

HENRY E. ALLISON

康德的 先验观念论

一种解读与辩护

[美]亨利·E.阿利森-著 丁三东 陈虎平-译



Kant's

Transcendental Idealism

[美]亨利·E.阿利森 - 著 丁三东 陈虎平 - 译

康德的 先验观念论

一种解读与辩护

Kant's

Transcendental Idealism

Henry E. Allison

图书在版编目(CIP)数据

康德的先验观念论：一种解读与辩护 / (美)阿利森著；丁三东，陈虎平译．—北京：商务印书馆，2014

ISBN 978-7-100-09090-2

I. ①康… II. ①阿… ②丁… ③陈… III. ①康德, I. (1724 ~ 1804) — 哲学思想 — 研究 IV. ①B516.31

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 075418 号

所有权利保留。

未经许可，不得以任何方式使用。

康德的先验观念论 ——一种解读与辩护

[美] 亨利·E. 阿利森 著
丁三东 陈虎平 译

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商务印书馆发行
山东临沂新华印刷物流集团
有限责任公司印刷
ISBN 978-7-100-09090-2

2014年6月第1版 开本 960×1300 1/32
2014年6月第1次印刷 印张 22

定价：98.00 元

Kant's Transcendental Idealism

by Henry E. Allison

Copyright © 2004 by Yale University

Originally published by Yale University Press.

Simplified Chinese edition copyright © 2014 Shanghai Sanhui Culture and Press Ltd.

Published by The Commercial Press

All rights reserved.

献给诺玛

怀着爱 怀着感激

康德《纯粹理性批判》的基本取向*

陈虎平

康德的《纯粹理性批判》是旷世奇著，自 1781 年出版以来已经根本改变了哲学的面貌，甚至在一定程度上改变了人类的思维。康德在其中考察知识的先验条件，而不是单纯的知识，他不再认同单纯由概念系统所支撑的传统形而上学，而是建立人类认识的基本条件，推动了哲学的认识论转向，同时开创了知识的自我检验机制。

在《纯粹理性批判》的开篇，康德就追问知识从哪里来。他认为，在时间上，知识来自于经验，没有经验，就不会有知识。但从逻辑上说，知识的某些内容却是先于经验的，因为只有知识或人的认识系统，才能为成形的经验提供组织和秩序，或者按康德的说法，客观有效性。知识的内容并不完全由经验所构成。对象所提供给人的，也许只是零碎的、片段的甚至随机的认识材料，并不足以自行构成有组织的知识。所以，要转变方向，不是考虑知识怎样依照对象，而是要思考对象如何依照知识。康德的任务就是找出构成知识的组织和秩序来源的人类认识条件。

如何找到知识的组织秩序来源呢？如果人类从来没有这种有组

* 感谢苏德超、丁三东对本文初稿所做的有益评论。本文因为吸收他们的多数意见而获得显著的改善。本书凡标*处，如无特殊说明，均为中文版译者注。

织的知识,那么,这种寻找就无从找起,因为一切的知识、经验不过是零乱的材料随机拼凑的结果,所谓知识就不过只是一种人类的幻觉、一场梦。如果人类已经有这种有组织知识,我们可以从它入手来分析。必须强调的是,康德接受和承认人类事实上已经有这种有组织知识,也就是数学(尤其是欧几里德几何学)和物理学(主要是牛顿物理学)。康德的分析不是从随机的认识材料,也不是直接从人类认知系统的某些假设的性质出发,也就是说他不是从认识的两端出发,而是从中间出发,从人类认识活动已有的成果或人类知识的设计产品即数学和物理学知识出发,由此去追溯人类知识的组织条件。数学和物理学知识是典型的知识样本,具有普遍有效性,而人的日常经验虽然也构成知识,但却是非典型的知识形式,它们不具有客观有效性,这也许是因为它们欠缺了普遍有效的一些条件。康德的这种从人类已有的有组织知识出发来研究知识(作为建筑物)的内部组织和设计程序的思路,与后世哲学家从原初自我、艺术创造的自我、纯存在、意识、内在时间意识、生活经验、存在于世的体验、实践、感性活动等等出发的思路,有着深刻的、不可消除的、无法还原的区别。

如何研究数学和物理学知识的秩序来源呢?康德借重他那个时代依然流行的逻辑形式的研究方法:凡是知识都具备逻辑判断的形式,在语言落实为“S是P”的形式,而普遍有效的知识也是一种判断,确定这种特殊的判断的性质就是研究的第一步。为此,康德采取了交叉分类的方法,来锁定这种判断的理论方位。他首先从内容来源上把判断分为先天的(普遍的、不借助于任何经验的),后天的(不够普遍的、必须借助于特定经验的);再从主语谓语的内容蕴涵关系上把判断分为分析的(谓语的内容已经包含在主语中),综合的(谓语给主语增加了新的内容);然后确定,数学和物理学知识是其中的一个小类:先天综合判断。这样,研究的问题就变成了:这些判断或普遍有效的知识是如何产生的?它的条件是怎样的?

康德认为,一切认识都是人类心智对对象给予自己的材料进行

整理和组织的结果。从知识的要素上,接受对象触发的能力是感性的接受性,对从对象触发所获得的直观进行组织和整理的规则的能力则是知性的自发性,对知性的各种规则进行整理和组织的原则的能力则是理性的自发性。对于普遍有效的知识而言,重要的是感性的接受性和知性的自发性,它们就分别构成《纯粹理性批判》的“先验感性论”“概念分析论”与“原理分析论”的主题。基于单纯概念进行推理而形成形而上学的原则和体系,是理性的自然倾向,这是“先验辩证论”的主题,这些原理不是知识的来源,而会诱惑理性越过经验的界限。

在“先验感性论”中,康德用抽离法对感性接受对象触发所形成的直观进行了纯粹化。我们直观的内容可能是杂多的,各种颜色、各种形状,但如果抽离其中的各种性质、各种经验性的内容,剩下来的、再也不可抽离的东西就是直观的形式,即纯粹直观,它包括时间和空间。这种时间和空间的表象虽然是一个整体,但同时却在认识的活动巾展现为可分解的部分,也就是分立的一个个的时间(时间轴的各个部分)、一块块的空间(空间本身的广延、形状),或说个体化的时间和空间。所有的感觉都带着自己的内容,落在这样的时间、空间中。在分立的、个体化的时间空间之中展现出来的内容,就是经验或认识的基本材料。我们的知性就是在这样的认识材料上工作,整理、组织和赋予秩序,从而形成普遍有效和客观实在的知识。就认识的活动而言,对空间的认识,也是在时间进程中发生,因此作为外感官认识对象的空间,也可以归结为时间;另一方面,按照康德晚年的思路,既然时间进程的发生必须在空间中进行,因此,在某种程度上,时间也可以化为空间才能被表征出来。时间、空间本身并不构成直观,它们只是直观的形式;直观的内容或感觉则包含有各种内容,例如质的内容,其中的经验性内容可能是基于概念的组织,而不一定完全是感性接受的结果,这就必须考虑能够提供整理感性材料的规则的概念和知性了。

在“概念分析论”中,要寻找纯粹概念而不是经验性的概念,也可以使用抽离法,但不再是抽离感性的内容,而是抽离判断的内容。康德说,概念必须在判断中运用,人的认识实际上就是做判断,把概念运用于对象的表象之上,因此寻找纯粹概念的线索就是:参照人类已经具有的逻辑判断,抽离所有判断的内容,仅从判断的抽象形式来分析。这样,判断的形式有量(全称、特称、单称)、质(肯定、否定、无限)、关系(定言、假言、选言)和模态(或然、实然、必然)四个方面,每个方面又有三个小的方面。参照这点,康德提出了4组、12个纯粹概念或者说范畴:量的范畴(单一性、多数性、全体性)、质的范畴(实在性、否定性、限制性)、关系范畴(实体性、因果性、交互性)、模态范畴(可能性-不可能性、存有-非有、必然性-偶然性)。其中,前两组是针对经验性直观和先天直观的,后两组是针对实存的对象之间的关系以及对象与知性的关系的。在“先验演绎”中,康德对这些概念为什么可以应用于对象的理由做了辩护。

在“原理分析论”中,康德说明这些范畴如何可以应用于直观对象。把概念应用于直观,这是一种判断的能力。而判断,就是对在心智中呈现的各种表象进行比较、对照,把表象归摄在概念的规则之下。很显然,知识的普遍有效性来自这种判断的普遍有效性,而判断要是普遍有效的,则其使用概念以组织直观的进程或过程,就必须是普遍有效的,或者说所有认知者都可以接受和认可的。康德认为,这要依靠图型作为中介。图型是对作为直观基础的时间规定的组织;由于时间规定的组织进程是遵照一定程序的,并且其程序的各个环节都是可以量化的、在认知上无差异的,所以,概念对直观的应用因此还有判断,是可以得到辩护的,是所有像我们一样的认知者都会承认的。判断的行动,还有在此行动中概念对直观的整理、组织和排序,并不需要更进一步的辩护,因为它的行动进程或判断程序,本身已经因为其环节所达到的认知无差异性而成为普遍有效的,从而不必陷入判断这种判断为何普遍有效的无穷倒退中。判断或概念于直

观的应用可以被理解为一种认知程序,而作为程序,其特点在于有效的、无差异的执行,这本身即已构成对它自身的辩护。

于是,人类认识就是这样进行的:知性把纯粹概念或范畴应用于一个个分立的、个体化的时间或空间,做出各种判断, S_i 是 P_i 。既然心智认识在直观中的对象的过程都表现为一定的活动进程,并体现为对底层的时间规定的整理、组织和排序,这样,认识进程的性质,就必然蕴涵在对象的性质中。认识对象的进程会使用四种原理。第一,在认识对象时,对象在时间序列中的时间点是可数的,这是量的原理(“直观的公理”)。第二,在认识对象时,特定对象所涉及的时间序列的时间点是致密的或稀疏的,与别的对象不一定相同的,需要更多或更少时间数完,这是质的原理(“知觉的预测”)。它不一定是对象本身的性质,而是对象对感官的影响的性质,是感觉的性质,因此是关于对象的认识进程的性质。至于对象本身的质是否存在以及真实情况如何,这不是单凭概念可以规定的,而是必须借助于经验和直观的内容,由于后者原则上永远无法满足普遍有效的标准,因此寻找对象的质,这是一条原理,它并不保证人类认识每次都找到它。

第三,在认识对象时,特定对象在一个时间序列中呈现,而管理这些时间序列之内或之间的关系实体性、因果性和交互性,就是在“经验的类比”中所讨论的原理。其一,截取一个时间序列作为变化或某物的偶性,并找出在这个变化中不变的东西作为实体,这是人类心智的一条认识原理,它只是让我们去寻找这样一个实体,但并不保证我们找到的就是最后的实体,事实上,对于什么是最终实体,它也没有任何评论。实体与偶性或实体性,是一种关系,而不是对于特定实体的认同,因此,它属于对先天概念关系的说明即先验哲学,而不属于对先天概念的承诺即形而上学。其二,截取一个时间序列作为发生的事件,找出它的发动者作为原因,这是人类认识的因果性原理。它让我们寻找一个发生或事件的开始的原因,但并不保证我们可以找到这样一个原因,也不为这样找到的原因提供担保。不一定

每个事件或事件的整体都在现实中有其原因,只是我们在认识上会认为每个事件都有一个原因,并为它寻找一个原因。其三,将所有平行发生的时间序列放在一起,我们会为一个事件寻找另一个事件作为它的原因,而这个作为原因的事件又将有一个原因或成为原来事件的原因,这样来看,我们在认识事件的原因时,会找到处处都有联系或相互影响的情况,这是交互性原理。人类在认识中不可避免会采用的一条基本原理,同样,它也决不保证我们就可以找到这样一个相互影响的事件,我们只是利用这个原理为一个事件寻找它的配对事件罢了。

第四,在认识对象时,我们发现特定对象相对于我们的认识能力而言,可能在所有时间的某个点上实存,或者已经在某个时间段中实存,或者在所有时间里都一直实存,这就是在“一般经验性思想的公设”中所讨论的可能性-不可能性、存有-非有、必然性-偶然性范畴。

在使用纯粹概念或范畴进行认识时,要保证由此做出的判断的普遍有效性,一个基本的条件是,这些概念必须是应用于直观的。由于在直观中也就是在时间中、在可能经验中,所以,这些概念必须只能在可能经验的范围内应用。超出这个范围,概念的应用就不能得出有效的判断。而这正好是理性有时会犯的错误。知性是规则的能力,把诸现象统一于规则之下;而理性则是原则的能力,把知性规则统一于原则之下。将某种广义的概念或原则不是应用于在时间中、直观中,在可能经验中的对象或现象,而是应用在心智中的其他表象,在这里就是其他概念,这是理性所做的事。如果理性只是将自己对概念和原则的整理看作是调节性的,而不是对象的构成性特征,这还是没问题的。但有时甚至不可避免的,理性会诱惑自己超出经验的界限做超验的应用,并对此带来的认识成果也深信不疑,这就会带来理性的幻相。它是人类认识的一种自然倾向,也是形而上学在人类认识历史中产生的根源。对这些幻相的澄清和解决,是“先验辩证

论”的主题。

康德又从逻辑的推理形式出发来寻找理性推理的分类线索。在逻辑上,推理是若干句子或命题或判断的组合关系,前面的称为前提,后面的称为结论。如果结论的内容是直接包含在前提中的,这就是直接的推理或者康德所说的知性的推理,不是这里要研究的主题。如果结论的内容不是直接包含在前提中,而是必须要第三个概念或表象来协助的,这就属于理性的推理。事实上,这就是说理性必须涉及三个命题: S 是 P , X 是 P ,所以, X 是 S ,或者 S 是 X ,或者关于 S 与 X 的关系其他判断,因此也必须要三个概念参与其中: S 、 P 、 X 。康德认为大前提的判断类型就决定了理性推理的类型,因而理性推理就有三种:定言的、假言的、选言的。康德也认为,理性所产生的概念,不是关于对象的,而是关于知性概念的,他称之为理念。其中,在经验的整体上对知性的运用根据原则做出规定的,就是先验理念,它们涉及的是被给予的有条件者的无条件者,它包含了有条件者的综合的根据。这时,按照理性推理的逻辑类型,我们要寻找的是:在一个主体中定言综合的无条件者,在一个序列中假言综合的无条件者,在一个系统中选言综合的无条件者。再结合理性概念与表象的关系,我们得出:在与认识主体的关系中所思考的绝对统一者,即灵魂(理性心理学);在与所有现象的关系中所思考的条件系列的绝对无条件者,即世界(理性宇宙论);在对包含思维在内的所有一般对象的关系中所思考的一切存在的最终存在,即上帝(理性神学)。

第一种理性心理学的理念是在“纯粹理性的谬误推理”中讨论的,康德在此否认了纯粹概念对于“我”这个不朽的主体或灵魂的超验应用。考虑实体性概念对“我”的误用。当我思考我的所有认识时,我知道所有认识都是我思考的,于是会不可避免地认为所有认识活动的背后,都有一个我在那里支撑,这时,所有认识活动就好比是偶性,而支撑这些活动背后的我,就被我看作是一个实体。但所有认识或思维活动,却不是我可以直接经验和展示在直观中的活动;

在直观中,我只能展示这些或那些认识活动,并不能展示全部可能的认识活动,因此,我只能确认一个经验性的认识主体,即这个我或那个我,它有生有灭,认识活动消失,它也许就不存在了,但我无法肯定一个在所有认识活动中都存在的,因而是永恒的、不顾时间条件的我,即灵魂或不朽的主体。在某种意义上,这就相当于是把实体概念不当地应用于可能经验之外了。但我们始终会有这样一种自然的倾向、立场或取态,会把自己的认识活动看作是我的认识活动,尤其是至少在认识活动中,认为这个我是不生不灭的、永恒存在的主体,好像一切认识活动都是舞台剧,而有一个主体的我在后面看戏似的。

第二种理性宇宙论的理念是在“纯粹理性的二律背反”中讨论的,康德在此批判了纯粹概念对于“世界”对象的误用。当我们追问一个时间序列的条件时,我们会自然地问,一切的时间序列或一切的事件,是否有一个终极条件。追问所有时间序列的最终的条件,就相当于找到一切事件或所有现象的总体,这就是世界。例如,人们会主张,世界作为所有现象的总和有一个开端(正题),或没有这样一个开端(反题);在世界中每个复合的实体都有单纯的部分,所以世界无非是单纯的东西与由其所复合的东西(正题),或者,在世界中没有什么单纯的东西(反题)。这两个二律背反的起因就在于,把对某个或某些现象的开端或部分的分析,外推到对一切现象的开端或部分的分析。但很明显,我们可能经验到某个或某些现象,因此能够确定其开端或部分,但我们决不可能经验到“一切现象”!所以,虽然我们可以为每个现象找到一个开端或原因,并且这个开端也还有它的开端,如此下去,但是,对作为一切现象之总和的世界概念,却不能这样说。说世界有一个开端与说某物有一个开端,这是在根本上不同的,后者在可能经验范围内,前者却不在,即使前者也是理性概念的一种运用,只是它用错了范围。谈论超出可能经验之外的对象,将概念应用在这样的假定对象之上,这只是理性概念的一种游戏,并没有对它提出任何有价值的主张。

又如,考虑因果性概念对“世界”的误用,它会引起纯粹理性的第三个二律背反。正题认为,一切现象除了按照自然因果律发生之外,还有可能按照自由的因果性发生;反题认为,一切现象都是按照自然的因果律发生的,没有自由这回事。由于我们无法经验到“一切现象”,因此无论正题反题的说法都是无法自行成立的。我们只能说,某个现象或某些现象,是有自然的原因的,这里依据的先验原理是,每个现象或每个时间序列都是有原因的,这里的“每个现象”依然在可能经验的范围内,它与作为现象之总和的一切现象是不同的,后者在可能经验的范围之外,不可能落在任何直观中,也因此不在任何时间中,因此无法对它进行任何意义上的时间规定。所以,说每个现象是有原因的,与说一切现象是有原因的,是根本不同的。说一切现象是有原因的,是“X是有原因的”这条先验原理超出经验范围之外的误用。事实上,对于一切现象这种对象,我们既不能说它有原因,也不能说它没有。

第三种理性神学的理念是在“纯粹理性的理想”中讨论的,康德在此批判了纯粹概念对于“上帝”对象的误用。上帝作为最高存在者,是一切现象和一切思维的总和,因而更加远离客观实在性的领域。可以想象,既然连“一切现象”都在可能经验范围之外,因此,包括思维在内的一切存在者的总和,就更在它之外,所以我们更不可能由此形成普遍有效的知识判断,即便它也许具有实践的和行动的意义。

在“先验方法论”中,康德简要说明了“纯粹理性的训练”“纯粹理性的法规”“纯粹理性的建筑术”以及“纯粹理性的历史”。康德在这里展现了他明确的方法论意识。在这些部分中,他把数学的认识与哲学的认识区别开来,并以建筑术的思维说明我们应该如何建造人类认识的大厦。

在《纯粹理性批判》中,“先验感性论”和“先验分析论”都属于“先验要素论”,这是康德的先验哲学分析的主要内容。在“先验分

析论”中，“概念分析论”和“原理分析论”属于肯定性的内容，主要说明纯粹概念的内容以及概念应用于直观的原理，而“先验辩证论”则属于否定性的内容，主要批判理性概念向着超验领域的运用。鉴于知识是理性整理、组织、安排认识材料的产物，而不是经验材料的随机拼凑，因此知识是有秩序的、有规则的、遵照程序发生的，而不是随机的、习惯性的、可随意修改的。从这个角度看，康德的认识论，主要讨论的是经验的有序组织。更重要的是，康德为知识主动设立一个界限，检查概念、判断和推理，使之以直观与可能经验为限，以求避开概念运用的陷阱，帮助人类认识最终走上康庄大道。这样来看，康德的认识论，一言以蔽之，就是知识的直观检验。丢掉了这一点，就是丢掉了康德主义的灵魂。

亨利·E. 阿利森的康德解读及其 在英语康德学界的地位

丁三东

亨利·E. 阿利森的《康德的先验观念论：一种解读与辩护》初版于1983年，它“标志着英语康德学界的一个转折点”^{*}。在书中，阿利森全面而深入地解读了哲学史上最艰深的作品之一——《纯粹理性批判》。他生动地诠释了一种高水准的学术研究对其研究对象应有的态度：一方面，他对康德的解读充满了同情，针对诸多评论者的批评，努力为康德辩护；另一方面，他对于康德论证中的困境也毫不隐讳。阿利森的出色研究激活了英语哲学界对康德观念论的兴趣。^{**}再则，塞拉斯(Wilfried Sellars)在1956年的著名论文“经验论与心智哲学”一文中对意向性问题采取了一种康德式的处理，其后二十多年间，他一直致力于发展自己早期的这种康德哲学取向。两者的影响共同开启了20世纪80年代以来英语哲学界从分析哲学向康德、黑格尔回归的进程。

20世纪上半叶，主导英语哲学界的哲学流派是分析哲学。而分析哲学兴起的契机之一就是摩尔、罗素等人对德国观念论及其在英

* 伽德纳(Sebastian Gardner)语，请参见 *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2005.9.4; <http://ndpr.nd.edu/news/24853/?id=3761>。

** Tom Rockmore, *Kant and Idealism*, p. 194, Yale University Press: 2007.

国的赞成者们的批评,黑格尔是其主要的靶子,但康德也没有幸免于难。不管是在罗素的《哲学问题》(1912)里还是在艾耶尔的《语言、真理与逻辑》(1936)里,康德都被做了“一分为二”的解读。他得到肯定的“功绩”是对认识论的重视以及对分析命题和综合命题的划分*,他受到批评的“错误”则是一种主观的观念论与可疑的自在之物学说的结合。**这一理解塑就了英语学术界长期流行的康德解读,即把康德的先验观念论理解为一种形而上学理论,它由两个不连贯的主张构成:一方面是贝克莱式的现象主义,另一方面是为解释现象之源起而做出的自在之物假设。这种“标准的”解读完全没有注意到***,康德本人当初就已经意识到了同代人对他的贝克莱化误解,并在第二版《纯粹理性批判》中通过大量的改写和增删力图避免它。研究者们树立起这个名为康德的“稻草人”之后,开始了“拯救”它的计划。“一分为二”解读的自然而然的结果就是“分离论”的拯救策略:挖掘康德哲学中有价值、有生命力的东西,而抛弃其余的东西。斯特劳森在其《感觉的界限》(1966)中延续了分析哲学前辈们的看法,主张把康德有价值的分析成就与谬误的形而上学分离开来。最近的“分离论”版本是盖耶尔(Paul Guyer)和朗顿(Rae Langton)等人提出来的。盖耶尔在其《康德与知识的主张》(1987)中从康德的先验观念论里边提取出有价值的“经验的先验理论”,而抛弃了他所谓的康德的“自在之物假设”。朗顿在其《康德式的谦卑:我们对自在之物的忽视》(1997)中虽然把康德解读成了一个实在论者,但她同

* 读过《纯粹理性批判》的人都知道,这一区分只是康德在该书导言的其中一节做出的区分,和厚重的全书比起来,这几页也太单薄了。更何况,即便有这个功绩也打了折扣,因为罗素和艾耶尔等人都指出,休谟在康德之前已经区分了分析命题和综合命题。

** 请参见罗素《哲学问题》(何兆武译,商务印书馆,2007年),第八章。

*** 这一忽视应该是源于早期分析哲学缺乏哲学史的维度。罗素那本甚为流行的哲学史(1945)虽然题为“西方哲学史及其与政治和社会环境的关联”,但它并没有把相应的哲学家放在思想史的脉络中加以深入地理解。

样把康德理解成了现象学说和自在之物学说的结合。不同于盖耶尔,她没有否定这两个学说之间的关联,从而也就没有抛弃康德的自在之物学说。为此,她试图构建起这两个学说之间的桥梁,但这么做的时候她也把康德的物自身与莱布尼茨的单子等同起来了。上述所有这些研究者对康德的解读虽然多有抵牾,但有一点是共同的:他们都把先验观念论理解成了某种形而上学的具体理论。

针对这个解读的传统,阿利森的策略是:把康德的先验观念论与贝克莱、莱布尼茨等人的理论彻底划清界限,将后者统统归为不同版本的先验实在论;把康德的先验观念论解读为与先验实在论相对立的一种元哲学立场或方法,在这两者对立的基础上进一步捍卫先验观念论本身的内在一致性。阿利森的这一解读框架(先验观念论 vs. 先验实在论)的要点有二:论证先验观念论与先验实在论构成了两种“互相排斥、穷尽无遗的元哲学立场”(本书第二章);揭示先验观念论对物自身的讨论乃是一种先验哲学立场下的构思和设想(如同自在的物),而不是一种实在论的设定(自在的物)。(本书第三章)

在阿利森的解读中,先验实在论并不是指康德之前的某一种哲学理论,而是笛卡儿、斯宾诺莎、洛克、贝克莱、休谟、莱布尼茨等人——甚至包括前批判时期的康德本人——都明确或暗自持有的一种基本的哲学立场或方法,它包括了经验观念论、怀疑观念论、独断观念论等诸多版本。他进而把先验实在论刻画为以神为中心的认识模式,它设定了一种类似于上帝之眼的视角,把现象混同于物自身,从而赋予了现象绝对的或先验的实在性。我们可以发现,阿利森的这一论断在深刻地影响了康德的休谟和莱布尼茨身上以不同的方式得到了验证,两者虽然有着经验主义和理性主义之别,但他们都肯定了在心智中直接呈现的表象的首要性和确定性。“这种实在论认为我们的感性直观就如同是智性直观,因为它暗自假定,只要我们的直观使我们获知了任何对象,它也就使我们获知了它们自在的样子。”

(第 28 页)*

正是在这一点上,阿利森指出,“现象与物自身之间的先验区分,或更恰当地说,事物显现的样子与这同一些事物自在的样子之间的先验区分,在康德的哲学观中成了伟大的分水岭。”(第 23 页)根据以上分析,由于先验实在论其实囊括了理性主义和经验主义的各种哲学理论,因此我们“不能直截了当地根据存在论或认识论的术语来界定”,而“必须要从广义的元哲学或元认识论的角度来理解它”(第 35 页)。这样一来,相应地,先验观念论也就决不能被理解为一种实体的形而上学学说,而是要被理解为与上述先验实在论正相对立的另一种基本的哲学立场或方法,一种以人为中心的认识模式。因此,康德的“哥白尼革命”并不是一种实体的形而上学理论取代另一种实体的形而上学理论,而是根本的哲学立场和方法的转变。

在确立起了先验观念论与先验实在论作为两种根本的元哲学立场或方法的对立之后,阿利森继而着手摧毁解读康德的传统进路的两个具体主张,即对康德现象学说的贝克莱化和对康德自在之物学说的神秘主义化。上文已经提到,康德自己就注意到了同代人对他的哲学的贝克莱化解读,并力图纠正这种现象。但许多研究者还是视若无睹地把康德哲学与贝克莱哲学及当代现象主义混同起来,这就掩盖了康德先验观念论的根本特征。阿利森在本书第九章详尽地讨论了康德分析的特征,特别是康德的“经验的类比”学说。根据这一学说,与某个给定知觉相联结的东西都要被视为“现实的”;这意味着,“说某个事物或事件会在‘经验的进展’中被遇到,这个主张乃是在以省略的形式肯定,在所讨论的事物或事件与当前的经验之间存在着某种合乎法则的联结或‘因果路线’”(第 40 页)。康德的自在之物学说乃是他受到最频繁批评的地方,这是因为,基于传统的解释思路,康德哲学作为一种实体的形而上学理论,其自在之物学说乃是

* 所引页码为英文版原书页码,即本书边码,全文同此。

一个神秘的(它不可知)、可疑的(它与康德的现象主义学说相冲突,而后者看起来更可信、更可被接受),因而很可能多余的假设。阿利森在本书第三章借助于普劳斯(Gerold Prauss)的研究成果,把康德关于自在之物及其种种变体表达都解读为“被当作如同本身自在的物”(Ding an sich selbst betrachtet)这一规范表述的省略表达。“在这后一个说法里,‘本身自在’(an sich selbst)是作为副词用来刻画一个物是如何得到构想的,而不是用来刻画物的种类或物的实存方式的。”(第52页)因此,在康德先验观念论的哲学立场或方法之下,“自在之物”乃是先验反思的一个意向对象:我们既可以在物与感性条件(物就是在这些条件下而在直观中被给予的)的关系中考虑物显现的样子,也可以脱离这些感性条件而把物考虑为如同自在的样子。类似地,本体、先验客体等概念也要被解读为先验反思的意向对象。阿利森指出,“康德不是在企图说不可说的东西,而仅仅是在规定能够被言说或被询问的东西的界限。不过,为了这么做,他不得不引入先验哲学的‘元语言’。因此,诸如‘如同自在的物’‘本体’‘先验客体’这样一些表述及其对应物,都要被理解为这个元语言里的技术性术语,而不是指示着先验地实在的东西的词汇。”(第73页)

与先验实在论比起来,一方面,先验观念论否定了有限的人能够像神一样直接把握到事物自在的样子,转而强调人的认识的曲行性;而另一方面,先验观念论也否定了人在所与直观面前的纯然被动性,转而强调人的认识的能动性。简言之,有限的人是主动地根据源于自身的那些感性直观形式和知性概念来获取并处理来自事物的信息,从而形成认识的。在本书的第二、三两个部分,阿利森详尽地考察了人的认识的那些先验的感性条件和理智条件,深入分析了康德解读中的诸多要点、难点,例如康德对判断的构想、对空间-时间先验形式的几个阐明及其论证、逻辑机能表和范畴表的划分问题和完备性问题、两版先验演绎的差异及其论证结构、图型法的必要性及其重要功能、经验的类比等知性原理对于范畴的经验性运用的根本

意义。

阿利森在这里对康德的解读特别值得注意。某种意义上,他坚持了康德本人的如下立场:感性和知性是两种不可归约的基本认识能力。感性能力被触发,以特定的形式来表象对象,这是认识不可省去的必要条件,其产物是一种前概念的知觉,一种虽尚未被规整但能够被规整的内容;知性能力则进一步自发地以特定的综合统一方式来规整这些前概念的知觉,由此产生了现实的经验和知识。感性和知性这两种截然不同的能力之所以能够正好相互契合,乃是因为它们都共有一个特征:感性能力直观对象的方式是空间-时间形式,它们本身作为无限被给予的直观表象,为任何特定的经验性直观提供了可量化的基础,因为,任何经验性的直观都是通过对这个本源的、无限的空间-时间表象的分割和限制而得以可能的。而知性用以规整感性材料的那些统合统一方式(诸范畴),皆是可以图型化的先验概念,而先验概念的图型化无非是“合乎某种依照由范畴所表达的一般概念的统合统一规则而进行的纯综合,是想象力的先验产物,该产物就所有那些应先天地按照统合的统一性而在一个概念之中关联起来的表象而言,就与一般内感官的规定依照其形式(时间)诸条件而发生关系”[A142/B181]。简言之,知性的那些纯粹概念都包含和表现着一种时间的规定,因而自然可以处理通过量的限定而得到的种种感性材料。知性处理感性材料时所依据的整个纯粹知性原理体系都具体展示了量化特征在康德认识论中的核心地位。《纯粹理性批判》的目标之一乃是,如何针对休谟的怀疑论来捍卫知识,特别是以牛顿物理学为代表的科学知识*的尊严。而康德的捍卫策略正切中了自伽利略以来的现代科学方法的最根本特性:伽利略、笛卡儿、牛顿等

* 因为受到休谟怀疑论真正威胁的并非涉及观念之间关系的数学和逻辑学知识,而是涉及“事实”(matters of fact)的科学知识。

现代科学方法的奠基者所讨论的概念无一不是可量化的,由此,数学才在科学知识的寻求中扮演了基础性的角色。* 康德自己在《自然科学的形而上学基础》中更是明确表示,“虽然一种一般而言的纯粹自然哲学,亦即仅仅研究总的来说构成一个自然概念的东西的自然哲学,没有数学也是可能的,但关于一定自然事物的一种纯粹的自然学说(物体学说和灵魂学说)却唯有凭借数学才是可能的。而且既然在任何自然学说中所发现的本真的科学与存在于其中的先天知识一样多,所以自然学说所包含的本真的科学就与其中能运用的数学一样多”(4:470)**。他在为自然科学进行形而上学奠基的时候,努力把机械-量化原则贯彻到底。正是基于这一点,康德甚至对牛顿这位科学巨人的引力思想提出了批评,认为他没有任何根据地构想了一种实在的吸引。阿利森在第八、九两章解读康德的图型法和经验的类比学说时充分地注意到了康德哲学里的这一量化要求。

与本书初版相比,2004年的修订版增加了全新的第十一、十四、十五三章,并大幅修改了第十二、十三两章。阿利森在其学生格瑞尔(Michelle Grier)的启发下,整体性地重构了本书的第四部分,精彩而深入地解读了康德的理性理论。康德自己在《纯粹理性批判》中明确表示,“先验辩证论”所讨论的理性理论绝不是“多余的和无意义的”,相反,理性及其原则乃是认识之完成所必需的步骤。认识所追求的乃是统一现象,只有达到了“理性的统一性”,才能说完成了这个目标,因为,唯有理性才能引导知性,把它的分离的产物——判断——带入一个连贯的知识系统。具体来说,理性通过不断地回溯,力图在三个层面为知性有条件的知识找到无条件者,达成绝对的统一性:思维主体的绝对统一性、现象诸条件序列的绝对统一性、思维

* 数学家克莱因在其《西方文化中的数学》(张祖贵译,复旦大学出版社,2005年)第十三章以及《数学与知识的探求》(刘志勇译,复旦大学出版社,2005年)第五章对此有着深入的分析。

** 李秋零主编《康德著作全集》第四卷,第479页,中国人民大学出版社,2005年。

的所有一般对象的条件的绝对统一性。而理性在这么做的时候所根据的原理则有强弱不同的两个版本:1.理性的逻辑运用所遵循的弱原理——“为知性的有条件的认识找到无条件者,借此来完成知性的统一”[A307/B364];2.理性的实在运用所遵循的强原理——“如果有条件者被给予,则相互从属的诸条件的整个序列本身也就被给予了”[A307-308/B364]。阿利森将之分别记为 P_1 和 P_2 。 P_1 作为理性的逻辑运用的一个原理,只是对理性的一个主观的要求:理性要想与自身的功能相符,就必须寻求无条件者。然而,这一寻求无条件者的行动又只有在预设 P_2 的情况下才能成为理性的原理。 P_1 与 P_2 密不可分, P_2 作为一个形而上学的原理又显得那么“自然”,如此一来,理性就有着内在的幻相倾向,它“自然地”认为,那些寻求绝对统一性的行动分别指向着相应的无条件者(灵魂、世界、上帝)。在这里, P_2 实际上把一个主观的意向对象“偷换”和“物化”成了一个客观的存在者,这就是先验理念之幻相性的根源。阿利森花了大量篇幅来考察各种理念被物化的具体表现及其所导致的消极后果。在他看来,先验幻相与各种传统形而上学理论所共有的先验实在论立场是密不可分地关联着的,正由于后者无法像先验观念论那样区分事物显现的样子和事物如同自在的样子,才会出现上述对主观的理性理念的偷换和物化。阿利森认为,通过坚持先验观念论的一种治疗效果,把理性学说与其先验实在论倾向相分离,可以使先验理念变得无害,从而充分地发挥合法的调节性的作用。

我们可以看到,阿利森对康德《纯粹理性批判》的整个解读都建立在他在该书的第一部分所刻画先验实在论和先验观念论作为两种根本的元哲学立场或方法的对立之上。这也是他把本书命名为《康德的先验观念论》所要凸显的意思。不过,在康德哲学里,“先验的观念性”与“经验性的实在性”是密不可分的两个术语,表达着一个复杂的构想。可以这么说,康德的完整主张是由先验观念论和经验实在论这两个分支命题构成的一个复合命题。无论是感性形式还

是知性范畴,它们既是认识的先验形式因素,也真实地显现于经验世界之中,也就是说,我们会真实地经验到具体的空间、时间、特定的量和质、特定的关系。*这也正是康德哲学可以启发塞拉斯在20世纪60年代提出某种版本的科学实在论的原因。惜乎,阿利森在本书中对此似乎没有太多讨论。

阿利森的这部作品对康德的先验观念论做出了深入的解读和有利的辩护,促使学者们重新关注已经被忽视了很久的德国观念论。而在此之前,塞拉斯已经充分注意到了康德认识论的价值,并把它作为他的科学实在论和心智哲学的重要资源。但有趣的是,他种下的康德种子却在20世纪80年代以来“长成了硕果累累的黑格尔之树”**,皮平(Robert Pippin)、布兰顿(Robert Brandom)、麦克道威尔(John McDowell)等人都倾向于认为,康德先验观念论的内在逻辑需要将自身“彻底化”为黑格尔哲学。***而阿利森则倾向于认为,康德的先验观念论本身是逻辑上自洽的,无须被黑格尔化。在此,阿利森坚定地捍卫着康德的立场。

* 相比之下,理性理念则只具有先验的观念性,而不具有经验性的实在性,也就是说,它们可以成为认识的先验形式要素,在人的认识中起着调节性的功能,但它们在经验世界中没有任何实在的对对应项。

** Paul Redding, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, p. 12, Cambridge University Press: 2007.

*** 请参见 Robert Pippin, *Hegel's Idealism*, Cambridge University Press: 1989 (皮平:《黑格尔的观念论》,陈虎平译,北京:华夏出版社,2006); Robert Brandom, *Making it Explicit*, Harvard University Press: 1994; John McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press: 1996; Robert Pippin, *Idealism as Modernism*, Cambridge University Press: 1997; John McDowell, *Having the World in View*, Harvard University Press: 2009.

目 录

中文版导言一:康德《纯粹理性批判》的基本取向 / 陈虎平	001
中文版导言二:亨利·E·阿利森的康德解读及其在英语康德学界的地位 / 丁三东	011
关于资料来源、缩略语和译本的注释	001
修订版序言	010
致谢	018
第一部分 先验观念论的本性	
第一章 问题的引入	021
第二章 先验实在论与先验观念论	041
第三章 自在之物和触发的问题	077
第二部分 人类认识及其条件	
第四章 曲行性和判断	109
第五章 人类认识的感性条件	133
第六章 人类认识的理智条件	175
第三部分 范畴、图型和经验	
第七章 先验演绎	205
第八章 知性的图型法与判断力	254

第九章 经验的类比	283
第十章 内感官与观念论的驳斥	335
第四部分 先验辩证论	
第十一章 理性和幻相	371
第十二章 纯粹理性的谬误推理	402
第十三章 纯粹理性的二律背反	430
第十四章 纯粹理性的理想	477
第十五章 理性的调节性功能	509
注释	539
参考文献	629
中译本附录	646
1. 《纯粹理性批判》主要目录德英中对照表	646
2. 《纯粹理性批判》主要术语英德中对照表	651
3. 康德研究著作中译本举要	655
索引	657
译后记	676

关于资料来源、缩略语和译本的注释

除了《纯粹理性批判》之外,其他所有的康德文本都引自科学院版《康德全集》: *Kants gesammelte Schriften* (KGS), herausgegeben von der Deutschen (formerly Königlichen Preussischen) Akademie der Wissenschaften, 29 vols. (Berlin: Walter de Gruyter, 1902)。《纯粹理性批判》的引文页码标以 A 和 B,分别表示第一版和第二版。下面列出的是本书援引的一些特定作品的缩略语。我还列出了我所使用的译本,紧随其德文文本的卷帙和页码之后。不过,应该指出的是,我有时会修改这些译文。在没有提到英文译本的地方,要么译文是我自己的,要么我提到了文本,但没有援引。

A/B *Kritik der reinen Vernunft* (KGS 3-4)

Critique of Pure Reason, trans. and ed. by Paul Guyer and Allen W. Wood. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

《纯粹理性批判》,中译本有6种:胡仁源译,商务印书馆,1935年;蓝公武译,三联书店(后由商务印书馆续印),1957年;牟宗三译,台湾学生书局,1983年;韦卓民译,华中师范大学出版社,1991年;邓晓芒译、杨祖陶校,人民出版社,2004年;李秋零译,载于《康德著作全集》第3、4卷,中国人民大学出版社,2004年、2005年。*

* 本书关于《纯粹理性批判》的引文内容译自原书英文,并参照德文原文和邓晓芒译、杨祖陶校的中译本。

Anthro *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (KGS 7)

Anthropology from a Practical Point of View, trans. by Mary J. Gregor. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

《实用人类学》，中译本有2种：邓晓芒译，上海人民出版社，2005年；李秋零译，载于《康德著作全集》第7卷，中国人民大学出版社，2007年。

BL *Logik Blomberg* (KGS 24)

The Blomberg Logic, in Lectures on Logic, trans. by Michael Young, pp. 5 – 246. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

《布罗姆伯格逻辑学》，尚无中译本。*

Br *Kants Briefwechsel* (KGS 10 – 13)

Correspondence, trans. by Arnulf Zweig. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

《康德书信集》，尚无中译全本。李秋零曾从这几卷中选出一部分书信，再加以康德的其他一些书信，合编为《康德书信百封》，上海人民出版社，2006年。

Diss *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (KGS 2)

Concerning the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World (The Inaugural Dissertation), in *Theoretical Philosophy, 1755–1770*, trans. and ed. by David Walford and Ralf Meerbote, pp. 377 – 416. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge

* 这是康德在1770年代早期开设的逻辑学讲座的记录，为布罗姆伯格所有，但不是由他本人做的笔记。

and New York: Cambridge University Press, 1992.

《论可感世界和理知世界的形式及原则》(又称《就职论文》),中译本有1种:李秋零译,载于《康德著作全集》第2卷,中国人民大学出版社,2004年。

EMB *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes*

The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God, in Theoretical Philosophy, 1755—1770, trans. and ed. by David Walford and Ralf Meerbote, pp. 107 – 202. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1992.

《证明上帝实存唯一可能的证据》,中译本有1种:李秋零译,他的译名是《证明上帝存在唯一可能的证据》,载于《康德著作全集》第2卷,中国人民大学出版社,2004年。

FI *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (KGS 20)

“*First Introduction to the Critique of Judgment*”, in *Critique of the Power of Judgment*, ed. and trans. by Paul Guyer and Eric Matthews, pp. 377 – 416. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2000.

《判断力批判第一导言》,中译本有2种:曹俊峰译,载于《康德美学文集》,北京师范大学出版社2003年。邓晓芒译,载于《康德三大批判合集》(下),人民出版社,2009年。*

* 康德曾经为《判断力批判》写过两篇导言,一篇导言写了17张纸,第二篇导言写了10张纸。康德本打算出版第一篇导言,但主要出于篇幅的考虑,最终还是出版了第二篇导言。

Fort *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolff' sZeiten in Deutschland gemacht hat?* (KGS 20)

What Real Progress Has Metaphysics Made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff? trans. by Peter Heath, in *Theoretical Philosophy after 1781*, pp. 337 - 424. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

《形而上学自莱布尼茨和沃尔夫时代以来取得了什么真正的进展?》，尚无中译本。

Gr *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (KGS 4)

Groundwork of the Metaphysics of Morals, in Practical Philosophy, trans. by Mary J. Gregor, pp. 37 - 108. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge University Press, 2002.

《道德形而上学奠基》，中译本有4种：牟宗三译，他的译名是“道德底形上学之基本原则”，与《实践理性之批判》合编为《康德的道德哲学》，台湾学生书局，1983年；苗立田译，他的译名是《道德形而上学原理》，上海人民出版社，1986年；李秋零译，载于《康德著作全集》第4卷，中国人民大学出版社，2005年；杨云飞译、邓晓芒校，单行本，人民出版社，2013年。

JL *Jäsche Logik* (KGS 9)

The Jäsche Logic, in Lectures on Logic, trans. by Michael Young, pp. 521 - 564. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

《耶舍逻辑学》，中译本有2种：许景行译，他的译名是《逻辑学讲义》，商务印书馆，1991年；李秋零译，他的译名是“逻辑学”，载于

《康德著作全集》第9卷,中国人民大学出版社,2010年。*

KpV *Kritik der praktischen Vernunft*

Critique of Practical Reason, in Practical Philosophy, trans. by Mary J. Gregor, pp. 133 – 272. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

《实践理性批判》,中译本有6种:张铭鼎译,商务印书馆,1936年;关文运译,商务印书馆,1960年;牟宗三译,他的译名是“实践理性之批判”,与《道德形上学之基本原则》合编为《康德的道德哲学》,台湾学生书局,1983年;韩水法译,商务印书馆,1999年;邓晓芒译、杨祖陶校,人民出版社,2003年;李秋零译,载于《康德著作全集》第5卷,中国人民大学出版社,2007年。

KU *Kritik der Urteilskraft* (KGS 5)

Critique of the Power of Judgment, trans. by Paul Guyer and Eric Matthews. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2000.

《判断力批判》,中译本有5种:宗白华、韦卓民译,商务印书馆,1964年;牟宗三译,台湾学生书局,1992年;邓晓芒译、杨祖陶校,人民出版社,2002年;曹俊峰译,载于《康德美学文集》,北京师范大学出版社,2003年;李秋零译,载于《康德著作全集》第5卷,中国人民大学出版社,2007年。

LB *Lose Blätter zur Kritik der reinen Vernunft* (KGS 23)

《〈纯粹理性批判〉活页》,尚无中译本。**

* 该书由耶舍(Jäsche)编辑,出版于1800年,它应该源于康德晚年的逻辑学讲义。

** 这是康德写在一些便笺上的对《纯粹理性批判》的反思,不同于写在样书上的《反思》。

LD-W *Logik Dohna-Wundlacken* (KGS 24)

The Dohna-Wundlacken Logic, in *Lectures on Logic*, trans. by Michael Young, pp. 438 – 516. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

《多纳-翁德拉肯逻辑学》，尚无中译本。*

MAN *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften* (KGS 4)

Metaphysical Foundation of Natural Science, in *Theoretical Philosophy after 1781*, trans. By Michael Friedman, pp. 171 – 270. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

《自然科学的形而上学基础》，中译本有3种：邓晓芒译，上海人民出版社，1988年；韦卓民译，他的译名是《自然科学的形而上学初步》，华中师范大学出版社，1991年；李秋零译，他的译名是“自然科学的形而上学初始根据”，载于《康德著作全集》第4卷，中国人民大学出版社，2005年。

ML₂ *Metaphysik L₂* (KGS 28)

Metaphysic L₂, in *Lectures on Metaphysics*, ed. and trans. by Karl Ameriks and Steve Naragon, pp. 299 – 356. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2001.

* 这是康德1790年代早期的逻辑学讲座记录。1924年由科瓦尔夫斯基 (Arnold Kowalewski) 首次出版，并将之确定为康德在1792年夏季学期学期的讲义。该抄本属于多纳-翁德拉肯，此人1791年秋天来到柯尼斯堡，并于1792年夏天旁听了康德的逻辑学课程，但该抄本却不是由他亲笔记录的（记录者尚未得考）。

《形而上学讲义 2》，尚无中译本。*

ND *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (KGS 1)

New Elucidation, in *Theoretical Philosophy, 1755—1770*, trans. and ed. by David Walford and Ralf Meerbote, pp. 1 – 46. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1992.

《形而上学认识的首要原理的新说明》，中译本有 1 种：李秋零译，载于《康德著作全集》第 1 卷，中国人民大学出版社，2003 年。

NG *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (KGS 2)

Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy, in *Theoretical Philosophy, 1755 – 1770*, trans. by David Walford and Ralf Meerbote, pp. 203 – 241. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

《将负值概念引入世俗智慧的尝试》，中译本有 1 种：李秋零译，载于《康德著作全集》第 2 卷，中国人民大学出版社，2004 年。

Pro *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (KGS 4)

Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science, in *Theoretical Philosophy after 1781*, trans. by Gary Hatfield, pp. 29 – 170. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

* 康德从 1760 年代到 1790 年代开设过非常多次的形而上学讲座。本书指的是康德于 1790 年至 1791 年所做的形而上学讲座记录。

《未来形而上学导论》，中译本有 2 种：庞景仁译，商务印书馆，1997 年；李秋零译，载于《康德著作全集》第 4 卷，中国人民大学出版社，2005 年。

xii

PV *Pölitz Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* (KGS 28)

Lecture on the philosophical doctrine of religion, in *Religion and Rational Theology*, trans. by Allen Wood and George Di Giovanni, pp. 335 – 451. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

《珀里茨哲学宗教学讲义》，尚无中译本。*

R *Reflexionen* (KGS 15 – 19) and *reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*. Ed. by Benno Erdmann. Leipzig: Fues's Verlag, 1882.

《反思》以及《康德对批判哲学的反思》，尚无中译本。

Tr *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (KGS 2) *Dreams*, in *Theoretical Philosophy, 1755—1770*, trans. by David Walford and Raif Meerbote, pp. 301 – 360. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

《视灵者的梦，以形而上学的梦来阐释》，中译本有 1 种：李秋零译，载于《康德著作全集》第 2 卷，中国人民大学出版社，2004 年。

UE *Über eine Entdeckung nach der alle Kritik der reinen Vernunft*

* 康德于 1783—1784 年冬季学期和 1785—1786 年冬季学期开设了两次关于自然神学的讲座。其中一次讲座或这两次讲座的抄本最终由珀里茨 (Pölitz) 于 1817 年编辑出版。

durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (KGS 8)

On a Discovery whereby any New Critique of Pure Reason Is to Be Made Superfluous by an Older One, in *Theoretical Philosophy after 1781*, trans. by Henry Allison, pp. 271 – 336. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

《论一个发现,由此任何一种新的纯粹理性批判已经被一个较早的批判变得多余》,中译本有1种:李秋零译,载于《康德著作全集》第8卷,中国人民大学出版社,2010年。

修订版序言

xiii 这本著作是 1983 初版的《康德的先验观念论》的修订版。在最初考虑新版时,我主要有 5 个目的:(1)修正初版的一些离谱的错误;(2)更新第一版的研究文献,为此需要考察过去二十年来出现的大量二手文献;(3)回应我的批评者,我以为有些回应是必要的;(4)对一些论题提出一些新的想法,这几十年来我在这些论题上的看法有了重要的演变;(5)纠正初版的一个惊人疏漏,我当时忽视了“第三类比”,人们就此批评我是完全合理的。

虽然以上目标当时已经足以成为一个满满当当的研究议程,要求我对初版做出实质的修订,但随着我开始真正着手这个项目,我却逐渐意识到所需要做的工作比这还多,而我也必须重新全盘考虑整个计划。主要是两个因素促成这一决定。

xiv 第一个因素,近年来在康德评论者中一种趋势正在增强,很多人主张把康德的实质的(substantive)理论哲学与他的先验观念论分离开来。很明显,我这里所命名的“分离论”(separability thesis)不是什么新东西。斯特劳森(P. F. Strawson)早就完备地提出这种观点,他企图把他所以为的《纯粹理性批判》的真正分析成就与他所认为的先验观念论的“灾难性的”形而上学分离开来。¹事实上,持这种观念的人假设,《纯粹理性批判》的任何具有哲学价值的东西,必定是可以与这样一种形而上学相分离的,这一假设实际上已经成为 20 世纪多数(虽然不是所有)分析传统的康德解读的一个公理。

这种对先验观念论不屑一顾的观点,我在本书初版中已经提出质疑,但是最近,一些人不只是摒弃先验观念论,他们走得更远,他们

甚至把康德研究的传统文献资源,包括康德遗稿(*Nachlass*)和前批判时期的著作,都与这个论题联系起来。对我当前的研究计划来说,这些康德主义的“反观念论者”当中最突出者,应属保罗·盖耶尔(Paul Guyer)和瑞伊·朗顿(Rae Langton),我会在第一章以及本书其他地方评判他们的观点。他们对于我现在的研究计划特别重要,这主要是因为一个事实:他们坚持分离论的立场,这是与他们全盘拒绝先验观念论的解读结合在一起的,而我在本书的第一版和后续的著作中都主张这种先验观念论。与斯特劳森一样,他们假定,与《纯粹理性批判》更有道理的洞见和论证不同,这种观念论是一种声名狼藉的、形而上学的独断论,于是,他们指责我对这种观念论提出了一种实质上是认识论或方法论的(而不是形而上学的)解读。按照盖耶尔的说法(朗顿也表示赞同),我很不成功地企图在这个问题上挽救康德,为此我把康德的观念论变得无关紧要,有效地把观念论归结为“认识论谦虚的止痛建议”(an anodyne recommendation of epistemological modesty)²。

这个新的情况要求一种全新的回应。特别地,这不仅要求我辩护康德的先验观念论以及我对它的具体解读,而且同我最初所做的相比,还要求我更广泛、更系统地论证,先验观念论与《纯粹理性批判》的几乎所有方面都是不可分离的。要指明先验观念论是一个连贯的、广义上可辩护的立场,我们同时势必要证明它对于康德主义的研究方案的中心地位。

为此目的,同我以前所做的相比,我在这个修订版中更充分地展开了先验观念论与我所称的“曲行论”(discursivity thesis)之间的联系,这种观点认为,人类认识(作为曲行的认识[discursive cognition / diskursive Erkenntnis])既需要概念,也需要(感性)直观。与斯特劳森不同,我并不认为经验性知识依赖一般概念与特殊实例的二元分裂是一个相对来说没有疑问的论点,相反,我主张:一、这一论点,按康德的理解,标志着与他的先辈的认识论(唯理论与经验论)的根本

决裂；同时，二、承认这一事实，乃是理解康德观念论的关键。第二点之所以成立，是因为它本身就足以使我们看出，先验观念论如何植根于对认识认识的先天条件(*a priori conditions*,我称之为“认识条件”/*epistemic conditions*)的反思,而不是立足于被认识的东西的存在论地位,如其他形式的观念论(如贝克莱的观念论)所主张的那样。

我相信,更加突出曲行论,可让我们更深刻地理解先验观念论与先验实在论之间的对立,这依然是我的解读的中心。如在本书第一版中那样,我的一切观点都立足于这个主张:先验观念论和先验实在论构成两种相互排斥、穷尽无遗的元哲学方案或立场。我说“元哲学”是因为,先验实在论,按我的理解(我相信也是康德的理解),囊括各式各样的形而上学的和认识论的观点。因此之故,统一各种形式的实在论的东西(其中许多种类的实在论也许不会在该术语的通常接受的意义上被看作实在论),只能是它们都暗自认同一种哲学方法论,一种分析形而上学和认识论论题的方法,该方法唯理论者和经验论者所共有的,是教条论者和怀疑论者所共有的,而康德首次对这种方法提出了挑战。

如果这种说法正确,如上所述,先验实在论与先验观念论的确处于非此即彼的关系,那么可以推出,先验观念论本身必须被解读为一种方法或立场,而不是一种实体的形而上学学说。出于这个理由,我发现这点特别值得注意:我比较熟悉的、批评我的那些学者(包括盖耶尔和朗顿),几乎都没有严肃考虑这两种形式的先验论之间的关系。事实上,我将在本书的主体内容中论证,他们自己(以及许多其他人)对康德的观念论的解读和批评,都有赖于独断的先验实在论假设。因此,毫不奇怪,从他们的观点来看,先验观念论即使不是不可理解的,也是站不住脚的;同样,他们所能找到的、唯一能够挽救《纯粹理性批判》的论证的方法,就是指明它并不真正依靠这种观念论。如果按我所论证的,先验观念论对这种普通的、先验实在论的认识图景提出根本挑战,那么不消说,这种观念论就不能从该图景来理解,

而这却恰好是他们以及他们之前的斯特劳森所试图去做的。

如在本书第一版中一样,我从以神为中心的认识模型和以人为中心的认识模型之间的区分出发,解读上述两种立场之间的对比:先验实在论认同前者(以神为中心),而先验观念论认同后者(以人为中心)。更重要地,前者等同于直观的认识观,后者等同于曲行的认识观。因此,康德的所谓哥白尼革命,就不仅要被看作是一种“范式转换”(paradigm shift),从以神为中心的模型转变为以人为中心的模型,而且还应在当时(正好就是出于这个理由)被看作是一种转变,从直观的认识观转向曲行的认识观,因而也是我们对什么可以算作认识(what counts as knowing)的理解方面的一种转换。至少在这个层面,盖耶尔和朗顿是正确的。按照我的解读,先验观念论是一种关于认识论谦虚的学说,因为它否认如我们这样的有限认识者可以从神的眼睛来看待事物。尽管如此,这并不就使先验观念论变得无关紧要,或者变成无害的止痛手段,因为它同时也否认神的观点可以被视为人的认识的衡量规范。恰恰相反,我主张,这种观念论意味着从根本上重塑认识的规范,这种重塑行动与认识条件的诉求是一致的。换言之,先验观念论乃是认识论的相变,就好比从他律到自律是伦理学的相变一样,人们一般都会承认,后者乃是康德的伦理学“革命”的实质。

也许至少在一开始,这样一种主张看起来似乎会造成双重悖论,因为如果同时考虑先验实在论-先验观念论的两分对立,该主张就不仅蕴涵着,古典经验论者即使经常诉诸“人类知性”(human understanding),但也会暗自认同以神为中心的模型,而且还蕴涵着,他们把人类认识看成康德意义上的直观的认识(而不是曲行的认识)。但尽管如此,这一主张正好是我在第二章所论证的观点。提前来说,只要直观认识被定义为是与曲行认识对立的(对康德来说始终如此),我们就必须认为,直观认识意味着对其认识对象的一种直接的、因而是非概念的把握。因为这正好是标准的经验论立场,它与传统图景

里的神的“认识方式”就有一种重要的结构相似性。诚然,这里也存在一种显著的差别:神的知识被认为是对整体的一种永恒的、囊括无遗的观点,但多数古典经验论者则强调人类理解的狭窄边界,由经验提供给人类理解的认识材料,存在不可克服的局限。而且,主要是出于这个理由,康德通常被认为是站在经验论者一边,而与经验论者一直争论的唯理论者,在阐述他们的“充分”认识的观念时,经常明确地诉诸以神为中心的图景。

xvii 虽然这种常见的关于《纯粹理性批判》与古典唯理论和经验论之间关系的观点无疑存在一些道理,但这种观点也掩盖了一个更深层的要点,也就是,作为先验实在论的两种形式,唯理论和经验论共享一个底层假设:人类认识必须对照一种推定的神的认识的规范来衡量,这种神的认识,按其本性来说,必定是非概念性的。唯理论与经验论的差别主要是一个程度问题:在何种程度上,这种直观的认识可以由人类心智所获得。简而言之,从康德的立场来看,唯理论与经验论的差别只是一种家族争吵。

本书第二版进行大幅修订的第二个因素是,我在康德的理性观方面有了根本的观念变化。虽然在第一版中我曾经强调“纯粹理性的二律背反”的重要性,并且讨论过B版的“纯粹理性的谬误推理”,但我当时对康德的理性的一般理论,对理性与一种深层的先验幻相(transcendental illusion)之间的联系,以及理性的不可消除的调节功能,都没有多少要说的。这主要是因为我当时并没有充分认识到,这一理性理论与先验观念论之间的联系的本性和深度。相反,就像许多论者那样,我那时假定,除了普遍遭遇信誉危机的“第四个谬误推理”(A版的观念论的驳斥)以外,这种观念论主要只是在“纯粹理性的二律背反”中出现,在这里它也许提供一种逃路,可以逃脱理性发现自身深陷于先验实在论的诸多原则的矛盾。而且,这又自然导致一个假设:理性所遭受的先验幻相本身是先验实在论的一种产物,因此,只要拒绝了先验实在论,这种幻相本身就会消失。

但是,我从前的一个学生米歇尔·格瑞尔(Michelle Grier)的研究,把我从我在这个论题上的“独断论的迷梦”中唤醒。格瑞尔先是在她的博士论文中,然后又在她基于博士论文的一部重要著作中决定性地指出,对康德来说,先验幻相是人类理性的本性所固有的。³这一事实有时虽被提及,但很少有人认真对待,就本书当前的目标而言,这个事实的重要性在于,它表明,必须在先验幻相论和先验实在论之间做出一种鲜明的区分。因为先验幻相是理性的理论运用所固有的,所以它不可能被消除(虽然源于幻相的形而上学错误可以得到避免),与此不同,先验实在论,作为一种元哲学立场,则可以(也应该)被先验观念论所取代。但是,如果这种说法成立,那就可以推出,先验观念论并不会如我以前所假设的那样消除先验幻相(那是一个不可能完成的任务)。相反,它的作用是防止我们被这种幻相欺骗,通过把它与人们通常关联到一起的先验实在论区别开来,它就能发挥这个作用。因此,先验实在论依然是理性在先验幻相的魔力下冒险踏入超验领域(the transcendent)时发现自己身处困境的根源。

xviii

这就赋予先验观念论一种实质的治疗功能,对此我最初并没有充分意识到,但这与我对这种观念论的基本理解,以及对它与《纯粹理性批判》的整体论证不可分离的基本理解,在精神上都是一致的。但是,为了展开这个要点,我发现有必要对康德的理性理论提供一个系统的解读。这种解读除了要考察这一理论的一些常见的批评意见之外,还要讨理性的一般论述及其与幻相的联系,这一问题是在“先验辩证论导言”中系统论述的,也要讨理性在“纯粹理性的谬误推理”和“纯粹理性的理想”之内的角色,而且,最后还要探讨理性的调节功能,这一问题是在“先验辩证论的附录”中阐发的。这解释了为什么这个新版加入全新的三章内容(第十一、十四、十五章),也解释了为什么要对处理“纯粹理性的谬误推理”和“纯粹理性的二律背反”的章节重新定位并做出重要修改(在本版中为第十二、十三章)。简而言之,这些安排导致我从整体上重塑了本书的第四部分。

对有兴趣比较本书新版与旧版的读者来说,其余四个变化也是值得注意的。第一,对“形而上学的演绎”的处理(第六章),这是一个更实在的方面。像多数评论者一样,我以前曾认为,康德试图确立他的判断功能表是完整的,并由此推出范畴表,这一过程的具体细节没有什么可以多说的。相反,我当时低估了完整性论点的意义,而聚焦于某些判断功能与对应范畴之间的联系,这原本当然也是一个重要的、深具争议的论题。但是,近些年在这一论题上所出现的一些富有启发的讨论,再一次引发了我的观念变化。⁴在近期这类研究工作的影响下,我对原书第六章的讨论做了大幅扩充,我将不仅论证完整性问题在体系上是重要的,而且还会论证,给定与之紧密关联的曲行论,康德的这种立场是合理的。这一关于完整性的论证是否具有说服力,留待读者决定。

其余值得注意的变化主要是结构上的。其中第一个变化是因为加入了第三类比的讨论所引起的。如果这一讨论不能只是草率了事(通常高于第三类比的处理都是这样),就需要要么开辟一章专门讨论第三类比,要么重新组织整个“经验的类比”部分的讨论。虽然第二种做法会造成这章的内容太过庞大,但我还是决定采取之,把所有三个经验的类比的讨论全部融进单独的一章(第九章)中。这样做的主要动机是,它使我们可能去处理这三个类比的相互联系这一重要主题,我在初版中基本忽视了这个问题。

另一个重要的结构变化涉及“观念论的驳斥”。虽然我在旧版中分开不同章节专门讨论“观念论的驳斥”和康德的內感官理论,但在新版中,我把它们放在单独一章(第十章)中一起讨论,我相信这个程序比较合理,因为这两个话题之间存在密切的联系。就此而言,我也想请读者注意一个事实:我新加了对“观念论的驳斥”与先验观念论之间关系的讨论,这在旧版中是没有的。如果有人提到这种关系,通常都会遭到深深的怀疑,内中假设是说,任何依赖先验观念论的观念论的驳斥,都不可能是一种真正的反驳。但是,如果如我所坚持的,

先验观念论与《纯粹理性批判》的实体学说是不可分离的,那么,它也应该在这个地方发挥重要的作用,虽然这个地方好像是它最不可能发挥作用的地方。因此,与盖耶尔和许多人不同,我试图论证,这种观念论(经正确理解)的确在 B 版的“观念论的驳斥”中发挥这样一种作用。事实上,我提出,这个观念论是对康德有时所称的“普通观念论”的任何成功反驳的一个必需的先决条件,而且,拒绝认可它的存在,这只是反映出对先验观念论的一种根深蒂固的误解。

最后,在《康德的先验观念论》的这一修订版中还有一个重要的问题没有讨论,这就是自由问题,在许多方面,它都是康德哲学的核心之核心。诚然,我也不是完全忽视这个话题,因为我在讨论第三个二律背反时(第十三章),讨论了自由的宇宙论的维度。但是,与本书初版不同,我并不试图把这个问题与自由意志(实践的自由)问题联系起来,虽然后者才是主要的关切所在。这是令人遗憾的,但这种忽略是必要的,因为我必须把本书保持在可以掌控的篇幅之内。而且,有兴趣了解我在这个问题上的观点的读者,可以参考我在别处对此问题的更为充分的讨论。⁵

致谢

xxi

除了在本书初版中感谢的所有曾经帮助我的人以外,我还要感谢那些帮助我完成这一修订版的人。其中最重要的是我以前的学生米歇尔·格瑞尔(Michelle Grier),她的博士论文和以此形成的专著,都迫使我重新思考以前的许多观点;而且,她对本书讨论康德的理性理论的一些章节的草稿所提出的富于洞见的评论和建议,也令我受益。我也要感谢我以前的另一个学生罗吉·卡朗第(Luigi Caranti),他写的关于康德的“观念论的驳斥”的博士论文非常出色,近些年来我在这个问题上与他有很多讨论。我还要表达对凯翠恩·凡德尔·斯特拉腾(Katrien Vander Straeten)的感激,她在准备本书手稿和索引方面提供了非常实质的帮助。最后,我要感谢剑桥大学出版社,允许我大量引用该社出版的保罗·盖耶尔(Paul Guyer)和阿伦·伍德(Allen Wood)翻译的《纯粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*)的英文译本。

第一部分

先验观念论的本性

第一章 问题的引入

虽然近些年来一些研究者以同情理解的态度对待一种模糊不定的康德式的观念论,或者更好地说,反实在论(anti-realism),这种观念论主张我们关于实在的观念依赖我们的概念和(或)语言实践,但康德的先验观念论本身以及它在现象和物自身之间所做的区分,却依然很不受人欢迎。¹诚然,在如何解读这种观念论方面已经出现一种活跃的争论,其中一些人,包括我在内,都主张一种通常称为“两个方面”的观点(下文会有讨论)。但尽管如此,许多解读者继续认为,康德秉持传统的“两个对象”或“两个世界”的观点,或者某种与之非常类似的观点,并且在多数(虽然不是所有)情况下,这种解读同时都断然否决先验观念论可以作为一种可行的哲学立场。事实上,按他们的理解,先验观念论明显是站不住脚的,这已经导致一些批评者企图把康德从他本人那里挽救出来,为此他们把自己所以为的康德式论证的合法硬核(通常是反怀疑论的)和先验观念论的多余负担分离开来,他们认为先验观念论是妨碍和拖累。

本书采取的研究进路与这种看法针锋相对。虽然不会否认由这些批评者所指出的许多困难,但是它的主要目的是为先验观念论提供一个整体的解读,如有可能,还要提供一种辩护。这种辩护不等于证明先验观念论为真理,那样一个研究方案未免抱负过高;相反,它会论证,康德的先验观念论依然是一个可行的哲学选择,仍然值得严肃考虑。一个独立于先验观念论是否可行的深层论点是,它与《纯粹理性批判》的几乎所有方面都有一种紧密的联系。简而言之,本项研究将会彻底否定康德在《纯粹理性批判》中的基本主张与康德的先验

观念论可以分离的观点。无论好坏,这两者总是同生死、共命运的。

本章旨在引入整个问题,它分为两个主要部分。第一部分简要勾勒对康德的“反观念论”解读。第二部分开始恢复原貌的过程,它会勾勒一种先验观念论的观点,这种观念论与其批评者所摒弃的观点相当不同。这一部分主张,这种观念论应该更恰当地被看作是认识论的或“元认识论的”,因为它植根于人类认识的曲行本性的分析。² 为此目的,这一部分引入“认识条件”的概念,作为理解先验观念论以及《纯粹理性批判》整体论证的一把钥匙。

I. 康德式的反观念论

如上文所指出的,先验观念论的批评者,虽然在某种意义上同情地理解康德,但却倾向于以一种极不友善的方式来解读这种观念论,并主张它与康德式论证的某种可独立辩护的部分是可分离的。我们将会逐个地简要考察这些研究动议。

A. 反观念论的观念论

按照许多批评者的看法,先验观念论是一种形而上学理论,它认为“实在的”东西(物自身)是不可认识的,并且把认识归结为纯粹主观的表象领域(现象)。因此,先验观念论把两个东西结合在一起:一个是关于心智所实际经验的东西的现象主义论述,实质上是贝克莱主义的论述,另一个是额外假设一套实体,按照这个理论的说法,这套实体是不可认识的。³ 尽管这一假设明显存在悖论,但据说这个假设是必要的,因为要解释心智如何获得它的表象,或者至少获得关于表象的材料(而表象的形式则是由心智本身所“强加的”)。这里的基本假定是,心智要能获得这些材料,只能是因为它受到物自身的“触发”(being “affected”)。因此,必须要假定这样的实体存在,即使这个理论否认我们有权利对它们说点什么,包括说它们存在并且触

发我们。

虽然对先验观念论的这种理解有着久而显赫的历史谱系,甚至可以追溯到康德的同时代人⁴,但是,这种理解在英美哲学界持续获得接受,却主要是因为斯特劳森的影响,他大笔一挥,把这种观念论草率地定义为这种学说:“实在是超感性的,我们不能对它有任何认识。”⁵而按照这种解读的精神,斯特劳森不仅拒绝先验观念论,认为它是不连贯的;并且,还提出一项论述,说明是什么导致康德走向这种“灾难性的”学说。在斯特劳森的眼里,先验观念论之所以产生,是因为康德“扭曲”了“有着科学心智的哲学家”在这两者之间的对比:一个是由第一性的质所组成的物理对象的领域,一个是由这些对象的感性现象(包括它们的第二性的质)所组成的心智领域。这个心智领域,像它在康德思想中的对应方即物理领域一样,被认为是通过物理对象触发心智而引起的。但据说康德扭曲这个模型,是因为他把整个时空框架(按照原来的模型,这个框架指涉的是“实在的”东西,也就是物理对象)指派给了人类心智的主观构造。由此导致的学说被判定为是不连贯的,最主要的原因在于,只有参照一个时空框架,谈论“触发”才是有意义的。⁶

除了指责先验观念论毫无理由地假设物自身以某种方式触发心智以外,批评者还经常攻击先验观念论的如下互补主张的认识论根基:我们只能认识现象。批评者把康德式的“现象”等同于“单纯的表象”,于是他们以为上述主张就意味着,我们只知道我们自己心智的内容,也就是只知道贝克莱意义上的观念。他们有时认为,这个结果成为康德在“先验感性论”中所提出的时间和空间的观念性学说的批判基础。简单来说,批评者的主张就是,康德的主观主义的出发点使他面临一个严峻的两难困境:他必须坚持:要么(1)事物只有对我们来说才是空间性的,要么(2)现象,也就是表象,实际上是空间性的。但据说前者就蕴涵着我们对在空间中有广延和方位的对象的世界的意识,在某种程度上是虚幻的;而后者据说又在表面上是荒谬

的,因为它要求我们认为我们的心智项目是在空间中有广延和方位的。⁷

这一批评路线同样可以追溯到康德的同时代人,它当然也回响在斯特劳森的著作中。⁸但是,这一路线在20世纪最锐利的表述,是由普瑞查德(H. A. Prichard)做出的,他把主要攻击点集中于一个问题:康德式的“现象话语”据说的不连贯的。普瑞查德的批判在20世纪早些时期很有影响,按照他的看法,康德的整个现象观念,因为他混淆了如下两个主张而深受其害:一个主张说,我们只知道对我们显现出来的事物;另一个相当不同的主张则说,我们只知道一类特殊的事物,即现象。普瑞查德也提出,康德只能通过从其中一个主张滑到另一个主张才能避免以上提到的两难困境。因此,按照他的重构,康德真正想要坚持的说法是,我们只知道对我们显现出来的事物;但由于这也许蕴涵着,这些事物只是在我们看来(*seem to us*)才是空间性的,以求辩护他所珍爱的经验实在论。所以,康德被迫转向这种学说:我们认识现象,并且现象真的(*really*)是空间性的。⁹

有一个假设在支撑着普瑞查德的批判:应该把我们只知道显现出来的现象这种主张理解为,我们只知道现象在我们看来如何,而不知道现象真正如何。事实上,他相当明确地说出这一点,为此他从知觉幻觉的经典例子来诠释康德的区分:笔直的棍子,浸在水中,在观察者看起来是弯的。而鉴于这点,他不费多大力气就把康德的学说归结为荒谬之谈。虽然普瑞查德的分析经历多个阶段,但他的主要论点是在语言方面。他特别宣称,康德的论述否定了“知识”一词的清晰意义。按照普瑞查德的说法,由于认识某物的意思就是说认识该物的实际样子,而不是该物“在我们看来”的样子,所以可以推出,对康德来说,我们根本不能真正地认识任何东西。¹⁰因此,按照这种解读,康德绝对没有如他所愿,对怀疑论提供一个解毒剂,相反,应该认为康德是一个笛卡儿式的怀疑论者,虽然康德本人无此意图(*malgré lui*)。

B. 分离论

这里所称的分离论 (the separability thesis), 是对这种先验观念论的理解的一种回应, 这一论点同样也主要是斯特劳森的工作, 他明确宣示他的主要任务就是, 把他所称的《纯粹理性批判》的“分析论证”与他认为康德不幸地和不必要地纠缠于其中的先验观念论分离开来。¹¹按斯特劳森的构思, 前者的中心在于, 通过证明自我意识(或经验的自我归属) 和一个公共的、客观的世界的经验之间存在一种联系, 驳斥一种笛卡儿式的怀疑论。在这方面, 斯特劳森的追随者甚众, 他们都试图阐述和辩护一些带有模糊色彩的康德主义的反怀疑论或“先验的”论证, 这些论证没有遭到任何观念论的前提的玷污。¹²

虽然对斯特劳森本人来说, 这一研究方案主要是挖掘他认为康德那里有价值的东西, 抛弃其余的东西, 而不是基于相关文本的仔细考察提出一种崭新的解读, 但有两位康德学者还是做了这样的尝试, 他们似乎深受斯特劳森工作的影响: 保罗·盖耶尔和瑞伊·朗顿 (Rae Langton)。因此, 考察他们对先验观念论的观点, 并在这里考察分离论, 应该是有意义的。

盖耶尔。盖耶尔完全摒弃如本书第一版所提出的那种先验观念论解读, 他认为那是“认识论谦虚的止痛建议”¹³, 相反, 他坚称这种观念论具有独断的形而上学的性格。他这样说道, “先验观念论不是一个怀疑论的剩余: 我们不能确定事物自在的样子 (things as they are in themselves) 同时也是我们表象它们的样子 (things as we represent them to be); 坚持如下观点肯定是一种草率的独断论: 我们能够相当确定, 事物自在的样子, 不可能是我们表象它们的样子。”¹⁴而且, 由于空间和时间是我们关于事物的表象的不可或缺的要害, 所以他接着就认为这种观念论就等于说, “物自身, 不管它们可能是什么, 不是空间性的和时间性的。”¹⁵

虽然我们将会看到, 盖耶尔正确地主张, 康德肯定的是强论点,

自在之物(things as they are in themselves)不是空间和时间性的,而不是弱论点,我们对此不能确定;但是,这个强论点却不必使得康德的立场成为“草率的独断论”,就此而言,甚至不必使其成为独断论。而且,由于康德明确否认我们把自在之物表象为在空间和时间中的,所以盖耶尔居然宣称,在康德看来,自在之物不是如我们所表象的那样,这就有点令人困惑了。

但是,一旦我们理解盖耶尔如何看待物自身(the thing in itself)概念,倒是可以理解他为什么会有上述看法。有趣的是,他的观点是源于他对两个方面的观点(下文将会讨论)的否定处理。虽然盖耶尔承认,除了神和灵魂这些特殊的情况以外,康德并不“在经验性判断的日常所指之外,另外假设一套幽灵一样的非空间非时间的对象”,但他坚持认为,这对先验观念论的辩护者毫无帮助,因为“他做的同样也是不令人愉快的——也就是说,他把日常对象降格为它们自身的单纯表象,或者把拥有空间和时间属性的对象等同于单纯的心智实体”。¹⁶而且,盖耶尔提出,康德没有必要假设一套不同的对象支撑现象,以便确定物自身的非空间和非时间的本性,“因为他据以出发的存在论就已经包含两类对象,即如桌子椅子这样的事物和我们对这些事物的表象”。¹⁷

如盖耶尔接着说明的,他的观点是,康德的观念论有赖于(或就在于)把空间和时间的属性从人类经验的日常对象转移到现象,现象在此被理解为单纯的表象或心智实体。¹⁸简而言之,他接受斯特劳森的主要看法,康德就是这样被(错误)导向这种灾难性的学说的。因此,他以为康德没有必要假设另外一套实体,不在空间和时间之中。但这就暗示,盖耶尔所谓的物自身是指经验的日常对象,比如桌子和椅子,剥离掉它们的空间和时间属性的结果。而这或许可以说明,他为什么宣称,对康德来说,我们能够确定地知道,物自身不是如我们所表象它们的那样存在,也就是,存在于空间和时间中。

虽然这种关于物自身的观念似乎也在文本的某些段落中有提

示,这时康德试图通过延伸第二性的质的主观性,把第一性的质包括在内(所有这些都意味着指涉空间以及填满空间的动态条件),以说明现象的观念性,¹⁹但是,这种事物观已经近于不能自相连贯了,如果人们认为它不只是一种不严格的比喻的话。因为它要求我们在解读康德时认为,他既将人类经验的日常对象与物自身等同起来,又否认这些事物具有我们也许在经验上觉得它们应该有的属性。

但是,盖耶尔不受任何这样的不能连贯的困扰,因为他并不认为这个问题重要,至少他不认为这个问题对于他所称的康德的“经验的先验理论”来说是重要的。这个理论就是康德在“经验的类比”,特别是“观念论的驳斥”中所提出的主张,也是盖耶尔觉得在《纯粹理性批判》中唯一值得保留的内容。雅可比曾经做出一个著名的评论,“没有[物自身]的假设,我不能进入康德的批判体系,但有了这个假设,我又不能留在其中”²⁰(我们将在第三章回到这个问题)。而在回应这一评论时,盖耶尔说道:

我们可以进入批判体系,至少进入经验的先验理论,而不必假设物自身,因为康德关于物自身的非空间性和非时间性的论证,以及他从经验的先验理论的合法主张所得到的论证,都没有成功。因此,我们完全可以接受康德最终在“经验的类比”和“观念论的驳斥”中所阐发的经验的先验理论,而不必认同独断的先验观念论。²¹

康德支持观念论的论证是否真如盖耶尔所说的那样失败,这个问题只能通过仔细考察这些论证才能决定。但是,现在还不能看出,康德的经验的先验理论是否真的可以与先验观念论分离开来,如果我们以一种更同情的方式来解读这种观念论,盖耶尔对此也许不会赞同。²²如前文已经指出的,本项研究的重点之一就是指出,这个理论是不能与先验观念论分离的。

朗顿。盖耶尔承认在康德的思想中还是存在一股观念论的线索,他认为这条线索是可以与它的可辩护的核心分离开来的;而瑞伊·朗顿所描绘的康德,则在所有实质的问题方面都是一个强悍的

实在论者,事实上,是当代意义上的一位科学实在论者,恰好还拥有
一个关于知识的因果理论。²³很自然地,她并不否认的确有些段落不
是很配合这样一种解读,但是她力图将它们的影响减小到最低程度,
并主张它们没有使康德在任何实质的方式上认同观念论。²⁴但尽管如
此,与盖耶尔明显不同,朗顿并未否弃康德在现象和物自身之间所做
的区分,也没有抛弃康德关于认识物自身是不可能的看法。相反,她
坚持认为,康德在物自身的认识方面的“谦卑”不仅与他的观念论相
容,而且实际上是这种观念论所要求的。因此,虽然存在显著差别,
朗顿还是与盖耶尔一样,拒绝关于这种谦卑的任何“止痛的”解读,或
按她的说法,“紧缩的提议”(deflationary proposal)。²⁵

对康德的现象和物自身之间的对比,以及知识限于现象界的
观点,朗顿做了不折不扣的实在论重构,这一重构的出发点是斯特劳
森的一个注解:谦卑也许来自接受性,也就是说,人类心智不能认识
物自身的理由在于,我们的认识是接受性的,因而必须受到所认识的
对象触发才能产生。²⁶虽然斯特劳森把这作为《纯粹理性批判》的一
个基本的和不加论证的前提,但朗顿则在承认谦卑并不直接来自接
受性的同时,承认有必要增加一个前提,以连接这两者。事实上,她
的著作的主要目标就是要提供这样一个前提。

10 更为正统的康德主义者当然会乐意承认这种必要性,他们会认
为所需要的前提就是康德关于人类感性以及空间和时间作为人类感
性的形式的观念。但是,朗顿并不认为,康德在物自身的认识方面的
谦卑,与他关于空间和时间及其与人类感性的联系的观点存在任何
关联。²⁷相反,她认为这个缺失的前提,应该是一个反莱布尼茨主义的
形而上学论点,即关系是不可还原的,这个论点可以追溯到康德最早
时期的著作,它在《纯粹理性批判》中也许依然存在。

就其实质而言,朗顿对康德的谦卑论证的重构由三个步骤组成。
第一步,认为物自身是具有内在属性的实体,现象则是这些实体的关
系属性。第二步,主张这些实体的关系和关系属性不能被还原为它

们的内在属性。用朗顿偏爱的当代术语来说,这里的意思是,事物的关系属性并不随附(*supervene on*)它们的内在属性。第三步也是最后一步,就是诉诸斯特劳森所强调的接受性。因为事物由以触发我们(它们的因果力量)的属性只是关系属性,就此而言,不会随附它们的内在属性,又因为我们必须受到一个对象的触发才能认识这个对象,所以可以推出,我们不能认识它的内在属性,而这就是谦卑学说。²⁸

朗顿论述的一个本质特征在于,她实际上把康德的物自身与莱布尼茨的单子(具有内在属性的实体)等同起来。这当然是一个富于争议的论点。因为虽然如我们将会见到的,“批判的”康德很有理由以这样一种方式来刻画一个自在之物的概念(*the concept of a thing as it is in itself*),但很难由此推出,康德依然认同这种实体的形而上学观点,认为实在是由这样的实体组成的。事实上,这引起一个明显的问题:既然按照朗顿的解读,这样一个论点是为了给康德主义的谦卑建立根据所必需的,但它又如何与这种谦卑本身相容呢?

朗顿完全意识到会有这种反驳意见,她试图绕过去,为此她诉诸她所认为的一个自在之物的认识(如果我们能有这种认识)所必需的东西。此外,她还给纯粹的实体概念(与图型化的实体概念不同)指派一种认识的功能。她提出,这种认识就会要求一种通过给实体归属内在谓词来规定实体的能力,而人类心智因为它的认识的接受本性,是不能这样做的。但尽管如此,她坚持认为,这与把纯粹的实体概念应用于这样一个事物完全符合。她这样说道:

与此[认识它的内在属性是不可能的]完全相容的是,我们能够以某种方式运用这个纯粹概念,它将会允许我们断定实体的存在,而且断定它们必定具有内在属性:因为这种运用差一点就是,试图通过给它归属特殊的、独特的和内在的谓词来规定一个事物。²⁹

虽然朗顿也正确地指出,这样一种运用差一点就是试图规定一个实体拥有的内在属性是什么,但这并不足以使她想要允许存在的

那种最小程度的却仍然是形而上学的运用合法化。³⁰事实上,我们将会见到,康德明显没有允许任何这种运用,因为它涉及他所称的范畴的“先验的误用”(transcendental misemployment)。但是,为了评估这一点,我们首先必须理解范畴作为认识条件的功能,而这又有赖于先理解这样一种条件的一般概念,因为它是与曲行的认识相关的。

II. 认识条件,曲行性,先验的观念性

这里所谓认识条件,是指对象表象的必要条件,没有这个条件,我们的表象就不会与对象相关,或按等价的说法,不会具有客观实在性。就此而言,它也可以被称为“客观化条件”,因为它履行的是一种客观化的功能。作为表象对象的可能性条件,认识条件(epistemic conditions)与心理条件(psychological conditions)、存在论条件(ontological conditions)都不同。心理条件是指心智的一种倾向或机制,它约束信念和信念获得。休谟的风俗或习惯就是这种条件的一个典型例子。存在论条件是指事物存在的可能性条件,它独立于这些事物与人类(或任何其他)心智的关系而规定这些事物。牛顿的绝对空间和时间是这样意义上的条件。认识条件与心理条件共享“主观的”属性,也就是说,它们反映的是人类心智的结构和运作。它们的不同之处在于它们的客观化功能。相关地,认识条件与存在论条件共享客观或客观化的属性。它们的不同之处在于它们规定的是我们关于事物的表象的客观性而不是事物本身(the things themselves)的存在。如我们将会见到的,先验观念论所面对的基本问题是,解释这些条件如何可以同时既是主观的又是客观的。

12

强调客观化的功能是重要的,因为不是人们以为是认识条件(a condition of cognition)的所有东西,都可以算作我所说的那种意义上的认识条件(epistemic condition)。因此,批评者有意否认认识条件和康德的观念论之间存在任何联系,他们摆出经验性的例子,比如我

们的眼睛事实上只有在反映一定波长的光时才能感知事物。作为我们视觉能力的一个事实,这据说是有视力的人类知觉认识的一个显著子集的条件之一,但很难说它带有任何观念论的含义。同样的话对于其他感官模态也是适用的,这些模态都涉及对可以被接收和加工的数据的内在限制。³¹

所有这些当然都是正确的,但却偏离了重点。这类条件不是重要意义上的认识条件,因为它们并不具有客观有效性或客观化功能。恰好相反,与休谟式的心理条件的情况一样,诉诸这些条件,就会预设存在一个客观的时空世界,这个世界的表象也许是要解释的。因此,从这类条件并不蕴涵任何形式的观念论这个事实很难推出,真正的认识条件,如果确实存在,也不能蕴涵观念论。

事实上,认识条件的概念随之也意味着一种对观念论的认同,认同本章开头所指出的那种没有规定的观念论,因为它还意味着,关于一个对象的概念,只是相对于人类认识和对对象的表象条件而言的。换言之,这个主张不是说,超越人类认识条件的事物不能存在(这会使这些条件成为存在论条件而不是认识条件),而仅仅是说,这种事物不能对我们算作对象。这也似乎就是康德著名的“哥白尼假说”的意义:对象必须“符合我们的认识”(conform to our cognition = *sich nach unserem Erkenntniss richten*)[Bxvi]。如我们在第二章将会见到的,这意味着,对象必须符合它们的表象条件;而不是说,对象以贝克莱式的观念或者现象主义者的感官数据的形式,存在于心智之中。

但尽管如此,这个广义的认识条件概念却不足以捕捉到康德的先验观念论的独特内涵。³²先验观念论不仅仅认为对象的概念是相对于对象的表象条件(无论这些条件是什么)而言的,它还通过分析人类认识的曲行本性而具体指定这些条件。因此,康德的观念论十分依赖他关于人类认识是曲行的观念,我们会在以后将此观点称为曲行论(the discursivity thesis)。

因为在随后章节中将会较为详细地讨论曲行论,所以这里只需

指出,主张人类认识是曲行的,就是主张人类认识既需要概念也需要感性直观。没有概念就不会有思想,因此也不会有认识;而没有感性直观,就不会有任何东西被思考。康德在一段经常被人引用的文字里这样说道:“思想没有内容是空的,直观没有概念是盲的。”[A51/B76]

虽然康德观念论的一些后继者挑战曲行论,至少在哲学知识方面如此,³³但是,许多现代的分析传统的评论者(比如斯特劳森)的反应却相当不同。事实上,在斯特劳森看来,曲行论可归结为任何关于经验或经验性知识的哲学思考的无可逃脱的必然性,即必须要假定“一种二元状态,一方面是一般概念,另一方面则是在经验中所遇到的一般概念的具体实例”。³⁴因此,对他来说,问题就在于这个事实:康德并不满足于这个朴素的真理;相反,康德从心理上解读它(或至少以心理习语来表达它),他把每个条件与一种不同的认识能力联系在一起。但由此他就被导向那种“灾难性的模型”,心智就看作是把它的形式强加在事物之上。³⁵

但是,我们将会看到,这种否定的处理忽视了康德论述的某些本质特征。特别是它忽视了一个事实(将在第二章中探讨):因为康德的前辈,无论唯理论者还是经验论者,都否认曲行论(至少否认它是一种关于充分认识的论述),所以,它不可能是斯特劳森所以为的那种无害的、无争议的论点。³⁶

必须承认,康德本人在这一点上也不是完全没有责任。至少部分问题就在于,他往往从曲行论出发来论证问题,而不是论证曲行论,因此这就暗示,他把曲行论看作一个不会遭到质疑的预设或出发点,而不是其本身就需要辩护的东西。但尽管如此,在《纯粹理性批判》中,至少隐含着支持此一论点的论证的基本轮廓。³⁷

这一论证的底层假设,在这里只能以最简要说的方式来勾勒几笔,这个假设就是,认识要求一个对象以某种方式被给予心智。在康德的术语中,这意味着对象必须在直观中在场(或者可以在场),他由此

所指的意思是,与其对象直接相关的一个单独表象[A320/B377]。³⁸虽然康德从来没有明确地这样说过,但这看来是一个一般的主张,既可以应用于神的或直观的认识,也可应用于人的或曲行的认识。康德进而假定,只有两类直观是可以设想的:感性直观,非感性直观或理智直观(intellectual intuition)。但是,由于理智直观,按照康德的构思,要求通过直观的行动现实地产生对象,也就是说,它是一种创造性的直观,所以对人类认识者来说,这种直观是不可能的,因为它与我们的有限状态不能相容。³⁹

14

由此可以推出,我们的直观,以及更一般地,任何有限的认识者的直观,都必定是感性的,也即接受性的,是因为对象对心智的触发而引起的。但是,这仍然不足以确立曲行论,因为后者明确肯定认识的主动的、概念的本性,而不只是它必须依赖接受性。事实上,如贝克莱和休谟这样的经验论者,连同他们对于思考的图像化的论述,都会容易认可接受性,同时却否认曲行性。因此,支持这一论点的充分论证,就要求增加一个前提:感性直观本身还不足以产生对象的认识,它给这种认识提供数据,但本身并不等于认识。

由于这种关于知性的构成性作用的反经验论前提是“先验分析论”的中心主张,这里就不能仔细考察了。但尽管如此,需要指出的重要一点是,这为我们理解康德的感性理论带来一个双重教训。一方面,如我们刚才所见,它意味着,感性仅仅只是接受性的,因此只能为认识提供原材料(否则就不会需要知性的自发性)。另一方面,有点奇怪的是,它也意味着,曲行认识的可能性本身就要求,感性在提供数据时,应该是以一种适合概念思考的形式来进行。因此,即使感性本身并不安排(order)所给予的数据,那是知性的任务,或者更恰当地说,是想象力的任务。但是,感性必须以这样一种方式来提出数据:它们是“能够被安排秩序的”[A29/B34]。⁴⁰而如我们将会主张的,后者为康德的观念论提供了基础。

关键点在于,对康德来说,这种最初的安排(ordering)以及实

15

际的安排,是认识主体的贡献,并且,这标志着康德与经验论(以及唯理论)的感性论述的决定性分离。对这一点,康德在“先验感性论”开头关于接受性的论述中已经有过暗示,在这里,他把接受性或感性(他把两者等而视之)定义为“通过我们受到对象触发的方式(*the way/die Art*)来获得表象的能力(*capacity = Fähigkeit*)”[A19/B33]。如这一定义所清楚表明的,感性不仅仅意味着受到对象触发的能力,因此也是接受感官数据的能力,感性还是以“某种”方式(*way, manner = Art*)被触发的能力。这意味着,感性据以提出它的数据供知性概念化的方式,就已经反映出一种具体的接受数据的方式,也就是说,一种特定形式的感性直观,它是由人类感性的本性而不是触发心智的对象所规定的。而且,如我们以后所见,这种形式的感性直观,规定了知性的安排(*ordering*)的可能性。

必须承认,这一感性论述与曲行论的联系不是直接明了的。因为似乎也有可能说,知性的自发性可以在感性的原材料上操作,这些材料不受任何先天形式或条件的束缚。但尽管如此,更为仔细的考察表明,这并不成立,至少在这种情况下不会成立:如果我们认为康德意义上的曲行性,要求感性和知性同时做出贡献。

似乎存在两种可能的方式来理解这样一种情景,其中任何一种理解方式都不会产生一种可行的曲行性论述。一个理解方式是,认为感性给知性展示的是对象自在的样子(而不是对象按照感性的主观条件所显现的样子)。*这是传统的前康德观点,它的问题在于,在这种情景下,要么就像莱布尼茨那样,认为思想仅仅实行一种阐明的功能(给感官模糊展示的东西,带来概念的清晰和区分),以及像洛克那样,认为思想在创造它自己的“名义本质”(“人类理解的工艺”[“*workmanship of the understanding*”]),这些名义本质具有实用价值,但本

* 对象自在的样子 = *objects as they are in themselves* 或者 *the object as it is in itself*。前文出现“事物自在的样子”,则是 *things as they are in* (转下页)

身并不提供真正的认识,要么就像休谟那样,认为思想是把活跃生动的印象拷贝到黯淡不明的观念介质中。但是,上述任何一种立场都不会给任何真正的自发性,或如康德有时所说的,“知性的实在运用”,留下余地。

另一个理解方式是,为了给后者留下余地,有人也许假定,“本身”被给予的东西,并不是对象,而是关于对象的思想的数据,它们仍然必须由知性来统一,才能产生真正的认识。简而言之,我们可以有

(接上页) themselves, 或者 the thing as it is in itself, 后两者通常译为“自在之物”,有时译成“如其自在之物”或者“事物自在的样子”,都有“自在”一词。而 the thing in itself 或者 things in themselves 则译成“物自身”,它与“自在之物”是一个意思,只不过没有像“自在之物”那样明显地在语言上表现出它的如其自在的态势,因为“自在之物”的严格翻译是“事物如其本身的样子”,在康德那里,这也就是脱离了人类的认识条件的假想情况,康德有时把它在语言上简化地称为“物自身”,即不在人类把握之中的那种物,一个假想出来的但不在我们的意识中呈现出来的物。而 the thing itself 或者 things themselves 则译成“事物本身”,这个短语在康德的语境下,又是再一层次的简化表述,指的是物本身或自身的自在的样子,也就是不在人类认识把握中的样子,其实是谁也说不出什么样子的样子。the thing in itself = das Ding an sich; 而 the thing as it is in itself 则是对于 das Ding an sich selbst 的翻译,按照 Gerold Prauss 的研究 (*Kant und das Problem der Dinge an Sich*, 1974), 后一短语其实是 Ding an sich selbst betrachtet (the thing regarded as it is in itself) 的简化。这项研究成果被 Lewis White Beck 和 Henry E. Allison 所吸收。按照译者的理解,康德的自在之物学说,对意识中出现的所有表象都给出了一个批判的视角,这样,不存在不经过批判或者辩护就能自存的意识表象了,哪怕是唯理论和经验论的任何自明的、确定的和不可再追问的哲学根基都不行。这种在意识中出现的所有表象虽都可能与事物有关,更重要的是与人的意识有关的观念,后来被发展成了胡塞尔式的意向观念:一切在意识中的表象都是意向相关的,也就是说,一切表象都必须有意识相关性存在,而不自行成为独立自存、自我辩护的根基。康德与后来的意向学派的典型差别在于,康德给出了一个认识程序的论述,告诉我们什么是可以普遍有效地,以所有主体都认同的方式放入意向相关性结构中的。而这个以数学和科学为基本模板的认识程序,通常被康德之后的欧陆学者所忽视。那些关于主体间性和社会交往的研究,完全漠视了康德的以科学和数学为导向的认识论传统,这是有趣但有时也令人遗憾的事。他们对康德主义的意向性观念的扩展是进步还是倒退,这就是一个见仁见智的问题了。

“先验分析论”，但不必有“先验感性论”（这种前景也许对许多康德解读者具有吸引力，斯特劳森和盖耶尔也包括在内）。但是，虽然它表面上具有吸引力，但很清楚，康德不会这样觉得。因为，关于对象的思想（与被思想的对象不同）的感性数据，展示出自身本来的样子，这种想法如果要有何意义，就只能是说，它们给认识者显现（appearing）出来的相继的时间顺序，就是它们本身的情况（独立于它们与人类感性的关系）。但是，如果这样的话，就很难看出，思想如何可以抓住（gain any purchase on）世界或者声称具有客观性。让我预先提出“经验的类比”的论点：一种客观的状态和事件的排序，与主观的知觉排序不同，就不会有存在的余地了。要么，这两种顺序恰好一致，这就等于现象主义；要么，并不存在任何方法从一个顺序到另一个顺序，这与像前定和谐这样的形而上学假设只有一步之遥，会导致怀疑论或者一种没有根据地独断论。因此，真是充满悖论：这些没有吸引力的选择方案所蕴涵的，恰恰是否认感性对认识做出了一种自主的、先天的贡献。

16

如本章的许多预备性讨论一样，上述问题是一个实质的、充满争议的论点，将在本书主体部分进一步探讨。目前必须强调的只是，假定上述分析正确，我们就有了理解先验观念论的基础，这种理解植根于康德主义的认识论，而不是一种前批判的形而上学，也是因为这个理由，它更具有哲学吸引力，虽然否定它的批评者不会让人这么认为。

正如我将会更详细地论证的，以认识论为基础来理解先验观念论，就要求现象和物自身之间的区分必须被理解为是在两种思考事物的方式之间的区分（显现的事物和如其自在的事物/as they appear and as they are in themselves），而不是如更为传统的解读所说，是在两套存在论上不同的实体之间的区分（现象和物自身/appearances and things in themselves）。就此而言，可以认为它是一种“两个方面”的解读。但尽管如此，这个标签须做小心限制，以免引起严重的误解。

基本的问题是,两个(或多个)方面的理论,本身通常是形而上学性质的。事实上,它们一般是在讨论身心问题时产生的,在那里,人们有时会提出某种版本的“两个方面论”,作为代替二元论和物质论(materialism)的一种可行方案。⁴¹这种形而上学的两个方面理论的经典例子就是斯宾诺莎,他说心智与身体构成同一个东西。⁴²这种理论最著名的当代版本是戴维森(Davidson)的“异常一元论”(“anomalous monism”),该理论断言物理状态和心智状态之间存在一种标符-标符的同一(token-token identity),也因为这一点,已有论者提出,它可以作为解读康德的先验观念论的一个模型。⁴³

基于这种形而上学模型来解读先验观念论,这种做法的主要困难是,看不到它在认识论上的力量,这本身又是因为它脱离曲行论来处理先验观念论。如上面所主张的,曲行论蕴涵着感性必须具有某些先天形式(虽然不是说这些形式必定就是空间和时间)。因此,在思考显现出来的事物时,我们是以这样一种方式来思考的:它们被展示给曲行的认识者,这些认识者具有我们的感性形式。另一方面,要思考它们本身的样子,就是脱离它们与这些形式或认识条件的认识关系来思考它们,而这种思考如果要有任何内容,也就必定等价于,把它们作为某个纯粹的智性(pure intelligence)或“单纯知性”(mere understanding)的对象。⁴⁴正是曲行的认识的感性条件和理智(intellectual)条件之间的质的(先验的)区分,这才使得这种双重思考方式成为可能,同样,正是思想依靠感性给它提供内容,这才防止后一思考模式等同于认识。

以这种方式来理解康德的区分时,这个主张——我们只能认识事物显现的样子,而不是事物自在的样子——就不必被看作(像普瑞查德这样的人就会这样看)是在说,我们只能认识事物在某些条件下或通过一种“知觉之幕”在我们看起来的样子。相反,这种认识是完全客观的,因为它受到先天认识条件的管制。它只是说,作为曲行的知识,人类的知识才在类型上而不仅仅在程度上,与一个假定的纯粹

知性所能获得的知识,有着不同。

当然,这样一种纯粹知性,通常被等同于神的理智或直观理智,对康德来说只是一个单纯的虚构,或者如他所说,一个“悬疑的概念”(problematic concept)。但尽管如此,这不会使这个参考概念变得无用和多余,因为康德真正的观点是,人类知性在运作时,就好像(*as if*)它是一种纯粹知性,无论它的思想何时越出感性所设立的界限。而它能这样做,又是因为知性和感性对认识做了不同的贡献,每个又都受它自己的条件的管制。因此,虽然康德的某些阐述有着不同的暗示,但是他的真正意思应该是关于自在之物的思想(*the thought of things as they are in themselves*,这是纯粹知性的思想),不是完全空洞的;它也有一定的内容。但同时这个内容又仅仅具有逻辑的性质,因为它来源于范畴脱离于使之现实化的感性条件(图型)的运用;对康德来说,这样一种运用本身仅仅是逻辑的运用(而不是实在的运用)。换个方式来表达,通过纯粹范畴对事物的思考(如某个假定存在的纯粹知性也许这样思考),所能产生的只是关于被如此思考的事物的概念的含义的分析判断,而不是关于事物本身(*the things themselves*)的先天综合知识。⁴⁵

18

此外,由此我们可以稍微具体地看出,朗顿提出的谦卑是通过接受性取得,无须诉诸观念论的看法,到底错在何处。这种提法的基本困难是,她忽视了曲行论,而人类感性的具体贡献却要从曲行论才能被理解。首先,由于忽视曲行论,她不可避免地就会误读接受性或触发在康德看来所具有的认识作用(*epistemic role*)。相反,她从严格的因果角度(而不是认识角度)来解读接受性,这样她就未能看出,对康德来说(与经验论者不同),接受性如何随之也带来了它自己获得触发的形式或方式。其次,因为忽视曲行论,她也误以为关于自在之物的思想,由纯粹的(没有图型化的)实体概念所形成的这个思想,至少在这些事物的本性方面提供了最低程度的信息内容。因此,按照她的观点,我们能够知道这一点:如其自在的事物是真正的实体,只是

具有单纯的内在属性；谦卑就仅仅在于，我们不能知道这些属性是什么。但是，这种观点全盘忽视这些主张的纯粹分析的本性，而这些主张本身能够说明，一个曲行的智性(a discursive intelligence)如何受到约束，以构想被这样思考的事物，而不是它们的实在本性(后者要求思想，也要求直观)。

反过来，聚焦曲行论则可清楚表明，真正的康德主义的谦卑不能绕过先验观念论，因为曲行论的一个结论就是，关于如其自在之物的思想抽离了人类认识的一个必需条件。由于思想可以抽离这个条件，所以它可以思考(*consider*)如其自在之物，也就是形成关于被这样思考的事物的概念。但也正是出于这个理由，这种思想就不等于真正的(综合的)知识，虽然它也不必因此就是无关紧要的或者是套套逻辑。

接下来的两章将会扩展上述主张，首先通过考察先验观念论与康德所反对的先验实在论之间的关系来迂回地讨论先验观念论，然后较为详细地分析一些核心概念，比如物自身(= the thing in itself, 或者，如其自在之物或自在之物 = the thing as it is in itself)、本体(noumenon)、先验对象(transcendental object)、触发(affection)等。但在我们转向这些话题之前，考虑一下这种反对意见也许是有意义的：先验观念论的“止痛”解读，就等于说它无关紧要。

虽然这一批评由盖耶尔和朗顿两人提出，但考虑朗顿的版本就够了，这一版本与这里已经讨论的问题的关系更为直接。朗顿的主要抱怨看来是说，按照我的解读，康德式的谦卑变得无关紧要了，因为这种谦卑被归结为“被思考为如其自身的对象”这个定义的一个分析性的结论。由于这样来思考一个事物，就是抽离我们认识的条件来思考它，所以这个说法变成一个无关紧要的真理：我们不可以有关于如此被思考的事物的任何知识。但是，她也认为，这不可能是对康德的一种正确解读，因为在康德看来，谦卑论是一个重要的哲学发现(不是一个无关紧要的推论)，就此而言，也是一个“抑制性的”(“de-

pressing”)发现。⁴⁶

19

不可否认,康德的确把显现的事物和自在的相同事物之间的区分看成一个重要的哲学发现。同样不可否认,康德也认为,认识限于显现之物是这一区分的结果。但尽管如此,更准确的说法也许是,在康德看来,这个界限所起的作用是解放或治疗,而不是抑制。如我们在讨论“先验辩证论”时将会见到的,康德认为,这个界限提供了唯一的途径,避免被人类理性本性所固有的一种幻相(先验幻相)所欺骗。但与当前观点更相关的是,一旦已经确立这个区分,从中分析地得到一个结论,这不会使整个结论无关紧要。这种说法要成立,仅当所说的区分本身是显而易见的或无关紧要的。但先验的区分肯定不是这样,我们将会论证,这一区分要从根本上重新构思人类知识,认为它立足于一些先天条件(认识条件)。

总而言之,先验观念论绝不是如盖耶尔的贬斥言论所说,只是“认识论谦虚的止痛建议”,按照这里的理解,先验观念论是一种大胆的甚至革命性的认识条件理论。这当然不是要预先评判这一解读的有效性,也不是要说如此理解的先验观念论就一定是可行的。这是说,我不敢苟同盖耶尔和朗顿的观点,我认为,先验观念论不存在任何无关紧要的问题。

第二章 先验实在论与先验观念论

我在上一章或直接或间接地已经开始讨论先验观念论。当时的目的在于至少以预备的形式定义这种观念论,把它的基础置于曲行认识的具体条件之中。我主张,这个定位既能提供一种保障,在被思考为显现出来的事物和被思考为自在的事物之间做出一种先验的区分,也能辩护知识限于显现之物的立场(朗顿称之为“康德式的谦卑”)。目前这一章则采取一条较为间接的路径来达到同样的目的。我的策略是,通过康德所反对的先验实在论来解读先验观念论。这个研究进路基于一个解释学的原则:理解一个哲学立场的最好方式,常常是弄清楚它所否认的立场。另一个理由则是,康德似乎认为这两种先验论是互相排斥的、穷尽无遗的元哲学方案。¹本章分为三个部分:第一部分考察各种形式的先验实在论;第二部分研究先验观念论的本性,在这里它被看作先验实在论的唯一替代方案;第三部分考虑对这种先验观念论解读的两个反对意见。

20

21

I. 先验实在论的本性

这里所采取的研究策略所面对的第一个困难是,我给先验实在论赋予重要的意义,而康德的文本中却较少提到这种实在论,这两者之间似乎存在距离。人们通常会期待,一个据称如此重要的观念,在文本中会有详细的分析,会接受彻底批判。但是,除了单调的说过,这样一种实在论会摧毁自然和自由的可能性[A543/B571],《纯粹理性批判》仅仅还有两处明确提到过这种实在论。这两处都在“先验辩

证论”部分,而且康德都是把先验实在论同先验观念论对比起来。第一处是在第四个谬误推理的第一版中。康德在此的重点是驳斥经验观念论,他把它同他自己的先验观念论对比起来。在这一语境下,他写道:

我所谓所有现象的先验观念论,是指这种学说:所有现象要一起被看作是单纯的表象,而不被看作是物自身,因此,时间和空间只是我们直观的感性形式,而不是给予它们自身的规定,也不是对象作为物自身的条件。这种观念论的对立面是先验实在论,它把空间和时间看作本身(独立于我们的感性)被给予的某物。因此,先验实在论者把外部现象(如果它们的实在性被认可)看作物自身,它们可以独立于我们、独立于我们的感性而存在,并因此按照知性的纯粹概念而外在于我们。就是这个先验实在论者随后变成了经验观念论者;他说如果感官对象要存在,它们就必须脱离于感觉而仍然存在,在做出这个错误的预设之后,他发现,从这种观点出发,我们的所有感觉表象都不足以确定它们是实在的。[A369]

康德在这里论证,先验实在论导致经验观念论,后一学说认为,心智只能直接读取它自己的观念或表象,这也就是我们熟悉的笛卡儿-洛克式的观念理论。康德的基本观点是,因为这种形式的实在论把“外部现象”(空间对象)看作物自身,所以这种实在论就被迫承认,这些对象的存在是悬疑的(*problematic*),因为心智不能直接读取它们。先验实在论因此就成了外部世界这个伪问题的来源,也成了与之相关的典型的笛卡儿版本的怀疑论的来源。

第二个提到先验实在论的段落出自“纯粹理性的二律背反”。在此处,康德界定先验观念论是这样一种学说:它认为,“对我们可能的所有经验对象无非就是现象,即单纯的表象,它们被表象为有广延的存在者或者作为变动序列,这些表象在我们的思想之外没有存在,可以给它自身建立根据。”与此相对,先验实在论者据说会把“我们感性的这些修改,变成自身自存(*subsisting in themselves*)的事物,并因此

把单纯的表象,变成物自身”[A490-491/B518-519]。

这两个段落都表明,先验实在论的标志特征就是,它把现象或“单纯的表象”与物自身混淆起来。第一个段落把这种指责限定于“外部知觉”的对象(在经验上外在的、在空间中的对象),虽然它确实认为这种实在论也主张,时间和空间是独立于我们的感性而被自在给予的(*given in themselves*)。康德这样强调空间和外部经验,无疑反映出他在此时关注的是经验观念论以及它与先验实在论的联系。第二个段落就没有反映出这种特殊的关注,而是稍微进了一步,该段提出,先验实在论这种观点,把所有现象,无论内感官还是外感官的现象,都看作好像它们就是物自身。很清楚,后面这个段落表达了康德对这个问题的成熟观点。《纯粹理性批判》的一个中心要旨是,内感官和外感官给我们展示的都只是显现出来的对象,而不是对象本身,正是由于这一点,所以先验实在论对这两类对象的想法都表现得同样混乱。

这就应该可以清楚表明,通常人们所认为的看法,即先验实在论等价于笛卡儿主义者和牛顿主义者的科学实在论(大致等于贝克莱所指的“物质论”),太过狭隘。²虽然康德很少使用这种表达,但是他反复指控各种类型的哲学家,说他们把现象看作好像就是物自身,或者按照等价的说法,他们给现象赋予“绝对的”或“先验的”实在性。³事实上,在《纯粹理性批判》的一个地方,康德将这种混淆称为“共有的偏见”[A740/B768],而在另一个地方,他则说到,“现象的绝对的实在性这种常见的但是错误的预设”[A536/B564]。而且,在其他文本也可以看到这一主张的加强版。事实上,他说得过头,以至于断言说,在《纯粹理性批判》之前,这种混淆是不可避免的[Fort 20: 287; 377],甚至说,“直到批判哲学出现之前,所有哲学在其实质上都无法区分”[Fort 20: 335; 413]。

这些表述支持一个论点:现象和物自身之间的先验区分,或更恰当地说,显现的事物和自在的相同事物(*things as they appear and the*

same things are they are in themselves)之间的先验区分,在康德的哲学观中成了伟大的分水岭。只有“批判哲学”才成功地把这一区分弄对了。结果,其他哲学虽然彼此之间也有一些有趣的差别,但它们在根本上都只不过是同一种深层混淆的不同表达。

必须承认,这种主张牵涉面如此之广,一笔就把所有以前和后续的哲学定性,从表面上看,这种说法似乎十分可疑。所以,在详细考虑它之前,记住这点是有用的:康德也曾明确就他对道德哲学领域的贡献的重要性提出一个类似的主张。因此,在《道德形而上学奠基》(*Groundwork*)和《实践理性批判》(*Critique of Practical Reason*)中,康德在引入自律作为绝对命令的可能性的最高原则时,就把自律的原则与他律的原则进行对比,并认为所有以前的道德理论都认可后者。⁴所以,我在这里提出,先验实在论,我们把它理解为一种系统地把现象与物自身等同起来的观点,在康德的理论哲学中的角色,应该与他在道德哲学中指派给他律的角色相同。换言之,先验实在论构成所有并不认同批判观点的哲学所共有的一种常见的假设、立场、偏见或混淆。⁵

A. 先验实在论的一些变体

检验上述提法的最佳途径就是看它在何种程度上可以应用于各种“非批判的”的哲学。但是应该指出,在做这种检验时,我们必须明确地透过康德的眼镜来看待这些哲学。问题不是在于,康德说它们混淆现象与物自身这种指责按照某种独立的评价标准来说是否“公正”;而是在于,给定康德的假设,以这样一种方式来看待这些哲学这是否合理。

首先,我们已经看到,康德认为经验观念论是一种先验实在论,它的产生是因为承认一个事实,即人类心智不能直接读取或许存在的“真实的”事物,也就是被诠释为物自身的物理对象。因为认可这个事实,又导致笛卡儿和他的追随者提出,我们所能直接意识到的对

象,就是心智之中的观念。因而这种观念论以及它的怀疑论后果,就是暗自认同先验实在论的结果。康德在第一版中的“观念论的驳斥”就仰赖这个要点。他这样简洁地说道:

如果我们允许外部对象算作物自身,那就绝对不可能理解,我们如何获得它们在我们之外[*outside us = ausser uns*]真实存在的认识,因为我们只把这种认识立足于表象,而表象却是在我们之内的[*in us = in uns*]。因为一个人不可能拥有在他自身之外的感觉,而只能拥有在他自身之内的感觉,自我意识的整体因此提供的就不过只是我们自己的规定。[A378]

初一看,这似乎让人想起贝克莱对“物质论”的批判,人们确实也经常这样来理解这段话。⁶按照这种解读,康德,就像贝克莱一样,只是通过把“实在的”等同于意识的直接对象,这才成功地避免怀疑论。但从我们前一章的预备讨论应该可以明显看出,这样一种解读其实是对康德立场的严重歪曲,因为它忽视了康德立场明确的先验要旨。

在康德消除关键技术语“在我们之内”和“在我们之外”(*in uns and ausser uns*)的歧义时,这一要旨最明显地体现出来。如康德所指出的,这些术语要么可以从经验的意义来理解,要么可以从先验的意义来理解[A373]。从前一种方式来理解,这一对术语就标志着在对象被经验的方式之间的对比:要么是作为在时间中定位的内感官的对象,要么就作为有广延的、在空间中定位的外感官的对象。从后一种方式来理解,它们是指对象在与人类感性的条件的关系中被思考的两种方式之间的对比。从这个先验的出发点,事物也许被看作是在我们之内的(*in uns*)(或者甚至就是“单纯的表象”),只要它们被认为是服从认识的感性条件的(空间和时间),或者按等价的说法,被认为是现象或可能经验的对象。它们被看作是在我们之外的,只要它们是独立于这些条件“自在地”(as they are in themselves)被思考的。⁷

按照这种区分来看,引起经验观念论或怀疑观念论的这种先验实在论,也对一种范畴错误负有责任。特别地,这种实在论把仅仅是

经验上外在的(空间的)对象看作是在先验的意义上在我们之外的(*ausser uns*)。或者,更恰当地说,它未能区分出在我们之外(*being ausser uns*)的两种意义。由此,先验实在论者就正确地做出结论:人类心智不能直接地从认识上读取被这样思考的对象。这里的失误不是在于假定事物独立于其与人类感性条件的关系而存在,而是在于假定以这种方式存在的事物可以维持它们的时空属性和关系。因此,通过把笛卡儿式的怀疑观念论与先验实在论联系起来,康德不仅指出先验观念论如何提供解决方法,而且指出它如何提供诊断问题的手段。

但是,并非所有形式的先验实在论都认同经验观念论和它所产生的怀疑论。例如,有一种先验实在论的思维方式就不是如此,这就是牛顿主义者或者“自然的数学研究者”。如我已经提出的,他们关于绝对时间和绝对空间的观念,其实就相当于把时间和空间看作存在论的(而不是认识的)条件,而这又等价于把它们(以及在它们之中的事物)看作在先验意义上在我们之外的(*ausser uns*)。

我们将会看到,类似的说法也适用于莱布尼茨,康德明确指控他把现象当作物自身[A264/B320]。但是,为了验证“先验实在论”的标签可以适用于所有非批判哲学这个观点,最贴切的例子显然还是贝克莱和休谟的现象主义观点(*phenomenalistic view*)。⁸ 因为如果可以指明这些思想家都混淆了现象与物自身,那就可以很有把握地说,这种混淆真的非常普遍。

首先,康德认为,贝克莱的“独断观念论”(dogmatic idealism)在某种意义上只是牛顿的绝对时空作为存在论条件观点本身所固有的荒谬含义的一个合乎逻辑的结果。⁹ 如康德在第二版“先验感性论”的附注(*addendum*)中所说:

因为如果一个人认为空间和时间是这样一些属性,就其可能性而言,这些属性必定在物自身(*things in themselves*)中遇到,如果他反思他由此所陷入的荒谬境地,因为这两个事物,既不是实体又

不是真正内在于实体的任何东西,则它们总还得是某种存在的东西,事实上是所有事物的存在的必要条件,即使所有存在的事物都不在了,它们依然存在;那么,他就不能责怪非凡的贝克莱把身体变成了纯粹幻觉;事实上,甚至我们自己的存在,也因此会以这样一种方式依赖一个如时间这样的非实体的自存实在,从而随之被转变成纯粹的幻觉;对这种荒谬,迄今为止还没有人说要负起罪责。[B70-71]¹⁰

由于我们已经看到,这种牛顿主义的观念本身是在先验上实在的,所以可以推出,贝克莱否认物质实体,对此康德以否定的口吻说是“把身体变成了纯粹幻觉”,而贝克莱的看法应该被认为起码是这种先验实在论的一个旁支。就此而言,贝克莱的这种否定性看法与牛顿主义的绝对时空的关系,大致就相当于经验观念论与笛卡儿主义的有广延的事物(*res extensa*)的关系。换言之,这是一种主观主义或观念论,从某些先验实在论的假设出发人们就会走向这种观念。

但是,进一步的思考表明,贝克莱的立场不只是先验实在论的一个间接旁支;它本身也是先验上实在的,因为就像这种实在论的其他形式一样,它把康德式的现象看作在先验的意义上在我们之外的(*ausser uns*)。必须承认,这种看法也许是极端的悖论,因为按照康德的框架,贝克莱的观念是在经验的意义上在我们之内的(*in uns*)。但如果我们记得,先验意义上的在我们之外(*ausser uns*),其意思正好就是说,独立于人类感性条件而存在,那么这种悖论就会消失了。事实上,这恰好是康德赋予内在现象或内感官对象的地位。不过,问题在于,贝克莱的观念论颠倒了事物的真正秩序,因为它把这种地位给予了外在(*outer*)现象。

虽然这一分析超出了康德针对贝克莱所说的内容,但一个有力的证据是,康德曾针对休谟提出一个类似的说法(这个说法似乎也适用于贝克莱)。这一关键证据来自《实践理性批判》(*Critique*

of *Practical Reason*), 康德在此总结第一批判的一些主要纲领, 他说:

当休谟把经验对象当作物自身(几乎在每个地方他都是这样做的), 他相当正确地宣布, 原因概念是骗人的, 是一种错误的幻觉; 因为对物自身以及它们的规定来说, 看不出来为什么因为某事物 A 被设定了, 某个别的事物 B 就必须也被设定, 因此他当然不能承认对物自身有这样一种先天认识。[KpV 5: 53; 182]

康德肯定知道, 休谟认为人类意识的对象是“印象”, 于是我们就要问, 为什么他说休谟把印象当作物自身。康德的观点当然不是说, 休谟以为他在做这样的事, 而是说, 这就是休谟的立场的结果, 从先验视角来考虑的结果。而且, 对康德来说, 之所以变成这样, 是因为休谟未能认识到先天感性形式的存在, 而心智是透过这些形式才接受它的印象的。¹¹ 如上述引文接着所说, 由于休谟没有认识到任何这样的先天形式, 所以他也不会承认任何先天综合规则是可能的, 而印象本是透过这些规则才被带入意识的统一的。但在没有这类规则时, 也就没有理由说, 给定对象(或印象) A 是存在的, 某个其他的东西, 对象(或印象) B 就必定同样也被给予了; 而如康德所认为的, 这才是休谟对因果性持有怀疑态度的根源。¹²

这样说就会引出关于康德对休谟的批判的一些重要问题, 我们以后将会讨论这些问题, 我们现在的焦点还必须限定于康德的分析对理解先验实在论的含义。而且在这里, 含义是清楚的。不管他们关于人类意识对象的主观主义论述是怎样的, 贝克莱和休谟都可以被看作是把现象当成了好像它们就是物自身, 因为他们否认感性对这些现象的认识具有任何先天贡献。因此, 他们认为时空对象(康德式的现象)在先验的意义上是在我们之外的(*ausser uns*), 而同时又认为这些对象在经验的意义上是在我们之内的(*in uns*)(从康德的观点来看, 这种看法是错误的)。所以, 他们都是先验实在论者。*

B. 先验实在论与以神为中心的知识模型

当我们把上述结果与前一章的结论结合起来,就可以清楚地看出,所有形式的先验实在论的共同特点,可以以否定的语言来表述:它们都未能(如果用减少观点本身的倾向性的话来说,就是拒绝)认识到人类认识依赖感性的先天形式,这些先天形式规定了心智接受其感官数据的方式。而且,如果前文分析是正确的,就等于说它们未能承认人类认识的曲行的本性(*discursive nature of human cognition*)。因此,先验实在论与拒斥曲行论是相辅相成的。

拒斥曲行论的做法反映在唯理论和经验论的概念表象的下行过程当中。深层的不满之处在于,因为它的一般性(*generality*),这种表象最好也只是部分的和抽象的;而就此而言,这类表象未能抓住对象的所有具体的层面。¹³从唯理论一方来看,斯宾诺莎在第二类和第三类的认识(曲行的认识或理性 = *ratio*,直观的认识或直观的认知 = *scientia intuitiva*)之间所做的对比就反映了这一点,在这个对比中,只有第三类的认识才被判断为能够抓住个体事物的本质。¹⁴在经验论

* 我们也可以从康德的基本方法来认识什么是先验实在论。先验实在论认为人类意识中出现的对象,就是实在的、不需要任何证据来证明其普遍性的。事实上,在康德的认识论中,先天直观形式和纯粹概念都是建成一个在意识中的对象所必需的。这不是二元要素论的问题,这是一个如何使一个主体或个体的意识对象对另一个有着同样心智的主体或个体也能普遍有效的问题。由于他们的心智构成相同,只要证明:单个主体或个体如何以特定的方式,同时也可以对其他主体或个体开放,实际上也对将来的自己开放的方式,借助直观的帮助,来建成一个在意识中的认识对象。因此,这个认识过程表现为一个稳定的、可重复的、可由任何主体包括未来的自己操作的建构程序,这个程序作为一个认识的推理过程,并不需要保障其认识的起点和终点,而是只要能够从假定的起点推理到终点就可以。先验实在论力图去保护某个认识的起点是不可质疑的起点,或者某个终点是所有认识的目标,这种看法无论以什么形式,都会暴露在追问其根据的、比休谟更深入的怀疑论的火力之下。

一方,这一点大致是说,担心抽象的观念,这些观念与观念的可能性这个心理学问题不同,同样被认为不足以把我一个自在的对象(an object as it is in itself)。¹⁵

28

尽管如此,从纯粹否定的角度来界定先验实在论是不够的,因为这种做法未能指出这种实在论在何种意义上构成一个一以贯之的立足点,为各式各样独特的哲学立场所共享。因此,就我们目前所看到的而言,也许有人会说,这不过只是康德发明的一个标签,囊括他所反对的一切哲学。但如果情况真是如此,从先验观念论与先验实在论的对立来理解先验观念论的计划,就注定只有以失败收场了。

所以,以一种肯定的方式来刻画先验实在论是十分关键的,我们的建议是,要完成这个工作,我们最好从这种实在论是否认同以神为中心的认识范式或认识模型来定义它。¹⁶重述以前提到的一个论点:由于认识(无论什么类型的认识)要求,它的对象以某种方式被“给予”心智,所以,否认曲行论的做法就需要一个假设,假定对象本身(和自在对象),而不只是思考它们的数据,也这样被给予了。因此,如果像经验观念论所宣示的那样,对象不被给予(而只是被推出),那么就不可避免会带来怀疑论。但是,由于唯一能够提供对象本身的那种直观是理智直观(intellectual),这种直观在传统上被认为是一种神的理智或无限的理智所特有的,那就可以推出,先验实在论认同的是一种以神为中心的范式,因为这种实在论否认曲行论。事实上,这一范式和这种否认只是同一枚硬币的两面。

但是,至少需要在两个重要方面限制这一主张。第一,这不是说,康德要么认为先验实在论认同存在一个直观的理智,要么假定所有这些实在论者都铁口直断,康德所说的那种意义上的自在之物是可认识的。这个主张是说,这样一种理智的观念,作为一个没有明示的规范发挥作用,人类认识就是按照这个规范被分析和衡量的。由于按照假设(*ex hypothesi*),这样一种理智认识到了自在之物(things as they are in themselves),所以可以得出,任何诉诸这种模型(即使只是并不明确地

诉诸)的人类认识的论述,也都假设了人类认识的真正对象是自在之物。第二,康德并不是说先验实在论一定要坚持,人类实际上拥有理智直观,或者甚至理智直观的某种苍白的仿制品。虽然在某些唯理论者中间也许存在这种观点的一些暗示,但这与任何形式的经验论都是相抵触的。他的主要观点是,这种实在论认为我们的感性直观就好像它是理智直观,因为它默而不宣地假定,只要我们的直观让我们知道任何对象,它也就让我们知道对象自在的样子。

这种以神为中心的模型,以及它所坚持的对事物的永恒的、上帝之眼的观点,是柏拉图主义传统的共同遗产,但这种模型也特别体现在17世纪伟大的唯理论者中。¹⁷在这方面,我们可能想到马勒伯朗士(Malebranche),他宣称我们“在上帝那里看到一切事物”,还有斯宾诺莎(Spinoza),坚称人类认识的目标就是从永恒的角度看事物(to view things *sub specie aeternitatis*)。¹⁸但是,这也是莱布尼茨的核心观念,而如我将会主张的,这种观点提供了理解莱布尼茨的先验实在论和康德对此的批判的钥匙。

来看经验论这一边。虽然经验论者的观点实质上存在心理学的导向,但从他们对概念表象的观点可以清楚看出,经验论者也认同上述模型。这在贝克莱那里表现得最为明显,他本人就有点像一个柏拉图主义者,同时这对洛克和休谟来说也如此。但是,由于我们已经说过休谟的思想的先验实在论的维度,所以这里的讨论将聚焦于洛克。在洛克那里,这个以神为中心的模型与他自己关于概念构思的观点之间的联系特别令人瞩目。最后,我会强调这种模型遍地流行,并由此提供理解康德的“哥白尼式革命”的本性的基础,这时我将指出,它也构成康德自己的前批判思想的根基。

莱布尼茨。莱布尼茨诉诸以神为中心的模型,这是相当明显的,而且在研究文献中也常常为人提及。¹⁹依循奥古斯丁(Augustine)和马勒伯朗士的做法,莱布尼茨把神的知性(*divine understanding*)描绘为永恒真理的王国,他还声称,正是在这里,人们才发现“深深铭刻于

我们灵魂中的观念和真理的模式”。²⁰这不是说,对莱布尼茨而言,人类心智就是无限的,也不是说它能够以某种方式思考“上帝的思想”。恰恰相反,他一贯强调人类知识不可超越的局限,并且从我们的表象混乱不堪的角度来解释这些局限,这种混乱本身可以被看作是我们的有限状态的一个结果。但这里的重点不是说,在莱布尼茨看来,人类知识是无限的,甚至经常是充分的;而是说,当它接近神的知识时,它也接近于充分状态。因此,虽然存在程度或范围方面的无限差异,莱布尼茨式的唯理论还是假定,在人的知识和神的知识之间存在一种相通性(commensurability)或相似性。²¹

这个假设支撑了莱布尼茨的一个主张:在任何真的命题中,谓词都包含在主词的概念中。莱布尼茨坚守这个原则,这导致他认为演证(demonstration)要求归结为同一性。他认为,这对算术命题是可能的,甚至至少在原则上,对欧几里德几何学的公理也是可能的。而且,他坚持认为,这个原则不仅适用于必然真理或“理性的真理”(这些在所有可能世界都是真的),并且对偶然真理或者“事实的真理”(只在现实世界中成立)也是适用的。正如莱布尼茨在一个地方所说,“一个单个实体或者完全的存在本性就是,要有一个概念,它如此完整,以至于它就足以使我们理解,并从之推演概念所依附的主体的所有谓词。”²²由于一个单个实体的整个概念都意味着要素的无穷性,又由于一个有限的心智不能进行无限分析,所以人类的理智绝不可能获得这样一种观念。结果,它不能演证或者推演事实的真理。但尽管如此,这种真理原则上人仍然是可认识的,也就是说对上帝来说是如此,上帝能够直观地抓住(grasp)无限。用康德式的术语来表达,这意味着所有命题最终都是分析的,事实的真理的综合性,仅仅只是分析限度的一个函数,而不是命题本身的本性所致。

上文的讨论使我们能够更好地抓住康德对莱布尼茨的批判的主要轮廓,也能使我们更好地理解康德为什么说,莱布尼茨把现象认作是物自身。康德与莱布尼茨及其追随者的争执,都与感性和现象这

两个紧密联系观念有关。大致说来,康德是从他与莱布尼茨对这些观念的不同理解来界定他的哲学。他宣称,莱布尼茨及其追随者把两个观念都弄错了,康德认为他们之所以如此,就是因为他们对“感性的”和“智性的”(the “sensible” and the “intelligent”)之间区分的特定理解。他们不是把人类认识的这两个要素之间的差异看成是“先验的”,也就是看作起源、内容、类型上的差异,而是认为这种差别仅仅是“逻辑上的”,也就是将之看作表象的清晰和明确程度的差别。²³这些看法表达于康德的一个说法中:莱布尼茨(在这里就与洛克不同)“把现象理智化”[A271/B327]。“把现象理智化”,在康德看来,就是抽离现象的不可还原的感性(时间空间的)性质(character)。但由于这一性质是康德式的现象的一个界定性特征,而独立这种性质则是自在之物(a thing as it is in itself)的一个界定性特征,所以很容易看出,上述做法就等价于把现象误认为是自在之物。

在他对艾伯哈特(Eberhard)的回应中,康德清楚地说明,莱布尼茨主义的主要困难在于未能认识到人类感性也有它自己的先天形式或条件(空间和时间),它们的作用就是肯定地规定人类经验对象的本性和关系。²⁴这就是为什么莱布尼茨主义者把现象的感性的(知觉的)知识,仅仅看成由上帝所获得的纯粹理智的知识的一个混乱的版本的原因。因此,人类经验的所有感觉成分,包括时间空间的关系,都被看作(对上帝来说)是可以还原为纯粹理智的(逻辑的)规定的,这些规定直接涉及物自身(单子=monads)。但是,这种关于感性认识的观点,是莱布尼茨诉诸以神为中心的认识模型的逻辑结果,因而也是他的先验实在论的逻辑结果。因此,康德批判的真正对象,就是他的先验实在论。²⁵

洛克(Locke)。洛克诉诸以神为中心的认识模型,虽然不及莱布尼茨那样明显,但也同样真实。最佳的例证也许是他所多次讨论的名义本质(nominal essence)与实在本质(real essence)的区分。在洛克看来,所谓一个实体的名义本质,实际上是一个“类”(sort)的名义

本质,就是那个类的复杂观念。这个观念就如所有一般观念一样,在洛克眼里,都是因为“知性的工艺”(workmanship of the understanding),知性以许多相似特殊之物的经验为基础来形成这个观念。因此,这种观念构成了类属名称的感觉(senses of sortal terms)。与此不同,实在本质则是一个事物的内在本性或“实在构成”。洛克举出黄金的例子来说明这一区分。他告诉我们,“黄金的名义本质是黄金这个词所代表的复杂观念,例如,一定重量的黄色物体,可锻造、可熔化、可定型”;而黄金的实在本质则是“这个物体的不可感觉的各个部分的构成,黄金的那些属性和所有其他属性都有赖于这种构成”。²⁶

作为人类知性的产物,类属概念或名义本质是概念表征的清楚例证。但对我们的目标来说,特别有趣的地方是,洛克认为这两种类型的本质之间的区分,与神的知识与人的知识之间的区分存在关联。对此的一个例证是他对人的“本质”的分析。在把构成人的名义本质的复杂观念所包含的那些特征做出简要归类后,洛克在一个令人难忘的段落中写道:

作为我们的复杂观念成分的全部性质(qualities),其基础是某种相当不同的东西:人的运动、感觉和推理的能力以及其他能力都由人的构成得到,而他的如此规则的形态也有赖于这种构成,对人的构成的这样一种知识,天使可能具有,他的造物主一定具有,而如果我们也能有这种知识,我们对他的本质所拥有的观念,就与我们现在对人这一物种的定义中所包含的东西相当不同,不管它会是什么;我们对任何人类个体的观念,也会与现在的样子大为不同,这种情况就类似于,知道斯特拉斯堡的著名大钟之内的所有弹簧、齿轮和其他装置的人对钟所具有的观念,与一个只知道盯着钟看的乡下人对它所具有的观念很不同一样,这个乡下人勉强只能看到指针的运动,听到钟的敲打,只能观察它的一些外部现象。²⁷

这里,洛克明显把实在本质的知识与我们的“造物主所具有的”知识等同起来。与此不同,人类认识则被限定于“事物的一些外部现

象”。很清楚,人类认识是按神的知识这个理想标准来判断的,而且这种认识被认为是有所欠缺的。而且,人类认识之所以低下,恰好就是因为它的概念本性,这使它的范围限定在事物的明显的外表(manifest resemblances)或表面,而不是深层的结构。但是,洛克的这种无知论(agnosticism)又因为他所坚持的特有主张而被削弱了,他认为,知性所产生的名义本质和以此为基础的分类,对我们的需要是充分的。如他在《人类知性论》(*Essays*)的导言中所雄辩表达的,“设于我们之内的蜡烛,就我们的所有目标来说,已经足够明亮。”²⁸这些目标不仅包括关于上帝和我们的义务的知识,而且还包括洛克所说的“生活的便利”(the conveniences of life)。²⁹他的观点是,我们把事物分成各种类型的分类,更一般地,我们的经验认识,足以获得这些“便利”,即使我们的经验认识不会让我们熟知事物的真实本性。因此,洛克把他对以神为中心的模型与一种关于基于经验的概念认识的实用论述结合起来。在这一方面,他的立场与如笛卡儿和马勒伯朗士这样的唯理论者的立场相距并不遥远。

洛克与唯理论者在这方面的主要差异在于,洛克往往以为,完全充分的或神的知识大致上是一回事;也就是说,他认为它本质上是知觉的,虽然是一种观念化的知觉,它不再需要依赖一般的观念,因为类似“显微镜的眼睛”的能力大大拓展。³⁰康德也许就是想到这一点,才在对比洛克和莱布尼茨的时候评论说,洛克“把知性概念感性化”,而他又认为感性“与物自身直接关联”[A271/B327]。

正如感性和物自身之间的这种联系所暗示的,洛克对知性的概念的“感性化”,不能被看作是在放弃以神为中心的模型,以理智直观为认识理想。恰好相反,康德所认为的理智直观,也就是直接和完全的熟知一个自在对象(不受任何概念表象中介),却被洛克诠释为在本质上是知觉的。³¹因此,即使他们以根本不同的方式来解读理智直观,洛克和莱布尼茨都在假定,人类认识应按照以神为中心的模型来分析。³²

前批判时期的康德。以神为中心的模型这一诉求最有启发性的例子也许是由康德本人提供的。这种诉求的迹象,几乎可见于康德前批判时期的所有著作,但是,为着阐述的目的,我们只能将考察限定在“形而上学认识的第一原则新说”(A New Exposition of the First Principles of Metaphysical Cognition, 1755),这一著作反映了康德思想发展的一个阶段,在此阶段,康德主要按照莱布尼茨的模式来做哲学思考。在支持同一原则是所有真理的第一原则时,青年时期的康德写道:

由于我们的所有推理,就相当于揭示谓词与主词的同一,要么是自在的(in itself),要么是在与其他事物的关系中,从真理的最终规则来看是透明的,所以我们可以看到,上帝不必进行推理,因为所有事物都以可能的最清楚的方式暴露在他的眼中,所以对他的知性所展示的表征行动(act of representation),正好也就是那些一致的和那些不一致的事物。上帝也不需要分析,分析只是我们才需要,我们的智能会因黑夜而变黑。[ND 1:391; 10]

康德在这里非常清楚地表达出,他认同以神为中心的模型,其理想是一种非概念的、纯粹直观的认识。作为有限的认知者,我们则被迫求助于分析(因此也求助于概念化),以求把握神的理智直接认识到的那些同一性。而且,康德对这种模型的认同,不仅体现在上文认识理想的表述中,还体现在这部著作的一些中心论证中。两个例子应该就足以清楚说明这一点。第一个例子是康德关于上帝存在作为事物可能性根据因此也作为事物本质的根据的论证中。在发展这一论证时,康德诉诸三角形的本质这个例子:

三角形的本质是将三条边连接在一起,这个本质本身却不是必需的。因为有哪个具有健全知性的人会坚持主张,三条边应该始终被认为是连接在一起,这一点本身居然是必需的?但是,我承认,这对一个三角形来说是必需的。这就是说:如果你要思考一个三角形,

那么你就必须思考三条边。而这就等于是说：“如果某物存在，它就存在”(If something is, it is)。但是，几条边在空间中围合在一起，以及其他类似的想法，又是怎样为思想所用的呢？换言之，怎样才会有这种情况：有一般的某物可以被想到，从这个可被思考的某物出发，通过综合、限制和规定，然后还如你所愿、产生了关于一个可思考之物的任何概念？怎样才会有一个某物，它要能够为我们所构想，就势必要满足，任何在概念中实在的，都在上帝这个所有实在的来源中存在？[ND 1: 395 - 396; 16 - 17]

第二个例子体现在一个主张中：实体的共存原则，应该位于神的理智(divine intellect)。为支持这一论点，康德反思说：

必须承认，这一关系依赖于一个原因共同体，即依赖于上帝、存在者的普遍原则。但是，从上帝只是确立事物的存在这一事实，并不能推出，在这些事物之间也存在一种交互的关系(reciprocal relation)，除非给予其现在的神的知性的自相同的架构(self-same scheme)，也通过构思它们的存在乃是彼此相关的，确立了这些事物彼此之间的关系。从这一点来看最清楚的是，所有事物的普遍的交互作用，应该只能归属于这种神的理念的概念。[ND 1:413; 41]

这些段落的主要意义在于，它们说明了康德思想的连续和变化的一些要素。前批判的康德和“批判的”康德都关注可能性条件的规定，虽然这些条件是从相当不同的方式来理解的。在第一段中，要讨论的问题是，围合一个空间的三条直线的可能性条件或根据的本性。青年时期的康德对此的回答是，它的根据是它可由神的理智所设想。与此不同，在《纯粹理性批判》中的数学的可能性论述中，康德则主张，围合一个空间的两条直线之所以不可能，这是基于空间中的图形的可构造性条件[A221/B268]，这些条件本身是由人类感性的本性所决定的。

第二段更加突出，因为康德所提出的困难，与他后来在“经验的

类比”中所处理的难题一样,这就是,经验的统一的根据。在《纯粹理性批判》中,这种统一是从一些原则(“经验的类比”)来解释的,如我们将会见到的,这些原则作为一个统一的时间秩序的经验的可能性条件,它们也表达了现象对于知性的纯粹概念的图型的必然符合。与此不同,在这里,对象(实体)则被认为是与神的理智的图型必然符合的。因此,在这篇早期论文中,康德诉诸神的理智,这一做法与《纯粹理性批判》中他诉诸人类理智的做法起的是同样的作用,这就进一步说明,我们通常所说的康德的“先验的转向”,也许可以被合理地看作是从一种以神为中心的范式向一种以人为中心的范式的转变。³³

II. 康德的观念论的先验本性

35 在上一节我曾主张,所有非批判的哲学,包括青年康德的哲学,都可以被看作是先验实在论的哲学,并且,就此而言,这些哲学都会认同以神为中心的范式,这样同时也就降低曲行性的级别,后者是有限理智的标志特征。由于先验实在论囊括了差别甚大的多种哲学,我们不能用直接的存在论甚或认识论的术语来定义它。相反,我们提出,必须要从广义的元哲学或元认识论的角度来理解它,把它看作一种“立足点”(standpoint)或规范模型,人类的认识要据此来分析和评估。

本节的余下部分会探讨这一结论对于先验观念论的解读的种种含义。其中最为重要的含义是,像它的对应立场一样,先验观念论也必须被看作是一种元哲学的“立足点”,而不是如通常所做的那样,把它看作是一种关于人类认识对象的本性或存在论地位的形而上学学说。这种康德式立场的基本内涵最清楚的体现在两点:康德认为先验观念论的特点是“形式的”或“批判的”,他还把他的程序与哥白尼的程序相比较;所以,我们将首先简要考虑这两点。然后,我们就可以具体说明先验观念论和现象主义或贝克莱的那种观念论之间的根

本差异。

A. 先验观念论作为形式的观念论和所谓的“哥白尼革命”：两次阐明的尝试

人们对康德在《纯粹理性批判》第一版中所阐述的观念论有广泛的误解和批评,为着回应这些,康德在《未来形而上学导论》的附录中指出,他现在想把先验观念论命名为“形式的”观念论或一个更好的名字,“批判的”观念论。在这样做时,他希望把它区别于“贝克莱的独断的观念论和笛卡儿的怀疑的观念论”[Pro 4: 375; 162 - 163]。而且,在《纯粹理性批判》第二版所加入的一个注中,这个注是加在以前引用的先验观念论的定义之上的,康德说,“我偶尔也把先验观念论称为形式的观念论,以区别于质料的观念论,后者是一种常见的观念论,本身怀疑或否认外部事物的存在”[B519]。

既然人们持续把先验观念论解读为某种版本的“常见的观念论”,如果康德能够更加一致地遵守他自己推荐的术语,那会更为明智。这种观念论是“形式的”,这即在于,它是关于对象可以被人类心智所认识的条件的本性和范围的一种理论。³⁴这种观念论是“批判的”,这是因为,它的根基在于反思曲行的知性的条件和限制,而不是意识的内容或自在实在(*an sich reality*)的本性。在这两个方面,它都与“常见的”那种类型的各式观念论有根本的不同,后者本身都是属于先验实在论的。

如我在第一章所指出的,这一解读困难的主要来源在于,康德倾向于说,人类经验的对象不仅是“现象”(appearances),而且也是“单纯表象”。但是,即便在这里,如果我们仔细注意文本,也可能避免通常的误解。例如,考虑康德在上文引用中的关于先验观念论的说法。如我们所见,康德在那里描述这种观念论乃是一种学说,“对我们可能的经验的所有对象,无非就是现象,即单纯表象,这些表象,作为它们被表征的那样[重点为笔者所加],作为有广延的存在者或变化的

序列,在我们的思想之外就没有任何以自身为根据的实存(existence)”[A490-491/B518-519]。在主句里,康德明显将现象等同于“单纯表象”,这确实在提示那种常见的解读。但是,这种解读方式的诱惑将会消失,一旦我们认识到,从句里我加重点的措辞,回指的是被表征的对象,而不是“现象”。因此,这个主张不是说,这些对象没有独立于心智的实存(在贝克莱式的观念上有人也许会这样主张);而是说,这样的实存不能以它们被表征的方式,即作为时空中的实体,被归属于它们。³⁵简而言之,这样的对象在我们之内(in uns),是在先验的意义上,而不是在经验性的意义上。康德的观念论是形式的(而不是质料的),正好就是因为它容许这一区分。

康德关于后来所称的他的“哥白尼式革命”的陈述,可以被看作是第二条且与前一条紧密关联的方法,他以此来尝试阐明他的观念论。这出现在《纯粹理性批判》第二版序言的一个著名段落中,在这里,康德把他引入哲学的这种“思想方式的转变”(change in the way of thinking / *Umänderung der Denkart*),与哥白尼所启动的天文学革命进行比较[Bxvi]。很多文献都有讨论这一比较的精确意义以及哥白尼革命这一类比是否合适,讨论的重点是,康德是否在他解读哥白尼时犯了所谓“以人为中心的谬误”。³⁶幸运的是,我们不必在此关注这一论题。相反,对我们来说,中心的问题是,要如何理解康德自己的哲学“革命”,即使与哥白尼的类比不是特别贴切,人们也经常这样认为,这也依然是一个问题。康德这样来描述他的革命:

37

迄今为止人们已经假设,我们的所有认识都必须符合对象;但是,通过概念先天地找出关于对象的某种可以扩展我们的认识的一切尝试,在这一假设下,一无所获。因此,让我们来试着假设对象必须要符合我们的认识,看看我们是否会在形而上学的难题上有所推进。[Bxvi]

按照前面的分析,应该可以清楚看到,康德在这里是把先验的实在论与先验的观念论的“立足点”对比起来。首先,“我们的所有认

识都必须符合对象”这一假设,容易被当作是与先验实在论相连的那种“常见的假设”。因此,我们的认识所必须符合的“对象”,就被刻画为物自身。于是,从这一观点就可以说,我们认识对象只是在这种程度上,即我们的思想符合这些对象的“实在的”本性,或者按等价的说法,符合上帝对这些对象的思想。康德告诉我们,按照这个模型,我们就不能解释先天[综合]知识的可能性,因为我们不能解释心智如何“预测”这样来定义的对象任何性质,而这又是先天知识所必需的。³⁷问题在于,这个模型假设所有认识都最终依赖于对如其自在的对象的一种直接的亲知(*direct acquaintance*)。

虽然这正好是人们所会预料的,在一种理智直观的规范观念下就会这样。但是,在有限的人类的认识中,这意味着,所有认识都必定是后天的。但是,在《未来形而上学导论》中,康德超出了这一点,他提出,如果人类认识的对象是如其自在之物(*as they are in themselves / so wie sie an sich selbst sind*),那就甚至都不可能去解释一种后天的知识[Pro 4; 282; 78]。显然,后者代表的是康德所考虑的意见,因为他的立场上,先验实在论,加上它的以神为中心的模型,不能够解释任何类型的曲行的认识,而不只是不能解释先天的认识。这就是为什么一种哲学的革命是必要的原因。

与此相反的“哥白尼式的”假设则说,“对象必须符合我们的认识”(objects must conform to our cognition / *die Gegenstände müssen sich nach unseren Erkenntnis richten*),这一假设表达了先验观念论的中心信念。在前一章中,我们认为这是指,对象必须符合我们只能据以把它们对我们表征为对象的条件。这既提示了认识条件的概念,我们将之引入,作为一种阐明问题的工具,也提示了一种以人为中心的认识模型。但是,我们现在所关注的是后者,我们已经暗示过它,但尚未讨论过它。

在这里,一切都有赖于如何在一种规范的意义理解这样一个模型的想法。不然的话,康德的立场就与古典的英国经验论者的立

场本质上难以区分开来,后者同样也做出了一种自觉的人类学转向,这些经验论者的主要著作的标题就表明了这一点。这并不是要否认,洛克、贝克莱、休谟,至少在部分程度上,曾经参与一场规范的事业。显然,他们都这样做了。但是,如我们所见,尽管他们聚焦于人类知性、人类认识 and 人性,这些思想家全都是按照一种以神为中心的规范来分析认识的。因此,他们在认识论上的主要关注点,是在规定人类认识如何应对这样一种规范,在这一点上,他们与唯理论者都有共同的根基。

与经验论者的程序形成鲜明对立,在一种规范的意义上来理解人类学的模型,这就要认为人类心智上规则或条件的来源,依据这些规则或条件也在其之下,人类心智才能对它自身表征一个客观的世界。按康德的术语,这就是说,人类知性(由感性适当的约束)“为自然立法(*legislation/Gesetzgebung*)”[A126]。由于我们的知性是曲行的(不是直观的),这就意味着,曲行的认识被提升为规范,而不是被降级为一种二阶的认识,而在以神为中心的模型下它就必然会这样。

B. 先验观念论和现象主义

基于以上内容,我们现在就可以回到这个问题:先验观念论与一般的现象主义以及具体的贝克莱式的观念论之间的对比。乔纳森·本尼特(Jonathan Bennett)关于现象主义的本性及其与观念论的区别的说法,为我们的讨论提供了一个方便的起点。按照本尼特的看法,现象主义是一种关于对象语言陈述的理论。他主张,所有这样的陈述都可以翻译为关于感觉材料(*sense data*)的复杂陈述(包括反事实的假言陈述/*counterfactual hypotheticals*)。他进一步提出,这等价于如下主张:“对象是出于感觉材料的逻辑构造。”与之不同,观念论则被刻画为一种形而上学的观点,它认为“对象是感觉材料的收集”。本尼特认为后一观点属于贝克莱。³⁸

要提出的第一个也是最基本的要点是,现象主义,如本尼特所描

述的,与贝克莱式的观念论在同样的意义上,因为同样的理由,而是先验实在论的。尽管它说对象是“逻辑构造”,但它在对待感觉材料时,却认为对象是出于感觉材料也许被作为物自身而构造的。结果,如贝克莱式的观念论一样,它也不适合于阐明先验观念论。简而言之,先验观念论这种理论,既不是说对象语言陈述可以被翻译成某种更精确的或更原始的感觉材料语言,也不讨论人类经验对象的存在论类型(物质对象或感觉材料的收集)。如我们已经反复强调的,先验观念论说的是曲行的认识的先天条件和边界。

通过比较贝克莱在《人类知识原理》(*The Principles of Human Knowledge*)中关于未被感知的对象的陈述的分析以及康德在《纯粹理性批判》中对同一话题的处理,我们可以更进一步说明这个问题。贝克莱对这一形式的命题提供了两个不同的分析: x 实存,虽然 x 目前没有被我或另一个“被创造的精神”所感知到。按其中一个分析,当 x 被上帝感知到,可以说 x 是实存的。³⁹按另一个种分析,这更接近于当代现象主义,当关于 x 的陈述可以被翻译为这种形式的假言命题,可以说 x 是实存的:如果有人处在一定的位置或拥有适当的工具等等,他就会感知到 x 。⁴⁰这两个分析都基于实存与知觉之间的相关性,而这是贝克莱哲学的标志特征。

康德关于未被感知的实体和事件的命题的论述,与贝克莱的第二个版本因此也与现象主义的论述,具有一种表面的相似性。他也允许,我们可以大谈特谈月亮上的居民,即使没有人曾见过他们。但是,他接着指出:

这只是意味着,在经验的可能的进展中,我们会遇到它们;因为每个事物,只要它在某个环境下,按照经验性进展的法则与知觉有一种关联,它就是现实的(*actual/wirklich*)。因此,在它们与我的现实意识处于一种经验性的联结时,它们是现实的,虽然它们并不因此就自在的,即在这种经验的进展之外,是现实的。[A493/B521]

而且,康德继续说:

要先于知觉去说一个现象是现实的 (*wirkliches*) 物, 这要么意味着, 在经验的连续中, 我们必定会遇到这样一个知觉, 要么意味着, 它完全没有意义。因为, 它应当自在地实存, 与我们的感官和可能经验没有关系, 这种话当然也可以说, 如果我们是在谈论一个物自身。但是, 我们现在谈论的仅仅是一个在空间和时间中的现象, 这两者都不是物自身的一个规定, 而仅仅是我们的感性的规定; 因此, 那在空间和时间中的 (现象), 就不是自在的某物, 而只是表象, 如果它们不 (在知觉中) 被给予我们, 就哪里也遇不到它们。[A493 - 494/B522023]

40 由此我们可以看到, 康德, 就像贝克莱和当代现象主义者一样, 把关于未被感知的实体或事件的一阶陈述, 翻译成关于它们的可能知觉的二阶陈述。但是, 这种表面的相似, 其实掩盖了康德式的分析的独有特征, 即康德给先天法则或原理所赋予的角色。“经验性进展的法则”, 或者如他在别处所说的, “经验的统一的法则” [A494/B522], 无非就是“经验的类比”。现在我们先不讨论这些类比 (这是第九章的话题), 这里的基本要点是, 按照一种先验观念论的分析, 说某个实体或事件要在“经验的进展”中被遇到, 这就是在以省略的形式, 确定在所讨论的实体或事件与当前的经验之间, 存在某种合乎法则的联结或“因果路线”。而这并不意味着要假定, 在某种意识 (不管是人的还是神的意识) 的历史中, 有一种假设的心智片段 (*mental episode*)。

康德的理论的认识论或先验的锋芒, 在“一般经验性思想的公设”中关于现实性 (*actuality/Wirklichkeit*) 的分析中, 体现得尤为清楚。在那里, 康德这样来定义现实: “与 (感觉的) 经验的质料条件相联结的东西 [A218/ B266]。”因为这里明确提到感觉, 这一定义似乎邀请一种现象主义的甚至观念论的解读 (在贝克莱的意义上)。但是, 康德关于公设的讨论, 却提示了一个不同的故事。康德告诉我们, 说某物是现实的, 这种说法:

要求知觉,因此也要求感觉,人对此是有意识的——不是对这个对象本身的直接知觉,这个对象的实存是要被认识的,而依然是它按照经验的类比与某个现实知觉的联结,这些类比展示了在一个一般经验中的所有真实联结。[A225/B272]

乍一看,这也许是在提示本尼特所定义的那种现象主义。确实,它否决了极端的观念论的要求,即要求一个经验性对象要是现实的,它就必须被感知,但是,它也似乎要求一个假设,即这个对象也许可以被感知,而这正好是现象主义的论点(现象主义诉诸反事实命题)。但是,这不是康德的立场。虽然康德的确主张,任何现实的东西,必定是可能知觉的对象,但这仅仅是现实性的一个结果而不是一个标准。如上面的段落所暗示的,这个关键的标准是由“经验的类比”,即一套先天原理所提供的。康德的充分的批判立场是,任何按照这些原理或“现象的经验性联结的法则”,与某个给定的知觉相联结的东西,都要被看作是“现实的”。在这里诉诸知觉或感觉,这只是作为分离点起作用,它给现实性的说法以经验性的内容。这种说法本身并不是关于任何“主观经验”的。

康德举例说明这一原理的例子,也有高度的启发意义。这个例子说的是一种假设情况:对于某些磁力铁屑的知觉。他指出,这样一种知觉也许会明确提供理由,推出实际存在着某种材料,造成这种磁力。而且,它也许还会做到这一点,即使我们的感觉装备并不足以知觉到这种材料。必须承认,他然后提出,如果我们的感觉器官更强大或者更精致,我们也许就能够感知它,而这再一次让人想到现象主义所诉诸的反事实句(以及洛克隐晦提到的“微小的”眼睛)。但是,康德既不诉诸反事实句也不诉诸一种得到巨大改善的感觉能力这样的想法。相反,他评论说,“[我们的感官的]粗糙……并不影响一般可能经验的形式……。因此,无论知觉按照经验性法则抵达于何处,也无论附着在知觉上的是什麼,我们对事物的实存的认识也都会抵达那里”[A226/B273]。换言之,这个磁性材料的指称的意义是否丰

富,不是可能性的一个函数(function),即充分提升我们的感觉装备,让我们能够拥有我们在当前还不能拥有的经验。相反,它是可联结性的一个函数,即这个材料可以按照经验性法则,最终按照先天原理与我们当前的经验联结起来。

在可能知觉的概念方面,也可以提出同样的要点。贝克莱关于可能知觉的论述基本是心理化的,这在他的存在就是被感知(*esse est percipi*)这一原则里已经有所暗示,在他关于最小可感知物(minimum sensible)的论述中则完全明显的体现出来。可能这意味着,是现实地可感知的。因此,任何太小而不能被感知的或比最小可感知物都要小的,都被认为是不可能的。⁴¹与此形成鲜明的对比,康德则从与规则、即与先天原理的符合来定义知觉的可能性。康德写道:

所要求的只是从现象到现象的进展,即使它们不会产生任何现实知觉(如果这种知觉在程度上太微弱,不能成为我们的意识的一个经验),因为即便如此,它们依然也会属于可能经验。[A522/B550]

这一段看来好像是针对贝克莱(或休谟)写的。不管怎样,它都很好地说明了康德的先验观念论或形式观念论,与现象主义或贝克莱那一类的质料观念论之间的根本差异。在这里,康德特别把现象的先验概念与可能经验的概念联系起来。但是,后一概念的定义的出发点,是符合一套先天条件,而不是一个知觉状态的可能性。于是,我们再次看到,诉诸这些条件,它们也是曲行认识的条件,这才是先验观念论的区别性特征,这种观念论因此就与现象主义没有多少共同之处。⁴²

III. 对两种反驳的回应

对这里提出的先验观念论解读,盖耶尔、朗顿和其他人指责说这无关紧要(trivialization charge),除此以外,这种解读也已经遭到许多批评。⁴³在结束这一讨论时,我们将探讨其中两种最重要的反驳:一种

具有实足的哲学性质,一种则主要是解读问题。我们将会分别考虑杰·凡·克里夫(Jay Van Cleve)和卡尔·阿美瑞克斯(Karl Ameriks),他们是这两种批评路线的代表。

A. 凡·克里夫:一个世界还是两个世界?

凡·克里夫的反驳针对的是我们对先验区分的理解,我们认为先验区分是在考虑同一个事物的方式之间,而不是在两套存在论上不同的事物之间成立的。他提出,对此论题,依据文本无法给出定论(这个问题下一章会讨论),于是他宣称,前一种区分的理解是站不住脚的。它所面对的基本困难在于,要解释同一个事物如何可以既是有空间的、同时又是非空间的,或者更确切地说,它如何可以“被认为是这样的”(considered as such)。⁴⁴以这种方式来说明问题所在,这背后有一种认识:像我们这里所提供的这类解读,聚焦于修饰的词组(分词修饰 considered as such),就是为了避免一个明显的矛盾,即声称同一个事物也许既是有空间的又是非空间的。因此,他就说,我们还欠一个一般的论述,说明这个修饰词如何可以被用来消除这样一种矛盾,而我们没法提供这种论述。

依照戴维·刘易斯(David Lewis),凡·克里夫提出理解这一点的三种可能模型:在第三层是方的,在第四层是圆的;按照《新闻周刊》是诚实的,按照《时代》杂志是不诚实的;比艾德高,比弗莱德矮。⁴⁵如他所正确指出的,前两个模型明显不足以说明这里所理解的康德式的先验区分,因为第一个模型将这一区分强力地转变成了两个事物之间的区分,而第二个模型则使得其中一种考虑事物的方式是错误的。因此,我们就剩下第三个模型,它是我们“最好的赌注”。⁴⁶这个模型的中心是关系属性和内在属性之间的区分,这意味着,如果应用到康德,我们就要把空间属性,比如形状,构思为是关系的属性,而不是像人们通常认为的,是内在的属性。换言之,形状以及此类东西,都是被遮掩的关系。凡·克里夫忽略了一个事实,这样

一种关系的观点其实可以在莱布尼茨那里找到,他断然认为这种观点是不可维持的。

但是,为了公正对待他所批评的立场,凡·克里夫停下来,考虑了本书初版里所提出的一个模型。这个模型旨在从经验上说明一种先验的主张,它涉及牛顿的重量概念。按照这个概念,我们可以说物体具有重量,仅当物体与其他物体有一种吸引和排斥的关系之时。因此,仅当一个给定的物体在这样一种关系中“被考虑”时,包含重量说法的描述才可以应用于这个物体。这个主张是否可以理解,完全不受如下事实的影响:始终可以发现物体是与其他物体处在一个互动的关系中,如此一来,“这样的物体”(body as such)就绝不能是经验的对象。要点只是在于,物体完全可以脱离它们与其他物体的关系而被构想(*conceived of*),虽然不是被经验(牛顿的第一运动定律说的就是这样被构想的物体)。为方便从经验性的层次过渡到先验的层次,于是我们就提出,同样的话对于如其显现的事物和如其自在的同一批事物之间的关系也是成立的。在这种情况下我们也会有一种区分,一边是在某种关系中被考虑的某物,依据这种关系该物可以纳入某种描述,另一边则是抽离了这种关系来考虑的该物,因此该物就不在这一描述之中。

凡·克里夫怀疑我们所提出的这个模型,其依据是他依然要求我们把通常被认为是单子的属性,看作其实是关系的属性,虽然如此,但他并没有断然摒弃这个模型。而且,这是一件好事,因为如我已指出的,它对应着莱布尼茨的观点。相反,凡·克里夫的聚焦点是,重量的理解和形状的理解,不相类似(*disanalogy*)。他的要点是,在重量的说法中,我们可以清楚理解所讨论的关系,认为它大致就是“被拉到某种程度”,但是在理解形状时,却没有可比的关系。⁴⁷

凡·克里夫认为,这样一种关系最有说服力的候选者是,“对我们显现为具有如此这般一个形状”(appearing to us to have such -

and - such a shape)。⁴⁸但是,如他所继续论证的,这会让康德认同一种幻觉论的观点,即对象只是在我们看来(*seem to us*)具有空间属性,即使在现实中它们并不具有这些属性,而这就变成已经名声扫地的第二个模型了。⁴⁹因此,我们就被默认引导到凡·克里夫所偏爱的“有限制的两个世界”的观点了。⁵⁰

对这条反驳路线的回应是双重的。第一,凡·克里夫很正确地看到了这里的问题,因为所讨论的这种关系是认识的关系,就此而言,它与物体和重量之间的物理关系有显著的差别。但是,他对这种关系的刻画是有偏向的,掩盖了一个重要的模棱两可之处。“对我们显现为具有如此这般一个形状”也许要么意味着,仅仅在我们看来具有这个形状,犹如水里的棍子在我们看来会被扭曲一样,要么意味着,可以合理地声称它具有这个形状,如果从它与一些条件的关系中来考虑的话,在这些条件下,它对具有我们的感性形式的存在者显现出来。⁵¹

凡·克里夫的整个批评有赖于一个假设:它必须在第一个意义上理解。他所承认的唯一选项是:*x* 真的具有属性 *y* (也许从一种上帝之眼的观点来判断它是具有的),或者 *x* 似乎只是在我们看来具有它。显然,这是对待这个问题的自然方式,因为它诉诸我们对这类语言的日常运用。但是,它也反映出一种先验实在论的立场,这个立场同样是“自然的”,但却完全避开了现象的先验概念。而且,这一点体现于如下事实:凡·克里夫认为认识关系基本上是经验性的。因此他说,一个对象具有“如此这般一个形状”(例如,圆而不是方),我们知道这是一个经验性的问题,而不是具有形状(大小或空间位置),我们知道这不是一个经验性的问题。结果,他把这里所解读的先验观念论当成了论证的前提(*beg the question*)。

由于凡·克里夫也许完全可以在这一点上回复说,这个替代的先验的现象概念,不能与一种单纯的看似(*seeming*)等同起来,其实还是模糊的,所以,我们另外再提供一个例子,也许会有用处,这个例

子的讨论构成我们回应的第二部分。虽然这涉及时间而不是空间，但它提供了一个更加清楚的例子，说明康德的观念性论点的本性和力量。

如已周知的，传统的哲学神学家通常都坚持，上帝，作为全知者，必定拥有完全的知识。不像有限存在者必须要等待事件，上帝以一种无时间的或永恒的方式来把握（通过一种“理智直观”）将会发生的一切事情。通常来说，诉诸这种观点，是为了提出宿命论（fatalism）的问题：如果上帝在我做事以前就知道我要做什么，我如何能够避免做这件事，我又因此如何可以被要求对我的行为负责？但是，按照本章所勾勒的认识的以神为中心的模型和以人为中心的模型之间的对比，上述观点也许也可以用来理解康德的时间的观念性学说。这里的要点只是，就其把神的认识的这种无时间的概念看作是规范的而言（如果它要保持全知，它就必须如此），先验实在论就会被导向一个结论：时间不是充分实在的，对象和事件只是显现为（*appear to*）是在时间上相继的。换言之，先验实在论面对一个两难：它必定要么否认神的知识，这在哲学上有困难（虽然不是未曾听闻），要么否认时间的实在性——也就是说，它必须承认，种种发生，只是看起来是相继的，但实际上它们不是相继的，而这就相当于把经验还原为幻觉。

45

本书所提出的先验观念论的解读，可以方便地逃出这种两难，因而使得我们能够以时间的温和的先验观念性的代价，保存时间的经验性的实在性。这是因为，认为时间是一个认识条件，这可以确保它在现象方面的“客观实在性”（objective reality），同时也会留下概念空间，以容纳一种根本不同的非时间的视角（atemporal perspective），它表征了对事物的上帝之眼的观点。而且，这个优势只能属于这种观念论的“一个世界”的解读，因为所必需的是，同样一套事件，应该可以从这两个根本不同的观点来构想。但按照“两个世界”的解读，即便是凡·克里夫所倡导的那种“有限制的”两个世界的解读，这也明显是不可能的，其结果就是，这个两难依然就像

各种形式的先验实在论一样,不可索解。当然,正如一些哲学家所做的,先验实在论者也许会选择吞下子弹,否认时间的实在性。但似乎值得怀疑的是,寻求其批评路线的凡·克里夫和其他人竟然会觉得这种选择是有吸引力的。

B. 阿美瑞克斯:认识论还是形而上学?

这里要考虑的第二种基本反驳,是无关紧要(triviality)指责的一种变体,不过它值得单独处理,因为它是由比盖耶尔或朗顿更同情先验观念论的解读读者所提出的。这一反驳进路的一个好代表是卡尔·阿美瑞克斯(Karl Ameriks)。⁵²阿美瑞克斯的反驳不是说,基于这种解读的观念论是不连贯的(虽然他也许也会相信是这样的),而是说,它无法公正地对待康德自己对他的观念论的理解。按照他的看法,认识的解读忽略了康德赋予先验区分的存在论含义。⁵³他于是宣称,“按照[认识的]解读,依然没有理由认为,非观念的就比观念的具有一种更大的存在论地位”。⁵⁴但是,阿美瑞克斯认为,这与康德最深层的哲学认同不能兼容,这一认同关注的是“物自身的绝对的实在性,这些物自身具有实质的非时空的特征”。⁵⁵

必须承认,康德有些地方也的确在提示阿美瑞克斯所倡导的这种存在论解读。首先,也许可以主张,“现象的说法”(appearance talk)只有在与“真实存在”(as they “really are”)的事物的说法对比起来,才是有意义的。因此,即便假定这一区分是在考虑事物的两种方式之间而不是在两类事物之间,依然也会有,基于第一种考虑事物的方式对事物所说的任何东西,比起按照第二种考虑方式所提出的说法,必定在存在论内涵上更弱。简而言之,看来情况是这样:在任何解读下,先验观念论都必须被认为是以某种方式吸收了现象和实在之间的古典的存在论对比。

这样一种解读似乎也从一个事实中取得了支持:在“就职论文”中,康德在讨论感性认识和理智认识之间的对比时,明显把它当作是

对显现出的事物的认识和对“如其自在的事物”(things as they are)的认识之间的对比[Diss 2: 392; 384]。即使“批判的”康德否认,我们可以有后一类型的知识,但他继续坚持就职论文的感性学说,以及他将考虑自在事物等同于考虑某种纯粹知性所能思考的事物,这些都的确暗示着,这一早期作品的存在论对比,依然还在运作。

但是,对这种存在论解读最为强有力的支持,也许来自于康德的道德哲学,特别是他关于超感性者的实践形而上学。康德肯定实践理性有更高的地位,或者,这是同一回事,他扬弃(denying/*aufheben*)知识为信仰留地盘[Bxxx],这样,康德就经常被看作是在提供一个入口,通过实践理性进入他已经排斥在思辨之外的最终实在。于是,按照这一观点,我们其实是自由的、非物质的实体,等等,虽然我们不能从理论上证明这一点。

但是,事情不是那样简单,因为阿美瑞克斯(还有其他许多人)所喜爱的那种直截了当的存在论解读,在经验实在论的问题上动摇了。如我们所见,一旦关于被作为自在之物来思考的事物的陈述,被认为是关于它们如何真实存在(*how they really are*)的说法,有一点就难以避免,即认为关于现象的陈述,是关于它们仅仅在我们看来(*seem to us*)是如何的说法。而这又难以同任何强形式的经验实在论相协调。保存经验实在论的一个明显方法,是盖耶尔所提出的:完全抛弃先验观念论。但是,这是倒洗澡水连孩子一起扔了。但是,如果不这样做,在康德的哲学框架之内似乎也没有什么解决方案了,除了以某种方式把先验区分去存在论化(*deontologizing*)。不管怎样,先验区分都不能够是在我们这样的存在者看来事物如何,同这些事物到底如何这两者之间的区分。

我们引入认识条件的概念,正是为了解决这个困难。如已指出的,曲行论在这种重构中赫然耸立,因为它让我们有可能理解,曲行的认识者,比如我们自己,如何可以有对象两种根本不同的认识关系,其中任何一种关系都不享有存在论的特权。⁵⁶但是,

阿美瑞克斯质疑,这种进路是否与康德思想的“更深层的”本体主义的约束(noumenalistic strains)兼容。这就是我们现在必须考虑的问题。

这个问题最好联系到自由概念来处理。按照一种传统的存在论解读,康德认同的论点是,我们其实是(先验上)自由的行为者,即使当我们被作为现象来考虑时,我们也是受因果规定的自然的一部分。先且不谈我们是如何知道情况就是这样的问题,鉴于关于这种自由的任何理论知识都是不可能的,所以,这里的问题就是要理解,这个学说对于我们的现象自我说了些什么。它是在说,我们只是看起来受因果规定,但我们其实是自由的吗?还是说,我们的现象自我其实是被规定的,而我们的本体自我(noumenal selves)则其实是自由的?这两个说法看来都不是可接受的:前者不可以接受,是因为它摧毁了康德的先验实在论,后者不可接受,是因为它给康德装上了一个不能自圆其说的两套自我的学说。

在以这种方式来处理时,情况变得很清楚,问题的核心在于一个底层假设:有一个“事态”(fact of matter)需要得到裁决。自由,依照康德的道德理论,是我们必定要去假定的,现在,按照上面的假设,自由就必须要么被看作是一个单独的本体自我的一种实在的属性,要么被看作是我们的单个自我在其内在的构成中真实存在的这个自我(our single self as it really is)的一种属性。但我们这里倡导的解读所要质疑的正是这个假设:必定存在某种独立于立足点的事态,这是先验观念论的任何存在论解读所暗示的。事实上,按照这一解读,对先验观念论的这类理解(如凡·克里夫的理解)本身就是某种形式的先验实在论。

必须承认,这听来极为自相矛盾,因为我们往往自然地以为,在这里必定存在某种事态。要么我们真的是自由的,要么我们不是。这两者其中必有一个是事实,即使我们并不能确定哪一个是。而且,这种说法依然成立,无论我们在康德的意义上把自由理解为一种非

自然的因果力量,还是在当代流行的相容论意义上把自由理解为一种纯粹自然的、自我指导和行动的力量。但是,不管它多么自相矛盾,这正好是康德的先验观念论所引出的结论。

本书归于康德的观点,通过诉诸迈克尔·达米特(Michael Dummett)的“有保障的可断定性”(warranted assertibility)概念,可以看得更加清楚,这个概念已经被应用在对康德的解读中。⁵⁷虽然它通常用在理论的语境下,提供一种反实在论的替代说法,代替传统的真理观,即真理是对某个独立实在或事实王国(realm of facts)的符合,但是这个概念也可以被延伸到康德讨论自由的实践语境中。这里的关键是康德的主张:自由只有从“实践的观点”来看,也就是,只有在与我们关于自己作为可问责的道德行为者的观念的联系中,才是可断定的。很明显,康德认为,我们必须从这种实践观点出发来假定我们的自由。

但似乎也很清楚的一点,虽然这一点争议更多:康德没有认为,这种实践观点提供了通往某个更好的存在王国(“真的实在的”)的入口。重点倒是在于,从实践的观点来看,我们得到理性授权或得到理性保障,来假设我们的自由,这个保障根源于作为纯粹实践理性的道德律(the moral law)。从理论的观点来看,这里的关注点在于解释而不是行动,我们也得到授权,其实是被要求让每个事件都服从因果性原则,以之作为事件认识的一个可能性条件。对前者的论证超出了本书研究的范围。⁵⁸对后者的论证则将在第九章来处理。这里我们只须提到,康德认为这两者都是对的。

于是,按照这一解读,先验观念论可以被看作是一种相对于某个观点而言(relativized to a point of view)的有保障的可断定性学说。基本的要点是,每个观点(理论的和实践的)都有它自己的一套规范,基于这些规范,断言可以被辩护,每个都要以某种方式来考虑它的对象(如其显现的,以及如其自在的被思考的)。但是,并不存在独立于内容的真理或事态。换种说法来表达,康德式的二元论是规范的二

元论,而不是存在论的二元论。⁵⁹

必须承认,康德的确在有些场合,特别是在《道德形而上学奠基》第三部分和《实践理性批判》中,提到自由的理念或者对道德律的意识,给我们一个入口,通往一个理知的世界(intelligible world)或更高阶的事物,它们与可感知的经验世界(sensible world of experience)相当不同。但是,从上下文语境可以清楚看出,前者相对于后者的优先地位,必须在价值论的(axiological)意义上而不是在存在论的意义上来说。我们也许会开始意识到的,是一套更高的价值、一种追求它们的召唤(vocation/*Bestimmung*),而不是我们在某个更高阶的存在者中的成员身份。同样,在第二批判中,康德提到实践理性相对于思辨理性的更高地位[5: 119 - 121; 236 - 238]。但是,这仅仅意味着,我们的实践关切(对道德性及其可能性条件的关切),有资格否决我们的思辨关切,以避免无根据的声言(ungrounded claims),而且后者因此就必须服从前者。于是,并不存在任何入口(认识的或其他类型的),通往一个存在论上更高阶的存在者。

这样一种“止痛的”分析似乎依然还是不太令人满意。这个问题,“我们真的自由吗?”,依然在回响。而这种回答,“是的,但只是从一种实践的观点看”,则看来要么是一种闪躲,要么是一种混淆,因为我们不能不假设,必定存在某种事态。虽然这是对的,但康德对此有一个解释。而且,这个解释是他的先验观念论的一个必不可少的,虽然一般被人忽视的方面。这个解释可在先验幻相的学说中找到,这将是本书第四部分的中心问题。⁶⁰就本章来说,指出这一点就足够了:这种幻相不是说我们是自由的,或者,在这个问题上,说我们是被因果规定的。这种幻相而是在于一个假设:我们必定在某种存在论上有特权的、独立于内容的意义上、真的是自由的或被因果规定的。这样一个假设对于以神为中心的范式的先验实在论是不可避免的,但它却恰好是康德的“哥白尼革命”所要质疑的东西。

最后,如果从所有这一切中能学到什么一般教训的话,那就是,先验观念论不能从先验实在论的立足点得到适当的解读,因为先验观念论正好就在于否认先验实在论立足点的有效性(虽然不是其自然性)。但不幸的是,关于这种观念论的本性和意义的持续争论,证明了一个事实:一些论者还没有学到这个教训。

第三章 自在之物和触发的问题

在反对康德哲学的所有批评里边,最持续不断的一种批评涉及自在之物,特别是以下这个声名狼藉的主张:自在之物——或先验客体——以某种方式“触发”了心智*,从而提供了经验的内容,这经验的内容继而得到了心智的感性形式与概念形式的塑造和阐明。因此,对康德先验观念论的任何说明都必须包含对此问题的分析,而这就是本章的任务。

在前两章讨论的基础上,本章的目标有三,因而分为三个部分。第一部分通过对格罗德·普劳斯有关文本和分析的考察,力图证明以下主张:讨论自在之物要被理解为讨论被考虑为如同自在的物的简略语;并且,这种考虑物的方式在先验反思这一哲学活动中扮演着重要的角色。第二部分则力图澄清,对得到如此考虑的物的构想与对本体和先验客体的那些不同的尽管相关的构想之间的关系。第三部分致力于声名狼藉的触发问题。它论证了先验触发这个观念对康德的立场来说是根本性的,并且,它也不像人们通常以为的那样违背了批判的原则。

* 由于语言上的亲缘性,《剑桥康德文集》英译本把《纯粹理性批判》中的 *affektion/affizieren* 直接译为 *affection/affect*,另用 *stimulate* 来翻译 *rühren*。而邓晓芒的中译本和李秋零的中译本则把这它们都译为“刺激”。然而,在《纯粹理性批判》中,*rühren* 的含义侧重于强调外部因素这一方,强调它才是表象的规定性因素,所以把这个词译为“刺激”很合适;*affektion/affizieren* 的含义强调的则是,外部因素只是触发因素,我们特定的感性机制在它的触发下,启动特定的预置模式来处理那些经由感官输入的信息,这里表象的规定性因素乃是我们的感性能力本身。鉴于此,我们把 *affektion/affizieren* 译为“触发”。

I. 自在之物的问题:分析与重构

康德对先验实在论的批判在上一章得到了考察,它显明了人的认识的对象如何不要被视为处于一个哲学的说明中,也就是不要被视为先验意义上外在于我们的(*ausser uns*)物,由此确立起了对自在之物这个概念的一种重要的、论辩性的(*polemical*)运用。不过,这似乎并没有证明,《纯粹理性批判》里对这个概念本身有任何积极的运用。因为,“先验实在论把单纯的现象处理为仿佛它们是自在的物”这个断言并没有蕴涵存在着这样的物,正如某个人“犹如上帝一般地”行动着这个断言没有蕴涵一个神圣者的实存一样。

然而,与此同时,上述分析也暗示了,在这种提出问题的方式里,存在着某个极端误导人的东西,就好像忧虑在于,康德是否有理由假定不同于我们直接地了解到的现象的那些自在之物的实存。实际上,一旦我们认识到,康德主要关注的并不是一类单独的存在者——这些存在者不同于现象,它们会被假定为“就在那里”(即便不存在任何有限的认识者)*——对自在之物的实存的担忧就会消失。

正如我们已经看到的,相反,康德关注的是人的经验所熟悉的那些对象,它们被考虑为如同自在的。诚然,康德把上帝和理性灵魂视为非感性的(理知的)东西,它们在存在论上不同于人的经验的感性对象(下面引述的一些段落似乎暗指了这样一些独特的、理知的东西),这个事实使得情况变得复杂了。¹然而,在前两章提出的分析的基础上,似乎可以合理地推断,康德在其中好像暗示了问题主要是实存问题的那些地方,必须要根据一种对先验区分的先行理解来解释,而不是像通常所做的那样,把这些地方作为理解这一区分的基础。

* 原文这里只有后半圆括号,前半圆可能因为手写之误而漏印了,译者根据文意对前半圆括号的位置做了推断。

对这个话题的任何严肃的、文本上有根据的处理,都必须从格罗德·普劳斯的分析开始。普劳斯指出,康德在对自在之物的讨论中,运用了许多不同的措辞,这些措辞并非全都是明显同义的。² 首先,有一个简短的形式“自在之物”(Ding an sich)(以及它的变体——“事实”[Sache]、“对象”[Gegenständ]以及“自在的客体”[Objekt an sich]*),它暗示了所指的东西乃是一个有着某种实存方式的东西

* 霍华德·凯吉尔(Howard Caygill)的《康德辞典》里“对象(物、客体、对象)(Object [Ding, Objekt, Gegenstand])”这一词条内容如下:

康德的对象概念极其精微,虽然其微妙之处在对他的物(Ding)、对象(Gegenstand)、客体(Objekt)等术语不加区分的、不系统的翻译中常常失去了。在其实践哲学的一般层面,康德遵从罗马法里边在人(persons)和物(things)(请参见查士丁尼的《法学总论》[Institutes]第一、二卷)之间做出的区分。人是“其行为可以被归因于他的一个主体”,而物则是“任何东西都不能被归因于它”的东西;前者被规定为具有自由和自发性的一个主体,能够根据原则来行动,而后者则没有自由和自发性。根据自然倾向而行动的一个人乃是一个物,他乃是作为仅仅被用作另一个人的目的的手段。

物是根据其被动性以及缺乏自主的、自由的能动性而被区别于人的,这些特性宽泛地规定了理论哲学里边的物或对象的特性。然而,虽然物在康德对经验的说明中很大程度上是被动的,但他还是仔细区分了物与对象区别于人的知性的自发综合的各种方式。物的这些不同模式可以通过康德所使用的不同德语词汇——Ding, Objekt, Gegenstand, 以及这些词汇出现于其中的不同语境而得到辨识。

物(Ding)这个词在批判哲学里最不常用,我们可以这么来解释这个事实:康德力图把批判哲学和沃尔夫学派独断论的形而上学区别开来。沃尔夫及其学派用Ding这个术语来规定形而上学之物;它被赋予了一切可能的东西,即便它不是现实的。沃尔夫派极少使用Objekt和Gegenstand这两个康德所偏好的术语。因此,在《纯粹理性批判》里,物(Ding)出现在了涉及形而上学之物的语境里,也出现在了先验肯定和否定的讨论中[A574/B603]。康德在这里首先论证了,先验的肯定确立起了实在性,并且,只有通过它对象才能被考虑为具有物性,或者“对象才是某物(物)”(“Gegenstände etwas [Dinge] sind”)。先验的肯定也确立起了否定的可能性,因为“对诸否定的一切概念都是派生的”[A575/B603],并且,更有甚者,先验的肯定还确立起了一切限制的可能性,因为康德把限制视为否定的一种形式。因此,他论证了,我们需要一般的物或实在性的全体(omnitudorealitas)的一个一般的感或“理想”,以知觉到确定的、有限的对象。他称这个无规定的物的概念为“自在之物”,他使用的术语是Ding an sich,它与对象(Gegenstand)或自在的客体(Objekt an sich)不同。(转下页)

* (接上页)康德在经验性思想的公设里强调了物(*Ding*)和客体(*Gegenstand*)之间的区别。在那里他区分了对一个有规定的实存者(*Dasein*)(它只有作为一个现象或“按照因果律而出自给定原因的那些结果的实存”才能被认识)[A 227/B279]的知识和无规定的“物(实体)的实存”(the undetermined “*Dasein der Dinge [Substanzen]*”)[A227/B279],后者不可能得到认识。再一次地,物(*Ding*)与形而上学的实体是同义的,它不同于“物的条件……我们只能从在知觉中被给予的其他条件出发,根据经验性的因果规律来认识这些物”[A227/B280]。随之,康德对物或对象概念的关注焦点也从物(*Ding*)转变到了对象(*Gegenstand*)和客体(*Objekt*)。

康德在对象(*Gegenstand*)和客体(*Objekt*)之间所做的区分对于他的先验哲学至关重要,虽然在《纯粹理性批评》的康普·斯密译本里这个区分从来没有成为明确的主题,而是完全地被遮蔽了。它涉及以下这个公理的主张,即“一般经验的可能性的诸条件同时就是经验对象(*Gegenstände*)的可能性的诸条件”[A158/B197],也涉及这个主张所蕴涵的概念与直观之间复杂的关系。对象(*Gegenstände*)是经验的对象或现象,它们符合知性和直观的限度;它们可以是直观中的现象,又不“与知性的功能发生关系”[A89/B122],也可以是“意识的对象”,“与对它们的把握没有任何区别”[A190/B235]。当经验的对象(*Gegenstände*)成为了知识的对象时,它们就成了客体(*Objekt*),客体(*Objekt*)被刻画为“在其概念中结合着一个所予直观的杂多的那种东西”[B137]。“所予直观”或对象(*Gegenstand*)因而就是在统觉的统一性这个条件之下而成为一个客体(*Objekt*)的。

康德对对象的各种说明可以被归结为对对象的一种连贯的说明——当然,这么做会低估它们内在的差异。知识的一个特定的客体(*Objekt*)——它通过知性概念是可以被认识的——需要一个经验对象(*Gegenstand*)。而要有这样的对象,就需要有某物,而不是什么都没有;这个某物或物——*Ding*——是不可知的,但它依据形而上学的自在之物或实体而得到了讨论。对康德的对象概念的这一解读强调了《纯粹理性批判》与康德在该书 A247/B303 里暗示的那个存在论传统之间的亲缘性。正如康德在《形而上学课程笔记》里所指出的,“存在论的教师”从“某物和无”这两个概念开始,却忘记了这个区分已经是对“一般对象”这个概念的一个划分(MM, p. 218, p. 46)。因此,他从一般对象或物(*Ding*)开始,它被先验的肯定和否定划分为某物和无。然后物(*Ding*)进一步被规定为经验的一个对象(*Gegenstand*),继而最终被规定为知识的一个客体(*Objekt*),从而形成了对传统存在论的一个批判地改写的版本。

(Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, pp. 304 - 306)

康德对 *Gegenständ* 和 *Objekt* 的区分受到了海德格尔的重视,海德格尔在《康德与形而上学的问题》(《海德格尔全集》第三卷,王庆节译,上海译文 2011 年)一书中强调,“认知原本就是直观”(中译本第 18 页),“直观是认识的本质”(中译本第 20 页),进而把直观和人这种存在者的感(转下页)

(一种自在的或独立的实存)。正如普劳斯所指出的,虽然这个措辞在康德那里相对少见,但它在文献里边却是一个首选的措辞。³到目前为止,康德最常见的措辞是“本身自在的物”(Ding an sich selbst)(以及它的变体——“事实”[Sache]、对象[Gegenstand]和本身自在的客体[Object an sich selbst])。⁴虽然这个差异被权威的英译本给搪塞过去了,但那个较长的形式至少指向一个如同自在的物(wie es an sich selbst ist)这个观念。然而,关键的要点是,短的和长的两种形式都要被解释成是“被当作如同本身自在的物”(Ding an sich selbst betrachtet)这个规范说法的省略说法,在这后一个说法里边,“本身自在”(an sich selbst)是作为副词用来刻画一个物是如何得到构想的,而不是用来刻画物的种类或物的实存方式的。⁵普劳斯还提出,虽然那个长的形式本身相对少见,但它出现的次数频繁到了足以证明它的规范地位,足以表明,康德由于文风的原因而明显偏好的较短形式得要根据它来得到理解。⁶

普劳斯的哲学命题对我们理解康德对自在之物的构想做出了重要的贡献,它凸显了第一章指出的许多权威批评误入歧途的性质。然而,它不可能是故事的全部,因为,即便普劳斯的论题得到了接受,

* (接上页) 触器官相关联,把感性解释成存在论层面的,而非感觉层面的概念,由此对康德的认识理论做了存在论的解释。在这种解释之下,“知性不仅隶属于直观的有限性,而且其自身,甚至由于缺乏有限直观的直接性,因此就成为更加有限的东西”。而作为接受性的直观,人对于立于他对面的那个存在物(这正是 Gegenstand 这个德语词的字面意思)有所领受。但这种领受的最终根据不是知性的作用,而是存在物自身站出来立于人的对面。这样,相对于强调理智条件的认识论解释,海德格尔存在论的知识乃是“存在物本身能够一般地对象化(entgegenstehen)为一个有限存在者的对象的可能性条件”。这也是为什么海德格尔把康德的 Erscheinung 和 Phänomen(《纯粹理性批判》的邓晓芒译本将它们分别译为“现象”和“现相”,李秋零译本将它们分别译为“显象”和“现象”)解释成“作为对象的存在物”(dasselbe Seiende als Gegenstand)和“自身站出来存在物”(das Seiende im Entstand)的原因。

至少依然存在两个重要的问题。首先,对如同自在的某物的考虑(the notion of the consideration of something as it is in itself)这个概念里边就存在着一种含糊性,这种含糊性加剧了通常的误解和批评。一方面,它可以被解读为,考虑如同自在的某物,就是把它作为自在地实存的某物,也就是把它作为一个本体的实体(*substantia noumenon*),以朗顿(Langton)所提出的方式而具有各种内在的属性。另一方面,它也可以被解读为,考虑如同自在的某物,这仅仅意味着,独立于该物与人的感性及其诸条件的认识关系而来考虑它。让我们称前者为存在论意义上的对如同自在的某物的考虑,而把后者称为认识论意义上的对如同自在的某物的考虑。

很显然,在前一种意义上考虑如同自在的某物,蕴涵着在也后一种意义上这样地考虑它。因为,一个本体的实体所固有的性质当然独立于它触发我们的方式(如果它触发了我们的话)而属于它。但反过来就不成立了,因为,一个物可以被考虑为认识论意义上的自在之物,同时又没有被思考为一个单独的本体的实体(*substantia noumenon*)。例如,它可以被思考(虽然没有被认识)为这样一个实体的一种属性,或是本体性的实体之间的一种关系,这两者都适用于独立于其与人的感性的关系而得到考虑的物。⁷此外,如果这个观点(就像通常那样)被忽略了,那么,考虑在认识论意义上如同自在的某物,很容易就会滑入考虑在存在论意义上本身自在地实存的某物,由此就产生了各种问题。

第二,一旦这种含糊性被清除了,规范的表达式所起到的作用就是重构问题,但不是解决它。这个问题在经过恰当地重构之后,可以被更精确地刻画为以下需要:要对在认识论意义上考虑如同自在的物的可能性和重要性提供某种说明。首先,我们很可能会问,我们有什么根据假定,那些据信是在我们感性的主观条件之下向我们显现的物,其自身也是某些自在的东西,脱离了它们在其中显现的方式。因为,我们唯一能够问的是,它们不可能是单纯显现着的東西么?此

外,假定它们是自在的某物,假定我们能够在某种程度上以此方式来考虑它,那么,鉴于我们不能认识到被如此构想的物,这么做的要点是什么呢?简言之,就我们已经看到的而言,似乎没有什么会阻止一种得到了详细阐明的先验观念论去彻底地删除对如同自在之物的考虑。

在致力于这个问题的时候,专注于康德在这其中似乎论证了诉诸如同自在的物或本体(目前它们被等而视之)的必要性的某些特定段落,这么做会被证明是很有用的。下面就是一些最为人所知并得到了广泛讨论的段落:

(1)这(现相-本体这个对照)曾是整个先验感性论的结论,也是自然而然地从一般现象的概念中推出来的:必然会有某种本身不是现象的物与现象相应,因为现象单独就本身来说,以及在我们的表象方式之外,不可能是任何东西,因而,如果不想不停地绕圈子的话,现象这个词已经指明了与某种物的关系,这个东西的直接表象虽然是感性的,但它哪怕没有我们感性的这种构造(我们的直观形式就建立在这种构造上),却自在地本身必须是某物,即某种独立于感性的客体。[A251-252]

(2)事实上,如果我们把感官的对象视为纯然的现象——这么看是很合适的——那么我们由此也就同时承认了,这些现象是以一个自在之物为基础的,尽管我们不知道该物自在地是怎么构成的,我们只知道它的现象,也就是说,只知道我们的感官被这个未知的某物所触发的方式。因此,恰恰由于知性承认了现象,它也就承认了自在之物的实存,而且这样一来我们就可以说:这些作为现象的基础的存在者的表象,从而单纯理知的存在物的表象,就不仅是被允许的,而且还是不可避免的。[Pro 4: 314-315; 107-108]

(3)尽管如此,以下这一保留必须得到充分注意:即便我们不能认识作为自在之物的这同一些客体,但至少我们必须能够把它们作为自在之物而加以思维。因为否则的话,就会推导出如下这个

荒谬的命题,即没有任何显现着的东西却有现象。[Bxxvi - xxvii]

(4)然而,如果我们把作为现象的特定对象称为感官的存在者(*Phänomena*, 现相),因为我们在其中直观它们的方式与它们自在的性状区别开来了,那么,从我们的概念已经可以推出:对于我们在某种程度上会反对的这些作为单纯通过知性而被思考的对象,我们要么把它们构想为就是那同一些(*eben dieselben*)根据自在的性状而得到构想的对象,即便我们在这些对象中没有直观到这个自在的性状,我们要么把它们构想为根本就不是我们感官对象的其他可能之物,并把这些物称为知性的存在者(*noumena*, 本体)。[B306]

(5)于是,感性学说同时就是关于消极意义上的本体的学说,也就是关于如下这样一些物的学说,知性必须撇开与我们直观的关系来思考这些物,因而不仅要把它思考为现象,还要把它们思考为自在之物……[B307]

这些段落和其他类似的段落暗示了“为自在之物进行辩护”的两个不同的论证路线,每个论证路线都强调了康德构想的一个方面,在解释者中间也都有自己的拥护者。然而,实际的情况是,它们哪一个都不能完全令人满意。

上面援引的第二个段落是第一条路线最有力的文本支持,根据这个路线,由于需要承认现象的一个“原因”或“根据”,所以对(实存的)自在之物的思想不仅是被允许的,而且还是不可避免的。虽然康德在这里把这个推论和触发关联了起来,但正如我们将会看到的,这绝不是一个因果关系,为了方便起见,我们且称之为“因果的解释”(the “causal interpretation”),因为它把一个现象和一个自在之物之间的关系解释为一个结果与其原因或根据之间的关系。⁸ 这个解释的一个明显的问题是,它显然需要我们把现象和相应的自在之物视为两种不同的东西。否则的话,我们如何能够谈论它们之间的一种因果关系呢?但是,即便我们忽略这个问题,也忽略与“本体的因果性”(noumenal causality)概念相关的那些声名狼藉的困难,这个动议也显

然不能够提供所需的東西。因为,为了把如同自在的物视为现象的先验的原因或根据,我们显然就必须首先要能够把它们考虑为如同自在的样子,而这恰恰是问题的关键。

另一个段落则暗示,康德的主张是语义学的。根据这一解读,康德是在肯定现象这个概念与如同自在的物这个概念之间存在着一一种逻辑蕴涵的关系,而不是被归属于这些概念之下的东西之间的一种因果的关系。⁹基本的思想是,现象这个表述是寄生于——或者,至少是对应于——自在之物这个表述的。因此,对前一个表述的使用预设了后者的合法性。这样一个解读似乎得到了有力的文本支持,在第一个段落里,对“某种本身不是现象的物”即一种自在之物的肯定乃是“从一般现象的概念中推出来的”。类似地,在这同一个段落里边,康德主张,“现象”必须要被视为已经指明了与某个这样的物的关系。最后,在第三个段落里边,康德暗示了,对自在之物的否定会导致以下这个“荒谬的命题,即没有任何显现着的東西却有现象”。

虽然不可否认的是,这些段落暗示了这样一个论证的路线,但它和前一种路线一样显得并不成功。首先,除了第三个段落外,现象和自在之物这些表述再次看起来是指两种不同的东西;其主张是,对前一种类型的东西(现象)的指涉预设了对后一种类型的东西(自在之物)的指涉。实际上,在这样的解释之下,这个论证令我们想起了如下的论证,它常常被用来反对现象主义的各种语言学版本:“感觉—材料的语言(sense-data language)”不能够取代“物质—对象的语言(material-object language)”,因为,对感觉材料的指涉只有在它们与物质对象形成对照的情况下才是可理解的。由此,它同样也不直接就适用于先验区分(它被理解为构想同一物的两种方式)。

此外,试图修改论证以使之与此区分相关,这么做初看来并不那么合理。诚然,我们可以同意康德的以下观点:可能有一个现象但却没有什么东西显现,这个提议是荒谬的。然而,正如我们已经看到的,这并没有允许以下结论:显现的也是不同于其显现出来的样

子的某个自在的东西。在适当地限定以把理想的条件、多样的视角等等包括进来之后,该自在之物的现象为什么不能够就是该物的所是?这样一来,就没有什么留下任何东西有待被考虑为“如同自在的物”了。

简短的回答是,这样一个立场等于是一种贝克莱风格的概念主义或现象主义,因此它就等于是先验实在论的一种形式。实际上,如果以这种方式来理解康德的观念论(人们通常就是这么理解的),那么自在之物的问题就会变得非常棘手;因为,正如上面援引的文本所暗示的,我们要么会陷入一种高度成问题的因果推论,要么会陷入一种明显的不根据前提的推理。不过,当我们根据前两章所勾勒的先验观念论的解释来理解康德对现象——或者更确切地说,对被考虑为显现着的物——的构想时,情况看起来就相当不同了。

56

正如我已经反复指出的,把物考虑为显现着的,就是在它们与感性条件(它们就是在这些条件下而在直观中被给予心灵的)的关系中考虑它们,也就是把它们考虑为先验的意义上(不是经验性的意义上)在我们中的(*in uns*);而把物考虑为如同自在的则是脱离与这些条件的所有关涉而来思考它们,也就是把它们考虑为先验的意义上在我们之外的(*ausser uns*)。不过,很显然,为了以前一种方式来考虑物,需要区分这些物在显现时所揭示的特征(它们的空间-时间的诸多属性等等)和这同一些物在被考虑为如同自在时——这时候它们独立于它们在其下得以显现的那些条件——被认为具有的特征。因此,康德所提到的“荒谬”可以被更恰当地刻画为是在把某物考虑为显现的时候考虑显现时候的样子,或者说是在把它考虑为显现着的(在先验的意义上),但与此同时却没有把这与对它自在地(在同样的先验意义上)可能会是什么样子的思想做对比。事实上,考虑一个对象的这些对比方式仅仅是同一个先验反思行动的两个方面,康德把这个行动描述为“一种没有人能够放弃的义务,如果他要先天地对事物有所判断的话”[A263/B319]。

还需要强调的是,这后一种考虑物的模式并没有受到以下事实的破坏,即它不能够提供有关得到如此考虑的物的本质的任何信息(哪怕是以下这个最低限度的信息,它们是实体,具有不可知的固有属性,朗顿认为,为了奠定康德谦逊的基础,这个信息是必要的)。实际上,吊诡的是,这正是它的意义的根源,它的意义在于它在先验反思中的角色。

第一,对如同自在的物的考虑的认知空缺并不等于不合逻辑。只有当知性甚至都不能够脱离感性诸条件来思考物的时候,才会是不合逻辑,康德反反复复地肯定了,我们能够这样来思考物。由此,没有什么会阻碍一种对如同自在的物的考虑。我们只需要记住:在以此方式考虑物的时候,我们必须使用纯粹的范畴(而不是任何相应的图型),并且,这些只能产生关于得到如此考虑的物的概念(作为实体、原因等等)的分析判断。¹⁰

第二,为了避免先验实在论的“惯常假设”,这样一个因素是必需的。再一次地,要点在于,为了考虑物显现的样子(或者,把它们考虑为服从感性的诸条件)——这一考虑本身足以解释对它们的曲行认识的可能性——我们也需要把考虑物的这种方式与考虑物的另一种方式做对比。因为,除非物能够至少被思考为独立于人的感性诸条件,否则的话,要求它们在与这些条件的关联中得到思考,这个要求就会没有任何意义。换言之,对如同自在的物的考虑的意义(就像先验区分本身的意义一样)直接地是方法论的,而不是形而上学的,虽然(正如我们后面将会看到的)它提供了避免与先验实在论联结着的形而上学错误的唯一手段。

57

II. 本体和先验客体

我们现在要考察本体和先验客体这两个概念,它们都与被考虑为如同自在的物这个概念密切相关。康德在《就职论文》里第一次赋

予了前者显著的地位,我们已经在几个地方遇到它了。虽然它类似于与之相对的概念现相,显得是一个存在论的概念,指涉着一种特别的对象,但这个对象依据认识论的术语而被刻画为一个非感性的因而纯粹理智的认识的相关物(正如现相是一个感性认识的对象。)¹¹

然而,这个概念与如同自在的物这个概念之间的确切关系依然是一个有争议的问题。特别地,对于那些肯定了一种两方面解读(a two-aspect reading)的某种版本的解释者来说,对以下观点的坚持似乎是很自然的:这两个概念之间有着相当明晰的区别。¹²因为,前者指的是物脱离了它在其下得以显现的那些条件时的样子,而后者则不需要做如此的刻画。相反,正如上帝和理性灵魂这些例子(康德把它们都明确地看作本体)所指明的,一个本体根本就不需要是显现出来的东西。

同样值得指出的是,康德有时候明确地区分了与它们相关的两个概念,即“现象”(appearance)和“现相”(phenomenon)。因此,在其对前者的正式定义中,他把它刻画为“一个经验性的直观的未被规定的对象”[A20/B34]。如果我们强调未被规定的这个术语——它在这里的意思是缺乏概念的规定——那么“现象”就必须被视为是在指一个被考虑为仅仅作为在感性中被给予的对象。这不同于现相,后者被理解为一个被带到了范畴之下的感性对象。简言之,一个现相乃是一个在概念上得到了规定的现象。¹³然而,如果情况是这样,那么我们似乎就必须也要在如同自在的物和本体之间做出一个相应的区分。前者是概念上未被规定的,因为,我们对它的思想缺乏任何实在的内容,而后者作为一个理智直观号称的对象,是“在概念上”得到了规定的,虽然这不是对我们曲行的理智而言的。

然而,康德在其他许多地方又似乎差不多把这两个概念等同起来了。¹⁴实际上,这么做的依据可以追溯到《就职论文》。正如前文指出的,康德认为,感性认识是以主体所施加的先天形式为条件的,由此他推论到,这样的条件产生了关于物显现的样子(*uti apparant*)的

知识；而一个纯粹理智的认识（他后来认为它是不可能的），由于它免除了这些条件，必定会产生关于物实际所是的样子（*sicuti sunt*）的知识[Diss 2: 392; 384]。因此，根据《就职论文》的学说，以一种纯粹理智的方式认识一个对象，即认识一个作为本体的对象，就是把它作为如同自在的物而加以认识，不论我们对于对象显现的样子是否也具有一种感性上有条件的认识，这一点都成立。此外，虽然在《纯粹理性批判》中康德否定了以下观点，即我们能够认识本体，但我们已经看到，他没有否定本体这个概念。相反，他寻求以某种方式重新解释它，以使之能够被整合进他的先验说明之中。通过赋予它一个限制性的或划界的概念（*Grenzbegriff*）的功能，他做到了这一点。

康德在题为“把所有一般对象区分为现相和本体的理由”的这一章发展了这个命题，它提供了对“先验分析论”的结论的一种总结。他的立场的核心在于如下主张：尽管本体这个概念的地位很成问题，它也仅仅只有消极的运用，但它“不是杜撰出来的”[A255/B311]。康德在否定其任意性的时候大概是在指，这个概念在先验的反思中有一个基础，因而不是完全虚构的。¹⁵换言之，那必定会思考本体的“知性”乃是批判的知性，或者等价的说法，作为从事着先验反思的人的知性。这里的观点与之前针对被考虑为如同自在的物这个概念而提出的观点根本上是一样的。批判的知性必定会思考本体，因为这个概念是现象（或现相）这个先验感念的相关物，因而与感性学说密切相关。事实上，正是与感性的这个关联才使得它能够作为一个限制的概念而发挥作用。它的特定任务是“限制感性的僭越”[A255/B311]，它是通过指向（虽然是以一种不确定的方式）一种不同的认识方式（理智直观）——对于这种认识方式来说，那向我们显现为服从于感性条件的对象将会独立于这些条件而被认识为如同自在的样子——来实施这一任务的。

康德最初在《就职论文》里处理了这个话题，他引入了本体这个概念，它带来了“对感性的限制”，从而为有关非感性者的一个肯定性

的理论提供了概念上的空间。正如已经指明的,他的目标是,通过把我们的理智概念从任何感性上有条件的概念造成的“污染”中摆脱出来,为对一个理智世界的认识扫清道路。相比之下,在《纯粹理性批判》中,他注意到,通过限制感性——这是通过“称自在之物(不是被考虑为现象的物)为本体(*noumena*)”而达成这个限制的——知性也限制了它自己。它之所以这么做是因为它认识到,它通过任何范畴都不能够认识这些本体,它只能“以未知的某物的名义”来思维它们 [A256/B312]。

在《纯粹理性批判》的第一版,这个“未知的某物”成为了先验客体。然而,正因为它是一个“未知的某物”,因而后者就一定截然不同于《就职论文》里边的本体,康德在有一个地方也是明确地这么做的。因此,康德指出,我使一般现象(现象这个先验概念的相关物)与之相关联的对象就是“先验客体,亦即关于一般某物的完全未定的思想”,接着,他评论道:“这个思想不能叫作本体;因为我不知道它自在地所是的任何东西,并且完全没有对它的概念,只有对一个感性直观的一般对象的概念,所以这个一般对象对一切现象来说都是一样的。” [A253]。

看起来奇怪的是,康德否定了先验客体是本体,他的根据是,我们“对它自在地所是的样子一无所知”;就好像我们能够知道本体自在地是什么似的!不过,如果我们把他视为是在否定,先验客体等于《就职论文》的本体,那么他的观点就变得可以理解了。那个本体成了曲行性命题的牺牲品,因为康德现在主张,对它的认识将会需要理智直观,而我们作为曲行的认识者是不能够进行理智直观的。由于我们缺乏这样一个能力,因此,本体这个概念就必须要被先验客体这个概念取代,后者被解释为一个纯然无规定的某物。然而与此同时,康德也提出,先验客体可以被指为一个本体,倘若这个本体得到了正确理解的话,由此他就保持了与《就职论文》在术语上的关联。因此,他在“对反思概念的歧义的注释”中写道:

所以知性限定了感性,并不因此就扩展了它自己的领域,而由于它警告感性不要妄想指向自在之物本身,而只能指向现象,所以它思维一个自在的对象本身,但却只是作为这现象的原因(因而本身不是现象)的先验客体,这对象既不能作为量,也不能作为实在性,也不能作为实体等等被思维(因为这些概念永远要求它们借以规定一个对象的那些感性形式);……如果我们由于这个先验客体的表象不是感性的,因而要把它称之为本体,那么这是我们的自由。但既然我们不能把我们知性概念中的任何一个应用于其上,那么这个表象对我们来说毕竟还仍然是空洞的,除了用来标志我们感性知识的限度,并留下一个我们既不能用可能经验也不能用纯粹知性去填充的空间之外,没有任何用处。[A288-289/B344-345]¹⁶

在本章的下一节,我们将会回到对先验客体作为“现象的原因”这个构想。不过,我们目前直接关注的是先验客体这个概念本身,它被证明为特别令人难以捉摸,因为康德以许多不同的方式运用了这个概念。特别地,这个问题涉及它与如同自在的物的关系。正如本体的情况那样,康德在有些地方似乎把先验客体与如同自在的物等同起来了,包括有个地方[A366],在那里他明确地这么做了,但在其他一些地方,这两个概念又必须要被截然地区别开来。

后者最有趣的一个例子是在A版演绎里,在那里,康德赋予了“这个先验客体的纯粹概念”如下功能:“一般说来为我们的一切经验性概念提供……对一个对象的关系,即带来客观实在性。”[A109]¹⁷这里康德关注的是客观性问题,或者更确切地说,关注的是相应于我们的认识,但又不同于我们的认识的一个对象的概念[A104]。先验客体这个概念在演绎的前面部分就被引入了,在那里,这个问题涉及可以被称为认识的“内在化”(immanentization)的东西,它是康德哥白尼式革命的直接后果。基本的问题是,在某种程度上我们不能置身于我们的表象之外,以把它们与某个先验地实在的东西做比较。因此,这样一个对象“必须之被作为等于X的一般

61

之物来思考”[A104],该物后来被等同于先验客体。因此,在这个语境中,该概念是作为一种先验的指针而发挥作用的,它通过指出下面这一点而定义了哲学的任务:对对象的“实在”本质的常识性的和先验实在论的关注(the commonsensical and transcendently realistic concern with the “real” nature of objects)必须被对一个对象之表象的诸条件的分析所取代。在这样的解释之下,先验客体这个术语显然不能被用作复数,这就是康德在那里为什么把它描述为在我们所有的认识中都“实际上总是同一个X”的原因[A109]。正如他后来所说的,这个先验客体只能够充当一个“统觉的统一性的相关物”[A250]。

即便在讨论的这个早期的阶段,在我们考察康德的统觉学说之前,下面这一点也已经很清楚了:统觉的这样一个相关物不可能既被等同于如同自在的物而又没有伤害到康德在“先验演绎”里的计划的批判性质。¹⁸然而,在其他地方,先验客体和如同自在的物之间的关系似乎要更加密切。在这些地方——有一些将会在下一节得到考察——先验客体充当了现象的一个先验的根据,而不是充当了一个先验的指针。换言之,它被看成了感性材料的(对我们来说)未知的来源。由于我们只能够通过我们感性的形式来直观这些材料,因此,这个先验的根据同样可以仅仅被刻画为一个完全无规定的“等于X的一般之物”,因而再次作为一个“先验客体”。

最后,虽然在某种程度上是推测性的(因为康德本人从没有详细地阐述过这个观点),但我们似乎可以指定一个额外的任务,该任务只有通过先验客体才能够完成,本体或如同自在的物都不能完成它。此外,这个任务也由于这里所肯定的对先验区分的理解而成为了必要的,该理解就是,先验区分包含着我们能够在先验反思中构想对象的两种方式。

如果如同通常所做的那样,我们从一个先验实在论的视角来处理这个区分,那么我们要不可避免地要询问据信从这两个观点来考虑

的那个东西的真正性质。然而,在由文本提供的暗示的基础上来回答这个问题的尝试似乎会走向一个死胡同。因此,康德在有一个地方提出,对象应该被刻画为一个现象,其根据是,现象“任何时候都有两方面,一方面是从自在的客体来看……另一方面是着眼于该对象的直观形式……”[A38/B55]。虽然康德的解释支持以下命题,即要以两种方式或从两个视角来加以考虑的乃是经验性的对象,然而,把得到如此考虑的东西刻画为一个现象,或者,正如康德所做的那样,暗示一个现象具有两个方面,这样的做法无疑是不正确的。毋宁说,有两个方面的乃是显现的对象,一方面是它在其中显现的方式(在感性的条件下),另一方面是它在其中被思考为自在的方式(独立于这些条件)。因此,那正得到考虑的东西既不能够被刻画为一个现象,也不能够被刻画为一个如同自在的物,因为,这些相当于考虑它的两种方式。

62

因此,康德对此问题最佳的或许唯一的回答就是,它是从这两种观点来考虑的先验客体。然而,与它在A版演绎里边所扮演的角色比起来,这里它的功能是解决一个问题,而不是引入一个问题。正如我已经指出的,它解决的问题乃是从先验实在论的观点来处理这个先验区分的时候所导致的,这种观点刺激了如下这个企图,企图达致对人的认识的对象的一个绝对的、语境上独立的构想。它是通过指明这样一个问题的空泛性而做到这一点的;关于这样一个对象,唯一能够说的东西就仅仅是,它是等于X的一般之物。¹⁹正如康德接下来说的:

对于“一个先验客体具有何种性状?”这个问题,我们不可能就它是什么给出任何回答,但我们可以回答说:这个问题本身什么也不是,因为没有给出这问题的任何对象。[A478/B506n]²⁰

为了理解为什么康德要把这样不同的功能赋予先验客体,考虑一下在与它形成对照的东西,这么做再一次地是非常有帮助的。与它相对照的东西是经验性的对象,两者之间的对照反映了康德在先

验的和经验性的之间做出的区分。正如他在有个地方所描述的,“先验的和经验性的这一区别……属于对认识的批判,而不涉及知识与其对象的关系”[A56-57/B81]。换言之,先验的认识(这是《纯粹理性批判》的主题)不要被理解为提供了对非经验性的(先验的)客体的知识。毋宁说,它的“对象”是关于普通经验性对象或现相的先天知识的可能性的诸条件。

由此就很清楚了,经验性的对象和先验的客体之间的区别就像如其显现之物和如同自在的物之间的区别那样,不是两个存在论上不同的东西之间的区别,而是普通的经验性对象可以得到考虑的两个视角。因此,讨论先验客体就像讨论如同自在的物那样,要被当作状语地理解为讨论得到先验地考虑的经验性对象,就是说,考虑到对这些对象的认识的条件。

然而,不要把先验客体等同于如同自在的物。尽管它们在有些地方表面上是同一的,但它们属于反思的不同层面,先验的-经验性的这一区别乃是一个更加根本的反思层面。正如这些术语所指明的,后者标志着对对象及其认识的诸条件的一个二阶哲学考察(这是《纯粹理性批判》的事情)和对这些对象的一阶研究(这是经验性的科学的事情)之间的关系,而如同自在的物和如其显现的物之间的区别则是对象可以在先验的观点本身之内得到考虑的两种方式。此外,正由于先验客体这个概念充当了先验立场的入场券,它能够有着这样独特的功能。因为这些正是得到先验地考虑的客体这个概念的不同功能。

目前为止所提供的说明乃是基于《纯粹理性批判》第一版的文本,虽然它包含了第二版里被保留下来的那些段落。不过,情况被以下事实弄得更为复杂了:康德在第二版里大幅重写了论现相和本体的那一章。此外,在重写的版本里,他不仅去掉了所有提到先验客体的地方,还引入了本体的积极含义和消极含义之间的区别。²¹他现在把前者理解为“一个非感性的直观的一个对象”,把后者理解为“一

个这样的物,由于我们抽掉了我们直观它的方式,它不是我们感性直观的对象”[B307]。前者是来自《就职论文》的本体的丰富概念,康德的观点再次是,我们不能运用这个概念,因为我们没有理智直观的能力,我们甚至都不能构想它的可能性。因此他指出:“凡是被我们称为本体的东西,都必须作为某种只有消极意义的东西来理解。”[B309]

当我们在这个意义上来看待该术语的时候,我们的确是在运用这个概念,因为正如我们已经指出的,“感性的学说同时也就是消极意义上的本体的学说”。这里所表述的思想是如今我们已经很熟悉的一个思想,即现象的一个非感性的相关物这个概念对于康德理论的阐述来说是必要的。消极意义上的本体是第二版针对这个所需要的概念的选项。

然而,这个术语上的转换并没有反映任何重要的学说上的改变。事实上,本体的积极含义和消极含义之间的区别仅仅只是对第一版中本体和先验客体之间对比的一个更加明确的重新阐述。因为正如康德现在清楚地表明的,消极含义上的本体除了在很弱的意义上是某个非感性的东西之外,实际上根本就不是一个本体。此外,由于它仅仅指非感性的东西本身,因此它就是完全地无规定的,因而与先验客体是无法区分的。²²结果,虽然康德在《纯粹理性批判》第二版重写的部分删除了提到后者的地方,但他并没有放弃它所表述的思想。

64

III. 触发

“先验感性论”以一段令人难以捉摸又常被人引用的话开始:

一种知识不论以何种方式和通过什么手段与对象发生关系,它借以和对象发生直接关系,并且一切思维作为手段以之为目的的,还是直观。但直观只是在对象被给予我们时才发生,而这种事至少对我们人类来说又只是由于对象以某种方式触发心智才是可能的。[A19/B33]

这段话之所以难以捉摸的原因在于,它令人迷惑地直接提到了触发着我们的对象。从康德的时代直到今天,解释者们持续不断地回到该对象的本性这个问题。实际上,这个对象已经被恰当地称为“棘手的触发问题(*die heikle Frage der Affektion*)”。²³使这个问题变得迫切的是,尽管康德说了自在之物的不可认识性,说了先验客体概念不确定的本性,但他在许多段落(我们已经指出的这段话就是其中之一)里都提到了,自在之物或先验客体触发着心智,或是现象非感性的“原因”或“根据”。²⁴此外,这立刻就造成了一个困境:一方面,许多重要的因素都暗示着,康德必须以某种非经验性的方式来刻画那触发着的客体,而另一方面,在许多人看来,他这么做的时候不可能不违背批判哲学的一个核心原则。当然,这就是雅可比在他著名的断言(前文已经引述过)中所提出的问题:“没有(自在之物)这个预设,我就不能够进入(批判的)体系,但有了这个预设,我又不能够停留于该体系。”²⁵

支撑着这个表述的是如下这种理解:把触发理解为一种因果关系,我已经指出了,这种理解并不完全确切。因为,正如康德所解释的,触发显然是一种认识论的关系,而不是一种因果的关系,虽然前者不可摆脱地关联于后者。²⁶使得触发关系成为认识论关系的是,它既抓住了一个曲行的理智,又抓住了向它显现的东西,也就是,它包含了对一个客体的表象,这个表象部分地被心智的模式或心智受触发的方式(它的感性诸形式)决定着。

65

然而,触发伴随着因果性,这也是真的,因为触发包含了那进行触发的客体对心智造成的一个影响。²⁷此外,即便触发与因果性被区别开来,这依然是问题的核心。因为正如已经指出的,康德没有说先验客体(或它的等价物)触发着心灵,他后来似乎把这等同于,它充当了现象的一个非感性的原因或根据。²⁸因此,我们依然有必要根据上一节给出的分析来解释一下这样一些断言以及康德对触发的整个构想。

这样一个解释的自然起点是雅可比的说明,它为几乎所有后来

对此话题的讨论设定了议程。雅可比从如下这个没有争议的前提出发,即康德的感性理论需要人的心灵以某种方式受到客体的触发,他指出,对于这个进行触发的客体来说,只有两种可能的情况:要么它是一个现象,要么它是一个先验客体(他把它等同于自在之物)。虽然雅可比相信,康德本人实际上把后者视为进行触发的客体,但他的策略却是要显明,它们哪一个都不能完成这个工作。雅可比论证说,前者不能够做到这一点是因为,它被康德定义成了一个在我们之中的单纯表象(这就是为什么我们没有自在之物就不能进入批判体系的原因);后者不能够做到这一点是因为它的不可认识性,这阻止了我们把任何范畴——包括因果性范畴——运用于它(这就是为什么我们由于自在之物而不能停留于该体系的原因)。²⁹

盖耶尔通过拒斥导致了雅可比二难困境的观念论而打发掉了这个二难困境,和他比起来,康德的观念论导向的追随者和“改进者”则倾向于拒斥这个二难困境的第一难,否定《纯粹理性批判》含有任何通过自在之物来触发的学说。³⁰不过,这个策略面临着两个困难:(1)它显然与一些段落相矛盾,在这些段落里,康德似乎非常明显地承认了由非感性的或理知的客体(在各种称号之下)造成的某种触发。(2)它没有解释,经验性的触发,即通过经验性的对象或现象造成的触发,是如何能够为我们的表象提供必然的根据的。瓦辛格尔很有益地以三难困境的形式总结了雅可比之后争议的各种结论:

1. 要么我们把进行触发的客体理解为自在之物;在这种情况下,我们陷入了雅可比、埃奈西德穆*以及其他一些人揭示出的矛盾之中,即我们必须要把实体性和因果性范畴运用于超出经验之外,但这些范畴据信只有在经验范围之内才有含义和意义。

2. 或者,我们把进行触发的客体理解为空间中的对象;但由于

* Aenesidemus, 公元前1世纪希腊的怀疑论哲学家。

这些对于康德来说仅仅是现象，因而是我们的表象，因此，我们就陷入了如下的矛盾：同一些现象——我们首先是在触发的基础上才拥有它们的——要成为那个触发的来源。

3. 或者，我们可以接受一个双重的触发，一个通过自在之物而造成的先验触发，以及一个通过空间中的对象而造成的经验性的触发。然而，在这个情况下，我们陷入了如下的矛盾：对于先验自我来说的一个表象应该在后来为经验性的自我充当一个自在之物，该自在之物的触发在此经验性的自我中造成了对同一个对象的一个经验性的表象，该表象在此对象的先验表象之上并超越了它。³¹

虽然双重触发理论（它是由阿迪克斯详细阐述出来的）³²在评论者中还有一些支持者，³³但它已经被从几个不同的视角而决定性地否定了。³⁴在它的诸多问题中有一个是，把这样一个理论归于康德——这个理论预设了两个不同的然而又相应的活动，其中一个活动是原则上不可知的——这与康德思想的批判性是不相容的。在普劳斯（他非常精细地阐述了他的分析）看来，整个成问题的东西乃是基于对自在之物的一个错误的“超验的-形而上学的”构想，它与真正先验的构想截然相对。普劳斯论证了，一旦我们认识到，这个构想仅仅刻画了经验性的对象在先验的反思中能够得到构想的一种方式，那么，下面这一点就显而易见了：触发着我们的还是这同样一些经验性的对象。³⁵因此，我们就回到了如下这个老的观念论主张（虽然是从一个新的视角），即《纯粹理性批判》只承认了一种经验性的触发；虽然普劳斯很乐意地承认了，这个构想本身并非没有任何困难。³⁶

不过，触发的问题并不能够如此轻易地就被打发掉。事实上，前面的分析表明，它和与它密切相关的关于如同自在的物的问题一样受到了误解，而不是像普劳斯所暗示的那样是一个伪问题。正如瓦辛格尔所表述的，该问题涉及进行触发的客体的形而上学地位：它是一个现象，一个自在之物，抑或兼这两者？由于这个表述乃基于如下假设，即现象和自在之物之间的区别本身在性质上是形而上学的，因

此,一旦这个假设被否定了,那么陈述该问题的这个方式也就失去了任何意义。但由此并不能推出,该问题本身会消失。康德关于触发着心灵并造成了感性的那些客体的陈述是涉及在其经验性特性中被考虑为现象的对象,还是涉及被考虑为自在的样子的对象,这个问题依然是有意义的。如果情况是前者,那么触发就要在一个经验性的意义上得到解释;而如果是后者,触发就要在一个先验的意义上得到解释。

在讨论这个新的表述里的问题之前,有必要简单地考察一下雅可比的如下主张,即经验性的触发这个概念与康德哲学是不相容的,因为经验性的对象是现象,而后者则是“我们之中的单纯表象”。虽然雅可比正确地否定了康德的现象可能是进行触发的客体,但他否定的理由却是错误的,这个理由使他的分析是深深地误导人的。事实上,雅可比的否定乃是基于一个双重的混淆:他把康德的现象混同于贝克莱的观念,并且他把触发仅仅解释为一种因果性。因此,如果现象被理解为一个独立于心灵的东西,根据人的感性的主观条件而被考虑为它们显现的样子,那么,这整个的反对意见的路线就都消失了。康德完全可以谈论现相和人的心灵之间的因果关系(它不同于一个触发的关系),因为在经验性的层面,心灵本身乃是现相世界的一部分,从属于它的诸条件。此外,康德在许多地方无疑正是以此方式来言说的。³⁷

然而,事实依然是,对触发的一个单纯经验性的说明——它把触发归约为一个进行触发的客体和心灵或我们的感觉器官之间的因果关系——并不能提供康德的先验说明所需要的东西,即一个曲行的理智和它的感性直观的质料或内容的来源之间的一个认识上的关系。因此,雅可比排除了经验性的触发是这个内容的来源,这个做法是正确的,虽然正如上面指出的,他这么做的理由是错误的。真正的理由(正如瓦辛格尔所暗示的)实质上乃是概念性的。

让我们回顾一下,康德的感性理论不仅需要某物“触发”或“被

给予”心灵；它还认为，这个某物只有作为从属于人的感性的先天形式（空间和时间）的结果，才成为了人的认识的内容的一部分（经验性直观的“质料”）。由此当然可以推出，这个触发心灵的某物不可能在经验性的描述之下（作为一个空间 - 时间性的东西）得到考察。这么做将会涉及赋予一个独立于其与人的感性的关系而得到考虑的对象一些特性，根据该理论，那些特性乃是它只有凭借这个关系才具有的。因此，对这样一个对象的思想就其性质而言乃是对某个非感性的从而“纯然理智的”东西的思想，对一个如同自在的物或一个先验客体的思想，如果你愿意的话。³⁸

68

与此相对，对以下这一点的论证很吸引人：即便我们承认“某物必须触发心灵”这个断言具有一种先验的地位，因为它表达了经验的可能性的一个必要的（质料）条件，然而，这也不需要我们把“某物”这个表述或它的等价表述解释为不仅仅是在一般性地指涉经验性对象的某一个或更多成员。换言之（正如反对意见所做的），已经得到确立的仅仅是以下这个完全一般的主张，即某个（经验性的）对象或其他经验性的对象必须触发心灵，如果心灵要有任何经验的话。结果，如果这就是康德把先验客体（一个“等于 X 的一般之物”）注入先验故事的授权令，那么这整个的说明都是建立在一个失败的基础上的，这就是没有成功地区分被解释为具有一个不明确指涉的“某物”和被解释为一个名称或一个指称性表述的“一个一般之物”。

这个批评路线的问题似乎隐含在了把一个非经验性的触发作为不可理解的东西而加以拒斥的努力之中，³⁹ 该问题就是，它忽略了一半的先验说明。正如我们刚刚看到的，对这个说明而言至关重要是，作为外部客体触发心灵的结果而被给予心灵的东西，只有从属于感性的先天形式才变成了经验性认识内容的一部分。但由此可以推出，触发着心灵的这个“某物”，作为在此关系中得到考虑的东西，不能够在一个经验性的描述之下（作为一个空间 - 时间性的东西）得到考察。因为再一次地，以此方式来考察它，需要赋予它脱离了其与人

的感性的认识关系而得到考虑的物的一些特性,但根据该理论,它又只有在处于这一关系中时才具有这些特性。用稍有不同的方式来说,如果我们认为康德对曲行认识之条件的先验说明是一个“宏大叙事”,那么这个认识的质料条件所扮演的必不可少的角色就必须被赋予某个脱离了此认识关系而被考虑为如同自在之物,因而就是纯然先验的客体。

然而,在这个说明里边没有任何东西会令康德设定某个超经验性的东西。相反,(在对触发的说明中)唯一被假定的是人的经验的那些空间-时间性的对象。康德的观点仅仅是,就这些对象要在先验地说明中作为人的认识的质料条件而发挥作用而言,它们不能够无矛盾地在它们的经验性描述下得到考察。因此,我们可以拒斥雅可比二难困境的第二难,即有了自在之物(或先验客体)这个概念,我们就不能够停留于康德的哲学之中。实际上,我们能够非常舒服地停留在它之中,只要我们记住,这个概念在先验反思的架构内具有一种合法的元层面的功能,由此,它并没有伴随着任何要认识一个超感性实在的主张。

最后,这个分析也提供了解释康德全集里许多难以捉摸的段落的钥匙。出于例证的意图,考虑其中的两个段落就足够了,一个段落提到了先验客体,另一个段落则没有。在提到了先验客体的段落中,下面这个段落或许是最有趣的:

感性直观能力真正说来只是以某种方式连同诸表象一起被触发起来的接受性,这些表象的相互关系就是空间和时间的纯粹直观……而这些表象就其在这些关系中……按照经验的统一性法则而被连结和能够得到规定而言,就叫作对象。这些表象的非感性的原因是我们完全不知道的……因为这一类客体将必须既不在空间中也不在时间中(即不是在感性表象的这些单纯条件下)得到表象的,而没有这些条件我们根本就不能设想任何直观。然而,我们可以把一般现象的单纯理知的原因称之为先验客体,这只是为了我们拥有某种

与作为接受性的感性相应的东西。我们可以把我们的可能知觉的所有范围和关联都归因于这个先验客体,并且说:它自身是在一切经验之前自在地被给予了。但与之相当的诸现象却不是自在的而只是在这个经验中被给予的,因为它们只是些表象,这些表象作为知觉仅仅意味着一个现实的对象,就是说,如果这个知觉与一切别的知觉按照经验统一性的规则而关联起来的话。所以我们可以说:过去时间的现实之物都是在那个先验客体中被给予经验的;但它们只对我来说才是对象,并且只在过去的时间中才是现实的,只要我这样设想:一个按照经验性法则……对可能知觉的回溯序列……将引向一个作为当前时间之条件的流逝了的时间序列,而这样一来,这个流逝了的时间序列就毕竟只是在与一个可能经验的关联中,而不是自在地本身被表现为现实的……[A494 - 495/B522 - 523]

在这个重要的、有趣的段落里,康德是在致力于如下问题:在时间的观念性学说的基础上,我们如何能够在遥远过去的事件伴随着我们的感性形式而到来之前,有意义地提到这些事件。这个段落自然地分成了两个部分,每个部分都赋予了先验客体一个不同的角色。在第一个部分里,其语境类似于感性理论的语境。这里我们立刻注意到,它提到了“非感性的”东西以及我们表象的不可知的原因(它就等于“一般现象的单纯理知的原因”)。如此一来,它就被刻画为“先验的客体”,并被赋予了如下功能,即提供“某种与作为接受性的感性相应的东西”。

该段落第一部分值得指出的一个特征是从“谈论现象”到“谈论表象”的转变,这是康德分析的一个常常出现的、有时候令人不舒服的特征。然而,“现象”乃被视为在指一个作为得到了感性地表象的对象,就此而言,我们可以允许康德一般地谈论表象的原因,抑或是现象的原因。真正重要的地方是对“一般现象”的提及。它通过指明康德关注的不是一个被给予的现象或表象的原因(它始终是一个经验性的问题),而是被作为一个整体的人的认识的“质料”的原因和

基础,强调了说明的先验性质。康德把这个原因刻画为“非感性的”,因而是不可认识的,这正是因为它千万不能被表象为在空间或时间中的。值得注意的是,康德没有说,这样的一个对象不能够是在空间或时间中的,他仅仅说,它不可以被表象为在空间或时间中的。这样一来,这个禁令必须要被理解为方法论上的禁令;它规定了一个对象必须如何得到构想,如果它要在一个先验的说明中作为“某种与作为接受性的感性相应的东西”而发挥功能的话。由此,该禁令就没有带来有关物的真正本质或有关一个超感性领域的任何假设。

这个段落的第二部分更加晦涩,这部分是由于它复杂的句法,但主要是因为,康德似乎扩展了先验客体所扮演的角色。因此,他允许我们把“我们的可能知觉的所有范围和关联”都归因于它,他甚至允许我们说,“过去时间的现实之物都是在那个先验客体中被给予经验的”。诸如此类的表述导致了如下暗示,即先验客体这个概念起到的功能是我们指涉遥远过去或空间上遥远的地域的“概念储藏室”。⁴⁰根据这样一个解释,它实际上被归约到了一个高阶的经验性概念,该概念指的是作为一个整体的经验。这样一个解释背后的策略显然是要削弱如下这个标准的反对意见,该意见反对的是康德据说对非经验性客体的诉诸。如果我们能够显明,康德根本就没有诉诸这样的东西,那么,这些反对意见就可以立刻被打掉了。

虽然这样的分析基本上是正确的,但它在某种程度上又是误导人的,因为它忽略了以下事实:在这里和其他地方,先验客体都是根据非经验性的术语而得到明确刻画的。然而这并不意味着,康德在这里就是在提供某种形而上学的解释,该解释以贝克莱诉诸神圣心灵的方式允许他“挽救”未被知觉到的对象和事件的实在性。真相恰恰相反:再一次地把这个根据刻画为先验客体,这样一个刻画否定了任何这样的形而上学解释,从而使我们能够看到,我们必须依据过去事件按经验统一性的规则而与目前的关联来定义过去事件的实在性。因此,这里的观点与上一章得到讨论的观点根本上是一样的,

上一章我们联系到康德的观念论与贝克莱之类的现象主义或观念论之间的区分而分析了那些观点。先验观念论实际上是一种认识条件的观念论,在A版演绎里,先验客体这一概念很多时候是作为对此的提示者而发挥作用的。

第二个段落来自康德对艾伯哈特的回应。艾伯哈特为了证明莱布尼茨的理性主义要比康德的批判主义优越——它包括,前者显示了物的自在样子的可认识性——据推测针对《纯粹理性批判》提出了如下主张,即自在之物必须要被视为感性的质料的来源。对此康德回应道:

现在,当然,这正是《纯粹理性批判》一贯的主张;只不过它并不把感性表象的质料的这种根据又设定为作为感官对象的物,而是设定为超感性的某物,该物为作为感官对象的物奠基,而我们对之却不可能有任何认识。它说,作为自在之物的客体把质料赋予了经验性的直观(它们包含着根据其感性来规定表象能力的根据),但它们并不是经验性直观的质料。[UE 8: 215; 306-307]

虽然这个段落没有提到先验客体,但它的确诉诸了一个超感性的根据这个概念,它是先验客体在功能上的等价物。⁴¹该段落反映了有关康德的感性理论及其与艾伯哈特所支持的莱布尼茨理论之间关系的持续不断的争论。康德本人非常尖锐地提出了这个问题,他指出,根据批判的观点,感性被理解为“我们被一个客体(它自在地对我们来说是完全不知道的)触发的唯一模式”[UE 8: 219; 310]。这不同于莱布尼茨的学说,根据莱布尼茨的学说,“我们直观到了自在之物”,相应地,“感性仅仅在于与这样一个多方面直观密不可分的迷惑”[UE 219: 310]。这里做出的对比乃是它们各自对于感性作为一种能力与如同自在的物之间关系的观点。康德在这里与《纯粹理性批判》中的主张是一样的:我们不能够认识到那如同自在的、进行触发的客体,因为只有一个对象在直观中被给予了,我们才能够认识它,而该对象有只有依照心灵先天的感性形式(空间和时间)才能够

被给予。由于莱布尼茨不承认任何这样的形式,因此他提出了如下这个先验实在论的学说,即我们感性地把握到了如同自在之物。当然,从我们前面的讨论看,所有这一切都是非常熟悉的。不过,值得指出的是,对于康德来说——但不是对于莱布尼茨或艾伯哈特来说——在直观中被给予的东西乃是感性的,无论它是否清楚、明晰,而任何不能够如此地被给予只能被思考的东西都是非感性的、理性的或者等价的说法,超感性的,无论对它的思考是否清楚、明晰。

对感性的东西及其对立物(这里它被刻画为超感性的)的这一构想支撑着感性表象或经验性直观的质料与其根据之间的区分,康德在其他地方把该根据称为“先验的质料”。⁴²由于艾伯哈特混淆了感性的性质,因此他也就把这两个概念混同起来。也正是基于这同一种混淆,他才与康德针锋相对地肯定了如同自在之物的可认识性,该物被考虑为我们感性表象的质料的根据。⁴³康德区分“根据”和“质料”的观点正是要指明前者的超感性性质,它不同于后者的感性性质。把根据刻画为“超感性的”原因与上一段话里的原因是完全一样的,这就是它在空间和时间中的不可表象性。此外,康德自然地把这个作为超感性者的根据指定为“如同自在之物”,而不是“作为感官对象的物”。因为“作为”(als)在这两个情况下显然都是“被考虑为”的简称,康德可以被视为仅仅是在肯定如下这个如今我们非常熟悉的主张,即对作为这样一个根据的一个对象的思想需要把它考虑为如同自在的。再一次地,康德可以这么说,因为它仅仅是一个分析的主张,基于一个在先验的语境中被构想为我们表象之根据的客体概念。

这个分析的基本要点可以被运用于许多其他的段落,在那些地方,康德显得是在提出关于如同自在之物或先验客体的性质和功能的不法主张。在这样的解释之下,这些段落可以被视为与康德对于各种伪装之下的超感性者批判的、反形而上学的立场是一致的。它们并没有提出关于心灵(mind)或本体自我(noumenal self)如何以某

73 种方式受到了一个非感性物触发的形而上学故事,它们仅仅规定了,在对触发的先验说明——对康德感性理论的解释需要这一说明——中,必须要如何来构想那进行触发的客体。诚然,这些主张包含着对范畴(特别是因果性范畴)的运用,鉴于范畴作为一个一般对象的概念的性质,该运用仅仅是预期性的。不过,这并没有证明如下这个常常被提出来的批评,即康德错误地超出了经验性的领域而对范畴做了非法的运用。范畴在这些先验语境中的功能是纯粹逻辑的,并不带有关于某个经验上不可抵达的存在领域的客观实在性的任何假设。

因此,相比于盖耶尔提出的回应,对雅可比的恰切回应是,接受上述二难困境的第一难,拒斥第二难。换言之,有如同自在的物和先验客体这些概念,我们也可以完全可以停留在批判哲学之中,只要这些概念得到了恰切的——即非形而上学的——理解。此外,我们可以看到,雅可比的二难困境就像对康德的许多据信毁灭性的批评一样,反映了对《纯粹理性批判》的一个先验实在论的(解释)进路。支撑着这个(解释)进路的是如下这个假设,即康德应该给我们——但又不可能提出来——一个关于触发的终极形而上学故事:对真实地提供了认识的质料的东西是什么的一个上帝之眼式的说明。瓦辛格尔的三难困境也假定了基本上一样的观点。然而,如果这三章里呈现的先验观念论分析是正确的,那么必须被抛弃的恰恰就是这一假设。用维特根斯坦的话说,康德不是在企图说不可说的东西,而仅仅是在规定能够被言说或被询问的东西的界限。不过,为了这么做,他不得不引入先验哲学的“元语言”。因此,诸如“如同自在的物”“本体”“先验客体”这样一些表述及其对应物,都要被理解为这个元语言里的技术性术语,而不是指示着先验地实在的东西的词汇。⁴⁴

第二部分

人类认识及其条件

第四章 曲行性和判断

我在本书的第一部分论证了,康德的观念论作为一种认识条件的观念论,与他对人的认识的曲行本质的分析是分不开的。我进而提出,这个分析乃基于三个根本的认识论假设:(1)任何一种认识都需要一个对象以某种方式被给予(这甚至适用于成问题的理智直观或原型[archetypal]直观);(2)由于像我们这样的有限心智是接受性的而非生产性的,因此它的直观就一定是感性的,基于对象所施加的一个触发;(3)感性直观本身不足以产生对对象的认识,它需要知性的自发性的协作。

由于对康德来说,前两个假设相对而言没有什么争议,因此第三个假设就很重要,正如我们已经看到的,它构成了对经验主义认识论的一个根本的反驳。^{*}所以,这将是本章的主要关注点。本章分为四部分,前两个部分分别考察了康德对概念和感性直观(曲行认识的“诸要素”)的构想以及他对判断活动的说明,在判断活动中,这些要素统一在了对对象的认识之中。在前两个部分的基础上,第三、四两个部分分别考察了分析-综合的区分,以及先天综合判断这一极富争议的构想。本章作为一个整体,力图作为其后两章对人的认识的感性条件和理智条件的分析的一个绪论。

* 指的是《耶舍逻辑学》。最近的研究表明,康德逻辑学的讲座可能有超过二十种的抄本,其中十一种依然存世。莱曼(Lehmann)主编的《康德全集》第24卷(1966年)收录了其中的七种,此书还收录了两种在“二战”中受损的抄本的残篇。

I. 曲行认识及其要素：概念与直观

《纯粹理性批判》被划分为篇幅和重要性不等的两个部分：先验要素论和先验方法论。前者包含了本书主要的（但绝不是全部的）哲学意义，它本身又被划分为两个极不等的部分：先验感性论和先验逻辑。前者关注的是感性的贡献，后者关注的则是广义上作为“更高级认识能力”的知性的贡献。由于后者既包括了狭义上的知性（*Verstand*），也包括了理性（*Vernunft*），¹ 所以它同样也被划分成了两个部分（先验分析论和先验辩证论）。虽然这个划分将会被证明是至关重要的，但目前我们却可以忽略它，因为要理解康德对曲行性的构想，概念的本质和功能才是关键。

在其《逻辑学讲义》出版了的版本²中，康德把概念（作为与直观相对立的）刻画为“一个普遍的表象，或多个对象所共有的表象，因而是一个就其能够被包含于多个单一体中而言的表象”。因此，他指出，普遍的概念或一般的概念这种说法乃是赘语，仿佛概念可以被划分为普遍的、特殊的和单一的。康德评论道，“概念本身不能够如此地划分，这只是它们的运用”。[JL 9: 91; 589]在《纯粹理性批判》的相应说明中，康德指出，概念——再一次地，和直观相对立——“通过多个物可以共同具有的某个特征（*eines Merkmals*）而有中介地”关涉对象。[A320/B377]换言之，概念由于其一般性，可以仅仅只凭借也可以被断定为属于这同一个概念之下的其他对象的那些特性而关涉一个对象。

我们在第二章里看到，正由于概念的这个固有的特性，康德的前辈们（既包括理性主义者，也包括经验主义者）以及前批判时期的康德本人，都倾向于把概念性的表象贬低至一种次级的地位；其范式乃是一种非中介的、直观的形式，将对象把握为自在的、处于其完全的具体性之中的样子。虽然批判时期的康德既没有否认曲行认识的这

一特性,也没有否认用某种一般认为的以上帝为中心的标准来衡量时它的不充分性,但他的确否认了,后一种标准对于有限的认识者——例如,我们自己——的规范性。纯粹直观的认识这种以上帝为中心的模式没有构成我们的认识应该符合的一个规范,而是被重新设定为一个限制性的概念(它提供了以下这个成问题的观念,即我们的曲行认识模式与之形成对立的一种认识模式)。此外,随着这一“范式的转变”,曲行认识作为适于有限存在者的认识形式,第一次获得了它的自主性和规范性。

这一转变的根本特性乃是把概念重新解释为规则,康德在 A 版演绎中以一种非正式的方式第一次宣告了它,他说,一个概念就其形式而言总是充当着一个规则的某个普遍者[A106]。³然而,正如贝阿特瑞斯·隆格内斯(Béatrice Longuenesse)已经指出的,概念作为规则发挥作用,这对康德来说有两种不同的含义,她把这两种含义与她在概念这个术语本身之中发现的两方面含义关联了起来。⁴

一方面,概念充当了感性综合的规则,指引着对特殊者的想象的把握:例如,想象从正面看到的一座房子的侧面和背面。具有一座房子的概念,这有很多含义,其中之一就是具有了一个图型意义上的规则,它整理着在知觉中被给予的感觉预料。⁵另一方面,概念也充当了曲行的规则,肯定着概念的联结。虽然对康德来说,概念的前一种含义是非常重要的,特别是正如我们将会在先验演绎里看到的那样,但我们现在关心的仅仅只是概念的后一种含义。这是因为,正是概念作为曲行规则的功能,才说明了概念在判断中所扮演的角色。形成物体概念以作为一个曲行的表象,就是把广延、不可入性、外形等特性全部考虑为概念的符号或组成部分,它们某种意义上(后面我会讨论这一点)在此概念中必然地得到了联结。相应地,运用这个概念,就是把某个或某些现实的或可能的对象构想为归属于这些符号所提供的一般描述之下。由于这就等于是形成一个判断,所以康德主张,“知性对这些概念不可能做别的运用,

而只能用它们来做判断”[A68/B93],他把概念就刻画为“可能判断的谓词”[A69/B94]。

康德进一步区分了纯粹的(先天的)概念和经验性的概念,以及概念的质料或内容和概念的形式;不过只有后一个区分才直接相关于我们目前关注的东西。康德用一个经验性概念的内容指的是被思考为处于概念之中、作为其符号的那些感性的特性。这些内容源于经验,相当于物的感性属性。因此,任何被思考为一个物体的东西,也就被思考为不可入的,被思考为具有特定的大小、形状等等。康德用一个概念的形式指的是它的普遍性和一般性,它对所有的概念来说都是一样的,它说明了这些概念作为曲行规则的功能。仅仅只具有一组相互联结着的感性印象,还并不等于具有一个概念,因为后者还需要以下思想,即这些印象要能够适用于一组可能的对象。

不过,这一思想本身并不源于经验。相反,它是由知性的一系列“逻辑活动”产生的,康德称这些活动为“比较”“反思”和“抽象”。这些活动携手把各种特殊的物所具有的那些共同的感性特性联结成一个“分析的统一体”,而忽略或抽掉了差异[JL: 94 - 95; 592 - 593]。康德把这整个过程刻画为“反思”(Reflexion, Überlegung)[JL: 94; 591]⁶,一个概念由此产生了一个“反思的(reflectirte)表象”[JL9: 91; 589]。

康德关于经验性概念及其形成的学说是一个复杂的、困难的话题,它在《纯粹理性批判》中很大程度上已经被预设了,而不是在其中得到了阐明(更不用说得到了论证)。此外,康德在其《逻辑学讲义》各个版本里的讨论——在这部作品里他的确处理了这个话题——趋于极端地隐晦和含糊。根本的问题(这里不能致力于它)是,康德对我们如何形成这样概念的正式说明——通过指出各种特殊的物所具有的共同特性,并抽掉各种差异——似乎预设了它力图解释的东西。因为若非在某种意义上已经具有了概念,我们又如何能够认识到这样的共同性?⁷

不过,让我们先把这个问题放在一旁,对于我们目前的意图来说,关键的要点在于,概念并不是被给予或被复制的,而是通过知性的一个活动而被制造的。⁸正如康德在《纯粹理性批判》中所表述的,它们是“基于思维的自发性”[A68/B93]。我们将会看到,这既适用于纯粹的或先天的概念,也适用于经验性的概念。

与概念形成对照,康德在《逻辑学讲义》里把直观定义为一个“单一的表象”(repraesentatio singularis)[JL9: 91; 589]。他在《纯粹理性批判》中重复了这个定义,并补充道,它是“无中介地相关于对象的”(bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand)[A320/B377]。⁹加科·辛提卡(Jaakko Hintikka)认识到,把“直观”定义为“单一的表象”,这并不包含任何对感性的指涉,因此他论说了,只有单一性标准才是根本性的,而直接性标准则只是一个推论。¹⁰然而,这个观点忽视了直观的呈现的功能(the presentational function of intuition),因为正是由于这一“直接性”,一个直观才能够把特殊的物呈现给心智,从而直观才充当了一个单一的表象(repraesentatio singularis)。

尽管如此,人们还是常常指出,“直观”作为一个单一的表象这个正式的定义与曲行性命题之间存在着一个张力,如果不是彻底地矛盾的话。¹¹问题在于一个已经得到了强调的要点,即根据这个命题,感性直观为心智提供的仅仅是有待概念化的原始预料,而不是有关对象的确定认识。这样的认识作为曲行的,不仅需要材料在直观中被给予,还需要将它们置于某种一般的描述之下,或“在一个概念之中得到认识”。只有这样,我们才能谈论“一个对象的表象”。¹²

贝克(J. S. Beck)已经指出了这个问题,他在一封日期署为1791年11月11号的信件中评论道:

《纯粹理性批判》称“直观”为一个无中介地相关于一个对象的表象。但事实上,一个表象只有在被归于范畴之下的时候,才变成了客观的。由于直观只有通过把范畴运用于它才类似地获得了客观的特性,因此,我赞成忽略直观的那个定义,那个定义把直观指为一个相关于对

象的表象。我在直观中只发现了被意识(或唯一的“我思”)所伴随并被意识所规定的一个杂多,在此杂多中不存在任何与一个对象的关系。我也想拒绝把“概念”定义为一个有中介地相关于一个对象的表象。相反,我是通过以下事实而把概念与直观区分开来的:概念是完全确定的,而直观则不是完全确定的。因为,只有在判断活动把直观和概念归属于知性的纯粹概念之后,它们两者才获得了客观性。[Br 11: 311; 396]¹³

康德对此质疑的现存唯一回应就是他对贝克信件的一个边注。他在其中评论道:

一个概念凭借直观而形成(*Bestimmung*)对对象的一个认识,这实际上是判断的工作;但把直观相关于一个对象,一般说来却不是判断的工作。因为,就一个表象被思考为属于认识而言,后者只是对表象的逻辑运用。另一方面,当一个单一的(*einzelne*)表象仅仅只相关于主体时,这个使用就是审美的(感受),在这种情况下,表象不可能变成认识的一个要素(*Erkenntnisstück*)。[Br 11:311;396-397]

82

正如该注释的后半部分所表明的,康德的回应反映了出版的《判断力批判》里的观点,在这部作品里,康德把审美判断视为非认识的,因为它们基于感受。所以,他强调了直观(intuition)和感受(feeling)之间的区别。不过,他在这么做的时候,似乎勉强承认了贝克的主要观点,因为他承认,除了在判断的一个活动中被概念化之外,直观根本就没有真的相关于对象,或“表象”对象。

然而,这个注释的确提供了一个重要的线索,康德希望他对“直观”的定义该被如何理解。关键在于把直观相关于“一个一般对象”。正如文本所指明的,这在根本上是一个逻辑类别的问题,也就是说,它是康德指出以下这一点的的方式:与感受比起来,直观能够在判断中被带到概念之下,从而被相关于特殊的对象。正如沃尔希(W. H. Walsh)已经巧妙地表达的,一个康德哲学的感性直观“预期地”(proleptically)

是一个特殊者的表象。¹⁴ 直观要实现其表象功能,就必须要被现实地带到概念之下,但它们以此方式发挥作用的能力就足以证明它们的逻辑类别。不过,这也意味着,有必要区分确定的或概念化了的直观和不确定的直观,只有前者才构成了一个单一的表象(*repraesentatio singularis*)。此外,我们将会看到,这既适用于纯粹直观,也适用于经验性的直观。

不幸的是,这并没有穷尽康德对直观的构想里的复杂性或——也许更好的说法——模糊性。事实上,它只适用于康德使用这个术语时的三种含义里的一种:在这种含义上,直观指向一个特殊类别的表象或心智内容。除了“直观”的这一多少正式的含义之外,康德也用这个术语指通过这样一个内容而得到表象的对象(被直观的东西),还用它指直接地表象一个特殊者的活动(直观行为)。简言之,有必要区分心智内容意义上的“直观”、对象意义上的“直观”以及活动意义上的“直观”。¹⁵ 此外,这个术语什么时候是在第三种含义上被使用的,这从文本上看一般是很清楚的,但我们常常很难确定,它是在第一种意义上被使用的,还是在第二种含义上被使用的,抑或是康德把这两种含义混合在一起了。我们将会看到,许多都取决于这些问题;但我们在处理这个问题之前,必须先考虑一下康德对判断的一般说明。

II. 康德对判断的构想

正如我已经指出的,曲行的认识是判断的。我们正是在判断中并通过判断而把概念运用于所予材料的,而概念本身也被刻画为“可能判断的谓词”。康德的以下说法明确了这一点:“我们能够……把知性的一切行动都归结为判断,以至于知性一般来说可以被表现为一种做判断的能力”(*ein Vermögen zur urtheilen*) [A69/B94]。然而,对康德判断构想的任何解释所面临的主要问题就是,他以不同的方式定义了“判断”,它既意味着行动(做判断),又意味着产物(判断)。例如,在《逻辑

学讲义》里,他把一般判断定义为“在不同表象构成一个概念的情况下,对这些不同表象的意识的统一性的表象,或者它们关系的表象”(JL 9: 101; 597)。相比之下,在《维也纳逻辑学》*里,他更加宽泛地写道:

一个判断一般的是多个认识的关系里统一性的表象。一个判断是诸概念普遍地、客观地属于一个意识的方式的表象。如果我们把两个表象思维成它们被结合在了一起、共同构成了一个认识,那么这就是一个判断。因此,在每一个判断中,就不同的表象都属于一个认识而言,都存在着不同表象的一个确定的关系。例如,我说,人不是不死的。在这个认识中,我通过人这个概念来思维有死的这个概念,由此这个认识——它构成了两个不同表象的统一性——就变成了一个判断。[WL 24: 928; 369]

虽然康德在这两个地方都指出,一个判断的行为包含着不同的表象在一个概念中的统一,而该概念则相关于对这些表象的意识中的一个统一,但第二个统一大大超出了第一个统一,它暗示了,这个统一是普遍地因而客观地属于意识的。换言之,它指明了,客观性或“客观的有效性”是相关于意识(一种普遍的意识)中的一个确定的统一的,它是判断本身的一个固有属性。¹⁶此外,在《纯粹理性批判》对判断的两个说明里,我们还可以发现一个实质上类似的对立。第一个说明相应于(虽然大大超出了)《耶舍逻辑学》的说明,它位于对知性的逻辑运用的讨论之中。它本身相当于是从普遍逻辑(它抽掉了客观有效性这个真正认识论的问题)的立场对判断做出的一个分析。第二个说明则发展了《维也纳逻辑》中所表述的核心思想,它位于B版演绎的§ 19。

* 《维也纳逻辑》(*Wiener Logic*)是康德在1780年代早期(《纯粹理性批判》正式出版之前)逻辑学讲座的记录稿。这份讲义是由听课的人所做的笔记辑录而成的。该书编者莱曼(*Lehmann*)给这份文稿起这个名字,仅仅是因为它一直被保存在维也纳大学的图书馆里。

因此,它是从先验逻辑(在这里有效性的问题是最重要的核心)的立场来考虑判断的。

由于这个区别,有时候人们主张,这些文本体现了对判断的两种不同的甚至不相容的构想。¹⁷然而,如果我们牢记,前者是与普遍逻辑相关联的,后者是与先验逻辑相关联的,那么我们就可以把它们视为涉及从两种观点出发而得到考虑的一个唯一构想的不同方面。¹⁸做判断,这既是通过把诸表象结合在一个概念中而统一这些表象(形成了一个分析的统一性),又是以一种对对象有效的方式而把这同一些表象关联到一个对象上。为了澄清这个重要的观点,我们有必要简单地考虑一下每一个说明。这样,我们就可以进而考虑康德在分析判断和综合判断之间所做的区分——这个区分完全属于先验逻辑——的性质和意义了。

A. 概念和判断:最初的说明

康德在《纯粹理性批判》对判断的第一个说明中所关心的是,明确曲行认识和判断之间的同一性。对于康德来说,所有的判断都包含着一个概念化的行动,反之亦然。¹⁹由于康德对概念的构想使他提出了以下学说:“一个概念……永远也不是无中介地关联于一个对象,而是和关于对象的某个另外的表象(不论这表象是直观还是本身已经是概念)发生关系”,因此,他继而把判断定义为“对一个对象的间接认识,因而是对对象的一个表象的表象”[A68/B93]。紧接着这个定义,康德提供了一个对他的判断理论的简略说明。由于这个说明很简短也很重要,所以值得全文援引。

在每个判断中都有一个适用于许多表象的概念,而在这许多表象中也包括有一个被给予的表象,它才是无中介地关联于对象的。所以例如在“一切物体都是可分的”这一判断中,“可分的”这个概念是与各种别的概念相关的;但在这些概念之中,它在这里是特别地与物体概念相关的,而物体概念又是与特定直观(或现象)²⁰相关的。

因此,这些对象就通过可分性这一概念而有中介地得到了表象。所以,一切判断都是我们诸表象中的统一性功能,因为被运用于对象的认识的不是一个直接的表象,而是一个更高的、包括这个直接表象和更多表象于自身之内的表象,而许多可能的认识由此就被集合在一个认识里面了。[A68 - 69/B93 - 94]

这个说明指出,判断包含着诸表象与一个对象的关系,由此就超出了《逻辑学讲义》里的定义。不过,我们不应该感到惊讶,因为它是从判断作为一个认识的性质得出的,认识本身始终意味着相关于一个对象。再一次地,它可以被描述为一个逻辑类别的问题。因此,就其本身来考虑,它并没有离开普遍逻辑的领域,对于康德来说,普遍逻辑包括了对心智的曲行活动的分析。²¹但只有引入这样的认识的有效性这个规范的问题以及该有效性的先验根据,情况才会是如此,而这些东西在这个阶段还不会引入。

我们从康德的例子也看到,判断包含着两个概念,“物体”和“可分性”,它们在“物体”这个概念中所包含的一般描述之下既相互关联,又关联于那个得到判断的对象,也就是关联于对 x 的思想的那个完备的集合。当然,主词概念“物体”处于与对象更加直接的、虽然依然不是无中介的关系之中。它不是无中介地相关于对象的,因为没有哪个概念能够这么做,而是相关于该对象的一个直接的表象。此外,由于根据定义,对象的一个直接的表象乃是一个直观,因而在康德的阐述中,主词概念直接地相关于一个直观,并且只有通过它才中介地相关于对象。正如我们已经看到的,直观为判断提供了感性内容,而概念则提供了曲行的规则,凭借这些曲行的规则,这个内容得到了思考。正是通过规定这个内容,概念才被带入了与对象的关系之中。这就是为什么康德把概念和对象之间的关系刻画为有中介的原因。

最后,判断断言了,得到如此规定的对象(判断的主词)也是通过谓词“可分性”而得到思考的。这是对象的第二个规定性或概念化,

它是以第一个*为中介的。当康德主张说,在一个判断中“许多可能的认识……被集合在一个认识里面了”,这时候他所指的就是这第二个规定性。由这个特殊的判断所造成的,乃是通过“物体”概念而获得的对x的一个思想与通过“可分性”概念而获得的对x的另一个思想的集合或统一。康德的“一切判断都是我们诸表象中的统一性功能”这个主张试图强调以下观点,即每一个判断都包含着诸表象在一个概念之下的统一,也就是都包含着一个概念化的行动,同时,它又包含着这些表象与一个对象的关系。正如我们在第六章将会更详细地看到的,这里的这个术语必须在亚里士多德的意义上被视为等价于“任务”“工作”。因此,康德是在说,判断的每一个行动的根本任务乃是产生诸表象在一个概念之下的这样一个相关于对象的统一性。

在康德《反思》的许多地方都可以发现对判断的这个根本上一样的构想,这些地方的说明还要更加详细。虽然这些说明一般是打算作为分析判断和综合判断之间区别的导论的,但对判断的一般特性的讨论可以独立于这个问题而得到考虑。佩顿(Paton)指出了这些说明里最重要的一个。²²在《反思》的这些相关部分,康德写道:

每个对象都只有通过我们思考或断定为它的那些谓词才能够得到认识。在此之前,任何可能在我们之中被发现的表象都要被视为仅仅是认识的质料,它们本身不能被视为认识。因此,一个对象只是一个一般之物,我们通过构成这个对象的概念的特定谓词而思考它们。因此,每个判断都包含着我们做出相互比较的两个谓词。其中一个谓词构成了对该对象的特定认识,它被称作逻辑主词;而

* 这里的“第一个”指的是直观,在直观中,直接地(无中介地)相关于对象的表象得到了初步的规定。直观不仅提供了思想的材料,它还独立于知性的概念活动而以特定的固有模式呈现材料,这是一种前概念化的规定。本书作者在第五章第三节讨论“空间的被给予性”时深入地讨论了这个问题。

另一个谓词则被称作谓词。当我说“一个物体是可分的”，这意味着，我通过共同构成了一个物体概念的那些谓词认识到的某个 x ，我也通过可分性这个谓词思考了它。[R 4634 17: 616 - 617]²³

前两句话重申了前面提出的有关未被概念化的表象 (unconceptualized representations) 的观点。然而，以下事实却有着更加直接的意义：康德由此推论，一切判断都一定有两个谓词。按照现在的情况看，这个主张无法简单地被接受，因为它只适用于定言判断；假言判断和选言判断可以有多个谓词。然而，由于康德把这些判断视为定言判断的逻辑复合，因此目前我们可以忽略这个。²⁴关键要点是，当康德把概念刻画为“可能判断的谓词”时，他不是把它们的功能限定于逻辑的或语法上的谓词这个功能。恰恰相反，他的观点是，谓词——即概念——的功能是规定那有待判断的内容，它们是通过提供一个一般的描述来实施这个功能的，在此描述下这个内容能够得到思考。就一个概念实现了这个功能而言，这个概念就被视为一个“实在的”谓词，而不是一个单纯“逻辑的”谓词。这样的一个谓词也被称作一个“规定性” (*Bestimmung*)。²⁵

在康德所研究的这个判断中，逻辑主词，“物体”，是作为一个实在的谓词而发挥着作用的。用康德自己的话说，它“构成了对该对象的特定认识”，这意味着，它提供了最初的描述，在此描述之下，对象 x 被接纳进了该判断之中。由于该判断是分析的，“可分性”只是一个逻辑的谓词，该谓词本身并没有超出已经被包含在对对象作为一个物体的思想之中的那些规定性，给对象增添任何进一步的规定性。目前让我们先把整个分析性的问题放在一边，我们看到，判断把这些谓词做了相互“比较”，并断言它们属于一个同一的 x 。因而它就断言了，通过“物体”这个谓词而得到思考的这同一个（或者同一些，或者所有） x ，也通过谓词“可分性”而得到了思考。这就是康德对于定言形式——无论它是分析的还是综合的，它本身都属于普遍逻辑——的判断提出的基本图式。

B. 判断和客观性:第二个说明

判断的客观性是 B 版演绎 § 19 对判断的讨论的焦点,它在文本中的位置是很合适的。康德在这里解释了自我意识的“客观统一性”(它被认为包含着范畴)和一种“主观统一性”(它是想象力的再生能力的产物)之间的区别,§ 18 首次做出了这一区别。他在一开始引用了逻辑学家们对判断的定义,做“两个概念之间的关系的表象”。虽然康德附带地指出了,这个定义是不充分的,因为它只适用于定义判断,但他真正的不满,它并没有阐明这个关系究竟何在。康德在努力回答这个问题的时候写道:

我发现,一个判断无非是使给予的知识获得统觉的客观统一性的方式。这就是判断中的系词“是”的目的,它是为了把给予表象的客观统一性与主观统一性区别开来。[B141 - 142]

因此,一个判断有区别的特征就在于它的客观性。它是一个“客观的统一性”,它本身相关于统觉客观的统一性。鉴于康德对统觉客观的或先验的统一性的定义,这意味着所有的判断都包含着“使一切在直观中给予的杂多都结合在一个对象概念中的统一性”[B139]。出于这个预备性讨论的意图,这可以被视为意味着,所有的判断都包含着诸表象在意识中的一个综合或统一,由此诸表象就被概念化了,从而被关涉或被关联于一个对象了。

迄今为止告诉我们的东西都可以从前面的分析获取。但康德接着评论道,一个判断可以被描述为“(诸表象的)一种关系,它是客观有效的,并且足以与同样一些表象的、只具有主观有效性的那种关系(例如按照联想律的关系)区别开来”[B142]。这实际上使得客观有效性成了判断的一个本质性的特征,而不是被赋予有些判断的一个值。

如果这个主张要有什么意义的话,那么客观有效性就不能够被等同于真理;否则,康德就会犯下一个荒唐的错误,即一个判断仅仅

由于它是一个判断而就是真的。因此,合理的做法似乎就是追随普劳斯,他提出,这里的“客观有效性”仅仅指为真或为假的能力。²⁶根据这个解释,康德的以下主张,即所有判断都是客观地有效的,也就等价于以下命题,即所有判断都就真提出了一个主张,因而都有一个真值。显然这对于所有真正经验性的判断都是成立的,虽然对于形而上学判断来说它还有一些问题(我们在此不需要考虑它们)。²⁷不过,它对于诸表象纯然想象的或联想的统一性(例如热与对太阳的思想之间的关联)却不成立。后者仅仅只是一个人心智历史中的一个事件。它本身既不可能是真的,也不可能是假的,当然,这不是说,一个人就不能够形成关于它的真的或假的判断。

虽然我们在第七章将会回到客观的统一性或判断的统一性与一种纯然主观的、想象的或联想的统一性之间的对立,但在这里,为了接受它就康德对判断的构想提供的教训,再在其上逗留一会儿,这么做或许是有益的。在这一点上,特别重要的是康德对在一个判断中得到统一的诸概念之间关系的说明,我们还没有讨论过这个说明。正如隆格内斯已经指出的,这个关系是从属关系,康德把它与并列关系(通过联结而得到统一的诸表象之间具有的关系)对立起来。²⁸

在致力于澄清这个重要的观点时,从后一种关系开始比较方便。这里,休谟的并列、相似、时空中的接近以及原因和结果(至少作为一个自然的关系)等原则都是很好的例子。在每种情况下,被联结起来的那些表象(对休谟来说就是“知觉”),在一个被联结的项目自动地就触发了另一个项目的观念这个意义上,可以被说成是“并列的”。这就是为什么这样的联结的产物没有真值的原因。相比之下,一个判断里诸概念的从属关系意味着一个概念上的依赖性。因此,在“所有物体都是可分的”这个判断里,谓词“可分性”就是从属于主词概念“物体”的,“可分性”本身都可以成为任何物体的谓词(也可以成为不是物体的其他对象的谓词)。

由于概念上的依赖性或从属性的关系对于任何意识(或者,用康

德在《未来形而上学导论》中的话说,“一般意识”)都成立,所以这就既解释了联结的普遍性,又解释了它的客观有效性。至少它解释了后者,如果正如康德所主张的那样,“经验判断的客观有效性指的就是它的必然的普遍有效性”的话[Pro 4; 298; 92]。这没有构成向着一种经验性的观念论或某种一致同意的真理观的倒退,相反,这必须被视为对康德拒斥先验实在论的一个表述。正如我们已经看到的,这个拒斥的根本特征是,用一种基于人的认识条件的观点取代传统以神为中心的、上帝之眼的认识观。从这个立场出发,客观有效性必须被理解为对于有着我们的认识形式的那些存在者来说“必然的普遍有效性”。根本不存在我们可以诉诸的更高规范。我们在第七章将会看到,这也解释了必然性这个要素,在康德看来它是所有经验性判断的一个组成部分。不过,我们目前关心的是康德对判断的构想和他充满争议的分析-综合区分之间的关联。

Ⅲ. 分析-综合的区分

从康德在《反思》《逻辑学讲义》各个版本以及他对艾伯哈特的回复里对此话题的讨论可以看得很清楚,分析判断和综合判断的区分深深地植根于他对判断的构想,因而深深地植根于他对人的认识的曲行本质的构想。然而,不幸的是,从康德在《纯粹理性批判》的导言中对该区分的说明来看,这两点都不是显而易见的。此外,这也是该区分曾经如此频繁地被误解并受到如此多错误批评的一个主要的原因。

导言包含着对此区分的两个不同的然而据称等价的表达式。根据第一个表达式,分析判断是这样一些判断,在其中“谓词 B 属于主词 A,作为(隐蔽地)包含在 A 这个概念中的东西”,或者,等价的说法是,在其中谓词和主词的联结是“通过同一性来思考的”。相比之下,综合判断则是这样一些判断,在其中“B 完全外在于概念 A,虽然

它与概念 A 有联结”。在这样的判断中,主词和谓词之间的联结因而就被说成是“不借同一性而被思考的”[A6/B10 - A7/B11]。根据第二个表达式,该区分乃是单纯说明性的(分析的)判断和扩展性的(综合的)判断之间的区分。前者“通过谓词并未给主词概念增加任何东西,而只是通过分析把主词概念分解为它的分概念,这些分概念在主词中已经(虽然是模糊地)被想到过了”。相比之下,后者“在主词概念上增加了一个谓词,这谓词是在主词概念中完全不曾想到过的,是不能由对主词概念的任何分析而抽绎出来的”[A7/B11]。康德在非常靠后的地方才澄清了他整个分析里所暗含的东西,即矛盾律是所有分析判断的原则[A151/B191]。在《未来形而上学导论》中,康德遵从第二个表达式,但他做了个补充,该区分涉及判断的内容,而不是它们的起源或逻辑形式。此外,他明确地说,分析判断完全依赖于矛盾律,这是它不同于综合判断的基本点[Pro 4: 266 - 267; 62]。

90

第一个表达式——它也是常常被引用的表达式——特别受人错解,因为它暗示了,该区分是一个逻辑的区分,涉及一个判断中的主词概念和谓词概念之间的关系(无论一个概念有没有被包含在另一个概念之中)。实际上,这似乎支持了艾伯哈特的主张(康德迅速排除了这个主张),即分析-综合的区分就等于是同一的和非同一的判断(identical and nonidentical judgments)之间的区分。²⁹它也引起了常常被人们提出的如下这种反对意见,即该区分只适用于定言判断,因而不可能具有康德声称它所具有的那种普遍性。不过,主要的问题是:这个表达式没有提供任何线索,该如何来理解综合性(除了作为对分析性的否定)?或者,为什么康德要在《未来形而上学导论》中坚持认为,该区分涉及的是判断的内容,而不是判断的逻辑形式?

除此之外,存在着一些更常见的困难,它们涉及我们如何确定一个概念有没有“被包含于”另一个概念之中。正如刘易斯·怀特·贝克(Lewis White Beck)已经指出的,康德似乎承认了确定这些问题的

两种不同标准。他称一个为“现象学的”标准,另一个为“逻辑的”标准。³⁰根据前一个标准,一个概念是否被包含在了一个概念之中这个问题是通过内省来解决的:我们反思在一个给定的概念中“实际上想到”的东西。根据后一个标准,该问题是通过考虑起初的判断的矛盾命题是否是自相矛盾的。如果是,那么起初的判断就是分析的,它的真可以根据无矛盾原则而得到确定;如果不是,那它就是综合的。

这里一个明显的问题是,这两个标准并不总是产生同样的结果,似乎有可能一个判断在一个标准下是分析的,而在另一个标准下则是综合的。最乐观地看,第一个表达式并没有排除这样一种可能性。此外,现象学的标准本身似乎是一个不太可信的标准,因为它丝毫没有解释,我们在一个给定的例子中如何能够确定,没有发现一个概念被包含于另一个概念,这是由于该判断的综合性还是由于做出该判断的这个人有限的眼光?简言之,它为以下可能性留下了空间,即所有表面上综合的判断都是隐蔽地分析的。不幸的是,逻辑的标准也好不到哪里去。它的问题是,除了明显的同义反复之外,它不诉诸“现象学的”因素,即意义,就不能够被运用。毕竟,我们如何能够在不诉诸那些术语含义的情况下,因而在不确定一个概念是否“被包含在”另一概念之中的情况下,就确定一个给定判断的矛盾命题是否是自相矛盾的?³¹

虽然第二个表达式很难解决所有这些困难,但它要优于第一个表达式,因为在这个表达式里,一个综合判断的概念——康德关注的真正焦点——“在当家做主”。³²我们得知,一个综合判断乃是这样一个判断,通过它我们扩展了知识,而不仅仅是澄清了我们的知识。这既表明了两类判断在其认识功能上有所不同,也暗示了为什么康德在《未来形而上学导论》中坚持认为该区分涉及判断的内容的原因。此外,它还解决了以下反对意见,即该区分只适于主-谓形式。

然而,它没有告诉我们,在何种意义上、用何种手段来通过综合判断扩展我们的知识,它也保留了第一个表达式里由于诉诸现象学

的标准而暗示的许多心理学的或主观主义的味道。³³为了理解康德是如何处理这些问题的,考虑一下《耶舍逻辑学》里的简要讨论是很有益的。康德在那里把分析-综合的区分呈现为对知识的一种“形式上的”扩展和对知识的一种“质料上的”扩展。他告诉我们,分析判断在前一种意义上扩展了我们的知识,而综合判断则在后一种意义上扩展了我们的知识[JL 9: 111; 606-607]。³⁴

分析判断通过澄清或说明已经隐含于一个概念中的东西,提供了对知识的一个形式上的扩展。这涉及对隐含的东西的揭示,我们对这些隐含的东西可能此前并没有意识到,但通过严格逻辑的手段可以把它们从一个给定的概念中推导出来。再一次地,康德举了“所有物体都是有广延的”作为一个分析判断的例子,他用公式表示为,“对于物体这个概念(a+b)所属的任何东西 x 来说,广延(b)也属于它”[JL 9: 111, § 36; 607]。这是分析判断的基本公式。它表明,在这样一个判断中,谓词(b)由于它已经被(作为一个符号)包含在了主词概念之中这个事实,而被与对象 x 关联起来。因此,分析判断是“关于”一个对象的;它们有一个逻辑的主词,并且正如康德的例子所表明的,它们也可以有一个实在的主体。然而,由于判断的真或假仅仅是通过分析主词概念而得到确定的,因此对对象 x 的涉及就是不必要的。³⁵这就是为什么可以形成关于不实存的甚至不可能的对象的分析判断的原因,也是为什么所有分析判断都是先天的原因。

92 康德在对艾伯哈特——他从莱布尼茨的观点出发促使康德认识到了这一区分——的回复中对这一说明做了补充,他引入了无中介地分析的判断和有中介地分析的判断之间的一个区分。³⁶“所有物体都是有广延的”是无中介地分析的,因为“广延”(以及“形状”“不可入性”等等)是“物体”概念的一个符号。艾伯哈特用经院哲学的专门术语引入了这些符号,它们是这个概念的“逻辑本质”的组成部分。相比之下,“所有物体都是可分的”就是有中介地分析的,因为“可分性”本身不是物体概念(逻辑本质)的组成部分,而只是它的成分概

念(广延)的组成部分。换言之,它是一个符号的符号。虽然这暗示着,判断乃基于一个推理,并且是在这个意义上扩展我们的知识;但康德坚持认为,这并不算是种类上的一个区分,因为在两种情况下谓词都是通过一个分析的过程而从主词概念推导出来的。

这应该足以表明,康德对分析性的构想与曲行性命题是一致的。正如前面的说明所指出的,它基于他对概念的构想,他把概念构想为一套符号(这些符号本身是概念),它们在一个“分析的统一性”中同时得到了思考,它们可以为对对象的认识充当一个基础。这些符号合起来构成了一个概念的内涵。一个概念被包含在另一个概念之中,如果它是另一个概念的一个符号,或者是另一个概念的符号之一的符号的话。在任何一种情况下,它都从属于它在其中充当一个符号的那个概念,这正是在一个(肯定的)分析判断中得到显明的那个关系。因此,不同于当代的许多对分析性的构想,康德的构想是完全内涵性的(intensional)。正如贝克所指出的,它基于概念的固定性这个学说,也就是基于这样一个命题:出于分析的意图,一个概念的符号可以得到充分的确定(哪怕没有一个明确的定义)。³⁷有关包含着经验性概念(例如水)的分析判断的那些声名狼藉的困难——我们这里不需要考虑这些困难——全都来自于充分地规定这样的概念的困难。³⁸

相比之下,一个综合判读则在“质料”的意义上扩展了我们的知识。康德举的例子是“一切物体都是有引力的”,他把它公式化为“物体概念(a + b)应归之的一切 x,引力(c)亦应归之它”[JL 9: 111; 607]。这个判断与它对应的分析判断一样,断言了谓词(c)和通过概念(a + b)而得到思维的主词(x)之间的一个联结。但该判断不同于它对应的分析判断的地方在于,它是独立于谓词和主词概念之间的任何联结而断言这一点。诚然,在该判断中,谓词(c)与主词概念(a + b)被联结了起来,但这个联结是基于两者都指向同一的对象(x),并以之为中介的。因此,它通过提供出 x 的一个并非已经被包含于

概念(a + b)之中的规定性或属性,扩展了我们关于x(在这个例子里边,关于一切x)的知识。这就是“质料上的扩展”所指的意思。

康德通过提出下述一点而进一步地阐述了这个意思:综合判断包含着一个“规定性”,而分析判断则只包含着一个“逻辑的谓词”[JL 9: 111; 607]。由于康德既认为实存性判断(existential judgments)是综合判断,又认为“实存”(existence)不是一个实在的谓词,因此,按照这个情况看,对综合判断的这个说明是不能被接受的。换言之,我们不能认为,一个判断的综合性(syntheticity)的标准是,它既有一个逻辑的谓词,这个逻辑谓词又是一个实在的谓词。一个实存性判断是综合判断,这不是因为它的逻辑谓词“实存”是一个实在的谓词或规定性,而是因为它的逻辑主词是一物,并且该判断仅仅断言了相应于一个主词的一个对象的实存。*

而在一个分析判断——例如,“一切物体都是可分的”——中,逻辑的谓词也可能看起来像是一个实在的谓词,因为它是符合“物体”概念中的一般描述思想的每个x的一个属性。然而关键是,在分析判断中谓词仅仅只是由于以下事实而相关于主词(x)的,即它已经被包含在(或者无中介地,或者有中介地)这个主词的概念之中。因此,该谓词的“实在性”并没有得到考虑。然而,在综合判断中,谓词与主词的关联,从而谓词的实在性,恰恰是要考虑的问题。这就是这样的判断是如何先天可能的这个问题为何如此令人困惑的原因。

在任何情况下,(理论理性的)一个综合判断³⁹都可以在质料上扩展我们的知识,只要它里边的概念相关于直观。我们在曲行思想的性质里边可以发现这个的原因。正如我们已经看到的,概念永远都不能够无中介地相关于对象,它们只能相关于表象(概念或者直观)。因此,没有哪个判断能够把一个概念直接地相关于一个对象,

* 康德在《先验辩证论》第三章第四节“上帝之存有的存在论证的不可能性”讨论了这个问题。

它们只能把一个概念直接地相关于一个对象的某个特定的表象。不过,如果概念被认为是一个实在的谓词或规定性,那么它就必须被关联于其自身与对象处于一个直接关系中的某个表象,也就是它必须被关联于一个直观。事实上,只有当一个综合判断中的主词概念和谓词概念都关联于对对象的直观时,在该判断中得到思考的这些概念的联结才能够得到奠基或是客观地有效的。⁴⁰

IV. 先天综合的问题

康德认为,一旦在分析判断和综合判断之间做出了严格的区分,先天综合判断的可能性这个问题马上就作为形而上学的核心问题而浮现了出来。他继而指出,以往的哲学家们都没有认识到这个问题,以此作为他们没有做出上述区分的证据。然而,康德没有提出任何关于先天-后天之间区分的主张。实际上,康德在回应艾伯哈特的时候承认,这个区分是“逻辑学里早就为人所知并得到了命名的”[UE 8: 228; 318]。问一个给定的判断或命题是先天的还是后天的,就是问它是如何被认识为真的,或者用康德的术语说,它是如何被奠基的或合法化的。简言之,它们就像前面章节讨论的“在自己本身之中”(an sich selbst),发挥着副词的作用,刻画某个东西是如何得到认识的,而不是发挥着名词的功能,刻画是什么得到了认识(例如,先天的真理)。

关键的问题是在此奠基中经验所扮演的角色。先天判断是独立于经验而得到奠基的,而后天判断则是凭借诉诸经验而得到奠基的。康德追随莱布尼茨,把必然性和普遍性作为先天的标准。因此,他和他的前辈们以及其他许多哲学家都有一个假设,即声称具有普遍性和必然性的那些判断的真值不可能被经验性地奠基。

由于分析判断的真值是凭借对一个给定概念的构成符号的分析而得到确定的,因此它们显然适合这个范畴。此外,甚至当概念是经

验性的时候,这也是真的。真正的问题是,综合判断是否也可能有一个非经验性的根据。一方面,它们作为综合判断,不可能有一个纯粹概念上的或逻辑的奠基;而另一方面,它们作为先天判断,不可能在经验中得到奠基。因此,从康德的立场看,先天综合的问题就是,解释对判断的一种非经验性的又在概念之外和逻辑之外的奠基是如何可能的问题。阐述这个问题的一个等价方式就是问,独立于对在一个给定的概念之下得到思考的对象的任何经验,扩展我们的知识(在质料的意义上)超出这个概念,是如何可能的。

康德对此问题最明晰的回答或许是在他生前没有发表的一个文本里。正如他在那里说的:

95

知识是一个判断,从这个判断产生出一个具有客观实在性的概念,也就是说,一个相应的对象可以在经验中被赋予这个概念。但一切经验都是由对一个对象的直观(即一个无中介的、个别的表象,该对象通过它而在知识方面被给予)和一个概念(即一个以多个对象共有的一个特性为中介的表象,由此它因而就是思想)构成的。表象的这两种模式单独地都构不成知识,所以如果要有先天综合的认识,就一定既要有先天的直观,也要有先天的概念。[Fort 20: 266; 358 - 359]

这里的关键点是以下这个主张:先天综合判断既需要先天或纯粹的直观,也需要先天的或纯粹的概念。对后者的需要容易得到显明。倘若一个综合判断中的谓词是一个经验性的概念,那么它与对象的联结就会是经验性地得到确立的,而这将会使得该判断成为经验性的。不过,这一点虽然是显而易见的,但它在某种程度上又被康德立场的两个特性弄得晦涩模糊:康德的一个立场是,始终是先天的分析判断可以在经验性概念的基础上获得;他的另一个立场是,有时候他说到了“不纯粹的”先天判断,它们包含着经验性的概念。对于分析判断,我们只需要再次指出,它们抽掉了整个客观依据的问题因而抽掉了概念的客观实在性。因此,诉诸经验是不必要的,甚至当概

念本身是经验性的概念时。至于“不纯粹的”先天判断,指出以下这一点就够了,它们始终包含着纯粹的概念作为谓词。在康德自己的例子中,“一切变化都有一个原因”[B3],强调的重点被放在了“变化”乃是一个经验性的概念这个事实之上。但“因果性”是一个纯粹概念,是它使得这个概念成为了先天的。

纯粹直观在先天综合判断中所扮演的角色要复杂得多。它涉及至少三个问题,每一个都必须单独加以考察。第一个也是最基本的一个问题是,为什么先天综合判断根本上需要直观?第二个问题是,为什么它们需要纯粹的而不是单纯经验性的直观?第三个问题是,这样的判断能否被说成是把纯粹概念关联于纯粹直观,或者等价的说法,它们是否需要纯粹直观被“归属于”纯粹概念之下?

虽然第一个问题的答案是显而易见的,但它还是值得强调一下。一个先天综合判断需要直观的理由与任何综合判断需要直观的理由是一样的:在一个判断中得到联结的直观与概念相互的指涉正是单独地使知识在质料上的扩展得以可能的东西。实际上,康德之所以认为超验形而上学是无根据的,就是因为不可能提供出一个直观以对应那些概念。至少,从理论哲学的立场看,我们感性(我们一切直观的根源)的限度同时也是我们世界的限度。

因而,问题就变成了为什么我们不能用经验性的直观来应付。为什么必须引入一个纯粹的然而又感性的直观这个非常令人困惑的概念?艾伯哈特和其他许多人都把它当作一个术语上的矛盾而打发了事。虽然纯粹直观这个概念是一个令人难以琢磨的概念,但对它的需要是清楚明白的:经验性直观不足以为先天综合判断奠定基础。经验性直观的问题在于它的特殊性。一个确定的经验性直观乃是对一个特殊的经验性对象的表象:例如,我前面的这张桌子。该表象作为特殊的東西,不能够表达在一个纯粹概念中得到思考并在一个先天综合判断中得到断言的普遍性和必然性。引用一个数学的例子:一个三角形的三个内角之和等于两个直角,这个判断作为综合判断

必须被奠基于对一个三角形的直观之中,但它作为先天判断,不能够被奠基于对任何特殊三角形(形象)的直观之中。因此,它的可能性乃是基于,存在着对“三角形本身”的某种非经验性的或纯粹的直观,该“三角形本身”是一个单一的表象,然而它能够“达到概念的普遍性,对于一切直角的、锐角的等等三角形都适用”[A141/B180]。⁴¹

最后,我们来到了如下这个问题:纯粹直观作为先天综合判断的条件而发挥作用的方式,与经验性直观在被认识为后天的东西里发挥作用的方式是否一样?不过,在分析的这个阶段,在探究康德对纯粹直观的构想之前,我们只能笼统地论说,被提出来用以证明一般的综合判断需要概念与直观的关系(或者,等价的说法是,直观被“归属于”概念之下)这个主张的同一些因素,必定也适用于那些被先天地认识到的东西和纯粹直观之间的关联。毕竟,倘若一个纯粹概念不是在判断中被关联于我们对对象的直观的那些普遍的、必然的条件,即“形式”,那怎么可能只要该判断是综合和先天的,则该概念就能够普遍地、必然地适用于对象的一个领域?但正如我们将会看到的,直观的这些普遍的、必然的条件本身也是纯粹直观。因此,如果综合判断是先天地可能的,那么纯粹概念作为(实在的)谓词在这些判断中就必须被关联于纯粹直观。

第五章 人类认识的感性条件

在“先验感性论”的开头,康德定义了几个关键术语之后,把空间关联于外感官(它被定义为“我们心灵的一种属性”,通过它“我们把对象表象为在我们之外并全都在空间之中的”),把时间关联于内感官(它被定义为“心灵借以直观它自身或它的内部状态”的手段)[A22/B37],接着,康德突然转向了空间和本性的这个问题。康德提出了四种可能性。它们可能是:(a)现实的存在物(实体);(b)物的规定性(偶性);(c)物之间的关系,“哪怕物未被直观到,也仍然要把这些关系归于物”;(d)“仅仅依附于直观形式,因而依附于我们内心的主观构造的关系,没有这种主观的构造,这些谓词根本不能赋予任何物”[A23/B37-38]。¹

由于前三个可能性是传统存在论的选项,而第四个可能性则是康德的关键性观点,因此很显然,康德列出这些选项是打算详尽无遗的。然而,以下事实令情况变得复杂起来,康德在《就职论文》中已经指出,在他自己看来,只存在两个真正的选项:牛顿的观点,即空间是“诸多可能物的一个绝对的、无界限的容器”;莱布尼茨的观点,即空间是“存有的物之间的关系,取消了物这种关系就消失了,并且这种关系只能被思考为现实的物之间的关系”[Diss 2: 403-404; 397]。²虽然看起来微不足道,但选项(b)实际上要比(a)更适于刻画牛顿的观点。因为,牛顿虽然肯定了空间与时间的绝对实在性,但他(主要在神学的基础上)否定了它们是实体,相反,他断言它们是上帝的偶性(accidents)。³因此,空间和时间是实体这个观点就不在构想之列了。⁴或者,更加确切地说,康德有效地融合了(a)和(b),只留下牛顿

的观点和莱布尼茨的观点作为真正的选项。

不管怎么说,论证第四个选项的正确性——康德把它呈现为就等于是在直接地证明先验观念论——乃是先验感性论的主要目标。而由于所有被拒斥的选项在性质上都是存在论的(ontological),因而似乎康德的选项也一定类似于此,也就是说,它一定是有关空间和时间的实在本质(the *real nature*)的一个观点。此外,如果情况是这样的话,那么,似乎先验观念论本身就一定要被视为一种存在论的观点,处于与先验实在论的那些选项的直接竞争之中。

虽然人们通常就是以此方式来解释康德的论证的——实际上,如果从先验实在论的见解看,必须得如此这般地解释康德的论证——不过,前三章的结论应该会防止我们得出这样的推断。毋庸置疑,康德的先验观念性学说(doctrine of transcendental ideality)包含着对有关空间和时间的传统存在论(它们是先验实在论可以运用的)的一个否定,但从这一点并不能推导出,康德的选项也是一种存在论的选项。它也可以被视为存在论的一个选项,根据这种看法,空间和时间是依据其认识功能(它们各自被理解为外感官和内感官的形式或条件)得到理解的,而不是被理解为这一类或那一类“实在”(realities)。

本章有两个目标:一是证实这一解读,二是抵御对得到如此解读的康德论证的基本攻击。本章分为两个主要的部分。第一部分处理康德对空间和时间表象的先天、直观本质及其作为先天知识之根源的分析。第二部分解释并评价康德从这些分析里边引申出的那些结论。在这个部分,我们会考虑先验观念论的问题,以及康德对它的论证。

I. 空间和时间的表象

在第二版中,康德把他对空间和时间表象的分析划分为他所谓的“形而上学的阐明”和“先验的阐明”。他把阐明理解为“将一个概

念里所属的东西做出清晰的(哪怕并不是详尽的)介绍”。⁵“当它包含那把概念作为先天给予的来描述的东西时”[B38],它就是形而上学的阐明;而如果它“把一个概念解释为一条原则,从这条原则能够看出其他先天综合知识的可能性”[B40],那它就是先验的阐明。简单地说,形而上学的阐明的任务是确立一个特定表象的先天起源,而先验的阐明的任务则是显明这个表象如何为其他先天综合知识的可能性奠定了基础。

形而上学的阐明有两个目标,它们都涉及起源的问题。第一个目标是要显明,空间和时间的表象是先天的,即它们有着非经验性的起源。第二个目标则是要显明,这个起源在于感性,因为它们性质上是直观的而不是概念的。不过,讨论作为一个整体被划分为四部分。前两部分分别处理了形而上学阐明的先天性命题和直观性命题;第三部分处理了被给予性这个棘手的问题,即空间和时间如何能够被说成是在独立于知性的概念活动的先天直观中“被给予的”;第四部分处理了先验的阐明及其对观念论的意味。由于对空间和时间的阐明是相互对应的,因此我们将专注于前者,只有在康德的分析明显不同的情况下才会提到后者。

A. 先天性命题

对空间表象的先天本质的论证包含在两个简短的小节里,它们已经成为了争论不休的话题。

空间不是什么从外部经验中抽引出来的经验性的概念。因为要使某些感觉与外在于我的某物发生关系(也就是与在空间中不同于我所在的另一地点中的某物发生关系),并且要使我能够把它们表象为相互外在、相互并列,因而不只是各不相同,而且是在不同的地点,这就必须已经有空间表象作基础了。因此空间表象不能从外部现象的关系中由经验借来,相反,这种外部经验本身只有通过上述表象才是可能的。[A23/B38]

空间是一个作为一切外部直观之基础的必然的先天表象。对于空间不存在,我们永远不能形成一个表象,虽然我们完全可以设想在空间中找不到任何对象。因此,空间被看作是现象的可能性条件,而不是一个附属于现象的规定,而且它是一个先天的表象,必然成为外部现象的基础。[A24/B38 - 39]

问题是从质疑这两个论证之间的关系开始的。它们是对同一个命题的两个独立的证明么?还是说,它们是一个论证的两个步骤?抑或是两种截然不同的论证,关注于对先天性(*apriority*)的两种截然不同的构想?由于康德对此话题保持沉默,所以,毫不令人惊讶地,评论者们莫衷一是。⁶ 这里采取的立场是,它们构成了两个独立的证明,致力于对先天性的同一种构想。虽然如此,但它们体现了两个非常不同的证明策略,而第二个证明策略虽然没有提出一个明显更强的主张,但它唤起了我们对第一个证明策略所忽略了的空间表象的一个关键特征的关注。⁷

第一个先天性论证。这个论证涉及两个不同的主张,两者在性质上都是预设性的(*presuppositional*)。第一个主张是,如果我要使我的感性指向“我之外的”(*ausser mir*)某物的话,就要预设空间。第二个主张是,如果我要把对象表象为相互外在的,就要预设空间。相应地,每一个主张都涉及空间表象所执行的一个认识论任务,而如果空间“是从外部经验引出来的”,或者如康德在结论里边所说的,“从外部现象的关系(由经验)得来”,那它大概就不能执行这个任务了。

这里出现的第一个问题涉及“之外”(*ausser*)的含义。由于这个词通常是在空间的意义上得到理解的,所以,要使我的表象(感性)指向我之外的某物,就必须预设空间,这个主张可能显得是同义反复。此外,针对第二个主张,一个类似的反对可能也会被提出来,因为断言对象是相互外在的,正是说它们占据着空间的不同领域。不过,如果我们专注于康德对外感官最初的刻画,那么上述两个主张就

会显出些许不同。正如我已经指出的,康德断言,通过外感官,“我们把对象表象为在我们之外,并(强调是我加的)全都在空间之中的”。这里的“在我们之外”意思显然是外在于或不同于我们自己以及我们的状态,而这样的对象也被表象为在空间之中,这个事实则被视为我们外部经验的一个特别的特征。类似地,“内感官”指的是这样一种感官,通过它一个人觉察到自我及其内在状态。因此,要把物觉察为在我们之外的(或相互外在的),必须要预设空间表象,康德的这个主张与他关于时间的相应主张就都不是同义反复的。

101

然而,把第一个论证视为是倚重于“之外”的非空间含义,这么看将会是个错误。⁸实际上,康德明确表示,他用我们之外的某物所指的并不仅仅是不同于自我及其状态的某物,而是“空间里不同于我发现我自己身处其中的那个位置的另一个位置上的某物”。此外,该论证的第二个部分不是在主张,要把对象相互区别开来(单纯性质上的特性不能够做到这一点),就需要空间表象;⁹而是在主张,为了把对象表象为“不仅是不同的,而且还是处于不同的位置的”,就必须预设空间。因此,该论证包含着“之外”的空间含义和非空间含义的一个特殊的混合,结果它成了大量混淆的根源。

澄清此情形的第一步就是要认识到,混淆(如果有什么混淆的话)不是康德的,这是关键性的一步。因为对外感官最初的刻画唤起了我们对这个区分的注意,随后,对“之外”的含义的澄清也唤起了我们对这个区分的注意。这暗示着,犯下混淆错误的是经验主义者,他企图从对外在于我(我的身体)以及(或者)相互外在的物的先天觉察(a priori awareness)推导出空间表象。事实上,虽然康德没有明确提出来,但我们有理由相信,他可能至少是在暗示以下想法:经验主义者对“之外”的两种含义的混合至少部分地说明,他们没有认识到这样的尝试是循环论证。¹⁰

当经验主义的解释始终固执于空间的术语时,这个循环论证就变得非常明显。因为这时候空间表象既不能够从对外在于我(我的

身体)的物的先天觉察推导出来,也不能够从对相互外在的物的知觉推导出来,这是由于对这两种关系的思想都预设了空间表象。在时间的情况下,相应的主张是,对同时性和相继性关系的觉察预设了时间表象[A30/B46]。因此,以这些方式来说明我们空间和时间表象之起源的尝试,可以被作为循环论证而排除掉。经验主义者在努力描述心灵由之而获得这些表象的经验时,不言而喻地假定心灵已经具有了这些表象。

102 康德的论证既不是微不足道的,也不是在认识的力量上有欠缺的。它不是微不足道的,因为康德的主张并不仅仅是为了把物表象为空间中的,必须预设空间;康德主张毋宁说是,空间必须被预设为对关系——经验主义的说明主张,空间是从这些关系推导出来——的知觉的可能性的一个条件。它也不是在认识的力量上有欠缺的,因为它表明,空间表象正是通过发挥着对这些关系的表象的一个“根据”的作用而成为这样一个条件的。事实上,康德本人就通过以下推论而强调了认识论的要旨:“这种外部经验本身只有通过这一表象才是可能的”[A23/B38]。换言之,对于康德来说,这个论证本身并不仅仅是表明了空间表象是先天的,它还表明了空间之所以是先天的,正是因为它充当了外部经验的一个条件。¹¹

虽然这个论证的关注点是反对经验主义,但它也适用于莱布尼茨的关系理论,特别是莱布尼茨在与克拉克的通信中阐述的关系理论。因为尽管莱布尼茨是理性主义者,但他关于空间和时间的认识论却基本上是经验主义的。因此,在反驳牛顿的理论——空间仅仅只是并存现相的次序——时,莱布尼茨在其第五封信里突然转向“人如何向他们自己形成空间概念”这个问题。在莱布尼茨看来,心灵首先注意到了并存的物之间的一个特定的次序(情形或距离),这个次序就被等于这些物相互所处的一系列关系。他认为这就足以说明位置(实际上是同一个位置)观念,而位置观念继而又导致了空间观念,空间被理解为“包括了所有那些位置的东西”。接着,他把这视为表

明了“为了具有一个位置观念,进而具有空间观念,考虑这些关系以及它们变化的规则就够了,无须在我们考虑其情形的那些物之外设想任何绝对的实在”。¹²

康德赞同莱布尼茨,无须把绝对的实在性赋予空间,他也赞同莱布尼茨接下来的观点,空间本身“仅仅是一个观念的东西(an ideal thing)”。¹³然而,我们不能混淆他们两个人在这个问题上深深的分歧。第一,从我早先的讨论出发应该可以看得很清楚,康德与莱布尼茨对此观念性(ideality)的理解方式非常不同。第二,也是与我们的讨论更直接地相关的,第一个先天性论证包含着对莱布尼茨空间认识论的一个直接的否定。这个论证的要旨是,次序或关系的表象对于莱布尼茨来说是建构位置和空间概念的初始材料,而在康德看来,这些表象已经必须要被理解为空间中的物的一个次序或关系。结果,任何这样的(情形或距离的)次序都预设了空间作为其可能性的条件。因而,康德就颠倒了莱布尼茨对认识的先后顺序的说明。莱布尼茨把优先性赋予了物被知觉到的次序或关系,用此次序或关系就足以定义一个物的位置,而空间的一般概念则被理解为诸位置的网络。对于康德来说,优先的东西是空间表象。

这些因素使我们现在可以来处理对康德论证的两个相当常见的反对路线。第一个反对路线可以被追溯到艾伯哈特的合作者马斯(J. G. Maass),它反映了后者针对康德的攻击捍卫莱布尼茨立场的努力。在马斯看来,可以接受康德的前提而否定他的结论。他推理说,一个表象A可以构成另一个表象B的基础,或是被B所预设,因而不能够从B推导出来。但不能由此就推出,A是先天的。一个同样合理的选项是,这些表象是相关的,并且它们是互为条件的。在马斯认为康德忽略了的这个可能性的情况下,只有通过AB这个完整概念的抽象,才能获得A这个概念,而这会使A概念成为一个经验性的概念。¹⁴这不仅是一个假设性的选项,还是对莱布尼茨立场的陈述。因此,关键在于,虽然倘若不同时表象出物的次序或情形

(A), 我们不能够表象物(B), 但我们只能够通过从完整的概念(AB) 抽象出来的行动, 才可获得物的次序或情形(A), 而这就会使得次序或情形(A) 成为经验性的。¹⁵

这个反对路线假设, 在莱布尼茨那里空间要被理解为物的一个次序或关系, 继而根据这个假设论证了, 我们对物的这个次序的表象与我们对相互确定次序的物的表象是互为条件的, 就此而言, 该路线是在用循环论证来反对康德。因为康德的主张是, 对这个次序或关系的表象预设了空间表象, 因而后者不能够从前者推导出来*。¹⁶ 通过以下主张, 即对物的次序的表象与对空间的表象存在着交互的关联, 也不能够避免循环论证, 因为整个论证的要旨是, 后者是前者的条件, 而不是反过来的情况。

第一个反对路线认为, 康德的论证并不充分; 而第二个反对路线则认为, 它证明得太多了。根据这一反对路线, 如果这个论证证明了什么东西的话, 那就是, 甚至我们的经验性概念也一定是先天的。这个看法是基于如下假设, 即康德的论证从“要认识空间的关系和规定性, 就必然要有空间表象”, 这个结论直接地推进到了“它是先天的”这个结论。因此它认为, 我们可以对任何经验性的概念做出一个类似的主张。德赖尔(D. P. Dryer)本人拒斥这一反对意见, 他把它描述为:

104

一个人要认出对象是红色的, 他必须已经拥有红这个概念。但这并未证明红这个概念不是一个经验性的概念。我们要观察我们周围的物, 就必须把它们表象为在空间中的。那么这如何能够表明, 空间这个概念不是同样经验性的呢?¹⁷

虽然这个反对路线的主旨很不一样, 但由于根本上同样的原因, 它也像第一个反对路线那样失败了: 它误解了康德关于空间关系的

* 这句话的原文为“...that the former cannot be derived from the latter”是“...that the latter cannot be derived from the former”之误。本书作者阿利森教授确认了这个印刷错误。

表象与空间表象之间关联的主张。因此,它以为康德仅仅是在说,对空间上相关联的对象的表象预设了对空间关系的表象。在这个假设的基础上,它推论道:对于任何概念与归属于该概念之下的那些项目之间的关联,可以提出一个相应的主张。然而,实际上,康德的论证是从这两个情况的不相类似(*disanalogy*)开始的。因为在他看来,空间关系不是空间概念的例子,从这些例子可以通过抽象或重构来形成后者。相反,这些关系必须被构想为是在空间中的,必须根据空间来进行构想,这不能够被说成是一个概念与归属于该概念之下的那些例子之间的关系。¹⁸

第二个先天性论证。这个论证断言,“空间是一个作为一切外部直观之基础的必然的先天表象”。它基于第二个句子里所包含的两个前提:“对于空间不存在,我们永远不能形成一个表象(*Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen dass kein Raum sei*),虽然我们完全可以设想在空间中找不到任何对象。”这暗示了接下来的论证格式:如果 x 没有 A, B, C 及其相互关系还可以存在(或者得到表象),而 A, B, C 没有 x 却不能够存在(或得到表象),那么 x 就必须要被视作 A, B, C 及其相互关系(或 A, B, C 及其相互关系的表象)的可能性的一个条件。¹⁹将之运用到空间上,康德推论说,“因此,空间被看作是现象的可能性条件,而不是一个附属于现象的规定,而且它是一个先天的表象,必然成为外部现象的基础”。

第一个前提包含着一个心理学的主张(而且也是一个成问题的主张),因而该前提常常被人们忽略。所以,在康普·斯密看来,“标准不是思维其他情况的不可能性,而是我们自己不能够把这个特别的要素表象为缺失的”。²⁰然而,其他一些评论者则认为,康德是在断言一个逻辑的不可能性,而不是一个心理学的不可能性。根据这个解释,康德就是在提出关于空间不存在的不可构想性的一个主张,它类似于斯宾诺莎关于实体不存在的不可构想性的主张。²¹

虽然心理学的解读是最自然的,但它从一开始就宣告了论证的死亡。因为如果它被解释为是在断言向一个人自己表象空间之缺失的不可能性(这是一个心理学的事实),那我们就很难看出,它如何能够支持——更不用说蕴涵——康德的以下推论:“空间是一个先天的表象,必然成为外部现象的基础(强调是我加的)。”诚然,这并不能排除这一解读,因为我们不能假定康德不可能做出这样一个不根据前提的推论(*non sequitur*)(特别是因为他常常被人们指责为作出了类似的推论),但它的确暗示了,只有在万不得已的情况下才应该接受这一解读。

然而,逻辑的解读也是不可接受的,它既在文本上不可接受,也在学说的基础上不可接受。第一,康德在任何地方都没有肯定说,空间(或时间)是逻辑上必然的。相反,我们已经看到,空间无须是外感官的形式,时间也无须是内感官的形式,因为康德为其他的感性形式保留了概念上的余地。第二,康德的以下学说,即我们能够思维——虽然不能够认识——如同自在的物,需要他允许这个可能性。因为除非我们可以“表象空间不存在”,否则我们如何能够甚至思维如同自在的物呢?

幸运的是,存在着第三个选项,它既符合文本的措辞,也符合康德总体的观点,它还使我们能够看到,这个前提是如何为确立我们所渴望的结论做出贡献的。根据这一解读,康德的主张是,倘若不是也把外部对象表象为在空间中的,那么我们不能够表象这些外部现象。²²换言之,空间的不可取消性适用于用我们的感性形式直观到的物的外直观,但它绝没有排除用不同的外直观形式直观到其他物的可能性,或是我们就如同自在的物来思维(虽然不是直观)空间缺失的可能性。虽然这个主张可以被描述为广义上心理学的,因为它涉及像我们自己这样的存在者的认识能力,但它也是认识论的,因为它断言了,空间对于外部现象的表象来说是必然的。

我们可以在论证时间的相应部分找到支持这一解读的另外的文本,在那里康德写道:“我们不能在一般现象中取消(*aufheben*)时间本

身,尽管我们完全可以从时间中去掉现象”[A31/B46]。他进一步评论道,“只有在时间中现象的一切现实性才是可能的”。最后,在第二版增加的一段附加段落里,时间被刻画为“这些现象的可能性的普遍条件”[B46]。这些文本的重要性在于以下事实:涉及“取消时间”(类似于表象空间缺失)的这个主张的范围被限定于现象。但我们在结论中也被告知,我们不能够把时间从现象取消的原因是,时间是这些现象的可能性——它们的表象——的一个条件。这是一个认识论的主张,而不是一个心理学的主张。

所有现象都是在时间中的,而只有外部现象才是在空间中的,这个事实的一个后果就是,为上述两种主张在范围上的区别留下了余地,这样以下的假定似乎就是很合理的:康德是在力图对空间表象提出同一个观点。如此理解,这个主张就不是我们不能够在任何意义上“取消空间”,而仅仅是我们不能够取消空间而又不把所有外部现象也取消掉。康德在对第一个二律背反的反题的观察中最好地表述了这个问题,他在该处评论莱布尼茨调和世界的有限性和对一个空的、世界之外的空间的拒斥的方案时说,“如果我们想把……作为现象之可能性的先天条件的一般空间去掉,那么整个感性世界也就取消了”[A433/B461]。

然而,从这个事实并不能推出,我们不能够在思维现象的同时又不把它们思维为在空间和时间中的,从这个事实也不能推出,空间和时间是先天的。情况也有可能是,我们不能够在思维空间和时间的同时又不思维现象。不过,在这种情况下,这些表象将会是经验性的,它们是由对位于空间和时间中的诸现象的复杂表象的抽象而形成的。实际上,马斯的反对意见正与此相关,它被错误地呈现为对第一个论证的批评。但要得出来的结论仅仅是,该主张的第二部分对于先天性命题的确立是同样必要的。换言之,必须既要表明,我们不能够把空间与时间从对现象的思想中取消掉,也要表明,我们能够把现象从对空间和时间的思想中取消掉。因为这两个前提合起来就可

以推出,空间和时间的表象是现象的条件,因而是先天的。

因此,任务显然是理解后一个主张,它看起来包含的困难比论证的第一部分里所遭遇的那些困难要大得多。首先,我们不能认为它是在指,我们能够以某种方式知觉或经验到空的空间或时间,因为康德常常否认这是可能的。²³此外,即便它是可能的,我们也很难看出它与先天性问题有什么关系。

107 一个更加有望成功的选项是,康德是在进行一个思想实验,在这个实验中,我们把现象从空间和时间那里取消掉,正如在第一个论证中我们企图(没有成功)把空间和时间从现象那里取消掉。他在对时间的相应论证中说,“我们完全可以从时间中去掉现象”[A31/B46],这个说法强烈地暗示了上述选项就是康德的意图。此外,康德在《未来形而上学导论》中报告了这样一个实验的结果,他评论说,“如果我们从对物体及其变化(运动)的经验性直观中去掉一切经验性的东西,即去掉属于感性的东西,那么,空间和时间还是会留下来”[Pro 283: 79]。

在《纯粹理性批判》中,他在有关空间的问题上更广泛地表达了自己的见解:

这样,假如我从一个物体的表象里把知性所想到的东西如实体、力、可分性等等都除开,同时又把属于感觉的东西如不可入性、硬度、颜色等等也除开,那么我从这个经验性的直观中还余留下某种东西,即广延和形状。这些东西属于纯粹直观,它就算没有某种现实的感官对象或感觉对象,也先天地作为一个单纯的感性形式存在于内心中的。[A20-21/B35]

先验感性论导论部分的这段话已经得到了很多人的讨论,我们最好把它看成一个关于康德希望要显明什么的陈述,而不要把它看成一个自足的论证。因此,它与《未来形而上学导论》的相应段落一样,指向的是“空间表象是一个纯直观”这个命题。然而,它也阐明了以下这个更加基本的观点:如果我们从一个物体的经验性表象中抽掉概念的以及感觉的内容,那么,这个物体的广延和形式/形象(*Gestalt*)——它

的纯粹空间的特性——还是会留下来。它们留下来,其含义不是它们能够独立于感觉的内容而被知觉到,而是它们提供了一个不依赖于该感觉内容的、有着确定结构的(可能是拓扑学[topological]的、仿射的[affine]和分体论的[merological])表象性内容。²⁴

不过,直接有关的是,我们对一个“物体”的经验性表象的感觉内容和空间内容之间的不对称性。正如上述思想实验所指明的,虽然当我们从感觉内容中抽象出来时空间依然会留下,但反过来却不成立。因此,它们不是平等的伙伴,空间是对感觉内容的表象的先天条件,在这个意义上,空间是认识上优先的。

虽然这个主张看起来要比第一个论证里提出的主张更强,但如果我们记住第一个主张的结论是,“这种外部经验本身只有通过上述表象。*才是可能的”,那么,这两个主张之间的区别就变得没有那么重要了。问题就只是说上面的表述是指我们的一般外部经验(在这种情况下,这两个主张是完全相等的),还是仅仅指第一个论证所关注的对外部现象之关系的经验(在这种情况下,目前的论证包含着一个某种程度上更强的主张)。但如果我们也假定——这个假定看起来很合理——这些关系本身是对外部现象的表象的条件,那这两个主张就又变成差不多一样的观点了:空间表象是先天的,这是在空间表象是外部现象的一个条件这个意义上来说的,而不是在空间表象可以从外部现象推导出来或与后者地位相等这个意义上来说的。²⁵

然而,这并没有使得第二个论证成为多余的,因为它唤起了我们对这些表象的一个特征的注意,这个特征对于康德的立场至关重要,而它又被第一个论证完全忽略了:空间和时间表象有着它们自己的内容,当把所有经验性的东西都抽掉后这些内容依然留了下来。康德通过凸显出这一点,不仅强调了它们先天的地位,也为它们是纯粹直观这个主张做了铺垫。我们现在就转向这个主张。

* 指空间表象。

B. 直观性命题

康德再次在支持一个唯一的命题时提出了两个论证。不过,他在第二版里对第二个论证给出了一个完全不同的版本,这个事实使情况变得复杂起来。为了方便起见,第二个论证的两个版本我都会引用,但我的分析主要集中于第二版。

空间绝不是关于一般物的关系的曲行概念——或如人们所说,普遍的概念——而是一个纯直观。因为首先我们只能表象一个唯一的空间,并且,如果我们谈到许多空间,我们也是把它们理解为同一个独一无二的空间的各部分。这些部分也不能先行于那唯一的无所不包的空间,仿佛是它的组成部分(由它们才得以复合起来唯一的空间)似的,相反,它们只有在唯一空间中才能被设想。空间本质上是唯一的,其中的杂多因而就连一般诸多空间的普遍概念,都只是基于对它的限制。由此可见,在空间方面一切有关空间的概念都是以一个先天直观(而不是经验性的直观)为基础的。一切几何学原理也是如此,例如在一个三角形中,两边之和大于第三边,这绝不是从有关线和三角形的普遍概念中,而是从直观并且是先天直观中,以无可置疑的确定性推导出来的。[A24 - 25/B39]

空间被表象为给予出来的一个无限的量。关于空间(它不论在一尺还是一码中都是共同的)的一个普遍概念并不能在量方面做出任何规定。假如不是有直观进程中的无限制性的话,那就没有任何关系概念会带来量的无限性原则。[A25]

空间被表象为一个无限的给予的量。虽然我们 must 把每一个概念都设想为一个被包含在无限数量的各种可能表象中(作为其共同性标志),因而将这些表象都包含于其下的表象;但没有任何概念本身能够被设想为仿佛把无限数量的表象都包含于其中的。然而,空间就是这样被设想的(因为空间的所有无限的部分都是同时存在的)。所以,空间的原始表象是先天直观,而不是概念。[B39 - 40]

第一个直观性论证。这个论证假设了概念 - 直观的区别是详尽无遗的。在此假定的基础上,它力图证明,通过对空间表象的性质的分析,由于它不可能是一个概念,因而它就一定是一个直观。或者,更确切地说,由于我们将会看到,康德也承认了空间(以及时间)概念,因而它竭力表明,“空间的原始表象”[B40]在性质上是直观的,而不是概念的。²⁶康德通过先天性论证已经确立了,空间表象是“纯粹的”,现在,他推论它是一个纯粹直观,并阐明了这个结论对几何学的意义(目前我们可以忽略这一点)。实际的证明包含两个步骤。在第一个步骤里,康德把空间与特殊的空间之间的关系和一个概念与其内涵之间的关系做了对比。²⁷再一次地,要产生所需要的结论,这两个步骤都是必需的。

第一个步骤从空间的唯一性出发。基本的主张是,“我们只能表象一个唯一的空间”。如果这个论证要有效,我们就必须假定,这不是一个偶然的情况,就好像空间这个类只有一个成员。但它也不可能是一个逻辑上必然的真理,就如同我们只能够构想一个“最完善的存在者”这个真理。^{*}不过,康德在支撑这个论证时,只提供了以下观察,即我们要思维作为一个唯一空间的诸部分的特殊空间,会以某种方式而受到限制。虽然康德在对时间的相应论证中断言,一个“只能通过唯一的对象被给予的表象就是直观”[A32/B47],但这还是没有证明,空间(或时间)的表象是一个直观。例如,想想世界这个概念,它构成了二律背反的论证的基础。由于它是一个全体集合或总体性的概念,因此我们只能够构想一个(现实的)世界。²⁸然而,由此并不能推出,这个世界表象乃是一个直观。²⁹故而,为了证明空间的原始表象是直观的,康德就必须显明,它是如何不同于一个全体集合或总体性的概念(例如世界概念)的。

* 从存在者“最”完善可以推导出它是唯一的,因此说它是一个逻辑上必然真的命题。

虽然我们还不清楚,康德实际上有没有想到这个问题,但它在论证的第二个部分得到了有效的解决,在那里,康德把空间与其诸部分(特殊的空间)之间的关系和一个概念与其内涵之间的关系做了对比。他的主要观点是,构成一个一般概念的那些符号或部分概念在逻辑上是先于整体的。但空间及其诸部分的情况却不是这样。空间的诸部分不是先行被给予的要素,心灵从它们出发来形成一个唯一的空间观念,恰恰相反,空间的诸部分只有在它们所预设的这个唯一的空间中并通过这个唯一的空间才能被给予。换言之,空间不仅被呈现为唯一的(*einzig*),还被呈现为一个统一体(*einig*)。所以,它不能够被构想为诸空间的一个集合或复合,它也不能够被视为一个普通的类概念。

不过,正如康德接下来表明的,这个结果与我们可以形成一个一般的空间概念这个事实并不矛盾。康德非常高兴地承认了这一点,但他坚持认为,这样的概念乃是来自对一个无所不包的、直接被给予的空间的限制。³⁰他在这里似乎想到了一个包含着两个步骤的程序:首先,我们通过引入限制(它本身是一个概念性的活动),产生了确定的诸空间的观念(形象和大小);然后,在这些规定性的基础上,我们通过抽象形成了诸空间的一般概念。但要点仅仅在于,这样的概念化的可能性乃是基于某个被给予的内容,即基于直观。用康德自己的术语说,空间是直观,概念紧随其后(*intuitus, quem sequitur conceptus*)。³¹

第二个直观性论证。这个论证比第一个论证要更加复杂,也更加成问题。它假定空间被表象为一个无限的被给予的量,并由此推论,这个表象必定是一个直观。这个论证提到了无限性,也强调了空间的被给予性,这些都使得这个论证不同于前一个论证,也使我们更接近康德对直观的构想。此外,空间的被给予性这一点凸显了康德直观的一个根本特性,而第一个论证在很大程度上忽略了它。但这个论证也导致了有关被给予性的一系列问题,下面我们很快就会讨

论它们。

现在我们先将被给予性问题放在一旁,简单地看看第一版里这个论证的版本,我们就可以清楚地发现,为什么康德要在第二版完全重写这个论证。它的核心是这个主张:通过从特殊的空间度量抽象出来的一个普遍的空间概念,“不能在量方面做出任何规定”。这显然是真的,但它是不相干的,因为它与空间的无限性没有任何特别的干系。如果空间被表象为一个有限的、被给予的量,那么我们可以提出完全同样的观点。

第二版的论证版本分析了概念和直观是在不同的意义上包含无限的,由此避免了这个困难。此外,在这么做的时候,它还显明了概念的形式或结构与直观的形式或结构之间的区别。³²概念有着一个复杂的结构,既包括外延,也包括内涵。从外延上来看,所有概念都有各种其他概念归属在它下面(*under*)。这些概念根据一般性而被分级地安排,它们处于属和种的关系之中。更加特殊的概念是通过加上种差而得到引入的。因此,“物体”这个属可以被划分为“无生命的”和“有生命的”,而后者又可以被划分为“动物的”和“植物的”,如此等等。而从内涵上来看,所有概念都把其他概念作为其组成部分而包含在自身之中(*within*)。不过,这里的次序与外延的次序正好相反,因为较低级的或更特殊的概念在它们自身中包含着较高级的或更一般的概念。简言之,在一个概念的外延和内涵之间存在着一个相反的相互关系。外延越小,内含越丰富,反之亦然。

正如第一个直观性论证所明确的,这与直观的结构形成了鲜明的对比。既然直观是对一个个体的表象,那么它的所有成分就都被包含在了整体之中,且都预设这个整体。类似地,直观不是通过加上种差得出的,而是通过引入限制或界限得出的。³³第二个论证就基于这一点,它显明了概念与直观在结构上的区别也在它们包含无限的不同方式上得到了反映。概念是在外延上包含无限的:它可以有无限的——或者更好的说法是,不确定数目的——概念归属于其下。

事实上,由于康德否认了能够存在一个最低层的种(an *infima species*),所以他坚信如下观点:对次级概念的寻求可以反复进行。不过,概念不可能具有一个无限地丰富的内涵,因为这样一个“概念”将会失去其曲行的特征。虽然直观没有内涵,但它可以在其中包含无限数量的部分。³⁴康德指出,空间正是以此方式而得到构想的,“因为空间的所有部分,即便是无限的(*ins Unendliche*),也是同时存在的”。由此他才总结说,“空间的原始表象是先天(*priohi*)直观,而不是概念”。

112 这个分析引起的一个基本问题涉及赋予空间的那个“无限”的含义。空间的各部分“即便是无限的,也是同时存在的”,这个主张虽然很难说是明晰性的一个典范,但它还是暗示了康德想到的是它的诸部分在数量上的无限性。³⁵但这个主张既不符合他对空间是一个复合物的否定,也不符合第一个二律背反的正题,那个正题排除了把这个意义上的无限赋予空间-时间性的世界的可能性。³⁶因此,如果康德的主张要与他在其他地方所说的东西相一致,那么目前的论证里就得要用到这个术语的其他某个意义。

幸运的是,有一个明显的证据暗示了情况就是这样。第一,在该论证的第一个版本中,康德明确表示,空间的无限性与“直观进程中的无限制性”有关。换言之,无论我们把握的空间领域有多大,它总是被表象为被同一个更大的空间所包围着的(经过必要的修正,同样的说法也适用于对空间的分割)。³⁷第二,在对时间的相应论证中,康德断言,“时间的无限性只不过意味着,时间的一切确定的大小只有通过一个唯一的、作为基础的时间进行限制才有可能。因此,时间这一本源的表象必须作为无限制的(*uneingeschränkt*)而被给予出来”[A32/B47-48]。由于没有任何东西表明,康德是以不同的方式来构想空间的无限性和时间的无限性的,因此,我们可以合理地假定,他把两者的无限性都视为在于其无界限性(*unboundedness*)或无限制性(*limitlessness*)。³⁸

C. 空间的被给予性(直观的形式和形式的直观)

这个论证除了关于无限的含义的忧虑之外,还常常被认为与分析论的核心原则,更一般地说,与曲行性命题是相矛盾的。因为后者显然必定会导致,无论空间还是时间都不能被看成是独立于知性的活动,而在直观中作为无限制的或无限延展的东西被直接地给予心灵的。必须承认,感性论里的说明先于分析论开头对此命题的正式介绍,并且我们也不能抱怨康德不能一下子把所有的东西都说完。然而,对于目前这个主张的任何有望成功的解释都必须至少要与康德的这个核心命题相容。而问题正在于此。

除了此处一般的忧虑之外,该说明至少有两个特别的地方显得与分析论中阐明的学说相矛盾。第一个地方涉及直观的公理,康德在那里主张,空间只有通过一个相继的综合才能够得到表象,这似乎与空间的被给予性相矛盾。³⁹第二个地方是康德在分析论的结尾令人难以理解地断言:“纯粹的空间和纯粹的时间……虽然作为直观的形式而是某物,但本身绝不是被直观的对象(*ens imaginarium*)。”[A291/B347]。如果空间和时间不是作为直观的对象而被给予的,那么它们究竟在何种意义上能够被说成是被给予的(或被直观的)?

要处理这个问题,关键是要回到“直观,概念紧随其后”(*intuitus, quem sequitur conceptus*)这个准则。正如我已经指出的,这表达了如下思想:对空间的概念化预设了一个前概念的范式或次序(用康德术语说,一个“纯粹的杂多”),它既指引着这个活动,也限制着这个活动。由于其与概念化过程的关系,这个杂多可以被说成是作为原始材料,因而是作为某个仅仅“被给予”的东西来面对思想的,虽然它不是一个特别的对象,不能够以某种方式独立于所有的概念化而被觉察到。此外,由此可以推出,概念化对人的所有认识来说是必然的(因而是先天的),但它不是逻辑上必要的。⁴⁰至于这个问题的几何学维度,基本的观念已经得到了舒尔茨(Schultz)的阐明,他写道:

如果我要从一点到另一点画一条线,那么我必定已经有一个我在其中能够画线的空间。而我要能够继续画这条线,想画多长就画多长,不停地画下去,那么这个空间必定已经作为一个没有限制的空间,即作为一个无限的空间而被给予我了。相应地,我只有在空间中才能成功地产生某个圆柱体或物体,就是说,我之所以能够这么做,仅仅是因为,这个空间已经和它的特质一起被给予给我了,这个特质使我能够假设到处都是点,也使我能够无穷地产生广延的三个维度。⁴¹

阿瑟·麦尔尼克(Arthur Melnick)扩展了这个观点,把空间的经验性表象也包括进来。麦尔尼克关注到康德的无限性主张和分析论的某些学说之间表面上的矛盾,他写道:

我们没有知觉到无限的或无界的空间领域(空间中对象的延展)。相反,我们对空间的知觉是在一个前构想(pre-conception)之下(或者,更好的说法是,在“前直观”(pre-intuition)之下)进行的,这个前构想就是,我们实际知觉到的有界限的空间延展乃是一个无限制的或无界限的空间的诸部分。⁴²

“前直观”这个表达在这里是合适的,因为它强调了康德的以下观点:所有确定的空间都被表象为唯一的、无界限的空间的一个范围或规定性。这可以被视为关于我们空间(或时间)经验的“形式”或本质的一个深刻的现象学观点。⁴³这个唯一的、无界限的空间作为所有确定的空间的“视域”而与后者一起被给予,在这个意义上它是“前直观的”。此外,如果这个说法是正确的,那由此就可以推出,康德那个充满争议的命题,即“空间被表象为一个无限的被给予的量”,最好要被视为一个关于我们一般空间经验的先天结构的主张,而不要被视为一个关于一个无限空间唯一的(前概念的)表象的主张。

劳恩·法尔肯斯泰因(Lorne Falkenstein)用康德“形式的直观主义”(formal intuitionism)为题,发展出了对这个命题的一个有趣的变

形。法尔肯斯泰因用信息 - 处理 (information-processing) 的术语来讨论这个问题,他把“直观主义”理解为这样一种观点:“对于一个处理器来说,一个特定的输出已经被包含在了输入之中,所以它要得到认识,不需要任何程序(除了传输或引起注意的信号)。”⁴⁴这与“建构主义”形成了鲜明对比,后者认为,“对于认知系统来说,一个给定的输出并没有已经被包含在输入之中,而是需要通过诸如关联、推理、比较、结合或组合这样的程序来加工输入才能获得”。⁴⁵法尔肯斯泰因把“形式的直观”理解为直观主义的一个变形,在“形式的直观”中,“输入”不仅包含着感觉内容(感觉),还包含着这个内容得到接受的次序或形式。⁴⁶因此,对于法尔肯斯泰因来说,康德是一个形式的直观主义者,因为康德对被给予者持有这样一个观点。

用更加康德式的术语来说,这意味着接受性受到了重视,它在构造我们经验的形式之中被赋予了一个根本的认识功能。它不仅提供了材料,没有这材料思想就没有任何内容;它还以一种特定的固定模式呈现材料,这种模式独立于知性的概念活动。因此,在这个观点看来,知性(或想象力)并没有通过它的活动而产生一个空 - 时次序,而仅仅是揭示了一个独立于它(虽然正如我们将会看到的,没有独立于人的感性的本质)而被给予的次序,或是将之带向意识。

鉴于这个观点,感性论和原理论之间的表面上的矛盾很容易就得到了解决。并不存在冲突,因为康德在原理论中关注的是确定的空间的表象,以及这样的表象与在这些空间之中对对象的直观之间的关系。其主张是:这个表象预设了一个相继的综合,并且,所有确定的空间都必须被构想为这样一个综合的产物,即必须被构想为一个外延的量。很显然,这是一个关于概念条件(规则)的主张,在这些条件下才可能表象一个确定的空间。然而,同样明显的是,这样一个相继的综合预设了有待确定的这个唯一的、无所不包的空间的被给予。

最后,我们要(至少以一种预备的方式)考虑一下B版演绎里的

那个声名狼藉的脚注,康德在此明确地处理了“原始的”、“被给予的”、“无限制的”空间与时间和空间与时间有规定的表象之间的关联这个问题。⁴⁷虽然这个注释是加给对把握的综合(它是经验性的综合,康德主张这种综合涉及了感官知觉)讨论的,但它是在试图解释文本中提出的下述主张,即空间与时间不仅是先天的直观形式,它们本身还有着它们自己的杂多的先天直观。康德在努力解释这一点时写道:

空间在作为对象被表象出来时(实际上我们在几何学中就需要这样做),就包含有比直观的单纯形式更多的东西,这就是把按照感性形式给出的杂多统摄(*Zusammenfassung*)在一个直观的表象中,以致直观的形式就只给出了杂多,而形式的直观却给出了表象的统一性。这种统一性,我在感性论中曾仅仅归之于感性,以便只注意到它是先行于一切概念的,虽然它是以某种综合为前提的,这综合不属于感官,但通过它,一切有关空间和时间的概念才首次成为可能的。因为既然空间和时间通过它(由于知性规定着感性)而首次作为直观被给予,那么这种先天直观的统一性就属于空间和时间,而不属于知性概念(§ 24)。[B160 - 161, 注释]

我们将在第七章回到这个注释。目前,我们关注的是“直观的形式”(form of intuition)和“形式的直观”(formal intuition)之间的对比,两者都归属于“纯粹的直观”。这个对比在纯粹直观的层面反映了上一章在不确定的(无概念化的)直观和确定的(概念化了的)直观之间做出的那个一般的区分。虽然康德没有在先验感性论中引入这个区分,这已经导致了有关他的分析的许多困惑,但这个注释清楚地表明了,他认为,根据这个区分来解释感性论的论证,这一点非常重要。

不过,情况要再一次比它起初显现的更加复杂。因为如果我们把上一章勾勒的那个对“直观”的分析运用于“纯粹直观”的情况,那么我们就要区分这个术语的三种含义。我们不仅必须区分“直观的形式”(不确定的纯粹直观)和“形式的直观”(确定的纯粹直观),还

要区分前者的两种含义。“直观的形式”既可以指直观行为的形式或方式(技艺),我们可以把它刻画为以特定方式——例如,空间的、时间的——来直观物的一种天生的能力或倾向;“直观的形式”还可以指被直观的东西(在基本的次序或模式这个意义上)的形式。⁴⁸

要刻画那个唯一的、无所不包的空间——在此空间之中包含着诸空间的杂多——就需要被直观者的形式(a form of the intuited)这个概念,它既不同于直观行动的形式(a form of intuiting),也不同于形式的直观(a formal intuition)。显然,康德在先验感性论里主要关注的就是这个空间,它既不能被描述为一种单纯的直观能力,也不能被描述成一种形式的直观。⁴⁹正如此前的分析所指明的,相反,它必须要被构想为“被直观之前的”(pre-intuited)框架,该框架是对空间的范围或形状的现实表象的条件,是被这些现实的表象预设了的。⁵⁰格德·布哈达尔(Gerd Buchdahl)所谓“不确定的空间”(indeterminate)或“空间性”(spatiality)指的就是它。⁵¹我们将会看到,康德主张为先验的观念的东西就是被如此构想的空間。

最后,“形式的直观”指的是对被直观的对象某些“形式的”——普遍的、必然的——特性的一个确定的直观表象。这里的关键点是,一个形式的直观作为确定的东西是一个混合体,既需要被直观的东西的形式,也需要一个概念,通过这个概念,该形式以一种确定的方式而得到了规定。一个空间的形式直观——几何学就涉及这种直观——乃是对相应于一个被给予的几何学概念的那个形状的形式或根本属性的直观表象。这样的表象是数学构造的产物,它本身最终受到了作为被直观的东西的形式空间被给予的本质的支配。换言之,是这个被给予的本质,而不是单纯逻辑的规律,规定了几何学上可能的东西。这也是为什么康德主张几何学既是综合的又是先天的原因。

D. 先验的阐明(“从几何学做出的论证”)

现在,我们必须考察一下康德关于几何学的观点与对空间的先

验观念性的整个论证之间的关联。所谓从几何学做出的论证(它在第二版里被包括进了先验的阐明)常常被视为对观念性命题的主要——如果不是唯一——支撑。但由于从现代的观点看,康德对几何学的构想通常被认为是站不住脚的,因此,这就使得人们很容易地立刻就把对先验观念论的论证忽略掉。

本节力图表明,一些解释康德对先验观念论的论证的人赋予了几何学一种核心地位,但这种做法是错误的。⁵²人们想当然地以为:康德在先验的阐明里从几何学提出了对空间的先验观念性的一个证明,并且他对空间的构想与他关于几何学的观点是密切相关的。⁵³要否认的仅仅是,康德关于空间的观念性的理论在逻辑上依赖于几何学。⁵⁴由于这里没有什么东西是依康德关于几何学的观点的优点或缺陷而定的,所以我们可以非常简短。

117 正如我已经指出的,先验阐明的正式任务是显明一个先天的表象如何能够为特定的先天综合认识体系奠定基础。这首先需要显明,所讨论的认识“确实是从这个给定的概念推导出来的”;其次,“这些认识只有以这个概念的给定的解释方式为前提才是可能的”[B40]。换言之,一个先验的阐明得要显明,只有存在一个有着特定规定的表象(Q),一个给定的先天综合知识体系(P)才是可能的。因而Q就是P的一个必要条件,或者等价地, $P \rightarrow Q$ 。

康德断言几何学和空间表象之间存在的正是这个关联。他假定,“几何学是综合地却又是先天地规定空间属性的一门科学”,问题在于,“空间的表象究竟必须怎样,才会使有关它的这样一门知识成为可能?”[B40]。应该指出的是,这个问题涉及的是我们关于空间的表象,而不是空间本身。毫不令人惊讶,康德认为,这个表象必须既是直观的,又是先天的。因而,几何学与对空间表象的分析联系在一起,但却没有一个词涉及空间本身的观念性。

不过,康德在这里突然问:“那么,一个先行于对象本身并能于自身中先天地规定对象概念的外部直观如何能够寓于内心中呢?”他在

回答时断言：

显然只有当这表象仅仅作为主体受对象触发，并由此获得对象的直接表象即直观的形式性状，因而仅仅作为外感官的形式而在主体中占有自己的位置时，才得以可能。[B41]

这里康德的确似乎是在暗示，空间的先验观念性是从对几何学的分析推导出来的。这个论证尽管不怎么好，但它是两个步骤组成的。第一个事先指明的步骤是一个断言，即空间表象先天的和直观的特性是几何学的可能性的一个必要条件。第二个步骤是一个主张，即由此可以推出，空间本身必须是外感官的一个形式。在另一个文本中我们也可以发现一个类似的逻辑结构，康德在那里从几何学综合的和先天的本质论证了空间的先验观念性。不过，在这两个例子里，论证都是通过诉诸空间表象先天的和直观的特性来推进的。⁵⁵

由此可以推出两个重要的结论。第一，空间的先验观念性只是几何学——它被构想为关于空间的一门先天综合的科学——的一个必要条件，而不是一个充分条件。因此，对后者的否定并不能推出对前者的否定。⁵⁶第二，从几何学做出的论证仅仅是通过诉诸空间表象先天的和直观的特性这个方式而推进到观念性的。因此，如果这可以独立地得到确立，那么观念性论证就可以无须诉诸几何学而得到推进。而形而上学阐明的整个关键点就是要显明，空间表象正好具有这个特性。因而可以推出，对观念性的论证可以完全避开先验的阐明或有关几何学性质的任何要素。⁵⁷事实上，任何这样的要素最多只能独立地支持空间表象是先天的和直观的这个观点，而空间本身是先验地观念的这个观点依然有待证明。⁵⁸此外，经过适当修改之后，对于从那些所谓不一致的对应者做出的论证——康德在证明空间的先验观念性时，有时诉诸这个论证——我们可以提出同样的说法。⁵⁹

118

II. 观念性论证

康德对空间的观念性的真正论证被包含在了由形而上学的阐明

和先验的阐明直接得出的那些结论之中。康德得出了有关空间表象的内容的两个明确的结论,进而主张,空间本身是经验性地实在的、先验地观念的。因此,做出从对空间表象的考虑到空间本身的性质这一关键性推进的地方正是这里。不过,这并不像我们可能以为的是一个过渡,因为康德基本的主张是,空间离开了我们的表象就是无。对时间的处理有一个类似的结构,康德补充道,时间作为内感官的形式是所有现象的一个形式的、先天的条件,因为所有的现象作为心灵的性状都属于内感官[A34/B50]。尽管这对于先验分析论的论证来说有着巨大的意义,但由于它与与目前的考虑没有直接的关系,所以我们在此无须考虑它。

A. 康德的结论

119 第一个结论是用否定的术语表述的,它规定了我们的表象中没有包含的东西是什么。我们被特别告知,“空间所表象的绝不是某些自在之物的属性,或是在它们的相互关系中的属性,也就是说,绝不会是依附于对象本身的那些属性的规定性,似乎即使我们把直观的一切主观条件都抽掉它们还会留下来一样”[A26/B42]。由于这是《纯粹理性批判》里除了序言之外,第一次提到自在之物的地方,所以未经指导的读者还不能解释它。不过,康德指出,这样的物的属性要被理解为独立于直观的主观条件而依附于这些物的一个规定性,当他指出这一点时,他提供了一个重要的线索。这意味着,“自在之物”指的是脱离了其与直观的主观条件的关系(或从这种关系中抽象出来)而得到考虑的物。因此,这个主张就是,空间表象不包含可以是以此方式而得到考虑的物的谓词的任何属性(包括关系属性)。

第二个得到肯定地表述的结论断言,“空间无非只是(*nichts anders als*)外感官的一切现象的形式,亦即唯一使我们的外直观成为可能的主观感性条件”[A26/B42]。虽然在感性论的开头简单地提到了现象的质料和形式之间的区别,但读者又一次没有充分地

来解释这个结论。而康德也再次努力用一个说明性的从句来澄清问题,他在那里指出,“外感官的一切现象的形式”指的是外直观的主观条件。⁶⁰因此,康德的主张是,空间表象的内容,即在其中实际地得到表象的东西,无非是人的感性的一个主观条件。然后,这段话余下的部分肯定了这个结论有助于我们理解先天知识的可能性。

最后,在这些结论的基础上,康德断言:

这样,我们就只有从人的立场才能谈到空间、广延的存在物等等。如果我们脱离了唯一能使我们只要有有可能为对象所触发就能获得外部直观的那个主观条件,那么空间表象就失去了任何意义。这个谓词只有当物对我们显现,亦即当它们是感性对象时才能赋予物。
[A26 - 27/B42 - 43]

康德在该段及其余下的部分肯定了空间的先验观念性,以及这种观念性与其经验性的实在性的相容性。实质上,观念性命题是,空间的谓词要限于“感性的对象”(即现象),或者等价的说法是,这些谓词不适用于那些“通过理性而被考虑为自在的,即不顾及我们感性的构造”的物[A28/B44]。相应地,经验性的实在性命题是,这些谓词适用于外部现象,它等价于对“就一切能从外部作为对象呈现给我们的东西而言的空间的实在性(即客观有效性)”的断言[A28/B44]。

除了术语的问题之外,这里有两个主要的问题:(1)康德力图证明的是什么?(2)他是如何着手证明的?根据传统的解读,第一个问题的答案显而易见:康德是在力图确定空间(和时间)的存在论地位。因此,根据这一解读,第一个结论排除了标准的存在论选项,第二个结论肯定了批判的选项是唯一剩下的可能性。根据这一解读,康德在证明后者时进一步主张,赋予作为人的感性形式的空间以存在论的地位,这并没有威胁到空间经验性的实在性。

如果这里所展示的对先验观念论的分析是正确的,那么这个解读就是深深地误入歧途的。⁶¹显然,这两个结论作为否定的结论和肯定的结论是相关的,第一个结论排除了先验实在论可能会采纳的那

些存在论选项(主要是牛顿和莱布尼茨的观点),第二个结论肯定了先验观念论的学说。不过,再一次地,我们无须认为,康德肯定的结论应该被理解为相对于他已经否定了的观点的一个成功的存在论选项。康德不是在同一游戏(传统存在论)里提出一个原创的动议,我们应该把它看成是提出了一个全新的游戏(先验哲学)。

为了评价这一哲学,我们有必要简单地考虑一下那个被抛弃的游戏的性质。正如我们在本书的第四部分将会更具体地看到的,康德追随形而上学的传统(包括他的前辈沃尔夫和鲍姆加登),把存在论的对象理解为“一般的物”。换言之,它是“一般形而上学”,不同于各种各样的“特殊形而上学”的分支(理性心理学、宇宙学和神学),这些分支每一个都关注于一个特别的超验对象。用亚里士多德的术语说,存在论是关于“作为存在的存在”的理论。

正如我们在后面的章节也会更加具体地看到的,由于康德明确地否认了,他在分析论里是在致力于这样的一个研究[A247/B303],因此我们似乎可以合理地假定,他对于感性论也会这么说。在康德所继承的形而上学传统的框架内部来看,这意味着,空间-时间的属性和关系不是一般物或一般对象的属性。这是基本的主张,由之可以得出一个必然的结论,即空间和时间不适用于如同自在的物,因为对于一般物(被考虑为仅仅作为物)成立的东西,对于被考虑为如同自在的物也一定成立。

121

因此,否定康德是在提供一个关于空间的存在论选项,这仅仅是在指出一个显而易见的事情,即康德是在否定空间性(无论是作为属性还是作为关系)可以被赋予一般物。空间是人的感性的一个形式,这个命题明确地否定了这样的一个赋予。诚然,有人在回应时可能会主张,对存在论立场的这个否定依然是存在论内部的一个动议。然而,这么说是非常误导人的,因为这个说法暗示了,这个主张是关于物自在“实际是”怎样的。换言之,它诱使我们把康德看成是在断言,物实际上不是空间的,对我们来说它们似乎只是如此。正如我们

已经看到的,这引起了有关先验观念论的所有困难,先验的观念论被传统地理解成了一个形而上学的命题。

通过回到第二章引入的“有保障的可断定性”(warranted assertibility)这个概念,这个问题可以得到进一步阐明。在这样的解释下,康德的*经验实在论*可以被规范性地视为把空间性(大小、形状和位置)先天地赋予外感官的所有对象的一个“保障”。不过,它是一个“有限制的保障”,限于人的经验的那些对象,它与一个“无限制的保障”不同,后者把空间性赋予了一般的物。此外,这个限制的根据是规范性的,因为这些根据乃源于该保障在其下首次被提出来的那些条件,即空间已经被显明是外直观的一个条件。

康德认为他自己乃是在做这样的事情,他的这个引人注目的主张暗示了这一点:我们只有从“人的立场”才能谈到空间,如果我们脱离了这一点(或者等价的说法是,外直观的主观条件),那么空间的表象就“失去了任何意义”。从“人的立场”谈论空间,就是根据在第二章所描述为人类中心的认识模式来考虑它,这种模式不同于先验实在论以上帝为中心的模式。因此,主张说,如果我们离开那个立场或者“外直观的主观条件”(它们在这里是一回事),空间表象就会失去任何意义,也就是在主张说,以为空间有某种的自在的实在性,乃是一个错误。总而言之,它是要把空间“去存在论化”(deontologize)。不过,再一次地,这并不意味着,物仅仅是似乎对我们来说是空间的,因为它们是通过外感官的变形中介而得到知觉的。相反,物在唯一有意义的含义上真的就是空间的,在此含义下,物可以被声称为一——被考虑为一——可能经验的对象。

然而即便这可以被接受为一个康德力图证明的命题,我们还面临另一个问题,即他是如何(以及有没有)证明它的。简言之,需要一个论证来向我们显明,为什么我们应该放弃我们思考空间的通常方式,即把它思考为一个实体、属性或某种客观的关系,而应该以康德提出的全新方式来重新对它形成概念。不过,似乎任何这样的论

证都不是唾手可得的,正是这导致了如此之多的解释者们得出以下结论,即康德真正的论证必定是基于几何学的先天综合的特性的。此外,许多解释者的确在这里发现了一个论证,它不依赖于向几何学的求助,但他们把它视为是仅仅基于先天性和主观性之间的一般关联的。⁶²但这一论证路线有两个缺点。第一,它认为对空间表象的直观性质的整个讨论都是无用的。第二,它不能够解释,空间表象的主观起源如何能够为关于空间本身的先验观念性主张做出辩护。

B. 寻找一个论证

对于重构所需的论证来说,《未来形而上学导论》含有一个重要的线索。康德在指出了数学基于先天直观的可能性之后,提出了直观某个先天物的可能性。值得注意的是,这个问题不是针对概念提出来的,至少针对概念的提问方式会有所不同。康德写道:“概念实际上是这样一种东西,我们完全能够先天地形成一些概念(即一些只包含着对一个一般对象的思维的概念),而用不着与对象有直接的关系”[Pro 4: 282; 78]。康德的观点是,由于概念永远都不可能与对象有直接的关系,所以它们可以独立于关于对象的任何经验而得到形成。因此,即便会是空洞的,但我们还是可以形成一些概念,对于它们来说没有任何相应的对象能够被给予。然而,由于一个直观直接地关联着它的对象,因此就不可能有一种类似的空洞直观。这一直接性或呈现性的要求与它假定的先天性之间表面上的不相容性使得一个先天直观的概念成了问题。似乎一个对象需要在实际地被经验到之前就以某种方式被给予心灵,这在术语上是一个矛盾。因此,需要解释,“对对象的一个直观……如何能够先行于对象本身”[Pro 4: 482; 78]。

这里的问题涉及一个号称先天的直观的内容或意向对象(在经院哲学-笛卡儿的意义上,它的“客观实在性”)。换言之,它涉及如下问题:这样一个直观是对什么的直观?康德指出,它不可能是对如

同自在的物的直观,这只是对《纯粹理性批判》第一个结论的重复。不过,现在康德走得更远,他提出,基于这一假设,甚至一个经验性的直观也会是不可能的。用他的话说,“无法理解,对一个在场物的直观是如何使我能够以该物自在的方式而加以认识的,因为它的属性是不可能移入(*hinüber wandern*)我的表象能力之中的”[Pro 4: 282; 78]。虽然康德的表述方式有些古怪,但他似乎是在暗指经院哲学的知觉理论(关于意向种类的学说),这种理论主要由于康德所提出的那些原因而被现代的“思想方式”取代了。

不过,康德真正关心的是先天的直观,而不是经验性的直观,问题是确定这样一个直观可能包含或者向心灵呈现什么。康德拒斥了以下观点,即它表象了如同自在的物,因为该观点与这个预设是不相容的,随后他推论说:

因此,我的直观先行于对象的现实性并作为先天认识而发生,这只有以唯一一种方式才是可能的,这就是它不包含任何别的东西,只包含感性的形式,这种感性的形式在作为主体的我里边先行于我被对象触发所凭借的一切现实的印象。[Pro 4: 282; 78]

因此,康德的主张就是,一个先天直观是可能的,当且仅当它包含着或向心灵呈现出它自己感性的一个形式。诚然,这似乎很神秘,因为去直观一种感性形式,这可能是什么意思,对此没有任何解释。然而,这个阐述避免了特别地指向空间或时间这些所谓人的感性的形式,它具有一般性的优点,该优点有助于澄清所涉问题概念上的性质。这个论证包括两个步骤,分别对应于《纯粹理性批判》的两个结论。⁶³第一个步骤主张,一个先天直观是不可能的,如果它的内容是如同自在的物的一个规定性(无论是内在固有的规定性,还是关系的规定性)。第二个步骤则肯定了,这样一个直观是可能的,如果它的内容是感性的一个形式。假定这些选项以及阐明的那些结论已经穷尽无遗了,那么由此可以推出,空间和时间——这些表象的内容——无非是感性的诸形式。

论证的“不……如果……”部分。正如我们已经指明的,第一个结论排除了空间或许是如同自在的物的一种属性,抑或是如同自在的物的关系的可能性,因为它们都不可能先天地直观到。虽然它们分别地对应于牛顿和莱布尼茨的立场,但我们已经看到,康德的靶子是关于空间(或时间)的所有先验实在理论,牛顿和莱布尼茨的理论仅仅是其中最重要的。因此,虽然康德在感性论(以及其他地方)关注的是这些观点(他称它们为“自然的数学的学生”的观点和“自然的形而上学的学生”的观点)相对的优点和缺点,但他核心的观念性论证却是从它们都具有的一个东西开始的,这就是如下这个假设:空间和时间是如同自在的物的规定性(无论是哪种规定性)。

以此方式来接近这个论证,使我们能够简洁地处理康德排除牛顿选项的问题,否则这个问题就会很棘手。这个问题是棘手的,因为,正如评论者们已经指出的,形而上学的演绎似乎主要直接针对的是莱布尼茨的关系观点,它实际上并没有触及牛顿的绝对观点。⁶⁴因此,看起来康德似乎要排除这个选项,完成其论证,就必须诉诸附加的因素,或许还包括该选项令人反感的形而上学的和神学的意味。⁶⁵但在那种情况下,那些结论就不是从阐明单独推导出来的了。

不过,如果我们遵从《未来形而上学导论》的提议,那么分析《纯粹理性批判》论证的这个通常的方式就可以被视为错误的。⁶⁶因为我们从那获得的主要教训是,空间是表象了自在之物的一个属性还是一个关系,这是一个相对无关的问题,因为这两者都不能够先天地直观到。因此,康德论证的第一个部分或“不……如果……”部分完全是从一个主张开始的,这是一个有关直观某个先天物的可能性的条件的主张。⁶⁷

如此解释之下,这个论证与其前提都不强,该前提是,我们对空间有一种先天直观。此外,至少莱布尼茨主义者会拒斥这个前提。实际上,考虑到先天直观成问题的性质,那么一个立场若没有受到任何这样构想的拖累,就可以被视为该立场的一个长处。

由于它强调先天综合知识,因此,最显而易见的反应就是诉诸先验的阐明。但由于后者本身是从以下假设开始的,即空间的原始表象既是先天的也是直观的,因此我们不可避免地要回到形而上学阐明,把它作为康德结论的最终根基。因此——让我们再次仅限于对空间的处理——对这一阐明的结论做一个简短的回顾,这似乎是很适宜的。

正如我们已经看到的,这些结论是由两部分组成。第一,空间表象被表明对于外部现象来说有着一个复杂的认识功能(由此得到空间的先天性)。更具体地说,空间被表明在下述两种意义上为外直观的可能性奠定了基础:它为对外部现象与自我之间以及外部现象相互之间关系的知觉提供了一个条件(第一个论证),它是这样的现象的被给予性的一个条件(第二个论证)。第二,空间被表明是以特定的方式,即通过提供一个无限的或无界限的、同质的框架(这些现象在该框架中被给予,并相互关联),而不是通过提供一个类属概念(这些现象被归属于该概念)来实现这个功能的(由此得到空间的直观性质)。

因此,问题就变成了空间表象是否只有在既是直观的又是先天的情况下才能够以此方式发挥作用,而答案显然是否定的。第一,鉴于康德对概念-直观这一区分的理解,外部现象处于其中并与之相关的那个东西,不能被视为一个概念(这些现象归属于其下,并且本身通过它而得到认识)。第二也更有争议的一点是,据信作为对对象的经验的可能性的一个条件而发挥作用的某物的表象,能够在对这些对象的经验中有其根源,这个假设里包含着一个矛盾。这是自相矛盾的,因为它蕴涵着经验可能脱离被规定为它的可能性的一个条件的某物。因此,如果空间表象扮演着形而上学演绎里它据称扮演的角色,那么它就一定是先天的;这样,它就是在对认识着的主体之中,而不是在作为如其自在的对象的性质中有其根源。

然而,记住这个结论有限的性质,这一点很重要。这个结论并没有确立起关于空间的性质的任何肯定的东西,甚至都没有排除以下

可能性,即正如牛顿和莱布尼茨所认为的,空间和时间可能是自在之物的属性或关系。相反,它仅仅显明了任何这样先验地实在的空间都不可能提供我们表象的内容,因而,就不可能是经验性的判断或数学里边所指涉的空间。因此,如果康德要超出这个否定的结论,他就必须显明,他把空间构想为人的感性的一个形式,他的这个构想能够解释,空间是如何能够被先天地直观的。

126 论证的“如果……”部分。这是论证的第二部分的任务,它断言一个先天的直观是可能的,如果它包含或向心灵呈现了它自己的感性形式的话。正如第一个结论,这个结论也是完全一般的,并不包含对作为纯粹直观的空间或时间表象的任何指涉。因此,它引起的问题主要是术语上的,例如:“感性形式”的含义,还有这样的一个问题是否可以被直观的一类东西。不幸的是,在先验感性论开头——我们会指望在这里找到这些问题的答案——康德自己的那些定义并不是非常有帮助。正如佩顿(H. J. Paton)所指出的,康德倾向于把“现象的形式”“直观的形式”“感性的形式”,甚至“纯粹直观”视为完全等价的表述,这似乎使得以下观点几乎成了一个定义的问题:一个纯粹直观乃是感性的一个形式,或者,一个纯粹的直观把感性的一个形式作为自己的内容。⁶⁸

为了看出情况并不真就如此,我们有必要更密切地考察一下这些定义当中的一部分。由于“现象的形式”这种表述在许多方面都是最基本的,所以我们就从它开始。如果我们要避免乞题(begging the question),这里的“现象”就必须被把握为中性意义上的,也就是说,要被把握为并非已经暗示了某种观念性。相反,它指涉的是在经验中现实地被给予的对象,不同于那些仅仅被构想的现象。相应地,“形式”必须被把握为意味着以形式为条件或被形式所规定的条件或“质料”。⁶⁹在第二版中,康德把现象的形式定义为“那种使得现象的杂多能在某种关系中得到整理的东西”[B34]。换个表述,现象的一个形式乃是现象的一个特征,由于该特征,它的诸要素在直观中能够

有次序或相互关联。因此,正如我们在第二章里看到的,它本身不是一个次序(对莱布尼茨来说,空间和时间正是次序),而是这样的一个次序的一个条件或框架。第一个先天性论证特别地认为,空间表象是以此方式而发挥作用的。

我们已经考虑过了“直观的形式”这一表述以及它内在的含糊性。我们看到,它既可以指被直观的对象的形式特征或结构,也可以指直观它们的模式或方式(技艺)。在前一种情况下,它就等价于“现象的形式”,因而是存在论上中性的。然而,在后一种情况下,它包含着对心灵的一个明确的关涉。因为直观(intuiting)的一个形式是心灵的一个特性,更特别地,它是心灵的接受性的特性,而不是可能脱离其与心灵的关系的那些物的一个特性。就像“直观的形式”,“感性的形式”可以在两个含义上得到把握。但不同于前一个表述的是,这些含义都包含着对心灵的一个指涉。更具体地说,“感性的形式”既可以指感性地直观(sensibly intuiting)的一个形式(康德有时候也称之为一种“接受性的形式”),也可以指作为被感性地直观到的对象的一个形式。从现在开始,这些将被分别地指称为“感性₁的形式”(form of sensibility₁)和“感性₂的形式”(form of sensibility₂)。要点在于,在声称现象的一个形式乃是感性₂的一个形式时,我们也在声称,只有凭借心灵的主观构造,即它的感性₁的形式,感性₂这种形式才被归属于这些现象(被给予的对象),而这一形式正是康德的结论被设想为确立起来的东西。

在这些初步分析的基础上,我们现在来简单地阐述一下论证的“如果”这个部分。它认为,如果一个被给予的直观的内容是直观对象(被直观者)的一个形式或形式的特性,只有凭借心灵的构造(它直观(intuiting)的形式),该形式或特性才被归属于这些对象,那么,这个直观一定是先天的。这是因为:第一,这样一个直观的内容将会(至少对所有装备了同样的直观形式[form of intuiting]主体来说)是普遍的和必然的;第二,它的根源将既不在于对象本身,也不在于由

心灵被这些对象触发而产生的任何感性的预料(感性)。由于第二个原因,它也将会是“纯粹的”,即独立于感性的。再一次地,这个主张是完全一般的,适用于纯粹直观本身,对于康德对空间表象的分析没有任何特定的指涉。尽管如此,它的确显明了,我们可以说明对空间的一种先天直观的可能性,如果我们假定它是(或包含)感性₂的一个形式的话。

这些结论合起来有没有蕴涵空间是感性₂的一个形式,就此而言它是先验地观念的?假设康德的定义是适宜的,形而上学阐明的那些主张也是令人信服的,那么这个问题就(正如经常的情况)出在了被呈现并被假定得到了排除的那些选项的详尽无遗之上。不过,问题似乎被康德论证里的一个表面上的鸿沟给恶化了。论证的第一个步骤力图仅仅证明,一个先天的直观是不可能的,如果它的内容或意向对象是如同自在的物的一个属性或关系的话。但这似乎还留有两种可能性:这个表象的内容可能是不同于已经能够被提出来的那三个(或四个)选项的另外某个东西;即便我们的空间表象的内容是感性的一个形式,空间本身也可能仍然是如同自在的物的一个属性或关系,因而是先验地实在的。后一种可能性是下一节的话题,不过在这里有必要就前者说几句。

正如我已经指出的,论证的第一部分是从被拒斥的那些选项共有的先验地实在论的假设开始的。换言之,尽管牛顿和莱布尼茨之间存在着巨大的差异,但从康德先验的立场看,他们都假定了空间和时间的本质这个问题必须要在存在论的层面上来讨论,要把它作为从上帝之眼的立场来看“真实地是”的物的一个属性或关系的问题。简言之,他们的争执乃是一场家庭纠纷。但由于正是这个假设才使得我们无法说明它们被先天地直观的可能性(形而上学的阐明和先验地阐明所要求的正是这种说明),因此,对这些选项的排除就扩展到了所有也具有这一假设的说明,也就是所有先验地实在论的说明。

此外,由于我们已经看到,先验实在论和先验观念论是相互排斥的、详尽无遗的元哲学选项,因而由此可以推出,把前者排除了就只剩下了后者。因此,如果后一个选项可以说明受到质疑的可能性(康德论证的第二部分显明情况正是如此),那么它必须被接受为唯一有望成功的选项。

如此解释之下,康德的论证既没有乞题,也不像某些人主张的那样是基于对现有术语的蔑视,这些理解通过使观念性主要地成为一个定义的问题,实际上就使该论证变得琐屑浅薄了。它不是乞题的,因为虽然它在其对问题的表达中预设了先验实在论和先验观念论之间的二元对立,但它没有预断情况就会有利于后者。它没有使这个问题变得琐屑浅薄,因为它没有使空间的观念性成为仅仅从定义推出来的东西。虽然我们已经看到这些定义对于理解康德的命题来说是至关重要的,但我们也已经看到,它们起到的作用主要是澄清形而上学阐明的结论,在那个阐明里,许多的“重型起重”已经得到了完成。

C. 被忽略的选项这个问题

对康德观念性论证的经典反对之一就是所谓的被忽略的选项。这个反对意见可以追溯到康德同时代的人,它也以各种各样的方式而得到了阐述。⁷⁰基本的指责是,即便我们出于论证的考虑而假定,空间作为我们所表象的空间是人的感性的一个形式,但这并没有排除以下可能性:空间本身也有一种自在的地位*(无论是作为属性还是作为关系)。用前面引入的术语说,空间性的根据并没有扩展到如同自在的物,这个事实并不意味着,得到如此解释的物就不是空间的。它仅仅表明,关于物的空间性的主张不是“有保障地可断定的”。实际上,人们常常提出,康德不可能既否定这样一种可能性,又不与

* 这里的原文为“...the possibility that space itself does not *also* have an *an sich* status...”,其中的“not”是多余的。本书作者阿利森教授确认了这一印刷错误。

自在的物是不可知的这个批判的原则相抵触。康普·斯密简明地表述了这个反对意见,他写道:

康德只承认两个选项,要么空间作为客观的东西是后天地认识到的,要么空间作为一个先天的表象在其起源上是主观的。存在着第三个选项,即虽然我们的空间表象在其起源上是主观的,但空间本身是自在之物的一个固有的属性。⁷¹

129 为了评估这个反对意见,有必要具体说明一下这个据信被忽略了的选项的性质。有三种可能性浮现出来,根据其强度递减的顺序排列如下:在作为感性的一种形式的空间与属于如同自在的物的空间之间存在着一个号数上的同一性;这两个空间是性质上同一的,而不是号数上同一的,就是说,它们有着一个共同的结构;这两个空间之间存在着一个相似性或类似性,尽管不是一种同一性。由于这些可能性是显然不同的选项,因此每一个都需要单独讨论。

第一种也是最强的可能性很容易排除。正如莱茵霍尔特在他对表象概念及其形式的分析里已经指出的,一个表象的形式乃是使它成为一个表象并由此把它与其他任何东西区别开来的东西。⁷²因此,假如“表象的说法”(representation talk)与“感性的说法”(sensitivity talk)之间在这一点上存在着一种相似(parallelism)的话,那么以下主张就会是荒唐的,即感性的一种形式与如同自在的物的一种属性或关系可以是号数上同一的(它们就是一个东西)。

不过,这并没有让我们走多远,因为它只是排除了被忽略的选项里最不可能为真的形式。正如瓦辛格尔指出的,康德的批评者们在脑海里想到的那个被忽略的选项不是表象的一个形式(感性)也是如同自在的物的一个形式,而是如下这个选项,即如同自在的物中存在着某个东西,它对应于表象的这个形式。⁷³这个对应是要被理解为一种性质上的同一性,还是被理解为仅仅只是一种相似性或类似性,这依然是不确定的。

再次假定在康德的“感性的形式”和莱茵霍尔特的“表象的形

式”之间存在着一个相似,那么莱茵霍尔特的分析就可以得到扩展,至少可以处理这些选项里的第一个也是最强的选项。“表象的形式”(a “form of representation”)既可以指进行表象的形式(模式或方式)(a form [mode or manner] of representing),也可以指被表象者的形式(a form of what is represented)。此外,后者正如康德的感性₂的形式,它仅仅是凭借一个特定的进行表象的模式或方式才属于被表象的物的。简言之,对心灵及其能力的指涉乃是这样一个形式的概念的一个组成部分,正如对一种感官上被触发的或接受性的心灵的指涉乃是康德的构想的一个组成部分。

然而反对者们却认为,空间(至少)是这样一种形式。因此,必须也得承认,空间谓词不能被运用于如同自在的物。或者更确切地说,必须得要认为,这样的谓词与和感性相关联的空间谓词不会是性质上同一的。由于独立于心灵乃是前者的一个规定性特征,而依赖于心灵则是后者的一个规定性特征,所以,在这里说性质上的同一性,就相当于说一个感觉和某个非常像感觉的东西之间的同一性,除了这个东西不能够被感觉这个事实之外。

因此,我们还剩下第三个也是最弱的所谓被忽略的选项:在作为感性的一种形式的我们“人的空间”与物自身固有的一种“真正的”空间之间可能存在着一种相似性或类似性。由于其含糊性,这个可能性更加难以排除。实际上,康德能不能甚至需不需要这么做,都不甚清楚。⁷⁴然而,我们不能满足于指出这种含糊性,因为存在着相似性命题的一个绝非无足轻重的形式,通过前面的分析并没有排除它,而这个形式却又似乎对非空间性主张构成了一个直接的威胁。

问题是,上面的论证通过指出心灵必然会依赖于感性的一种形式,仅仅成功地排除了性质上的同一性。因此,它就为如下可能性留下了余地,即一个先验地实在的空间可能完全类似于人的感性的空间,除了这个特征之外。但由于这大概正是被忽略的选项的那些支持者们脑海里曾想到(或想到)的东西,所以它也就完全没有触及这

个古老的反对意见。⁷⁵

不过,正如法尔肯斯泰因已经指出的,感性论为对后一种可能性的拒斥提供了材料,因为它指出,空间表象包含着一个特定类型的次序。构成这一分析的基础乃是对两种次序的区分:一种“显现的次序”(a “presentational order”),正如该术语所暗示的,心灵在直观中是以这种次序来接受它的材料的;一种“比较的次序”(a “comparative order”),它包括属性或性质,例如颜色。考虑到这个区别,法尔肯斯泰因认为,空间和时间的次序是前一种次序,而如同自在的物的次序则肯定是内在属性的一种比较的次序(例如,就像在莱布尼茨的单子论那样)。因此,问题就变成了,肯定两种根本上不同的次序之间存在一种同构甚至一种重要的相似性,这么做是否有意义。法尔肯斯泰因否定了这个做法的意义,他的根据是,两个阐明以及康德对这两种不能共存的次序的解释表明,现象的一种显现的(空间-时间的)次序与在其中得到整理的那些对象的内在属性没有关系,但比较的次序却不是这样。⁷⁶

131

法尔肯斯泰因的分析基本上是正确的。空间和时间作为感性的形式,是现象在直观中显现自身那个次序的形式或条件。此外,它们本身非常不同于任何单纯概念的整理,后者可能从属于如同自在的物(作为被某个纯粹知性所构想的东西)。然而,法尔肯斯泰因否定了,这个结论蕴涵着任何观念性的承诺;他在后来处理这个话题时否定了,它足以确立起“空间和时间在我们的经验之外就是‘无’这个强命题”。⁷⁷因此,在结束这个讨论之前,我们必须简要地讨论一下这些观点。

法尔肯斯泰因否定了,他对显现的次序的构想蕴涵着观念论,因为该次序在性质上是经验性的。⁷⁸他正确地指出了,显现的次序作为被给予的东西,可能反映的是在经验中被给予心灵的物,而不是心灵接受该物的方式(感性₁的一种形式)。简言之,从显现的次序这个概念不能直接地推论出它依赖于心灵。不过,这是离题的,因为他的

经验主义的选项已经通过形而上学阐明的论证而被排除了。换言之,显现的次序这个概念并没有确立起我们空间表象的主观起源;相反(在假定了后者的情况下),它解释了为什么这样一个次序不能够被如同自在的物的一个次序所取代。这些是非常不同的问题。

至于第二个观点,法尔肯斯泰因否定了对显现的次序的构想足以排除被忽略了选项,促使他做出这一否定的是一种担忧,他担忧问题会被归约为定义的问题(“空间”被约定就等于“显现空间”)。因此,法尔肯斯泰因虽然承认,自在之物的空间次序一定相当不同于人的经验的“显现空间”,但他否认,这就排除了前一种次序在某种意义上是空间的。因为他提出,我们所知道的仅仅是,它可能是一个“性质空间,在此空间中,自在之物的位置是被在各方面相互渗透的那些内在属性规定的”。⁷⁹

要回应这个观点,有两点需要说明。第一,法尔肯斯泰因担忧这个问题会被归约为定义的问题,这个担忧是琐屑浅薄这个反对意见的一个版本,它是错误的。虽然把人的经验的空间刻画为“显现空间”,或者用康德术语说,“感性的一个形式”,这是一个约定的问题,然而,这个空间具有显现空间这个形式,这一点却不单纯是约定的,而是在形而上学的阐明(特别是直观论证)中得到了显明的。至于法尔肯斯泰因的选项“性质空间”,如果它是可构想的,那么它与康德所关注的显现空间之间的相似性如此微弱,以至于它并没有对非空间性命题构成一个严重的威胁。简言之,它是一个任意的、临时的假设,而不是一个可以被说成是康德忽略了的一个严肃的选项。

第二,最重要的是,就像被忽略的选项这个反对意见的所有拥护者一样,法尔肯斯泰因对观念性命题的顾忌乃是基于对情形的一种先验地实在论的分析。就是说,他把这个命题作为一个关于自在的实在的真实性质的存在论命题来对待。此外,在以此方式来对待这个命题时,他又非常正确地提出了明显被忽略了形而上学的可能性,例如一种性质空间的可能性。然而,再一次地,如果这里所拥

护的先验观念论的解释是正确的,那么这个可能性就避免了整个的观点。这个观念论不是一个有关(从上帝之眼的观点看)物“实际上”如何“是”(非空间的、非时间的)的存在论命题,相反,它是有关认识从“人的立场”(这是我们唯一可以获得的立场)来看的那些物的条件的一个批判的命题。当然,我们可以不同意康德的如下主张,即空间和时间就是这样的条件。但我们不能够主张,空间和时间可能是这样的形式,如同自在的物在任何有意义的含义上也可能是空间的或时间的,这种可能性同时存在。我们不但没有根据这么说,也无法设想,我们可以获得一个如同自在的物。

第六章 人类认识的理智条件

“人的认识的理智条件”指的是知性的纯粹概念。康德追随亚里士多德,也把它们称为范畴。证明范畴是经验的可能性的必要条件,这是先验演绎的任务,下一章将考察这个演绎。但在进行这一演绎之前,康德有一个预先的但不可或缺的任务:显然存在着这样一些概念,并详细地阐述它们。这是“发现一切纯粹知性概念的线索”所关心的事情,也是本章的主题。在第二版里,康德也把这一节称为“形而上学的演绎”,并且主张,在此演绎中“诸先天范畴的一般起源是通过它们与思维的普遍逻辑功能的完全契合来阐明的”[B159]。¹

康德在把诸范畴与思维的诸逻辑功能相关联时,试图既确立起它们作为曲行思维的基本形式的资格,也证明他的列表的完备性。这一计划两个部分的关键都在于曲行思维与判断的同一性,该同一性使得通过考察诸概念与判断活动的关联来理解这些概念的特殊地位成为了可能,也使得通过对判断的形式提供一个详尽的说明来确保这些概念的完备性成为可能。

不幸的是,尽管康德赋予了形而上学演绎很大的意义,但它是《纯粹理性批判》最广为人拒斥的部分之一。虽然批评不尽相同,但它们主要集中于两点。一点涉及逻辑形式功能表——诸范畴据信是从此表推导出来的——的完备性。充满讽刺意味的是,康德就范畴对亚里士多德提出的批评,即亚里士多德是以特殊的方式获得诸范畴的[A81/B107],差不多同样地被用在了康德对判断诸形式的展示之上,他对诸范畴的推导就基于这一展示。因此,人们常常指责说:并不存在什么体系的原则,根据它可以理解这些形式的完备性;康德

仅仅只是接受了他在他那个时代的逻辑教科书里发现的那些判断形式；甚至更糟的是，他“篡改了”逻辑形式表，以使之符合他的范畴表。²

批评的另一个主线涉及康德从判断诸形式到诸范畴的推进。这里的反对意见是：康德从逻辑形式推导出范畴或存在论概念的尝试是深深地误入歧途的。在当代的批评者中，这一指责常常是通过诉诸现代逻辑的发展而得到辩护的。康德的计划在传统亚里士多德逻辑的脉络中无论显得多么合理，但根据现代真值函项的和谓词的逻辑来看，它就是一个显然无望的设想。

再一次地，斯特劳森可以充当这一观点的发言人。他诉诸对“逻辑形式”的现代构想而论证说，一个逻辑的形式为了产生一个范畴，必须不仅表达一个可能的形式，还要表达一个必然的、根本的形式。这反映了以下观点：在一个逻辑系统中被作为基本式的那些形式乃是选择的问题；但从现代逻辑的观点看，只有两个观念是真正根本的，这就是真值函项的结构 (truth-functional composition) 和量化 (quantification)。不过，正如斯特劳森所指出的，这些“逻辑的形式”不大可能是范畴的来源，因为离开了特殊 (particulars) 和类 (kinds) 之间的区别，我们就没有任何别的方式来构想对象，以在这些逻辑形式之下就对对象做出推理。此外，由于这些逻辑形式已经可以从概念—直观的区分中推导出来，所以斯特劳森总结说，康德在逻辑领域的整个冒进都离题了。³

135

考虑到这些问题，我把本章分成了三节。第一节根据近来有关完备性话题的重要文献来讨论这个问题。⁴ 第二、三两节则分两步致力于推导的问题。首先，我分析了康德在 § 9 对判断的说明，在此基础上论证了对于康德来说判断的所有形式都必定包含着某种模式或某种方式的概念化 (逻辑功能)。第二，我考察了 § 10 密集的论证，由此主张虽然这些功能不同于诸范畴，但它们还是提供了发现诸范畴的必要“线索”，因为这两者是对知性的一个唯一形式——它活动

于两个领域(曲行地活动于判断中,前曲行性地活动于直观中)——的同构表达。

I. 完备性问题

康德在 §9 展示了他对他称之为“知性在判断中的逻辑功能”的说明。康德的根本主张是,“如果我们抽掉一般判断的一切内容,而只关注其中的知性形式,那么我们会发现,思维在判断中的功能可以归入四个项目之下,其中每个项目又包含有三个契机”[A70/B95]。这就是声名狼藉的完备性命题,正如我已经指出的,它一直是许多盛气凌人的批评的主题。

在讨论这个问题本身之前,我们必须考察以下这个主张,即康德的整个计划都想错了,因为康德本人既否定了任何“完备性证明”的必要性,也否定了任何“完备性证明”的可能性。⁵实际上,似乎康德的许多文本都支持这样一个主张,最著名的是下面这个 B 版演绎里众所周知的段落:

但我们的知性只有借助于范畴,并恰好只通过这个种类和这个数目的范畴才能达到先天统觉的统一性,对它的这个特性很难说出进一步的理由,正如我们为什么恰好拥有这些而不是任何别的判断功能,或者为什么唯有时间和空间是我们的可能直观的形式,也不能说出进一步理由一样。[B145 - 146]⁶

然而,为什么我们不应该把这一点解读为排除了确立逻辑功能表的完备性这个计划,对此至少存在两个有说服力的理由。第一,这个文本本身不需要这样一个推论。它说的不是任何理由,而是任何进一步的理由。⁷康德在这段话里主要关注的是诸范畴,就范畴而言,被否定的是除了已经提供的理由——即统觉的综合统一性——之外,提供一个进一步理由的可能性。就逻辑功能而言,相应的主张会是,除了 §9 勾勒的对诸功能(它们对曲行的认识来说至关重要)的

136

分析之外,不可能提供任何其他的理由。⁸ 第二,康德本人在几个地方明确地指出,确立起功能表的完备性对于他的计划来说至关重要,因为倘若没有它,诸范畴的规定性以及它们体系的完备性(这是主要的议程)就是不可能的。⁹ 因此,无论完备性问题内在地有多困难,对《纯粹理性批判》的任何严肃的解释都必须致力于它。

幸运的是,一旦我们把这个问题的范围缩小,它就会变得相对来说更加容易处理。虽然康德仅仅只是提到了判断及其形式,但从他的分析可以看得很清楚,他在头脑中考虑的只是特定的判断类型:那些通过概念规定一个对象的判断类型,康德一般把它们称为“知性的判断”或“逻辑的判断”。¹⁰ 依据判断和曲行思想之间关键性的关联,此处的这些判断指的是“曲行的判断”。它们包括所有能够作为三段论推理前提的判断,但不包括诸如数学的判断(对于康德来说后者是非曲行的,因为它们是基于概念的构造,而不是基于概念),也不包括那些包含着索引词(indexicals)和专名(proper names)的判断。¹¹

要进一步地澄清问题,把完备性问题分为两个部分是很有用的,这两个部分对应于功能表的两个组织原则。一个部分处理十二种功能被归属于其下的四个项目,另一个部分(更加困难的部分)处理每个项目下的三个环节。

A. 项目的完备性

康德根据其形式而把判断分成四个基本的项目,它们的标题是:量、质、关系和模态。除了关系之外——它取代了把判断分为简单判断和复合判断这个当时的标准做法——这一罗列没有任何引人注目的地方,它也不打算引人注目。正如康德自己指出的,他发现“已经有逻辑学家们现成的,虽然还不是完全没有缺陷的工作”在他面前[Pro 4: 323; 115 - 116]。不过,新颖的是康德赋予这一系列项目的体系性含义以及他的下述主张,即每一种逻辑功能都必然会归于这些项目之一。

由于康德提出了这一主张,却没有任何进一步的论证,又由于它很难说是自明的,因此我们必须假定,他把它看成了第一节“线索”里提供的对判断的那个说明的一个推论。正如我们在第四章中看到的,功能这个概念对该说明而言是关键性的。实际上,在一个可能无与伦比地密集的段落里,康德主张“诸概念基于诸功能”(概念不同于直观,后者基于触发);他把“功能”定义为“把各种不同的表象在一个共同表象之下加以整理的行动的统一性”;他把所有的判断都刻画为“我们诸表象中的统一性的功能”;他提出,“知性的功能可以……全部被找到,如果我们能够把判断中的统一性功能完备地展示出来”[A68-69/B93-94]。此外,下一节被冠以“知性在判断中的逻辑功能”这个标题,据信它是在解释为什么一个完备的展示是可能的;这一节的核心主张是,“如果我们抽掉一般判断的一切内容,而只关注其中的知性形式,那么我们就发现,思维在判断中的功能可以归入四个项目之下,其中每个项目又包含有三个契机”[A70/B95]。

虽然对“功能”的这些提及都很重要,但我们目前关注的主要是后面四个。第一,“知性在判断中的逻辑功能”要被理解为是对知性功能的一般分析,它不同于先验逻辑。因此,知性的逻辑功能与它假定的“真正功能”是不一样的,在分析的这个阶段,这一“真正的功能”是很成问题的,无论如何,它是先验逻辑所关注的东西。第二,康德力图规定的“知性功能”仅仅是判断的逻辑功能,即在相应形式的判断中发挥着作用的概念化的形式。相应地,“判断中的统一性功能”乃是被假定为在功能表中得到了展示的东西。因此,如果康德的计划要可行,这些功能显然就必须要被相互区别开来。¹²第三,必须要被归于四个项目的东西是思维在判断中的功能,这暗示了这些功能应该被视为思维的一般功能在所有曲行判断中所展示出来的特殊化,不管其内容是什么。

对“功能”的所有这些使用不同于对功能的定义,它们似乎都把
这个术语理解成了更接近于亚里士多德式-生理功能式含义上的任

务。从而,曲行思想的基本任务或功能就是判断,康德的主张是这可以被分解为多个次级功能(sub-functions),它们分属于特定的项目。因此,标题指的是,一般功能的成功运用所需要的那些次级功能的不同项目。我们诉诸生物学的一个类比,正如眼睛的功能——看——可被分解为几个次级功能,诸如颜色视觉、形状视觉、距离视觉,同样,知性的功能——判断——也可以被分解为四个(且只有四个)项目的次级功能:量、质、关系和模态。

138

为了检验这个类比的恰当性,让我们简单地重访一下康德在“线索”第一节里对判断的功能性说明。正如我们在第四章里看到的,康德的基本主张是,一个(曲行的)判断的根本任务是在一个概念之下产生出诸表象的一个关联于对象的统一性。在B版演绎[§19]首次得到明确的基本假设是,只有诸表象的这样一个关系才能够有真值。在这个结果之下,我们可以相对容易地看到,任何判断都必然地包含着至少三个次级功能,它们与康德四个项目的判断中的前三个相对应。¹³

遵照康德功能表里的次序,这些次级功能的第一个可以被刻画为规定了一个广延。因此,在康德的范例“一切物体都是可分的”这个判断里,可分的这个谓词就与一切归属于“物体”这个概念之下的东西相联系。这就是被冠名为“量”的项目所表述的功能,并且显而易见,它对于判断的一般功能的运用来说是根本性的,因为倘若没有它,就不可能规定判断的谓词的范围,因而也就不可能断定它的真值。

第二个根本性的次级功能是,对谓词的范围的规定性的基础做出一个断言(肯定或否定)。这是被冠名为“质”的项目所表述的功能。它对于判断来说同样是根本性的,因为倘若没有它,就不会存在任何东西有待在真值方面对之做出断言。此外,这样被解释的质显然预设了量,因为有待断言的主张必然包含着一个量化的主词(例如,所有物体,一些物体,或者单个的物体)。

这把我们带到了关系功能。在简单的主谓判断中,判断显然需要对被联结起来的两个概念之间关系做出规定。并且,正如我们很快就会看到的,在复合判断——它的诸要素本身是判断,而不是概念——里,需要做出规定的是分支判断之间的关系。换言之,由于判断包含着对一个对象的有中介的表象,或“对对象的一个表象的表象”,因此就需要规定,哪个表象是被哪个表象中介了的,或者等价的说法是,哪个表象是“条件”,哪个表象是“有条件者”。因而,这就是判断的关系功能,并且它对判断来说显然也是根本性的。此外,正如质预设了量一样,关系功能预设了质和量,因为它们共同地提供了在判断中得到表达的那个关系的规定性的条件。

不过,更有可能的是,这个分析似乎太过成功了。问题是,它似乎对诸如“所有物体都是可分的”这样的判断必不可少的认识任务提供了一个完备的说明,但却丝毫没有涉及模态。因此,如果完备性主张要得到证明,就必须以某种方式把模态带入这个说明之中。这里,康德的下述评论乃是关键性的文本:

判断的模态是判断的一种十分特殊的功能,它本身的特别之处在于它对判断的内容毫无贡献(因为除了量、质和关系之外再没有什么能构成一个判断的内容了),而只是关涉系词在与一般思维相关时的值。[A74/B99 - 100]

康德把被假定为曲行判断本身的形式特征的量、质和关系描述为自身就是判断的各部分“内容”,乍看起来,这似乎很奇怪。不过,一旦我们看到,康德的观点是模态不像其他项目那样,它在判断本身之中没有指定的角色(下述事实清楚地显示了这一点:“一切物体都是可分的”这个判断是一个构件完整的判断,它并不涉及模态),上述说法就变得可以理解了。因此我们可以说,前三个项目在判断的“形式内容”——它的判断结构——中得到了例示。此外,同样地,通过诸如“所有”“一些”等修饰词,以及诸如“如果 - 那么”“要么 - 要么”等连接词,它们在判断中也得到了表达。

相比之下,模态——根据康德的说明,它在判断的命题形式中是“不可见的”——被说成是涉及“系词在与一般思维相关时的值”。¹⁴这展示了下述观点:模态不涉及一个给定判断的固有特性(这样一个特性被视为认识的一个单元),它涉及的是一个特定的判断与一个给定的知识体之间的关系。因此,它涉及的东西我们可以称之为一个判断的“认识上的值”(系词的值),模态的功能是把一个判断整合进一个预设的知识体系。这就是为什么它不像其他功能项目,不构成一个判断的“内容”的一部分,在一个判断中没有直接的命题表达的原因。¹⁵

B. 每个项目下环节的完备性

完备性命题的第二个部分,即四个项目的每一个下面都包含三个契机,更加富有争议。实际上,当威廉·涅尔和玛莎·涅尔(William and Martha Kneale)评论说,“他(康德)能够在每一个项目之下提出三种,这个事实显然是偶然的事情。因为每一个集合里的三种并不是真正并列的,也不存在什么共同的原则需要三分法”,他们无疑说出了许多人的想法。¹⁶

140

不过,近来学界对于康德声名狼藉的三分法已经提出了一种更加积极的评价的可能性,虽然它还不是对此问题的一个被广泛接受的解决方案。一方面,尽管莱因哈特·布兰特(Reinhardt Brandt)否认存在任何类似严格证明的东西,但他认为,在康德对功能表的说明中[A71/B96 - A76/B101]可以发现三分安排系统的、非任意的性质的例子。¹⁷而另一方面,迈克尔·沃尔夫(Michael Wolff)则提出这些评论仅仅是意图避免一些误解,并针对布兰特而提出存在着一个真正的“完备性证明”,他相信康德的话。¹⁸

在考虑这个复杂的问题时,我们应该从康德对功能表的解释开始。人们在此通常会特别地注意前两个项目,在康德那里似乎从先验逻辑中引入了一些因素,以产生他的三分法。明显的问题是,诉诸

先验逻辑以在普遍逻辑里推导出判断的环节,任何这样的做法都会是恶性循环,因为形而上学演绎的整个意图就是从普遍逻辑中所列举(这一列举被假定是在独立的基础上进行的)的判断的逻辑诸功能推导出先验逻辑的诸范畴。

康德在他对量的范畴的阐明里提出了对这个循环的忧虑,他指出,逻辑学家们有理由说,在把判断运用于三段论推理时,单称判断可以如同全称判断一样来对待。这意味着单纯从普遍逻辑的立场看,量的一个因素会导致二分:全称的和特称的,从而就无须承认单称判断是一个逻辑上独特的形式。虽然我们可以很好地论证,单称判断是一个独特的语言表达,在此基础上把单称判断包括进去,但康德并没有在这些起初可疑的基础上提出他的理由:

如果……我们把一个单称判断只是作为知识而在量的方面与一个普遍有效的判断加以比较,那么单称判断与普遍有效的判断的关系就如单一性与无限性的关系一样,因而就本身来说是与普遍有效的判断有着根本区别的。所以,如果我把一个单称判断(*judicium singulare*)不只是按其内部的有效性,而是也作为一般认识按其于别的认识相比较时的量来估价,那么它当然就是与普遍有效的判断(*judicia communia*)有区别的,并且值得在一般思维各契机的一个完整的表中(虽然并不是在那个只限制在诸判断之间相互运用的逻辑中)占一个特殊的位置。[A71/B96-97]

使得这起初看起来有些可疑的是,它提到了“一般认识”与“内部的有效性”是对立的。“一般认识”不是被假定为先验逻辑的领域而不是普遍逻辑的领域么?普遍逻辑抽掉了认识与其对象的关系这个真正认识论的问题,仅仅只限于“内部的有效性”。¹⁹虽然这里提到的“无限性”是难以理解的(为什么不是“总体性”?),但康德的主要观点还是相对清楚的,也不包含一个恶性循环。第一,普遍逻辑不只限于三段论,它也包括关于判断本身的学说(实际上,这是它的核心),它完全关注于判断的形式,这些形式被视为“统一性的功能”。

第二,两个契机从三段论的立场可以被视为同等的,这并不意味着,在它们之间就不能做出任何的区分。简言之,康德的立场似乎是,虽然由于单称判断由于其独特的认识功能而被作为一个单独的契机包括进去,这一点非常重要,但它与特称判断的区别依然属于普遍逻辑的领域的一个区别。

一个类似的分析适用于质的诸契机。基本的二分是肯定的判断和否定的判断,康德对之增添了无限的判断,它是一个肯定判断,却有一个否定谓词(“灵魂不是有死的”)。康德在解释这一增添时评论说,“在先验逻辑中,无限的判断也必须与肯定的判断区别开来,虽然在普遍逻辑中前者正当地被归入了后者之列,而并不构成分类的一个特殊的部分”[A72/B97]。由于康德在这里提到了普遍逻辑本身(而不仅仅是提到三段论),所以在量的情况下所使用的解释是不可用的。此外,康德的解释进一步加剧了循环论证的忧虑,他的解释是指出,无限判断展示出了一种限定的功能,它既不同于肯定的功能,也不同于否定的功能,从而它们“在判断中思维的一切契机的先验表里是必定不可跳过去的,因为知性在这里所执行的功能也许在知性的纯粹先天领域中可以是重要的”[A73/B98]。²⁰

为了把康德从循环论证的指责中拯救出来,有必要在此区分普遍逻辑主要关注的东西和它能够提供的东西。换言之,肯定判断和无限判断之间的区分对于普遍逻辑本身来说可能是无用的,这个事实并不意味着,在普遍逻辑里就不能够做出这一区分。实际上,通过对比“灵魂不是有死的”(“The soul is not mortal”)这个无限的判断与“灵魂是不死的”(“The soul is immortal”)这个直接地肯定的判断,可以证明这一区分。很显然,灵魂不会仅仅由于被排除在了有死的领域之外,就属于不死的东西这个类别。诸如石头这样无生命的对象也被排除出了有死的领域,但它们并未由此就被归于不死的东西。

关系的诸契机提出的问题似乎与前两个项目里面临的问题是相反的。在前两个项目里,问题是似乎没有必要把一种判断的形式包

括进去,而目前的问题则涉及一个排除,即对联言判断(*judicium copulativum*)的排除,康德的当代读者们会自然地期待把这一判断包括进去。²¹正如其名称所暗示的,在一个联言判断中,或者一个唯一主词的两个(或更多)的谓词被肯定(或否定),或者两个(或更多)主词的一个唯一谓词被肯定(或否定)[R3089 16:652]。²²第一种类型的一个例子是“上帝创造了一切事物并统治着它们”;第二个类型的一个例子则是“上帝和一个人的邻居[*die Nächste*]应该被爱”[R3088 16:652]。所以,由于康德完全意识到了这样的判断,因而问题就成了,为什么他把它们从关系的契机中省略了呢?²³

答案在于康德对关系的逻辑功能的理解与它所取代的简单判断和复杂判断之间区分的差异。后者乃是命题形式之间的一种区分,这一区分与思想在判断中的不同功能没有任何关系。换言之,它并不致力于知性在一个曲行判断的活动中所执行的那些不同次级任务的问题。在关系的情况下,我们已经看到,这个次级任务就是,把在条件和有条件者之间的一个关系中被结合起来的诸要素(它们是判断的诸概念)以一种方式联结起来,从而联结首先构成了一个判断或认识单元,即可以被肯定或被否定的一个命题。在假言的和选言的形式的情况下,判断的支判断仅仅被作为成问题的东西接受下来(它们既没有得到肯定,也没有得到否定),只有它们之间的联结才构成了命题[UE 8: 194n; 289]。²⁴相比之下,一个联言判断的诸构成要素已经被视为完整的判断单元或命题,它们可以独立于它们在判断中的联结而得到肯定或否定。因此,从康德的观点看,它们的联结并没有构成思想的一种特别的契机。²⁵

由于模态诸契机的情况相对来说没有什么争议,它就不需要细致的讨论。主要的担忧是,为什么康德没有把不可能性作为一种特别的模态包括进去。²⁶答案在于他的以下观点:不可能性只是对可能性的否定,因而不是一个特别的模态。他以此方式看待这个问题,这一点从相应的模态诸范畴可以看得很清楚,在那里他提出了以下这

对模态:可能性 - 不可能性[A80/B106]。

143

不过,即便所有这一切都得到了承认,也不等于就是对康德三分法的一个证明(甚至也不是一个系统的解释)。因此,如果要提供证明,我们就必须要看看其他地方,并且正如迈克尔·沃尔夫曾经提出的,有一个好地方我们必须得看,这就是康德第三批判“导言”里边的一个晦涩的注释。正如康德评论的:

有人曾对我的纯粹哲学的划分几乎总是得出三分的结果感到困惑。但这是植根于事物的本性中的(*in der Natur der Sache*)。如果一个划分要先天地进行,那它要么是按照矛盾律而是分析的,而这时它总是两分的(*quodlibet ens est aut A aut non A*,任何一个存在要么是A要么是非A);要么它就是综合的,而如果它在这种情况下要从先天的概念(而不像在数学中那样从与概念相应的先天直观中)引出来,那么这一划分就必须按照一般综合统一性所要求的,而必然是三分法的,这就是:(1)条件,(2)一个有条件者,(3)从有条件者和它的条件的结合中产生的那个概念。[KU 5: 197n; 82 - 83]

正如沃尔夫所指出的,这个注释在概念分析当中包含着一种不寻常的、高度抽象的活动。²⁷正受到分析的乃是“纯粹哲学”里的一个先天划分的概念,就是说,这个划分是完全基于概念而丝毫不诉诸直观。数学的划分,例如三角形或正多边形的各种可能的类型同样是先天的,但它们是被纯粹直观中可以构造的一个给定形象的形式所规定的,因此,它们成员的数量是变化的。²⁸相比之下,基于概念划分的可能性则是严格有限的。康德表面上把这样一个划分视为本身就是一种判断,他推理说,它必定要么是分析的,要么是综合的。由于前者是基于矛盾律原则,所以它总是二分的。相应地,一个“综合的划分”就要被理解为不是分析的划分,就是说,它不是基于矛盾律原则。因此,它应该不是二分的。

因此,我们要问,假设一个综合的划分既不能基于一个纯粹的直观,也不能基于矛盾律原则,但它在某种程度上又是先天地可能的

(也就是,通过对所涉及的诸概念之间的关系的一个考虑而可能的),那它可以基于什么原则呢?这个注释所提出的答案是,划分必须符合综合的统一所规定的诸条件,而这些条件则需要一个三分法。

尽管如此,这只不过转变了问题,因为我们现在想要知道的是,为什么一个非分析的先天划分必定会构成一个综合的统一。虽然康德在这个注释里没有明确地致力于这个问题,但他的观点似乎是:划分作为先天的,必须是完备的,而这就需要选言支构成一个综合的统一。²⁹在一个分析的划分的情况下,完备性是直接地显而易见的,因为矛盾的对立面(A或者非A)穷尽了整个的领域。然而,在一个非分析的划分的情况下,选言支(A和B)并不是作为矛盾的对立面而相关的,并没有发生穷尽整个领域的情况。因此,这里的一个三分法并没有保证完备性。

在这里,从实践哲学的领域来考虑一个划分,或许是非常有用的,这就是对道德上可评估的行动的划分。这里的基本划分是必需的(the required)和被禁止的(the prohibited)。用康德的术语来说,前者可以被考虑为“条件”,后者可以被考虑为“有条件者”(在它被界定为与前者相反的意义)。不过,这个划分显然是不完备的,因为它遗漏了既不是必需的也不是被禁止的一类行动,这就是被许可的(the permitted)行动。此外,后者并不仅仅只是一个额外的选择项,与前两者没有任何可辨识的关系,相反,它与前两者每一个都积极地关联着,但又不能被还原为前两者中的任何一个。它在自身之中包含着第一个选言支,因为必需的行动显然是被许可的。但它又与第二个选言支都具有一个属性,即它们都被归属于非必需的行动(第一个选言支的对立面)这个类别。此外,这也使它能够充当一个“中介物”,从而产生综合的统一,并使划分完备起来。

不得不承认的是,这最多只是表明,这种形式的三分法足以产生所需要的综合统一,但它没有表明,它们也是必然的(necessary),因而纯粹哲学中所有综合的划分都必定是三分法的。然而这时康德大

概会准备用排除法来论证。关键在于,由于先天综合通常的根据——纯粹直观——已经由于划分的性质(这是一种在“纯粹哲学”里的划分,而不是在数学里的划分)而被排除出去了,所以我们就只剩下概念这个唯一可以构想的、产生综合统一性的手段了。不过,似乎很明显,这个任务不可能被赋予两个以上的概念,因为综合统一的问题在这些新的概念之上会再次爆发。因此,基于康德分析所使用的那些术语,他似乎有权利总结说,只有当作为条件和有条件者相对立的两个选言支能够在第三个概念里统一起来的时候,一个综合的统一在这样的划分里才是可能的。

康德在努力证明一种非常特别的三分法时引入的这个抽象的分析是否适用于对逻辑功能的划分,这依然有待考察。这需要显明,每一个项目下的三种功能在指定的意义上构成了一个综合的统一。虽然这可能看起来是一个令人畏缩的任务,但在我们已经认识到的基础上,这个任务可以非常迅速地得到完成。

145 量。正如我们已经看到的,特称判断和全称判断构成了最初的区分,涉及的问题是把以某种方式将这两种判断结合起来的单称判断作为一个特别的“思想契机”附加上来。单称判断和全称判断在三段论推理中的功能是相等的,从这一点可以看出它们之间的共同性,然而,单称判断与特称判断之间的共同性则在于,它们共同地占据着非全称的领域。因此,单称性的功能处于普遍性和特殊性的功能之间,其方式类似于道德上被许可的东西(morally permissible)处于必需的东西(the required)和被禁止的东西(the prohibited)之间。由此,通过使之构成一个综合的统一,就完成了对量的三个契机的划分。

质。这里最初的二分是肯定和否定(条件和有条件者),无限判断则被赋予了一个特别的、限制的功能。因此,无限判断结合了前两个判断,使划分构成了一个综合的统一,这一点必须要得到显明。再一次地,从这一功能先前的要素可以清楚地显明这一点。正如我们已经看到的,它和否定都具有把一个谓词从主词的领域排除出去的

功能,但它是通过对主词的一个肯定来排除的。因此,这里再次符合了综合统一性的条件。

关系。这里的情况要更加复杂,因为把选言的功能包括进去,这与把联言的功能排除出去还不一样。不过我们可以认为,综合统一的条件也适用于这里。³⁰基本的对立是在定言的功能和假言的功能之间的。在前者那里,某个东西被无条件地肯定(或否定)了;而在后者那里,某个东西只是在一个条件下才被肯定(或否定)了。不过,选言的功能与定言的功能都无条件地肯定(或否定)了某个东西——引用康德的例子,“世界要么是通过盲目的偶然性,要么是通过内部的必然性,要么是通过一个外部的原因而存在的”[A73/B93]——选言的功能与假言的功能都是在诸命题的一个关系的基础上提出其主张的,这些命题分别来看只是或然的。

模态。最初的对立是单纯或然的判断和实然的判断。前者(它充当了假言判断和选言判断的构成要素)被认为能够有一个真值,虽然作为或然的判断其真值是不确定的。相比之下,后者的真值则是由它们与知性诸原则的联结确定的。然而,必然的判断的真仅仅根据其是真的能力就得到了确定,这种为真的能力赋予了它们必然真理的地位。用康德在讨论模态范畴时的话说,“必然性只不过是可能性本身给予出来的实存性”[B111]。因此,这里再一次地,第三个功能结合了其他两个功能的根本特性,从而形成了一个综合统一。

146

II. 判断的形式和功能

不过,对判断表的完备性的证明本身并不能使我们理解判断所包含的诸形式和诸范畴之间的关联。此外,我们已经看到,像斯特劳森这样批评者,诉诸现代逻辑中现行的对逻辑形式的构想,不仅质疑了康德对这些形式的罗列,更质疑了从它们向康德诸范畴推进的整个计划。

对这条反对路线的回应分为两部分,这个回应也试图作为对康德推进步骤的一个说明。第一,不能把对逻辑形式的现代构想简单地视为对康德构想的取代,因而不能诉诸对逻辑的现代构想来瓦解康德自己计划的可行性,这一点必须要得到坚持。第二,我们将会看到,斯特劳森的批评是建立在对(康德意义上的)诸逻辑形式和诸范畴之间关系的一个严重误解的基础上的。

就第一个点来说,我们在第四章中看到,康德把“判断的形式”理解为曲行思维的基本形式或模式。正如贝阿特瑞斯·隆格内斯(Béatrice Longuenesse)指出的,这反映了康德对逻辑学主旨相当传统的构想,他把它构想为曲行思维的普遍规则。³¹她进一步强调了,康德主要关注的是作为一种心灵的活动的做判断(judging)的形式,而不是由这个活动产生的诸判断(judgments)的形式。³²虽然后者提供了康德在“线索”里说明的起点,但它实际上是要揭示出前者。此外,这也使得我们能够体会到把康德对“逻辑形式”的构想与现代逻辑中现行的构想区分开来的那个根本的分歧,正如隆格内斯所指出的,这个分歧一般涉及一个给定的逻辑演算里边的逻辑常项以及它们推演和结合的规则。³³

147 继续追随隆格内斯,我们可以看到,这个分歧也使我们能够体会到,基于现代逻辑对逻辑形式的现行构想来批评康德的步骤,其批评是不相干的。虽然斯特劳森否定了逻辑形式的这个概念可以貌似合理地被视为对一系列优先概念的发现提供了一个线索,他的这个否定无疑是正确的;但我们很难由此就推出,恰切理解下的康德构想就不能够提供一个线索。通常情况下,我们也很难论证,现代逻辑本身强大的形式化能力就完全地使康德的进路失效了。这个强大的能力是不可否认的,但关键在于,真值函数逻辑和量化理论几乎没有为对曲行思维本身的分析增加什么东西。此外,这不是偶然的,因为从弗雷格到目前的逻辑学家们都倾向于忽略任何这样的考虑,他们把它视为心理学的考虑,并不构成得到恰切解释的逻辑学的一个部

分。³⁴

然而,本书的一个根本主张——或许它不那么流行——是,康德对心灵活动的关注不能以一种心理学的意义来理解。或者,如果有人坚持认为,对心灵活动的任何说明依据其定义都是心理学的,那么我的主张就是,说明不是贬义意义上的心理学的。后者不仅指这样一种观点,它把康德视为是在致力于对本体自我及其超经验性的活动(斯特劳森的“先验心理学的想象的主体”)做出形而上学反思的一些非法的形式,³⁵还指这样一种观点,它把康德视为是在提供一个自然化了的、经验性的认识心理学,这种心理学瓦解了他对心灵活动的说明根本上规范的性质。³⁶作为先验哲学家,康德关注的是曲行认识本身的条件。因此,如果正如康德所认为(斯特劳森显然也会同意)的那样,人的认识是曲行的,那么为了揭示出这样的认识的理智条件去考察判断的性质,这个做法似乎至少看起来是合理的。

假定了这一点,再加上前面指出的做判断的形式和判断的形式之间的区别,就可以导致一个提议:判断的形式为对做判断的形式的理解提供了一个线索,而做判断的形式又是发现范畴的关键。对这个说明来说,关键是判断的“形式”和“功能”这两个概念之间的关系。虽然它们密切相关(实际上,康德常常互换地使用这些术语),但正如隆格内斯所指出的,要在它们之间做出一个重要的区分,这在根本上就是过程或活动与产物之间的区分。³⁷换言之,思想或判断的特定“形式”来自于思维或判断行为的一般“功能”的各种不同表现,康德把这个“功能”描述为“把各种不同的表象在一个共同表象之下加以整理的行动的统一性”[A68/B93]。因此,基于弗兰克·劳埃德·赖特的充分辩护,我们可以说,对康德来说,“形式跟在功能之后”。

为了看清楚这一点与我们目前所关注的东西的相关性,回顾一下康德对“功能”的定义是非常重要的,他把它定义为“把各种不同的表象在一个共同表象之下加以整理的行动的统一性”[A68/B93]。受到质疑的“行动”指的是判断,它的“统一性”指的是不同的表象在

一个判断中得到联结所依照的那个根本的规则。³⁸ 由于这个规则本身是一个概念或概念化的方式,因而它就暗示了以下这种可能性,即可能存在这样一个规则,它蕴涵于所有判断的形式之中,规定着一个人在那个形式之下做判断时诸表象必定被联结的方式。这样一个概念规则不会是一个范畴,因为它不是一个“一般对象的概念”,但我们可以恰当地把它刻画为“前范畴的”(precatogoreal)甚或是“预期地范畴的”(proleptically catogoreal),它差不多就相当于我们在第四章里看到的,一个未被概念化的直观可以被预期地视为个体的一个表象。

虽然一个类似的分析可以推广到康德的所有十二个判断形式,但我们将把我们的考察限定于三个关系形式:定言的形式、假言的形式和选言的形式。由于康德明确地把这些形式与三个最重要的范畴(实体、因果性、交互性或协同性)关联起来,因此,对这些形式“遵循”或体现概念的功能的方式所做的一个分析,应该足以满足目前的意图。

让我们首先从最没有争议的东西开始,定言的功能的运用需要主词这个概念,该主词的谓词可以被肯定或被否定,因而还需要一种在一个主词及其谓词之间做出区分的能力。相应地,一个定言判断的主词(得到判断的对象)总是被构想为诸属性的一个载体。例如,在“苏格拉底是有死的”这个判断里,主词(苏格拉底)就被构想为一个属性(有死性)的所有者,这需要一个主词与它的属性有所区别。除非我们可以做出这一区分,否则的话,我们就不能够形成判断。

然而,我们不能由此就推出,我们要做定言形式的判断,就必须具有或运用实体这个纯粹概念,康德在有个地方将此概念定义为这样一个东西,它永远只能被看作主词,而绝不被看作其他某个东西的谓词[B129]³⁹。这不仅是能够充当属性的载体的某物的概念,而是必须始终被看成具有这种能力的东西的概念,也就是说,这是必须始终被作为实体来对待的东西的概念[149]。不过,情况显然不是,为了定言地做判断,就必须要有这个概念,因为我们可以对于属性、抽

象对象以及通常的实体候选者做出非常好的定言判断。⁴⁰

然而,这并没有康德的批评者们倾向于假定的那种消极的意味。逻辑功能是对一个定言判断的内容进行概念化的规则。它表达的是这样一种必然性,我们必然会把这样一个判断的主词构想为属性的一个载体,因而其本身不是另外某个东西的属性。这就等于是如下主张:为了定言地做判断,我们必定会如此这般地考虑主词,就好像它是一个实体,它在判断中必须要在逻辑的意义上——诚然,不是在完全成熟的存在论的意义上——被作为实体一般地对待。“绝不被看作其他某个东西的谓词”这个规则因而就在一个给定的判断之中得到了运用。

相比之下,实体这个存在论的概念或范畴可以被刻画为,对在所有判断的语境中都必定会被构想为主词的某个东西的思想。虽然由此必定可以推论,在做定言判断的行动中发挥着作用的逻辑功能或“判断的概念”不能与存在论的概念或范畴相等同,但由此也是可以推论,它们密切地相关。实际上,如果这个分析是正确的,那么通过一种物化(hypostatization)或在一个对象上的投射——在一个特定的情况下,这种实体化或投射可能是合法的,也可能是不合法的——就可以从前者产生后者。⁴¹

对判断的假言形式的分析需要某种程度上不同的对待,不过分析可以得出一个类似的结论。首先,这个形式不应该根据真值函项的术语而被解释为质料上有条件的。⁴²在与康德的论证相关的意义上,假言地做判断就是断言两个命题之间的一个联结,以至于假定一个命题的真,就可以推断出另一个命题的真。这些命题的每一个单独来看,都被视为完全成问题的;判断仅仅只是断言了它们之间概念上的联结。康德通过以下评论表述了这一点,“通过这一判断所想到的只是这种前后一贯性(Konsequenz)”[A73/B98]。

由此我们可以推论,假言功能的运用为判断中被联结起来的那些命题的顺序预设了一个东西,我们可以称之为一个“次序的规则”。

此外,这个规则可以被定义为根据和推断之间的关系。正如在定言判断中,必须要确定哪个要素要被思考为主词,哪个要素要被思考为谓词一样,在假言判断中,必须要确定哪个命题要为对另一个命题的肯定(或否定)提供根据或基础(赖尔意义上的“推理票”[inference ticket])。⁴³因此,该主张就是,根据和推断的关系这个概念乃是蕴涵于假言形式的判断中的规则。对此的辩护在于,假言地做判断仅仅只是根据这个规则把在判断中得到连结的那些项目关联起来。

康德自己的一个假言判断的例子完美地展示出了这一点:“如果确有完全的正义,则一贯作恶的人将受到惩罚”[A73/B98]。首先,这个判断表达了对两个事态的思想之间的关联,判断里的这两个思想哪一个都不被认为是现实的。它本身符合前述的假言形式的特性。第二,这两个受到可疑构想的事态被思考为以这样一种方式联结起来:对第一个事态的肯定提供了对第二个事态的肯定的根据。简言之,该判断表达了如下这个思想:一贯作恶的人受到惩罚这个事态依赖于存在完全的正义这个事态。

不过,我们无须根据因果术语来理解这一依赖性。在一个存在完全的正义的世界里一贯作恶的人将会受到惩罚,这么假定的理由不是我们预设前者必定包含着能够达成这一任务的某种因果机制(虽然它可能包含),这么假定的理由仅仅是,对一贯作恶的人的惩罚构成了关于一个存在着完全的正义的世界的概念或描述的一部分(至少它构成了康德关于这样一个世界的概念的一部分)。简言之,该判断是分析的,这样一个世界的概念为对一贯作恶的人的惩罚提供了逻辑的(虽然不是“真实的”)基础。

这显明了,我们可以把盖耶尔的担忧视为受到了错误思想的指引,可以忽略它。盖耶尔评论说,“很难看出来,为什么我们应该能够做假言的——也就是‘如果……那么……’——判断,除非我们能够探测到对象之间的因果关联……”⁴⁴这个评论与斯特劳森和其他一些轻蔑的批评者们的类似评论一样,它们是正确的,但却离题了。因

为康德的主张与这个广为人持有的假设恰恰相反,他的主张不是我们只有具有并运用因果性概念,才能够假言地对世界做出判断;相反,他的主张是,假言功能的运用必然包含着(实际上就在于)通过根据和推断的关系来对成问题的那些判断进行整理的行动。

不过,这并没有瓦解从判断形式到纯粹概念的推进,形而上学演绎作为一个整体所关注的正是这一推进。相反,它表明这一推进是非直接的,是以对判断的分析为中介的,在此分析中,在一个给定的形式下做判断就是运用一个特定的逻辑功能。虽然根据和推断的关系不等于因果关系(这是诸如斯宾诺莎这样的理性主义者的错误,也是把真正的因果性限于上帝的偶因论者的错误),但它是获得因果性概念的必要条件,这一点可以得到论证。由于因果性这个概念仅仅只是关于一个真实的(不仅是名义上的)逻辑根据与其推断之间关系的概念,因此,除非我们已经具有了一般的概念,否则的话我们不可能拥有处于这种形式中的概念。此外,这非常类似于定言的判断形式和实体这个纯粹概念之间的关系。在这两个情况下,从判断形式向范畴的推进始于对相应形式的一切判断中都蕴涵的逻辑功能的存在论运用。

不幸的是,就选言的功能和协同性这个纯粹概念之间的关联来说,事情并不那么简单明了。实际上,康德自己也承认,这个情况里边的关联远远不是显而易见的,他在第二版对之增添了一个明确的辩护[B111-113]。然而,照目前的情况看,这个辩护由于其所涉逻辑功能的性质的含糊性,并不是完全令人信服的。康德首先指出了在一个选言的判断中,结合在一起的诸要素(那些成问题的判断)被视为构成了一个整体(在它们穷尽了所有可能性的意义上),然后他把这类比构成了一个整体的诸物的聚合体。但这个类比并不成功,因为康德把选言支理解为排他性的,在一个选言判断里,对一个要素的肯定就蕴涵着对另一个要素的否定;而纯粹概念则包含着互关联(reciprocal connection)这个思想,在纯粹概念中,对一个要素

的肯定蕴涵着对另一个要素的肯定。简言之,逻辑的功能似乎是排他性的,而相应的范畴则是一种交互的关联这个概念。

虽然如此,但如果我们把选言判断中所包含的逻辑功能视为协作性(coordination)而不是排他性(exclusion)的话,那么我们就可以保留选言支之间的一个关联。此外,以下事实也支持这一解读:康德把在此形式下做判断的行为中表达出来的协作性关系与在假言判断中发挥作用的从属关系做了对比。正如康德所暗示的,这类似于在协同性范畴之下得到思考的诸项(在存在论上)的协作性。因此在这里,判断形式和范畴之间也是一致的,如果我们专注于根本的逻辑功能的话。⁴⁵

Ⅲ. “严格的”形而上学演绎:从普遍逻辑到先验逻辑

152 前面的分析落入的是普遍逻辑的领域,虽然我在讨论逻辑功能和范畴之间的关联时,是以先验逻辑为指向的。这里所谓“严格的形而上学演绎”的目标,是要在一个原则的基础上奠定两种“逻辑”之间的关联,以此证明下述主张:普遍逻辑的判断形式提供了发现先验逻辑诸基本概念的“线索”。

这个根本的原则就是,在两个领域发挥作用的乃是同一个知性,受着同一套规则或功能的支配。换言之,论证是从普遍逻辑和先验逻辑之间以及每种逻辑里所分析的思想功能之间的一个假定的同构开始的。或者更确切地说,它是从知性的逻辑运用和知性的真实运用之间的同构开始的,也就是从知性在判断中的运用(在此运用中,知性通过把预先被给予的诸表象带到概念之下来联结它们)和知性在规定感性直观,由此产生一个有规定的思想内容时的运用之间的同构开始的。⁴⁶

这个策略包含着两个密切相关的重要缺陷。第一个缺陷是一个不受欢迎的、额外的晦涩层面。康德在引入知性有一种真实的运用

(作为认识的条件)这个全新的命题时,被迫在§10前五个段落诉诸他对认识的先验说明里一些核心的也最困难的方面,包括综合的学说以及想象力和知性各自的先验功能。想象力被说成是综合我们的表象,知性被说成是“把这个综合带向概念”[A78/B103]。由于康德就此基本上没有为读者做任何铺垫,所以他在这几个段落里所说的东西看起来就像一系列直截了当的断言,它们只有根据他随后在先验演绎里的讨论才是可理解的。

第二个问题涉及这个进路表面上的循环论证。即便想象力和知性的先验功能本身就是充分可理解的,事实依然是,康德还没有显明这些能力有一个真实的或先验的运用,或者更一般地说,存在着一个先验逻辑的主题。再一次地,康德看上去只是在先验演绎中才确立了这一点。因此,形而上学演绎预设了先验演绎的结论,而后者又反过来预设了前者的结论,因为形而上学演绎是从如下这个预设开始的:纯粹概念或范畴的一个确定的集合已经作为一个事实(*the quid facti*)而被确立起来了,接下来是要致力于其有效性(*the quid juris*)的问题。⁴⁷

153

然而,这些问题哪一个都没有造成一个不可逾越的困难。第一,虽然康德在§10前五个段落里说明的许多细节不可否认都是晦涩的,但这并不妨碍我们把握他在整个这一节中努力提出的基本观点。第二,那个循环论证不是恶性的,因为康德对知性真实的或先验的功能——这种功能不同于前面解释的判断行为中逻辑功能——的说明在性质上明显是打算作为预期性的或临时的说明。⁴⁸换言之,我们必须认为,康德是在有条件地论证,如果知性有一个真实的或先验的功能,即如果存在先验逻辑(它在后文才得到确立)这样的东西,那么我们就有权利假定,它的纯粹概念或范畴将会与在判断活动中发挥作用的逻辑功能(它们在普遍逻辑中得到了分析)相一致。关键性的第六个段落包含了这个论证的核心,康德在那里写道:

赋予一个判断中的各种不同表象以统一性的那同一个功能,也

赋予一个直观中各种不同表象的单纯综合以统一性,这种统一性用普遍的方式来表达,就叫作纯粹知性概念。所以同一个知性正是通过同一些活动,在概念中曾借助于分析的统一完成了一个判断的逻辑形式,它也就借助于一般直观中杂多的综合统一,而把一种先验的内容带进它的表象之中,因此这些表象称之为纯粹知性概念,它们先天地指向对象,这是普遍逻辑所做不到的。[A79/B104-105]

虽然人们常常以为相反的主张才是正确的,但这个段落的核心主张是,普遍逻辑里所考虑的知性及其活动(功能)和先验逻辑里所考虑的知性及其活动(功能)是同一的。⁴⁹因此,第一句话毫不含糊地说到,在判断和直观中产生统一性的是“同一个功能”,因此第二句话就既提到了“同一个知性”,也提到了“同一些活动”。我们已经相当详尽地考察了知性的逻辑活动,并且已经看到,它包含着诸表象在概念之下的统一。我们也已经看到,这种统一是以一些确定的方式发生的,这些方式可以被称为统一的“形式”或“功能”。再一次,假定知性除了有一个逻辑的运用之外,还有一个真实的运用,那么康德现在所主张的就是,这同一个统一的功能也发生在直观的层面上,从而提供了知性在其逻辑活动中所预设的表象内容。

154

这里,常常令评论者们产生误解的因素之一就是康德对分析的统一和综合的统一所做的对比,这个对比有时候被视为是在表示,康德是在对比知性在形成一个分析判断中的活动(据信这是普遍逻辑所关注的东西)和它在综合判断中的活动(这是先验逻辑的事情)。⁵⁰但这样一个解读并没有得到文本的保证。第一,“分析的统一”指的是在判断中得到统一的诸概念。康德在任何地方都没有认为,判断本身是分析的统一性。⁵¹第二,正如我们已经看到的,诸概念是分析的统一体,这是由于它们把属于多个对象的一套符号统一在了一个唯一的表象之中。事实上,正因为诸概念是这样的统一性,它们才能够在判断中相互结合起来,由此“许多可能的认识……被集合在一个认识之中”[A69/B94]。再一次地,无论判断是分析的还是综合的,这

都是成立的。第三,康德用“一个判断的逻辑形式”指的是对一个给定的逻辑形式的判断。因此,知性通过分析的一致性“把一个判断的逻辑形式带进了概念之中”,康德的这个隐晦的主张仅仅意味着,知性通过以一个确定的方式把它的诸概念结合起来(分析的一致性),产生了对一个特定逻辑形式的判断。知性产生判断,或者说知性做判断,就此而言,它也产生了判断的形式。⁵²逻辑功能表据信就包含着对这些形式的完备说明。

康德进一步提出,“同一个知性”也“借助一般直观中杂多的综合统一性,而把一种先验的内容带进它的表象之中”。“先验的内容”这个表述很含糊,可以得到许多种解释。然而,最合理的解释是,把它看作是在指刚刚提到的杂多的综合统一性。⁵³情况就是如此,虽然文本说的是先验的内容是借助于综合的统一性而得到引入的,而不是先验的内容就是这个统一。严格说来,一个先验的内容是一个逻辑之外的、客观的内容,即一个包含着与一个对象的关系的内容。这里的要点——康德只有在先验演绎里才详细阐明了它——在于,由范畴带来的杂多的综合统一性乃是对一个一般对象的思想形式。因此,就知性产生了这样一个综合统一性而言,它也把它表象关联到了一个对象,由此引入了一个先验的内容。由于这个综合统一性的规定性与判断的曲行活动是同构的,这就使得康德能够谈到“同一一些活动”,或者更一般地,使得康德能够展示出知性的一幅图景,它从事的一个基本的统一性活动出现在了两个层面上。最后,对“一般直观”的提及是打算指出,知性的这个普遍先验的或客观化的功能独立于直观杂多的特殊性质。

因此,假定知性有这样一个功能——知性是通过它借助其做判断的那同一一些活动来运用这个功能的——那由此就可以推出,判断的逻辑功能——这些功能是与知性在判断中统一其概念的那些形式相一致的形式——也将会是与知性统一直观杂多来为判断规定一个对象的那些形式相一致的形式。简言之,联系直观的杂多来看,知性

的纯粹概念(它们引入了所需的先验内容)仅仅只是判断的逻辑功能。此外,这也使得康德能够在形而上学演绎的最后一步总结说:

以这种方式产生的、先天地指向一般直观对象的纯粹知性概念,恰好有如同在前一个表中一切可能判断的逻辑功能那么多:因为知性已被上述那些功能所穷尽了,而知性的能力也借此得到了全面的测算。我们想按照亚里士多德的方式把这些概念叫作范畴,因为我们的意图原初就是和他的意图一致的,尽管在实行上与之相距甚远。
[A79 - 80/B105]

这个“演绎”从逻辑功能和纯粹概念的准同一性(quasi-identification)开始。康德并没有提出必须以某种方式关联到一起的两套不同的概念,一套为判断所有,另一套为感性直观所有;相反,只有属于唯一一个知性的唯一一套功能,它活动在两个层面。虽然康德本人在《纯粹理性批判》的第一版里并没有以此方式表述过,但他在其他地方经常这么表述,这足以消除人们的任何疑虑,这就是他的观点。例如,他在B版演绎里写道:“但现在,诸范畴不是别的,恰好就是当一个给予直观的杂多在这一功能上被规定时的这些判断功能。”
[B143]。⁵⁴

156

要理解形而上学演绎和先验演绎,这个主张是关键性的,它强调了在康德对认识的说明里逻辑功能的重要性,考虑到曲行性命题以及这些功能作为曲行思想的基本形式的地位,我们将会期望这个主张。它也肯定了本章第二部分所提供的分析,根据这个分析,逻辑功能被刻画为“前范畴的”(precatogoreal),它们被看作植根于各种判断形式中的概念化形式。正如我们现在能够看得更加清楚地,它们之所以是这样的,乃是因为它们在判断的层面表达了范畴在直观的层面表达的那同一种思想功能。正是这才使它们成为了发现范畴的不可或缺的“线索”。与斯特劳森、盖耶尔和形而上学演绎的其他批评者的观点相反,并非是我们为了要能够在特定的形式下做判断,就需要范畴;毋宁说,我们能够拥有一个给定范畴,仅仅是因为我们

能够在相应的形式下做判断。

然而,记住逻辑功能和范畴之间的区别这一点同样重要,这就是为什么它们之间的关系被刻画为准统一性关系的原因。不过,该区别是功能性的,而不是实体性的。正如康德清楚地表示的,诸范畴不是仅仅被等同于逻辑诸功能,而是被等同于在直观的层面发挥着作用并把一个“先验的内容”引入了直观的杂多之中的那些功能。因此,对于感性直观(尽管它还不是一个特殊类型的直观)的指涉,就是对康德而言的一个范畴的概念根本性的构成要素,但这一指涉对于一个逻辑功能的概念来说则是完全外来的。对感性直观的这一指涉将会最终导致以下需要,即在我们的感性直观中为那些范畴找到图型。但前面指出的需要乃是一个先行的、更加基本的问题:需要显明,曲行思想的形式——它们在逻辑功能中找到了它们判断的表达——在与感性直观的关联中也会扮演一个对象化的角色。这是先验演绎的任务,我们现在就转到这个任务上来。

第三部分

范畴、图型和经验

第七章 先验演绎

康德在《纯粹理性批判》第一版的序言中谈到,他在先验演绎里花费的精力比其他任何部分都多[Axvi]。而在第二版中,他花费了更多的精力,对论证进行了彻底改写,这也增加了评论者们的辛劳。我在这里将集中考察第二版的先验演绎,我这么做部分是出于省力的考虑,部分是出于哲学的原因。以下事实可以为我的做法做出辩护:B版演绎论证的构成方式显明了,核心的问题乃是证明人的认识的理智条件和感性条件之间的一种关联。虽然A版演绎同样也是要论证这一点,但康德在其中进行论证的方式却是含糊的。¹因此,通过把注意力集中到B版演绎,我们可以用最明了的方式来考察康德对上述问题的解决方案。

先验演绎的导论中有一段话(这段话在两版演绎中都有),清楚地表述了这个问题本身。它包含着如下忧虑,即就已经得到显明的一切而言:

现象可能……是这样被造成的,以至于知性会发现它们完全不符合它的统一性的条件,而一切都处于这样的混乱中,例如在现象的次序中呈现不出任何可提供出某种综合规则,因而可与原因和结果的概念相符合的东西,这将使得因果概念完全是空洞无物、没有意义的。同样,现象将会把对象呈现给我们的直观,因为直观不需要任何的思维机能。[A90-91/B123]

康德在这里暗示的可能性令人想起笛卡儿那个声名狼藉的万能恶魔,它在我们最明见的认识上系统地欺骗着我们。由于在三个多世纪的时间里,认识论的中心任务一直都是应对这个恶魔及其众多

现代变种里所暗含的对外部世界的全面怀疑,因此,人们常常以为,康德在先验演绎里同样也在致力于这样一个计划。此外,依据这个标准来判断,先验演绎总体上被认为是一个失败的计划。

然而,这一解读把先验演绎的计划与对观念论的驳斥混淆在一起了。康德在前者中的忧虑类似于笛卡儿的忧虑,这在于他们都关注于可以被称作“认识的切合”(cognitive fit)的东西。然而,他们对这个切合中的要素的理解又有着根本的区别。²在笛卡儿看来,它们是思想与存在,在其中可以达到确定性的一个内在的、主观的认识领域,以及一个难以把握的外在的、客观的世界。因此,该忧虑涉及的是我们明见的认识和一个自在的实在之间的相符。相比之下,对康德来说,要素乃是两类表象,其忧虑则是,感性所提交的东西可能不符合思想的先天规则。因此,康德的忧虑是一种认识的空洞性(cognitive emptiness),而不是全面的怀疑论。

对此根本问题的澄清使我们能够应对关于 B 版演绎的基本的诠释困难:我把论证分为两部分,每部分都大致确立了范畴的必然性。第一部分[§ 15 - § 21]肯定了范畴对于一般感性直观对象的必然性。其主张是,任何感性内容都必然从属于范畴,如果它要被带入意识的统一性。第二部分[§ 22 - § 27]则论证了范畴对于人的感性及其对象的必然性。

迪特尔·亨利希(Dieter Henrich)通过强调康德论证的结构特性在体系上的重要性,为其后讨论 B 版演绎的一切作品设定了议程。亨利希反驳了早先的评论者们,那些人致力于根据由 A 版演绎而来的模式解释 B 版演绎,他坚持认为,康德的证明分成了两个步骤。实际上,他把这规定为一个标准,对 B 版演绎的任何解释若要成功,都得符合它:

解释必须要表明,与最初的印象截然相反……第 20 节和第 26 节提供了两个论证,得出了两个明显不同的规则,它们共同构成了先验演绎的一个唯一的证明。我们要称这个任务为一个证明 - 两个步

骤 (the two-steps-in-one-proof) 的问题。³

虽然亨利希提出的标准得到了广泛接受,但他对该论证的分析却没有。亨利希认识到,先验演绎的主要目标是消除上面提到的忧虑,他把该论证视为按两步推进的。第一步在感性直观——即那些已经具有统一性的东西——的领域得到了这个结论;而第二步则去除了这一限制,由此在下述基础上排除了不符合人的感性直观的可能性:(正如先验感性论中所表明的)空间和时间都是统一性,而我们的一切直观又都是空间-时间的。⁴

对亨利希解释的批评集中于两点。一是他在表面上把直观独立于知性的活动就已经具有了统一性这个观点赋予了康德。⁵ 在回应的时候,亨利希澄清了他的立场,声明自己从未想要把这个观点赋予康德。亨利希提到了 B144 的注释,在那里康德讨论了演绎的第一部分证明的根据,亨利希提出,这部分表明的仅仅是,被给予的直观就它们相关于统觉而言包含着一个统一性,但若没有进一步的论证,就不能肯定一切在感性中被给予的东西都具有这个关系。⁶ 这是一个重要的澄清,但它仍然为下述假设留下了余地: B 版演绎的第一部分在一个有限的条件下肯定了范畴的有效性,而第二部分则去除了这个限制。⁷

这是争论的另一个要点,因为 B 版演绎的第一部分在范畴的运用领域上包含着一个限制,而第二部分则去除了这一限制,这个说法似乎是违背直观的。⁸ 康德明确声称,第一部分关注的是范畴与一般感性直观的杂多之间的关系,第二部分关注的是范畴与人的感性直观的对象之间的关系。但由于人的感性是一般感性的一个特殊类别,因此以下的假设似乎要更加自然:第一部分包含着一个更宽泛的主张,而不是一个更狭窄的主张。⁹

然而,正如人们早就认识到的,在此解读的基础上,很难看出演绎的第二部分除了提供了一个从属到种的无足轻重的推论之外还提供了什么。如果范畴已经被表明适用于一般的感性直观,那么当然

可以推论,它们也一定会特别地适用于人的直观形式。¹⁰因此,解释的问题要比亨利希的分析所暗示的更加复杂。不但需要解释,两个步骤如何构成了一个唯一的论证,还要在解释的时候避免把第二步视为第一步的一个无足轻重的推论。

目前解释的首要动机就是力图达到这两个目标。它很大程度上是从对演绎的两个部分中范畴被赋予的两种认识功能之间的截然区分开始的。在第一部分中,范畴的功能是充当对一般感性直观对象的思想的规则,也就是充当判断的曲行规则。这就是论证为什么从人的感性的特殊性质抽离出来、指向一般感性直观的原因。它表明,任何被带入“统觉的客观统一性”的表象也由此在一个判断中被关联于一个对象了,而它们本身也必然地从属于范畴了。

相比之下,演绎第二部分的目标则是,在人的感性条件下确立起范畴对于任何被给予的东西的适用性。它力图(通过范畴与想象力的关联来)展示,范畴也有一种非曲行的功能,作为任何被给予的东西(符合感性形式的东西)在其下能够进入经验性意识之中的条件。简言之,它力图把范畴与知觉(虽然是间接地)关联起来,而不是把范畴仅仅与对对象的思想关联起来。¹¹

与亨利希解读的区别通过它们致力于上述忧虑的不同方式而得到了展示。正如前面已经指出的,亨利希提出,B版演绎的第一部分在特定直观(那些已经具有统一性的直观)的范围内排除了这一忧虑,而第二部分则超出了这一限制,彻底地排除了这一忧虑。相比之下,这里提供的解读则认为,第一部分本身完全没有触及上述忧虑,因为它仅仅只关注于对对象的思想的条件;所以,这个根本的任务被交付给了第二部分。¹²

本章分为三部分。第一部分和第三部分分别地致力于上面所描述的演绎两个步骤的核心论证;第二部分充当了这两个步骤之间的一座桥梁,处理意识的主观统一性。虽然最初这个构想差不多是作为事后的想法而得到介绍的,但它却有着相当重要的体系性意义,因

为它和《未来形而上学导论》中对知觉判断的有关讨论一起把注意力集中到了知觉的、非曲行的意识模式,而这一模式在 B 版演绎的第二部分则成为了明确关注的东西。

I. 统觉、综合和客观性

A. 统觉的先验统一性:原则及其分析性

B 版演绎正式地始于对综合或联结的一个一般性的说明,它被考虑为知性在从外面被给予的材料上的一种自发的活动。它的根本主张是,“我们不能向我们自己表象(*wir uns...vorstellen können*)在对象中得到了联结的任何东西,倘若我们自己没有事先已经把它联结起来的话”[B130]。¹³不过,为了重构康德的论证,真正的起点是康德对统觉的先验统一性原则的标准阐述。根据这一阐述:

我思必须能够伴随着我的一切表象,因为否则的话,某种完全不可能被思考的东西就会在我里面被表象出来,而这就等于说,这表象要么就是不可能的,要么至少对于我来说就是无。能够先于一切思维被给予的表象叫作直观。所以,直观的一切杂多,在它们被发现于其中的那同一个主体里,与我思有一种必然的关系。[B131 - 132]

这构成了 B 版演绎的真正起点,因为它是证明的第一部分所根据的第一个原则。正如我们将会看到的,康德在 § 20 得出的初步结论在得到完全阐明时,必须要被视为这一原则的逻辑推论。但是,虽然康德把这呈现为一个单独的原则,它却至少蕴涵着三个不同的方面,其中第三个方面可以被视为前两个方面的合题。

第一个方面在第一句话里得到了表述,它适用于一个主体的诸表象中的每一个(它们被单个地对待)。它断言,要使这些表象中的任何一个成为我的,即要向我表象出任何东西,就必须能够把它思考为我的。由于一个不能达到这一点的表象不可能向我表象出任何东西,所以根据该事实它“对我来说就是无”。

164

虽然康德有时候被认为(错误地)否定了,一个人可以拥有他不能意识到是他自己的一些表象或心智状态,因而把意识和自我意识混合在一起了,但通过对该段落和康德对统觉的总体说明的细致考察,可以表明他并没有犯下这类错误。¹⁴第一,不管文本的措辞如何,康德的主张并不是,我思必须要能够简单地(*tout court*)伴随我的一切表象;毋宁说,他的主张是它必须要能够这么做,如果那些表象要作为表象而为我发挥认识功能的话。此外,这里的“我”是被抽象地构想的认识主体,而不是一个经验性地实在的主体,有着梦想、希望、欲求(有意识的或无意识的)等等。¹⁵事实上,康德完全会愿意支持我之中的表象(心智的内容或状态)在认识上对我来说是无这种可能性。¹⁶

第二,同样重要的是,康德仅仅是在声称,我思必须要能够伴随(我的强调)我的一切表象,而不是它必须现实地这么做。换言之,康德在这里仅仅是在肯定自我归属(*self-ascription*)的可能性的必然性。此外,这显然是真的,因为我(由于某种原因)不能将之归于我自己的一个表象,不能为我表象任何东西,虽然它在某种非认识的意义上可能完全是我的。¹⁷

统觉原则的第二个方面适用于一个主体那些得到总体对待的诸表象,它们被思考为构成了一个统一的思想。我们鉴于A版演绎中更加丰富的讨论来处理B版演绎的文本,主要地关注于一个杂多作为一个杂多的表象(*the representation of a manifold as a manifold*)。¹⁸无论其内容是什么,这样的表象都具有一个唯一的复合思想(一种综合的统一性)这种形式,都需要一个唯一的思维主体。此处的要点是威廉·詹姆斯曾经指出的:对一个整体的诸要素的分别思想的集合(*a set of distinct thoughts of the elements of a whole*)永远都不可能等于对整体本身的思想(*the thought of the whole itself*)。¹⁹虽然我们可以设想,整体上构成了唯一的复合思想的那些表象中的每一个都可以分布于思维主体的一个杂多性之中,但我们却不能如此设想思想本身。它必须要由一个唯一的主体来思考(或是被归属于一个唯

一的主体)。

正如前面已经指出的,这一原则的第三个方面存在于前两个方面的联合之中。这一联合的结果就是统觉必然的综合统一性这个原则(the principle of the necessary synthetic unity of apperception),它充当了B版演绎第一部分的根本前提。简单地说,这个原则指出,一个复合思想的诸成分必然会以能够把它们归属于一个唯一思维主体的方式联结起来,这就蕴涵着,它们构成了一个综合的统一性。

对此原则的论证是通过把前两个方面颠倒次序来进行的:既然一个唯一的复合思想逻辑上需要一个唯一的思维者,由此推论:(1)这样一个思想的每一个成分都必然会被归属于一个同一的思维主体;(2)这个思维者一定(必然)能够意识到它的同一性。多个分离的表象要能够在唯一主体的思想中被统一为它的诸表象,后一个推论乃是一个必要条件;而这些表象要构成一个唯一的复合思想,后一个推论更是一个必要条件。换言之,如果表象A、B和C要被思考为共处于一个唯一的意识之中,那么那思维A的我必须要与思维B的我是同一的,等等。另外,如果该主体要意识到这些表象构成了一个统一性,那么它就一定也要能够意识到它自己作为思维这些表象的主体的同一性。正如我们很快就会更加具体地看到的,这些条件是交互的。

不过,我们目前先来关注康德的说明的一个特征,我们到目前为止都忽略了它:统觉原则的分析性。康德在四页的篇幅里两次断言这一点:第一次,康德不顾这个原则的重要性而断言,“统觉的必然统一这条原理是……自同一的,因而是一个分析命题”[B135];第二次,他回顾了那个命题,提醒我们,它“本身是分析的……因为它所说的无非是,在任何一个给予的直观里,我的一切表象必须服从这个条件,唯有在这个条件之下我才能把这些表象作为我的表象归于同一的自己,因而才能将其作为在一个统觉中综合地联结着的东西用我思这一普遍的表达方式总括起来”[B138]。

虽然许多评论者都默默地忽略了这些文本,但盖耶尔敏锐地意识到了它们。然而,他在下述基础上打发了分析性主张:它反映了康德对其论证策略的混淆,这个策略被说成是注定要失败的,就算它避免了这一混淆。盖耶尔为了支撑这一解释,指向了A版演绎的一个脚注,康德在此明确地肯定了,统觉的统一性原则是综合的。²⁰正如康德在那里所表述的,“所有各种经验性的意识都必须被联结在一个唯一的自我意识中,这个综合命题是我们一般思维的绝对第一的综合原理”[A117 注释]。盖耶尔将这个表述和康德在第二版中把该原则刻画为分析的表述等量齐观,指责康德在他自己的第一原则的性质上存在着一个进一步的混淆(至少是想法上的一个令人困惑的改变)。

166

我们在处理这个问题时,必须抵制以下做法的诱惑:通过把分析性命题的范围限制于该原则的一个无足轻重的方面——我的诸表象必定从属于某些条件,表象要能够成为我的表象就必须要有这些条件,以此来把康德从前后不一之中解救出来。正如上面已经指出的,康德实际主张为分析的东西,乃是以下这个复合的、显然有内容的命题:“在任何一个给予的直观里,我的一切表象必然服从这个条件,唯有在这个条件之下我才能把这些表象作为我的表象归于同一的自己,因而才能将其作为在一个统觉中综合地联结着的東西用我思这一普遍的表达方式总括起来。”

然而,这似乎使问题进一步恶化了,因为我们都不清楚,这后一个主张是否是真的(更不要说它是否是分析的)。难道我不能够把其本身不构成一个综合统一性的思想——例如我目前在康德的统觉原则上的困惑思想,以及我对红袜队*状态的持续关注——归于我的同一的自我么?

* 波士顿红袜队(The Red Sox)是美国职业棒球联盟的一支著名球队。

答案是,在把这些共同思维成我的思想时,我由此就把它带入了一个综合的统一性之中。实际上,倘若我不是在同一个行动中把它们带入综合的统一性之中(即便它们在被共同认识为我的思想时所具有的只是偶然的统一)的话,我就不能够把它们归于我的同一的自我。因此,它是能够被带入一个综合的统一性之中的不同思想能够被归于自我的一个条件;它也是诸思想被归于一个唯一的思维主体的综合统一性的条件。正如康德在 B 版谬误推理的段落中所表述的(它显然是要打算补充演绎里对统觉的分析):

统觉的我,因而在每次思维中的我是一个单数(*ein Singular sei*),它不能被分解为多数主体,因而标明了一个逻辑上单纯的主词:这一点已经包含在思维的概念之中了,所以这是一个分析命题;但这并不意味着能思的我是一个单纯的实体,那将会是一个综合命题。[B407 - 408]²¹

康德在这里不仅坚持该原则的分析性,还把它展示为位于“思维(或思想)这个概念”之中。运用康德自己的分析性标准,谓词“被包含于”其中通过矛盾原则可以推导出它的这个概念正是思维或思想。或者,更确切地说,由于康德明确地把统觉原则的范围限定于曲行的理智(请参见[B138 - 139]以及[145 - 146]),因而就可以从曲行的思想这个概念推出这个原则。²²因为这样的思维把直观的一个杂多带到一个概念之下,所以,离开了一个号数上同一的主体就不能够构想该思维。相反,由于主体仅仅被构想为曲行思想的主体,因而它的同一性与它的思想的综合统一性就是密不可分的。简言之,分析命题是关于思维的主体如何必须被思考为(或把自身构想为)具有从事这项活动的能力的-一个主张,而不是关于进行思维的东西的本质-的一个形而上学命题。

那么,我们如何理解 A117 注释处的事实呢?康德也把这同一个原则刻画为综合的。简短的回答是,它们不是同一个原则。综合性

原则说的是,“各种经验性的意识都必须被联结在一个唯一的自我意识中”。这里的经验性的意识就等于知觉,该主张是,不同的知觉必须自身被联结到一个唯一的自我意识(等于“先验意识”或“作为本原的统觉的自我意识”)之中。由于时间上不同的诸知觉的联结,从而对于经验的可能性来说,必须要有一个唯一的自我意识,所以它显然是综合的。但使它成为综合的,乃是它与时间和可能经验的关联,而不是它与综合统一性本身的关联。相比之下,在 B 版演绎对统觉的讨论中,所处理的仅仅是一个被给予的直观(无论该直观的“形式”是什么,也无论其被给予的方式是什么)中杂多的综合统一性这样一个抽象的概念。

对统觉的两种说明之间的区别反映了康德两版演绎里的不同步骤。A 版演绎是从对经验的时间性的明确提及开始的。事实上,康德是用他描述为“下面必须绝对作为基础的一个总说明”来开始他的讨论的,这就是:

我们的表象可以不论由何处产生出来……它们最终是作为内心的变状而属于内感官的,并且我们的一切认识作为这样一种变状,最终毕竟都是服从内感官的形式条件即时间的,例如它们全都必须在时间中得到整理、结合和发生关系。[A99]

相比之下,B 版演绎的第一部分则从感性的性质抽离出来,也意味着,它也从为综合判断奠基所需的这些条件抽离出来。正如康德反复坚持认为的,后者需要把概念和感性直观相关联,而在目前情况下,这个要求却不能达到。康德在这里不是把思想与人的直观相关联,而是把它与“一般感性直观”这个概念相关联,这使得判断成为了分析的。因此,考虑到康德对综合判断的条件的说明,他没有其他选择,只能把 B 版演绎第一部分所阐明的这个原则视为分析的。当然,在对分析性(或综合性)的不同理解的基础上,它可以不是分析的,但那已经离题了。

B. 综合与对综合的意识:无果的分析性

然而,对于对统觉原则的分析解读来说,依然存在着一个主要的障碍,这就是它与综合学说的关联。我们无论是与斯特劳森一样把这个学说视为“先验心理学的想象的主题”,²³还是与其他评论者一样把它作为认知心理学的一个宽泛意义上经验性的命题,²⁴似乎都很难把它视为一个分析性原则的推论。然而,这正是康德说下面这番话时所主张的东西,从就统觉(“本原的联结”)已经明确的东西出发,可以得出:

直观中被给予的杂多的统觉,它的无一例外的同一性包含诸表象的一个综合且只有通过这一综合的意识才有可能。因为伴随着各种不同表象的经验性的意识本身是分散的,与主体的同一性没有关系。因此,这种关系通过我用意识来伴随一切表象还不会发生,而只是通过我把一个表象加到另一个表象上,并意识到它们的综合才会发生。所以只有通过我能够把被给予表象的杂多联结在一个意识中,我才有可能设想在这些表象本身中的意识的同一性,就是说,统觉的分析的统一只有在统觉的某一种综合的统一的前提下才是可能的。[B133 - 134]²⁵

这段话包含着两个不同的主张(它们共同得出了统觉的分析的统一以一种综合的统一为其前提这个结论):(1)对“我思”的同一性的意识“包含着”一个综合;(2)它只有通过对此综合的一个意识才是可能的。这两个主张以及结论对康德全部的论证来说都是根本性的,而我们也应该对它们分别予以讨论。不过,为了这么做,我们首先有必要简要地考察一下康德在§15里对综合的最初说明。康德在那里指出,杂多可以在一个纯粹感性的直观中被给予,而这种直观的形式可以被视为仅仅只是主体受到触发的模式:

然而,一般杂多的联结(*conjunctio*)绝不能通过感官进到我们里

面来……因为它是表象力的一种自发性行动,并且,由于我们必须把它与感性相区别而称作知性,所以一切联结,不论我们是否意识到它,不论它是直观杂多的联结还是各种概念的联结;而在前种联结中也不论它是经验性直观杂多的联结还是非经验性直观杂多的联结,都是知性的一个行动,我们将用综合这个普遍名称来称呼它,以借此同时表明,任何我们自己没有事先联结起来的東西,我们都不能表象为在对象中被联结了的,而且在一切表象之中,联结是唯一的一个不能通过对象给予而只能由主体自己去完成的表象,因为它是主体的自动性的一个行动。[B129 - 130]

人们通常在下述基础上来批评这个主张(及其变种):它依赖于一个可疑的假定,即现实地被给予心智的乃是诸印象的一种休谟式的“单纯堆积”,甚至是一种“感觉的混沌”。²⁶然而,这样的批评走入了歧途,特别是对于B版演绎的文本,在那里,发挥作用的假定仅仅是:我们是在处理这样一种心智,对它来说杂多必须被给予,也就是说,我们是在处理一种曲行的而不是直观的理智。正如文本所显明的,问题是要解释,这样一种理智是如何能够把予料作为得到联结的,即作为构成了一个综合统一性的东西而表象给它自己的。但这个问题的出现独立于关于杂多如何被给予的任何假定。因为即使我们假定,予料已经以一种有组织的或统一的样式被给予了,理智也一定依然会向它自己表象或思维这一“被给予的”统一性。康德在给贝克的一封信里简要地提出了这个观点:“我们必须统摄(*zusammensetzen*),如果我们要把任何东西表象为被统摄的(*zusammengesetzt*)(甚至空间和时间)。”[Br II: 515; 482]

在这些初步说明的基础上,我们现在要来检视一下康德关于统觉的必然统一性的两个主张。实际上,上一节已经考察了第一个主张,在那里我们看到,一个主体在不同的表象上不可能思维(统觉)它自己的同一性,如果它不是在同一个行动中把这些表象带入了一种综合统一性的话。思维这个思想(即我思的同一性这个思想),就是

把不同的表象统一进一个唯一的意识,这就是为什么康德声称这个思想“包含着”一个综合的原因。

显然,相反的观点并不成立;不是所有把表象统一进一个唯一意识的行动都产生了对我思之同一性的现实意识。但这无关紧要,因为我们需要的仅仅是,统一性允许有这样的自我意识的可能性。康德把这样的自我意识称为“普遍的”[B132],它在这里就等同于先验的,因为它构成了他在其他地方称作的“一切认识的逻辑形式”[A117 注释]。我们很快就会看到这是为什么。

统觉只有通过综合的一个意识才是可能的,这个主张要更加复杂,因为综合这个术语的含义模糊不清。它既可以指行动本身,也可以指行动的产物;康德显然把这两种含义都赋予了它。在第二种含义上理解,这个主张没有任何问题。考虑其中只有两个表象(A和B)的最简单情况,对思考A的我和思考B的我之间同一性的意识显然需要对A和B这两者的共同意识。用康德的话说,离开了这样的意识,“我就会拥有一个如此驳杂不一的自己,就像我拥有我所意识到的那些表象一样了”[B134]。然而,不仅只有通过对这些表象的联结才可能有一个唯一的意识,这意识本身也是一个对这些表象进联结的产物的意识。因此,至少在这个意义上,统觉(对一个同一的我思的意识)必然包含着对诸表象的综合的意识。

然而,如果对综合的意识指的是行动的话,那这主张似乎就变得相当成问题了。第一,存在着它与康德其他地方的说法是否相容的问题。例如,在前面引述的§15的段落里,他顺带提到了“一切联结,不论我们是否意识到它”,这暗示着康德否认了所有这样的行动都必然包含着对此行动的一个意识。²⁷第二,把这个主张视为一个心理学的命题,则心智必定会意识到它的综合行动,这个主张似乎极不合理。因此,把这个主张视为一个偏离就成了一个很诱人的观点,这个偏离需要被搪塞过去,而不是要被视为康德对认识的先验说明的核心成分。²⁸

然而,这个打发的做法是没有根据的,因为对综合行动的某种意识是康德的统觉学说的一个不可取消的特性。²⁹虽然我们目前不能完全地证明这样一个笼统的主张,但我们可以简要地表述一下基本的观点。在开始必须要指出的是,这个主张并不是 B 版演绎独有的。例如,在第一版的一个引人注目的段落里康德写道:

因为如果内心对自己行动(*Handlung*)的同一性不是历历在目(*vor Augen hätte*)的话——这种行动使把握(这种把握是经验性的)的一切综合都服从某种先验的统一性,并首次使把握按照先天规则关联起来成为可能,——那么,内心就会不可能在其表象的杂多中而且是先天地思维自己的同一性了。[A108]

171 这除了对此命题在 A 版演绎里的出现提供了一个清晰的阐明之外,还暗示了,对综合行动的一个意识的必然性特别适用于知性的运作,而不包含想象力(这里指的是经验性的把握的综合)的运作。因此,推测起来,康德在 § 15 的这段话里提到了我们可能没有意识到的联结(综合),他应该是想到了这一点的。诚然,康德在那里把联结明确地关联于知性,而不是指向想象力,但那是由于他是在关注于曲行的思想本身(他在后面将称之为“理智的综合”)。此外,我们将会看到,当康德在 B 版演绎的第二部分引入想象力的时候,他实际上把它与知性等同起来了。考虑到这一实际上的等同,以及康德在 § 15 的主张,即他指向的是所有联结,那么以下假设似乎就很合理了:他打算用它来包含想象力;而当他提到心智没有意识到的一种联结的时候,他头脑里所想的就是想象力。

如果心智要能够在它的诸表象的杂多中思维它自己的同一性,就需要对综合的意识,A 版演绎和 B 版演绎断言这一点的有关段落是一致的。A 版演绎的段落进一步暗示了,心智必定能够先天地思维它的同一性,即依照先天的规则(诸范畴)来思维它的同一性,而这对于 B 版演绎的整个论证来说显然是至关重要的。不过,我们目前可以忽略这一复杂性,因为要理解康德的统觉学说和对综合的意识

的必要性之间的关联,只有最初的主张才是根本的。然而,为了解这一点,我们需要看看,心智就其表象的多样性来思考它自己的同一性,为什么要依赖于对它的统一行动的一个意识,为什么实际上就存在于这一意识之中。

第一,“它的行动的同一性”(心智大概对此“历历在目”)要被理解为思想的一个行动的必然统一性。正如一个唯一的复合思想需要一个唯一的思维者,它也需要一个统一的思维行动,在此行动中,思想的所有成分都被带入了综合的统一性之中。即便我是在 t_1 时刻思维A,在 t_2 时刻思维B的同一个主体,也并没有使它们成为一个唯一的思想的诸内容;后者还需要我在一个唯一的行动中把它们思维在一起。

第二,由于我思的无内容性,因此离开了对其行动(在思维一个复合思想的时候)的同一性的意识——在此情况下,思维着的主体通过这个意识能够开始意识到它自己的同一性——就完全不会有任何东西。公式化的表述就是,对思维A的我和思维B的我之间的同一性的意识,只可能存在于对我在把A和B共同思维成我的表象的意识的意识之中。这就是为什么对综合(它既被考虑为行动,也被考虑为产物)的一个意识是统觉的一个必要条件,虽然后者仅仅只需要把一个人的诸表象归属给他自己的可能性。

此外,康德把这个涉及统觉和综合之间关联的复杂主张视为等价于以下这个命题:“统觉的分析的统一性只有在统觉的某种综合的统一性的前提下才是可能的”[B133 - 134]。在这里,以及在对此主张的那个重要的注释里,康德开始推进到统觉和知性之间的关联,这一关联对演绎来说是最重要的。我们已经看到,康德把所有的一般概念都视为分析的统一,这意味着它们在一个唯一的表象中包含着对不同表象的杂多共同具有的东西的思想。我们也已经看到,他把这样的概念视为是由一系列“逻辑的行动”——他称之为“比较”“反思”和“抽象”——造成的。现在我们必须考虑的是,这些主张和统

觉的学说之间的关联。

这里有两点是高度相关的。第一,这个同一的我思,即“我的单纯表象”,可以被视为分析的统一性的形式或原型,它适用于所有的一般概念。事实上,它就是抽去了一切内容而得到考虑的这一分析的统一性。因此,我思本身乃是对所有的概念化都共有的东西的思想,这种共有的东西使得我思“在一切的意识中都是同一个东西”[B132]。第二,觉察到这个同一的我思的行动,乃是反思行动的形式,凭借这一形式,心智在一般概念的构成(formation)的差异中把握到了同一性。再一次地,它仅仅是“逻辑的行动”,是在抽去了所有内容的情况下而得到考虑的。对此行动的意识,也即对综合的意识,因而就是对思维形式的意识。³⁰

由此可以推出,统觉学说既不是一种内省的心理学,也不涉及心智通过把它的形式加于被给予的感性材料而“创造”现象世界的一种方式的一种观念主义的存在论命题(an idealistic ontological thesis)。³¹相反,它是分析知性及其“逻辑的”活动的一种形式的模式或图型。就此而言,它阐明了我的一切表象都必然与之相符的诸条件,如果这些表象要在认识中发挥作用的话,即如果它们要在认识上成为“我的某个东西”的话。相应地,这个学说所暗含的综合理论是对此模式的运作方式的一种分析的说明。这正是康德在上文提到的那个注释的结尾处做出下述评论时头脑中所想到的:

统觉的综合的统一性就是我们必须把一切知性运用甚至全部逻辑以及按照逻辑把先验哲学都附着于其上的最高点,其实这种能力就是知性本身。[B134 注释]

C. 统觉、客观性和判断

统觉与(作为造成综合统一的一种能力)与知性是同一的,这一点乃是关键性的一步,虽然从一开始就隐含了这一点。由于这个同一,康德就把统觉与对象的表象关联起来,并通过该表象而把统觉与

判断关联起来,继而把统觉与诸范畴关联起来。但作为康德前进的或综合的呈现,这些含义是逐渐地浮现出来的。因此,我们必须继续追随康德的脚步,进入他对曲行认识的先天条件的分析。

第一步也是关键性的一步就是,在统觉的综合统一性(它与知性是同一的)和对象的表象之间确立起一种必然的关联(实际上是一种交互性)。对此至关重要的关联论证被压缩成了一个段落:

知性一般说就是认识的能力。认识就在于被给予的表象与一个对象的确定的关系。但对象则是在其概念中结合着一个所予直观的杂多的那种东西。然而现在,表象的一切结合都要求在这些表象的综合中的意识的统一性。于是意识的统一性就是唯一决定诸表象对一个对象的关系,因而决定这些表象的客观有效性并使得它们成为知识的东西,乃至于此之上建立了知性的可能性。[B137]

正如这段文本所指明的,知性特有的活动是把被给予的表象关联到一个对象。同样地,由于认识就在于这样一种关系,所以,这就可以从知性作为认识的能力这个定义推导出来。³²但这立刻就导致了一个问题:对象(*Objekt*)是什么含义?我们看到,它被简单地定义为“在其概念中结合着一个所予直观的杂多的那种东西”。这反映了康德的“哥白尼式转向”:关于对象的一阶讨论被代之以关于一个对象的概念以及一个对象的表象的诸条件的二阶讨论。“对象”的含义因而就是通过对这些条件的分析而得到规定的。由于条件乃在于直观的一个被给予的杂多以及它在一个概念之下的统一性,因而一个对象就可以被理解为相关于概念统一性的一个行动。因此,通过这样一种综合统一性而得到表象的东西就被视为一个对象。

康德在这里不是指向一类特别的对象。毋宁说,他关注的是曲行认识的任何对象,只从知性这一方面来考虑的对象。用A版演绎的话说,他关注的是一个“一般对象”的概念。³³正如不存在一般的直观那样,也不存在一般的对象;不过,对一个对象本身的表象来说存在着(或至少康德认为存在着)必要的以及充分的条件。

对一个对象的这种构想支撑着康德把意识的统一性与对象的表象关联起来的尝试。至关重要的主张是，“意识的统一性就是唯一决定诸表象对一个对象的关系，因而决定这些表象的客观有效性的东西”。由于康德把这呈现为“表象的一切结合都要求在这些表象的综合中的意识的统一性”这一原则的一个直接的推论，所以看起来他似乎在做一个完全不根据前提的推理(*a gross non sequitur*)，因为从这个原则仅仅只能推导出，意识的统一性是对一个对象之表象的一个必要的条件，而不是一个充分的条件。然而，当康德断言，这个统一性是“唯一决定诸表象对一个对象的关系的东西”时，他所主张的恰是，意识的统一性正是一个对象之表象的充分条件。³⁴实际上，这也是他必须主张的，如果他要在意识的统一性与诸范畴之间确立起一种必然的关联的话。

不过，如果我们在脑海中记住“对象”的最关键含义，那么不根据前提的推理这样一个表面现象是可以得到避免的。首先，从统觉学说不仅可以推出，离开了统觉的统一性，诸表象在一个对象的概念之下的综合统一性就是不可能的；从统觉学说还可以推出，离开了诸表象的综合统一性，统觉的统一性也是不可能的。简言之，统觉学说肯定了统觉的统一性和诸表象的综合统一性(意识的统一性与统一性的意识)之间的交互性。第二，正如统觉与知性的同一性所指明的，只有通过诸表象在一个对象的概念之下的统一性，才能达到这个综合统一性。第三，既然以此方式把诸表象统一起来，也就是把它们关联于一个对象，由此就可以推出，与一个对象的关系同样也就是统觉的统一性的一个必要条件，这使得后者成为前者的一个充分条件。这就使康德能够主张：

意识的综合统一性是一切知识的一个客观条件，不仅是我自己为了认识一个对象而需要这个条件，而且任何直观为了对我成为对象都必须服从这一条件，因为以另外的方式而没有这种综合，杂多就不会在一个意识中结合起来。[B138]

康德在此强调了统觉原则的认知力量。主张意识的综合统一性是“一切认识的一个客观条件”，实际上也就是主张它是一个对象化的条件(an objectivating condition)。康德否定了这个统一性“仅仅是我自己为了认识一个对象而需要的东西”——这实际上会把它还原为一种心理学的条件，而没有任何规范性的含义——由此强调了这一观点。我们也不应该假设，这种认知的力量会被最后一个短语提到的“对我成为对象”而削弱。这里受到争议的“我”不是一个特殊的认识者，而是统觉之我的宾语形式，统觉之我的先验统一性构成了对一个对象的思想的形式。

然而，由此并不能推出，诸表象在一个唯一的意识中单纯事实上存在的统一性就足以把客观性赋予这个统一性。为了消除任何这样的印象，康德在§18区分了意识的客观统一性和意识的主观统一性。虽然后一个概念本身会导致许多问题(我们在下一节将会讨论它们)，但我们现在只关注于前一个概念，它被定义为“使一切在直观中给予的杂多都结合在一个对象概念中的统一性”[B139]。

正如康德在§19明确表示的，一种客观的统一性是通过判断的一个行动而造成的。康德把它与诸表象符合再生的想象力的规律(休谟式的联结原则)这种关系——它将会构成一种单纯主观的统一性——区别开来，他写道：

我发现，一个判断无非是使给予的知识获得统觉的客观统一性的方式。这就是判断中的系词“是”的目的，它是为了把给予表象的客观统一性与主观统一性区别开来。[B141-142]

我在第四章第一次考虑判断的这一特性时就指出，它使客观的有效性(一个规范性的概念)成了判断的一个规定性的特征，而不仅仅是某些判断的一个属性，这超出了康德在“发现一切纯粹知性概念的线索”里所勾勒的特性。虽然通过把这样的有效性解释为一种能够为真或为假的能力，而非就是真的，可以缓和这个主张表面上悖谬的性质，但在那里却不能辨明这一有效性的根据。然而，这正是我们

在先验演绎中通过它与统觉的客观统一性的关联而认识到的东西。

康德把逻辑学家们提供的对判断的解释刻画为“两个概念之间关系的表象”[B140],这时候他强调了后一点。康德提出,它除了只能适用于定言判断(这是一个相对较小的缺陷)之外,其主要的缺陷在于不能够确定这种关系何在[B141]。他的回答是,它在于它们与统觉的客观统一性的关系,这个回答是传统逻辑学家们不可能提出的,因为它源于先验逻辑而不是普遍逻辑。

由此我们可以看到,统觉学说支撑着康德把判断解释为曲行思想的根本行动,也提供了它被包含于先验逻辑领域的依据。不过,对判断的分析阐明了前面对统觉的解释,这也是事实。特别是它帮助我们更好地理解为什么康德不但坚持综合的必要性,还坚持意识在其中的必要性,这种坚持在最初呈现出来的时候似乎非常令人困惑。不过,当我们从对判断的这一构想的有利位置回顾早先的讨论时,我们就看得很清楚了,康德在那里所指的综合无非就是判断的行动。这样一个行动必须被归属于主体的自发性,因为该行动在于把诸表象向主体自身表象为在一个对象之中得到了统一的。该行动也必须要被视为为规范所支配的,因为它被认为是对一切意识(“一般的意识”或“普遍的自我意识”)都成立的,而不仅仅只是对作为特殊者的主体自身才成立。此外,如果这是正确的话,那么我们由此就可以推出,“对综合的意识”就是成了思维行动一部分的自我意识。³⁵

不过,从体系的立场看,§19里对判断的说明的意义在于以下这个事实:它为§20引入范畴打下了基础。此外,这也构成了相对A版演绎的一个主要的进步,它力图把统觉与范畴关联起来,而A版演绎则是把统觉与经验关联起来,而没有明确地提到判断。³⁶实际上,康德自己在《自然科学的形而上学基础·序言》的一个注释里曾强调了这一点的意义,并预示新版演绎将要采取的方向,他在那个注释里提出,演绎“差不多通过从得到精确规定的一般判断(一个行动,通过该行动被给予的表象首次成为了对一个对象的认识)得出唯一的推论”

就可以得到完成[MAN 4: 475 - 476n. ; 190]。我们是把这看作表明了康德在两版《纯粹理性批判》之间的这段时间里对演绎的观点的摇摆不定,还是把这看作预示了康德一年之后在B版演绎里采取的论证策略,这取决于“差不多”这个词是多大程度的。但不论是在哪种解读的基础上,它都表明了,康德在论证中把一个根本性的角色赋予了对判断的构想。³⁷

正如§20首次变得清楚的,原因在于之前得到了讨论的范畴与逻辑功能之间的关联。这个简短的小节构成了B版演绎第一部分的结论,它的标题是:“一切感性直观都从属于范畴,只有在这些范畴的条件下感性直观的杂多才能聚集到一个意识中来。”论证是由以下五个步骤构成的:

(1)在一个感性直观中被给予的杂多东西必然从属于统觉的本源的综合统一性,因为只有通过这种统觉的统一性才可能有直观的统一性(见§17)。(2)但知性把所予表象(不论是直观还是概念)的杂多纳入一般统觉之下的这种行动是判断的逻辑机能(见§19)。(3)所以一切杂多只要在“一个”经验性直观中被给予出来,就在判断的诸逻辑机能之上被规定了,也就是由这机能带到某个一般意识上来了。(4)但现在,诸范畴不是别的,恰好就是当一个给予直观的杂多在这一机能上被规定时的这些判断机能(见§13)。(5)所以,在一个所予直观中的杂多必然从属于诸范畴。[B143]

这个论证的前两个步骤几乎无须评论,因为它们只是重申了被假定为已经得到显明的东西。第三个步骤显然是关键性的,虽然它可以被解读为是讲明了第一步的推论。在这些分析之下,康德的主张就是,一个被给予的直观的杂多被把握为一个杂多或被带向统觉的综合统一性,在此情况下,它通过这同一个行动也在一个判断中得到了统一。而既然判断的逻辑功能是这样的综合统一性的诸形式,那由此就可以推出,杂多也是在判断的形式上得到了规定的。简言之,对于一个曲行的知性来说,思维一个被给予的直观的杂多,就是

用逻辑诸功能的手段把它统一进一个判断之中。第四个步骤利用了逻辑诸功能和诸范畴之间的关联,这一关联据信已经在形而上学的演绎中得到了确立。这里的关键在于,对杂多的思想通过判断得到了规定(这是康德所强调的),或者说,获得了确定的次序(比如说,是 $a - b$,而不是 $b - a$)。最后,既然诸范畴就是这些诸逻辑功能,它们被考虑为以此方式发挥着作用,那由此便可推出,就杂多在一个唯一的意识之中得到了共同思考而言,杂多必定从属于诸范畴。

康德在某个地方把这个结论等同于先验演绎(B159),这个结论通过提供根据来支持B版演绎不得不假定的东西——这个假定就是知性有一种(与单纯逻辑的运用相对的)真正的运用,通过这种运用,它把一个“先验的内容”引入了它的诸表象之中——就带领我们超越了形而上学的演绎。换言之,它显明了知性有一种对象化的功能(an objectivating function),它通过判断把被给予的诸表象关联到一个对象。此外,由于这一功能乃在于以判断的一个固定的方式来规定直观中被给予的东西,那它也就显明了,诸逻辑功能——它们被考虑为以此方式而发挥着作用——就是诸范畴。

178

不过,它并没有显明,现象作为在空间和时间的形式下被给予的东西,必然会符合这些范畴。因此,它并没有消除下述忧虑:现象有可能“是这样被造成的,以至于知性会发现它们完全不符合它的统一性的条件”。正如我已经指明的,这就是B版演绎第二部分的任务,通过这个部分诸范畴的有效性首次得到了确保。但在转向这个部分之前,我们还是必须要考虑一下意识的主观统一性概念以及它与客观统一性之间的差异。

II. 主观统一性的问题

我们已经看到,康德在 § 18 引入了在客观统一性和主观统一性之间的区分,以驱除 § 17 对统觉的对象化功能(the objectifying func-

tion)的说明给人造成的一种印象,即诸表象在意识中事实上的联结本身就把客观性赋予了这些表象。我们也已经看到,康德是通过指出下述一点而消除这样的忧虑:客观性仅仅适用于一类统一性,即不是消极地接受而是自发地由知性通过一个行动而造成的统一性,这种统一性在§19中被等同于判断。

虽然这消除了直接的问题,告诉我们主观的统一性不是通过一个判断的行动而造成的统一性,但这并没有指明它是什么。此外,康德对这样的统一性的隐晦说明本身就是高度含糊的,在解决了很多问题的同时也引起了很多问题。联系到《未来形而上学导论》里提出的知觉判断和经验判断之间成问题的区分,这个问题就更加恶化了。这些文本不仅包含着显著的内在张力,它们相互之间似乎还不甚相容,且与《纯粹理性批判》的核心宗旨也不甚相容。

在处理这些相关联的问题时,我将论证三个主张:(1)《未来形而上学导论》和《纯粹理性批判》之间不存在任何矛盾,因为后者对两类统一性的区分应该要被视为一种主题的变化,而不是在修正前者对两类判断的区分。(2)主观统一性这个概念不只是纠正了对统觉的分析所造成的一种错误印象,它还指向了B版演绎第二部分的一个核心问题。(3)通过对上下文的考虑,以及对两个说明在方法论上的局限的考虑,每一个文本内部的张力以及这些文本之间表面上的冲突可以得到显著的缓解,倘若不是得到完全消除的话。

179

A. 知觉判断和经验判断

康德在《未来形而上学导论》中讨论了这一区分,是打算把它作为《纯粹理性批判》先验演绎的对应部分。然而,为了符合这部作品的分析方法,康德没有突出演绎所致力的那个忧虑,而是假设了某些先天综合判断(它们被等同于“纯粹的自然科学”)的现实性,继而研究它们的可能性的条件。基本的主张是,若不诉诸一系列的纯粹概念,我们就不能够区分,物仅仅是在偶然的、变化的条件下向一个特

殊的观察者显得如此的状况,和它们被客观地(交互主体地)构成为现相的状况。康德引入了两类经验性判断之间的区别,作为阐明这一主张的手段:

经验性的判断,在具有客观有效性的情况下,就都是经验判断;但是,仅仅在主观上有效的经验性判断,我称之为纯然的知觉判断。后者不需要任何纯粹的知性概念,而是只需要在一个思维的主体里面对知觉的逻辑联结。但前者却在任何时候都在感性直观的诸表象之外,还要求有在知性中本源性地产生的特殊概念,正是这些概念才使得经验判断成为客观地有效的。[Pro 4: 298; 92]

根据 B 版演绎来考虑这段话,其引人注目的特征是,它提出这两类经验性的判断里只有一类具有 § 19 赋予判断的客观有效性。另一类判断仅仅是主观地有效的,它们没有使用诸范畴,虽然它们作为形式完好的判断包含着诸逻辑功能。³⁸康德后来提出,后者包含着诸知觉“在对我的状态的一个意识之中”的一种联结,它与一个客观有效的经验判断里出现的在“一个一般意识”之中的联结不同[Pro 4: 300; 94]。对统一性的这种纯然主观的模式的评价刻画是,诸表象“被关联于仅仅一个主体之中的意识”(再次不同于一般的意识)[Pro 4: 300; 98]。

180 康德通过区分两类知觉判断把情况弄得更加复杂:能够通过对一个纯粹概念的运用而成为经验判断的知觉判断;以及不能够通过对一个纯粹概念的运用而成为经验判断的知觉判断。后者的例如包括“房间是温暖的”“糖是甜的”,以及“艾草是苦的”[Pro 4: 299; 93]。这些判断是本质上主观的,因为它们指向的是不能被归于对象的各种感受状态或感觉。因此,在这些情况下,一个纯粹的概念就没有任何工作可做。通过引入一个纯粹概念而可以成为经验判断的例子是,“当太阳晒石头时,石头变热”。³⁹康德主张,随着因果性概念的加入,这个判断就转变为客观有效的判断“太阳晒热了石头”[Pro 4: 301n.; 95]。康德最后的也最有趣的例子是“空气是有弹性的”,在

这个例子里,同一个谓词先是被视为表达了一个知觉判断,后来又被视为一个经验判断[Pro 4: 299; 94]。⁴⁰

我们无须进一步寻找这个讨论的细节就可以注意到一个根本的主题,这就是:康德视为对判断的通常观点(即认为判断根本上在于一种比较的行动,通过这个行动,诸知觉在意识中被联结起来)和对判断的批判观点(根据这个观点,一个经验性的判断只有通过把得到比较的诸表象归属于知性的一个纯粹概念之下,才能获得客观的有效性)之间形成了鲜明的对比。这暗示了知觉判断和经验判断之间的区别,乃是对判断的两种构想之间的区别,而不像最初所呈现的那样是两类经验性判断之间的区别。⁴¹基于这种解读,康德是在论证,根据通常的观点(标准的经验主义的说明)——它把一个经验性的判断还原为当诸知觉在一个特殊的意识中出现时对这些知觉的一个比较——这样的判断永远都只能够要求纯主观的有效性,它仅仅是物在特殊条件下向一个特殊的观察者(或一系列观察者)显得如此模样的报告。简言之,根据对判断的这个构想,休谟就会是对的,我们就没有任何根据来区分单纯恒常的联结和一个真正因果的联结,我们也没有任何根据从恒常联结推导出因果联结。我们能够说的仅仅是,“无论我如何经常地、别人也如何经常地知觉到这一点(当太阳照射的时候石头变热了),这些知觉也只是常常如此这般地结合着”[Pro 4: 301n.: 95]。我们不能主张说,实际上太阳晒热了石头。

然而,对判断的另一种构想则把一种建构性的功能赋予了纯粹概念,根据对判断的这个构想,这个不受欢迎的结果得到了避免。这些概念作为规则而发挥作用,通过这些规则诸知觉就以一种不只是对一个特殊意识成立,而是普遍地成立的方式而被联结起来,由此产生出客观有效的判断。核心的观念(它在《纯粹理性批判》中得到了更细致的发展)是,把一个人的诸表象关联到一个对象,也就是把它们想成以一种独立于这个人的知觉状态或其他任何主观要素,因而对所有人都成立的方式而得到统一的。换言之,对这样一个联结的

客观有效性的思想就等于对其普遍性和必然性的思想,这也是康德下述主张的原因:“客观的有效性和必然的、普遍的有效性(对所有人来说)都是可以相互替换的概念”[Pro 4: 298; 93]。但是,以此方式把一个人的诸表象思维成统一的,就在于把它们思维成根据其自身表达了这样必然的、普遍有效性的一个规则而得到整理的。⁴²由于纯粹概念正是这些规则,所以由此可以推出,我们判断的客观有效性在根本上就依赖于纯粹概念。

我们把《未来形而上学导论》对知觉判断和经验判断的区分解释为对判断的两种构想的区分,由此就避免了它与《纯粹理性批判》的任何冲突。不过,问题是这一解读并不完全符合《未来形而上学导论》的文本,因为康德也用这个区分来刻画认识过程的后续阶段,在这些阶段里,知性从纯然主观有效的“看起来”(seemings)或“知觉行动”(perceivings)前进到了客观有效的认识。实际上,康德在讨论之初就明确地说:

我们的一切判断都首先是纯然的知觉判断;它们仅仅对我们,亦即对我们的主观有效,而只是在这之后,我们才赋予它们一种新的关系,亦即与一个对象的关系,并且希望判断对我们来说在任何时候也都有效,并对其他所有人也都有效。[Pro 4: 298; 92]

康德在把知觉判断视为通向经验判断的认识过程中的第一个阶段的时候,把它们作为一些现实的判断(或至少是“初步的判断”[*vorläufige Urteile*]),看起来这的确是与《纯粹理性批判》的§ 19相冲突的。⁴³然而,正如我们很快将会看到的,《未来形而上学导论》把经验性的认识解释为包含着从知觉到经验的运动,这个说法在B版演绎的§ 26得到了一个回应,虽然这个回应不是根据两类判断之间的区别而做出的。因此,为了正确地理解《未来形而上学导论》的解释和B版演绎的解释之间的相容性,我们必须考察的是该处(而不是§ 19)。⁴⁴

由于我们也将会看到,§ 26的核心主张是知觉本身受着诸范畴

的支配,那么这似乎就把我们带回到了最初的问题。不过,如果《未来形而上学导论》对这个关键点的忽略是因为其特殊的目标和方法,而不是康德那里任何哲学上的混淆或学说上的变化——这个看法看起来很合理——那么一种调和就是可能的。首先,根据那部作品所采用的分析方法,对判断以及它的客观有效性的条件的关注很容易就可以得到理解。康德假定了判断的现实状况具有这种规范的属性,他探究了它们可能性的条件,他通过显明诸范畴的判断功能而阐明了这些条件。第二以及最重要的,康德要超越这一点而试图去解释诸范畴在知觉中所扮演的角色,就需要引入想象力的先验功能。但把这个话题包括进来,将不仅使说明大大地复杂化,从而危及《未来形而上学导论》作为“预备的练习”(preparatory exercises)[Pro 4: 261; 58]的适宜性,也会使我们把注意力集中于康德的说明里那些被康德批评者们强调的特性,即它根本上的含糊性和它表面上的主观主义。因此,我们完全可以理解,为什么康德本来就该在《未来形而上学导论》中对这个重要的问题保持沉默,即便这么做潜在地(不幸也完全现实地)会导致严重的误解。⁴⁵

B.《纯粹理性批判》中的主观统一性

正如我已经指出的,B版演绎把意识的客观统一性和主观统一性对立起来,这应该被视为论题的变化,而不是对《未来形而上学导论》在知觉判断和经验判断之间所做区分的一个修正。变化在于,从对一个判断在其下对一个人具有客观有效性的那些条件的反思,转变到了对意识的一种统一性在其下构成一个判断的那些条件的反思。⁴⁶但是,正如在解释《未来形而上学导论》时问题主要是源于对一个知觉判断的构想,眼下的问题也涉及如何理解对意识的一种非判断的统一性(a non-judgmental unity of consciousness)的构想,即如何理解一种主观的、单纯事实上的统一性,康德赋予了这种统一性以主观的有效性(正如他对知觉判断所做的那样)。

在此问题的中心,在对主观统一性的构想中存在着一一种含糊性。主观统一性既可以指在意识中的(in consciousness)一种统一性,即一系列表象所具有的统一性或秩序;也可以指对意识而言的(for consciousness)一种统一性,即一个主体在某种程度上意识到的一种统一性,因而是一种对应着某种(纯粹主观的)意识形式的统一性。康德不仅同时以这两种方式理解这样的统一性,该统一性还获得了两种不同的形式。一个判断行动的材料是通过统一性的第一种形式而经验性地被给予的,康德把这种形式称为一种“内感官的规定性”[B139]。这是指诸表象在一个内感官中发生的次序,也就等于是指“把握的次序”,例如,我相继地把握一间屋子各部分的次序。我没有判断这些相继地得到知觉的部分是在时间中客观地前后相继的,在这个意义上,这样一个次序是“主观的”。另一种形式是通过联结而造成的统一性。作为这种统一性的例子,康德援引了不同的主体对于同一个语词的表象可能做出的不同联结[B140],以及托起一个物体和感觉到一个重量的压力之间的联结,这种联结不同于“它,这个物体,是重的”这个判断[B142]。

183

虽然主观统一性的这些形式有着非常不同的原因来源,但它们都有一种非表象的地位,因为它们不是这样一个统一性,某物通过该统一性而被表象为或“被作为”一个对象。把A和B联结起来,这本身并没有把它们表象为在一个对象中得到了联结的,虽然它可以成为这样一个判断的基础(尽管是一个不充分的基础)。类似地,在意识中的统一性可以通过被反思地表象为内感官的诸对象,而成为对意识而言的统一性。但在那个情况下,应该是主体对它自己的状态形成了一个判断,这个判断与任何其他判断一样,是客观地有效的,从属于诸范畴。

倘若康德对意识的主观统一性做出的理解仅仅只是非表象的统一性的这两种形式,那么意识的客观统一性和主观统一性之间的区别就不会有任何问题。因而,尝试着把康德对主观统一性的说明解

读为仅仅肯定了这一点,也就是尝试着把《未来形而上学导论》在知觉判断和经验判断之间所做的区分解读为对判断的两种构想之间的区分。

不过,再说一遍,文本并不允许这样的一个解读。问题在于,它也提到了一种对意识而言的统一性,因而是一种在康德的意义并不“客观的”意识形式,因为它并没有构成一个现实的判断。这就是统觉的经验性的统一性,康德把它作为先验统一性的对照物而顺带地做了介绍。康德指出,只有先验统一性才是客观地有效的;而“统觉的经验性的统一性则只有主观的有效性,我们在这里不考虑它,它也只是在给定的具体条件下从前者派生出来的”[B140]。

假定康德在这里用经验性的统觉所指的乃是他通常所指的含义,即对意识诸内容的一个直接的意识(不同于关于这些内容的一个判断),那么这种统觉的统一性就既是对意识而言的统一性,也是在意识中的统一性,即便它缺乏任何客观的有效性。⁴⁷此外,虽然在这一点上还有很多含糊的东西,但至少以下这一点是很清楚的:我们对客观统一性和主观统一性之间对比的最初理解太过简单了。由于经验性的统觉是意识的一种模式(经验性的意识),它不同于关于内感官诸内容的一个判断(它作为一个判断是客观地有效的),因此我们必须把意识的主观统一性理解为既包含了意识的一种主观模式,又包含了上面所描述的意识中非表象的统一性。⁴⁸

一个更进一步的复杂情况是由康德的下述主张导致的:统觉的经验性的统一性是由先验的或客观的统一性“在给定的具体条件下”产生的。假设康德用统觉的经验性的统一性指的是意识的一种形式,那么这必定意味着,虽然这样的意识的内容是由偶然的经验性因素(例如,在经验性的意识中知觉碰巧发生的次序)决定的,但它的形式作为意识的一种形式,是从属于统一性的先验条件的。⁴⁹虽然这正是康德对统觉的分析使我们期望的东西,但它没有解释,意识的这样一种非客观的形式是如何可能的。不过,康德并没有尝试着这么做,

相反他通过以下言说,即他不是在这里断言统觉的经验性的统一性,而随意地打发了这个问题。

尽管这些问题不尽相同,不过眼下的问题却以一个有趣的方式而与《未来形而上学导论》里的问题相关联。正如我们在那里看到的,把知觉判断和经验判断之间的区别视为两种判断理论,这个最初的理解失败了,因为康德把前者视为意识的(甚至判断的)一种特别的形式,我们现在看到,我们对客观统一性和主观统一性之间区别的那个最初很有希望的解释受到了以下事实的破坏:主观统一性包括了意识的那个形式(作为自己的一种模式)。不过这也意味着,这个问题可以以一种类似的方式得到处理,即我们可以通过专注于引入那个区分的文本脉络来处理这个问题。

在《未来形而上学导论》中,我们看到,是分析的方法以及康德有限的关注范围使得他忽略了这个问题。相比之下,在 B 版演绎中,是基于一个综合过程的两步证明模式导致了类似的结果。在论证的第一部分,康德的方法论通过要求他从感性的认知贡献抽离开来(超出它是材料的一般来源这一点),就排除了对认识的经验性要素以及它们与诸范畴的关联的任何考虑。因此,正如我们将会看到的,只有在 § 26,康德在涉及统觉的经验性综合以及它在知觉中扮演的角色时,才引入了经验性意识这个话题。我们也将会看到,§ 24 引入了想象力的先验综合,首次使我们处在了一个地方,去理解经验性的统觉对先验的统觉的依赖性。因此,我们必须转向这些节了,这不仅是为了解完成我们对 B 版演绎的论证的分析,也是为了对经验性的统觉以及它的主观统一性获得一个更深的理解。

III. 想象力、知觉和经验

B 版演绎的第二部分把人的感性及其先天形式带回了图景之中,因而它可以被看作一个尝试,尝试把形而上学演绎以及先验演绎

第一部分的结论与先验感性论的结论综合起来。或者更确切地说,它可以被视为这样的一个综合之中的第一步,它包含了概念分析论的其余部分。

康德在 § 21 把这个任务描述为“由经验性直观在感性中被给予的方式来显明,经验性直观的统一性不是别的,而是范畴为一个直观的杂多而一般地规定的统一性”[B144 - 145]。在 § 26,他把它更广泛地刻画为解释了“通过范畴先天地认识那些永远只能对我们的感官出现的对象且不是按照它们的直观形式,而是按照它们的联结法则来先天地认识它们的可能性,因而是仿佛向自然颁布法则甚至于使自然成为可能的可能性”[B159 - 160]。这些刻画是否等价,这是个需要进一步讨论的问题。就目前来说,我们只需要注意到,在这两个表达式中任何一个的基础上都必须要有第二个步骤,因为范畴在一个判断中规定的统一性是一个纯粹概念上的统一性。它支配着对一个被给予的现象杂多的思想或概念上的统一性,但它并没有保证,一个被给予的现象杂多能够以范畴里指定的方式统一起来,在被给予的现象杂多里,甚至范畴也将会依然是“没有客观实在性的单纯思想形式”[B148]。

范畴不仅仅是空洞的思想形式,康德为了展示这一点采取了以下策略:把它们和想象力关联起来。论证由两个步骤构成,它们被一个对内感官和统觉之间关系的讨论分开来。⁵⁰首先,康德把统觉的统一性以及诸范畴与作为内感官形式的时间联系起来[§ 24]。这一联系乃是基于两者都与想象力的先验综合有关联。然后,他把范畴关联到内感官的内容,即知觉或经验性直观[§ 26]。后一个步骤的关注点是对经验性的把握的综合的分析。康德通过论证这一综合是以想象力的先验综合为其条件的,从而主张这一综合也必然服从于诸范畴。然而,这个步骤由于下述事实而变得复杂起来:康德在把范畴与知觉关联起来之后,未加任何进一步的论证,就肯定了它们作为经验——经验被定义为“通过结合诸知觉而来的认识”[B161]——的

诸条件的地位。因此,必须要根据对作为其本身得到了范畴规定的知觉的这个新说明,来重新考虑知觉和经验之间的关联问题,这个问题首先出现在《未来形而上学导论》里,那里区分了知觉判断和经验判断。但在致力于这个复杂的论证之前,有必要简单地考察一下康德对想象力及其认识功能的构想,以及这些话题在研究文献中被看待的一些方式。

A. 想象力及其认识功能

康德在把想象力引入形而上学演绎时,将之刻画为“灵魂(或知性)⁵¹的一种盲目的尽管是不可或缺的机能,没有它我们就绝对不会有什么认识,但我们很少哪怕有一次意识到它”。这个机能是综合,而知性的机能则是“把这一综合带向概念”,由此才第一次“在严格的意义上”产生了认识[A78/B103]。先不管这个刻画声名狼藉的含糊性,它的基本观点仅仅是,想象力在认识中是一种根本性的成分,没有它就不会产生“严格意义上的”认识。这是康德的一个核心观点,两版先验演绎都肯定了它。

虽然 A 版演绎从没有明确地定义想象力,但它从演绎的一开始就出现了,并被赋予了作为处于感性和知性之间的一个单独的认识能力的尊严[A124]。康德也在那里对它的认识功能做出了一个广泛的——散见于各处的——说明,这个说明在下述评论中得到了概括:“还没有哪个心理学家想到,想象力是知觉本身的一个必要的成分”[A120n]。相比之下,在 B 版演绎中,想象力姗姗来迟,直到 § 24 才以形象的综合(*synthesis speciosa*)之面目而被引入,在那里,它根据相当传统的术语——任何经验主义者对于这些术语都不会反对——而被界定为“把一个对象甚至当它不在场时也在直观中表象出来的能力”[B151]。但康德没有把它视为一种独特的能力,而是把它与知性密切关联起来。因此,他最初把想象力的先验综合描述为一种“知性对感性的作用(*Wirkung*)”[B152],并主张说,是知性“在想象

力的先验综合这个名称下”规定了内感官[B153]。实际上,他在一个地方认为,“是同一个自发性,在那里以想象力的名义,在这里则以知性的名义,而把联结带进直观的杂多中来的”[B162n]。

想象力一方面与知觉相关联,另一方面与知性相关联,这已经引起了一些杰出哲学家的注意,他们把它视为我们所熟悉的维特根斯坦观点的一个先导。因此,斯特劳森虽然把康德对想象力的定义按照其字面意思解读为一种形成形象的能力(an image-making faculty),但他赋予了它在知觉认识中一个根本性的角色。⁵²正如他在一个地方所说的,“对一个对象——它作为一个特定种类的一个对象,或者作为那个种类的一个特殊对象——的视觉经验,受到了概念的照耀(irradiated),或贯注了(infused)概念;或者说,它浸透在了(soaked)概念之中”。⁵³类似地,威尔弗雷德·塞拉斯虽然显然更加关注于文本,并坚持在想象(imagining)和成像(imaging)之间做出截然的区分,但他还是认为,对于康德来说,知觉在某种意义上已经充满了理论。⁵⁴在塞拉斯看来,正是由于想象力在知觉中所扮演的角色,才使(不同于形象和感性的)直观具有了一个范畴的形式,甚至“包含着对一个世界的一种原始理论(a proto-theory of a world)”。⁵⁵

虽然为康德对想象力的构想进行平反的努力有着相当的哲学旨趣,它们与康德的主题也有关系,但它们作为对康德的解释,在某种程度上是成问题的。在斯特劳森那里,问题有两个方面。第一,斯特劳森把康德的想象力理解为主要是一种形成形象的能力,尽管这个理解符合康德定义的字面意义,但它把想象力带向了更接近经验主义的观点,而它与经验主义的观点实际上并没有这么接近。⁵⁶第二,似乎与第一点相矛盾的是,他通过把想象力的认识角色与康德赋予概念的认识角色混合在一起,而把想象力过度地理智化了。

由于塞拉斯明确地区分了成像和想象,他就避免了第一个问题,并敏锐地意识到了第二个问题。他因而区分了知觉的收获(perceptual takings)和真正的判断(judgment proper),前者被归因于想象力,

它为一个知觉者提供了判断的主观项,后者则包含着明确的述谓。⁵⁷在另一些地方,他根据想象的综合的“最小概念性的”特征(the “minimally conceptual” character of the imaginative synthesis)——通过想象的综合,我们把握到了一个特殊的東西,例如这个立方体或这个白色的东西——和在一个关于该特殊东西的判断中得到了表达的完全概念性的表象(the fully conceptual representation)之间的对立,做出了根本上同样的区分。⁵⁸

然而,塞拉斯也陷入了把康德的想象力过度概念化的危险,不过塞拉斯这么做有着复杂的原因,这里不可能完全地来考察它们。⁵⁹尽管B版演绎肯定了想象力和知性之间有着密切的关联,但康德还是坚持两者之间的劳动分工:想象力的任务是综合,而知性的任务是把这一综合带向概念。此外,这意味着,想象力的行动本身即便在塞拉斯所指的“最小”意义上也不是直接地概念性的。相反,它被刻画为“原始概念性的”(proto-conceptual)要更加恰当。虽然在是“最小概念性的”和是“原始概念性的”之间做出的区分或许看起来过于细微了,但要恰切地解释康德复杂的学说,根本上又需要这个区分。要点在于,想象力以一种方式承担了统一感性材料的任务,这种方式使得它后续的概念化得以可能,而它自己则不是概念化的一种模式。

事实上,塞拉斯以一种现象学的倾向指出,想象的综合的产物——他称之为“形象-模型”(image-models)——在性质上是视角性的(perspectival)或“立场性的”(point-of-viewish),这时候他已经指明了想象力在知觉的层面上实施其任务的方式。⁶⁰换言之,知觉(至少视知觉)总是从一个立场出发的,对象把自身呈现为具有并未现实地“被给予”的诸多方面。要在随后把对象认识为某个种类,具有特定的形状、大小等等,这种呈现的功能是必须的,它是想象力的作用。

J. 迈克尔·杨(J. Michael Young)以某种程度上更加清楚的方式表述了支撑着这一说明的基本观念。⁶¹杨和塞拉斯一样,也否认想象力该被视为主要是“成像”(imaging)的一种能力。而塞拉斯和斯特

劳森以及那些通过解释学传统接近康德的人一样,把想象力的功能确定为解释或诠释知觉的材料。⁶²此外,杨与塞拉斯在下面这一点上也是一致的,他也强调这样的解释的视角性质。因此,对他来说,想象的解释(imaginative interpreting)就在于把某个东西作为“不仅仅是它被知觉是的东西”,这是他对康德的想象力定义的非形象的(non-imagistic)解释。⁶³

不过,不同于塞拉斯的是,杨坚持认为这一知觉的解释具有前语言的(pre-linguistic)、前概念的(pre-conceptual)性质。因此,虽然他强调了想象的综合受到规则支配这个性质,但他根据康德在依照一个规律而发生和依照对一个规律的构想而发生之间做出的区分[Gr 4: 413; 66]来解释想象力与知性的关系,由此保留了它的非概念性的特征(non-conceptual character)。杨用“规则”(rule)来替代“规律”(law),他的基本观点是,想象力以前一种方式发生,而知性则以后一种方式发生。换言之,想象力受到规则支配的解释活动并不是自觉地实施的,在这个意义上它始终是“盲目的”——这也是为什么“在严格的意义上”它不被算作认识的原因——而知性则是根据对一个规则的构想而发生的,它反思性地把某些内容视为归属于一个概念之下,从而构成了一个判断,该判断在他人的赞同这一点上提出了一个规范性的要求。⁶⁴那么,就让我们假定,把康德的想象力视为一种原始概念性的、解释性的能力,它一方面不同于一种产生形象的能力,另一方面也不同于一种形成判断的能力,这样一种看法是正确的。现在,让我们看看,它是否能够有助于我们阐明康德在B版演绎的第二部分进一步的论证,这个论证通过把范畴和现象都关联于想象力,而把诸范畴与诸现象关联了起来。

B. 想象力的先验综合

正如我已经指出的,第一步出现在了§24,康德在此引入了形象的综合(*synthesis speciosa*),并把它与归于知性的纯粹理智的综合区

分了开来。在这个文本中,康德就前者提出了两个主张,其后的论证过程就依赖于这两个主张:(1)这一综合被称作想象力的先验综合,它既有一种先天的维度,在作为内感官形式的时间的规定性中也有一种先验的功能;(2)由于这一功能必定符合统觉的综合统一性的条件,因此它就从属于诸范畴[B151 - 152]。很显然,如果这两个主张能够得到证明,那么我们会更加清楚地看到,范畴在构造知觉的时候是如何发挥作用的,从而达到客观的实在性的。此外,虽然我们不能再主张说,康德本人现实地确立起了两个主张中的任何一个,但他的确为构造有关的论证提供了必要的材料。

190 首先是此前曾经指出的对想象力的定义。把一个对象甚至当它不在场时也在直观中表象出来的能力,对于先验感性论所描述的时间表象来说显然是必须的。根本的观点是,时间的每一个确定的长度被直观为一个唯一的、无所不包的时间的一部分,时间本身则被表象为一个无限的被给予的量。由此可以推出,对一个确定的时间的意识包含着对它作为这个唯一的时间的一部分的意识。但就如同空间那样,这个整体本身并没有在直观中作为一个对象而现实地被给予。时间本身每次只是被给予为一个片刻。因此,为了表象一个确定的时间,我们必须能够表象那不是“现在的”过去的时间和未来的时间,最终要能够表象这些时间作为其一部分的那个唯一的时间。而这就需要想象力的贡献。

如何理解这一贡献,这个问题更加困难。虽然在图型论中康德把时间刻画为“一般感官的一切对象的纯粹形象”[A142/B182],但很显然,这个唯一的、无所不包的时间的表象不可能真的是形成一个形象的问题(a matter of forming an image)。但把这样一个表象刻画为一个“解释”(interpretation)似乎也是成问题的,因为它显然缺乏我们对任何可以被算作解释的东西通常所要求的一个特性,即其他选项的可得性(the availability of alternatives)。此外,康德阐明了对时间的表象需要一种想象的综合,这的确又表明了它在某种意义上可

以被视为类似于一个解释。因此,康德先是指出在空间的情况下,我们不在思想中引出一条线就不能思维一条线,不在思想中描出一个圆就不能思维一个圆,不从同一点设定三条线相互成直角就不能表象空间的三个向度,然后他说,我们并不能够表象时间:

如果我们不是在引出一根直线(想要它作为时间的外部形象的表象)时只注意我们借以前后相继地规定内感官的那种对杂多的综合行动,并因而注意在内感官中这种规定的前后相继性的话。
[B154]

这不仅暗示了对时间的想象的表象预设了一种形象的综合(a figurative synthesis)(这也适用于空间),还暗示了它还包含着对直线的一个解释,把它解释为时间的一个形象(image)。对此解释的需要源于以下事实:内感官没有它自己的杂多。由于情况是这样,因而对时间的表象的材料就必须由外感官提供,这意味着时间必定是根据空间的术语而得到表象或“得到解释”的。用杨的话说,直线要被作为“某个不只是或不同于它被知觉到的东西”。实际上,它甚至可以被说成是为其他的解释选项留下了空间,因为我们总是可以自由地从生产的过程中抽离出来,仅仅只考虑它的产物,即纯粹作为空间的一个规定性的直线本身。

不过,考虑到演绎的意图,主要的问题乃是,为什么那规定着时间的想象的综合必然符合知性的范畴要求。虽然根据对一条直线的引出来分析时间的表象,暗示了量的范畴已经被牵涉其中,但似乎不大可能由此就推广到其他的范畴。此外,正是想象的综合的形象性质使得它符合那成问题的知性的纯粹概念性的要求。因此,我们最初的问题——它涉及在感性地被给予的东西中这种符合的必然性——在与想象力的关联中再次出现了。

不幸的是,康德对此问题的处理极端马虎。他没有提供任何论证,仅仅只是断言:想象的综合是思想的自发性的一种表现,它在形式上先天地规定了内感官,这个规定性符合统觉的统一性[B151 -

152]。最后一点当然与我们的讨论密切相关。如果时间的规定性符合统觉的统一性,那么,考虑到演绎第一部分的论证,它也就一定会符合诸范畴。然而,再一次地,问题是要考察,为什么这个形象的综合必定会符合那支配着曲行思想的统觉的综合统一性的诸条件。

作为处理这个问题的第一步,应该指出,从康德对统觉的解释可以推出,通过引出一条直线而得到的对时间的表象,一定符合它的综合统一性的诸条件。不但对一条直线本身的直观表象,而且对它的相继的综合的“解释”(把它解释为时间的形象),都预设了一个唯一的主体,该主体在整个生产的过程中意识到了自己的同一性。简言之,虽然正如我们在第五章里看到的,时间本身不是由预先存在的诸部分构成的一个综合统一性,但它确定的表象却需要意识的一个综合统一性,该综合统一性把此表象归属于诸范畴。⁶⁵

然而,这只是故事的一个部分。虽然所有想象的表象(imaginative representing)都必定符合统觉的统一性的诸条件,但被表象的东西(时间和空间)却是由人的感性的形式所规定的。换言之,在一个唯一的时间和空间里表象所有现象的必要性,不是知性加给感性的要求,而是感性加给知性的要求。⁶⁶这也是为什么B版演绎的第二部分不是从一般直观的杂多的表象的诸条件向时间的纯粹杂多的表象的一个无足轻重的转移。对人的感性及其先天形式的引入带来了一个要素,这个要素不能够根据知性的纯粹概念要求来说明。

192

思想部分地依赖于感性的性质所施加的条件,这一点在一段话(人们通常以为这段话表示的是相反的意思)里得到了阐明,这就是已经得到很多讨论的§26注释。虽然第五章在涉及感性论中对空间的“被给予性”的分析时对这个注释有过简短的讨论,但在目前的语境下再次引述这段话,还是很有益的:

空间在作为对象被表象出来时(我们在几何学中实际上就需要这样做),就包含有比直观的单纯形式更多的东西,这就是把按照感性形式给出的杂多统摄在一个直观的表象中,以致直观的形式就只

给出了杂多,而形式的直观却给出了表象的统一性。这种统一性,我在感性论中曾仅仅归之于感性,以便只注意到它是先行于一切概念的,虽然它是以某种综合为前提的,这综合不属于感官,但通过它,一切有关空间和时间的概念才首次成为可能的。因为既然空间和时间通过它(由于知性规定着感性)而首次作为直观被给予,那么这种先天直观的统一性就属于空间和时间,而不属于知性概念(§24)。
[B160 - 161 注释]

如果我们就像通常的做法那样,关注于第一句话,那么这个注释似乎是暗示了对感性论里勾勒出来的那种感性理论的一个根本性的颠覆。对空间和时间的直观并非如最初的刻画所暗示的是简单地“被给予的”,对它们的现实的直观作为“形式的直观”,现在被视为是由一个综合的活动构成的。在这一解读的最激进版本中,空间和时间变成了想象的东西(*entia imaginaria*)。⁶⁷然而,如果我们把这个注释考虑为一个整体,那么一个非常不一样的图景就会浮现出来。第一,康德强烈地暗示,目前的说明(它强调想象的综合的必要性)和感性论里的说明(它对此问题只字不提)之间表面上的矛盾要归因于康德表述的方式,而不是学说上的改变。由于康德在感性论里关注的是孤立感性,以确定其对认识的特殊贡献,因此他不得不在该处忽略综合对于空间和时间的确定表象(形式的直观)的必要性。因此,这个方法论上必要的忽略现在得到了调整。第二,当康德说,在感性论中把这个统一性赋予了感性,“这是为了指出,它先行于一切概念”,他不是否定想象的综合依赖于范畴。正如文本所显明的,在那里康德头脑中想到的概念是空间和时间的概念,而不是诸范畴。⁶⁸第三,当康德在注释的结尾说,“这种先天直观的统一性属于空间和时间,而不属于知性概念”时,他既不是在返回到最初的主张,即对一个统一的空间或时间的表象源于一个综合,通过这个综合空间和时间“首次作为直观(形式的直观)而被给予”,也不是在否认这个统一的综合对诸范畴的依赖。再说一次,康德的观点是,想象的综合本身

受到了作为直观形式的空间和时间的限制,而这正是 § 24 所需要的。因此,康德提请读者回到 § 24,这不是偶然的。

C. 把握的综合

虽然诸范畴与感性诸形式通过想象力的先验综合而联结起来,这一点毫无疑问是康德论证的关键性步骤,但这一步本身并不足以确保演绎的目标。还需要证明诸范畴与经验性直观之间有着必然的关联。康德在 § 26 试图达到这个目标,他把诸范畴关联于把握的综合,将之定义为“在一个经验性的直观中杂多的复合 (*Zusammensetzung*),借此,知觉也就是对这直观的经验性的意识(作为现象)才成为可能”[B160]。

依照惯例,这里最初的问题是术语上的。特别是它们涉及“经验性的直观”“知觉”“经验性的意识”以及“现象”之间的关系。基本上,康德是在主张,经验性的直观(指其中的内容),只有当它的杂多得到把握的时候,即被综合进或带入了一个唯一的经验性意识的时候,才会变成知觉(被理解为对该内容的一个现实的意识)。而这意识之所以是“经验性的”,是因为它是在知觉中向一个特殊主体无中介地呈现出来的意识,而不是在经验性的认识或一个经验判断中得到确定的意识。因此,与《未来形而上学导论》形成了鲜明对照,康德现在主张,甚至知觉(虽然它不再被视为一种类型的判断)也从属于诸范畴。⁶⁹

虽然确立起这一主张对于演绎的目标来说非常关键,但康德的说明却非常稀少,缺乏 A 版演绎里特有的丰富性。康德没有论证知觉包含着一种想象的综合或前面所指出的含义上的“解释”,而是简单地假定情况就是如此,把所有的努力都用来显明它就像想象力的先验综合那样从属于诸范畴。对此观点的论证由六个步骤构成,又一次在一个段落中得到了表述[B160 - 161]。由于前五个步骤构成了一组,所以它们将在本节得到讨论,而把论证带向一个新的方向的

第六个步骤将会在下一节得到讨论。

(步骤1)我们在时间和空间的表象上拥有外部的和内部的感性直观的先天形式,而对现象杂多的把握的综合任何时候都必须适合这些形式,因为这综合本身只有按照这种形式才可能发生。

正如上面所指出的,康德这里假定了一种把握的综合的现实性。他把这视为理所当然,并提醒我们注意,这一综合必须符合空间与时间。这一提醒的目的是要指出,那被证明是空间和时间的确定表象的必要条件的东西,也会是把握对在空间和时间中被直观到的任何东西的知觉的必要条件。

(步骤2)但空间和时间不仅被先天地表象为感性直观的诸形式,而且被表象为(包含着杂多的)诸直观本身,因而是借助于对诸直观中的这种杂多的统一性的规定而先天地表象出来的(见先验感性论)。

康德把前文讨论的那个注释放在了这段话里,在那个脚注中,他区分了直观的形式(a form of intuition)和形式直观(a formal intuition)。该步骤(包括那个注释)在体系上的意义是要强调§24里已经得出的观点,即空间和时间不仅是直观的形式,它们本身也是含有它们自己的杂多(内容)的直观。同样地,它们只有在其杂多得到统一的情况下才能被表象。虽然康德在这段话和那个注释里都没有明确地指出这一点,但很显然,想象力的先验综合是达成这个统一性的手段,因而也是达成对空间或时间的一个确定表象的手段。

(步骤3)因此,甚至我们之外和之内的杂多的综合统一,因而甚至一切要在空间或时间中被确定地表象的东西所必须与之符合的某种联结,就已经和这些直观一起(而不是在它们之中)同时被先天地作为一切把握的综合的条件而给予了。

这个步骤实际上是前两个步骤的结合。康德在此指出,对空间或时间的统一性的表象的条件,也是对任何在空间和时间中得到确定的东西的把握的条件。因此,任何一个被表象为在空间或时间中

得到确定的东西,必定符合对空间和时间之统一性的表象的条件。

195

这里关键是对把某物表象为在空间或时间中得到确定的东西的构想。虽然康德没有说明他用这表示什么意思,但我们似乎可以合理地假设,它包含着(在空间的情况里)把某物知觉为具有一定的形状和位置的东西,包含着(在时间的情况里)把一个事件知觉为在一个时间的次序中具有一定的持续和位置的东西(在 A 之前,在 B 之后,与 C 同时,等等)。⁷⁰这使得第一步里已经隐含的观点变得明确了。但由于我们在 § 24 已经认识到,并在第二步里进一步确认了,空间和时间的规定性是通过想象力的先验综合而达到的,所以它也起到了将把握的经验性综合联结到想象力的先验综合的作用。这个综合的统一性是“和这些直观一起(而不是在它们之中)”被给予的,该主张反映了康德的如下基本原则,即统一的表象需要一个综合的行动,它不可能通过感性而被动地接受到。

(步骤 4)但这综合的统一不能是任何别的统一,只能是一个被给予的一般直观的杂多在一个本源的意识中按照诸范畴而仅仅应用于我们的感性直观上的联结的统一。

这一步显然是关键性的步骤,因为它将把握的综合与范畴关联了起来,虽然如此,但康德又一次没有提供任何论证。相反,他只是简单地断言,把握所需要的统一性乃是统觉所需要的一般直观的杂多的统一性在人的感性上的一种运用,由此就认可了下述主张,即前者和后者一样都受着诸范畴的支配。然而我们可以看到,这个结论的确是从想象力的先验综合受着诸范畴的支配这个假设与第三步的结合推导出来的。至少,如果我们把这一步视为是在断言,把握的综合从属于想象力的先验综合的诸条件,那么就可以推出这个结论。因此,论证的几乎全分量都落在了后者受着诸范畴的支配这个主张之上。

(步骤 5)所以甚至知觉借以成为可能的一切综合都是服从诸范

畴的……

通过主张说,甚至知觉借以成为可能的综合也服从诸范畴,康德得出了前四步打算得出的结论。然而,显而易见的是,只有假定知觉已经包含着把被知觉到的东西表象为(在前面已经指明的意义上)在空间和时间中得到规定的东西,才能推出这个结论。让我们目前先把讨论限于空间,这个主张是,知觉或把握某个东西,就是要把它作为除了具有其感性的性质外,还具有一个特定的空间形式和量。

此外,我们还必须记住,这个知觉的收获(perceptual taking)或“解释”乃是想象力的作用,并不包含一个曲行的判断。换言之,我们是在处理一个纯然“经验性的意识”和一种“主观的统一性”,根据《未来形而上学导论》和《纯粹理性批判》的§18,它们都被假定为缺乏范畴的规定。在起初考察这些文本时,我曾提出,康德表面上把一个角色从诸范畴排除出去了,这要被理解为一个忽略而不是一个否定,我还提出在这两种情况里,这都可以在方法论的基础上得到解释。但在那里我并没有试图说明,诸范畴在这一“原始概念性的”层面扮演的是什么角色。然而,再也不能回避这个问题了,因为它对演绎的成功来说至关重要。

由于它是一个知觉的问题而不是判断的问题,所以诸范畴在这里不能充当谓词。⁷¹因此,它不是把被某人作为一间房子的一个对象归属于实体范畴的问题,而是作为一个“把握的规则”而发挥着作用的范畴的问题,这个规则指引着对房子的杂多的经验性综合符合它所占据的空间的规定性所需要的条件。⁷²我们考察一下康德在§26提供的对一个范畴之功能的两个阐释中的第一个:

所以,当我例如说通过对一间房子的杂多的把握而使这房子的经验性直观成为知觉时,那么空间和一般外部感性直观的必然的统一就是我的根据,而我仿佛是按照空间中杂多的这种综合统一而描画出它的形状。但正是这种综合统一,当我抽掉空间的形式时,在知性中有它的位置,它就是在一般直观中同质的东西的综合的范

畴,亦即量的范畴,因而那个把握的综合即知觉是绝对必须适合于这个范畴的。[B162]

康德这里的观点是,对一间房子的知觉——它表示一个三维的对象——是以这间房子被知觉为占据着的空间的规定性为条件的。不过,它并不是两种不同综合的问题:规定了空间的先天的或先验的综合,以及规定了在空间中被知觉到的东西的轮廓和范围的经验性的综合。毋宁说,这两种综合作为一种综合的形式方面和质料方面而密切相关。对一间房子的把握或知觉受着它被知觉为占据着的空间的规定性的诸条件的支配,就此而言,想象力的先验综合是经验性的把握的综合的形式。换句话说,经验性的综合必然从属于一个“把握的规则”。

197

在这个例子里,规则是由量的范畴提供的。但范畴的必要性不是来自对判断的条件的任何概念上的要求,而是来自空间的单一性和同质性加于形象的综合的条件。由于量的纯粹范畴仅仅是“在一个一般直观中同质的东西的综合”[B162]这个范畴,康德因而得出结论,对一间房子的把握或知觉必定为那个范畴所支配。

D. 完成演绎:知觉和经验

(步骤6)……既然经验就是通过结合诸知觉而来的知识,那么范畴就是经验的可能性的条件,因而也是先天地适用于一切经验对象的。

虽然这个步骤的部分语句与先前步骤的语句一样,但它在论证中却构成了一个不同的步骤,因为康德在这里从知觉转移到了经验。康德对此转移没有做出任何论证,他仅仅只是诉诸经验的定义,即“通过结合诸知觉而来的知识”。这一转移至少导致了两个问题,它们对于我们解释和评价B版演绎来说至关重要。

第一个问题涉及这个转移在演绎第二部分的计划中所具有的功能,我们已经看到,康德用两种并非显然等价的方式描述了该功能:

(1)“由经验性直观在感性中被给予的方式”来指明,“经验性直观的统一性不是别的,而是范畴为一个所予直观的杂多而一般地规定的统一性”[B144-145];(2)说明“通过范畴先天地认识那些永远只能对我们的感官出现的对象……按照它们的联结法则来先天地认识它们的可能性,因而仿佛向自然颁布法则甚至于使自然成为可能的可能性”[B159-160]。如果以第一种方式来理解上述计划,那么我们通过把诸范畴关联于第四步和第五步指出的知觉,就可以论证该计划的目标已经达成。此外,这似乎也足以驱除在一开始就困扰着我们的那个忧虑。因而,根据这个解读,从知觉到经验的转移对于主要的论证来说是次要的。然而,如果我们以第二种方式来理解上述计划,那就必须要显明范畴是经验之可能性的条件,而这正是康德实际得出的结论。不过这样一来,从知觉到经验的转移就非常需要证明了。

第二个密切相关的问题涉及对下述主张的理解:范畴是经验之可能性的条件。我们可以有两种方式来对待该主张,这取决于我们赋予康德对经验的定义里不同成分的分量。一方面,如果我们仅仅关注于以下事实,即知觉在经验中是一个必要的成分,那么我们就可以推断,如果康德已经显明了范畴是经验之可能性的条件,则他也就显明了范畴是知觉的(必要)条件。因此,康德得出的结论与对演绎的那种更弱解读就是相容的,这种解读把演绎主要地视为一个先验驱魔的活动(an exercise in transcendental exorcism)。另一方面,如果我们强调知觉和经验之间的差异,这个差异既是康德立场的一个根本特征,也是上述定义的组成部分,那么要显明范畴是经验的条件,就需要显明它们使得可能的认知经验不同于前认知的(因为它们是单纯前概念的)知觉。但我们还不清楚,到目前为止的论证是否能够得出这个结论。

不幸的是,康德的第二个阐明不但没有解决这个问题,反而模糊了这个问题,这个阐明包含了因果性范畴以及它在对水结成冰的知

觉中扮演的角色。康德指出,对这样一个事件的知觉包含着对水的两种状态——液态和固态——的相继的把握。问题是要说明这样的把握是如何可能的,他在这个阐明的结尾写道:

但在我当作这种作为内直观的现象之基础的时间中,我必然表象出杂多的综合统一,舍此那种关系就没有可能在一个直观中确定地(就时间序列而言)被给予出来。[B162 - 163]

虽然这句话很难说是明晰性的典范,但其基本观点是,对时间中一个确定的次序(水的相继状态)的把握预设了时间的综合统一性这个表象,因而是一个受着范畴支配的综合。换言之,只有作为时间的这样一个规定性的结果——这结果推测起来是由想象力的先验综合达成的——才有可能把握诸知觉在时间中的一个确定的次序。进一步的主张(康德对此甚至都没有试图证明)是,这一规定性或综合统一性的根据乃是因果性范畴,“当我把这一范畴应用于我的感性上时,我就通过它对一切发生的事情在一般时间中按照其关系加以规定”。接着,在此情况下,他得出结论:

199

所以在这样一种事件中的把握,因而这个事件本身,按照可能的知觉来说,都是服从因果关系这个概念的,在所有其他情况中也是如此。[B163]

或许,这个例子最引人注目的特点就是,它丝毫没有提及经验。康德不是在主张,因果性范畴是对一个事件或发生的事情的经验的条件,我们在这里可能会期望这个主张;他继续讨论着把握或知觉。这暗示着,该例子的关键点是要指出,量和因果性这两个范畴有着类似的功能。两个范畴都直接与知觉密切相关,前者与对外感官及其空间形式的知觉密切相关,后者与内感官及其时间形式(相继)密切相关。因而这两个范畴都是作为把握的规则而发挥作用的。

然而,这不仅与第二类比相冲突,第二类比致力于显明,范畴是作为经验的一个条件而不仅仅是作为单纯把握或知觉的一个条件而

发挥作用的；它还导致了对 B 版演绎的一种深深地反直觉的解读。这是因为它实际上把论证的全分量放在了最不大可能的地方，即知觉的意识之上，根据《未来形而上学导论》和《纯粹理性批判》的 § 18, § 19, 知觉的意识是据认为缺乏范畴规定的一种意识形式！看起来就好像是康德完全推翻了他的做法，现在他主张说，知觉是范畴规定的主要场所，从而范畴在经验和对象之上的运用仅仅只是这一点的一个推论。

如果我们根据康德在第二版里引入的数学性范畴和力学性范畴之间的区分——这个区分与他在第一版里已经做出的数学性原则和力学性原则之间的区分相对应 [A161 - 162]——来考虑这个问题，我们可能会说，迄今为止的论证最多确立了量的范畴的有效性，而没有确立起因果性范畴的有效性。这是因为不同的范畴类型就像它们相应的那些原则一样，具有非常不同的认识功能。量和质的范畴直接地涉及对对象的直观，因而直接地涉及对对象的知觉，而因果性范畴，或者更特别地说，关系诸范畴，涉及的则是这些对象每一个在时间中的实存。⁷³然而，正如我们将会第九章里看到的，这个存有是一个经验（“通过相联结的知觉的认识”）的问题，而不是一个单纯知觉的问题，因为它包含了对一个确定的客观的时间次序的思想，该次序不能被等同于在经验性的意识中对诸知觉把握的次序。这就是为什么一种把范畴与知觉相关联的论证（§ 26 似乎就是这种论证）不能够说明全部范畴的认识功能的原因。

200

不论是根据对论证目标的双重特性来理解这个问题，还是根据范畴的两种功能来理解这个问题，我们都陷入了某种困境，因为我们面对的似乎是两个没有什么吸引力的选项。我们要么必须得要承认，演绎最多只取得了部分的成功，仅仅确立起了范畴作为把握的诸规则这个角色，要么必须得要得出结论，康德本人对于他的论证的本质和范围都不甚明了。

此外，避免这一困境的那两个最初很有吸引力的方式必须得要

作为不充分的方式而被放弃。我们需要论证,范畴作为经验的条件这个角色在演绎的第一部分中已经得到了确立;因而确切地说,对第二部分的考察关注的是它们在经验性的意识或单纯知觉——即一种主观的意识模式,它还不能算是认识——中所扮演的角色。⁷⁴然而,如果这里提供的分析是正确的,那么这样一个解读就是建立在对演绎第一部分的一个严重误解的基础之上的。虽然康德在那里关注的是判断和客观有效性的条件,并且经验正由于包含着判断而不同于单纯的知觉,但我们不能就认为,康德在那里已经显明了范畴是经验的条件,或者甚至认为,康德在那里以为自己已经做到了这一点。那需要把诸范畴与人的感性诸条件联结起来,而这是在第二部分才首次出现的。

另一个实际上也很通常的进路就是,通过坚持以下观点来打发这个问题:演绎涉及的是对所有范畴的有效性的一个一般证明,而对不同范畴的特殊功能的考察则被留给了原理分析论。虽然这个回答本身是正确的,但它却是不充分的,因为显示出来的论证似乎并没有完全达致这个任务。推测起来,这个观点通常被忽视的原因是:不同的范畴功能的问题在演绎的第一部分并没有出现,那里关注的是范畴作为判断的客观有效性的基础的一般理智功能。因此,我们似乎有理由假定,那里的论证涵盖了形而上学演绎中确认的所有范畴。然而,这并不适用于演绎的第二部分,这里所关注的是范畴的经验上的功能(the experiential function)。因为如果正如结果所证明的那样,不同的范畴类型有着明显不同的经验上的功能,那么论证必须以某种方式包含这一观点。至少它不应该暗示,我们想要得到的结论可以通过仅仅适用于这样一种范畴类型的一个论证而达到。

不幸的是,这正是康德在 § 26 所暗示的,它意味着解释的困境不可避免。不过,它的严重性可以以某种方式得到减轻,我们可以把这个问题归于方法论上的迫切需要,而不是哲学上的混淆。正如我在前面几个地方指出的,康德的方法有时候使他很难在分析的一个特

殊的地方就一个特定的话题把需要言说的东西全都说出来。这就是先验感性论中对空间和时间作为通过感性“而被给予的东西”的说明与 § 24, § 26 的主张(即空间和时间预设了一种想象的综合)之间存在表面上的冲突的原因。在《未来形而上学导论》里,这一点也得到了暗示,正是康德的分析方法和很可以理解的(在文本上)对经验性认识的诸先天条件的强调,使得他对范畴在知觉本身中所扮演的重要角色保持沉默。类似地,我们已经论证了,正是康德对判断——它作为曲行的思维,抽去了与人的感性的特殊性质的关联——的关注,使得他在 B 版演绎的 § 18 和 § 19 讨论主观统一性的时候导致了根本上一样的结果。因此,类似地,我们似乎有理由推断,正是康德对知觉的关注(要强调演绎是有问题的,就需要这一关注),阻止了他在 § 26 仅仅只是(以一种误导人的方式)指出了范畴在与诸知觉(它们构成了真正的经验)的关联中所扮演的角色的复杂性。

诚然,这并不等于是对 B 版演绎的一个完整的辩护。结论上的含糊性构成了它的证明策略的一个显著缺陷,尽管这个缺陷在 A 版演绎中有一个对应的缺陷。⁷⁵然而,这样一个进路指明了,这些困难并不是源于康德整个立场上任何内在的不连贯性;相反,它们暗示了我们要完成对人的认识的理智条件和感性条件之间关联的说明,就必须要注意图型论和原理分析论(特别是经验的类比),B 版演绎第二部分的说明才只开了个头。⁷⁶

第八章 知性的图型法与判断力

202 与“先验演绎”一样，“图型法”(Schematism)长期以来也因其困难和晦涩而知名。也像“先验演绎”一样，这种名声不是不相配的。但与“先验演绎”不同，“图型法”有时也被认为是多余的。普瑞查德(Prichard)对“先验分析论”整个第二卷都提出了这种指责，他写道：

我们自然会觉得，“先验分析论”第二部分的存在方面有一种初步的困难。看来很清楚，如果“先验分析论”的第一部分是成功的，即第二部分就必定是不必要的。因为如果康德已经说明了诸范畴必须应用于对象，那就没必要随后规定这种应用的特殊条件。例如，如果已经说明，量的范畴必须应用于对象，这就暗含着要么它的应用并不存在任何特殊的条件，要么这些条件已经被发现且已被指明是存在的。再一次断言范畴的可应用性，其实就是断言这些原理的存在，而这些原理事实上恰好是“原理的体系”所要证明的目标。因此，断言量、原因和结果等范畴的可应用性，就是分别断言这些原理：所有知觉对象都是广延的量、所有变化都按照原因和结果的法则而发生。¹

203

沃诺克(J. G. Warnock)也提出了一种类似的反对意见，虽然他主要谈的是“图型法”。他认为《纯粹理性批判》这一章的存在，完全是因为康德把概念的占有与使用概念的能力非法的分离开来。按照沃诺克的想法，“先验演绎”的目标是要证明我们拥有某套概念，如果这一目标已经达到，那就不会再留下这些概念的可应用性问题，因此，也不会为解决这个问题而要求一种图型法的理论。²此外，乔纳森·本尼特(Jonathan Bennett)至少在部分程度上追随沃诺克的想法，虽然本尼特也注意到他和沃诺克“在康德的‘问题’的范围和名

声不佳的程度方面有所分歧”，但他又说，“但是我们都同意，康德没有解决这个问题，不管它是什么问题”。³事实上，他走得这么远，居然声称，“康德关于范畴—应用的问题的不连贯性，与所提议的解决方案的空洞性不相上下。”⁴

这些关于康德问题的负面观点是误导性的。“图型法”所针对的问题，不是范畴是否应用于现象（这个问题在“先验演绎”中得到处理），而是在何种（感性）条件下，它们可以这样应用。而且，该问题既是完全自圆其说的，又是“先验演绎”基本上没有涉及的。知道量（quantity）的概念可以应用于现象，这不是知道，它所应用的对象是广延的量（extensive magnitudes），或者所有的现象都是这样的定量。后一结论要求增加一个知识：这个概念如何可以从感性的角度来表达，即它如何被图型化。经过必要的调整（*mutatis mutandis*），这一说法对于其他范畴也同样成立。

类似的考虑也可以应用于沃诺克式的反对意见。“先验演绎”的目标不是如沃诺克所言，在于证明我们拥有某套概念。相反，“先验演绎”在“形而上学的演绎”的基础上假设，我们的确拥有这些概念，而且它们至少有一种“逻辑的运用”。“先验演绎”所处理的问题是，这些概念是否有一种逻辑之外的（*extralogical*）或“实在的运用”，即应用于现象。再次，这个论证如果是健全的论证，证明了它们的确有这样一种运用，但它没有指明，具体的概念是如何以及在何种特定的条件下得到使用的。这就是“图型法”的任务。如康德在《反思录》中所说的，“‘图型法’指明，在什么条件下，一个现象相对于一种逻辑功能而被规定，因而归摄于一个范畴之下”[R5133 18; 392]。

但为了理解这个困难的章节，关键的一点是要认识到，它所处理的问题是，在某个特殊的范畴方面具体说明（*specification*）关于概念应用条件的一般问题。不幸的是康德模糊了这一点，他在图型法中以某种方式来提出问题，好像在暗示除了范畴以外，概念就不需要任何与图型法类似的东西。但他倒是的确在有些地方指出这个更广泛

的问题,一个是在先验分析论第二卷的简要导言中,在此他讨论判断力(power of judgment/*Urteilkraft*)作为一种独特的认识能力的功能;另一个是在“图型法”本身的两个段落中,在此他考虑在一般的意义上的图型的需要,图型也可以应用到数学的(纯粹感性的)和经验性的概念。

但范畴的图型化造成了特别的问题,因为人类认识的感性条件和理智条件是分离的。事实上,这种分离似乎排除了先天综合判断将范畴应用于直观的可能性,这解释了康德为何聚焦于这个特定的问题。但后一问题依然是关于所有概念的应用的一般问题的具体化(因为范畴的独特本性)。因此,最好的处理方法是首先考虑这个问题的一般情况,然后转到由范畴的独特地位所引入的新的复杂情况。

本章按照这一假设来操作,分为五部分。前两部分分别处理图型化的一般问题和先验图型法的特殊问题。第三部分考察康德在“图型法”和其他地方刻画先验图型的主要方式。这一部分会论证,这个基本方式是把先验图型刻画为先验的时间规定,同时也会对这一观念提供分析。基于这一分析,第四部分考虑如下主张的本性和辩护问题:一个特殊的图型属于一个给定的范畴。这一部分提出这类主张构成一类特殊的先天综合判断(这里命名为“图型判断”),并且探讨这一判断可以如何得到辩护。最后,第五部分讨论图型和原理之间的联系。该部分会证明,这种联系提供了理解原理的先天综合地位的钥匙。

I. 图型法和一般判断

“图型法”是“先验分析论”第二卷的第一章,而第二卷一个值得
 205 注意的特别之处在于,康德为这一卷提供了两个不同的名称:“先验判断力的学说”、“原理分析论”。由于康德的主要关注点是“纯粹知性的原理”,即因为范畴对可能经验对象的述谓关系(predication)而

获得的一套先天命题,很有诱惑的做法是,把这种二元性归之于康德对于他所钟爱的建筑术的依恋。于是按照这一解读,前一个名称的存在完全就是因为康德想在先验逻辑之内找到一个位置,安排给普通逻辑里所区分的三种认识能力(知性、判断和理性)的第二个成员。⁵但是,我们应当抵制这种诱惑,因为在判断方面存在一个真实的问题,而图型法是要解决这个问题的。而且,一旦认识到这个问题,我们就可以看出,“先验判断力的学说”是一项计划的一个不可或缺的要害,而“原理分析论”(严格来说)是这一计划的一部分。

首先,必须要强调的是,康德现在的关注点是判断力(power of judgment / *Urteilkraft*),即判断的能力,而不是判断(judgment/ *Urteil*)的本性和形式条件。我们已经在前两章看到,判断是“形而上学演绎”以及“先验演绎”的第一部分的关注重点,我们也在那里看到,判断与知性紧密相关,因为“知性的任务就是做出判断”。但这并不意味着,判断的能力就等价于知性的能力。

对康德来说这两者是相关的:一是阐述和把握规则的能力,另一是将规则应用于具体情况的能力。因此,知性被康德定义为“规则的能力”,判断则被定义为“归摄到规则之下的能力”[A132/B171]。康德的关注点因此就是后一能力在成功使用时的条件。很清楚,这些条件不能等同于范畴。如我们所见,范畴之上认识条件是在这个意义上:它们提供规则,使得表象的一种综合生效(validating)。就此而言,范畴为这样一种综合(或判断)取得其他人同意的规范声明(normative claim),建立根据。因此它们也可以被描述为“生效条件”。但正如客观有效性并不等价于真,同样,符合这些规范的要求,并不保证一个判断为真。因此似乎还有必要有一个不同的条件(或一套条件),关涉着判断。

在这里就如在别处一样,棋的游戏提供了一个贴切的说明。要清楚理解一个游戏,这要求把握它的规则和目标。由于这些规则规定了什么棋步是合法的或“可以下的”,也由于游戏的目标界定了造

206 出这个游戏的目的,所以很清楚,没有这种知识也许就不能下棋。但是,如任何初学者都会证明的,拥有这样的基本知识,并不足以成功玩好这个游戏。一个棋步是合法的,这个事实并不使得它就是一步好棋,即由具体环境所召唤的棋步。但是,关于后者的知识,按康德的说法是一个判断问题,这意味着“把特殊归摄到普遍之下”(由下棋规则所规定的可以下的棋步的集合)。

鉴于对游戏目的的认识,人们很容易具体给出一个一般的标准,判定某个具体棋步好不好,即它必须提高一个棋手的总体棋局,并因此提高他赢棋或至少造成和局的机会。不幸的是,这种知识虽然必要,但还是不够的。他还需要知道如何把这个原则应用到具体情况:把马移到王的车5位置,真的会提高我的棋局?而且,这种情况不可能通过知识提供更进一步的、更具体的规则来补救:例如,避免让后不受保护或者双叠兵。一方面,这类规则始终会有例外,在意外出现时认识到它们,这很重要。另一方面,这些规则不能穷尽替代情况。因此,它们不能为你自己规定某个具体情况要求什么步骤,即使用自己的判断的必要性。如康德简洁地指出,“虽然知性的确能够通过规则获得指引和装备,但判断力是一个特殊的才能,教不了只能练”[A133/ B172]。

这个常被引用的段落以及它所说的不可能存在应用规则的规则(如若违背,就会无穷倒退)这一主张,已经得到许多哲学家的赞成,因为人们认为它是维特根斯坦关于遵循规则的富于影响力的论述的预演。⁶但是,如果要理解康德否认判断的规则这一做法的意义,我们就有必要记住,判断是高度受限的。首先,判断的范围限定于普通逻辑,这种逻辑被认为不能为判断力提供“戒律”(percepts/Vorschriften)。与此不同,就先验逻辑而言,康德则评论说,“甚至似乎是这样:后者以纠正和确保判断力通过确定的规则运用纯粹知性为本身的任务”[A135/B174]。而且,康德预先提出图型法的特定贡献,他继续说,先验哲学有一个优势(只有数学才同时有),“即除了规则(或规

则的一般条件),在知性的纯粹概念中被给予的规则,它也能同时先天的提示,这个规则应当应用于什么情况”[A135/B174 - 175]。换言之,先验哲学(通过它以图型来表示范畴)和数学(通过在纯粹直观中构造它的“纯粹感性概念”)都能够先天的具体指定它们的规则的条件。

其次,在一般的判断力方面,康德仅仅否认,普通逻辑可以为它提供戒律(经验规则),由此他做出结论,好的判断是教不会的。但不能由此推出,判断要么不需要指引,要么不能够接受指引。相反,康德坚持认为,判断必须得练,这通常要求使用例子。因此,康德提出著名的说法,“例子是判断力的引线(leading-strings /*Gaengelwagen*),缺乏判断的天分的人,不用它们就没法做判断”[A134 - 135/B174]。

虽然这些限制的第一个是理解图型法的体系功能的核心,但方便的做法是从第二个限制的考察开始。必须承认,康德否认例子是绝对必需的,因为有人足够幸运,拥有一种充分的判断天分,不必用例子就能做判断。但这指出一个问题:什么例子真的会帮助判断,为什么它们(不像图型)可能是离得开的。

让我们回到关于下棋的类比,在下棋中,例子可以是过去的大师的经典棋局。很清楚,研究这些例子是打磨一个人下棋判断力的极好的方法。但同样很清楚,这个方法不可能是盲目模仿或奴性地遵循规则。即使一个人对这些棋局有完整的知识,也有必要知道如何将它们所包含的教训应用到当前的情况。例如,我可能会想起,在一种类似的情况下,鲍比·费歇尔(Bobby Fischer)曾通过大胆牺牲一个将,逆转明显的败局而取得胜利。但我当前的情况只是与此相似,即使棋盘上的各个子的位置偶然相同,对手也是不同的。⁷因此,这里所要求的是解读棋局,把它看作符合例子里所说的策略性原则的情况,或更简单的,认识到这是它的一个例子。这就是判断进场之处。

下棋的类比说明为什么例子即使并不充分也依然高度有用——

可以作为指示器——同时也说明为什么例子不是必需的。也许,费歇尔本人并不会采取遵照一个例子来获胜的策略,或者即使他这样做过,对于最初发明这一策略的下棋“天才”,也不能说这样的话。而且,虽然费歇尔与普通的棋手不同,或许并不需要一个例子来发现取胜策略,但他的确需要一种能力,把握某个局面所要求的东西。但因为前面所给出的理由,这种把握不能从诉诸一套一般规则这种模型来理解。相反,它是直接在特殊中辨认出普遍(取胜策略)的问题,而按照康德的术语,这意味着拥有图型。⁸

可以通过考虑例子与图像的相似性来说明这对“图型法”的相关性。图像与例子一样都有固定或确定的属性,即它们都是内在的特殊的。这解释了为什么康德在“图型法”中坚称,数学的概念和经验性的概念必须在图型而不是在图像中建立根据。这对数学概念很清楚。如康德所指出的,一个三角形的图像并不足以作为三角形概念的充分例证,因为“它不会包含这个概念的一般性”,而正是这种一般性使得它对所有三角形都有效[A141/B180]。这只能通过它的图型来完成,图型“决不会在除思想之外的任何地方实存,它表示着想象力在空间中的纯粹形状方面的一个综合规则”[A141/B180]。换言之,为了能够判断,一个具体的图形是一个三角形,我们不仅需要三角形概念(三条直线所围合的一个图形),而且还需要它的图型。

虽然一个雄辩如沃诺克(Warnockian persuasion)的哲学家,也许会质疑概念和图型之间的这种区分,进而否认我们可以拥有前者而没有后者,但我们可以通过指出这一点来面对这种反对意见:拥有一个几何概念,即在能够列举图形的属性的意义上,与拥有一种构造它的能力,这两者之间存在差异。但必须承认,这一主张在经验性概念的情况下看来更为可疑,例如对于狗的概念(康德的例子)。事实上,在这里,人们经常认为,康德瓦解了概念与图型之间任何有意义的区分。⁹这是因为,他在定义狗的概念时与他在刻画三角形的图型时的方式相似,他说,狗的概念是“一条规则,按照这条规则,我的想象可

以具体指定一条一般的四足动物的形状,而不必局限在经验给我提供的任何单独的具体的形状,或我可以具体的展示的任何可能图像”[A141/B180]。至少对于经验性概念来说,如果这些概念和它们的图型都要被诠释为想象的规则,那又如何可以在原则上区分这两者呢?

这一难题的解决方案就是康德误读了他自己的立场,他说到狗的概念,但这时他指的却是图型。康德的这种刻画的语境,还有它与三角形图型明显存在的相似性,都可以支持这种解决。考虑康德前文的评论:(与数学概念相比较)“一个经验的对象,或它的一个图像,更少企及经验性的概念,而后者始终与想象力的图型直接关联,作为按照某个一般概念来规定我们的直观的一条规则”[A141/B180]。这里突出的地方是这个说法:概念和图像或对象之间的差距,在经验性的概念的情况下,比在数学的概念的情况下还要更宽。也许,这是因为数学概念仅仅只有有限数目的可能形式(先天可规定的),而在经验性概念的情况下,各种形式的可能例证(例如,狗的类型)都是无规定的(*indeterminate*)。而这就表明,图型既是日常的经验性概念,也是先天概念所需要的。

正如劳奇林·齐普曼(Lauchlin Chimpman)在回应本尼特否认任何这样的需要的说法中所指出的,部分问题在于康德选择狗的概念作为他的例子。狗太令人熟悉了,我们难以想象,某个人如何可以有狗的概念,然而却又无法在遇到狗时识别出狗。但齐普曼提出,如果人们考虑一些关于不太熟悉的事物的概念,比如蝌蚪或骨髓,情况也许会相当不同。在这类情况下,也许就完全有理由假定,有人可能有一些概念,即能够正常谈论蝌蚪的产生、大小和行为,或者谈论骨髓的结构和医学作用,但却不能够识别出其中任何一个的样本。¹⁰

把拥有一个图型理解为一种识别能力,这也提供了理解图型和想象力之间关系的钥匙,因为所讨论的识别能力其实是解读性的。特别是这种能力是这样,它把感性材料(*sensible data*)解读为充分体

现了在概念中所思考的标准,以保障将直观纳入到概念之下。如我们在上一章所见,这种感性的解读就是想象力的功能。因此,即使在一个熟悉对象的情况下,人也必定能够以一种适当的方式来加工感性材料。事实上,我们已经看到,这种加工方式就暗含(implicit)在知觉行动本身中,在这里,它采取了一条暗含的“把握规则”的形式。这样一条暗含的规则,正好就是一个经验性概念的图型所要说的意思。

210 这把我们带向一个复杂和高度富于争议的问题:一般图型(暂不考虑这里的诸范畴的图型)是否应当被看作是规则。一方面,有个事实是,康德明确说它们是规则:例如,在刻画三角形的数学概念和狗的经验性概念的图型时,他就是这样认为的。另一方面,我们也已看到,康德把知性(不是想象力)定义为“规则的能力”,他提出之所以需要图型,是因为判断力的使用不能受规则的制约这一事实。因此,看起来康德既要求我们又禁止我们把图型看作规则。

但如果我们区分两类规则,这种明显的矛盾就会消失。由于一个规则等价于一个概念,可以把它命名为一个“曲行的规则”,而另一个规则等价于一个图型,于是名之为一个“知觉的规则”。¹¹如我们所见,拥有一个概念(甚至一个经验性的概念)对康德来说,不只意味着可以想到一套记号(a set of marks),基于过去的经验来联系在一起记号。它还要求把这些记号当作是构成了一种“分析的统一”,因而在某种意义上是必然联结的。如康德本人在A版演绎中所提出的,“物体的概念必须要求广延的表象以及不可穿透性的表象、形状的表象等等”[A106]。¹²这一点就使概念能够作为在一个可能判断中的谓词来起作用。

因为它引导知觉而不是思想,一个知觉的规则(或图型)不能从一套必要或充分条件的角度来曲行的说明,也不能在一个判断中以谓词的形式发挥作用。¹³相反,它的功能在于以一种确定的方式来加工感性材料,因此给我们一种感觉,在某种知觉的“线索”的基础上,要去看什么,要期待什么。例如,在看房子的正面时,人会自然的期

待,房子会有两边,也会有背面,都有适当的“房子式的”特征。这类规则与知觉的视角本性,因此也与想象力有着紧密的联系。所以,这里的建议是,经验性概念的图型要被诠释为这样的规则。而且在这种意义上的规则,不会违背康德反对应用规则的规则(rules for the application of rules)的限制令,因为作为一条非曲行的规则,它不能从一套必要和充分条件的角度来阐述。

II. 先验图型和先验归摄

虽然有人已经提出,康德的先验图型法的学说应当这样理解,即他在尝试为一种特殊情况找到关于概念应用的一般问题的解决方案,但是,他在图型法开始的段落中对这个问题的说明,却完全聚焦于把现象归摄到范畴之下的行动,即一种“先验的归摄”(transcendental subsumption)。¹⁴康德首先指出,把一个对象(或它的概念)归摄到一个概念之下的所有情况,都要求概念和被归摄在它之下的东西之间有一种同质性。为说明这类同质性,康德诉诸圆的几何概念和盘的经验性概念之间的关系。在这个例子中,同质性据说是在这两者之间存在:一个是在经验性概念中思考的圆状,一个是在几何概念中所直观的圆状。¹⁵然后,通过与这种相对来说没有问题的情況相对比,康德写下一段著名的话:

但现在,知性的纯粹概念,与经验性的(事实上是与一般的感性的)直观相比,完全是不同质的(entirely unhomogenous / ganz ungleichartig),也绝不会在任何直观中遇到。把后者归摄在前者之下,因而把范畴应用于可能现象,因为没有人会说,范畴,如因果性,也可以通过感觉被直观,并包含在现象中,现在问这是怎么回事?这个问题,很自然也很重要,其实是先验判断力的学说之所以必要的原因,是要指明把知性的纯粹概念应用于一般现象的可能性。[A136 - 137/ B176 - 177]

尽管康德这样强调,但许多评论者觉得这个问题既不自然也不重要。除了前面讨论过的多余指责之外,批评者也聚焦康德对归摄概念的诉求来挑战这个问题的自然性。这些批评者假定,康德在理解这个术语时,与按照传统的判断理论所使用的方式一样,即代表一个类概念与该概念之下的特殊之间的关系,于是他们不仅主张,这完全不足以抓住诸表象在一个判断中的关系,而且也主张这会误读这种关系,按照康德自己的学说,这一关系是在范畴和感性给予的东西之间成立的。如康普·斯密(Kemp Smith)所说的,这种关系应当是一种形式和质料的关系,而不是普遍和特殊的关系。¹⁶

虽然图型法开始的这些段落很难说是清晰哲学写作的模范,但我们也会惊奇,康德真的像他的评论者所说的那样混乱。首先,人们可以质疑,康德是否(如康德的批评者所假定的)有意让这个说明圆的几何概念和盘的经验性概念之间关系的例子,被人看作是把一个特殊归摄到一个类概念之下的例子。这会要求一个盘子(或盘本身)的概念,应当被看作是圆的类下的一个成员,而这很难说是康德所要表达的意思。相反,正如佩顿(H. J. Paton)所指出的,理解康德意图的关键在于他提到圆状是在“后者中被直观的”(圆的纯粹几何概念),这种说法起初令人感到困惑。¹⁷这提示了,正是在纯粹直观中展示这个几何概念(构造一个圆)的可能性,也许解释了它与在经验性直观中所给予的像盘子这样的对象,以及与通过抽离这类直观的内容(“在后者中思考”)而形成的经验性概念之间的同质性。简而言之,同质性是介于纯粹直观和经验性直观之间,而不是介于一个类概念和该类的一个成员之间。而且,只有这样一种解读,才能让我们理解康德在几何概念和知性的纯粹概念之间所做出的对比,既然这些概念“绝不会在任何直观中遇到”。

但是,这依然给我们留下一个任务:解释康德所用的“归摄”(subsumption)这个术语带来了麻烦。为此目的,我们应当指出,这是康德在图型法的问题上第二次使用这个术语,每次使用看起来都采

用的是一种不同的含义。¹⁸第一次使用是在前面引用的段落中,在那里,康德把判断力定义为“归摄到规则之下的能力”。而在这里,康德则将后者与知性(规则的能力)相对比,这个术语很清楚有它的判断意义:确定特殊是否落在普遍(一般规则)之下。但这并不意味着康德放弃了他关于判断的基本观念。他的兴趣不是提出判断行动(*act of judging*)可以从归摄的角度来分析;而是提请我们注意一个先天综合判断的集合(纯粹知性的原理),这些判断与日常的经验判断不同,它们不仅仅使用范畴,而且事实上还把所有现象归摄到范畴之下。康德的关注重点是这类判断的可能性条件。

但是,在图型法本身的范围内,康德清楚地说明,他把“归摄”用作“应用”的同义词。¹⁹而且这样做时,他现在在它的三段论的意义上理解它。这是为了阐明把范畴应用于现象所涉及的特殊问题。²⁰如文本所暗示的,这种形式的问题不会在其他概念的情况下产生,因为(如圆-盘的例子所表明的)这些概念可以任意被理解为是与直观有一种关系的。换言之,即使概念以及它所应用的对象依然是异质的,一个是普遍的,一个是特殊的(传统的柏拉图问题),这类概念与它们所应用的特殊“并非如此不同和异质”,即可获得一种特殊对待;但是,这样一种对待对于范畴却是必要的,因为范畴与现象相比不仅仅是不同的和异质的,它们还是“完全非同质的(*entirely unhomogeneous / ganz ungleichartig*),决不会在任何直观中遇到”。

在《纯粹理性批判》和各种版本的《逻辑学讲义》(*Lectures on Logic*)中,康德简要说明了他对三段论的归摄的看法。如他在《纯粹理性批判》中所说的,推理或“中介的判断”(judging mediately)是“通过把一个可能判断的条件归摄在某个被给予者的条件之下”才发生的。“被给予的判断”是作为大前提起作用的普遍规则(“一切复合之物都是可变的”)。小前提是“把另一个可能判断的条件归摄到规则的条件之下”(“物体是复合的”)。结论是“中介的判断”,它来自把规则应用于所归摄的情况(“所以,物体是可变的”)[A330 - 331/

B386 - 387]。这里的关键术语是“条件”,因为在小前提中,正是“另一个可能判断的条件”(物体)被归摄到“规则的条件”之下(不是该规则本身)。康德也告诉我们,这条规则“说的是在某个条件之下的普遍之物”。在康德的例子里,这个条件是符合这一性质。小前提于是断言,这个条件在物体的情况下可以满足,这就保证得到结论:所有物体都是可变的。规则的条件因此就是中间项,是“第三方”,它将普遍的规则与它在结论中所应用的特殊联结起来。

虽然很难说康德会想把范畴对现象的应用诠释为一种三段论推理,但这种类似强调了理解这种应用如何可能这个具体的问题。如已指出的,问题在于要被联结的两个要素的异质性,而这又是因为一个事实:范畴,作为从知性的本性中衍生而来的范畴,在概念中是独特的,因为它们与直观没有直接的关系。然而,如“先验演绎”所表明的,它们确实与直观相关,因而也与现象相关。因此,这个类比的目的是要表明,正如在三段论推理中的情况,在大前提中所表达的规则与它在结论中所应用的例子之间的联结,只能通过把例子归摄到规则的条件之下才能建立。在当前的情况中,这里范畴是普遍规则,就有必要存在某个“条件的规则”的类比物,或三段论的中间项,现象就是被“归摄”在此之下。这个类比物就是先验图型——一个臭名昭著的“第三方”,它使得范畴和现象的中介(mediation)成为可能。

III. 先验图型作为先验的时间规定

214 以上考虑引出一个问题:什么可以扮演要求于先验图型的角色。不幸的是,康德没有提供一个直接的、毫不模糊的答案,而是给我们好几个答案。如果限定在“图型法”并忽略微小的差异,则我们可以发现关于先验图型有以下说法:

1. 作为“第三方”或“中介表象”,它“一方面与范畴另一方面也与现象处在同质关系中,这使前者应用于后者成为可能”。康德也宣

称,这样一种表象必须是“纯粹的”(非经验性的),虽然它“一方面是理智的…另一方面是感性的”[A138/B177]。

2. 作为一种“先验的时间规定”,它“与范畴(这构成它的统一性)同质,因为它是普遍的,也依赖一种先天规则”,它与“现象同质,因为时间包含在杂多的每个经验性表象中”[A138 - 139 /B177 - 178]。

3. 作为“感性的、形式的和纯粹的条件,知性概念的运用以这些条件为限”[A140/ B179]。

4. 仅仅作作为“纯粹的综合,按照范畴所表达的一般概念的一条统一规则进行综合”[A142/ B181]。

5. 作为“想象力的先验产物,它涉及内感官按照它的形式条件(时间)在所有表象上的一般规定,因为这些表象要按照统觉的统一在一个概念中先天的联结在一起”[A142/ B181]。

6. 作为“无非是按照规则的先天时间规定”[A145/ B184]。

7. 作为“真正的和唯一的条件,为它们[知性的纯粹概念]提供一种与客体(objects / Objekte)的关系,因此还有意义(significance / Bedeutung)”[A146/ B185]。

8. 作为“现象(phenomenon/Phänomenen)或对象的感性概念,与范畴相一致”[A146/B186]。

尽管它们之间存在显著差异,但简要考察这些说法,我们就可看出,最主要的说法是(2)“先验的时间规定”,康德引入这个说法来解决先验归摄的可能性问题。虽然康德没提供先验时间规定的任何定义,但在描述它的中介作用时,他的确告诉我们相当多的信息,说明他认为这是指什么。具体来讲,他告诉我们,“范畴构成它的统一性”,又说,它“依赖一个先天规则”。此外,我们已经知道,作为一个时间规定,它必定与感性相联结,因而也与想象力及其图型的综合(figurative synthesis)相联结。合起来看,我们可以把先验的时间规定初步刻画为图型的综合的一种受规则制约的产物(“想象力的先验产

物”),它以一种非曲行的方式展示了一个范畴中以概念来表达的统一的形式。这样一种刻画不仅满足要求于先验图型的条件,而且除了第(8)条可能有例外,它还至少与其他说法相容。因此,(1)和(7)关注的是先验图型在做什么,而非它是什么,而(6)似乎与之基本同义。这给我们留下(3)(4)和(5),它们分别强调它作为感性的先天条件的功能,与内感官的联系,以及它在想象力中的来源,所有这些都应用于先验的时间规定。

而且,不能反驳说这样一个“解决”是纯粹文字游戏,因为它要求一个单独的表象拥有在康德看来也许并不兼容的感性和理智的两种属性。²¹这就会把两个看法混同起来:一个是有效的分类学的看法,即没有表象可以同时既是概念又是直观;一个是可疑的看法,即鉴于康德关于能力的基本划分,没有表象可以在它自身之内把感性的和理智的成分结合起来。事实上,曲行论不仅允许这种结合,它还要求这种结合。如康德在“先验分析论”开头所提出的,“因此就有必要使心智的概念称为感性的(即给它们加上一个在直观中的对象),也有必要使它的直观称为可理解的(即将它们纳入概念之下)”[A51/B75]。图型法是这一计划的一个必不可少的部分,因为它提供了范畴得以变得感性的条件,同时它还具体指定将内感官形式纳入各种范畴之下的结果。

我们已经看到,一种形式的直观就拥有这种属性的结合。一方面,作为直观,形式的直观服从感性的条件;而另一方面,作为受图形的综合所规定的,它又服从范畴。由于先验的规定拥有这种双重本性,它们也应当被看作诸多形式的直观(formal intuitions)。事实上,在第二和第三批判中,康德明确以这种方式来说明先验图型。²²

为求更为清楚地说明这一点,也为了对先验时间规定作为一种形式直观取得更为精细的理解,让我们首先考虑一下,对康德来说“规定一个直观”一般意味着什么;然后考虑“规定时间”是指什么;最后再考虑“先验的”规定时间又是指什么意思。幸运的是,基于我

们已经学到的,这可以相当快速地完成。

首先,在经验性的层次上,规定一个直观,就是把它看作关于一个具体某物的知觉,比如一座房子或某座房子。²³简而言之,就是“解读”它,而正如我们所见,这是想象力的工作,意味着让感性材料(sensible data)服从一个规则,该规则指引着把握的活动。也如我们所见,这样一个规则本身并不是一个概念,因为它不是曲行的表达的;虽然它在被这样表达(被反思)的时候,就变成了一个概念。

时间规定适合这个模型,只是要加上一个显著的限制。这个限制源自时间的纯粹形式的本性,这防止它本身成为一个知觉对象。因此,任何这样的规定都必须间接地发生,通过在时间中规定事物而发生。换言之,规定时间,就是在时间中固定现象的时间关系,例如,作为同时的或相继的,作为 $a - b$ 而不是 $b - a$ 。虽然这也同样可以被看作是一种由规则所指引的解读,但由此被规定或被解读的东西,是现象的相对的时间位置,而不是如前一种情况那样,是现象自己展现的种种事物。

最后,先验的规定时间就是让它服从一个先天的规则,即一个范畴,它构成这样一种规定的“统一”。由于所有范畴性的规定的独特特征是它的客体化功能(objectifying function),所以先验的规定时间就是把它客体化。更确切地说,这就是把时间关系表征为主体间有效的,对所有拥有相关的感性形式的主体都成立。虽然这种规定不只是一种解读,但作为想象力的产物而不是知性的产物,它还不是一个判断。不过,它是关于客观的时间关系的任何判断的先决条件。

但是,这种情况因为一个事实而变得复杂:时间本身不能被感知(这个事实将在下一章充分讨论)。因此,先验的时间规定就像一个仅仅经验性的规定,是通过在时间中规定现象的关系而间接起作用的。但它与后者还是有区别,因为它意味着把现象与康德有所称的“一般时间”联系起来,这里,一般时间是“一般对象”在时间上的对应项。正如一般对象是按照一个曲行的规则,它们借以被纳入统

觉的客观统一之下的规则,而对诸多表象进行的统一;同样,前者即在于按照这样一个规则的时间表达或展示,而在时间中对诸多现象进行的联结。

必须承认,这样会使先验的时间规定这些形式的直观,在一定意义上略微不同于确定的关于时间和空间的纯粹直观。后者是时间和空间本身的形式特征,而先验的时间规定则是事物在时间中的规定或必要特征。但是,这并不妨碍这些先验时间规定作为某种功能意义上的形式的直观,因为就像时间和空间一样,它们给对象的直观而不是对象的思想提供条件。康德强调先验时间规定的这个方面,他说它是“感性的形式的和纯粹的条件,知性概念的运用以这些条件为限”(3)。这也不违背关于先验图型的一种显然异常的说法,即先验图型作为“现象(phenomenon)或对象的感性概念,与范畴相一致”(8),至少,如果人们认为(这似乎是合理的),“感性概念”是“对象的感性表达(或展示)”的一种简练表达,就不会违背。

但是,即使保证了先验图型的直观本性,人们也经常好奇,康德为何在图型法中对时间念念不忘,好像忽略了空间。也许,空间作为一种感性形式,不仅具有同等地位,而且,由于先验的时间规定关注的是现象在时间中(以及对时间)的关系,而不是时间自身的本性,这些规定就必然要涉及空间对象和/或属性。事实上,康德本人似乎肯定这一点,在第二版增加的“原理体系的总注释”中他说,为了建立范畴的客观实在性,我们不仅仅需要直观,而且还需要外部直观[B291]。²⁴

但是,康德有很好的理由在图型法中优待时间和时间的规定,所以批评者如果以为康德忽视空间,那就是被误导了。²⁵首先,在“先验感性论”中,时间被刻画为“所有一般现象的形式的先天条件”,并且与空间相比,空间仅仅是外部现象的先天条件[A34/B50]。这样给时间的普遍性就比空间的更大,因为所有现象作为“内感官的修饰(modification)”都在时间中,而只有外部现象是在空间中的。因此,

如果如康德所坚持的,范畴要在可能经验的地界之内普遍应用,那么范畴的应用条件就必须涉及时间。其次,有必要区分范畴所应用的对象的范围以及范畴应用的必要条件。康德明显主张,范畴既应用于外感官也应用于内感官,但是,出于上文引用的理由,他坚持范畴是按照它们的时间性(temporality)应用于前者的。想象力的先验综合毕竟是在规定内感官的杂多,因此是在规定时间性的杂多。²⁶而且,康德立场的这一本质特征在第二版中依然没有变化。²⁷

IV. 图型判断的问题、关系范畴与其图型的联系

在“图型法”的头六段,康德说明了先验图型的本性和需要;在第七段他简要讨论了几何概念和经验性概念的图型;然后在第八段,康德转向这个任务:具体指定各个范畴的图型。通过引入这个新话题,康德说:

我们现在不是要停下来提出一个干巴巴的枯燥的分析,说明一般知性的纯粹概念的先验图型需要什么,而是要按照诸范畴的次序并结合这些范畴,来提出这些图型。[A142/ B181]

康德说这个任务是干巴巴的、枯燥的,他看来想要避开为某些主张提供任何论证的必要,这些主张把各个范畴与作为其图型的特定的先验时间规定联结起来。²⁸相反,如这段所提示的,康德满足于仅仅只是列举各个图型;或更确切说,他为十二个范畴中的八个列出图型。²⁹但这一程序看来有点吹毛求疵,即便不是完全以要回答的问题为前提(question begging)。鉴于康德赋予图型的意义,确定某个图型唯一的对应某个特殊的范畴,这当然不是什么小问题。为求解决康德论述中的这种漏洞(lacuna),我们将首先考虑图型与范畴对应的这种说法的性质和根据,然后再将这些考虑内容应用于关系范畴与其图型之间的联结。³⁰

A. 问题的性质

说某个图型对应某个范畴,这一说法是一个判断,所以很自然,我们会这样提出问题:这样的判断(以下称为“图型判断”)在康德的框架之内应该如何归类?康德不过只是列出与特殊范畴相关的图型,这个事实也许提示着,这些判断要么是分析的,要么仅仅是约定的(stipulative)。但是,理智者与感性者的异质性,以及先验图型作为形式的直观的地位,这些合在一起,就排除了前一种可能性(分析的),而后一种可能性(约定的)也被一个事实所排除,即它会使得范畴和图型之间的联结变成任意的联结。同时也很明显,图型判断不可能是后天综合判断,因为这就意味着范畴和图型之间的联结是以经验为基础的,而这与两者的先天地位是不相容的。因此,通过排除法可以得出,图型判断是先天综合判断。

但是,我们不必以排除法的论证为满足,既然我们也能看到,这些判断必须被归类为先天综合判断。如刘易斯·怀特·贝克(Lewis White Beck)所指出的,在给概念提供图型时,“被加到概念或包含在概念的定义中的,不是一个直观的条件概念……而是感性的条件本身”。³¹贝克没有说,这样一种“感性的条件”是形式的直观,但他的确指出,它是“一个先验的附加项(addendum)、一个实在的谓词、一个综合的谓词、一个规定(*Bestimmung*)、存在理由(*ratio essendi*)、同时还有认识理由(*ratio cognoscendi*)中的一个要素”。³²任何提供这个东西的判断,都显然是康德意义上的综合判断,而如果这个谓词是一个先天表象(如在图型判断中),那它还是先天的。

但是,这类判断明显不同于我们更为熟悉的基于它们的先天综合判断,即原理。除开“一般经验性思想的公设”以外,后者是直接的客观的,也就是,它们说的是可能经验以及可能经验的对象的必然特征。简而言之,它们是“关于这个世界的”,不是自在的世界,而是具有我们这样的认识能力的存在者所必然经验的世界。与此不同,图

型判断则不是客观的或直接的关于这个世界的。相反,它是关于一个纯粹概念得以应用于这个世界的主观的(感性的)条件的。

虽然这样也许有助于解释康德为什么没有明确承认图型判断具有先天综合的性质,但它没有为这些判断免除某种演绎的一般要求。也许这由两个部分组成:一是建立这类判断的一般可能性条件;二是为具体的图型判断做出辩护。前一个任务也许可以被表达为对康德一个主张做出辩护,即“先验哲学的独特之处”(相对于其他各门“教导的科学”的“优势”,数学也有这种优势)在于一个事实,“除了在知性的纯粹概念中被给予的规则(或这些规则的一般条件),它同时也可以先天地表明,规则应当在什么情况下被应用”[A135 / B174 - 175]。在这里,康德其实是在宣称,诸范畴,像数学概念一样,自己就带有它们自己的应用条件,在数学概念的情况下,这点容易理解,因为数学概念可以在纯粹直观中构造,甚至可以被视为这种构造的规则。但这肯定不是范畴方面的情况,范畴是不能被这样构造的。而且,在解释为什么先验哲学拥有这种优势时,康德只是说,

它处理的是要与其对象先天的关联的概念,因此它的客观有效性不能后天的建立,因为那样就会完全谈不上这些概念的尊严;相反,它必须同时提供一个一般的但却充分的描述,说明与这些概念相符的对象据以被给予的条件,否则这些概念就会完全没有内容,因而只是单纯的逻辑形式,而不是知性的纯粹概念。[A135 - 136 / B175]

这个做法的问题是,康德不是解释先验哲学如何(基于什么根据)能够具体指定它自己的概念(诸范畴)的应用条件,而是单纯宣称,它必定能够这样做,如果它的概念要有一种实在的运用。但是,由于后者正是要讨论的论点,看起来这完全是以要讨论的问题为前提了。但是,以这种方式来理解这一论证就忽视了“先验演绎”,先验演绎也许已经指明,范畴不是空的;它们提供经验条件,因此具有一种“先验的内容”。更具体讲,B版演绎的第二部分,通过把范畴与想

象力的先验综合联系起来,就证明了,范畴与作为内感官的形式的时间处在一种必然的联结之中。而且这给我们一个保证书,让我们假设,由一个特定范畴所支配的这样一种想象的综合,它的产物就将体现或“展示”(instantiate or “exhibit”)在该范畴中被思考的东西。简而言之,图型判断的一般可能性条件,已经在“先验演绎”中得到说明。

221 图型判断的演绎的第二部分则是一个更加棘手的问题。首先,这样一个演绎本身不能演绎的进行,也就是说,它不能从范畴通过一种纯粹逻辑的程序推演出图型,因为那样会使得联结成为分析的。相反,它更像一个翻译行动,将在一个纯粹概念中被思考的内容,翻译为时间性的内容,如果你喜欢,可以说它们是“时间语言”(temporales)。但是,这种表述方法很容易引起误解,因为它略去一个关键点:一个思想是从它的自然的曲行的形式,被“翻译”为一种非曲行的形式的。³³因此,把来自一种自然语言的句子或语词翻译成另一种语言的这种翻译模型,不能应用于此而不做重要的限制。

同样的话,也对另一个具有肤浅的吸引力的模型成立,这个模型有时被用来解读康德的先验图型法理论,即认为它是从第三批判输入的一种审美模型。³⁴正如人们通常所理解的,这个模型邀请我们认为,给一个概念提供图型,就是在我们的感觉经验中找到一种统一性、连贯性或秩序,虽然它本身是非认识的、非概念的,但它是所有受规则支配的思想和判断的可能性的一个必要条件。³⁵换个说法(按照审美的模型),给一个概念提供图型,也许可以被看作是“发现”范畴的合适的直观表达,就有点像人们可以说,天才就是要发现或发明审美的想法,它们是特别适合表达理性的理念的想法。³⁶

这种模型不管是哪个形式,它的问题正好是语言的模型的反面。语言的模型的弱点在于,它没有能力捕捉图型非曲行的性质、以及想象力在产生图型方面的角色,而反过来,审美的模型的弱点却在于它忽视了为范畴规定图型的程序是受规则所支配的,因而它也摧毁了

图型判断的先天综合性质。即使康德曾说图型化过程是“人类灵魂深处的一种隐藏的技艺,我们可以从自然中直感到它的真正运作,但却难以把它一无遮掩的摆在我们的眼前”[A141/B180-181],这种说法的确难以理解,但这些图型的性质的规定(与图型的产生不同),本身却不能被看作是这样一种“技艺”,至少,如果康德的方案有意义,就不能这样看。

这些模型不足之处表明,我们需要的是一种关于图型判断的理解,这种理解既承认图型是非曲行的,又承认具体指定图型的判断是受规则支配的。虽然这是一件难办的事,但它是可以做到的,只要我们记得,判断力在给范畴确定合适的图型时的运用,与判断力的审美的运用,这两者可以区别开来,理由就在于,前者在运作时有一个确定的成功标准(这个特点是语言的模型所捕捉的)。具体讲,我们通过分析这个问题的用词而知道,一个假定的时间规定,只有在这种情况下才算作是一个范畴的图型:它使得所讨论的这个范畴对现象的应用成为可能,也就是说,它能够作为“规则的条件”。

于是,对图型的任何候选者就要问两个问题:(1)它是否可以被视为一个先验的时间规定(按照前一节所确定的标准),(2)它是否有资格作为范畴中所表达的规则的条件。由于透彻地讨论这个论题也许要针对每个图型来解决这些问题,这里只要考虑关系范畴及其图型的联结,就必定足够了。³⁷相比于其他图型,这些图型不仅可以更合理地被视为先验的时间规定,而且,它们还支撑着“经验的类比”,而这是下一章的重点。³⁸

B. 关系范畴及其图型

按照康德的观点,关系范畴的图型涉及的是时间的次序[A145/B185],这意味着,这些图型给时间中的现象排序。³⁹就此而言,它们显然配合先验的时间规定的要求。因此,在每种情况下的操作问题就是图型是否是唯一有资格作为感性条件起作用的,这个条件使得

包含在相应的纯粹概念中的规则有可能应用于现象。这些关系范畴的第一个是实体(substance),如我们已经看到的,实体这个纯粹概念是关于某物的概念,该物必须始终被看作主词(subject),而绝不能作为某个他物的谓词(predicate)。于是,它的图型就必须容许我们有可能说某个时间之物,它是这样一个主词。由于康德把这个图型等同于“实在在时间中的持存(persistence/*Beharrlichkeit*)⁴⁰”[A144/B183],我们的第一个任务就是要确定这是否满足上述标准。

这里的分析与前面关于纯粹概念的分析(第六章)类似。首先,我们要找这个必要条件,在此条件下,我们可以说某个时间之物,它是一个实在的主体或属性的拥有者,而不是一个具有谓词的单纯逻辑的主词。这一必要条件最为明显的候选者就是可再辨认性(re-identifiability):只有某个在状态变化中还可以再辨认出的某物,才可以与这些状态的一个或多个状态区别开来,而被认为是这些状态的“实在的主体”,这些状态作为修饰(as modifications)与它相关涉,或作为偶性“依存”(inhere)在它里面。但是,为了可以再次被辨认,这个主体必须在一个给定的时间阶段里持存。因此,一种相对的持存,至少就是某个时间之物要作为一个“实在的主体”而起作用的一个必要条件。

223

但这还不够,因为康德认为实体的图型要求在所有时间持存(永恒/semperiternity),而不是仅仅在一段时间内持存。于是,问题就在于指出后者是所要求的。但是,指出这一点很容易,只要我们想到第六章所做的一个区分:一边是某物的纯属判断的概念,这时某物被固定为一个给定的判断的主词;一边是存在论的实体概念,这时实体是关于某物的概念,对每个判断语境,该物都必须始终被看作主词,而绝不能被看作谓词或任何他物的属性。基本的要点是,绝对的持存是把后者(存在论的概念)而非前者(应用于在时间中的某物)所要求的。

这里的论证是直截了当的,无非是延伸关于可再辨认性的推理

路线。因此,正如在某段时间内的持存,是一个条件,任何时间之物要作为属性所依附的一个实在主体就必须满足这个条件,同样,在所有时间的持存也是一个条件,任何时间之物要始终被看作是主体、而绝不被看作是什么他物的属性,就必须满足这个条件。换言之,在时间中实存的必须始终被当作主体,绝不被当作属性或状态的某物这个概念,就等价于在所有变化中都可以被再辨认的某物这个概念。但是,在所有变化中可被再辨认,这就是持存。因此,持存表达了实体范畴可以被应用于现象的唯一条件,这样持存就是实体的图型。如康德在《纯粹理性批判》后文所说的:

如果我去掉持存(Beharrlichkeit)(即在所有时间中的存有/Dasein),在我的实体概念中就什么也没剩下,只除了主体的一个逻辑表象,我试图通过对自己表征只能作为主词出现(不是任何物的谓词)的某物,让它实在起来或认识到它(realize/realisieren)。但就会出现这种情况:不仅我完全不知道这个逻辑的优点(preeminence/Vorzug)被归属于任何一物要有什么条件,而且,由它也绝对推不出任何进一步的东西,甚至从它都不能引出什么结论,因为由此方式,这个概念运用的任何客体都还没被规定,因此我们完全都不知道这个概念说的是什么东西。[A242-243/B300-301]

康德把一个原因这个纯粹概念只是刻画为“一个某物,它允许推出某个他物是存有的”[A243/B301]。由于这一推理基于的是后者依赖前者这个想法,所以原因和结果这个纯粹的关系范畴,就是假言判断式中表达的根据和后件(ground and consequent)这一逻辑关系在存在论上的对应项。更确切地说,原因与结果这个关系,就是一个实在的根据与它后件的关系。

与此相关,因果性的图型则被定义为“一种实在,只要它被假定某个他物始终就会跟随而来”(jederzeit etwas anderes folgt)。康德进而说道,这个图型“就在于杂多的相继,只要它是服从某种规则的”[A144/B187]。通过把这个图型的定义或刻画与这个图型所构成的

内容(它不会在任何其他图型中出现)区别开来,康德也许是在尝试,将一个原因这个概念的图型本身与一个因果关系的图型对比起来。但我们这里关注的是后者,它就是受规则支配的相继。

于是问题在于,一个受规则支配的相继概念是否提供了应用条件,一个实在的根据与其后件这个关系,在此条件下应用于在时间的形式下被给予的现象。这个问题应当不难回答。基本要点在于,这个范畴表达了一种排序规则,特别是对实际存在的依赖性的一种排序(an ordering of existential dependence)。因此,这个图型必须提供一个表象,表征一个展示这种依赖性的时间序列。但是,把在时间中的事态或事件序列表征为是在展示这种依赖关系,这就是把它看作是由这种形式的规则所支配的:如果 A 在 t_1 , 则 B 在 t_2 。受规则支配的相继因此就是因果性这个纯粹概念的图型。它是一个条件,唯有在这个条件之下,实际存在的依赖性这个纯粹概念才可能应用于人类经验的材料,或按等价的说法,它是“规则的条件”。

最后,按照康德,“交互性(community / reciprocity / Gemeinschaft)的图型或实体在其偶性方面的交互的因果性的图型,是一种共存(coexistence / *Zugleichsein*)⁴¹,一个实体的规定与另一个实体的规定按照一个一般规则的共存”[A144 / B183 - 184]。因此,我们必须看看类似的考虑是否在这种情况下应用。虽然因为这个范畴与选言式判断之间的联系较为晦涩,增加了问题的复杂程度,但是,我们将会看到,这里也可以找出一种应用的情况。

225

如我们在第六章所提出的,理解交互性范畴和选言式判断之间的联系的关键在于后者体现的是逻辑协调的关系(与假言式判断中所体现的从属/subordination 关系不同)。因此,这个范畴表达的是一种实在的协调(在存在物之间)的想法,或更确切说,是一种透彻的相互依赖。于是,再一次,这个图型必须要提供的,就是这种关系的时间表达或展示。但是,在时间中的事物彼此之间只有两种可能的关系:共存、相继。而且后者明显不适合于现在的任务,因为如我们刚

才所见,受规则支配的相继是在根据-后件的关系中所思考的逻辑从属或依赖这个图型。因此,如果在交互性范畴所思考的协调或相互依赖这种关系,要有任何时间性的表达(如果它要应用于现象,就必须有这种表达),那么它就必须包含共存这种关系。但很清楚,单纯的共存并不足够,因为那是一种偶然的事情,就此而言,就不能表征在该范畴中所思考的必然性。因此,没有更好的说法,这样说吧,它必须是一种受规则支配的共存,在这里被理解为一个实体的变化与其他实体的变化的共存。

V. 图型和原理

虽然我们会在下一章处理“经验的类比”,但一般地考虑图型和运用这些它们的原理之间的关系,以此作为本章的结束,还是有用的。这种联系的关键在于一个事实:先验图型不仅仅是既实现又限制范畴的感性条件,它们也还是在时间中的现象的规定条件,因此是经验的可能性条件。事实上,正是因为这种双重的条件功能,才可以说它们在纯粹概念和现象之间进行中介。

“条件”的第一种意义是“图型法”的主要焦点,已经得到充分的讨论。“纯粹知性的原理”讨论的则是它的第二个意义,到目前为止还没得到考虑。这里的主要要点是,除了“经验性思想的公设”之外,这些原理的每一个都是一个先天综合判断,它断言,一个具体的图型作为经验可能性的一个必要条件发挥作用。⁴²例如,“直观的公理”和“知觉的预测”(这里不会做进一步的分析)分别断言,每个被直观的物,都有一个广延的量(everything intuited has an extensive magnitude / Alle Anschauungen sind extensive Größen),因而是可数的(量的图型/the schema of quantity),以及每个感觉都有一个内包的量(intensive magnitude / intensive Größe),即一个度(质的图型)。在“经验的类比”中,我们将会看到,每个类比都宣称,每个关系范畴的图型都作为

经验性的时间规定的一个条件而起作用。

但是,康德却使情况复杂化了:他使用类比一词,既以之说明该词说表示的那套原理,也用它说明范畴与应用于所有原理的图型之间的一般关系。在第一种情况下,“类比”是从数学的意义上理解的,就等价于“比率”或“比例”。康德为选择这个词语做辩护,他的依据是,在这些原理中所涉及的图型对应着关系范畴(每个范畴都表达一个双项关系),而且这些原理的特定功能就是要规定在一个单独的时间中现象相对于彼此的关系。这个类比因此就是介于这两者之间:一方面是在范畴中的双项关系和这个范畴的图型之间的关系,另一方面是一个给定的现象与某个没被指定的关系项之间假定存在的关系。例如,在因果关系的情况下,这个类比能使我们先天的规定,对任何给定的事件 y ,都必定存在某个先行事件 x ,而 y 就是按照一条规则跟随它发生的。按康德自己的说法,这个关系提供了“在经验中寻找它(第四项)的规则,以及在那里发现它的一个标志(mark)”[A180/B222]。康德指出,这个类比只是为寻找第四项提供一条规则或一个决策程序,而不是提供第四项本身,这一事实就把哲学中的“类比”与数学中的类比区别开来[A179-180/B222]。这也是为什么康德说,“经验的类比”(与数学的原理不同)只在调节性的而不是构成性的意义上对现象有效。

与这一合理发展的解释不通,“类比”的第二种运用,看起来只是康德的事后意见。但它对于整体理解原理的先天综合性质的确是必要的。这个用处出现在“经验的类比”的初步讨论的结尾部分,在那里康德写道:

因此,这些原理为我们提供理由,仅仅按照某种类比,以逻辑和一般的概念统一来组合现象,因此,我们是在原理本身中使用范畴的,但在执行范畴时(在应用于现象时),我们却把它的图型放在它的位置上,作为它的运用的钥匙,或者,把图型放在范畴的边上,作为它的限制条件,以它的公式名义出现。[A181/B224]

虽然这一段在文本中的位置表明,康德依然只是在谈论“经验的类比”,但这个说法适用于所有原理。⁴³如这一段所提示的,康德这里想的基本类比,是在纯粹概念和它们的图型之间的类比,而这是基于这种图型观点的,即认为图型提供了在概念或范畴中所思考的东西的一个时间性表达。随后出现的范畴和原理之间的类比,因此就可以归于一个事实:所有原理在使用图型时,都是通过把现象归摄在它们之下。这恰好就使得这些原理既是综合的又是先天的。

首先,在范畴和原理之间存在一个类比(基于前者及其图型之间的类比),这一点的重要性在于它保证了这些原理包含一个范畴的要素,凭借这个要素,它们能够作为统一现象的活动的普遍的和必然的规则而起作用。因此,否认这种类比就等于否认原理的先天性。

但同样重要的是,范畴和图型应该仅仅是类似的而不是等同的。要说它们是等同的,就会去否认感性者和理智者之间的先验区分,而这又会导致否认原理的综合性。由于这些原理都不过是以关于思想的统一所必须的东西的分析为基础的,所以它们(就像统觉的综合统一的原理一样)都会是分析性的。而且,如果这样的原理被认为是指涉到对象的,对象就将不得不从纯粹概念的角度来定义,作为“单纯的知性的对象”,而不指涉感性直观的条件。简而言之,说范畴和图型之间的关系是一种“类比”而不是等同关系,这对于这些原理的综合性以及它们在现象(phenomena)范围的限制,都是很关键的。

因此,图型的存在解释了所有原理,而不仅仅是经验的类比的先天性和综合性。与以“一般对象”的纯粹概念为谓词的判断不同,那些把现象归摄在图型之下的判断,不能被看作是“公开分析的”,因为感性的形式条件(图型)、对象(现象)据以被归摄在这些判断之下的这些条件,本身并不包含在关于一个对象的单纯概念里面。我们也不能说,这些判断会变成分析性的,只要我们认为那些被归摄在图型之下的对象本身就是时间性的。要规定时间性对象的普遍和必要的属性,这只有通过综合判断才是可能的,这些判断把这样的对象与它

们的时间条件联系起来。⁴⁴事实上,这些原理就正好是这样的判断。但我们已经看到这些判断的可能性,因而还有一种“经验的形而上学”的可能性,都依赖于这种可能性:为知性的纯粹概念所提供的范畴性的规则,具体指定时间性的“类比”。而且这解释了为什么康德在一封写给莱因霍尔特(Reinhold)的信中提出,只有在“图型法”中,我们才找到了先天综合判断的可能性论述的真正开端[Br 11: 38; 301]。

第九章 经验的类比

虽然研究者的注意力依然集中在第二类比,但人们逐渐认识到,经验的类比只能合在一起才能得到适当的理解。而且,这种理解也清楚反映了康德自己的观点,因为所有三个类比都关注唯一一个论题,即时间规定的条件,每个类比只处理其中一个条件,康德把这些条件与不同的“时间模式”联系起来:持续(*duration*)、相继(*succession*)、共存(*coexistence*)。¹但是,由于康德在他讨论每个具体的类比的开始都会考虑这个底层问题,而且在第二类比之内也分析了这个问题,所以本章将分为四个部分:第一部分讨论康德对这个一般问题的分析,其余部分分别讨论他对这三个类比的论述。

229

I. “经验的类比”的一般问题

我们已经看到,广延的量和内包的量这些“数学的”原理,关注的是经验性直观或知觉的结构,而“经验的类比”,作为“力学的”原理,关注的则是关于现象的客观时间秩序的经验。因此,有了“经验的类比”,我们就从考虑知觉的先验条件——这意味着指引想象力进行综合活动的把握的规则——转去考虑关于实存的客观时间秩序的认识的先验条件,这些实存与这些知觉相对应。通过强调这一点,在《未来形而上学导论》中,康德敦促读者“要好好注意经验与单纯的知觉总和之间的这种区别,也要从这个立足点来判断(经验的类比的)证明模式”[Pro 4: 310; 103]。在《纯粹理性批判》中,康德在两个地方讨论这种证明模式,它们构成特定的类比的论证分析的序曲。

230

A. 先验的背景 [A189/B234 - A191/B236]

虽然康德在第一版中阐明了“经验的类比”的一般原理,并为其提供了一个简要论证,但《纯粹理性批判》的初版关于“经验的类比”问题的最好引言,是在第二类比的第一段。² 即便它的位置在第二类比,但由于康德是在这里提出这个一般的问题,即解释一个客观的时间秩序的认识是如何可能的,所以我们可以认为它是整个“经验的类比”的导言。³ 这一段可以齐整地分为四个部分。第一部分提出这个问题:解释客观的时间秩序之认识的可能性。第二部分其实在论证,先验实在论不能解释这种可能性。第三部分从先验观念论的语言和假设的角度来阐述这个问题。第四部分勾勒出“批判的”或先验观念论的解决方案。

1. **客观的时间秩序的认识。**所谓“客观的时间秩序”,只是指在世界中发生的秩序(order of occurrences)。全部经验的类比所关注的问题是对于这样一种秩序的认识的可能性。但其实不能直接明显地看出,这里存在任何问题,至少不是要求一种先验解决的问题。而且,康德自己的解释更多地是掩盖而不是厘清了这个问题。如他所说:

对现象杂多的把握始终是相继的。关于诸多部分的诸多表象一个接着一个。这些表象是否在这个对象中相继,这是要反思的第二点,它并不包含在这一点中。[A189/B234]

231

这表明,问题在于,由于把握始终是相继的,所以对把握之秩序的反省,即对表象在意识中发生的秩序的反省,就没有提供充足的证据以形成可靠的判断,对所被表征者的相当不同的秩序的判断。因此,从我的表象 a - b 的这种相继情况,我不能就被表征的对象的秩序,推出任何东西。引用康德的例子:我是相继把握一座房子的诸多部分,然而我判断它们是一个持久性的对象的共存部分。这样一个判断是如何可能的?

人们经常说,康德之所以在这里发现问题,只是因为一个可疑的心理学假设:所有把握在事实上都是相继的。为了回应,有时人们就说,康德其实并不需要这个假设,因为要产生这个问题,所需要的东西只是一个没有什么争议的说法:把握的秩序不是客观秩序的可靠指标。这两个秩序可以但不必重合。⁴ 虽然这个回应是正确的,但它与最初的反对意见一样,都有一个错误的假设(必须承认,康德的表述提示了这个假设):问题在于必须要在主观秩序的基础上对客观秩序做出一个判断。

为了理解康德在“经验的类比”中所关注的问题,有必要解决后面这个假设。主观的秩序并不是一个数据,心智必须基于这个数据才能以某种方式推导或构造一个客观秩序。相反,它说的是,如果(其实不可能)我们可以移除知性加在被感性的给予的东西(内感官的杂多)之上的规定结构,那会留下什么。因此,康德在这里要说的是,如果我们所拥有的是这种无规定的主观秩序,我们就不能够表征任何时间秩序(无论客观的还是主观的)。⁵ 于是,问题就是解释:时间意识,即关于一个时间秩序的认识,是如何可能的。按康德的说法,就是提供“经验性真理的形式条件”。这不仅是一个重要的问题,而且,还是先验演绎所留下的没有解决的问题。

2. 先验实在论的不充分性。我们已经提出,这一段的第二部分应该被理解为是在主张,先验实在论不能解释客观时间秩序的认识的可能性。由于康德在此没有明确提到先验实在论,这种提法看来只是一种耽于幻想的重构。但它不是没有文本基础的。考虑康德从他的先验区分出发对这个问题的描述:

如果现象是物自身,那么,就没有人能够从表象的相继来评估杂多是如何在对象中组合的。因为我们就只能用我们的表象来从事;而物自身是怎样的(脱离它们借以触发我们的表象),就完全在我们的认识范围之外了。[A190/B235]

康德在此坚称,如果经验性对象被看作物自身而不是现象,就不可能理解我们如何对它们的客观秩序有任何知识。这是因为“我们只能用我们的表象从事”,而所说的这种客观秩序,按照定义,不同于表象在意识中所发生的秩序。因为先验实在论把对康德而言的“单纯现象”看作是物自身,它不能说明这样一种秩序的认识的可能性。

这不过是把 A 版的第四个谬误推理中所提出的一般要点应用于时间秩序的认识这个具体问题:“如果我们把外部对象算作物自身,那么就绝对不可能理解,我们如何取得对它们在我们之外的实在性的认识,因为我们仅仅是将这种认识置于在我们之内的表象的基础上”[A378]。因此,这个论证当然适用于经验观念论,即笛卡儿-洛克版本的先验实在论,这是“纯粹理性的谬误推理”中所攻击的对象。但是,有人也许会问,它是否能够应用于所有形式的先验实在论,包括那些以某种理由拒绝经验观念论的类型。

我们看到,这是可以的;考虑康德的一个主张,“自在时间”(time in itself)或“绝对时间”不能被感知,这个主张在当前的论证中暗含着。这种不可感知防止我们直接比较这两者:一个是我们的表象,一个是前给予的(pre-given)时间秩序,它被假定为是先验实在的。也许,所有形式的先验实在论都会保证这种比较,包括牛顿的那种。⁶但是,如果“时间本身”不能被感知,这就可以推出,规定一个客观的时间秩序的唯一方法,就是通过时间在安排“现象”的秩序(ordering)。但是,在这一点上,先验实在论者必须承认,被现实的“给予”心智的唯一秩序,是它自己的表象的发生的秩序。于是,在先验实在论的论述中,后者就是心智所能读取的唯一“对象”。因此,读取(access)问题、经验实在论对物质对象提出的这个问题,而且它会导致对“外部世界”的一种怀疑论,就在客观的时间秩序的情况下,再次出现在先验实在论面前。事实上,是先验实在论者(而不是康德),处在这种不可能的位置:基于一个主观的时间秩序对一个假定为客观的时间秩序做出推理。

3. **观念论的重述。**解释客观的时间秩序的认识的可能性这个问题,要是这样来表述,我们就完全不能明显地看出,在解决这个问题上,先验观念论者比先验实在论者有更好的位置。因此,虽然后者有一个问题,即解释如何可以读取物自身的客观的时间秩序,但前者也有一个问题,即解释如何可以在现象王国内区分客观的和主观的时间秩序。

康德先引入关于房子的知觉的例子,这个例子旨在说明一个要点,我们没有把诸部分的表象的秩序,等同于所表征的对象的相继状态的秩序,然后康德以明确的说法提出这个问题。他写道,“一旦我把关于一个对象的概念,提升到先验的意义上,房子就不是一个物自身,而只是一个现象,即一个表象,关于一个未知之物的先验对象”[A190 - 191 / B235 - 236]。而这又导致康德去问:

我怎样理解这个问题:杂多如何在现象本身(它还不是自在的任何东西)中组合起来?在这里,那在相继的把握中的,就被看作是表象,但被给予我的这个现象,即使它不过只是这些表象的总和,也被看作是它们的对象,我的概念,我从把握的诸多表象所得出的概念,必须与这个对象相符。[A191 / B236]

理解这一困难段落的钥匙在于,要认识到康德的论述具有一种进展的、辩证的性质。他一开始提出对客观的时间秩序做出判断的可能性条件这个问题,它既与先验实在论者有关,也与先验观念论者有关,虽然前者不能够回答它。但是,先验观念论对这个问题的分析,引出了关于现象的客观世界秩序这个概念的一个新问题。这个问题是先验观念论者所特有的。

但是,进一步的反思表明,这两个问题其实是等价的。如我们已经见到的,康德的“先验转向”的实质就在于,“对象”的意义必须从对象的表象的条件来阐述。康德在此所做的一切,就是把这个原则应用于一种特殊意义的“对象”;即一个客观的时间秩序。由于只有在判断中,只有通过判断,我们才能表征对象,所以,规定对一个客观

的时间秩序做出判断行动的条件或根据,这也解释了在这样一种秩序的思想中被表征的东西。换言之,对这些问题中第一个问题的回答,就是对第二个问题的回答。

4. “批判的”解决。在这一段的余下部分,康德给出了他对这个问题的解决方案的精华。他解释了,通过相继的表象,我们如何对我们自己表征一个对象,它不同于我们的表象,即使这个对象不过是这些表象的总和。康德的回答是,我们把现象表征为一个对象,在这种情况下即一种客观的时间秩序,是通过把我们的表象服从于一条规则来做到的。相关的,这里的“对象”就是给予的现象的时间秩序,康德认为它是把诸表象服从于一条规则的结果。正如康德在这一段的末尾所说:

现象,与把握的诸表象不同,因此只能被表征为一个对象(Objekt),如果它处于一条规则之下,它就与这些表象不同,这个规则把它与每个其他的把握(apprehension/ Apprehension,又译“领会”)区别开来,并使得组合杂多的其中一种方式(one way of combing /eine Art der Verbindung)成为必然的。在现象中包含这个把握的必然规则的条件东西,就是对象。[A191 /B236]

这里所讨论的规则是一种“把握的规则”,就这种说法而言,这一段有点误导性。如我们将在随后更详细的看到,它是概念化或判断的规则,它规定了被给予的表象要如何在一种客观的统一中联结起来,这种统一与它们在把握中具有的那种联结是不同的。⁷相关的,这里的“必然”就在于在时间秩序的思想之上的概念的约束,通过这种约束,时间秩序的思想才取得了客观有效性。最后,对康德来说总是可以说,这种必然性以及这种思想的客观有效性,是通过赋予一条先天规则而产生的。因此,三个经验的类比将会关注不同的规则,它们是关于在时间中的现象的客观关系的认识(或经验)所必需的。

B. B版“经验的类比”的一般原则[B218 - 219]

如在第二版中所阐述的,这个一般的原则读作:“经验只有通过知觉的一种必然联结这个表象才是可能的”[B218]。经验和知觉之间的对比就表明,在这个原则和 § 26 之间有一种密切联系,对它的论证由五个步骤组成:

(步骤 1) 经验是经验性的认识,即通过知觉来规定对象(object/Objekt)的认识。因此它是知觉的综合,这种综合本身并不包含在知觉中,但它包含知觉的杂多的综合统一于一个意识中,这个统一构成了对诸感官的对象的认识,即对经验的认识(而不仅仅对直观或诸感官的认识)中必不可少的东西。

我们已经看到, § 26 主要论点是,知觉本身要求一种综合,这一综合的含义在“数学的原理”中得到详细探讨。现在,康德展开 § 26 中只是简单提到的要点,他指出,一个全新的综合层次,它的材料由已被综合的知觉来提供,这个层次是经验,即被感知对象的经验性认识所必需的。

(步骤 2) 现在,在经验中,知觉确实只是偶然的出现在一起,这样,知觉之间的联结的必然性,在知觉本身中都不明显,也不能变得明显起来(evident/erhellen),因为把握(apprehension/Apprehension)是经验性直观的杂多的一种合放(juxtaposition/Zusammenstellungen),但是,它在时间和空间中合放的诸现象的联合实存(combined existence/verbundenen Existenz)的这种必然性的表象,就不会被遇到了。

康德在此所谓的“在经验中”,显然是指在知觉中或在把握中。因此,他的论点是,经验性直观的杂多在知觉中“合放”的方式是“偶然的”,这是在这个意义上:它基于诸多因素,这些因素都是相对于一个感知者的情景而言的,因此它就不能自行保证一种客观性的说法。再一次,客观性始终要求一种受规则支配的联结,它引入一种“必然

性”，即一种知觉约束。康德在此又给这个熟悉的故事增加的是，指称“诸现象的实存”，它们在时间和空间中的合放。在康德眼里，前者是指它们的时空存在，即它们在时间和空间中的确定的位置和关系，所以，这些都是密切相关的。

（步骤3）但是，由于经验是通过知觉对对象的认识，因此，杂多的存有（*existence / Dasein*）中的关系，在经验中被表征时，就不要说它在时间中被合放，而要说它是在时间中客观的被合放的……

在这里，康德把存在的客观的时间秩序与把握的偶然的主观的秩序对比起来。由于前者才是真正意义上被经验的，所以，它是关注的对象。

236

（步骤4）然而，由于时间本身不能被感知，所以，对象在时间中的实存的规定，就只能通过这些对象在一般时间中的结合，因而只能通过先天联结的概念，才能发生。

这是关键的一步，因为它界定了所有三个经验的类比的问题。如我已经指出的，时间不可感知这一论点意味着诸知觉不会随它们的时间秩序显现，好比在它们上盖印那样，不过它们的确会显现为广延的和内含的量。相关的，“一般时间”则作为“一般对象”的时间化形式。正如把一个人的表象关联到后者，就是按照先天概念统一这些表象，这些先天概念在给综合的客观有效性建立根据，同样，把现象关联到前者，就是按照规则来统一这些现象，这些规则为所有经验的主体（“一般意识”）规定了它们的时间秩序。换言之，正是通过让诸现象服从这样的规则，一个人才对自己表征出一个客观的时间秩序。

（步骤5）现在，由于这些概念始终随之带有必然性，因此经验就只有通过诸知觉的必然联结的表象才是可能的。

在这里康德指明了在上一步所达到的，在§26中已经预示的结论。假定（看来合理）经验包含着关于诸现象的客观时间秩序的认识，可以推出，为认识这样一种秩序所必需的规则，是经验的必然条

件。因此,“经验的类比”的任务就是要具体指定这些规则并证明它们的必然性。

II. 第一类比

第一类比关注的是实体图型的可应用性,这图型就是:实在在时间中的持存(*persistence*)。虽然康德在一处[A215/B262]提出,这个类比的功能是作为持续(*duration*)的一个规定条件,即作为时间量度的条件,但它关注的其实是所有时间规定的必要条件。⁸ 康德必须指出的是,只有在所有时间中都持存的某物或某些物,才能提供必要的条件,以在一个单独的时间,因而也在一个单独的经验中统一事物和事件。⁹

但是,这个情况变得有点复杂,因为康德把某物持存的必然性作为所有时间规定的一个条件这个论点,与关于变化的另一论点结合起来。他论证说,在现象上的所有变化(*change/ Wechsel*)必须被构思为、被经验为一个持存着的实体的一种改变(*alteration/ Veränderung*)。于是,在第一版中,这个原理说:“所有现象都包含那持存的东西(即实体)作为对象本身,包含那变化的东西作为它的单纯规定,即对象由以实存的一种方式”[A182]。在第二版中,康德提出了一个看起来更强的主张,即“在现象的所有变化中,实体都持存着,它的量在自然中既不增加也不减少”[B224]。因为康德因此宣称实体的量保持恒定,于是许多批评者就认为康德在做一件名声不佳的事:为一个经验性的论点提供一种先验的证明。

这些就构成我们必须处理的基本问题。特别的,通过聚焦于第二版中所增加的论证,我们的目的是要指出,绝对持存的论证是健全的,而且它所肯定的实体的量的持存,也必须与物质守恒原则区别开来,康德在《自然形而上学基础》中论证过这个原则。

主要论证包含在第二版的第一段[B224 - 225],它可以分解为

七个步骤,而这七步又可以分为四个部分或子论证。第一部分(步骤1-4)主张,必须有某个至少相对持存之物,作为一个基底(substratum)或背景(backdrop),变化要与之相关才能被经验到。第二部分(步骤5)论证,诸现象的每个变化都必须被看作这个基底的状态变化。第三部分(步骤6)断言,这个基底必须是绝对持存的而不只是相对持存的。最后一个部分(步骤7)坚称,这个持存的基底的量在所有变化中维持恒定。从这一简要描述应该可以清楚地看出,这个论证有一个逐步推进的结构,每一步都预设前一步并在前一步的基础上推进。

A. 背景论

(步骤1)所有现象都在时间中,共存(simulatenity / *Zugleichsein*, 也译“并存”)和相继(succession / *Folge*)都只能在作为基底(作为内直观的持存形式)的时间中被表征。

康德在这里再次确认所有现象的时间性(temporality),于是重述了“先验感性论”的论点,“时间是所有一般现象的形式的先天条件”,因此,“所有一般现象,即诸感官的所有对象,都在时间中,并必然的在时间的关系中”[A34/B50-51]。时间的基础作用现在有了这样的表述:作为“基底”,而这是整体论证的一个关键术语,因为它准备了一条路,以最后引入实体概念。但是,在这一点上,康德能够合法宣称的却还只是,时间的表象必须被预设,以表征共存或相继。

(步骤2)因此,现象的所有变化(change/ *Wechsel*)都要在时间中被思考,但时间则持续着、不变化;因为相继或共存只能被表征为时间的规定。

人们反对这一点,经常论证说,虽然时间的确不变化,但事物是在时间中变化的,时间也不会维持或持续啊!如爱德华·凯尔德(Edward Caird)所说的:

也许可以反对说,说“时间本身不变化”,这就像在说,逝去本身不是逝去。这样,时间的持续、变化的恒久,也许甚至只是意味着,时间的环节绝不会停止逝去,变化也绝不会停止变化。一个知觉之流因而就足以“表征”在时间中的一切恒久性。¹⁰

凯尔德的观点是对的,但却无关紧要。基本一点在于,这个恒定的流发生在一个单独时间中。¹¹说时间是不可变的,这等价于说,它保留它的同一性,在所有变化中作为同一个时间(时间框架)。在这里最多能指责康德的是他缺乏清晰性,不过很难想象他还能说什么别的意思。而且,我们将会看到,正好是在这个意义上,康德说实体是不可变的或持存的。这也是为什么,时间的同一性这个论点,对于整个论证至关重要,因为它让我们有可能把实体与时间直接联系起来,并主张实体的图型是它的有规定的表象所必需的。

(步骤3)现在,时间不能被它自身所感知。

正如已经指出的,这是每个经验的类比论证的一个必需步骤。它的意义源于一个事实:它一下子排除了一种可能性,即在规范现象的时间秩序时,把时间作为一个准对象来讨论现象,它也要求,这个秩序应当“内在的”(immanently)被规定,即按照现象在意识中进行统一的规则来联结这些现象。

(步骤4)因此,正是在知觉的对象中,即在现象中,基底(substratum/ Substrat)才必定会被遇到,这个基底表征着一般时间并且在它身上,所有变化或共存都可以通过现象与它的关系在把握中被感知到。

这是现象的时间秩序“内在化”(immanentization)的第一步,时间的不可感知性必定会要求这一步。鉴于这种不可感知,有必要去预设关于时间本身的某个可从知觉读取的模型,作为规定诸现象的时间关系的一个可能性条件。在第一版中,康德将这个模型或他所说的“基底”,与“对象本身”等同起来[A182 - 183]。这里的基本要点

是,后者必定在某种方式上体现了不可改变性或持存性,而这已经被归之于时间本身。如果并不存在任何持存者,如果一切都在恒久之流中,那么 we 也许就甚至都不能意识到有这样的相继,更不用说共存了。因此,一个持续的、可感知的对象(或诸多对象)是必需的,它提供背景或参考框架(backdrop or frame of reference),由此现象在一个共同时间中的相继、共存和持续才能被规定。

我们将把这命名为“背景论”(backdrop thesis),它是这个论证的前四步的结果。虽然它本身不是一个琐碎的无关紧要的结果,但它还远不是这个论证旨在获得的总体结论。因此,第一类比的主要兴趣,在于康德如何在这个论证的后面三个部分超出这个结果。

B. 从基底到主体

(步骤 5)但是,一切实在之物,即一切属于事物之实存(existence / *Existenz*)的东西,它的基底就是实体(substance / *Substanz*),属于存有(existence / *Dasein*)的每个东西都只能被思考为它身上的规定。

虽然“一切属于事物之实存”这个表达是高度晦涩的,但似乎有理由在这里遵循佩顿(Paton)的看法,认为它指的是不断变化的现象,这些现象在时间中有确定的位置。¹²于是,按照这一解读,康德就是在主张,所有这些现象都必须被看作实体的状态或规定。在论证的这个阶段,当然不会保证我们在充分发育的存在论的意义上来看待“实体”,把它作为某种绝对持存者。但是,即使我们认为它仅仅是指相对持存的现象性的东西(phenomenal entities),这个主张依然带着我们大幅超出了背景论。背景论只是断言,某个相对持存的东西或某些这样的东西在经验中的在场,是现象在时间中的相继或共存这种经验的可能性的一个必要条件,但现在这个主张则是在说,现象的所有变化(changes / *Wechseln*)(一个现象继之以另一个现象)必须被经验为这些东西的状态的改变(alterations / *Veränderungen*)。

康德对这一主张最明确的表述是在第二类比的开头,在那里他

说到,表达第一类比的结果的一个方法是从这个原则出发:“现象的所有变化(相继)都只是改变(alteration)”[B233]。按凡·克里夫(Van Cleve)最精确的重新表述,“对任何 x ,如果 x 变化,就有一个 y ,使得 y 在 x 的方面改变”。¹³必须承认,康德错误描述了这种情况:他说这个原则本身是论证的最后结论,但它其实只是一个必不可少的步骤(也许是唯一必不可少的步骤)。因此,我们现在关注的是,看看是否有可能找到一个论证来支持它。

作为第一步,关键在于弄清楚“变化”(Wechsel)的意义,康普·斯密、盖耶尔和伍德通常都只是把这个词翻译为“变化”(change)。由于康德经常用这个词去指“生成”(arising / *Entstehen*)或“毁灭”(perishing / *Vergehen*),有人就认为,康德用这个词的意思,有点像亚里士多德的实体变化这个概念。但以这种方式来解读“变化”(Wechsel)是误导性的,因为康德主要论点是,只有实体的状态或规定会变化,实体本身并不变化。他自己说的一个变化(*ein Wechsel*)的例子是,当一块木头烧起来时所发生的变化。用日常说法,我们可以说,木头“变成”(becomes)烟火和尘埃,就如我们可以对一个成功的炼金术实验说基本金属“变成”或“被变成”(becomes or is changed into)金子。但是,无论木头还是基本金属,本身都不会在这个过程中保存,所以,这里真正所指的意思是,最初以木头或基本金属(物质)显现的东西,在这个过程中被转换成(is transformed into)烟火和尘埃或者金子。虽然这正好是这个论证必须要指出的,但目前的主要一点只是在于,一个变化(*ein Wechsel*)是一个东西被另一个东西取代的那种变化。因此,它在这里被刻画为一种“取代的变化”(replacement change)¹⁴。

从图型上来表达,必须要指出的是,在 t_1 的一个给定的事态(x),被 t_2 的某个相反的事态(非 x)所取代,这样的每次取代,都必须被构想为,而且被经验为在整个过程中某个持续存在着(endure)东西(y)的改变(状态的变化)。与此相关,正如燃烧和炼金术的例子

241

所提示的,由于康德在第一类比中最终关注的,在于证明某个或某些绝对持存(persistent)或永恒的(sempiternal)东西的必然性,所以我们很难确定一个专门支持这个从属,但却必不可少的论点的论证是什么地位。也许最与之接近的,就包含在如下段落中:

改变(alteration / *Veränderung*)因此只能在实体中被感知,而生成或毁灭本身则不可能是一个可能的知觉,除非它们仅仅涉及某个持存之物的一个规定,因为正是这个持存之物才使得我们可能去表征从一个状态到另一个状态以及从非存在到存在的过渡(transition / *Übergänge*),这种过渡的表象因而就可以从经验上被认识,仅仅作为那持续之物(that lasts / *was bleibt*)的变动的规定(changing determinations / *wechselnde Bestimmungen*)。[A188/ B231]

这里康德提到从一个状态到另一个状态的过渡这个表象以及经验性的认识,这些说法暗示着,所需要的论证有赖于这样一种变化的认识的可能性条件。虽然也许不能直接明显地看出,任何这样的论证包含在上面引用的段落中,但似乎有可能至少发现它的草图。¹⁵

就像对背景论的论证一样,这个论证也要求一个前提:时间不能被感知。因此,一个单独的观察绝不足以确定,任何这种类型的一次变化已经发生,更不用说不是一次取代的变化了。任何这样的经验都要求两个相继的观察,也要求注意到在每次观察中所观察到的东西之间的某种差异。但是,人们不能从两个相继观察中的差异,推出一个取代变化事实上已经发生。从两个观察所能确定的全部内容就是,我们只是可以对共存的事态进行相继观察。

例如,我在 t_1 感知到我的桌子, t_2 知觉到我的书架,但我不会从这两个知觉的相继推出,一次取代的变化已经发生,也就是说,我不会假定,桌子已经以某种方式“变成”或被变成书架。再让我们假设,在 t_1 和 t_2 的间隔期间,桌子被移动了,书架代替了它的位置。我当然会把这经验为一种变化,但不是作为一次取代的变化(至少不是在我们这里使用这个术语的意义上)。与此不同,如果我经验到或相信

我经验到一次真正的取代变化(如在燃烧的例子中的情况),那么我就受到约束,将这些相继的事态与某个共同的主体关涉起来,并认为这次发生是它的状态的一种改变。只有这样做,我才能通过我的相继的知觉或观察来表征一个事态被另一个事态取代的情况。¹⁶

必须承认,这些经验性的例子以及这些观察的说法,在一定程度上遮蔽了一个关键要点,这个要点是,把相继的表征的事态指派给一个持续的基底(作为它的相继状态),这可以作为我们借以思考这样一种变化的规则来起作用。它也可以被描述为取代变化这种思想的形式,因为要思考这样一种变化(把它看作可能经验的一个对象),就是把一个人的知觉与这条规则联系起来。

242

C. 从相对的持存到绝对的持存

(步骤6)因此那持存的、现象的所有时间性的关系只有在与它的关系中才能被规定的这种持存之物,就是现象中的实体,即现象中的实在者,它作为所有变化的基底始终不变。

到这点为止,这个论证仅仅指明,我们必须在自己的存在论中包含持续的、可再辨认的东西,它们作为变化的基底起作用。下一步,也是关键的一步则需要证明,某些这样的东西,或者某种更为基本的东西,在所有时间中持存。只有这样,康德才能确立实体这个纯粹概念的图型的客观实在性。但是,也正是在这一点上,几乎所有评论者都表示反对,反对的依据是,康德的论证最多只能够提供相对持存的需要,转向绝对的持存的步骤是完全没有理由的。¹⁷

至少在第一眼看来,这种批评似乎很有基础,因为有些地方,康德看来是在假定,任何在经验中以实体方式起作用的东西,即任何作为变化的一个基底的东西,都必定因此就是永恒的(*sempiternal*)。¹⁸但是,由于毫无疑问康德会意识到,通常以这种方式起作用的那些事物,比如桌子、树木、山脉、行星,本身会进入存在,也会从存在中消失,所以似乎更有理由认为,康德是在主张这样的变化必须被经验为

某种真正实体性的、在所有变化中持存的事物的改变。

243 这一点所需要的论证就取决于时间的必然统一或同一(unity or identity),它作为经验的统一的一个条件。这个论证通过应用一个原则进行:所有替代变化都是持续之物或实体候选者的改变,后者的必然性就已经在前一步得到确立了。因此,这里的论证不是假定这些是永恒的,而是假设它们不是永恒的,并考虑它们的生成或毁灭的经验的可能性条件。由于任何这样的发生都涉及一个事态为其对立事态所取代,所以它可以算作一种取代变化。但是,我们已经看到,任何这种变化的经验都要求,两个事态都应该与同一个主体(“对象本身”)相联系,作为它的相继的规定。但一种绝对的生成或毁灭就会是一种发生(occurrence),出于假设(*ex hypothesis*),这些条件在这种发生中不能成立。而且,由于也许没有什么方法,能够把这种新的事态的涌现与以前的时间在经验上联结起来(这样相反的事态就能存在),这样一种发生或许会导致时间的统一破裂,因而导致经验的统一破裂。¹⁹康德在这个类比的末尾总结了这个问题:

实体(在现象中的)是所有时间规定的基底。其中一些的生成,另外一些的毁灭,这本书就会消除时间的经验性统一的唯一条件,而诸现象于是就与两个不同的时间相关联,实存在其中并行地流逝,而这是荒谬的。因为仅仅只有一个时间,所有不同的时间不能同时被放在其中,而是只能一个接一个被放在其中。[A188 - 189/B231 - 232]

要阐明这个重点,我们可以简要考虑康德自己对此原理所提出的著名例证,即由拉瓦锡(Lavoisier)启发而得的一块木头燃烧的例子:

人们会问一个哲学家:烟有多重?他回答:如果你从木头的重量里减去燃烧剩下的灰烬的重量,你就会得到烟的重量。他因此将这一点假定为无可争议的:即使在火里,物质(实体)也绝不消失,而只是在忍受它的形式方面的一种改变。[A185 /B228]

很清楚,必须假定,木头烧掉的部分在它被火摧毁之前已经在一段时间内存在,在那段时间它也能够被以任何数量的方式改变,而不失去它的同一性。同样很清楚,它或被摧毁,这不能仅仅被看作是木头的另一次改变,因为在这个过程结束时,它不再能够被当作是木头了。但是,我们依然把这个燃烧过程看作是一次改变。差异在于,不是把这块木头看作在改变的主体,相反,我们预设某个物质,在它的生涯的某个阶段,采取了木头的形式,而在一个后来的阶段,又被转变成了烟与灰烬。换言之,为了构思这样一种转变,有必要认为这块木头是某个持续的物质的临时形式、状态或规定。相关的,事物得以组成的这种物质,就是述谓关系的“终极主词”(ultimate subject),或按照等价的说法,是事物中的“实体者”(the substantial)。就此而言,就必须预设它在所有变化中都持续,这些变化包括它的特殊的构型或规定的生成与毁灭。*

虽然这里的基本主张可以至少追溯到亚里士多德,但康德打破这个传统,他赋予这个原则一种认识论的而非逻辑的或存在论的根基。因此,他不是主张某物只是生成或毁灭这种思想是自相矛盾的,而是坚称这样一种“发生”(就像一个没有原因的“事件”)不可以是可能经验的一个对象。这是因为,如果它要是出现了,“一切这样的

244

* 可以这样理解康德的实体概念,实体是一种力学的调节性原则,它让我们去寻找支撑变化或偶性的背后的东西,但并不承诺任何这样的东西是存在的。即便是当前找到的稳定不变的实体,将来也有可能被证明为只是一个更基本的实体的偶性,而这个进一步的实体原则上也会遭受同样的命运。实体因此只是一个关系概念,是协助我们去组织变化的与承受这些变化的。实体(substance)这个概念其实是实体性(substantivity),它没有形而上学的承诺,不告诉你世界本身是怎样的,实体到底是什么,而只是提供一个组织各种变化和偶性的思考方式,没有它,我们无从给出一个临时可用的事物的概念。与此不同,如果把某个实体——不管是常识中的实体还是科学中研究的实体——当作自然和世界本身的实体,那就是误把人类的思考方式的条件当作自然世界的实在本身了。

事物都会消失：只有这些事物能表征时间的统一，即基底的同一，所有变化只有在这种同一中才有它透彻的统一性”[A186/ B229]。换言之，没有变化的一个持存的基底（或多个基底），就不可能把一个人的知觉看作是对在一个单独的时间中的各种发生的知觉，而这样又会排除这些知觉在一个单独的经验中的联结。

D. 实体的量

（步骤7）因此，由于这不能在实存中变化，它在自然中的量就既不能被增加也不能被减少。[B224 - 225]

在这里，康德超出了到此为止已经确立的内容，他实际上断言，实体的持存蕴涵着它在宇宙中的量的守恒。即便康德只是在第二版中才明确提出这一主张，但他讨论了哲学家对烟的重量的问题的回答，这提示我们，这个主张已经暗含在第一版中。因此，这样做似乎是恰当的：把它看作是康德的实体理论的一个必不可少的方面而不是一个单纯的事后见解。但它同时也是遭到广泛拒绝的这个理论的一方面。基本的指责是，它包含着一个非法的步骤，从先验的考虑跨入经验性的考虑，这种指责尤其认为，康德是在企图“演绎”牛顿力学之内所理解的那种物质守恒原理。²⁰

但是，这种反驳源于未能区分第一类比的先验层的论证和《自然科学的形而上学基础》的论证，在后者，康德的确通过把《纯粹理性批判》的先验原理“应用”到经验性的物质概念，从而肯定物质守恒原理。为了强调这种差异，我们将依次简要考虑每个论证。

虽然在《纯粹理性批判》中康德没有在这一点上提供一种论证，但提供这一论证是很容易的。我们刚才看到，实体、述谓关系的终极主词，必须与事物得以组成的物质相等同，而这个物质必须被构思为是永恒的（才能作为这样一个主词而起作用）。因此，问题就变成，我们要如何在一种先验的论述中刻画这个物质，这个先验论述不会使用任何经验性的假设。而且，康德本人在“纯粹理性的建筑术”中为

我们回答了这个问题,在那里,他说,这样被构想的物质,是“不可穿透的、无生命的广延”[A848/B876]。要点在于,在一个先验的论述中可以被合法的指派给物质的唯一属性,就是空间的占有。

这样被构想的物质,是完全没有规定的(indeterminate)。但是,它与亚里士多德的原始物质(prime matter,或译原初质料)不同,原始物质是在形而上学的意义上无规定的,它是一个纯粹的东西,真的没有任何属性,但康德所说的这种物质,则是在方法论的意义上无规定的,即除了空间的占有以外就没有什么属性,可以在一个先验的论述中被合法的指派给它。但是,这样考虑的话,对物质进行概念思考的唯一可用的范畴,就是量。因此,物质的持存必须被认为是它的量的持存。^{21*}

这种概念的主张既不能与一个特定的自然法则相等同,也不能与一个守恒原理相等同,与这个主张不同,康德在《自然科学的形而上学基础》中则试图推导一个守恒原理,他称之为力学第一规律,即“在有形自然的所有变化中,物质的量在整体上保持相同,既不增加也不减少”[MAN 4: 541; 249]。虽然康德把这看作是一个先天自然规律,但主要的重点是,它的推导以及在那部著作中所考虑的其他规律的推导,都要求引入经验性的前提。尤其是它诉诸物质这个概念,作为“空间中的可动者”(movable in space)。因此,可动性这个“经验性的”特征,就将这个定义与《纯粹理性批判》中的定义区别开来,

* 康德的物质观的特点在于,他鲜明地区分了先验的与先天的,为任何一个先天概念寻找先验的在我看来是量的根基。他不会认同一个先验的物质理论,这让他对任何物质的先天概念都保持着批判性,事实上,自然形而上学的任务是让所有的先天概念都接受先验的洗礼或先验的条件。对物质来说,这种先验思考不是一种神秘的东西,而是把物质归结为一个量,虽然在内容上、在形而上学中或在科学的研究中,物质不只是量。康德无意——按照其先验哲学也不能——提供一个关于物质的科学理论,但他的伟大之处在于,他为一切这样的理论划定了一个量的检验条件:没有量,就勿奢谈物质。再推进一步:没有量的收敛条件,就勿奢谈概念。

而且也许还使得推导特定的自然规律成为可能。²²

在物质守恒原理的情况下,关键的步骤是规定物质性实体的本性。康德这样完成这个规定:他把自己的物质定义与名义的实体定义组合起来,后一定义认为,实体是“实存的终极主词,即它不再属于任何仅仅作为谓词的实存”[MAN 4: 503; 214]。要点在于,只有物质在此定义为空间中的可动者,才能满足实体的定义,因为除了物质(这样定义的物质)之外,就不能为外感官对象的属性或偶性(除了为空间本身以外)思考任何实在的主词。但是,“先验感性论”已经指明,空间本身不是一个对象,而是我们关于外感官对象的表象的形式或条件。因此,空间中的可动者是实体性地位的唯一可用的候选者。

246 作为这一论点的一个直接结果,康德更进一步主张,物质性实体的可独立运动的部分本身就是实体,他还主张,所谓“物质的量(quantity)”要被理解为这些实体的数量(number),某个给定的物质就是由这些实体来组成的。这里的论证是,任何这样的物质粒子,就其能够独立于其他粒子运动而言,都同样能够作为一个主词起作用,属性或偶性可以依附在这个主词上[MAN 4: 503; 215]。因此,任何这样的对象都适合实体的定义。²³

鉴于这种物质性实体的观念,康德在推导物质守恒原理时所要求的所有内容,都只是第一类比的学说,即实体不能被创生也不能被毁灭。由于物质的量是从物质所得以组成的实体的数量(可独立运动的粒子)来定义的,所以只有通过增加或减少这些实体,才能改变这种量。但这就会要求实体有创生或毁灭,而这一点被第一类比所排除。因此,在自然中的整个物质的量,必定在所有时间中维持恒定[MAN 4: 541 - 542; 249 - 250]。²⁴

III. 第二类比

对这个类比,康德在第一版和第二版中再次做了不同的表述。

在第一版中,第二类比被称为“产生的原理”(Principle of Generation),这个原理说:“一切发生(开始存在)的事物都预设某物,它按照一条规则跟随该物出现”[A189]在第二版中,它被更为精致的称为“按照因果律的时间序列(temporal sequence / Zeitfolge)原理”,这个原理说:“所有改变(alteration / Veränderungen)都是按照原因和结果联结的规律而发生的”[B232]。

第一版的表述让人想起休谟在《人性论》(*Treatise*)中对因果原理的说法,休谟认为,因果律是一个准则:“任何开始存在的,都必定有它存在的一个原因”。²⁵这个阐述因此表明,这里的标靶是休谟在《人性论》中对一般的因果性原理的挑战,而不是他在《人类知识探究》(*Enquiry*)中对一条也许不同的原理的挑战,这条原理说的是相似的原因阐述相似的结果。追随刘易斯·怀特·贝克,我们将把前者称为“每个事件某个原因”(every-event-some-cause)原理,把后者称为“同样的原因同样的结果”(same-cause-same-effect)原理。²⁶

如它的开头一段所提示的,第二版中的重新表述显然意在将这个论证与第一类比更为紧密地联系起来。正如第一类比论证,所有变化都仅仅是持存着的实体的改变,同样,第二类比将会论证,所有这样的改变都受“原因和结果联结的规律”所支配。但是,由于这个规律等价于产生的原理,这两种表述之间的差异仅仅是术语上的。在这两版中,康德的目标都是要确立每个事件某个原因的原理。

这一节的基本关注重点是要分析和评估康德为支持这一原理的论证,我们的讨论分为四部分。第一部分处理一些重要的预备内容,包括关键术语的定义。第二部分分析同时在两版中所包含的必不可少的论证。第三部分讨论关于康德主张确切性质的一些解读性的问题,并试图为此论证勾勒一个辩护内容,以反击一些常见的反驳意见。第四部分考虑因果性的先验原理与特殊的因果规律之间的联系这个问题。

A. 一些预备工作

在我们考察康德论证之前,一个重要的工作是厘清一些术语和解读的要点,这些要点包括“原因”和“事件”这样的关键术语以及客观相继这个极为模棱两可的概念。首先,康德同意休谟:必然性是因果性概念必不可少的特征,也是它的富有疑问的特征。因此,康德宣称,“这个概念始终要求,某物 A 应该是这样一类事物,某个它物 B 必然按照一条绝对普遍的规则跟随该类事物而来”[A91/ B124];而且,“原因概念就随身带着必然性的性质,而这是完全无法由经验产生的”[A112 - 113]。虽然康德没有解释他在这里所说的“必然性”是什么意思,但他对这一术语的使用却表明,在这里,就如在《纯粹理性批判》的导言[B4 - 5]中一样,它必须被看作是等价于“严格的普遍性”或“不可变化性”的。要宣称 A 是 B 的原因,就是宣称,给定一个 A 类事件以及某些成立条件,一个 B 类事件就会每次(*invariably / jederzeit*)都跟随出现。

第二个关键术语是“事件”(event / *Begebenheit, Ereignis, Wirklichkeit*),康德一般认为这个词与“发生”(happening or occurrence / *Geschehen*)同义。这可能会造成某种混淆,但主要一点在于,所有这些术语都是指某个对象的一个状态或规定的开始或停止。例如,水上冻是一个事件,因为它包含着水的一个新状态(固态)开始存在,而这当然同时也是它从前的状态(液态)的停止。因此,如康德在第二版中所清楚说明的,每个事件都是一个改变,每个改变都是一个事件。

248

客观相继(*objective succession*)的概念更棘手一些,因为它包含一种双重的模糊性。第一个模糊点在于“相继”的所指,它要么可以指诸事件的相继(例如,一个物体的运动在另一个物体运动的撞击下紧跟着发生),要么可以指构成一个单独事件的诸状态的相继(例如,水从液态变成固态这种改变)。虽然康德在这一点上滑来滑去,在不同的上下文中把这两类相继都只是刻画为 A - B,但是,从他在两版

中对此原理的表述以及为支持这一原理所提出的论证,似乎可以清楚看出,他的主要关注点是后者。²⁷换言之,这个主张是在说,因果性概念,或更好的说法,因果性的图型,必须被预设为一构成一个事件的诸状态的相继的规定条件,它不是说,我们必须假定在诸事件之间有一种因果联结,以求规定这些事件的时间秩序。

第二个模糊点涉及“客观的”以及它的相关概念“主观的”意义,这提示出两种相当不同的对比。一种对比是介于诸状态的实在的相继和仅仅貌似相继之间(例如,在实在的运动和貌似运动(real and apparent motion)之间的对比);另一种对比则介于这两者之间,一个是诸知觉的相继,这种相继被看作是(不管正确与否)对相继状态的知觉,一个是不被这样看待的相继(例如,对一座房子的相继知觉)。取决于人们选择哪种对比,第二类比的目标是证明,为了区分现实的事件和仅仅貌似的事件(第一种),或者区分事件和静止的事态(第二种),因果性图型是必需的。

第一个选项似乎有某种直接的文本支持。因此,在结束他的主要论证路线时,康德评论说,原因和结果的关系“是我们在知觉系列上的经验性判断的客观有效性的条件,因而也是它们的经验性真理的,因而也是经验的客观有效性条件”[A202/B247]。康德在这里提到,我们在经验性相继方面的判断的“客观有效性”和“经验性的真理”,这强烈表明,康德心里想的是这类判断的正确条件,而不仅仅是做出这类判断的条件。而且,前面所指出的因果性概念和事件类型之间的联系,似乎也为这种解读提供了间接支持,它表明,因果性概念不能与因果规律的概念分离开来。如果人们假定,要应用因果性图型,就是把现象归摄到一个因果律之下,那么假设这也就很自然了:它的功能就是把真正的因果序列与仅仅貌似因果序列区分开来。²⁸

但是,进一步的考虑表明,这样一种解读既是一种误会,也是许多关于第二类比的解读的混淆的来源。正如格拉汉姆·伯德(Gra-

ham Bird)所指出的,康德在第二类比中所关注的,是要指出因果性概念或因果性图型是把相继的表象看作一个事件的表象所必需的,而不是说,它是区分真正的事件和仅仅貌似的事件所必需的。²⁹因此,在一个具体情况中,人们是在实际的经验着一个事件(而不是仅仅想象一个事件),还是在经验着自己认为自己在经验(takes oneself to be experiencing)这件事,这个问题就是一个经验性的问题,由通常的经验性手段来决定,而不是通过诉诸一个先验原理来决定。

虽然对此主张更为充分的辩护必须等待实际论证的分析,但在这一点上还是有可能指出三个支持这个主张的考虑因素。第一,如我们在第七章所见,康德在§19中宣称这样的判断拥有客观有效性,这个主张不能被理解为是指每个判断都是真的,而只能被理解为,判断具有真值。因此,似乎有理由认为康德在当前语境中也在同样的意义上使用这个概念。这样一种解读也不能通过提到“经验性真理”而被排除,因为康德明确宣称,他在“经验的类比”中的关注点仅仅是“经验性真理的形式条件”[A191/B236]。在第二类比的情况下,最合理的做法是,认为这是在指关于事件的发生的判断的先天框架,而不是规定特殊判断是否为真所必需的“质料的条件”。第二,这个解读对应着康德本人在事件的知觉(船向下游运动)和持续对象的诸方面的相继知觉(房子)之间做出区分时所聚焦的基本问题。第三,也是最重要的,即使一个人在他对一个事件的判断中犯错(如在幻象或幻觉中),按照康德的分析,依然可以推出,该诉求是针对因果性图型的。因此,它的先验功能这个问题,必须与它在特殊例子中的经验性应用的准确性这个问题,区别开来。

B. 主要论证

任何关于第二类比的解读所面对的第一个问题就是,康德似乎提供了太多的证明。事实上,评论者区分了多达六处论证,包括第二版增加的一个。³⁰而且,虽然人们通常承认,其中五个证明都是一个单

独主题的变形,但有时人们会认为,其中一个论证,所谓的从时间本性出发的论证[A199 - 201/B244 - 246],与其余论证相当不同,包含着特殊的困难。³¹但是,我们这里将会忽略这些复杂情况,因为文本提供了一个单独的论证路线,它在两版中都有,我们可以阐述和分析它,而不必诉诸某个特殊论证的任何独特的、特别可疑的特征。³²

论证开始于事件知觉的本质特征的描述。康德评论道,“某物发生,即从前不存在的某物或某状态开始存在,这不能在经验上被感知,除非有一个现象先于它,而这个现象也并不包含这个状态在它自身中”[A191/B236 - 237]。换言之,我如要意识到“某物已经发生”,则我势必要能把某个对象的当前状态与它的先行状态相对比。这从第一类比的论证已经看得清楚,于是就有结果:“对一个发生(*occurrence / Begebenheit*)的每个把握(*apprehension / Apprehension*),都因此是一个知觉,它紧跟着另一个知觉”[A192/ B237]。但是,这只是一个事件的知觉的一个必要条件,不是充分条件。由于所有把握都是相继的,每个知觉都跟着一个先行的知觉。因此,问题就是要确定,在什么条件下,知觉的相继可以被看作是对象的状态相继的知觉,即事件的知觉。

康德引入船向下游航行的知觉这个例子来说明问题。他的要点只是说:在一个静态对象(房子)的知觉里,我不会把我的相继知觉当作这个对象本身的一次变化或相继的知觉,与此不同,在船的知觉中,我正好会以这种方式来看待我的知觉。康德由此得出结论,在后面这种情况下,我被约束着,要把我的知觉的秩序,看作是被规定的或不可逆转的。换言之,如果我判断我在知觉着船的位置一种变化,从 t_1 的 A 点,运动到 t_2 的 B 点,那么我就必须也认为,我的知觉的秩序是被规定的,即我必须认为,这个秩序是 A - B,而不是 B - A。当然,人们能够想象一种不同的知觉秩序;但这样做的话,这个人就是在想象一个不同的事件,例如,船在相反的方向上航行。³³

不幸的是,康德描述这种不可逆性的方式,有点误导色彩。在一

251 个地方他写道：“在把握中的知觉的序列的秩序，因此就在这里被规定了，而这种把握与它捆绑在一起”[A192/B238]。这个段落以及一些类似的段落，经常让评论者认为康德是在主张，在事件的知觉中，知觉的实际的主观秩序（把握的秩序），因为所感知的状态的相继秩序而成为必然的。换言之，“把握与它捆绑在一起”这个说法，就被理解为是指，它的秩序在因果上被规定，而这就使得知觉不可能以相反的秩序发生。³⁴

但是，这也许一条奇怪的论证路线，康德不好去采纳它。首先，它把因果性图型实际上看作是一种把握规则，从而忽视了知觉（把握）和经验之间的区分，而数学的原理和力学的原理之间的区分有赖于这一区分。其次，不能通过内省来确定，一个知觉秩序是（或不是）不可逆的。这是一个“解读”问题（虽然不是纯属想象的那种解读），要求让这个秩序受到先天规则的支配。最后，如果以这种方式来理解不可逆性，那么就必须认为康德是在宣称，它在某种方式上起到一个“推理门票”（inference ticket）的作用，允许基于所感知的主观秩序对客观的时间秩序做出判断。但是，如果情况是这样，那么康德就无可救药地步入混乱，因为这会让他去认同那种他本来坚决拒斥的经验观念论。³⁵

那么，我们要如何理解这种不可逆性？简短的回答是，它刻画了一种方式，我们以此方式来联结在思想中的知觉（统觉的客观统一），只要我们通过这些知觉来表征一个客观的相继。³⁶换言之，不可逆性不是指一个给定的知觉秩序，这种秩序我们可以内省，然后推断它以某种方式被对象所规定；相反，它是指知性的知觉排序（ordering），它借助这种排序来规定关于对象的思想（在这里就是客观的相继）。在概念的规定之前，完全没有关于对象的思想，而且更确定的，也完全没有经验。

因此，这里的任务是要确定，在什么条件下，我们可以把一个知觉秩序看作是不可逆的，因而看作是一个事件的知觉。鉴于康德的

分析,这样一个条件只能通过一条先天的规则来提供。而且,由于所讨论的这种秩序是时间性的,所以这条规则必须具有先验图型的地位。于是,我们只需要问,在关于这种秩序的思想中包含着哪个图型,而回答是清楚的,即因果性这个纯粹概念的图型,也就是“杂多就其服从于一条规则而言的相继”[A144/B183]。事实上,这个图型正好是关于事件的思想的形式。因此,只有通过把我们的知觉归摄到这条规则之下,我们才能认为这些知觉包含着一个事件的表象。

最后一步是从知觉向规则的归摄,进入事件本身的归摄。虽然这显然是关键一步,因为它是保证规则的客观实在性所必需的,但它也是最经常遭到误解的一步。按照一种相当常见的解读,人们认为,这条论证路线所能确立的,最多就只是把一个人的知觉归摄到规则之下的必要性,而这与事件本身是否受规则支配没有关系。因此,维护这个论证的唯一方法就是,按现象主义的方式,把关于对象的判断,还原为关于我们对对象的知觉的判断。³⁷

但是,到现在应该很清楚,这不可能是正确的解读。第二类比的整个问题域是以一个假设为根基的:不可能简单的把知觉的秩序与所感知对象的相继状态的秩序等同起来。于是,把知觉归摄到一条规则之下,这就不能被诠释为是把知觉本身变成对象的方式,而是要作为在这些知觉中也通过这些知觉来构思一种不同的、客观的时间秩序的基础。但是,要这样做,我们就必然会按照规则来考虑客观秩序。事实上,这里起作用的原理是一条对于整个“先验分析论”都很基本的原理:“一般经验可能性的条件,同时也是经验对象的可能性的条件”[A158/B197]。³⁸

于是,这就是第二类比的中心论证路线。它不是从时间本性出发的论证,虽然它关注在时间中的相继这个表象的条件。相反,它是从事件知觉的本性到它的可能性条件的论证,这个论证可以分为五步:(1)所有事件知觉(event perception)都要求关于一个对象的相继知觉。(2)但是,这仅仅是事件知觉的一个必要而非充分条件。后者

还要求关于对象的相继状态或规定的知觉,而(由于所有把握都是相继的)这绝不能基于知觉本身的相继性来确定。(3)为了把知觉的相继看作对象的相继状态或规定的知觉,有必要认为它们的秩序是不可逆的。(4)以这种方式看待知觉,正好就是把知觉归摄到一条先天规则之下,在这里这条规则就是因果性图型。(5)作为客观相继的经验的可能性条件,因果性图型也是相继本身(作为可能经验的对象)的一个条件。

C. 评价这个论证 回应若干批评

253

经过这样的诠释,这个论证是否对休谟就因果原理提出的挑战,提供了一个充分的回答?除了对支撑这个回答的先验框架整体怀疑以外,还有一个理由让人们觉得这个回答并不充分:它的中心主张明显是虚弱的。如果就像所提出的那样,这个论证仅仅是在指明,因果性图型是思考一个事件所必需的,但它并不保证关于事件的任何经验性判断的真实性(veracity),那么它如何能够回答因果性的怀疑论者?这个论证最好的情况似乎只是,把怀疑论者的挑战,从因果原理本身,转到也许以它作为条件的事件的判断。³⁹

但是,这样的批评误读了康德的目标。它假设,康德在第二类比中所尝试去做的(或者至少是应当尝试去做的),是回答对我们的事件经验的“客观性”的一种笛卡儿类型的怀疑。但是,如我们在下一章将会见到的,这种笛卡儿类型的担忧,是“观念论的驳斥”这一节的关注对象,与我们面前的问题没有直接的关联。因为休谟没有怀疑我们在感知事件,他仅仅是在怀疑,我们有依据(除了心理学的倾向以外的依据)去假设在这两者之间存在任何必然的联系。事实上,他必须预设,我们假设这一点,因而也区分了单纯的知觉序列和关于事件的知觉,这样休谟才能提供他的著名论述,即我们如何形成一种信念,以为未来的事件序列,将与过去的序列相似。但是,由于这个预设是他自己的方案所必需的,休谟同样也必须接受人们所指出的它

的任何必要条件,而这正是康德用因果性图型所企图指出的东西。⁴⁰

为了对此做出回应,有时人们会坚持,我们“就是会看到”一个客观的相继(B 跟随 A 而发生),因此我们就没有必要输入任何先天的原理或先验的装备,以说明它的可能性。⁴¹这种回应推导它的合理成分,一部分是来自一个错误的假设:康德所描述的是一个心理过程,借助这个过程,人也许首先会内省自己的知觉,然后再做出结论说它们是关于一个事件的知觉,一部分是来自我们以前所指出的客观相继这个概念的模糊性。如果我们认为这是指我们可以确定,事件 B 跟随事件 A 而发生,而不必假设在它们之间的任何因果联系,那么,我们很容易承认这一点,不必伤害这个论证。因为后者处理的是一个更为基本的问题,我们如何感知 A 和 B,这里它们被看作是分立的事件。而说这些也是“就是被看到的”,这还是在以所讨论的问题为前提进行狡辩。

有人否认第二类比关注的是相继事件的时间排序条件而不是构成一个单独事件的各个阶段的排序,为了反驳这种否认,批评者也许想诉诸康德所接受的原因和结果频繁存在的同时性[A203/B248]。康德在完成他的论证之后引入这个论题,因为他显然把这样的同时性看作是一种可能反驳的基础,为讨论这个问题他区分了时间的秩序(*order*)和时间的空白(*lapse*)。简要讲,他的主张是,即使在“原因的原因性”的开始和结果的形成之间很少有或没有时间的空白,这是经常出现的情况,前者也依然在时间的秩序上先于后者[A204/B249]。但是,由于原因和结果是不同的事件,也许可以认为,康德聚焦于它们的时间性关系是想指出,第二类比的关注点,是通过把不同的事件归摄到原因和结果的关系之下,以保证这些事件的排序。但是,如盖耶尔所指出的,康德所关注的时间秩序不是原因和结果的秩序,而是在事件中承受改变的对象之状态的秩序。⁴²

如盖耶尔也指出的,这并不足以自行摒弃叔本华(Schopenhauer)所尝试的康德的论证的还原(*reductio*)。⁴³叔本华认为康德在主张,我

们唯一能够视为客观的那种相继,就是原因和结果的相继,这样,叔本华相当正确地指出,现象完全可以一个跟随在另一个之后而发生(*after one another*),而不是一个从另一个而发生(*from one another*)。一个很好的例子是黑夜与白天的序列,叔本华也许从里德(Reid)那里借来这个例子,里德曾用这个例子反对休谟。⁴⁴由于康德(按照这种解读)必须否认有任何客观的然而却非因果的相继,叔本华坚称,康德陷入与休谟相反的错误。休谟错误地认为,所有后果都是单纯的跟随发生(*alles Erfolgen fuer blossen Folgen*),同样,康德也认为,除了后果以外,再无任何的跟随发生(*dass es kein anderes Folgen gebe, als das Erfolgen*)。⁴⁵

但很清楚,这种反驳路线是基于对康德论证的一种完全的误读。由于他所关注的客观相继是构成一个事件的诸状态的相继,这个论证与不同事件的相继的客观性没有直接关系。因此,它并不蕴涵我们所能经验的唯一相继(不同事件的相继)是原因和结果的相继。而且,回到叔本华的例子,如果我们认为黑夜与白天的相继指的是地球的诸状态的一种相继(如它的一部分),那么它本身就是康德意义上的一个事件,并因此服从因果原理。

最后,我们必须考虑不合逻辑的结论(*non-sequitur*)这种著名的反驳,它同样假设,一个事件的知觉是直接的、没有问题的。这种反驳最初的阐述者是阿瑟·拉夫乔伊(Arthur Lovejoy),后来斯特劳森(Strawson)又重复了这一反驳,他显然没有意识到拉夫乔伊的分析,他把它称为“一个不合逻辑的、惊人的错误(*none sequitur of numbing grossness*)”。⁴⁶为简洁起见,我们这里只考察斯特劳森的说法。

255

斯特劳森承认康德的这个主张,在事件的经验中,知觉的秩序是被规定的或不可逆的,并“在这个意义上是必然的”,因为他认为这是一种尝试,以系统说明对“秩序的无差异性”的否认,这种否认是事件知觉的特征。因此,斯特劳森承认,除了一些困难的例外,在对A-B相继的知觉中,“必然会有对第二个状态B的知觉跟随发生,不

先于对第一个状态 A 的知觉。”但是,康德的问题是,他错误地相信:

认为这个知觉秩序是必然的,这就等价于认为从 A 到 B 的过渡或变化本身是必然的,也就是说是落在因果规定的法治之下的;它就等价于认为变化或过渡这种事件是有某种条件在先的,使得这种类型的事件不变的和必然的按照该类型的条件而发生。⁴⁷

按照斯特劳森,在这里有一个不合逻辑的结论(*non sequitur*),他认为这是由于康德非法的、不明智的从概念的必然性转变到因果的必然性。有一点是概念上必然的:在 A - B 状态序列的知觉中,观察者的直观应该遵守这个秩序:A 的知觉、B 的知觉。但是,他坚持认为,

在这个论证的结论中所援用的必然性,根本不是一种概念的必然性;它是一种因果的必然性:给定某个先行的事态,变化会发生。这其实是一个非常奇怪的扭曲:基于变化的事实的一种概念的必然性,被等同于该变化的因果的必然性。⁴⁸

但是,这一整条反驳路线被它所假设的先验实在论所削弱了。这条反驳路线忽视了提出这个问题的框架(它的“先验的背景”),它在对待康德时,好像把他当作一个经验观念论者,以为他所关注的是,将存在论上不同的事物的因果关系方面的结论,建立在我们一个知觉特征(知觉的不可逆性)的基础之上。正如贝克(Beck)所指出的,康德完全可以答复说,鉴于这种关于对象的观念,我们不能从我们的知觉的秩序,推出关于 A - B 的客观秩序的任何信息。⁴⁹而且,为了避免这种困难,斯特劳森必须假定,我们直接的经验着事件,而如已经指出的,这是在以要讨论的问题作为讨论的前提。

事实上,正是因为斯特劳森的先验实在论立场,他批评康德做了一个他不曾做出的推理,即从主观的(在经验性的意义上)知觉推出客观的(在先验的意义上)事件。与斯特劳森的假设相反,康德的论证并没有从在一个假设的事件知觉中的知觉的不可逆性(所假设的

概念的必然性),推到“变化的因果必然性”。相反,如我已经多次指出的,康德的主张是,因果性图型提供了一条规则,通过这条规则,我们把一个知觉秩序看作是不可逆的,并因此把这些知觉看作是一个对象的相继状态的知觉。换言之,这个推理步骤不是从不可逆性推到因果性(那会是一种不合逻辑的结论[*non sequitur*]),而是从不可逆性推到(*to*)所假定的因为(*by*)把知觉序列归摄到因果性的图型之下而产生的知觉序列的不可逆性(在一个特殊的例子中),通过因果性图型,我们把这个序列看作是对一个事件的认识。再一次,这个图型是客观相继这个思想的形式,因为它是一条规则,通过这条规则,我们认为诸知觉的相继产生了对一个事件的知觉。

D. 一个解读问题:因果性图型还是因果规律?

上文对第二类比的分析可以称为一种“弱的解读”,因为它坚持认为,这个论证仅仅指明(且意在指明),每个事件都落在因果性图型之下,而不是落在特殊的因果规律(*causal laws*)之下。就此而言,它与一种“强的解读”不同,强解读肯定的是后者。因此,在结束这一讨论时,我们觉得重新考虑这种强解读是有益的,它有两个主要形式。

一个是盖耶尔所提出的认识论解读。按照他的看法,第二类比的目的是提供一些条件,以确认事件发生方面的特殊判断,同时也要指明,这需要诉诸特殊的因果规律。他生动地描述说,

仅当我们拥有一些因果规律,它们规定,在相关环境下——也就是说,不是一般的而是在特定的环境下,比如风、潮汐、桅杆的设定,等等。假定这些环境可以成立——船才只能向下游航行,这样,我们其实有充分的证据,解读我们对它的诸多表象,说它是在向下游航行。⁵⁰

除了坚持在“第二类比”和“观念论的驳斥”之间有一种紧密联系以外,盖耶尔的论述看来还基于一个前提:关于事件的判断的客观有效性,等价于它们的经验性真理。⁵¹但是,除了这些可疑的假设之

外,我们有两个主要理由,说明他的解读为什么是高度可疑的。首先,这个解读从表面上就不合理,因为我们显然能够识别客观相继的许多例子,同时却不能把这种相继归摄在一个因果规律之下。例如,是否真的有这种情况:脱离了水凝固这种变化的因果条件的知识,就不可能有关于水凝固的任何“客观经验”?人类的确已经经验到(也会持续经验)这类事件的无数情况,而不知道它的条件,也就是,不能够把这种事件归摄到适当的因果规律之下。

第二个困难是盖耶尔本人也承认和试图反对的困难,这个困难是,他的解读把必须基于经验的经验性规律,提升为经验的必要条件。盖耶尔的反应则有赖于一种紧缩(deflation):把可能经验的条件,降级为时间秩序方面的特殊判断的确认(*confirmation*)条件。他避开对经验的类比的任何形而上学解读,在这类解读下,经验的类比起的作用是构成一个客观的时间秩序,他坚称,经验的类比唯一关注的是,规定确认这类判断的认识论框架。他认为,在这个纯粹认识论的框架之内,这个想法就没有任何不能自圆其说或循环论证之处:因果规律是为关于客观相继的主张做出辩护所必需的,即使只有通过关于这种相继的知识,我们才会获得因果规律的知识。只有在这种条件下才会出现问题:同样这个序列既源于一个特殊的因果规律,又作为用作指明这个规律的证据。⁵²

这个回应是不令人满意的,因为它对解读的种种可能性持有一种短视的观点。盖耶尔所赞同的所有选项是:一种强烈的形而上学解读,按照这种解读,人类心智以某种方式构成自然的秩序,它把它的先天形式加于自然之上(这反映了他对先验观念论的理解),或者一种狭隘的经验论解读,按照这种解读,因果原理的功能是具体指定特殊因果规律的需要,以确认或证实关于事件的发生的判断,这些判断在最初做出时是没有诉诸这些规律的。但是,很清楚,至少还有一个选项仍有余地,即认为第二类比所关注的是客观相继这个思想的形式,它的条件是因果性图型来提供的。按照这种解读,因果性图型

为事件的初始经验提供先验条件,也许可以通过把所说的事件归摄到经验性规律之下以确认这一点。如已经不只一次指出的,这是第二类比的基本任务。

258

强解读的一种更为正统的版本则认为,第二类比的目标是证明,每个事件都落在某个经验性因果规律之下,这个规律的确切本性必须从经验中学到。换种方式来说,这里的假设是,康德在第二类比中试图回应休谟,他证明一种“因果性规律”或“归纳原理”,保障特殊的一般化或规律。⁵³

这种解读的倡导者通常承认,康德并不认同一种极为不合理的观点,即在任何状态变化 $A - B$ 中,初始状态必须被看作它的后继状态的原因或初始条件,因为这只发生在相对很少的情况下。⁵⁴相反,这里所假设的是,康德的观点是说,状态序列 $A - B$ 必须是“规律式的”(lawlike),这是说,给定某个初始条件,从 A 到 B 的过渡是可以归摄在一个因果规律之下的。从图型来表达,这个主张是说,对类型 x 的每个对象,从 t_1 的状态 A 变成 t_2 的状态 B ,都必定存在某个“初始条件” C ,一旦被给予(加上某些没被指定的“持续条件”),在所有 x 类的对象中, A 类状态都必然会跟随有 B 类状态。对此解读的文本支持来自前面指出的因果性概念和因果规律之间的联系。由于宣称 A 是 B 的原因,就是肯定一个因果规律,联结 A 类事件与 B 类事件,所以也许有人认为,所有事件都与因果规律一致,这可直接从这一点得出:它们服从先验的“原因和结果的联结规律”。⁵⁵

为反对这一解读,那就必须坚持,第二类比也许给我们提供一种保证,以搜寻任何事件的原因,因此还有可以把它归摄在其之下的因果规律。但是,它并不规定这个原因是什么,也并不保证我们就能发现它或发现相关的因果规律。事实上,康德对此说得相当清楚,他解释了为什么他选择类比这个术语来表示落在这个名下的原理。如我们在第八章所见,类比是介于这两者之间:一方面是在范畴及其图型中所表达的两项关系,另一方面是某个特定的现象与某个没被指定

的相关项之间的关系。因此,康德提出,这种关系提供了“在经验中寻找它[第四项]的一条规则,以及在那里发现它的一个标志”[A180/B222]。但是,重要的是可以把哲学里的类比与数学里的类比区别开来的其实是这样一点:前者仅仅提供用于寻找第四项的一条规则或决策程序,而不是第四项本身[A179 - 180/B222]。* 将这一条应用于因果关系,我们看到,第二类比能使我们先天的规定,对任何给定的事件 y ,都必定存在某个先行事件 x , y 则按照一条规则跟随 x 而发生,但这并不保证它能被找到。换种方式来说,它没有保证,我们能够把仅仅是偶然的规则性与真正的因果联结区分开来。

259

与此不同,数学的原理则也许与直观有直接的关联,这些原理确保,所有现象(作为被直观的现象)都是广延的和内包的量。在内包的量的情况下,康德具体说明这一点,他指出,我们能够“先天地规定也就是构造,从 20 万个月亮的亮度来构造太阳光的的感觉的程度”[A178 - 179/B221]。要点不是在于,我们可以先天地知道,对太阳光的这种感觉,与月亮的这种亮度精确地处在一种(或任何别的)确定的关系中,而是在于,我们可以先天地知道,它必定有某种确定的程度,并且,在它和任何其他物体(在这里就是月亮)之间,存在一个可从数学上构造的比率(*ratio*)。换言之,这条原理保证的是在数学上规定这个比率的可能性。但这恰好是在“经验的类比”的情况下所缺少的。由于后者所关注的是在时间中的现象的实存(*existence*),也由于如康德所说,“实存不能被构造[被先天的规定]”[A179/B222],所以可以得出,我们只能先天地知道,一个现象必定与某个其他现象处在一种必然的关系中,

* 因果性是关系范畴,起的是调节性的而非构成性的作用。我们总会给事件找一个原因,这是一种思维的先天倾向,但这并不保证我们可以找到这个原因。这些范畴都只有在可能经验的范围内运用才是有效的。超出这个范围之外,就是范畴错误。比如,将因果性概念应用于世界。世界作为全部发生的总和,我们也会为它寻找一个原因,但是,这种思维倾向并不保证这个原因是存在的。世界也许没有一个实际的原因。

但是不能得出,我们就能(即使在原则上)规定这个其他的现象是什么,联结这两个现象的规律又是什么。

回到第二类比。在这一点上所出现的明显问题是,既然我们也许知道每个发生都必定落在一条因果规律之下,那为什么依然还有一个实质的问题:这种规律和特殊的原因是否是可规定的。假定它们的发现是一个经验性问题,同时也有巨大的困难;但也许依然有人会想,第二类比本该是提供一个先验的保障,保证这样的规律是可以在那里被发现的,也就是说在原则上是可发现的,这就像数学的原理旨在说明,任何现象都在原则上是可量度的,任何两个(或多个)现象之间的比率在一个共同度量尺度的基础上都是可规定的。

虽然这是一个重要的问题,但在“先验分析论”中没有涉及这个问题。但是,康德在“先验辩证论的附录”中联系理性的假设的(归纳的)使用对它做了简要讨论,而在第三批判的导言中,则结合他关于反思判断的论述对它做了更详细的处理。我们会在第十五章中讨论前者,但后者则在本研究的边界之外。⁵⁶但是,通过引用来自这部后期作品的一段话来结束本节讨论,也许是恰当的,在那里,康德以特别惊人的方式来刻画这个问题:

因为当然也许有人会认为,虽然自然中的事物按照各种普遍规律全都是一致的(uniformity),没有这些规律,一般的经验认识的形式也许都不会成立,但是,自然的经验性规律及其全部结果的特定的多样性,却依然可以如此巨大,以至于我们的知性都不可能在自然中发现一个我们可以把握的秩序,把它的产物分为种和属,从而使用这些原理来解释和理解其中之一,而这个又是为了解释和把握另外一个,或从对我们来说是如此混乱的材料中(严格来说,只是无限制的再多而不是适合我们的把握能力的)造出一个相互联系的经验。[KU 5: 185; 72]⁵⁷

如这一段所暗示的,问题在于,第一批判的先验分析保证的是,在最一般的层次上自然的一致性(合乎规律性/lawfulness),它并不保证

它在经验性层次上的一致性。即使有“经验的类比”所指明的一切内容,也依然有可能出现这样的情况:自然是如此复杂,以至于人类知性或或许完全不能在自然中找到头绪。换言之,康德引入另一个幽灵,这与位于“先验演绎”的底层幽灵不同,并且不能通过它的手段来驱除。

IV. 第三类比

第三类比在第一版中被等同于“交互性的原理”(community / Gemeinschaft) [A211],在第二版中则被等同于“按照交互作用(interaction / Wechselwirkung)规律或交互性而共存(coexistence/ *Zugleichsein*)的原理”[B256]。就像它前面的类比一样,第三类比在第一版和第二版中也有不同的表述。在第一版中,它写作:“所有实体就其共存而言,都处在一种彻底的交互性中(即彼此交互作用)”[A211];在第二版中,它读作:“所有实体就其能够在空间被感知为共存而言,都处在一种彻底的交互作用中”[B256]。第二版的表述与第一版有两点不同,一点是它更明确的认识论导向(提到对共存的实体的感知),另一点是它的范围显然更狭窄(限定于在空间中的实体),但即使如此,这两版之间看来并不存在任何实质的差异。在第一版中,这个论证就已关注共存的经验的条件,而在两版中康德都假设,只有其时间关系可被规定的实体,才是在空间中实存的实体。因此,基本的主张是,透彻的交互作用是一个条件,彼此有别的实体在这个条件下可以被经验为在一个共同的时空世界中共存。

由于这是一个大胆的主张,它的根源延伸到康德的一些最早的物理学和形而上学的思辨,所以,在研究文献中它遭到相对忽视,这似乎令人惊讶。但是,这种忽略是可以理解的(即便不是合理的),原因在于:人们把巨大的注意力放在了第二类比上,以之作为康德“对休谟的回答”的中心;这个类比的论证也是晦涩不明;交互性范畴和选言判断式之间的联系也有我们已经提到的问题;最重要的,还有这

个类比有很多余的感觉,而这是源于一个事实,它与第二类比一样,都在处理因果性,虽然是那种交互的因果性。

虽然我们不能否认,这个论证晦涩不明,范畴和判断形式之间的联系也不明显,但第三类比不会因为第二类比而变得多余。恰恰相反,我们将会论证,作为一个经验的条件,它具有一种不同的、同样必不可少的功能。本节讨论分为四个部分,与第二类比的情况基本类似。第一部分试图阐明一些术语问题,这些问题解释为什么会有如此多的晦涩之处。第二部分分析这个论证,它将聚焦于第二版中更为紧凑的表述。按照这个分析,第三部分探索并回应多余的反对意见。最后,第四部分试图进一步阐明康德的中心主张,特别是这些主张与交互性概念的关系。

A. 一些预备工作

按照说明的顺序,第三类比所造成的许多术语 - 概念问题其中的第一个就是如何正确解读 *Zugleichsein* (共存),在英文中它可以被翻译为 *coexistence* (共存) 或 *simultaneity* (同时性)。⁵⁸ 康普·斯密 (Kemp Smith) 通常用前一种方式来翻译,而盖耶尔和伍德则用后一种方式。即使康德偶尔也会用拉丁文 *Koexistenz* (共存),因而提示它与 *Zugleichsein* (共存) 有所不同,前一种译法更与这个论证的主旨相符。基本的要点是,同时性是在一个特殊的时刻的事件或事态之间的一种关系,而共存则是指在某个共同的时期内存在的诸多实体之间的一种历时的 (*diachronic*) 关系。⁵⁹ 如我们将会见到的,在第三类比中,康德主要 (虽然不是完全) 关注的是后者。

262

一个经常被人们提到的问题是,由于第一类比已经特意指明,所有实体都是永恒的,所以,实体 (在所有时间中的) 共存,就可以推出来,而不必诉诸一条不同的原理。正如佩顿 (Paton) 所指出的,康德也许是在关注,作为在某些状态的或在某些偶性方面的实体的共存的经验性知识的条件。⁶⁰ 换言之,康德的关注点是有规定的事物的共

存,按照第一类比,这些事物本身是实体的偶性,或按等价的说法,是实体实存的方式,它们只是这些实体的有规定的形式。因此,它们不必被看作是在所有时间中都持存的。

第二个需要阐明的术语是“交互作用”(interaction / *Wechselwirkung*)。康德在一个段落中的语言提示,他仅仅把它诠释为一种双重的或交互的因果性[A212 / B259]。但是,就多数地方而言,康德认为它等价于“交互影响”(reciprocal influence / *wechselseitiger Einfluss*)的关系。由于“影响”这个专业术语取自鲍姆加登(Baumgarten),指的是一个实体对另一个实体的作用,所以,交互影响也许是在两个(或多个)实体之间的一种交互作用。⁶¹在广义上,这样的作用无疑是一种因果性,这解释了康德为何使用因果术语。但是,正如艾瑞克·沃金斯(Eric Watkins)所指出的,它与第二类比中所讨论的事件-事件的因果性不同,因为它是实体之间的一种直接关系,而这也许可以被认为是一种连续的关系,因此不必包含一种状态变化、也就是一个事件。⁶²这个关系的典范例证是交互作用着的实体的力(吸引力和排斥力)的持续施加。

这种对交互作用的理解也提供了给它建模的钥匙。如果有人从第二类比所提示的那种模型来构思交互影响,他就会认为,这种影响是在所涉及的实体的相继状态之间成立的。运用康德所举的地球和月亮(E和M)的例子,按照这个模型, E_1 是 M_2 的一个原因, M_1 是 E_2 的一个原因,如此等等。但是,除了这个模型可能包含的任何概念问题以外,它还不能解释共存。因为正如沃金斯所指出的,它仅仅要求, M_2 发生在 E_1 之后、 E_2 发生在 M_1 之后,如此等等;因此,它没有指明, M_1 与 E_1 共存(或同时发生),也没有指明, E_2 与 M_2 共存(或同时发生)。⁶³

但是,这个问题在这种条件下就不会产生,即我们假设这种影响是在诸实体的同时状态之间成立的: E_1 影响 M_1 , E_2 影响 M_2 ,反之亦然。而且,这个模型也不与第二类比冲突。后者仅仅关注事件的经

263 验的条件,而这样的影响(又从力的施加这个角度来思考),并不构成一个事件。因此,即使康德本人没有讨论这个问题,似乎也有理由假设,他心里想的是这个模型。⁶⁴

最后一个需要预先讨论的术语是“交互性”(community / *Gemeinschaft*),康德把它说成“交互作用”的替代词汇,作为该范畴的名称。康德评论说,这个术语是模棱两可的,它要么可以指 *communio*(共同体),要么可以指 *commercium*(交互联系),但这里他在后一个意义上使用它,用它来指一种“力学的交互性,没有它,即使场所的共同体(local community / *communio spatii* 空间的共同体)也绝不能从经验上被认识”[A213/B260]。正如后者所提示的,这里提到交互性,起的作用是要强调第三类比的独特角色,它可以作为在空间中的实体的关系的条件。虽然康德的主要关注点是共存,实体的共存只能在空间中被经验这个事实却意味着,交互作用或力学的交互性,因此也是在一个单独的空间中一起实存的实体的经验的可能性条件。⁶⁵事实上,在1784年写给舒尔茨(J. G. Schulz)的一封信中,康德走得如此之远,他居然宣称,交互作用是外部经验的一个条件[Br 10: 367; 215]。

但是,有人也许还会问,为什么康德把“交互作用”(interaction)和“交互性”(community)看作是可以互换的词,既然它们明显不是同义词。而且,一个事实让这个情况变得更为令人困惑:康德也把交互性概念与整体(whole/ *Ganze*)概念联系起来。⁶⁶因为情况当然似乎不是这样:实体必须被认为是构成一个整体的,这样才能被经验为是交互作用的和(或)共存的。提前来说,答案的关键在于,力学的交互性(dynamical community)是由所有在一段时间内共存的实体组成的,只有整套这样的实体的交互作用才足以规定它们的共存。换言之,E和M的共存,不仅是它们的直接交互作用的一个函数,而且还是它们与所有共存着的实体之间的交互作用的一个函数,这些实体合起来构成一个共同体(community)。但不幸的是,康德模糊了这一点,他倾向于把交互作用描述为两个实体之间的一种关系。

B. 第二版论证

如在前两个类比中的情况一样,在第二版中加入的论证包含在一段话中,这段话位于文本的开头[B256-258]。这个论证可以分解为七个步骤,追随通常的程序,我们将会依次引用和讨论这些步骤。

(步骤1)事物是共存的,其条件是,在经验性的直观中,对其中一个事物的知觉可以交互的(reciprocally)跟随对另一个事物的知觉……因此,我就可以把我的知觉先指向月亮,然后再指向地球,或者反过来,首先指向地球,然后再指向月亮,按照这一论述,既然对这些对象的知觉可以交互的彼此跟随,我就说这些对象是共存的。

264

康德在这里似乎在提供一种经验性的评价标准来规定共存。按照这个标准,事物只有在这种情况下共存:对这些对象的知觉可以交互的彼此跟随。如果像前面所提示的,康德在这里是指一种历时的过程,对象在此过程中被经验为是在一段时间内共存的,那么,就可以用图型的方式把这种情况表征为 E_1, M_2, E_3, M_4 ,如此等等,或者 M_1, E_2, M_3, E_4 ,如此等等。

但是,真实的情况其实比这要复杂一些。由于我们的知觉的交互排序(reciprocal orderability)的可能性,就像它们的不可逆性一样,也不能直接被读取为这些知觉,所以就有一个问题:这个标准如何可以在经验上应用。这种认识论的情况,与第二类比所描述的情况,有着精确的相似之处,这意味着,我们不能使用这种交互的可排序性,作为推断被感知者是否共存的一个前提。

(步骤2)现在,共存是杂多在同一段时间(at the same time / *in derselben Zeit*)的实存。

这是第二版对“共存”的定义,它与第一版的定义[A211]紧密相似。由于这一点已经得到讨论,我们这里只需要指出,这个定义(在两版中)都是指事物(或杂多)在同一段时间的实存,这在同一个小

间可以被理解为两种情况:要么是指在同一瞬间中,要么是指在同一段时间中。在前一种情况下,我们得到同时(simultaneity),而在后一种情况下,我们得到共存(coexistence)。否则所有现象都会是共存的,既然它们全都在同一个时间中实存。⁶⁷

(步骤3)但是,人不能感知时间本身,因而也不能从事物位于同一个时间这个事实,推出它们的知觉可以彼此交互跟随。

265 这是有一个到处可见的前提:时间不可感知,它在所有经验的类比中都发挥一种中心作用(虽然在第二类比中的角色有所削弱)。这里值得指出的是,康德从它得出结论,我们不能确定,我们的知觉是可以交互的排序的。虽然这当然是对的,但有人也许会期待康德做出这个结论:我们不能通过把我们的知觉指向“时间本身”来规定共存。事实上,仅仅是因为时间是不可感知的,我们才不得不考虑我们的知觉的交互的可排序性,以求首先规定共存。但是,尽管存在这种尴尬,有一点似乎比较清楚:康德在这里试图为整个论证的后续步骤设定舞台,他突出强调了规定这种可排序性的困难。

(步骤4)想象力在把握中的综合,因此也许只是把这里的每个知觉展现为这样的知觉:它在主体中是在场的,此时另一个知觉又不在场,反过来也是这样,但这不是说,这些对象共存,即不是说,如果一个对象是在场的,那么另一个对象也在同一个时间是在场的,而且说这种情况是必然的,以便这些知觉能够交互的彼此相继。

如从前一样,关键点在于,单纯的把握并不能规定一个客观的时间秩序(不管是共存的秩序,还是相继的秩序)。但是,康德没有诉诸把握的相继的本性(他在第二类比中是这样做的),现在,他评论说,把握所揭示的仅仅是当两个也许共存的事物的其中一个被感知到时,另一个则没有,反之亦然。换言之,在任何特定的时刻,我都只能把握其中一个事物或另一个事物,但却不能同时把握两者。因此,问题就是,我不能由此推出,这些对象是共存的,因为有可能后者在

我把握前者的时候并不实存,反之亦然。

当然,如果我知道我能够以任何一种顺序来把握它们,那么(按步骤 1)我也会知道,这些对象是共存的。但这恰好是单纯的把握所绝不能指明的,因为这就等于是一个反事实的主张:在 t_1 ,我也许是在把握 E_1 ,而不是 M_1 (或者反之亦然),即使我实际上把握的是后者。⁶⁸正如前两个类比中的情况,这样一种规定要求把我的把握服从于一条规则,这个规则不能从把握本身推导出来。

(步骤 5)因此,就需要有关于外在的彼此共存的事物的诸规定的交互序列这个知性概念,这样才能说,知觉的交互序列是在对象中有根基的,因此也才能把共存表征为客观的。

在这里,康德明确说出前一步所暗示的东西,他把所寻求的规则描述为一个知性概念,更具体地说,是关于被感知的事物的规定的交互序列的概念。下一个也是关键的步骤,就是要找出这条规则,建立它的客观实在性。但在转向这些问题之前,还有两个要点需要指出,它们对于第三类比的论证与康德的逻辑功能和范畴理论的关系是必不可少的。第一点,所讨论的这个规则包含着交互的可排序性,这一事实能使我们更清楚地看出,为什么它是在协调(*coordination*)我们 266 在一个判断中的诸多表象,而不是如在因果原则中那样,归属(*subordination*)我们的表象。第二点,由于在可能的序列中只有一个可以被现实的感知,共存(*coexistence*)的判断就必须采取一种排他的选言判断的形式。这条思考共存的规则又一次将我们自己限定于两个共存之物(地球和月亮)的相继规定的历时经验,它表明,我能把握的,要么是这个顺序: M_1, E_2, M_3 ,如此下去,要么是这个顺序: E_1, M_2, E_3 ,如此下去,但不能同时是这两者。⁶⁹增加其他共存对象,会增加选言项的数目,但不会影响这里的基本点,即,判断共存的这条规则,必然采取一种选言形式,而且要求我们认为共存之物构成了一个共同体。

(步骤 6)但现在,一个实体包含一些规定,而这些规定的根据包含

在另一个实体中,这样一种实体的关系,就是影响的关系,而如果后者交互的包含前者的规定的根据,那么它就是交互性或交互作用的关系。

在这里,康德具体指定说,这个所寻求的规则或知性的概念,就是交互性或交互作用的概念。结合前一步,这就意味着,被这种关系所统一的诸多事物这种观念,就是它们在空间中外在的彼此共存这个表象的一个必要条件。也许,在康德宣称交互作用是外部经验的一个条件时,他心里想的就是这个要点。

再一次,这个论证的钥匙在于时间的不可感知性。严格来说,那使得我的知觉可以交互排序的,就是它们是对共存着的事物的知觉。如果时间可以被感知的话,我就只能注意到被感知的事物的共存,然后我就可以由此推出,我的知觉的交互的可排序性;虽然在那种情况下,这个推理是多余的。但是,由于时间其实不能被感知,由此对象的共存就不可以只是通过把对象指涉到时间来规定,为了规定共存,我就必须能够解读诸知觉的一个序列,把它们解读为是对共存着的事物的相继状态的知觉,也就是说,是交互的可排序的知觉。但这只有在我把被感知的对象看作是交互的影响彼此的对象时,才是可能的。

267 这后一点是整个论证的中枢神经,也是反对这个论证的许多批评的攻击目标。基本的问题是,这样说似乎是反直观的:为了判断两个或多个物质对象是共存的,人们就必须也认为它们是交互作用着的。诉诸前面对第二类比的分析,有人也许会主张,这样一个结论就类似于一个误读的假设:为了把 A - B 的相继经验为客观的,就有必要认为 A 和 B 是作为原因和结果相关联的。由于这显然是错的,看起来这一点也同样是错的:我们需要把 A 和 B 构思为是共存的,这样才能把它们经验为是共存的。⁷⁰

但是,与第二类比的这种比较,具有高度的误导性,因为它忽略了后者所关注的客观相继的本性。如我们已经见到的,要认为康德在第二类比中的论证让他认同一个荒谬的结果,即所有客观的相继都是原因和结果的相继,这是一个误会,因为第二类比所关注的相

继,是构成一个事件的一个实体的诸多状态的相继。但是,在第三类比的情况下,共存的关系则是介于不同的实体与这些实体的状态之间的关系;所以,从第二类比所得到的这个否定的教训,在这里并不适用。

而且,如我们以后会更加详细见到的,康德在第三类比的论证进程中,区分了直接的交互性和间接的交互性。因此,他其实没有宣称,有必要把两个实体构思为直接交互作用的,这样才能把它们经验为共存的。所要求的全部内容只是,每个实体都被构思为与某些共存的实体处在这样一种关系中,而这些实体,也许按照一个复杂的中介链条,也与另一个实体处在这种关系中。

最后,必须记在心里的是,知觉的交互的可排序性,共存是通过这个被表征的,而这要被理解为是在对象中有根据的(否则它就不会产生客观的共存),这意味着,两个可能顺序的其中任何一个,同样都必须被看作是有这样的根据的。因此,如果实际被感知的顺序是 E_1 , M_2 , E_3 , M_4 , 如此等等,那么,我就必须把它以及它的交互项,都看作是同等客观的,也就是说,在 E 和 M 之间的关系中是有根据的。但是,交互作用或交互影响,是唯一能够容许这种交互的可排序性思想的关系。没了时间的可感知性(这也许会允许对共存的一种直接内省,因而绕过任何对于规则的需要),就不会有任何别的东西能够做成这个工作。

(步骤7)因此,实体在空间中的共存,就不能在经验中被认识到,除非预设它们之间有一种交互作用;因此这也是事物本身作为经验对象的可能性条件。

虽然这个句子包含两个主张,但我们可以把它看作是一个单独的步骤。首先,它清楚说出了前面所提到的关于这个概念的认识论功能,或按更好的说法,交互作用这个图型的认识论功能,然后,它确认了它的客观实在性。后者是整个论证一直所指向的目标,但同样的考虑因素在这里,就如在第二类比中一样,都能适用,对此我们就没有必要多说些什么。

C. 多余问题

假定康德对经验的类比的讨论的基本框架,这个框架包含有诉诸某条规则的必要性,以便规定共存,那么,一个可预测的反驳就是挑战这个假设:交互作用其实就是所要求的规则。具体点说,批评者将会宣称,这个任务可以通过因果性这个单方向的原理来完成,而这又会导向多余性的指责。虽然这条反驳路线的经典人物(*locus classicus*)是叔本华,⁷¹但我们这里将会聚焦两个当代表述者,一个是麦尔尼克(Melnick),一个是盖耶尔(Guyer)。

(1) 麦尔尼克:麦尔尼克并没有否认因果性和交互作用之间的区分,或者如他所说的,因果规律和交互作用规律之间的区分,但他的确否认,这个区分与另一个区分相关,后者区分了规定现象的时间秩序为相继的规律以及那些规定它为同时或共存的规律。因此,他坚称,康德企图把他对因果性(以及因果规律)的角色的基本论证分为两个不同的类比,这种做法是“刻意的和被迫的”。⁷²

麦尔尼克将他的论断立足于一个假定的反例,这个反例旨在指出,对相继的规定,不能与因果性有特别的相关,对同时或共存的规定,也不能与交互作用有特别的相关。他在最初描述这种情况时说道,

假设我们有两个台球, b 和 c , 处于静止状态, 一个运动的台球 a 撞击了它们, 之后 b 和 c 以不同的方向分开运动[原图略]。于是我们就有两个相继的状态: 1) 在位置 p_1 的 b , 在 p_2 的 b , \dots , 在 p_n 的 b ; 2) 在 p_1' 的 c , 在 p_2' 的 c , \dots , 在 p_n' 的 c 。再一次, 我们还有一个力学的规律 L_1 , 它描述 b 和 c 的运动, 作为各种因素的一个函数——台球的弹性, 作用力的方向(a 撞击 b 的角度、 a 撞击 c 的角度), 作用力的量(a 的动量), b 和 c 相对于台球桌的摩擦系数, 等等。⁷³

给定这个场景, 麦尔尼克认为我们容易指出, 因果性自行就能规定共存, 不必诉诸交互作用。还原到最简单的说法, 这是因为, 给定 a 与 b 和 c 碰撞(初始条件)以及 L_1 , 完全就有可能设定 b 和 c 的相对

位置,而不必假定它们对 a 或对彼此的效果。麦尔尼克承认 b 和 c 之间有一种吸引力,但他坚称,我们可以安全的漠视它。因此,他相信自己有资格做出结论:“b 在任何时间的位置,都不直接(强调为笔者所加)是 c 的位置的一个函数,反之亦然;也就是说,b 和 c 并不在任何重要的意义上(强调为笔者所加)是处在交互作用中的”。⁷⁴或者,也如他所说,“我们可以使用同样的规律(L_1),在相同的条件下(碰撞),既规定状态的相继也规定状态的同时”。⁷⁵

对麦尔尼克的分析,我们要提出两个基本要点。第一,他显然认为交互作用要求一种直接的交互影响(direct reciprocal influence),或者如康德所说,一种“直接的交互性(immediate community)”。因此,他的分析是否真的在讨论康德式的立场,这就很成问题了。第二,麦尔尼克正确指出,b 在时间中的某个点(比如在它与 a 撞击之后 n 秒)的位置,可以独立于它与 c 的关系而被规定,c 的位置也可以独立于它与 b 的关系而被规定,因为这些位置,个别的来看,就可以通过把相关的数据归摄在 L_1 之下而被规定。他的失误在于,假设这就足以规定它们的共存。后者所要求的,不仅仅是能够预测每个东西在某个特殊的时间点在什么地方,而且也要能够把 b 在 p_1 的时间、与 c 在 p_1' 的时间等同起来。但要做到这一点,就不能脱离 b 和 c 在它们各自位置的时间关系的规定,而如我们所见,这预设了它们的交互影响。因此,麦尔尼克就以所要讨论的问题作为了讨论的前提,他只是假设共存,而不是解释它的表象如何可能,或按等价的说法,我们何以有资格把我们的相继表象看作是交互排序的。⁷⁶

(2) 盖耶尔:虽然盖耶尔强调第三类比的系统意义,他对这个论证的缺点的看法,也很像麦尔尼克。按照他的解读,基本的论证运行如下:1)虽然一个知觉序列的可逆性(交互的可排序性)可以成为一个标志,表明它们是对共存的事态的知觉,但我们并没有被直接给予这种可逆性,就像(在第二类比中的情况中)我们没有被给予它们的不可逆性一样。2)而且,即使我们知道我们的知觉是可逆的,这也依

然不会做出这个判断的一个充分条件:这些知觉所表征的对象是共存的。或许,这是因为它不会排除这种可能性:这些对象本身以与表象一样的顺序彼此相继。⁷⁷3)因此,他继续说道:

如果 A 和 B 要在整个 t_1 到 t_2 的时间里共存,在这段时间我有一种(例如说)Ar 类 - 然后 - Br 类的相继表象,又如果更确定的(*a fortiori*),我要知道,我当时有的不是这个序列,而是原本有 Br 类 - 然后 - Ar 类这些表象,那么我就必定知道,在我感知 A 的时间 t_1 ,……我当时原本也许是在感知 B……。但是,我相信这一点的唯一基础必定是一个信念:在 t_1 的状态 B,把 A 的“位置”“规定”为也在 t_1 时实存…(因为)A 和 B 的关系只有这样,即在 t_1 的 A 的状态与在 t_1 的 B 的状态是必然联系的,这才会给我提供一个必要的证据,从而判断说,虽然我在 t_1 时感知的是 A,但 B 也在 t_1 时实存,而且,更确定的(*a fortiori*),它当时会被我所感知……这样一种推理的根据又必须是:在该时间的 A 的状态,其实依赖于 B 的同时实存,否则它就必须产生它;……其中一个的状态是另一个的状态的一个必要条件,因此,一个对象在一个时刻的状态,必定要么是另一个对象在该时刻的状态的必然原因,要么是必然结果。⁷⁸

盖耶尔的批评是这种论证解读的一个直接结果。因为按照他的观点,为了辩护关于事态的共存或同时的推理所必需的全部内容,就是一种因果依赖关系(其中一个事态要么被看作是另一个事态的原因,要么被看作是结果),所以可以得出,交互作用或交互因果性这种不同的关系是多余的。因此,他得出结论:

康德的论证所要求的只是,一个对象在一个状态、一个时刻的实存,必然要求另一个对象在另一个状态、在同一个时刻的实存,这样也许可以推断,这两个对象其实都在同一个时刻实存,也更有理由确定,其中任何一个对象当时都被感知到了。但是,这个必然蕴涵的逻辑关系可以在这个条件下得到满足:一个对象要么依赖于、要么产生

在该时刻的另一个对象的状态；因此不能明显看出，每个状态都必须既是另一个的原因又是结果。⁷⁹

对盖耶尔对康德的论证做出的这种诊断，我们要提出四个要点。第一，如盖耶尔本人所指出的，他的分析关键取决于原因和结果的同时性。因此，他相当借重于这个事实：康德允许一种可能性，即“原因的因果性”的施加，与它的结果的产生是同时的。但是，在这种情况下，这个原因就必须与它的结果是必然同时的，而这样一种主张，当然不能针对所有原因提出，因此也不能被看作是第二类比的因果原理的分析的一个后果。⁸⁰

第二，盖耶尔就像麦尔尼克一样，非法使用了同时性概念。因为不是每个原因都是与它的结果同时的，人们不能只是诉诸因果依赖关系来规定两个事态是同时的。相反，人们必须诉诸原因和结果“在同一个时刻实存”这种关系，这样才能感知其中任何一个。但是，由于对后者的规定，正好是需要解释的东西，所以，盖耶尔试图指出单向的因果性这种关系就足以规定共存，这种做法从表面判断就是失败的。⁸¹

第三，盖耶尔的论述完全忽略了康德的一个区分：在通过因果性范畴所思考的从属（subordination）关系与通过交互性范畴所思考的协调（coordination）关系之间的区分。必须承认，这个忽略不是盖耶尔的关注所在，因为他明确摒弃在经验的类比和与形而上学的演绎有关的论题之间存在任何假设的联系。但是，这种摒弃还是有一个代价，因为这会导致他忽略这个范畴与一个人的知觉的交互可排序性之间的联系，而如我们所见，后者（交互的可排序性）就等于是共存这个思想的形式。

最后，通过诉诸因果的必然蕴涵（causal necessitation）关系，它对于为共存判断建立根据既是必要的也是充分的，盖耶尔让康德认同一个不尽合理的强要求：为了建立共存或同时，就有必要把假定为同时的项目，归摄在一个因果规律之下，“它规定这些项目必须同时实存”。⁸² 鉴于我们已经看到的盖耶尔对第二类比的观点，这应该不会

让我们感到奇怪。但是,再一次,它应该给出一个理由,让我们质疑他的解读的充分性,特别是因为康德在直接的交互性和间接的交互性之间做了区分,而盖耶尔就像麦尔尼克一样,完全忽略了这个区分。

D. 关于交互性的本性的进一步思考 康德主张的强度

272 以上考虑都指向一种需要,需要对直接的交互性和间接的交互性之间的区分获得更为清楚的理解,而这又会引导我们回到交互性概念本身。如我们所见,康德是在它的力学的意义上诠释这个概念的(作为 *commercium*/交互联系),它包含着整体这个思想,该整体的每个成员在无定限的时间段内的每个时刻都会影响其他每个成员,同时也受它们的影响。这种交互性概念也暗示,在第三类比中,有一种深刻的莱布尼茨式的自然观在起作用,这个自然观与在第二类比中起作用的、更为常见的、休谟关于离散事件的观点,有着明显的不同。虽然康德用交互作用代替了普遍和前定的和谐,但康德依然保留了莱布尼茨式的核心观念,即一种功能的相互依赖,将有形自然的所有部分联系起来。

正是在这个背景下,我们才必须考虑直接的交互性和间接的交互性之间的区分,康德在第三类比的多个地方都诉诸这一区分。作为一个出发点,一个有用的做法是,考虑艾瑞克·沃金斯(Eric Watkins)在康德的交互作用的“强”解读和“弱”解读之间所做的区分,这个区分对应着前面的第二类比的强解读和弱解读之间的区分。⁸³按照沃金斯,强解读主张,在宇宙中的每个实体,都在某种程度上与每个其他实体直接交互作用,而弱解读则认为,交互作用可以是间接的。正如沃金斯正确指出的,前者属于牛顿式的万有引力原理,康德在《自然科学的形而上学基础》中诉诸的是这个原理,但这并不自行排除后一解读或弱的解读,因为它既容许直接的交互作用也容许间接的交互作用。

而且,弱解读与第三类比的文本符合得更好,同时也能更好地在

哲学上理解它的论证。它之所以与文本符合得更好,这是因为,如已所指出的,康德本人明确区分了直接的交互性和间接的交互性(按照强解读,这个区分是完全神秘的)。它之所以能更好地理解这个论证,是因为正如麦尔尼克和盖耶尔的批评所提示的,直接的交互作用(尤其是当它其实被解读为是相当于交互的因果规定时),是共存之规定的-一个不合理的强的必要条件。

此外,康德自己对这个话题的神秘讨论强烈暗示,他认为建立一种仅仅是间接的交互性,这就足以规定共存。因此,通过具体说明透彻的交互作用学说,康德写道:

从我们的经验,很容易注意到:只有在空间中的所有地方的连续影响,才能把我们的感官从一个对象引向另一个对象;在我们的眼睛和天体之间穿梭的光,在我们和后者之间造成一种间接的交互性(*mediate communit*),并因此证明后者的共存(*coexistence / Zugleichsein*);我们要在经验上改变任何地点(感知这种改变),就势必要有物质在各处,它使得我们有可能知觉到我们的位置;只有通过物质的交互影响,它才能建立它们的同时并存(*simultaneity / Zugleichsein*),并因此(虽然只是间接的)建立即便是最遥远的对象的共存(*coexistence / Koexistenz*)。[A213/B260]

273

虽然这个晦涩难懂的段落至少把四个不同的主张放在一个单独的句子中,也没有解释所要讨论的影响的交互本性,但它清楚表明,仅仅是间接的交互性,例如介入作用的光线(而不是引力)所造成的那种交互性,就足以建立观察者与空间中的遥远对象的共存。当然,康德在这里所关注的是如何规定一个观察者与这些对象的共存,这也许是因为观察者对被观察者的影响被忽略的原因。但是,没有理由假设,他没有想过,间接的交互性或交互作用这种观念,经过必要的调整(*mutatis mutandis*),也适用于被观察对象与彼此的共存。

但是,正如沃金斯也指出的,这就要求交互性关系,因而还有交互作用关系,都应当被看作是及物的(*transitive*)。⁸⁴换言之,如果 A 与

B, B 与 C 处在一种力学的交互性中或交互影响的关系中,那么, A 和 C 就同样是相关的,即使(除了引力以外)在它们之间可能没有任何直接的交互作用。但是,这一点要是可能的,其条件就是,如前面所提出的,我们要认为,这种交互影响(不管是间接的还是直接的)是在共存实体的同时状态之间而不是在相继状态之间成立。⁸⁵ 必须承认,康德不曾在任何地方明确说,他认为这种关系是及物的;但是,我们已经看到,他必定会这样说,如果他真的要区分直接的交互性和间接的交互性。更重要的,他必定会这样说,如果如这个论证所主张的,这种关系要作为同时和共存这些及物的时间关系的表象的条件。

274 这样来诠释,第三类比的主张,相对于第二类比的主张,就是“弱的”,因为它的影响概念比在第二类比中起作用的原因概念(作为充分条件)要弱得多。但是,在其他方面,他的主张在完全相同的意义上也是弱的。在这两种情况下,这个问题都是把相继的表象归摄到一个范畴的图型之下(在这里就是“[两个假定共存的实体]其中一个实体的规定与另一个实体的规定,按照一条一般的规则共存”[A144/B183 - 184]),而不是归摄到一个确定的规律之下。或许,在牛顿之前,对于被相继感知的对象的共存,人们完全可以形成判断,而且,如果康德的论证有确立什么的话,那就是,这样的判断必须包含这样一条:把知觉归摄到一条规则之下,这条规则为知觉的交互的可排序性(reciprocal orderability)这种思想提供了保障。而且,如在第二类比中的情况一样,这条原理的调节性表明,我们得到准许,搜寻那些支配交互作用的规律,但它既不具体指定这些规律是什么,也不保证我们将会发现它们。因此,由于我们独立于这样的规律而经验到客观的共存(还有相继),后一点就不能被看作经验的可能性的必要条件。最后,不要把第三类比理解为是在提供一个论证,来证明牛顿的第三运动定律(在所有运动的交流中作用力与反作用力相等),康德把它作为第三条力学规律,并试图在《自然科学的形而上学基础》中确立它[MAN 4: 544 - 547; 252 - 254]。就像物质的量守恒这条规律一样,后者也是先验原理的一种应用,而不是对它的一种说明。⁸⁶

第十章 内感官与观念论的驳斥

本章关注于两个密切相关的话题,康德在《纯粹理性批判》第二版把它们关联在了一起:内感官理论和对观念论的驳斥。诚然,这些话题并不是在第二版里才第一次得到处理的。对一种内感官以及时间作为其形式的构想,还有自我知识的现相性(phenomenality)的相关学说,在第一版里已经有了。我们已经看到,第一版的第四个谬误推理包含着对观念论的一个反驳。不过,康德只是在第二版中才以内感官的问题为主题,把它关联于对自我触发的构想,并试图解释后者是如何为自我知识的单纯现相的特性奠基的。同样,康德是在第二版中才首次努力把他对成问题的观念论的驳斥建立在以下命题之上的,即对外部对象的认识是对一个人自己作为在时间中得到规定的实存的经验性认识的一个条件。因此,本章自然地就分成了两个部分:第一部分处理内感官及其与自我知识的关联;第二部分处理在此基础上对成问题的观念论的驳斥。

275

I. 内感官和自我知识

很少有人会不同意佩顿的以下抱怨:“康德的自我知识学说是他的哲学中最含糊、最困难的部分。”¹此外,这个原因也不难找到。根本上说,它们源于以下事实,即康德对自我知识的说明乃根源于他的内感官理论,根据这个理论,只有当我们向我们自己显现的时候,我们才能够认识我们自己。自我知识的感觉性质这个理论(the theory of the sensory nature of self-knowledge)不但是内在地悖谬的,实际上

276

康德也是如此这般地展示它的,但他对此话题的零散讨论非常不完整。这些讨论建立在把时间构想为内感官的形式这个基础之上,它们的目的是要显明,对自我的知识和对外感官对象的知识一样从属于同一些先验的条件。目前的讨论将集中于这个一般的命题,并被分成了三个部分:(1)分析时间是内感官的形式这个主张;(2)确定内感官和内部经验的对象的性质;(3)考察康德对这个对象的现相性的论证。

A. 时间作为内感官的形式

在先验感性论里,康德从对时间概念的形而上学阐明和先验阐明得出了三个结论。第一个结论类似于关于空间的第一个结论,这就是,“时间不是独立存在的东西,也不是附属于物的客观规定,因而不是抽掉对物的直观的一切主观条件仍然还会留存下来的东西”[A32/B49]。不过,另外两个结论则被用来强调空间和时间的地位及功能的区别。第二个结论说,“时间不过是内感官的形式,即我们自己的直观活动和我们内部状态的形式”。在支持把时间限制于内感官的时候,康德评论说,“时间不可能是外部现象的任何规定;它既不属于形状,又不属于位置等等,相反,它规定着我们内部状态中诸表象的关系”[A33/B49-50]。第三个结论说,“时间是所有一般现象的先天形式条件”(它不同于空间,后者只是一切外部直观的纯形式)[A34/B50]。

乍看起来,第二、三两个结论似乎是相互冲突的,因为前者似乎把时间的范围限制于内部现象,而后者则断言它是一切现象的一个条件。不过,康德说,时间是“(我们灵魂的)内部直观的直接条件,从而也间接地是外部现象的条件”,力图以此来显明这个冲突仅仅是表面上的。时间间接地是外部现象的条件,因为一切现象作为心灵的表象或性状,都是在内感官中被给予的。此外,由于时间是内感官的形式,这就使康德能够得出结论:“所有一般现象,以及一切感官对

象都在时间之中,并必然地处于时间的关系之中”[A34/B51]。

这些评论全部的意义在经验的类比中第一次变得清楚起来。正如我们在上一章所看到的,客观的时间次序是指被思考到的,而不是被直观到的,这是康德否定了时间是外部现象的规定性——即时间是这样一些现象的一个性质,它类似于它们的大小、形状、空间位置和各种感觉属性的一个直接的结果。² 内感官在那里被看作提供了经验性的意识中诸表象的相继这个纯然主观的次序,而对客观的时间规定性的先天原则的需要则源自以下事实:既不能通过审视这个主观的次序来确定客观的次序(因为它始终是相继的),也不能通过直接地诉诸一个客观的时间次序来确定客观的次序(因为时间不能够被知觉到)。现在,相比之下,焦点转移到了内感官作为自我觉察的一种感觉形式,心灵通过这种形式直观它自己和它的状态。在这样的构想下,与内感官形成对比的就不是外感官,而是统觉(或者,至少是“纯粹的”或先验的统觉)。在《实用人类学》里,康德把后者刻画为一种“对我们所做之事的意识”,而把前者刻画为一种“在我们被我们自己的思想活动所触发的时候对我们所承受之事的意识”[Anthro 7: 161; 39]。换一种表述,统觉是对思维行动的一种“理智的意识”(对自发性的一种意识),而内感官则是对思想内容的一种感觉的意识。

因此,心灵通过内感官——或者,等价的说法是内省——觉察到的东西正是它自己的诸表象,所有的表象都从属于内感官。换言之,内感官没有它自己的杂多,这就是康德为什么坚持认为,对时间的表象需要诉诸空间的原因。因此,在第二个结论里,康德否定了时间能够是外部现象的一个规定性,因为它“既不属于形状,也不属于位置”,紧接着康德就评论说:“正因为这种内部直观没有任何形状,我们也就试图通过类比来补足这一缺陷”[A33/B50]。毫不令人惊讶,这些类比结果是空间的。特别地,我们被迫要按照一条延伸至无限的线来表象时间,只不过一条线的各部分是同时并存的,而时间的各

部分则是相继的。当我们在第七章初次碰到这个命题的时候,它与对想象力的先验功能的一个分析有关。正如我们在那里看到的,通过一条线来表象时间,这包含着对这条线的一个想象的“解释”,该“解释”通过注意产生这条线的行动,而不是注意这个行动的产物,就把这条线作为某个并不直接地就呈现自身为现存的东西。不过,内感官的内容和时间表象(内感官的形式)内在的空间性质也影响到了康德对自我知识的构想。

B. 内感官的对象

第一个影响涉及内感官的对象。虽然康德经常用传统的术语把这个对象刻画为灵魂、心灵或自我,但所有这些对象都不会再在内部经验中遭遇到。³此外,这也是康德否定内感官有它自己的杂多的直接后果。因为这一否定意味着,内感官没有任何材料可以被视为灵魂的表象,其方式与外部直观被视为身体的表象的方式一样。此外,康德也排除了看起来最明显是灵魂及其状态的表象的那个候选项,即感受(feeling)*。虽然感受可以被视为内感官的对象,但康德否定它们有任何表象的功能,哪怕是关于自我的表象功能。⁴

结果,康德对内感官的说明非常接近于休谟的说明。休谟也否定了,存在着对自我的任何特别的印象,相反他主张,“当我最详尽地考虑我称之为我自己的东西时,我碰到的始终是某些特殊的印象……我永远都不能够在某个时刻抓住我自己而又没有一个印象,我能够观察到的永远都只是印象”,⁵同样地,对康德来说,自我认识通过内省能够获得的唯一材料就是它的诸表象,它们全都源自外感官。然而,这两个思想家在这个问题上有两个根本的区别。第一,不同于休谟的是,康德区分了内感官和统觉。因此,不能够发现对自我的一个内部直观,这不会走向拒斥对自我的思想。第二,与我们目前

* 即 *Gefühl*。

的关切更相关的是,康德力图解释一种真正的内在的经验。

正如康德在被称作“对内感官的列宁格勒反思”* 的文献中对这样的经验的描述,“当我把外感官的表象带入对我的状态的一个经验性的意识之中时”,它就发生了[LR 10 - 11]。这暗示了,内部经验包含着对外感官内容的一种反思性的重新利用。构成内部经验的内容的那些表象,就是我们通过它们而认识外部对象的那些表象;不过,内部经验不是凭着把这些表象带入诸范畴之中而通过它们来认识对象的,相反,它使这些表象本身成为了(主观的)对象,它把它们认识为心灵状态的内容。

这导致了外部经验和内部经验之间的一个重要的不对称,这一不对称反过来又趋向于瓦解了外感官和内感官之间的匀称的对应,康德在先验感性论里的说明暗示了这一对应。因此,在对外部经验的判断中,以及在外部经验自身之中,表象都被视为对象的表象,在判断中都被视为对它的谓述。但对象本身则被视为某种确定的东西,已经被带入了某种描述——例如,一张桌子——之下,它在判断中得到了进一步的规定性,例如,被判断为是长方形的,支撑着我的电脑,而不是诸属性附属于其上的一个“最低限度的特殊者”或者“基底”。⁶ 诚然,康德的确常常把对象指为“等于 x 的某个一般物”,但这个刻画只适用于先验对象,或者更确切地说,适用于得到了先验地考虑的对象,而不适用于作为外部经验之对象的对象。

由于内感官没有它自己的杂多,所以不存在感性的表象,自我能够通过这些表象把它自己作为对象而向它自己表象出来。因此,当内感官在对自己的判断中把它的表象提交给它自己时,并没有以外部直观被视为对外部对象的表象那样的方式而把这些表象构想为对它自己的表象。相反,它把这些表象构想为属于它自己的,是它自己

* “对内感官的列宁格勒反思”(“Leningrad Reflexionon Inner Sense”)是发现于列宁格勒的康德《反思》文稿。

的“主观对象”。因此,自我仅仅只把它自己视为这些表象存在于其中的基底或主词。正如康德在一个重要的《反思》里所表述的:

一切内感官都是(有)一个判断,在其中谓词是经验性的,而主词是我。因此,独立于经验,留给理性心理学的就只有这个我了;因为这个我是一切经验性的判断的基底。[R5453 18: 186]⁷

除了把我明确地刻画为一切经验性判断的基底之外,这个《反思》最值得指出的特性是,它明显地暗示了,这个我是非经验性的。虽然鉴于康德对统觉的说明,这本身没什么令人惊讶的,但它有一个后果,即这个我不能通过经验性的谓词(表象)——它在对内部经验的判断中把这些内部经验提交给了它自己——来认识它自己。或者,更确切地说,它不能够以它认识外部对象那样的方式来认识它自己,它是通过它在对外部经验的判断中赋予外部对象的那些谓词来认识外部对象的。在后一种情况下,谓词(源自外感官)和它们所谓述对象都是经验性的,然而在对内感官的判断中却不能说对象是经验性的。由于我(灵魂、心灵或自我)是非经验性的,因而我本身就不是内部经验或内感官的一个对象。⁸毋宁说,这些对象是表象,它把它们作为“主观的对象”而赋予它自己。

280

C. 内感官和先验的观念性

所有这一切的结果就是,把先验的区分运用于自我,就变得极端地成问题。如果它被视为它的诸表象的基底或拥有者——康德所致力似乎就是这个观点——那么它根本就不能够被说成是向它自己显现的。因此,与外部对象比较起来,似乎没有任何根据来区分作为向它自己显现的自我(基底)和作为自在的自我。而如果我们把内感官和内部经验的对象作为表象本身,这似乎也于事无补,因为表象本身作为心灵的东西,在经验性的意义上已经是观念性的了。因此,无论采取什么方法,我们似乎都没有任何根据来区分作为显现的对象和作为自在的对象。

不过,康德坚持内感官的观念性以及它的对象的现相性,因而也坚持以下学说,即只有在我们向我们自己显现的时候我们才能够认识我们自己。显然,这个学说最初的原动力在于内感官和统觉的对立,它们自我意识的两种模式,由统觉产生了对自我的思想,但不是对自我的认识。然而,由于自我(作为基底)不能够被说成是通过内感官而向它自己显现的,所以这似乎不足以为把先验区分运用于它而提供基础。此外,虽然康德的确诉诸了内感官和统觉的区别,但他对观念性命题的论证并没有从它们的并列开始。事实上,康德暗示了对此命题的两个论证路线,这里我将称之为“材料”的论证和“自我触发”的论证。我们会看到,虽然哪一个论证本身都不能够确立起所需要的结论,但第二个论证至少向我们指明了正确的方向。

1. **材料的论证。**在《纯粹理性批判》中,这个论证的主要陈述被嵌入了对外感官和内感官的先验观念性的一个总体性论证之中,康德在第二版里为“感性论”添加了这个论证。这个新的论证被呈现为对主要的观念性论证的一个“确认”,我们在第五章里考察了它。它把以下主张,即直观的内容所包含的是单纯的关系,与莱布尼茨的以下原则,即一个“自在之物通过单纯的关系并不能够得到认识”,结合了起来。康德首先把它运用到了外感官,他认为,外感官的内容(由单纯的关系组成)只有在它与主体的关系中才能产生出对对象的一个表象,而不是作为独立于这个关系的自在之物而产生出对对象的一个表象的。然后,他接着说:

内部直观也有同样的性质。不仅仅是外感官的表象在内感官中构成了我们用来占据我们内心的真正材料,而且我们放置这些表象的那个时间,那个本身在经验中先行于对这些表象的意识,并作为形式条件而为我们在内心中放置这些表象的方式奠定基础的时间,已经包含有前后相继、同时并存的关系及与这种前后相继伴随着的东西(持存之物)的关系。[B67]

虽然康德是极端隐晦的,这使得任何解释都有危险,但他的语言的确暗示了,他是在提供两个独立的论证。第一个论证他只是顺带地插入的,这就是材料的论证。经过基本的简化之后,它有着以下的形式:(1)由于外感官的材料也是内感官的材料;又(2)由于这些表象仅仅只包含着关系;又(3)由于一个自在之物不能够通过单纯的关系而得到认识;(4)由此推出,我们通过内感官并不能够认识到我们自在的样子。⁹

在这样的阐释之下,该论证显然是不充分的,因为它包含着两个不同的不根据前提的推理(*non sequiturs*)。第一,即便我们假定,感性直观只包含关系,并且没有什么东西是“绝对的内在的”,由此也不能推出,这样的直观只有在与主体的关系中而不是在自身中产生出对于对象的一个表象的。这里,康德似乎把两个非常不同的命题混合在一起了,它们是关于被感性地直观到的东西所具有的关系特性的命题:(1)我们只能够感性地直观到物的关系属性(由于感性直观的空间-时间的形式);(2)我们只有在对象与主体的关系之中才能够直观对象。此外,似乎还存在着对“自在之物”的两种含义的混合,一种含义是莱布尼茨对一个简单的实体或单子的构想,它充当了关系的非感性根据,但它本身并不包含任何关系的属性;另一种含义是对脱离了其与认识主体的认知关系的物的先验构想。¹⁰

第二,即便承认以下这一点,即我们通过外感官只是认识到了对象显现的样子,也不能由此推出,内感官所产生的仅仅是对自我显现的样子的一个表象。内感官的材料全都源于外感官这个前提的引入没有改变任何情况。这是因为,正如我们已经看到的,根据定义,外部直观不是自我的表象。事实上,如果这个论证确立起了什么东西的话,那就是,我们根本就无法认识我们自己,至少不能够通过感性直观来认识我们自己,而不是我们只能够认识到我们向我们自己显现的样子。

2. 自我触发的论证。虽然自我触发这个困难的概念对于康德对自我知识的解释来说至关重要,但《纯粹理性批判》的第二版里只有两个地方讨论到了它。第一个地方是前面援引了的先验感性论里的一段话;第二个地方是先验演绎的§24。在这两个地方,康德都关注于把这个概念与他关于内感官对象的先验观念性学说关联起来。我们已经看到,在第一段话里,康德说到了在心灵当中“放置”或“设置”(setzen)诸表象,说到了时间作为这一放置的“形式条件”。后来在这同一个段落里,他明确地把这一放置首先等同于自我触发,然后等同于统觉。其基本的思想是,当心灵的内容在内感官中显现的时候,心灵在把握它们的行动中必须以某种方式触发它自己。由这一点再加上时间的观念性学说就可以推断,心灵只是把它自己认识为“它向自己显现的那样,而不是它所是的那样”[B69]。

关于自我触发活动的性质,“感性论”里的说明并没有提供太多的启发,但它的确指明了论证的一个路线,康德试图通过它来把自我触发与观念性命题关联起来。这个说明从感性与触发之间的关联出发。正如我们已经看到的,康德认为,“外部对象”造成的触发是经验性直观的质料的来源,因而也是我们认识的材料来源。由于心灵只有在受到触发的时候才能够接受这些材料,因此它在这个意义上是被动的,而这些材料则从属于它的接受性的形式。康德似乎把这做了一般化,他论证说,在触发的基础上得到认识的任何东西都仅仅被认识为“它显现的那样”。但由于心灵据说必须要触发它自己以把握它的内容,因而由此就可以推出,心灵对它自己所具有的认识在性质上是感性的,该认识只涉及心灵向它自己显现的方式。

正如上面的勾勒所指明的,康德论证的核心在于自我知识需要感性直观,自我知识本身乃是以下事实的结果:自我知识包含着自我触发。显然,这个论证与自我触发和由外物造成的触发之间假定的类比比起来并不更强。然而,不幸的是,该类比似乎并没有强到足以承担起康德加在它之上的分量。佩顿指出了这个问题,他评论说,外

物造成的触发的功能是为认识提供原始的材料,而自我触发的功能则是根据时间的诸条件把这些材料结合起来。¹¹但康德所断言的触发和感性之间原初的关联乃是基于把触发构想为感性材料的来源,也就是基于把它理解为外部触发。因而,由此似乎很难推出,与感性的一个类似的关联必须要被赋予自我触发,因为自我触发并没有被视为(感性)材料的一个独立的来源。

如果我们考虑到§24给出的对自我触发更加丰富的说明,那么康德的立场就会变得更成问题。在那里,康德明确地说,“自我触发”,或者等价的说法,“内感官的触发”,意为知性“在想象力的先验综合这个名称下”[B153]做出的内感官的规定性。换言之,它就等于是形象的综合。我们已经详尽地处理了后者及其先验功能,因此这里没有必要更深入地讨论它。虽然如此,但有两点是必须要指出来的,它们直接涉及我们目前的关切。第一,由于在对象对外感官的影响(外部触发)和“知性对于内感官的综合的影响”[B154]之间基本上没有什么共同之处,所以,把自我触发和先验综合等同起来,其起到的作用是突出触发的这两种模式之间的不相类似。

第二,形象的综合是一切经验的一个先验条件,而不仅仅是内部经验的一个先验条件。正如我们已经看到的,B版演绎第二部分论证的要旨是显明的,为了向意识提供一个确定的直观,知性(“在想象力的先验综合这个名称下”)做出的内感官的规定性就是必需的。这个主张独立于直观是对内部对象的直观还是对外部对象的直观这个问题,因为所有的现象作为心灵的变状,都属于内感官。因此,仅仅诉诸自我触发——它被解释为先验的综合——很难解释这样的综合如何能够充当内部经验的一个特定的条件。事实上,康德由于暗示了它的确发挥着这样的作用,因此他好像把它与经验性的把握的综合混合起来了。

3. 另一个尝试的观念性命题。然而,康德的立场并不像前面可能暗示的那么混乱。困难是真实的,但它们主要要归因于康德展示他的

学说时所采取的那种极端隐晦的方式。所需要的乃是区分“自我触发”的两种含义：一种含义与先验的综合有关，它作为一切经验的一个条件而发挥作用；另一种含义与经验性的把握的综合有关，它作为一个具体的内部经验的一个条件而发挥作用。虽然康德从没有用这么长的话来展示这个区分，但 B 版演绎对先验的综合的刻画里暗含了这个区分，那里先验的综合被刻画为“知性在我们所可能有的直观的对象上的首要的运用（同时也是其他一切运用的基础）”[B152]。¹²正如我们已经看到的，这个“首要的运用”规定了对一个唯一的普遍时间的表象，在该时间中一切现象都有一个确定的位置。因此，它起到的功能就是一切经验的一个先验的条件。对于目前的意图来说，这个说法的重要性在于，它暗示了还存在着一个“次要的运用”（它同样被刻画为自我触发），该运用以首要的运用为条件，但也区别于后者，就如同经验性的把握的综合以想象力的先验的综合为条件，但也区别于后者。据推测，这个“次要的运用”应该会直接地涉及内部经验。

康德随后在 § 25 的一个脚注里诉诸注意力这个现相*，这就支持了上面的解读。虽然康德暗示了，注意力仅仅只是对那貌似悖谬的主张——即心灵触发它自己——的一个经验性的说明，但很明显，注意力的真正意义并不是它使自我触发成为了可理解的概念（否则的话它就是一个神秘的概念），它的真正意义是，它指明了对内部经验的构造所需要的自我触发的那个特定的种类。康德的观点是，心灵在注意其表象的时候，使它们成为了被表象的对象。因此，我不是凭借诸知觉的一个相继而知觉到一座房子的（所有这些知觉都作为这座房子的表象而指向它），相反，我把这个相继本身作为了我的对象。作为一个二阶的、反思的行动，这预设了一个先行的外部经验，因而也就预设了想象力的先验综合（“首要的运用”）。虽然如此，但这个行动作为一个“次要的运用”，包含着心灵对表象的积极寻

* 这个脚注其实是对 § 24 最后一句话的注释。

找,它力图使它们成为内感官的对象。它也需要认知焦点(epistemic focus)的一个改变,以及伴随着这个改变的重新概念化(reconceptualization)。凭借着最初的概念化行动,被给予的表象指向一个对象;而凭借着第二个概念化行动,这些表象本身变成了对象。¹³因此,在上一个分析里,自我知识需要自我触发这个康德的主张就被归结成了如下这个主张:心灵为了把它的诸表象把握为对象,就必须要把它们重新概念化。

285 对自我触发的这个说明使我们能够看到,它是如何包含着内感官对象的规定性的。这样的对象在以下的意义上是自我触发的产物,即只有在自我触发中,并通过自我触发,心灵的那些被给予的内容才能够作为一个对象而得到表象。因而,它是由内部经验构成的,正如先验的综合是由一般经验构成的。此外,由于时间是诸表象在内感官中显现的形式,由此可以推出,时间也一定是它自己活动的产物在内部经验中向心灵显现的形式。在空间的形式直观的直观的情况中,时间不是通过这个自我触发而被加于诸表象的杂多的;相反,这个自我触发的活动本身受到了这些表象在意识中显现的时间形式的约束,或是以时间形式为条件的。至少在这一点上,时间在内部经验中所扮演的角色类似于空间在外部经验中所扮演的角色。正如空间是外感官的形式,心灵按照该形式(通过它的概念活动)而把对象表象为外在的,时间则是内感官的形式,心灵按照该形式(通过一个随后的概念活动)而把某些内在的东西(它自己的诸表象)表象为一个对象。这意味着,内部经验的对象(它们作为对象乃是这个概念活动的产物)仍然是感性地被表象的。严格说来,它们在先验的意义上要算作现象。

II. 观念论的驳斥

我已经提出,不要把“原理分析论”的基本论证视为直接针对一

种笛卡儿式的怀疑论,关于我们对一个外部世界的公认知识或“经验的客观性”的怀疑论。相反,它首要的靶子是一种彻底的经验主义,这种经验主义挑战了先天概念的认知意义及其有效性(一般认为,关于世界的判断需要这些概念),它们不同于这些判断在特定的情形下真或假的问题。

然而,这不是说康德就不关心更加传统的怀疑论挑战。相反,他对后者的关注可以追溯到他早期的作品,在他的哲学发展中是一个反复出现的论题,虽然是一个次要的论题。¹⁴事实上,在《纯粹理性批判》的两个版本中,康德对这个问题提出了两个截然不同的处理。第一个处理位于第四个谬误推理,它试图把存疑的观念论者处理为一个理性心理学家,他把对实体性自我的实存的知识视为不容置疑的,而把对一个外部(独立于心灵的)世界的实存的知识视为成问题的,因为,该谬误推理是基于从意识的内容到意识的原因这样一个并非显而易见的推理[A368 - 380]。正如前面指明的,康德把观念论的这个形式(那里它被称作“经验性的观念论”)视为与先验的实在论有着密不可分的关联,因此,他的批判也要在那个脉络中得到理解。¹⁵相比之下,在第二版里,反对怀疑论的论证则被直截了当地称为“观念论的驳斥”,它位于“一般经验性思想的公设”,并采取了一个根本上不同的形式,把自我知识或内部经验与对实存于空间中的对象(它们不同于自我)的真正经验关联起来了。此外,康德在1780年代到1790年代早期的一系列《反思》里寻求进一步发展并澄清这后一个论证路线,盖耶尔赋予了这些反思特别的意义。¹⁶

目前的讨论将集中于第二版的路线(以及它在《反思》里的各种变形)。讨论分成三个部分。第一部分提供了一些准备性的评论,它们涉及该论证的位置、性质和目标。第二部分则对该论证的结构做了逐步的分析。最后,第三部分处理了最富有争议的问题,即康德对观念论的驳斥和他自己的先验观念论之间的关系。

A. 一些准备工作

正如上面指出的,“观念论的驳斥”位于“一般经验性思想的公设”,后者关注于模态诸范畴的经验性的意义和功能。更特别地说,它附属于对现实性(*Wirklichkeit*)或现实的东西的讨论,现实的东西被定义为“与经验的(感觉的)质料条件相关联”的东西[B265 - 266]。虽然康德自己对这一位置的正式解释有点误导人,但要恰切地理解观念论的驳斥,(得到如此定义的)现实性和“观念论的驳斥”之间的关联是至关重要的。

在对“一般经验性思想的公设”的讨论中,康德主要关注于显明,虽然现实性的标准包含着知觉,但一个东西为了被视为现实的或实存的,它本身并不需要被知觉到。唯一需要的就是,它与某个根据经验性的规律(它们最终受到“经验的类比”的支配)而被知觉到的东西相关联,康德将之描述为“间接地提供实存的规则”。把“驳斥”置于这个脉络的明确理由是,观念论“对这些规则提出了一个强大的反对意见”[B274]。这暗示了,与观念论的争议直接与这些规则的有效性相关,或者更确切地说,与这些规则所根据的先天原理的有效性相关。但这是与以下事实相冲突的,即这些原理的有效性据信刚刚已经在“经验的类比”中得到了确立。因此,一个比康德的解释看起来更加合理的解释就是,观念论者所挑战的是支撑着这些规则的可运用性的那个前提,而不是这些规则本身。观念论者质疑的是以下假设,即有关外部世界的现实性的一个可靠标志与感觉(一个内心的事件)关联着。¹⁷

287

虽然根据这个解读,传统的怀疑论忧虑没有被视为直接地威胁到了原理分析论的结论,因为它是在反思的一个不同的层面上出现的,然而它的确质疑了这些结论的意义,提出了一个新的忧虑,即我们由范畴构造起来的经验可能仅仅是一个持续的梦。事实上,在完成对原理分析论的核心论证之后,接着就出现了一个独立的对观念

论的驳斥,这清楚地表明了,康德并不相信上述论证处理了这一忧虑。康德意识到需要这么做,他在 B 版序言关于“观念论的驳斥”的那个脚注里所做的著名评论显示了他的这个意义:“哲学和普遍人类理性的丑闻仍然存在,即不得不仅仅在信仰上假定在我们之外的物的实存……”[Bxxxix]。

在这同一个注释里,康德也告诉我们,他对“外部直观的客观实在性”提供了一个“严格的证明”,实际上是唯一可能的证明[Bxxxix]。¹⁸不过,“观念论的驳斥”其实仅仅致力于“质料的观念论”这种形式,它在那里是康德对与他自己“形式的观念论”相对立的所有其他形式的观念论的一般称呼。因此,它很难被视为对“外部直观的客观实在性”的一个自足的证明(严格的或不严格的)。特别地,它没有考虑这样的观念论的“独断论的”形式,该形式据信宣称了,空间是“某种本身不可能自在存在的东西”,因此“空间中的诸物只是想象的东西”[B274]。康德把贝克莱确认为后一种观念论,他为自己辩解,他用不着在这里处理这种观念论,因为它在“先验感性论”里已经被驳倒了。¹⁹

剩下来更严重的威胁乃是笛卡儿的那个“成问题的观念论”,它是“观念论的驳斥”的明确的靶子。使得这一威胁更加严重的是,该观念论的要点是认识论的,而不是形而上学的。它没有否定空间以及被包含于其中的诸物的实在性,它否定的仅仅是,对于这些对象的实存,我们能够具有直接的经验,因而能够具有确定性。康德对这一立场做了刻画,它的基本主张是,只存在一个不容置疑的确定的经验性断言,这就是“我在”[B274]。因此,任何不同于心灵及其内容的东西的实存,都只能通过推论而得到确立,而任何这样的推论都是成问题的。²⁰

针对这个存疑的立场,康德声称要证明以下“定理”：“对我自己的实存的单纯的但经验性的被规定的意识证明了在我之外的空间中诸对象的实存”[B275]。但鉴于计划的性质,证明或“严格的证

明”必然是非直接的,因为为了避免乞题,论证必须要基于笛卡儿式的怀疑论者也会接受的一个有关经验性的自我知识的前提,这意味着该前提也主张“我在”的不容置疑性。

康德的策略是利用笛卡儿主义者对后一个命题的理解里的一个含糊性,该命题乃是基于自我意识的两个形式的混合:统觉和内感官。根据康德的分析,作为这一混合的一个直接的结果,笛卡儿主义者通过仅仅只关注于思维活动,而把思想的内容完全抽掉,由此诉诸我思推论来确保“我”的实存。但在康德看来,这只产生了对作为思想的逻辑主体的“我”的空洞思想,而不是对一个确定的思维着的存在者的认识。后者和所有认识一样也需要直观,在这个情况里需要那提供必要内容的内部直观。此外,这意味着,哪怕最起码的自我知识,比如我现在在知觉一个白色的表面,也是基于内感官及其诸条件的。康德在“观念论的驳斥”里表达了这个我们熟悉的观点:

当然,我在这个表象表达了能够伴随一切思维的意识,它在自身中直接地包含着一个主体的实存,但它毕竟还不是对这个主体的任何认识,因而也不是任何经验性的认识,即经验;因为这需要的不仅是对某种实存之物的思想,还需要直观,而在这里就需要内部直观……[B277]

我们由此可以看到,康德在第二版对笛卡儿式的成问题的观念论的批判与对内感官的说明是密不可分的。事实上,我们在第十二章将会看到,把统觉和内感官混合起来,这一指责支撑着康德对可以被称作“笛卡儿计划”的整个批判,该计划试图仅仅通过反思必须预设什么作为思维的一个条件,就达到对作为在思维着的东西(*res cogitans*)的自我的性质和实存的确定性。这同样也会清楚地表明,对观念论的驳斥、对内感官的说明以及重写的谬误推理,乃是这一批判的组成部分,必须要得到这样的理解,虽然它们也有着更广泛的意味。不过,我们目前关注的乃是“观念论的驳斥”本身的论证,下面我们就来考察它。

B. 论证

如《纯粹理性批判》中所呈现的,该论证由五个步骤组成。遵循我们通常的程序,每个步骤都会依次得到讨论。在合适的时候我会介绍《反思》的增补材料。

(步骤1)我意识到我的实存是在时间中被规定的了的。[B275]

由于这是观念论者必定会接受的前提,并且它据信产生了归谬(*reductio*),因此,它的正确解释显然是一个需要考虑的问题。不过,就像通常的情况那样,它也是意见不一的一个源泉。老一些的研究文献注意到的一个问题是,这个意识(经验性的自我意识)是应该被等同于对自我的一个单纯的觉察,还是应该被等同于对自我的现实的经验性知识。²¹另一个问题是,当一个人意识到他的实存在时间中得到了规定的时候,他究竟意识到了什么(或者有着什么知识)。第一个问题涉及意识的这一形式的认知地位,第二个问题则涉及意识的这一形式的内容。

首先,相对清楚的是,康德在头脑里想到的这种意识包含着现实的自我知识,而不是单纯的觉察。以下事实对此提供了文本上的支持:康德把这个意识等同于内部经验,而内部经验存在于一个认识之中[B275]。²²更重要的是,该论证的逻辑要求,我们要以此方式来看待这个前提,因为它必须要相当于笛卡儿主义者无可置疑的一个命题。²³

第二个问题要更加困难,因为似乎至少存在着两个貌似合理的答案,这两个答案在康德的文本中都有依据。我们可以把第一个答案称为对经验性的自我知识的一个“厚的”构想,它把这个前提视为,自我对它过去的心灵状态有某些知识。正如本尼特(Bennett)所说,“当康德说到我的实存‘在时间中的规定性’时,他指的是对关于我在我的历史的不同阶段的那些经验性事实——我的(内心)状态曾经是什么——的确立”。²⁴类似地,本尼特把康德的“对自我的确定的意识”解释为“对作为以特定的方式被规定的了的,有着这个而不是那个

历史的自我的一个意识”。²⁵本尼特通过对他所谓的“实在论论证”的详细阐明,试图显明,这个相对厚的关于自我知识的前提导致了一个论证,该论证反对一种纯粹内在的经验的可能性。非常粗略地说,基本的主张是,自我知识需要对过去的知识,而这又预设了对“外部”事件和事态的知识。²⁶

这样一个解读有着内在的哲学旨趣,除此之外,康德在《纯粹理性批判》里对一个人在时间中的实存的规定性的强调似乎也支持这一解读,这个规定性无疑暗示了,他是在谈论一个主体对于他自己的内心历史的知识。此外,除了《纯粹理性批判》之外,康德在“对内感官的列宁格勒反思”里区分先验的统觉和经验性的统觉的方式显然也支持这一解读。正如他在那里说的,“第一个统觉仅仅说了我存在,第二个统觉则说了我曾经存在、我存在以及我将会存在,就是说,我是一个有着过去、现在和未来时间的存在者……”[LR 23 - 24]。

290

对于我们正在考察的这个前提的另一种解读,是对经验性的自我知识的一个相对“薄的”构想。它没有假定,对一个人作为在时间中得到了规定的实存的一个意识包含着对这个人的过去的知识,因而包含着一种对记忆的依赖,相反,它把这一知识限于一个人目前内心状态的内容。为了切合康德的刻画,这个意识必须有一个历时的维度,至少包含两个相继的表象,这两个表象得到了如此这般的认识。但我们无须由于那个原因而把它解释为对一个人先前内心历史的知识,除非是在如下这个最小的意义上,即它没有包含对记忆的任何依赖,或者更重要地,没有包含错误的任何可能性。

康德对内部经验的概略说明是通过自我触发来着手的,上述说明与这样一个解读是相容的。正如我们已经看到的,这个经验包含着对一个人的注意力的重新聚焦。不是把表象和对象关联起来,这些表象以及它们在经验性意识中显现的次序本身就成为了一个(主观的)对象。因此,我在知觉一座房子的时候,可能会内省地注意到以下事实:我首先把握到了屋顶,然后把握到了前墙,如此等等。作

为有关我过去的内心历史的一个判断,这显然或许是错误的。我是真的在知觉着一座房子,还是仅仅是在想象着我在知觉一座房子,除了这个问题之外,还有以下这种可能,即事实上我或许是以一个不同的次序接受到那些表象的。但这个可能性不适用于我目前的内省的意识,我意识到我是以次序 A - B 而不是 B - A 而拥有这些表象的。这里至关重要,这个相继(作为一个唯一的复合思想的内容)是对一个唯一的我思而言的,并且,内部经验涉及相继也是因为它是对我思而言的。怀疑我对一个过去经验的“回忆”是否符合实际,以及怀疑我(亨利·E.阿利森)现在“在回忆”这样一个经验,这两个怀疑对我来说是非常不同的两回事。

我们还可以用更加笛卡儿式的术语来表述这个要点。假定笛卡儿的恶魔或者某个当代的类似物刚刚创造了我,并把关于我过去经验的“记忆”和信念全部赋予了我。在那个情况下,我的一切有关我过去的判断都显然会是错误的。然而,下面这一点将会依然是确定无疑的:我意识到我自己是目前实存着的主体,有着这些虚假的记忆和这个虚假的历史。这是对自我知识的一个“薄的”构想,但作为对我目前内心状态诸内容的时间次序的一个知识,它可能包含着一个“对我在时间中被规定的了的实存意识”。

虽然我们将来必定会重访这个复杂的问题,但目前指出下面这一点就够了:偏向于这样一个解读的主要的、显而易见的原因是,它使得“驳斥”能够以一种非乞题的方式推进。由于“驳斥”是打算作为对笛卡儿立场的一个归谬,因此它的成功就极端依赖于发现笛卡儿也会接受的一个前提。这意味着,它必须是一个有关自我知识的命题:一方面,这个命题有着某个直观的内容;另一方面,这个命题又不受由恶魔假设及其现代诸多变种提出的夸张怀疑的影响。²⁷

(步骤2)一切时间规定都以知觉中某种持存的东西为前提。

由于康德把这呈现为一个赤裸裸的断言,因此,人们通常假定,他是在诉诸第一类比的论证。不过,这个解读有时候受到了拒斥,拒

斥的原因是,人们既不满意于第一类比,也质疑它与目前论证的相关性。因此,本尼特犀利地评论说,“如果‘观念论的驳斥’预设了第一类比的虚假,那它可能基本上就没什么意思了”。²⁸这个观点得到了盖耶尔的呼应,他从第一类比区分出了三个论证,它们被用来证明,时间-规定性需要某物的持存。但盖耶尔发现,这三个论证里边有两个是“没有说服力的”,他也否定了第三个论证能够支持“观念论的驳斥”的结论,因为它并没有排除以下可能性,即所需的東西可能仅仅是自我。²⁹

我们已经考察了第一类比的论证,这里我们不需要重新考察它。指出本尼特和盖耶尔把“观念论的驳斥”和第一类比拉开距离的努力的两个特征,这对于目前的意图来说一定足够了。第一,他们都似乎假定了,如果“观念论的驳斥”要和第一类比相关,那么“观念论的驳斥”本身就必须以某种方式确保,那持存的东西既在空间上也在号数上不同于自我。换言之,他们忽略了以下可能性,即它的相关性只限于目前的步骤,而这个步骤本身显然并没有确立起关于持存的东西的任何性质。第二,他们没有认识到,这个步骤仅仅依赖于第一类比前进的推论的一个部分,即背景命题。* 我要提醒一下,这个命题仅仅肯定了,必须为时间本身——它是对现相的时间关系做出规定的可能性的一个条件——预设某个(至少相对地持存着的)知觉的代理。如果没有任何东西是持续的,那么我们就既不能够觉察到现相在一个共同的、客观的时间中的并存,也不能够觉察到现相在一个共同的、客观的时间中的相继。目前的步骤仅仅把这个原则扩展到了内部经验的领域。康德在这里不需要做出任何额外的论证,因为这个扩展得到了“第一类比”的主张的一般性的保证(它提到的是一切相继和并存)。

292

* 这个背景命题指的是:“一切现象都在时间中,只有在作为基底(作为内直观的持存形式)的时间中,同时并存也好,相继也好,才能被表象出来。”[B224]

(步骤3)但这一持存之物不可能是我心中的一个直观。因为我在我心中遇到的有关我的实存的一切规定根据都是表象,并且作为表象,它们本身就需要一个与它们区别开来的持存之物,在与该物的关系中,这些表象的变化,因而表象在其中变化的那个时间中的我的实存才能得到规定。[Bxxxix]

在序言处理“观念论的驳斥”的那个脚注里,康德评论说,上面这段话是要取代文本里的以下这段话,“但这种持存的东西不可能是某种在我里面的东西,因为恰好我在时间中的实存通过这种持存的东西才被首次规定下来”。虽然康德对此修改给出的理由是,原来的阐述含混不清,但一个更有可能的解释是,康德意识到了,原来的阐述没有提及直观,这为笛卡儿的以下主张留下了余地:思维着的主体(在思维着的东西[*res cogitans*])本身就是所需的持存着的東西,主体诸状态的实存可以通过被关涉于它而在时间中得到规定。正如我们已经反复看到的,康德承认,对于作为这样一个主体的我本身,我们有思想,但没有直观。因此,他目前的观点是,正由于它是一个思想而不是一个直观,因此它就没有指向任何有规定的东西,这个有规定的东西本身能够规定自我以及它在时间中的诸状态的实存。³⁰

这个情况在该前提的重写版本里得到了纠正。它不仅提到了直观,还尝试着解释,为什么所需的直观不能够是“在我里面的”,由于一切直观作为内感官的变状都是“在我里面的”(在经验性的意义上),因此很显然,这里的这个术语必定是指被直观到的对象(*das Angesehaute*),而不是指直观(*die Anschauung*)本身。换言之,康德的主张是,持存的东西不能够是某种在内心被直观到的东西,这意味着,它不能够是内感官的一个对象。再一次地,我们内在的直观的一切都是我们自己的诸表象(向我们自己)的显现。不存在对这些表象向其显现的一个主体的额外直观(不存在对自我的印象)。由于这些显现每一个都是转瞬即逝的发生,因此,内部直观并没有提供能够规定主体在时间中的实存的任何东西。因而,持存着的東西必定是某种

被在外部被直观到的东西,而鉴于人的感性的性质,它指的就是某种在空间中被直观到的东西。

(步骤4)所以对这种持存之物的知觉只有通过外在于我的一个物,而不是通过外在于我的一个物的单纯表象,才是可能的。因此,对我的实存在时间中的规定只有通过我在我之外知觉到的现实物的实存在是可能的。

这是论证的关键。此前的步骤已经确立了,对一个人内部状态的认识是以对某个在空间中持存的東西的表象为基础的。但如果康德要驳倒怀疑论者,那他就不能够满足于这个相当有限的结论。相反,他必须显明,我现实地经验或知觉我知觉着某种持存的东西,而不仅仅是想象或相信我知觉着某种持存的东西,这正是康德在上面引用的这段话里所主张的东西。诚然,他在给该论证附加的最后一个注释(有三个注释)里小心地指出,这个主张并没有蕴涵着,我的一切对外部对象的知觉都一定是真实的。在任何一个给定的情况下,我都可能是想象着而不是现实地经验着这样的对象。不过,根本的要点是,我在一个特殊的情况中是经验着,亦或仅仅是想象着,这是一个经验性的问题,这个问题只有针对一个预设的背景——即对持存着的物的现实的经验——提出来,才是可理解的。而怀疑论者否定的、康德的论证力图确立的,就是后者。根据他自己对该计划的阐述,“这里本来得要证明的只是,一般内部经验只有通过一般外部经验才是可能的”[B278 - 279]。

但他已经证明它了么?再一次地,怀疑论者可以欣然接受信念之间的蕴涵关系,因而也承认外部表象的必然性。他不承认的是如下观点,即这就允诺了有关现实的经验或真正的实存的一个结论。此外,从序言的这个注释可以看得很清楚,康德完全意识到了这个事实。因此,他评论说,

人们对于这个证明也许会说:我直接意识到的毕竟只是在我的

心中存在的东西,即我的外在事物的表象;结果问题仍然还是没有解决:是否存在着与之相应的外在于我的某物。[Bxxxix - xl, 注释]

任何对“观念论的驳斥”的解释所面临的可能最重要的任务就是,展示康德对这个反对意见的回应。然而,不幸的是,这不是一个容易的任务。事实上,如果我们考虑《纯粹理性批判》的正式论证、序言里的注释以及有关的《反思》,我们会再次发现两个不同的论证路线。此外,其中只有一个路线为对怀疑论者的充分回应提供了基础,而甚至这个论证路线也必须要得到发展,大大超出康德对它的观点。

第一个论证路线展示得并不充分,它是从外感官的性质出发的。康德在序言的注释里阐述了它的基本前提,这就是:“外感官本身已经是直观与某种外在于我的现实之物的关系了。”由于没有人会否认,我们至少似乎有一种外感官,也就是说,我们有对外部(空间的)对象的表象,因此,要驳倒笛卡儿式的怀疑论者所必需的就是,证明以下提议的不连贯性:我们可能仅仅只是相信或想象我们自己有一个外感官。康德把这一提议视为等于是在主张,我们仅仅只有一个外部想象,但却没有一个外感官。他在正文的一个脚注里表述了他对这个主张的基本回应:

但有一点很清楚,我们哪怕只是为了把某物想象为外部的,即把它在直观中向感官表现为外部的,也必须要已经具有一个外部感官,并通过这个手段而直接地把一个外部直观的单纯接受性与刻画了所有想象的自发性区别开来。因为哪怕仅仅是想象一个外部感官,这也会取消那要通过想象力才得到规定的直观能力。[B276 - 277, 注释]

这个主张似乎隐藏在了《纯粹理性批判》的实际论证之中(隐藏在从表象到被表象的物这一推进之中),它在对论证的第三个注释里再次明确地出现了,不过其形式稍有不同。那里,康德在评论单纯地想象外物(就如在梦或幻觉里边那样)的可能性时说,“这只有通过先前外部知觉的再生才是可能的,而这些外部知觉如已经指出的,

只有通过外部对象的实在性才是可能的”[B278]。此外,同一个基本主题的诸多变种散布于《反思》各处。虽然这些阐述在细节上各有不同,但它们都归结到了以下的断言:要么,想象力本身不能够产生出对空间或空间中的物的表象;要么,想象力在内感官的帮助下也不能够产生出对空间或空间中的物的表象。在这个断言的后面存在着康德的如下主张:内感官没有它自己的杂多,由此他推论到,它不能够产生出外感官的材料。³¹因此,我们有外部的表象这个单纯的事实被视为证明了,我们有一个外部感官,这反过来又蕴涵了心灵是受到了现实的实存着的对象触发的,或者知觉到了它们(虽然这些对象不是如同自在的物)。

我们没有必要为了认识这个论证路线的不充分性而寻求任何进一步的细节。一是,除非我们有一个外感官,否则我们甚至都不可能想象或梦到外部对象,这个主张就类似于笛卡儿本人在“第一个沉思”中所考虑和拒斥的那个主张;二是,它乃是基于某些可疑的主张之上,它们是有关特殊的官能有能力(或没能力)产生特殊类型的表象的主张。但即便出于论证的考虑,把这些主张接受下来,也依然存在着如下的可能性,即我们对外物的表象乃是某种我们所不知道的“隐秘官能”的结果。我要提醒一下,笛卡儿在“第三个沉思”里就提到了这个可能性,它与他对上帝实存的论证有关。虽然笛卡儿否定了,这样一种官能能够作为一个最完善存在者的上帝的观念的来源,但怀疑论者在这一点上可以通过提出以下这种可能性而欣然回应康德:可能某种这样的官能就是我们的外物表象的来源。³²简言之,由于其独断的假设,从外部表象的性质做出的论证并不能够排除以下可能性,即意识的内容也就是“外部”表象的相继,可能正好如同它们事实上的那样,在心灵之外并不存在任何与之相应的东西。

第二个论证路线被囊括在了前述证明中的一个主张里面,即“观念论所玩的这一花招将更有理由反过来对它进行报复”[B276],这个论证路线看起来要更加有希望。用康德的术语说,观念论者的“花

招”是：假定内部经验是明确无疑的，并用这作为完善的确定性的典范去质疑外部经验的实在性；其质疑的根据是，外部经验没有符合这个规范。用这个花招反过来报复观念论者，就是论证说，内部经验——观念论者承认它是毫无问题的——预设了外部经验的现实性。因此，该批评是内在的，它从观念论者大致会承认的一个前提出发而主张说，这个承认蕴涵着观念论者认为成问题的一个主张。康德在加给 B 版序言的那个注释里评论说：“我如此肯定地知道，有在我之外与我的感官发生关系的物，正如我知道我本人在时间中确定地实存着一样”[Bxli]，当他这么说的时侯，他正简明地指出了这一点。而他在《反思》里的说法则更加宽泛，他写道：

该命题就是：对我们在时间中的实存的经验性意识，以及对与外在于我们的某物的关系的经验性意识，这两种意识是必然地关联着的，前一种意识不大可能是由谬误的推理而来的一个幻相，后一个意识就更不可能由谬误推理而来的幻相了。[R5653 18: 308]

在这些段落里，康德断言了内部经验和外部经验有着同样的认知地位。第一版里已经肯定了一个类似的命题，康德在那里坚持认为，它们都没有从表象出发而把外部对象指为原因，在这个意义上它们全都是“无中介的”[A370 - 371]。但现在，康德走得更远，他论证说，外部经验是内部经验的条件，在这个意义上它“在当家作主”。因此，怀疑外部经验的代价就是，使得内部经验同样成为了可疑的。

虽然正统的笛卡儿主义者可能不会愿意付出这个代价，但怀疑论的一个更加激进的形式（一个涉及自我知识的形式）却可能会愿意。实际上，对于本尼特所支持的对自我知识的那个“厚的”构想，这样一种怀疑论最初看起来是有道理的。不过，此前刻画的那个“薄的”构想则不受这样的怀疑的影响。如果我意识到了诸表象的一个相继，那么由于这个事实，这些表象在我的意识中就真地是相继的了。换言之，虽然可能存在着诸表象的一个相继，而又没有对它们相继的一个意识，但反过来却不成立。我对这样一个相继的意识同时

就是在我的意识中的一个相继。此外,被声称确定地认识到了的正是后者。

然而,这并没有完成论证,因为怀疑论者可能会质疑同等确定性原则(the equal-certainty principle)。特别地,可能会有这样一个问题:为什么外部经验——它被预设为内部经验的一个条件——不能够自身是某种虚幻的东西?如果正如已经得到承认的,康德关于我们外部表象的可能来源的主张并不足以回答怀疑论者,那么,到目前为止的论证似乎也不足以排除这个可能性。³³因此,问题就成了:如果对一个人在时间中得到了规定的实存的意识是以某种虚幻的东西为条件的话,那么它是否会失去其认知的地位?虽然康德在脑海中可能并非正好有这个忧虑,但论证的第五步可以被视为回应这个忧虑的一个尝试。

(步骤5)于是,在时间中的意识与对这个时间规定的可能性的意识就必然联结起来了,所以,它也就与作为时间规定的条件的外在于我的物的实存必然联结起来了,就是说,对我自己的实存的意识同时就是对我之外的它物的实存的直接意识。

这里,康德完全地明确了,内部经验依赖于外部经验,这一点之前一直是隐含着的。同样的思想在加给B版序言的那个注释里得到了更加明确的表述,康德在那里说:

因此对我在时间中的实存的意识是与对我之外的某物的关系的意识结合为一体的,所以它是经验而不是虚构,是感觉而不是想象,它把外部的东西和我的内感官不可分割地联结起来;因为外感官本身已经是直观和某种外在于我的现实之物的关系了,而它的与想象不同的实在性仅仅是建立在它作为内部经验本身的可能性条件而与内部经验不可分割地结合在一起的,这里的情况就是这样。[Bxl, 注释]

后来在这同一个注释里他补充道:

关于某种在实存中持存着的物的表象与一个持存着的表象不是等同的；因为前者如同我们的一切表象甚至物质的表象一样，可以是极为游移不定和变动不居的，但它毕竟与某种持存之物相关，这种持存之物因而必须是与我的一切表象不同的外在之物，它的实存必然同时被包含在对我自己实存的规定之中，并与这个规定一起构成一个唯一的经验，这经验如果不同时（部分地）又是外在的，它就连在内部也不会发生了。[Bxli, 注释]

“联结”或者“结合为一体”(*identisch verbunden mit*)这些语言指明了内部经验和外部经验的密不可分性。在从注释援引的第二段话里，康德试图通过以下主张来阐释这一密不可分性，即内部经验和外部经验构成了一个唯一的经验的两个方面，他甚至主张，内部经验也是“(部分地)外在的”。那里似乎有两个因素在支撑着这个主张。一个因素是，经验的这两种模式的对象都存在于一个唯一的普遍时间之中，都从属于该时间的条件。另一个因素则是内部经验的特殊性质：它不包含任何内在的持存着的对象，这意味着，必须要到外部去寻找时间的规定性所需要的对象。因此，主张内部经验是部分地外在的，也就是主张它需要一个被外在地直观为持存的东西作为它自己的可能性的一个条件。不过，反过来说法并不适合，因为外部经验有它自己持存着的对象，它不需要内部经验作为它的可能性的一个条件。因此，虽然时间是内感官的形式，它不能够被外在地直观到，但我们不能够说（至少不是在同样的意义上），外部经验是部分地内在的。

虽然这个说法不是真正新鲜的说法，但它对于我们理解和评价康德的论证却是根本性的。特别地，它为对以下可能性的拒斥提供了基础：对一个人在时间中的实存的意识还是可能得到规定的，即便不存在持存着的某个真正外在的东西（这个内在的实存是在这个外在东西的基础上得到规定的）。简单地说，如果内部经验真地是与外部经验密不可分的，如果它们是同一个唯一的经验的两个方面，并且

如果所有的内部经验也都是部分地外在的,那么,内部经验就不可能是真实的。而作为它的条件的外部经验是虚幻的,会使得外部经验虚幻的东西,即我知觉为历经变化而持存的、不同于我自己的诸物的非实存性,对我据称内部的经验做出同样的事情。因此,我可能会想象,我意识到了我的实存好像在时间中得到了规定,但我实际上不会是如此,因为按照假设,不会有任何东西能够规定它。

诚然,这更多地是对一个可能的驳斥的勾勒,而不是一个完全展开的论证,能够回答笛卡儿式的怀疑论者。如果它要成为一个充分的驳斥的话,就必须要在细节上有相当的发展和阐明。例如,康德在有些《反思》里暗示了一个论证,该论证显明了,一个人的身体起到了持存着的对象的功能,这个人的实存通过他的身体而在时间中得到了规定。³⁴据推测,一个人内心诸状态的时间次序是通过它们与这个人的身体诸状态的相互联系而得到规定的,通过这一关联,一个人的实存就通过“经验领域”中其他对象的实存被确定了。不过,在这里没有必要坚持任何东西,因为要点仅仅是,即便在其萌芽的形式中,论证的这第二条路线也是既不同于并优于第一条路线的。第一条路线包含着一个可疑的主张,为了说明我们的确拥有的某些表象,我们必须假定这个主张;而这第二条路线则主张,怀疑论者所接受的一种经验模式是以它与之密不可分的一种模式为条件的,而怀疑论者对这另一种模式是不会接受的。因此,它至少提供了对怀疑论者的立场的一个真正驳斥的开端。

C. 观念论的驳斥和先验观念论

涉及康德对观念论的驳斥的一个持存的忧虑是,它们是否与他的先验观念论相容。这个忧虑在第一版“观念论的驳斥”里以一种特别尖锐的形式出现,许多人都认为,康德在那里仅仅成功地排除了笛卡儿的那个成问题的观念论,他通过一个迂回的手段,把据称外部的对象还原为“单纯的表象”,从而采取了一种现象主义的或“主观观

观念论”的立场,而这种立场在根本上也是为贝克莱所赞同的。

我在第二章里论证了,这种解读包含着对康德立场的一个严重的歪曲,因为即便在第一版里,康德的观念论也非常不同于现象主义的任何通常的形式,他并没有试图通过站在贝克莱这边来反驳笛卡儿。不过,即便接受了这一点,人们还是可能会感到奇怪,先验的观念论与第二版里“观念论的驳斥”的版本以及“观念论的驳斥”在《反思》中的诸多变种究竟是否相关。

毫不令人惊讶的是,盖耶尔以及其他一些人有力地探讨了这个问题。事实上,盖耶尔坚持认为,如果“观念论的驳斥”要有任何成功的希望,那么,持存着的对象——一个人的内部状态就是根据它们而在时间中得到规定的——就必须不只是被赋予单纯现相的地位。此外,盖耶尔认为,康德自己——如果不是在出版了的“观念论的驳斥”里,那也是在他后来的《反思》里——就持有这样的观点。实际上,对于盖耶尔来说,这是他的如下这个更大的命题里的一个根本的构成部分:康德那里任何在哲学上有望成功的东西都不依赖于先验的观念论。

实际上,盖耶尔努力想把观念论的驳斥从康德的先验观念论分离出去,他的努力经历了一个有趣的发展。在盖耶尔的解读里始终如一的东西是对A版的草率打发,他这么做的依据是,它包含着一种现象主义的观念论形式,这种形式不能够带来一个真正的驳斥。³⁶他也始终如一地坚持认为,后来版本中的成功策略避免了这个问题,因为康德在那里首先论证了要“解释”和“证明”一个人的诸表象的次序所需要的持存着的对象在存在论上的独立性,然后才在空间是外感官的形式这个基础上推论了对象的空间性。³⁷因此,他勉为其难地承认了,“观念论的驳斥”与先验观念论的一种非现象主义的形式是相容的,他相信,康德是在1787年及其后(而不是在1781年)才赞同这个形式的。根据这一形式,对象在存在论上(不仅仅是在现相学上)实存着,它们不同于我们对于它们的表象,虽然由于我们必然要

依赖于我们的感性形式,因而我们并不能够认识到它们如同自在的样子。当然,这不是说盖耶尔就赞同观念论的这一形式,这仅仅是说,他承认它没有被“驳斥”后来的版本所排除。

不过,最近盖耶尔似乎已经走得更远了,他认为,虽然“观念论的驳斥”与空间的观念性可以相容,但它与时间的观念性却不相容。盖耶尔诉诸这个学说最早的批评者们(兰伯特、门德尔松和苏尔策),他论证说,“康德不能够考虑到持续性(duration)……我们表象的一个特性,该特性并非也是不同于我们的表象的对象的一个真实的特性”,因为,“他的时间规定性理论恰恰依赖于如下假设,即不同于表象的对象的确以我们‘短暂的’‘易变的’表象所没有的某种方式持续着”。³⁸由此可以大致推断,这样的对象一定是先验意义上的——而不仅仅是经验性的意义上的——自在之物。

然而,这个分析并不令人信服。首先,它似乎是从“以我们‘短暂的’‘易变的’表象所没有的某种方式持续着”这个短语里的一个含糊性出发的。从某种意义上说,不可否认这是正确的,因为康德的论证显然需要对象持续,即在一段时间内持存,而我们的表象却不持续。但由此既不能推出,对象在其中持续的那个时间就具有一个存在论的地位,该时间不同于我们短暂的、易变的表象的时间;由此也不能推出,这两种时间都一定是某种不同于先验观念性的东西。相反,既然空间的观念性与其经验性的实在性是相容的,那么,没理由时间的先验的观念性就不能够以同样的方式与它的经验性的实在性相容。现在应该很清楚了,情况并不是这样,好像这会使康德提出以下观点:对象仅仅似乎是持续的,实际上它们并不如此。这些对象真地持续着,我们的表象也真的变化着,这两者的方式是一样的。问题仅仅是,如果我们抽掉了我们的感性形式来考虑物,那么,不论是持续还是变化,都没有任何意义。

此外,在恰切的解释之下,“观念论的驳斥”不仅是与先验观念论相容的,它还预设了先验观念论。为了充分地理解这一点,我们必须

记住,“驳斥”的目标是证明外部直观的客观实在性,即对象在空间中的实存[Bxxxix]。在“观念论的驳斥”本身之中,康德把怀疑论的观念论者刻画为关注于外部经验的实在性。因此,为了挫败这样一个观念论者,就必须要显明,外部经验本身(作为不同于特殊的“经验”的东西)不能够被作为幻相而打发了事,因为它是观念论者所接受的内部经验的条件。但这个目标在以下这个先验实在论的假设的基础上并不能够达成:我们的外部直观或经验一定是对自在之物的样子的直观或经验,因为先验实在论的预设开启了对某个外物的表象与该表象据称的对象之间的一个认识论的鸿沟,怀疑论者能够充分利用这一鸿沟。正如康德本人在一条《反思》里所说的:

如果我们对外部对象的认识必定是对作为自在之物的对象(以及空间)的认识,那么,我们从我们对对象(作为外在于我们的东西)的感性表象出发,就永远都不能够证明这样的对象的实在性。因为只有表象被给予我们,而表象的原因既有可能在我们之内,也有可能在我们之外,感官对此无法确定。但如果内感官以及外感官的表象仅仅只是现象中的物的表象,甚至我们的意识在内感官中的规定性也仅仅只是通过空间中外在于我们的表象而得以可能的……[R6313 18: 614 - 615]

这个文本值得注意,因为它包含着“观念论的驳斥”的两个版本的中心思想的一个有趣结合,从而就指明了,康德从来就没有完全放弃第一版“观念论的驳斥”的论证。更具体地说,康德在这里显然是在试图把第一版的核心思想与第二版的根本举措结合起来。第一版的核心思想是,如果认识的对象在先验实在论的意义上被作为自在之物的话,那么我们对于它们永远都不可能拥有认识的通路。第二版的根本举措是,怀疑论者所承认的内部经验预设了注定成问题的外部经验。因此,即便这段话在中间那句就断掉了,我们也能够在第二版论证的基础上轻而易举地把它补充完整。要点仅仅是,在先验观念论的假设——即我们经验到的是向我们显现的物,它们符合我

们的感性形式(“仅仅是物在现象中的表象”)——的基础上,我们可以很容易就看到,为什么我们的意识在内感官中的规定性(内部经验)只有在对空间中持存着的对象的经验的基础上才是可能的。* 换言之,康德一直认为,B版序言有关“观念论的驳斥”的那个注释所指出的主要忧虑——即我直接地意识到的仅仅只是外物的表象,由此还不能确定,是否有在我之外的某物与之相对应[Bxxxix]——只有在先验观念论的框架内才能够得到处理。³⁹

诚然,康德常常坚持认为,我们表象为在空间和时间中的对象,也必须要被思考为自在地实存着,盖耶尔所关注的就是这个观点。然而,这不应该被视为“观念论的驳斥”的主旨,至少在这里已经被刻画为成功策略的基础上不能这么看,这个策略乃是基于对怀疑论的观念论者的主张——即经验唯一可靠的形式就是内部经验这种类型——的归谬。由于观念论者挑战的是外部经验的实在性,即我们据称对空间中持存着的对象的认识,因此,通过诉诸自在的实存的物——按照推测,当它们没有被经验为如同自在的样子的時候——尚不足以回应这个挑战。换言之,一旦引入考虑物的两种方式的先验区分——正如为了避免认识论的鸿沟,怀疑论的观念论者一定会利用这个区分那样——那就用不着诉诸作为自在的不可经验之物来确保经验的有效性了。相反,只要假定,我们是根据我们的感性形式而把物认识为它们向我们显现的样子,而不是把物认识为自在的样子,我们就有希望确立起在存在论上不同于自我的物的实在性。

此外,康德在后来的一条《反思》(日期是1790年或1791年)里恰恰提出了这个主张。正如他在那里说的:

然而,如果我们(针对观念论者)已经表明,我们自己的实存在时

* 这句话原文为“... on the basis of the experience of persisting objects of space”,实为“... on the basis of the experience of persisting objects in space”之误。

间中的规定性为了也能够向我们自己表象内部直观的规定性与持存着的对象之间的关系,而预设了空间表象……那么,我们没有假定,我们的直观是对一个自在之物(*einer Sache an sich*)的直观,就此而言,外在对象(作为自在之物)(*als Sachen an sich*)的实在性可以得到确保;因为,倘若情况是这样的话*,倘若即便没有我们主观的空间构造,空间的形式也是从属于空间的一物的形式的话,那么,我们就有可能会具有一物的表象,而无须该物也实存着。不过,在我们之中的乃是一种特殊类型的直观,它不能够表象在我们之中的东西,因而也不能够表象在时间之流中实存的东西,因为作为单纯的表象,它只有在与时间的关系之中才能够被思考;因此,这样一种直观必须处于对一个外在于我们的对象的实在的关系之中,而空间也实际地指向某物,只有根据对外在于我们的一个实际的物的关系,该物才可能在直观的这一形式中得到表象。[R6317 18: 627 - 628]⁴⁰

* 虽然康德似乎是在主张,为了挫败怀疑论的观念论者,有必要确立起外部对象作为自在之物,而不是作为单纯现相的实在性,但他也坚持认为,只有我们准备好否定我们对这些作为在空间中的对象的表象是对它们如同自在的样子的一个直观,这一点才能得到确立。正如康德进而明确表示的,这再一次是由于表象和对象之间的认识论鸿沟,该鸿沟产生于如下假设,即我们外部直观必须符合如同自在的物。但是,康德接着说,如果我们把空间表象视为“在我们之中的一个特殊类型的直观”,这个问题就可以得到避免,因为,“这样一个直观(作为外部的直观)必须处于对一个外在于我们的对象的实在的关系之中”。

诚然,这个主张的后半部分是可疑的;实际上,它是我们前面区分的两个策略中的第一个的一个例子。然而,虽然它可能并不完全

* “倘若情况是这样的话”指的是,倘若我们直观的是对一个自在之物的直观的话。

符合康德在这里所想的東西,但观点可以根据成功的归谬策略而得到重新表述。在这样的解释下,推进乃是从外部经验(它被视为怀疑论的观念论者作为毫无疑问的东西而接受下来的内部经验的可能性的一个条件)的现实性到对象的实存,我们不能认识到这些对象自在的样子。换言之,外部经验的真切性(*genuineness*)蕴涵了外感官的现相对象的现实性(*actuality*),而后者又蕴涵了自在的实存的某物的实在性(*reality*)。因为被知觉为实存着的对象乃是自在的实存的某物(所有的经验对象都是如此),虽然它没有被认识为如同自在的样子。不过,更重要的是正由于它没有被认识为如同自在的样子,它才能够充当时间规定性的一个条件。因此,虽然盖耶尔正确地指出了我们在我们感性所施加的条件之下所经验到的那些外部对象必须要被假定为自在地具有一种实存,这种实存在存在论上不同于自我,然而,B版的“观念论的驳斥”依然依赖于先验的观念论。

第四部分

先验辩证论

第十一章 理性和幻相

虽然理性在《纯粹理性批判》中被赋予了标题的角色,但它第一次重要的出场是在第三幕“先验辩证论”中。诚然,理性在“先验逻辑”的开头已经有了一个衬托性的出场[A63/B88];但在那里,它还没有与纯粹知性——对纯粹知性的非经验性运用乃是辩证幻相的源泉——区别开来。¹此外,“先验辩证论”里边对理性的诸多僭越的冗长批判通常被视为很大程度上多余的,因为对传统形而上学的许多破坏在“先验分析论”部分通过把知识限定于可能经验就已经完成了。康德承认,“先验分析论”本身就足以确立起限制性命题(the limitation thesis),他也暗示了,倘若不是由于与形而上学诸多主张关联着的一个持续不断的幻相,我们本可以省却“先验辩证论”的额外劳动[A702-703/B730-731]。

然而,康德在这同一个语境中也指出,哪怕所有关于超出了可能经验范围的对象的知识主张都已经被证明是站不住脚的,那幻相却还依然存在。实际上,他的观点是,这样一种知识扩展的幻相既是自然的,也是不可避免的。因此,一种先验的批判要去除幻相的迷惑性就有着两方面的任务:揭示它在人类理性的本性当中的根源;证明在它的影响下就灵魂、世界、上帝这些纯粹理性据称的对象——理性心理学、理性宇宙论和理性神学这些形而上学的“科学”的起源就是这些对象——所做出的那些推理的谬误性质。²

然而,“先验辩证论”所包含的不只是对基本的幻相以及由之导致的那些特定谬误的一个系统揭露。这种揭露乃是基于对理性——它作为一种认识能力不同于知性,但又与之密切相关——的一个分

析。此外,尽管康德对理性的理论功能的说明并不那么受到人们同情的接受,但我在这里将要论证,它既具有相当的哲学关切,对于恰切地理解批判而言也是不可或缺的。这是本章的主题,本章打算作为本书第四部分的一个导言,它分为两个部分。第一部分就康德对理论理性及其基本产物——先验理念——的构想进行了一番勾勒;第二部分则分析了一种特定类型的幻相(先验幻相),这种幻相被假定为与它的运用是密不可分的。³

I. 理性

在“先验分析论”的开头,康德对知性的处理满足于区分它的逻辑运用和先验运用,但与此不同的是,康德对理性的说明却始于对“一般理性”或理性“本身”(überhaupt)的一个简短考察,随后他才区分了理性的逻辑运用和纯粹(先验)运用。这个额外层次的意义在于以下事实:它表明,与流行的设想相反,康德并不是简单地在对三段论推理的传统观点(理性的逻辑运用)的基础上增补上他对先验理念的说明。相反,康德注意到,传统逻辑把理性构想为得出间接推论的能力,这种构想丝毫没有洞见到理性的本性,即作为一种有着实在的——即形而上学的——运用的先验能力。此外,他还主张,理性的逻辑的或三段论的运用,以及它(基于理念的)的实在的运用,都必须被视为理性的一种一般功能的表现[A299/B355 - 356]。因此,一开始我们应该先考察后者,然后再转向理性的实在运用这个问题,最后进而考察先验理念以及它们的“形而上学演绎”。

309

A. 一般的理性

康德对理性的一般说明是从以下的评说开始的:“我们的一切知识都开始于感官,由此前进到知性,而终止于理性,在理性之上我们再没有更高的能力来加工直观材料并将之纳入思维的最高统一性之

下”[A298/B355]。很显然,这一推进是逻辑的而非时间的。知性的功能是,通过把那些在感性直观中被给予的原始材料带向统觉的客观统一性,使它们统一起来,类似地,理性的功能是,通过把知性的那些分离的产物(判断)带入一个连贯的整体(一个系统),使它们统一起来。因此,理性的工作就位于知识事业的顶峰;如果我们达到了这个顶峰,那么理性所追求的这种统一就会等于是知识的完成。

康德通过把理性刻画为“原则(*Prinzipien*)的能力”来解释理性的至上地位,理性不同于知性,后者在此前被界定为“规则的能力”[A299/B356]。但由于规则和原则之间的区别并不直接就是显而易见的,因此康德发现,有必要通过区分广义的原则和严格的原则来澄清这个问题。

广义上,任何可以得出推论的普遍命题都算是一个“原则”。由于这也包含了知性的那些产物,因此它并不足以区分上述两种能力。实际上,康德提醒我们,他已经在“先验分析论”部分谈到了“纯粹知性的诸原理(*Grundsätze*)”。不过,这些原理只有在与感性直观(或可能经验)的关系中才会产生出综合的知识。因此,严格或“绝对”意义上的原则(如果有这样的原则的话)单独地从概念就会产生出综合的知识,而无须诉诸任何直观[A301/B357-358]。康德将之与理性的运用关联起来的乃是这样一些原则。

对于“先验分析论”的读者来说,这似乎是非常难以理解的,因为“先验分析论”主要的教训之一就是,综合的知识既需要直观,也需要概念。⁴不过,康德不是在主张,理性能够提供这样的知识。相反,他注意到,这样的知识*这个概念“如果不是不可能的,那至少在其要求中总归是极为荒唐的”[A302/B358]。虽然如此,但我们还应该看到,有必要承认,理性(它被视为不同于知性)的确包含着这样一个要

* “这样的知识”指的是上一自然段所说的无须直观、单独从概念就产生出来的综合的知识。

求,以把握它如何产生了一种自然的、不可避免的幻相,以及它从这种幻相的欺骗性之中又如何导致了诸多调节性的原则,这些原则对于知性在经验之中的推进来说是根本性的。

310

不过,在这个导言性的讨论中,康德的意图乃是去比较理性从原则出发而拟议的知识里的统一性类型和知性通过规则所产生的统一性类型,并澄清这两种统一性之间的关联。用他的话说,“如果说知性是借助于规则使诸现象统一的能力,那么理性就是使知性规则统一于原则之下的能力”[A302/B359]。换言之,知性是一种一阶的能力,它直接地相关于直观,而理性则是一种二阶的能力,它关心的是知性的那些在概念上得到规定的产物。正如康德所指出的,这使得理性的统一性在性质上不同于知性所产生的统一性。

虽然康德在这里并没有告诉我们这个“思维最高的统一性”的认知意义,但根本的要点是,要使知性获得的碎片式的知识变得完整,就需要它。基本上,知性致力于做的事情是,通过把现象置于规则之下来解释它们。因此,它的原则就为它能够做这个事情而提供了先验的条件。不过,我们用不着深入地钻研这个话题就应该能够清楚地看出,对任何被给予的现象的解释都决定性地依赖于把它与其他的现象关联起来(作为一个类的一个个例)。类似地,对一个类(例如气体)的解释需要把它们特有的行为理解为落入了一系列更加一般的解释性规则或规律(例如那些涉及分子层面的规则或规律)之中,如此等等。

因此,知性在其统一现象这个追求中的描述就被解释的内在逻辑驱使着,走向一系列更有包容性的规则。这个事业的最终目标就是康德所说的“理性的统一性”,它意味着知性的那些分离的、碎片式的知识在一个单一的原则之下的相互关联。正如康德在“先验辩证论附录”里所指出的,这是一种拟议的统一性,它基于以下这个理念,即“知识之整体的形式,这整体先行于各部分的确定的知识,并包含有先天地确定每个部分的位置及其对别的关系的那些条件”

[A645/B673]。换言之,曲行的人类知性从一开始就在朝向这样一个整体的理念,这样一个整体的理念单独地就可以提供所需的终结。因此,虽然在做着统一事情的依然是知性,但它所指向的这个理想的、拟议的统一性在类别上却不同于知性单独地可以获得的任何一种统一性,这个统一性是理性的独特作用。⁵

B. 理性的实在运用

康德在简短地讨论了“理性的逻辑运用”之后,转到了以下这个问题,即理性是否有一种实在的——或者,用他在这里使用的术语,“纯粹的”——运用。换言之,问题在于,理性的功能是否仅仅只是把已经被给予的知识整合成连贯的类别(这些类别的成员是通过逻辑的含义而被关联在一起的),还是说,理性也充当了知识的一个独立的来源。从前面对理性的定义来看,这个问题与下述问题是等价的:理性是否具有严格意义上的原则,这些原则能够不依赖于任何的直观或经验的可能性就产生出先天综合知识。

在处理这个问题的时候,康德把注意力集中于理性在引导知性的时候所运用的原则,正如我们可能预期到的,理性的逻辑的(三段论推理的)功能提供了发现理性独有的先验原则的线索。理性的这个功能就是做推理,或者更确切地说,做间接的推理。⁶ 在康德的意义上,一个推理之所以是“间接的”,并不仅仅是因为前提的数量,而是因为这个推理通过一个附加的、插入的前提,把一个判断(它被作为“有前提的”)归摄在了另一个判断(它被作为“条件”)之下。此外,在三段论或理性的推理(*Vernunftschluss*)中起作用的正是这个推论的程序,康德在这里把它刻画为“无非是通过将其条件归摄到一条普遍规则之下而来的判断(大前提)”[A307/B364]。⁷

这个逻辑的推论程序通过以下这个例证性的范畴三段论推理得到了展示:所有人都是会死的/卡尤斯是人/卡尤斯是会死的。这里,在大前提中得到肯定的规则是,所有人都是会死的,而“这个规则的

前提”，也就是说，这个规则在其下适用的前提是，这东西得要是个人。在这个情况下，小前提就肯定了，卡尤斯被归入了那个前提，这反过来又准许了以下推论：卡尤斯是会死的。康德在其他地方对此进行了一般化，他提出，那支配着理性的一切推理的普遍原则可以被表达为以下公式：“被归摄于一条规则的前提之下的东西，也被归摄于这条规则本身”[JL 9: 120; 615]。⁸

然而，要理解理性的功能，关键的要点是，统一的进程并不会随着通过一个居间的前提把一个给定的知识归摄于一个普遍的规则之下就停止了。这个规则本身需要其合理性的基础，它只有从一个更高的原则推导出来才可以被接受，如此等等。因此，理性在其逻辑的运用里边致力于在一系列前三段论推理(*prosyllogisms*) * 中整理由知性提供的材料。此外，理性在做这个事情的时候，受到了以下指令的引导：“为知性有条件的知识找到无条件者，借此来完成知性的统一”[A307 - 308/B364]。

康德把后者刻画为一个“逻辑的公理”。但由于它对知性提出了一个无条件的要求，类似于实践理性对意志提出的要求，即最大的连贯这个要求，因此，它也可以被视为一种理智的定言命令。不过，在如此的解释下，它并不是一个必需意义上的理性原则，因为它既不具备命题的形式，它自己也不能产生任何知识。此外，康德提出，一旦我们假定，“如果有条件者被给予，则相互从属的诸条件的整个序列本身也就被给予了(也就是被包含在了对象及其联结之中)”[A307 - 308/B364]，那它就会成为一个理性的原则。

因此，后者就是理性的那个原则，并且我们会看到，它也是康德用先验幻相所理解的东西。事实上，差不多在其讨论的结尾处，康德提出了如下这种可能性：“理性的这一(对条件的)需要”“由于误解

* 前三段论推理(*prosyllogism*)的结论乃是后三段论推理的前提。

曾被看作了纯粹理性的某种先验的原则,这原则太急于把诸条件序列的这样一种无限制的完备性设定在对象本身之中”[A309/B355-56]*。然而,康德在这里并没有预先判定它的幻相本质,他满足于指出这个原则是综合的,因为“有条件者虽然分析地相关于某个条件,但并非分析地相关于无条件者”[A308/B364]。换言之,这个原则(它不同于逻辑的公理)包含着一个形而上学的假定,这个假定涉及对每个有条件者的一个完整的条件集合的现实性,这个条件集合本身必须被视为无条件的,因为按照假定,不可能有什么更进一步的東西作为它的条件了。

此外,这个原则——现在康德把它刻画为“纯粹理性的最高原则”[A308/B365]——本身乃是多个次级原则的根源,所有那些次级原则都和这个最高原则本身一样是超验的,因为它们所指向的无条件的对象永远都不能够在可能经验的范围内被遭遇到。这些原则支配着从不同类型的条件向其无条件的基础的回溯。由于在每一个情况下,无条件者都必须根据它所奠基的那些条件的类型而得到构想,因而它们就产生了理性所独有的一个特定的概念集合,康德把这些概念称为“先验的理念”。

313

C. 作为理性概念的先验理念

康德讨论理念的开篇非常著名,他赞许地提到了起初柏拉图对这个术语的理解。⁹正如他所指出的,柏拉图用它来刻画超出了所有可能经验的那些(思想的)对象,它们充当了原型。因此,理念既截然区别于知性的概念或范畴(康德指出,后面这些东西是亚里士多德所关心的[A317-318/B373-374]),又截然区别于笛卡儿-洛克意义上的“观念”(它们包括了所有的表象)[A319/B376]。

* 这里原书所注的页码为“A309/B365-366”之误。

康德在“先验辩证论”第一卷的开头提到了被反思到的概念(reflected concepts)和被推论出的概念(inferred concepts)之间的区别[A310/B366],这个区别不怎么为人们所注意,但要理解康德的理念理论,它与上述区别则有着同等的重要性。这个区别涉及概念的起源。我们已经看到,康德把所有的一般概念都视为由一套共同符号构成的分析的统一性,都视为“比较”“反思”“抽象”这些“逻辑行动”的产物。我们也已经进一步看到,一个类似的过程也得到了设想,以用来说明范畴(它们被考虑为成熟的概念,能够作为可能判断里边的谓词)的起源。因为这些范畴也是通过一个反思的行动而获得的,而不是天生的,虽然在这个情况中反思指向的是它们的图型,这些图型的功能是作为规则来指引形象的综合。¹⁰

虽然理性的先验理念或概念有着非常不同的谱系(康德通过把它们刻画为“被推论出的”而指明了这一点),但它们同样也是获得性的,而不是天生的。¹¹这里讨论的推论是在上面提到的“理性的最高原则”的指引下进行的,它从某些认识(它们被视为有条件的)推进到了其条件的总体性,因而就推进到了某个无条件者,该无条件者提供了所需要的终结。简言之,先验的理念产生于一个推论的过程,这个推论的过程表达了理性天生的动力,而这些理念则刻画了这个推论过程的顶点(无条件者)能够被构想的各种方式。

这暗示着,从一个有条件的认识向其条件的回溯里边所包含的推论形式将会提供发现先验理念的“线索”,这就像普遍逻辑里所归类的那些判断形式提供了发现知性纯粹概念的线索一样。此外,由于这些推论形式会在三段论推理的各种形式中被发现,所以我们要考察一下三段论推理的各种形式,以发现这些理念的根源。正如康德在他对先验理念的讨论开头所说的,

先验分析论曾向我们示范,我们知识的单纯逻辑形式如何可能包含先天纯粹概念的起源,这些概念先于一切经验而表象对象,或不如说表明了唯一使有关对象的经验性知识得以成为可能的那种综合

统一性。这种判断形式(在转化为直观综合的概念时)产生了对知性在经验中的一切运用有指导作用的诸范畴。同样,我们也可以期望理性推论的形式当它按照范畴的标准应用于直观的综合统一性时,将包含某些特殊的先天概念的起源,这些先天概念我们可以称之为纯粹理性概念或先验理念,它们将根据原则而在全部经验的整体上对知性的运用做出规定。[A321/B377-378]

在《纯粹理性批判》里,或许没有其他哪个学说受到了如此一致的反对。实际上,即便是像沃尔希这样通常充满了同情心的批评者也总体上同意本尼特:康德整个的理性理论(包括它与知性的区分)没什么价值。¹²不过,沃尔希对他称之为“康德关于三段论推理的最不可能故事”保留了特别的蔑视,他评论说,“一个人只能把他的眼光从这个特别的蠢念移开”。¹³

“蠢念”据信在于诉诸三段论推理来确定那些基本的形而上学概念:灵魂、世界以及上帝。这样的批评就相当于,形而上学演绎所受到的轻蔑对待在理性的层面再次上演了,它所依据的乃是一个类似的对康德观点的歪曲。正如我们在第六章看到的,斯特劳森、盖耶尔以及其他一些人拒斥形而上学演绎,因为他们假定康德是在企图显明,我们需要一个特殊的范畴,以能够在相应的逻辑形式之下做判断。目前的假定则是,康德认为,以定言的类型进行的三段论推理以某种方式包含着灵魂这个理念,以假言的类型进行的三段论推理以某种方式包含着世界这个理念,而以选言的类型进行的三段论推理则以某种方式包含着上帝这个理念。但由于任何这样的命题都是显然荒谬的,因此康德的整个说明就被作为一个令人尴尬的东西而打发了事,不值得认真地对待。¹⁴

然而,这里这个批评的路线是误入歧途的,正如它在范畴的推演那里也是误入歧途一样。关于后者,我们已经看到(第六章),康德实际的观点是,逻辑功能和范畴表达了知性的同一个功能,它在两个层面发挥着作用:作为在判断中为诸概念的联结发挥作用的一个规则,

作为在经验中为诸直观的综合发挥作用的一个规则。类似地,在理性的情况中,也是同一个功能(为一个给定的有条件者寻求诸条件的总体性)既在三段论推理中发挥作用,也在形而上学的推理——这种推理导致了诸先验理念,它们是无条件者的不同概念——中发挥作用。¹⁵虽然这个主张或许远不是显而易见的,但它也不是显然荒谬的。因此,为什么康德认为它是真的,这个问题值得考虑。

正如经常发生的那样,康德的正式解释并不直接就是有用的。它首先简要地回顾了一下据信已经得到确立的东西,即“理性在其推论中的功能在于认识的根据概念而来的普遍性,而三段论推理本身则是在其条件的全部范围内被先天地规定了的一个判断”[A321 - 322/B378]。对理性的推论功能的这个刻画相当晦涩,但康德试图凭借对此前得到考察的定言的三段论推理的一个简要分析来澄清这个刻画。相应于他对推论过程的回溯方面的强调,康德从它的结论“卡尤斯是会死的”开始,指出这是一个经验性的命题,用不着直接地依赖于理性就可以通过知性推导出来[A322/B378]。因此,理性的功能并不是确立这个命题的真,而是通过显明该命题是其条件(是人)在其全部范围内的一个结论,使该命题成为可理解的。正如我们已经看到的,理性是通过找到一个概念(“人”)来达成这一点的,该概念提供了条件,在此条件下谓词(“会死”)可以对主词(卡尤斯)做出肯定。不过,正如我们也已经看到的,为了给这个谓述奠基,有必要把握条件的整个领域,这就是大前提(“一切人都是会死的”)的功能。此外,由于人是依据他是动物而被判断为会死的,人又是依据它是生物而被判断为动物的,如此等等,因此很显然,这个分类的过程能够向前三段论延伸。

这给了我们对于一个在其总体性中得到把握的条件(是人、动物或生物)的构想。在这里,总体性就是作为一个逻辑功能的普遍性(*universalitas*)。不过,康德借助于形而上学演绎的结论,继而提醒我们,“在直观的综合中这(作为一个逻辑功能的普遍性)就是诸条件

的全体性(*universitas*)或总体性”[A322/B397]。此外,他由此未加进一步论证就说,“理性的先验概念无非是有关一个给定的有条件者的诸条件的总体性的概念”[A322/B379]。最后,康德假定了诸条件的总体性和无条件者的交互性,他主张说,“一个纯粹理性的概念一般说来可以用无条件者的概念来说明,只要后者包含有条件者的综合的某种根据”[A322/B379]。

现在,除了把理性对于一个给定的有条件者的诸条件的总体性理念和无条件者等同起来之外,这个推理令人迷惑的地方还在于其推进步骤:首先,从一个在其总体性(作为逻辑功能的普遍性)中得到把握的条件概念推进到诸条件的总体性概念(全体性或总体性范畴);其次,从这个总体性概念到一个给定的有条件者的诸条件的总体性(先验的理性概念)。由于康德整个说明是否合理,这要取决于这些推进是否有望成功,因此,这些步骤显然需要更进一步的考虑。

最初的推进是从在其总体性中得到把握的一个条件到诸条件的一个总体性,它显然是打算反映从逻辑功能到范畴的推进。逻辑功能在普遍逻辑这个层面发挥作用,在这个层面,它关注的仅仅是诸成分概念的外延之间的关系。因此,诸概念的外延被视为在其总体性里被给予了。或者,等价的说法是,条件在其总体性里得到了把握,如果推理要有效,它就必须如此。相比之下,范畴则在先验逻辑或直观的综合这个层面发挥作用,它关注的首先是一个外延的规定性。在目前的情况下,这意味着对x落入“人”这个概念之下的外延(卡尤斯、苏格拉底、玛丽等等)的完备搜集。因此,它包含着为了在判断里得到表达的谓述而来综合诸条件的总体性这个思想。¹⁶

第二个推进是从范畴到理性理念,它更加令人迷惑,特别是因为康德似乎把它呈现为此前对全体性或总体性范畴的刻画的一个直接的结论。实际上,康德在这么做的时候给人造成了一种印象,好像他仅仅是在把“诸条件的总体性”的两个非常不同的含义混合起来:对落入一个概念的外延之下的那些词项的完备搜集,以及一个结论或

者事实——它被考虑为有条件者——的前提或解释基础的完备集合。

不过,根据一种更加宽容的解读,我们可以把康德看作是在指出全体性或总体性作为一个范畴与一个先验的理性概念之间的区别。对该理念的构想在这里得到了解释。此外,这个区别当然是必要的,因为他把对“总体性”的构想既和知性关联了起来,也和理性关联了起来。在这样的解释之下,康德的观点就是:“总体性”作为一个范畴就等于“全体性”,其含义是所有的个体都落入了一个概念的外延之下;而“总体性”在理性的思考之下则是指,被作为有条件者的某个东西所预设的诸条件的完备集合。由此可以推出,前者只需要一个经验性的、个体基础上的普遍性,而后者则包括了一切可以构想的条件。¹⁷

317 康德凭借着对绝对这个术语的反思强调了这一要点。这个术语在其使用中存在着含糊性,它既可以指一个自在的或内在的得到考虑(不同于在与他物的关系之中得到考虑)的物的特征(例如,绝对的或内在的可能的东西),也可以指一个在所有方面或在所有关系之中的物的特征。他诉诸这个含糊性,提议在后一种意义上使用它[A324 - 325/B381 - 382]。因此,诸条件的绝对总体性乃是在所有方面构成了一个总体的总体性,它意味着,没有什么东西能够被添加给它(从它那里减去)。显然,理性关注的乃是这个意义上的诸条件的总体性,与无条件者相等的也是这个意义上的诸条件的总体性。

由于诸条件的这个总体性与某个有条件者相关,因此对它的思想必然运用了关系范畴,必然存在于在这些范畴中得到表述的有条件者及其条件与无条件者的关系的外延之中。换言之,理性据称实在的或先验的功能正是把有条件者与其诸条件之间的这一关系——知性只是零散地想到了它——扩展为这些条件的总体性这个理性的目标。康德在做出以下评论的时候,完全明确地揭示了理性诸概念和诸关系范畴之间的这一关联:

现在,知性借助于范畴所表现出来的关系有多少种类,也就会有多少纯粹理性的概念,所以必须去寻求的是,第一,一个主体中定言综合的无条件者;第二,一个序列中假言综合的无条件者;第三,一个系统中选言综合的无条件者。[A323/B379]¹⁸

虽然对理性诸理念的这个构想可以有助于使康德的立场不再神秘,但它也暗示了两个密切相关的反对意见,它们在研究文献里已经被提出来了。一个反对意见涉及知性和理性之间区分表面上的相对性或无足轻重,它们是概念化的两种形式。上面的说明没有指明,理性有一种不同于知性的特别功能,相反,它暗示了它们之间的区别仅仅是一个程度的问题:知性负责相对较低层面的一般化,而理性则负责相对较高层面的一般化。然而,如果这是康德的观点,那么知性和理性之间区别的哲学意义就是可疑的,它没有能力承担起他加给它的分量。¹⁹

由于这个反对意见永远都没有离开知性的层面——这个层面包含着不同等级的规则,但没有包含真正的原则——因此它完全没有抓住诸条件的一个绝对的总体性这个概念的力量。此外,康德也强调了这一点,他坚持认为,理性对无条件者的构想是完全不同于知性的,因为后者根据其零散的过程(这个零散的过程本身乃是用直观支撑概念的必然后果),永远都不能够把任何条件视为绝对的或无条件的东西[A326/B383]。实际上,我们将会看到,知性在遵循理性的要求而思考无条件者的时候,会不可避免地侵犯它自己合法使用的那些条件。

反对意见的第二条路线涉及理性诸理念的这个谱系(它是把关系范畴与理性的无条件者概念相结合的产物)与从三段论推理的形式把这些理念推导出来之间的关联。康德最初的主张是,这些形式提供了发现理性理念的线索,正如判断的形式提供了发现纯粹知性概念的线索一样。但现在看起来,康德对这些理念的起源的真正说明完全独立于三段论推理的结构。此外虽然这在许多人看来是一个

更加有希望的进路,但它却导致了有关康德立场的一贯性问题。正如康普·斯密所说,“从三段论推理的三种形式演绎出诸理念……这完全是人为的,它掩盖了康德获得诸理念的真实方法,这个方法是,通过把无条件者这个独一无二的概念与三个关系范畴结合起来”。²⁰

要理解这些说明之间的关联,关键是要记住,康德最初的主张不是三段论推理的形式本身以某种方式产生了理性的理念,他的主张仅仅是,它们可以这么做,“如果它们按照范畴的标准而被应用于直观的综合统一之上”[A321/B378]。因此,我们必须确定,这样的综合统一是什么意思,三段论推理的形式是如何据称被应用于它之上的。

首先,由于理性理念的产生所涉及的乃是关系范畴,因此所讨论的综合统一性必定受到这些范畴的支配。换言之,它存在于对某个有条件者与其条件的关系的思想之中,这个关系在具有定言的、假言的、选言的这些形式的判断中得到了表达。但如果这些判断要涉及对无条件者的思想,那么它们就必定表达了知性在思考这些关系时的一个规则,即对范畴的一个纯粹的应用。这是因为使得一个范畴能够扩展到无条件者的正是它的纯粹性,也就是它缺乏对人的认识的空间-时间条件的任何指涉。此外,由于把三段论推理划分为定言的、假言的和选言的,这个划分本身乃是基于在这些推理的大前提里边得到表述的关系的性质,因此,所讨论的运用必定存在于把知性的这些规则作为其大前提的这些三段论推理的结构之中,存在于结论里边对一个与理念相应的对象(理念的客观实在性)的断言之中。

如果这是正确的,那么一个先验的理念就可以被刻画为对某个无条件者的构想,这个构想是通过体现了三段论推理的一个形式的推理过程而获得的,在这个三段论推理中,大前提是一个表述着一条知性规则的判断,但它在绝对的意义上被视为一个原则。²¹这最后的条件至关重要,因为康德把理性定义为原则的能力,并用这些原则来理解那些无须诉诸直观诸条件就充当了先天综合认识的来源的

判断。²²

这给了我们一个先验理念的概念,告诉我们要到哪里去寻找它们,这就是上面提到的三段论推理,在那里,知性的纯粹应用的那些规则充当了一个大前提。但它既没有告诉我们,为什么灵魂、世界和上帝为什么应该被包括进这些理念,也没有告诉我们,为什么它们穷尽了全部的理念(从康德的观点看,后面这一点更重要)。这是康德引介理念的那一章第三节的任务,它就像“分析论”里的对应章节一样,可以被刻画为对理念的严格形而上学的演绎。²³

在这个演绎的核心,存在着另一个声名狼藉的三分法,它的作用是定义一般关系的集合,所有的表象都会处于这些关系之中;它们要么是与主体的关系,要么是与客体的关系,而后一种关系则被视为有两种意义,即要么是现象,要么是“一般思维的对象”。此外,康德由此总结道:“我们对之要么可以形成一个概念,要么可以形成一个理念的那些表象的一切关系就有三类:(1)对主体的关系;(2)在现象中对对象的杂多的关系;(3)对所有一般事物的关系。”[A334/B391]

康德在这里没有告诉读者,他从对有关关系的形式的关注转变到了对它们的内容——有能力产生一个概念或一个理念(特别是后者)的那些关系的类型——的关注。虽然如此,但很显然这样一个转变是必需的,如果他要详述有各种推理形式所产生的诸理念的话。此外,假定康德仅仅关注于诸表象在进入认识的情况下所处的那些关系,那么,最初的二分法就是没有任何问题的,因为每个这样的表象都一定既处于对一个思维主体的关系之中,又处于对一个对象的关系之中。前一种关系源于表象作为一个表象的性质,后一种关系源于表象在认识中的角色。

康德进一步把后者划分为对现象的关系和对一般之物的关系,这个划分似乎是可疑的,因为它暗示了康德偷偷地把先验观念论塞了进来,然而,我们其实不需要这么看。我们也可以把康德解读为仅仅是在区分对人的认识的有条件对象的两种构想:在前一种构想里,

有条件者被明确地作为某个空间-时间性的物;而在后一种构想里,有条件者则仅仅是根据其作为一物的概念而得到考虑的(它的空间-时间的属性被忽略或被抽离了,虽然没有被否定)。显然,这一区分的意义依赖于康德是否有能力表明,每一类有条件者都包含着对无条件者的一种独特的构想;虽然他在“辩证论”的进程中会论证这一点,但它在这里还不明显。因此,它和这一节的其他许多东西一样,最好要被视为一张本票。

不过,对于目前的意图来说,要点在于,这个三分法为康德详述并系统划分先验诸理念提供了基础。康德运用已经确立起来的那个前提,即这些理念关注的是某个有条件者的诸条件的无条件的综合统一性(绝对的总体性),他提出,它们被归为三类,“第一类包含思维主体的绝对的(无条件的)统一性,第二类包含现象的诸条件系列的绝对统一性,第三类包含思维的所有一般对象的条件的绝对统一性”[A334/B391]。无条件的综合统一性的这些形式进一步被分别等同于灵魂、世界、上帝,正如我们已经指出的,它们是理性心理学、理性宇宙论和先验(理性)神学这些形而上学学科的对象[A334-35/B391-392]。

除了前面讨论过的先验理念的概念和三段论推理的形式之间的关联之外,这些等同乃是人们极端反对康德对理性的处理的主要原因。基本的抱怨有很多形式,它涉及康德对灵魂和上帝这两个理念表面上的特别对待。有时候,人们强调的东西或许可以被称为“唯灵论的倾向”,它被加给了他的形而上学规划。²⁴而在另一些地方,人们强调的则是他们觉得的完全的任意性:他们的基本假设是,康德盲目地服从他的建筑学的要求,这使得他把他那个时代普遍接受的经院哲学夸大成了纯粹理性的本真要求。²⁵此外,鉴于这一点,人们常常提出一个多少有些“友好的修正”,即康德本可以根据二律背反来表达整个的讨论,以此构建起对形而上学的一个更加简单也更加连贯的批评。²⁶

在这里,要回应这个基本的反对意见,指出下面这一点就一定够了:康德并不是在试图用他的三分法来为所有可能的或现实的形而上学立场做出详尽无遗的列举。相反,他关注的是一种特定类型的形而上学推理,即导致了对超验存在者的设定的那种形而上学推理。由于灵魂和上帝这两个理念显然是属于(超验存在者)这个范畴的,因此,康德把它们包括进来,这不存在任何的任意性。

此外,康德并没有忽略传统自然主义的形而上学立场,例如物质主义和无神论。确切地说,他的程序是在宇宙论之下考察它们,鉴于这些立场乃是在致力于否定超出了感性世界的存在者,这个做法看起来是完全合适的。诚然,这似乎支持了批评者们的以下主张,即康德本该把先验辩证论局限于二律背反。实际上,有大量的文本证据——既有《遗稿》的也有《纯粹理性批判》本身的——表明康德认真地考虑过此种可能性。²⁷然而,康德有很好的理由采取这个更为复杂的结构。首要的理由是,这是他的理性理论所要求的。虽然理性对无条件者的构想是虚幻的,但它不是自相矛盾的,仿佛倘若思考它的每一个尝试都产生了一个二律背反的话,它就会是自相矛盾似的。恰恰相反,我们将会看到,只有当这个尝试导致了知性的规律(这些规律要求,每个条件都要被考虑为本身是有条件者)和理性对无条件者的要求之间的冲突之时,才会产生二律背反。我们也将会看到,只有在宇宙论的理念里边才会发生这样的情况。

第二,正如形而上学传统里通常所理解的,灵魂和上帝理念在理性宇宙论的有限框架内并不能够得到充分的处理。在灵魂这里,主要是因为理性心理学赋予灵魂的简单性有着一个特别的谱系,它不同于第二个二律背反的正题所肯定的东西。后者是通过某个复合物的构成要素的分析而达到的,而前者则是从对思维的本质的一个反思中而得出的。类似地,第四个二律背反处理了一个绝对必然的存在者的概念,但它没有产生出不同于空间-时间世界之总体的一个存在者的概念。²⁸但由于传统的上帝——它不同于斯宾诺莎的上

帝——根据其定义乃是超越物质世界的,因此,超出(康德所理解的)宇宙论思想的框架去寻找这样一个存在者的理念的起源,这么做当然就是非常合理的。

322 因此,综上所述,康德对理性及其号称实在的运用的初步讨论常常受到的极端反对是没有根据的。虽然康德在这里所说的很多东西都是晦涩的、预示性的,但它既不是任意的、无趣的,也不是前后不一的。相反,它包含着对支撑着“思维总体”这个努力——或者更确切地说,各种各样的总体,它们在传统上被视为形而上学的计划——的理性基础(不同于心理学的动机)的一个极具暗示性的说明。此外,这个说明也与他先验幻相的构想密切相关,现在我们就转到先验幻相上来。

II. 先验幻相²⁹

康德对先验幻相的预备性讨论被以下事实弄得复杂起来:它与声称是对错误(据信包括形而上学错误)的一个一般性说明纠缠在了一起。这导致了两个问题(本节的第一部分将力图处理第一个问题):(1)对错误的这个最初说明的含义和充分性;(2)它与随后对幻相的说明的相容性。本节第二部分将考察康德的如下这个有争议的命题,即幻相(虽然不是由错误导致的)既是自然的,也是不可避免的。

A. 错误和幻相

康德在一开始就指出,真理和错误,以及导致错误的幻相,只能在判断中即在判断的一个被直观的对象和知性之间的关系中找到[A293/B249 - 250]。乍一看,这似乎是在直截了当地诉诸真理的符合论。当一个判断(知性的产物)符合它的对象(作为在感性直观中被给予的东西)时,真理就产生了;而当它不符合其对象时,错误就产

生了。然而,显而易见的是,康德在脑海中有着一个更加复杂的图景,因为他既没有把这个一致性的缺乏的根据定位于知性本身,也没有把它定位于诸感官,而是把它定位于“感性对知性的不被觉察的影响,它是判断的主观根据和客观根据发生了混合,并使它们从自己的使命(*Bestimmung*)那里偏离开来”[A294/B350-351]。

为什么康德没有把错误单独归咎于知性或诸感官,其原因很明显。把错误归咎于知性本身,这会是不合逻辑的,因为知性包含着正确性的诸规范;错误也不能被归咎于诸感官,因为它们根本就不做判断。由于这些是判断中所包含的仅有的两个认识能力,由此就可以推出,对判断的错误的一个一般说明(假设这样一个说明是可能的)必须包含它们之间的某种不匹配,这正是康德在他对知性的错误判断的刻画中所强调的,他把错误的判断刻画为“在两个不同的方向规定这个判断的两个力之间的一个对角线”[A295/351]。不过,不清楚的是,为什么这样的错误必须始终被归咎于“感性对知性的不被觉察的影响”,还有,为什么这个影响应该被视为判断的主观根据和客观根据之间的一个混合,这混合使得它们偏离了自己“真正的使命”。

323

康德相当容易地排除了该难题的一个可能的根源。由对错误的这个刻画引起的显而易见的问题就是它与曲行性命题的相容性,曲行性命题蕴涵着人的认识有一个感性的组成部分。因此,似乎“感性的影响”与其被刻画为错误的根源,还不如被刻画为真理的条件来得更加确切。康德敏锐地意识到了这个问题,他在对此刻画附加的一个注释里讨论了它,他在那里评论道:

感性在从属于知性而作为知性施展其功能的对象时,就是实在的认识的来源。但同一个感性,当它影响知性本身的活动并规定它的判断时,就是错误的根据。[A294/B351,注释]

康德通过区分感性作为从属于知性的角色和影响知性行动的角色,能够区分它真正的功能和它在产生错误当中的角色。然而,这很难说解决了所有问题。一个依然存留的困难涉及康德对一个物理模

型——该模型包含着相冲突的“力”，每一个都对判断施加了一个“影响”——的使用，他用它来表述信念的那些相互竞争的根据在认识上的关系。³⁰ 鉴于康德在知性的自发性和感性的接受性之间做出的根本区分，看起来康德像是选了一个极不恰当的隐喻来阐明他关于错误的理论。另一个或许更加严重的问题涉及它作为关于错误的一个一般性命题的合理性。即便根据最宽容的解读，它显然也不能被解释为像计算错误这样的东西（康德大概不会把它视为判断的错误），但尚不清楚的是，它是否足以令我们理解康德在《纯粹理性批判》里所关注的错误类型。

后者是据称是形而上学家们犯下的错误；但在转到那个话题之前，我们必须指出，考虑到其高度隐喻的性质，这个说明更适用于平常的错误类型。该模型立刻暗示了的一个恰当的例子是日常的知觉判断中的错误。例如，如果我判断一个棍子是弯曲的，因为当它在水中被知觉的时候显得就是如此，那么，我的判断显然是受到了感性现象的误导。就感性没有被包括进判断而言，感性在此的影响是“不知不觉的”。如果感性被包括进了判断，那么我就会认识到，棍子由于水对于光的影响而仅仅似乎是弯曲的，它实际上并不是弯曲的。

324

更有趣的是，该模型也适用于至少一种形而上学的错误，即《就职论文》在“欺诈的公理”这个标题下所处理的错误，这种“欺诈的公理”包含着一个混合，把（对显现的物的）感性认识的诸条件和对通过纯粹理智而得到思考的物（把它们作为实在的物）的条件混合起来了。³¹ 这里，感性据信对知性发挥了一个有害的影响，它使知性把仅仅“主观的”条件（感性的条件）对待为好像“客观的”条件，适用于如同自在的物。尽管康德拒斥了如下假设，即我们对于物“实在是”的样子可能有一个纯粹理智的认识，但形而上学错误的这一构想仍在《纯粹理性批判》中还残存着。这就是为什么康德把限度概念的角色赋予本体的原因，它的功能是“限制感性的僭越”[A255/B311]。正如我们已经看到的，保留对如同自在的物的一种批判的构想——它们

不受感性(即空间-时间性)谓词的任何“污染”——这对康德来说依然非常重要,虽然同时他也否认了我们能够认识到被如此考虑的物。

不过,即便承认了这一点,还是很难看出,康德如何能够认为一切形而上学的错误都会适合于这个模型。实际上,在“反思概念的歧义”里边,他似乎把莱布尼茨存在论的根本错误诊断为源于没有认识到感性及其先天形式对人的认识所做的根本贡献。那么,康德如何能够在紧接下来一章主张形而上学的错误始终要被视为“感性对知性不知不觉的影响”的产物?或者,换一种说法,他如何能够主张它始终包含着主观基础与客观基础的联合,致使后者“偏离了它们的目的”?从康德的观点看,似乎对莱布尼茨存在论的问题做如下的描述要更为确切:它否定了“主观的”(感性的)条件的任何作用。但如果感性没有任何积极的认识功能,那它如何能够被说成是与“客观的”(理智的)条件联合着,导致后者偏离了它们真正的目的?

虽然该隐喻必须要在某种程度上得到延续,但我们的确似乎可以看出,康德可能会如何以此方式来刻画莱布尼茨存在论的错误。不过,为了要这么做,我们有必要来看看康德对错误的说明,这个说明的背景是“分析论”里所展示的对存在论的一般性批判。简单地说,这个批判的要点就是,存在论的主张乃基于在一般物上对范畴的一种先验的运用,即对它们的不合法运用(独立于这些范畴的图型),这种运用不同于对它们合法的经验性的运用,后者被限定于根据人的感性诸条件而被给予的那些对象。正如我们已经看到的,虽然范畴被刻画为“一个一般对象的”概念,但它们只有在由感性提供的限定性条件(先验的图型)之下才产生了对对象的认识。因此,不注意感性的影响,就是忽略其相对于知性的主观的性质或积极的认识功能。此外,在康德看来,正是认识到了这些,“存在论这一傲慢的名称——它自以为能够在一个系统学说中提供出有关一般物的先天综合知识……必须让位于那谦逊的名称,即对纯粹知性的一种单纯的

分析论”[A247/B303]。

这暗示了,没有认识到感性对知性的影响,从而导致了形而上学错误的方式有两种,它们截然不同,尽管又相互补充;它们都包含着把范畴向一般物的一个不合法的扩展,通过先验反思的一种治疗工作可以纠正这一扩展。第一种方式就是上面所描述的,通过这种方式,欺诈的公理指引着知性把它的原则扩展到一般对象之上(从而对范畴做出了一种先验的运用),这一扩展是在以下这个错误的假设之上做出的,即感性条件本身也是一般物的存在论条件,而不仅仅是作为可能经验之对象的物的认识条件。在“反思概念的歧义”里,康德把这种错误的形式关联于洛克的立场,他指责洛克“使知性概念感性化了”[A271/B327]。不过,很显然,这个指责是用来指比历史上洛克的观点远为宽泛的一个领域的。正如我们已经指出的,康德避免这种错误的方法是引入本体(noumenon),以“限制感性的僭越”。

第二种方式是莱布尼茨的方式,康德认为他“建立起了一种世界的智性体系,或者说,他宁可相信只要他把一切对象与知性和知性思维的抽象的形式概念相比较,就能认识诸物的内部构造”[A270/B326]。虽然这里的问题在于没有认识到感性作为使知性诸条件实现化的来源这个积极的角色,但其结果是一样的,这就是把范畴不合法地扩展到一般物。此外,这种存在论也可以被描述为一种主观来源(感性)与客观来源(知性)相联合的情况,从而使得后者偏离了它们真正的目的。根据曲行性命题,知性的真正目的是与直观相结合,从而产生出认识。不过,通过把感性-知性的区分视为一种程度上的区分,而不是种类上的区分,莱布尼茨最终混合了认识的主观根源和客观根源,这反过来又致使知性偏离了其真正的目的。

326

因此,总而言之,我们可以论证,两类形而上学家虽然出于截然相反的理由,但他们都没有认识到感性对知性的影响,在这两种情况下,都导致了把范畴不合法地扩展到一般物之上。他们之间的差别仅仅在于以下事实:在第一种情况下,这一扩展乃是基于如下错误的

假设,即感性的条件也是一般物的条件(这使得这些物在“就职论文”的意义上成了“客观的”);而在第二种情况下,这一扩展乃是基于如下这个同样错误的(虽然是相反的)假设,即感性不是认识的任何真正条件的根源。此外,正如我们到现在应该清楚了,在这两种情况下,这一错误都与它们先验实在论的假设有着密切的关系,并且,在这两种情况下,纠正的方法也都在于先验的反思。

如果这是对康德关于错误的简短说明(诚然它也是一个高度有争议的问题)的一个正确的解释,那么我们就既可以理解为什么康德要用最初看起来如此误导人的方式来描述错误,也可以把这一说明与“先验分析论”最后一部分所勾勒的对存在论的一般性批判相调和。³²不过,与此同时,它似乎也恶化了而不是解决了我们的第二个问题,这个问题涉及得到如此解释的形而上学错误和先验幻相学说之间的关系,康德在对错误的说明之后立刻就引入了后者。

我们面临的问题是,幻相在形而上学错误的产生中被假定扮演的角色是什么?或者等价的说法是,为什么康德认为,在他已经根据信来自“先验分析论”的那些原则对形而上学错误给出了一个充分说明的时候,有必要引入这个额外的难题?实际上,由于这般分析之下的错误(在其欺诈的形式和莱布尼茨的形式中)被归约为对诸范畴的一个错误运用,并且没有涉及理性,因此有人可能会感到奇怪,为什么要理解并矫正形而上学的错误就需要对理性的一个单独的分析,即需要一个先验的辩证论?

答案在于康德的如下这个基本的主张,即有两种截然不同类型的对范畴的不合法扩展,每一种都需要一个单独的分析和治疗。上面已经描述了第一种类型的不合法扩展,这就是从可能经验的对象到一般物的扩展。另一种不合法的扩展是从知性的有条件的对象到理性的无条件的对象的扩展。由于前者从属于传统上所认识的存在论或一般形而上学(作为存在的存在的科学),因此,它没有涉及对一个额外的对象领域的假设,因而丝毫没有涉及理性。因此,它可以通

过先验的反思而得到避免,这意味着,“先验分析论”的资源就既足以揭示它,也足以防止它。然而,第二种不合法扩展的形式却不是这样的了,它从属于传统的特殊形而上学学科以及它们号称的对象(上帝、灵魂和世界)。由于这涉及对一系列特别的非感性对象的假设,这些对象的概念(由于从属于无条件者)据信在理性中而不是在知性中有其位置,因此,它就需要一个单独的、更加广泛的对待。

康德对先验幻相的导论性讨论就是用来解释单独处理它的必要性的,因而是用来证明把冗长的“先验辩证论”包括进《纯粹理性批判》的正当性的。康德通过把先验幻相与我们所熟悉的视觉幻相进行对比,从而引入了对先验幻相的这个新鲜构想。他的基本主张是,后者能够影响对概念的经验性运用,而先验幻相则“影响着那些根本不是着眼于经验来运用的原理,如果它们用于经验,我们至少还会有一种衡量这些原理的正确性的标准”。相反,“(先验幻相)甚至不顾批判的一切警告,把我们引向完全超出范畴的经验性运用之外,并用对纯粹知性的某种扩展的错觉来搪塞我们”[A295/B352]。然而,正如我们已经看到的,这个扩展完全不同于“先验分析论”里所诊断的扩展。

虽然康德在这里还没有令这一点变得清楚,但其要点是,这个幻相在理性的本性中有其基础。因此,它所涉及的乃是“那些根本不是着眼于经验来运用的原理”,它们只可能是指不同于知性原理的理性原理。康德通过对比这两种原理来澄清它们之间的区别:知性的原理是内在的原理,它们的运用完全是在可能经验的范围之内;而理性的原理则是超验的原理,它们声称要弃这些范围于不顾。他进一步指出:

我并不把这些超验的原理理解为范畴的先验的运用或误用,后者只不过是未受到本应由批判而来的束缚的判断力的一个错误,这个判断力没有充分注意到纯粹知性唯一允许它起作用的那个基地的界限;相反,我把它们理解为一些现实的原理,它们鼓励我们拆除所

有那些界标,而自以为拥有一个在任何地方都不承认有什么边界的全新的基地。所以先验的和超验的并不是等同的。[A296/B352]

先验的和超验的之间的区别是《纯粹理性批判》里边最重要的区别之一,但也是最经常受到误解的区别。³³正如上面这段话所指明的,它意味着两种原理之间的区别:一种原理的恰当使用是内在的,但它们作为对对象的曲行思想的生产性规则,在自身中没有包含在可能经验对象上的限制;而另一种原理实际上要求知性忽略任何这样的限制,把它的规范性的领域延伸超出了可能经验的范围。这段话也指明了,对前一种原理的误用的矫正在于对《纯粹理性批判》所划定范围的恰当注意,即先验的反思。因此,通过截然区分这两种原理,康德是在主张,后者所导致的危害并不能得到如此容易的处理,这也是需要“先验辩证论”的理由。

康德在这一节的最后两个自然段详细地阐述了这个观点,它集中考察了先验幻相的根源和力量,据信是先验幻相引起了对超验原理的要求。再一次地,他的步骤是把它和另一种我们所熟悉的幻相做对比,这一次是和逻辑的幻相做对比。后者仅仅在于那显得有效的错误推理,通过恰当地注意逻辑的规则,这些推理表面上的有效性可以得到完全的排除。然而,康德否定了先验幻相也是这种情况,因为即便我们通过先验的批判揭示出了先验幻相,它也依然存在。此外,康德认为,这是因为

在我们的理性(它被主观地看作人的认识能力)中,包含着理性运用的一些基本规则和准则,它们完全具有客观原理的外表,并导致把我们的概念为了知性做某种联结的主观必要性,看作了对自在之物本身进行规定的客观必然性。[A297/B353]

正如这段话所指明的,先验幻相在于理性的某种主观的原理显得是客观的。虽然我们很快就会更具体地看到这是什么意思,但我们眼下的议程是要强调眼下对幻相的说明与前面对幻相的说明之间

的区别。不过,这里的要点不是如有时候人们所认为的,即它们是对同一个东西的两种不相容的说明;相反,这里的要点是,它们乃是致力于两类根本上不同的问题,我们不记住这一点就不能够理解“先验辩证论”。它们的区别有两个方面。第一,正如我已经指出的,它们涉及对象的不同领域:前面对幻相的说明涉及一般的物,这里对幻相的说明则涉及一系列特别的先验对象。第二,这一幻相性的客观性现象本身不是错误的,虽然它可能很容易就导致错误。一个主观的原理显得是客观的(就像水里边的棍子显得是弯曲的),这是一回事;而它被(误)认为是客观的,则是另一回事。此外,在判断的错误这种情况里,问题是一个判断的“主观根据”(感性)与“客观根据”(知性)的联合,从而致使后者偏离了它真正的路线,而在理性的情况里则没有任何偏离。相反,理性在遵循这些看似客观,实则纯然主观的规则和准则时,乃是在遵循它自己自然的路线。因此,幻相源于所涉及的原理的性质,而判断的错误则源于对原理的一个错误的运用,这些原理在它们自己的领域之内是完全合法的。这就是使得揭露这一幻相的“大本营”以及这一幻相所产生的那些错误如此困难,也对形而上学的命运如此重要的原因。

由幻相的原理所产生的客观性现象也解释了为什么康德把先验幻相看成了既是自然的,也是不可避免的,而判断的错误(包括有这样的幻相所导致的错误)则既不是自然的,也不是不可避免的。康德在详细阐述这一思想时,回到了与视觉幻相的对比。他的观点是,在这两种情况下,问题都在于某个东西显得不同于它的所是(康德对后者的例子是,大海面的中央显得要高过岸边,因为我们是通过更高的光线看到海中央的,而上升时的月亮对于一个天文学家来说显得要大些);在这两种情况下,即便我们认识到了这种显现乃是幻相性的,它也依然持存。此外,正如康德所指出的,这一不可避免性对于处理形而上学的主张以及形而上学所依据的那些先验原理来说有着重要的影响。特别地,它意味着,在这个领域最多能够达成的就是揭示幻

相,同时防止被它所欺骗[A297/B354]。

B. 先验幻相的自然性和不可避免性

为了评价这个大胆的、新颖的命题——它把一种自然的、不可避免的幻相与理性运用的规则和原理关联了起来——首先有必要来确定一下后者的性质。幸运的是,根据我们先前对理性的分析,这是很容易做到的。很显然,所讨论的原理只可能是康德为理性的逻辑运用所指明的原理,即“为知性的有条件的认识找到无条件者,借此来完成知性的统一”[A307/B364]。由于这个原理表达了理性的一个必然的要求,所以其中不可能有什么东西是内在的虚幻性的。因此,问题一定出在它与其同伴的不可分离之上:“当有条件者被给予,则整个相互从属的本身是无条件的条件序列也被给予(即包含在对象及其联结之中)”[A307-308/B364]。

330

遵从格瑞尔(Grier),我从现在开始将用 P_1 和 P_2 来分别表示这两个原理* ;同样遵从她的是,我将论证,理解康德先验幻相学说的关键在于,确定这两个原理之间的关系。³⁴ 现在,根据康德的看法, P_1 本身正是通过假定 P_2 才成为了理性的一个原理,而正如我们已经看到的,康德认为 P_2 显然是综合的。这意味着, P_2 充当了 P_1 的运用条件;或者,换一种说法, P_1 和 P_2 之间的关系就类似于一个范畴和它的图型之间的关系,并且在此意义上,它们的关系是交互的。不过,它们的根本差异在于,在 P_1 的情况下,其运用条件不能够达到,因为诸条件的绝对的总体性,或者等价的说法, P_2 所设定的无条件者,永远都不能够作为一个对象而被给予。

* P_1 指的是上文的“为知性的有条件的认识找到无条件者,借此来完成知性的统一”这个原则; P_2 指的是上文的“当有条件者被给予,则整个相互从属的本身是无条件的条件序列也被给予(即包含在对象及其联结之中)”。

我们由此可以看到,对 P_1 的实在运用,即它在把对物的思想与这些物的条件关联起来时的运用,必然是内在的幻相性的,因为,这样的运用必然要诉诸它的运用条件 P_2 ,但后者却不是可现实化的。此外,由于 P_1 作为理性的逻辑运用的一个原理,显然是一个主观的原理(它命令,如果理性要与它的职能相符,就必须如何开展行动),而又由于 P_2 作为一个形而上学的假设,显得是客观的,因此我们也可以看到,为什么这个幻相在于某个主观的东西把自身呈现为客观的。这不是因为 P_1 与 P_2 被混合了起来,它们之间依然存在着一个明显的概念上的区分。相反,这是因为 P_1 不能够不假定 P_2 而发挥作用。

然而,可能还有人怀疑,这个幻相——它是产生本章第一部分里考察的那些先验理念的基础——是否是自然的抑或是不可避免的。实际上,这个主张就像康德对理性的说明的几乎所有方面那样,受到了大量的怀疑。沃尔希再一次做了怀疑者们的代言人,他评论说,“康德所说的幻相对于一个有着他的理性主义形而上学背景的学者来说或许是‘自然的和不可避免的’,但对于诸如一个有着科学头脑的实证主义者来说就没有那么危险了”。³⁵

虽然康德对于这个幻相的自然性没有说太多,但很显然这是由于 P_2 与 P_1 的密不可分性, P_2 作为理性的主观原理,本身无疑是“自然的”。至少,如果以下这个假定是自然的,即实现理性所持有的一个要求的那些条件是成立的,那么,这样来刻画幻相看起来就是合法的。因此,我们就来集中讨论不可避免性这个问题,它是争论的真正焦点。

331 鉴于此前对幻相的分析,我们似乎有两种主要的方式来避免它。一种方式是简单地拒绝承认 P_1 ,即拒斥寻找无条件者的整个计划。另一种方式则是,努力把 P_1 和 P_2 分割开来,从而既遵循“理智的定言命令”,又避免这一遵从被认为包含着任何形而上学承诺。我们就依次来简要地考察一下这两种方式。

首先,必须要承认,基于第一个策略,这个幻相在一个明晰的含义上是可以避免的,虽然这种避免的意义是非常成问题的。我们只要通过拒绝追问条件就可以做到这种避免,这类似于通过拒绝睁开双眼就可以避免一个视觉幻相。³⁶但由于这显然不是一个特别卓有成效的策略,像沃尔希这样有着科学头脑的实证主义者不会采用它,因此我们可以假定,他会建议把探究限制于对特定条件的寻找之上,也就是限制于正如康德所界定的知性领域,从而回避对“无条件者”的任何傲慢的然而徒劳的探究。

虽然特别是对于像沃尔希这样的批评者——他们断然拒绝康德把理性作为一种不同的能力引入进来的做法——来说,这看似是一个貌似合理的策略,但我们很容易就可以显明,这个策略有着巨大的缺陷。问题在于,这个幻相性的无条件者就等于一个给定的有条件者的诸条件的总体性。因此, P_1 所要求的东西也可以以如下这样一些看起来不那么令人反感的原理来表述:永远都不要停止寻求条件,直到我们找到了全部的条件;永远都不要满足于一个尚有某个东西没有得到解释的解释;如此等等。此外,沃尔希式的实证主义者作为有科学头脑的人,不大可能会简单地拒斥这样的指令。相反,用康德的术语说,实证主义者似乎会坚持这些要求纯然“调节性的”地位,从而避免令对科学真理的追求受到形而上学的任何污染。

然而,在这一点上,前面提到的避免这一幻相的第一种策略已经转变成了第二种策略。因为现在被要求的正是 P_1 和 P_2 之间的可分离性。而要支持这一可分离性,或许就要论证,为一个给定的有条件者寻求条件(这刻画了知性对于经验的恰切活动),这不需要涉及有关这些条件的完备集合的“被给予性”的任何幻相性的假设。

再一次地,这似乎是一个看似合理的回应,或许甚至是一个真正康德式的回应。然而,再一次地,事情没有那么简单。支撑着这个回应的假设似乎是保证能够成功发现所有的条件,这个保证并不是对这些条件进行寻求的合理性的一个条件。寻求可能是部分成功的,

得出了一些所要寻求的条件,但不是全部所要寻求的条件。这是完全正确的,但它离题了。问题并不是我们是否有信心为一个给定的有条件者找到所有的条件;毋宁说,问题是我们是否需要假定,存在着那些有待发现的条件。不过,后一个假定是不必要的,对于这一点我们根本还不清楚。实际上,正由于寻求的是条件,因此看起来该假定(虽然不是寻求)不可能在被抛弃的同时而又不否定 P_1 。毕竟,“对条件的寻求”不像对一个隐秘宝藏的寻求,我们可以合理地寻求条件,同时又承认它可能并不存在。由于有条件者是分析相关于某个条件的,也是相关于这个条件的条件的,如此等等;因而,我们就不可能前后一致地认可,可能存在着某个有条件者,它缺乏自身的充分条件。

因此,似乎先验幻相不是不可避免的,当然,对它的避免不是通过假定一种反形而上学的立场这个简单的权宜之计。事实上,我们将会看到,实证主义者或者号称的反形而上学者——康德把他们视为独断的经验主义者,他们的立场乃是诸二律背反里反题的那些立场——实际上乃是一种自然主义的形而上学家,因此,他们还是没有避免受到这个幻相的折磨。我们在最后一章也将进一步看到,理性的调节性运用——实证主义者大概会愿意认可它——本身乃是基于这一幻相。

这表明了,在避免幻相和避免幻相的迷惑这两者之间做出区分,这一点非常重要。正如与视觉幻相的类比所指明的,康德的命题是,虽然幻相是不可避免的,但幻相的迷惑却不是不可避免的。此外,我们将会看到,这个迷惑的最终根源乃是先验实在论,一切类型的形而上学家(包括自然主义的形而上学家)都隐含地会致力于先验实在论。因此,除了揭示出特定的形而上学错误之外,康德在“先验辩证论”里的治疗策略将会包含着一个尝试,尝试通过移除先验实在论这个肿瘤,来剥夺该幻相的欺骗能力。³⁷虽然这个策略在“二律背反”里是最明显的,在那里,康德通过证明与观念论相对的实在论自相矛盾

的性质,对先验观念论做出了一个间接的证明,但我们将会发现,它在“纯粹理性的谬误推理”以及“纯粹理性的理想”里也都发挥着作用。再一次地,这证明了,康德的整个计划与(得到了恰切地理解的)先验观念论是密不可分的。

第十二章 纯粹理性的谬误推理

333 “纯粹理性的谬误推理”明确地关注于对理性心理学做出一个系统的批判。理性心理学被理解为如下这样一个计划：完全在我思这个贫乏资源的基础上建构起一种关于灵魂或自我的学说，康德把我思刻画为理性心理学的“唯一文章”[A343/B401]。这个限定的原因来自以下事实：任何更进一步的资源都必然会包含着经验性的要素，因而会危及这门“科学”的纯粹性。虽然这门科学特别地相关于沃尔夫(Wolff)和鲍姆加登(Baumgarten)的哲学——他们把理性心理学和经验性的心理学截然区别开来——但它的基础显然是笛卡儿的哲学。¹因此，康德对此谬误推理步骤的批判乃是他对可以称之为“笛卡儿计划”的全面批判的一个部分。

334 康德对谬误推理——或者至少第一版的前三个谬误推理——的处理已经引发了人们的极大兴趣，相比之下（特别是和“先验辩证论”的其他部分比起来）它也得到了人们更多的接受，因为它与当代心智哲学和哲学心理学的诸多争论关系密切。不过，对于康德对理性心理学诸主张的批判和先验辩证论根本的体系性关切之间的关联，即先验幻相和先验实在论之间的关联（正如前面所指出的，这一关联乃是理性心理学的欺骗性力量的根源），几乎所有当代的讨论甚至历史上形成的讨论都要么把它完全地忽略了，要么把它边缘化了。²

这几乎毫不令人惊讶，因为康德的大多数当代解释者们在谬误推理中发现有趣的东西似乎远离了这些体系性的关切，只有在A版的第四个谬误推理中，先验实在论这个话题才明确地得到了讨论，但这个谬误推理常常被视为向主观观念论的一个不幸的冒进而打发了

事。不过,我将论证,这个解释进路是非常错误的,因为只有根据这些更加广泛的关切,我们才能体会到康德对理性心理学的批判的全部力量。不过,由于康德在第二版里重写了这一章,所以,我们有必要也考虑一下这第二种说明。因此,本章分成了两个主要的部分:第一个部分处理了A版中的前三个谬误推理,第二个部分则处理了B版中重写的说明。

I. 第一版中的谬误推理

由于我们主要关注的是,强调位于康德说明的外表之下的系统性问题,因此,我们将主要地集中于第一个谬误推理,从一种自我理论的观点看,它与接下来的两个谬误推理比起来似乎没有那么多内在的趣味。当然,我也将论证,后两个谬误推理——它们分别处理了自我的简单性(这对于无中介性命题来说是根本性的)和它历时的同一性(人格的同一性)——展示出了同样系统性的结构。

A. 第一个谬误推理

这个谬误推理处理的是灵魂的实体性,它存在于如下这个定言的三段论推理之中:

这样一种东西,它的表象是我们的判断的绝对主词,因此不能被用作某个他物的规定,它就是实体。

我,作为一个思维着的存在者,就是我的一切可能判断的绝对主词,而这个关于我本身的表象不能被用作任何一个他物的谓词。

所以,我作为思维着的存在者(灵魂),就是实体。[A348]

根据康德正式的诊断,这个推论犯有语言形态的诡辩(*sophisma figurae distinis*)这一错误,即一个含混的中词里边所展示出来的歧义谬误。更具体地说,康德的主张是,大前提对于实体范畴做了一个单纯先验的运用,而小前提和结论则对这同一个范畴做了一个经验性

的运用,把灵魂作为规则的条件而归属于后者之下[A402]。换言之,由于“范畴”在大前提和小前提里有着不同的含义,因此该三段论推理实际上是由四个词项构成的,这显然使它成为了无效的推理。

不过,在对第一个谬误推理的批判性评论中,康德专注于该推理的无果性,而不是它的无效性,这导致了对康德指控的性质的一些误解。无果性被视为源于以下事实,即大前提把实体范畴在其纯粹的或先验的意义上用作了某个一般物的概念,而鉴于“先验分析论”的学说,它只能被允许有一种逻辑的而不是实在的运用。用康德的话说,“对任何一般的物我们都可以说它是实体,只要我们把它与物的单纯谓词和规定区别开来”[A349]。因此,我们完全可以对“我”(它被考虑为思维着的主体)这么说。但是,正如康德所指出的,理性心理学家并不能对它做实在的运用,因为我们缺乏一个条件(图型),灵魂仅仅在该条件下就可以被合法地归属于实体范畴。因此,从它并不能得出有关灵魂的直接性、不灭性或持存性的任何形而上学的结论。

尽管康德坚决主张的是相反的情况,这还是令一些评论者否定了在这些实际阐述出来的三段论推理中有一个形式错误,因而他们到其他地方寻找理性心理学家的错误去了。因此,本尼特主张,该三段论推理按照其情况是完全过得去的,其错误仅仅在于夸大了它的结论,即把它视为证明了灵魂的不朽性。³类似地,阿美瑞克斯虽然反对本尼特的以下主张,即该论证真的证明了“我”是一个实体,如果我们仅仅把这视为一个形式的真理的话,但他还是认同三段论推理的形式的有效性,并且主张只有当该论证被扩展至产生了一个号称关于灵魂的永恒性的结论时,错误才会产生。用阿美瑞克斯的话说,“康德是在根据不朽性这个实践理性的首要问题来界定理性心理学的目标,因此,他完全没有致力于一个温和构想之下的理性心理学的那些主张”。⁴

虽然康德对第一谬误推理的反思可能暗示了这样一些修正性的

解读,或许,甚至该三段论推理的一些表面上的因素也暗示了这样的解读(该三段论推理并非直接就显得是无效的),但它们并不能够经受得住细致的审视。让我们先从显而易见的东西开始,我们不大可能会期望理性心理学家的三段论推理是明显无效的,因为那样的话,它们就会既没有令人信服的力量,也不需要先验批判来揭露它们了。因此,我们必须假定,得要做些工作,以确定谬误何在。此外,康德在对第一谬误推理的批判性讨论中具体阐述了该谬误,他说,“它把思维的那个持久不变的逻辑主词冒充(*ausgibt*)为对依存性的实在主体的知识……”[A350]。由于大前提所提供的仅仅等于是对实体(作为纯粹范畴)的一个名称上的定义,所以很显然,这一“冒充”必定是发生在小前提里的。

因此问题就在于,把小前提视为包含着这样一个错误,这么看是否是合理的,答案显然是肯定的。虽然这个前提没有提到“思维的那个持久不变的逻辑主词”,但它以作为“我的一切可能判断的绝对主词”的“我”的一个表象的名义,实际上把这样一个主词的概念包括进了大前提里边所刻画的实体这个纯粹范畴之中。不过,我们不能假设,问题在于对“绝对主词”的两种含义的混合,它既可以指谓述的根据(*ground of predication*),也可以指思想的题材(*subject matter of thought*)。⁵那会产生康德所主张的那种类型的谬误,但这个错误是极端乏味的。相反,两个前提的表述都是第一种意义上的;但在小前提里,它依据其作为逻辑主词——即作为“必然能够伴随着我的一切表象”的不可取消的我思(作为这些表象的持久不变的逻辑主词)——的功能而被用于统觉之我的。因此,该三段论推理就把我思在逻辑上的不可取消性和作为对象的思维主体实际上的不可消除性(永恒性)相混淆了。

康德在对谬误推理的总结性讨论里把这和理性主义心理学家在其他三段论推理里犯下的相应谬误描述为“物化意识(实体化的统觉(*apperceptionis substantiate*))的偷换”[A402]。正如我们在上一章所

看到的,康德把“偷换”理解成了一个形而上学的错误,它源于一种概念上的混淆。更具体地说,该混淆乃是把感性概念和知性概念以及它们各自的领域(现象和一般对象)混淆起来了。⁶在《就职论文》里,康德所关注的偷换的准则涉及把感性概念非法地扩展到一般物(理智概念的出处)之上。因此,康德对偷换的说明预设了他的感性-知性区分,因而预设了曲行性命题。

337

鉴于这一点,下面这一点相对来说就清楚了,即为什么康德要指责理性心理学家犯下了涉及实体范畴的一个偷换。后者在大前提里运用了范畴的纯粹形式,而在小前提里则暗中运用了范畴的图型化形式。这符合康德自己对该错误的解释:大前提里包含着“对范畴的一种单纯先验的运用”,而在小前提和结论里则包含着对同一个范畴的“经验性运用”[A402-403]。⁷

然而,这依然给我们留下了三个问题:(1)为什么康德把这个偷换描述为“物化意识”(hyostatized consciousness)的偷换?(2)在這樣的描述之下,该错误是如何相关于根本的先验幻相的?(3)这个表面上实体性的形而上学错误和三段论推理的形式谬误之间有什么关系?这里的问题是,这样的一个误用或者“范畴错误”似乎是一个实体性的形而上学错误,而不是康德所声称的一个纯粹形式的错误。

由于最后一个问题是最容易对付的问题,所以我们首先就来考虑它。要点在于,支撑着对诸前提做三段论推理运用的形而上学错误并没有影响到这些前提本身。相反,小前提——我们现代单独地考虑它——凭自己的资格是完全可以被接受的。“我”作为思维着的存在者是我的一切判断的“绝对主词”,在这样的构想之下,“我”不可能被构想为谓词。这是康德对统觉的说明的一个推论。此外,鉴于纯粹范畴的性质,同样可以推出,“我”作为思维着的存在者必定会在这个意义上被构想为实体。⁸然而,为了得出这个“我”真地是一个实体这个结论,小前提必须要包含一个非法的偷换,把对范畴的纯粹使用偷换为对范畴的图型化使用,这意味着,该推理恰恰犯下了康德

所指责的那个谬误。⁹

使得前两个问题更为困难的原因是,它们既涉及物化与偷换之间的关系,又涉及物化与幻相之间的关系。如果我们把理性主义心理学家的形而上学错误仅仅确认为偷换,那么似乎我们就必须要把支撑着这个偷换的物化等同于幻相。此外,康德本人似乎也认可这一点,他暗示了物化意识的偷换与“把诸思想的综合中的统一当成这些思想的主体中的被知觉到的统一这种幻相”之间的同一性[A402]。¹⁰但是,如果这就是康德的意思,那么他就与“先验辩证论”的一个基本主旨相矛盾了。由于物化本身是形而上学错误的一个形式,所以它一定是可避免的,不能够被等同于一个不可避免的幻相。因此,似乎有必要把物化视为幻相和偷换之间的一个中间阶段;但这样就使康德对形而上学错误的病理学本来已经很复杂的说明变得更加复杂了。

虽然康德对这个话题的处理远非是明晰的,但他在“纯粹理性的理想”里和其他地方所说的东西指明了,他的确把物化视为形而上学错误的一个形式,实际上它是形而上学错误的最基本形式,与先验实在论密切相关。康德用相当传统的术语把物化理解为,把仅仅实存于思想中的东西当成了实存于思维着的主体之外的一个实在的对象(A384)。¹¹在“纯粹理性的谬误推理”中,显然是统觉之“我”被理性主义心理学家物化了;因此,康德插入了“实体化的统觉”(apperceptiones substantiatæ)这个拉丁语的表达。此外,如果这里的偷换要被理解为相关于思维着的主体而对范畴的一个非法地使用,那么似乎如下主张就是合理的,即它预设了一个物化。毕竟,只有统觉之“我”被视为一个存在者,我们才有理由把实体范畴运用于它。不过,似乎同样我们不可能既物化而又不偷换,至少如果我们希望就被物化的东西提出任何主张的话,我们是不可能既物化而又不偷换的。因此,我们不得不要得出以下结论,在理性心理学的领域,或者一般地,在特殊形而上学的领域,物化和偷换是交互的错误,虽然它们在概念上

是不同的。¹²

这样,这就给我们带来了一个问题,即“我”的物化和幻相之间的关系是什么。正如我已经指出的,它们一定要被区别开来,因为康德在错误和幻相之间做了区别。不过,由于它们也是直接相关的,因此我们很难把它们区别开来。此外,该问题也被以下事实恶化了,即康德在讨论单个的谬误推理时并没有明确地提到幻相学说,这个事实无疑有助于解释那个广为流传的观点,即幻相学说对于理性心理学批判来说并没有根本的意义。不过,他的确既在两版都共有的那个导论性章节里也在 A 版谬误推理的结论部分指出了两者之间的关联,那个结论部分明确地是在致力于把分析与幻相学说关联起来 [A396 - 403]。¹³实际上,在那一章的第一自然段,康德暗示了,一个先验的谬误推理(它不同于一个单纯逻辑的谬误推理或普通的形式无效的推理)“有一个先验的根据:在形式上做出虚假的推论”。他由此得出结论:“这一类的错误推论在人类理性的本性中将有自己的根据,并带有某种不可避免的、虽然不是不可消解的幻觉” [A341/B399]。

这暗示了,要理解理性心理学的形式的谬误推理和先验幻相之间的关联,其关键就在于确认据信支撑着这些谬误推理的这个先验的根据。此外,这个根据不能够被等同于统觉原理本身,也不能被更简单地等同于我思。虽然后者显然是先验的,并且它据信构成了“理性心理学的唯一文章”,但情况是,这门科学在关于我思的事情上处于幻相之中,而不是这门科学本身是幻相的根源。事实上,在我思本身之中没有任何东西会产生幻相,这就是说,统觉的综合统一性原理并不是内在地辩证的。

这里如同其他地方一样,只有当理性进入到故事中的时候,也就是只有当我们企图寻找本身是无条件者的思想的条件时,才会出现幻相。¹⁴这反过来又意味着, P_2 必定是我们寻找的先验根据。¹⁵因此,我们的任务就是去理解,这个幻相性的原理(它肯定了对于知性的任

何有条件的对象来说诸条件的绝对总体性的“被给予性”)是如何致使理性心理学家把统觉之“我”物化了的,这一物化又是如何反过来导致了有关这个“我”的性质的非法推理的。

在考虑这个问题的时候,我们必须记住,康德把幻相描述为是源于把 P_2 做了主观 - 客观相混合的使用。特别地,“我们的概念为了知性作某种连结的主观必然性,被看成了对自在之物本身进行规定的客观必然性”[A297/B353]。¹⁶虽然这还没有物化,但已经非常接近于物化了,它解释了把它们分来开的困难。或许表述这个区别的最好方式就是指出,它们包含着主观 - 客观相混合的两种不同类型。在幻相的情况里,问题在于对原理(P_1 和 P_2)的混合。作为理性的一个准则而仅有主观有效性的东西(P_1)被看成了好像也有客观的有效性(P_2)。相比之下,则物化所涉及的不是原理,而是号称的存在者。物化并不仅仅是指把一个纯然主观有效的原理当作了客观有效的,在这个假设的基础上,它还包含着对一个真正实存者的断言。物化乃是基于幻相,但并不就等于幻相。

此外,后者正是康德指责理性主义心理学家所做的事情。把统觉之“我”视为思想的绝对主词,从而视为“概念上的实体”,视为单纯的,如此等等,这根据其认识的功能(先验演绎分析了这些认识功能)来说是主观必然的。在这一方面,理性主义心理学家有着坚实的根据。然而,问题在于,在 P_2 的影响下,这同一个心理学家不可避免地把这种单纯主观的必然性和一种客观的必然性混合起来了,并且,在这个混合的基础上设定了一个实在的存在者——灵魂——以响应这一描述。正如康德在日期署为 1778 年或 1779 年的一条《反思》里所指出的,在谬误推理的幻相中,“统觉的统一性(它是主观的)被视为作为一物的主体的统一性”[R5533]。¹⁷或者,如他在《纯粹理性批判》本身中所表述的,“没有比把诸思想的综合中的统一当成这些思想的主体中被知觉到的统一这种幻相更自然、更诱人的了。”[A402]

因此,严格来说不可避免的东西乃是把统觉的统一性设想为好

像是一物的统一性,因为这是把它作为思想的无条件根据来加以思维的一个条件。不过,谬误推理的物化的情况却不是这样,因为它包含着一个实存的断言,该断言超出了考虑统觉的统一性的这一方式。因此,虽然幻相是不可避免的,但物化却不是不可避免的,由物化而导致的偷换错误也不是不可避免的。

最后,我们来到了那个棘手的问题,即为什么理性心理学家会受到这个幻相性的客观性的欺骗,而康德与之对比的视觉幻觉却不会欺骗任何人,哪怕这个人的视觉知识少得可怜。正如前面已经指明的,答案在于理性心理学家暗中假定的先验实在论。¹⁸回想一下,这个实在论在于现象和自在之物之间的混合。因此,康德的以下主张,即这样的混合——它本身是自然的(虽然不是不可避免的)——使得我们无力抵抗思维着的主体的统一性这个幻相性的客观性。

我们也不难看出为什么会这样。简单地说,先验实在论并没有概念上的工具来做出所需要的那种主观-客观的区分,以避免受到幻相的欺骗。这不是说,它不能够做出任何这样的区分,因为很显然,先验实在论者们一直都区分了看似的情况和真实的情况。实际上,正如我已经在本书第一部分指出的,这引起了对先验观念论的标准误解。不过,正如我们在下一章将会更具体地看到的,它不能够做的是,在合理性的必然的东西的领域内(*within the domain of the rationally necessary*)区分纯然主观的东西和客观的东西。对于这样一个实在论者来说,如果一个原理,在它具有理性的授权这个意义上真地看似是客观必然的,那么它就也必须要被视为完全客观的,适用于如同自在的物。

不过,先验观念论通过允许(实际上坚持)对一般对象的思想来说主观必然的东西和对可能经验的对象的认识来说客观必然的东西之间的区别,的确提供了这些工具。这并不足以消除幻相,因为 P_2 以及它的那些推论对于先验观念论者来说依然是看似客观的,正如一个视觉的幻相对于某个具有视觉知识的人依然还是存在的那样。

不过,它们的确使我们有可能避免受到它的欺骗,正如我已经指出的,康德的目标是这个。在理性心理学的情况中,通过揭示出那支撑着把实体范畴先验地误用于统觉之“我”的物化,就可以使我们避免受到谬误推理的欺骗。

诚然,在这个解释里赋予先验实在论的暗中危害的角色从文本上看并不直接就是显而易见的。事实上,只有在第四个谬误推理里——它处理的主要是怀疑论的观念论问题,而不是灵魂本身的性质问题——康德才明确地诉诸先验实在论。¹⁹不过,似乎很显然,康德与先验实在论的不断争论支撑着他对理性心理学的批判,也支撑着《纯粹理性批判》作为一个整体的论证。

B. 第二个和第三个谬误推理

虽然从严格的体系性观点看,第二个和第三个谬误推理基本上对这个故事没有增加什么东西,但它们有着相当内在的趣味,因此值得单独来做考察。此外,我们将会看到,康德对它们的处理是完全符合上面提出的分析的。

1. **第二个谬误推理**。这个谬误推理涉及灵魂的单纯性,它与灵魂据称的非物质性密切相关。它被表述为以下这个辩证的三段论推理:

这样一种东西,它的活动永远不能被看作许多活动的东西的合作,它是单纯的。

现在,灵魂,或者思维着的我,就是这样一个东西。所以就如此如此。[A351]

值得注意的是,康德把这描述为“纯粹灵魂学说的一切辩证推论中的阿基里斯”[A351]。在对先验幻相的分析的语境中,这可以仅仅指它有着最大的欺骗能力,这或许反映了以下事实,即康德本人也曾经一度受到了它的欺骗。²⁰实际上,他甚至现在还把它描述为“一

个似乎经得起研究工作的哪怕最严格的检验和最大质疑的推论” [A351]。因此,康德的目标是显明的,这个有说服力的现象是幻相性的。

342

由于大前提仅仅提供了对单纯性的一个名称上的定义,因此,批判再一次地几乎完全集中在了小前提之上,因而集中在了把(得到如此解释的)简单性赋予思维着的“我”的理由(推理中没有提供理由)之上。虽然莱布尼茨已经提出了这些理由²¹,但它们与康德对统觉的说明有着密切的关系。在康德的阐述中,对小前提的论证在于对思维着的东西是复合的这个假设的归谬。思维着的东西笃定不可能是复合的,因为思想所需要的那种统一性(意识的统一性)不可能被构想为不同的存在者的集体活动的产物。用康德的话说:

由于分布于各个存在物之间的那些表象(例如一首诗的那些个别的词)永远也不构成一个完整的思想(一首诗)——所以这个思想不可能依存于一个复合物本身——因而它只有在一个实体中才是可能的,这个实体不是许多实体的一个聚合体,因此绝对是单纯的。 [A352]

这个论证显然是直接针对物质主义者的,物质主义者鉴于物质是由外在相互关联的诸部分组成的这个性质,据称错误地提出了如下命题,即思想可以被理解为这样一个复合的集体产物。因此,康德把归谬的核心放在了如下这个命题之上:“为了构成一个思想,在思维着的主体的绝对统一中必须包含有多个表象” [A353]。

虽然从当代的观点看,这样一个论证可能看起来并没有什么说服力,因为它依赖于对科学说明的一个相当狭窄的构想,²²但它与康德自己对统觉之统一性的说明关系极为密切,这使我们相信,这个论证对他曾显现如此。²³此外,由于大前提是没有问题的,而结论也显然是从两个前提得来的,所以该推理作为一个整体看起来是有说服力的。因此,问题就变成了:从康德的立场看,归谬的结论有什么错了? 亦或谬误推理的小前提有什么错了?

问题被以下事实弄得更加复杂了：康德没有直接地攻击争议中的那个命题，而是质疑其证明的根据。²⁴ 依照基本的批判性原则，他提出了三种可能的基础，又全部否定了它们。第一种可能的基础是，这个命题可以从概念而得到先天综合的认识；第二种可能的基础是，它是从经验推导出来的，对这两种可能根据的拒斥是没有什么问题的。不过，康德也主张，“‘一个思想只能是思维着的存在者的绝对统一的结果’这个命题不能够当作分析命题来处理”[A353]。但这个主张是成问题的，因为它与康德在 B 版演绎里对统觉的综合统一性原则的分析性的坚持似乎是直接冲突的。^{*}

为了避免宣判康德犯有公然的前后不一，我们有必要把他这里否认是分析的这个命题与他在 B 版演绎里肯定为分析的那个命题区别开来。²⁵ 幸运的是，我们可以做出这一区别，因为尽管不可否认的是，康德赋予理性主义心理学家的那个命题与统觉原则非常形似，但它们至少在一个关键性的方面有所不同。理性心理学家的主张，正如康德在这里呈现的是直截了当的因果性的（它涉及一种存在者，思想可能是这种存在者的“一个结果”），而任何这样的主张都显然是综合的。此外，康德正是在此基础上对该主张做出批判的，他否定了把它处理为分析命题的可能性，他评论说：

因为由多个表象所组成的思想的统一是集合性的，而且按照单纯的概念来看既可以与在这方面共同合作的那些实体的集合性的统一发生关系（正如一个物体的运动就是它的一切部分的运动的复合一样），同样也可以与主体的绝对单一性发生关系。[A353]

对形势的这个诊断也使我们能够理解，为什么康德为了阐述理性主义者犯下的错误，要诉诸他的统觉学说，否则的话，康德的这个举动看起来会很神秘。正如“第一个谬误推理”里那样，这个错

* 本书第七章第一节讨论了统觉原则的分析性/综合性之争。

误在于,把意识作为思想的一个逻辑条件所需要的统一性与思维着的物实在的或形而上学的统一性(单纯性)混合起来了。正如康德在讨论谬误推理的这部分结尾处所说的:

一个主体的表象的单纯性不是……有关该主体本身之单纯性的知识,因为当这个主体只是通过在内容上完全空洞的术语“我”(这个“我”可以被应用在任何思维着的主体上)来表示时,它的各种属性就被完全抽象掉了。[A355]

考虑对“第一个谬误推理”的分析,我们可以看到,把思想的主体这个表象的单纯性与一个实在的主体的单纯性混合起来,这依赖于在 P_2 的指引下对这个主体虚假的物化。我们还可以看到,这自然地导致了对小前提的一个模棱两可的处理,这个模棱两可没有被指出的原因在于,理性主义心理学家对先验实在论的信奉。因此,如果这个论证是理性心理学的“阿基里斯”,那么后者在这里以及其他地方就是理性心理学的“‘阿基里斯’之踵”。²⁶

2. **第三个谬误推理。**这里,康德第一次以意识历时的维度——也就是以自我对它自己历时的同一性或人格的同一性的意识——来关注谬误推理。²⁷由此,它就与第二个谬误推理构成了一个相似,因为单纯性也可以被视为共时的同一性,即某物在某个时刻与它自己的同一性。²⁸再一次地,论证受到攻击的乃是给定的三段论推理的形式,大前提等于是对人格性的一个名称上的定义,而小前提——它把灵魂归属于这个概念——则承担了所有的分量。²⁹正如康德所阐述的这个辩证推理:

凡是在不同的时间中意识到它自己的号数上的同一性的东西,就此而言它就是一个人格。

现在灵魂就是如此如此。

所以灵魂就是一个人格。[A361]

由于基本的分析密切追随对第二个谬误推理的分析,因此我们在这里要集中关注于使它与众不同的特征。其中最主要的特征就是第一人称视角和第三人称视角之间的对比,康德是在区分以下两者的语境中引入该区分的:把号数上的同一性或相同性赋予外感官在空间中的对象的根据,以及把它们赋予一个人的自我——它是内感官在时间中的对象——的根据。在前一种情况下,这一赋予是一个经验性的判断,该判断乃是基于一个对象的诸规定的变化中始终被经验为持存的东西。然而,在后一种情况下,并不存在任何这样的经验性的规定,尽管同一性被赋予了作为内感官对象的自我。确切地说,该主张是,自我在时间中(它就是在时间中意识到作为对象的自己的)不可能不会发现它自己是同一个自我。

由此可以推出,第一人称对同一性的判断具有笛卡儿和理性主义心理学家赋予它们的毋庸置疑性,虽然他们是在其他根据的基础上赋予它们这一特性的。对于康德来说,我们不能把这理解为是由于一个人对一个对象(他的自我)拥有独一无二的通道;相反,这仅仅是因为,思维着的主体对于它自己来说必然是一个单一的意识或我思。因此,康德主张,“灵魂的人格性甚至不可被视为推论出来的命题,而必须被视为自我意识在时间中的一个完全同一性命题,而这也就是该命题为什么先天有效的原因”[A362]。

虽然康德的观点涉及的是号数上的历时的同一性问题,而不是当下心灵状态的所有权问题,但它还是令我们想起了西德尼·舒梅克的名言,“只有当我们能够感性地问出一个同一性问题的时候,我们才能够作出一个同一性判断”。³⁰ 理性心理学家既假定了针对自我可以提出这样的问题;也假定了从第一人称立场出发对一个同一的我思的意识就为一个肯定性的答案提供了充分的基础。康德没有否定针对自我提出同一性问题的可能性;但他的确否定了,从理性心理学家无所不包的第一人称视角出发能够前后一致地提出这个问题,或是回答这个问题。³¹ 因此,他揭露理性心理学家错误的基本战术是,把自我

同一性问题上第一人称的立场和第三人称的立场进行对比。

正如前文已经指出的,从第一人称的立场出发始终会碰到这个同一性的原因是,它是思维的一个形式条件,这个形式条件本身对于思维着的物的性质没有指明任何东西。因此,我们可以说,从这个立场出发,不可能真正提出同一性问题,因为那个无所不在的、同一的我已经被预设了。相比之下,在第三人称的立场中,人格的同一性问题被视为在种类上与外感官的一个对象的同一性问题相似,因而从该立场看,人格同一性问题是完全合适的。不过在那里,我思再也不是可以获得的并依之来回答这个问题的。

康德试图通过一对互补的思想实验来阐明这个双重命题。在第一个实验中[A363],一个人假定了一个对他自己的第三人称的立场,就是说,一个人把他自己视为一个观察者的外部直观的对象。康德指出,这样的一个观察者将会完全愿意承认,我必然会发现我自己与我自己在一切时间中都是同一的,而我正是在这个时间中意识到作为内感官的一个对象的我自己的,因为我用一个同一的我思伴随着对我自己的思想。然而,这与观察者的判断没有任何关系,对于该观察者来说,我仅仅是外感官的一个对象。

在第二个实验中,康德提出了一种可能的情况:就类似于运动从一个物体到另一个物体的传递,意识被从一个思维着的实体传递给了另一个思维着的实体[A363 - 364]。这里的要点仅仅是,倘若这个情况是真的,那么实体性的同一性(理性主义心理学家所坚持的那类同一性)就不会被保留下来,虽然“我的逻辑的同一性”会被保留下来,因为它“只是我的各种思想及其关联的一个形式条件”[A363]。

因此,尽管对于自我的第一人称视角和第三人称视角把情况弄得复杂起来,但理性主义心理学家在第三个谬误推理中的错误就类似与前两个谬误推理中的错误。特别地,我们可以这么来描述它:它把自我的号数上的同一性问题处理成了第三人称类型的问题,也就是涉及一个对象(虽然这个对象是在内感官中被给予的)的问题;同

时它又试图通过仅仅诉诸第一人称的因素——这些因素涉及当自我把它的诸表象(这次是对它自己的表象)交付给作为思维着的主体的它自己时,自我必然会如何来构想它自己——来回答这个问题。此外,再一次地,这可以被视为一个“物化的意识的偷换”,这个偷换是基于一个基本的先验幻相,它从这个幻相获得了力量,把理性主义心理学家暗中的承诺错弄成了先验的实在论。

II. 第二版里的谬误推理

正如前面已经指出的,除了导论性的部分外[A341 - 348/B399 - 406],康德在第二版里对谬误推理进行了完全的重写。此外,在重写的过程中,他对第四个谬误推理做出了一个新的刻画,对诸谬误推理都体现出来的那个形式谬误提供了一个更加简明的说明,还对统觉和对自我之实存的意识之间关系进行了一个重要的讨论,从而完成了B版演绎和“观念论的驳斥”里开始的对笛卡儿我思构想的批评。³²因此,对诸谬误推理的重写版本的处理又将会被分成两个部分,第一个部分处理对诸谬误推理本身的新分析,第二个部分则处理涉及统觉、实存和笛卡儿我思的一系列问题。

A. 新的分析

康德在第二版里的论证的关键在于如下主张,即诸谬误推理作为一个整体乃是基于如下这个无效的三段论推理:

凡是只能被思考为主词的东西也只能作为主体而实存,因而也就是实体。

现在,一个思维着的存在者仅仅作为本身来看,只能被思考为主词。

所以,它也只作为一个主体,也即作为实体而实存。[B410 - 411]

这让我们想起了第一版里与第一个谬误推理相关联的那个三段

论推理[A348],但这又不同于那个三段论推理。第一,这里的大前提包含着对实存的指涉,这表明它再也不是提供出一个对实体的单纯名称上的定义了。相反,它陈述了某个实存的东西在何种条件下可以被赋予实体的地位,这就是它只能被思考为主词。第二,小前提没有对范畴做出一个隐含的经验性的(图型化的)使用,它仅仅主张,“仅仅作为本身来看”的一个思维着的存在者符合这一条件,由此它在结论中推论到,它一定以此方式实存*。因此,新版的“谬误推理”使对思维主体的实存模式的关切处于显要的地位,而这个关切在原来的版本里很大程度上是隐含着的。

347 不过,康德继续坚持认为,三段论推理犯下了歧义谬误。虽然康德在对此三段论推理的分析中暗示了,被歧义性地使用的词项是“思想”,但把歧义定位于“只能被思考为主词”这整个表述,似乎要更为确切。正如康德所指出的,在大前提里,这指的是一个对象或一般的存在者,因而(大概)指的是能够在直观中被给予的某物[B411]。说这样一个存在者只能被思考为主词,就是说它是一个实体。这是一个综合判断,在此判断中一个对象被归属于一个范畴。

相比之下,在小前提里,一个思维着的主体把它自己视为思想的主词,就此而言,它被思考为一个主词。这里关键的表述是“仅仅作为本身”。这是“仅仅作为思想的主词本身”的省略,理性主义心理学家认为,这是考虑自我的唯一方式。这里,“思想”被归于如下这个同义反复:思想的主词必定会把它自己考虑为思想的主词。它本身并没有批准以下推论,即这个自我意识着的思想的主词是一个现实的思维着的实体。因此,除了显而易见的物化之外,在这个新的阐述中变得清楚的是,理性心理学家错误地把关于思想的主词必定会如何构想它自己的一个单纯分析的命题,与关于这个主词的真正性质的一个先天综合的命题混合起来了。

* “作为一个主体也即作为实体而实存”。

康德通过把这个模式运用到理性心理学的各个推理,无须在每个情况下都学究式地致力于基本的三段论推理方法就能够简明地诊断出问题。因此,康德在第一个谬误推理里指出,“在所有的判断中,‘我’总是构成判断的那种关系中的进行规定的主体”;但他继而又指出,命题“思维着的‘我’在思维中永远必须被看作主词,看作不是像谓词那样只能被视为依赖于思维的东西……这是一个无可置疑的甚至同一性的命题;但它并不意味着‘我’作为客体是一个自我持存着的存在者或实体”[B407]。这是因为,后一个主张——它基于一个物化——是先天综合的,因而必定截然不同于理性心理学家单独地赋予其资格的那个分析的主张。

第二个谬误推理受到了一个类似的简明对待。这里,康德评论道:“统觉的我、因而在每次思维中的我是一个单一物(*ein Singular*),它不能被分解为多数主体,因而标明了一个逻辑上单纯的主词:这一点已经包含在思维的概念之中了,所以这是一个分析命题”。但他继而指出,这并没有批准以下结论(理性主义心理学家则得出了这个结论),即“思维着的我是一个单纯的实体”[B407]。再一次地,后一个主张是综合的,它本身只有通过诉诸直观才能得到确立,而直观在这个情况里是不可获得的。

第三个谬误推理肯定了思维着的主体在号数上的同一性,它得到了完全同样的处理。康德的基本观点是,由于非法的物化,理性主义者把关于思想的逻辑主词的同一性的一个分析命题与关于一个人格历时的同一性的一个综合命题(再一次地,这个命题将会需要诉诸直观)混合起来了。

由于第四个谬误推理引入了一个新鲜的话题,因而它在某种程度上需要更广泛的分析。它的主题是如下这个命题,即灵魂作为思维着的存在者,能够独立于身体而实存。因此,就像其在第一版中对应的部分那样,它处理的是一個明确的笛卡儿学说。不过,不同于其对应部分的是,这个问题被直接地关联到了理性心理学最关心的东

西之上了。

受到攻击的那个论证在以下基础上推导出了灵魂或心灵作为思维着的实体与身体之间在存在论上的不同：主体能够把它自己作为思维着的存在者的实存与它“之外的”其他物、包括它自己的身体区分开来。虽然康德在这里没有提到笛卡儿，但我们很容易就可以认出，这是第二和第六个沉思里众所周知的论证。在第二个沉思中，笛卡儿主张，心灵确信它作为一个思维之物的实存，哪怕是面对身体不实存这个假设（基于恶魔假设）。笛卡儿认识到，这本身并不能够确立起心灵与身体之间的不同，但在第六个沉思中，这一点得到了确立，在那里，他诉诸上帝的诚实不欺。因此，笛卡儿的论证就把心灵可以被清楚、分明地构想为脱离了肉体的这个主张（它据信在第二个沉思中得到了确立）与“任何我清楚、分明地理解的东西都能够是上帝创造出来的存在者，只要它准确地符合我对它的理解”这个原则结合了起来。在此基础上，笛卡儿总结说：

因此，我能够清楚、分明地把握一个东西脱离另一个东西，这就足以使我确信这两个东西是不同的，因为它们能够被上帝分开。需要哪种力量以造成分离，这个问题并不会影响到这两个东西是不同的这个判断。因此，仅仅通过认识到我实存，仅仅通过同时也看到，除了我是一个思维着的东西之外，绝没有其他任何东西属于我的本性或本质，我就可以正确地推导出，我的本质仅仅在于以下事实，即我是一个思维着的东西（或一个实体，其全部的本质或性质就是思维）。³³

349

虽然康德对这个论证的重新表述没有包含我们所熟悉的任何笛卡儿的概念——清楚、分明的观念，神的诚实不欺——但它的确捕捉到了从独立的可构想性到独立的实存这个根本的推进。此外，康德刻画这个推进的方式清楚地显明了，它包含着的错误与其他谬误推理里犯下的混合分析—综合是一样的。因此，他坚持如下主张的分析性，即我能够把我作为一个思维着的存在者的实存与我之外的其

他物(包括我自己的身体)的实存区别开来。这里的重点落在了“其他物”之上。由于它指的是不同于作为思维着的存在者的我自己的任何东西,因此它也就把我自己的身体也包括在其范围之内了。因而,在这个意义上,我的身体是除我的心灵“之外的”东西,因而是不同于我的心灵的东西。然而要点在于,我由此并不能够(像笛卡儿企图做的那样)确定,“倘若没有我之外的、给我带来各种表象的物”,自我意识是否可能,“因此我是否可以仅仅作为思维着的存在者(不是作为一个人)而实存”[B409]。康德没有如此明确地说,但再一次地,后者显然是一个综合命题,它需要诉诸直观。

康德在有个地方暗示了理性心理学的这个推理过程乃是基于一个单纯的误解(*ein blosser Missverstand*),即“为诸范畴奠定基础的意识统一性被当作了对于主体直观而言的客体,并将实体范畴应用于其上”[B421-422]。由于误解显然不同于幻相,并且误解应该也是可以避免的,因此,我们可能会感到奇怪:谬误推理乃基于一个不可避免的先验幻相,这个命题发生了什么变化?此外,该问题也被以下事实恶化了,即康德所描述的误解显然是物化兼偷换的一个例子。不过,在接近其讨论结尾的地方,康德转到了这个话题,他明确地说,他依然认为幻相学说对于理解谬误推理来说是根本性的。正如他现在所说的:

理性心理学中的辩证幻相基于把理性的一个理念(一个纯粹的理智)和对一般思维着的存在者的在一切方面都无规定的概念混为一谈。我为了某种可能的经验之故,通过把一切现实的经验抽掉来思考我自己,并由此推论,我哪怕在经验及其经验性的诸条件之外也有可能意识到我的实存。这样一来,我就把对我的经验性上确定的实存所作的可能的抽象和以为我的思维着的自己孤立的可能实存的这种意识混为一谈了,并且我相信我认识到我里面的实体性的东西就是先验的主体,因为我在思想中所拥有的只是为一切作为知识的单纯形式的规定奠定基础的意识的统一性。[B426-427]

这里,幻相被说成是在于,一个思维着的存在者的无规定的概念(一个统一意识)——我们是通过抽掉思想的一切内容而得到这个概念的——与一个先验的存在者的理念(这里它被定义为一个“纯粹的理智”)之间的同一。这个同一是幻相性的,因为理性并没有这样的对象,或者,更好的说法是,理性“仅仅在观念中”才具有这样的对象。幻相是不可避免的,因为在 P_2 的影响下,一个思维着的存在者的无规定的概念(它源于把思想的一切内容都抽掉)自身显现为这样一个纯粹理智的概念。虽然第二版的语言不同于第一版,但基本的思想还是一样的。在两个版本里,问题都在于,(由于 P_2 ,)思想的主观必然的统一性与这个统一性的一个客观必然的条件被混淆起来了。

再一次地,该幻相涉及一个思想的认识地位(赋予其客观的、而非仅仅主观的有效性)。因此,它不同于物化,后者作为真正实存的一个属性,本身乃是理性心理学家所犯的偷换错误的基础。然而,正因为思想被认为具有客观的有效性,理性心理学家才把它号称的对象物化了,所以物化乃是该幻相的一个直接的后果。实际上,物化是受到幻相欺骗而导致的一个不可避免的结果,但它不是幻相本身的结果。如此一来,它就也等于上面所描述的“误解”,根据这个误解,意识的统一性被当作了作为客体的主体的一个直观,实体范畴就被运用于它。

最后,虽然康德没有明确地说,但对这一幻相的屈从可以再次被归咎于理性心理学的先验实在论。此外,这还有助于解释,康德在其他地方提出的如下这个令人困惑的主张:理性心理学家把“为范畴提供根据的意识的统一性”与“对作为一个客体的主体的一个直观”相混合了。当然,对康德来说,我们对于作为客体的主体没有任何直观,或者更确切地说,我们所具有的内部直观仅仅提供出了内感官的内容,而没有提供出这个内容所属的一个持存的主体。但由于先验实在论(由于它特有的缺陷,即不能够以正确的方式做出感性-知性的区别)不能够区分对主体的思想的诸条件和对它作为一个客体的

直观的诸条件,因此它就不可避免地把它们混合起来了。³⁴最后的结果就是,把一个有关前者的分析命题与一个有关后者的综合命题进一步地混合起来了。

B. 统觉和实存

上述 B 版演绎里的分析既强调了物化的错误,也强调了对有关思维主体(它被考虑为本身在小前提中得到了肯定)的分析命题和理性心理学得出的那些结论的综合性质(由于实存的性质)这两者的系统混合。鉴于这些分析,似乎康德希望把他的统觉学说与有关自我之实存的任何主张分离开来。然而,实际上,康德的立场要更加微妙,因为一方面,他把自己的观点与笛卡儿的立场截然区别开来,而另一方面,他又在对统觉的说明里包含了一个实存的维度。事实上,在 B 版演绎里,康德在把统觉和内感官作为自我意识的两种不同模式进行对比的时候评论道,在前者之中“我意识到我自己,既不是像我对自己所显现的那样,也不是像我自在的本身所是的那样,而只是我是”[B157]。此外,在他添加的一个注释里写道:

我思这件事表达了对我的实存进行规定的行动。故实存由此就已经被给予了,但我应当如何规定它,即我应当如何把属于它的杂多设定在我之中,这种方式却还没有因此而给予。为此需要的是把一个先天给予的形式即时间作为基础的自身直观,这时间是感性的,并且是属于可被规定者的接受性的。[B157, 注释]

这个命题也被传给了 B 版的谬误推理,在那里,康德用对自我单纯的思想或意识与对自我真正的认识之间的对比来开始他对谬误推理的批判。前者与规定着的自我相关联,后者则与可被规定的自我相关联[B407]。康德把前者理解为积极的、自发的、认识的主体,或者更简单地说,作为综合者的自我;把后者理解为通过内部直观或内省而得到认识自我,它的实存是在时间中得到规定的。正如我们已经看到的,康德根据他对认识的曲行性质的说明而承认了对前一

种自我的意识的可能性,即对思维行动的意识的可能性,但他根据直观的要求而否定了对这个自我的认识的可能性。不过,尽管康德否定了我们通过意识的这种模式能够对自己获得任何真正的认识,但他坚持认为,它包含着对实存(“我是”)的一个确信。

352 这些也不是孤立的段落。因此,康德在评论他对理性心理学做出批判的架构时指出,如果我们遵循“分析的程序”(这是笛卡儿在《第一哲学沉思集》里的程序),那么理性心理学就会从“‘我思’作为一个已经在自身中包含有实存的命题”出发,因此“不会从一个一般的思维着的存在者的概念出发,而会从某种现实性出发”[B418]。后来,在讨论物质主义的一个语境里,康德评论道:“统觉是某种实在的东西,而它的单纯性已经在其可能性之中了”[B419]。最后,他在一个很长的、晦涩不堪的脚注里(它也包含着他对笛卡儿我思推理的批判的要点)写道:

“我思”正如已经说过的,是一个经验性的命题,并且自身包含有“我实存”这一命题。但我不能够说:一切思维着的东西都是实存着的,因为这样一来思维这一属性就会使得一切具有这一属性的存在者都成为必然的存在者了。因此我的实存也不可能像笛卡儿所认为的那样,被看作是从“我思”这个命题中推论出来的(因为否则就必须预设这个大前提:一切思维着的东西都是实存着的),而是与“我思”命题同一的。这一命题表达了某种不确定的经验性直观即某种知觉(因而它毕竟表明了,这个实存性命题已经是感觉这种当然是属于感性的东西为基础的),但它先行于那个应当通过范畴在时间上规定知觉客体的经验,而实存在这里还不是什么范畴,因为范畴并不与一个不确定地被给予出来的客体相关,而只与一个我们对之有一个概念、并且想知道它是否也被置于这一概念之外的客体相关。一个不确定的知觉在这里只意味着某种已被给予的实在的东西,确切地说,某种只是被给予的一般思维的实在的东西,所以这种东西并不是作为现象,也不是作为自在的事物本身(本体),而是作为某种实际

上实存的东西,它是在“我思”命题中被称作这种东西的。因为必须注意,当我把“我思”这个命题称之为一个经验性的命题时,我的意思并不是想说这个“我”在这一命题中是一个经验性的表象,毋宁说,这表象是纯粹理智性的,因为它属于一般思维。只是若没有任何一个经验性的表象来充当思维的材料,这个“我思”的行动就毕竟不会发生,而这种经验性的东西只是纯粹智能力的应用或运用的条件而已。[B422,注释]

至少出于目前的意图,这些文本(特别是这个注释)引起的主要难题是去理解,有关“统觉的自我”的实存的这个主张是如何与康德对理性心理学家的如下批评相容的,即理性心理学家把自我非法地物化了。难道康德自己在这里没有犯下他指责理性心理学家犯下了的那同一个错误?虽然康德没有明确地这么说,但上面引述的这个注释可以被解读为包含着处理这个问题的尝试。他处理这个问题的语境是,有关我思和实存之间关系的批判观点和笛卡儿观点被放在了一起。康德的尝试包含着三个不同的、虽然密切相关的要素:(1)如下这个主张,即实存已经在“我思”中被给予了,或者一个等价的主张,即“我思”“在自身中包含着‘我实存’这个命题”;(2)如下这个主张,即“我思”是一个经验性的命题;(3)对笛卡儿“我思故我在”这个推理的批判。下面我们就来分别考虑这些要素,虽然必定会存在一些重叠。

1. “我思”和“我实存”。虽然康德对这两个命题之间关联的性质的说明显然是相关于他对笛卡儿的批判的,但他力图提出的逻辑观点却是独立于这个批判的。在第一版里,他提出它的时候特别地提到了笛卡儿,他宣称,所谓的笛卡儿推理,即我思故我在,实际上是一个同义反复,“因为我思(我在思维[*sum cogitans*])直接就断言了实在性”[A355]。在上面援引的第二版的那个注释里,他指出,他的观点仅仅是,“我思”“我在思维”以及“我思维着而实存”,这些命题

全都是等价的。因此,康德的主张似乎是,实存的假定或预设已经寓于“我思”这个命题之中了,因此它不可能被恰当地视为是从这个命题得出的一个推论。

在一个对康德有关我思的隐晦评论的有趣讨论中,伯纳德·威廉姆斯提到了斯宾诺莎的一句格言,把它作为康德观点的可能来源:“‘我思,因而我是’这个命题就等于‘我在思维’”。³⁵威廉姆斯主张,这表达了康德的观点,他这个说法当然是正确的。然而,鉴于康德对斯宾诺莎极端否定性的态度,这看起来并不像是一个可能的来源。更有可能的来源是莱布尼茨,他在《人类理智新论》中提出了同样的观点,他写道:“说我思故我在,这并非真地是要从思想来证明实存,因为说思维(to think)已经就已经在说我是(I am)了”。³⁶由于康德是《人类理智新论》的一个热心的学生,因此,他无疑是熟悉莱布尼茨的这个评论的。不过,实际上我们完全没有任何必要假定,康德关于我思的观点有某个外在的渊源。这里的要点仅仅是,康德有关实存的主张直接来源于他对统觉作为对思维活动的一个意识的构想。意识到一个人自己在从事这个活动,就是意识到它自己是实存着的,虽然这个意识并没有带来对这个人作为一个思维着的存在者的性质任何进一步的认知。推测起来,这也是为什么康德会否认它包含着对一个实体性的自我的物化。这里,基本的观点仅仅是,这样的物化乃是基于对自我作为一个思维着的存在者(被物化的就是这个)的一个确定的构想,因而是基于基本的幻相。

2. “我思”作为一个经验性的命题。这个主张要更加困难,特别是,如果我们试图把它与以下主张关联起来的话:作为命题的主词而发挥功能的“我”本身不是经验性的。当然,康德在此的意思部分是,该命题表达了一个偶然的真理,而不是一个必然的真理。在这一方面,他再一次与莱布尼茨意见一致,后者认为它是一个“基于直接经验的事实命题,而不是在与观念的直接符合中可以发现其必然性的

一个必然命题”。³⁷ 不过,文本也表明,康德的意思部分是,某个给定的感性表象必须要作为思想行动的场所,因而也作为实存意识的场合。倘若没有某个东西被给予感性,也就是倘若没有感性,那么就不会存在任何的思维(*cogitatio*),或者更确切地说,就不会存在任何在思维着的存在者(*ergo sum cogitans*)。换言之,对某个感性内容(作为内感官的诸性状)的把握乃是对实存意识——它据信是与对思维的意识是密不可分的——的一个必要条件。因此,康德在插入的话里边断言,“感觉这种必然属于感性的东西就为这个实存命题奠定了基础”,并且,他在这个注释的结尾再次断言,“经验性的东西只是纯粹理智能力的应用或运用的条件”。这里,相对的重点不是经验的东西只是条件,而是它是条件,因为由此可以推出的是,统觉作为对思维(“某个真实的东西”)的一种现实的意识,始终包含着一个经验性的要素。

不过,同样重要的是,康德坚持以下的观点:感觉——它为统觉从而也为对实存的把握提供了场合——本身不是对主体的一个经验性的表象。事实上,它根本就不是对主体的一个表象。此外,由于在纯粹的或先验的统觉中,我们明确地把一切经验性的东西(包括感觉)都抽掉了,又由于不存在任何有关主体的有规定的、非经验性的表象(不存在理智直观),因而可以推出,思维着的主体——它的实存是在对思维的意识中被给予或“被包含”的——只能被刻画为“某个一般之物 = x”。这显然是一个非经验性的、“纯粹理智的”表象:实际上,它仅仅是对一个逻辑主词的空洞思想。因此,对一个实存着的思想主体的思想是非经验性的,从这个事实并不能推出,我们对于这个主体的真实性质能够有任何非经验性的知识。而后者正是支撑着理性心理学家对自我进行非法物化的那个假设。我们现在也能够解释康德以下这个神秘的评论了,即“我思”所包含的实存概念不能被等同于范畴。康德在下述基础上证明了这一点:我们是在处理一个“不确定地被给予的客体”,而范畴并不适用于这样一个客体,它“只适用于我们对之有一个概念,并且想知道它是否也被置于这个概念

之外的客体”。在此之后,康德对模态的功能和范畴的特殊性质做了说明,正如我们已经看到的,它们没有给判断的内容增添任何东西。³⁸ 鉴于这个说明,可以推出,只有当我们有一个确定的概念并希望确定是否存在一个现实的对象与之相应的时候,实存范畴才会被召唤进来。而由于物化就是把实存范畴运用于一个号称的思想客体,因此就可以推出,在不存在这样的客体的地方,就不可能存在任何的物化。而“我思”的那个“我”的情况中所缺乏的正是这样的客体。我们没有对一个思维着的主体的一个确定的概念,我们只有一个“不确定的知觉”,或者,用康德其他地方的话说,一个“空洞的表象”*[A346/B404],这个意识与思想行动是密不可分的,或者说是“被包含于”思想行动之中的。因此,康德在把后者关联于实存的时候,与理性主义心理学家不同,他既没有使用范畴,也没有犯下物化的错误。

3. 我思故我在:康德的批评。虽然康德对笛卡儿我思推理的批判嵌在了他对理性心理学的一般性批判之中,不过,单独地来处理它,这要更加便利。该批判本身有两个部分。第一个部分基于康德的一个有争议的解释,他把该推理解释成了一个三段论。在这样的解释之下,他的主张是,它得出了如下这个荒谬的结论,即无论什么东西,只要它思维,它就必然地实存。第二个部分与谬误推理的一般性论证密切相关,它直接针对这笛卡儿的计划,这个计划体现在了彻底怀疑的整个过程之中。从康德的观点看,这个计划可以被描述为,试图通过仅仅反思什么必定会被预设为思维的一个条件,就达到有关我作为在思维着的东西(*res cogitans*)的实存的确定性。

正如人们常常指出的,康德批判的第一部分的基本问题在于它对我思推理的三段论解读,这个解读是被笛卡儿的解释者们广泛拒

* 作者原书这里的引文是“bare consciousness”。但据康德原文,这里乃是“bare representation”之误。

斥的。³⁹但由于康德把他在这一点上对笛卡儿的批判完全建立在他自己对统觉的说明之上,因此,它是独立于他对我思推理的逻辑形式的解释的。他的核心主张是,我思——它历经彻底怀疑的过程而留存了下来——仅仅只是空洞的“我思”。此外,它留存下来的原因仅仅是,它必须要能够伴随着我的一切表象。相应地,我们对这个我思的构想必须要被刻画为对思想的永久主词的一个“空洞的表象”或“纯粹理智的意识”。

鉴于此,笛卡儿的错误是很清楚的:他把这个形式的或先验的我等同于一个真实的自我了,就是说,他把它物化了。此外,正由于这个物化,笛卡儿才错误地相信,他已经通过我思推理而达到了对于他自己实存——它作为一个特殊的思维着的实体(在思维着的东西[*res cogitans*])——的一个确定性。最后,下面这一点也变得清楚了:这个错误乃是根源于先验幻相,该先验幻相也是理性心理学的整个计划的基础。笛卡儿作为一个专注的先验实在论者,就像其他理性心理学家一样,没有任何哲学武器来保护自己不受这个不可避免的幻相的侵害。因此,他在其有关我思的肯定性主张之中,以及他对外部世界的实在性的怀疑之中(这两点对于康德来说其实是一枚硬币的两个面),不可避免地屈服于它。在下一章我们将会看到,在理性宇宙论的领域,先验幻相与先验实在论同样的致命结合是如何使得理性陷入了一种二律背反的冲突之中的,而要消除这种冲突,只有诉诸先验观念论。

第十三章 纯粹理性的二律背反

357

怎么高估计二律背反对于康德批判计划的重要性几乎都不为过。实际上,康德自己明确地把它视为绝对首要的东西。因此,他在1798年给克里斯蒂安·伽尔夫(Christian Garve)的一封著名的书信里写到,正是纯粹理性的二律背反“首次把我从独断论的迷梦中唤醒,使我转到对理性本身的批判上来,以消除理性与它自身表面上的矛盾”[Br 12: 258; 552]。

康德在这里使用的语言与他大约十五年前用来刻画自己“对大卫·休谟的回忆”所造成的影响时使用的语言基本上一样(Pro 4: 260; 57),对此我们要是记得以下的事情就不会觉得奇怪了:康德在《未来形而上学导论》里也说到,“纯粹理性在其超验运用上的这一产物是它最值得注意的现象,在把哲学从其独断论的安睡中唤醒、并推动哲学去从事对理性本身的批判这个艰难工作的一切活动中,它发挥的作用是最强有力的”[Pro 4: 338; 129]。事实上,康德在第一版《纯粹理性批判》中就已经写到,二律背反“保护理性抵抗某种仅由单方面的幻相所带来的想象的信念的昏昏欲睡”[A407/B434]。

358

由于其巨大的体系意义,所涉问题的多样性和复杂性以及它与先验观念论的密切关联,因此,与我们对谬误推理的讨论比起来,我们对康德二律背反的说明需要更加深入。然而,要想充分地处理康德在“纯粹理性的二律背反”中所划分的四个不同的宇宙论冲突或“二律背反”,不需要一整本书,至少也需要好几章的篇幅。¹因此,为了把讨论限定于合理的长度,我在本章第一节对二律背反作为一个整体的问题和方法做了导论性的说明,第二、三两节则分别集中考察

了第一个和第三个二律背反。第四节和最后一节则处理了以下这些关键性的主张:先验观念论提供了解决二律背反的钥匙;康德的分析提供了对此观念论的一个间接的证明,它对“先验感性论”里的直接证明做了补充。

I. 必需的准备工作的

二律背反处理了与感性世界这个宇宙论理念——它被理解为诸现象(空间-时间性的存在者和事件)的总和——相关联的那一类幻相。正如康德在其讨论的开头所说的,这类幻相(区别于与心理学理念和神学理念相关联的那些种类的幻相)的最大特征就是,它是双重的。换言之,基于这一理念(以及它由以得到表述的各种宇宙论理念)的推理得出了两个同样有竞争力的然而又明显相互矛盾的结论。由于每一方都成功地驳斥了对方,这就排除了一种独断的冲突解决方案的可能性,康德因而主张,这里的情形乃是一种二难困境:要么选择对理性的一种彻底的怀疑论;要么选择一种顽固的独断论,完全忽视对立断言所具有的同等说服力。²此外,康德还提出,这两种选择中的任何一种都导致了“纯粹理性的无痛死亡”[A407/B434]。

皮埃尔·贝尔(Pierre Bayle)早于康德一个世纪就提出了一系列类似的相互冲突的论证³,他选择了怀疑论这一端,而康德避免整个二难困境的杰出策略则是采取一种他所称的“怀疑的方法”,这种方法乃在于,考察支撑着争论的那些预设[A424/B451-452]。毫不令人惊讶地,这个考察揭示出,冲突乃是基于所有各方都共有的一个先验幻相,它与先验实在论的有害影响相结合,使理性不可避免地陷入了这个泥沼之中。这个考察进而使得对冲突的一种“批判的解决”(通过否定其根本性的预设)成为可能。对冲突的性质和根源的这一分析为康德的整个说明提供了基础,因此,我们首先就来考察一下它。本节的讨论分为三个部分。第一部分考察了这个双重幻相的性

质以及它所造成的谬误；第二部分讨论了康德的以下努力，他力图显明，这同一个幻相如何导致了特定的宇宙论理念；第三部分则分析了他的以下主张，即由这些理念所导致的二律背反分为两类，每一类都需要一种独特的解决方式。

A. 理性宇宙论里边的幻相和错误

康德主张，二律背反作为一个整体乃是建立在如下这个辩证的论证之上的：“如果有条件者被给予了，那么它的所有条件的整个序列也就被给予了；现在感官对象作为有条件者被给予我们了，所以，它们的所有条件的整个序列也就被给予我们了”[A497/B525]。由于这个假言三段论推理的大前提正是 P_2 ，因此，康德这里是在明确地把二律背反的问题与先验幻相的学说相关联。把这个辩证的三段论推理运用到感性世界这个理念上，就产生了二律背反，而不仅仅是谬误推理，这是因为，结果表明，存在着思考这样一个总体性的两种不相容的方式，每一种都符合无条件者这个理性的理念：一种包含着最初的、无条件的条件（正题），另一种包含着无限数量的条件，只是这些条件的总体性是无条件的（反题）。由于我们很快就会明白的原因，康德本人把前者刻画为“纯粹理性的独断论”，把后者刻画为“纯粹的经验论”。他继而把它们分别关联于柏拉图和伊壁鸠鲁 [A471 - 472/B499 - 500]。

这样的—个总体性能够以这两种方式来思考的原因乃是宇宙论理念（世界理念）的特殊性质。这个理念作为诸现象的总体性，在以下这一点上区别于其他的先验理念：它看起来并没有指涉一个超验的存在者。在《纯粹理性批判》中，康德通过以下评论而指出了这一点，“惟有宇宙论的理念具有这种特点，即它们能够把自己的对象和这对象的概念所要求的经验性的综合预设给予了的”[A478 - 479/B506 - 507]。在《未来形而上学导论》中，他更宽泛地指出，—个宇宙论理念的对象是感性的，就此而言它不像灵魂，它是内在的而

不是超验的,因而“至此为止……还不是一个理念”。不过,它之所以成为一个理念(在专门的含义上),乃是因为它“扩展了有条件者与其条件之间的关联……这个扩展是如此巨大,以至于经验永远不能够与之相匹,因此,就这一点来说,它始终是一个理念,其对象在任何经验中永远都不能够被充分地给予”[Pro 4: 338; 129]。

这实际上意味着,灵魂和上帝理念可以被视为伪合理性的(pseudo-rational),因为它们指涉着纯粹理性的一个非感性对象的幻相,而世界理念则可以被视为伪经验性的(pseudo-empirical),因为它指涉着一个高阶感性对象的幻相。不过,世界理念本身受着两种相冲突的规范——知性的规范和理性的规范——的支配。它号称是经验性的,就此而言,它受着前者的支配,这意味着,它从属于经验之可能性的诸条件。它号称是一个理念,就此而言,它受着后者的支配,这意味着,它包含有对无条件者的思想。因此,它从属于这两种相冲突的规范,正是这一点解释了与这一理念及以其为基础的那些推论相关联的幻相的双重性。上面勾勒的每一种观点都坚定地追随其中一种规范,而回避另一种规范,这就是康德为什么把它们刻画为“纯粹理性的独断论”(柏拉图)和“纯粹的经验论”(伊壁鸠鲁)的原因。

这个根本的冲突体现在了每一个二律背反之中。康德主张,在所有的情况下,问题都源于以下事实,即理性所需要的诸条件的完备性或总体性“对知性来说太大了”,它永远都不可能在一个可能的经验中被给予,而知性所需要的与可能经验的关系“对理性来说太小了”,因为它永远都不能够产生完备性或总体性[A422/B450]。乍看起来,对冲突的这个刻画或许暗示着,胜利被简单地赋予了经验论的立场,其依据是它代表了知性已经被合法化了的要求。然而,我们将会看到,这忽略了以下的事实,即纯粹的经验论以它自己的方式而与其理性论对手一样都是独断的,因为它也处于 P_2 的支配之下,因而它也假定了,它是在指向诸条件的一个被给予的总体性,该总体性本

身是无条件的。⁴

这些考察也提供了理解辩证的三段论推理——它支撑着二律背反的冲突——所犯下的形式谬误的钥匙。⁵再一次地,康德把该谬误刻画为一个语言表达方式的诡辩(*sophisma figurae dictionis*),或模棱两可的谬误[A499/B528]。⁶并且,再一次地,它反映了一个实质性的形而上学错误。康德最初把这个错误刻画为一个“模棱两可”(amphiboly),通过它,一个理念被视为“对被经验性地给予了的某物、因而对一个要根据经验法则来认识的对象的一个号称的表象”[A484/B512]。后来,在联系到对宇宙论理念的调节性功能的讨论时,他把它指为一种“先验的偷换”(transcendental subreption),通过它客观的实在性被赋予了单纯作为一个规则的理念[A509/B537]。因此,与谬误推理中的情况一样,这里根本的错误也在于,把客观的实在性赋予了一个单纯的理念,也就是把该理念物化了。区别仅仅在于,这里这个物化的产物被认为是某种感性的东西。

361

这个根本的形而上学错误是大前提带来的直接后果,它进而又导致了宇宙论三段论推理中的形式谬误。后一种谬误在于有条件者这个关键术语的一种模棱两可性,康德主张,它在两个前提中是在不同的意义上得到使用的。在大前提里,它是在一个纯粹范畴这个先验的意义上得到使用的,而在小前提里,它则是在作为“知性的一个仅仅适用于现象的概念”[A499/B527]这个经验性的意义上得到理解的。在第一个意义上使用它,包含着从空间-时间条件——有条件者就是通过这些条件而被经验性地给予的——惯常的抽离,由此实际上就是在根据一个结论与其前提之间的模式来考察它与其诸条件的关系。反之,在第二个意义上使用它——在小前提里要运用于“感性的对象”就需要在这个意义上使用它——则使这些条件里的因素分解成为了必需。因此,宇宙论三段论推理(就像它的心理学对应者)在形式上是谬误的。不过,这里完全不同于仅仅包含着唯一一个理念(灵魂)的四个谬误推理,而是存在着四个不同的宇宙论理念,它

们每一个都以一种特定的方式思考着作为一个整体的感性世界。

B. 宇宙论理念的体系

如我们所期待的,康德从范畴表推导出了特定的宇宙论理念。支撑着这一推导的原则是,纯粹的和先验的概念只可能源于知性,因而“理性真正说来根本不会产生任何概念,而顶多只会使知性概念摆脱某个可能经验的那些不可避免的限制,因而会试图使之扩展到超出经验性的东西的边界之外,但又还处于与经验性的东西的连结之中”[A408-409/B435-436]。因此,康德主张,“先验理念真正说来将只不过是些一直扩展到无条件者的范畴,而且这些先验理念将可以被纳入一个按照范畴的各项目而被安排好的表中来”[A409/B436]。

康德在理性和知性之间做出了截然的区分,他也坚持认为前者有着它自己不同于后者的独特原则,根据这些来看,上述主张或许有些令人惊讶,然则康德的观念并没有任何的不连贯。我们已经看到,理性加给知性的实际上乃是无条件者这个理念及其相关原理(P_2),康德现在提出的正是这一观点。

因此,问题就变成了,对于对现象的总体性的思想来说,哪些范畴能够做这样的扩展。由于这个扩展是通过把一个范畴与 P_2 关联起来而发生的,因此,上述问题就等于如下这个问题:哪些范畴可以提供综合的规则,在此规则中被综合的诸项相互之间的从属关系就如有条件者从属于条件那样[A409/B436]。如前所述,只有从有条件者向条件的一个回溯的系列或综合才能提供这样一个规则,因为只有它才需要理性所要求的对现象的总体性的思想。鉴于这些因素,康德总结说,量、实在性、因果性以及必然性这些范畴有资格作为这样一些综合的规则,因此,它们也就成了特定的宇宙论理念的潜在根源。

由于理性在 P_2 的指引下自然地会把感性世界视为有着一个广

延的量或大小,因此量的范畴显然是牵涉其中的。此外,由于这个“量”同时涉及世界与空间和时间——康德把这两者刻画为“一切直观的两个原初的量”[A411/B438]——的关系,因而它就既涉及世界的年龄,也涉及世界的大小。⁷但康德没有直接地论证这个主张,他或许认为它是自明的,他集中关注于时间和空间的量里值得注意的区别和相似之处。

由于其相继的性质,时间的情况是一个显然的样式。关键在于,我们自然地就把时间的当下时刻视为是以过去时刻“为条件的”,这里的意思是,它被构想为那些过去时刻的完备综合的结果。不过,康德指出,这只适用于过去的时间,而不适用于未来的时间。对于后者,一个先验的理念没有任何作用,因为不存在任何的对完备性或绝对总体性的思想[A411/B438 - 439]。简言之,未来不像过去,前者的终点是开放的。

相比之下,空间必须要被思考为(诸空间的)一个聚合,而不是一个序列,因为它的诸部分是并存的。因此,我们不能够在同样的意义上把空间的一个特殊部分看作另一个部分的“条件”,这显然排除了对过去时间的规定中发挥着作用的那种回溯的综合。然而,康德提出,在对空间的量度(measurement)中包含着某个类似的东西;因为空间的每一个部分都被别的部分所限制,在这个意义上它把那些其他的部分预设为“先前部分的边界的条件”[A412/B439]。因此,对一个确定的空间(及空间中的诸现象)的量度必然就包含着从有条件者到其条件的一个综合或回溯,而这种综合或回溯在 P_2 的指引下则受着广延的量这个概念的支配。用康德话说,“我既可以追问在过去时间中的现象的绝对总体性,也可以追问在空间中的现象的绝对总体性”[A413/B440]。不过,他也暗示了,真正的问题是,这两种探究是否都是合法的。

对诸现象的一个绝对总体性的思想中包含着质的范畴,这是因为,“空间中的实在性”或占据着空间的东西(也就是物质)同样被思

考为某个有条件者。这里,诸条件乃是构成了物质的诸部分,这些部分进而又有着它们的构成部分或条件,如此等等。因此,根据 P_2 ,我们再一次地有了一个回溯的综合,理性要求该综合的绝对总体性或完备性[A413/B440]。

在关系范畴里,康德认为,只有因果性适合于形成一个宇宙论的理念。因果性作为根据与其结果之间的关系,其适合性是显而易见的,因为从结果向其根据,或从结果向其原因的推进乃是从某个有条件者向其条件的回溯。因此,它展现了对这些因果条件的一个绝对总体性的考察。不过,看起来成问题的是对其他关系范畴——实体和协同性——的排除,康德把这两个范畴关联于灵魂理念和上帝理念。忧虑在于,康德现在否定这些范畴与 P_2 有任何关联,这与他先前的分析是彻底矛盾的,而先验辩证论的整个结构就建立在先前分析的基础上。⁸

然而,在产生先验理念这个事情上,并不存在任何矛盾。关键点在于,目前关注的是诸现象的总体性,这既不是心理学理念的事情,也不是神学理念的事情。因此,问题不是哪些范畴能够通过被扩展到无条件者而产生出先验的理念,而是在对诸现象的一个绝对总体性的思想中涉及了哪些范畴。换个说法,康德的计划要确定的是空间-时间性的世界能够被思考为一个整体的不同方式,而不是一般的无条件者能够被思考的不同方式。此外,在这一方面,实体和协同性这些范畴都不适合,因为它们并没有造成对诸现象的一个连续的排序。

康德在寻找与模态范畴相关联的宇宙论理念时所承受的压力要大得多。为了找到这个理念,他引入了实存上偶然的这个概念(the concept of the contingent in existence),他主张,这个东西必须被视为有条件的,它本身指涉了它在其下是必然的一个条件。但由于该条件对其条件来说本身是偶然的,因此,康德提出,我们再一次地在 P_2 的指引下,最终回溯到了对某个无条件者的思想,该无条件者

在这里意味着其实存是无条件的必然的[A415/B442]。因此,第四个宇宙论理念就是一个无条件的或绝对的必然的存在者,也就是说,该存在者的实存不依赖于任何其他存在者的实存。

与康德在其他任何地方对二律背反的处理比起来,我们所熟悉的指责——对建筑学的过度关注——在这里似乎有些力道。基本的反对意见是,以此宇宙论理念为基础的第四个二律背反仅仅只是第三个二律背反的一个重现,这个异议再一次地可以追溯到叔本华。⁹针对这个异议,我们可以指出,第三个二律背反处理的是无条件的因果性,而第四个二律背反处理的则是无条件的实存。虽然这是真的,也足以区分这两个宇宙论理念及其相应的二律背反,但它导致了一个新的问题,即如何把附属于理性宇宙论的一个必然地实存着的存在者的理念与从属于严格的理性神学的这样一个存在者的理念区分开来。在下一章我们将会看到,康德的确做出了这样一个区分,但他为一个必然地实存着的存在者作为宇宙论理念——就是说,该存在者与对诸现象的总体性的思想相关——创造空间的努力依然是非常成问题的。¹⁰

不过,把这个问题先摆在一边,真正重要的是康德的如下主张:每一个宇宙论理念都导致了对无条件者的两个同样有竞争力的但相互矛盾的构想。即便最后表明,只有一个这样的理念,这个主张也会是有意义的,因为那将足以在理性特有的努力——把诸现象思考为构成了一个总体性——中造成理性与它自身的矛盾。因此,分析四个二律背反中的两个就足够了,康德明确地指出了它们:第一个二律背反,因为它受到了最广泛的讨论,也显然最符合二律背反的图景;第三个二律背反,因为它对康德的整个哲学(理论哲学和实践哲学)都有着根本的重要性。但在转到这些二律背反之前,简要地考察一下康德对宇宙论理念以及相应的二律背反的划分,这么做将会被证明是非常有益的,他把它们划分为两种不同的类型,每一种都有自己的解决模式。

C. 世界和自然以及数学性的二律背反与力学性的二律背反之间的区分

在接近其对宇宙论理念的预备性讨论的结尾处,康德引入了世界和自然这两个概念之间的区分。世界意味着“一切现象的数学性的整体,意味着这些现象不论是在宏观上还是在微观上的综合,也就是不论是通过复合还是通过分割来进行的综合的总体性”;而自然指的则是这同一个世界,但它被考虑为一个“力学性的整体”[A418/B446]。这预示了康德后来在数学性的二律背反和力学性的二律背反之间做出的对比,并为此对比打下了基础,这个对比反映了在范畴和原则的层面已经做出的一个类似的区分[A528 - 532/B556 - 560]。这里,它就等于是两种整体之间的一个区分:一种(世界)是在诸要素或诸部分的一个完备集合这个意义上的整体;另一种(自然)是一个说明的整体,就是说,在这个整体中没有任何说明的鸿沟。康德诉诸后一种区分的语言,把它们分别刻画为一个“数学性的整体”和一个“力学性的整体”[A418 - 419/B446 - 447]。

这两种整体之间对比的关键在于它们由之而得到思考的两类综合之间的区分。在对一个世界的思考中,得到综合或聚集的要素在它们被考虑为仅仅是空间-时间性的(也就是被考虑为现象)这个意义上,必然是同质的。相比之下,在对作为一个整体的自然的思考中,诸项是被力学性地关联着的,这意味着,在它们并不必然全都是空间-时间性的存在者或事件这个意义上,它们可以是异质的[A528 - 529/B556 - 557]。虽然,所有的宇宙论理念都被设想为与对感性世界的思想有关,根据这个事实,后者看起来有些奇怪,但它是一个说明的整体这个概念的一个推论,因为后者允许有以下的可能,即所需要的终结可能使得其本身并非感性的诸条件成为了必需。简言之,它为“理智的开端”或无条件的条件留下了概念上的空间,而这些东西在狭义地构思之下的世界概念中则

没有任何位置。¹¹

鉴于这种区分,可以推出,由这两种宇宙论理念产生的二律背反显然从属于不同的分析和解决。对前两个二律背反或“数学性的二律背反”——它们分别涉及世界的广延的量(它的年龄和大小)和物质(占据着空间的东西)的可分性——的解决最终表明,正题和反题都是错的,因为它们都基于对作为一个自存整体的感性世界的一个根本性的、自相矛盾的构想。相反,由于“力学性的二律背反”——它们处理的是异质要素的综合——没有基于这样一个自相矛盾的构想,因此它们就为以下可能性留下了空间,即(在严格的理解之下)它们都可能是正确的:正题正确地肯定了诸现象的一个无条件的条件(该条件处于诸现象之外)的必然性;反题正确地否定了,可能会在空间-时间性的世界之中发现某个无条件者。¹²

366

II. 第一个二律背反

第一个二律背反的正题断言,世界既在时间上有一个开端,又在空间上有一个边界。反题则否认了这两个主张,代之以相反的主张,即世界在时间和空间上都是无限的。设 x 指代世界, F 和 I 分别指代有限的和无限的这两种情况,那么,支撑着这个争论的共同预设就可以符号化为 $(\exists x)(Fx \vee Ix)$ 。¹³

一开始必须要强调的是,争论涉及的是世界与空间和时间之间关系的性质,而不是像有时候人们假设的那样涉及的是空间和时间本身的性质。¹⁴ 因此,世界——特别是一个空间-时间性的世界或诸现象的总体性——的概念对于整个分析来说至关重要,双方都预设了这个概念。所争议的是,这样一个世界的空间-时间架构究竟是有限的还是同延的。虽然这是一个理想化了的争论,但它与牛顿和莱布尼茨之间实际的争论还是有着明显的、常常被人们指出的密切关系。¹⁵

A. 正题

与二律背反里所有的证明一样,对第一个二律背反正题的证明也是反证法的。它力图通过显明世界在有关方面不可能是无限的,从而证明世界在这同一些方面必定是有限的。我们将在这里集中考察论证有关时间的部分,这部分论证很大程度上是从以下分析开始的:康德分析了一个无限序列的概念,以及它与一个世界概念的相容性问题。它可以被分解为以下六个步骤:

1. 假设相反的命题:世界在时间上没有开端。

2. 由此可以推出,对于任何一个给定的时刻(当下),一个永恒(的时间)都已经流逝了。

3. 这进而又意味着,在物的状态中无限数量的相继变化(无限数量的相继事件)已经现实地发生了,就是说,一个无限的序列已经得到了完成。

4. 然而,根据“真实的先验概念”,一个序列的无限性乃在于以下事实,即它不可能通过一个相继的综合而得到完成。

5. 已经“过去了的”(已经得到了完成的)一个无限的世界—序列这个概念因而就是自相矛盾的。

6. 因此,必定存在着世界在时间上的一个开端,就是说,必定存在着一个初始的事件。[A426/B454]

该论证的核心主张是:世界在时间上没有开端,这个主张在逻辑上要求我们认为,在任何给定的时刻一个永恒已经“流逝了”(abgelaufen)。由于争论涉及的是物在时间中的相继而不是时间本身,因而这被视为是在意味着,在任何给定的时刻,“世界中的物的相继状态(每一个都接着另一个)的一个无限的序列都已经过去了(verflossen)”。据信,这蕴涵着一个无限的序列已经得到了完成。然而,论证接着说,“一个序列的无限性乃在于以下事实,即它不可能通过一个相继的综合而得到完成”。在对该命题的评论中,康德把这刻

画为一个“真实的(先验的)无限概念”[A432/B460]。根据这个概念,论证得出结论:“因此,一个无限地流逝了的世界序列是不可能的,从而,世界的一个开端就是它的实存的一个必要的条件”。

一些标准的批评。鉴于这个论证的极端晦涩,并且表面上它诉诸任意的假设,因此,毫不令人惊讶,它没有获得多少人的好感。最流行的批评是,该论证涉及心理主义的一个相当粗糙的形式(或者,替代性的说法是,它预设了先验观念论)。¹⁶正如康普·斯密所简明地指出的,“他(康德)从一个主观把握的不可能性推到了一个客观实存的不可能性”。¹⁷

罗素也提出了差不多同样的观点,他把这个观点与康托对无穷或超限数的构想结合起来。根据康托的构想,他摒弃了康德的如下刻画,即把一个序列的无限性刻画为包含着“完成一个相继综合的不可能性”。罗素主张(他的这一主张得到了很多人的拥护),对综合的指涉据信预设了心智的综合行动,然而这在对无限概念的讨论中是不合适的。用罗素的话说,康德通过把它包括进来所成功做到的仅仅是“多少有些偷偷摸摸地引入了对心灵的指涉,康德的全部哲学都受到了它的影响”。¹⁸但是,无限这个概念(像所有数的概念那样)主要指的是类的一个属性,因而仅仅是派生地适合于一个序列。此外,罗素指出,“无限的类是通过定义其分子的属性而同时被给予的,因此并不存在‘完成’或‘相继的综合’问题”。¹⁹根据这个分析,康德针对假定的世界之无限性而提出的反对意见就被置之不理了。

罗素还引入了第二个独立的批评,它几乎是一个事后才想到的东西。根据这个新的反对意见,康德的论证是没有希望的,即便我们允许他讨论相继的综合,因为:

当康德说一个无限的序列“永不”可能由相继的综合所完成时,他有权利(甚至可以想象)说的只不过是:无限的序列不可能在有限的时间内得到完成。因此,他实际证明的顶多是:如果世界没有开端,那么它必定已经实存了一个无限的时间。然而,这是一个非常贫

乏的结论,决不适合于他的目的。²⁰

斯特劳森重申了这个批评的路线,²¹它就等于是如下的指控,即康德犯下了一个预期理由(*petitio principii*)的错误。推理大致如下:或者(1)世界在时间上有一个初始的开端,或者(2)它在一切时间都实存。如果如同论证所假定的,综合不能够(在一个有限的时间内)得到完成的话,那么由此可以推出,世界不可能有一个初始的开端。然而,由于论证的整个目的是要表明从对第一个结论的否定可以推出什么,因此,真正的结论乃是第二个。康德只是通过声称第二个结论是不可能的而回避了这个结论,这就把整个问题当成了事实。

G. E. 摩尔提出了一个类似的批评,他对康德论证的批评从属于他对各种形式的观念主义的批判的一部分。摩尔的观点是,如果该论证证明了什么东西的话,那就是时间并不实存(这很难说是康德从该论证得出的结论)。摩尔认为,如果康德真的能够证明正题和反题都不是真的话,那就可以推出这样的一个结论。此外,由于摩尔接受反题的主张,即时间和空间不可能有初始的时刻或部分,因此他把这个问题呈现为好像一切都是在攻击对正题的证明。然而,这个证明在以下基础上被他迅速地打发掉了:它是一个“纯粹的谬误,基于目的概念里的一种模棱两可”。²²

摩尔的主张是:康德混淆了真正的命题(一个无限的序列没有两个端点——就是说,它不是在两端都是有界的)与明显错误的主张(它一个端点都不可能有一——就是说,它根本就不可能有界限)。²³本尼特重申了这个主张,他把自然数的序列援引为一端有界然而又是无限的一个序列的例证。他据此主张,康德的错误在于,从时间序列有一个终点(当下的时刻)而错误地推断,它不可能是无限的。然而,由此能够推断出来的最多是,该序列如果是无限的,那么它就不可能有一个开端,而这正是无限论者的观点所断言的。由此他得出结论:“因此,仅仅因为一个时间序列在一个方向上有一个终点并且现在它已经抵达了终点就假设不可能有一个无限的过去时间的序列,这是

一个纯粹的谬误；我们称它无限，所表达的意思只是，它在另一个方向上没有终点，或者换句话说，没有开端”。²⁴

369

对这些批评的回应。让我们记住罗素的批评，来考察一下康德有关无限的一些评论。首先，康德小心地把他的“真实的（先验的）无限概念”——根据这个概念，“在测量一个量时对这个统一体（*Einheit*）的相继综合永远也不可能达到完成”[A432/B460]——与他称之为“一个被给予的量的无限性这个不完善的概念”[A430/B548]区分开来。后者仅仅是一个极大值或最大数的无限性概念。由于不可能存在最大数，因此这一构想使我们能够获得相对于无限论者观点的一个轻而易举但非常虚假的胜利。所以，康德关注的是，把他的论证与基于那一构想的论证区别开来。²⁵这里的要点是，根据康德的定义，无限这个概念并非是不合逻辑的，这使无限论者的观点至少能够得以开始。

康德在他为自己对无限的刻画所添加的一个脚注里评论道，这样一个无限的量“包含着一个比一切数目都更大的（给予统一体的）总量（*Menge*）”，他把它确认为“无限的东西的数学概念”[A432/B460n]。假设康德用“数目”（*Zahl*）指的是自然数，那么这可以被视为对先验概念的一个图型化的版本。它包含着对数目——量的图型——的一个特别的指涉[A142/B182]，并且，它用数目的术语表达了“先验的”或“纯粹的”概念用严格的术语所表达的东西，这就是对枚举过程之不可完成性或不可穷尽性的思想。²⁶因此，根据这个构想，说一个集合无限地包含着许多的成员，这就是在说，无论一个人已经挑出或枚举的成员是多少，依然还有更多成员有待计算。²⁷这与罗素的刻画是相容的（罗素把无限的类刻画为“通过定义其分子的属性而同时被给予的”），与康托的构想也是相容的。²⁸

对于理解该论证来说同样关键的是在对第二个二律背反的评论中做出的组合物（*compositum*）与整全（*totum*）之间的区分[A438/B467]。康德在别的地方把它们分别指为综合的整全（*totum syntheti-*

cum)与分析的整全(*totum analyticum*)。²⁹一个综合的整全乃是由(至少在思想中)被分别地给予的诸部分构成的一个整体。这样的—个整体的概念不仅预设了其各不相同的、预先被给予的诸部分,它还被构想为这些部分的聚集(用康德术语说,“综合”)的产物。因此,一个特殊的综合的整全是否可能,这个问题就等价于如下问题,即对其诸部分的完备聚集是否是可构想的。相比之下,一个分析的整全乃是这样一个整体,其诸部分只有根据那个整体才是有可能的。根据康德的看法,空间和时间都是这样的分析的整全,这也是它们之所以被刻画为无限的原因,但物质的宇宙、空间和时间中的世界则被构想为一个综合的整全。

370

鉴于对物质宇宙的这个刻画,很显然,无限论者的观点里边据称的矛盾必须要被定位于它把无限概念运用于物质宇宙,无限概念本身是完全合法的。由于后者被构想为一个综合的整全,因此,对其诸部分的完全枚举或“综合”的思想(该思想就内嵌于综合的整全这个概念)与不可穷尽的思想(该思想类似地内嵌于无限这个概念)是相矛盾的。康德在他对正题的评论的结尾挑明了这一点,他写道:

现在,由于这个综合必然会构成一个永远也不能完成的序列,所以我们不能先于这综合、因而也不能通过这综合来思考一个总体性。因为这个总体性概念本身在这种情况下就是一个完成了的各部分综合的表象,而这种完成,甚至就连这个完成概念也都是不可能的。[A433/B461]³⁰

上面的分析表明了康德对一般的主观主义或心理主义指责的回应性质,因为它表明,对无限论者观点的批评是从一个概念上的主张开始的,与把握或把握无限这个假定的心理学上的不可能性没有任何关系。³¹指出下面这一点可以使这个观点明晰化:一个综合的整全的概念在这里是根据它由之而得到构想的理智程序来操作性地做出界定的。因此,问题乃是,思考一个综合的整全的规则或程序与思考一个无限的量的规则或程序相冲突。前者所要求的正是后者所排

除的,即(至少在原则上的)可完成性。简言之,我们被给予了两个不相容的规则,来思考同一个对象,一个规则源于理性(P_2),另一个规则源于知性,这意味着一个真正的矛盾。

类似的考察也适用于罗素-斯特劳森和摩尔-本尼特的异议。首先,在对前者的预期理由指控的回应中,必须要指出的是,该序列是无限的这个预设并不仅仅蕴涵着,它不能够在一个有限的时间内得到完成,此预设还蕴涵着,它根本就不能够得到完成。此外,如果情况是这样的话,那么它并不构成一个世界(综合的整全)。因此,我们有两个选择:要么(1)该序列并不构成一个世界,要么(2)存在着一个初始的时刻。正确的康德式选项乃是第一个选项;但由于论证预设了该序列的确构成了一个世界,因此,合适的结论就是第二个选项。

371

正如我们已经看到的,摩尔-本尼特的异议认为,康德的论证犯下了一个“模棱两可的错误”,把根据其定义而在一端是开放的一个无限序列与在两端都没有终点的一个序列相混淆了。据说,康德由于这个最初的混淆而错误地推断:因为该序列有一个终点(当下的时刻),所以它不可能是无限的。然而,康德并没有主张说,如果一个序列有一个终点,它就不可能是无限的。正如他对无限的“不完善概念”的批判所表明的,他对一个自然数序列的无限性没有任何异议。毋宁说,他的观点是,由于这个序列作为无限的序列只有一个端点,因此它不能够构成一个总体性。换言之,对“不能通过相继的综合而达到完成”的无限序列的构想是在以下基础上受到拒斥的:它违反了总体性条件,该条件乃是内嵌于作为一个综合的整全的世界概念的。

在这一点上,批评者可能会质疑对一个综合的整全概念的诉诸(对第一个二律背反正题的辩护就关键性地依赖于这个概念)。反对的意见是:世界的过去状态的无限序列(或一个在空间上无限地扩展的世界)需要被构想为构成了这样一个整全,此需要似乎是完全任意的。有人可能会问,为什么我们就不能够简单地把这个序列构想为

仅仅在一端是封闭的这个意义上是无限的(就像自然数的序列),而不用也同时假定它以某种方式构成了一个“总体性”(这是不可能的)?正如康德自己所承认的,这么做对于未来状态的序列是没有任何困难的,它可以被构想为无限的。³²那为什么对于过去状态的序列来说,情况就会有所不同呢?诚然,在那种情况下,该序列将不会构成一个综合的整全,但那为什么会有影响?

这就把我们带到了问题的核心。虽然没有明确地提出,但对正题有关时间的观点的论证,其力度乃是源于以下假设,即世界的过去状态构成了一个综合的整全。此外,对于有关空间的观点,在做了必要的修正后,情况可以说是一样的。因此,问题就成了,这个假设本身如何得到证明;因为除非它得到了辩护,否则的话,内嵌于该命题的对无限论者观点的批评就会失去其自诩的可信性。

我们将会在一个整体的二律背反冲突的问题中发现这个辩护,而不是在单独考虑之下的正题论证的诸前提中发现它。简单地说,过去状态的序列构成了一个综合的整全,它源于将幻相性的 P_2 运用于该序列。因此,为该假设做出辩护的正是它的不可避免性。当我们把感性世界思考为一个整体,或者等价的说法是,把空间和时间中的诸现象思考为构成了一个世界的时候,我们就会不可避免地对它做此构想。就此而言,它是“主观的必然的”。相应地,正因为我们是以此方式来构想世界的,所以我们就不得不假设,它在广延上要么是有限要么是无限的。在宇宙论争议中提出这里讨论的问题,这已经是在把该序列视为构成了一个综合的整全。这就是为什么双方都承诺了这个假设的原因,也是为什么康德会做出以下评论的原因:“看起来再清楚不过的是,其中一方主张世界有一个开端,另一方主张世界没有开端,而是从来都是永恒的,这两方面看起来必定总有一方是正确的”[A501/B529]。当然,康德坚持认为,这个“看起来”就像其根据——对过去状态的一个综合的整全的构想——那样是幻相性的。但在我们能够评价这一主张及其与先验实在论的关联之

前,我们必须先来考察一下反题的论证。

B. 反题

与正题类似,反题处理的也是空间和时间中的世界,而不是空间和时间本身。因此,它同样预设了感性世界这个概念,但它断言,该世界在时间上没有开端,在空间上没有边界。根据反题推理的逻辑,它也假定,证明世界不可能有这样一个开端或边界(即它不是有限的)在逻辑上就等价于证明世界实际上是无限的。与前面的做法一样,我们将主要关注于该论证有关时间的观点,它同样可以被分解为六个步骤:

1. 假设相反的命题:世界在时间中有一个开端。
2. 一个(时间中的)开端概念预设了一个先前的时间,那开始存在的东西在此先前的时间中尚未实存。
3. 因此,在时间中开始存在的一个世界概念预设了一个空的、创世前的时间。
4. 然而,任何东西都不可能在一个空的时间中开始存在,因为“这样一个时间的任何部分都不具备……对它的实存(而不是不实存)的某种辨识性条件”。
5. 因此,“世界本身”不可能在时间中有一个开端。
6. 因此,世界在过去的时间方面是无限的。[A427/B455]

关键的步骤是4和6。如果我们假设,不可能有任何东西在空的时间里开始存在,那么毫无疑问,世界不可能(在时间中)有一个开端,因为根据定义,先于世界的任何时间都是“空的”。因此,第一个问题就是,为什么在空的时间中的一个开端是不可能的。论证是从空的时间(或空间)据信不可能作为世界的一个边界条件这一点开始的。正如康德在对反题的注释里边所指出的,“对世界序列和世界总和的无限性的证明乃是建立在以下基础上的:在相反的情况下,一个空的时间以及同样一个空的空间,必定会构成世界的边界”[A431/B459]。

在试图显明为什么空的时间不能够具有这个能力时,论证采取了一个认识论上的转向,我们不能把它与证实主义(verificationism)*相混淆。³³虽然关键的第四步是用存在论的术语提出问题的,它主张,空的时间不能够对世界的实存或非实存提供任何区分性的条件,然而,对该论证的真正威胁似乎是,空的时间的任何部分都没有什么特征,以把该部分与任何其他部分区别开来,这使我们想起了莱布尼茨的做法,他在反驳克拉克的牛顿式命题——世界是在一个无限的宇宙时间中的一个特定时刻开始存在的——时,诉诸可辨识的同一性原则(the principle of the identity of discernibles)。³⁴不过,在严格认识论解读的基础上,这似乎仅会得出以下结论,即世界不能够被认识到它在某个特定的时刻开始存在了,而不是以下这个更强的结论,即它不能够在某个特定的时刻开始存在,可这后一个结论才是所需要的。

然而,这忽视了理性主义的宇宙论者所假定的先验实在论的视角。再一次地,对这个视角来说根本性的东西是,把对物的一个上帝之眼的观点预设为规范,而人的知识的性质和限度乃是在此规范下得到考察的。因此,对于先验实在论者来说,不能够发现对空的时间中世界之实存的辨识性条件,这并不只是意味着,人的理智不能够确定世界开始存在的时间,而是意味着,即便通过“如同上帝一般明察秋毫的眼睛”也不能做出这样一个确定,这就相当于是主张,它根本就不可能在时间中开始存在。

同样的考察也适用于阐明论证的第六个步骤,它在于从对有限论者观点的否定推进到对相反的无限论者观点的肯定。虽然康德本人会否认这个推进是一个不根据前提的推理,因为它乃是基于世界

* 证实主义(verificationism)也被称作意义的证实标准或证实原则,其基本的主张是,一个命题只有在它能够被确凿地认定为真的或假的时候才是有意义的。这个术语与实证主义(positivism)是不同的。

必定要么是有限的要么是无限的这个错误的假定,但是,从受到 P_2 影响的先验实在论立场看,这个假定丝毫没有问题。从那个立场看,情况是,对世界的有限性的否定就蕴涵着它的无限性,反之亦然。

374

异议和回应。要想针对第四步里所包含的攻击来捍卫有限论者的观点(或某种类似的观点),似乎有两种主要的策略。虽然这两种策略都把论证视为在性质上根本说来是证实主义的(verificationist),但更一般地,它们可以被视为是在试图通过把有限性命题与对边界条件的要求分离开来而捍卫有限性命题。

一种策略是由斯特劳森提出来的,它试图使以下问题合法化,即当世界开端的时候它为什么开端了?它把这个问题解释为一个内在的问题,而不是一个外在的问题。³⁵如此解释之下,它涉及的乃是世界之中诸要素的次序或安排,例如,为什么 a 在 b 之前?相比之下,若被理解为外在的问题,它涉及的就是对某个外在因素或条件的指涉,该因素或条件能够解释,为什么世界是在 t_1 而不是在 t_2 开端的。关键性的假设是,与作为一个整体的世界的关联导致了把它处理为一个外在问题的可能性,但这不妨碍我们把它视为一个合法的内在的问题。因此,问题就变成了,为什么在事件的序列中初始的一个被给予事件规定了世界的历史?这个问题是有意义的,因为我们总是可以假设,要么有可能在指定的事件之前还有事件,要么有可能实际的事件序列有着另外某种次序。

我们可以用凯斯·唐纳兰(Keith Donnellan)对一个限定摹状词的“指涉性”运用和“归属性”运用的区分来展示这个推进的主要问题。³⁶如果“初始的事件”这个限定摹状词被指涉性地视为一个“严格的指示词(rigid designator)”,那么,“为什么世界始于那个事件而不是别的事件?”这个问题就以上面提出的方式而成为了一个完全合法的内在的问题。然而,如果“初始的事件”被归属性地视为是在指示该序列中最早的事件(无论它是什么事件),那么,唯一要问的问题就是:当初始的事件发生的时候,它为什么会发生?但这不能被视为一

个内在的问题,因为它包含着对一个外在的时间架构的指涉。不过,显而易见的是,只有对“初始的事件”这个表达式的归属性运用才与第一个二律背反的问题相关。因此,把该问题重新解释为内在的问题,这没有遭到反题论证提出的挑战。

本尼特详细阐明了第二种策略,它试图表明,对“世界有一个开端”的否定并不是从所述的前提推导出来的。本尼特承认,虽然我们可以赋予一个超俗世的空间(an extramundane space)概念一定的意义(他用这个主张来反对论证有关空间的部分),但我们却不能同样地赋予一个前创世的时间(a premundane time)一定的意义。不过,他并不认为这就捍卫了反题的论证中实际地得出的那个结论。用本尼特的话说,“从一个前创世的时间的不可能性我并没有推出一个初始的事件的不可能性。毋宁说,我推出的是,如果存在初始的事件,那么它发生在初始的时间”。³⁷此外,他继续说道,“从‘先于世界的空的时间’是一个‘非存在者’(non-entity)这个真正的前提,他(康德)直接地推出的并不是,初始的事件必定发生在初始的时间,而是,不可能存在一个初始的事件”。³⁸

鉴于这个分析,本尼特的任务就是,捍卫初始的事件发生于初始的时间这个假设的连贯性。这不仅需要分别捍卫初始的时间和初始的事件这两个概念,还要捍卫它们的结合。虽然本尼特成功地证明了一个初始的时间的连贯性,他同样也可以证明初始的事件的连贯性,但他没有成功地证明第三点,而这一点乃是决定性的要素。换言之,虽然初始的时间和初始的事件这两个概念本身是完全连贯的,但我们不能说在一个初始时间的一个初始事件这个概念是连贯的。

为了构想一个初始的时间,本尼特提议,我们把历史上的某个事件H作为我们的参照点,并假设n表示从H到初始时间的年数。因而,“H之前n年”这个短语指的就是初始的时间。³⁹这个分析提出的显而易见的问题涉及构想H之前大于n年的时间——因而在“初始的时间”之前的时间——的可能性。如果n有一个有限的值(这是论

证所要求的),那么构想这样的时间就一定是可能的。本尼特的解决方案是要主张,“H之前K年”(这里 $K > n$)这个形式的任何表述“都是有意义的,但并不指示任何时间”。⁴⁰要点似乎在于,我们能够轻易地想象离H比n年更久远的时间。因此,虽然“H之前K年”事实上并不指示一个时间(因为根据假设,n是初始的时间),但我们可以设想,它能够这么做,而这就足以保证一个初始的时间的连贯性了。这个分析似乎是完全可以接受的。

虽然本尼特没有专门地捍卫初始的事件这个概念,但这一点很容易就可以做到。鉴于“事件”(Begebenheit, Ereignis)的定义是状态的变化或一物在时间中的变更,“初始的事件”这个术语指示的乃是宇宙中发生的最早的这样的变化。我们可以按照本尼特构想先于初始时间的的方式来构想先于这个事件的事件。

不过,正如已经指明的,困难涉及的是对发生在一个据称初始的时间的据称初始的事件的定位。问题是,由于“事件”的意思是一物的状态里边的变化,因此每个事件都预设了一个在先的时间,该物在此时间中是以一种不同的状态而实存的。因此,在一个初始时间的一个初始事件——也就是说,在此事件之前的并不存在一个时间,在此时间中世界(这里所讨论的“物”)处于一种不同的状态——这个概念被证明是不连贯的。但基于本尼特的分析,世界在初始时间的一个开端正是这样一个“事件”。因此,在同样的基础上,我们可以否定它的可能性。

376

显而易见的反驳是:承认世界的一个据称的开端在上述的意义上并不是一个“事件”,而又坚持认为,这并没有排除它的可构想性。这是对的,它也允许我们捍卫世界的创世或初始开端的可构想性。不过,问题在于,它并没有允许我们主张,这个初始的开端发生在初始的(或任何其他)时间。第九章讨论过的主要观点是,它完全不同于一个变化是否该被称为一个“事件”这个问题,我们要能够比较一物在较早时间的状态与它在较后时间的状态,这是构想一物在时间

中的变化的可能性的条件。因此,问题的结论是,我们或许可以同意奥古斯丁和其他许多人(包括莱布尼茨)的观点,即时间始于创世,但我们不能够有意义地主张,创世发生在初始的时间。⁴¹然而,要反驳这里所研究的这个论证,就必须确立起后一个主张。

与正题里的情况一样,针对异议来捍卫反题,这显然并不等于就证明了论证本身是正确的。特别地,我们可能还留有以下的忧虑,即反题仅仅(或最多)表明了,在世界有一个开端这个假设的基础上,它为什么在一个时间而不是在另一个时间开端,这个问题是无解的,它似乎并没有(如同所宣称的那样)表明了,世界不可能在时间中开始。⁴²然而,再一次地,记住该论证得以提出的先验实在论立场,这一点至关重要。我们已经看到,从那个立场看,由(从上帝之眼的观点)确定世界开端的的时间的不可能性推导出世界在时间中的开端的不可能性,这个论证是完全有意义的。⁴³

Ⅲ. 第三个二律背反

我们已经看到,力学性的二律背反涉及的是被理解为诸现象的总体性的“自然”,它是一个说明的整体。在第三个二律背反的情况里边,据信构成了这样一个整体的有条件者和条件之间的关系乃是因果关系。此外,争论的双方都假定了“按照自然律的因果性”(也就是在第二类比中得到了肯定的因果性模式)在经验中的有效性。所争论的乃是,是否也有必要——甚至是否也可以——诉诸对因果性的另一种构想,即先验自由,它被界定为“自行(*von selbst*)开始一个状态的能力(*Vermögen*)”[A533/B561],以说明作为一个整体的世界的起源。因此,根据定义,问题乃是明确的宇宙论问题。实际上,康德在对正题的注释中强调了这一点,他肯定了假设这样一个初始的开端这一“理性的需要”,他指出,除了伊壁鸠鲁派之外,其他所有的古代哲学学派都肯定了设定一个初始推动者的必要性,以此来解

释世界中的运动[A450/B478]。鉴于康德把所有二律背反中反题的立场都等同于伊壁鸠鲁的立场,这个例外是意味深长的。

康德在这个注释里还主张,对一个原因的绝对自发性的构想对于传统的自由意志(实践自由)问题有着重要的意义,因为它构成了在对此自由的构想中的主要困难。他进一步提出,通过区分“时间中的开端”和“因果上的开端”,世界中特定的现象序列——即自愿的人的行为及其后果——就有可能在后一种意义上具有一个“绝对地初始的开端”,即便它们不是在前一种意义上的开端[A450/B478]。但这些问题超出了我们目前的视野,我们目前的视野仅限于第三个二律背反的宇宙论维度。⁴⁴

正题肯定了,为了说明作为一个整体的世界的起源,有必要设立一个初始的开端或无条件的因果性,这表达了理性对说明的完备性的要求。反题则否定了设立此种因果性这一做法的合法性,也否定了把它扩展至世界中的特定现象序列的合法性,对于后一点正题本身并没有明确地做出肯定。它截然相反地肯定了,所有的因果性都是第二类比那种类型的因果性,它在做出这一肯定时表达了知性的要求,即停留于可能经验的领域。虽然从康德的阐述看,证明还不是立刻就清楚明白的,但它在性质上依然是反证法:每一方都试图通过证明对方的不可能性而确立起自己的观点。为了把握这一点,我们可以把正题和反题视为分别是在论证:并不是一切事物都是根据自然的因果性而发生的,以及,一切事物都是根据这样的因果性而发生的。⁴⁵

A. 正题

正如已经指明的,正题提出了一个主张,它与对自然——它被考虑为一个力学性的整体——的一个充分的说明所需要的东西相关。它断言,除了在中发挥作用的“根据自然律的因果性”,还有必要假设一种“自由的因果性”,以说明这样一个整体。论证可以被分解

为以下八个步骤：

1. 假设相反的命题：“除了按照自然律的因果性之外，没有任何其他的因果性”。

2. 这意味着，“一切发生的事情都以某个先前的状态为前提，它按照一条规则不可避免地跟随着这个状态”。

3. 但是，这蕴涵着，那个先前的状态必定本身是在时间中开始实存的。如果否认这一点，也就是说，如果假设先前的状态一直实存，那么它的后果（相继的状态）也将同样一直实存。但是，这与后者在时间中开始实存这个假设相矛盾。

4. 由于“使某物得以发生的原因的因果性本身也是某种发生起来的东 西”，因此它就预设了，“它按照自然律（*nach dem Gesetz der Natur*）又要以某种在前的状态及其因果性为前提，如此等等”。

5. 因此，在“一切事物都是根据单纯的自然律（*nach blossen Gesetzen der Natur*）而发生的”这个假设的基础上，将始终只有“一个特定的（*subalternen*）开始，而永远没有一个最初的开始，因而一般说来在一个溯源于另一个的诸原因方面并没有什么序列的完备性”。

6. “但现在自然律（*Gesetz der Natur*）恰好在于，没有先天地得到充分规定的一个原因，就不会有任何事物发生”。

7. 因此，“一切因果性都只有按照自然律（*nach Naturgesetzen*）才是可能的”，这个命题“在其无限制的普遍性中就是自相矛盾的”。

8. 因此，它不能够被视为唯一的因果性类型。[A444 - 445/B472 - 472]

严格说来，这个论证最多确立起了否定性的结论，即按照自然律的因果性不是唯一的因果性类型，它似乎非常不同于确立起关于一种非自然的因果性类型——它包含着绝对的自发性，或者等价的说法，先验的自由——的一个肯定性命题。然而，正如康德在讨论对二律背反的解决时明确表示的那样，他是在把对因果性的这两种构想视为相互矛盾的[A533/B561]。此外，这里的自由在一种纯粹否定

379 性的意义上被理解为独立于自然的诸条件,就此而言,在从前者的不充分性到后者的必要性的推进中并没有任何特别成问题的东西。

根据二手文献里的处理来判断,对于针对否定任何非自然的因果性而提出的基本论证,我们不能提出同样的说法。这个论证是从两个密切相关的主张开始的:(1)自然的因果性单独地永远都不能够在一个因果序列中产生出完备性(第5步);(2)当“自然的因果性是唯一的因果性类型”这个主张被考虑为严格的普遍的时候,它是自相矛盾的(第7步)。前者看起来要么是不相干的,要么是乞题的:为什么这个完备性的缺乏会有干系?后者则看起来非常神秘,它有时候据称建立在一个严重的混淆之上。

然而,这些说法全都不对。首先,第五步提及的完备性要求乃是整个争议的根本预设。因此,问题不是,自然是否该被视为一个力学性的整体(完备性要求),而是假设它一定是一个力学性的整体,那么该如何来构想这样一个整体。因此,正题的论证通过诉诸这一点上的要求,既没有引入不相干的因素,也没有乞助于手头的问题。

自相矛盾这个指责要更加复杂,需要详细讨论。在第七步里,通过“没有先天地得到充分规定的一个原因,就不会有任何事物发生”这个原则(它在第六步被展示为“自然律”),从第五步得到了肯定的说明的不完备性推出了这个指责。因此,第六步是该论证的中枢。

鉴于其明显的核心地位,毫不令人惊讶地,这一规律的性质以及它与该论证的其他地方提到的“自然律”的关系,成了批评和支持该论证的双方争执的焦点。问题始于对“先天地得到充分规定的一个原因”的解释。或许对这个术语最自然的解读就是,把它视为是在指一个相对于片面理由而言的充分理由,也就是说,一系列必要的、合取起来充分的条件。虽然第二类比据信显明了,一切发生的事情在这个意义上都必定有一个充分理由,但这本身并没有造成所谓的矛盾。正如叔本华所指出的,断言“一切事件都需要一个充分原因,以产生出该结果”是一回事,断言“在导致了该事件的先行原因序列里

必定存在一个完结”则完全是另一回事。⁴⁶因此,根据这个解释,该论证乃是始于对这两个主张的混淆。此外,叔本华再一次地得到了康普·斯密的密切追随,后者评论道,A本身是否得到了充分解释,与(给定的)A是否可以充分地解释B,乃是两个不同的问题。⁴⁷

幸运的是,叔本华-康普·斯密的解读基本上没有得到文本上的支持。正如本尼特所指出的,那个主张是,原因必须是得到了充分规定的,而不是它必须是充分的;他追随海姆索斯(Heimsoeth)并补充说,这里地“先天的”所具有的乃是其传统的含义,即事先、先于,而不是特别的康德意义上的“独立于经验”。⁴⁸但是,本尼特没有努力地解释,一个原因要在它发生之前得到规定,其所需要的东西究竟是什么;他也没有努力地解释,基于这一构想的这个论证是如何发挥作用的,而是承认了它的失败,转而对文献里那些据信不充分的说明做了一个简要的考察。⁴⁹

这些解读里最有希望的是伊文提出的解读,其大意是,倘若只存在自然的因果性,那么,在没有留下任何待解释的东西这个意义上,任何说明都不会是最终的。⁵⁰不过,本尼特在以下基础上拒斥这个提议:它把正题的靶子看成了以下这个因果性原则的一个版本,该因果性原则既认为只存在自然的因果性,又认为每个事件都存在一个最终的说明。这被认为是不可接受的,因为它使得对手成为了“一个如此毫无价值的稻草人,以至于康德不可能严肃地对待它,他不可能假设正题的捍卫者会这么做”。⁵¹

本尼特把这个靶子作为一个毫无价值的稻草人而打发了事,他的做法其实特别奇怪,因为它体现的乃是他最喜欢的哲学家之一莱布尼茨的观点。事实上,我们只需要用充足理由原则来替换本尼特所称的“因果性原则”,就可以得到莱布尼茨在与克拉克的争论中所阐述的立场。莱布尼茨在那里和其他地方都认为,每一个现象都在以下两个意义上有一个充足的理由:它有一个先行的原因;它有一个最终的说明(只有上帝才可以获得),这是基于它在可能世界的整个

脉络之中由神圣意志所现实化了的角色。⁵²

这一点由于以下事实而成为了显而易见的：莱布尼茨在那里认为充足理由原则同等地适用于“任何事物的实存……任何事件的发生……任何真理的发生”。⁵³用康德的术语说，这意味着，他把它既视为一个逻辑原则，要求为任何结论寻找充分的根据，又把它视为一个实在的或因果的原则，支配着现象或事态。此外，如果我们就如莱布尼茨看起来已经采取的做法那样，把这些要求看作一个单一原则的两种表达，这个原则既具有逻辑的力量，也具有形而上学的力量，那么，我们就可以很自然地把它视为是在为某个待解释项 (*explanandum*) 寻求一个最终的说明或奠基，就类似于为对结论的证明寻找原则上的逻辑根据。简言之，基于其对充足理由原则的理解，莱布尼茨持有以下观点：对于任何现象或事态——包括作为一个整体的世界的实存——来说，都必定既存在着一个先行的原因，也存在着一个完备的说明（至少在原则上，或对上帝而言）。

381

因此，第三个二律背反的正题绝非如本尼特所提出的那样是在攻击一个稻草人，它可以被视为提供了对莱布尼茨立场——特别是他与克拉克的论战中就充足理由原则的性质和范围所阐述的立场——的一个归谬。⁵⁴这个归谬的基本观点是，内嵌于据说是一个单一原则的两个要求乃是背道而驰的。特别是，说明的完备性这个要求（它在第5步得到了肯定）与一切因果性，因而一切说明都符合自然律这个原则是不可调和的，因为后一种说明模式永远都不能产生所需要的说明的完备性。⁵⁵因此，当这个原则“被作为处于其无限制的普遍性之中”时——当它被运用于作为一个整体的自然时必定会被做如此的对待——它就产生了第7步之中所指出的矛盾。莱布尼茨不可能同时以两种方式来持有这个原则。

然而，把正题的论证视为仅仅只是对莱布尼茨立场的归谬，甚至把它视为仅仅是对充足理由原则的这个特定构想的归谬，这个看法将是一个错误，因为那将意味着，我们只要抛弃这个独断论的原则，

就可以避免这个结论。⁵⁶阻止我们如此轻易地打发这个论证的乃是，关键性的第六步实质上乃是 P_2 的一个略微变相的表述。换言之，“没有先天地得到充分规定的一个原因，就不会有任何事物发生”这个“自然律”在逻辑上就等价于“如果有条件者被给予了，那么它的整个条件总和也就被给予了”这个原则——当后者被运用于被视为一个力学性的整体的自然时。因此，不仅是莱布尼茨对因果性的构想，而是任何对因果性的自然主义的构想都与这个原则——当我们把它作为处于其无限制的普遍性之中时——相抵触，因为它不能够解释作为一个整体的序列（完备性条件）的“被给予性”。

B. 反题

正如已经指明的，反题否定了一种自由的因果性的可能性，它强调了，“世界上的一切东西都只是按照自然律而发生的”[A445/B473]。它可以被分解为以下 8 个步骤，它们得到了对“自由的幻相”的一些注释的补充。

1. 假设相反的命题：存在着先验意义上的自由。
2. 这意味着，存在着“一种绝对地开始(a)一个状态，因而也开始(b)这状态的一个诸后果序列的能力”。
3. 这蕴涵着，(a)发生的事件的一个序列将在一个自发的原因里有其绝对的开端，(b)这个原因性本身有着绝对的开端。
4. 因此，“没有任何东西先行在前而使这一发生的行动按照往常的规律得到规定”。
5. 然而，“行动的每一个开端……都预设了尚未行动的原因的一个状态”。
6. 此外，如果正如所假设的，它不仅是一个“动力学上的开端”（一个因果关系的开端），还是一个初始的开端，那么它就“预设了如下这种状态，该种状态与前述的原因状态没有任何因果的关联，⁵⁷也就是不以任何方式从中产生出来”。

7. “因此,先验的自由与因果律(*der Kausalgesetze*)是相矛盾的,并且是起作用的诸原因之相互继承状态的如下这种联结(*Verbindung*),按照该种联结,经验的任何统一性都是不可能的,因而在任何经验之中也都找不到这种联结。”

8. 因此,这样一种自由的理念乃是“一个空洞的思想之物”,就是说,不可能存在这样的先验自由。[A445 - 447/B473 - 475]

这个论证体现了一种“纯粹的经验论”的立场,它相对来说是直截了当的,没有任何像正题论证里的第6步那样令人惊讶的前提。论证的前3步首先明确了有待反驳的命题以及它的重要推论,第5步诉诸的似乎是“经验的类比”的一个基本原则(虽然它没有表现成这样),其大意是,所有变化都必须与能动者的先行状态相关联。接着,第6步指出,一个动力学上的初始开端(先验自由的学说承诺了这一开端)违犯了这一条件;由此第7步推论到,后者不可能在经验中被发现,因为它与那规定了经验之统一性的条件的“因果律”相冲突。最后,第8步推出了先验自由在经验上绝对的不可能性,把它作为“一个空洞的思想之物”而摒弃了。

总的来说,对此论证的反应有两种类型。一方面是叔本华的观点:它反映了康德的批判观点,因此是非常令人满意的。⁵⁸斯特劳森表达了这种观点的一个修正版本,他把它描述为一个“对自由的简单拒斥”,这与第二类比的结论是一致的。⁵⁹另一方面则是一些批评者的观点,他们虽然同样把该论证视为根本上是先验分析论的一个部分,但又出于这个同样的理由而拒斥它,认为它是乞题的或循环论证的。反对的意见在于,康德在此诉诸先验分析论的结论,这一做法是不合法的——特别是在这些结论据信与先验观念论密不可分的时候,因为这一观念论乃是根本上成问题的。此外,有时候人们认为:要使该论证起作用,就需要一种根本上并非康德的做法,即把自由与无规律性等同起来;该论证通过诉诸经验之统一性的条件,仅仅排除了自然之中的一种自发的原因,它并没有触及正题的核心主张,即我们必须

假定自然之外的这样一种原因。⁶⁰

对于第一个异议,很显然,反题的论证既没有通过非法地假定因果性原则的有效性而乞题,也没有预设先验观念论的真。它没有犯下乞题的错误,因为这一原则(在经验之中)的有效性乃是争论双方都假定了的。双方所争议的仅仅是,是否也有可能为对因果性的一种不同的构想(先验自由)找到概念上的空间。此外,这里反题显然是在论证而不是在假定对先验自由的否定。类似地,它也没有犯下后一种错误,先验实在论和先验观念论之间的争论并不是在经验性的层面出现的;当经验性的有效的原则被扩展超出了经验的限制时,争论才浮现出来。

只有把自由与无规律性等同起来——据信这与康德自己的观点是相冲突的——该论证才能起作用,这个异议同样也偏离了要点。首先,它并非真的涉及宇宙论方面的争论,那是第三个二律背反的核心话题。第二,“无规律性”在这里被理解为是与“自然律”——或者更确切地说,因果律——相对立的。因此,它与自由和道德原则之间的关联没有任何关系,众所周知康德是在道德领域里才否定了一种无规律的自由。⁶¹第三,这里如同其他地方一样,反题体现的乃是一种纯粹经验论的观点,而不是康德自己的批判立场。

不过,该论证从在自然之内对先验自由的拒斥推进到对先验自由的完全拒斥,或者等价的说法是,从其经验性的不可能性推进到其绝对的绝对不可能性,这个异议的确触及了核心,需要进一步讨论。在处理这个异议的时候,我们再一次地必须记住:该论证体现的乃是对纯粹的或独断的经验主义的一种先验实在论的立场;而如果现象被视为自在之物,那么,对康德来说仅仅是经验性的诸条件就会必然被解释为具有存在论的力量。因此,反题乃是一以贯之地从它自己的预设开始其论证的,正如康德自己后来在做下述评论时所指出的,“如果现象是自在之物,那么自由就不可能得到挽救”[A536/B464],更加经验性地来说,“如果我们愿意屈服于先验实在论的幻觉,那么

就既没有自然也没有自由余留下来”。[A543/B571]

IV. 先验观念论与对二律背反的解决

这最后一点把我们带到了我们最关切的东西之上：康德对二律背反冲突的分析与先验实在论—先验观念论之对立这两者之间的关系。这个问题可以分为两个部分。第一部分适用于（虽然是有所区别地）全部四个二律背反，这个部分涉及康德的以下意图，他试图显明，整个争论都建立在一个误解之上，这个误解乃源于所有的争论参与者都暗中承诺了先验实在论，通过选择先验观念论，该误解可以得到消除。第二部分则只适用于前两个数学性的二律背反，这个部分涉及康德从先验实在论的逻辑推论所谓的矛盾性质出发而对先验观念论做出的间接证明。前者可以说是把先验观念论处理成了解决二律背反的一个充分条件，而后者则有效地把它提升为一个必要的条件。

A. “先验观念论作为解决宇宙论的辩证论的钥匙”

上文乃是二律背反这一章第六节的标题[A490/B518]，它是从先验观念论和先验实在论的对比之中直接地推导出来的，我们在第二章对之做了详尽的考察。然而，康德只是在其后的章节才把这个对比运用于二律背反的冲突。正如我们已经看到的，康德在这个关键性一节的开头评论道，整个的二律背反就建立在如下这个幻相性的原则之上：“如果有条件者被给予了，那么它的整个条件总和也就被给予了”，这就是 P_2 。我们也已经看到，为什么康德坚持认为，假言的三段论推理——在此三段论推理中 P_2 构成了大前提，此三段论推理也是整个二律背反的冲突的基础——犯有一个模棱两可的谬误，这是受到该幻相欺骗而产生的一个直接后果。但康德充分地意识到，这还不足以终结问题，因为不论有什么隐藏的谬误，看起来双

方之中还是必定有一方是正确的 [A501/B529]。简言之,那个幻相还没有失去它的控制力。

由于这个幻相作为自然的、不可避免的幻相,不可能被彻底地去除,因此先验观念论的治疗功能在此脉络之中就是令其控制力变得松动,就是说,减小它导致错误的力量。正如前面纯粹理性的谬误推理中的情况那样,也如后面纯粹理性的理想中的情况那样,康德策略的一个核心部分就是显明幻相的欺骗能力乃是形而上学家对先验实在论的暗自承诺的一个功能。然而,由于在此情况下幻相是两方面的,因此,康德也会提出,先验观念论提供了看待目前处境的一个新颖方式,根据目前的情况,相互竞争的主张之间的冲突——从先验实在论的立场看,这一冲突似乎是不可调和的——可以被看成仅仅是表面上的,因为它乃是源于上述幻相。⁶²

康德在此治疗过程中的第一步就是,在一个被给予的 (*gegeben*) 条件和对条件的发现——它“被设定为一个任务”或是“被作为一个问题而给予 (*aufgegeben*) 我们”——之间做出区分 [A498/B526]。⁶³ 为每个有条件者寻找条件这个任务乃是源于理性的逻辑准则或理智的绝对命令 (P_1)。⁶⁴ 因此,康德把“我们负有这个任务”这一主张视为“分析的,摆脱了对于先验的批判的一切畏惧” [A498/B526]。然而,有待寻求的条件本身在它们就在那里等待被发现 (即便是原则上或从对事物的一种上帝之眼的视角来看) 这个意义上是“被给予的”,这一主张却不是分析的。事实上,我们就是需要从这一幻相的控制力当中摆脱出来。

然而,再一次地,这结果超出了先验实在论支持的范围,后者在一定程度上反而强化了该幻相。这是因为,该幻相在其宇宙论的伪装下正在于,诸条件 (这里是诸现象) 的总体性以一种无时间的方式作为一个自在之物而实存着,也就是作为对于所谓的“纯粹知性”来说的一个高阶对象而实存着。因此,如果我们 (就像先验实在论所做的那样) 把诸现象——即空间 - 时间性的存在者——视为自在之物

的话,那么根据 P_2 ,我们就会不可避免地把诸条件的整个序列视为现实地被给予的,而不是仅仅把对这些条件的寻求视为一个被设定的任务。正如康德在这里所说:

386 如果有条件者也好,它的条件也好,都是自在之物本身,那么当前者被给予时,不仅仅是对后者的追溯作为一个问题而被给予了,而且后者也由此就已经被现实地一起被给予了。并且,由于这一点也适用于序列的一切项,所以这个完备的条件序列、从而那个无条件者由此也同时被给予了,或不如说同时预设了那个曾经只是通过整个序列才有可能的有条件者的已被给予。在这里有条件者与它的条件的综合是一个单纯知性的综合,知性把事物如同它们所是的那样来表现,而没有注意到我们是否能够和怎样能够获得这些事物的知识。
[A498/B526 - 527]

这个重要段落的最后一句话对于理解康德对二律背反的解决来说特别关键。首先,“一个单纯知性的综合”正是 B 版演绎的“理智的综合”。由此,它包含着对诸范畴的一个纯粹的或先验的运用,它通过从诸范畴运用的感性条件(先验图型)抽离出来,仅仅产生了思考“一般对象”的规则。因此,这样一个综合“把事物如同它们所是的那样来表现”,这个主张不能够被视为是在提出,它提供了对如同自在的物的知识。毋宁说,被迫采取此方式来看待它的乃是先验实在论,因为先验实在论忽视了如下问题,即“我们是否能够和怎样能够获得这些事物的知识”。

然而,如果我们基于先验观念论而把空间-时间性的对象仅仅视为现象,那我们就不会得出上述结论。因为在先验观念论的假设之下,诸对象仅仅是在有条件者向其条件的回溯之中,并通过这种回溯而被给予的,也就是说,它们是通过一个经验性的综合而被给予的,该经验性的综合本身构成了空间-时间性的诸条件的一个要素,诸条件是通过它而被给予的。因此,先验观念论不仅允许而且恰恰要求先验实在论似乎不得不要拒斥的东西,即在一个条件的被给予

和对它的寻求(这仅仅被设定为一个任务)之间的原则性区分 [A499/B527]。

此外,由此可以推出,先验观念论并没有承诺那个幻相性的预设,即任何有条件的现象的诸条件的总体性在上述的意义上已经被给予了。诚然,把诸条件的一个序列考虑为以此方式而被给予的,从而把它考虑为在有关方面要么是有限的要么是无限的,这样的想法依然是“自然的”。但是,先验观念论者配备有一个批判的工具,这使他有可能抵御受到这一思维方式的诱惑。

在宇宙论争论的脉络中,这个工具通过为不被先验实在论者承认的一种替代性构想创造出概念上的空间而发挥着作用,这种构想就是,争论的双方都是错误的(或者,在力学性的二律背反里的情况是,它们都是正确的)。康德在讨论对冲突的这一解决方案时赞赏地提到了埃利亚学派的芝诺,后者的辩证思想此前已经得到了拜尔*的赞扬,拜尔用它来支持他对理性的自负的攻击。⁶⁵但与拜尔不同的是,康德没有把芝诺辩证法的要旨视为怀疑论的。因此,康德没有指责芝诺是想要否定两个相互矛盾的命题,例如世界是有限的和世界是无限的,相反,他把芝诺视为是在通过质疑这样一些命题是真的相互矛盾的这一预设而预示着他自己的批判立场。根据康德的诊断,这是通过显明以下一点而得到实现的:两个相互矛盾的判断都预设了一个无效的条件,这意味着,它们并不是真的相互矛盾的,并且它们都是错误的。作为一个经验性的例子,康德援引了以下命题,即每个物体都要么有香味,要么有臭味,这个命题无效的条件是,每个物体都有一种味道。由于显然存在着许多物体完全没有任何味道,因此这两个选项都是错误的 [A502 - 503/B530 - 531]。

387

* 拜尔(1647—1706),法国哲学家,18世纪理性主义的先驱,编有《历史与批判词典》(1697)。

在宇宙论的情形中,无效的条件是,世界(诸现象的总体性)是作为一个自在之物而被给予了的[A504/B532]。正如我们已经看到的,由于那个根本的幻相,先验实在论者无力质疑这个条件的有效性,而先验观念论者则很幸运地有此能力。因此,康德可以宣称,世界的量既不是有限的也不是无限的,原因很简单,它不是能够被赋予一个量的那一类“物”,或者更确切地说,它根本就不是一“物”。从逻辑的观点看,这意味着,数学性二律背反的正题和反题乃是相对立的,而不是相矛盾的,这再一次地允许两者都是错误的这一可能性(这里该可能性得到了实现)。如果反题仅仅主张,世界不是有限的,那它们就会是真正相矛盾的;然而,正如我们已经看到的,它超出了这一点,主张世界实际上在量上是无限的。⁶⁶

这个诊断强调了反题论证中最后一步的体系性意义,揭示了把反题的立场等同于康德自己的观点的那些解释(例如,叔本华的解释和斯特劳森的解释)的深层错误。正如我们在第一个和第三个二律背反的情形中已经看到的,正是在这一步里,纯粹的经验论揭示了其先验实在论的性质,它超出对正题的简单否定,断言了它自己肯定性的替代观点。这也是康德提出以下观点的理由:纯粹的经验论变成了独断的,也就是说,就像其独断的对手那样,“说的比自己知道的更多”[A472/B500]。⁶⁷

然而,正如我们已经看到的,这个诊断显然导致了对这两种二律背反的不同解决。这很大程度上是因为,纯粹的经验论在不同类型的二律背反里是以不同的方式而说的比自己知道的更多的。在第一个二律背反的情形里,它是通过以下这个不恰当的推理而这么做的:它从世界不可能具有一个有限的量这个正确的前提不恰当地推断,世界必定具有一个无限的量。而在第三个二律背反的情形中,它则是通过以下这个不恰当的推理而这么做的:它从一切经验性的可认识的因果性必定符合自然律这个同样正确的前提不恰当地推断,一切因果性都必定符合这样的规律。从先验实在论的立场看,这个推

理是有效的(而在正题里则不幸是无效的)。然而,这个推理乃基于以下这个独断的预设,即认识论的条件也是存在论的条件。因此,先验观念论在这里创造了限制(而不是简单地否定)反题的主张这一可能性,从而为对作为一种非经验性的因果性模式的先验自由的思想创造了概念上的空间。然而,这是先验观念论能够对自由问题做出的仅有的直接贡献,因为它并不能够保证这个概念上的空间得到填充。这就是为什么康德断然否认自己已经确立起了自由的实在性甚或自由真正的可能性,他声称自己仅仅只是显明了,“自然至少与出自自由的因果性并不冲突”[A558/B586]。正如我们就要看到的,这也是为什么只有数学性的二律背反能够进入康德对先验观念论的间接证明的原因。

B. 间接的证明

康德的间接证明是其对二律背反的批判解决方案的顶峰。它不仅力图显明,先验观念论为此解决方案提供了一把钥匙,还力图显明,这是唯一一把钥匙:要么接受先验观念论,要么成为“纯粹理性的无痛死亡”的牺牲品。这似乎像是一个极端大胆的主张,但康德对它的系统论证却显得极端的单薄。整个证明建立在一个二难困境的基础上,过程如下:

如果世界是一个自在地实存着的整体,那么它要么是有限的,要么是有限的。现在不论是有限还是无限都是假的(按照上述一方面是反题另一方面是正题的证明),所以,说世界(即一切现象的总和)是一个自在实存着的整体,这也是假的。从这里于是就得出,一般现象在我们的表象之外就什么也不是,而这正是我们本来通过现象的先验观念论所要说的。[A506-507/B534-535]

这个论证的逻辑形式是一个否定后件的假言推理(*modus tollens*),再加上一个直接的推理。对推论(“世界要么是有限的,要么是无限的”)的否定是用来否定前件(“世界是一个自在地实存着的

整体”)的,进而这被认为包含着以下结论:“一般现象在我们的表象之外就什么也不是”。这后一个陈述乃是先验观念论的命题。

389

假设,对正题和反题的证明是有效的,那么否定后件的假言推理就是恰当的。⁶⁸因此,论证的分量就落在了从数学的二律背反的否定性结论得出的直接推理之上。不过,这看起来是相当成问题的。事实上,如果我们仅限于论证的诸项,那我们完全可以接受否定后件的假言推理的结论,即世界(一切现象的总和)不是一个自在地实存着的整体,而同时又拒斥那被假定为由之直接推导出来的观念论结论。该问题部分可以被归咎于表述这个结论的因果方式。“一般现象在我们的表象之外就什么也不是”这个主张可以被视为分析的,因为它可以从“现象”的定义直接推导出来,无须涉及先前的论证。不过这只是一个小小的问题,只要把该主张重新表述如下就可以避免:“空间-时间性的对象是现象”;就此而言,它们也是“单纯的表象,它们在其得到表象的方式中是广延性的存在者或一系列的变更,在我们的思想之外没有任何独立的实存”。但这个重述也使主要的问题得到了更明显的聚焦:我们如何能够从对后件的简单否定就推导出先验观念论?从“世界(一切现象的总和)不是一个自在地实存着的整体”这个陈述到先验观念论的推进——至少在乍看之下——似乎是一种十足地不依前提的推理(*non sequitur*)的一个例子,批评者们经常声称在康德那里发现了这种推理。

这个困难可以用另一种方式来表达。对先验观念论的证明最终建立在如下假设的基础之上,即它提供了避免二律背反冲突的唯一可能的基础。不过,这个假设可能会受到挑战。例如,用语言学的模式来表述这个问题,我们可以论证,正题和反题这些观点的问题乃是源于它们把“世界”或“一切现象的总和”解释成了一个命名性表述或定义性描述。鉴于这个假设,探究“世界”的所指对象的量,假设这个量要么是有限的要么是无限的(无论从哪方面来考虑),这些做法是很有意义的。不过这意味着,要解决争议,只需要表明“世界”并不

指涉任何对象。实际上,这确实是对否定后件的推理的结论的最自然解读。既然“世界”根本就不指涉任何存在者,那就谈不上其所指对象是有限还是无限的了。诚然,“世界”根本就不指涉任何存在者,从这个事实可以推出,它不指涉一个自在之物;但从这个事实也可以推出,它不指涉某种未知之物的现象。在任何情况下,进一步假定空间-时间性的对象(当它们被集合起来对待时,它们被错误地假定为提供了“世界”的所指对象)本身是单纯的现象,这么做看起来都是既没有根据也没有必要的。⁶⁹

虽然这个批评的路线看似合理,但它没有考虑到先验幻相在康德分析中所扮演的根本性角色。在目前的语境中,这个幻相解释了,把“世界”或其等价物视为一个命名性表述,这个做法是完全自然的,甚至不可避免的。继续语言学的分析,该术语起到的功能似乎更类似于“军队”(army),而不是类似于诸如指谓一个现实集合的“普通家庭”(the average family),实际上,后者是“被给予了的”(在经验性的意义上),量的规定性对它来说看起来是完全恰当的。⁷⁰诚然,这两者在以下这一点上是有区别的:(逻辑上)只可能有一个世界,但却可能有任意数量的军队。然而,这个区别在目前讨论的问题上似乎并不是决定性的,因为我们可以对一支特定的军队做出同样的类比。

用更加康德式的术语讲,世界概念的问题在于,它显得是伪经验性的(pseudo-empirical)。正如我们已经看到的,这意味着,一方面,它显得是在表示一个高阶的经验性对象(例如一支军队);但另一方面,由于它包含着对诸条件的一个绝对完备性的思想,因而它就把自己排除在了诸条件——它据称的对象单独在这些条件之下就可以经验性地得到规定——之外。正是这后一方面使它成为了理性的一个理念,因而成为了完全伪经验性的。此外,也正由于这个原因,它包含着一个内在的矛盾,这个矛盾反过来又解释了,为什么它会导致相互矛盾的推论。⁷¹

然而,即便承认这一分析的正确性——这意味着,我们不能够简单地否定“世界”是一个指涉表述,而同时却不揭示那自然地使我们如此看待它的根本幻相——通达先验观念论的直接推论依然有问题。这是因为,该推论如文本所暗示的,并非真的直接的,相反,它是基于两个假设性的前提。第一个前提是,前件(“世界……是一个自在地实存着的整体”)是为先验实在论所蕴涵的;第二个前提是,先验实在论和先验观念论是两种相互矛盾的哲学立场。从第一个前提可以推出,否定后件的推理的结论(就是对前件的否定)蕴涵着对先验实在论的否定。而从第二个前提可以推出,这一否定就等于是对先验观念论的肯定。在这些前提的基础上,康德的整个论证显然是有效的。因此,主要的问题就涉及这些附加前提的真值。由于第一个前提在第二章里得到了充分的论证,我们在这里将主要关注于第二个前提。

391

幸运的是,根据我们已经看到的,同样相当清楚的是,先验实在论必然会承诺以下命题,即“世界……是一个自在地实存着的整体”。关键要点是,当 P_2 被运用于现象时,它蕴涵着:这些现象的总和是一个自在地实存着的整体,而先验实在论如这里所理解的,又承诺了 P_2 的客观有效性。

前者在支撑着整个二律背反的假言三段论推理中得到了表述。回想一下,这个三段论推理的大前提(“如果有条件者被给予了,那么它的整个条件总和也就被给予了”)正是 P_2 。此外,康德没有费心地说出的结论是,感官对象的这整个条件总和必须要被给予。不过,由于这整个序列构成了“世界”,又由于这里发挥着作用的“被给予”意为,对一个纯粹知性或一个理智综合而言的被给予,它抽掉了经验性的被给予的感性条件,因此,世界就被视为“自在地”实存着,或者等价的说法是,它是一个自在之物。因而,以此方式实存的世界(根据这里的定义)就为 P_2 所蕴涵了。

正如我们已经看到的,类似的考察也解释了先验实在论对此幻

相性原则的承诺。由于从一个据称上帝之眼的观点出发而对认识加以考察乃是先验实在论的定义项,因此,它不能够认识到 P_2 的幻相性本质。因而它把这个原则视为客观有效的。不过,这个原则反过来又要求先验实在论接受该原则的逻辑推论,这个推论意味着,先验实在论承诺了关于世界的命题,正是该命题导致了二律背反的冲突。

鉴于此,间接证明剩下的步骤就很容易补足了。由于先验实在论必然会假定,世界是一个自在地实存着的整体,因此它同样也一定会假定,它在有关方面要么是有限要么是无限的。不过,对数学的二律背反的分析(第一个二律背反满足这个意图)已经表明,这个世界既不可能是有限的,也不可能是无限的。因此,对世界的这两个构想(它们已经被显明是自相矛盾的),以及支撑着这两个构想的先验实在论,就必须要被抛弃。最终,鉴于先验实在论和先验观念论的二分,对前者的否定在逻辑上就等于是对后者的肯定。简言之,先验观念论是真的。

说这个论证没有受到人们的欣然接纳,这么说实在是轻描淡写了。颇为令人惊讶的是,当代评论者沃尔希虽然整个地拒斥康德的理性理论,但他对此却抱以相对的同情。根据他的解读,二律背反要得到严肃的对待,因为它们对应着现实的形而上学家们所赞成的那些命题,它们“在其内在连贯性起初并不明显的一个概念或原则中”有其根源。⁷² 沃尔希还认为,这个成问题的原则也与这些形而上学家们根本的先验实在论有关,不过,他在确认这个原则的性质、分析它的意蕴时则与康德观点不一。

沃尔希遵从阿尔-阿兹姆(Al-Azm),把导致矛盾的前提确认为充足理由原则,莱布尼茨和克拉克都承认这一点(虽然是在不同的意义上)。根据沃尔希的观点,这个原则的问题是,它既要求又排除了“在宇宙中存在着某个终极的、自我解释的事实、事件或实存者”。⁷³ 换言之,在这个原则里有一个内嵌的模棱两可,宇宙论争论的参与者们各执一词。

这显然构成了对康德说明的一个修改,因为康德把导致冲突的命题确认为先验实在论者的如下假设,即感性世界绝对地实存着或是作为自在之物而实存着,而不是将之确认为充足理由原则。沃尔希对此暗中修改的辩护是,它避免了他认为《纯粹理性批判》中实际出现了的一个主要缺陷,这就是,它使康德承诺了以下假设,即先验实在论不仅是假的,而且还是必然的假的,该假设暗示着,先验实在论的对立面(先验观念论)是必然的真的。沃尔希认为,这个假设是不合理的,因为“绝对地实存着的一个诸感觉的世界(相对于诸现象的世界)这个理念乍看起来似乎非常容易理解的”。⁷⁴不过,正如沃尔希所指出的,这个修改也付出了一些代价,因为把二律背反冲突的根源定位于模棱两可的充足理由原则,而不是定位于根本的先验实在论,这使得对观念论的证明无效了。因此,他总结说,“二律背反的论证如这里所解释的……对先验观念论的情况给予了支持,但这不等于是对这个学说的一个间接的证明”。⁷⁵

对于沃尔希的重构,我有两点要回应。第一,他错误地把病征当成了疾病,这是他把该讨论与根本的理性理论相分离的一个结果。因此,沃尔希虽然正确地诊断到了充足理由原则中内嵌的模棱两可,并正确地主张,每一方都只利用了该模棱两可的一个方面(这一点在第三个二律背反里特别明显),但他没有看到,每一方都独断地诉诸此原则,而这样的做法乃是源于它们都依恋于 P_2 。换言之,正由于正题和反题都受到了“诸条件的总体性是被给予了的”这个根本幻相的支配,因而它们在力图把世界思考为一个力学性的整体时,都不加批判地诉诸这个原则(尽管它们对之有着不同的解释)。

沃尔希的误解在他的以下提议中得到了揭示,即“从对空间和时间中的诸物的地位的一个实在论的观点到一个观念论的观点”的推进,“允诺了从独断的充足理由原则到第二个二律背反的‘批判’原则的转变”。⁷⁶虽然,这显然是力图同情地把握康德对二律背反的分析中“真理的环节”,但由于它拒斥以下结论,即康德的分析乃是对先

验观念论的一个现实的证明,因此它就包含着对康德观点的一个明显的歪曲。从先验实在论到先验观念论的推进并没有把理性的一个独断的原则转变为知性的一个“批判的”原则(这对康德来说没有任何意义);毋宁说,它使得赋予一个原则单纯调节性的地位得以可能,从先验实在论的立场来看,这个原则必然要被视作构成性的。⁷⁷

类似的考察也适用于第二点,这第二点涉及沃尔希的如下主张,即,如果康德的主张是合理的,那它也证明了太多的东西,也就是说它证明了,先验实在论是必然地假的,而先验观念论是必然地真的。沃尔希的以下说法当然是正确的:绝对地实存着——即脱离了其与人的感性诸条件的关系——的世界理念似乎是完全可理解的。实际上,它在双重的意义上是可理解的,它是可构想的,并且它是非感性的。他的以下主张同样也是正确的:在某种意义上,康德的论证导致了如下结论,即先验实在论是必然地假的,而先验观念论是必然地真的。然而,这两个主张之间没有任何的不相容性。

首先,使得感性世界绝对地实存着这个命题完全可理解的东西正在于,它表达了理性的一个原则(P_2)。但我们必须记住,这个原则是幻相性的。问题是,前批判的哲学家们(作为先验实在论者)没有任何装备来侦测这一幻相,这意味着,他们会在他们的根本假设的基础上非常合理地前进。此外,沃尔希省事地掩饰了该构想对康德来说明显最成问题的特征,即它的伪经验性的性质。正如我们已经看到的,这源于以下事实,即它包含着把这个世界视为一个总体——即把它视为某个无条件者——的思想。又如我们也已经看到的,这是由于 P_2 的影响。

如果这是正确的,那么,使得先验实在论基本上不连贯,从而“必然地假的”原因,就只能是与 P_2 的结合,因为这使得这样一个实在论者把一个据称自在地实存着的感性世界视为一个总体(综合的总体, *totum syntheticum*),这进而就导致了二律背反的冲突。因此,倘若不是这个致命的结合,先验实在论本可以无限期地行走在柏拉图和

伊壁鸠鲁所示范的这条独断的平行轨道上,而这正是康德以下主张的意思:二律背反的发现把他从独断的迷梦中唤醒了。的确,使得先验观念论“必然地真的”东西并不在于,“空间-时间性的对象作为自在之物而实存”这个对立的命题——或者更确切地说,不是“空间-时间性的属性和关系属于如同自在的物”这个命题——是自相矛盾的;毋宁说,这在于它提供了消解这一结合的唯一手段,这一结合如果我们对其置之不顾的话,就会导致“纯粹理性的无痛死亡”。简言之,至少在涉及二律背反的范围内,先验观念论的真就相当于是在它在疗法上的不可或缺性,而这正是间接证明所显示的东西。⁷⁸

对此,无疑会有些人论证说,上述内容就等于是对先验观念论的一个“不刺激的”解释,把它归约成了关于“认识论的谦逊”或“谦卑”的一个据信清白的学说,但这种解释本身没有能够把捉到其预期中的形而上学力量。特别地,盖耶尔坚持认为,康德在《纯粹理性批判》中对二律背反的处理区别于他早先对这些问题的处理的地方在于,“对感性和理性诸主张的方法论限制”被“形而上学的教条”所取代了。⁷⁹因此,他把康德的间接证明作为康德建立形而上学观念论的另一次失败尝试而打发了事,这个证明结果与他“关于经验的先验理论”是无关的。⁸⁰

盖耶尔强调了康德早期对与二律背反相关的这些问题的讨论的方法论要旨,这一强调很有益处,但除此之外,他的所有解释都错了。⁸¹先验观念论是一个不可或缺的工具,它并非像他反复坚持的那样是一个多余的形而上学教条。此外,最清楚地显明了这一点的地方正是在康德对纯粹理性二律背反的分析和解决之中,康德的分析和解决在性质上自始至终都是方法论的。

由于本章作为一个整体本质上乃是对此论题的一个扩展性论证,因此,在结尾处简要地回顾一下与此问题有关主要观点,这个做法似乎是很合适的。(1)二律背反冲突既不是源于 P_2 ,也不是源于单独考虑的先验实在论,而是源于这两者的结合。(2)之所以如此是

因为,先验实在论不能够避免受到此幻相性原则的欺骗。实际上,在某种程度上,我们可以程式化地把这个原则视为具有客观的有效性,这在宇宙论理念的情况中不可避免地导致了有关“世界”或“自然”(它们被考虑为自足的总体)的一个双重幻相。(3)但是,先验实在论本身在传统的意义上不是一个形而上学的观点(position);毋宁说它是一种立场(standpoint),为各种形而上学观点的支持者所共有,由此种立场出发,形而上学的问题和认识论的问题得到了处理。特别地,它可以被理解为这样一种立场,该种立场是从上帝之眼或以上帝为中心的视角来处理这些问题的(包括宇宙论的问题),它系统地忽视了空间-时间性条件在构想这样的总体性如何“被给予”时所扮演的角色。⁸²(4)由于先验实在论是一种元哲学的立场,而不是一个形而上学的学说,因此,康德针锋相对地提出的先验观念论也必须要被赋予一个类似的地位。(5)因此,通过展示由先验实在论在运用于被考虑为一个自在地实存着的整体的世界时所导致的矛盾结论,从而间接地证明先验观念论,这必须要被视为对采取相反的先验观念论立场以成功地处理宇宙论问题之必要性的论证,而不能被视为对一个现象主义的形而上学学说(该学说与一个不可知的自在之物领域结合在一起)的论证。⁸³康德把先验观念论解释成解决二律背反的钥匙,正如他在这个解释的最后所说的,我们是在处理现象还是在处理自在之物,这个问题在对自然的经验性研究的语境中并不会出现。相反,

只是在另一方面的关系中,当这同一些现象要被运用于关于某个绝对整体的宇宙论理念上,因而如果人们所关心的是超出可能经验的边界之外的那种问题,那么对于人们如何对持上述感官对象的现实性的方式加以区别,为了防止某种由于误解我们自己的经验概念而不可避免地必然会产生出来的骗人妄想(*trüglichen wahn*)⁸⁴起见,就是很重要的了。[A496-497/B524-525]

换言之,那构成了先验观念论之核心的先验区分乃是某种元哲

学的疗法,而不是一个一阶的形而上学学说。在目前的语境中,它的功能是,防止把经验性的对象概念错解成如同自在的物的概念,正是这一误解进而导致人们把客观实在性赋予了宇宙论理念以及随之而来的二律背反。如果强调这个治疗性的功能,并坚持在康德的先验观念论和现象主义或主观观念主义(这两者通常是等价的)之间存在着截然不同的区别,这样的做法使得这个解释“不太刺激”,那就让它这样吧。

第十四章 纯粹理性的理想

康德在“纯粹理性的理想”中对理性神学的批判大体上分为三个主要的部分：他分析了最实在的存在者(*ens realissimum*)这个概念的合理资格，它构成了上帝理念的哲学核心；他考察了人的理性的以下需要，即需要假设某个存在者绝对必然地实存着，需要把这个存在者与最实在的存在者(*ens realissimum*)等同起来；他批判了证明上述两个命题的诸多理论尝试。这些是本章前三个部分的话题。本章第四部分涉及的东西，我们可以称之为康德对神学领域中人类理性的病理学诊断，在这里，我们再一次看到，问题的根源在于先验幻相和先验实在论的致命联结。这部分致力的主要问题是：康德如何能够一方面既肯定了最实在的存在者这个概念合理的必要性，另一方面又坚持认为，所有确立其实存的尝试都有着幻相性的本质？

396

I. 通盘规定和最实在的存在者

我们在第十一章里看到，康德在以下基础上区分了宇宙论的理念和神学的理念：前者源于对现象的无条件者的思想，后者源于对一般物的无条件者的思想。我们也指出了，在那个地方，为什么需要区分思维无条件者的这两种不同方式，这是令人难以理解的，更不要说把宇宙论的理念和假言的三段论推理关联起来，把神学的理念和选言的三段论推理关联起来这个做法了。因此，在已经了解了为什么宇宙论的理念被与现象关联起来、被考虑为构成了一个绝对的总体性之后，现在我们来关注一下，这个额外的有关一般物的一个绝对的

397

或无条件的总体性的思想的必要性。

不幸的是,由于康德的解释含混不清而声名狼藉的。康德没有直接地诉诸假设某个初始的、必然实存的存在者以在某种程度上系住偶然性之链的需要,而是引入了一个似乎很新鲜但乍看起来非常晦涩的问题——完备的或通盘的规定(*durchgängige Bestimmung*)的问题。由于这个问题似乎远离了传统神学的关切,而是康德在其最早的形而上学反思里边非常关切的问题,因此,有些早期的评论者把康德的讨论当作滑入了前批判的独断论形而上学而将之打发了事。据信,这个问题之所以被重新引入《纯粹理性批判》,乃是由于通常的建筑学因素。¹此外,由于康德直接地从这转到了更加常见的话题,即理性需要假设某个绝对必然地实存的东西,所以也有人提出,康德对于上帝理念的理性起源有两种想法。²

我们将会看到,这两种反对意见都是误入歧途的,但我们目前只关注于第一个反对意见。康德分析的起点是他所谓的“通盘规定原理”,它说,“在诸物的一切可能的谓词中,就这些谓词被拿来与它们的反面相比较而言,必然有一个谓词是应归于这物的”。这不同于“可确定性原理”,后者认为,“在每两个相互矛盾地对立着的谓词中只有一个可以归之于这个概念”[A571/B579]。要点在于,后者乃是一个单纯逻辑的原理,可以被还原为矛盾律,³而前者则是一个形而上学的原理,因为它不是仅仅根据一对相互矛盾的谓词来考虑每一物的,而是“在与全部可能性的关系中,即与一般物的一切谓词的总和的关系中”来考虑每一物的。此外,通过预设后者为一个先天的条件,“它把每一物都表现得如同是从其在那个全部可能性中所拥有的份额里推导出自己特有的可能性一样”[A572/B600]。

通盘规定原理因而就把握了物,而不仅仅是把握了概念,或者更确切地说,它把握了一物真正的概念。它断言,所有成对的可能谓词(一个谓词和与它相矛盾的对立面, a 或 $\neg a$, b 或 $\neg b$,等等)必有一个属于每一物,作为其物性的一个条件。虽然康德没有明确地把它刻画成这

样,但这使它成为了先天综合的,而先天综合则表明它需要某种演绎。⁴此外,康德的确提供了一个演绎,虽然他还是没有把它刻画成这样。

康德的演绎是从对一个个别物的完备认识的条件开始的,从理性的永恒观点看,它就等于是该物的实在的(绝对的)可能性的条件。⁵其基本的思想虽然来源于莱布尼茨,但它并没有异于康德的批判哲学。⁶简单地说,这个思想就是,只有一个完备的概念——在该概念是被通盘规定原理规定的意义上——才足以规定一个个体。换言之,这样一个概念必须包含每对可能谓词中的一个谓词,这意味着,规定一个个体的任务——这对于康德和莱布尼茨来说都是一个无限的任务——需要对这些谓词无一遗漏的列举或综合。⁷从康德的观点看,这样一个计划的必要性来自于概念作为部分表象的本质。由于每个这样的概念究其本质而言是一般的,所以谓词对的绝对总体性完全足以规定一个个体。因此,康德赋予了通盘规定原理一个规则的地位,它本身是源于理性的,是理性为知性的完备运用颁定的规则 [A573/B601]。

虽然这意味着,康德之所以诉诸此原理,乃是源于他对人的认识作为曲行认识的构想,但他讨论这个话题却不是由于这个原理本身的缘故。相反,他的意图是,用它作为一个回溯论证的基础,最终抵达一个最实在的存在者(作为纯粹理性的唯一理想)概念。因此,我们现在必须要考虑的乃是这个回溯论证,它由三个步骤构成。

1. **从通盘的规定到可能性的总和。**康德在引入通盘规定原理时指出,它把“一切可能性的材料”作为了它的先验预设 [A572 - 573/B600 - 601]。这里的要点是,作为参与到了无一遗漏地规定一个个体这个计划中的一个条件,知性必然地预设了,可能谓词的总和对于这个任务来说是可以达到的。这个总和因而就可以被思考为一个无所不包的“谓词池”(predicate pool),或者用阿伦·伍德的术语,一个“存在论的空间”(ontological space),对一个个体的完备规定需要每

一对谓词中的一个。⁸ 支撑着这个思路的是以下观点：追溯到康德最早的形而上学反思，可能性不仅基于一个形式的条件（没有内在的矛盾），还基于“材料的条件”，即存在着某个有待思考的内容。⁹ 因此，在《纯粹理性批判》里，乃是这个谓词池提供了“一切可能性的材料”，它得到了通盘规定原理的预设。

2. 从可能性的总和到实在性的全体。为了理解康德在这一点上的思路，首先需要弄清楚“实在性”的含义是什么。康德遵从于一个追溯到了司各托(Scotus)，也包括了康德自己的理性主义前辈们的传统，不是把一物的实在性理解为它的实存或现实性，而是把一物的实在性理解为它的肯定的性质，是这个肯定的性质界定了一物的“何者性(whatness)”(性质/*quidditas* 或本质/*essentia*)或“物性”(Sachheit)。¹⁰ 虽然对实在性的这个构想有着经院哲学的根基，又与独断论理性主义者密切关联，但它在“先验分析论”里已经发挥了作用。事实上，它就是实在性范畴里所考虑的东西，它被归属于质的门类，对应于肯定的逻辑功能。¹¹ 此外，它允许我们说实在性有着不同的程度，这在现相的层面意味着具有一个内包的量，它也允许我们说由不同的“实在性”(可感的性质)构成的物。¹²

然而，在“纯粹理性的理想”里，康德关注的是可理解的或本体的实在性，而不是可感的或现相的实在性。¹³ 这是该活动的纯粹概念性的本质所导致的，它关注于一般物的可思维性的可能性的条件，而不是关注于对作为经验对象的物的认识的可能性的条件。然而，这并没有影响基本的概念性要点，这就是实在性或肯定的谓词相对于否定的谓词的优先性(既是逻辑的优先性，又是存在论的优先性)。

这使我们能够把无数的谓词从构想一物的可能性所需要的那些谓词里排除出去，这就是那些成对的谓词里否定的谓词。这不是因为这些否定的谓词不能够进入有关一物的真命题之中：例如，我们可以说某一个动物缺乏诡诈，这和我们说它非常敏捷一样容易。毋宁

说,这样一些否定的谓词作为派生的谓词并不表示实在性,它们可以被排除出“先验的基底”(transcendental substratum),在康德看来,这先验的基底“仿佛包含有全部材料储备,因而物的一切可能的谓词都能够由此取得”[A576/B603]。此外,这个“基底”或“仓库”作为一个整体来考虑,包含着“实在性的大全”(all of reality)或“实在性的全体”(omnitudo realitatis)[A575 - 576/B603 - 606]。

根据对实在性的全体的这一构想,康德请我们把一个个体的通盘规定考虑为一个反复限制的过程。例如,在把某物思维为一只鸟的时候,我隐蔽地排除了所有与此不相容的实在性;在确定它为天鹅的时候,我类似地排除了那种鸟不具备的那些实在性;在进一步确定它是只雌鸟的时候,我进一步排除了更多的实在性,如此反复无穷。因此,虽然这些否定性在对任何有限物的通盘规定中扮演了一个极其重要的角色,但它们全都寄生于相应的实在性,最终寄生于实在性的全体。

康德在这里以及处理这个话题的其他地方所使用的语言是高度隐喻性的。伍德所选用的“存在论的空间”这个隐喻就来源于康德的一段文字,在那段文字里康德说:“诸物的一切杂多性只是对这个作为诸物之共同基底的最高实在性概念进行限制的同样杂多的方式,正如一切图形都只有作为对无限空间进行限制的各种不同方式才是可能的一样”[A578/B606]。类似地,在其《哲学宗教学讲义》中,康德一方面把实在性类比为光,另一方面把否定性类比为阴影,由此提出了同样的观点[PV 28: 1005; 24]。¹⁴在《反思》里也使用了同样的隐喻,在那里康德把关于完备的规定性的理性主义观点和他自己关于它的批判观点做了对比,前者是通过引入作为对普遍的光的限制的黑暗来推进的,后者则是通过把光(概念性的规定性)逐渐地引入黑暗(感性地被给予的东西)而推进的[R5270 18: 138 - 139]。¹⁵最后,康德在有个地方诉诸源源不竭的大理石供给这个隐喻,通过把整体的某一部分切割掉,就从这些大理石产生了无数雕像(确定的个体)[Fort 20: 302; 390]。

虽然《反思》中所做的对比表明,康德对完备的规定性这个计划的理解不同于理性主义对它的理解,但他始终认为,从对一般物的考虑——这种考虑抽掉了感性的条件(物就是在这些条件下而在直观中被给予的)——的观点看,理性被限制于把所有可能的材料看成实在性的一个预先被给予的总体性,在此总体性之中,规定性是通过限制而引入的。¹⁶因此,从这个观点——它既是“纯粹理性的理想”的观点,也是康德早期形而上学的观点——看,对实在性的全体(*omnitude realitatis*)的预设是适宜的,“一切规定性都是否定性”(*omni determinatio est negatio*)这个理性主义的原则也是成立的。*

401

这也显明了康德把通盘规定的计划和选言的三段论推理关联起来的尝试。正如康德所说(他在这段话里明确地提到,他之前把三个先验理念和三种三段论推理形式关联起来了)所说的,“理性由以使先验理想成为自己对一切可能之物的规定的基础的那种运用是……与它在选言三段论推理中所据以运作的那种运用类似的……”[A577/B605]。鉴于康德早期评论此论题的语气看起来是独断的,因而,把对理性的这两种运用(一种是实在的或先验的运用,另一种是逻辑的运用)刻画为仅仅是“类似的”,这可能看起来令人惊讶。¹⁷然而,康德既希望强调它们之间的区别,也希望强调它们之间的相似,就此而言,康德的这个说法是完全合适的。事实上,在这个段落的开头,康德是通过指出理性在对一个概念的逻辑规定上所做的选言推理步骤和这个概念的先验对应者之间的区别而引入这个类比的。

在前一种情况下,大前提包含着对一个一般概念领域的逻辑划分,例如,一切A要么是B要么是C;而小前提则把这个领域限于一个部分,A不是B;结论就通过这个部分而确定了该概念,A是C

* 通常认为,这个原则出自《斯宾诺莎书信集》第五十封信的表述。黑格尔在其《逻辑学》《哲学百科全书·逻辑学》和《哲学史讲演录》里边都曾对之有过阐释。

[A576 - 577/B604 - 605]。但是,康德继续指出,实在性的一个一般概念不能够被作为一个属来对待,它不能够被先天地划分,因为我们只有通过经验才能够认识实在性的那些可以被归属于其下的确定的种。由此他得出结论:

所以这个通盘规定着一切物的先验的大前提无非是一切实在性的总和的表象,它不是仅仅一个把一切谓词都按照其先验内容把握在自身之下的概念,而是将它们包括在自身之中的概念。而对每一物的通盘规定都是基于对实在性的这个大全的限制,因为这个实在性的某些部分被赋予了该物,但其他部分却被排除了,这是与选言大前提的“要么……要么”及与该对象通过小前提中这一划分的主旨之一而来的规定相一致的。[A577/B605]

康德在这个极端稠密的句子的第一部分似乎是在暗示,实在性的总和概念(它在通盘规定的准三段论推理步骤的“先验的大前提”中发挥着作用)有着一个直观的逻辑结构,而不是有着一个知性概念的逻辑结构,因为特殊的实在性要被思考为被包含在它之中,而不是归属于它之下。此外,这可能也解释了,为什么理性关于它的推理过程仅仅只是类似于我们更加熟悉的三段论推理过程。

然而,正如这句话的第二部分清楚表明的,康德也希望坚持下面这一点:尽管理性在这两个推理过程中的功能有区别,但它们之间还是存在着一个类似。¹⁸该类似首先始于大前提的选言性质。它提供了“要么/要么”(可能的实在性),对一个个体的通盘规定就是在此基础上进行的。因此,我们可以遵从伍德,把大前提看成是由对一个有待确定的个体(A)和实在性的全体(或“存在论的空间”)——该全体被考虑为分成了两个部分(F和G),每一部分都包含了一系列的实在性——之间的比较构成了。¹⁹鉴于这是选言命题,规定因而就是通过以下方式而进行的:在小前提里排除那些位于这个空间的一部分里的实在性(那些被包含在G里的实在性),为我们留下剩余的可能性(那些被包含在F里的实在性),把它们作为完备地、独一无二地规

定着 A 的实在性。

正如上面已经指明的,这个推理过程由于其先验的大前提的特殊地位,最好要被描述为准三段论推理。但我们没有必要得出伍德的如下结论,“我们很难不把这里的三段论推理过程视为一个相当笨拙和人为的经院哲学装置”。²⁰虽然我们可以很自然地以这种方式来看待它,如果我们忽略了基本的理性理论的话(这个三段论推理乃是该理论的一个部分,它本身仅仅只是建筑学构筑的一个粗手粗脚的运用),然而,我们还可以更友善地把它看成是在指出,理性在两个层面的功能之间存在着一个深深的同构。实际上,正如我们已经看到的,这样一个功能上的同构是康德思想的一个无处不在的、重要的特征。²¹

3. 从实在性的全体 (*Omnitudo Realitatis*) 到最实在的存在者 (*Ens Realissimum*)。这是回溯的最后一步,虽然康德没有明确地这么承认,因为他试图把推理的两个路线叠合为一条路线。推进是从实在性的全体 (*omnitudo realitatis*) 这个概念的无所不包性开始的,这个概念本身则来自所有可能性的总和 (*the sum total of all possibility*) 这个概念。由于实在性的全体占据了全部的存在论空间,在此之外再没有任何材料有待规定,因此,它必然地被思考为本身是得到了通盘规定的,也就是说,它必然地被思考为规定着一个个体。用康德的话说,可能性的总和这个基本的理念“把自己纯化为一个先天地得到通盘规定的概念,并因此成了有关一个单独对象的概念,这对象通过这单纯的理念而得到了通盘规定,因而必须被称为纯粹理性的一个理想”[A574/B602]。

正是在这一点上,理念和理想之间的区别发挥了作用。此前,康德认为没有必要把纯粹理性的这两个产物区别开来,但是现在,他根据它们的特性而把它们区别开来了。一个理念在某种程度上就像知性的一个概念,指向一类物或性质,虽然这些物或性质是被极限化了

的,或是在其完善性上得到思考的,例如完善的人性这个理念;而一个理想则在某种程度上就像一个直观,指向一个个体,虽然这个个体是由纯粹理性的谓词所构成的。用康德的话说,它是“不单纯是具体的而且是个体的理念,即作为一种个别之物,唯有通过理念才能规定或才被完全规定之物的理念”[A568/B596]。

虽然康德泛泛地说到,人类理性有几个这样的理想,斯多亚派的圣贤是一个例子,他还暗示了,这些理想作为典范具有规范的力量,但他后来通过以下主张对此做了修正:最实在的存在者(*ens realissimum*)是“人类理性所能提出的唯一真正的理想;因为只有在这个唯一的情况下,关于一物的自身普遍的概念才被自己本身所通盘规定、并作为有关一个个体的表象而被认识”[A576/B604]。由于我们已经看到,康德把世界既视为一个理念,也视为一个个体,因此,这或许看起来有些令人惊讶。但我们应该记住,世界理念并不是完全地得到规定的。实际上,这正是二律背反的冲突的根源。

然而,有人已经提出反对,康德也不能够把最实在的存在者(*ens realissimum*)视为一个真正的理想。问题据称乃在于,它与康德在“反思概念的歧义”里反对莱布尼茨的主张不相容,该主张人认为,不同于任何逻辑矛盾的是,实在性相互之间可以相冲突,即它们可以展示出一个“实在的冲突”[A272 - 273/B328 - 329],这个主张会排除最实在的存在者(*ens realissimum*)这一可能性。²²然而,康德很难说没有意识到这个问题,并且,他应该是通过修正他所谓自己说明的“最初的粗略轮廓”(the “first crude outline”)来尝试着处理这个问题的[A579/B607]。在最初的版本里,实在性的大全被视为一个总体性,特殊的实在性作为存在论空间里边分立的部分而被包含于其中,这自然地就导致了它们之间交互的相容性这个问题。不过,康德在他的说明改写了的版本——这个版本力图把一个最实在的存在者(*ens realissimum*)概念与理性神学的上帝概念关联起来——里说:

最高的实在性将会作为一个根据而不是作为一个总和而为一切

物的可能性奠定基础；一切物的杂多不是基于对原始存在者本身的限制，而是基于对原始存在者的完备的后果的限制，甚至我们的全部感性，连同现象中的一切实在性都将会属于这种后果，这种实在性并不能作为一个成分而属于最高存在者的理念。[A579/B606]

404

虽然这段话的后半部分指明了，康德主要关注的是，避免把上帝与实在性的总和相等同这个斯宾诺莎式的意味，但用根据来代替总和和隐喻，这也涉及了我们目前的关切。这就是说，如果最实在的存在者[*ens realissimum*]被构想为一切实在性的根据，而不是被构想为一切实在性的总和，那么我们就可以保护这个概念不受到包含着不相容的谓词这一威胁。诚然，这既不足以确立起最实在的存在者真实的可能性，也不足以使这样一个根据和以它为根据的那些实在性之间关系的性质成为可以被把握的。然而，它至少保留了这样一个存在者的可构想性，康德在这里只关注于做到这个。

康德一开始就使他对理想的起源的分析远离了任何有关实存的主张，这个做法清楚地显示了上述的状况。正如他在结束其对通盘规定的可能性的条件的分析（这个分析据信是最实在的存在者[*ens realissimum*]这个概念而告终的）时立刻指出的：

不言而喻，理性为了这一意图，即为了只是设想对物的那种必然的通盘规定，并不会去预设这样一个符合这一理想的存在者的实存，而只会预设它的理念，以便从通盘规定的一个无条件的总体性中推导出那有条件的规定，即对受限制的东西的规定。[A577 - 578/B605 - 606]²³

换言之，到这里为止的论证要被视为概念分析里的一个活动，它是用来表明，最实在的存在者(*ens realissimum*)这个概念是理性的一个必要的预设，我们不能把该论证视为对相应于这个概念的一个存在者的实存的所谓证明。然而，这并没有妨碍这个概念成为先验幻相的一个产物。实际上，这个概念由于其起源必定会被如此看待。

一旦我们认识到,从可能性的总和(the sum total of possibility)到实在性的全体(*omnitudo realitatis*)的推进,以及从此向最实在的存在者(*ens realissimum*)的推进,都是从无所不在的、不可避免的对 P_2 的承诺开始的,上述这一点就变得显而易见了。这里和其他地方一样,支撑着对条件——这次是对一个个体的完备的规定性的条件——的寻求的乃是 P_1 ,并且,再一次地,这个寻求与如下假设是密不可分的,即诸条件的完备的总体性是“被给予了的”(P_2)。然而,假定这个就是假定实在性的全体(*omnitudo realitatis*)的被给予性,这一实在性的全体性作为构成了一个完备地得到了规定的个体,反过来就等于最实在的存在者(*ens realissimum*)。因此,后者作为纯粹理性的一个主观的必然的产物,也是先验幻相的一个产物。

然而,正如我们已经看到的,幻相还不是错误,康德把理性形成最实在的存在者这个理念(理想)和理性形成有关它的实存的假设严格区分开来,他这么做就是要强调这一点。康德把后者称为“物化”,它构成了基本的形而上学错误。因此,康德所关注的就是,分析导致了这个物化,继而把最实在的存在者与一个其实存是绝对必然的存在者等同起来的那个推理过程。这个分析构成了“纯粹理性的理想”的核心,我们现在就转到它上面来。

405

II. 理想的实体化和绝对必然的实存

康德是这么来描述他的诊断任务的:

对我们理性的这种运作及其辩证论进行描述是不够的,我们还必须力图揭示辩证论的根源,以便能将这种幻相本身如同对知性的现相所做的那样加以澄清;因为我们所说的理想是建立在一个自然的而不仅仅是任意的理念之上的。因此我要问:理性如何导致了把诸物的一切可能性都看作是从一个唯一的,作为基础的,也就是最高实在性的可能性中派生出来的,并且由此预设了这种可能性是包含

在某个特殊的原始存在者之中的呢？[A581/B609]

就像《纯粹理性批判》的其他许多地方一样，康德对这些问题的回答被嵌入了一个复杂的然而极端隐晦的分析之中，这使得它本身适合于多种解释。这个分析被包含在“纯粹理性的理想”剩下的第二、三两节之中，并分为两个部分：第一部分处理了物化的问题，第二部分处理了把绝对必然的实存赋予最实在的存在者（*ens realissimum*）的问题。我们将会看到，它们是一个唯一故事里的两章：第一部分处理的是，物化是如何进行的，或所谓物化的机制是什么；第二部分处理的是，我们为什么要进行物化，或者物化的动机是什么。²⁴ 预测一下，尽管最实在的存在者（*ens realissimum*）作为理念有着主观的必然性，但倘若理性没有必要设定某个必然地实存的东西，那么我们就根本没有任何有说服力的理由把实存赋予最实在的存在者（*ens realissimum*）。

A. 物化的机制

最初的问题是，实存是如何被赋予最实在的存在者（*ens realissimum*）的，就是说，这个理念是如何被物化的。在分析的这个阶段，康德的说明与他“纯粹理性的谬误推理”的说明非常相似，我们要回想到，康德把该说明描述为是基于“物化意识的偷换”[A402]。在那里被物化的是统觉之“我”，在这里被物化的则是实在性的全体（*omnitudo realitatis*）（它打着最实在的存在者[*ens realissimum*]的幌子）。⁴⁰⁶ 然而，在这两种情况下，都包含着对据信是“先验分析论”里的那些原理的一个非法的使用。

在目前的情况下，康德一开始就设问：既然最实在的存在者必然的规定功能仅仅预设了这样一个存在者的理念，因而只能被表现为一个“单纯的虚构”[A580/B608]，那么一个真实的实存为什么要被赋予它？他的回答是，“答案从‘先验分析论’的讨论中自己显露出来了”[A581/B609]。

虽然康德没有阐明他这里想到的是什么讨论,但他的观点似乎是,实存的可能性就像一般物的可能性一样,既基于质料的条件,又基于形式的条件。因此,虽然“先验分析论”的主要关注的是一般物的可能性,但进一步的反思表明,它的论证预设了,经验性的可能性的质料——即“现象中的实在性(相应于感性)”——是被给予了的。此外,由于正如“先验分析论”里所指明的,“只有一个经验……正如只有一个空间和时间”[A110],所有这些质料都必定是在“一个无所不包的经验”中被给予的。由此大概可以推出,“一切感官对象的可能性的材料就必须被预设为一个总和中被给予的;只有基于对这总和的限制,经验性对象的一切可能性……才有可能”[A582/B610]。

这等于是一个对以下命题的论证:必须在经验性的层面预设实在性的全体(*omnitude realitatis*)这个类比。此外,鉴于可能性乃基于材料的条件这个假设(它可以被追溯到康德最早期的形而上学思索),还有对经验的统一性的批判性构想,这个主张似乎是适宜的。实际上,它甚至使康德有权利肯定以下原理:“如果不是把一切经验性的实在性的总和预设为一个对象的可能性条件的话,对我们来说就没有任何东西是一个对象”[A582/B610]。不过,正如康德继而指出的,问题在于:

我们按照(*nach*)一种自然的幻相把这看作一条必然会一般地适用于一切物之上的原理,而这条原理本来只是适用于那些作为我们感官的对象而被给予出来的物的。所以我们就把我们作为现象的诸物之可能性的那些概念的经验性原则通过去掉这一限制而看作一般诸物的可能性的一条先验原则。[A582/B660]

如果前述的分析是正确的,那么康德所提及的“自然的幻相”就在于,把经验性的可能性的总和(它被必然地预设为通盘规定的一个条件)转变为最实在的存在者(*ens realissimum*)这个先验的理念。对实在性的全体(*omnitude realitatis*)的构想在这个辩证过程中是一个

过渡的阶段,它的功能是要在某种程度上为这个理念提供内容。因此,康德的主张是,这个幻相以某种方式导致了形而上学的错误(但该幻相不等于就是形而上学的错误),而这个错误再一次地就在于一个非法的物化。

不过,这依然给我们留下了一系列问题,它们就类似于我们在第十二章里考察的有关谬误推理的那些问题。特别地,我们需要考察的是:首先,这个幻相是如何导致混合的;其次,混淆又是如何相关于物化的。由于一个经验性原理和一个先验原理之间的混合据信是可以避免的,因此它必须要与基本的幻相区别开来;但由于它本身并不包含一个实存主张,因此它也必须要与物化区别开来。这一节的最后一个段落是康德最接近于阐明这个复杂故事的细节的地方,在那里他写道:

但我们后来就把关于一切实在性的总和这个理念实体化了,这正是因为:我们把知性的经验运用的分殊的统一性辩证地转变成了一个经验整体的集合的统一性,并在这个现象整体上设想一个把一切经验性的实在性都包含于自身内的单一之物,于是这个单一之物就借助于已经提到过的那个先验的偷换,而被混同于某种居于一切物之可能性的顶峰,并为对这些物的通盘规定提供了实在条件的物的概念了。[A582-583/B610-611]

康德在这里暗示了,在最实在的存在者(*ens realissimum*)这一描述之下,导致了对实在性的全体(*omnitudo realitatis*)这个理念的物化的辩证过程是由三个逻辑上不同的步骤构成的:(1)从分殊的统一性到集合的统一性的转变;(2)对以某种方式包含着经验性实在的大全的一个个别物的沉思;(3)凭借着前面考察过了的先验的偷换(混合),把这个得到了认识的高阶经验性个体与最实在的存在者(*ens realissimum*)相混淆起来。据推测,第三个步骤构成了现实的物化,而前两个步骤则构成了该物化必要的前提条件。

为了解第一个步骤,我们必须记住,分殊的统一性相当于知

性的统一性,而集合的统一性则相当于理性的统一性。²⁵前一种统一性是不相关联的现相(它们“分布于”空间和时间之中)的联合造成的统一性,这是在一个普遍的规则之下造成的统一性,凭借着这个规则,不同的现相被整合进了“唯一的无所不包的经验”[A582/B610],在这个意义上它是分殊的统一性。因此,经验性的可能性的质料构成了一个分殊的统一性,这个事实乃是这一质料位于其中的那个经验的唯一性的直接后果。相比之下,理性的统一性则用推理的规则把这些规则——间接地也把归属于这些规则的现相——关联起来,“集合”进一个系统性的整体之中,在这个意义上它是集合的统一性。因此,“辩证地”把前者转变为后者,就是把一个在经验性的层面成立的原理转变为一个适用于一般之物的原理。在康德的术语里,这就等于是偷换。

408

如此描述之下,这个偷换的转变就等于是上面提到的混合。因此,第一个步骤基本上重新描述了已经得到的结论,而没有增添任何材料上的新东西。不过,在这两种描述的任何一种之下,这一步在系统上的重要性都在于以下事实,即先验实在论是在这里首次进入图景的。诚然,康德没有明确告诉我们这个事实(倘若他告诉了我们了,事情在某种程度上可能会更加清楚);然而,鉴于我们先前对这样的实在论的分析,它似乎是一个合理的推理,显示了与“纯粹理性的谬误推理”中勾勒的对理性心理学的病理学说明之间的一个重要的相似。

把这个混合与先验实在论关联起来的是,这个混合乃源于不能够区分经验性的原理(它涉及的是作为可能经验之对象的物)和先验的原理(它涉及的是一般的物)。我们也不要被以下事实引入歧途:康德在这里提到的是一个涉及显得如此的物的原理和一个涉及一般物的原理之间的混合,而我们已经看到,先验实在论乃在于把现象与自在之物等同起来。由于考虑一般的物就是抽掉它们在其下得以显现的那些条件来考虑它们,因而这就等同于把它们考虑为如同自在

的样子。因此,理性神学家在提出有关一般物的条件的主张时,是作为一个先验实在论者而行动的。此外,先验实在论者在以此方式行动的时候,不可避免地(从这样一个实在论者的观点看,非常合理地)把现象的条件视为好像也是一般之物的条件。康德这里所关注的混合显然就是那一错误的产物。虽然它本身不是一个实体性的形而上学错误,但它可以被描述为一个“方法论的错误”,在幻相的影响下,上述混合不可避免地导致了这个错误。

409 第二个步骤引入了一个包含着现象之总体的个别之物的概念,这个步骤可以被视为这个混合与基本幻相的联姻。由此,它提供了物化的必要前提。幻相被包含进来的原因是,现象的总体(它构成了一个更高阶的物或个体)这个理念本身就是幻相性的。事实上,它就是在产生宇宙论的世界理念时发挥作用的那个幻相。²⁶不过,这里不像“二律背反”,在那里,经验的空间-时间条件被包括进去了,因此那一理念是伪经验性的;而在这里,这一理念则可以被描述为“伪合理性的”。²⁷因此,这里不存在任何二律背反的冲突。相反,先验实在论者的混合(该混合是在先验幻相的影响下产生的)导致了作为一个经验性的实在性(它被非法地等同于一般物的实在性)的根据的一个个体的理念。

这个极端晦涩的说明最令人困惑的特点或许就是下述思想明显的不自然性:经验性的实在性的总和构成了一个个体(不过这是什么意义上的个体),它可能会与最实在的存在者(*ens realissimum*)这个主观必然的理念相混合。不过,如果我们把康德看成是在指辩证地得到转变的经验性的实在性的总和,而不只是起初被预设为经验的一个条件的实在性的总和,那么它就在某种程度会上变得没有那么神秘了。这个总和作为(通过先验实在论者的混合而)辩证地得到转变的东西,就变成了实在性的全体(*omnitude realitatis*)。但它本身乃是理性的一个理念,并且,只有通过这个方式来把握,它才能够被考虑为通盘地得到规定的。

最后是对一个最实在的存在者(*ens realissimum*)的现实的物化,它发生在第三个步骤里,这个现实的物化可以被视为先验幻相和先验实在论联姻所导致的问题。简单地说,前者提供了理念以供物化(最实在的存在者[*ens realissimum*]),后者提供了对该理念进行物化的根本前提条件。

在为上面所引的那个段落添加的一个注释里,康德在某种程度上通过引入意识(*realization*)和物化(*hypostatization*)这两者之间的一个区别而澄清了问题。²⁸用他在那里的话说,“最实在的存在者这个理想虽然只是一个单纯的表象,却是首先被意识到,也就是被制作成客体,接着被物化,最后……甚至被人格化了”[A583/B611 注释]。虽然人格化在这里可以被忽略,但意识和物化之间的对比却有着首要的意义,因为它就等于是幻相的不可避免的结果和被幻相所欺骗而导致的不可避免的结果之间的区别。特别切题的是,康德把意识刻画为使一个理念成为一个客体的行动。由于物化就是赋予一个对象独立于其理念的真正实存,因此,就意识不同于它而言,意识所包含的对象化(*objectification*)只能被理解为一个纯然意向性的对象的产生,或者用康德的话说,一个“理念中(被给予)的对象”,它不同于一个“绝对地”被给予的对象[A670/B698]。²⁹因此,物化——它是在先验实在论的假设的基础上发生的——也可以被视为是在把绝对的(即使真正的)实存赋予某个仅仅在理念中实存的东西。在谬误推理的情况下,被物化的是灵魂这个理念,而在这里被物化的则是一个最实在的存在者(*ens realissimum*)这个理念。

410

B. 绝对必然的实存和最实在的存在者

前面的分析引起的显而易见的问题是,这个物化似乎是如此明显地虚假的,它不像谬误推理里某些推理的情况那样,因此我们很难理解,怎么会有什么人屈从于它。不过,这不是对康德说明的一个反对意见,而是康德本人在“纯粹理性的理想”第三节里所坚持的一个

观点。用他在这一节开头的话说，

尽管理性有这样一种迫切的需要，即预先设定某种完全能为知性彻底规定自己的概念而奠定基础的东西，然而，理性要发觉这样一种预设的理想性和单纯虚构性是太容易了，以至于不会单凭这点就被说服把它的思维的一个单纯自己的创造立即假定为一个现实的存在物，如果它不是以另外的方式被另一个东西所迫，要通过从被给予的有条件者回溯到无条件者而在某个地方寻求自己的休息地的话。虽然无条件者就其本身和依其单纯概念而言并不是作为现实而被给予出来的，但只有它能够完成那些被引向其根据的诸条件的系列。[A583 - 584/B611 - 612]

这暗示了，这一节的功能是要揭示这“另一个东西”，而这正是康德试图做的事情。幸运的是，与第二节艰深的分析比起来，第三节所涵盖的领域要更接近于通常被认为导致了对一个最高存在者的设定的那些因素。事实上，康德现在把他自己看成是在记述“人类理性、哪怕是最普通的理性都在采取的自然进程”，尽管他赶紧补充道，“虽然并非每个人的理性都在这上面坚持不懈”[A584/B612]。这个进程是从普通的经验开始的，因而把它自己视为是根据于某个现存的东西，而不是根据于单纯的概念。不过，正如康德隐喻性地指出的，“如果这个基地(*Boden*)不是立足于绝对必然之物这块不可动摇的磐石上，它就会沉陷”[A584/B612]。换言之，使得人类理性自然地走向对最实在的存在者(*ens realissimum*)这一思想的，不是确定通盘规定的可能性的先验条件这个哲学的计划，而仅仅是如下的需要，即需要假定某个有着绝对的必然性的实存者，以为思想找到一个休息地。这里最重要的词项是“绝对的”，因为理性所关注的不是其实存必然地源于一个先行原因的某个东西(这是知性的事情)，它关注的是其实存是无条件的必然的——即在所有方面都必然的，或者由于其内在的性质而必然的——某个东西。³⁰

在康德看来，支撑着普通人类理性的这个计划的乃是如下这个

双重的幻相：这样一个休息地是完全可以获得的，唯独最实在的存在者(*ens realissimum*)才提供了这样一个休息地。第三节就致力于揭示后者，而其后两节则分别处理存在论证明和宇宙论证明，它们致力于前者。目前我们将集中考察后者。

康德一开始就规定了，什么是他认为的普通人类理性的根本假设，他起初把它处理为好像是没有问题的。简单地讲就是，如果我们承认根本上有某物实存，那么我们就必须也要承认，某物的实存没有绝对的必然性。这是因为，理性被迫要去把以此方式实存的某个东西思考为偶然之物的最终根据[A584/B612]。在这一点上，康德暗示了这个推理——一旦我们反思物的原因，就会出现这个推理——乃是基于“偶然之物的内在不充分性”这一思想[A589/B617]。它也是我们熟悉的宇宙论证明的基础，康德把这个证明呈现为从普通人类理性的立场来看首要的、最自然的东西。³¹

鉴于这个假设，推理的任务就是要发现一个候选者，把绝对必然的实存的高贵地位赋予此候选者。这个任务由于其性质乃是一个纯粹概念性的事业，正是在这个时候，最实在的存在者(*ens realissimum*)进入了图景。再一次地，论证是简单而直截了当的，适合于普通人类理性进入超验者的最初历险。由于根据假设，最实在的存在者(*ens realissimum*)包含着全部的实在性，因而就不可能有什么它所依赖的东西。因此，它没有为任何进一步的“为什么”问题留下余地，而这样的余地正是据信绝对必然地实存的某物所需要的。

虽然康德显然拒斥这一论证路线，但他也对它表达了相当的同情。事实上，他赋予它“某种重要性，某种还不能因为这个客观上的不充分性而马上就从它那里剥夺掉的威望”[A588 - 589/B616 - 617]。此外，这个同情也有一个深深的哲学基础，他把最实在的存在者(*ens realissimum*)分析为“人类理性所能提出的唯一真正的理想”[A576/B604]，实际上，就是一个“完美无缺的理想，一个终止整个人类认识并使之圆满完成的概念”[A641/B669]。因此，由于这个分

析,康德承认:

这一概念有一定的彻底性是无可争议的,如果谈到作出决断,也就是说,如果一旦承认了任何某个必然的存在者的实存,而我们又一致同意我们必须为我们要把这个必然存在者置于何处作辩护的话;因为那样一来,我们就不能有更适当的选择,或者不如说我们毫无选择,而是不得不对作为可能性的原始根源的这个完备实在性之绝对统一性表示赞同。[A587/B615]

然而,要点在于,不需要任何这样的决断,因为,前件是不被承认的。然而,康德没有在这个当口没有引入那个大问题,相反,他集中关注于普通理性的假设,即对于绝对必然的实存来说,最实在的存在者(*ens realissimum*)是唯一可构想的候选者。尽管这个理想有着最原初的性质和主观的不可或缺性,但康德相信,把绝对的必然性赋予一个不具有实在性的全体的有限存在者,这没有任何矛盾,在此基础上,这个假设就是有待商榷的。“因为尽管我在它的概念中没有找到那已具有条件之大全的无条件者,但从中完全不能得出结论说,它的实存正因此而必然是有条件的”[A588/B616]。

康德的观点不是,把绝对必然的实存赋予一个有限存在者,这么做是合理的,他的观点仅仅是,在这么做的时候没有任何矛盾。他是通过诉诸假言三段论推理的类比来阐明这一点的,在那里,对小前提的前件的否定并没有使对结论里的后件的否定合法化。换言之,即便(出于论证的缘故)我们假定,是最实在的存在者(*ens realissimum*),这是赋予它绝对必然的实存的一个充分的条件,但由此并不能推出,这也是一个必要的条件。因此,得出最实在的存在者(*ens realissimum*)作为有条件的实存的最终根据的那个推论要被视为是基于一个不根据前提的推理(*non sequitur*)。此外,这也有效地移除了理性神学的两个主要支柱中的一个。对另一个支柱(一个绝对必然的实存)的移除乃是对存在论证明和宇宙论证明的批判的任务。

Ⅲ. 存在论证明和宇宙论证明

叔本华有一个著名的主张：康德要反驳存在论论证，没有必要写《纯粹理性批判》。³²他当然是正确的，因为不但是康德之前的许多哲学家，而且康德本人在其最早的形而上学作品中也已经反驳了这个论证经典的安瑟伦-笛卡儿形式。³³然而，康德的批判依然是有趣的，413因为一方面，它通过否定“实存”是一个实在的谓词，为许多其后的批判提供了基础；而另一方面，它又与他对理性及其不可避免的幻想的系统说明交织在了一起。实际上，康德批判的特别之处正在于，他严肃地对待了绝对地必然的实存这个成问题的概念。康德没有像休谟那样把这个概念当作一个荒谬的东西而草草地打发了事，这个概念对于康德来说是人类理性的“真正深渊”[A613/B641]。但由于只有在对宇宙论证明的批判中才能得出这后一个观点，因此我们必须也要考察这个批判。³⁴

A. 存在论证明

康德的批判显得既针对该论证的笛卡儿版本，也针对该论证的莱布尼茨版本，它恰好分成了两个部分：首先是一个一般的考虑，它反对把绝对必然的实存归于任何存在者；然后是对以下主张的一个反驳，即最实在的存在者(*ens realissimum*)这个概念乃是上述规则的一个例外。不过，整个讨论的开头是在此前分析基础上的一个反思，“我们为了形成这样一个必然性的概念所拥有的一切知性条件完全与我们相违背”[A592/B620]。换言之，我们似乎遭遇到了理性的主张和知性的诸条件之间冲突的另一个例子，对于理性来说，一个绝对必然的存在者这个概念是不可或缺的(虽然是幻相性的)，但知性却没有为这个概念留下余地。

康德在这里诉诸一般的考虑(他认为它是没有问题的)主要涉及

实存判断及其诸种模式的性质。虽然他没有如此这般地阐述,但该说明乃是基于如下原理:对于一切谓词来说,如果主词随着谓词而被否定了,那么不存在任何的矛盾。由于一个绝对必然的存在者意指的就是一个其实存不可能被否定掉而没有矛盾的东西,因而可以推出,没有任何存在者能够在这个意义上被判断为必然的。

如果一个命题的主词随着其谓词而被否定掉了,却又没有矛盾,那么其原因仅仅是,那样一来,就没有剩下任何东西从而导致矛盾。如果 x 是一个三角形,那么就可以必然推出,它有三个角。我们不能肯定一个判断的主词,而又没有任何矛盾地否定被必然地归属于该主词的那些谓词。但是,如果不存在这些角所谓述的这样一个主词,那么就没有任何矛盾了。

414 正如我们已经指出的,康德假定了,绝大多数哲学家都会乐意承认这是一个普遍原理,但有些哲学家却可能希望坚持一个例外,即最实在的存在者(*ens realissimum*)这个概念的情况。因此,批判的第二个部分的目标就是否定它是一个例外。赞成最实在的存在者(*ens realissimum*)之例外地位的论证是我们所熟悉的,而康德对它的批判也是我们所熟悉的。简单地说,赞成的论证是从以下前提开始的:实存本身是一个实在性或完善性。因此,假定这样一个存在者是可能的(康德出于论证的考虑会愿意承认这一点³⁵),那么由此可以推出,这样一个存在者的实存必定具有绝对的必然性,因为任何最实在的存在者(*ens realissimum*)若不是以此方式而实存的,则按照设定(*ex hypothesi*)它就不会是最实在的存在者(*ens realissimum*)。此外,该论证唯独适用于这样一个存在者,因为否定任何不具备实在性之大全的存在者的实存,这不会有任何的矛盾。

鉴于这个论证路线,显而易见的反驳是,否定“实存”是一个谓词,或者更确切地说,否定它是一个“实在的谓词”或“规定”(后者与一个单纯逻辑的谓词是相对的),而这正是康德所做的。实存判断的可能性显明,“实存”至少是一个逻辑的谓词,但它尚不足以显明,它

还是其他什么东西。

虽然康德否定了“实存”是一个实在的谓词,这在哲学家中间被广泛接受,他们中许多人在《纯粹理性批判》中基本上找不到其他对他们口味的东西了,然而,它并不是没有受到任何挑战。不过,这个问题非常广泛而复杂,这里没法处理它。虽然如此,但简单地考察一下两个主要的反对意见,这么做还是很重要的,这两个反对意见特别地针对着康德的分析,而没有针对上述更广泛的问题。

第一个反对意见很好打发,它涉及康德的以下两个主张之间表面上的不相容性:一方面,康德否定了“实存”是一个实在的谓词;另一方面,他又坚持认为,所有实存判断都是综合的,而综合判断则包含着对实在的谓词的规定性。简言之,该反对意见是,它们构成了一个前后矛盾的三件套。如果实存判断是综合的,那么根据康德自己的综合性标准,“实存”就必须在这样的一个判断中起到一个实在的谓词的作用。反之,如果它没有起到这个作用,那么根据康德的原理必定会得出如下这个悖谬的结论,即这样的判断乃是分析的。³⁶

本书第四章已经触及了这个问题。正如那里所指出的,使得一个实存判断成为综合判断的东西并非是它肯定了“实存”是一个实在的谓词,而是它和所有综合判断一样,提出了关于主词的一个主张,该主张超出了主词概念所包含的东西,这就是:它实存,或者概念是得到了例示的。因此,在这个地方唯一需要的就是澄清康德对综合的说明。一如既往地,使得一个判断是综合的东西是,它“在材料上”使我们的认识扩展超出了已经(隐蔽地或明确地)在主词概念中得到思考的东西。但它只能够以如下两种方式中的一种来做到这一点:要么肯定(或否定)对该主词的一个更进一步的规定,要么肯定(或否定)主词概念是得到例示的。实存判断乃是通过后一种方式而成为综合的。

另一个某种程度上更加严峻的反对意见涉及康德为否定“实存”是一个实在的谓词而举出的论证,该论证据信被包含在以下这段话

里边：

所以，如果我思维一物，不管我通过什么谓词和通过多少谓词（哪怕在完全的规定中）来思维它，那么就凭我再加上“该物存在”，也并未对该物有丝毫的增加。因为否则的话，所实存的就并不恰好是该物，而是比我在概念中所想到的更多的东西了，而我也不能说实存着的正好是我的概念的对象了。甚至即使我在一物中除了一种实在性外想到了一切实在性，那么我也不能凭我说这样一个有缺陷的物“实存着”而把那个缺损的实在性补加上去，相反，该物恰好带着当我想到它时的这种缺陷而实存着，否则就会有不同于我所想到的另一个某物实存着了。[A600/B628]

针对这个论证路线的反对意见最初是由杰罗姆·萨夫提出来的，后来得到了阿伦·伍德的支持（他的反对形式在某种程度上有所不同）。该反对意见是，如果它证明了“实存”不是一个实在的谓词，那么它也证明了没有任何东西能够是实在的谓词。这是因为，甚至实在的谓词在某种意义上也“改变了主词”，但这并没有使我们得出结论说，它再也不是同一个东西了。例如，如果我说某物是红的或全能的，那么我是在把这个谓词加给我对该物的概念，但它依然是同一个东西，我以前思考它的时候没有想到那个性质。不过，如果这对明显实在的谓词（例如“红”“全能”）是成立的，那么它对“实存”为什么就不能也成立？³⁷

答案很简单，让我们把批评的质疑掉转过来针对批评者本身。第一，谓述一物的“实存”，这预设了该物的通盘规定，因为通盘规定是该物的物性的一个条件。这不是要暗示，一个人对被判断为实存的一物的概念必定自身是得到了通盘的规定的，只有在最实在的存在者（*ens realissimum*）的情况中这才是可能的，该存在者是先天地得到规定的。这里的要点在于，物自身必须要被假定为是如此得到规定的；否则的话，它的实存的问题就不可能被有意义地提出来。然而，倘若“实存”是一个实在的谓词，类似于“红”或者“全能”——在

规定某个 x 的过程中,我们要假定, x 要么是红的要么不是红的,要么是全能的要么是非全能的,要么是实存的要么是非实存的,等等——那么,由此就会推出,对于任何 x 来说,如果它终究实存,那么它就必然实存。通过主张说, x 实存和 x 是红色这两者同样都不是必然的,并不能够回避这个结论。因为在这种情况下,它必然是红色的,由于“是红色的”部分地界定了那个特殊的物会是什么。因此,康德对上面勾勒的这个反对意见的反驳是,我们必定会要么否定“实存”是一个实在的谓词,要么承认一切实存的东西都必然地实存。

存在论论证的捍卫者在回应的时候无疑将会坚持认为,这只对最实在的存在者(*ens realissimum*)才成立,因为只有这样一个存在者才具有一切完善性。任何不完善的存在者,即便仅仅缺乏了一个完善性,它也可能是缺乏实存这个完善性,因而并不实存。所以,除了最实在的存在者(*ens realissimum*)的实存之外,实存的偶然性在其他所有情况中都有所保留。不过,这将不会产生影响,其原因正是康德在上面这段话里边提出的。问题是,在最实在的存在者(*ens realissimum*)这个情况里,它的概念且不仅仅是该物自身必须被假定为先天地得到了通盘规定,这导致了其实存的问题。实际上,存在论论证的捍卫者们假定该概念所具有的优越地位的基础正是这个。不过,在这个情况下,通过把实存包括进诸多的完善性之中,我们要么是在说一个同义反复(一个把实存作为谓词包含于其中的存在者把实存作为谓词包含于其中),要么是在改变那个最初的概念。无论哪种方式,都不能得出最实在的存在者(*ens realissimum*)在实存方面有着独一无二的地位这个主张,康德所指出的正是这一点。

结论也回头指向了康德对模态的分析,我们在第六章首次讨论了它。正如我们在那里看到的,康德坚持认为,“判断的模态是判断的一种十分特殊的功能……(这)在于它对判断的内容毫无贡献……而只是关涉系词与一般思维相关时的值”[A75/B99 - 100]。换言之,模态的功能预设了一个完全成形的判断,并对它的认识论上的重

要性做出评估。类似地,在“一般经验性思想的公设”里,康德认为,“模态的诸范畴具有自身的特殊性:它们丝毫不增加它们作为谓词附加于其上的那个作为客体规定的概念,而只是表达出对认识能力的关系”[A219/B266]。从这个观点看,把“实存”处理为一个实在的谓词,就是犯了范畴错误,把一个质的范畴(实在性)混同于一个模态的范畴(实存或现实性)。当然,这既不是要主张,康德否定“实存”是一个实在的谓词这个做法是正确的,也不是要主张,在非康德的基础上不可能也做出这个否定。不过,它是要暗示,康德对存在论论证的批判深深地植根于他的认识论的某些核心主张之中,我们不能够将之从这个脉络中干净利落地分割开来。

B. 宇宙论证明

康德所谓的“宇宙论证明”基本上是对第三节里所勾勒的那个证明的再现,在第三节,它被归于“人类理性的自然进程”。不过,现在它穿上恰切的哲学外衣,呈现为一个羽翼丰满的证明,它意图通过把论证牢牢地固定在经验之中,来避免存在论证明的主要问题。³⁸因此,康德的批判试图显明,这个固定在多个方面都是幻相性的。

一如从前,这个证明由两个部分构成:(1)从某物实存(某人自己)这个事实性前提到另外一物必定绝对必然地实存这个结论的推断;(2)把这个绝对必然地实存的存在者等同于最实在的存在者(*ens realissimum*)。虽然人们常常会忽视,但这里康德对该论证的两部分都有所关注,这不同于第三节,在那里他的注意力基本上完全放到了第二个部分。此外,他在这两个地方对第二部分的处理也明显有别。正如已经指明的,在早先的讨论中,康德挑战了最实在的存在者(*ens realissimum*)是赋予绝对必然的实存的一个必要条件这个主张,现在,他实际上论证了:它也不可能是一个充分的条件,问题出在一个其实存是绝对必然的存在者这个概念之上。

康德对宇宙论证明的批判最广为人知也最被人们广为讨论的特

性(实际上它也是他本人所强调的)是,他断言了,它与它试图取而代之的存在论证明密不可分。这不是说,康德简单地把前者还原成了后者,因为宇宙论证明具有一个非常不同的起点;毋宁说,在一个关键性的当口宇宙论证明必须要依赖于存在论证明。因此,它就既不能够说是逻辑上独立于存在论证明的,也不能够假装具有一个真正经验性的基础。事实上,康德把后一个主张刻画为一个单纯的诡计,因为该论证只有在第一步才诉诸经验,但在规定那被假定为绝对必然地实存的东西的性质时经验却没有扮演任何角色[A606/B635]。³⁹

存在论证明和宇宙论证明部分相交,这是源于它们都诉诸了最实在的存在者(*ens realissimum*)这个概念。前一个证明是从该概念出发进行推理的,后一个证明是推理到达该概念的,它们对于康德来说没有根本的区别,因为它们都最终依赖于如下假设,即绝对必然的实存被独一无二地归属于这个概念的客体。康德第一次提出这一点的时候还不正式,后来他以一个“严格学术的方式”提出了这一点。用后一种方式表述,它的“主要证明根据”(*nervus probandi*)是如下这个命题:“每个绝对必然的存在者都同时又是最实在的存在者”[A608/B636]。康德指出,它作为一个普遍肯定的判断,能够偶然地(*per accidens*)被转换为“有些最实在的存在者同时又是绝对必然的存在者”。不过,由于根据假定,一个最实在的存在者包含着所有的实在性,由此(通过难以辨别的东西之间的同一性)可以推出,只可能有一个这样的存在者。因此,它就绝对能够被转换为如下这个普遍的命题:“每个最实在的存在者都是一个必然的存在者”。不过,正如康德继而指出的,这正是存在论证明所认为的东西[A608/B636]。因此,如果存在论证明失败了,那么宇宙论证明也就跟着失败了。

然而,康德发现,宇宙论证明的错误不止这个。事实上,他指出,该论证包含着“整个一窝辩证的假设……先验的批判可以很容易地揭示并打破这一点”,他继而列出了四点预设:

1) 那条从偶然之物推出一个原因的先验原理,它只在感官世界中才有意义,但在感官世界之外则连一点意思都没有……。2) 这个推论,即从一个高于一个地被给予的诸原因的一个无限序列之不可能性推出一个最初的原因,这是理性本身在经验中的运用的诸原则没有授权我们去做,更不能把这条原理扩展到超出经验之外(这一链条根本不可能延伸到那里)。3) 理性在这个序列的完成方面的虚假的自满自足,这是由于人们最终去掉了一个必然性的任何概念的发生都不能缺少的一切条件……。4) 混淆了有关一切结合着的实在性的(没有内部矛盾的)概念的逻辑可能性与一个这样的综合的可行性原则所需要的先验可能性,但这个可行性原则又只能指向可能经验的领域,如此等等。[A609-610/B637-638]

最后加上的那个“如此等等”表明,康德认为自己只是在举出一个例子,宇宙论证明所犯下的哲学错误潜在地有一大堆。显然,我们可以用足够的篇幅来讨论这些反对意见中的每一个,或许我们还可以至少针对有些反对意见,捍卫宇宙论证明的某些模式。然而,康德说明的重要性并不在于其细节(他把它们留给读者自己解决),而在于它把宇宙论证明宽泛地刻画为,在许多地方都与知性的诸条件相冲突。在每一个情况下,问题都是理性——它特别地追求一个绝对必然地实存的存在者——与这些条件陷入了冲突之中。此外,所有这一切都不依赖于如下这个反对意见,既宇宙论证明在其第二部分不得不要依赖于存在论证明。

然而,从康德对理性病理学的诊断的观点看,这实际上提高了该证明的吸引力,该吸引力在于它的启示价值而不是它的证明力量。正如已经指出的,它揭示出来的乃是人类理性的“真正深渊”。康德在以下这个众所周知的段落里提醒我们注意这一点:

我们如此不可缺少地作为一切物的最后承担者而需要的无条件的必然性,对人类理性来说是一个真正的深渊。甚至永恒性,无论哈勒他们将之描绘得如何森然高耸,都远不能给内心造成这种晕眩的

印象,因为永恒性只是衡量诸物的持续性,但不是承担它们。我们既不能抗拒这种思想,但也不能容忍这种思想,即有一个我们哪怕设想为一切可能的存在者中最高的存在者,仿佛在自己对自己说:我是从永恒到永恒,在我之外除了单凭我的意志而是某物的东西之外无物存在;但我又是由何而来的?在这里一切都在我们脚下坍塌了,最大的完善性和最小的完善性一样都没有支撑地仅仅悬浮在思辨的理性面前,对它而言,不加任何阻碍地任凭这个和那个都失去也并不算什么。[A613/B641]

正如这段话所暗示的,人类理性需要假定某物最终承担着诸物的存在和持续性,直接地处理人类理性的这个深切需要的乃是宇宙论证明,而不是存在论证明。这正是为什么这个证明表达了“人类理性的自然进程”的原因。它也暗示了,没有什么东西能够满足这个需要,哪怕最实在的存在者(*ens realissimum*)也不行,它还会以同一个人类理性的名义问:“我又是从何而来的?”由于只有一个其实存是绝对必然的存在者才能够充当所需要的最后承担者,因此,人类理性的深渊乃是,它既需要某物以那种方式实存,又不能够认识到有物以那种方式实存。不过,在这一点上,似乎只有两个选择:要么为了某个“更高的真理”而“牺牲理智”;要么批判地考察这个深渊的原因,确定躲避的手段。康德选择了后者。

IV. 批判的分析和对策

康德对人类理性之困境的原因(它构成了有神论证明失败的原因)的分析,以及他提出的矫正方案都包含在题为“在关于一个必然存在者的实存的一切先验证明中的辩证幻相的揭示和澄清”的一个简短小节里[A614 - 620/B642 - 648]。正如我们可能猜想到的,这个困境的首要原因是根本的先验幻相。这样的幻相不仅导致了前面讨论的对纯粹理性的理想的物化,它还刺激理性去寻求一个绝对必

然的存在者,而这正是目前困难的根源。

根据我们已经认识到的,基本的要点可以得到简单的表述,康德觉得没有必要在它上面停留过久。这就是:无处不在的 P_2 既要求理性假设,某个存在者以那种方式实存,又禁止理性假设,有某个特殊的存在者(包括最实在的存在者[*ens realissimum*])做到了这一点。 P_2 需要相对于偶然的实存的某个无条件者,就此而言它需要上述假设;它也需要相对于无条件性的每个候选者都提出其条件的问题,就此而言它阻碍了这个假设。⁴⁰ 存在论证明和宇宙论证明之所以失败乃是因为,它们都源于这个幻相。⁴¹

虽然康德没有明确地提出,但很明显,后者再一次地乃是理性神学家根本的先验实在论的结果,它在这里和其他所有地方一样都使我们不可避免地受到幻相的欺骗。例如,康德在其对宇宙论证明的批判中所指的“一窝辩证的假设”显然就植根于先验实在论,因为,它包含着对诸范畴的一个非法的扩展,这个非法的扩展本身乃是无法区分作为现象的物的条件和一般物的条件的结果。更一般地说,这个实在论激发了对一般物的一个无条件的必然的根据的思维的主观必然性(源于 P_2) 和对这样一个根据的实存的客观必然性的证明这两者的混同。因此,为了避免这个幻相以及由它导致的失败,需要抛弃这个实在论,而这就等于是采取一种先验观念论的立场。

或许有人针对这一点会反对说,康德实际上提出来的矫正方案根本就没有提到先验论的任何一种形式。相反,他暗示了,矫正方案在于认识到,“如果我必须为了一般实存之物而思考某种必然的东西,但又没有资格把任何东西就自在的本身而言思考为必然的,那么由此就不可避免地得出:必然性和偶然性一定不是涉及……物自身的,因为否则就会产生一个矛盾”。由此康德得出结论,它们“只能是理性的主观原则”,其中的一个原则要求我们为作为有条件者而被给予的一切东西寻求某个必然的东西,而另一个原则却不断地阻碍我们假设“某个经验性的东西是无条件的”[A616/B644]。换言之,

这里和“先验辩证论”的其他地方一样,矫正方案在于认识到,看似构成性的原理实际上仅仅具有调节性的用途。正如康德在一个地方所表述的:

最高存在者的理想无非是理性的一个调节性的原则,即把世界上的一切联结都看作仿佛是从某种最充分的必然原因中产生出来的,以便在这上面建立起解释这些联结的某种系统的和按照普遍法则是必然的统一性的规则,而并不是主张一种自在的必然的实存。[A619/B647]

不过,问题是,对于先验实在论者来说,不可能避免把这个调节性的原则转变为一个构成性的原则,或者用康德的话说,“借助于某种先验的偷换,把这个形式的原则向自己表象为构成性的,并对这个统一性作物化的思考”[A619/B647]。实际上,康德这里说的是,这个偷换是不可避免的,这暗示了它是在把它与幻相等同起来。但由于康德始终把偷换视为可以避免的形而上学错误,因此一个似乎更加合理的看法就是,他是在主张,这种偷换,从而调节性-构成性之间的混合,对于先验实在论者是不可避免的,他被幻相牢牢地抓住了。

乍看起来,这样一个主张可能有点古怪,倘若不是明显错误的话。毕竟,许多当代的哲学家(他们会很乐意把自己刻画为先验实在论者)不是也诉诸某个非常类似于康德的调节性-构成性区分的东 西么?要援引一个有许多相似之处的例子,我们只要想想丹尼尔·丹尼特对“意向立场”众所周知的构想,他把它与“物理立场”“设计立场”和“个人立场”对立起来。⁴²对于丹尼特来说,一个立场仅仅只是一个预言性的解释策略,而意向立场则是这样一个立场,它把所探究的“系统”的行为看作“合理性的”,这里“合理性的”含义是,该行为是在信念和欲望的基础上实施的。由于并不存在如下的假设,即系统(它甚至可能是一个恒温器)真的是“合理性的”,因此,行为是合理性的这个观念仅仅只是一个有用的虚构,一个把它看作“仿佛”

如此的问题,这个观念与康德的调节性理念非常相似。

422 不过,这会忽略康德的调节性理念和许多当代哲学家得到了实用主义辩护的原理之间的一个决定性的区别,这就是,前者注定是必然的,而后者则被假定为任意的,仅仅只是由于它们的便利性而被挑选出来的。此外,康德的理念在双重的意义上是必然的。第一,它们是理性的必然产物,理性不可避免地要构想它们,这就类似于理性不可避免地要致力于思考无条件者。第二,正如我们在下一章将会看到的,它们在具有根本的认识功能这个更进一步的意义上也是必然的;尽管它们是“单纯调节性的”,但它们是对知性进行连贯运用的必要条件。简言之,康德在《就职论文》里称为“便利性原则(*principia convenientiae*)”[ID 2: 418; 414]的东西并不仅仅是便利的。⁴³

现在,虽然对于一个先验的实在论者来说,设定丹尼特所使用的那种虚构似乎要相对容易一些,但我们还不清楚,这样一个实在论者是否能够认识到康德意义上的任何这样的原则。再一次地,这是因为,康德的构想乃基于主观的必然性和客观的必然性之间的一个截然区分,这个区分本身则是认识的感性条件和理智条件之间区分的一个后果。因此,先验实在论者由于缺乏后一种区分,因此就没有理由承认前一种区分。⁴⁴当然,先验实在论者依然有可能在一开始就否定,存在任何主观必然的理念,这就等于是完全地拒斥康德的理性理论。不过,在那种情况下,实在论者必定要么会主张,这些理念是客观必然的,从而与康德所攻击的独断的形而上学传统合流,要么会对这个传统的那些核心理念的理性起源提供一个替代性的说明。实现后一个计划的最伟大或许也是唯一的严肃尝试就是黑格尔的《逻辑学》;不过,康德的那些当代的批评者们会不会想要走这条路,这还尚未可知。

第十五章 理性的调节性功能

康德的理性理论在先验辩证论中的位置使得他很难把这个理论的积极方面整合进文本的架构之中。实际上,理性起初是作为“先验幻相的驻地”而出现的,在对先验理念的本质和起源做了一番初步的说明之后,先验辩证论的主要篇幅就致力于摧毁超验形而上学的诸多主张这个批判性的任务。如此一来,虽然康德在辩证论从头到尾都提到了这些理念合法的调节性功能,在二律背反这个部分甚至以一定的篇幅讨论了这个话题,但只有在辩证论的附录部分,他才试图以一种系统的方式来处理理论理性在知性的经验性运用上的积极功能。

不幸的是,康德由于是以这种方式行文的,就在不经意间给人造成了一个印象:对理性的这一说明乃是一个单纯的附录或事后补记,一个人要把握《纯粹理性批判》的主要内容,忽略它不会有任何问题。¹此外,倘若它在文本中的位置尚未足以诱使我们把附录的论证边缘化的话,那么我们还会出于其他的理由而这么做:该论证看上去有很多矛盾,既在其内部有矛盾,也与康德据信在《纯粹理性批判》其他部分提出的主张相矛盾。²

这些表面上的矛盾涉及康德对认知状态的说明,还涉及理性的系统统一性或“系统性”原则的意义。康德在几个地方坚持认为,这个原则及其各种表达式都是单纯“逻辑的”,也就是对一种“理性的关切”的表达,它没有任何要探究世界的主张;但在另外几个地方,康德则坚持认为,它们包含着一种“先验的预设”,该预设必须被赋予一种“客观的然而不确定的有效性”[A663/B691]。类似地,康德有时

候似乎暗示了,这些原则仅仅只具有一种启发式的价值,以一种知性本身不能够企及的方式来帮助统一我们的知识,不过它们没有在材料上为知识的获得做出任何贡献;但在另一些时候,他又坚持认为,它们对于知性的运用来说是不可或缺的。在后一种倾向下,他主张,“理性寻求统一性这个法则是必然的,因为我们没有这种统一性就不会有任何理性,而没有理性就不会有知性的任何连贯的运用,而缺乏知性的连贯运用就不会有经验性真理的任何充分的标志……”[A651/B679]。³但是,由于这样的主张似乎把这些原则夸大成了经验的可能性的条件,因而它们有时候就被认为与先验分析论的结论处于明显的矛盾之中。人们争辩说,《纯粹理性批判》完全没有给既具有单纯调节性地位又具有真正先验功能的原则留下任何余地。⁴

不过,最近这些年来,主要关注于康德科学哲学的解释者们已经以一种相对更加赞许性的眼光来看待先验辩证论附录,或者至少它的第一部分了。虽然这些解释者的进路及其强调的重点各不相同,但他们把附录对系统性的说明以及《判断力批判》导言里的有关讨论视为康德对科学知识的本质及条件的说明的一个必要的成分。⁵然而,这些讨论虽然对康德有关经验科学的理论的某些方面来说很富启发性,但它们也倾向于忽略附录和康德的理性理论之间的关联。结果,他们对于理性的调节性功能和先验幻相学说之间的关系,以及康德在附录第二部分提出的对理念极端含糊的先验演绎,要么完全忽略了,要么根本不予重视。

考虑到大多数当代哲学家们的兴趣,这一有取舍的进路是可以理解的;但它也阻碍了任何充分地解释文本的进路。因此,本章的目标是提供一个对附录更加全面的、平衡的解读。更特别地,我不仅会论证,理性在经验性知识的获得上有一种不可或缺的调节性功能,还会论证,理性之所以具有这一功能,正是由于其理念的幻相本质,而不是由于其他的原因。简言之,先验幻相不仅是形而上学错误的根本原因,它也是知性成功运用的一个必要条件。⁶我的分析分为三节:

前两节分别讨论了附录的两个部分,最后一节——它也充当了本书整体上的结论——则考察了康德对理性的调节性功能的说明和先验观念论之间的关系。

I. 先验幻相、系统性和归纳

先验辩证论附录第一部分的复杂论证是从自然的系统统一性(系统性)这个理性的原则和想象的焦点(*focus imaginarius*)这个理念之间的关系开始的。前者对于康德对理性的调节性使用的说明而言是关键性的,后者则提供了一个隐喻,他根据这个隐喻阐述了自己对与此使用密不可分的先验幻相的构想,这些都不怎么令人惊讶。不过,颇为令人惊讶的是,两者都与归纳的问题关联起来了。因此,这种关联将是本章本节主要关注的东西。本节的讨论分成四个部分。第一部分分析了想象的焦点在康德这里所谓“理性的假设的运用”(它就等于是理性的归纳性运用)中所扮演的角色。第二部分考察了系统统一性原则的先验地位,把它运用于自然据信需要诉诸一个想象的焦点。第三部分研究了原则以及表述了该原则的那些次级原则的认识功能(主要是同类性和特殊化)。最后,第四部分讨论了它——尽管它有着幻相性的本质——对某种客观有效性的要求。

A. 想象的焦点和归纳的问题

康德显然是从牛顿的《光学》(*Opticks*)引申出一个想象的焦点这一理念的。牛顿关注的是镜像以及它所包含的光学幻相,一个对象实际上位于一个人的背后,因而是在这个人的视野之外的,但由于这个幻相,对象显得是在前方,就如同镜子里所反射的光线倘若现实地沿着一条直线前进时会出现的情形。⁷ 康德早期的一部作品致力于对一般的形而上学家们(特别是斯温登伯格[Swedenborg])做出一个反讽性的批判,在这部作品里他已经运用了这一理念[Tr 2: 345 - 347;

332 - 334]。不过,在《纯粹理性批判》中,他把它用作了先验幻相的一个隐喻,先验幻相据信与理性的理论运用是密不可分的。它的用途就是要阐明如下这个看起来悖谬的命题,即理性“必要而不可或缺的”调节性运用乃是其产物的幻相性质的一个功能。这个运用最初被描述为,指引知性对准“某个目标,由于对这目标的展望,一切知性规则的路线都汇集于一点”[A644/B672]。换言之,它要给知性的各种产物(知性的各种概念和经验性的一般化)——这些产物本身只有一种“分殊的统一性”(distributive unity)——带来一个理性的统一性或“集合的统一性”(collective unity),知性的各种产物根据这种统一性就构成了一个系统性的整体。

这样一个计划需要一个统一的视点,它被称为一个想象的焦点。正如康德所指出的,知性诸概念并不是真地从这样一个点出发而展开行动的,“因为它完全处于可能经验的边界之外”。然而,这一理念使知性能够既获得它的概念之间最大可能的统一性,也使知性能够把这些概念扩展到现相的最大可能的范围。康德展示了该理念是如何发挥作用的,他把它比作了镜像里边所包含着的有益幻相。正如他在这个段落关键性的最后一句话里所说的:

于是虽然从这里就对我们产生出一种错觉,似乎这些路线是从处于可能的经验性认识领域之外的一个客体发射出来的一样(如同对象被看到处于镜面背后那样;不过这个幻觉(我们可以防止它造成欺骗)仍然是不可或缺地必要的,如果我们想要在那些摆在我们眼前的对象之外同时也看到远离它们而对我们处于背后的那些对象,就是说,如果我们在目前情况下想要使知性超出每个给予的经验(即全部可能经验的这一部分),因而甚至指向那最大可能的极度的扩展的话。[A644 - 645/B672 - 673]

在这段话里发挥着作用的那个复杂隐喻的某些方面很容易解释。显然,康德是在暗示我们的视觉领域和概念领域之间的一个类似。正如镜像使眼睛能够把视觉领域扩展超出直接地在它眼前的东

西,理念或理智的想象的焦点使知性能够把它的知识储备扩展超出它目前的认识(目前的认识反映了它有限的经验)。并且,正如前者是通过产生一个视觉幻相而推进的,后者是通过产生一个先验幻相而推进的。

由于康德暗示了,需要解释的乃是,知性是如何能够超出它有限的经验储备,使有关整体的一般化有效的,因此,他在这一点上想到的问题是归纳,这一点似乎也是相当清楚的。不过,还很不清楚的是,想象的焦点这个概念和与之相关联的先验幻相是如何得到预设,以帮助解决那个声名狼藉的棘手问题的。

为了处理这个问题,我们必须首先来考虑一下康德所构想的归纳问题。虽然休谟在《人类理智研究》里的经典讨论显然构成了康德对此问题的理解的部分背景,但是,要解释镜像类比的相关性,有一个更加切近的来源或许更加重要。这个来源就是格奥尔格·弗里德里希·迈尔(George Friedrich Meier),他在康德非常熟悉的两部作品中讨论了归纳,这就是《理性学说》(*Die Vernunftlehre*)以及从这部大书里节选出来的一卷本作品《理性学说摘要》(*Auszug aus der Vernunftlehre*),康德把后者用作他固定的逻辑学讲座的教科书。⁸

事实上,只有从这个脉络来看,康德说明的某些特征才会变得完全可以理解。迈尔把归纳和类比——他把它们做了一并的处理——包含在了“断章取义的理性推理”(*verstümmelten Vernunftschlüssen*)之中,因为除了完全枚举的归纳(很少能有这种归纳)而外,归纳和类比都没有真正的合法性。⁹ 因此,鲍姆加登式的理性主义者从根本上赞同休谟对归纳程序的逻辑地位的怀疑。此外,迈尔对该问题的分析也非常类似于休谟的分析,虽然他是用不同的术语表述的。这个分析来自我们在经验性认识上的认知处境。迈尔相继提到了我们的五种感觉形态,他指出,它们都只提供通向“在场的”对象的进路,却没有提供通向“不在场的”对象的进路。¹⁰ 迈尔和休谟同样指出,任何涉及“超出了我们感官当下的证词或我们记忆的记录”的事实的推理都

既在逻辑上是可疑的,也在认识论上是可疑的。¹¹

当我们在这个脉络里理解康德对想象的焦点的使用时,它的重要性就变得完全清楚了。“我们眼前的”对象和“位于我们背后的”对象之间的对立相当于迈尔的呈现于感官的东西和不在场的东西之间的对立。不在场的对象同样是现相或知性的恰切对象,但问题是,鉴于我们是有限的认识者这个认识上的困境,我们缺乏通向它们的进路。因此,知性似乎没有途径从“全部可能经验”中它偶然地了解到的那个部分推进到它不了解的那个更加巨大的部分。不过,很显然,如果知性不能够这么做,那么它就不能够提出普遍有效的主张,而这作为“规则的能力”乃是它的恰切的工作。此外,通过简单地诉诸类比并不能取消这个问题。正如我们已经看到的,第二类比允许我们推断,每个事件都必定有某个原因,但我们并不能确定那个原因是什么。因此,它本身显然不能够为归纳奠基。

428

康德本人对归纳(它被宽泛地构想为既包含了通过类比做出的推理,也包含了通过真正的归纳做出的推理)的简短讨论被包含在了他的逻辑学讲座的各个版本里以及与之有关的《反思》里,它完全符合这个分析。¹²实际上,除了第三批判里引入判断的规定性功能和反思性功能之间的区别所带来的那些变化外,这些讨论(从1770年代到1790年代)揭示了康德对此问题的构想中一个显著的一致性。主导性的隐喻是把归纳喻为“一根拐杖”,不过它是一根不可或缺的必要的拐杖。¹³它是一个拐杖,因为知性本身并不能够推进超出被给予的感性材料;它是一根不可或缺的必要的拐杖,因为正如已经指出的,能够这么做乃是知性完成其恰切任务的能力的一个条件。相应地,康德通过指明其逻辑上可疑的资质,反复把归纳和类比指为单纯“逻辑的预设”,而不是真正的理性推理,因为它们缺乏真正的必然性。¹⁴

有趣的是,在其逻辑学讲座的一个晚期版本里,康德主张,“还没有哪个逻辑学家恰切地详细阐明了类比和归纳。这个领域依然处于

空旷的状态”[LD - W 24: 772; 504]。然而,康德在先验辩证论附录和第三批判的导言里的确都处理了这个话题,虽然他是作为一个先验哲学家而不是作为一个逻辑学家来做这个事情的。¹⁵我们现在只关注于前者,在那里,他是根据理性“无可置疑的”(apodictic)运用和“假设的”(hypothetical)运用之间的区别来处理这个话题的。前一种运用实际上是它在演绎推理中的运用,在这里普遍者在自身中是确定的,而判断则把特殊者归于其下。后一种运用则相当于是它的归纳运用,在这里特殊者是确定的(被给予的材料),而普遍者则只是成问题地被假定的(因为它超出了这些材料)。与他对此话题的其他处理相一致,康德评论道:

在理念作为成问题的概念这个基础上,理性的假设的运用真正说来并不是构成性的,也即并不是说,如果我们要按照一切严格性来作判断的话,就会得出被当作假设的那个普遍规则的真实性;因为我们如何知道所有从这同一个被假定的原理中得出的所有可能的后果呢(这些后果会证明这个被假定的原则的普遍性)?相反,理性的这一运用只是调节性的,它尽可能地把统一性带入到特殊的认识中来,由此而使这条规则接近普遍性。[A647/B675]

假设“使……接近”要被理解为提供一个东西,它类似于演绎推理中被假定的严格的普遍性,或者在功能上与之相等,那么,显而易见的问题是:是什么使得经验性的一般化——这个一般化仅仅基于可能证据的一个样本——能够扮演这样一个角色的?或者,根据那个发挥着作用的隐喻,是什么使得一个人能够看到那位于他背后的东西的?很显然,这是一个重要的问题,因为它切中了所谓科学的假说-演绎方法(hypothetico-deductive method of science),康德在表述该问题的时候想到的应该就是这个方法。它也是一个规范性的问题,因为它涉及这样一个程序由之可以得到证明的根据,这和休谟诉诸习俗或习惯不一样,它还涉及该程序得以实施的手段。用康德自己的话说,它涉及对这样一些“理性的预设”的证明根据。¹⁶

康德对这个问题的回答是从理性的系统性原则开始的。虽然我们将会看到,康德的系统性原则(systematicity)在范围上要比休谟的齐一性原则(uniformity principle)更加宽泛,因为它也把自然的分类学组织包括进了属和种之中(这个问题被休谟忽略了),然而,至少出于目前的意图,两者可以被视为功能上等同的。如此一来,系统性的功能就是要准许推理从某个被观察到的东西推进到某个未被观察到的东西,这也是理性的假设的运用所关注的东西。康德的主张是,“理性的这种假设的运用……针对的是知性认识的系统统一性,而这种统一性就是知性的那些规则的真理性的试金石”[A647/B675]。

通过把系统统一性刻画为知性规则的“真理性的试金石”,康德似乎至少是在指向某种版本的融贯论,也就是在指向如下这个理念:一个经验性命题的真理性的标准乃是它与经验的形式条件和质料条件之间的融贯。¹⁷然而,至少在目前的语境下,这样一个解读在某种程度上是误导人的,因为系统统一性充当了真理性的试金石这个主张的重要性存在于其他地方。¹⁸

我们要符合那个主导性的类比,就必须把康德所指的知性规则视为源于经验的类似规律的陈述。因此,自然的系统统一性原则为如下假定提供了根据:我们把这样的陈述奠基于其上的诸现相的那个次序,对于作为一个整体的自然来说是成立的,或者等价的说法是,对于所有的可能经验是成立的。

430

不过,问题还是这个整体本身永远都不能够被给予我们,因为我们永远都不可能处于一个位置,获得对物的一个统揽全局的、上帝之眼的视角,而要把握整体却需要这个视角。这就是康德坚持以下见解的原因:系统统一性只是一个“拟议中的统一性”(a projected unity)[A647/B675],即这样一个统一性,它必须被假定为知性活动的一个条件,但它又不像现相在空间和时间中的统一性(这种统一性是先天的可规定的),它永远都不能够得到确保。这也是为什么一个想象的焦点(*focus imaginarius*)——该想象的焦点作为这个拟议中的统

一性理念性的根据而发挥着作用——是理性在其假设的运用中不可或缺的原因。把自然的现相视为以某种方式而系统地统一的,从而能够支持从部分到整体或从观察到的东西到没有观察到的东西的推理,这也就是把自然的现相视为是从这样一个理念性的根据推导出它们的次序的,我们可能会把这个理念性的根据视为一个神的理智。¹⁹当然,这个根据是一个虚构,这就是为什么康德称之为想象的焦点(*focus imaginarius*)的原因,但它的假设对于知性扩展超出在经验中直接地被给予的东西来说却是根本性的。

根据康德的理性理论来考虑,这个结论可以被视为 P_1 和 P_2 的密不可分性的一个结果。第十一章首次考虑了这个问题,把它与沃尔希“有着科学头脑的实证主义者”关联起来,这样的实证主义者据信摆脱了先验幻相(它被设想为形而上学家们特别患有的一种疾病)的任何污染,但我在那里提出,这样一个摆脱本身乃是一个幻相。在寻求自然现象的条件时,甚至全心全意的反形而上学家也必然地预设了,诸条件的总体性在某种意义上是被给予了的,因为条件这个概念不可避免地导致了对这样一个总体性的思想。在目前的情况下,诸条件的总体性是通过现象的系统统一性这个理念而得到表达的。因此,对这样一个统一性的预设是致力于通过把现相带入经验性的规律之下来统一它们的一个必要的条件。此外,这个系统统一性必须要被思考为属于作为一个整体的自然,因为根本就不存在这样的物。

不过,这并不意味着我们需要假设,如果我们看得足够深入,那么到最后——科学完备了的那一天——这样的统一性将会被完全地展示出来。毋宁说,再多不服从的经验也不能够证明它的出现是错误的,因为,那将会意味着知性的终结。²⁰在这一方面,它在类型上不同于任何经验性的假说,当康德赋予系统统一性原则先验的地位时,他至少部分地想到了后者。正如他隐晦地表述的,“理性在这里不是乞求,而是命令,尽管它并不能规定这种统一性的边界”[A653/B681]。

B. 作为逻辑原则和先验原则的系统性

431

假定了这个虚假原则的必要性的情况下,至少还存在两个争论点,它们涉及康德的说明在整体上的前后一致性:(1)先验辩证论附录本身在这个原则的地位问题上是一致性的么?或者,正如许多人所主张的,康德对于这个问题是不是甚至在这里也有两种想法?(2)赋予理性的一个原则先验的地位,这么做与康德对构成性-调节性的截然区分是否相容?

对于第一个争论点,康德在评论此前指出的理性的假设的运用和知性认识的系统统一性之间关联的一个段落里明确地指明了这个问题。康德在其讨论的一开始就评论说:“从这里……我们看到的只是,系统统一性……是一条逻辑的原则,为的是当什么地方知性单独不足以构成规则时通过理念来对知性加以援助,同时又在可能做到的范围内在知性的各种规则之间造就在一条原则之下的一致性……”[A648/B676]。不过,康德接着说:

无论是这些对象的性状还是认识这些形状的知性的性质本身被规定为系统的统一性,也无论是我们能够以某种措施先天地、无须考虑到理性的这样一个关切就设定这种统一性,从而能够说,知性的一切可能的认识(包括经验性的认识)都有理性的统一性,并服从它们不论如何千差万别都能从中被推导出来的那些共同原则:这都将会是理性的一条先验的原则,该原则将会使这种系统的统一性不仅作为方法成为主观上和逻辑上必要的东西,而且成为客观上必然的东西。[A648/B676]

虽然这段话给人留下的明确印象是,系统统一性原则是单纯逻辑的,但康德没有否定,它是先验的。他只是说,到此(对理性的假设的运用的分析)为止,还没有任何理由假定,它除了是一个表达着理性的一个关切的逻辑原则之外还是其他某个东西。显然,这并不妨碍我们未来在进一步反思的基础上主张,它真的还是其他某个东西,

而康德正是这么做的。

不过,即便承认了这一点,我们还是面临着第二个也更加严峻的问题:康德如何能够与批判性原则(特别是构成性的-调节性的区分)相一致地主张,系统统一性原则既是逻辑的又是先验的?这个问题的答案要更加复杂,它由两个部分构成。

首先,主张一个原则既是逻辑的(它表达了理性的一个必然的关切)又是先验的,这里不存在任何的不一致性,这一点必须要得到坚持。相反的观点之所以常常得到人们的肯定,乃是源于如下这个误导人的假设,即“逻辑的”和“先验的”就像“构成性的”和“调节性的”那样,指的是原则的两种相互排斥的特性。²¹因此,基于这个观点,如果一个原则是单纯逻辑的,它也一定就是调节性的,而它是调节性的则被设想为不可能同时也是先验的。

这个流传甚广的误解源于两方面的结合:一方面是,把调节性的东西与单纯启发性的或随意的东西之间错误地等同起来;另一方面是,把先验的东西极端狭隘地构想为与先验分析论里边所呈现的可能经验的构成性条件的范围完全一致的。²²虽然康德有时候把先验的理念贴上“启发性的”标签,但我们已经看到,它们(康德赋予了它们一种调节性的功能)本身被说成是在两个意义上必然的:第一,它们是理性遵循它自己的原则而产生出来的;第二,它们与知性的恰切的功能是密不可分的。后者是康德在先验辩证论附录里所强调的,它也解释了赋予系统统一性原则以先验地位的原因,尽管该原则仅仅具有调节性的功能。正如康德在他对一个计划——该计划就是,通过从心灵的一个假设的基本能力推导出心灵的现相,来把这些现象统一起来——的讨论中简要地表述的:

实际上,如果不是预设了一条先验的原则,通过它一个与客体本身相联系的这样的系统统一性被先天地当成必然的,则我们甚至就不能看出,怎么可能有对诸规则的理性统一性的一条逻辑原则。因为,如果随便理性地去承认,同样有可能一切力都是不同质的,这些

力的推导的系统统一不是按照自然的,理性又有什么权利能够在逻辑的运用中要求把自然提供给我们来认识的力的多样性当成一种只是隐藏着的统一性来处理,并把这些多样性从某种基本力中尽其所有地推导出来? [A650 - 651/B678 - 679]

这里,康德是在暗示,为了把系统统一性原则(它被视为一个逻辑的原则)运用于自然,需要赋予它一个先验的地位,以及紧随于它的某种客观性。虽然这或许看起来依然是悖谬的,但它是先验幻相学说的一个直接后果,这构成了对上面提出的第二个问题的回答的第二个部分。²³我们已经看到,这样的幻相在于,把寻求统一性(它作为理性的一个统一性,必定是系统的)这个主观的要求视为反映了属于物本身的一个客观的必然性[A297/B35]。不过,由于这正是当逻辑的原则被当作了先验的原则时所发生的事情,因此,后者必须被视为对一个基本的先验幻相的表达。

433

不过,为了恰切地理解这个,牢记幻相和错误之间的区别,这一点至关重要。由此看来,把系统统一性原则作为先验的原则,这不是一个可以通过对其纯然调节性地位应有的注意来避免的错误,而是知性运用此原则的一个必要的条件。因此,康德在这里主张的是,从对系统统一性原则主观的-逻辑的理解滑向对该原则客观的-先验的理解,就如同它所例示的从 P_1 滑向 P_2 那样,不仅是不可避免的,还是“不可或缺地必然的”。换言之,同样不可避免的幻相——如果它们没有受到先验批判的检验,就会导致理性走上歧途——原来对于就知性而言恰切的调节性功能来说也是根本性的。正如已经指明的,这是想象的焦点(*focus imaginarius*)这个隐喻以及作为一个整体的“先验辩证论附录”的深刻教训。

C. 系统性及其形式的认识功能

虽然这可以消除关于康德(在先验辩证论附录以及《纯粹理性批判》的基本内容里)说明的一致性的忧虑,然而,据称由系统统一性原

则来实施的那个先验的活动,以及该原则具有某种客观有效性这个主张,在很大程度上都没有得到解释。前者将会在本节得到讨论,而后者将会在下节得到讨论。不过,为了处理这些重要的问题,我们有必要考察一下康德对同类性(homogeneity)、特殊化(specification)和亲和性(affinity)或连续性(continuity)这些逻辑原则的分析,它们是系统性表述自身的三种形式。不幸的是,这个问题的复杂性和引发争议的性质再次使我们只能提供一个对康德立场的勾勒。然而,这应该足以展示主要的观点了。

首先,由于康德似乎已经把亲和性或连续性看成了前两个原则(同类性和特殊化)的结合,而不是一个表达着理性的另外一个关键的独立原则,因此,我们在这里将把它放在一旁。为了更进一步地简化事情,讨论将仅限于这些逻辑原则在经验性概念的形成中所扮演的角色。虽然这样的一个焦点可能看起来有些古怪,但鉴于前面对归纳问题的强调——该问题涉及好似规律的一般化(lawlike generalizations),而不是涉及概念的分类学——这两个问题是密切相关的。²⁴正如汉娜·金斯伯格(Hannah Ginsborg)已经指出的,倘若不假设某个类似于自然种类的东西,我们甚至都不能开始寻找经验性的规律,也不能指望把这样的规律与偶然的规则区别开来,后者可能具有某种一般性,但不具有严格的普遍性。相应地,确定的经验性概念预设了已知的因果规律,因为我们划分事物所根据的那些属性显然包括了因果属性。²⁵因此,要理解这些原则在经验性概念的形成中所扮演的角色,我们也将要走过一段漫长的道路才会理解,它们是如何使人类心灵扩展自己的知识储备超出其目前的认识的。

正如康德所呈现的,同类性和特殊化的“规律”代表了理性的两个互补的关切:前者关切于统一,后者关切于区别。康德的基本思想是,知性的运作需要这两者。没有统一性,就是说,没有把多样的现象归入一个属,并把这些属归入更高的属,如此等等的可能性,知性在世界中就根本没有立足之地。类似地,没有能力在这些属之间做

出区分,就是说,没有能力把它们划分为种,并把这些种划分为次一级的种,如此等等,知性就会没有能力向前迈进哪怕一步。简言之,知性双重的经验性的功能在于:通过把给定的材料带入经验性的概念之中来统一它们,通过引入另外的概念而对得到统一的东西做出区别。不过,统一的过程自然地到达了一个最高的属,而特殊化的过程则逐渐地趋向上一章讨论过的那个完全的规定。系统统一性原则发挥着作用,因为经验性概念的这个层级组织必然会被视为一个“逻辑的系统”,它使得推理能够从属到种,反之亦然。²⁶

这些考察应该足以解释,为什么康德要把这样的重要性赋予这些原则,把它们视为对于知性的活动来说不可或缺的,而不是把它们仅仅视为理性渴望的东西。不过,我们目前的关切在于康德的以下主张:尽管它们只有单纯调节性的功能,但它们具有一种客观有效性。

首先,对于它们的先验地位康德是非常明确的。因此,他就同类性原则写道:

类属的逻辑原则如果要被运用于自然……就是以一个先验原则为前提的。按照这条先验原则,在可能经验的杂多中必然预设了类的同质性……因为没有这种同质性,任何经验性的概念,因而任何经验就都会是不可能的了。

435

类似地,他就特殊性原则写道:

但很容易看出,这条逻辑法则如果不以一条特殊化的先验法则为基础,就会是毫无意义和用处的,这个特殊化的先验法则并不向那些能够成为我们的对象的物要求在差异性方面的现实的无限性……但它的确向知性提出了要求,即在每个向我们出现的种之下寻求亚种,并为每种差异性寻求更小的差异性。这是因为,假如没有更低级的概念,也就不会有什么更高级的概念了。[A656/B684]

我们已经看到,康德赋予了系统统一性原则先验的地位,我们也

已经看到,同类性原则和特殊化原则是这个统一性在经验性层面的表达,因此,下面这个情况就一点也不让人惊讶了:康德同样地赋予了它们一个先验的地位。此外,这个地位的关键再一次地在于先验幻相这个基本的学说,或者更确切地说,在于 P_1 和 P_2 的密不可分性。在目前的语境中,这意味着,我们不能够既根据这些“逻辑的规律”或“准则”来行动,分别地寻求统一性和多样性(P_1),而又不假定存在着有待我们发现的统一性和多样性(P_2)——绝不是说,它们终将会被找到的。简言之,这个先验的预设是理性的这些原则和任何调节性原则的运用条件。因此,就像休谟的自然的齐一性原则那样,它不能够被视为一个有待材料来检验的试探性假说,因为它是这样一个预设,离开了它就不可能有任何有待检验的假说。一如从前,这里的要点仅仅是,“理性不是乞求,而是命令”。

D. 系统性和客观有效性

似乎康德是出于这个原因才主张说,这些原则作为先天综合的原则,具有一个“客观的、但却是不确定的有效性”[A663/B691]。²⁷这个说法令人困惑,因为到目前为止的论证已经肯定了对自然的研究中推进的必然性,就好像这些原则把握了世界。然而,赋予它们客观有效性,即便是一种不确定的或模糊的有效性,却似乎是在暗示,它们实际上真的把握了。而如果这是正确的,那么不仅先验幻相的学说,而且整个辩证论由之开始的知性和理性、构成性的与调节性的之间的区别,都会再一次显得受到了威胁。

正如其高度有保留的语言所指明的,康德深深地忧虑于这个含意,并竭力否定它。不过,与此同时,他终究又使用了客观有效性这个词语,这表明那个时候他并没有找到替代性的说法。如果正如该论证已经表明的,这些原则是先天综合的,那么它们的不可或缺性就蕴涵着它们的客观有效性。因此,康德把他的任务视为,解释这可能是哪种有效性。

康德的解释是从以下主张开始的:系统统一性原则充当了“一个图型的类似物”。这里的类似是纯粹功能性的,它基于如下前提,即知性是理性的恰切对象。用他的话说,“正如感性对于知性那样,知性对于理性同样也构成一个对象”[A664/B692]。我们已经看到,感性图型的功能是指定知性概念的运用条件。由于理性在其经验性的运用中是直接地指向知性的,因而这就意味着,它也可以被视为提供着这样的条件,虽然它是在一个非常不同的意义上提供条件的。它是通过提供“知性认识在一条原则中来划分和结合的极大值”这个理念来做到这一点的[A665/B693]。这个原则与知性形成经验性概念,做出好似规律的一般化的努力是密不可分的,就此而言,它是知性的一个运用条件。因此,它可以被说成是把握了它的“对象”,即知性。然而,作为非感性的东西,它只能是一个图型的类似物(根据其功能性的角色),而不是一个现实的图型,因而它并没有规定经验性的对象本身。然而,由于“每个先天地为知性确定其运用的通盘统一性原理也对经验对象有效(虽然只是间接地)”,因此康德认为,他有权利主张,

纯粹理性的诸原理对这个经验对象而言也将具有客观实在性,不过它不是要规定这个对象里边的某个东西,而只是要指明一个过程,依照这个过程,知性在经验中经验性的、确定的运用能够被纳入与它自己的通盘关联之中,这是通过把这种运用凭借通盘统一性原则而尽可能地纳入了关联之中达成的;这种运用也是源于这条原则的。[A665 - 666/B693 - 694]

然而,通过把客观有效性甚至客观实在性这些意味深长的批判性概念插入他对理性原则的调节性功能的说明之中,康德成功地迷惑了数代读者,造成了自相矛盾这个频繁的指责。²⁸正如早先所提出的,康德这么做的原因在于以下事实:他在那个时候(1781年或1787年)还没有找到任何其他方式来解释这些原则的先天综合地位,该地位本身乃是它们的不可或缺性的一个后果。²⁹不过,虽然这个问题在

这里不能够得到探究,但我们至少可以指出,他在1790年的第三批判里根据对反思的判断力的构想,的确发现了一个选项。通过把这些原则的合法性赋予判断而不是赋予理性,康德能够保留它们的先验地位,又不必赋予它们任何类型的客观有效性。³⁰

II. 对理念的先验演绎

先验辩证论附录第二部分的标题是“人类理性的自然辩证论的终极意图(*Endabsicht*)”[A669/B697]。正如该讨论所指明的,这个标题反映了康德如下这个基本的目的论假设,即尽管理性诸理念的误用带来了错误和混淆,但它们必定会有一个积极的运用。然而,这个标题特别有趣的地方在于,它不仅提到了人类理性的终极意图,还提到了它的“自然辩证论”。因此,明显的意味是,理性饱受其折磨的先验幻相和它在此幻相的基础上陷入的那些辩证困境本身起到了积极的功能。前者对于理性合法的调节性运用来说是根本性的;而后者则通过把理性从“独断论的迷梦”中唤醒,使之认识到了纯粹理性批判的必要性。

这些不可或缺的作用里的第一个是先验辩证论这部分的话题,在这里,康德从在与知性的经验性运用的关系中对系统统一性原则以及表述它的各种形式的考虑转到了正式的先验理念(灵魂、世界和上帝),这些理念乃是辩证论的主体部分所集中关注的东西。这个讨论的核心就是所谓的对这些理念的先验演绎。康德提出,它构成了“纯粹理性批判工作的完成”[A670/B698]。

据信使得这样一个演绎成为必然的东西,乃是这些理念的先天地位,康德再一次地将先天地位视为蕴涵着某种客观性。虽然他很乐意地承认了,这样的演绎不可能与对范畴的演绎是同一种类型的,但他也坚持认为,“如果它至少应当拥有哪怕是不确定的客观有效性而不只是表现一些空虚的思想物(诡辩的理性的存在者[*entia rationis ratio-*

cinantis]),那么对它的一个演绎就绝对必须是可能的”[A669 - 670/B697 - 698]。因此,演绎的目标是要显明,诸理念并不仅仅是任意地关联着的概念,而是在人类理性的本性之中有其根据的。或者,用康德的经院哲学式的术语说,其目标是要显明,它们是推理出来的理性的存在者(*entia rationis ratiocinatae* *),而不是诡辩的理性的存在者(*entia rationis ratiocinantis*),也就是说,它们是合理地发挥着功能的理性的存在者,而不是诡辩地发挥着功能的理性的存在者。**

438

康德遵循其通常的程序,首先勾勒了被提议的演绎方法,然后展开了演绎。正如他在一开始清楚地表明的,演绎很大程度上是从作为一个对象而绝对地被给予理性的某物和仅仅作为理念中的一个对象而被给予理性的某物之间的区别开始的。前者会需要对象本身现实地被给予,而实际上这是不可能的;后者则仅仅只需要理念充当一个图型,通过这个理念,其他对象凭借着它们与这个理念的关系而在其系统统一性中得到了间接的表象[A670/B698]。正如我们在前一章看到的,在思想中设定一个理念,就等于“意识着”这个理念,就是说,为它提供一个意向对象,这不同于物化它,物化乃在于赋予其对象一种实在的、心灵之外的实存,而不是赋予其对象一种单纯意向性的存在。³¹虽然康德没有回到那段话,但他现在是在暗示,一个在理念中被给予的对象正是通过提供出所需要的想象的焦点(*focus imaginarius*),才能够使得知性间接地表象其他对象,即那些存在于背后的对象,否则的话它们是不可能通达的。因此,对诸理念的先验演绎乃在于显明,它们在这个意义上有其对象,这个演绎据信会赋予它们某种“客观有效性”。

* 原书这个单词的拼写有误。

** “*entia rationis ratiocinantis*”这个短语出现在 A670/B698,“*entia rationis ratiocinatae*”这个短语的单数表达出现在 A681/B709。《纯粹理性批判》的邓晓芒译本和李秋零译本都没有对两者做出明晰的区分。“剑桥康德文集”译本则充分注意到了两者的区别。

由此就很清楚了,演绎在根本上依赖于先验辩证论附录第一部分里边提供的对系统统一性的说明。其基本的要点是,先验的理念必须被视为,对于理性的本身必要的调节性功能的活动来说不可或缺的,这种调节性功能赋予了这些理念一种与知性的间接关系,并赋予了它们与知性的恰切对象(即现象)的一种甚至更加间接的关系。不过,康德把这些理念刻画为图型,这导致了一些困惑。康德曾经主张,同类性原则和特殊化原则是作为图型的类似物而发挥功能的,现在,他又把先验的理念本身指为图型,“根据其系统统一性”而表象着其他的对象,他似乎是在暗示,理性的一个理念就类似于“图型的图型”,而这似乎要么是完全无意义的,要么就有无穷倒退的危险。

虽然这实际上正是康德所主张的,但它并没有上述的这些有害的后果。让我们记住,康德在把同类性原则和特殊化原则刻画为图型的类似物的时候,他是在指它们的如下功能,即它在根本上指引着知性努力地扩展其经验性知识的领域,超出直接地呈现于感官的东西。他现在所主张的是,先验的理念通过提供出所需的想象的焦点(*focus imaginarius*),充当了系统统一性的这些原则的运用条件。因此,至少在这个意义上,它们可以被说成是发挥着图型的图型的功能,就我所知,康德本人从没用过这个表述。

康德在推进到对三个理念的现实的演绎之前,凭借着最高的理智这个概念阐述了要点。³²作为一个仅仅在理念中被给予的对象的一个例子,我们没有任何理由假定世界真地就是由这样一个理智所设计的。毋宁说,我们被要求探究自然,就好像它是如此被设计的,因为,这么做乃是用以在我们经验性的知识中获得最大可能的统一性的方式。正如康德所说,我们要把这个理念仅仅考虑为一个“启发性的”(heuristic)概念,而不是一个“明示性的”(ostensive)概念,因为,“它并不指明一个对象是如何构成的,而是指明我们应当怎样在这概念的指引下去寻求一般经验对象的性状和关联”[A671/B699]。演绎的目标是要显明,这些先验理念每一个都扮演了这样一个角色,这

就是说,它们作为想象的焦点(*focus imaginarius*)乃是不可或缺的。

很显然,这样一个演绎的可能性很大程度上依赖于两个因素:(1)确立起一个想象的焦点的必然性;(2) 显明这些先验理念(并且惟有这些它们才)能够发挥这样的功能。不过,这两者都不是显而易见的。

关于第一点,即便我们承认了康德到目前为止所主张的一切,这种必然性还是可能会受到质疑。因此,我们可能会承认(至少出于论证的考虑),系统统一性这个理念本身由于先验辩证论附录第一部分中所给出的那些理由而是必然的;我们甚至可能会承认,某个类似于康德想象的焦点(*focus imaginarius*)的东西就像丹尼特的“立场”那样,常常很有用,可以充当一个重要的启发性的角色。然而,我们会反对说,这还远远谈不上一个先验的演绎所需要的东西,它甚至都算不上是适合于这些理念的某种很弱的演绎。

问题被以下事实搞乱了:康德说的有些东西,特别是在先验辩证论附录最后几页所说的东西,似乎支持这样一个批判的路线。例如,康德主张,一个合乎目的的统一性的理念——它涉及把自然视为一个目的系统——是“和我们理性的本质不可分割地结合着的”,因而对它来说是立法性的,接着康德就提出,“我们很自然地就要假定一个与这理念相应的立法的理性(原型的智性[*intellectus archetypus*]),从这个立法的理性中可以推导出自然的一切系统的统一性(这种统一性乃是我们理性的对象)”[A694 - 695/B722 - 723]。而稍后他又提出,“我们还可以大胆地、无可指责地允许这个理念中有某些对上述调节性原则起促进作用的拟人论”[A697/B725]。最后,康德肯定了,把自然的合乎目的的次序考虑为来源于一个神圣的意志,这么想是容许的,这时候他评论道,只有在我们无论是说“‘上帝凭其智慧要它这样的’还是说‘自然智慧地安排它成这样的’”都无关紧要的时候,该设想才是可以接受的[A699/B727]。

原型的理智这个理念是“自然的”,“某种拟人化”是“合适的”,

有关一个神圣意志的主张就等于是有关自然智慧的主张,康德通过这些说法似乎是在暗示,一个最高的存在者这个理念对于理性的调节性运用来说绝不是必然的。此外,如果这在神学理念的情况下是成立的——在那里,对某种必然性的要求似乎是最强的——那么,有关其他先验理念的问题似乎要更加严重,对这些问题康德投入了相当少的关注。

虽然这些段落指出了康德说明里的晦涩之处,或许还指出了康德在该赋予先验理念何种必然性这个问题上的某种犹豫不决,但它们并没有威胁到他的基本主张。首先,牢记这些段落出现的语境,这一点非常重要。特别地,它们不是演绎的部分,它们关注的是这些理念与系统统一性原则的关联。更确切地说,它们位于康德对合乎目的的统一性的讨论之中,他把这种统一性刻画为理性找到的“最高的形式统一性”[A686/B714],但它并不等于系统统一性这个更宽泛的概念。

至少在“第一批判”里,从知性的经验性运用的观点看,合乎目的的统一性这个理念——它涉及把自然构想为体现着一个目的系统(一个目的论的次序),而不仅仅是诸规律的一个系统、根据自然的种类而构成的一个组织(自然规律的次序和分类学的次序)——更像是“蛋糕上的霜糖”,而不怎么像是知性运用的一个必要条件。³³换言之,合乎目的的统一性这个理念不像系统统一性这个主导性的理念,附加于前者之上的不是所谓的知性超出直接经验的任何扩展所需的必要条件。尽管康德把这个理念视为理论理性的最高关切的一个表达,但他关于它的认识论主张在某种程度上要更加有节制,这就是:它允许知性扩展至比可能的状况更大的一个范围;如果得到了恰切的运用,它永远都不会致使知性走入歧途。³⁴因此,康德通过引入合乎目的的统一性这个新的概念,已经以一种重要的方式改变了主题,这就解释了他提出的那些主张之间的区别。

不过,这还是给我们留下了一个问题:有关系统统一性这个预设

441 的那些特殊的先验理念是否必要？如果在思考上帝智慧地意愿了 x 和思考自然“智慧地”安排了它这两者之间没有任何真正的区别，那么或许有人就会认为，我们可以完全地摒弃上帝这个理念，仅仅诉诸系统统一性这个理念。从严格方法论的观点看（它据信是演绎的方法），先验的理念并不仅仅是超重的行李，这一点还不是非常清楚。或者，某种程度上更加宽厚地说，什么会阻止我们把它们看作一种维特根斯坦梯子的梯级（它们曾经扮演了重要的角色，但现在已经变成了多余的东西）？

康德有一个解答，这个解答再一次地是从 P_1 和 P_2 的密不可分性开始的。正如康德在有个地方所说的，“理性只能把这种系统的统一性思考为：理性同时给它的理念提供了一个对象，但这个对象又不是通过任何经验所能提供的”[A681/B709] 正如我们已经看到的，这纯粹理智的对象的功能是提供一个想象的焦点 (*focus imaginarius*)。为了运用系统统一性诸原则，这样一个想象的对象是必要的，因为我们不能够运用它们，而又不与此同时也假定我们能够单独地构想这个同一性。把自然考虑为体现着一个系统的统一性，以及把自然看成仿佛是由一个最高的理智安排下了次序的，这两者不是两个不同的心灵活动（倘若它们是两个不同的心灵活动的话，它们就会是可分离的）；相反，以前一种方式来考虑它就是以后一种方式来考虑它。换言之，先验的诸理念乃是对经验的系统统一性的思想的形式，正如范畴是对经验的综合统一性的思想的形式。此外，在这两种情况下，它们的先验演绎都在于证明这一点。它们的区别在于，体现在诸理念里边的思想仅仅是调节性的思想，而范畴里边所包含的思想则是对经验的构成性的思想。

然而，即便我们承认这个分析对于神学的理念是有望成功的，但它是否适用于其他两个先验的理念，这一点或许依然显得很可疑。因此，我们目前的讨论最后就来简单地考察一下灵魂和世界理念，康德本人在先验辩证论附录中以一种极端草率的方式处理了它们，仅

仅为它们各写了一个段落。

在这两个理念中,灵魂理念是最有趣的理念,从当代的观点看也是最成问题的理念。实际上,很少有当代的哲学家(包括康德主义者)会赞成赋予一个非物质的实体这个理念调节性的地位,而这正是康德所做的。³⁵和前面一样,它关注的是对一个系统统一性的思想的条件,这次是内感官的诸现象的条件。康德的主张仅仅是,灵魂理念对于对这样的一个统一性的思想来说是必须的,因为要能够思维后者,就只有

把所有规定看作是在一个唯一主体中的,把一切力尽可能地看作是由一个唯一的基本力派生出来的,把一切变化看作是属于同一个持存的存在者的各种状态,并且把空间中的一切现象都表象为与思维的行动完全不同的。[A682-683/B710-711]

442

至少对于康德来说,在构想心灵的状态和活动之间关系的各种方式中,最后一种方式(灵魂理念使之成为可能)是最重要的。换言之,康德根据灵魂理念来构想心灵的主要理由似乎是,它阻止了物理的解释干扰心理的领域,而这反过来可能会被主张为对心理现象的系统描述的一个必要条件。³⁶正如康德所说,

因为,这样一来,物质现象的经验性规律(它们是一类完全不同的规律)将不会被混入对仅仅属于内感官的东西的解释之中;在这里关于灵魂的产生、毁灭和转世的任何轻浮的假设都是不被承认的;因而,对内感官的这个对象的考察整体来看是被设立的,而这将不会与任何不同种类的属性相混淆……[A683/B711]

虽然康德希望从对心灵的研究中排除出去的那些“轻浮的假设”显然不同于当代心灵哲学家或认知科学家们会感兴趣的那些假设,但它们与后者中的许多假设都有一个共同的特性,由于缺乏一个更好的术语,我们可以称之为对心灵的东西的完整性的否定(a denial of the integrity of the mental)。正如上面援引的段落所指明的,灵魂理

念首要的理论功能是,在解释的层面保存这个完整性。自然地,这和其实践的功能比起来要逊色不少(康德对后者要更加关注),但它并不由于这个原因而就是微不足道的。

此外,由于康德的说明拒斥把任何还原的物理主义的解释引入对思维的分析之中,因此它有些类似于当代流行的所谓“功能主义”的进路。³⁷然而,在康德的方案中发挥着作用的灵魂理念与当今的功能主义说明中受到计算机启发的硬件-软件隐喻之间,依然存在着一个关键性的然而并非始终得到了认识的区别。后者与一种自然主义的、广义上物质主义的(虽然非还原论的)心灵过程观结合在一起,根据这种观点,心灵的过程由于它们与其物理对应物之间的一个假定的个例-个例同一性(an assumed token-token identity)而被视为因果上有条件的事件* ;而康德的灵魂理念则为一种真正的自发性留下了空间,这种自发性对于康德对认识的构想来说是根本性的,因而对于《纯粹理性批判》作为一个整体的论证来说也是根本性的。³⁸考虑到心理学里的这样一个计划,下面的主张似乎就不那么牵强了:像灵魂理念这样的东西作为一个调节性的原理是必要的。至少,它似乎很适合充当一个想象的焦点(*focus imaginarius*),就像当代功能主义者所诉诸的基于计算机的模型。

至少部分地由于先验辩证论的结构,康德在先验辩证论附录里对宇宙论理念(或诸理念)³⁹的调节性功能的讨论——如果有讨论的话——与他对心理学理念的处理比起来,甚至要更加草率,也更不令人满意。由于康德在“二律背反”那一章的最后一节已经以一定的篇幅讨论了这些理念的调节性功能,所以关于这个问题似乎没什么

* “类型”(type)表示的是一个一般的事物种类,“个例”(tokens)表示的是特殊的事物个例。而“个例-个例同一性理论”的基本主张则是,每一个个例性的心灵事件也是某个个例性的物理事件。读者可参阅斯坦福哲学百科全书“Types and Tokens”词条:<http://plato.stanford.edu/entries/types-tokens/>。

可说的了。因此,康德非常合理地转回了那个说明,以对这个复杂的问题做出一个更完全的讨论,他在这里满足于提醒读者,一方面,“在对被给予的现象的解释之中……我们应该这样来处理,就好像这个序列自在地是无限的,即不限定(*in indefinitum*)似的”;另一方面,至于自由,“我们应该这样来处理,就好像我们不是面对着一个感官对象,而是面对着纯粹知性的对象一样,在这里诸条件不再能够被设立在诸现象的序列中,而只能被设立在它之外,而这些状态的序列则可以被视作就好像它被绝对地通过一个理智的原因而开始一样……”[A685/B713]。不过,由于在后一种情况下,理念的功能是实践的而不是理论的——它把我们对我们自己的构想调节为理性的能动物者——它也就超出了我们目前所关注的范围。⁴⁰

然而,先验辩证论的结构本身没有解释先验辩证论附录对宇宙论理念的调节性功能的说明不令人满意的性质。正如康德本人所暗示的,真正的问题在于这个理念独特的性质。世界理念不像与它对应的心理学或神学理念,它被说成是自相矛盾的。实际上,我们已经看到,这正是它导致了二律背反的原因。此外,这也暗示了,我们不能够毫不犹豫地假定它是“客观的和物化的”[A673/B701]。但是,如果我们不能够这么做,那么我们就很难看出,该理念如何可能有一个对象,即便是“在理念中”,反之,如果该理念要作为想象的焦点(*focus imaginarius*)而发挥作用,那么这个对象就似乎是必需的。

虽然康德没有明确地处理这个问题,但从他在二律背反那一章里所说的东西出发进行考察,还是有可能拼凑出一个回应的,他在那一章里说到了四个二律背反中发挥着作用的宇宙论理念的那些不同表述的调节性功能。至少,就数学性的二律背反而言(目前的讨论必须要限定于它)康德的立场似乎是,调节性的工作完全是通过以反题的形式表述的那些理念——即种种无限的总体性的理念——来完成的。由于这些形式(或理念)是虚假的,而不是自相矛盾的,因此它们能够调节性地发挥功能。

在每个数学性的二律背反里,理念都可以被视为是在通过提供一个想象的焦点(*focus imaginarius*)而发挥作用,这个想象的焦点刺激知性无休止地寻求新的条件,这么做的根据是,在回溯的任何给定的地方,我们都不能声称,总体性已经达到了。因此,这里和先验辩证论的其他地方一样, P_1 和 P_2 在发挥着作用:前者需要知性寻求条件,后者则阻止知性在任何地方停下来,除非达到了条件的总体性(这是不可能的)。

然而,无限的总体性作为一个想象的焦点(*focus imaginarius*)在每个数学性的二律背反中调节性地发挥功能的方式却有一个显著的区别。虽然康德在先验辩证论附录里把这个区别搪塞过去了,他仅仅提出,正如我们已经看到的,“在对被给予的现象的解释之中……我们应该这样来处理,就好像这个序列自在地是无限的,即不限定的(*in indefinitum*)似的”,然而,他在二律背反那一章中截然地区分了不限定地(*in indefinitum*)推进的回溯和无限地(*ad infinitum*)推进的回溯。前者关联于对第一个二律背反的解决,后者则关联于对第二个二律背反的解决。

正如这些术语所暗示的,这乃是不能指定任何限制的回溯和必须被假定推进至无限的回溯之间的区别。⁴¹在康德看来,前者适用于第一个二律背反,因为世界的量(年龄和大小)永远都不能够作为一个整体(不论是有限的还是无限的)而被给予。因此,这里关于回溯唯一可以说的就是,对于条件序列中每一个给定的条件,我们都被(P_1)要求寻找一个更高、更远的条件[A519/B547]。相比之下,由于在第二个二律背反(它涉及可分性)中,整体被假定为在回溯到它的部分之前就被给予了(否则的话就不可能有回溯),因此我们必须假定,这些部分同样也已经被给予了(潜在地[*in potentia*])。因此,部分只能在回溯中并通过回溯而被给予这个原理就不适用于这里。相反,不能够被声称是先于回溯而被给予的东西,乃是诸部分的分割的总体性,即对整体的分解。这排除了反题

的如下这个独断论的主张,即整体是由现实的无限数量的部分构成的,然而,它为以下这个调节性的原理留下了空间,即回溯被视为是无限地(*ad infinitum*)推进着的。⁴²

Ⅲ. 系统统一性和先验观念论

康德在先验辩证论附录里勾勒的对理性的调节性功能的说明与他的先验观念论之间的关联是我们最后关注的东西。虽然这潜在地是一个大话题,但由于前文已经覆盖了绝大多数地方,所以我们的讨论可以是相对短小的。首先,康德的主要命题,即“理性不是乞求,而是命令”,显然带有某种观念论的承诺。自然的系统统一性是一个拟议中的统一性,而不是从物的先行被给予的次序推导出来的统一性。此外,我们已经看到,这对于它的调节性功能是根本性的,因为它确保了,自然体现了这样一个统一性,这个假设不可能被不顺从的经验证明为不成立。然而,这本身看起来并没有蕴涵先验观念论,即如下这样一个学说:我们只能够认识到物(根据人的感性的诸主观条件而)显得的样子,而不能认识物可能自在的样子。因此,尽管到目前为止我们已经说了很多,但看起来我们可以接受康德关于理性的调节性功能的那些主张,而又心安理得地继续做一个先验意义上的实在论者。

虽然这是错的,但错误并不是显而易见的,除非我们在方法论的意义上或元哲学的意义上把先验观念论解释为先验实在论的反题。再一次地,先验论的这两种形式必须要被理解为构成了两个囊括一切的、相互排除的元哲学选项或立场。

我们已经反复看到,先验观念论在辩证论里发挥的功能主要一个矫正的手段,该手段针对的是先验幻相潜在的有害的影响。虽然它没有消除这个幻相(那是不可能的),但它通过把先验幻相与先验实在论外科手术般地分离开来——先验实在论与先验幻相是自然地

关联着的,并且是问题的真正根源——的确使它变得无害了。正如我们在上一章最后所提出的,这个观念论也通过产生出概念性的空间而积极地发挥着功能,该空间对于我们把诸理念立刻理解为单纯调节性的、不可或缺的来说是必需的。由于先验实在论不能够认识到任何这样的空间,所以它就被迫要么把这个调节性的功能贬低为一个纯粹启发性的功能(它可以作为偶然的依据而被采用或被抛弃),要么把理性的诸理念夸大为完全客观的原则(这些原则的地位被等同于甚至高于范畴的地位)。事实上,在有关《纯粹理性批判》中这些理念的真正地位和功能的二手文献不休的争论里,对可能选项的这样一个理解不断地得到了反映。

很显然,与先验辩证论附录的论证直接相关的就是先验观念论的这个积极的功能。特别地,虽然从来没有被提及,但先验观念论构成了康德用镜子类比来阐明归纳问题的根据,因为这样的观念论单独地就允许对想象的焦点做一种积极的、非欺骗性的运用。此外,这个主张并没有基于先验实在论与素朴实在论或它的某个近亲之间的一种可疑的同一性。用康德的隐喻来说,要点毋宁说是,先验实在论无论如何伪装,都完全没有能力把位于背景中的那些对象(不在场的特殊物)视为仿佛是在场的。如果它们对于这样一个实在论者要是完全在场的,那么它们就必须是真地在场的,就如同从上帝之眼的观点(这样的实在论离不开这一观点)来看的样子。⁴³

相反,如果对象没有被认识为在场的,那么对它们在场的那个显然虚幻的假设就只可能有一个暂时的、纯然工具性的理由,缺乏任何规范性的力量。相比之下,先验观念论则把根据上帝之眼的观点本身视为人的理性的一个必要的推测,而不是人的认识必须符合的一个预先被给予的规范,可以说,它为以下可能性留下了余地,即我们可以把不在场的对象构想为“差不多在场的”,也就是把它们构想为在理念中在场的,这反过来又为把知性的经验性运用扩展超出给定的材料提供了一个规范性的根据。简言之,把任何规范性的力量赋

予理性的推测,都离不开对规范性的一个更根本的重构,这个规范性——也就是康德的“先验转向”——不是一个向着先验的东西的转变,而是从先验论的一种形式向另一种形式的转变。

然而,对于康德总体上的思想,许多反观念论者提出的主张恰恰与此相反,对于归纳这个特定的问题,拉尔夫·沃克尔(Ralph Walker)提出的主张也恰恰与此相反。沃克尔正确地指出了,先验观念论关注的是经验的形式条件,他主张,它正是由于这个原因而毁掉了归纳问题。根据沃克尔的看法,这是因为先验观念论据信提供了对象与认识的感性条件和形式条件相符的先天保证,但是对于归纳所关注的经验中的后天要素来说,这种先天保证却是不可获得的。⁴⁴因此,对于沃克尔来说,先验观念论并不能够处理归纳问题,他显然把归纳问题理解成了,提出某种保证,保证自然将会符合我们的那些基于经验的假设。事实上,在他看来,问题甚至要更加严重。先验观念论不仅不能够成功地处理这个问题,而且,由于在沃克尔看来它存在的理由(*raison d'être*)正是要提供这样的保证,因而它就失去了它全部的动力。换言之,并不是说,归纳问题表明了先验观念论在某种程度上是前后不一的;恰恰相反,归纳问题通过揭示出先验观念论不足以承担起这个特殊的任务,就从根本上消除了肯定它的动机。⁴⁵

这是一个奇怪的论证,这么说有很多理由。第一个理由是,沃克尔显然假定了,先验观念论的功能是,提供出某种不容违背的保证,保证世界会完全符合我们的认识形式。这就好像是,只有当先验观念论能够消除有关这样的符合的全部忧虑的时候,它才是有望成功的;又或者好像是,只有当它能够在所有地方保证符合的时候,它才能够在某个地方保证符合。然而,这忽略了这个观念论纯然形式的性质,沃克尔自己也强调了这个性质。因此,虽然沃克尔正确地看到了,先验观念论与归纳问题是不相干的,但这并不会使它通过提供“经验性真理的形式条件”来解释先天知识的可能性的要求成为无效的。第二,虽然《纯粹理性批判》的主要目标显然是解释先天综合知

识的可能性(这一解释的确需要提供出某种这样的保证),而这一解释又关键性地依赖于先验观念论,然而,这并不是先验观念论所扮演的唯一的重要角色。正如我们已经看到的,康德把同等的重要性赋予了二律背反的解决方案,该方案涉及的完全就是避免“纯粹理性的安乐死”。最后,沃克尔显然假定了,倘若存在真正的归纳问题(他似乎否定了存在这样的问题),那么,只有通过提供出某种保证,它能够得到解决。然而,这完全地忽视了康德提供的分析,该分析是从把一个规范性的角色赋予理性的推测(后来又把这一角色赋予了反思性的判断)开始的,但它没有提供出这样的保证。

448 当然,我们可以拒斥康德对归纳的整个进路,这个进路最明确的表述是在第三批判。我们也可以拒斥先验观念论,虽然正如在本书中已经得到论证的,这一拒斥要付出过高的代价。但我们不能够把它们分离开来,就好像这个观念论与康德对归纳的处理没有任何关系。实际上,只要先验观念论被理解为先验实在论的唯一替代选项,那么它与《纯粹理性批判》的大量主张(在这里以及其他地方)就不能够干干净净地分离开来。因此,尽管许多解释者努力地在其他方面拒斥先验观念论,但这一拒斥就等于是对康德作为一个整体的理论哲学的拒斥。这就是为什么对这种观念论的正确解释如此重要的原因。

注释

序言

- 1 Strawson, *The Bounds of Sense*, 特别是 pp. 38 - 42, 253 - 273。
- 2 Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, p. 336; Langton, *Kantian Humility*, pp. 8 - 12.
- 3 Grier, Kant's Doctrine of Transcendental Illusion.
- 4 这些研究包括: Brandt, *The Table of Judgments: Critique of Pure Reason A 67 - 76; B 92 - 101*; Wolff, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*; Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*。在他们的工作之前,实际上只有一位评论者严肃考虑过康德的判断形式表的可能的完整性问题,这就是 Klaus Reich 的 *The Completeness of Kant's Table of Judgments*。近期的这些作者继续 Reich 的研究计划,但拒绝了他的分析。
- 5 参见 Allison, *Kant's Theory of Freedom* 和 *Idealism and Freedom*。*

第一章

- 1 对反实在论(anti-realism)的这些形式及其联系或毫无联系的一个有用讨论,见 Karl Ameriks, "Kantian Idealism Today," *History of Philosophy Quarterly* 9 (1992), pp. 329 - 342。

* 前书的中译本见《康德的自由理论》,陈虎平译,沈阳:辽宁教育出版社,2001。

- 2 虽然我偶尔也会偏离这种程序,但是,主要但不是完全出于风格的原因,与本书第一版不同,我这里往往使用“认识”(cognition)而不是“知识”(knowledge)来翻译康德的“*Erkenntnis*”(知识/认识/认知)。它与拉丁语“*cognitio*”相关,康德将之等同于“*Erkenntnis*”,除了这个事实以外,这样翻译还有两个优点,它们不只是补充了某种尴尬:第一,认识,与知识不同,在取得它的对象方面可以成功或失败;第二,它可以用作复数。在使用这一术语时,我在这里遵循盖耶尔和伍德(Guyer and Wood)的做法,而不是康普·斯密(Kemp Smith)的翻译,后者是我在第一版时使用的。*
- 3 在《康德的先验观念论》(*Kant's Transcendental Idealism*)的第一版中,我说这是“标准图景”。幸运的是,这个描述不再准确,虽然它依然是一种被广泛接受的解读。
- 4 这些人包括皮斯托瑞斯(Pistorious)、艾伯哈特(Eberhard)、雅可比(Jacobi)、梅蒙(Maimon)、埃尼西德姆斯-舒尔茨(Aenesidemus-Schlze)。但是,这种解读最清楚的同时代表达,应该是伽尔夫-费德尔(Garve-Feder)的著名书评,康德本人在 Pro 4: 372-380; 160-166 中对此做了回复。关于对康德的这些解读和批评的论述,见 Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, vol. 2, pp. 494-505。
- 5 Strawson, *The Bounds of Sense*, p. 16.
- 6 必须承认,以上只是斯特劳森立场的一种过度简化的论述,主要是基于他在 *The Bounds of Sense*, pp. 38-42 的导言论述。他也在该书的其他几个地方讨论过先验观念论,最突出的是 pp. 235-362,他同时还区分了各种可能的解读。但是,我现在的关注点不是考察斯特劳森的解读和批评的细节,而仅仅只是把它作为一种例证,说明关于先验观念论的一种相当常见的观点会留下什么。我对斯特劳森的观点的详细讨论,可见“*Transcendental Idealism and Descriptive Metaphysics*,”*Kant's Studien* 60 (1969), pp. 216-223。关于一个类似的批评路线,可见 H. E. Matthews, “Strawson on Transcendental Idealism,” *Philosophical Quarterly* 19 (1969), pp. 204-220。

* 阿利森这里用的是 Guyer and Wood 翻译的、Cambridge 出的康德《纯粹理性批判》的英译本。

- 7 但是,应当指出,休谟在《人性论》中明确确认这样一种学说,这也许可以让人们在认为它不能自圆其说而抛弃之前先停下来三思;见 Lorne Falkenstein, "Hume on Manners of Disposition and the Ideas of Space and Time," *Archiv fuer Geschichte der Philosophie* 79 (1997), pp. 179 - 201。但是,我不会在这里讨论这个论题,因为我看不到多少证据,证明康德其似乎持有这样一种观点。
- 8 Strawson, *Bounds of Sense*, pp. 235 - 239.
- 9 Prichard, *Kant's Theory of Knowledge*, pp. 71 - 100。对于普瑞查德的康德解读的一个严格和敏感的批评,可见 Bird, *Kant's Theory of Knowledge*, 特别是 pp. 1 - 17。虽然我与伯德在许多论题有所不同,但这一章的策略以及我的解读的整体方向,从他的著作得益甚多。在我看来,他应得到这种荣誉:他是这一代英语世界的康德评论者中,严肃挑战标准图景的第一人。
- 10 Prichard, *Kant's Theory of Knowledge*, pp. 78 - 79.
- 11 Strawson, *The Bounds of Sense*, p. 240.
- 12 对这些尝试的一个批判讨论,见 Walker, *Kant*, 尤其是 pp. 14 - 23。
- 13 Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, p. 336.
- 14 同上, p. 333。
- 15 同上。
- 16 同上, pp. 334 - 335。
- 17 同上, p. 335。
- 18 同上。
- 19 参考 Pro 4: 289; 84; Gr 4: 451 - 452; 98 - 99。
- 20 Jacobi, *Werke*, vol. 2, p. 304.
- 21 Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, p. 335.
- 22 如我们将在第十章所见,盖耶尔有时也会承认,康德持有某种类似两个方面的先验观念论的观点,但他认为这是康德在 1787 年放弃了 1781 年的原初观点,他声称后一观点同样与“先验分析论”的中心论证没有紧密联系。
- 23 Langton, *Kantian Humility*.
- 24 关于朗顿对康德的观念论的观点,见 *Kantian Humility*, 特别是 p. 6 以及她的最后一章,“Realism or Idealism?”。在这后一章中,她承认,康德的确声称,空间(也许还有时间)是观念的(ideal),同时她却极力降低这个让步的意义,她否认这种观念性观点可应用于时间空间中的对象,也就是现象。

- 25 同上, p. 8。
- 26 Strawson, *The Bounds of Sense*, p. 250.
- 27 朗顿实际上忽视了时间,她对空间也说得相对较少。她为这种做法做出辩解,因为她相信康德对谦卑的观点,独立于他对空间和时间的观点。尤其可见 *Kantian Humility*, p. 102, note 7, 以及 p. 211。我将以此挑战这一主张。
- 28 见 Langton, *Kantian Humility*, pp. 124 - 125 以及 139。关于她对随附 (supervenience) 的讨论, 尤其参见 pp. 79 - 88。
- 29 同上, p. 50。
- 30 如我们将在随后详细见到的, 康德坚持在范畴的实在的运用和单纯逻辑的运用之间做出一种鲜明的区分。前者是范畴在综合判断中的运用, 而后者则涉及仅仅是分析的判断。按我的理解, 朗顿的解读的一个基本弱点是, 她完全忽视了先天 - 综合的区分, 而这一区分, 无论它有什么困难, 毫无疑问都是康德的核心思想。
- 31 Malte Hossenfelder, "Allison's Defence of Kant's Transcendental Idealism," *Inquiry* 33 (1990), pp. 467 - 479, esp. pp. 468 - 469.
- 32 我在这里试图纠正我最初分析的一个缺陷, 在第一版中我曾提出, 先验观念论是从认识条件的单纯概念得来的。一些批评者在回应这一点时, 指责我的说法模糊不清, 他们指出, 我有时以这种方式来提出先验观念论, 有时却以更为正统的观点来表达它, 正统观点是说, 它依赖于康德的人类感性的观念, 康德认为人类感性具有一种先天形式或条件。对这一讨论的一个非常有用的贡献是卡尔·阿美瑞克斯 (Karl Ameriks) 做出的, 他区分了“非特定的”和“特定的”先验观念论版本。前者试图在广义的认识论角度上定义先验观念论, 认为它肯定了对对象对于我们的概念框架、认知能力等等的依赖性。后者则认为, 康德式的观念论的精华在于他的感性理论。(见“*Kantian Idealism Today*,” pp. 333 - 334。)按这些术语来说, 我现在在这里倡导的观点, 也许可以被看作是两者的一种组合。与前者相同, 它聚焦于认识条件, 这导致了一种以认识论而非形而上学为导向的观念论; 与后者相同, 它聚焦于人类知识的感性条件, 它认为这是它的曲行的本性的结果。
- 33 挑战这一论点的第一人也许是所罗门·梅蒙 (Salomon Maimon)。关于梅蒙对康德在曲行问题上的批判的长篇分析, 可见 Peter Thielke, "Discursivity and Its Discontents: Maimon's Challenge to Kant's Account of Cognition," Ph.

D. Dissertation, University of California, San Diego, 1999(未出版)。拒绝这一论点的更著名的人;一个是费希特(Fichte),他用他的理智直观来取代之;一个是黑格尔(Hegel),他先在《信仰与知识》(*Glauben und Wissen*)中用他自己版本的理智直观取代之,后来又在《精神现象学》(*Phenomenology*)中联系着绝对知识的观念来取代之。

- 34 Strawson, *The Bounds of Sense*, p. 20.
- 35 同上, pp. 20 - 21.
- 36 在这里,我基本同意格劳伯曼(Glouberman)对这个论题的分析;M. Glouberman, "Conceptuality: An Essay in Retrieval," *Kant-Studien* 70 (1979), pp. 383 - 408。但是,我与格劳伯曼在一些要点上有所不同,我在某种不同的(虽然是增补的)方向上进行这种分析。特别是,我探讨的是曲行论与康德对先验实在论的批判(第二章)以及先天-综合的区分(第四章)之间的关系,这些他都没有提到。最重要的一点也许是,我坚持曲行论对于理解康德观点是重要的(他只是在讨论的结尾附近暗示了类似的说法)。
- 37 再一次,这要被看作是我的早期观点的一种修正,那一观点是说,人类认识的曲行性,在康德看来是一种基本事实(*brute fact*),对此没有什么论证。虽然我依然相信,康德没有明确提出这样一个论证,但我认为他给我们提供了必需的材料。强调有必要做这样一个论证的是 Thielke, *Discursivity and Its Discontents*。
- 38 康德式的感性直观的这两个界定性特征之间的联系将在第四章中讨论。
- 39 因此,对康德来说,直观的理智这个概念,其实意为为神的心智来建模。虽然他认为这样一种理智的观念是有疑问的,因为我们没有办法理解它的可能性,但康德认为,它起到一种重要的调节性功能,表明了我们的曲行认识的无可消除的限制。康德关于这两种形式的“理性”(曲行的和直观的)之间关系的经典讨论,是在《判断力批判》(*Critique of Judgment*)的第76、77节。这个论题将在第二章中进一步讨论。
- 40 康德以许多不同的方式提出这个基本要点,这提示需要有归之于感觉的综合(*synopsis*)以及知性的综合[A94/B127, A97],而且这些感觉是可规定的(*determinable*, 强调为笔者所加),而不是进行规定的(*determining*, B151 - 152)。
- 41 例如,可见 O'Shaughnessy, *The Will*。

- 42 我在这里分析了斯宾诺莎关于身心关系的论述: *Spinoza: An Introduction*, pp. 85 - 100。
- 453 43 拉尔夫·米尔波特(Ralf Meerbote)在多篇论文中提出了这种观点,包括“Kant on the Nondeterminate Character of Human Actions,” in *Causality, Freedom, and Objectivity*, ed. by William A. Harper and Ralf Meerbote, pp. 138 - 163; “Space and Time and Objects in Space and Time: Another Aspect of Kant’s Transcendental Idealism,” in *Minds, Ideas, and Objects*, ed. by Philip D. Cummins and Guenter Zoeller, pp. 275 - 290; “Wille and Willkür in Kant’s Theory of Action,” in *Interpreting Kant*, ed. by Moltke S. Gram, pp. 69 - 80。又可参见 Hudson, *Kant’s Compatibilism*。
- 44 随着本书进展我们将会看得更清楚,这里存在一种重要的不对称。其中理由在于,在把对象看作是如其显现的对象或作为现象时,人们其实是把它们看作是服从理智以及感性条件的(图型化的范畴和“一般经验性思想的公设”),而在把它们看作自在之物,相反的说法似乎并不成立。
- 45 在许多地方,康德明确将他否认范畴(或纯粹知性)可在物自身或本体上应用的说法限制在综合判断,这些地方有:A276/B273; A286 / B342 - 343; A433 / B461; A609 / B663。
- 46 Langton, *Kantian Humility*, pp. 9 - 10。

第二章

- 1 它们之所以都是先验论的形式,在于它们完全的一般性,在这里被理解为对于经验性本性的一种关注。
- 2 采取这一观点的两个解读者是 Colin Turbayne, “Kant’s Refutation of Dogmatic idealism,” *Philosophical Quarterly* 5 (1955), p. 228, and Sadik J. Al - Azm, *The Origins of Kant’s Argument in the Antinomies*, p. 148。
- 3 在《纯粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*, B53)中,康德似乎将“绝对的”实在与“先验的”实在等同起来。绝对实在这个概念至少可以追溯到他的就职论文,在那里康德批评一种时间观,即认为时间是某种“在它自身中、绝对的被假设的”(posited in itself and absolutely / *in se et absolute positum*, Diss 2: 401 - 402; 395)。对这些术语问题的讨论,可见 Hinske, *Kants Weg zur Tran-*

szendental philosophie, 尤其是 p. 49。

- 4 参见 Gr 4: 440 - 45; 89 - 93 and KrV 5:39 - 40; 172 - 173。
- 5 我在这里分析过康德在自律和他律之间的系统对立,把它们看作是相互替代的意志(volition)模型,其他道德理论都认同后面一种模型,可见我的 *Kant's Theory of Freedom*, pp. 93 - 106。*
我在那里的说法是,他律应该被看作是先验实在论的道德等价理论,而现在的主张则是这个看法的颠倒。
- 6 参见 Turbayne, "Kant's Refutation," 以及 Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason,"* pp. 301 以下。
- 7 在前文所引用的 A369 处,康德认为先验实在论是在主张,外部现象(空间对象),按照知性的纯粹概念,是“在我们之外”的(*outside us/ausser uns*)。因为按照纯粹(没被图型化的)概念来思考,就是对知性做出了康德所称的一种先验的(即完全普遍的)应用,所以这就等价于,认为这些现象是在先验的意义上在我们之外的(*ausser uns*)。
- 8 我意识到把休谟归为现象主义者的类别,这在休谟的解读中是一个富于争议的论题。但是,我也相信自己有理由就当前的目标把他看作是这样的,因为康德就是这样来理解休谟的。
- 9 我想再一次提醒读者注意,这不是康德的解读对贝克莱是否公平的问题,而是它揭示了康德的什么观点的问题。关于康德对贝克莱的解读,我的充分论述可见 Allison, "Kant's Critique of Berkeley," *Journal of the History of Philosophy* 11 (1973), pp. 43 - 63。
- 10 康德也在“观念论的驳斥”中[B274 - 275],就贝克莱提出了基本相同的论点。
- 11 这一分析可以对于于格劳伯曼关于同一文本的讨论:Glouberman, "Conceptuality: An Essay in Retrieval," pp. 391 - 392。格劳伯曼没有聚焦感性的角色,而是强调休谟拒绝认为概念表象是一种充分的认识模式。虽然这毫无疑问是对的,但我并不认为,这个做法抓住了康德在我们现在这一段话中的重点。而且,在这里,记住这一点很重要:对康德来说,甚至内感官的私人

454

* 中译本:《康德的自由理论》,陈虎平译,沈阳:辽宁教育出版社,2001。

材料(private data)也是在时间的形式下被给予心智的,因此可以算作现象。换言之,这些材料既在经验性的意义上也在先验的意义上,是在我们之内的(in uns)。

- 12 这一段落的分析很大程度上得益于贝克的讨论,见 Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, pp. 181 - 182。
- 13 格劳伯曼强调了这一点:Glouberman, "Conceptuality: An Essay in Retrieval," p. 390 及各处。但他没有把这个重要的观点与先验实在论以及康德对它的批评联系起来。
- 14 参见 Spinoza, *Ethics*, 2, prop. 40, scholium 1。我曾讨论这一对比,见我的 *Benedict de Spinoza: An Introduction*, pp. 116 - 119 及各处。
- 15 这方面的一个好例子(Glouberman, "Conceptuality: An Essay in Retrieval," p. 368 也注意到了)是休谟对“理性的区分”(distinctions of reason)的讨论(*A Treatise of Human Nature*, pp. 24 - 25)。休谟认为这些区分是知性在事物的那些在原初印象中无法分离的方面之间所做的区分,即在形状和颜色之间的区分。虽然这样的区分对交流和科学的目标来说很重要,但休谟的批评要点是,它们只是理性的区分,因此并不真正说明事实的本性。
- 16 Merold Westphal, "In Defense of the Thing in Itself," *Kant-Studien* 59 (1968), pp. 118 - 141, 以一种类似的思路论证说,如其自在的事物要被理解为如其对神而在的事物。虽然这当然是正确的,但我并不认为,威斯特法尔(Westphal)把先验观念论定锚在一种神性的形而上学的做法是特别有启发性的。康德也许是一个有神论者(某种),但这没有解释他的先验区分以及他为何将认识限定在显现之物。而且,威斯特法尔没有讨论一个论题,即康德的前辈是认同以神为中心的模型的,他显然低估了曲行论的意义(关于后一点,见上述引文 p. 131)。
- 17 更近一点,希拉里·普特南(Hilary Putnam)以批评的姿态提到这种模型,以论证他自己的、受到康德启发的“内在实在论”。见 *Reason, Truth and History*, pp. 60 - 64。
- 18 参考 Spinoza, *Ethics*, II, prop. 54, corollary 2。
- 19 对一点最为充分的讨论是 Gurwitsch, *Leibniz, Philosophie des Panlogismus*, esp. pp. 23 - 31, 142 - 151, 450 - 454。哥特弗雷德·马丁(Gottfried Martin)也曾联系康德提到这个问题,他说它是“真理的神学基础”,见 *Kant's*

- Metaphysics and Theory of Science*, p. 62。
- 20 Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, p. 447.
- 21 古尔维奇(Gurwitsch)在他关于“人的和神的精神的亲合性”(Affinitaet des menschlichen und gottlichen Geistes)的讨论中曾经很好地指出这一点(Leibniz, pp. 142 - 144)。
- 22 Leibniz, *Discourse on Metaphysics*, p. 13.
- 23 参考 A43 - 44/ B61 - 62, Pro 4: 290 - 291; 85 - 86, UE 8: 219; 310。
- 24 对此的一个讨论,见 Allison, *The Kant-Eberhard Controversy*, pp. 75 - 92。
- 25 这可以与朗顿所提出的关于康德对莱布尼茨的解读和批判的论述相对比(Langton, *Kantian Humility*, pp. 197 - 203)。按照朗顿,康德在《纯粹理性批判》中声称莱布尼茨把现象当作物自身,这一说法应该在形而上学的角度来理解:康德在指责莱布尼茨把自然现象与单子等同起来。然后,康德据说就在他对艾伯哈特(Eberhard)的回复中纠正这一点,他说,莱布尼茨(与艾伯哈特不同)仅仅只是断言,单子是现象的根据,而这接近于康德式的观点。按我的看法,这完全忽视了康德对莱布尼茨批判中的必不可少的认识论要旨,而且也暗示了在康德《纯粹理性批判》中对莱布尼茨的处理与他在《论一个发现》(*On a Discovery*)一文中的处理存在一种其实并不存在的冲突。
- 26 Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, p. 439.
- 27 同上, p. 440。
- 28 同上, p. 45。
- 29 同上。
- 30 同上, p. 303。
- 31 默尔特科·格拉姆(Moltke Gram)曾经提出,康德在三种意义上理解理智直观这个概念:(1)一种理智,它能独立于任何直观形式而意识到对象;(2)一种理智,它也许能意识到现象的总体(the sum total/*Inbegriff*);(3)一种创造性的、原型的理智;见“Intellectual Intuition: The Continuity Thesis,” *Journal of the History of Ideas* 42 (1981), pp. 287 - 334 以及 *The Transcendental Turn*, p. 223, note 7。不幸的是,他忽视了第四种意义(也许是第一种意义的一个方面),即一种理智,它能意识到对象的全部的具体性和特殊性,不必依赖概念化活动。洛克这样的经验论者据说会诉诸至少是第四种意义上的理智直观

(鉴于第一章的分析,这第四种意义与第一种其实是不可分离的)。

- 32 因此,两个思想家都否认曲行论。如康德所说的,“不是在知性和感性中寻找两个完全不同的表象来源——它们只有在合起来时才能对事物做出客观有效的判断,这两个伟大的人每个都只坚持其中一个,在他们各自的观点中,这个方面与物自身直接关联,而另一个则只会给第一个的表象增加混乱或者安排次序”[A271/B327]。
- 33 对此的一处清晰表达可见于康德在他 1789 年 5 月 26 日写给赫兹(Herz)的一封信著名的信件中对梅蒙(Maimon)正面的却又批判性的评论(赫兹给康德送了梅蒙的书的手稿, *Maimon's Versuch ueber die Transzendental philosophie mit einem Anhang ueber die symbolische Erkenntnis*)。康德的主要抱怨是,梅蒙假定人类理性与神的理性属于相同的类型,仅仅在程度上区分这两者。重要的是,康德也提出,纯粹理性的二律背反提供了针对这类观点的解毒剂。(见 B11: 52-54; 316-318)我们将在第十三章讨论后面一点。
- 456 34 在所有这一切中所暗含的是,“形式”与“条件”等价。这一点在第五章及别的地方讨论。关于康德的形式观点的一个详细论述,见 Pippin, *Kant's Theory of Form*。
- 35 我曾更为详细地讨论这一论题的哲学方面,见我在 *Idealism and Freedom*, pp. 12-13 对侯克·罗宾逊(Hoke Robinson)对我早先论述的批评所做的回应。罗宾逊的批评,见“Two Perspectives on Kant's Appearances and Things in Themselves”, esp. pp. 419-422。
- 36 关于这一话题的相关文献的讨论,见 S. Morris Engel, “Kant's Copernican Analogy: A Re-examination,” *Kant-Studien* 59 (1963), pp. 243-251; 尤其是 Norwood Russell Hanson, “Copernicus' Role in Kant's Revolution,” *Journal of the History of Ideas* 20 (1959), pp. 274-281。后者指出,康德本人从来没有在哪个地方用过“哥白尼式革命”的表达来说明他自己的思想,他把自己的程序与哥白尼的程序做出明显对比,这只是为了指出,他们两个人都曾在现有理论不如人意时尝试一种替代的假说。关于这个话题更近期也更微妙的讨论,试图追踪康德哲学观点和他的宇宙论观点直接按的关系,可见 Pierre Kerszberg, “Two Senses of Kant's Copernican Revolution,” *Kant-Studien* 80 (1989), pp. 63-80。
- 37 虽然康德没有在这一点上提到先天综合,但我认为它证明了这是他当时所

想的,因为他所指出的问题不会在先天判断中产生。也许,这种忽略的原因是,康德认为分析-综合的区分是他的一个关键发现,这是他在导言部分首次提出的。我们将在第四章讨论这个区分,并会联系康德判断论述。

38 Bennett, *Locke, Berkeley, Hume*, pp. 136 - 137.

39 Berkeley, *The Principles of Human Knowledge*, § 6.

40 同上, § 3。

41 同上, § 132, 以及 *An Essay Towards a New Theory of Vision*, § 79 - 87。类似的分析也可见于 Hume, *A Treatise of Human Nature*, bk. I, Part 2。

42 以上的分析应该与朗顿对同一文本以及《论一个发现》的一些类似段落的非现象主义的解读进行对比(Rae Langton, *Kantian Humility*, pp. 140 - 161 以及 186 - 204)。如已指出的,朗顿认为康德是一个科学实在论者,她在《纯粹理性批判》中发现了一个知识的因果理论的基本要素:经验的对象(由种种力所组成)是实在的,是因为它们能触发(affect)我们。因此,对她来说,一切都取决于在感知者和进行触发的东西(entity)之间存在一种因果关系,即使该东西(因为我们感觉装备的局限)其实不可感知。与之不同,我则强调(我相信康德显然也会这样)现实的知觉与没被感知的(而是被推出的)东西之间的联系是受规律支配的。因此,按照我的解读,就没有必要说,某物要能现实地触发我们,才能算作是经验上实在的,或按等价的说法,算作可能经验的一个对象。否则,康德就不会谈论,例如在遥远的过去的对象的实在性了,而他肯定有意这样谈论。

43 关于对这些批评的更为详尽的回应,见 Allison, *Idealism and Freedom*, pp. 3 - 26。 457

44 Van Cleve, *Problems from Kant*, pp. 143 - 150。凡·克里夫(Van Cleve)提供了基本上相同的分析:“The Argument from Geometry, Transcendental Idealism, and Kant's Two Worlds,” in *Minds, Ideas, and Objects*, ed. by Cummins and Zoeller, pp. 296 - 300。

45 Van Cleve, *Problems from Kant*, p. 147.

46 同上。

47 同上, p. 148。

48 同上。

49 同上, pp. 148 - 149。

- 50 凡·克里夫把他关于物自身-现象的区分的二元论解读说成是一种“有局限的两个世界”观点,这是因为它意味着把康德式的现象诠释为意向对象或“出自感知者状态的逻辑构造”,而不是具有一个独立存在的东西(entities)。见 Van Cleve, “The Argument from Geometry,” pp. 295 - 296 以及 *Problems from Kant*, p. 142。
- 51 联系到关于阿美瑞克斯的反驳的讨论,这些理由将会变得很清楚,因为这些理由,“也许可以有理由声称有 x”这个说法,意在取代“真的有 x”。
- 52 Ameriks, “Kantian Idealism Today,” *History of Philosophy Quarterly* 9 (1992), esp. pp. 34 - 36。我最初对阿美瑞克斯的批评的回应是在 *Idealism and Freedom*, pp. 17 - 21。现在这个回应是前面这个回应的经过显著修改的版本。
- 53 近期, Rosas, *Kants Idealistische Reduktion*, pp. 117 - 133 表达了一种类似的批判,它特别聚焦于自由问题和身心问题。
- 54 Ameriks, “Kantian Idealism Today,” p. 334。
- 55 同上。
- 56 很明显,涉及感性的关系,即与被看作显现之物的关系,在认识论上有其特权,因为唯独只有它能产生认识。
- 57 见 Carl Posy, “Transcendental Idealism and Causality,” in *Kant on Causality, Freedom, and Objectivity*, ed. by William A. Harper and Ralf Meerbote, p. 38。
- 58 关于我对这个论题的分析,见 Allison, *Kant's Theory of Freedom*, pp. 201 - 249。
- 59 这是为了说明康德在第三批判之前的批判立场。一个事实使情况变得复杂,虽然没有根本改变:在《判断力批判》中,康德引入第三个规范性的来源,即判断,它为它分配了一个必不可少的中介角色,为自由“王国”和自然“王国”之间提供某种桥梁。关于我对这一复杂论题的分析,见 Allison, *Kant's Theory of Taste*, pp. 195 - 218。
- 60 这个观念的重要性已经由格瑞尔的《康德的先验幻相学说》(Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusions*)所证明。我在讨论时,将会大量借用她的这本著作。

第三章

- 1 康德是在两种意义上构想自在之物的,对此罗塞特(Rousset, *La doctrine kantienne de l'objectivité*, pp. 167ff)提出了最有趣、最有见地的讨论。
- 2 这个讨论乃是基于普劳斯(Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, pp. 13-23)提出的哲学分析。我对此论题的分析要极大地归功于普劳斯,虽然我们的分析之间存在着重要的分歧,本章后文将会涉及其中一些分歧。
- 3 普劳斯在科学院版《康德文集》的第3-5卷找出了37处出现简短表达式及其变体的地方(*Kant und das Problem*, p. 14)。
- 4 普劳斯在这同一些卷帙里找出了258处出现了这个表达式的地方,同上,pp. 14-15。
- 5 同上,pp. 42-43。
- 6 普劳斯指出了长表达式出现于其中的13个段落,在其中一些段落里边,康德使用了“看待”(ansehen)或“思考”(denken),而不是“当作”(betrachten),同上,p. 20。
- 7 我们在第五章将会看到,康德就是以此方式来刻画牛顿和莱布尼茨的时空观的,他们认为,空间和时间要么是被考虑为如同自在的诸物的属性,要么是它们之间的关系。
- 8 普瑞查德坚定地支持这一观点,他假定,当康德把现象和自在之物之间的区别解释成是指涉两种存在者时,他需要自在之物以“造成”现象(Prichard, *Kant's Theory of Knowledge*, pp. 73-76)。康普·斯密似乎也持有这一观点(Kemp Smith, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, esp. pp. 216-218)。在更加晚近的文献中,莱歇尔(Rescher, "Noumenal Causality", in *Kant's Theory of Knowledge*, ed. by L. W. Beck, pp. 175-183)和格拉姆(Moltke S. Gram, "How to Dispense with Things in Themselves (I)", *Ratio* 18 (1976), pp. 1-15)也持有这一观点。
- 9 阿迪克斯(Adickes, *Kant und das Ding an Sich*, p. 5)和佩顿(Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, esp. vol. 2, pp. 445-446)坚持这一解释。在更加晚近的文献中,这一解释的支持者包括赛德尔(Seidl, "Bemerkungen zu Ding an sich und Transzendentalem Gegenstand in Kants Kritik der reinen Vernunft",

Kant-Studien 63 [1972], pp. 305 - 314) 和沃尔希 (Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics*, pp. 162 - 167)。

- 10 康德在《纯粹理性批判》的许多地方都似乎为以下的分析判断留下了空间, 这些分析判断包含着一个纯粹可理知的存在者或纯粹可理知的世界这个概念。例如, 请参见 B149, A276/B332, A286/B342 - 343, A433/B461, A609/B637 以及 A635/B663。亚当斯 (Robert Merrihew Adams, "Things in Themselves", *Philosophy and Phenomenological Research* 57 [1997], p. 811) 指出了把有关本体的主张解释成分析的可能性, 不过, 他也表达了一些保留意见, 这是出于理解和运用分析 - 综合之区分的困难。不过我认为, 无论在这个区分里有什么困难, 下面这一点都是非常清楚的, 即康德认为这样主张是分析的。并且, 正如我在第四章将要论证的, 康德对分析 - 综合之区分的理解与他对曲行性的说明是密不可分的。
- 11 Diss 2: 392; 384.
- 12 亚当斯 (Adams, "Things in Themselves") 是一个值得指出的对此的例外。虽然亚当斯既同情双重解读, 也强调上帝和灵魂这些理念的重要性, 但他明确地把自在之物等同于本体。
- 13 康德后来明确了这一点, 他写道: "诸现象就其按照范畴的统一性而被思考为对象而言, 就叫作现相 (*Phaenomena*)。" [A248 - 249/B305]
- 459 14 仅限于《纯粹理性批判》的话, 请参见 B307, A254/B310, A256/B312, A259/B315, B423n。
- 15 对本体、如同自在的物以及先验客体的构想有着方法论的基础, 对此的强调使这里提出的解释区别于瓦辛格尔以及最近的夏帕 (Eva Schaper, "The Kantian Thing-in-Itself as a Philosophical Fiction", *Philosophical Quarterly* 16 [1966], pp. 233 - 243) 提出的"如同"或虚构解释。
- 16 请参见 A253; A358 以及 R5554 18: 250。
- 17 我在 "Kant's Concept of the Transcendental Object" (*Kant-Studien* 59 (1968), pp. 165 - 186) 一文中分析了对先验客体的这一构想。
- 18 然而, 康普·斯密就是这么做的, 他追随瓦辛格尔, 用这一等同来作为他对 A 版演绎的"缝补式"解读的一个方面。请参见 *Commentary*, pp. 204 - 220。
- 19 我最初提出对先验客体概念的第三种功能的分析是为了回应霍克·罗宾逊提出的"同一性异议", 他针对我对先验观念论的双重解读而提出了这个

异议。(关于罗宾逊的批评,请参见“Two Perspectives on Kant’s Appearances and Things in Themselves”, pp. 420ff;关于我的回应,请参见 *Idealism and Freedom*, pp. 12-17)。罗宾逊的异议针对的常常是双重解读,它关注于以下主张的连贯性,即以两种方式(或者从两个视角)得到考虑的乃是同一个东西。虽然有时人们设想,这把康德推向了一种高度有争议的现相-本体的一一对应关系,但我把它视为一个障眼法。首先,区分(集合意义上的)诸物根据人的认识的感性条件而向我们显现的样子与它们可能像某种号称纯粹的知性(它没有上述条件的负担)显现的样子,这是一回事;而强调这两个领域的成员之间的一一对应或同构论,这是另一回事。第二,康德本人在 A379 和 UE 8: 209n 明确地否定了任何这样的同构论。不过,这依然留下了描述的问题,即究竟是哪一个是在从两种观点出发而得到考虑,而这个问题的答案则是由先验客体提供的。

- 20 也请参见 A277-278/ B333-334, A479/ B507, A613-614/B641-642。
- 21 应该指出的是,在“反思概念的歧义的注释”中(它在第二版中原封不动地得到了保留),我们发现了本体或“理知对象”的积极含义和消极含义之区分的一个不同版本[A286-288/B342-344]。这一区分是一个“不靠任何感性图型,而是通过纯粹范畴所想到的”物(它被说成是不可能的)的观念(积极的含义)和“一个非感性直观的对象”的观念(消极的含义)。这个消极的含义后来变成了积极的含义。
- 22 埃里克·斯特尼乌斯(“On Kant’s Distinction between Phenomena and Noumena”, *Philosophical Essays Dedicated to Gunnar Aspelin on the Occasion of his 65th Birthday*, pp. 231-245)已经论证了(p. 241),“所谓的‘消极意义上的本体’根本就不应该被称作‘本体’,而应该被称作先验客体,它是完全不确定的”。在这一点上他是完全正确的。不过,他提出一个主张,把它作为他对第二版的批评的一部分,即这使得康德陷入了术语上的一个矛盾:“因为,这意味着,一个‘如同自在的物’的观念将会等同于一个子虚乌有的物的观念。不过这样一来,先验分析论以及先验感性论的论证就丧失了它的地位。”斯特尼乌斯所忽略的,而这里所强调的是对康德分析的认识上的信任。一个如同自在的物的观念并不等同于一个“子虚乌有的”物的观念,而是等同于这样一个物的观念,对我们来说,该物仅仅是一个等于 X 的某物。
- 23 Lauener, *Hume und Kant*, p. 129.

- 24 根据阿迪克斯(Adickes, *Kant und das Ding an sich*)的观点,由自在之物造成的触发在《纯粹理性批判》的以下段落中明确地得到了肯定:A44/B61, B72, A190/B235, A358, A380, A393 以及 A494/B522。最后五个段落特别地指出了先验客体。《纯粹理性批判》的其他一些段落(例如 A288/B344 和 A613 - 614/B641 - 642),还有其他作品里的许多段落,也可以加入这个列表。
- 25 请参见第一章注释 20。
- 26 这一观点得到了格拉姆的强调,他把它作为了他解释自在之物和先验观念论的核心观点。(请参见 Gram, *The Transcendental Turn*, pp. 2, 41 - 50 及各处)此外,这一观点也与那些标准的解读形成了鲜明对照,后一些解读倾向于假定,触发仅仅是因果性的一种。例如,我们已经看到,朗顿的整个解释就基于,用直接的因果的术语来理解触发(她走得太远了,以至于使康德成为了知识的因果理论的一个支持者)。不幸的是,我在本书第一版忽略了这一观点。
- 27 用格拉姆的话说,“尽管触发的每一个情形都可能伴随着因果性的情形,但这两种关系在逻辑上却是相互独立的”。(Gram, *The Transcendental Turn*, p. 41.)
- 28 其他人已经注意到了在讨论触发时指涉先验客体的重要性。特别请参见 Herbert Herring, “*Das Problem der Affektion bei Kant*”, *Kant-Studien, Ergänzungshefte* 67 (1953), pp. 65 - 69。这个重要研究的第一部分提供了有关触发问题的文献的一个非常有价值的回顾。在第二部分,Herring 通过先验客体(它不同于自在之物)详细阐明了对触发的一种解释,该解释在其存在论关注点上不同于这里提出的解释。近来,亨利·劳尔纳(Henri Lauener, *Hume und Kant*, p. 130)既强调了区分自在之物与先验客体的重要性,也强调了把后者视为“先验触发的合法根据(权利问题),经验上确定的东西的必然性”的重要性。
- 29 Jacobi, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, Beilage, Über den transzendentalen Idealismus, in Werke*, ed. by F. Roth and F. Köppen, vol. 2, pp. 291 - 310。
- 30 这一观点的最有力支持者者是费希特,特别是在他的 *Zweite Einleitung indie Wissenschaftslehre* (载于 *Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, ed. by Fritz Medicus, pp. 68 - 75)里。

- 31 Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der Reinen Vernunft*, vol. 2, p. 53.
- 32 Adickes, *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*.
- 33 请参见 Kemp Smith, *Commentary*, pp. 612ff., Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, pp. 169ff., 222ff.; Sellars, *Science and Metaphysics*, p. 52。
- 34 请参见 Lachiéze-Rey, *L'idealisme kantien*, pp. 450 - 463; Bird, *Kant's Theory of Knowledge*, pp. 18 - 35, Rousset, *La doctrine*, pp. 190 - 197; Prauss, *Kant und das Problem*, pp. 192ff.; 以及 Gram, *The Transcendental Turn*, pp. 11 - 39。
- 35 Prauss, *Kant und das Problem*, pp. 192 - 207.
- 36 同上。
- 37 这些包括 A28, A166/B208, A213/B260 以及 Pro 4: 290; 85。关于对涉及经验性触发的段落的全面讨论,请参见 Adickes, *Kants Lehre*, pp. 5 - 15。
- 38 格拉姆(Gram, *The Transcendental Turn*, pp. 49 - 52 及各处)论证了一个类似的观点。
- 39 这样的思路在普劳斯的分析里边似乎至少暗中发挥了影响。
- 40 Bird, *Kant's Theory*, p. 69.
- 41 普劳斯(*Kant und das Problem*, p. 103, n. 22)所主张的与此恰恰相反,他断言,目前这个段落包含着康德文集里可以发现的“超验形而上学出轨(*transzendent-metaphysischen Entgleisungen*)”的最极端例子。
- 42 康德提到了“一切对象作为自在之物的先验质料”[A143/B182]和“先验意义上的质料”,后者被定义为“一般的可被规定者”[A266/B322],并被等同于“显现出来的物自身”[A268/B324]。关于此构想的一个前批判的版本,请参见 Diss 2: 389; 379。
- 43 艾伯哈特把这些根据合并成了一些简单的部分,空间和时间据信就是由这些部分构成的。在目前这个语境中,康德关注于强调根据(它是先验的)和质料或部分(它是经验性的)之间的区别。不过,他也攻击了艾伯哈特把空间和时间构想为由简单物构成的观点。关于对此话题的讨论,请参见 Allison, *Kant-Eberhard Controversy*, pp. 117 - 123。
- 44 自在之物以及相关的概念要在与一种康德式元语言的关系中得到理解,这一观点是由麦克拉赫兰(D. L. C. Maclachlan, “The Thing in Itself Appears in a Meta-Language”, *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*,

vol. 2, pp. 155 - 161) 提出来的。

第四章

- 1 这个说明与对感性——它为认识既提供了一个必要的要素,也提供了一个先天的要素——的构想相关联,就此而言,它也构成了对理性主义认识论的一个驳斥。不过,对知性之自发性的必要性以及感性直观的不充分性(虽然是不可或缺性)的强调决定性地把它与经验主义分割开来。
- 2 这是某种过分简单的东西,因为,正如我们将会看到的,康德遵从传统,也把判断力(*Urteilkraft*)列为“较高级的”认识能力的一种(“较低级的”认识能力是感性)。但判断(作为一种独特的认识能力)在第一批判里边扮演着一个相对温和的角色,只有在第三批判里边,它的自主性才得到了承认,康德认识到了判断的一种纯然反思的功能,它具有它自己的先天原则(自然的合目的性)以及自己特有的自主性模式(再自律[*heautonomy*])。关于我就“第三批判”对判断的构想的分析,请参见 *Kant's Theory of Taste* (特别是第一章)。
- 3 康德在其他地方提出了同样的观点,他把知性(概念的能力)刻画为规则的能力(请参见 A126, A132/B172)。在二手文献里,沃尔夫的 *Kant's Theory of Mental Activity* (第 70, 130, 142, 220, 323 - 324 等页) 特别强调了康德立场的这个特征。
- 4 Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, pp. 48 - 50.
- 5 当康德提到一个缺乏房子这个概念的野人时,他在头脑里想到的就是这个意义上的“概念”[JL 9: 33; 44 - 45]。我在 *Kant's Theory of Taste* 里边讨论了这一点。
- 6 也请参见 R2876 以及 R2878 16: 555, 557。
- 7 隆格内斯(Longuenesse)在 *Kant and the capacity to Judge* 中强调了这个问题对于康德认识论的重要性。在隆格内斯分析的基础上,我努力在 *Kant's Theory of Taste* 第一章里处理它。汉娜·金斯伯格(Hanna Ginsborg)同样影响了我的分析,她在“Lawfulness without a Law: Kant on the Free Play of Imagination and Understanding” (*Philosophical Topics* 25 [1997], pp. 37 - 81) 一文中对此问题提出了一个特别鲜明的阐述。
- 8 正如隆格内斯所指出的,康德在这里部分地得到了洛克的预言,洛克不断地

强调在概念的形成之中“知性的技艺”(*Kant and the Capacity to Judge*, 第 119 页及书中各处)。不过预言只是部分的。我在 *Kant's Theory of Taste* 一书的第一章里讨论了这个问题,并在“*The Critique of Judgment as a 'True Apology' for Leibniz*”(*Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, ed. by V. Gerhardt, R-P' Horstmann, R. Schumacher, vol. I, pp. 286 - 299.) 一文中更具体地讨论了它。

- 9 直观的这两个标准性的特征在“先验感性论”里边都得到了肯定,虽然是在不同的地方。因此,无中介性是在第一句话当中引入的,康德在这里也指出,由于这个无中介性,所有思想都指向直观(把它作为思想与其对象相关联的唯一途径)[A19/B33]相应地,我们将会第五章看到,当康德在“形而上学阐明”中论证了空间和时间表象上直观而不是概念的时候,唯一性得到了强调。
- 10 Hintikka, “On Kant's Notion of Intuition (Anschauung),” in *The First Critique*, ed. By T. Penelhum and J. Macintosh, pp. 38 - 53, and “Kant on the Mathematical Method,” *Kant Studies Today*, ed. by L. W. Beck, pp. 117 - 140. 辛提卡对无中介性标准的贬低也已经受到了帕松斯(Parsons)和威尔逊(Wilson)的批评,虽然他们是从一个非常不同的视角提出批评的:Parsons, “Kant's Philosophy of Arithmetic,” in *Philosophy, Science and Method*, ed. by S. Morgenbesser, P. Suppes, and M. White, pp. 568 - 594, esp. pp. 578 - 580; Wilson, “Kantian Intuition,” *Philosophical Quarterly* 25 (1975), pp. 247 - 265, esp. p. 252.
- 11 J. S. Beck 在 1791 年 11 月 11 号 [Br II: 311; 396] 以及 1792 年 5 月 31 号 [Br II: 338 - 339; 414] 给康德的信里已经指出了这一点。关于康德的回应,请见他 1792 年 7 月 3 号的书信 [Br II: 347 - 348; 421]。曼利·汤普森(Manley Thompson)在其“Singular Terms and Intuitions in Kant's Epistemology”(*Review of Metaphysics* 26 [1972] pp. 314 - 343) 一文中再次提到了它,他还提到,辛提卡把“直观”解释成了一个单称词项。
- 12 德·弗勒肖维尔(de Vleeschauwer) (*La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, vol. 2, p. 44) 指出康德和亚里士多德在这个问题上的区别。对于亚里士多德来说一个表象的统一性要被归因于感性,它是源于物的存在论的统一性。因此,感性本身产生了对一个对象的表象,而这正是康德所否定的。

- 463 13 贝克在 1792 年 5 月 31 号给康德的一封信 [Br II: 338; 414] 里重申了基本上同样的观点。
- 14 Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics*, p. 15.
- 15 我对“直观”的这些含义的区分多亏了路易斯·怀特·贝克 (Lewis White Beck), 他在对本章的一个早先稿本的评论中建议我做出这个区分。应该指出的是, 不确定的直观和确定的直观之间的区别仅仅涉及这些含义中的第一个。
- 16 也请参见 MAN 4: 475-476; 190。
- 17 德弗勒肖维尔就特别地持有这个主张 (*La déduction transcendentale*, vol. 2, pp. 46-47, 131-134)。
- 18 这里我在根本上赞同隆格内斯, 她具体地讨论了这个话题。请参见 *Kant and the Capacity to judge*, pp. 81-90。
- 19 请参见 Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, vol. 1, p. 251。
- 20 由于康德在他自己的那本第一版《纯粹理性批判》里把“直观”(Anschauungen) 改成了“现象”(Erscheinungen), 因此, 关于这个文本的正确解读存在着争议。我遵从佩顿 (*Kant's Metaphysic of Experience*, vol 1. p. 253, n. 3) 和雷蒙德·施密特 (Raymond Schmidt), 把直观作为确切的解读。不过我要指出, 鉴于“直观”的三种含义之间的区别, 没有什么特别的东西倚仗于这个文本上的问题, 因为在这里“直观”的含义必须要被视为被直观者, 而这对于康德来说始终是现象。因此, 根本的要点不是段落里边“直观”成问题的出现, 而是如下这个主张: 在一个判断中, 一个概念相关于一个“被给予的表象”, 而这个表象本身则无中介地相关于一个对象。
- 21 隆格内斯在其 *Kant and the Capacity to Judge* (p. 5 及各处) 一书中既强调了康德对普遍逻辑的构想和我们当代对逻辑的构想有所区别, 也强调了若不能认识这一区别, 就会在解释康德的时候导致灾难性的后果。正如她所指出的, 康德以一种《波尔-罗亚尔逻辑学》(*Port-Royal Logic*) * 的方式把普

* 《波尔-罗亚尔逻辑学》是法国的阿尔诺 (Arnauld) 和尼古拉 (Nicole) 所写的一本逻辑学教科书。此书原名《逻辑或思维的艺术》(*La Logique ou l'art de penser*), 初版于 1662 年。

- 遍逻辑理解为涉及曲行思想的性质,把“逻辑形式”理解为这样的思维的普遍规则。我们在第六章讨论形而上学演绎的时候会回到这个问题。
- 22 Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*, p. 251, n. 3.
- 23 其他许多的《反思》都包含了类似的说明,特别是“*Lose Blätter aus dem Duisburgischen Nachlass*,” 17: 643 - 673。
- 24 这个问题将会在第六章再度出现。
- 25 康德在其对存在论论证的著名批判[A598/B626]中否定了,实存是一个实在的谓词或规定性,因为它没有给对一物的描述添加任何内容,说它实存。不过,他并没有否定,它是一个逻辑的谓词;因此,实存判断可以说具有两个谓词。第十四章将会再次提到这个观点。
- 26 Prauss, *Erscheinung bei Kant*, pp. 86 - 87. 他援引了 A760/B788 作为文本上的支持,在那里,康德明确地对比了这两个概念。不过,我们也应该指出,康德有时候的确把它们等同起来了。一个恰当的例子是 A788/B816。尽管康德文字上前后不一,但普劳斯是正确的,因为康德对判断的分析需要在客观有效性和真理之间做出区别。隆格内斯在其 *Kant and the Capacity to judge* (p. 82)中也赞成这个结论。
- 27 莱纳·斯图尔曼-赖兹(Rainer Stuhlmann-Laeisz)在 *Kants Logik* (pp. 28 - 53)里处理了这个问题。他在可接受的(*verträglich*)判断和不可接受的(*unverträglich*)判断之间做出了区别,也在先验的真理和经验性的真理之间做出了区别。他指出,康德本人对于 A220/B268 的那些概念使用了先验的真理这个概念,在那里,它就等于是客观实在性。在康德使用的基础上,斯图尔曼-赖兹提出,一个判断的先验真理可以被理解为它与可能经验的条件相符,因而就是它与可能经验的一个对象的相符。因此,一个经验性的判断就是可接受的,如果它具有先验的真理的话,哪怕它在经验的意义上是假的,即不符合它所指向的现实对象。由此看来,先验形而上学的判断是不可接受的,因为它缺乏先验的真理。
- 28 请参见 Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, pp. 86 - 90。做出这一区分的关键的康德文本是 R3051 16: 633。
- 29 请参见 Allison, *The Kant-Eberhard Controversy*, pp. 37 - 38。
- 30 Beck, “Can Kant's Synthetic Judgments Be Made Analytic?” in *Kant: Disputed Questions*, ed. by Moltke S. Gram, pp. 228 - 246, esp. pp. 232 - 235.

- 31 格拉姆(Moltke S. Gram)在他视为“康德-贝克命题”的批评中肯定了这一点,“The Crisis of Synthetcity: The Kant-Eberhard Controversy,” *Kant-Studien* 71 (1980), pp. 155-180.
- 32 这或许是康德对分析-综合之间区分的说明区别于当代源于蒯因作品的那些说明和批判的最根本的方式。对于蒯因和那些在他的传统中工作的人来说,问题的焦点在于分析性这个概念;而对于康德(他工作于莱布尼茨的传统中)来说,问题的焦点在于对一个综合判断的理解,以及一个综合判断如何可能是先天的。
- 33 在这一点上的一个不同的然而相关的反对意见是首先由艾伯哈特机敏的同事马斯(J. C. Maass)提出来的,后来得到了刘易斯(C. I. Lewis)的发展。根据这个反对意见的路线,分析判断和综合判断之间的区分是一个可变的区分,因为任何给定的判断都可以被归于分析判断或综合判断,这取决于我们碰巧是如何刻画主词概念的。我在 *The Kant-Eberhard Controversy* 一书的导言里已经以一定的篇幅处理了这个反对意见。
- 34 把分析判断刻画为包含着对知识的一个“形式上的扩展”,这要把这样的判断和同语反复区别开来。不幸的是,康德在这一点上说前后不一的。例如,在 *Fort* 20: 322; 404,他做出了这样一个区别。但在 *JL* 9:111; 607,他却把同语反复作为分析判断的一个子集。关于对此问题的一个讨论,请参见 Vleeschlauer, *La déduction transcendentale*, vol. 3, p. 406。
- 35 正如 L. W. 贝克在“Can Kant's Synthetic Judgments be Made Analytic?”(p. 230)一文中所指出的,康德本人在《反思》4674 17:645 中提出了这个观点,他评论到,在分析判断中“那个 x 失落了”(das x fällt weg)。
- 36 *UE* 8: 230-231; 319-320.
- 37 Beck, “Can Kant's Synthetic Judgments Be Made Analytic?” p. 231, and “Kant's Theory of Definition,” in *Kant: Disputed Questions*, p. 225.
- 465 38 请参见 A728/B756,在那里康德问:“给这样一种概念下定义又有什么用呢?既然当我们例如说在谈及水和它的属性的时候,并不止步于我们在‘水’这个词里面所想到的东西,而是着手去做试验……”正如贝克在其对这段话的评论中所指出的,“描述就足矣,其目标不仅是名称上的定义,是一个没有用的预设”(“Kant's Theory of Definition,” p. 223)。康德的观点似乎是,包含着这样的经验性概念的判断通常不是分析的,但是,如果我们明确地

致力于做出一个分析的判断,即诉诸意义,那么我们就可以只诉诸纯粹名称上的定义,“该词所意指的东西”。这使得判断成了任意的。我们或许会说,这样的关于语词的判断与概念的的内涵比起来,是关于语言使用的经验性主张。不过,康德似乎并没有考虑那个可能性。

- 39 康德本人把这个主张限于理论判断,因为他认识到,实践理性的综合判断并不包含对直观的提及。例如,“一个绝对善的意志是其准则在任何时候都包含着被视为普遍法则的自身的意志”。我在 *The Kant-Eberhard Controversy* (p. 74) 里讨论了这个问题。关于这个地方的一个不同见解,请参见 Gram, “Crisis of Synthetcity”, p. 168, n. 24。
- 40 虽然康德在《纯粹理性批判》中阐述分析-综合区别的方式使这变得晦涩不清,但他的确在对艾伯哈特的回应以及对莱茵霍尔特的有关通信中相当程度地澄清了问题。特别请参见 Br II: 38; 301。
- 41 我在这里不关心康德数学哲学的说服力,我只关心于解释他的如下主张,即先天综合判断需要纯粹的直观作为它们的根据。

第五章

- 1 康德在第二版里列出了四种可能性,而不仅仅是第一版里提出的三种可能性,法尔肯斯泰因在其 *Kant's Intuitionism* (p. 147) 一书中注意到了这一点。正如他正确地指出的,瓦辛格尔 (Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, vol. 2, pp. 131 - 134) 和马丁 (Martin, *Kant's Metaphysics and Theory of Science*, pp. 11 - 12) 都已经指出了这一点。此外,还有其他几个文本,康德在这些文本里明确地区分了这些可能性,包括 Diss 2: 400; 393 and 403; 397, R5298: 18, 146 - 147, 以及 R5404 18: 174。然而,正如下面所论证的,至少从《就职论文》那时起,康德就实际上假定了,只有两个有待驳斥的选项:牛顿的立场和莱布尼茨的立场。
- 2 关于对时间的相应讨论,请见 Diss 2: 400; 394。
- 3 请参见 Martin, *Kant's Metaphysics and Theory of Science*, p. 14。相比之下,斯宾诺莎(他可能也与这样一个观点相关)则认为,广延是上帝的一个属性(而不是一个偶性或样态)。
- 4 正如马丁所指出的,康德倾向于认为实体性的空间观与伊壁鸠鲁(而不是牛

顿)密切相关,据推测,他之所以没有认真地对待这个选项是因为牛顿和莱布尼茨都拒斥它。(请参见 *Kant's Metaphysics and Theory of Science*, pp. 12-13。)我不知道可以把实体性的时间观归于哪位思想家。

466

- 5 虽然在这些章节里,康德提到了空间和时间的概念,但我还是遵从相当普遍的做法,代之以表象这个一般的术语,这么做的根据是,它是康德如下计划的一个根本性的部分:要显明这些表象是直观而不是概念。因此,基于这一解读,他最初对“概念”的使用要在一个宽松的、非专门的意义上得到把握。关于在这一问题上的一个不同的观点,请参见 Falkenstein, *Kant's Intuitionism*, esp. pp. 63-64。
- 6 第一个选项得到了瓦辛格尔(*Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft*, vol. 2, p. 197)的支持;第二个选项得到了康普·斯密(*A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, pp. 99-105)和佩顿(*Kant's Metaphysic of Experience*, vol. I, pp. 110-114)的支持;第三个选项则得到了法尔肯斯泰因(*Kant's Intuitionism*, p. 193 及各处)的支持。
- 7 或许最有力地支持这一解读是康德的意图的证据就是,他仅仅只诉诸《就职论文》中的第一个论证。诚然,这对于他在1781年和1787年的观点并没有提供决定性的证据,但它的确暗示了,他在1770年认为,第一个先天性论证足以确立起空间和时间的先天性,这个先天性的含义强到足以确保有关它们(作为感性世界或现象的形式)的主观地位的那些结论。
- 8 这正是我在第一版里犯下的错误。法尔肯斯泰因(Falkenstein, *Kant's Intuitionism*, pp. 163-65)和沃伦(Warren, "Kant and the Apriority of Space," *The Philosophical Review* 107 [1998], esp. 184-192)都指出这个错误。因此,我明显地修订了我对该论证的解释,以满足他们的批评,但依然保留了我认为的它的主要的认识论要旨。
- 9 沃伦强调了这一点,把它作为他对我关于该论证的最初解释的批评的一个部分("Kant and the Apriority of Space," esp. pp. 187-192)。
- 10 前面指出的康德在第一版里对第四个谬误推理的讨论暗示了这一点。康德在批评经验性的观念论时暗示了,这样一个立场不能区分“在我们之外”(*ausser uns*)的经验性的含义和先验的含义。前者是根据空间的术语而得到界定的,后者则是根据“知性的纯粹概念”而得到界定的[A367-371]。由于这就等于是对外感官的刻画中所隐含的去背,因此它暗示了,从康德的

观点看,关于空间的经验主义者和经验主义的概念论者/先验实在论者可能遭受到了同一种混淆的困扰。

- 11 在评论这个段落的时候,沃伦提醒我们注意修饰“外部经验”的“这个”(diese),并且他正确地指出了,它暗示着康德主张里边的一个含糊性。它既可能指一般的外部经验,也可能仅仅指有限的外部经验,后者包含着该论证所讨论的那些空间关系(“Kant and the Apriority of Space,” p. 206, n. 35)。
- 12 The *Leibniz-Clarke Correspondence*, Leibniz’s Fifth Paper, § 47, p. 69.
- 13 同上,第70页。
- 14 请参见 Allison, *Kant – Eberhard Controversy*, pp. 35 – 36.
- 15 佩顿(*Kant’s Metaphysic*, vol. 1, p. 112)也提出了基本上一样的反对意见。
- 16 沃伦(“Kant and the Apriority of Space,” p. 211)提出了这个观点。根据他对该反对意见的分析,我已经修订了我对康德回应(它针对的是第一版里提出的反对意见)的说明。
- 17 D. P. Dryer, *Kant’s Solution for Verification in Metaphysics*, p. 173.
- 18 法尔肯斯泰因(*Kant’s Intuitionism*, pp. 163 – 165)和沃伦(“Kant and the Apriority of Space,” p. 210)已经指出了基本的观点,虽然他们是以某种程度上不同的方式指出这一点的。我在这里根据他们的解读再一次修订了我的分析,它们在很大程度上修正了我对该论证最初的处理。
- 19 正如马丁所指出的(*Kant’s Metaphysics and Theory of Science*, pp. 30 – 34),这个论证的模式是亚里士多德式的,正如第一个论证的模式是柏拉图式的。对“表象”的提及被添加了进来,以反映康德版本明确地认识论的主旨。
- 20 Kemp Smith, *Commentary*, p. 103.
- 21 请参见 Julius Ebbinghaus, “Kant’s Lehre von der Anschauung a priori,” in *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, ed. by Gerold Prauss, p. 49.
- 22 关于一个类似的解读,请参见 Dryer, *Kant’s Solution*, p. 175.
- 23 法尔肯斯泰因(*Kant’s Intuitionism*, pp. 203 – 210)则持有相反的主张。
- 24 法尔肯斯泰因(*Kant’s Intuitionism*, 各处)强调了这些特性。
- 25 在这一点上我是在遵循沃伦(“Kant and the Apriority of Space”, p. 206, esp. note 35)。他指出了这两个论证之间的区别,他还指出,通过添加上面提到的那个主张,可以调和这两个主张。这与特德·汉弗莱(Ted Hum-

phrey, "The Historical and Conceptual Relations between Kant's Metaphysics of Space and Philosophy of Geometry," *Journal of the History of Philosophy* II [1973], pp. 503 - 504) 提出的对该论证的解释形成了对比。在汉弗莱看来,这个论证——它并没有出现在《就职论文》中——是打算确立起一个比第一个论证更强的必然性形式。他主张,这反映了康德的认识论在 1770 年至 1781 年期间的批判转向。最近,法尔肯斯泰因 (*Kant's Intuitionism*, p. 193) 论证了一个类似的观点,他提出,第一个论证关注于“先天”的一个相对较弱的且否定的含义,在这里它意味着“没有抽掉感性或现象的质料的对照”;而第二个论证则关注于一个更强的含义,它在此意味着“先于对象通过理智处理而显现出来的任何构造而呈现”。然而,我发现这些解读都没有说服力,因为康德在第一个论证中已经认为,在空间是外部经验的一个条件这个意义上,空间表象是先天的。

- 26 请参见 Parsons, "The Transcendental Aesthetic," in *The Cambridge Companion to Kant*, ed. by Paul Guyer, p. 69。
- 27 请参见 Vaihinger, *Commentar*, vol. 2, p. 205。
- 28 在这里诉诸可能世界将没有任何帮助,因为在我们能够谈论其他可能世界的意义上,我们也能够谈论其他可能空间。
- 29 正如我们来到二律背反时将会看到的,康德把世界概念视为理性的一个理念,但对于目前的意图来说,这个细微的区别可以忽略。
- 30 诚然,这里康德没有提到空间表象的无中介性,而这乃是该论证的问题之一。(在这一点上,请参见 Parsons, "The Transcendental Aesthetic," p. 70。)然而,这似乎隐含在了康德对空间和时间概念是如何被推导出来的说明之中。我们在 C 节考虑空间的被给予性时将会回到这个问题。
- 31 瓦辛格尔 (*Commentar*, vol. 2, p. 233) 援引了这句话,佩顿 (*Kant's Metaphysic*, vol. I, p. 122) 也提到了它。
- 32 下面的内容很大程度上是基于柯克·达莱斯·威尔逊 ("Kanton Intuition", *Philosophical Quarterly* 25 [1975], pp. 252 - 256) 启发性的说明。威尔逊的许多分析都可以被接受,它们不依赖于他的如下这个更有争议的主张,即康德的直观展示出了一个分体论的结构。后者是一个有趣的提议,但它对目前的考虑来说并不是真正地相关。关于对此问题的一个更加晚近的讨论,请参见 Falkenstein, *Kant's Intuitionism*, pp. 219 - 222, 它基于威尔逊的

作品。

- 33 请参见 Buroker, *Space and Congruence*, p. 73。
- 34 康德无须被解读为是在主张,一个直观必然真地包含着无限,就好像这个属性可以从一个直观表象的概念推导出来似的。正如罗尔夫·P. 霍斯特曼(“Space as Intuition and Geometry,” pp. 24 - 25)已经提出的,康德也可以被解读为是在论证,空间表象是直观的,即便空间被假定为无限的。由于康德本人认为后者已经得到了数学上的确立,因此,这个区别对他来说可能看起来没什么重要。然而,它与形而上学阐明和康德关于几何学的观点之间的关系问题有些相关。
- 35 康普·斯密甚至更强烈地提出了这个解读,他把空间考虑为“无休止地并存的”。但盖耶尔和伍德的解读似乎更确切地反映了这个德文的含糊性。这在一篇译文中是不是一个优点,这是另一个问题了。
- 36 这个反对意见的路线得到了瓦辛格尔(*Commentar*, vol. 2, pp. 257ff)的发展。虽然要点经常被忽略,但在这里记住以下一点也很重要:“先验感性论”关注的是空间和时间本身的无限性,而“二律背反”关注的则是在空间和时间中的世界的无限性。我们将会看到,有很多东西都是从这个区分开始的。
- 37 请参见 R6357 18: 682, 还有康德给提夫特伦克(Tieftrunk)的书信(Br13: 468)。
- 38 令人惊讶的是,在讨论时间的无限性时,康德似乎把无界性(unboundedness)和无限性(limitlessness)等同起来了,虽然他在其他时候竭力把边界(Grenzen)和限制(Schranken)区别开来。例如,请参见 Pro 4: 353, 361 - 362; 106, 114 - 115。法尔肯斯泰因(*Kant's Intuitionism*, p. 427, n. 14)指出了这一点。
- 39 请参见 Vaihinger, *Commentar*, vol. 2, pp. 224 ff.; Kemp Smith, *Commentary*, p. 347; Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, p. 228。
- 40 请参见 LB 17, 20: 22 - 23。这个注释是康德给他自己的那本《纯粹理性批判》A26 添加的,康德在此注释里评论说,空间和时间的表象包含着对必然性的思想。不过,他进一步主张,这不是一个概念的必然性(逻辑的必然性),因为思考它们不实存,这不包含任何矛盾。
- 41 Schultz, *Prüfung der kantischen Kritik der reinen Vernunft*, part 2, pp. 41 - 42.

- 42 Melnick, *Kant's Analogies of Experience*, p. 11.
- 43 帕森斯(Parsons, "The Transcendental Aesthetic," p. 72)强调了康德主张的现象学性质。第七章将会考察这个现象学的时间方面。
- 44 Falkenstein, *Kant's Intuitionism*, p. 7.
- 45 同上,第8页。
- 46 同上,第9页。
- 47 令人惊讶的是,尽管法尔肯斯泰因注意到了这个问题,但他还是忽略了这个注释,他的根据是,它的含糊性使它不适宜在解释中扮演一个重要的角色。(请参见 *Kant's Intuitionism*, pp. 90-91 以及 20-21, 78, 383)诚然,这个段落是含糊的,它已经得到了各种方式的解释。然而,法尔肯斯泰因显然对这一注释成问题的解读做出了过度的反应,这一解读是由他所反对的观点的持有者做出的,这些人主张,空间和时间是想象力的产物,而不是被给予的。
- 48 在二手文献里,布哈达尔(Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science*, pp. 579-94, 621)和克劳瑟(Krausser, "The Operational Conception of 'Reine Anschauung' [Pure Intuition] in Kant's Theory of Experience and Science," *Studies in the History and Philosophy of Science* 3 [1972-1973], pp. 81-87, 以及"Form of Intuition' and 'Formal Intuition' in Kant's Theory of Experience and Science," *Studies in the History and Philosophy of Science* 4 [1973-1974], pp. 279-287)已经提出了直观行动的形式(a form of intuiting)和直观的形式(a form of intuition)之间的区别,以及尝试着用这个去背来解释康德自己在直观的形式和形式的直观之间做出的区别。不过,他们都把这两个区别相互混合起来。因此,被直观者的形式这个概念就被完全地失落了,而要把捉住康德在“先验感性论”里提出的关于空间的那些主张,似乎这个概念又是必需的。
- 49 在“先验感性论”里描述的空间是该被视为直观的形式(被解释为一种能力或做直观的倾向),还是该被视为形式的直观,这个问题最初是由本诺·艾德曼在其编辑的 *Reflexionen Kants zurkritischen Philosophie*(pp. 110-111)一书中提出的。他主张,被表象为一个无限的被给予的量的空间必定仅仅是指直观的形式。瓦辛格尔(*Commentar*, vol. 2, p. 259)则论证了相反的主张,即直观的单纯潜在的形式既不是有限的也不是无限的,因而它必定指

的是确定的形式的直观。不过,根据我的分析,他们两个都不对。瓦辛格尔正确地拒斥了艾德曼的分析,但他却错误地跳到了它必定是一个一个形式的直观这个结论。他们两个的问题是,他们只看到了两个选项,而事实上却存在着三个选项。

- 50 从 Pro 4: 322; 75 看,这一点也很清楚。
- 51 Buchdahl, *Metaphysics*, pp. 579 - 582.
- 52 关于一个类似的观点,请参见 Humphrey, "Historical and Conceptual Relations," pp. 483 - 512; Rolf P. Horstmann, "Space as Intuition and Geometry," *Ratio* 18 (1976), pp. 17 - 30; 和 Baum, "Kant on Pure Intuition," in *Minds, Ideas, and Objects*, esp. pp. 312 - 313。
- 53 虽然康德同样地提供了一个对时间的先验阐明,论证它也是先天知识的一个来源,但他没有由此而对时间的观念性添加一个相应的论证。
- 54 关于对此情形的一个非常不同的评估,请参见 Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, pp. 55 - 135。
- 55 请参见 Pro 4: 281 - 284; 32 - 36, UE 8: 240, R 5962 18: 403。
- 56 霍斯特曼 (Horstmann, "Space as Intuition and Geometry," pp. 27 - 28) 特别地指明了这一点。
- 57 第一版里也得出了这个结论,它受到了盖耶尔和法尔肯斯泰因的批评。在盖耶尔看来,这个解读的主要问题是,它忽略了康德所坚持的必然性的那个强的含义,该含义需要空间的形式是由心灵施加的这个命题。此外,他还主张,如果空间形式上由心灵施加的,那么它就必定有某个规度的方面。因此,根据盖耶尔的看法,康德是在致力于如下命题,即欧几里德的几何(或某个其他几何)对于空间必然是适用的 (*Kant and the Claims of Knowledge*, pp. 360 - 361)。然而,他的主张——如果空间的形式是被“施加于”对象之上的(他选择的这个术语非常奇怪,这个术语所指的东西对康德来说乃是一个接受性的问题),那么它就必定具有某个规度的方面——虽然是正确的,但却是无关的。因为目前的观点仅仅是,空间必然欧几里德式的性质在形而上学的阐明里丝毫没有充当根本的前提。法尔肯斯泰因主要的反对意见从他的如下假设开始的:先验的阐明提出的对先天性的构想要比形而上学的阐明提出的构想更强,并且先验观念论需要这个更强的含义 (*Kant's Intuitionism*, pp. 423 - 424)。我在讨论两个先天性论证的时候已

经处理了这个问题。

- 58 康德本人明确地表述了他的观念性命题与他有关几何学的观点之间的可分离性,他主张说,前者“不仅仅是一个假说,用以澄清先天综合判断的可能性,而是一个得到了证明的真理”(Fort 20: 268; 360)。霍斯特曼(Horstmann, “Space as Intuition and Geometry,” p. 26)援引这段话。
- 59 康德是通过这些对应者来理解那些在性质上相互之间完全类似,但不能被包含于同一个空间范围之内的对象的。这些对象既包括几何学的对象(例如球面三角形),也包括物理学的对象(例如左手和右手)。康德在两个文本(Pro 4: 285-286; 81-82 和 MAN 4: 483-484; 196-197)里诉诸这样的对应者的“悖论”来支持空间的先验观念性。不过,这样的对应者最多只能够支持以下命题,即空间的表象是一个先天的直观,观念性命题依然需要从这个命题推导出来。关于一个不同的解读——它强调了不一致的对应者对于康德观念论的重要性——请参见 Buroker, *Space and Congruence*。
- 60 不幸的是,康普·斯密在这里使英语读者糊里糊涂了,他把这个短语翻译成了一个独立的句子,从而暗示了康德是在提出一个新的主张,而不仅仅是在解释此前的主张。
- 61 遗憾的是,我本人在本书的第一版里至少部分地被这个图景迷惑了,这可以解释我的分析里的一些前后不一。
- 62 请参见 Paton, *Kant's Metaphysic*, vol. I, p. 65。
- 63 这从根本上不同于盖耶尔的解读。他没有把这些步骤视为互补的结论,与阐明相互地蕴涵着,相反,他假定康德仅仅只打算从阐明推出第一个结论,而第二个结论则是被设想为从第一个结论推出的(请参见 Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, pp. 355-356)。这个解读据信支持着盖耶尔核心的解释命题,即康德的观念论是独断的而不是批判的,因为它是从对自在之物是空间性的这个主张的独断否定推进到空间仅仅是人的感性的一个形式这个主张的。关于我对这个问题的讨论,请参见我对盖耶尔著作的书评(*Journal of Philosophy* 86 [1989], p. 220)和我的 *Idealism and Freedom*, pp. 22-24。
- 64 佩顿(Paton, *Kant's Metaphysic*, vol. I, pp. 174-176)特别地强调了这一点。
- 65 当然,康德的确诉诸了这样的结论。特别请参见 B70-72。不过,这些显然是补充性的因素,仅仅是第二版里添加进去的,它们不是他反对牛顿立场的

理由的主要基础,那个基础在第一版里已经得到阐述了。

- 66 再一次地,这是我在第一版里犯下的一个错误。这里我特别地受惠于伦道夫·沃托托维茨(“Prolegomena to a Defense of Transcendental Idealism”, unpublished Ph. D. dissertation, University of California, San Diego, 1994)对那个分析做出的一些批评。
- 67 关于类似的主张,请参见 UE 8: 241; 328, and Fort 20: 266; 359。
- 68 Paton, *Kant's Metaphysic*, vol. I, pp. 101 – 102.
- 69 康德在“反思概念的歧义”中明确讨论质料和形式这两个概念的时候,把“质料”定义为“一般的可规定者”,把“形式”定义为“它的规定性”。这些是打算作为完全一般的或“先验的”定义,它们既适用于判断,也适用于存在者。然而对于后者,应该指出的是,一物的规定性使它成为了它所是的那类物。因此,该定义至少是与把“形式”理解为条件相容的,我们在“先验感性论”和“分析论”都可以发现这个理解。
- 70 瓦辛格勒勾勒了该反对意见的历史,他本人非常同情他(*Commentar*, vol. 2, pp. 134 – 151)。正如康德的同代人最初所发展出来的那样,它有“强的”和“弱的”两种形式,分别地对应于对莱布尼茨单子论的实在论解释和观念论解释。根据那个“强的”形式,空间被认为可能是人的把握的一个形式,并且,自在之物实际上就是在空间中的或是空间性的。而根据那个“弱的”形式,空间被认为可能是这样一个主观的形式,但自在之物的领域(被构想为莱布尼茨的单子)则包含着空间的一个类似物。19世纪的时候阿道尔夫·特伦德棱堡(Adolf Trendelenburg)重新阐述了这个反对意见(没有这些莱布尼茨的含义),他写道:“即便我们承认了以下论证,即空间和时间被证明是主观的条件,它们在我们之中先于知觉和经验,也丝毫没有证据表明,它们不能够同时也是客观的形式。”(*Logische Untersuchungen*, p. 184)这导致了它与库诺·菲舍尔(Kuno Fischer)之间的一个漫长而又苦涩的争议。我在“The Non-spatiality of Things in Themselves for Kant”(*Journal of the History of Philosophy* 14 [1976], pp. 313 – 321)一文中已经处理了这个问题。不过,眼下的这个分析相当不同于那里提出的分析。
- 71 Kemp Smith, *Commentary*, p. 113.
- 72 Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, pp. 244 – 247.

- 73 Vaihinger, *Commentar*, vol. 2, p. 313.
- 472 74 例如,康德在猜测非感性的直观的一个假定的对象时评论道,“它的延续不是时间”[B149],这暗示了他可能没有排除我们感性形式的本体类似物。
- 75 虽然法尔肯斯泰因没有强调后一个观点,但这根本上是他提出来的反对意见,它针对的是我在本书第一版里对所提出的问题的回应(“Kant’s Argument for the Non-Spatiotemporality of Things in Themselves,” *Kant-Studien* 80 [1989], pp. 265 – 283)。幸运的是,正如我们将要看到的,他也暗示了对这个反对意见的回应,我把它作为一个多多少少友好的修正建议而欣然地采纳了它,虽然他本人显然不是这么看的。关于我最初对法尔肯斯泰因分析的运用,请参见 *Idealism and Freedom*, pp. 10 – 11。
- 76 Falkenstein, “Kant’s Argument,” esp. pp. 275 – 282; *Kant’s Intuitionism*, pp. 301 – 304.
- 77 Falkenstein, *Kant’s Intuitionism*, p. 305. 关于法尔肯斯泰因对观念论的意味的拒斥,请参见“Kant’s Argument”,第382 – 383页。我们必须也要记住,康德在“先验感性论”里的论证和先验观念论之间的区别是 *Kant’s Intuitionism* 的核心命题。换言之,法尔肯斯泰因赞成可分离性命题的一个版本。
- 78 Falkenstein, “Kant’s Argument,” p. 282.
- 79 同上,第305页。正如其在第428页上的注释23所指明的,法尔肯斯泰因担心非空间性的问题被处理为一个定义的问题,这个担心似乎针对的是我自己早先对这个问题的分析。

第六章

- 1 由于康德本人从没有明确地告诉我们,因此关于形而上学演绎的确切位置存在着一些争议。特别地,它通常被认为是包含于§10,这是“线索”的第三节。例如,请参见 Rolf P. Horstmann, “The Metaphysical Deduction in Kant’s Critique of Pure Reason,” *Philosophical Forum* 13 (1981), pp. 32 – 47。而根据这里所赞成的解读,整个“线索”可以被视为广义的形而上学演绎,因为它提供了对判断及其功能的分析,这对于确定范畴来说是根本性的。然而,§10在这里将会被作为“严格的形而上学演绎”,因为康德是在这里论证了判断的功能和诸范畴之间的一致性的。

- 2 黑格尔尖锐地表达了这个被重申了无数次的批评。关于对此批评的讨论，请参见 Reich, *The Completeness of Kant's Table of Judgments*, pp. 1 - 2。
- 3 Strawson, *The Bounds of Sense*, pp. 81 - 82。
- 4 这些文献包括 Brandt, *The Table of Judgments: Critique of Pure Reason A67 - 76; B92 - 101*, trans. by Eric Watkins; Wolff, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, 以及 Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*。所有这些作者都是在回应克劳斯·莱希(Klaus Reich)对此话题开创性的然而极富争议性的处理(请参见上文注释2)。
- 5 克吕格(L. Kruger, "Wollte Kant die Vollständigkeit seiner Urteilstafel beweisen?" *Kant-Studien* 59 [1968], pp. 333 - 355)论证了这一点。在本书的第一版里,我基本上同意克吕格的立场。
- 6 请参见 Pro 4: 318; III, 以及康德1789年5月26日致马库斯·赫兹(Marcus Herz)的信[B II: 51; 313 - 314]。
- 7 沃尔夫(*Die Vollständigkeit*, p. 180)强调了这一点,他批评了克吕格(请参见注释5)。
- 8 在这个地方,我再一次地赞同沃尔夫,虽然我质疑他的如下主张,即这里被“独断地”假定的曲行性在先验演绎里边某种程度上得到了证明(请参见 *Vollständigkeit*, pp. 177 以及 181)。我将在第七章回到这个问题。
- 9 例如,请参见 Axiv, Bxxii, A80 - 81 / B 106 - 107, 以及 Pro 4: 322 - 324; 114 - 116。
- 10 在术语的使用上,请参见 Wolff, *Die Vollständigkeit*, p. 85, n. 84。
- 11 沃尔夫(Wolff, *Die Vollständigkeit*, pp. 85 - 86)和布兰特(Brandt, *The Table of Judgments*, pp. 64 - 65)强调了这一点。
- 12 沃尔夫(Wolff, *Die Vollständigkeit*, pp. 40 - 41)强调了这一点。
- 13 下面的内容根本上是我对布兰特、沃尔夫和隆格内斯的分析的提纯。虽然很多的术语以及某种程度上表述问题的方式是我自己的,但我差不多在每个重要的观点上都极大地受惠于他们的作品。
- 14 关于模态作为一个功能类型的特殊性,请参见 Brandt, *The Table of Judgments*, pp. 6, 62 - 63; Wolff, *Die Vollständigkeit*, pp. 124 - 129; 以及 Longuenesse, "The Divisions of Transcendental Logic and the Leading Thread", p. 147。

- 15 正如沃尔夫所说,对于康德而言,模态作为判断的一个逻辑形式始终是相关于形式本身的(*de dicto*, *Die Vollständigkeit*, p. 126)。这并不意味着康德拒斥一切相关于事物属性的(*de dc*)模态,这仅仅意味着,它在从普遍逻辑的角度对一个判断做出的分析中没有任何位置。
- 16 Kneale, *The Development of Logic*, pp. 355 - 356.
- 17 请参见 Brandt, *The Table of Judgments*, esp. pp. 72 - 84。
- 18 关于对布兰特的批评,请参见 Wolff, *Die Vollständigkeit*, p. 161。不过,我们还应该记住,布兰特和沃尔夫都是在回应克劳斯·莱希对这个问题的处理(*The Completeness of Kant's Table of Judgments*, esp. pp. 101 - 109)。
- 19 这里康普·斯密(*Commentary*, p. 192)的反应非常典型。
- 20 在康德看来,肯定判断和否定判断的功能分别是扩展知识和避免错误(请参见 A709/B737)。这个限定的功能对于康德在“纯粹理性的理想”(特别是 A571 - 580/B579 - 608)中处理的对完全的规定或个体性的分析特别重要。
- 21 这个问题被以下事实弄得复杂了:把“关系”作为一个项目而引入进来,这是康德的创新,它取代了简单判断和复合判断这个标准的区分,在这里,复合判断除了包括假言判断和选言判断外,还包括联言判断以及或许其他形式的判断。在这一点上,请参见 Kemp Smith, *Commentary*, pp. 192 - 193, 他不出所料地断言了,康德对这一形式的省略进一步证明了他的选择程序非法的性质,他只选择那些将会产生出所需范畴的判断形式。
- 22 这些插入的补充是我对康德刻画的修改,但它们似乎是对联言判断的构想所需要的。
- 23 格奥尔格·弗里德里希·迈尔(*Georg Friedrich Meier, Auszug aus der Vernunftlehre*, § 304)讨论了它们,康德用它作为他的逻辑学讲座的教科书。迈尔的文本出现在了《康德全集》(KGS)第十六卷,这一卷包含了康德处理逻辑学的《反思》。
- 24 也请参见 R3111 16:663。
- 474 25 这再一次地指向了把康德对判断的分析与当代真值-函项的进路分别开来的那个鸿沟,在后者那里,连词之所以扮演了一个重要的角色,其原因正是被逻辑连词关联起来的那些元素有着独立的真值。
- 26 康普·斯密(*Commentary*, pp. 193 - 194)提出了这个观点。

- 27 虽然我采取了一个某种程度上不同的、更加直接的进路,但我对这个注释的分析极大地受惠于沃尔夫详尽的、系统的讨论。请参见 *Die Vollständigkeit*, pp. 16 - 74。
- 28 康德在给 J. S. 贝克的一封信里重申了这个观点,贝克曾经主张,一切综合的划分都一定是三分的。请参见 Br II: 394; 445。
- 29 在 R3030 16: 622 - 623 以及 R5854 18: 369 - 370 里边,康德把三分法关联于意识的统一性。
- 30 我这里是在遵从沃尔夫 (*Die Vollständigkeit*, pp. 172 - 173)。
- 31 Longuenesse, *Kant and the Capacity to judge*, p. 5.
- 32 同上,第 5 - 6 页。
- 33 同上,第 5 页。
- 34 隆格内斯 (Longuenesse, *Kant and the Capacity to judge*, pp. 6 - 7) 指出了心理主义的问题。
- 35 Strawson, *The Bounds of Sense*, p. 32.
- 36 这个进路的一个主要的例子是基切尔 (Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*)。关于我对基切尔的批评,请参见 *Idealism and Freedom*, pp. 53 - 66。
- 37 Longuenesse, "The Divisions of the Transcendental Logic and the Leading Thread," p. 143, 和 *Kant and the Capacity judge*, pp. 3 - 6 及各处。
- 38 康德把一个功能理解为一个统一的规则,就此而言,他显然是在根据其数学的意义(作为构成了一个运算的基础的规律)来解释这个术语的。莱希 (Reich, *The Completeness of Kant's Table of judgments*, p. 27) 强调了该术语的这个意义。)不过,正如我们已经看到的,康德通常是在亚里士多德的或生理学的意义上来理解这个术语的。
- 39 在第一版的一段话里(这段话也被包含在了第二版里),康德把这个概念定义为自存性和依存性的关系 [A80/B106]。不过,这两个定义都只是名称上的,因为康德否定了对任何纯粹概念的实在的定义的可能性。关于这后一点,请参见 A240 - 241/B300 - 301。
- 40 本尼特 (*Kant's Analytic*, p. 183) 强调了这一点。
- 41 正如我们将会在第 12 章看到的,康德考察了“谬误推理”里涉及灵魂或自我时对实体这个存在论概念的非法投射。

- 42 麦尔尼克 (Melnick, *Kant's Analogies*, p. 39) 强调了这一点。
- 43 麦尔尼克 (*Kant's Analogies*, p. 51) 主张, 赖尔的概念在这个语境下是恰当的。
- 44 Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, p. 99。他在这同一个句子的后续部分就选言判断和交互性之间的关联提出了一个类似的观点。
- 45 隆格内斯 (*Kant and the Capacity to judge*, pp. 375 - 387) 联系第三类比深入地讨论了这个问题。
- 46 这至少回到了《就职论文》里做出的对理智 (*intellectus*) 的逻辑运用和实在运用之间的对照, 在那里康德否定了理智在涉及感性认识的时候有一个实在的运用 [Diss 2: 394; 386]。在《纯粹理性批判》中, “先验分析论” 的主要关切可以被描述为, 证明知性有一个实在的运用, 虽然该运用仅限于可能经验, 不过他没有使用那个表述。然而, 对知性的逻辑的运用和实在的运用之间的对照当然被包含在了整个说明之中, 因为“线索” 第一节的标题就是: “知性在逻辑上的一般运用” [A67/B92]。此外, 在“辩证论” 的导言里边, 康德区分了理性的逻辑的运用和“纯粹的”(实在的或形而上学的) 运用, 其方式暗示了这同一个区分也适用于知性 [A303 - 309/B359 - 366]。
- 47 遵从德弗勒肖维尔 (de Vleeschauer) 和伊恩·普罗普斯 (Ian Proops) 在一篇未刊稿中的建议, 我在 *Kant's Theory of Taste* (pp. 67 - 84 及各处) 一书中已经论证了, 形而上学的演绎和先验的演绎分别地关注于事实的问题 (*quid facti*) 和权力的问题 (*quid juris*)。不过, 目前的讨论中没有任何东西是从这一点开始的。
- 48 请参见 Longuenesse, “The Divisions of the Transcendental Logic and the Leading Thread,” p. 149。
- 49 在老一点的文献里, 莱希以及追随他的佩顿 (*Kant's Metaphysic*, vol. I, pp. 281 - 302) 强调了这一点。
- 50 请参见 Kemp Smith, *Commentary*, pp. 178 - 180, 以及 Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, pp. 68 - 77。
- 51 请参见 Reich, *The Completeness*, pp. 8 - 10。
- 52 请参见 Paton, *Kant's Metaphysic*, vol. I, p. 288。
- 53 同上, 第 290 页。
- 54 也请参见下列根据时间次序排列的文献: Pro 4: 324; 116、MAN 4: 474;

189 B128, 以及 Fort 20: 272; 363。

第七章

- 1 然而,它并不是完全含糊的。一个恰当的例子是如下这个暗示,这样一个演绎的意图是“要使知性对感性的这种关系以及借助于感性而对一切经验对象的关系成为可理解的”[A128]。
- 2 埃文斯正确地把这个忧虑刻画为笛卡儿的恶魔怀疑的先验类似物 (J. Claude Evans, “Two-Steps-in-One-Proof: The Structure of the Transcendental Deduction of the Categories,” *Journal of the History of Philosophy* 28 [1990], pp. 553 - 570)。然而,正如埃文斯所指出的,牢记这两个怀疑之间的区别,这一点非常重要。
- 3 Henrich, “The Proof-Structure of Kant’s Transcendental Deduction,” in *Kant on Pure Reason*, ed. by Ralph C. S. Walker, pp. 67 - 68.
- 4 同上,第 70 页。
- 5 例如,请参见 Raymond Brouillet, “Dieter Henrich et ‘The Proof-Structure of Kant’s Transcendental Deduction’: Réflexions Critiques,” *Dialogue* 14 (1975), pp. 639 - 648; Hans Wagner, “Der Argumentationsgang in Kants Deduktion der Kategorien,” *Kant-Studien*, 71 (1980), pp. 352 - 366; 以及 Hoke Robinson, “Intuition and Manifold in the Transcendental Deduction,” *Southern Journal of Philosophy* 23 (1984), pp. 403 - 412。
- 6 Dieter Henrich, “Diskussion: Beweisstruktur der transzendentalen Deduktion,” in *Probleme der “Kritik der reinen Vernunft”*, ed. by Burkhard Tuschling (Berlin: Walter de Gruyter, 1984), pp. 34 - 96, esp. pp. 41 - 42. 埃文斯 (Evans, “TwoSteps-in-One-Proof,” pp. 554 - 560) 讨论了全部的争议。
- 7 埃文斯 (“Two-Steps-in-One-Proof,” pp. 558 - 560) 试图捍卫亨利希在这一点上改进了的版本,他强调了,就直观已经具有统一性(独立于知性的活动)而言,“限制”并不适用于直观,但就直观是可由知性统一的而言,“限制”还是适用于直观的。因此,基于这一解读,演绎第二部分的任务就是要显明,一切人的直观都是如此可统一的。虽然作为对论证的证明结构的一个说明,我对它没有什么可反对的,但我相信,把这描绘为一个在第二部分被去除了

的限制,这在某种程度上是误导人的。因为通过把它描绘为范畴所适用的直观的“范围”的一个限制,亨利希明确地暗示了,第一部分显明的是(或者至少试图显明的是)范畴的确适用于特定范围的直观。我发现成问题的正是这一点。

- 8 Hoke Robinson, “Intuition and Manifold in the Transcendental Deduction,” pp. 403 – 412.
- 9 因此,亨利希声称在其中发现了狭义的或有限制的主张的那一节标题说的是:“一切感性直观都从属于范畴,只有在这些范畴的条件下感性直观的杂多才能聚集到一个意识中来。”(B143)
- 10 就我所知,该问题是首先由鲁道夫·措赫(Rudolf Zocher, “Kants Transzendente Deduktion der Kategorien,” *Zeitschrift für philosophische Forschung* 8 [1954], pp. 163 – 194)提出来的,虽然不是由他解决的。
- 11 在本书的第一版里,我一方面围绕客观有效性和客观实在性,另一方面围绕客体和对象来组织对演绎的两个部分的分析。基本的想法是,第一部分要被视为确立起了诸范畴的客观有效性,它们对于非常宽泛的、逻辑意义上的客体(*Objecte*)的客观有效性;而第二部分则是确立起了它们的客观实在性,它们对于人的经验的空间性-时间性对象(*Gegenstände*)的适用性。这已经受到了许多批评者有哲学根据的反对,我对这个问题进行了进一步的反思,最终我意识到,引入这些因素既是误导人的,它们对于确定该论证的两个部分之间的关系这个我的主要任务来说也是没必要的。我的基本观点仅仅是,B版演绎的第一部分关注于范畴在对对象的思想中——判断中——的角色,而第二部分则关注于它们在知觉和经验中的角色。
- 12 陶勒(Thöle, *Kant und das Problem der Gesetzmässigkeit der Natur*, esp. pp. 264 – 269)提出了一个类似的分析。
- 13 我在这里以及其他地方修改了盖耶尔和伍德的译文,我添加了“向我们自己”,以把握住康德主张的那个我认为极端重要的反思特性,这个特性常常(虽然不是始终)在译文中丧失了。
- 14 这个反对已经有很多形式,最明确的是盖耶尔(*Kant and the Claims of Knowledge*, pp. 140 – 142)。关于在这个问题上对盖耶尔的一个有趣回应,请参见 Keller, *Kant and the Demands of Self-consciousness*, pp. 67 – 69。
- 15 在其他地方康德把这个我称为“反思的我”(the “I of reflection”),它区别于

- “把握的我”(the “I of apprehension”)(Anthro 7:141; 22);(477)把它称为“逻辑的我”(the “logical I”),以区别于“心理的我”(the “psychological I”)(Fort 20: 270)。
- 16 例如,请参见康德 1789 年 5 月 26 号致马库斯·赫兹的信(Br II: 52; 314)以及 Anthro 7: 135 - 136; 16 - 17。
- 17 这后一个观点已经受到了凯勒(Keller, *Kant and the Demands of Self-Consciousness*, p. 68)的挑战。不过,由于他的确承认,康德允许了在我之中的表象对我来说一无所是的可能性,因此我看不出他反对的要点何在。如果表象是在我之中的,那么一定存在着某个意义,在此意义上它们是我的(而不是别人的)表象。一个恰当的例子就是盖耶尔所举的我醒后想不起来的梦的例子。我想不起来,这并没有妨碍这个梦是我的梦,这个梦并不是当(或者如果)我想起来的时候才初次成为这个梦的。
- 18 特别请参见 A99。康德在讨论三重综合的必然性的时候,把问题呈现为确定一个时间的杂多本身的表象的条件。但是,B 版演绎更加抽象的阐述中——在这里,第一部分明确地抽掉了人的感性的特殊性质——所关注的乃是一个感性杂多本身的表象的条件,也就是一个感性杂多作为感性杂多的表象的条件。
- 19 康普·斯密(Kemp Smith, *A Commentary to Kant's “Critique of Pure Reason”*, p. 459)和沃尔夫(Wolff, *Kant's Theory*, p. 106)指出了詹姆士和康德在这一点上的对比。
- 20 Guyer, “Kant's Tactics,” p. 184, and *Kant and the Claims of Knowledge*, pp. 134, 136 - 137, 139 - 140.
- 21 这里与“谬误推理”的第一版形成了一个有趣的对照,康德在那里可以被视为是在否定该原则是分析的,因为他否定了“从概念”来证明“为了构成一个思想,在思维着的主体的绝对统一中必须包含有多个表象”这个命题的可能性[A352]。不过,该语境的一个因素显明了,强调必须被置于“绝对”,这个词对于康德来说通常具有一个形而上学的意义。此外,他明确地否定是分析的唯一东西是一个非常不同的、显然形而上学的命题,即“一个思想只能是思维着的存在者的绝对同一的结果”[A353]。起初那个命题——据信它被剥夺了形而上学的含义——被解释为表述了统觉的一个必要条件。关于对该段落的一个不同的解释,请参见 Kemp Smith, *Commentary*, p.

479。

- 22 和这里提供的解读比起来,埃德温·卖坎(Edwinn McCann,“Skepticism and Kant’s B-Deduction,”*History of Philosophy Quarterly* 2 [1985], p. 74)和隆格内斯(Longuenesse,*Kant and the Capacity to Judge*, p. 67, n. 13)都主张,该原则乃是基于对“我的表象”的一个分析,或是基于对一个是我的表象的概念的分析。然而,我相信,这个“我的”本身必须要被理解为与曲行思想这个概念有关。
- 23 Strawson, *The Bounds of Sense*, p. 32.
- 24 关于后一种观点的代表,请参见 Kitcher, *Kant’s Transcendental Psychology*, p. 186。虽然凯勒没有接受基切尔对演绎的解读,但他赞成她对分析性命题的拒斥(Keller, *Kant and the Demands of Self-Consciousness*, pp. 90–91)。
- 478 25 也请参见 B135。
- 26 康普·斯密(Kemp Smith, *Commentary*, p. 284,)和埃文(A. C. Ewing, *A Short Commentary on Kant’s “Critique of Pure Reason”*, p. 115)都强调了康德主张的独断论性质,埃文特别地指向了第二版。后一个观点则得到了亨利希的肯定(*Identität und Objektivität*, pp. 7, 21.)。
- 27 也请参见 A78/B103,在那里,康德最初把综合刻画为“只不过是想象力的结果”,并把想象力刻画为“灵魂(心灵)的一种盲目的尽管是不可缺少的机能,没有它我们就绝不会有知识,但我们很少哪怕有一次意识到它”。
- 28 例如,请参见 Kitcher, *Kant’s Transcendental Psychology*, pp. III, 126–127,在那里,她把一个综合的意识这个观念作为“综合的观看”打发了事。我在“On Naturalizing Kant’s Transcendental Psychology”(载于 *Idealism and Freedom*, pp. 53–66)一文中批评了基切尔的说明。
- 29 这个观点与阿美瑞克斯(Ameriks)和迪特·斯图尔玛(Dieter Sturma)对亨利希的“反思理论”(亨利希追随他所谓“费希特原初的洞见”,把这个理论赋予了康德)的重要批评有关。大概说来,这个理论认为,自我意识要被解释为一个主体创造它自己的一个对象这个创造活动的结果,亨利希追随费希特而主张说,任何这样的说明都是恶性循环的。(请参见 Henrich, “Fichtes ursprüngliche Einsicht,” in *Subjectivität und Metaphysik*, pp. 188–232。)斯图尔玛和阿美瑞克斯针对亨利希所指出的并不仅仅是康德没有致力于这样一个理论,而是更加有趣地指出,他预先就提出了费希特洞见的萌芽,即意识“最

- 初是自指的”(primitively self-referential)。(请参见 Sturma, *Kant über Selbstbewusstsein*, 以及 Ameriks, “Kant, Fichte, and Apperception,” pp. 244 – 249。)正如阿美瑞克斯简明地表达的,“‘我认为 x’……这已经是一种自我意识了——因为它直接地表述了一个思维着的自我的活动——即便它恰好不是对一个不同的‘对象本身’的反思”(前引,第 249 页)。
- 30 莱希(Reich, *The Completeness of Kant’s Table of Judgments*, p. 34)和斯图尔曼-雷茨(Stuhlmann-Laeisz, *Kants Logik*, pp. 81 – 83)的分析暗示了这个解释。最近,沃尔夫冈·卡尔(Wolfgang Carl, “Apperception and Spontaneity,” *International Journal of Philosophical Studies* 5 [1997], pp. 147 – 163.)提出了一个类似的解释。
- 31 我也不相信,它应该像许多评论者——包括基切尔(Kitcher)和安德鲁·布鲁克(Andrew Brook, *Kant and the Mind*, p. 4 及各处)——所宣称的那样被视为某种原始认知的科学。不用说,我不是在否定,康德对统觉和综合的说明对认知科学有某种潜在的意义。更确切地说,我的观点是,其间的关联要比布鲁克和基切尔这样的哲学家们——他们把康德的核心主张处理为广义上经验性的,并赞成一种直接的运用——所主张的更加复杂和间接。因为不论康德的说明是什么,它都是先天的。
- 32 此前康德已经把知性定义为“通过概念来认识的能力”[A68/B93],定义为一种“做判断的能力”(Vermögen zu urteilen)[A69/B94]。在 A 版演绎中,他回顾了他对知性的各种定义并提出,它们合起来把知性刻画为“规则的能力”[A126]。
- 33 然而,在这两个说明之间存在着显著的区别,它或许就解释了为什么康德放弃了对一个“一般对象”(它在 B 版演绎中也被刻画为“先验的对象 = x”)的指涉。因为当康德在 A 版演绎中诉诸后者的时候,它是要刻画对相应于我们的表象但又不同于我们的表象的一个对象的思想(请参见 A104 – 105, 108 – 109)。相比之下,在 B 版演绎里,焦点不是在被考虑为不同于我们的表象的一个对象之上,而是在被考虑为抽掉了其被给予的方式的一个对象之上。在这一点上,请参见 Zöllner, *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant*, pp. 148 – 149。
- 34 大致在这些基础上批评康德论证的人包括霍森菲尔德(Hossenfelder, *Kants Konstitutions – theorie*, pp. 128 – 130)和盖耶尔(Guyer, *Kant and the Claims*

of Knowledge, p. 117)。卡尔(Carl, “Die B – Deduktion,” in *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 197 – 198)也表达了一个类似的忧虑,但他在 § 18 找到了解答,那里意识的统一性被解释成了一个客观的统一性。

35 我在 *Kant's Theory of Freedom* (pp. 36 – 38) 一书中更详细地讨论了对思想在判断中的自发性的这个构想(这种自发性被理解为“把……作为”的一个活动),以及它与自我意识的关联;我也在 *Idealism and Freedom* (pp. 57 – 64) 一书中联系我对基切尔的批评而讨论了它们。罗伯特·皮平(Robert Pippin, “Kant on the Spontaneity of the Mind,” *Canadian Journal of Philosophy* 17 (1987), pp. 449 – 475)提出了一个类似的分析,它影响了我对这个话题的处理。

36 请参见 Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, pp. 33 – 34。

37 在这个注释里,康德是在处理约翰·舒尔茨(Johann Schultz)对海因里希·乌尔里希(Heinrich Ulrich, *Institutionis logicae et metaphysicae* [1785]) 一书的书评。乌尔里希作为一个某种程度上折中的沃尔夫派,试图通过论证以下主张来调和《纯粹理性批判》主要的肯定性结论(例如,空间和时间的观念性、知性原理的有效性)和莱布尼茨的形而上学:鉴于《纯粹理性批判》本身的那些前提,它不应该把认识限于可能经验的对象。舒尔茨(他是与康德关系密切的一个伙伴,是《纯粹理性批判》的第一篇评论的作者)在书评中表达了在几个地方对乌尔里希的赞成,但他也指责乌尔里希忽略了先验演绎。不过,与此同时,他又部分地为乌尔里希的这个忽略开脱,他的根据是,该先验演绎太过晦涩了。在从《未来形而上学导论》的有利观点回过头去看 A 版演绎的时候,他特别指出了康德对经验的构想之中存在的一个含糊性,这个含糊性威胁到了整个的论证。舒尔茨论证说,如果康德把这理解为经验判断,那么,经验在那个意义上预设了范畴,这个主张的正确性就是无足轻重的了。但是,如果他指的是知觉判断,那么,一方面在《纯粹理性批判》和《未来形而上学导论》之间存在着一个矛盾,另一方面,该论证并没有确立起范畴的必然性。陶勒(Thöle, *Kant und das Problem der Gesetzmässigkeit der Natur*, pp. 274 – 282.)令人信服地证明了这些批评(它们来自一个如此直截了当的人)对于我们理解康德在 B 版演绎里改进了的策略来说的重要性。

38 康德除了提到了“诸知觉在一个思维着的主体中逻辑的联结”(也请参见

- Pro 4: 304; 98)——据信它是一个依据逻辑功能的联结——之外,还提到了“一切判断中逻辑的契机”,他主张,如果那同一些契机充当着概念,那么“它们就是这些表象在一个意识中的必然结合的概念,从而就是客观有效的判断的原则”(Pro 4: 305; 98)。后者暗示了,存在着一些判断,这些契机在其中并没有充当这样的概念,因而这些判断就缺乏客观的有效性。
- 39 正如隆格内斯(*Kant and the Capacity to Judge*, p. 179, n. 26)所指出的,把这里的“Wenn”翻译成“如果”而不是“当”,以把捉住判断的假言形式,这么做是合适的。这就清楚地表明了,从一个知觉判断到一个经验判断的改变并不涉及逻辑形式上的改变。
- 40 隆格内斯(Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, pp. 179 - 180, n. 27)在迈克尔·弗里德曼(Michael Friedman)提出的说明的基础上,讨论了这个例子背后的科学。
- 41 罗达·克茨茵和约各·鲍姆加特纳(Rhoda Kotzin and Jörg Baumgärtner, “Sensations and Judgments of Perceptions, Diagnosis and Rehabilitation of Some of Kant’s Misleading Examples,” *Kant-Studien* 81 [1990], pp. 401 - 412)采取了一个类似的进路。
- 42 正如康德本人敏锐地意识到的(请参见 Pro 4: 305n; 99),这个分析的困难在于必然性概念,特别是涉及后天判断的必然性。此外,经过适当的修改后,类似的考虑也适用于《纯粹理性批判》§ 19 里的相应讨论,在那里,康德提到了与如下这个经验性判断有关的必然性:“一切物体都是重的。”[B142]被假定包含于这样的判断之中的必然性既不可能是逻辑的必然性,因为那将会实际上使它们成为分析的,也不可能是模态范畴的必然性,因为那它范畴并不适用于一切判断,并且它的出现是判断的先天性的一个标准,而不是判断的客观性的一个标准。在我看来,甚至归属于经验性判断的这个必然性所具有的乃是一个规范性的含义,它根据于一个先验的条件(统觉的必然统一性)。基本的观点是,一个对象具有某种属性或关系,这个主张涉及一个隐含的要求,即要求其他人的赞同。而支撑着这个要求的则是如下这个主张:这个人是在按照该对象应该被断定为的样子来判断它的。虽然该判断是认识的,并且它本身是基于一个充当了一个规则的概念,但这个规范的必然性就类似于一个鉴赏判断中所包含的必然性。关于我对后者的分析,请参见 Allison, *Kant’s Theory of Taste*, pp. 146 - 147。关于

对此问题的一个颇为不同的分析,请参见 Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, pp. 180 - 183, 它把经验性的判断的必然性关联于它们从经验性的规律出发的可推导性。

- 43 康德在他的逻辑学讲座的各种版本里处理这个话题的时候,明确地以此方式来处理知觉判断。例如,请参见 LD - W 24: 767; 499 以及 JL 9: 113; 608。关于对这些文本以及它们与《未来形而上学导论》里的区分之间关系的讨论,请参见 Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, pp. 188 - 195。此外,康德的《遗稿》也提供了关于预备判断(它们是用来处理相似性的)的复杂理论的大量证据,据信这个理论受到了兰伯特(Lambert)现象学的影响,对于兰伯特的现象学来说,知觉判断可以被视为一个特征。斯文德森(Svendson, *Kant's Critical Hermeneutics*, pp. 285 - 303)从解释学的角度讨论了初步判断以及它们与康德经验性知识的理论之间的关联这个话题。
- 44 约各·弗洛依迪格(Jürg Freudiger, "Zum Problem der Wahrnehmungsurteile in Kants theoretische Philosophie," *Kant-Studien* 82 [1991], pp. 414 - 435)同样提出了这一点。不过,弗洛依迪格坚持认为:B版演绎实际上预设了知觉判断(而不仅仅是知觉);这些判断仅仅在以下这一点上不同于经验判断,即它们不适用于图型化了的范畴。然而,弗洛依迪格成功做到的唯一事情就是,指出了从知觉判断到经验判断这个推进对于B版演绎的重要性,对于这个观点我完全赞同。此外我还发现,知觉判断(更不用说知觉本身)可能包含着未被图型化的范畴,这个主张是令人困惑的,因为根据假定,后者根本就不涉及感性。
- 45 我在这个问题上不同意隆格内斯(Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, pp. 167 - 197)的地方主要就是这里。因为它没有包含着对范畴的指涉,她把这一点视为康德在《未来形而上学导论》中有关知觉判断的讨论的一个优点而不是一个缺陷。虽然这个问题太过复杂,不能在这里讨论,但实际上这是因为她把这用来支持她有关范畴的逻辑功能的优先性(特别是当这些逻辑功能被理解为完全地反映了判断中所运用的那些概念的时候)这个核心的解释性命题了。不过,在我看来,隆格内斯没有解释范畴在B版演绎任何一个部分里所扮演的角色(它不同于逻辑的功能)。关于这后一点,请参见 Allison, "Where Have All the Categories Gone? Reflections on

- Longuenesse's Reading of Kant's Transcendental Deduction," *Inquiry* 43 (2000), pp. 67–80。
- 46 因此,我不能接受皮埃尔·凯勒的观点,他主张,康德在B版演绎里把判断限定于《未来形而上学导论》视为经验判断的东西(Pierre Keller, *Kant and the Demands of Self-Consciousness*, p. 85)。第一,在§19中康德显然是在给出对判断(或判断本身)的一个一般的说明,而不仅仅是对经验性判断的一个说明。第二,知觉判断和经验判断之间的区别(虽然其形式有些不同)是在时间上后于B版演绎的文本中发现的。
- 47 康德对经验性的统觉以及它与先验的或纯粹的统觉的对比做出的最全面的说明是在《实用人类学》之中。在那里,康德首先把后者刻画为“反思的自我意识”(或知性),而把前者*刻画为“把握的自我意识”[Anthro 7: 134n.; 15]。稍后,他比较了反思的“我”(它没有包含任何杂多)和把握的“我”(它包含了杂多)[Anthro 7: 141–42; 22]。在其他地方,康德把这些区分为“逻辑的我”和“心理的我”。关于康德对经验性的统觉及其各种表达式的构想的一个有用的说明,请参见 Carl, *Die Transzendente Deduktion der Kategorien*, pp. 62–65。
- 48 凯勒主张,我在本书第一版里对主观统一性的说明没有能够解释经验性的统觉(它是自我意识的一个非客观的形式),因为我被假定为倾向于把康德所有的自我意识都折叠为对客观事态的一个意识(请参见 *Kant and the Demands of Self-Consciousness*, pp. 82–84 and 242, n. 3)。虽然我不相信,我以他所描述的方式把所有的自我意识都“折叠”起来了这个指控是有效的,但我承认我之前对经验性的统觉的讨论是不充分的,目前的处理就试图做一个修正。不过这并不意味着我赞成凯勒的以下这个更宽泛的命题,即B版演绎第二个部分的目标是为自我知识奠定基础(前引,第92–94页)。
- 49 请参见 Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, pp. 184–185。
- 50 康德对内感官的构想将会在第十章得到考察。

* 这里的原文为“the latter”,乃是“the former”之误,本书作者阿利森教授确认了这个印刷错误。

- 51 在《纯粹理性批判》第一版样书的一个空白处的评论中,康德把“灵魂”改成了“知性”[LB 23: 45]。不过,蛮奇怪的是,他没有把这个变化吸收进第二版里边,在那里,想象力和知性之间的关联得到了非常重的强调。
- 52 Strawson, “Imagination and Perception,” reprinted in *Kant on Pure Reason*, edited by Ralph C. S. Walker, pp. 82 – 99.
- 53 同上,第 93 页。不过,应该指出的是,斯特劳森这里更加关注于维特根斯坦的“看得见的思想的回响”(the echo of the thought in sight) (*Philosophical Investigations*, p. 212) 这个隐喻,而不是关注于任何特别是康德的教导。
- 54 Wilfred Sellars, “The Role of the Imagination in Kant’s Theory of Experience,” in *Categories: A Colloquium*, ed. by Henty Johnstone, p. 236.
- 55 同上,第 243 页。
- 56 然而,在 A120 – 121 康德的确暗示了,想象力的角色即便在把握中也是一个形象的产生。
- 57 Sellars, “The Role of the Imagination,” p. 233.
- 58 Sellars, *Science and Metaphysics*, pp. 1 – 30.
- 59 在《科学与形而上学》里,塞拉斯区分了在某种意义上是概念性的表象和完全非概念性的表象,他论证了这个区分是必然的,以把康德对感性的构想从不一致性或空泛性拯救出来。正如他所理解的,问题在于,感性如何能够以非某种因果的方式为认识做出贡献,而又依然是非概念性的。他提出的解决方案是,它为我们的知觉表象提供了一个非概念性的类似物或对应物,该类似物或对应物以某种方式指引着我们的知觉表象。虽然对概念表象的非概念性的类似物或对应物的这个说明是非常富有暗示性的,但我发现这个说明既非常晦涩,也导致了康德成问题的资格。这倒不是说,康德没有为完全地概念性的表象的非概念性的类似物留下空间。不过,我们将会看到,这些是图型,它们已经是想象的综合的产物了,从而它们并不是在塞拉斯的意义上完全地非概念性的。
- 60 Sellars, “The Role of the Imagination,” pp. 237 – 240.
- 61 J. Michael Young, “Kant’s View of Imagination,” *Kant-Studien* 79 (1988), pp. 140 – 164. 也请参见他的“Construction, Schematism, and Imagination,” *Topoi* 4 (1984), pp. 123 – 131.
- 62 关于对康德想象力的解释学进路的一个深刻的陈述,请参见 Makkreel,

Imagination and Interpretation in Kant.

- 63 Young, “Kant’s View of Imagination,” p. 142. 不过,奇怪的是,杨在这点上没有明确地批评斯特劳森。
- 64 同上,第153-154页。在此之前,杨提出,甚至有些动物也具有一种受着规则支配的解释性的或有识别力的想象能力,但它不是知性的曲行能力。正如他所指出的,这相应于康德在其《逻辑学》和其他地方做出的认识 (*Erkenntnis*) (成熟的认识) 和单纯的了解 (*Kenntnis*) (熟悉) (loc. Cit., p. 152)。杨的立场的第二个方面受到了萨拉·吉布斯 (Sarah Gibbons, *Kant’s Theory of Imagination*, esp. pp. 25-26 and 30-32) 的肯定,他针对斯特劳森而强调了想象的综合的前概念性的性质。
- 65 在这一点上,请参见 B136 的那个重要注释。虽然它位于演绎的第一部分,但它预言了第二部分的核心论证。
- 66 凯勒 (*Kant and the Demands of Self-Consciousness*, pp. 107-109) 反对我对这个主张最初的阐述,他的根据是,我的阐释使得演绎是从空间和时间必定是统一的这个纯粹临时性的假设开始的。然而,凯勒忽略了以下事实,即先验演绎是紧随先验感性论之后的,在后者那里,空间和时间统一的性质据信已经通过直观论证而被确立起来的。虽然,我们当然可以拒斥先验感性论的论证,但我们不诉诸它就无能够重构先验演绎的论证。
- 67 这个命题最近已经得到了韦克斯曼 (Waxman, *Kant’s Model of the Mind*) 和隆格内斯 (Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, esp. pp. 214-225) 的论证。我在“Where Have All the Categories Gone?” (pp. 74-76) 一文中批评了隆格内斯对该注释和这个命题的版本的解读。虽然康德的确在有一个地方以这种方式刻画了纯粹的空间和时间 [A291/B347],但其语境清楚地表明,他用这个要表达的意思仅仅是,它们是直观行动的形式而不是被直观到的现实的对象的形式,这个意思非常不同于如下主张,即它们要被归于想象力而不是被归于感性。
- 68 隆格内斯 (Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, p. 224) 肯定了相反的说法。
- 69 由于我强调了康德论证的这个特性,因此我对 B 版演绎第二个部分的解释非常不同于陶勒的解释,虽然我们在对第一部分的解释上有很多一致的地方。他认为,§ 26 的论证最好要被解读为不是适用于知觉本身或任何在空

间和时间中被表象的东西,而是仅仅适用于在空间和时间中被确定的表象为一个经验对象的东西(请参见 Thöle, *Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur*, esp. pp. 285 - 293)。陶勒的解读也得到了卡尔(Carl, “DieB-Deduktion,” in *Kant: Kritik der reinen Vernunft*, ed. by Mohrand Willaschek, pp. 206 - 207)的肯定。然而,正如陶勒本人似乎承认的,这与其说是对文本的一个解释,还不如说是对他认为康德本该如何论证的一个重构。

- 70 由于这里我们是在知觉的层面考虑规定性,因此应该很清楚的是,我们在提到对一个现象——它有着一定的形象,或者是有着一定持续的一个事件——的把握时,并不是指一个在数学上得到了明确规定的现象,而是指无中介地呈现自身的一个对象,它有着一定的形状和大小,例如它大致有着一个大长方形的结构。因而,这就成为了精确的数学规定的基础,后者包含着知性的工作。
- 71 请参见 Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, p. 199 及各处。
- 72 康德在 R2880 16: 557 里提到了一个“把握的规则”(Regel unserer Auffassung)。这个构想的重要性得到了隆格内斯(Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, esp pp. 116 - 118)的强调。
- 73 虽然康德把它们包括进了力学性的范畴之中,并暗示了它们涉及对象与知性的关系[B110],但我在这里把模态范畴放在了一边,因为它们有着特殊的地位。由于这些范畴都是独特地系于判断的,因此我们可以论证,B版演绎的第一部分足以确立起它们的有效性。或者,替代性的说法是,由于在“一般经验性思想的公设”里康德提出了,模态的范畴“只不过是对可能性、现实性和必然性的概念在其经验性的运用中的一些解释而已”[A219/B266],因此该主张可以是(如果是成功的话):先验演绎作为一个整体,通过表明其他范畴有着一个合法的经验性运用,确立起了模态范畴的有效性。虽然我对第二个选项有着很强的偏好,但在这里倒没有必要在此问题上持有这一立场。
- 74 普劳斯(Prauss, *Erscheinung bei Kant*, esp. p. 277)和凯勒(Keller, *Kant and the Demands of Self-Consciousness*, esp. p. 91)提供了这一解读的不同版本。
- 75 A版演绎里的情况要更加复杂,因为它妨碍了据称的一个论证的两种形式(从“上面”做出的论证,以及从“下面”做出的论证),它不像在B版演绎里

是一个论证的两个步骤。从上面做出的论证[A116-119]从统觉开始,它试图表明,一个唯一主体的经验性的意识的不同片段必定可以被统一进入一个唯一的普遍的自我意识。因此,该论证在诸知觉的关联的意义上是朝向作为经验的条件的诸范畴的,并且,它对于诸范畴在单纯知觉的层面可能扮演的角色在很大程度上是沉默的。虽然它是从知觉开始的,并且也包含了前面援引的关于想象力在知觉中扮演的角色的那个注释,但后一个问题在下文[A119-128]也没有成为主题。然而,后一个论证——该论证的核心部件是对先验亲和性的成问题的构想——一开始就从关于被解释为经验性意识的内容的“现象”的主张滑向了关于在先验的意义上被解释为如其显现的样子而得到了认识的物的现象的主张。此外,这也对应着B版演绎§26从知觉到经验的滑落。我在“Transcendental Affinity-Kant's Answer to Hume?”(载于*Kant's Theory of Knowledge*, ed. by Lewis White Beck, pp. 119-27)一文中讨论了对亲和性的这一构想以及这个滑落的性质,正如隆格内斯观察到的,图型论和“知性原理”不仅提供了先验演绎的结论,它们还有助于澄清它的意义(Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, p. 244)。

第八章

- 1 Prichard, *Kant's Theory of Knowledge*, pp. 246-47.
- 2 J. G. Warnock, “Concepts and Schernatism,” *Analysis* 8 (1949), pp. 77-82.
- 3 Bennett, *Kant's Analytic*, p. 150.
- 4 同上。
- 5 可参见: Kemp Smith, *Commentary*, pp. 332-333。
- 6 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §217。关于康德与维特根斯坦在这点上的关系的一个深入讨论,可见 David Bell, “The Art of Judgment,” *Mind* 96 (1987), esp. pp. 221-224。
- 7 当然,也可以设想,有人会面对同样的对手,但在那种情况下,情况也依然会有显著的不同,因为他可以假设这个对手已经从经验中学习,准备做出反应。
- 8 康德曾说图型或把握的规则的角色是把某种“自在的普遍的”东西包含在经

验性概念的形成过程中,我们现在的讨论与这个说法有一种有趣的联系,我们这里不能讨论了。我对康德这个论述的讨论,可见 Allison, *Kant's Theory of Taste*, pp. 20 - 30。

485

- 9 肯定这一点的有:Laughlan Chipman, "Kant's Categories and Their Schematism", *Kant - Studien* 63 (1972), p. 42, 以及其他几个作者,包括 Guyer (*Kant and the Claims of Knowledge*, p. 159)。但与盖耶尔不同,齐普曼坚称,康德需要这个区分,应该不会将这两者等同起来。我同意齐普曼的主张,即在经验性的概念方面这一区分是必需的,但我不赞同他的看法,他说康德没有认识到这一点。
- 10 Chipman, "Kant's Categories and Their Schematism," pp. 45 - 46.
- 11 "曲行的规则"(discursive rule)这个表达借自隆格内斯(Longuenesse),在第四章已介绍。
- 12 关于这一论题的讨论,见 Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, p. 49。如她所指出的,"使之必要"(necessitate)在这里主要是指"无可逃脱的要求"(inescapably demands),而这等价于我所称的"规范的必然性"(normative necessity)。也应当指出,在 A106,康德自己说物体的概念作为一条"直观的规则"发挥作用,这表明(按我的说法),康德把它看作是一条知觉规则。但这样的混淆在这一点上似乎不可避免,因为他尚未引入概念和图型之间的区分。
- 13 隆格内斯说这种意义上的规则是"感性综合的规则",她将它与"作为图型的概念"联系起来(Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, p. 50)。虽然我基本同意她在这个论题上的观点,但我会以不太相同的方式来描述这两类规则之间的区分,以处理康德的图型法论述内在的难题,而这是隆格内斯没有明确考虑的。
- 14 康德在他 1797 年 12 月 11 日写给蒂夫特伦克(Tieftrunk)的一封信件中提出了这些术语方面的难题,见 Br 12: 224 - 225; 538(也见草稿版本:Br 13: 471 - 472)。
- 15 见 A137/B176。我这里遵循最初的版本(盖耶尔和伍德也是这样做的),而不是瓦辛格尔(Vaihinger)的修改,康普·斯密(Kemp Smith)采用的是后者。关于这一点的一个讨论,见 Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, vol. 2, p. 26, n. 1。

- 16 Kemp Smith, *Commentary*, pp. 335 – 336. 在他关于图型法的此处和别处的讨论中,康普·斯密紧密追随 Ernst Robert Curtius, “Das Schematismuskapitel in der Kritik der reinen Vernunft,” *Kant – Studien* 19 (1916), pp. 338 – 366。上面所简要说明的这种反驳路线,因此意在既表达库尔提乌斯(Curtius)的观点,也表达康普·斯密的观点。
- 17 Paton, *Kant’s Metaphysic of Experience*, vol. 2, p. 26, n. 1.
- 18 指出这一点的是: Curtius, “Das Schematismuskapitel,” *Kant – Studien* 19 (1916), p. 348, 以及 Kemp Smith, *Commentary*, p. 336。
- 19 见 Prauss, *Erscheinung bei Kant*, p. 103。
- 20 库尔提乌斯(Curtius, “Das Schematismuskapitel,” pp. 348ff)和康普·斯密(Kemp Smith, *Commentary*, p. 336)都承认,三段论的概念适合于表达图型法的问题,但他们然后都批评康德没有坚守这个概念。为回应这一批判,我现在提出,康德其实在坚守它,至少在图型法本身之内这样做了。
- 21 例如,默尔特科·格拉姆(Molrke Gram)就支持这种观点,但他提出先验图型应该被理解纯粹直观(*Kant, Ontology, and the Apriori*, esp. 128 – 129);最近还有:Gerhard Seel, “Die Einleitung in die Analytik der Grundsätze, der Schematismus und die obersten Grundsätze [A130/ B169—A158/B197],” in *Kritik der reinen Vernunft*, ed. by Georg Mohr and Marcus Willaschek, p. 225。
- 22 参见 KpV 5: 68; 195, KU 5: 351; 225, 以及康德 1797 年 12 月致蒂夫特伦克(Tieftrunk)的信, Br 13: 468。
- 23 应当在此指出,虽然直观按照定义是一个个体的表象,但一个确定的直观则始终是在一种描述之下的一个个体的表象,即一个特殊者。即使例如我所感知的,不只是一座房子,而是我的房子,我把它感知为如此这般,这也依然成立。在此情况下,它是在当反思或概念化时所成为的一个明确的描述下被感知的。这种情况,在知觉层次上,类似于在判断层次上的概念的单称使用。
- 24 康德在这里提出一个类似的论点: MAN 4: 478; 192。
- 25 近期对这一批评的表达,见 Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, p. 174。
- 26 有人在关于这一论题的讨论中强调了这一点: Alfredo Ferrarin, “Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition,” *Kant-Studien* 86 (1995), p. 163。
- 27 有人肯定了相反的说法: Greg E. Franzwa, “Space and the Schematism,”

Kant-Studien 69 (1978), pp. 149 - 159。

- 28 在《未来形而上学导论》中,对于图型法和与之密切相关的“现象-本体”章节(指“把所有一般对象区分为现象和本体的根据”)的第一部分的共同关注的问题,康德说它们是“彻底枯燥的”(utterly dry /*aeusserst trockene*),虽然还是不可或缺的考察[Pro 4: 316; 108 - 109]。
- 29 康德只对量的三个范畴、质的三个范畴列出了单独的图型。关于这一程序的合理解释,见 Paton, *Kant's Metaphysic*, vol. 2, pp. 63 - 64。
- 30 在前文引用的写给蒂夫特伦克(Tieftrunk)的信中,康德明确暗示了这种漏洞(lacuna),他提出,它“也许可以在另一篇论文中得到补救”[Br 12: 225; 538]。由于这篇论文从未写出,下面的考虑内容可以被看作是这个计划的草图的一部分。
- 31 Beck, “Can Kant's Synthetic Judgments be Made Analytic,” in *Kant: Disputed Questions*, ed. by Moltke S. Gram, pp. 241 - 242.
- 32 同上, p. 242。
- 33 见 Gibbons, *Kant's Theory of Imagination*, pp. 56 - 57, n. 12, 她在此批评我在第一版中对此论题的讨论。
- 34 论者提出了这个模型的种种版本: Eva Schaper, “Kant's Schematism Reconsidered,” *Review of Metaphysics* 8 (1964), pp. 267 - 292, 近期还有: David Bell, “The Art of Judgment,” *Mind* 96 (1987)。
- 35 这个基本观点是贝尔提出的: Bell, “The Art of Judgment” p. 239。事实上,按照他的看法,“图型法的关注内容,其实与《判断力批判》的关注内容是等同的”(同前引文, p. 230)。尽管贝尔的许多论述富于启发,也深有含义,但我相信,他说这两者的关注相同,这是太牵强了,而且有着严重的误导性。除了判断力的规定的运用和反思的运用之间的重要差异,贝尔很少承认这个差异,康德在第三批判中的关注对象是想象力的自由游戏,即它独立于概念的规定而进行的统一形式给予的活动,而在第一批判中他所关注的却是想象力的能力,它能展示在一个特定概念中所思考的东西以及判断的能力,它能规定这种展示必须采取的形式。简单来说,贝尔没有足够鲜明的区分概念的图型化和康德在第三批判某处所说的“无须概念”的图型化[KU 5: 287; 167]。我对后者的讨论,见 Allison, *Kant's Theory of Taste*, pp. 170 - 171。

- 36 虽然我没有意识到有任何将这种艺术式创造的模型应用于图型法的解读,但在某些方式上,它的确更适合于这个任务,而不是基于鉴赏判断的内容。但是,由于已经指出的理由,它也是不充分的。关于康德的审美理论中作为理性的理念来表达的、审美的理念,我对此的论述可见 Allison, *Kant's Theory of Taste*, pp. 256 - 262, 关于它们与天才的关系,见 pp. 284 - 288。
- 37 我们已经看到,模态范畴是一种特殊的情况。再者,要充分讨论量、质这些范畴及其与它们的图型之间的联系,这会太过冗长,与我们的主要论证路线没有直接关联。
- 38 有时人们宣称,只有这些图型才适合康德对先验图型的定义。例如,参见 Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, p. 175, 以及 Seel, "Die Einleitung," p. 236。不必走得那么远,我们就能看到,在数学范畴的图型方面,存在一些特殊的困难。例如,康德把数作为量的图型,这时他把数定义为,把一个(同质的)单位相继增加到另一个之上的行动概括起来的表象 [A142/ B182]。虽然这样说也有点道理:我们必然用数来规定事物的量,因此就将这个概念应用于世界;但不太清楚的是,数可以被理解为一个先验的时间规定。
- 39 与此不同,剩余的图型所关注的是时间的序列(量)、时间的内容(质),以及“在所有可能对象上的时间的总和(sum total of time/ *Zeitbegriff*)” [A145/ B184 - 185]。除了这些说法,尤其最后一个本身晦涩不明以外,这些图型的问题,如在前一注释中所提示的,在于理解它们如何可以算作先验的时间规定。
- 40 “*Beharrlichkeit*”也许可以被译为“永存”(permanence)或“持存”(persistence)。康普·斯密通常用前一种,而盖耶尔和伍德则用后一种。由于我们这里用的是盖耶尔和伍德的译本,我通常都会遵照他们的处理,虽然偶尔也会用“永存”。
- 41 这里我遵照康普·斯密而不是盖耶尔和伍德,后者通常把“*Zugleichsein*”(共存)译为“simultaneity”(同时)。按我的判断,后者给出了令人误导的印象,以为康德只关注在一个特定的时刻而不是在一段时间内诸实体的关系。随后一章将会讨论这个论题。
- 42 康德说,“一般经验性思想的公设”,这一节讨论模态范畴,“无非就是可能性、现实性、必然性这些概念在其经验性的运用中的定义” [A219/B266],他

否认它们是“客观的-综合的”[A233/B286]。

- 43 这也适用于康德的这个评论:在“经验的类比”中,现象不是被归摄“在范畴本身之下,而仅仅是在它们的图型之下”[A181/B224]。对此论题的讨论,见 Paton, *Kant's Metaphysic*, vol. 2, pp. 180-181。
- 44 关于这一论题以及特别是与此相关的刘易斯(C. I. Lewis)对康德批评的讨论,见 Beck, “Can Kant's Synthetic Judgments be Made Analytic?,” pp. 235-238;对同一论题更为充分的处理,可见 Beck 的文章,“Lewis' Kantianism,” in *Studies in the Philosophy of Kant*, pp. 108-124。

488

第九章

- 1 康德在 A177 和 A216/B262 处提到“时间模式”(modes of time)。也许,每个经验的类比都与这些模态的其中一个相关,作为它的规定的规则。这些段落引起两个注解论题:一个涉及“时间模式”这个表达的意义;另一个则涉及永恒或持续以及相继和共存,是这类模式,这个主张是否与康德在“经验的类比”其他地方所说的看法相容。例如,我们发现康德曾经主张[A183/B226],变化(或相继)不会影响时间本身,只会影响在时间中的现象。他在同一个语境中进一步主张,同时性不是“时间本身”的一个特性,因为时间的各个部分不是同时的而是相继的。佩顿(Paton)对这种解读困境提出一种解决方案,他指出,这些模式不要被诠释为时间本身的属性或特征,而要被诠释为在时间中的事物的关系属性(*Kant's Metaphysic of Experience*, vol. 2, pp. 165ff)。
- 2 在第一版中,这条一般原理写作:“在它们的实存方面,所有现象都先天的处在它们于一个时间中的彼此关系的规定的规则之下”[A176]。虽然这是对必须指明的内容的一个精确陈述,但为支持这条一般原理所勾画的论证,试图把它与统觉的统一(如其在 A 版演绎中的作用那样)直接联系起来,这却与康德在“经验的类比”中的实际程序没有多大关系。但是,我们将会看到,康德在 B 版中纠正了这一点。
- 3 这一段中的许多混乱和晦涩都是因为康德往往在毫无宣告的情况下,就从如“现象”这样的关键术语的经验性的意义过渡到先验的意义。对术语困难的一个有用的论述可见, L. W. Beck, “A Reading of the Third Paragraph in B,” in *Essays on Kant and Hume*, pp. 141-146。

- 4 这个要点由无数评论者指出,包括:Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, vol. 2, p. 231; Melnick, *Kant's Analogies of Experience*, p. 85; Beck, "A Reading," p. 144; 以及 James Van Cleve, "Four Recent Interpretations of Kant's Second Analogy," *Kant - Studien* 64 (1973), pp. 69 - 87, esp. p. 75。
- 5 我们将会在第十二章看到,在内感官的判断中,这种所谓的主观秩序,被做成了一个对象,这时,它就被经验为现象世界的客观时间秩序的一部分。严格来说,仅仅只有一个时间秩序,因为只有一个时间。
- 6 牛顿式的立场明显是这里的测试例证。我的解读是基于 H. G. Alexander 对牛顿关于绝对时间或真实时间的刻画的分析,牛顿在《自然哲学的数学原理》(*Principia*)的定义 8 的著名批注中说,绝对时间或真实时间是由木星的卫星的公转周期以及由单摆所测量的时间。见 *The Leibniz - Clarke Correspondence*, ed. and trans. by H. G. Alexander, pp. xxxv - xxxvi。于是要点就在于,甚至牛顿式的绝对时间或真实时间也不会被当作是本身被感知的。
- 7 康德在 A197/B242 - 243 中以一种不太模糊的方式提出了这一点。
- 8 相反的论点是麦尔尼克对第一类比的解读的基础;见 Melnick, *Kant's Analogies of Experience*, pp. 58 - 71。
- 9 这条论证路线的发展者是, W. H. Walsh, in "Kant on the Perception of Time," *The First Critique*, ed. by T. Penelhum and MacIntosh, pp. 70 - 88, and in *Kant's Criticism of Metaphysics*, pp. 129 - 135。
- 10 这个引文取自 Kemp Smith, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, p. 359n。
- 11 提出这一点的是, Kemp Smith, *Commentary*, p. 359。
- 12 Paton, *Kant's Metaphysic*, vol. 2, p. 191。
- 13 James Van Cleve, "Substance, Matter, and Kant's First Analogy," *Kant - Studien* 70 (1979), p. 153。
- 14 虽然有点尴尬,也不是完全没有模糊之处,但我认为这比单纯的“变化”更有信息量,也当然比本尼特所推荐的“实存 - 变化”减少了误导性(Bennett, *Kant's Analytic*, pp. 187 - 188)。
- 15 下文内容是这位作者在讨论这个话题时提出的: Dryer, *Kant's Solution*, pp. 353 - 359。
- 16 这个论证应当与一位作者归之于康德的论证进行对比,这位作者是 Van

Cleve, "Substance, Matter, and Kant's First Analogy," pp. 155 - 157。按他所构造的情况,这个论证包含一个不合逻辑的结论(*non sequitur*),即从某个先行对象必定已经在 t_1 实存(如果人要经验在 t_2 的一种取代变化)这个前提,推出这个结论:在 t_2 开始存在的新的事态必定仅仅是在 t_1 实存的对象的一个规定或状态。但是,这里所勾画的论证,把在 t_2 开始存在的这种事态,与一种在先的、相反的事态(用符号“非 x ”和“ x ”来表示)联系起来,而不是与一种先行存在的对象联系起来。它主张,如果后一个事态的开始存在(取代变化)要被经验的话,我们必须把它与前一个事态相对比(否则就不会有任何变化),而这要求,这两个事态(非 y 和 x)都被经验为一个持存对象(y)的相继存在的状态或规定。因此,虽然我同意凡·克里夫(Van Cleve)的看法,他所提供的论证的确包含一种不合逻辑的结论,但我看不到有什么理由去接受他对康德论证的重构。

- 17 有一些作者以这种或那种形式坚持这一点,其中包括:Bennett, *Kant's Analytic*, p. 199; Dryer, *Kant's Solution*, pp. 367 - 368; Melnick, *Kant's Analogies*, p. 67; Strawson, *Bounds of Sense*, pp. 128 - 130。
- 18 例如可见:A185/ B228 和 A187 / B230 - 231。
- 19 这个论证的发展者是沃尔希(Walsh),见上文注释9。
- 20 在这一点上攻击康德的批评者包括:C. D. Broad, "Kant's First and Second Analogies of Experience," *Proceedings of the Aristotelian Society* 25 (1926), pp. 189 - 210; Bennett, *Kant's Analytic*, p. 200; 以及 Wolff, *Kant's Theory*, p. 251。讨论整个问题的作者是:Van Cleve, "Substance, Matter, and Kant's First Analogy," pp. 158 - 161。
- 21 一个有点相似的论证,它依赖于诉诸“直观的公理”,是由这位作者提出的:Carl Friedrich Weizsaecker, "Kant's 'First Analogy of Experience' and Conservation Principle of Physics," *Synthese* 23 (1971), p. 84。对此解读的文本支持是 R81 23: 30 - 31,康德在这里评论说,“如果实体持存同时偶性变化(*change/ wechseln*),但同时,脱离它的所有偶性的实体,就是一个空的实体者(*the empty substantial / das leer substantiale ist*),那持存的是什么?在经验中唯一能够与不断变化的规定相区别的东西,就是量(*quantity/ Quantität*),而这只能通过在等价的外部关系方面的仅仅是相对的效果的定量(*magnitude / Grösse*)来测量。因此它仅仅适用于物体。”

- 22 一位作者讨论了康德的物质概念的经验本性: Walker, "The Status of Kant's Theory of Matter," in *Kant's Theory of Knowledge*, ed. by Lewis White Beck, pp. 151 - 156。
- 23 应当指出,这种分析能够让康德谈论实体的复多性(plurality),虽然它把实体等同于物质。对此要点的讨论,见 Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, vol. 2, pp. 211 - 212。
- 24 凡·克里夫(Van Cleve)已经主张("Substance, Matter, and Kant's First Analogy," pp. 160 - 161),这个论证只对康德所定义的那种物质的量的守恒有效。而且,由于康德未能指出,这样诠释的物质(matter)的量,可以被等同于质量(mass),所以他也没有确立质量守恒原理。但即使这是正确的,它也不影响一点:在《纯粹理性批判》中没有提出任何这样的论证。
- 25 Hume, *Treatise*, p. 56.
- 26 Beck, "A Prussian Hume and a Scottish Kant," in *Essays on Kant and Hume*, pp. 111 - 129。
- 27 Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, esp. pp. 240 - 242.
- 28 迈克尔·弗里德曼(Michael Friedman)在若干地方都肯定这一点,他以这种方式来理解因果性的功能。例如,可见,"Kant on Causal Laws and the Foundations of Natural Science," in *The Cambridge Companion to Kant*, pp. 161 - 197。我讨论过弗里德曼对第二类比的解读,见 *Idealism and Freedom*, chapter 6。
- 29 Bird, *Kant's Theory of Knowledge*, pp. 158 - 159.
- 30 参见 Paton, *Kant's Metaphysic*, vol. 2, pp. 224 - 225。他追随的是阿迪克斯(Adickes)和康普·斯密(Kemp Smith)的传统。
- 31 参见 Kemp Smith, *A Commentary*, pp. 375 - 376, 他的紧密追随者是 Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, p. 373; 关于一个更为成熟的批评,见 Ewing, *Kant's Treatment of Causality*, p. 375。一位作者对这些批评做了有益的重述: W. A. Suchting, "Kant's Second Analogy of Experience," *Kant - Studien* 58 (1967), pp. 355 - 369。针对这些反驳为康德做出辩护的一次有趣的尝试,可见 Paton, *Kant's Metaphysic*, vol. 2, pp. 254 - 256。
- 32 对此情况的一个类似评估,见 Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, p. 241。
- 33 参见 Bird, *Kant's Theory of Knowledge*, p. 155, and Melnick, *Kant's Analogy*

gies, pp. 79 – 80。

34 这一点的典型代表是这些作者的解读: Wolff, *Kant's Theory*, p. 267; 以及 Melnick, *Kant's Analogies*, pp. 80 – 82。

35 一位作者从一个不同的立足点对同一个假设提出了批评: Melnick, *Kant's Analogies*, pp. 81 – 83。

36 虽然有以上引用的批评,但这一点却为沃尔夫(Wolff)所承认,他写道:“这个论证的真正要点,正如康德在这个类比的后面所清楚说明的,不是我们必定在 A 之后感知 B,而是我们必定在 A 之后表征或思考 B。客观性是认识而非把握的一个特征”(*Kant's Theory*, p. 268)。

491 37 参见 Van Cleve, “Four Recent Interpretations,” pp. 75 – 76, 他对伊文(Ewing)的解读做了讨论;也参见 Melnick, *Kant's Analogies*, pp. 81 – 82, 他在这一点上对佩顿(Paton)做了批评。

38 也见 A111。

39 这条反驳路线在康德生前就已经由所罗门·梅蒙(Solomon Maimon)提出,他承认,康德确立了法权的问题(*quid juris*),但他否认康德这样做是为了事实的问题(*quid facti*)。有作者讨论了梅蒙对康德的批评,见 Beiser, *The Fate of Reason*, pp. 285 – 323, 以及 Thielke, “Discursivity and Its Discontents,” esp. chapters 4 and 5。

40 康德借以回应休谟的这种先验论证的经典陈述是: Beck, *Essays on Kant and Hume*, esp. pp. 131 – 135。

41 例如可见, Prichard, *Kant's Theory of Knowledge*, pp. 294 – 296。

42 Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, pp. 259 – 262。

43 同上, p. 240。

44 Reid, *Essays on the Active Powers of the Human Mind, Philosophical Works*, vol. 2, p. 627. 对此的讨论,见 Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, pp. 259 – 260。

45 Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, vol. 1, *Sämtliche werke*, ed. by J. Frauenstadt, § 23, pp. 85 – 92。

46 Strawson, *The Bounds of Sense*, p. 137. Lovejoy, “On Kant's Reply to Hume,” in *Kant: Disputed Questions*, ed. by Moltke S. Gram, pp. 284 – 308。

47 同上, p. 138。

- 48 同上。
- 49 Beck, "A *Non - Sequitur* of Numbing Grossness," in *Essays on Kant and Hume*, pp. 151 - 152.
- 50 Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, p. 252.
- 51 因此,明显是为支持他的解读,盖耶尔(Guyer)两次提到 A201 - 202/B246 - 247,康德在那里提到关于一个事件的经验性判断的客观有效性(*Kant and the Claims of Knowledge*, pp. 239, 259)。但应当指出的是,在这两个场合,他都用它来讨论叔本华的反驳,而不是确认他自己的底层假设。
- 52 同上, pp. 258 - 259, 315, 326。
- 53 这个表述取自 Brittan, *Kant's Theory of Science*, p. 189。但是,为公平起见,也应当指出,这并不反映布瑞顿(Brittan)对此论证的解读。
- 54 虽然他心里想的不是我们现在所关注的这个问题,但麦尔尼克(Melnick)也用他对一个“封闭系统”(closed system)的分析提出了对这样一种局面的刻画(*Kant's Analogies*, p. 117)。按照麦尔尼克,“一个封闭系统是这样的:在某个时间的描述是可以由规律来支配的,这些规律的应用条件构成该系统在某个其他时间的描述。”行星的运动是这样一种系统的例子,因为“行星在任何时间的位置,都是行星在其他时间的物质和位置的一个函数”。也许可以把这理解为对一种局面的描述,在该局面下,一个“实体”最早的状态,是它的后来状态的原因或条件。
- 55 这是弗里德曼(Friedman)的观点。见上文注释 28。
- 56 我在 *Kant's Theory of Taste* 第一章对此论题做了详细讨论。
- 57 又见 FI 20: 209; 13。
- 58 见第八章,注释 41。
- 59 关于康德对同时性的讨论,见 ID 2: 401; 394。
- 60 Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*, vol. 2, p. 298。最近一位作者提出同样的观点:Thoele, "Die Analogien der Erfahrung," in *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 291 - 292。
- 61 参见 Baumgarten, *Metaphysica*, § 211 (7, 71)。一位作者注意到了这一点: Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*, vol. 2, p. 143, n. 7。
- 62 Eric Watkins, "Kant's Third Analogy of Experience," pp. 438 - 440。沃金斯(Watkins)进一步提出,同样的因果性模型也适用于第二类比,但我在此不

会追随他的看法。

- 63 同上, pp. 435 - 436。
- 64 一位作者提出了类似的讨论: Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*, vol. 2, pp. 321 - 322。
- 65 许多评论者强调了这一点,最近的是: Margaret Morrison, "Community and Coexistence; Kant's Third Analogy of Experience," *Kant - Studien* 89 (1998), esp. pp. 266 - 267。
- 66 例如参见 B112, A214/ B261。
- 67 参见 Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*, vol. 2, p. 297。
- 68 康德在这一点上的主张的反事实本性,是这位作者指出的: Watkins, "Kant's Third Analogy of Experience," p. 426。
- 69 参见 Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*, vol. 2, 307。但是佩顿 (Paton) 并没有把这与判断的选言功能联系起来。
- 70 这条批评路线可见于许多形式,对此做了完全摒弃的处理的作者包括: 普瑞查德 (Prichard), 他认为康德就在这个问题上混淆了 (*Kant's Theory of Knowledge*, pp. 304 - 307), 斯特劳森 (Strawson) 则强力指责康德犯了一个不合逻辑的推理错误 (non sequitur), 据说这个错误可与康德在第二类比中所犯的 error 相比 (*The Bounds of Sense*, pp. 139 - 140), 对此做了更为同情的阐述的作者则有: 伊文 (Ewing), 他诉诸来自第二类比的区分 (*Kant's Treatment of Causality*, pp. 116 - 117)。
- 71 参见 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, vol. 2, pp. 459 - 462。关于叔本华在第三类比上的观点的简洁而有益的批判讨论, 可见: Kemp Smith, *Commentary*, pp. 387 - 389, 以及 Ewing, *Kant's Treatment of Causality*, pp. 118 - 119。
- 72 Melnick, *Kant's Analogies of Experience*, p. 96。
- 73 同上, p. 103。
- 74 同上, p. 104。
- 75 同上, p. 105。
- 76 一位作者提出了类似的批评: Watkins, "Kant's Third Analogy of Experience," p. 429。
- 77 Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, p. 270, p. 452, n. 12。盖耶尔

(Guyer)心里显然想的是康普·斯密的一个例子:一系列的音乐乐章,按相反的顺序演奏(*A Commentary*, p. 386)。

78 同上, pp. 271 - 272。

79 同上, p. 272。

80 指出这一点的是:Watkins, "Kant's Third Analogy of Experience," p. 431。

81 同上, p. 432。

82 Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, p. 273。

83 Watkins, "Kant's Third Analogy of Experience," pp. 424 - 425。

84 同上, pp. 425, 436 - 437。

493

85 同上, p. 436。

86 一位作者强调了这一点:Margaret Morrison, "Community and Coexistence: Kant's Third Analogy of Experience," *Kant-Studien* 89 (1998), pp. 257 - 277。

第十章

1 Paton, *The Categorical Imperative*, p. 233。

2 虽然我们不可能确定,康德是否想到了某个东西,但他的分析暗示了物或人格与它们的历史之间的区别,工作于时态逻辑和语法领域的哲学家们有时候也做出了这个划分。基本的观点是,个别的对象(既包括物,也包括人格)本身并没有时间性的部分、广延甚至位置。时间性的属性都是与物和人格相关联的历史、过程和事件的谓词,但这些谓词并不直接地就是物和人格本身的谓词。例如,请参见 Dennis C. Holt, "Timelessness and the Metaphysics of Temporal Existence," *American Philosophical Quarterly* 18 (1981), pp. 149 - 156。不过霍尔特并没有讨论康德。

3 康德用“灵魂”表示的是一个单独的非物质性的实体,它有着思维、感受等等的能力。康德暗示,人类学抽掉了人在这个意义上是否有灵魂这个问题,而在心理学中(康德大致把它理解成了沃尔夫派的鲍姆加通的经验性的心理学)这样一个存在者则得到了假定。请参见 Anthro 7: 161; 39。

4 也请参见 KU 5: 206; 92, 以及 Anthro 7: 153; 32。

5 Hume, *Treatise*, p. 165。

6 威尔福德·塞拉斯(Wilfred Sellars)指出了这个观点:“……这个思维着的我或

- 他或它(物)……”/“... This I or he or it (the thing) which thinks ...”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 44 (1971), p. 8。
- 7 也请参见 R6354, 18: 680。
- 8 在 R5654 18: 312 里,康德把内感官的对象指为“统觉的先验对象”。
- 9 其他地方,康德在《反思》里讨论自我知识的现相性质的时候,提到了以下问题,即内感官的内容(除了感受)乃是源于我们的外感官,不过他并没有暗示这构成了一个单独的论证。例如,请参见 R5653 18: 306 - 307; R5655 18: 313 - 316; R6313 18: 6319; 633; and LR 9 - 11。因此,可能以下假定是不正确的:康德在《纯粹理性批判》中把它作为了一个独立的论证,虽然出于分析性的意图,这么考虑它非常有用。
- 10 关于沿着这些路线展开的一个批评,请参见 Hossenfelder, *Kants Konstitutions-theorie und die Transzendente Deduktion*, pp. 31, 61 - 63。
- 11 Paton, *Kant's Metaphysic*, vol. 2. pp. 238 - 240。
- 12 请参见 Washburn, “The Problem of Self-Knowledge and the Evolution of the Critical Epistemology, 1781 and 1787,” esp. pp. 194 - 215。下面的许多分析都受到了沃什伯恩讨论启发。关于对自我触发的一个稍有不同的说明,请参见 Guenter Zoeller, “Making Sense Out of Inner Sense: The Kantian Doctrine as Illuminated by the Leningrad Reflexion,” *International Philosophical Quarterly* 115 (1989), pp. 263 - 270。
- 13 普劳斯(Prauss, *Erscheinung bei Kant*, pp. 254 - 321)充分讨论了这样一个重新概念化以及认知焦点的改变所具有的意义。
- 14 康德对该问题首次出版的讨论是在 NE 1: 411 - 412; 39 里。海德曼(Heidemann, *Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus*)和罗吉·卡朗第(Luigi Caranti, “The Development of Kant's Refutation of Idealism,” Ph. D. dissertation, Boston University, 2001, 未出版)讨论了康德在前批判时期的反观念论论证。*

* Caranti 一书后来于 2007 年在 Toronto 出版: *Kant and the Scandal of Philosophy: The Kantian Critique of Cartesian Scepticism*, University of Toronto Press。

- 15 虽然康德在第二版里重新阐述了第四个谬误推理,用它来处理心-身问题,而不是处理外部世界怀疑论[B409-410],但我们应该记住,他在“纯粹理性的二律背反”这一节里保留了该论证的一个迷你版本,在那里他阐述了先验观念论[B519-520]。在这两个情况下,康德关注的是,强调他的先验的或形式的观念论与非法的经验性的或质料的观念论之间的区别。这同样适用于他在《未来形而上学导论》中对该问题的处理,它基本上仿照了第一版的处理[Pro 4: 336-337; 91-92]。
- 16 Guyer, “Kant’s Intentions in the Refutation of Idealism,” *Philosophical Review* 92 (1983), pp. 329-383, 以及 *Kant and the Claims of Knowledge*, pp. 279-329。
- 17 我对这个问题的处理受到了卡朗第(Caranti, *The Development of Kant’s Refutation of Idealism*, pp. 187-193)的讨论的影响。
- 18 这是唯一的证明,这个主张在《反思》[R6311-6316, 18: 607-623]里得到了重申。康德在那里勾勒了各种证明,这个事实表明,他把它们视为同一个论证路线的不同选项,这个论证路线本身则被视为挫败怀疑论的唯一方式。实际上,它们全都采取了以下形式,即试图显明,怀疑论必定会把外部经验的实在性接受为一种最小程度上的自我知识的可能性的一个条件,而该知识本身据信是不可怀疑的。
- 19 请参见 B70-71。
- 20 正如笛卡儿清楚表明的,同样的推理路线也导致了一个有关他心的怀疑论。因此,“成问题的观念论”同样也可以被刻画为“成问题的唯我论”。不过,康德完全忽略了该问题的后一个维度,他只集中关注于有关物理世界的怀疑论。
- 21 主要处理这个话题的人是 Lachièze-Rey, *L’idéalisme kantien*, pp. 60-148, 以及 Rousset, *La doctrine kantienne de l’objectivité*, pp. 139-161。
- 22 也请参见 R5653, 5655, 18: 309, 314。
- 23 Rousset, *La doctrine kantienne*, pp. 148-151; Myron Gochnauer, “Kant’s Refutation of Idealism,” *Journal of the History of Philosophy* 12 (1974), pp. 195-206, esp. p. 198; and Richard E. Aquila, “Personal Identity and Kant’s Refutation of Idealism,” *Kant-Studien* 70 (1979), pp. 259-278, esp. pp. 260-261。

- 24 Bennett, *Kant's Analytic*, p. 205.
- 25 同上。
- 26 同上,第 200 - 214 页。
- 27 笛卡儿自己暗示了对意识内容的这样一个时间化了的理解,在第三个沉思里,他在证明上帝的实存之前——因而还在恶魔假设这个设想之下——顺带地评论道,“当我想到我实存,而且除此之外我还记得我从前也实存时,或者,当我构想各种思想,认识到了它们的数目时,这时候,我就获得了持续和数目的观念,从此我就能够随心所欲地把它运用于任何其他事物之上了”(*The Philosophical Writings of Descartes*, ed. by J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch, vol. 2, pp. 30 - 31)。
- 28 Bennett, *Kant's Analytic*, p. 202.
- 29 Guyer, “Kant's Intentions,” pp. 332 - 324, and *Kant and the Claims of Knowledge*, pp. 283 - 284.
- 30 康德在 B278 明确地提出了这一点。
- 31 请参见 R5653, 6315 18: 308, 618 - 620。鲁赛特 (Rousset, *La doctrine kantienne*, p. 115) 讨论了这个问题。
- 32 舒尔茨 (Schulze, “Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof Reinhold in Jena gelieferten Elementar - Philosophie,” 重刊于 *Aetas Kantiana*, pp. 105 - 108.) 提出了这样一个反对意见。
- 33 这是卡朗第 (Caranti, *The Development of Kant's Refutation of Idealism*, chapter 4) 提出的主要问题。
- 34 请参见 R5461 18: 189。
- 35 除了盖耶尔之外,沿着实在论的路线对“观念论的驳斥”做出最显著系统性的、精深的解释的是鲁赛特 (Rousset, *La doctrine kantienne*, esp. pp. 139 - 161)。鲁赛特和盖耶尔一样,也强调晚期的《反思》。
- 36 Guyer, “Kant's Intentions,” pp. 330 - 331; *Kant and the Claims of Knowledge*, p. 281 及各处。
- 37 Guyer, “Kant's Intentions,” pp. 360 - 61; *Kant and the Claims of Knowledge*, esp. pp. 310 - 317.
- 38 Guyer, “The Postulates of Empirical Thinking in General and the Refutation of Idealism,” pp. 322 - 323.

- 39 卡朗第 (Caranti, *The Development of Kant's Refutation of Idealism*, esp. chapter 4.) 已经论证了一个类似的观点, 虽然他的根据稍有不同。
- 40 值得指出的是, 盖耶尔在他的著作 (Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, p. 415) 的最后一页援引了上述这个段落, 并暗示了它所需要的先验观念论的形式与对反驳观念论打算得出的结论的一个实在论的解读是相容的。当然, 他立刻就在以下基础上否定了这个相容性的意义: 他已经显明了, 这个观念论与康德的经验的先验理论是无关的, 而我力图否定的正是这一点。

第十一章

- 1 不过, 康德的确在 A132/B171 提供了被赋予理性的那个角色的一个暗示。最初的观点反映了他早先的立场 (它在《就职论文》里得到了阐述), 根据这个立场, “理智” (*intellectus*) 这个拉丁文既包括了理性, 也包括了知性。但来自“沉默的十年”的《反思》清楚地证明了, 这个区分对于康德来说是逐渐地变得重要起来的。这些反思里最早在这两者之间做出一个明确区分的是 R4675 17: 648 - 653, 其日期是 1775 年。
- 2 传统上这些被视为“特殊形而上学”的不同分支, 因为它们每一个都处理了形而上学沉思的一个不同的对象。由此它们区别于“一般形而上学”或存在论。后者处理的是存在本身或“一般的物”。沃尔夫和鲍姆加通在展示他们的形而上学时使用了这个框架, 它也构成了康德批判的基础。正如我们将会看到的, 这也体现在了“先验分析论”的批判性功能和“先验辩证论”的批判性功能之间的劳动分工之上: 前者提供了对一般形而上学的一个批评, 后者提供了对特殊形而上学的一个批评。
- 3 这标志着对康德自己在“先验辩证论”引言中的这些话题次序的一个颠倒。因为康德首先讨论了幻相, 然后才从这推进到了他对理性的预备性说明。但由于这个次序似乎是被康德对辩证法的刻画——他把它刻画为“幻相的逻辑”而不是——规定的, 不是被任何体系性的考虑规定的, 因此, 从他对理性的说明——它是幻相学说的基础——开始, 这似乎要更好一些。
- 4 因此, 本尼特提出, 康德本来应该否定在这个意义上存在任何原理的。请参见 *Kant's Dialectic*, p. 262。

- 5 康德有时候把前者刻画为“集合的统一性”，把后者刻画为“分殊的统一性”（请参见 A582/B610 以及 A644/B672）。此外，这个区分也在《遗稿》里得到了预示。例如，在 R4757 17: 703 里，康德把分殊的统一性关联于可能经验的原理；在 R4760 17: 711 里，他把集合的统一性关联于理性的全部运用的统一性。和 R4675（请参见注释 1）一样，这些都源自同一个时期，在这个时期，康德初次尝试着在知性和理性之间做出一个截然的区分。
- 6 康德把直接的推理归属于知性。根本上，这些推论可以在亚里士多德逻辑方阵的基础上得出来。请参见 JL 9: 115 - 119; 610 - 614。
- 7 由于“*Vernunftschluss*”——它的字面意义是“理性的推理”——是康德用来指称一个三段论推理的，所以这两个术语在这里通常会被处理为可以互换的。
- 8 不过，以下事实使情况变得复杂起来：康德在其《逻辑学》里指出，只有定言的三段论推理才真正是一个理性的推理，因为只有它才有一个中项 [JL 9: 129; 623]。因此，他也提出，所有假言的三段论推理都实际上是基于一个前件命题和一个后件命题的直接推理 [JL 9: 129; 623]。而所有包含着两个以上选言支的选言的三段论推理都是复合的三段论推理 [JL 9: 130; 624]。奇怪的是，康德在推导这些理念的时候忽略了这一点。
- 9 记住以下这一点非常重要：对于康德来说，理性的诸理念这个类比要比先验的诸理念这个类比更广泛，因为它还包括了像德性、共和制度这样一些实践的理念，它们发挥着原型的功能。康德通过用对一般理念的一个讨论来作为他对先验理念的说明的序言，强调了这一点 [A312 - 320/B368 - 377]。不过，我们这里关注的只是前者。
- 10 后者是隆格内斯 (Longuenesse) *Kant and the Capacity to Judge* 一书的一个核心命题。
- 11 在《未来形而上学导论》里，康德似乎考虑到了理念是天生的这个可能性，但他提出，如果它们不是天生的，那么它们的来源必定在于理性的一个行动，该行动就是在三段论推理的各种形式中得到了表达的那个行动 [Pro 4: 430; 84]。不过，它们在《纯粹理性批判》里被刻画为推理的概念，这表明，他没有把它们视为天生的。
- 12 Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics*, p. 173.
- 13 同上，第 174 - 175 页。
- 14 关于从这个观点出发对灵魂理念和定言的三段论推理的一个特别严厉的

- 处理,请参见 Bennett, *Kant's Dialectic*, p. 281。
- 15 格瑞尔(Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, pp. 133 - 137)很好地表述了这个相似之处。
- 16 在 B111 康德把全体性或总体性范畴刻画为“不过是被考虑为单一性的多数性”。
- 17 在这个语境里,值得指出的是,康德不仅截然区分了纯然比较的普遍性(通过归纳而得到)和真正的普遍性[B3 - 4],他还把前者关联于知性的统一性,把后者关联于理性的统一性。例如,请参见 R4759 17: 709,在那里,康德把知性的普遍性指为仅仅“非绝对的总体性”(totalitas secundum quid),它不同于绝对的总体性;还有 R5553 18: 224。
- 18 在一个《反思》(日期是 1778 年和 1780 年代早期之间)里,康德写道:“依据关系范畴的总的总体性这个概念是理性的纯粹概念”(R5555 18: 231)。
- 19 请参见 Bennett, *Kant's Dialectic*, pp. 262 - 264; 以及 Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics*, pp. 173 - 174。
- 20 Kemp Smith, *Commentary*, p. 450。
- 21 请参见 Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, p. 136。
- 22 我已经强调了直观诸条件的独立性,因为康德提到了“直观在知性之下的综合统一性”。正如在 B 版演绎第一部分,我们在这里也可以把康德视为是在指“一般的直观”,它正好被包含于范畴的纯粹运用之中,该运用一方面不同于一种逻辑的功能,另一方面也不同于一个图型。
- 23 康德把他的计划刻画为“从我们理性的本性中对它们(这些理念)做一种主观的推导(或‘引介’)”[A336/B393]。这个刻画的不确定性源于科学院版(它用的是 *Anleitung*[引介])和埃德曼的校订版(它用的是 *Ableitung*[推导])之间的不一致。虽然前者当然是可能的,但我相信,后者更有意义,因为它与康德实际上试图做的事情是一致的。
- 24 这一点在康普·斯密(*Commentary*, p. 454)那里特别明显。也请参见 England, *Kant's Conception of God*, pp. 117 - 118。
- 25 例如,请参见 Bennett, *Kant's Dialectic*, p. 258。
- 26 斯特劳森(Strawson, *The Bounds of Sense*, pp. 159 - 160)、本尼特(Bennett, *Kant's Dialectic*, p. 283)和沃尔希(Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics*, p. 176)都提到了这样一个观点。

- 27 来自《遗稿》的证据暗示了,“先验辩证论”的三分法是一个相对晚近的发展,对它的最初表述是在《反思》中的 R5552-5555, 18: 218-235,它们的日期是1778年至1779年。而最早的《反思》[4756-4760, 17: 699-713]则表明,康德起初打算的是把“先验辩证论”与他对二律背反的处理并列起来。关于对此的进一步讨论,请参见 Guyer, “The Unity of Reason”。在《纯粹理性批判》中,正如人们常常指出的,康德暗示了,第二个二律背反相关于灵魂的单纯性这个问题[A463/B491],而第四个二律背反则提出了对上帝的实存的一个论证。最终,在后两个“批判”中,“二律背反”与“先验辩证论”被明确地等同起来了。
- 28 康德在对第四个二律背反正题的评论中指出了这一点[A456-458/B484-486]。
- 29 下面的讨论极大地受惠于格瑞尔(Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, esp. pp. 101-130)根据我的判断,对于这个复杂的、相对被忽略了的话题而言,她的说明在所有的文献里不仅是最周详的,也是最富有启发性的处理。不过,这不是说,她会赞成目前说明的所有方面。
- 30 康德在1766年[Tr 2: 342-48; 329-335]已经诉诸这样一个模式来解释形而上学的错误或幻相。关于对此的一个讨论,请参见 Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, pp. 32-45。
- 31 康德在那里把一个欺诈的公理定义为“一个杂交的公理,它试图伪装成感觉的东西,就好像它必然属于知性的一个概念”[ID 2: 412; 408]。关于对康德在《就职论文》里对欺骗的说明的一个讨论,请参见 Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, pp. 57-64。
- 32 本尼特(*Kant's Dialectic*, p. 267)打发掉了对错误的这个说明,他认为它“与康德在其他地方就这个话题所说的东西”相冲突,“除非我们无法容忍地重新解释它”。这里提供的说明试图表明,情况不是这样的。再一次地我受惠于格瑞尔(Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, pp. 102-110),虽然我比她走得更远,试图把对莱布尼茨存在论的批判整合进这个说明之中。
- 33 例如,请参见本尼特对这个区分的轻蔑处理(*Kant's Dialectic*, p. 267)。
- 34 请参见 Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, pp. 117-130。
- 35 Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics*, p. 173。

- 36 卡米拉·塞尔克-汉森 (Camilla Serck-Hanssen, “Transcendental Apperception: A Study of Kant’s Theoretical Philosophy and Idealism,” Ph. D. dissertation, University of California, San Diego, 1996, p. 220, 未出版) 提出了这个类比。
- 37 在本书第一版, 我没有截然区分先验的实在论和先验的幻相。再一次地, 我受惠于格瑞尔, 她向我指出了, 要理解康德在“先验辩证论”里的步骤, 这个区分极其重要 (请参见 *Kant’s Doctrine of Transcendental Illusion*, pp. 101, 143, 151)。

第十二章

- 1 本尼特 (*Kant’s Dialectic*, p. 66) 采用了“笛卡儿式的基础”这个短语来刻画理性心理学的程序。
- 2 主要的例外是 Grier, *Kant’s Doctrine of Transcendental Illusion*, chapter 5。
- 3 Bennett, *Kant’s Dialectic*, p. 72。
- 4 Ameriks, *Kant’s Theory of Mind*, p. 68。
- 5 本尼特 (*Kant’s Dialectic*, pp. 74 - 75) 提出了对该错误的一个某种程度上类似于此的解释, 但他不赞成这个解释。
- 6 请参见 Grier, *Kant’s Doctrine of Transcendental Illusion*, esp. pp. 58 - 59。
- 7 记住以下这一点非常重要: 康德把一个范畴的“经验性运用”理解为涉及这个范畴的图型, 这种运用与它在一个单纯经验性的判断中的运用是不一样的。
- 8 例如, 请参见 A400, 康德在那里评论道, 统觉的我是“概念中的实体, 概念中的单纯的等等, 所以那一切心理学的定理都有其不可争辩的正确性”。正如他继而指出的, 关键的问题不是这个我是否是“概念中的实体”, 而是, 它是否真的是一个实体; 从前者并不能推出后者。
- 9 我再一次地是在追随格瑞尔的指引, 她对形式的错误提出了一个类似的分析, 虽然她的分析要更加具体, 所使用的术语与我也有所不同。请参见 *Kant’s Doctrine of Transcendental Illusion*, pp. 153 - 160。
- 10 康德实际上说的是, 我们可以称这个幻相为物化的意识的偷换。这甚至要更加令人困惑, 因为它暗示了幻相与偷换的同一性, 这与康德在幻相和错

误之间做出的截然区分是直接相矛盾的。

- 11 也请参见 A395; A582 - 584/ B610 - 611; A693 / B721。第十四章将会讨论第二段文字。
- 12 把这个交互性命题限定于特殊的形而上学,这么做是必要的。因为正如我们已经看到的,对于康德来说,存在论包含着偷换;但由于后者不需要预设一系列不同的先验对象,因此它就不包含物化。这也是为什么它不包含先验幻相的原因。
- 13 这个讨论的结尾[A403 - 405],康德增添了在范畴表的基础上对谬误推理的系统性次序的一个简短证明;但我在这里会忽略这个证明,因为它似乎与对理性心理学的实际批判没有太大关系。
- 14 康德在 A398 明确地把统觉的统一性关联于理性所需要的无条件者。然而,这是整个讨论的一个基本的特性。
- 15 格瑞尔(Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, p. 144)明确地肯定了这一点。
- 16 我认为,与其说康德在这里是在主张,客观的必然性要被赋予自在之物而不要被赋予单纯的现象,就好像那就是幻相。毋宁说,他的观念是,思想单纯主观的一个要求被看成了好像是客观的,即好像是物的一个规定。
- 17 格瑞尔(Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, p. 146)援引了这段话。
- 18 格瑞尔(Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, pp. 150 - 152)明确地提出了先验实在论和先验幻相之间的这一关联;它构成了对我早先观点的一个重要的纠正,我早先基本上把它们等同起来了。正如格瑞尔在好几个地方论证的,我们不可能得出这个等同,因为康德认为,幻相是不可避免的,而先验实在论则不是。
- 19 然而,请参见 A380,康德在那里把以下两者关联了起来:一方面把现象作为自在之物,另一方面是物质主义的形而上学立场和精神主义的形而上学立场。
- 20 例如,请参见 Tr 2: 327 - 328; 314 - 315。关于对康德在此话题上的观点的早期历史的讨论,请参见 Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, pp. 27 - 37。
- 21 关于对莱布尼茨使用此论证的讨论(被称为“统一性论证”),请参见 Margaret Wilson, “Leibniz and Materialism,” *Canadian Journal of Philosophy* 4

- (1974), pp. 495 - 513。
- 22 关于对此问题的一个讨论,请参见 Wilson, "Leibniz and Materialism," p. 511, 以及 Allison, *Idealism and Freedom*, pp. 97 - 98。
- 23 基切尔(Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, p. 211)肯定了这一点。关于在这一点上对基切尔的一个批评,请参见 Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, p. 167。
- 24 这个程序符合于康德在独断论的、批判的和怀疑论的反对意见之间做出的区分[A388 - 389]。正如康德在那里指出的,独断论的和怀疑论的反对意见都是针对(虽然是以不同的方式)考虑中的那些命题的,因此都预设了对对象的性质的某种洞见。相比之下,批判的反对意见——它们是康德在对谬误推理的讨论中提出的——则仅仅针对对这些命题被提出来的证明。因此,它们摆脱了任何这样的预设。
- 25 请参见第七章对 B 版演绎中统觉原则的分析性的讨论,还有对它与 A 版演绎里对统觉的处理之间的关系的讨论。
- 26 谬误推理的最后一个部分[A356 - 361]致力于一个复杂的同时又令人困惑的证明,它要证明的是,统一性论证对与确立灵魂的非物质性没有任何用处,这正是所需要的目标。关于对其中一些问题(包括“物质论”及其对立面的各种含义之间的区别)的一个很好的讨论,请参见 Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, esp. pp. 35 - 47, 73 - 76。不过,我和阿美瑞克斯不一样,我把这个区别视为该论证的一个附录,而不是它的核心。
- 27 我在"Locke's Theory of Personal Identity", (载于 *Locke on Human Understanding*, ed. by I. C. Tipton, pp. 105 - 122) 一文中讨论了第三个谬误推理的论证与洛克的人格统一性理论之间的关联。
- 28 请参见 Hume, *Treatise*, p. 171。
- 29 在其他地方,康德区分了道德的人格和心理学的性格。康德把前者定义为“一个有理性者在道德律之下的自由”(它不同于可归责性),把后者定义为“在一个人的实存的不同条件下意识到他的同一性的能力”[MS 6: 223; 378]。
- 30 Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, p. 135。
- 31 因此,我强烈地反对本尼特把第三个谬误推理刻画为体现了康德如下的“笨拙的企图”,即企图言说自我同一性的特定判断(这些判断可以以“我曾经在

t时刻是F”这个形式来表达),就是说,“在笛卡儿的基础上,我不可能知道某个人是F并问自己这个人是不是我”(Kant's Dialectic, p. 95)。在我看来,康德的 analysis 里没有任何东西是“笨拙的”,它也与记忆的可靠性无关。

32 康德也增添了对门德尔松的不朽性论证的一个批评[B413-418],还有对他的分析的实践意义的一些反思[B423-426],这些都与第二批判中所接受的那些命题密切相关。此外,正如康德本人所指出的,他修订的一个主要考虑就是回应他视为对他最初说明的那些“误解”[Bxxxviii]。虽然康德没有确认那些误解到底是什么,但似乎很有可能他在头脑里想到的是皮斯托利乌斯(H. A. Pistorius)和乌尔里希(A. H. Ulrich)发动的对他对自我的处理的那些批评(特别是有关现象-本体之区别的批评)。关于对这些观点的讨论,请参见 Kemp Smith, *Commentary*, p. 467; 以及 R. P. Horstmann, “Kant's Paralogismen,” *Kant - Studien* 84 (1993), p. 412。皮斯托利乌斯的批评影响到了自由的问题,因此我在 *Kant's Theory of Freedom* (pp. 29-53)一书中讨论了它。

33 *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 2, p. 54.

34 在对A版谬误推理的讨论中,先验实在论者的问题被描述为不能够做出合适的主观-客观的区别,而在这里这个问题被说成是与感性-知性(直观-概念)的区别有关。然而,鉴于曲行性命题,这些结果基本上是一回事。

35 Williams, “The Certainty of the Cogito,” in *Descartes: A Collection of Critical Essays*, ed. by Willis Doney, p. 95. 斯宾诺莎的陈述来自 *Principles of Cartesian Philosophy*, vol. 1, 绪论。

36 Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, trans. by P. Remnant and J. Bennett, book 4, chap. 7, § 7 (p. 411).

37 同上。

38 它也支撑着康德在对存在论论证的批判中那个著名的评论:“是显然不是什么实在的谓词,即不是有关可以加在一物的概念之上的某种东西的一个概念。它只不过是为一物或某些规定性本身的肯定”[A598/B626]。我们在第十四章将会回到这个问题。

39 在支持这个拒斥的时候,人们习惯援引笛卡儿的主张:“当某人说‘我在思维,因此我存在或我实存’的时候,他不是凭借着三段论推理而从思想演绎出实存的,而是通过一个对心灵的简单直观就认识到了它是自明的”(对第

二组反对意见的回应,载于 *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 2, p. 100)。然而,这个段落和其他类似的段落可能暗示的解释问题都不容易轻易了断。例如,根据安东尼·肯尼(Anthony Kenny, *Descartes: A Study of His Philosophy*, p. 51)的看法,“‘我思’这个前提结合如下这个预设,即在思维着的东西不可能是实存的,就产生了结论‘我存在’”。肯尼也指出,要把这个推理解释为一个简单的三段论推理,唯一需要的就只是接受以下命题,即“实存”是一个谓词。由于康德对存在论论证的笛卡儿版本的批评乃是基于,它把“实存”处理成了一个(实在的)谓词,因此,康德以同样的方式来解释我思推理,这当然就是非常合理的了。此外,鉴于这一解读,康德的以下主张也是完全正确的,即它(笛卡儿的我思推理)暗示了,所有思维的东西都必然地实存,“因为在那个情况下,思想这个属性会令一切具有这个属性的存在者成为必然的存在者”。威廉姆斯(Williams, “The Certainty of the Cogito”, p. 94)讨论了这个问题。

第十三章

- 1 虽然康德提到了四种不同的二律背反,正如他也提到了四个谬误推理,然而,人们常常指出,二律背反这个术语通篇都是用作单数,其所指的乃是在企图就作为一个整体的感性世界做推理时出现的一般性问题。请参见 Heimsoeth, *Tranzendentale Dialectik*, p. 199; Martin, *Kant's Metaphysics and Theory of Science*, pp. 62-64; 以及 Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, p. 173。
- 2 这令我们想起了休谟的“危险的二难困境”,它被定义为“一个错误的推理和根本没有推理这两者之间的”一个选择,在此危险的二难困境中,他发现自己陷入了《人性论》第一卷的结论(p. 174)。关于这经由哈曼而与康德的可能关联,请参见 Manfred Kuehn, “Hume's Antinomies,” *Hume Studies* 8 (1983), pp. 25-45。
- 3 请参见 Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, s. v. “Zeno of Elea”。
- 4 康德在 A471-472/B499-500 描述了经验论是如何成为独断论的。也请参见 A781/B809。
- 5 这个辩证的三段论推理及其谬误必须要与对各个二律背反的正题和反题的

论证区别开来。后者并没有呈现为三段论推理的形式,并且,虽然情况极富争议,但康德显然认为这些证明是有效的。因此,在《未来形而上学导论》里,康德没有讨论特定的论证,而是“担保了”它们的正确性[Pro 4: 340; 131]。

- 6 由于一个所谓的假言三段论推理没有任何中项,因此这里的谬误就不能够刻画为模棱两可的中项的谬误,但这两种谬误非常类似。
- 7 对第一个二律背反的主旨的这一聪明的刻画来自于 Bennett, *Kant's Dialectic*, p. 114。
- 8 请参见 Kemp Smith, *Commentary*, p. 479。他诉诸这一表面上的不连贯性,以支撑他的“缝补”解读,根据这种解读,对宇宙论理念的说明体现了康德早先的立场,这种解读把辩证论等同于二律背反。
- 9 请参见 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, vol. 1, p. 498; Kemp Smith, *Commentary*, p. 495; Bennett, *Kant's Dialectic*, p. 241; Wilkerson, *Kant's Critique of Pure Reason*, p. 133。
- 10 关于对此问题的一个有帮助的处理,请参见 Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, pp. 218 - 229。她正确地提出,斯宾诺莎的上帝完全符合康德在这里呈现出来的构想。不过,在历史上,似乎更可能的情况是,康德想到的是克拉克在与莱布尼茨的通信中所解释的牛顿的上帝。
- 11 这也可以根据数学性的原则和力学性的原则之间的对比而得到理解。回想一下,前者处理的是作为被直观的现象,后者指的则是被思考的东西,而不是被直观的东西。虽然这在“原理分析论”里没有扮演任何角色,但它开启了以下的可能性,即某物可以被思考为不能在可能经验中被给予。
- 12 这个区分——它对康德整个的哲学计划来说至关重要,因为它为自由允诺了概念上的空间——受到了康普·斯密(Kemp Smith, *Commentary*, p. 511)、沃尔希(Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics*, pp. 211 - 212)以及其他一些人的质疑。问题主要涉及第二个二律背反,它有时候被认为更符合力学性的模式,而不是数学性的模式。因此,沃尔希提出,该二律背反并非论证正题和反题都是错误的,因为无论是“除了单纯的东西或由单纯的东西复合而成的东西之外,任何地方都没有什么东西实存”这个主张(正题),还是“在世界中任何地方都没由单纯的东西实存着”这个主张(反题),都不能够经受住对立观念的支持者所发动的归谬,因此,我们或许可以论

证,正题和反题都是正确的。因为根据沃尔希的解读,反题排除的东西仅仅只是在经验性的探究过程中发现任何单纯东西的可能性,这留下了一个余地,即我们可以在本体的领域找到它。沃尔希的结论是正确的,但偏离了要点,因为他忽视了所讨论问题的宇宙论性质。诚然,后者似乎在以下基础上为质疑打开了大门:第二个二律背反不像第一个二律背反,它显得与作为一个整体的世界没有什么关联。然而,这会误解它所涉及的问题。使得这个问题成为宇宙论问题的,以及它实际上成为数学性问题的乃是,它涉及一切的复合,也就是说,它致力于讨论的乃是空间复合的概念本身。因此,这里就像第一个二律背反里一样,对某个非感性物的诉诸将会是不恰当的,因为该物不能够进入这样一个复合。关于对两个数学性的二律背反之间关联的说明,请参见 Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, pp. 209 - 214。

- 13 根据语境来看应该很明显,这里的析取式乃是互斥意义上的。反题观点的形式化乃是 I(代表无限)而不是 $\neg F$ (非有限),因为它论证的是一个现实的无限,而不是仅仅在主张世界在有关方面不能够被考虑为有限的。事实上,我们将会看到,这正是该观点的错误之处。
- 14 阿尔-阿兹姆(Al-Azm, *Origins of Kant's Argument in the Antinomies*, p. 8.) 明确地提出了这个说法。然而,奇怪的是,这个重要的观点却被盖耶尔忽略了。请参见 *Kant and the Claims of Knowledge*, pp. 407 - 408。
- 15 阿尔-阿兹姆(Al-Azm, *Origins of Kant's Argument in the Antinomies*) 的主要贡献在于,呼吁人们注意这一事实。然而,不幸的是,他倾向于忽视争论的理想化性质,给人造成了如下印象:康德在整个二律背反里所做的无非是把莱布尼茨的观点和牛顿的观点(后者是由克拉克所体现的)并列起来。关于此问题的一个充满洞见的、中允的讨论,请参见 Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, pp. 182 - 183 及各处。
- 16 盖耶尔(Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, p. 407) 提出了这个常见批评路线的一个版本。根据他的看法,这(实际上所有的二律背反论证都)“仅仅只反对一些认识论的结论”,这些结论涉及不可能表象或构想的东西。因而他提出,它们只能够产生形而上学的结论,这些论证据信通过预设“任何对于真正实存的物来说真的东西都必须是可知的”(康德明确地否定了这一点),或是预设先验观念论的真,就是以这些结论为目标的。然而这

是在假定,康德是在展示他自己的论证,而不是在展示理性宇宙论者(他认同先验实在论,因而陷入了先验幻相)的论证。

17 Kemp Smith, *Commentary*, p. 485.

18 Russell, *Our Knowledge of the External World*, pp. 160 - 161.

19 同上,第 161 页。

20 同上。

21 Strawson, *The Bounds of Sense*, p. 176.

22 Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, p. 179.

23 同上;还有 Bennett, *Kant's Dialectic*, pp. 118 - 119.

24 Moore, *Some Main Problems*, p. 181.

25 这样一个论证是由马丁·克努岑(Martin Knutzen)提出的。关于对此问题的讨论,请参见 Cohn, *Geschichte des Unendlichkeitsproblems in abendländischen Denken bis Kant*, p. 215。

504

26 我们由此可以看到诸如斯文博尔纳(Swinburne, *Time and Space*, p. 282)的批评的不恰切性。在斯文博尔纳看来,无限性命题的意义可以在以下基础上得到辩护:我们可以理解“对于事件的相继来说不存在任何边界”这个说法的意义,即便我们不能够算出它们。这个观点非常正确,但与问题无关;因为无论我们是像康德那样把这个命题理解为表述着一个调节性的理念,以便于我们始终能够构想进一步的条件,还是像“独断论者”那样把这个命题理解为断言了诸条件(过去事件)的一个现实的无限性的实存,问题都会浮现出来。

27 我的这个阐述得益于威廉姆·麦肯奈特(William McKnight)。这个无限的概念在形式上可以以如下方式得到规定:S 包含有无限多的成员,当且仅当对于每一个 n 来说,S 都包含着比 n 更多的成员(这里 n 是一个自然数)。

28 正如麦肯奈特已经注意到的,上个注释里给出的无限的定义就等价于康托的定义,根据后者,S 具有无限多的成员,当且仅当存在着一个 S 的真子集 S' ,以及一个关系 R,从而 R 在 S 和 S' 之间建立起了一个一一对应的关系。这个问题也得到了格拉姆(Moltke S. Gram, "Kant's First Antinomy," *Monist* 51 [1967], pp. 499 - 518, esp. p. 514)的讨论,他特别地提到了罗素的阐述。与前面一样,关键在于,把康德刻画数学性的无限时所说的“数”等同于“自然数”。因为在康德看来,说无限比任何(自然)数都大,也就是说

它是自反的、非归纳的；简言之，它不能够通过一个从自然数开始的计数过程而达到。

- 29 分析的整全 (*totum analyticum*) 与综合的整全 (*totum syntheticum*) 这两个表述，以及空间和时间乃是前者、物体乃是后者这个主张，出现在《反思》393, *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, ed. by Benno Erdmann, p. 121。虽然阿尔-阿兹姆 (Al-Azm) 没有提到这个反思，但我们可以从他的 *Origins of Kant's Arguments* [pp. 9-22] 里发现对此区分及其与康德论证的关系的一个说明。
- 30 康德在另一个段落里(《纯粹理性批判》，A428/B456n) 评论说，一个不确定的量可以被直观为一个整体 (*als eine Ganzes*)，如果它是被给予或被封闭于边界之内的话。因为在那种情况下，边界本身就规定了总体性，后者可以无须在思想中被构造出来而就得把握。不过，要点在于，无限论观点的支持者不能够主张世界的无限性。因为无限(按照假定)本身既不是不确定的，也不是有限的。因此，在这个情况下，一个综合就既是必要的，然而又是不可能的。
- 31 在斯文博尔纳 (Swinburne, *Time and Space*, pp. 282-283) 这里可以发现一个对康德在此之上观点的有趣误解。虽然他认识到了，康德提出的困难涉及对作为一个整体的宇宙的讨论，但他错误地假定了，它是如下这样一种忧虑，即我们一般不大可能提出有关一个类的所有成员的主张。由于他是以此方式来构想这一忧虑的，因此他显然就能够轻而易举地打发它，他简单地指出，例如，我们可以讨论一切天鹅。然而，显而易见的是，这与康德的论证没有任何关系，因为像康德所构想的那样讨论宇宙，乃是讨论一个高阶的个体，而不是一个类的成员。
- 32 请参见《纯粹理性批判》A410/B437。伊文 (Ewing, *A Short Commentary on Kant's "Critique of Pure Reason,"* p. 210) 讨论了这个问题。
- 33 不幸的是，在本书的第一版里，我犯下了这一混淆的错误。它是一个混淆，因为它(错误地)暗示了，对一个绝对开端的预设是无意义的，而并非仅仅是错误的。
- 34 实际上，莱布尼茨针对正题论证说，上帝可以在宇宙时间的更早(或者更晚)时刻创造出宇宙。请参见他的第四封信(第38页)以及第五封信(第75-77页)。

- 35 Strawson, *Bounds of Sense*, pp. 177 - 179.
- 36 Keith S. Donnellan, "Reference and Definite Descriptions," *Philosophical Review* 75 (1968), pp. 281 - 304.
- 37 Bennett, *Kant's Dialectic*, p. 160.
- 38 同上,第 161 页。
- 39 同上。
- 40 同上。
- 41 虽然康德没有正好做出这个区分,但他在 VR 28: 1095 里的确评论到,创世不能被视为一个在时间之中的事件,因为时间乃是肇始于创世的。
- 42 请参见 Strawson, *Bounds of Sense*, pp. 177 - 178; 以及 Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, p. 190n, 他在这一点上响应了斯特劳森。
- 43 康德在 A521/B549 的注释里把他自己与这个立场区分了开来,在那里,他区分了他对二律背反的“批判的”解决与对反题的“独断的”证明。
- 44 关于我对第三个二律背反与康德对自由意志问题的处理这两者之间关联的观点,请参见 Allison, *Kant's Theory of Freedom*, pp. II - 53, 以及 "The Antinomy of Pure Reason, Section 9," pp. 475 - 483. 后者表述了我在这个问题上的最新观点,它是经过了很多年的演变而来的。
- 45 请参见 Heinz Röttges, "Kants Auflösung der Freiheitsantinomie," *Kant - Studien* 65 (1974), p. 37, and Ortwein, *Kants problematische Freiheitslehre*, p. 24.
- 46 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, vol. 1, pp. 497 - 498.
- 47 Kemp Smith, *Commentary*, p. 493.
- 48 Bennett, *Kant's Dialectic*, p. 185.
- 49 同上,第 186 页。
- 50 Ewing, *Short Commentary*, p. 218 (cited by Bennett, *Kant's Dialectic*, p. 184).
- 51 Bennett, *Kant's Dialectic*, p. 186.
- 52 请参见莱布尼茨致克拉克的第五封信,特别是 1 - 20 节, *The Leibniz - Clarke Correspondence*, pp. 55 - 60. 令克拉克甚感惊讶的是,莱布尼茨在那里把这个原则扩展到了神圣意志本身,他主张,它被神圣理智认为最好的东西所决定了(虽然不是必然的)。此外,莱布尼茨在坚持这个原则严格的(无限的)普遍性时,明确地排除了自发性对于理解神圣的(或人的)能动性而言

- 的必要性,而克拉克则肯定了这一点。
- 53 同上,第 95 页。
- 54 阿尔-阿兹姆 (Al-Azm, *The Origins of Kant's Argument*, pp. 92-93) 就持有这个观点。
- 55 沃尔希 (Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics*, pp. 204-205) 提出了一个某种程度上类似的分析。不过,他没有特别地集中考察第三个二律背反,并且,他把矛盾看成了莱布尼茨和牛顿/克拉克口头上都赞成的一个充足理由原则的内部张力,而不是把它视为莱布尼茨自己对此原则的理解的内部张力。更重要的是,鉴于沃尔希对康德理性理论的全盘否定,他就忽略了这个原则与 P_2 之间的关联。我们将会看到,这构成了他批评康德对先验观念论的间接论证的基础,也使得他的这个批评无效了。
- 56 这个批评的路线可以追溯到黑格尔,关于当代对它的阐述,请参见 Röttges, "Kants Auflösung," pp. 36, and Ortwein, *Kants problematische Freiheitslehre*, pp. 24-26。
- 57 这里我追随的是康普·斯密的翻译,而不是盖耶尔和伍德的翻译,后者把 "dem vorhergehenden eben derselben Ursache" 译为"先前状态的原因",我这么做是为了更有利于论证。所争议的东西乃是一个力学性的开端与能动者的先前状态之间的关联,而不是那个状态的原因。
- 58 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, vol. I, p. 498.
- 59 Strawson, *The Bounds of Sense*, pp. 208-209.
- 60 请参见 Röttges, "Kants Auflösung," pp. 45-48, 以及 Ortwein, *Kants problematische Freiheitslehre*, pp. 26-27。
- 61 尤请参见 Gr 4: 446-47; 94-95。
- 62 请参见 A506/B534。
- 63 前一个打引号的短语来自康普·斯密,后一个打引号的短语来自盖耶尔和伍德对 "aufgegeben" 的翻译。出于文风的理由,我在这里将遵从前者。
- 64 康德在这里把它指为"理性的一个逻辑的设定" [A498/B526]。
- 65 请参见注释 3。
- 66 相应地,如果正题仅仅是否定了,世界是有限的,那么这两个主张就会不仅是相容的,而且从康德的观点看也是正确的。
- 67 当正题从对世界的无限性的否定推进到了对世界的有限性的肯定时,它就

说的比它知道的更多了。

- 68 这里我们应该记住,观念论论证所需要的仅仅是这些论证的否定性结论,即它们的如下证明:世界不可能是无限的;世界不可能是有限的。它们进一步的肯定性结论都基于如下假设,即相互对立着的观点是真正相矛盾的,而从康德的立场看,该假设是无效的。不过,这与否定后件的假言推理(*modus tollens*)的合理性没有任何关系。
- 69 格拉姆(Gram, "Kant's First Antinomy," pp. 509 - 512)勾勒了这个批评的路线。
- 70 当然,我们也可以主张说,平均每个家庭有比如 1.7 个子女;但这显然是一个统计学的命题,它并不指向任何特殊的家庭。
- 71 事实上,有时候康德的论证从世界理念自相矛盾的性质直接地就推进到了二律背反冲突的解决。请参见 Pro 4: 342; 132 - 133, Fort 20; 321; 403。我在"Kant's Refutation of Realism"(载于 *Dialectica* 2/3 [1976], pp. 224 - 253)一文中更详细地讨论了 this 论证的路线。
- 72 Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics*, p. 205.
- 73 同上,第 204 页。
- 74 同上,第 202 页。也请参见第 205 页,在那里沃尔希提出,康德的意图是显明先验实在论是错误的,他认为,它至少必定是可理解的。
- 75 同上,第 205 - 206 页。
- 76 同上,第 205 页。
- 507 77 关于此观点的一个明确表述,请参见 A509/B537。
- 78 不过,我们不该把这视为是在主张,先验观念论的整个功能就是治疗性的。很显然,康德也把它视为说明先天综合知识的可能性的根本手段(根据我的解读,这是通过对认识诸条件的构想而实现的),这个观点在先验感性论和先验分析论里都得到了强调。然而,在先验辩证论里,治疗性的功能同样重要,并占据了主导地位。
- 79 Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, p. 386.
- 80 同上,第 385 - 415 页。在第 462 页的一个脚注里,盖耶尔批评了我在本书第一版中对间接证明的说明。不过,我必须得承认,我没法看出来我的分析乃是他所刻画的样子。
- 81 盖耶尔分析了康德关于自然以及二律背反冲突的解决等观点的发展,对他

的分析所提出的批评,请参见 Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, pp. 191 - 194。

- 82 或许康德对二律背反和治疗性视角之间关联的最明确表述是在他给赫兹 (Herz) 的一封信里做出的,在这封信里他讨论了所罗门·梅蒙 (Solomon Maimon) 的作品。请参见 B II: 70; 316。
- 83 这是因为他们倾向于把这个证明视为对类似于后者的某物 (批评者们没有严肃地对待它) 的一个有意的证明。例如,请参见 Strawson, *The Bounds of Sense*, pp. 199 - 206。
- 84 我在这里对盖耶尔和伍德的译文做了改动,他们的译文是“欺骗性的幻相” (deceptive illusion)。虽然他们的译法在英语里似乎更合理,但它错误地暗示了,康德是在说,先验幻相乃源于对我们经验性概念的错误解释。正如我们已经看到的,这里的关系恰恰相反。

第十四章

- 1 通常,这一批评路线最常为人们援引的乃是叔本华 (Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, vol. I, pp. 508 - 509)。再一次地,康普·斯密 (Kemp Smith, *Commentary*, pp. 522 - 525) 紧紧追随叔本华。英格兰 (England, *Kant's Concept of God*, pp. 120 - 125) 提出了一个类似的批评。
- 2 斯特劳森 (Strawson, *The Bounds of Sense*, pp. 221 - 223) 肯定了这一点。
- 3 康德说,它“基于矛盾原理” [A571/B579],但正如阿伦·伍德所指出的,它就等于矛盾原理 (*Kant's Rational Theology*, p. 42)。
- 4 彼得·若斯 (Peter Rohs, “Kant's Prinzip der durchgangigen Bestimmung aller Seienden,” *Kant - Studien*, 69 [1978], esp. pp. 170 - 172) 最有力地表达了这个观点。
- 5 这里所涉及的“可能性”的含义是一个重要的问题。很显然,康德这里是在指一个实在的可能性,而不是在指一个单纯逻辑的可能性,但不甚明显的是,这个实在的可能性该做何理解。我遵从伍德 (*Kant's Rational Theology*, pp. 44 - 50),认为康德这里所指的实在的可能性不是在“一般经验性思想的公设”中所展示的与经验的形式条件相一致 [A218/B265],而是他在那里用“绝对的必然性”所理解的东西,即在所有方面都是可能的东西,它不同于—

个偶然的经验。值得注意的是,康德把“可能性”的这后一种含义和理性,而不是和知性关联起来了[A232/B284-285]。

- 508 6 伍德(Wood, *Kant's Rational Theology*, p. 59)在回应康普·斯密和英格兰的时候强调了这一点,后两位主张这些是康德前批判观点的残余(请参见上文的注释1)。
- 7 伍德(*Kant's Rational Theology*, P.41)指出了这一点,他也正确地指出了,莱布尼茨和康德在这一点上的区别在于,对前者来说,这是一个无限的分析任务,而对后者来说,这是一个无限的综合任务。
- 8 关于伍德对“存在论空间”这个隐喻的讨论,请参见 *Kant's Rational Theology*, esp. pp. 33-34。
- 9 请参见 ND I: 395-396; 15-17; EMB 2: 77-81; 122-126。
- 10 请参见 J. F. Courtine, “Realitas,” and “Realität/Idealität,” in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 8, pp. 178-193。
- 11 伍德(*Kant's Rational Theology*, pp. 31-32)指出了这一点。这里伍德是在回应康普·斯密的如下主张:康德在“纯粹理性的理想”中诉诸这套传统的存在论,这个做法与“先验分析论”的批判学说是相容的。请参见 Kemp Smith, *Commentary*, pp. 524-525。
- 12 正如伍德(*Kant's Rational Theology*, pp. 31-33)也指出来的,在康德对实在性的构想中似乎有某种含糊性,不过我们这里不需要考虑它。
- 13 康德在 ML₂ 28: 560 里明确地以此方式区分了现相的实在性(*realitas phaenomenon*)和本体的实在性(*realitas noumenon*)。
- 14 请参见 Wood, *Kant's Rational Theology*, p. 33。
- 15 朗古尼斯(Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, p. 309)援引并讨论了《反思》。
- 16 在《纯粹理性批判》中,康德部分地赞同理性主义者的立场,但又与他们保持着临界距离,这一点最明显地表现在了他在“反思概念的歧义”里对质料-形式关系的讨论之中。正如他在那里指出的,从逻辑的观点看,在概念先于它们与之相关的判断的意义上,质料先于形式。更重要的是,从存在论的观点看(这里康德明显想到的是莱布尼茨),这个优先性也成立,因为“无界限的实在性”(它被视为“所有可能性的质料”)必定会被构想为物的概念规定的条件,这个“无界限的实在性”是先行于(正如在“纯粹理性的理想”

中那样)限定的引入的[A266/B322]*。不过,当感性直观被带入图景之中时,关系就颠倒过来了,因为物(作为可能经验的对象)的可能性预设了一个形式的直观[A267-78/B323-324]。不过,尽管如此,康德在“纯粹理性的理想”中还是肯定了经验性的可能性的质料(及其空间-时间形式)相对于其形式而言在概念上的优先性。关于对“反思概念的歧义”和“纯粹理性的理想”之间关联的一个讨论,请参见 Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, esp. pp. 154-156。

17 请参见 A323/B379 以及 A335/B392。

18 这令我们想起了康德在“先验分析论”中提出的那个主张,即在范畴和图型之间的存在着一种类似[A181/B224],本书第八章讨论了它。

19 Wood, *Kant's Rational Theology*, p. 53.

20 同上, pp. 53-54.

21 我们已经看到,在“先验分析论”里,康德一方面肯定了逻辑功能和范畴之间的同构,另一方面也肯定了范畴和图型之间的同构。另一个重要的同构则在《判断力批判》[§59]中支撑着康德把美解释为道德的象征。关于我对后者的讨论——我把它刻画为一种“反思的同构”,请参见 Allison, *Kant's Theory of Taste*, pp. 254-263。

509

22 请参见 Kemp Smith, *Commentary*, pp. 524-525; England, *Kant's Conception of God*, p. 120。关于对此批评路线的一个更加全面的回应,请参见 Wood, *Kant's Rational Theology*, pp. 56-59。

23 也请参见 A579/B607 以及 A580/B608。在后一个地方,他把最实在的存在者(*ens realissimum*)这个概念刻画为“一个单纯的虚构,我们在一个作为特殊存在者的理想中通过它来概括和意识到我们理念的杂多”。

24 再一次地,我在很大程度上是在追随格瑞尔(Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, chapter 7)。我认为,她提出了对先验幻相和形而上学错误在康德对理性神学的批判中所扮演角色的一个决定性的说明。

25 请参见第十一章注释5。

26 格瑞尔在与我的通信中提出了这个同一。

* 此处原书标注页码有误。

- 27 用康德的术语说,它们都是推理的概念(*conceptus ratiocinantes*),而不是诡辩的概念(*conceptus ratiocinati*, A311/B368)*。
- 28 在 A615/B643 也提到了这个区别,虽然没有解释它。
- 29 在这一点上,请参见 Caimi, “On a Non-Regulative Function of the Ideal of Reason,” *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, pp. 540 – 541。
- 30 这令我们想起在 A324 – 326/B380 – 382 对“绝对”的讨论。它也不同于“一般经验性思想的公设”里讨论的那个必然性的含义,在这一方面,它类似于前面讨论过的绝对的可能性这个概念(请参见第十一章注释5)。
- 31 这个问题被以下事实进一步复杂化了:康德同时也在第四个二律背反的正题里为一个必然的存在者提出了一个宇宙论论证的版本[A452 – 454/B480 – 482]。不过,在“二律背反”里,这个绝对必然的存在者位于世界之中,要么作为世界的一部分,要么作为世界的原因,这暗示了一种斯宾诺莎式的对上帝的构想,而“纯粹理性的理想”明确关注的则是一个超验的存在者。
- 32 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, vol. 1, p. 511.
- 33 请参见 ND I: 395 – 396; 15 – 17, 以及 EMB 2: 72 – 73; 117 – 119。
- 34 “纯粹理性的理想”也包含着对自然神学的证明的一个批判[A620 – 630/B648 – 658],这是康德认识到的三种可能的思辨证明中的第三种。但由于这不属于先验神学(因为它有着很强的经验性前提),但又(像宇宙论证明那样)根本上依赖于存在论的证明,因此,我们在这里不需要考虑它。
- 35 在这里以及其他地方,康德区分了一个概念的可能性(逻辑的可能性,它仅仅没有矛盾)和一物的实在的可能性。但他在这里没有提出这个问题,请参见 A596/B624 注释。
- 36 萨夫(Shaffer, “Existence, Predication, and the Ontological Argument,” in *The First Critique, Reflections on Kant’s Critique of Pure Reason*, p. 125)提出了这个反对的路线。伍德(Wood, *Kant’s Rational Theology*, pp. 105 – 107)重述了这个路线,但他不赞成它,他对它的反应和我自己的反应是类似的。

* 原书标注页码有误

- 37 请参见 Shaffer, “Existence, Predication, and the Ontological Argument,” p. 126, 以及 Wood, *Kant's Rational Theology*, pp. 108 - 109。萨夫和伍德都表达了对以下这一点的惊讶:这个论证(他们显然都认为它是非常弱的)在详察之下居然这么站得住脚。
- 38 康德把它等同于莱布尼茨从世界的偶然性做出的证明[A604/B632]。
- 39 在这一方面,它截然区别于自然神学的证明,后者是从对世界中的次序的确定经验来论证一个有智能的创造者的实存的。不过,这个论证的诸多问题中的一个就是,它不能够使我们达到最实在的存在者(*ens realissimum*)。因此,到最后它也必须依赖于存在论论证。
- 40 请参见 A615 - 616/B643 - 644。虽然康德这里没有明确地提到 P_2 ,但他显然想到了它。
- 41 关于对存在论证明里幻相和错误之间关系的一个讨论,请参见 Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, pp. 256 - 260。
- 42 例如,请参见 Dennett, “Mechanism and Responsibility,” in *Essays on Freedom of Action*, ed. by Ted Honderich, pp. 157 - 184; 以及 *The Intentional Stance*。
- 43 或许是为了避免这个误导人的意味,这个短语常常被译为“和谐原则”。
- 44 伍德(Wood, *Kant's Rational Theology*, pp. 76 - 78)提供了这一思维方式的一个很好的例子。伍德关注于“主观的有效性”和“客观的有效性”之间的区别,而不是“主观的必然性”和“客观的必然性”之间的区别,他质疑康德仅仅把前者归属于“纯粹理性的理想”这个做法是否站得住脚。为了支持这一质疑,他诉诸“最佳解释”这个科学的概念,这个概念通常被作为一个假说的客观有效性的证据。问题是,一个康德式的理念不是一个号称解释的假说——虽然先验实在论者(他想要把它处理为不只是一个有用的虚构)似乎没有其他方式看待它。

510

第十五章

- 1 康德在《未来形而上学导论》里进一步提出了这个观点,他指出,先验辩证论附录的一个根本的部分是对形而上学的讨论的一个“批注”[Pro 4: 364; 118]。
- 2 康普·斯密(*Commentary*, pp. 543 - 552)提出了这一解读的经典陈述。

- 3 也请参见 A654/B682。
- 4 罗夫-彼得·霍斯特曼(Rolf-Peter Horstmann, "Why Must There Be a Transcendental Deduction in Kant's Critique of Judgment?," in *Kant's Transcendental Deductions, The Three "Critiques" and the "Opus Postumum,"* ed. by Eckart Förster, pp. 157-176, 以及"Der Anhang zur transzendentalen Dialektik," in *Kritik der reinen Vernunft*, ed. by Georg Mohr and Marcus Willaschek, pp. 525-545)特别坚持这一点。
- 5 这些文献包括(但绝不不仅仅限于)Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science*, esp. pp. 641-681, 以及 *Kant and the Dynamics of Reason*; Butts, *Kant and the Double Government Methodology*; Kitcher, "Projecting the Order of Nature," in *Kant's Philosophy of Science*, ed. by Butts, pp. 201-235, reprinted in *Kant's Critique of Pure Reason, Critical Essays*, ed. by Patricia Kitcher, pp. 219-238; McFarland, *Kant's Concept of Teleology*, esp. pp. 1-42; Rescher, *Kant and the Reach of Reason*; 以及 Wartenberg, "Reason and the Practice of Science," in *The Cambridge Companion to Kant*, pp. 228-248.
- 511 6 格瑞尔(Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, pp. 263-305)有力地论证了这个观点。因此,我的说明再一次地受惠于她的说明。虽然其他评论者也指出了康德的幻相学说和理念的调节性功能之间的关联,但他们没有以某种方式详细阐述这一关联,以真正有助于阐明康德在理性的认识功能上的观点。这些文献包括 Heimsoeth, *Tranzendentale Dialektik*, vol. 3, pp. 554-555; Piché, *Das Ideal: Ein Problem der Kantischen Ideenlehre*, pp. 36-43; 以及 Rescher, *Kant and the Reach of Reason*, pp. 152-155。
- 7 请参见 Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, pp. 37-38。
- 8 《康德全集》第16卷里重印了迈尔《摘要》的文本。这一卷包括了康德处理逻辑学的《反思》,这些反思主要基于这部作品。请参见第六章注释23。
- 9 Meier, *Auszug* § 401, KGS 16: 752-753.
- 10 Meier, *Vernunftlehre* § 429. 阿迪克斯(Adickes)在《康德全集》第16卷第753页援引了这段话。
- 11 Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, p. 16. 虽然迈尔和康德都忽略了记忆,但这并没有严重地影响到这个问题。
- 12 这些《反思》在 3275-3294 16: 753-761。康德在这里遵从迈尔,在他看

来,归纳和类比是从特殊者推出(经验性的)普遍者的两个方式。前者是根据康德所谓的“普遍化原则”(Prinzip der Allgemeinmachung)来从特殊者推进到普遍者的:“那属于一个属的许多物的东西,也属于该属其余的物”。后者根据相应的“特殊化原则”从两物在一个特殊属性上的相似性推进到总体上的相似性:“一个属的诸物——我们知道它们在很多方面都一致——在其余方面也一致,我们对这个属的有些物很熟悉,但我们没有知觉到其余的物”(JL 9: 133; 626)。在逻辑学讲义的其他版本以及《反思》里还有类似的说明。

- 13 例如,请参见 LB 24: 287; 232; LH 24: 109 - 110; LD - W 24: 777; 508。
- 14 请参见 R3276 16: 755; R3278 16: 755 - 756; R3294 16: 761; JL 9: 133; 627。
- 15 我在 *Kant's Theory of Taste* (pp. 35 - 42) 一书中讨论了康德在第三批判里对此问题的处理,在那里,它与他对反思的判断力的说明交织在一起。
- 16 回到第二章引入的那个当代的习语,可能有人会主张,康德在这里关注的是“有依据的可断言性”里边的依据。菲利普·基切尔(Philip Kitcher, “Projecting the Order of Nature”)阐述了如下这个命题:康德提出了一个有依据的可断言性的理论,该理论被理解为在科学实在论和工具主义之间的第三条道路。这个重构得到了盖耶尔(Guyer, “Kant's Conception of Empirical Law,” p. 242)和沃克尔(Walker, “Kant's Conception of Empirical Law - II,” p. 248)的赞成。虽然我不反对这个命题,但我自己的观点是,康德在这个问题上的立场被看成莱布尼茨形而上学的实在论和洛克的约定论之间的第三条道路,他的立场的独特性受到了年代错位的表达。我在“The Critique of Judgment as the ‘True Apology for Leibniz’,”(载于 *Kant und die Berliner Aufklärung*, edited by Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann, and Ralph Schumacher, vol. I, pp. 286 - 299) 一文中联系“第三批判”论证了这一点。
- 17 请参见 Walker, “Kant's Conception of Empirical Law - II,” p. 245。
- 18 迈克尔·弗里德曼通过诉诸康德对化学的处理的例子[MAN 4: 468 - 469; 184]指出,康德并不认为,系统统一性足以作为真正的规律点击,也就是说,它本身不是一个“经验性真理的充分标志”。请参见 Friedman, “Causal Laws and the Foundations of Natural Science,” in *The Cambridge Companion to*

Kant, p. 189。这个说法以及有关心理学的类似主张(下面将会讨论它们)似乎排除了把康德看成一个十足的融贯论者的可能性。然而,它并没有排除与以下主张的一个矛盾,即系统统一性的预设是探究经验性规律的一个必要条件,该主张蕴涵着,没有这个预设,就不可能有这样的真理的任何充分的标志。

- 19 请参见 KU 5: 180; 67。
- 20 雷谢尔(Rescher, *Kant and the Reach of Reason*, pp. 75 - 78 及各处)和瓦腾伯格(Wartenberg, "Reason and the Practice of Science," p. 246)从一个明确的实用主义的观点提出了类似的立场。
- 21 当然,严格来讲后者并不是真的,因为我们已经看到,知性的力学性原理在一种意义上是调节性的,在另一种意义上是构成性的。但是,这并不能够用来把康德从目前的困境中拯救出来,因为他的确明显在理性的层面上假定了一个严格的调节性-构成性的区分。
- 22 这是霍斯特曼对康德在“先验辩证论附录”中的那些主张打发处理的核心特征。请参见上面的注释4。
- 23 这里再一次地,我是在密切地追随格瑞尔(Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, pp. 269 - 279)。
- 24 盖耶尔(Guyer, "Reason and Reflective Judgment, Kant and the Significance of Systematicity," *Noûs* 24 [1990], pp. 17 - 43.)提出了相反的观点。
- 25 请参见 Ginsborg, *The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition*, p. 190。
- 26 我在其他地方已经论证的,这样一个层级组织是经验性概念的一个必要条件,因为任何这样的概念都必须有归属于它(它的外延)的更进一步的种类,也有在它(它的内涵)之中的更高的概念。请参见 Allison, *Kant's Theory of Taste*, pp. 33 - 34。
- 27 他还提出,它们的调节性的运用需要“某种(*einige*)客观有效性”[A664/B692]。
- 28 雷谢尔对该问题的处理(我对之抱以广泛的同情)反复强调了客观有效性和客观实在性之间的区别(*Kant and the Reach of Reason*, pp. 131, 137, 157 - 167, 各处)。在他看来,理性的原理具有客观有效性,但不具有客观实在性。不过,应该指出的是,至少在一点上康德赋予了理性的原理一种客观实在性[A665/B694]。正如我已经力图论证的,关键在于“对象”的性质。

- 29 这里我们应该记住,康德把 P_2 刻画为先天综合的。请参见 A308/B364。
- 30 这里关键的概念是“再自律”(heautonomy),康德在第三批判引入了这个概念,以刻画判断在其反思能力中的合法性(请参见 FI20: 225; 28,尤其是 KU 5: 185 - 186; 72)。康德通过把反思的判断力刻画为在其认识的功能和审美的功能上都是“再自律的”,能够强调以下观点,即它是向它自己,而不是向自然或理性立法的。因此,这个立法的有效性始终仅仅是“主观的”。关于我对康德对这一概念的使用(它仅仅出现在了导言里)的讨论,请参见 Allison, *Kant's Theory of Taste*, esp. pp. 40 - 42, 45。
- 31 也请参见 A678/B705。
- 32 不太清楚的是,最高的理智这个理念是否不同于一个完满的最实在的存在者(*ens realissimum*)。康德在这里引入它仅仅是作为一个单纯的例证,而把对上帝的理念的现实演绎留给了后者,康德的这个做法暗示了,我们应该要做出这个区分。此外,在“纯粹理性的理想”中,康德区分了世界的创造者和一个单纯的建筑师(它可以被等同于最高的理智)[A627/B655];但是他没有坚持这个观点。
- 33 在第一批判中,康德对比了系统性和合目的性,用明确的目的论的术语来看待后者,从而在事实上把它放在了前者之后。然而,在第三批判中,康德是在逻辑的或形式的合目的性这个标题下处理系统性的,把它作为合目的性的一个种类。这反映了康德从理性到反思的判断力的相应变化。
- 34 特别请参见 A687 - 694/B715 - 22。
- 35 例如,本尼特(Bennett, *Kant's Dialectic*, pp. 272 - 273)完全否定了灵魂理念有任何调节性的功能。
- 36 我说的是系统描述而不是科学,因为康德主张,心理学能够成为的最多也就是这个。请参见 MAN 4: 471; 186。
- 37 有的研究文献注意到了这个相似性。例如,请参见 Brook, *Kant and the Mind*; Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*; and numerous papers of 还有拉尔夫·米尔波特[Ralf Meerbote]的许多论文,包括“Kant on Freedom and the Rational and Morally Good Will,” in *Self and Nature in Kant's Philosophy*, ed. by Allen Wood, pp. 57 - 72; “Kant on the Nondeterminate Character of Human Actions,” in *Causality, Freedom, and Objectivity*, ed. by William A. Harper and Ralf Meerbote, pp. 138 - 163; 以及“Wille and Willkur in Kant's

Theory of Action,” in *Interpreting Kant*, ed. by Moltke S. Gram, pp. 69 – 80。

- 38 关于对此问题的一个更深入的讨论,请参见 Allison, *Idealism and Freedom*, esp. pp. 53 – 66, 92 – 106。
- 39 虽然严格说来,只有一个宇宙论的理念(世界理念),但康德经常用复数来指称宇宙论的理念,每一个二律背反都有一个不同的理念支撑着它。下面我们将会看到,为了区分各种调节性的功能,提出不同的宇宙论理念,这么做非常便利。不过,这与把这些理念视为是对世界理念的不同表达(正如二律背反在四个不同的二律背反中得到了表达那样)这样一个做法是相容的。
- 40 康德在《道德形而上学奠基》和《实践理性批判》中的力图从“实践的观点”对自由做出演绎。关于我对这些的分析,请参见 Allison, *Kant’s Theory of Freedom*, pp. 214 – 249, 以及“*We Can Act Only Under the Idea of Freedom*”。
- 41 关于对此的一个更完全的讨论,请参见 Allison, “*The Antinomy of Pure Reason, Section 9,*” in *Kritik der reinen Vernunft*, ed. by Georg Mohr and Marcus Willaschek, esp. pp. 469 – 474。
- 42 这里,康德是在挑战以下这个传统的观点:一个东西要是无限地可分的,它就必须是由无限数目的部分构成的。休谟在批判空间和时间的无限可分性命题时就诉诸这个原则(*Treatise*, p. 23),其他许多思想家也都诉诸这个原则。从康德的立场看,这可以被视为对一个连续的可分性问题的先验实在论的进路的一个不可避免的结果。
- 43 用二律背反那一章的语言说,可以通过指出以下这一点来指出这个观点:先验实在论者不能够在某个被给予的(*gegeben*)东西和被指向的(*aufgegeben*)东西之间做出原则上的区分。
- 44 Walker, “*Kant’s Conception of Empirical Law,*” pp. 255 – 256。
- 45 同上,第 56 – 57 页。

参考文献

- Adams, Robert Merrihew. "Things in Themselves." *Philosophy and Phenomenological Research* 57 (1997), pp. 801 – 825.
- Adickes, Erich. *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*. Tübingen: J. C. Mohr, 1929.
- . *Kant und das Ding an sich*. Berlin: Pan, 1924.
- AI – Azm, Sadik J. *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Allison, Henry E. "The Antinomy of Pure Reason, Section 9," in *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, ed. by Mohr and Willaschek (see below), pp. 465 – 490.
- . *Spinoza: An Introduction*. New Haven and London: Yale University Press, 1987.
- . "The Critique of Judgment as a 'True Apology' for Leibniz," in *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX Internationalen Kant – Kongresses*, ed. by V. Gerhardt, R. – P. Horstmann, and R. Schumacher (see below), vol. I, pp. 286 – 299.
- . "The Critique of Pure Reason as Transcendental Phenomenology," in *Dialogues in Phenomenology*, ed. by Don Ihde and Richard N. Zaner, pp. 136 – 155. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
- . *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- . "Kant and the Claims of Knowledge" (review). *Journal of Philosophy* 86 (1989), pp. 214 – 221.
- . "Kant's Concept of the Transcendental Object." *Kant – Studien* 59 (1968), pp. 165 – 186.
- . "Kant's Critique of Berkeley." *Journal of the History of Philosophy* II (1973), pp. 43 – 63.
- . "Kant's Critique of Spinoza," in *The Philosophy of Baruch Spinoza*, ed. by Richard Kenington, pp. 199 – 227. Washington, D. C.: Catholic University

- Press of America, 1980. (*Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol. 7.)
- . “Kant’s Non-Sequitur.” *Kant-Studien* 62 (1971), pp. 367 – 377.
- . “Kant’s Refutation of Realism,” *Dialectica* 30 (1976), pp. 223 – 253.
- . *Kant’s Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- . *Kant’s Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- . *Kant’s Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- . “The Non – Spatiality of Things in Themselves for Kant,” *Journal of the History of Philosophy* 14 (1976), pp. 313 – 321.
- . “Things in Themselves, Noumena, and the Transcendental Object,” *Dialectica* 32(1978), pp. 41 – 76.
- . “Transcendental Affinity – Kant’s Answer to Hume?” in *Kant’s Theory of Knowledge*, ed. by L. W. Beck (see below), pp. 119 – 127.
- . “Transcendental Idealism and Descriptive Metaphysics,” *Kant – Studien* 60 (1969), pp. 216 – 223.
- . “Transcendental Schematism and the Problem of the Synthetic A Priori,” *Dialectica* 35(1981), pp. 57 – 83.
- . “Where Have All the Categories Gone? Reflections on Longuenesse’s Reading of Kant’s Transcendental Deduction,” *Inquiry – Interdisciplinary Journal of Philosophy* 43(2000), pp. 57 – 80.
- . ed. and trans. *The Kant-Eberhard Controversy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.
- Ameriks, Karl. “Kant, Fichte, and Apperception,” in *Kant and the Fate of Autonomy*, ed. by Karl Ameriks, pp. 234 – 264. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- . “Kantian Idealism Today.” *History of Philosophy Quarterly* 9 (1992), pp. 329 – 342.
- . *Kant’s Theory of Mind*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- . “Recent Work on Kant’s Theoretical Philosophy.” *American Philosophical Quarterly* 19 (1982), pp. 1 – 24.
- Aquila, Richard E. “Personal Identity and Kant’s Refutation of Idealism.” *Kant – Studien* 70(1979), pp. 257 – 278.
- Barker, Stephen. “Appearing and Appearances,” reprinted in *Kant Studies Today*, ed. by L. W. Beck (see below), pp. 278 – 289.

- Baum, Manfred. "Kant on Pure Intuition," in *Minds, Ideas, and Objects*, ed. by Cummins and Zoeller (see below), pp. 303 - 315.
- Bayle, Pierre. *Historical and Critical Dictionary*, selections ed. and trans. by Richard H. Popkin. Indianapolis: Bobbs - Merrill, 1965.
- Beck, Jacob Sigismund. *Einzig moglicher Standpunct aus welchem die critiscbe Philosophic beurtheilt uierden muss*. Riga: Johann Friedrich Hartnoch, 1796. Reprinted in *Aetas Kantiana*. Brussels: Culture et Civilisation, 1969.
- Beck, Lewis White. "Can Kant's Synthetic Judgments Be Made Analytic?" reprinted in *Kant: Disputed Questions*, ed. by Moltke S. Gram (see below), pp. 228 - 246.
- . *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- . *Essays on Kant and Hume*. New Haven: Yale University Press, 1978.
- . "Kant's Theory of Definition," reprinted in *Kant: Disputed Questions*, ed. by Moltke S. Gram (see below), pp. 215 - 227.
- . "Lewis' Kantianism." *Studies in the Philosophy of Kant* (see below), pp. 108 - 124.
- . "A Non-Sequitur of Numbing Grossness?," in *Essays on Kant and Hume* (see above), pp. 147 - 153.
- . "Once More into the Breach: Kant's Answer to Hume, Again," in *Essays on Kant and Hume* (see above), pp. 130 - 135.
- . "A Prussian Hume and a Scottish Kant," in *Essays on Kant and Hume* (see above) pp. 111 - 129.
- . "A Reading of the Third Paragraph in B," in *Essays on Kant and Hume* (see above), pp. 141 - 146.
- . *Studies in the Philosophy of Kant*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.
- , ed. *Kant's Theory of Knowledge*. Dordrecht: Reidel, 1974.
- , ed. *Kant Studies Today*. La Salle, Ill.: Open Court, 1969.
- Beiser, Frederick C. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
- Bell, David. "The Art of Judgment." *Mind* 96 (1987), pp. 221 - 244.
- Bennett, Jonathan. *Kant's Analytic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- . *Kant's Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- . *Locke, Berkeley, Hume*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Berkeley, George. *The works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, ed. by A. A. Luce and T. E. Jessop. London: Thomas Nelson and Sons, 1948.

- Bird, Graham. *Kant's Theory of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, 1962.
- . "Recent Interpretations of Kant's Transcendental Deduction," in *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongress*, ed. by G. Funke and J. Kopper, part 1, pp. 1 – 14. Berlin: de Gruyter, 1974.
- Brandt, Reinhardt. *The Table of Judgments: Critique of Pure Reason A 67 – 76; B 92 – 101*, trans. by Eric Watkins. Atascadero, Calif.: Ridgeview Publishing, 1995. (*North American Kant Society Studies in Philosophy*, vol. 4.)
- Brittan, Gordon G. Jr. *Kant's Theory of Science*. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- Broad, C. D. "Kant's First and Second Analogies of Experience." *Proceedings of the Aristotelian Society* 25 (1926), pp. 189 – 210.
- Brook, Andrew. *Kant and the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- 518 Brouillet, R. "Dieter Henrich et 'The Proof – Structure of Kant's Transcendental Deduction': Reflexions critiques." *Dialogue* 14 (1975), pp. 639 – 648.
- Buchdahl, Gerd. "The Conception of Lawlikeness in Kant's Philosophy of Science," in *Kant's Theory of Knowledge*, ed. by L. W. Beck (see above), pp. 128 – 150.
- . *Kant and the Dynamics of Reason: Essays on the Structure of Kant's Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell, 1992.
- . "The Kantian 'Dynamic of Reason' with Special Reference to the Place of Causality in Kant's System," in *Kant Studies Today*, ed. L. W. Beck (see above), pp. 187 – 208.
- . *Metaphysics and the Philosophy of Science*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1969.
- Buroker, Jill. *Space and Congruence: The Origins of Kant's Idealism*. Dordrecht: Reidel, 1981.
- Butts, Robert E. *Kant and the Double Government Methodology*. Amsterdam: Kluwer, 1987.
- . "Kant's Schemata as Semantical Rules," in *Kant Studies Today*, ed. L. W. Beck (see above), pp. 290 – 300.
- , ed. *Kant's Philosophy of Physical Science*. Dordrecht: Reidel, 1986. (*University of Western Ontario Series in Philosophy and Science*.)
- Caird, Edward. *The Critical Philosophy of Kant*. Glasgow: J. Maclehose, 1909.
- Caranti, Luigi. *The Development of Kant's Refutation of Idealism*, unpublished dissertation, Boston University, 2001.

- Carl, Wolfgang. "Apperception and Spontaneity." *International journal of Philosophical Studies* 5 (1997), pp. 147 - 63.
- . "Die B - Deduktion," in *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, ed. by Mohrand Willaschek (see below), pp. 189 - 216.
- . *Die transzendente Deduktion der Kategorien in der1. Auflage der Kritikerreinen Vernunft: Ein Kommentar*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1992.
- Chipman, Lachlan. "Kant's Categories and Their Schernatism." *Kant - Studien* 63 (1972), pp. 36 - 49.
- Ciami, Mario. "On a Non - Regulative Function ofthe Ideal of Pure Reason," in *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, ed. by Hoke Robinson, vol. I, part 2, pp. 539 - 549. Milwaukee: Marquette University Press, 1995.
- Cohen, Hermann. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin: Dimmler, 1871 (znd ed., 1885).
- . *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*. 4th ed. Leipzig: FelixMeiner, 1925.
- Cohn, Jonas. *Geschichte des Unendlichkeitsproblems in abendländndischen Denken bis-Kant*. Hildesheim: Georg alms, 1960.
- Cummins, Phillip D., and Zoeller, Guenter, eds. *Minds, Ideas, and Objects: Essays on the Theory of Representationin Modern Philosophy*. Atascadero, Calif : Ridgeview, 1992. (North American Kant Society Studies in Philosophy, vol. 2.)
- Curtius, Ernst Robert. "Das Schematismuskapitel in der Kritik der reinen Vernunft." *Kant - Studien* 19 (1916), pp. 338 - 366.
- Dennett, Daniel. *The Intentional Stance*. Cambridge, Mass., and London: MIT Press, 1987.
- . "Mechanism and Responsibility," in *Essays on Freedom of Action*, ed. by Ted Honderich, pp. 157 - 84. London: Routledge and Kegan Paul, 1973.
- Descartes, Rene. *The Philosophical Writings a/Descartes*, ed. by J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- De Vleeschauwer, H. J. *Ladeduction transcendente dans l' oeuvre de Kant*. 3 vols. Paris: Leroux, 1934 - 1937.
- Donnellan, Keith S. "Reference and Definite Descriptions." *Philosophical Review* 75 (1968), pp. 281 - 304.
- Dryer, D. P. *Kant's Solution for Verification in Metaphysics*. Toronto: University of Toronto Press, 1966.
- Ebbinghaus, Julius. "Kants Lehrevon der Anschauung a priori," in *Kant: Zur Deu-*

- tung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, ed. by G. Prauss (see below), pp. 44 – 61.
- Eberhard, J. A., ed. *Philosophisches Archiv*. 2 vols. Berlin; C. Massdorf, 1792 – 1793. Reprinted in *Aetas Kantiana*. Brussels; Culture et Civilisation, 1968.
- . *Philosophisches Magazin*. 4 vols. Halle; J. J. Gebouer, 1789 – 1792. Reprinted in *Aetas Kantiana*. Brussels; Culture et Civilisation, 1968.
- Engel, Morris S. “Kant’s Copernican Analogy: A Re-examination.” *Kant – Studien* 54 (1963), pp. 243 – 251.
- England, F. E. *Kant’s Conception of God*. New York; Humanities Press, 1968.
- Erdmann, Benno. *Kants Kritikismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig; Leopold Voss, 1878.
- Evans, Claude. “Two-Steps-in-One-Proof: The Structure of the Transcendental Deduction.” *Journal of the History of Philosophy* 28 (1990), pp. 553 – 570.
- Ewing, A. C. *Kant’s Treatment of Causality*. London; Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., 1924.
- . *A Short Commentary on Kant’s “Critique of Pure Reason.”* 2d ed. London; Methuen, 1950.
- Falkenstein, Lome. “Hume on Manners of Disposition and the Ideas of Space and Time.” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79 (1997), pp. 179 – 201.
- . “Kant’s Argument for the Non-spatiotemporaliry of Things in Themselves.” *Kant – Studien* 80 (1989), pp. 265 – 283.
- . *Kant’s Intuitionism; A Commentary on the Transcendental Aesthetic*. Toronto; University of Toronto Press, 1995.
- Ferrarin, Alfredo. “Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition.” *Kant – Studien* 86 (1995), pp. 131 – 174.
- Fichte, J. G. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, in Erste and zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, ed. by Fritz Medicus. Hamburg; Felix Meiner, 1961.
- Franzwa, Gregg E. “Space and the Schematism.” *Kant-Studien* 69 (1978), pp. 149 – 159.
- Freudiger, Juerg. “Zum Problem der Wahrnehmungsurteile in Kants theoretische Philosophie.” *Kant – Studien* 82 (1991), pp. 414 – 435.
- Friedman, Michael. *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 1992.
- . “Kant on Causal Laws and the Foundations of Natural Science,” in *The Cambridge Companion to Kant*, ed. by Paul Guyer (see below), pp. 161 – 197.

- Gerhardt, Volker, Rolf-Peter Horstmann, and Ralph Schumacher, eds. *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2001.
- Gibbons, Sarah. *Kant's Theory of Imagination: Bridging Gaps in Judgment and Experience*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Gibson, James. *Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1917.
- Ginsborg, Hannah. "Lawfulness Without a Law: Kant on the Free Play of Imagination and Understanding." *Philosophical Topics* 25 (1997), pp. 37 – 81.
- . *The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition*. New York: Garland Publishing, 1990.
- Glouberman, M. "Conceptuality: An Essay in Retrieval." *Kant – Studien* 70 (1979), pp. 383 – 408.
- Gochbauer, Myron. "Kant's Refutation of Idealism." *Journal of the History of Philosophy* 12 (1974), pp. 195 – 206.
- Gram, Molrke S. "The Crisis of Synthetivity: The Kant – Eberhard Controversy." *Kant – Studien* 7 (1980), pp. 155 – 180.
- . "How to Dispense with Things in Themselves (I)." *Ratio* 18 (1976), pp. 1 – 15.
- . "Intellectual Intuition: The Continuity Thesis." *Journal of the History of Ideas* 42 (1981), pp. 287 – 334.
- . "Kant's First Antinomy." *Monist* 51 (1967), pp. 499 – 518.
- . *Kant, Ontology, and the A Priori*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1968.
- . "The Myth of the Double Affection," in *Reflections on Kant's Philosophy*, ed. by W. H. Werkmeister (see below), pp. 29 – 69.
- . *The Transcendental Turn*. Gainesville: University of Florida Press, 1984.
- . ed. *Kant: Disputed Questions*. Chicago: Quadrangle Books, 1967.
- Grier, Michelle. *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Gurwitsch, Aron. *Leibniz: Philosophie des Panlogismus*. Berlin: de Gruyter, 1974.
- Guyer, Paul, ed. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- . *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1987.
- . "Kant's Conception of Empirical Law." *Proceedings of the Aristotelian Society*,

supp. vol. (1990), pp. 220 – 242.

——. “Kant’s Intentions in the Refutation of Idealism.” *Philosophical Review* 92 (1983), pp. 329 – 383.

——. “Kant’s Tactics in the Transcendental Deduction,” in *Essays on Kant’s Critique of Pure Reason*, ed. by J. N. Mohanty and Robert W. Shahan, pp. 157 – 199. Norman, Okla.: University of Oklahoma Press, 1982.

——. “The Postulates of Empirical Thinking in General and the Refutation of Idealism,” in *Kant: Kritik der reinen Vernunft*, ed. by Morh and Willaschek (see below), pp. 297 – 324.

——. “Reason and Reflective Judgment; Kant on the Significance of Systematicity.” *Nous* 24 (1990), pp. 17 – 43.

521 Hanson, Norwood Russell. “Copernicus’ Role in Kant’s Revolution.” *Journal of the History of Ideas* 20 (1959), pp. 274 – 8r.

Harper, William I., and Ralph Meerbote, eds. *Kantian Causality, Freedom, and Objectivity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Heidemann, D. H. *Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus*. Berlin and New York: de Gruyter, 1998.

Heidemann, Ingeborg. *Spontaneität und Zeitlichkeit*. Cologne: Kelner Universitäts – Verlag, 1958.

Heimsoerh, Heinz. “Personlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie,” in *Studien zur Philosophie Immanuel Kants: Metaphysische Ursprung und Ontologische Grundlagen*, pp. 227 – 257. Cologne: Kelner Universitäts – Verlag, 1956.

——. *Transzendente Dialektik*. 4 vols. Berlin: de Gruyter, 1969.

Henrich, Dieter. “Die Beweisstruktur der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe – eine Diskussion mit Dieter Henrich,” in *Probleme der “Kritik der reinen Vernunft”*, ed. by Burkhard Tuschling. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1984.

——. “Fichte’s ursprüngliche Einsicht,” in *Subjektivität und Metaphysik*, pp. 188 – 232. Frankfurt: Klostermann, 1967.

——. “Fichte’s Original Insight,” trans. by David Lachterman, in *Contemporary German Philosophy*, vol. I, pp. 15 – 53. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1982.

——. *Identität und Objektivität: Eine Untersuchung über Kants transzendental Deduktion*. Heidelberg: Carl Winter Universitäts – Verlag, 1976.

——. “The Proof – Structure of Kant’s Transcendental Deduction.” *Review of Meta-*

- physics* 22 (1969), pp. 640 – 659.
- Herring, Herbert. *Das Problem der Affektion bei Kant. Kant-Studien, Ergänzungshefte* 67 (1953).
- Hinske, Norbert. *Kants weg zur Transzendentalphilosophie: Derdreissigjährige Kant.* Stuttgartand Berlin: W. Kohlhammer, 1970.
- Hintikka, Jaakko. “Kant on the Mathematical Method,” in *Kant Studies Today*, ed. L. W. Beck (see above), pp. 117 – 140.
- . “On Kant’s Notion of Intuition (*Anschauung*),” in *The First Critique*, ed. by T. Penelhum and. MacIntosh (see below), pp. 38 – 53.
- Holt, Dennis C. “Timelessness and the Metaphysics of Temporal Existence.” *American Philosophical Quarterly* 18 (1981), pp. 149 – 156.
- Horstmann, Rolf Peter. “Der Anhang zur transzendentalen Dialektik,” in *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, ed. by Mohr and Willaschek (see below), pp. 525 – 545.
- . “Kants Paralogismen.” *Kant – Studien* 83 (1993), pp. 408 – 425.
- . “The Metaphysical Deduction in Kant’s Critique of Pure Reason.” *Philosophical Forum* 13 (1981), pp. 32 – 47.
- . “Space as Intuition and Geometry.” *Ratio* 18 (1976), pp. 17 – 30.
- . “Why Must There Be a Transcendental Deduction in Kant’s Critique of Judgment,” in *Kant’s Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus Postumum*, ed. by Eckart Forster, pp. 157 – 176. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1989.
- Hossenfelder, Malte. “Allison’s Defense of Kant’s Transcendental Idealism.” *Inquiry* 33 (1990), pp. 467 – 479.
- . *Kants Konstitutions – theorie und die Transeendentale Deduktion.* Berlin: de Gruyter, 1978.
- Hudson, Hud. *Kant’s Compatibilism.* Ithaca and London: Cornell University Press, 1994.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. by Eric Steinberg. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1977.
- . *A Treatise of Human Nature*, ed. by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Humphrey, Ted. “The Historical and Conceptual Relations between Kant’s Metaphysics of Space and Philosophy of Geometry.” *Journal of the History of Philosophy* II (1973), pp. 483 – 512.
- Jacobi, F. H. *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, in

- Über den transzendentalen Idealismus*, in *Werke*, ed. by F. Roth and F. Koppen, vol. 2, pp. 291 – 310. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- Keller, Pierre. *Kant and the Demands of Self Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Kemp Smith, Norman. *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason."* 2d ed., revised and enlarged. New York: Humanities Press, 1962.
- Kenny, Anthony. *Descartes: A Study of His Philosophy*. New York: Random House, 1968.
- Kerzberg, P. "Two Senses of Kant's Copernican Revolution." *Kant – Studien* 80 (1989), pp. 63 – 80.
- Kitcher, Patricia. *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Kitcher, Philip. "Projecting the Order of Nature," in *Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays*, ed. by Patricia Kitcher, pp. 219 – 238. Lanham, Md: Rowman and Littlefield, 1998.
- Kneale, William, and Martha Kenale. *The Development of Logic*. Corrected paperback edition. Oxford: Clarendon Press, 1984 (1st ed. 1962.)
- Korner, Stephan. *Kant*. London: Penguin Books, 1955.
- Kotzin, Rhoda, and Jorg Baumgartner. "Sensations and Judgments of Perceptions: Diagnosis and Rehabilitation of Some of Kant's Misleading Examples." *Kant – Studien* 81 (1990), pp. 401 – 412.
- Krausser, Peter. "'Form of Intuition' and 'Formal Intuition' in Kant's Theory of Experience and Science." *Studies in the History and Philosophy of Science* 4 (1973 – 74), pp. 279 – 287.
- . "The Operational Conception of 'Reine Anschauung' in Kant's Theory of Experience and Science." *Studies in the History and Philosophy of Science* 3 (1972 – 1973), pp. 81 – 87.
- Kruger, L. "Wollte Kant die Vollständigkeit seiner Urteilstafel beweisen?" *Kant – Studien* 59 (1968), pp. 333 – 355.
- Kühn, Manfred. "Hume's Antinomies." *Hume Studies* 9 (1983), pp. 25 – 45.
- Lachizee – Rey, Pierre. *L'idealisme kantien*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.
- Langton, Rae. *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Lauener, Henri. *Hume und Kant*. Bern: Francke Verlag, 1969.
- Leibniz, G. W. *Discourse on Metaphysics*, trans. by G. R. Montgomery. La Salle,

- Ill. : OpenCourt, 1962.
- . *The Leibniz - Clarke Correspondence*, ed. and trans. by H. G. Alexander. Manchester: Manchester University Press, 1956.
- . *New Essays on Human Understanding*, trans. by P. Remnant and J. Bennett. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 523
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by A. C. Fraser. 2 vols. New York: Dover, 1959.
- Longuenesse, Beatrice. "The Divisions of the Transcendental Logic and the Leading Thread." in *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, ed. by Mohr and Willaschek (see below), pp. 131 - 158.
- . *Kant and the Capacity to Judge*, trans. by Charles Wolfe. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Lovejoy, Arthur O. "On Kant's Reply to Hume," in *Kant: Disputed Questions*, ed. Moltke S. Gram (see above), pp. 284 - 308.
- Maclachlan, D. L. C. "The Thing in Itself Appears in a Meta-Language," in *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, ed. by Hoke Robinson, vol. 2, pp. 155 - 161. Milwaukee: Marquette University Press, 1995.
- Makkreel, Rudolf A. *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the "Critique of Judgment."* Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Martin, Gottfried. *Kant's Metaphysics and Theory of Science*, trans. by P. G. Lucas. Manchester: Manchester University Press, 1955.
- Matthews, H. E. "Strawson on Transcendental Idealism." *Philosophical Quarterly* 19 (1969), pp. 204 - 220.
- McCann, Edwin. "Skepticism and Kant's B Deduction." *History of Philosophy Quarterly* 2 (1985), pp. 71 - 90.
- McFarland, J. D. *Kant's Concept of Teleology*. Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1970.
- Meerbote, Ralf. "Kant on the Nondeterminate Character of Human Actions," in *Causality, Freedom, and Objectivity*, ed. by William A. Harper and Ralf Meerbote (see above), pp. 138 - 163.
- . "Kant's Use of the Notions 'Objective Reality' and 'Objective Validity.'" *Kant - Studien* 63 (1972), pp. 51 - 58.
- . "Space and Time and Objects in Space and Time: Another Aspect of Kant's Transcendental Idealism," in *Minds, Ideas, and Objects*, ed. by Phillip D. Cummins and Guenter Zoeller (see above), vol. 2, pp. 275 - 290.
- . "The Unknowability of Things in Themselves," in *Kant's Theory of Knowl-*

edge, ed. by L. W. Beck (see above), pp. 166 – 174.

———. “Wille and Willkür in Kant’s Theory of Action”, in *Interpreting Kant*, ed. Moltke S. Gram (see above), pp. 69 – 80.

Melnick, Arthur. *Kant’s Analogies of Experience*. Chicago: University of Chicago Press, 1973.

Mohr, Georg, and Marcus Willaschek, eds. *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie-Verlag, 1998. (*Klassiker Auslegen*, vols. 17/18.)

Moore, G. E. *Some Main Problems of Philosophy*. London: George Allen and Unwin, 1953.

Morrison, Margaret C. “Community and Coexistence: Kant’s Third Analogy of Experience.” *Kant-Studien* 89 (1998), pp. 257 – 277.

Ortwein, Birger. *Kants problematische Freiheitslehre*. Bonn: Bouvier, 1983.

O’Shaughnessy, Brian. *The Will: A Dual-Aspect Theory*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

524 Parsons, Charles. “Kant’s Philosophy of Arithmetic,” in *Philosophy, Science, and Method*, ed. by S. Morgenbesser, P. Suppes, and M. White, pp. 568 – 594. New York: St. Martin’s Press, 1969.

———. “The Transcendental Aesthetic,” in *The Cambridge Companion to Kant*, ed. by Paul Guyer (see above), pp. 62 – 100.

Paton, H. J. *The Categorical Imperative*. London: Hutchinson, 1958.

———. *Kant’s Metaphysics of Experience*. 2 vols. New York: Macmillan, 1936.

Penelhum, T., and J. MacIntosh, eds. *The First Critique: Reflections on Kant’s Critique of Pure Reason*. Belmont, Calif.: Wadsworth, 1969.

Piche, Claude. *Das Ideal: Ein Problem der kantischen Ideenlehre*. Bonn: Bouvier, 1984.

Pippin, Robert B. “Kant on the Spontaneity of Mind.” *Canadian Journal of Philosophy* 17(1987), pp. 449 – 476.

———. *Kant’s Theory of Form*. New Haven and London: Yale University Press, 1982.

Posy, Carl. “Transcendental Idealism and Causality,” in *Kant on Causality*, ed. by Harper and Meerbote (see above), pp. 20 – 41.

Prauss, Gerold. *Erscheinung bei Kant*. Berlin: de Gruyter, 1971.

———. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier, 1974.

———, ed. *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Cologne: Kiepenhauer and Witsch, 1973.

Prichard, H. A. *Kant’s Theory of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1909.

- Putnam, Hilary. *Reason, Truth, and History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Reich, Klaus. *The Completeness of Kant's Table of Judgments*, with J. E. Kneller, trans. by Jane Keller and Michael Losonsky. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- . *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel* Berlin: Rostock, 1932.
- Reid, Thomas. *Philosophical Works*, ed. by William Hamilton. 2 vols. Reprinted by Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1967.
- Reinhold, Karl Leonard. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Prague and Jena: C. Widtmann and I. M. Marke, 1789.
- Rescher, Nicholas. *Kant and the Reach of Reason: Studies in Kant's Theory of Rational Systematization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- . "Noumenal Causality," in *Kant's Theory of Knowledge*, ed. by L. W. Beck (see above), pp. 175 – 183.
- Robinson, Hoke. "Intuition and Manifold in the Transcendental Deduction." *Southern Journal of Philosophy* 22 (1984), pp. 403 – 412.
- . "Two Perspectives on Kant's Appearances and Things in Themselves." *Journal of the History of Philosophy* 32 (1994), pp. 411 – 441.
- Rohs, Peter. "Kants Prinzip der durchgängigen Bestimmung alles Seienden." *Kant-Studien* 69 (1978), pp. 170 – 180.
- Rosas, Alejandro. *Kants idealistische Reduktion: Das Mentale und das Materielle im transzendentalen Idealismus*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1996.
- Röttges, Heinz. "Kants Aulösung der Freiheitsantinomie." *Kant-Studien* 65 (1974), pp. 33 – 49.
- Roussett, Bernard. *La doctrine kantienne de l'objectivité*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967.
- Russell, Bertrand. *Our Knowledge of the External World*. London: George Allen and Unwin, 1914.
- Schaper, Eva. "The Kantian Thing-in-itself as a Philosophical Fiction." *Philosophical Quarterly* 16 (1966), pp. 233 – 243.
- . "Kant's Schematism Reconsidered." *Review of Metaphysics* 8 (1964), pp. 267 – 292.
- Schopenhauer, Arthur. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, in *Samtliche Werke*, ed. by J. Frauenstadt. vol. I. Leipzig: F. U. Brochhaus, 1919.
- . *The World as Will and Representation*, trans. by E. F. Payne. New York:

- Dover, 1969.
- Schulze, G. E. *Aenesidemus oder über die Fundamente dervomdem Herrn Prof Reinhold in Jenagelieferten Elementar-Philosophie*. 1792. Reprinted in *Aetas Kantiana*. Brussels: Culture et Civilisation, 1969.
- Schulze (or Schultz), J. G. *Erleuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft*. Königsberg: Hartung, 1791. Reprinted in *Aetas Kantiana*. Brussels: Culture et Civilisation, 1968.
- . *Prüfung der kantischen Kritik der reinen Vernunft*. Königsberg: Hartung, 1789. Reprinted in *Aetas Kantiana*. Brussels: Culture et Civilisation, 1968.
- Seel, Gerhard. "Die Einleitung in die Analytik der Grundsätze, der Schematismus und die obersten Grundsätze [A130/B169 – A158/B197]," in *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, ed. by Georg Mohr and Marcus Willaschek (see above), pp. 217 – 246.
- Seidl, Horst. "Bemerkungen zu Ding an sich und Transzendentalen Gegenstand in Kant's Kritik der reinen Vernunft." *Kant – Studien* 63 (1972), pp. 305 – 314.
- Sellars, Wilfred. "The Role of the Imagination in Kant's Theory of Experience," in *Categories: A Colloquium*, ed. by Henry W. Johnstone, Jr. University Park: Pennsylvania State University, 1978.
- . *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. London: Routledge and Kegan Paul, and New York: Humanities Press, 1968.
- . "... This I or he or it (the thing) which thinks. ..." *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 44 (September 1971), pp. 5 – 31.
- Serck – Hanssen, Camilla. "Transcendental Apperception: A Study of Kant's Theoretical Philosophy and Idealism," Ph. D. dissertation, University of California, San Diego, 1996 (unpublished).
- Shaffer, J. "Existence, Predication, and the Ontological Argument." *Mind* 71 (1962), pp. 307 – 325.
- Shoemaker, Sydney. *Self – Knowledge and Self – Identity*. Ithaca: Cornell University Press, 1963.
- Spinoza, Benedict de. *The Chief Works of Spinoza*, trans. by R. H. M. Elwes. 2 vols. New York: Dover, 1951.
- Stenius, Erik. "On Kant's Distinction between Phenomena and Noumena," in *Philosophical Essays Dedicated to Gunnar Aspelin on the Occasion of His 65th Birthday*, pp. 231 – 245. Lund: C. W. R. Gleerup, 1965.
- Strawson, P. F. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen, 1966.

- . “Imagination and Perception,” reprinted in Ralph Walker, *Kant on Pure Reason* (see below), pp. 82 – 99.
- Stuhlmann-Laeisz, Rainer. *Kants Logik*. Berlin: de Gruyter, 1976. (Quellen und Studien zur Philosophie, vol. 9.)
- Sturrna, Dieter. *Kant über Selbstbewusstsein: Zum Zusammenhang von Erkenntniskritik und Theorie des Selbstbewusstseins*. Hildesheim, Zurich, and New York: Goerg Olms Verlag, 1985.
- Suchting, W. A. “Kant’s Second Analogy of Experience.” *Kant – Studien* 58 (1967), pp. 355 – 369.
- Svendsen, Lars Fr. H. *Kant’s Critical Hermeneutics: On Schematization and Interpretation*. Dissertation. Oslo: Unipub Forlag/Akademika AS, 1999.
- Swinburne, Richard. *Time and Space*. London: Macmillan, 1968.
- Tetens, Johann Nicholas. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. 2 vols. Leipzig: M. G. Weidmanns Erben und Reich, 1777.
- Thielke, Peter. “Discursivity and Its Discontents: Maimon’s Challenge to Kant’s Account of Cognition. Unpublished Ph. D. dissertation. University of California, San Diego, 1999.
- Thöle, Bernhard. “Die Analogien der Erfahrung,” in *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, ed. by Mohr and Willaschek (see above), pp. 267 – 296.
- . *Kant und das Problem der Gesetzmässigkeit der Natur*. Berlin: de Gruyter, 1991. (Quellen und Studien zur Philosophie, vol. 27.)
- Thompson, Manley. “Singular Terms and Intuitions in Kant’s Epistemology.” *Review of Metaphysics* 26 (1972), pp. 314 – 343.
- Tonelli, Giorgio. “Die Voraussetzungen zur Kantischen Urteilstafel in der Logik des 18. Jahrhunderts,” in *Kritik und Metaphysik: Festschrift für H. Heimsoeth*. Berlin: de Gruyter, 1966.
- Trendelenburg, Adolf. *Logische Untersuchungen*. Leipzig: Hinzl, 1862.
- Turbayne, Colin. “Kant’s Refutation of Dogmatic Idealism.” *Philosophical Quarterly* 5 (1955), pp. 225 – 244.
- Vaihinger, H. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. 2 vols, Stuttgart: W Spemann, 1881 – 1892.
- Van Cleve, James. “The Argument from Geometry, Transcendental Idealism, and Kant’s Two Worlds,” in *Minds, Ideas, and Objects*, ed. by Cummins and Zoeller (see above), pp. 296 – 300.
- . “Four Recent Interpretations of Kant’s Second Analogy.” *Kant – Studien* 64 (1973), pp. 69 – 87.

- . *Problems from Kant*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- . “Substance, Matter, and Kant’s First Analogy.” *Kant – Studien* 70 (1979), pp. 149 – 161.
- Wagner, Hans. “Der Argumentationsgang in Kants Deduktion der Kategorien.” *Kant – Studien* 71 (1980), pp. 352 – 366.
- Walker, Ralph. *Kant. The Arguments of the Philosophers*. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- . “Kant’s Conception of Empirical Law – II.” *Aristotelian Society Supplement* 64 (1990), pp. 243 – 258.
- . “The Status of Kant’s Theory of Matter,” in *Kant’s Theory of Knowledge*, ed. L. W. Beck (see above), pp. 151 – 156.
- 527 ———, ed. *Kant on Pure Reason*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Walsh, W. H. *Kant’s Criticism of Metaphysics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1975.
- . “Kant on the Perception of Time,” in *The First Critique*, ed. by T. Penelhum and J. Macintosh (see above), pp. 70 – 88.
- Warnock, G. J. “Concepts and Schematism.” *Analysis* 8 (1949), pp. 77 – 82.
- Warren, Daniel. “Kant and the Apriority of Space,” *Philosophical Review* 107 (1998), pp. 179 – 224.
- Wartenberg, Thomas E. “Reason and the Practice of Science,” in *The Cambridge Companion to Kant*, ed. by Paul Guyer (see above), pp. 228 – 248.
- Washburn, Michael. “The Problem of Self-Knowledge and the Evolution of the Critical Epistemology, 1781 and 1787.” Unpublished Ph. D. dissertation, University of California, San Diego, 1970.
- Watkins, Eric. “Kant’s Third Analogy of Experience.” *Kant – Studien* 88 (1997), pp. 406 – 441.
- Waxman, Wayne. *Kant’s Model of the Mind: A New Interpretation of Transcendental Idealism*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Weizsacker, Carl Friedrich. “Kant’s ‘First Analogy of Experience’ and Conservation Principle of Physics.” *Synthese* 23 (1971), pp. 75 – 95.
- Weldon, T. D. *Kant’s Critique of Pure Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1958.
- Werkmeister, William, ed. *Reflections on Kant’s Philosophy*. Gainesville: University Presses of Florida, 1975.
- Westphal, Merold. “In Defense of the Thing in Itself.” *Kant – Studien* 59 (1968), pp. 118 – 141.
- Wilkerson, T. E. *Kant’s “Critique of Pure Reason”: A Commentary for Students*.

- Oxford: Clarendon Press, 1976.
- Williams, Bernard. "The Certainty of the Cogito," in *Descartes: A Collection of Critical Essays*, ed. by Willis Doney, pp. 88 – 107. New York: Doubleday, 1967.
- Wilson, Kirk Dalles. "Kant on Intuition." *Philosophical Quarterly* 25 (1975), pp. 247 – 265.
- Wilson, Margaret. "Leibniz and Materialism." *Canadian Journal of Philosophy* 3 (1974), pp. 495 – 513.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, trans. by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1963.
- Wolff, Michael. *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- Wolff, Robert Paul. *Kant's Theory of Mental Activity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963.
- Wood, Allen. *Kant's Rational Theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.
- , ed. *Self and Nature in Kant's Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.
- Woyrowicz, Randolph. *Prolegomena to a Defense of Transcendental Idealism*. Unpublished Ph. D. dissertation, University of California, San Diego, 1994.
- Young, J. Michael. "Construction, Schematism, and Imagination." *Topoi* 3 (1984), pp. 123 – 131.
- . "Kant's View of Imagination." *Kant – Studien* 79 (1988), pp. 140 – 164.
- Zocher, Rudolf. "Kants Transzendente Deduktion der Kategorien." *Zeitschrift für philosophische Forschung* 8 (1954), pp. 161 – 194.
- Zoeller, Guenter, "Making Sense Out of Inner Sense: The Kantian Doctrine as Illuminated by the Leningrad Reflexion." *International Philosophical Quarterly* 29 (1989), pp. 263 – 270.
- . *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant; Zur systematischen Bedeutung der Termini "objektive Realität" und "objektive Gültigkeit" in der "Kritik der reinen Vernunft"*. Berlin: de Gruyter, 1984. (*Kant – Studien Ergänzungshefte*, vol. 117.)

中译本附录

1. 《纯粹理性批判》主要目录德英中对照表

Kritik der reinen Vernunft / Critique of Pure Reason
《纯粹理性批判》

Einleitung / Introduction

导言

I. Transzendente Elementarlehre / Transcendental doctrine of elements

一 先验要素论

Erster Teil. Die transscendentale Ästhetik / First Part. Transcendental aesthetic

第一部分 先验感性论

1. Abschnitt. Vom Raume / First section. On space

第一节 空间

2. Abschnitt. Von der Zeit / Second section. On time

第二节 时间

Zweiter Teil. Transzendente Logik / Second Part. Transcendental logic

第二部分 先验逻辑

Einleitung Idee einer transzendentalen Logik / Introduction. The idea of a transcendental logic

导言:先验逻辑的理念

1. Abteilung Transzendente Analytik / Division one. Transcendental analytic

第一编 先验分析论

Erstes Buch. Die Analytik der Begriffe / Book I. Analytic of concepts

第一卷 概念分析论

1. Hauptstück. Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe / Chapter I. On the clue to the discovery of all pure concepts of the understanding

第一章 发现一切纯粹知性概念的线索

2. Hauptstück. Von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe / Chapter II. On the deduction of the pure concepts of the understanding

第二章 纯粹知性概念的演绎

Zweites Buch. Die Analytik der Grundsätze / Book II. Analytic of principles

第二卷 原理分析论

Einleitung. Von der transcendentalen Urtheilskraft überhaupt / Introduction. On the transcendental power of judgment ingeneral

导言 论一般先验判断力

1. Hauptstück. Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe / Chapter I. On the schematism of pure concepts of the understanding

第一章 纯粹知性概念的图型法

2. Hauptstück. System aller Grundsätze des reinen Verstandes / Chapter II. System of all principles of pure understanding

第二章 一切纯粹知性原理的体系

erster Abschnitt Von dem obersten Grundsätze aller analytischen Urteile/ Section

I. On the supreme principle of all analytic judgments

第一节 一切分析判断的至上原理

zweiter Abschnitt Von dem obersten Grundsätze aller synthetischen Urteile/ Section II. On the supreme principle of all synthetic judgments.

第二节 一切综合判断的至上原理

dritter Abschnitt Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze desselben / Section III. Systematic representation of all synthetic principles of pure understanding.

第三节 纯粹知性一切综合原理的系统展示

1. Axiomen der Anschauung / 1. Axioms of intuition

1. 直观的公理

2. Antizipationen der Wahrnehmung / 2. Anticipations of perception

2. 知觉的预测

3. Analogien der Erfahrung / 3. Analogies of experience

3. 经验的类比

A. Erste Analogie Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz / A First analogy: principle of persistence of substance.

A. 第一类比 实体的持存原理

B. Zweite Analogie Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität

/ B. Second analogy: principle of succession according to the law of causality.

B. 第二类比 按照因果律的时间相继原理

C. Dritte Analogie Grundsatz des Zueinanderseins, nach dem Gesetze der Wechselwirkung, oder Gemeinschaft. / C. Third analogy: principle of simultaneity according to the law of reciprocity or community.

C. 第三类比 按照交互作用规律或交互性的共存原理

4. Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt / 4. The postulates of empirical thought in general

4. 一般经验性思想的公设

Widerlegung des Idealismus / Refutation of idealism (added in the second edition)

观念论的驳斥(第二版加入)

Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze / General note on the system of principles (added in the second edition)

对这个原理体系的总注释(第二版加入)

3. Hauptstück. Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena / Chapter III. On the ground of the distinction of all objects in general into phenomena and noumena

第三章 把所有一般对象区分为现象和本体的根据

Anhang. Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechslung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem Transzendenten / Appendix: On the amphiboly of concepts of reflection through the confusion of the empirical use of the understanding with the transcendental

附录 由知性的经验性运用和先验运用的混淆而引起的反思概念的歧义

Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe / Remark to the amphiboly of concepts of reflection

对反思概念的歧义的注释

2. Abteilung Transzendente Dialektik / Division two. Transcendental dialectic

第二编 先验辩证论

Einleitung / Introduction

导言

I. Vom transscendentalen Schein / I. Transcendental illusion

I. 先验幻相

II. Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transscendentalen Scheins / II. On pure reason as the seat of transcendental illusion

II. 纯粹理性作为先验幻相的驻地

Erstes Buch. Von den Begriffen der reinen Vernunft / Book I. On the concepts of pure reason

第一卷 纯粹理性的概念

Zweites Buch. Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft / Book II. The dialectical inferences of pure reason

第二卷 纯粹理性的辩证推理

1. Hauptstück. Von den Paralogismen der reinen Vernunft / Chapter I. The paralogisms of pure reason

第一章 纯粹理性的谬误推理

2. Hauptstück. Die Antinomie der reinen Vernunft / Chapter II. The antinomy of pure reason

第二章 纯粹理性的二律背反

3. Hauptstück. Das Ideal der reinen Vernunft / Chapter III. The ideal of pure reason

第三章 纯粹理性的理想

Anhang zur transscendentalen Dialektik / Appendix to the transcendental dialectic
先验辩证论附录

II. Transzendente Methodenlehre / II. Transcendental doctrine of method

二 先验方法论

1 Hauptstück. Die Disziplin der reinen Vernunft / Chapter I. The discipline of pure reason

第一章 纯粹理性的训练

2 Hauptstück. Der Kanon der reinen Vernunft. / Chapter II. The canon of pure reason

第二章 纯粹理性的法规

3 Hauptstück. Die Architektonik der reinen Vernunft / Chapter III. The architectonic of pure reason

第三章 纯粹理性的建筑术

4 Hauptstück. Die Geschichte der reinen Vernunft / Chapter IV The history of pure reason

第四章 纯粹理性的历史

附：范畴表

Tafel der Kategorien / Table of Categories / 范畴表

	<p>1. Der Quantität/Of Quantity 量的范畴 Einheit/Unity 单一性 Vielheit/Plurality 多数性 Allheit/Totally 全体性</p>	
<p>2. Der Qualität/ Of Quality 质的范畴 Realität/Reality 实在性 Negation/Nega- tion 否定性 Limitation/Limi- tation 限制性</p>		<p>3. Der Relation/Of Relation 关系的范畴 der Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens)/Of Inherence and Subsistence 依存性与自存性(实体与偶性),或实体性 der Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung)/Of Causality and Dependence (cause and effect) 原因性与从属性(原因与结果),或因果性 der Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden)/Of Community (reciprocity-between agent and patient)交互性(主动与被动之间的交互作用)</p>
	<p>4. Der Modalität/Of Modality 模态范畴 Möglichkeit-Unmöglichkeit/ Possibility-Impossibility 可能性 - 不可能性 Dasein-Nichtsein/Existence - Non-existence 存有 - 非有 Nothwendigkeit-Zufälligkeit/ Necessity-Contingency 必然性 - 偶然性</p>	

2. 《纯粹理性批判》主要术语英德中对照表

actual	wirklich	现实的
alteration	Veränderung	改变
analytic	analytisch	分析的
appearance	Erscheinung	现象
apperception	Apperzeption	统觉
apprehension	Apprehension	把握
bound(ary)	Grenze	边界、界限
capacity	Fähigkeit, Vermögen	能力
cause	Ursache	原因
change	Wechsel	变化
coexistence	Zugleichsein	共存
cognition	Erkenntnis	认识
combination	Verbindung	结合、组合
community	Gemeinschaft	交互性、共同体
comprehend	begreifen	统握、把握
conceive	denken	构思、构想、思考
concept	Begriff	概念
condition	Bedingung, Zustand	条件、状态
conditioned	bedingt	有条件的
conflict	Widerstreit	冲突
connection	Verknüpfung	联结
consequence	Folgerung	后果
contingent	zufällig	偶然的
contradiction	Widerspruch	矛盾
corporeal	körperlich	有形的
criterion	Kriterium	评价标准、评价尺度
determination	Bestimmung	规定
discursive	diskursiv	曲行的
distinction	Unterscheidung	区分
doctrine	Lehre, Doktrin	学说
effect	Wirkung	结果
empirical	empirisch	经验性的
enduring	bleibend	持久的、持续的

essence	Wesen	本质
event	Ereignis	事件
experience	Erfahrung	经验
extension	Erweiterung	广延
faculty	Vermögen	能力
feeling	Gefühl	感受
figurative	figürlich	图形的
force	Kraft	力
general	allgemein	一般的
given	gegeben	给定的、被给予的
ground	Grund	根据
happen	geschehen	发生
homogeneous	gleichartig	同质的
idea	Idee	理念
idealism	Idealismus	观念论
identity	Identität	同一
illusion	Schein	幻相
image	Bild	图像
imagination	Einbildung, Einbildungskraft	想象、想象力
immediate	unmittelbar	直接的、无中介的
imputation	Zurechnung	归责
in itself	an sich (selbst)	自在
influence	Einfluss	影响
interaction	Wechselwirkung	交互作用
intuition	Anschauung	直观
judge (v.)	urteilen	判断
judgment	Urteil, Urteilskraft	判断、判断力
know	wissen, kennen	认识、知道
knowledge	Wissen, Kenntnis	认识、知识
law	Gesetz	规律、法则、法、律
magnitude	Größe	量、定量
manifold (n.)	Mannigfaltige	杂多
mark	Merkmal	标志、特征
material	Stoff	质料、材料
materialism	Materialismus	物质论
matter	Materie	物质

mind	Gemüt	心智
necessary	notwendig	必然的、必要的
object	Gegenstand, Object	对象、客体
occurrence	Begebenheit	发生
ontology	Ontologie	存在论
particular	besonder	特殊的、具体的
perception	Wahrnehmung	知觉
persistence	Beharrlichkeit	持存
phenomenon	Phänomen	现象、现相
posit	setzen	假设、设定、设置
power	Kraft, Macht	力量、能力
principle	Grundsatz	原理、原则
proof	Beweis	证明
property	Eigenschaft, Beschaffenheit	属性
reason	Vernunft	理性
reciprocal	wechselseitig, wechselseitig	交互的
refutation	Widerlegung	驳斥、反驳
relation	Beziehung, Verhältnis	关系
represent	vorstellen	表征、表象
representation	Vorstellung	表象、表征
schema	Schema	图型
self - activity	Selbsttätigkeit	自我活动
self - consciousness	Selbstbewusstsein	自我意识
self - knowledge	Selbsterkenntnis	自我认识
sensation	Empfindung	感觉
sensibility	Sinnlichkeit	感性
sequence	Folge	序列
series	Reihe	系列
simultaneity	Zugleichsein	同时、共存
succeed	nachfolgen	后继、相继
succession	Abfolge, Sukzession	相继
take (to be true)	Fürwahrhalten	认为、看作
temporal sequence	Zeitfolge	时间序列
thing	Ding, Sache	事物、物
thing in itself	Ding an sich	物自身、自在之物
totality	Totalität, Allheit	总体、全体

understand	verstehen	理解
understanding	Verstand	知性
universal	allgemein	普遍的
valid	gültig	有效的
whole	Ganze	整体
world	Welt	世界
world – series	Weltreihe	世界系列
world – whole	Weltganze, Weltall	世界整体

3. 康德研究著作中译本举要

Allison, Henry: *Kant's Theory of Freedom*

亨利·E.阿利森:《康德的自由理论》,陈虎平译,沈阳:辽宁教育出版社,2001

Beck, Lewis White: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*

贝克:《〈实践理性批判〉通释》,黄涛译,上海:华东师范大学出版社,2011

Cassirer, Ernst: *Rousseau Kant Goethe*

卡西尔:《卢梭·康德·歌德》,刘东译,北京:三联书店,2002

Deleuze, Gilles: *La philosophie de Kant; Le Bergsonisme*

吉尔·德勒兹:《康德与柏格森解读》,张宇凌、关群德译,北京:社会科学文献出版社,2002

Geier, Manfred: *Kant's Welt*

曼弗雷德·盖尔:《康德的世界》,黄文前译,中央编译出版社,2012

Henrich, Dieter: *Between Kant and Hegel*

迪特·亨利希:《在康德与黑格尔之间》,乐小军译,商务印书馆,2013

Herman, Barbara: *The Practice of Moral Judgment*

芭芭拉·赫尔曼:《道德判断的实践》,陈虎平译,北京:东方出版社,2006

Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*

海德格尔:《康德与形而上学疑难》,王庆节译,上海:上海译文出版社,2011

Höffe, Otfried: *Kant*

奥特弗里德·赫费:《康德》,郑伊倩译,北京:人民出版社,2007

Höffe, Otfried: *Kants Kritik der reinen Vernunft*

奥特弗里德·赫费:《康德的〈纯粹理性批判〉》,郭大为译,北京:人民出版社,2008

Kemp Smith, Norman: *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*

康普·斯密:《康德〈纯粹理性批判〉解义》,韦卓民译,武汉:华中师范大学出版社,2000

Kroner, Richard Jacob: *Von Kant bis Hegel*

里夏德·克朗纳:《论康德与黑格尔》,关子尹编译,上海:同济大学出版社,2004

Kuehn, Manfred: *Kant*

库恩:《康德传》,黄添盛译,上海:世纪出版集团,2008

Mulholland, Leslie Arthur: *Kant's System of Rights*

马尔霍兰:《康德的权利体系》,赵明、黄涛译,北京:商务印书馆,2011

Murphy, Jeffrie G.: *Kant: The Philosophy of Right*

墨菲:《康德:权利哲学》,吴彦译,北京:中国法制出版社,2010

Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*

H. J. 裴顿:《康德的经验形而上学》,韦卓民译,武汉:华中师范大学出版社,2009

Pogge, Thomas: *Kant, Rawls and Global Justice*

博格:《康德、罗尔斯与全球正义》,刘莘、徐向东等译,2010

Rockmore, Tom: *In Kant's Wake*

汤姆·洛克摩尔:《在康德的唤醒下》,徐向东译,北京:北京大学出版社,2010

Rockmore, Tom: *Kant and Idealism*

洛克莫尔:《康德与观念论》,徐向东译,上海:上海译文出版社,2011

Scruton, Roger: *Kant*

斯克拉顿:《康德》,周文彰译,北京:中国社会科学出版社,1989

Vorlander, Karl: *Immanuel Kants Leben*

卡尔·福尔伦德:《康德生平》,商章孙、罗章龙译,北京:商务印书馆,1986

Waston, John: *The Philosophy of Kant Explained*

约翰·华特生:《康德哲学讲解》,韦卓民译,武汉:华中师范大学出版社,2000

安倍能成:《康德实践哲学》,于凤梧、王宏文译,福州:福建人民出版社,1984

沃尔夫冈·卡森:《德国理性哲学史:从康德起的德国认识论史纲》,汤镇东译,
兰州:兰州大学出版社,1994

阿尔森·古留加:《康德传》,贾泽林、侯鸿勋、王炳文译,北京:商务印书馆,1981

桑木严翼:《康德与现代哲学》,余又逊译,台北:台湾商务印书馆,1980

桑木严翼:《康德与现代哲学》,余有荪译,上海:商务印书馆,1935

索引

- Abstraction: logical act of, 抽象, 抽象的逻辑行动 80, 172, 313
- Actuality, 现实性 39 - 40, 286, 352
- Adickes, Erich, 阿迪克斯, 埃里希 66
- Aenesidemus, 埃尼西德姆斯 65
- Affection, 触发 5, 14, 50 - 51, 64 - 73, 123, 127, 168; 外部触发 *outer*, 282 - 283; 自我触发 *self -*, 282 - 284, 290
- Agency, 行为能力 47 - 48, 382, 443
- Al - Azm, Sadick, 阿尔 - 阿兹姆, 萨迪克 392
- Alteration, 改变 240 - 247; 又见变化 *See also Change*
- Ameriks, Karl, 阿美瑞克斯, 卡尔 45 - 47, 335
- Amphiboly of Concepts of Reflection, “反思概念的歧义” 59 - 60, 325, 360, 403
- Analogies of Experience, “经验的类比” 15, 34, 40, 225 - 236, 258, 286; 第一类比 *first*, 236 - 246, 250; 第二类比 *second*, 199, 230, 240, 246 - 260, 379, 383, 393; 第三类比 *third*, 260 - 274; 经验的类比与客观的时间秩序的认识 *and cognition of objective temporal order*, 230 - 232, 277
- Analytic of Principles, “原理分析论” 200, 205
- Anticipations of Perception, “知觉的预测” 225
- Antinomies of Pure Reason, “纯粹理性的二律背反” 22, 109, 321, 332, 443; 第一个二律背反 *first*, 106, 112, 366 - 376; 第二个二律背反 *second*, 321; 第三个二律背反 *third*, 376 - 384; 第四个二律背反 *fourth*, 321; 数学的与力学的二律背反 *mathematical vs. dynamical*, 364 - 365, 376
- Appearances, 现象 389; 外部现象和内部现象 *inner and outer*, 26, 99 - 108, 124 - 125; 现象的形式与质料 *form vs. matter of*, 119, 126; 现象的时间关系 *temporal relations of*, 230 - 239; 现象的先验意义 *transcendental sense of*, 285;

现象与显象 and phenomena, 54, 57 - 58; 现象与物自身 and things in themselves, 21 - 23, 51 - 55, 60, 64, 408; 现象的总体性 totality of, 358 - 365, 387 - 389. 397. 408 又见世界 *also see* World

Appendix, “附录” 259, 310, 423 - 448

Apperception: 统觉 the I of, 统觉之我 336 - 347, 405; 统觉的先验统一 transcendental unity of, 61, 87, 163 - 174, 183 - 191, ~ 14, 290, 342, 354; 统觉的综合统一 synthetic unity of, 135, 164, 168 - 178, 337 - 341; 统觉的分析统一 analytic unity of, 168, 172; 统觉的经验性统一 empirical unity of, 183 - 185, 290; 统觉的客观统一 objective unity of, 162, 175 - 176; 统觉的分析原则 analytic principle of, 165 - 172, 342 - 343; 统觉与内感官 and inner sense, 277 - 288

Apprehension, 把握 198 - 200, 209, 216, 235, 282, 354; 把握的先验综合 transcendental synthesis of, 79, 170, 185 - 186, 193 - 197; 把握的经验性综合 empirical synthesis of, 283 - 84; 把握作为相继的把握 as successive, 230 - 234, 250 - 251, 265

Aristotle, 亚里士多德 85, 120, 133, 137, 155, 240, 244 - 245, 313

Attention, 注意 284, 290

Augustine, 奥古斯丁 29, 376

Ausserlin uns, 在我们之外/之内 24 - 28, 36, 51 - 56, 99 - 101

Autonomy, 自律 23, 79

Awareness of self, 自我察觉或自我意识 277, 289

Axioms of Intuition, “直观的公理” 112, 114, 225

Backdrop Thesis, 背景论 238 - 239, 291

Baumgarten, A. G., 鲍姆加登 120, 262, 333, 427

Bayle, Pierre, 贝尔, 皮埃尔 358, 386

Beck, J. S., 贝克 81 - 82

Beck, Lewis White, 贝克, 刘易斯 怀特 90, 219, 246, 255

Bennett, Jonathan, 本尼特, 乔纳森 38 - 40, 203, 209, 289, 291, 296, 314, 335, 368, 370 - 371, 374 - 375, 380 - 381

Berkeley, George, 贝克莱, 乔治 4 - 5, 12, 14, 22, 24 - 27, 35 - 38, 67, 70 - 71,

- 287, 298
- Bird, Graham, 伯德, 格拉汉姆 249
- Brandt, Reinhardt, 布兰特, 莱因哈特 140
- Buchdahl, Gerd, 布哈达尔, 格德 116
- Caird, Edward, 凯尔德, 爱德华 238
- Category, 范畴 79, 95, 122, 133, 179 - 180, 185 - 186, 211 - 212 各处; 范畴的客观实在性 objective reality of, 217; 范畴的客观有效性 objective validity of, 220; 纯粹范畴 pure, 17, 56; 数学的与力学的范畴 mathematical vs. dynamical, 199; 范畴的先验运用与范畴的经验性的运用 transcendental vs. empirical use of, 324 - 327, 335 - 337, 355; 范畴的逻辑运用和范畴的实在的运用 logical and realuse of, 159 - 161, 177 - 205, 211 - 214, 220, 335; 范畴作为经验的可能性条件 as conditions of the possibility of experience, 197 - 201, 220; 范畴和逻辑功能 and logical functions, 133 - 135, 146 - 156, 176 - 177, 266; 范畴和图型 and schemata, 203 - 228; 范畴和判断 and judgment, 179 - 182, 222 - 225; 范畴和理性的理念 and ideas of reason, 316 - 318
- Causality, 原因性/因果性 180, 198 - 199, 261; 原因性的范畴和逻辑功能 category and logical function of, 149 - 151, 271, 363 - 364; 原因性的图型 schema of, 223 - 226, 248 - 257; 原因性和变化 and alteration, 246; 原因性与必然性 and necessity, 247, 254 - 256; 原因性的原理 principle of, 248, 256 - 260, 268, 380; 交互的原因性 reciprocal, 262 - 273; 原因性与第三个二律背反 and Third Antinomy, 376 - 384; 原因性与宇宙论的证明 and cosmological proof, 418; 原因性与自由 and freedom, 377 - 388; 原因性与自然法则 and laws of nature, 378 - 380, 383, 388; 休谟对原因性的怀疑论 Hume's skepticism regarding, 26 - 27, 246 - 247, 252 - 256, 258; 原因性与根据 - 后件的关系 vs. ground - consequent relation, 149 - 151, 224
- Cause, 原因 spontaneity of, 原因的自发性 377 - 378, 382 - 383
- Change, 变化 237 - 244, 255 - 256. 见改变 See Alteration
- Chipman, Lauchlin, 齐普曼, 劳奇林 209
- Clarke, Samuel, 克拉克, 萨缪尔 102, 373, 380 - 381, 392
- Clue to the Discovery of all Pure Concepts of the Understanding, “发现一切知性纯

粹概念的线索” See *Metaphysical Deduction* 见“形而上学的演绎”

Coexistence, 共存 224 - 225, 231, 241, 260 - 274

Cognition: 认识/知识/认知 *intuitive*, vs. *discursive*, 直觉的与曲行的认识 xvi, 28 - 33, 79; 经验性的认识 *empirical*, 424 - 425; 感性的与理智的认识 *sensible*, vs. *intellectual*, 46, 58, 204; 先天综合知识 *synthetic a priori*, 37, 94 - 96, 116 - 117, 124, 447; 人类的认识条件 *human, conditions of*, 24, 35, 37, 39, 68, 147, 159 - 201, 204; 认识限于可能经验 *limited to possible experience*, 89 - 93, 95, 307 - 308, 328, 360 - 361, 377, 395, 426 - 427; 对自我的认识 of *self*, 275 - 291; 以神为中心的认识模型 *theocentric model of*, xv - xvi, 27 - 38, 44, 73, 79, 89, 121, 127, 132, 373 - 376, 385, 391, 395, 430, 446; 以人为中心的认识模型 *anthropocentric model of*, xv - xvi, 34, 37 - 44, 121; 认识与判断 *and judgment*, 82 - 83; 认识与理性 *and reason*, 445 - 448

Community: 交互性 *mediate vs. immediate*, 中介的与直接的交互性 267 - 273; 交互性的范畴和逻辑功能 *category and logical function of*, 151, 260 - 271; 交互性的图型 *schema of*, 224 - 225

Comparison: 比较 *logical act of*, 比较的逻辑行动 80, 172, 313

Compatibilism, 相容论 47 - 48

Concept, 概念 78 - 82 各处; 数学的概念 *mathematical*, 204, 208 - 209, 212, 220; 经验性的概念 *empirical*, 79, 92, 95, 103, 204, 208 - 209, 211, 235, 434 - 435; 纯粹概念(见范畴) *pure (see Category)*; 悬疑的概念 *problematic*, 17; 被反思的与被推理的概念 *reflected vs. inferred*, 313; 概念作为分析的统一 *as analytic unity*, 80, 84, 154, 313; 概念的形式与内容 *form vs. content of*, 79 - 80; 概念的客观有效性 *objective validity of*, 81 - 85; 概念的客观实在性 *objective reality of*, 189; 概念的内涵与外延 *intention vs. extension of*, 92, 110; 概念作为可能判断的谓词 *as predicates of possible judgments*, 83, 86, 210; 概念作为规则 *as rule*, 79 - 80, 85; 概念的展示 *exhibition of*, 217, 220; 概念与直观 *and intuition*, 78 - 81, 85, 109 - 111, 125, 134, 209 - 211; 概念与图型 *and schema*, 203, 208 - 209, 221; 概念与判断 *and judgment*, 79, 82 - 87, 179 - 180

Condition 条件: 存在论的、认识的、心理学的条件 *ontological vs. epistemic vs. psychological*, xv, 11, 19, 25, 37, 45 - 47, 174 - 175, 205, 388; 感性条件与

- 理智的条件 *sensible vs. intellectual*, 56 - 57, 159, 203 - 204, 324; 主观的与客观的条件 *subjective vs. objective*, 324, 329; 条件的总体性 *totality of*, 315 - 318, 331, 384 - 386, 391 - 393, 430; 条件的与无条件的 *and unconditioned*, 311 - 321, 327 - 332, 359 - 365, 393, 397, 410, 420 - 421; 条件的寻找与条件的总体性, 作为被给予的 (见理性) *search for and totality of, as given (see Reason)*
- Consciousness, 意识 81 - 83, 160 - 65; 一般意识 *in general*, 88, 179 - 182, 236; 经验性的意识 *empirical*, 163 - 168, 184 - 185, 193 - 196, 277, 290 - 295; 先验意识 *transcendental*, 167; 意识的客观统一 *objective unity of*, 87, 175, 182, 349 - 350; 意识的主观统一 *subjective unity of*, 87, 162, 175 - 185, 196
- Contradiction 矛盾: 矛盾律 *law of*, 90, 397
- Copernican Revolution, 哥白尼革命 *xvi*, 29, 35 - 37, 49, 60, 173, 233, 446
- Copernicus, 哥白尼 36
- Cosmology 宇宙论: 理性宇宙论 *rational*, 320 - 321, 357 - 395
- Counterfactuals, 反事实 38 - 41
- Davidson, Donald, 戴维斯, 唐纳德 *anomalous monism*, 异常一元论 16
- Dennett, Daniel, 丹尼特, 丹尼尔 421 - 422, 439
- Descartes, René, 笛卡儿 21 - 26, 32, 35, 122, 160, 287, 294 - 295, 298, 333, 344 - 349, 351 - 356
- Discursivity Thesis, 曲行论 (*discursive* 有译“推论的”) *xiv*, 12 - 16, 27 - 28, 35, 47, 59, 81, 92, 112, 155, 215, 323 - 326, 336
- Donnellan, Keith, 唐纳兰, 凯斯 374
- Dryer, D. P., 德赖尔 103 - 104
- Dummett, Michael, 达米特, 迈克尔 48
- Eberhard, J. A., 艾伯哈特 30, 71 - 7J, 89 - 90, 92, 94, 103
- Empiricism, 经验论 77, 101 - 102, 285, 359 - 360, 382 - 383, 387
- Epicurus, 伊壁鸠鲁 359 - 360, 377, 394
- Essence: 本质 *nominal vs. real*, 名义的本质与实在的本质 31 - 32
- Event, 事件 247 - 256, 374 - 376

Ewing, A. C., 伊文 380

Existence, 存在/实存 239, 245, 259, 286 - 287, 293 - 297, 352; 我自己的实存 my own, 286 - 298, 346 - 356; 存在是绝对必然的 absolutely necessary, 396 - 397, 405 - 419; 存在作为逻辑谓词 *asa logical predicate*, 414

Experience, 经验 94 - 95 各处; 外部经验和内部经验 *outer and inner*, 99 - 100, 107 - 108, 266, 278 - 279, 284 - 285, 290 - 297; 经验的客观有效性 *objective validity of*, 197, 248, 285; 经验的统一 *unity of*, 40, 242 - 244, 382 - 383, 406 - 407; 经验的先天原则 *a priori principles of*, 39 - 42, 230 - 236 又见“经验的类比” (*see also Analogies*); 经验的可能性条件 *conditions of possibility of*, 24, 34, 67, 197 - 201, 236, 242, 252, 257, 261, 267, 274, 406; 经验的对象 *object of*, 24, 252, 267; 经验和知觉 *and perception*, 39 - 40, 179 - 182, 197 - 201, 230 - 235, 251

Falkenstein, Lorhe, 法尔肯斯泰因, 罗恩 114, 130 - 132

Feeling, 感受 81 - 82, 278

Focus imaginarius, 想象的焦点 425 - 30, 438 - 444. 见理性 *See Reason*

Freedom, 自由 21, 47 - 48, 377 - 378, 381 - 384, 388; 自由与自由意志 *and free will*, xix, 377

Frege, F. L. G., 弗雷格 147

Function (logical, or Form), 功能(逻辑的功能,或形式) 133 - 156, 147 - 148, 355; 与现代概念对比 *vs. modern concept*, 146 - 147; 功能与形式 *function vs. form*, 147 - 148; 功能作为规则 *as rule*, 148 - 149; 功能表的完整性 *completeness of Table of*, 134 - 146; 量、质、关系、模态的功能 *of quantity, quality, relation, modality*, 136 - 141; 功能的环节/契机 *moments*, 139 - 142, 145 - 146; 功能与范畴 *and the categories*, 133 - 135, 146 - 156, 176 - 177, 266; 判断中的统一功能 *of unity in judgment*, 137, 141; 判断的功能 *of judging*, 137, 147

Functionalism, 功能主义 442

Garve, Christian, 伽尔夫, 克里斯丁 357

Geometry, 几何学 113, 116 - 118, 122

Generation; 产生 *principle of*, 产生的原理 246 - 247

- Ginsborg, Hannah, 金斯伯格, 汉娜 433 - 434
- God: 上帝/神 idea of, 上帝的理念 308, 314, 319 - 321, 327, 358 - 360, 380, 397; 上帝存在的论证 argument for existence of, 33 - 34, 295, 396; 上帝存在的存在论证 ontological proof of existence of, 412 - 417; 上帝存在的宇宙论证 cosmological proof of existence of, 417 - 419. 又见理想 *See also* Ideal
- Grier, Michelle, 格瑞尔, 米歇尔 xvii, 330 各处
- Guyer, Paul, 盖耶尔, 保罗 xiv, xix, 7 - 9, 15, 19, 42, 45 - 46, 65, 150, 156, 165, 254, 256 - 257, 269 - 272, 286, 291, 299 - 303, 314, 394
- Hegel, G. W. F., 黑格尔 422
- Heimsoeth, Heinz, 海姆索斯, 海因茨 380
- Henrich, Dieter, 亨利希, 迪特尔 160 - 162
- Hintikka, Jaakko, 辛提卡, 加科 80 - 81
- Hume, David, 休谟, 大卫 11 - 15, 25 - 27, 38, 41, 88, 175, 180, 246 - 247, 252 - 254, 258, 272, 278, 357, 413, 427 - 429
- Humility 谦卑: epistemological, 认识论的谦卑 xvi, 9, 18, 56, 394
- Idea, 理念 313; 调节性的理念 regulative, 331, 421 - 422; 理念的形而上学演绎 metaphysical deduction of, 319 - 322; 理念的先验演绎 transcendental deduction of, 437 - 444; 理念与图型 and schema, 438 - 439. 又见理性 *See also* Reason
- Ideal, 理想 332, 398 - 405, 411, 421; 理想与理念 vs. idea, 402 - 403. 又见上帝 *See also* God
- Idealism (empirical), 观念论(经验性的) 4 - 5, 21 - 25, 35, 55, 67, 71, 89, 232, 255, 285 - 303
- Idealism (transcendental), 观念论(先验的) xiv, 4 - 11, 34 - 49, 120, 131; 先验观念论的证明 proof of, 98, 332, 388 - 395; 作为元哲学或形式的先验观念论 as metaphilosophical or formal, xv, 20, 35, 51 - 52, 61 - 63, 68, 73, 395, 445; 对先验观念论的两个方面观点与两个世界的观点 two-aspect view vs. two-world view of, 3, 7, 42 - 48, 57; 先验观念论与现象论 and phenomenism, 38 - 42; 先验观念论与先验实在论 vs. transcendental realism, xv, 20 -

34, 37, 90, 98, 230 - 233, 285 - 286, 340 - 341, 383 - 388; 先验观念论与二律背反的解决 and resolution of Antinomy, 384 - 388; 先验观念论与自由 and freedom, 383 - 384

Illusion, 幻相 307 - 308, 321, 349 - 350; 视觉的幻相 optical, 323 - 324, 328 - 332, 340, 426; 先验的幻相 transcendental, 49, 312, 322 - 332, 358, 384 - 385, 404, 420, 435 - 337; 幻相是不可避免的, 幻想是自然的 as unavoidable and natural, 308 - 309, 322, 329 - 340, 349, 356, 371, 385, 390, 404 - 406, 410, 419; 幻相与错误 vs. error, 330 - 331, 338 - 340, 404 - 408, 421, 433; 幻相与先验实在论 and transcendental realism, xvii, 19, 326, 332 - 346, 356 - 358, 385 - 387, 392 - 396, 408 - 409, 420 - 422, 445 - 448. 又见理念 See also Ideas

Imagination, 想象力 185 - 189, 216; 想象力与图像化 vs. imaging, 187 - 188, 190; 再生产的想象力 reproductive, 87; 想象力的先验综合 transcendental synthesis of, 79, 170 - 171, 187 - 195, 218 - 220, 277 - 278, 283 - 284; 想象力与图形的综合 and figurative synthesis, 186, 189 - 191, 215, 283; 想象力与范畴 and categories, 191 - 197; 想象力与图型 and schemata, 208 - 215; 想象力与时间 and time, 189 - 195; 想象力与空间 and space, 190 - 195; 想象力与知性 and understanding, 152, 186 - 189; 想象力与知觉 and perception, 187, 210; 想象力与观念论的驳斥 and Refutation of Idealism, 293 - 298

Imperatives 命令: categorical, 绝对命令 23, 331, 385

Incongruent counterparts, 不一致的对应者 118, 130

Induction, 归纳; see Reason hypothetical use 见理性, 假设的运用

Infinite: 无限; 无限的序列与第一个二律背反 series and First Antinomy 366 - 371; 先验的无限概念 true transcendental concept of, 366 - 679; 康托尔的无限概念 Cantorian conception of, 367 - 369; 不完善的无限概念 defective concept of, 369, 371; 空间作为无限的 space as, 108 - 113

Intellect: 理智 discursive, 曲行的理智 166, 169; 直观理智 intuitive, 28 - 30; 纯粹理智 pure, 324

Intuition, 直观 64, 78 - 85, 160 各处; 感性直观或理智直观 sensible or intellectual, 13, 28, 33, 59, 63, 156, 160 - 167, 354; 有规定的和无规定的直观 determinate vs. indeterminate, 81 - 82, 115, 177; 纯粹直观 pure, 95 - 96, 107 -

- 112, 122 - 127, 212; 经验性的直观 empirical, 96, 107, 123, 177, 193, 212, 352; 形式的直观 formal, 112 - 116, 215; 内在直观 inner, 276; 外在直观 outer, 99 - 100, 104 - 106, 117, 119, 124 - 125, 281 - 282, 287, 292; 直观的形式 form of, 96, 99 - 100, 112 - 116, 126; 直观的客观有效性 objective validity of, 81; 直观作为单一表象 as singular representation, 80 - 82; 被直观的与直观行动 as intuited vs. as act of intuiting, 82, 115, 126 - 227; 直观与概念 and concepts, 81 - 82, 93 - 95, 109 - 111, 122, 125, 134, 209; 直观与范畴 and the categories, 177, 212 - 213; 直观与判断 and judgment, 84 - 85, 153 - 155; 直观与我思 and the I think, 163 - 168, 177
- Intuitionism; vs. constructivism, 直观主义与构造主义 114
- I think; the, 我思 336 - 356
- Jacobi, F. H., 雅可比 8, 64 - 68, 73
- James, William, 詹姆斯, 威廉 164
- Judgment (*Urteil*), 判断 79 - 89, 133 - 138, 322 - 323; 分析判断 analytic, 17, 56, 86, 89 - 95; 综合判断 synthetic, 89, 92 - 95, 414 - 415; 先天综合判断 synthetic a priori, 93 - 96, 212, 219, 225 - 228; 反思判断 reflective, 259 - 260; 存在判断 existential, 414 - 415; 知觉的判断 of perception, 179 - 183, 323 - 324, 328 - 329; 经验的判断 of experience, 179 - 183, 212, 225; 感性/审美判断 aesthetic, 81 - 82; 判断与联结 vs. association, 80, 87 - 88, 175; 判断的内容与逻辑形式 content vs. logical form of, 90 - 91, 139; 判断的客观有效性 objective validity of, 83 - 93, 175 - 183, 200, 248 - 249, 256; 判断的主观有效性 subjective validity of, 178 - 180; 判断的真 truth of, 205, 248 - 249, 253, 322 - 323; 判断与错误 and error, 322 - 323, 329; 判断与逻辑功能 and logical functions, 135 - 139, 146 - 156, 176 - 178; 判断与范畴 and categories, 181 - 182, 222, 224 - 225; 判断与对象 and objects, 173 - 178, 252; 判断与统觉 and apperception, 173 - 182; 判断与经验的类比 and Analogies, 225 - 226; 图型判断 schema judgments, 219 - 220
- Judgment (power of, *Urteilkraft*), 判断力 83, 204 - 205, 211, 221; 判断力与理解力 vs. ability to understand, 205 - 206, 210 - 212; 判断力是归摄于规则之下的能力 as faculty of subsuming under rules, 205, 206 - 208, 211 - 212

Kant, Immanuel, 康德, 伊曼努尔 early philosophy, 康德的早期哲学 32 - 34, 46, 397, 399 - 400, 406, 412, 428

Kant's works 康德的作品: 《实用人类学》*Anthropology from a Pragmatic Point of View*, 277; 《判断力批判》*Critique of Judgment*, 82, 216, 221, 259 - 260, 428, 436; 《实践理性批判》*Critique of Practical Reason*, 23, 26, 48 - 49, 216; 《道德形而上学奠基》*Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 23, 48; 《就职论文》*Inaugural Dissertation*, 46, 57 - 59, 63, 97 - 98, 324, 326, 336, 422; 《逻辑学讲义》*Lectures on Logic*, 78, 80, 83 - 84, 89, 91, 213, 428; 《自然科学的形而上学基础》*Metaphysical Foundations of Natural Science*, 176, 237, 244 - 246, 272, 274; “形而上学认识的首要原理的新说明”“A New Exposition of the First Principles of Metaphysical Knowledge”, 33; “论一个发现, 由此任何一种新的纯粹理性批判已经被一个较早的批判变得多余”“On a Discovery According to Which Any New Critique of Pure Reason Has Been Made Superfluous by an Earlier One”, 71, 89, 94, 142; “论形而上学的进步”“On the Progress of Metaphysics”, 22 - 23, 400; 《未来形而上学导论》*Prolegomena to Any Future Metaphysics*, 37, 88, 90 - 91, 107, 122 - 124, 178 - 184, 193, 196, 199 - 201, 230, 357, 359 - 360; 《反思集》*Reflexionen*, 86, 89, 278, 279, 286, 290, 294 - 295, 298 - 302, 339 - 340, 400, 428; 《遗稿》*Nachlass*, 321; 《视灵者的梦》*Träume*, 426; “哲学宗教学讲义”“Lectures on the philosophical doctrine of religion”, 400

Kemp Smith, Norman, 康普·斯密, 诺曼 104, 128, 211, 318, 367, 379 - 380

Kneale, William and Martha, 威廉·涅尔, 马莎·涅尔 139

Lambert, J. H., 299 朗波特

Langton, Rae, 朗顿, 瑞 xiv, 7, 9 - 11, 17 - 18, 42, 45, 52, 56

Lavoisier, A. - L., 拉瓦锡 243

Leibniz, G. W., 莱布尼茨 10, 15, 25, 29 - 32, 43, 71 - 72, 92 - 95, 98, 102 - 103, 106, 120 - 130, 271 - 272, 280 - 281, 324 - 326, 341, 353 - 354, 366, 373, 376, 380 - 381, 392, 398

Lewis, David, 刘易斯, 戴维 42

- Locke, John, 洛克, 约翰 15, 21, 30 - 32, 38, 41, 325
- Logic, 逻辑 83 - 85, 140 - 141, 152 - 156, 206 - 207
- Longuenesse, Béatrice, 隆格内斯, 贝阿特瑞斯 79, 88, 146 - 147
- Lovejoy, Arthur, 拉夫乔伊, 阿瑟 254
- Maass, J. G., 103, 106 马斯
- Malebranche, Nicolas, 马勒布朗士, 尼古拉斯 29, 32
- Manifold 杂多, pure, 纯粹的杂多 113; 杂多在直观中的综合统一 synthetic unity of, in intuition, 153 - 154, 161, 173
- Materialism, 物质论 22, 24, 342, 352
- Matter, 物质 64, 71 - 72, 244 - 246; 物质守恒 conservation of, 237, 243 - 246, 274
- Meier, G. F., 迈尔 427
- Melnick, Arthur, 麦尔尼克, 阿瑟 113, 268 - 269, 272
- Mendelssohn, Moses, 门德尔松, 摩斯 299
- Metaphysical Deduction, “形而上学的演绎”: 范畴的形而上学演绎 of categories, 133 - 134, 140, 152 - 156, 175, 177, 186, 200, 314 - 315; 理念的形而上学演绎, of ideas, 319 - 320
- Metaphysical Exposition, “形而上学的阐明” 99, 118, 124 - 125, 127 - 128, 131, 276
- Metaphysics, 形而上学 307, 320 - 332, 337, 385, 392
- Modality, 模态 category of, 模态范畴 363 - 364, 413 - 416
- Moral law, 道德律 48
- Moore, G. E., 摩尔 368, 370 - 371
- Nature, 自然 21, 376 - 384, 445 - 448; 自然律/自然法则 law of, 185, 245, 256 - 260, 376 - 383, 388; 自然的原因性 causality of, 378 - 380; 自然的系统统一 systematic unity of, 425, 429, 439 - 440; 自然与世界 vs. world, 364 - 365, 394
- Necessity 必然性: absolute, 绝对的必然性 396 - 397, 410 - 419; 必然性与先天性 and priority, 235; 必然性与原因性 and causality, 247, 255 - 256, 270;

- 必然性与本质 and essence, 33
- Newton, Isaac, 牛顿, 伊萨克 11, 22, 25 - 26, 43, 97 - 98, 102, 120, 123 - 127, 232, 244, 272 - 274, 366, 373, 425
- Noumenon, 本体 54, 57 - 64; 本体与物自身 and thing in itself, 50, 57 - 60; 本体的原因性 causality of, 54, 60, 64 - 65, 69 - 73; 肯定的和否定的本体概念 positive and negative concept of, 52, 58, 63, 324
- Object, 对象/客体 122 - 123, 173, 233; 经验性的对象 empirical, 62, 232, 235; 先验对象 transcendental, 50, 59 - 65, 67 - 71, 279; 内感官的对象 of inner sense, 183, 278 - 80; 理知的对象 intelligible, 64 - 67, 72, 327; 可能经验的对象 of possible experience, 121, 252, 267, 328, 408; 一般对象 in general, 81 - 82, 120 - 121, 236, 325 - 328, 335, 354, 386, 397, 399 - 400, 406 - 408; 对象作为一般的某物 as something in general, 148, 154, 173 - 175, 279; 对象的表象 representation of, 84, 173 - 175, 233 - 234; 对象的知觉 perception of, 162, 251 - 252; 客体与客观性 and objectivity, 173 - 178, 233 - 234, 248, 251 - 252
- Ontology, 存在论 critique of, 存在论的批判 324 - 327
- Paralogisms, “谬误推理” 21, 166, 332, 405 - 408; 第一个谬误推理 first, 334 - 347; 第二个谬误推理 second, 341 - 448; 第三个谬误推理 third, 343 - 468; 第四个谬误推理 fourth, 232, 285, 348 - 351
- Paton, H. J., 佩顿(又译帕通、裴顿) 86, 126, 211 - 212, 239, 262, 276, 282 - 283
- Perception, 知觉 167, 186, 189, 197 - 201, 210, 352; 知觉的先天原则 a priori principles of, 40 - 42; 知觉的秩序 order of, 255 - 256, 264 - 266, 271; 知觉的判断 judgment of, 179 - 182; 事件的知觉 of events, 250 - 256; 知觉和范畴 and categories, 193 - 201; 知觉和把握的统一 and synthesis of apprehension, 115, 183, 193 - 197
- Personal identity, 个人同一 See Soul 见灵魂
- Phenomenalism, 现象主义 4, 12, 16, 25, 38 - 42, 55, 298
- Phenomenon, 现象/现相 214, 217

- Plato, 柏拉图 313, 359 - 360, 394
- Possibility 可能性: conditions of, 可能性条件 33 - 34, 398, 406, 可能性的全部
总体 sum total of, 397 - 404
- Positivism, 实证主义 330 - 332
- Postulates of Empirical Thought, “一般经验性思想的公设” 40, 286
- Practical philosophy, 实践哲学 23, 46 - 48, 144
- Prauss, Gerold, 普劳斯, 格罗德 50 - 52, 66, 88
- Prichard, H. A., 普瑞查德 6, 17, 202
- Principles of Pure Understanding, “纯粹知性的原理” 212, 225 - 226, 309
- Psychology 心理学, rational, 理性心理学 279, 285, 308, 320 - 321, 333 - 356;
经验心理学 empirical, 147, 333
- Quality, 质 category and schema of, 质的范畴和图型 363
- Quantity, 量 category, 量的范畴 203, 362; 量的图型 schema of, 369; 物质的量
of matter, 245
- Realism (Transcendental), 实在论(先验的) 21 - 34, 55 - 57, 62, 71, 89, 120 -
128, 230 - 233, 326, 332 - 334, 338 - 343, 350, 356, 373, 376, 408 - 409,
420 - 422 各处; 先验实在论导向经验观念论 as leading to empirical idealism,
21 - 26
- Realism (Empirical), 实在论(经验性的) 121
- Reality, 实在性 22, 39, 236, 242, 352; 实在性与实在性的全体 and omnitu-
dorealitäts, 399 - 409; 实在性与最实在的存在者 and ens realissimum, 396,
402 - 420
- Reason 理性, 一般理性或普通理性 in general, 307 - 310; 理性作为原则的能力
as faculty of principles, 309 - 310, 319; 理性与知性 vs. understanding, 307 -
310, 317, 361 - 362, 413, 429, 432, 435 - 436; 实践理性与理论理性 practical
and theoretical, 46 - 49, 312; 理性的理念 ideas of, 312 - 322, 436 - 444; 理
性的原则 principles of, 311 - 313, 327 - 330, 413, 424, 431 - 435; 理性的先
验原则 transcendental principle of, 431 - 432; 理性和逻辑准则 and logical max-
im, 329 - 331, 339, 404, 430 - 435, 441, 444; 调节性的理性 as regulative, 309,

- 331, 421 - 448; 理性的假设运用(或归纳) hypothetical use of (or induction), 425 - 431, 446 - 447; 理性的超验的/实在的运用和理性的逻辑的运用 transcendent/real use and logical use of, 308, 311 - 312, 317, 321 - 322, 327 - 330, 357, 359, 401; 理性和体系的统一 and systematic unity, 309 - 310, 407 - 408, 424 - 448; 理性和关系范畴 and relational categories, 316 - 318; 理性和三段论 and syllogism, 308, 311 - 315, 318 - 319, 401 - 402; 理性的安乐死 euthanasia of, 358, 388, 394, 447; 理性和幻相 and illusion, 309, 326 - 332, 392, 418 - 419, 423 - 427, 432 - 433
- Reflection 反思: logical act of, 反思的逻辑行动 80, 172, 313; 先验的反思 transcendental, 325 - 328
- Refutation of Idealism, “观念论的驳斥” 24, 160, 253, 256, 286 - 303, 346
- Reid, Thomas, 里德, 托马斯 254
- Reinhold, Karl, 莱茵霍尔特, 卡尔 129
- Relation, 关系 category, logical function, schemata of, 关系范畴、关系的逻辑功能与关系的图型 148 - 151, 222 - 225, 280 - 281
- Russell, Bertrand, 罗素, 伯特兰 367 - 370
- Ryle, Gilbert, 赖尔, 吉尔伯特 150
- Schematism, “图型法” 190, 202 - 228; “图型法”的多余 super fluity of, 202 - 203, 211; “图型法”的任务 task of, 203, 215
- Schema, 图型 17, 34, 208 - 210, 213 - 215, 222 - 225, 236, 242 - 244; 先验的图型 transcendental, 203, 210 - 228, 251; 图型和范畴 and categories, 203 - 228, 222 - 226, 273, 325; 原因性的图型 of causality, 248 - 257; 实体的图型 of substance, 236 - 246; 图型作为现象 as phenomenon, 214, 217; 图型作为形式直观 as formal intuitions, 215 - 218; 图型作为判断的条件 as conditions of judgments, 205 - 206, 213; 图型作为先验的时间规定 as transcendental time-determinations, 214 - 222, 225, 242 - 243; 图型的客观实在性 objective reality of, 242; 图型与概念 vs. concept, 203, 208 - 209; 图型和现象 and appearance, 214, 225; 图型和时间与空间 and space and time, 214 - 218, 222 - 225; 图型和想象力 and the imagination, 208 - 209, 214 - 215
- Shaffer, Jerome, 萨夫, 杰罗姆 415

- Shoemaker, Sidney, 舒梅克, 西德尼 344
- Schopenhauer, Arthur, 叔本华, 阿瑟 254, 268, 364, 379 - 380, 382, 387, 412
- Schultz, J. G., 舒尔茨 113
- Science, 科学; 康德的科学哲学 Kant's philosophy of 424
- Scotus, Duns, 司各托, 邓斯 399
- Self-consciousness, 自我意识 163 - 169; 经验性的自我意识 empirical, 289; 自我意识与意识 vs. consciousness, 163 - 164, 176, 288, 344, 349 - 351; 自我意识与内感官 and inner sense, 280; 自我意识与“观念论的驳斥” and Refutation of Idealism, 289
- Sellars, Wilfred, 塞拉斯, 威尔福德 187 - 188
- Sensation, 感觉 127 各处. See Perception 见知觉
- Sense (outer), 感官(外) 21 - 24, 97, 100, 105, 117, 182 - 183, 190, 194, 277 - 278, 285, 293 - 294, 300; 外感官的观念性 ideality of, 280 - 282; 外感官的材料 materials of, 280 - 281. See also Space 又见空间
- Sense (inner), 感官(内) 22 - 26, 97, 100 - 101, 105, 167, 185 - 194, 214 - 217, 275 - 285, 300; 内感官的对象 object of, 278 - 280, 292 - 294, 344; 内感官与把握 vs. apprehension, 277; 内感官的观念性 ideality of, 280 - 285; 内感官的材料 materials of, 281. See also Time 又见时间
- Sensibility 感性: human, 人的感性 161; 感性条件 conditions of, 24 - 26, 30, 56 - 57, 119, 214 - 219; a 感性的先天形式 prior forms of, 26 - 27, 67, 121 - 131, 189 - 192; 感性和接受性 and receptivity, 14, 126, 323; 感性的界限 limits of, 58 - 59, 96; 感性的与理知的 the sensible vs. the intelligible, 30, 52, 69; 感性和知性 and the understanding, 191 - 192, 322 - 326, 336; 感性和范畴 and the categories, 160 - 162, 185; 感性和本体 and noumena, 54, 58 - 60, 63, 325 - 326
- Separability Thesis, 分离论 xiv, 6 - 11, 46
- Simultaneity, 共存/同时 see Coexistence 见共存(德文为 *Zugleichsein*)
- Skepticism, 怀疑论 6, 16, 22 - 28, 35, 160, 232, 358; Cartesian, 笛卡儿式的怀疑论 253, 287 - 298
- Soul (or Self), 灵魂(或自我) 278 - 282, 291, 333 - 336, 341 - 343, 346 - 348, 351; 灵魂的理念 idea of, 308, 314, 319 - 321, 327, 358 - 360, 442 - 443;

如其自在/灵魂的物自身与如其显现/灵魂的现象 *as it is in itself* vs. *as it appears*, 280 - 282; 灵魂的物化 *hypostatization of*, 336 - 356; 灵魂与人格同一 *and personal identity*, 334, 343 - 345; 灵魂和持存 *and persistence*, 291 - 293, 297, 335; 灵魂和先验观念论 *and transcendental idealism*, 280 - 285. 又见“谬误推理” *See Also Paralogisms*

Space 空间: 空间作为直观 *as intuition*, 108 - 12, 117 - 18, 192; 空间作为先天直观 *as a priori intuition*, 115 - 116, 125 - 127; 空间作为形式直观 *as formal intuition*, 115, 192 - 94; 空间的经验实在性 *empirical reality of*, 118 - 120; 空间作为人类感性形式 *as form of human sensibility*, 21, 99, 121 - 123, 192 - 194; 空间作为认识条件 *asepistemic condition*, 24, 98; 空间作为外感官形式 *as form of outer sense*, 97, 99 - 106, 119, 121, 285; 空间表象的先天性 *a priority of representation of*, 99 - 108, 113 - 114, 117 - 118; 空间的先验观念性 *transcendental ideality of*, 21 - 22, 44, 98, 116 - 132; 空间作为单个的统一 *as a singleunity*, 109 - 110; 空间作为无限的 *as infinite*, 108 - 113; 在空间中的实体 *substancein*, 260 - 266; 空间作为分析的整全 *as totum analyticum*, 369 - 370; 空间的被给予性 *givenness of*, 110 - 116, 192 - 193; 空间与图型 *and schemata*, 217 - 218; 空间与想象 *and imagination*, 190 - 193; 空间与几何学 *and geometry*, 113, 116 - 118, 122; 牛顿的空间观 *Newtonian conception of*, 25, 97 - 98, 123 - 124, 127; 莱布尼茨的空间观 *Leibnizian conception of*, 98, 102 - 103, 123 - 124, 127

Spinoza, Benedict de, 斯宾诺莎 16, 27, 29, 105, 151, 321, 353, 403

Spontaneity, 自发性 80, 323

Strawson, P. E, 斯特劳森 *xiv*, 5 - 7, 13, 15, 134, 146 - 147, 150, 156, 168, 187 - 188, 254 - 255, 314, 368, 370, 374, 383, 387

Subject 主体: *real*, 实在的主体 222 - 223, 242, 245 - 246; 绝对的主体 *absolute*, 334

Substance, 实体 245; 实体范畴与实体的逻辑功能 *category, and logical function of*, 148 - 149, 222 - 223; 实体的图型 *schema of*, 236 - 246, 335 - 337; 实体的量 *quantum of*, 237, 244 - 246; 实体和物质 *and matter*, 245 - 246; 实体的状态 *states of*, 239, 246 - 262; 在空间中的实体 *in space*, 260 - 263; 实体和持存 *and persistence*, 242 - 246, 299 - 300; 实体和交互作用 *and interaction*,

- 260 - 262, 266 - 268; 实体和灵魂 and soul, 334 - 341, 350
- Substratum, 基底 237 - 246
- Subsumption, 归摄 96, 205 - 206, 209, 211 - 213, 215; 三段论的归摄 syllogistic, 213, 311
- Succession, 相继 237 - 242, 250, 265 - 270; 客观的相继 objective, 248, 253 - 256, 267 - 74, 277
- Sulzer, J. G., 苏尔泽 299
- Swedenborg, Emanuel, 斯温登伯格, 伊曼努尔 426
- Synthesis, 综合 163, 168 - 169 各处; 理智的综合 intellectual, 171, 386, 391; 把握的综合 of apprehension, 79, 115; 想象力的综合 of imagination, 79, 265; 相继的综合 successive, 112 - 114, 366 - 370; 图形的综合 figurative, 215, 283, 313; 综合的意识 consciousness of, 168 - 176
- Synthetic judgment, 综合判断 见判断 see Judgment
- Systematicity 系统性: 系统性和理性 and reason, 309, 424 - 438; 亲和性、同质性、特异性的逻辑原则 logical principles of affinity, homogeneity, specification, 433 - 436; 系统性和客观有效性 and objective validity, 434 - 438; 系统性和先验观念论 and transcendental idealism, 445 - 448
- Theology, 神学 308, 320 - 321, 364, 396 - 422
- Things in themselves, 物自身(又译物自体、自在之物等) 15, 20 - 34, 37, 46, 50 - 57, 64, 67 - 71, 281, 302, 352, 383 - 384, 395; 如其自在的被考虑的物自身 as considered in themselves, 16 - 17, 50 - 52, 121; 物自身与本体的关系 relation to noumenon, 50, 57 - 60; 物自身与先验对象的关系 relation to transcendental object, 60 - 63; 物自身作为现象的根据或原因 as ground or cause of appearances, 54 - 55, 64 - 65, 69 - 73; 物自身与时间和空间 and time and space, 118 - 119, 123 - 125, 127 - 129, 131
- Thing(s) in general, 事物一般或普通事物见对象一般或普通对象 See Object; in general
- Time, 时间 105 - 112, 217 - 218, 222, 238 - 239, 254, 372 - 375; 时间作为先天直观 as a priori intuition, 115 - 116, 217, 125 - 126; 时间作为形式直观 as formal intuition, 192 - 194, 216; 时间作为人类感性形式 as form of human sen-

- sibility, 21, 99, 115 - 116, 123, 194; 时间作为认识条件 as epistemic condition, 24, 98; 时间作为内感官形式 as form of inner sense, 97, 167, 185 - 186, 189, 276 - 278, 285; 时间作为所有现象一般的形式 as form of all appearances in general, 217, 276 - 277; 时间表象的先天性 a priority of representation of, 99 - 108, 113 - 114; 时间的先验观念性 transcendental ideality of, 21, 44 - 45, 69, 98, 300; 时间的统一 unity of, 34, 238, 242 - 244; 时间的规定 determination of, 214 - 217, 226, 236, 243, 277, 299, 302 - 303; 在时间中的现象的规定 determination of appearances in, 216 - 217, 232; 时间作为分析的整全 as totum analyticum, 369 - 370; 时间作为被给予的 as given, 112 - 116, 192 - 193; 时间秩序 temporal order, 130, 230 - 236, 237 - 239, 248 - 257, 250 - 252, 264 - 265, 268, 277; 时间的不可感知性 unperceivability of, 216 - 217, 232, 236 - 241, 264 - 266; 有限时间与无限时间 finite vs. infinite, 112 - 113, 366 - 372; 时间一般 in general, 217, 236, 265; 时间和范畴 and categories, 217 - 218, 220 - 228; 时间和想象力 and imagination, 189 - 197
- Totality**, 总体性 315 - 316, 359 - 361, 366, 370 - 371
- Totum analyticum**, 分析的整全 369 - 370; 综合的整全 *syntheticum*, 369 - 372
- Transcendental Aesthetic**, “先验感性论” 78, 97 - 98, 120, 185, 192
- Transcendental Analytic**, “先验分析论” 78, 120, 307, 383, 406
- Transcendental Deduction**, “先验演绎” 133, 152, 220, 231, 282, 339; A 版先验演绎 A - edition, 60 - 62, 71, 79, 159, 164 - 167, 170, 176, 186, 193, 196, 201, 210; B 版先验演绎 B - edition, 83, 87, 114 - 115, 135, 155, 176, 283 - 284, 342, 346, 351; B 版先验演绎与《未来形而上学导论》的相容性 B - edition, and compatibility with Prolegomena, 179 - 182; 先验演绎与两步证明 and two - step proof, 160 - 162, 184
- Transcendental Dialectic**, “先验辩证论” 78, 307 - 308, 327 - 328
- Transcendental Exposition**, “先验阐明” 99, 116 - 118, 124, 276
- Truth 真/真理**: 真理与错误 and error, 322 - 329; 真的形式条件与质料条件 formal conditions vs. material conditions of, 231, 249; 真与客观的有效性 vs. objective validity, 88; 经验性的真理 empirical, 248 - 249, 256
- “Two - aspect view” vs. “two - world view”, of transcendental idealism, 先验观念论的“两个方面的观点”与“两个世界的观点” 3 - 7, 16

Understanding, 知性 262 各处; 知性作为认识能力 as faculty of cognition, 173; 知性作为规则的能力 as faculty of rules, 205 - 206, 210 - 212, 428; 纯粹知性 pure, 46, 57, 60, 385, 391; 知性的逻辑运用与知性的实在的或先验的运用 logical vs. real or transcendental use of, 152 - 153; 知性的自发性 spontaneity of, 14, 80, 176 - 178, 187, 191, 323; unity of, 407 - 408; and apperception, 172 - 173

Vaihinger, H., 瓦辛格尔 65 - 67, n 129

Van Cleve, Jay, 凡·克里夫, 杰 42 - 45, 47, 240

Verificationism, 证实主义 373 - 374

Walker, Ralph, 沃克尔, 拉尔夫 446 - 447

Walsh, W. H., 沃尔希 82, 330 - 331, 314, 391 - 393, 430

Warnock, J. G., 沃诺克 203, 208

Watkins, Eric, 沃金斯, 艾瑞克 262, 272 - 273

Whole, 整体 263, 271, 369 - 370, 389 - 391, 395; 数学的整体与力学的整体 mathematical vs. dynamical, 364 - 365, 377 - 381, 393

Williams, Bernard, 威廉斯, 伯纳德 353

Wittgenstein, Ludwig, 维特根斯坦, 路德维希 73, 187, 206

Wolff, Christian, 沃尔夫, 克里斯丁 120, 333

Wolff, Michael, 沃尔夫, 迈克尔 140, 143

Wood, Allen, 伍德, 阿伦 399 - 400, 402, 415

World, 世界 287, 308, 314, 319 - 320, 327, 366, 370, 387 - 395, 409; 有限的或无限的 finite or infinite, 362, 366 - 376, 386 - 389; 世界与自然 vs. nature, 364, 394; 世界的理念 idea of, 358 - 361, 443; 世界和范畴 and categories, 362 - 364; 世界作为综合的整全 as a *totum syntheticum*, 370 - 372, 394

Young, Michael, 扬, 迈克尔 188 - 190

Zeno, the Eleatic, 芝诺, 伊利亚的 386 - 387

译后记

本书的翻译是由丁三东和陈虎平共同完成的,其分工如下:陈虎平翻译了修订版序言,第一、二、八、九等章,并编辑了“参考文献”“中译本附录”以及“索引”;丁三东翻译了第三至七章、第十至十五章,并编辑了“关于资料来源、缩略语和译本的注释”。按照翻译和写作内容,各自的贡献比例如下:丁三东 75%,陈虎平 25%。本书的译事得到了亨利·E.阿利森教授的支持和指导,也得到了出版人严搏非先生的支持,以及编辑的帮助和督促,特此感谢!

本书初版于1983年，随即成为康德研究最重要的著作之一，被誉为由美国哲学家撰写的关于《纯粹理性批判》的“最全面和最扎实的”著作，标志着康德研究的重要转折。

本书对康德的先验观念论做出深入的解读和有力的辩护，涵括了两百年来关于《纯粹理性批判》的基本解读历史，以及当今康德学界关于康德理论哲学的各种最强有力的纲领。第二版在初版里程碑式的研究基础上进行了大幅修订和增补，对任何想要研读康德及其《纯粹理性批判》的学人都是不可或缺的重要读物。

阿利森的《康德的先验观念论》是一部影响深远的、奠基性的著作，激起了文本上和哲学上的诸多评论。第二版相当于阿利森对这些评论做出的详尽的、令人赞叹的回应，结果这几乎成了一部新的著作，如初版一样深刻、充满创见、至关重要。阿利森还做了许多修订，他对人类认识的曲行性、人类理性的本性以及第三类比的论证所做的讨论都进入了完全崭新的领域，他又一次成功地以新颖而有益的方式重述了基本论题，同时忠实于康德的文本与精神。

—— 罗伯特·皮平（Robert Pippin），芝加哥大学

本书第二版非常显著地扩展了初版经典的内容，讨论了最新的学术成果，并大幅度扩充了对先验辩证论的讨论。必读之作。

—— 卡尔·阿美瑞克斯（Karl Ameriks），圣母大学

本书极可能是迄今为止由美国哲学家所写成的关于《纯粹理性批判》的最全面和最扎实的著作。一部才华横溢的作品。

—— 刘易斯·怀特·贝克（Lewis White Beck），罗彻斯特大学

上架建议：哲学

ISBN 978-7-100-09090-2



9 787100 090902 >

定价：98.00 元



三
辉
图
书