

· 西方哲学四题 ·

从“我思”到“自由意志”

——对康德“自我”观念的一些修正

陈晓平

【摘要】笛卡尔关于“我思故我在”的论证受到诸多批评,本文通过两个步骤将其论证补充完整:一是提供基于语言分析的先验分析论证;二是提供基于先验统觉的先验综合论证。“先验统觉”是康德先验哲学的奠基石,但却被他错放在知性直观的位置,本文则将它改为感性直观,并且区分了自返性统觉和对象化统觉,进而区分了“我思之我”和“自由意志”,在此基础上阐明先验主体和先验客体、先验时间和先验空间等重要概念及其关系。

【关键词】康德 先验统觉 我思 自由意志 直观

【基金项目】国家社会科学基金项目“功能主义与心一身问题研究”(10BZX020);广东省社会科学“十一五”规划项目“非还原物理主义如何可能”(09C-01);广东省高校人文社科基地重大项目“随附性与心身问题”(10JDXM72001);中国逻辑学会学术研究重点项目“对塔斯基‘真理论’的批评与重建”(13CLZD001)

【收稿日期】2014-06-30

【中图分类号】B516.31 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1000-5455(2015)02-0129-12

康德为形而上学的研究树立了一块里程碑,无论赞成还是反对,你总是绕不开他的理论,除非你把形而上学作为一门伪学问整个地加以抛弃。后一种态度在近代哲学中的代表是休谟,在当代哲学中的代表则是逻辑实证主义。笔者曾经跟随逻辑实证主义也持这种立场,但在研究休谟问题的过程中,发现如果不借助于形而上学,休谟问题是无解的。这使笔者不得不面临两种选择:一是接受休谟的自然主义态度,把人的理性思维还原为一切动物都有的心理本能;另一是重新拾起形而上学。笔者选择了后者。于是,康德的形而上学自然成为笔者的重要研究课题。对这一课题的研究目前暂告一个段落,可以说,受益匪浅。

笔者的总体结论是:康德开辟的先验哲学之路是绝对必要的,他建立的三层次形而上学框架也是可取的,即感性直观、知性建构和理性范导。然而,在其具体内容上不妥或缺之处颇多,进而使得康德所要解决的两个大问题均未取得成功,尽管他自认为是成功的。这两个问题是笛卡尔问题和休谟问题。对于休谟问题,笔者在拙著《贝叶斯方法与

科学合理性——对休谟问题的再思考》中作了详细的讨论。本文则把笛卡尔问题作为核心问题之一,并沿着拙著的思路对康德形而上学体系作进一步的考察和重建。

一、从先验分析到先验综合

笛卡尔关于“我思故我在”(I think, therefore, I am)的著名论证的基本原则是:怀疑一切,包括怀疑怀疑。由此我们得到的第一个肯定性命题是:怀疑怀疑就是怀疑。这个命题成为一切知识得以成立的立足点,也被称为知识论的“阿基米德点”,以下简称“怀疑命题”。在笔者看来,怀疑命题得以成立的依据是逻辑学的同一律即:A就是A。当把“怀疑”代入同一律中的A,便得出:怀疑就是怀疑。当把“怀疑”用于其自身即“怀疑怀疑”,只要怀疑的意思保持同一,这个重复两次的“怀疑”仍然是“怀疑”,由此便得出怀疑命题。这是一个纯粹的语义分析,它使怀疑命题的真实性确定无疑。按照康德的说法以及后人的共识,语义分析的真命题具有先验必然性,因而也叫做“先验分析命题”。

让我们从怀疑命题出发,继续进行语义分析。怀疑属于思维,因此,怀疑怀疑属于思维思维。只要思维的意思不变,根据同一律可得:思维思维就是思维。这是我们得出的第二个肯定性命题,不妨叫做“思维命题”。

不仅怀疑属于思维,上面所说的肯定命题的肯定及其对立面即否定都属于思维,可见思维的内容是杂多的,至少包含怀疑、肯定和否定。思维的内容是杂多的,这是我们得到的第三个分析命题,不妨叫做“思维杂多命题”。虽然思维的内容是杂多的,但这些杂多的内容却包含在同一个概念即“思维”中,思维的意义却是单一的,并不由于其内容的杂多而杂多起来。思维的意义是单一的,这是我们得到的第四个分析命题,不妨叫做“思维单一命题”。其实思维单一命题是思维命题的必要条件,因为,如果思维的意义不是单一的,那么“思维思维就是思维”也不能成立。

以上得出的所有命题都是谈论思维的,包括谈论怀疑在内。对于那些以“思维”为主词的命题,我们可以给它们加上量词,如:有些思维是肯定性的,有些思维是否定性的,所有思维在其内容是杂多的,所有思维在其意义上是单一的,等等。这样,思维便成为约束变项的值。根据蒯因关于“存在”的分析性定义即“存在就是约束变项的值”,我们可以得出第五个分析命题:思维是存在的。不妨称之为“思维存在命题”。

以上进行的都是先验分析,所得到的都是先验分析命题。如果我们接受蒯因关于“存在”的分析性定义,那么我们便从以上分析中得到一个重要的结论即:思维是存在的。笔者正是这样的,因此,对于笔者而言,思维存在命题成为形而上学的出发点,或者说,关于存在问题研究的出发点。

把思维存在命题和思维命题即“思维思维就是思维”结合起来便可得出“思维思维是存在的”,不妨把此命题简称为“思思命题”。思思命题的重要性在于,它是笛卡尔命题即“我思故我在”的前提。不少学者已经指出,笛卡尔从“我思”推出“我在”固然是不错的,但问题在于“我思”中已经包含了“我”,因而已经预设了“我在”,所以是一个循环论证,“我在”实际上并未得到证明。

笔者同意对笛卡尔论证的这一批评,并试图弥补其不足,从而使“我在”可以被有效地推出,进而推出其他事物的存在。笔者的关键措施是引出“思

思命题”。根据思思命题即“思维思维是存在的”,我们可以合法地把“思思”作为前提来推导“我思”。如果这个推导是成立的,那么我们进而可以把“我思”作为前提来推导“我在”。这样便纠正了笛卡尔预设“我”和循环论证的不足,使笛卡尔命题得以成立。这些工作是后两节要做的,本节只是要把思思命题确立起来。

现在的问题是,思思命题成立吗?以上推导思思命题的过程中似乎有一些可疑之处,这些疑点可以归结为以上整个推论的出发点即怀疑命题“怀疑怀疑就是怀疑”。这个命题得以成立的根据是:当把“怀疑”用于其自身即“怀疑怀疑”,只要怀疑的意思保持同一,这个重复两次的“怀疑”仍然是“怀疑”,那么由同一律的例子“怀疑就是怀疑”便可得出“怀疑怀疑就是怀疑”。

对于怀疑命题的这一论证,人们可以提出置疑:如果“怀疑怀疑”中的两个“怀疑”是完全同义的,那么“怀疑怀疑”就是不合语法的,因而怀疑命题也不合语法。如果那两个“怀疑”不是完全同义的,那么怀疑命题未必成立,因为两个不完全同义的“怀疑”未必等于一个“怀疑”。

对此,笔者回答如下:这涉及对“词义”的两种解释,一种解释是广义的,即把词性也作为词义;另一种解释是狭义的,即不包含词性。我们不妨把二者分别叫做“广词义”和“狭词义”。一般语法书是把词性和词义相区别的,因而是指狭词义。思维命题中“思维思维”的两个“思维”具有不同的词性,前者为动词而后者为动名词,但其狭词义是相同的。因此,在狭词义的意义下,我们关于思思命题的论证是成立的;同时不妨碍思思命题在语法上的正确性,即把动名词“思维”作为动词“思维”的宾语是合乎规则的。

需要指出,思思命题和以上诸多命题都是通过语义分析得出的。语义分析是基于基本语义公设的逻辑分析,不需要与经验事实相对照。例如,在以上得出怀疑命题和思维命题以及思思命题的过程中,我们并没有把“怀疑”和“思维”的科学如实验心理学的意义作为参照,因此我们说:语义分析是先验的。相应地,通过语义分析得出的命题即分析命题也是先验的,或者说,它们是先验分析命题(analytic a priori propositions)。

接下来我们转入关于先验综合的讨论。先验综合不是关于语义分析的,而是关于认识能力的,

认识能力归根到底是思维能力。既然思维是存在的,那么我们讨论认识能力便有了立足点。如所周知,康德是先验综合理论的开山鼻祖,自然地,我们要从康德的有关理论谈起。

在康德看来,先验综合命题(*synthetic a priori propositions*)是关于经验认识的先决条件(必要条件)的,用以回答“经验知识何以可能?”的问题。康德把人的认识分为感性(*sensibility*)、知性(*understanding*)和理性(*reason*)三个层次:感性认识的先决条件是先验直观形式即时间和空间,用以为知性和理性认识提供基础。不过,笔者曾经表明康德关于时间和空间的论述存有很大缺陷,并将时间和空间由感性提升为知性;^①本文进而用先验统觉填补感性直观的空白。现在,就让我们转而讨论先验统觉。

二、先验统觉:一切知识能力的源头

笔者赞成并接受康德所说的一种最为基本的认识能力即先验统觉(*transcendental apperception*)。康德说道:

如果没有先行于直观的一切材料而存在的“意识的统一性”(惟有由于和此意识的统一性相关,对象的表象才有其可能),我们就不能有各种知识,不能有知识的这一方式和知识的另一方式的联系或统一。这种纯粹本源的、不变的意识,我将称为先验统觉。它之所以配上这个名称,从如下一种事实就可看得清楚,即:甚至最纯粹的客观统一性,即先验概念(空间与时间)的统一性,都仅由直观与这种意识的统一性的关系才成为可能。可见这个统觉数目上的统一性乃是一切概念的先验根据,正如空间、时间的杂多性是感性直观的先验根据一样。^②

先验统觉是本源性的“意识的统一性”,因此康德有时也称之为“本源统觉”或“纯粹统觉”,用以区别于非本源的意识统一性即他所说的“经验性统觉”。康德认为,先验统觉是一切知识的先决条件,包括作为感性直观(*intuition of sensibility*)的时间和空间。时间和空间也具有统一性,其统一性(*unity*)恰恰是由它所依赖的先验统觉提供的,而时间、空间本身只是提供杂多性(*manifold*)。

笔者接受康德的“先验统觉”这一概念,但要指出康德这段话中所包含的不协调甚至混乱。一方

面,按照康德的说法,时间、空间本身只提供直观的杂多性而不提供直观的统一性,缺乏统一性的杂多性实际就是杂乱性,等于没有经过先验形式整理或加工的感觉材料。因此,这样的时间和空间作为先验直观形式是有名而无实的,理应取缔。另一方面,以先验统觉为基础从而具有统一性的时间和空间不属于感性,而属于知性,既然其基础即先验统觉已被康德归入知性。另外,康德在此把“时间”和“空间”称为“概念”,而概念在康德理论中不属于感性,而属于知性或理性。

康德说“表象的杂多能够在纯是感性的直观中,即感受性的直观中被给予出来,而这种直观的形式能够先验地处在我们表象能力里面,不过是作为主体受到刺激的方式而已。但是一般杂多的联系绝不能通过感官而来到我们这里,因而就不是已经被包含在感性直观的纯粹形式里面的。因为这是表象能力自发性的一种活动;既然这种能力要与感性有区别,所以它就必须称为知性。”^③

康德这里所说的“表象能力自发性的一种活动”就是指“先验统觉”,其作用是把感性直观中的杂多联系统一起来。康德强调先验统觉不属于感性而属于知性,这一说法却使康德理论面临严重失调:一方面,在康德理论中知性高于感性,即知性是以感性为基础的;另一方面,康德把以某种知性即先验统觉为基础的时间和空间归入感性,从而使感性高于某种知性。这样,感性既低于知性又高于知性,或者说,感性和知性互为先决条件。显然,这是一种自相矛盾的说法。

康德把先验统觉叫做“知性直观”,而把时间和空间叫做“感性直观”;后者呈现对杂多的直观认识,而前者呈现对杂多之统一的直观认识。康德谈道:

在一切思维之先能被给予出来的那种表象称为直观。所以,直观的杂多对于这杂多在其中发现的同一个主体之“我思”有一种必然的关系。但是这种表象却是自发性的活动,就是说,它是不能被认为属于感性的。我称它为

① 陈晓平《贝叶斯方法与科学合理性》,第234—239页,人民出版社2010年版。

②③ 康德《纯粹理性批判》,第137—138,154页,韦卓民译,华中师范大学出版社2000年版。引文中出现的两个“先验”是经过笔者改写的,原译为“验前”(a priori)。后文将对此给以解释。

纯粹统觉,以别于经验性的统觉,或者又可称为本源统觉,因为它是那个自我意识,虽然它产生“我思”这个表象(这是一种表象,必须能够伴随着一切别的表象,而且在所有的意识中是完全相同的),但是其自身却不能为任何另外的表象所伴随。这种统觉的统一性,我又称为自我意识的先验统一性,为的是要表示从它发生出来的先验知识的可能性。因为如果各表象不都属于一个自我意识的话,在直观中被给予出来的杂多表象就不会一起都是我的表象了。^①

康德的这段话十分重要,包含如下几层意思:

(1) 先验统觉、纯粹统觉、本源统觉、自我意识(self-consciousness)和我思及我大致是同一个意思,意指作为一种表象的“自发性的活动”。(2) 由于这种表象是自发性的活动,所以它属于知性而不属于感性,因为感性不是活动,而是被给予。(3) 这种知性活动的表象是“我思”,其统一作用是从杂多中发现“同一个主体”即我。(4) 我通过我思的方式可以伴随别的表象,而别的表象不可以伴随我;通俗地讲,我只能作主词与其他谓词相伴随,而不能作为谓词与其他主词相伴随。(5) 先验统觉提供了“从它发生出来的先验知识的可能性”,这就是说,自我意识或我思或我是其他先验知识的先决条件,因而是先验的先验。

以上第五点极为重要,它意味着先验综合的先验性是有层次的,因为知识的先决条件是有层次的,即可以有“先决条件的先决条件”,等等。在先验综合的层次结构中,先验统觉处于基础的位置,而其他先验知识都是建立在它之上的。正如先验分析命题也有语言层次之分,关于对象语言的先验分析处于基础位置,关于元语言的先验分析处于较高位置。还需指出,在康德的这段话中,先验统觉或自我意识与我思之间的关系是有歧义的,即:有时它们是等同的,有时先验统觉或自我意识只是相当于我思中的我。在笔者看来,这种歧义性是不可避免的,它是由先验统觉的自返性所导致;这后一点正是下一节所要讨论的。

不过,无论先验统觉或自我意识等于我思还是我,我总是某种与先验统觉或自我意识相关的思,因此“我思”成为“思思”,即“思维思维”。如果对其中的两个“思维”不加以区分的话,那么它对应于一个语言分析的先验命题即前面所说的思思命题:

思维思维是存在的。要想使“思思”命题成为一个先验综合命题,即使其成为一个基于先验思维能力的命题,而不仅仅是基于语义分析的,那就必须对其中的两个“思”加以区分。

三、从“思思”到“我思”再到“我在”

对笛卡尔命题即“我思故我在”,罗素指出:“‘我思’是他的原始前提。这里‘我’字其实于理不通;他该把原始前提叙述成‘思维是有的’这个形式才对。‘我’字在语法上虽然便当,但是它表述的不是已知事项。”^②

应该说,罗素的这一批评是正中要害的。罗素实际上指出,如果笛卡尔的论证是有效的,那么它只是纯粹语义分析的,因而他并未证明“我在”,而只证明“思维是存在的”,即我们所谓的“思维存在命题”;要想使笛卡尔的论证能够真正从“我思”推出“我在”,那就必须表明“我思”中的我和思是有所不同的,而不是不加说明地把我偷运到前提中来。针对罗素的这一质疑,笔者曾对“我思”中的我和思做了如下区分:

“我思”中的“我”和“思”都指“进行着的思维”,但是二者的含义却不尽相同。我是当下直接感受到的思维,思是用以描述的“进行着的思维”,后者是关于前者的摹状词,而不是前者本身。这也就是说,作为摹状词的“思”不是正在进行的那个思,因而不是我,而是对我的某种描述。作为当下思维着的我是不能说的,一旦说出就不是我,而是对我的回忆。正如现在是不能说的,一说出来就成为过去,而过去是对某一现在的回忆。可见,尽管听上去“我”和“进行着的思维”指称同一个对象,但它们在逻辑上是有很区别的。“我”是一个专名,而“进行着的思维”是一个摹状词。对于“我”这个特殊的专名即罗素所说的逻辑专名,笔者接受罗素的看法:逻辑专名的意义只能通过亲知来把握,而摹状词的意义则是通过语言来把握和传递的。^③

笔者仍然坚持这一论证的基本思路,只是在个

① 康德《纯粹理性批判》第156页。

② 罗素《西方哲学史》,下卷,第91页,马元德译,商务印书馆1976年版。

③ 陈晓平《贝叶斯方法与科学合理性》,第242—243页。

别细节上可以讲得更为精确一些。对于上面那句话“我思”中的‘我’和‘思’都指‘进行着的思维’，但是二者的含义却不尽相同”现在可以补充说，这里的“含义”是指广词义，意指两个“进行着的思维”的词性是不同的：作为“我”的“进行着的思维”是“亲知的”，而代表“思”的“进行着的思维”则是一个普通的描述词即摹状词。这样，思思命题即“思维思维是存在的”便由原来的先验分析命题变为一个先验综合命题。

其实，我们从康德的有关论述中也可找到类似的解答。康德说“假如统觉的表象（自我）是任何东西必须由之而被思维的一个概念，那么它就能够被用做别的东西的一个属性，或者本身能够包含这样的属性。然而它不过是对一种存在的感觉，没有一点点概念，并且仅仅是一切思维与之发生关系的那种东西的表象。”^①

按此说法，我（自我）是先验统觉（自我意识或我思）的表象，但是这个表象并非可用概念来表达的，否则我这个概念就可用于表达其他东西的某个属性，但我不能用来表达任何东西的属性。我只不过是“对一种存在的感觉”，这个感觉就是先验统觉。这就是说，我作为先验统觉的表象不是另外什么东西，而是先验统觉本身。笔者把先验统觉表达自身的性质叫做先验统觉的“自返性”（reflexivity），具有自返性的先验统觉叫做“自返性统觉”（reflexive apperception）；这种统觉是一种亲知（acquaintance），也就是我。“我思”中的思则不是自返性统觉，其表象可以用概念来表达，相当于上面所说的关于思的摹状词。

康德还说道“通过能思的这个我或他或它（物）所表现出来的，无非是种种思想的等于x的一个先验的主项。这个主项只通过它的述项的思想才被人们知道，而离开这种述项，我们对于它就不能有任何概念，而只是永远循环打转，因为关于它的任何判断总是已经使用它的表象。”^②

康德用“循环打转”刻画了作为先验统觉的我的自返性特征。我只能通过先验统觉来意识，而意识到的这个我不过就是先验统觉本身。因此，“能思的这个我”就是能够进行统觉的统觉；相应地，这个我“不能有任何概念”，只是“对一种存在的感觉”，即自返性统觉。换言之，“能思的这个我”就是“我思”的我，这个我只能“我思”的“循环打转”中呈现出来，除此之外无其他可言。这种基于自返

性统觉的我也可叫做“我思之我”。

总之，不可表达的亲知与“不能有任何概念”的自返性统觉是同一个东西即我，不同于一般可用语言表达的思。作为我的“思”和我思的“思”尽管在狭词义上是相同的，但在词性上是不同的，这显示了先验综合命题不同于先验分析命题的关键所在。先验分析命题是在狭词义上做文章的，而先验综合命题是在广词义即在词性上做文章的。词性所反映的是语词的功能，从而间接地反映了思维的功能，而先验综合理论恰恰是关于人的基本认知能力的理论。

还需指出，虽然先验分析命题和先验综合命题都是具有普遍必然性，但是从绝对意义上讲，二者都是有一定前提条件的，只是其前提条件是人们普遍接受的而已。具体地说，先验分析命题的前提条件是：人必须使用语言；只有在这一前提下，关于语言的基本规律如同一律和矛盾律等才成为先验的。如果有人坚持说他不必使用语言，因而不承认同一律和矛盾律，那么我们除了怀疑他的虚伪以外就是远远的离开他。类似地，先验综合命题的前提条件是：人一定是有认识能力的。只有在这一前提下，最基本的认识能力如统觉才能成为先验的，即先于一切知识而存在的。如果有人坚持说他没有认识能力，那么我们除了怀疑他的虚伪以外就是离他而去，至多把他当做一个病人加以同情。

至于人的最基本的认识能力是什么，一定是统觉吗？这是一个有价值的问题。对此可以从实验心理学的角度去回答，那就得做心理实验；也可从哲学心理学的角度去回答，那是一种抽象的反思，近乎语义分析。笔者赞成康德关于统觉的说法，把统觉看做人的最基本的认识能力。这是哲学心理学的回答，理由很简单：一切认识共有的基本特征是把杂多的因素联系起来，这就是康德所说的杂多之统一的意识能力。杂多之统一的意识能力可繁可简，其中最简单的自发性能力就是统觉，即一种关于杂多之统一的“感觉”而已，尚未形成关于对象的概念。如果有谁不承认这是最为基本的认识能力，那么请他拿出比先验统觉更为基本的认识能力。可以说，心理实验也不可能否认这种最为基本

① 康德《未来形而上学导论》，第113页注，庞景仁译，商务印书馆1978年版。

② 康德《纯粹理性批判》，第351—352页。

的统觉,至多是充实它的具体内容。反之,如果有谁既不承认统觉又给不出另外的基本认识能力,那他无异于不承认人有认识能力。在这种情况下,我们只好离他而去了,如俗话说:大路朝天,各走一边。

至此,我们便把“思思”中的两个“思”区别开来而成为“我思”,进而从思思命题“思维思维是存在的”得出我思命题即“我思是存在的”,这是一个先验综合命题。既然我思是存在的,那么“我思”就是一个真命题,因而可以作为推论的前提。“我”作为“我思”的主词具有主项存在的含义,否则,“我思”这个命题要么是不合语法因而是无意义的(如传统逻辑所言),要么其中的“我”是一个摹状词(如罗素所言)。既然二者都不是,所以从“我思”可以推出“我在”。由于此推论的出发点即我思命题是一个先验综合命题,所得结论即“我在”也是一个先验综合命题;尽管从“我思”到“我在”的推导是一个语义分析的过程,具有先验分析的必然性。这样,我们便把笛卡尔的论证补充完整,使笛卡尔命题当之无愧地成为近代哲学的奠基石。

然而,可说是处于近代哲学顶峰的康德却对笛卡尔命题不以为然;尽管如此,他承认从“我思”到“我在”的过程是先验分析的。他说“笛卡尔的推论‘我思,故我在’其实就是同语反复,因为这个‘我思’——实即‘我在思维’——是直接肯定我的存在的。”^①康德对笛卡尔论证的不满主要是针对其前提“我思”的,现在就让我们转入这个话题。

四、主体和客体是对称的吗?

按理说,康德提出的先验统觉已为自我的存在性提供了先验综合的基础,加之他也承认从“我思”到“我在”的推导是先验分析的,那么,他就应该赞成笛卡尔命题,即使不赞成笛卡尔的论证。然而,康德几乎全然否定笛卡尔命题及其论证;究其原因,那是由于康德的“主体-客体对称论”所致。

前一节谈到,康德指出自我“不过是对一种存在的感觉”这种感觉就是他所谓的“先验统觉”和笔者所说的“自返性统觉”。在笔者看来,虽然康德揭示了作为自返性统觉的我的特征,但却没能给这个我以正确的定位。他总觉得我思之我是空的而不是实的,因为这个我说到底不过是一种感觉而已。这样康德便面临一种进退维谷的困局:当他说自我不过是“对一种存在的感觉”时,他说对了,但

他不满足这种说法,坚持认为这种“感觉”后面还有一个东西即自在之物;当他想对这个自在之物说些什么的时候,那就只能说它是某种实体,否则不能弥补“感觉”之空虚,但他又不能这样说,因为这是对“实体”范畴的滥用。于是,康德只好主张,在自我感觉背后的真正自我是“不可知的自在之物”。这样一来,全部认识论和形而上学的最终归宿便是“不可知的”。这就是康德的著称于世的“不可知论”。

笔者认为,尽管康德的不可知论有不少可取之处,但是它使人类的认识完全悬空起来则是不可取的;我们需要给人类认识一个可知的立足点,哪怕这个立足点不是实体,而仅仅是一种感觉。在我看来,笛卡尔命题“我思故我在”大致给出这样一个立足点,只需对其论证的不足加以弥补即可。然而,康德却几乎全盘否定笛卡尔的命题及其论证,其后果便是本体论上的不可知论。

在康德看来,笛卡尔的错误根源在于,他把关于自我的统觉当做一种真实存在的对象,进而从“我思”中得出我这个对象的实在性。康德指出,这只不过是一种错觉,是把“实体”(substance)这个范畴用于绝对主体所导致的。他谈道:

在我们对我们自己的意识(能思的主体)里似乎是有这种实体性的东西,当然是在一种直接的直观里;因为内感官的一切属性都涉及自我作为主体,而且我不能把我自己想成是任何别的主体的属性。因此在这里,在既定的概念作为属性,对一个主体的关系中的完整性似乎是已经在经验里提供出来了。这个主体不仅仅是一个理念,而且是一个对象,即绝对的主体本身。然而这种希望是白费的。因为自我决不是一个概念,它仅仅是内感官的对象的标记,因为我们没有任何属性用来进一步认识它,所以它本身当然不能是任何别的东西的属性;不过它也并不是一个绝对主体的一个确定概念,而是如同在别的情况下一样,仅仅是内部现象对它的不知道的主体的关系而已。同时,这个理念经过一种完全自然的误解而产生了一种非常不像样的论证,这种论证从我们的能思的存在体的实体性的东西这一遐想的认识中,推论出这个实体性的东西的性质,这样

^① 康德《纯粹理性批判》第357页。

一来,对于这个实体性的东西的认识就完全落在经验总和之外去了。^①

康德这里所说的“一种非常不像样的论证”就是指笛卡尔关于“我思故我在”的论证。康德在此提到两个重要的概念即“绝对主体”和“不知道的主体”。后者也就是康德通常所说的“自在之物”(thing-in-itself),它只是一个关于存在的理念,至于它有什么属性,我们一概不知。在康德看来,自我说到底就是自在之物。但是,人们常常在不知不觉中把这个仅仅关于自在之物的理念当成关于具有某些属性的对象的概念,使它成为具有实体性的“绝对主体”,这便犯了康德常常告诫人们的一个错误,即“超验”地使用“实体”范畴,于是,“对于这个实体性的东西的认识就完全落在经验总和之外去了。”

按照康德的观点,实体性的东西不应该落在经验之外,而应落在经验之内,因为实体性的东西不过是人们把“实体”这一先验范畴用于整理某些经验材料的结果,而经验材料本身是杂乱无章的。因此,“自我”所表达的不是实体性的“绝对主体”,而是“不知道的主体”,表现为“对一种存在的感觉”,亦即“内感官的对象的标记”。如果一定要把“自我”看做一个概念,从而成为可知道的实体,即“内感官的对象”而非它的标记,那么这个确定的对象或主体就是借助“实体”这个先验范畴,从内感官的杂乱经验中被人为地制作出来的,因而只能落在经验之内而不能落在经验之外。落在经验之外的只能是不可知的“自在之物”,而不能是作为实体的自我。

尽管笔者对康德的以上论述不乏赞成之处,但是康德在此表达出的一个观点则是笔者所不能认同的。康德在上面的引文中提到,自我“如同在别的情况下一样,仅仅是内部现象对它的不知道的主体的关系而已”。在康德看来,主体(subject)和客体(object)作为自在之物一样是不可知的,笔者称之为“主体-客体对称论”。笔者反对这种对称论,具体分析如下。

对于我以外的客体,我们对它的认识是从康德所说的外经验开始的,外经验是由我的外感官受到外部刺激而产生的;外部刺激不代表客体本身,所以我应当追问那个导致外部刺激或外经验的客体是什么,即追问那个独立于我的外经验的自在之物是什么。然而,外经验是我们认识客体的唯一通

道,离开外经验我就无从认识客体,所以,那个导致外经验却又独立于外经验的客体是不可认识的,这个不可认识的客体就是康德所说的“自在之物”。

与之不同,主体就是自我,对主体的认识是从康德所说的内经验开始的,内经验是由我的内感官受到内部刺激而产生的。现在的问题是,内部刺激或内经验能够代表我本身吗?我还应当追问导致内经验而又独立于内经验的自在之物是什么吗?为回答这个问题,有必要首先澄清“内经验”这一概念。根据康德关于先验统觉的理论,“内经验”有狭义和广义之分:狭义的“内经验”不包括先验统觉,只包括存在于时间(或空间)之中的情感、欲望等,而先验统觉不存在于时间或空间之中,因为它是时间和空间的先决条件。广义的“内经验”则包含先验统觉,既然先验统觉毕竟是“对一种存在的感觉”。现在,我们回答上面这个问题。

对于狭义内经验而言,我们应当追问导致内经验而又独立于内经验的自在之物是什么,因为在这种内经验之外还有东西。但对于作为广义内经验的先验统觉而言,则没有必要这样追问,因为先验统觉之外再无他物,连时间和空间也没有。既然如此,通过先验统觉得到的我思之我就不可能独立于我思;这个自我既是自在之物,又是自知之物,因为二者是一回事。这意味着,“我思之我”就是自我本身,没有比它更为基本的了,尽管这个我并非一个实体,而只是“对一种存在的感觉”。

由于作为自在之物的我思之我是可知的,而不是“不可知的主体”,这使康德所持的主体-客体对称论不能成立。尽管如此,我思之我却不是“绝对实体”,因为绝对实体具有实体的属性,而我思之我作为可知的自在之物仅仅是先验统觉,即“自发性的活动”或“对一种存在的感觉”。

然而,康德却不满足于把对自我的认识终止于先验统觉,还要继续追问作为先验统觉的基础的那个实体是什么?于是,他发出这样的感慨“至于灵魂的自在的本质(这是这些现象的基础),那对我来说是不可知的。”^②在笔者看来,此话严格说来是无意义的,因为灵魂作为先验统觉就是自我的本质,不可能另有什么“自在的本质”或“基础”,既然在它之外连时间和空间都没有,甚至“在它之外”这个词组就是无意义的。

①② 康德《未来形而上学导论》第113—114,117页。

与康德的这种态度不同,笔者满足于灵魂(自我)的先验统觉,而不再追问在它之外的“自在的本质”。在此,可以借用现象学的一句名言即:现象即本质。按照现象学的说法,康德只是把自我看做存在者,而没有看做存在本身。如果把自我看做存在本身即所谓的“此在”,那么,当下活生生的自我感觉或自我意识就是真正的自我。^①

至此,笔者便有理由摒弃康德的主体-客体对称论,而主张主体-客体非对称论,即:作为自在之物的主体即先验主体是可知的,而作为自在之物的客体即先验客体是不可知的。需要指出,自在之物属于康德所谓的“先验理念”(transcendental idea)。这里的“先验主体”和“先验客体”正是在先验理念的意义上使用“先验”的,既然我们所说的对称论或非对称论是针对作为自在之物的主体和客体而言的。

与先验主体和先验客体相对的是经验主体和经验客体。这里所说的“经验”是指狭义的经验,即存在于时间或空间中的经验。在康德看来,不仅先验主体和先验客体是对称的,即二者均是不可知的,经验主体和经验客体也是对称的,即二者都是可知的实体。虽然笔者反对康德关于先验主体和先验客体的对称论,但却赞成他关于经验主体和经验客体的对称论。

五、对“实体”“自在之物”和“先验”的澄清

在前一节所引康德的那段话中提到“绝对主体”,言外之意还有“绝对客体”和“绝对实体”。其实,“绝对主体”和“绝对客体”都是由“绝对实体”派生而来的,二者分别是“作为绝对实体的主体”和“作为绝对实体的客体”,因此,我们着重讨论“绝对实体”。

在康德看来,“绝对实体”是对“实体”这个先验范畴(a priori category)过度使用的结果,属于超验的(transcendent)错误。先验范畴是知性思维的最基本的工具或手段;用康德的话说,“没有它们就不能思维”。先验范畴的作用是用于组织或整理经验材料,从而形成经验知识;正是在这个意义上,说这些范畴是先验的。与之不同,“绝对实体”是将“实体”的先验范畴加以绝对化,如,设想一个不带有任属性的单一实体,这样的实体在经验现象中是没有的,仅仅是一个“理念”。

理念可分为正确的和错误的两类。康德说:

“如果这些概念具有客观有效性,它们就可称为‘正当推出概念’;可是,如果它们不具有客观有效性,它们至少由于貌似推理,以致令人迷惑而窃取其承认,那就可称为‘伪理论的概念’。”^②换言之,如果把一个虚设的理念用于描述经验现象,那便是对理念的误用,犯了康德所说的超验错误;笔者把这样使用的理念叫做“超验理念”。反之,理念未被超验地使用,仅仅被作为对经验知性的某种积极引导,那便是对理念的正确使用;用康德的话说,这叫做理念的范导作用,笔者把这样使用的理念叫做“范导理念”。在一般情况下,“绝对实体”就是一个超验理念或“伪理论的概念”,因为抽掉一切属性的单一实体不可能被人们经验到,因而“完全落在经验总和之外去了”。相应地,作为绝对实体的主体和客体即“绝对主体”和“绝对客体”也都是超验理念或“伪理论的概念”,康德正确地告诫人们避免使用之。

不过,我们前一节所说的先验主体即我思之我并不是绝对主体,因为那种自我只不过是“对于一种存在的感觉”即自返性统觉,而不是单一实体。类似地,作为自在之物的先验客体也不是绝对客体,因为它是不可知的,更不是单一实体。由此可见,“先验主体”和“先验客体”与“绝对主体”和“绝对客体”是有根本区别的;后两者是由“绝对实体”派生的两个超验理念,而前两个均不是超验理念,而是由“自在之物”派生的两个范导理念。具体地说,“先验主体”是把“自在之物”落实在我思之我的感性基础上,进而成为理性直观(对于“理性直观”后面还将进一步讨论);“先验客体”则是不可知的“自在之物”,从而引导人们不断地向未知世界进军,加深人们对客观世界的认识。

须指出,“先验实体”和“绝对实体”则是一回事,均属超验理念,因为“实体”这一先验范畴只能用于经验,而不能用于经验以外。这里有着术语上的不对称性即“绝对主体”和“绝对客体”是由“绝对实体”派生的超验理念,而“先验主体”和“先验客体”却不是由“先验实体”派生的超验理念,而是由“自在之物”派生的范导理念。这是因为自在之物

① 在我看来,现象学的深刻性仅仅体现于对主体我的分析上,一旦将其观点推广到客体和外部世界,便犯了康德所说的“超验”的错误,或者说是一种不合理的越界。

② 康德《纯粹理性批判》第328页。

是先验的但却未必是实体,先验主体和先验客体也都是如此;这使它们与先验实体是根本不同的。

“自在之物”的本义是“非经验之物”,亦即“处于经验现象以外的物体”,就狭义的内经验和外经验来说,其定义就决定了它只能是一个先验理念;因为如果把它用于经验之内,它便不是自在之物,而是经验之物。但是,就广义内经验来说,“自在之物”可以用来指称先验统觉的自我即我思之我,最终把先验理念和感性直观结合起来,笔者称之为“理性直观”(intuition of reason)。

关于自在之物可以成为理性直观的结论是非常重要的,但却超出了康德的视野。那是由于康德没有把内经验区分为狭义的和广义的,致使“自在之物”在他那里仅仅是一个范导理念,而不能成为理性直观。在笔者看来,这是康德理论的一个重大缺陷,其后果是使他的理论体系,特别是在思辨理性和实践理性之间,缺乏协调性;甚至在思辨理性之内也缺乏协调性,因为范导理念和超验理念的分水岭就在于理念是否直接或间接地得到感性直观的支撑,这种感性支撑实际上就是康德所谓“正当推出概念”的客观有效性的来源。

接下来让我们澄清“先验”这个概念。“先验”这个词在康德哲学中占据核心位置,但康德至少是在两种意义上使用它的,甚至有更多的涵义。康德强调说“在这里,我要说一句话请读者必须牢记在心,因为这话影响到全部下面的论述。即并不是任何一种验前(*a priori*)知识都应该称为先验(*transcendental*)的,而只有我们借以知道某些表象(直观或概念)只能在验前使用或者只是在验前成为可能,而且又知道何以是这样的,这种验前知识才称为先验的知识。”^①

在这段译文中,译者(韦卓民)用“验前”和“先验”来区分康德对“先验”的两种用法。在笔者看来,康德对“先验”的实际用法还要多些,他这里所做的区分还不够精确,我在前面的行文中已经对先验分析和先验综合的“先验性”以及它们各自的层次性加以区分。康德对“先验”的复杂用法也给中文翻译带来一些困难,笔者曾经对此给以澄清,现抄录如下:

康德哲学中的 *transzendental*, *transzendent*, *apriori*, 英文分别译为 *transcendental*, *transcendent*, *a priori*, 中文译名比较通行的分别是先验、超验、先天,这种译法主要出于蓝公

武先生。不过,对这种译法已有不少学者提出异议。笔者认为,“*a priori*”就其本义就是先于经验的意思,只是蓝公武先生把“先验”一词给了“*transcendental*”,为了加以区别,才引入“先天”一词作为“*a priori*”的译名。但是,“先天”一词有发生学的意味,如“先天不足”,因而不妥。从康德对“*transcendental*”和“*a priori*”的用法来看,前者主要用于整体性对象,如哲学系统、方法论或整体分析等——如“*transcendental philosophy*”“*transcendental method*”或“*transcendental analysis*”等,而后者主要用于其中比较具体的部分——如“*synthetic a priori judgment*”“*a priori category*”等。因此,笔者把“*transcendental*”和“*a priori*”分别译为“先验论的”和“先验的”;相应地,把中文文献中通常所说的“先天综合判断”和“先天范畴”译为“先验综合判断”和“先验范畴”。“*transcendental*”和“*a priori*”的共同特点是:先于经验却用于经验,而不超越经验。与之不同,在康德那里,“*transcendent*”不仅先于经验,而且超越经验,因而为人的认识所不及,具有这种性质的对象只不过是一种假象。因此,对“*transcendent*”,笔者保留“超验”的译法。^②

可以说,笔者的这种处理与前面所引康德的说法是大致相符的,同时兼顾中文语词的习惯用法。不过,笔者更加重视先验分析和先验综合之“先验”的不同:前一种先验是语义分析的先验,后一种先验是“认识之先决条件”的先验;而这却是康德没有强调的。既然如此,笔者只保留“先验”这一个中文术语,其多种含义可以通过上下文关系加以区分,或者在正文里明确标示出某个“先验”的用法。

在此特别要指出,康德关于“先验统觉”的“先验”(transcendental)有其特殊的含义,它既不是“先验论”的意思,也不同于“先验范畴”或“先验理念”的“先验”,而是专指统觉这种认识方式是其他一切认识方式的先决条件。正是在这个意义上,尽管“统觉”也是“对一种存在的感觉”,有某种经验的意味,但它仍然是先验的。这种特殊的先验性在某些方面类似于康德赋予“时间”和“空间”的“先验直观”或“感性直观”的先验性。笔者主张,“先验直

① 康德《纯粹理性批判》第95页。

② 陈晓平《贝叶斯方法与科学合理性》第235页注。

观”或“感性直观”的名称应当给予先验统觉,而不是“时间”和“空间”。

六、“我思之我”与“自由意志”

按照康德的说法,经验实体之所以可能出现,是由于人们把先验范畴“实体”和其他一些范畴用于本是杂乱无章的感官刺激即经验材料。感官分为内感官和外感官,经验材料也分为内经验或外经验;把“实体”范畴用于内经验或外经验便分别形成经验主体或经验客体,二者都是可知的实体。笔者大致接受康德的这一观点,并把这一思维过程叫做“经验实体化”(substantiation of experience)。不过,由于康德没有区分狭义的经验 and 广义的经验,致使他所论及的经验实体化不够精确。

前一节谈到,狭义内经验是存在于时间和空间中的,如人的情感或欲望等。广义内经验包括先验统觉,而先验统觉是时间和空间的先决条件,因而不处于时间和空间之中。严格地说,先验统觉作为广义经验没有内外之分,只有狭义经验才有内外之分,因为只有狭义经验是在时空之内的。这意味着,先验统觉不仅是狭义内经验的先决条件,也是狭义外经的先决条件;相应地,先验统觉不仅是经验主体的先决条件,也是经验客体的先决条件,既然经验客体也是存在于时空之中的。这进而意味着,只有“循环打转”的自返性统觉是不够的,还有另外一种可以作为经验客体的先决条件的先验统觉,笔者称之为对象化统觉(objectified apperception)。对象化统觉的作用是把“我思之我”那种“感觉”加以一定程度的对象化,使之从自返性统觉的“循环打转”中解放出来,成为一个思维的准对象,准对象存在于准时间和准空间之中。

须强调,通过对象化统觉所达到的自我只是一个准对象,而不是一个完全的对象,那是因为自我尚未实体化,也处于尚未实体化的时间和空间之中。那么,这种作为准对象的自我具备什么特征呢?答曰:作为准对象的自我只有两个特征即持续性(persistence)和广延性(extension)。如果没有这两个特征,那么自我就不能从“循环打转”的“感觉”中分化出来,仍然停留在我思之我的朦胧状态中。请注意,虽然持续性和广延性与时间和空间密切相关,但它们之间不是等同关系;可以说,前者是后者的先决条件,而后者是前者的实体化。在这个意义上,持续性和广延性分别是准时间和准空间。

“持续性”和“广延性”在哲学文献中时常出现,其含义也多有不同,但有一点几乎是共同的,即:持续性蕴涵单一性,广延性蕴涵杂多性。因此,持续性与广延性的统一蕴涵着杂多之统一,而杂多之统一意识就是统觉。可见,持续性与广延性的统一也是先验统觉的结果,这种先验统觉就是对象化统觉。由于持续性和广延性的统一比起单纯的杂多之统一更为具体和丰富,这使对象化统觉的自我比自返性统觉的自我更加具体和丰富,其具体性和丰富性表现为某种变化。当然,这种变化不是出现在时间和空间中的可经验的变化,而是不占据时间和空间的先验变化。这样,具有持续性和广延性的自我便处于先验变化之中;我们把先验变化着的自我称为“自由意志”(free will)。由于自由意志是不受时间和空间限制的,所以其自由是绝对的和无条件的。

至此,先验统觉就被分为两个阶段,即自返性统觉和对象化统觉;相应地,先验主体或先验自我也被分为两个阶段,即我思之我和自由意志。可以说,对象化统觉是以自返性统觉为先决条件的,自由意志是以我思之我为先决条件的。须强调,先决条件的“先”是逻辑意义上的“先”,而不是时间意义上的“先”,而且作为先决条件的先验性是有层次之分的。自返性统觉和对象化统觉都是先验统觉,但却是先验统觉的不同阶段或不同层次;相对而言,自返性统觉的先验性更为基本,而对象化统觉所处的认识论层次更高一些,即更接近知性。

作为对象化统觉之结果的自由意志必将受到阻力,这是“自由意志”的应有之义。具体地说,自由意志处于某种先验变化之中,而这种先验变化必须具有某种同一性,否则就不成其自我;甚至可以说,缺乏同一性的变化除了杂乱以外什么都不是。这种维持自我的同一性力量就是自由意志在先验变化中所必然受到的阻力。前面提到对象化统觉既是经验主体的先决条件,也是经验客体的先决条件,这就是说,对象化统觉既是先验主体又是先验客体。现在我们进一步说,先验主体就是自由意志,先验客体就是自由意志所受到的阻力,自由意志及其阻力都是由对象化统觉产生的。不过,自由意志是对象化统觉的直接结果,因而是直接可知的。与之不同,自由意志的阻力只是通过自由意志而间接得知的,因而只知其存在,而不知其特征;这正是康德所说的不可知的自在之物。可见,先验主

体和先验客体是不对称的。

不过,这里有一个可疑之处:既然自由意志所受的阻力是由于维持自我同一性所导致的,那么这个阻力正是自我,因而是先验主体而不是先验客体。对此,笔者的回答是:这个阻力虽然也是一种对象化了的自我,但不是自由意志本身,而是由自由意志派生出来的;正是这种派生的自我成为先验客体,而自由意志成为先验主体。进一步说,对于先验统觉而言,由于没有时间和空间的先后内外之分,对象化统觉的直接结果和间接结果就是先验主体和先验客体之区分的全部意义;因此,对象化的间接自我即对象化的阻力不妨碍它成为先验客体。

关于对象化统觉,康德的某些论述实际上已经涉及,尽管他没有明确提出这一概念。康德谈道:“这种能力在于所予的表象与对象有确定性关系;而对象就是所予的直观之杂多在对象的概念里得到统一的那种东西。可是表象的合一需要有表象的综合中意识的统一性。因此,惟一能构成表象对于对象的联系的乃是意识的统一性,因而构成表象的客观有效性。而构成它们是知识的方式这个事实的,也是意识的统一性;所以知性的可能性本身所依据的就是意识的统一性。”^①

我们看到,康德这里所谈的先验统觉即“意识的统一性”就是“所予的直观之杂多在对象的概念里得到统一”。注意,作为杂多统一体的对象是一个概念,这种将杂多统一为一个对象概念的先验统觉就是我们所说的“对象化统觉”。与之不同,我们在第二节引入“自返性统觉”时,作为杂多统一体的我不是一个概念,只是“对一种存在的感觉”;正如康德所强调的,“自我决不是一个概念,它仅仅是内感官的对象的标记”^②。由此可见,康德实际上已经谈及两种先验统觉:一种不是对象的概念,而只是“对一种存在的感觉”,这是自返性统觉;另一种则是对象的概念,从而使自我成为思维的对象,这是对象化统觉。再次强调,对象化统觉属于先验统觉而不是经验统觉,其结果即自由意志属于先验主体而不是经验主体,它们只是为经验实体化提供先决条件。

此外,康德在这里把“意识的统一性”即先验统觉看做“知性的可能性”的依据,这便决定了先验统觉不是知性,而是知性的先决条件;进而表明,康德把先验统觉归入知性是不恰当的,而笔者把先验统觉归入感性并称之为感性直观则是恰当的。由于

感性是知性和理性的先决条件,所以,对于知性的先验范畴和理性的先验理念来说,作为感性的先验统觉可谓“先验之先验”,这就是先验统觉的特殊地位。相应地,不仅作为先验统觉的自由意志是先验主体,而且自由意志所处的准时间即持续性和准空间即广延性也可称为“先验时间”和“先验空间”。

最后提及,康德对于“广延性”和“持续性”的用法是不严谨的,特别是“广延”有时被作为“空间”的同义词,有时只作为“空间”的相关词,更接近于“杂多”。例如,康德说“‘一切物体(body)都是有广延的’,这就是一个分析判断。我无须超出‘物体’概念以外来发现和它结合在一起的广延。要找到这个述项,我只要分析这个主项概念,即对自己意识到我常在这个概念中所想到的杂多就可以了。”^③

在这里,康德把“一切物体都是有广延的”这个命题看做“一个分析判断”,其理由是“物体”这个主项包含“杂多”,因此,“物体”这个主项包含“广延”。这意味着,康德所说的“广延性”大致等同于“杂多性”。可是,康德又说道“我自己作为思维的主体,其表象仅只属于内感官,而标志广延的存在者的那些表象同时还要属于外感官。”^④在这里,康德把“标志广延”的“那些表象”扩展到“外感官”,而外感官的先验形式就是空间。可见,康德又把“广延性”大致等同于“空间”。总之,康德所说“广延”一词的含义是不清晰的,“持续性”和“时间”的关系也大致如此。

七、感性直观与理性直观

我们已把先验统觉和自由意志以及持续性和广延性放在感性直观的层面上。关于先验统觉和直观之间的关系,康德这样谈论“在我们的一切直观的杂多的综合里,从而在一般对象的概念的综合里,以及在经验的一切对象的综合里,都必须有一意识统一性的先验的根据,没有这种根据,就不可能想到我们直观的任何对象。”^⑤

在这里,“意识统一性的先验的根据”就是先验统觉,它是一切认识对象之所以可能的先决条件。康德特别强调先验统觉对于直观的关系,这就是为什么当康德把先验统觉归于知性的时候把它称做

①③④⑤ 康德《纯粹理性批判》,第159、43、367—368、137页。

② 康德《未来形而上学导论》,第113—114页。

“知性直观”(参见第二节)。其实,这一称谓是康德不得已而为之的,因为他已经把“感性直观”的称谓给予“时间”和“空间”。

应该说,“知性直观”这一说法是于理不通的。一方面,康德明确地说过,知性是应用概念和判断而进行的思维,知性中没有给直观留下余地;另一方面,如果时间和空间是感性直观,那么作为时间和空间之基础的先验统觉更应成为感性直观;因为“感性直观”的本意就是最为基础的认识,而不应把位于“上层建筑”的知性叫做“直观”。现在,我们把位于“底层基础”的先验统觉和自由意志归于感性直观,可以说这是给感性直观“正名”,名正才能言顺。

接下来的问题是:除了感性直观以外还有没有理性直观?康德没有正面回答这个问题,而实际上却给出两种相反的回答。当他把“自在之物”当做不可知的理念时相当于给出否定的回答,而当他把自由意志当作一个“理性的事实”时相当于给出肯定的回答。前一否定性答案是在其《纯粹理性批判》中给出的,后一肯定性答案是在其《实践理性批判》中给出的。这意味着康德的理论体系存有严重的不协调性。用康德自己的话说“思辨批判里面那个虽然令人惊奇却无可争辩的主张,即连思维的主体在内直观里面对于它自身也只是一个现象,在实践理性批判之中也得到其完全的证实”。^①这个在思辨理性中令人惊奇但在实践理性中给以证实的“思维的主体”就是自我或自由意志。

与之不同,对于有没有理性直观的问题,笔者的回答是肯定的。我们在前面第五节已经谈到,康德把“自在之物”作为不可知的理念,其合理性只是相对于狭义经验即存在于时空中的经验而言的。但是,对于作为广义经验的先验统觉而言,自在之物是可知的,这个可知的自在之物就是我思之我或

自由意志;特别是后者成为一个概念的对象而被赋予持续性和广延性。这样,在经验知性中没有位置的“自在之物”却在感性直观中找到了对应物即自由意志,从而使自由意志从感性直观上升为理性直观,即被“自在之物”这一理念指称的感性直观。

由于康德所持的主体-客体对称论使先验主体也像先验客体被看做不可知的自在之物,因而不成其为感性直观。康德把感性直观错误地赋予时间和空间,从而使自由意志更无立足之地;其结果是把自由意志悬空起来,使之在感性直观和知性范畴里均未出现。然而,在讨论理性中的二律背反的时候,自由意志却“横空出世”,又在其“实践理性”中突然成为一个确定无疑的“理性事实”。

康德的这一理论缺陷现在被我们弥合起来:一方面,我们让自由意志成为可知的先验主体,理性通过对自由意志的反思而使“理性直观”或“理性事实”具有合法地位;另一方面,我们让不可知的自在之物即先验客体作为自由意志所受到的阻力,从而成为具有感性基础的范导理念而不是超验理念。既然自由意志一身二任地兼为感性直观和理性事实,那么自由意志所受的阻力也就间接地成为感性直观和理性事实。这样,我们不仅弥合了康德的思辨理性和实践理性之间的裂缝,而且使其思辨理性自身更为完整。

(作者简介:陈晓平,山西太原人,哲学博士,华南师范大学公共管理学院教授、博士生导师。)

【责任编辑:于尚艳】

① 康德《实践理性批判》,第4页,韩水法译,商务印书馆1999年版。

gotiation of the uniqueness of place. This empirical case study uses observation, interview and discourse analysis to investigate how the placeness of Lugu Lake is put into negotiation via imaginative geographies of Lugu Lake, and the interactions between Mosuo community and tourists. Tourism in Lugu Lake is highly conditioned on its imaginative construction as an Arcadia of unconstrained sexual behaviors. The paper suggests that the placeness of Lugu Lake is constituted by multiple and intersecting identities. It is embedded within processes of representation and reconstruction. It is a social and symbolic construction worked upon jointly by the media, tourist practices, place practices of native people. Competing cultures, values, knowledge, and capital all make contribution to the renegotiation of place-based identity in the context of large scale mobility. Different groups of native people reconstruct the meanings of place through diverse and divergent place practices. Mosuo females built a more conservative identity, as a response to the consumption, imagination and even discipline of their bodies from patriarchal gazes. On the contrary, the characters of Mosuo males just catered to the tourism imagination. They used material conditions brought by tourism development to present their identity, and even construct new identities that perform new place-based cultural meanings.

Key words: placeness; identity; tourist gaze; Mosuo; Lugu Lake; imaginative geography.

Symbolic Production of Restaurants' Culture Space: Cases of Guangzhou Themed Restaurant

(by ZENG Guo-jun, WU Yan-ke)

Abstract: Food production and consumption are being closely integrated with the humanistic modern catering industry, increasingly attracting attentions on restaurants' culture, events and their corresponding space. The recent development puts emphasis on the integration of human geography commodity, economy and culture. Therefore, how can restaurants' culture be formed has become a topic worthy exploring. In this study, the relevant research of restaurant's space, cultural production and symbolic production has been sorted, selecting themed restaurants as a unique cultural space for case. Two dimensions, cultural construction and eating quality, were analyzed for cultural production. We find that the majority of the restaurants' culture space has symbolic production carried out in order to meet the market, which did not complete the deep-seated cultural reconstruction. As a result, it leads to the performances of culture tending to commercialization. At the same time, the operator has difficulties making culture and food quality all up on high-quality professional status, which needs trade-offs in the cultural construction and market performance dilemma in daily operations.

Key words: food; cultural space; cultural production; symbolization; themed restaurants.

The Prague School Aesthetics and the Debate on Aesthetic Value: The Case of Jan Mukarovsky

(by ZHU Tao)

Abstract: Jan Mukarovsky, a leader of literature and aesthetics research in Prague School, during the 1930's and 1940's, pioneered the concept of structuralism into the research of aesthetic value. Different with the traditional aesthetics, which insisted on the static ontological perspective to study aesthetic value, Jan Mukarovsky started from a dynamic perspective, and no longer asked to define aesthetic value once and for all, but saw it as a process. He not only observed the laws of evolution of aesthetic value, but also concerned about the social impact of the evolution of aesthetic value, thereby effectively connected the synchronicity and diachronism, subject and object, which eventually achieved a better balance between the volatility of aesthetic evaluation and the objectivity of universal aesthetic value, thereby giving an impetus to the research of aesthetic value.

Key words: the Prague School; Jan Mukarovsky; the aesthetic value; structuralism.

The Intercommunication between History and Literature from the Perspective of Hayden White's Historical Figures of Speech

(by LV Yang, SUN Xiao-xi)

Abstract: With the aid of the problems in the history narrative, Hayden White redefined what history was and extended the vision of the historical thoughts by analyzing various figures of speech. Hayden White criticized the traditional conceptions of history and tried to get rid of the stiff antagonisms between history and literature in the traditional way of thinking with which the history might be converted into a kind of aesthetic poetics, and the history could get vivid historical factors while the barriers between the history and the literature could also be removed.

Key words: text; figure of speech; history; literature.

'Far' as an Important Category of Aesthetic Distance in Ancient China

(by SUN Zong-mei)

Abstract: 'Far' is an important category of aesthetic distance in Chinese classical aesthetics. Its connotation can be divided into two types: first, temporal and spatial distance between the subject and object; second, psychological distance between the subject and reality. The ancients only paid attention to the special beauty from the temporal and spatial distance and the psychological distance beyond the problem of utility respectively when talking about Far. They did not combine the two together and did not further realize that the spatial and temporal distance is the realization of aesthetic psychological distance conditions. In Chinese landscape painting theory, using Far to represent the aesthetic distance has the most outstanding performance. Here, Far has had a sublimation from aesthetic distance meaning to landscape artistic conception meaning.

Key words: Far; category; temporal and spatial distance; aesthetic psychological distance; artistic conception.

From 'I think' to 'Free Will'—Some Modifications of Kant's Concept of Self

(by CHEN Xiao-ping)

Abstract: Descartes' argument about 'I think, therefore, I am' has been criticized a lot. This paper will supplement Descartes' argument through two steps. The first is to give an analytic a priori argument based on the linguistic analyses, the second is to give a synthetic a priori argument based on the transcendental apperception. 'Transcendental apperception' is the foundation stone of Kant's transcendental philosophy, but is taken wrongly as the intuition of understanding by Kant. I'll put it on the place of sensible intuition, and differentiate the reflexive apperception from the objectified apperception, and then differentiate 'I of my thinking' from 'free will'. On the basis of this, the important concepts, such as 'transcendental subject', 'transcendental object', 'transcendental time' and 'transcendental space', etc., and their relations will be clarified.

Key words: Kant; transcendental apperception; I think; free will; intuition.

On Kant's Entanglement about the Proof of God's Existence in the Pre-critical Period

(by ZHAO Lin)

Abstract: The profound critique on variety of proofs of God's existence of traditional rational theology, is one of the highlight of Kant's "Critique of Pure Reason", and this critique of theology has taken shape in the "Only Possible Evidence to Prove God's Existence". In this long article written in