



国外康德哲学 新论

周贵莲 丁冬红 等编译

求 实 出 版 社

国外康德哲学新论

周贵莲 丁冬红 编

求实出版社

责任编辑：叶舟

国外康德哲学新论

周贵莲 丁冬红等编译

*

求实出版社出版发行

新华书店经销

中共中央党校印刷厂印刷

*

850×1168毫米 32开 11.75印张 294千字

1990年1月第1版 1990年1月第1次印刷

印数：1—3000册

ISBN 7-80033-117-2/B·18

定价：5.10元

前 言

伊曼努尔·康德 (Immanuel Kant, 1724—1804) 是西方近代最有影响的伟大哲学家之一，他是德国哲学革命的肇始者和古典哲学的奠基人。他的代表著作：《纯粹理性批判》、《实践理性批判》、《判断力批判》是具有世界意义的传世之作，其中《纯粹理性批判》以及其后为该书所写的纲要、简写本：《未来形而上学导论》，历来是我校哲学专业研究生的必修课。由于康德著作中思想之深邃与文字之艰深融为一体，使初学者不易把握其要领，为教学上的需要，我们特别选译了近年来国外学者对这部著作研究的最新成果，按原著的顺序汇编成册，作为《纯粹理性批判》一书的辅助读物。在论文的选择方面，我们首先得到了对康德哲学潜心研究数十年的北京大学齐良骥教授的精心指导，在校译方面又得到对康德哲学和译著方面造诣较深的北京大学王太庆教授、人民大学苗力田、钟宇人教授、中央党校葛力教授以及四川大学张遂五教授的热诚帮助，我们谨向他们致以衷心感谢。由于译者的学识和外语水平所限，特别是对康德哲学理解不深不透，加之，国内尚无一本论文性质的译著可供借鉴，译文中的缺点、错误在所难免，乞望读者予以批评指正。

编 译 者

1988年11月于中央党校

DAF63/02

目 录

1、康德的感觉论.....	罗尔夫·乔治 张 峰译 葛 力校	(1)
2、康德论直观性.....	拉尔夫·弥尔博特 张 峰译 苗力田校	(32)
3、康德的“休谟难题”概念.....	M·库恩 岳长龄译 丁冬红校	(60)
4、康德论形式逻辑和先验一形 而上学逻辑之间的关系.....	A·吉利德 岳长龄译 丁冬红校	(80)
5、康德论自然的一致性.....	L·W·贝克 丁冬红译 岳长龄校	(87)
6、康德的经验实在论与第二个 经验类推.....	威廉·哈伯 罗桔芬译 钟宇人校	(102)
7、为什么康德对范畴的先验演 绎写了两个阐释.....	米歇尔·迈耶 郭小平译 张遂五校	(120)
8、康德的先验主体的不可理解 性：康德形而上学的绝境.....	A·J·曼特 罗桔芬译 钟宇人校	(145)
9、康德的自我意识理论.....	刘易斯·巴尔达克契诺 张 峰译 葛 力校	(179)
10、康德和经验的统一性.....	C·L·埃尔德 张 峰译 苗力田校	(197)
11、论康德的先验图式.....	M·伍兹 余端先译 何祚康校	(211)
12、统觉与一七八七年的先验演 绎.....	罗伯特·豪厄尔 郭小平译 韩水法校	(232)

- 13、论康德哲学中本质与现象
的相互关系..... E. II. 希特科夫斯基 (287)
孙鼎国译 王太庆校
- 14、从黑格尔的批评看康德的二律
背反学说..... N. 冯克 (298)
孙鼎国译 王太庆校
- 15、围绕康德二律背反的旋舞
——一个关于先验唯心
论的新解释..... C. 波塞 (313)
张志伟译 钟宇人校
- 16、康德《导论》英文本编者
的导言..... L. W. 贝克 (341)
周贵莲译 葛力校
- 17、康德·批判主义学说..... A. 韦伯 (354)
周贵莲译 葛力校

康德的感觉论*

罗尔夫·乔治

我的目的旨在表明，康德的哲学理论是感觉论的复杂扩展，作出这个假定就能解释几个注释上的难题。

我的这个论断需要做些初步的解释，这首先是因为所有评论实质上都只把康德同经验主义和理性主义“这两个活跃的学派”联在一起，^①其次因为流行的关于18世纪哲学的形态研究根本没有论述感觉论的突出贡献。这个术语通常仅仅用来指谓一小群法国哲学家，这些哲学家被认为代表经验主义的一个小分支、一种认识论上的困难境地。

似乎马勒布朗士首先断定，对感官的外部冲击必然开始产生感觉，即心灵单纯主观方面的变化。^②这里，这种重要的洞见并不是说，所有关于外部事物的知识都从感觉意识开始，（有许多人采取这种观点）在人们真正可以谈论知识或知觉之前，需要

-
- 本文是根据加拿大议会准许证第576—1158号发起的研究而写的。如通常那样，“A”指《纯粹理性批判》第一版，“B”指第二版。大多数引文都取自N·K·史密斯的译文。在某些处我做了一些变动，以便使英文更忠实于原文，其中几处变动在正文中专门指明。《想法》是柏林1902年以后普鲁士王家科学院版。

① H·J·巴顿《康德的经验形而上学》，伦敦1936年版，第1卷，第67页。

② N·马勒布朗士《真理的探究》，巴黎1674年版，第1卷，151以下。巴黎1962年新版。

由心灵的中心功能对输入的感觉材料做些加工工作。情况毋宁是这样，最初导致的精神状态是非意向的或非指谓的（non—referential）。

应该对“意向的”这一术语加上一些需要注意的附加条款。我在这里完全不是在布伦塔诺的意义上使用它。布伦塔诺曾把感觉的呈现视为一种有意向的行动，感觉是这个行动的对象。^①在这种意义上，人们所意识到的每一事物都是一个对象。用康德的话来说：“每一事物，乃至人们意识到的每一表象，都可以叫做对象。”^②然而，我打算把感觉说成是非意向的，因为它们并不具有对象，即使它们（在一种意义上）是对象。通常认为，对事物（不同于一个人的自身状态）的指谓需要某种思想上的标记或符号，

“借以”思维对象，^③类似于人们用语词来指谓事物的那种方式。所以，康德进而说他关心表象，不是就表象是对象而言，仅仅是“就它们标志对象而言”，^④根据这种观点，认为感觉不适合标志任何事物。为此我称之为非意向的。

而这是感觉论的核心论题：存在着非意向的精神状态，在这些状态中除了这种状态本身，任何对象都不呈现于心灵，而且这些状态是经验认识的基础。有些作家，特别突出的是孔狄亚克，偏爱以躯体感觉的方式来描述所有这样的状态。为了避免指谓对象，他要用“我发青”来描述与“我发冷”这样的陈述在视觉上的相似性。后面我将再来谈论这一点。

感觉论的假定要求说明那些形成对对象的指谓的机制，这个

① F·布伦塔诺《经验主义观点以来的心理学》，第1卷，第2部分，汉堡1955年版第109页以下。

② A189/B234以下。

③ 这一表达在康德那里很常见，如A8，B68，B94，B144，B147，B149，B177，B203。

④ A190/B235。

任务我们现在叫做构造主义的(constructivist),它明显不同于以前曾统治认识论的那些标准逻辑的(criteriological)东西。问题不再是去找到一个标准,使得我们可以把真实表象外部对象的观念从那些仅仅似乎如此的观念中分离出来;毋宁是去解释指谓的根源,不管心灵面临的对象是实在的或仅仅是实质的对象,还是虚幻的,或某些概念的对象。康德对这一问题的描述是:“我们何以能为这些表象设定一个对象,或超越它们作为表象之主观实在性之外,归给它们一种客观的实在性?”^①

这样理解的感觉论形成了一个重大的背叛,既背叛了经验的传统,也背叛了唯理主义的传统。它实际上是一些通常由广为歧异的学派或思潮聚集起来的哲学家的基本信条,这些哲学家中间有孔狄西克、莱德和苏格兰学派、泰吞斯(Tetens)费希特、叔本华、W·V·休姆勃尔特(Humboldt)、哈密尔顿(Hamilton)以及正如我希望表明的那样,还有康德。

二

法辛格在他的伟大评论中写道:“康德以那种天才所具有的自豪感无视他‘肤浅的’同代人,并把整个问题当作他的两个伟人(莱布尼茨和休谟)之间……应该结合的一种事情。”^②

这是一种被严重曲解了的图景。它忽视了由于事实上承认感觉及其非意向特点而产生的词语变化。当康德致力于解决莱布尼茨和休谟提出的几个主要问题时,他是在对精神现象的一种全新理解上这样做的,这种理解实际上是由他的不怎么知名的前辈和同代人所奠定的,无论是莱布尼茨及其后继者还是经验论者都

^① A197/B242.

^② H·法辛格《康德〈纯粹理性批判〉评注》,斯图亚特1922年版,第1卷,第5页。

没有这种理解。因此，很值得把感觉论同当时活跃的其他学派进行对照。

莱布尼茨认为，灵魂反映整个宇宙。他的这个论题我们是熟悉的。未被充分认识到的是，他也同意这个论题的反题，即灵魂中的每一东西都反映着宇宙中的某种事物：“单子的本性是去表象。”^①在《自然原则和神恩原则》中他声称，单子的所有内部状态都是知觉。^②克利斯蒂安·沃尔夫及其正统的后继者以一劳永逸的明晰性提出了这一论点：“我们在灵魂中所碰到的不过是表象世界的能力 (Kraft)，……因此灵魂中所有可注意到的变化仅仅出自于这种能力的各种限度……。”^③他博览群书的学生哥特施德把这个问题表述如下：“灵魂在内部表象那些影响它的感官的物体……。但影响我们感官的事物是一切物体，而且这些物体又是世界的部分。因此，处在其一切状态中的灵魂都是表象世界……。既然我们肯定地知道……灵魂……具有表象的能力，既然作为一个简单事物，它只能有一种力量，那么应该能够根据这种力量来解释灵魂中的所有其他现象。”^④

莱布尼茨的后继者显然认为，指谓关系可归结为因果性的次级关系(或毋宁是它的反题)，并且主张，所有精神状态都是由它们所表象的“世界的诸部分”造成的。由这种观点推论出，每一精神状态绝对都是某种事物的表象。因此，“表象”(Vorstellung)成了指示精神显现的最一般的术语。康德继续在同样的一般性上使用这一术语；但由于他不再主张每一精神状态有一对象，我们

① 《单子论》第60节。

② 《自然原则和优美原则》第2节。

③ 《对上帝、世界和人的灵魂的理性思维》第5版，法兰克福和莱比锡1733年，第488页。

④ J. C. 哥特施德《全部世界智慧的最初原因》第6版，莱比锡1750年，第205页以下。

就发现，他自相矛盾地谈论那些并不去表象的表象。^①

莱布尼茨的观点碰到了几个麻烦的后果，例如，在人们思维的大多数对象问题上，所有人都深受欺骗，人们通常并不知道他们真正思维的东西是什么。我不打算过多地探索这一问题，仅仅提出莱德在批评莱布尼茨时非常接近这样的观点，他说：“任何

人都不可能知觉一个对象却又意识不到他在知觉它。”^②莱德并不否认无意识的精神状态，而是否认非故意的指谓的可能性。

对莱布尼茨的论题进行的主要批评是，这个论题没有考虑到什么都不表象的精神状态。

沃尔夫的敏锐的批评家克鲁修斯乐于提出这样的观点：“在这方面做出的辩解贫乏无力。例如，认为疼痛相应于（即表象）躯体的实体部位的损伤。但对这种损伤的表象已经相应于这种损伤了。我们已意识到疼痛是某种完全不同的东西，那么与疼痛相应的是什么呢？”^③回答当然是：根本没有任何东西。J·N·泰吞斯——他的著作“总是先于”写《纯粹理性批判》时的康德^④——评论道，根据沃尔夫的观点，“欢乐、饥饿、渴望、畏惧以及所有情感、欲望和激情都是表象，如同关于太阳、马、人的观念一样。”他继而感到奇怪，如果“结构或表象被当作对一切精神活动的形式来说是根本的东西”，究竟有何益处。^⑤

① A320/B376以下。另见《逻辑政治》普鲁士王家科学院第24/2卷第565页，“我们有许多表象与对象无关。”

② T·莱德《论人的知识力量》第2卷XV，汉弥尔顿爵士编，爱丁堡1880年版，第308页。

③ C·A·克鲁修斯《通向人的认识的确定性和可靠性的道路》，莱比锡1747年版，第265页。

④ 1779年5月17日哈曼致海德的信：“康德正忙于搞他的纯粹理性的道德（原文如此），泰吞斯总是在他之前。”

⑤ J·N·泰吞斯《关于人的本性及其发展的哲学实验》，莱比锡1777年版，柏林1913年重印本第9页。

康德采取了同样的路线。他对莱布尼茨的批判如下：“莱布尼茨把所有（来自）某些对象的感觉当作对对象的认知。但人类存在物——不是通过他们的表象而作为对象的原因的——必然首先以某种方式受到影响，这样他们才能达到对对象的存在认识。因此，感觉应是外部表象的条件，但不与之等同……。因此，认知是客观的，感觉是主观的。”①

毫无疑问，康德不仅承认非意向的状态，而且他还有意这样做来反对莱布尼茨和沃尔夫学派。

“观念”这一术语，正如它在英国经验论中所呈现的那样，众所周知，意义是不明确的。然而，它总被解释为意指心灵面临的对象。观念是心灵“在思维时所着意的”东西。②在贝克莱看来，它们纯粹是“人类知识的对象”。③休谟以类似的腔调认为“呈现于感官前的对象”与“出现于心灵中的印象”这两句是等同的④，如果有一个印象，就是有一个呈现的对象，观念更有理由亦是如此。既然任何可以呈现在心灵中的东西都是观念或（用休谟的话说）印象，那么任何精神上出现的情境都可被描述为对象在心灵中的呈现。

人们可以撇开细微的差别不谈，认为知觉状态对一切精神现象来说都是典范的。忽视了不相似性，偶尔会有令人惊奇地推论。例如，休谟认为激情都是印象，不仅仅是通过印象而证明的。⑤因此，如果我们给他的规定以应得的意义的話，那么就一定是这样一种情形，即一个人处在一种激情的痛苦之中就是在他的心灵

① 《想法》695。

② 洛克《人类理解论》第2卷，第1章，第1节。

③ 贝克莱《人类知识原理》第1节。

④ 休谟《人性论》第1章，第7节；希尔拜-毕格编，牛津1888年版，第19页。

⑤ 《人性论》第2卷，第1章，第1节。

面前有一个对象。对贝克莱来说，处在痛苦之中和有(这种?)痛苦的概念是同一回事情。他对这个问题上的争论创制了重要论证。^①假定他关于想象概念的看法成立，那么记忆中的痛苦就正象仅仅所想起的痛苦一样，是微弱的和能任意激起的^②。我们还可以列举出许多别的奇怪的推论。

因此，既然对心灵来说，它要活跃，意味着它有观念，即有一类对象在它面前，那么折磨着英国经验主义的问题就不是心灵如何能有对象的问题。毋宁说，这个问题是关于外部的指谓或意向性的问题，而不是(如果我可以这么说的话)关于内部的指谓或意向性的问题。那么就可以问，在什么条件下有一个观念同知觉一个外在的对象是同一回事?回答是，我们知觉外部对象“所依赖”的观念正象是不能去表象的观念一样：“形成一个对象的观念同形成一个观念简直就是一回事；使观念指谓一个对象，只是一种外加的名称，观念本身并不具有对象的任何标志或特征”。^③总之，根据贝克莱和休谟的观点，一个观念是否表象，这取决于它所嵌入其中的那个系列的本质，或取决于它的系谱。但这些想法提出了一个问题，这个问题尽管非常真实，也只有在首先解释了这样的意向的状态(如，人的心灵面前具有一个观念，以与单纯具有一个感觉相对)是如何可能的之后，才能得到解决。所以我认为，按照洛克的传统，一个有意识的心灵不可避免地“关注”某个对象，有意识就是这样的关注，这种观点是与那种感觉论大相径庭的。

有时在认可(“坚定地承认”)之下曾经断言，康德的柯尼斯堡是一潭亚里士多德的死水。如果仅是为此理由，那么就值得

① 《人类知识原理》第41节；《西拉和菲伦诺的三篇对话》第一篇，洛西和约瑟夫编，伦敦1949年版，第2卷第176页。

② 《人类知识原理》第30节。

③ 休谟《人性论》第1章，第7节，希尔拜一毕格编，第20页。

注意，在亚里士多德那里，以及大致说来在他开创的传统中，意识应该总是对一个对象的认识。（我在别的地方已经表明，布伦坦诺为他的著名论题从这个来源中获得了启示。^①）《论灵魂》中提出的问题是：我们如何知觉到我们在看。^②显然，答案是，我们依靠视力不仅知觉到对象，而且还知觉到我们在看。提出解决的方式是一种笨拙的归纳论证。但在《形而上学》卷12章9中，亚里士多德又研究了这个问题，在那里他说：“知识、感觉、意见与理解总以其它事物为对象，涉及自身的机会却是偶然机遇而已。”^③显而易见，要点是没有不涉及某种对象的认识状态。如果心灵不知觉某种别的事物，它就不能知觉自身，这似乎是来自我们熟悉的亚里士多德的学说：心灵在现实性上不过就是它思维的对象。当心灵以一种方式（即潜在地）是所有存在的事物时，它在现实性上就只是它实际思维的东西。一个缺乏现实性的心灵对它自身来说是不可知的。因此，如果没有固有的对象的话，那么就不可能有我们所能认识的心灵状态。这也就是说，所有者意识的精神显现都是有意向的。

三

马勒布朗士认为，感觉是心灵纯粹的感情，只有通过象复合和判断那样的知性功能，才能做到指谓对象。^④马勒布朗士的这个观点在孔狄亚克的《论感觉》这部作为感觉论的源泉的著作中得到

① “布伦坦诺同亚里士多德的联系”，《格拉茨哲学研究》第5期（1978）第249—266页。

② 《论灵魂》第3卷，第2章，425b12。

③ 1074b35。

④ N·马勒布朗士《真理的探究》，巴黎1674年版，第1卷，151页以下。巴黎1962年新版。

了发展和详释。作为一种启发性的虚构，孔狄亚克引入了一个把起作用的心灵包容在渗不透的大理石里面的雕像，并规定感觉的途径一次只能敞开一条，最初是嗅觉。如果雕像只能有嗅觉，那么会经验到什么，我们如何描述它的经验？他说：“如果我们让雕像嗅一朵玫瑰花，它对我们来说，就是一尊嗅玫瑰花香的雕像，但它对它自己来说，只不过是一朵玫瑰花的香味本身。”

因此，与刺激这尊雕像的感官的花朵相应，雕像将是玫瑰花的香味，三色堇的香味，茉莉花的香味，紫罗兰的香味。总之，对于它来说，各种气味就是它自己的一些变更或存在模式。它不能假定自己是别的东西，因为气味乃是它所能感到的唯一感觉。”^①

他的理由是，如果雕像只具有味觉，它就不会力图去知觉任何对象，而必定去描述它作为自身变更的一切状态，即便它被赋予记忆力以及比较和归纳它的各种嗅觉状态的能力。对它的过去状态的论述在每一情形中都只是它自身的历史，而不是其它别的东西的历史；甚至也不会是它曾经验到的香味的历史，而仅仅是它自身以往那种样子的历史。

值得评论一下他用来描述雕像状态的语词形式。显然，孔狄亚克尽力避免直接宾语结构，如“意识到”、“经验到”、“从属于”。他似乎认为，这些更常见的惯用语可能误解地表示，即使在已描述过的限定条件下，某些对象——即香味——是呈现于心灵的。相反，他选择了用于躯体感觉的表达形式：“我冷”，“我疲劳”，“我疼痛”等等。显然，他想表明，脱离或在知觉者的状态之外，没有任何呈现的对象。莱德提出了与此相关的论点，即在一个感觉中任何对象都不能脱离“活动”而呈现：“感觉是哲学家给心灵活动的名称，心灵活动以此可以同所有其它活动相区别，它不具有与这种活动本身不同的任何对象……。当我

① 孔狄亚克《感觉论》G·卡尔译，洛杉矶1930年版，第3页。

疼痛时，我不能说，我感到的疼痛是一种东西，而我感到疼痛的活动则是另一种东西。”^①

孔狄亚克、莱德以及康德认为，如果一个人意识到了一个感觉，他就是意识到了某种东西，但他在这种情形中不是意识到了任何不同于他的活动或状态的东西。总之，他们认为，即使在别人把观念当作心灵前的对象那种减弱了的意义上，把感觉状态说成对象也会使人误解。

孔狄亚克继续他的思想实验，接连考察了听觉、嗅觉和视觉。如果我们姑且承认他的关于香味的观点，我们将不会在滋味甚至声音问题上有什么顾虑。但在视觉问题，事情却显得更有趣，也更成问题。首先，存在着上述既定意义上的视感觉，这决不是显而易见的。即使对象并不总是物理事物，我们也总是看到对象，难道不是这么回事吗？能够存在一些视感觉，这些感觉只是自我的变更，而不涉及任何对象吗？如果存在着这样的感觉，它们是什么呢？孔狄亚克把视感觉等同于光和颜色，以致雕像把它最初的视状态报告成“我是绿的”或“我是红的”，“我们的雕像只看到光和颜色，它不能判断在它自身之外有任何东西。”^②他显然认为视感觉完全象躯体感觉一样，是按同样的方式被报告的。

这种把视感觉等同于颜色的观点需要做些评论。应当注意，孔狄亚克明确否认存在着形状感觉。这是一种不常见的观点。例如，布克（Burke）指出，根据某些当代的视觉理论，“……只能有对象的一点以那种一下子就被知觉的方式涂画在眼睛上，但我们通过转动眼睛，非常迅速地集拢这个对象的几个部分，这样来构成一个统一的整段。”^③显然，孔狄亚克大致主张这种观点，根

① 莱德，《感觉论》，第1卷，第1章，第1节，第229页。

② 孔狄亚克：《感觉论》，第68页。

③ 布克《对我们崇高和优美观念的起源的哲学探索》1959年版，纽约1971年重印本，第259页。

据这种观点，最初对感官的撞击并不产生对一个形状的知觉，但我们知觉到形状，却象康德后来说的那样，来自所与因素的“集拢和汇集”。按照这种观点，一个视觉形象并不象心灵中的一幅静止的画面，而是一系列的按某种方式被解译的感觉。说一个视觉形象呈现，就是报告一段精神历史，这段历史包括着某段短暂的时间。而且，这个形象也不是审视过程的最终产物：我们并非设想心灵逐一地集拢视觉点，当我们把这些点汇集一起时，它们就构成了这个形象。毋宁说，产生一个形象，就是经历某种感觉情感的顺序，就是判断它们构成一个对象：“眼睛……不能把握整个最简单的形状，……除非它连续地注意所有它的部分。它必定对每一部分做出一个判断，并且对它们的总体做出另一个判断。它必定说：这是一条边，这是第二条边，这是第三条边；然后，这是由三条边形成的一个空间，从而产生了这个三角形。”^①所以，即使要看到一个简单的形状，所需要的不仅是某些感觉的呈现，而且还需要回忆曾经呈现的感觉，并判断这些感觉是一个对象的诸方面：心灵经历一系列颜色变更，这些变更被回忆和判断，以构成一个对象的诸特点。这个过程有时叫做“把感觉指派给一个对象作为其属性”。

但是还有关于形状的某些明显进一步的问题：没有任何迹象表明有孔狄亚克假定的“定位(topogenic)”感觉，即引导颜色感觉的空间配置的自我变更。其他感觉论者，例如莱德和陆宰，认为这样的感觉是存在的。陆宰把它们叫做“场所符号(Local signs)”，并把它们同眼睛运动的动觉感觉联系在一起。莱德简直就认定，应该存在着某类定位意向(topogenic cues)（当然它们不能是形状，而应该是心灵的属性），但他认为它们完全达不到意识，因为“它们把思维带向了外部对象，并且立即

^① 孔狄亚克：《感觉论》，第68页。