# 康德统觉理论的两个维度

唐　红　光

(长沙学院 马克思主义学院,长沙 410003)

**摘要:**康德的统觉理论包含的具体内容原则上可以被划分为两个不同的维度,一是面向经验的维度:一是面向主体(实存)的维度。结合康德关于统觉与经验、统觉与主体之间关系的相关思想,这两个维度分别被诠释为"统觉作为经验的先验条件"和"统觉作为主体知识的限制性条件"。统觉是作为思维的形式而对经验具有建构作用。统觉最终的作用是经验性直观,而对于这个证明则分两个步骤展开,先是统觉对一般直观的客观有效性,然后是统觉对经验性直观的有效性。统觉作为先验自我意识对主体的先天知识起限制性的作用。先验谬误推理的根本错误就在于"对统觉的误解",消除这种误解就意味着限制主体知识的扩展。统觉的先验自我意识只能指示某主体的实存,不能表象该主体,也就不能作为构建关于主体的先天知识的根据。

**关键词:**康德;统觉理论;经验;主体

**中图分类号:**B56.31　**文献标志码:**A　**文章编号:**1000-5315(2018)02-0012-08

统觉理论在康德的批判哲学中起着至关重要的作用。就康德的整个批判哲学而言,他试图要解决"先天综合判断"如何可能的问题,即先天综合判断是什么以及它是以怎样的方式可能的。而"统觉"为此问题提供了答案。一方面,统觉的综合统一是认识的"最高点"。我们想要形成经验对象的先天综合判断,就必须要求主体发挥能动性的统觉综合作用,需要统觉的客观统一性。另一方面,理性心理学家从统觉的"我思"出发推导出了关于主体的先天综合知识。正是出于对统觉的误解才使得我们倾向于产生主体知识的幻相。因此,能否全面、准确地把握康德的统觉理论,对于我们理解他的整个批判哲学体系有着重大的意义。

## 一　划分缘由

康德的统觉理论包含的具体内容很多,如何对这些内容进行甄选和归类显得尤为重要。卡尔顿大学哲学系 Brook 教授在这方面所做的工作可谓出类拔萃,他较为系统地阐述了康德的统觉理论[1],并认为其包含六个方面的内容:(1)统觉的自我意识与经验的自我意识的区分;(2)统觉自我意识的自指却并不确认主体的特征;(3)统觉自我意识的表象基础理论;(4)统觉自我意识的"空"性的特征;(5)统觉自我意识的统一性理论;(6)我们不能由它表象我们自身所是。其中,(1)(3)(5)出现在"范畴的先验演绎"中,(2)(4)(6)则出现在"先验谬误推理"中。Brook 在这里的分析无疑肯定了 Sellars 的工作,将谬误推理"思维的我"看作是先验演绎"统觉的我"对于同一主题的延续[2]。但 Brook 认为,Sellars 以及其他康德研究者都没有讲清楚有关"我"的具体内容,更没说清楚这些内容之间的关系。基于此,Brook 的研究旨在澄清谬误推理与先验演绎之间的承接关系,确切地说,谬误推理的幻相如何源于先验演绎。

**收稿日期:**2016-11-26

**基金项目:**本文系长沙学院人才引进科研基金项目"康德'纯粹理性的谬误推理'中的统觉思想"(SF1611)。

**作者简介:**唐红光(1985—),男,江苏盐城人,哲学博士,长沙学院马克思主义学院讲师,主要从事德国古典哲学、康德认识论研究。

Brook 围绕康德的统觉理论所展开的细致而缜密的分析，特别是他提出的统觉的自指示功能以及先验幻相如何源于先验演绎，对我们有着很大的启发。但遗憾的是，他所有这些论述都是为阐明“心灵是整体表象”(global representation)这一主题服务的，这在一定程度上既违背了康德关于心灵本质的论述，也忽略甚至割裂了康德本人对统觉理论众多内容的划分原则。

事实上，统觉理论就其运用来说无非存在着两个维度：一是面向经验的维度，一是面向主体(实存)的维度。这种维度的划分可以直接从康德本人对统觉的两种根本性的主张提炼出来。因为在康德看来，统觉(我思)既表达了一种“可能的必然性”①，又是一种“实在”的自我意识[3]301。当统觉作为一种以逻辑上存在的可能的必然性时，它涉及的是经验的“形式上”的或者说“先验”的条件；当统觉作为一种现实中存在的实在性时，它涉及到的就不只是一个先验的原则，而且直接关系到统觉的主体的实存。结合康德关于统觉与经验、统觉与主体之间关系的相关思想，我们有充分的理由将这两个维度分别诠释为“统觉作为经验的先验条件”和“统觉作为主体知识的限制性条件”。

## 二　统觉作为经验的先验条件

先验统觉是我们之所以拥有经验知识的最终根据所在，而统觉的“先验性”恰恰就在于它构成了产生经验知识的可能性条件。那么，统觉为什么能够构成经验的先验条件？统觉对何种意义的经验具有客观有效性？康德又是如何具体论证统觉的客观有效性？下文将依次对直接关涉到统觉的客观有效性的这三个问题展开论述。

### (一)统觉对于经验知识形成的必要性

经验知识的形成需要两个必要的条件：一是“直观之可能性”，一是“思维之可能性”。康德在对范畴进行先验演绎时说：“一切先天概念的这个先验演绎有一个全部研究都必须遵守的原则，这就是：它们必须被认作经验的可能性(不论是在其中遇到的直观之可能性还是思维之可能性)的先天条件。”[3]85“一切先天概念的这个先验演绎”表明，康德在一般意义上把时空的先验阐明也看成是一种对先天概念的一个先验演绎，只是在严格意义上才将先验演绎看作是对范畴的演绎，即对其合法权利作出的阐明。在这里，范畴是知性的形式，是“思维之可能性”的先天条件。这与时空是感性的形式相对应，因为后者是“直观之可能性”的先天条件。也就是说，正是范畴和时空一起构成了经验的基础，没有它们，经验就是不可能的。我们从这个原则可以看出，范畴之所以具有客观有效性，就是因为对象经验的形成必须以对象能够被思维为前提。

然而，范畴的可能性以及关于范畴的先天知识又是由统觉的先验统一造成的。康德将统觉的统一称为自我意识的先验统一，“以表明从中产生先天知识来的可能性”[3]89。引文中所说的先天知识就是指知识中的先天因素，即范畴及其原理。在康德那里，范畴只不过是统觉的本源综合统一在实现自己功能的各个方面的表现。范畴的客观有效性根本上依赖于我们拥有自我意识的先验统一这一事实。如果结合范畴的先验演绎所遵循的原则，我们就会发现，经验知识在思维形式上的原因首要的是范畴，但进一步追溯的话，范畴的可能性依据是统觉的先验统一性。

因此，统觉之所以能够构成经验的先验条件，并不是以直观形式(时间和空间)的方式存在于经验中，而是作为知性的自发性，以思维的先天形式这一更高的认识形态使得经验知识成为可能。先验统觉作为自我意识的客观统一，在逻辑上是先于任何确定的思维，它构成了任何经验得以发生的必要条件，赋予直观杂多以客观性。没有先验统觉，就不可能形成经验知识。

### (二)经验性直观作为统觉最终综合的对象

康德在《纯粹理性批判》的开篇部分就对经验的概念采取了两种不同的用法。他说：“我们的一切知识都从经验开始，这是没有任何怀疑的；因为，如果不是通过对象激动我们的感官，一则由它们自己引起表象，一则使我们的知性活动运作起来，对这些表象加以比较，把它们连结或分开，这样把感性印象的原始素材加工成称之为经验的对象知识，那么知识能力又该由什么来唤起活动呢？”[3]1 引文中的第一个“经验”是我们认识的起点，是知识的“初级形态”。这种经验囊括了任何在我们感官中出现的东西，是未经范畴作用过的“经验性直观”，即所有关于我们意识的经验。而第二个“经验”则是“对象知识”。这种经验显然是在感性和知性(由经范畴)的共同作用下形成的，不同于仅在感性的接受性作用下的“初级形态”的经验。那么，康德最终是要证明统觉对何种

意义的“经验”具有客观有效性呢②?

如果我们梳理一下特定的章节之间的逻辑关系,就会发现统觉对“对象知识”的客观有效性已经在“范畴的形而上学的演绎”中得到了说明。康德将“发现一切纯粹知性概念的线索”这一章内容称为范畴的形而上学演绎。从这章的名称就可以看出康德的论证企图,他就是要通过某条“线索”去论证纯粹知性概念是存在的,并且由此将一切范畴完备地列出来。对于这样的一条“线索”的发现,康德是从批判亚里士多德发现范畴的方法开始的。在康德看来,亚里士多德那里是通过经验的途径、以偶然的方式搜集到的范畴[3]73,其不具有哲学的必然性和完备性。而他认为,范畴是从知性本身那里分析得来的,范畴的种类可以借助对知性的运用而得以揭示。由此,康德从知性在判断中的逻辑机能出发,将思维在判断中的机能归结为四个名目之下,分别是判断的量、判断的质、判断的关系以及判断的模态;与此相对应,范畴也有四组:量、质、关系以及模态的范畴。因此,一个自然的结论就是:既然我们所有关于对象的知识都必须采取某种确定的判断形式,那么它们就必须受知性的纯概念即范畴的作用。

这里必须强调的是:康德在形而上学的演绎中只是说明了所有的“对象知识”需采取判断的形式,进而服从于范畴,而并没有说明经验性直观的感觉材料也要采取判断的形式,所以,经验性直观暂时还不能被纳入到统觉的统一机能之下。

“范畴的先验演绎”的证明目标必然不同于形而上学演绎,并且要在后者基础上有所推进,否则将会变得多余。进一步地说,从两种经验概念的外延来看,即使我们在范畴的先验演绎最终能够证明统觉对“对象知识”的经验具有客观有效性,仍不能充分地说明范畴对经验性直观的经验的有效性。因此,我们从康德将“先验分析论”的开始两章分为“范畴的形而上学的演绎”和“范畴的先验演绎”这两个独立的章节并结合这里的分析来看,康德在范畴的先验演绎部分必然是要证得统觉对经验性直观的客观有效性。而事实也的确如此,康德在演绎的近末节论及其论证目标时说:“一切可能的知觉,因而甚至一切总是可以获得经验性意识的东西,即一切自然现象,按照其联结来说都是服从范畴的”[3]109。经验性直观是服从于范畴的,继而服从于统觉。统觉最终所作用的对象是经验性直观杂多。

(三)统觉作用经验的两个步骤:从一般直观到经验性直观

统觉对经验性直观的客观有效性的证明不是一蹴而就的,而是被康德分成了两个步骤。这两个步骤对应着先验演绎的论证结构。德国学者 Henrich 的一篇深入探讨范畴先验演绎论证结构的论文引起了学界的广泛关注[4],其中一个核心的观点就是先验演绎的整个结构遵循“一个证明两个步骤”(two-steps-in-one-proof)。简单地说,就是先验演绎中的第 20 节给出的结论,即“在一个所予直观中的杂多必然从属于范畴”[3]96,与后面 26 节结论:“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”[3]107。表面看来是相互独立的每一个结论都表示了一个完整的论证逻辑及其结构。但如果我们考虑到康德在第 21 节的注释,它说 20 节之前完成的演绎部分仅仅“开始了纯粹知性概念的一个演绎”。所以,我们有充分的理由相信前面所提到的演绎的两个部分:一方面表达不同的含义,另一方面又构成同一个证明目标的两个关联命题。进一步的问题就是,两个关联的证明结构如何指向同一个证明目标? Henrich 采取的办法是从康德所使用的一个德文“Ein”入手,一处出现在“一切杂多只要在‘一个’经验性直观(Einer emprischen Anschauung)中被给予出来”[3]96,而另一处出现在“在一个所予直观中的杂多必然从属于诸范畴”[3]96,他将 Ein 解读成“Einheit”(统一)的词根所代表的含义,而不是通常所理解的量词意谓。如此,“一个经验性直观”作为直观本身就意味着已然具有统一性。当我们说“一个所予直观中的杂多必然从属于诸范畴”时,就等于说,一个内在的统一性直观服从范畴。按照这种解释,范畴先验演绎结构的第一部分只是证明已经包含统一性的直观必然从属于范畴。那么,结构的第二部分才将先前的限制条件克服,从而论证了任何直观都从属于范畴。

Henrich 的这种诠释路径从逻辑思维上来看是“反直觉”的[5]137,也不符合康德论证思维的一惯性。我认为,演绎论证的一个目标并不是直观是否已具有统一性的根本特征继而服从于范畴,而是每一个一般感性直观作为一种统一性直观是服从于范畴的;演绎结构第一部分向第二部分的过渡并不是某种限制性条件被克服,而是康德将范畴特定地限制在人类感性直观,并规定了经验。在范畴的先验中,

范畴的这种运用领域的变化实质上也从某个方面折射出康德一贯的从普遍到特殊的思维进程。

依照我们的这种诠释，统觉对经验的客观有效性论证历经的两个步骤是：(1)康德试图完成统觉对一般直观杂多的客观有效性的论证，此时被作用的杂多并不一定带有时空的直观形式特征；(2)康德完成统觉对经验性直观杂多的客观有效性的论证，此时被作用的直观杂多就是特指任何我们人类可以意识到的感觉材料，并且这种感觉材料必然从属于时空的直观形式。

统觉对一般直观的客观有效性的论证重点就是在逻辑上阐明先验统觉与对象的关系。康德在B版演绎中直接给对象(客体)下了这样的定义："在其概念中结合着一个所予直观的杂多的那种东西。"[3]92 通过这个定义，康德实质上将有关对象的陈述转换为对该对象的概念的描述，将"对象是什么"的问题巧妙地转化为构成对象的认识论条件问题。经过这样一种思维上的改变，康德将对对象的条件分析取代了对对象自身的分析，也就回避了关于对象的规定性本质问题，继而强调对象的概念性。对象首先在于它的概念，直观杂多并不是依附于对象本身之中，而是被结合在对象的概念中。对象的形成需要直观杂多的综合，而直观杂多的综合统一就是先验统觉的作用造成的，因此对象的概念自然就是先验统觉建立起来的。康德对此说："于是意识的统一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，乃至于在此之上建立了知性的可能性。"[3]92 也就是说，没有意识的统一就没有对象的表象，统觉的统一是我们形成任何对象之表象的必要条件。

当康德把统觉的运用限定在人类的经验性直观时，他延续从普遍到特殊的思维路径，先是论证了统觉对感性直观形式(经验性直观得以可能的先天感性条件)的运用，然后才是对经验性直观的运用。康德为了论证统觉是感性直观形式的先验条件而引入了想象力的先验的综合的概念，将这种综合分别连接人类感性的形式和统觉(及范畴)。首先，想象力的先验的综合是时间的确定表象的充要条件，就如先验统觉与对象的关系一样。其次，想象力的先验综合必然符合统觉的综合统一。这样一来，感性直观形式就是从属于统觉的。但范畴的先验演绎不能只论证范畴对感性直观形式(先天直观)的客观有效性，还必须论证范畴对经验性直观的客观有效性，因为"纯粹知性概念即使当它们被运用于先天直观(如在数学中)时，也只有在这些先天直观、因而借助于先天直观使知性概念也能够被运用于经验性直观的情况下，才获得知识"[3]98。我们要想获得知识，必须是获得现实的经验对象的知识，而这种对象就是经验性直观。如此，统觉的经验运用必须最终运用至在纯直观中呈现给感官的所有感觉内容。最后，康德对时空的表象进行分析得出两点结论：首先，时空构成经验性直观的必要条件；其次，统觉又是构成时空表象得以统一的必要条件，所以经验性直观是服从于统觉的统一。

## 三　统觉作为主体知识的限制性条件

康德的统觉理论不仅能够为我们积极地构建客体的知识，也能防止我们产生非法的关于主体的先天知识。如上所述，先验统觉是构建对象知识的先验条件。它借助于知性的范畴对现象世界中的直观杂多进行综合统一使得经验具有了客观实在性。然而，先验统觉一旦将范畴运用到主体身上时，就意味着范畴超出了经验的限制，我们必然会产生相应的关于主体的先天知识的幻相。所以，我们必须将统觉的运用限制在经验的范围内，而把统觉看作是对主体知识的限制条件。

统觉如何能够起到限制主体知识的作用呢？我们可以从两方面对其加以分析。其一，康德立足于统觉原理，通过批判笛卡尔、莱布尼茨等理性心理学家的"灵魂学说"③试图表明，理性心理学仅仅由"我思"出发就试图推导出关于主体的先天知识是不可能的。其二，康德基于自己统觉理论提出了解决主体先天知识问题的方案。就第一个方面而言，我将以第一个"先验谬误推理"——"实体性"为例，把理性心理学家所犯的根本错误判定为"对统觉的误解"，以表明我们只要正确地去理解、对待统觉的应有之义，便能警惕产生主体知识的妄想。就第二个方面而言，我们将看到康德最终通过对"我"进行二分，实现了对主体先天知识问题的最终解决。

### (一)对统觉的误解——以"实体性"为例

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，就是我的一切可能的判断的绝对主词，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[3]310。

大前提是对"实体"概念的直接定义。亚里士多德在《范畴篇》中对实体下了这样的定义:"实体,就其最真正的、第一性的、最确切的意义而言,乃是那既不可以用来述说一个主体又不存在于一个主体里面的东西,例如某一个个别的人或某某匹马。"[6]12 虽然在亚里士多德那里,实体有"第一实体"和"第二实体"之分,其中第一实体指个别的东西,第二实体表示抽象的种和类,但这里的引文表明,他真正还是把"第一实体"看作严格意义上的"实体",即既不述说主体,也不依存主体的具体个别事物。在这个意义上说,实体就是只能作为主词,不能作为谓词的东西。近代对实体问题的讨论主要引向了认识论。尽管笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨具体地对实体的定义有所区别,但他们都强调实体是独立不倚的东西。例如笛卡尔就认为:"凡是被别的东西作为在其主体之中而直接依存其中的东西,或者凡是我们所知觉的东西(即任何特性、性质、属性,我们对其有实在的观念)借以存在的东西,就叫做实体。"[7]161

康德接受了前人对实体的定义,没有对此作进一步的解释。例如,他在论述范畴客体性时,拿实体的概念打比方,把实体的概念直接说成"关于一个作为主词而永远不能仅仅作为谓词存在的某物的概念"[3]99。后来又在"对这个原理体系的总注释"中将实体的概念说成:"某物只能作为主体而不能只作为他物的规定而实存。"[3]212 由此可见,第一谬误中的大前提是康德认为确证无疑的。

那么,康德是否也接受小前提呢?事实上,大部分研究者(如原斯坦福大学哲学系教授 Wood[8]603)都认为康德反驳这个谬误推理就是要指出小前提存在着问题。这个给定的小前提乍看起来存在着问题,因为从该命题的含义来看,前后半句并不等价。但正如美国学者 Ameriks 指出的那样,或许这两个半句在康德那里本来就是相互独立的,并不能相互推导[9]68。的确,在我看来,康德没有理由拒绝这个小前提,相反,有证明表明他是支持它的。我们按照 Ameriks 提供的线索将两个半句独立地看。首先,"我,作为一个思维着的存在者,就是我的一切可能的判断的绝对主词"无异于说:不同的思维从属于一个共同的"我",因为思维就是作判断的能力。"绝对的"只是强调了"我"的表象必然只能唯一地以伴随的方式表象我的思维。而统觉原理已经表明,"我"必须能够伴随所有我的表象(思想),统觉的"我"构成了我们客体知识的先验条件。因此,思维着的"我"是"我的一切可能的判断的绝对主词"。用康德的统觉原理表达就是,无论是经验判断还是知觉判断所代表的思维都必然地能够被"我思"所伴随。其次,对于后半句,康德似乎并没说过为什么"我"不能作为谓词,相反,他倒是隐含地说过任何概念都可以出现在一个命题中的主词或谓词[3]86-87。但如果我们将这个半句放入小前提中并将其与大前提比较会发现,康德或许仅仅认为"实体"的定义足以解释了后半句的合理性。而且,从康德给出的小前提的最初意图及相关的论证来看,他也只是强调我们必须能够将我的所有的判断归于我。由此可见,小前提在康德看来依然和大前提一样是有说服力的。

我认为,这个谬误推理的问题确实出现在小前提上,但并不是说小前提自身是错误的,而是理性心理学家在理解这个小前提上出了错。如上所述,小前提的成立基于统觉原理,而理性心理学家在这里产生谬误的推理也是源于对"我"的表象用法的误解。我们知道,休谟早就意识到我们没有关于主体的直观,而康德在此基础上进一步认为既然我们需要认识,就必须认识到我的一切心理状态都必须属于一个持存的意识,即同一的"我"。从形式逻辑来看,统觉原理是分析命题,它克服了休谟的怀疑论,并使我们认识到,我们在认知过程中必须使用这个"我"空的表象。理性心理学家虽然也在使用"我",却仍试图为先验主体找到一个直观,并把这个主体表象为某个实在的东西,因此他们把本应缺乏直观的先验主体看成了对这个"我"的属性的直观。小前提到结论的过渡是非法的,因为"我"作为表象的形式是所有我的思想的绝对主词,它的绝对就在于只要出现思维,"我思"就必然跟随,但这并不意味着"我"就是作为实体性精神性的存在者,因为它不能穷尽理论上的所有可能性:我们完全可以设想一个非精神存在物的实体的灵魂。因此,理性心理学家想要合法地得到最终的结论,即自我是经验的实体,那么这个小前提必须建立在经验性的直观之上,否则就是"把思维的那个持久不变的逻辑主词冒充为对依存性的实在主体的知识"[3]311。

所以,理性心理学在理解该命题时混淆了作为

所有判断主词的“我思”的表象与作为持久直观的自我。即使我们承认其实体性，但它是一种没有持存性的实体，“因为这个我虽然在一切思想中，但却没有任何将之与其他直观对象区别开来的直观与这个表象相联结。所以，我们虽然可以知觉到这个表象总是一再地伴随一切思维而出现，但却不能知觉到一个固定不变的直观，在其中各种思想（以变化的方式）交替着”[3]311。究其根源，我思本来只是一个空的表象，是单纯的思维，但理性学家并没有认识到这一点，认为存在着关于这个“我”的内部直观。

康德对第一谬误的结论是：“灵魂是实体”这个命题仍然可以保留，但我们只能在“理念”中而不能在“实在性”中用灵魂去表示一个实体，灵魂缺少了实在性也就意味着它在现实中不能永久地延续下去。我们不禁要问：这样的一种缺少延续性的灵魂还能是实体吗？虽然康德在某种程度上承认了灵魂的这种“理念”的实体性，但他绝不是意图去建立“我是实体”这个命题，哪怕把实体这个存在者理解为空的或者形式的[10]72。毋宁说，康德只是承认了“我”这个存在者是“空的或者形式的”，“我”也必然将以实体性的方式来看待我自己。康德要澄清的只是，为什么我们必须将自己以实体性的方式来看待自己，并且必然地产生“我是实体”的幻相。

（二）统觉的先验主体无法被认识

上文的分析表明，谬误推理的大前提是对主体的先验谓词的一般定义，而小前提则完全可以、也应该被看作是康德统觉原理的表达。先验幻相得以产生的原因，就是理性心理学家对统觉的“我思”亦或“我”的误解。这也说明了先验谬误推理实质上从反面反映出统觉对主体知识起到限制性的作用，因为它使我们看到我们仅通过统觉的概念绝不能获悉关于主体的任何先天知识。那么，康德又是如何基于统觉理论从正面解决主体先天知识问题的呢？

一个关键的线索便是，主体通过先验统觉所指向主体的特殊方式，被康德称之为“表示”而非“表明”：“在我们称之为灵魂的东西中，一切都处于连续的流动之中，而没有任何常驻的东西，也许（如果我们一定要这样说的话）除了那个单纯的‘我’之外，之所以如此单纯是因为这个表象没有任何内容，因而没有任何杂多，因此它也显得是在表象、或不如说在表示一个单纯的客体。”[3]332我们通过先验自我意识并不是去表象主体，而是“表示”主体，这种指示主体的特殊之处就在于它并没有进一步对主体进行描述，也不需要通过对主体属性的知悉才指向该主体。这种功能性特征被当代学者 Shoemaker 称为“无确认的自指”（self-reference without identification）。他在“Self-Reference and Self-Awareness”一文中这样来形容无确认的自指的特征：“我对我的陈述的主词‘我’的使用并不归咎于我已经把那些我所认识的、坚信的或者希望的东西确认为我自己的，也就是说，不归咎于我已经把我陈述的谓词运用于‘我’。”[11]558 Shoemaker 这里的意思就是说，我意识到我自己并不是通过任何其他的关于我自己的谓词的这种“确认”才行，只是通过先验自我意识“先验地”意识到我自己是作为认知主体。所以，我通过先验自我意识而意识到我自己的这样一种活动是独立于对其他任何东西的认知或“确认”的。正是基于先验自我意识的这种自指特征，我们才能明白康德为什么说：“在统觉的综合本源统一中，我意识到我自己，既不是像我对自己显现的那样，也不是像我自在地本身所是的那样，而只是‘我在’。”[3]104 因为我们通过先验自我意识只是对某物及其他的规定性之间的关系加以肯定，我意识到“我在”（即“我”的实存），但并不代表能通过同一个意识意识到“我”的任何属性，也并不代表我们需要通过关于“我”的属性才能意识到“我”的实存。我们只能肯定地断言，我们通过先验统觉可以意识到“我在”，但不能获得任何关于“我在”的知识。

所以，我们认识自己时只能达到如同我对自己所显现的那样，而“我”就有了思维的我与作为客体的我之区分，这也是康德针对主体知识问题所提出的积极解决方案。康德说：“正在思维的这个我如何与直观到自身的我（凭借我至少还能把另外一种直观方式设想为可能的而）区别开来，却又与后者作为同一个主体而是等同的，因而我如何能够说：我，作为理智和思维着的主体，把我自己当作被思维的客体来认识，只要我还被通过这客体在直观中给予了我，不过与其他现象一样，并不如同我在知性面前所是的，而是如同我对自己所显现的那样”[3]103。按照康德的理论，我们之所以可以将自己作为思维的对象，是因为在经验自我意识中内感官提供了感觉杂多的表象，进而可以认识。所以在经验自我意识中，被表象的自我及其心理属性构成了“经验自我”，它作为世界的一部分，“与其他的现象一样”受时间、范

畴的作用。这样一种自我是由一个人的所有的表象状态构成的,包括感情、行动等[1]91。而统觉的先验主体即先验自我只是一般表象的形式[3]291,是认识的主体,我们对此没有任何的规定。我通过先验自我意识,可以意识到"我在"(即"我"的实存),但没有任何关于"我在"的知识。而一旦先验自我意识开始规定我的实存时,就意味着它开始要把自我当作一个对象去认识,继而我借助于内感官去规定了我的实存,不仅能够经验性地意识到这种实存,还将这种实存以一种确定的方式——心灵状态的主体呈现给自己,形成"我对自身显现的那样"的知识。

## 四 结语

本文提出区分康德统觉理论的两个不同维度,并揭示了康德统觉理论的完整形态及其各部分之间的内在结构和逻辑关联。我们通过分析得出以下结论:

(1)统觉是作为思维的形式而对经验具有建构作用。从范畴的先验演绎与范畴的形而上学演绎两者的证明目标出发,我们发现,统觉最终的作用对象应是经验性直观。而先验演绎的论证结构又决定了统觉对经验性直观的有效性论证要分两个步骤,先是统觉对一般直观的客观有效性论证,然后是统觉对经验性直观的有效性论证。

(2)统觉作为先验自我意识对主体的先天知识起限制性的作用。先验谬误推理的根本错误就在于"对统觉(原理)的误解"。我们仅通过统觉的概念绝不能获悉关于主体的任何先天知识,而消除误解就意味着限制主体知识的扩展。当统觉的先验自我意识指向某个主体时,它只能指示主体的实存,不能表象该主体,即不能构建关于主体的先天知识。我们主体所拥有的关于"我"的知识,只是针对客体的"经验自我",而不是针对作为主体的"先验自我"。

**注释:**

①康德的完整表达是:"'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。"(参见:康德《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社 2004 年版,第 89 页)"必须能够"就是指逻辑上的"可能的必然性"。这条被康德视为知性一切运用的最高原则,即统觉的综合统一性原理(简称"统觉原理"),其重要性不仅体现在它构成了我们主体建构对象知识的先验条件,实则还为康德批判理性心理学的灵魂学说提供了理论基础。我们将在本文的第三部分"对统觉的误解——以'实体性'为例"中看到,康德是如何立足于统觉原理对先验谬误推理展开反驳的。

②Beck 将未经心灵的概念所作用过的经验称为"洛克的经验",将经由知性作用过的经验称为"康德的经验",他还提供给我们解读整个《纯粹理性批判》的一种方式,即看康德如何从"洛克的经验"过渡到"康德的经验"。本文的这一部分内容论证了形而上学的演绎只是完成了对"康德的经验"的客观有效性的说明,而范畴的先验演绎才完成了对"洛克的经验"的客观有效性的证明。这样的一种论证路径恰好反映了康德试图将"康德的经验"的必要条件运用到"洛克的经验",因此,我在这里的论证可以看作是对 Beck 此种观点的一种具体体现。参见:Lewis White Bec. *Essays on Kant and Hume*. Yale University Press, 1978.pp.41-42.

③这是康德描述理性心理学家关于"内感官的自然之学"所使用的特定术语(参见:康德《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社 2004 年版,第 331 页)。而"灵魂"这个概念着重突出了其与"肉体"、"物体"概念的对立关系。灵魂学说后来被学界一般称为"自我学说"或者"主体学说"。本文视"灵魂学说"(以及"灵魂"的概念)所处的具体语境选择性地将其替换为"主体学说"(及"主体")或者"自我学说"(及"自我")。

**参考文献:**

[1]Andrew Brook. *Kant and the Mind* [M]. New York: Cambridge University Press, 1994.

[2]Wilfrid Sellars. This I or He or It (The thing) which thinks[J]. *Proceedings and Addresses of American Philosophical Association*, 1970—1971,44:5-31.

[3]康德.纯粹理性批判[M].邓晓芒,译.杨祖陶,校.北京:人民出版社,2004.

[4]Dieter Henrich. The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction[J]. *The Review of Metaphysics*, 1969,22(4):640-659.

[5]Henry E. Allison. *Kant's Transcendental Idealism: Revised and Enlarged Edition* [M]. New Haven and London: Yale

University Press, 2004.
[6]亚里士多德.范畴篇　解释篇[M].方书春,译.北京:商务印书馆,2013.
[7]笛卡尔.第一哲学沉思集[M].庞景仁,译.北京:商务印书馆,2007.
[8]Allen W. Wood. Kant's Dialectic[J]. *Canadian Journal of Philosophy*, 1975,5(4):595-614.
[9]Karl Ameriks. *Kant's Theory of Mind: an Analysis of the Paralogisms of Pure Reason* [M]. Oxford: Clarendon Press, 2000.
[10]Jonathan Bennett. *Kant's Dialectic* [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
[11]Sydney S. Schoemaker. Self-Reference and Self-Awareness[J]. *The Journal of Philosophy*, 1968,65(19):555-567.

# Two Dimensions of Kant's Theory of Apperception

TANG Hong-guang
(School of Marxism, Changsha University, Changsha, Hunan 410003, China)

**Abstract**: The content of Kant's theory of apperception can be divided into two different dimensions, i.e., dimensionalities of facing experience and of facing subject. Combined with Kant's thoughts on relations between apperception and experience, and the relation between apperception and subject, those two dimensions are interpreted as "apperception as a priori condition of experience" and "apperception as the restrictive condition of subject's knowledge". Transcendental apperception, as the form of thought, can construct empirical knowledge. Apperception is objective valid for empirical intuition finally. This argument is proved by two steps: first, apperception is objective valid for general intuition, and second, it is valid for empirical intuition. Apperception can restrict the subject's a priori knowledge as transcendental self-consciousness. The radical mistake of transcendental paralogism is the "misreading of apperception". The removal of that misreading means to restrict the subject's a priori knowledge. Subject could only denote the real existence of self with the help of self-consciousness, which could not represent the subject.

**Key words**: Kant; theory of apperception; experience; subject

[责任编辑:帅　巍]