

江向东

康德的时间观对西方现当代哲学有着深远的影响，后者的时间理论不得不回应前者所提出的问题。利科在《时间与叙事》中，让胡塞尔与康德的时间观相“对质”，称胡塞尔在《内时间意识现象学》中的“时间观”为“直觉的时间”，而称康德在《纯粹理性批判》中的“时间观”为“不可见的时间”（参见Ricoeur, 1985, p. 37），并以此作为他对西方哲学传统时间理论进行批判性考察的一个重要阶段。本文将主要循着利科在《时间与叙事》中之有益提示，通过对康德《纯粹理性批判》的“先验感性论”与“原理分析论”部分之相关文本的具体分析，以呈现出康德“不可见的时间”的内在理论困境。

—

从时间的本体化(即指对“时间”之源始性的设定与追溯)这一视角来考察，循着海德格尔在《存在与时间》中的有益提示，我们不难发现，柏拉图《蒂迈欧篇》中之时间观对后世西方哲学前康德的时间观产生了决定性的影响，亦即康德之前的哲学家们对时间的理解，无论其是“主观的”（如基督教传统中的奥古斯丁）还是“客观的”（如古希腊传统中的亚里士多德），都属于“内在的”见解，而不属于“超越的”甚或“源始的”见解（参见Heidegger, S. 326）。而利科在《时间与叙事》中则阐明了康德之“不可见的时间”是一种关于经验对象的先决条件（参见Ricoeur, 1985, p. 37）。毫无疑问，利科会认同海德格尔在《存在与时间》中的理解思路，即康德之“不可见的时间”作为一种关于经验对象的先决或先天（先验、超验）条件，已经迥然有别于前康德哲学家们对时间之不同的“见解”，因为后者都属于“内在的”理解，而不属于“超越的”理解。康德在《纯粹理性批判》之“先验感性论”部分，通过将一种“先验的观念性”赋予“时间”（本文写作中对《纯粹理性批判》的引证，都将采用德文本并直接以德文本(A版或B版)目次标注。中译文则主要参考了我的老师邓晓芒先生的译本；译文如有明显改动将注明。），从而完成其对传统西方哲学时间观的改造。接下来，笔者将结合康德在《纯粹理性批判》之“先验感性论”部分的具体文本，简要阐明他对传统西方哲学时间观改造的积极贡献。

在《纯粹理性批判》之“先验感性论”部分，康德分别对时间概念作了形而上学的阐明与先验的阐明。康德对时间概念之形而上学的阐明可以归结以下五点内容：

- (1) 时间不是什么从经验中抽引出来的经验性的概念；
- (2) 时间是为一切直观奠定基础的一个必然的表象；
- (3) 在这一先天的必然性的基础上，还建立起了时间关系的那些无可置疑的原理或一般时间公理的可能性；
- (4) 时间不是什么推论性的或如人们所说的普遍性的概念，而是感性的直观之纯形

式；

(5) 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而被给予出来。

(Kant, A30-32=B46-48。(下引不再标人名))

上述康德对时间概念之形而上学的阐明已经清楚表明：在《纯粹理性批判》的“先验感性论”部分，时间概念已经不再是一个从经验中抽象概括出来的经验性的概念，而是一个先天的、必然的或者说本源的表象，是我们人类感性的直观之纯形式。可见，“时间”在康德这里已经开始了“本体”（先验、超验）化的积极尝试。而康德在对时间概念之先验的阐明中则进一步指出：“变化的概念以及和它一起的运动（作为位置的变化）的概念只有通过时间表象并在时间表象之中才是可能的；而假如这个表象不是先天的（内部）直观的话，那么任何概念，不论它是什么概念，都不能使一个变化的可能性，即把矛盾对立着的谓词结合在同一个客体中的可能性（如“同一个事物在某处存在又在同一处不存在”），成为可理解的……所以，我们的时间概念解释了像卓有成效的普遍运动学说所阐述的那么多的先天综合知识的可能性。”（B48-49）这里，康德强调从时间表象出发来理解运动变化的概念之可能性，更加充分地表明康德在对时间的阐述上与亚里士多德主张从运动（或变化）出发来理解时间（如他提出了“时间”是“运动”的“数”的著名论点[参见亚里士多德，第125页]）的思

路判然有别，也明显区别于牛顿力学的“绝对时间观”[牛顿力学的“绝对时间观”自然受到了亚里士多德与奥古斯丁之时间观的共同影响，但它仍然属于对时间的“内在的”理解而绝不属于“超越的”理解。（参见叶秀山，第32页）]。而这正是康德在《纯粹理性批判》之“先验感性论”部分通过将一种“先验的观念性”赋予“时间”，从而完成其对传统西方哲学时间观改造的积极贡献。

## 二

尽管康德在《纯粹理性批判》之“先验感性论”部分将一种“先验的观念性”或“内感觉”赋予“时间”（A33=B49），但正如利科在《时间与叙事》中指出的那样：“就此而言，将内感觉赋予时间不必让我们产生错觉；贯穿《纯粹理性批判》第一版并且在第二版的更大范围内，内感觉没有中止其失去建构自身为自我知识之不同源泉的权利。”（Ricoeur, 1985, p. 68）因而，对利科来说，与胡塞尔在《内时间意识现象学》中之“直觉的时间”相对立，康德之“不可见的的时间”实质上仍然只不过是一种“先验哲学中关于物理时间的新构形”（参见同上，p. 37）。笔者将循着利科的上述有益提示，结合康德在《纯粹理性批判》之“原理分析论”（限于篇幅，本文仅讨论“经验的类比”）部分的具体文本论述，以呈现出康德“不可见的的时间”之主要理论缺陷。

毋庸置疑，康德在《纯粹理性批判》之“先验感性论”部分将“时间”的重要性置于“空间”之前的思路[如康德写道：“空间是一切外部直观的纯形式，它作为先天的条件只是限制在外部现象。相反，一切表象，不管它们是否有外物作为对象，毕竟本身是内心的规定……因而隶属在时间之下，因此时间是所有一般现象的先天条件，也就是说，是内部现象（我们的灵魂）的直接条件，正因此也间接的是外部现象的条件。”（A34=B50）]，已经使康德区别于在他之前的哲学家主要从“空间”出发来理解“时间”（指将“空间”的重要性置于“时

间”之前)的思路。然而，康德在《纯粹理性批判》之“经验的类比”部分对“时间”的三种“样态”即“持存性”、“相继性”和“同时并存”之具体论述中，却仍然带有比较明显的从“空间”出发来理解“时间”的倾向。我们将在下文中具体分析之。

首先，我们来考查康德对“时间”之“持存性”问题的具体论述。康德在“经验的类比”之“A. 第一类比”部分讨论的是“实体的持存性原理”，即：“实体在现象的一切变化中持存着，它的量在自然中既不增加也不减少。”(A182=B224)

康德对此“原理”给出了详细的证明：“一切现象都存在于时间中，惟有在此作为基底(作为内部直观之持存的形式)的时间中，无论是同时并存还是相继才能被表象出来。可见，现象的一切变更应当在时间中被思考，而这时间是保持着并且是没有变更的；因为时间是这样一种东西，在其中，前后相继或同时并存只有作为时间规定才能被表象。既然时间不能被单独地知觉到，那么在知觉的对象，即在诸现象中就必定可以遇到这个基底，它表象出一般时间，并且在它身上，一切变更或同时并存都可以通过诸现象在领会中与它的关系而被知觉到。但一切实在的东西，即一切属于物之实存的东西的基底，就是实体……现象的一切时间关系惟有通过与之发生关系才能得到规定的那种持存的东西，就是现象中的实体……既然实体在存有中不会变更，那么它在自然中的量也就既不会增加也不会减少。”(B225，译文有变动)

在上述引文中，康德通过证明“实体的持存性原理”，实际上已经讨论到了“时间”之“持存性”的问题：在康德看来，既然一切现象都存在于时间中，那么惟有在此作为基底(作为内部直观之持存的形式)的时间中，那作为时间之规定的前后相继或同时并存才能被表象出来；而在现象的一切变更中，这个作为基底的时间是保持着并且是没有变更的；尽管这时间不能被单独地知觉到(利科据此在《时间与叙事》中称其为“不可见的时间”)，但在知觉的对象，即在诸现象中，却必定可以遇到这个基底，而一切变更或同时并存都可以通过诸现象在领会中与它的关系而被知觉到。

对此“时间”之“持存性”问题，康德还作出了进一步的阐释：我们任何时候对现象的杂多的领会都是前后相继的，因而总是变更着的。我们之所以单凭此点永远也不能确定这种杂多作为经验的对象是同时并存还是前后相继，是因为这时在这种经验里并没有某种任何时候都存在的东西作基础，而关于这持存的东西的一切变更和同时并存，都不过是如这持存的东西实存时那样多的方式(时间的诸样态)而已。于是，惟有在持存的东西中，时间关系才是可能的(同时性和相继性是时间中仅有的两种关系)。也就是说，持存的东西是时间本身的经验性表象的基底，只有在这基底上一切时间规定才是可能的。由此，“一般而言，持存性把时间表达为现象的一切存有、一切变更和一切伴随之持久的相关物，因为变更所涉及的不是时间本身，而只是时间中的现象(正像同时并存也不是时间本身的一个样态一样，因为在时间中根本没有任何部分是同时存在的，而是一切都前后相继的)。”(A183=B226)这里，康德再清楚不过地阐明了他对“时间”之“持存性”问题的看法：因为变更所涉及的不是时间本身，而只是时间中的现象，所以“持存性”乃是指把“时间”表达为“现象”(的变更)之持久的相关物。

不仅如此，康德还进而指出：“假如我们要赋予时间本身一个前后相继的序列，那么我们就有必要再思考一个另外的、会让这个序列在其中成为可能的时间。惟有通过持存的东西，在时间序列中前后相继的不同部分的存有才获得了某种量，我们把它称为持续性。因为在那种单纯序列中，存有就只是永远地消长着，而永远没有丝毫的量，所以，没有这种持存的东

西就没有任何时间关系。”(同上)因而,按康德的理解,“时间”之“持存性”乃是指:只有一个时间,在它里面一切不同的时间都必须不是同时地、而是相继地被设定。因此,持存性就是一个必要的条件,只有在此条件下,那些现象才能在一个可能经验中被规定为诸事物和对象。

综观上述康德对“时间”之“持存性”问题的具体论述(其核心内容是作为一种量而对时间本身的关系),康德的“时间持存性”即是指一种在“空间”上的绝对的“存有的量”,或曰“持续性”,这明显地受到了牛顿“绝对时间观”(如“绝对的、真实的和数学的时间,由其特性决定……与一切外在事物无关”。[牛顿,第10-11页])的影响,仍然带有比较明显的从“空间”出发来理解“时间”的倾向。

### 三

其次,我们来考查康德对“时间”之“相继性”问题的具体论述。康德在“经验的类比”之“B. 第二类比”部分讨论的是“按照因果律的时间相继的原理”,即“一切变化都按照因果连结的规律而发生”(A189=B232)。

康德对此原理同样给出了详细的证明。按康德的思路,前一条原理(即“实体的持存性原理”)已经表明,时间相继的一切现象全都只是变化而已,即都是在此持存着的实体之诸规定的相继存在和非存在,因而实体自身的存在紧跟着它的非存在、而它的非存在紧跟着它的存有这种情况,或曰实体自身的产生和消失,是不会发生的。因而这条原理或许可以这样来表达:现象的一切变更(承继)都只是变化,而实体的产生和消失不是实体的变化。

康德通过证明“按照因果律的时间相继的原理”,实际上已经讨论到了“时间”之“相继性”的问题:我们之所以知觉到诸现象一个紧跟着一个,是因为我们是在同一个时间里连结这两个知觉;虽然此连结也是在时间关系上规定着内部感官之想象力的综合能力的产物,但由于时间自在地本身并不能被知觉,故此想象力可以用两种不同的方式任意地联结前述两个状态,因而相互继起的诸现象之客观关系仍然还是未定的;而为了使这种相互继起的诸现象之客观关系被视为确定的,两种状态之间的这一关系必须通过因果关系的概念(它并不处于知觉之中)来设想:在这种关系中,原因在时间中把结果规定为相继而来的东西,而不是规定为某种单是在想象中有可能会先行(或者任何地方都不可能知觉)的东西。(参见B234)对此“时间”之“相继性”问题,康德同样作出了进一步的阐释:当我在包含着一种发生的现象身上把先行的知觉状态称为A,而把继起的状态称为B时,则B在领会中只能跟随在A之后,A的知觉却不能跟随于B之后,而只能先行于B。例如我看见一艘船顺流而下,我对这艘船在这条河下游的位置的知觉是跟随着对它在上游的位置的知觉之后的,而不可能在领会这个现象时首先知觉到这艘船在下游,然后才知觉到它在上游。因而在这里,知觉在领会中相继而来的秩序是规定了的,而领会就受到这一秩序的约束。所以,在现在的情况下,我就不能不从现象的客观相继中推出领会的主观相继来,否则那种主观相继就会是完全不确定的,也就不能把任何一个现象与另一个现象区别开来了。由此,康德强调指出:“当我们经验到某物发生时,我们在这时总是预先假定:有某种东西先行于前,而它按照一条规则跟随其后。否则我就不会从客体方面说它跟随于后,因为单纯在我的领会中的这个次序如果不是通过一条规则在与先行之物的关系中被规定下来,是根本没有资格成为客体中的

次序的。所以,我使我的主观的(领会的)综合成为客观的,这件事总是在考虑到一条规则时发生的。根据这条规则,现象在其次序中、也就是当它们发生时,是由在前的状态得到规定

的，而且唯一地，只有在这个前提之下，甚至关于某种发生的东西的经验才是可能的。”(A195=B240，译文有变动)

这里，康德同样十分清楚地阐明了他对“时间”之“相继性”问题的看法：“相继性”乃是指通过一条规则(即因果关系的概念)而把时间秩序加到了现象及其存有身上，因而它赋予每个作为结果的现象以时间中的一个就先行现象而言的先天规定了的位置，而这条规则却是先于某种发生的东西的经验并使其成为可能。

综观上述康德对“时间”之“相继性”问题的具体论述(其核心内容是作为一个系列而在时间中的关系)，在康德这里，“时间”之“相继性”即是指一种在“空间”上的绝对的“前后相继”或曰“因果序列”，这也明显地受到了牛顿“绝对时间观”的影响，仍然带有从“空间”出发来理解“时间”的倾向。

再次，我们来简要地考查一下康德对“时间”之“同时并存”问题的论述。康德在“经验的类比”之“C. 第三类比”部分讨论的内容是“按照交互作用或协同性的法则同时并存的原理”，也即“一切实体就其能够在空间中被知觉为同时的而言，都存在于普遍的交互作用中”(A211=B257)。

对此原理，康德也同样给出了详细的证明。通过证明“按照交互作用或协同性的法则同时并存的原理”，他实际上就已经讨论到了“时间”之“同时并存”的问题。在康德看来，当经验性直观中一物的知觉能够与另一物的知觉交互地相继时，两物便是同时的，同时并存就是杂多的东西在同一时间内的实存；但由于人们不可能知觉到时间本身，因而想象力就不会把这两个客体指定为同时存在并把这种情况指定为必然的；故需要有关于这些外在的彼此同时实存之物的诸规定之交互相继的一个知性概念，以便能够说，诸知觉的这种交互的相继是在客体中有根据的，由此把同时并存表象为客观的：诸实体在空间中的同时并存只有以它们彼此的交互作用为前提，才能够在经验中被认识；所以交互作用也是诸物本身作为经验对象的可能性条件。(参见B257-258)。

与康德在上文中对“时间”之“持存性”、“相继性”等问题的具体论述的思路相似，“时间”之“同时并存”(其核心内容是作为一切存有的总和而也在时间中的关系)，即是指一种在“空间”上的绝对的“同时”或曰“协同关系”，这仍然明显地受到牛顿力学的“绝对时间观”的影响，带有从“空间”出发来理解“时间”的倾向[康德本人实际上也曾表白其受牛顿的这种力学的“绝对时间观”之影响，如他写道：“它们(即经验中的那三种类比——引注)只不过是现象在时间中的存有的规定的诸原理，所依据的是时间的所有这三种样态，即作为一种量而对时间本身的关系(存有的量，即持续性)，作为一个系列而在时间中的关系(即前后相继)，最后是作为一切存有的总和而也在时间中的关系(即同时)。时间规定的这种统一性是彻底地力学性的，就是说，时间不是被视为经验在其中直接给每个存有规定其位置的东西……相反，诸现象的存有唯有通过知性的规则才能按照时间关系得到综合的统一，这种知性规则给每个现象规定了它在时间中的位置，因而是先天地并且对一切时间和每个时间都有效地作这种规定的。”(A215=B262，黑体为引者所标)]。

利科在《时间与叙事》中之“叙事时间”的理论建构，可以看作是海德格尔在《存在与时间》中之存在论现象学的时间性理论对时间的彻底本体化问题探讨的深入。在《时间与叙事》中，利科通过存在于现象学的视角与宇宙学的视角之间的基本疑难，阐释了对时间进行

哲学反思的传统。他追溯了从奥古斯丁到胡塞尔再到海德格尔之现象学的(或主体主义的)反思维度。此种现象学的维度又被比照于从亚里士多德(《物理学》)到康德再到当代科学之宇宙学的反思维度。按照利科的说法,关于时间的任何哲学反思的疑难正源于这两种“视角”之不相容性。对此,利科论证说,要理解时间,上述两种视角都是必需的。而一种诗学的(poétique)设计——它提出了第三种关于时间之调解的视角即“叙事时间”,能够部分地克服这两种反思立场之间的“歧异”。

针对康德在《纯粹理性批判》中之“不可见的时间”的主要理论缺陷,利科宣称,尽管康德在《纯粹理性批判》之“先验感性论”部分将一种“先验的观念性”或“内感觉”赋予“时间”,表明他已经开始了将“时间”本体(先验、超验)化的积极尝试;但在《纯粹理性批判》之“原理分析论”(尤其是“经验的类比”)部分,由于其间接的特征,康德的这种时间又实际上只是关于自然的时间,而他有关时间之心灵的方面已不复存在(参见Ricoeur, 1985, p. 88),因而康德仍然没有完成时间彻底本体化的任务。由此,利科质问道:“通过把时间的命运系于一种关于自然之决定的本体论,难道康德没有妨碍他自己去探索时间性的特性而不是由他的牛顿公理的体系——相继性、同时并存和持存性所要求的那些?难道他没有关闭通往那源于从过去和将来的关系到这种实际的当前之其它特性的途径吗?”(同上, p. 89)可见,从利科的叙事时间建构的视角来考察,康德之“不可见的时间”只是一种宇宙学的时间;显然,康德忽视了现象学的时间反思维度。而康德在《纯粹理性批判》中之“不可见的时间”所面临的这种内在理论困境,却为在他之后的现当代西方哲学家如海德格尔、利科与后现代哲学诸家对时间性问题的思考预备了极其有益的提示。我们不妨循着康德尝试将时间本体化而把其带入形而上学的思路,来看看现当代西方哲学对时间性问题的探讨:我们知道,时间的彻底本体化这一工作,是由海德格尔在他的《存在与时间》中完成的,而海德格尔《存在与时间》中对时间性问题的探讨直接受到了康德《纯粹理性批判》中将“时间”先验或超验化的思路的影响与启发(参见Heidegger, S. 23-40);至于利科“叙事时间”的建构工作,可以看作是海德格尔《存在与时间》中之时间性理论对时间的彻底本体化问题探讨的深入,而且带有明显的当代法国哲学“问题意识”的特征(如对“永恒”或“他者”维度的强调[参见Ricoeur, 1983, p. 162]);甚至后现代主义哲学家们目前正在做的将“空间”本体化的工作,其实质仍然不过是“时间”被本体化之后将“空间”的“时间”化(参见Foucault, Volume I: An Introduction)。

由此来看,只要循着“时间的本体化”问题这条主线,我们就可以比较清楚地把握到从康德到现当代西方哲学家在对时间性问题探讨上的大致思路。而康德对“时间”作哲学思考并尝试将其本体化、从而将其带入形而上学的开创之功,是不应该被忘记的。

#### 参考文献

康德, 2004年:《纯粹理性批判》, 人民出版社。

牛顿, 2001年:《自然哲学之数学原理》, 陕西人民出版社、武汉出版社。

亚里士多德, 1982年:《物理学》, 商务印书馆。

叶秀山, 2003年:《论海德格尔如何推进康德之哲学》, 载《哲学作为创造性的智慧——叶秀山西方哲学论集(1998-2002)》,

江苏人民出版社。

Foucault, Michel, 1999, TheHistoryofSexuality, TranslatedbyRobertHurley, Beijing:  
ChinaSocialSciencesPublishingHouseChengCheng

BooksLtd.

Heidegger, Martin, 1993, SeinundZeit, Tübingen: MaxNiemeyerVerlagGmbH&Co. KG.

Kant, Immanuel, 1976, KritikderreinenVernunft, Hamburg: FelixMeinerVerlag.

Ricoeur, Paul, 1983, Tempsetrécit, Tome I, Paris: Seuil.

1985, Tempsetrécit, TomeIII, Paris: Seuil.

作者简介：江向东，男，汉族，1972年9月生，湖南益阳人。哲学博士。1996-1999年在西北大学中国思想文化研究所攻读（专门史）中国思想史专业硕士学位；1999-2003年在复旦大学哲学系攻读外国哲学专业博士学位；2004-2006在武汉大学哲学博士后流动站从事外国哲学专业博士后研究工作。主要从事现代外国哲学与德国古典哲学研究。E-mail:chunshuizhai@hotmail.com.

《學燈》第二期

 关闭窗口  发表,  查看评论  打印本页

发表日期：2007-4-1 浏览人次：304

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。