

江怡

“图式”（schema）概念在康德哲学中占有一个特殊的地位。在《纯粹理性批判》的第一部分“先验原理论”中，康德通过对知性概念的分析，提出这样一个问题：我们的一切知识都来源于经验，但感性经验给予我们的是具体的物质形态，我们从这些具体形态中得到了概念、范畴以及对逻辑的应用，但我们是如何完成这个过程的呢？感性经验本身并没有给我们提供任何超越具体事物的内容，或者说，感性经验本身只是特殊的、个别的、具体的，不具有任何普遍性。但我们却往往可以从这些具体的经验中得到普遍的知性概念和范畴。例如，一个小孩可以从“两个苹果”、“两个人”这些词中得到“两个”这个量词，当然也可以从“张三”、“李四”等具体的人中得到“人”这个概念。

根据传统经验论的观点，我们能够从感性经验中得到这些范畴和普遍概念的能力是我们观察和实践的结果，就是说，通过大量的观察和实践活动，我们可以从具体事物和事件中发现它们之间的内在联系，并形成我们的理论思维。因而，在这个过程中没有任何神秘而言，只有我们具体的感性经验在帮助我们得到这种理性的能力。但是，这似乎无法解释没有任何经验的小孩是如何完成这种从感性到理性的过程的。与经验论观点相反，传统的唯理论认为，我们之所以能够得到这种理性能力，完全是由于人类本身先天具有理性的认识结构，就是说，人类大脑结构中本身就具备了把感性经验概括为理性活动的的能力。而且，正由于人类先天具有这样的能力，所以，人类才能够以概念和范畴的方式认识和把握世界。然而，唯理论的这种观点无法令人满意地解释后天的实践活动对人类认识活动的影响，无法说明同一个体在后天发展中出现的变化。

康德突破了传统经验论和唯理论的思路，他不是简单地把感性经验和理性能力对立起来，而是另辟蹊径，在感性经验与理性能力之间确立了知性过程，并把人类的知性能力解释为“一切纯粹概念发展的线索”，是得到一切分析判断和综合判断的最高原理。而在这个知性过程中，起主要作用的就是我们的“图式”。康德这样来说明他的这种“图式”概念：“我们称限制知性概念使用的感性之这种形式和纯粹的条件，为概念的图式。我们将称在这些图式中的知性进程为纯粹知性的图式论。”（康德，A140，B178）^①

根据康德在书中的论述，我们可以清楚地看出他的基本思路：当我们用概念来统摄对象时，这个概念和对象必须是同质的，否则两者之间就不具有统摄和被统摄的关系；但是，根据常识可以得知，概念与对象是异质的，就是说，它们是在性质上不同的两个东西。那么，我们是如何做到用概念来统摄对象的呢？就是说，我们如何能够说明纯粹知性概念是可以用来说明经验现象的呢？显然，这里就需要引入既不同于概念和对象但又与它们有密切关系的第三者，它应当是纯粹知性的，就是说没有任何经验内容，但它又必须是感性的，就是说可以处理经验的杂多。康德把这种既纯又不纯的东西就叫做“图式”，用他的话说，就是一种“限

制知性概念使用”的形式和条件，但这种形式和条件是用于感性对象的。

从康德的论述中，我们可以理解他关于“图式”的以下基本思想：第一，知性概念可以用于感性对象，根本的原因是我们先天具有时间形式，而时间作为知性概念就是我们可以用范畴统摄感性对象的中介。在这里，理解时间形式对于理解康德的图式概念就起到了关键作用。根据康德，时间不是一个从任何具体经验得来的概念，它是作为一切直观基础的必然表象：时间的必然性是先天的，不是根据我们的经验得到的；时间的形式特征表现为它的规定性，就是说，时间构成了我们的存在规则，这些规则本身不是来自于经验，而经验却是根据这些规则得到说明和整理的。另一方面，时间又不是纯粹客观的、与感性对象全然无关的东西，它作为感性直观的一种纯粹形式，又必须与我们的感性直观有关。这样，时间就具有经验的实在性，它可以普遍适用于我们的感官被给予出来的所有对象。用现代语言来说，时间统一了主观认识活动和客观对象内容的一种普遍形式。由此可见，当康德把时间作为纯粹知性范畴把握感性对象的中介时，他实际上就是把时间理解为这样一个“图式”，我们正是通过或运用这个图式来达到知性认识的。

第二，作为纯粹概念的“图式”必定能够扩充到感性对象，同时又对我们的感性加以限制。然而，“图式”对感性对象的这种扩充不是我们的主观意愿所为，而是感性对象本身使然，就是说，是感性对象本身具有这样的可能性使得纯粹概念可以适用于它们。但并非所有的对象都具有这样的可能性，适用纯粹概念的对象仅仅是那些自身具有这种可能性的对象；而这样的可能性（根据康德的说法）就是我们通过感官变化可以感知到的对象，换言之，具有这种可能性的对象正是通过对我们感官的作用而得到证明的。这里需要注意的是，康德之所以对这样的对象加以说明，是因为他心目中的对象并非一切知性和理性活动之外的东西，而仅仅是指那些可以为我们的感官所感知到的物质对象和物理事件。这就排除了其他被同样看作是对象的心理对象或虚构的对象，或把自我、空间以及理性的一个纯粹理念等看作对象。根据这种理解，康德意义上的“图式”就具有了双重意义：一方面是外在的客观对象作用于我们的感官所形成的可能性条件；另一方面是把任何范畴应用于一切可能对象所必须具备的普遍条件。无论是“可能性”还是“普遍性”，都意味着这样的“图式”不是运用于某个具体的个别的对象，但却适用于一切可能的对象。用我们现在的话说，康德意义上的“图式”就是概念的逻辑形式。

第三，由于这样的图式本身不是具体的对象或事件，所以，它们只能是想象的产物，就是说，它们是根据想象产生出来的。但这样的想象并不是凭空胡想，而是建立在感性对象的基础之上，是对感性对象的一种综合统一。康德一方面把图式看作是想象的产物，另一方面又把图式和想象区分开来，强调不能用想象来代替图式。例如，任何想象都无法表达三角形这个概念，因为它总是要局限在某个具体的三角形，而不能概括所有的三角形。三角形的图式不能存在于任何具体的地方，而只能存在于思维之中，因为“它是关于空间中的纯粹几何图形的想象力综合的一种规则”。（康德，A141，B180）他接着说，经验的对象或对这个对象的想象绝不足以表达它的经验性概念，因为经验性概念总是按照某种特定的普遍性概念与我们的图式产生直接的关系，或者说，我们使用某个概念总是要超越这个概念所统摄的具体对象。可是，在康德看来，我们为什么会这样做的理由并不清楚，他把这归结为“隐藏在人类心灵深处的一种技术，其活动的真相是自然绝不会让我们去发现或窥测的。”所以，康德把这称作“纯粹先天的”，“它是想象力的一种先验产物，即就一切表象而言，在其要按照统觉的同一性而先天在一个概念中联结起来的这个限度内，依照内感官的形式（即时间）的各种条件，而与一般内感官之确定有关的一种产物。”（康德，A142，B181）换言之，“图

式”就是把各种感觉对象通过内在思维活动而统摄在先天的概念之下的形式条件，也就是用抽象的、纯粹的概念形式表达的对一切感觉对象所规定的普遍规则。

第四，康德把各种图式与感性直观形式结合起来，或者说，以感性的直观来阐述图式的基本规定。这些直观形式就是康德提出的空间和时间概念，因为空间是我们的外部感官所得到的关于量的纯粹想象产物，而时间则是我们的一般感官即心灵对一切对象所产生的纯粹想象产物。作为感性直观主要形式的空间和时间，完全是以图式的形式对一切对象产生作用的。除了空间和时间之外，康德还分析了实在性和实体这些知性的纯粹概念，认为它们的图式虽然与一般的感性对象有关，但却不是局限于某个具体对象，而是规定了对象在时间中持久的东西。其中的实在性就是哲学上通常说的“有”或“存在”，而否定性则是“无”或“不存在”。从“无”到“有”或从“有”到“无”，正是对象在时间中的一种过渡，因而量的概念就与实在有了联系。实体的图式是万变不离其宗的东西，因为世界万物有变化，所以就一定存在不变的东西，使得一切的变化成为可能。用现代语言来说，变化的是现象或表象，而不变的则是本质或性质。正是这种本质或性质构成了实在世界和实体的图式。

根据对图式的这种理解，康德还具体分析了几种不同的图式，即因果、互动范畴、可能性、现实性和必然性。他认为，因果的图式就是规定了两个事物在时间上的前后关系；互动的图式就是几个实体在偶性方面的相互因果关系；可能性的图式是各种不同表象的综合与一般时间的各种条件的一致关系，是一个事物在任何时间的表象；现实性的图式是一个对象在某个确定时间的存在；必然性的图式是一个对象在任何时间的存在。作为图式，这些概念的共同特征是规定了不同的普遍规则，而且每个概念都只含有一个时间的确定，就是说，都只能具有一个时间上的规定。从康德的论述中可以感受到，他特别强调了图式的形式特征，无论是可能性条件还是普遍性条件，都蕴涵着一种超越具体经验对象的形式规定。说的更清楚一些，康德的这种图式其实就是哲学上的最高概念，它们既是哲学上最为抽象的概念，又是一切经验概念的基础。根据康德自己的论述，如果我们把它们其中的一切感性条件完全去除掉的话，这样的图式最终就只具有纯粹逻辑的意义。这就表明，图式既是纯粹的又不能完全去除感性对象的意义。在一定程度上说，哲学上的概念如果没有了图式，就仅仅是知性对概念的一种功能，而不会呈现出任何感性对象的表象。

二

康德关于图式的思想对当今的英美哲学产生了很大影响。这个影响与其说是直接来自康德的观点，不如说是来自康德对图式提出的基本问题，即我们的认识活动是如何从特殊的经验上升为具有普遍意义的概念的。应当说，整个当代英美哲学都是在康德思想的影响之下发生的，但最明显地接受了康德思想影响并对图式做了专门论述的哲学家，则是英国的斯特劳森和美国的戴维森。

斯特劳森虽然被看作是英国日常语言哲学的代表人物之一，但他的思想却与其他日常语言学派哲学家有很大的不同。除了他在逻辑学方面有其他英国哲学家力所不及的造诣，他的思想资源主要来自康德的理性主义而不是休谟的经验主义，这就使得他的思想在整个日常语言哲学中显得更具有思辨特征，也就是更具有哲学意味。他的代表作《个体：论描述的形而上学》（1959）充分体现了他对传统哲学的强烈兴趣，也体现了他具有浓厚的形而上学情结。他关于图式的思想正是在这本书中提出来的。

斯特劳森在书中论证了物质物体和人是基本殊相，并以康德的时空理论对这个观点做了说

明。他指出，康德的时空理论给我们提供了认识事物的基本形式，我们需要做的是确认，在这个空间中的事物究竟是真正具有感性内容的特殊个体还是被抽取掉了一切经验杂多的抽象个体。按照通常的理解，特别是根据经验主义的理解，时空中的个体当然是经验的个体，用罗素的话说，就是我们当下感知到的“这个”或“那个”，只有这些才是在逻辑上允许的真正专名。但是，斯特劳森认为，这样的规定对我们认识基本殊相是没有意义的，因为如果我们把时空中的基本殊相都看作是某个当下的具体对象，那么世界上就会有无数的基本殊相，这样，它们也就不再是基本的了。从定义上看，基本殊相似乎应当是一切殊相中最为基本的，但这个基本并不是还原论意义上的基本，而应当是概念论意义上的基本，也就是说，基本殊相应当是一切殊相中最为普遍的、最为抽象的、最具有概括性的东西。这样，当斯特劳森把物质物体和人作为基本殊相的时候，他心目中的“物质物体”和“人”就不是我们在日常经验中感觉到的东西，而是具有普遍特征的物质物体和人，或者说，就是物质物体和人的“原型”。斯特劳森把这叫做“单一的、统一的图式”。

他认为，正是由于我们拥有这样的图式，我们才能够对出现于不同时空中的相同对象给予重新确认，这种确认的标准并不是某些外在的感性的特征，而是对象的数的同一性。这种“数的同一性”不同于通常理解的“质的同一性”即两个或以上的对象在性质上的同一，“数的同一性”是指一个对象由于其自身的原因而与自身相同，也就是亚里士多德所说的“事物是其所是”的原因和根据。斯特劳森把这种重新确认的标准就叫做“概念图式”，并明确地把这种图式定义为，“每个物质事物在任何时刻都是以各时代的各种方式与每一时刻的其他事物在空间上联系起来”。从这个定义中可以看出，斯特劳森像康德一样，把概念图式理解为对事物存在的一种普遍规定。斯特劳森使用的诸如“每个”、“任何时刻”、“各时代”、“各种方式”、“每一时刻”等词，都明确地告诉我们，斯特劳森心目中的图式不是某时某地的某个具体事物的存在状态，而是构成一切事物在任何时空中的存在条件。

与康德不同的是，斯特劳森运用现代逻辑手段和语言分析方法，把这些存在条件和普遍规定加以形式化，使它们更为准确地反映图式的思想蕴涵。这就是斯特劳森对谓词逻辑的论述。

《个体》一书的关键部分是对命题的逻辑主词和逻辑谓词的分析。通过指出对主谓区分的语法标准和范畴标准的不同运用，斯特劳森在书中提出了这两种标准在存在问题上的一致性，即只要是符合范畴标准的主谓区分，在语法上就应当是恰当的。

首先，斯特劳森分析了语法上的主谓区分对表达式的形式要求。按照通常的观点，语法上的主谓区分应当是确定的，就是说，语法上的名词表达式在句子中只能作为主词出现，而语法上的谓词则是由断定性的词语构成的。但是，这里明显存在两个问题：其一，即使符合这种语法要求的名词表达式也并非可以作为句子的主词，如“无物”（nothing）；其二，即使符合这种语法要求的断定性语词也并非可以作为句子的谓词，如“苏格拉底是”，这里的“是”是一个不完全的符合，需要补充断定的内容。所以，斯特劳森指出，仅仅从语法上的主谓区分来看，我们并不是在要求作为句子主词的是不是一个名词表达式或作为句子谓词的是不是一个断定性语词，而是要求给出能够完成这个命题的条件，也就是要求给出一个符合逻辑要求的命题形式。只有符合了这个要求，语法上的主谓区分才是有意义的。

其次，斯特劳森进一步指出，以主谓区分来看待哲学上的殊相与共相的区分，就是犯了一种替代错误，即以语法的标准代替范畴的标准。由于破除了在主谓区分和殊相-共相区分之间的密切联系，斯特劳森就可以区分“类共相”和“特征性共相”，并把它们都看作是处理殊相时使用的某种原则或方法。斯特劳森认为，一个殊相（例如“苏格拉底”）在归属共相的

过程中，既可以被归属到不同的类共相（例如，“是一个人”），也可以被归属到不同的特征性共相（例如，“在微笑”），甚至还可以被归属到各种不同的其他殊相（例如，苏格拉底的某次具体的微笑）。这些情况就表明，不仅共相是由抽象的范畴表达的，而且殊相也是不依赖于具体感性对象的一种“相”，也就是具有概括性和抽象性的概念。无论是英文的“particulars”，还是中文的“殊相”，都不是指示某个具体的对象，而是代表了所有具体对象的类，如同日常语言中的共名。换言之，当我们把殊相和共相之区分看作是构成了我们图式的基本内容，我们就是在用抽象的、普遍的、形式的概念构成我们的认识框架。在这里，我们可以清楚地看到康德哲学的再现，不同的只是斯特劳森用形式的语言表达了这个思想。

再次，斯特劳森详细分析了主谓区分的语法标准和范畴标准之间的明显冲突，特别是为了符合范畴标准而导致在语法上伪造主词的情况。他认为，语法上的主谓区分虽然保证了我们可以不同地处理不同的语词，但结果却导致我们对这些语词的范畴归属发生了混淆。例如，说“苏格拉底是聪明的”和“智慧是苏格拉底的特征”都符合语法的标准，但后面一个句子显然是为了模仿前一个句子而生造出来的，完全不符合范畴的标准，因为“苏格拉底的特征”显然不是一个断定性的共相，而“智慧”也不是一个被断定的殊相。斯特劳森希望通过这个例子说明，区分句子主谓的语法标准和范畴标准的确有所不同，在确定主谓关系中需要坚持的不是语法的标准，而应当是范畴的标准，也就是要看作为主词和谓词的语词所属的范畴。应当说，斯特劳森对主谓区分这两个标准的分析不是一个简单的语言分析，而是为了阐明我们在使用语词时所依据的范畴标准；这实际上表明，我们日常使用的最简单、最基本的主谓命题，不是一个简单的语法问题，而是包含了更深的范畴选择。由于主谓命题构成了我们认识表达的基本结构，这就揭示了我们认识世界的基本图式。

最后，斯特劳森在分析问题重新肯定了主谓区分的语法标准和范畴标准的一致。他指出，主谓区分的语法标准依赖于引入词项的不同方式，范畴标准则依赖于被引入的词项的不同种类。由于这两个标准的确定方式不同，它们完全可以根据自身的方式来选择语词表达式作为句子中的主词和谓词。然而，如果这两个标准是各自发挥作用的，句子中的主谓区分在某种意义上就变的不那么重要了，因为根据语法标准只能作为主词的语词表达式，根据范畴标准却完全可以作为谓词。这表明，句子的主谓区分不是我们关心的最后结果，而仅仅是一个开端，我们希望由此揭示这个区分背后隐藏的图式。一旦我们把注意力放到了图式上，句子的主谓区分就变的不那么重要了，同样，我们就可以把主谓区分的两个标准看作是一致的了。在斯特劳森看来，这特别体现在关于存在的问题上。因为在关于存在的命题中，即使主词表达式所指称的对象并不存在，它也仍然可以起到引入殊相的作用。

当然，斯特劳森的目的不是为主谓命题与存在的关系指出一个新的途径，而是要确认，我们使用主谓命题并不是要用谓词对确认性指称殊相的主词做出存在性断定，而是要对这个主词做出事实性的预设，就是说，要把主语表达式看作是在以指称殊相的方式断定使用这个表达式的存在预设。“那个看上去仿佛是以指称殊相的方式在使用的表达式，就被替换为意义上与之相应的谓词表达式，而‘存在’一词就仅仅作为量化机制的组成部分。由此我们就允许，殊相可以被说成是存在的，而我们无需承诺不合逻辑地试图把存在解释为殊相的谓词。”(Strawson, p. 240) 这样，我们在结构中就可以得到完全一般的、形式的和意义明确的存在概念。每个主谓命题都蕴涵了其主语表达式被替换为“存在某个东西即……”这种形式的存在命题。他说，“毫无疑问，这种看法的根据仍然在于对基本种类的主谓命题的刻画，在这种命题中，逻辑主词就是一个殊相。但其精华则纯粹是形式的观念，来自于范畴上

的承诺或偏好以及形式逻辑本身的图式化。”(Strawson, pp. 240-1) 这样, 殊相在命题中作为逻辑主词出现就仅仅具有形式上的意义, 而与主语表达式所指称的对象的存在毫无关系了。这也表明, 我们对“存在”一词的使用完全可以是多样的, 既可以表明事物的存在, 也可以表明某种概念的存在等等。一旦确立了这种观念, 我们理解世界的图式也就发生了变化。

三

根据西方哲学家的一般理解, “图式”就是我们用来组织、描述和解释我们经验的概念网络和命题网络。从康德到斯特劳森, 他们对“图式”的共同理解是: 其一, 图式表现了实在, 是我们把握实在的惟一方式; 反过来说, 我们对存在之物的理解都必须是以理解我们的图式为前提的; 其二, 整个人类在最深层次上的图式是相同的, 存在一种适用于一切文化传统的统一的图式。然而, 这种理解在当代哲学中受到了不同程度的挑战, 特别是受到了来自概念相对主义的挑战, 根据这种相对主义观点, 不同的文化传统中存在着不同的图式, 所谓的真理都是相对于不同的图式, 而且所有这些图式之间并不存在共同的标准, 它们都有自己的合理性, 因而并不存在由统一的图式所表现的实在。针对概念相对主义的这种挑战, 去年刚刚去世的美国哲学家戴维森对“概念图式”提出了自己的观点, 代表了当代英美分析哲学的基本思路。

在发表于1974年的《论概念图式这一观念》一文中, 戴维森首先分析了这种概念相对主义的潜在悖论, 即不同的概念图式往往只是在可以描述它们的共同坐标中才是有意义的, 而认为各种不同的概念图式之间存在不可比性, 则使得这种共同坐标变得不可能了。戴维森指出, 存在这种悖论的原因在于对概念图式的理解上, 就是说, 我们应当接受这样一个看法, 即概念图式总是和语言有关的。他写道: “我们可以接受这么一种学说, 它把具有一种语言与具有一种概念图式联系起来。可以对这种关系作出这样的假设: 概念图式有什么不同, 语言也就有什么不同。”(戴维森, 第112页) 一旦接受了这样的看法, 我们就可以通过分析不同语言的结构揭示它们的概念图式之间的异同。而研究语言结构的最直接后果, 就是看两种语言结构之间是否存在可翻译性: 只要两种语言之间是可翻译的, 那么就可以得知它们所代表的概念图式是相同的。

但是进一步的问题是: 两种不可翻译的语言是否代表了两种不同的概念图式? 对此, 戴维森区分了完全的不可翻译和部分地不可翻译, 认为完全的不可翻译是不存在的, 而对部分地不可翻译也必须区分对待。戴维森既批评了蒯因对分析与综合区分的抛弃, 也批评了库恩提出的“不可通约性”观点。他指出, 概念图式虽然起到了组织经验的作用, 但这个图式本身并不以经验为内容的, 正如语言本身并不是一种经验内容。在一定程度上可以说, 概念图式就是我们的说话方式。戴维森用“适合某个实体”这个说法来说明概念图式, 就是说, “如果某种东西是真的, 它便是一种可接受的概念图式或理论。”(戴维森, 第124页) 这样, 他就把概念图式与“真”概念结合起来了: “真”不过就是我们可以使一种语言符合于(或翻译为)我们所熟悉的语言, 因而一种语言的概念图式就保证了这种符合(或翻译)的恰当性。

我们知道, 戴维森的语言哲学是把意义概念建立在他关于真的理论之上, “真”概念揭示了一切意义理论的基础。但这个“真”并不是一种简单的符合关系, 更不是某种先天判断的结果, 而是对句子形式的恰当使用, 是塔尔斯基的“T约定”所规定的形式要求, 也就是说, 一个令人满意的关于语言L的真理论必须对于L中的每个句子都能够推出一个“S是真的当且

仅当P”这种形式的定理。在这里，对“真”概念的规定没有内容上的要求，只有形式上的限制，换言之，一种语言只有能够构成这样的定理，我们才能够说这个语言中的句子是真的。由此可见，戴维森的真理论不是一种传统认识论意义上的真理观念，同样，他的图式思想也不是要求经验内容的外在形式概念。这里我们可以看到康德哲学在当代语言哲学中的继续。

当然，与康德的图式不同，戴维森的理解更多地是从语言的角度出发；与斯特劳森的概念图式不同，戴维森的理解更多地关注概念图式中包含的信念和知识前提。从戴维森的论述中，我们可以理解他的概念图式思想具有以下这样几个特点：

第一，强调概念图式就是我们的语言形式。虽然斯特劳森同样把概念图式理解为语言的表达形式，通过分析句子的主谓关系去揭示我们的概念图式，但在他的心目中，图式本身是可以脱离语言的，因为不同的语言形式可以用于表达相同的概念图式；而且，分析句子主谓关系的目的是为了说明这种句子所表达的范畴区分，语词总是在起着标示类的作用。然而，戴维森不是把语言分析看作揭示语言背后的概念图式或范畴，而是直接把这样的图式或范畴看作语言形式本身，因为只有分析语言才能够知道所谓的概念图式是什么；进一步说，所谓的图式只能是我们所听到的语言本身，语言之外没有独立的图式或范畴。戴维森这样做的理由有二：其一是为了回应概念相对主义的挑战，指出不同语言之间的可翻译性就表明了它们具有相同的概念图式，一种以上的语言可以表达同一种概念图式；其二是为了说明语言是不能与心分离的，概念图式的思维特征一定是在语言中体现出来的，或者说，人们不可能完全摆脱某一种语言而对不同的概念图式做出比较。

第二，突出了信念和知识前提在确定概念图式中的作用。按照康德的理解，确定一个图式就是知道我们如何把杂多的感性经验统摄为知性范畴的途径，但是这种途径往往是通过理性的反思得到的，是后省的结果；按照斯特劳森的看法，确定一个概念图式需要知道我们在句子中使用的是什么种类的范畴，但这些范畴本身是超越了语言形式的，或者说是隐藏在语言形式背后的。然而，根据戴维森的观点，要确定一个概念图式，既不是要寻求抽象的思辨过程，也不是要追求某种共相，而是要知道说话者在使用语言时所具备的某种信念，也就是要知道说话者对他所使用的语言意义的解释。他说，对信念的归属（即知道信念所属的文化和传统）和对语言的解释（即知道语言的意义）两者之间是相互依存的，正是由于这种依存关系，我们才能够把概念图式和语言联系起来。或者说，“只有某个对说话者的信念（以及意向和愿望）充分了解的人，才能对该说话者的言语做出解释，而不理解说话者的言语便不可能在说话者的信念之间做出细致区分。”（戴维森，第125页）正是在这种依存关系中，我们才能确定说话者的概念图式。

第三，在概念图式的差别上采取实用主义的宽容态度。根据概念相对主义的观点，不同的语言代表了不同的概念图式，而不同的概念图式由于语言的差异而无法相互沟通。戴维森明确指出，在放弃了某种外在于一切概念图式和科学的东西的时候，我们并不需要放弃客观真理，就是说，我们不需要否认在各种不同概念图式之间存在可通约性，事实上，各种语言之间的可翻译性就保证了不同概念图式之间的这种可通约性。但是，这并不意味着仍然存在着某种超越于一切语言的、统一的概念图式，一切语言表达式都是为了说明或者是揭示这个概念图式。相反，戴维森认为，对待概念图式上的差别，首先，我们应当承认，假定人们对某个信念持有普遍一致的看法，只有在说话者的句子被认为是在大多数情况下为真的时候，这个句子才是可以得到理解和解释的。其次，我们还必须承认，说话者和听话者的概念图式达

到一致的条件是他们使用了同一种语言，而且只有在这种语言中，说话者的句子才具有成真的条件。这就要求我们对不同的概念图式采取宽容的态度：“宽容是强加于我们的；不管我们是否愿意，倘若我们想要理解他人，我们就必须认为他们在大多数问题上的看法是正确的。如果我们能提出一种使宽容性与理论的形式条件协调一致的理论，那么我们便做到了为确保交流所能做到的一切。只有这种理论才是可能的，只有这种理论才是需要的。”（戴维森，第127页）只有当我们以一种使一致的意见发挥最大作用的方式来进行解释的时候，我们才能充分地理解他人的语言和思想的意义。这就使得不同概念图式之间的差别变得不那么重要了。

从戴维森关于概念图式的思想中可以看出，虽然他对概念图式的理解仍然秉承了康德思想的基本精神，即把图式看作是使语句成真的形式条件，但他更多地是从外部来说明图式，即把图式与我们的语言使用结合起来，强调概念图式与我们的文化传统之间的依存关系。这些就使得戴维森的概念图式具有了更为明显的当代分析哲学的特征，而与康德式的理性主义气质相去甚远了。

参考文献

康德，2000年：《纯粹理性批判》，韦卓民译，华中师范大学出版社。

Strawson, Peter, 1959, *Individuals*, London & New York: Methuen.

戴维森，1993年：《真理、意义、行动与事件》，牟博译，商务印书馆。

（作者单位：中国社会科学院哲学研究所）

康德的“图式”概念及其在当代英美哲学中的演变

——纪念康德逝世二百周年

江 怡




内容说明：本文力图通过分析“图式”这个概念在康德哲学和现代英美分析哲学中的不同理解，揭示康德哲学对当代哲学的重要意义。本文认为，康德的“图式”概念在从感性、知性发展到理性的过程中起到了重要的作用，这个作用就表现在，“图式”被理解为既具有对象特征的内容又具有形式特征的规定，但从根本上说，它应当被理解为理性把握感性经验对象的知性形式，我把它说成是“使感性经验具有普遍意义的形式条件”。我认为，正是这种意义上的“图式”概念在当代哲学中发挥了重要作用：斯特劳森和戴维森的“概念图式”思想就是康德的“图式”思想在当代的延续。斯特劳森所理解的“概念图式”是人类共同具有的一种认识框架：他通过对基本殊相的分析，认为物质物体和人作为基本殊相是因为它们共同具有的一些抽象的、普遍的本质规定，这些规定既是范畴上的要求，更是形式上的要求。斯特劳森对主谓区分两个标准的分析突出了他理解的“概念图式”思想：主谓命题构成了我们认识表达的基本结构，揭示了我们认识世界的基本图式。戴维森对“概念图式”的理解完全放到语言表达中，强调概念图式就是我们的语言形式，选择什么样的表达方式就是选择了什么样的认识模式。但是在反对概念相对主义时，戴维森的实用主义倾向又导致他背离了康德的基本思路。

本文的理论意义在于，追踪康德思想在当代的演变历程，为康德哲学的思想影响提供重要的理论证明；揭示当代英美分析哲学与康德哲学的思想血缘关系，有助于理解当代哲学核心问题的历史渊源。对康德“图式”概念与当代哲学的这种思想关系，无论是国内学术界还是国外哲学界都少有涉及，因此，本文的论述具有一定的创新意义。

[①] 我把韦本中的“图型”改译为“图式”，把“图型法”改译为“图式论”。

江怡, 男, 1961年出生, 中国社会科学院哲学研究所研究员, 中国社会科学院研究生院教授, 博士生导师, 主要研究领域为分析哲学, 语言哲学, 欧洲大陆哲学与英美哲学比较研究, 形而上学, 中西哲学比较研究等。主要著作有:〈维特根斯坦:一种后哲学的文化〉,〈维特根斯坦〉, . 主编〈走向新世纪的西方哲学〉,〈现代英美分析哲学〉等。

《学灯》第六期

 关闭窗口  发表, 查看评论  打印本页

发表日期: 2008-3-31 浏览人次: 128

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。