

# 康德哲学中“自身意识”的双重性质与功能

倪梁康

**提要:**关于自身意识的思想发端于古希腊,在近代经笛卡尔的方法加工而得以突显;而后自康德哲学始方以理论的形态面对世人。这个思想和理论至今仍然影响并规定着当代的主体哲学发展。本文着重分析康德哲学中自身意识概念的双重含义:纯粹的自身意识和经验的自身意识。这个分析表明,经验自身意识的提出是西方近代哲学克服经验主义阶段的一个标志,而他关于纯粹自身意识的观点则显然在理论的层面上失足于反思的循环。

**关键词:**自身意识 统觉 我思 实践反思 自身认识

作者倪梁康,男,1956年生,哲学博士,南京大学哲学系教授。(南京 210093)

在康德之前,关于自身意识的思考还远不能被看作是一门学说,它只是在一些重要的著述中得到零散的阐述。而自康德以后,自身意识的问题已经成为一门理论,成为大多数哲学家无法回避的一个课题。——随着这里的阐述的进行,这个说法的根据会逐步得到揭示。

康德本人是被《人类理解研究》的作者休谟从独断论的梦中唤醒。他似乎没有读过《人性论》。但在自身意识问题上,这并不是一个损失,因为休谟在这方面的论述如果不是全部,那么也是大部包含在《人类理解研究》中。总地看来,休谟那些零星阐述并没有对康德产生过多少影响。或许休谟的对自我统一性问题的怀疑以及由此产生的疑惑曾是引发康德对先验自我问题进行讨论的动机之一。休谟自己在《人性论》的结尾处曾经承认,他无法找到一个在思想中或意识中统一各个知觉的原则:“这个困难太大了,不是我的理智所能解决的。不过我也不冒昧地断言,它是绝对不可克服的,其他人或者我自己在较为成熟的考虑之后,也许会发现出可以调和这些矛盾的某种假设。”<sup>[1]</sup>这个假设很快便由康德提供出来。在休谟那里“消逝了的”希望,在康德这里再次得以显现。我们也可以说,由经验主义哲学家提出的挑战,在康德哲学中已经得到了首次回应。休谟所寻找的在意识中统一各个流动的、杂多的知觉的原则,就是构成康德哲学核心的“自身意识”。

## 一、自我同一性问题的解决方式:统觉

“自身意识”概念,尤其是“纯粹的自身意识”概念,是自康德之后才成为认识论的中心概念,并且成为德语哲学的一个核心范畴。

在其延续了二十多年的“人类学”讲座中,康德以第一篇第1节来讨论“自身意识”问题,而且它的第一句便是:“人可以在他的现象中具有自我,这使他无限地区别于在地球上生活的所有其他生物。”<sup>[2]</sup>单个的人乃至整个人类其所以有别于其他人和其他生物,在康德看来均是由于自身意识的存在。

但“在表象中具有自我”或者说“自我意识”与“自身意识”是不同的。康德更多地是把“自身意识”视作自我同一性的最终基础：“只有我能在一个意识之中把握住各表象的杂多，我才能称它们一起是我的，因为不然的话，我就会有一个形形色色的自己，像我所意识到的许多表象那样了。”<sup>[3]</sup>这里所说的“意识”也被康德称作“自身意识”，是指经验的自身意识，它“贯穿在”（KrV, B132）我的所有表象或所有的“我思”之中，使我的所有行为被我意识为我的行为，即同一个主体的行为。因此，经验的自身意识可以说是一种“贯穿的同一性”（KrV, A116），它总是作为同一个东西而与一定的意识状态相关联。

进一步说，这种同一性并不是一种“分析的统一性”，而是一种“综合的统一性”（KrV, B133—135）。康德本人曾在同一处的注释中对这两种统一性进行过明确的区分：“意识的分析统一性依附于所有共同性的概念本身，例如，如果我想红的一般，我便因此而想象出一个属性，它（作为特征）可以附着在什么东西上面，或者与其他的表象相联结；也就是说，只有借助于一个在先被想到的可能综合统一性，我才能想象一个分析的统一性。”（KrV, B135，注）因为，“如果知性事先没有联结什么，它也就无法解开什么”（KrV, B133）。根据这个说法，只有当我可以想象那个在我的所有表象中得到统一的自我（综合的统一性）时，我才能设想我的自我的具体内涵（分析的统一性）。也就是说，自我的同一性首先奠基于综合统一性中，而后才可能在分析的统一性中表露出来。

因此，自身意识的意义并不在于，我们在任何意识活动中都把握到有一个自我实体存在着，而是在于：它使所有我思，即我进行的所有意识活动被我意识为“我的”。换言之，自身意识本质内涵首先不是一个名词“自我”，而是一个人称代词“我的”。因而自身意识所涉及的同一性不仅仅是自我所具有的一种附着在所有伴随着自我的表象上的共同特征，而且也是自我所具有的一种将所有这些伴随它的表象相互联结贯通的属性、一个“在所有可能表象中贯穿着的自己的同一性”（KrV, A116）。

从康德的角度来看，休谟之所以没有希望解决自我同一性的问题，原因主要在于他忽略了“自身意识”的作用，亦即忽略了莱布尼茨意义上的“察觉”（apperception<sup>[4]</sup>，在康德哲学中被通译作“统觉”）：它把杂多的知觉统一起来，赋予它们以同属于一个自我的意义。当然，对这个理解的第一次明确表露不是在莱布尼茨那里，而是在康德哲学中：“这些在直观中被给予的表象全部是属于我的”，这个思想也就意味着，“我在一个自身意识中，或至少可以在一个自身意识中，将它们统一起来”（KrV, B132）。

在康德哲学中，这种“统觉”或“自身意识”并不是休谟所说的一种“感觉”或“感受”<sup>[5]</sup>。康德对此所列出的理由一方面在于，“自身意识”是一种自发性的活动；而由于感性是因刺激而起，不是自发的，故而“自身意识”就不能就被认为是属于感性的（KrV, B132）。另一方面，“自身意识”其所以不是“感受”，还因为“它必定能够伴随着一切别的表象，而且在所有意识中是完全相同的，但是其自身却能够不为任何另外的表象所伴随”<sup>[6]</sup>。

后一个原因构成自身意识之所以有别于休谟的“感觉”的最重要原因。它表明了一个双重的自身意识概念：当康德谈及经验地、后天地、但贯穿地伴随着所有表象的自身意识时，他所指的是经验的自身意识；而当他强调自身意识可以不为任何其他表象所伴随时，他已经涉及到纯粹的自身意识了。

纯粹的自身意识在康德那里意味着一切感性经验的预设，但它本身无须再预设感性经验或其他东西。这个意义上的自身意识构成了哲学的开端，它也被康德称作“纯粹统觉”或“本源统觉”，以有别于经验性的统觉（KrV, B158），即那种伴随着所有可能思维的自身意识。它是“纯粹的”，因为它可以独立于所有经验而成立，而任何经验却不能不与它发生联系（KrV, A117）；它是“本源的”，因为它先于所有经验而成立，并且使所有经验性的“我思”成为可能（KrV, B132）。

康德极为重视这个意义上的“统觉”或“自身意识”，他把纯粹的“自身意识”或“统觉”标识于“最高点”，“所有对知性的使用本身，甚至全部逻辑学，以及先验哲学都必定与这个最高点相联结，其实，这个能力上也就是知性本身”，“统觉统一的原理是全部人类认识中的最高原理”（KrV, B158）。

但是，恰恰由于康德将“自身意识”称作“统觉”，从而也使“自身意识”接纳了“统觉”所具有的复杂

含义<sup>[7]</sup>。这使我们在探讨“自身意识”时,难以以康德关于“统觉”的说法为依据。至少我们无法像一些解释者所做的那样将“统觉”不言自明地等同于“自身意识”。我们只能关注于康德对“自身意识”和“统觉”之规定中的重合部分,以此来把握他的“自身意识”理论。

## 二、自身意识的基本性质

虽然康德第一次明确地将“自身意识”标识为人类认识的“最高原理”,而且他的哲学的核心就在于,“从自身意识的形式和基本状态出发来论证认识的形式”<sup>[8]</sup>;此外,康德以此还开辟了德国古典哲学的自身意识理论的先河,文德尔班据此也曾声言,“唯心主义的原则就是自身意识”<sup>[9]</sup>;但是,必须指出,发现这一原则的并不是康德。实际上这个基本原则早已包含在笛卡尔、洛克、莱布尼茨(也包括卢梭等)以来的欧洲近代传统中,而且康德本人也意识到这一点。因此,康德在自身意识问题上的重要贡献并不在于发现自身意识的原则,而是在于他第一次极为明确地从方法论的角度出发将这个问题表述出来:自身意识,尤其是纯粹自身意识,成为他先验论证方法的起点或支撑点。这里所说的“先验”,应当被理解为对认识得以形成的各个前设的设想。例如当今自身意识理论海德堡学派的代表人物狄特·亨利希(D. Henrich)便认为,自身意识与认识论证之间的关系问题虽然是康德哲学中最艰深和最含糊的思想,但也是它突出于所有以往哲学的地方<sup>[10]</sup>。

如果要讨论康德在自身意识方面的原创性贡献,那么康德对自身意识和自身认识的第一次明确区分是一个必须考虑的因素。它关系到康德对自身意识基本性质的进一步确定。实际上,我们之所以能够说,自身意识理论是在康德那里得以初步形成,一个重要的理由就在于康德的这个区分。

康德在《纯粹理性批判》中明确地强调,“对自身的意识还远远不是对自身的认识”(KrV, B158)。这个论断与他的对笛卡尔的“我思故我在”命题之理解有关。黑格尔曾明确指出康德的用意:“有人从一方面把这个命题看成推论。康德特别反对这种看法,认为思维中并不包含存在,存在是异于思维的。”<sup>[11]</sup>因此,当我意识到“我思”时,这个“我思”中的“我”并不等于我所直观到的“我”自己或作为客体存在的“我”自己。换言之,通过自身意识,我虽然知道我进行着思维,但我对被思维的我一无所知。康德在这里也试图通过对“思维”与“直观”的区分来区分“我思的我”(也被称作“思维的主体”)和“被思的我”(也被称作“被思的客体”)(KrV, B155);就“被思的我”而言,我们只能通过“内直观”来进行认识,而且,“我们只是将我们自己的主体作为现象来认识,而不是根据它自己自在的情况来认识”(KrV, B156);而就“我思的我”而言,康德虽然也将对这个“我”的意识称作表象,但“这个表象是一个思维,而不是一个直观”(KrV, B157)。显然,康德在这里所说的“思维”或“表象”无异于“自身意识”,而他所说的“直观”则无非意味着作为内直观或反思的“自身直观”。这在他做的注释中十分明确地得到阐述:“我思表达了那个规定我的此在的行为。此在随之也就已经给予了,但我对此的规定方式,即我在我之中所设定的那些杂多的、属于同一者的东西却并没有因此而给予。为此而需要自身直观”(KrV, B158),“为了认识我自己,除了(自身)意识,或除了我思之外,我还需要对在我自身之中的杂多的直观”(KrV, B158)。

据此,自身思维意义上的自身意识和通过自身直观进行的自身认识在康德这里已经泾渭分明:前者是自我的显现的存在,后者是自我的客体的存在。我们还可以说,自身意识只是将一些相关的行为看作是“我的”,而自身认识则涉及“什么是我”的问题。

随之我们便可以理解康德对自身意识性质的基本规定:一方面,自身意识对他来说是一种表象活动:“自身意识一般是对那个作为一切统一性的条件、而自身却不受此条件限制的东西的表象。”(KrV, A402)在这个意义上,“自身意识”也被康德定义为“对自我的简单表象”(KrV, B68)。确切地说,它是一种客体化的表象活动,一种以“我思”为客体,甚至以“我”为客体的表象;而这个表象的内容则意味着“在一切表象中的自我的始终同一性”(KrV, A116)。

但另一方面,“在我思中的自我概念”,即在被我意识到的我的所有表象中的“自身”概念,“并没有告诉我们任何东西”(KrV, A401),因为,严格地说,“在这个自我表象中的我的自身意识根本不是直观”<sup>[12]</sup>,它“丝毫不具有直观的谓项”(KrV, B278);也就是说,对自我的表象或自身意识所提供的并不是关于客体的知性概念(KrV, B407)。因此,康德也不无矛盾地将自身意识称作“对一个思维主体的自发性的智性表象”<sup>[13]</sup>。

在上述意义上,康德区分自身意识和自身认识。要想获得对自身的认识,在康德看来必须依据对自身的直观,虽然这种直观是以自身意识为前提的。他下面的一段话可以说是他对自身意识和自身认识之间区别的最重要概括:“我并不是通过意识到我自己是思维着的,我才认识我自己,而是只有当我意识到对我自己的直观是在思维功能方面受到规定的时候,我才认识我自己。因此,在思维中的自身意识的所有样式,就其本身而言,都还不是关于客体的知性概念(范畴),而仅仅是一些功能,这些功能根本不把对象给思维去认识,因此也不把我自己给思维去认识。”(KrV, B407)康德在这里所说的“内直观”不能被看作是自身直观意义上的反思。我们在后面将会看到,他本人既不在“内直观”的意义上,也不在“自身直观”的意义上使用“反思”概念。

### 三、自身意识的特殊功能

在前面的这段引文中,我们已经接触到自身意识的功能问题。事实上如果我们在这里想进一步讨论康德在自身意识理论方面的原创性,那么这种原创性更多地是在于:康德赋予自身意识以特殊的功能,这主要是指它的先验演绎的功能。也就是说,康德在自身意识这个因素中发现了一个先验演绎的起点,从它出发可以先天地建立起与对象、经验或其他范畴的联系。

由于康德主张“经验意识是先天地以纯粹统觉为根据的”(KrV, A116),因而“所有经验意识都与一个先验的(先于所有特殊经验的)意识、即作为本源统觉的我自身的意识相联系。据此,在我的认识中的所有意识都属于一个(我自身的)意识,这是绝对必然的。”(KrV, A117)在这个意义上,自身意识也被看作是一种“先验统觉”或“纯粹统觉”,而“所有不同的经验性意识都必定联结在一个统一的自身意识之中,这个综合命题是我们思维一般的绝然第一的和综合的原理”(KrV, A118)。

这里的关键在于,康德不仅把自身意识看作是人的自身认识的前提,而且也看作是所有经验意识的前提。这也就意味着,不仅我们所说的“反思行为”和“主体(自身)认识”的可能性要从自身意识得到证明,而且“对象行为”和“客体认识”的情况也是如此。在这个意义上,康德的“自身意识”概念已经偏离笛卡尔、洛克、莱布尼茨等人的“自身意识”概念<sup>[14]</sup>,它本质上不再是一种伴随着所有行为的意识因素,而是已经成为所有行为得以进行的前提。例如,就对客体认识而言,康德认为,“并不是通过我单纯地思维,我才认识某一个客体,而是只有通过我有意在所有思维所处的意识统一性方面对一个被给予的直观进行规定,我才可以认识某一个对象”(KrV, B407)。即是说,只有通过自身意识的综合统一而规定了行为,然后我们才有可能讨论行为的对象。就此而论,自身意识不仅是主体统一性的本源,而且也成为客体统一性的本源。

康德在这里的整个思路表现为,首先把笛卡尔的“我思”理解为“自身意识”的具体内涵,而后不仅从“我思”中可以得出我的存在和思的存在,而且可以得出所思的存在。因此康德将“自身意识的客观统一性”理解为这样的统一性:“在直观中被给予的所有杂多都通过它而在一个对象的概念中得到统一”,因而这种统一性无非就是“直观的杂多与同一个‘我思’的必然联系”(KrV, B139-140)。

但我们这里只有通过阅读康德原著才可以发现在康德与笛卡尔各自的“我思”之间的本质区别:康德在论述他自己的“自身意识”时所使用的术语始终是德文的“*Ich denke*”,而不是笛卡尔的“*Cogito*”<sup>[15]</sup>。虽然它们都被译作“我思”,但在康德的德文“我思”中明白地出现了“我”,而笛卡尔的拉丁

文“我思”却只是隐含地意指“我”的存在。当笛卡尔提出“我思故我在”(Cogito, ergo sum)时,重心是在“思”上,而康德的“我思故我在”(Ich denke, also bin ich)则将这个基本的起点平分给“我”和“思”。笛卡尔和康德在对哲学出发点之理解上的基本差异就包含在这个语词翻译的微妙变化中。

这样便可以理解,为什么康德会有充足的理由认为,“被误认作笛卡尔之推理的我思故我在实际上是同语反复,因为我思(我思维地存在)直接陈述着(我在)这个现实”(KrV, A255),因为当笛卡尔说“我思”的时候,他无非是说,“存在着的我在思维着”,也就是说,他已经设定了“我”的存在。

这便是康德本人对作为自身意识的“我思”的基本理解:它既是“我自身”,也是“思维自身”。这样,在康德的“自身意识”中便必然包含两种意义上的“自身”(Selbst)概念<sup>[16]</sup>。他自己也说,“必须区分规定着(bestimmend)的自身(思维活动)和可被规定的(bestimmbar)自身(思维主体),就像区分认识与对象一样”(KrV, A402)。于是,一方面是对规定着的思维自身的意识,另一方面是对这个可被规定的我自己的意识(参阅:KrV, B407),而构成所有经验性意识的“本源”和“预设”的东西,就是在这个双重意义上的“自身意识”或“我思”。

这样的区分显然是在自身意识理论中向前迈出的一步。在康德之前,虽然柏拉图已经初步区分“对认识本身的认识”和“对认识者本身的认识”,并且提出“如果有人具有了对认识本身的认识,他必定也可以认识他自身”的说法<sup>[17]</sup>,但在近代从方法论的角度对这两个“自身”作出明确分析的第一人则非康德莫属。

康德认为,这个双重意义上的“我思”本身不能被证明,因为任何证明都需要预设,而它就是最终的预设:“我不能把我为了认识一个客体而必须预设的东西本身作为客体来认识”(KrV, B407)。但是,这种自身意识在康德看来又是先天得到论证的,而且它构成所有后天经验的最初起源。这样,康德便与莱布尼茨建基于“察觉”之上的哲学传统划清了界限:虽然莱布尼茨也认为,“对于我们的存在和我们的思想的直接察觉”,是“不能被证明的,并且可以称为直接的”,即“在理智及其对象之间的直接性”,但他认为这种“察觉”是指一种“最初的后天真理或事实真理,也就是最初的经验”<sup>[18]</sup>。

但也正是因为康德将自身意识视作独立的、纯粹的本源,他便不可避免地要面对自塞克斯都以来一再被提出的自身意识循环问题<sup>[19]</sup>。

#### 四、自身意识之循环问题的再现

我们可以先来关注“我自身”意义上的自身意识。如前所述,这里的“我”并不意味着自身感知的对象,也就是说,它不意味着一种被反思的心理客体,而是指“内直观”的相关项(KrV, B407);康德也把它称作“内感知”<sup>[20]</sup>。它虽然“存在”,但这个意义上的存在“不是一个实在的谓项”(KrV, B626),它并没有告诉我们任何实在的东西,因为在自身意识的层面上,“我不具有关于我自己如何存在的认识,而只具有关于我如何显现给我自己的认识”(KrV, B158)。仅就这一点而论,自身意识中的自我便可以说是纯粹意义上的“自我”,是“纯粹自我”,它的存在仅仅是因为我们前概念、前反思或前谓词地意识到它。——前面对“自身意识”和“自身认识”的区分也已经指明了这个观点。

康德之所以持此观点,原因之一显然在于他已经顾及到塞克斯都对自身认识之循环问题的论述以及在第一章所涉及的笛卡尔对反思之无穷递推问题的回答。他认为,“就‘自我’这个简单的、并且自为地看自身毫无内容的表象”而言,“我们甚至不能说这是一个概念,而只能说它是伴随着所有概念的意识而已。通过思维着的这个我、或他、或它(事物)所表象出来的无非是种种思想的一个先验主体,它也就是等于X,这个X只有通过思想,即它的谓项,才能被认识,而离开这些谓项,我们对它便不会有任何概念;我们只能在永远的循环中围绕它打转,因为关于它的任何判断必定总是已经使用了对它的表象”(KrV, A346)。在这段引文中,除了这里提到的“循环”以外,康德还把思想看作是先验主体X的谓

项。这个看法与他把“自我”称作“自身毫无内容的表象”的说法是有矛盾的。这涉及到作为“自我”的“自身”与作为“思维”的“自身”之间的关系。

接下来的问题,关于“思维自身”的自身意识能告诉我们什么?前面已经提到,自身意识在这里意味着“自身活动的”或“自发的”。康德在这个意义上也把“自身意识”的总体说成是“对一个思维主体的自发性的智性表象”(KrV, B278)。据此,一方面可以说,思维是自发的、自动的,这个定义包含在思维本身的含义中,因而无须借助后天经验的证明;另一方面它还表明,思维是属于主体自我的。这也就是说,所谓“自发”或“自动”,乃是指一个主体的活动或一个主词的谓词。因此,康德本人在同一处也将“我进行思维所需的条件”明确地等同于“我的主体一个属性”(KrV, A346)。

至此,先验演绎的可能性问题已经最终归结为纯粹无内容的形式是否可能的问题,或者更确切地说,一个无客体(宾词)的先验主体(主词)及其活动(谓词)是否可能的问题。因此不能理解,康德在这个问题上为什么时常会具有返回到休谟式的“感觉”之上的趋向。例如他认为,就“我思”中的自身意识而言,“我们可以感觉到某些东西,同时却没有思维它”(AA XVIII, 282)。“我思”在这里被还原为一种无对象的感觉。

但到了这里,康德所定义的前谓项、前规定的自身意识也已经可以被指责为是“不纯粹的”了,因为它至少已经含有以下三方面的谓项或规定:

1)“自身意识”由对规定者自身与可被规定者自身的意识构成,它们虽然没有被规定,因为它们是在规定之前的(前谓词的)东西,是规定其他事物的东西,但它们仍然在这个规定者和可被规定者的意义上得到了某种程度的规定。

2)“自身意识”中的这两个“自身”并不是孤立并存的,它们之间存在着互联的关系,或者说,相互制约的关系。确切地说,在康德的哲学术语中,“可被规定者”被用来指称质料,而“规定者”则意味着形式(KrV, B317),“这是两个构成所有其他反思之基础的概念”<sup>[21]</sup>。

3)对作为规定者的思维自身,康德有不同的描述,例如,它“不是一个把一个特殊客体区分出来的表象”,但却是“所有表象的形式”,也就是说,它仍然是某种认识,而“关于这种认识,我只能说,我通过它而思维某个东西”(KrV, A346),如此等等。但对作为可被规定者的自身,康德的描述陷入一个两难:它虽然是质料,但不是实体,因为实体概念应当始终与直观相关,而自身意识中的这个可被规定的自身只是简单的表象,不是直观的对象,所以康德在《纯粹理性批判》的A版中曾勉强地用“实体化了的意识(实体的统觉)”(KrV, A402)来形容它,在B版中又放弃了这个措辞。此外,这个可被规定的自身虽然已经构成了最原初的“主体”(KrV, B278),但又还不是确切意义上的“客体”,如此等等。

许多迹象表明,正是在这个康德所说的“哲学最高点”<sup>[22]</sup>上,在他对纯粹自身意识<sup>[22]</sup>的性质与功能的分析中,康德哲学的一个重要问题和基本弱点显露出来。正如我们在前面暗示的那样,只要康德把自身意识——尤其是把其中的“可被规定的自身”——看作是一个独立的、先天的、本源的X,他就必然要赋予自身意识以反思的模式,这样他也就无法避免循环的问题。因为,任何对先验主体的X的设想、觉知(vomehmen)和描述都将预设这一点,即:我们事先已经在某种程度上熟悉了那个X。换言之,我们所要指明的东西也就是我们所预设的东西。即使是一个完全空洞的自身意识也仍然只有借助于反思才能被涉及。虽然康德没有赋予被意识到的自身以自我的称号,虽然他已经在一定程度上主张,自我是思维的产物而不是思维的起源,自我是通过直观而被认识到的自身,如此等等,但这个意识到的自身一旦被看作是独立的起源,它也就接受了自我的性质,也就是说,康德在被认识的自身(自我)那里所要避免的东西,重又出现在被意识的自身这里。循环没有避免,而是向前推进了一步。

这个问题在早期德国唯心主义和浪漫主义那里已经被发现,所以,正如弗兰克所说,“可能康德的最大惊奇就在于,他不得不看到,他的学生们首先对(自身意识中的)这个自我的结构进行批评,并努力证明,康德的哲学就失足于对这个结构的描述。”<sup>[23]</sup>

这里的争论核心应当在于：如果自身意识被视作一个独立的，即本身不依赖于其他东西，但却被其他东西所依赖的本源，那么它就无法被直接地把握到，必须借助于间接的反思性才能回溯到它之上；反之，如果自身意识被视作为一个直接可以感受到的东西，那么它就不可能是独立的，而是依附于其他行为之上的不独立因素，这样，自身意识便带有经验的成份，不可能再是先天的形式。

当莱布尼茨把“察觉”理解为“直接的”和“反思的”认识时<sup>[24]</sup>，他可能是有意或无意地想在这两种可能性之间选择一条中间道路。而康德则明确地选择了前一种可能性。当然，他并不愿意彻底放弃直接性。例如，他一方面区分“对自身的直观”和“对自身的直接自发的表象”（KrV, B69）；另一方面还主张，“我在”的意识尽管“直接地包含一个主体的存在”，但并不“直接地包含对这个主体的认识”，对这个主体的确定性认识必须通过内直观，而内直观或内经验本身“只是间接的并且只有通过外经验才是可能的”（KrV, B277）。康德在这里显然是想把本体论意义上的直接性同意识理论意义上的直接性区别开来。

从这里出发，康德的一些不一致说法的原因也可以得到解释，例如，他一方面将自我看作是客体的前提，而非客体本身（KrV, A402, B422），另一方面，他又把“纯粹的统觉自我”称作“理性的客体”（AA XVIII, 360）。再如，他一方面认为，自身意识“必定能够伴随着一切别的表象，而且在所有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”（KrV, B132），另一方面，他又将自身意识本身解释为“表象”，尽管是“智性表象”（KrV, B278）；如此等等。

综上所述，康德对“自身意识”双重含义的区分最终可以归结到“自身”一词的双重理解上：它可以是指“意识活动自身”<sup>[25]</sup>，也可以是指“进行意识的主体自身”。前者与经验的自身意识有关；它是对这个意识“自身”（状语）的意识；后者与纯粹的自身意识有关，它是对一个“自身”（主语）的意识。

## 【注释】

[1] 休谟, *A Treatise of Human Nature Treatise*, ed. by L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1978. 中译本:《人性论》, 两卷本, 关文运译, 北京, 1983年, 下册, 第673页。

[2] 参阅: 康德, *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht*, Hamburg, 1980, S. 11.

[3] 康德, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1976 (以下在正文中简称“KrV”, 并标出A、B版的页码)。中译本可以参阅《纯粹理性批判》, 韦卓民译, 武汉, 华中师范大学出版社1991年版, B158。该译本与国内传统翻译一致, 将“Selbstbewußtsein”统一译作“自己”或“自身”。这个做法的主要理由将会通过这里的论述而得以明晰:“自身”(Selbst)对康德来说是一个比“自我”更为本源的概念。更确切地说,“自身”是思维的起源,而“自我”只是思维的产物。

[4] 我们当然也可以像在康德这里一样将这个概念译作“统觉”, 或者与此有所区别地译作“共觉”、“同觉”等等。这里只是沿续陈修斋先生在《人类理智新论》中的译法而统一译作“察觉”。

[5] 参阅: 休谟, *Enquiries concerning Human Understanding*, ed. by Ch. W. Hendel, New York, 1955. 中译本:《人类理解研究》, 北京, 1982年, 关文运译, 第61—62页。

[6] 康德:《纯粹理性批判》, B132, 在这个意义上,“自身意识”具有海德格尔所说的“向来我属性”(Jemeinigkeit)的特征。

[7] 例如拉特克仅在康德的《纯粹理性批判》中便已确定出“统觉”概念具有十四种含义(参阅: H. Ratke, *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1991, S. 17—20)。我们通常所理解的康德之“统觉”概念, 一般是指将杂多感性材料统摄为一个对象的能力。这个含义并不适用于“自身意识”, 因为“自身意识”并不会通过对我的杂多表象的意识到而把握住一个自我客体。这在后面会进一步得到说明。

[8] 以上观点参阅: D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, 1982, S. 176。

[9]文德尔班, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, 1957, S. 500.

[10]D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, a. a. O., S. 176.

[11]黑格尔:《哲学史讲演录》,北京,1981年,贺麟、王太庆译,卷四,第70页。

[12]康德显然缺乏“客体化行为”和“非客体化行为”的概念和相应的划分。他承认自身意识是一种提供客体的表象,但又否认自身意识是直观。

[13]康德:《纯粹理性批判》,B278。这个意义上的“智性”(Intellektuell)也影响到了康德以后的哲学家如谢林或费希特,他们把“智性的本质”理解为“观看自己”(对此可以参阅:文德尔班, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, a. a. O., S. 500)。而我们之所以说这个说法“矛盾”,乃是因为康德通常将“智性”(Intelligibilia)概念运用在“本体”(Noumenon)上,即运用在“知性对象”上(参阅:同上书, A248f.),并且他将“本体”或“知性对象”的直观也称作“智性直观”(参阅:同上书, B310)。这也就是说,自身意识中的自我还是“知性概念”,并且与本体一样属于“智性世界”。而这恰恰是与这里的说法相背的。

[14]如果我们要追溯思想的渊源,那么康德在自身意识理论方面所受的决定性影响与其说是来自笛卡尔、洛克、莱布尼茨,不如说是来自卢梭的《爱弥儿》(卷四)。弗兰克曾一再指出这个事实(参阅: M. Frank, *Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt a. M. 1985, S. 32ff 以及“Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins—Theorie von Kant bis Sartre”, a. a. O., S. 418)。

[15]“Cogito”在《纯粹理性批判》B版的第405页上才第一次出现,而且是被用来说明笛卡尔的起点。

[16]康德:《纯粹理性批判》,A402。韦卓民先生在这里将两个“自身”(Selbst)都译作“我”,在后面译为“自我”(B407)。正是囿于这种理解和翻译,韦先生对它们作了如下含糊的注释:“这里的‘思想’作为能确定的‘我’,乍看起来是有些难懂的,但是看下一个子句,康德好像是在这里把思想作为想到思维的主体看的。”实际上,我们只要把“Selbst”不理解为“我”,而理解为“自身”,这个问题——以及在其他地方出现的类似问题——便会自明。

[17]柏拉图:《查密迪斯篇》(169e)。

[18]莱布尼茨, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 中译本,《人类理智新论》,陈修斋译,北京,1982年,第509页。

[19]关于塞克斯都所提出的“自身意识”循环问题可以参阅拙文“前笛卡尔的自识概念”,载于:《南京大学学报》,1999年,第2期。

[20]参阅:康德, *Akademie—Ausgaben* Bd. IV, 543 (以下在正文中简称“AA”,并标出卷数和页码)。

[21]《纯粹理性批判》,B322。这里的“反思”,以及康德在其他地方提到的“反思”,并不是我们所说的意义上的“反身的思考”,而只是一般意义上的“思索”或“思考”。后面还会对康德的“反思”概念作出进一步的说明。此外,就这个角度来看,康德的自身意识理解作为哲学原理可以说已经完全符合谢林在《先验唯心论体系》中所提出的要求,它不单是纯粹形式性的,而且也是实质性的,它“是这样—一个原理,在这个原理中内容为形式所制约,而形式反过来又为内容所制约”(谢林, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1, a. a. O., S. 428)。

[22]康德对始终伴随所有意识活动的“经验的自身意识”的理解不会遭遇这个两难,因为“自身意识”在这里不是一个独立的、先于所有经验的 X。

[23]弗兰克,“Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins—Theorie von Kant bis Sartre”, a. a. O., S. 418。值得注意的是,弗兰克认为,康德已经意识到这个两难,他虽然没有在理论哲学的层面上,然而却在实践哲学的层面上解决了它(参阅: M. Frank, “Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins—Theorie von Kant bis Sartre”, a. a. O., S. 428)。笔者将在其他的文字中讨论这个问题。

[24]莱布尼茨:《人类理智新论》第509页:“对于我们的存在和我们的思想的直接察觉,以及, Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. *Monadologie*, Hamburg, 1956, S. 8—9:“察觉是对这个内部状态的自身意识或反思认识”。

[25]参阅:康德, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, S. 11.

责任编辑:任宜敏