

直接性视域下的我思与我在

——从笛卡尔到康德

刘凤娟

(江苏师范大学 法律政治学院, 江苏 徐州 221116)

摘要:古希腊人与自然之间的直接性关系被近代以笛卡尔和康德为代表的自我意识自身之内的直接性关系所取代。但笛卡尔还保留了我思与我在之间的推论性,康德通过批判我思背后我在的实体性和推论性,由此在直接性的自同一的自我观上走上极端,并不可避免地陷入另一种二元论,身心关系的难题被转化为现象与物自身的关系的难题,这种二元对立的难题直到马克思的实践哲学才得以解决。实践活动揭示了人与自然的重新圆融与统一,只有在这种统一视域中建立的主体性哲学才能经得起历史的考验。

关键词:笛卡尔;康德;我思;我在;统觉;自我意识;二元论

中图分类号:B565.21;B516.31 **文献标志码:**A **文章编号:**1009-3699(2016)01-0041-06

西方哲学史上对主体性哲学贡献最为卓越的哲学家莫过于笛卡尔和康德,他们都在自我本身的思维和存在问题上具有划时代的意义,而这两者之间的关系也长期倍受学术界的讨论和争议。本文以笛卡尔和康德哲学中各自的我思与我在的关系问题为讨论重点,并将由此得出结论:笛卡尔和康德的共同之处在于两者都建立了自我对其自身的直接性意识(认识),这种直接性是主体性哲学得以建立的根基,但也是近代主体性哲学的困境之所在;不同之处在于康德在自我的功能化、系统化上远远超越了笛卡尔。尽管有这种进步,从笛卡尔到康德的自我观发展过程并没有实质性地建立起自我在哲学思维中、在社会生活中的主体性地位。

一、笛卡尔的“我思”与“我在”

西方哲学史通常将笛卡尔看作是主体性哲学的开创者,这当然要从他的“我思故我在”这一命题来思考,但这一命题如何建立哲学的主体性却是一个更深层次的难题,对这一难题的解决将揭示我思和我在背后的哲学史意义。

哲学的童年表现为自然哲学,泰勒斯、赫拉克利特、德谟克利特等自然哲学家对万物本原的思考被看作是人对自然的最初的理性探索。在这个

时期,人类思维直接面对的东西是自然界,而不是思维本身。就像一个人在其生命的自然发展历程中,最先认识的东西不是自己,而是呈现在其面前的东西,这种意义上的东西严格说来还不能够被叫做“对象或客体”,因为客体是和主体相辅相成的概念。人们只有在具有清晰的自我意识时才能够具有同样清楚明白的客体意识,而自我意识是在哲学史的发展过程中逐渐形成的,真正来说是在笛卡尔这里才真正建立起来。

笛卡尔的自我意识是通过其普遍怀疑建立起来的。怀疑的对象最主要的是物理学、天文学对象,这实际上就是对自然物质实体的怀疑。怀疑首先是一种否定,在人们还不具有清晰的自我意识的时候,人与自然具有原始的和朴素的统一性,一旦对这个自然进行怀疑,这也就意味着对人与自然的统一体加以解构,将其中思维之外的事物排除出去。而这个怀疑和否定的过程,又能够成为对作为主体的思维和作为客体的物质自然进行规定的前提。因为思维和自然在普遍怀疑的前提下被分属于不同的领域,在笛卡尔看来思维是精神实体的属性,自然意味着物质实体在空间中的实存。这样的人与自然关系与古希腊自然哲学中人与自然的的关系是有本质区别的,亦即笛卡尔建立了主客体之间的异质性和各自清晰的属性。在

收稿日期:2015-04-27

基金项目:国家社会科学基金后期资助项目(编号:14FZX039);国家社会科学基金项目(编号:10CKS028);江苏高校哲学社会科学基金项目(编号:2014SJD432)。

作者简介:刘凤娟,江苏师范大学法律政治学院副教授,哲学博士,主要从事德国古典哲学研究。

这种语境中,笛卡尔将思维看作是“如此地存在于我们以内,以致我们对之有直接认识的东西”^{[1](165)}。这里的直接性是指思维不包含附加和取决于思维的东西,也就是说思维直接认识的只能是思维本身,而不是思维的任何对象。举例来说(这也是笛卡尔自己的事例),“意志的运动虽然真正来说是以意志为其原则的,但是它本身并不是思维”^{[1](165)},而是思维的某种对象。这种认识的直接性思想与古希腊自然哲学家的研究视角是完全不同的,后者只会将人们对直接所面对的东西(即整个自然界、作为人与其他事物的统一体的自然界)的认识看作是直接性的,但也正是因为人们总是直接地面对自然,而不是思维本身^①,所以自我意识不能够得到清晰的揭示。而在笛卡尔这里,思维直接认识到的只有它自身,而不是自然对象,自我意识正是在思维对自身的这种直接性认识中建立起来的,这一点暗示着思维自身既可以作为主体也可以作为客体,这两者是自同一的,同时思维自然对象的这个我和思维自身的这个我也是同一个主体。

笛卡尔指出:“我是一个在思维的东西”^{[1](37)},或者说“我想,所以我是”^{[2](27)}(亦即通常人们所说的“我思故我在”)。这个命题意味着我直接地和最初地知道的东西仅仅是我在怀疑、在否定、在意愿、在想象等思维活动本身,因为“在这个初步的认识里,只有我认识的一个清楚、明白的知觉”^{[1](38)},而笛卡尔认为唯一清楚明白的知觉仅仅是这种“我在思维”的活动本身。既然思维对自身的认识是一个直接性的、清楚明白的知觉,不是推理的结果,那么可以得出“我思故我在”这个命题,是一个包含在思维本身的自身知觉中的自明性的知识。这个命题暗示了我思的活动本身直接地确证了我的存在,或者说我思与我在是两个同一性的命题。自我的存有不是从我思中推论出来的,而是在我思的活动本身中包含着的,甚至我们可以认为“我”这个概念就是指代思维活动本身的词语,这是笛卡尔在其沉思中所得出的我思与我在的关系的第一层含义。

但是,笛卡尔在这种直接性的认识的基础上还设定了实体的概念:“凡是被别的东西作为其主体而直接寓于其中的东西,或者我们所领会的(也就是说,在我们心中有其实际的观念的某种特性、性质或属性的)某种东西由之而存在的东西,就叫做实体。”^{[1](166)}思维进一步被看作是精神实体的属性。思维活动本来直接地知觉到的是思维本身,由此得出的我思与我在的同一性也是一个直觉的

知识,这里面不包含任何推理的成分。而在实体概念的定义中,笛卡尔却将思维仅仅看作是一种属性,而属性需要有其依赖的主体,从思维活动作为属性的实存推出精神作为实体(主体)的实存,这种认识已经超出了直觉式的思维活动本身的范围。精神实体就是思维直接寓于其中的东西,笛卡尔指出“实体是这样的一种东西,在它里边形式地或卓越地存在着我们所知觉的,或者客观地在我们某一个观念里边的东西。除此而外,严格说来我们对实体没有其他概念,因为自然的光明告诉我们‘无’不能有任何实在的属性”^{[1](167)}。这句话实际上已经明确地指出能够被知觉的不是实体本身,而是存在于实体中的东西(例如精神实体身上的思维属性)。实体实际上就是笛卡尔通过思维活动推论和设定的那种作为思维活动承载者和发出者的绝对主体。从一种直觉式的知识到一种推论式的知识,自我的实存在这个过程中实际上经历了一个立场的转变:从最初等同于思维的自我之存有转化为作为思维之主体或实体的存有。在“我思故我在”的命题中,“我”作为思维着的东西而存在就等于说我作为思维活动本身而存在,因为人们意识不到思维背后的思维者(实体),只能意识到思维活动本身,“我思维多长时间,就存在多长时间”^{[1](28)}，“我”仅仅是思维活动的代名词。而在精神实体和思维的主属关系中,笛卡尔不是通过直觉认识,而是通过设定建立了思维活动的发出者和存在根据。精神实体作为思维的承载者而实存,这个结论是建立在笛卡尔对亚里士多德式的实体观^②的诉求上的,但实体和属性的这种关系恰恰是不能够直接地认识和知觉的。

因此,笛卡尔对我思和我在的关系的理解实际上存在一个立场的转变。笛卡尔坚持:“凡是我没有明确地认识到的东西,我决不把它当成真的接受”^{[2](16)},而在普遍怀疑的思维活动中只有思维本身是清楚明白的,由此得出的精神实体只能是一种设定。由于笛卡尔哲学中同时存在着直接性的思维活动和推论性的精神实体,所以这也遗留下来认识的主体是思维还是思维者(精神实体)的难题。康德将笛卡尔“我思故我在”就仅仅地看作是同一性命题,但就像笛卡尔存在直接性的思维和推论性的思维者(精神实体)那样,康德实际上也在“我在”的问题上包含其内在矛盾,亦即作为纯粹统觉而实存的自我和在直观中被规定的自我之间的关系难题,尽管康德已经摒弃了笛卡尔的精神实体的设定。

二、康德的“我思”与“我在”

笛卡尔哲学中精神实体和思维活动构成了一个主属关系,而康德却不承认在思维活动背后还有一个作为其承载者的主体和存在根据,只承认功能性的主体:“我思”。他说:“自我根本不是一个概念……同样不是一个绝对主体的确定概念”^[3]。尽管如此,自我仍被康德区分了几个不同的层次。请看下面的论述:

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。但这个表象是一个自发性的行动,即它不能被看作属于感性的。我把它称之为纯粹统觉,以便将它与经验性的统觉区别开来,或者也称之为本源的统觉,因为它就是那个自我意识,这个自我意识产生出“我思”表象^{[4]89}。

在这里“我思”、“纯粹统觉”和“自我意识”好像是相等同的概念,但自我意识又产生出我思,似乎自我意识又是我思的主体,而自我意识就是纯粹统觉,所以这给人一种印象:统觉是我思背后的主体,就好像笛卡尔的精神实体是我思背后的主体一样。按照这种关系,康德似乎也没有能够完全放弃传统的“实体-属性”思维模式,而在这种模式中,自我不是作为思维活动而是作为思维者而实存的。在康德的语境中,这种思维似乎自然而然地能够推出来,自我是作为纯粹统觉而实存的。但康德对自我的实存的理解远比这一点要复杂得多。

康德将其统觉也看作是一种自同一的东西,但与笛卡尔不同的是康德强调了这种同一性必须建立在统觉对直观中杂多表象的综合统一作用之上。这也就是说统觉的分析的同一性建立在其综合的统一性之上,或者说人们之所以能够意识到作为意识的统觉,是因为人们意识到了统觉对直观中的杂多表象的综合作用,这与笛卡尔从对象性的怀疑活动中直觉出主体性的怀疑活动本身的思路是一样的。康德的统觉所综合的对象就是内直观中的杂多表象,纯粹统觉在逻辑秩序上是先于这些经验性表象杂多的,但作为抽象的逻辑主词的统觉如何能够被意识到却是关乎内直观的问题。统觉只能在内直观中被意识到,这就是康德反复强调的“我存在于思维中”,或者“我思”包含“我在”。当“我思”这一表象伴随着内直观中的表象杂多的时候,由此形成的不仅是对对象意识,还有自我意识,所以“我在”必须在思维中(确切地说是在内直观中)被规定、被认识。

但康德又指出“在对一般表象的杂多的先验综合中,因而在统觉的本源的统一中,我意识到我自己,既不是像我对自己所显现的那样,也不是像我自在地本身所是的那样,而只是‘我在’”^{[4]104}。这里似乎又区分了自我的三个层次:我对自己的显现(现象)、我自在地所是、在纯粹统觉中意识到的自己。这三个层次中,我自在地所是的东西是那种被康德设定为一切思维之发出者的纯粹自发性能力,也就是上面被设想为产生“我思”表象的纯粹统觉。这不是就这种能力的现实性而言的,而是就其潜在形式而言的。也就是说康德像笛卡尔那样实际上也设定了思维背后的思维者,只是康德不将其称为精神实体,而称为纯粹统觉,这是一种(在逻辑上)还并未意识到自身的、作为纯粹的逻辑主词和逻辑机能的自我。由于仅仅是一个逻辑设定,也就能够被看作是不可知的自在自我。在纯粹统觉中意识到自身的自我就是纯粹统觉对自身的意识,即纯粹的自我意识,这里面还没有涉及到这个统觉在内直观中的显现以及在内直观中对确定的经验杂多的综合统一,这样的自我最能够被叫做自我意识,康德将其称为“我在”,而自我的显现就是那种在内直观中显现出来的自我。因此,纯粹的统觉首先是指知性具有的自发性的、自在的逻辑机能,但当这种统觉意识到自身时纯粹的统觉就等于一种自我意识,由此也可以说纯粹统觉产生了我思的表象,因为正是在这种反身的思维中“我”才获得了意义,而我思在内直观中的显现则是自我的经验性意识形态。根据这三层区分,可以得出“我在”也具有两种层次。仅仅作为设定的逻辑主词的自我,其实存是不能够被述说的,因为这最多只具有逻辑含义,不具有实在性。而能够存在于思维中的“我”要么是在纯粹思维(即纯粹统觉)中的“单纯我在”,要么是在内直观中被进一步确切规定的、作为现象的“我在”。所以,“我”存在于思维中,这种立场无论如何都是成立的,亦即“我”要么存在于纯粹思维中、要么存在于经验性思维中。

康德对这两个层次的“我在”是这样区分的:“‘我思’这件事表达了对我的存有进行规定的动作。所以存有由此就已经被给予了,但我应当如何规定它,即我应当如何把属于它的杂多设定在我之中,这种方式却还没有因此而被给予。为此需要的是把一个先天给予的形式即时间作为基础的自身直观。”^{[4]105}可以将这段话总结为:“我在”在纯粹思维(自我意识)中已经被给予了,但只有在内直观(时间)中才得到了规定。因此“对存有

自身的意识还远不是对存有自身的知识”^{[4]105},既然“我思”包含“我在”,那么思维对其自身的纯粹意识就是对自我的存有的意识,但这仅仅给予了“我在”,既不同于内直观中被显现出来的自我,也不同于作为单纯逻辑的、被设定的自我。

综合来看,康德的我思具有三个层次,我在具有两个层次。内直观中的思维与存在相对应,纯粹自我意识与在其中被给予的我在相对应,在这两个层面上都可以说我思包含我在。但作为我思和我在之最终主体的是一个先验的主体,这个主体是自在的和不可知的自我^③,类似于笛卡尔的精神实体。但康德明确地将这种自我仅仅看作是一种逻辑机能,而不是实体。康德自认为他比笛卡尔合理的地方在于,在笛卡尔那里自我的实存是被推论出来的,尽管笛卡尔自己不一定同意这一点;而康德的自我的实存是直接地包含在我思中的,无论是在纯粹自我意识中被给予还是在内直观中被规定。

三、从笛卡尔到康德的自我观的进步与局限

分析了笛卡尔和康德的自我观之后,我们现在可以对自我观在这两位哲学家的语境中的发展演化进行揭示。实际上,笛卡尔和康德都处于理性主体性地位觉醒的时代大背景中,都不可避免地带有变革期思想转型的特质,这一点也体现在其自我观中。这两位思想家都开始从清楚明白的思维活动中建立其哲学体系的奠基石,笛卡尔通过普遍怀疑的方式建立了在怀疑、在思维、在意愿着的动态的自我,康德则通过知性、想像力和感性之间的协作建立了存在于思维中的(确切地说在纯粹统觉中被给予、在内直观中被规定的)自我。但无论是笛卡尔还是康德,都还在这种思维活动背后留有某种说不清道不明的、被设定的主体的痕迹。这样的主体一方面已经清晰地与客体区别开来,呈现为主客二元对立的近代认识论格局,另一方面成为哲学体系宏大叙事的基石,这在一定程度上使得人类理性的地位独立于甚至超出于自然和上帝的地位。对动态的、思维着的自我的关注成为笛卡尔和康德主体性哲学的共同特点,但他们之间的区别也是很明显的。

首先,笛卡尔对待“我思”和“我在”的态度不同。笛卡尔认为:“我发现,‘我想,所以我是’这个命题之所以使我确信自己说的是真理,无非是由于我十分清楚地见到:必须是,才能想。”^{[2]28}我们可以批判笛卡尔说,这个“必须是,才能想”的道理

不是在思维中直接地知觉到的,因为思维只能清楚明白地知觉到思维活动自身,而不能知觉到“思维必须有思维的发出者”这一道理,也就是说我们无论如何只能意识到思维活动,而意识不到思维活动的发出者,如果严格执行其清楚明白的真理标准,精神实体的设定是成问题的。笛卡尔的这种思路实际上揭示了我思和我在的模棱两可的秩序:表面上笛卡尔是从我思中建立我在的,但实际上他并未完全摆脱中古时期本体论思维方式的影响,仍将本体论看作是认识论的基础,将“我”在看作是我思的前提:“我”必须存在才能进行思维,现在“我”意识到自己在思维,所以“我”必然存在。“我”在我思的隐性的优先性揭示了笛卡尔在我思问题上还没有彻底地站在认识论立场上,这种立场的不坚定随即就为上帝的实存留下了空间:人心中之所以能够具有清楚明白的观念不仅是因为自我本身的实存,更因为有一个绝对必然的存在者——上帝,由此,上帝的实存得到论证。极具革命性的普遍怀疑和清楚明白的自我意识瞬间就被自我和上帝的本体论所取代。

而康德对笛卡尔的批判最明显的地方之一就在于对这种被设定(而不是被意识到、被思维到)的自我实存(精神实体)的扬弃:“我的实存也不可能像笛卡尔所认为的那样,被看作是从‘我思’这个命题中推论出来的(因为否则就必须预设这个大前提:一切思维着的东西都是实存着的),而是与‘我思’命题同一的。”^{[4]303}学界虽然对康德的这种批判有不同的观点,例如高秉江教授就认为:“康德对笛卡尔‘我在’的批评主要是基于认为笛卡尔的‘我在’是从其‘我思’中逻辑推导出来的,这种观点可能的确存在一定的误解。”^{④[5]}笛卡尔的“我在”经历了一个观念的变换:从直接性的思维活动本身的实在性到思维活动背后被设定的思维者的实在性。康德准确地看到了笛卡尔“我思故我在”命题中的推论性,而继承了其思维的清楚明白的直接性的立场,这种立场的转换使康德将其整个哲学体系都建立在清楚明白的理性认识能力基础之上。统觉直接意识到的是自身的自发性能力,自我的存在包含在我思中,后天经验性的表象杂多也只有被统摄于这个“我思”表象才能进一步成为确定的客体的知识。进一步来说自由、上帝等理念不是首先作为本体论的独断概念被确立的,而是作为理性对知性概念的扩展运用的结果才首先成立的,它们在逻辑上和认识论上获得了合法性之后才能在形而上学(本体论)的立场上获得实在性的意义。因此,在康德哲学中,我思(统

觉)作为认识论的逻辑主词不仅优先于自我的本体论实存,更优先于其整个形而上学的思想体系。可以说,近代哲学中认识论的转向开始于笛卡尔,但只有在康德这里才得以完成,只有在康德这里作为认识论的自我的奠基性的地位才真正确立起来。

其次,在康德这里被功能化的自我不是一个笼统的“我思”,而是进一步被系统地理解的主体。笛卡尔指出“我”就是“一个在怀疑、在领会、在肯定、在否定、在愿意、在不愿意,也在想象、在感觉的东西”^{[1]29}。笛卡尔对自我的功能并没有严格地加以分类,但康德将自我明确地区分为作为自在的和抽象的纯粹统觉的自我、作为意识到自身自发性的统觉的自我和作为在内直观中显现出来的自我三个层次;而且如果将人类先天认识能力的纯粹理性和反思判断力考虑在内,康德也曾在作为认识的逻辑主词之上还承认了意愿的和情感的自我主体:“作为理智,我就是思考着和意愿着的一个存在者……理智就其完全独立于对象而言是一种表象、意欲、愉悦与不愉悦的情感的能力。但理智就是我们的自发性能力,就我们自身要么认识某物,要么意欲某物,或者对某物满意或不满意而言。”^[6]可以说笛卡尔在一般的思维着的自我之上是要重新建立物质世界和上帝的实体性,而康德则要在笛卡尔清楚明白的和直接性的自我意识学说之上建立关于自我的、系统的和有序的思想体系。从这个角度人们可以评价说,近代哲学认识论的转向在康德这里得到了完成,近代哲学的人性思想也在康德这里达到了顶峰。在笛卡尔那里作为对等范畴的人与自然,在康德这里具有了等级的差异,人不仅通过其清晰的自我意识建立了自我的实在性,更建立了自我对自然对象甚至对上帝理念的优先性,而笛卡尔的自我最终却仍然沦为了上帝这一绝对实体的附属。正是由于康德在思想变革的力道远远强烈于、彻底于笛卡尔,所以人们可以理解康德“人为自然立法”的颠覆性和开创性意义。

康德对笛卡尔自我观的上述超越是思想史发展的必然结果。古希腊的逻格斯精神是一种同时具有客观法则和主观思维原则两方面意义的思想,这种精神在中世纪时主要被升华为上帝的道说(虽然也附属地作为人类思辨理性的思维原则)。而通过文艺复兴和自然科学蓬勃发展的刺激,哲学的思维开始专注于人类理性,作为上帝道说的逻格斯不可避免地要内化为主观的认识法则。可以说,从笛卡尔到康德的主体性哲学发展

过程就是逻格斯精神逐渐内化到主体自身的过程。笛卡尔通过思维着的自我的天赋观念来展现逻格斯的新面貌,但其思维与存在的二元论思想也使得逻格斯最终断裂为主客两极。这种局面在康德的先验哲学中得到缓解,康德认为无论是认识领域中的自然法则、实践领域的道德法则,还是目的论中的自然合目的性原则都不是自然本身带有的,而是作为主体的自我赋予的。这种格局实际上就是逻格斯精神的完全内在化。就像盛晓明教授对康德的评价:“在《纯粹理性批判》中,康德设法为自然科学找到一个坚实的客观基础,不过他并非向外去探求,而是向内来追问,即把‘自我’设想为既是主体能动性的根源,同时又是客观实在性的依据。”^[7]所以,读者能够在康德哲学中看到“奇怪”的现象:客观性不是来自于主体之外的任何对象,而是来自于主体本身。这种极端主观性的立场固然确立了人类理性前所未有的至高地位,但同时也带有很明显的弊端,这种主体性地位的强调实际上是在笛卡尔开创的二元对立的基础上片面强调自我的结果,这必然导致对自然对象的忽视,甚至也不可能真正解决思维与存在的统一性问题。因此,我们在康德哲学中既看到了客体作为现象存在被统一于主体,也看到了一种“终极对象”物自身与主体和现象的断裂,可以说康德以现象与物自身的对立取代了主体与客体、人与自然、思维与存在的对立,这种做法只是转嫁了难题,而没有根本解决难题。笛卡尔的二元论和身心对立学说仍然存在着。

笛卡尔和康德的自同一的、直接性的自我意识逐渐确立了理性主体的最高地位,但这种地位是虚构的、抽象的和空洞的,一个不与自然相融合的自我是“无”,这两位思想家建立自我的方式是打破古希腊的圆融一体的逻格斯精神。傅永军认为:“康德并不了解认识的主体不是意识,或意识的意识,而是从事社会实践活动的人本身。人首先对象性地存在,然后才能对象性地活动。自我不能单纯沉湎于神秘的思辨中,而应超越自身。如果说只有社会的人的有意识、有目的的改造活动才称得上实践,那么社会的人只有在改造对象世界的实践活动中才能取得主体性资格。”^[8]康德新型的二元论(现象与物自身的对立)成为其后思想家努力克服的重难点,这个难题直到马克思的实践哲学才得到解决。马克思通过社会实践活动交代了人与自然、思维与存在最终得以统一的可能性。可以说马克思的实践立场是对近代二元论哲学的根本解决,也是在一个更高的视野中对

古希腊逻格斯精神的辩证的、全面的回归。

四、结语

古希腊人与自然之间的直接性关系被近代以笛卡尔和康德为代表的自我意识自身之内的直接性关系所取代,但笛卡尔还保留了我思与我在之间的推论性,康德通过批判我思背后我在的实体性和推论性,由此在直接性的自同一的自我观上走上极端,并不可避免地陷入另一种二元论,身心关系的难题转嫁为现象与物自身的关系的难题。这种二元对立的难题通过马克思的实践哲学得以解决,其实践活动揭示了人与自然的重新圆融与统一,只有在这种统一视域中建立的主体性哲学才能经得起历史的考验。

注释:

①虽然苏格拉底将哲学从天上拉到了人间,使人们将关注的重心吸引到人的道德生活上,但很快就被柏拉图超越性的理念论所取代,哲学转而进入对形而上学的抽象本体的研究,思维错失了成为哲学研究对象的最初契机。

②即实体作为属性的主体和存在根据,属性作为实体的描述方式和存在方式。

③康德在这里指出,通过能思的我,所表象出来的只是思维的一个先验主体=X,这个主体只有通过作为其谓词的那些思维才能被认识,而孤立地看我们永远不能对之有任何起码的概念。这种说法实际上已经表明了先验

主体实际上就是那种被设想为思维背后的自在的和不可知的我,思维仅仅被看作是它的属性,而对自我的认识也只能通过这种思维的属性。

④实际上学界对于笛卡尔的“我思故我在”向来就有两个不同的解读立场:一种认为这个命题是推论性的(如康德),一种认为“我在”是“与意识同时呈现的意识直观对象”(如高秉江)。本文认为之所以存在这两种对立的解读,是由于笛卡尔本身的立场就是模棱两可的。

参 考 文 献

- [1] 笛卡尔. 第一哲学沉思集[M]. 庞景仁,译. 北京:商务印书馆,1986.
- [2] 笛卡尔. 谈谈方法[M]. 王太庆,译. 北京:商务印书馆,2000.
- [3] 康德. 康德著作全集:第4卷[M]. 李秋零,译. 北京:中国人民大学出版社,2005:338.
- [4] 康德. 纯粹理性批判[M]. 邓晓芒,译. 北京:人民出版社,2004.
- [5] 高秉江.“思”与思维着的“我”——笛卡尔和康德自我观的异同[J]. 哲学研究,2011(6):80-85.
- [6] Kant I. Lectures on metaphysics[M]. New York: Cambridge University Press, 1997:46-48.
- [7] 盛晓明. 康德的自我意识理论批判[J]. 浙江大学学报:社会科学版,1991(1):17-25.
- [8] 傅永军. 论康德的“自我意识”[J]. 文史哲,1993(1):12-16.

[责任编辑 周 莉]