

## 康德对“我思”的理解

■陈艳波 毛九星

笛卡尔的“我思故我在”开启了西方近代理性主义哲学,但他的“我思”模糊不清,存在着理论上的困难。康德对笛卡尔的“我思”进行了深入的考察和探索,并在此基础上形成了他自己的自我理论。详细考察康德对笛卡尔“我思”的分析可以看出,康德的自我理论澄清了笛卡尔“我思”的模糊与含混,并解决了笛卡尔理论的一些困难,把人类对“自我”和知识的理解大大向前推进了一步。

[关键词]“我思”;先验自我;意识内在性

[中图分类号]B516.31 [文献标识码]A [文章编号]1004-518X(2014)04-0026-07

[基金项目]教育部人文社会科学研究西部和边疆地区青年项目“赫尔德历史哲学思想研究”(12XJC720002)、贵州省人文社会科学项目“赫尔德文化哲学思想研究”(13GZYB51)

陈艳波,贵州大学东盟研究院副院长,副教授。(贵州贵阳 550025)

毛九星,德国柏林自由大学哲学与精神科学学院哲学系博士生。

笛卡尔哲学的出发点是寻求人类知识的不可怀疑的基础,为此他对人类既有的知识和获取知识的原则进行了普遍的怀疑,最终他发现作为思维对象的整个外部世界都是可疑的,只有包含“怀疑”在内的“我思”本身不可怀疑。换言之,在追寻知识确定性的过程中,笛卡尔发现只有“我思”才具有真正的不可怀疑性,因此他得到了“我思故我在”这个著名命题。笛卡尔通过这个命题确立了西方近代哲学的思维内在性原则,在他之后,不管唯理论哲学家还是经验论哲学家,都主要从认识主体的内在意识方面开始对知识问题的探讨,思维内在性成为他们普遍的出发点。正是在这种思维内在性的思考范式之下,外部世界的存在和真实性才会成为一个问题,以致休谟从完全的思维内在性出发,得到了彻底怀疑外部世界存在的结

论。为了反驳休谟的怀疑论,康德开创了他著名的先验哲学,其核心是站在休谟也赞同的内在经验的基础上,探寻使这些经验得以可能的先天条件。显然,康德先验哲学的出发点是笛卡尔的“我思”,但康德对“我思”进行了更加深入细致的考察。

### 一、笛卡尔的“我思”

笛卡尔试图为人类知识寻求坚实的基础,他通过普遍怀疑的方式对现有的知识进行了全面的清算。首先,笛卡尔通过“梦的论证”对感性获取的知识进行了怀疑,认为这类知识是不可靠的,因为我们的感官和整个外部世界或许根本不存在。比如,我们在梦中感受到外部世界,但事实上,我们没有使用我们的感官,也许根本不存在一个外部

世界在那里供我们感受。因此,感官获取的关于外部世界的知识在根本上是可疑的。怀疑掉了感性知识,那么人类通过理性建立的数学或逻辑知识是不是确定不可怀疑的呢?应该说,通过“梦的论证”无法怀疑掉数学和逻辑的知识,因为数学和逻辑的知识不是感官感觉的外部世界的对象,我们不管是醒着还是在梦中,数学和逻辑的知识都是一样的。梦中图景指向的对象可能并不真实存在,但它必须符合数学和逻辑的原则。须知,笛卡尔寻求的人类知识完全不可怀疑的根基不但事实上不可怀疑,而且关键还要具有不可怀疑性,即我们不能设想对其进行怀疑。数学和逻辑的知识或许事实上不可怀疑,但它们是否具有不可怀疑性呢?对此,笛卡尔提出,也许有一个恶魔,它和上帝一样拥有强大的力量,它与上帝的不同只是它专门欺骗我们,这个恶魔把这一切观念放在我们的头脑里,或许“ $1+1$ 并不等于 $2$ ”,我们具有这样一种观念只是那个强大的恶魔让它这样在我们的头脑里呈现,进而我们一切数学和逻辑的知识都可能是这个恶魔作用于我们的结果。这样,数学和逻辑的知识就并非是不可怀疑的,并不具有不可怀疑性。这就是笛卡尔的“恶魔论证”。

显然,笛卡尔通过“梦的论证”和“恶魔论证”怀疑掉了人类所有通过感官和理性获得知识,那么,笛卡尔要寻求的那个人类知识完全不可怀疑的阿基米德点到底是什么呢?笛卡尔认为,在普遍怀疑之下,仍然有一样东西是确信无疑的,那就是包括怀疑在内的思想本身。思想可以怀疑任何外在对象,也可能怀疑思想之内的任何对象,却不能怀疑自身,因为思想自身是思想的活动,思想通过怀疑一切来运作时,它已经作为思想存在了,对怀疑自身进行怀疑本身也是一种思想,就此而言,思想的怀疑活动并不能怀疑思想自身。

根据上面的分析,可以直接推论出来的是“我思故思在”,那么笛卡尔是怎么得到“我思故我在”的呢?原来,在笛卡尔看来,“思”是一种意识活动,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”<sup>[1](P27)</sup>,它需要有

一个承担者或活动的主体(substance),这个主体就是“我(I)”。反过来,“思”是“我”的本质属性,“思”与“我”是一而二、二而一的关系:“严格说来我只是一个在思维的东西,也就是说,一个精神,一个理智,或者一个理性,这些名称的意义是我以前不知道的。”<sup>[1](P26)</sup>。因此,“思故思在”事实上也是“我思故我在”(cogito, ergo sum),这就是笛卡尔哲学的第一原理。

从表面上看,笛卡尔的“我思故我在”清楚明白,但若仔细考量就会发现,这个命题仍有一些问题有待进一步厘清。首先,虽然笛卡尔论证了“我”是“思”的承担者和执行者,是“思”的主体,所以有“我思”就有“我在”,但这个“我”是什么意义上的?借用后来康德的术语,是先验自我还是经验自我?是否这两种意义上的“我思”都能够证明“我在”?与此相关联的是,“我思故我在”中的“我”究竟在什么意义上“在”?究竟是在一个纯粹智性表象意义上的存在(being),还是可以在时空经验意义上的存在(existence)?另外,“思”是杂多而凌乱的,凭什么说这些“思”都是同一个“我”的“思”?靠什么保证不同“思”中的“我”的同一性?应该说,笛卡尔或多或少都涉及这些问题,但在他那里这些问题并不清晰,特别是他没有明确区分先验自我与经验自我,因而在讨论“我思故我在”时显得比较模糊,有时在先验自我的意义上谈论“我在”,有时又在经验自我的意义上谈论“我在”。康德察觉到笛卡尔的这些晦涩之处,他通过自己的“自我”理论对笛卡尔模糊不清的地方进行了深入的探索和辨别。

## 二、康德的先验自我

同笛卡尔一样,康德哲学的开端也是“思”,即自明的主体意识。在笛卡尔那里,这一主体意识是“我思”,在康德这里则是先验自我。虽然康德也用“我思”来表示先验自我,但他赋予了“我思”新的内涵。在康德看来,先验自我具有两层含义。首先,先验自我是作为伴随我的一切表象的具有完全同一性的一个独特表象,是伴随一切表象的相关项,

我的一切表象只有通过先验自我才向我显现,才被看作属于我的。这一意义上的先验自我后来被胡塞尔确认,并冠之以“纯粹自我”:“纯粹自我看来是某种本质上必然的东西,而且是作为在体验的每一实际的或可能的变化中某种绝对同一的东西,它在任何意义上都不可能是体验本身的实有部分或环节。”<sup>[2](P15)</sup>先验自我中纯粹自我的这一层含义,表达了“我思”中“我”的内涵。第二,先验自我是把各式各样的直观材料统一为一个概念的先验统觉,由于它,诸杂多直观表象才具有统一性。先验自我的这一层含义可以用“我思”中的“思”来说明。由于先验自我有两层含义,而且与对“我思”的理解直接相关,在接下来的讨论中,我们将首先更细致地阐释和分析先验自我的这两层含义。

#### (一) 先验自我的两层含义

先验自我的第一层含义是作为相关项伴随我的一切表象出现的纯粹自我,也就是“我思”中的“我”。康德指出:“‘我思’这个表象必然能够伴随所有其他表象,并且在一切意识中都是同一个表象。”<sup>[3](P89)</sup>“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’。这个表象是一个思维,而不是一个直观。”<sup>[3](P104)</sup>这就是说,作为纯粹意义上的“自我”,在任何时候都是同一的,不会因为表象的变化而变化,这个“自我”是“对一个思维主体的自动性的某种单纯智性的表象”<sup>[3](P205)</sup>,它只是一个独特种类的表象,而这个独特的表象是我的每一个表象的相关项,伴随着我的所有表象而发生。先验自我作为一个主体,是伴随我的所有表象的智性表象,使每一个表象都向我显现,因而属于“我”。可以说,是“我”在表征着其他的所有表象,先验自我是我的所有表象的先验主体,我的所有表象都依于先验主体这个与所有表象同一的相关项而显现。关于纯粹自我,有一点需要指出的是,它作为我的一切表象的一个同一的相关项,是我的所有表象的承载者,也就是主体,诸杂多表象都相对于它而存在,面向它而显现,并非是说诸杂多表象是先验自我的规定性。

先验自我的第二层含义是指先验统觉。所谓先验统觉,是指主体在认识中的一种能力或机能,以实现概念与直观材料的结合:“没有那种先行与直观的一切材料,且一切对象表象都惟因与之相关才可能的意识统一性,我们里面就不可能有任何知识发生,也不可能有些知识之间的任何结合和统一发生。现在,我要把这种纯粹的、本源的和不不变的意识称之为先验统觉。”<sup>[3](P119)</sup>主体必须有统觉杂多经验的能力,才能使认识得以可能,否则主体的知觉“就不会属于任何经验,因而没有客体,不过是诸表象的盲目游戏,还比不上一个梦”<sup>[3](P123)</sup>。也就是说,先验统觉是主体固有的或自发的一种认知能力,正是这一能力使认识成为可能,因此它是主体要具有经验或认识客体的前提。

先验自我的两层含义,事实上也是先验自我的两种机能,纯粹自我的机能是使我的所有表象都是对我呈现、属于“我”的,先验统觉的机能是对知觉的杂多进行整理,形成统一的经验。那么,一个自然的问题是,这两者有关系吗?康德指出:“作为一个相关项伴随我的一切表象的先验自我的同一性离开先验统觉是不可设想的。”<sup>[3](P91)</sup>因此,先验自我的两层含义之间是紧密联系的,在康德的文本里,这二者也经常纠缠在一起,但这并非因为康德的表述含混不清,而是因为二者原本就有着深刻的内在联系。从逻辑上我们就可以看出,“作为一个相关项伴随我的一切表象的先验自我”必定以先验统觉为依据,作为其相关项的“我”也必定会伴随杂多的表象而发生变化,这就好比读书的我是“我”,思考的我是“我”,不同时间伴随不同表象的我都是“我”,那么如何确定这么多的“我”是同一个我?这就依赖于先验统觉。由于先验统觉,杂多的表象得到了综合统一,因而伴随着这些表象的“我”才能都是同一个我,“只是由于我能在一个意识中理解这些表象的杂多,我才能把它们全都称为我的表象;因为否则我就会拥有一个如此驳杂不一的自己,就像我拥有我所意识到的那些表象一样了”<sup>[3](P90)</sup>。正是在纯粹自我与先验统觉结合的情况下,我的所有表象才能面向同一个我,属于同一个我,而不会产生我与

诸杂多表象不相容的矛盾现象。

先验自我,无论是在“我”还是在“思”的意义上,都不可被认识。即使这两个层面都可以被意识到,“对自身的意识还远不是对自身的认识”<sup>[3](P105)</sup>。因为“认识就在于被给予的表象与一个客体的确定关系”<sup>[3](P92)</sup>,换言之,“只有当我关系到一切思维都在其中的那种意识的统一性而规定一个被给予的直观时,我才认识任何一个对象”<sup>[3](P292)</sup>。也就是说,只有“我思”与直观材料结合,也即与一个客体有某种确定关系时,才可以称之为认识。对于第一层面的“我”,康德指出:“在统觉的综合的本源统一中,我意识到我自己,既不是像我对自己所显现的那样,也不是像我自在本身所是的那样,而只是‘我在’。这个表象是一个思维,而不是一个直观。”<sup>[3](P104)</sup>换句话说,“我”只是一个伴随一切表象的相关项,只能是一个智性表象,这个“我”虽然可以表述“我在”,但不是从直观而是从思维层面上说的,这样的“我”并未与任何直观材料相结合,只是纯粹意义上的“我”,因此只能被意识而无法被认识。而对于第二层面的“思”而言,“思维就其本身来看不过是一种逻辑机能,因而是联结一个单纯可能直观的杂多的纯然自发性”,“借此(指自发性思维活动)我向我自己表象出来,既不是‘我在’,也不是向我自己所显现的那样”,“在单纯思维时对我自己的意识中,我就是这个思维活动本身”。<sup>[3](P307)</sup>换言之,“我思”中的“思”作为单纯的活动本身虽然同样可以被意识到,但这个“思”只是一种逻辑机能,因而在此逻辑机能中伴随我的表象的“我”,并不能理解为“我在”,而只能是某种思维活动本身。

以上可以看出对先验自我两层含义进行区分的必要性,因为先验自我,也就是康德意义上的“我思”这一术语,同时包含了“我”与“思”,而这两者具有明显的差别,“我”作为一个独特的智性表象伴随我的一切表象,而“思”则是一种逻辑机能,是思维活动,虽然二者有极为紧密的联系,并且都只能被意识到而不能被认识到,但终究不同。

## (二) 先验自我与经验自我

只有“我”与“思”还不能达成真正的经验知识,因为其中一个是智性表象,另一个是思维活动,都不是直观,“我思”要运转起来,还必须与经验材料结合,“若没有任何一个经验性的表象来充当思维活动的材料,这个‘我思’的行动毕竟不会发生”<sup>[3](P303)</sup>。因此,康德的“我思”还需要引进另外一个重要环节——经验性的表象,只有“我思”中的“我”、“我思”中的“思”与经验性的表象这三者共同作用,认识才可能发生,这与胡塞尔后来在《笛卡尔式的沉思》中提出的意识的结构“ego - cogito - cogitatum”已经非常接近了。

“我思”中的“我”作为一个独特的智性表象,不是一个被给予的直观表象,所以不能被规定,即不可被认识;“我思”中的“思”作为规定活动本身,也不能被认识,但正是此规定活动带来了“被给予的表象与一个客体的确定关系”而使认识成为可能,所以“思”是认识得以可能的先天前提条件。而“我不能把那种我为了一般地认识一个客体必须预设的前提的东西本身当作客体来认识,而且那个进行规定的自己(思维)和那个可被规定的自己(思维的主体),正如认识和对象一样是有区别的”<sup>[3](P345)</sup>。在这里,“进行规定的自己(思维)”即是作为一种逻辑机能的先验统觉,也就是“我思”中的“思”,是第二层意义上的先验自我。那么,什么是“可被规定的自己”呢?这个可被规定的自己即“被思的我”,又被康德称为“被思的客体”,“这个客体并不是对进行规定的自我的意识,而只是对可被规定的自我,亦即对我的内直观(只要它的杂多能按照思维中统觉的统一之普遍条件而联结起来)的意识”<sup>[3](P103)</sup>。由此可知,可被规定的自己作为自我客体的存在,是我在内直观中向自己显现的杂多在思维的机能方面被规定的结果,所以“我关于自己只拥有我如何对自己显现的知识”<sup>[3](P105)</sup>。

这里有一个看似矛盾的地方:康德也称“可被规定的自己”为“思维的主体”,而显然可被规定的自己只能是“被思的客体”,即作为自我客体的存在。但事实上,如果了解康德的“主体”一词有两种不同含义,这个表面的矛盾就迎刃而解了。一种含

义是所有的客体都是对“主体”的显现,这里的主体是客体的承担者,是实体;另一种含义是所有的客体都是面向“主体”而显现,这里的主体是绝对的主体,前面提到的纯粹自我就是这种意义上的主体,所有“我”的表象都面向纯粹自我而显现和存在。所以,当说到“A是B的主体”这个命题时就有两个不同的意义:其一,A以B的方式显现A自身,B是A的规定性,并在此意义上依存于A,这里“主体”是实体或者客体意义上的主体;其二,B面对着A而显现,相对于A而存在,此种意义上的“主体”只能用来表示纯粹自我。当康德称“可被规定的自己”为“思维的主体”时,此“主体”的意义是实体或者客体意义上的主体,这个实体意义上的“可被规定的自己”就是经验自我,它以诸思维的方式显现着自身,诸思维是它的规定性而属于它,所以可以说经验自我是诸思维的主体。换言之,经验自我是我对我的内直观的一种觉知和显现,“我关于自己只拥有我如何对自己显现的知识”<sup>[31](P105)</sup>。

综上所述,康德对自我的理解包含三重含义:纯粹自我、先验统觉和经验自我。其中前两者都不能被直观因而只能被意识而不能被认识,只有经验自我是能够在时空直观形式中给予出来而被认识的。

### 三、康德对笛卡尔“我思”的三重理解

立足于对自我的三种理解,康德分析并澄清了笛卡尔“我思故我在”命题的三种不同意义。

首先,把“我思”理解为“先验自我”,因此“我在”的意思是一个简单的、毫无内容的智性表象的存在。这种意义上的“我在”只能说是 I am,而不能说是 I exist;“我思故我在”也只能翻译为“I think therefore I am”:“我在(I am)这一表象表达出能够伴随一切思维(thinking)的意识,它就是那自身直接包括一个主体的存在(existence)的东西。”<sup>[31](P204)</sup>这里康德使用了十二范畴之一的 existence,应该说用词不太严格。I am 与 I exist 意义不同,应该加以严格区分,但康德有时将它们用法混淆。一处明显的证据是,康德说,“I exist”这个命题与“I think”这

个命题是同一的,但“existence 在这里还不是什么范畴”<sup>[31](P303)</sup>。另一处证据是,“‘我思’这件事表达了对我的 existence 进行规定的动作。所以 existence 由此就已经被给予了”<sup>[31](P105)</sup>。这句话中的第二个 existence 的用法也是不严格的,通过“我思”这个规定动作就直接被给予的只能是 I am 而不能是 I exist。也即是说,通过纯粹的“我思”直接被给予的既有单纯的思维活动即规定动作、活动,也有毫无内容的智性表象“我”,当然这两种“被给予”都不是就直观的“被给予”意义上来说的。康德在引文的同一处强调第一个 existence 即可被规定的我的 existence,只是“感性上的即作为一种现象的 existence”。这种可被规定的、作为现象的我的 existence 显然不同于仅仅在“我思”这个规定动作中就直接被“给予”的我的 existence,即是说两处的 existence 意义不同。

其次,康德也称笛卡尔的“我思”是一个经验命题,“我”在这个命题中不是一个经验性的表象,而是“纯粹智性的,因为它属于一般思维(thinking)”<sup>[31](P303)</sup>。说“我思”是一个经验命题的意思是,不但作为相关项伴随着单纯思维活动的智性在表征“纯粹自我”时不能脱离思维活动,此两者只能以“我思”(有我有思)一起出现,而且此两者也不能脱离经验性的表象,“若没有任何一个经验表象来充当思维活动的材料,这个‘我思’的行动毕竟不会发生,而这种经验性的东西只是纯粹智性能力的应用或运用的条件而已”<sup>[31](P303)</sup>。即是说,当康德说“我思”是一个经验命题时,他强调的是这个命题中暗含了第三项 cogitatum,即这个经验命题实际上应表达为 ego - cogito - cogitatum。但值得注意的是,这里的 cogitatum 只是作为“某种不确定的经验性直观即知觉”,而非已经被规定的客体。所以,在第二种理解即“‘我思’是一个经验性命题”中,“我思故我在”中的“我在”仍然不是作为客体的经验自我的存有。

再次,把笛卡尔的“我思”理解为一个经验命题或一个经验。<sup>[31](P203)</sup>康德把这第三种意义上的“我思”表述为“我实存于进行思维中”,这种意义

上的“我思”直接陈述着我在这个现实。也即是说，“我思故我在”是同语反复：经验自我以这样那样的直观表象显现着自身实存于这些表象之中。“我思”作为一个经验命题或经验，其中被给予的直观表象已经在思维的机能方面得到规定，即被赋予了与一个客体的关系，由此才能说作为客体的自我的实存，否则谈不上“经验”。

#### 四、笛卡尔和康德对外部世界存有问题的不同处理

值得指出的是，虽然笛卡尔和康德都是以“我思”作为自己哲学的出发点，但二者在处理外部世界的存有问题上有很大不同。笛卡尔的“我思”陷入了完全的意识内在性，以至整个外部世界的存有都成为可疑的，需要靠上帝的存在来保证，这为后来休谟等人的怀疑论留下了空间。而康德则在深入探索和考察“我思”的基础上，对外部世界的存有进行了证明，在一定意义上反驳了怀疑论。

在笛卡尔看来，实体是指“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……某种东西由之而存在的东西，就叫做实体( Substance)”<sup>[11] (P162)</sup>。笛卡尔认为的实体包含绝对实体和相对实体。绝对实体指上帝，而相对实体是指只依赖于上帝而不依赖于其他事物而存在的东西，包括物质实体和精神实体。物质实体的本质属性是广延，精神实体的本质属性是思维，这二者相互独立构成心物二元论，也因此人对外部世界的认识需要一个上帝来保证。

康德则指出：“对我自己的存有的单纯的、但经验性地被规定的意识证明了我之外的空间诸对象的存有。”<sup>[31] (P203)</sup> 这里的关键是理解康德所说的“被规定了”、“外部对象”及其“客观存有”是什么意思。这个问题及其答案包含在两段决定性的文本中：

我们自己拥有表象，我们也能意识到它们。但这种意识尽管可以随意伸展到如此之远、如此精确或准确，却仍然只不过是些表象，即我们内心在这种或那种时间关系中的内在

规定。那么，我们是怎样做到为这些表象建立一个客体，或者超出它们的主观实在性的各种变形，还要赋予它们以某种我不知道是什么样的客观实在性呢？<sup>[31] (P181)</sup>

如果我们研究一下，与对象的关系究竟会赋予我们的诸表象以什么样的新的性状，这些表象由此将获得的尊严是什么，那么我们就就会发现，这种关系所造成的只不过是使诸表象以某种形式的结合成为必然的，并使它们从属于某条规则；反过来说，只是由于我们表象的时间关系中某种秩序是必然的，这些表象才被赋予了客观的意义。<sup>[31] (P182)</sup>

这里康德指出，所谓客体，不过是诸表象以某种形式按照规则必然结合的产物，而所谓客观性，就是这种结合的普遍必然性。使得诸表象按照规则进行必然结合的正是先验统觉，这里可以看出先验统觉对作为客体存有的经验自我和外部对象的关键作用。换言之，从外感观有诸直观表象被给予出来，并不能证明外部客体的存有；同样单凭内感观也不能证明一个客体的存有。对外部世界持怀疑态度的怀疑论者只承认直接的内部经验，但他们没有看到，在他们承认内部经验的同时也必须承认外部经验。因为无论内部经验还是外部经验都是先验统觉进行必然综合统一的结果，外部经验和内部经验都是直接经验。只有先验统觉对内感官给予出来的诸直观表象进行规定即进行综合统一，这些表象才会关联到客体，由此我们才能说具有了内部经验或作为客体的经验自我的存有。一旦我们承认了内部经验，即先验统觉对内直观诸表象的必然结合，也就承认了外部世界的客观存有，即先验统觉对外感官表象的必然结合。

这里我们可以看出，康德对关于“外部世界”、“在我之外”等概念的误解给予了决定性的纠正。无论是内感官给予出来的直观表象，还是外感官给予出来的直观表象，都是内心或意识的规定性或状态，在这个意义上并且只在这个意义上，这两类表象都是“内在的”，“内在于意识”。所谓“外部”，是指在空间中；而所谓“在空间中”是指能被

外感官所知觉到、直观到。空间作为外感官的形式,凡在外感官中被给予出来的直观表象就在空间这个形式中。然而,单就一个知觉表象本身而言,还只是内心状态的规定,并不能说表现了或具有一个对象;只有它与其他知觉表象一起经过先验统觉的综合统一,才谈得上有一个客体或对客体的经验。外部世界当然是客观存在的,但这种客观性不是与主体性或主观性无关的客观性,而是由主体性建立起来的客观性。

笛卡尔通过“普遍怀疑”达到了意识的内在性。与这种无可怀疑的意识的内在表象或体验相比,外部世界的客观存在显然是可疑的。之所以可疑,是因为我们不能理解这种“客观性”,因为这种客观性“超出”了表象的主观性和内在性。只要我们尚未理解这种“超出”的含义及其“如何可能”,外部世界的客观存在对我们而言就始终是可疑的,是个谜。康德指出,外部对象不是我们的主观表象,不像后者那样内在于我们的意识。外部对象超出了主观表象,即是说它具有比主观表象更多的东西。这个更多的东西就是必然的秩序和关系,在此意义上我们说外部对象是客观的,即普遍必然的。然而,不论主观表象还是外部对象都是与主体相关的,用胡塞尔的话说:外部对象虽然超出了内在意识的范围,但仍属于意向性的范围。康德对“外部世界的存在”问题的重大贡献在于,他既不像笛卡尔那样需要一个上帝来保证外部世界的客观存在,也不是像独断论者那样先设定外部世界的客观存在,再用这种客观性来说明主观性,而是与之相反,他用主观性去说明客观性,即指出思维

对象的客观性其实是主体的思维活动建立起来的普遍必然性。

当然,康德对此问题的解决也存在一定的不彻底性。康德认为显现必有显现者,必须设定自在之物来说明显现的来源或原因。这说明康德仍然没有彻底摆脱胡塞尔所拒斥的“自然的态度”。只要尚未摆脱“自然的态度”,人们就会不可避免地提出表象或显现的来源问题,即追问显现的原因。我们不是要回答这一问题,而是要摆脱“自然的态度”。这不是说摆脱了“自然的态度”之后,我们将找到这个问题的答案,而是说摆脱了“自然的态度”之后,这个问题就不复存在。

## 五、结语

康德的先验自我,是对笛卡尔“我思”的深入考察和探索。这种考察和探索不但澄清了笛卡尔“我思”的模糊和含混,解决了他理论中的一些困难,而且把我们对人类的“自我”和知识的理解大大向前推进了一步。

## 【参考文献】

- [1](法)勒内·笛卡尔.第一哲学沉思集[M].庞景仁,译.北京:商务印书馆,1986.
- [2](德)埃德蒙多·胡塞尔.纯粹现象学通论[M].李幼蒸,译.北京:商务印书馆,1992.
- [3](德)伊曼努尔·康德.纯粹理性批判[M].邓晓芒,译.北京:人民出版社,2004.

【责任编辑:赵伟】