

## 康德的“物自身”概念

刘 作

(东南大学 人文学院 江苏 南京 211102)

[摘要] 文章试图澄清康德哲学中现象与物自身的区分,认为康德哲学是从人的立场出发的主体性哲学,现象和物自身的区分只是人的理性能力在认识过程中对事物的“两个方面”的理解。并通过对作为人的感性、知性和理性认识能力来考虑的物自身的具体分析,认为物自身的概念在认识过程中具有一贯性。

[关键词] 现象;物自身;感性;知性;理性

[中图分类号]B142 [文献标识码]A [文章编号]1005-3492(2011)12-0020-05 [收稿日期] 2011-08-21

[作者简介]刘作,湖北仙桃人,博士,东南大学人文学院讲师,主要研究方向为康德哲学。

[基金项目]国家社科基金“个体尊严与社会和谐互动性研究”。(项目编号:10CKS028)

### 一、问题的初步阐明

为了维护知识和拯救自由,康德批判哲学一个最显著的特点就是现象和物自身的区分。据此,康德似乎设定了两个不同的世界——现象的世界和物自身的世界,前者是我们所能够认识的,后者是我们不可能认识的,所以物自身是我们认识的彼岸。由此出发,有人就认为康德设定了两个不同的实体,是不可知论者和二元论者。甚至连黑格尔也有类似的想法,“在这个意义下康德哲学被叫做唯心主义:我们只是与我们的规定打交道,不能达到自在存在;我们不能达到真正的客观事物”<sup>[1](P274)</sup>,“照康德哲学来说,我们所知道的事物是对我们来说是现象,而这些事物的自身却总是我们所不能达到的彼岸”<sup>[2](P127)</sup>。

这样的看法,从字面的意义来看,似乎是有道理的,而且在康德文本中,似乎隐隐约约有这样的影子:“然而,这里面也就包含正好包含着反证我们理性的先天知识的那个初次评价的结果之真理性的试验,即这种知识只适用于现象,相反,自在的事物本身虽然就其自身来说是实在的,但对我们却处于不可知的状态”<sup>[3](P17)</sup>。但是实际上把现象和物自身当作不同的实体是对康德的一种误解,如果这样理解,康德后面很多相应的理论就无法解释了。比如,在康德的道德行为理论。

认为康德设定了两种不同的实体与物自身和现象所表达的字面意思有关系。对于这点,贝克认为“Ding an sich 在第二批判中只使用了一次,他经常是 Ding an sich selbst 的说话的方式,后者说话方式是副词而不是形容词,含蓄表达‘事物从本身来看’这种区分是重要的,因为前者暗示有两种事物,也就是现象和物自身,而后者暗示是在不同的语境下(作为现象和作为本身来看)的一种事物”<sup>[7](PXXV)</sup>。他认为应该用“两个方面”而不是“两个事物”来解读。阿利森也有相似的看法,他认为“区分与其说是一个事物被看作现象以及同一个事物被看作事物本身,不如说这是对事物作为它的显现的一个考虑以及同一个事物作为它本身的一个考虑”<sup>[6](P241)</sup>。这些看法在康德文本里是有着很多根据的,比如“但如果这个批判没有弄错的话,它就在这里教我们从两种不同的意义来设想对象,也就是或者设想为现象,或者设想为自在之物本身”<sup>[3](P21)</sup>。

这种看法的关键在于,我们要注意到,康德哲学是一种主体性哲学,他从有理性的主体自身来考虑,而非着眼于物我两分的认识模式。因而把现象和物自身作为“两个事物”来解读只不过是康德整个体系立足点的一种误解。康德哲学立足于人的理性能力,他对现象和物自身的区分也在此范围之内,这种区分也就只能是人的理性能力在认识过程中对

事物做出的“两个方面”的理解。

而把现象和物自身作为对于同一事物的两个方面的考虑,与康德对我们的认识能力的区分——感性、知性以及理性——的限度有关。我们知道,康德把人的认识能力分为三种:感性、知性和理性。感性体现为接受性;知性是以范畴作为认识形式的能力,体现为自发性;理性是从知性的有条件的知识上升到无条件的知识的认识能力,在知识的形成过程中,形成的是“幻相”。这样,我们就可以在人的三种认识能力的范围内分别考察物自身这个概念。通过考察,可以看出,物自身这个概念在康德哲学中具有逻辑一贯性。

## 二、以感性认识能力来考虑的物自身

在康德看来,我们的一切知识都开始于经验。经验的开端就是感性,感性作为接受性的认识能力,给我们提供认识的质料。物自身“刺激”我们,我们的先天直观形式——时间和空间对这些“刺激”进行整理,最后形成初步的感性知识。至于怎么“刺激”的,这关系到心理学,康德并没有讨论。在这一过程中,物自身的作用就是提供认识的质料。物自身不可知,但是它肯定存在,“这个东西的直接表象虽然是感性的,但它哪怕没有我们感性的这种性状(我们的直观形式就建立在这种性状上),却自在本身必须是某物,即某种独立于感性的对象”<sup>[3](P229)</sup>。康德在人的感性中,设定了物自身的存在,但是又认为物自身是我们所不知道的。这样的设定好像有矛盾的地方,因为既然我们的知识都从经验开始,那么怎么能够设定经验之外物的存在呢?康德是把物自身的存在作为认识的逻辑前提来看的,“必然会有某种本身不是现象的东西与现象相应”,从我们的知识有经验的来源,就可以推出物的存在。

物自身不能够被认识,不是因为像莱布尼茨所认为的人的认识能力的局限性问题,而是本质的问题,人的认识能力本质上就不能认识物自身。康德在“先验感性论”中,批判了过去哲学特别是唯理论如莱布尼茨哲学。在莱布尼茨看来,单子都在认识宇宙,它们的认识能力分为几种,但是除了上帝作为“单子的单子”能够清晰的认识宇宙外,其余的“单子都以混乱的方式追求无限,追求全体,但是它们都按照知觉的清晰程度而受到限制和区别”<sup>[5](P493)</sup>。而在康德看来,不管我们的认识能力有多么清晰,也不可能认识物自身。为什么不能够认识物自身呢?

在康德看来,我们在形成知识时,必须要从感性出发,必须要经过我们的感性主观性状——时空的作用。时空在我们认识过程中,像“蓝色的眼镜”一样对我们的知识和认识对象进行初步的规定。如果没有这些主观的属性,那么我们就根本不可能有关于对象的知识。

这些主观的属性就是时间和空间的作用,时间和空间作为人的先天直观形式,对于对象的“刺激”有着整理的作用。那么这些对象包括哪些呢?包括外在的对象和内在的对象。外在的对象就是外感官对象,康德认为人的知识都是从经验开始,所以必定存在外感官对象。内在的对象就是内感官,也就是自我,以灵魂作为对象。“所以,当我主张说,我据以设定物体和我的灵魂的、作为两者存有的条件的那种空间和时间的性质,是在我的直观方式中、而不是在这些自在的客体中”<sup>[3](P48)</sup>。所以,以感性认识能力来考虑的物自身包括外在的对象和内在的对象,但是它们有什么性质,是不可知的,我们只是由于我们的感性的接受性而逻辑的推断出有独立于感性的事物。有人认为以感性认识能力来考虑的物自身“总是意味着某种个别的東西”<sup>[4](P69)</sup>,如果从感性认识的特点出发认为它是个别的,似乎可能是合理的。因为我们的感性认识总是个别的,如果从感性的多样性,推出以感性认识能力来考虑的物自身“好像”也是多样性的,这在一定程度上是允许的。但我认为,并不能由此断定以感性认识能力来考虑的物自身就是个别的,因为它在人的感性认识能力之外,康德在先验感性论里认为,“但其真实的相关物、亦即自在之物却丝毫没有借此得到认识,也不可能借此被认识,但它也从来不在经验中被探讨”<sup>[3](P33)</sup>。

## 三、以知性认识能力来考虑的物自身

在康德看来,我们的知识都是知性范畴和感性经验的结合,前者统摄后者,二者缺一不可。没有感性经验,知性范畴空无内容;没有知性范畴,感性经验是盲目的。在“概念分析论”里,康德论证了知性范畴对感性经验的客观有效性,在“原理分析论”里,康德论证了知性范畴在感性经验的具体应用的条件和规则,也就是时间图型。时间图型使得知性范畴能够具体运用于感性经验,同时也限制了范畴的经验性应用。但是范畴除了经验性的运用之外,还有别的运用吗?康德认为,范畴作为我们先天的

认识能力在来源上不是建立在我们的感性经验之上,所以似乎有超出感性经验做出一种扩展性应用的能力。知性范畴有先验的含义,即知性范畴一定要指向一个对象,但是它不能够有先验的运用。“所以,知性永远也不能对它的一切先天原理、乃至对它的一切概念作先验的运用,而只能作经验性的运用”<sup>[3](P217)</sup>所谓先验的运用,就是知性范畴超出感性经验而“与一般物以及与自在之物本身相关”<sup>[3]</sup>(第218页)。但是,如前所说,在康德看来,知识只能是思维的逻辑形式与经验对象的结合,超出了感性经验就不可能形成客观的知识,所以知性不可能有这种先验的运用。

但是,范畴除了能够认识一个对象并形成知识之外,它作为思维的形式,还可以对一个对象进行思维。如果没有相应的直观被给予概念,那么范畴作为概念的形式虽然不能成为知识,但也许仍能够进行思维。在我们形成知识的过程中,知性把一个对象称为现象(phenomena)时“同时又在这种关系之外仍具有关于自在的对象本身的一个表象”<sup>[3](P226)</sup>,这就是本体的概念,它是知性对物自身的思维。如果说感性的物自身对应的是现象(appearance),相关的认识能力是经验性的直观,那么现象(phenomena)则对应的是本体(noumena),相关的认识能力就是可能存在的智性直观。前者停留在感性认识能力的阶段,后者则有了知性的作用。本体的概念是个悬拟的概念,即关于它的概念与康德的认识能力系统是圆融的,并无矛盾,但是也无法用人的认识能力去认识它。“一个本体的概念,即一个完全不应被思考为一个感官对象,而应(只通过纯粹知性)被思考为一个自在之物的概念,是完全不自相矛盾的”<sup>[3](P231页)</sup>。预设这个不自相矛盾的本体的根据何在呢?在先验感性论中,康德认为我们虽然不能够认识到感性的物自身,但是由我们的认识必然要从现象(appearance)的“刺激”开始,这就逻辑的推出了感性的物自身的存在。而在先验分析论中,康德认为,“本体的概念只不过是一个限度概念,为的是限制感性的僭妄,因而只有消极的运用。但这个概念毕竟不是杜撰出来的,而是与感性的限制相关联的”<sup>[3](P231)</sup>。本体根本不应作为感官的对象,因此为了限制感性知识的有效性,本体作为界限概念是必要的,能够防止感性直观扩展到物自身之上,而把知识的领域扩大到知性所思维的一切东西上去。

但是本体的概念在消极的意义上,不是我们感性直观的对象;从积极的意义上来说,如果要对它有所认识,就必须假定智性直观这种特殊的直观方式。但是这种直观方式,是我们人所不具有的,我们甚至连这种直观的可能性都不能够确定,更不用说形成知识。所以,人的知性只能有经验性的运用。而我们的知性范畴如果没有感性经验作为质料被给予,那么就可以思维这个一般的物,也就是感性物自身。在概念的思维下,就形成了本体的概念。

在第一版康德只说到本体的消极含义,而在第二版中他则提到了本体的积极含义,更多地引入了智性直观这个概念。对于这个变化,阿利森在《康德的先验观念论》中认为,“但是这些术语的转变并没有反映任何显著的变化。在第二版的本体的积极和消极的区分中,只是对在第一版的本体和先验对象区别的更详细和清楚的修订”<sup>[6](P246)</sup>。在他看来,本体在消极的意义上独立于我们的感官对象的某物,是未决定的,但如果只在这样的意义上理解的话,本体就与作为“一般某物完全未定的思想”的先验对象不好区分开了。这种考虑是很有道理的。我们对康德在第二版中做出有关本体的积极和消极含义的区分,可以做一种它是为了体系的一贯性和完善性的理解,他的这种区分并没有与第一版相矛盾。如前所述,在第二版中,康德承认本体有其积极的含义,是假定一种我们所不具有的智性直观的方式,把本体“理解为一个非感性的直观的客体”<sup>[3](P225)</sup>;而第一版中,康德否认其积极含义,认为“这概念根本不是积极的,不是关于任何一物的确定的知识,而只意味着关于一般某物的思维”<sup>[3](P229)</sup>。可以看出,二者的“积极的”含义是不一样的。第一版中否认的本体的“积极的”含义,是指对某物形成确定的知识。而在第二版中,本体只是在没有被赋予感性材料的基础上,并且在人类所难以具有的能力范围之内,具有一种设想中的“积极的”含义。第二版加上积极的含义,就给本体赋予了某种规定性,根据设想中的知性直观能力本体能够被确定下来,借此本体得以与先验对象区别开来,但由于“智性的直观完全处于我们的认识能力之外”<sup>[3](P227)</sup>,这种规定性相对于认识来说也只是消极意义的东西。进一步来讲,引入本体的“积极的含义”,从而引入智性直观的概念,康德在第二版的其他地方也有考虑,特别是

在“先验演绎”中,他为了在逻辑上说明范畴对感性直观的有效性,以及范畴只能有经验性的运用,经常引用智性直观的概念(“一般直观”、“本身直观着的知性”、“神的知性”等)。所以在第二版中,康德加上了“积极的含义上的本体”的论述是和第二版更多引入智性直观的概念这一思考也是一致的。

#### 四、以理性认识能力来考虑的物自身

在康德看来,人的认识能力分为感性、知性和理性。感性是接受性;知性是规则的能力,是有限的认识;理性是原则的能力,是上升到无限的认识。知性的逻辑形式是判断,理性的逻辑形式是推理。推理的形式是由大前提、小前提和结论组成的,在推理的过程中,前一个三段论的结论就变成了后一个三段论的前提,这样不断的向前推进,最终达到最高的条件。康德认为,“无条件者决不可能在我们所知的(被给予我们的)那些物那里去找,倒是必须到我们所不知道的、作为自在之物本身的物那里去找。”<sup>[3][P17]</sup>因而,这种无条件者就是先验理念,属于物自身,是理性在认识领域中产生的。

理念这个词早在柏拉图哲学中已经出现过了。在柏拉图看来,任何事物的存在都有其理念,理念是事物的“摹本”,事物因为分有理念而存在。理念分为几个等级,善是最高理念,它是事物存在、发展的根据和源泉。可以说,柏拉图的理念有着真善美相统一的含义,有着世界本源的意味。但在康德哲学中,理念作为人类理性的产物,是人的认识能力的一部分,在理论领域发挥着调节性作用,而它的实在性却真正存在于道德领域,可以说先验理念是理论理性过渡到实践理性的桥梁。从而,从柏拉图哲学那里借来的理念得以嵌入到康德哲学的整体框架中发挥其作用。

按照康德的观点,我们的知识所表达的都是关系,按照知识与对象的关系,可以把知识划分为三种:对主体的关系、对一切现象的关系以及对一般事物的关系。这样就形成了三种先验理念:灵魂、世界以及上帝。

灵魂作为理性心理学的对象,也就是我思。在康德看来,“‘我思’必然能够伴随着我的表象”,我思是我们认识的承载者,表现为一种能动的先验主体,但这并没有说明它自身是一个实体性的存在,因为对于这个作为内感官的“我思”没有可被给予的直观。

世界作为宇宙论的对象,在康德看来也会导致“先验幻相”。理性从知性已有的经验对象出发,超出经验对象,试图达到对可能经验的总体的一个客观综合,这样就会形成相互冲突的命题。理性在这些问题上争执不下,是因为他们都把物自身当作现象来看待,把世界当作了可以在量、质、关系以及模态范畴中可以被规定的对象。但是,在先验观念论的指导下,区分物自身和现象,因为物自身不能作为认识的对象,这样的问题就可以解决了。

上帝作为先验神学的概念,在康德看来,表达的是一种完全脱离经验的理想。上帝作为元始存在者,是一切事物的蓝本,任何事物都是从这个完善的存在者中取得自身的可能性。如果将这种逻辑的必然性转化为实在性的存在,就会导致上帝实存的概念。康德立足于经验,认为我们在论证一个事物存在时,都必须有经验性直观在场才可以,因为“存在不是谓词”。

那么,先验理念作为物自身与本体的关系是什么呢?我认为,本体作为知性的对象,起到认识界限的作用,但并没有在理论领域对本体作出具体规定。理性作为寻求最大化倾向的能力,在认识论范围内,利用范畴对本体做出了规定。作为内感官的灵魂被认为是一个单纯的有人格同一性的实体,可能经验的总体被认为是可以加以规定的,而一般对象被认为存在一个上帝一样的完满的存在者作为其根据。这些理念作为本体的具体规定在认识论领域里没有实在性,当先验自由在实践领域获得实在性时,上帝和灵魂不朽的理念在自由获得了实在性的可能下也随之获得了实在性。

#### 五、结论

物自身作为现象的基底是不可知的,但同样的基底,在人的不同认识能力那里有着不同的作用。在感性的认识能力中,它作为“刺激”为我们提供认识的质料,而它的存在仅仅作为一种逻辑前提得以确认;在知性的认识能力中,它作为本体,是知性离开感性经验对物自身所做的思维,主要起着认识界限的作用,本身是没有得到规定的;而在理性的认识能力中,它作为先验理念,可以在理论领域和实践领域两方面发挥作用,在理论性运用中,理性脱离感性直观,运用知性范畴对本体世界做出的具体的规定,形成三种理念,在认识领域里,形成“幻相”,这是理念的超验运用,而当它作为调节性原则时,就是一种

内在性的运用,但是在实践领域里,这些理念具有内在性的运用,被作为道德的信念而信其为真。

物自身对于我们作为有限的理性存在者来说不可知,在康德的体系中首先是作为人的三种人的认识能力的界限而存在的,除去了不可知的东西,我们才知道我们能够知道什么,并且我们所知的东西在什么范围内是有效的。而康德理论体系的“目的的统一性”也使得我相信物自身的一贯性,这种一贯性不是立足于“物自身”,而是立足于人的认识能力的。

立足于康德那著名的三大哲学问题——我能知道什么?我应该做什么?我可以希望什么?可以看到,从前康德时代的立场“世界是什么”到康德的立场“人能够认识的世界是什么”,我们已经经历了一场“哥白尼式的革命”。而康德哲学也并不是简单地分为认识论、道德哲学这样的部分,而是以人的认识能力为中心的包含对人的知、情、意各方面思考的一个有机整体,它集中解答了“人是什么”的问题。正因为有这样的转向,康德哲学就不再是不可知论的消极独断,而应当是对属人的世界的实事求是的严肃探讨和判断。康德物自体世界的不可知所要限制的不是我们对世界的探讨和思考,而是我们人类

理性的狂妄、无知,并且它通过对道德世界的建立,也为人类在现实中找到了安身立命之处。

#### 注 释

①Ding an sich 为德语,意为物自身; Ding an sich selbst 为德语,意为事物从本身来看。

②在康德看来,“科学性的理性概念包含有目的和与这目的相一致的整体的形式”这种“目的统一性,使得每个部分都能够与其他部分的知识那里被想起来,也使得没有任何偶然的增加、或是在完善性上不具有自己先天规定界限的任何不确定量发生”。康德自己的哲学就是在这种纯粹理性的建筑术之下建构的系统。(参见《纯粹理性批判》P629)

#### 参考文献

[1] [德]黑格尔. 哲学史讲演录(第四卷) [M]. 贺麟译. 北京: 商务印书馆, 1997.

[2] [德]黑格尔. 小逻辑 [M]. 贺麟译. 北京: 商务印书馆, 1997.

[3] [德]康德. 纯粹理性批判 [M]. 邓晓芒译. 北京: 人民出版社, 2004.

[4] 韩水法. 康德物自身学说研究 [M]. 北京: 商务印书馆, 2007.

[5] 北京大学哲学系外国哲学史教研室. 十六——十八世纪西欧各国哲学 [Z]. 北京: 商务印书馆, 1975.

[6] Allison. Kant's Transcendental Idealism [M]. New Haven: Yale University Press, 1983.

[7] [德]康德. 实践理性批判(英文影印本) [M]. 贝克译. 北京: 中国社会科学院出版社, 1999.

(责任编辑: 郭洪)

(上接第9页)

#### 注 释

①吉登斯. 现代性的后果 [M]. 译林出版社, 2000: 1, 45.

②相关的详细理论可参阅麦金太尔《德性之后》, 哈贝马斯《交往行为理论》, 罗尔斯《正义论》等。

③④马克思恩格斯选集(第1卷) [M]. 人民出版社, 1995: 275, 287.

⑤有些学者直接把马克思的意识形态定义为虚假意识。而有学者认为“马克思从未用过‘虚假意识’的措辞: 这个用语的最早使用者是恩格斯”, “马克思的要点通常是这样的: 意识形态不是一个逻辑或经验虚假的问题, 而是确定真实的方式过于肤浅或会使人误入歧途的问题”。( [英]大卫·麦克里兰. 意识形态(第二版) [M]. 吉林人民出版社, 2005: 24—25.)

⑥⑧⑨⑪ 马克思恩格斯选集(第1卷) [M]. 人民出版社, 1995(2): 72, 73, 100, 101.

⑦马克思的意识形态概念的提出可以追溯到马克思的博士论文。在博士论文中写道“我们的生活需要的不是幻想(Ideologie, 直译为‘意识形态’)和空洞的假设, 而是我们能够过没有迷乱的生活”; 在《答一家“中庸”报纸的攻击》中写道“我们且不要操之过急, 让我们来看一看事情的实际情况, 而不要成为幻想家(Idiologie)”; 在《神圣家族》中马克思谈到拿破仑时说“他对工业琐事的轻视是他对幻想

家(Ideologue)的轻视的补充”。(周亮勋. “意识形态”一词的含义在马列著作中的变化 [R]. 国外理论动态 [C]. 1999(10).) 而在《德意志意识形态》之前, 意识形态批判是以批判唯心主义哲学而显著于世人面前的。这儿我把意识形态限制在一个狭义的范围内进行论述, 而不是以作为实践反面的意识形态来勾连马克思的所有文本。

⑩斯拉沃热·齐泽克等. 图绘意识形态 [M]. 南京大学出版社, 2002: 24—25.

⑫⑬⑭ 马克思恩格斯全集(第3卷) [M]. 人民出版社, 2002: 194, 192, 198, 173.

⑮⑯ 马克思. 1844年经济学哲学手稿 [M]. 人民出版社, 2000: 81, 81.

⑰⑱ 马克思恩格斯全集(第3卷) [M]. 人民出版社, 2002: 189, 189.

#### 参考文献

[1] 吉登斯. 现代性的后果 [M]. 译林出版社, 2000.

[2] 泰勒. 现代性之隐忧 [M]. 中央编译出版社, 2001.

[3] 马克思恩格斯选集(第1卷) [M]. 人民出版社, 1995.

[4] 麦克里兰. 意识形态 [M]. 吉林人民出版社, 2005.

[5] 斯拉沃热·齐泽克等. 图绘意识形态 [M]. 南京大学出版社, 2002.

[6] 马克思恩格斯全集(第3卷) [M]. 人民出版社, 2002.

[7] 马克思. 1844年经济学哲学手稿 [M]. 人民出版社, 2000.

(责任编辑: 贺永泉)