

康德“物自身问题”的视角主义审思

——兼评牟宗三与李明辉的阐释

贺磊

摘要 在现代康德学关于先验唯心论的标准叙事中，无论是“两个世界”的形而上学阐释还是“两个方面”的方法论/认识论阐释，都不足以彻底证成康德的物自身学说。在康德理论哲学内部，澄清否定的物自身概念和肯定的物自身概念之间的关系面临着根本困难，这一困难正是康德哲学需要解决的“物自身问题”。《纯粹理性批判》中关于“阅读”的隐喻，既说明了否定的物自身如何是可读经验的不可读根据，也说明了物自身问题如何关联于一个有待证成的第二视角：在理论和认知视角中已被“读作”经验的现象，其“言外之意”应当在第二视角中得到理解。牟宗三关于物自身乃是价值概念而非事实概念的论断，正确指出物自身概念最终须关联于康德实践哲学，但却未能正确理解康德的物自身问题。李明辉对牟宗三论断的辩护，由于未能彻底贯彻视角主义的阐释进路，也错过了物自身问题的准确表达。

关键词 物自身 先验唯心论 牟宗三 李明辉 视角主义

作者贺磊，同济大学人文学院哲学系助理教授（上海 200092）。

中图分类号 B5

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2026)03-0031-10

“物自身”（Ding an sich selbst）概念及与之息息相关的先验唯心论^①（transzendentaler Idealismus）的学说，是在两百多年的康德接受史中争论不休的话题。在汉语世界，“物自身”还偶然关联于一个比较哲学的话题：牟宗三的康德阐释。他关于“物自身”乃是价值概念而非事实概念的论断大异于康德学的标准理解，受到较多批评。相关争论既有相当部分是哲学研究方法论之争，也总相关于如何理解康德哲学本身。^② 在后一方面，当代汉语学界唯有李明辉着力论证牟宗三的论断合乎康德哲学的要旨。虽然他的辩护没有引发进一步的充分讨论，但由于他做出了在康德学内部最宽容地理解牟宗三的努力，我们有必要认真考虑如下问题：牟宗三的观点是否真正有助于澄清康德的“物自身问题”？本文将试图表明，无论是当代主流的研究立场还是

① 本文无法讨论将“Idealismus”译为“唯心主义/唯心论”或“观念论”何者更优的问题，取“唯心论”为统一译法，主要是因为认同“心”一词在汉语中能“以其最广的意义指称所有的心灵能力、活动和现象”（韩水法：《“心灵”语词的历史—因果关联——唯心主义与“Mind”“Geist”“Idealism”及其他》，《学术月刊》2024年第9期）的观点。

② 对牟宗三的物自身阐释的主要批评者，无论是康德研究者[如邓晓芒：《牟宗三对康德之误读举要（之三）——关于“物自身”》，《学习与探索》2006年第6期]，还是新儒家研究者（如杨泽波：《牟宗三何以认定康德的物自身不是一个事实的概念？》，《哲学研究》2007年第11期），均指控牟宗三误解乃至曲解了康德的原意。从哲学史和哲学研究方法论的角度看，正如南星新近所指出的那样：“只有将‘思想对话’当作文本阐释的目标，以偏离经典文本的原意为理由来对某一特定的阐释方案进行批评才具有真正的哲学意义，因为在这种情况下，这类批评不是在借经典文本的权威来压制不同的思想，而不多不少恰恰是在提示我们在经典文本的基础上、以一种或许更具吸引力的方式来开展哲思的可能性。”（南星：《“强制阐释”还是“思想对话”？——海德格尔、牟宗三与康德哲学的阐释》，《浙江社会科学》2023年第10期）因此，一种文本阐释包含了多少误解和曲解并不是第一位的问题，重要的是它是否有助于我们更好地理解经典文本的哲学提问方式及其思考路径。我们将看到，牟宗三的阐释并非丝毫无助于理解康德的“物自身问题”，尽管他的解决方案是误导性的。

牟宗三的论断与李明辉的辩护，都未能真正切中康德哲学内部的“物自身问题”，遑论评估其在康德哲学内部得到解决的可能性。为此，我们将回顾现代康德学关于先验唯心论和物自身学说的标准叙事，分析物自身问题未能得到彻底澄清的缘由，并在康德文本中初步寻找理解和解决该问题的可能路径。以上讨论同时也逐渐显露牟宗三论断的可能价值和谬误，最终我们将借由批评李明辉的辩护，为牟宗三的论断给出康德学内部的充分评价。

一、标准叙事

主张区分现象 (Erscheinung) 与物自身的先验唯心论，无疑是康德最鲜明的正面哲学主张之一。自《纯粹理性批判》出版始，这一学说就成为众矢之的。经常被引用的雅可比 (F. H. Jacobi) 的论断尖锐而强力：现象与物自身的区分及前者与后者的关联对于康德而言是如此重要，以至于不预设这个学说根本不可能进入他的体系，但一旦预设了这个学说，就根本不可能停留在这个体系之中。^① 该批评的实质是指出，一种本身绝不显现但却作为现象（只要其仅仅被理解为心灵中的表象）之根据的物自身，其存在无法在康德哲学内部无矛盾地得到断言，彻底的唯心论因而只能是主观的和唯我论的。如果康德的知识论无非是一种将知识的确定性建立在心灵的封闭性之上的现象主义，那么在这种知识论内部出现一种关于与现象截然区分又必须有所联系的不可知的“物自身”的形而上学，将导致巨大的理论困难。这一影响深远的批评，因看起来具有内部批评的形态，所以能被持有不同哲学立场的批评者在不同程度上分享。只要物自身的概念不可辩护，先验唯心论就只能放弃。

历来有许多康德研究者同样认为，康德既支持一种现象主义观点，又主张存在着完全独立于我们的心灵和认知能力的实在，即物自身。按照当代康德研究的流行概括，这种对康德的先验唯心论的基本理解，无非是一种关于“两种对象”或“两个世界”的形而上学学说，其主旨是要在存在论上区分对象的两个领域，一个是依赖于我们的认识能力的可知事物的领域，另一个是独立于我们的心灵的不可知的领域。两种对象或两个世界的理解往往构成了负面评价先验唯心论及物自身学说的前提。例如，20 世纪对英语世界康德研究影响巨大的斯特劳森 (P. F. Strawson)，就试图将所谓康德的“经验形而上学的分析性论证”从先验唯心论这一形而上学学说中剥离出来^②；又如，当代著名康德学者盖耶 (Paul Guyer) 也认为，康德“关于经验的先验理论”可以丝毫不预设“物自身”和“独断的先验唯心论”^③。不过，以 1983 年艾利森 (Henry E. Allison) 的代表性研究为标志，近半个世纪的现代康德研究同时流行着另一个更同情康德的解读范式，即常被概括为“一种对象”或“两个方面” (two-aspect/dual aspect)^④ 的学说；其与“两个对象”或“两个世界”观点的对立，往往被视作旧的形而上学解读和新的“知识论—方法论”解读的对立——在英语康德研究逐渐据有研究主导地位之今日，这已成为标准叙事。^⑤ 相应的，21 世纪以来康德研究在这个问题上的进展，多基于这一标准叙事而寻求在两种模式间行调和或综合的工作^⑥，而研究光谱的两端则已确定。

① Vgl. Jacobi, F. H., *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, Breslau: Löwe, 1787, S. 304.

② Cf. Strawson, P. F., *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London: Routledge, 1966, pp. 38–42.

③ Cf. Guyer, P., *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 335.

④ 相关文献中“two-aspect”也偶有译作“两个视角”，而“视角”往往也用于翻译“perspective”。由于“aspect”的含义更侧重于事物所展现的某个面相，“perspective”则明确表达事物得以被观察的某个角度，正对应汉语中“方面”和“视角”的区别，故本文将“two-aspect”译作“两个方面”。但很显然，谈论事物的“方面”是与谈论看待事物的“视角”紧密关联的。

⑤ “两个方面”阐释虽然在这一叙事中以艾利森的研究为典型，但在现代德语康德研究中，无论是普劳斯 (Gerold Prauss) 关于先验唯心论的重要研究 (Prauss, G., *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“*, Berlin, 1971; Prauss, G., *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn: Bouvier Verlag, 1974)，还是如今在英语世界罕被提及的考尔巴赫 (Friedrich Kaulbach) 的视角主义观点 (Kaulbach, F., *Immanuel Kant*, Berlin: Walter De Gruyter, 1969)，都早于阿利森的工作。

⑥ Cf. Langton, R., *Kantian Humility*, Oxford: Oxford University Press, 1998; Rosefeldt, T., “Dinge an sich und sekundäre Qualitäten,” in *Kant in der Gegenwart*, J. Stolzenberg (Hg.), Berlin: Walter de Gruyter, 2007; Emundts, D., “The Refutation of Idealism and the Distinction between Phenomena and Noumena,” in *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, P. Guyer (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2010; Stang, N., “The Non-Identity of Appearances and Things in Themselves,” *Noûs*, 48 (1), 2014; Allais, L., *Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism*, Oxford: Oxford University Press, 2015。这些工作各自的立场虽然有多方差别，但都倾向于认为，即便接受“两个方面”解释，先验唯心论都需最终被理解为是一种形而上学主张。

解读范式的选择，或多或少与诠释者的哲学立场相关。艾利森的观点之所以是代表性的，是因为他意图在自然主义和实在论的当代哲学潮流下辩护而不是放弃先验唯心论。为此他采取了相当谨慎的策略，尽可能弱化物自身概念的形而上学主张，将其首先理解为一种知识论和方法论的概念^①，这使他的解释也被称作紧缩（deflationary）解释。紧缩之处就在于，物自身概念被理解为对应着一种看待或思考对象的方式，而非直接指称某个对象或对象领域。对这种方式的最简单刻画，是通过“否定”得到的：针对一个本来处在与我们的认识能力的关系之中的对象，抽离掉一切它得以在这种关系中被认知的知识论上的主观条件，如此完全否定性地被思考的对象就称之为物自身。这一物自身概念不必指称与可经验对象不同的另一存在领域，只有一个否定性的内容，即绝不作为现象显现，故而没有更多存在论上的规定。紧缩解释的代价，就是让先验唯心论的直接形而上学后果大大削减。许多对艾利森式的解释的批评就在于，它似乎不能直接用来解决康德哲学想要解决的形而上学问题。

然而，即便是这种在英语世界最同情康德的解读范式，也依然和所谓旧的形而上学解释有着共同预设：先验唯心论的含义及其哲学意义的判定，应当并且也能够通过完整阐释主要基于《纯粹理性批判》的康德理论哲学得到澄清。基于这一预设，无论是形而上学区分还是认识论或方法论的区分，先验唯心论都完完全全是一个康德意义上的理论哲学问题，物自身的概念也首先必须作为一个理论哲学的概念得到澄清。当然，不可能有研究者否认康德哲学从理论哲学到实践哲学的进展，但先验唯心论以及物自身概念本身是否成立，似乎并不需要考虑这一变化。在这一预设下，如果存在着对康德的物自身概念的有效辩护，这种辩护就应当在康德的认识论和理论哲学中找到，无论它有什么形而上学的和实践哲学的后果；反之，如果找不到，那只能证明物自身概念站不住脚，遑论其在实践哲学中的运用。

在这一预设下，牟宗三对“物自身”概念的判定显得格外离经叛道：他认为物自身不应当是一个“事实概念”，而应当是一个“价值概念”^②——这无异于否认物自身是一个纯粹理论哲学的概念，而将其锚定在了实践哲学的论域中。我们将关于牟宗三观点的直接讨论留待最后，现在需注意到的是，牟宗三至少提醒我们注意到一个可能性：“物自身问题是一个什么意义上的问题”是可讨论的，其答案并非不言自明的。由于康德研究的专门化，多数当代研究在处理先验唯心论和物自身问题时，惯于将讨论范围限定在《纯粹理性批判》之内。论域的窄化诱使我们将物自身学说首先当作应该在康德理论哲学中得到完全处理的学说，且无论该学说是否令人信服，它对于康德哲学其他领域的意义就在于一种“应用”。由此另一种可能性便被忽视：或许物自身概念的彻底澄清，并不是一个仅仅在康德的理论哲学中能够完成的工作，而依赖于使理论哲学和实践哲学的区分得以确立的整个理性批判的工作。换言之，如果“物自身”是一个在理性批判的工作中逐渐变得清晰的核心“问题”，那么我们当然更应该基于对这整个工作——而非其一部分——的阐释和评价，才能断言康德是否能回答这个问题。

二、什么是“物自身问题”

如果康德研究至今仍不能真正表明先验唯心论是一个合理的和无矛盾的观点，那么我们就有必要反思，物自身问题到底是个什么意义上的问题。对这个“元问题”的回答，也有助于我们有效评估牟宗三的非标准解释。但我们以“物自身问题”而不是“物自身概念”为提问的着眼点，就是想从一开始就摆脱牟宗三自己的设问方式。该设问方式预设了物自身概念应当有单一的含义，因而对牟宗三最简单的反驳，就是指出在康德文本中物自身概念确实存在歧义性。但无论是主张物自身的单义性还是多义性，都不能立即解决物自身这个康德哲学内部的“问题”，甚至在某种程度上还略过了这个棘手的问题本身。我们将看到，重要的本来就不在于有没有不同含义的物自身，而在于如何理解不同含义物自身之间的关系。

物自身问题作为一个康德哲学内部问题的复杂性，在同情地理解先验唯心论的“两个方面”解读中最易

① Cf. Allison, H. E., *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven: Yale University Press, 2004, p. 4, p. 16.

② 牟宗三直白地将这一对立作为他立论的核心：“我们由康德的随文点示好像已朦胧地知道他所说的‘物自身’不是一个认知上所认知的对象之‘事实上的原样’之事实概念，而是一个高度价值意味的概念。只有如此了解，我们始能了解他所说的现象与物自身之区分是超越的区分。”（牟宗三：《现象与物自身》，《牟宗三先生全集21》，台北：联经出版公司，2003年，第8—9页）

看出。例如，艾利森的研究已在很大程度上契合康德哲学的根本倾向，他正确指出，先验哲学首先关心的不是我们认识的对象是“什么”，而是我们关于对象的认识“方式”，这也正是康德在《纯粹理性批判》中赋予“先验”概念的最核心含义：“我把一切不研究对象、而是一般地研究我们关于对象的认识方式——就这种方式是先天地可能的而言——的知识称为先验的。”（KrV, B25）^① 在“两个方面”解读中，“物自身”对应的“认识方式”本身的可能性，是先验唯心论如何自圆其说的关键。这当然有其依据，在《未来形而上学导论》中，康德确实强调物自身与一种特别的认识方式相关：

但另一方面，如果我们根本不想承认物自身，或想把我们的经验说成是对事物的唯一可能的认识方式，从而把我们在空间和时间中的直观说成是唯一可能的直观，把我们推论性的知性说成是任何可能的知性的原型，

从而把经验的可能性的原则说成是物自身的普遍条件，那就是一件更为荒唐的事情了。（Prolegomena, 4: 351）

康德批评的“更为荒唐的事情”就是把经验看作“唯一可能的认识方式”。但我们在什么意义上可以理解“第二种”可能的认识方式？如果我们跟随一种艾利森式的“认识论—方法论”解读，就依然必须像康德自己承认的那样认为，“的确，对于物自身可能是什么，我们在一切可能经验之外不能给出一个确定的概念”（ebd.）。关于物自身的不可知论立场，是抽离事物自身能够被我们所认识的一切主观条件之后的必然结论。不可能有对于我们而言可能的“认识方式”，对应于一个“抽离于一切我们关于对象的认识方式”而被“看待”的物自身，因为这是自相矛盾的。我们所设想的任何一种对应于物自身的认识方式，必然如康德的理智直观概念一样，仅是对非人的认识方式的纯然想象。

诚然，康德在《未来形而上学导论》中区分了界限（Grenze）和限制（Schranke），强调前者不仅表达了单纯的否定，而且预设了界限所区分的空间的差异。故而当他谈论理性的“界限”时，可以在隐喻的意义上声称“理性仿佛在自己周围看到了一个认识物自身的空间，虽然它对物自身永远不能有确定的概念，并且仅仅被限制在现象上”（Prolegomena, 4: 352）。但理性如何真的能“看到”这个“空的空间”（Prolegomena, 4: 354）？当理性不能被经验所满足而不可避免地去谈论物自身时，它谈论的物自身却并不是毫无内容的“空的空间”：“我们应当设想一个非物质的存在者、一个知性世界与一个一切存在中的最高存在（纯粹的本体），因为理性唯有在作为物自身的它们之中才能找到完成和满足。”（Prolegomena, 4: 354）纯粹理性的先验理念指向的是经验界限之外的无条件者和“物自身”，表达的却是界限内外“空的空间”与“满的空间”的关联。自由便是这种关联的一个实例：康德声称，解决自由的二律背反要求我们接受先验唯心论，通过区分现象和物自身，将有条件的经验序列的总体性的“根据”置于物自身之中，而不破坏有条件序列即现象自身的合法则性（Vgl. KrV, A497–502/B525–530）。时空中显现的对象序列虽然不作为绝对总体性被给予，但可以被思考为以一个不在该序列中的无条件者为根据。如此被引入的物自身概念就不是一个完全否定性的概念，而是有肯定的内容：它是有条件的现象序列的无条件根据。根本的困难就在于，“先验自由”这般不是完全在否定意义上被思考的“物自身”，仍然不对应于任何一种属人的“认识方式”。康德甚至强调他“根本没有想证明自由的可能性”，因为“我们根本不可能从纯然先天概念出发认识任何实在根据和因果性的可能性”（KrV, A558/B586）。先验理念在这个意义上仅仅规定着人类理性的理论运用的界限，在界限另一边认识那个“空的空间”的可能性，根本不能在界限的这一边——理论理性的内在运用中——得到证明。试图认识作为理论理性“对象”的物自身必然会导致先验假象，这是先验辩证论学说的根本主张。理论理性借助作为界限本身的理念给出的关于界限外的物自身的断言，其对象指称只能是空的。无论是雅各比还是牟宗三，都是在利用康德的这一主张来反对否定的物自身概念的可理解性。^②

如果两个“方面”仅仅意味着“在与我们的认识能力的关系中显现的事物”和“抽离于一切与我们的认

① 按康德研究惯例，本文引述康德著作时随文或在脚注中给出其德文标题缩写（其中 KrV = 《纯粹理性批判》，KU = 《判断力批判》，Prolegomena = 《未来形而上学导论》）及其在科学院版《康德全集》中所处的卷数与页码，《纯粹理性批判》的引文则标注第一版（A）和/或第二版（B）的页码。

② 牟宗三径直认为，否定的物自身概念无对象指称：“物自身既不对感性主体而现，它根本不是经验知识底对象，它根本无‘对象’义，它是无对自在而自如，它是知识外的，它超绝于知识。”（牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集 20》，台北：联经出版公司，2003 年，第 136—137 页）。这导致牟宗三进一步认为，为了“稳住”物自身概念就必须引入另一种属人的看待事物的方式，于是引入“智的直觉”就成为他改造康德物自身学说的手段。

识能力的关系的事物”这一区分，那么该区分不仅不足以解决自由的二律背反等形而上学问题，而且确实使物自身成为原则上拒绝被肯定言说的“空的空间”。正因这一限制，近二十年关于先验唯心论的研究又开始尝试将现象和物自身的区分理解为一种形而上学的区分。这些工作被经典化的“两个方面”解读的不足所驱使，但并没有对物自身问题本身的性质有所反思。即便我们认为，一种认识论或方法论的阐释不足以说明康德赋予物自身概念的形而上学意义，我们也不能通过将先验唯心论直接落实到某种理论哲学的区分（例如同一个对象的双重性质）来简单地解决这个问题。因为麻烦不在于康德有没有赋予现象—物自身的区分以形而上学意义，而在于如何从一种看起来仅仅是在认识论语境中获得的区分出发，有意义地引出形而上学的观点，更何况，“形而上学”对于康德而言原本就是自然—道德二分的，而不像在当代哲学语境中几乎完全是一个理论哲学范畴。

标准化的“两个方面”阐释的弱点，既不表明这一阐释进路是错误的，也不表明先验唯心论在根本上是不可辩护的，而是表明了理论哲学内部处理物自身问题的根本限度。因为康德哲学内真正的物自身“问题”，在于如何处理一个拒绝被理解和言说的否定物自身概念和一个需要被言说和理解的物自身概念的关系，而不是仅仅保留其中某一个。^① 尽管本意是批评康德，谢林却曾极为清晰地道出这个根本问题：

康德在首先仅仅否定性地通过对于时间的独立性而将物自身区分于现象，又在他的实践理性批判的形而上学阐明中将对于时间的独立性和自由真正处理为关联概念之后，没有继续进展到如下思想，即将这个唯一可能的关于自在【An-sich】的肯定概念也传递给诸事物，借此这一概念直接将自己提升到超出否定性的、一个更高的观察立场，而这一否定性正是康德的理论哲学的特征。^②

正因为物自身的“否定性”对应的恰恰只是“康德的理论哲学的特征”，在康德的理论哲学内部去寻找使物自身的“肯定概念”得以可能的“一个更高的观察立场”，注定是不可能成功的——这一判定事实上适用于一切仅仅在理论哲学内部阐释物自身概念的努力。

但值得注意的是，谢林的“更高的观察立场”的说法，本身就带有某种视角主义意味。这恰是“两个方面”的解释相较“两个对象”解释而言的特点：“方面”（aspect）一词带入了一种视角主义的视觉隐喻，它使谈论事物“自身”的方式与谈论事物如何显现的方式关联到了一起。事实上，“抽象掉认识论条件的事物自身”作为一个否定性的界限概念，潜在地与“方面”的隐喻冲突。如果对象“作为现象显现”的第一个方面预设了对象由此得以显现的第一个视角，那么“显现”的“知识论条件”的主观性当然毫无疑问。然而，以否定方式被思考的物自身的唯一含义，就是否定对象在任何属人视角中显现的可能性，它不可能对应于任何可能的属人视角中事物的任何“方面”。但一个绝不可能有对应观看者和观看方式的视角，直接就是荒谬的。进一步说，如果视角是唯一的，或即便不是唯一的，但从一个视角向另一个视角的转换是不可能，那么也根本不可能将一个视角理解“为”视角。视角自身的显现，与在视角中事物的显现不同，预设了视角转换的可能性。如果先验唯心论不仅谈的是“两个方面”，而且更确切地说是在谈属人的“两个视角”，那么对于同一个在第一视角中显现的对象，我们至少要能够转换至第二个视角来看待它。这个第二视角自身当然不可能在第一视角（理论和认知的语境）中在任何意义上显现。只有从第一视角而整个切换到第二视角，两个视角才各自作为视角而自身显现。

在上述考虑之下，牟宗三对物自身概念的改造，可视作拯救肯定的物自身概念最简单粗暴的策略：他无非是想通过确立被康德否定的理智直观，保证有直接看到物自身的第二视角。但这一做法与批判哲学关于人类理性能力和感性能力的最核心观点冲突，无异于饮鸩止渴。^③ 事实上，我们并不需要以理智直观为基点寻找

① 在汉语学界，最早在理论哲学语境中系统研究物自身学说的韩水法即认为，“对象两重性”的理解（即如今一般称“两个方面”阐释）固然是康德的“成熟和一贯的立场”，但若将这一理解限定在感性物自身（即作为感性认识之来源的物自身）概念，便会导致荒谬的结论。（参见韩水法：《康德物自身学说研究》，北京：商务印书馆，2009年，第77—80页）这一观点其实已经指出，在理论—认知语境中获得的否定物自身概念与康德哲学中其他的物自身概念之间的关联，是一个康德理论哲学内部真实存在的理论困难。

② Vgl. Schelling, *Sämtliche Werke*, Bd. VII, Stuttgart: Cotta, 1860, S. 351f.

③ 毫无疑问，在康德批判时期的自律伦理学中，道德意识从来没有在任何意义上被等同于某种直观。即便在涉及道德意识中的感性和情感性要素的“道德情感”的问题上，“敬重”（Achtung）也决然不是任何直接的、对象性的非概念认知方式，而仅仅是理性存在者以道德法则规定其自身感性能力的一个标志。将道德意识理解为某种理智的、非感性的直观，是对康德的道德理论和直观概念的双重曲解。在这一点上，我们至多只能承认牟宗三想以康德反对的方式去解决康德哲学面临的困难，任何想要辩护牟宗三是正确理解了康德的尝试都注定不可能成功。

解决物自身问题的第二视角。如果我们接受康德在《实践理性批判》中的主张，自由的概念——这一指向绝对者、无条件者和超感性者的理性概念，这一在理论哲学语境中不可能有任何对应对象被给予的先验理念——在道德自我规定中直接通过道德意识获得了实在性，那么道德意识就可以理解为是超出了理论认识这个第一视角的完全“非一理论”的视角。^①因此，理论理性和实践理性的区分是不是能够作为视角性的区分确立，才是对于视角主义的“两个方面”解释而言真正性命攸关的问题。谢林对康德的微词，也并不在于“自由”是否带来了一种肯定的物自身概念，而在于这种物自身概念能不能继续提升为一种“更高的观察立场”。从这一角度看，“物自身问题”不仅是一个在《纯粹理性批判》中没有得到解决的问题，也可能是一个在《实践理性批判》中没有完全得到解决的问题，从而我们有理由相信，物自身并不是一个在《纯粹理性批判》之后单纯被应用到其他哲学论题上的无疑问的概念，而是一个需要通过其他论题的讨论而进一步被澄清和解决的“问题”。当然这也意味着，解决物自身问题不仅要求我们离开理论哲学的论域，还要求我们阐明理论与实践之区分的最终根据，甚至要求我们最终回到一个最为体系性的问题上，即理性在什么意义上是“一种”具有两种截然不同运用的能力。这些对于解决物自身问题而言可能性性命攸关的问题，不仅在主流的研究中没有得到足够重视，也在牟宗三误导性的设问中被跳过了。

三、阅读：物自身问题的核心隐喻

如果我们将物自身问题与“理论理性—实践理性”的区分甚至统一的问题勾连在一起，那么为了判定物自身问题是否能够在康德哲学中真正得到解决，我们就有必要系统考察从《纯粹理性批判》到《判断力批判》的全部工作，这是本文不可能完成的任务。然而，我们至少可以初步说明，解决物自身问题虽然不能囿于《纯粹理性批判》的语境，但与牟宗三所暗示的相反，这并不要求我们抛弃《纯粹理性批判》中的物自身概念。正相反，我们需要寻找的以“视角主义”的方式得到解决的物自身问题，本来就在《纯粹理性批判》中有所表达。

毫无疑问，就康德真正关心的那些对形而上学性命攸关的“物自身”——意志自由、灵魂不死与上帝存在——而言，纯粹理性的批判首先是一种否定的工作，它证明的是“人类理性在自己的纯粹运用中一事无成，甚至还需要一种训练以约束其放纵，并防止由此给它带来的幻觉”（KrV, A795/B823）。虽然理性的先验理念与知性的纯粹概念的根本区别在于前者“不能规定任何客体”（KrV, A329/B385），但康德还是认为它们“或许能够使从自然概念到实践概念的一种过渡成为可能”（KrV, A329/B386）。因为自由、不死与上帝不仅被理解为思辨理性的三个必然对象，且被联系于“理性在先验运用中的思辨最后奔向的最终意图”（KrV, A798/B826），“它们的重要性真正说来必定仅仅关涉实践的东西”（KrV, A799-800/B827-828）。但在考察理性的理论运用的任务中，这些对象都因超出了经验这一理论理性唯一可知的领域而被判定为不可知。既然康德将纯粹理性的理念用作规定理论理性的界限，那么基于这些理念对任何“扩展”的要求就必然要在这一界限上被驳回。在纯粹理性的批判之后，为了有意义地给出一种本身绝不能被化约为理论哲学的“实践哲学”，就必须激进地离开整个理论的领域，去寻找另一种截然不同的理性运用的方式。

但对任何一种康德解释而言，辩护一种真正意义上超越经验但又并不导致先验假象的理性运用，就不可避免地要继续面对“物自身问题”。无论如何解读康德的实践哲学，只要实践哲学涉及的是某种绝不能在经验中被给定的绝对者和无条件者，就总是要以某种方式言说本身“不是现象”的东西。但如此一来，是否一种形而上学上的二元论——甚至更糟糕，可能是某种同样面临分离问题的柏拉图主义——就是不可避免的？在“先验辩证论”中，康德高度赞扬了柏拉图所使用的“理念”一词，并似乎确实赞同一种柏拉图主义：

柏拉图注意到，我们的认识能力感到一种远高于仅按照综合的统一而拼写现象、以便将其读作经验的需求，注意到我们的理性自然地力图达到一些知识，它们远已到了经验所能给予的任何对象都无法与其之相符的地步，但却依然具有其实在性，而绝非纯然的幻想。（KrV, A314/B370f.）

绝不可能被给予相应对象的理念，在什么意义上“依然具有其实在性”？对这个问题的回答或许就同时隐藏在上述引文之中。此处康德关于“拼写”（buchstabieren）和“阅读”（lesen）的比喻，也重复出现在《未来

^① 关于康德的道德哲学关于第二视角的论证的详细讨论，参见贺磊：《康德的意志概念与道德哲学的奠基》，《伦理学术》2022年第2期。

形而上学导论》第30节中，并且康德在那里明确地把拼写这个功能归给了知性范畴（Vgl. Prolegomena, 4:312）。这一重复绝非偶然，恰恰指示出阅读的隐喻对于理解物自身问题的重要性。如果我们比较柏拉图的洞穴比喻，阅读比喻独特的地方在于，“现象”不是被理解为朴素视觉经验中直接显现的东西，如穴壁上的投影，更不是与一个洞穴外的真实世界区隔开来的独立的存在区域。现象能被比作有待理解的文本，前提是现象需首先按照确定规则被拼写。因此，虽然阅读比喻也可以表达某种建构主义观点，即显现着的现象必须服从规则才能被阅读，但被读懂的经验并不等同于按规则被组织为文本的符号本身。经验作为文本所要求的按照规则的建构，如果仅仅意味着任何阅读都依赖于“读者”的能力，并不预设可读的符号本身也是这个读者的创造。一旦我们严肃对待康德的比喻，只将物自身对应于本身没有任何意义的、只有按规则被拼读才能被读懂的文字符号，那么在“将现象读作经验”这个阅读的视角下，这些符号根本不可能同时被“读作”根本无意义的“符号本身”、也就是完全否定意义上的物自身。换言之，只要在阅读的视角之下，我们虽能够做出现象（可理解的文本）与物自身（纯粹符号本身）的区分，能思想一种本身不具任何可理解意义——既然理解“意义”依赖的正是我们的主观条件，即我们的理解力（Verstand）——的否定物自身，但也并不能真正切换到完全不同的另一个“视角”，以便将已经被拼读的文字理解为毫无疑义的单纯符号，因为这等同于放弃阅读。^①

但这并不意味着“阅读”的视角只能是唯一的。虽然经验作为“文本”已是可读，具有根据规则而读出的字面含义，但它作为同一个文本依然可能有更多的“言外之意”。言外之意总依附于给定文本的确定字面意义，理解言外之意也当然建立在正确拼读的基础上，但被拼读的文本的唯一性并不意味着文本意义的唯一性。因此，阅读比喻能完美说明在什么意义上先验唯心论可以是一种原则上的视角主义观点。因为如果我们真有能力在经验这个文本上读出第二层意义，那么第二个视角就是对本身已被读作经验的现象在另一个层面的“阐释”，而不是对与经验不同的另一个对象领域或“世界”——就好像存在着与现象不同的另一个“文本”——的单纯的“看”。在阅读比喻中被暗示的这种理解先验唯心论的可能性，指示出了批判哲学的一个重要旨趣，即所谓的超越经验的理念的“实在性”，不应当在某个迥然不同于经验的对象领域中去寻找，而正在于另一种理解经验这“同一个”可读文本的能力之中。

但这种“能力”在什么意义上不同于“将现象读作经验”的能力，并且可以是一种“非理论”的能力？它如何能够在经验这个完完全全由有条件者组成的文本中，读出另一种“意义”来，即“无条件者”？康德是在理性的“实践”运用中看到这种可能性的，什么是“理性的实践的运用”？“凡是经由自由而可能的东西，就都是实践的。”（KrV, A800/B828）然而，先验自由作为理论理性的宇宙论理念，指涉的是现象序列的“第一因”或“第一推动者”（KrV, A450/B478），并不直接关联于“实践的”自由。后者必关联于本身处于经验之流中的行动者及其“条件”：任何实践中的自由选择，都是特定情境及其限制下、在有限的可能性中做出的决断。真正使自由与实践的关联可理解的，正是与情境化的时间经验有着直接联系的、落实于个体的“实践能力”的自由。如此被理解的“实践者”才具有一种特别的视角性。正如理论的东西总与认知者的认知条件相关联，实践的东西也总和行动者赖以行动的条件相关联。两者之间的张力则在于，实践的东西以一种完全不同的方式关联于通过理论的东西而可能的同一个现实，即人的行为。这种理论的东西和实践的东西的“同时性”，在《纯粹理性批判》中已经清晰可见：

人们可以选择一个任意的行动……首先根据它由以产生的动机来研究它，再评判它及其后果如何能够被归咎于此人。……人们审视此人的经验的品格直至其起源，在糟糕的教育、不良的社交、部分地也在一种不知耻的天性的恶中寻找该起源，部分地将其推到鲁莽和轻率的头上……人们如一般地研究一个被给予的自然结果的规定性原因的序列一样行事。尽管人们相信行动是由此被规定的，但却依然责备行为者。……这种责备根据的是理性的一条法则，此时人们将理性视作一个原因，该原因能够并且应当不考虑上述一切经验条件而以别的方式

① 实际阅读经验中，“文字”并非完全不能被视作不具任何意义的纯粹“符号”，例如因疾病导致文字辨识障碍而无法阅读的情况，以及因不通外文或无法识别加密文字而将一个文本看作符号堆积的情况。但用以类比先验唯心论的只是典型的阅读经验，这种经验中，按照语法规则拼读符号，就构成了任何可能的理解的奠基性前提。这种典型阅读经验同时说明了康德的先验唯心论蕴含的另一个重要观点：将现象读作经验（亦即知性对自然的立法），对于人类理性而言并不是一个可以被还原到别的奠基性视角的次生视角，而自身就是一个带有必然性的奠基性视角。

式规定人的作为。而且人们并不把理性的因果性仅视为一种共现情形，而是视为就其自身而言完备的，即便感性动机根本不支持、而完全反对它；行动被归于其理知的品格，现在，在他说谎的那一刻，它是完全有过错的；因此，不管行为有怎样的经验条件，理性都是完全自由的，行为可以整个归咎于理性的失责。（KrV, A554f./B582f.；强调为笔者所加）

康德关于经验的和理知的品格（Charakter）的著名区分，依然是一种理论的而非实践的区分，但指明了我们应当如何理解“实践”。重要的不是追究经验的品格如何在因果上解释作为事件发生的行动，而在于注意到理性能够将行动“归于其理知的品格”，从而无视整个序列而赋予序列中的行动以道德含义。作为行为归责的前提，自由的预设看似能通过理知的品格得到解释，但这个预设不是作为假说被设定的理论命题，因为该预设根本“不考虑”一切在理论视角中的“条件—有条件者”关系亦即自然因果关系。这种“不考虑”没有否定理论视角下探究行动之原因的意义，而是相反，它是在承认自然因果性的有效性的前提下，表达出对一个行动的“应然”的判断。这种承认却同时“不考虑”的理由，根本无法在理论视角中被辩护，因为该理由只在于“理性的一条法则”。只要该法则在根本上区别于理性在理论性活动中拥有的一切规则，在彻底的意义上与一切理论规则相阻隔，其必然性就不同于理论视角所唯一认识的自然必然性。这也意味着，理性批判的工作必须从“纯粹理性批判”进展到“实践理性批判”，以真正确立理论与实践的区分。而这一进展之所以最终落实为道德哲学的工作，只是因为康德认为道德经验或许可以直接证明第二个“视角”对于人类而言就是现实的。正如一旦我们在一个文本中直接读出了“言外之意”，便不可能认为只有“字面含义”是该文本唯一可以理解的意义。

四、物自身的“了义”：评牟宗三的论断与李明辉的辩护

至此我们已表明，康德哲学中最根本的“物自身问题”，在于理解“否定的物自身”与“肯定的物自身”之关联。先验唯心论的批评者或许乐于见到该物自身问题停留为一个无解的或必须放弃康德哲学的体系才能消除的问题。但任何一种视角主义的辩护性阐释，若不超出理论哲学的语境，便难以实现辩护的意图。因为在康德理论哲学的视域中，从否定意义上的物自身通向肯定意义上的物自身的道路是断绝的，其根本原因在于前者的非视角性与后者的视角性的冲突。视角主义者需要表明，批判哲学在达到了否定的物自身这一理论哲学的界限概念之后，还能够证明使物自身被肯定言说的第二视角对于人类理性是现实的。而借助“阅读”隐喻，我们至少可以表达这样一种可能关联：人类的有限理性除了“将现象读作经验”这一奠基性的理解“意义”的能力（理论理性）之外，或许还有第二种能读出经验的“言外之意”的能力（实践理性）。如此，则拒绝在任何阅读的视角中被理解的否定的物自身（在被读作经验的文本之“下”的无意义的符号），与必须在阅读的视角中被理解的肯定的物自身（在被读作经验的文本之“上”的并非字面的意义），就被关联到了对同一个世界文本——具有字面含义的一切可能经验——的“阅读—理解—阐释”的活动之中。

在这一物自身问题的整体图景中，牟宗三对康德的阐释构成了一个特殊案例：他既像一些康德的辩护者一样，试图将物自身理解为从另一个方面来看待的、同一个作为现象显现的对象，又与一些反对者一样，不认为第一批判中纯然否定的物自身概念能够“稳得住”。^①而他“稳住”物自身概念的做法，是认定物自身应当是一个价值概念，甚至认为康德必须要为这样一个价值概念配上有限理性存在者的第二种直观。我们因而可以认为，牟宗三的阐释就是以否定康德的核心主张为代价的最激进的“两个方面”阐释。而李明辉为牟宗三的辩护意在表明，牟宗三关于物自身的论断，至少是一种部分符合文本的合理康德阐释。在早期辩护文章中，李明辉几乎全盘接受牟宗三的观点和论证，承认物自身概念当然在康德哲学中有着“双重含义”，只不过第一重、亦即所谓知识论脉络中的事实概念的含义，并非“究竟意义”和“真正意义”。^②为此，李明辉援引了众多哲学史家和哲学家对第一重含义的批评，甚至引费希特为牟宗三的同道。^③至于对第二重含义，亦即所谓价值意涵的阐发，完全依赖于李明辉对康德道德哲学的理解：《道德形而上学的奠基》所提出的作为一个立场（李译为观点）（Standpunkt）的知性世界（Verstandeswelt），被李明辉理解为一个通过自由意识被

① 牟宗三：《现象与物自身》，《牟宗三先生全集 21》，第 9—13 页。

②③ 李明辉：《当代儒学的自我转化》，北京：中国社会科学出版社，2001 年，第 44、45—46 页。

直接肯定的存在领域，从而“物自身”就指向了“道德主体透过其自由意识所开显的价值界域”^①。这一基本判断也保留在李明辉后续的辩护中：“康德将‘智思世界’等同于‘有理性者底世界’与‘目的王国’，这正是牟宗三所言‘物自身’概念的‘了义’。”^②一言以蔽之，只要康德将道德主体视作“物自身”，那么这一物自身就必然有明确的价值含义，而与可认知对象的不可知的“自身”无关。他援引劳思光所谓“智穷见德”来说明，牟宗三无非是注意到了康德哲学中有一个从现象到物自身的“转折”：这一转折的意义就是越过知识论意义上作为界限概念的消极物自身，直接开启积极的物自身亦即一个“道德世界”。^③

与我们所着力要指出的康德哲学的“物自身问题”不同，李明辉所谓的这一转折，实质是彻底放弃否定性的物自身概念，转而以道德主体为物自身概念的“真正意义”。这大概合乎牟宗三的本意，因为后者所谓物自身的“不了义”，就落实在他认为“稳不住”的否定性的界限概念上，一旦其“了义”得以通达，“不了义”实是可以抛弃的。但李明辉比牟宗三更进一步，试图断言康德哲学内部本身就存在着一个从“不了义”到“了义”的“转折”。这一断言反而与牟宗三本人对先验唯心论的基本理解相龃龉。牟宗三在很大程度上就是“两个方面/视角”解释的支持者，例如，他多次认同海德格尔所引用的康德遗稿中的说法，即现象与物自身乃是一种主观的区分，两者乃是“就同一个对象而说的表象之另一面相”^④。如果牟宗三也同意，先验唯心论始终谈论的是“同一个对象”的两个“面相”，那么是否任何意义上的“对象”，都能作为同一个对象而有两个“面相”？这个问题在李明辉的辩护策略中难以得到妥善处理，因为作为一个“面相”的物自身的“了义”已被框定于道德主体和道德世界。如果舍此之外，其他的任何“物自身”都是“稳不住”的，那么针对不具有道德能力、道德价值和道德意义的其他一切“对象”，一切自然中的“物”，是否就无法再区分为现象而显现的“自然”及与之区分的“物自身”？谢林关于康德未能将自由这一积极的物自身的概念传递给“诸事物”的批评，由此就可以原封不动地加诸李明辉的阐释。

这个困难表明了牟宗三的论断与李明辉的辩护作为一种视角主义阐释的不彻底性。李明辉认为，在物自身具有价值含义这一点上，曾有一些重要的德语康德研究者与牟宗三英雄所见略同，其中尤其点出了考尔巴赫（Friedrich Kaulbach）的视角主义观点。^⑤然而，考尔巴赫所持有的视角主义并不仅仅满足于指出康德的实践哲学指向一种拥有道德含义的物自身概念（即道德主体与道德世界）。这当然是一个关于康德哲学的基本事实，但不足以解决物自身问题。所谓的第二个面相和视角，在考尔巴赫那里对应的乃是第二个世界诠释（Weltdeutung）的视角；即便这个世界可以被称作一个行动世界（Handlungswelt），在其中“自然”也同样需“展现自身为自由”。^⑥彻底的视角主义康德阐释如果想要解决物自身问题，就不仅需要处理从理论哲学预设的第一个立场/视角到道德—实践哲学所揭示的第二个立场/视角之间的转换，更要进一步处理这第二个立场/视角所带来的、投向第一个立场/视角下已然显现的“自然”的新的眼光——这也正是康德的理性批判工作还需要从第二批判推进到第三批判的内在动力。康德确实试图证明，判断力能够摆脱在理论—认知的视角中作为规定判断力的角色，在与人类理性的实践自由的类比中，将自然反思为在某种意义上是自由的。康德最终清晰意识到，在所谓自然的“超感性基底”和本身就是超感性者的自由之间、在这些对理论理性的运用而言都是越界的物自身之间的“统一性的根据”（KU，5：176），是他的理性批判工作最根本的问题。

让我们再次回到“阅读”这个理解先验唯心论的核心隐喻：使世界这个文本的言外之“意”得以开显的第二视角，不能只读懂了世界文本的某个部分。诚然，正如考尔巴赫也强调的那样，对物自身的彻底视角主义理解，不能对一个彻底无视角的、拒绝在任何意义上被理解和诠释的物自身有任何实质断言。^⑦任何人若以为，康德主张的仅仅是一种构成世界文本的、本身绝不可被阅读（认识）的“纯粹符号”的存在，必定会像雅可比和牟宗三一样批评物自身概念。但李明辉所极力辩护的、牟宗三所深信不疑的做法，只是将物自身

① 李明辉：《当代儒学的自我转化》，第36—37页。

②③⑤ 李明辉：《康德的“物自身”概念何以有价值意涵？——为牟宗三的诠释进一解》，《云南大学学报（社会科学版）》2018年第17期。

④ 参见牟宗三：《现象与物自身》，《牟宗三先生全集21》，第16页；牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集20》，第48页。李明辉亦在其文章中单独引用海德格尔的同一个原文（参见李明辉：《当代儒学的自我转化》，第30—31页）。

⑥⑦ Vgl. Kaulbach, F., *Philosophie des Perspektivismus. I. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990, S. 67, S. 68.

概念“稳定”在某种特别对象——哪怕它被称为是“道德主体”——之上。由此完全不能理解的是，能够被读作经验的“同一个自然”，如何能够作为一本完整的书，在另一个自由的视角中被读出完整的意义（无条件者）来。这种可能性不是通过为有限人类理性赋予任何道德直觉就可以得到说明的。牟宗三欲与康德争辩的有限性论题，在阅读隐喻中就体现为：人类不是世界之书的“作者”，而仅仅是这一被创造的文本的“读者”。作者与读者的分判，既不等于读出“字面含义”的视角和读出“言外之意”的视角的分判，也不对应人类的感性直观与道德意识的区别。正因此，《判断力批判》最终讨论的“创世的终极目的”问题，就是一个既根本不能通过将道德意识诠释为“智的直觉”就能解决、也不能在牟宗三的阐释中被提出来的终极问题。^①

如果我们的意图是理解和解决康德的物自身问题，那么牟宗三对康德物自身概念的基本判定，以及李明辉在康德学内部为其给出的辩护，就应当被视作通往解决物自身问题的半路放置错误的路标。就其认为物自身问题的解决不能囿于理论哲学而言，牟宗三有着正确的直觉。在这个意义上，无论他对康德文本有多大程度的曲解，他都或多或少指出了彻底的视角主义康德阐释的根本任务：必须表明，道德视角开放出了一个绝不同于第一个视角的第二视角，正是这个第二视角使得有限的人类理性可通达无条件者。但如果我们想要真正解决物自身问题，那么以价值含义为物自身概念唯一“了义”的做法，只是一条伪装为捷径的歧路，因为它放弃去追问否定的物自身概念和肯定的物自身概念的关联，后者才是“物自身问题”真正的“问之所问”。一旦我们意识到这一路标设置错误之处，物自身概念的“了义”究竟是一个事实概念还是价值概念，就自动成为一个伪问题。真正的问题依然可以借助阅读的隐喻得到表达：这本偶然给定的、不由我们所写就的世界之书，不仅有着可读的字面含义，还同时有着可读的言外之意，这是如何可能的？

[本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“认知中的情感与理性研究”（22JJD720006）的阶段成果]

（责任编辑：盛丹艳）

What Is Kant's "Problem of the Thing-in-Itself"

—— With a Concurrent Critique of Mou Zongsan's Assertion and Li Minghui's Defense

HE Lei

Abstract: According to the standard narrative of Kant's transcendental idealism, neither the metaphysical "two-world" interpretation nor the methodological/epistemological "dual-aspect" interpretation is sufficient to fully justify Kant's doctrine of the thing-in-itself. Within Kant's theoretical philosophy, the relationship between the negative thing in itself and the positive thing-in-itself constitutes exactly the "problem of the thing-in-itself" that the critical philosophy itself should address. The metaphor of "reading" in the *Critique of Pure Reason* illustrates both how the negative thing-in-itself serves as the unreadable ground of readable experience and how the problem of the thing-in-itself relates to a yet-to-be-justified second perspective: that which is already "read as" appearance within the theoretical and cognitive perspective ought to have its "meaning beyond the words" understood in a second perspective. Mou Zongsan's assertion that the thing-in-itself is a concept of value rather than a concept of fact correctly points out that the concept of the thing-in-itself must ultimately be connected to Kant's practical philosophy, yet fails to properly understand Kant's problem of the thing-in-itself. Li Minghui's defense of Mou Zongsan's position, due to its failure to thoroughly implement a perspectivist approach, also misses the accurate articulation of the problem of the thing-in-itself.

Key words: thing-in-itself, transcendental idealism, Mou Zongsan, Li Minghui, perspectivism

① 关于第三批判终极目的问题的讨论，参见贺磊：《至善或意义？——论康德的终极目的的概念》，《社会科学》2023年第1期。