

康德

《纯粹理性批判》

句读

下

邓晓芒 / 著

KANGDE

CHUNGCUI LIXING
PIPAN JUDU



人民出版社



先验辩证论

导 言

I. 先验幻相

第196页,我们来看看先验辩证论的导言,它的第一节。第一节讲的是一种先验的幻相。既然先验辩证论讲的是一种消极的逻辑,那么它的消极意义就在于指出先验幻相产生的原因,它是起一种警察的作用。就是说,当我们运用我们的理性要超出经验范围之外去进行认识的时候,就会出现一些伪知识,这些伪知识就被称之为先验幻相。所以先验的幻相主要是起这样一个作用,就是对人的认识能力提出一种警告:现在已经出现一些幻相了,那么这些幻相如何来清理它,它是如何可能的?要追根溯源,追溯到这些幻相的根。然后把它们运作的机制揭示出来,以便我们以后在认识过程中避免受到这些幻相的迷惑。这些幻相总是要产生出来的,它是人的一种自然倾向嘛,形而上学自古以来就是人的自然倾向,人总是要产生形而上学,来提出一些先验的命题,关于上帝,关于灵魂,关于整个宇宙,但是每当它提出先验命题的时候,就会产生先验的幻相。但是先验幻相又必然会产生,那么我们所要做的工作呢,就是要阐明这些幻相产生的原理。这就是先验辩证论所要讨论的一个主要的问题。所以第一节一开始就把这个先验幻相摆出来,什么叫先验幻相?先验幻相是如何形成的?他讲:我们在前面曾把一般的辩证法称为幻相的逻辑。康德在先验逻辑的导言里面一开始就把他的逻辑体系作了一个划分,先验分析论被称之为“真理的逻辑”,先验辩证论被称之为“幻相的逻辑”。这里的“辩证法”和“辩证论”是同一个词 Dialektik 的翻译,这个词通常译作“辩证法”,但在康德这里作为标题我们译作“辩证论”,因为他这里讨论的不是一种单纯的方法,而是辩证法的整个成因、它的构成、它的原理,以及如何排除它,所以我们翻译成“先验的辩证论”,把它和“先验的分析论”对应起来,一个 Dialektik,一个 Analytik。有的人说翻译成“辩证论”不对,因为它里面没有一个“论”字,只能译作“辩证法”。但那样的话先验分析论也只能翻译成“先验分析法”了,那就把康德的意思弄得太局限了。他不仅仅是讨论方法本身的问题,而是扩展为一整套的原理,所以翻译成“辩证论”还是比较适当的。下面讲:这并不意味着它就是一种或然性的学说:因为后者是真理,只是通过不充分的根据被认识罢了,就是说,或然性是一个认识范畴,也就是可能性范畴,这就是一种模态范畴,或然性、实然性和必然性构成三个模态范畴。或然性, Wahrscheinlichkeit, 就是根据某种机缘而发生的、偶然的,但主要

的意思就是可能的。但幻相的逻辑是不是就是某种或然性的学说呢？不是这样，因为后者是真理，或然性的学说属于真理的逻辑，属于分析论，因为它属于范畴，是模态范畴里面的第一个范畴。所以它属于真理的问题，“只是通过不充分的根据被认识罢了”。一个或然性的真理它还是真理：我们说这种可能性是有的，确确实实是有这种可能性的，只是它的根据还不太充分，虽然不充分，但这种“几率”是有的。百分之九十九的概率它都是或然性，它都不是真正的现实性，也还不是必然性，它毕竟有百分之一的可能不是这样的嘛。它也不是现实性，它还没有发生，这只是一估计，一种猜测，但也不是毫无根据。它有它的认识价值，如果我们按照或然性去行事的话很可能往往是对的。当然如果或然性太小了的话它就不足以指导我们的行动了，但它也不是完全没有意义，我们在行动中还是要考虑它，所谓“不怕一万，只怕万一”嘛。所以或然性的学说它是真理，只不过它是“通过不充分的根据被认识罢了”，它的根据还不充分，如果根据充分了，那也许就是现实性甚至必然性了。他说，因而它的知识虽然是有缺陷的，但并不因此就是骗人的，因而不必与逻辑的分析部分划分开来。这都是讲的或然性学说了。或然性的学说的知识虽然是有缺陷的，它只是一种估计，一种猜测，但不是毫无根据的猜测，它这种猜测是有根据的，是可能的，这种可能性是存在的。他说“但并不因此就是骗人的”，骗人的就是毫无根据。你总要有一点根据，虽然根据不充分，但我没想骗人，我还是根据某种我已有的证据来得出我的猜测。“因而不必与逻辑的分析部分划分开来”，分析部分就是前面讲的“分析论”，也就是“真理的逻辑”，它是属于这个逻辑内部的。下面讲：更不能把现象和幻相看作一回事。前面是讲幻相并不意味着或然性，或然性还是真理，虽然它不充分；但是幻相它是骗人的，它完全不是真理。那么进一步，幻相的概念不能把它与“现象”等同起来。这里“幻相”和“现象”这两个德文词具有同一词根，Schein 和 Erscheinung，它们都出自于动词 scheinen，scheinen 的意思就是“光照”的意思，光的照耀，照出来、显出来，那么 erscheinen 就是照出来，就是显现，变成名词就是“现象”或“显象”。Schein 这个词在日常德文里面常常带贬意，意味着仅仅是表面显得的那样，而实际上并不是那样，就是“假相”、“幻相”的意思，在黑格尔的逻辑学里面有的人把它翻译为“假象”，有的如杨一之先生也翻译为“映象”，淡化了它的贬义。黑格尔的映象不强调它的贬义，映象也是本质的，它是正确的映象，有点相当于康德的“现象”的意思，当然黑格尔并不承认有一个自在之物。但在康德这里的 Schein 是强调它的贬义，它是一种幻觉，一种错觉，我们把它翻译成“幻相”。而“现象”在康德那里没有一点贬义，它就是显现出来的东西。在日常德语中其实“现象”（Erscheinung）也有一点贬义，有时意味着好像的东西，看起来的东西，似乎的东西，但不像 Schein 的贬义那么强烈，它是一个中性词。而在康德这里，它还寄托了一般的知识、一般的真理在上面，甚至于还带有某种肯定的意思，显现出来了嘛，显现出来才能认识嘛，不显现出来怎么认识呢？所以在康德这里这个词更带有积极的意思，带有褒义。胡塞尔现象学后来就在这个意义上建立起一门新的哲学。而 Schein 这个词在康德那里更多地带有消极的负面意思。所以他讲不能把这两个概念“看作一回事”。下面解释：因为真理或幻相并不在被直观的对象中，而是在关于被思维的那个对象的判断中。真理或幻相并不在被直观的对象中，真理或幻相在什么地方呢？“在关于

被思维的那个对象的判断中”，在于你对那个思维的对象作出何种判断。这里“被思维的对象”是泛指，可以包括你所以为、所意指的一切对象，相当于一般意义上的“先验对象”，也就是与任何判断相关的对象。我们前面讲过，先验对象在形成知识、形成经验对象的过程中是一个必不可少的概念，当你在判断中把直观经验的杂多统摄在先验对象的概念之下，它就充实成了一个经验对象，你对这个经验对象的判断是可以讨论的，判断得对不对？这就有真假问题。此外，当你撇开直观而对这个先验对象“本身”作判断时，它也有另外一种真假问题。如果你问通过知性范畴所思维的对象“自在地”是什么，那么由此所形成的判断就是知性范畴的一种误用，这种“先验的运用”其实是不可能的；或者你问通过理性的理念所思维的对象“自在地”是什么，那么就形成了理性理念的一种幻相。但如果你只承认它是一个不可知的 X，你把这个被思维的对象判断为仅仅是知识的一个界限，本体，我们不能认识它，那么你还在真理的范围之内，你还属于真理的逻辑。我们前面讲的整个都是这个问题。把本体判断为我们一切认识的一个边界，这样一种说法是属于真理的，属于先验分析论的，先验分析论里面到处都在讲这个问题，物自体，本体等等只是一切可能经验的界限。但是如果你把我们的理性所思维的那个对象就其本身而言判定为一个认识的对象，那就是幻相了。所以对“被思维的对象”进行判断就有两层意思，就是一方面把这个被思维的对象（先验对象）和直观经验联结成一个判断，另一方面撇开直观而在思维中对这个先验对象本身构成一个判断，这两者都有可能导致幻相。按照康德后面的说法，前者，如果联结得不对的话，有可能导致一种“经验性的幻相”，后者可能导致的则是一种“先验的幻相”。不过，如果你对任何思维的对象不作判断的话，那就根本谈不上真理或幻相的问题。对直观的对象也是这样，其实任何直观的对象作为对象来说也已经是一种思维的对象了，已经有对象意识或先验对象的概念在里面起作用了，但如果你没有作判断，只是直观，那就没有真假问题。康德认为一切真假问题都是由于作判断才产生的。但是如果你要对一个思维的对象本身作判断，那么就不仅包含有真或假的问题，而且包含有真理或先验幻相的问题了。先验幻相不是一般的虚假、错误，而是在一切现象的真假之外的一种虚假，但它也是由于我们作判断才导致的。于是下面讲到：所以人们虽然正确地说：感官不犯错误，但这并不是由于它们任何时候都正确地作出判断，而是由于它们根本不作判断。这个“所以”就是针对上面我们分析的第一层意思说的，就是“经验性的幻相”是如何产生的。前面一句讲真理或幻相并不在被直观的对象中，因为被直观的对象没有作判断；这里接下来就讲，“所以人们虽然正确地说：感官不犯错误”，也是“由于它们根本不作判断”，它只是感官对象，你还没有对它作判断，还没有对它说它“是什么”。当然在这种情况下这个感官对象也就不是一个真正的对象了，严格说来一切直观对象都是由判断形成的，没有判断它就构不成对象，只能形成一个“知觉命题”。知觉命题有时康德也称作“知觉判断”或“经验性的判断”，但实际上它并不涉及对一个对象的判断，“我觉得今天很热”不是判断，只是一个知觉命题。“今天是很热”才是一个真正的判断。“我觉得什么”，这个不存在错误问题，只要我的确实得了，我说出我的感觉总是可以的，只要你真正凭着自己的感觉来说，那么你永远也不会犯错误。一根插在水里的筷子，我说“这根筷子看起来是弯的”，这个没错；但是我说“这根筷子是弯的”，

那就错了。人们就会说,它实际上并不是弯的,只是“看起来是弯的”,但“看起来是弯的”这个毕竟没错。所以我只说这根筷子“看起来是弯的”这样一个命题,其实并没有作任何判断,我只是说了自己的一种感觉。所以感官不作任何判断,只要你把你的感觉说出来,那么你永远不会犯错误。所以“知觉判断”(经验性的判断)和“经验判断”的区别在这里就显出来了,知觉判断其实并不是真正的判断,它没有断言什么,只是说出了自己的感觉,感到了,然后把这种感觉告诉别人了,但并没有断言一个对象。它永远不犯错误,但却不能说它就是真理,因为它不作判断。真理或幻相并不在我们的感觉之中,这个感觉有一个对象,一个直观的对象,但真理或幻相并不在直观的对象中,也就是并不在感觉之中。所以感觉永远不犯错误,同样感觉也永远不能获得真理。经验派哲学家以为感觉既然不犯错误,那就意味着它是真理,但是在康德看来它既没有犯错误的问题也没有获得真理的问题。感官不作判断是从中得不到任何真理的,当然也不会犯任何错误。一切真理、一切知识都要基于判断,这是康德的一个基本原则。下面讲:因此真理也好,谬误也好,诱导出谬误的幻相也好,都只是在判断中、即只有在对象与我们知性的关系中才能发现。真理和谬误是我们通常的一对范畴,而“诱导出谬误的幻相”则是另外一个层次了。经验性的幻相也好,先验的幻相也好,它们都并不直接等同于谬误,“这根筷子是弯的”是谬误,但它并不是没有根据的,而是由我觉得“这根筷子是弯的”这种幻相“诱导”出来的;“灵魂是实体”也是谬误,但它也是由我们必须把灵魂看作是一个主体这种幻相所“诱导”出来的。后面这种情况是由于对物自体的幻相诱导出我们在现象界的谬误,也就是诱使我们干预了现象界的事物而导致的错误判断。所以幻相和谬误是在不同层次上说的,并不是一个概念。那么所有这三者“都只是在判断中、即只有在对象与我们知性的关系中才能发现”,这个“对象”是指一般对象,包括直观经验的对象和物自体。直观对象与我们知性的关系当然有真理和谬误的关系,那么本体与我们知性的关系就是我们可以思考它,我们既然可以思考它当然就有一种关系了,在这种关系中也就会发生幻相。下面:在一个与知性规律彻底符合的知识中是没有错误的。就知识而言,如果这个知识它与知性的规律是彻底符合的,比如说我们按照因果律获得了一个事物的原因的知识,是不是对呢?那就要看除了这个事物以外,是不是它与所有其他相关的事物都符合因果律的关系,如果你独立地挑出一个事物,你说这个是这个的原因,但是却与其他的事物不符合,甚至相冲突,那么这个知识就有问题了。但是如果一个知识跟所有的因果律都彻底地相符合,那么这个知识没有错误。至少就目前我们所掌握的知识而言还没有与之相冲突的,那么迄今为止我们还没有发现错误。从原则上来说,如果有一个知识按照知性的规律真的跟所有的知识都不发生冲突,那么它就是绝对知识了,就是绝对真理了。当然这个绝对真理只能够不断地追求而永远不能实现,因为我们人的理性有限,人的知识总是只能在某个水平上存在的,永远会有以后新增加的知识来对以往的知识进行检验,所以这只是在理论上说的。如果有一个知识与知性的规律彻底相符合,那么它就是没有错误的。下面:在一个感官表象中也没有错误(因为它根本不包含判断)。这个我们上面已说得很多了。这里有两个方面,一个是知性,一个是感性。前面一个知性只要你跟它的规律彻底符合,那它就是没有错误的,也就是说知性它本身是不犯错误的,知性是检验一切真理和

错误的标准,理性的法庭,一切都要到它那里去检验。所以知性本身不犯错误,只要你跟知性规律达到彻底符合,如果你运用了知性仍然犯了错误,那只是由于你跟知性规律没有达到彻底符合。知性所建立的知识也要靠知性本身来排除其中的错误。那么现在在一个感官的表象中也不犯错误,只要它不作判断。下面讲:没有任何自然力会自发地从它自己的规律偏离开。这是一个一般的原则:自然力不会自行从它的规律偏离开,它不会违背自己,自然界不会自相矛盾,自然界的力、凡是自然力,它都不会偏离自己。这是一般的原理。因为在这里,知性和感性是人的两种自然力,也就是说两种先天能力,既然它们是先天具有的,不是人造出来的,那么它们不会自相矛盾,不会偏离自己的轨道。下面讲:所以不仅知性独自(没有其他原因的影响)不会犯错误,感官独自也不会犯错误;因为只要是自然力它就不会偏离自己的轨道,因此知性独自不会犯错误,只要没有其他原因的影响。知性之所以犯错误肯定是受到了别的原因的影响,它独自是不会犯错误的。那么感官独自也不会犯错误,单独也不会犯错误。正像卢梭所讲的,大自然给人的东西都是好的,但是到手里就把它败坏了。为什么败坏了呢?是因为人为的因素。你按照自然而然的因素它都是好的,都是善的,都有它自然的秩序。但是你把它滥用了,或者你使用不当,把它们混淆了,你把这个当作那个,那么就会犯错误。他说:因此,知性不会犯错误是由于,当它只按自己的规律行事时,其结果(即判断)必然会与该规律一致。知性不会犯错误是由于只要它仅仅按照自己的规律行事,那么它的得出的判断必然会与该规律一致,如果不一致那必定是由于外来的干扰,肯定有别的因素干扰,比如说感性,感性使知性偏离了自己的轨道,如果它严格按照自己的规律比如说因果律行事,不受感性的干扰,或者当感性产生干扰的时候它马上用因果律对感性加以严格的检验,它怎么会犯错误呢?它之所以犯错误是由于它受到感性的干扰的时候没有、或者忘记了用因果律对感性加以严格的检验。它受到一些混淆、一些错觉的影响。所以只要它按照自己的规律行事,就必然会与它自己的规律彻底的符合。这是知性。他说:但与知性的规律处于一致中的是一切真理的形式的东西。知性的这样一种规律当然不会犯错误,但是这样一种不犯错误只是着眼于真理的形式而言的。“一切发生的事情都有原因”,这只是着眼于真理的形式,一切因果关系的形式,它是抽象的。但是究竟这件事情是不是那件事情的原因,这个还不一定,还要由经验的内容来加以决定。所以知性的规律它所解决的只是真理的形式。当然这个形式跟形式逻辑还不一样,对于形式逻辑来说它又是内容了,它是涉及对象的嘛。形式逻辑的形式那就是完全不管对象的形式了,那只是思维的形式了,而这里讲的真理的形式主要是指真理的对象的形式。“但与知性的规律处于一致中的是一切真理的形式的东西”,这个是把它限定了,知性不会犯错误只是在形式上不会犯错误,但是在形式上它可能受到干扰。下面讲:在感官中根本没有判断,既无真判断也无假判断。在感官里面根本不形成判断,一切形成的判断都是由知性所造成的,只有知性才形成判断,所以判断力是属于知性的。在先验感性论里面不讨论判断力问题,只有在先验分析论的原理分析里才讨论判断力问题,讨论知性借助于判断力形成了一些什么样的原理。但在感官中它是根本没有判断的,虽然我们也可以作出一些知觉判断,但是那并不是真正的判断。我看到筷子插在水里好像折断了,我觉得月亮刚升起来的时候更大些,这些都不是

真正的判断,一个人的感觉你没有办法判断它的真假。他内心的东西你怎么判断?他说他有一种感觉,这不是一种客观的判断,所以它既无所谓真,也无所谓假。他说:既然我们除了这两种知识来源之外没有别的来源,所以结论是:错误只是由于感性对知性的不被察觉的影响而导致的,前面讲了一个知性,又讲了一个感性,知性如果严格按照它的规律是不会犯错误的,而感性呢,既无真判断,也无假判断。而除了这两种知识来源以外,没有别的来源了。知性按照它的规律不会犯错误,而感性又不作判断,也不会犯错误,那么错误哪来的呢?“错误只是由于感性对知性的不被察觉的影响而导致的”。感性暗中对知性发生了影响,你没有发现,没有察觉到。在这个意义上就会发生错误,只是由于这个。它使判断的主观根据和客观根据发生了混合,并使它们从自己的使命那里偏离开来,“它”,也就是“错误”了,“使判断的主观根据”,主观根据在这里是指的感性,感性知觉,感官、知觉判断是一种主观根据,“和客观根据”,客观根据是指知性的规律了,知性规律才形成了客观根据。你这个主观根据是不是对的呢?“我觉得今天天气很热”是不是对呢?那就必须要运用知性形成一个判断:“今天天气是很热。”这就是一个客观的判断,我可以验证,今天32℃,比昨天就要热了,这就不是你的感觉了。当你用一个“是”字,这就是一个客观判断了。“我觉得”,这只是主观的。我们在一般的判断中老是把“我觉得”当作了“是”,当作了客观的根据,使它们两者发生了混合。一个发高烧的人他也可能觉得很热,一会儿热一会儿冷,如果他没有自觉到自己在发烧的话他也许以为天气很热,快点把窗子打开,天气太热了。后来别人提醒他:今天天气不热啊?他才意识到是不是自己出了毛病,自己感冒了,他原来那个天气很热的判断就是一种错觉,把主观的根据和客观的根据发生了混合,“并使它们从自己的使命那里偏离开来”。感官和知性它都有它的使命,这个使命就是它的规定了,Bestimmung就是规定,也可以翻译成“使命”,就是它是规定了干什么的,它的使命是什么。感官的使命就是接受,你老老实实接受,你就是完成了感官的使命了,你就实现了感官的作用。你不要越界去作判断。那么知性的使命呢,就是运用于感官的经验之上去作出一个判断,按照它自身的规律性作出一个判断,它不要受感官的干扰,不要受感官好像要作出一个判断这样一种自以为是的态度的干扰。它必须把感官看作一个被提供出来的事实,而不要看作一个判断。那么它是否能够正确判断,还有待于它自身彻底的运用。所以知性必须守住它自身的使命,感性也必须守住它自己的使命。但是如果你把这两者混合起来,就会使双方都偏离了自己的使命。也就是说,在你进行判断时候你把一种感觉、知觉冒充一种判断加进来了。这个地方有个注释:感性在从属于知性而作为知性施展其机能的对象时,就是实在的知识的来源。感性的使命在什么地方呢?这个注释里面就在解释了,感性作为实在知识的来源,它是有作用的,它是我们知识的一个来源,但是有一个条件,就是它必须从属于知性,并且必须作为知性施展其机能的对象,也就是说知性把自己的范畴运用于其上的一个对象。仅仅在这个前提下它才是实在知识的一个来源。下面:但同一个感性,当它影响知性本身的活动并规定它的判断时,就是错误的根据。当它严守自己的使命的时候它是知识的来源,但是同一个感性越界,当它影响知性本身的活动,我看到一根筷子好像是折断了的,我就判断它是折断了的,这就干预到知性的功能了。感性没有权利作出这样一种判断的,判断是知性的

功能。知性要实行这样一种功能它必须要联系到所有的知性规律,它不是单纯看到一个感性的现象就可以作出一个判断的,它必须把所看到的一切感性的杂多联系起来,把它统摄起来,才能作出一个判断。所以你单凭一个感官你就作出一个判断,这个时候你就影响了知性的活动,并且规定了知性的判断,这当然就是错误的根据了。所以感性当它严守自己的使命它就是实在知识的来源,当它越界时它就成了错误的来源。这就是这个注释。接下来正文:例如一个运动的物体虽然总是会在同一方向上自己保持着直线,但如果有一个力按照另一个方向同时影响它,它就会转入曲线运动。这就是打了一个比方。自然力嘛,没有任何自然力会自行从它的规律偏离开,那么这个比方在这个地方就进一步展开了。例如任何一个运动的物体,如果没有别的东西干扰它,按照牛顿的惯性定理来说它就总是保持着匀速直线运动。因为运动物体总是这样的。但如果有一个力按照另一个方向同时影响它,它就会转入曲线运动,它就会拐弯。一个运动物体如果没有任何别的力干扰它,那么它要突然拐弯就是不可思议的,它怎么会突然拐弯呢?伊壁鸠鲁提出原子的“偏斜运动”,两千年来一直受到人们的嘲笑,原子直线运动它怎么会突然偏斜?按照力学的一般知识这是不可能的。直线运动就是直线运动,它偏斜就有原因,如果没有任何原因你说它会自行偏斜,那就出鬼了,那就是迷信了,按照科学的观点是不可能的。如果有偏斜它肯定有原因。所以如果有另一个力按照另一个方向同时影响它,它才会转入曲线运动。这是在牛顿物理学里面非常经典地规定下来的一个原理。当有另外一个力影响它的时候它就拐弯了,就有曲线运动了。所以曲线运动如何可能呢?牛顿百思不得其解,天体为什么会作曲线运动,作圆周运动,它必须要有个切线力,才能使它作圆周运动。因为按照万有引力所造成的运动它都是直线的,吸引、排斥,这都是直线的。但是为什么会有曲线运动?这肯定是有个上帝,上帝把它推了一下,于是就产生了一个切线力,于是万物就开始作圆周运动了。行星和恒星的轨道都是圆周运动,那么圆周运动必须有原因,牛顿的解释就是只能归之于上帝的第一推动了。为什么他要引出一个上帝?从力学的原理来讲就是因为这个原因。因为按照事物自然的运动规律它只能作匀速直线运动,一切曲线运动都是因为有一个另外力给了它一个推动。这是当时知识界的共识。当然这是一个比方,按照机械力学、牛顿物理学原理打的这样一个比方。所以康德的认识论的思维方式还是传统的知性的思维方式,我们叫做形而上学的思维方式,哪怕在他的“辩证论”里面他所立足的还是形而上学的、跟辩证法相对立意义上的形而上学的思维方式,用黑格尔的话说就是“知性的”思维方式,是站在知性立场上理解消极的理性,消极的辩证法。也就是用牛顿物理学的知性原理来解释知性为什么会犯错误。下面就是把前面举的例子加以类比了:因此,为了把知性所特有的活动与混在其中的力区别开来,“混在其中的力”,那就是感性了,为了与感性区别开来,有必要把错误的判断看作是在两个力之间的对角线。“错误的判断”就相当于曲线运动,扭曲了,本来是直线,用知性很好理解,知性就是直线式的思维,规律嘛,什么都用规律去推,很容易就推出来了。但是你转入曲线这个就很麻烦了。那就是一种错误了,对知性来说就是错误了。那么知性这个错误是怎么犯的呢?那就是受到了影响。“知性所特有的活动与混在其中的力”要区别开来,知性本身不会犯错误,但是如果混进了别的力,那就有可能犯错误,有可能偏

离知性的轨道。所以,有必要把错误的判断看作两个力之间的对角线,错误的判断就是曲线,扭曲的判断,是如何形成的呢?就必须看作两个力之间的对角线,一个力是知性,一个是感性。感性和知性在向不同方向拉扯的时候就形成了一个力的平行四边形,它的对角线,也就是切线力的方向。你如果要分清楚这两个力它本身的方向的话,那么你就要把它们的合力用一种画平行四边形的对角线的方式把它们标示出来,那就形成了切线力。切线力不断地被排斥力转过来,又不断地被吸引力拉过去,在这种不断的交织中,就形成了圆周运动。错误的判断就是这样的,这两种力在按照两个不同的方向来规定这个判断,好像夹有一个角度,并把那个复杂的作用分解为知性和感性这两个简单的作用,这句话就是说,你要把这两种力区别开来,有必要把错误的判断看作是两个力之间的对角线,根据这个对角线由以产生出来的那两个力本来的方向,你把它们分解开来,你就可以解释这种曲线运动何以可能,你就可以不受它的迷惑了。我之所以犯这个错误,是由于我混淆了某某和某某,当你这样说的时候,你已经清除了错误。是这两种力按照不同的方向规定了这个判断,一个是知性,这是它自身的方向;一个是感性,它本来是接受的能力,不是作判断的能力,但是它加入到你的判断中对你的判断产生影响,所以它也形成一种力。所以这两种力它的方向不同,“好像夹有一个角度,并且把那个复杂的作用分解为知性和感性这两个简单的作用了”。犯错误是一个复杂的作用,那么我们把它分解为这两个简单的作用,我们就找到了错误的根源。下面:这件事在纯粹先天判断中必须由先验的反思来做,前面是讲的一般的错误了,一般错误如何形成的?就是以这样一种方式,以知性和感性的混杂所导致的,所以只要我们把这两个力分解开来,不让它们混在一起,这个错误就会排除了。这在一般的知识比如说物理学的判断中就可以采取这种方式。但是“在纯粹先天判断中”,这个就上升到哲学了,前面是讲一般的知识,在经验知识中错误是如何产生的;至于在纯粹先天的判断中错误是如何产生的呢?比如说先验的幻相如何产生的?它跟我们日常的错误是不同的,层次是不同的,所以在纯粹先天判断中这件事情就必须由先验的反思来做。在经验中我们可以作一个经验性的反思就足够了,你在经验中为什么犯错误?你为什么看到一根筷子好像是断的你就断言它是断的呢?通过经验性的反思,我们就明白了,我们是把我们的感官当成了具有客观性的判断了。但在纯粹先天判断中则必须由先验的反思来做。先验的反思和经验性的反思的讨论我们这本书中没有收入,其实在第三章“把所有一般对象区分为现象和本体的理由”后面还有一个很长的“附录”,就是讨论“反思概念的歧义”,以及“对反思概念的歧义的注释”,就谈到了三种不同的反思,即经验性的反思、逻辑的反思和先验的反思。洛克的反思就是一种经验性的反思,他谈到有两种经验,一种是感觉的经验,一种是反省的或反思的经验;感觉的经验就是我们的感觉知觉印象所形成的经验,反思的经验我们不是从感觉得来的,我们是把我们已经获得的感觉加以比较、分析、综合、抽象等等,这样来形成的经验。洛克认为这样一种反思的经验可以最后归结为感觉的经验,一切在理智中的无不先在感觉之中。逻辑的反思则是莱布尼茨的抽象反思,从概念到概念,不涉及经验。康德则认为经验的反思不是真正的反思,它可以在自然科学中运用,通过对经验反思它在哪个环节上混淆了感官和知性而纠正具体知识的谬误;但是你不能把这样一种经验的反思拿到形而上学方面来

解决问题。谈到认识论、一般知识的可能性,那么必须由先验的反思来做这个工作。所谓先验的反思,康德有一个专门术语叫做“先验的正位论”。Topics 是亚里士多德《正位篇》的标题,亚里士多德就认为各种问题必须有各归其位的一套体系来区分它们的层次,所有先天的判断也都必须分清层次。“正位篇”这个词的翻译也是五花八门,有的翻译成“论题篇”,有的译作“命题”,其实就是给各种研究课题分类、定位的意思。希腊文 Topics 本意是地方、位置,数学中有“拓扑学”,Topologie,也就是确定一个点在空间中的几何位置。在哲学上,你找对了地方,不要混淆,才好谈问题。一个概念的位置,它是上位的还是下位的,属于什么样的层次关系,要把它弄清楚。先验的正位论就是讲这个问题的,要从人的认识能力方面进行区分,要从先验的层面来分,不仅仅是从经验上来分。当然也不是像莱布尼茨那样仅仅从抽象的逻辑概念上来分,例如同和异,一致和冲突,内和外,质料和形式,莱布尼茨就只是通过逻辑的反思,把它们看作一种形式逻辑关系。康德则区分出除了逻辑层次以外还有认识论的层次,也就是先验的层次。莱布尼茨和洛克都没有搞清先验反思的特点,要么是把感性现象“智性化了”,要么是把知性概念“感性化了”,^①这都不可能解决认识论的问题。但在康德看来,引进先验的反思,我们对这些先验命题就可以加以区分了,感性要守住感性的使命,知性要守住知性的使命,理性也要守住理性的使命。你不要混淆,不要把理性的幻相当成是知识。理性的那些命题当然有它的道理,但是你把它当成知性的对象,那就错了,它是理性的对象,它有别的作用,但不是认识作用。所以他讲:这就使每个表象(如我们已经指出过的)在与之相适合的认识能力中被指定了自己的位置,也就是“正位论”,如在前面“反思概念的歧义”中“已经指出过的”,每个表象都各归其位,因而感性作用对知性作用的影响也就被区分开来了。也就是通过正位论把它们严格区分开来,不要互相干涉。当然这里还没有提到理性,还只是提到感性作用和知性作用,但已经是向先验辩证论的理性作用过渡了。而在目前他还是涉及到哪怕在认识里面发生错误的根源,就要通过先验的反思把各种能力区分开来,它的先验的根源就被找到了。认识中发生错误当然有具体的原因,但归根结底要归结到先验的原因,你把两种先天的认识能力混淆了,一个是知性一个是感性,这只有先验的反思才能揭示出来。那么,“使每个表象”都“在与之相适合的认识能力中被指定了自己的位置”,感性所有的那些表象,如红色、声音,和知性所有的那些表象,如范畴、规律,“在与之相适合的认识能力中被指定了自己的位置”,感性的表象只适合于感官的接受性,知性的范畴只适合于知性的自发性,这些位置你要把它划清。这样一来感性的作用和知性的作用你就可以区分开来了,当然区分开来也不是说一劳永逸,还可能犯错误,但是毕竟你就知道怎么去避免它、改正它了。

上面我们读的这一段,主要是指一般的幻相,一般的辩证法,它主要是以经验性的幻相作为例子,来谈的。经验性的幻相比较好理解,一个知性,一个感性,知性由于受到感性的影响,偏离了它的正常的轨道,产生了经验性的幻相,这种幻相我们一般称之为错觉、错误,这种错误的判断不是由于知性也不是由于感性,而是由于知性和感性的混淆,缺乏一个先验的正位论。但是除了

^① 参看《纯粹理性批判》A271 = B327。

这样一种正位论,比如说物理学的认识过程中需要这样一种正位论,其他的比如先验的幻相,也需要一个正位论,它也是由于某种混淆而产生出来的。所以这一段就讲:我们在这里的任务不是要讨论经验性的幻相(例如视觉的幻相),前面当然是以经验性的幻相作为例子来进行先验幻相的讨论的,在前面的例子中其实已经触及到了,经验性的幻相或者是先验的幻相实际上都是由于对某个“我所思维的对象”进行判断而产生出来的。“我所思维的对象”可以是经验对象,也可以是知性的范畴所思维的先验对象,它有待于充实为经验对象;同时也可以是理性的理念所认为的、所思维到的那样一个对象,如上帝啊,灵魂啊,世界整体啊。但是前面没有把后面两者抽出来单独讨论,而是把一般人们在正常的认识中所出现的错觉,比如说视觉的幻相,作例子,比如我看见一根筷子插在水里面,我觉得它是断的,然后我对它进行判断:这根筷子是断的,这就是一个错误的判断,偏离了感性的本份,因而是一个经验性的幻相。但是除了这种幻相以外还有先验的幻相。那么经验性的幻相是在什么时候出现的呢?下面他讲:这种幻相是在对那些本来是正确的知性规则的经验性运用中出现的,通过它判断力就受到了想象的影响的诱惑。知性规则本来是正确的,而在经验性的运用中却出现了不正确的幻觉。当知性规则运用于经验性的材料中容易产生一种混淆,就是把接受经验性材料的感性接受能力误认为本身就是判断力,或者把知觉的判断误认为经验判断。前面讲过知觉的判断严格说起来不是判断,你要作判断就必须作出客观判断,如果只是陈述一种主观感觉,那还不是判断。但是当陈述一种主观感觉的时候就有一种倾向,很容易把它当作一种判断,当你这样做的时候你是受到了想象的诱惑,想象属于直观能力,与感性是属于同一类。也就是说你把你的感性想象为一种知性的判断,这种想象的诱惑很大,我们经常把主观的东西当成是客观的东西。所以我们说某个人常常犯主观主义的错误,他把他自己想要的东西当成就是客观的东西了,把自己感觉到的东西当作事实上就是那样了,这样就产生了知识中的一种错觉。这是经验性的幻相。下面讲:相反,我们所要谈的只是先验的幻相,这种幻相影响着那种根本不是着眼于经验来运用的原理,如果它们用于经验我们至少还会有一种衡量这些原理^①的正确性的标准。先验的幻相跟经验性的幻相是根本不一样的,怎么不一样呢?他说“这种幻相”,也就是先验的幻相,“影响着那种根本不是着眼于经验来运用的原理”。知性的原理它是着眼于经验的运用的,它只能运用于经验,因而它也受到经验性的幻相的影响;那么先验的幻相它影响着那些本来就不是着眼于经验运用的原理,比如说理念,理念本来的意思就不是着眼于经验的,而是要超越于经验的。知性的范畴也是先于经验的,但是它是要运用于经验的,所以它只是先验的而不是超验的。超验和先验的区别我们前面已经讲了,超验的就是超越于经验而不能运用于经验,他说“如果它们用于经验,我们至少还会有一种衡量这些原理的正确性的标准”,如果这些原理是用于经验的话,那么我们就可以用这个标准来衡量是否正确,比如知性的原理是运用于经验的,我们就可以用经验来检验它是否正确,你说这根筷子是断的,那么我们把这根筷子从水里抽出来看看,检验一下它是不是断的。但是这样一些原理它不是着眼于经验

① “原理”原译作“原则”,它与前一个“原理”本属同一个字,兹改正。

的运用,我们就没有办法来检验它。先验的幻相所影响的正是这样一些原理,比如说理念,理念的原理不是着眼于经验,而是着眼于自在之物,或者是着眼于实践的领域。本来理念在实践的领域中是有它的正当的运用的,但是由于有先验的幻相就影响了这样一些实践的原理,好像它们是一种认识论的原理,好像它们构成一种知识,其实不是知识。所以先验的幻相之所在就在于把一种本来不是属于知识的原理当作了知识的原理,误认为知识的原理,当作知识的原理它又没有经验性的标准来加以检验,这个幻相的性质就在这里。下面讲:然而先验幻相甚至不顾批判的一切警告,把我们引向完全超出范畴的经验性运用之外,并用对纯粹知性的某种扩展的错觉来搪塞我们。这个“然而”是接续上面讲的“如果它们用于经验,我们至少还会有一种衡量这些原理的正确性的标准”而来的。如果运用于经验的话,我们就可以用经验来检验它,然而,“先验的幻相甚至不顾批判的一切警告,把我们引向完全超出范畴的经验性运用之外”,这个“然而”就是指超出经验性运用之外,“并用对纯粹知性的某种扩展的错觉来搪塞我们”。理念所造成的先验的幻相实际上是对纯粹知性范畴的某种“扩展”,理念其实就是从范畴来的,它是从理性产生的,但是不是凭空产生的,而是把知性的范畴扩展至无限而产生的。范畴是有局限性的,一个它要运用于可能经验的范围,还有一个它就是它本来的含义,实体就是实体,原因就是原因。而理念就是把实体啊、原因啊等等扩展至无限,“绝对的实体”,“最终的原因”,从有条件者扩展到无条件者,这样来形成的。所以说是“对纯粹知性的某种扩展的错觉”,好像可以把纯粹知性加以扩展。纯粹知性本来是用来构成知识的,但我们通过对纯粹知性的扩展,好像可以构成某种更广泛的知识。这当然是错觉了,当你把知识扩展到无限的时候,它已经不是知识了,因为我们的经验只能是有限的,纯粹知性只能运用于有限的经验对象,当你扩展到无限的时候,它就失去了它的对象,我们怎么能经验到无限的东西呢?所以这是一种错觉,对纯粹知性的一种扩展的错觉,“不顾批判的一切警告,把我们引向完全超出范畴的经验性运用之外”。范畴的经验性运用那都是有限的,那是不能随便扩展的。所以这是“用对纯粹知性的某种扩展的错觉来搪塞我们”,提供给我们,好像我们要追求无限的知识,那么就可以把知性的范畴把它扩展,扩展到无限,把它冒充无限的知识来搪塞我们。这就是先验幻想所产生、所构成的原理。下面讲:我们可以把那些完全限定在可能经验范围之内来应用的原理称为内在的原理,而把想要超出这一界限的原理称为超验的原理。这个地方明确提出了内在的(immanent)和超验的(transzendent)两个概念的定义。“我们可以把那些完全限定在可能经验范围之内来应用的原理称为内在的原理”,比如说知性,它是运用于可能经验的范围的,那么在这个时候它是内在的原理。其实理念也有这种情况。理念对于知性所形成的经验的的知识具有一种范导作用,它不和经验打交道,但是它和知性打交道,它引导知性不断地扩展自己的经验知识,以至于趋向于无限。所以理性的理念虽然它的正当作用领域是物自体领域,是道德领域,但是在认识方面它也有一种范导性的作用,当然它本身不是知识,它只是在知识的无穷进展这一过程中对于知识进行范导。所以这方面理念也有它的内在的运用,当它面向知识,面向现象界,力求达到一切知识的完备性和整体性,这时候它也有内在的运用。这时理念被称之为“先验的理念”,就是因为它对知识有一种先验的范导作用,能够使我们不满足于现有

的知识,而不断地追求知识的完备性和全体性。但是它本身的作用、特殊的适用范围是在超验的范围。所以他“把想要超出这一界限的原理称为超验的原理”。理念当它面对知性所形成的经验知识的时候它有内在的运用,这就是先验的理念;但另一方面,同一个理念,当它想要超出所有的知识界限来另外规定某种原理,这时这种原理就称之为超验的原理,这时的理念就叫“超验的理念”。先验的理念和超验的理念都是一个,但是它们的功能是两个方面的,一个方面是作为认识论的范导性原理而起作用的,这是先验的理念;超验的理念是在物自体的领域里面为信仰、信念提供原理的。这是内在的和超验的这两个概念的区分。下面讲:但我并不把这些超验的原理理解为范畴的先验的运用或误用,后者只不过是未受到本应由批判而来的束缚的判断力的一个错误,也就是说,这样一些超验的原理,比如说理念的作为超验运用的原理,我们不把它理解为范畴的先验运用或者是误用。理念的这样一种超验运用它是有它正当范围的,而范畴的先验运用是根本就不可能的,这种运用完全是一种错误,范畴不可能有先验的运用。而理念必须有超验的运用,它就是为了超验的运用而想出来的。范畴当你把它作一种先验的运用而企图获得一种知识的时候,那么它“只不过是未受到本应由批判而来的束缚的判断力的一个错误”。它没有经过批判,当它没有受到批判的束缚的时候,它的判断力就发生错误了,就自以为能够超出经验范围以外而运用于物自体,这个时候它的运用就是所谓先验的运用。先验的运用就是以为能够撇开经验而直接把握物自体,直接获得对物自体的认识。所谓“先验的”我们讲过它首先具有认识论的意义,先验的运用就是撇开经验而单独就自以为可以认识一个对象。但范畴本身虽然是先验的,却只可能有经验性的运用,而不可能有先验的运用。当它要作先验的运用的时候就是一种误用,是不可能的。他说:这个判断力没有充分注意到纯粹知性唯一允许它起作用的那个基地的界限;判断力发生错误了,它没有受到批判的考察,没有受到批判的束缚,它以为它可以完全没有界限,突破现象的界限,突破可能经验的界限,而运用于物自体身上。所以它没有充分注意到纯粹知性唯一允许这个判断力起作用的那个基地的界限,这个“基地”就是 Boden,就是可能经验的基地,它有它自己的界限,超出这个界限就不允许了,知性的判断力不允许超出可能经验的界限。范畴的先验的原理是这样一种情况,那么超验的原理——这里还没有提到“理念”,要到后面才明确讲到理念,但这里讲的其实就是理念的超验原理——与范畴的先验原理完全是两回事,范畴的先验原理完全是一种误解,范畴怎么可能有一种先验运用的原理呢?当你以为有一种先验的原理的时候你只是发生了一种混淆,你自以为撇开经验去认识了物自体,但是这个被你以为认识到了的物自体,你还是把它看作在时空中的一个对象,那不就是一个经验的对象吗?但是你又认为已经把经验的东西撇开了,而实际上要撇开时间空间去认识一个对象是根本不可能的。当你自以为单凭范畴认识到了一个物自体的时候,你实际上已经把感性的东西、经验的东西偷运进来了。只要把这个道理一澄清,你就会发现范畴的先验的运用是根本不可能的。下面:相反,我把它们——这个“它们”就是那些超验的原理——理解为一些现实的原理,注意这个“现实的原理”,它不同于那种范畴的误用,范畴的误用是根本不可能的,是一种误解,你以为运用了其实你没有。相反超验的原理是一种现实的原理,这个“现实”当然不是一种认识意义上的现实,而是一种实

实践意义上的实在性,在实践方面它具有一种实在性,是一种现实的原理,它们鼓励我们拆除所有那些界标,而自以为拥有一个在任何地方都不承认有什么边界的全新的基地。这些现实的原理本身是现实的,但是“它们鼓励我们拆除所有那些界标”,主要是指现象和物自体的界限,“而自以为拥有一个在任何地方都不承认有什么边界的全新的基地”。这个“自以为”当然就带有贬义了,这些原理本身是现实的,但是它鼓励我们,使得我们自以为拥有一个在任何地方都不承认有什么边界的全新基地。就是在拆除了所有的界标以后我们就自以为拥有一个新的基地了。理性的超验的原理是超越于一切边界的,现象和物自体它全部无所不包,它都可以加以理解和认识,这是受到现实原理的一种鼓励了,这种鼓励就产生了幻相。这种现实的原理如果可以不受这种鼓励的诱惑的话它本来是可以不产生幻想的,理性的原理本来应该是这样的。但是它又有一种自发的倾向,理念在实践活动中它的那种超验的原理鼓励我们自发地有一种倾向,就是产生出一种先验幻相,这种先验幻相就在于拆除所有的界标而自以为拥有一个全新的基地,没有任何界限。也就是说,理性的理念既然涉及到无限,所以它跨越现象和物自体两界,它从有限到无限,从有条件者到无条件者,它都可以贯通。那么这个基地就比可能经验的范围大得多了,可能经验的范围是一个很狭小的范围,而理念所自以为的这个基地是一个无限广阔的基地,什么地方都可以去,没有任何束缚。所以先验的和超验的并不是等同的。这两个概念是不可混淆的。很多人忽视这两个概念的区别,如牟宗三就认为这两个概念在康德那里区别不大,常常混在一起用,这个其实是不对的。在康德这里这两个概念是不能混淆的。当然在中文里的译法现在有各种不同,有的把我们的“先验”译作“超验”,而把“超验”译作“超越”,这个问题不大,只要你坚持这个译法,不要混杂,也是可以的。先验的先于经验,但是它一定要运用于经验,它本身的意思一个是它先于经验,另一个就是它必须适用于经验,这就是先验本来的意思。而超验的是超越于经验,而不能运用于经验,它跟经验脱钩,跟经验没有什么关系,超越于一切经验之外去进行另外一种规定,那就是说不是知识的、认识论的规定,而是实践的规定。康德要为信仰留下地盘,而把一切经验性的知识悬置起来,悬置起来那当然就是对经验性的东西加以超越了。下面:我们在前面所阐述的纯粹知性原理只应当具有经验性的运用,而不能具有先验的、即超出经验范围之外的运用。纯粹知性的原理本来是一些先验的原理,先验的原理的意思就是只能够具有经验性的运用,而不能具有先验的运用。那么先验的意思就有两层,一个是先于经验,一个是运用于经验,而先验的原理或者先验的范畴都同时包含有这两层意思在内。所以先验范畴的“先验运用”,后面这个“先验”它只包含第一层意思。这里康德的术语还有没有理得很清,先验的范畴为什么恰好不能作先验的运用?但他的意思还是清楚的:先验范畴一旦运用起来,形成判断,那么它就必须有一个经验的对象,如果没有经验的对象而仅仅只是一个先于经验的运用,那这种运用就是不可能的。所以先验的范畴不可能作先验的运用,它必须与经验相联结才能形成一个判断,它不能先验和先验相互联结,一个先验范畴不能跟另外一个先验范畴联结而形成一个判断,只有和一个经验的东西联结才能形成一个判断,才能实现先验范畴本身的使命,实现它的规定。先验范畴就是这样规定的,先验范畴是做什么的呢?是从一个更高的层次把经验杂多联结起来,形成一个经验的

判断。所以“纯粹知性原理只应当具有经验性的运用,而不能具有先验的、即超出经验范围之外的运用”,它超出经验范围就没有运用了,因为它本来就是为了运用于经验对象的,本来是为了形成一个综合判断才提出来的。如果不是为了形成综合判断,那么不需要有范畴,有形式逻辑的判断分类表就够了,不必有范畴表。之所以要提出范畴表,就是为了能够运用于经验对象,能够构成知识。下面:但一条取消这些限制甚至要求人们跨越这些限制的原理,就叫作超验的。一条取消这些限制的原理,就是取消经验范围的限制。如果有一条原理取消这种限制,不必运用于经验的方面,“甚至要求人们跨越这些限制”,这样一条原理,就是要求从有条件的推到无条件的,从有限的东西推到无限的东西,那么这样一条原理就是理性的原理,这种原理就叫作超验的。超验的原理跟先验的原理不同,先验的原理是要从更高的层次对经验的材料加以规定,把后天的经验性的、感性的东西联结起来;超验的不管这个,超验的东西把一切经验的东西都加以超越,而且要求超越,这样一种原理就叫超验的原理。下面:如果我们的批判能够做到揭示这些僭越的原理的幻相,则前一类只有经验性运用的原理就与后一类原理相反,可以称为纯粹知性的内在的原理。如果我们的批判能够揭示这些僭越的原理的幻相,这些超验的原理在某种意义上它是僭越的原理,它们构成幻相就是因为它们的僭越,僭越什么呢?就是要求人们跨越这些限制,但是同时又没有守住理性本身的本份,理性本身的本份只能是超越一切经验性的东西,你不能回过头来又把它当作一种经验性的东西来看待,那就是僭越它的本份了。那就会形成幻相。当你超越经验性的东西,然后你把这种超越经验性东西的理念又当作一种知识,那就僭越它的本份了。它不是为了形成知识,它有另外一种运用,你怎么能把它又放到认识论里面来呢?你把它放到认识论里面来,它就变成幻相了,它就诱使你去追求一种伪知识,关于灵魂啊,关于宇宙整体啊,关于上帝啊,这都是一种伪知识。如果我们能够把这种幻相揭示出来,那么“前一类只有经验性运用的原理”,就是前面讲的纯粹知性的原理只能有经验性的运用,这样一类原理“就与后一类原理相反”,——后一类就是超验的原理——,就“可以称为纯粹知性的内在的原理”,它们才是内在的原理,而那些超验的原理则是相反的原理,内在的和超验的是相反的,是一对反义词,超验的原理就是非内在的原理。那么前一类知性的原理就是内在的原理。

下面一段,康德提出了第三种幻相,就是逻辑的幻相,所谓“误推的幻相”,表明康德当时的语境是处于经验派和理性派之间。经验派强调经验,但是在经验中出现了经验的幻相;理性派强调逻辑,也就是形式逻辑,在逻辑里面也经常出现幻相。逻辑的幻相跟经验的幻相不同,跟先验的幻相也有所不同。通常康德不加限定地用“逻辑”一词都是指形式逻辑,除非他特别强调“先验逻辑”那就是他自己的逻辑,一般讲逻辑就是形式逻辑。那么逻辑的幻相也就是形式逻辑里面所产生的误推的幻相,就是谬误推理,在推理过程中发生的错误。所以康德讲:逻辑的幻相(误推的幻相)在于对理性形式的单纯模仿,它只是产生于对逻辑规则的缺乏重视。逻辑的幻相为什么就是误推的幻相?因为它是在形式逻辑的三段论推论中产生出来的,三段论跟判断是两个不同的层次,概念、判断都属于知性的层次,而推理则属于理性的层次。所以逻辑的幻相称之为误推的幻相,就是在推理中所发生的误解。这种错误就在于“对理性形式的单纯模仿”,理性

形式就是推理形式。前面讲到,范畴来自于判断的分类,判断的分类就是知性的形式,形式逻辑里面有理性也有知性,形式逻辑的知性就是判断的分类,形式逻辑的理性就是推理的各个式和格。那么,逻辑的幻相产生于对理性形式的单纯模仿,就是说看起来好像是三段论推理,但其实只是一种表面上的模仿,实际上是一种误推,在借用的时候发生了错误。“它只是产生于对逻辑规则的缺乏重视”,表面上进行模仿,但是对逻辑规则究竟是什么意思,它缺乏重视,只是作一种表面上的模仿,好像我也有一个大前提啊,也有一个小前提啊,然后也推出了一个结论啊,这就是一种逻辑的幻相。看起来言之成理,但是你用逻辑规则仔细一推敲,你就发现这里头实际上发生了错误,比如说偷换概念啊,偷换命题啊,四名词错误啊,等等,这些错误都隐含在里头了。所以一旦加强了对当前具体情况的重视,这种幻相就会完全消失。形式逻辑的错误那很简单,你重视它的规则,严格按照它的规则去推,加强当前具体情况的重视,你这个规则用得对不对,那么这种幻相就会完全消失。这个“当前具体情况”不一定是经验,也可以是指一种符号关系,那么你重视这些符号的逻辑规则,它们之间的逻辑关系,你进行推论的时候就可以把这种幻相清除掉,你可以指出它错在哪里,一旦指出来,我严格地按照逻辑规则来进行推论,下一次就可以不犯这种错误了。所以逻辑的幻相的消除是一件很简单的事情。他讲:相反,先验幻相不论我们是否已经把它揭示出来,是否已经通过先验批判清楚地看出了它的无效性,它仍然不会停止。这是对比而言,逻辑的幻想跟先验的幻相是不一样的。先验的幻相其实也是先验逻辑的幻相,但这里把它们对比,一个是形式逻辑的幻相,一个是先验的、认识论方面发生的幻相。那么在认识论方面的先验的幻相“不论我们是否已经把它揭示出来,是否已经通过先验的批判清楚地看出了它的无效性,它仍然不会停止”,这个幻相总是要产生出来的。为什么呢?因为它在另一方面有它的根基,它不像逻辑的幻相是完全没有根据的一种误推。但是先验的幻相它不是这样,它有它的现实的原理。我们上一段讲了,先验的幻相基于一种现实的原理,这种现实的原理“鼓励我们拆除所有那些界标,而自以为拥有一个在任何地方都不承认有什么边界的全新的基地”,这就是先验的幻相产生的根源,后面我们还要专门对此作出分析。那么这里我们预先提示一下,为什么先验的幻相即使我们把它揭示出来,知道它错了而且知道它为什么错了,它也不会停止,因为它的那个根基不会消失。不但不会消失,而且不应当消失,它是正当的,理念有它正当的适用的领域,这是出自于人类的自然本性,理念要把它用在另外一个方面,也就是它的实践的方面。它在实践方面很有用,它也就必然在认识方面发生影响,除非你把它的正当用处加以取消,但你又取消不了。你取消不了,总是要把它在正当领域加以使用,比如说自由,你把人看作是有灵魂的,把上帝看作是存在的,这个有它正当的用处。既然有正当用处支持,那么你在认识中就免不了要受到它的干扰。我们即算已经看清楚了,但是时时刻刻都免不了产生一种幻相,就是人必须承认有自由,那么这种自由好像就是可以认识的,人必须假定一个上帝,这个上帝也就好像是可以证明的,在这方面的幻相总是消除不了的。后面有一个括弧:(例如在这一命题中的幻相:世界在时间上必定有一个开端)。世界,也就是世界的整体,在时间上必定有一个开端。你必须把世界看作一个整体,但是一旦把世界看作整体,当我们运用这样一个世界整体的理念的时候,我们就免不了把它

纳入到知识的角度来加以考察。好像这个世界整体也是在时间中的,在时间中它就应该有一个开端,那么另一方面就反对说世界没有一个开端。这两方面,也就是正题和反题,都是一种幻相:你怎么知道它有一个开端?你又怎么知道它没有一个开端?这种幻相的产生就是由于我们必须把世界看作一个整体,因为我们必须要完成我们的知识,为什么要完成我们的知识?是为了把握人自身在世界中的位置,获得幸福,最终的目标是实践方面的考虑。幸福也是一个理念,也是追求不到的,但是我们必须追求。下面:其原因就在于,在我们的理性(它被主观地看作人的认识能力)中,在我们的理性中,这个理性“被主观地”看作人的认识能力,这一点我们要注意。主观的,也就是说理性当然是人的认识能力,但是它在人的认识中的作用只是主观的,我们从有条件的东西推到无条件的东西,从有限的东西推到无限的东西,这个无条件的东西并没有客观地给予我们,而是我们主观地推出来的,我们通过三段式的推理,不断地推,不断地追溯,然后通过主观的一种设想,我们追溯到一种最终的理念,一个绝对,我们把它设立起来,当作一个目标来引导我们的知识。所以它被主观地看作我们的认识能力,这就是理性。理性也是一种认识能力,但是它不像知性的认识能力,知性是由以建立起客观知识的能力;但是当知性建立起客观知识以后,它还有一种主观的要求,要求客观知识的完备性。这种要求就属于主观的要求了。所以在这种理性中,包含着理性运用的一些基本规则和准则,它们完全具有客观原理的外表,并导致把我们的概念为了知性作某种联结的主观必要性,看作了对自在之物本身进行规定的客观必然性。为什么这种幻相哪怕看穿了它,它也不会停止呢?其原因就在于,在我们的理性中包含着理性运用的一些基本规则和准则,这个“准则”,Maximen,在康德那里凡是用到这个词都有主观的意思,准则是主观的,原则或原理才是客观的。比如说在道德律的表述中,绝对命令:你要这样行动,使你的行为的准则永远能够成为一条普遍的法则。就是要使主观的准则成为一条客观的、人人能够遵守的法则。“包含着理性运用的一些基本规则和准则”,规则是中性的,准则就是主观的。“它们完全具有客观原理的外表”,原理是客观的,这些主观的准则具有客观原理的外表,看起来是客观的。比如说“世界整体”,世界整体本来是一个主观的理念,它是用来整合我们的一切知识以构成一个完备的知识体系的,但是我们免不了要把它看作是一个客观对象,就是一切客观对象的总和嘛。世界万物都是客观的,那么它们的总和难道不也是客观的?所以世界整体总是被我们当作一个客观的对象,“它完全具有客观原理的外表”,并导致把我们的概念的主观必要性看作了客观必然性。这种主观必要性是为了知性而对概念作“某种”联结的必要性,联结是为了知性所作的联结,为了知性,我们必须把所有的概念、知识都彻底地联结,把它们构成一个整体,否则它就是零散的、不成体系的,这就连这些个别的知识本身也不能完成。某个知识可能看起来是合乎因果性的,但是当你掌握了更多因果联系以后也许就会发现你这个判断有误,如前面讲到的,知性范畴只有在它的彻底的联结中才是不会犯错误的。这种彻底的联结只有通过理性才能做到,理性就是要把一切知识贯通成为一个整体。但这是一种主观的必要性,在客观上是做不到的,但我们总是有一种要求,要达到一切知识的统一。于是我们就免不了把这种主观必要性当作客观的必然性,这种客观必然性就是“对自在之物本身进行规定的客观必然性”。这里“必要性”

和“必然性”都是一个词 Notwendigkeit,用在主观上译作必要性,用在客观上译作必然性。就是把你的—种主观需要理解为对自在之物的一种客观结构、—种客观必然的规定了,这就是先验幻相永远也不会完全停止的原因。理性运用有一些基本的规则和准则,但是它是主观的准则,但又具有一种客观的外表,这就导致了我们的主观必要性被理解为客观必然性。只要理性的准则还在,那么它的客观必然性的幻相就不会消失,当然如果你知道了这一原理你就不会受到它的迷惑,不会把它运用于人的认识领域当作—种知识来看待,这是可以做到的,但是这个幻觉还在,它是不可能完全克服的。下面讲:这是一种幻觉,它是完全不可避免的,正如我们不能避免海面在中央比在岸边对我们显得更高,因为我们是通过比岸边更高的光线看到海中央的;或者更有甚者,正如哪怕—个天文学家也不能阻止月亮在升起来时对他显得更大些,尽管他并不受这种幻相的欺骗。这种幻觉是我们不可避免的,正像我们的视觉幻相也是不可避免—样。我们第—次看到海,我的第—印象就是这个海“像—面墙—样”,它已经失去了远近的感觉。—个天文学家明明知道为什么月亮在升起来的时候显得更大,但是他仍然有这样的感觉,并不因为他懂得其中的原理而停止这种感觉。康德对于先验辩证论、先验幻相的这种批判并不是要消除幻相,幻相是消除不了的。他所要做的只是指出这种幻相产生的原理、根源,使我们不再受到这种幻相的欺骗,这就够了。只要它不影响我们的认识,只要它不冒充为知识,这就够了,我们知道它们作为知识是—种伪知识,但是作为幻相来说呢,它总在那里,这也就没有什么妨碍了。我们时刻提高警惕,避免把这种伪知识当作真正的知识,如果没有这种警惕性,那就是以往的形而上学的失败的原因,就是丧失了警惕性。那么康德在这里提出来,我们时刻提高警惕就可以避免形而上学的失败,经过了这样的批判,就不再会犯这样的错误。

B354

下面看 199 页这一段。前面讲了先验幻相和逻辑幻相的区别。逻辑幻相—旦揭示出来就马上会消失,而先验幻相它不会消失,为什么不会消失?这里进一步把它的道理加以说明。他讲:所以先验辩证论将满足于揭示超验判断^①的幻相,同时防止我们被它所欺骗;整个先验辩证论它满足于揭示超验判断的幻相,它的任务就在于防止我们被它所欺骗,但并不在于把这种幻相消除,也不在于停止作超验判断。这里的“超验判断”就是指由理念加上范畴所形成的判断,它与范畴和范畴相联结所形成的“先验判断”不同,后者是范畴的先验运用,是不可能的,前者是理念的超验的运用,是有可能的,甚至在某种意义上是“现实的”,但会形成幻相。但它永远也做不到使这种幻相(如同逻辑的幻相—样)也完全消失并不再是幻相。先验辩证论永远也做不到这一点,它也没有打算去做。你要完全取消这—幻相,这是不可能的,为什么不可能?因为我们与之打交道的是一种自然的和不可避免的幻觉,它本身基于主观的原理,却把这些主观原理偷换成了客观原理;先验的幻相,也就是我们与之打交道的幻相,是—种自然的、不可避免的幻觉,这里“自然的”、“不可避免的”下面都打了着重号,我们可以联想到《纯粹理性批判》导言里讲的整个批判的“总问题”中的第三个问题:形而上学作为—种“自然倾向”是如何可能的?也就是说以往

① 原据阿底克斯校本译作“先验判断”,经再三考虑,仍应恢复为“超验判断”。

的形而上学作为自然倾向是何以可能的？他的四个总问题：纯粹数学是何以可能的？纯粹自然科学是何以可能的？形而上学作为自然倾向是何以可能的？未来作为科学的形而上学是何以可能的？四个问题归结为一个：先天综合判断是何以可能的？这里所提出的“自然倾向”，是带有肯定的语气，凡是自然的都是正当的。前面第196页讲了，凡是自然的力都不会自发地偏离自己的规律，所以不仅知性独自不会犯错误，感性独自也不会犯错误。那么理性是不是也是这样呢？理性作为一种自然的能力，单独本身也不会犯错误。但是如果你把理性所提出的幻相当作是一种知识，也就是你把理性当作知性来用，那就有错误了，所以理性本身作为一种自然倾向它是无可指责的，“是一种自然的和不可避免的幻觉”。理性当然会要产生这样一种幻觉，问题是你不要把这种幻觉当作一种知识，你把它当作一种知识它就是伪知识了，这就是以往一切形而上学之所以失败的原因。这个原因并不在于它的自然倾向，而在于它没有处理好这种自然倾向。这种自然倾向是不可避免的，但是你如何处理它？“它本身基于主观原理，却把这些主观原理偷换成了客观原理”，理性的幻相是自然要产生的，为什么？它基于主观的原理，它有它正当的基础。我们在进行科学认识的时候有一种主观的需要，要把所有的知识构成一个体系，一个完备的系统，于是我们设定一个理念，来把这些知性概念作一个彻底的联结。一旦设定这个理念，我们就必然会产生一个幻觉，好像这个理念本身是一个什么东西，可以加以把握加以认识；但是它本身只是一个主观原理，它不是用来形成某个客观知识的，而只是我们要把所有知识联结起来的主观必要性，这种主观必要性是正当的，自然的，也是不可避免的，但是却把这种主观的原理偷换成了客观的原理。这就是幻觉之所以产生。这种幻觉也是不可避免的，你肯定会不由自主地把它当作一个客观原理；但是你认识到这里面的原理以后就可以不受它的欺骗了。它好像是一个客观原理，但实际上你是姑妄言之，你是设定这样一个理念在那里，为了达到主观统一性，其实不是客观原理，客观自然界并没有这样一个统一的总体。这是一种偷换。那么下面讲：反之，逻辑的辩证论在解决误推^①时却只是在处理遵守这些原理时的错误，或在模仿这些原理时的某种人为的幻相。“反之”，这里又是作对比了，逻辑的辩证论也就是逻辑的幻相。“逻辑的辩证论”，在亚里士多德的《论辩篇》里专门讲这个问题，如何发生错误，在逻辑上如何出错又如何排除错误，排除逻辑的幻相。“在解决误推时”，这里的“误推”(Trugschlüsse)与后面批判的理性心理学的“谬误推理”(Paralogismen)用的不是同一个词，意思也有所不同。前者是形式逻辑上的错误，后者是先验逻辑上的错误；前者是可以排除的，后者则哪怕明明知道是错的，也无法完全消除。后者在形式逻辑的误推底下还有先验的根基，我们把认识的逻辑前提、认识的主词当作是一个独立的实体、主体，这样一种观念，这样一种幻相是不可避免地要产生出来的。所以从形式逻辑的角度来看它导致了四名词的错误，导致理性心理学的谬误推理，但是这种谬误推理与逻辑的误推是不同性质的。这个我们后面还要专门来讨论。这里讲“逻辑的辩证论在解决误推时却只是在处理这

^① “误推”原译作“谬误推理”，查原文为 Trugschlüsse，为与后面讲的理性心理学的“谬误推理”(Paralogismen)相区别，兹改译作“误推”。

些原理时的错误,或在模仿这些原理时的某种人为的幻相”。在形式逻辑这方面我们遵守形式逻辑的推理三段论,但是我们不知不觉地发生了错误,我们发生了概念的混淆,我们的概念中包含有歧义,那么我们就可能发生错误。或者是在模仿这些原理时发生了人为的幻相,模仿这些原理,好像是一个三段论式,有大前提,小前提,结论也有,从形式上很相似,实际上是故意在把一些东西混为一谈,搞一些诡辩。所以要么是在遵守这些原理时出了错,要么就是故意设置一些人为的幻相,利用模仿三段论来欺骗人。那么要解决这个误推那很简单,我们把概念搞清晰,把那些故意设置的陷阱揭示出来,你在故意偷换概念,偷换命题,这就是逻辑的辩证论所要解决的。亚里士多德的《论辩篇》就是这样解决问题的,对于智者派所故意造成的种种诡辩手法进行了揭示。我们掌握了这样一些技巧那么我们在进行逻辑推理的时候就不会犯错误了。这个跟先验的幻相是完全不同的。理性心理学的谬误推理我们揭示出来了,我们知道了它是偷换概念,但我还是要把“我思故我在”当作是一个对我的灵魂の設定,这种設定对于某个人来说它是有另外一种好处的,可以把自己看作一个人格,看作一个主体,可以为自己的行为负责,具有自己的自由意志。任何人都会不由自主地作出这样一种設定,这是无可非议的。但是如果你把这当作是一种知识,那就错了,虽然免不了要这样认为,但你不要受它的迷惑。所以纯粹理性有一种自然的和不可避免的辩证论,它不是某个生手由于缺乏知识而陷入进去的,或者是某个诡辩论者为了迷惑有理性的人而故意编造出来的,纯粹理性有一种自然的和不可避免的辩证论,这就是先验的辩证论,而不仅仅是逻辑的辩证论。在这里逻辑的和先验的是对举的,层次是不一样的。先验的辩证论“不是由于某个生手由于缺乏知识而陷入进去的”,逻辑的辩证论就是这样,由于你是个生手,你训练不够,你就陷入进去了。“或者是某个诡辩论者为了迷惑有理性的人而故意编造出来的”。这跟前面讲的两种情况是相对应的,逻辑的辩证论在解决谬误推理的时候“只是在处理遵守这些原理时的错误,或在模仿这些原理时的某种人为的幻相”,这是两个不同的情况。前一种情况是由于某个生手缺乏知识而导致的,后一种情况是由于某个诡辩论者为了迷惑有理性的人,人都是有理性的,于是当你模仿一种推理的形式来进行诡辩的时候容易使人受到迷惑,你可以利用人的推理的习惯,你说,你看我这个推理是符合三段论的,这样就使有理性的人受到了迷惑,这就是故意编造出来的。那么纯粹理性的一种自然的和不可避免的辩证论就不是这样。那是怎么样的呢?而是不可阻挡地依附于人类理性身上的,甚至在我们揭穿了它的假象之后,它仍然不断地迷乱人类理性,使之不停地碰上随时需要消除掉的一时糊涂。这种自然的和不可避免的辩证论,它是“不可阻挡地依附于人类理性”,它植根于人类理性,“甚至在我们揭穿了它的假象之后,它仍然不断地迷乱人类理性”。我们已经认识到了,但是你还得时时小心,它不断地在诱惑着你,“使之”,也就是使你的理性,“不停地碰上需要消除掉的一时糊涂”。你就算是知道了,经过康德的对先验理念的三种批判之后,知道了幻相是怎么产生的,知道它不是真正的知识,但是你时时刻刻要警惕,因为它随时可以冒出来,迷乱你的理性,使你不断地有一种幻觉,你只要稍一不留神,就可能一时糊涂。所以随时需要消除一时糊涂,这是人类理性的一个永远摆脱不了的任务,因为这个幻相它总在那里,总在向你发出诱惑。所以你总是要在心里绷紧一根弦,你想一劳

永逸地解决这个问题那是做不到的。

II. 作为先验幻相之驻地的纯粹理性

A. 一般理性

第199页下面这一段讲的是先验辩证论导言的第二节。第一节是讲先验幻相,先验幻相是先验辩证论的主题,讲“幻相的逻辑”。什么是幻相?经验性的幻相和先验的幻相、逻辑的幻相有什么区别?这个前面已经解决了。那么第二节呢,就要探讨先验幻想的根源。所以它这个标题是“作为先验幻想之驻地的纯粹理性”,就是纯粹理性是产生先验幻相的根源。这是它的驻地、驻扎地, *Sitze* 就是坐在那里、驻在那里的意思。先验幻相的驻地是在纯粹理性里面,正因为如此它是排除不了的,你可以不受它的迷惑,当你懂得了它的原理,它产生的道理,分清了它的作用,那么先验幻想一旦产生,你可以认清楚,不要由这个幻相得出一种错误的“知识”,去营造一种伪知识,那就够了。但是你想要把先验幻相完全消除,那是做不到的。前面讲到那个例子,说天文学家看到月亮在升起的时候显得大些,他知道其中的原理,但是他也免不了有这种错觉。先验幻相也是这样,你知道它不是一种正当的知识,但是你也免不了在自己心中产生这样一种诱惑,好像要把它当知识来看。所以这个第二节就是要追溯到先验幻相产生的根基,那就是纯粹理性。那么这个纯粹理性是狭义的,整个康德的《纯粹理性批判》讲的“纯粹理性”都是广义的,包括知性、理性,甚至在某种意义上也包括先验的感性。而这里讲的则是狭义的。那么按照惯例,当康德要探讨一个“纯粹”的东西的时候他总是要把“一般”的东西交代清楚,所以这一小节的标题是:A、一般理性。一般的东西里面包含有纯粹的东西。像这个《实践理性批判》一开始就是要区分这两个层次,就是“一般实践理性”和“纯粹实践理性”,这是有层次不同的。我们读《实践理性批判》的时候往往没有注意到这一层区别,以为他一讲到实践理性就是讲道德实践,其实只有讲“纯粹”实践理性才是在讲道德。当他讲“一般的”什么的时候那就是广义的,包含很多很多。那么这里首先要探讨的是“一般的理性”,就是说我们人在一般的认识过程中总是有理性的,但是在这里面这个理性它是不纯粹的,所以一般的理性是和纯粹的理性相对而言的,为什么相对而言?是因为它虽然是理性,但是它掺杂有别的东西。所以讲一般的理性的时候是把理性和一般的东西放在一起讨论,而讲纯粹理性的时候就是把理性单独挑出来考察。我们可以预先翻到第203页中间:C、理性的纯粹运用,第一句话就说:“我们能否孤立理性?”我们能不能把理性孤立出来?就是从一般的理性里面把纯粹的理性孤立出来。一般讲理性,那么一般的认识、一般的知性我们已经说有理性了,那就是广义的理性,广义的理性里面已经有理性了,比如说知性里面也已经运用了理性的原则了,但是这个理性的原则还是被淹没在知性的运用里面的,淹没在其他的、不纯粹的要素之中,而没有单独提出来加以考察。只有单独提出加以考察才叫做纯粹理性。

那么我们来看这一段:我们的一切知识都开始于感官,由此前进到知性,而终止于理性,这是总结所有前面谈到的:先验感性论、先验逻辑的先验分析论、然后进入到先验辩证论。先验感性

讨论感性,先验分析论讨论知性,先验辩证论讨论理性。现在我们已经进入到先验辩证论,终止于理性了。现在已经到了最高点了。那么他说:在理性之上我们再没有更高的能力来加工直观材料并将之纳入思维的最高统一性之下了。理性是最高的,“在理性之上我们再没有更高的能力”了。前面已经开列了一个认识能力的等级系统,开始于感官,前进到知性,而终止于理性。理性是这三个阶段的最高阶段,除此之外,我们再没有更高的能力了。没有更高的能力来干什么呢?“来加工直观材料并将之纳入思维的最高统一性之下”。这个所谓“更高”,什么意义上的“高”?这个“高”的意思就是对直观材料“加工”,你能够对它加工你就比它要高,你就能够统摄它们。统摄的比被统摄的要高。不但加工直观材料,而且“将之纳入思维的最高统一性之下”,加工这些材料是为了什么呢?是为了把它们纳入到思维的最高统一性。思维它是要进行统一的,在知性那里先验自我意识的统觉的本源的综合统一,这是知性运用的最高原理。但是在知性的这种统一之上还有一个理性的统一,所以在知性里面作为知识的一个最高原理它是“本源的”,但在此之上还有一个更高的,就是把知性所产生出来的所有的知识再加以全部的、整个的统一,那就是最高的理性的统一,这就是理性的作用。那么他讲:现在,当我要对这一最高认识能力作出一种解释时,我感到有某种尴尬。这种最高的认识能力我要对它加以解释,那就感到困难了。其他的我要加以解释我并不感到困难,因为还有更高的,可以来填补在解释的时候所出现的空档。其他的都还没有到顶,所以它们并不能完全自足,先验感性论也好,先验分析论也好,都还不能完全自足,要能够完全自足,我们可以借助于一个更高的原理来加以解释。前面两个阶段对于知识的构成来说都是还没有完成的,哪怕是知性,好像已经获得了知识,但是对于知识的完备性仍然有待于完成,还需要理性来加以解释。但是理性,当它已经把所有的知识纳入到了最高统一之下,那么你要对这个理性加以解释,是不是还有一个更高的原理,那就找不到了。理性已经是最高点了,那么如何解释理性?这就是一种尴尬。当你要对一个东西加以解释的时候最好的办法就是用一个更高的东西来规定它,像亚里士多德所说的“种加属差”,你要作一个定义,就要把一个概念放在一个更高的概念之下来加以把握。但是对于最高的种,你就没有办法再加以规定了。所以对这个最高的东西要作出一种解释就有一种困难。他说:在理性这里,正如在知性那里一样,当它抽掉了一切知识内容时,有一种单纯形式的、亦即逻辑的运用,但它也有一种实在的运用,因为它本身包含有既非借自感官、亦非借自知性的某些概念和原理的起源。他感到有某种尴尬,也就是说,我们如何对于理性加以解释呢?比如说,“在理性这里,正如在知性那里一样,当它抽掉了一切知识内容时,有一种单纯形式的、亦即逻辑的运用”,同时也有一种“实在的运用”,因为它包含有某些概念和原理的起源,它们既非借自感官、亦非借自知性。这个“起源”是最高起源,那么我要对这个起源加以解释就有困难了。这个地方有理性的两个层次,一个是逻辑的层次,一个是实在的层次,逻辑和实在,这在康德那里是两个相对的概念。在逻辑上理性有它的运用,有什么运用呢?就是抽掉了知识的内容,只看它的形式,这就是三段论的形式逻辑推理。理性的三段论推理就是理性的逻辑机能,正如知性的判断分类就是知性的逻辑机能。知性可以用来判断,理性可以用来推理。所以理性“有一种单纯形式的、亦即逻辑的运用”。“但它也有一

种实在的运用”,这种实在的运用是什么呢?“因为它本身包含有既非借自感官、亦非借自知性的某些概念和原理的起源”。理性除了逻辑的运用以外还有实在的运用,也就是说,它独自产生出理性的概念和原理,这些概念和原理既不是感性的,也不是知性的,它们是它自己产生的,它是最高,它是真正本源的,没有借自其他任何认识能力,它就是某些概念和某些原理的最高起源。这个就说明它就是最高能力。前面讲过理性的超验运用是一条“现实的原理”(第198页, B352),这里则谈到理性的“实在的运用”,其中有内在的一致性。下面:前一种能力固然早已由逻辑学家们以间接推理的能力(不同于直接推理)而作了解释;但后面这种自身产生概念的能力却还没有借此得到理解。“前一种能力”就是指理性的逻辑能力、推理的能力,这种形式的力量早就由逻辑学家们以间接推理的能力、也就是三段论式推理的能力而作了解释,这一点从亚里士多德开始就已经基本定型了。亚里士多德的形式逻辑已经把三段论的四个格、二十四个式规定好了,基本没有什么大的改变。当然不同于直接推理,比如说:一切人都是要死的,所以有些人是要死的。这就是直接推理。间接推理就是:一切人都是要死的,苏格拉底是人,所以苏格拉底是要死的。笛卡尔的“我思,故我在”也是一种直接推理,它不需要有大前提,不需要说:一切思维的东西都在,我思,所以我在。“我思”本身就包含着里面有个“我”,“我在”的这个“在”无非就是“思”。当然如果我不在的话也就不能思了,但是“在”是什么意思呢?它就是“思”的意思。没有另外一个东西存在,而是思的活动本身它存在,你已经说出来了。但是理性的推理能力它不是体现在这方面,它体现在间接推理的能力上。只有间接推理能力才能处理综合性的知识。直接推理所处理的知识则是分析性的知识,一切人都是要死的,所以有些人是要死的,这并没有增加什么新的知识。“一切人要死”当然是一个综合命题,但“有些人要死”是从这个命题中分析出来的。但是间接推理:一切人都是要死的,苏格拉底是人,所以苏格拉底是要死的,三个命题都是综合命题,其结论是通过大、小前提里的“中词”即“人”作中介,把“苏格拉底”和“死”联结起来形成的。当然之所以能够联结,还是因为这些综合命题蕴含着一种分析性的关系,形式逻辑本身总是分析性的知识。但间接推理是去寻求各种综合知识之间的分析关系,直接推理不用寻求,只是从一个既定知识里面直接分析出它所包含的东西。那么三段论式的这样一种间接推理能力早已由逻辑学家们作了解释,“但后面这种自身产生概念的能力却还没有借此得到理解”,后面这种能力就是指理性的一种“实在的运用”。前面的三段论它本身还是一种逻辑,是形式化的,可以把它的那些概念都用符号加以代替,虽然它由以构成的那些命题是综合性的,但是它们的推理关系是完全形式化的、分析性的。那么“实在的运用”就不是形式化的,它要涉及到内容,理性要涉及到它所把握的知识内容。那么这个时候它本身就“包含有既非借自感官、亦非借自知性的某些概念和原理的起源”。也就是说它的这种“自身产生概念的能力”——当然也包括产生原理的能力,概念和原理是不可分的,有一个概念它就有它的原理,但首先是产生概念的能力,——“却还没有借此得到理解”。这样一种自发地产生出理念来的能力,并没有因为理性的形式逻辑三段论的制定而得到理解。形式逻辑的三段论人们已经对它的形式上的运用作了解释,但是后面那样一种实在的运用,也就是说它自身产生出哪些理念,这些理念又形成了一些什么样的原

则,这些问题还没有得到深入的阐明。理性在形式逻辑上得到了探讨,但是理性在先验逻辑上还没有得到探讨。理性作为先验能力产生了什么理念,这些理念具有什么样的意义,比如说对知识或对道德有什么样的意义,这些问题都还没有被澄清。下面:既然在这里出现了理性的逻辑能力和先验能力的划分,这就是我们刚才讲的,理性也被划分为两个层次,就像知性一样,知性可以划分为逻辑机能和先验逻辑里面的那种先验的机能,这种先验机能才能构成知识,构成先天综合判断,那么理性也是一样,理性也划分为逻辑的能力和先验的能力。既然有这样一种划分,那么就必须要去寻求有关这一知识来源的、把这两个概念都包括在自身之下的一个更高的概念,^①“这两个概念”就是指理性的“逻辑能力”的概念和“先验能力”的概念,既然有了这两个概念的“划分”,“那就必须要去寻求有关这一知识来源的、把两个概念都包括在自身之下的一个更高的概念”,就是必须要去寻求一个把理性的逻辑能力和先验能力都包括在自身之下的能力的概念。这个概念就是下文所提出的“原则的能力”的概念。原则的能力既能够包括形式逻辑上的三段式推理能力,又能够包括先验逻辑中使知性规则达到知识的最高统一的能力。形式逻辑的三段论不管大前提,它只是用了这个大前提,一旦指定了大前提它就开始进行推理,其他的方面不是它的事,也不影响它的三段论推理成为内部一贯的原则。形式逻辑不管大前提,在推理中大前提是设定了的。但是如果你着眼于知识内容的话,那么按照理性的先验能力,这个设定就还有待于探讨。你可以随便设定什么,但如果你设定的这个大前提是假的,那么从知识上来说你的结论就错了。所以当你关注知识的内容的时候你就必须关注这个大前提的来源何在,否则你只要关注由大前提推出结论的形式就行了。一切人都是要死的,这个命题的来源,你如何能够把“要死的”放在“人”的概念之下,这是怎么来的?整个三段论它是来源于“一切人都是要死的”,那么你最后得出的结论“苏格拉底要死”它是来源于这个大前提的,那么你这个大前提又是来源于何处,那又必须往前追溯。必须寻求它的大前提,以及大前提的大前提,不断地追溯上去,这就是理性的“实在的运用”。它的原则就是后面所说的,从有条件者一直上溯到无条件者。理性的逻辑运用它就不管这些,只要三段论内部没有矛盾就够了,只要把结论追溯到大前提就够了,至于这个大前提怎么来的它就不问了,它用一个符号代替就够了。但要追溯一个知识的来源,这是形式的理性推理和先验逻辑的不断追溯所共同的原则,只不过形式逻辑是片断地使用这一原则,先验逻辑则要彻底使用这一原则。所以“必须要去寻求有关这一知识来源的、把这两个概念包括在自身之下的一个更高的概念”,这个更高概念就是一个追溯知识来源并把它从概念中引出来的原则。他说:然而我们可以通过与知性概念的类比而指望使逻辑概念同时也成为先验概念的钥匙,使前者的机能表同时提供出理性概念的谱系。^②“然而”(indessen)是一个转折,就是说,虽然形式逻辑的理性概念和先验逻辑的理性概念都从属于理性的“原则的能力”这个“更高的概念”,但这两

^① 本书原译作:“那么就必须要去寻求有关这一知识来源的一个更高的概念,它把那两个概念都包括在自身之下”,不够清晰。

^② 本书原译作:“我们在这里可以指望通过与知性概念的类比而使逻辑概念成为先验概念的钥匙,同时前者的机能表则提供出理性概念的谱系。”未译出转折含意,兹改正。

个概念之间也有一种相互关系,我们可以从一个引出另一个。我们可以指望有一把钥匙,就是“通过与知性概念的类比而使逻辑概念成为先验概念的钥匙”。知性概念也就是范畴,同它作一种类比,一种什么类比呢?就是知性概念是从它的逻辑机能里面引申出来的,也就是从知性的判断机能里引出了知性的范畴。那么根据这样的类比,我们可以使一般的逻辑概念成为先验概念的钥匙:知性的逻辑判断成为了知性的先验范畴的钥匙,理性的逻辑推理也可以成为理性的先验理念的钥匙,使“前者的机能表同时提供出理性概念的谱系”。“前者”是指逻辑概念,前者的机能表、也就是逻辑概念的机能表,形式逻辑的机能表,在这里也就是理性推理的表、推理的分类,——前面是讲知性的判断分类,这里是讲理性的推理分类,——则可以提供出理性概念的谱系、理念的谱系。这个进一层,前面是讲概念的钥匙,我们从逻辑概念可以进入到先验概念,作为先验概念的钥匙,我们要追溯理性的理念,那么我们首先就要类比于逻辑的概念,就是逻辑推理的概念。先验概念,这里就是理念,就是按照这种逻辑概念的不断往更高处追溯而形成起来的。所谓理念是什么呢?理念就是从有条件的东西追溯到无条件的东西,但这种追溯首先就是追溯条件的条件。大前提是一个三段论推理的条件,条件它又有条件,那么我们要不断地追溯,一直追溯到无条件的东西,或者说绝对的条件,那就是理念。一般的三段论的大前提并不是理念,“人”的概念并不是理念,那么我们一直往上追溯,我们可以追到更高的概念,比如说“宇宙”、“世界”,人是宇宙中的一部分,一种现象,我们追溯到世界整体,那就再不能往上追了,那就是无限的东西了。所以从形式逻辑的这样一种不断追溯我们可以找到有哪些先验概念,理念。我们可以从任何一个给定的大前提出发,就可以不断地往上回溯,一直回溯到再不能回溯,那就是理念了。下面进一层意思就是“同时前者的机能表则提供出理性概念的谱系”,就是说这些理念一个个都追溯出来了,从有条件的东西到无条件的东西都追溯出来了,那么它们的谱系如何?这也要从形式逻辑的理性推理的分类来引出。理性当然有格和式的分类,但是康德是从另外一个角度来分类,不是从格和式的变换来分类,格和式的变换不是真正的分类,而只是形式上的分类,康德则是从性质上分类,就是直言推理、假言推理和选言推理,这种分类才真正是一种分类,一种性质上的层层递进的分类。那么根据这种性质上的分类,我们就可以把这些理念安排在一个合理的、合逻辑的谱系中。有哪些理念?归根到底可能有三种先验的理念:直言推理推到最后推出了什么呢?推出了灵魂;假言推理最后推出了什么呢?按照充足理由律,推出了世界整体;选言推理推出什么呢?推出上帝,上帝在一切可能世界中选择了我们现有的世界。所以按照形式逻辑的三种推理,我们可以把我们所能够推出的三种先验理念安排在一个谱系之中,就是灵魂、世界整体和上帝,我们后面要讲到,只有这三种先验的理念。当然一般的理念有很多,还有经验中的理念,我们在经验知识中都要运用到某些概念,如“纯水”、“纯金”,以及种和类等等,这些概念在某种意义上也是理念,但是它掺杂有经验的成分,它不是先验的。先验理念就是超出了经验之外,完全从逻辑推理里面,从逻辑推理的形式分类里面所得出的理念。这都是后面讲到的内容,但是在这里已经预先提示了。

第 200 页这两行的一段:我们在先验逻辑的第一部分曾以规则的能力来解释知性;在这里我

们把理性与知性相区别,将把理性称为原则的能力。这里是一个一般性的规定。这个规定不是突然蹦出来的,而是由上面的讨论引出来的,它就是能够把理性的逻辑能力和先验能力都包括在自身之下的那个更高的能力。那么什么是原则的能力?康德在先验逻辑第一部分的先验分析论中对知性的解释就是解释为一种规则的能力,知性就在于能够建立规则,它提出了十二范畴,就是建立规则,来规范那些直观的杂多。所以知性它是自发地提供一系列的规则、范畴,来对直观进行综合的把握。所谓规则就是在进行经验认识的时候要按照什么规范。那么“在这里我们把理性与知性相区别,将把理性称为原则的能力”,这个“将把”就是为后面作铺垫了,后面他一直按照原则的能力来理解理性。而在这方面理性和知性是有区别的,区别就在于知性是一种规则的能力,而理性是一种原则的能力,原则和规则有层次上的不同。所谓规则(Regeln)是最普通日常的,而原则(Prinzip)是从拉丁文来的,它比较抽象,凡从拉丁文来的词我们前面讲了,它都更抽象,更高。理性作为原则的能力它更高,知性作为规则的能力,有时称为法则(Gesetz,或者译作原理、规律)。不管是Regeln还是Gesetz,跟原则Prinzip相比相对而言都要具体一些,原则更要抽象一些。所以他讲“将把理性称为原则的能力”,把理性看作是更高的一层。

但是他下面接着就讲:原则这个术语是含糊不清的,我们必须对这个概念加以更仔细的区分。我们把理性称为原则的能力,一般来说这是可以的。但是要作些具体的区分。原则有含混的原则,有掺杂着不纯粹的成分的原则,只有把那些掺杂的成分清除干净了以后,它才可以称为真正的原则。所以下面说:它通常意味着一种能被作为一条原则来运用的知识,哪怕它自己本身及按照^①其自身来源并不是什么原则。“它通常意味着”,也就是说它含糊不清,在我们日常运用的时候经常会混杂有其他的理解。最通常的理解是,“一种能被作为一条原则来运用的知识”,我们着眼于这个知识,它可以被当作一条原则、一条至高无上的普遍规律来运用,而“哪怕它自己本身及按照其自身来源并不是什么原则”,就是说这种知识在这里偶尔成为了原则,但是这种知识本身并不是什么原则,它只是在这种情况下可以被当作原则来使用,被用作原则。在这个范围之内它好像是至高无上的,我们姑且把它看作至高无上的来使用它,但是它本身只不过是一种现成的知识,你要追溯的话就会发现它并不是什么原则,它还有其他知识作为它的原则,所以它本身是由其他的东西推出来的。所以“哪怕它自己本身及按照其自身来源”并不是原则,一个被人们当作原则来使用的知识很可能它的来源是非常低层次的。下面就讲到了:任何一个全称命题,即使它是从经验中(通过归纳)得出来的,都可以在一个理性推论中用作大前提;但它并不因此而本身成为一条原则。这是一个例子。任何一个全称命题在推理中都可以构成一个大前提,如“一切人都是要死的”,既然说“一切人”,好像可以当作一个原则,它无所不包、无一例外嘛!但是它其实是从归纳得出来的,我们迄今为止所看到的所有的人没有一个是不会死的,所以我们得出一个全称命题“一切人都是要死的”,我们就把它在一个理性推论中用作大前提了。大前提好像一般来说就是原则了,我们通常也说,这个东西有一个大前提在这里,这是基本的原则了。

① “按照”原译作“根据”,有同学提出可能被理解为名词而引起歧义,兹改之。

你要用这个大前提作为基础才能谈论别的,如果这个大前提都不承认那其他的就不用谈了。一旦你承认这个大前提,那么在具体的场合下你都要遵循这个大前提,这个大前提就成为一条原则了。通常都是这样的。“但它并不因此而本身成为一条原则”,你把它用作一条原则,并不见得这个大前提本身就真的是一条原则,它只是被你用作一条原则,但实际上它也是有条件的,它不是最后的大前提,它本身还有更高的原则;或者它本身根本不是从更高的原则推出来的,而是从更低的,比如说归纳、经验,从经验的材料和经验知识里面提取出来的。这样一个知识本身并不因此就成为一条原则,并不因为你习惯于把它当作大前提它就成为了原则。这就是日常用语中“原则”的含混之处,我们在日常领域里面经常把一些不是原则的知识当作原则来使用。当然这种说法在一定情况下也无不可非议,这样说比较方便,我们讨论问题的时候我们首先要确定一个大前提,至于这个大前提本身是不是一个原则我们先不去考虑它,我们先看它大家是不是都承认,大家如果都承认,那就可以了,我们从大家公认的前提出发,就不会遇到反对意见了,就可以推出某些知识了。但是如果一旦有人提出这个大前提不成立,那就麻烦了,那就必须寻求另外的大前提。但是在日常的讨论中经常地总会有一些东西是大家公认的,不用讨论的。不用讨论并不是说它就真正站得住脚,而是大家都认为这个不用讨论,这个我们都承认。至于为什么承认,那么各有各的理由。我们在国际关系中,每个民族都从自身利益出发,但是我们还可以求得某种共识。我们和台湾人都认为只有一个中国,虽然我们和台湾对这个“中国”的理解可能不一样,但是我们的大前提是一样的,好像是一样的。但是它的来源是经验的,它不是一个真正的原则,只是我们把它当作一个原则。任何一个全称命题都可以当作一个原则来使用。这是第一种含混不清,属于经验知识的含混。第二种是数学的含混。数学公理(例如两点间只能有一条直线)甚至是先天的普遍知识,因此它相对于能归摄于其下的那些情况而言有权叫作原则。这是第二个层次了。第一个层次当然在某种意义上也可以有权把那些大前提叫做原则,但是那个层次很低了。我们要追溯更高层次的,比如说数学领域里面有一些命题的确是权威叫做原则的,比如说数学公理,两点之间只能作一条直线,这是欧几里德的一条公理。“甚至是先天的普遍知识”,这样一条数学公理是一条先天的普遍知识,它不是经验归纳得出来的,不是后天得出来的,它一说出来所有的人都认为放之四海而皆准。这个不是说以往的人都死了,所以才得出一切人都要死,而是说不管是以往的还是以后的,只要有两点,那么就可以并且只能过这两点作一直线,这就是数学的公理,它是是不受任何时间、地点的条件限制的。它是一条先天的普遍知识。“因此它相对于能归摄于其下的那些情况而言有权叫作原则”,过两点能够作一条直线,在这个公理之下我们可以推出和证明很多其他的定理。很多其他情况我们都可以援引这条公理来加以证明。所以这条公理是一个原则。这个公理不用讨论,大家都公认。这公理不用讨论并不是说大家都默认了,或者各自有各自的理解,而是的确大家都正确地理解了它的意思,而且都认为无可置疑。两点间当然只能作一条直线,你要作第二条那就只能是曲线了。当然这只是欧几里德几何的情况,非欧几何那又是另外一种情况了。康德时代还没有非欧几何,所以他认为这是天经地义的,无可怀疑的。“那么相对于能归摄于其下的那些情况而言有权叫作原则”,它可以放之四海而皆准,凡是能够

归之于其下的都要以它为一条原则,贯彻到底,不能有丝毫偏离。但是,这个地方又有一个“但”了,但我仍然不能因此而说我是从原则而认识直线的一般的和自身的属性的,而只是在纯粹直观中认识它的。尽管数学公理可以有权叫做原则,但是这些原则仍然不是从原则而得到认识的,这些原则只是相对于在它们之下的那些情况而叫做原则,但是从它们本身来说不是出自于原则,而是出自于直观。所以“我仍然不能因此而说我是从原则而认识直线的一般的和自身的属性的”,直线有一种什么属性,一般的属性,这个不是从原则而认识的。“一般的和自身的属性”,直线的一般的属性是直线在各种各样的关系中所表现出来的属性,而直线“自身的属性”是直线单独归之于它本身的属性,我们都不是从原则而认识的,“而只是在纯粹直观中认识它的”。直线的属性就是空间的属性嘛,直线在空间中就是在直观中,是一种什么样的性质,这个要去“看”,这不是从原则可以推得出来的。数学的公理不是从原则、从概念推出来的,而是看出来的。所以你可以把这种公理看作是一种原则,相对于它之下的情况用作原则,但它本身还并不是原则,它不是从原则推出来的。这个跟前一种情况,即通过归纳得出大前提,然后把它当作一种原则来运用,在层次上还有不一样,但是实质上是一样的,这些被当作原则的公理本身还不是从原则得到认识的,是凭直观来认识它的,正像前一种情况从经验归纳获得的一种规则,我们把它当原则来用,它们都是有其局限性的。

上面我们区分了原则的含糊不清,含糊不清有三个层次,一个是后天经验的知识,一个是先天的数学知识,那么相应的这一段应该涉及到知性的知识这个层次。从这一角度来掌握这一段就好理解了。他说:所以我将把出自原则的知识叫作这样一种知识,即我通过概念在普遍中认识特殊的知识。我们把这个“认识”强调出来,为什么要强调认识?因为前面一段话的最后一句:“但我仍然不能因此而说我是从原则而认识直线的一般的和自身的属性的,而只是在纯粹直观中认识它的”;而这一段的头一句和上一段的最后一句是相衔接的:“所以我将把出自原则的知识叫作这样一种知识,即我通过概念在普遍中认识特殊的知识”。数学知识显然不是这样的,数学知识它是通过公理,而公理是通过直观认识到的,而不是通过概念在普遍中认识特殊的知识。因此这一段一开始就说“所以”我将把出自原则的知识叫作这样一种知识。就是说把数学的那样一种公理也把它清除掉,你如果要对原则概念的含糊性加以澄清的话,那么你首先要清除那些后天经验性的知识,然后你要把那些数学直观的知识也把它剔除掉。剔除掉以后,剩下的是什么呢?“所以”只有这样的知识才是出自原则的知识,“即我通过概念在普遍中认识特殊的知识”。这才是出自原则的,就是出自概念,而不是出自直观。出自直观当然也可以形成一种原则,但它本身还不是原则,因为它是出自直观嘛。所以出自原则的知识才是真正的原则,那就只是在概念的普遍性中认识特殊的知识。下面讲:这样一来,每一个理性推论都是从一个原则中推出一个知识来的形式。“这样一来”,就是如果我们把原则理解为通过概念在普遍中认识特殊的知识,那么“每一个理性推论都是从一个原则中推出一个知识来的形式”了。什么形式呢?就是形式逻辑的推理形式,因为大前提总是提供一个概念,它使得所有被归摄于该概念条件下的东西都按照一条原则而从这概念中得到认识。就是说,任何一个三段论推理都是符合前一句对“出自原则的知识”的规定的,因为它的大前提中有一个概念,而小前提和结论则被“归摄于该概念条件

下”而得到认识,这不正是“通过概念在普遍中认识特殊”吗?这跟数学的公理不一样,数学的公理我们不能说是由原则而认识的,而是在纯粹直观中认识的,这里则是按照一条原则而从概念中得到认识的。大前提提供一个概念,那么下面的东西都是按照原则,按照从普遍到特殊的推理原则而获得认识的。这个跟数学公理的层次就不一样了,数学的公理本身已经是原则,但这个原则不是通过原则来认识的。而在这里,当我们着眼于三段论推理的形式,“即我通过概念在普遍中认识特殊”这样一种形式,那么由这种形式所获得的知识就可以叫做“出自原则的知识”。当然这还只是在推理的形式逻辑意义上说的,但三段论推理要成为“知识”,而不只是概念游戏,那么它的大前提必须是普遍知识,而要成为普遍知识就必须运用知性范畴。所以康德在这里讲的实际上就是在知性的情况下,在纯粹知性提供一个先天概念或范畴的情况下,把这个概念作为大前提,而按照三段论推理的逻辑形式去获得其他知识。所以他说:既然任何普遍知识都可以在理性推论中被用作大前提,而知性则为这种知识提供普遍的先天原理,那么这些原理就其可能的运用而言,也可以叫作原则。这句话就点出“知性”了。“任何普遍的知识都可以在理性推论中被用作大前提,而知性则为这种知识提供普遍的先天原理”,“任何普遍的知识”,包括前面讲的归纳的知识、经验的知识、后天的知识,作为普遍的知识,都可以在理性推论中作为“大前提”,而“知性则为这种知识提供普遍的先天原理”,就是说在一个经验的、后天的大前提中,里面已经包含有知性所提供的概念、所提供的普遍先天原理了。“那么这些原理就其可能的运用而言”,就其可以运用于某个经验对象上而言,“也可以叫作原则”。也就是说在经验知识的推理中,包括通过归纳所获得的大前提,但是那个大前提要成为知识,它里面已经包含有知性的范畴了。我们不从后天经验知识的材料去理解它,我们从它里面所包含的先天原理、先天概念、先天范畴去理解它,那么这个时候我们就可以把所有这些知识都看作是从普遍的先天原理里面得到认识的。而这跟经验派的那些经验性命题已经有层次上的不同了,或者说同一个命题经验派是那样理解,从后天的角度去理解,而康德是看出它里面的先天条件。那么这些先天条件隐含在这些经验知识里面,它隐蔽地在里面作为一条先天原则而起作用。所以他说“就其可能的运用而言也可以叫作原则”。这就是通过剥离以后,从任何普遍的知识里面剥离出它之所以可能的条件,那就是知性的原理,包含有知性的概念,如实体和偶性的概念,因果性概念。这些概念使这些推理所推出的知识得到认识。所以这个就比数学的知识更高一个层次了。当然它可能表现出来还是一个经验知识的推理,但是如果我们从知性的高度来理解,就可以发现里面有一种先天原理,它是我们的经验知识之所以可能的条件。那么这样一条原则我们就可以把它叫做原则了,因为它通过概念来认识的,通过知性的范畴来认识的,这个推理的知识只有在这个知性的范畴之下才能够成为知识。知性范畴使这样一个经验性的推理具有了客观性,也就是成为了知识。如果没有这些知性范畴在后面支撑的话,那么一切经验性的知识都只不过是像休谟讲的一种习惯性的联想,多次重复所形成的一种习惯。知识具有客观必然性,客观必然性从哪里来?必须要从一般经验知识底下去发掘出它所包含的知性概念。所以从这个角度来讲,这个知识它是从知性概念才得到认识的。这就符合了这一段的第一句:“我将把出自原则的知识叫作这样一种知识,即我通过概

念在普遍中认识特殊的知识”，这就是出自原则的知识，是从原则而来的，因为它有个概念。所以这些特殊的知识要从普遍中、要从概念中得到认识。这个就跟数学知识不一样了，数学知识是从直观中得到认识的，知性所获得的知识是从知性的概念中得到认识的，这就是一个更高的层次了。当然再下面一段他就把这样一种知识也排除在外了，知性的这样一种范畴虽然是出自于概念而得到认识的，但是这些概念本身它不是来源于原则的，那么它来源于什么呢？来源于这些概念的“运用”，这些概念只能作经验性的运用。所以这一段的最后一句说“那么这些原理就其可能的运用而言也可以叫作原则”，它们是作为运用到经验对象上的场合才能叫作原则。所以它的来源还不是真正的原则。它本身当然已经是原则了，而且你可以看作它是出自原则的，但是它的来源还不是原则。那么把这种知识排除掉以后就只剩下纯粹理性的知识了，理念就是纯粹从理性来的，它不是从它的运用中获得认识的，它就是从它自己本身的来源而来的，它超越于一切经验之上，是从它自己本身来形成它的原则的。我们提出一个理念，当然它也可以对经验的知识进行一种范导，但它不是为了作这种范导而提出来的。理性的理念是超越于一切经验之上而提出来的，作为一种超越的原则，它的来源是来自于物自体，来自于我们对超验世界的一种实践的法规。所以只有这样的来源严格说起来才能够形成真正的不含混的原则，那就是理性的原则。理性原则是独立的，能够由自身产生它的概念，它的理念都是由理性自身产生的，既不是来自于感官也不是来自于知性，这样一种概念就是理念。严格说只有这种知识才能叫原则，它在最纯粹的意义被称之为原则的能力，其他如感性啊，数学啊，知性啊，都还不是真正原则的能力。

上面一段对出自原则的知识作了一个定义，形式逻辑的推理的形式是符合这个定义的。三段论推理从形式上来看总是从一个原则中推出一个知识来，因为三段论的大前提“一切 A 都是 B”已经提供了一个概念，所谓概念就是说它适用于它的一切场合，具有普遍性。“一切人都是有理性的”，这就给出了一个“人”的概念，“有理性的”适用于一切人。所以再从这概念里通过小前提推出“苏格拉底是有理性的”，从形式上就已经是“通过概念在普遍中认识特殊的知识”了。那么在这一套形式之下，它的内容作为知识是不是也是从原则来的呢？还不一定，因为“一切人都是有理性的”还是从归纳得来的，本身不是从概念得来的。不过，任何一种被用作大前提的全称命题，哪怕是从经验性的归纳得来的，如“一切人都是有理性的”，里面都包含某种知性的先天原理，即实体和属性等等原理，那么在这种意义上知性就其可能的运用而言也可以叫作原则。知性原理作为给那些大前提所提供的原则，在其运用于大前提上作为其背后的原理时，也可以称之为原则。但这种原则仍然是相对的。所以上面从三个层次讲了各种相对的原则，不论是由经验归纳而来的全称命题、由数学公理而来的直接推理，还是由知性原则而来的经验运用，都只是相对的原则，而不是真正严格意义上的原则。只有三段论推理的理性形式才是原则知识的形式，但在内容上还需要别的东西，才能真正成为原则的知识。现在我们看下面一段。知性为那些大前提提供支持，提供先天的原理，它们在运用于经验之上时也可以称为原则的知识。但它们作先验的运用是不可能的，它们可能的运用只能是经验的运用，就此而言它们可以叫做原则。但下面说：但如果我们按照其来源考察这些纯粹知性原理本身，那么它们就根本不是来自概念的知识了。

就是说,大前提作为一种经验的普遍知识,它可以从知性原理里面以它作为原则引出来,但是如果我们对这种纯粹知性原理本身来考察其来源,“那么它们就根本不是来自概念的知识了。”至于纯粹知性原理本身是来自于何处呢?它不是来自于纯粹概念,它是概念与对象之间的一种关系的规定。所谓范畴是如何得出来的呢?范畴本来是从形式逻辑的判断分类中引出来的。形式逻辑不考虑对象,它只考虑概念与概念之间的关系,它不能形成有关对象的知识,只是知识的一种形式。真正的知识必须考虑对象。形式逻辑的判断当我们从对象知识的角度去看它的时候,它才形成了范畴。所以范畴跟形式逻辑的判断分类是一一对应的,每一类判断形式当它考虑到对象的时候,也就是当它考虑到经验对象的时候,它就形成了一个范畴。所以范畴表是从形式逻辑的判断分类表中得出来的,判断分类表是范畴表的一个“引线”。如何引出来?就是因为我们从对象的角度去考虑判断而引出来的。所以范畴根本不是纯粹来自概念的知识,如果是单纯来自概念的那就是形式逻辑了,从形式上看可以这么说,形式逻辑的三个环节就是概念判断推理嘛!但是先验逻辑就还要考虑对象。要作为知识,判断就是按照范畴来进行的,而不是纯粹来自于概念的。下面就讲:因为假如我们不是援引纯粹直观(在数学中),或援引可能经验的诸条件,这些知识甚至都不会是先天可能的。这就是我们刚才讲的那个意思。“如果我们不是援引纯粹直观(在数学中),或援引可能经验的诸条件”,可能经验的诸条件就是时间空间,特别是图型。如果我们不把范畴运用于时间图型,那又怎么可能形成知识呢?所以“这些知识甚至都不会是先天可能的”。我们之所以说范畴是先天的知识,只是由于我们借助于纯粹直观的图型把它们运用于可能经验之上。所以康德讲先天的知识,并不意味着这个知识在孤立的意义上它本身就是一种先天知识,而只是意味着它是经验知识中的先天成分,它之所以叫先天知识,只是因为它已经运用于经验里面了。如果它不运用于经验知识里面,或者是不打算运用于经验知识里面,那么这种知识不叫做先天知识。这就是这种知识它还不是来自于概念的知识,它当然有概念,但它的概念的形成,就是由于考虑到经验对象的可能性条件才形成起来的。它是先验的,先于经验的,但是它又要运用于经验。下面举例子:“一切发生的事都有原因”完全不能从“一般发生的事”这个概念中推出来;毋宁说,这一原理表明我们如何才能对于发生的事得到一个确定的经验概念。“一切发生的事都有原因”,这样一个命题当然是一个先天命题,但是之所以我们把它叫做一个先天命题,甚至于一个先天知识,并不是由于它是有关“一切发生的事”这样一个概念的知识。康德在前面对于“一切(或每一个)变化都有原因”这个命题究竟是不是纯粹先天的,都有两个完全相反的说法。如在《纯粹理性批判》的导言中,有时他说“每一个变化都有其原因”这个命题是一个不纯粹的先天命题,“因为变化是一个只能从经验中取得的概念”;有时又说“在人类知识中会现实地有这样一些必然的和在严格意义上普遍的、因而纯粹的先天判断。……如果想从最普通的知性使用中举这样一个例子,则在这方面可引用‘一切变化都必有一个原因’这个命题”,因为“原因”这个概念是不能从经验中引出来的。^① 这都说明两种说法是在不同的角度上

^① 参看《康德三大批判精粹》,第69、70页,即B3、B5。

说的。知性原理从一个角度看是出自概念的原则,从另一个角度看又不是真正的原则。“一切发生的事都有原因”是不是从“一般发生的事”这个概念推出来的呢?不是的,恰好相反,“发生的事”这个概念本身还要从“原因”的原理(因果性原理)中得出来,因为因果性范畴就是要用来解释“发生的事”这样一个经验概念如何可能的。当然范畴不是后天得出来的,它是先验的,因果性范畴是在形式逻辑的假言判断中,当考虑到它所针对的可能经验的对象时才引出来的。所以原因范畴是为了“表明我们如何才能对于发生的事得到一个确定的经验概念”这种必要性而设立的,当然它不是后天的,它是先验的概念,而这个命题是一个纯粹先天的命题。但这个先验的范畴它要考虑到可能经验的对象,所以它不是从一个概念得出来的,而是考虑到一个判断如何能够运用于一个经验对象上而建立的。所以你不能把这样一个命题“每一个发生的事都有原因”当作就是出自概念的知识,它里面有经验对象的考虑,没有这种考虑它本身不能成为一种知识,有了这种知识就可以用来获得一个确定的经验概念,使得一切经验知识得以可能。所以我们又不能把这些知性的知识当作完全是从概念而来的原则。前述用词“每一个”(jede)和“一切”(alle)的细微区分大致也表达了这样两层意思。原则必须从概念而来,但是知性的原理还达不到这种纯粹性。如果知性的原理从纯粹概念而来,那就是形式逻辑的命题了,但知性的知识不是这样,它就是要具体考虑经验的对象,才使得形式逻辑提升为先验逻辑,使得形式的判断提升为范畴。

201 页这一段:所以,知性根本不可能获得来自概念的综合知识,而这些知识才真正是我不折不扣地称作原则的知识;“知性根本不可能获得来自概念的综合知识”,知性当然可以获得综合知识,它可以获得先天综合命题嘛!在数学中、自然科学中它都可以获得先天综合命题,如果没有知性,连后天综合知识都不可能。比如一切发生的事情都是有原因的,某件事情发生了,那么它肯定是有原因的。从知性的先天综合知识中可以推出经验的后天综合的知识。但是所有的这些综合知识都不是来自概念的,而只是来自概念(范畴)的经验运用的。所以知性根本不可能获得来自概念的综合知识,这里强调知性的知识不是来自概念,而是来自概念的运用,作为可能经验的条件。所以只有“这些知识”,即只有这些来自概念的知识,“才真正是我不折不扣地称作原则的知识”,这就是理性,理性才真正是完全意义上的出自原则的知识。包括刚才讲的理性推理的形式,在理性推理中,每一个三段论推理都是从一个原则中推出知识来的形式。但这里讲的是“来自概念的综合知识”,那就不仅仅是形式了,形式逻辑是分析的,它可以用符号来代替,可以算出来,各种概念在形式逻辑上只是分析的关系。如我们说:一切 A 都是 B, C 是 A, 则 C 就是 B, 结论是可以从两个前提中分析出来的。但是如果是综合的关系,你就要从内容上来考虑,这个 A 是个什么 A, B 是个什么 B, C 又是一个什么 C, 是概念还是经验。那么从内容上来说,有没有一种知识是真正来自概念的综合知识,这个地方康德还没有提出来,但已经设定了,只有这样一种知识才真正是不折不扣地、完完全全地称作原则的知识。它是来自概念的,而且是综合的,它没有任何一点是依赖于经验的。知性的原理、它的运用还是要依赖于经验的,那么什么样的知识是完全不依赖于经验的呢?那就是理性的知识,那就是理念。超验的知识就是完全不依赖于

经验的,完全出自于概念的综合知识。当然这个地方讲的这种综合知识、出自原则的知识,还仅仅是姑妄言之。因为这里讲的是先验辩证论,先验辩证论是讲超验的知识是如何可能的;一旦确定了这些超验的知识如何可能的原理以后,那么进一步的工作就是要反驳这种知识,即这样一种超出一切可能经验之外的知识还能不能叫做一种知识,这样就可以揭露出来这些所谓的知识实际上是先验幻相的根源。但是在此之前,他要先讨论这样一种知识是何以可能的。以往的形而上学所要寻求的就是这样一种知识,就是理性的理念。理性的理念作为一种“知识”是如何可能的,人们是如何想的,人们如何来确定这样一种高于一般知识的知识,要把这个原理搞清楚。所以这个地方康德讲的知识都是姑妄言之,我们暂且把它叫作知识,我们看一看,这种知识应该是什么样一种知识?然后我们再来考虑,这种知识在什么意义上是一种知识,在什么意义上不能叫做知识?就是以往那些形而上学的知识在什么意义上是可能的,在什么意义上是不可能的?它们作为一种“自然倾向”是可能的,以往的形而上学是不可避免的,人们不可避免地追求这样一种知识,但是永远也追求不到。如果你把它当作一种追求到了的知识,那就是不可能的。下面:当然,所有的一般全称命题在比较上都可以称为原则。“一般全称命题在比较上都可以称为原则”,这个可以从两个方面来看,一个从形式方面来看,作为形式逻辑的形式,它可以称为原则,全称命题是可以推出特称命题的,可以从普遍的原则推出特殊。所以全称命题在任何情况下我们都可以把它当作一条原则来用。但在内容上我们不可以把一切全称命题都从概念中推出来。所以我们只能“在比较上”、在相对的意义可以把一切全称命题称为原则,它们比较起特称命题或单称命题来可以当作原则,但并不是绝对的原则,不是不折不扣的原则。如果是不折不扣的原则的知识,那就是来自概念的、又是综合的知识,就是不但在形式上、而且在内容上都是来自概念的知识。

再看 201 页第二段。康德经常引用法律的例子来说明他的“人为自然界立法”,所以讲“人为自然界立法”的时候我们要注意到他的法律的眼光。有人还专门写过文章,讲康德经常地采用法律的术语来表达他的认识论原理,这是他的一个重要的特点,也是那个时代的特点,那是一个西方法制开始形成和健全起来的时代。比如说在《判断力批判》中的“领地”和“领域”就不一样,“领地”是指有所有权的。我们还可以想到在他的范畴的“先验演绎”中也举了一个法律的例子,什么叫“先验演绎”?就是在法学家讨论一宗财产的产权的合法性的时候必须提供出法律上的根据,而不能只是提供出事实的根据。后者只是一种经验的根据,你不能根据你长期以来住在这块地方就证明你对这块地方拥有所有权,你必须提供法律上的合法证明,这就是一种先验的根据。而这里这一段就是通过民法的状态来解释他的“原则”跟一般知性的“原理”在层次上的区别。他说:有这样一个不知哪一天也许会实现出来的古老的愿望,即:我们总有一天可以不去寻求民法的无穷无尽的杂多条款,而去寻求它们的原则;因为只有在这里面,才包含着人们所说的立法简化的秘密。这个问题大概也是当时德国法学界的一个热门话题。我们今天不处在当时的语境中,我们很难知道他当时到底是指的谁,指的哪一件事。但从字面上我们可以理解到,一个“古老的愿望”,就是总有一天可以不去寻求民法的无穷无尽的杂多条款,而去寻求它们的原则。

法律自从古代的罗马法开始,就是大量的民法条款的汇编。我们知道罗马法的主要内容就是关于民法,就是人际关系,我们叫做“私法”,私人之间的关系。人与人之间究竟应该怎么处理他们之间的关系?于是出现一种纠纷我们就立一个法,出现另一种纠纷我们又立一个法,无穷无尽,不断地立法。我们中国现在也面临这样一种情况,出了大问题了,就立一个法,应该怎么怎么样。但是没有一个原则。按照什么原则来立法,这个罗马法里面没有。到了近代法学中才有了原则,如人天生自由,天赋人权,自由平等。那么如何用这样一些原则来贯通一切法律,在每一个法律条款中我们都体现这样一个原则,这样我们就可以把很多的法律条款合并。我们是根据一个原则,而不是根据各种具体经验的场合,在很多经验场合之下虽然情况不同,但是所体现的这个原则应该是一致的。这样我们就可以简化掉很大一批法律。并不是说我们的法律不够,我们今天当然还很不够,我们今天还有很多的领域是无法可依,德国当时我想也可能是这种情况。因为当时德国资本主义正处在上升时期,有很多新的情况是以前根本没有估计到的,现在出现了,那么你给每一个场合去立一个法,这个太繁琐了。你能不能根据一个基本的原则贯穿下来,所有这些情况都属于一种什么情况,把它们合并一下,约简一下。这样一种工作就是一种理性的工作,而不是知性的工作了。知性只是给每个经验的场合去立法,而理性是针对知性所立的法而立法,是要把知性所立的那些形形色色的法把它统一为一个基本的大法,把它统一起来。所以这里举的这个例子就是这个道理,就是说我们有一个古老的愿望,总有一天可以不去寻求民法的无穷无尽的杂多条款,而去寻求理性的原则。我们能不能上升到理性,不仅仅是临时应付,在矛盾无法解决了才去立一个法。罗马法就是这样,一大批民法条款,到了公元6世纪才把它们总起来汇编成了一部罗马法。后来拿破仑在罗马法的基础之上才重建了拿破仑法典,而拿破仑法典是体现了一个原则的,这就是天赋人权,自由平等,这是法国革命的基本原则。当然在康德的时代拿破仑法典还未出现,它是拿破仑在1804年,就是康德逝世那一年才完成的,但要用一个自由平等的基本原则来贯通民法这种思想是早已经在欧洲的有识之士中成为共识了。而在康德眼里,这还只是一个“不知哪一天也许会实现出来的古老的愿望”。当时新的情况不断地出现,在那样一个社会大变动的时代,有许多以前认为是合理合法的事情现在看来是不合法了,以前有许多特权,领主啊,贵族啊,他们的特权在以前是合法的,但是如果用一个普遍的原则来衡量的话它们已经不合法了。在法国革命中已经造成了新的形势,取消了贵族的特权,但在德国还没有。各种特权使得法律条款无限增多,如何使立法简化,这不仅仅是一个技术问题,而且是一个取消特权、使一切都按照同一个法律原则来平等相处的问题。我们中国古代的法律也是这样,自从汉代中国就形成了一个庞大的法律体系,有两万多条款,但其中并没有原则,而是一大堆案例。当然在抽象的层面上也有一个基本原则,就是要巩固君主的统治地位,但在具体来判案的时候它不是根据具体的情况,而是根据它对国家稳定的效果,儒家、法家,特别是荀子学派,讲究的是“儒效”,就是它的政治效果。所以中国古代法律它不是讲公平的,而是讲效果,社会效果,能不能够平服一方,让坏人感到畏惧,让好人感到安全。至于这个案子是不是冤假错案,中国古代法律不是很重视这个东西,冤假错案有什么呢?只要能够保持稳定,冤了就冤了。平反也不一定要补偿,恢复名誉

就是对你很开恩了。只要能够让大·家学习,那么树一个假典型也可以,效果好啊!当然·要做得严密一点。所以中国古代历来都有很多假典型,什么孝子啊,节妇啊,立了很多牌坊,那些牌坊我看很多都是假的。主要是起到一个社会效果,这些效果的原则都是外在的,它不是贯穿在这些法律里面,它是为统治者服务的。民法它本身并不是直接为统治者服务的,而是为老百姓服务的,因为老百姓要调整他们之间的关系,以便安居乐业。当然间接也可以为当权者的政治服务。但是中国古代法律把这些都混在一起了。民法的原则应该是立足于个人的权利,为了调节个人权利,也就是调节个人自由的权利。所以“只有在这里面,才包含着人们所说的立法简化的秘密”,“在这里面”就是在这些原则里面,至于这些原则是些什么原则,这里还没有说。下面:但这些法律在这里也只是把我们的自由限制在它^①得以与自身彻底一致的那些条件之上;这些法律是什么呢?只是对我们的自由所作的限制;限制在什么之上呢?限制在“它”、也就是这种自由“得以与自身彻底一致的那些条件之上”。自由通过这种法律的限制而得以与自身相一致,所以法律真正说来并不是限制自由,而是使自由能够与自身一致,因而是使自由得到最大可能的、一贯的发挥。法律本来就是人与人之间的一种权利关系,这种权利关系必须要在逻辑上一贯,必须要自身协调,自身一致。只有在法律的这样一种条件之下,这些权利才能达到与自身彻底一致。自由并不是为所欲为、不受限制,真正的自由是一种“权利”,也就是在法律条件下的自由权,法律就是阐明了我们的自由得以与自身彻底一致的条件,这种限制就是自由的自身限制。自由之所以要受到自身的限制,是因为只有这样它才能得到最大的实现。你的自由不得妨碍他人的自由,大家都自由,你才能够始终一贯地自由,这就是限制。这种限制不是缩小了自由的范围,而是最大可能地扩大了自由的范围。如果你不限制,每个人都为所欲为,都想把自己的自由无限扩展,那结果是谁也不自由。所以法律所起的作用就是这样一种限制,而所谓的原则这里虽然没有明说,我们已经可以猜出来了,其实就是自由的原则。但是法律在这里表现为“只是”限制我们的自由,而不是扩展我们的自由,它只是禁止我们做什么而不是提示我们应该做什么。它只是说你可以做法律所没有限制你的事情,法律没有限制的事情那就是你的自由的领域了,这个法律是不干涉的,那是你自己的事情,法律不讲;法律虽然不讲,但是已经建立在这个基础上了,它就是为了给人的自由留下更多的余地。所以它要保持自由的一致,在法律面前人人平等,人人平等就是保持每个人的自由相一致,不是这个人做的事情另外一个人就不能做了,法律不能自相矛盾,不能看人来,这样才能获得每个人最大的自由。但这个自由本身法律是不考虑的,法律只考虑每个人的自由的界限,自由的条件,但是背后的原则其实就是自由,法律却不讲。下面:因而法律所针对的是完全由我们自己所造成、并且我们能通过那些概念本身而成为其原因的那种东西。也就是说,法律所针对的是“完全由我们自己所造成的东西”,这就是我们自由的“产物”,是我们自由的结果。法律只规定我们自由的结果,至于你是出于什么动机法律不管。所以法律所针对的是“完全由我们自己造成”的东西,也就是完全由我们的自由造成的,“并且我们通过那些概念本身而成为

^① 原译误作“它们”,兹据同学指出而改正。

其原因的那种东西”，那些概念是什么概念呢？就是自由的概念，就是“原则”的概念，是通过概念本身作为其原因而引起的。就是我们的自由行为，我们的合目的的行为，我们对此首先要有一个概念。人的自由意志的行为就是按照概念而产生的行为。康德对自由意志的定义就是这样的，自由意志与自然现象不同，就在于自然是按照规律而发生的事，而自由意志则是按照规律的概念而做成的事，按照规律的表象而实现的事。自由意志的行为先要有个概念，也就是有个目的，你要达到什么目的，然后你以这个概念作为你的动机去造成你的后果，这就是你的自由意志的行为。我们能够通过概念本身而“成为其原因的那种东西”，那就是自由意志的结果，我们不是盲目地成为了它的原因的，我们是按照我们的概念成为它们的原因的，也就是说我们是“故意的”。所以法律所针对的是自由所造成的结果，法律所处理的就是我们的自由的外在的相互关系。就像穆勒的《自由论》就是讲的人与人的自由的外在的相互关系，严复把它翻译为《群己权界论》，你的自由权、每个人的自由权有它的界限，你可以有你的自由，但是你不能越权，你的后果不能导致妨碍他人的自由。这就是法律所处理的事情。你的自由作为一种自由的原因性，它会导致什么结果，法律就是调节这些结果相互的关系。你对别人造成了影响，别人也对你造成了影响，那么这种相互影响应当遵守一种什么样的法律？当然如果这种结果不是故意的，那是另外一回事，但只要你是自由的、故意的，“完全由我们自己所造成”的，法律就要加以规定。下面一句可以调整一下：但事物的本性会如何像自在的对象本身那样从属于原则之下^①，以及应如何根据单纯概念来对它作出规定，这一点如果不是不可能的事，至少在其要求中总归是极为荒谬的。这样改一下大概就比较好理解了。“但”，这个“但”是承接上面来的，就是说法律所针对的只是完全由我们自己所造成的后果，所造成的现象，但“事物的本性如何像自在的对象本身那样从属于原则之下”，如何像自在之物那样从属于原则之下？我们是按照我们的自由的原则而造成了这个结果，但这个结果它按照自己的本性、正如同自在之物那样，是如何从属于我们的原则之下的呢？当我们按照我们的自由而造成一个结果以后，我们就可以设想这个结果它本身作为自在之物是从我们的自由原则中必然推出来的，而不仅仅是我们自由的一种外在的偶然的后果，那么我们的自由就会体现在一种现象、一种经验性的事物上了。独断论就是这样看的，我们自由所造成的后果它就带有自由的信息，我们就可以把它本身就看作是自由的，是从属于原则之下的。这样我们就应该能够“根据单纯概念来对它作出规定”，比如我们就应该根据自由的理念来规定现实。“单纯概念”，自由的概念就是单纯的概念，不带任何经验的东西，只凭抽象的“应当”的概念来作出规定。根据自由的单纯概念来规定现实，就是我们通常讲的“心想事成”，但是我们都知这是骗人的话，是安慰人的，虽然是句好话，但是没有人真的相信，即使有这种事，也是极其偶然的。而在康德看来，这种事“如果不是不可能的事，至少在其要求中总归是极为荒谬的”。我们的自由只是我们的动机，我们的效果我们是控制不了的，我们也不必去管。我们若要考虑效果那就是不自由了，就要受到因果律的束缚了。我们只要按照我们的自由意志、我们的自由理念去

^① 此句原译作：“但正如自在的对象本身那样，事物的本性应如何从属于原则之下”，不妥。

做一件事情,那就够了,至于这件事情会造成什么样的后果,那不是我们要考虑的。所以有人说康德伦理学只管动机,不管效果,就像一个医生只管开药方,吃死了人是不管的,这种批评从这方面来说有一定的道理。因为康德把现象和自在之物完全割裂开,在自由的领域里面它是自在之物,它不可能认识;但是它的结果是可以认识的,自由所造成的结果是经验的,可以认识,只不过它不是对自由本身的认识,而是对自然界的现象的认识,对自然规律的认识。你如果把这种对自然界的规律的认识就当作对自由的原则的认识,那就很荒谬了。自由当然可以“自行开始一个因果序列”,这是康德在后面第三个“二律背反”中对自由的规定;但是一旦开始,这个因果序列就不受你的自由所控制了。你有自由的动机,但是你不能支配自由的后果。我们讲在现实中充满着“不该发生的事情”,虽然不该,但是它发生了,说明它有它自身的规律性,它不以你的单纯概念为转移。经验事物的本性不是从属于你的原则之下的,而是从属于知性的原理之下的。至于它作为自在之物如何从属于自由的原则之下,康德并没有完全否定其可能性,所以说“如果不是不可能的”,因为这涉及到两个自在之物之间的关系,即自由意志及其自在的对象本身之间的关系。这种关系也许在某种悬设的意义上是可能的,比如在来世或上帝那里你的确可以“心想事成”。但这并不是作这种断言的人所要求的,他们要求在现实的经验世界中就看出这一点,所以康德说“至少在其要求中是极为荒谬的”。但不论这里的情况将会如何(因为这是我们目前还要探讨的),这里的情况将会如何正是我们将要探讨的,因为康德在这里还没有进入到正式解密幻相产生的根源,幻相到底是如何产生的,如何把一种自在之物的理念看作是一种知识,这种“极为荒谬”的情况康德在这里还没有进行分析,还是有待探讨的。不论这种探讨的结论是极为荒谬的呢,还是有一定的道理呢,这个我们先不管它。但至少有一点是明确的:来自原则的知识(就其自身来说)完全不同于单纯的知性知识,这一点是非常明确的,就是来自原则的知识就其自身来说,而不是就它的运用来说——就它的运用来说它也许和单纯知性的知识有一种关联——它是出自于单纯概念的,它和经验不搭界,它是来自原则的,这方面它完全不同于单纯知性的知识,单纯知性知识它当然也是先验的,在某种意义上它也是经验知识的“原则”,但是它不是跟经验知识不搭界,它不是单凭自身的概念就能够构成知识,它必须有赖于经验的材料提供给它,所以这方面它是完全不同的。下面讲:后者虽然也能以某种原则的形式而先行于其他知识,但就其自身来说(如果它是综合性的)却不是基于单纯思维之上的,更不包含依照概念的普遍性。这就是我们刚才讲的,单纯知性的知识虽然能以某种原则的形式而先行于其他知识,“一切发生的事情都有原因”,这是一个先天综合判断,它也可以成为一切具体的因果性的原则,一切具体的因果性,我们在自然科学中发现的一切因果关系,都是以这条先天综合判断作为它们的原则,“以某种原则的形式而先行于其他知识”。这就是康德所说的,因果律、范畴和知性原理都是先于经验的材料,把经验的材料综合起来、统摄起来,才构成了真正的知识。这些知性的知识“先于其他知识”,也就是先于感性的知识、先于数学的知识,但是严格说来这些知识都不能单独称之为知识,它们只不过是知识的各种“成分”。真正完整的经验知识它里面既包含经验性的材料也包含知性的概念和原理。但是在相对的意义上来讲,我们可以说知性的知识,其实是讲知性

的知识成分,这些成分“虽然也能以某种原则的形式而先行于其他的知识”成分,“但就其自身来说”,就是我們把这些成分单独抽出来,孤立起来看,“如果它是综合性的”,这里排除了分析性的。一个判断只有综合性的才能称之为知识,如果是分析的那就是形式逻辑,不涉及真假问题。就是如果它是先天综合判断,那么,它“却不是基于单纯思维之上的,更不包含依照概念的普遍性”。知性的知识,这些由范畴所形成的先天综合判断,虽然是先天的,但它不是基于单纯思维之上,——如果基于单纯思维之上,它就只是分析判断——,而是基于经验知识的可能性之上。当然经验知识的可能性是通过思维而建立起来的,但是不是基于单纯思维之上的,而是基于单纯思维对于经验知识的可能性的一种思考之上的。“更不包含依照概念的普遍性”,知性的范畴不是依照概念的普遍性,它只是对于可能经验的运用的一种普遍性。范畴有它的普遍性,但这种普遍性是着眼于它的普遍运用,如果不着眼于它的运用,不着眼于它的经验的运用,那么它的这种普遍性是没有任何意义的。你能够把它扩展到超过经验之外吗?不行。它只是一种在经验范围之内之内的普遍性,不是一种绝对的普遍性。在经验范围之内它放之四海而皆准,在这个范围内它具有普适性,但超出这个范围之外它就不可能有任何运用。相反,理念则有一种依照概念的普遍性,理念单凭概念本身它就有一种普遍性,因为它涉及到了绝对,涉及到了无条件者,它把一切有条件者都包含在内。比如说“宇宙整体”,宇宙整体无所不包,这个理念单凭它的理念就有一种绝对的普遍性,万物都在它之下。当然这种理念的普遍性究竟能否得出知识,这个是我们目前正好要探讨的。但从分类上来说,这种理念的普遍性和知性的普遍性是不一样的。知性的普遍性是一种经验的普适性,普遍适用于经验,所以在经验范围之内它可以建立起自然的普遍规律,但这种普遍规律它是受限制的,不是单凭概念而建立起来的。

最后这两小段。前面举了个法律的例子,我们在制定法律的时候也是根据具体经验的情况来作一种知性的规定,所以它跟知性规定的局限性有一种可比性。法律只考虑我们自由意志的后果,而不能由这个后果去推断我们的自由意志本身,不能说通过法律我们就能够规定自由意志了,不是的。它只是规定自由意志的外在的后果。各个人都有自由意志,那么他们根据各自的动机,相互之间应该采取一种什么样的规范才能够使得自由意志最大限度地达到一致,法律只是管这个的。这点有些类似于知性,知性只管现象,在现象领域里面它能够造成一种普遍的规律,但是如何能够来自于原则,那就不是知性的事情了。所以这一段讲:知性尽管可以是借助于规则使诸现象统一的能力,而理性则是使知性规则统一于原则之下的能力。知性和理性的区别在这里就明确地加以规定了。知性它是“借助于规则使诸现象统一的能力”,它能够使各种现象达到统一,这种统一它是符合于一条规则的,比方说因果律,或者实体性关系、交互关系,这都是一些规则,这些规则都可以使我们所看到的一些现象构成一种统一的知识。而理性则更上一层,它是“使知性的规则统一于原则之下的能力”。知性的规则它是五花八门的,我们通过知性所获得的规则还只是一些经验的、现象的规则,那么这些规则还要统一于一个更高的原则之下,而这个原则它不是出于经验,而是出于概念,也就是理念。理性它是知性的规则统一于原则之下,而知性它是诸现象统一于规则之下,这两个层次是显然不一样的。由此我们也可以看出,理性它不是直

接地统一诸现象,而是统一知性的规则,知性已经赋予了诸现象规则,而理性则拿这些规则来做文章。下面讲:所以理性从来都不是直接针对着经验或任何一个对象,而是针对着知性,为的是通过概念赋予杂多的知性知识以先天的统一性,理性从来都不是直接针对着经验,对于经验、对于现象界的那些对象,理性是超验的,超出一切经验。但它虽然是超验的,却可以针对知性的规则,当然它比知性的规则更高,但是它可以反过来运用于知性的规则之上。这跟知性的性质有可以类比之处:知性是先于经验,而反过来运用于经验;理性是超越于知性,而反过来作用于知性。但理性也可以不作用于知性,它也可以单凭自身建立它自身的规律,它的“法规”,但那就属于实践的领域,超出认识领域了。在认识领域里面,理性先于、超越于知性,但是反过来它要作用于知性,以便、或者说为的是“通过概念赋予杂多的知性知识以先天的统一性。”它使得知性的知识能够是从概念引出来的,能够是出自于概念的。知性的知识它本身不是出自于概念的,但是当理性把知性的这些知识放在概念之下加以统一的时候,它就变成了出自于概念的知识,就变成了出自于概念的原则。但这不是知性的功劳而是理性的功劳。所以,这种统一性可以叫作理性的统一性,它具有与知性所能达到的那种统一性完全不同的种类。理性所赋予知性规则或者知性知识的那种先天的统一性,我们就可以称之为理性的统一性了。理念所实行的就是理性的统一性。那么这种理性的统一性“具有与知性所能达到的那种统一性完全不同的种类”,这种完全不同在哪里呢?就在于它的层次不同。所以理性的统一性才能够称之为原则的知识。

最后,这就是在完全缺乏(如我们想在下面才提供出来的)实例的情况下,我们已能理解到的关于理性能力的普遍概念。具体的实例还没有提供出来,因为“理念”的问题还没有提出来,我们在这里通篇还没有发现“理念”这个词,我们在解释的时候处处提到理念,那是为了说明的方便,但在康德这里“理念”还没有出现。只出现“理性”、“理性的能力”、“理性的概念”。理性的概念是什么呢?当然就是理念了。但理念这个词还没有正式提出来,因为一旦提出来人家就会问了,“理念”是什么?你举个例子看看?那就要举例了。但是,在这个地方是在“完全缺乏实例的情况下”,这些实例是“我们想在下面提供出来的”,比如说有哪些理念,先验的理念有哪些?下面要探讨的就是这个问题。但这个地方还没有提供出任何一个实例。但是我们已经理解到了理性能力的普遍概念,我们首先要把理性的能力搞清楚,理性有些什么样的能力?这样理性所提出来的那些概念我们才能理解它们的来龙去脉。如果你在理性的能力还没有搞清楚的时候你先把理念提出来,那就搞乱了。按照康德的程序是要先把能力搞清楚,然后这个能力提出一种什么概念来体现自己,这是第二步的事情。

B. 理性的逻辑运用

康德在前面对一般的逻辑作了一个交代,就是说理性它是一个原则的能力,它能够提出一个原则。那么体现在我们一般的逻辑运用中,它是一个什么样的形式?就是要从我们日常的逻辑推理中把这个理性的原则发现出来。所以“理性的逻辑运用”这一小节具有一个过渡的性质,就是从一般理性的界定进入到独特的、在纯粹运用中理性的特殊的属性。下面这一段也并没有什

么特别深奥的东西,都是人们在一般日常推理中所可以发现的。他讲:人们在直接认识到的东西和只是推论出来的东西之间作出了区别。通常人们都作了这样一种区别,“直接认识到的东西”,也就是我们有直观摆在面前的东西,当然不仅仅是看,还要作判断,我们对直接摆在面前的东西作判断,这是我们凭借一般的常识,凭借我们的眼睛看,就可以获得的知识;它“和只是推论出来的东西”,这两者之间是有区别的。推论出来的东西就不一定看得到了。当然也可以看到,推论出来以后你可以看到,或者你看到以后你意识到它是推论出来的。推论出来的是一条原理,它不是从直观到的东西作一个判断,你可以作一个判断,但是这个判断从哪里来的,它不是直接看到的,而是推出来的。直接看到的和推论出来的东西两者之间有很明显的区别,推论出来的东西也可能看不到,它不能够体现出来。比如说你现在作理性的推论,你推出经验之外的东西了,那就仅仅是推论的东西了,就不可能看到了。但是像康德这里所举的例子,它还是可以转弯抹角地看到的。比如说,在由三条直线所界定的一个图形中有三个角,这是直接认识到的;但这三个角的和等于两直角,这只是推论出来的。由三条直线所界定的图形中有三个角,这个几何学的命题是不需要推论的,也不需要解释,我们一看而知,它是一个几何学里的先天综合命题。“由三条直线所界定的图形”这个概念中不包含“三个角”的概念,但是凡是由三条直线所界定的图形,你一看而知,它有三个角,我们把它称之为“三角形”,这是直观的,然后我们作一个判:这就是三角形。但是这个三角形的三内角的和等于两个直角,这就不是看出来的,而是推论出来的,这就是三角形三内角和的定理。三内角的和等于两个直角,这个定理需要论证,证明,不证明你一眼怎么看得出来?当然你要画图,每一步证明你都要借助于直观进行推论,然后你才可以得出这一条定理,它只是推论出来的。就算人家向你证明了,你也不可能一眼看出来。所以它不是属于直接认识到的东西。一般人都意识到这两者有很大的区别,这个不会混淆。但下面讲:由于我们总是需要推论并因此终于完全习惯于它,我们最终就不再注意这一区别了,且常常像在所谓感官的欺骗的场合那样,把我们只是推论出来的某种东西当作直接知觉到的东西。就是由于我们在日常生活中很多东西都是推论出来的,直接看到的其实是很很少的,大量的都是通过推论,当然推论的前提是有可以看到的,但很多结论是我们通过对这些可以看到的进行推论而得出来的,而推论是看不到的。推论过程你看不到,你只能通过理性去加以思考。但是在日常生活中我们处处都要推论,我们习惯了,推论通过多次的重复,成了一种习惯性的联想,就像休谟所说的那样,我们最终也就不再注意这一区别了,而且“常常像在所谓感官的欺骗的场合那样”把推论出来的东西当作直接知觉的东西。我们不再注意推论的过程,这些过程有的很麻烦很复杂,但我们只要知道结论就行了。我们知道了三角形三内角之和等于两个直角,我们就不必每一次都记住它是怎样推论出来的,只要知道它是推论出来的就可以,知道它是一个“定理”。我们在几何学、数学的学习中证明了大量的定理,然后你就要把它记住,并且把它的证明过程暂时忘掉,如果你不忘掉的话你的脑子里就塞满了。当然如果人家问起来这个定理怎么来的,你还是要能够说得出来,回想起来,但是你不必每一次都把这个过程说出来。你记住这个结果,然后就很方便了,就可以为下一步的继续推论提供一个基础,一个很简便的基础。我们习惯于它,然

后我们就不再注意这一区别,哪些是直观到的东西,哪些是推论出来的东西,我们把它们等量齐观。我们借助于习惯,我们看不到,但是我们可以习惯,我们顺口说出,好像我们直接看到的那样。人家问三角形的三内角之和怎么样?我们一口就说出等于两个直角。当然其实并不是直观到的。而且,“常常像在所谓感官的欺骗的场合那样”,感官也常常欺骗我们,我们常常把并不是直接看到的東西设定为我们直接看到的東西,我们看到一根筷子插在水里,好像折断了,我们就说“我们看到这根筷子是断的”,但其实我们并没有看到这根筷子“是断的”,而只是看到它“好像是断的”,我们并没有直接看到的東西,我们以为我们看到了。感官经常有这样一些幻相。那么在推论上经常也是这样。几何学的定理我们是通过证明得出来的,但是我们经常把它当作一眼可以看出来的,直接知觉到的。下面:在每个推论中都有一个作为其基础的命题,以及另外一个、也就是从前一个中引出来的结论命题,最后还有推论程序,按照这一程序,结论的真实性就不可避免地与前提的真实性联结起来。推论的特点是什么,他进行了一番分析,它跟直接的知觉是不一样的,不一样在什么地方?在每一个推论中都有两个命题,一个是“作为基础的命题”,另外一个“从前一个中引出来的结论命题”。这个“另外一个”为什么要打着重号呢?它就是跟“直接知觉”相区别而言的,直接知觉到的東西它就是一个命题,完了。但是推论它却有两个命题,就是它还有“另外一个、也就是从前一个中引出来的结论命题”,这个就跟直接直观到的東西不一样了。除了两个命题之外,最后还有一个推论程序,有一个 Konsequenz,就是前后一贯的联结的意思。程序它是固定不变的一种形式,按照这样一种程序,“结论的真实性就不可避免地与前提的真实性联结起来”,推论结论的真实性是这样获得的,就是通过一个程序从前提的真实中推出来的真实性。我们往往只看到结论的真实性,而忘记了它是从哪里推出来的。这有时候也免不了,我们说这是“自明的”,是“明摆着的”,其实并不是自明的。下面:如果推论出来的判断已经包含于前一判断中,以至于不必借助于第三个表象就可以从中推导出来,则这种推论就叫作直接推论;这个对于这种推论进行一种划分了。推论也有两种情况,一种是:“如果推论出来的判断已经包含于前一判断中”,不需要中介就可以直接推出来,这就是直接推论。“借助于第三个表象”,这第三个表象可以和前提中的某个成分结合成一个“小前提”,这就是从另外的地方拿来的一个表象,它构成了一个中介。但是,如果“不必借助于第三个表象”,不必借助于小前提,只有一个唯一的前提和它的结论,那么我们就是把结论判断从这个前提判断中直接推导出来,这就叫作直接推论。直接推论在日常生活中也有很多,比如下面所举的例子。还有比如笛卡尔的“我思故我在”,它就是直接推出来的。直接推论甚至有时候常常不被当作一种推论,像笛卡尔自己就讲,“我思故我在”并不是一个推论,而是一个“理智直观”,因为“我在”已经包含在“我思”之中了,它就是“我思”的意思,没有别的意思。斯宾诺莎也强调理智直观,认为像几何学那样直接从公理出发,从理智直观出发,然后进行推论,所有的概念就都搞清了。这些推论都是直接的,不需要什么过程,也不需要从别的地方拿来什么东西,只不过是把直接的概念中所包含的东西更明白地说出来而已。所以通常理性派把这种推论归结为理智直观,它虽然类似于推论,但实际上它是一个直观。理智直观也就是“智性直观”或者“知性直观”。这也是为什么人们常常

把直观和推论混淆起来的一个重要的原因。所以康德在这里讲：我更愿意把它称为知性推论。也就是这种推论实际上用不着理性。为什么用不着理性呢？因为理性它是一个超越性，它可以超出一个概念之外。理性把两个前提，一个大前提一个小前提，把它们综合起来，然后得出一个超出那两个前提之外的结论，超出大前提，同时也超出小前提。你只有把这两个前提结合起来，你才能使结论被包含在这两个前提之内；但从每个前提来说它都是超出的。所以理性的推论它有这样一个特点，它是要推出去的，是要往外推的。那么知性呢它只要把结论归属于前提就够了。知性的推论从实质上来看它还不能算真正的推论，它还只是限制在一个判断之中，因为它的结论没有超出它的前提。所以你可以把结论纳入到前提之内，一起来表述。下面讲：但如果除了那作为基础的知识外，还需要另一个判断才能产生结论，那么这一推论就叫作理性推论。理性推论和知性推论不同，知性推论只是两个判断，后面这个可以从前面那个中推出来；而理性推论除了“作为基础的知识外”，也就是除了大前提外，“还需要另外一个判断”，就是还需要一个小前提，才能产生出结论。下面就举例来说明这两种情况。在一切人都是会死的这个命题中已经包含着这几个命题：有些人是会死的，有些会死的是人，没有任何不会死的东西是人。因而这些命题都是从第一个命题中得出来的结论。“一切人都是会死的”，这是个前提，从里面推出“有些人是会死的”，这是一个知性推论或者直接推论。“一切人”已经包含“有些人”了，“一切人”的意思本身就是所有的“有些人”的总和。所以你只不过是把“一切人”的概念分解成它的各个部分再说一遍，当然它的范围缩小了，但是这个缩小也还是在这个“一切人”的范围之中，没有超出前提的范围。这个范围当然可以缩小，缩小了它也是“题中应有之义”，并没有给我们提供出什么新的东西来。正如前面讲的分析判断和综合判断，分析判断不能提供新知识，只有综合判断才能提供新的知识。所以分析判断其实相当于一个概念。我们说“物体是有广延的”，“物体”这个概念本身就是由“广延”概念所构成的，所以讲“物体”概念其实已经把“广延”概念包含在内讲出来了，每一个懂得“物体”这个概念的含义的人不需要作一个判断，他只要听到说出“物体”这个概念就已经理解到它里面包含广延的意思了。那么推理也是这样，这样一种完全是分析性的、从前提里面分析出结论来的推理，实际上相当于一个判断。在它的前提判断里面已经包含有结论判断里面的意思，只不过更清晰地说了出来而已。下面的“有些会死的是人”，只是把“有些人是会死的”作了一个换位；而“没有任何不会死的东西是人”，也只是把肯定的表达换成了否定的表达，通过两个否定来表达一个肯定。所有这些分析出来的判断其实都包含在前提判断里面了，它的思维的层次相当于知性的层次，判断的层次，判断的层次就是知性的层次。我们前面讲过知性的核心就是作判断，就是把两个表象联结起来构成一个判断。知性如何可能就是“联结”如何可能，这是康德在“范畴的先验演绎”中所探讨的。所以一切知识都是由判断构成的，判断就是构成知识的细胞。而作判断就是知性的能力。所以判断是知性的特点，康德的整个认识论就是一种知性的认识论，《纯粹理性批判》的实质只不过是“纯粹知性批判”，至于狭义的“理性”只是作为先验辩证论里面一种消极意义上的认识论来谈的，它跟知性既有联系又有区别。所以康德说后面这些命题“都是直接从第一个命题中得出来的结论”。正如分析判断可以看作一个概念一

样,知性推论也可以看作一个简单的判断,因为它的结论并不是和前提不同性质的判断,而是就包含在前提判断本身中,不说出来也已经知道的命题。所以直接推理不是严格意义上的推理,严格意义的推理是间接推理。下面:反之,“一切有学问者都是会死的”这一命题则不包含在那个基础判断中(因为“有学问”这一概念在其中根本没有出现),它只有借助于一个中间判断才能从中推出来。这就是理性推理了。知性推理和理性推理有什么区别?我们来看看。“一切人都是会死的”,这是一个“基础判断”,也就是作为大前提的那个判断,里面并没有当然地包含有“一切有学问者都是会死的”这个结论。它当然包含“有些人是会死的”,但是“一切有学问者”是不是“人”呢?这个还需要说明。当然我们都知道一切有学问者都是人了,但是作为逻辑推理来说它是需要肯定的,不能因为你觉得怎么样就把它偷运进来,它需要推。所以“一切有学问者都是人”这个必须另外定下来,作为一个小前提。有学问的究竟是不是人,这个不是推理的事情,推理的事情就是把既定的已经有的前提纳入到推理的程序之中,它是一个程序。正因为“一切人都是会死的”这一判断中“根本没有出现”那个“有学问”的概念,所以它不能直接推出“一切有学问者都是会死的”,而必须借助于一个“中间判断”,就是关于“有学问者”是否能归于“人”之下的判断。“有学问者”是从外面引进来的,它不包含在大前提中。所以必须要加上一个小前提“一切有学问者都是人”。“一切有学问者”相当于“有些人”嘛,这样就可以把这个判断代入进去,变成“有些人是有死的”,这就可以推出来了。这就构成了一个理性推论,它比起知性推论来说层次就要更高了。而且这个模式一旦成立,它就会导致一个完全不同于知性推论的后果。知性推论推来推去你超不出前提的概念;但是理性推论那就不仅仅是超出前提概念,而且会导致一个无限超出的系列,一旦你允许它超出大前提的概念之外,去设定别的东西,那么这个设定它就可以无限进行,既可以向下进行,比如从“一切有学问者都是要死的”推出“苏格拉底是要死的”,也可以向上进行,比如从“一切人都是要死的”上溯到“一切动物都是要死的”,“一切有生命的都是要死的”,“一切产生出来的都是要灭亡的”等等。所以你说的这个大前提本身就可以成为一个无限追溯的对象,你就可以超出这个前提去追溯它后面的那个前提,无限后退。所以理性推论与知性推论的关键性的区别就在于它需要一个中间判断,需要另外一个超出大前提知识范围之外的判断,才能推出结论。理性的一个最重要的特点就是超越性,超出既定判断。知性的特点它是确定性,知性确定一个东西它就定死了,它是要用在经验对象上的,由此获得一个确定的知识。但是得到了以后又怎么样呢?它就不思进取了,死守着它已经得到的知识。那么要超出它已经得到的知识去获取更多的知识,那就需要理性了。

上一段的后面已经涉及到了理性推论,但是没有展开,只是对知性推论作了详细的说明,但是对于理性推论究竟怎么样,只提示了一个开头。下面这一段就是要更切近地考察一下理性推论。上面讲了,理性推论是要通过一个中间判断才能推得出来的。那么从逻辑上讲,在每一个理性推论中我首先通过知性想到一条规则(大前提)。也就是说中间判断是在与大前提的联系中提出来的,那么这个大前提是什么?这是首先要想到的。大前提是“通过知性”所想到的一个命题,而这个命题在理性推论中是当作一种“规则”来用的,知性是“规则”的能力,理性是“原

则”的能力。那么知性在大前提里面把一个知识做成了一条规则,这个“规则”显然是对于整个理性推论而言的,整个理性推论都要以大前提作为规则。大前提当然也是一个知识,这个知识是被当作规则来运用于理性推论中。这是一个。其次我借助于判断力把一个知识归摄到该规则的条件之下(小前提)。“借助于判断力”当然还是借助于知性,知性首先提供了一个大前提,然后又通过知性,运用它的判断力,把另一个知识归摄到大前提的知识之下,使它成为一个小前提。这种归摄是需要判断力的,不是随便把一个什么知识都可以归摄到一个既定的大前提之下的。小前提必须是有关“人”的,因为大前提中是说一切“人”都是会死的。它讲的是人,而不是什么别的动物,别的东西,这就是这个规则的“条件”。所以“有学问的是人”这个知识是归摄到大前提的条件之下的。如果没有考虑这个条件,你说任何一个另外的知识,比如说“树叶是绿的”,这两个判断就粘不起来了,就形成不了一个判断。所以大前提和小前提必须有一点相交,都是谈的“人”,“人”就是提出小前提的条件。如果你把一个不相干的命题纳入进来,那就不叫做小前提了,从这里就推不出任何东西。如果你说“一切有学问的都是聪明的”,以为它可以构成一个小前提,那么这就是逻辑上的“四名词”的错误。为什么是四名词的错误?因为一个逻辑推论不能有四个名词,只能有三个名词,三个名词环环相扣,两两相交,构成三个判断,这才能必然地推出结论来。所以结论中必须有一个词跟大前提中的词相同,另一个词跟小前提中的词相同,而大前提和小前提也必须有一个词相同,才构成三段论推理。逻辑错误很多都是由于我们以为只有三个词,而实际上偷运进来了第四个词,因为我们误以为第四个词与第三个词相同,其实是不同的。所以我们必须借助于判断力能够把小前提归摄到大前提之下。所以小前提虽然是超出大前提而提出的,因而结论也是超出了大前提和小前提而提供了新的信息,但这种超出它不是“跳出”,而是“推出”,不是与大前提毫无关系的,而是借助于一个中词引出来的。所以,最后,我通过该规则的谓词、因而先天地通过理性来规定我的知识(结论)。就是说,最后在结论中,我通过这个规则的谓词,来规定我的结论,就是“一切有学问的人都是要死的”。“要死的”是谓词,得到的结论就是,你所引进的这个新的概念“一切有学问的人”,它和这个谓词发生了一种必然的关系。为什么是“先天地”?因为这两个相交的概念既然有一种包含关系,“一切人”和“一切有学问者是人”中的人有一种包含关系,“一切有学问者”就是“有些人”,那么“一切人”所具有的这种性质,“有些人”也必定具有,有学问的人也必定具有。所以这里面有一种必然的先天的关系,但是这种先天关系是通过理性、推理推出来的。这个就是通过理性了,知性是要把握经验的杂多,而理性是把握各种已经建立起来的知识之间的关系。已经有两个知识了,大前提和小前提,那么它们之间的关系是一种包含的关系,既然是包含关系那就可以先天地推出来,从全称命题,借助于小前提推出它的结论,小前提的主词就必然具有大前提中的谓词,这就形成了结论。所以通过理性,这个知识就是被“规定”了的,是先天的嘛,先天的就是只能如此的。这个就把理性推论的程序说清楚了。下面:所以,作为规则的大前提在一个知识与其条件之间所设想^①的关系就

B361

① 原译作“前设”,不确。Vorstellen 并不强调“前”的含义,只是“设想”。

构成了理性推论的各种不同的类型。注意理性推论的各种不同的类型是如何构成的,是“作为规则的大前提在一个知识与其条件之间所设想的关系”,我们要强调这个“关系”,这个类型是由它们的关系所构成的。什么关系?是“大前提在一个知识与其条件之间”的关系,这里“知识”指结论,在结论与条件之间的关系,是由大前提所设定的。大前提如何设想这种关系,推论就属于何种类型。大前提设定的是什么关系呢?根据后面讲的,就是定言的、假言的和选言的关系。“一切人都是要死的”,这个大前提就是定言判断,它影响到上述整个推论都是定言推论。或者假言的,“如果火星上有水,那么它就可能有生命”,这是个假言判断,如果把它当作大前提,又有小前提:“现在火星上有水”,那么就可以推出结论:“火星上可能有生命”。这就是假言推论。选言推论就是大前提是一个选言判断,即两个以上的项目必居其一的判断。比如我们说,“那间房里的人不是张三,就是李四,或王五”,这是个选言判断;现在有小前提:“但这个人不是张三,也不是李四”,那么就可以推出结论:“他必定是王五”。或者换一种表达方式,小前提是“这个人是王五”,那么结论就是:“他不可能是张三和李四”。这就是选言推理。所以,大前提所设定关系决定了推理的类型:它是直接推出来的呢,还是通过一个假设推出来的呢,还是通过必居其一的选择而推出来的呢?我们要注意这里的“类型”的意思,这个类型不是指演绎三段论的四个格、二十四式之类的划分,因为这些格和式不涉及类型,它们都是一个类型,不论它们如何变化,它们的类型没有变。所以它们都是可以换算的,它们都是同一个类型的不同的表现形态,肯定或否定,全称或特称,哪个在前哪个在后,可以调来调去,但都可以还原为第一格第一式,即全称肯定判断作为大前提,特称肯定判断作为小前提,单称肯定判断作为结论。都是在这个基础上变出来的。有了这一套规则我们就可以很方便地对各种复杂的推理方式进行归结,那就很清楚了。最简单的形态是最清楚的。但是它不是类型的区别。真正的类型区别是按照三段论推理的大前提的类型,它是定言的,还是假言的,还是选言的。下面:因而这些类型正如一切判断一般地被按照如同在知性中表达知识关系的那种方式来划分那样,恰好有三个:定言的,或假言的,或选言的理性推论。这里我们要强调的同样是“关系”两个字。如同“在知性中表达知识关系”的方式,也就是在知性的判断分类中的关系判断的方式,在那里我们有三种关系判断,定言的、假言的,选言的判断。其他当然还有,比如还有量的判断、质的判断和模态判断,但是那些都不去谈它了,为什么呢?因为决定推论的只是关系判断的类型,为什么会这样,康德在这里没有说。但在他的《逻辑学讲义》里面则说得很清楚,他说:“理性推理既不是按照量来区分的(因为任何大前提都是一条规则,从而是某种普遍的东西),也不是按照质来区分的(因为不管结论是肯定还是否定都同样有效),最后,更不是按照模态来区分的(因为结论总是伴随着必然性的意识,因而带有必然命题的威严)。所以,唯一可能作为理性推理之区分根据的,就只剩下关系。”^①就是说,之所以要用“关系”来区分,是由于其他的判断类型不能起这种区分作用,例如按照量的判断,全称的、特称的、单称的,但在任何推理里面这三种判断都有,一个推理必须有一个全称判断,“一切”什

^① 《逻辑学讲义》,第111页,文中“模态”原译作“样式”,为求本书译名统一而改之。

么都怎么样,如果缺少这个,你这个判断就没有必然性了,只是对“有些”现象的大致的估计了。所以量的判断不足以区分推论的类型。质的判断也是,任何推理里面都至少必须有一个肯定判断,所以这一点也不足以区分推论的类型。模态判断则因为任何推理都包含有必然性,同样不足以区分判断类型。所以只有关系判断才能够对推论的类型作出分类,根据判断的关系不同就可以区分不同的推论类型,其他的都不足以区分其类型。根据康德提示,我们也可以看出这种划分其实跟关系的范畴也有密切的联系,定言的、假言的、选言的,与实体性、因果性和协同性有对应的关系。而这个跟辩证论里面后来的理性心理学、理性的宇宙论和理性的神学也都有对应关系。理性心理学就是要推出灵魂实体,理性宇宙论就是要根据充足理由律推出世界整体的性质,理性神学就是要推出一个大全,使所有的东西,心灵和物质世界达到协同。所以这三个范畴与三种推论类型也是有一种对应关系的,这个地方预先暗示了他后面的整个结构。所以康德的观点是一个有机的、前后照应的整体。

下面一段在“理性的逻辑运用”中是起什么作用,我们可以从这段的最后一句话看出来,就是要指出理性是要干什么的,理性的推理所起的作用无非是要把大量的杂多的知性知识归结为最少数的原则,最少数的就是最普遍的,也就是实现知性知识的最高统一。但是在一般推理中不细究的话我们还看不出这一点。康德这里面是强调要倒着看,我们才看得更清楚,就是要从结论来反观前提。同一个前提当然可以有很多可能的结论,所以它实际上是把很多杂多的结论归结到一个普遍的前提,并力图最后归结到一个唯一的前提,这就是理性推理的作用。虽然一般人没有把它倒过来看,但在实际上人们大多数情况下是倒过来用的,就是我已经知道一个结论命题了,问题是怎么样用三段论式把它表述出来,以表明我这个结论是有根据的。所以康德一开始就讲:如果像多数情况下那样,结论作为一个判断被当作一项任务,为的是看它是否从已经给出的、也就是使一个完全不同的对象被思维的判断中推出来的:这就是多数情况下的状况,就是结论作为一个判断被当作一项任务,什么任务?就是结论已经提出来了,任务就在于要证明它是必然的,是从已知的判断中必然推出来的。所以大前提也好,小前提也好,其实都是由结论所提出的任务,你为了证明这个结论是必然的,你必须提出它的根据,一个是小前提,一个是小前提。所以结论作为一个判断被当作一个任务, *aufgegeben* 就是“被当作任务”的意思。什么任务?就是要“看它”、看这个判断是否从“已经给出的”判断中推出来的,已经给出的什么判断?就是“使一个完全不同的对象被思维的判断”。为什么要思维“一个完全不同的对象”?就是说,结论里面已经有一个对象,但是它是从另外一个判断中推出来的,这另外一个判断中的对象是一个“完全不同的对象”。与什么完全不同?与结论中的对象完全不同。大前提的对象是“一切人”,结论里面的对象却是“有学问的”,这两个概念是完全不同的,本身是完全不搭界的,不包含的。所以才需要一个中间判断即小前提来把它们联系起来。当我们知道了“一切有学问的都是要死的”,那么这个结论是不是可以从“一切人都是要死的”里面推出来呢?我们在多数情况下并不是不知道一切有学问的都是要死的,然后要从“一切人都是要死的”里面推出这个未知的结论来;相反,我们已经知道了一切有学问的都是要死的,但是要寻找它的逻辑根据,要回溯到它的前提。我们

首先想到的不是前提,而是结论,然后我们要为这个结论找它的前提,于是我们把它写成了这个三段论式。在大多数情况下是这样的。在少数情况下我们是要从大前提去发现结论,那要发现一个就不得了,那你就成了科学家了。但是在日常的情况下,很多结论是已知的,但是我们不知道它是不是有根据,它的前提还没有找到。当然大前提本身也是已知的,但是它是不是能够作为这个结论的大前提,这是还有待于寻求的。大小前提是已知的,结论其实也是已知的,问题只在于在这些已知的知识之间,我们要寻求它们之间的必然关系,我们就可以使我的知识得到普遍性,就可以知其然而且知其所以然。你只有一大堆零散的知识,那个不叫做有知识,真正有知识的人他的知识是系统的。他的知识中有一种关联,一种逻辑关联,一种上下位关联,一种普遍、特殊、个别之间井井有条的关联,这才是叫做有知识。所以理性在这里是缺少不了的,你光是有经验,得出很多很多知识的碎片,但是你如果不善于把这些知识联贯起来,那你的这些知识也没有什么用。所以我们大量的情况是做这样一种工作,就是为已经知道的很多结论找到它的必然性。下面冒号:那么我就是在知性中寻求这个结论命题的肯定,看它是否在该命题中按照一条普遍规则而处于某些条件之下。“肯定”这里用的是 Assertion,康德有时把它当作一个判断的模态类型,即“实然性”,作为范畴则相当于“现实性”。我们在《纯粹理性批判》全译本中此处改译作“实然性”,但在这里似乎还没有明显的范畴的意思,只是一般的“肯定性”之意,所以还是不改为好。就是说,我们在结论命题中看到了它的肯定性,那么这个肯定性是从哪里来的?我们知道张三是要死的,但是这个命题的肯定性我们还没有把握,也许张三这个人可以不死,可以万岁?但如果我们寻找到这个命题的前提,即他是一个人,而一切人都是要死的,那么这个结论命题就是板上钉钉了。然而这种肯定性在单纯的知性中还看不出来,它是理性推理的结果。所以说我们是“在知性中”寻求结论命题的肯定,看“它”、也就是看这种肯定“是否在该命题中按照一条普遍规则而处于某些条件之下”。但在知性中的这种寻求还没有结果,还只有偶然性,虽然我运用了知性范畴,如实体和偶性,但这还只是个经验性的知识,它只有在与其他知识的关系中才能纳入科学体系而得到肯定。这种肯定要得到确立,就必须“在该命题中按照一条普遍规则而处于某些条件之下”,即超出这个命题的狭隘性,而援引某些更普遍的规则和条件。下面:如果现在我发现了这样一个条件,而该结论命题的客体又能归摄到这个被给予的条件之下,那么该命题就是从这条对其他知识对象也有效的规则中推断出来的。这是倒过来的,我先有了一个结论,但是这个结论的条件还不知道,于是我们就要去寻求这个条件。但是现在我发现了这个条件,它的条件是另外一个判断,而“该结论命题的客体”,这个客体就是结论命题中的对象,比如说“张三”,“又能被归摄到这个被给予的条件之下”,张三也是人,所以被归摄到“一切人都是要死的”这个条件之下,那么“张三是要死的”就是“从这条对其他知识对象也有效的规则中推断出来的”。为什么在“对其他知识对象也有效的”下面打了着重号呢?就是要说明,张三是人,李四也是人,很多人都是人,你知道张三李四都是人;但是如果你能够反推出它的大前提,一切人都是要死的,那么这个大前提对所有的人都有效,它是一个普遍的规则。这样我就把张三这样一个具体的人,他的性质,从一切人的性质里面推断出来,而且是必然地推断出来,那么对于类似于张三的情况它也适

用,对其他情况也有效。我从张三是要死的这一结论中发现我可以追溯到一条普遍规则,并且我发现这个普遍规则不仅仅适用于张三,如果仅仅适用于张三它就不是普遍的,而是为张三特设的,它就不可能给张三带来什么肯定性了。正因为它能够给张三要死的这个命题带来肯定性,它比这个命题要更多,它同时能够适用于很多其他的知识对象。所以这个命题就是从那里推出来的,由于它是有根据的,所以它才是肯定的。最后一句话:我们从中可以看出:理性在推论中力图将知性知识的大量杂多性归结为最少数的原则(普遍性条件),并以此来实现它们的最高统一。这就是对这一段的总结了。就是说,理性,狭义的理性的表现形式就是推论,理性在推论中,力图把知性的知识归结为最少的原则,所有这些大量的知识它们都来自于少数原则,这些原则越少越好,最好是同一个原则,唯一的原則。从柏拉图时代人们就把理性的任务归结为寻求“一”,所以理性就是要在多中求一,一和多的关系是理性所要寻求的,从亚里士多德以来,西方哲学最大的问题就是一和多的问题。中世纪哲学家们已经意识到这一点,把这视为最高的问题,就是怎么样把杂多的东西归结为一,以此来实现它们的最高统一。所以理性最终是通往形而上学的,理性有一种形而上学的自然倾向,因为形而上学就是探讨最高的东西,在亚里士多德那里就归结为神学,第一哲学就是神学,神学就是探讨最高的一,上帝是最高的东西。理性的功能就在这里。那么在康德这里,他从认识论上讲理性就在于要把知性知识的大量杂多性归结为最少数的原则。所以理性比知性要更高,为什么?就因为知性只是把杂多的经验构成为一些知识,而理性则是要把这些知识统一起来、贯通起来,把它构成体系,这个体系的最高点就是唯一的東西。所以理性最终必然会导致这样一种形而上学,就是那个唯一的東西,它是一切有条件者的最高条件。我们在下面就会引出来理性的“纯粹运用”,理性的纯粹运用是干什么的呢?理性的纯粹运用就是要从一切有条件者去追溯那个最高的无条件者。如果最高的那个东西还是有条件的,那它肯定不是最高的,理性的目的肯定是从一切有條件的东西推出那个无条件的东西,这就是理性的自然倾向。为什么人类几千年以来老是要去追求那个形而上学,哪怕屡次失败,也要去追求,就是因为理性的本性不是满足于我们在日常经验中片断地使用它去得出某个结论,证明某个结论,它不会满足于这个。你用来证明某个结论的那个大前提,它又需要去证明。你要把理性贯彻到底,你就需要证明透彻,要彻底,前提的前提你要去追溯。有没有这种气魄,有没有这种要求,就说明你有没有理性精神,有没有不断地去问“为什么?”、“何以可能?”这样一种要求。一个民族也是这样,一个民族如果说,至此为止我不再追求了,或者我把某些既定的东西当作前提,这个是不能再问的,那这个理性精神就受到压抑了。理性精神之所以是理性精神,就在于任何东西都可以问,任何东西都是有条件的,你就必须要推。当然我们说如果你推到那个最高的无条件者还问不问呢?那当然就不需要问了,但是理性知道那个是做不到的。为什么理性精神就是怀疑精神呢?西方怀疑精神就是要追溯,现有的一切都值得怀疑,结果导致追溯,追溯不到我就存疑,我不盲目地相信。一旦你设立一个东西,马上就有人怀疑。所以西方人自己有时候对这种理性精神也感到烦了,非理性也是一个西方传统,当然是非主流的传统,就是理性反正追溯不到,我们就不要去追溯了。我们相信某些东西,信仰,或者直观,或者把某些非理性的自明的东西当作前提,甚至把怀疑本

身当作自明的、不可怀疑的,从这里也可以找到一种解脱。但是不管怎么样,当你设立一种最高的不可怀疑的东西时,马上就有人来摧毁,上帝只不过是一个理想,有这么一个明确的目标,但它究竟如何实现出来,这个并不明确。所以西方形而上学屡次失败的原因在这里,他们自以为终于找到一个最终的东西了,但是后来证明仍然是幻相。康德只是把西方理性精神继续推进了一大步而已。

C. 理性的纯粹运用

理性的“纯粹运用”跟前面的理性的“逻辑运用”有何区别?理性的逻辑运用所得出的结论就是上面所讲的最后一句,就是“在推论中力图将知性知识的大量杂多性归结为最少数的原则”,来实现它们的“最高统一”。理性本身是做推论的,知性是做判断的。理性在推论中力图将知性知识的大量杂多性归结为少数原则,这就是理性的逻辑运用的特点,就是它不仅仅是就理性本身来考虑,而是要把“知性知识”的杂多性归结为少数原则。所以理性的逻辑运用不是纯粹的,为什么?因为它要以知性已经提供出来的杂多性为前提,大前提也好小前提也好,都必须要有个前提。“一切人都是要死的”,这是知性提供出来的;“张三是人”,张三是不是人?你不能推出来,不能凭这个名字就推出他是人,也许这只是个宠物的名字。所以理性必须要以已有的知识为前提,否则怎么推论?当然这些推论本身你可以用符号来代替,但要得出知识就必须由别的东西、由经验提供出知识,然后再把这些知识联缀起来,归结为最少数的原则并实现其最高统一。这是理性的逻辑运用的使命,就是把已有的知识归结为少数原则,因此是不纯粹的。我们在日常的理性的逻辑运用中发现了它的原则就是把杂多归结为统一,你推来推去无非就是把大量杂多归结为一。所以这个原则是由知性给它提供前提的,不是纯粹的理性运用。那么问题就来了:理性是不是有它的纯粹运用?不需要别的东西给它提供前提是否也能运用?这就是这段话开始讲的:我们能否孤立理性?既然理性在逻辑运用中不是纯粹的,不是孤立的,它必须联系知性的知识,那么我们能否把它孤立起来?如果能,理性是否还是概念和判断的一个特有的来源,它们唯有从理性里面才产生出来,而理性借它们与对象发生关系?理性在逻辑运用中它的概念和判断都是从知性来的,它没有运用它自己产生的概念和判断,那么如果我们把理性孤立起来,理性能不能从自身产生出概念和判断?根据康德后来自己的说法,回答是“能”。“理念”就是理性自己产生出来的纯粹概念,范畴则是知性提出的纯粹概念。有没有理性自己提出的判断呢?也有。理性可以根据理念而构成一个判断,如“灵魂是不死的”、“世界是无限的”、“上帝是存在的”等等,就是理性所特有的判断。当然他认为这样一些判断归根结底是立不起来的,但虽然立不起来,理性却总是要把它们提出来,构成一种摆脱不了的“幻相”。“而理性借它们与对象发生关系”,能不能呢?在以往的形而上学里面,提出这些理念就是要与对象发生关系,如灵魂、宇宙、上帝,都是指向某个对象的。灵魂怎么样?上帝怎么样?宇宙怎么样?要对此作出“判断”。这种判断就是要把理念看作与对象有关系的,能不能这样呢?康德的结论是否定的,说这只是纯粹理性的幻相;但这样一些幻相正是由纯粹理性的“自然倾向”所产生的,幻相你可以识破,可以揭穿,但是不能根除,因为它植根于理性的本性。你识破了它,它还是幻相,还在诱惑你。正如一个天文学家明明知道“太阳从东边升起”是不对的,他每天早上还是说,“太阳升起来了”。你知道

它不是这样的,但是它还是在那里诱惑着你。理性有这种特点,它确实有这种能力,能够产生出它自己的概念和判断,并且借此要求与对象发生关系。这就是纯粹理性的自然倾向,在以往的形而上学里面都受了这种自然倾向的迷惑,于是就产生了种种形而上学。而到了康德那里,他认为还是到了揭穿这种幻相的时候了,但是他并没有完全否定这种自然倾向,而是认为这种自然倾向其实是很可宝贵的。他并没有一概否认过去的努力,虽然过去的形而上学全部失败了,但是这种自然倾向人类为什么几千年以来一直在追求,为什么一直有这种自然倾向,他要搞清的就是这个问题。归根结底他有一种实践上的需要,一种道德上的需要。当然这都是后话了。下面:还是说理性只是向已给予的知识提供某种形式的从属的能力,这种形式是逻辑上的,它只是使知性知识相互从属,并使低级规则从属于高级规则(后者的条件在其范围内包含着前者的条件),只要通过对它们的比较能做到这一点?这个问题与刚才那个问题不一样了。刚才那个问题是说,一切都是从理性里面产生出来的,概念也好判断也好,它是理性的一种本能,一种不可避免的自然倾向。那么这一句说的就不同了,理性只是、只不过是“向已给予的知性知识提供某种形式的从属的能力”,这就是前面所讲的理性的逻辑运用了。意思是:“还是说”,理性并没有纯粹的运用,而只是有逻辑的运用呢?只是向“已给予的知识提供某种形式的从属的能力”?知性已经把知识提供出来了,理性只是为这种知识加上某种形式而已,比如说杂多的统一的形式。理性在这种情况下它是为知性服务的,为了对知性提供的许多知识更便于把握,我们把杂多的知识归结为一个原则之下,这时理性是一种从属的能力,它所起的作用只是形式上、逻辑上的。如康德讲的:“这种形式是逻辑上的,它只是使知性知识相互从属,并使低级规则从属于高级规则(后者的条件在其范围内包含着前者的条件),只要通过对它们的比较能做到这一点”。前面讲的这两个问题,不算第一个总问题的问号,提了两个问号。这两个问号是两个方面的,第一个方面:理性能否孤立起来,加以纯粹的运用?第二个问号是说,或者是,理性没有纯粹运用,只能有逻辑的运用,只能是作为一种从属的能力为知性的知识服务。这是他的两个问题我们要牢牢把握,否则的话,理性的逻辑运用和纯粹运用有什么区别?都是理性,都是很纯粹的。理性的逻辑运用也很纯粹呀?逻辑运用还不纯粹吗?形式逻辑、数理逻辑还不纯粹?但在康德看来它对于知识来说还是不纯粹的,它只能够在现有知识的基础之上来进行逻辑推理。当然你可以把它形式化,你不管它的内容,你把它权当一种逻辑游戏,也可以。比方你说:“一切能飞的都是有翅膀的,飞马是能飞的,所以飞马是有翅膀的。”但这个逻辑游戏的前提仍然不是理性的,而是非理性的,不是经验的,就是幻想的。你也可以用符号来代替推理的各项,但这些项本身仍然不能由理性预先确定其真实含义,只能由理性确定其关系。所以理性的逻辑规律虽然是纯粹的,但它在实际的运用中却是不纯粹的。那么理性能否在其运用中也是纯粹的呢?康德说,这就是我们现在马上要讨论的问题。下面,实际上,规则的杂多性和原则的统一性是理性的要求,为的是把知性带进和自己的彻底关联之中,正如知性把直观杂多纳入概念之下并由此将它们联结起来一样。“规则的杂多性”,我们这里要把规则理解为知性,知性是规则的能力。理性则是原则的能力,我们在前面已经提到过了。原则比规则要高。那么,规则的杂多性和原则的统一性,这两者都是理性的要求,即你首先要有规则

的杂多性,然后由理性原则把它们统一起来。“为的是把知性带进和自己的彻底关联之中”,这个“自己”还是指知性,知性和知性自己的彻底关联,这只有通过理性才能做到。知性只是孤立地发现一个命题,发现一种规律,获得一种知识,但是知识与知识之间、规律与规律之间如何关联,这个知性是不考虑的。只有通过推理我们才能把它们贯通起来。所以规则的杂多性和原则的统一性是理性的要求,就是要把知性的规律带入彻底的关联。这个“正如把直观杂多纳入概念之下并由此将它们联结起来一样”,这里面有一个类比:“正如……一样”,这个比较是什么意思?是在不同层次上的比较。知性把直观的杂多纳入概念之下,知性也有联结能力、统一能力,但只是在比较低的层次上进行的,就是把经验的直观杂多所提供出来的经验性的感觉、知觉、印象,把它们纳入概念之下,这是知性层次上的综合统一,是针对直观杂多来进行的。但是理性的原则的统一是更高层次上的,是针对知性的。知性在经验直观面前表现为综合统一作用,但是在理性面前它还是表现为一种杂多。这个知识和那个知识,这条原理和那条原理,它们之间有没有什么关系?苹果落地和天体运行有什么关系?牛顿的功劳就在于他把这些全部统一在万有引力之下,它们之间是一致的,是同一个规律,这是需要有理性的。如果你不运用理性,你就只看到苹果落地,又看到天体运行,而发现不了万有引力。你不能把这两件事情联系起来。所以理性的联结层次更高。但虽然层次更高,却与知性的联结有一种同构性。这种类比就是在比较这两种同样的结构,都是把杂多的东西联结起来,但是这种联结的水平有高低,一个是在经验的直观杂多水平上,另一个是在知性本身的杂多知识的水平上。但这样一条原理并未给客体预先规定任何规律,也未包含把客体作为一般客体来认识和规定的可能性根据,理性的这样一条从属的原理只不过是把知性的杂多归结为更高的统一性,但是并没有给客体预先规定任何规律。就是说,这些客体的规律并不是理性预先规定的,理性只不过是把这些客体中已经发现的规律把它联结起来,而导致了一条原理。牛顿的万有引力定理并不是凭空从天上掉下来的,他就是从苹果落下和对于天文学的观察里面总结出来的,推论出来的,他并不能发明一条原理,而只能总结一条原理。要能够总结出来,必须首先有大量的经验知识、知性知识,你的原理只是对这些经验知识的总结。所以它并没有给客体预先规定任何规律,“也未包含把客体作为一般客体来认识和规定的可能性根据”,把客体作为“一般客体”,什么叫“一般客体”?我们前面讲过,康德用“一般客体”、“一般对象”这样的字眼的时候,他是相对于经验对象而言的,经验对象就不是一般的对象了,而是特殊的对象,有经验的特殊内容。一般客体就是抽掉了这些特殊内容,只是想到一般的“对象”,但是你不要把进一步的经验内容掺杂进来,实际上就是指物自体。你把我们可以经验到的一切内容全部都清除掉了以后,那样一个对象不是物自体是什么呢?所以这个地方一般客体、或者一般对象,在康德通常在这种情况下指物自体。当然你孤立起来看,所谓“一般对象”应该也包括经验对象,因为“一般”就是普遍的嘛,凡是“对象”都包括在内,那么经验对象当然也包括在内。但在这里不是着眼于经验对象,而是与经验对象相对而言,着眼于一般对象,通常强调这种一般性时,康德讲的就是物自体。自在之物就是一般对象,它不管它是否能够被认识,它反正在那里了,在我的对面了,有那么个东西了。所以理性的推理离不开知性对知识、对经验的一种联结、综

合,它只能在这些知识的基础之上进行推理,“也未包含把客体作为一般客体来认识和规定的可能性根据”,就是不能离开知性对经验的综合和统摄,你如果把这些东西都去掉了,只是考虑一般对象,那么理性并没有包含认识一般对象的可能性根据。你如何能够认识物自体,你难道通过理性单纯高高在上,不需要任何具体知识,凭理念就能够认识自在之物吗?理性派在当时所犯的错误就在这里,他们认为可以通过理性根据“一般对象”的概念来认识自在之物。理性当然可以提出这样的概念,比如一般宇宙,我们看不到,但是我们可以用理性探讨,它究竟是由单纯的东西还是由复杂的东西构成的?就像第二个二律背反所指出的,以为不通过经验就可以认识宇宙的构成。他们认为这就是对于事物的本质的把握,我们通过经验把握到的只是现象。但是康德指出理性的这样一种把握是没有根据的,你凭什么就能够对一般客体加以认识和规定?你所做的那些认识和规定难道就是自在之物的属性吗?那只是你想出来的,是一种幻想,那是不可能的。所以理性在其逻辑运用中不包含这样一种知识的可能性根据,而只是一条日常处理我们知性的储备的主观规律,即通过比较知性的诸概念而把它们普遍运用归结为尽可能最小的数目,“知性的储备”就是我们的知性已经获得的知识储备,理性在逻辑运用中只是日常地处理这些储备,这些形式逻辑的推理,理性的逻辑运用,仅仅是一种“主观规律”,它并不表明我们通过这种推理就能够直接把握自在之物,因为它不是一条客观的规律。知性是客观规律,它建立起来了一个认识对象,经验对象;那么理性呢只是一种主观要求,要把这些客观知识联结起来,贯通起来。当然如果你主观上没有这些要求,那些知识还在,还是客观的知识,虽然不成系统,但已经是客观的,不能随意更改的。所以知性这方面反而有一种客观性,而理性的推理它从属于知性,在这种情况下它只是一条主观运用的规律。下面解释:“即通过比较知性的诸概念而把它们普遍运用归结为尽可能最小的数目”,就是说一条什么样的主观规律?就是“通过比较知性的诸概念”,知性的知识已经以概念的形式储备在那里了,那么我们对于储备下来的这些知性的概念加以比较,“而把它们普遍运用归结为尽可能最小的数目”。知性的概念,它的那些原理、规律、法则,比如说牛顿物理学的那些定理,它们都有一种普遍的运用;但是尽管有普遍的运用,这些定理却有很多很多,在牛顿以前更多。牛顿把它们大大简化了,有许多被他合并了,几条合并为一条,每一条当然都有普遍的运用,但可以合并为尽可能最小的数目。万有引力定理就合并了很多,自由落体啊,天体的运行啊,乃至微观世界的一些事情,都可以用万有引力来解释。我们可以把很多条定理缩简,压缩为最少的几条定理。我们现在已经压缩到只有四种相互作用,万有引力是其中的一种,这已经非常少了。但人们觉得还不够,现代物理学家还在探讨,四种相互作用还能不能再归结?爱因斯坦毕生努力的目标就是建立起“统一场论”嘛,但是他没有能够做到,后来的人还在继续努力。整个宇宙的规律最后能不能压缩为一条规律?这就是理性的目标,但是下面讲:而并不因此就有权要求对象本身有这样一种一致性,来助长我们的知性按照自己的意思去扩充,同时也无权赋予那条准则以客观有效性。尽管要求有一致性,但这只是我们的一种主观的规律,并不反映出客观世界就有这样一种杂多的统一。客观世界本身的知识作为现象它就是这样的,就是这样一种知识,然后我们可以归结为知性的概念和原理;至于这些概念和原理是不是可以压

缩为最小数目的,那只是我们的主观需要,而并不反映客观世界就是这样构成的,“并不有权要求对象本身有这样一种一致性”。因为整个科学知识的大厦在康德看来都只是由人的理性自身建立起来的,人这样建立起来是为了自己的目的,为什么要压缩到越少越好呢?为什么要有节约原理或思维经济原理?康德后来把这归结为人的实践目的。人在科学研究中尽量追求统一性,追求对宇宙全体的一次性把握,使得宇宙本身显示出好像有一个层次等级,有一种目的论的目标,这是由人的实践方面的需要造成的,而在理论方面它表达出了一种主观的规定,并不表达客观世界的结构。这只是人在科学知识上的主观追求,从较低的层次说它是为了我们人的方便,用一条规则可以把握很多规则,那就很方便了,我们不必要一条一条规则去记它,因为人的大脑容量是有限的嘛。现代科学哲学也有这样的说法。从高层次上来说,我们把宇宙理解为一个整体,以便推出宇宙之外,比如说自由,灵魂不朽,上帝,这个都要推出宇宙之外才谈得上。否则你一说灵魂,人家就问你灵魂有多大?上帝,人家问上帝在哪儿?这些都要等到你把宇宙作为一个统一体了结了以后才能谈。上帝不在宇宙中,灵魂不在经验世界里面,它在另外一个世界里面,在彼岸。这是康德在后面要讲到的,但在这里还只是提到这种理性的统一原则只不过是我们的主观要求。那么,如果我们看不到这一点,而要求对象本身有这样一种一致性,就会导致什么样的后果呢?那就会“助长我们的知性按照自己的意思去扩充”我们的知识了,如果你的理性的推理就反映了自在之物本身的结构的话,这个是在经验中、在知性中所没有发现的,而是在知性、经验背后所隐藏着的,我们通过理性发现出来了,那岂不是助长了知性的狂妄?就是我的知性虽然没有通过经验发现的东西,但是却可以通过理性深入到现象的背后,然后把知性的范畴运用于其上,那么我们岂不是可以通过理性发现自在之物的结构了吗?那就会助长这种狂妄,使知性的范畴按照自己的意思去扩充。因为知性的范畴按照它自己的意思,它本来是一种纯粹知性概念,它是不受经验的限制而可以任意思考的,它可以随便设想一个对象,然后说这个对象是实体,这个对象是单一的等等,我就可以按照知性的意思去随意地思考一个对象。但是思考一个对象并不等于认识一个对象,要认识一个对象就必须有经验。所以知性本身虽然是超经验的,但它必须运用于经验才能形成知识。但是如果你把理性理解为自在之物本身的结构发现,那么知性就有话说了,有些对象不是在经验中出现的,但是我们也可以用我们知性的范畴去规定自在的对象,由此而获得一种更高的知识。我们通常的知识都是关于现象的,但是我们也可以获得一种本体论的知识。这就助长了知性的狂妄,以为我们可以离开经验而扩展我们的知识。但是理性的逻辑运用实际上它是不能达到这种效果的。你不能把理性的统一性要求看作对象本身有这种结构,同时也无权赋予它以客观有效性。当然我们在日常科学研究中理性原则是有客观有效性的,但这种客观有效性不是由理性来的,而是由那些知识本身带来的,是在知性的层面上已经有了的客观有效性。如苹果落地,这是有客观有效性的,天体运行,也是有客观有效性的,那么我们把这两条客观有效的规律主观地统一起来,这是主观有效性,只是主观的“准则”(Maximum)。“准则”这个词在康德那里通常指主观的,不同于法则或规律。最后一个总结:总之一句话,理性本身,也就是纯粹理性,是否先天地包含有综合原理和规则,以及这些原则有可能存在于何处?也就是

说,通过这样一种对于理性的逻辑运用的解读,我们已经把理性在逻辑运用中那种纯粹的运用清除干净了,理性在这种情况下它脱离不了知性,脱离不了知性已经准备好了的那些杂多的知识(作为它的大前提),那么在这种运用中它是没有纯粹性的,已经排除掉了纯粹运用。但是排除掉的还是为了把理性的逻辑运用和纯粹运用区别开来。那么,现在剩下的问题就是,除开这种逻辑运用之外,理性本身、也就是纯粹理性,是否先天地包含有综合原理和规则,也就是理性是否本身有纯粹的运用?如果理性本身先天地包含有综合原理和规则,那就说明它有一种纯粹运用了。理性不需要其他先天知识,更不需要经验了,它单凭自己本身提出的那些概念和原理就可以形成先天综合判断,理性就会有一种纯粹的运用了。既然理性要有纯粹的运用,它就必须自身有一种先天综合判断,那么这样一种先天综合判断的原则存在于何处?有没有这种原则,原理,或规则?以及它们会存在于何处呢?它不存在于理性的逻辑运用之中,只能在之外,那么这个之外在何处?这就是他提出的问题。当然答案他早已有了,提出问题只是为了引导出他的观点来。

根据前面讲的,整个前面一段都还是展示理性的逻辑运用,它的作用和限度,它并不能助长知性去任意扩充我们的知识。理性并没有这种助长的诱惑,它只是把已经提供出来的知识加以主观的整理,使它们构成最大可能的统一。理性并没有对客观对象作出多余的规定。下面这两段其实还是在作这种区别,逐渐逐渐在开始接近于它的主题,其实这两段还没有真正接触主题,一直到后面几段也都是在作一个过渡。都还是从理性的逻辑的运用中逐步引出逻辑运用的一般规律,然后从一般规律中看出,如果有一种理性的纯粹运用,它应该是怎么样的。那么我们看这一段:在理性推论中,对理性的形式的和逻辑的处理方式已经给我们提供了充分的指示,指出在由纯粹理性而来的综合知识中理性的先验原则将基于何种根据之上。这是表明了这一过渡的性质。前面讲的理性的逻辑运用是为了什么呢?是为了在理性的推论中,对理性的形式的和逻辑的处理方式,也就是逻辑的运用,已经给我们提供了充分的指示,就是指出了我们将要找的那些纯粹理性的先天综合原则,它的根据何在。正如前面讲知性的范畴表是从知性的逻辑判断表中引出来的,从判断的分类里面我们找到了引出知性范畴的充分的指示;那么在这里,从理性的逻辑运用里面,也就是从推理里面,从三段论式里面,我们也可以找到理性的纯粹运用它的那些先天原则究竟基于什么根据,这是对应的。所以先验逻辑,包括分析论和辩证论,也就是包括知性的和理性的先验原则,它们都是从形式逻辑里面寻找到一些指示,一些引线,然后才引导出知性的或者理性的纯粹运用。在这里也是这样,这一小段就是起的这种关键性的作用,说明我为什么要讲这么多,到现在还在喋喋不休,讲理性的逻辑运用,就是为了从里面找到一些指示。找到一些什么指示?下面讲了两个层次。

首先,理性推论并不是针对直观、以便将其纳入到规则之下(如知性以其范畴所做的那样),而是针对概念和判断的。这个是首先要注意到的,就是理性的推论它的重要的特点。就是它不是针对着直观,不像知性那样把直观纳入到规则之下,纳入范畴之下。所以理性和知性是不一样的,知性它是直接面对直观,理性不是直接面对直观,而是针对概念和判断的。已经形成概念了,直观已经被统摄在概念之下了,而且已经形成了判断,判断就是两个概念的联结了,这时候理性

才针对它们而起作用。所以纯粹理性即使针对对象,它也没有与这些对象及其直观的直接的关系,而只有与知性及其判断的直接关系,这些判断是最先指向感官及其直观以便为它们规定自己的对象的。纯粹理性它也针对对象,虽然在逻辑的运用里面它本身并不提供对象,当知性给它提供一个对象,它也要针对这个对象。但是即使它要针对这个对象,它也没有与这些对象及其直观的直接关系,而只有与知性及其判断的直接关系。它不直接跟对象打交道,它是间接的,它与对象里面的直观不发生直接关系。“对象及其直观”,对象在认识领域里面一般来说就是直观的对象,你要认识一个对象就要有直观,这是康德的一个基本原则。凡是讲到对象就有直观,哪怕是讲到物自体,讲到它作为一个对象的时候也要跟某种智性直观联系在一起的,虽然我们人不具有智性直观,但是你要讲物自体作为一个对象,那你也要设定一个非人的智性直观,在那里使它成为一个对象。既然它是一个对象它就是可观的,“观”就是对一个对象的直观嘛,就是对它旁观嘛,如果一个对象不可观那它也就不成其为一个对象了,就不在你的对面了。所以即算是自在之物作为一个对象,也是以设定一个智性直观为前提才能理解的。当然这里并没有涉及自在之物。他就是讲,没有与这些直观对象,也就是知性的知识所提供出来的直观对象,及其直观的关系,而只有与知性及其判断的关系,理性它只和知性的判断打交道,不和经验直接打交道。他讲“这些判断是最先指向感官及其直观以便为它们规定自己的对象的”,“这些判断”就是指知性判断,它们最先指向感官,“最先”是相对于理性而言的,它先于理性已经指向了感官和直观,已经提供一个对象了。所以理性的逻辑运用必须以知性预先提供一个经验对象、直观对象为前提,而知性判断则是通过指向感官及其直观来“为它们”、也就是为这些感官和直观表象自己“规定”一个对象的,因为单是这些感官表象还不能形成一个对象,必须由知性的判断通过先天综合赋予它们客观性,它们才显现为一个对象,或者被规定为一个对象。这个被构成起来的对象就是感官对象,直观对象。但这不是理性推论所能够造成的。所以理性的统一不是可能经验的统一,而是与这种知性统一本质上不同的。“可能经验的统一”我们前面提到了,知性的范畴就是致力于可能经验的统一,而不仅仅局限于现有经验的统一。如果是现有经验的统一那就太狭窄了,我们经验到的就承认,没有经验到的就不承认,那也不行。不管你现在经验到了没有,但是它毕竟是在时间空间中可能经验到的。人是很有局限的,人在时间空间中都是很受局限的,但是他既然在时间空间中,他就能够把握可能经验中的事物。比如说以往的历史上已经过去了的事,还有以后可能经验的事,在科学上很多事情我们还没有经验到,我们可以讨论火星上有没有水,作为科学的假设来讨论,这些都还属于科学的范围。但是如果你要讨论时间空间之外的事,比如上帝是否存在,那个就不是科学的事了,就不是在可能经验范围之内、时间空间之内讨论问题了。所以知性的统一是可能经验的统一,而理性的统一不是可能经验的统一,“而是与这种知性的统一本质上不同的”。因为理性不跟直观打交道,只跟知性的概念和判断打交道,所以它跟知性的统一“本质上不同”,这个“本质上”就是说知性它构成的是一种客观知识,它是有经验内容的,有经验性的实在性的;但是理性的统一只跟知性的形式打交道,从客观的角度来看它本身的作用是空的,它只是一种主观的规则。下面他举了一个例子:“一切发生的事情都有原因”决不是通过理性而

认识和预先规定的原理。“一切发生的事情都有原因”，我们前面讲到过，因果性是一个知性的范畴，运用这个知性范畴于经验的对象上，我们可以得出一个放之四海而皆准的规律：一切发生的事情都有原因。这个里头包含经验的可能性的，甚至包含经验本身，“一切发生的事情”这个概念康德有时候把它说成一个经验的概念。当然有时候也忽略这一点，认为这个命题还是一个纯粹先天的命题。但是无论如何，它是跟经验有关的，它必须理解为在经验中发生的事情，在经验中发生那是需要时间的，凡是在经验中发生的事情它都是在时间中发生的，既然是时间中所以它是与经验打交道的。反正涉及到时间空间，它都是与直观、经验打交道的。那么一切发生的事情都有原因，这是一条普遍的知性原理，是由知性范畴所建立起来的一条先天综合判断。它是先天的，凡是发生的事情，哪怕你还没有经验到，你都可以断言它是有原因的，它是先天的；但是它又是综合的，“原因”这个概念它不包含在“发生的事情”这个概念里面，它是加上去的。为什么能够加上去？就凭知性的先天结构，它是一套先天的知性范畴。知性判断任何一个经验对象它都是在使用这一套先天的根据。那么这样一个原理它决不是通过理性而认识和预先规定的原理，而是通过知性来认识和规定的，它作为先天综合判断当然是预先规定的，在一切认识之前它就作为我们认识的一个网络结构，我们前面多次讲到一个比喻，人类认识之网，范畴是网上的纽结，我们人类的认识就是通过这面认识之网去捕捉感性直观表象，而先天地把它们构成知识的。当然这个比喻并不是康德说的。但是这种知识不是通过理性，理性它用不着去面对直观，它只须面对知性就够了，它不直接跟直观打交道，它只是在知性和直观打完交道之后，你到我这里来，我只管帮你把这些知识顺一顺，把它们做成一个最高的统一。这条原理使经验的统一性成为可能，而没有从理性那里借来任何东西，理性没有这种与可能经验的关系单从概念中是根本不可能提供出这一综合统一性来的。“这条原理”，也就是“一切发生的事情都有原因”的原理，是使得经验的统一性成为可能的原理，所有的经验作为发生的事情都统一在因果律之下，没有任何发生的事情是没有原因的，这条原理在现象领域里放之四海而皆准。当然你不能用到物自体身上去，物自体也不是“发生的事情”，而是在那里的，它不“发生”。一“发生”就是在时间中了，就是现象。所以这样一条原理使得经验的统一性成为可能，所有的经验都可以统一在因果性的范畴之下，其他的范畴也是这样，实体性，单一性，实在性等等。这些原理都可以用来规定任何一个经验对象。但是它们都没有从理性那里借来任何东西，它们不需要从理性借来任何东西，只是把人类认识之网复盖于经验的杂多材料视域之上，形成一个判断，就够了。它不需要通过理性的推理，它只要有判断就够了。当然理性的推理可以使这些知识构成一个系统，但是这些知识本身只要有判断就够了。所以康德强调知性的最基本的细胞就是判断，单个的概念不能成为知识，但是你把两个概念联结起来就构成了知识，“这个就是那个”。知性的基本的形态就是判断的形态，知性就是作判断的能力，当然也是提出概念的能力，但是提出概念也是作判断的能力，概念和判断都属于知性，推理才属于理性。概念怎么形成的？就是通过作判断；一个概念你要问它什么意思，它就要提出一个定义嘛，这个定义就是一个判断。作出判断以形成概念，或者提出概念以构成判断，这都是知性的事。但这个里头没有从理性那里借来任何东西。“一切发生的事情都有原因”这

是一个最高级的知性判断,一个纯粹知性判断,通过纯粹知性概念作出的先天综合判断,但是它没有从理性借来任何东西。而“理性没有这种与可能经验的关系单从概念中是根本不可能提供出这一综合统一性来的”,因为理性没有与可能经验的关系,它不适合于与直观打交道,那么它单纯从概念中能不能推出一切发生的事情都有原因这一先天综合命题来呢?那是根本不可能的。当然这里不是说,理性一旦有了与可能经验的关系就能够推出这种综合统一性了,而是说,理性它本来就没有这种关系,它本来就是单从概念中进行推理的,所以它根本就不可能提供这种综合统一性。这里反复强调的还是这个问题,就是理性不能直接跟可能经验打交道,它所提供的不是可能经验的统一性,而只是知性判断之间的统一性。

前面讲的是“首先”,是讲必须把理性的逻辑运用跟可能经验所统一的直观内容划分开来,理性的逻辑运用只是跟知性的形式打交道的,这个你要先把它提取出来。这就是把理性的纯粹运用从中提取出来加以孤立对待的过程。这就是理性的逻辑运用所引出的规则。前面是排除,后面就是正面地阐述了。所以他讲:其次,理性在其逻辑运用中寻求的是它的判断(结论命题)的普遍条件,而理性推论本身也无非是通过将其条件归摄到一条普遍规则(大前提)^①之下而来的判断。理性在其逻辑运用中它在干什么呢?它既不跟经验性的内容打交道,那么它干什么?它是在寻求“它的判断”,也就是它的结论命题的“普遍条件”。这个“它”也就是理性,理性的判断就是指结论命题。理性的逻辑运用无非就是要寻求这个结论命题的普遍条件,看这个判断是从哪些条件推出来的。结论命题已经有了,我要用推理去展示出它的条件,我这个命题是推出来的,不是我随意假定的,是从其他的判断推出来的。而其他的判断是有普遍性的,否则你怎么能够推出来?前面的判断是有普遍性的,所以结论判断作为其中的一个“例子”,我才能把它推出来。所以实际上它干的是这样一件事情,就是寻求结论命题的普遍条件,三段论推理简单说来就是做这件事。而理性推理本身“无非是”——这也是简明的说法——通过将其,“其”也就是这样一个判断,将这个判断的条件归摄到一条普遍规则这样一个大前提之下,“而来的判断”。也就是说,理性推论本身也无非是一个判断,但是这个判断跟单纯的知性的判断不同,它要表达出它的条件是要归摄于大前提之下的。所以我们可以把理性推看作是一个判断,但是它在这个判断里面附带地把它条件也展示出来了,这个就是理性的推论。它无非是通过将结论条件归摄到一条普遍规则之下而来的判断,也就是附带有自己的可能性条件的判断。所以一切知识在康德看来都归于判断,理性在这个过程中是服务于知性的判断的,它本身也可以从这个角度来理解为一个复杂的判断,这个判断表达着理性的普遍规则。所以后来黑格尔认为康德是从知性的立场上来理解理性,也就是归根结底从判断的立场上来理解推理。所以康德还是把理性的逻辑运用理解为一种复杂化了的判断。结论命题本来只是一个知性判断,但是为了使它能够站得住脚,就必须连带着把它的前提提供出来,而这种经过前提说明的结论判断就是推论。理性的逻辑运用所做的就是这样一件事情。这是从下面来表达的。前面已经否定了它跟直观经验打交道的关

^① 此处“(大前提)”原译文放在此句末,不妥,兹改正。

系,那么它跟知性又是怎样一种关系呢?这一段就是说明这种关系。既然这条规则又要接受理性的同一个检验,因而只要行得通,就必须(通过前溯推论法)再去寻求条件的条件,这个“既然”就是一个前提了,既然这条规则又要接受理性的同一个检验,你把它归结到一条普遍规则之下,那么这条普遍规则又是否能够归结到一条更高的规则之下呢?是否能够归结到一条更普遍的规则之下呢?这就是理性要追问的了,理性和知性的不同就在这里了。理性的逻辑运用我们讲它实际上还是在知性的基础上,被理解为知性的一个判断;但是理性的推论又并不单纯是知性的判断,它跟知性的判断有层次上的不同,这就体现在它下了一个判断以后,它还要继续往上追,它寻找到一个判断的条件之后,它还要为这个条件寻找条件的条件。当它为知性服务的时候它是一次性的,所以它是受局限的,它没有把自己的本性展示出来。它只是体现为一个更有根据一些的知性判断。但是这个同一个普遍规则还要经受进一步的检验,这个普遍规则也是一个判断啊,它的根据又在哪里呢?所以理性在这种情况下又面临进一步的使命,要使这个普遍规则接受理性的同一个检验,看它是不是有更普遍的根据。这还是同一个检验,只不过层次更高,普遍性更大。“因而只要行得通”,只要行得通,这个就是经验性的了,就是说,只要你们做得到,只要知性能够给你们提供出足够的知识,这个当然是后天的了,你试试看,看能不能够行得通!行不通,那就是悬而未决了,就挂在那里了。但原则本身还是先天的,暂时行不通它也是指导性的。所以“就必须(通过前溯推论法)再去寻求条件的条件”。“前溯推论”就是溯源于更高的原则的推论,它与后续推论是相反的,后续推论就是你从这个结论往下推,由于结论本身也有一定的普遍性,它当然又可以推出一些结论。前溯推论法就是要找前提的前提,后续推论法是要推出结论的结论。但是对于理性的功能来说,它最重要的功能不是往下推,而是往上追溯。因为只有往上追溯才能引出条件的总体,这个总体是整个条件系列之所以可能的无条件者,这种追溯在追溯到无条件者之前是不能停顿的,只要一停,整个条件系列就失去了根据,所以这种上溯有种强迫性。相反,后续的推论是无所谓的,它无须获得结论的总体,只要一个结论成立,这个结论的结论也必定成立,而无须再得出进一步结论才成立。理性的本质就是要从多中求一,而不是从一中得出多,从一中引出多只是把已经得出的一加以说明,但要求得这个一就是理性的超越功能的体现。这一点康德在后面还有专门讨论。那么我们就看到,一般理性(在逻辑的运用中)所特有的原理就是为知性的有条件的知识找到无条件者,借此来完成知性的统一。这个就点出了理性推论的特有的原理了,是什么呢?就是要通过逻辑的运用来为有条件者找到无条件者,以完成知性的统一。当然理性的特有的原理是有知性为它提供已经准备好的知识的,但它不是围着知性的知识转圈,而是把自己的原理加于知性的知识上。知性的知识都是有条件的,在知性里面一个知识都是以另一个知识为条件的,这个从因果律就可以看出来,一个知识的原因又有它的原因,你可以无穷地追溯上去,之所以追溯不上去了是因为你的知识有限,你的经验还没有跟上来,那你就需要等待。所以在科学中有无数的科学之谜,等待我们去发现,如果我们发现了,就可以继续往前推进一步,找到条件的条件。但那时又有更多的科学之谜在前面等待着我们。所以理性的前溯推理的特有的原理就是“为知性的有条件的知识找到无条件者”,这个无条件者就是最后的条件,它再没有别

的条件了。只有找到这个无条件者,我们才能够借此完成知性的统一。否则的话我们永远有无数的科学之谜在阻挡着我们的统一。你讲的科学统一性,还有那么多谜没有解决,你怎么能够把它们统一进去呢?所以这个无条件者是理性所追求的一个可望而不可即的目标,它不是一个可以到手的東西,而是一个可以无穷追溯的东西,所以康德讲它是一个“理念”。理念就是摆在面前的、你已经意识到了可以去追溯的东西,但事实上你又不可能追溯到,它是一个理想的目标,你可以去接近,但永远不能达到。它只是一个方向,借此来完成知性的统一。如果有一天你追溯到了无条件者,那么你就可以说,所有的知识都在这里了,知性已经完成使命了,再不需要追溯了。当时的牛顿物理学给人们一种错觉,认为牛顿以后科学不用发展了,科学家的责任就在于把牛顿物理学已经发现的原理教给学生就够了,再不需要探索了,所有的东西都在牛顿物理学里面,它就是绝对真理。当然康德是不赞成这种看法的,他认为这样一来自然科学就变成了形而上学,而在这种形态中的形而上学都是失败的,因为它们把理性所设想的一个超验的目标当成了一个现实的东西,独断地中止了理性的无限的探索。未来的形而上学必须是批判的,不是独断的,必须把我们的知识限定在我们所能够解决的范围之内,那么无条件者显然已经超出了我们能够解决的范围。所以康德是通过把自然科学和形而上学划清界限的方式避免了把牛顿物理学当作绝对真理。牛顿物理学只是现象的规律,现象目前向我们显现出来好像是普遍的,但是是不是就是绝对普遍的,就是绝对真理不需要发展了,康德在这方面留下了充分的余地。所以,理性如果按照它自身的本性来说,它是不能局限于一次三段论推理里面得出一个结论来的。在三段论推理里面,理性只是片断地发挥它的作用的,所以在这里它只是相当于一个判断。不过这个判断更复杂一些,它联系到与其他那些条件判断的关系而表达这个结论判断。而如果要按照理性的本性来展示它的作用的话,那么它就是一种前溯推论法,就是要不断地超出以往判断所限定的范围,把片断的作用扩展为连续的作用。那种普遍性不够,还要为它寻找更大的普遍性,一直寻找到最后的无条件者,来完成它的知性的统一。当然最后这个无条件者只是理性的理念,是追溯不到的,但恰好这一点表现出理性的超越性,追溯不到它也要树立一个目标。知性不用树立一个目标,它就事论事;但理性它要树立一个目标,不断地去追溯。这个目标是超越的,是永远达不到的,但是没有它还不行,有了它就可以为知性带来很大的好处。知性就可以不断地往前迈进了,就不会固步自封了,就可以寻求条件的条件,一直寻求下去而且不会满足现有的知识。所以理性的这个目标它是一种提醒的作用,一种范导的作用,一种调节作用,它指示着科学知识的发展不断地向一个更高的目标前进,越来越在更高层次上把所有的知识统一起来。很多规律尽管已经建立起来了,但是它们跟其他的规律是个什么关系,我们还不知道,所以自然科学要做的事情,除了具体地还要发现一些知识之外,一个很重要的工作就是要把这些知识的统一性建立起来。爱因斯坦要建立“统一场论”就表现出这样一种理性的追求,也许最终也不能建立起来,因为随着你的努力又会发现新的问题,四种相互作用也许将来还会发现第五种,或者越来越多,但是你的努力总是要把它们归结为更少量的规律,这就是理性的作用。科学知识没有理性也是不可想象的。尽管理性按照它的本性总是要超出经验的范围,去追求无条件者,在这方面它有一种僭越,

一种妄想;但是另一方面它在这里起的又是一种积极的作用,我们应该把这两种作用区分开来。这就是康德在辩证论中所要做的工作。

上面一段话的最后一句是:“一般理性(在逻辑的运用中)所特有的原理就是为知性的有条件的知识找到无条件者,借此来完成知性的统一。”这段开头则说:但这条逻辑准则不能以别的方式成为纯粹理性的一条原则,就是说,前面讲的是一条“逻辑的准则”,之所以是“准则”,是因为它只是主观运用的规律,凡是主观的规则康德都称之为“准则”(Maxime)。但这种主观的逻辑准则如何能够成为理性的纯粹运用的一条原则呢?没有别的办法,而只能这样来假定:如果有条件者被给予,则整个相互从属的条件序列(它本身是无条件的)也被给予(即包含在对象及其联结之中)。这就是康德的过渡,即从前面讲的理性的逻辑运用向这里要讲的理性的纯粹运用过渡,从形式逻辑的层面向先验逻辑的层面过渡。先验逻辑比形式逻辑的层次要高,它涉及到纯粹理性本身的纯粹原则。在形式逻辑中理性的运用是不独立的,它服从于知性,对于知性的知识起一种辅助作用。你有了知识了,那么我对这种知识进行一种逻辑上的清理,把它们构成一种一贯性的东西,构成一种体系,把它们归结为少数的规律。客观知识已经在那里了,但是太杂,太多,不便于我们把握,所以我们要把它们的关系搞清楚,用三段论式把它们串起来,这是一种主观的需要。但是,在这种理性的逻辑运用中已经蕴涵着理性的纯粹运用的原则了。前面讲了,先验逻辑的原则不是从天上掉下来的,它就是从形式逻辑的规则里面引出来的。那么这里也是一样。理性的逻辑准则是主观规律,它不是客观中的规律,客观中的规律都是有经验直观的内容的,是由知性把直观经验综合起来构成了对象的,逻辑准则只不过是把这些客观知识加以整理而已。那么这些准则如何过渡到理性的纯粹运用、成为纯粹理性的一条原则呢?“不能以别的方式”,只能以这种方式,即假定如果有条件者被给予,整个条件序列也被给予。我们把这里所讲的这条原则与上一段最后一句话对照一下就可以看出,它们几乎讲的就是一回事情。前一条准则讲的是“为知性的有条件的知识找到无条件者,借此来完成知性的统一”;这一条原则讲的是“如果有条件者被给予,则整个相互从属的条件序列也被给予”,后面这条原则你也可以理解为:如果一个有条件的知识被给予了——因为任何知识都是有条件的——,那么它也就被假定为从属于一切知识的条件序列的无条件的整体了。当然这个原则实际上并不限于讲有条件的知识,而是一般地讲任何一个事情都是有条件的,而每一个有条件者它都必须有充分的条件才得以被给予。这就是莱布尼茨讲的“充足理由律”:任何一个事物的存在都有它的充足的理由,否则它不会存在。充足理由律是为了解决“偶然真理”的问题,因为偶然的的东西也有真理性,它不是一个孤立的存在,而是有一个必然的根据链条保证它的存在,只不过这个根据链条太长、太复杂,我们人类的理性根本把握不了,所以在我们看来它是偶然的。这是理性所设想的一条原则,它跟前面那条理性的逻辑准则是相通的,但层次上不同。这条原则把知性的知识排除在外不加考虑,只是理性自身的纯粹原则。当然你可以把它运用于知性的知识上,那它就成了一条理性的逻辑准则,但它本身却不一定要为知性服务,而是有它自己的内容,有自己的一般对象。这个对象就是“无条件者”。如果我们看到任何一个有条件者,我们凭理性就可以想到它后面的那个无条件的条件序

列也被给予了,也就是这个序列已经被“包含在对象及其联结之中”了。所以我们如果用纯粹理性的眼光去看任何一个有条件者,我们就会从中看出这个对象的联结,它的条件关联,最后看出一个完整的条件序列,它本身不再是有条件的,而是无条件的。所以当我们把理性的逻辑运用的原理中的知性的知识成分去掉,那么理性的纯粹运用的原理就显露出来了,这就是从任何一个有条件者中我们可以推出整个条件序列,一直追溯到无条件者,不一定是为了完成“知性的统一”,而是要达到理性本身的目的,即追求无限的整体、大全、“一”。当然这个目标是超验的,它把那些经验直观和知性的综合都抛在脑后而单凭理性的思考去设想。当它被用来指导知性知识的时候,它可以在经验知识中起作用,但当它为了自身而形成一条纯粹理性原则时,它就可能有另外一种超验的用处,这是后话。我们前面那些段落都是在向纯粹理性的原则接近,一直到这一段才把这个原则摆出来,什么是纯粹理性的原则?就是这条原则:如果有条件者给予了,那么整个条件序列也被给予了。理性就是要从有条件者去寻求它的整个条件序列,当然这也是一条反思的原则,知其然,还要知其所以然,从有条件者反思到它的条件序列,要追究它何以可能,认为没有这个条件序列整体,这个有条件者就不会被给予。既然有条件者已经被给予,那么那个条件整体也必定已经预先被给予了。理性的推理在这里不是服务于别的东西,如知性知识,而是为了自己的彻底运用,所以是纯粹运用。知性也是反思原则,但它的反思是一次性的,就事论事的,这个知识何以可能?追究到它的前提就行了,这个前提就是范畴和先验统觉;下次再碰到一个知识,再追溯到范畴和先验统觉。理性则认为这还不够,它是彻底的反思,它的反思是趋向于无限的,要达到一个最终的统一性。这一小段、其实是一句话,可以视为纯粹理性原则的一个经典的表达,要牢记于心。

下面一段讲:而纯粹理性的这样一条原理显然是综合的;这样一条原理就是指从有条件者去追溯无条件的条件整体,这个原理显然是一条综合原理。所谓综合原理前面讲了,它是指谓词不包含在主词中的命题,它与分析性的命题不同,后者是谓词已经包含在主词之中。但是纯粹理性的原理显然是综合的,你要从有条件者去追溯无条件的条件整体,因为有条件者虽然与某一个条件分析地相关,但并不与无条件者分析地相关。有条件者,如果你说它被给予了,它的条件也就被给予了,这个就是分析命题,因为它的条件已经包含在“有条件者”这个概念之中了。既然是有条件者,它当然有条件了,如果没有条件岂不自相矛盾了吗?但它并不与“无条件者”分析地相关。有条件者的概念里面并没有包含一个无条件者,它只包含一个条件,或者条件的条件,都可以,但是有没有一个条件本身是无条件的?这个它没有说。你要确定它的条件或条件的条件本身究竟是有条件的还是无条件的,这就需要引入一个外来的因素,进行一个综合的判断。所以这条原则“显然是综合的”。这就必须从这条原理中再产生出纯粹知性^①在只和可能经验的对象打交道时根本不知道的一些综合原理,对可能经验的知识和综合总是有条件的。这句话简化一下:这就必须从这条原理中再产生出一些综合原理。这些综合原理是知性“根本不知道的”,因为它“只和可能经验的对象打交道”,而“对可能经验的知识和综合总是有条件的”,所以不可能

① 原文漏掉了“纯粹”二字,兹补上。

涉及无条件者。也就是说,理性的这条原则既是纯粹的又是综合的,那它就必须再产生一些综合原理,使这条基本原理具体化,以表明它自身的纯粹运用的意图,而不是混在知性知识一起仅仅限于用来引导知性的统一。这条理性的基本原理和它的那些综合原理之间的关系有些类似于知性的先验统觉与它的那些范畴之间的关系,统觉的活动表现在范畴所构成的判断中,同样,理性的这条纯粹原则也表现在它的各种“无条件者”、也就是各种先验理念所引发的一些推论中,这些推论所追溯到的大前提都是一些无条件的先天综合判断。知性当然也有一些先天综合原理,比如“一切发生的事情都是有原因的”,但是知性对于理性的综合原理根本不知道,因为知性就事论事,它对可能经验的知识也好,综合也好,都是有条件的,是以别的相关知识为根据的,而且它不一定要完全把这些根据追溯出来也可以构成知识。已经到手的知识不因为它的最终根据是这个而不是那个而有所改变。当然在理性的帮助下知性也可以找出知识的根据,以及一个根据链,但也就到此为止了,可以满足。理性则撇开了一切经验内容,撇开了一切知识,它只讲“有条件者”,不管“有条件者”是不是知识,因为它可以运用到任何情况下,比如说也可以运用于道德、宗教等等方面;它只管从有条件者去追溯到无条件者。理性的这些原理高于知性原理之处就在于它涉及到无条件者,并且以无条件者本身为基点来建立自己的原理。在这里,有条件者即使是知识,它也被用来为无条件者服务,而不是使无条件者为知识服务。所以理性的纯粹原则是一个更高的原则。康德说:但无条件者如果确实存在,就会被按照它与那个有条件者区别开来的一切规定来加以特殊的思量,并由此而给某些先天综合命题提供材料。知性只考虑有条件者,但是如果确实有无条件者的话,我们对它就会作一种完全不同于对有条件者所进行的特殊思考,也就是层次更高的、纯粹的思考。当然这只是一种假设了,假如我们有一天真的找到了那种无条件者,那么它将会有哪些不同于有条件者的特殊的规定性来让我们思考呢?对这些特殊的规定性加以特殊的思量,我们就可以“由此而给某些先天综合命题提供材料”了。无条件者有些什么特殊规定,你对它加以描述,它的每一个规定都有可能形成一个先天综合判断,这就有可能为某些先天综合命题提供材料。这些先天综合命题与知性的先天综合命题是大不相同的,它们是纯粹理性的先天综合命题。纯粹理性的先天综合命题有什么不同呢?因为它是对无条件者加以规定的。所以理性的纯粹运用跟知性的运用以及跟理性的逻辑运用都不一样,它有一个特殊的对象,这个特殊的对象超越于一切知性的知识之上,它要为有条件的东西寻求一个无条件的东西,而且它的那些先天综合命题是针对这个无条件的东西的,这个东西跟所有的有条件的东西都不一样。对有条件的东西你也可以得出一些先天综合命题来,如“一切发生的事情都是有原因的”;但是“一切发生的事情”都是有条件的东西,如果你超出所有的有条件的东西,你不去探讨一切发生的事情,你要探讨那个最终的原因,要去规定它是无限的,是实体,或者是什么什么,这些命题就是另外一类的先天综合命题,那就是由纯粹理性所得出来的,由知性得不出来,由理性的逻辑运用也得不出来。它只有撇开一切知识的内容,撇开与知性的关系,单凭纯粹理性本身来考察,那它就成了一个最抽象的原则。关于“无条件者”,你能说出什么来?凡是你能够说出来的都没有具体的内容,那是一种另类的原理,另类的先天综合命题。

刚才讲,由理性的纯粹原则中可以引出一些其他的先天综合命题,那么这些先天综合命题是怎么样呢?康德说:然而,由这种纯粹理性最高原则中产生出来的原理将对于一切现象都是超验的,也就是说,将永远不可能有任何与这原则相适合的对其的经验性运用。理性的这条“最高原则”,也就是“如果有条件者被给予了,无条件者也被给予”这条原则。从这条最高原则里面,将产生出其他的一些原理,其他一些先天综合命题,这些命题“将对于一切现象都是超验的”,这个“超验的”打了着重号,强调我们应当关注它。这条原则在逻辑的运用中它还不是超验的,它要以经验的知识为前提,必须先有知性给它准备了经验知识的储备它才能运用。那样的运用是一种内在的运用。“内在的”(immanent)和“超验的”(transzendent)是一对相对的概念。内在的是指在现象界,在经验知识之内。理性的逻辑运用如果要构成知识,它不管运用到哪一步,它都在现象界之内。当然你不构成知识你也可以天马行空,就概念来谈概念,形式逻辑是不管真理性的。但在知识的范围内它是为知性的知识服务的,使经验的知识构成一个系列,一个更高的统一性,但这些都还在现象之中。但是从中所产生的那些纯粹理性的原理就不同了,它对于一切现象都是超验的,它超越于一切经验,而且不能运用于经验。这就是“超验的”和“先验的”的区别,先验的超越于一切经验,但只能运用于经验;而超验的也超越于经验,却不能运用于经验。所以康德说它“将永远不可能有任何与这原则相适合的对其的经验性运用”。一切对其的经验性运用都是与它的那个最高原则不相适合的。你要追溯到一个无条件的“整体”,那就超出了一切经验,理性的纯粹运用到了这么样一个最高层次上,就已经完全超出了经验的范围,不可能为它找到任何经验性的运用。例如宇宙、灵魂、上帝,宇宙有多大?灵魂是否不朽?你能找到经验的证实吗?显然不可能。所以,它是与一切知性原理完全不同的(后者的运用完全是内在的,因为它们只把经验的可能性作为自己的主题)。一切知性的原理都是只能在经验中加以应用的,经验也只有在知性原理的前提之下才得以可能,这两方面是紧密不可分的。先验的范畴不可能作先验的运用,它就是要指向经验对象的。如果你凭借它是先验范畴就把它作先验的运用,那它就是空的,没有任何认识意义。先验范畴不运用于经验对象就没有任何运用,你只能思考一个对象,而不能认识一个对象。思考对象还不叫运用,只是思考。所以知性的原理是这样的,只能够有经验性的运用;而理性的原理完全不同,它不能有任何与它相适合的经验性运用。所以它“与一切知性原理完全不同”,“后者”,知性原理,它的运用完全是内在的,也就是在现象界之内的,也可以说是在我们之内的,我们的知识都是由我们自己建立起来的。当然一旦建立起来,它也被赋予了“客观性”,它在“经验自我”之外,牛顿定理等等在经验自我之外,不以我个人的意志为转移;但它们毕竟都在“先验自我”之内,在先验自我所统摄的现象界之内,所以是“内在的”。先验自我意识的作用范围就是现象的范围、可能经验的范围,这些都是知性的主题。下面提了一些问题:现在,条件序列将(在经验的综合中,乃至在对一般物的思维的综合中)一直伸展到无条件者,这条原理是否有其客观正确性?条件序列整体将“在经验的综合中”——因为那些有条件者的序列、那些条件的条件就包含所有那些被给予出来的有条件者,它们都是经验的,被综合为一个序列——“乃至在对一般物的思维的综合中”,关键就是后面这个了,经验的综合我们好理

解,有条件者都是经验的,那么所有的这些有条件者作为一个经验的条件序列是不是综合成整体了呢?这就必须思维一个绝对的无条件者,才能把一个经验的序列构成一个整体。如果你的序列最后还是一个经验的有条件者,那这个序列永远还是有待完成的,构不成整体。经验的东西它总是有条件的,它总是有待于一个更高的条件来规定它。那么什么时候才完呢?只有当你设想出一个无条件者才完。一旦想出一个无条件者,那么它就是非经验的,所以它是完全凭思维思考出来的“一般物”。这个一般物是可思维的,当然它不一定成为知识,思维一个对象和认识一个对象是不同的,没有经验的内容我也可以思维一个对象,但这并不是认识。但是这个思维的对象,你要形成一个完整的条件序列又少不了它,因为条件和条件之条件都在经验中,唯独那个最高的无条件的条件它不在经验中,它是想出来的。如果你不去想的话,那你就只有永远坐在那里等了,经验它是无穷无尽的。像休谟他们就认为经验知识是开放的,你永远不可能把它们当作一个整体。当然这不错,但是我们虽然不可能完成知识整体,是不是还是可以去“想”它,去思考它的完成?人是有限的,但是人除了有限性,是不是还有无限性?超越有限的东西去想到一个绝对的真理,比如说“宇宙”,一个无所不包的“万物”,这就是我想出来的。谁见过“万物”?我们只见过这个物那个物,但是没有人见过“万物”,这只是我们思考的产物,一个思维的对象。但是你要形成一个无所不包的万物的概念,一个非经验的“宇宙”的理念是不可少的。如果像经验派所坚持的那样,那人跟动物也就没有什么区别了,我们就是消极地等待,有什么就说什么了。你也不可能对这个世界有什么把握,什么“世界观”,你怎么能够观到世界呢?你只能观这个观那个,你不能观世界。但是理性派强调虽然我们在经验中有限,但是我们还是可以通过我们思维的主动性去设想、去思考这个宇宙应该有一个整体。所以这个括号中很重要,一个是在经验的综合中,一个是“乃至”、甚至于在“对一般物的思维的综合”中。所以有条件的序列它不是一个经验的堆积,它是一条理性的原则,既然是一条理性原则,它是充分发挥了理性思维的能动性而设想出来的。这个条件序列它将“一直伸展到无条件者”,它从经验的有条件者一直推到超经验的无条件者,而这个无条件者是我的思维思考出来的“一般物”。所有的物都不是一般物,这只是我设想出来的东西,我的思维可以做到这一点。当然你要认识这个物,那就必须有经验的内容,但你可以没有经验而思考一般物,这是思维的权利。那么这个对一般物的思考引导我们一直伸展到无条件者,无条件者就是一个一般物啊,你可以设想一个最高项,这个最高项就是一个一般物,它没有任何经验的内容,不能认识,它是看不到的。那么,从条件序列一直伸展到无条件者这条原理“是否有其客观正确性”呢?一般说来这只是一种逻辑的手段,用来帮助知性来形成一个知识的体系,一个系统,所以康德说这只是一主观的规律,是我们主观为了自己的方便,为了从整体把握知性的知识,知性的知识太多、太杂,我们要把它们归结为少数原则。这只是我们主观上的一种原理,那么它是不是有一种客观的正确性呢?它是不是客观上也有效?有没有这样一个“一般物”,一个无条件者,可以当作一个客观的认识对象来把握呢?我们在追溯的过程中只是当作一个主观的逻辑手段来使用的原理,我们是否能够把它看作一种客观的结构呢?这个无条件者是构成有条件者的条件,那么它是如何构成有条件者的?如何创造出有条件者?比如自

由意志,它是如何自发地自行开始一个因果链条的?你能不能够把这种过程变成一种知识?上帝是怎么创造世界的?你能不能够把创世当成一种知识来探讨?来加以证明?所有这些条件的序列最后都要伸展到一个无条件者,由它来解释。那么这能不能成为一条客观正确的原理?它将对知性的经验性运用产生什么结果?也就是对我们的科学知识会产生什么结果?实际上这条原理当它作为一种逻辑上的运用的时候,它是会对经验知识产生积极的成果的,它可以有助于产生出一个科学知识的体系。这个前面已经讲了,后面还要继续讲,这条理性的原则在它的两种不同的运用中要加以区别,即内在的运用和超验的运用。在这里还是一个问题。他讲:或者,是否任何地方其实都没有这样一类客观有效的理性原理,而只有一种逻辑上的规范,即向越来越高的诸条件逐步上升而逼近它们的完成,并借此把理性最高可能的统一性带入到我们的知识中来?就是说,它是有一种客观的正确性呢,还是其实并没有这样一种客观有效的理性原理,好像它能够提供一种新的知识,而是“只有一种逻辑上的规范”,从有条件者向更高的条件逐步上升而“逼近它们的完成”,但是永远也完成不了。虽然完成不了,但是它的目的并不在于要完成,而在于“借此把理性的最高可能的统一性带入到我们的知识中来”。理性的逻辑运用它所起的就是这种作用。当然在一般日常的逻辑运用中理性还没有意识到这一点,这是经过康德的阐发所引出来的理性逻辑运用的一般原理,就是要形成越来越高的统一性。在一般科学研究中我们并没有意识到这一点,我们只是片断地使用理性推理,形成一个统一性就完了,下一次又形成一个统一性,然后又完了。但是从这种逻辑运用中我们连贯起来看,就可以看出它的一条基本的原则就是要形成一个越来越高的统一性,把整个宇宙看作一个有等级有层次的统一体。比如我们说整个宇宙有五种运动形式,物理学、化学、生物学、社会历史和人类思维的运动形式,从低级到高级,这其实就已经运用了理性的逻辑的统一性。这些运动形式它有种等级关系,知性是不考虑这些的,它在一个领域就只考虑这个领域的事情,至于这个领域的规律与另一个领域有什么关系,知性是不管的,它也看不出来。只有理性才帮助它关心这种区别,来划分这些等级,从它的条件上升到条件的条件,把所有的知识构成一个有等级有层次的体系,这是理性所做的工作,就是向越来越高的条件上升,逼近它们、也就是这些条件序列的“完成”,这样把理性的最高统一性带进知性的知识中来。这是一个问号,就是问理性的这一原理是否根本不具有客观有效性,与前一个问号是相呼应的,前面问“是否有”,这里问“是否并没有”,而“其实只有”另外一种东西。下面还有一问:或者,是否理性的这一需要由于误解曾被看作了纯粹理性的某种先验原理,这个原理太急于把诸条件序列的这样一种无限的^①完整性设定在对象本身之中?“理性的这一需要”就是指一种主观的需要,即便于我们把握知性的知识,以形成一个统一性的整体,这是把理性的原理局限于它的逻辑运用,这种逻辑运用有一种内在的积极意义,它可以把统一性带入知性知识中来。但是,理性的这种需要由于误解曾被人们看作了纯粹理性的先验原理。纯粹理性的这条原理我们前面讲了,它其实本身是超验的,先验的和超验的我们已经作过分析,是大不相同的。超验的是超越一

① “无限的”,原译文误作“有限的”,兹改正。

切经验而且不能运用于经验,先验的则超越经验而要运用于经验对象。既然这个超验原理不能运用于经验对象,所以它是由于某种误解而被看作了先验的原理;而当它把自己运用于经验对象时,由于它完全没有经验的内容,所以它就自以为它对于经验后面的物自体作出了规定。所以说它“太急于把诸条件序列的这样一种无限的完整性设定在对象本身之中”。就是说,这种完整性本身是纯粹理性的一种超验的原理,它所设想的对象只是一种设想而已,并没有一种经验的内容能够使它构成一个认识的对象;但是你把它看作一个先验的原理,就使它具有了一种可能性,就是把这种无限完备性当作了对象的一种属性,仿佛离开经验却获得了只有经验才能达到的成果,即获得了某种知识,所谓“对象本身”的知识。这就是把它的设想“设定在对象本身之中”,也就是当作对象本身的一种规定了,你就以为你获得了有关对象本身的知识了。先验的原理它就是这样的,它是能够赋予对象以一定的规定性的,比如说知性的范畴,它在运用于经验的对象的时候,它可以赋予对象以规定性,说它是“实体”,它是“原因”,它有“质”,它有“量”等等。但是理性的原理它是一种无限的完备性,它是不是也能够把这种无限的完备性也设定在对象之中呢?是不是也能够像知性的范畴那样运用于一个对象呢?这就是一种误解,因为理性的原则不是先验的原理,而是超验的原则。所以你不能把它当作一种客观的原理而运用于对象本身,你要运用它,你只能够为知性服务,把它作一种逻辑的运用,主观的运用,不能当作客观原理。你当然可以把无条件者设想为客观的目标,但是你要明白这只是你的一种设想,一种悬设,你不可能由此获得客观的知识。但另一方面,如果你是从实践的角度来看待这种悬设,那它们倒的确有一种客观的运用,这些理性的理念本身的固有领地的确就是在实践中,在那里它们不再是为知性的理论知识服务,而是纯粹地、独立地运用这些原理,也就是在超验的领域中运用这些原理。你不能认识它们,但是你可以按照你假定它们客观存在地那样去做,去实践。但在知识领域里它们不可能是客观的原理,它只能理解为一个“先验的理念”,对知识起一种范导作用。你不能太性急,你在知识中你还远远没有达到那个你设定的对象,其实也永远达不到那个对象。理性的独断论就是太性急了,他们一旦想到一个对象,他们就以为他们可以由此认识这个对象。下面:但即使是这种情况,又是什么样的误解和蒙蔽会潜入这些从纯粹理性中取得大前提(它与其说是公设,不如说是公则)并从经验上升到经验条件的理性推论中来呢?就是说,即使发生这种太性急的情况,在这种理性推论中所隐藏的又是一种什么样的误解和蒙蔽呢?这种理性推论是从纯粹理性中取得大前提,即取得那些无条件者的理念的,这些理念在这种经验条件的追溯中所起的作用与其说是公设,不如说是公则。公设(Postulat)和公则(Petition)不同,前者我们在有的地方译作“悬设”,具有一种更抽象的形而上的意义,它只是一种道德实践上的要求;后者则更带有强制性和操作性,是一种逻辑上的普遍规则。那么,人们为什么会急于把这条逻辑运用的原理当作一个形而上学的客观对象来认识?是什么样的误解和蒙蔽在里面起作用?这句话问的就是“什么样的”误解和蒙蔽,整个先验辩证论就是要分析这种误解和蒙蔽的原因,我们把它们分析出来就可以不受这种幻相的诱惑。当然这种幻相是避免不了的,总是要产生出来的,但是一旦我们把它讲清楚,找到了它的根,它也就不会危害我们了。所以最后一句讲:这就是我们在先验辩证论中要探讨

的,我们现在要将这种辩证论从它深深埋藏于人类理性中的根源处阐发出来。就是这个意思。所有上面这一系列问题归结为,纯粹理性本身的这些原理不可能有经验性的运用,不可能有现象中的客观有效性,而只是超验的;而当理性在现象中作逻辑的运用时,它又体现不出纯粹理性本身的原理,而只是帮助知性作内在的运用;所以在两种情况下它的原理都只是一种假设;但人们往往倾向于把它们当作客观对象的知识,这种误解和蒙蔽是如何产生的,正是康德所要分析的。所以“辩证论”在康德这里有一种贬义,它相当于“误解和蒙蔽”的意思,当然在康德看来这不是一般的误解和蒙蔽,也不是故意弄出来的,而是深深植根于人类理性中的,其根源必须通过艰苦的努力才能挖掘出来。这些辩证论是如何造成的?为什么有那么多说得头头是道的伪科学?这不是单纯逻辑上的花招,逻辑上的花招是容易揭穿的。但这种辩证法不是这种表面的误解,而是有其深刻的理由,实际上是理性的一种自然倾向,一定要把那种逻辑上的设想当作是实有其事,因为它的根源是在实践中,在道德中,因此不能简单地加以拒斥就了事,而要进行深入的分析。

第一卷 纯粹理性的概念

第二节 先验的理念

我们来看看第一卷,纯粹理性的概念。纯粹理念的概念就是先验理念。这一卷的第一节是“一般理念”,我们这本书里面没有收入。什么是一般理念?他的这个一般理念是从柏拉图来的,Idee这个词是希腊词。康德是深受西方哲学传统的影响,在先验分析论那里他的知性的范畴就是从亚里士多德那里来的,那么在先验辩证论里的理性的理念是从柏拉图来的。柏拉图把理念看作是一个起统一性作用的概念,理念是共相,理念是“一”,是多中求一,而且这个一不是一次性的,而是要不断地去寻求,它们构成了一个理念世界,一个从低级到高级的理念系统,最高的是善的理念。在康德看来,柏拉图的理念世界有一些是不能称之为纯粹的理念的,如“桌子”的理念,“马”的理念,这些经验性的概念不是纯粹意义上的理念的,只属于“一般的”理念。柏拉图自己在晚期也意识到这一点,他后来提出“通种论”,也就是一种高级的理念,如存在和非存在,同和异,动和静等等。当然还有善和一,这样一些概念。那么康德认为纯粹理念应该从最高层次来理解,低层次的理念都是一些经验性的概念。当然他也没有完全否认经验的观念,如“纯水”、“纯金”以及种和类的概念(“马”等等),但纯粹理性的理念应该是先验的理念,就是没有一点后天的经验性的成分,完全是从理性中可以先天地找到的理念。所以康德改造了柏拉图的理念论,提出了先验的理念概念。但是这些先验理念如何得出来?你如何找到这些先验理念?你不能盲目地去找,必须有一个方法。这个方法他后来也点明了,就是要从形式逻辑中去找。因为形式逻辑几千年以来已经成形了,这是大家都承认的,公认是可靠的,不可动摇的。但是光是形式逻辑还不够,因为它不涉及认识论,所以必须从形式逻辑中把知识论的问题引出来。那么在先验分析论里面他已经作了一个示范,从形式逻辑的判断分类里面引出范畴表。正如我们在寻找先验范

畴的时候我们可以参考形式逻辑的判断分类,我们在寻找先验理念的时候也可以参考形式逻辑的推理。所以康德一开始就说道:先验分析论曾向我们示范,我们知识的单纯逻辑形式如何可能包含先天纯粹概念的起源,这些“先天纯粹概念”当然是泛指,先天纯粹概念除了知性范畴之外还有理性的理念,先验分析论则以知性范畴为一般的先天纯粹概念的起源作了示范,就是它们的起源都要到形式逻辑里面去找。这个示范的更普遍的意义就是为理性的理念也这样去寻找其起源。我们的单纯逻辑形式如何可能包含先天纯粹概念的起源,这从具体范畴的引出可以看到,就是有多少形式逻辑的判断分类就有多少个范畴。这些概念先于一切经验而表象对象,或不如说表明了唯一使有关对象的经验性知识得以成为可能的那种综合统一。这是在先验分析论里面作出的示范,就是我们找出了一些概念,即范畴,它先于一切经验就指向了对象,表象了一个对象。范畴它是指向一个对象的,当然它还没有认识一个对象,它只是思考一个对象。作为形式逻辑的判断它是不考虑对象的,但是你一旦考虑对象,这样来思考这个判断形式,那么它就形成了一个范畴。所以范畴的意思它就是指向一个对象的,这个对象表象是在一切经验知识之前就可以思考的,它有那么个意向,那么个意谓。范畴跟逻辑判断形式之不同就在这里,逻辑判断形式不管对象,它是“普遍逻辑”,它不管一切对象、一切场合而运用。范畴则是要思考一个对象,并且它的使命就是要把这个对象加以认识。但是之所以能够认识是因为它先于一切经验已经有了一个有关对象的表象,而这个对象表象“不如说表明了唯一使有关对象的经验性知识得以成为可能的那种综合统一”,它表象一个对象并不是说单凭这个表象就可以认识一个对象,而是表明了一种综合统一活动,它能够统摄经验材料,把它们建构成有关对象的知识。每个范畴都表现出自我意识的综合统一的能动性,这种能动性在它还没有具体地统摄那些经验材料的时候,它还是空的,它统一什么呢?当然只能统一经验材料了,所以它还只是指向一个对象,但是还没有认识一个对象,或者说它还没有构成一个对象;但是它已经不同于形式逻辑了,它已经指向一个对象,要认识一个对象,它已经表象出一个对象了。这种表象一个对象就体现在它具有一种能动的综合统一的作用。在一切经验之前它已经有这种作用,但是它还没有发挥出来,还没有运用起来,还是空的;但是作为一种先验的能力,它唯一地使有关对象的经验知识得以可能。如果没有这种主体的能动性,关于对象的知识怎么可能呢?单凭经验性的接受性,获得的只是一大堆杂乱无章的表象,不叫知识。它必须通过范畴把这一大堆杂乱无章的表象构成起来,成为一个对象,那才成为有关对象的知识。范畴它是起这样的作用的。所以下面讲:这种判断形式(在转化为直观综合的概念时)产生了对知性在经验中的一切运用有指导作用的诸范畴。这就公开点明了,这种判断形式,也就是形式逻辑的判断形式,单称判断,特称判断,全称判断,肯定、否定和无限判断,定言和假言、选言判断,或然、实然和必然判断,所有这十二个判断类型,“在转化为直观综合的概念时”,也就是不是仅仅从形式逻辑的意义上作为一般普遍逻辑来运用,而是把它们转化为一个具有直观内容的判断的时候,这些判断是要综合出一个直观对象来的。这些判断本身不管对象,不管真理问题,只管概念之间的符合问题,但是你要把它转化为针对着直观的综合的概念,这时候就“产生了对知性在经验中的一切运用有指导作用的诸范畴”,从每一个判断形式中产生出

一个概念,这个概念是针对着直观而言的,它把自己限定为指向一个直观对象的,综合一个直观对象的。这个时候就产生了诸范畴。所以范畴跟判断的逻辑形式是有联系的,是从这些逻辑形式中引出来的。怎么引出来,就是要把判断的逻辑形式不是一般的泛泛地当作一种思维工具到处运用,而是把它凝聚在一个直观对象上,用来综合一个直观对象。一个判断,A是B,这个“是”在形式逻辑上是一个系词;但是如果你把这个“是”看作一个综合的活动,用A来综合B,使B成为有关A这个对象的知识,那么这个判断的逻辑形式就转化成了一个范畴,也就是转化成了一个直观综合的概念。形式逻辑运用的概念不管它是不是直观综合的,哪怕它是虚无飘渺的概念,哪怕是上帝、灵魂的概念,它不管;相反,范畴就是只着眼于一个直观对象来进行综合。那么范畴对知性在经验中的一切运用就具有了指导作用,这是形式逻辑不具备的。形式逻辑只是知识的消极条件,你违背了它肯定是错误的,但是你没有违背它是不是就是正确的呢?那可不一定,也可能正确,但也可能是无稽之谈,如果它的前提错误的话。甚至也可能它仅仅是一种逻辑游戏而已。所以对于知性的经验运用它不具有指导作用,它只是知性的形式。在康德以前逻辑不管认识论,不管对象、真理问题,它只是一种操作性的技术,只要不出错就行。逻辑上不出错是不是就是真理,是不是与对象相符合,这个问题它还没有涉及到。范畴就要考虑这些问题了,如何在经验的运用中使知识具有实在性,具有可靠性,如何使知识不至于像休谟所说的,成为一大堆杂乱无章的知觉印象,而是与对象有关的确定的知识,那就要运用范畴。范畴就是要把那些经验性的材料联结起来,组织起来,使它们具有一种普遍必然的关系,这种关系不是你可以随便更改的,而有一种客观的性质。所以这种范畴对经验知识就具有指导作用了,当然这只是对于形成知识而言,如何形成知识?就要接受范畴的指引,它告诉你在经验中哪些是实体,哪些是偶性,哪些是原因,哪些是结果,量的方面怎么样,质的方面怎么样。经过这些范畴你对它们进行了全面的规定,你对这个对象就把握了。所以范畴使我们的知识成为客观的知识,就是成为与某个“对象”有关的知识。这是知性在先验分析论里面向我们作出的示范,这个示范虽然是知性的范畴特有的,但是它有普遍意义。所以他下面讲:同样,我们也可以期望理性推论的形式当它在直观按照范畴的标准的综合统一之上应用时^①,将包含某些特殊的先天概念的起源,“同样”,在哪方面同样呢?它们有一种同构性,理性的运用它跟知性的先验逻辑有种同构性,先验分析论与先验辩证论有种同构性。既然知性的范畴是从形式逻辑的判断中引出来的,那么理性的理念也可以从形式逻辑的推理里面引出来。尽管一个是判断一个是推理,层次更高了,但是它们都是从形式逻辑中引出先验逻辑的原理。所以他这里讲“同样”,道理就在这里。所以“我们也可以期望理性推论的形式”,“将包含某些特殊的先天概念的起源”,这个句子简化一下就是这样。在什么条件下“期望”呢?“当它在直观按照范畴的标准的综合统一之上应用时”,也就是在应用于有关对象的知识之上时,因为直观经验的材料以范畴为标准被综合统一就形成了对象或关于对象的知识。理性的推理本来是不管关于对象的知识,它不属于认识论,而只属于形式逻辑。但当它涉及到对象的

^① 原译作“当它按照范畴的标准应用于直观的综合统一时”,不妥,兹改之。

知识时,虽然这时它的作用只是服务性的,但已经从中启示了某些特殊的先天概念,这些先天概念虽然是超验的,没有任何经验的内容,但正如范畴一样,它也对于某个对象有一种指向,有一种对于对象的思考,当然这时这种对象只能是自在之物,所以永远只是能够思维而不能认识的对象。但它毕竟指向了某个对象,这就使理性的推理跳出了它的单纯形式逻辑的运用而上升到了先验逻辑,上升到了认识论;这正如形式逻辑的判断一旦指向对象就上升到了先验逻辑的范畴一样。所以这些指向某个对象的先天概念正好表明了纯粹理性本身作为一种认识能力的最高原则,它们都发源于这种最高原则。这些先天概念我们可以称之为纯粹理性概念,或先验理念,它们将根据原则而在全部经验的整体上对知性的运用作出规定。理性在知性知识上的逻辑运用归根结底是依靠这些先验理念来达到全部知识的综合统一的,所以尽管这种逻辑运用是服务性的,但却已经表明了纯粹理性的特殊功能就在于提出它的先验理念,它正是利用自己的这种特殊功能才能够为知性服务的。但这种特殊功能的本来目的并不仅仅是为知性服务,而是有更高的认识论任务,就是要超出现象的领域而认识某种更高的对象、自在的对象。这个目的当然是不可能达到的。但是反过来说,也正因为它具有这种对不可达到的目的的展望和努力,它能够“根据原则而在全部经验的整体上对知性的运用作出规定”,它只有力图超出经验才能从整体上规定经验。所以,理念的内在的运用其实是以它的超验运用为前提的。“先验理念”本来的意思是先于经验而又(间接地)运用于经验知识之上的理念,在这个意义上它与“先验范畴”有类似的意义。当然两者之间还有一个直接性或间接性的区别,范畴是直接和经验打交道,理念却不是直接地、而是间接地与经验知识打交道,所以它不是直接运用于经验直观之上,而是运用于已由知性整理好了的经验知识之上,或者运用于知性知识之上。但它之所以能够运用于知性的知识之上,又正是依靠“超验理念”,或者说依靠它本身固有的超验性,因为它对知性所作出的那些规定都是“根据原则”而作出来的,而这些原则本身是超验的。康德在后面也曾提到“超验的理念”这个概念,^①它与“先验理念”是不同的概念,但实际上是指的同一个理念,当它作内在的运用时它就是先验的理念,当它着眼于超出现象范围之外的时候就是超验的理念。而这两层含义也是相互渗透的,先验理念在作内在的运用时正是利用了它自己的超验性,以此作为对一切经验知识不断追溯的范导性原则。但超验理念正因为没有任何经验知识能够完全适合于它,所以它本身的指向是超出一切经验知识之外的,因此表现为一条超验的原理,并努力要进行一种超验的运用,尽管这

^① 参看《纯粹理性批判》A565 = B593,第453—454页:“只要我们借助于我们的理性概念仅仅把感官世界中诸条件的总体性以及在这总体性方面可以为理性所用的东西当作对象,那么我们的这些理念就虽然是先验的,但却还是宇宙论的。但一旦我们把无条件者(事情真正说来毕竟要涉及它)置于完全外在于感官世界、因而在一切可能经验之外的东西之中,那么这些理念就成为超验的了;它们不是仅仅被用来完成理性的经验性的运用(这种完成始终是一个永远也不能实现但却必须追随的理念),而是与这种运用完全分离开来,并且自己给自己造出一些对象,它们的材料不是从经验中取来的,它们的客观实在性也不是基于经验性序列的完成,而是基于纯粹先天概念。这样一类超验的理念具有一个单纯理知的对象,承认这样的对象是一个我们此外对之一无所知的先验的客体,这当然是被允许的,但对这个先验对象,为了将它作为一个可以通过其不同的和内部的谓词加以规定的物来思考,我们在自己这方面既没有(作为不依赖于一切经验概念的)可能性的根据,也没有假定这样一个对象的丝毫辩护理由,因此这就是一个单纯的思想物。”

种超验的运用总是失败的。有些人,例如牟宗三先生,因为误会了这中间的复杂关系,就以为“先验的”和“超验的”两个术语在康德那里混乱不堪,本来没有什么区别而强作区别,这真是一种误解。

下面一段:理性在其推论中的机能在于知识根据概念而来的普遍性,而理性推论本身是在其条件的全部范围内被先天地规定的一个判断。理性在它的逻辑推论中,也就是在其逻辑运用中,它起什么作用呢?它就是要为知识寻求一种根据概念而来的普遍性,这种普遍性是根据概念而来的,而不是仅仅根据归纳,多次重复,习惯性联想等等,那不是真正的普遍性。理性的目的就是要找到根据概念的普遍性,所以理性的推论必定要有一个全称判断,有一个概念的量上的分析,全称、单称还是特称,就凭这个概念,凭它的内部包含关系,不需要任何别的东西,就可以必然地推出结论来。这是讲的理性的功能。而“理性推论本身是在其条件的全部范围内被先天地规定的一个判断”,理性推论本身是一个判断,这在前面已经讲了,只不过这个判断不同于知性判断,它是“在其条件的全部范围内被先天地规定的”一个判断,是在与其前提判断的联系中来看待的一个判断。三段论推理其实有三个判断,但它落实到它的结论判断,大前提和小前提那两个判断是附属于结论判断的,所以它是“在其”——这个“其”就是指后面的“判断”,它是代词前置了,——在这个判断的“条件的全部范围内”,也就是在大前提的范围内,即全称判断“一切……”的范围内。既然一切都是如此,那么它当然就可以对它的所有各部分进行“先天地规定”了。这个不需要另外提供什么经验的知识,因为它是普遍性,既然是普遍性它就可以适用于它底下的所有的子项目。所以这是先天规定的,逻辑推理的本质就在这里,为什么逻辑推理有先天的必然性,你怎么知道可以先天推出这种关系?是因为这是部分和整体的关系,难道连全体都知道了,部分还不能先天地知道吗?他下面举了一个例子。“卡尤斯是会死的”这一命题我也有可能单凭知性从经验中得出来。这也可能是一个归纳的结果,我看到那么多人死了,我知道我以前的无数人都会死,没有见过任何一个人永远不死,或超过两百岁,于是我断言卡尤斯也是会死的。我还可以更大胆一点,断言一切人都是会死的。这些断言只要有经验就够了。但这里谈的却不是这个意思。他说:但我寻求的是一个概念(在这里就是“人”这个概念),它包含着该判断的谓词(一般的断言)被给予出来的条件,因为该谓词归摄到这个条件的全部范围之下(一切人都是会死的);“卡尤斯是会死的”可以是一个经验性的命题,因为卡尤斯是一个经验的人,死则是一种经验现象,我们通过经验的观察把这个经验的谓词与经验的主词联结起来,这有什么不可以呢?我们每天都在做这件事情。但是康德在这里讲的是把它放到一个三段式推理里面作为一个判断来看的时候,它就必须带上它的大前提小前提,带上它的那些前提判断,这样来看的一个判断中,所寻求的是一个概念,就是“人”这个概念,“它包含着该判断的谓词(一般的断言)被给予出来的条件”。如果卡尤斯不是人,它是什么别的东西,那它就不一定是要死的。但是现在我们所要寻求的是,“卡尤斯是要死的”有必然性吗?在三段论推理里面就是要把一个判断做成一个可以先天推出来的必然命题,一个可以先天推出来的结论,而不只是单单提出这个判断。那么在这里,如果我们把卡尤斯归入“人”这个概念之中,那么“卡尤斯是要死的”这个判断就有必然性了,为什么?因为“一切人都是要死的”,而卡尤斯已经被归于“一切人”之中的一员,在这个条件

之下,一切人所固有的他无不具有,不光是“要死的”,而且其他谓词如“有理性的”、“会使用工具的”、“直立行走的”等等,总之是包含在“人”这个条件之下的“一般断言”,他都具有。所以这个结论判断就不再只被理解为经验的,而是必然的、先天推出的命题了,其必然性就在于它的谓词“要死的”被归摄到了“人”这个条件的“全部范围之下”,不单是这个人那个人,而且是“一切人”。但如果作为一个经验命题,那么这个结论判断虽然也可以得出来,但并没有把它归摄到其他条件的全部范围之下,没有归摄到“一切人”之下,所以显不出它的必然性来。所以作为理性推论的判断和一般经验中的知性判断还不一样。知性在经验中的判断得出一个知识就够了,但是推论中的判断却不满足于得出一个判断,三段论推论就有三个判断,理性使它们处于一个相互关联的系统中,而且按照同一个原则,理性还要继续延伸它的判断系统。比如说大前提“一切人都是要死的”,这个判断本身又可以看作一个结论判断,为什么一切人都是要死的?于是它又可以引出一个三段论推论:“一切生物都是要死的,一切人都是生物,所以一切人都是要死的”,如此等等,一直引到比如说“一切产生出来的都是要灭亡的”、“宇宙是有限的”之类的命题。这样,所有的这些推论都构成一个互相关联着的巨大的推论系统,它是通往无限遥远的理念的。所以理性本身有一种自发的倾向,就是要把推论按照它的同一个原则进行到底,并且由此使一切命题都带上必然性。所以康德说:这样,我才把我的对象的知识(卡尤斯是会死的)按照这一点规定下来。按照哪一点?就是按照“把该谓词归摄到这个条件的全部范围之下”这一点,这样把它规定下来,即把它按照一种逻辑推理的必然关系规定下来。当然你还可以说“一切人都是会死的”这个命题也还不是一个必然命题,它本身是经验的、偶然的,不错。但是它与“卡尤斯是会死的”这个命题的关系是必然的,所以这个经验命题是被规定在这种必然关系中的。而且既然是关系,它就不限于这一个三段论,而且可以通过无数的三段论连成一线甚至一片,“卡尤斯是会死的”这个命题就和整个世界、整个宇宙都有必然的关系,所以按照理性的本性它必然会推出一个理念来。所以这里讲“按照这一点规定下来”也可以理解为按照整个宇宙的推论的逻辑体系而被规定下来,也就是只要有条件者被给予,则整个无条件的条件序列也就被给予了;换言之,有条件者本身在整个无条件的条件序列中被规定了。每个命题都以它的上一级命题作为必然根据或条件,你触动一个就必然触动全体,这就保证了整个科学知识系统的稳定性。

下面一段跟上一段有一定的关系,但是层次又不一样。前一段是举一个例子,一个理性的推论,从对这个推论的各种成分的分析中得出它们的一般关系;这一段则是把这个例子扩展、泛化了,我们现在不讲例子了,我们现在单讲理性推论的一般关系,对它进行理论上的分析。他讲:因此我们是先在大前提的全部范围内于某个确定的^①条件下思考了一个确定的对象,然后再在一个理性推论的结论中将某个谓词限定于该对象上的。“大前提的全部范围内”就是在大前提的主词的全部范围内,这个例子中就是指“一切人”的范围内;“于某个确定的条件下”,这里是指小前提“卡尤斯是人”这个条件下,它使大前提的“全部范围”化为了一个确定的条件,即把“人”确

B379

^① 此处原译作“特定的”,但该词与下面的“确定的”同为 *gewissen* 一词,兹统一作“确定的”。

定为特指“卡尤斯”这个人。就是说,我们先在“一切人”的全部范围内,在“卡尤斯是人”这个确定的条件下,思考了卡尤斯这个“确定的对象”,“然后再在一个理性推论的结论中将某个谓词限定于该对象上”,“某个谓词”就是“要死的”这个谓词,我们把它从大前提那里拿来,限定在卡尤斯身上了。之所以说“限定”,就是说这个谓词本来是“一切人”的谓词,它本来是无限的,没有限定的,而一个特定的人是从它那里把这个无限的谓词限定在自己身上,也就相当于柏拉图所谓的“分有”了这个谓词。所以一般三段论推理的模式就是:先在大前提中提供一个全称判断的全部范围;再提出一个小前提,把你要论证的对象、也就是结论的单称主词与大前提的全称主词联系起来,并归摄于其下;然后再把大前提中的谓词限定在结论的主词之上,使它成为这个单称主词的特称谓词。下面:这一范围的完全的量在与这样一个条件的关系中就叫做普遍性。“这一范围”指大前提中全称判断的范围,既然是全称判断,当然就是“完全的量”了。那么它在与“这样一个条件”的关系中,也就是在与小前提的关系中,它就叫做普遍性,也就是它具有涵盖小前提的普遍性。为什么一定要在与这样一个条件的关系中就叫做普遍性呢?因为如果不是在与小前提的关系中,它本身不一定是普遍性。“一切人”只是对于“卡尤斯”这个特定的人而言才是普遍的,但是对于别的概念而言,比如对于“一切生物”而言,或者对于“一切要死的”而言,它就不是普遍性了,它可能是特殊性。所以大前提不是说在任何地方都固定地是一个大前提,而只是在某种关系中才构成大前提,在别的关系中它很可能成为小前提,甚至成为结论。下面讲:与它相应地,在直观的综合中就是诸条件的全体性或总体性。前面讲的是形式逻辑的推论,形式逻辑的大前提它表达出一种全称判断的普遍性;那么与这种普遍性“相应地”,“在直观的综合中”,也就是在认识论的层面上,直观的综合,你要认识一个直观对象了,在这个层面上,相应于这个普遍性的就是“诸条件的全体性或总体性”(Allheit oder Totalität),也就是一个总体性范畴,这是一个知性范畴。范畴是对直观进行综合而形成对象的,它就与形式逻辑的全称判断的普遍性不在同一个层面上了,但它却与形式逻辑的普遍性“相应”。普遍性是一个判断的形式,那么与它相应的,当它指向一个直观对象的时候,它就是一个全体性范畴。但为什么说它是“诸条件的全体性”?这个“诸条件”就不是单指“卡尤斯是要死的”这个特定的小前提了,而是一切有条件者的条件链条,所以这个全体性就是指所有的条件和条件的条件总和起来的全体性,这就是一般来讲的了。在某个特定的三段论中作为大前提的普遍性,如“一切人都是要死的”,在更高的大前提之下,如“一切要死的都是生物”,它又成了一个小前提,从中推出“一切人都是生物”的结论。所以任何一个命题本身又都可以看作一个有条件者,或是一个条件,而全体性的范畴也就不限定于某一个三段论中的某个特定条件的全体性,而是扩展为“诸条件的全体性”了。你在理性的推论中不能满足于追溯到“一切人都是要死的”这样一种相对的普遍性,而必须继续往上追溯,一直追到条件的条件的整个序列,乃至一切条件的全体性。那么这样一种全体性它就不光是指一个相对普遍性的全称命题,而是指向一个绝对完备的先验理念了。也就是在理性推论中一旦你要追求全体性的话你就要把它贯彻到底,这才符合理性精神。所以这里对上一段的逻辑结构有一个提升过程,“诸条件”这个词已经表明这种结构不限于一个三段论,而是要把这个三段论的

结构扩展为一个理性本身的先验结构。所以下面接着就讲：所以先验理性概念无非是有关一个给予的有条件者的诸条件的总体性的概念。既然你把它扩展为一个理性本身的总体性结构，而不仅仅是逻辑上某一个三段论的结构，那么这个地方就讲到“先验理性的概念”了，也就是“先验理念”了。“一切人”这还不是先验理念，而是一个经验概念，虽然在这个阶段上，在这个三段论里面，它代表总体性的方向，但它还不是真正的总体性，它只是相对的总体性。那么理性的结构它是要追求一个“诸条件”的总体性，要把一切条件的条件都包括在内，追求一个最大的总体性，那么这个最大的总体性就是先验理念。这个地方有一种微妙的过渡，为什么突然提出来一个“先验理性的概念”，先验理念，就是说他已经从那个例子里面脱身出来，进入到了理性本身的无限的上溯过程，那么这个时候先验理性的理念就出现了。那么这个先验理性概念是什么呢？“无非是有关一个给予的有条件者的诸条件的总体性的概念”，有关一个给予的有条件者，比如说“卡尤斯是要死的”，这个给予的有条件者它的条件是什么呢？那么你就要追溯它的条件，以及它的条件的条件。这些所有的条件的总体性就是先验理性概念了。先验理念无非就是这个东西，你给了我一个有条件者，我就可以把所有的条件系列都追溯出来，总括起来，设定这个无条件者的最终条件。当然事实上是追溯不出来的，但是原则上是可以不断地追溯的，只要你设定了一个先验理念。所以这里跟上面讲的好像有些脱节，前面讲一个关于卡尤斯的三段论推论，并没有涉及理念，怎么突然一下这里出来一个先验理念，似乎有一个跳跃。其实他在“诸条件的总体性”中已经作了铺垫了，就是根据前面那个例子你再继续往上推，推到最后达到一切条件的总体性，你就会推出一个先验理念出来。下面讲，既然只有无条件者才使得条件的这个总体成为可能，反过来诸条件的总体性本身总是无条件的，所以一个纯粹理性概念一般说可以用无条件者的概念来说明，只要后者包含有条件者的综合的某种根据。这两句话，一句是正过来讲，一个是反过来讲。正面讲，“只有无条件者才使得条件的这个总体成为可能”。我们前面已经讲了，理性的最高原则就是为有条件者寻求一个无条件的条件序列，这个条件序列本身它是无条件的，这个无条件者本来是用于这个序列的，它是指一种序列关系，把所有的条件和条件的条件都集合在一起，形成一个序列，这个序列它是无条件的。本来是这样的。但是你要仔细去分析的话，只有无条件者才能够使得这整个序列是无条件的，也就是说，整个序列怎么会是无条件的呢？是因为它的第一项是无条件的。因为其他的项都是有条件的，那么整个序列要能够是无条件的，那就必须它其中有一项、也就是最高项是无条件的。是它这个无条件者才使得整个序列成为无条件的，否则你永远只能追溯到有条件者，那整个序列就还是未完成的，也就是有条件的。什么时候它是无条件的？只有当它最终追溯到了一个无条件项，这整个序列才算完成了，才是一个无条件的序列。后来的二律背反就是讲的这个，理性派和经验派的争论也就在这个地方，理性派当然坚持有一个无条件者，只有它才使得宇宙整体成为可能；经验派则反对这个，他们主张永远要等下去，子子孙孙都等不到序列的完成。这是从正面讲。那么反过来讲，“诸条件的总体性本身总是无条件的”，就是说，不但只有无条件者才能导致总体性，而且总体性也必然导致无条件性，因而也导致无条件者。因此“无条件者”和“总体性”这两个概念是完全不可分离的概念。那么他这样正过

来说,反过来说,到底他要说明什么呢?他就是要从“总体性”这个概念里面引出“无条件者”这个概念。因此康德说:“所以一个纯粹理性概念一般说可以用无条件者的概念来说明”,即“无条件者”这个概念可以用来取代上面对先验理念的定义:“无非是有关一个给予的有条件者的诸条件的总体性的概念”,简言之,取代“总体性”这个概念,来指称先验理念。但最后还有个补充:“只要后者包含有条件者的综合的某种根据”,这又把话说回来了,就是说,只要这个“无条件者”的概念被看作有条件者的总体性的根据。其实康德前面已经把话说得很明白了,无条件者本身就是条件序列的最后综合的根据,也就是这个序列的总体性的根据,所以这个补充不说也罢。总之,康德的这个说明只是要表明,先验理念作为一个“无条件者”的概念,它是从一个知性范畴引出来的,这个范畴就是“量”的一类范畴中的“总体性”。所有的先验理念都是将“总体性”范畴绝对化的结果,所以理性还是在知性范畴的基础上加以扩展才得出自己的先验理念的,而不是凭空提出自己的理念的。这一点在下面对这些理性理念加以分类时就更加看得清楚了。

现在,知性借助于范畴所表现出来的关系有多少种类,也就会有多少纯粹理性的概念,所以必须去寻求的是:第一,一个主体中定言综合的无条件者;第二,一个序列中假言综合的无条件者;第三,一个系统中选言综合的无条件者。这就是按照知性范畴中的“关系范畴”来对理性理念加以分类。为什么要按照关系范畴来分类,前面已经讲了,是由于按照其他范畴都不足以区分先验理念,因为不仅仅是上一段讲的“总体性”范畴,即“量”的范畴,而且“质”的范畴如肯定性,以及“模态”范畴如必然性和可能性,都是这些先验理念所共同具有的,而只有在关系范畴上,先验理念才表现出不同的关系。所以要寻求先验理念的分类,还必须以三个关系范畴即实体性、因果性和协同性为引线,也就是首先区分出三种不同的理性推论中的无条件者,一个是定言推论,一个是假言推论,一个是选言推论。这三种推论都不仅仅是在形式逻辑意义上来看的,而是从主体的综合、序列的综合和系统的综合来看的,也就是从先验逻辑意义上着眼于它们对于对象的综合。这种综合所综合成的对象在层次上一个比一个更高,即从主体的综合到序列的综合再到系统的综合,这就从中推出了三个不同的先验理念,即灵魂、宇宙和上帝。反过来说,这三个理念作为无条件者就是定言的、假言的和选言的三种推论最终之所以能够成立的绝对条件,有了它们,这三种推论才不再仅仅是被知性用来扩展自己的知识的统一性的辅助手段,而是拥有了自己的特殊的对象即理性的对象。只不过这种对象通常仍然只是作为对知性知识的最大统一性所趋向的一个目标,一面旗帜,是纯粹理性所指向的对象,而不是纯粹理性所认识的对象。

下面对上一段有具体的说明。这就是说,正好有这么多理性推论,其中的每一个都是通过前溯推论法而进到无条件者的,上述三种纯粹理性概念代表了三种不同的推论,因为它们既是这三种推论推到极点而最终推出来的,又是这三种推论本身作为纯粹理性独立的原则的根据。这三种推论的共同的模式就是“通过前溯推论法而进到无条件者”;但在这个共同模式之下又有层次的分别,这就是:一个是推进到本身不再是谓词的主词(主体),另一个是推进到不再以别的东西为前提的前提,第三个是推进到划分出来的各环节的集合,对这些环节来说,要完成一个概念的划分不再需要任何别的东西了。先看第一个。所谓“本身不再是谓词的主词”或主体,这是亚里

士多德对“实体”的定义。他说什么是实体？实体就是那种永远只能被述说，而不能用来述说别的东西的东西，比如说苏格拉底，我们可以说苏格拉底是白的，是聪明的，是坐着的和跑着的等等，但我们不能说一个东西是“苏格拉底的”，不能把苏格拉底当作一个谓词去描述另外一个东西，它永远是绝对的主词。所以亚里士多德把实体规定为个别的东西、个别实体，专名和专指。只有个别的东西才是最终的实体。另外还有种类概念也可以是实体，如“马”；但只是“第二实体”，因为它虽然可以由别的东西来述说，但它也可以用来述说个别的马，这匹马、那匹马、关云长的赤兔马等等，这些都是“马”。所以只有个别的东西才是“第一实体”，它不再能作为别的东西的谓词。但是什么是“个别的东西”？通常以为是感性的个别事物，一个一个的物体。但是莱布尼茨指出，任何感性的个别事物都是有广延的，而凡是有广延的东西都是可分的，可分的东西就不是真正个别的事物，而是多个事物的集合体，它的个别性只是表面上的个别性，一旦分解为它的构成部分，这种个别性就瓦解和消失了。其实亚里士多德也曾指出，真正的实体不是构成实体的那些“质料”，而是使这些质料形成为一个整体的“形式”。所以莱布尼茨认为，真正的个别性是本身没有广延、因而也不可分、但能够形成有广延的事物的能动的形式，也就是精神性的“单子”，它们是万物的本源；而单子的高级表现形态就是人的灵魂。康德这里所提到的所谓“一个主体中定言综合的无条件者”就是指莱布尼茨的灵魂单子而言的，当然莱布尼茨的灵魂与笛卡尔的绝对的“我思”也是一脉相承的，所以这里也有笛卡尔的份。再看第二个。“不再以别的东西为前提的前提”，就是通过因果律追溯其序列整体，这就是“一个序列中假言综合的无条件者”，也就是“宇宙整体”或“世界整体”这个理念。“宇宙”的理念和前面那个“灵魂”的理念不同，灵魂是向事物的内部本质追溯，宇宙是向事物的外部关系追溯，也就是通常讲的“小宇宙”和“大宇宙”的区别。另外，灵魂是这种向内追溯的整个序列的最高项，宇宙则是这种事物关系的整个序列的总体性本身，它们虽然都是“无条件者”，但一个是作为“单一性”的无条件者，另一个是作为“统一性”的无条件者。当然在德文里，单一性和统一性都是同一个词：Einheit，有两个不同的含义，但在追求“一”这一点上却是共同的。最后是第三个，“推进到划分出来的各环节的集合”，这相当于协同性范畴。我们前面讲协同性以及选言判断的时候说过，协同不是无条件的同一，而是既分离又统一，选言的(disjunktiv)这个词的意思本来就是“分离的”，但正因为分离，所以才能达到最广泛的协同，否则你这个协同就不够完整，就有所遗漏。所以它既有“划分出来的各环节”，所有一切环节，但又是被“集合”起来的，不是零散的。选言判断的例子，如我们举过的这个例子：某间房间里某一时刻有一个人，他要么是张三，要么是李四，要么是王五，三者必居其一。我们把这个选言判断做成一个大前提，那就可以构成一个选言推论，即小前提：他既不是张三，也不是李四；结论：那么他只可能是王五。或者小前提：他是王五；结论：那么他不可能是张三和李四。我们曾说过，选言判断的诸环节一个都不能少，少了一个你的判断就不周全，就不能说“n者必居其一”。选言推论也是如此，它只有把所有的可能性都考虑在内才能必然得出结论。这一点在法律和刑事案件的处理上特别重要，美国的“辛普森案”之所以判不下来，不能宣判辛普森有罪，就是因为“证据不足”，也就是还有别的可能性没有被考虑到。当然这还只是形式逻辑

辑层面上的推论,如果把它提升到一个先验的推论,那就必须满足这个条件:“对这些环节来说,要完成一个概念的划分不再需要任何别的东西了”。逻辑的推论总还是“需要别的东西”,只有推到一个绝对的无条件者才能摆脱这一需要,对于选言推论或分离性的推论来说,这个绝对的无条件者只能是一个上帝。上帝已经把一切可能性都考虑在内了,他不仅考虑了整个宇宙中发生的事件的可能性,他甚至还考虑了我们这个宇宙之外可能有的别的宇宙的可能性,然后他用他的善良意志,像莱布尼茨说的“在一切可能世界中选择了我们这个最好的世界”。所以有这样一个选言推论:在上帝眼中只有一个最好的世界,它可能是我们这个世界₁,也可能是世界₂、世界₃,……;上帝选择了世界₁;所以我们这个世界₁是一切可能的世界中最好的世界。因此对于所有这些世界来说,要把我们这个世界作为最好的世界划分出来不再需要别的东西了,因为上帝已经把一切都考虑完备了。假如上帝不是全能的,他的考虑还漏掉了一种可能的世界,那么他所选出来的这个世界也许就还不是最好的,因为有可能恰好他漏掉的那个才是最好的。但这是不可能的,因为上帝已经被设定为最完满的绝对无条件者了。所以康德说,“对这些环节来说,要完成一个概念的划分不再需要任何别的东西了”,即要把最好的世界从一切可能的世界中划分出来不再需要别的东西了,只需要一个绝对无条件者,即上帝。当然这里暂时还没有直接提出灵魂、宇宙和上帝这三个理念,而是把它们统称为“无条件者”。他说:所以有关诸条件的综合之中的总体性的这些纯粹理性概念,至少是作为要求知性的统一性尽可能地继续前进到无条件者这样一种任务,就是必要的,并植根于人类理性的本性里的,这些理念都是“有关诸条件的综合之中的总体性”的,这是它们的共同之处;它们“至少”作为一种“任务”是必要的,就是要求知性的统一性“尽可能地前进到无条件者”。为什么说“至少”?就是说它们当然不甘心于仅仅提出这一任务,而是还想要在增添新的知识方面大有作为。这些先验理念提出的那些“对象”虽然没有任何经验直观的内容,但之所以要提出它们、指向它们,目的就是要去对它们加以探讨,作出种种规定,以获得更高级的知识。这种企图康德在后面作出了详尽的分析,指出它们不过是一些幻相;但在此之前,康德承认“至少”这些理念对知性提出的这样一种进展到无条件者的任务还是“必要的”,也是卓有成效的,它使得我们的科学知识越来越逼近于构成一个统一的系统,并鞭策知性不断地扩展知识以求完备,而不是满足于当前状况固步自封。不仅如此,康德还指出,纯粹理性的这种倾向是“植根于人类理性的本性里的”,理性与知性的不同就在于要追求最大可能的统一性,因此它必然要涉及到无限,涉及无条件者。知性虽然也寻求统一,但只是一次性的,就事论事的,束缚于经验性直观上的,它不能跳跃和跨越可能经验的范围。而理性则可以而且必须超出一切可能经验,去试图触摸那超验世界的东西。康德后面指出,理性的这种本性其实并不仅仅是作为一种高级认识能力的本性,而且是作为一种纯粹实践能力本性,之所以要去探索超验世界和彼岸世界,正是出于人类理性的道德本性,而不满足于认识我们这个物质的自然界。所以理性就是要探讨我们的一切现象底下的真正本体,不是要对它加以认识,而是要思考它的实践规律,而这种倾向也正是植根于这个本体本身之中。所以纯粹理性对知性知识的最大统一性的范导只不过是把人的注意力从认识领域转向道德实践领域的一个引线,它的真正作用还不在于现象

界和理论界,而在本体界和道德实践中。所以纯粹理性本身按其本性是有自己独特的用武之地的,哪怕除此而外这些先验概念缺乏与之相适合的具体运用,因而除了使知性在其极端扩展中同时做到使自己的运用纳入与自己本身彻底符合一致的方向之外,没有任何用处。“除此而外”,就是指除了前面讲的使知性统一的任务之外,“这些先验概念缺乏与之相适合的具体运用”。注意这里讲的是“先验概念”而不是“超验概念”,也就是说,“先验”理念只能用在对知性进行范导之上,至于用在道德实践上,那已经是“超验理念”了。所以先验的理念“除了使知性在其极端扩展中同时做到使自己的运用纳入与自己本身彻底符合一致的方向之外,没有任何用处”,也就是只能使知性不断地扩展自己,以尽可能趋向于“与自己本身彻底符合一致”这个方向。理性就是要来调节知性,使它与自身、也就是与知性自己相一致,不自相冲突,且有一种彻底的一贯性。先验理念的作用仅止于此,在它这样做的时候,它必须把自己的超验方面、即对象化的倾向方面压抑下去,明白自己在这方面“缺乏与之相适合的具体运用”,也就是没有经验的直观对象来让它运用于其上,因而在认识上“没有任何用处”,否则就会误入歧途。但尽管如此,先验理念的这种对知性知识的范导作用至少是必要的,不可否认的,“哪怕”除此之外它在认识论上再没有其他的作用也罢。它的这种必要性不仅是针对知性的彻底统一性方向而言,而且也是针对这种统一性方向揭示出人类理性的更深层次的本性而言的。

下面的这一段很长,也很晦涩。康德讲得非常简练,没有更多的解释,有些地方只能半猜半推测,而且必须把后面讲的内容,比如二律背反、对上帝存在的证明等等,都考虑在内,才能有所理解。这一段一开始是一个转折:但,这个“但”就是,根据前面讲到理性的先验理念的原则,从有条件的东西追溯无条件者,追溯全部条件序列,这个全部序列既然是全部的,那它就是无条件的,如果不是无条件的,那就还有条件,就还不完备;理念的原则是这样,“但”这样一个原则就需要一个概念。什么概念呢?但由于我们在这里把诸条件的总体和无条件者当作一切理性概念的共同称号来谈论,所以我们又碰到了一个术语,它是我们所不可缺少的,但却是不能按照由长期的误解而强加于它的那种含混性来可靠地运用的。就是说这样一个无条件者,“由于我们在这里把诸条件的总体和无条件者当作一切理性概念的共同称号”,所有的理念,它的意思就是讲的一种诸条件的总体,无条件者,这是所有理念的共同称号;“所以我们又碰到了一个术语”,什么术语?就是下面讲的“绝对”这个术语,诸条件的总体是“绝对总体”,无条件者是“绝对无条件者”。这个术语是不可缺少的,我们讲一切条件的总体,讲无条件者,就少不了讲“绝对”。绝对,absolut,本来有“超出”什么的意思,从低层次的东西脱离开来的意思,absolvieren就是“毕业”、“赦罪”的意思。指一个高高在上的东西。这个是不能缺少的,但是这个概念长期以来有它的含混性,我们必须把它澄清了,用在我们这里才会是可靠的。下面讲:绝对这个词就是少数这种词语之一,康德在《纯粹理性批判》中澄清了大量的含混的词,但如此不可缺少的词还是少数,它在其原初含义上是用来衡量一个在同一种^①语言中没有任何别的词可以现成地与

① 原译作“同一语言”,可能会误解为“同一性的”语言,兹加上一个“种”字。

之精确符合的概念的,在“原初含义上”,就是它本来的意思,“绝对”它是一个形容词,是用来“衡量”这样一个概念的,它衡量什么概念呢?什么样的概念可以称为“绝对”呢?在同一种语言中,比如说在德语中,该概念“没有任何别的词可以现成地与之精确符合”,这样一个概念就是“绝对概念”。这个概念也是一个语词,但它在同一种语言里面没有任何一个其他的语词可以精确地与它相符合,当然经过解释也许可以,但不能“现成地”与之“精确”符合。这个概念就是“绝对的”。比如康德的三个先验理念,都是绝对的,独一无二的,其他的词都不能拿来就可以取代它。如“灵魂”、“上帝”这样的词,没有什么别的词可以完全代替它,它是唯一的概念。它的原初含义就是如此,是用来衡量独一无二的概念的。所以后来谢林就把“绝对”这个概念当作他的哲学的最高概念。因而丧失这个词,或者(这也一样)滥用这个词,必然会导致这个概念本身的丧失,如果丧失这个词,不用这个词,或者把这个词用滥了,用在任何普通场合下,把什么东西都称为“绝对的”,那也等于丧失这个词,那就“必然会导致这个概念本身的丧失”。比如灵魂这个概念,如果不是绝对的灵魂,还只是灵魂的一部分;或者上帝这个概念,如果还不是绝对的上帝,还有另外的上帝,那怎么可能?那这个概念就不存在了。这个概念肯定是绝对的,如果它不是绝对的,那它就不是这个概念了。也就是说,它是这样一个概念,由于它使理性高度地关注于心,所以如果不想大大地损害一切先验的判断,就不能够缺少它。这里还是讲“绝对”这个词所衡量、所形容的概念,具有“绝对”性的那些概念总是使理性高度关注于心的概念,像灵魂、宇宙、上帝这样一些概念。理性用这样一些概念所形成的判断都是先验的判断,在旧形而上学中都是一些先天综合判断,它们都是排除一切经验的内容而先验地指向理念的,也就是试图单纯通过理念来先天地促成某种知识的。把先验理念用在促进对经验对象的总体性认识上,所形成的判断叫“先验的”判断,“先验的”这个词总是和认识论有关的。当然对先验理念的这样一种运用还只是“内在的”运用,并且是主观的运用;如果你不满足于把先验理念仅仅用于只是促进经验对象的总体性认识,而想让它脱离一切经验,把它放到经验序列的总体之外作为单独的对象来认识,这时它就叫做“超验的”理念,这种运用就叫做“超验的运用”或“客观的运用”了。这些都是后面要涉及到的问题,但这里还并没有展开,只是提到先验判断。一切形而上学,先验哲学,所提出的都是先验判断,这是理性高度关注的。然而,凡是你想建立起先验的判断,你就必须使用像“绝对”这样的概念。这就是“绝对”的原初的含义,它是在形式逻辑上讲的,因为它是从语词上来说的,即用来形容一个概念,它是凌驾于一切概念之上的独一无二的概念。这个概念当然也是一个语词,所以这里是讲语词和语词之间的逻辑关系,“绝对”这个语词被从逻辑上规定为用来衡量那种独一无二的最高概念的语词,与它结伴。但理性派的哲学家往往就习惯于从这种形式逻辑上的规定作出某种先验的判断,把语词的逻辑关系变成认识对象的关系,这是理性的一种自然的倾向。而要构成先验判断,“绝对”这个词又是少不了的,如果没有这个词,那些先验的判断就要受到损害,先验判断就做不出来了,或者做出来的就不是先验判断了,就上升不到纯粹理性的层次。这就是从语词和概念的层次上我们已经可以了解到的“绝对”的原初含义,也就是形式逻辑上的含义。下面讲“绝对”的另外一层次含义。绝对这个词现在常常只是被用来指某物从自在事物本身来

看待、因而在内部有效。这种含义与前面讲的那种逻辑上的含义就不同了。前面是讲它“原初”是这样一种含义,这种含义是逻辑意义上的,是从概念、语词之间的关系得出什么样的概念是绝对的概念,而这个绝对的概念又是理性要进行先验判断所缺少不了的。这是原初的含义,那么“现在”的含义呢?它有了一些变化。传统的形式逻辑只是从人语词的概念这个角度来谈绝对,而“现在常常只是被用来指某物从自在事物本身来看待、因而在内部有效”,这就是我们刚才讲的,理性派哲学家经常利用形式逻辑的绝对概念来进行一些先验的判断,那么这个先验的判断现在经常地被用来指某物从自在之物本身来看待,就是指自在之物。就是从逻辑的角度看的绝对,我们把它扩展到自在之物。这个自在之物包括灵魂、上帝、宇宙等等,当然还包括一般的自在之物,比如这个桌子,它就有个自在之物。这个自在之物就是这个事物的绝对的本身,它的现象都是相对的,在与其他事物的关系中变化不定的,但它本身是绝对的,它绝对就是它本身。所以任何一个事物都有它的绝对性,这个绝对性不是对别的东西而言,就是对它自己而言的,是在它自身“内部有效”的。这种绝对性就体现在一个事物的绝对客观性,或者说绝对实在性。这个说法康德在前面也提到过,比如说自在之物的客观性是绝对的客观性,但是我们人所认识的客观性只是经验性的客观性,或者说经验性的实在性,它不是绝对的实在性。这个绝对的意思就是对于这个事物内部有效。形式逻辑上讲 $A = A$,我们也可以说这个杯子就是这个杯子本身,这个是没有任何怀疑的,我们可以承认。我们可以承认任何事物都有自己的自在之物,我们所认识的只是它的外部现象,它本身我们不能认识,但它本身是绝对的客体。我们只能认识它对我们所造成的影响,它与我们的直观所发生的关系,但它本身是不是就是在我们直观中所显现出来的那个样子,那是我们所不知道的。所以我们所认识到的客体只有相对的客观性,而没有绝对的客观性。所以,在这种含义上绝对可能的就意味着本身自在地(在内部)可能的东西,它实际上是我们关于一个对象至少能够说的东西。我们关于一个对象至少能够说什么呢?我们至少能够说它就是它,它有一个它本身,也就是它有一个自在之物。我们虽然不能认识这个自在之物,但它是绝对可能的,一个事物至少在内部绝对可能有一个自在之物。你不能认识它,但你不能否认这种可能性。所以关于一个对象,我们至少能够说出这一点,当然这只是一种可能性,我们没有认识它,而只能推测它、猜测它后面有个自在之物。自在之物也不限于某个经验中的事物,而且超出一切经验之外也有可能,比如说上帝,我们推测有个上帝存在,上帝存在是绝对可能的,灵魂也是绝对可能的。当然这只是一种推测,但是这种推测就上帝本身而言它是绝对可能的,只要你不想去认识它,不想从各种关系对它加以规定。这就是我们对于一个对象至少能够说的东西,我说它是“可能的”总是可以的,没有任何东西阻止我说它是可能的,所以它是“绝对”可能的。所以在这种意义上绝对可能性就意味着本身自在地、在内部可能的东西,所谓“在内部”可能,就是它只涉及它自己内部,不涉及任何与其他事物的关系。作为先验理念来说,它只涉及理念的所指,不涉及任何与经验事物的关系,如灵魂与肉体的关系,上帝与万物的关系,而只涉及它自己的自在的存在。但这只是我们关于一个对象至少能够说的东西,还能够说什么呢?至少这一点我们可以说,作为一种可能性你绝对无法否认。这是对于“绝对”一词的一种新的含义,那么下面还有另外一种新

的含义。相反,它有时也被用于指,某物在一切关系上(无限制地)有效(例如说绝对的统治),而在这种含义上绝对可能的就意味着在一切关系中任何意图上都是可能的,这又是我关于一物的可能性至多能够说的东西。也就是说,“绝对”这个词现在一方面被用来指一个事物本身内部的可能性,但另一方面也可以用来指某物在一切关系中的有效性。你可以说一个事物就是这个事物, $A = A$,张三就是张三,无可取代,这你可以说是绝对的,任何一个事物本身自在的内部有效性可以称之为绝对的;但是另一方面,绝对有时也被用于指“某物在一切关系上(无限制地)有效”,那么这个绝对的意思就不是单独一个概念它本身内部固有的有效性了,而是指某物在和一切事物发生关系的时候,它可以无限制地对任何事物都有效。“例如说绝对的统治”,普天之下莫非王土,率土之滨莫非王臣,这是绝对的东西,每一个都要受它的统治。这种意义上的绝对和前面那种绝对是相反的,不是就每个事物自身内部而言,而是就它与一切外部事物的关系而言。前面那种可以说是“小”绝对,后面这种可以说是“大”绝对。“而在这种含义上绝对可能的就意味着在一切关系中任何意图上都是可能的,这又是我关于一物的可能性至多能够说的东西”,“在一切关系中”就是对所有的事物的关系中,而“在一切意图上”,就是在任何方面。前者是指绝对的涵盖面,即绝对的广,无一遗漏,后者是指绝对的性质,即绝对的强,任何方面都要受它支配。前面那种个体的绝对可能性只意味着它自己对它自己的绝对性,它绝对是它自己,那么后面这种大的、整体的绝对性是指它对一切环节它都有效,对一切关系都绝对能够发生作用,所有的东西都绝对在它之下。这是“关于一物的可能性至多能够说的东西”。这两极,一个至少能够说的,一个至多能够说的,在当时是理性派哲学家和经验派哲学家各自坚持的绝对性立场。经验派经常坚持只说那种至少能够说的东西,你怎么能够说世界是无限的呢?你怎么能说世界上有自由呢?我只说我看到的或者能够看到的,那才是绝对可能的东西,不能看到的我就不说,我不能断言经验以外有什么东西是绝对可能的。相反,理性派就要从“至多”的方面去说,你老是看到什么说什么,那还叫哲学?哲学就是要超出能够看到的而去追究一切可能的东西,可以设想的东西,哪怕它是超经验的东西,我凭理性的推理能走多远就走多远,我就有可能推出一个作为所有的推理链条的最高条件的绝对的东西。所以这两派所提出的概念经常是要么“太小”,要么“太大”。例如理性派总是从“至多”能说的方面判断世界是有限的,这个“有限”概念对于世界来说就“太小”,或者说它就说得“太多”了,你怎么能够断言世界是有限的呢?反之,经验派老是从“至少”的方面说世界是“无限”的,因为我从来没有看到任何一个事物能够作为世界的限度。那么这个“无限”的概念对于世界来说就“太大”,或者说它就说得“太少”了,它只说出了我们凭借归纳所能得出的东西。但你怎么能够断言世界不会有一天到达它的限度呢?所以康德后面讲二律背反的时候经常提到,“世界”这个概念作为一个绝对的概念,不是“太小”就是“太大”。^①“太小”是因为你说得“太多”,把不该说定的都说定了;“太大”是因为你说得“太少”,留下的余地太宽泛。二律背反各执一端,有的执著于小的方面,有的执著于大的方面;有的执著于

^① 参看《纯粹理性批判》A487 = B515 以下,第402页以下。

个体本身的绝对,有的执著于整体的绝对。不管是执著于个体本身的绝对还是执著于整体的绝对,它们有一个共同的毛病,就是都把绝对的东西看作是自在之物的性质去加以推测,这就没有经验的标准来衡量了。哪怕经验派坚持经验的标准,它也是把这种标准看作同时是对于自在之物的衡量标准,它要凭经验去推测整个世界是怎么样的。所以这里打了着重号的地方,有“至少”、“至多”,还有“可能性”。为什么要讲可能性呢?因为超出经验之外的东西你只能用可能性来判断,并没有现实的知识。所谓绝对的东西肯定不只是涉及现实的、现有的东西,而是涉及到一切可能的东西,这是“大绝对”;或者涉及一个事物在一切个别的情况下所可能成为的东西,这是“小绝对”。一切先验的判断都是对于可能性的判断,都是在可能性这个基础上所作的判断,因为没有人能实实在在地看到上帝、灵魂或世界整体,所以只能推测。用什么推测呢?用“绝对”的概念来推测。所以这里讲的这些事物都是就它们的绝对可能性来说的。下面:现在这两种含义虽然有时会碰在一起,例如那在内部不可能的东西,在一切关系上、因而绝对地也会是不可能的,但在大多数情况下这两种含义是相距无限远的,我不能以任何方式推论说,某物自在地本身是可能的,因此它也就在一切关系上、因而绝对地是可能的。这两种相反含义上的绝对可能性有时也会碰在一起,例如在内部绝对不可能的东西在一切关系上也会是绝对不可能的,也就是说在消极的、否定的意义上是重叠的,这方面有相通的地方。内部不可能的东西在外部关系的整体上也将不可能,因为整体的可能性必须以每个具体的成分的内部可能性为前提,它是由这些具体的可能性所构成的。整体就是每个具体环节的总和嘛。每个环节不可能,那么总体也就不可能。小的不可能和大的不可能在这方面是一致的。下面讲“但在大多数情况下这两种含义是相距无限远的”。在消极的意义上可以说某物不可能的,那么在它的总体关系中也就不可能。但是能不能反过来讲,某物是可能的,就一定在总体关系中都是可能的呢?那就不一定了。在这种情况下这两种含义的绝对是相距无限远的,你要从一物的绝对可能的东西积极地推出它在一切关系上都是绝对可能的,这种推论是不可能的。这就是我们前面讲过的,形式逻辑的规律只是真理的消极条件,但不是积极条件或充分条件。你违背了它,肯定不是真理,但是你符合它,却不一定是真理。你不能因为在形式逻辑上 $A = A$,一个概念绝对地就是它所包含的意思,某物绝对地就是某物本身,就由此推出某物在与经验的关系中也绝对是它的概念中所包含的东西,从而推出对该物的某种“知识”来。我们不能由一物作为自在之物的绝对存在推出它在现实的经验关系中的存在方式。现实事物后面当然是有一个自在之物存在的,但那只是一个逻辑上的前提:因为有现象,所以必须有一个显现者,没有显现者的显现是逻辑上自相矛盾的、不成立的。正如先验自我也必须预设一个“我自体”的存在作为逻辑前提一样,因为先验自我的综合统一活动不可能没有一个“活动者”,一个活动的承担者。所以逻辑上“我思”必须要预设一个“我在”。同样,自在之物作为一个显现者有一种逻辑上的绝对可能性。但它不是一个认识到的东西,不能反过来从自在之物的存在来看待现象的各种关系的有效性,把这些关系都看作对自在之物本身的规定,因而都具有绝对的有效性。这就把现象混同于自在之物了。换言之,自在之物的绝对可能性并不构成对现象界的一切关系的“绝对统治”,这些现象只是由主体在接受自在之物的刺激之后

在经验中主动地建立起来的。所以这是两个相距无限遥远的概念,一个是自在之物本身的绝对存在,一个是这种绝对存在能不能对一切现象构成绝对的统治,把这些现象全都看作对它的某种认识或“反映”。理性派的哲学家往往热衷于作这种推论,从小绝对推出大绝对。灵魂的概念它不自相矛盾,我们就可以说它是不朽的,自发的,作用于肉体的,等等,但你不能把这些概念中的可能性用来解释经验现象;上帝的概念也是这样,就上帝的概念的所指而言,它是绝对可能的,但这种可能性并不是整个宇宙中现实事物的可能性的前提。以上讲绝对可能性,下面讲绝对必然性:的确,对于绝对的必然性,我将在下面指出,它决不是在任何情况下都依赖于内部的必然性的,因而没有必要与后者视为同等含义的。讲绝对的必然性就特别涉及到那些“先验判断”了,而绝对可能性还不一定涉及先验判断,它也可以涉及那些日常的经验意识,如朴素唯物主义,我们把事物本身看作是绝对客观的,我们的知识就是对它的反映。你认识它也好不认识它也好,它绝对地在那里,至少是有这种客观存在的绝对可能性。当然也可以涉及到上帝等等,如我们对上帝存在的可能性的一种推测,认为它绝对是有可能的。那么这里讲的绝对必然性,就要把这些东西绝对地推出来,那就不仅仅是推测了,而是要通过一个上升过程把无条件者从有条件者那里必然推出来。这就涉及到对于上帝、灵魂和宇宙整体的推论,而不是日常经验意识的断言了。那么“对于绝对的必然性,我将在下面指出”,“下面”是哪里呢?就是指后面的关于先验的心理学,先验的宇宙论和先验的神学的讨论。所有这些“辩证论”都是试图要从一个概念的绝对的内部必然性推出绝对必然的客观存在。“因而没有必要与后者视为同等含义的”,绝对的必然性不等于内部的必然性。上帝的概念必然包含存在概念,否则这个概念就自相矛盾了——这是它的内部必然性;但是上帝必然在我们之外存在,这就是绝对的必然性,这个是不能由上帝的内部必然性推出来的。这两个绝对必然性不能看做是同等的。下面:某物的反面^①是在内部不可能的,当然它的反面也就是在一切意图上都不可能的,因而它本身是绝对必然的;但我不能倒过来推出,凡是绝对必然的东西,其反面就是在内部不可能的,亦即一物的绝对必然性就是某种内部必然性;这一句是讲,如果有一个东西的反面是在内部不可能的话,它的反面也就是在一切意图上都不可能的,因而这个东西本身就是绝对必然的。比如说上帝的概念中绝对必须包含有存在概念,所以说它“不存在”的这个概念是不可能的、自相矛盾的,而自相矛盾的概念,放到哪里都是自相矛盾的。所以上帝概念是一个在内部绝对必然的概念。“但我不能倒过来推出,凡是绝对必然的东西,其反面就是在内部不可能的,亦即一物的绝对必然性就是某种内部必然性”,“倒过来”,就是说如果我先有了一个绝对必然的东西,我并不能把这种绝对必然性归之于它的内部必然性,而很可能这种绝对必然性是由于从有条件者一直推到无条件者这种外部关系而得到的,所以这个绝对必然的东西就必须把它的必然性涵盖于整个总体之下的每一个环节,而不能满足于它的概念本身的自满自足的内部必然性。这里我们可以以上帝存在的本体论证明做例子,上帝概念当然是一个本身绝对必然的概念;但如果我们把上帝不是仅仅当作一个内部绝对必然的概念,而是也

^① 原译作:“内部必然性的反面……”,不妥,此处代词 *dessen* 并不特指“内部必然性”,而是泛指。

要当作一个现实客观的绝对必然的存在,那么我们却不能“倒过来”,说这种绝对必然的客观存在的根据只是由于,它的不存在或者它的“反面”是在这个概念内部不可能的,是违背这个概念的内部必然规定的。因为,即使上帝概念内部有绝对必然性,我们也不违背它的这种内部必然性,它也仍然可能完全没有我们所要证明的那种绝对必然的客观存在,因为我并不是绝对必然地要相信上帝这个概念本身的客观性的,只要我取消上帝概念,它的绝对必然的客观存在也就连同它的内部概念的绝对必然性一起被取消了。当然设想一下,假如你采取某种别的途径真地证明了上帝绝对必然的客观存在,那也就证实了上帝的概念内部确实包含有客观存在。而且这种客观存在也就会是以上帝概念本身不包含自相矛盾为前提的,这是这个证明的消极的条件,因为我们不可能去证明一个自相矛盾的概念的客观存在。但你不能把它的客观存在的绝对必然性的证明根据仅仅归之于这个概念的不自相矛盾,要证明这一点,还必须有另外一些办法,例如从现有的有条件的客观存在者去推出条件序列的总体,就像对上帝存在的“宇宙论证明”所试图做的那样。当然这一尝试是永远也不可能完成的,但至少表明本体论证明的不可能,因为它把一物的绝对必然性等同于它的概念的内部必然性了,也就是把绝对的两种含义弄混淆了。这就是康德在后面批判有关上帝存在的各种证明以及宇宙论的第四个二律背反时所讲的道理,我们要联系起来看才能明白康德的意思。所以一个能够作为一切有条件者的最高条件的东西的绝对必然性是不同于这个东西的内部必然性的,它必须是一种外部必然性,即必须对一切有条件者实行自上而下的“统治”,与它们发生现实的关系,而不是停留于自身概念的抽象的内部就能够实现出来的。因为这种内部必然性在某些情况下是一个很空洞的说法,我们不能把它和起码的概念联结起来;相反,一物在一切关系(对所有可能性的关系)上的必然性这个概念就带有一些完全特殊的规定性。“内部必然性在某些情况下是一个很空洞的说法”,在哪些情况下?就是当我们要寻求一种现实的必然关系的情况下,当我们要为一切相对的东西寻求一种绝对必然的根据的情况下,那么内部必然性只不过是一种对外部关系的漠不相关性。“我们不能把它和起码的概念联结起来”,它只是一种分析的必然性,而不是综合的必然性,所以它对于我们要证明的东西没有任何作用,它也不能给我们带来任何知识。相反,如果是对一物对一切可能的关系上的必然性加以证明,那么这种必然性就必须“带有一些完全特殊的规定性”,就必须不是从一物的抽象概念内部中,而是从它与另外的事物的条件关系中去寻求,就像宇宙论的第四个二律背反和对上帝的宇宙论证明所做的那样。这样一种“绝对”的概念就是下文所讲的“扩展了的含义”的绝对,而不再只是一个概念内部的绝对性而言的绝对了。而这种扩展了的绝对是很具体的,它带有一些特殊的规定,它一旦被认可就有很特殊的作用。例如“充足理由律”作为一条必然规律对于指导我们的特殊的自然科学研究都有具体的作用,凡是有任何一个事物存在,你就可以根据这条规律去追求它的充足理由,甚至可以去追求全部条件系列的总体,追不追求得到是另一回事,但它至少有一种“调节性的”作用。最后这句话是一个总结了:既然丧失一个在思辨的人生智慧中有大用的概念对于哲学家来说永远不可能是无所谓的,所以我希望,将这一概念所依赖的那个术语加以规定和仔细保存,这对于哲学家也不会是无所谓的事。“在思辨的人生智慧中有大用的概念”就是一些

带有“绝对”性的先验的理念,它们都是一些范导性的理念。“在思辨的人生智慧中”就是在科学中,“思辨的”是指理论认识的,不是在具体的一门科学领域中,而是在思辨的“人生智慧”中,即在全部科学思想和科学精神中,这些先验理念都是有大用的,它们可以引导科学完成一个“自然形而上学”的体系。但这些先验理念“所依赖的那个术语”,就是“绝对”这个术语。所有的理念都是“绝对”的理念,所以我们首先要把“绝对”这个概念的几种含义搞清楚。“绝对”它有好几种含义,一个是它的“原初的”含义,是在逻辑上来讲的,有关语词相互之间的关系;再一个,在“现在”它常常被用来指自在之物,是从事物本身的内部有效性来看的,这就把一种逻辑上的关系变成了一种认识上的关系;最后,“现在”还有另外一种含义,就是在一切关系上都有效的,比如说“绝对无条件者”,绝对无条件者是一切有条件者都逃不出它的范围的。除了第一种含义以外,后面这两种都是一种混淆,都是把绝对从它的原初的逻辑含义转用到自在之物上了,要么针对自在之物的个体,要么针对自在之物的全体。针对自在之物的个体,那些就是一种独断的断言,最终会导致对科学知识的怀疑论;针对全体,那就是一些“幻相”,得出有关灵魂、上帝和宇宙整体的一些伪科学。所以这都是企图利用绝对的消极的逻辑意义得出一些积极的认识论的结果来的做法。这些内容康德在这里只是一种提示,他要你去猜,要你看了后面的以后再回过头来看这里,才会明白。为什么不预先说明?康德也有他的苦衷,因为有些问题在这里讲不清楚,一讲就会陷入无休止的纠缠,只有等到后面才一步一步地澄清。所以这一段讲得这么晦涩他也是没有办法。

前面讲了“绝对”这个词的三种含义,一种是逻辑的,一种是事物内部有效的,一种是在事物与其他事物的关系中有效的,也就是扩展的。康德所要讨论的是这第三种含义的绝对的概念,用这个词来表述绝对无条件者。所以他说:因此我将把绝对的这个词在这种扩展了的含义上来使用,并把它和那种只是比较而言的、或只是在特殊考虑中的有效性相对立;因为后者是限制在诸条件之上的,前者则是无限制地有效的。“绝对的”这个词“我将把”它,也就是后面他所使用的这个词都是在这种意义上说的,“在这种扩展了的含义上来使用”,就是在第三种含义上来使用,所谓“绝对的”就特指那种将一切有条件者都规定在某种绝对关系中的无条件者,“并把它和那种只是比较而言的、或只是在特殊考虑中的有效性相对立”,就是与第二种考虑相对立。第二种考虑是指的一个对象的内部有效性,任何一个对象、一个某物从自在的本身来看都有它的有效性。这种含义康德在这里是不用的,而且把它和那种扩展的有效性对立起来,严格区分开来。这种内部的有效性它只是比较而言的,只是对它自己而言的,对另外一个某物就不一定有效了。所以它的有效性只是在它自己的这种特殊考虑中才有效的,任何一个某物它都绝对地是它自己。但是这没有用啊,因为这样的某物总是“限制在诸条件之上的”,它的内部绝对性只是相对的绝对性,而不是绝对的绝对性。第三种绝对则是绝对的绝对性,它的有效性不仅对它自己有效,而且是“无限制地有效的”。例如一个杯子也可以绝对地是它自己,它有一个自在之物;但这个本身绝对的自在之物也是一个有限物,它只是杯子现象的逻辑前提,而不是任何其他现象的逻辑前提,我们只有把它归于这个杯子它才有效,对其他的东西它就是无效的。又如,上帝的概念本身

绝对就是它这个概念,不会是什么别的概念;但是要体现上帝概念的扩展了的绝对性,就必须把上帝解释成万物的充足理由或最终条件,这就不是单凭这个概念的内涵所能达到的了。上帝概念本身再怎么绝对,我也可以没有上帝概念,或者不谈这个概念,所以这个本身是绝对的概念还是限制在我想到它或谈论它这个条件之上的。这些单个孤立的观念都是受限制的,只有从有条件者推到无条件者的那个无限序列才是绝对不受限制地有效的。一个无条件者本身如果只是一个最高项,那它的绝对性也只是相对于这个无限序列而言的,它的“最高”就是比所有那些项都高,而不是仅仅因为它本身包含一个“最高”的概念。是因为它现实地对那些项起了作用,构成了它们之所以可能的条件,所以它才对所有其他项都是真正“绝对”的。当然这种绝对的无条件者本身也是一种自在之物,它与那种具体事物的自在之物有共同之处,就是都是不可认识的;但也有它的特殊之处,就是它要由一个从有条件者到无条件者的无限追溯而推出来。当然事实上推不出来,但作为一个先验的理念,它是含有这个意思的。这就是康德所要谈的扩展了的“绝对”,是与前面两种绝对完全不同的。

下面就说得比较明确了,事情变得单纯起来,就是只在这种扩展性的含义上来讨论“绝对”的概念。于是,先验的理性概念任何时候都只指向在诸条件综合中的绝对的总体性,并且除了在绝对的、因而对一切方面的无条件者那里之外,永远也不会终止。^①就是说,先验理念所指的那种绝对性只是“在诸条件综合中的绝对的总体性”,首先把这一条限定了,不是什么逻辑上的、分析性的绝对性,而言扩展性的、综合性的绝对总体性。这种绝对性不是指向某物的自在之物本身,而是指向它与一切其他事物的条件关系,它是一种无限的东西,实际上没有终点,但是我们可以作为一个理念预先想到它的终点,设想一个目标。设想一个目标有什么意义呢?它可以超越我们现在的现成的有条件者,使我们能够向更高的方向努力。所以先验理念总是指向这样一个绝对的总体性的,但这个绝对的总体性并不是现成的东西,而只是一个方向,它是预先设想一个目标在那里,却永远追求不到,只是这个方向是绝对的。下面:因为纯粹理性把一切都委托给了知性,后者首先与直观对象、或不如说与想象力中的直观综合发生关系。前者则只给自己保留了在知性概念的运用中的绝对总体性,并试图把在范畴中所想到的这种综合统一延伸出去直到绝对的无条件者。这个我们前面已经讲到过了,理性委托知性去跟经验打交道,它不直接跟经验的东西打交道。纯粹理性的超越性比知性更高,知性的范畴已经是先验的了,但是这种先验只是先于经验,还没有超越经验,所以它不是超验的。而纯粹理性是超验的,它比知性更高一层次。知性你给我去构成经验的知识,然后你到我这儿来报到,所以纯粹理性是让知性“首先与直观对象、或不如说与想象力中的直观综合发生关系”,等它构成知识以后再把绝对的总体性加之于它。想象力,我们在前面提到,一切综合都是想象力的作用,知性只不过是把想象力的这种综合带到统一上来而已。所以知性的作用其实不是综合,而是“综合的统一性”。所以严格说来知性

B383

^① 原译作:“并且永远也不会终止,除非在绝对的、因而对一切方面的无条件者那里。”此句文字读来很别扭,改一下更顺一些。

不是直接与直观对象打交道,而是与想象力对直观的综合作用打交道。对此我们可以参看前面 § 10 的那一段,即第 120 页下面一段。想象力的直观综合构成的就是所谓“图型”,即想象力对时间的先验规定。知性就是通过这种图型而与直观对象打交道的,而不是直接跟直观经验的材料打交道的。“前者”,也就是纯粹理性,“则只给自己保留了在知性概念的运用中的绝对总体性”,它把与直观对象打道的事都交给知性去做了,剩下来所要做的就只是用绝对的总体性来引导知性概念的运用,使这种运用日益趋向于完备和一贯。知性概念的运用也就是范畴的运用,所以这就是“试图把在范畴中所想到的这种综合统一延伸出去直到绝对的无条件者”。范畴所起的作用不是综合,而是综合统一,那么理性就把这种综合统一“延伸”出去,把它加以扩展。这个综合统一已经完成了,但是它还有待于延伸,它已经是知识了,但这个知识和其他的知识是不是还有一种统一关系,是不是还有新的知识有待于沿着这样一条线索去扩展去寻求,这就是理性的理念所起的一种督促作用,督促知性把它的范畴的统一性延伸出去,一直延伸到绝对的无条件者。当然这种延伸还是在知性已经形成了知识的基础上所做的扩展。因此我们可以把这种统一性称之为诸现象的理性的统一性,正如在范畴中所表现的那种统一性被称为知性的统一性一样。理性的统一性就是把知性的范畴的统一性加以延伸,一直延伸到绝对无条件者的统一性。这种统一性还是“诸现象的”统一性,因为知性所获得的所有的知识都还是现象,而理性对这些现象的统一性也还是现象的统一性,而不是别的东西的统一性。“正如在范畴中所表现的那种统一性被称为知性的统一性一样”,在范畴中所表现的统一性,就是知性通过范畴来表现的统一性,知性最重要的功能就是统一性功能,还不仅仅是综合功能;当然它要综合,但还有统一,光有想象力的综合还是盲目的,还不能够把综合的东西统一起来构成知识,只有知性才能借助于范畴做到这一点。这两句话是一种排比,不一定有内在的关系,但也可以理解为有内在的关系,就是理性的统一性从哪里来的呢?就是从知性的统一性中延伸而来的。知性本来就有统一性,但是这种知性的统一性沿着它自身的这种统一性倾向把它延伸下去,延伸到直到不能再延伸,这种是理性的统一性了。知性中也有一个“全体性”范畴,那么我们也可以把理性的这种统一性看作是知性的“全体性”范畴引向“绝对”而来的。任何一个知识中都有其“全体性”,但这种全体性还不是绝对的,你必须还收集些什么这个知识才完全了,我们通常也这样讲。知性的全体性总是有条件的,理性的全体性或总体性就是无条件的,再没有什么需要补充的了,绝对的全体性就是绝对完备的知识。这样一来,理性就只和知性的运用发生关系了,就是说,不是就知性包含可能经验的根据而言(因为诸条件的绝对的总体性由于没有任何经验是无条件者,而不是可以用在经验中的概念),而是为了要给知性指定某种确定的统一性的方向,理性和知性发生关系也就是和知性的运用发生关系,知性已经构成了知识,这个理性不管,也管不着,它要管的是知性在运用中必须有一定的方向,使这些知识构成一种连贯的统一链条。所以理性“不是就知性包含可能经验的根据而言”与知性发生关系的,知性使经验得以可能,在这方面理性没有发言权;而是就给知性指出方向而言,它只是给知性提供诸条件的绝对总体性,这种绝对总体性不能具体地用于经验知识中,因为任何一个经验知识也不可能是无条件者,但有了这个总体性在前面引路,知性就可

以不断地向这个方向努力。所以理性的理念不是可以用在具体经验知识上的概念,而是一个调节经验知识的概念,在知性已经形成知识以后给知性提供一个运用的方向。知性多次运用时,这一次的运用和下一次的运用有什么关系,朝哪个方向用力,这是知性不去考虑的,它只考虑这一次完成经验的综合统一就够了,但是它应该有一个大方向,否则这些知识虽然形成了,但却杂乱无章,不成体系,把握起来也很麻烦,很繁琐。所以必须要有一个长远的考虑,所有的知性知识应该有一个统一性的关系。他说:知性对此是没有任何概念的,而理性则要超越到把每一个对象方面的一切知性活动都总括在一个绝对的整体之中。这个统一性方向知性是不管的,它就事论事,面对经验性的材料加以综合统一,完成任务就了事,只管理头拉车,不管抬头看路。理性则登高望远,这个车要拉到哪里去,由它来统一。所以“理性则要超越到把每一个对象方面的一切知性活动都总括在一个绝对的整体之中”,“绝对的整体”打了着重号。理性要超越到什么地方去呢?超越到把“每一个对象方面”所体现的知性活动都总括起来,不是总括对象,而是总括对象所体现的知性活动,把这些知性活动全部都总括成一个绝对的整体。所以纯粹理性概念的客观运用任何时候都是超验的,而纯粹知性概念的客观运用按其本性任何时候都必须是内在的,因为它只是局限于可能经验之上的。这句话可以说做了一个总结。纯粹理性概念,也就是先验理念,如果它要在客观上加以运用,那么它任何时候都会是超验的,因为它不可能在经验中找到它的对应物的,这时候你还想要把它当作一个客观的对象看待,那么这种运用就只能是超验的,这里“超验的”运用是带有贬义的,意思是说,它是会落空的。这时候它的正当的运用只能是主观的运用,即对知性的知识进行一种调节性的运用。但理念既然是“先验的”理念,它就是指向一个超验的对象的,因为“先验”的意思就是要指向有关对象的知识的,这个对象既然不是经验对象,那就只能是超验对象。但是如果你把这个超验的对象当真,以为它真的是一个客观的认识对象,可以通过先验的理念来认识这个超验的对象,那你就把这个先验理念理解为一个超验的理念了,也就在对理念作一种客观的运用,而这种运用由于没有任何可能的经验的内容,它也只能是一种超验的运用。因为它跳出了一切经验材料之外,它就不是运用于这个经验序列之中,而是运用于经验的序列之外。它可以运用于这个序列之中,那个就是前面讲的理性的逻辑运用,从有条件的东西去寻求无条件的总体,这样来引导知性的知识。但这种运用只是主观的原则,所以它还是内在的运用,没有超出可能经验的范围。先验理念本身当然包含有客观的意义,上帝、宇宙等等,都被当作客观的。但如果你真正把它当作客观的来认识,那就是把它们作了一种客观的运用、超验的运用。而如果你只是把它们用来引导我们构成知识的体系,那就是一种主观的运用,它只是为了我们的方便,能够用最少的规律来把握最多的现象,所谓“节约律”,或者叫“思维经济原则”,就是尽量用理性把那些杂乱无章的知识贯串起来,这就是内在的运用。它没有超出整个现象界的范围,去对它所使用的理念认真地看作是客观的东西,乃至追求某种另类的“知识”,构成某种伪科学。这样做在认识论上是没有结果的,但是又是免不了的,因为它这个理念的概念本身已经包含有超验的含义。但是你不要把它当真,你把它姑妄言之,当作一个主观的手段,一种对已有知识的范导作用,那么它是有效果的,它就不是空的了,而是和知性结合起来,使知性的知识更加

完备了。但是这不是客观的运用,客观的运用就是你把它当作一个客体来把握,这种客观运用任何时候都将是超验的。但理性本身就是靠它的理念中有这种超验的含义才能起一种范导作用,它要超越到经验范围之外去,所以它才能范导经验之内的知识不断前进,如果没有这种超验意义,它的范导作用也就表现不出来了。“而纯粹知性概念的客观运用按其本性任何时候都必须是在内的,因为它只是局限于可能经验之上的”,这是理性理念和知性范畴在客观运用上的区别,一个是超验的,一个是内在的,内在的就是局限于可能经验之上的。理性的理念也可以有内在的运用,这种内在运用和知性的范畴的内在运用还不太一样,它不是直接的内在运用。知性是直接的内在运用,理性是在知性的内在运用的基础上的运用,所以是间接的内在运用。另外理性的内在运用是着眼于现象的整体,知性的内在运用则不考虑整体,只是就事论事的。最后,理性的内在运用只能是主观的,不能增加知识,只能调节知识;而知性的内在运用则是客观的,能够获得或构成客观的经验知识。

下面这一段很长,也很重要,大家要看仔细。前面讲到了先验的理念在认识论方面的作用就是要构成知识体系,知性已经获得了知识,但是这些知识相互之间还没有内在的关联,还没有形成体系,自然科学应该是一个体系,每一部分跟另一部分应该有关联。而这一工作是由理性来做的,理性不直接跟经验知识打交道,而是跟知性的运用打交道。所以这是理性的一种内在的运用,但是这种内在的运用不是客观的,它是主观的。前面讲到理性的“逻辑运用”和“纯粹运用”,逻辑运用是主观的,是运用推理来构成一个连贯的体系的,因此它在把这种逻辑运用引入到知识中来时,最终要依赖于理性的纯粹运用给它提供一个总体性的理念。但这种在总体性之下的连贯性绝不是知识本身的固有结构,而只是我们对知识的一种方便的把握和引导。这个总体性不是客观存在的,如果你把它当作客观存在的对象,那你就是在对理念作一种超验的运用。这就是前面康德给我们讲的道理。先验理念是很复杂的,大家慢慢地看。我把理念理解为一个必然的理性概念,它在感官中是不能有任何与之重合的对象的。所以我们现在所考虑的纯粹理性概念就是先验的理念。^①为什么是一个“必然的”理性概念?它既然在感官中没有与它重合的对象,它为什么又是必然的呢?因为它是先验的。理念是一种先验的理念,所谓先验的理念就是先于经验我能够提出来,并且能够先于经验而看作是有关对象知识的可能性的。那么我为什么能够先验地提出来呢?因为我有理性,我就必然能够先验地提出来,哪怕没有任何与之重合的经验对象,但是我根据理性,一定要说所有的对象都必定有个总体性。一个人如果没有理性,那就只能听之任之了,见到什么是什么了,但是我有理性,我就必然会提出这样一个理念,就是我看到了这么多的经验对象,但是我马上会想到它们必然有一个无条件的总体。每一个都是有条件的,但是我想到它们的总和,它们的序列的总体,应该是没有条件的。这是理性发自它的本性、由它的“纯粹运用”所提出来的概念,所以他这里讲这是一种“必然的理性概念”。下面讲,“所以我们现在所考虑的纯粹理性概念就是先验的理念”,就是它先于经验而能够由纯粹理性自行提出来

^① 原译作“超验的理念”,属于误译,兹改正。

的,是由理性的“纯粹运用”所提出来的。那么,这种先验理念有三个层次的含义,首先,它们都是纯粹理性的概念,因为它们把一切经验知识都看作是由诸条件的绝对总体性所规定的。它们都是由纯粹理性本身在它的“纯粹运用”中所提出来的。理性的逻辑运用它不管它的概念来自于何处,它只管进行逻辑推理,这种运用我们在日常经验中也经常用到,用三段论推理来推出某个结论,但它的大前提、小前提的概念都是给定的,你给我一个概念我就可以用三段论来操作,但是这些概念是什么它不管。但是理性的纯粹运用就要考虑这些概念了,这些概念必须要是从纯粹理性本身中发源的,而不是任何别的地方来的。这就是“纯粹理性的概念”了。为什么说是纯粹理性的概念呢?“因为它们把一切经验知识都看作是由诸条件的绝对总体性所规定的”,就是说经验知识本身已经给予了,但是我从纯粹理性的角度把所有这些经验知识、感性对象,都看作是受一个绝对的东西所规定的。那么这种绝对的东西的概念只能来自于纯粹理性,在感性经验中我们谁能看到它呢?谁看到过“宇宙”吗?我们只看到宇宙中的东西,我们看不到宇宙。但是纯粹理性它就可以把所有宇宙中的东西都看做由这个宇宙整体已经准备好了的条件所规定的,“充足理由律”嘛,一切存在的东西都有它的充足理由,如果没有充足理由,或者这个理由不充足,那么这个东西就不会存在。那么它既然存在了,我们就可以想到,它肯定有一个充足理由,肯定有一个理由的绝对总体性。但是这个绝对总体性也不可能从经验中找到,你只能从现有的东西去推测它之所以可能的条件。有条件者给予你了,你马上可以想到它肯定有它的条件,而条件又有它的条件,缺了一个,它就不会在这里存在了。所以这样一种推理是纯粹理性推出来的,它把绝对的总体性看作是我们眼前一切经验对象的条件,一个绝对的条件、无条件的条件。这是我们从有条件的东西上升到条件的条件,直到无条件者的绝对条件,这样一种考虑就是纯粹理性的考虑。下面讲:它们不是任意虚构出来的,而是由理性的本性自身发出的,因而是与全部知性运用必然相关的。这种理念不是虚构出来的,而是理性的本性自发地产生的,凡是一个有理性的人,他看到一个经验对象,自然就马上会想到它是有条件的,想到它的全部条件都是被给予了的,从而想到一个绝对无条件的条件序列也是被给予了的,这个序列的总体性就是先验的理念。理性的本性就在于对任何事物都要问一个“为什么?”你给了他一个回答,他还要再继续追问:“那又是为什么?”一直问到无法再问为止。小孩子就有这个特点,在小孩子那里已经有了理性的萌芽,就喜欢穷根究底。所以理性的本性自身就会发出一个问题,“何以可能?”凡是有理性的人都会这样追问,从有条件的东西追到无条件的绝对总体,最终引出一个理念来。“因而是与全部知性运用必然相关的”,因为要追一个总体,这个总体每一部分都是由知性综合得来的,知性不断地在获得这个知识那个知识,理性则是与知性的全部运用必然相关的,所有这些知识的全部知性运用必然要与一个理性的理念相关,这个理念就是要对知识的全部运用加以处理。当然这些“全部”运用还没有完,还在进行中,但理性可以预先对它们的总体加以思考,加以统一。这是理性的内在的运用,是用来统一知性的全部经验知识的,它没有超出经验范围之外。但是理性除了这种运用以外还有另外的运用,所以下面讲:最后,它们是超验的,是超出一切经验的界限的,所以在经验中永远不会有有一个和先验理念相符合的对象出现。“最后”就是在前面两句话所讲的

情况之后,即理念一方面是先验的,但另一方面它们又是发自理性的本性的,这是两个层次。这里是第三个层次,就是这些理念又是“超验的”,没有任何经验对象能够与之相符合,所以如果要把它们视为具有客观对象的话,那么这种对象肯定只能是超验的对象,而这种对象是我们完全不可能认识的。先验的理念在知识中虽然有内在的运用,但这些先验的理念本身却是超验的。先验的理念和超验的理念有什么区别?在这里实际上它们是一个东西,但是它们的含义有所不同。先验的理念还是要运用于认识中的,我们有关经验知识、经验对象的知识究竟是怎么样的,这些理念能够把它们引向一个更高的统一。所以先验理念意味着在认识论中具有一种引导作用。但是超验的理念就不同了,它不是指这个理念在认识中运用的性质,而是指这个理念本身,它的内容,具有超验的性质,它是指向一个超验的对象的,但是这种指向并不是认识,而只是它的意向。任何先验的理念都具有超验的性质,超经验的性质,它的内涵、它的所指是超出一切经验的,没有任何经验的对象能够与它相符合。这是先验理念本身的性质,那么这种性质在先验理念运用于我们的内在的知识时要起作用,就是说它的超验性在它的内在运用中要起作用,因为它超经验啊,正因为它超经验,所以它能够先验理念的内在运用时起一面旗帜的作用。有了这个理念,就有了努力的方向了,你们都往这个目标去努力。所以先验理念在它的内在运用时实际上是依靠它的这种超验性在起作用。当然超验理念如果不是用在内在的方面,而是单独来看,那么它本身还可能有另外的运用,下面还要讲到。所以它是超验的,这是讲它本身的性质,是超经验的,而且不能够运用于经验视域之中。先验的和超验的之间的区别就在这里:先验的也是超经验的,但是它必须用在经验之中;超验的是超经验的,却不能用在经验之中,除非作为先验理念的一种性质来起一种引导作用,但却不能把它本身的涵义当真。下面讲:如果我们举出一个理念,那么按照客体(即当作具有一个纯粹知性对象的理念)来说它,我们就说得太多,但如果按照主体(即就其在经验性条件之下的现实性而言)来说,就恰恰因此而说得太少,因为这个现实性作为一个极大值的概念,永远也不能与之重合地具体给予出来。如果我举出一个理念,比如说“宇宙”,如果我把它当作一个客体、一个“纯粹知性对象”来看待,我们就说得太多了。因为纯粹知性对象它只是一个思维的对象,即“先验对象”,这个先验对象虽然要求我们对它加以认识,但在它还没有经验的内容充实之前它本身是空的,是不能认识的,我们可以思考它,但不能对它说出任何东西,或者说,我们对它说的任何东西都“太多”,都超出了这个概念本身的范围。我们自以为能够凭我们对这个对象的先验概念来获得对它的知识,但其实是一种幻相,是非法的。所以如果你把宇宙这个理念看作是一个客观的认识对象的话,那你就越界了,你可以思维这个宇宙,但绝对不可能认识宇宙本身。你不能把它当作一个客观对象来规定,例如说宇宙是有限的,它最终是由不可分的东西构成的,这些判断都是说得太多了,因为你还没有在经验中穷尽整个宇宙,没有看到的东西就不要乱说。宇宙不过是你主观用来思维这个无穷的经验序列的理念,你把所有这些事物、万物都看作是在这个宇宙之中的,都是由这个整体的宇宙决定、以它为绝对条件的,没有这个最终条件总体,连一根头发也不会掉下来。但这只是你主观上的一个必要的设定,是为了把你所有的知识构成一个整体,你却不能够把它本身当作一个对象来把握,否则你就超出了一切可能经验

的范围,说了你根本不可能知道的东西。“但如果按照主体(即就其在经验性条件之下的现实性而言)来说,就恰恰因此而说得太少”,就是说,如果反过来,我只说我知道的东西,我现实地认识到一点经验知识,我就说一点,其他的我就不说,那又说得也太少了。这样一来,宇宙的总体性就根本不可能去设想了,而“宇宙”这个概念也就失去意义了。比如说,我们说宇宙是“无限的”,其实我们根本不能说它是无限的,只能说它是“未定的”,因为我们在经验中确实没有定下它的限度。那么我们这样说就说得也太少了,因为我们连“宇宙”这个概念都取消了。宇宙这个概念本来就是要用来规定一切经验对象的总体的,现在你说它是“未定的”,就意味着它的总体还没有规定,既然尚待规定,它就还不是“宇宙”。所以你用这种方式来说“宇宙”这个理念,那你就“恰恰因此而说得太少”了。“因此”,这个“此”就是说它恰恰是同一个理念,你在说同一个理念,同一个理念作为客体看就说得太多,作为主体看则又说得太少。超验地看它就越界了,产生出幻相;内在地看它又不甘心,它的超验的含义又没有得到真正的实现,只是被假借来指导现实的经验知识。但你要想用这些经验知识来对这个理念本身下判断,它又远远不够,因为理念是一个极限概念,一个最大值。而现实性“作为一个极大值的概念,永远也不能与之重合地具体给予出来”,现实性永远不能成为极大值,不能与极大值重合,因为没有任何经验知识能够当得起这个理念,只有它们的无限的总体性才有这个资格,而这个总体性恰好又是超经验的,不具有现实性。这里就有一个两难了,如果我们把理念当作客观的,我们就说得太多了;但如果当作主观的,我们又说得太少。这里我们可以结合前面208页中间这段话来读,在那里康德讲到,“绝对”这个词就自在的事物本身的内部有效性来看,是“我们关于一个对象至少能够说的东西”;而就某物在一切关系上无限制的有效性来看,却是“关于一物的可能性至多能够说的东西”。^①这种“至少”和“至多”的关系对应于我们这里涉及到的“太少”和“太多”的关系。当我们对一种经验知识的内部有效性加以肯定时,我们绝对可以说它就是它,这是我们关于一个经验对象至少能够说的,不会有错,但这未免说得太少了;但是当我们涉及到这个经验对象与其他作为条件的经验对象的关系的无限总体性时,我至多能够说这个总体性是“绝对的”,除此而外再也说不出什么了,再说什么就太多了。这两种态度是经验派和理性派各自所采取的立场,经验派总是把理念理解得太少,理性派则总是理解得太多。经验派其实已经把理念取消了,用不着理念了,理性派则把理念扩展到认识论之外去了。经验派并不把理念当真,只是当作一种权宜之计,而理性派则把理念当真了,把它的内容当作真的是一个客观对象了。经验派在这方面有它的合理之处,把理念仅仅当作一个词,一个“工作假设”,这就能够指导科学研究而又不至于推出伪科学来。但是理念在这里没有被认真对待,他们忽视了理念本身另外有一番意义,即悬置知识而为信仰留地盘的意义。在这方面理性派倒是提供了这种意义的可能,虽然他们引出了幻相,但也在另一个领域里即实践的领域里有他们的启示。理念除了在认识中有一种调节性的作用以外,还在实践领域里有一种超出一切经验范围之外的本性。这种关系一直到今天还是这样,现代的经验派一般不采取“宇宙”这样的理

^① 参看《纯粹理性批判》A324 = B381,第277页。

念来表述经验知识的序列,认为这样的概念是空洞的,无意义的,要“拒斥形而上学”,只说我们绝对能够说的东西;理性派则强调这些形而上学概念本身在科学知识之外的用途,以及整个科学知识所趋向的绝对目标。康德认为,正因为先验理念超出一切经验知识,所以它能够指导一切知识,就此而言理性派是对的,经验派则把理念的作用理解得太少;但是你不能把这种理念本身也当作是一种知识,只有经验知识才是真正的知识,就此而言经验派是对的,理性派则把理念的作用理解得太多了。当然这里的“太少”和“太多”都是对于认识论而言的,如果不限于认识论,那么理性派对于理念的理解并不是“太多”的问题,而是把不同的理解混为一谈了,即把理念的那种本来并不是用于认识的含义、即实践上的含义混同于认识含义了,或者说,把超验的含义混同于先验的含义了。而经验派在这方面也不是对理念的理解“太少”,而是根本没有理解到理念本身的真正含义,即在实践方面的超验含义。下面讲:既然这个极大值单纯在理性的思辨运用中^①本来就是全部意图,并且,既然对一个在实行中毕竟永远无法达到的概念的逼近与把它当作好像完全是虚设的正好是一样的,所以关于这样一个概念人们就说:它只是一个理念。就是说这样一个理念,这样一个极大值,理性在思辨运用中的全部意图就在于追求这个极大值,追求一个最完备的知识,在认识论上就是这样,仅仅是为了追求知识的最大值,理念在这里没有其他意图和作用;下一句是与前一句并列的:“既然一个在实行中毕竟永远无法达到的概念的逼近与把它当作好像完全是虚设的正好是一样的”,这与前一个条件结合起来看,即一方面这个理念的意图是追求知识的极大值,而另一方面,在实行中这个极大值又是只能逼近而永远无法达到的,就好像它是虚设的一样。鉴于这两个前提,“所以关于这样一个概念人们就说:它只是一个理念。”一个在认识论上形同虚设的理念当然会受到人们的轻视,你花那么大的力气去设定一个理念,宇宙也好上帝也好,灵魂也好,你的意图是要获得完备的知识,而其实又获得不了,所以它“只是”一个理念而已,你先验设想出来的一个理念不等于知识。所以经验派要拒斥形而上学,形而上学不是知识,只是理念而已。直到现代实证主义、科学哲学都是持这种观点。于是,这样一来人们可以说:一切现象的这个绝对的整体只是一个理念,因为,既然我们永远也不能构想出它的形象,那么这个整体就仍然还是一个没有任何答案的问题。这两句话都是针对经验派的,经验派把理念看作“只是理念”,既然它不能够获得知识,它就是一种虚设。所以说“一切现象的这个整体”,它本身并不是现象,而“只是一个理念”,因为“既然我们永远也不能构想出它的形象”,宇宙、上帝、灵魂都无法构想它的形象,谁也没有见到过它们,“那么这个整体就仍然还是一个没有任何答案的问题”,你可以把它们当作一个目标去追求,但不可能有任何答案。不可能有答案你还去追求什么呢?这是一般经验派所持的观点,它必然会使他们对知识的整体性追求失去信心。这就是经验派对理念的作用的一种贬低。经验派所作的这种贬低在一个意义上是对的,是限制理念作超出它的能力之外的运用,批判了理性派试图通过理性的推理而得出超出经验之上的超验知识的企图。但是下面话头一转:相反,如果在知性的实践运用中整个说来唯一关注的只是按照

^① 原译作“这个在理性的思辨运用中的极大值”,经学生提议改之,似更清晰。

规则的实行,那么实践理性的理念就总是可以现实地、虽然只是部分地具体给予出来,它甚至是理性的任何实践运用的不可或缺的条件。这句话有些背景。他说“相反”,有什么相反呢?就是与经验派的主张相反,经验派认为理念在认识论中完全没有现实的作用,所以它只是一个理念,而不是知识,在知识方面没有任何答案;但是在康德看来,“如果在知性的实践运用中”,则理念是可以有它的现实意义的。什么是“在知性的实践运用中”?知性一般说来是属于认识的,在实践方面康德一般用的是“理性”这个词。这里讲“知性的实践运用”,在康德的书中是罕见的提法,甚至是唯一的提法。我们在《康德〈纯粹理性批判〉指要》中曾说这里指的其实就是“理性的实践运用”,把这个问题轻轻带过去了,^①其实并没有解决。康德这里用这个提法有他特殊的含义。就是说,知性虽然是讲认识论的,它却也有它自己的实践的方面,所谓“运用”,运用理念,运用范畴,运用于经验对象,这种运用本身就是一种实行,是一种“按照规则的实行”。“实行”,这里用的是 *Ausübung*,也就是实际操作、操练的意思。所以知性在认识过程中已经有它的实践运用了,也就是运用它的范畴去达到知识的目的。康德从来没有说认识就不能是一种实践活动,科学研究本身也是目的活动,也是一种实践,毛泽东都讲“三大实践”其中就包括“科学实验”嘛!人的活动总是浑然一体的,认识中有实践,实践中也有认识。康德的目的只是要把人的活动中属于认识的层次单独提出来加以研究,但并不说明这个层次与其他层次就是水火不容的。知性在思辨中也要考虑它的实践利益,也就是怎么样才能获得更多真正的知识,而避免伪知识,少犯错误少走弯路,如何按照规则来操作,这就是“知性的实践运用”。它当然不同于理性的实践运用,不同于“实践理性”,因为它的目的只是思辨的,只是为了获得更多、更正确的知识,而实践理性则是为了认识以外的目的,如日常生活的实践和道德实践。但知性的实践既然也是一种实践,那么它与理性的实践就毕竟有一种相通之处,甚至也可以看作是理性实践中的一个分支。例如在知性的实践运用中我们追求知识的系统性,为什么要追求系统性?是为了知识的超前性,对经验的后果作出预见。为什么要作出预见呢?是因为这样我们就可以超出动物式的生存而进行自觉的生产活动,从而增进人类的幸福。所以培根讲“知识就是力量”,而力量对于人类生存是必不可少的,人类不是靠本能,而是靠知识、靠科学技术而成为世界的主宰的。所以科学知识有它的实践的方面,不但它本身也可以看作一种实践活动,而且它有助于我们追求幸福的实践活动,我们说“科学技术是第一生产力”嘛!当然在康德看来这是低层次的实践,它是以我们在科学知识中所获得的利益、所达到的好处为目的的,但毕竟由此科学知识就进入到了人类实践的领域,因而与一般实践理性发生了关系。所以,当知性在其实践的运用中按照规则来实行时,它就与理性的理念发生了关系,即它不仅把知性范畴用作经验知识的法则,而且把理性的理念用作自己运用的调节性原理,如何向更高的统一性逼近,如何“大胆假设小心求证”,如何按照思维经济原则把多个规律归结到最少数的规律,力求在一个统一的绝对总体性理念中把握整个宇宙。所以在知性的实践运用中,在“按照规则的实行”中,就已经包含有理性的实践规则了,这些规则就是为了

^① 参看杨祖陶、邓晓芒:《康德〈纯粹理性批判〉指要》,人民出版社2001年版,第262页。

在具体的研究活动中指导知性的认识方向。前面讲理念“与全部知性的运用必然相关”，也就是与全部知性认识的实践活动相关，与知识运用的目的相关。但既然涉及到知性运用的“目的性”，那么我们就可以在这方面继续追究：全部知性运用的这种目的性最终又是为了什么目的的呢？我们在知性认识中追求某种具体的经验知识的统一性是为了我们的一般实践的目的，即追求幸福，但全部知性认识的最大统一性又是为了什么呢？当我们提出这一追问，那些最高统一性的理念如灵魂、上帝和宇宙这时就显出它们的本来的意义了，这就是在道德和宗教领域里面给我们提出实际的行为规范。这时先验理念就不再只是从思辨的作用来看待，而且也从实践的作用来理解了。先验理念本来就只是在实践的意义上才有其充分的运用，而在认识方面则只有部分的运用，但在这种部分的运用中我们已经可以窥见它的充分运用的全貌了。所以康德在这里说，在知性的实践运用中，“实践理性的理念就总是可以现实地、虽然只是部分地具体给予出来”。而这种理念“甚至是理性的任何实践运用的不可或缺的条件”。注意这里的“任何实践运用”，这里必须联系到后面、特别是在《实践理性批判》中谈“一般实践理性”和“纯粹实践理性”的差别，才能得到充分的理解。“任何实践运用”指一般实践理性，包括日常的实践理性，或者说“自由的任意”的活动^①，纯粹实践理性则是其中的纯粹部分，即“自由意志”。前者是一般的日常实践，包括日常谋利的活动，追求个人幸福和享受的活动，也包括作为这些目的的手段的认识活动；后者则是纯粹的道德法则，无条件地“应当”的活动。实践理性的理念就是属于后面这种道德法则的，它是“理性的任何实践运用”的最高条件。也就是说，没有纯粹实践理性的道德法则作条件，我们理性的甚至是日常的实践运用都是不可能的。这又是康德的一个颇具特色的一贯思路，即先验抽象的东西是具体经验的东西之所以可能的条件。先验理念在这里就显示出双重的绝对性含义，一方面它是一切经验知识之统一性的最高条件，另一方面它又是一切实践活动之统一性的最高条件。日常实践活动总是有条件的，你为了达到什么具体的目的，所以你“应该”怎么做；但这同样有一个条件序列，一个目的以另一个更高的目的为条件，而那个最高条件、无条件的条件，就是理性的先验理念，它这时已经显示出它是一种“超验的”理念了。理念在这里是任何实践的不可或缺的条件，不管我们的认知活动，还是赚钱活动，都是以它为条件的。当然我们可以说我在认识中，在谋生活动中，用不着理性的理念，好像并不是以理念为条件，而是以感性的需要为条件的。但是康德指出，其实在这些活动中你已经有理性的理念作为条件隐藏着了，你去认识也好，你去赚钱也好，甚至你去犯罪也好，只要你是有意识的、故意的，你使用了你的理性，这个理性的运用就已经是以它的最高理念为条件的了，只不过它被感性的东西所埋没了，遮蔽了。比如你见财起心，想把某人的财产据为己有，但是你肯定不会想要就把它拿过来，肯定会运用你的理性想一个办法，因为你知道他肯定不会让你拿走。你就必须考虑他的心理，考虑他的行为规律，然后你趁他不在的时候把它偷过来。这一行为就是一种理性的计划，虽然他没有考虑到灵魂、自由、上帝这些理念，这些东西对于他来说都太高了，无助于他的计划；但是他既然运用了理性，这个理

^① 参看《纯粹理性批判》A534 = B562, 第434页；又参看《实践理性批判》，第17页。

性本身就是以这些理念为前提的。什么是理性？理性就是能够无限地思考的能力，它能够把所有的理由连成一个无限的链条，人高出于动物的地方就在这里。动物只能够看到它的条件，人则能够看到条件的条件；动物顶多只能算计到几步，人则原则上可以算计无数步，所以他总是可以超出动物。人也可以算计他人，但由于他人也是人，所以算计他人的人总是反过来被他人所算计。这样人类整个社会都不得安宁了，所有的人都在比谁更有理性，谁的理性更机巧，谁更具有无限的算计能力。但是所有这些理性最终的根就在于它的无限性的理念，这个在你所有的设计好的理性的策划中已经暗中包含着。但是人们在日常生活中总是截取这个无限理性的一个片断，把它运用于对某个感性目标的追求中，所以在这种运用中理性总是有限的，一切算计都有它的漏洞，在感性世界中，一切成功和胜算都不是由于你的计划绝对无懈可击，而是由于经验的偶然性促成了你，或者是由于对方比你更愚蠢。你能够比动物算计得更远，你能够比他人算计得更远，但是你不可能在感性的经验世界中算计到一切，算计到终极的总体。一个违法犯罪的人，一个伤害别人的人，他到最后结算的时候他会发现他是吃亏的。那么，如何能够最大的发挥自己的自由意志？那就要涉及到理念了。这就是康德在《实践理性批判》中提出的道德律，道德律不是天上掉下来的，道德律是在每一个人的日常行为中，甚至于是罪恶的活动中都在起作用的，只不过人们利用理性的规律来为其他的目的、为欲望、为感性的东西服务，所以人们往往表现出是不道德的。这就是让感性的东西利用了理性，但是同时又遮蔽了理性的真面目，遮蔽了理性的最终目的。理性的最终目的被遮蔽，那就不是完整的理性了，那就是片断的理性了，就是破碎的理性了，因为理性的本性就在于追求整体性，人比动物强就在这里。所以理性的理念实际上是在“任何实践活动中”作为一个“不可或缺的条件”，包括道德律，也包括人们的日常谋生活动，认识活动，一切经过理性策划好的活动，有理性的活动。如果人不具有这样一种追求无限总体的能力，那人跟动物没有什么区别，人也会被更高级的动物所消灭，所制服。所以人的理性的本性就在于能够超越，能够追求一个还不存在、甚至在现实的经验世界中根本不可能存在的总体，它不是在经验中能够发现的，而是可以通过理性超验地设定起来的一个理念。下面讲：理性的实行总是受限制的、有缺陷的，但却总是处于不可规定的界限之下，因而永远处于某种绝对完整性的概念的影响之下。这就是我们刚才讲的，理性的实行它总是受限制的，有缺陷的，包括在我们的认识活动中你要贯彻理性的统一性的原则、无限性的原则，总是达不到你的目的的，它受限制。我们人类的知识水平虽然已经很高了，但还是受限制，还是有缺陷的。但是有了理性的理念，我们就知道我们的缺点在哪里，我们知道我们的有限性，所以我们可以不断地改进。所以他讲“但却总是处于不可规定的界限之下”，我们知道自己有缺陷，有限制，但是我们不会被这种缺陷和限制所规定，理性的界限是不可规定的，也就是无限的，它有无穷无尽的余地能够让你去发挥。牛顿物理学在当时已经被看作是到顶了，但是后来又被人们突破了。因为理性的界限是不可规定的，它决不会因为它在实行中有所限制，就定在那里。“因而永远处于某种绝对的完整性的概念的影响之下”，理念就是一个绝对整体性，它追求不到，但是它对我们有影响。经验派因为它追求不到就把它抛弃了，这个是不应该的。我们虽然追求不到，但是在科学研究中有这样一个目标和没

有这样一个目标是大不一样的。没有这样一个目标,我们就只能就事论事,就固步自封,就只能有一说一有二说二,就失去动力了。我们为什么要去追求?很可能知识到今天就已经完备了,就已经终止了,很可能那些宇宙之谜,那些不可解决的问题,是永远不可解决的,那我们去讨论它们干啥?但是理性给我们提供一个信念,宇宙之谜是可以解决的,没有什么不可解决的问题,问题是我們还没有做到,只要有这个目标,它就可以给我们带来信念,或者说带来信仰。有了信念和信仰,科学知识的探讨就有了动力。这跟没有这个信念和信仰效果是完全不同的,所以我们“永远处于某种绝对完备性的概念的影响之下”,它是我們的一面旗帜,我们远远地看见这面旗帜,我们就有了奋斗的目标。这就是科学精神,而不只是科学技术。因此实践的理念总是具有最丰富的成果,并在实际活动中是不可避免的必要的。实践的理念,有一个目标在那里,它会带来最丰富的成果,它并不是虚假的。我们很多“现实主义者”发现理想是虚假的,于是就放弃了理想,怎么办呢?那你就只能过一种没有理想的随波逐流的生活了,那么所有的成果你都放弃了。理想虽然只是理想而已,但是它有作用的,有一个理想比没有理想的情况大不一样。我们年轻时代的理想我们说那只是一种幻觉,理想破灭了以后,我们有的人还后悔,说我们当初真傻,相信那样一些虚幻的东西。但是你反过来一想,你的年轻的生命不就是靠这些虚幻的东西激发起来的吗?这些虚幻的东西虽然那么虚幻,但是它所迸发出来的生命的火花是那么的灿烂!所以我们不要埋怨,理想哪怕是虚假的,它也不是完全没有用的。当然理想要提升,我们过去有虚假的理想,我们现在没有了,我们现在应该有一种更高的理想,一种更接近真实的理想。人类社会就是在这样一种越来越真实的理想的提升过程中发展起来的,不断前进,不断提高自己的层次。所以这种实践理性的理念它“总是具有最丰富的成果”,并且“在实际活动中是不可避免的必要的”。没有这个理念我们在实际生活中将会一事无成,我们就会像动物一样生活。所以凡是作为一个有理性的人而生活,那么这个理念是不可避免的,也是必要的。你免不了有这个理念,只要你还有理性,你还没有完全麻木自己,你实际上就有,哪怕你否认,你其实也有,它是不可避免的。因为你还有理性嘛,有理性就会去想,可以作无限的推理。在实践中这种理念是必要的,哪怕你还没有意识到,它就已经在你的实践活动中起作用了。在它里面纯粹理性甚至拥有将其概念中所包含的东西现实地产生出来的那种因果性;就是在这种理念里面,在这种虚幻的理想里面,纯粹理性“甚至拥有将其概念中所包含的东西现实地产生出来的那种因果性”。理想当然是虚幻的,它的概念也可以说是虚幻的,但是它有一种因果性,或者说它有一种“原因性”,这个词(Kausalität)我们在这种场合下通常译作“原因性”,而在自然科学的场合则译作“因果性”。就是说它是一种起作用的原因,一个有理想的人,他可以为了他的理想而干出一些事情,这个行为也许失败了,杀身成仁舍生取义,没有达到原先预想的目的,但是它改变了这个世界,改变了人们对这个世界的看法。实际上它还是会有作用的,虽然看起来他失败了,他牺牲了嘛,但是他不会白白地牺牲。有人为这样一个理想而牺牲了,这样一件事情本身会产生它的后果。当然不一定是这样一种情况,日常实践中也有,你的一种自由意志的行为,它总会对现实生活产生效果。所以理念它甚至于包含有一种原因性,把它的“概念中所包含的东西现实地产生出来”那种作用。当然作为一种原因性它

仅仅是一种原因性,它并没有顾及到它的结果,它只强调它的动机,即要把理念中的这种内容现实地实现出来的动机,当然这会对现实产生效果,不论是成功的效果还是失败的效果,但它只强调动机。下面:因此对于这种智慧我们就不能抱着仿佛是蔑视的态度说:它只不过是一个理念;就是说,理念在这一方面有如此重大的作用,它体现出人生的智慧,在实践理性方面它当然是通过一个推导,在我们的思辨理性的运用和知性的运用中,从实践的方面去看它,它已经启示了一种实践理性的理念作为它的原则、作为它的理想和目标了。我们在科学研究活动中是冲着一个个目标去的,什么目标?把握绝对真理。如果一个人没有对绝对真理的信念,那他就不要搞研究了。有的人确实没有绝对真理的信念,但是他的所作所为还是冲着这个理想去的,否则他怎么可能推进科学研究呢?所以在科学知识的研究里面就有知性的实践运用,那么这里面就已经包含着实践理性以及实践理性的理念在内了。这样一种理念对于任何实践运用都是不可或缺的条件。那么再扩大一点就涉及到道德。实际上道德才是一切实践理性的根。真正说来纯粹实践理性你要把它推到底,那就会进入到道德。因为一方面它是运用于人们的实践方面,不是用来认识,而是用来规范人们的行为;另一方面这个行为又是绝对符合理性的原则的,在总体性上、从无条件的角度来看都是符合理性的理念的,那么这样的行为就是道德的行为。康德对道德行为的规定就是这样的,什么是道德行为?道德行为不是你觉得这个行为好,你从内心里觉得这个很亲切,很容易接受,那就是道德的。不是的。道德行为是理性的行为,是彻底的理性行为。一切不道德的行为也是理性行为,但是它是不彻底的理性行为。如果你能够把理性贯彻到底,你的行为就是道德行为。所谓自由意志的“自律”嘛,使你的行为的准则成为一条普遍法则,普遍法则就是贯彻到底嘛,把你的行为准则用你的理性把它贯彻到底,如果能够贯彻到底的,就是道德的,否则就是不道德的。所以这是一种“智慧”,这个就抬得很高了,哲学就是“爱智慧”嘛。对于这种智慧我们就不能蔑视它,说它“只不过是一个理念”了,它有这么大的用处,你怎么说它只不过是一个理念呢?它在思辨的运用方面你可以这样说,但是我们着眼于它们在实践中方面的大用,你就不能这样说了。实际上理念的真正的作用领域正是在这一方面。它在科学知识方面只不过是起一种辅助作用,即帮助知性使知性的知识成为一个体系,所以它是从属于知性的。当然它是引导性的,它比知性更高,但是这种引导还是从属于知性的,使知性知识能够成体系,能够锦上添花。这不是它本身的正当的领域,它只是介入到了知性的知识领域,去帮助知性完成知识。只有在实践的领域才真正是理性自身的领域,纯粹理性自身的领域就是超验的领域,就是实践的领域,超出一切经验现象的范围之外,在实践领域中制定实践的法规,使我们从日常实践提升到道德的自觉。包括在认识中的实践,科学研究的实践,我们也可以提升到道德的层面,因为这种实践,科学研究的实践,它还是比较低层次的,它是为了人类的幸福。为了人类幸福来运用理性,这还不是理性的正当的领域,正当的领域就是要把理性纯粹地提取出来,建立它自己的纯粹领域,那才是它正当的领域,这就是纯粹实践理性的领域,也就是道德。但是道德是一种纯粹的实践活动,却并不等于一切实践活动都是道德,一切实践活动里面都包含有纯粹实践理性的因子,但是并不都是道德,它们可以是一般实践理性,如日常的,技术的,科学的,或者是政治的,为人处世的技巧,

世故,做人的经验,这些都只是一般实践理性。但是如果我们把它们里面的那个纯粹实践理性的因子提取出来,不让它服务于其他的感性目的,而让它体现它自身的目的,那它就是道德。下面:而正因为它是有关一切可能的目的的必然统一性的理念,所以它就必须作为一个本源的、至少是限制性的条件而用作一切实践活动的原则。这句话我们联系刚才说的来读就很清楚了,否则它里面隐藏了很多东西,都没有说出来,你如果不联系到《实践理性批判》中的内容,你怎么也想不出来他的意思。“正因为它——也就是理性的理念——是有关一切可能的目的的必然统一性的理念”,根据我们刚才讲的,“一切可能的目的”,包括一切日常的目的,包括我们“人为财死鸟为食亡”的目的,包括我们去赚钱糊口养家的目的,也包括我们科学研究的目的,所有这些等等的目的。所有这些目的它们必然有一个统一性,有一个最终的目的,这个最终的目的究竟是什么?就是纯粹理念。如果你在所有这些目的活动中能够一贯地思考,能够把你所运用的理性贯彻到底,那么它就必然会达到这样一个总体性的理念。哪怕你是一个很普通的人,甚至是一个道德上不完善的人,如果你有理性,那么你就有可能通过你的理性思维达到这样一个理念,因为这个理念就是所有这些目的的必然统一性。你今天为这个明天为那个,你最终,一辈子究竟为了什么,你必须考虑这个问题。人生在世最终是为了什么?我们看到很多人,他的生活看起来忙碌得很,今天在这里赚了一笔钱,明天在那里又赚了一笔钱,通过种种不同的手段。我们觉得他这个人很机灵,他要做的事情总是能够实现,但是他做所有这些事情到底是为了什么?尽管他在每天的生活中都是为了一个目的,但我们可以说他的生活没有目的。赚钱能够说是最后的目的吗?我们只要想一想一个人的一生最终的目的究竟是什么,当你通过理性来推,我赚钱是为了什么,那么一直推下去你就可以推出,人生的目的是一个超越一切经验之上的理念,比如说是为了自己的灵魂,能够“安身立命”。我们通常说安身立命,就是使自己的灵魂得到完备,使我能够使自己的身体和生命安放在、立足于灵魂完善的基础上。我的一切现实的生命活动都是以这个灵魂生活为基点、为最终目的的。这就有了一个统一性,一个人的一生应该是有灵魂的,只有他的灵魂才能把他的一生统一起来。一个人一生尽管赚了不错的钱,但这个人一生如果没有灵魂,那他就白活了,他的生活就是支离破碎的,不统一的。所以一切可能的目的必然都有一个统一性,这个统一性就是理念。当然还有人把这种统一性归结为上帝,人的一生就是为上帝而活着,这也是一说。总之必须是一个无限的理念。“所以它就必须作为一个本源的、至少是限制性的条件而用作一切实践活动的规则”,这样一个理念必须作为一个本源的、至少是限制性的条件,比如我的一切行为都是为了我的灵魂,我能够算计,我能够推理,所有这些都是以我有灵魂为条件的。什么是灵魂?灵魂就是超越感性的东西,就是理性的终极的目标,它是一个本源的、至少是限制性的条件。所有的目的都是因为我有灵魂,如果没有灵魂,或者不是最终为了我的灵魂,我就不会有这些目的。“至少是限制性的条件”,就是说我们往往把它遮蔽了,我们不去看它,我们“昧着良心”,故意不把理性贯彻到底,而按照我们的感性的需要来利用理性作为我们感性的工具,但是当我们这样做的时候,理性的理念仍然至少是一种“限制性的条件”,它会对我们的行为作出限制,发生影响。我不能完全按照理性去行动,但是理性对于我们的感性的活动总有一定的限制性,一个人还有一丁点儿良心,还有一点推理能力的

话,他就会对自己的行为有所限制,不要把事情做绝了。别人也是一个人,如果你有理性的话它就会限制你。你从感性出发是免不了的,人还是有肉体的嘛,都有需要嘛,但是你不要伤害别人,不要完全像一个动物那样,要留有余地。否则你就会连你自己都看不起自己的,为什么看不起自己?因为他有理性。所以这就使他的行为有所收敛,有所限制,“至少是限制性的条件而用作一切实践活动的规则”,在“一切实践活动中”理念都成为一条规则。当然你遵守不遵守它是另外一回事,我们在许多实践活动中都不遵守它;但是在任何实践活动中你肯定都要受到它的影响,它要么限制你,要么你做了对不起你自己的理性,对不起自己的良心的事,你会感到惭愧,甚至感到后悔。当你的感性冲动过去以后,比如说被抓到牢里去以后,记者去采访的那些人,好像每个人都表示后悔,表示惭愧,当初不该那么做。当初无非就是服从了感性的欲望嘛,使自己不像一个人了,违背了自己的良心,违背了理性的终极目的,违背了自己的灵魂,也可以说违背了上帝的诫命。上帝的诫命其实也是内心的诫命,上帝是理性的理念嘛。所以这一切都是由于违背了实践理性的法则,不管我遵守这个法则还是违背这个法则,我时时刻刻都意识到这个法则在对我起作用,尽管它也许没有制止我的犯罪行为,但我意识到它的作用,我在犯罪的时候我的手要发抖。因为这个法则对我起作用,我的内心有种恐惧。所以它是“一切”实践活动的规则,不管这个实践活动是什么,是赚钱的活动还是日常生活其他的活动,乃至至于犯罪的活动,这个规则都在起作用,它在影响你,限制你的行为,它是一直通向道德和宗教去的。这个方面通常是理性派的哲学家们注意到了的,而经验派的哲学家常常忽视了这一点。

前面一大段讲的一个很重要的观点是,从某种观点来说我们可以说一个理念“只不过”是一个理念,这种说法是针对那些想通过这种理念来获得更多的知识的人来说的,这些人根据理念所指向的那个目标把它当真,当作确有其事,而不是仅仅把它当作一种指引方向的旗帜来看待的。对这种人我们的确可以告诉他,这“只是一个理念”。这一段就是接着这个意思讲的:现在,即使我们对先验的理性概念不得不说:它们只是些理念,但我们决不是要把它们看作多余的和无意义的。就是说,我们虽然在使用理念来统一和引导我们的知识的时候,我们不得不说,它们仅仅只是一些理念;但是在这样说的時候并不是要把它们看作多余的、无用的东西,不是说我们有了知识就够了,通过知性获得一些实实在在的知识就行了。理念没有经验的内容,我们也不用去想去认识它,是不是因此就要把它们抛弃呢?不是的。下面讲:因为即使它们不能规定任何客体,它们毕竟可以从根本上并暗中用作知性的扩展的和前后一致的运用的法规,知性虽然不能借此比它按照其概念所能认识的更多地认识对象,但毕竟在这种认识中得到了更好、更进一步的指导。“即使它们不能规定任何客体”,我们之所以说它们“只是”一些理念,就是因为它们不能规定任何客体。这些理念虽然是指向一个超验的客体,但是并不能规定任何客体,因而不能认识任何客体,不能给我们认识那些客体带来任何规定。但即使如此,“它们毕竟可以从根本上并暗中用作知性的扩展的法规”,就是说,如果没有它们,那么知性从根本上就不能得到扩展。单凭知性它自身是就事论事的,认识一点就认识了一点,没有一种动力去扩展自身。“暗中”,就是知性即使在扩展自己的知识的时候哪怕没有意识到,它也已经暗中运用了理念,已经借助于理念对自己的

知识进行了扩展,并且前后进行了贯通。在知性的扩展的运用中少不了理念,哪怕暗中,是不自觉的,哪怕自己没有意识到,但只要你使用了理性的推理,而且这个推理是没有尽头的,那么你已经不知不觉地把理念贯彻到知性的运用中去了。当然一般的人在作科学研究时没有想到灵魂啊,宇宙啊,上帝啊,等等;只有在研究遇到终极问题的时候,比如牛顿在解决天体运动的“第一推动力”从何而来的问题时,上帝理念才作为一种形而上学的假设被想到。但在一般的科学研究中,人们并不用想到上帝,他只想到要把各种规律联贯起来,统一起来。但是联贯起来干什么呢?联贯起来肯定是要通向一个目标啊!而且最好是能够通向一个唯一的目标,那个唯一的目标首先是一个统一的宇宙。宇宙首先是一个无限的理念,所以尽管自然科学家想要拒斥形而上学,但是形而上学总是在暗中指导着他们,所以形而上学你要完全摆脱是摆脱不了的,只不过有的人所使用的是一种糟糕的形而上学,未经反思的形而上学,也就是暗中的形而上学。所以理性的这些理念,我们“毕竟可以从根本上并暗中用作知性的扩展的和前后一致的法规”,这种扩展还是知性在扩展,不是理性在扩展,理性只是在知性用来进行扩展的过程中作为一个法规,指导它,使它能够前后一致。一方面要扩展,现有的知识肯定是不够的,不是关于宇宙的全部知识,既然有个“宇宙”的理念在那里,那么我就可以不满足于现有的知识而不断追求更加完整的知识。但扩展不是跳跃式的,它还是从现有的知识扩展开去的,所以这个里头有一种贯通的、前后一致的知性运用。这就把所有的认识到的知识都串起来,构成了一个整体。但理念只是帮助、而不能代替知性去扩展知识,所以认识还是知性去认识,它能认识多少就是多少,并不因为有理念就认识得更多。“知性虽然不能借此”,就是借这种理念的法规,“比它按照其概念所能认识的更多地认识对象”,它所认识的都是它能认识的,它的扩展也是它自己的扩展,它按照自己的概念本来就能认识那么多。或者说它认识得更多也不是理念的功劳,还是它自己的功劳,是在它的十二范畴的权利范围内。但它不是自觉地去追求知识的系统扩展,而是碰到什么是什么,所以它在这种认识中必须得到“更好、更进一步的指导”,这就是理性的指导。所以理性在认识中的作用就是一种调节性的作用,知性在理性的更高规则的指导下能够约束自己的努力去集中指向一个方向,一个什么方向?一个能够把自己的知识构成一个整体的方向。你在自己的知识中不要杂乱无章的东一点西一点,而是有一种指导,要循序渐进地使用自己的知性能力,从一个问题引出另外一个问题,而不要乱跳。当然你也可以在一个问题出现之前去想出一个问题来,那就是“科幻”了。科幻就是干这个事情的,它有一定的跳跃性,可以超前几个环节。但真正的科学研究不能采取科幻的方式,当然它也应当有创造力,但这个创造力它是立足于已有的知识以及这些知识所提出的未解决的问题。现在一个物理学家就应当了解,当代物理学还有哪些尚未解决的问题。你能解决一个,那你就能够得大奖了。所谓“更好、更进一步的指导”就在于能够把你的知识贯成一体,前后一致。理念就是起这样一种指导作用的。所以你不能说它们“只是理念而已”,你以为它一点作用也没有,它的作用是无形的,而且是高层次的。你在科学研究中也许以为可以拒斥形而上学,不去考虑它,你以为可以不去考虑像上帝啊,灵魂啊,宇宙啊这样一些不着边际的理念,但是实际上你根本离不了它们。如果你是一个具有科学精神的科学家,而不是一个单纯的实验员、

技术员,那么你的科学精神里面就应该有这种形而上学的维度,它能够给你的科学研究本身提供一种指导。这是在科学研究本身里面理念的作用,就凭这一点你就已经不能够说它们仅仅只是些理念了。虽然这样说可以避免你把它们看作本身就是一种知识,但是它们在认识中决不是可有可无的。这是一个方面。下面讲:更不用说,它们或许能使从自然概念到实践概念的一个过渡成为可能,并使道德理念本身以这种方式获得支持及与理性的思辨知识的关联。这是从另外一个方面了。前一方面是从知识领域本身的扩展,理念所起的一种指导作用来说的;这里讲“更不用说”,这个作用就更大了。就是说,这些理念“或许能”造成从自然概念到实践概念的一个过渡。康德这里没有说死,他将在后面进行论证,在这里只说“或许”,要你们把这句话记着,将来或许有用的。前面讲的都是“自然概念”内部,在自然知识、自然科学内部,它要形成一个体系少不了理念。但是,理念的用处不仅仅在自然科学里面,从更高的层次来看,自然科学它不是唯一的,我们除了有自然科学,在自然科学里面要使用理性以外,我们还有实践的领域。而这些理念“使从自然概念到实践概念的一个过渡成为可能”,就是有了理念,除了指导自然科学的知识以外,还可以过渡到实践的概念去。这些概念一方面属于自然概念,另一方面它们同时又属于实践概念。纯粹理性和实践理性都是同一个理性,虽然有两个“批判”,但借助于同一个“理性”的批判,它们可以实现这种过渡。康德在先验辩证论和先验方法论中都已经提到这种过渡了,自然概念到实践概念的过渡就是借助于这种理念完成的。当然这里讲的“实践概念”还不一定是指道德,它包含道德,但是也包含我们日常的实践。就连我们的科学知识的研究,当你把知性在经验上加以“运用”的时候,这也是一种“实行”、“实践”,一种“知性的实践运用”。当然我们主要是从认识的意义上来看待科学认识的,但它本身也有实践的意义、实践的方面。而这个实践我们要从理念的角度来看它,它才成为可能的。“并使道德理念本身以这种方式获得支持及与理性的思辨知识的关联”,道德理念本身,它是从一般的实践概念里面发现出来的,一般的实践概念里面其实已经隐藏着道德理念了。但是我们在日常实践中并没有发现它,它作为人的“良心”隐藏着。我们说一个人干坏事的时候突然“良心发现”,就是说他的理性里头本身隐藏着这种东西。但在日常生活中我没有注意它,我只是把理性用来为其他的目的服务,一个具体的目标,我要获得它。怎么获得它?人跟动物不同,动物是通过本能,人则是通过一整套计划。既然通过计划,就有推理;有推理就有推理的前提,这种前提就是理念。理念是无条件的,它是一切条件的条件,是终极的条件。所以我们的理念在实践的领域里面,正如在认识的领域里面一样,它是在暗中作为一个绝对的无条件者使得所有的有条件者成为可能的。在这个实践里头也可以运用充足理由律。我们要达到一个目的必须有它的手段,但这个目的本身又是另外一个目的的手段,我们在日常生活中任何一个目的都可以作为其他目的的手段,也就是说以其他目的为条件。所以目的与目的之间也可以构成一个条件序列。这正如认识领域中是一样的,在认识中我要认识一个有条件者,就必须追溯它的条件和条件的条件;而在实践中我要达到一个目的,必须知道它最终是为了什么目的,否则就是“盲目”的。正如我们在理性上必须承认,凡是某物被给予了,那么整个条件序列也被给予了,否则这个某物怎么可以被给予出来就是不可理解的,不可能存在的;同样,我

的任何一个目的行为出现了,那么我也可以断言里面必定有一个目的序列,并有一个终极目的,至少我可以用实践的理性去追溯它的终极的目的,否则我的这个目的行为就不是真正的目的行为,而归根结底只是动物性的本能行为,因为它与我在目的行为中所使用的理性本身相冲突。哪怕我没有意识到终极目的,但是只要我运用实践的理性想一下,我就知道如果没有终极目的,我就不可能有任何目的。任何目的都可以作为其他目的的手段,目的和手段交替上升,最后总有一个终极目的,不再是其他目的的手段,你如果意识到这个理念,你就意识到了道德的理念。所以道德的理念其实是使从自然概念到实践概念过渡成为可能的理念,同一个理念,在认识方面使得认识成为可能,在实践方面使得实践成为可能。所以道德理念以这种方式“获得支持”,道德理念不需要到别处去找,它就在我们的日常实践活动中包含着,我们的每一件日常的实践活动中都有它,它不是天上掉下来的,不是我们凭空想出来的,它是有它的现实根据的。当然这是互相支持,道德理念有它的日常的实践作为它的支持,但是反过来日常实践也以道德理念为它们之所以可能的条件。所以从发现道德理念的过程来说我们是从日常实践中获得支持的,但从它们本身来说,我们日常的实践活动何以可能,那么我们要追溯到道德理念。而日常的实践活动也包括认识活动、科学研究活动,所以说道德理念以这种方式也获得了“与理性的思辨知识的关联”。我们在运用知性进行科学认识的时候我们是有目的的,不管你是否意识到,它最后要通向一个先验的理念,而这个先验的理念同时又是一个实践的理念,即道德理念,它们是同一个理念。在这方面我们就能同时获得一个思辨知识与道德行为之间的关联。当然这只是从概念上来说的,从实际上来说,我们的思辨认识它本身也是一种实践活动,一种有目的的活动,我们追求自然界的知识。而我们刚才讲了,一切目的都以终极目的为它的条件,这是康德的一种非常典型的思维方式,与我们通常的思维方式不一样的,所以我们要牢牢把握他这种思维方式。我们通常以为终极目的都是有了具体目的,有了很多各种目的,最后我们把它们总和起来构成一个终极目的,至于这个终极目的是否追求得到,那只是可欲而不可求的,我们只能满足于现实可以到手的目的。但是康德是倒过来理解的,就是日常目的既然已经有了,那么我们就可以反思,它是以那个最高的目的为条件的,没有它,哪怕我们低层次的目的都不可能,除非你是动物。但你不是动物,你在最低层次的目的活动中都使用了理性。你既然使用了理性,那么理性是什么?理性的本质就是一种纯粹理性,它固然可以在各种不纯粹的目的中为你的感性服务,但它本身是纯粹的。所以只要有理性在你的活动中起作用,那么你沿着这个理性的线索就可以追溯到终极目的,原来这个理性是以终极目的为前提的,没有这个终极目的在前面引导,在前面招手,你也不会去进行推理。有的人明明可以推理,他不去推,他明明可以通过推理发现道德,发现怎么做才是应该的,但是他中止判断,他就是服从于自己的感性需要,我们称之为“昧着良心”。什么叫“昧着良心”?就是他不去推理,道理明明在那里,他不去想。只要你去想,只要你还是个人,我们说你这样做你还是个人吗?只要你还是个人,你就会推理嘛,你就可以把你的行为往上追溯,你使用的这个理性它何以可能?那么这样一追就必然追溯到理性的理念,而这个理念本身就具有道德的方面,纯粹的理念本身同时就是纯粹实践的理念。当然这里还有一个转化,纯粹的理念在思辨意义上是灵魂、宇

宙和上帝,而在实践意义上则成了灵魂不朽、意志自由和上帝存在。这里的转化主要是“宇宙”这个理念在实践的意义上变成了“意志自由”的理念。这是如何转换过来的?我们看康德后面讲的第三个二律背反,讲宇宙中到底都是自然因果性还是有自由,这个二律背反是最重要的。康德对这个二律反的解决办法是把自由归之于自在之物,也就是当你把宇宙当作一个“整体”来看的时候,当作自在之物来看的时候,它可以看作是自由的产物,因为康德认为所谓的意志自由不是别的,就是能够“自行开始一个因果序列”的能力。那么这个因果序列如果是宇宙整体的因果序列,它是如何开始的呢?我们可以设想它是出于某个自由意志,例如上帝的创造。当然在思辨理性中这只是一种先验的设想,但从实践的角度看来它就是意志的自由行为。整个宇宙它可以看作一个因果序列,所以这个总体性构成一个思辨理性的先验理念;但这个先验理念当你站在实践的立场上来看时,这个因果序列的总体它是可以“开始”的,我们考察它是如何“开始”这个因果序列的,那么这个先验理念就变成了一个实践理性的超验理念了,这就是自由意志。所以你追溯宇宙的最终根源的时候,你必然会在实践的方面进入到意志自由这样一个理念。而进入到意志自由你还可以推论,意志自由是不是只是在我有生之年才自由呢?如果那样,那还不是真正的意志自由,所以必须“悬设”一个灵魂不死。意志在死后仍然自由。死后的意志自由通向哪里呢?通往上帝,由上帝来保证它永远是自由的,能够在道德和幸福两方面都“自行开始一个因果序列”。所以意志自由、灵魂不死和上帝存在是三个具有道德性的理念,理性的理念可以一直推到上帝那里,由上帝作为我们在道德领域中和自然界中贯彻自由意志的最终保证,从而使道德理念和思辨的知识达到了某种关联。宇宙中的因果序列我们可以看作是由上帝开始的,而我们人类的自由意志所建立的道德律也被我们看作是上帝的诫命,所以在上帝的悬设那里,我们的实践方面和认识方面达到了统一。在日常生活中它们总是不统一的,知识是用来求得幸福的,但是道德往往使有道德的人不幸,善有善报恶有恶报在日常生活中是极少见到的。但是有了上帝我们就可以希望这一点,在上帝的公正的审判那里,有道德的人将会与现实的幸福达到一致,上帝终将使自然界的知识及由此获得的幸福趋向于与道德相配。在现实中不行,因为人的生命有限嘛。但是你假定了自由意志,又假定了灵魂不朽,假定了上帝的公正,那么道德和幸福就有可能一致了,这就叫做“至善”,或者说“圆善”。这三个假定构成一个完整的体系,最后在上帝那里达到“一”,理性追求的无非就是“一”嘛。最高级的“一”就是在上帝那里把这一切统一起来。这些都是后话。所以最后他说:关于这一切,我们只能指望在讨论的进程中阐明。当然他这里还没有展开上述的内容,他只是提了一条线索,具体的论述还有待于后面来展开。所以你要把这一段把握住,包括上面那一段,你就必须对康德后面讲的一些内容都有一个全盘的了解以后才做得到,不然你不知道他这里讲的到底是什么意思。怎么样从自然概念到实践概念过渡,实践理念跟道德理念是什么关系,道德理念如何从实践理念中获得支持,它跟思辨知识之间又是什么关系,这里面扯出一大套康德所独有的理论和观点来。不仅仅在《纯粹理性批判》中,而且在《实践理性批判》中,一些内容这里都涉及到了,许多东西他已经胸有成竹了。所以我们读康德的书必须反复读,看过一遍以后回过头来再看,你心里就有了一个全局观点,你反复看了以后才能够具体知

道他这里说的是什么意思,但在这里他只是简简单单地提示了一下,并不具体阐明。

下面这一段有一个转折,跟前面那两段讲的不同,前面讲的是理性的思辨运用里面其实已经包含理性的实践运用的原则了,理念在思辨运用中有它的作用,而在实践运用中也有它广大的领域。理念在两个领域之间起一个过渡的作用,一方面它可以介入到知性的认识,另一方面它可以发挥它实践理性的,乃至于道德的作用。而这一段则说:但按照我们的目的,我们在此把实践的理念放在一旁,因而只是在思辨的运用中,并在这方面更窄一些,即只是在先验的运用中来考察理性。这个转折就从这里自然转过来,就是理念在实践和道德方面的运用,以及这种运用和思辨知识的关系,这些都是以后要谈的,但在这里还不是谈它们的时候,按照我们现在的目的,我们暂时不谈它,我们现在要谈的“只是在思辨的运用中”,也就是讨论真理的问题、知识的问题。先验分析论就是讨论怎么样才能获得真理的知识,先验辩证论则讨论怎么样才能避免理性的错误。但这些都是围绕真理问题,所以只是思辨的运用。“并在这方面更窄一些,即只是在先验的运用中来考察理性”,这就是这句话中的难点,为什么是“更窄一些”?“先验的运用”跟“思辨的运用”是什么关系?思辨的运用既然是探讨知识,那么知性也好理性也好,它们在这里都只有一种“内在的运用”。内在的运用就离不开经验,离不开现象界。内在的和超验的是相反的,超验的就是必须要超出现象界。先验的则介乎两者之间,既要超出经验之上,又必须验证于经验知识之中。知性它是不可能先验的运用的,这在前面已经多次讲了,它不可能先验地做成某种知识,然后把这种完成了的知识放在经验之中与之并列,而必须就在经验中做成任何知识。而理性是否能够有先验的运用,前面还没有触及到。理性是否能够把它的理念做成某种知识,然后用这种知识来解释经验的知识?比如说,用灵魂的“特性”的知识来解释身心关系,用上帝的各种规定来解释自然事物的法则?这就是理性的先验的运用。知性本身没有先验的运用,并不是说它的含义就排斥先验的运用,从逻辑上说知性范畴并没有排除先验运用,它就是先验地指向一个对象的,单看这一点它是有可能先验地认识这个对象的;但是实际上它只能有经验性的运用而不能有先验的运用,离开经验它不可能有任何现实的对象,它只能有一个“先验对象=X”,但这只是一个指向而已,用胡塞尔的话来说,它只是一个“意向对象”,但是这个意向对象还是空的,还不是现实的知识。理性的理念也有这种情况,理念在思辨的运用中可以有它的内在的运用,即指导知性在经验中进行不断的探索,求得经验知识的最大可能的统一性;但它能否把自己的这种调节性原理本身当作是一种知识呢?从先验理念在知识中造成了这种调节作用而言,它当然是属于思辨理性的,也就是属于知识领域的,而先验理念之所以能够有这种调节作用,是因为它也先验地指向一个对象,所以先验理念在逻辑上也并不排除它的先验的运用;然而一旦它先验地运用起来,把自己当成某种特殊的先验知识,就会遇到谬误推理或二律背反一类不可解决的问题,所以实际上同样不可能有先验的运用。但这一点是需要通过讨论来揭示的,所以理念的先验的运用可以成为一个话题。显然这种先验的运用比思辨的运用要更“窄”一些,因为思辨的运用中还包括有内在的运用,这种内在的运用前面已经表明是卓有成效的。当然理性理念的先验运用和知性范畴的先验运用还不完全相同,理念指向的那个对象是超验的,范畴指向的那个对象倒不一定

是超验的,它只是先验的,不排除它可能有经验的内容,它只是未定,一个“先验的 X”。它当然可以是经验对象,一旦是经验对象它就定下来了,它就成了经验对象了。所以先验对象只不过是用来形成经验对象的一个表象而已,即一个“对象意识”,你把经验性的材料充实进去它就成了经验对象。那么理念所指向的是超验的对象,而超验的对象主要是从它的实践意义上来看的,它不能运用于经验,你不能把它看做一种知识,它是超出一切知识之外的。但是先验理念又有一种倾向,要把它的超验对象也当作知识对象来把握。不过这与先验范畴的情况不同,范畴虽然也是先验的,但它是可以容纳经验内容的,并且事实上必须容纳经验内容;但是先验理念如灵魂、上帝和宇宙,则没有哪个打算把它理解为有经验内容的,它们一开始就被理解为排除一切经验内容的。范畴提出一个实体,一个原因,一个单一性的东西,它还可以设想我是不是应该在经验中找到这个实体、原因或单一性的东西;而先验的理念所指向的超验对象,你要对它认识,首先就必须把它们从经验中排除出去,它至少不是经验知识。绝对实体、最终原因、绝对单一性,这些都不是经验知识。宇宙也不可能是经验知识,谁看见过“宇宙”?谁能够看见“宇宙”?这只是一种理性的假设,是把它当作一个超验的对象来加以先验的认识而设想出来的。“先验”这个概念当然具有认识论的意义,就是你必须对于一个对象有认识;但是不一定是对一个经验对象的认识,也可能是对一个超验对象的认识,也可能是对一个未定对象的认识,从含义上来说包括这些。那么理念的“先验的运用”也是在这方面来谈的。一个理念所指向的对象不可能在经验中有具体内容,但是它仍然有这一层意思,还是对一个认识对象有指向性;它这个对象是一个物自体,但是它这个物自体比知性的先验对象所指向的那个物自体更高。知性所指向的物自体还是在经验对象底下的东西,比如说这个桌子的物自体;但是灵魂、上帝、宇宙,那就不是桌子了,它们就不是经验对象底下的物自体了,而是超出一切经验对象之外的物自体。但是还可以思考,你可以指向它,所以理性派把它们当作一种纯粹理性认识的对象,它们不需要也不可能通过经验,但是我们可以通过逻辑推理对它们加以规定,这些规定就可以看作对它们的认识。当然这是一种幻相,后来康德在辩证论里面反复讨论这个问题,实际上这种先验的运用虽然包含在理性的概念里面,我们虽然可以谈理性的先验运用这个话题,但事实上这种先验的运用也是不成立的。在这一点上理性理念的先验运用和知性范畴的先验运用有相同之处,先验理念在概念上并不排除有先验的运用,而且它的意思就是指向先验的运用的,但在现实中你不可能获得对超验对象的知识。它既然是超验对象,就已经说明了它不可能是知识对象,只是你的一种思维对象。所以这思辨运用中“更窄一些”的意思就是这个意思,思辨的运用包括内在的运用和先验的运用,虽然事实上不可能有先验运用,但是在逻辑上并不排除先验运用。例如逻辑上知性的范畴就是由逻辑的判断表里面引出来的,如何引出来的呢?就是你把每一个判断看作指向一个对象,而不是用来做形式逻辑的游戏,那么每一个判断类型里面就可以引出一个范畴。但指向一个对象还并不意味着构成一个对象,这种“指向”还不是范畴的真正的运用,所以它这种“先验的运用”等于“不运用”,或没有运用。理念的先验运用倒不完全等于“不运用”,因为它虽然也没有构成任何知识,但却对知识的经验界限造成了冲击,从而引向了对理念的“超验的运用”。因为理念的先验运用之所以可能,

恰好就是由于它的概念实际上是指向一个超验对象的,由于它把这个对象设想为凌驾于一切经验之上,所以任何经验的东西都不能够完全符合于它,只能接近它,它也就因此而能够永远在前面指引经验知识。先验理念在对经验知识的内在运用中之所以能够先验地发挥无限的引导作用,其本钱就在它的这种对象的超验性。但它在内在运用中只是利用自己的这种超验性,而不能认真对待这种超验性。超验的运用就是认真对待理念的超验性,这就不再是为了构成知识了,不再是在知识领域作主观的运用了,而是为了超越一切知识的范围去运用于理念本身的客观的范围,即运用于实践方面。先验的运用则是在内在运用中试图超出经验的内在范围而单独得出先验的理论知识,理性只是在这种企图和指向中才提出先验的理念的。而这种提出不是没有根据的,它的根据就在于理性在其逻辑运用中的推理形式,正如范畴的根据在于知性的逻辑运用中的判断形式一样。所以他说:于是我们在这里必须选择我们在前面的范畴演绎那里采取过的同一条道路;范畴演绎在这里是指范畴的形而上学演绎,而不是指范畴的先验演绎。所谓范畴的形而上学演绎就是康德的范畴表,以及他从判断分类表中引出范畴表的那些解释和说明。范畴的先验演绎则是说明范畴如何能够对经验对象有客观的效力,这个第一版与第二版有很大的不同,但在这里并没有被涉及。前面讲过,“形而上学演绎”正如同先验感性论中所做的对时间空间的“形而上学阐明”一样,就是对所涉及的表象本身的内涵进行一种先天的说明,而“先验演绎”也如同先验感性论中的“先验阐明”一样,是对这些表象如何能够形成知识(数学知识,或自然科学知识)加以先验的说明。在知性范畴那里形而上学演绎就是把范畴的先天根据即判断形式揭示出来,并以此说明这些范畴的含义及相互的关系。所以这不是揭示范畴的客观有效性,而是揭示范畴的概念究竟包含什么意思,它们是从哪里来的,是根据什么加以解释的。当然这就是根据逻辑判断表来解释的,是从那里面引出来的。当然感性论中只讲“阐明”,因为它讲的不是概念,而是直观;但在先验逻辑中就必须“演绎”了,就是要把概念的合法性推出来。所以这里讲“我们在前面的范畴演绎那里采取过的同一条道路”,就是要从逻辑形式中引出理念,也就是考虑理性知识^①的逻辑形式,并看看例如说理性凭借这种形式是否也会成为概念的一个来源,这些概念把自在的客体本身看作在这个那个理性机能方面先天综合地被规定的了。也就是我们类比于知性的范畴表,从逻辑中推演出理性的理念,当然这些理念很少,只有三个,范畴有十二个,但是道理是一样的。就是考虑理性知识的逻辑形式,也就是推理,概念、判断、推理,知性只是讲概念和判断,理性则讲推理。那么从推理里面,我们能不能推出理念来,正如我们从判断的形式里面推出了范畴。我们前面已经讲了,所有的理念都是从有条件的东西推到无条件者,总体性,这都是通过推理。那么推理有哪几种方式?有定言的、假言的和选言的,从中推出的理念就是灵魂、宇宙和上帝,这个前面已经讲过了。但前面只是大致上,还没有涉及到具体的理念,而这个地方是要给具体的理念分类,分出一个“先验理念的体系”,这一节我们的书中没有收,省略掉了。但在这里已经提到了,我们能不能从理性推理的逻辑形式里面推出理性的概念,而“理性凭借这种形式是否

^① “理性知识”原误译作“理性概念”,兹改正。

也会成为概念的一个来源”，什么样一些概念呢？后面是一个定语从句，就是“这些概念把自在的客体本身看作在这个那个理性机能方面先天综合地被规定的了”。也就是说这些理念是这样一些概念，它们把自在的客体，即把某个自在之物，看作在某个理性的机能方面先天综合地被规定的了，或者说作出了先天综合判断的。理念概念和其他的概念不同，它就其概念而言就是对自在之物的规定，按照理性的各种机能，也就是按照理性的推理机能，其实只有三种理性机能，定言、假言和选言这三种机能，来作出一些先天综合判断。那么这样一些理念你要对它形成先天综合判断，那就会形成一些所谓的“知识”，它们根本不是在经验世界中可以认识的，而只是从理性的推理中推出来的。这些知识是不是真正的知识，这里暂时还没有考虑，但是至少从它的概念中的含义来说，它是想要获得这样一种知识的。康德后面有大量的讨论，证明这些所谓的知识不可能是真正的知识，因为它们会遇到“二律背反”等等，同一个问题你可以这样说，他也完全可以那样说，相互冲突而不得解决，因为在这个超验的领域中没有经验来检验你们哪个是对的。但在这里还没有走到这一步，还只是提出问题，是把这些理念提出来加以讨论。所以我们在这里只要注意，这些理念是如何提出来的，它们在理性的推理机能里面埋藏着它们本身的线索，正如那些范畴在知性的判断机能中埋藏着它们的线索一样。也就是说，这些逻辑推理它本身是形式逻辑的东西，它不管认识对象的；一旦你把它当作认识对象来看，那么它就引出了理念了。比如定言推理，如果是绝对的定言推理，它就可以当作对象来看待了，因为如果不是绝对的定言推理，它就不可能当对象来看，它的推理还没有完成，你就还必须去为它找到条件。只有你把它当作一个总体时你才能把这些推理的对象当作是一个对象，那么这个对象是超验的，是物自体。所以这些理念所指向的对象都是由理性的推理中引出来的。当然推理在日常的知识中你也可以用来推出某种一般的知识，而这个时候你是把理性当作一般的逻辑运用来使用了；如果你把理性作为纯粹的运用来使用，那这些逻辑运用本身就可以引出理性的纯粹对象，那是撇开一切经验知识的。这就必须追溯总体性，因为推理是连续的，你不能把它的一个片断截取下来。判断你可以作一个片断就完了，是这样就是这样了；推理就必须讲为什么是这样，它就有一个无穷追溯的过程，为什么以后还要问为什么。所以你要把理性的逻辑推理看作是有关一个对象的，那你就去寻求它的总体性，最后问到没有为什么了，不为什么了，就是一个绝对的无条件者，那就是一个理性的对象了。所以理性的对象或理念的对象可以从形式逻辑的推理的纯形式里面，就这个形式本身，把它引出来。理性是否也会成为概念的一个来源，当然康德的意思是肯定的。这些概念把自在的客体本身看作在定言判断、假言判断和选言判断的机能方面“先天综合地被规定的了”。通过理念所作出的那些判断都是先天综合判断，它不需要经验，它单凭它的理性就可以作出。比如世界是无限的还是有限的，世界上有自由或者没有自由，上帝是不是存在，等等，都是一些先天综合判断。那么单从概念的推理里面所得出的这些判断是不是先天综合判断？如果是，那些它们是不是能够成为知识？这都是先验辩证论所要讨论的问题。但我们现在不必忙着讨论，先把它的概念搞清楚，理性的概念、理念究竟是什么意思？它的意思就是把自在的客体本身看作是在这个那个方面被理性先天综合地规定的了，这样一些概念就是理念。理念本身的概念里面包含有这样的意思，

它要先天综合地去规定自在之物,用它的那一套推理方式来规定客体,由此来获得它的知识。这就是理念在它的概念中已经包含着的自然倾向,你之所以提出这个理念来,无非是想要这样嘛,你提出上帝概念就是想要认识上帝嘛,否则你为什么提出来?但是你又认识不了,那是另外一回事。我们现在要考虑的首先是你为什么要提出理性概念来,就是想要把自在的客体本身看作是在理性方面被先天综合判断所规定的了,由此来引出有关超验客体的一些知识。理性派就是这样的走入迷途,因为他们没有批判,不小心,不谨慎,没有在使用理性工具之前对这个工具进行一番批判,盲目地服从了理性的自然本能。但是这个自然本能是什么,这就是康德在这里所要首先考察的,你不要一句话把这种自然倾向抹杀了,说这就是伪科学嘛!康德的意思就是要把这种伪科学的根把它找出来,它这个根源在某种意义上有它的合理性,你哪怕已经发现它是错的了,你也避免不了。先验幻相就有这个特点,因为它是一种本能,它总是要自发地把你引向这个方向,所以经过批判以后你可以控制自己,知道这是假的,但是并不能完全终止幻相的产生。就像一个天文学家每天也说:太阳升起来了!他明明知道不是太阳升起来了,而是地球转过去了,但是这种理性的自发的倾向总是在影响着他。只不过如果我们经过批判以后,我们就不受它的诱惑,不会用它来干扰我们的知识,并且我们找到它的根源以后,就可以把它用到正当的地方。它不是知识,但是它在道德实践上面有用处,那就是它的正当用处。所以理性的自然倾向其实是理性的道德倾向,你如果不明白这一点,老是只从认识方面去看它,那你就抹杀了它的合理的用处。

前面讲了我們能不能从理性的推理形式里面推出理念来,在理性的先验运用中来考察理性,也就是从理性的逻辑运用中把理性的纯粹运用引出来。前面讲理性的逻辑运用时我们已总结出了一条规律,就是要由有条件的东西中推出无条件的总体性,或者绝对的无条件者。从任何一个有条件者中推出无条件的总体,这是理性的推理向我们启示出来的一条原则。当然理性推理你可以片断地使用它,你可以一次性地从一个有条件者推出它的条件,就完了,不管它后面还有没有更高的条件,还有没有最高的无条件者。这时你并没有把理性的推理当作“原则”,没有把它贯彻到底。但是如果你要把理性的推理当作原则,那么这个原则是什么呢?这个原则就是要推到无限,达到无条件的总体。下面这一段则要进一步在理念的角度来看待理性的这种推理功能。他说:作为知识的某种确定的逻辑形式的机能来看,理性就是推理的能力,也就是间接地(即通过把一个可能判断的条件归摄到一个给予判断的条件之下)作出判断的能力。“作为知识的某种确定的逻辑形式”,形式逻辑当然也可以作为知识的形式了,虽然它不一定运用于知识,它可以用来做游戏,可以用来下象棋,但是“作为知识的某种确定的逻辑形式来看”,你把它看作知识的确定形式,一种有规范的逻辑形式,那么,“理性就是推理的能力”。在形式逻辑里面,知性、判断力和理性,就相当于概念、判断和推理。推理的能力“也就是间接地”“作出判断的能力”,我们前面讲了,康德把推理实际上也看作一种判断,只不过是一种“间接的”判断。如何“间接”?就是“通过把一个可能判断的条件归摄到一个给予判断的条件之下”来作判断,也就是在两个判断中间插入一个判断,构成三个判断之间的关系,即通过把小前提的条件归摄到大前提的条件之下来作出结论判断。当然判断本身也有复合判断,如假言判断和选言判断,它们已经有两个以上的

判断了,但它们还保持有一个判断的形式,通过“如果……那就”、“不是……就是”这样的连接词而维系成一个判断。但是推理在其法则上就已经规定了必须有三个判断,即必须有大前提、小前提和结论。所以它是间接地作出判断的能力。例如“一切人都是要死的,苏格拉底是人,所以苏格拉底是要死的”,其中,大前提已经给出了一个条件“一切人”,那么按照这个条件我去寻找一个“可能的判断”,把这个可能判断的条件归摄到那个给予的判断即大前提的条件之下,由此构成一个小前提。这些可能的判断可以有許多,张三、李四都可以,只要他们是“人”。但是如果我找了一个不是“人”的东西来构成一个判断,我说“酒是一种液体”,或者“玫瑰花是植物”,这就不相干了,如果把这当作小前提,它和大前提就组成不了一个推理的前提,也推不出任何结论,在逻辑上叫做犯了“四名词”的错误。所以小前提必须要包含“人”这个条件,这样形成的大小前提是有条件关系的,它们就可以做出一个理性推理,即从两个判断的联结中推出第三个判断。如果你把两个前提都当作是结论判断的条件并已经作为要素包含在结论判断之中,你当然就可以把整个推理都看作一种间接形式的判断了,它不是直接的判断,而是有方法的判断。这表明了康德的认识论仍然是建立在知性判断之上的。下面就是解释了:这给予的判断就是普遍规则(大前提)。把另外一个可能判断的条件归摄到该则的条件之下,这就是小前提。在这种被归摄的情况下陈述该规则的断言的那个现实的判断就是结论。大前提总是一个“普遍规则”,一个全称命题。推理的大前提必须是一个全称命题,没有全称命题就推不出任何结论来。你只说“有些人是要死的”,怎么能够推出张三李四必定要死呢?小前提就是把另外一个可能判断的条件归摄到这个普遍规则的条件之下,也就是归摄到大前提的条件之下。小前提必须是与大前提有归摄关系的判断才叫做小前提,凡是有可能归摄到大前提的普遍条件之下的那些判断都可以构成一个小前提。你可以是任何“可能的判断”,但是有一个条件,就是必须与大前提有归摄关系,否则就不能构成小前提。而“在这种被归摄的情况下”,也就是在小前提被归摄到大前提之下的情况下,那么“陈述该规则的断言”,也就是陈述由大前提中提出的普遍规则所作出的断言,这样一个“现实的判断”就是结论。结论也是一个判断,是用大前提的规则对小前提的主词作出断言。之所以能够作出断言,是因为小前提这个可能判断的条件已经被归摄于大前提的条件之下了,所以我可以利用大前提的规则对小前提的主词作出断言,这时这个结论判断就不再只是可能的,而是“现实的”判断了。为什么是“现实的”?因为它通过大前提的普遍规则的必然性而给小前提中作为可能性提出的主词定了位,使它具有了一个现实的属性。当然这种“现实性”是在逻辑上说的,既然前面两个条件都已经提出来了,那么结论判断就现实地定下来了。这样,规则就说出了

讲的是这个特定的具体情况,比如说“苏格拉底”,他也是“人”;所以在“一切人”这个条件下普遍有效的东西,如“要死的”,就被看作在这一特定的情况下,在苏格拉底也具有“是人”这一条件的情况下,也是有效的,即他这个人也是“要死的”。很容易看出,理性将通过那些构成一个条件序列的知性活动来达到知识。理性当然不一定达到知识,它可以用来做推理游戏嘛。但是在前面讲的这种情况下,它就将会“通过那些构成一个条件序列的知性活动来达到知识”。理性通过知性活动来达到知识,这个是我们前面一直在讲的,理性是用在知性的“运用”上的,是用来引导知性的运用的。通过前面的分析我们可以看出,理性是通过一个条件序列来引导知性的,三段论就是一个条件序列,大前提小前提都是它的条件。每一个三段论都是整个条件序列的一个环节,但是这个环节本身也已经表现出一个条件序列了,条件和有条件者已经构成了一个等级关系。有条件者必须有它的条件,结论命题是通过让知性活动构成一个条件序列来达到它的知识的。下面举了一个例子:当我得到“一切物体都是变化的”这一命题,只是由于我从“一切复合物都是变化的”这个更远的知识(其中物体概念还未出现,但该命题却包含着物体概念的条件)开始,从它进向一个更切近的、从属于前一命题的条件之下的命题:“物体是复合的”;并由此才进向了现在就把那个更远的知识(变化的)与面前这个知识联结起来的第三个命题:“所以物体是变化的”;这时,我就是通过一个条件序列(前提序列)而达到了一个知识(结论)。也就是说,当我得到“一切物体都是变化的”这个命题时,如果我是有理性的,或者如果我用理性的态度对待它,我就会为这个命题寻求它之所以可能的条件,而把它看作从这些条件中推出来的结论。你怎么知道一切物体都是变化的?这需要证明。所以这个结论命题只是由于我从“一切复合物都是变化的”这个“更远的知识”开始,即从大前提开始,进向一个小前提:“物体是复合的”,并“由此才进向了现在就把那个更远的知识(变化)与面前这个知识联结起来的第三个命题”,即“物体是变化的”这个结论。大前提“一切复合物都是变化的”是“更远的知识”,比“一切物体都是变化的”更远,但是更高,更有普遍性;因此它也更不具体,“其中物体概念还未出现”,但它已经包含着物体概念的条件即“复合的”了。“复合物”严格说来应该译作“复合的东西”,但是这样译比较麻烦。复合的东西比“物体”概念更抽象,更带有普遍性,比如说思想、道德都是复合的东西,但并不是物体。但物体当然必须是复合的东西,凡是一个物体都有部分,既然可以分为各个部分,它就是复合的。所以复合物的概念包含着物体概念的条件。只有莱布尼茨的“单子”不是复合物,它没有部分,所以它也不是物体。那么,从这里开始进向一个“更切近的”命题,跟什么更切近?跟结论命题更切近,因为大前提中物体概念还没有出现,太远了。小前提则跟结论命题切近一切,因为物体概念已经出现了,但它在小前提中又被“从属于前一命题的条件之下”,所以小前提是在大前提和结论命题之间的一个过渡命题,它把双方都联结起来了。而结论命题就是“现在就把那个更远的知识(变化的)与面前这个知识联结起来的第三个命题”,也就是把大前提中的“变化的”这个知识与小前提中“复合的”这个知识在“物体”这个概念中联结起来而构成的命题。而这时“我就是通过一个条件序列(前提序列)而达到了一个知识(结论)”,条件序列就是大前提和小前提,这里有两个前提的条件,它们构成一个条件序列,它们达到一个结论知识。所以三段论

推理是一个有条件者的条件序列。于是,每一个序列,只要它的实例(定言的或假言的判断的实例)被给予出来,就可以继续下去;每一个序列的实例,比如说大前提的“人”、“复合物”,小前提的“苏格拉底”、“物体”,这都是一些实例,都是具体的、相对的东西,而不是绝对无条件东西,绝对无条件东西是没有任何实例的。到了绝对无条件东西就不能再继续往上推了,而在此之前都可以继续推。但是为什么是“定言的或假言的实例”?为什么把选言的判断排除出去?这是因为,选言判断是建立在前面两个判断的基础之上的,定言的或者是假言的判断都可以通过实例而不断地继续推下去,唯独选言的判断却不是要继续推下去,而是要在假言判断和定言判断之间建立关系,即把一个概念的一切可能的假言判断的实例都收集完备之后,从中得出一个定言判断。例如我们说这事“不是张三干的就是李四干的,二者必居其一”,实际上已经包含着这个意思:如果不是张三干的,则肯定是李四干的;或者:如果是张三干的,那么肯定不是李四干的。选言判断当然也可以推下去,但不是它本身推下去,而是它里面的假言判断或定言判断可以推下去:你凭什么可以断言这事是张三(或李四)干的?或者,如果这事是张三(或李四)干的,需要哪些条件?所以还是化为定言判断或假言判断来推下去。因此说到“继续推下去”,这里只要举出定言判断和假言判断就够了。因而正是同一个理性活动导致了复合三段论推理,它是一个推论序列,这序列可以要么向条件方面(通过前溯推论法)、要么向有条件者方面(通过后续推论法)朝不限定的远处延续。复合三段论推理在任何时候它都是“同一个理性”在起作用,复合三段论推理就是把一个单个的三段论和另一个或更多的三段论推理联合起来的推理,在这种不断地继续的推理中贯彻的是同一个理性的原则。我们前面讲理性的推理被当作一条原则贯彻到底,那么它必然会推出一个无条件的总体性。所以“它是一个推论序列”,推理不是一次性的,你永远可以不断地推;但这个序列有两个方向,一个是朝它的条件方面,通过前溯推论法追溯它的条件和条件的条件,另一个是通过后续推论法向有条件者方面推出后果和后果的后果。这个前面已经讲到过了,当然前面强调的都是这个序列向条件方面前溯推论这个方向,因为它可以推出无条件的总体性,后面这个方向却不行,因为它还没有完嘛,所以这两个方向对于认识的作用来说并不是对等的;但其实理性的推理是有两个相反的方向的。前溯推论法对于推出一个条件的总体性是必须的,后续推论法对于推出条件的总体性是不必要的,因为它不管条件,只要你给我一个知识,我就可以把它当作条件只管往下推;反之,如果不假定一个知识的条件总体全部通过前溯推论法追溯完毕,那么这个知识就根本得不到承认,也就根本无法起步。后续推论它诉之于“走着瞧”,它的结果是否已经、甚至是否能够构成一个总体,对于它来说无所谓,并不影响它前面的知识的确定性。前溯推论的已经完成则是任何一个知识要想成立的起码的条件。所以虽然这两个方向都是“朝不限定的远处延续”,但意义是大不一样的。“不限定的”这个词我们要注意,康德后面讲,它不等于“无限的”,而只是没有限定而已。“无限的”是一种断言,“不限定的”则是不加断言。

B388

下面一段应该跟上面两段联系起来看。前面第211页讲要“从先验的运用中”考察理性,所谓从先验的运用中,就是指我们要从理性里面把那些先验的理念引出来,这些先验的理念是属于思辨的运用的,作为范导性的原理来引导知性的知识,但这种思辨的运用是“内在的”运用,理念

在这里只是一种引导知识的目标,而不是知识。但是如果你把这些理念当作是有关某个认识对象的概念,因而把它们本身当作一种知识来看待,那就是先验的运用。范畴也是这样,它们本来是指向某个对象的知识的概念,所以是先验的范畴;虽然它们不可能作先验的运用,即不可能单由本身得出有关某个对象的知识,但既然是先验范畴,它们在逻辑上并不排除对一般对象、先验对象的运用,在这方面它并没有明确的规定。当然事实上它只能作经验性的运用,只能构成经验对象的知识。先验理念也是指向某个对象的,如灵魂、上帝、宇宙,但这些对象明确地是要排除经验对象的,决不可能在经验中找到它们的对应物,因而是明确指向超验对象的,这点与范畴不同。但是这些超验对象本身也不可能成为知识,只是在知识的扩展中起一种引导的作用,如果你以为既然它们超越于经验,那么我们就可以不需要经验而直接获得对它们的知识,那就是先验的运用。那么康德为什么要提到“先验运用”呢?是为了与范畴相类比。知性的先验范畴为什么是先验的,就是说它是先于经验而从形式逻辑的判断中引出来的,如果你把每一个判断当作是有关对象知识的,那么你就把它当先验的来看待了,这个时候你就可以从中引出一个先验的范畴。我们讲到过,先验的就是先天地有关认识论的。形式逻辑不管认识论,如果你把形式逻辑的判断看作有关认识论的,那么每一个判断形式里面都包含着一个范畴,它就进入到了先验逻辑。所以知性范畴表是从逻辑判断表里面引出来的,通过把形式逻辑先验化、认识论化,而得出来的。那么这里提到先验的运用也是在这个意义上,就是把理念也从理性的推理中引出来,使得理性的推理先验化。理性的推理本来也不管认识论,它只管逻辑的正确性;那么理性的逻辑运用我把它用来获得有关某种对象的知识,这就是先验的运用了,它是不是能够获得真正的知识,我们这里暂时不去管它,但是如果我们这样来看的话,我们就可以从理性的逻辑推理里面引出先验理念来,就像我们从逻辑判断中引出范畴来一样。所以下面接下来的一段就分析推理的结构,这就是三段论的结构,而且这种三段论作为原则被纳入到了一种复合三段论的无穷序列之中,其中前溯推论的方向可以导向一个无条件的总体性。我们在前面讲理性的逻辑运用时已经总结出了理性的纯粹运用的原则,就是要从有条件的东西去追溯无条件的条件总体,这就是理性推理中的前溯推论的原则。那么要从这条原则里推出先验理念来,怎么推?现在我们读的这一段就是要讲这件事情了。理性的逻辑推理本来不是先验的,它只是先天的,它不管认识论问题嘛。但是现在要从它里面先验地推出理念来,或者推出先验的理念来,使得这个理念先验地指向某个对象,那么我们怎么做?把握了这个问题,这一段的意思就明确了,为什么要写这一段?为什么要谈推理的上升序列和下降序列?就是为了说明如何从逻辑推理中引出先验理念来。只有从上升序列里面才能总结出来,从下降序列里面是推不出来的。所以这一段后面完了以后我们省略掉的部分其实就是第二节,讨论“先验理念的体系”,我们这里没有收进来。它说明我们只有通过上溯的方式才能从定言的、假言的和选言的三种理性推论里面引出灵魂、宇宙和上帝三个先验的理念。现在我们在这样的前后关系中来看这一段。但我们马上感到,前溯推论的链条或序列^①、即对一

^① 原译中漏掉了“链条或序列”,兹补上。

个给予知识的根据方面或条件方面的推理的知识,换言之,理性推论的上升序列,其处理方式必定是完全不同于下降序列、即理性通过后续推论而在有条件者方面继续下去的理性能力的^①处理方式的。理性的逻辑推理已经给我们展示了它就是一个往前往后都无穷无尽的推理序列,你只要占据中间一个点,那么你就可以朝两个不同的方向遥望,望不到边。但是我们在这样一个推理的序列链条里面马上就感到了,前溯推论的上升序列完全不同于后续推论的下降序列,这两个方向并非等值的,而是各向异性的,就像时间一样,时间可以前进但不可以倒退,两个方向的处理方式是完全不同的。为什么不同?下面解释了。因为,在前一种情况下知识(结论)只是作为有条件的而给予的;也就是在上升序列追溯它的条件的方向上,我们现在已经到手的知识作为结论,它一旦出现,就仅仅是、只能够是作为有条件者而给予的,它不能是无条件的,任何一个知识、一个结论,一旦拿到手里,你马上可以肯定它是有条件的,而且这个条件有一个无穷的序列,已经给予了。知识作为有条件者被给予了,那么你说这个知识它是有条件的,它“带有”它全部的条件,这是一个分析命题。任何一个知识作为有条件者一旦被给予,它必然包含有它全部条件的总和。于是我们只能以这种方式来凭理性达到这种知识,即至少要预设条件方面的该序列的所有环节都已被给予出来(前提序列中的总体性),因为只有在这个前提下,眼前的这一判断才是先天可能的;“于是”,这是分析出来的,就是说你已经被给予一个知识了,那么你用你的理性反思一下,如果你是凭理性达到的话,那么我们只能以这种方式来达到,“即至少要预设条件方面的该序列的所有环节都已被给予出来”,也就是要预设“前提序列中的总体性”也已经被给予出来了,整个前提序列都被给予出来了。少了一个都不行,少了一个条件这个知识就不可能存在了。但它已经存在了,这个就反过来说明前提序列已经一个都不少地被给予出来了,只有条件总和被给予你这个知识才能够被给予啊。从逻辑上来说必须是这样的。当然你如果不用理性,你也可以通过感性,或者通过信仰来确定一个知识。但如果你用理性,那么这个规则就是必然的预设,逃不掉的。也可以说这是一个分析命题,分析命题是必然的。有条件者必然包含它的所有条件,否则怎么叫做有条件者呢?所以只有在这个前提下眼前这一判断才是先天可能的。在哪个前提下呢?就是前提序列中的总体性已被给予出来这个前提下;“眼前的这一判断”就是我们现在所获得的结论,“才是先天可能的”,“先天可能”就是说它是由它的一切条件先天决定了的。当然如果经验上可能的就用不着去探讨了,从经验的方面说一个东西是可能的,那是就事论事的;但是你要说它有理由,这个东西它何以可能,那么就要从先天的方面去看它,从充足理由方面来看它。如果一切充要条件都已经具备,那么这个结论必然会得出来,这就是它的先天可能性。当然这还只是一个理性推论,还不是一个经验事实,从经验上我们怎么能够感觉到一个东西的所有经验条件都被给予出来呢?感觉不到的。但是在理性上我们可以推论出来,如果有一个东西被给予出来了,那么它所有的条件的总和也一定被给予出来了。这个事实也许是一个很偶然的事实,某人某月某日早上五点几分出生了,这是一个很偶然的事实;但即算对这个很偶然的事

^① 原译中漏掉了“理性能力”,兹补上。

实,我们也可以设定,他之所以恰好在这一瞬间出生是有其种种条件、有其充足的理由的,少了一个条件也许他就要晚一分钟或早一分钟出生了。但是他既然在这一分钟出生了,我们就可以假定有各种充分的条件使得他在这一分钟出生。这只是一个理性的推论,并不是经验事实上可以确定的。经验事实上你怎么能够确定呢?事实上确定不了,因为的它条件太多,太复杂,人的理性根本对付不了,对那么多的经验条件你根本分析不出来。但是你大致上可以断言它的任何一种变化都有充分的根据。所以只要有一个判断被认可了,那么它的所有前提也就被认可了,否则它就不可能了,这个事实就不可理解了。它既然发生了,你要理解它,那么你就要假定它的全部条件都被给予了。这是对于前溯推论法所讲的这一套,只要给予一个结论,那么通过前溯推论所能够给出的全部前提的总和都被给予,这是符合理性的,理性是支持这一推论的。那么下面:反之,在有条件者或后果方面,所想到的只是一个形成着的、而不是已经完全预先设定了的或给予了的序列,因而只是一个潜在的继续过程。这个“反之”说明与前溯推论法相反,后续推论法是完全不同的。前面是上溯到条件的条件,直到整个条件序列,它当然是无条件的了,如果还有它的条件那它就不是“整个”条件序列了;而下降的序列就是在有条件者这一方面,你给了我一个知识,那么我就可以从中推出一系列的有条件者。这个知识作为一个结论,它也有自己的一系列结论。那么在这方面我们“所想到的只是一个形成着的、而不是已经完全设定了的或给予了的序列,因而只是一个潜在的继续过程”。你给我一个知识,它将形成什么样的后果,这个我们现在还不能确定。我们可以确定它的前提,任何一个知识被给予它的前提都已被给予了,但是它的后果是不是都被给予了呢?那就远远还没有,对于后果我们只有等着瞧,它只是一个形成着的过程,它将有哪些后果,我们朝这个方向望去,那是一望无边。前面虽然也是一望无边,但是我们可以凭理性先天地断言,所有这些一望无边的前提都已被给予了。但是在后果上是否已被给予了呢?那就很难说了,它将会产生一些什么后果,当然肯定要产生后果,但后果还没有产生出来,正在形成,还没有完。前提已经完了,再怎么无限,前提已经在这里了,在这一点上已经结束了,再不会增加了。但后果你不能说就是这些后果了。所以它是一个“潜在的”过程,还没有完全展示出来,也不可能完全展示,它可以不断地展示。所以它不能够预先设定,也不能够预先给予。下面讲:所以,如果把一个知识看作是有条件的,那么理性就有必要把上升线上的这一条件序列看作完成了的,和^①按其总体性而被给予了的。这就是我们刚才讲的,如果一个知识被看作是有条件的,也就是,如果你要对一个知识去追溯它的条件,追溯它的充足理由,即如果你要用理性的推理来对待一个知识的话,那么“理性就有必要把上升线上的这一条件序列看作完成了的,和按其总体性而被给予了的”。上升线上的条件序列在任何一个知识当它被看作是有条件的时候,都被看作是一个已经被给予了的条件总体,理性“有必要”这样看,不能不这样看。下面:但如果同

B389 一个知识同时被看作其他那些相互构成下降线上一个后果序列的知识的条件,那么理性就可以完全不在乎这一继续进展在后天的方面伸展到多么远,以及这一序列的总体性是否在任何地方

① 原译作“或”,据同学提议改正。

有可能存在;这就是“反之”了,就是说这样一个知识如果被看作它的下降线上的后果的条件,即把这个知识看作一个条件,在下降线上的其他那些知识当然就被看作它的后果了,一个后果又带来另一个后果,这样不断延伸下去它也构成一个无限序列,那么,理性完全可以不在乎这个方面的序列是否完成了,这个序列的总体性是否有可能存在。理性可以完全不在乎后天方面的延续,你尽可以去完成,去继续,你永远也没个完,跟我也没关系,因为我这个知识已经有了,这个知识只要在上升的序列方面已经给定了,它就已经是确定了的,至于它在下降序列上有什么后果,多一个后果少一个后果,这个对它的确定性没有影响。如果少了一个前提,这个知识就不可能了,但是少了一个后果,这个知识无所谓。你少了一个后果,也可能它还没有来,也可能是你计算错误,也可能它已经有了你没有看到,也可能它确实就是少了一个后果,那个都没有关系嘛,这个知识它还是确定的嘛。所以理性可以完全不在乎后天的进展伸展到多么远,“以及这一序列的总体性是否在任何地方有可能存在”,就是说后果的总体是不是会有啊,这个没关系,有也好没有也好,你说有也不影响这个知识的确定性,你说没有,同样不影响这个知识的确定性。这个知识已经由它的先天条件确定了。按照后果那是另外一回事,那是其他知识的事,对于这个知识它不发生任何改变。下面解释:因为,它要得出摆在它面前的这一结论并不需要这样一个序列,这个结论已经通过它的根据而在先天的方面充分地得到了规定和保证。这就是我们刚才讲的,因为它,理性,要得出摆在它面前的这样一个结论,也就是面前的这个知识,它并不需要后果方面的一个序列总体,后果是不是一个总体呀?这个对于我面前的这个知识来说没有必要搞清,是不是这个后果到了某个后果上就完了,再没有后果了呢?是不是还有更多的后果呢?这个都无关紧要。反正这个知识已经确定了,“已经通过它的根据而在先天的方面充分地得到了规定和保证”,只要在先天的方面得到充分的根据就够了。下面:不论在条件方面这一前提序列有没有一个作为最高条件的第一项,因而是否在前天方面是没有界限的,它肯定都必须包含诸条件的总体,哪怕我们永远也不可能做到把握这一总体;就是在前溯推论方面我们也可以提出,这个前溯推论有完没完啊,是不是有个第一项啊,世界、宇宙是有限的还是无限的啊,这些争论。这些争论都无损于我们把所有这些条件看作都是被给予了的。你可以把这个条件序列看作是有有一个作为最高条件的第一项,或者是看作没有第一项,是无穷无尽的,那个都没有关系。反正凡是涉及到先天的条件、前溯的条件,你都把它完完全全地纳入进来作为知识的条件就是了,它都是被给予的,已经被给予了。你说这个序列有个第一项,那么这个第一项就是被给予了的,你说没有第一项,这些条件是没有边界的,那么所有的这些没有边界的条件也都被给予了。所以不论它们有没有一个第一项,在前天方面是不是有界限,这个被给予的序列肯定都包含诸条件的总体,哪怕我们永远不可能把握它。前溯推论也可以无穷无尽,刚才讲了,推论的两头都是无穷无尽的,我们在两方面都永远不可能把握它的总体性;但是在前溯推论方面我们虽然不能把握它的总体,我们却必须假定它已经被给予了,这是另外一回事。并且,如果那被看作由整个序列中产生出来的后果的有条件者应当被看作是真的,则整个序列都必须无条件地是真的。也就是说,如果这个有条件者,我们面前这个知识,如果它要被看作是真的,那么它作为整个条件序列的一个后果,将必然以整

个条件序列都无条件地是真的为前提。当然面前的这个知识也可能是假的,也许你看错了,也可能这个知识它带有偏见,带有虚假性,那这个前提当然就值得考虑了。但是一旦这个知识要被看作是真的,那么它的所有的前提也必须被看作是真的,因为只要有一个前提是假的,那么你面前的这个知识就不可能是真的了。下面:这是理性的要求,理性宣称它的知识是先天确定的和必然的,要么是就其本身而言,这时就不需要任何根据;前面讲的有条件者必须以所有的条件序列的总体性已经给予为前提,这是理性的要求,其实就是充足理由律的要求,任何事物都必定有它的充足的理由,没有充足理由,或者理由不够充足,这个事物都不可能存在,这是莱布尼茨所提出的一条理性的规律;但理性宣称它的知识是先天确定的和必然的有两种情况,一种是“就其本身而言”,这是不需要有任何根据的。那么这种情况是指什么?康德没有明说,我们可以猜测,一方面可能是指形式逻辑的规律,如不矛盾律、同一律和排中律,这是不需要根据的,我们不能问为什么要遵守不矛盾律,对理性而言这是自明的,否认它就是否认理性,所以这些逻辑规律是“先天确定的和必然的”。另一方面也可能是指道德律,从实践的方面来看待理性。因为实践的运用才是理性的真正的纯粹运用,在认识论中理性的运用还不是纯粹的,它只是被借用到认识论中,来辅助知性完成所有知识的统一性的,只是插一手,还没有跟经验脱离关系。真正与经验脱离关系的就是纯粹实践理性,它体现在道德方面。在道德方面有些东西是不需要证明的,比如说道德律,比如说自由意志,道德律就是由自由意志来的嘛,所以自由意志和道德律在康德看来是不需要证明其根据的,不需要再提供别的根据了。自由意志还要提供别的根据,它就不是自由意志了。自由意志把它本身运用于自身,运用于自由意志,那就是道德自律了。自律无非是把自由意志运用于自由意志,使自由意志本身成为一条普遍规律,那就是道德律。所以康德把道德律称之为一个“理性的事实”,作为一个事实它就摆在那里,再不需要证明了。它是一切实践理性的演绎的最高条件,所有的实践理性都要从它而来,但它本身不能够再归结为别的根据。所以理性宣称它的知识是先天确定的和必然的,就这知识本身而言我们可以从这两个方面来理解。当然这两个方面又是相通的,因为所谓的道德律无非就是不矛盾律在实践方面的运用,在自由意志上的运用。因为自由意志不能跟自己相矛盾嘛,如果自由意志本身自相矛盾那就不能成为一条普遍规律了,那就不是道德律了。只有符合不矛盾律的自由行为才是道德的。下面:要么就是作为一个根据序列的某个环节推出来的,而这序列本身则无条件地是真的。就是另外一种情况,理性宣称它的知识是先天确定的和必然的,在这第二种情况下就是:这种知识是“作为一个根据序列的某个环节而推出来的”,也就是把它看作是一个根据序列的全部条件所推出的结论,而这个根据序列本身则“无条件地是真的”。换言之,一个知识只有被看作是通过一个“无条件地是真的”根据序列而推导出来的结论,才能被理性宣称它是“先天确定的和必然的”。所以,这个根据序列“无条件地是真的”是这个知识被看作是真的或“先天确定的和必然的”的前提,这个意思在上一句话里面已经说了:“如果那被看作由整个序列中产生出来的后果的有条件者应当被看作是真的,则整个序列都必须无条件地是真的”。由此我们就可以找到从理性的逻辑推理的复合三段论的无穷序列中推出先验理念的一条途径。理性的理念如何得出来?是推出来的,理性的理念

和理性的逻辑规则不一样,和实践的道德律也不一样,那些都是自明的,但理性的理念不是自明的,它是推出来的。是通过任何一个被给予的知识去追溯它的全部条件序列。只要有一个知识被看作是真的,那么它的整个条件序列都必须被看作是真的,所以它的最高理念也被看作是真的,也被看作是一种知识,先验理念就是这样推出来的。这跟我们从判断表里面推出范畴表有类似之处。当然这里不是判断,而是推理,所以它所获得的知识被看作推理序列的总体性或最高项,但是也是把这个总体性或最高项当一个对象来看待。形式逻辑在推理的时候不管对象,但是当你把这种推理运用于某个知识,那就要看对象了,就涉及到真理问题了。这里为什么强调“真的”,就是它涉及到真理问题,涉及到对象的知识问题了。你给我一个知识,那么我就可以从它推出整个条件序列的总体都必须是真的,也就是这个总体必须是关于一个总体对象的知识,这个总体对象我们可以用一个理念来表示它。理念就是这样一个东西。从康德上述理性的两种先天确定的和必然的知识的划分,我们也可以隐约看到莱布尼茨所谓“逻辑真理”和“事实真理”的划分,逻辑真理是“就其本身而言”就是真的,如不矛盾律,而事实真理则是从任何一个事物的条件序列的总和推出来的,这就是充足理由律。

第二卷 纯粹理性的辩证推论

B399

第一章 纯粹理性的谬误推理

今天我们讲到纯粹理性的辩证推论中来了。在上一卷“纯粹理性的概念”的末尾,就是关于“先验理念的体系”的一节(第三节),我们这本书中没有收入进来。这个所谓“先验理念的体系”其实只有三个,一个就是关于灵魂的理念,其次就是关于宇宙,再就是关于上帝。这三个理念构成一个“体系”。它们第一个是立足于实体性,第二个立足于因果性,第三个立足于协同性。这三个都是立足于三个不同的关系范畴,或者是关系推论。而实体性引出的就是灵魂,这个是莱布尼茨的论证。莱布尼茨认为实体要真正能够成为实体,那就应该是不灭的,因为所谓实体就是持存性嘛,那么只有一种东西可以保持不灭,那就是灵魂。因为灵魂没有广延,没有部分,既然没有部分,那它也就不可分,不可分也就是不灭了,因为所谓死亡也就是解体了,分崩瓦解了。灵魂没有部分它怎么解体?所以莱布尼茨认为真正的实体就是单子,也就是没有部分、没有广延的东西,这样的东西只能是精神性的东西,那就是灵魂。物质性的东西总是有广延、有部分的,因此总是要分解的,要消灭的,只有精神性的单子是永恒的。这是理性派的一个理念,经过莱布尼茨的论证,它就显得在逻辑上更加无懈可击了。那么“宇宙”的理念,当时的理性派和经验派其实都承认这个理念,只是理解不同。宇宙是一个无所不包的概念,整个自然界一切事物都包含在里面,它可以对我们整个的知识和整个的认识对象进行概括。但是它又不是一个经验的对象,因为它是无限的,超出人的一切经验对象之外,你不可能感知它、规定它,那么它也成为先验的理

念。上帝则在这两个理念之上,它成为这两个理念的综合,是一切可思维的对象最高条件,它就是第三个理念。这就构成三个理念的体系。接下来康德就要对这些理念所构成的辩证推论进行批判,不管是论证灵魂实体也好,还是论证宇宙的最高原因也好,还是论证整个宇宙和灵魂在上帝那里获得一种协同性也好,所有这些论证在康德这里都要经受一种批判的考察,而这种批判的考察对于理性派的一系列的形而上学命题是毁灭性的,它摧毁了传统理性派形而上学的一系列最重要的命题。最重要的就是这三个方面的命题,关于灵魂、宇宙和上帝。那么首先他要从灵魂实体入手,这是他所要批判的第一个理性派的伪科学,即关于理性心理学的科学。理性心理学和经验性的心理学不同,经验性的心理学比如儿童心理学、发展心理学、认知心理学、普通心理学等等,这些我们都可以作出一种实证的研究,加以测验,进行仪器的测量,得出某些统计的数字,甚至找出某些规律性的东西。康德所要批判的不是这些东西,康德所考察的是所谓“先验的”心理学,就是撇开一切经验的内容以后,我们能够从形而上的层面,单凭对概念的逻辑推理我们能够得出的有关人的灵魂的一些规定,在没有任何经验性的材料的情况下我们能够说什么,能够规定什么,能够推出什么结论来。这就是理性心理学或者先验心理学的主题。那么康德在这里就是要对这样一些主题进行批判的考察。所以他这里第一章就是探讨“纯粹理性的谬误推理”。这个“谬误推理”主要是用在理性心理学上面的,就是说理性心理学对灵魂的各种规定,被看作是对灵魂的知识的那些规定,在康德看来它们是建立在谬误推理之上的。所以他讲:逻辑的谬误推理在于一个理性推论在形式上的错误,而其内容则尽可以是随便什么别的东西。这个首先是从形式逻辑的角度来提出谬误推理的,谬误推理它本来的意思就是指形式逻辑上的错误,就是说任何一个推理它在形式上犯了错误,至于它的内容呢,它可以是随便是什么别的东西,就是它的错误并不在于内容上面。内容上面当然也可能有错误,形式逻辑不管内容嘛,内容上它也可能错误了,但是讲到“谬误推理”它不是指它的内容上的错误,而是仅仅就形式而言的错误。这样一种错误它称之为“谬误推理”。谬误推理当然也有很多种,在这个地方指的是特定的。我们可以翻到第221页,下面有两个注,讲到谬误推理的时候他用了一个拉丁文,我们把它翻译为“通过修辞格的诡辩”。这是一种形式上的谬误推理,就是说,“修辞”在逻辑上是不确定的,所谓“修辞”嘛,它是含糊的,是为了迎合某种需要、某些场合,好像它的意思没有改变,但是经过这样一模糊一混淆,它的意思就变了。所以修辞格的诡辩就实质上来看在逻辑上相当于“四名词”的错误,就是你的一个名词由于通过修辞来对它进行描述,它就有了歧义,有了两种意思,你利用这两种意思的含糊性从一个前提推出另外一个结论,但实际上是推不出来的,因为你的名词已经有了歧义。所以他下面第二个注释讲:“思维”在这两个前提中是在完全不同的含义上来理解的:在大前提中是如同它针对一般客体那样,但在小前提中则只是像它处在与自我意识的关系中那样,因而在这里根本没有什么客体被思考……等等。就是说,“思维”这个概念在大前提和小前提中已经有所不同,我们前面讲到三段论推理,大前提和小前提必须有一个词是相同的,你才能够把小前提的条件归摄于大前提的条件之下。如果你没有一个词是相同的,大前提是两个词构成一个判断,小前提是另外两个词构成一个判断,那么你怎么能把小前提的条件归摄于大前提的条件

之下？它们就不相干了。必须要小前提中有一个词与大前提中一个词是同一个概念，你才能把两个前提联结起来，才能从中推出结论。所以一个三段论式只能有三个概念，结论只有从这三个概念中才能推出来，如果你用来联结大前提和小前提的概念本身是含糊的，它可以理解成两个概念，那这个三段论式就有了四个概念，这就不能正当地推出它的结论了。这就叫谬误推理，它的实质我们可以从这里理解到，形式逻辑的谬误推理就是这样的。当然康德这里讲的不仅仅是形式逻辑的谬误推理，他是要从这里引出先验的谬误推理，但先验的谬误推理在形式上也表现出形式逻辑的谬误推理，只是它的根据不在形式上，而是有更深层次的根据。这就是康德下面所讲的：但一个先验的谬误推理拥有一个在形式上作出虚假推论的先验的根据^①。以这种方式，这一类的错误推论^②在人类理性的本性中将有自己的根据，并带有某种不可避免的、虽然不是不可消解的幻觉。这里讲的“但”，就是说我这里讲的不是形式逻辑意义上的那种谬误推理，当然在形式逻辑上它也是谬误推理，但有所不同。有什么不同呢？一个“先验的”谬误推理，就意味着是在认识论上的谬误推理。形式逻辑它不管认识论，只管推理的逻辑过程不要出错，但是“先验的”是有关认识对象的，这样一个谬误推理它“拥有一个在形式上作出虚假推论的先验的根据”，当然这个先验根据在形式上它也是作出虚假推论的，所以我们才像形式逻辑那样把它也称之为“谬误推理”；但是这个谬误推理它不仅仅是在形式逻辑上所发生的错误，它的这个错误在先验逻辑上有它的根据。它不像形式逻辑的谬误推理那么简单，就是在逻辑上出错了嘛，就是混淆了概念嘛，你把概念澄清，它不就得纠正了？你把歧义消除，形式逻辑的谬误推理就不存在了。但是先验的谬误推理虽然在形式上作出了虚假推论，但是它的错误的发生并不在于形式上的操作失误，如果那样的话就简单了，你把形式逻辑一梳理，它不就消除了？但是它的谬误推理之所以出错，有其先验的根据。这个你就要考虑到认识论方面的根据，它不是毫无道理的，它犯错误也犯得有它的道理，你不能简单地指出它形式上错了，就把它抛弃了。你要看它是如何错的，它的错误何以可能，它是从哪一方面来考虑才犯了这种错误。它不是属于逻辑上的失误，当然逻辑上它也有失误，但它是从更深层次上来考虑才在逻辑上发生失误的。所以先验的谬误推理就更加复杂些。“以这种方式”，以这种先验的谬误推理的方式，“这一类的错误推论在人类理性的本性中将有自己的根据”。它先验的根据在哪里？在人类理性的本性里面，人类理性的本性导致它必然要出错，只要人的本性不丢失，只要他还是个人，他就必然要犯这种错误。所以他讲这种错误“带有某种不可避免的、虽然不是不可消解的幻觉”。很费解的是康德的这种表达方式，只有对康德哲学熟悉的人才能够理解。这种错误带有不可避免的幻觉，既然是不可避免的，它就应该是不可消解的，但康德又说它并不是不可消解的。就是它总是要产生出来的，但是一旦产生出来，你就可以对它进行批判；但是批判以后它还是要产生，所以你要时时刻刻对它保持警惕。所以它随时产生出来，你就必须随时通过批判对它加以消解。所以这种消解不是一劳永逸的，你对

① 原译作“拥有一个先验的根据：在形式上作出虚假的推论。”意思不明确，兹改之。

② “推论”原译作“结论”，不妥，兹改之。

它的批判不是要抛弃它,而是要理解它,解释它,时刻意识到它的产生是有道理的,但是我不受它的迷惑。我知道这种幻觉从哪里产生,那么虽然那个幻觉仍然在,但是我可以不受它的干扰,不会以为理性心理学就是一门知识,可以用这门知识去建立一个体系。而且我们可以在洞察理性心理学产生的根源以后,了解到它在另外一方面是有它的道理的。在哪一方面有它的道理呢?就是在实践方面,在道德方面,在超验方面,在宗教方面,你这样看是有它的道理的,不是毫无道理的。我们把灵魂不是当作一种知识,但是我们关于灵魂的那些命题在实践方面有用,在道德和宗教方面有它的运用,虽然不是作为知识来运用,但是作为实践命题它是有用的,作为实践理性的悬设,提供一种实践的法则。我在实践中不是按照一种知识来行动,而是按照一种信念。我证明不了灵魂的性质,证明不了上帝的存在,但是我在行动中好像有一个不朽的灵魂、一个上帝那样地去行动,我用这些命题来指引我的行动,这样就可以进行道德上的改善。所以像上帝存在、灵魂不朽这样一些命题在我们的道德生活中是有一种不可缺少的作用的,只要你时刻警惕,不要把它当作是一种知识,那它就会消除它的负面的作用而发扬它正面的积极作用。所以他这里讲这种幻觉是不可避免的但又不是不可消解的,它不断地要产生,你就要不断地对它加以批判、加以解释,这种批判和解释可以说是你毕生的任务,你永远要牢记在心,这可以避免你在认识中出错、导致伪科学,另一方面可以帮助你过有道德的生活。如果你放弃了这一任务,那么一方面你就可能把你的精力浪费在伪科学上,而把道德上的作用反而放过去了;另一方面你就可能堕入怀疑论,而在道德上也失去积极的信仰了。所以对先验谬误推理的批判主要的目的就是要深入到人类理性的本性里面去。为什么要批判它的幻相,这种批判到哪一步才算是挖出了它的根呢?就是要追溯到人类理性的本性,这种本性中有一种“自然倾向”。我们前面在讲导论时已经讲到,形而上学在人类理性中它是一种“自然倾向”,这种自然倾向它是以先天综合判断作为前提的。那么理性心理学的这种谬误推理所得出的就是一种先天综合判断。当然这些先天综合判断不是一种真正的知识,它们是一种貌似知识的先验幻相,但是它们是出自于人类理性的自然倾向。以往的形而上学都是这样的,都是出于人类理性的自然倾向而建立起来的,所以虽然它多次失败,每次都失败了,但是它仍然要建立。就是因为这种自然倾向不可抛弃,为什么不可抛弃?你把这个根据把它挖掘出来,那么在康德看来我们就可以一劳永逸,把以往仅仅是自然倾向的形而上学终止了,从此以后我们就可以建立起一门科学的形而上学。当然这种科学的形而上学也包含这种批判在内,它本身并不是一劳永逸的,它只是给人们提供了一种批判的维度,还是要靠每个人时时刻刻自己去保持,因为这种幻相它是不可避免的,所以你时刻要保持警惕。而保持警惕的原则康德这里已经提出来了。

上面一段是一个引子,引入了先验的谬误推理,先验的谬误推理是认识论上的,它表现为逻辑上的谬误推理,但是它的根子是认识论的,所以称之为“先验的”谬误推理。那么先验的谬误推理是如何产生的?下面就是说明这一点。现在我们来看看这样一个概念,它并未被列入上面的先验概念的一览表,但却必须被算入该表之中,而并不因此而对那个表有丝毫的改变和说明它有什么缺点。就是说我们所要考察的这个概念,也就是后面讲的“我思”的概念,它“并未被列入

上面的先验概念的一览表”，也就是并没有列入到知性的范畴表中，也不可能再挤进去。但是“我思”这个概念它确实又应该被算入纯粹知性概念，范畴就是纯粹知性概念了，那么“我思”难道还不是纯粹知性概念吗？但是这个纯粹知性概念它没有被列入到上面的先验概念一览表里面，但是它却必须被“算入”该表中，那就看你怎么算了，它并不是作为一个纯粹知性范畴算进去的，所以它“并不因此而对那个表有丝毫的改变和说明它有什么缺点”。康德对他自己的这个表是非常自信的，他的表已经是完备的了，既不多一个也不少一个，那么你现在又要把另外一个纯粹知性概念算入这个表里面，是不是就说明这个表的十二个范畴还不够，应该有十三个范畴？那不是的。虽然在这里提出了一个新的概念，但是并不说明那个范畴表有什么缺点。下面讲：这就是这样一个概念，或如果愿意的话也可称为判断：我思。我思本身是一个概念，但是如果你愿意的话也可称为判断。这是康德的一个非常含糊的说法，这种含混性现在国外有些人在探讨，就是他这个我思究竟是一种概念还是一种判断，究竟是一种形式还是一种能力？包括他的范畴、他的范畴表都是这样的，他一会儿说这些范畴是一种“形式”，一会儿说它们是一种“机能”，这在康德这里是没有区分清楚的。他这种不清楚有他一定的道理，就是实际上他把它们理解为一种能力，但是如果你要从认识论上把这些能力作为对象来把握住，你就必须给它们一种概念形式，但是这种形式的内容实际上只不过是一种能力。所以“我思”这个概念其实所表达的不过是我在思维这样一种判断活动，我思是一个判断。那么用一个概念来称呼这个判断你就要当心了，就是说这个概念它其实没有别的内容，它就只是有作为活动的内容，但是在表达上康德经常不太严格，他经常把它称之为是一套“先天的形式”，好像是一种现成的框架，知性就是靠这一套先天的形式框架来把握那些经验性的材料的，知性“赋予”了那些经验性的材料以先天的形式，它们才构成了认识的对象，那么这个歧义就出现了。所以康德对于范畴和“我思”的能动性的理解是不彻底的。如果彻底的话，像黑格尔那样，一个范畴主要就是它的能动性，你给它命名，那只是一个名称而已，其实范畴本身是动态的。黑格尔的“概念”也不再是一种形式框架，而是一种把握的活动。所以黑格尔的整个“逻辑学”他并没有看作是一种现成的“框架”，虽然他有这种说法，说逻辑学是上帝创造世界的一个蓝图，但在具体解释的时候他把这种形式主义的东西削弱到最低限度。他摆脱了形式主义，完全从动态的、历史性的构成性这个方面来理解这些范畴的内涵。这是后来经过费希特和黑格尔以后才把这个毛病克服。但是在康德这里他还有过去的形式逻辑和旧形而上学的理性派传统，就是一旦他把握一种动态的机能的时候，他就要把它看作一种形式，然后再把这种形式外在地加到经验对象之上。所以那些感性材料就变成了一些“质料”，而这个形式就变成了一个筐，把那些质料“装到”这个筐里面来，这才构成了有关经验对象的知识。这种解释就非常外在了，后来费希特就把这种观点突破了：包括经验的材料、内容都是由这个形式自身产生出来的，不是由外面装进来的，因为这个形式是能动的嘛，它能产生出自己的材料。这就是辩证法对康德所设立的限制的突破。那么在康德这里他这个我思一方面是一个概念，一个形式，或者一个“表象”，这个形式或表象可以附加在它的一切其他表象之上，附加在所有“我思”的内容之上，这些我思的内容不一定是它产生出来的，那些经验性的材料怎么是由它产生出来的呢？

我所有的表象很大一部分都是由外界给予我的。但是一旦给予我它就加上了我思这个表象的形式,它就成了我的了。所以这个我思你可能看作一个筐,人类认识的容器,我们就是用这样一套形式框架来“装”外界所捕捉到的认识材料的。我们前面曾经把它比作人类认识之“网”,我们用这面网去捕捉经验性的材料来构成认识的对象。当然这个网本身是动态的,我们要把网“撒”出去才能有所收获;但是如果你不撒出去它就在那里,它是人的一套先天的、先验的结构。所以康德说如果你愿意的话也可以把“我思”称之为判断,这就是留下一个余地了,就是随时你可以对它作出动态的解释。但很容易看出,这概念是所有的一般概念的承载者,因而也是先验概念的承载者,所以它总是在这些先验概念之间一起被把握的^①,因而本身同样是先验的;这里康德用了一个很典型的概念“承载者”Vehikel,说明这个我思是一个东西,一个载体,一个筐,“承载”嘛,用一个运输工具去“装”一些材料进去,这个运输工具当然是动态的,不断运行的,但是它是把认识的材料“装”进去的。什么材料?“一般概念的承载者”,凡是有一个概念,里面都有一个“我思”作为它的载体,它的承担者。“因而也是先验概念的承载者”,也就是范畴的承载者,先验概念在这里就是指范畴了。一般概念就不仅仅是指范畴了,也包括经验的概念,比如“动物”、“马”等等概念。所有的概念里面都有一个我思,所以范畴里面也有一个我思,是我在思范畴,思实体,思因果性等等。“所以它总是在这些先验概念之间一起被把握的,因而本身同样是先验的”。“我思”这样的概念是在我们运用范畴的时候被作为先验的概念而明确地把握住的,其他概念你可以说它有经验的来源,唯有范畴是没有经验的来源的,所以尽管所有的一般概念都伴随有我思,但是真正说来只有范畴,由于它是没有经验来源的,因此在它里面才能最纯粹地突显出“我思”所起的先验的作用,因而意识到“我思”本身的先验性。每当你运用一个范畴的时候,你都意识到这是“我”在思,而当你运用比如说“马”的概念的时候倒不一定意识到这一点,你可能会认为这是受到外界的激动的一种反映,是一种外界的东西装到我内心里面来的一种知觉印象,就像休谟他们讲的那样。当然其实已经有我思了,但是唯有在先验概念之间你才能纯粹地把握到它。但它不能有任何特殊的称号,因为它只是用于把一切思维作为属于意识的东西来引述。“不能有任何特殊的称号”,也就是不能有任何特殊的头衔(Title),这就是指它不能够在范畴表中有它特殊的位置,不能作为一个特殊的范畴而置身于范畴表上。它不是一个特殊的范畴,我们只有十二个范畴而没有十三个,“因为它只是用于把一切思维作为属于意识的东西来引述”。我们提到“我思”,并不是提到了一个特殊的范畴,而只是把一切思维、一切范畴的运用作为属于意识的东西来谈论。一切思维活动都是“我”在进行思维活动,所以任何范畴运用都必须有这个“我”在进行思维活动的意识,它们都是属于这个意识的。那么用“我思”就是对这个意识加以引述,加以提醒,这其实就是自我意识,是对意识的意识,对思维的思维,对任何使用范畴的思维活动进行思维。“我思”的含义就是自我意识的含义,它在每一个思维中对我们的自我意识加以提醒。当你说“我思”的时候你已经意识到是我在思了,如果你不提醒的话它可能就淹没在里面,虽然你有

^① 原译作“所以它在这些总是伴随着它的先验概念之间形成起来”,经学生提议改之。

我思,时时刻刻都意识到是我在思维,但是它突显不出来。如果你用一个我思来提醒,你就会发现所有我刚才想的这些东西都是“我”在想,里面已经有“对思维的思维”、“对意识的意识”了,已经有自我意识了。然而,不论它对于经验性的东西(感官印象)如何纯粹不杂,它毕竟用来从我们表象能力之本性出发^①把两个不同的对象区别开来。我,作为思维者,是一个内感官的对象,称之为灵魂。作为外感官的对象的“我”则称之为肉体。“然而”,这里有个转折的意思,尽管有前面讲的这些,也就是尽管我思是先验的,但是,不论它如何对于后天经验性的东西不容混淆,“它毕竟用来从我们的表象能力之本性出发把两个不同的对象区别开来”。从语气上说,这句的意思应该就是先验的我思虽然是先于经验的,但它也是用来区别经验对象的,它起了一个把内感官的对象、即作为思维者的我与外感官的对象、即我的肉体区别开来的作用。所谓“从我们表象能力之本性出发”,也就是在表象能力方面,依据这种表象能力的本性,来区别这两个根本不同的对象。“表象”我们讲过,这是一个最广泛的概念,包括一切在我们内心中出现的東西,感觉印象是表象,一般概念是表象,范畴是表象,理念是表象,自我意识也是表象。但是作为表象能力的“本性”或“自然”(Natur),它总的来说可以区分为两个方面的表象,一个是对内感官中出现的東西加以表象,另一个是对外感官中出现的東西加以表象,而作为对“我”的表象,它们就是作为思维者、灵魂的和作为肉体的我,这两者是不同的。前者是一个经验心理学的对象,我在思考,这种思考本身就是一种心理活动,一种内心的经验。我可以说这番思考很艰苦,或者很轻松,也可以说我在这方面的思维能力不是很灵活,这都可以作为经验心理学的话题。后者是一个生理学的对象,或者说(广义的)物理学的对象,肉体的活动是可以通过外在的观察和测试来考察分析的。心理学虽然也有实验心理学,但最终要诉之于内省体验,没有完全客观的标准。康德的意思是,只有先验的我思才把经验中的我思和我的肉体真正区分开来,否则是分不开的。例如人们把灵魂和肉体的关系当做一个既是心理学的又是物理学的问题来探讨,实际上是把灵魂当做一个占有空间的東西、即外感官的对象来考察了。笛卡尔把灵魂的“住所”确定在大脑的“松果腺”内,休谟则把一切感觉印象归结为人心的自然构造,这都是把内感官的对象和外感官的对象、把灵魂和肉体混为一谈了。只有先验的我思,才能使心理学中的“我”的表象和我的肉体的表象区别开来。区别开来才有自我意识,区别不开就还没有形成自我意识。如果一个人只能够思考与他的肉体有关的事情,而不能思考与他的思维本身有关的事情,这个人缺乏自我意识的,与动物差不多。有很多人的思维就是这样,你要他思维他的思维本身,他就睡着了,他只能思维他的肉体和他的欲望的对象,他只意识到他的思维对象,而没有反思,没有意识到他的思维本身、即先验的“我思”本身。虽然我思这个概念本身是先验的,它跟经验性的東西不掺杂,但是它可以“用来”区分这两种不同的我,即我的灵魂表象和我的肉体表象。也就是说,只有“我”的灵魂的表象,即作为“我思”、作为“思维者”的“我”内感官表象,才是指向那个先验的我思的,而作为内感官的肉体的“我”则不是,而是指向构成肉体的那些物质的自在之物的。当然外感官对象最终也

① “从……出发”原译作“从……中”,似太实,兹改之。

要归结为内感官对象,也是由我思才形成认识对象的,但这是在另一个层次上说的,也可以说我思对灵魂和肉体的区分其实也就是我思所形成的知识结构中两个不同对象、甚至两个不同层次的区别。肉体的知识也在灵魂中,而灵魂的表象则是表示了我思的最高思维活动。先验我思本身也是一个自在之物,即自在之我,但它与肉体的我的那些自在之物是不同的,那些自在之物刺激我的外感官,而先验我思的自在之我刺激我的内感官。有关“我思”的表象就是先验我思所指向的那个自在之我刺激内感官而产生出来的。这个表象出现在内感官中,成为经验心理学的基础,一切经验性的心理学无非就是要探讨这个“我”的表象所蕴含的内容,但这个我本身却始终始终是经验心理学的一个先验的目标,一个范导性的理念。而在认识论上,它标志着运用范畴来统摄一切经验性材料以形成经验知识的统觉能力,它是“能够伴随所有其他表象”、而“决不能被任何其他表象所伴随”的一个表象(见§16)。但康德这里所要谈的已经不是认识论,认识论在前面已经谈过了,这里要谈的是心理学。心理学就要求首先把心理的东西和物理的、生理的东西区别开来,这种区别首先是由先验的我思作出来的。因此作为能思的存在者的“我”这个术语已经意味着心理学的对象了,这种心理学可以称为合理的灵魂学说,如果我不要求对灵魂知道得比从我这个概念中,就其出现在一切思维中而言,不依赖于所有的经验(它是进一步具体地规定我的)所能推论出来的更多的话。能思的我已经是心理学的对象了,也就是内感官的对象了,我们在内感官中把“我思”当作一个对象来加以考察了,当作一个什么对象呢?当作“灵魂”。心理学所考察的对象就是要考察灵魂,这是康德的观点,后来有些心理学的观点,例如实验心理学的观点和行为主义的观点,就是要取消灵魂的观念,消解“心”的观念,把它还原为实验的数据。血压啊,脑电波啊,基因啊,一整套可以用外在的实验仪器来确定的东西。这样一种心理学实际上已经不是心理学了,已经是物理学和生理学了。心理学就是探讨灵魂的,它始终有它超验的规定,尽管你是在内感官里面通过感性的材料来规定这些灵魂,但它仍然有超验的目标。“我思”不仅仅是一个物理学的对象,甚至也不仅仅是一个经验性的心理学的对象,因为它一旦成为真正的心理学的对象,它就在经验性的探讨中有一个超验的维度,这个维度是用来指导经验性的心理学不断有所前进的。那么是否可以把这个维度单独提取出来构成一种先验的或者说“合理的”(rational,亦可译作“理性的”)心理学呢?所以康德说,你要构成一种合理的灵魂学说,其条件就是:“如果我不要求对灵魂知道得比从我这个概念中”不依赖于经验而“推论出来的更多的话”。这句话是倒装的,“如果……”后面是前提,这个前提是省不得的,你要是在这个中间打个句号,那就完了。韦卓民先生把这个“如果”译成“这是由于”,蓝公武译作“盖因”,都出自于康浦·斯密英译本中inasmuch这个联结词,全都没有译出后面这个条件从句的意思来。康德并不是说:凡心理学就是合理的心理学,“因为”它只要知道从“我”这个概念中所推论出来的东西;而是说,心理学,“如果”它只要知道从“我”这个概念中所推论出来的东西,那它就是合理的心理学,反之,如果它还想知道灵魂在内感官中的表现或现象,那它就是经验性的心理学。为了避免这种可能的误解,我们不如把这个句式调整一下:“这种心理学,如果……的话,它就可以称为合理的灵魂学说。”灵魂学说或者心理学有两个层次,一个层次是经验性的心理学,它就是由内感官的维度引入的,哪

怕是实验心理学,实证的心理学的,除了仪器测量以外,它还要搞心理调查,问卷调查,你觉得怎么样,你认为这个图形是兔子还是鸭子,询问每一个人的内心感觉,第一印象,内在体验。这就是心理学本身最后要落实到的地方,你把血压、脑电波等等测定了,最后还是要落实在内心感觉上。所以内感官的灵魂状态是经验性的心理学所研究的对象。一般心理学通常是讲的这一种。但是康德要讲的不是这一种,而是合理的灵魂学说,理性的灵魂学说,也就是先验的灵魂学说。在经验中表现出来的那些现象有它的先天可能性的条件,你之所以有那些内在的感觉,感觉到自己灵魂的经验状态,还是由于你有一个先验的自我,这个先验自我能不能成为对象?按照理性派的想法就是要把这个先验自我当作心理学研究的对象,不是当作经验对象,要把经验的东西全部撇开,那么这样建立起来的一种灵魂学说就叫做合理性的心理学。条件是:“如果我不要对灵魂知道得比从我这个概念中,就其出现在一切思维中而言,不依赖于所有的经验(它是进一步具体地规定我的)所能推论出来的更多的话”,它这里是以否定句式来表达的。我们用肯定句式来表达就是:如果我只要求对灵魂知道一些从我这个概念中、就其出现在一切思维中而言、不依赖于所有的经验所能推论出来的东西的话。简单说就是:如果我只是从灵魂、我思的概念中进行推论的话,那就是理性的心理学。“就其出现在一切思维中而言”,意思就是先验的,所有的思维中都伴随着一个“我”,都先验地伴随一个“我”。所以当它出现在一切思维中的时候,它是自上而下地出现在一切思维中的,也就是先验地出现在一切思维中的。如果我们把这个层次挑出来单独进行考察,那它就构成了一门超越于一般心理学之上的理性的心理学。一般心理学通常都是经验的,根据内感官,根据经验性材料,根据自我感觉,根据问卷调查,这样来总结出某种规律。但是合理的心理学不是这样的,它就是思辨,就是根据我这个概念,它既然是先验的,既然出现在一切思维中,伴随着一切思维,那么我们可以单独就它进行推论,看它能够推论出什么样一些命题。如果能够推论出一些命题,那么我们就可以把这些命题构成一门学问,这门学问就叫做合理性的灵魂学说。

下面一段跟上面是接下来的,有一种呼应:于是实际上,合理的灵魂学说就是这样一种冒险;这个“于是”就是跟上面有一种衔接了。合理的灵魂学说前面讲了,一般的心理学可以把“我思”的学说跟我的肉体的学说区分开来,是两个不同的对象,一般心理学的对象就是我思;那么从这种一般心理学里面把经验的方面排除掉,就成了合理的心理学。这种心理学是一种“冒险”,你怎么能够把一般心理学中的经验的东西排除掉呢?排除掉了还剩下什么呢?这岂不是冒险吗?他说:因为,如果我思维的任何一点经验性的东西、我的内部状态的任何一个特殊的知觉还混杂在这门科学的知识根据中的话,那么这门科学就会不再是合理的,而只是经验性的灵魂学说了。冒险就在这里,就是说你如果真的要建立一门合理的灵魂学说,那你就把我的内部状态的任何一点特殊的知觉都清除出去,否则的话,稍微掺杂一点经验性的东西,那这种灵魂学说就不是合理的心理学,而是经验性的心理学了。这个冒险就意味着我们在一般的灵魂学说里面很难把经验性的东西清除掉,只要有一点没有清除掉,那么合理的灵魂学说就建立不起来了。它冒的就是这个险。所以我们准备考察的是一门唯一建立在我思这一命题上的所谓的科学,我们在这里可以最适当地按照先验哲学的性质来对它的根据或无根据加以研究。我们准备考察的,也就是康

德在这里打算考察的,是一门唯一建立在我思命题上的,这样一门所谓的、也就是人们以为的科学,这门理性心理学唯一的基础就是建立在我思这个命题或判断之上的,这表明了它的纯粹性,唯一建立在我思之上,其他的那些经验的现象、内感官等等都要把它撇开不谈,仅仅从这样一个纯粹的概念出发来建立一门心理学。那么在这里我们可以最适当地按照先验哲学的性质来对它加以研究,因为它把一切经验的东西都清除了嘛,就可以完全按照先验的性质来研究了。这样一门理性心理学它何以可能呢?所以我们要对它的“根据或无根据”加以研究,如果有根据,当然就是可能的,如果没有根据,则是不可能的。康德这里还没有对这个问题下断语,这正是他要考察的。当然在康德看来他认为至少在人们以为的那一方面它是没有根据的,在认识论方面是没有根据的。想要建立起一门合理的灵魂学说、一门“科学”它是无根据的。不过在别的方面,如果理解为非科学的东西,那些倒有可能是有根据的。下面:至于这一命题毕竟表达出对我本身的知觉,自我在此之上毕竟拥有某种内部的经验,因而建立于这上面的合理的灵魂学说从来都不是纯粹的,而是部分根据某种经验性的原则的:人们对此不要有什么不满。就是说,这一命题,我思,毕竟表达出了对我本身的“知觉”。这个“知觉”(Wahrnehmung)用在这里很关键,我们不能从一般意义上来理解。当然康德在别的地方通常都是在感觉经验的意义上用的,知觉、感觉、印象,被看作同一系列的概念。但在这个地方它有一种特殊的意义,我们要注意。“我思”这个命题本身虽然是抽象的,但它毕竟表达出对我本身的知觉,这个知觉就是一般意义上的表象, *Vorstellung*。我思它也是一个表象,它既然是一个表象,那么我对它就有知觉。知觉在心理学上就是指一种有意识的感觉,一种意识到了的感觉。它比感觉的层次要高一点,感觉有可能还没有意识到,知觉就是意识到了,当我意识到我有感觉,那就是知觉到了。那么在这个地方用“知觉”这个词是在心理学的内部经验的意义上用的,自我意识它也是一个知觉嘛,我在内心中也可以知觉到它的作用。康德在前面 § 16 中已经说我思、自我意识也是一个表象,它也是要呈现在我的内心里面的,否则我怎么知道我有我思呢?所以它毕竟表达出对我本身的知觉,而“自我在此之上毕竟拥有某种内部的经验”,它也是一个在心理学里面呈现出来的 *Vorstellung*, 这样一个表象,我们在内感官中知觉到了它,那么在这个基础上它毕竟拥有某种内部的经验。既然你知觉到它了,那么你当然可以围绕着它来建立起一整套的内部经验。我的知觉怎么样,我这个知觉的活动怎么样,这一知觉跟其他知觉有怎样的联系,等等。“因而建立于这上面的合理的灵魂学说从来都不是纯粹的,而是部分根据某种经验性的原则的”,建立在这样一个关于自我本身的知觉上面的合理心理学从来都不是纯粹的,人们一般都是把这些东西混在一起的,因为它确实人们的心里留下了痕迹。就是包括这个先验的自我,我思,你一旦思,你在你的心理里面就要留下痕迹,你就是凭借这种留下的痕迹来考察这个我思的。所以它从来都不是纯粹的,而是“部分根据某种经验性原则的”,就是一方面经要考察我思本身的规律,比如我思的实体性啊,单一性啊,连续性啊,但是另一方面它根据某种经验性的原则,根据我在我思中所体现出来的那种经验性的痕迹,在我的内感官中所留下的经验性的痕迹,来对它进行考察。所以你想完全先验地去考察这个我思,那是做不到的,人们从来也不是这样。当人们以为自己在作一先验的考察的时候,他们

已经引入了经验的东西了,他们部分是根据某种经验性的原则。当然他们的目的还是要达到那些先验的命题,但是他们至少是部分地已经引入了经验的东西。“人们对此不要有什么不满”,康德在这里可以说是在为他们辩护了,为他的对手辩护,就是说他们引入这些经验的东西是情有可原的,因为事实本来就是这样的,你要把它当知识考察,你就必然会引入经验性的东西。他说:因为这种内部的知觉不是别的,只是统觉:我思;它甚至是使一切先验概念成为可能的,在这些先验概念中所说的是:我思维实体,我思维原因等等。为什么不要有什么不满呢?就是说,这种内部的知觉它所指向的就是统觉,就是先验自我意识,它就是先验自我意识在我们内心中所留下的痕迹,它的含义、它的所指,不是别的,就是我思,就是先验的我思。对此不要有什么不满,因为当理性心理学用这样一种方式来研究我思的时候,它确实是用这样一个表象来指向先验我思的,只不过他们不得不引入经验性的材料,立足于这种知觉的表象,这是情有可原的。所以在把我思当对象来考察的时候,你要撇开后天经验性的东西是做不到的。但是这种内部的知觉它就是指的我思,“它甚至是使一切先验概念成为可能的,在这些先验概念中所说的是:我思维实体,我思维原因等等”,这个他在前面一段一开始就已经说了,我思这个概念是所有一般概念、包括先验概念的承载者,所有的范畴里面实际上都有一个我思。所以先验演绎里面为什么讲所有的范畴都来自于我思、来自于先验自我意识的“本源的统觉的综合统一”呢?就是因为所有这些范畴里面都体现了这种本源的综合统一的活动,我思的活动。所以这个活动是“使一切先验的概念成为可能的”,如果没有这个活动,那些先验的概念都成为僵死的东西了,都成了形式逻辑的单纯判断形式。它们之所以从形式逻辑的判断形式中提取出来变成了范畴,就是因为你把综合统一的这种性质引入了判断的形式,使它们成了“我思”的一种方式,所以才有十二个范畴被引出来。那么反过来讲,这一切先验的范畴都是由于这个我思而成为可能的,在这些先验范畴中所说的是“我思维实体、我思维原因”等等,把话送到了这样明确的地步。当我说一个范畴的时候,实际上说的是我在思维这个范畴,每个范畴都是我思,其实都是我思的一种表现。这种内部知觉不是别的,就是我思,关于我思的表象所表象出来的其实就是这样一种我思,当然它使我在内心留下了表象,就是我的这个“我自体”刺激我们的内感官,使我们在内心中留下了“我思”这个表象,但也仅此而已。你不要以为这个表象本身它就可以形成某个另外的对象,它本身不能构成一个对象,它只是表象了我思的这样一种能动性的活动。下面:因为一般内部经验及其可能性,或一般知觉及其与其他知觉的关系,如果不是经验性地给出了它们的任何一种区别和规定,^①就不能看作经验性的知识,而必须看作对一般经验性的东西的知识,属于对任何一个经验之可能性的研究,而这种研究是先验的。这一段话很费解,大家好好注意一下。“一般内部经验及其可能性”,我们从心理学的角度来看,并非每个内部经验本身都可以构成一个知识的。“一般知觉”,包括对先验自我的知觉,“及其与其他知觉的关系”,比如说先验自我的这个知觉它伴随着其他一切知觉,先验自我就是这样一个伴随着其他一切表象的表象,当然不一定是指自我的表象,不一定是指先

^① 原译作“如果不是给出了它们的任何一种区别和经验性的规定”,不妥,兹改之。

验自我刺激我的内心所留下的痕迹,也包括别的一般知觉。他说,这样一些知觉或关系,“如果不是经验性地给出了它们的任何一种区别和规定,就不能看作经验性的知识”,如果不是,就是说有可能是,但是也有可能不是,不是什么呢?不是从经验上给出了它们的任何一种区别和规定。比如说先验自我的表象,这个表象是否给出了它与其他的表象的任何区别和规定呢?它虽然伴随着其他一切表象,但是它是否与其他表象之间能够达成某种规定呢?或者说,是否能用其他表象来规定它呢?显然不可能。先验自我的表象与其他表象只是伴随着而已,但是你要是试图用其他表象来对先验自我的表象作出某种规定,由此来达到某种知识,那是不可能的。当然其他的表象、其他的知觉是有可能的,但先验自我的表象则不可能,既然不可能,它就不能看作是经验性的知识。但是“必须看作对一般经验性的东西的知识”。为什么?康德认为一切知识都是经验知识,但是经验知识中包含有两个层次,一个是经验性的知识,还有一个更高的是先天的知识,先验的知识。所谓先验的知识就是指对一般经验知识如何可能的知识,也就是一般经验性的东西如何能够形成知识的知识,在这里就表述为“对一般经验性的东西的知识”,它“属于对任何一个经验之可能性的研究”,显然,这种研究、这种知识是属于先验的知识。所以先验自我的表象是一切经验知识之所以可能的条件,但它本身不能单独成为知识,它之作为先验知识是就它在经验知识里面作为其中的一个层次,作为构成经验知识的先验条件、而不是作为有关它自身的先验知识而言的。经验性的知识建立起来了,那么我们对于它里面的这个先验的层面也可以认可,承认它是其中的先天知识,包括自我意识的统觉、包括范畴,也包括先天直观形式,时间性和空间,都是先天知识。但实际上它们是由于被包含在经验知识里面,才被称之为知识,如果你把它们作先验的运用,撇开经验,那它们是不可能构成知识的。所以我思必须看作是“对一般经验性的东西的知识”,也就是说它是由以构成一般经验性的东西的条件,这就是“先验”本身的含义了。一般经验性的东西何以可能?那你就要追溯到一个先验自我。由这个先验自我产生出各种范畴,才使得经验性的东西成为了可能。所以最后讲:它是“属于对任何一个经验之可能性的研究,而这种研究是先验的。”先验知识的意思就是对任何一个经验之可能性、或者对任何经验知识的可能性、或者对任何经验对象之可能性的研究,这就是先验的。这个在先验分析论里面已经讲得很清楚了。下面:知觉(例如仅仅^①是愉快和不愉快)的任何客体,只要它参加到自我意识的这一普遍表象中来,就立刻会使合理的心理学转变为经验性的心理学。知觉的任何客体,例如愉快和不愉快的客体,只要它参加到自我意识的表象中来,就会使合理的心理学变质,成了经验性的心理学。知觉如果有一个客体,或者你把知觉当作一个客体,把它掺杂进自我意识的普遍表象中来,那就马上变成了经验性的心理学,经验性的心理学就是研究这些客体的,例如愉快和不愉快的客体,是什么使你感到愉快和不愉快,它对自我意识的表象会发生什么影响,是削弱它还是加强它?这就是经验心理学所考察的内容。当然还有别的,例如我们的感觉表象受到什么东西的影响,康德在《实用人类学》中有大量的这种分析。为什么要说是“仅仅”(nur)是愉快和不愉

^① “仅仅”一词原译作“哪怕”,似不妥,兹改之。

快的客体？这是就先验自我的表象所指向的那个先验对象、那个自在之我相对而言的，知觉的任何对象都“仅仅”是现象中的对象，而不是自在之我。先验自我的知觉严格说来是不能有对象的，虽然它可以指向一个对象，即指向自在之我，但不能把它作为一个认识的对象，而只是思维的对象。所以凡是知觉的对象进入到自我意识之下，就必然构成一种经验性的心理学，而不是先验的合理的心理学。这种经验性的心理学所探讨的客体与仅仅愉快和不愉快的那种客体处于同一个经验性的层次，而不处于认识论的层次。所以如果你要坚持一种先验的合理的心理学的话，那么你就必须坚持不给先验自我这个表象以任何客体，只是当作一个伴随着其他一切表象的表象，它只是一个活动的表象，这个活动从哪里来，它的载体是什么样的，这个我们不能探讨。你可以在逻辑上认为它肯定是有对象的，但是你不能对这个对象作出任何客体方面的规定。这是康德所坚持的一条原则。如果按照这条原则，那当然，理性心理学作为知识来说就不可能存在了，你连客体都没有，你怎么建立一种心理学？如果你想把合理的心理学变成一种知识，那你就误解了它的意义。

根据前面一大段的论述，这下面一段有一个转折。前面一段讲的是合理的灵魂学说有一个冒险，之所以是冒险就在于它不可能完全摆脱经验性的东西去建立一种合理的灵魂学说，如果你要去掉一切经验性的东西，那剩下的就只能是对一切经验可能性的先验的研究。要么是经验性的心理学，要么就仅仅是一种先验的批判，而不是一种知识，这就是合理的心理学的两难。所以这里讲：所以合理的心理学所做的唯一文章就是我思，它要从其中发挥出自己的全部智慧。合理的心理学，也就是在“冒险”的心理学，它所做的唯一文章就是“我思”，它要在这里面发挥出自己的全部智慧，就是单凭一个“我思”来凭空设想，这样来建立一个合理的心理学。很容易看出，如果要把这个思想与某个对象（我自身）联系起来，它就只可能包含该对象的一些先验谓词；也就是说，合理的心理学最初的目标，它们的初衷，就是要把“我思”这个思想与某个自在之我联系起来，要弄清楚这个“我”不仅仅是作为一个内感官的表象，而且作为它本身究竟是怎么样的。是它在刺激我的内感官才使我产生出“我思”这样一个内感官的表象，那么我们沿着这个线索就可以去追溯，是什么东西使得这个表象产生出来的，那个对象就是我们所要考察的对象。如果我们要把这个思想和引起这一思想的那个对象、那个在我的内感官里面造成了我思的表象的对象联系起来的话，那么，“它”，也就是这个思想，“就只可能包含有该对象的一些先验谓词”，这个“我思”的思想如果要和一个先验的对象联系起来，它就只可能包含有这个对象的先验谓词，所谓“先验谓词”就是说，它不是经验的，而是非经验的谓词，是撇开一切经验的东西以后你单凭思想、单凭你的智慧所能够自发地想出来的谓词。你只能够把这些先验的谓词在思想里面赋予“我自身”。这些先验的谓词到底是指什么呢？当然就是指后面所讲的这些概念，所谓“非物质性”、“精神性”、“不朽性”、“人格性”、“不死性”等等。这些都是单纯凭着“我思”这样一个思想而能够先验地给出来的谓词。但是这些先验给出来的谓词当然不是乱七八糟地给出来的，而是沿着范畴表的指引而给出来的，这个下面也作了说明。最后一句：因为任何经验性的谓词都会败坏这门科学摆脱一切经验的合理的纯粹性和独立性。为什么只可能包含该对象的一些先验的谓词呢？这就是我们刚才讲的“两难”了：你要么就保持在先验的这样一个层面，按照康德的看法

它就成不了一门知识了,它只是一种批判,但是理性派又试图给它一种知识,试图建立起一门有关“我自体”的知识,所以它从它的智慧里面想出一些先验的谓词;要么,如果你不谨慎的话,任何经验性的谓词都会败坏这门科学的纯粹性和独立性,怎么样的一种纯粹性和独立性呢?就是“摆脱一切经验的”、“合理的”纯粹性和独立性。这样一败坏,合理的心理学就变成了经验性的心理学了,它就不独立了,它就必须依赖后天经验性的材料才能成为一门科学了。所以这一段实际上是从上面引申出来的,是逐渐过渡到康德所要批判的靶子,他们的意图是怎么样,他们的意图就是要从前面所讲的冒险里面,撇开经验这条路子,而坚持走一条先验的心理学的路子。那么你要走这条路子,你就要坚持唯一地以“我思”为你的核心,从中去发挥你的全部智慧,赋予我思这样一个对象以先验的谓词。你要严守这样一个对象,凡是经验的东西你都要把它撇开。当然是不是做得到,这个我们后面马上要涉及。

B402 下面讲:但我们在这一章将只需要跟随范畴的引线,这个“但”是承接上面一句话,即“如果要把这个思想与某个对象(我自身)联系起来,它就只可能包含该对象的一些先验谓词”,也就是说我们摆脱了任何经验性的谓词;“但”是不是就没有任何线索了呢?不是的,因为我们“只需要跟随范畴的引线”就行了。刚才讲的那些先验的谓词是我们单凭智慧想出来的,但并不是杂乱无章的,我们只需要根据范畴来清理这些谓词,就能把它们表达为一个清晰的体系。这就是给它们一个先验的“正位论”,把它们归位。也就是在康德心目中这些理性心理学的先验谓词还是没有经过梳理的,是杂乱的,没有追溯到它们的范畴的根源、它的引线。而先验的理念、包括“灵魂”理念,前面讲到,它们实际上是由范畴的引线引出来的。三个不同的先验理念分别是形式逻辑的三种不同的推理中引出来的,即定言推理、假言推理和选言推理,它们分别推出了灵魂、宇宙和上帝。而三种不同的推理的区别又在于大前提是一种不同的判断,即定言判断、假言判断和选言判断,它们分别对应于实体性、因果性和协同性三个范畴。这个我们前面讲理性的逻辑运用和纯粹运用中已经讲到了。这样一来那些理性心理学的先验谓词都是由“实体性”这个范畴引出来的,并且按照实体性范畴在范畴表中的位置关系而与其他先验谓词处于一定的关系中。于是,经过康德的这样一番整理,理性心理学的各种先验谓词就构成了一个清晰的逻辑系统,而不再是杂乱无章的了。原来的理性心理学是散乱的,各个谓词和命题都没有归位,如果不经清理你就要批判它,只会使自己纠缠进混乱中。康德的眼界比他们更高,他指出每一个谓词的出处,由此入手进行层层推进,使他的批判具有逻辑的清晰性。只不过由于在这里首先给出了一物,即作为能思的存在者的我,所以我们虽然不会改变诸范畴在它们前述的范畴表中所表现的那样的相互秩序,但在这里毕竟要从实体范畴开始,以便表现一个^①自在之物本身,并由此对范畴序列进行回溯。也就是说,我们要根据范畴的引线来追溯灵魂的先验谓词有哪些;但是由于我们所要追溯的这个灵魂是首先给出的一个东西,这个“一物”我们不要把它看得太死了,以为就是一个物体,它只是泛指的一个东西,一个什么东西呢?“即作为能思的存在者的我”,所以我们在这里要从

① 原译缺“一个”,兹补上。

“实体”范畴开始。就是说,既然你先给出了一个东西,你就是在把“我”当作一个实体来看待的。因为我们在日常经验中都是这样的,当我们要考察一个具体的东西,要考察“一物”的时候,那我们通常都把它赋予一个“实体”范畴。其他那些范畴倒不一定一上来就给予一个考察的对象,而是依附于“实体”概念而展示出来的。所以我们要把灵魂作为“一物”来考察,哪怕是作为一个自在之物来考察,就必须首先从实体范畴入手。因为我们通常就把自在之物看作一个“实体”,康德偶尔也这样说,把自在之物说成是“绝对实体”。当然他并不认为实体范畴可以运用于自在之物身上,这只是从俗而言之。但是虽然我们从实体范畴入手,这个实体范畴却并不改变它在范畴表中的秩序,而是连同它所引出的先验谓词一起而被纳入到范畴表中所规定的那种相互关系之中,并由这种关系引出其他那些先验谓词。正如你对任何一个对象要加以认识,你就要从十二个范畴即四大类范畴来对它进行方方面面的考察,同样,你对自在之我的认识如果是可能的话,也应该从四大类范畴的不同角度来对它进行规定。但是这个考察的次序并不会改变,还是按照实体在范畴表中的次序来依次进行,只不过方向是倒过来的。我们知道实体在范畴表中的位置是处于关系范畴中的第一个范畴,那么从这个范畴我们开始追溯它的引线,我们必须按照前面讲的“前溯推论法”,根据范畴表所安排的次序去追溯它前面的那些范畴门类中的第一个范畴,也就是“质”的第一个范畴和“量”的第一个范畴。我们讲过,所谓“前溯推论法”就是要追溯一个事物之所以可能的条件。由“实体性”范畴所引出的先验谓词如果要引出其他的先验谓词,不能采取后续推论法的方式,因为这只会引出分析命题,超不出已有的概念;而只能采取前溯推论的方式,去追溯这个先验谓词本身之所以可能的条件,这样才能引出先天综合命题,从而得出新的先验谓词。这里的追溯是在范畴表里面的追溯,范畴表的四大门类之间也有一种逻辑上的层次关系,量、质、关系和模态,每个后面的范畴都以前面的范畴为前提。你必须理解了前面的范畴,后面的范畴才好理解。当然“模态”范畴有点特殊,它不是属于我们理解一个对象的条件,而是超越于一切对象之外,涉及我们认识的主体和对象之间的关系,所以真正表达一个对象的逻辑层次关系的就只是前面三个,即量、质和关系范畴。那么按照这三类范畴我们来进行一种追溯,我们“不会改变诸范畴在它们前述的范畴表中所表现的那样的相互秩序”,但是却在这种秩序中反向追溯,即从“实体”范畴出发向后转,追溯到质,再到量,最后再转回到模态,等于转了一个圆圈。这四类范畴的次序在康德那里没有打乱,但是是倒过来的。康德这样做的理由,他在后面“驳斥门德尔松”一节中的一段话可以帮助理解。他在那里说:“现在,如果我们将上述各命题,如同它们作为对一切思维着的存在者都有效的而在理性心理学里也必须被看作一个系统一样,把握在综合的关联之中,并且,如果我们从关系范畴出发,带着‘一切思维着的存在者本身都是实体’这个命题一直向后回溯这一范畴系列,直到这个圆圈闭合,那么我们最终就会遇到这些思维着的存在者的实存,它们在这个系统中不只是不依赖外部之物而意识到自己的实存,而且也能够从自己本身来规定这个实存(就必然属于实体特性的持存性而言)。”^①这就是理性派的思路。他们由

^① 《纯粹理性批判》B416—418,第299—300页。

此就可以把理性心理学构成一个系统,将这些命题把握在一个“综合”的关系中。所以必须运用前溯推论法,前溯推论法就是一种回溯其之所以可能的前提条件的方法,也就是综合的方法;如果是后续推论法那就是分析的了,你给我一个条件,我就从中推出它的后果。所以康德在这里是从实体性前溯到它之所以可能的条件,首先是“质”的范畴,即“单纯性”。单纯性就是不受限制、不被否定的实在性,这就是莱布尼茨的论证:只有单纯的东西才能够成为实体,复杂的东西都要受到限制和否定,都会解体 and 灭亡。其次是“量”的范畴,即“单一性”,实体必须是单一地由自己贯穿下来、持存下来的东西。最后是模态范畴,即具有与空间中的事物打交道的“可能性”,这种活动和关系表明了实体的“实存性”或者说“现实性”。因为灵魂由此可以影响肉体,表现为“身心关系”,对经验事物显示了它的现实作用。如果没有这种作用的可能性,你说灵魂是一个“实体”也就没有意义了。当然,这种范畴的回溯是在“灵魂”这一先验理念中的一种特殊情况,在“宇宙”的先验理念中情况就不同了。在先验宇宙论的四个“二律背反”中,范畴的引线又恢复到了正常的秩序,即量、质、关系和模态。但这并不说明先验宇宙论就不需要回溯了,而是它的回溯和理性心理学有不同的方式,不是在那些先验谓词之间进行回溯,而是在每个先验谓词所构成的先天综合判断内部进行回溯。这是由于它的逻辑引线不是定言判断,而是假言判断。至于对上帝存有的证明,由于出自选言判断和协同性范畴,所以本身并不需要回溯,它所涉及的只是“存有”、也就是“现实性”这个模态范畴,所以它主要是在模态范畴内部转来转去。因为可能性、必然性、现实性这些范畴(以及它们的相反范畴不可能性、偶然性和非现实性)之间在“绝对”或“最高”层次上是互为条件的,在这个层次上它们实际上都是一回事:“一切可能的”就是必然的,也是现实的;“绝对必然的”就是现实的;而“最高实在的”也就是必然的。例如本体论证明就只是在纯粹模态范畴中的辗转推论。但一旦涉及它们在经验中的证据,这个证明就利用了前两个先验理念的回溯。宇宙论证明就是利用先验宇宙论中第四个二律背反的正题加以引申而得出来的;目的论证明则是从我们灵魂的目的论概念的类比、即与“身心关系”的类比中引申出来的。这些康德虽然没有说得很明白,但是在后面都有一些暗示。下面:所以,合理的灵魂学说所能包含的一切别的东西都必须从它的正位论中推导出来,这里的“别的东西”就是指合理的灵魂学说的那些先验的谓词,比如“非物质性”啊,“不朽性”啊,“人格性”啊,“精神性”啊,等等。这些谓词都可以从它们的“正位论”中引出来,具体说就是从范畴表的引线中引出来。那么范畴表就赋予了它们一种正位论,也可以说范畴表就是它们的正位论,它们都在范畴表那里得到了正位,有了各自的合理的位置。理性心理学就是按照范畴表来正位的,它的那些命题不是从经验中搜集来的,而是从理性中推出来的。既然是从理性中推出来的,那它就是系统的,它的每个命题都一定有它固定的位置、有它的逻辑层次的。按照这种逻辑层次来表述,合理的灵魂学说的这一正位论有如下表:

1. 灵魂是实体
2. 就其质而言灵魂是单纯的
3. 就其所在的不同时间而言灵魂在号数上是同一的,亦即单一性(非多数性)

4. 灵魂与空间中可能的对象相关

这里第一条好理解,它是其他命题的出发点。第二条,灵魂为什么“就其质而言”是“单纯的”,刚才也讲到了,是莱布尼茨的论证。质的范畴第一个是“实在性”,而在莱布尼茨看来,只有单纯的东西才能够是最终实在的,其他东西都是在这个最实在的东西的基础上加以否定或限制而得出来的,而这样的东西才能够是实体。所以他把这种实体称之为“单子”。单子不是复合起来的,没有任何东西来中断它、分割它,它是完全的肯定,没有任何否定和限制。第二条,从量方面来说,“就其所在的不同时间而言灵魂在号数上是同一的,亦即单一性(非多数性)”。在其所在的不同时间中延续下来,“在号数上”是同一的。Numerisch 的意思就是在“号码上”,在点名的时候每个人是一号,他不可能占有两个号。在时间上保持同一个号数,就意味着他是独一无二的,唯一的,不可取代的。这个“在号数上的同一性”在西方哲学史中也是经常讨论的问题,它相当于人格同一性问题,每个人的人格都是“一位”。我们常说:你是哪一位?一个人不可能有两位。所以上帝的“三位一体”就引起了很大的困惑,上帝究竟是一个位格还是三个位格? 圣父、圣子、圣灵有三位,又是一体,其实只有一个位格,但这是我们人所不可能理解的。我们人只能理解一个位格的单一性,一个人,或者一个“单子”,它就是它,不是任何别的东西,这就叫做号数上的同一性。按照莱布尼茨,两滴水,如果没有任何东西把它们区别开来,完全一模一样,那它们就只是同一滴水,这就是他所提出的“差异律”,即万物莫不相互差异,世上没有两片相同的树叶。他由此论证了每个单子的独一无二性,不可取代、不可代表。每个人的灵魂都是不可取代的,你能代替别人去生活、去死? 不可能,每个人都必须为自己的灵魂负责,西方的灵魂学说就是建立在这个基础上的。所以灵魂表明了人的人格独立性,从斯多亚派开始就承认了每一个人都有一个独一无二的灵魂,这个灵魂是不可代替的,而且是单纯的,不能加以任何规定,没有哪个人的灵魂比别的灵魂强一些、大一些等等。他们是不可比较的,是平等的,因为它们在意数上是自身同一的,不是由多个部分组成的,也不是可以增加一点或者减去一点的。这种单一性最直接地体现在时间中,是在人的内感官中持续下来的。最后一点:“灵魂与空间中可能的对象相关”,这就涉及到灵魂的效果了。前面三个都是对灵魂本身的规定,最后这个规定涉及到灵魂的客观的效果,当然也就涉及到在经验中我们怎么解释身心关系。心、灵魂,它对于我们的肉体起作用,我们每个人都感觉到,我们的肉体是受灵魂支配的,受我们的意志所支配的,这种支配它是生来就有的。你有一个灵魂,它肯定就要和肉体发生关系,并通过肉体和其他物体发生关系,不管是怎样的肉体,也不管是什么样的对象,灵魂都有一种可能性,就是可能与它们发生一种作用关系、互动关系。所以灵魂具有一种与空间中的某个对象发生关系的可能性,这种可能性就涉及模态范畴。模态范畴我们讲过它有一种特殊性,它不是我们的认识客体的可能性条件,而是这个客体与我们的认识主体发生关系的可能性条件,它不是用来规定科学中的某个客观对象的,而只是用来在认识论中表达思维和存在的关系的。那么灵魂也是这样,灵魂我们把它当作一个能思维者,那么它与存在有什么关系呢? 它与存在有一种可能的关系,这种可能性就包含在灵魂本身里面,灵魂有一种和可能存在发生关系的可能性,这属于它的属性,也就是有一种能力,它能够作用

于空间中的可能对象。那么这样一种能力既然对任何一个可能对象可以发生作用,那么这就是它的“实存性”,也就是 Existenz,我们翻译成实存性,在康德那里的意思就是能够现实地发生作用的,它相当于现实性,也相当于活动,相当于“存有”即 Dasein,也相当于“生活”、“生命”。所以我们可以把它理解为“现实性”。灵魂既然具有一种能力,能够和空间中的对象相关,所以它能够表现为现实性。我们这里看到,它的这种可能性为什么跟现实性、跟实存性有关系呢?就是这种关系。可能性是它的一种能力,但是实际上它在身心关系和心物关系中可以体现出一种现实的作用,这种实存性就是它的先验谓词,当然这个先验谓词还是从它的现实性范畴和可能性范畴中引出来的。之所以强调“可能性”,还是为了保持灵魂的先验谓词全部都归于四类范畴中的第一个范畴,但它的效果则体现在现实性上。这后面康德有一个注释:如果读者不太容易从这些术语的先验的抽象性中猜测到它们的心理学的意义,以及为什么灵魂的最后这个特征属于实存性范畴,那么下面他将会找到对它们的充分的解释和正当理由。这些解释和理由我们可以在他后面关于第四个谬误推理的分析和批判中找到,^①在那里康德致力于澄清实存性的两种含义,即作为空间中的现象的现实性的含义,以及作为知觉的不可知的原因这种“可疑的”实存的含义,这就是对于存有的“二元论”。前一种含义是在经验性的心理学意义上讲的,只具有经验性的实在性;但理性心理学显然不想在这种意义上来谈灵魂的实存性,而是想在“先验的抽象”中探讨灵魂的实存性,但这种实存性其实只可能被理解为“先验的观念性”,即一个空洞的实存性范畴,本身并不包含空间及空间中可能的对象。理性心理学的谬误推理无非就是混淆了这两种不同意义上的实在性,他们试图把内感官中灵魂的表象本身看作一个能够对空间中可能的对象起作用的实体,并把这种能力看作灵魂本身的一种性质。那么这种性质肯定要在现实中表现出来,首先就表现在身心关系上。这种解释和理由当然在康德看来是“不正当的”。真正正当的解释就应当是把灵魂的表象看作一种使得空间中的可能对象得以建立起来的先验自我的表象,这种先验自我的实存性或现实性就在于它用这个范畴对经验的材料进行了现实的统摄,在这种意义上与空间中的可能对象“相关”。但决不是先验自我作为一个自在存在的实体与空间中的对象发生关系。最后康德在这个注释中提到:此外,我还要为我不仅在本节中、而且在全书中违反纯正的文风而引入拉丁词来取代同等含义的德语词请求原谅:我宁可在语言的优雅上有所损失,而不想因丝毫的晦涩给教学上的用途增加困难。他引入拉丁词应该说是更加晦涩了,但是康德认为引入拉丁词有一个好处,就是可以把概念搞得更清晰、更准确,有些德文词有双关义或含糊义,但是引入拉丁语就可以把它表达得更细致一些,但是在文风上就可能不太顺畅了,夹杂着那么多的外来语当然念起来就结结巴巴了。这个是行文方面的问题。

来看看下面一段。这一段当然就是对上面的正位论的一个解释了。上面给出了一个正位论,就是按照范畴体系、范畴表的次序,提出了理性心理学的四个命题,由这四个命题引出了康德所说的四个谬误推理。他在这个第二版中没有像第一版中那样对这四个谬误推理进行逐个的详细的批判,而是把批判的重点放在对第一个命题,即“灵魂是实体”这个命题的论证上,这就使第

^① 参看《纯粹理性批判》A366 以下,第 322 页以下;A380,第 331 页。

二版在这个问题上的论述大大简化了,重点也更突出了。可以说,康德所提出的这四个命题概括了当时的合理的灵魂学说,也就是理性心理学的所有的主要的先天综合命题,理性派就是基于这些先天综合命题建立起了理性派的形而上学。理性派的形而上学中一个奠基性的部分就是合理的灵魂学说,这是从笛卡尔的“我思故我在”就奠定了的。但是这个正位论还只是指出了理性心理学的各种命题所归属的位置,我们从中可以很清晰地看出每个命题在范畴表中处于什么地位,以及理性心理学的思路是怎么过来的。至于由这些命题所引出的那些先验的谓词究竟是哪些,还有待于展开。我们只需要把正位论中的这些范畴加以引申,马上就可以看出来。当然理性心理学一般来说不是直接地把这些谓词追溯到范畴,他们有一些可以用来解释灵魂的心理现象的具体的心理学的规定,并且主要是用这些谓词和规定来建立理性心理学的,而不是直接用范畴来建立的。我们既然已经把这些范畴找到了,就可以对那些先验谓词和规定引申出来并加以定位。所以这一段讲的就是通过范畴的定位我们所获得的先验谓词主要是哪些。他讲:从这些要素中,这些要素就是前面讲的四个命题及其中的概念,仅仅通过组合,而丝毫不用认识的原则,就产生出纯粹灵魂学说的一切概念。从上面的正位论所产生的各个要素,即这样一些按照范畴表所引出的要素,我们“仅仅通过组合,而丝毫不用认识的原则”,也就是不用引入任何以外的原则,就能把理性心理学所使用的一切概念、一切先验谓词都引申出来。那么我们看他如何来组合。首先,该实体仅仅作为内感官的对象,就给出了非物质性概念;“该实体”,也就是他第一个命题里面讲的“灵魂是实体”,这里已经给出了“实体”这个要素。那么,讲“灵魂是实体”,当然就有一个前提,理性心理学,前面讲了,就是把内感官中所出现的“我思”这样一个表象作为基础,基于“我思”的表象来建立一整套灵魂学说。所谓灵魂首先就在内感官中表现为“我思”的表象,它被看作一个内感官的对象,应当在理性心理学中得到认识。当然在康德看来这个表象本身是不可能认识的,它是伴随着所有认识的一个表象,虽然它自己也在内感官中,但它不能用其他任何表象来解释,它只不过是指向了一个先验的主体。它是先验主体在时间中、在内感官中所留下的一个表象,我们只能通过这个表象来思考先验主体,正如笛卡尔所说的,我什么时候思,我什么时候就在,如果我不思了,我也就不在了。那么,我们现在把实体概念和这个作为内感官对象的灵魂概念结合起来,自然就得出了一个新的概念,即“非物质性”。就是说,这样一个思维着的“我”的表象作为一个对象来看,它仅仅是内感官的对象,而不是外感官的对象,所以它是一个“非物质性”概念,也就是一个“非外感官”的概念。因为一切物质性的东西都在空间中,都有广延,但是一个思维着的“我”的表象不在空间中,只在内感官即时间中,它没有广延;但是我们又把它当对象看,它是一个实体,那么这个实体是一个什么实体呢?就是一个“非物质性”的实体。这个“非物质性”就是理性心理学的第一个先验谓词,当然它还是否定性的概念,一个“非 X”的概念,它“不是物质性的”,那么是什么性质的呢?这个后面再讲。理性心理学对灵魂所提出的第一个最基本的概念就是“非物质性”,它到底是什么性质的我们先不管它,它至少不是物质性的,你不能用空间、广延这些规定来限定它,这是首先要确定的一点。那么其次,它作为单纯的实体,就给出了不朽性的概念;“作为单纯的实体”,就是这个非物质的实体除了是非物质的以外,

它还是单纯的,不是复合的。它不可分,像莱布尼茨所论证的,真正的实体应该是不可分的,单纯的,应该是“单子”。那么,“不可分”的意思就是不可分解,不可解体,不可败坏,这也就是“不朽性”的概念。这里的这个拉丁词就是 *Incorrputibilität*, 其中 *Corrputibilität* 就是“败坏”、“腐败”的意思,所以这个词就意味着不可败坏、不可朽坏这样一个概念。这第二个概念也是否定性的。我们注意康德经常有一个规律,当他在按照范畴提出四个命题的时候,前两个通常都是否定性的,后两个才是肯定性的。“不朽性”就是不可解体,单子就是不可解体的,因为它没有广延嘛,其他一切有广延的东西都是可分的,可以解散的,可以分解为更加单纯的东西。凡是有广延的东西都是复合的,可以分解的,只有单子是绝对单纯的,所以它是不朽的。上面这两个概念,一个是“非物质性”,一个是“不朽性”;非物质性只是说了这个实体是非物质的,不朽性则除了说它是非物质的以外,还说了它是不可败坏的。下面:它作为智性实体的同一性,就给出了人格性;什么是“智性实体”?就是说这个实体它不是感性的,它是超感性的,因为它是“同一性”嘛,只有智性的,也就是理性和知性的东西,才能上升到同一性,才能超越一切“多”而达到“一”。按照从柏拉图以来的传统都是这样看的,就是真正的“一”只能够通过智性、即通过理性和知性来理解,而感性的东西总是陷入到“多”里面,各不相同的、杂多的东西是没有同一性的。那么作为智性的同一性,它是前后同一的,保持它的“号数上的”前后同一性,唯一的、“天字第一号”,是不可取代的。这样一个同一性,它就给出了“人格性”的概念。“人格”就是这样,它是不可取代的,每个人的灵魂都是不可取代的。*Person* 这个拉丁词本来是“面具”的意思,指古代希腊、罗马人在演出戏剧的时候演员所戴的面具,每个角色的面具都不同,标志着舞台上的角色不可混淆,而每个角色从头至尾都是同一个面具。后来被借用来指每个人的独特的人格,在基督教中指上帝的“位格”,也是这个词。这种人格性是“智性的”,这个智性的并不是说他很聪明,而是说它有一种超越的同一性,虽然每个人格相互之间绝不相同,但各自内部却是前后同一的,不管自己在感性的方面如何变化,他的人格始终贯穿下来。不论他病了,瘦了,甚至截去了一条腿,他还是他,不会是别人,因为他的理性和知性不会因此受到任何损失,仍然是同一个人,具有一种“号数上”的同一性。这里的“人格性”就是一个积极的概念,而不再是消极的概念了,就是肯定了这样一个实体只可能是一种人格,一种智性的人格,不是任何其他感性的东西可以混淆的。这就是灵魂的第三个概念。那么下面:所有这三项一起则给出了精神性;前面三个先验谓词组合在一起就形成了“精神性”的概念,也就是说“精神性”的意义一个在于它的非物质性,一个在于它的不朽性,一个在于它的人格性。我们通常讲的精神性说起来很随便,但是通过这样一分析意思就很清楚了。首先它必须是非物质的,精神和东西和物质的东西是截然分开的;其次它是不朽的,是不可分解的,你不可能用一种物质的手去摧毁它、瓦解它,精神的东西作为实体来说它是不朽的;那么再一个就是它的人格性,人格的同一性,精神性它总是有个性的,总是独特的,个别的,不管感性世界千变万化,但是精神总是保持它自身。这就是由上述三个谓词总结出来的一个先验谓词。那么这个先验谓词显然是着眼于灵魂的主观方面,就是灵魂实体在主观上,仅就它本身而言,其特点就在于精神性。第四个要素,就是最后这个:与空间中对象的关系给出了与物体的交感;前面三

个先验谓词都是就灵魂的主观方面而言,是关于灵魂这个实体的“知识”;那么我们“认识”了以后,就进入到模态了,模态的特殊性就在于它不是关于对象本身的知识,而是处理对象的主客观关系问题。而由于在这里所处理的“知识”不是客体的知识,而是主体的知识,所以与其他模态的情况有点不同,它不是规定对客观知识的主观态度,而是规定主观知识的客观效果,也就是对我们的认识主体这个对象的知识与空间中的客观事物之间的关系。这也可以说是一种思维和存在的关系,是属于模态范畴所管辖的范围,这是一种认识论的知识,而不只是关于某个具体对象的知识了。所以模态范畴比前面的范畴层次更高,就在于它直接进入到认识论了。前面三类范畴都还只是科学知识的构成要素,模态范畴则涉及到认识论的构成要素。那么“与空间中的对象的关系给出了与物体的交感”,这就是主客体之间的“交感关系”。你前面三个命题都把灵魂归结为一种精神性、非物质性、不朽性和人格性,但是从认识论上来看我们如何发现、如何认识这种对象,我们如何从主客体的关系来规定这种对象,也就是这种对象的知识要成为现实的,要成为在现实中起作用的,要被纳入到一般科学知识的体系中来并在客观上得到证实,如何可能?科学知识不是封闭的,不是一个一个的关闭的箱子,而是一个严密的贯通的体系,关于主体的知识如果不能纳入到这个体系中来,那它就还不配成为真正的知识。这就涉及到灵魂的这种主观内在的知识跟外在客观的知识如何发生关系。所以我们要对于灵魂与空间中的对象如何发生关系进行一番考察。灵魂本身仅仅是在时间中、在内感官中的对象,它不是在空间中;但是虽然它不在空间中,但是我们要问,它跟空间中的对象是什么关系?这就引出了与物体的“交感关系”,凡是有灵魂的地方,它就能够与空间中的物体发生交感,能够体现出它的现实作用。所以我们讲它体现出了现实性的范畴,直接来说体现的是可能性的范畴,就是这个灵魂就其本身而言它具有与空间中物体相互交感的可能性,但是这种相互交感本身则是现实性。所以从这种可能性的意义来说它涉及到现实性,是一种“变成现实性”的“能力”。灵魂实体的这种能力、这种可能性从形式上看仍然是灵魂本身的一种固有属性,一个先验的谓词,但从实质上看它已经不只是灵魂本身的属性,而是灵魂与物质的一种现实关系了。当我们进入到灵魂与物质的交感的时候,我们对于灵魂的那些先验的谓词就有了一个清晰的定位,就可以从现实知识的立场来看待它的那些属性所产生的效果了,否则关于灵魂的知识终归是“不现实”的。你关于灵魂说了那么多,又是非物质的,又是不朽的,又是人格性,但是你拿一个灵魂来给我看看?你拿不出,那么你的那些规定都是空谈,它不能落实到现实性上面。于是理性心理学就把它与物体的交感放在一起,说我可以拿给你看,比如说你的这个行动它就是受你的灵魂的支配、受你的自由意志的支配做出来的。至于如何受思想意志的支配、如何做出来,也许不能说得很清楚,但你不能否认这个行动无疑是受到你的思想意志的发动或感动而做出来的,它对空间中的对象肯定要产生作用,这就是你的灵魂的现实效果,是任何人都不能否认的一个事实。你同样不能否认的是空间中的对象对你的灵魂、你的思想也有一种影响作用,并且正是这种影响作用对你的灵魂的推动才使你的灵魂作出了反应,你的很多意志行为其实都是对这种外界影响的反应行为。所以你的灵魂和你的身体有一种“互动”的关系,“交感”的关系,这种交感关系体现出灵魂在我身上有一种实实在在的实存。这

就是关于灵魂的第四个先验的谓词,“交感性”,一种交感的可能性,它表现出来就是灵魂的现实性。上面这几个规定的逻辑关系应该说还是很清晰的,就是前面三项都可以统称为“精神性”,最后这一项可以称为精神和物质的“交感性”,所以它是凌驾于前面三项之上,对前面三项的认识论意义作出总结的。下面讲:因而这种学说^①也把能思的实体表现为物质中的生命原则,亦即把它表现为灵魂(anima),并表现为动物性的根据;从这种交感性还可以引出其他的关系,因为它既然是交感的,那么它就是物质中的、肉体中的一种“生命原则”,因为这种灵魂可以支配肉体,一个肉体受到灵魂的支配,我们就称这种现象为“生命”。一般来讲有灵魂的生命主要体现在动物身上,当然植物也体现生命,亚里士多德甚至讲有三种灵魂,植物性的灵魂、动物性的灵魂和理性灵魂,但植物性的灵魂主要是一种“生气”、“气息”,动物性的灵魂才是真正的“生灵”,即anima。所以康德在这里的“灵魂”后面注明是指anima,即动物的灵魂、生灵。下面的“动物性”(Animalität)这个词就是从这个词来的。这种灵魂的含义当然就是广义的了,它与人的灵魂、与人格性和精神性有层次上的不同,所以它常常可以被扩展到万物上去,形成所谓的“万物有灵论”或者说“物活论”。像莱布尼茨的单子论就是一种物活论,万物都是由具有活力的单子构成的,人的灵魂不过是这种单子灵魂的自觉阶段。所以理性的灵魂学说在最后达到它的第四个规定时,就能够对全部灵魂学说进行一种概括,就是把能思的实体在生命原则中“表现为灵魂”。这并不是说其他的命题就不能把这种实体表现为灵魂,而是说只有第四个命题才真正把灵魂表现在它的现实性中,表现为动物性的根据。理性心理学所讲的灵魂归根结底就是那样一种生灵,一种通过人的身体的动物性活动而表现出来的能动性。所以灵魂的概念如何来的,它就是这样来的,就是从前面四个阶段一步一步地充实它的含义而形成的,这样我们才能真正全面地理解到什么是灵魂(Seele)。下面讲:灵魂被精神性所限制,则给出了不死性。这个灵魂本身是作为一种动物性的根据,动物之所以有生命,就是因为它里面有灵魂。但是这种灵魂还是就一般的意义上来讲的,人虽然也是动物,他又不仅仅是动物。理性心理学所要探讨的并不是动物学,而是人的心理学,所以还是要从动物性回到人的心理上来。这个时候如果把这种动物性的灵魂概念用精神性来“限制”的话,这个灵魂的概念就在与动物性相对而言的意义上获得了“不死性”的先验谓词。我们在谈到灵魂概念时虽然不能撇开身体、撇开动物性,它是在动物性中体现出来的,但它本身还不等于动物性,而是“动物性的根据”,所以还是要把这个概念与动物性的灵魂区别开来。如何区别?就是用精神性对这个概念加以限制,它是一种精神性的动物灵魂,或者说它是动物灵魂中的精神性成分。这就像我们用“有理性的”来限制“动物”而得出了人的定义:“人是有理性的动物”一样。所以灵魂虽然必须在动物性上体现出来,但它本身与它的物质载体即肉体是本质上不同的,动物及其肉体毕竟是有死的,但人的灵魂是不死的。这个“不死性”和前面讲的“不朽性”当然实际上是一回事,但是稍微有点区别。不朽性主要是从不可解体这个意义上来讲的,因为单纯的东西没有办法再加以分解;但是不死性是从与肉体、与动物性相对的意义上来

^① 原译作“这种关系”,有同学提出这里的sie不是指代前面的“关系”(中性),而是指代“灵魂学说”的,兹改正。

讲的,它的意思是强调,当它的肉体死亡以后它还存在,作为一种精神性的灵魂它不会随着肉体的死亡而消失。亚里士多德也讲,植物性的灵魂和动物性的灵魂都是有死的,唯独理性的灵魂、精神性的灵魂是不死的。所以不死的灵魂除了意味着不会解体、不会消散之外,还意味着有一个“来世”,有一种死后的摆脱了肉体和物质的彼岸精神生活。灵魂的这种“不死性”的先验谓词是通过把动物性的灵魂和前面三个命题讲的“精神性”组合起来而产生的。所有这里这些打了着重号的概念都是关于灵魂的先验谓词,这些先验谓词与前面那些范畴是不同的,范畴是可以适用于任何对象的,但是这些先验谓词只是专门属于灵魂的。所以当我们用这些概念来规定灵魂的时候,我们似乎就可以认为我们建立起了一种关于灵魂的先验知识了。当然这些概念从哪里来的,还是从那些范畴中一步一步引出来的。

按照前面的范畴的引线,康德引出了合理的灵魂学说的四个先天综合命题,从这四个命题里面推出了对于灵魂的一些先验的谓词,由这些先验谓词就构成了理性心理学对于灵魂的整个描述体系。但是康德认为理性心理学从先验范畴中推出这些先验谓词其实是不合法的,里面隐藏着四个谬误推理。所以下面这一段讲:于是与此相关地就有先验的灵魂学说的四个谬误推理,这个学说误被当作纯粹理性关于我们的能思的存在者之本性的科学。就是说,与前面讲的四个命题相关,理性心理学就引出了它的四个谬误推理。这四个谬误推理谬误在什么地方,康德在后面都揭示出来了,但是合理的灵魂学说表面上还是以一种合理的方式表现出来的,所以它要借助于一种推理的方式来对它们加以证明。所以讲“于是与此相关的就有先验的灵魂学说的四个谬误推理”,就是与上面的四个命题相关而引出了四个谬误推理。先验的灵魂学说除了提出这四个先天综合判断以外,它还要对这些先天综合判断进行表面上的证明,要把它们纳入到一系列三段论式的形式之下,要说明它们在逻辑上是有根据的。之所以成为了“谬误推理”,康德讲是因为“这个学说误被当作纯粹理性关于我们的能思的存在者之本性的科学”,这就点出了谬误之所在。谬误在哪里?就是误被当作了关于能思的存在者之本性的科学。也就是说,如果这个学说仅仅停留在这些先天综合命题,不加以证明,那还犹自可。这些命题你还不能说它们就错了,只要你不把它们作一种谬误的理解,即误当作纯粹理性关于自在之我的本性的科学,那么这些命题还是可以保留的。上面所列的四个命题在某种意义上康德并不完全否认它们。他要否认的是,你如果要它们用纯粹理性的先验的方式加以证明,就是要把它们当作是一种关于自在之我的科学的命题,那就错了。但是如果你不把它们当作一种科学命题,那么这些命题都是可以接受的,比如说你从实践的角度来理解这四个命题,那么它们都是可以发挥它们的作用的,在实践理性中它们都是有用的。不管你说灵魂是实体也好,是单纯的也好,是人格的同一性也好,它能够作用于空间中的对象也好,如果不是当作科学,而是当作一种实践的设定,那它们都是可以接受的。这时它们就可以表达一种行为的实践主体。但理性心理学的谬误之处就在于误把它们当作一门特殊的科学,试图用一些三段论的推理把它们推出来,把这些无条件的命令置于某些逻辑上的条件或大前提之下,这就误解了它们的本性。这种误解主要是基于对“我”这个表象的误解。所以康德说:但我们为这门科学所能找到的根据,只不过是这个单纯的、在自身的内容上完全是

空洞的表象：我；关于这个表象我们甚至不能说它是一个概念，它只不过是一个伴随着一切概念的意识。这样一门科学它唯一的根据只不过是这样一个单纯的空洞的表象，即“我”的表象。这个表象当然在我们的内感官中已经出现了，所以它唯一的根据就在这个“我”的表象上，我们每一个人都知道是“我”在思，是“我思”。那么当这个“我”的表象出现了以后，我们就误以为可以针对这个表象来探讨这个“我”究竟是一个什么东西，一个什么实体。但是康德说我们对这个表象“甚至不能说它是一个概念”，它只是在内感官中出现的一个表象，这个表象伴随着其他的一切意识，我们就可以把这样一种意识称之为“知觉”，这就是前面所讲的，“我思”命题表达了对自我本身的知觉。所谓知觉也就是一种意识，是伴随着其他一切表象的意识，对“我的一切表象都是我的表象”的意识。知觉或者意识都是在认识的主体和客体之间作出了一种区分，我意识到我在意识，这就是自我意识。这个进行意识的意识和被意识到的意识肯定是两个不同的意识，只有不同，才真正是被意识到了。如果没有这种区别，如果一种意识它不意识到自己的意识的话，那么这种意识是不成立的。凡是一种意识它都是同时意识到自己的意识的意识，它用什么来意识到自己呢？那就是用这个“我”。它的意识就表现在它能够用这个“我”去伴随它的一切意识。所以后来黑格尔在《精神现象学》中讲意识它是一个自相矛盾的东西，说意识实际上就是自我意识，没有自我意识的意识是不可能的，意识就在于把自己区分开来，我和对象不一样；但同时又还是同一个意识。如果我和对象没有什么不一样，那么这个人就已经丧失意识了，他已经分不出这个和那个、自己和别人了。但如果分开了我和对象以后不能重新把两者统一为同一个我，那也没有了意识。人有意识就在于他很清楚，他跟外界是不同的，他不但感觉到痛，而且同一个他也意识到自己痛。所以意识本身它是有一个结构的。当然康德在这里还没有达到黑格尔“精神现象学”的这种结构，他只是说出了这一点，就是“我”这个表象本身甚至不是一个概念，而只是一个伴随着一切概念的表象而已。如果它是一个概念，你就可以对它进行分析了，它就有内容了，就是由其他表象所组成的了。前面讲“我思”是一个概念，因为它里面有两个内容，一个是“我”，一个是“思”；但是“我”它只是一个表象，它的内容完全是空洞的，你不能够对它加以分析。它里面完全是空的，但是你的任何意识都要伴随着它，才能够说是你的意识。所以它的内容是空洞的，是单纯的。说“灵魂是单纯的”这并没有说出什么新的东西，它就是单纯的。所以“我”不是一个概念。当然你经过这样一些说法以后你也就可以说它是一个概念了，正像黑格尔说无规定也是一种规定一样。但是就它本身而言，如果我们不说它，它就没有任何规定。它只不过是一个空洞的表象，或者说是一个“最空洞的”表象，所有的表象都没有它那么空洞，都可以说出一点什么，唯有它不能说出什么。因为凡是你说出什么都已经有它在伴随着了。一切都能说，唯独这个“我”不能说，它没有任何内容，因为它“只不过是一个伴随着一切概念的意识”。下面：通过这个能思的我或者他或者它（物），所表象出来的不是别的，而只是思维的一个先验主体 = X，它只有通过作为它的谓词的那些思维才被认识，而孤立地来看我们对它永远不能有任何起码的概念；通过这个能思的“我”，是我在思，那么你把这个我加以表象，它毕竟是一个表象了，在内感官中已经表象出来了，你怎么有这个表象的呢？是因为你在用这个表象在思嘛。所以这个表象是一个

能思的我,一个思维的主体。那么,“或者他或者它”,一个是人称的“他”,一个是非人称的“它”,都是意味着你把这个能思的我当作“对象”来看,不管你是把它当作另外一个人,还是当作一个物。所以这个“它”后面注明“物”。总而言之当你把这个“我”当作一个对象来看的时候,那么“所表象出来的不是别的,而只是思维的一个先验主体 = X”。这个“我”跟这个“思”当然是结合在一起的,它本身没有任何规定,但是一切思维都以它为主体。那么这个我被当作另外一个人或物,它所表象出来的只是一个思维的先验主体,它 = X,等于 X 的意思就是它尚未规定,就像数学里面的 X 一样,未定。先验主体 = X,就像康德在第一版里面经常提到的“先验对象 = X”一样。在第二版里面把这个先验对象 = X 全部删掉了,为什么删掉,这个有很多不同的解释。其实康德并没有否定他的这个意思,就是先验对象本身就是一个没有规定的对象,这个对象已经先验地提出来了,但是还没有得到规定,它有待于规定。这里讲的这个先验主体 = X 也是这样,先验主体已经提出来了,但是尚待规定。先验对象一旦规定了,它就成了一个经验的某物,同样,先验主体一旦得到规定,它就成了一个经验的我。先验对象也是一个表象,它本身就是用来统摄经验材料的,如果没有经验材料它就是空的,这时你要问它本身是什么,那么它就是物自体,因为它没有任何规定嘛。在先验层面你对它作的任何规定都是空的,等于没有规定。所以范畴不能作先验的运用而只能作经验性的运用,先验的运用等于没有运用。而一旦得到经验材料,它就被规定为一个经验对象了。所以先验对象就是我们用来建立和构成经验对象的表象,因此每个经验对象里面都包含有先验对象的表象这个层次,我们有时把这个先验对象的表象称之为“对象意识”。这个道理我们在前面先验分析论里面已经讲过了。但这种对象意识又是由先验的自我意识提出来的,这个先验的我,当你要把它本身也先验地当作对象来看的时候,它也就像先验对象一样,只能是一个先验主体 = X,它是一种构成任何经验对象的能力,但是它本身在还没有构成、还有待于充实时,它就连它自己这个对象也都没有构成。一旦构成成为一个对象,它就不再是先验主体了,而成了经验主体、即经验自我意识了。所以先验的“我”就是一个包含在经验对象、也包含在经验的我里面,使得这个经验对象得以构成的表象,因为它无非是一种综合能力,一种功能性的活动。所以“我”的这样一个表象所表象的只是思维的一个先验主体,综合统一的一种统觉能力,“它只有通过作为它的谓词的那些思维才被认识”,这里的“思维”用的是 Gedanken,是康德通常用的“思维”(denken)一词的被动态名词的复数形式,严格说来不应翻译成“思维”,而应译作“被思维到的东西”,我们有时把它翻译成“观念”、“思想”。实际上就是被思的东西,它不是指一个主动的活动,而是一个被动的结果。“我思”、能思的我,只有通过具体的这一次思、那一次思所想到所思到的东西,将这些东西作为它的谓词,才能够被认识。当然一旦被认识,它就不再是先验的我,而只是经验的我了。康德对于先验自我和经验自我的区分是很严格的。经验的自我就是:我想到了什么,我就是什么;我想的和别人不同,我就和别人不同,我就是我所想到的东西,我就是我的思维经验或经历,我的教育、我经过的痛苦和欢乐、我受的影响、我的习惯和回忆等等,我就是这样形成起来的一个人。先验的自我是一种统觉的能力,经验的自我则是通过这种统觉能力对自己的内感官中的经验主体的认识,它是一种经验心理学的对象。心理学当然

也是一种科学知识,每个人对于他自己在内感官中都有一种认识,这种认识是各人不同的。但是先验的我不是在这个意义上说的,它是在一般认识论意义上讲的,在这个意义上讲它就只是一个未定的主体,它没有任何具体内容。你不能说这个先验的主体它是怎么形成的,它不在时间中形成。当然它的表象在时间中出现,但是这个表象所表象出来的这个先验的主体本身是不在时间中出现的。当然也不在空间中出现。它本身是没有任何规定的空洞的表象。只有它所思维的那些东西,哪怕它所思维的只是一些幻想,甚至只是做了一个梦,这些东西才能够对它作出规定,使它被认识。比如我从我的梦可以看出我的性格,弗洛伊德还通过“释梦”来探讨人的深层心理。这时它就不再是一个先验的、脱离一切经验的我,而是一个将经验性材料整理统摄而成的我了,不再是未被规定的,而是已被规定的了。所以下面讲:“而孤立地来看我们对它永远不能有任何起码的概念”,如果这个先验的主体,我们把它跟它具体的认识活动割裂开来,把它跟它思维到的东西割裂开来,它仅仅是一个“认识者”、“能思者”,把它单独地孤立起来加以考察的话,那么我们不能对它有任何起码的概念,我们从这样一个空洞的表象里面不能得出任何具体的规定来。所以我们围绕它在一个不断的循环中打转,因为我们如要对它作出任何一个判断,总是不得不已经使用了它的表象;我们围绕着它不断循环,我们要认识它必须先已经使用了它,必须要通过它才能认识它,那么你通过它来认识了它的时候,它已经不是原来的它了,它已经是一个经验对象了,那么你又要认识那个使它成为经验对象的它。所以你总是围绕着它转来转去,你所能到手的总是经验的它,而你所想要认识的总是先验的它,而一旦认识它又成了经验的。我们“要对它作出任何一个判断,总是不得不已经使用了它的表象”,这个表象总是已经跳出去了,你不可能把握到它。与它不可分离的这种不便是因为,这个^①意识本身并不真的是对一个特殊的客体^②作出区分的表象,而是一般表象要称得上是知识时所具有的形式;“与它不可分离的这种不便”,“它”即指这个“我”的表象,“不便”,我这个表象它就是有这种不便,不便你去对它进行认识,当你一旦要对它进行认识,就陷入一个自我循环中去了,所以它是不方便的。或者说它是一个自相矛盾的东西,“我”这个表象就是一个自相矛盾的东西。当然康德还没有达到这种认识,在他看来自相矛盾就是不对的,不可能的,“我”的表象在他看来还是一种实在的表象,它表象了一种实在的活动,一种本源的综合的活动。所以它之所以不能或不便认识只是由于它不在认识的范围之内,它本身是认识的最高点,在认识中没有比它更高的了。一切知识都是由它的统觉带来的,没有它一切知识都不可能,所以你要用它来统它自己就会是自相矛盾了,而你只要不这样做,就没有什么自相矛盾。所以为了避免自相矛盾,你只须把它划到不可认识的东西中去,划到自在之物中去,不去认识它,问题就解决了。所以这种不便就是与它不可分离的。而这种不便是由于“这个意识本身并不真的是对一个特殊的客体作出区分的表象”,“这个意识”就是指前面讲的,这个“我”的表象“只不过是一个伴随着一切概念的意识”,它就是指这个“我”的表象。这个表

① 原译中未将定冠词 das(这个)译出,其实它就是指前面讲的那个“意识”,为便于理解,兹补上。

② 原译中漏掉了“特殊的”,经同学指出补上。

象并不真的是指对一个特殊对象作出区分的表象,并不“真的”要把一个特殊的对象区分出来、加以规定和认识,虽然它看起来好像指向一个先验客体,即一个自在之我的先验主体。这个“我”的表象是对一切客体作出区分,也就是作出规定和认识所必不可少的,但它本身却不能作为一个“特殊的客体”而与其他客体区分开来,它只是认识所有其他客体的一种能力,一种活动,所以它是“一般表象要称得上是知识时所具有的形式”。任何一个表象如果要成为对于某个对象的知识,那么它就必须具有“我”的这样一种形式,必须经过“我”的统摄。但我们对它本身不能形成一个特殊客体的知识。最后:因为只有出于这种形式^①我才能说我借此思维到了任何某物。这就是说,为什么一般表象要称得上是知识就必须具有“我”这个意识的形式呢?就是因为只有通过“我”这种形式,我才能说我借此、也就是借“我”这个表象思维到了任何对象,因为“我”的作用就是用来建立一个认识对象的,而且只有它才能思维一个认识对象。所以任何有关对象的认识都少不了这个表象,因为你要认识一个对象,必须先能够思维一个对象,这就是所谓“先验对象”,先验对象就是起这个作用的。而先验对象只能由“我”这个表象建立起来,虽然不能被看作知识,但却是一切知识构成的先验条件。

下面这一段与上面一段的最后一句话有一种连贯性。上面说的是“只有出于这种形式我才能说我借此思维到了任何某物”,说明“这种形式”、即伴随着一切概念的“我”的表象是一个先验的形式,要思维“任何某物”都必须有这样一个形式,一个条件。所以下面接下来就说:但在最初看来必定显得好像很奇怪的是,我思一般得以成立的条件、因而这条件作为不过是我的主体的某种性状,同时又应当对于一切思维者都是有效的;就是说,“我”这样一个形式条件是我一般得以思维任何某物的条件,哪怕这个某物是不存在的,或者是虚假的,但作为一个思维的对象它必定是“我”的对象,没有“我”也就没有任何思维对象,因而也没有任何思维活动。所以“我”的意识是“我思一般得以成立的条件”。但是这个条件其实又“不过是我的主体的某种性状”,某种活动,是我的主体身上发生的某种事情,是属于“我思”的主体的某种性质、某种活动,或者它的某种功能;但“同时又应当对于一切思维者都是有效的”。我借以思维到某物的形式只是我的主体的形式,那么为什么我们认为它对于一切思维者都是有效的呢?为什么我们认为它是先验的呢?先验的就是说一切思维者,不管是哪个,不管在后天的经验的场合之下你指的是哪个,张三或者李四,但是我都可以先天地指出,这种形式对他也有效。为什么我的主观的性状对别人也有效,这个就“显得好像很奇怪”了。“一切思维者”就是张三李四等等,那就是指多数的、经验的思维者;“我思”必须以“我”为前提,这是一个主观的性状,你凭什么说这种主观的性状就对于每一个思维者都有效?这个看起来有些说不过去。所以有些人就指责康德是贝克莱主义,主观唯心主义,说他把他自己的“我”强加于所有的人,特别是强加于那些经验派的哲学家。那些哲学家认为我就不需要这样一个“我”,我照样地能够“思”,我只要能够感觉就够了。那么康德就必须解

^① “出于这种形式”,原译作“对于这种知识”,查韦卓民和蓝公武译本都是这个译法,但细究之,从语法上和意思上都不妥,兹改之。

释,思维一个某物的这样一个“我”的形式是任何一个思维者都逃脱不了的,不管你是经验论者、感觉主义者,还是理性主义者。因为这种形式是一种先验的形式,它不是指具体的康德的这个“我”,而是一般的思维、任何人要能够思维都必须立足于其上的先验自我。下面讲:而我们竟能够妄想在一个看起来是经验性的命题上建立起一个无可置疑的和普遍的判断,即是说,一切思维者都似乎具有像自我意识在陈述有关“我”的意见时那样的性状。这个是进一步说明前面的意思了。我们怎么能够“妄想在一个看起来是经验性的命题上”,这个“经验性的命题”就是说,我把“我思”当作一个经验性的对象,即我刚才在思维这件事,我们怎么能够从这件事情上就“建立起一个无可置疑的和普遍的判断”?我把我自己看作一个对象,考察它的思维活动,这只能得出一个经验性的命题,如“我正在思维”。这只是在“陈述有关‘我’的意见”,所谓“意见”就是主观的看法,当然也可以有经验性的认识,这是对经验自我的一种心理学的命题。那么,在这样一种命题上面我们怎么能够过渡到一种“无可置疑的和普遍的判断”?就是说,我们如何能够说,这个“我思”并不是经验性的对象,不是张三李四或者康德的个人自我这样一个对象,而是所有的人都具有一个“我思”,你也可以把它当作对象。当然这样来看这个对象的时候,当它提升到这样一种普遍性的时候,在康德看来它就不再是一个经验性的对象了,这个命题就不再是一个经验性的命题了。但是一般人在没有分清这一点的时候,他就总觉得奇怪,就是一个“看起来”是经验性的命题,怎么能够建立起一个普遍性的判断呢?康德要建立的恰好就是一个普遍的判断,一个无可置疑的或者说一个先验的判断。但是一般人对于“我思”是把它当作一个经验性的对象的,当人们说“我是什么”,或者“我思是怎样的”、“我怎么样思”的时候,他们都觉得这是一些经验性的问题。我是什么呢?你可以搜集很多这方面的材料,来加以描述。但是这样一来你就提升不到先验的层次了。所以,“我们竟能够妄想”,这就是用一般人的口气了,“在一个看起来是经验性的命题上”建立起一个先验的判断,而认为“一切思维者都似乎具有像自我意识在陈述有关‘我’的意见时那样的性状”。一个先验的普遍命题当然就涉及“一切思维者”了;但是“自我意识在陈述有关‘我’的意见”时,通常认为是在作一种经验性的描述,伴随着这种经验性的描述当然也有一个“我”,这就是自我意识在进行这种描述时所具有的性状,即必须有一个“我”伴随着这种描述。这种描述所获得的只是一种心理学的知识,即“我”是一个什么样的人,我的思维具有一种什么样的习惯、气质和知识背景,这都是凭内感官和记忆所得来的一些意见。但在别人的这种经验性描述中所呈现的自我意识的性状却似乎适用于“一切思维者”,似乎是一个先验的性状。自我意识在陈述有关我的意见时也是在思维,这种思维应该是经验性的,我是一个什么人?我是一个在思维的人,这种思维是在“我”的意识之下的思维。但是你有什么权利把这种仅仅是个人的思维活动的性状扩展到一切思维者身上去?这个就很难理解了。这也是康德的反对者们所提出的异议。那么下面他就加以解释了:但个中原因却在于:我们必然要先天地赋予诸物以构成我们唯一得以思维到它们的那些条件的一切属性。康德用来解释上述“奇怪”现象的原因是这种理由,即“我们必然要先天地赋予诸物”以“一切属性”,什么属性呢?就是“构成我们唯一得以思维到它们的那些条件”的一切属性。唯有在这些条件之下,我们才能够思维到“诸

物”，也就是任何一物。这与上一段的最后一句话是相贯通的，即“只有出于这种形式我才能说我借此思维到任何某物”。我们必然要先天地赋予任何某物这样一些属性，这些属性是我们唯一得以思维到任何某物的条件，所以它们是先验地归之于任何某物的。这就是个中的原因，根本的原因就在这里，就是康德所讲的这种属性、这些条件，都不是经验性的，而是先验的，它们必然要先天地赋予我们所能思维到的任何某物，如果没有这些条件，你连想都不要想，无法思考。那么这样一种先验的条件我把它赋予任何一个思维者，那就是顺理成章的，因为它们凌驾于每个具体的经验自我之上，它就是一切思维本身，作为“关于某物的思维”都必须具有这个条件。当然这种思维必须要有一个对象，一个“所思者”，否则你思什么呢？思维必须要思维一个东西才叫思维，哪怕这个东西不是现实的，只是你想象出来的，幻想的，只是设想、悬想，但你总得要有一个东西来给你思维，否则你就没有思维。一切思维都是对某物的思维，这是康德的原则。后来胡塞尔提出“一切意识都是关于某物的意识”，就是从这里来的。当你有意识的时候你就有一个意向对象，这个意向对象也许不是真的，或者只是幻相、想象、抽象，不管怎么样，都必须有一个所思者，否则你这个思维就不可能，你就没有思维。所以这个思维对象不是某个人思维的条件，而是一切可能的思维的先验条件。而这个对象从根本说来是由先验的“我”所建立起来的，因为我所思维到的一切对象都是“我的”对象。所以我们必然要赋予任何思维对象以先验的“我”的属性，因为这个先验的我是我们唯一能够思维到这些对象的条件。既然我们只有在这个条件下才能思维到任何某物，那么一切被思维到的某物就都具有这个条件的属性了。所以我们必然要把我们思维到它们的那些条件带给所思维的某物，也就是先天地赋予某物。这句话是一般的原则，下面是进一层的意思了。现在，^①我对一个能思的存在者不能通过外部经验、而只有通过自我意识才可以拥有最起码的表象。所以这一类的对象只不过是这个我的意识传给了只有借此才被表象为能思的存在者的另一些物。前面是讲，凡是思维到的某物都必然带上先验的我的属性，那么这一句则是特别针对我们在思维一个“能思的存在者”时的情况。一般思维对象可以是桌子椅子，任何经验对象，想象中的对象，也包括自在之物，总之凡是你要思维一个对象，都必须具有“我”的这样一种属性或形式。那么根据这样一条原则，对于一个能思的存在者我也“不能通过外部经验、而只有通过自我意识才可以拥有最起码的表象”，“最起码的表象”，就是说才可以思维到它，对于一个能思的存在者我们只有通过自我意识才可以思维到它，能够思维到它，这是最起码的，如果你连思维它都做不到，其他一切都免谈。但思维到它不是通过外部经验，外部经验就是感觉，而我们思维到能思者只能通过自我意识。在自我意识对它形成了最起码的表象以后，你当然可以使它充实以经验的内容，包括外部经验的内容，使它成为一个或一些经验性的对象；但是在这些经验性的内容充实进来之前，我们只有通过自我意识才能建立起一个起码的表象。我要思维一个“我”，一个能思的存在者，怎么思维？只有通过自我意识。“所以这一类的对象”，也就是能思的存在者，张三、李四等等，他们构成一“类”，即任何能思的存在者，“只不过是这个我的意

① 原将 nun 译作“既然”，且“最起码的表象”后面是打成了逗号，现改成与德文原本完全一致。

识传给了只有借此才被表象为能思的存在者的另一些物”。这一类的对象只不过是一个“传递”(Übertragung)而已,一个什么传递呢?就是我的意识传给了另一些物,另一些“只有借此”、借“我的意识”才被“表象为能思的存在者”的物。所以能思的存在者作为“一类”对象只不过是一个“我的意识”的传递,传给了另外一些思维者,我把它们也当作一些“物”。由于这种传递它们才成为了能思的存在者这一类对象,它们是与我这个能思的存在者并列的另外一些能思的存在者。看起来好像是一种非法的传递,你的意识怎么能传给人家呢?但是由于这个“我的意识”并不是我个人的意识,不是张三李四的意识,或者康德自己的特有的意识,而是任何能思的存在者所必须当作先验前提的意识,所以这种“传递”是合法的,它是由我的意识的先验性所保证的。康德这里用的这个“传递”看起来带有经验的色彩,好像是我身上的东西传给了别人,其实他是说,不仅我自己只能借助于“我的意识”把我自己表象为一个能思的存在者,而且对于任何张三李四作为能思的存在者,我也只能设想他们(不论对他们还是对我而言)也是借助于一个“我的意识”才被表象为一个能思的存在者的。由此证明这个“我的意识”本来就是普遍的,人人都先天固有的。能思的存在者只有借助于“我”的意识才能够被表象为一个对象,正如任何某物都只有借助于“我”的意识才能被表象为一个对象一样。任何人作为一个能思的存在者都具有像我在我的意识中所意识到的那样一些形式条件,只有在这样一些形式条件之下才能够成为一个思维的主体。我这样想的时候是有根据的,不是胡乱猜想,我的根据就在于我的这个“我思”具有先天的必然性,超出我的经验性的自我之上,必然要先天地赋予任何某物这样的属性。所以当我把别的能思的存在者当作一个对象、一个物来思维的时候,也不是从经验的角度来思考,而是从先验的角度来思考,是单纯凭借自我意识而拥有的最起码的表象,它只是“我思”这样一个普遍的形式。我们的主体的这样一种性状具有先验的普遍性和必然性,那么我们就可以把它“传递”给其他主体,我只有这样才能设想别人也是作为一个思维的主体。凡是遇到一个能思的主体,我们就可以这样来把他思考为一个对象。所以他下面就加以补充了,他说但是,“但是”就是一种补充,因为前面讲“传递”,好像是一种经验的心理活动,好像真有什么东西从一个主体传给了另一个主体。所以这里要补充一句,以免人家产生误解。他说:但是“我思”这个命题在这里只是被看作悬拟的;我思这样一个命题在这样一种传递过程中只是被看作悬拟的,它不是作为一种知识而传递的。并不是我通过认识到了我自己,我也就认识到了别的主体,我把这种形式当作是我自己和所有其他主体的一种属性来认识,这个自在之我究竟是什么,然后我把我这个思维活动当作自在之我的一种性质,把自在之我本身当作一种实体,而这个自在之我的实体具有这样一种属性,这就是一种经验性的眼光。但是要把这种眼光排除掉。所以康德讲要把这个命题只是看作“悬拟的”。什么是悬拟的?康德解释说:不是就其有可能包含关于一个存有的知觉而言(笛卡尔的“我思故我在”),而只是按照其可能性,以便看看从这个如此简单的命题中可能把哪一些属性引到^①它的主词上来(不论这一类的对象是否实存着的)。就是说这个我思的命题“不

① 原译作“引申到”,不妥,兹改之。

是就其可能包含关于一个存有的知觉”，“我思”本来是笛卡尔的 cogito，也就是“思维”的单数第一人动词称形式，当然你也可以把它看作一个命题。由此得出 ergo sum，“故我在”，ergo 就是“所以”，sum 就是“存在”，也是单数第一人称的形式。“我思，所以我在”，那么我思就成为了我在的一种属性。这个存在既然已经存在了，那么我们是否除了把我思的属性归之于它以外，还可以把它看作一种现实的“存有”，为它找到一些可能的知觉呢？这里“存有”用的是 Dasein，它相当于“实存”（Existenz），也就是句末讲的“是否实存着”的实存（existieren），意思就是在经验中现实的存在的东西，可以知觉到的东西。笛卡尔的思路就是这样的，通过我思而证明了我，那么我们就可以为这个“我在”搜集各种各样的知觉，来对它加以描述，把这个我思的命题当作了可以具有各种知觉的存在，把我在当作了一种经验性的存在。能不能把我思看作这样一东西呢？康德说不能，他要批判的正是这样一种独断论。这个我思是什么，要看它在经验中思了什么它才是什么，至于这个我思本身，在它还没有思任何东西的时候你就要对它加以描述，对这个空洞的一般地思维一个可能的某物的活动加以描述，把这种活动当作“我”的一种属性来看待，那么这就是非法的了。当它还没有形成一种知识的时候你就把它当作一种知识了。所以康德说这个“我思”还只是悬拟的，problematisch，就是成问题的，悬空的，这个问题还没有解决，还刚刚才提出来。所以他讲，“而只是按照其可能性，以便看看从这个如此简单的命题中可能把哪一些属性引到它的主词上来（不论这一类的对象是否实存着的）”。这就是悬拟的意思，就是按照其可能性，它只是可能的，是一切知识之所以可能的条件。我们可以说一切知识都是“我思”的知识，但是这个我思只是知识的可能性条件，它本身还不是知识。它只是为了“看看从这个如此简单的命题中”，从我思这么一个单纯的命题中，“可能把哪一些属性引到它的主词上来”。“我思”命题提出来，它本身当然是合法的，当我们把它当作一种可能性来看待的时候，我们也可以把一些性质、一些宾词引到这个主词上来。比如我思肯定有一个对象，有一个“先验对象”，肯定要思一个一般对象；那么还可能有一些属性，比如说它是“单纯的”，“单一的”，本身同一的，可以体现一种“人格”等等，这些都可以说是我思的属性。你当然可以把这些属性引到主词上面来，而“不论这一类的对象是否实存着的”，这一类的对象就是“我”，它是否实存着，就是是否能够在经验中被知觉到，这个我们可以存而不论。这里的“实存”就是前面刚才讲的“存有”。当你仅仅想到“我思”的时候，这还是一个先验的我，至于这个我是否能够在经验中实存，这个时候你还是未定的，它是一个先验的 X，虽然并不排除有可能成为经验的我，但就它本身而言是不可能凭自身获得任何经验的我的材料和知觉的。所以这些“属性”其实都是一种可能性，而不是什么实在的、有经验内容的属性，我们是在不考虑它们是否能够在经验中实存的情况下把它们引到主词上来的。所以只要我不把它们当作一种知识，而只是按照这个主词的可能性，把它作为形成一种知识的可能性条件来看待，那么仅仅就这种可能性条件而言，作为一种悬拟的对象，我们可以赋予它哪些属性？我们当然可以赋予它一些属性，我们赋予它一些属性，它们可以在别的方面起很大的作用，比如在道德方面、宗教方面、法律方面，都是必不可少的，都可以起很大的作用。但是作为这个我本身来说，尽管有这样一些属性，它仍然是悬拟的，它如果要想成为知识，就必须要有后天

经验性的材料。你想撇开这些材料而单独对它加以认识,或者凭这些属性就认为可以对它的自在之物的本体作出一种认识性的描述,那你就搞错了,你就把一种悬拟的东西当作是一种实存的东西了,这是千万不能混淆的。

上面讲的主要就是要把经验性的自我和先验的自我区别开来。别人对康德的指责也就是说,从经验的立场上不理解康德为什么认为他的那个我思就等于所有人的我思。你从经验的角度肯定会提出这样的问题,你康德有这样的思维结构,未见得其他人都有这样的思维结构。那么康德主要阐明的就是这个道理,就是我所讲的这个我思并不是我个人的一种我思,而是一般思维,当我们要思维任何一个对象,包括“能思的存在者”这样的对象时,就不得不纳入到我思之下来,不管你是张三还是李四。那么下面这一段就是从反面讲,假如我们不坚守这样一种先验的立场,那会怎么样呢?假如给我们的纯粹理性有关一般能思的存在者的知识奠定基础的不只是我思,就是说,假如纯粹理性的灵魂学说或者合理的心理学的基础不只是“我思”,不只是笛卡尔当作他的理论的最初出发点的这个先验的我思,而且,假如我们还要求助于对我们思维的活动及必须由此而获取的、能思的自我的自然规律的观察,也就是除了这个先验的我思以外,我们还要求助于对我们的思维活动及由此而获取的关于自我的自然规律的观察,这里“获取的”(schöpfend)也可以译作由此而“汲取的”,本来是汲取源泉的意思,当然它也可以引申为“创造的”,但这里主要是讲从我思的活动中所得来的自然规律,也就是经验的规律,我们求助于对这种规律的“观察”,即除了先验自我以外我们还要求助于对经验自我的观察,那就会怎么样呢?那么就会产生出一种经验性的心理学,这就是笛卡尔所犯的错误。笛卡尔就是这样,最初他试图单纯凭先验的我思而建立一门合理的心理学,但是走着走着他不满意于这种先验自我的抽象性,于是就求助于对我们思维活动的经验性的观察,以及由这种思维活动中汲取来的自然规律所做的观察,自然规律就是心理学的、科学的规律,当然是经验性的,这时我们就把它掺杂进了一些经验性的因素,这就陷入到经验性的心理学中了,违背了他的初衷。如果笛卡尔严守他的出发点,我思故我在,我在仅仅是我思,把自己的心理学的根基只限于先验的自我,如果是这样,那么他是不会犯错误的。他错就错在后来他自己搞糊涂了,他把他自己思维的经验加入进来,比如说我刚才在怀疑,我刚才在思维,那么这个怀疑和思维都是这个思维者的属性,对于这个思维者我还可以给它加上许多其他的属性,包括时间和空间等等。而这就进入到了一种经验性的心理学,他是把理性的心理学和经验性的心理学作了一种混淆,这种混淆就是由于他不满足于理性的心理学的先验我思的基础,而还要由此建立一种知识,为此不得不求助于对我的思维活动以及能思的自我的自然规律所作出的那些经验性的观察,这就变成了一种经验性的心理学了。它将是内感官的一种自然之学(Physiologie),这个德文词通常人们把它翻译成“生理学”,但康德这里是用它的古希腊的原义,即关于“自然”(Physik)的学问。既然是一门内感官的自然之学,即经验的心理学,那它就可以与其他自然科学一起被纳入到一般自然之学中,而成为自然之学的一个部门了。之所以要起用这个古希腊词,就是因为通常的自然科学指外感官的科学,物理学、化学等等,而不涉及内在的“自然”即内感官中的现象,灵魂,但经验性的心理学在康德看来与外感官的那些自然科学具有相同

的性质,所以用一个“自然之学”来概括它们。而这种经验性的心理学,它也许能用来解释内感官的现象,但决不能用于揭示这样一些完全不属于可能经验的属性(如“单纯的东西”的属性),也不能无可置疑地告诉我们关于一般能思的存在者的本性方面的事,那么它就不会是什么合理的心理学了。这种自然之学,它也许能够解释内感官的现象,作为经验的心理学嘛,它可以解释张三李四,某某,在内心里面出现了一些什么情况,比如说笛卡尔,他作了一种彻底的怀疑,怀疑这个怀疑那个,最后得出了一个“我思故我在”,不再怀疑了。整个这个过程都是他内心发生的一种经验,一种经历。所以笛卡尔在和伽桑狄这些人论战的时候,人家就嘲讽他了,不叫他的名字了,叫他“灵魂”。就是说,伽桑狄把笛卡尔就当作了灵魂,因为他本来是要探讨灵魂的本性,我思,我思是要撇开一切经验内容的,它应该是具有一种先验的性质;但是当他把自己的这个过程加入进去以后,它就成了一种心理学的对象。它可以用来解释内感官的现象,但是决不能用来揭示这样一些完全不属于可能经验的属性。灵魂它本身的自在的可能属性决不属于可能经验,不会被经验到,它是超越一切经验之外的属性,那你怎么能够通过这种方式揭示出来呢?比如说“单纯的东西”,绝对单纯的东西,像莱布尼茨的“单子”。既然你把单子的最基本的属性看作就是单纯的,但是这个绝对单纯的东西,正因为它是绝对单纯的,所以不可能呈现在经验中。所以它是超出一切可能经验范围之外的属性。那么你用一种经验性的心理学怎么可能揭示单子或者灵魂的“单纯性”呢?这个单纯性你是揭示不了的,只能够思考,也能够设想。在现实生活中有很多比较单纯的东西,于是你就可以设想有一个绝对单纯的东西,这个绝对单纯的东西你是永远也看不到的,但是可以思考。它是属于自在之物的东西,它不能够用经验性的内感官的现象来加以揭示。他讲“也不可能无可置疑地告诉我们关于一般能思的存在者的本性方面的事”,这也是同一个意思。“无可置疑的”相当于“先验的”,它不是经验的,凡是经验的都不是无可置疑的。前面也用了“无可置疑的和普遍的判断”,*apodiktisch*,在这个地方相当于先验的。先验的它是无一能够逃脱的,是必然的。所以经验性的心理学也不能先验地告诉我们关于一般能思的存在者的本性方面的事。一般能思的存在者,不是张三李四的能思的存在者,而是一般的先验的能思的存在者,思维的先验主体。它的本性究竟是什么,那么在这方面经验性的心理学并没有先验的手段告诉我们,它做不到以先验的无可置疑的方式提供出自在之我的本性的知识,就因为它只是经验性的心理学。所以“它就不会是什么合理的心理学了”,合理的心理学在这方面陷入到了困境。就是说,如果它坚持自己的合理性的或者先验的立场,那么它就不能够得出知识,它只能够得出一个悬拟的概念;但是如果它想获得知识,它就必须到经验里面去找,它就不能够满足于仅仅先验的我思,而必须到我思这个活动在经验上按照自然规律我们能够给它总结出来的那些属性中去找,那这个时候它就不再是先验的合理的心理学了,而是经验性的心理学。这个矛盾其实在前面已经提出来了,合理的心理学面临着一种“冒险”,它稍有不慎就从先验的云端掉下来了;但是如果它坚守着它的先验的云端,那么它就什么也干不了,它不可能获得所谓先验自我的知识。

下面这一段有些比较深层次的东西。康德在这里具体地讨论,理性心理学一方面在先验的

层次上构不成一种知识,但是在经验的层次上所构成的又只能够是经验的知识。那么如何澄清这样一种纠缠,康德提出了他的思路。他说:既然“我思”这个命题(作为悬拟的来看),就是说按照理性心理学提出“我思”的时候那种本来的立场、严守这样一个立场,就是“作为悬拟的来看”,把一切经验性的内容全部撇开,全部撇开它就只是一切经验知识的可能性条件了。如果我们严守着这样一个悬拟的立场,那么它就包含有任何一般知性判断的形式,任何一般知性判断的形式为什么包含在“我思”这个命题里面呢?这个在前面列出的那个“灵魂的正位论”的表里面已经表明了,从我思的命题可以推导出那四个不同的命题,它们相应于四个不同的范畴,而范畴表又是相应于逻辑判断表的,每一个范畴都对应着一个判断形式。既然“我思”的命题可以扩展为四大类,四个命题,而这四个命题又相应于范畴表的四类范畴,那么相应的它们就包含有四大类的逻辑判断形式于自身。他说:并作为承载者伴随着一切范畴,前面也已经表明了,我思命题是一切范畴的承担者,每一个命题里面都包含有一个范畴。当然不是直接包含的,而是引出来的,把范畴作为一种引线,把理性心理学的各个命题引出来。所以“我思”这个命题从悬拟的这个层次来看,它一方面包含着任何一般知性判断的形式,另一方面它伴随着一切范畴,作为一种承载者,尽管它不能直接等同于范畴,但每一个承载的方式都伴随着一个范畴,所以它伴随着四类这样的范畴。那么很明显,从它得出的推论就只能包含知性的某种先验的运用,“那么很明显”,这就是得出结论了,得出什么结论呢?从这个我思所得出的推论,推出它的各种属性和规定,但是无论你怎么推,你始终在这个范围内打转,就是一个是逻辑判断的形式,一个是伴随着的范畴,这两者都是超越于经验之上的,所以它“只能包含知性的某种先验的运用”。当然实际上它也并不能有先验的运用,但是在逻辑上它并不排除这种可能。我们前面也已经提到过,“先验的运用”这个提法有两层意思,就是在逻辑上是指向一种先验运用的,因为它可以先验地指向一般的对象;但是事实上它只能有经验性的运用。一般对象如果未经规定,那么它指向这种对象也没有用,你只能“思考”它,而形不成知识。但是你思考一下,这还没有真正的运用。真正的运用你必须发挥它的统摄作用,一个范畴它真正的作用就在于把那些经验性的东西把它统摄起来,这样一种作用发挥出来才叫做真正的运用。你只是指向一个对象,但是你还没有能够统摄出一个对象来,那实际上是不叫做真正的运用的。所以虽然逻辑上不排除先验的运用,但事实上不可能有先验的运用,只能有经验性的运用。那么从这种命题得出的推论“就只能包含知性的某种先验的运用”,这里实际上是留下了一笔,你要再进一步分析就会发现先验的运用只是一厢情愿,只是一种逻辑上的指向性,而实际上它没有东西可以给它运用,所以先验的运用事实上又是不可能的。但虽然不可能,在先验的方面它有这种意向,它可以包容这种意向。所以开始不管它是经验的运用还是先验的运用,它都是要指向一个对象的。当它仅仅从先验的意义上指向这个对象的时候,那个就是先验的运用,那是不可能形成一种知识的,那只是一种思想,一种想法。但是它也有另外一种可能性,就是如果你有了一种经验的内容,那么这个先验的对象就可以被充实。你思考了这个对象,当然首先也要思考,但是思考了以后如果你再充实以经验的内容,那么这个先验对象就变成了一个经验对象了。但是如果没有这些经验的内容,那个先验的对象就只不过是一个先

验的 X,就是未规定的、有待规定的,那么这就是还没有真正运用,它只是一种运用的可能性。这种运用排除了一切经验的混杂,对于它的进展,按照我们前面所指出的,我们不可能预先已经构成什么有利的概念。你排除了一切经验的混杂,那么对于这种运用的进展我们就不可能预先提出什么有利的概念。也就是说我们不可能在先验的方面给这种进展提供什么促进,所以这种进展实际上等于没有进展。你没有东西推进它,你只是设想了一个先验对象,这个先验对象究竟怎么样,有什么内容,你怎么推进这个先验对象,把它进一步推向前进,使它具有某种内容,这个我们一无所能,做不到。按照前面多次提到,你从先验的立场排除了一切经验混杂以后,就不可能推进这个先验对象,不可能促进它。所以你能停留在一种思维,一种可能性,它可以构成一个对象,但是还没有构成,还只是一种思维,还缺乏构件。下面讲:所以我们想以一种批判的眼光通过纯粹灵魂学说的一切云谓关系来追踪这一命题,所谓“批判的眼光”就是说,在认识之前先要考察认识的工具,认识的可能性,认识的能力。我们还没有认识,我们只是从先验的角度提出了我们有一种认识的能力,一种认识的可能性。那么从这个角度我们通过纯粹灵魂学说的一切“云谓关系”来追踪这个命题。什么是“云谓关系”?德文 Prädikament,我们在前面已经用过这个词,可参看第 123 和 124 页(B108),它是亚里士多德用来称呼“范畴”的术语。但亚里士多德的范畴是不纯粹的,还不是严格意义上的范畴,正如这里关于灵魂的云谓关系也不是严格意义上的范畴一样,但它们无疑是有范畴作根据的。我们可以把它们看作一种“准范畴”,一种“副范畴”,按照严格的正位论,这些“范畴”都可以归类到正式的范畴底下。但是我们在探讨我思的主体的时候,我们不满足于这些正式范畴,还要把它们引申为一些云谓关系,这就是我们在前面提到的“先验谓词”,如“非物质性”、“不朽性”、“人格性”和“动物性”等等。我们用这些先验的谓词来描述灵魂,当然你也可以把它们看作范畴,但是这些范畴是专门用在描述和规定灵魂上的,所以不具有范畴那样的普遍性。范畴是普遍的,任何东西都可以用它来描述;但是灵魂的云谓关系并不是那么普遍的,它仅仅涉及到灵魂。那么理性的灵魂学说有那么多的云谓关系,我们可以根据这些云谓关系来追踪、追溯这样一个“我思”的灵魂的主体,用批判的眼光,在撇开一切经验以后,仅仅在一个先验的层面来探讨这些云谓关系。他说:但为了简短起见,我们想把对这些云谓关系的检查放在一个不被打断的关联中进行。就是说,这些云谓关系我们要检查它,但是不能像经验派那样抓住一个命题就来谈,那会使讨论漫无边际,而是要把它们放在一个关联、一个逻辑关系中来谈。这就是前面这个表,这个关于灵魂的正位论,它已经把这些命题放在一个关联中来谈了。要一个一个地按照它们的层次,不要中断它们的关联,要注意它们的关联,这样来探讨,我们才能够把它们的来龙去脉搞清楚。这就是为了简短起见,可以省掉很多口舌。你如果一个一个地去纠缠,而不涉及到前因后果,那就要花费掉很多无谓的争论,陷入到一些非常麻烦的问题里面。但是如果有一个逻辑体系,那就好把握得多了。那么这一段接下来就是第一版关于理性心理学的论述,我们这里没有收进来,它是一个一个地对理性心理学的谬误推理进行揭露,那篇幅比这里大得多了,比第二版的内容要多好几倍,有兴趣的话大家可以自己看一看。不过在这之后第二版接下来的一段还是连贯的。

这一段先是一个总体的概论。康德说:首先,下面的总的评论可以增强我们对这一推论方式的重视。也就是在具体分析之前,先把总体的关键抓住。这个关键就在于“我思”在认识对象时的运作机制,即:我不是通过单纯的“我思”而认识任何^①一个客体的,而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给予的直观时,我才能认识任何一个对象。就是说,单凭一个“我思”,我还没有认识任何一个对象,包括对我自己的认识在内。而只有当我按照意识的统一性来规定一个直观时,我才能认识任何对象,这种意识的统一性是一切思维都在其中、都逃不掉、都必然以之为前提的,它就是“我思”对我的一切思维的统一性。但是如果这个统一性没有直观的材料被给予,它在认识中就失去了用武之地,就无法规定任何客观对象,所以它单凭自身是不能认识任何对象的,当然也就不能认识“我”这个对象了。所以下面进一步说:因此,我甚至也不是通过我意识到我自己作为思维活动,来认识我自己的,而是当我意识到对我自己的直观是在思维机能方面被规定的了的时候,才认识我自己的。我可以意识到我自己是一种思维活动,但是对于这个思维着的“我”,我并没有因此而有任何认识。我要对此获得知识,只有当我对我自己有某种直观,比如说内直观、内感官,我用我的思维机能对我在内感官中的各种杂多现象进行规定,这时我才能够认识我自己,而这时我所认识的我自己就是经验性的我,但仍然不是那个先验的我,不是那个从上至下构成了经验自我的我。这个先验的我是一切经验知识的先天条件,一切知识的发源地,但本身并不作为一种知识加入到它所构成的众多知识中,而只是作为任何知识中所必然包含着的一个逻辑前提或最高机能而起作用。所以,在思维中自我意识的一切样态(B407) (modi)自身还不是有关客体的知性概念(范畴),而只是一些根本不把任何对象、因而也不把自我作为对象提供给思维来认识的逻辑^②机能。自我意识的“样态”是指什么? modi这个词也就是拉丁文的 modus 的复数形式,本来的意思也就是模式、样式,与“模态”(Modalität)范畴是同一词根。但这里显然不是指模态范畴。这个词康德在前面也曾用到过,有两层不同的意思。一个意思是“纯粹感性的样态”,它们比范畴的层次要低,由于带有感性的成分而不能被列入到范畴表里面去。如本书第123—124页^③说:“此外,也有一些纯粹感性的样态混于其中(如时间、处所、状态,以及前时、同时),还有一个是经验性的(运动),它们都根本不属于知性的这个名册”;但“把范畴与纯粹感性的样态相结合,或者也使这些范畴相互结合,就会提供出大量先天的派生概念”。但康德在现在这段话中所用的并不是这个意思的“样态”,即不是“纯粹感性的样态”,而是先天的样态。这就是他在本书第188页上^④所说的:“一个纯粹的范畴,如果其中抽掉了我们唯一能具有的那种感性直观的所有条件,那么就没有客体被它所规定,而只有某种一般客体的思维在按照各种不同的样态被表达。”由此观之,这里所谓的“样态”应该是指知性的各种逻辑判断形式。就是说,范畴本来就是从逻辑判断形式中引出来的,即把这些判断形式看作是有关认识对

① 原译文缺“任何”二字,现据德文本补上。

② 原译文漏掉了“逻辑”二字,兹补上。

③ 见《纯粹理性批判》A8182 = B107—108,第72—73页。

④ 同上书,A247 = B304,第224页。

象的,而不仅仅是思维本身的主观形式,这就从每个判断形式里面引出了一个指向客观对象的范畴;但现在范畴一旦抽掉了它的直观对象,它就没有任何认识对象了,因此它就退回到原先它从那里引出的那些逻辑判断形式上去了,因为这些形式逻辑的判断形式是不管对象的。所以康德在这里说,这些样态虽然也是自我意识(我思)的思维形式,但它们“自身还不是有关客体的知性概念(范畴),而只是一些根本不把任何对象、因而也不把自我作为对象提供给思维来认识的逻辑机能”,它们只是一些不涉及客体知识的真理性、而只涉及逻辑形式的正确性的逻辑判断机能。那么,如何才能把对象或者说客体提供给思维来认识呢?除非是这样,即:这个^①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。就是说,如果要把自我当作客体来认识的话,那么这个客体只是指可被规定的自我,而不是指进行规定的自我,即指内直观中显现出来的自我,而不是指把这些直观统摄起来的自我。我对我自己的认识只有通过主体的我把内直观中我的杂多现象统摄起来才能形成,而由此形成的客体也只是经验性的自我,即张三李四的各个不同的自我,而不是那个先验的、普遍的、每个人都共同的自我。而后面这种先验的自我仍然不能作为对象而被认识,它永远只是认识者、规定者而不是被认识者、被规定者。但这样的自我的知识并不是理性心理学所寻求的,他们恰好要寻求对那个先验自我的知识。一旦我们把握了我们所能够认识的自我的条件,即必须由我的思维的统觉的统一来联结内直观中的杂多,则理性心理学想要超出这种条件而获得某种有关自我的先天知识的僭妄及其谬误之处就显得非常清楚了。这就是康德所要强调的解决这一问题的总的关键。下面康德按照这一关键的理解而对理性心理学的四个正位论命题进行逐个分析。

第一个命题是“灵魂是实体”。康德的批评如下。(1)在所有的判断中,“我”总是构成判断的那种关系中的进行规定的主体。这句话是按照亚里士多德对实体的定义而来的:实体就是那只能作主词(即主体)而不能作其他主词的谓词的东西。“我”在所有的判断中都是判断关系中的主体,由于它进行规定,一个判断才得以成立,所以每一个判断都可以写成:“我思维到S是P”,根据亚里士多德的定义,这个“我”似乎就应该是实体。然而这只是表面上显得如此。康德指出:但说自我,这个“我思”,在思维中永远必须被看作主词,看作不是像谓词那样只能视为依赖于思维的东西,这却是一个无可置疑的、甚至是同一性的命题;但它并不意味着“我”作为客体是一个自我持存着的存在者,或实体。就是说,根据前一句话,“我”或者“我思”永远是主词,而不是依赖于主词的谓词,但康德认为从这里只能得出一个“同一性命题”,即“我思维到的都是我的思维”,相当于主词的同义反复,但却并不能把这个主词“我”看作是一个实体,即一个“自我持存着的存在者”。同义反复当然是“无可置疑的”,可惜只是逻辑上的无可置疑,并不能带来有关对象的知识。因此他说:后一种说法走得非常远,因而它还要求在思维中根本找不到的一些材料,或许(只要我把思维者只是看作思维者)要求比我在(思维者中)所有的地方将会找到的东西

^① 原译文无“这个”,查德文原有定冠词 das,即不是指任何客体,而是指上述客体,即作为对象的自我。

更多。“后一种说法”就是认为由上述同一性命题中可以引出有关自我实体的知识的说法,这是一种过于狂妄的说法,所以说它“走得非常远”,它跨过了某些必要的阶梯。也就是说,它撇开了“在思维中根本找不到的一些材料”,这些材料就是指直观的材料,它们“或许”比我在思维者中所有的地方所能找到的东西更多,如果我仅仅把思维者看作只是思维者的话。这些材料在“思维中”是“根本找不到的”,但在“思维者中”则“或许”是不足的。说“或许”是因为,这里说的“思维者”也有可能包括知性直观的思维者,如果是那种情况,则不存在材料不足的问题;但如果是我们人类的思维者,则肯定是缺乏必要的直观材料的。但无论如何,这些直观材料在“思维中”是绝对找不到的,这一点是可以肯定的。因为康德一开始就确定了,思维不能直观,它只能通过概念来思维。由此也就反驳了理性心理学的谬误推理,即试图把一种逻辑上的同一性命题冒充为先天综合判断,冒充为对“我思”主体的一种先天知识。下面我们还可以看到,康德对所有四个谬误推理的批判都是这样进行的,即指出理性心理学都是用逻辑上的同一性命题来充当先天综合命题;而康德认为如果严格保持逻辑上的同一性命题的理解,则理性心理学的这些命题都是可以接受和保留的,甚至在别的方面、即实践方面是有其必要的作用的,只是不允许将它们当作一种有关先验自我的知识而已。

B408 下面是第二条。(2)统觉的我、因而在每次思维中的我是一个单数,它不能被分解为多数主体,因而标明了—个逻辑上单纯的主词:这一点已经包含在思维的概念之中了,所以这是一个分析命题;但这并不意味着能思的我是一个单纯的实体,那将会是一个综合命题。这就是上面所讲的,理性心理学用同一性命题来冒充先天综合命题,康德认为这就是谬误推理。统觉的我总是一个单数,因为否则的话它就不能统摄什么了,所谓统觉就是把杂多的东西统摄为一。而这个“—”就是统觉的“我”,它是不可分的。因为如果可分,它本身就还需要统一起来,也就无法去统摄别的东西了。所以,既然是“统觉的我”,那么它就不可能分解为多数的主体,而只能是单一的主体,这是题中应有之义。因此“统觉的我是统一的(单一的)”,这是一个分析命题,甚至是一个同义反复命题,并没有什么别的意思。“但这并不意味着能思的我是一个单纯的实体,那将会是一个综合命题”,就是说,理性心理学恰好认为这个分析命题就意味着能思的我是一个单纯实体,这正是他们的失足之处,即把一个分析命题误认为是一个综合命题了。在康德看来,凡是涉及到实体概念并试图用它来建立一种客观知识,就必然属于综合命题。因为,实体概念总是与直观相关的,这些直观在我这里只有作为感性的才有可能,因而完全处于知性及其思维的领域之外,知性思维在这里本来只是当我们说自我在思维中是单纯的时才涉及到的。实体概念本身就是指向直观的,否则它就用不着从定言判断中引出来,就会还原为一种逻辑判断的“样态”了。之所以要从定言判断中引出实体范畴,正是因为要把这个逻辑判断看作是在认识论上针对一个直观对象的,所有的范畴其实都是这样形成起来的,即把逻辑判断的各种类型看作我们的认识能力指向直观对象的各种方式。所以如果你要使用“实体”这样一个范畴,就表明你想用这个范畴规定和建构一个直观对象。但“这些直观在我这里只有作为感性的才有可能”,也就是我们人类只有感性直观,至于在其他存在者那里是否会有知性的直观,这个我们不知道。我们是凭感性的

接受性来直观的,而不是凭知性的自发性来直观的,所以必须借助于时间和空间的直观形式来接受经验性的直观材料。而这种接受性是“完全处于知性及其思维的领域之外”的,它与知性思维本来没有任何关系,它所形成的直观是多,而知性思维是一。所以“知性思维在这里本来只是当我们说自我在思维中是单纯的时才涉及到的”,知性思维当然可以思维那些杂多的直观材料,只有这样它才能建构出有关对象的知识来;但是它本身在这种思维活动中始终是单纯的,永远高高在上,并不掺合进杂多的直观材料中去。因此我们不可将它混同于一个直观对象,因而也不可将它混同于任何客观的实体,它只能被看作一个单纯逻辑上的主词。下面康德作了一个反证:如果某件事在别的情况下需要作如此多的准备,以便在直观所表明的东西中分辨出其中什么是实体,乃至还分辨出这实体是否也可能^①是单纯的(如在物质的诸部分中),而在这里却会如此直接地从一切表象的最贫乏的表象中仿佛通过启示而向我提供出来,这甚至会令人惊讶。“在别的情况下”,也就是指在通常的自然科学的研究中,我们要发现一个东西是“实体”是大费周折的,尤其在康德的时代,就连热、电等等这些东西是不是独立存在的实体也还未能搞清楚,而物质究竟是由什么样的基本元素构成的、这些元素究竟是单纯的还是复合的,这也是自然科学家们热烈讨论的话题。牛顿的微粒学说,莱布尼茨的“单子论”,在这些问题上争论不休。但是,唯独形而上学的理性心理学在这方面似乎可以免除任何麻烦,直接地从一切表象中的“最贫乏的表象”里就推出了它是单纯的实体,无须任何直观经验材料的证实,这岂不是很奇怪么?康德说这种推断是“仿佛通过启示”而得出来的,正是对这种自命为“理性主义”的独断主张的辛辣的嘲讽。因为“我思”虽然也是出现在内感官中的一个表象,但它是“一切表象中最贫乏的表象”,其他任何一个表象都有别的表象与之相伴随,至少有“我思”表象与之相伴随,因而可以用这些表象来说明它;唯独这个“我”的表象没有任何表象与它相伴随,凡是你想要用来伴随它的表象都已经被它所伴随着了。所以它是最贫乏的,不能用任何别的表象来说明的。它是绝对的说明者而不是被说明者。理性心理学想要用单纯实体来说明它,但单纯实体的概念本身无非是它的一种运用,还需要它来加以说明。而且在没有直观材料作为单纯实体的运用对象时,它不过是一种质的单一性而已,这种质的单一性只是标出了“我思”在思维活动中的逻辑位置,即一切思维活动的逻辑前提,却并不能说明这个“我思”作为实体是单一的或单纯的。康德由此就对理性心理学的第二个命题作出了直击要害的批驳。

我们来看看这第三个小标题。(3)我自己在我所意识到的一切杂多中的同一性,^②这个命题是一个同样在概念自身中包含着的、因而也是分析性的命题;凡是我所意识到的一切杂多,里面都有一个“我”的同一性,这当然就是一个分析命题,因为既然是“我所意识到的”一切杂多,那么我自己在这一切杂多中必定是分析地包含着的,这是毫无疑问的。否则怎么能叫做“我所意识到的”杂多呢?所以在所有的杂多中都有一个我,这是一个分析命题。那么这一段是针对理性

① 原译漏掉了“可能”,现据学生指出补上。

② 原译作“我意识到我自己在一切实杂多中的同一性”,语法上没有问题,但意思不明确。兹改之。

心理学的第三个命题,即前面所列的:“就其所在的不同时间而言灵魂在号数上的同一的,亦即单一性(非多数性)”。前面康德已经批判了理性心理学的两个谬误推理,第一个是关于实体,第二个是关于实体的单纯性。那么这一个关于实体的人格同一性。这个命题能否成立?当然事实上只要把第一个命题“灵魂是实体”推翻了,那么其他的一切都顺着垮台了。但是康德在这里还是要一个个地揪一揪,很简略地揪一揪。在这个第二版中康德认为用不着像第一版那样细揪了,只要把这个关系理清,就可以看出第三个命题、包括第二个命题都是建立在第一命题的基础上的。既然第一个命题不成立,那么后面的都不可能成立。在这里,我的同一性,什么同一性?在我所意识到的一切杂多中的同一性,至于我没有意识到的那就谈不上了,没有意识到还谈什么呢?我们之所以能够谈我的同一性,那只是在我所意识到的杂多东西中的同一性。不管我意识到什么东西,在所有我所意识到的杂多里面都有一个同一的“我”,从头至尾都是一个,所有我思的东西里面贯穿着一个我。那么这样一个命题是一个“在概念自身中包含着的”命题,也就是分析命题。我自己在我所意识到的一切杂多中具有同一性,或者说是同一的,我的一切意识都是同一个我的意识,这些表述都是一个意思,都是分析命题。这是点中了要害了,你讲人格的同一性,它的依据实际上是一个分析命题。那么这个分析命题是否能够作为人格同一性的根据呢?下面康德就来作一个辨析。他说:但这个我能在我的一切表象中意识到的主体同一性,并不涉及使主体被作为客体给出的那个主体直观,因而也不可能意味着那种人格同一性,它使我自己的实体的同一性的意识在一切状态变更中被理解为能思的存在者的同一性意识,也就是说这样一个分析命题所得出的同一性,丝毫也没有涉及我把主体当作客体看待时所需要的那种直观,它只是一个逻辑上的分析命题。这个“我”只是一个逻辑前提,我思在一切杂多中是同一个我思,这是一切思维所必须要设定的一个逻辑前提。从这个逻辑前提中你可以推出一些东西来,但是只能推出它里面已经包含的东西,那就是分析命题。既然是分析命题,那它就不涉及能够使主体被当作客体来看待的那种直观。如果它涉及到能够使主体被当作客体来看待的东西,比如说人格同一性,作为一个人格,它在时间中的同一性,那就需要直观了。那就不再是分析命题了,而是需要“直观的综合”了。所以分析所得出的这种同一性并不涉及直观,“因而也不可能意味着那种人格同一性”,什么样的人格同一性呢?“它使我自己的实体的同一性的意识在一切状态变更中被理解为能思的存在者的同一性意识”,“实体的同一性意识”实际上已经涉及到直观了,涉及到经验了,我当然也可以把我自己看作一个实体,但这种时候我是一个经验的自我。这种同一性是否能够使我的这种经验的自我的同一性“在一切状态变更中”,——既然是经验的自我,它当然就有很多状态的变化了,——但是就在这种变化中的那种经验的同一性能够“被理解为能思的存在者的同一性意识”,也就是被理解为先验自我意识的同一性?或者说,这样一种人格同一性意识是否能够把一个经验的自我理解为一个先验的自我?这种情况是不可能的。从这样一种分析命题里面并不能推出一种能够使经验的自我充当先验自我的那种人格同一性来。就好像我们可以从作为实体的经验自我里面看出一种仅仅作为能思的存在者的先验自我来,但这种人格同一性是不可能的,它混淆了经验自我和先验自我。所以整个这句话是否定的,否定了这种人格同一

性。实体的同一性只能是经验的,就是在时间的一切状态变化中保持不变,时间中的持存性就是实体。它是跟时间、跟经验和直观分不开的。但是理性心理学把这种时间中的持存的同一性理解为一种先验自我的同一性了,而后者只是一种逻辑上的分析的同一性,所以这种混淆是不可能的,是一种谬误推理。在这方面,为了证明这种同一性,单是凭“我思”这个分析命题是办不到的,而是需要建立在给予直观之上的各种综合判断。就是为了证明这种同一性,证明这种先验的能思的存在者同时又具有实体的同一性,你要撇开直观的东西单凭前面这个分析命题,“我思”,是办不到的。这里点出了这一段的前面第一句话其实就是“我思”命题,即“我思 = 我思”,我的一切思维都是我的思维。那么,既然从这里不可能证明我的实体同一性,又如何才能做到这一点呢?必须有直观,即“需要建立在给予直观之上的各种综合判断”。但是一旦你被赋予了建立在直观之上的各种综合判断,那么这个命题就不再是一个分析命题了,它就成了一个经验命题了,而这个“我”的同一性就成了一个经验自我的同一性,理性心理学就堕入到经验性的心理学中去了。你要避开经验,那么你就得不到关于我的任何知识,只能够得到一个分析命题,它只是逻辑上的同一性命题,什么新的知识也提供不出来。如果要看成一个实体的同一性,那你就必须把它理解成一个经验性的命题,一个综合判断,这就成了经验性的心理学。理性心理学的谬误就在这里,他们试图从单纯分析命题里面推出灵魂的种种属性,包括人格的同一性;但实际上他们偷偷地引入了经验的自我意识的同一性。把经验性的自我当作实体当然是可以的,但是他们自以为这样就把先验自我的实体属性推出来了,这就犯了偷换概念的错误。为什么说理性心理学是一种“谬误推理”,关键就在这里。

现在来看这个第四点。前面讲的都是关于自我作为实体本身、以及它所带来的属性(质和量),这都是理性心理学所要探讨的三个最重要的命题。那么第四个命题就涉及到了身心关系,即你把这个先验自我当作实体,那么它跟外界、跟对象处于一种什么关系之中,于是身心交感、或者身心平行等等各种学说都出来了,但始终解决不了这个问题。那么这样一种探讨在康德看来从根子上就错了。前面如果你把灵魂当作了实体,那么这些问题都会出来;但是只要你一开始就不把灵魂当作实体,那么这些问题都不存在。所以在他看来解决身心关系问题、或者灵魂和对象相互作用问题是一件很容易的事情,因为前面他已经把一切事情都做了。他是这样来论述的:(4)我把我自己的实存作为一个能思的存在者与在我之外的(也包括我自己的身体的)他物区别开来,这同样是一个分析命题;因为他物正是我作为与我有区别的东西来思维的。我们注意“实存”这个词,凡是涉及到实存那就是指现象了,而不是一般的存在者或存在。我把我自己的现实的存在,也就是一个在现象中表现出来的存在,“作为一个能思的存在者”与他物区别开来,这同样是一个分析命题。因为我在现象中的实存之所以能够体现为一个能思的主体,正是由于它把一切在我之外被思维的内容与自身区别开来,把这些内容、甚至包括我自己的身体都看作是“他物”。我思维他物,所以我和他物不同,就是说,我思维和我不同的东西,我思与我所思不同,这同样是一个分析命题。正如“我思等于我思”是一个分析命题一样,“我思不等于我所思”也是一个分析命题。只不过后面这个分析命题是一个否定命题,所以它不是通过预先排除经验而得出

来的,而是通过在经验中否定某些经验而得出来的,所以它是在现象中、在实存中加以区别而得出来的。但这样区别出来的自我只能是经验性的自我,所以它并没有对于先验的我思获得任何知识。你可以说经验的自我和经验的对象有某种关系,即“身心关系”,康德甚至认为,这种经验的自我意识“只有通过某种和我的实存结合着的外在于我的东西发生关系才能得到规定。”^①但先验的自我却并没有因此而被带入到这种交互关系中来,它仍然是高高在上。它既不在空间中,也不在时间中,它的表象可以进入时间,成为内感官的表象,但它本身并不在时间中,你不能用时间空间对它作出任何规定。所以它的思维当它表现在时间空间中的时候你可以把它与他物区分开来,但是这种区分并不是对超时空的先验自我的区分,而只是对经验自我与它的对象的区分。所以他讲:但我借此完全不知道,对我自己的这个意识若没有我之外的、给我带来各种表象的物,是否还有可能,因而我是否可以只是作为能思的存在者(不是作为人)而实存。我借此完全不知道,如果从经验自我意识中抽掉了它的一切外部对象,例如说抽掉了它赖以意识到自身的身体,它是否还能够实存,比如说死后的灵魂是否还能够实存。当然这时它既然已经抽掉了外部对象,它就“只是作为能思的存在者”、而不再是作为具有思维能力的经验自我的实体,即不再是“作为人”了,那么这时它是否还能够“实存”呢?我们对此完全不知道。“只是”作为能思的存在者的我在这种情况下当然就只能是先验的自我了,也就是没有身体、也没有一切外部经验的那个我,而不可能是经验的自我。因为经验的自我除了被理解为能思的存在者之外,还需要对自己的身体及外部世界的经验知识才得以可能,它是在这种关系中才被规定为实体的,所以它是“作为人”的自我。作为人肯定是有身体的。那么我们如何能对这个已经变成了先验自我的“我”获得它作为一个客体、也就是作为自在之我的某种知识呢?这是不可能的。我们顶多只能把这个先验自我在内感官中所引发的“我”的表象和其他一切表象区别开来,但这种区别并不像杯子和桌子的区别那样是两个不同实体的区别,而只是我思和我所思的区别,只是先验和经验的区别,或者说,是同一个经验知识中的先验层次和经验性层次的区别。所以这种区别只是我思构成知识的一种方式,怎么能成为我思本身的一种知识呢?凡是我思必定是思一个和我不同的东西,这是一个分析命题,因为如果它们是同一个东西,那也就用不着思了,也无从思起了。即使所思的是一个经验的我,它也是和先验的我不同的。先验的我如果不运用于和它不同的对象上,就等于没有起作用,先验的我对它本身的思等于无所思。所以康德前面说范畴的先验运用等于不运用。我思只有投入到经验的思维过程中才能有所思,也才能把我与对象区别开来。至于所思的对象在这个过程之外,它与我思有什么区别,这个我们不知道,那是物自体的问题了。自在之我跟我们所思的对象的自在之物有什么区分,这我们不可能知道。理性心理学自以为知道,是因为他们借助于经验自我与外部经验对象的区别来推知先验自我和一切对象有同样的区别,所以试图从身心关系里面引出先验自我的性质来。当然在经验自我中是存在身心关系问题,那是一个可以在现象中探讨的问题。我们在经验中是通过身心关系来确证我们自己的存在的,例如我们怀疑

^① 见《纯粹理性批判》第二版序, BXL,《康德三大批判精粹》,第64页。

自己是不是在做梦时就掐一掐自己,感觉到痛,就证明自己醒着。理性心理学以为这样也可以证明先验自我的知识,但其实先验自我是不可能通过身心关系来确证的,它与对象的区别只是逻辑上的区别,并不构成任何知识。这段话的主要意思就在于,我的实存作为一个能思的存在者与他物有别,这是我在思维的时候就已经作为一个逻辑前提的,一切思维的前提,你要开步走,就必须设定我思有与它不同的对象,有它的内容。从这样一个分析命题里面我们不能得出一个先验的我究竟是怎么样的,它能不能单独存在。如果我们把感性经验的直观加上去,我们的确可以规定我与对象的身心关系,但这时的我只是经验的我;如果我想对先验的我也这样规定,那么我们就必须有一种知性的直观能力,而我们并没有这种能力,所以这是不可能的。

后面这一小段就是总结了:所以,通过对在一般思维中的我自己的意识的这种分析,对于我自己作为客体的知识并没有获得丝毫进展。对一般思维的逻辑探讨被错误地当作了对客体的某种形而上学规定。所有前面这四个命题的论证都是这样的,都是在一般思维中对我自己的意识进行分析,作出分析判断。那么这样一种分析命题对我自己作为一种客体的知识并没有丝毫帮助,你要获得对我自己的知识,就必须要有综合命题。综合命题从何而来?就必须要有直观。如果仅仅从概念的分析,你是得不到我自己作为客体的知识的。那么毛病出在什么地方?“对一般思维的逻辑探讨被错误地当作了客体的某种形而上学规定”。对一般思维的逻辑探讨,一般的我思,必须有一个逻辑前提,就是首先必须要有一个我,我的一切思都是我在思。所以这个思维者的我它是一切思维的逻辑前提,正如康德讲一切现象都必须有一个显现者,所以自在之物的设定对于任何现象(或显现)来说都是一个必须设定的逻辑前提一样,思维也必须设定一个思维者“我”作为它的逻辑前提。所以自在之物也好,自在之我也好,都只是一个逻辑前提。如果有人问康德,你怎么知道现象背后有一个自在之物?康德是没法回答的,因为他并不是通过认识而得知的,而只是逻辑上必要的设定。自在之我也是这样,我没法认识它,但是必须假定它。逻辑上的前提是必要的,因为至少违背了逻辑你就谈不上任何真理了,连形式逻辑都违背了,还有什么真理可言呢?当然合乎形式逻辑的也不一定就是真理,不一定是知识。先验自我的设定就是这样,当然它不是知识并不是说它是错误的,而是它单独不能形成知识,但只要它严守自己的本份,不自以为可以构成形而上学的知识,也不与任何经验的知识混淆,它就不会犯错误。所以你也可以说灵魂是实体,但是这个实体概念你不要以为就是时间中的持存性的意思,不要看作用来规定现象的范畴,而只是一个逻辑上的假定,一个自在之物的假定,即显现必须有一个显现者,思维必须有一个能思者。严格说它不能叫做实体,只能叫能思的存在者。那么这样一个能思的存在者它必定是单纯的,是自身同一的,是与其他事物不同的,这都是一些分析命题,但不能当作“对客体的某种形而上学规定”,否则就犯了谬误推理的错误。这种混淆就是理性心理学犯错误的最根本之处,即理性派哲学认为凡是逻辑上说得通的就是客体上实在的,莱布尼茨-沃尔夫派典型的就是这种思维方式。他们为什么一定要把逻辑精密化,莱布尼茨后来搞成数理逻辑,就是想用这种方式解决形而上学问题。但在康德看来形式逻辑不可能解决形而上学问题,只有把它提升到先验的层次你才能探讨形而上学问题,仅仅从形式逻辑的概念分析来探讨形而上学的规

定就犯错误了。谬误推理在第二版里面是非常简略的,比第一版更清晰,第一版讲得很烦琐,第二版则是提纲挈领地作了一个总结,特别是这一小段这两句话,清楚地揭示了谬误推理的要害。

上面两段、特别是后面一小段对理性心理学的谬误推理已经作出了一针见血的批判,非常中肯。你哪怕其他的都没有读,你就读了这一小段,你也就可以大致知道康德对理性心理学的批判是什么样的一个思路了。下面这一大段他实际上是从反面来进行证明,是假设如果理性心理学的谬误推理成立的话,那将会导致什么样的结果,以便说明这种谬误的严重性,说明这是一个很关键的问题。如果这个问题不解决、不澄清,那他的整个批判可以说都白搞了。所以他讲:如果有可能在先天证明:一切思维的存在者都自在地是单纯的实体,因而(这是从同一个论据得出的结果)作为这种实体都不可分割地具有人格性,且意识到自己与一切物质相分离的实存,那么,这将是反对我们的全部批判的巨大的^①、乃至于唯一的绊脚石。这个是一个假设了,假定我们“如果有可能在先天证明”,证明什么呢?“一切思维的存在者”、一切我思“都自在地是单纯的实体”,这个假设是最重要的,自“因而”以后其他的假设都是附带的。只要第一个证明了,那么其他的就可以顺便证明了。所以最重要的是第一个假设,它相当于理性心理学的上述“正位论”表中第一、二个命题,即灵魂的实体性以及它的单纯性。从这个假设得出的结果,一个是这种实体它具有“人格性”,一个是它具有“与一切物质相分离的实存”。这两个结果相当于正位论中的第三、四个命题。所以理性心理学最重要的其实就是关于灵魂的实体性和这种实体的单纯性,如果这一点成立,那么这将会是康德全部理性批判的“巨大的、乃至于唯一的绊脚石”。为什么这样说?康德解释道:因为以这种方式我们就已经跨出了超出感官世界的一步,踏入了本体的领域,这就没有人能否认我们有权在这个领域中进一步扩展、定居,并且任何一个人只要吉星高照,都可以占领这个领域。为什么是唯一绊脚石,全部批判都系于这一点?当然需要扩展开来才能解释,就是说,这种做法触及到了全部批判的基本原则。因为一旦证明了这一点,那么“以这种方式我们就已经跨出了超出感官世界的一步”,我们就超出感官世界了,我们的知识本来是被严格限制在可能经验范畴之内,只能是内在的而不能是超越的。但是如果你能证明这一点,那么你就超出了感官世界,进入到本体领域。而一旦你迈出了这关键性的一步,那就会有一系列严重后果接踵而来,我们就有权在这个领域中肆意扩展、为所欲为。我们超出了感官的樊篱,越过了可能经验的范围之外,进入到一个本体的领域。本体的领域就是一个思维的领域,它不受任何经验材料的限制,只要你的思维能够达到的地方,你就可以到处游荡,游到哪里你就可以在哪里定居,建立一门“知识”。这就是以往的旧形而上学所做的事情,每个人占一块地方,每个人在那块地方建立一个自己的体系,还可以不断地去占领,因为那个地方没有任何限制嘛。只要你有运气,只要你有灵感,吉星高照,一个念头想到了,那么都可以占领一块地盘,宣布自己是这个领域的所有者,宣布一切问题都在这里解决了。理性派也是各种各样的,每个人都可以认为自己的观点可以概括一切。我们现在经常也可以发现有这样一些人,自认为我想出了一个概念,然后我用这个

^① 原译作“最大的”,经学生指出应改为“巨大的”。

概念可以解释一切,天上地下,自然、人类、社会、历史、科学、逻辑,无所不包。于是他就沾沾自喜,认为自己很了不起。于是另外一个人也可以抓住另外一个概念,也搞出另外一个体系。有的人干了好多年,用他的思辨搞出一个体系来,应该说这些人都还是很聪明的,只是他的聪明用得不是地方。理性派的哲学家就是这样,每个人都可以凭自己的天份在这个领域中任意建造体系,反正没有标准来衡量他的工作,没有标准你就可以任意解释了。下面:因为“每一个能思的存在者本身都是单纯的实体”这个命题是一个先天综合命题,这首先是由于它超出了为它奠定基础的概念,在一般思维之上加上了存有的方式,其次是由于它在那个概念上添加了一个谓词(单纯性),这个谓词是根本不能在经验中给予出来的。这里的“因为”就明确点出了,康德所假定能够成立的就是这个命题,即能思的存在者或者说灵魂“是单纯的实体”这个命题,其他那些命题都是附在其后的。那么这个命题他认为是先天综合命题。这就回到了他在《纯粹理性批判》导言里面所归总的一个总问题,就是先天综合判断是何以可能的问题。先天综合判断是如何可能的,这落实到形而上学里面也有它的先天综合判断作为基础。不光是数学、自然科学都有先天综合判断作基础,而且在先验辩证论里面谈到理性心理学的谬误推理的时候,也要归结到这个命题,就是“灵魂是单纯的实体”这样一个先天综合命题何以可能?当然康德的回答是不可能。其他的数学和自然科学都可能,为什么?因为人有一种先天综合能力,当他把这种能力运用于经验对象的时候就可以获得先天综合知识。先天综合判断就是这样才可能的。但是在形而上学里面为什么不可能呢?因为这种能力没有运用的地方,当它自以为运用了的时候实际上还根本没有运用。所以康德说理性心理学的这一命题是一个形而上学的先天综合命题,“这首先是由于它超出了为它奠定基础的概念,在一般思维之上加上了存有的方式”,这是符合康德对先天综合判断的定义的,也就是谓词并不包括在主词里面,而是超出主词加上了某种主词中本来没有的东西,在这里就是在“能思的存在者”这个概念之上加上了“实体”的概念。实体这个概念本来是用来规定存有的方式的,“存有”就是“实存”,指现象中的存在。这个概念当然并不包括在先验的“我思”里面,所以是综合地联结在“我思”上面的。但是这种联结并没有根据,因而不能说明它何以可能。“其次是由于它在那个概念上添加了一个谓词(单纯性),这个谓词是根本不能在经验中给予出来的”。就是说,除了在我思之上加上了一个“实体”概念之外,又在实体上再加上一个“单纯性”的概念,而且没有任何经验的根据。当然如果你不讲实体,这个单纯性是可以先天地加在“我思”之上的,但那只是一个分析命题。从一般的思维概念中你也可以分析出这个思维是“单纯的”,说我思的我是单纯的,那是可以的。但这里讲的不是逻辑的单一性,而是实体的单纯性,有了“实体”这个范畴,这个单纯性就是添加上去的,是用来描述实体的,而不是用来描述我思的。所以它还是一个综合命题,它是“在那个概念上面添加了一个谓词”。但是又没有经验的内容,其实“这个谓词是根本不能在经验中给予出来的”。作为实体的谓词它本来是应该在经验中给予出来的,但是它又不能不能在经验中给予出来,因为你已经预先把它从经验中排开了,它首先是超越感官之外的本体。所以它不能被看作在经验中给予出来的,如果看作在经验中给予出来的,那这个我思就是一个经验性的我思了,就是经验性的心理学考察的对象了。但是在理性心理

学的形而上学那里预先已经把这点排除了。其实它这个“实体”也是不能在经验中给予出来的。但是他们又设想能够先验地给予出来,能够先天地形成一种综合命题,在纯粹先验的层面上获得我思的先天知识。所以先天综合判断并不仅仅如我所主张的,在与可能经验的对象的关系中、也就是作为这个经验本身的可能性的原则,是可行的和可允许的,而且它们还可以针对一般的和自在的物本身,就是说,根据理性心理学的这种做法,我们可以看出先天综合判断并不仅仅像康德前面所主张的,都是经验本身的可能性原则,这种原则是在数学和自然科学领域中探讨的那些基本原理之所以可能的条件。虽然先天综合判断在数学和自然科学这两个领域里面是可行的和可允许的,也是应该的,因为只有借助于先天综合判断数学和自然科学才得以可能;但是进入到形而上学领域就进入到第三个问题了:形而上学作为自然倾向何以可能?它的基础同样也在于先天综合判断。比如说这里的“一切思维的存在者都是实体”,这就是一个先天综合判断,它给了理性心理学以形而上学的基础。所以事实证明,先天综合判断不仅仅在数学和自然科学中是必要的,“而且它还可以针对一般的和自在的物本身”,不仅仅针对经验而且可以针对自在之物。事实上,以往的那些形而上学它们都是针对着自在之物,而提出各种形而上学的原理的,在此基础上才建立起了以往的形而上学。这也是先天综合判断的一种可能性,即人们有可能这样来运用它。但是如果承认这一做法是正当的话,康德的批判哲学也就用不着了。所以,这一结论就会葬送这整个的批判,并要求我们一切照旧就行了。当然这一切都是建立在这个反面的假设能够成立的情况下,就是如果有可能证明这种先天综合判断的可行性,那么下面的结论就会跟着来了,就会彻底摧毁康德辛辛苦苦建立起来的整个批判体系。所以康德在这里只能寸步不让,他已经没有退路了。如果有可能把先天综合判断运用于自在之物的话,那么我们就不用批判,以往的形而上学就是不可动摇的了。但康德之所以要批判形而上学就是对于现状不满嘛,正是以往的形而上学已经处在一个被人遗弃、被人鄙视的境地,才逼出了康德的批判,才导致了一个“批判的时代”。整个这一段都是讲的这样一种危险。最后一句:但如果我们更接近事实的话,这种危险在这里并没有那么大。就是说,这种危险只是一种假设,如果我们贴近事实,这并不可怕。谬误推理是偏离了事实,是理性心理学的主观幻相,即用经验自我的东西冒充为先验自我的知识。所以我们只要靠近事实,就可以揭穿这一骗局,这种反面的危险性是可以避免的。但是如果不经批判,那就很难说了,我们会陷入这种谬误之中而不能自拔。

前面从四个不同的方面逐个地进行了一番探讨,然后又作了一个总结。那么接下来,我们今天要读的这一段就是要用三段论式的方式来把这个总结表达出来,以便从逻辑上看出理性心理学的谬误究竟出在什么地方。所以他讲:在合理的心理学的处理方式中,起支配作用的是某种谬误推理,它通过下面的理性推论而体现出来:就是前面那些处理方式中贯穿其中的是一种谬误推理,但前面只是揭示内在矛盾性,而没有纳入到谬误推理的形式中来讨论。因为整个理性心理学的推论都带有一种三段论式的逻辑形式,不从这个角度揭示出它的推论中的谬误来,那就还没有切中目标。而这里就把这种谬误推理如何发生的展示出来了。这个三段论式看起来是非常严格的,合乎亚里士多德三段论的规范,但是经过康德一分析,就可以看出它的毛病出在什么地方了。

所以这个三段论是按照理性心理学的思路把它展现出来的,就是这三句话,即:大前提:凡是只能被思考为主词的东西也只能作为主体而实存,因而也就是实体。这里我们有一个注,就是主词和主体都是同一个词 Subjekt,在拉丁文里面它是一语双关,区分不开来,而在汉语中可以翻译成两个意思。这个词在西文里面是没有这两层意思区别的,但是在翻译成中文的时候我们根据上下文意思有意地把它区别开来,这是中文的方便之处。当然你也可以不区分,按照原文硬译。这句话是亚里士多德对实体的定义,什么是实体?实体就是那种只能作为主词而不能作为其他主词的谓词而实存的东西。只能作为主词,那么这里面就有两个意思了,一个是被思考为“主词”,另外一个就是作为“主体”而实存。但是因为它们是一个词,所以这里看不出有什么区别,好像没有什么意思,只是一个同义反复:凡是只能被思考为主体的东西也只能作为主体而实存,为什么?因为假如它不能作为主体而实存,它也就不能被思考为主体了。这好像什么也没说。但实际上里面有区分的,只是在字面上看不出来。就是说,当亚里士多德对实体下定义的时候,它里面已经包含有双重含义了。一层含义就是从逻辑上讲的,凡是只能作主词的东西,在我们说话中、语言中只能作主词来使用的东西,那我们也就只能把它理解为实体。什么是实体?实体就是“作为存在的存在”,也就是实存。真正的实体就是那种只能作主词而不能用来描述其他东西的那样一种东西,或者那样一种东西的概念。当然这里就有双重含义或者歧义了:你究竟讲的是那样一种东西的“概念”呢,还是讲的那样一种东西的概念的“所指”呢?是主词还是主体呢?亚里士多德是没有区分的,因为在他那里认识论和逻辑学还没有分化,在他那里还是一种朴素的统一性。我们经常发现,我们在说话中只能作主词来用而不能作谓词用的东西,往往它就是指个别的存在,所有其他的存在,如方式、关系、属性等等,都要以这种个别存在的存在为前提,以它为载体才能存在,才能实存。所以亚里士多德把实体规定为个别的存在,个别的存在的意思就是它是唯一的,它只能作为主词而不能作一般谓词。所以这个误解其实很古老,在亚里士多德那里已经埋藏着了,但长期以来人们并没有发现。当逻辑学与认识论已经有了明确的分工的时候,人们仍然还是以亚里士多德的观点来看待这种关系,特别是大陆理性派,他们认为逻辑学反映的就是世界的结构,以及我们认识世界的方式,认识论和本体论都被归结为逻辑学。所以大陆理性派唯一的立足点就是逻辑,他们讲的理性就是逻辑理性,我在逻辑上说得通的肯定就是存在的,我的认识也就肯定是正确的,就是真理。我的观念是符合现实的存在,我的逻辑只要是严格的,那它就是符合现实的存在,那就是真理这就把三者混淆起来了。那么在这个大前提里面我们就可以看出它埋藏着这样一种含混,所以我们要把这个主词和主体译成两个词,也是为了更明确地表达出这种含混性。当然即算是不翻译成两个词,看了康德下面的解释我们也可以明白,这里其实已经包含一种词义的含混。这是大前提。

下面是小前提:现在,一个能思的存在者仅仅作为本身来看,只能被思考为主词。能思的存在者,就是思维的主体,“仅仅作为本身来看”,就是说把一切直观的感性的经验的东西全部排除掉了以后,把全部内容都清除干净了以后,那么这个能思的存在者本身只能被思考为主词。因为它的一切对象都被清除干净了,仅仅作为它本身。思考肯定有它思考的对象,但是我们把这些思

考的对象全部撇开了,只看这个思考者本身,那么当然它就只能被思考为主词了。一切思考的主体,一切思考中的能思者,它当然只能被思考为主词,因为当你把它思考为谓词的时候,它就不是这个谓词,而是思考这个谓词的主词,即马上又把这个谓词的内容清除掉,而从这个谓词跳回到了主词。所以它只能作为主词。这是小前提。我们把大前提和小前提结合起来,就得出了结论。大前提提供了一个条件,小前提提供了一个具体的场合,我们把这个条件和那个场合结合起来,就有了一个结论:

所以,它也只作为一个主体、也就是作为实体而实存。“它”就是指能思的存在者,仅仅作作为本身来看的,它就只能作为主体,也就是作为实体而实存。为什么?因为它只能被思考为主词嘛,而按照大前提,凡是只能被思考为主词、主体的都是实体。所以结论就是它也只作为一个主体或实体而实存。这是一个从字面上看是非常严格的三段式,所以它对于理性派的哲学家来说有极大的诱惑性,我们看不出有什么毛病啊!这样推出来好像是必然的,有一种无可置疑的清楚明白的确定性。当然如果我们用中文翻译把它的两种含义区分出来,就显示出有问题了,但是如果不区分出来,那么从外文来看几乎看不出毛病。只有通过康德的揭示,它这个毛病才显示出来。

所以下面一段就是对这个三段式之所以是谬误推理,康德所作出的揭示。他说:在大前提中所谈到的存在者是可以一般地在任何意图上、因而也在它有可能于直观中被给出的这种意图上来思考的。这就是我们刚才所讲的含混性。“在大前提中所谈到的存在者”,也就是这个只能被思考为主词的东西,这样一个存在者是“可以一般地在任何意图上”来思考的,“在任何意图上”就是说,我不管它有还是没有对象,包括有对象和没有对象,有直观和没有直观,它都是按照这种方式来思考的。“因而也在它有可能于直观中被给出的这种意图上来思考的”,也就是不仅仅在逻辑的意图上,而且也在可能的直观的意图上来思考。所以它也就包含有双重含义了:一方面包含逻辑意图,它可以是逻辑上的,亚里士多德当初制定实体的定义的时候就是从逻辑上来考虑的,逻辑上只能作主词而不能作谓词,这样的主词就叫做实体;但另一方面还可以在直观中被给出的这种意图上来思考。就是说,一旦我们从逻辑上推出了一个主词就是实体,那么在亚里士多德那里我们就可以把它看作一个个别实体。个别实体就是一种感性的实体,比如说苏格拉底。苏格拉底有很多关系,很多属性,很多状态,但是这些属性状态都要以苏格拉底这样一个直观的对象作为它们的载体,那么这样一个载体我们可以看作能在直观中被给出的,你可以找得到的,他是一个有名有姓的人。个别实体嘛,世上独一无二的这样一个人,当然是可以直观的。但是大前提里面所谈到的那种存在者既可以是逻辑意义上的抽象主词,也可以是具体的所指对象,所以它既可以是逻辑上的“我”,但是它也可以是一个具体的直观对象,即正在思维的张三李四。当然严格说起来只有后面这种情况才能称之为“实体”,所以亚里士多德当初在给实体下定义的时候是有种含混性和不严密性的,严格说只有在直观中被给出来的东西才能叫做实存的东西,才能是实体。而仅仅是逻辑上的主词,那就很难说了。作为主词,你可以说苏格拉底是怎么样的,它可以作为实体来看待;但是你说“我思”,这个作为主词的思维者“我”是不是实体,那就不好说

了。它只是一种逻辑上判断的条件。所以这句话就是在批评大前提的含混性,就是说它可以包含有后面的那种意图,即你可以在直观中给出它来;但它也可能包含有逻辑上的意图,就是没有任何直观可以被给予的情况。但这两种情况不可混淆,关键就在于在小前提里面就把这种两情况混为一谈了。小前提说:“现在,一个能思的存在者仅仅作为本身来看,只能被思考为主词”。这个“现在”就说明是参照这个大前提我提出一个小前提,小前提它就是一个逻辑上的意图,“仅仅”,就是从逻辑上说,“作为本身来看”,就是抽掉了一切直观的感性的东西,去掉了一切对象以后,把它本身当作一个对象。那么根据大前提的要求,你把这样一个存在者看作是“只能被思考为主词”的。这个在逻辑意义上也没有错,就是一个能思的存在者,抽掉了一切感性的内容、一切直观的对象之后,它就只能被看作一个逻辑上的主词。因为它已经没有对象了,没有对象它就只是一个空洞的主词。但是从小前提里面,理性心理学最终要推出的是这样一个结论:“所以,它也只作为一个主体、也就是作为实体而实存。”这样一个纯粹的、单纯的能思的存在者既然只能被思考为一个主词,那么它也就只能作为实体而实存,这就涉及到大前提的后面一半了,大前提的后面一半就是说一个能思的存在者只能作为主体而实存,它就“因而也就是实体”。作为主体而实存是可以说的,但是“作为主词而实存”,这就是开始有混淆了。因为作为主词本来不涉及到实存的问题,因为作为主词的逻辑上面的意义它不涉及到直观,它跟直观没关系,已经脱离了直观。所以作为主词而实存其实是说不过去的,只能作为主体而实存。那么既然大前提已经把这个主词和主体混为一谈了,所以结论里面也就顺理成章地说这个思维的主词或主体“也就是作为实体而实存”。严格说只能说“所以它也只是作为一个主词、也就是作为实体而实存”,但是这样一揭开来,这句话的合法性就成问题了。所以我们这里把它翻译为“只是作为一个主体”,这样“作为实体而实存”就好像顺理成章了。但是这里头埋伏着一个偷换概念的诡辩,下面就是康德的解释。他说:但在小前提中所谈到的存在者却只是把自己当作相对于思维和意识统一性的主词来考察的,而不是同时又当作在(使它作为思维的客体被给出的)直观的关系中的主体来考察的。就是在小前提中所谈到的能思的存在者只是一个在一切思维中起统一作用的主词,它的意思只是相对于思维和意识的统一性而言的。我们也可以说,它就是思维,就是意识的统一性。这样一个存在者,实际上就等于思维活动和意识的统一性活动的主词。也就是说,小前提中的存在者只是在逻辑的意义上谈到的,只是一个逻辑意义上的主词,但这还并没有证明它就是一个本体论上的主体,或者实体。所以下面:“而不是同时又当作在(使它作为思维的客体被给出的)直观的关系中的主体来考察的。”即不是同时又当作这样一个“主体”来考察的,什么样的主体呢?这个主体是在直观的关系中,这种关系使它、也就是使这个主体作为思维的客体被给出。换言之,它只是作为一个逻辑主词,而不是同时又当作直观的主体。只有后者才能使它作为思维的客体被给出。但是小前提它不是在这种意义上,来谈主体的。所以结论就是一种混淆了:所以这一结论是通过修辞格的诡辩、因而是通过某种错误的推论而得出来的。结论里面包含一种“修辞格的诡辩”,修辞格,就是说它是一种修辞,修辞就是比较含糊的了,比喻啊,类比啊,夸张啊。所以这里讲“主体”,讲“实体”,都不是具有严格的逻辑意义的,而只是把 Subjekt 当作一

个修辞格来运用,来理解。它在逻辑上我们可以把它当作一个 Subjekt,那么当实体作为一个主体的时候我们也可以把它当作一个 Subjekt,但是相对于逻辑的 Subjekt 这只是对它的一种比喻,只是一个修辞格,相当于一个形容词。我们说这个实体是多么的独立,就像一个逻辑上的主词一样,它只能作主词而不能作谓词。但是当年亚里士多德从中得出实体的定义的时候,他并不是完全从逻辑上来理解的,而是把逻辑上的理解用来修饰本体论上的理解,所以这里面就产生了一种含混。修辞格的诡辩也就是一种偷换概念,偷换概念有多种形式,这是一种。所以结论里面不要看它在形式上似乎天衣无缝,但是在同一个词中所包含的意思是有歧义的。所以要从逻辑上无可置疑的命题中推出本体论或者认识论上的理性心理学的结论来,实际上是做不到的,只有通过一种偷换概念才能够走出这一步。

这个后面有一个长注,就是对康德对理性心理学的批判进一步明确化。上面康德已经把他的思路提供出来了,就是大前提可以一般地在任何意图上、因而也可以在直观的意图上来思考,而小前提只是把自己当作相对于思维和意识的统一性来思考,这就是它们的区别。大前提只是一般的泛指,而小前提只是逻辑意义上的特指,但是小前提利用大前提的泛指,而在概念上又看不出来,所以它推出的结论实际上是一个意义的混淆,一个偷换概念。那么在这个注释里面主要是说明“思维”这个词。我们刚才的解释主要把注意力集中在“主体”这个词怎么翻,这对于我们中国人来说更便于看清问题之所在。但在康德那里,在德文中没有这个方便;但虽然没有这么方便,他却抓住“思维”(Denken,也可译作“思考”)这个词的双重含义来辨别清楚这个问题。当然这两重含义与主词的双重含义也是相互联系的,因为这个“思考”究竟是思考什么,是思考主词还是思考主体,由于思考的对象的不同,所以思考这个词本身也发生了歧义。所以注释里面就进一步具体到“思维”这个词了。“思维”在这两个前提中是在完全不同的含义上来理解的:在大前提中是如同它针对一般客体那样(因而是像该客体可能在直观中被给出的那样);也就是思维它有两个完全不同的含义,它在大前提和小前提中的含义是完全不同的。我们通常讲的“我思”好像就是一个意思,其实它是有歧义的。也就是在大前提中的思维或思考是“如同它针对一般客体那样”,凡是只能被思考为主词的东西,这个东西就是一般客体。所谓一般客体就是既包括逻辑上先验设定的客体,也包括在直观经验中所可能出现的客体,它不管,只要能够成为一般客体,都成为大前提思考的对象。先验客体我们前面讲到过,先验对象,它就是 = X 的一个尚未规定的对象,这种我思只是一个一般客体,它还没有规定,究竟只是你的一个思想呢,还是也可以成为你的一个认识对象呢?如果你给了它直观,那么它就被规定了,它就成了一个经验的对象;如果你没有给它,那么它就只停留在思想中,你可以想它,设想一个对象,但这个对象当它没有任何经验材料提供你认识的时候,它就是一个自在之物。所以先验对象是横跨两边,如果你给了它直观的材料,它也可以成为经验对象,如果没有直观材料,它就只能是一个先验的 X。那么在这里是针对“一般客体”,也就是指先验对象,先验对象就是“可能在直观中被给出的”对象,但在直观材料提供出来之前,还没有在直观中被给出来,只是一般对象。这个对象是你思考的,但还没有认识,它只是指向一个认识对象。但在这里它并不排斥直观对象。在其他很多地方康德用到

“一般对象”这个词的时候他心目中是指自在之物,但在这里不同,他针对着一般对象的另外一种可能性,即不仅仅是逻辑意义上的和先验意义上的,而且可以容纳在直观中被给出的对象。当然也不一定,只是“可以在直观中被给出的”,只是有这种可能性。先验对象的含义就在于它能够提供出经验对象的可能性条件,如果没有先验对象来把经验的材料统摄起来,那么这些杂多材料就散了,构不成一个经验对象。要构成一个对象必须要有对一般对象的思维,有思维的能动性,提出一个先验客体,然后你才能把这些直观的材料塞进去,把它们集合拢来、统摄起来,才能构成一个经验的客体。所以在小前提里面它是两种可能性的,一种是逻辑上想象的对象,那只是一个逻辑前提,不是实存;另一方面就是该客体可以在直观中被给予出来,有这种可能。下面:但在小前提中则只是像它处在与自我意识的关系中那样,因而在这里根本没有什么客体被思考,而只是表象了与自我、与主词(作为思维的形式)的关系。在小前提里面谈到能思的存在者“只能被思考为主词”,这个思考“只是像它处在与自我意识的关系中那样”,它没有什么对象被思考,而只是表象了与自我这个主词的关系,思维在这里并没有思考任何客体,而只是把自我这个主词“作为思维的形式”戴在自己头上。或者说,这个主词只是思维活动的主词,这个思维活动当它撇开一切内容的时候,它只是一种主词,它少不了一个主词。任何思维活动里面必然有一个主词,有一个自我。而这个自我的主词仅仅是思维的形式方面,而不能作为它的内容。你要思维当然必须要有内容,但是在小前提中谈到思维的存在者是“仅仅作为本身来看”,也就是仅仅作为思维的形式来看,而撇开了一切内容了。所以这种思维就仅仅只是表象了它与自我、也就是与自己的不可分割的形式的关系。所以大前提和小前提所谈的“思维”是完全不同的,前者所谈及的是只能作为主体来思考的物;但后者所谈的并不是物,而只是思维(因为我们已抽掉了一切客体),在其中这个“我”永远被用作意识的主词;前者,也就是大前提,所谈到的是只能够作为主体来思考的一个“物”,这个物有可能是直观的对象,如张三李四,当然也可以是逻辑上的主词,先验的客体;但是后者就更加狭隘了,它所谈的并不是“物”,而只是思维。前者的范围广泛一些,它可以针对“一般客体”,里面就包含着只能作主体来思考的物,那就是包含着直观对象的可能性了;但是后者、小前提包含的不是物,它只是思维,“因为我们已抽掉了一切客体”,我们在哪里抽掉了一切客体呢?就是当我们说能思的存在者“仅仅作为本身来看”的时候。抽掉了一切客体,那它还怎么能够成为“物”呢?那它就不是物了,它“只是思维”,只是思维活动。它已经不是一个客体了。“在其中这个‘我’永远被用作意识的主词”,在其中,也就是在思维中,这个“我”只被用作主词,小前提所表达的仅仅是这个意思,这个我再不能当作对象来看了,它就只是一个空洞的能思。下面:因此在结论中并不能推出:“我只能作为主体而实存”,而只能推出:“我在对我的实存的思维中只能把我用作判断的主词”,而这是一个同一性命题,它对我的存有的方式丝毫也没有揭示出什么。这就是结论了。从大前提和小前提的分析中康德得出,在结论中并不能推出我只能作为主体而实存,而只能推出我只能作为判断的主词。也就是我在对我的一切实存的思维中,包括对我在经验中的实存的思维中,我永远只能把我作为主词,所有这些思维都是“我”的思维。当你把“我”的一切内容都去掉了以后,你就只能说,所有我的思维都是我的思维,

我是一个普遍的主词,但是没有任何客体,你不能把它看作任何客体,或者一个实存的主体。我当然可以把我思考为一个客体,而当我把我思考为一个客体的时候,这个被思考的我已经是一个经验的我,而那个思考的我仍然是一个主词,仍然不是一个客体。“而这是一个同一性命题”,一个同义反复,就是“我在我的一切思维中只能把我用作主词”。我已经被用作主词了,“我的一切思维”,这个“思维”的主词难道不就是“我”吗?你再加上一句“只能把我用作主词”,不是多此一举吗?我的一切思维当然都是由我所思维到的,你再加上一句说,我的一切思维都是属于我的,这是重言式。所以“它于我的存有方式丝毫也没有揭示出什么”,我在我的具体的存有中是什么样的,通过这个命题丝毫也没有得到说明。我只能得出我是我的一切判断的主词,而不能得出我是以什么方式存有的,因此对于认识这个“我”本身没有任何帮助。

B412 现在看看最后这一段。如果我们在这里回顾一下“原理的系统演示”一节中的“总注释”及关于“本体”的一章,那就会很清楚地显示出,将这个著名的论证归结为一个谬误推理是完全正确的。“原理系统的演示”的“总注释”我们这里面没有收入,大家有兴趣的话可以看一看《纯粹理性批判》B288 页以下。关于“本体”的一章就是“原理分析论”的第三章:“把所有一般对象区分为现象和本体论的理由”。这一章在本书中参看第 186 页关于实体性的那一段话:“如果我把持存性(它是在一切时间中的存有)去掉,那么我在实体的概念中就什么也没有留下来,只有一个主体的逻辑表象,这个表象我以为通过把某物想象为只能作主词(而不是有关主词的谓词)而存在,就使之实在化了。但我不仅完全不知道这种逻辑的好处具体到任何一物究竟该有什么条件,而且也不能从中得出任何更多的东西,不能推出起码的结论来,因为这样做根本没有为这个概念的运用规定任何客体”,等等。这里已经说得很清楚了,我们回顾一下这个地方就知道,为什么说这个论证是一个“谬误推理”。下面进一步解释:因为在那里曾经证明,有关一个可以独自作为主词而不能单作为谓词而实存的物的概念还根本不具有任何客体实在性,就是说,我们不可能知道是否能在任何地方把一个对象归之于它,因为我们看不出这样一种实存方式的可能性,因而这概念根本没有提供任何知识。由上面所引的一段话就已经表明了,我可以形成一个可以单独作主词而不能单独作谓词而实存的物的概念,但这个概念还不具有任何客观实在性,只能作主词而不能作谓词的“物”的概念实际上还没有成为“物”,单凭你断言它只能作主词而不能作谓词,还没有涉及到它的客观的实存,只是我对它有一个实存的概念,我把它看作一个物,但这个概念还没有提供任何客观实在性,没有提供任何客观知识。这里实际上是对亚里士多德的批判,亚里士多德就是把一个可以独自作主词而不能单独作谓词的物的概念看作就是个别实体了,好像不需要任何感性的东西。当然实际上这样一个实体一旦建立起来,亚里士多德就认为它是一个个别的感性实体,所以亚里士多德并没有严格遵循这样一条从语法的绝对主词来规定实体的逻辑规则。那么这样一来“我们就不能知道是否能在任何地方把一个对象归之于它”,对逻辑上的这样一个绝对主词你当然可以提出一个概念,但是这个概念是否有任何一个对象归之下它之下,这还没有确定。“因为我们看不出这样一种实存方式的可能性”,这种可能性必须以另外的方式来提供,必须要以直观作为它的条件。但是在这个概念里面首先已经把直观排除了,它只是

从逻辑里面来规定,所以我们就看不出这种实存方式的可能性。因而它根本没有提供出任何知识,在大前提里面实际上是把实体的概念错用了。如果要正确使用就必须加上直观的内容、直观的条件,而不能只说凡是只能思考为主词的就是实体。下面:所以如果它想在实体这个名称下标志一个能被给予出来的客体,如果它要成为一种知识,那就必须奠基在一个持存性^①的直观之上,后者是一个概念的客观实在性之不可缺少的条件,即该对象唯一由此而被给予出来的东西。主词要想成为实体性的客观实存的主体,并由此而成为一种实在的知识,就必须有“持存性的直观”,因为实体这个范畴它的图型就是“时间中的持存性”,如果没有这个图型的话,那么它就形不成任何直观对象,就是一个空的范畴。“后者”,也就是这种持存性的直观,“是一个概念的客观实在性的不可缺少的条件”,一个概念要有客观实在性就少不了持存性的直观。否则实体概念就不是一个现实对象的概念,它只是一个还没有运用的范畴,它不能单凭自己构成一个对象。所以这种直观是概念的客观实在性的不可缺少的条件,也就是该对象“唯一由此而被给予出来的东西”,就是惟有凭借时间中的持存性,这个对象才能够被给予出来。所以想单凭“我”作为主词的概念就推出它作为客观实体的实存,这完全是一种谬误推理,因为它撇开了唯一能够使客观实体被给予出来的条件,即时间中的持存性这个直观。但现在我们在内直观中根本没有什么持存性的东西,因为自我只是我的思维的意识;所以如果我们只是停留在思维上面,我们也就缺乏把实体概念、即一个独立持久的主体的概念用在作为能思的存在者的自我本身上的必要条件,就是说,既然直观是唯一的客观实在性的条件,而我们在内直观中还根本没有看到什么持存性的东西,因为自我还只是我的思维的意识,在我的内直观里面还没有体现出这个思维主体的任何持存性,那么我们当然就不可能把这个思维者的我当作客观实在的实体了。自我这个表象在我们的内直观里面还没有体现出任何持存性,当然它也作为一个表象而在内直观里面出现,它是一个伴随着一切表象的表象,它也是在时间中出现的。但是在时间中出现的是不是就是在时间中持存的?这个还未定。它只是刺激我们的内感官,然后我知道是我在思维,但是虽然我所思维的内容是有持存性的,我本身却在这个持存性之外,它只有逻辑上的同一性而没有时间上的持存性。思维始终必须要有一个我,但这个我只是一个逻辑前提,而不是一个在时间中持存下来的东西。尽管在时间中所有的东西都要以这个“我”的表象为前提,它无所不在;但它本身是不是就在时间中持存下来?不能这么说,因为我只是对于这种思维活动的意识,而不是对于我作为一个实体而持存下来的意识。这个活动者是否持存着,这个我们不能确定,我们只看到它的结果,它的表现。自在之我刺激我的内感官,在任何内感官中出现的東西都有它的足迹,都有它的影子,但它本身究竟是个什么东西,在时间中我们看不出来,它不是在时间中实存着的,而只是我的思维的意识。所以这个表象是最空洞的,虽然在内感官中出现,但是只是伴随着一切表象,它本身你是追溯不到的。“所以如果我们只是停留在思维上面,我们也就缺乏把实体概念、即一个独立持久的主体

B413

^① 原译作“持久性”(Beharrlichkeit),现为求译名统一而改为“持存性”,下一个“持久性”亦改;相应地,再下面“持存的”(bestehend)反过来改为“持久的”。

的概念用在作为能思的存在者的自我本身上的必要条件”，就是说如果我们只是停留在思维上面，只是追求思维本身，把一切思维的内容都撇开，那么我们就缺乏把实体概念用在自我身上的必要条件了。你要用实体概念来描述自我，你就不能仅仅停留在思维本身，而必须深入到思维的对象，思维的内容，你思维到了什么，那么你就要涉及到我在直观中具体是怎么表现的，那时就可以使用实体的概念，但那样你所得出的就是一个经验的自我，还是不能得出纯粹思维的自我。所以如果局限于纯粹思维上面，就缺乏把实体概念用在自我本身上的必要条件。这个必要条件就是直观。下面：而与此相联的实体的单纯性也就和这个概念的客观实在性一起取消了，它^①转化为在一般思维中自我意识单纯逻辑上的质的单一性了，而不论这个主体是不是复合的。既然你不能运用实体概念到自我本身上面，那么与此相联，单纯性也就被取消了，你也不能使用单纯性。因为你在使用单纯性的时候，你是把它理解为实体的单纯性，实体一旦取消，单纯性也就被取消了。所以对实体概念的分析是康德对于理性心理学的谬误推理最根本的一击，你把实体概念推翻了，那么其他的都不言而喻了，其他概念都是建立在实体概念之上的，单纯性、人格性、精神性、与物质的交互关系，都是建立在实体概念上的。那么一旦实体概念被取消，其他概念都被取消了，包括单纯性。取消了成为了什么呢？“它转化为在一般思维中自我意识单纯逻辑上的质的单一性了”，单纯逻辑上的质的单一性，这个我们可以翻到前面第127—128页，也就是第12节，康德说：“因为在对客体的每个知识中都存在着概念的单一性，只要我们在它之下所想到的仅仅是对知识的杂多进行总括的那种统一性，例如在一出戏剧、一场演说、一个故事中的主题的统一性，我们就可以把它叫做质的单一性”，它是量的单一性范畴的变形。所以这段的最后一句是：“只是由于把这些概念对客体的关系完全置于不顾，这些概念的运作才被纳入到使知识与自身一致的普遍逻辑规则之下来。”这是第一次提出“质的单一性”这个概念。而在这里，情况与那里有些相似，也是把单一性范畴提升到形而上学的意义上来，撇开直观内容而单从逻辑上理解，这就把一切质和量的区别通通打平了。单一性本来是一个量的范畴，但这个地方提出了一种概念的单一性，质的单一性，它和量的单一性范畴不一样。它们都是一个词 *Einheit*，但在德文里这个词有两个意思，一个是单一性，一个是统一性。我们前面已经讲到过，并把这两种意思分别称之为“小一”和“大一”。小一就是说跟多数性不一样，多数性有很多，小一只有一个；统一性是和杂多相对应的，它能够把多的东西统一起来，进行总括，那当然就是统一性了，这个时候你就不能翻译成单一性了。康德举的例子是在一出戏剧、一出演出等等中的质的统一性，多样的统一。所以质的单一性就是一种统摄的能力，或者说一种统觉的综合统一。这种统一性高于单一性范畴，它体现在所有的十二个范畴中，但就它本身单独来看，它只是一种逻辑上的前提，一种统摄的可能性。先验自我意识无非就是“本源的综合的统一”，但它在未得到运用时只是一种逻辑上的单一性。前面第16节讲到，形式逻辑的分析的统一性也是以综合的统一性为前提的，但综合的统一性在形式逻辑上仅仅是一种联结能力，本身并不构成知识。所以单一性范畴一旦抽掉其可以

① “它”原译作“而”，与前一个“而”重复，改为“它”较顺。

运用于其上的直观对象,它就只剩下一个质的统一性的逻辑提。一般思维中都必须假定一个自我意识的逻辑前提,才能把我思维的一切内容都统一为“我的”。当然这个逻辑前提从形式上看构成一个分析命题,但从内容上看它又可以看作一个综合命题,即这个“我”其实是一种统摄的活动,它是有能力把直观杂多统一为一个实体的。当你把实体的单一性取消掉以后,那个这个单一性还在,但它已经不再是具体的实体的单一性了,而只是抽象自我的单一性,它就是另外一种意思了,它就变成了一般思维中自我意识单纯逻辑上的质的单一性。或者说,当你把单一性底下的那些直观内容抽掉了以后,它就被还原到一个最高的逻辑起点,那就是自我意识的最高原理,它涵盖一切,无所不包,在这种意义上它是单一的。“而不论这个主体是不是复合的”,这个主体是不是复合的我们没法知道,只有一种知性直观才能确定这一点,而这是我们人类所不具备的。所以我们讲这个单一性的时候绝对不是讲自在之物的一种知识,而是对一种活动的表述,它就是这样活动的,一切思维中都有同一个它,因为一切思维都要以它为前提才能进行,一切思维都有一个“我”在思维。这绝对不是关于“我”的一种认识,而是“我”的一种体现,我在内感官里面就是这样表象出来的,但这个表象对于“我”什么也没有说,是最空洞的。它必须伴随我的一切表象,但你对它本身要作出规定,它是单一的还是复合的,这个没办法确定,单一和复合只适用于现象界,你要确定我本身是不是单一的,就会跨越现象界了。所以我们不能够知道、也可以不管它是不是单一的。但是尽管我们不知道它本身是不是单一的,我们却可以单凭逻辑而肯定它有一种“质的单一性”,因为在逻辑上凡是我的思维都需要一个我,没有我你怎么能说我的思维呢?那不是自相矛盾了吗?所以这是单凭逻辑就能确定的。但这种确定不是知识,也不说明这个我就是单纯的实体。所以这里最主要的就是要把这两层意思区别开来,就是实体的概念一旦要运用就必须要有直观,当你脱离直观性的时候这个主体就不能成为实体,它就只是一个逻辑上必要的设定,如果没有这个设定你逻辑上都自相矛盾了,就更谈不上知识了,所以它是知识的逻辑上的一个消极条件,要设定这个我。但设定这个我并不等于某种知识,凡是要有知识都必须要有直观加入进来,单凭逻辑上的不自相矛盾是不行的。

第二章 纯粹理性的二律背反

先验理念的第一个冲突

纯粹理性的二律背反,是康德“先验辩证论”里面最具有理论深度和重要性的一个主题。先验辩证论的三大主题,一个是灵魂的问题,一个是宇宙论的问题,再一个是上帝存在的证明的问题。其中第二个问题、即宇宙论里面所呈现出来的二律背反,是最重要的一个话题。我们今天讲先验理念的第一个冲突,也是第一个二律背反。二律背反有正题和反题,所谓“二律背反”,就是两个不同的命题,两个相冲突的、在形式逻辑上完全相悖的两个命题,但是它们各自都有自己在逻辑上言之成理的根据。那么第一个二律背反中的两个命题,正题就是说,“世界在时间中有一个开端,在空间上也包含于界限之中。”这就是正题的表述。那么我们对照着来看反题的表述,

反题的表述恰好在形式逻辑上是和正题相矛盾的。你要把它们并列起来读,就可以看出这一点。反题:“世界没有开端”。正题说世界在时间中“有一个开端”,反题说世界在时间中“没有一个开端”,这就是完全相反的了。“在空间中也没有界限,而是不论在时间还是在空间方面都是无限的。”这两个命题怎么能够并存?完全不能够并存。

B454 那么我们先来看正题。正题:世界在时间中有一个开端,在空间上也包含在界限之中。我们在这里首先要掌握一个概念,就是他的这个“世界”的概念。康德在这里谈到的这个世界的概念,是有一个非常严格的含义的,就是说,世界必须是一个“整体”。所以我们通常也把康德的这个宇宙论里面的世界的概念理解为“世界整体”的概念。当然这主要是理性派的世界的概念。经验派的世界概念呢,好像不需要具备这样一个“整体”的概念。一般经验派的世界的概念就等同于“自然”,自然而然,大自然。它不一定是世界。世界必须是一个整体,你把它当一个整体看,你才能说“世界”,或者说“全世界”。我们没有人说“全自然”,没有这样的说法。经验派的世界的概念主要是自然的观念,就是说客观的东西,至于它是不是一个整体,他不管。但是从形而上学的角度来说,对自然界的把握必须是整体的把握。全部自然界,上帝的造物,上帝的创造,才是世界。所以,一谈到世界呢,从形而上学的角度来看,它肯定立刻就有一个整体的概念在心目之中。那么,你谈世界有开端或者是没有开端,那肯定指的就是这个“世界整体”概念。从这个概念来分析,我们就可以比较容易能够进入康德的证明。当然不是康德自己的证明,康德只是引用的理性派的证明。一般来说,这个正题是理性派的观点,反题是经验派的观点。反题否定这些界限,否定界限以后,世界就不成一个整体了,就成了一般意义上的自然了。自然而然的東西,当然你可以把它看成整体,也可以不把它看成整体。它是什么就是什么。在经验派看来,这很简单,不需要加上你的思辨,你的概括。但是如果按照这种观点,那必然就会堕入到休谟的那种怀疑论了,就是对一切东西我可以不作一种主观的概括,让它去,实事求是,有一点就说一点,没看到的东西我就不说。世界的边界、界限我没有看到,那我可以不说嘛。为什么一定要说呢?但是,如果你不说的话,显然形而上学就建立不起来了。所以,按照经验派的观点,是解构形而上学的,是要把形而上学摧毁的。那么理性派力图在这样一个基础上面重建形而上学。为此他们做了多方面的努力,关于世界的概念就是其中的一种努力。所以,正题代表理性派的观点,或者说理性派的独断论的观点。

那么,我们看康德在这里提出的“证明”。当然理性派的证明不一定像康德这样明确地表述出来,康德是经过他自己的思考和加工、提炼,他认为理性派对于世界在时间、空间中有限的这样一个命题,是通过这样一种方式来证明的。你要正面地去证明是不可能的,你必须通过反证法或者是归谬法,通过反面的不可能而证明你的正面是唯一可能的选择。两个互相冲突的命题,如果我们否定了一方,那么另一方肯定是对的。这是形式逻辑的一个基本原则。不是A,就是非A,二者必居其一,不可能有中间路线。形式逻辑讲排中律嘛,从里面就引出了归谬法或者反证法。当只有两种可能性的时候,那么其中必有一假,或者必有一真。这是他的方法。那么这个归谬法的证明是这样的:世界在时间中有一个开端,在空间上有一个界限,为什么呢?因为,让我们假定

世界在时间上没有开端:那么直到每个被给予的时间点为止都有一个永恒流逝了,因而有一个在世界中诸事物前后相继状态的无限序列流失了。要证明世界在时间中有一个开端的话,那么首先要假定世界在时间中没有开端会怎么样。这样一种证明方式是从古希腊以来一脉相承的,古希腊的爱利亚的芝诺、高尔吉亚、智者派,他们历来就喜欢通过这种方式,一种逻辑反证的方式来进行推论。康德当然有深厚的西方哲学传统的学养。假如世界在时间上没有开端,那么我们在现有的时间中任取一点——在“每个被给予的时间点为止”,在它之前“都有一个永恒流逝了”,因为没有开端嘛,没有开端你就可以无限地往前追溯。这个无限可以达到永恒,永远也追溯不到头。一旦追溯到头,它就有开端了。你既然假定它没有开端,那么它就有永恒的一个序列已经流失了。这个永恒流失了,这个永恒是从时间上讲的永恒。在时间上有一个永恒流失了,因而时间以及时间中的事物也流失了。时间是永恒的,那么时间中的事物也是一个永恒的序列,一个无限的序列,所以不仅仅是时间,而且包括时间中所存在的那些事物,“在世界中诸事物前后相继状态的无限序列流失了”。这是两个层次,一个从时间的层次来讲,一个从时间中事物的层次来讲,它们都是把一个无限的永恒的序列 pass 过去了,流失了。这是相反的设定将会导致的一个必然的结论。那么下面就反驳了。所谓反证法就是说,把你的结论拿出来,然后我再反驳嘛。这个反驳是:但既然一个序列的无限性正好在于它永远不能通过相继的综合来完成,所以一个无限流失的世界序列是不可能的,什么叫做无限性?无限性就是没有边界。没有边界你就不能通过相继的综合来完成这个序列。虽然在目前这一点你好像是完成了,但是你之所以能够完成还是因为它是有限的。如果它是无限的,你怎么可能完成?哪怕你站在这一点,你也不能够说,以往过去了的是一个世界整体。这个世界整体还没有形成,你就不能够说,我就立足于这一点,前面有一个世界整体、一个无限的序列的整体流失了。你没有理由这样断言的。所以,“一个序列的无限性正好在于它永远不能通过相继的综合来完成”,就是说,你从目前这一点往前面一步一步地综合过去,你永远也到不了头,你怎么能说一个世界已经流失了呢?世界是一个整体呀。你永远不能说这句话,不能说“一个世界”已经流失了。只有当你把这个世界追溯到头了,你才能说,这就是一个世界,“它”流失了。所以一个无限流失的世界序列是不可能的。下面:因而世界的一个开端是它的存有的一个必要条件;这是首先要证明的一点。所以世界作为一个整体,它必须有一个开端,它能够存在,你才能够把握它,你才能够说它。如果它没有一个开端,那么它作为“一个”世界是不可能存在的,也就是说作为一个整体,它是不可能存在的,它是一个散的。你不可能把它综合为一个世界的序列,一个相继的序列。这是康德的一个证明。当然康德的这个证明,后来的人都纷纷批评他,认为这个证明的漏洞是最明显的。就是这个无限性,在康德这里看来只有一种无限,就是完全没有任何边界,就是说,在康德那里还没有“极限”的概念。有限中的无限性,在康德看来是无法理解的。有没有一种有限中的无限?世界在目前这一点上已经终结了,这是有限的了,但是它包含一种无限,有没有这样一种可能?看来康德还不能够理解这一点。无限性有很多不同的种类,有的是有限中的无限,有的是无限中的无限,两头都无限。但有的无限是只在一头无限,比如说康德这个例子,它就是在我们目前有限的这一瞬间是有限的,所有以

往的东西都可以归结到目前这一点上来,但是你要往前追溯,它是无限的。或者说,目前这一点是有限的,你要往后追溯,它也是无限的。这种无限的概念就是有限中的无限概念。虽然它在某一个方向上是无限的,但是在这个方向的起点上或某一点上它是有限的。这个概念跟那种完全没有界限的无限概念是不太一样的。所以,这种有限中的无限概念,它一方面没有规定,但是另一方面它又可以规定。它可以用某一个有限的点去规定以往的所有的无限。这个概念当然是后来才发展起来的,后来通过极限的概念,通过微积分的概念,逐渐逐渐才发展起来。但是我们在这里要注意的一点就是,康德所要论证的并不是世界本身怎么样,而是说“我们”能不能够达到对世界的综合。他的立足点是从这个方面来论证的。世界本身怎么样我们没办法知道,这是康德的一个前提。所以康德的正题——包括反题的论证也是这样的——在这个论证过程中间呢,他主要立足的层次是认识论的,就是我们怎么能够知道有一个世界整体已经流失了。我们如果不设想这个世界整体有一个开端,我们就无法设想一个无限流失的世界序列。当然这个在证明的第一点里面提得还不是很明确,实际上已经是这样了,他主要是讲我们怎么能够把握这样一个没有开端的世界。没办法把握。既然没有办法把握,那它就是不可能的。当然也许有人会认为,你没有办法把握,但是事实上、客观上它是可能的。这个在康德看来就是没有根据的了,那么你拿根据出来,你凭什么能够断言它是有限的或者是无限的?你没有办法断言。离开了我们的把握,你没有办法断言世界整体本身究竟是有限的还是无限的。所以康德在这里的证明,主要是讲我们怎么样能够断言,我们根据什么能够断言,是在这个层次上面,在认识论的层次上面来讨论宇宙论的问题。这是第一点。第一点当然比较简单一些,第二点稍微复杂一点,是关于空间的有限性和无限性问题。

他说:对于第二点,还让我们假定相反的情况:这样世界将是一个无限的被给予了的、具有同时实存着的诸事物的整体。就是你说世界在空间上包含于界限之中,那么我们假定相反的情况,就是这样一个世界,它不包含于界限之中,那么它就是一个“无限的被给予了的、具有同时实存着的诸事物的整体”。无限被给予,就是在空间上完全没有边界,但是呢,是一个“具有同时实存着的诸事物的整体”。为什么要强调这个“同时”呢?就是说,如果你要假定空间的无限性,你必须假定在无限的空间中,所有的东西都同时存在,你才能够假定这个空间的无限性。如果它不同时,那它就排在时间中了。在空间中,它可以是有限的,但是在时间中,它可以前后排列,它就变成前一个问题了,变成在时间中是否有限的问题了。但是他这个地方强调空间中的问题呢,就必须是同时的问题。我们知道,空间中一切事物都是同时存在的。空间和时间不同就在这一点。凡是你谈到空间,空间中两个事物是并存的,空间事物同时并存。如果你说有一个在前,有一个在后,那它就不属于空间的问题。同一个空间,它可以包含不同的事物。同一个教室里面,我们今天坐在这里,等一下我们就出去了,空间还是一个空间,所以你不能说这个空间包含我们这些学生还是不包含我们这些学生。所以,当我们同时在座,我们才能够确定这个教室里面只能包含多少个学生,才能算出来。如果学生总是在出出进进,那就算不出来了。那么,同时并存,同时实存的诸事物的整体,又是无限地被给予了的,这有没有可能呢?这种相反的考虑是不是可

能的呢？那么下面就进行反驳了。他说：既然我们不能以别的方式、而只有通过各部分的综合，才能设想一个并未在任何直观的某个界限内部被给予的量的大小，这是一个前提，就是说我们不能以别的方式、而只有通过各部分的综合，才能设想一个没有“在任何直观的某个界限内部被给予的量的大小”，也就是在一个空间界限之内被给予的量的大小。你要否认空间的界限，只有通过各部分一步一步地去综合，就是你不首先给出一个界限。你说世界在空间上是没有界限的，那么你怎么能够谈论这个世界？你就不能够通过在空间上划出一个界限这种方式来谈论这个世界，你只有通过空间中把这些事物一个一个综合起来的方式，你才能谈论这个世界。这是很显然的。就是说，一旦你否认了世界空间上有界限，那么你怎么能够谈论世界呢？如果你不否认世界在空间上有界限，那么很好谈了，我们就说这个世界就是在这个空间界限之内的所有的东西，那就够了，一下就把握了这个世界整体了。但是如果你现在取消了这个界限，那我们就只有一种办法了，那你就一个一个数过去吧。这样你就不能够总体把握了，不能够从空间上划一个界限就把这个世界划定了。这世界没有界限，那你就只能一个一个数过去，只有通过各部分的综合，一个部分一个部分去综合它们，我们看到了一个，就把它划到世界里面来，又看到一个，又把它划到世界里面来。那么如果我有世界的概念，那这个概念就是逐步逐步地无限地膨胀的概念，不断扩大，不断把新的东西综合进来。我们原来看到太阳系，后来又发现有很多太阳系；我们看到有银河系，后来发现有很多银河系。我们不断扩大我们的眼界，不断扩大我们的世界的概念。人类对于世界的概念就是这样形成起来的，是一个不断扩大的概念。我们最初的、原始的世界概念是很小很小的，原始人只看到他周围所遇到的那些事物，那些山，那些河，那些树木，星空。星空最开始被设想得很小，好像就是包着我们地球的一个外壳。后来我们通过各部分的综合，才使我们的眼界一步一步扩大。我们现在看到的世界已经很大了，但是不是就是最大了呢？也不一定。我们还有很多没有看到的，黑洞，黑色物质，据说黑色物质比可见物质的质量要大得多。我们所看到的能够发光的这些星体只是宇宙全部物质的极小的一部分，大部分我们是看不到的。那么这就没有边界了。所以这个世界的概念我们永远也确定不下来。你在任何层次上面确定的世界的概念，都是相对的，都不是整体。当你说“世界”这个概念的时候，你必须马上补充一句，“我们目前所看到的世界”、“就我们所知的世界”，你只能这样说，你不能说世界整体。所以这是唯一的办法。如果你不把世界看作是有限的、有边界的，那么你就只能一步一步地去综合了。这里康德有个注释：当一个不确定的量被包含在界限中时，我们就能够把它作为一个整体来直观，而不需要通过测量、即通过对其各部分的相继的综合来构成它的总体。因为这界限通过把一切

这个之内,才是世界。我们把它截断了,这就规定了这个完整性,世界整体这个概念就形成起来了。我们不需要通过一步步测量,不需要从我们眼前的东西开始,以我们所能看到的東西作为尺度,去衡量这个世界,这个很麻烦呐。如果我们能够预先测定这个世界的边界,那这一切都不是需要,不需要通过各部分相继的综合来构成它的整体,我们就可以形成这个世界的概念。有的神学家根据圣经里面的说法测定上帝创造世界有4600多年,当时他们认为这很长了,4600多年那要多少代人呐!但是现在看起来很可笑了。就是说,你能不能通过这样一种方式,比如说到圣经里面,你去测定一下世界的开端是在多少年以前,至于它怎么经过来的,这个中间是不是又断了等等,这个我们都可以不管它,我们只要知道世界在多少年以前创生,我们就可以形成这个世界整体的概念了,我们就能够把握世界是一个整体。这个就是通过一种“截断”,在上帝创世以前,世界还没有。那么就可以规定这个世界的完整性。当然我们现在可以用极限的概念来理解康德的这个思想,但是康德当时好像还没有涉及到这方面。这是第一个前提,就是说,我们不能有别的方式,只有通过各部分的综合,才能设想一个无限的量的大小。下面再接上正文:并且只有通过完全的综合或者单位自身反复相加才能设想这样一个量的总体,就是说,不断地综合下去,它是无穷无尽的,但是如果你要形成一个总体的概念的话,你必须要通过“完全的综合或者单位自身反复相加”,反复相加一直到最后达到完成。这里强调这个无限的东西你通过相继综合,但是还是必须要完成。你永远综合不完,那你这个概念就出不来。所以,一个前提是你必须要一个部分一个部分地去综合,另一个前提是这个综合必须完成,才能够设想这样一个量的总体。这是两个前提。这里康德又有一个注释:总体的概念在这种情况下无非是其各部分的完成了的综合的表象,因为既然我们不能从整体的直观中(当这种直观在这种情况下是不可能的时)引出这个概念,我们就只有通过对各部分进行综合,直到完成、至少在理念中完成这个无限,才能把握这个概念。这就是我刚才讲的,不但要综合,而且要完成,要达到最终的综合。为什么一定要通过完成了的综合才能形成这个概念呢?因为我们不能从整体的直观中——整体的直观,比如说有限的空间,空间就是直观嘛,也就是我们不能从宇宙的空间上的有限性中,有限性已经把整个空间给了我们了,你如果否认这个有限性,那么我们就失去了这样一个条件,那就是我们“不能从整体的直观中”引出这个概念。我们从外部来看这个宇宙,来把握它的空间的界限,这已经是不可能的了。所以括号里面讲:“当这种直观在这种情况下是不可能的时”,在这个时候,我们已经不能够从空间的直观中一下子引出这个总体的概念来。那么,我们怎么办呢?我们在直观中没有办法把握这个概念了,那么我们只有在理念中来把握这个概念。而所谓理念,就是一个“完成了的无限”这个概念。什么叫理念?理念就是一个完成了的无限。无限的东西,你没有办法把握,你就只有通过理性,超越一切直观的东西之上,超越性地去把握。我看不到,但是我可以想到。理念的东西不能够认识,但是可以思考,可以思想。可以“认识”和可以“思想”,这两个概念在康德那里是严格区分开来的。可以认识的东西当然必须要能够思想,但是可以思想的东西不一定能够认识。我不能认识的东西,没有直观的东西,我不能认识,但是我仍然可以思想,这就是理念。那么,在直观中我永远综合不完,但是我在理念中可以把它综合完。这种综合可以

达到完成。怎么样达到完成呢？在理念中达到完成。在具体的综合中，我永远完成不了。具体的综合都是有限的，你怎么能够达到无限的综合呢？但是康德认为，我们可以在理念中完成这个无限。所以，这句话他主要就是强调要通过完全的综合，我们来设想一个量的总体。这是第二个条件。第一个条件就是必须要通过各部分相继的综合，第二个条件就是这个综合必须完成。这紧接着的两个注释就是分别讲这两个条件的。再回到正文。在这种情况下，既然有这两个条件，那么我们看能不能做到所假定的情况呢？他说：因此，为了把充实一切空间的这个世界设想为一个整体，就必须把一个无限世界各部分的相继综合看作完成了的，亦即一个无限的时间就必须通过历数一切并存之物而被看作流失了的；而这是不可能的。就是说，综合前面两个条件，前面两个前提，世界在空间中，所以在一切空间中都有这个世界在充实着，但是它在空间中又是没有边界的，是无限的，那么我们怎么能够把它设想为一个整体呢？这个在空间没有边界的世界，它的各部分我们一步步地相继地把它综合过去，但是这个综合呢，你又必须把它看作是完成了的。这是自相矛盾的。因为“无限”就意味着不能完成嘛。你不断地去相继综合，你又要把它设想为无限的，但你也必须把它设想为完成了的，那怎么可能呢？这里康德又提出一个角度，“亦即一个无限的时间就必须通过历数一切并存之物而被看作流失了的”。这里又把时间拿出来了。就是说，我要衡量空间，当然空间本身是凭直观才能够看到的。但是，无限的空间你凭直观看不到哇，你就必须要通过在时间中去数空间中的那些事物。当然你也不可能数完，但是你还在数着，毕竟可以有一条道路去通达那个无限的空间，就是通过时间不断地去数。我一下子把握不到，但是我可以不断地去把握。今天把握不完，我明天还可以去把握，子子孙孙无穷匮也，用愚公移山的方式，我去把握，能不能把握到呢？“亦即一个无限的时间”，必须在时间中，因为一个空间无限性必须靠相继综合来完成嘛，这个“相继”就已经有时间了嘛。“在相继的综合中”，也就是在时间中，无限的时间中，就必须把这个时间，“子子孙孙无穷匮也”的时间，也看作一个整体。你要把空间中的世界看成一个整体，你就必须把你“历数一切事物”的时间看作一个整体。怎么能看作一个整体呢？就是把它看作是“已经流失了的”。当然，对我来说还没有流失，但是肯定前人已经数过了。无穷的时间可以跟这个空间相伴随着，已经历数过了，已经经历过了。所以，这个关系很微妙的，就是说，要解释空间，必须引用时间。为什么康德在谈空间的无限性的时候，这个地方突然又引入了时间的无限性？空间的无限性不可把握，那么我们通过时间的无限性能不能把握呢？在康德看来，通过时间的无限性，似乎要容易理解一些，比较容易解释得通。作为一种反面的假设，通过时间的无限性的流失，比空间的无限性的把握要更容易被人理解。为什么会这样，就是我刚才讲的，在康德看来，问题并不在于事物本身在空间中是什么样的，事物本身在空间中是有限的还是无限的，这个不重要，重要的是我们怎么能够把握它，我们怎么能够形成一个无限空间的概念。这是最重要的。如果你连这个概念都形成不了，那你还谈什么这个世界是怎么样的。但我们的把握总是在时间中的。所以，康德基本上是从认识论的角度来谈宇宙论的。他谈的不是宇宙本身是怎么样的，而是谈我们怎么能够把握它，我们怎么能够形成这样的概念。所以，我们注意他在这个地方用的这些词，诸如：我们如何能够“设想”这样一个总体，我们怎么

样能够把相继的综合“看作”是完成了的,以及一个无限的时间就必须通过历数一切并存之物而被“看作”流失了的。他用的这样一些词,都是从我们的认识主体如何设想、如何能够形成一个概念的角度来谈这个问题的。他的结论是:“而这是不可能的”。为什么不可能呢?“一个无限的时间就必须通过历数一切并存之物而被看作流失了的”,这个在谈第一点的时候已经证明了,这是不可能的。因为我们把一个无限的序列看作是流失了的是不可能的。所以这个地方就可以下结论了:“而这是不可能的”。下面讲:因此现实事物的一个无限集合不能被看作一个被给予了的整体,因而也不能被看作同时被给予了的。从前面两点都可以得出这样一个结论,“无限集合不能被看作被给予了的”,这是一个总的结论,“因而也不能被看作同时被给予了的”,这特别适用于空间。从大的前提来说,现实世界的无限集合不能看作是被给予了的整体,这一条既适用于第一点,也适用于第二点,既适用于空间,也适用于时间。那么在这个地方呢,他主要是用于时间。后一条主要用于空间,在相继中不能被给予,因而“同时”也不能被给予。在相继中不能被给予,这就是在时间上不能够是无限的,如果是无限的,那它不能够被给予。否则你没办法理解,没办法把握,没办法把它综合完。那么在空间上面,同时并存的所有的东西在某一瞬间同时把握,也是不可能的。下面讲:所以一个世界就其空间中的广延而言不是无限的,而是包含于其界限中的,这是第二点。这是反证法的结论了:既然它的反面是不可能的,那么正面就是可能的了。我们注意这里再次强调,就是康德谈的不是世界本身是不是在空间中有限或是无限,而是我们能够如何看它,它怎么能被看作是有限的或者是无限的。它不能被看作是无限的,那它肯定只能被看作是有限的。这是康德的一个基本立场。

现在我们来看刚才读的反题的这两段,第一个二律背反的反题。正题和反题我们要把它们对照起来比较一下,这样就更加清楚到底是哪两派不同的观点在那里争论。正题是讲世界中有一个时间上和空间上的开端或者边界,这个是当时的理性派的哲学家们普遍地这样认为的,如果世界没有开端的话,你怎么把握它呢?你怎么说有“一个”世界,或者一个世界“整体”,这就没法想了。当然他们也承认这个开端我们人类永远也把握不到,但是我们必须能够这样去想它。这是以往的形而上学所设定的一个前提。形而上学所谓的宇宙论,你既然要谈宇宙论,你就必须把宇宙当作一个整体来看待,来研究。我们今天也有宇宙论,当然今天这个宇宙论不是公开标榜自己是形而上学的,它是自然科学的宇宙论。自然科学宇宙论也是把自然、把整个宇宙当作是一个整体;它是怎么开端的,人们正在研究这个问题。那么反题正好反对这一点。反题在某方面是占优势的,就是说,你提出有一个开端,那么我问一下你,这个开端在哪里?你怎么知道?一下子就可以把它反驳掉了,因为他拿不出证据出来。所以,从这方面,从科学的眼光来看,反题应该是占优势的。但是反题也有一个毛病,就是它摧毁了正题以后,它自己也证明不了自己。现在我们来进入到这个反题看一看。康德讲:反题:世界没有开端,在空间中也没有界限,而是不论在时间还是在空间方面都是无限的。这是一个直接针对着正题的反题。那么这两者之间必有一假。按照形式逻辑,既然必有一假,那就必有一真。它的反面是假的,那它的正面肯定是真的。正题就是这样证明的。按照形式逻辑的不矛盾律,用一种归谬法,来证明它的对方是错的,既然证明了对

方是错的,那从逻辑上来说,自己肯定是对的。只有两种判断,又是相反的,那么如果其中一个是错的,另外一个肯定是对的。这个不需要举例子,不需要通过经验,因为像这样的形而上学通过经验没法证明,它已经是超越经验了。你讲世界整体,那肯定在经验之外了。任何人都不可能经验到世界整体。所以这两种相反的命题,双方都只能通过归谬法来证明自己的观点。当然这个归谬法是不是能证明自己的观点,在康德看来其实是不可能的。归谬法只有用在数学方面,或者是形式逻辑方面,那是可以的。但是用在认识论上,那就要出问题。后面康德对此进行了一些具体的分析。在认识论上没有像形式逻辑那么简单,你不能单纯用形式逻辑来套,很可能反题正题都是错的,因为这个问题根本就错了,这个问题根本就不存在。另一种可能是反题和正题都是对的,因为正题和反题在用同一个概念来表达自己的意思的时候,那个概念的意思是不同的,有混淆,有歧义。那么只要我们把这个歧义说明,这个矛盾就解开了。你讲的是那回事,我讲的是这回事,我们相互之间不在同一个层面上,那么我们双方都有可能是对的,它不是形式逻辑里面的那样一种矛盾关系。这是康德在批评纯粹理性的四个二律背反的时候所遵循的一条原则。就是说,你不能把它单纯看作是一个形式逻辑的问题。而过去的唯理论哲学家们通常都是把它看作是一个单纯的形式逻辑问题。企图通过概念的分析,判断和推理,这样一个层面,就把这个问题解决了。通过一种逻辑分析,就把本体论的问题,把宇宙论的问题解决了。这个在康德看来是不合法的。

那么我们看他怎么证明。他说:因为,让我们设它有一个开端。这就是反证法了:如果承认你说的有开端的话,那将会怎么样呢?他说:既然开端就是一个存有,在它之前先行有一个无物存在于其中的时间,什么叫开端?这里给开端作了一个大家可能会公认的定义。开端就是有这样—个“存有”,一个 Dasein。Dasein 就是具体的存在,在海德格尔那里我们翻译为“此在”,它的意思实际上就是实在,此时此地一个实在的东西。不是一般地讲“有”或者“在”,而是“此在”,我们这里翻译为“存有”。那么,“在它之前先行有一个无物存在于其中的时间”,就是说,开端已经存有了,但是在它之前,必须有一个空的时间,无物存在于其中,才能说是开端。如果有物在前,那它就不是开端了,它就不是第一个了,至少它就是第二个了。之所以是开端,之所以是第一个,就是因为在它之前没有什么东西了。在它之前没有,但是在它之前又有一个时间,所以我们就说这个东西是在时间中开端的。开端只能在时间中开端。这是对开端的一个定义。开端就是一个存有,先行有一个无物存在于其中的时间。那么就必须有一个不曾有世界存在于其中的时间、即一个空的时间过去了。如果我们同意这个定义的话——康德提出这个定义,他相信不会有人怀疑,开端就是这个意思嘛,你在词典上都可以查出来。那么这样一个定义,如果我们承认它的话,那就必须有一个“不曾有世界存在于其中的时间过去了”,就必须有一个空的时间过去了。因为我们这里谈的是世界的开端的问题,不是一般的某个东西开端的问题。一般的某个东西的开端,可能它在这个时间中没有与此相关的东西,但是它有别的东西。但是如果是世界的开端,那就没有任何东西了。你讲的是世界,整个世界,无所不包,它要有个开端,那在它之前那个空的时间,里面是不可能有任何一个东西存在于其中的。在它之前是这样—个时间,一个绝对空的时

间过去了。然后世界在这个空的时间里面开端了,产生出来了。这就叫做开端。这是一个前提。这个大家估计都没有什么问题。下面:但现在,在一个空的时间中是不可能有任何一个事物产生的;就是说,给予的这个前提,从里面我们应该得出在一个空的时间里面产生出了一个东西,产生出了世界,这就是开端嘛。但是呢,转折一下,实际上的情况恰好相反,“在一个空的时间中是不可能有任何一个事物产生的”,当然有不可能有世界产生了,无中不能生有嘛,连任何一个事物都不可能产生,那整个世界当然也更不能产生了。这是现在我们看到的一点,跟这个假设的前提是完全相反的。那么凭这一句,就可以把前提推翻了。但是需要证明。如何证明在一个空的时间中是不可能有任何一个事物产生呢?下面康德就讲了:因为这样一个时间的任何部分本身都不先于另一部分而在非有的条件之前就具有某种作出区分的存有条件(不论我们假定该条件是由自己产生还是由别的原因产生)。整个证明关键就在于这一段话,就在这个“因为”。这就是他的证明。这样一个时间当然是由上面来的,就是指的这样一个空的时间,在这个时间里面,如果你把它分成任何部分,那么你就可以发现,它的任何一个部分跟另外一部分相比,并没有优先权。并没有什么样的优先权?在“非有的条件之前就具有某种作出区分的存有条件”的优先权。“非有的条件”就是空的条件;空的条件,那就是空的时间了。空的时间作为非有的条件,与作为一个存有的条件,那当然是不一样的了。所以,一个绝对空的时间里面的各个部分都是一样的,都是空的,所以每一部分跟另一部分相比,都没有一种优先权,可以在非有的条件之前——在空的时间之前,就具有了作出区分的存有条件,也就是说,有这样一个条件,能够作出区分,能够跟非有不同,能够使它们时间里面的这个空变成不空。就是说,在空的时间里面,如果说有一部分和别的部分不同,它能先于别的部分而具有了一种存有的条件,它能够作出区分,它就是跟别的空的时间不同的时间了。在这个特殊的时间里面,它构成了一个存有的条件,它不再像其他的空间那样仅仅是一种非有的条件,仅仅是空的条件。一个仅仅是空的时间,我们也可以说这个时间是这个“空”的一个条件。一个空筐子,或者一条空的河流,里面什么也没有,那么我们对于这样的河流或筐子说,它是一个条件,但是它里面是空的,它里面什么东西都没有,这就是非有的条件。既然大家都是非有的条件,那么是不是有一部分在这个非有的条件之前,它得天独厚,它具有一种作出区分的存有条件呢?不可能的。大家一律平等。在一个空的时间里面,它的每一部分都是空的。如果你说有一部分跟其他部分不同,不是空的,那你这个前提就被推翻了。你的前提是有一个空的时间,整个时间都是空的嘛。如果说其中有一部分不是空的,所以开端就从这里起始,那就跟这个前提相冲突了。所以要按照前提来说呢,其中的任何一部分都不可能具有一种存有的条件。因此,也不可能使自己跟其他的任何部分区分开来。大家都一样,黑夜观牛,一切皆黑。在黑暗里面,什么东西都是黑的。在空的时间里面,什么都是空的。这段话的意思应该就是这样。括弧中还有一句话:“不论我们假定该条件是由自己产生的还是由别的原因产生”。我们假定这样一个存有的条件是由这一部分空的时间自己产生的,那是没来由的。一个空的时间怎么会产生一个存有的条件呢?所以这方面是不可能的。那么是不是由别的原因产生的呢?就是说这样一个存有条件,是不是由别的原因放到这个空的时间里面来的呢?也不可能。因为

你这个空是对于世界来说的,在这个空的时间里面,世界都还不存在,它是绝对的空,所以你说由别的原因把它放进来而产生,那个别的原因存在于什么地方呢?存在于何时呢?所以也不可能由别的原因产生。自己不可能产生,因为它是空的;也不能因为别的东西产生,因为别的东西还没有,还不存在。这就把他的反驳加以证明了。他的这个反驳就是,“但现在,在空的时间中是不可能有任何一个事物产生的。”如果你已经假定了有一个空的时间、里面任何东西都没有的话,如果你假定了这一点的话,那么这个空的时间它的每一部分都是空的,那从这个空的时间里面如何产生出一个存有来,如何使这个空的时间的某一部分,比如说这个空的时间,空,空,一直空到此时此刻,最后空结束了,开始有了,开始不空了,那么最后这一瞬间怎么来的呢?最后这一瞬间,它还是空的时间,它怎么能由自己突然就变得不空了呢?就成了存有的条件了呢?这是没来由的,没有根据的。所以空的时间不可能由自己、当然也不可能由别的东西使它成为一个存有的条件。既然它不可能成为存有的条件,那它里面也就不可能有任何一个事物产生。这就把他这个证明的理由和根据提供出来了。下面:所以,虽然在世界中有可能开始一些事物序列,但世界本身却决不可能有什么开端,因此它在过去的时间方面是无限的。这就是结论了。如果有了世界,那么这个世界中的某个事物是可能开始的,某些事物是可能开始的。某些事物如果它构成一个因果序列的话,那么它的最初那个原因——第一因是有可能的,因为世界已经在那里了。你从这个角度来看,这个事物是第一因,但从另外一个角度来看呢,也可能它是由别的东西产生出来的。因为还有别的东西嘛。人类就是这样产生出来的,虽然我们不能追溯到第一个人是谁,但是理论上我们可以确定有第一个人。不然的话人类怎么产生出来的呢?科学家们在不断地到处寻找,在南非,在东非,在寻找哪一个是人类的亚当和夏娃,第一个人是谁。当然这只是一种说法,科学家也不相信,那个人,从土里面挖出来的那个骨头就是人类的第一个。只是象征的说法,就是我们所发现的最早的人。那么理论上我们可以确定有第一个人,当然这第一个人也许不一定确定到哪一个人身上,但是可以这样看。那么我们就可以问,第一个人前面是谁呢?是什么呢?前面不是人,而是猿。所以,从人这个序列来看,他是可以有一个开端的。我们可以用猿来解释嘛,人是从猿变来的嘛,是从动物中产生出来的、从动物中开端的嘛。我们就可以这样说了。如果有世界存在的话,这一切都好说。所以,“虽然在世界中有可能开始一些事物序列,但世界本身却决不可能有什么开端”。如果说世界开端,那就麻烦了,世界从什么开端?世界是无所不包的,这个无所不包的东西你要开端,那就意味着在它开端之前什么都没有,什么都没有就是无中生有了,无中生有怎么可能呢?所以,要讲世界本身有一个开端,那是不可能的。“因此它在过去的时间方面是无限的”,没有开端,没有边界,就世界而言应该是这样。世界应该是一个无限的世界,你永远也到不了头,也不可能设想它有一个开端,有一个边界。这是第一点,就是在时间方面,在时间上要证明世界没有开端。他的方法就是反证。假定世界有开端的话,那将推出自相矛盾的证明和结论,因而也就不可能了。

下面我们看空间方面。康德说:至于第二点,那么让我们先假定相反的方面,即世界在空间上是有限的和有界限的;我们这里原来翻译成“有界限的”,后来为了统一术语,我们把它改成

“有边界的”，这都是一样的。你要证明世界没有边界，没有界限，那么你就先假定世界在空间上是有限的和有边界的，看看事情会变得怎么样。他说，于是世界就处于一个未被限定的空的空间之中。如果假定世界本身在空间上是有界限的，那么你就同时假定了，世界处在一个未被限定的空的空间之中。世界本身有边界，那世界之外的那个空间当然就是未被限定的，它不受世界的边界所限定。你把世界限定了，但是你没有把空间限定，空间还有，还在延伸，就是在世界边界之外还有空的空间在那里延伸，那么这个空的空间就是未被限定的。它就是一个开放的空间，你就想象到一个开放的空间，那么这个世界在开放的空间里面有一个封闭的界限。在这个界限之内是世界，在这个界限之外是什么？那就是空的空间了，那就是散的，开放的了。这是由此推出的一个推论。如果世界在空间上是有限的，那么世界就处于一个未被限定的空的空间中。空的空间也就是未被限定的空间。凡是里面有东西，那这个空间就被这个东西所限定，每一个东西所占有的空间都是从这个空的空间里面限定了的一部分。我在前面讲先验感性论的时候已经讲到了，理性派认为，像空间和时间这样一些表象都是整体的，不是一个一个堆积起来的，而是一个整体一下子给予的。那么所有具体的时间和空间，都是从整体的时间和空间里面限定出一部分来。你有一个东西，就从那里面，限制出了一部分，是这样形成的。这跟经验派的时空观是不一样的。经验派的时空观是堆积起来的，像牛顿的时空观，他就认为世界的空间就是一个个的箱子，大箱子里面包含小箱子，箱子上面又摞上箱子。这样不断地把这个三维空间堆积起来、不断地膨胀，就成了这个空间的概念。但是理性派的空间观是不一样的。像斯宾诺莎这样一些人的空间的观念就认为，空间是一次性给予的。康德也是这样的，一次性把这个空间作为一种表象给予了，所以它是无限的。无限的空间一次性被给予，而有限的空间是在这个无限的空间里面限制出来的一些部分，那永远也限制不完，无限的空间永远也限制不完。这个跟柏拉图的分有说也是有关系的。柏拉图就说理念嘛。理念你永远分不完的，所有的具体事物都是从理念里面分有了一部分，具体的美是从美的理念里面分有了，但是并没有使这个美的理念减少一丝一毫，美的理念还在那里。这是理性派的一种思路。那么康德对于空间也是这样的思路。空间本身是无限的，但是是一次性的给定的。那么在这个无限的空间里面，我们假定如果有一个有限的世界，那么在这个有限的世界边界之外，就有一个空的空间。这是一个推论。下面讲：这样就不仅会发现诸事物在空间中的关系，而且也会发现诸事物对空间的关系。这个推论就很关键了，可以说是对这个反题的空间方面的一个关键性的反驳。如果这样的话，那么我们就会发现，诸事物不仅是在空间中有一种关系，或者说，诸事物有一种空间的关系，这个事物和那个事物，它们相互外在，有一个大一些，有一个小些，它们接触了或者没有接触，这都是一些空间的关系了，诸事物在空间中发生一种空间关系，这是我们在自然科学中，在日常经验中都会承认的，这个不足为奇。但是如果假定世界是有限的，那么我们在这里就会发现这些事物不仅仅是在空间中发生一种空间关系，而且也会发现诸事物“对空间”有一种关系。就是诸事物所组成的这个世界，对空间发了一种外在的相对关系。它们不仅具有空间，而且对一个空的空间有一种关系。它们本身所占据的空间，当然不是空的空间了，已经被它们占据了。但是它们对于它们外面的那个空的空间，没有被它们所占据的，

这个时候呢,就会发生一种关系。所以他这个“在空间中”和“对空间”打了着重号,实际上这段话的关键就在这里。下面他讲:既然世界是一个绝对的整体,在它之外找不到任何直观对象、因而找不到任何世界与之处于关系中的相关物,那么世界对空的空间的关系就会是它不对任何对象的关系了。根据前面的推论,诸事物对空间的关系如何来设想呢?当然你可以说,在由世界所充实的空间里面,这个世界对于没有被世界所充实的空间有一种关系。你如果说世界有一个边界的话,你就会这样想了。但是这种关系是什么关系呢?这种关系就是世界“不对任何对象的关系”,这种关系只有世界一方,另一方没有任何对象。所有的对象都被包含在世界这一方了,另一方是空的。但是一个实在的事物对一个空的东西、对一个什么也没有,发生关系,这是不可能设想的。所以他接下来讲道:但这样一种关系、乃至通过空的空间对世界所做的限制都是无;一个世界不对任何东西发生关系,这样的关系当然是没有关系。它不对任何东西发生关系,那能做出什么限制呢?这种关系当然就是“无”了。通过空的空间对世界所做的限制就是无。空的空间要对世界作出限制,它拿什么来限制呢?它里面什么也没有,它拿什么东西来限制这个世界?你说世界是有边界的,就意味着这个边界必须要有东西把它限制住,但是这个空的空间里面什么东西也没有,你怎么能把它限定住呢?你要箍桶的话,你必须要有个铁箍呀,你要划定一个范围的话,你必须要有划出来呀。你必须有一个看得见的东西,有一个起作用的东西,才能够把这个边界限制住。但是你要用空的空间来限制,那空的空间显然担当不了这个任务。通过空的空间对世界所做的限制,那当然是无了。空的空间对世界的限制就等于无限制。因为空的空间它什么也没有,它这个限制无效,你想用一个空间的概念来限制它,那是枉然,那是做不到的,因为它里面什么也没有。他最后讲,所以世界在空间上根本是没有界限的,亦即它在广延上是无限的。最后得出这个结论,就是世界是无限的,世界是没有边界的。如果你一旦想到一个边界,那么你就必须要用边界之外的一个空间来限制它。但是边界之外的空间里面是空的,它没办法限制,它限制不了。所以这样一种关系等于是无关系。你把一个世界,这样一个实实在在的东西,和空的空间设想为具有某种关系,这只是你的想象而已,这只是你凭借这些概念,凭借这些字眼而想出来的一种关系,而事实上不可能有这样的关系。一个实在的东西对一个无怎么会发生关系呢?实在的东西只能对实在的东西发生关系,实在的东西只能被实在的东西所限制,一个实在的东西不可能被一个什么也没有的空间来限制,也不可能与这样一个空的空间发生任何关系,这就是康德的证明。

最后还有个注释。现在看224页(全译本363页)下面的注释。这个注释比较长,所以我们专门来解读一下。这个注释是放在反题证明的最后,但它并不是专门注最后这句话,而是注整个这个反题证明的。关于注释,我们经常要注意,注释到底注的是什么意思,注他的原文中的哪一段话、哪一个词,有时候是注一句话,有时候是注一个词,有时候也是注一段话的意思。那么这个注释主要注这一段话的意思,就是注他在这个反题的证明中对于相对立观点的反驳。对相对立的观点的反驳我刚才讲了,他的关键性的一句话就是223页最后到224页过渡的这一句话:“这样就不仅会发现诸事物在空间中的关系,而且也会发现诸事物对空间的关系。”这些打了着重号

的几个词。再就是下面有着重号的几个词：“这种关系就会是它不对任何对象的关系”。这三个地方打了着重号，就说明这是这一段话的重点。那么这个注释就是针对这段话里面的这个重点来加以注释的。这个注释主要就是说明我们能不能够设想一个事物对空间的关系。对空的空间的关系，究竟是一种什么样的关系？在反证里面已经证明了它是不对任何对象的关系，如果世界对空的空间有一种关系的话，那就是不对任何对象的关系，而这样一种关系等于是无。那么这个注释里就进一步地说明了为什么会这样。在反证里面其实已经说明了，但是在这里更加细致地加以说明它的根据。而这个说明更多地渗入了康德自己的观点，自己的空间观。把自己的空间观用来解释这样一种不可能性究竟是为为什么。所以他讲，空间只是外直观的形式（形式直观），但不是外部可直观到的现实的对象。这个是康德的观点。按照牛顿物理学，空间就是一个现实的对象。我们的事物是放在空间里面，跟这个空间发生一种关系，就像我们把一杯水装到杯子里面，这个水跟杯子有一种关系，这玻璃杯上面还有刻度，我们可以根据这个玻璃杯上面的刻度来量出这一杯水到底有多少，量出它的体积来。牛顿物理学的空间观就是这样的，我前面讲它好像一个大箱子嘛。但是康德的观点完全不同了，他一开始就提出来，“空间只是外直观的形式”，只是一种形式直观。直观有形式和内容，但是空间只是在形式方面，属于直观的形式方面，是一种形式的直观。但是空间本身不构成一个现实的对象，它只是这个对象的直观的形式，没有空间，这个对象我们直观不了；但是单凭这个空间，这个现实的东西还没有给出来，它只是一种直观的形式。这是康德的观点。当然这里康德还没有说得很明确，他有点回避，这还不是时候。他要到批判二律背反的时候，才把自己的观点真正地端出来——所谓的“先验的观念性”是解决纯粹理性二律背反的关键，^①他才明确点出这一点。所谓先验的观念性，就是说，空间和时间都属于我们先验的一种观念，不属于先验的实在性，也就是不属于自在之物，不是一个客观的东西，它们只是我们主体上的一种先验的观念。那么在这里，他已经有这个意思。空间是外直观的形式，直观当然是我们主体的一种活动了，Anschauung，我们主体在“观”，那么这个观有一种观的形式嘛，实际上已经把它放到人的先验主体里面来了，但是还没有明确地说。它只是外直观的形式，“但不是外部可直观到的现实的对象”。直观和可直观到的现实的对象，这是两个方面，直观的形式是主体的方面，外部可直观到的现实的对象，那是客体方面。空间——其实也包括时间在内，时间空间实际上都属于主体方面，而不属于客体方面。当然按照康德的观点，这个主体方面可不是一般的主体方面，不是一般的主观的幻想啊，想象啊，幻觉啊，它是用来建立起客体的，但它本身是属于主体的。外部可直观的那些现象，当然要靠它的形式才能够被直观到，才能够形成起来，外部的那些现象只有装在主体的这个筐子里头，才能成形，才能形成为对象。就这点上来说呢，康德的时空观和牛顿物理学的时空观还有点血缘关系，他还是把它看成一个框架，形式嘛，形式框架。但是这个框架已经不是外在的、客观的了，他已经把它纳入到人的主体性里面来了，它是我们主体性的一种框架。我们主体把这个框架加在那些感性直观的经验材料上面，这就形成了我

^① 参看《纯粹理性批判》，第404页以下，即A491=B519以下。

们可以直观到的外部的现实对象,这个对象是这样构成起来的。也就是说,客观的东西是由主观的东西建立起来的,但是主观的东西不等于就是客观的东西。你不能把主观的这一套形式框架当作本身就是一个客观的框架,那就会出现二律背反,那就麻烦了。所以,第一句话他是把自己的想法先端出来了。当然既然是他自己的想法,他没有放到正文里面,而是放到注释里面,加以解释,就是“在我看来”的意思。如果你把这个注释前面加上一句话,“在我看来,空间只是外直观的形式”,那就很明确了。就是说,为什么会出现这样的自相矛盾呢?在我看来,实际上是这样的,等等。所以这个注释里面实际上是康德提出了自己的观点。下面:空间,先于所有那些规定着(充实或限制着)它的、或不如说给出一个符合它的形式的经验性直观的物,在绝对空间的名称下只不过是外部现象的单纯可能性,只要这些外部现象或者是本身能够实存的,或者是能加在所予的现象上的。我们把这句话简化一下:空间先于所有那些给出经验性直观的物,就是说,如果你把空间看作是先于物的这样一种形式的话,也就是在反题里面讲的,如果你把空间看作是世界被包容在其中,有它的边界,而这个边界之外有一种空的空间,所谓这个空的空间是先于存在于里面的那个物、那个世界的。这个跟反题的证明有一种呼应。但是这个地方康德还不是直接点到反题的证明,他是根据反题证明的思路,提出自己的观点。反题的证明就是说,空间也有一个绝对的空间,这个绝对空间是无限的,但是它里面的世界是有限的、有边界的。那么康德在这里说,如果空间先于那些物而构成一个绝对空间的话。那么,在这个名称下它“只不过是外部现象的单纯可能性”。它并不是像在反题里面所讲的宇宙之外还有一个无穷无尽的空间框架摆在那里,不是的,它只是一种可能性。世界就是这些,但是呢,它还可能。我们看到的这些,还不是整个世界,但是其他的我们还没有看到。所以我们这个空间,虽然我们设想它是空的,但是实际上它只是一种可能性。它不可能作为一个空的空间而存在,它只是作为一种可能性存在于我们主体里面,空间作为一种直观的能力、一种接受的能力而存在于我们的主体里面。仅仅作为一种能力,当然就是一种可能性了。我有这种能力,当然我就有这种可能性。我可以把将要接收到的任何事物纳入进来,但是还没有,我现在还没有接收,所以它只是一种能力,是一种单纯可能性。那么回过头来我们再来看看我刚才省略掉的那些成分。“给出经验性直观的物”是什么样的物呢?是“那些规定着(充实或限制着)它的”,“它”在这里是指空间,这些物是规定着空间、充实或限制着空间,或不如说给出一个符合这些空间形式的经验性直观的物。这都是用来形容这个“物”的。这个物对空间的关系是一种规定关系,或不如说符合关系。就是说,我有一个给出经验性直观的物,这个物对于这个空间来说,作出了一种规定。就是说这个空间本来是一次性的给予了的,它是无限的,但是它还是空的。那么,任何一个提供经验性直观的物呢,都对这样一个空间的可能性作出了一定的规定,作出了一定的限制。我刚才讲了,理性派这个空间概念是一个整体概念,然后所有具体的物都从里面限制出了它自己的那一部分,或者说充实着它的某一部分。一个物在一个无限的可能的空间中,通过经验性直观充实了它的这一部分或者是那一部分。“或不如说”,也就是更确切地说,这些物是符合着它(空间)的形式才给出经验性直观来的,这个经验性直观是符合于空间形式的。所以我们可以更加简化地说,空间先于所有那些物,那些

物是什么物呢？这些物是规定着、充实着或限定着空间的，或不如说给出了一个符合空间形式的经验性直观的。如果我们设想，空间是先于这样的物的话，在这种情况下，那么它“在绝对空间的名称下”——我们把这样一种先于物的空间称之为绝对空间，就是说一般人理解的空间都是充实有物的，但是我们现在把它看作是先于物的，物是被装进来的，它是物的可能性。那么我们把它本身当作一个绝对空间，也就是看作是一个空的空间。所以，这个绝对空间往往可以理解为，就是一个抽掉了一切具体内容的那个空间本身。在空间本身的名称下，它“只不过是外部现象的单纯可能性”，——而不是一个存在物。如果我们要补上一句的话，就可以补上这一句。而不是一个独立存在的什么框架，一个什么东西，它只是一种外部现象的存在的单纯可能性而已。也就是说，我们的接受能力，已经决定了有这种可能性，但是它还没有变成现实性。你把它本身就看作是变成现实的了，变成一个自在之物的存在了，那就错了。它只是一种单纯可能性。这句话后面还有一个条件从句，一个补充解释，解释“只不过是外部现象的单纯可能性”：是什么外部现象呢？“只要这些外部现象或者是本身能够实存的，或者是能加在所予的现象上的”。外部现象是些什么样的现象呢？这些外部现象要么是它本身能够实存的，它能够独立存在，它能够被看作是一个客观的现象，而绝对空间倒不是独立实存的，它只是这个独立实存现象的一种可能性而已。独立实存现象的单纯可能性，只是这样的一个东西。而现象本身是能够实存的，或者是能加在所予的现象上的，就是说，有些东西不能独立实存，但是它是附着于这些独立实存的现象上面。比如说颜色啊，声音啊，这样一些表象，颜色的表象不能独立实存，它肯定是某个东西的颜色，它还是附加在这些现象上的，所以它也可以归入到现象的范畴之内。这就是这些外部现象。注意这里不要误解为自在之物了，这里跟自在之物无关。那么，这些外部现象是何以可能的呢？当然，必须要有空间。所以空间单独来看，它只是这些外部现象的一种单纯可能性，它使得这些外部现象得以可能。这些外部现象虽然是独立实存的，但是这个独立实存是由空间给予它的。比如它实存于何处啊，那就必须要由空间来确定了。如果你说它不实存于任何地方，那它就等于没有实存了。它要实存，必须要有空间作为前提，但是空间本身不能独立实存，它只是一切现象独立实存的条件。它本身你不能说单独把它抽出来，说有一个空间在那里独立实存，那是不可能的。独立实存的东西都是能够提供经验性直观的物，都是物的独立实存。物和物的属性，实体和实体的偶性，是这样一些东西，才能够实存。这就把康德的空间，外部现象，和物，它们的关系在这里理清了。它们是这样的关系，你不能够把空间当作独立的东西，去和另外一些独立实存的现象对峙起来，去探讨它们之间的相互关系。就像反题的证明里面讲到的，空的空间和世界能够发生一种什么样的关系，那你怎么样探讨你也是说不清楚的。空的空间跟世界怎么能发生关系呢？空的空间只不过是世界存在的可能性而已。没有世界，那空的空间也就没有客观存在，它只是存在于我们主体表象之中，只是我们给它想出来的一种可能性。所以，反题里面的证明是把问题根本就搞错了。下面：所以经验性的直观不是由现象和空间（知觉和空的直观）复合起来的。从前面的关系的厘清，我们就可以推出一个结论了，就是任何一个经验性的直观——一般的后天的直观，我们所经验到的直观——所体现出来的经验的物，并不是说有一部分是现象中的物，另一部

分是空间,比如说像牛顿所设想的一个箱子,我有一个桌子,然后把这个桌子放到这个空间里面去。这个空间好像是另外一个箱子,我把这个桌子放到箱子里头,放到集装箱里面。把空间和事物理解成这样一种关系,这是不对的,所以,经验性的直观不是由现象和空间“复合起来的”。括弧里面的“知觉和空的直观”指的是,现象也就是我们通过知觉、通过感觉、通过感知感到的那些东西;另外呢,有一个空的直观,把这些感知到的东西装进去。这是同样的一个序列:现象和空间复合起来的,这是客观的说法;知觉和空的直观复合起来的,这是主观的说法。主观也有说法,一个知觉和一个空的直观,把它们复合成一个事物。这两种说法都不对。因为空间和现象根本不是相对峙的两个事物,空间不是一个事物,空间只是一种直观形式。所以下面讲:一个并非另一个的综合相关者,而只是在同一个经验性的直观中作为该直观的质料和形式联结起来的。所谓“综合相关者”,就是说两个东西本来都是可以独立的,但是我把它们综合在一起,使它们成为了相关者。本来是两个不相干的东西,我把它们捆到一起。如果不捆到一起的话,它们每一个都可以单独存在的。比如说物可以离开空间而存在,而空间可以离开物而存在。但是现在我们把它捆到一起来了,使它们成了一个综合相关者,成了一对综合的东西。康德认为不是这样的。一个并非另一个的综合相关者,它们是同一个经验性直观,但是这个直观有它的质料方面和形式方面。质料方面就是它的那些内容,知觉、印象、感觉、感知等杂多的内容。但是这些质料要能够显现出来,被直观到,就必须纳入到空间的形式中,它们单独不能存在。如果没有空间的形式,比如说你说有一种红色,但它没有任何面积,那人家马上就会说,你这个红色根本就不存在嘛。一种红色你看到了,怎么又可能没有任何面积呢?怎么可能不占任何空间呢?你马上说,那我把空间再给它结合上去嘛,再给它一个空间嘛。那已经不行了。你说有一个独立的红色,然后你再给它一个空间,那已经不行了。你一开始就不能说你有一个独立的红色,你说一个红色的时候,你看见一片红色的时候,你已经把空间给予它了。因为它是一种质料和形式不可分的关系,它不能够单独抽出来的。你谈到一个印象的时候,马上就有一个空间,同时也包括一个时间。你的印象持续了多久?你如果说连一瞬间都没有持续,那你哪里会有这样一个印象呢?你肯是要持续了某一段时间才能有一个印象嘛。所以,它们的关系不是两个综合的相关者的关系,不是两个本来单独存在的东西,你这边拿来一个,那边拿来一个,把它们联系起来;而是它们一开始就不可能不处在联系之中,不可能不处在质料和形式的联结中。凡是直观,都已经联结了。当然这种联结康德在别的地方也谈到,说它也是一种“综合”,但是这种综合是一种“在直观中领会的综合”,在直观中一下子就领会了。任何直观都不可能离开时间和空间而被领会,所以它们不是两个综合的相关者,而是作为该直观——一个直观,同一个经验性的直观——的质料和形式的两个方面,或者说两个层次,但绝不是两个东西。绝对不像一张桌子和一把椅子放到一起,我们统称之为“桌椅”,好像就把它们综合了。那么桌子和椅子就是两个相关者,桌子和椅子配成一套,我们说一套桌椅,这就是一个综合的相关者。但是,空间和事物的关系不是这样的。下面讲:如果我们要把这两者一个置于另一个之外(把空间置于一切现象之外),那就从中产生出对外部直观的各种各样空洞的规定,这些规定却并非可能的知觉。就是说,如果我们把空间和直观的事物者两者分开,

一个置于另一个之外,比如说把空间置于一切现象之外,这就是反题所要反驳的,在这个世界的边界之外还有一个空的空间,把空间放在一切现象之外了;如果这样的话,那就会产生出空洞的规定。比如说在此之前有一个空的空间,这个空的空间是无限的,而宇宙是有限的,宇宙在无限的空的空间里面占据了它的有限的位置,你可以得出如此等等这样一些空洞的规定。但“这些规定却并非可能的知觉”,你绝对知觉不到。一个空的空间你如何能够知觉到?你能够知觉到一个空的空间,就说明它已经不是空的了。它已经由它里面的某种东西使你知觉到了。空间本身作为一个空的、一种可能性,你怎么能够知觉到呢?空间本身只是一种可能性,它还不是现实性,它怎么能够让你知觉到呢?所以“置于一切现象之外的”那个空间是不可能知觉到的,它并非可能的知觉,它的一切规定,都并非可能的知觉。你可以对空的空间做出种种规定,但是所有这些规定都不是可能的知觉,都是你的空洞的规定,是一种思辨的设定。最后康德举了个例子:例如在无限的空的空间中世界的运动或静止,就是对运动和静止相互关系的永远不可能知觉到的规定,因而也是一个单纯思想物的谓词。这个例子跟反题的所要反驳的例子有类似之处,但是更进一层。就是说,我们假定了空的空间了,假定了世界有其边界了,那么还可以推出一些规定来。就是这个世界在这个空的空间中,它到底是运动的呢?还是静止的呢?我们也可以想一想,如果说有一个空的空间的话,有一个在任何方向上都是无边无际的空间的话,而这个宇宙、这个世界是在这个无限的空的空间之中,那么你说它是运动的还是静止的?这没办法说。运动是相对的嘛。你说整个宇宙都在运动,都在高速运动,那它相对于哪个东西在高速运动呢?你说它相对于空间在高速运动,那相对于空间哪一点在高速运动呢?它在接近或远离于哪一个方向呢?在任何方向空的空间都是无限的嘛,所以只能说宇宙是静止的。但是说它是静止的也不行,它相对于哪一个东西是不动的呢?它没有相对物嘛。所以这个世界跟空的空间的关系实际上是没有关系。这个在正文里面也讲过,它不对任何对象发生关系,它的这种关系是无。如果世界在空间中没有参照系,你就无法确定它是运动还是静止。爱因斯坦相对论就是从这里引申出来的,就是说,运动是相对的,运动总是对它的参照物而言的。空的空间不可能有参照物,它本身也不可能充当参照物,因为它在任何一个方向都是无限的,没有一个标尺来衡量它。所以,在无限的空的空间中世界的运动或静止,就是一个永远不可能知觉到的规定,它的运动和静止的相互关系,是你永远也不可能知觉到的关系。它到底是运动的还是静止的,还是在一瞬间突然从静止变成了运动,突然又从运动变成了静止,你都可以说,你也都不能说。因为你说也好,不说也好,你都没有一个标准,你都不可能知觉到。在这个世界中,你也不可能突然感到整个世界运动起来了,或者突然静止下来了。你不可能感到,因为你没有世界之外的参照物嘛。“因而也是一个单纯思想物的谓词”,在无限的空的空间中的世界,这是一个单纯的思想物,这个概念完全是你想出来的,凭空想出来的,那么你把运动和静止作为它的谓词。运动和静止当然我们都了解,因为它们在现象中,可以加以确定的,可以知觉到的。但是你把它用在一个空的空间中的世界身上,那么就是一个单纯思想物的谓词,对于一个不可能的东西的谓词。你从概念上面想出来的这样一个东西,然后你把一个谓词加在它身上,那是没有意义的。运动和静止这样的谓词当然是有意义

的,但是你用在一个根本不可能知觉到的东西身上,那就没有意义了。所以整个注释实际上已经对于这个反题提出了康德自己的批评。在这个地方特别对于“诸事物对空间的关系”这样一个概念作了解释。就是诸事物对空间的关系其实是不可能的。诸事物本身就在空间中,空间只是诸事物的一种直观形式,而离开了这个空间呢,它不可能有任何事物,那么,所谓空间只是这些事物的一种可能性而已,只是一切现实事物、一切现象的可能性而已,只是主体的一种能力。主体有这种能力,可以接受它,但是还没有接受它。你怎么把它当作一个东西来看待呢?所以,它要跟诸事物发生关系,乃至跟宇宙、跟世界本身发生关系,那都是一些纯粹的思想,都是子虚乌有的。所以康德对第一个二律背反在这个地方特别加强了他对反题的证明。虽然对反题的证明是一种反证了,对反题的证明就是对正题的驳斥了,那么在这个注释里面,康德用自己的观点进一步加强了对正题的驳斥。你设想的那个在有限的世界之前的时间和有限世界之外的空间,根本是不能成立的。

总而言之,正题和反题在康德心目中都是错的。在后面对这个二律背反的解决里康德都谈到了,都是错误的。就是说,反题其实也是有它致命的缺陷的,这个在正题的证明里面我们上一次课已经讲到这一点。上一次课的正题就是通过证明反题的错误而推出正题的正确。但是在康德看来,你证明反题错误是证明得不错的,但是你要由此来证明你的正题是对的,那也是不可能的,正题也是不对的。反题和正题都是不对的。所以在后面在讲到二律背反的解决时候,康德就提出了,第一个二律背反,包括第二个二律背反,都有同样的特点,就是反题和正题都错了,都不可能正确。在时间和空间上,世界既不能说是有限的,也不能说是无限的。因为时间空间本身只是我们主体的一种直观形式,而不是和这个世界相外在一个什么东西可以来确定世界的有限和无限,它只是世界中任何事物存在的一种可能性而已。所以这种可能性只在现象的领域里面发生作用,进入到现象界的时候被我们所把握了,它才发生作用。而你要把它分割开来,单独看作是一个自在之物,那就会产生这样一些二律背反的问题。空间好像也是一个自在之物,世界好像也是另外一个自在之物,然后去探讨它们相互之间的关系,那怎么可能呢?所以最后这个长注,康德也有这个意思。他暗示出了一个方向,就是说你把这个空间究竟应该怎么看,当然严格说来对时间也应该这样指出来,但是在这个地方特别加在这个空间的解释上面,大概康德认为这方面比较难以理解。时间你可以说是主观的,但是空间你要说是主观的,恐怕就比较更难以理解一些。但是他指出来,如果不是这样理解的话,那就会导致很多矛盾。如果你把空间理解为只是外直观的形式,只是我们主体的一种形式直观,那一切问题都不存在了。

先验理念的第二个冲突

现在讲先验理念的第二个冲突。上次我们已经把第一个冲突讨论了一下,第一个冲突就是有限和无限的问题,宇宙、世界,在时间上和空间上到底是有边界的还是没有边界的。康德的解决办法就是两方面其实都不对。两方面都是有一个假定,就是说世界本身是一个摆在面前的物自体,但是它又是可以认识的,所以我们可以确定它有边界或者是没有边界。那么在康德看来,这种提法本身就错了。你不能问世界到底是有边界还是没有边界,因为就我们目前所看到的世

界而言,它只能说是未被规定的。无限和未被规定看起来好像差不多,没有被规定,没有被规定完,看起来差不多,但其实有很大差别。就是说,你说它无限,你已经肯定它是没有边界的了。你没有看到边界,你如何能够就借此肯定它没有边界?这个是推不出来的。你只能说现在还没有完。说它是有限的当然更加是不能够断言了。所以前头这两派其实都可以说是不成立的。因为篇幅的关系,这个里头我们没有把康德对二律背反的“解决”收进来,大家如果要了解的话,还可以去看一看,特别是参考一下我和杨先生写的那个《康德〈纯粹理性批判〉指要》。那么第二个冲突也是这样,希望大家在预习的时候参考一下《康德〈纯粹理性批判〉指要》来理解他的这个正题和反题,以及康德如何解决这样一个冲突。第一个二律背反和第二个二律背反,在康德看来实际上都不是一种真正的矛盾,如果是真正的矛盾,那么正题错了,反题肯定是对的;反题错了,正题肯定是对的。但它们不是矛盾,它们只是对立,而且这个对立有个前提——所谓对立就必须有一个前提,一个共同的前提,这个共同的前提是双方都承认的,但恰好这个前提是不成立的。所以,第二个冲突跟第一个冲突在这方面有类似之处,就是双方都把问题提错了,双方都不成立,都是错误的。前两个二律背反共同具有这样的特点。而后面两个二律背反呢,有另外一种特点,就是双方在某种意义上都可以成立,只是双方的理解有错,有混淆。如果把这个混淆澄清了以后,我们可以发现,它们其实也不是矛盾命题,也不是互相矛盾,而是在两个不同的层面上,在两个不同的领域里面在谈问题。那么我们现在先看先验理念里的第二个冲突。

B462 正题:在世界中每个复合的实体都是由单纯的部分构成的,并且除了单纯的东西或由单纯的东西复合而成的东西之外,任何地方都没有什么东西实存着。这是正题的表述。如果要细分的话呢,可以这样来分,首先一个层面就是:世界中,每个复合的东西都是由单纯的东西构成的。第二个层面就是:并且除了单纯东西,或由单纯的东西复合而成的之外,任何地方都没有什么东西实存着。一个是复合的实体肯定是由单纯的部分构成的,另一方面除了单纯的东西或者由单纯的东西复合成的东西,没有别的了。后面这一层就更加广一些,就是说,前面只是讲复合的东西由单纯的东西构成,后面一个命题加上了一个,就是说除了由单纯的东西构成复合的东西以外,还有单纯的东西。也就是说,还有一些单纯的东西并不构成复合的东西,但是它也存在着。只有这两种,世界上只有两种东西,一种是单纯的东西,一种是复合的东西,而复合的东西也是由单纯的东西构成的。这是两个不同层次上的意思。

那么下面就进行证明。证明是反证法,就是通过推翻对方的命题,推翻反题来获得正题的证明。因为在当时的争论中间,把这看作是一个矛盾命题。矛盾命题你就可以用反证法,如果对方不成立,那正方肯定成立。矛盾二者必居其一,矛盾命题必有一真,并且必有一假,如果真正是矛盾命题的话。康德所描述的证明是这样的:因为,让我们假定复合的实体不是由单纯的部分构成的;这是前面一层意思的假定,就是说;我们找到一个复合的东西,我们看看它,是不是由单纯的东西构成的呢?我们就事论事,我们不讲世界上到底有哪些东西,我们看见了一个复合的东西,那么我们就判断它,是不是由单纯的东西构成的呢?假定它不是由单纯的东西构成的,——这是一种归谬了,就是说你把相反的命题假定下来,看看它会怎么样。会怎么样呢?康德说:那么当

一切复合在思想中都被取消之际,就会没有什么复合的部分留存下来。在思想中取消,就是说,如果我们面前摆着一个复合的东西,我们假定它不是由单纯物构成的,但我们面对这样一个复合的东西,我们仍然可以在思想上把这个复合行动取消。为什么可以这样呢?复合的东西摆在面前,已经复合了,这是个事实,我们不能够从事实上面把它取消,我们做不到把它分解为单纯的最后那个东西。尽管我们做不到,但是我们仍然可以从思想上把这个复合从这个复合的东西身上去掉。因为所谓复合,就是一个行动嘛,就是把一个东西复合起来嘛。我现在可以设想,这个东西在没有复合之前,它总应该存在吧。既然你是把一个东西复合起来的,那么如果你在思想上假设没有这个复合,你仍然可以设想这个东西嘛。为什么这里特别强调“在思想中”被取消呢?就是说我们可以这样去想。虽然我们做不到真正地要把这个复合取消掉,比如说我们把它分解掉,分解到最后那个单纯实体,我们做不到这一点,但是至少我们可以想,这个东西虽然事实上已经复合起来了,但是我们仍然可以追溯在复合之前究竟是怎么样的,这个是可以想的。我们还可以指出康德在这个正题的反证中,他主要就是从我们如何能够“想”这一点来考察问题的。所谓的归谬法,所谓的反证法,无非就是说,你如果那样假设的话,你就不好想啊,你就会想不通了,你就会导致自相矛盾了。不光是在这个地方,在其他很多地方都是这样的。在对正题的证明里面,我们预先看看下一页的最后一句话:“即使我们永远不能完全把这些基本实体从这种结合状态中提取出来和孤立起来,理性却仍然必须把它们思考为一切组合中的第一主体,因而思考为先于一切组合的单纯存在物”。理性必须这样去想,否则的话就想不通,就自相矛盾了。这一句话就是“在思想中”,我们如何从这个角度把复合在思想中取消。就是说复合是后来加上来的一个行动,你要把一个东西复合起来,首先那个东西必须在那里。你把它复合起来了,它当然是一个复合物了。复合是造成复合物的一个行动,而复合物呢,是由复合这个行动所造成的结果。我们面前有一个复合物,这是一个事实,那么我们就可以设想,这样一个事实是怎样造成的呀?是由复合造成的嘛。那么我们就可以想,在那个行动之前那个东西是什么样的?所以,一切复合行动我们都可以在思想中把它取消。这就会怎么样呢?“就会没有什么复合的部分留存下来。”因为你把复合都取消了,那复合的部分也就取消了,没有什么复合的部分留存下来了。一切复合都取消了的话,那它的任何一部分都不是复合的,都要追溯它那个本来的样子,都没有被复合。既然所有的东西都是被复合起来的,那么取消了复合的一切复合的部分呢,也就不存在了。每一部分都不是复合的了。这就是“没有什么复合的部分被留存下来”,这个复合的部分不是说复合的各个部分,而是说每一部分作为复合的部分都不存在了。你把一切复合都(在思想中)取消了,那就没有任何东西还可以被设想为是复合的,没有任何部分是复合的部分了。下面:并且(因为不存在任何单纯的部分)也没有任何单纯的部分留存下来,因而也就根本没有什么东西留存下来了,进一步说,因为也“不存在任何单纯的部分”,所以也就不会有单纯的部分留存下来。这个假定其实是在反题里面提到的,就是说,“反题:在世界中没有什么复合之物是由单纯的部分构成的,并且在世界中任何地方都没有单纯的东西实存着。”这个在反题里面是这样设定的。那么正题里面的反证法本来并没有提到“不存在任何单纯的部分”这一假定,而是把它作为假设的靶子来

攻击,所以括号里面“不存在任何单纯的部分”这个假设在前面的第一句话:“让我们假定复合的实体不是由单纯的部分构成的”这个里头,并没有包含,所以它是援引的反题里面的正式表达的那个意思。复合的东西不是由单纯的东西构成的,并不一定就推出世界上就没有单纯的东西,因为虽然复合的东西不是由单纯的部分构成的,那么单纯的东西是不是以单纯的形式存在的呢?这个没说。所以这个地方在括号里面必须要补充一句,这个补充呢,又假设了一个命题。反证法除了假设有复合的部分不是由单纯的部分构成的以外,还要假设不存在任何单纯的部分,没有任何单纯的东西存在着。那么就可以推出,如果复合取消了,就没有任何复合的部分留存下来,并且也没有任何单纯的部分留存下来了。复合的部分被取消了,那么单纯的部分也被取消了,因为单纯的部分本来就被看作不存在。这样也就“根本没有什么东西留存下来了”。因为只有两种可能嘛,一种是复合的东西,一种是单纯的东西,复合的东西取消了,单纯的东西也取消了,那当然就什么也没有了。康德继续讲:这样一来,就会没有什么实体已被给予了。这就涉及到实体的问题了。因为世界上如果要有什么东西存在的话,那它肯定是实体,或是以实体为依据的东西。所以在正题里面一开始就讲,在世界中,每个复合的“实体”都是由单纯的部分构成的,所以他是把这个复合的东西称之为实体,这是在正题里面提出来的。那么如果根本就没有什么东西,那就不存在实体了。那它就跟正题证明里面的这个假定相冲突。因为它一开始就说,“让我们假定实体不是由单纯的部分构成的”,也是把这个复合的东西当作实体来看待的。所以他还要证明这个世界上有些实体,这是个前提,然后再看,究竟这个实体是单纯的还是复合的。那么如果既没有单纯的东西也没有复合的东西,那就连实体本身也被取消了。下面讲:所以,要么不可能在思想中取消一切复合,要么在取消之后必定留存有某种不带任何复合的存在物,它就是单纯的东西。从前面这种不可能,我们就得出来了这样的选择。我们面前摆着这样两个选择,一个是“不可能在思想中取消一切复合”。前面已经自相矛盾了嘛,所以呢,我们只有采取这种办法才能避免这个矛盾,就是说,要么我们不可能在思想上取消一切复合,这个复合不但事实上是不能取消的,在思想上也是不能取消的。要么呢,我们在思想上可以取消,但肯定还留有一种没有任何复合的存在物。我们把复合取消以后,那么还有某种可以被复合起来的東西,我们不把它复合起来,取消复合,那么那个东西还在那个地方。那个东西是什么东西呢?那个就是单纯的东西。所以只有这个两难选择了,康德在这里还是采用的古希腊自从芝诺以来的证明的方法,把所有可能性都摆出来,然后一个一个地把它们推翻掉。现在摆出来两种可能性,要么你不可能取消复合,要么你取消复合之后,还有某种东西,那就是单纯的东西。那么后面这种选择当然就是正题了,就是你正好想要达到的那个结论了。所以关键就在于前面那个能不能在思想中取消复合。下面讲:但在前一种情况下复合物仍然不会是由实体构成的(因为在实体身上复合只是实体的一种偶然的關係,没有这种关系实体也必然作为独立持存的东西而存在)。也就是说,假定不能把复合取消,复合事实上不能取消,在思想上也不能取消。对任何一个东西你仍然必须都把复合这样一个性质附加上去,或者说,你不可能设想一个东西没有复合。姑且承认这一点,姑且承认我们不可能取消任何复合。那么这种情况之下,复合物——一切物当然都是复合物了——仍然

不会是由实体构成的。已经复合起来的这个物,仍然不会是由实体构成的。为什么呢?因为在实体身上,“复合只是实体的一种偶然的的关系”。就是说,你设想一切物都是复合物,你不能够在思想中取消这个复合,那么,所有的物当然是复合物了。但既然是复合物,那它就不是实体。你可以假定,任何东西都是复合物,都不能把复合去掉,把那个被复合的东西单独留下来,你假定那是不行的,在思想上也不能这样想。在思想上不能这样想,那你就不能想象它是个实体了。一切复合物都不是实体。为什么呢?括号里面说,“因为在实体身上复合只是实体的一种偶然的的关系”,就是说,如果你把它设想为实体的话,那么这个复合是可以去掉的,至少是能够想象它是可以去掉的,因为它只是一种偶然的的关系嘛,复合只是你加给它的一个动作嘛,你把它复合起来,或者是有什么外在的情况,使它复合起来了。但是在它没有复合起来之前的情况,总是可以想的。所以在实体身上的复合只是偶性,只是一种偶然的的关系,没有这种关系,或者说去掉了这种关系,实体必然也能够“作为独立持存的东西而存在”。就是说,即算你能够想象凡是存在的都是复合的,你也不可能把这个复合的存在者设想为实体。你一旦设想为实体,那你就必然会想到它可以去掉复合。而你的前提是,不能去掉复合,不能把一切复合都去掉。它没有这个层次的复合,就有那个层次的复合;没有大的复合,就有小的复合,总而言之是必须有复合,那总而言之你就设想不了实体了。所以在前一种情况下,复合物仍然不会是由实体构成的。因为复合物还是由复合物构成的,复合物又是由更小的复合物构成的。那个更小的复合物仍然不是实体。所以你无法设想一个复合物是由实体构成的。反之,只要你设想一个复合物是由实体构成的,你就必须设想,这个复合是可以去掉的。因为实体嘛,它就是在你复合起它来之前,它已经有东西在那里,你要复合必须有东西复合啊,没有东西你怎么复合?复合什么?而那个东西必须是在复合之前就存在的。所以你必须可以设想,这个复合是可以去掉的。下面:既然这种情况与前提相矛盾,那么就只剩下第二种情况:“这种情况”就是前面一种情况,即假定我们不能设想可以去掉一切复合。这种设想与前提相矛盾。“前提”就是设想实体是复合物嘛,复合的实体,你设想世界上复合的实体,不是由单纯的部分构成的,世界上只有复合的实体,没有单纯的实体,你这个前提是这样的。但是现在你把所有的实体都取消了,当你设想不能去掉任何复合的时候,你就把一切实体都取消了。那么这个复合物就不是实体了,跟你的前提相矛盾。它只是一种偶性和样式,只是一种处理方式。你讲来讲去你不是讲实体,你是讲另外一个实体的处理方式。那么它就跟你的前提相矛盾了。既然这种情况与前提相矛盾,那么就只剩下第二种情况:即在世界中实体性的复合物是由单纯的部分构成的。就是说,前面一种情况“不能取消复合”,被否定了,那么剩下第二种情况就是在取消了复合以后——当然前提是可以取消复合——必定留存有不带任何复合的存在物,那就是单纯物。所以第二种情况就是,“在世界中实体性的复合物是由单纯的部分构成的”,当你把实体性的复合物上面的复合设想为取消了以后,或者回溯到它在被复合之前的情况的时候,那么它就是单纯的部分了,它的每一部分都是单纯的。一个复合物由好几部分复合起来,那么在复合之前这几个部分都是单纯物。所以在世界中实体性的复合物,你如果认为这个复合物是实体性的,那么它必须是由单纯的部分构成的。这个在逻辑上看起来是很严密的了。

下面一小段:由此便直接推出:世上之物全都是单纯的存在物,复合只是它们的外部状态,并且,即使我们永远不能完全把这些基本实体从这种结合状态中提取出来和孤立起来,理性却仍然必须把它们思考为一切组合中的第一主体,因而思考为先于一切组合的单纯存在物。这就推出他的正题了,其实上面已经推出来了,这个地方正式地表述一下。先有了单纯的存在物,然后你从外部把它们聚集在一起。一个单纯的实体跟另外一个单纯的实体,我们把它们聚集起来,构成一个复合的实体。所以这种构成,这种聚集,只是这些本来就在那里的单纯的存在物的外部状态,它是可以取消的,它是可以去掉的。你可以把它复合起来,也可以不把它复合起来,让它在那里,有什么不可以呢?下面就是我刚才提到的那个意思了,“即使我们永远不能完全把这些基本实体从这种结合状态中提取出来和孤立起来”,事实上我们当然做不到了,一直到今天,我们讲的基本粒子也不是最基本的,我们还是相信任何事物都是无限可分的。你要找到那个终极的实体,那是无穷无尽的,那是走不到头的。所以,我们永远不能把这些基本的实体从这种结合状态中提取出来和孤立起来。任何东西都是结合的,都是复合状态。那么我们能不能把那个最基本的实体提取出来单独加以考察呢?事实上是做不到的。当然他这里强调的是,即使我们永远做不到这一点,事实上永远做不到这一点,但是理性可以思考哇,理性的特点就在于它可以思考无限呐,我们事实上经验中做不到的东西,理性可以跨越我们的能力,可以超前地去思考。我们人类是有限的,对于无限的东西,我们人类达不到了,但是我们可以超越我们的有限性,去思考无限的东西。我们可以设想,终究必定是有一种那样的实体,它构成了世界上所有形形色色的复合物。我们可以这样去想,尽管我们做不到,但是我们仍然可以把它们——也就是把这种基本的实体或是单纯的实体——思考为一切复合中的第一主体,一切复合都必须以最基本的那样一个单位——也就是莱布尼茨所讲的“单子”了——作为它的第一主体,最基本的主体。后来的那些、我们所看到的那些主体,都是相对的,都是在这个基本的主体上复合起来的一种现象,都还是可以永远继续分解下去的。在一切复合之前,在那里必定有一个被复合的最基本的东西。所以这个正题的证明实际上是对莱布尼茨单子论的一种解释性的说明。莱布尼茨单子论就是这样来得出所谓单纯实体的。所以正题基本上是理性派的观点,尤其是指的莱布尼茨的观点。这个在第二冲突的正题反题里面都没有提到,但是在对于第二个二律背反的解释和问题的解决里面多次提到了。莱布尼茨单子论就是这样得出来的。莱布尼茨单子论第一节、第二节就是讲这个问题。莱布尼茨一开始就讲,因为有复合物,所以有单纯的实体。莱布尼茨就是这样一个思路。他没有说得这么明确,但是康德在这里把它说明白了。既然有复合物,那么这个复合物就是复合起来的;既然这个复合物是复合起来的,那我们就可以设想,它是在一切复合之前就有的,我们才能把它复合起来。你复合起来,复合什么东西呢?肯定是复合单纯的东西了,肯定是有单纯的东西,你才能够说,这个东西,这个实体,你把它复合起来了。所以,理性虽然在事实上并没有把一切东西都追溯到它们的最初的第一实体,但是它仍然可以这样去思考。一旦有了复合物,我们就可以设想,这个复合物的复合是可以去掉的。它是一种偶性,是一种外部的状态。而它本身不是复合,复合是一个行动嘛,复合物则是一个东西,只有复合起来的东西,才是一个东西。你可以把它

称之为实体,但是它肯定不是第一实体。如果要追溯第一实体,你就要把复合去掉,你就可以追溯到第一实体。所以从有复合物这样一个事实,我们就可以逻辑地推出来,它是由单纯物所组成的,它是由单子所构成的。这是莱布尼茨的证明。当然这个证明有它一定的道理,但这个道理是很表面的,仅仅是一种逻辑上的推论。而且康德认为他的假设一开始就错了,就是他把实体设想为是一个自在之物,那么在这个前提之下来探讨它的复合的还是单纯的,这个前提本身就是错的。我前面讲了,正题一般代表着理性派的观点,反题一般代表经验派的观点,而这个地方的正题特别代表莱布尼茨的单子论的观点,几乎就是对莱布尼茨单子论证明的一种解释。

这个反题篇幅比较长一些,里面的问题也多一些。跟正题完全相反,正题讲“世界中每个复合的实体都是由单纯的部分构成的”,但是反题:在世界中没有什么复合之物是由单纯的部分构成的,这看起来是一对完全矛盾的命题。要么是复合物都是由单纯的部分构成的,要么没有复合物是由单纯的部分构成的。这个是矛盾命题的典型表达方式。A 或者非 A,一方是对的那另外一方肯定是错的。并且在世界中任何地方都没有单纯的东西实存着。这也是两个层次。前面正题是两个层次,就是说,复合物都是由单纯的东西构成的,而且世界上任何地方只有单纯物或由单纯物复合而成之物存在;而反题说没有什么复合物是由单纯部分构成的,在任何地方都没有单纯的东西存在。这是两两相对的,它也有两个层次。那么它的证明呢,也是分这两个层次来加以证明的。我们来看它的证明,这里也是用的反证法,首先假定对方是对的:假定:一个复合的物(作为实体)是由单纯的部分构成的。括号里面的是不能省掉的,因为都是联系着作为实体的复合物来谈这个问题的。那会怎么样呢?下面讲道:由于一切外部的关系、因而甚至一切由实体而来的复合,都只有在空间中才是可能的:一切外部的关系,包括一切由实体而来的复合——首先他强调由实体而来的复合是一种“外部的关系”。那么,是不是任何复合都是由于外部关系呢?那不一定。比如说我们看到一朵玫瑰花,玫瑰花作为实体当然是一种外部的东西存在于空间中,但是玫瑰花有很多属性,它是由很多偶性复合起来的,比如说,它有颜色,它有香味,它有自己的软硬度,等等,这些偶性,它们也是复合起来的,你可以说一朵玫瑰花同时具有这样一些偶性,但是这些偶性本身并不占据空间,并不“外在”。并不是说,玫瑰花这一部分是红色的,那一部分是有香味的,另外又有一部分是软的。它不是这样的。偶性本身可以不占空间,它是附着于实体身上才占据空间。所以归根结底实体的关系才是外部关系。由实体而来的复合,它是一种外部关系,我们在反题里面讲的就是一种复合的实体,实际上就是一个复合物,它是作为一个实体,只有在空间中这种实体才是可能的。这种复合的实体,或者由实体而来的复合,只有在空间中才是可能的。就是只有作为实体,它的复合的行为,它的复合的关系,才是一种外部的关系。如果作为偶性,那它的关系,可能不是一种外部的关系,这个要排除掉。所以说“一切外部关系,甚至一切由实体而来的复合”。当然外部关系也不光是由实体而来的复合,包括空间的关系本身,也可以是外部关系。一个三角形和一个圆形,相互之间也可能是一种外部的关系。但是它没有实体,它是一种形式,外部的形式关系。但是谈到实体,那至少它是一种最基本的外部关系。由实体而来的复合,也是在这种外部关系中的复合。我们把实体复合起来,或者说,把实体的各部分复合起

来,这种复合是一种外部关系,这种复合就是在外部关系中进行的。所以他讲:“都只有在空间中才是可能的。”外部关系嘛当然就是在空间中了,因为在先验感性论里面已经讲了,所谓空间,就是一切外部现象的先天形式,时间则是一切内外现象的先天直观形式。所以一切外部的关系,它们只有在空间中才是可能。空间就是讲外部关系,所谓内外之分嘛,内外之分就是由空间划出来的。所以空间是专门管外部关系的。内外之分本身也是一种外部关系,内部和外部之间的关系,就说明这个内部和外部处于外在关系之中。这是由空间划出来的。所以只有在空间中,这种复合才是可能的。凡是谈到实体的复合,而不是偶性的复合,我们都必须把它放到空间中来考察。这个就是已经把讨论的话题限定在一种直观的形式立场上了。这跟正题的证明是不一样的,正题不考虑空间,它只考虑概念,只考虑实体。或者单纯,或者复合这些概念。它讨论的是不能把这些概念取消啊,看看还剩下什么呀,都是这样来讨论问题的。但是反题作为经验派的立场呢,它一开始就立足于空间。经验派最重视空间,特别是牛顿物理学,自然科学,最重视空间。在空间中发生的事情,那是可以把握,可以去测量,可以把它规定下来、固定下来,可以把它精密化的。这句话构成了一个前提。下面:那么由多少部分构成该复合物,也就必须由这么多部分构成它所占据的空间。既然一切实体性的复合都是在空间中进行的,那么这个复合所复合成的这样一个东西,是由多少部分构成的呢?由多少部分构成了该复合物,那么也就必须由这么多的部分去构成它们所占据的空间。一个复合物已经复合起来了,它是一种实体的复合,由实体而来的复合,那么就是说,它是由好几个实体复合起来的复合物。当然这些实体本身也可能是复合物,那不管,但是呢,首先在这里是讲是由好几个部分构成的该复合物。那么其中的每一个部分,必须由这么多部分合起来,构成这个复合物所占据的空间。其中每一个部分都占据空间,它们复合起来,构成它们共同占据的总的空间。也就是说这个复合物所占据的空间,是由它的各个部分所占据的空间总合起来的,或者说复合起来的。从空间的角度看,我们可以把这个复合物做这样的理解和分析。我们不是从单纯的概念方面,我们是从空间的直观角度来考察它。该复合物所占据的空间,就是由它由之复合起来的那些部分所构成的。下面:既然空间不是由单纯的部分所构成的,而是由诸空间所构成的,这是一个前提。就是说空间你再怎么把它分得很细很细,也分析不到一个单纯的空间,它每一个最小最小的空间,都是由诸空间所构成的,都还可以分,也就是说空间是无限可分的。由于空间是无限可分的,它不是由某些单纯的部分所构成的。所谓单纯的空间部分,也就是说这个部分、这个空间是不能再分的了,这是最小的了,最单纯的,它里面不可能再是复合起来的了。不是这样的。空间总是由诸空间所构成的,空间总是可以一分为二、一分为多。所以复合物的每一部分都必须占据一个空间。空间不是一个固定在那里不再可分的东西,空间的每一部分,都还可以继续再分。所以,复合物的每一部分,也必须占据一个空间。前面讲的是复合物的总体,它的空间是由各个部分所构成的,复合物的各个部分构成了复合物所占据的空间。那么复合物所占据的这个空间,使得它的每一部分都在其中占据了一个空间。就是说,复合物的各个部分不仅仅是总合起来构成了这个复合物的空间,而且它们每一部分,也占据一个空间。因为任何空间都是由诸空间所构成的,而不是由单纯的部分所构成的。由此可以看出来,

复合物跟空间是对应的,空间是无限可分的,那么复合物当然也是无限可分的。下面:但一切复合物的绝对最初的部分是单纯的。因而这单纯的东西占据着一个空间。这里重申了他的假定。这个最初的、绝对的部分——那个单纯的部分,它肯定也要占据一个空间。你把它分到单纯的了,分到很小很小了,空间是无所谓的,你分到它多么小,它都让你占据一部分,所以那个绝对的单纯的那一部分,它也应该占据一个空间。这个是顺理成章的,因为所有的单纯的东西构成了复合物嘛,它们也构成了复合物的空间嘛。而复合物的空间也不是单纯的,它肯定是由很多空间所构成的。所以这个复合物的每一部分都要占据一个空间,哪怕它的最单纯的部分也占据一个空间。下面:既然所有占据一个空间的实在东西都包含有处于相互外在状态中的杂多,因而是复合起来的。既然实在的东西都占据一个空间,都包含一个空间关系状态的杂多,任何一个东西如果在空间中占据一个位置的话,那么它都包含有一种杂多的状态。因为在空间上它都可以一分为多嘛,可以再细分嘛。所以任何一个占有空间的实在的东西,都是有一种杂多的、相互外在的状态包含在里面的。只要它占据一个空间,那么我们就可以把它分成这一部分和那一部分。空间的这一部分和那一部分、这一头和那一头,这一端和那一端,相互之间就有一种关系,也就是相互外在的关系,因而是复合起来的。只要你占据一个空间,它就是复合起来的。下面是解释:也就是作为实在的复合物而非由偶性复合起来的(因为偶性不能没有实体而相互外在地存在),因而是由实体复合起来的,也就是说,这样一个实在的东西,它是作为实在的复合物,实在的复合物也就是实体的复合物,也就是作为实体,而不是由偶性复合起来的,这个刚才我已经讲了。为什么不是由偶性复合起来的?“因为偶性不能没有实体而相互外在地存在”。一朵玫瑰花的红色和香味,不能没有实体而相互外在地存在,除非是这一朵玫瑰花的红色跟那一朵玫瑰花的香味,有两个实体,它们就可以相互外在地存在了。但是同一朵玫瑰花,它的红色和香味,不可能没有实体而相互外在地存在。偶性的关系不是一种空间上的相互外在的关系,只有实体才是,只有实在的复合物才是这样一种空间关系。也就是作为实在的复合物而复合起来的,“因而是由实体复合起来的”。在空间中的东西既然是无限可分的,它就处在一种空间上杂多的外在关系中,在空间中可以分成很多很多部分,任何一个占据空间的实在的东西都可以从空间上分成各个部分。所以它是由实体复合起来的。下面:那么,单纯物就会是一个实体性的复合物了,而这是自相矛盾的。也就是实体在任何时候都要占据空间,而空间是无限可分的,所以实体也不可能是单纯的。所谓单纯的就是不可分的,不再可分了,已经是最简单的东西了;但是,它既然占据了空间,怎么能不可分呢?原子论者认为最小的占据空间的实体就是原子,但是原子既然占据空间,它就可以被分成两半。我们后来知道,它可以被分为基本粒子。原子也是由电子、中子和质子所组成的,你就可以把它分割开来。康德那时候当然还不知道基本粒子,但是他从理论上已经确定了这一点。原子论者又要把实体想成是单纯的,但是又要把它设想成占据一定空间的,那怎么可能呢?它只要占据一定空间,它就不可能是单纯的,它就包含有杂多,包含有这一部分和那一部分,包含有一种相互外在的杂多部分的状态。所以,比如说原子这个概念就必然导致自相矛盾。什么自相矛盾呢?“单纯物就会是一个实体性的复合物了,而这是自相矛盾的。”在这个地方,从空

间的角度主要反驳的是原子论的世界观,有单纯的东西,就是原子,原子就是不可分,不可分那就是单纯的了,它构成其他一切可分的的最基本的元素或部分。这个再不能分了。但是它又要占据空间,只不过它占据的空间最小。而按照空间的本质,不管你多么小,每一个都还是可分的。原子你可以说不可分,你没有那么大的力气把它分开,在当时的实验条件之下,你不可能把原子分开。但是空间你从理论上是可以把它分开的。它不需要什么力气,它不需要你用力气把空间分开。因为它没有抵抗力嘛,空间哪有什么抵抗力呢?无论你有什么细小的东西,它都可以装进去;也可以分开的。所以,空间不对你产生抵抗,你就可以在思想上把空间看成是无限可分的。既然空间是无限可分的,而单纯不可分的实体又必须在空间中,那只有导致自相矛盾了。那存在于空间中的这个单纯的实体,还是不是单纯实体就有问题了。如果是单纯实体,那么它就占据了空间。而占据了空间,它就可分,它就不是单纯的。因此导致了后来的莱布尼茨认为单子应该是不占据空间的,应该是非空间的,空间只不过是单子的一种表象,而它本身不在空间中,它不占据任何空间,才能是实体。那么这个实体当然就不是一种复合的东西了,而且它构成其他的复合的东西,也不是作为占据空间的东西来构成其他的复合的东西。莱布尼茨的单子也可以构成万物,但是它不是以占据空间的东西来构成万物,所以它构成万物也不是把万物当作实体来构成。唯一的实体就是单子,但是它没有空间。这就是为什么后来莱布尼茨要跳出空间来设定单纯实体。就是因为他也看到了,原子论的这样一种实体是自相矛盾的,占据空间的原子论是自相矛盾的,只有不占空间的精神性实体单子,才能够撇开这个矛盾。但是莱布尼茨的这种观点在第二个层面上也遭到了同样的反驳。

我们看下面一段:反题的第二个命题,即世界中根本没有什么单纯的东西实存着,这是反题的第二个层面,这个主要是针对莱布尼茨的。莱布尼茨说,在我们所看到的占据空间的感觉世界里面确实没有什么真实的东西。但是我们可以设想,有一种不占据空间的、超越的、精神性的单子,它是不是有可能存在于我们的感性之外或者是背后?它也构成我们这个感性世界,但是它本身不是能用空间、用感觉来把握的。有没有这样一种实体呢?所以,第二个命题就是“世界中根本没有什么单纯的东西实存着”,不仅仅复合的东西不是由单纯的东西构成的,而且哪怕没有复合的东西,我们不考虑复合的东西,那么也没有那种孤孤单单的单纯的东西存在着。比如说莱布尼茨所设想的单子实体,精神性的单子,那也是不可能的。下面讲,这个命题在这里只是想说出这个意思:绝对单纯东西的存有不能从任何经验或知觉、不管是外知觉还是内知觉中得到阐明,所以绝对单纯的东西只不过是一个理念,它的客观实在性永远不能在任何一个可能经验中得到阐明,单子不论是从外知觉在空间中,还是内知觉在时间中,都不能得到阐明。莱布尼茨的单子当然首先撇开了空间,在内知觉里面他把时间也撇开了。空间时间都是单子的一种表象,单子本身是没有空间时间的,它只是在空间时间表象的背后起作用,但这个背后不可能感觉到。当然我们在内知觉里面可以感觉到有一种模糊的表象,有一种模糊的直观,我们在我们的内知觉里,比如说经验统觉,我们的知觉,我们的观念,我们的意识,我们可以感觉到那个东西,但是那个东西还是一个模糊的东西。真正说来,单子本身也不是这种东西,它是超越一切经验直观之外的。所

以他讲不管是从外知觉还是内知觉,都是不能得到阐明的,不能在任何经验知觉里面得到阐明。“所以绝对单纯的东西只不过是一个理念”,单子只是一个理念。绝对单纯的东西,它不占空间,甚至也不占时间。在莱布尼茨那里,它是一个逻辑的假定,一个精神的单子,纯粹精神的,它的唯一的根本的属性就是思维,就是理念,纯理念。单子的唯一单纯实体超越一切经验之外。它有没有客观性呢?当然他认为有。精神性的实体肯定是有客观实在性的,但是“永远不能在任何一个可能经验中得到阐明”。在经验中不能阐明,在“可能经验中”也不能阐明。在可能经验中,也就是在时间和空间中。时间、空间跟具体的经验还不一样,它是用来规定可能经验的。在时间、空间中的东西,也许现在还没有出现。也许在别的地方出现,我们还没有看见。但是它在时间空间中,也就是在可能经验中。而的客观实在性永远不能在可能经验中的得到阐明,它就只是一种“先验的实在性”,而不是“经验性的实在性”。你不能指着这样一个东西说:这就是单子了。或者说指定一个地方,指定某个时候,说某时某地那个东西就是单子。这个都不可能的,永远不可能。因而在说明现象时毫无用处,也无任何对象。单子说明现象的时候,它没有任何用处,也没有任何对象。它不是指的现象,它不是指的在可能经验中出现的任何东西。当然你可以说,这些都是它的表现,经验中出现的任何东西,都不是它的本身。你可以说经验的东西都是它表现出来的,模糊知觉呀、表象啊,都是它显现出来的各种各样的方式,都可以。但是不是它的本身。那么你怎么能够用它来说明现象,来指出一个对象呢?能不能用这样一个实体来说明一些现象呢?不能。它毫无用处。所以它没有任何对象,也就是说没有真正的对象,没有现象中实实在在的对象。它只是一个理念,它只是思想中所假定的一个理念。这个理念永远也不能在可能经验中得到证明。下面:因为我们想要假定的是可以为这种先验理念找到一个经验对象:这样,对某个对象的经验性的直观就必须被认为是这样一种直观,它绝对不包含任何相互外在并结为统一体的杂多。“因为我们想要假定的”,就是反题的第二个命题所反驳的那个正题,是想要假定为这种先验理念找到一个对象。这就是正题里面讲的,有一个单纯的东西,或者复合的实体是由单纯的部分构成的,这个是在反题里面所要反驳的。所以在这个地方,他还是在引进他的反证法。就是说,必须为单纯的东西找它的直观对象,这是反题所要反驳的。用反证法:能不能找到这样一种直观,可以表明一种单纯的实体?莱布尼茨讲单子,那么你能不能在经验中找到一种东西,指出这就是单子?它不能再分了,它绝对不包括任何相互外在的并结为统一体的杂多。有没有这样一个东西?在经验中有没有,你指给我看看。反题要证明,这样一个假定是根本不成立的。我们想要假定的这样一个命题,就是为这种先验理念找到一个经验对象,这是根本就不成立的。这就是他的第二个命题的反证法。在第二个命题里面提出一个相反的假定:可以为这种先验理念找到一个经验对象。这个相反的假定在这个地方才提出来。他还是用反证法,但是这个反证法的反面的假定是到这里才提出来,前面的都是直接的,都是说应该怎么理解,只想说出这个意思:世界上根本没有单纯的东西实存着,绝对单纯的存有不能从任何经验知觉,不管是外知觉还是内知觉中得到阐明等等等等。这只是对反题中第二个命题的一种解释,还没有进入到反证法,是一种直接解释,说反题它所提出的意思是什么意思呢?是这么个意思。那么到这一句呢,才提出来

反面的假定。“因为我们想要假定的是可以为这种先验理念找到一个经验对象”，这就是反证法了，从这一句，才进入到反证法。这也包括在他要反证的命题里面。我们现在作出这样一个假定，有没有这样一个经验的对象，绝对不包含杂多，而是单纯的。命题已经在这里了，靶子已经竖立起来了，下面就要反驳了。既然从对这样一种杂多的无意识并不能有效地推论出这种杂多在客体的任何一个直观中都完全不可能，这句话有点费解了。既然我对这样一种杂多没有意识到，或者说，我看不到这种杂多，并不证明这种杂多就不可能。你在经验中可以分，分到你区分不出杂多来了，你以为那个东西就是最简单的了？你已经意识不到杂多了，你以为那就是原子了？你以为那就是单纯实体了？并不能推论出来。可能你的眼睛分辨率有限，如果你的眼睛借助于他物，比如说显微镜，那你就可能看出来，你以为是单纯的东西实际上里面杂多的东西多得很。水是那么样的单纯，但是在显微镜底下我们观察一下水，就会发现那里面那么复杂，有那么多的细菌。你哪怕把细菌全部都过滤掉了，你再用电子显微镜看，它里面还是很复杂。它是由原子，由氢和氧所构成的，而氢和氧又是由电子、质子和中子构成的。所以，你凭你没有意识到杂多并不能有效地推出这种杂多在客体的任何一个直观中都完全不可能，你不能推的，你没有意识到并不见得在对客体的任何一个直观中都不可能。更精细的直观，也许就可能。你不能因为你没有看到它，你就说它不存在，你就说它是单纯的了。下面：而后者对于绝对的简单性又是完全必要的，后者是哪个呢？就是推出杂多“在对客体的任何一个直观中都完全不可能”，不管你的眼睛达到多么的细致，多么的精密，哪怕你借助于显微镜也好，电子显微镜也好，去直观它，不管你达到什么样的直观，你如果能够肯定它完全不包括杂多而是绝对的单纯，那么这对于绝对的简单性是完全必要的。你既然要肯定有绝对简单的东西，那你就必须要肯定，在对客体的某一个直观中不可能有杂多。这是绝对必要的，但是我们做不到。我们做得到的只是在我们目力所及的这个范围之内，在这个层次上面，我们已经发现不了杂多了。那个不说明问题呀，你没有发现杂多，你就能肯定它就没有杂多啦？你既然不能肯定它不包含杂多，那你凭什么断言有绝对简单的东西呢？下面：所以这样一来，这种简单性就不能从任何一种知觉（无论是哪一种）中推论出来了。所以这样一来，这种简单性，这种绝对的简单性，绝对的单纯性，就不能从任何一种知觉，不管是外知觉还是内知觉，不管是空间还是时间，总而言之，不管从哪一种直观中，从任何直觉中，你都推论不出一一种绝对的简单性。你所推论出来的那种简单性都不是绝对的，都是相对的，都只是就此而言，就你所知、就你所意识到而言，它是简单的。但是你今天没有意识到，你明天就可能意识到了，它是永无止境的。所以你不能推出绝对的简单性。下面：因此，由于作为绝对单纯客体的某物永远也不能在某个可能经验中被给予，而感官世界却必须被视为一切可能经验的总和：作为绝对单纯客体的某物，也就是绝对单纯的一种实体，永远不能在时间和空间中被给予，凡是可能在时间和空间中被给予的，那它就是可分的，它就不是绝对单纯的。感官世界，也就是通常讲的世界，整个世界都是感官世界，都必须看作是可能经验的世界，这是经验派的立场。就是说，凡是谈到世界，那就是可能经验的，至少是可能经验的。我今天没有经验到，我将来某一天就可能经验到。这才是属于“世界”的了。对世界的理解，你要强调它的世界性，那它就是强调它的可能

经验,它的感官性。那么感官世界是一切可能经验的总和,都在可能经验的这个范围之内,才能叫世界。结论是:所以,在感官世界中任何地方都没有什么单纯的东西被给予。第二个命题被证明了。他的反题的命题是这样的,在世界中没有什么复合之物是由单纯的部分构成的,并且在世界中任何地方都没有单纯的东西实存着。但是他的证明是完全是从感官世界来证明的。这个当然经验派有他的根据,因为世界 Welt 这个概念,本来就有世俗的、尘世的、人世间的意义。它不是超验的。你凡是讲“世界”这个概念的时候,在人们的日常语言中,它就是表明是世俗的东西,就是感官的东西,经验的东西。经验派就是从这个角度来谈的。所以我们讲,它和理性派的这个矛盾,实际上是“世界整体”这个概念内部的矛盾。你是强调它的“世界性”呢?还是强调它的“整体性”?理性派强调它的整体性,世界虽然是感官的,但是世界整体,作为整个感官世界的总和,它是感觉不到的。世界上的东西都是可能经验的,但是世界本身不是可能经验的,尽管它里面只能包含可能经验的东西、感官的东西,但作为总体来说,它不可能感觉得到。你可以感觉到世界上任何一个东西,原则上任何一个东西都是可感的。但是唯一一件东西是不可感的,就是所有这些东西的整体,就是世界整体。所以,这是一个概念的内部矛盾。世界整体是一个自相矛盾的概念。一方面是世界,它是感官的,一方面是整体,它又是非感官的、超感官的。这两派各自抓住了一个片面。理性派理解的世界是世界的整体,而经验派理解的世界就是世界本身,就是世界里面那些事物。所以经验派讲,在感官世界,任何地方都没有什么单纯的东西被给予,这就把它限定在一种可能经验的层面上了。当然这种谈法本身并不是可能经验的,超出一切可能经验来谈可能经验,这种谈法并不是可能经验的,它还是一种形而上学嘛。所以,经验派也有它的形而上学,它讲是讲拒斥形而上学,但这种拒斥本身就是形而上学的,你要谈它,你就是一种形而上学的谈法,尽管你谈的都是经验的东西。所以他们和理性派构成了二律背反,就是在这个意义上可以构成的。不然的话他们可以各说各的嘛。你说是经验世界内部的东西,你可以不谈它整体上究竟怎么样;另外一个讲整体的人也可以不谈经验的内容,他们形不成交锋。之所以形成交锋,是因为双方都认为是得出了一个形而上学的命题。理性派不用说,就连经验派也认为,我从经验里面得出了这样一个形而上学的命题。虽然牛顿讲物理学要当心形而上学呀,但是他这句话本身就是形而上学。为什么要当心?说出理由来。你一说出理由来,不就是在谈形而上学吗?所以他们构成二律背反就在这个问题上,就形成了两种不同的形而上学的观点。当然两种不同的形而上学的观点有共同之处,就是都把世界看作是自在之物来加以讨论,而不是把我们所知的世界仅仅限制在现象的范围之内来讨论。所以,理性派的形而上学是错误的,经验派一旦上升到了形而上学,也是错误的。经验派最明智的就是,不要谈这些问题,你不要管什么复合的和单纯的,因为这不是你谈的,你就事论事,你就说我今天达到了某一个程度上的复合物,它比以前更单纯了,就够了。你不要说世界上没有绝对单纯的东西,你不要谈这些问题,你一谈这些问题你就是形而上学。所以双方都是错的。

最后一小段:反题的这第二个命题比第一个命题走得更远,第一个命题只是把单纯物从对复合物的直观中排除掉了,而这里却把单纯物从整个自然界中去掉了;如果严格从逻辑上来说的

话,他只要证明第二个命题就够了,世界上根本就没有单纯物,那当然复合物是不是由单纯物构成的这个问题就不存在了。但是为了跟正题相对应,他一开始还是要讨论复合物,复合物不是由单纯物构成的。然后呢,突然恍然大悟:原来根本就没有什么单纯物,单纯物本身是不可能成立的一个概念。所谓单纯物,所谓单纯的实体,如何能够成立呢?单纯的实体,是不是也要占据空间呢?如果你不占据空间,那我们谈什么呢?如果你说在空间之外,那就不在世界之中了,那我们谈什么呢?我们谈的是在世界中是否有单纯物。在世界中的东西都是在时间空间中的嘛。你说那个单纯物不在时间空间中,那它就不在世界中,那我们就不消谈的了。“第一个命题只是把单纯物从对复合物的直观中排除掉了,而这里却把单纯物从整个自然界中去掉了”,也就是从整个世界中去掉了。在世界中,在自然界中,任何物都必须在时间空间中。一个物如果你说它在空间中,那它就是可分的,它就不是单纯物。你说它不在空间中,那我们就不消谈,它不是我们要谈的。那是在自然之外的一个什么东西。我们现在谈的是在自然中是不是有单纯物。下面:所以这个命题本来也可以不从一个外部直观给予的对象的概念中(从复合物的概念中)、而是从这概念对一个一般可能经验的关系中得到证明。这个命题,也就是反题,本来也可以不从复合物这个概念入手,而是“从这概念对一个一般可能经验的关系中得到证明”,这个概念在这里包括任何一个对象概念,不管它是复合物的概念还是单纯物概念。从这个概念“对一个一般可能经验的关系中”,也就是对世界的关系中,对自然界的关系中,对时间空间的中的一切感官对象的关系中来考察,使反题得到证明。你只要说明这一点就够了,就是说,世界中的一个绝对单纯的实体是不可能的,是个自相矛盾的概念,因为一个绝对单纯的实体,不可能跟世界发生关系,不可能跟可能经验发生关系,不可能跟自然界发生关系。你只要说明这一点就够了。而前面那一点,不消说这个命题就被摧毁了,就不存在那个问题了。所以第二个命题是更加根本的。就是你是否能够在这个世界中,在这个可能经验中,从直观的角度来证明一个绝对单纯的实体。这个明眼人一看就知道这是不可能的。这是反题的一个观点。当然反题的观点有个前提,就是说他立足于经验派的立场,就把世界看作是一种可能经验的整体,它必须是由时间空间来作为它的存在方式,作为它的形式。没有这个形式的话,那么我们就谈不上世界中的东西了。所以实际上一开始他就是把单纯实体这样一个理念驱逐出了可能经验的世界。从这个意义上我们也可以说,康德实际上是一种循环论证,就是说首先把这个绝对单纯的实体把它确定为一个理念,不能在可能经验中得到证实,然后呢,再证明它要在可能经验中得到证实,那是不可能的,所谓的反证法。如果要在可能的经验中得到证实,那就会自相矛盾。所以,它不能在可能经验中得到证实。这不是循环论证嘛。一开始他就把这个概念已经定下来了,它只是一个理念了,然后再证明它是一个理念,它不是一个经验对象。所以,后来像黑格尔他们都批评他,说康德已经把要证明的东西当作了前提。最根本地当作了前提的就是“世界整体”这个概念,他的所有这些矛盾都是从世界整体这个概念里面推出来的。理性派强调世界的整体性,而经验派强调这个整体的世界性,所以他们的矛盾实际上是一个概念内部的矛盾。如果把这个概念内部分清楚,那他们也可能就根本不会发生碰撞了。

先验理念的第三个冲突

现在讲第三个二律背反的正题,就是关于自由的问题,以及自由和必然因果律的关系问题。自由的问题只有在与必然因果律的关系问题中才能够得到解释和理解。什么是自由?也就是超出一般的自然因果律。自然因果律是必然的,那么自由就是自由的,就是非必然的。或者说,它的必然性——自由也有必然性——是另外一个层面上的必然性,它跟这个自然律的因果性是完全不同的。自然律的因果性它是一旦规定,那么你就不能不规定下一个环节,必然导致下一个环节,这是在自然界中,在一切经验的事物中,有一种必然的关系。这个是第三个冲突所要讨论的话题。这个话题在四个二律背反里面,可以说是最重要的一个话题。康德自己曾经讲到过,就是第三个二律背反才使他考虑批判哲学的问题,他整个批判哲学进入到问题本身就是由这个问题导致的和引进来的。也就是说,康德的整个批判哲学以及先验哲学,都是在考虑一个核心的问题,就是自由和必然的关系问题,或者说就是自由的问题。必然的问题嘛,牛顿物理学已经解决了,自然界都有必然规律,这些必然规律都按照因果律在那里运转,这是每一个当时有知识的人都承认的。那么现在问题就在于,牛顿物理学是不是唯一绝对的原则而容不得任何自由的原则?是不是要把自由的原则完全排斥、消灭、取消?这是康德在心里考虑得非常迫切的问题。就是说,当时的自然科学兴起,成了体系,成了系统,可以用来解释一切。那么自由怎么办?如果没有自由的话,那么道德怎么办?信仰怎么办?所以,第三个二律背反看起来好像排在第三,其实是最重要的,其实是最核心的东西。第一个和第二个二律背反,你还可以说它是解决自然科学本身的问题,它在自然科学本身的范围之内。世界是有限的还是无限的,事物是可分的还是不可分的,是复杂的还是单纯的,这些东西本身都属于科学的问题,或者说是属于自然科学的问题。那么,第四个二律背反呢,涉及到整个宇宙的必然性和偶然性的问题,当然它已经触及到宗教的问题了,但是它本身还不是。就其跟宗教的问题、跟上帝的问题性质上不一样而言,那么第四个二律背反是从属于第三个二律背反的。叔本华曾经讲到,第三个二律背反和第四个二律背反其实讲的是一回事情,没有什么根本的区别。就重要性来说,第四个二律背反也远不如第三个二律背反,它只是过渡到对上帝存在的证明的一个阶段,一个过渡桥梁。对上帝存在的证明里有宇宙论的证明,就是援用了第四个二律背反,然后再往前跳跃一步。而康德指出来这个跳跃是非法的。所以,第四个二律背反从重要性来说不及第三个二律背反。第三个二律背反是最重要的,就是他把前面两个二律背反和第四个二律背反集中反映在同一个话题——也就是自由和必然的关系问题上面。

我们来看看第三个二律背反的正题:正题:按照自然律的因果性并不是世界的全部现象都可以由之导出的唯一因果性。按照自然律的因果性并不是唯一的因果性,并不能够把世界的全部现象都从中引导出来。因果性在这个地方有双重含义,一重是按照自然律的因果性,“并不是世界的全部现象都可以由之导出的唯一因果性”,这里已经表明因果性可能有别的含义了,除了自然律以外。我们通常讲的因果律就是自然律,但是这里讲的因果性,并不是唯一的。唯一的干什么呢?唯一地把世界的全部现象都导出来。要导出世界的全部现象,那么,按照自然律因果性是

不够的。这个因果性我们也可以翻译成原因性,我们在很多地方把它翻译成原因性,要说起来其实后一种译法更加准确。Kausalität, Kausa 就是原因, Kausalität 就是原因性。用来翻译自然律的因果性,这个是可以的,但是翻译自由的因果性就有一点不是很恰当,因为自由的因果性是不考虑后果的,它就是一个原因,要怎么就怎么,它就要这样。它跟自然的因果性不一样,自然的因果性因和果是不可分的,有什么样的原因,就有什么样的结果,有什么样的结果,必有什么样的原因。但是自由的原因性那就不一样了,自由的原因性的结果可以是这样,也可以是那样。你从一个结果不能推出它这个行为必然的是自由的行为还是被迫的行为,你推不出来的。所以,自由的因果性严格说起来应该翻译成自由的原因性。但是这个地方如果那样翻的话就不统一了,人家以为是两个概念,所以我们这里还是把它翻译成因果性。下面:为了解释这些现象,还有必要假定一种由自由而来的因果性。“为了解释这些现象”,哪些现象呢?就是世界的全部现象,其中有两种因果性,一种是按照自然律的,一种是由自由而来的。自然律和自由在这里处于不同的、甚至于对立的关系之中。“世界的全部现象”这个概念里面也可能包含有两种不同的解释。一种是世界整体,整个世界,整个世界都可以由某种因果性导出来,那么这种因果性到底是自然律的因果性还是自由的因果性呢?这是一种解释,就是说,世界的全部现象,或理解为全部世界的现象。但是另外一种理解也可以,就是说,在世界中,并非全部现象都可以由自然律的因果性来解释,而是其中有些现象不能用自然律的因果性来解释,别的可以。一般来说,自然科学的各种各样的规律都是可以用自然律的因果性来解释的,但是某些现象,比如说,人类社会的现象,法律现象、道德现象、宗教信仰这些现象,那就不能用自然因果律来加以解释了,所以还有必要假定一种由自由而来的因果性。那么这两者我们可以把它们理解为,一个是整个世界的现象,我们光是通过这个世界的自然因果律无法得到解释,它从哪来的,我们还必须假定一个上帝的自由意志,这是一种理解;另外一种理解,我们可以没有上帝的自由意志,但是在所有形形色色的现象里面,有一类现象是不能够完全用自然因果律来加以解释的,那就是人类社会的现象。人的自由,人的自由行为,它的后果,必须另外有自由的因果性来加以解释。它的原因是出自于自由的。这两种解释都可以兼容,也就是说它有两个不同的层次。

我们下面看看证明:且让我们假定,除了按照自然律的因果性之外,没有任何其他的因果性;那么一切发生的事情都以某个在前的状态为前提,它按照一条规则不可避免地跟随着这个状态。这是反证了,“且让我们假定”相反的方面。相反的方面是什么呢?就是没有自由,没有自由的因果性。那就会得出什么结果呢?那就会得出,我们在自然界里面看到一切发生的状态——所谓发生的状态就是原来没有,后来有了的,后来发生了的,从原来没有的状态变成了现在这种状态的——这样一些事情发生在自然界里面都是这样的,在自然物中没有任何一个东西你可以说它是永恒的,它都处在变化之中,发生之中,毁灭之中。一种现象发生了,一种现象消失了,生生灭灭,这就是整个宇宙的现象。一切发生的事情,也可以说一切事情,万物,万物生长,万物发生,每一个这样的事情都是以某个在前的状态为前提。既然是发生的事情嘛,那就有一个它还没有发生的状态为前提,那才叫发生嘛。为什么“发生的事情”打了着重号呢?就是所谓发生的事情

都是以某个在前的状态为前提的,都是以某个还未发生的状态为前提的。它,也就是发生的事情——就是原来它还没有,虽然它没有,但这是发生这个状态的一个前提,而且这个发生的事情按照一条规则必然地跟随着这个状态,就是说,从它还没有存在的状态里面,不可避免地会发生出现在的这个状态。这就是因果律,因果必然性。之所以有因果必然性,就是说它前面一个状态和后面一个状态中间有一种不可避免性,这个发生是不可避免的。这就是对自然律的因果性的一种解释,什么叫自然律的因果性?就是“一切发生的事情以某个在前的状态为前提,它按照一条规则不可避免地跟随着这种状态”。这个在前的状态肯定跟它是不同的,那么它跟在前的状态也不同,它是结果,那个在前的状态是原因,结果和原因之间有一种不可避免的必然关系,所以叫因果必然性。我们通常讲因果必然性,当然康德这里没有提到必然性,他专门留到后面去讲。但是他这里的“不可避免的”其实也已经说的是必然性了。有前者必有后者,通过有了后者我们必然可以推出有前者。所以,它的这个关系,是不可改变的。下面:但现在,这个在前的状态本身也必须是某种发生起来的東西(在时间中形成起来的東西,因为它原先是没有的)。一个在前的状态,一个在后的状态,在前的状态作为原因,它本身也应该是某种发生起来的東西,也应该是某种后果,即某种原因的结果。这种发生起来的東西,也就是在时间中形成起来的東西,因为它原先是没有的,发生起来的東西肯定有一个时间概念在里头。我在前面曾经讲到,康德在谈到纯粹知性的原理分析时说,因果律的图型当然就是时间的图型,时间的客观相继性就是因果律,因果律必须要以时间作为图型。因果律不是一个抽象的概念,它必须是被理解为在时间中发生起来的東西,在时间中前后的相继,而且这种相继是必然的。如果有一种时间中必然的前后相继,而不是偶然的,偶然的也可以在时间中相继,但是如果你把它理解为必然的,或者理解为客观的前后相继,那就是因果性。所以,所谓发生起来的東西,几乎就可以说是因果性的代名词,或者说是一种表现。所以康德讲,一切发生的事情都有原因。这是一个自然科学的先天综合判断,是一个最基本的东西。如果你连这个东西都不相信,那自然科学就垮台了,就没有自然科学了。自然科学首先必须相信一切发生的東西都有原因,所以发生的事情跟因果性有一种内在联系,它跟因果性的时间图型也有一种内在联系。所以,他在括号里面讲“在时间中形成起来的東西,因为它原先是没有的”,它在时间中是跟着这原先没有的状态相继而来的。那么在前的状态本身也必须是某种发生起来的東西,也必须是某种结果,这个原因本身也应该是某种结果。为什么呢?下面讲:因为,假如它任何时候都存在着,它的后果也就不会才产生出来,而会一直存在着了。就是说,在它之前,在一个发生起来的東西之前,有一种東西,有一种状态,那么那个東西,那个状态,它本身也是发生起来的。否则的话,那么就有一种可能,就是它本来就在那里,它不是发生的,它永远在那里,从来都在那里,自古以来就在哪里,如果是这样的话,它的后果也就不会才产生出来。如果它自古以来就在哪里,那你说这个后果是现在才产生出来的,那有什么理由呢?既然它原来一直在那里,既然是它的必然的后果,那它的后果也必定一直都在那里,不会现在才产生出来呀,为什么要拖到现在才产生出来?现在才产生出来肯定有现在才产生出来的一个具体的原因。这个原因跟它那个永恒的原因是不一样的,或者说,那个永恒的原因反而不是它的原因,而

是后来使它现在才产生出来的原因才是它的原因。这个证明是很巧妙的了,如果它任何时候都存在着,它的后果也就不会现在才产生出来,而会一直存在着。因果性肯定是要在时间中一个在前一个在后,那么既然是一个在前,一个在后,它就在时间链条中。在前的东西肯定也是在某一个时间段上你可以说它是在前的,甚至于你可以说它是某一瞬间它是在前的,而不是说永远是在前的。永远在前的,永恒的在前的,自古以来就在前的,那个东西是不起作用的,它不会具体地起作用,它只是理论上的一个假定而已。具体起作用还是要在时间中来看,这个事情发生了,它的最近因是什么,你追溯得太遥远了,我们不去谈它,那个没有用。它真正的原因,就是它现在,在发生的时候它的最近的原因。既然是只有最近的原因才是它真正的原因,那么这个最近的原因也必然有自己的原因,因为它不是自古以来的嘛,它只是最近才有的原因,这样的原因才产生出了现在这个结果。所以,这个原因肯定也在时间中的某一个时段发生起来,不是从来就有的。如果是从来就有的,那就没有这样一个发生了,或者这个发生自古以来早就发生了,那这个后果也就早就存在了,用不着你现在才来探讨它了。在发生的事情中,我们之所以探讨发生的事情,我们就是要探讨一个事情的最近因,而不是探讨它自古以来的那个原因。所以使某物得以发生的原因的因果性本身也是某种发生起来的東西,它按照自然律又要以某种在前的状态及其因果性为前提,但这个状态同样要以一个更早的状态为前提,如此等等。前面一步既然一旦证明,那么,必然会推出因果性的链条是无穷后退的。使某物得以发生的原因的因果性,本身也是某种发生起来的東西,使这个发生起来的東西得以发生的原因,它的因果性本身也是发生起来的東西。这个地方把原因限定在因果性,也就是说起作用的方式。一个原因也可能有两种歧义,一种是指那个東西,我们说那个東西就是原因;另外一种就是那个東西的作用。如果那个東西摆在那里不起作用,那它也不是原因。它之所以是原因,是因为它起作用,是因为它的因果性,是因为它的原因性。那么这个地方的强调,使某物得以发生的“因果性本身也是某种发生起来的東西”,原因如果你理解为那个東西的话,你当然可以说那个東西自古以来就存在,但是它没有发生作用,虽然它已经是原因,但是它还没有发生作用,它是最近才发生作用的,才导致了这个结果产生的。那么这种理解当然也可以。但是康德在这个地方把这条路堵了。他说,我指的是这个原因的“因果性本身”,它是某种发生起来的東西,只能是某种发生起来的東西。那么按照自然律它又要以某种在前的状态及其因果性为前提。但是这个状态同样要以一个更早的状态为前提,如此等等。这个推理很明白了,必将导致无穷后退、无穷追溯。下面:所以,如果一切都是按照单纯的自然律而发生的,那么任何时候都只有一种特定的开始,而永远没有一个最初的开始,因而一般说来在一个溯源于另一个的诸原因方面并没有什么序列的完整性。我们前面所有的解释都是以一切都按照自然因果律在发生为前提的,那么任何时候都只有相对的开始,特指的这个東西的开始,而不是绝对的开始。这个東西的开始只是相对的开始,只是在这种状态之中的开始,但是这个开始本身还有它的更早的开始,你只能说某种状态开始,你不能说这种状态是绝对的开始。任何特定的开始都不是最初的开始、绝对的开始。因果链条永远不会终结,不会从一个最初的开始真正的开始,而总是在它的链条的某个环节方面你可以找到一个特定的开始。既然是发生起来的東西,

发生起来就是说原来没有,现在开始了。从这种观点来看,任何事物,万事万物,每一件事物,都是开始的,但是这种开始只是特定的,而永远没有一个最初的开始。所以,在一个因果链条上面,这个链条一环套一环,缺了一环都不行,它们建构起一个完整的链条。在这个链条上面有无数的原因,尽管有无数的原因,但这些原因却“没有什么序列的完备性”。这个地方原来译为“完整性”,后来改为“完备性”,更加强调它的完备无缺。就是说,序列的完备性是不存在的,这个链条你不能把它追溯到底,你不能把它追溯完,它总是还有没有追溯到的地方,还可以在时间中往前追溯。这就没有什么序列的完备性了,永远没有完了。因果链条的序列如果按照自然律的因果性来追溯的话,它是永远没有完的,它是无限的。就像在第一个二律背反里面讲到的那样,世界在时间上就会导致无限。当然这不是正题所能够认同的了。就是说,如果导致了无限追溯的话,那将会怎么样呢?那将会得出自相矛盾的结果了。这是反证法,正题恰好就要推翻这种无限。所以他说:但既然自然律恰好在于:没有先天地得到充分规定的原因就不会有任何东西发生,这个自然律就是莱布尼茨提出的充足理由律。充足理由律就是这样表述的:任何事情之所以发生,之所以存在,都必须要有充足的理由,少了一个都不行,少了一个这事情就不会发生了。任何一件发生的事情,它的发生都是由于种种机缘、因缘凑合在一起所导致的。我们日常生活中经常这样讲,这两个人碰到一起,认识了,恋爱了,结婚了,人们说是“缘分”。所谓缘分就是这些原因无穷无尽,你数不清。当初要是我没有搭上那趟车,那我们就见不了面了;当初如果在某个地方我摔了一跤,那也就错过了。有很多偶然因素,都会导致今天这个事实根本就不存在。但是既然今天这个事实已经存在了,所以我们可以倒推出来,那肯定是因为所有的因缘都凑齐了。哪怕是很偶然的東西,里面都有一种必然性。就是说,一旦少了一个因素,那必然我们就不会走到一起了。所以,充足理由律就是讲这样的事情,就是要把所有的偶然性都加以必然的解释。任何一个偶然的事物的存在和发生,都有它充分的理由。少了一个理由,这个事情就不会发生。那么反过来,既然这个事情已经发生了,我们就可以推出来,所有的理由它都具备,它都完备。它的所有理由都是完备的,才造成了这个“事实的真理”——莱布尼茨称之为“事实的真理”,——我们就可以推出来,它的所有充足理由都具备了。这成为一条自然律。康德在这里恰好就引用了这条自然律。这是他最有力的一个根据,最强有力的一条论证就在这里。就是说,任何东西的发生,都是因为有了充分的原因,或者说充分的根据才发生的。所以如果说一切因果性都只有按照自然律才是可能的,则这个命题在其无限制的普遍性中就是自相矛盾的,因此这种因果性不可能被看作是唯一的因果性。就是因为自然律——就是充足理由律——强调任何一个东西的因果链条都是完备的,那么你现在说,一切因果性都只有按照自然律才是可能的,而这个命题在它的无限制的普遍性中就会导致自相矛盾,就是说它永远是无限限制,永远是个没完,没到头。没到头它就不完备呀,如果永远可以往前推,推到任何一个地方你都不能说已经推完了,这个因果链条始终是不完备的,那么目前的这样一个事实,这样一个已经发生了的事实,就永远得不到完备的解释了。你永远不能说明它的可能性,它何以可能?当然你可以说,虽然我没有推到它的尽头,但是从理论上我可以设定它有个尽头。既然有一个事物存在的嘛,那么,理论上所有的原因都应该

是具备了,虽然我们没有找出来,虽然我要去找的话,我会陷入到无穷后退,但是我在理论上毕竟可以假定它是完备的。你可以这样来反驳康德。但是恰好你这样反驳康德,你就已经把这个因果链条设定了它的一个终点,而这个终点本身肯定不属于这个因果链条,它是属于另外一种因果性的。你恰好证明了康德的观点。康德就是要从这里引出来,引导你去想,虽然我事实上不可能把因果链条推完,因此我也不可能完备地解释这个事情发生的所有的原因,但是我可以假设,我可以超前。我还没有推到头,但是我可以超前地去设想,有一个到头的终点或者起点,有一个绝对的起点。那么这样一来,充足理由律就可以用在这个事物上面了。只要有一个事物存在了,我们就可以设想,它有充足理由,而这个充足理由是不能通过单纯的自然因果律来加以解释的,这个在莱布尼茨那里是通过上帝来解释的。他最终是推到上帝,上帝是最大的充足理由,一切理由都是由于上帝才是充足的。康德在这里没有推到上帝,但是他假定了有一种自由的因果性,不管是不是上帝,反正有一种自由的因果性。否则的话,你就达不到这个因果序列的完备性,你就无法解释任何一个发生的事情,这将导致自相矛盾。你说这个事情发生了,但是它又没有充足理由,那它不是自相矛盾嘛。因为因果律必须按照充足理由律来解释,任何发生的事情一旦发生,它就肯定已经有了它充足的理由,至于你追溯得到还是追溯不到,那是你的事情,那是人类有限性的问题。最聪明的科学家也不可能把所有的充足理由都追溯完,人是有限的,但事实上你必须假定,既然一个事实已经存在了,它就必然有其充足的理由。一旦你假定了充足理由,你就必须要假定这个因果序列是完备的,只有这样,你才能解释这个事物为什么会发生起来。所以,如果你停留于一切因果性都只是按照自然律才是可能的,那么,这个命题——就是有任何东西发生的这个命题——就会在其无限制的普遍性中导致自相矛盾。就是说,有任何东西发生了,必须有它的原因,那么它的原因,又必须有它的原因,在这样一种无限制的普遍性中。就是把“发生就必有原因”这样一个命题普遍化,普遍到每一个因果性的环节,无限制,无穷无尽,那就会导致自相矛盾。每一个发生的事情都必须有充分的原因,但是它又不充分,那不是自相矛盾吗?按照自然因果律它就不充分,它永远不充分。那么如何克服这个自相矛盾呢?只有设定一个非自然的因果律,设定一个自由的因果律,才能克服这种自相矛盾。这是反证法,一直推到这个地方,就推出了矛盾。那么既然它的反面是自相矛盾的,就恰好证明它的正面应该是对的。

所以下面一段:根据这一点,必须假定有一种因果性,某物通过它发生,而无需对它的原因再通过别的先行的原因按照必然律来加以规定,根据这一点,也就是根据上面推出来的,既然你那样说,世界上只有一种因果性,那就是自然律的因果性,根据这一点,已经推出矛盾来了,那么根据这一点如何解决这个矛盾呢?就必须假定有另外一种因果性。这种因果性是“某物通过它发生”,任何一个事物都是由它发生,“而无需对它的原因再通过别的先行的原因按照必然律来加以规定”。按照必然律也就是按照自然律的因果性,这个地方出现“必然”这个概念了,实际上已经涉及到第四个二律背反的必然和偶然的问题。当然他这里讲的主要是因果性了,还没有直接讨论必然和偶然。那么自由的因果性是无须对它的原因再通过别的先行的原因按照必然律来加以规定的,自由和必然在这个地方是对立的,自由那就不再是必然的了,也就是不再是通过别的

原因来对它加以必然的解释的了。这样一种原因,这样一种因果性,某物通过它发生,这个某物你可以理解为任何一物,也可以理解为某些事物。有一些事物是通过它而发生的。下面:也就是要假定原因的一种绝对的自发性,它使那个按照自然律进行的现象序列由自身开始,因而是先验的自由,没有它,甚至在自然的进程中现象在原因方面的延续系列也永远不会得到完成。也就是说,这样一种因果性“要假定原因的一种绝对的自发性”,绝对自发性打了着重号,他非常强调这个东西。所谓自发性,在康德的理解里也就具有绝对性。如果不是绝对的自发性,那就谈不上自发性了。自发性绝对地由自身开始,是一种绝对的自发性,那么这种绝对的自发性也可以设想为一种自由了。一个现象序列本来是按照自然律进行的,但是它的开端、开始,是由自身开始的。你必须设定这样一个前提,你才可能解释任何一个发生的事情它的全部的充足理由。这种解释你可以追溯到上帝,上帝是一切事情的充足理由,任何事情都可以这样解释的。但是某一些事情你也可以解释为是由人的绝对的自由意志的开始。但在这个地方呢,康德更多地依赖于莱布尼茨的证明,就是上帝的自由意志。上帝的自由意志使得所有的事物、所有的某物得以发生。如果没有这个充足理由,那么,任何事物都无法发生。一个现象序列,它由自身开始,就是说它自身有一个自由的开端,一个端点,这样一个原因,因而是先验的自由。先验的自由就是说你并没有具体地追溯到它,你要追溯到无穷无尽的这样一个端点,这样一个开端,对人来说是不可能的。所以你能先验地假定它是一个自由的开端,它再没有别的原因了,它的充足的原因就在于它的自由。那么你的这种断言只能先验地断言,只能超前,超过一切经验。所谓“先验的”,我在前面解释过了,意味着先于经验,但是又用于经验。你先于一切经验,断言它有一个自由的开端,并且这个自由的开端用在这个经验序列里面作为解释的根据,这就是先验的意思。所以,“因而是先验的自由”。你超越一切经验的东西去假定,要假定原因的一种绝对的自发性。既然是“假定的”,“我们认定的”,我们所认定的这样一种原因的绝对自发性,这样一种自由因,因而,它是先验的自由。是你假定的嘛,你并没有现实地推出来,你也不可能现实地推出来。你要按照自然律去推的话,它是无穷无尽的,永远推不到头。但是,你可以跳出来,做一个先验的假定。做这个先验的假定有什么好处呢?就是说,如果没有它的话,“甚至在自然的进程中现象在原因方面的延续系列也永远不会得到完成”。如果没有先验的自由的假定,那么在自然的进程中,也就是在后天的、在经验的自然的进程中,一切现象在原因方面的延续系列——也就是因果链条了,将永远不会得到完成。它的好处就在这里,它可以使现象中的、经验中的这样一个因果链条有一个完成,有一个完备的解释。否则的话,就自相矛盾了,你要想单纯地用自然律的因果性来解释一切事物,那起码按照充足理由律,任何一个事物发生了,你都无法解释这个事物为什么发生的。有某物发生了,那么这个某物必然有它充足的理由,而你在自然因果链条中间永远追溯不完它的充足理由。那么要完成这个充足理由的完备性,你就必须假定一个先验的自由。或者说,你就必须要设想这个因果链条已经完成了,已经完备了。那么这个完备的最早的那个开端,你就必须设想为,它本身不需要再用自然因果性来加以解释了。那个开端本身不需要再用自然因果性加以解释了,那它不就是自由吗?如果这个前提你说它还需要用自然因果律来加以解释,那它就还没有

完备。你只有设定它在这个地方到此为止,前面再没有它的原因了,那就完备了。那这样一来,你自己就提供了一个自由的理念了,你先验地设想了、假定了这样一个开端,它是没有任何自然因果律作为它的原因的,它是绝对的自发性,绝对的开端,那它岂不就是先验的自由吗?由此,通过反证法就推出了它的正题:“为了解释世界的全部现象,还有必要假定一种由自由而来的因果性。”否则就会导致自相矛盾。当然这是理性派的证明,是一面之辞了。现在我们已经搞清楚了正题的来龙去脉。

B473 下面看反题。反题是经验派的立场,我们看他是怎么提的。他首先说:反题:没有什么自由,相反,世界上一切东西都只是按照自然律而发生的。他这个提法不是把“没有什么自由”放在最后作为推论,如果放在最后的话,就是“世界上一切东西都只是按照自然律而发生的,因此没有什么自由”。如果这样来说的话,他的漏洞就小一些了,就是说他讲的是世界上的事情,而不是讲的一切,任何事情。那么世界上的事情只是现象,按照康德的划分,现象不涉及自在之物,所以你如果只在现象中谈问题,那么,世界上一切事情都只是按照自然律发生的,在现象界没有什么自由,这个没有什么错。按照康德的观点,这个应该是对的。但是如果你把“没有什么自由”放在前面,一开始就说“没有什么自由,相反,世界上一切东西都只是按照自然律而发生的”,这样的说法,这样的问题的提法,本身反映出一种独断论。就是说经验派也有独断,尽管它的立足点就是现象界,但是它还是要从现象界的这些情况去推断超越现象界的情况:在任何地方都没有什么自由。如果这样来说的话呢,就是武断了。你怎么知道,在超越现象界的情况之下,也没有自由呢?你无法断言嘛。所以,这也是一种独断,这跟理性派的独断是一样的。理性派就是先验地断言,就是有一个自由,而且它能够作用于我们这个现象界,而且这种发生作用呢,是按照自由的一种因果性发生作用的,我们可以把它看作是一种知识,甚至于是一种更高级的知识。这是另外一种独断论。所以理性派和经验派双方都犯了独断论的错误。下面我们来看看经验派的反题是如何证明的。

证明:设:有一种先验理解中的自由作为一种特殊的因果性在起作用,世界上的事情据此才能产生出来,这就是绝对地开始一种状态、因而也开始这状态的一个诸后果的序列的能力;这是一种反面的假设,我们先设定一个反面的命题,来跟我们这个反题相对抗,看看它会导致什么样的结果。经验中我们当然追溯不到了,但是我们可以利用我们的知性或者理性,先假定一种自由,作为一种特殊的因果性在起作用。因果性有自然律的因果性,也有自由的因果性,它们都在这个世界中起作用。而自由是作为一种特殊的因果性起作用的,它对于世界上的事情,对于这些现象在起作用,只有假定了这个,世界上的事情才能够产生出来。如果不假定这个,世界上的事情的产生,就无法得到解释了。这是反题所假定的对立的观点,也就是正题的观点。我们再来注意后一句话:“这就是绝对地开始一种状态、因而也开始这状态的一个诸后果的序列的能力”。这句话就是给先验的自由做了一个定义。什么叫先验的自由?首先我们可以肯定,先验的自由是一种能力,这种能力可以“绝对地开始一种状态”,当然前提是在“世界上”。所谓绝对地,就是单凭它自身就可以开始一种状态,它不需要任何别的东西做条件,它单独地、独自地就能够开始

一种状态。在世界中开始了一种状态,它就有种种后果接连而来。这个“因而”就是说,既然你是在世界中开始了一种状态,而这个世界有其自身的自然律,有自然律的因果性,那么你开始了这个状态以后,接着而来的就是依靠自然律的因果性形成的这个状态的诸后果的一个因果序列。就是说,这个状态是个原因,那么它后面的后果接踵而来,形成了一个序列。所以,这个序列的开始是由这个自由的原因,由自由因开始,但是它形成的序列当然还是要依赖于自然律的因果性,它不能每一点都是自由的。它自由地开始一个状态,开始一个因果序列,这就是自由了。康德对自由的最基本的看法就在这里,它是开始一个因果序列的能力,或者它是一个因果序列的绝对的原因,这个序列整个是由它开始的。康德在后面解释的时候曾经举了一个例子,就是说,自由的因果性是大家都不能否认的,比如说我现在从椅子上站起来,当然我本来也可以不站起来,这完全取决于我,取决于我的任意,取决于我的自由意志。那么我一旦站起来,它就有一系列的后果,那我就可以把这一系列的后果看作最初完全出自于我的自由意志。当然你可以说这个自由意志要有一定的条件,首先你必须坐在这个椅子上。是什么使你坐在椅子上的,你有一个椅子可坐;然后现在呢,地没有塌下去,没有发生地震,等等等等,有各种各样的原因,摆在你的面前。但是你把所有这些原因聚集拢来,采取一个自由意志,所有这些条件当然必须要有,但是是谁把这些条件聚集拢来,使我采取了这样一些条件的,那还是自由意志,最初原因还是自由意志。你利用了这些条件。这些条件如果没有你的自由意志去利用,它也不会自动地就产生出这样一个过程,这样一个序列。正是因为你从椅子上站起来这样一个行动,就导致了一系列的后果。这个后果也许是你根本没有预料到的,因为它出自于自然律的因果性。我讲错了一句话,或者我做错了一个行动,就导致了一场灾难,我哪里能够预料到呢?但是我要为这一场灾难负责。为什么要负责?因为最初毕竟是我的一个行动或者一句话导致了这一场灾难。自由意志必须被看作是一个绝对的开端,它是“绝对地开始一种状态,因而也开始这状态的一个诸后果的序列的能力”,这就是自由。这可以看作是康德对自由下的一个定义。最起码的定义就是这样,就是你能够自行开始一个因果序列。这个因果序列到后来发展到什么样的,你支配不了,但是毕竟是你自行开始的,没有人强迫你,没有人命令你站起来或者架着你站起来,是你自己要站起来的嘛。他举了一个非常简单通俗的例子来说明。当然在这里没有,这里是作为反题提出这样一个关于自由的规定的。下面:这样,就不单是一个序列将通过这种自发性而绝对地开始,而且是导致产生这序列的这个自发性本身的规定性、也就是因果性也将绝对地开始,这样就导致了两个层面的开始。“一个序列”,就是因果序列了,自然律的因果序列、因果必然性的链条因为你这样一个自发的行动而开始了。你一旦采取了某个行动,它就会有一系列的因果链条,这个因果链条很可能是你无法支配的。所以很多人把这归之于命运,我这样做了我就陷到这个因果链条里面去了,我无法控制了。这好像是一种命运,但尽管是一种命运,这个命运却是你自己造成的。所以西方有的人也说“命运即性格”。命运就是你的性格,你有什么性格你就给自己带来什么样的命运。或者说,命运就取决于你的自由意志,最初它是取决于你的自由意志的。不仅仅如此,不仅仅是说这样一个因果序列你所无法支配的链条由于你的一个自由行动,自发性地、绝对地开始了,这是一个层

面。就是说,不仅仅是一个自发性必然地使因果链条开始了,如果这样的话,那还是一个自然科学的问题。因果链条当然有它的开始,只不过它不是绝对的,而是相对的。你当然也可以假设有一个绝对的开始。比如牛顿讲的上帝的第一推动力,就是假定的一个绝对的开始。他是作为自然科学的假定而设立的。不仅如此,另外还有一层意思就是,导致产生序列本身的规定性,也就是自由意志的自发性本身也有一种规定性,就是因果性,即原因性,也将绝对地开始。原因性当然跟结果也是有关的,自由意志的原因性,它既然是原因性,它肯定是要产生后果的,只不过它不是着眼于后果,它是着眼于原因。我是自发地产生行动的,我不管它有什么后果。肯定会有后果,但是我不管它,我做了再说。那么这种原因性也将绝对地开始。就是说,你不是仅仅绝对地开始一个必然的因果链条,而且你这个行动本身,也是一个绝对的开始,开始一个因果链条这样一个最初的原因性、这种自发性的本身的规定性也将绝对地开始。这是另外一个层次,更加深的一个层次,更加细的一个层次。不是一般地讲这个因果链条被我开始了,而且这个开始本身也是绝对的开始。下面就解释如何理解这个自发的因果性也将绝对地开始:以至于没有任何东西先行在前而使这一发生的行动按照常住的规律得到规定。这就是对后面这个层次进一步地详细地解释了。后面这个层次如何理解?“导致产生这序列的这个自发性本身的规定性、也就是因果性也将绝对地开始”,就是在这个绝对的开始之前,没有任何东西先行,因为我这个行为使其他的因果必然性链条、自然因果律的一个序列开始了,但是我这个自发行动的本身是不以任何其他的行动为前提而得到规定的。它不被任何其他的先行的行动“按照常住的规律得到规定”。常住的规律就是普通的规律,经常的,普遍的,一般的按照这个规律来规定的,也就是指的因果律了。就是说,它不是好像经验事物一样,总是要被自然因果律所规定的。唯独这个自由意志的因果律不是按照常住的规律得到规定的,没有任何东西在前面来规定它。它采取这个行动,可以说是无中生有,也可以说是创造奇迹。它采取行动不需要任何先行的条件来规定它。它自我规定,自己规定自己。或者按照斯宾诺莎的说法就是“自因”,这个世界,这个宇宙、万物,作为整体,它有一种“自因”,它自己是自己的原因,它自己对自己发生因果性,发生原因性。在此之前,在此之上,再没有别的东西来规定它了。这是反面的假设,我先假设你的观点应该是这样的。下面:但行动的每一个开端都是以那尚未行动的原因的某种状态为前提的,这是自然科学的一般的原理,行动——任何行动,它的任何开端都是有原因的,也就是前面所讲,一切发生的事情都是有原因的。我在前面讲“原理分析”的时候讲到,因果律得出了这样一条自然律,就是一切发生的事情都有原因,都有先行的状态作为它的前提。这是一般的规律。经验派援引的是这样一条经验自然科学的自然律。下面:而该行动的动力学上的第一开端以这种状态为前提,这种状态与刚才这种先行的原因没有任何因果性的关联,也就是不以任何方式从其中产生出来。“该行动”就是我们在前面所假设的这样一个行动,跟前面的“行动的每一开端”是两个不同的意义上的行动。“刚才这种先行的原因”就是前面一句话讲的“但行动的每一个开端都是以那尚未行动的原因的某种状态为前提的”——这是一般规律,但是唯独该行动的“动力学上的第一开端以这种状态为前提”,“这种状态”指的是后面所说的状态,这是一个定语从句。什么状态呢?“这种状态与刚

才这种先行的原因没有任何因果性的关联,也就是不以任何方式从其中产生出来”,这就跟一般的自然律对立了。这句话是两节,前面一部分讲一般自然律,“而”后面指的是这样一个特定的情况,就是他假设的反面这种情况了,这就跟前面的命题截然相反了。前面讲的是该行动的“每一个开端都是以那尚未行动的原因的某种状态为前提的”,而现在讲的这个行动,它的第一开端则是以这种状态为前提的,“这种状态与刚才这种先行的原因没有任何因果性的关联”,截断了。它当然也要以一种状态为前提,但是这种状态与先行的原因没有任何关联。本来是说,行动的每一个开端都要以那尚未行动的原因的某种状态为前提,当然这个开端就是出自于那个原因的了,本来是跟它有密切相关的,这才是自然律嘛,自然的因果性链条嘛。但是到了“该行动”,它的动力学上的第一开端,就是促使该行动行动起来的致动因——亚里士多德讲“致动因”是一个很重要的原因——,它的前提状态是这样一种状态,这种状态与刚才的那种先行状态没有任何因果性的关联,也就是不以任何方式从其中产生出来。所以整个这一句话,他提出了一个矛盾,提出了一个对立:你所假设的那样一种自由因,自由的因果性,跟我们通常所承认的自然因果律是截然对立的。于是下面就讲了:所以先验自由是与因果律相对立的,并且是起作用的诸原因之相互承继状态的这样一种联结,按照这种联结,经验的任何统一性都是不可能的,这就是他的结论了。B475

从反面的假设,我们推出来有这样一种因果性,它与因果律——也就是自然律的因果性——是相对立的,与我们通常所认可的自然规律、自然的因果链条是完全格格不入的。“起作用的诸原因”,德文 *wirkende Ursachen*,也就是我刚才讲的致动因,致动因也翻译成“起作用的原因”,在亚里士多德那里就是这样的意思。后来的翻译也有两个不同的词语,一个翻译成致动因,一个翻译成起作用的原因。起作用的原因也可以说是发生效果的原因,吴寿彭曾译作“效因”。致动嘛,就是发生了效果,导致动作。起作用的原因也就是在现象中发生作用的、发生后果的。先验自由使这些原因的相互承继状态有一种另类的联结,“按照这种联结,经验的任何统一性都是不可能的”。就是说,先验自由的这样一种联结,按照反题的假设,它也要起作用,先验自由肯定要在现实的经验世界中起作用,也是起作用的原因。那么,起作用的诸原因,一个接一个,相互承继状态,也就有因果性的链条;但在这个链条中有这样一种联结,按照这种联结,经验的任何统一性都是不可能的。如果你把先验自由加入到这种起作用的因果链条里面来,作为其中的一环,那么,经验的统一性就不可能了,就垮台了。经验的统一性本来是按照一般的自然律,“行动的每一个开端都是以那尚未行动的原因的某种状态为前提”,这个是经验的统一性,任何运动,任何行动都是这样的,任何起作用的原因都是这样的,都要以尚未行动的原因的某种状态为前提。但是先验自由,唯独这样一种起作用的原因不以在先的某种原因作为前提,那你不是打破了经验的统一性吗?下面他讲:因而在任何经验之中也都找不到这种联结,所以它是一个空洞的观念物。既然它不符合经验的统一性,不符合因果律,不符合一般自然科学的因果规律,即凡是发生的事情都有原因,但是唯独这个东西没有原因,它自身是自身的原因,它是自因。如果你按照这种联结来理解,那整个自然界的因果链条就被截断了,它就没有统一性了,经验世界的统一性就不可能了。“因而在任何经验之中也都找不到这种联结”,就是说,反过来如果你立足经验,你就发现不了这

种联结,你就看不出有这种联结。因为所有的经验世界的眼光,都是以统一性为前提的,你都是把经验世界看成是有其普遍规律的,看成是一个因果链条,你才能在经验世界里面去规定任何一个事物。但这个事物超出你的规定,那当然你在经验世界中找不到这样一种联结了,你所看到的都是自然律的因果必然性的联结。哪怕你从椅子上站起来,我也可以分析,它是由种种条件所决定的。你那种自由意志只不过是你以为你是自由的,实际上我们客观地、从旁边用观察者的眼光来看,你的这样一个行为由种种客观条件所决定。包括你的心理和生理,都是一种因果必然性,哪有什么自由呢?自由是一种错觉。所以我们就可以把你以为的自由完全消融在自然律的因果必然性里面,完全取消了,你找不到这种自由存身的余地。所以它就是一个空洞的观念物,观念物也可以翻译成思想物,Gedanken就是由“思想”denken变来的嘛。实际上就是思想物。我们一般把Gedanken译成观念,就是由“思想所形成的东西”,就是思想过的东西,被思想到的东西,我们把它翻译成观念。所以这个先验自由只是一个空洞的观念物,在经验世界里面用不着它,也容不了它。经验世界一切都按照因果必然性,怎么能容得了自由呢?这是从反题里面所得出来的一个结论。就是说,这样一种先验自由与我们通常的自然因果律是相对立的,它是破坏经验的统一性的。所以我们不能够把它引入到经验的自然科学里面来,它只是一个空洞的思想物。这个反驳到此为止还没有什么问题,还没有什么毛病。你若从自然科学的眼光来看,你看不到自由嘛,所以你不能把自由引入到自然科学里面来当作一种知识,它只是一种思想物。这个康德也承认的。康德也承认先验自由只是一种思想物。我们可以思想,但是不能认识。

但是下面的进一步说明就有问题了。这样,我们所拥有的就只不过是自然界,我们必须到其中去寻求世界上的事情的关联和秩序。“我们所拥有的”在这个地方当然限于“我们所认识到的”,也就是说我们所看到的,我们所经验到的,我们所能知道的只不过是自然界。如果把“我们所拥有的”泛化,不仅仅是指的认识,如果是指的实践,或者是别的什么,那这句话就有问题了。所以,这句话就隐含着有某种问题。经验派他们不自觉,他们没有觉察到这个里头的问题,他只是说,我们所拥有的就是自然界嘛,实际上他是说我们所能认识的就是自然界。我们必须到其中去寻求世界上的事情的关联和秩序,世界上的事情也是经验中的事情、现象中的事情,这个自然界,我们要寻求任何关联和秩序,都必须在这个世界里面、这个自然界里面去寻求。在别的地方是寻求不到的。下面:脱离自然律的自由(独立)虽然是从强制中解放出来,但也摆脱了一切规则的引导。就是说,脱离自然律的自由,我们也可以作为一种观念物嘛,我们来思考、来设想有这么一个自由,它是脱离自然界的,是独立于自然界的。自由和独立本来也就是一个意思,Freiheit,自由就是摆脱什么什么而独立。所以,后面这两个打了着重号的“虽然是从强制中解放出来”,自由也可以翻译成解放,放开,把自己放开,不要受到强制,摆脱强制,这就是自由的本来的意思。所以,自由、独立这些意思虽然本身就是从强制中解放出来,这本来是个褒义词,解放嘛,摆脱一切外来的束缚,这不是一个褒义词吗?“但也摆脱了一切规则的引导”,这就是它的负面了。一方面这个思想物、这个观念物,我们可以把它看作是一种解放,但是同时也失去了引导,变成了盲目的了,它失去了线索。所以,脱离了自然律的自由,我们虽然可以思想,这种思想给我们

一种安慰,好像是我们可以摆脱强制,我们得到解放了,但是呢,摆脱强制的同时也摆脱了一些规则的引导,也就失去了你的准绳了。一旦你真正自由了,你就不知道怎么办了。你在自由之前还有个标准,还有个准绳,我按照这个标准和规则去做没错,但是一旦把这个规则从你那里抽掉,把你抛入到自由之中,你就不知所措了。我还能干什么呢?一切都失去意义了。当然这是现代人的理解了,康德那个时候,他还只是从认识论的角度理解,就是说,如果一旦自由了,那么,规则的引导就不存在了。康德举了这么个例子,就像一只鸽子在天上飞,它也许以为如果没有空气的阻力可能飞得更自由,但是实际上如果没有空气的阻力,它就掉下来了,它就飞不起来。正是由于空气的阻力,由于有不自由的规律,使得这个鸽子通过练习,掌握了规律,它才能够飞得起来。所以那样一种仅仅是空洞的观念物的自由,它的负面就在于摆脱了一切规则的引导。下面:因为我们不能说,进入世界进程的因果作用的不是自然的规律而是自由的规律,因为假如按照规律来规定自由的话,自由就将不是自由、而本身无非就是自然了。这句话比较要害了。我们不能够说进入世界进程的因果作用是自由的规律,不能这样说,我们只能说,进入世界进程的因果作用的只能是自然规律。为什么呢?因为你如果把自由看作是一种规律的话,那它就是自然规律。但自由就在于它超出一切自然规律之外,所以它是无规律。但是它又要进入到这个世界进程之中,发生它的因果作用。要发生因果作用,就必须有规律呀,否则你怎么知道这个东西是你那个行动的结果呢?也许跟你那个行动根本无关,跟你那个自由的自发性根本无关。你说它有关,那你就说这中间有一种规律了,有一种必然性了。我的自由行为必然导致它的结果。自然因果律能够导致其必然的结果,自由的因果律也必须假设它能够导致其必然的结果,你才能说它作用于这个世界进程,你才能说它是致动因,它能够使得这个世界中的某物得到改变。所以,当你这样来解释的时候,你已经把这个自由看作是按照规律来规定的。也就是自由必然地导致它的结果,这个结果和原因之间有一种必然性。当然是原因决定了结果,但是这个结果也使得原因本身可以进行分析。它是如何导致这个结果的呀?你可以不断地细分,不断地分析,这个自发的自由如何必然导致这个结果,细分到最后,这个自发性就不存在了,它都被还原为一系列的必然的因果性、因果规律。所以你一旦按照规律来规定自由的话,自由就将不是自由,而本身无非就是自然。也就是说,所谓的自由,就在于它超越一切规律之上。如果你用因果律来解释自由,那自由就不是自由了,它就是自然因果律,就是自然的必然性。所以很多人一讲到自由的时候,你为什么要这样做啊,就可以找种种的原因,当你把原因找到了以后,这自由也就不存在了。原来是因为这样你才这样做的,那还有什么选择呢?之所以有自由就在于,尽管你做了种种解释,有种种原因,但是最后你仍然要留出一个余地,说这个是没有原因的,就是自发的,是自己选择的。那才是自由。否则的话,人的自由就不需要负责了。既然一切自由都是规定好了的,都是由种种条件所造成的,一个人变坏,一个人干坏事,是因为他的社会条件,因为他的家庭出身,因为他遇到了坏人,因为他看多了黄色小说,那他还要负什么责任呢?那就把那些人抓起来就够了,那就改造社会就是了,个人完全没有责任。这样一解释,那就是一个技术问题,就是一个社会改造的问题,那就没有道德问题了。之所以还有道德问题,就在于你设下了种种条件,这个人仍然可能不做坏事,超越

于一切因果必然性之上,他仍然可以有选择。在同样的条件之下,他既可以选择做坏事,也可以不做坏事。为什么同样的人,在同样的环境下,别人没做坏事,你做坏事?就说明你这个人同样的条件之下本来也可以不做坏事。但是你做了。那么你为什么要做?这个就不能问了。凡是要问你为什么要做的时候,都只是想接近于你的自由意志,而不是解释你的自由意志。当然我们通常的唯物主义的理解,自由意志也不是绝对自由的,总还是有某种原因的。虽然这个原因不能够取消其自由意志,但是我们毕竟可以接近于解释其自由意志。但最终不能解释,最终的自由意志是不能解释的。你要把它还原,所谓“还原论”,把一切自由行为都还原为某种机械的因果性,那个本身就是违背辩证法的,也违背事实。所以,康德在这里的规定还是很有启发意义的。就是说,最终的那个自由的因果性是不能够按照规律来规定的。如果一旦规定,自由就不是自由,它本身就成了自然。下面:所以自然和先验自由的区别正如合规律性和无规律性的区别一样。自然和自由的区别是,自然是合规律的,而自由本身是无规律的。自由要表现出来当然是要有规律的,要进入到因果性这个序列之中,要开启一个因果序列的链条——前面讲了自由就是开启因果序列链条的能力——因为它既然要开启一个因果序列链条,当然是跟规律有关的,但它本身是无规律的,本身是偶然自发的,是一闪念所决定的。所以这里讲,自然和自由的区别就是合规律和无规律的区别。当然康德也不完全赞成这样一个规定,就是说,在现象界,我们可以这样说,但是在本体界,自由它自有另外一种规律,那就是道德,就是自律,就是绝对命令。道德律也是一种规律,那是一种“应当”的规律。这个是康德不能完全苟同的原因。但是在经验派的视野范围之内他是承认的,自然和自由的区别,在经验中就表现为有规律和无规律的区别。而无规律是不可能的。自然万物都是有规律的,怎么可能无规律呢?所以自由在经验世界里面只能是一个思想物,它不能引进到自然规律里面、引进到科学知识里面来。下面:在其中,自然虽然给知性提出了困难的任务,要它到原因序列的越来越高处寻求诸事件的根源(因为因果性任何时候都是以这些事件为条件的),但它也许诺了经验的彻底的合规律的统一性作为补偿。“在其中”,也就是在这种区别中,在自然和自由的有规律和无规律的区别中,我们先看自然这一方面:“自然虽然给知性提出了困难的任务”,我们甚至可以说提出了不可解决的任务,给知性提出来,也就是说给逻辑提出来。就是说,你必须要给任何事物找到它的因果链条上的上一环,因果链条是一环套一环的,那么,我们的知性在面对经验世界的时候呢,有一个任务:要沿着因果链条不断地往上推,要从有条件者去追溯越来越高的条件直到无条件者。无条件者那就是理性的任务了,但是知性只有这样一个任务,就是总而言之你要往上追,至于追不追得到最后那个无条件者,那是理性的任务,但是知性有这样的任务,就是不断地往上追,从原因追溯原因的原因,从一切事物追溯它一切的尽可能充分的理由,虽然不可能完全追溯到,但是可以到越来越高处去“寻求诸事件的根源”。当然它永远没个完,如果理性不出面的话,知性在这个里头只能够陷在因果序列的汪洋大海之中,永远也不得解脱。括号里面讲“因为因果性任何时候都是以这些事件为条件的”,就是说,凡是有因果性都要以这些事件为条件,这就是充足理由了。因果性就是要追溯一个事物的充足理由,那你就必须要找诸事件都要找拢来,到越来越高处去寻求诸事件的根源,一个事物是另外一

个事物的根源,这个事物又以更高的事物作为它的根源。这个高处,越来越高,当然是一个形容词了,你也可以说是越来越后面,越来越早的地方,越来越先行的地方,越来越接近于开端的地方。但是我们把它形容为一个链条,从上面一直挂下来,那么你要回过去,要攀升,要回溯,那当然是越来越爬到更高的地方去寻求诸事件的根源。最高的地方,按照莱布尼茨的说法就是上帝。所以,他这个比喻也是有来头的。知性的任务就是要不断地去为它寻求理由和理由的理由,“但它也许诺了经验的彻底的合规律的统一性作为补偿”,所谓补偿也就是说它这个困难的任务,或者是不可能完成的任务,当然使它陷入了困境,但是它有个补偿啊。那补偿就是说,它永远可以执著于经验本身这种彻底的统一性,不管你追溯到哪一个层次,它都是统一的。“彻底的合规律的统一性”,这是它的一个补偿,就是说我虽然不能最终追溯到那个绝对的无条件者,但是我毕竟没有偏离我的自然律。自然律适用于整个世界,所以它具有一种经验的统一性,经验的彻底的合规律的统一性,作为它的补偿。这是经验派之所以要坚持他们的立场的最重要的根据。就是说,我们要摆脱那些凭空的假设,反对一切假设,我不需要那种没有根据的假设,我只要按照经验本身的规律,不断地去寻求,那就不会错。否则的话,一旦你离开经验的规律,去寻求某种超验的东西,那很可能就导致一些伪知识,误入歧途,你还以为自己多么高明,实际上你已经在那里说空话了,浪费自己的精力了。这是自然的这一方面。那么另外一方面,自由的那一方面呢?下面:相反,自由的幻觉虽然给进行研究的知性在原因的链条中承诺了一个休息地,因为它把知性带到某种无条件的因果性上,这种因果性是从自身发动其行动的,在自然和自由两者之间,这个反题是倾向于前者,倾向于自然的,而反对后者,反对自由,批判自由。自由是一种思想物、观念物,而且跟经验相比它完全是一种幻觉。这个跟康德的“幻相”有一定的关系,但是也有区别。康德认为自由也可以导致一种幻相,但是这个幻相是有根基的,不是你随便可以清除掉的,你可以不受它的迷惑,但是它是**有来头的**,它不是随便产生的,它是理性本身固有的幻相。虽然你不受这个幻相的迷惑,但这个幻相还有一种引导作用,它还有一种批判的作用,所以它是有用的。但是在经验派看起来,幻相就是幻相了,你认识到了以后,你就可以把它抛弃,就可以不要它了。所以它叫做幻觉。幻相和幻觉是不一样的,幻觉是把它一棍子打死了,这完全是幻觉,没有任何价值。幻觉好像有这么一个作用,就是给进行研究的知性承诺一个休息地。知性我刚才讲了,它只是一味地到越来越高的地方去寻求诸事物的根源,这就是知性。在原因的链条中,知性注定了永远不得休息。因为它就事论事,为一个事物找到其原因,又为它的原因找到一个更高的原因,然后继续为更高的原因找到更高的原因。原因的链条里面老是这样不断地追溯上去,它没有休息呀,那么知性也会感到很累的了。这个时候就会有理性出来帮忙了。当然康德这里没有提到理性,实际上是说,自由,这个理念,这样一个先验自由的理念出来帮忙了,它“承诺了一个休息地”。知性尽管不断地往前赶,但是我给你一个希望,有一天你会完成你的使命,追溯到再也无可追溯,那就是无条件者。从有条件的东西一直追溯到无条件者,这就是理性的运用了,理性的作用就在这里了。“因为它把知性带到某种无条件的因果性上”,无条件的因果性上,这个地方应该理解为“原因性”,这个原因性没有条件,它就是绝对的原因。这种原因性是自发的、自由

的。下面:但由于它本身是盲目的,它就中断了规则的导线,这个“但”后面就是批判了。前面都是讲的自由的幻觉,好像给知性带来某种希望,好像知性终归可以休息了,不会永远这样劳累下去的。但“它本身是盲目的”,本身是无规律的,任意的,想怎么就怎么。这只是你的一厢情愿嘛,你的思想物当然可以想怎么就怎么,但是现实的经验世界不会因为你想怎么就怎么啦。所以你这个自由的理念本身是盲目的。并且,如果你把它引入到经验世界里面来,它就会“中断了规则的导线”,就打断了因果链条了。你从椅子上站起来,你以为因果链条就不存在了?就因为你站起来,就截断了你前面那些原因啦?在经验派的自然科学的眼光看来,那是不可能的。你从椅子上站起来,仍然可以纳入到一个因果链条里面去加以完备的解释。所以,如果说你从椅子上站起来是完全自发的一种自由的原因性,那你就中断了规则的导线。就好像这个规则可以由你创造了,你可以想怎么创造就怎么创造了。规则的导线一旦被中断,因果链条一旦被解散,那整个世界怎么把握呢?世界统一性就不存在了,自然科学也就不存在了。自然科学之所以存在,就是因为有因果链条保证它的连贯性,这样它才有客观性。所以他讲:而只有凭借这种导线,一种彻底关联的经验才是可能的。言下之意就是说,一旦你中断了规则的导线,这种彻底关联的经验就不可能了,也就是说,自然科学就不可能了。自然科学是个系统,这个系统是按照某种规则而彻底关联起来的。那么你把这种彻底关联打断以后,整个自然科学也就不存在了。你就可以随便怎么解释,你就可以为迷信啊,奇迹呀,可以为种种非理性的东西大开方便之门。你主观意志想怎么,那就会开启一个因果序列的链条,任何人都可以开启一个因果序列的链条。你开始,你把人家放在什么地位?人家的行为也是你开始的?只要你采取一个行动,整个世界就成了由你开始的因果序列的链条了,那岂不是像贝克莱说的那样,我把眼睛一闭,整个世界就不存在了。我想怎么样就怎么样,那就会打断整个经验世界的规律。所以,由此反证出来,自由的因果性只是一种幻觉,只是你觉得好像有因果性。而实际上呢,一切都还在那里服从自然的必然因果律,服从经验世界本身固有的那种规则和统一性,它不以你的意志为转移。上帝的因果性也可以这样来看待,上帝既然可以随时创造出一个世界,他也可以随时毁灭一个世界,那这个世界时时刻刻都处在岌岌可危之中。谁知道上帝什么时候突然一闪念把这个世界毁灭掉了,然后突然又把它创造出来,那么这个世界的一切必然规律都成了不可靠的东西了,都成了任意的东西,这个在经验派的自然科学家看起来是一种杞人忧天,是一种幻觉。个人自由是如此,整个世界的自由意志也只能这样来看待。这就是第三个二律背反。

先验理念的第四个冲突

现在我们来看第四个二律背反的正题。第四个二律背反是康德最后一个二律背反,是讨论必然和偶然的问题,这也是二律背反里面讲得最不清楚的一部分。前面的你都可以顺理成章地讲下来,但是唯独这第四个二律背反有这么一种特点,它在论证的过程中话题有所转移。我们在《指要》里面讲到他为什么要转移话题,转移话题在这里有一个过渡的作用。就是从宇宙论的二律背反过渡到在宇宙之外对上帝的证明。当然这两者又不一样,宇宙论的二律背反跟对上帝的证明,又应该区别开来,康德明确地提到这一点。但是虽然把它们区别开来,

可里面又有一种内在的联系。它的对上帝存在的宇宙论的证明,就是从宇宙论的二律背反里面引出来的。所以第四个二律背反里面讲到宇宙论二律背反的时候,康德心里面实际上是着眼于向宇宙论的对上帝存在的证明的过渡。其实他这个里头真正谈二律背反的部分,好像还不是主要的,从篇幅上来说,讲到对世界之外的绝对必然存在者的证明,篇幅还更大一些,好像内容还更多一些。那么我们现在来看一看,在讨论这个二律背反的时候,我们的脑子要保持高度的清醒,注意他什么时候开始转移话题了。首先一个,你要把他的话题把握得非常准确。

我们先看正题。他讲:正题:世界上应有某种要么作为世界的一部分、要么作为世界的原因而存在的绝对必然的存在者。就是说,世界上必须有一种绝对必然的存在者,它要么是“作为世界的一部分”,即这个绝对必然的存在者是在这个世界的里面作为它的某一项。既然是绝对的必然存在者,那它就是作为这个世界的最高项,这个就是作为世界的一部分来理解的。这个世界就是从它开始的,这个世界中一切都是偶然的,但是唯独这个最高项是绝对必然的存在者,它使得整个世界成为必然的了。否则的话一切都是偶然的。“要么作为世界的原因而存在”,这个“作为世界的原因”就有两种含义了。一种含义就是说,这个世界的整个系统,世界整体,它本身,它就是它的自因,也就是这个世界整个序列的整体,是一个原因。就是说,虽然每一个项都是偶然的,但是由于整体保障了它是必然的,这个整体就是它绝对必然性的原因。它自身是自身的原因,就像斯宾诺莎所讲的,实体是自身的原因。自然界,实体,神,都是一个东西,斯宾诺莎把它称之为神,认为它自身是自身的原因,它就是自因,没有别的东西来使它产生。所以从这个角度我们可以说,这个宇宙是必然存在的,绝对必然存在,因为它的体系在那里。每个具体的事物可能是偶然的,但是整体来说,它是绝对必然的。这是一种理解。但对这个问题还可以有第二种理解,第二种含义就是说,“作为世界的原因”也可以理解为,在这个世界之外,成为这个世界的原因。比如说这个世界整体是上帝所创造的,这个世界本身可能都是偶然的,包括它的整体都是偶然的,但是由于上帝的绝对的意志,使得它不能不创造出来,使它成了必然的。所以,一切虽然都是偶然的,但是它们都有一个充足理由,那就是上帝的绝对意志。当然在这个里头,康德并没有明确地提到上帝,但实际上是在讲这个事情。明确提到上帝,他就要到下一个环节去讲了,就是对于“先验理想”、对上帝存在的证明里面才明确提到上帝。在这个地方他不提,他只是说,我不知道那是上帝还是什么,反正是不是有一个在世界之外的使得这个世界存在起来的绝对必然存在者,有没有?这是第三种解释。或者说,除了世界的最高项之外,“作为世界的原因”本身又有两种解释。一个是在外部的原因,在世界之外的原因;一个是世界整体的原因,它已经在那里了,它就是它的自因了。我们可以看232页底下那个注释,讲到“开始”这个词是在两种意义上理解的。第一是能动的,第二是被动的,就有这个意思在里头。他虽然是讲的“开始”,但是呢,作为开始和它的结果之间的关系,因果性的关系,里面实际上涉及到原因也有两种意义。所谓原因,一种是致动因,就是一个导致了另外一个,这是原因的意思。但是斯宾诺莎给它赋予了另外一种意思,就是存在因。它不是致动的,不是能动的,它是不动的,但是它也是原因。它已经在那里了,它是既定事实,这个不可否认。你别的东西都可以否认,唯独这个既定事实、这个世界事实上

存在你不能否认。你如果否认这个东西,那我们就不能谈的了。斯宾诺莎的体系就是这样的,实体是不可否认的,那是真观念,那是公理。我们只有在这个公理上面,才能谈其他的哲学问题。如果连这个公理你都不承认,我们就免谈。所以这个世界的存在应该是绝对必然的存在者。那么这个正题里头呢,从实质上来说,应该是包含第一和第二种含义,第三种含义,即世界之外的原因的含义是不应该包含在里头的,也用不着包含在里头。你只要证明这个世界是绝对必然的,要么呢,它的第一项是绝对必然的,它的最高项是绝对必然的,要么呢,它的整体是绝对必然的。绝对必然的意思在这里就意味着它不是偶然的。就是说,所有的东西都可以是偶然的,因为是世界上的事情嘛,世界上的事情都可以是偶然的。所谓偶然的,就是说它的反面是可能的,什么叫做偶然的,偶然的就是它不是这样也有可能,它的反面也可能。什么叫做必然的呢?必然的就是说它的反面不可能,它只能是这样。那么既然世界上一切事情它的反面都是可能的,但是唯独一个事情它的反面是不可能的,就是这个世界本身,它存在了,你不能说这个世界它有可能不存在。它已经在了,这个是绝对必然的。它里面的事情的发生,可以这样发生,也可以不这样发生,也可以那样发生,都是有条件的。在这种条件下,它这样发生,在那种条件下,它可以是那样发生。如果原先没有这个条件,那么它现在就不会是这样。它现在既然是这样了,是因为它原先有那么个条件。而有那个条件是偶然的,因为条件本身也有条件,可以无限追上去。但是唯独有一个东西它的反面是不可能的,就是那个最高条件。那个最高条件不可能是再有条件了,它是无条件的。既然它是无条件的,那它是绝对必然的。无条件的东西是绝对必然的,不管你有什么条件,或者根本什么条件都没有,它都会存在,这不就是绝对必然的吗?偶然的的东西就是你非要有一个条件它才存在,如果没有这个条件它就有可能不存在,那它就是偶然的。偶然的的东西都是必须要有它的充足理由的,绝对必然的东西就可以不用任何理由了,它自身就是自身的充足理由。这就是绝对必然的。所以它的第一项——整个宇宙的最高项可以是绝对必然的,或者呢,宇宙整体可以是绝对必然的。宇宙里面任何一个事物都可以是偶然的,但是你不能否认这个宇宙肯定是存在的,就凭你现在有一个偶然的事物存在,就可以推定整个宇宙是绝对必然的。只要有一个东西存在,不管它是偶然的还是必然的,你就可以推定,整个宇宙总是必然的了。这个宇宙有多大我先不管它,但是它是一个整体,它不可能不存在。这个实际上还是利用充足理由律推出来的一个话题。当然这个话题是不是就是那么样的严密,根据我们刚才的那种理解,后来还是有很多置疑,最初是莱布尼茨提出的问题,就是世界为什么一定要存在?莱布尼茨提出一个问题,为什么一定要有某物存在而不是什么都不存在?这就对世界的绝对必然性提出置疑了。这个世界整体,它的整体也好,或者第一项也好,为什么一定要有呢?这个问题的提出本身就把这个绝对的整体看作是有条件的了,看作是相对的了。就是说,世界作为一个绝对的整体,它恐怕也是有条件的,恐怕本来也完全有可能没有这个世界。这个在逻辑上是不矛盾的。你说这个世界本来可以什么都没有的,本来完全有可能根本没有这个世界,这个在逻辑上一点也不矛盾,因为世界是一个经验事实嘛,包括整个世界也是个经验事实嘛。你说这个经验事实本来可以没有,那当然可以这样想了,尽管它现在有了,但你可以想,在逻辑上,它本来也可以是没有的。后来海德格尔也是这样提问

的,他写了《形而上学导论》,认为形而上学最大的问题就是这个问题,就是为什么是存在,而不是什么都不存在?为什么有,而不是一无所有?这个要给出根据,要给出理由,你不能就是接受既成事实,你要反思,要追溯它,它何以可能。当然康德在这里还没有走到这一步,他还是沿用传统的理性派、包括托马斯关于上帝存在有所谓必然性的证明,所谓充足理由的证明,所谓宇宙论的证明等等。实际上就是讲的一回事情。就是说你在这个世界上,你必须要追溯它的条件的条件,追溯到最后,你就会追溯到一个绝对的无条件者。你把这个绝对的无条件者叫做充足理由,或者叫做绝对必然的存在者,或者叫做最高的原因,都可以。问题就是这样提出来的。我们要抓住问题,就是必然和偶然的的关系。什么是必然?什么是偶然?必然就是它的反面不可能,有没有一个东西的反面是不可能的,它一定要这样,一定会存在的?偶然就是它的反面完全是可能的。对这个问题呢,有一番证明。正题就是要证明,有一种东西在世界上它的反面是绝对不可能的。要么呢,就是它的第一项,第一项不可能没有,肯定有个第一项,最高项。最高项底下那些项的反面都是可能的,唯独最高项的反面是不可能的。你不能说这个最高项没有,那世界根本就不会存在了。其他的项没有了,世界照样存在,如果这个最高项没有,那世界就不存在了。或者你干脆就说这个整体本来可以完全没有,那世界也不存在了。康德要在世界中谈问题,就必须假定世界是存在的,所以有些东西它的反面是不可能的。

现在我们来看他的证明:感官世界作为一切现象的整体,同时包含着一个变化序列。这个证明跟前面的第一个二律背反的证明是很相似的,里面确实引入了关于时间、有限、无限这样一些问题。这个世界的整体,是一切现象的整体,它包含着一个变化序列。一个感官现象嘛,它都是千变万化的,现象都是千变万化的,而这个千变万化不是乱来的,不是一团糟,一片混沌,而是有一个变化的序列。下面他说:因为,没有这个序列,就连作为感官世界之可能性条件的时间序列的表象都将不会给予我们。如果没有这个感官世界的现象的序列的话,那么时间的表象也不会给予我们了。就是说,时间本来是感官世界的可能性条件的表象,时间作为感官世界的可能性的条件,我在先验感性论里面已经讲到了,时间是一切内部现象和外部现象的可能性条件。一切内外现象的可能性条件都必须以时间这样一种先天直观形式为前提,否则的话根本不可能呈现出来的。没有时间,怎么可能呈现出任何一个现象,一个知觉,一个印象?任何一个知觉印象,不管它多么短暂,它都是在时间中才能够显现出来。你说一个现象没有时间,那就是说它不可能显现,我们就可以肯定它不存在于世界中。凡是存在于世界中的东西,凡是显现出来的东西,它都必须是经过某一段时间。但是反过来,如果没有这个现象的变化序列,时间的表象也就显现不出来。时间跟时间的表象是不一样的,时间是我们的先天直观形式,这个是潜在的一种先天的能力,这个能力它也可以不发挥出来,时间是一种接受能力嘛,是内感官的接受能力嘛,这种能力可能不发挥出来,但它有。但是一旦有感官现象充实进来,它就发挥出来了,它就接受了,它就用这种能力把那些感官现象接受下来了。当它接受下来的时候,时间的表象就呈现出来了,就呈现在这些感官现象里面。所以他下面有一个注释,他说:时间作为这些变化的可能性的形式条件,虽然客观上先行于这些变化,但在主观上并在意识的现实中,时间表象毕竟只是如同任何别的表象

一样,是通过对知觉的引起而被给予的。就是说,时间作为诸感官现象变化的可能性的一种形式条件,诸感官都是变化的,但是这些变化呢,它的可能性是在时间这样一种形式条件里面才得以变化的。如果没有时间它怎么变化?变化总是从前面到后面而发生的。所以变化是以时间作为它的可能性的形式条件。既然时间这样一种形式条件是这些变化的可能性的条件,那么可能性要先于现实性。在客观上是这样的。在客观上凡是接受到的一些感官的变化,那么客观上必须以这样一种形式条件作为前提,否则它就不可能了。当然康德讲的这个客观和我们一般所理解的客观不太一样了,这个我在前面已经多次提到了。他讲的这个客观实际上是指的由人的主观所建立起来的客观对象,根本还是主观的。时间还是人的主观先天直观形式,但是由于有这种形式,所以我们可以建立起客观经验的对象。我们可以把客观经验中的任何事物都看作是客观地存在于时间中的。但是这个客观是由人的主观的能力建立起来的。要建立起来这个客观对象,当然还需要有范畴,还需要整个一套先天的结构。但是时间在里面可以起客观的作用。它不仅仅是主观的,时间有它的客观性嘛。我们每个人感觉的时间可能不同,但是客观上毕竟有一个标准,那个标准就在于对象,在对象上面反映出了一个客观的标准。而时间是先行于这些变化的内容的,它是这些变化的内容之所以可能的前提,特别是这些内容之所以可能成为客观性的一个前提。一个经验对象,客观上它在时间中,它跟在先的和在后的都有一种变化中的联系。所以时间客观上是“先行于这些变化”的。但是“主观上并在意识的现实中”,也就是在心理学中了,在人的心理中,“时间表象毕竟只是如同任何别的表象一样,是通过对知觉的引起而被给予的”。这个主观心理表象一般康德在先验感性论里面是不谈的,心理学的问题是具体的问题,我们现在要谈的是认识论,就是知识何以可能这个问题。我们不是谈知识是怎么出现的,在人心是如何呈现出来的,这都属于心理学讨论的问题。我们要谈的是,通过这种呈现去反思它何以可能的,是何以可能呈现出来,不是怎么呈现出来。这是认识论的问题,而不是心理学的问题。但在这里呢,就是说,时间的表象,如果我们去设想它的话,在主观上、在意识的现实中,它“毕竟只是如同任何别的表象一样,是通过对知觉的引起而被给予的”,就是说,时间的表象,你要能够知觉到时间,你要能够看到时间,那么你就必须要有知觉来引起。你单纯看到一个没有任何内容的时间,那是不可能的。在这个意义上,时间是抽象的。它很抽象,你看不到它。你要看到时间你必须看到时间中的事物,你要感觉在时间中有一些东西对你的知觉产生了影响,那是一些感官的事物在里头前后相继,那么你通过观察这些前后相继的感官事物,你领会到了有一个时间的表象。当然,作为表象它在主观意识里面,而作为一种能力,哪怕你没意识到它,但它是你潜在的能力,它决定了这个事物客观上处于时间前后相继的相互关系之中。这个是我们通过反思才发现出来的,才揭示出来的。如果不反思的话,我们就会以为时间也是一种后天的表象,就像休谟所理解的,一切都是后天的东西,没有任何先天的东西,先天是一张白纸,一块白板。我们只有等待后天给予我们那些知觉、印象,顶多我们有一些联想。那么这个注释,康德是用来注什么的呢?就是注“没有这个序列,就连作为感官世界之可能性条件的时间序列的表象都将不会给予我们”这句话的。就是说,感官世界包含着一个变化的序列,这个变化的序列呢,是时间表象被给予我们的

一个前提。有了这个感官世界变化的序列以后,我们才获得了一个时间序列的表象。这个当然是从主观意识,或者是从心理学上面来设想的,但是康德在这个地方呢,他也并不是要谈心理学,而是要从这样一个事实来进行反思。根据这样一个心理学现象,我们来进行反思,就是把感官世界的序列引回到时间序列的表象上面来讨论。这就跟第一个二律背反里面谈的问题接近了。第一个二律背反就是谈世界在时间上到底是有开端的还是没有开端的这个问题。那么这个问题在正题里面是说,世界在时间上一定是有一个开端的,那么引到这个里头呢,也可以用来解释在世界中必定有一个绝对必然的存在者作为它的开端。这个正题的立场是前后一贯的。既然在时间中有一个开端,那么在感官世界中也有一个开端,作为它的绝对必然的存在者。下面:但每一个变化都从属于在时间上先行于它、而它必然处于其下的条件。所谓变化,就是在时间中的变化,这个是毫无疑问的,你说这个变化不在时间中,这就自相矛盾了。变化肯定在时间中。变化既然在时间中,那么每一个变化都是有条件的,感官世界是一个变化序列,既然它是一个变化序列,它其中的每一个变化都有先行的条件,在时间上在它之先有一个条件,它才会发生这样的变化。如果没有条件,那这个变化可能就不存在了。我刚才讲,这样的变化就是偶然的,因为如果没有这个变化,它的反面就是可能的,比如说它不存在就是可能的了。如果诸葛亮借东风没有借到的话,那曹营就不会被打破了,要破曹营那就落空了。因为有了东风,有了这个条件,还有其他一系列条件,所以诸葛亮成功了。在很大程度上,我们说,诸葛亮的成功是由于偶然的各种条件齐备了。各种条件要齐备呀,借东风,反间计,苦肉计,连环计,一系列的偶然的条件,当然是发挥了诸葛亮的计谋了,最后导致打败了曹操。所以,各个条件里面只要少了一环都不行,这个事情就办不成。之所以办成,是由于我们把所有这些条件称为一个条件,就是充分必要条件,这个条件是先行于这个事件的。所以这个事件不一定要发生的,曹操八十万人马打过来,你哪个能挡得住他啊,看起来好像是一定是打不过他的,但是居然就把他击败了。这个事情看起来好像是不可能的,没有条件的,但是人可以去创造条件。创造条件也必须要有条件呐,也必须要有偶然性啊,也必须要有偶然条件,你才能在这些条件里创造出你所需要的条件。所以每一个变化都是从属于在它之前的条件的,而它必然处于其下。在这个意义上,它有必然性。有了条件,那它就有了必然性。如果有了充分必要条件,那它的结果就是必然的了。但是这正好说明,如果没有这个条件,那它就是偶然的,甚至是不可能的。那么,有条件的东西本身尽管可以注定其结果,作为充分必要条件,使它的结果成为必然的,但是正因为它有条件,所以它是偶然的,就是说这个条件也可以没有嘛。所以,下面讲:既然任何被给予的有条件者在其实存方面都以一个从诸条件直到绝对的无条件者的完整序列为前提,这个跟前面的证明是类似的,就是说从条件追溯到它的绝对无条件者,追溯一个完整的序列,任何被给予的有条件者都必须要以这个完整的序列为前提,这就是充足理由律。任何一个事物产生出来,都有它的充分的条件才使得它产生出来。这是理性派惯用的一种证明手法,就是充足理由律。任何一个有条件者,一个事物,一张桌子摆在这里,或者一张椅子摆在这里,或者一个人坐在这里,我们都可以说,有一个完整的条件序列决定了它或他在这里。否则的话,如果这个条件序列不完整,那么这些事情就不会发生,这张桌子就不会放

在这里。如果出了一点偶然偏差,这个桌子,或者这个椅子,或者这个人,就不会在这里了。既然它或他在这里了,就说明它或他在这里是有充分的根据的。每个环节都不缺,才使得它或他在这里。而这绝对的无条件者是唯一绝对必然的,你要一直追溯上去的话,追溯到绝对的无条件者,它可能是最高项,可能是第一项,它再没有条件了,它是绝对的;也可能是这个序列整体,这个整体再没有条件了,每一项它都有可能是有条件的,但是整体是无条件的。在两种情况下,总而言之这个绝对无条件者是唯一绝对必然的,它是没有条件的,它不需要任何条件,那它当然是绝对必然的了。不需要任何条件的东西而存在的就是绝对必然的存在者。凡是需要某种条件而存在的,那就是相对的,是偶然存在的,因为它的条件如果没有,它就可能不存在。那么一旦有一个东西存在,这个东西当然是相对的,是偶然的,但是我们可以追溯上去,一直可以追溯到一定会有一个绝对必然的存在者。有某物存在,那么就有一个使得它存在的充分的理由。这个充分的理由再不需要有别的理由了,它当然就是一个绝对必然的存在者。这是理性派的特征。下面是结论:所以某种绝对必然的东西如果有一个变化作为其后果而实存,那就必定是实存着的。这就证明出来了,这句话已经把他的正题证明了。其实这句话应该倒过来说:只要有一个变化作为其后果而实存,那么某种绝对必然的东西就必定是实存着的。他的话是说倒了,应该从下至上来说。就是说,只要有一个起码的存在者,某物,有某物存在,那么就一定有一个绝对必然的东西,作为它的原因而实存。它是作为这个绝对必然存在者的后果,那么,这个绝对必然存在者肯定是作为它的充分的原因和根据而实存。要这样来理解,但是他这个话呢,当然倒过来说有点不太好理解,但是仔细想想也可以想得通。就是某种绝对必然的东西,如果有一个变化、或者说只要有一个变化作为它的后果而实存,那么它本身就必定是实存着的。这个绝对必然的存在者是有根据的,不是可以瞎说的。绝对必然的存在者存在,根据什么?就根据偶然的東西存在,就根据任何一个偶然的東西存在。任何一个偶然的東西我们每天都看到了,成千上万的,每天都要接触到的,随便拿一个东西就可以做例子了,只要有某物,那么从这里反思上去,我们就可以反思出来,它就有一个绝对必然的存在者。所以,海德格尔提出问题是这样提出的,为什么有某物存在,而不是什么都不存在?有某物还是一个事实嘛,它本来也可以不存在,这个某物也可以不存在。如果没有这个某物,如果世界上一无所有,你怎么推?这个世界一无所有,这个在逻辑上完全是可能的。什么都没有,连我这个提问题的人也没有,包括这个问题也没有,但是为什么就有了呢?海德格尔当然后来要归结到完全是偶然的,没有什么绝对必然的存在者。你如果一定要说有一个绝对必然的存在者,那就是自由。它要有,它没有理由,它就是要有起来。根据本身就是无根据。黑格尔其实也讲了,真正的、最终的根据就是无根据。所谓无根据就是自由嘛。偶然的東西还是要根据的,偶然的東西并不是没有根据,它是有条件的,有条件才偶然。它也可以这样也可以那样,它不是随随便便可以这样可以那样,而是说在某种条件下可以这样,在另外一种条件下它就会是那样。这就是偶然性。但是自由就不同了。自由就是在任何条件之下,没有条件它可以创造条件,这就是自由,一切都是从自由来的。所以自由才是最终的根据,它本身是没有根据的。当然康德没有达到这个水平,他还是在当时的古典哲学的水平上谈问题。就是说,你只要给我一个的东

西,我就可以推出来有一个绝对必然的存在者。因为这个东西肯定是没有理由就不会存在的,理由又有理由,每个理由都有它充分的理由,你推到最终的那个充分的理由,那就是绝对必然的,再没有别的根据,它自己就是根据,是一切其他事物的根据。所以这个绝对必然的东西已经被证明了,要么作为世界的一部分,要么作为世界的原因而存在。这个原因在这个意义上呢,可以理解为世界的整体,整个序列的体系。只有这两种方式,一个作为世界的最高项,一个绝对、最大的原因,它本身再没有原因了,它作为世界的顶点,上面再没有原因,然后它决定了所有其他的事物,它给了所有其他事物存在的理由,这是一种解释;另外一种解释呢,就是整个世界整体,作为一个体系,它没有最高项,但是它整个本身作为一个体系再没有根据了,再没有理由了,它是其中每一个具体的项目的充分理由。这个已经证明了。下面,他转入到另外一个话题,也就是世界之内,他已经证明了,按道理呢,这个正题的证明就应该结束了。但他在后面又加了个尾巴:但这个必然之物本身是属于感官世界的。这个不需要他证明了。他前面已经讲了,就是说,要么是作为一个世界的最高项,世界的最高项当然是属于感官世界的;要么作为世界整体,世界整体当然也是属于感官世界的。这个地方还要证明干什么呢?但是他这里就要证明,这个必然之物本身是属于感官世界的还要加以证明。为什么呢?就是有第三种可能性。有可能把这种世界的绝对必然的存在者理解为在感官世界之外的。所以他就提出来一个假设了:因为假定它处于感官世界之外,那么世界的变化序列就会从它引出自己的开端,而这个必然的原因本身却又不属于感官世界。当然这个“处于感官世界之外”在正题里也可以包括进来,因为在正题里面讲到“要么作为世界的原因而存在”嘛,作为世界的原因有可能是感官世界之内的原因,但是也有可能是作为感官世界之外的原因。我刚才讲,原因有两种意思,一种是致动因,一个推动另外一个;另外一种是自因,自己是自己的原因。那么,作为致动因来说呢,它就可能处于感官世界之外。如果是作为自因来说呢,像斯宾诺莎所讲的,那就是世界整体本身,它就是它自己的原因。世界整体是它自身的每一部分的原因,这个就是自因。但这里引入了另外一个问题,节外生枝了,就是说,如果这个原因处于感官世界之外,我们看看会怎么样。他要反驳是其实就是这个,就是要反驳绝对必然的存在者能够处于感官世界之外。我们假定这个绝对必然的存在者处于感官世界之外,那么世界之内的所有的变化序列,都会从感官世界之外引出自己的开端。比如说这个世界怎么运转起来的啊?上帝的第一推动。我们可以求助于上帝的推动,上帝站在这个世界之外用他的巨手推了一把,整个宇宙就运转起来了,整个世界的变化序列就会从它引出自己的开端,而这个必然的原因又不属于感官世界,上帝不属于感官世界嘛。这个地方他有意不提上帝,他只是说,不管是上帝也好,什么也好,反正他是处于感官世界之外的。这样在逻辑上就可以省掉很多麻烦,更加一贯了。下面:于是这就是不可能的。因为,既然一个时间序列的开端只有通过在上时间上先行的东西才能得到规定,这个地方把时间又特别引进来加以强调,为什么他要把时间引进来,在这个地方起作用?一个在时间中发生的序列,它的开端当然“只有通过在上时间上先行的东西才能得到规定”,就是说,它原先是什么时候,它从哪年哪月开始,这个时间的发生经过了一个时间序列。但是这个时间它从哪一个时刻开始的,在这个时刻之前是什么样的,如果你不确定这一点,

那么这个时间序列的开端就无法得到规定。一个时间序列的开端得到规定,必须要你把它在前的序列的时间找出来。它本身是在时间序列之中开端的,不是说在前没有时间的。下面:那么一个变化序列的开端之最高条件就必须实存于该序列尚不存在的那个时间中(因为这开端是有一个时间先行于前的存有,在这时间中开端之物尚不存在)。既然时间序列的开端本身也是在时间中开端的,在它之前也有时间,那么“一个变化序列的开端之最高条件”,也就是变化序列最初的那个开端,既然是最高条件嘛,它之上再没有条件了,在它之前再没有条件了,所有别的东西都是在之前有条件的,而它的最高的开端呢,在此之前再也没有别的条件了。但是它还是处在时间中,它是时间序列嘛。那么呢,它“就必须实存于该序列尚不存在的那个时间中”,该序列是开端的,既然它是开端的,那在此之前,它就是还不存在的。如果在此之前它就已经存在了,那还叫什么开端呢?开端就是说从还不存在的状态进入到了它存在起来的状态了。那么反过来就推出,在它存在起来的状态之前,它是尚不存在的。这个实存,Existenz,是指的具体存在,在时间空间中显现出来的存在,它跟一般的 Sein, Ist 这些词相比,还有一点点区别。一般的 Sein 可以不是在时间空间中,但 Existenz 必须在时间空间中,它是一种现实的、感性经验的存在了。他这里选用了“实存于”这个词。也就是说,它必须在时间条件之下,存在于该序列尚不存在的那个时间中,那个空的时间中。它的最高条件就必须存在于空的时间中。空的时间是它开端的一个最初的条件、最高的条件。一切具体的事物可能在其前面还有别的东西引起它,但是它的最高条件,条件的条件,一直追溯到最高的条件,那就在它之前再没有什么条件了,再没有别的条件就是一个空的时间了。括号里面讲:“因为这开端是有一个时间先行于前的存有,在这时间中开端之物尚不存在”,就是说,所谓开端,就是有一个时间先行于前的存有。这个存有,Dasein,在这个地方大致相当于 Existenz,“存有”、“实存”这两个词在康德的意思里面是非常接近的,几乎可以换用,它们的意思是差不多的。就是说这个开端有一个时间先行于前,有一个它还不存在其中的那个时间在它前面已经流失了。在它前面的时间,它“尚不存在于其中”,这个就叫做开端了。括号里的话也就是为前面那句话提供论据和进一步说明的。一个变化序列的开端,它的最高条件——如果不是最高条件,那前面可能还有别的条件是最高条件——就必须实存于在前面再没有别的条件那个时间序列之中。所以,你要从开端追溯它的这个条件,追溯到最高条件那里,你就会发现,就进入到了一个空的时间里面了。下面:因此,变化的必然原因的因果性,乃至这原因本身,都是属于时间、因而属于现象的(时间只有在现象上作为其形式才是可能的),变化的必然原因的因果性,或者原因性,这个原因的原因性,原因性就是起作用的那种性质了,导致结果的那种性质就叫原因性。Kausalität 我们也可以把它翻成因果性,因果性就是着眼于它的因果关系的,但是也可以翻成原因性,就这个词本义来说,它更强调原因,而不是原因和结果和关系。Kausa 就是原因嘛,Kausalität 就是原因性,更强调它的起作用的原因的性质,它主动的这种活动性质。至于它的结果呢,还在其次。所以翻成因果性当然也可以,但是它主要强调起作用的原因性。原因和原因性也不一样,原因(Ursache)是一个实存的东西,原因性是它产生作用和结果的性质。原因性和原因本身“都是属于时间”的,原因也在时间之中,这个原因要产生出它的原因性,也是在时

间中产生的,因而是“属于现象的”。你要找到变化的绝对必然原因,那么不管是原因性也好,还是原因本身也好,都一定是属于时间的,因而属于现象。括号里的意思是,一旦属于时间,它就属于现象,因为时间只有在现象上作为现象的形式才可能,时间就是用来规范现象的,它不可能单独存在嘛,不可能抽象地存在。时间本身我们说它是先天的直观形式,但是如果它里面没有内容,那么它也不可能实现出来。原因就是内容在现象中作为现象的形式才是可能的,才可能实现出来。所以,你说这些原因是属于时间,那当然也就是属于现象的。属于时间,就属于现象,凡在时间中的,都在现象之中。因为时间是一切内外现象的可能性先天条件。你可以指出来,某个原因在某时,或者某时某地,那它当然在现象之中。你可以沿着这条线索去寻找与此相关的其他的现象,去分析它和其他的现象之间的关系,那它不是在现象之中吗?只要你有事件线索,你就可以按图索骥,就可以找出它的现象的关系了。下面是结论:所以它不能与作为一切现象的总和的感官世界脱离开来而被思考。就是说,既然原因以及原因的原因性,不管是什么样的原因和原因性,哪怕是绝对必然的原因和原因性,也一定是在现象之中的,——一定在时间中的,因而也一定是在现象之中的——,所以,它一定是只能够作为“一切现象的总和的感官世界”里面的东西来得到思考。整个这一段他就是要反驳这个绝对必然的存在者可以脱离感官世界,在感官世界之外作为这个世界的原因。通过他的证明,就是说,这样的原因根本就不可能思考,根本是不可能的。你根本想不出来,你要沿着那样的思路想的话,你就会自相矛盾。所以从逻辑上你就想不通,那当然事实上也就根本不可能了。逻辑上想得通的,事实上也有可能是不现实的;逻辑上想不通的,至少是在现实中是不可能的。这个是可以推出来的,你自相矛盾嘛,自相矛盾的东西在现实中怎么会可能呢?你不自相矛盾,现实中是否可能还要看,并非一切不自相矛盾的东西都是可能的。但是一切自相矛盾的东西肯定是不可能的。所以这个地方讲到“不能与作为一切现象的总和的感官世界脱离开来而被思考”,不能这样思考,也就是说,一旦这样思考,就会导致自相矛盾。为什么?因为所谓的开端,所谓的最高条件,都是在时间中才有意义,都是根据时间序列来说的。既然在时间序列中,那么它就在现象之中,在感官世界之中。脱离感官世界来思考,它就没有意义。你说开端,又不在时间中开端,那叫什么开端呢?开端能够脱离时间吗?开端既然不可能脱离时间,那么任何开端都在时间之中,也就是都在感官世界之中,包括绝对必然的存在者,也只能在感官世界之中而被思考。整个这个证明,我们可以对照它的平行的反题的证明来看。反题证明的第二段有:“反之,假定有一个绝对必然的世界原因在世界之外”,在231页底下,你再横过来看左边正题这一段:“因为假定它处于感官世界之外,那么……”,这不是一样的吗?正题和反题在这方面讲的是一样的话,都是把世界之外的绝对必然的世界原因当作自己反驳的靶子,没有什么冲突。所谓先验理念第四个冲突、第四个二律背反,在这一点上并没有二律背反。你还可以看看他的证明也完全是一模一样的。当然他证明的目的不一样。一个是为了从中推出,如果有绝对必然的存在者,它肯定是在感官世界之内;反题则是另外一个目的,是说根本就没有在感官世界之外的绝对必然的存在者。那么正题就是说,如果有绝对必然的存在者它根本不可能在感官之外。这里没有任何冲突。反题跟正题真正发生冲突的就是前面那一段,第一

段,证明了在感官世界之内也不可能有绝对必然的存在者。反题的第二段跟正题的第二段所转移的话题实际上是完全一致的。证明的方式也是完全一致的,虽然证明的目的和指向的方向是不同的。后面这一段争来争去,从二律背反本身的话题来说呢,其实是没有必要的。没有哪个说在感官之外有个绝对必然的存在者嘛,正题反题都没有这样说嘛。我们从正题最后的这句话来看,也可以证明,正题实际上并没有涉及到他这里所讲的感官之外的绝对必然存在者的问题。这最后一句就是整个正题的结论了:因此,在世界本身中包含有某种绝对必然的东西(不论这个东西是整个世界序列本身还是它的一部分)。这个很明确了,“不论这个东西是整个世界序列本身还是它的一部分”,我们跟正题的这个题目结合起来看,“世界上应有某种要么作为世界的一部分、要么作为世界的原因而存在的绝对必然的存在者”,“作为世界的原因而存在的绝对必然的存在者”就是讲的“这个东西是整个世界序列本身”,作为它的原因,整个世界的整体,是世界上任何东西的绝对必然的存在者,绝对必然的条件。这个整体是部分的条件,世界的整体是世界的每一部分的绝对必然的条件。你可以说这个世界上的事情这个有这个条件,那个有那个条件,都是偶然的。但是所有这些条件不就是构成了世界的整体吗?这个整体是绝对必然的,它不可能是另外一个整体。从每一个具体事物来说,你都可以说它可能是另外一个样子,但是就世界整体来说,它不可能是另外一个样子,因为按照理性派的眼光来看,整体要先于部分。那么这个里头已经表明了,在世界本身中包含有某种绝对必然的东西,它可能是世界整体,也可能是世界整体中的一部分,或者说最高项,最高那一部分。只有这两种可能。至于世界之外是不是有绝对必然的东西,那正题也好,反题也好,都认为是不可可能的。

B481 经过正题的证明解释以后,反题也就比较好理解了。而且反题呢也确实比较简单一些。它是从经验派的立场,跟我们日常的经验观点有些接近,用不着那么样的思辨。但是反题跟正题有些错位,我们看他的这个表述:反题:任何地方,不论是在世界之中,还是在世界之外作为世界的原因,都不实存有任何绝对必然的存在者。这个跟正题并不是那么吻合的。正题并没有说“世界之外”的事,正题只是说,要么作为世界的一部分,要么作为世界的原因。那么作为世界的原因不一定理解为在世界之外呀。正题也不赞成在世界之外,那么反题讨论在世界之外作为原因的东西,这并没有击中正题的目标,而是另外提出来的。“世界之中”本身就可以有两种理解,一个是作为世界的一部分,一个是作为序列世界的整体,但终归在世界之中。那么在世界之外作为世界的原因,并没有反驳正题,所以这个正题和反题并不是真正的、严格意义上的正题和反题。严格意义上的就是说,你正题是错的,反题肯定是对的。反题如果错了,那正题肯定是对的。应该是这样一种矛盾关系。但是在这里呢,不存在一种矛盾关系。当然有矛盾关系,就是反题说就在世界之中作为世界原因,没有任何必然的绝对存在者,这个是针对正题的。但后面部分不是针对正题的,后面部分是正题同样反对的,同样反对在世界之外作为世界的原因。这个是我刚才已经讲到了的。

现在我们来看反题的证明:假定世界本身是一个必然的存在者,或在它里面有一个必然的存在者。这个是针对整个正题的,如果把这个推翻了的话,那就是把整个正题推翻了,用不着再去

证明世界之外怎么怎么样。世界作为一个序列的总体,是一个必然的存在者。“或在它里面”,那就不是世界的整体了,只是一部分了,这样一“假定”,也就是把正题当作一个假定的靶子来攻击了。由此得出下面的推论:那么在其变化序列中要么有一个开端,它是无条件的、因而是没有原因的,而这是与时间中一切现象之规定的力学规律相矛盾的;作为整个世界的一项、或者说一部分的这个开端,是作为这个变化序列的第一项;那么这个第一项,它是无条件的,因而是没有原因的。那么这样一来,就会“与时间中一切现象之规定的力学规律相矛盾”。他这个地方没有展开证明,因为前面已经提得很明显了,正题的证明里面已经把时间讲得很多了。“在时间中一切现象之规定的力学规律”是什么规律呢?就是说,真正如果有一个开端的话,那么它就有一个时间先行于前。而且在一切现象之中来做规定,并且按照力学来做规定。那就不能够是一种空的时间在前,而必须是有某种东西在前面作用于这个开端。凡是一个事物的开端,它都必须有个东西使它开端,但是如果说有一个开端是无条件的,因而是没有原因的,无原因的开端,这个是与我们的物理学或者是力学的规律不相容的。一般的我们在经验的科学里面,在经验的力学、经验的物理学里面,我们要发现一个开端,我们总可以找到这个开端是何以开端的,是由什么东西开端的,它不能无中生有嘛。力学规律就在于这里,就是在现象中任何开端都是有原因的,都有其先行的原因使它开端。所以所谓“力学规律”也就是因果律,康德前面讲过,因果关系是属于“力学的原理”。^①那么如果说有一个开端是无条件的,是没有原因的,这是违背我们经验的规律的,违背我们自然科学的一般规律的。在这里就不消证明的了。没有原因的开端是不可能的,就够了。按照常识的观点,按照牛顿物理学的观点,这就已经证明了。所以你说在这个里头有一个开端,在这个序列里面有一个最早的端点,而它本身是没有原因的,这个是说不通的。我们总可以继续往上追溯,既然它在时间中——它是世界本身的一个必然存在者,所以肯定在时间中嘛——那么我们就可以在时间中继续往上追溯,看看它是由什么东西引起的?这个最早的开端有什么特权?跟后面其他的那些事物相比,它有什么特权?为什么它就没有原因呢?所有其他事物都在因果链条之中,都可以找到原因,都符合力学规律,凭什么它就不符合这个规律,要跳出这个规律呢?除非你说跳出这个世界之外,那个我们不好说了。既然它在这个世界之中,我们肯定就能为它找到其原因。所以,你又说它在世界之中,你又说它不符合这个世界的规律,这个就是自相矛盾的。这个不需要更多的证明,凭常识我们就可以断言。你说这个世界有一个开端,那连小孩子都会问,那开端以前又是什么呢?自然科学的常识就已经否定了有一个这样绝对的开端,因为根据我们一般的经验,任何开端的前面都是有一个使它开端的的东西,没有原因的开端是不可能的。这是第一个反驳,就是反驳世界里面有一个必然的存在者这样一个假定。第二个反驳:要么这个序列本身没有任何开端,尽管它在其一切部分中都是偶然的和有条件的,在整体上却依然是绝对必然的和无条件的,而这是自相矛盾的。这是对第二个假设的反驳。在证明里面第一句话中,康德是把它放在前面,假定世界本身是一个必然的存在者,那么反驳的时候放在第

^① 参看《康德三大批判精粹》,第167页。

二个来谈。要么这个序列整体没有任何开端,这个序列本身不是一个有开端的東西,它是一个散漫的世界,任何开端都没有特权,我们可以这样来设想。但是我可以设想,尽管如此,它的整体还是可以看作绝对必然的和无条件的。尽管在整体中你找不出一项来,它是绝对必然的和无条件的,但是这个整体本身你可以看作是绝对必然的和无条件的,虽然它的每一部分都是偶然的和有条件的。这是对第二个假设的反驳,即指出这是自相矛盾的。自相矛盾在什么地方?就在于它的一切部分都是偶然的和有条件的,在整体上却可以是绝对必然的和无条件的。他认为这是自相矛盾的。这个自相矛盾跟那个假定其中某一项是绝对必然的的矛盾是不一样的。我可以不假定有一项绝对必然的开端,但是我可以假定整体是绝对必然的和无条件的。为什么是自相矛盾的?下面解释说:因为一个集合体,如果它的任何一个部分都不拥有本身就是必然的存有的话,它的存有就不可能是必然的。如果一个集合体每一部分都不是必然的,那么这个集合体的存有也就不可能是必然的。偶然的总和仍然是偶然的。每一部分都是偶然的,那么集合体无非就是这些部分的总和嘛。一切偶然部分的总和怎么会是必然的了呢?这个没有根据,而且这个是自相矛盾的。你把一切偶然的東西加起来,它并不因此就变成必然的了。因为这个集合体就是由每一部分所构成起来的而已,没有加入任何别的東西,没有加入任何使它成为必然的東西,就是偶然的東西凑到一起,你就说它是必然的了,这个是没道理的。它是自相矛盾的。所谓自相矛盾就是,这个集合体无非就是这些偶然的東西的集合体,你说这些偶然的東西的集合体又是一个必然的集合体,那不是自相矛盾吗?这是对于正题的一个反驳。其实到这里反驳就已经完成了,不管是作为世界的一部分,还是作为世界本身的整体的原因而存在的绝对必然的存在者,都是不可能的,或者是自相矛盾的。但是在正题里面,作为世界的原因而存在,我刚才讲了,它可能有两种不同的理解,或者有歧义。就是说,你可以理解为世界的总体作为原因,也可以理解为世界之外有一个東西,作为产生世界的原因。当然后面这种理解并不是正题所要坚持的命题,它自己还反驳了这个命题。所以我们可以把它从正题里面排除出去。如果排除出去,那反题的下面这个证明就无效了。下面的证明就是要反驳在世界之外有个绝对必然的原因。但是在这里,康德是有一些错位,有一些搅混。就是说,在正题里面既然包含有两种歧义,那么康德在这里利用这种歧义就展开了反题的第二种证明,这就是它下面的第二段。

B483

他说:反之,假定有一个绝对必然的世界原因在世界之外,那么它作为世界变化的原因序列中的最高项,就会首先开始这些世界变化及其序列的存有。这里的“反之”就是说,前面讲的都是世界之内有个绝对必然的存在者,或者是世界本身,或者是世界中的一项。那么与此相反,如果我们假定,这个绝对必然的存在者、世界的原因是存在于整个世界之外,既不是世界的一部分,也不是整个世界本身,而是在整个世界之外,来作用于这个世界整体,或者创造出这个世界的整体——它是世界的原因嘛。整个世界都是它的结果,它在世界之外,它使得世界能够存在,并且作为世界变化原因序列的最高项。不是世界的最高项,而是世界变化的原因序列中的最高项。这个是有区别的,作为世界的最高项,那就属于世界之内了。但是它在世界之外,所以它是作为世界变化的原因序列的最高项。世界在变化,从无到有也是变化嘛,世界产生出来了,原来没有,

现在有了,这也是个原因序列嘛。但是,它的最高项是在世界之外。作为最高项,在世界之外,决定了这个原因序列。作为变化序列的最高项,它就会首先开始这些世界变化及其序列的存在,“开始一个序列的存有”,由这个最绝对的原因而开始了所有后来的结果的序列。这个跟自由意志的规定有些相似。自由意志就是自行开始一个因果序列的原因,这就叫做自由,这个在第三个二律背反的解释里面已经有这种说法。所以,他这里实际上是讲的上帝的第一推动,上帝的自由意志,上帝的创世。但是他没有提,他不提上帝。这个地方还不是提上帝的时候,他所讲的还是宇宙论,宇宙何以可能。他不是讲神学,但是已经涉及到了。就是说,首先开始所有这些世界的变化,都是由世界之外的一个的东西所导致的。“开始这些变化及其序列的存有”,世界一变化,就有个序列了,有个因果序列了,有个条件序列了,那么这些序列的产生或者说存有都是由这个世界之外的原因所导致的。这是一种假设。这个地方有个注释,就是注释这个“开始”。他说:“开始”这个词是在两重意义上来理解的:第一是能动的,这时原因开始了一个状态序列作为它的结果(infit 开端)。infit 是拉丁文,就是开端,进入到作用,起作用的意思。所谓能动的就是原因开始了一个序列状态作为它的结果。比如说上帝创造世界呀,这是能动的,开始了一个序列。自由意志也是的,自由意志开始了一个因果序列,是由我开始的,所以这是能动的。我开始这个序列,我是能动的。上帝开始了这个世界,上帝是创造性的,这个结果是他所创造出来的。他说:第二是被动的,这时因果性是在原因本身中起始的(fit 发作)。我在这里从第一种含义推出第二种含义。fit 就是发作,infit 和 fit,它们都是来自同一词根,但是前面这个词有一种“进入这种开始状态”的意思,那么后者去掉这个 in,就是“起始状态”本身。在自身中开始,在自身中起始、发作。那么它是被动的,也就是说,在自身中发作,在自身中起始,实际上就相当于自因了。斯宾诺莎讲的自因,也就是在这个意义上讲的。它就在那里,它自身就在那里,它不需要采取什么行动,它自身是自身的原因。它摆在那里,其他的都是因为有了它摆在那里才产生的。但是它自身不是由别的东西所造出来的,它在本身中就开始了,它自身是自身的原因。所以它反而是被动的。前面一个是致动因,一个东西 A,导致了另外一个东西 B,这就是能动的,创造性的,因为它有接踵而来的整个序列作为它的成果。至于第二种被动的呢,它没有什么成果,它的成果就是它自己,它没有产生出什么东西来。所以斯宾诺莎的自因呢,是非常静止的一个实体,不具有严格意义上的创造性,不具有致动因。斯宾诺莎认为,一切致动因都是现象,实际上没什么东西创造。一个东西自古以来在那里,也会永远在那里。没有任何东西真正地被创造出来了。所谓的运动,都可以归结为静止,最终,从更大的眼光来看,其实都是无谓的,都是静止。这种自因,当然我们后来可以把它引申为自由意志呀,或者上帝的第一推动啊,但是在斯宾诺莎那里呢,它确实是一种被动的意思。它是存在因,不是致动因。它就在那里。那么这样一种自因呢,它就在那里的这种解释呢,实际上是没有解释的。它有待于解释。它为什么在那里?人们总要对一个既成事实问一个为什么嘛。斯宾诺莎就是断绝了这个思路,就是你不要问,你先把它承认下来,然后我们再问别的。如果你连这个最根本的东西还要问,那我不跟你谈了,我们就没有谈话的基础了。斯宾诺莎认为这种被动的的原因,这种自因,是最根本的。你一切的问,都是基于某个基础才能够

发问。一切为什么,都是基于是什么。但是康德在这里呢,是从第二种含义推出第一种含义,就是他不满足于仅仅是在那里,而是他还要问一个为什么在。它自己是自己的原因,这个毫无疑问,但是呢,它还有别的原因。它不可能是没有理由的,不可能是毫无理由的。毫无理由任何东西都不会存在,按照充足理由律,任何东西的存在都是有充分的理由的。所以任何东西的存在都是某种原因的结果。你不能说一个东西存在,它没有结果。没有结果,它就不成其为原因了。或者它自己就是自己的结果,那也没有一种原因性了。原因性就是要起作用的嘛,就是要导致结果的嘛,它是一种能动性嘛。所以,这个里头所理解的开始,主要是从第一种意义上面来理解的,也包括第二种意义。就是你讲斯宾诺莎的那种自因当然也可以,但是你还是可以问这个自因是从哪里来的。必须要假定一个世界之外的原因,来解释任何一个事物自身的存在。能动的东西在前,被动的东西在后。所以,你要讲这个世界的原因,你不能满足于它自己就是自己的原因,而必须解释这个世界是如何开始行动起来的,它如何能够成为一个结果。我们再来看正文。但这样一来,这个世界原因也就必须开始行动起来,而它的因果性就将归属于时间。这样一来,这个世界之外的原因,也就必须要开始行动起来,这个“开始”是作为第一种理解的能动的开始,开始一个状态,把一个状态序列作为它的结果,把一个在时间中的因果序列作为它的结果,那么这个世界的原因就必须开始行动。你要作为这个世界的原因,你就得创造这个世界,你就得推动这个世界呀。而你一旦推动,那么你就进入时间了。虽然你本身可以跳过时间,你无始以来,你就在那里,但是你既然推动了这个世界,创造了这个世界,人家就会问你,这个世界是由哪年哪月创造的,是由哪年哪月被推动起来的。所以,你既然要作为原因起作用,你就必然归属于时间,一旦起了作用,你的原因性就将归属于时间。下面:但正因此将归属于现象的总和,即归属于世界。一旦归属于时间,你可以指出上帝在多少年以前创造了世界,那么你就把上帝纳入到时间了。有的神学家说,他们可以推出来圣经上面讲的创世实际上是在4600年以前。因为圣经上面讲了很多世代嘛,上帝创造了亚当和夏娃,亚当和夏娃活了很久很久,活了几百岁,然后死了,他们的儿子又是谁,他们的孙子又是谁,他们的重孙子又是谁,这样加拢来算,神学家们算出来有4600年。上帝在4600年以前创造了亚当和夏娃,创造亚当和夏娃之前当然也创造了世界。上帝创造世界第七天就休息了嘛,亚当和夏娃是在第六天创造出来的嘛。这是可以算出来的。那么,这样一个因果性,这样一个原因性,就会归属于时间,而且必将“归属于现象的总和,即归属于世界”了。你可以说原因在世界之外,但是它的原因性却是归属于世界之内的。原因在世界之外,它的原因性,它发生作用的那一瞬间却是进入到了这个世界之内了。下面他继续讲,既然它的原因性在世界之内,所以它本身,这个原因,不是在世界之外的,而这是与前提矛盾的。它的原因性既然已经在世界之内了,那就把它的原因也拖到世界之内里面来了。因为原因如果没有原因性的话,那成什么原因呢?原因离不开它的原因性嘛,它就是个起作用的东西嘛。你要为世界之外找到一个绝对必然的原因,那么这个绝对必然的原因在它没有起作用之前,那还不是原因呢。它只有起了作用,它才是绝对必然的原因。这个地方没有讲到上帝,也是为了避免这个问题,就是说,上帝也可以闲在那里什么也不干呐,就像伊壁鸠鲁说的,神住在世界之间的间隙中悠游自在。他还在世

界之外呀,他还是世界的原因嘛,他后来成为世界的原因,我们还是可以把上帝叫做世界的原因嘛。康德避免这一点。就是说,我们没有设定上帝,我们只设定一个原因,是因为它有原因性,我们才把它设定为原因。那么既然它的原因性属于时间,属于现象的总和,属于世界,所以它本身,这个原因,不是在世界之外的。它的原因性属于世界,所以它本身,也就是这个原因,这个发出原因性的主体,这个能动者,也不是在世界之外的。而这就和前提相矛盾了。前提就是假设如果在世界之外有一个绝对必然的原因会怎么怎么样,结果经过一分析,把它纳入到时间里面来考虑,再纳入到现象里面来考虑,再纳入到世界里面来考虑,结果就一步步把它拖进来了,就成了世界之内的了。所以,完全在世界之外的那样一个原因,那是不可能的。最后的结论就是:所以不论是在世界之中还是在世界之外(但与世界处在因果联结中),都不存在任何绝对必然的存在者。前面已经讲了,在世界之中有两种情况,一种是世界整体,一种是世界中的某一项。而在世界之外,括号里面有个前提,“但与世界处在因果联结中”,这个括号很重要,就是说,在世界之外,与世界处在因果联结中,这样一个绝对必然的存在者是不可能存在的。但是与世界不是处在因果联结中,这样一个世界之外的绝对必然存在者是否可能呢?那就是另外一个问题了,那就是对上帝存在的证明的可能性的问题了。而且,康德甚至于认为,如果你不把上帝看作是与世界处在因果联结中,那倒是可能的,你没有理由去否定它。你不能用世界中的因果联结去肯定上帝的存在,或者否定上帝的存在。如果你不是从这种因果联结的角度来看它的话,那么你倒是可以把它作为一种悬设,假定他存在于世界之外。而这里所证明的就是,不论在世界之内还是在世界之外,都不存在任何绝对必然的存在者与世界处在因果联结中,都不存在任何与世界处在因果联结中的绝对必然的存在者。那为什么放在括号里面?这也有讲究,就是说,反题、经验派的哲学家们并没有看到这一点,并没有看到,之所以我们说不存在任何绝对必然的存在者在世界之外,是因为如果我们把它看作是与世界处在因果联结中的,那么我们就可以肯定地说,没有。世界之外没有这么一个绝对必然的存在者能够和这个世界打交道的。但是,经验派并没有明确地意识到这一点,他们是一般地否认在世界之外没有任何绝对必然的存在者,这当然在康德看来就走过头了。就是说,如果不是凭与世界处在因果联结中,那你凭什么否定在世界之外有任何绝对必然的存在者?你没有理由否定。但是如果你把括号里面这个条件加进去,那当然你有理由否定。没有这样一个上帝,能够作用于我们经验的物理学世界,那当然可能否认。但是,撇开这个条件,你就没有理由否认了。而经验派他们的错误恰好就犯在这个地方。他们认为,既然我在物理世界里面没有发现一个上帝的痕迹,那么我就可以一般地否认上帝的存在。在世界之外绝对没有一个上帝的存在,因为我在世界之内没有看到他嘛。但你在世界之内没有看到他,你怎么能否定上帝在世界之外存在呢?除非你是把上帝设想为跟这个世界之内连成一体,凭借一种因果联结,你才能够否认有这么个上帝。但是如果有人说,上帝根本就跟世界没有因果联结,他就是在世界之外,那你就没办法了,你没有根据去否认他。所以,这里头有一些没有明确说出来的意思。

第三章 纯粹理性的理想

第三节 思辨理性推出最高存在者存有的各种证据

今天我们进入到第三章：“纯粹理性的理想”。

纯粹理性的理想前面的这几段,包括我们没有收进来的第一节和第二节,相当晦涩,它跟当时以及以前的一些神学方面讨论的问题有关,我们中国人对这方面不太熟悉,也可能在西方人和西方哲学家心目中这些东西都是不言而喻的,所以康德讲得比较简单,有些东西呢就跳过去了。所以我们读起来特别费力。这对于康德时代的人来说好像是一点就通的。首先我们来看看纯粹理性的理想。“理想(Ideal)”这个概念跟一般的“理念(Idee)”的概念有什么样的区别,这个在第一节、第二节里面讲得很多,但是我们没有把它们收进来。就是说,第一节讲一般的理想,第二节讲先验的理想,它们都和一般讲的理念不同。理念就是我们通过理性超越一切经验对象、经验事物之上,单凭理性而设想出来的一些概念,这叫做纯粹理性概念。这个我在前面已经讲了。纯粹知性概念先于经验,但是要运用于经验的;纯粹理性概念不但是先于经验,而且是超于经验,是超验的。当然它也是先于经验的,而且提出这个理念的人,他们认为这些理念可以用来解释经验。所以在他们那里,这些理念还是具有“先验”的意义。在康德这里呢,理念的先验的意义只具有范导性的意义,就是说,它也不是跟经验世界完全没有关系,它可以用来引导所有的经验知识,不断地走向完备。但是就它本身而言,它这个概念本身是“超验”的,是跟整个经验世界的知识完全没有关系的,实际上完全不能用来建构经验知识。就它的作用和功能而言,则有一点关系,它可以为一切经验知识的完备性起范导的(调节性的)作用,在这种意义上可以作一种“内在的使用”。但是它本身是超验的,而不是内在的。这是一般理念的特点,就是理性凭借自己纯粹的理性所提出的概念,最初是当作我们知识里面的一种范导性的概念提出来的,提出一个遥远的不可及的目标,它具有引导作用,可以指出方向。一般的理念是这样。

那么“理想”在一般的理念中间呢,它又具有特殊性。先验理念我前面已经讲了两个了,一个是灵魂,一个是宇宙整体。这都是属于先验的理念。那么先验理想谈的是上帝的问题,上帝作为一个理念跟前面两个理念相比较又不同,它还要更高一个层次。前面两个理念虽然是超验的,但是毕竟好像跟我们现实的事物还是有一定的联系,比如说灵魂,它跟我们人有一定的联系,宇宙整体也是个理念,它跟宇宙中的万事万物有一定的联系。它们都可以作为心理学和物理学里面的一个范导性概念,来发挥它的内在性的作用。但是上帝的概念是在这两个的基础之上更高的一个层次,他根本就跟现实的东西脱离了关系,他是前面两个理念的一种统一。就是一切心理学的知识和物理学的知识都要以上帝的理念作为前提,都是趋向于上帝的最高完满性的。所以,理想跟理念相比,它是最高层次的理念。这是一层含义。

另外一层含义,就是说,理想跟理念相比,它具有最高实在性和最高完满性的特点。也就是说,理念是一个概念,概念就具有普遍性,宇宙整体,宇宙中的万事万物,所有的条件的总和,所有

条件的无条件者那个总体。所以这个总体包括所有的条件在内,就有一种普遍性。那么灵魂也是的,灵魂不是单个的,所有的人都有灵魂,但是灵魂这个理念普遍地适用于一切灵魂,一切有理性者的灵魂。但是理想跟这种普遍的概念就不同了,它是一种个别性的概念。它具有普遍性,但是它本身是个别性的概念,个别性的理念。它是单一的,唯一的一个。我们通常讲,理想总是以个别的方式表现出来作为我们的榜样,作为我们追求的唯一的目标,摆在我们的面前。所以,它具有个体性和排他性。理想是具有个体性的。理想包含完满性、完备性,所有的东西都在理想之中;但是,这种完备性呢,又集中在一个个体身上,就是说,这种完备性是由一个个体所体现的。在这个个体里面,它是个别的,但是它又包含有完备性,包含有普遍性。比如说上帝,上帝是一切事物的原因,就此而言,他具有一种普遍性。但是你不能把什么都归结为上帝,那些坏的东西你不能归结为上帝。在世界上有两类事物,一种是好的事物,一种是坏的事物。你只能把好的东西归于上帝,坏的东西是由于违背了上帝的实在性才导致的。所以上帝虽然是无所不包,但并不是说所有的东西把它总和起来、加拢起来就是上帝了。那样的总和并不能体现上帝的个性。上帝在所有的可能性里面,他选择了最好的事情,排除了不好的事情。他把那种好的可能性集中起来,体现在自己身上。

康德在前面举了个例子,比如所谓“完满的人性”,完满的人性就包括人的优点和缺点了,都包含在内,这就是完满的人性。人嘛,人所具有的我无不具有。也就是说,包括人类的弱点、缺点,都包含在人性里面,这就是完满的人性,完备的人性。但是“理想的人性”就不一样了,理想的人性肯定只包含那些好的东西,那些真正人性的东西,而那些弱点呢,都是由于偏离了真正的人性,或者是受到动物性的干扰,受到他自身不完备性的影响,所以只是对理想的人性的一种不完善的模仿,一般的人性只是对理想的人性的一种不完善的模仿。但是完满的人性是一个理念,它包括所有的那些不完备的人性在内,它们的总和就成了完满的人性。所有的东西都包含在完满的人性里面,包括优点、缺点。但是理想的人性只包含人性里面的那些正面的东西,那些肯定性的因素。理想的人性只能体现在唯一的一个人身上,如果有两个人,那就还可以分出高下,还有一个“更”理想的人性。这就是一般的理想。所以理想跟一般的理念有这样的层次上的区别。先验理想则是指上帝。上帝虽然是一切可能性的前提,包括那些不好的事情、罪恶的事情,也是以上帝的可能性为前提的。但是并不能因为不好的事情而怪罪于上帝,因为上帝提出的是正面的东西,反面的东西也是以正面的东西为前提的,否定的东西是以肯定的东西为前提的。就是说,上帝提出一个好的东西,那么,既然他提出一个好的东西,你就有可能违背他了。就这个意义上来说,一切可能性都是从上帝的可能性那里来的,但上帝作为一个理想,他只是把正面的那些谓词包含在自身之内,而那些负面的谓词是从这些正面的谓词里面派生出来的,所以它们不能归入理想里面。理想因此就具有了个性了,它不是毫无区别地把一切好的东西和不好的东西全部纳入自身,而是有一种个性,它代表好的东西,“最”好的东西。在这个里头又有一种价值评价了。一般的理念是没有价值评价的,宇宙整体呀,灵魂实体呀,这都是就事论事的,没有什么价值评价。但是谈到理想的时候就有了价值评价,因为它有种选择,它是一种个别性,个别性表现为一种选择。

它不是毫无原则地兼容并蓄,把所有的乱七八糟的东西都纳入自身,它不是这样,而是有些东西它要排除出去,有些东西它要采取一种否定的态度,而有些东西呢,它采取肯定的态度。理想和一般理念的区别就在这里,它是凌驾于一般理念之上,它对于一般的理念的普遍性具有涵盖作用,但是它本身又体现为个别性。那么,这样一种个别性呢,只能理解为上帝。当然你可以不叫做上帝,你叫做别的什么都可以。但实际上这样一个理想已经是一个上帝了。康德讲,很多原始民族、未开化的民族,他们都有自己的多神论,但是这些多神论里面多多少少都有一点点一神论的影子,都包含有一点一神论的影子了,都有一点线索了,虽然还没有成形,但是追求这个神那个神,里头都有一点一神论的含义。就是说,有一种东西是最完满的,最高的,超越一切之上的,在所有的神里面有一个是最强的,最正义的,最道德的神,已经有这种倾向。所以,当你把理想这样来理解的时候,它就可以理解为上帝,可以理解为唯一的神。这个是对先验理想的解释。

我们看看第三节。前面的两节我们都没有收进来,其实也很重要,我们这个选本嘛,它只能选最必需的东西。我们要理解他的这个上帝存在的证明,这是他的一个主题,那么我们把最重要的这一部分收进来了。这个第三节,在前面的对理想和理念的划分的层次上,康德提出来了思辨理性推出最高存在者存有的各种证据。思辨理性也就是理论理性,在理论理性里面,以往的形而上学力图要推出最高存在者,推出上帝的存有。存有也就是 Dasein,我们以往也翻成存在,但是那就跟 Sein 分不开了。这个地方的存在不是一个抽象的存在概念,而是具体的实在, Dasein,我们翻译为存有,它跟实存 Existenz 是相通的,是几乎可以等同的两个概念,用法稍微有点区别。但是跟一般的 Sein 则很不一样。一般的 Sein 主要是作为逻辑上的系词,但是 Dasein 就不是系词了,它是一个具有实在性的存在了,不是一个抽象的存在概念。“各种证据”,就是说思辨理性企图在最高存在者的存有方面提出它的各种证据,它是如何提出来的,以及它提出哪些证据?我们看 237 页上的那个标题,那个标题也是属于第三节的:“从思辨理性证明上帝的存有只能有三种方式”,这就是那些证据,有三种证据来证明上帝的存有。那么前面这一段主要是讲他是如何提出来的,人们是如何想到要对上帝的存有提出证据进行证明,这个思路作为思辨理性一种想法,他是如何想的。这个前面是一段介绍。这一段也很晦涩,跟前面的第一节和第二节有相同之处,都是很晦涩的一些说明,但是我们还是尽量地要把它的意思阐发出来。

我们看第一段:尽管理性有这样一种迫切的需要,即预先设定某种完全能为知性彻底规定自己的概念而奠定基础的东西,理性有一种迫切需要,这个我前面已经讲到了,就是说,知性要彻底规定自己的概念,必须要由理性预先设定某种东西,来为它奠定基础,为知性彻底规定自己的概念而奠定基础。知性要彻底规定自己的概念,包括那些经验性的概念,那些自然科学的概念,要加以彻底的规定,也就是要使知性的那些知识成为一个完整的体系,完整的统一体,那么,理性就有这样一种迫切的需要,要设定这样一个东西。这样一个东西是什么呢?就是所谓理念了,它是为知性彻底规定自己的概念而奠定基础的。下面:然而,理性要发觉这样一种预设的理想性和单纯虚构性是太容易了,以至于不会单凭这点就被说服把它的思维的一个单纯自己的创造立即假定为一个现实的存在物,理性出于这种迫切的需要,就是说,我们在认识的时候,我们必须提供

一个认识的终点,一个认识的目标,来为知性的这种大全、统一体奠定基础。否则的话,知性认识来认识去是为什么呢?你最终是追求什么东西呢?是无非是要获得绝对真理嘛,知性认识这认识那最终是要获得绝对真理呀,它的目标在这里,虽然它达不到。既然知性达不到,那么理性就出来帮忙了,它就设定一个绝对真理。既然是理性跳过知性而预设的这样一个理念,那么这样一种预设的理想性和单纯虚构性是很明显的。这里的理想性是和现实性相对而言的。就是说,它只是你的一个理想的目标嘛。它是一种单纯虚构性,就是说,它脱离现实,它跳过了现实,它超前地把那个理想的目标竖立在那里了。所以虚构性是很明显的。理性要发觉这一点,简直不用费什么力气,因为它本来就是自己虚构的嘛,凭空想出来的。所以,很容易发现这种理想是虚构的,因而它不会单凭这一点,不会单凭自己预设了这样的理想就被这些理想说服,把理性的思维的“一个单纯自己的创造立即假定为一个现实的存在物”。这个理想既然是我自己主动地创造出来的,单凭我自己创造甚至是虚构出来的,那么我怎么能够立即把它假定为一个现实的存在物呢?我本来就是跳过了现实的存在物去设想的嘛。那么你设想一个东西你就把它当作是一个现实的存在物,那岂不是太愚蠢了,岂不是自相矛盾?但是,这后面留了一个余地:如果它不是以另外的方式被什么东西所迫,要通过从给予的有条件者回溯到无条件者而在某个地方寻求自己的休息地的话。这是个补语从句,也可以说是一个条件从句,被放到后面了。就是说,理性不会那么轻易地把自己的理想假定为一个现实的存在物,“如果它不是以另外的方式被什么东西所迫”。这里有个条件,就是说,虽然一般来说它不会把自己虚构的东西假定为一个现实存在的,但是如果有一个东西迫使它这样干,那它也可能这样干,那也有这种可能,不是完全没有可能的。如果没有这个条件,那当然我们的理性是很清醒的了,它自己设定的东西,不会马上就无条件地当作一个现实存在物。这个是毫无疑问的。但是如果是以另外的方式被什么东西所迫,被什么东西所迫呢?当然是被理性所迫,被理性的推理所迫,被理性的逻辑力量所迫。怎么样所迫呢?就是“要通过从给予的有条件者回溯到无条件者而在某个地方寻求自己的休息地的话”。理性有这样一种逻辑的运用,我在前面的辩证论导言里面讲到过纯粹理性的逻辑运用。什么叫纯粹理性的逻辑运用?就是推理。什么叫推理呢?就是从有条件的东西去追溯它的条件,而你追溯它的条件,它又有条件的条件,所以这个推理可以无穷地追溯,最后直到追溯到无条件者才罢休。这就是纯粹理性的逻辑运用所必然导致的一个程序。它有一种强迫力,比如你推到一个前提、一个条件,你还不满足,理性的逻辑力量迫使你再继续往前推,一直要把你推到无可再推的地步,推到那个最终的无条件者,这个时候才能够寻求到自己的休息地。如果没有这样一个逻辑力量迫使你的话,那么我们就没有理由把一个自己虚构出来的东西当作是一种现实的存在。反过来说,如果有这样一种强制力,那么我们也有可能把自己的一个理想的预设当作现实存在。下面:虽然无条件者就其本身和依其单纯概念而言并不是作为现实而被给予出来的,但只有它能够完成那些被引向其根据的诸条件的系列。就是说,无条件者我们预设了,我们当然推不到无条件者,我们永远也推不到;但不断地往前追,总是还可以追溯的,所以我们就跳过整个条件去超前地设定了一个无条件者,这是我们预设的一个理想。这个无条件者就其本身和依其单纯概念而言,

并不是作为现实而被给予出来的,我们跳过了现实嘛,我们本来就是跳过了现实,它不是作为现实而被给予出来的。但是只有你超前地意识到这个绝对无条件者,才能够完成那些诸条件序列。那些诸条件序列被引向它们的条件,引向其根据。每一个条件都被引向它的根据,诸条件都被引向它们的根据,那么这样一个诸条件的序列只有靠这种预设、这种理想,才能够完成。这个预设的理想本身虽然不是作为现实的东西而被提供出来的,但是一切现实的东西只有借助于它能够得到最后的完成。一切现实的条件和条件的条件,整个现实的条件序列,只有通过这个理想才能够得到最终的完成。我们所预设的这种理想性,虽然本身是单纯虚构的,但是它具有这种功能,对于现实的东西具有引导作用。这个我在前面已经讲得很多了,实际上这就是一种范导性的作用,对现实的条件序列具有一种调节性的作用。下面:这就是每个人的理性、哪怕最普通的理性都在采取的自然进程,虽然并非每个人的理性都在这上面坚持不懈。这样一种范导的作用,实际上就是普通的理性,日常的理性,我们每天都在采取的一种自然进程,这是理性的一种自然倾向。从这种理性的自然倾向,就生发出以往的形而上学。我们在《纯粹理性批判》的总“导言”里面已经看到了,就是说康德的四个问题——纯粹数学何以可能,纯粹自然科学何以可能,形而上学作为自然倾向何以可能,以及形而上学作为科学何以可能——这是康德《纯粹理性批判》的总问题呀,相应于《纯粹理性批判》的四大部分。那么,这个地方提到的就是他的第三个问题,就是形而上学作为自然倾向是何以可能的。它的可能性就立足于理性本身的这种自然倾向。最普通的理性,最日常的理性,都有这种自然倾向。当然要追根溯源的话,它可能追溯到纯粹理性本身的一种本能。纯粹理性总是倾向于预设某个理想来引导我们全部人类知识,走向一个知识整体,走向一个绝对知识、绝对真理。这是我们人类理性的自然倾向。我们人只要有理性,就会有这样的自然倾向。理性的最大的作用就在于无限的统一性。知性本来也是统一性,但是知性的统一是有限的,而理性的统一性是无限的。把无限的东西统一起来,这是理性的功能。最狭义的理性的功能就在这里。我们有理性者,当然每个人都具有这种功能。所以我们为什么一定要把所有的知识都统一起来成为一个整体,从我们人类理性的本性里面、自然倾向里面,可以找到根据。当然这种自然倾向用得不好就会走偏,你如果在这个基础上建立一个形而上学,那就走偏了。在这种自然倾向上建立起来的形而上学,所有以往的形而上学,都失败了。因为所有以往的形而上学都是建立在这种理性的自然倾向之上的,都未经批判,所以都是非科学的。只有康德所设想的未来的形而上学,经过批判以后,才可能是科学的。他说:“虽然并非每个人的理性都在这上面坚持不懈”。要追溯一个无条件者,在这一点上,并不是每个理性都坚持不懈,比如说经验派就放弃了,经验派放弃了追溯那个最终的无条件者。他们说,我们不要再追溯了,我们这种自然倾向是坏事的,我们要克制它。只有理性派的哲学家在这方面坚持不懈,他们非要找到一个绝对无条件者,而且要证实它的现实性。下面:人类理性不是从概念开始的,而是从普通经验开始的,所以是以某种实存之物为基础的。最普通的理性都采取这种自然进程,这种自然进程不是单纯地从概念开始的。也就是说,理性提出它自己的这种先验的理想,预设一个虚构出来的概念,这是有它的不得已的,有一种强制性,有一种理性的逻辑的强制性。那么这种理性的逻辑的强制性从

哪里出发的呢？是从现实出发的，是从现实经验出发，“是以某种实存之物为基础的”。有了这个实存之物，人的理性就能够借助于它来进行推理，就要追溯它何以可能，追溯它的充足理由。所以，在这种强迫之下，人们就把这样一个绝对必然的存在者，不仅仅是当作我们的一个虚构，一个理想的预设，而且还一定要把它当作现实的存在物。这是从理性的程序本身的特点引出来的，就是说，理性的推理，就是从现实存在物开始，去追溯它的条件系列，一直追到无条件者。所以它不是在做概念游戏，它有一种不得已，你给了我一个现实存在物嘛，那么我作为一个有理性者，就要去设想这个东西何以可能。有理性的人总是喜欢追问，知其然，还要知其所以然嘛。要知其所以然，就必须追溯，它何以可能。你给了我一个条件，我要追溯条件的条件，一直往上追。所以理性的这种推理呢，是以某种实存之物为基础的，它是从现实经验开始的，从现实的存在物开始的。所以，它是关注我们现实的经验知识的，它是关注现实的经验知识何以能够成为一个体系和整体，这样我们才去运用理性，这样才需要去运用理性。所以某种实存之物才是理性运用的基础，虽然理性本身是超越的，但是我们是为了解决现实之物里面的问题，才对理性加以运用。所以现实之物、实存之物是理性运用的基础。下面：但如果这个基地不是立足于绝对必然之物这块不可动摇的磐石上，它就会沉陷。这个基地，也就是现实实存之物的基地，我们所把握到的这些经验知识，这些具有现实实存的东西的知识，它当然是个基础，但是这个基础如果没有一个绝对必然之物作为它的基础的基础，那么它整个就会塌陷，就会陷落。这就像休谟所讲的，我们有经验知识不错，但这些经验知识是不是有先天根据？我们找不到根据，我们找不到它的普遍必然性。我们只能就事论事，有一个现实的东西，我们就把它承认下来，另外又有一个，我们又承认下来，但是所有的这些承认，都是没有根基的，都仅仅是一种主观的联想。所以这样一来，在休谟的眼里，所有的自然科学的那些命题都成了无根据的了，整个经验知识都塌陷了。休谟对理性派的批评就是起的这种作用。理性派以为所有的经验知识都是有其必然性的，因果律呀，必然性呐，这样一些概念都是先天的，都是坚定不移的，都是不可动摇的。但是休谟认为，没有什么不可动摇，这都是你的一种习惯性的联想。你可以这样联想，也可以不这样联想，所有的必然性其实都是偶然的，归根结底是偶然的。那么既然这样，经验知识还有什么可信度呢？再牢靠的经验知识，它的那些规律和定理，一夜之间就可以完全变成另外一个样子，完全变成相反的样子，也是可能的嘛，也不矛盾嘛。所以，整个自然科学的根基就动摇了。如果这个基地不是立足于绝对必然之物这块不可动摇的磐石上，它就会沉陷。所以，有必要提出一个哪怕是先验的、哪怕是超前的绝对必然之物，作为整个自然科学知识的不可动摇的基础。现存之物的知识，有一个不可动摇的基础，那就是它有先天的东西作为它的根据。这就是康德对抗休谟的这种破坏、这种怀疑论的消极作用而提出的所谓先验哲学，先验感性论，先验分析论，先验逻辑，来为人类的知识立法。人的知识是可靠的，这可靠性不在于这些现实存在物本身，而在于它们的绝对必然的那个根基，虽然这个绝对必然的根基是人类理性提出来的，但是，它给人类现实的经验知识提供了不可动摇的基础。这就是有一种被迫的必要性。就是说，你必须设定这个绝对必然之物，虽然是你想出来的一种理想的理念、一种概念，但是它不是虚构的。它既然能够引导我们的知识走向一个完整的统

一体,具有这样一种必然的引导性,那么我们就必须认为它是具有现实意义的、具有实在性的一种存在物。当然它是不是具有实在性的存在物,这是康德在这里正好要探讨的。但是至少有一点,康德是认可的,就是说这个必然存在物是必须设定的,不管它有没有实在性,我们都必须设定,我们都必须先验地设定它。否则的话,我们整个经验知识就会沉陷,就立不起来了。接下来后面又有一个“但如果”,前面一个“但如果”就是讲的经验知识必须以这种绝对必然之物这样一个理念为前提,否则的话就会沉陷。后面一个“但如果”是说:但如果这不可动摇的磐石的外面和底下还有空的空间,而且如果不是它本身充满着一切并因此不再给“为什么”留下任何余地,亦即它就其实在性而言不是无限的,那么,它自己就会失去支撑而悬浮起来。这后面这一句呢,是倒过来说了:如果这个绝对必然之物本身不是实在的,那么它自己就会失去支撑而悬浮起来。这个作为基础的假设如果没有实在性的话,那它本身就不牢固嘛。你要为经验知识奠定基础,你这个基础本身都不牢固,你怎么奠定呢?所以他讲,“但如果这不可动摇的磐石”,这个磐石就是指的绝对必然之物这种假设。我们假设一个磐石来给经验知识奠定基础。但是如果这个奠定基础的概念的外面,在它之外,就是说如果你把它看作一个世界的根基的话,那么这个世界之外还有一个空的空间;或者它的底下,作为它的在世界之内一个事物,它的底下,也就是它为一切现实经验奠定基础时,在它的底下,它本身却还没有基础,它本身还是建立在一个空的空间之上的,还有待于另外一种解释,这就很糟糕了。当然这个空间不一定是指的直观形式了,如时间空间那种具体的理解,也可以理解为“还有余地”,还有解释的余地,如果它不是穷尽了一切,它还有一些个空缺悬而未决,有待于解释的那样一些缺口。就是它的外面和底下,还有一些空的空间,还有另外的解释余地,或者它自己还需要再继续加以解释,还有进一步加以解释的空间。“而且如果不是它本身充满着一切并因此不再给‘为什么’留下任何余地”。这是对前面的进一步解释。就是说它本身不是把一切空间、一切解释的余地都塞满了,再没有什么可解释的了,你再不能问为什么了,它就是一切,一切“为什么”都要追溯到它,但它本身再不能够问为什么了,再没有问为什么的余地了。所有的问题都取决于它,而它不取决于任何别的东西。所以你不能再问它为什么是这样的,它何以可能的。何以可能已经追到头了,没有留下任何余地。“亦即它就其实在性而言不是无限的,那么,它自己就会失去支撑而悬浮起来”。这个地方把“实在性”提出来了。所有这些说明最后都归结为这样一个绝对必然之物必须是最实在的,是无限实在的。如果它就其实在性而言,不是无限的,就是说如果它没有无限的实在性,不是把所有的实在性都包容无疑,那么它自己就会失去支撑而悬浮起来。如果说它只包含了一部分实在性,或者说它漏掉了一个实在性,没有包含在内,那么这就留下了一个缺口,别的解释就会趁虚而入,就可以利用这个空隙把它攻破。就是说你这个所谓绝对必然的存在者就其实在性而言,并不是无限的嘛,你还没有包含另外一种实在性嘛,那你就面临着跟另外一种实在性的关系,那么你这实在性跟另外一种实在性的关系就还需要一个更高的东西来加以解释,所以你就不是最终的。而这样一来呢,这个不可动摇的磐石自己就会失去支撑而悬浮起来了,它就不能够作为一个不可置疑的、不可动摇的基础。它自己都还悬在空中,你怎么能够在上面建立起其他的东西呢?它就不能作为其他的一切知识

的根基了,就悬而未决了。这是康德对于理性为什么提出这样一个绝对必然的存在者的理想,并且还要追求这样一个绝对必然的存在者的无限实在性,在这一段里面提出了论证。就是说,人类理性有一种自然倾向,要提出一个绝对必然的存在者,来为所有的存在者提供根据。但同时,它又要把这个绝对必然的存在者设想为无限实在的,具有无限实在性的,不能够留下任何空的空间。别的解释,别的实在性解释的空间,必须把它堵死。它能够解释一切,它能够具有一切事物的实在性的根据,并且唯有它能够这样。所以这个绝对必然的存在者又必须设想为最高实在的存在者。你光是一个绝对必然的存在者,一个假设,一个主观的虚构,一个理想,那是不够的,那人家可以说你在玩概念游戏嘛,你设想的那个东西根本就不实在嘛。但是有一种东西迫使他赋予这种绝对必然的存在者以现实的存在,当作一个现实的存在物,而且具有一切实在性的根据。所有的实在性都要根据它而获得。所有具体的知识、具体的存在物,它们的实在性,都要根据这个绝对必然的存在者来获得它们的实在性的根据。否则的话,你为所有的知识所设立的这样的基础本身就是不牢固的,本身就还有待于奠立。思辨理性推出最高存有的各种根据都是从这个地方生发出来的,都是为了证明这一点,一个是我们必须设想一个绝对必然的存在者,再一个是这个绝对必然的存在者必须是具有一切实在性的,具有无限的实在性的,它可以解释一切,而不再由任何其他的东西来解释。

下面讲的这一段比较短,主要是解释前面所提到的“以另外的方式被什么东西所迫,通过从给予的有条件者回溯到无条件者而在某个地方寻求自己的休息地”。前面只是提到了这个。那么,这一小段就是单独把这种方法提出来加以阐述。就是理性单凭它预设某个理想的基础,还不能够由此就证明这个理想的基础就具有实在性,光从它预设的这个虚构的概念里面,是推不出它具有实在性来的。但是理性又想要把这样一个对象、这样一个理想当作是具有实在性的。这个绝对必然的存在者作为一切知性的概念的基础,如果它没有实在性的话,那你说的都是空话了,你只是一厢情愿了。那么理性又试图要为这种实在性提供根据,所以呢,被什么东西所迫,理性采取了这样一种方式,就是从有条件的东西去追溯无条件的东西。有条件的东西肯定是有实在性的,但是没有必然性。那么有绝对必然性的东西呢,又不能证明其实在性。那怎么办呢?唯一的办法就是从被给予的东西、有实在性的东西去追溯到它的必然的前提,也就是我在前面讲的,除了从上而下预设以外,我们还要从下而上地去追溯,采取一种理性推论的方式,这样就使我们的这种预设看起来好像具有某种根据了。所以,这一小段是这样来论证的,他说:如果有物(不论何物)实存,那么也必须承认总有某物以必然的方式实存。如果有某物实存,不论何物,就是说,如果你说这个东西不现实,那么你提出一个东西是现实的,你提出一个你认为是实存的东西来,不论你提出什么东西,都可以,只要你承认有一个东西实存。比如说笛卡尔就认为,我们所拿到手里的东西都不见得是实存的,但是有一个东西是实存的,就是“我思故我在”。至少我是实存的。我现在在思维嘛,我现在正在这里思考,正在这里怀疑,正在这里询问,这难道不是实存的吗?这个都不管,笛卡尔也好,一般的经验派也好,一般的普通老百姓也好,只要你认为有一个东西是实存的,那就好办了。那么,你所承认的这个某物,不论是何物,它是现实的,但是通常它只

是被理解为一个偶然的事实,所谓“事实的真理”。一个“偶然的真理”,摆在面前,我承认它了。但是由此就可以推出来,一定有某物以必然的方式实存。这是一个推论的结果。这个推论是怎么推论的?为什么说,凡是有某物实存就有某物必然地实存呢?下面就展开证明了:因为偶然之物只有在一个作为其原因的其他偶然之物的条件下才实存,如果这个某物是必然之物,那就不用说了,那这个命题就不证自明了,它就以必然的方式实存了。所以要证明的就是偶然之物。偶然之物为什么能够证明必然之物实存?因为一个偶然之物,只有在别的条件之下才实存。所谓偶然之物本来就是这个意思,它是偶然发生的,偶然发生的就有它的条件,如果没有条件,它就可能不发生。所谓偶然之物就是这个意思。而必然之物就可能不需要什么条件,它必然会在那里,那是必然的。但既然它是偶然的,那就预设了它是以别的条件才得以产生的。如果没有别的条件,它可能就不产生。所谓偶然性的意思,就是说,它既可能在,也可能不在;既可能有,也可能没有,并没有绝对唯一的可能性。唯一可能性就是必然性了。或者说,偶然之物的反面完全是可能的,必然之物的反面是不可能的。这个在逻辑上一点都不矛盾。今天下雨,当然今天也可能不下雨,是偶然下了雨,这个完全不矛盾,这个不是逻辑上的问题,而是事实问题。事实问题都是偶然的,事实都是本来可以不发生的,这就叫偶然之物。如果它不可能不发生,那它就不需要条件了。在任何条件之下,它都会发生,或者说,在任何条件之下,它都不可能发生,这都属于必然性。必然性是不看条件的,不管什么条件它都发生或者都不可能发生,这就是必然性。但是偶然性就要看条件了。在某种条件下,它就会发生了,但如果没有这个条件,它也完全可能不发生。所以,偶然之物只有在一个原因的条件之下才实存,而这个原因呢,可能是其他偶然之物。当然也可能是其他必然之物,那也就结了,也就已经追溯到必然之物了。但是,现在问题就在于,如果它的那个条件也是一个偶然之物,那么这个当然也成立。就是偶然之物的条件也是偶然的,它有了那个偶然条件,所以就有了这个偶然之物。这是一个问题,这还没有追溯到必然。那么如何追溯到必然呢?他讲:而对这个原因又继续适用这一推论,直到一个非偶然地、正因此也无条件必然地存有的原因。那就要进行连续推论了,进行无穷追溯了。就是说,偶然之物即使它的条件也是偶然的,那么我们对那个偶然条件还可以继续追溯,可以无穷地追溯下去,一直追溯到一个非偶然的、无条件必然存有的原因。我们可以设想,凡是偶然之物,都必须不断地追溯它的原因,因为你要解释它嘛,这个偶然之物何以可能。它为什么存在?那你就追溯它的条件。追溯到它的偶然条件还不行,因为追溯到的偶然条件还没有解释它到底何以存在。所以,只有最后追溯到一个非偶然的、无条件必然的存有原因,这个偶然之物才得到了充分的解释。所谓充足理由律就是这样的意思嘛。为什么要有充足理由律?就是为了解释任何偶然之物,它是用在偶然的真理上的。这是莱布尼茨那里提出来的。莱布尼茨认为有两种真理,一种是偶然真理(事实的真理),一种是必然真理(逻辑真理)。必然真理可以通过逻辑来证明,偶然真理就必须通过充足理由律来证明。就是说,凡是一件事物的存在,都有其充分的理由;你如果只是追溯到它偶然的条件,那么这个理由还不充分。理由不充分,这个事物的存在就无法解释,就还是个奇迹,不仅仅是偶然的事情,而且最终是没有原因的事情,那不就是奇迹嘛。只有当你追溯到一个非偶然的、无条件必然的存

在作为它的原因的时候,这个偶然之物才得到了完全和彻底的解释。现在我们就相信了,它的存在是有根据的了,这个偶然的東西不是一个奇迹,而是有其合理的根据的。你一直追溯到了最后,追溯到了它的最终的根据嘛。如果你没有追溯到它的最终的根据,只是半途而废,只是其他的一个偶然之物作为它的偶然条件,那这个东西还可能是一个奇迹,也可能是没有根据的。而科学就容不了这种没有根据的东西。你这个科学仅仅限于承认这些是偶然的東西,那这个科学就是一种拙劣的科学。你说他为什么得这个病啊,他偶然得的这个病嘛,这等于什么也没有解释。你非要找出它的原因来。当然我们一般满足于找到一个偶然原因就算了,但是严格说来,科学上面还要继续往前追,要追溯到一个绝对必然的原因。至少你要预设一个绝对必然的原因,就是说,所有这些偶然的原因,都最终有一个充分的原因,有一个充足的理由,否则的话是不会发生的。如果少了一个理由,它就不会发生。少了一个原因,少了一种偶然性,它就不会发生。所以,一个有充分理由的事情呢,它是把所有的偶然原因都包括在内了,才能够解释这一件事情的发生。所以,偶然的事情也可以变成科学。所有自然科学都是讲这些偶然的事情,为这些偶然的事情提供必然的根据的。科学就是干这件事情的。那么数学当然它可以不涉及到偶然的東西,逻辑也可以不涉及到偶然的東西,但是,自然科学必然要涉及偶然的東西,而且必然要为这些偶然的東西寻求其必然的根据,寻求它们的充足理由。所以他讲:这就是理性前进到原始存在者所依据的那个论证。那个论证是什么论证?就是充足理由律的论证。这个地方没有明确地点出来,其实就是讲的这个。充足理由律的论证就是这样的一个论证。莱布尼茨运用充足理由律的论证也就是最后要推导出一个上帝来,所有的充足理由最后归结为上帝。上帝是一切事物的充足理由。任何具体的事物都不足以成为充足理由,任何具体的事物的总和也不足以成为充足理由,只有有一个上帝,把这个总和确定下来,或者是选择下来,才能够成为充足理由。所以,上帝是绝对的、无条件的必然存在者。莱布尼茨就是用这个充足理由律来证明原始存在者。那么原始存在者你没有这个证明,你单纯就是提出有一个上帝,因为我信上帝嘛,我就用上帝来解释一切,那个是没有说服力的,特别是对有科学头脑的人没有说服力。但是有了充足理由律以后呢,人们就说,这上帝是有根据的,有理性的根据。我们可以通过充足理由律,从现实事物的存在,任何现实事物的存在,你只要承认有个事物存在,你就可以推出,它的充足理由必须存在,它必须有个充足理由。虽然我通过推理追溯不到,但是我至少要假定有个充足理由,否则的话,这个偶然的事物就无法理解,它就是没有根据的,或者说,它的根据就是不充分的。而不充分的東西怎么会存在?那就无法理解了。为什么一个没有根据的東西或者根据不充分的東西居然存在了,这个是理性无法理解的。理性只能够理解那种有充分根据的東西。所以有必要假定一个充足理由,那就是上帝。这样一来,上帝就得到证明了。原来上帝只是作为一种信念假定下来,用来解释一切,而通过莱布尼茨的充足理由律,上帝就得到了“证明”。当然这个证明在后来康德把它归结为宇宙论的证明或者是自然神论的证明。宇宙论的证明和自然神论的证明就是从现有的经验事实出发,来推论出它们何以可能的根据。而这个最高的根据只能是上帝,只能是超出所有现存事物、所有经验事物之外的一个原始存在者。这一段重要的是提供了这样一条强迫性的理由。为什么一定要把

绝对必然的存在者说成是一个现实的存在物呢？它是从任何一个现实的存在物里面推出来的。既然这些现实的存在物存在的最充分现实的理由就是上帝，那么上帝本身也肯定是最高的实在性，他使得所有现实的东西存在了嘛，那他不是具有最高实在性么？只有最高实在性，才能成为一切实在性的充足理由。这就是这一段的意义。

前面的一小段是一个推论过程，而这个推论过程是用不着现实的实存事物，它可以就从概念里面推出来。也就是说，只要有任何某物实存，那么也就必须承认，总有某物以必然的方式实存。如果有任何某物实存，那只有两种情况，一种是偶然的某物，一种是必然的某物。如果你承认有偶然的某物，那也就一定有必然的某物。这是从概念里面就可以推出来的。因为偶然之物只有在一个作为其原因的其他偶然之物的条件下才实存，那么你必须由此不断地推下去，继续实行这些推论，直到一个无条件必然存有的原因。所以，从概念里面就必然可以推出无条件必然的存在者作为一个原因。这就是“理性前进到原始存在者所依据的那个论证”。理性通过一种推理，通过理性的逻辑运用，理性单凭一种逻辑上的推理，就可以推出这样的结论来。我前面在辩证论的导言里讲到“理性的逻辑运用”时说过，理性是一种推理，这种推理有一种无限追溯的必然倾向。理性总是要从它的后果不断地推出它的前提，那么任何一个后果一旦给出来了，我就一直可以追溯到它的绝对必然的存在者，作为它的一个前提。这个当然是一个理念了。那么在这个前提之下，你来看下面这一段，就可以了解它究竟是什么意思了。他说：于是，理性到处寻找一个作为无条件的必然性而与这一优先实存相适合的存在者概念，不是为了这样一来就从这存在者概念中先天地推出它的存有来（因为如果理性胆敢这样干，那它完全只须在纯然概念之间进行研究，而不必以一个给予的存有作为基础），理性到处寻找一个必然存在者的概念。理性本来是用不着寻找的，凭借它的逻辑运用，凭借它的逻辑链条，它在逻辑中不用到处去寻找，本来就可以直接推出来。但是，现在是理性到处寻找一个存在者的概念，这就不一样了。理性要到处去找，是在世界之内呢，还是在世界之外呀，这样一些具体的存在者的概念，这些存在者的概念是“作为无条件的必然性而与这一优先实存相适合的存在者概念”。也就是说，理性凭借它的逻辑运用，本来在概念上已经推出了一个无条件的必然存在者，但是它还只是一个概念，在现实中间，还找不到这样一个与该概念相适合的存在者。概念已经有了，但是，不知道哪个适合于这个绝对必然的存在者概念。理性凭借它的逻辑运用，已经提供了一个概念，就是绝对必然的存在者，但是在现实中间，它找不到一个东西能够适合这个概念。于是它要到处去寻找。为什么？因为要有一个存在者与一个无条件的必然性这个“优先实存”相适合，有没有这样一个存在者？这个无条件的必然性当然具有优先性了，它是其他所有一切偶然的存有的前提和第一条件嘛，所以要讲实存或存有，它是具有优先性的。这样一个具有优先性的无条件的必然存在者，这样一个实存，概念已经有了，但是我们如何理解这个概念，它究竟是指的哪一个存在者，那我们就要去寻找。为什么要去寻找呢？你如果是要先天地从这个概念里面推出它的必然存有，我们已经有了，不需要你去寻找，你就凭理性推理的逻辑链条本身就可以把它推出来，用得着去找吗？这个存在者的概念就算你找到了，一旦找到是不是就能从它里面先天地推出其实存的存有即实存来呢？这个存在者

的概念当然你可以先天地推出它的存有概念来,如果我们已经推出来了或者是假定了这样一个优先存在的无条件的必然性,如果我们有了这样一个无条件的必然性,那么我们当然可以从它的概念里面先天地推出其存有概念来。就像本体论证明所讲的,一个绝对必然的存在者,它必然客观存在,因为这个客观存在或者说它的存有从概念上已经包含在绝对必然的存在者这个概念里面了。如果缺了这样一个东西,那它还怎么会绝对必然地存在呢?绝对必然的存在者里面就包含着它的现实的存有的意思。这是上帝存在的本体论证明里面所讲的这样一个道理。像安瑟伦的本体论证明就是这样证明的,从概念推出存在,从一个至高无上的概念推出它不可能不包含存在。如果它不包含存在,那它就不是至高无上的了,就是逻辑矛盾了。如果要逻辑上不矛盾,你就要承认一个至高无上的概念它必然包含存在。最完满的概念,必然包含存在。如果不包含存在,它就不完满,那就会有逻辑矛盾。这是传统的对上帝存在的本体论证明。但是康德在这里讲呢,我们之所以寻找这样一个存在者概念,不是为了这种本体论证明。如果是为了本体论证明,我们不需要去到处寻找这个存在者,我们凭我们的逻辑推理就可以干这件事情;但这只是在概念内部玩游戏,而不是真正地推出了现实的存有。所以他在括号里面讲:“因为如果理性胆敢这样干,那它完全只须在纯然概念之间进行研究,而不必以一个给予的存有作为基础”。如果理性仅仅是为了从这个最高的、优先的存在者的概念里面推出它的现实的存在,如果仅仅是为了这个目的,那么我们单凭“纯然概念之间进行研究”,也就是进行单纯逻辑推理,就足够了。理性的逻辑运用就足以解决这个问题,而用不着到处去寻找一个与这个概念相适合的存在者的概念。哪个存在者能够与这个优先存在者的概念相适合啊?也就是说,我们要到现实中确定一个存在者与此存在者的概念相吻合。这样一种努力绝对不是仅仅为了上帝存在的本体论证明。上帝存在的本体论证明是很简单的,从概念推出存在就是了。这个地方之所以要寻找一个现实的存在者——当然这里是讲现实存在者的概念,那就跟上帝存在的本体论证明完全不一样了。就是说,它还是要不满足于一个单纯逻辑上面的理性推理,而是要在现实中间去为它找到一个对象,要找到一个现实的对象,与这个逻辑推理的概念相适合的对象。尽管你证明了,通过上帝存在的本体论证明,你证明了上帝的概念里面必然包含有存在的概念,但是有没有上帝这样一个概念的实在性?你这个上帝的存在概念是不是空的?也许,如果我根本就不承认有上帝的概念,那这个矛盾就根本不存在。你承认有上帝的概念,你又说他不存在,当然那就是自相矛盾,那毫无疑问。但是如果有一个人根本就不承认上帝的概念,他说压根儿就没这回事,对于他来说,这个自相矛盾也不会有。所以,上帝存在的本体论证明只是对那些相信上帝存在的概念的人来说才有效,你预先已经相信了,你是个基督徒,你是个神学家,上帝存在对于你来说是毋庸置疑的,对这样的人,当然你要他从上帝的概念里面推出上帝存在,那是顺理成章的。你不推出上帝的存在,倒是自相矛盾的。但是,对一个不信上帝的人,你说上帝存在的概念里面包含他的存在,那么他完全可以否定。上帝存在的概念怎么会包含他的存在呢?概念怎么能包含存在呢?他完全可以否定这一点。所以,你要使他相信上帝存在,那你就必须要提供证明,你就要拿事实给他看,你就要他运用他的理性到现实的存在身上,去进行推理。就是说你有一个什么东西,然后从这个东西推出必然

有一个至高无上的必然存在者,那就是上帝。后面讲的这种方法是笛卡尔的证明方法,在某种意义上是这样的。笛卡尔提供了一个东西,“我思故我在”,这很实在。你可以不相信上帝,但是我思故我在,你总应该相信吧。任何一个有理性的人,既然他在思维,他总相信他的存在吧。那么一旦他相信了他的存在,他就会继续想啊,我的存在是不是完满的呢?我的存在是不是必然的呢?是不是无条件的呢?肯定不是的,因为我刚才犯了那么多错误,我还一直在怀疑,这显然就说明我不是完满的。既然我不是完满的,我又有一个最完满的上帝概念,那么我这个上帝概念从哪里来的呢?它的原因是什么呢?你要追究我这个概念的原因,那肯定原因不能小于结果。能够产生我这个最完满的概念的那个存在者肯定比我这个不完满的存在者要更加完满,只有他才能把这个最完满的概念放进我的思维中来。由此再推上去,这就可以推出上帝了。所以,笛卡尔的证明虽然也是上帝存在的本体论证明,但是里面已经掺杂了一些经验的东西。就是说,严格按照上帝存在的本体论证明的经典的形式,那就是安瑟伦的形式。安瑟伦的形式就是从概念推出存在,我信上帝,那么我就要追究我这个上帝的概念是从哪里来的?这个上帝概念里面是不是包含存在?既然我心中有一个上帝概念,我的理性就不能容许这个上帝概念里面包含矛盾。如果他不存在,他就包含矛盾。这是最简单的古典的方式。到了近代笛卡尔的方式呢,就给它加上了一个东西,加上了一个“我思故我在”的前提。我思故我在,这是一个现实的存在,这是一个实存,这不是一般的存在。那么从这个实存所推出来的,就是一个与绝对必然存在者相适合的一个现实存在者。因为它不是凭概念推出来的,它是凭一个事实推出来的。括号中的“给予的存有”,就是说,你不仅仅是存有的抽象概念,而且你还必须证明这个存有是给予的,是现实的。如何才能够使这个概念成为现实的,这是所要探讨的问题。就是说,单纯从概念到概念的推论,那种古典的上帝存在的证明方式,那只是一方面,那只是形式方面,它并没有真正地证明上帝在现实中存在。因为一个不信上帝的人,马上就可以把你推翻。但是如果你在现实中有个根据,那任何人都推翻不了了。笛卡尔就是从这个角度来看问题。除了笛卡尔以外,后来的一些宇宙论的证明,如莱布尼茨的充足理由律的证明,也包括以前的托马斯的宇宙论的证明,以及自然神论的证明,都是想为上帝在现实世界中找到其存有的根据,从而使上帝这样一个抽象存在的概念变得具有实际的内容。笛卡尔已经有这种倾向,当然笛卡尔还不是真正的对上帝存在的宇宙论证明,但是他已经开始运用了充足理由律。就是说,一个事物的存在,肯定有其充分的理由。如果没有充分的理由,如果没有完满的理由,它是不可能存在的。那么要追溯这个完满的理由、充分的理由,这就引出了上帝存在的证明。宇宙论的证明就是这样的。所以康德在这个地方实际上讲的是,我们人类总是不满足于上帝存在的本体论证明,而要追溯上帝存在在现实经验中的根据,使上帝的存在变成一个现实可把握的有关对象的知识。逻辑推论是逻辑推论,它只是形式推论。你给我一个有条件的东西,我就可以推出一个条件,还可以一直往上推,一直推出一个无条件者。这是理性的逻辑运用所获得的一个推理,所获得的一个结论。但是,这样的结论,始终是得不到满意的,除了这样一个结论以外,人们还要找到一个现实的东西能够与你推出来的绝对必然的存在者相适合。有没有这样一个东西跟你所推出来的绝对必然的存在者相适合呢?要得到这样一

个东西,那你就必须在现实世界里有它的根据,你是从哪里推出来的。你不是从抽象概念推出来的。从抽象概念推出来很容易,但是那没有什么用,你要找到现实的存在者,要推出来,那就还有一些工作要做。所以他继续说道:而只是为了在可能之物的一切概念中找到那个自身不包含任何与绝对必然性相冲突的东西的概念。这个就很明确了。就是说,为什么要到处去寻找一个与绝对必然的存在者相适合的概念呢?不是为了仅仅从这个存在者概念里面先天地推出它的存有来,那是本体论证明的做法;“而只是为了在所有的可能之物的一切概念中”去寻找。为什么要说“一切可能之物”呢?就是说,我们当然看不到上帝了,也摸不着了,但是我们需要寻找的是可能之物。对可能之物我们可以超越我们的感官经验来作推断。上帝是不是属于可能之物?有没有这样一个可能之物?在所有的可能之物里面你去找。你穷尽了一切可能之物,然后你能否断言,在所有这些可能之物里面,有这么一个可能之物,这个可能之物“不包含任何与绝对必然存在者相冲突的东西”。也就是说,他本身是与绝对必然的存在者相适合的,也就是与这个优先实存相适合的存在者的概念。这就跟第一句话呼应上了。为什么要寻找跟这样一个与优先概念相适合的存在者的概念呢?是为了在可能之物的一切概念中找到一个概念,它能够与绝对必然性不相冲突。不相冲突就是相适合。一切可能之物,也就是说,包括我们现实之物——现实之物肯定是可能的,不可能怎么会现实呢——以及包括从这个现实之物里面推论出来的可能之物,它们总加起来都称之为可能之物。那么我们的目标是在所有这些可能之物里面去寻找那样一个可能之物,能够与绝对必然的存在者相适合,能够适合于这个概念。这个就是康德后面要讲的宇宙论的证明和自然神论的证明,它们都是这样做的。本体论证明不是这样做的,它就是直接从概念里面推出存在,如果没有这个存在,那么这个概念就会自相矛盾。而后来康德对本体论证明的驳斥,也就是根据这一点。就是说,你有了这个概念,当然如果它不存在就会自相矛盾。但是如果如果没有这个概念,那也就不会自相矛盾了。对于有神论者,他必须相信上帝存在,因为他首先已经相信了上帝,他若不相信上帝存在,那岂不是自相矛盾。相信上帝,又认为他不存在,那岂不是自相矛盾嘛。但是如果如果没有这个概念,那就不自相矛盾了。你说三角形没有三个角,这就是自相矛盾。但是如果你说,没有三角形,同时也就没有三角形的三个角,这个并不自相矛盾。同样,你说没有上帝,同时也没有上帝的存在,这个也并不自相矛盾。所以,你要证明这样一个绝对必然的存在者的实存呢,用本体论证明是不够的。你还必须在现实的可能性里面找到一个存在者能够适合于上帝的概念,适合于这个绝对必然的存在者的概念,来作为证明上帝存在的补充,或者是现实根据,这是当时自然神论者们所采取的一些办法。在康德这里,他的目的当然是要揭示出这种证明的不成立。但首先你要把它搞清楚,他们是如何证明的。这个地方提出来的就是,除了这种本体论证明,通过理性的逻辑运用来证明以外,还有另外一种证明,就是通过在一切实可能之物中寻找与这个绝对必然存在者相适合的概念,这样来证明。下面:因为对于终归必须有某种绝对必然的某物实存着,这一点理性按照第一个推论就已经看作是决定了的。“第一个推论”可以改一下,改成“前一个推论”,更明确一些。“第一个推论”有点让人摸不着头脑。它就指的前面那个推论,前面那个推论就是前面那一小段,就是理性的逻辑运用所获得的那个推论。任何某物

都必须一直追溯它的原因,追溯到一个绝对必然的存在者。理性在它的逻辑运用里面,就是从有条件者追溯到它的最终的那个无条件的条件,最终那个无条件的条件,那当然就是绝对必然的某物了。你只要运用逻辑推理,你肯定就要追溯到一个最终的理念。当然实际上追溯不到,但是你在理论上你可以设定,那是一个理性的理念,它最终要在那里找到归宿。所以他说:“因为对于终归必须有某种绝对必然的某物实存着,这一点理性按照前面那个推论就已经看作是决定了。”就是说,用不着再去找了。这个“因为”就是说明前面的为什么要可能在可能之物的概念中去找到那个“自身不包含任何与绝对必然性相冲突的东西的概念”,为什么要去找呢?因为,绝对必然的某物终归必须有,这一点是不用找的,这一点在前面那个推论里面看作是已经决定了的,用不着去找了,一个简单的推理,我们就可以推出来,就是前面那一小段所说的那么一个简短的推理,我们就可以确定这一点;但是这个绝对必然的存在者是否有其实在的可能性呢?这就还要去寻找。就是说,任何某物,都要以一个绝对必然的存在者作为前提,它才得以存在,才可能。这是在逻辑上说的,任何某物嘛,在形式逻辑上就可以这样断言的。下面:既然理性可以把一切和这种必然性不相容的东西都去掉,只除开一个东西,那么这个东西就是那绝对必然的存在者,就是说,理性可以把一切和这种必然性不相容的东西都去掉,只剩下一个东西,剩下那个唯一的,能够与这种必然性相容的东西,那么它就是前面讲的能够与“这一优先实存相适合的存在者的概念”。就是说,前面的那种单纯从概念推出存在的情况已经把它排除了,那个已经不用说了,那个不是我们这个地方要讨论的,那个已经决定了。但现在要讨论的呢,就是理性可以把“把一切和这种必然性不相容的东西都去掉”,也就是把一切偶然的的东西都去掉,比如说,我思故我在,这是个偶然的的东西,它跟绝对必然性不相容,我们可以把它去掉,可以再往前推,往上追溯。这个“我”,不足以成为“我”的原因,肯定有别的原因。那么别的原因如果与这个绝对必然性不相容,也可以再去掉,还可以往上追溯。一直要追溯到最后一个东西,只除开一个东西,那么这个东西就是那绝对必然的存在者了。这个地方是采取了排除法。就是说,我到处要寻求一个作为无条件的必然性而与优先实存相适合的作为存在者的概念,我要采取什么方法呢?采取不断地排除的方法。就是把那些在一切可能的存在者中的、一切可能之物里面的有条件的、偶然的的东西一个个地去掉,而剩下的呢,那就是那个可能的存在者。它能够和这个绝对必然的存在者相容,那么这个东西就是绝对必然的存在者。下面:而不论我们是否能理解它的必然性,亦即是否能把这种必然性单纯从概念中推出来。这个是另外一个层次的问题。就是刚才讲的,在逻辑上,我们是否能够理解它的必然性呢?是否能在逻辑上把它严密地从概念里面推出来呢?这个我们现在已经不管了。我们不论是否能够理解它的必然性,我们从现实出发,现实中任何一个东西,你去看它是否能跟这种绝对的必然性相容。如果不相容,你再往上追。如果它还不完美,还不够充足理由,你再为它找到更充足的理由。这样一直往上推,这是一种现实的推论。宇宙论的证明嘛,对上帝存在的宇宙论的证明,以及自然目的论的证明,这些都是用现实的经验来证明上帝,而不是从概念里面推出存在来。从概念里面当然可以推出存在来,但是在这个宇宙论证明的推论中,我们已经不管它是否能够推出来了,这个问题已经被推到后面去了,已经看作是解决了的,但是解

决了没用,最终问题没解决。最终上帝是否真的存在,这个还要从我们现在的推论中加以解决,用一种排除法来加以解决。即把那些不相容的东西都排除掉,剩下来一种可能性,就是唯一的适合于那个绝对必然的存在者概念的实在的存在者,它再不能有别的东西作为它的条件了。它是无条件地必然存在的,也就是没有任何条件能够决定它的存在,相反,它能够决定其他的一切东西的存在,能够使它们不仅在逻辑上不矛盾,而且在现实中实存。在这个时候呢,就不论我们是否能理解它的必然性。这个必然性就变成在幕后的东西了,就是说,要理解这种必然性,我们只须从概念的层次上来理解,能把这种必然性单从其概念中推出来,这种本体论证明,已经是隐藏到幕后去了。一般老百姓能够听得懂宇宙论的证明,也能够听得懂自然目的论的证明,但是不一定能够听得懂本体论的证明。本体论的证明是神学家们所讨论的问题。但是牧师在传道的时候通常是采取一种宇宙论的证明和自然目的论的证明。自然目的,自然神论,说我们这个宇宙多么美好,多么和谐,或者是“前定和谐”的证明也可以。这都属于后天经验的证明,这个是老百姓能够懂的。他用不着去了解本体论证明就可以相信。老百姓不善于进行思辨,也用不着去进行思辨嘛。神学家才去进行思辨。所以,即算老百姓不理解这种思辨,不能从概念上来理解这种必然性,他也可以从现实中、从事实中来理解这种必然性。一切存在的东西都有其最完满的原因,都有其前定的和谐。这个事和老百姓一讲,和一般的基督徒一讲,马上就能清楚的。但是他们不一定能了解到本体论证明。当然反过来康德在后面的对上帝存在证明作批判的时候呢,他又讲到,本体论证明实际上是最深的根据,后天的所有那些证明其实最终都要依靠先天的证明才能够得以成立。一旦把先天的证明推翻,那所有的证明都不可能了。所以我们这个选本里面特别选了康德对上帝存在的本体论证明的论述和驳斥。为什么只选这个部分?当然也可以选其他的两个部分,有三种证明嘛。康德把它归结为上帝存在只可能有三种证明。那么,另外两种为什么不选呢?一个是篇幅问题,再一个呢,它们确实就是建立在本体论证明之上的。你如果把本体论证明推翻了,其他证明都不成立。其他证明看起来好像很通俗,在从现实出发作后天的证明,老百姓都懂,但是讲到最后还是还是要利用本体论证明才能够跳出去,才能跳到上帝存在这样的层次,否则的话,你永远跳不出去的。所以最后一句他讲:“不论我们是否能理解它的必然性,亦即是否能把这种必然性单从其概念中推出来”。也就是是否能从逻辑的意义上,把它的关系清理清楚,这个不管。它是用事实来证明,不是用逻辑,不是用一种单纯的形式逻辑推理来证明。从事实证明好像更加具有可靠性。整个这一段实际上是讲的对于绝对必然存在者的推理的层次。前面一小段已经讲了,理性的逻辑运用本身就足以决定任何一个存在物都必须要有有一个绝对必然的存在者作为其前提和原因。这个是在理性的逻辑运用里面已经摆明了的。那么这一段就是在另外一个层次上面了。就是说,理性不满足于这样一个证明,还要到处去寻找一个与这个绝对必然存在者相适合的存在者的概念,给这个理念寻找一个对象,这是为什么?这一段是讲这个的。所以相应的就是,前面一小段是讲的本体论证明,这一小段是讲的为什么除了本体论证明以外,人们还要去寻找宇宙论证明和自然目的论证明。就是因为不满足。单纯从概念推出存在,并没有真正地证明绝对必然存在者的存在,或者上帝的存在。你要证明上帝的存在,还必须有事实根据。

一个抽象绝对必然存在者的概念——当然你可以说概念上包含存在的概念,但是你不会满足于它仅仅停留于一个存在者的概念,而必须为它到处寻找其实存的根据。它实存上到底有没有根据,不仅仅在概念上有一个存在概念,而且呢,它确实实地是可以实存的,而且是能够赋予其他一切事物以实存的,这样才能得到满足,这才是对上帝存在的真正的证明。一个单纯的逻辑上的推理,只能证明一个绝对无条件的必然存在者的理念,这个理念是不是有一个客观对象,还没有数。他可能根本就不是一个现实对象,而只是一个空的理念而已。但人类理性总是希望把自己所设想的理念看成一个对象来认识,来把握,把上帝这样一个个别性的理想看作一个人格。所以人们不满足于逻辑上的空的理念,而一定要去为它找到一个现实的对应物,一个实在的可能对象。比如上帝是唯一的,他有自由意志,他可以决定一切,他可以选择,他是全知、全能、全善,全在,他有人格性,他有位格嘛。那么你要证明这些,就不能单凭逻辑证明了,你就还必须在现实世界中去推,哪些东西是他决定的,你都指望着他,那么这就还必须要赋予上帝以实在性。在我们的现实生活中要有他的根据,这才能够得到证明。

上面一段主要是讲能够找到那样一个东西,能够适合于无条件的必然性。能够与无条件的必然性相适合的那样一个东西,还要去找。从无条件的必然性当然可以推出这样一个存在的概念,当然是可能存在的,但是这个存在是不是适合于这个无条件的必然性呢?如何才能够适合这个无条件的必然性呢?还要去找,在所有一切可能的存在的可能之物的一切概念中,去寻找那个与绝对必然的存在者相适合的存在者的概念。上面一段主要是提出来这样一个任务,下面一段就具体来解释、解决这个任务。他说:于是看起来,那样一个东西,即它的概念对一切“为什么”而言包含“就为这”,为什么是“看起来”呢?因为康德在这里并不是在说自己的观点,他是在引述或者是在分析那些理性神学、先验神学,那些理性派的神学家们的观点。也就是说,在他们看来,那样一个东西,“即它的概念对一切‘为什么’而言包含‘就为这’”。“为什么”你总是可以去追溯的,但是追溯到最后有那么一个东西就再不能追溯了。你要说,它又是为什么存在的呢?不为什么,就为这个。或者说,它自己是自己的原因。它是自因,它就是为它自己。它不再为别的另外一个条件而存在了。而它的任何部分和任何方面都是无缺损的,在任何地方作为条件都是充分的,任何部分,Stück,也可以翻译成“部分”,本来的意思是碎片,或者一个东西的片段的意思。一个整体,它的各个 Stück。就是说,它的任何一个部分,任何一个 Stück,任何一个片段,和任何方面,“方面”就是 Absicht。Absicht 本来的意思是“意图”,但是意图的意思是引申出来的,它的本来的意思是“看在眼里”,意图就是目的嘛,目的就是看在眼里,针对着某个东西,眼光瞄准了某个东西。这个词也可以理解为“方面”,你的方向,你的意图,在这方面。这个翻译是比较普通的翻译,并不是很偏僻的翻译。“任何部分和任何方面”,就是说,在任何立场上,出于任何目的,出于任何立场,它都是无缺损的。不管你用什么样的目的来衡量它,它都是完备的。这个“无缺损的”或“完备的”有很多方面了,有些东西你在这方面看是完备的,但是你换一个角度看,它可能就是不完备的,它可能又有别的缺损。但这样一个东西,它在任何方面,不管你从哪个角度看,它都是无缺损的。所以这个地方就是说,它的任何一个部分,以及你从任何一个角度看,它

都是没有缺损的,都是完备的。下面他又讲“在任何地方作为条件都是充分的”,不管在什么地方,它都是充分条件,不管对于什么事物而言,都是以它为充分条件。我讲过要找充足理由嘛,找充足理由你最后就要找到它——“那样一个东西”。这就是康德对这个东西的描述。下面紧接着前面所说:这个东西正因为如此,就是适合于绝对必然性的那个存在者。正因为它包含着“就为这”,正因为它的任何部分和任何方面都是无缺损的,在任何地方作为条件都是充分的,所以,这样的东西就是适合于绝对必然性的那个存在者。这个东西跟绝对必然性的存在者还不是一个东西,不是一个概念,但是,它可以适合于绝对必然性的存在者的概念。为什么适合呢?他下面讲:因为这个东西由于自身具有一切可能之物的所有条件,而本身不需要任何条件,甚至不能有这种条件,因而至少在这一点上是符合无条件的必然性这个概念的。由于它是无缺损的嘛,在任何方面、任何部分都是无缺损的,作为条件,它任何地方都是充分的,所以它就是“自身具有一切可能之物的所有条件”了,它再不缺条件了,它是一切可能之物——不管是一个什么样的东西,哪怕现在还不存在,还只是可能性——都要以它为条件。任何时候发生的事情,不管是过去发生的事情,现在发生的事情,还是将来可能发生的事情,都要以它为条件。这样一个存在者,本身不需要任何条件,它是一切条件的条件嘛,所以它本身已经不需要任何条件了,甚至不能有这种条件了,不可能有这种条件了,它只能够是最高条件了。因而在它是一切可能之物的所有条件这一点上,是符合无条件的必然性这个概念的。无条件的绝对必然性一个很重要的特点就是没有条件嘛。它是无条件的,它再不能有别的条件了,它是一切偶然之物的条件。这是绝对必然性的存在者的一个根本特点。所谓必然性,就是在任何条件下它都会发生,也就是说,它不考虑任何条件。所谓偶然性,就是指在一定条件下才会发生。我在上堂课和在讲第四个二律背反的时候已经讲到了什么是偶然性,什么是必然性。偶然性,就是在一定条件下才会发生,如果没有这个条件,那它就不会发生,如果有另外一条件,可能就有相反的事情发生。所以它是偶然的。偶然的,就是相反的方面是可能的。一个东西不存在是可能的,但是它存在了,这就是偶然的。但是一个东西不存在是不可能的,它存在了,那就是必然的。就是说,它的反面是不可能的,这就是必然的。它的反面是可能的,这就是偶然的。那么,为什么偶然的反面是可能的呢?因为它的正面是需要有条件的,一旦这个条件不存在,那它的反面就可能了,那就可能是它的反面了,就可能不是这样发生了,所以它就叫偶然的嘛。所以,偶然性和有条件性在这里可以说是一个意思;必然性和无条件性,在这里也是一个意思。所以作为一切条件的条件、本身不需要任何条件的东西,那么它当然是符合于无条件的必然性的概念的,符合绝对必然性这个概念的。这两个东西在这一点上是吻合的。但是它们的来源是不同的。绝对必然性的存在者这个概念是从逻辑上来的,而这个任何部分都是无缺损的、在任何地方作为条件都是充分的这个东西是从现实中来的。现实中有这么一个东西,它是其他一切可能之物的最高条件。这个概念是着眼于现实的,着眼于一切可能之物,着眼于一切有条件者。当然绝对必然性的存在者也是从有条件者里面推出来的,但是它是着眼于逻辑,它是着眼于这种推论的逻辑方面。那么事实方面和逻辑方面这两者在有一点上是吻合的,就是它们都是无条件的。事实上无条件和逻辑上无条件,在这方面就互相适

合了。下面：在这方面没有任何别的概念能够与它并肩而立，在这方面，就是在适合于无条件的必然性这方面，也可以理解为，它本身不需要任何条件，甚至于不能有任何条件，这两种意思实际上是一贯的了，所以，“这方面”可以指与必然性这个概念相符合以及它本身不需要任何条件，都可以这样来理解。总而言之，这个无条件的存在者的概念，在各方面都是无缺损的、完备的存在者的概念，是没有任何别的概念能够与它并肩而立的。所谓并肩而立就是说，是不是有两个这样的完备的存在者的概念呢？是不是有两个这样的在各方面，在任何方面作为条件都是充分的概念呢？没有，只能有一个。因为如果有两个的话，马上就面临它们两个之间的关系了，哪个是哪个的条件？那其中必有一个是还不够充分的，需要以另一个作为条件。所以，没有任何一个概念能够与它并肩而立，它是唯一的、排他的概念。上帝的一神论就是这样来的。其他的日常的那些概念就更不用说了，有限的存在者、有条件的存在者的概念就更不用说了。这个地方主要强调并肩而立是不可能的。就是说，有没有第二个、跟它一样的绝对完备的存在者的概念呢？不可能。绝对必然的无条件的存在者的概念只有一个，它是唯一的。基督教强调一神论就是出于这种考虑。下面：别的概念由于是有缺陷的和需要补充的，它们没有表现出不依赖于一切其他条件的任何这样一种特征。别的概念，一切别的概念，包括除它之外的所有的概念，也包括那些人们以为可以和它并肩而立但实际上不可能的那些概念，所有这些概念都是有缺陷的和需要补充的，也就是和这样一个概念相比，它们都是有缺陷的，都是不充分的，都是需要补充的，都是有条件者。而只有它，是唯一的无条件者。所以其他的一切概念都没有表现出不依赖于任何其他条件的特征，惟有这个单独的概念，作为绝对必然存在者的概念，才表现出不依赖于其他一切条件的特征。这是它的特征。我在前面讲到，纯粹理性的“理想”跟一般的纯粹理性的“理念”是不一样的，不一样就在于理想是个别的，是唯一的。我在前面已经讲了，理念可以有很多，凡是涉及到无限的，都可以称之为理念。但理想是唯一的一个。它是带有人格性的这种唯一性特征的，没有任何东西能够跟他并肩而立。这才是理想嘛。理想是一个楷模性的东西，所有的东西都只能模仿它，但是都不能跟它并肩而立，更不能取代它，这就叫理想。所以这种特征也就是这个理想作为个别性的特征，或者是它的个性。理念作为一种理性的概念，它本来是普遍性的，而理想——当然它也有普遍性，但是它更加表现出一种个性，一种个别性，它有一种性格。上帝在这个意义上就成了一种“位格”(Person)，它是有个性的。它的个性就体现在不依赖于一切其他任何的条件。下面一句话是一个让步：的确，从这里还不能肯定地推出：凡是自身不包含最高的及在一切方面都完备的条件东西，也因此而本身必定是在其实存上被条件所规定的了；这个让步就是说，从这里还不能够肯定推出它的反面的推论。正面的推论就是：凡是自身包含了最高的完备条件的东西，本身必定是在其实存上是不被所有条件所规定的；那么反面的推论就是反过来讲：“凡是自身不包含最高的及在一切方面都完备的条件东西，也因此而本身必定是在其实存上被条件所规定的了”。这是反面的推论。能不能推出来？凡是包含了最高的完备条件的东西，那当然它就不被其他的条件所规定了。但是“凡是不包含最高的完备的条件东西”，是不是就一定会被条件所规定呢？这个倒不一定了。就是说，绝对必然的存在者，你可以说，最适合于这个概念的就是那

种本身具备最高的完备的条件的那个唯一的東西,你可以这样说。但是这两者并不是一个概念。它们只是相适合而已。但是这并不排除相反的情况。本身不具备完备的条件的东西;是不是一定就是被条件所规定的了,一定就是偶然的呢?一定就不是必然的呢?这倒不一定。就是说,绝对必然的存在者这个概念不一定是指那种包含有一切完备条件的那个东西,那个理想。它也可以在某种意义上是指那些不完备的东西。比如说物质世界。物质世界肯定是不完备的了,物质世界是需要解释的。这个物质世界如何能够运动起来,它凭自身不能运动起来呀,所以牛顿要引用上帝的第一推动,这恰好说明这个物质世界本身不能够解释它自身。它并没有具备一切完备的条件。但是它是不是在其实存上就必定是被条件所规定的了?就必定有一个外来条件?比如说上帝的第一推动。这倒不一定。唯物主义者也可以振振有辞,他说物质世界本身虽然是不具备有完备的条件,但是它是必然的。像斯宾诺莎,像法国唯物论,他们都认为,物质世界就是绝对必然的,虽然它本身没有完备的条件,你找不到一个完备的条件,但是它也不是由外来的某个条件所决定的。原子、分子,就是必然的,它们也可以看作就是斯宾诺莎所讲的“自因”。斯宾诺莎讲整个世界是必然的,它就是自因。这些唯物主义者的观念,你都不能凭这一点就把他驳倒。他可以不需要去寻找一个最高的完备条件的存在者,不需要寻找一个上帝,他就由这个有限的世界来解释其自身,那也可以呀,你也可以说它不可能不存在,这个物质世界不可能不存在。物质世界不存在是不可想象的,是不可能的。所以从这个地方你还不能肯定推出“凡是自身不包含最高的及在一切方面都完备的条件东西,也因此而本身必定是在其实存上被条件所规定的”,“被条件所规定的”包括为这个物质世界外部条件所规定的了,就是物质世界是以上帝为条件的。这倒不一定,不能够这样推出来。虽然物质世界本身是有限的世界,是有条件的世界,但是你不能从这个里头马上就推出它肯定有一个绝对无条件的必然存在者来决定它,来作为它的条件。你倒不能这样推出来。这是康德所做出的一个让步。正面的就是说,你如果有一个具备一切完备条件的存在者,那它当然是必然的。但是如果不具备一切完备条件的存在者,它倒不一定不是必然的。你不能说它就是偶然的,你凭什么说它是偶然的?你要说它是偶然的,你就要举出它的条件来,在这个条件下,它存在,如果没有这个条件,它可能就不存在。这样你才能说它是偶然的。如果你举不出这个条件,那它就是没条件的,整个物质世界是没条件的,唯物主义就是这样认为的,它不需要一个上帝的创造,它就是它,它能够再问为什么了,它就包含“就为这”。它恰好符合于这一段的第一句话。物质世界就可以这样理解,唯物主义就是这样理解的。物质世界不能够再问为什么了,为什么有物质世界,物质从哪来的,物质是谁创造的,这些都不能问。它“就为这”嘛,物质世界自己是自己的原因嘛。斯宾诺莎讲得很清楚了,整个自然界自己是自己的原因,再也没有别的条件了。这是康德所做出的一个让步。就是说,你还不能够因为这一点就说唯物主义的那种观点完全没有道理。下面:但它毕竟自身不具有那无条件的存有的唯一的标志,理性掌握这一标志,为的是通过一个先天概念将任何某个存在者作为无条件的来认识。就是说,唯物主义的那种绝对必然性——唯物主义也承认绝对必然性,整个物质世界是绝对必然的,但是这种本身不包含有一切完备条件的东西,并不具有“唯一的标志”,无条件的存有的唯一

的标志,也就是不具有条件的绝对的完备性这样的绝对的标志。它当然可以具有另一方面的标志,就是它可以是一个无条件的必然性。比如说,物质世界,就是无条件的必然存在者,这个标志它是具有的。但是呢,它不具有那个唯一的标志,就是它自身包含有所有的条件,完备的条件。这样的标志是唯一的,是只有一个存在者才可以具备的,比如说上帝。这是一个理想的标志。它是一个单一的、唯一的标志。绝对必然的存在者呢,它可以不是唯一的标志,你可以把它安在物质世界身上,你可以把它安在上帝身上,甚至于你也可以把它安在个人的灵魂身上。比如说主观唯心主义者,极端的主观唯心主义者就认为,我自己才是唯一的必然存在者,才是绝对必然的存在者,其他的都不是,都是由我的一念之间所决定的。所以这个无条件的必然存在者的概念不是唯一的。它是一个逻辑上的普遍概念。有这么一些东西,你可以把它称为无条件的必然存在者,但是有一个标志是唯一的,就是说,它包含一切有条件者的完备的条件。它是充足理由,它是最大的充足理由。这个“最大”就表明它是唯一的。“最”只能有一个嘛。“最”如果有两个或者三个,那就不是“最”了。所以,物质世界也好,还是其他的有限存在者的世界也好,虽然你也许把它们看作是无条件的必然的,但是毕竟不具有一个无条件的存有的唯一的标志。理性掌握这样一个唯一的标志是为了什么呢?为了通过一个先天概念,在这个地方就是通过一个理想,一个理念,将任何某个存在者,不管你是把它叫做上帝也好,还是叫做什么也好,只要有任何某一个,我们现在还不能确定有没有,但是如果有的话,不管是什么,我们都可把它作为无条件的来认识。因为它本身具有充分的条件,所以它本身不能够再有别的条件了。当然有限的东西也可以被看作是并不被条件所规定的,比如物质世界的事物相互成为条件,相互规定,但是它们总体上来说都不被别的条件所规定。就它们相互而言,可以是有条件者,但是从它们整体上而言,它又是无条件者。所以,有限的存在物,也可以被看作是无条件的。但是理性之所以掌握这样一个充分条件的概念,充足理由的概念,它为的是通过一个先天概念,先天地认识,把任何某一个存在者,比如说上帝,作为无条件的来加以认识。就是先天地认识一个上帝的概念,理性是为了这个。理性是为了先天地认识一个上帝的概念,所以才必须提出那个唯一的标志。就是说,这个必然存在者,它应该有这样一个唯一的标志,它是唯一的存在者,能够具有充分的条件,完备的条件,最高的完备的条件,那也就是唯一的这样一个无条件者了。我们可以通过先天概念来对它加以认识。所以,如果能够有这样一个概念的话,那理性就可以推出上帝来了。到底是不是能够认识,康德当然是反对的了,这个地方只是陈述理性派对于上帝存在的证明,就是要试图通过一个先天的概念,把某个存在作为无条件的来加以认识。做不做得得到,康德在后面有很多批评。肯定是做不到的,但是他们的意图是这样的。为什么除了无条件必然的存在者这个概念以外,还要提出一个适合于这个必然存在者的概念,即它的任何部分和任何方面都是无缺损的,在任何地方作为条件都是充分的,这样一个存在者概念?当然最后的目的是为了推出一个上帝来。因为单纯通过无条件的必然存在者还推不出上帝,你甚至于可以推出物质世界,像斯宾诺莎那样,他也承认一个无条件的必然存在者,那就是自然界。他虽然把自然界也叫做上帝,但是那已经不是上帝了。你要推出上帝来,就必须要在现实的给予的存有中间去找,在给予出来的存有中间去追溯它的条件。

既然这个东西给予了,那么它的充足理由也就被给予了,那么上帝也就被给予了。要从事实出发,要从经验出发,去反推出这个经验之所以可能的条件总体也被给予了。不仅要有逻辑的理由,而且还要有认识论的理由,要落实到一个拥有最高实在性的对象上来。他还要做这一道工夫,加上这一道工夫,才能证明,那个东西确实是上帝而不可能是所谓的物质世界或者仅仅是自然界。他肯定是上帝,他是一切理由的充分理由,他是一切偶然事物的必然原因。要追溯到这一方面才能够得到认识,才能对上帝加以认识。

根据前面的解释,这一段的意思就应该比较明确了,而且很明显也是接着上面来讲的。他讲:所以,一个具有最高实在性的存在者这个概念在可能之物的一切概念中是最适合于一个无条件的必然存在者这一概念的,这句话的逻辑关系非常清楚了,为什么前面一直讲要“到处寻找一个作为无条件的必然性而与这一优先实存相适合的存在者的概念”。到处寻找,也就是在一切可能之物的概念中去寻找。寻找到最后,就找到了。找到了什么呢?“一个具有最高实在性的存在者这个概念”。在可能之物的一切概念中,在所有可能之物中,这样一个概念,具有最高实在性的存在者这个概念,它是最适合于一个无条件的必然存在者的概念的。你有一个无条件的必然存在者的概念,这是逻辑上必然要推出来的,通过理性的逻辑运用,已经推到了这样一个理念。但是这个理念还没有内容啊,还没有对象啊。你只是泛泛而谈,一般的必须要有一个无条件的必然存在者作为一切有条件者的最终条件,作为一切事物的充足理由。如果有某物存在的话,那么就必然要推出这样一个充足理由。这只是一个逻辑上的规律——充足理由律。充足理由律就是说,如果有某物存在,那就必然有一个充足理由。但是如果连这样一个具有最高实在性的存在者这个概念也不完全满足这一概念,那么我们也就终归没有别的选择,不能不依据于它,因为我们不可将一个必然存在者的实存置之不顾;就是说,如果连这样一个具有最高实在性的存在者这个概念也不完全满足这一概念,不完全满足什么概念呢?不完全满足无条件的必然存在者这一概念。它们毕竟不是一个概念,而是两个概念。它们只是在某一点上有吻合之处。在哪一点上呢?就是说它本身是不需要任何条件的,它是无条件者。最高实在性的存在者是无条件者,无条件的必然存在者也是无条件者,在这一点上呢,它们是吻合的,但是无条件的最高实在存在者是不是就是绝对必然的存在者呢?它们是最吻合的,但是我们也可以设想它是偶然的。比如说最高实在性存在者上帝创造了这个世界。他为什么要创造这个世界?你还可以问。当然一般神学家们就不能问了,我们只能归之于上帝的自由意志。那上帝的自由意志就是自由的,它不是偶然的吗?上帝选择了我们这个世界,我们没有别的理由了,他是偶然的了,他偶然选择了。他喜欢这样,再没有别的理由了。那么上帝选择这个世界,他是一个最大的偶然性。你把它称之

为必然性,必然性无非是对其他的存在者而言是必然的,对其他偶然性存在者而言它是必然的,但是它本身是个最大的偶然性。所以,这个真正具有最高意义上的存在者,是不是完全满足无条件的必然存在者这个概念呢?这还是存疑的。当然有些人为上帝这种选择也找到一些理由。比如说,上帝在所有的世界中,选择了“最好的世界”,这就是莱布尼茨的“神正论”。在可能的世界中,上帝要选择最好的。为什么选择最好的呢?因为上帝是善,是最高正义。上帝是按照好的、按照善的概念来选择的,不是随便选择的。所以上帝并不是任意地选择了这个世界,它还是根据某种东西,根据某种规律,而选择了这个世界。这样一来,上帝就不是最高的无条件者了,他还是有条件的了。上帝要选择这个世界他必须根据某种原则,比如说不矛盾律呀。上帝选择了我们这个世界,它是最不矛盾的,最和谐的。一切事物都处于和谐之中,处于不矛盾之中。按照莱布尼茨的解释,整个世界既然是这样构成的,那上帝的命令我们肯定可以猜透,那就是数理逻辑。我们用数学就可以把上帝创造的所有东西都计算出来。上帝为什么要这样创造,我们也可以猜透。那这样一来,上帝是不是就是无条件的呢?可见他还有条件的,他的条件就是逻辑了,就是不矛盾律了。所以,具有最高实在性的存在者这样一个概念,是不是能够完全满足无条件的绝对必然存在者这个概念,这个还在未定,这方面还可以讨论。所以康德讲,“如果它也不完全满足这一概念,那么我们也终归没有别的选择,不能不依据于它,因为我们不可将一个必然存在者的实存置之不顾”。就是说,即算上帝的概念或者最高实在性的存在者的概念不完全能够满足绝对无条件的必然存在者的概念,这种情况是可能发生的,神学家们讨论来讨论去,争论来争论去,在这个方面有很大的争论余地,长期以来也确实在这方面纠缠不清。所以康德在这个地方就讲,它也可能不完全满足这一概念。在某一方面,它可以满足,但是你再深究的话呢,可能就不满足,可能它也有问题。你说最高实在性的存在者这个概念就是绝对必然的存在者?这两个概念是不同的,你凭什么说这个概念就是那个概念?一个是诉之于经验的,一个则是先天的。所以它们也可能有不吻合的地方,不完全满足无条件的绝对必然存在者的概念的地方。但是,即算是这样,我们也没有别的选择,不能不依据于它。为什么呢?“因为我们不可将一个必然存在者的实存置之不顾”,我们只能如此。我们只能够把这个最高实在性的存在者的概念引进来,等同于一个无条件的绝对必然存在者的概念,虽然它们是不等同的,但是我们要把它们看作是等同的。因为我们不可能将一个必然存在者的实存置之不顾。你讲到一个必然存在者,你当然必须要考虑,它是不是真的?是不是实有其事?这样一个必然存在者在现实世界中有何表现?在我们现存的宇宙中有何表现?你不能置之不顾。你如果置之不顾,那你就仅仅是做一种逻辑游戏了,你就只能推出一个抽象的概念,你推不出上帝来的。所以我们“不可将一个必然存在者的实存置之不顾”,只有把它的实存考虑在内,这个必然存在者的概念才能够发挥现实的作用。所以这个“不可”里头很有讲究,为什么这个地方讲“不可”?凭什么“不可”?由于什么样的理由我们“不可”把它的实存置之不顾?我们完全可以把它的实存置之不顾啊,我就说它是纯粹逻辑上的一个概念,没有任何现实意义,完全可以。无神论者就是这样来解释的,就是可以把这个东西看成是没有现实意义的,经验论者就是可以把它置之不顾。但是我们不可能把它置之不顾。这个

在下面的第二段,即 235 页的第三段,对这一点做了解释。他说:“这一概念有一定的彻底性是无可争议的,……但如果没有任何东西逼迫我们去作出决断,如果我们直到有足够分量的证据迫使我们赞同之前,宁可把这整个事情都束之高阁……那么上述推论就显得远不是如此形象良好,而是需要惠爱(Gunst)来弥补其合法要求上的不足了。”就是说,这个“不可”也是理性派的哲学家们一种内在的要求,一种内在的需要。并不是在逻辑上不可,在逻辑上没有什么不可的。你把这个前提取消掉,你不需要这样一个要求,那么你就可以把它存而不论了。这个问题你既然不知道嘛,到底有没有这样一个绝对必然的存在者,你只是推出来,但你并不知道究竟是不是有嘛,我们可以把这个必然存在者如何在实存中体现出来这个问题置之不顾,为什么不可以?当然可以。我不知道我就不说。但是有一种力量迫使我们不能不说,不可把它的实存置之不顾。有一种什么力量呢?有一种实践的力量,有一种道德的力量。这个在我们刚才读的这几句话的再下面一段话里面就讲到了。实际上是实践的力量和道德的力量在促使我们不可把这个必然存在者的实存置之不顾。我们必须要考虑它的实存。我们不光是停留在一个抽象概念上面,一个逻辑概念上面,从逻辑里面所推出来这个理念上面,那是不够的。我们还要把这个理念付之于实现,在现实中、在一切可能的存在者里面,我们要能够找到这样的概念,就是一个具有最高实在性的存在者这样的概念,我们才罢休。这个里头隐藏着没有说的话,“我们不可将一个必然存在者的实存置之不顾”,为什么不可?这个理由在后面讲了:出于实践的理由,出于道德的理由,出于宗教和信仰的理由。我们没有别的选择,明明知道它不能够完全满足这个逻辑概念,一个事实的东西怎么能够满足一个逻辑概念呢?从事实中推出来的概念不能够满足一个抽象的逻辑推理的概念,但是我们终归没有别的选择,我们只有依据于它,因为我们还是要为这个必然存在者的概念寻找它的实存的对应物,为形式逻辑的一个概念寻找它的客体,寻找它的对象。要找到它的对象,使它成为一种“知识”。下面:但如果我们承认它的实存,我们毕竟不能在可能性的整个领域中发现任何可以对存有中的这样一种优越性提出更有根据的要求的东西。一旦我承认了这样一个具有最高实在性的存在者的实存,那么我们就可以在所有的可能存在的整个领域中把其他的东西都纳入到它之下,没有任何另外一个概念可以跟它并肩而立。也就是说,一旦我们承认这样一个具有最高实在性的存在者的概念的实存,那么它就是唯一的,所有其他东西都在它之下,不能提出比它更有根据的要求。如果有一个概念能够跟它并排的话,那它们其中必有一个是有条件的。那个绝对无条件东西只能有一个。这就是一步步在引向上帝了,上帝是唯一的神嘛。当然这个地方还没有真正的直接提出上帝,还是在追究人们提出上帝的根据和论证的过程是什么。一旦我们承认这样一个绝对必然的存在者有其实存,那么我们在其他的、在可能性的整个领域里面、在其他的任何存在物里面,都不能发现有一个东西能够跟它相提并论,不能够“发现任何可以对存有中的这样一种优越性提出更有根据的要求的东西”,发现不了这种东西。没有任何东西比它还能更有根据占据绝对必然的存在者这样的位置。这个位置只能容得下一个,即算这一个占了这个位置,它也许还不太适合这个位置,不完全适合于这个位置,但是,也没有别的办法,因为没有任何东西能够比它更适合于这个位置。具有最高实在的存在者这个概念最适合于无条

件的必然存在者这个概念。为什么说它是最适合于这个概念的呢？就是因为没有别的东西比它更适合于这个概念了，比它更具有无条件的必然性了。当然它还不等于无条件的必然性，因为无条件的必然性的东西也可能适合，但是它更适合，别的东西不如它更适合这样一个概念。因为你一旦承认了这个概念，那么其他的那些有限的东西虽然在没有这个最高实在的存在者的概念的时候可能会适合于无条件的必然性这个概念，但是一旦有了，一旦承认了这个概念，其他的都不太适合，其他的都要以它为条件了。所以，其他那些本来被看作是无条件的，比如说唯物主义者看作是无条件的物质世界，一旦你承认了有一个上帝，有个最高实在的存在者，那么这个物质世界肯定不如这个上帝更适合于无条件的必然存在者。因为它们都要以上帝为条件啊，你至少要有上帝的第一推动力嘛。如果假定了上帝的第一推动力，那么整个物质世界都是偶然的了，都是由上帝的第一推动力才被必然推动起来的。当然你也可以不假定这个所谓第一推动力，你就承认物质世界自身就有一种运转的能力，那你就不需要那个东西。每一个物质现象都可以有权占据这个位置，我是绝对必然的存在者，我是无条件的存在者，因为我本来就有运动嘛，物质固有它自身的运动能力，不需要一个外在的条件来赋予它这种能力。但是如果你一旦承认了这样一个最高的实在性的存在者概念的话，那其他的都不在话下了，那你只能够有唯一的这样一个概念，能够适合于无条件的必然存在者的位置。

这几段话大家都不要孤立地看，就是你看前面就要顾及到后面，看后面也要回顾前面，你才能知道他的确切的意思，因为康德在这里讲得非常晦涩。这一段承接了前面两页的意思，并加以进一步的引申。他在这里一开始就对前面的论证做了一个回顾：所以，人类理性的自然进程就具有这样的性质。首先，它相信某一个必然的存在者是存有的。这里的“相信”也可以翻译成“确信”，Überzeugung 是确信的意思，它不是一般的相信。前面所做的那样一些推导，包括理性的逻辑运用，从有条件的东西一直推导出无条件的东西，这都属于“人类理性的自然进程”，就是说人类有理性，那么他就必然会有这样的推导，自然而然地就会有这样的推导。他就会去追溯他的条件和条件的条件，一直往前追，追到最后，追到一个无条件的必然存在者。这是人类理性的本性决定的。“首先，它确信某一个必然的存在者是存有的”，注意这个“某一个”，他在这里打了重点号的，为什么要强调这个“某一个”？就是说，人类理性按照它的逻辑本性来说，因为逻辑是不管对象的了，它是只管概念和概念的关系，一直推下去就是了，所以，它所推出的那个必然存在者呢，可以是任何一个，它并不确定，它并不能从逻辑的推论里面推出了就是那一个必然存在者，它只是推出来有“某一个”必然存在者是存有的，这是人类理性的逻辑运用中它的自然进程所导致的一个结论。他说：它从这个存在者中看出某种无条件的实存。从推出的某一个必然存在者这个概念里面，它，人类理性，看出了其中包含有某种无条件的实存。就是说，你给我一个实存的东西，那么我就推出来它有条件，那么条件的条件一直推上去呢，那个绝对必然的存在者肯定应该具有无条件的实存。它上面再没有条件了，它就是一切后果的最终的条件，一切事物的最终的条件。这也是属于自然进程。下面：于是它就去寻求那不依赖于一切条件者的概念，并在那个本身是一切其他事物的充分条件的东西中，亦即在那个包含着一切实在性的东西中，找到了这一概

念。这是两个层次,是贯起来的。首先它确信某一个必然存在者是存在的,于是,既然这个必然存在者是存在的,你又从里面看出了某种无条件的实存,那么,“它就去寻求那个不依赖于一切条件者的概念”。也就是说,既然你从逻辑上推出了这样一个概念,一个绝对必然的存在者它本身是无条件的,那么这样一个无条件者具有什么样的属性或性质呢?那么我们自然就要去想了,因为逻辑上推出的那样一个概念,它本身还不是具体的嘛,它只是一个空洞的逻辑概念,某一个必然的存在者,在逻辑上你可以确定一定会有这样一个存在者存在。但是这个存在者是个什么样的存在者呢?你必须进一步加以确认。所以它就去寻求,这个时候就不能用逻辑了,逻辑的作用到此为止了,已经给你推出个概念了。那么与这个概念相应的那个对象,那就需要寻求了,那就不是逻辑的问题了,你可以说那就是认识论的问题或者是本体论的问题了。所以,它就要去寻求那个不依赖于一切条件者的概念,就是要搞清这个概念究竟包含有的一些什么样的内容。你光是空洞地给我一个逻辑概念,它是必然的,它是无条件的,这是你从逻辑里面推出来的,但是这样一个无条件的必然的概念,它具有什么样的性质,在现实中如果有这么一个东西的话,那它应该具有什么样的属性,这个你还得进一步加以确定。但是这个不能够通过逻辑来确定,而必须去寻找。当然实际上还是从逻辑上面去寻找,还是从概念的范围之内去寻找,因为从现实中间你是找不到的,现实的事物都是有限的。你要去找那个无条件的绝对必然的存在者,那你一辈子都投入里面也没有结果,你就是浪费精力了。但是我们可以从思辨的层次上面去寻找,去看看一个怎么样的对象的概念最适合于这个绝对必然的存在者的概念,一个怎么样的现实对象的概念最适合于这个逻辑概念。这个你就要去想了,就要充分发挥你的思辨能力了,这就不是在形式逻辑上,而是在先验逻辑上来思考了。你想想去,你充分发挥你的思辨能力、设想能力,那么有那么一个东西,它是其他一切事物的充分条件,这就是利用了充足理由律了。充足理由律我在前面讲了,它介于形式逻辑和认识论之间,它是莱布尼茨提出来的介于形式逻辑和认识论之间的规律。莱布尼茨当然把它看作是逻辑的规律,但是充足理由律是要你去找的,就是说你给了我一个偶然的事实,一个事物,那么我就要去为它寻找它的条件和条件的条件,一直寻找到充分的条件,最充分的条件,最充分的理由。那么,在这样一个作为一切其他事物的充分条件的东西中找到这个对象,这个对象也就是包含着一切实在性的东西。也就是说,所有实在的东西虽然都有实在性了,但是它这个实在性必须要有理由,必须由别的、更多实在性的东西赋予它理由。它的实在性是从所有一切实在性的那个东西里面推出来的,或者说分有出来的。用柏拉图的术语来说就是“分有”,它分有了那个实在性。所有一切实在性都包含在那个一切实在性里面,包含在那个具有一切实在性的东西里面。就是说,这个前提,这个绝对无条件的必然存在者,当你把它看作一个对象的时候,它就是应该包含着一切实在性的,或者说包含着最高实在性的。一切实在性都是由它而派生出来的,只有在这样一个东西的里面,你才能找到这一概念。这当然还是一个概念,因为你并没有找到这样一个东西,这个东西你是找不到的,你只能从概念里面去找,它应该是一个什么样的概念,什么样一个东西的概念。所以,当你发挥你的思辨能力去思考、去寻求,怎么样的一个概念能够适合绝对必然的存在者的概念呢?你就发现,如果有这么一个东西的话,它要成为

绝对必然的存在者,它就必须是一切实在性东西的充足理由。那么它既然是一切实在性东西的充足理由,它本身肯定就包含着最高实在性,包含所有的实在性,所有的实在性都从它那里来。所以我就找到了这个概念来和那个绝对必然的存在者相配、相适合,但是这个不是从逻辑推出来的,而是我找到的,我想来想去只有这样一个概念最适合于绝对必然的存在者。当然还有没有其他的概念适合,这个我暂且不管,但是不管有没有其他的概念适合于这个绝对必然的存在者的概念,这个概念是最适合的,因为它把一切实在性都包含在里面了,它是最高实在性嘛,它是独一无二的嘛。所以我找到这样一个概念,我就可以把它跟绝对必然的存在者相配。所以,下面讲:但这个没有限制的大全就是绝对统一性,它具有一个唯一的存在者、也就是最高存在者的概念,这个“没有限制的大全”,也就是没有条件的大全了,它是一个大全,所有的实在性都包含在它里面了。它本身是一切实在性的充分条件,所以它是一个没有限制的大全,它就应该是一个绝对统一性。“绝对统一性”我们也可以把它理解为“绝对的单一性”。要跟下面的联系起来呢,它也可以是绝对的单一性,就是绝对唯一的,再没有任何东西能够跟它并肩,能够跟它并排。那个是不可能的。这样一个存在者,它具有什么样的概念,具有什么样的属性,具有什么样的性质呢?就是它是唯一的。为什么唯一呢?因为它是最高的,它是最高的存在者,具有最高的实在性。这个“最”字就是唯一的意思嘛。所以你要为这个绝对必然的存在者去寻求一个相应的对象,那么这个对象是唯一的,它肯定是最高的,它具有这样一种属性。这当然是一个综合命题,就是说,这个绝对必然的存在者,它并不一定是唯一的,它这个概念里面没有包含什么唯一性,也没有包含最高实在性,这些概念都没有包含,这是你找出来的,加给它的,这不是你逻辑推出来的,不是分析命题。所以我们现在为它找到了这样一个概念,在我们看来,它最适合于绝对必然的存在者。下面:于是理性就推论:最高存在者作为一切事物的原始根据,是绝对必然地存有的。现在我们找到了这个对象,这个唯一的对象了,也就是这个纯粹理性的理想。我在前面讲了,所谓理想就是一个对象,它集中体现了一切好的东西,我们就把它称之为理想。但是它又是唯一的一个,它是榜样,它是我们追求的一个目标,一个唯一的目的。这个地方讲到这里,既然具有这种特点,它是唯一的存在者,它还是最高存在者,那么它当然就是理想了。它是理想因而我们也就把它称为上帝了。因为上帝是一个单一的东西,是唯一的东西,唯一的神,它全知全能全在全善。所以理性得出结论:“最高存在者作为一切事物的原始根据,是绝对必然地存有的”。这是一种反推了。前面就是说,绝对必然的存有,你要为它找到一个与它相配的存在者的概念;然后你找到了,找到了以后你反过来说,既然我找到了这样一个东西是一个最高的存在者,是一切事物的原始根据,那么它就是绝对必然的存有,它就是那个绝对必然的存在者,它能够与那个绝对必然的存在者相配。哪怕你没有推出绝对必然的存在者,你只要知道有一个最高的存在者作为一切事物的原始根据,那么你也可以承认,这个东西就是绝对必然的。所以,这是两个过程,一个是从绝对必然的存在者这个概念去为它寻找一个最高存在者的概念与它相配,另外一个过程相反,一旦找到了这个最高存在者的概念,那么我们从它身上就可以发现它是绝对必然的。所以这两个概念可以说互为谓词,互为描述的属性。绝对必然的存在者和最高实在性的存在者这两个

概念互相描述。最高实在性的存在者可以描述绝对必然的存在者,说绝对必然的存在者就是这样一个东西,它具有最高的实在性,是一切实在性的无限制的大全,它是这样一个概念。那么反过来,这样一个无限制的大全,这个最高实在的存在者的概念具有一种属性,这就是,它是绝对必然的存在者。所以这两个概念是缠绕着的,互相可以解释。但是从它的自然程序来说呢,它首先要确信,某一个绝对必然存在者是存有的。这个从理性的逻辑运用里面就可以推出来。当然这种推也必须要以确信为前提,就是说,理性的自然本性就是要推,你给了我一个存有,我就要从它去推出它的条件和条件的条件,一直到推到一个绝对必然的存在者,一个无条件的存在者。这是理性的本性。但是我之所以这样推,光是理性的本性在那里呢,还不够。就是我确信有这么一个东西,我才去推,我才去运用我的理性。不然的话,虽然我有这个理性能力,但是我不用它,我摆在那里,我让它去,那也是可能的。根据康德在后面两段的意思呢,我们就可以看出来,他在这个地方用这个“确信”,是有其用意的。就是看起来好像很自然,理性居然有这种能力,可以推嘛,那么当我们运用这种自然能力的时候,就推出了一个绝对必然的存在者了,那么自然而然,我们也必须要为它找一个相应的对象。但是这一切都是由于我们确信有这么一个东西,我们才去做这种工作。如果你一开始就不确信,不相信,没有这个“信”,那一切事情都不可能开始,尽管有这样一种理性的自然进程,我们也不会有兴趣去推进它。所以,这个地方谈到确信的时候,如果我们来抠这个字眼的话,我们就会引出来,理性的自然进程里面其实不仅仅包含理性的逻辑运用,也包含这种确信。确信也是属于理性的自然进程的,就是说,有理性的人自然而然就会要去确信有一个绝对必然的存在者。当然这一层意思在这一段里面还没有展开,它是在下一段和再下面一段才展开的。

这下一段是对于上面的推论的评论。上面是用康德的方式把理性派对上帝存有的证明加以逻辑上的梳理,就是说,他们的思想的自然进程就是这样的,是按照理性的自然进程,自然而然就会这样来进行推论的。那么推出来的这样一个概念,也就是最高存在者作为一切事物的原始根源它同时又是绝对必然的存在者这样一个概念,我们如何评价它?康德在这一段里面对它进行了一定的评价,而且对这个推论本身的合理性,或者说它的彻底性,进行了一番评价。前面都是讲的理性派他们是如何在进行上帝存有的证明,本体论证明,宇宙论证明,目的论证明,那么现在康德开始采取自己的观点了。所以,对这一段我们要比较关注。后面的这三段,都有这个特点,是很重要的。他说:这一概念有一定的彻底性是无可争议的,就是说上述这个概念,最高存在者作为一切事物的原始根据,作为绝对必然的存有的这样一个存在者,它有一定的彻底性。它有彻底性,但是是“一定的”彻底性,是某种程度上的彻底性。这里有点保留。它有彻底性是无可争议的,但后面有一个前提,这是一个倒装句。这个前提在后面:如果谈到作出决断,也就是说,如果一旦承认了任何某个必然的存在者的存有、而我们又一致同意我们必须为我们要把这个必然存在者置于何处作辩护的话;作出决断,德语里面的 Entschließen 是“决定”的意思,我们也可以翻译成“作出决定”、“下决心”、“下定决心”。作出什么决断呢?一个是我们要决定“承认任何某个必然存在者的存有”,他这里指的是“任何某个”必然存在者的存有,就是说凡是你认为有一

个必然存在者是存有的,不管是哪一个必然的存在者。也就是说,凡是你想把任何一个存在者看作是必然的。比如说我们面前的一个东西,你说有这么一个东西,这个东西肯定是必然的,你想要承认、你决定承认它是必然的。但是它是偶然的,它偶然出现在你的面前,它是有条件的。你要使它成为必然的,你就必须追溯,你要去追溯它的必然条件。所以,一旦承认了任何某个必然存在者的存有,“而我们又一致同意我们必须为我们要把这个必然存在者置于何处做辩护的话”,也就是说要去追溯了。任何某个必然的存在者,它处于什么样的位置,处于什么样的地位,它是不是最高的了,或者它上面还有没有最高的。你要为它的位置作辩护,你要说明它的位置,你要论证它的位置。作辩护就是说,它有比它更高的必然的存在者为它辩护,虽然它本身你看起来是偶然的,是有条件的,但是我仍然可以说是它必然的,它在条件序列中就是必然的。所以,你就必须为它的必然性作辩护。你凭什么说它是必然的呢?我说它是偶然的怎么样?所以如果我承认任何某个必然的存在者是存有的,是现实的,那么同时我就必须要同意再做一个决断,这也是作决断,即一致同意我们必须论证这个必然的存在者的必然性,要为其作辩护。作辩护那就要推了,你就要把理性的推理进行到底了。这个辩护只有当你进行到底的时候,才能成功。不然的话,整个宇宙的序列就都成了偶然的了,你找不到一个必然的充足理由,那整个都会成为偶然的了。所以要为任何某一个必然的存在者做辩护:它们置于何处?它们是置于那个最高的绝对必然存在者之下吗?我们从上一段的第二句话也可以看出来就是这样一个过程:“首先,它确信某一个必然的存在者是存有的,它从这个存在者中看出某种无条件的实存”。首先确信某一个存在者是必然的,或者说我们确信某一个必然存在者是存有的,我们也可以这样理解,这是同一个意思,就是任何一个存在者摆在我们面前了,我确信它是必然的。但是光确信还不够啊,为什么确信呢?是因为我从这个存在者中看出某种无条件的实存。任何一个存在者摆在我的面前,我就可以从里面通过推理推出某种无条件的实存,推出那一个绝对必然的存在者。这个地方,摆在面前的是任何某一个必然的存在者,任何某物,我把它看成是必然的存在者。但是我要把它看成是必然的存在者,我就必须从里面看出某种无条件的实存,无条件的存在者。这是上一段的前面的句式,跟这一段的句式呢,可以并列。它们讲的是一个意思,是同一个思路。“如果一旦承认了任何某个必然的存在者的存有、而我们又一致同意我们必须为我们要把这个必然存在者置于何处作辩护的话”,“作辩护的话”也就是说,如果要从这个必然的存在者里面看出某种无条件的必然的存在者、绝对的必然存在者的话。这是一个前提,就是如果我们下了这个决心的话,什么决心呢?就是你要把一个任何一个存在者看作是必然的,并且要追溯它的必然性。如果我们有了这样一个前提的话,那么上面这个概念呢,就有一定的彻底性,这是无可置疑的。但是前提就是你要作出这个“决断”。在这个决断的前提之下,那所有这些推论都是彻底的,一脉相承,符合人类的自然倾向。下面:因为那样一来,我们就不能有更适当的选择,或者不如说我们毫无选择,而是不得不对作为可能性的原始根源的这个完备实在性之绝对统一性表示赞同。哪样一来呢?就是说,一旦你做出了决断的话,那么我们就无可选择,“没有更适当的选择”,或者说我们毫无选择。我们就只能、我们“不得不”、我们就必然会“对作为可能性的原始根源的这个完备

实在性之绝对统一性表示赞同”。你既然已经承认了有这么一个东西,这个就不是单纯逻辑上面的问题了。承认以后,你可以进行逻辑上的推论。但是这个承认本身,不是一个单纯的形式逻辑的问题,它已经涉及到本体论的问题,已经涉及到对象的问题,你承认了这个对象嘛。你承认了面前这个对象,它是绝对必然的,那么你从面前的对象,它当然是有实在性的,你从这个具有实在性的东西一直要推出一个具有完备实在性的东西,这个是顺理成章的。所以我在前面讲,你要为一个绝对必然存在者的概念去寻找一个最高实在存在者的概念,这个寻找其实是用不着寻找,你一开始就决定了,你已经定了这个绝对必然的存在者就是指的那个最高实在的存在者。你选择了,或者说你决定了,把它看作是最高实在的存在者。它是有根据的,就是从目前的已经有一定实在性的存在者我们就可以推出一个最高实在的存在者。所以我们现在毫无选择。一旦选择定了,我们就毫无选择了。“作为可能性的原始根源”,就是说一切可能的存在者都是从这个原始根源里面派生出来的。一切可能的事物,包括我们面前的这个事物以及与面前的这个事物可能相关的一切充足理由,它的原始根源,就是那个完备的实在性之绝对统一性。“绝对统一性”也可以翻译成“绝对单一性”。我刚才讲了,它就是那个绝对的、唯一的東西。我们就不得不承认,不得不对这样一个单一性“表示赞同”,也就是表示承认了。你一开始就已经下了这个决断,那么这个时候你就只能对这个结论表示赞同了。这个是康德所指出来的理性派的一个要害。康德对于上帝存有的各种证明的批判,如果要归根结底归到最后的话,就是这一点。就是说,你一开始就有个决断,所以你的一切证明其实是同义反复。因为你一开始已经要这样去看了,然后你又证明你这样看是有道理的,但是你这个道理呢,本来就包含在你要这样看这个出发点上。这就是一个循环论证了。你把要证明的东西已经预先确定好了,然后再来证明,这不就是循环论证吗?所以我们别无选择了。你决定好了,我们就“不得不对作为可能性的原始根源的这个完备实在性之绝对单一性表示赞同”。这个是康德对于前面的所有的描述所作出的一个总结性的描述。这个总结性的描述把所有前面的证明的本质挑出来了。它的本质其实就是循环论证,实际上是证明不了的。问题是你开始为什么会选择这样一个立场?为什么会为任何某一个东西去寻求它的必然性?一个偶然的東西你要从里面看出必然性的条件,并且一直要寻求到那个最终的无条件者,你为什么选择这条道路?理性派就是这样选择的,但是他们不自觉,他们没有自知之明,他们以为自己是毫无前提的,但是他们已经有个前提了,他们已经要追求某种必然性。对于任何一个存在者,他们都要从里面去追求必然性。那么既然你要追求必然性,你就已经预设了一个绝对的必然性在那里,是它的实在性必然地派生出其他一切可能事物的实在性。这个你就没有选择了。这一段话整个来说就是两句,前面一句还是对于理性派的证明的一种描述,下面一句就挑出它的毛病来了。接着他说:但如果没有任何东西逼迫我们去作出决断,我们可以换个角度,我们不必受到理性派的证明的束缚,我们跳出它。理性派作出决断的时候,他们没有考虑到是什么东西使他们作出这个决断的,他们以为这是自然而然的,这是理性的自然进程,本来也是的。但是如果我们没有想到要去作出决断,从科学的立场上来看,从单纯的认识的立场上来看,确实没有任何东西,从逻辑的立场上,也没有任何东西,去逼迫我们去作出这个决断。因为作出

决断是一个行动,它是属于实践理性的问题,如果它是自然倾向的话,那么它是实践理性的自然倾向、自然进程。实践理性就是要人做决断嘛,那么如果我们把实践理性撇开,我们把自己的价值、把自己的要求、把自己的态度先放在一边,我们真的像理性派自以为的那样,我们是客观地、实事求是地、原原本本地来对这个世界作出一种评判,如果是这样一种态度,那就没有任何东西逼迫我们一定要选择、一定要决定承认这样一个东西了。把这个前提条件去掉,就是“承认任何某个必然存在者的存有”这个条件,我们可以不承认,它也可能没有,也可能这个事情就是偶然的,它并不具有必然性,那我也就用不着去追溯它的必然性条件了。这个东西已经在这里了,我们承认它就够了,我们知道一点就说一点,不知道的我们就不能说。事情摆在我们面前,我们就描述它。这就没有任何强制性了,没有任何东西逼迫我们去作出任何决断,一定要把它看作是必然的,看作有一个绝对必然的条件的,如果把这个前提去掉的话。下面讲得更清楚:如果我们直到有足够分量的证据迫使我们赞同之前,宁可把这整个事情都束之高阁,这就是经验派的立场、经验派的态度,经验派就是这样。就是说,你说它是必然的,而且你推出来有一个绝对必然的存在者作为它的最高条件,可是我并没有看到哇,你拿来给我看看,那个最高条件在什么地方?是什么东西?你拿不出来。你拿不出来为什么一定要去追求它呢?为什么你就一定相信了它肯定是有?我不相信。我在没有拿出确凿的证据之前、迫使我们赞同之前,“宁可把这整个事情都束之高阁”。当然我也不否认,我也没有理由去否认你,但是我们可以不谈这个事情好不好?我们大家都不谈,我们有一说一,有二说二,就谈我们现实看到的。下面:也就是说,如果这只是牵涉到对于我们有关这一课题知道多少、以及哪怕是我们自以为知道些什么作出评判:作出评判跟作出决断那当然就不一样了,作出评判是一种客观的态度,是一种理论的态度,就是说,它是个什么样子,我们对它加以客观描述,然后通过这种描述,我们对它作出评价。根据我们的描述,一切事物都是偶然的。我们没有看到什么必然性,所以我们也不必去追究什么必然性,我们就事论事。我们就事论事就可以得出它们都是偶然的这样一个评判。因为我们只看到了偶然性,我们没有看到它的必然性。休谟就是这样的。休谟对整个世界的评判就是,它并不具有普遍必然性的价值,一切都是由于一种联想、偶然性所造成的。我没看到的,我凭什么去决断、去设定、去让自己追求?往往这样一种追求是白费气力的。这是另外一种态度。那么面临经验派的这样一种态度,康德讲:那么上述推论就显得远不是如此形象良好,而是需要惠爱(Gunst)来弥补其合法要求上的不足了。这样一种推论,也就是理性派对上帝存有的这样一种推论,在经验派这样的态度面前“就显得远不是如此形象良好”,或者是远不是如此的具有彻底性。从理性派来看,它具有一定的彻底性,那是因为,他已经作出决断了。在作出决断的这个前提下,它就有一定的彻底性,它就可以贯彻到底嘛。你要把这个决断能够彻头彻尾地论证出来,你当然可以进行推论了。但是如果你没有这个前提,不作这个决断,那么它的形象就不是那么样的彻底,没有给人一种彻底的印象,因为你对你的前提没有反思嘛。你这个前提是不是一定要作出来的?你这个决断是不是一定要作出来的?我现在可以不作这个决断,我只作评判,只作一个旁观者,我不加入进去,我不投入进去,我对有没有这样一个必然的存在者不表态。那么这个推论就显得不够彻底,“而是

需要惠爱来弥补其合法要求上的不足了”。就是它的合法性要求、它的前提,如果你把它束之高阁,存而不论,那么它就缺乏一种合法性的前提,而另外需要一种惠爱来弥补它的合法性的不足。这个“惠爱”(Gunst)在西方的语言里面是我们中国人很难了解的一个词,它实际上跟神学联系在一起。我们在有的地方也把它翻译成“恩宠”、“恩典”。“恩宠”、“惠爱”、“宠爱”,就是特别宠爱、特别关照的意思。那么放在这个地方呢,它可以有不同的含义,就是说也许是你的偏爱,理性派的哲学家愿意相信有个上帝,他们倾向于相信有个上帝。信仰这个东西是不能够有什么论证的,它不是个理论问题。你相信那你就相信了,你喜欢,你愿意这样想,你偏向于这样想,你有一种党派性的倾向。这个可以从这方面讲。另一方面呢,就是你可以理解为上帝的恩宠,上帝的惠爱。上帝的惠爱导致信仰,就是说,在基督教看来,人们之所以信上帝,不是说你想信上帝就信上帝,你之所以获得了信仰,这是上帝对你的关照,上帝对你的恩宠。理性派没有自觉到这一点,他们以为这是天经地义的,是人就肯定要去追溯一个必然的存在者。但是他们没有意识到上帝对他们的信仰有一种恩宠。就是说,他为什么相信,为什么一定要相信这样一个东西并且做出决断去追求这样的东西,这实际上如果要有合法性的话,他就会追溯到上帝。你追溯到上帝,那你就是同义反复了。因为你本来就是要证明上帝,但是你又以上帝的恩宠作为前提。我信上帝,是因为我是上帝的选民,上帝选中了我,所以我信上帝。这个解释等于是没有任何解释。你为什么信上帝呀,是因为上帝选中了我,给了我对他的信仰,这就等于没有解释。因为对于信仰这个东西,你是很难给它找到解释的。你如果能够给它找到一种理论上的解释,那它就不是信仰了。你说上帝给了我很多恩惠呀,我原来有病呀,因为信上帝以后就好了呀,这个人的信仰就值得怀疑了。如果你的病没有好呢?那你不信上帝了?所以信仰这个东西不是一个理论问题。信就信,不信就不信。所以,西方人往往把这种信归结为上帝的恩宠。是上帝对你有恩,他选中了你,所以你得感恩。通常地这个信仰如果要有合法性的话,就追溯到这样一种恩宠,就追溯到这种惠爱,上帝对你特别宠爱,所以你就有信仰。上帝对另外一些人,比如经验论者、无神论者没有宠爱,所以他们就不信上帝。这解释起来也可以顺理成章啊。但是从理论上来看,你这个就不成立了。就是理性派本来就是要证明上帝存在,但是又诉之于上帝的恩宠,本来想把它变成一个理论问题,但最后又归结到一个实践问题上面来了。所以对于理性派这个证明,在这个地方,康德等于是投出了一把匕首,四两拨千斤,只几句话,可以说就把它打发掉了,把理性派一切对上帝存在的证明,通过这几句话就可以打发掉了。实际上,后面所有的反驳,对宇宙论证明、目的论证明、本体论证明的反驳,都可以归结到这几句话。当然他也不是完全否认这样一种证明的意义,这个后面还要讲到的。虽然他反驳了他们,但是他仍然认为,这是人类理性的一种自然倾向,是一种幻相。人类理性的幻相并不是一种错误,而是自然而然要发生的。它所表明的是人类这样一种努力,就是在实践方面他必定要设定一个上帝。为什么要设定一个上帝,康德在后面的方法论里面有具体的解释。但是在这个地方呢,首先它在逻辑上、在理论上是不成立的。通过这种不成立,通过这种幻相的揭示,我们可以进一步深入到这个幻相的根源,于是我们就可以发现这个幻相的产生是有道理的,并不是完全可以否定,可以抛开的。像休谟那样,那么我们不承认上帝就够了,或者

我们利用上帝的信仰来干别的事情。但是康德认为,虽然我们揭穿了这一个幻相,但是我们并不是停留在简单的否定上,否定上帝的存有。我们要从上帝存有的幻相引入到它的根源里面去,就是人类的理性不仅仅是有理论的运用,还有实践的运用。它的根源在于实践的运用,就是说,人类理性必须要做出决断。为什么?不是为了理论,而是为了人的实践,这是后面几段话所要展开的话题。

这一段是对于上一段的后面一句话的解释了,上一段前面一句话是把理性派对上帝存有的证明作了一个总的、提纲挈领的描述,一句话就把它描述清楚了。第二句话呢,就是一针见血地抓住了这个论证的要害,就是说你是一开始就作出了决断,那么我们如果不作出决断,那会怎么样呢?那理性派的这样一个论证就不具有充分的合法性了,那就还需要从认识之外提供一种惠爱,才能够给它提供合法的根据。而这就已经超出理论论证的范围之外了。如果你要严格地保守在我们认识论的这个领域,对现有的情况作出一种客观的评价,那么那种论证就没有合法性。为什么没有合法性?下面这一段就是对这个论证的仔细的分析。他讲:这是因为,如果我们让一切都如同它在此向我们摆明的那样,就是说这个论证,我们保持它的原样,我们不对它作任何更改,我们就把理性派的这个论证保持原样地摆在面前看一看。即首先,对于任何一个给予的实存(也许甚至只是我自己的实存)都有一个正确的推论,推到某个无条件的必然存在者的实存;这是首先一步,就是对于任何一个给予的实存,有某物存在,甚至只是我自己的存在,由此进行推论。这个地方是暗示的笛卡尔的“我思故我在”,哪怕就是从“我思故我在”,你肯定这样一个事实的存在,这个最直接的明证性,你就从这一点出发。凡是给予了一个实存,当然你也可以不从“我思故我在”,你也可以从比如说宇宙论证明,从任何一个事物的存在,或者从我们所面对的这个宇宙的存在出发,即目的论证明。目的论证明就是从我们面对的当下的这个宇宙的存在出发;或者宇宙论的证明,我们从任何一个事物的存在,比如说面前一个事物,面前这张桌子,由此出发。我就拿这张桌子做比喻,这个你不能否认吧。你一旦承认了这个给予的实存,那么我们就可以从此出发有一个正确的推论,推到某个无条件的必然存在者的实存。某个有限的存在者,“给予的实存”,它肯定是有限的了,那么,你一旦承认了它,你就必须要承认它的有限性,你承认它的有限性就必须承认它的有条件性,承认它的有条件性,你就必须对它的条件进行追溯,追溯到最后,就会推到某个无条件的必然存在者的实存。这就是理性派的宇宙论证明和目的论证明以及笛卡尔的那样一种证明。笛卡尔那样的证明也可以理解为是宇宙论证明的一种形式。就是从我目前当下的实存,我推出一个比我更加完善的、更加完满的存在。我是不完满的,我只是我,我经常犯错误。但是,之所以我心中有一个上帝的概念,那肯定上帝在我之外,比我更完满。否则的话,我这个不完满的人为什么会有一个完满的概念呢?那是不能解释的了。所以,必然会推到一个无条件的必然存在者的实存。这是第一步。理性派对上帝的证明,总要从一个东西出发,去推到它的条件和最高的无条件者。下面:其次,我必须把一个包含一切实在性、因而也包含一切条件的存在者看作是绝对无条件的,从而以这种方式找到那与绝对必然性相适合之物的概念:这是第二步。就是说,第一步你推出那个绝对必然的存在者的实存了,但是那只是一个逻辑上的推论,充足理由律作为一个逻辑上的推论,结果不能大于原因。我们所看到的任何一个实存都是结

果。那么这个结果是有限的,它不可能大于它的条件。那么你要推出它的条件,你就必须无限地往上追溯。在第一步推出一个绝对必然的存在者的概念,这是一个逻辑概念。那么第二步呢,“我必须把一个包含一切实在性、因而也包含一切条件的存在者看作是绝对无条件的”,“以这种方式找到那与绝对必然性相适合之物的概念”,就是说你必须给这个绝对必然的存在者概念赋予最高实在性。也就是这个概念不是一个抽象的概念,不是一个单纯形式逻辑的概念,它是个理念,它是要针对某个对象的。那么这个对象你如何规定呢?你既然针对一个对象,它就必须有它现实的规定性。而这个现实的规定性呢,它作为一个最高的概念,肯定包含一切现实性,它必须包含一切现实性,包含一切实在性。你必须赋予这个概念以最高实在性,包含一切实在性。这是第二步。这样你才能证明上帝的存有。上帝不仅仅是“是”,不仅仅是存在(Sein),而且是 Dasein,是存有,他有实在性。这个 Dasein 就有存有、实有、实在性的意思,我们以前也曾把它翻译成“实有”,它就是包含有实在性在内的了,它是实存了,就是 Existenz。那么这个绝对的实存、最高的实存,当然它也就是包含有一切实存者的条件的存在者了。它包含一切实存的条件,它当然也就是作为实在的最高的无条件的存在者。那这样一个存在者当然就最适合于这个绝对无条件的存在者的概念了,是与绝对必然性相适合之物的概念。它就成了一个具有实在性的对象了,它就不再是形式逻辑上的一个推理。结果不能大于原因,这符合不矛盾律嘛。结果顶多只能等于原因, $A = A$ 。结果不能大于原因,在很多情况下它小于原因,因为一个原因可能有很多结果,一个最高的实在性可能包含有很多很多的实在性。一个原因可能有很多结果。但是如果这个概念还只是一个逻辑上的概念,逻辑上的不矛盾律的概念。那么如何要赋予它一个对象,使它成为理想,这就是第二步的工作。这是对前面的一个描述。前面的一切“如同它在此向我们摆明的那样”,就是这样摆明的。理性派对上帝的证明就是分这两步进行的。下面:那么,从这里毕竟还完全不能推论说,一个不具有最高实在性的受限制存在者的概念因此就会与绝对必然性相矛盾。这个批判就是非常抓住要害的了。就是说,你可以说,一个最高实在者的概念是最适合绝对必然性的概念的,但是一个不具有最高实在存在者的概念,是不是就一定会与绝对必然的存在者相矛盾呢?那推不出来。也就是说,有可能它也是绝对必然的存在者,因为你这里涉及到实在性,涉及到现实的对象,那很可能那个绝对最高的实在性的存在者根本就没有,可能没有那么一个东西。绝对必然的存在者也可能就只是这样一些受限制的存在者与它相匹配,有这种可能性,至少在逻辑上并不排除这种可能性。当然你说具有最高实在性的存在者是最适合绝对必然的存在者的概念的,你可以这样说,因为它是最高嘛,它当然可以是绝对必然的。但是,是不是别的存在者就不可能是绝对必然的呢?因为完全有可能有这种情况,就是没有最高的实在性的存在者,一切存在者都是互相限制的,都是互为条件的。一个限制另外一个,整个世界就是这样的。据我们所知,整个世界确实也就是这样的。那么你要说有一个绝对必然的存在者这个概念,那完全可以用来指称这样一个现有的有限的世界,它没有最高实在的这种属性。没有任何东西具有这种最高的实在性的属性。所以一个不具有最高实在性的、受限制的存在者的概念,并不会因此就与绝对必然性相矛盾,因为它们本来是两个概念嘛。你把这两个概念结合起来,我也可以不把它结合

起来,我也可以把它结合在另外一个概念上面。逻辑的概念和实在的概念本来是两个序列,你把它们两个最高的概念结合起来,我也可以把其中的一个最高的概念和另外一个序列的低级的概念结合起来。这个不矛盾呐,这个不存在自相矛盾的问题。下面就解释:因为,尽管我在受限制存在者的概念中没有找到那已具有条件之大全的无条件者,但从中完全不能得出结论说,它的存有正因此而必然是有条件的;这跟上面那句话实际上是同一个意思,重复说,用不同的方式再说一遍。就是说,受限制存在者的概念里面,当然它不会找到“具有条件之大全的无条件者”,因为它是受限制的嘛,它怎么可能包含“具有条件之大全的无条件者”呢?但是,从这样一种特点,从这个受限制的存在者的概念,这种特点里面,完全不能推出一个结论,就是它的存有正因此而必然是有条件的。因为它是受限制的,所以它必然受到更高条件的限制。从逻辑上你可以这样说,因为它是受限制的嘛,受限制的意思就是受到别的条件的限制,但这只是从逻辑上来说。完全不能得出结论说,“它的存有正因此而必然是有条件的”。就是逻辑上它必须要有条件,而事实上它可能并没有条件,它就是唯一的了,就是这个世界上最高的了。它就是这个样,你要为它找更高的条件找不着,它没有。世界本来就是有缺陷的嘛,为什么一定要是完满的呢?为什么一定要有一个最高的实在性的存在者作为它的条件呢?你推不出来的。你在逻辑上可以玩弄概念找出它们概念上的关系,但是在现实中很可能并没有这样一回事。下面:正如我在一个假言的理性推论中不能说:凡是不存在某个一定的条件(在这里也就是根据概念而来的完备性的条件)的地方,也就不存在有条件者。就是说,在假言的理性推理中,也就是在逻辑上,我也不能说,凡是不存在某个一定的条件的地方,也就不存在任何条件。我们可以这样来理解。对有条件者,它还可能是以别的东西为条件,它不一定要以那个最高实在的存在者为条件,它也可以以其他的受限制者为条件。它们互相限制,所有的受限制的有条件的存在者它们互相限制,互为条件。这是可能的。你不能说不存在那个最高的条件,那就不存在任何有条件者了,那我们现在面对的这个有条件者就不能解释了。它可以解释。并不因为你去掉那个最高项,这个事物就不能解释了,这个事物仍然是可以解释的。从理性的逻辑推理中,也不能够为这样一种说法提供辩护。就是说,在逻辑推理中我们都不能说凡是不存在某个一定条件的地方也就根本不存在有条件者。理性派就是用这样一种逻辑的推理来为自己提供根据的。就是说,如果不存在一个最高条件的話,那么我们现在面临的这个有条件者就不能解释了,就不可能存在了。而它既然存在,那么我们可以反推出,一定有一个最高实在性的存在者存在。这是理性派的逻辑,理性派的推理。但是康德指出来,这在逻辑上是有问题的。你说,一个假言的理性推理中,凡是不存在某个一定的条件,也就不存在任何有条件者。这个“凡是”也是假言推理了,也就是“如果不存在某个一定的条件”。你说如果不存在所有的条件,那当然也就不存在任何有条件者。那是可以推得出来的。但是如果你说不存在某个一定的条件,在这个地方就是指的根据概念而来的完备性的条件,也就是根据形式逻辑的推理所推出的那个完备性的理念,如果没有那个最高的条件,是不是就不存在任何有条件者了呢?这个推不出来。逻辑上是说不通的。因为你的前提是不存在某个一定的条件,而你的结论呢,是不存在任何有条件者。你只可以推出来:那么就不存在一定的有条件者,那可以。但

是你如果笼而统之说就不存在有条件者了,那个是推不出来的。因为很可能有条件者不一定需要一个一定的条件,它可能需要别的条件,它可能需要次一级的条件,或者是日常的一些条件,它不需要那个最高的条件。这也是一个反驳。前一个反驳,就是在受限制的存在者的概念中不能够得出结论说,它的存有正因此而必然是有条件的,如果它没有找到那个具有条件之大全的无条件者,它的存有因此就必然是有条件的。这个不一定。它也可能是无条件的。因为事实上,我们没有找到任何条件,它仍然存在了。那么我们没有找到这个条件,它很可能根本就没有,而不仅仅是我们没有找到它。我们没有找到它有两种可能,一种是我们还没有找到,而它在,我们还去找;另外一种呢,就是它根本就没有。所以,这个推论是站不住脚的。就是你从受限制的存在者的概念里面,没有找到那个具有条件之大全的无条件者,就推出它正因此而必然有条件,必然还要去推。这个推理是没有必然性的,不能推出来。因为很可能它就只是有限而已,并不一定真的有什么条件。这是正面的推。后面一个“正如”,我在一个假言的理性推论中,不能说凡是不存在某个一定的条件的地方,也就不存在有条件者。这是从反面推。一个正一个反。正面就是说,你不能够因为一个有限存在者不具有这个无条件者呢,就说这个有限的存在者必然是有条件的;反面地推就是说,你不能说如果没有一定的条件,这个有条件者就不可能,就不存在,——这是反证法了,就是说不存在,但是事实上它存在了,所以我们反过来就证明一定有一个最高的条件,有一个条件的大全。否则的话这个东西怎么会存在呢?这是反证法。从反证法也不能推,从正面的推也不能推,这两方面都是在逻辑上站不住脚的。那么应该怎么推呢?下面讲:勿宁说,我们会随便地让一切其他受限制存在者都同样地被视为无条件地必然的,虽然我们不能从我们对它们所拥有的普遍概念中推论出它们的必然性来。在这种情况下,正当地态度应该是这样的:如果有人把那些受限制的存在者都同样地视为无条件的必然的——“同样的”,与什么“同样的”呢?与那个最高的无条件的必然存在者同样的。与那个具有最高实在性的那个无条件的必然存在者同样的,也被视为无条件的必然的。就是说,我们对有限的存在者同样地也可以把它看作是无条件的必然存在者——如果有人这样看的话,我们只能够采取“随便”的态度。随你的便,这个你有权这样认为,虽然我不一定这样认为,但是你这样认为呢,我也说不出什么道理来反对你。所以我们会“随便地让一切其他受限制存在者都同样地被视为无条件地必然的”,就是被人们看作是无条件的必然的,我们不能提出反对理由,所以我们只能够听之任之。你要把一个受限制的存在者、有限的存在者看作是无条件的必然的,随你的便,但是我们不能从受限制的存在者所拥有的普遍概念中——受限制的存在者它们当然也有普遍概念,一切事物都是受限制的存在者,一切我们所看到的这个世界的事物、经验的事物当然都是受限制的存在者,你可以把它看作是必然的——但是我们不能从这个概念中推出它们是必然的。这没有逻辑必然性。尽管没有逻辑必然性,我们也不能推出它们是必然的,但是人家要说它是必然的,我们也没有办法,因为这不是一个逻辑问题。这个问题跟逻辑问题是两股道上跑的车。逻辑是逻辑,但是你要把一个现实的有限存在者归结到逻辑上具有必然性,这个是你的爱好,这个无可指责。虽然我们从现实的必然性的概念里面逻辑上推不出它具有无条件的必然性,但是你要这样看,我们也没有办法,我们也推不出

它不具有这种必然性。最后一句:但以这种方式,这个论证并不会给我们带来有关一个必然存在者的属性的最起码的概念,并且在任何方面都丝毫不会有什么成就。以这种方式,也就是以这个“勿宁说”后面的这样一种态度,就是说我们可以听凭人家把一切受限制的存在者都看作是无条件的必然的,那么“这个论证”——也就是理性派的那个论证,就是如果这样理解的话,从一个既定的有限存在者的概念,推出一个绝对必然的存在者的概念,如果是这样来推的话,就是说既然你不能否认它有绝对必然性,那么我们不妨去采取一种态度,把它看作是具有绝对必然性。任何一个现有的有限存在者,我们都可以从它里面看出一种必然性来,虽然我们不能推出来,但是我们可以看出来,我们凭借我们的爱好,我们愿意这样,我们把它看作是必然的。那么,这样一个论证,在这种理解之下——前面康德把其他的理解都推翻了,就是说你的理性派的那些论证、那些理解其实都站不住脚,在逻辑上是说不通的,那么唯一能说得通的就是“勿宁说随便地让一切其他受限制存在者都同样地被视为无条件地必然的”,以这样一种方式,那论证就没有什么用处了。如果以这种方式来用理性派的这种证明来加以解释的话,那么这个必然的存在者它应该有什么样的属性呢?它应该是最实在的存在者吗?它应该是具有实在性大全的存在者吗?它应该是一个唯一的个体吗?等等。这些属性你都不能够提供,你都推不出来。有限制的存在者那天下多少,到处都是,怎么会是唯一的呢?有限制的也就是不具有最高实在性的,不具有实在性大全的。那么你这个有关一个必然存在者的属性,你对它连最起码的概念都规定不了,你只有一个空洞概念,就是绝对必然的存在者,但是它的属性你没有办法进行描述,并且在任何方面都丝毫不会有什么成就。这就把理性派对上帝存在的证明其实已经完全摧毁了。你的那些证明是自相矛盾的。唯一的解释就是扩大的这种解释,就是说,必然的存在者,包括绝对必然的存在者不一定是一个上帝,不一定是一个大全,不一定具有最高的实在性。它可以是任何事物,主要是你的态度怎么样。你把任何事物都看作是绝对必然的存在者,那是可以的,唯物主义者就是这样看的嘛,事物本身就是绝对必然的。一切物质存在,一切物体,一切事物,自然物,本身就是绝对必然的存在者,不需要去为它找一个最高的、具有最高实在性的充足理由,万物都是互为条件的,互相限制的,不需要有一个更高的条件来限制所有的一切。你没有办法反驳他。但是用这样一种观点,我们就可以推翻对上帝的证明。上帝存在的一切证明都是没有逻辑上的一贯性的,没有逻辑根据的。由此呢,最终要导向无神论。当然康德并不是无神论,他只是把理性派的这种证明推翻了以后,从另外一种途径重建他的对上帝的证明。这就是在下面一段里面开始着手的这个工作了。这个论证尽管这样的不完善,但是它还是很重要的。我们必须认真地对待它。

下面这一段主要是一个转折的意思。前面都是对上帝存有的证明的一种解构,或者是一种批判的分析,就是根据它们证明的这样一些论据,试图从一个绝对必然的存在者这个概念里面推出一个最高实在的存在者和它相应,推出实在中的一个最高实在性的存在者与这个绝对必然的存在者的概念相应:它就是指的“那个东西”。那么康德指出来,这样一种相应是不存在的,这样一种证明也是站不住脚的。所以他上一段讲,“这个论证不会带来任何有关一个必然存在者的属性的起码的概念”,并不能为我们获得从逻辑上所推出的那个最高必然存在者的理念的知识。

但是这一段讲:尽管如此,这个论证仍然具有某种重要性,并且有某种还不能因为这个客观上的不充分性而马上就从它那里被剥夺掉的威望。就是这样一种在逻辑上根本就不成立的论证,仍然是有某种重要性的,而且有某种威望,有某种权威,并不能因为它客观上具有不充分性就损害它的权威。从客观上进行分析,那么作为一个客观对象,上帝,最高实在的存在者,这样一种客观的假设,当然是不充分的。这是你设定出来的,设定出来用来符合绝对必然存在者的概念,但是,它要符合这个概念在客观上是不充分的。你不能够证明,唯有这样一个概念,唯有这样一个客观的存在者,它适合于你所设定的那个理念。在这方面没有一个充分性。尽管这个论证是不充分的,但是它有其自身的威望,这个是不能剥夺的。这是康德的一个转折。这一段的转折就在这里,就是说,尽管我批判了对上帝存有的证明,但是我并不是认为上帝的存有这种证明就完全没有可取性。在理论上它当然是站不住脚的,尽管如此,它还是有它的威望,仍然具有某种重要性。下面就解释了,他说:因为,如果假定有一些在理性的理念中完全正当的义务,但是,假如不预设一个能给予实践法则以效果和力度的最高存在者,则这些义务在用于我们自身时就会没有任何实在性,亦即没有动机:这是前半句话,就是如果有这样一种情况,我们一方面假定,有一些在“理性的理念中完全正当的义务”,这个义务就涉及到人的实践了,涉及人的道德了。如果我们假定在人的理性的理念中完全是正当的,完全是正义的,根据理性来说完全是合理的,这样一种义务,当然这个合理不是属于认识上的合理,而是属于实践上的合理,属于实践理性的合理,完全“正当”的义务嘛。但是,另一方面呢,假如我们不预设“一个能给予实践法则以效果和力度的最高存在者”,就是说,我们在实践中有一些义务,我们假定了一些义务,但是呢,如果另一方面不假定一个最高存在者,也就是前面讲的最高实在的存在者,也就是上帝,他能够给予实践法则以效果和力度,他能够促进我们的这些义务的实现,在效果上面,在他的力度方面,在他的力量方面,能够促进它的实现。义务本身是不考虑效果的,按照康德的义务观,是“为义务而义务”嘛,所以他不考虑效果,哪怕一点效果都没有,他也不管,他就是那样去做。所以他能够杀身成仁、舍生取义嘛。他不管这个事情是否成功,也无损于他的道德的高尚性。但是如果不假定这样一个实践法则具有它的效果,具有它的力度,具有它的现实的力量,那就会“没有动机”了,你就不会去做这种毫无希望的事了。那么要假定这一点,你就必须要假定一个上帝了。上帝能够助你成功。你要办一件伟大的事情,高尚的事情,为义务而义务的事情,知其不可而为之的事情,那么只有上帝能够帮你。因为道德的人不考虑手段究竟能否达到目的,他是从义务出发的,是从道德律本身出发的。但是如果不预设这样一个最高存在者,他讲“这些义务在用于我们自身时就会没有任何实在性,亦即没有动机”。如果不假设一个上帝,那么我们的道德义务在用在自身的时候呢,就会没有实在性了。也就是说,你不考虑效果嘛,你的道德行为的实在性还是要考虑效果的,你只是有一个善良意志,但是你做出来的事情完全相反,那你这个善良意志只是你内心的东西,那它就没有实在性,引不起你实现它的冲动。“以及没有动机”,动机这个概念很重要,Triebfeder, Trieb 就是冲动,在弗洛伊德那里人们翻译成“内驱力”;feder 就是一个发条,就像钟表里面的一个发条一样。就是我们行动要有一个动机,这个动机很现实的,很实在的,它有一种机

制,你这边一动,那边就跟着动,就影响到那一边。这是一个很现实的概念,很实在的概念。就是说,你的义务行为要有效果,哪怕不是真正现实的效果,也是一种“应该”的现实效果,才能引起你现实的冲动。所以这个动机还是在现象界里面的,它不是在本体之中不可认识、不可把握的。所以“动机”跟“动因”是不一样的。动因是 Beweggrund,其中 Beweg 就是“运动”,Grund 就是“根据”,“理由”,“原因”。通常也译作“动机”,我们翻译成“动因”。这个动因跟动机不一样。动机是要强调它的机制,强调它的因果关系,是要跟它的作用和后果联系在一起的。你做这件事有什么效果啊,没有效果的事情你做起来也不会有劲嘛。你要有做事的动机,你就必须要考虑可能的至少是应该的效果。那么动因呢,它是在自在之物的层面上来理解的。所以康德在《实践理性批判》里面也讲到了“实践理性的动机”,动机是什么呢?他认为就是道德情感,比如说“敬重感”。我出于对道德律的敬重,不仅仅是出于理性。出于理性就是为义务而义务,应该这么做了,但是我出于一种情感,我对这个实践理性的道德律有一种崇敬感,有一种敬重感,那么我的行为呢,就带上了一种现象的色彩,我就会去考虑我的行为应有的后果了。我会设想,如果行为的后果不可能实现,那么对我的情绪是有影响的;如果行为的后果有可能按照我预计的实现出来,那当然就会带来一种兴趣了。但这种效果不是人力能够实现的,只有上帝能够实现,所以必须怀着敬重感去设想,而这种敬重感是能够支配我的现实行动的。所以,实践理性的道德情感,比如说敬重感,它已经是一种动机了,但是它不是动因。动机是在现象界的,动因是在本体界的,它们有这样的区别。不过在这个地方,他主要是讲没有动机。也就是说,如果不假定一个上帝,这些义务在用于我们自身的时候,在我们身上,它就会显不出任何效果,就会没有任何实在性,形不成动机,因为它就不会跟它的效果联系起来。这整个半句话都是讲的“如果”。“如果”里面又有一个“如果”。如果假定了是这样的话,然后他就讲:那么,我们就会也有一种追踪这些概念的义务,这些概念即使不可能是客观上充分的,但根据我们理性的尺度毕竟是更被看重的,并且和它们相比我们再不知道什么更好而更有确证作用的东西了。这就是“如果”后面的“那么”。“那么,我们就会也有一种追踪这些概念的义务”。“这些概念”是什么概念?我们从前面半句话里面去找,“如果假定有一些在理性的理念中完全正当的义务”,“有一些义务”,这“义务”是复数,“但是,假如不预设一个能给予实践法则以效果和力度的最高存在者,则这些义务在用于我们自身时就会没有任何实在性,亦即没有动机”,“这些义务”又是复数,从“这些”的复数上面来看,“这些概念”肯定只能够指“这些义务”的概念。也就是说,我们就会也有追踪“这些义务”后面的概念的义务,这些概念当然就是指那些包含义务的理念了。既然在理性的理念中,有“一些”正当的义务,那么我们对这些义务就有义务去追踪它们后面的理念,就有对这些概念即理念加以追踪的义务。他说“这些概念即使不可能是客观上充分的”,“客观上不充分”在第一句话已经讲了,“不能因为这个客观上的不充分性而马上就从它那里被剥夺掉的威望”。这个义务的完成也可以看作是一个条件的链条,条件和条件的条件,你要完成这个义务,你必须要有个条件,那么你要完成这个条件,你又必须有个条件,义务也构成一个条件序列。那么这个条件序列即使不可能在客观上充分,这个跟我在前面讲的对上帝存在的证明也有类似的一种结构,就是对上帝存

在的证明在客观上是不充分的,那么对义务的追踪,在客观上也是不可能充分的。他说,“但根据我们理性的尺度毕竟是更被看重的”,就是说我们理性的尺度更加看重这些理念,比起那些现实事物之间的条件序列来说,义务的理念所构成的序列是更被看重的。根据我们理性的尺度,也就是根据我们实践理性的尺度。理论理性当然也可以追踪,但是实践理性的追踪,对我们来说呢,是更被看重的。并且和这些义务的概念相比,“我们再不知道什么更好而更有确证作用的东西了”。就是说,对于理性更好、更有确证作用的,就是对于义务的追踪。这样一种确证,比起我们在现实事物中从一个有限的东西、从一个有条件的东西推到它最后那个无条件的条件,这样的确证,还要更加具有确证作用。从义务推到它绝对的理念,这样一种追踪,对人的理性来说,是更加具有确证作用的,就是说,在实践理性上面,更体现出一个人是理性的人。在理论理性方面呢,当然也可以体现出一个人是有理性的,但是呢,还不如我们的实践理性能够体现出一个人是有理性的。对于人的理性来说,它具有一种确证作用。所以我们更看重实践理性,我们每个人实际上更看重的是实践理性。实践理性也要通过逻辑推论,但是这个逻辑推论是对义务的追踪。一直要追踪到它的那个最高存在者,追踪到上帝。当然就道德本身来说,它不一定要追踪到上帝,绝对命令本身就是无条件的,这个是不考虑现实的,不考虑效果的。但是如果要考虑效果,你的绝对命令,你的道德律要实现出来,那你就要考虑它的条件了。所以,绝对命令、道德律是无条件的命令,它本身是最高的了,道德自律嘛,但是它只是从动因上来考虑的,就是从自己的主观的意志、自由意志这个角度来考虑的,而不考虑它的实在性,不考虑它的动机,不考虑它的效果。动机和效果是分不开的。你考虑动机,它应该在现象中实现出来,那么它就必然要带来它的效果,带来它的客观实在性。所以,对于义务进行一种追踪,不仅仅是在自由意志里面的那种追踪,自由意志里面那个追踪很容易,那个一下子你就可以发现绝对命令是无条件的,其他的那些命令都是有条件的命令。绝对命令是定言命令,就是你必须这样做,你应该这样做,没有什么价钱可讲。因为你是有理性的,只要你是有理性的,那么按照理性的法则你就应该这么做。至于它的后果究竟怎么样,这个不是你考虑的事情。这就是道德命令。但是,如果我们要有一种现实的动机,要在客观上对它的效果加以追踪的话,那一定要引出一个上帝来。只有上帝才能够保证你的绝对命令在现实世界中获得它应有的相应的效果。所以,对义务的这样一种追踪,实际上是理性的一个必然的过程。有理性者,他必然会要进行这样的追踪,首先他当然要确立一个实践的法则,要确立自己的义务,但是,接踵而来的,他就必须把这个义务当作自己的动机,也就要确立这个义务的效果,并且在这个效果里面,对这个义务应当在现实生活中实现出来的条件加以考虑,那么这就要追溯到上帝。这样一种追溯,根据我们理性的尺度,是更加被看重的,更加能够体现人的理性。下面:对义务的选择在这里将会通过实践的加入使思辨的犹豫不决走出相持状态,义务本来没有选择,绝对命令,为义务而义务,本来是没有选择的,它就是唯一的。当然有不同的表述方式,但是它是绝对命令,是你必须遵守的。但在客观上,我们确实有义务的选择,就是你做这件事情还是不做这件事情。因为我们人不单纯是理性的存在者,还是感性的存在者。人的行为都带上感性的因素,所以他必须考虑,到底是做这件事情符合我们的义务呢,还是不做这件事情符合

我们的义务,还是做那件事情符合我们的义务。这不单纯是个理论问题,而是个实践问题,这个是有选择的。在实践中你肯定要进行选择,自由意志自决,要决定做一件事情,这就是“通过实践的加入”。“思辨的犹豫不决”就是说,我们前面的那些证明都是思辨的证明,也就是理论的证明,它使我们犹豫不决。本来对这个绝对必然的存在者,你可以在理论上设定一个最高实在的存在者——上帝,作为与它相应的一个对象,这个当然可以是一种选择。但是它不排除别的选择,就是说,我们可以随便地让一切其他的受限制的存在者都同样地被视为无条件的必然的,这也是一种选择。在理论上说,这两种选择都同样是可能的。你是选择唯物论呢,还是选择一神论?这也是一种选择。但是,通过实践的加入,思辨上、理论上的这种两可状态,这种犹豫不决的状态,就终止了。我们就可以走出这种相持状态。你选择唯物主义还是选择一神论,理论上是难以取舍的,但通过实践的加入,我们就可以确定下来。你在实践中,你要根据一条什么法则,那么根据实践的法则,我们就可以作出决断。你如果选择唯物主义,那你在实践中就是失败的,你没有考虑到你的义务嘛。如果你作出唯物主义的选择,那它就不能满足实践理性的要求。那么,通过实践理性的加入,我们可以选择相信上帝,只有上帝才能够代表绝对必然的存在者,才能够符合绝对必然的存在者这个概念。所以,这实际上不是一个理论证明的问题,对上帝存有的证明不是一个思辨的问题,恰好是一个实践的选择问题,或者说是一个信仰问题。你相信上帝,为什么相信上帝?因为你想做一个道德的人。你想做一个道德的人,你就相信上帝。如果你不想做一个道德的人,你尽可以相信唯物主义。这个没有什么拦着你,在理论上完全是可能的,也是无懈可击、无可指责的。但是如果你认为自己是一个道德的人,你想按照实践理性去加以选择,那么你必然会选择一个上帝。所以这样就会“使思辨的犹豫不决走出相持状态”。“相持状态”就是指有两种同样的选择,不管是最高实在的存在者,还是其他一切受限制的存在者,我们都同样地可以把它看作是无条件的必然的,这就是相持状态。在无条件的必然性这方面,有两个可能的选择相持不下,那么,通过实践的加入,就使这个权重砝码偏向一边了。下面:甚至理性在作为最严厉的法官的它自己面前,如果不在那些重大动因之中去追随自己判断的这样一些根据,哪怕只是缺乏理解的、但至少我们不知道有什么比它们更好的根据,那就也将找不出任何辨护理由了。理性找不出任何辨护理由了,如果在它自己面前——它自己是自己最严厉的法官——不在那些重大动因之中,这个动因就是我刚才讲的动因,就是在现象底下的自由意志里面,道德的动机是道德情感,道德的动因是自由意志,在人的自由意志里面,去追溯判断的根据,就是把我的判断追溯到我的自由意志,追溯到我的物自体。当然这是一种实践的选择了,实践是立足于自由意志的。如果不是立足于自由意志进行实践的选择,如果不把我们的判断立足于我们的自由意志,追溯到我们的自由意志——这自由意志是判断的根据——不把自由意志作为判断的根据,“哪怕只是缺乏理解的”,对自由意志我们当然缺乏理解了,但是我们不知道有什么比自由意志“更好的根据”,我们的行为的根据。我假设有自由意志在后面作根据,作为动因,这种假设当然没有什么充分的理由,我理解不了,我认识不了,但是我不知道有什么比它们更好。你要解释我的行为,用自然科学来解释:我的行为是由于我的大脑里面的脑电波所导致的,这能更好吗?我的一个道德行为就可

以归结为我的脑电波里面的一个电子的跳动吗？不行。这样的解释都不如我们用人的自由意志来解释更好。人的实践的行为，只有用自由意志才能最好地解释，其他的解释都不行，都赶不上用自由意志来解释更加能自圆其说。对人的道德行为，你怎么能够把它还原为一种生物学行为或者是心理疾病呢？那个是没有办法解释的。所以至少“我们不知道有什么比它们更好的根据”，所以我们就假定它。自由意志也是个悬设嘛，一个先验的理念嘛。也就是说，如果不在这些重大动因里面去追溯判断的根据，那么，理性在它自己这个法官面前也就找不出任何辩护理由了。理性在它自己这个法官面前要找到辩护理由，也就是理性在批判中，理性要对理性自身进行批判，那么理性最终所找到的辩护理由就是自由意志，就是实践理性。所以康德的《纯粹理性批判》是要对理性进行批判。用什么来对理性进行批判？用理性本身。理性本身要对自己的理性进行批判，为什么？只有一个理由，就是理性是自由的，就是实践理性高于理论理性。理论理性是被批判者，理论理性通过批判发现了它的限度，它只能够局限于现象界，只能够局限于理论的认识。那么通过这种限制，通过这种批判，理性回到了它本身。就是说，理性为什么要进行这种批判呢？是为了限制理性，限制科学知识，而给信仰留下地盘，而给实践理性留下地盘。所以，实践理性本身就不需要批判了，它本身就是实践的。《实践理性批判》一开始就讲，纯粹实践理性本身是不需要批判的，它是批判其他的所有的理性的运用的前提。纯粹实践理性是出发点，要从纯粹实践理性出发来批判其他的理性的运用，包括批判其他的不太纯粹的、一般的实践理性。当然纯粹理性批判对认识论的批判也还是从这里出发的，为了给信仰留地盘嘛，为了给实践理性留下地盘嘛。你把理论理性限制住了，为什么要限制住？就是要给物自体的领域留下地盘，还是为了实践理性。所以，唯一能够在理性面前为理性自身作辩护的就是对这样一些义务的选择进行一番追溯，也就是对实践理性从它的根据出发去进行一番追踪，去找到它的最高条件。我在前面讲，对上帝存有的证明，一个是通过理性的逻辑推论推出一个绝对必然的存在者的理念，另一个就是要在现实的实在的事物里面去找到一个最高实在的存在者，来和绝对必然的存在者的理念相匹配，把这个理想看作就是这个绝对必然的存在者的理念唯一可能的选择。绝对必然的存在者的理念可以有很多种选择，你可以把那种有限的东西当作是符合于这个理念的。但是由于实践的加入，我们必然地会要把一个最高实在的存在者找来与这个理念相匹配。虽然在逻辑上，在理论上，它们之间的匹配并没有一种必然的关系，但是作为理性本身的这样一种自我辩护的理由，它可以把这归结为实践的一种需要，或者实践理性的一种信仰。从这样的信仰角度我们就必然地会要找到一个上帝，一个最高实在的存在者，去跟那个理念相匹配。这样一来，我们就可以走出思辨的这种犹豫不决的相持状态，而使这样一个论证具有某种权威性。这个论证权威性何在？就在这里，就是因为我们每个人都有实践理性，我们每个人要对道德义务进行追踪，不仅仅是我们在纯粹实践理性方面提出道德律就够了，而且我们要在现实生活中对这种道德律应有的效果进行追踪。那么你就必须要考虑到唯一能使这个效果真正实现出来的那个东西，那个具有最高实在性的东西，那就是上帝。你就必须假设这样一个东西。所以，对上帝存有的证明，实际上背后是有这样一种倾向性在起作用的，就是说，你是出于道德的动机；所以要找一个上帝。而这个

道德的动机是基于一个自在之物里面的动因,那就是自由意志。所以,它们的关系是这样的:由于有自由意志,所以我们有道德律;由于有道德律,我们要用自由意志把它实现出来,那就必须在现实生活中间考虑它的效果;要考虑它的效果,就必须追溯到上帝;要追溯到上帝,那就必须建立起宗教了。所以,自由意志、道德和宗教这三者之间有一种层次关系,最根本的层次当然是自由意志。那么最高的层次就是上帝,上帝是道德的人的一种需要,在这方面这个论证暗示出来了这样一种需要。虽然你在客观上可以指出它是不充分的,但是它仍然有它的权威。

前面那一段是对上帝存有的论证从深层次的根据方面进行了辩护,就是说,对上帝存有的论证已经被康德所解构了,就是说这个论证其实是不成立的。你尽管可以通过理性的逻辑运用,推出一个“绝对必然的存在者”这样一个理念,但是你想从这个理念里面再进一步地引申出在现实实在的世界里面有那么一个“最高实在的存在者”的理想,即上帝,那是没有必然性的。你当然可以这样去想,但是还可能有别的选择。所以只要你甘愿停留在有条件的存在者或是有限制的存在者的层面上,你不去追求了,那么那个最高存在者呢,就可以不去管它。但是人们为什么又必须去追求?这个里头就有另外一方面的根据了,就是实践理性的根据。由于人的实践的需要,所以人们才去追求一个最高实在的存在者,去和绝对必然的存在者的理念相配。这是理性在它自己面前为自己辩护所提供出来的理由,也就是实践理性的理由,在实践的动因加进了思辨的犹豫不决的这种场合之下,然后才使它偏向于某一方面。所以在理论上虽然是不成立的,但是在实践上却是有它的重要性的,而且是有不能被剥夺掉的威望的。这是上一段从理论上进行论证,并由此引向了实践的理由。那么这一段呢,回到了论证的本来面目,就是说,由于有了这种实践理性的理由以后,那么我们再回过头来看看这个论证,那会成为什么样的呢?你就会发现,它其实是很亲切的。就是说一切人,只要有普通的理性,他都会不由自主地朝这方面想。这一段就是描述这样的状态的。他讲:这个论证虽然由于它基于偶然之物^①的内部不充分性之上,因而事实上是先验的,但却是如此简单而自然,以至于最普通的人的想法一旦被引到这上面来,立刻就会认为是适当的。这就是说,虽然基于偶然之物的内部不充分性,所以是先验的。为什么“因而”呢?就是说,你从偶然之物去论证它,永远是不充分的,所以“事实上”你只能从先验的方面去论证,你只能先验地去推。理性的逻辑运用,最后推出来一个先验的理念,这个先验的理念并不是由于充分的偶然性、全部的偶然性都被你把握住了,所以才得出来的理念,那不是的,它不是从经验中得出来的,它是从理性的逻辑运用先验地得出来的。所以得出一个先验的理念。而这个论证呢,是在先验的理念这个层面上进行推论的。就是说,有一个绝对必然的存在者这样一个理念,那么呢,我们要为他去找在先验的层面上一个与之相匹配的这样一个最高实在的存在者的概念。这整个都是在先验的层面上进行的论证,而不是在偶然之物经过充分的证明,经过充分的经验的罗列和搜集,而获得的这样一个论证。在这方面你是不充分的。你永远不可能真正找到一个最高实在的存在者。你所找到的所有存在者都是偶然的,都不可能是必然的,都是不充分的,都不

^① 原译作“偶然性”,但此处不是 Zufälligkeit,而是 Zufalle,兹改之。

可能是完备的。所以它是“基于偶然性的内部不充分性之上”，在偶然之物方面它是不充分的，那么它的论证又完成了。这个论证是在什么方面完成的呢？是在先验的方面完成的。事实上他是先验推出来的，它并不真正地涉及到偶然之物，它是“基于偶然性的内部不充分性”。我承认这个内部不充分性，但是由于我先验地可以推出一个理念，所以我还是可以完成这个论证。那反过来说，完成了这个论证，它在偶然性方面仍然是不充分的，仍然是基于现实事物的不充分性这方面的，所以这个里头有它的不完备性。在先验方面当然它是完成了的，但是在具体的经验的证据方面，它是没有什么根据的。你可以提出一个先验的概念、先验的理念，但是你不可能为它找到相应的、充分的现实对象。所以下面就好理解了：“但却是如此简单而自然”。这个“但”是针对它的内部的不充分性这个特点而言的。虽然它的内部不充分，因而仅仅是先验的，但它却如此的简单而自然。你说它在经验世界中是不充分的，但是它是很自然的，它是自然而然的，而且一目了然，所有的人一看而知。所以在经验世界中，我们普通人对它是能够接受的。尽管它在经验世界中没有充分的根据，但是我们生活在经验世界中的普通人很自然地可以接受它。“以至于最普通的人的想法一旦被引到这上面来，立刻就会认为是适当的”。最普通的人，我们通常会认为，他们只能接受偶然的事物、经验的事物，他们只能把握那些不充分的事物，具有偶然的不充分性的事物。但这是如此的简单而自然，只要你把他的想法引导到这上面来，他马上就会“认为是适当的”。为什么基督教在全世界范围内获得了这样大的成功？在很多未开化的民族，在印地安人那里，在非洲部落那里，在很多地方都获得了成功，就是因为它适合于最普通人的想法，它不需要高深的理论，它是非常简单而自然的，立刻就会被认为是适当的。适当的当然不是着眼于他们的认识。从认识上面来说，当然它还不够适当，因为它不充分嘛；但是由于他们从实践方面考虑，所以马上就被认为是适当的。一般的人会认为在认识方面也是适当的，尽管骨子里面他们是出于实践的需要，但是他们认为在认识上面也是可以接受的。为什么可以接受呢？他讲：我们看到事物变化、产生和消失，所以它们、或者至少是它们的状态必定有一个原因。这就是所谓充足理由律了。充足理由律其实是适合于每个人的正常的理性的。我们看到一些事物的产生、消失、变化，那么我们就追溯它的理由，追溯它的原因。这些事物，或者这些事物的状态，必定是有一个原因的。万物都有原因，这在亚里士多德那里就提出来了，所谓“四因”嘛，一切事物都有四种原因，质料因、形式因、致动因、目的因。提出这四因就是对万物后面的原因一种追寻。这是我们通常的理性所能接受的所谓充足理由律的一个思维原则。面对偶然的事物，我们要去追溯它的原因。下面：但每次在经验中有可能给出的任何一个原因，又可以再次受到这种追问。这就是它的所谓不充分性，偶然事物内部的不充分性。每次在经验中、或者在现象中有可能提出来的任何一个原因，它当然也是一种现象了。这种现象又可以再次受到这种追问，它的原因又在何处呢？你可以不断地追问下去。这是最普通人的想法，尽管是基于内部的不充分性，但是始终要追溯它的原因，始终要追溯这种偶然事物的充分原因。那么这种追溯虽然可以无穷追溯下去，但是我们的理性给它设立了一个理念，就是最后有一种至上的原因性。追到最后，我们可以给它设想一个“至上的原因”性这样一个理念，也就是绝对必然的存在者，或者是无条件的条件。它后面

再没有别的原因了,它是一切的原因,最高的原因。这就是至上的原因性。这是我们通过先验的推理所推出来的。前面讲的是偶然之物内部的不充分性,就是说,每一次在经验中我们都可以给出任何一个原因,又可以再次受到这种追问。我们可以不断地追问,永远有一种偶然之物的内部不充分性。但是我们先验地可以设立一个理念,或者说,“因而”我们可以设立这样一个先验的理念,那就是至上的原因性。下面:那么我们应当把至上的(oberste)原因性置于何处才更合理呢?这个时候我们运用理性了。前面我们是从经验中去追溯,每一个经验,我们都给出一个原因,那么原因又必须给出一个原因,这个总是不充分的。但是我们从理性,通过它的逻辑运用,可以推出一个至上的原因性。这个时候,这个至上的原因性,我们通过先验的层面把它推出来以后,那么我们把它放在什么地方呢?放在世界之中,还是放在世界之上,或是放在世界之外呢?置于何处才更合乎理性呢?我们已经在运用理性了,做一种先验的推理了,做一种逻辑的运用。那么它如何才能够更加合理,我们推出了这样一个先验理念以后,如何解释它才更加合理呢?他说:除非那里也有最高的(höchste)原因性,就是说,在那种自身本源地包含有充分性来产生一切可能结果的存在者中,这种存在者的概念也是很容易通过无所不包的完善性这个唯一的特性建立起来的。这个地方,“至上的”原因性和“最高的”原因性在这里有一个区别。至上的原因性是我们通过理性的逻辑运用所推出来的一个先验的理念,那么这样一个原因性呢,它具有一种逻辑上面的意义,它是逻辑上推出来的一个前提。凡是有条件的东西,它必须有条件吗?你一直推下去,推到它的条件,条件的条件,最高的条件。那么这是逻辑推论的结果。所以 oberste 和 höchste 这两个词应该说本来差别很小,但是也有一种差别,就是 oberste 更多地是一种逻辑意义的,更多是在逻辑意义上面来谈的。我们可以翻到前面的第 160 页和第 162 页这两个标题,“一切分析判断的最高原理”,这个“最高原理”严格说来其实应该翻译成“至上原理”;162 页的“一切综合判断的最高原理”应为“一切综合判断的至上原理”,应该这样来区别,但是我们这个地方没有把它们区别开来,我们在《纯粹理性批判》的本子里面,好像已经改过来了。这两个地方,严格说来应该是 oberste,在分析判断和综合判断这个逻辑意义上面,我们就用这个词。这个词就是“至上”的意思。当然也是“最高的”,但是在逻辑上“最高的”,逻辑上“最高层的”。而 höchste 的意思是“事实上最高的”。它指的是一个位置,在现实中的一个位置处于最高处。所以,这两个词是有区别的。我们把逻辑上的至上原因放在何处才更合理呢?除非那里也有最高的原因性,也就是在现实世界中,我们可以设立一个最高的原因性,它是一切事物的原因。他接着解释:“就是说,在那种自身本源地包含有充分性来产生一切可能结果的存在者中”。什么是最高的原因性呢?这里就有内容了,这就不像那个至上的原因性仅仅是逻辑上推出来的了,它是可以说的了、可以解释的了。就是说,这个至上的原因性是里面包含有一切最高充分性的,一切最高实在性的,所有的实在性都包含在它里边。它最完备,其他的实在性都有欠缺,都不完备,都是由它而赋予实在性的,都是由这个最高的实在性而实在的。所以它自身本源地——也就是它是一切的源泉——包含有充分性。前面讲偶然之物的内部不充分性嘛,偶然之物都是内部不充分的,而这个最高的原因性呢,它是本源地包含有一切充分性,来产生一切可能结果的存在者。一切现实的

结果是它产生的,一切可能的结果也是它产生的。这个就不是一般的有限事物、有条件的事物能够做到的了。当然一般的有限的事物、有条件的事物,你并不能排除它们也可能是至上的原因性。前面讲了嘛,至上的原因性不一定就是那种最高的、无条件的原因性。至上的原因性也可能就是我们普通的日常的事物,比如说物质,比如说原子,比如说自然界,我们都可以这样来理解。但是这样一个物质世界,这样一个自然界,它并不能构成一切可能的结果的实在性,它就事论事。它当然产生它的结果,但它所产生的结果自有它的实在性,并不见得都要从它里面产生出实在性来。真正的能够把一切可能的结果的实在性产生出来的,具有这样一种充分性的,只能是最高的原因性,最高实在的存在者。所以他讲:“这种存在者的概念也是很容易通过无所不包的完善性这个唯一的特性建立起来的”。无所不包的完善性,也就是所有完备性都包含在它里面了。一切现实的实在的事物,都是不完善的,都有缺点。我们讲人无完人嘛,每件事情也不可能绝对地完善嘛,总有美中不足的地方。但是唯有上帝,是最高的善,完善。从柏拉图开始,就把这个最高的理念规定为“善的理念”。这个善的理念并不是我们中国人通常讲的“好”、“道德”上的善,而是完备、完备性的意思,完备无缺。或者说,西方人讲的道德首先是建立在完备无缺这个概念上的,它不是我们中国人的那种善,建立在情感啊,或者我觉得这个东西好啊之上。我们中国人的道德是建立在人的好恶之上的,或者恻隐之心呐,或者是天生的这种情感呐,我们是建立在这个之上的。西方人的道德呢,善的概念,最初是建立在一种认识方面所把握到的“完备性”上面的。所以,善这个理念从柏拉图开始,我们就可以理解为一种完备性。所以西方基督教有一种理论就是说,存在就是善的,恶则是非存在,是善的缺乏,是善的不完备。只要是绝对善的,那就是绝对道德的;只要是绝对完备的,那就是绝对道德的。为什么世界上还有恶的事情?就是当它分有这个善的时候呢,它总是不完备的,它是有限的,达不到上帝那样的完备性。上帝是全知、全能、全善、全在,无所不在,最高的完备性,最高的完善性。完备性我们也可以翻译成完善性。那么这种最高存在者的概念很容易通过无所不包的完善性或完备性这个唯一的特性建立起来。就是说,它唯一的特性就是完善,就是无所不包,所有的存在都是由于它。那么人们就会说了,罪恶也是存在的了,罪恶也是由于这个最高的完善性造成的吗?是不是要把罪恶也归结为上帝呢?基督教的解释说,罪恶恰好是由于它的完善性不够,它的完备性不够,或者说它的存在的不够,它的“无”的成分太多,“有”的成分太少,这就趋向于罪恶了。如果完全是无,那就是绝对的恶了。绝对的恶,绝对的罪,就是完全的无。只要你还有,那里面就有善的因子,你就得感谢上帝。一切有的东西,一切存在的东西,都是由上帝来的,都是由上帝的绝对完备性作保证的。那么从无所不包的完善性这个概念里面可以引申出很多其他的特性,凡是你能够归之于上帝的,全知也好,全善也好,全在也好,反正涉及到“全”,“全”就是完善嘛,大全嘛。上帝是大全。最高的存在者,最高的原因性,就是大全,无所不包的大全。凡是知,凡是行,凡是美,这些方面都要达到全,无所不包,你才能达到上帝这个概念。所以它的这个唯一的特性,你最后归结为无所不包的完善性,也就是完备无缺性。有这个前提,那么其他的道德啊,审美呀,认识啊,知识啊,你都可以推出来了,你都可以从里面引出来了。但是那些东西都是片面的,唯有上帝本身是最完备的。下面:这样,

我们就把这个最高的原因看作绝对必然的,因为我们感到绝对有必要上升到它,而没有任何理由还要进一步超出它。这个最高的原因,或者最高的原因性,就可以和那个绝对必然的理念相配了,我们就可以把它们看作是相配了。为什么要把它看作是绝对必然的呢?“因为我们感到绝对有必要上升到它,而没有任何理由还要进一步超出它”。是由于我们“感到”,至于为什么感到,这个地方康德就没说了,你们去想。因为前面已经讲了那么多嘛,我们为什么感到有这样一种必要呢?当然不是出于理论上的考虑,而是出于实践的考虑。我们在实践中感到,绝对有必要上升到它,要找到一个最高的存在者,“而没有任何理由还要进一步超出它”。它是最高的了,我们没有理由要超出它。既然你把它设定为最高的了,那么我们人相对而言就是有限的了。我们人设定了它以后还怎么可能超出它呢?所以我们没有理由要超出它。我们感到绝对有必要上升到它,这个在理论推理方面是不具有必然性的,但是它有一种必要性。从这个方面来说呢,它也是必然的。“必然性”和“必要性”在德文里面是同一个意思,同一个词 *Notwendigkeit*。就是它没有那种认识上的必然性,但是它有一种实践上的必要性。我们必须上升到它,我们模模糊糊地感到有这种必要。这就是以往的对上帝存有的证明背后潜藏着的动机。人们没有明确地意识到,自己的理论是永远不完备的,也没有意识到自己的这样一种自然的倾向的根据何在。他只是有一种模模糊糊的感觉,绝对有这种需要,有这种必要性,要设立一个上帝。这就是康德在前面讲的,形而上学“作为自然的倾向”是何以可能的。虽然在理论上不成熟,不成立,但是由于这种自然的倾向,所以人们虽然一再失败,却不断地要重新把形而上学建立起来。包括对上帝存有的证明,这也是建立形而上学的一个重要方面。当然还有理性心理学的方面,还有对于灵魂的证明,还有对于宇宙整体的证明。这个我们前面已经讲到了。这都属于形而上学的自然倾向。人类有一种形而上学的自然倾向,我们感到绝对有必要上升到一个最高的原因性,但是没有任何理由要超出这个最高的原因性。我们把它当成最高的了,我们把它看作是我们无法超越的。在这样一个最高的理想之下,我们才能过我们的生活。你如果能超越它,那你就是无神论了,你就超越上帝了。他最后讲:所以,我们在一切民族那里都看到,哪怕他们最盲目的多神教里,都还是有几丝一神教的微光透射出来,导致这一点的不是反思和深刻的思辨,而只是普通知性的逐步变得明白起来的自然进程。在古希腊的多神教中,爱神,法律之神,海神,商业之神,艺术之神,婚姻之神,等等。有那么多神在那里,那么这些神就要打架呀,特洛伊战争不就是神们的战争嘛,神们在天上打架,然后地上的人在互相厮杀。当然最后有一个权威就是宙斯,宙斯凭他的武力,凭他的雷电,能够控制一个局面,但是相互之间每一个代表一方,都不是完善的。希腊的神我们可以看到,他们跟人差不多,都是有限的,也有喜怒哀乐。罗马的神也是这样,罗马的万神殿,把所有的神,希腊的,埃及的,波斯的,等等,全部聚集到一个神殿里面来,他是为了统治。我把你的神搞到我的神殿里来,难道你还不服从我吗?所以罗马有万神殿。那么这是多神教了,盲目的多神教。盲目的多神教总是互相之间吵吵闹闹,战争呐,嫉妒啊,仇恨呐,等等,各种人间的情绪都在神身上体现出来。那些神都是有限的,都不是最高的原因性。但是,即便是在这种盲目的多神教里面,都有几丝一神教的微光透射出来,都还是要找一个主神嘛。虽然他不能够调和,他只能做一个

中介,或者是一个法律的象征,他可以惩罚这个,惩罚那个,但是有些时候呢,人家又在他眼皮底下捣鬼,他也发现不了。有时候他还遭到了惨败。普罗米修斯就是和宙斯作对嘛,宙斯最后也不得不让步,封他一个什么神呐。所以他也有弱点,他也不是最完备的。但是毕竟有这样一种倾向,有一种一神教的微光透射出来。所以后来的罗马人为什么容易接受基督教呢?大神朱庇特已经做了这样的铺垫,就是在多神里面还是有个最高的神。那么犹太教引进了耶和华,最高的神,唯一的神,所以其他有限的神都不是真神。唯一的神是真正的无限的。那么从朱庇特、宙斯这样的神的概念再跨前一步,就可以进入到像犹太教的主神。中国的宗教也可以说是多神教,那个层次更低,多半是自然宗教,而且没有一个主神。中国的宗教不成系统,它已经从神话那里被历史所解构了。所以在中国的宗教里头呢,有很多很多的神,但是你找不出有一个主神。当然我们说玉皇大帝好像是最高的了,但是在《西游记》里面,玉皇大帝还不如如来佛。如来佛还高一些,西天嘛,法力更加无边。玉皇大帝无非就是有一些天兵天将嘛,那个还是有限的,他征服不了孙悟空嘛,一个猴子就把他闹得天翻地覆了,还是要如来佛来治他。但是不是如来佛就是主神呢?也很难说。如来佛离我们太远,你玉皇大帝到了解决不了问题的时候才跑到西天去请他。观音菩萨是不是主神呢?也很难说。他们都是在有些方面有他的法力。在中国的宗教里面缺乏一个主神的概念,没有一个人出来把所有的神话整理一番。有些少数民族那里倒是有,比如说彝族那里呀,苗族那里呀,他们就把什么太阳神呐,盘古啊,作为他们的主神,他只信一个,那倒还是保留了。但是在中国汉文化里面的主神,可以说是没有形成。女娲是不是主神?女娲补天,女娲造人,这都是一些传说,除了女娲以外还有别的,他们之间的关系从来没有人去清理过。神与神之间是不是打仗,这也没有,没有交锋,没有相互之间的关系。女娲据说是嫁给了伏羲氏嘛,但是他们好像又不是一个层面的。伏羲氏好像还是一个人,或是个半神半人。这个都搞不清楚。所以中国的神话里面的多神教是散的,没有构成体系。但是一般来说,除了像中国这样的神话传统不强的民族以外,一般有神话的多多少少都有一点要确立一个主神的倾向。所以一旦你确立一个主神,那他就应该是无所不能了,主神就应该是最高,法力无边的,无所不能的。那这个里头就已经有了一神教的微光了。就是说你需要确立一个最高的原因性。最高原因性只能有一个,所谓理想。理想我在前面多次强调,它跟理念的区别就在于,它是唯一的,它是一个单个的对象。下面解释:“导致这一点的不是反思和深刻的思辨,而只是普通知性的逐步变得明白起来的自然进程”。就是说,导致这样一种一神教的倾向的不是反思,也不是深刻的思辨,不是你的概念上面的一种追溯,或者说理论方面的一些研究和探讨,不是形式逻辑方面的推导。理性的逻辑运用固然可以推出一个绝对必然的存在者的理念出来,但是推不出最高实在的存在者的概念出来。所以它不是逻辑的反思,不是逻辑的推导,也不是深刻的思辨,不是对科学知识的反思。你要对科学知识进行反思的话,那在现实中间,没有任何东西是具有那种最高存在者的充分性的,它们都是不充分的。所以导致这一点只是普通知性的逐步变得明白起来的自然进程。普通知性,也就是健全知性、健全理智嘛。健全知性在它的进展过程中,在它的自然进程中必然会一步一步地达到这样的要求。这种普通知性不是那种思辨理性,它包含思辨理性和实践理性在内,笼而统之

地包含在内,它是普通的,每一个人都有,但是都不是很清晰。不像康德这样,把理论理性和实践理性严格区分开来,而且把它们分了一个层次,实践理性高于理论理性。普通知性没有这么清晰,它只是日常的,日常的我们每个人都有这种知性。那么只要你坚持这种日常的知性,你就会逐步逐步地变得明白起来,走向一个自然进程的道路。这就是人类理性中有一种形而上学的自然倾向,它的根源就在这里。为什么人有一种形而上学的自然倾向?作为自然倾向的形而上学何以可能?康德在这里就作出了回答。之所以可能,就是由于从根本上人们有一种实践上的需要;之所以不可能,就是它无法在理论上得到证明。所以,作为自然倾向的形而上学何以可能这个问题有两个回答,一个是在理论上是不可可能的,另外一个,它之所以可能,是作为一种自然倾向。那么这种倾向有它的根据,它的根据主要是包含在人的普通知性之中的那种实践理性的需要,人们感到有这样的需要,必须要上升到最高的存在者。但是为什么会感到,人们一般没有去动脑筋,没有去想,也没有把它分析出来,只是不断地去尝试,一代一代的形而上学家不断地去尝试,要证明那些形而上学的命题,比如说上帝存有这样一些命题。但是永远也证明不了。虽然证明不了,但是还是要不断地努力。这个是埋藏在人类理性的内在的结构里面。它的根据就在这里。

从思辨理性证明上帝的存有只能有三种方式

这一段的标题是“从思辨理性证明上帝的存有只能有三种方式”,这是根据第三节“思辨理性推出最高存在者存有的各种论据”而来的。前面已经作了一个铺垫,就是说,思辨理性要推出最高存在者的存有,它往往就是在这两个概念之间进行推论,一个呢,就是通过理性的逻辑运用所获得的一个先验的理念,就是绝对无条件的存在者,或者说绝对必然的存在者。无条件的也就是绝对必然的,因为它再没有别的条件,然而它存在着,所以它的反面是不可能的。这是从形式逻辑的角度推出的一个概念或者一个理念。形式逻辑要把三段论式对于原因的追溯进行到底,它必然就会需要这样一个理念。那么另一个概念就是要从这个理念推出最高存在者的存有。如何能够推出来?这是思辨理性所做的一项工作。在这个小标题前面呢,整个地都是在谈这样一种推论。它看起来好像是有它的道理,从绝对必然的存在者引出一个最高实在性的存在者,看起来好像是相配的,但是实际上仔细一推敲呢,其实在理论上站不住脚。那么站不住脚人们为什么要引出它呢?这里面还是有另外一层含义,就是从实践理性的这样一个维度来看,它有一种不得已。所以它使这样一个论证呢,仍然具有某种重要性,而且具有一种威望。作为一种“自然倾向”,历来人们在形而上学探讨里面都必须要这样来推,当然这样推的背后呢,它实际上不是基于思辨理性的基础,而是本质上来说是基于实践理性方面的需要。那么这个小标题就讲,“从思辨理性证明上帝的存有”,我们来考察一下它们的各种“方式”。从这里头,康德归纳出来,只可能有三种方式。当然如果从实践理性的角度、从道德的角度,它还可以有一种方式,但是这里暂时还没有谈到这一点。这里所关注的就是“从思辨理性证明上帝的存有”是怎么样的,这就是整个第三节的主题。那么从思辨理性证明上帝的存有只能有三种方式,哪三种方式?

下面就讲:我们为了这一目的所可能选择的所有的途径,要么是从确定的经验及由这经验所

认识到的我们感官世界的特殊性状开始,并由此按照因果律一直上升到世界之外的最高原因;这是第一种途径。“我们为了这一目的”,也就是为了从思辨理性证明上帝的存有这样一个目的,我们“所可能选择的所有的途径”,这也就是做一番归纳了。在此之前,整个第三节一直讲到这个地方为止,都是在分析对于上帝存有提出的种种理由。那么在这一个小标题之下,现在做一番归纳,首先归纳出第一个途径,就是“从确定的经验及由这经验所认识到的我们感官世界的特殊性状开始”。“确定的经验”就是我们已有的,现实中的经验,看我们所面对的这样一个自然界是怎么样的,“以及由这个经验我们所认识到的感官世界的特殊性状”,从我们现在目前所认识到的这样一个世界,特指摆在我们面前的这个自然界,从这个里头呢,我们认识到了,我们的感官世界它有什么样的特殊性状。也就是我们直接所感到的这样一个世界,这样一个确定的特殊经验,这个世界它的性状是怎么样的呢?那么我们显然可以看出来,在我们所看到的这个世界中,凡是发生的事情都是有原因的。这是我们面前这个确定的感官世界给我们提供出来的特殊的规律。这样一条规律,也可以看作是属于我们感官世界的这样一种特殊性状,它就是这样的。至于别的可能世界是怎么样的,我们不知道。但是我们至少知道摆在我们面前的这样一个世界,它的性状是这样的。凡是发生的事情都有充足的理由,你这样去探讨我们这个感官世界没错,肯定是这样的。那么,“由此按照因果律一直上升到世界之外的最高原因”,这就是我在前面谈到的充足理由律。利用充足理由律你从眼前的某一个经验现象开始往上追溯,你给定了我任何一个经验现象,比如“我思”,或者你面前摆着一张桌子,只要你一旦承认了这个东西它是存在的,那么呢,你就可以一直往上追溯。当然摆在面前的这些东西都是我们在现实经验中看到的直接呈现出来的东西,这就是所谓“从确定的经验及由这个经验所认识到的我们感官世界的特殊性状开始”。就我们目力所及的范围之内,你举出任何一个对象,那么我们就可以从这里开始进行追溯,一直追溯到它的条件,它的充分条件。当你把这个充分条件的链条,你设想把它追溯完了以后呢,那么在这个链条之外的、在这个世界之外的一个最高的原因,就是必然存在者,那就是绝对必然的存在者,同时呢,也是最高实在的存在者。因为你是从实在里面追溯出来的,你不是单纯从一个理性的逻辑运用里面、从三段论式的逻辑运用里面推出来的,你是从一个现实的经验对象里面推出来的。所以,这样一个无条件的必然存在者就是一个最高实在的存在者。如果不是从现实的经验里面推,你固然可以从一个纯粹形式逻辑的三段论式,也可以推出来有一个绝对必然的存在者作为一切有条件者的最后条件这个理念,但是它还不具有实在性,这样一个理念还不具有实在性。要使它具有实在性,你就必须从某种实在的东西、已经有实在的性的东西去推,设想如果没有这个条件的话,我们面前的这个已经有的实在的东西就不可能实在。那么反推出来:既然它已经实在了,活生生摆在我们面前了,那么它的这个条件也肯定是实在的。这就是一种方式,也就是所谓自然神学的证明。下面讲到的自然神学的证明,就是这种方式。这种方式是最古老的,因为古希腊从苏格拉底开始,就已经采取了这种方式。就是说,我们可以看看我们周围的世界,你看很多东西都是设计得那么样的精密,比如说动物,比如说人的器官,动物的器官,各方面配合得那么样的严密。那么,是什么东西使它们配合得那么严密?你要用偶然的现象凑合到一起来解决

释,那是解释不通的。要使这样一个现实的现象具有某种因果必然性,那就必须有一个比它更高的原因。整个世界安排得如此和谐,如此的一个套一个,一环套一环,那后面肯定有一个神的理念、神的理性在那里起支配作用。这个是非常自然的,就是说,早期的人类在面对我们这个大自然的时候会感到一种惊异,就是这一切是从哪里来的呢?它们的原因是什么呢?当你找出一个原因,他又还会追问,后面还有没有更高的原因,一直追到最后。所以,早期的人类倾向于相信有某种神在最后做一种支配,赋予所有的万事万物以实在性。这是第一种途径。要证明上帝的存有,这是最朴素的途径,也是最能够为广大老百姓所接受的。你只要看一看我们周围的世界,你就可以相信这一点。那么通过一种推理,追溯我们这个世界的原由,那么就可以追溯到一个最高的存在者,最高的原因。这是第一点。接下来是:要么只是以不定的经验、即经验性地以任何某个存有为基础;前一个是“要么是从确定的经验……开始”,就是说我们面对的这个自然界,我们面前对的这个特殊的自然界,以此为基础,从它的特殊性状开始,这个是我们能够感受到的,这些东西都是我们能够感受到的。但是第二种途径呢,与此有一些不同,就是说,“只是以不定的经验、即经验性地以任何某个存有为基础”。“不定的经验”,就是说它不一定特指我们这个世界,而是指一切可能的世界,凡是可能的世界,它应该是怎么样的。“经验性地”,当然可能的世界你也可以把它理解为经验的,也是经验性的世界,只有经验性的世界才可能嘛。“以不定的经验”,就是说,尽管我们现在没有看到,或者根本不是我们这个世界的,或者我们把我们这个世界撇开,只是一般地讨论一切可能的经验,一般的可能经验的世界。前一种它的出发点就是一切现实的经验,我们已经经验到了的;但是第二种呢就是一切可能的经验,它不是现实的,当然也不排除包括现实的,但是它是从它的可能经验这个角度来看它的。“以任何某个存有为基础”,也就是说,不是特指这个桌子,或者笛卡尔自己的“我思”,不以这些现实的存有为基础,而是以任何某个可能的存有为基础。只要可能有某物存在,只要有某物可能存在,那么我们就可以进行推论了。除非你说根本就没有东西存在。后来海德格尔提出这个问题,为什么一定要有某物存在,而不是什么都不存在呢?什么都不存在,这个完全是可以在逻辑上不矛盾的,这个世界从逻辑上来说,完全可能本来就根本什么也没有。至于它现在已经有了,这是一个偶然现象。按照海德格尔的说法是这样的,形而上学的基本的问题就是这个问题,为什么这个世界居然就有了,你要归咎于谁?归咎于什么样的偶然性?但是,宇宙论的证明,它就是说,把这个问题撇开,就是说我不管它是否可能有,我不管它是否可能一切都不存在,但是你只要存在,只要承认有某物存在,那么我们就可以进行推论了。这个推论的前提,就是假定所有的人都承认无论如何有某物存在,哪怕我自己不存在,哪怕这个桌子不存在,哪怕这个教室都是虚的,都是假的,都是空的,但是总会有某物存在。所以这个虽然是从经验的立场出发,但是比这个自然神学的证明呢,要高一个层次,它更加带有逻辑性。只要有某个经验的东西存在,或者可能经验的东西存在,那么我们就可以从这个基础之上,照此推理。按照前面自然神论、自然神学的证明,是从已经提供的,按照因果律,从结果一直上溯到原因,和原因的原因,最后要推出一个世界之外的最高原因。现在这个论证后面这一部分是一样的,只是它的基础有所不同。前面一个是从现实的经验出发,后面一个是从可能的经验出

发,它们的区别就在这里。所以这两者有一个共同点,就是都要从经验的存在出发,都是经验性的,或者说呢,都是后天的,都是后天经验的证明。这个自然神学的证明是最古老的,宇宙论的证明则是在中世纪像托马斯那里,才提出来的。托马斯提出的宇宙论证明,因果性证明和必然性证明,其实都是属于宇宙论证明。它不是从我们这个具体的现实的自然界出发,而是从上帝可能创造出的任何一个经验世界出发,任何一个宇宙出发,也就是从一切可能的经验世界出发,这样来进行推论的。这是第二种。最后一种:要么最后抽掉一切经验,并完全先天地从单纯概念中推出一个最高原因的存有。这就是完全抽象化了的,或者是最高的一种证明方式,就是本体论的证明方式。本体论证明方式就是从概念到概念,完全把经验撇开了。前面两种证明都要依赖于经验,要么依赖于现实的经验、确定的经验,我们所看到的这个自然界,它给我们带来的启示;要么是从可能的经验中,凡是你承认有某种经验,那么,我们就可以从这个经验推论了。当然你否认有任何经验之物,那又是另外一回事了。也许像这个佛教,佛教的空无的观念,一切都是空的,万物皆空,也可能有另外一种处理方式。你如果认为万物四大皆空,那你就失去了一个推出最高存在者的根据了,你就失去了一个出发点了。所以佛教是不承认一个实实在在的什么神的。他的这个佛性实际上是就在万物之中,万物皆空,当万物意识到自己的空,就已经达到佛性了。这就是另外一种考虑方式。这个不是西方的,对西方来说,这是东方思想。但西方思想呢,它首先就是确定有某物存在,它是“有”的哲学,从“有”出发,“无”只不过是有的前提之下我们来谈“无”,这个是一直到海德格尔才把这个问题彻底地加以探讨。当然,最早这个问题是莱布尼茨提出来的,就是说为什么有某物存在,而不是一无所有,或者说不是什么都不存在。莱布尼茨提出这个问题,他把它归结为上帝的选择。因为有总比无要“好”,上帝肯定是善的,所以上帝要选择有某物存在。当然这不是一种解决方式,这只是他的一种解释。到后来海德格尔提出这个问题呢,他其实也没有解决这个问题,他只是提出了这个问题。海德格尔的哲学最终的目的不是要解决一些问题,他只是把问题提出来而已。所以海德格尔《形而上学导论》说这是形而上学最根本的问题,但是最后,海德格尔是要拒斥形而上学,他把这个问题一步步地转化,转化成了别的问题了。而且最后他也没有解决这个问题。但是在西方的思想传统里面呢,这个是毫无疑问的,肯定是要“有”,“有”就是善,存在就是善。所谓善就是最高实在性的存在。从柏拉图开始,善的理念就是完备无缺。完善性嘛。所谓完善性就是完备无缺。什么东西都在,没有任何东西不在的,这就是善,这就是最高的善了。最高的善的理念就是完备。恶的理念呢,就是缺乏。凡是涉及到恶,当然一般来说,它还是存在的,但是它总是在某些方面有缺陷;绝对的恶,则是绝对的缺乏,就是绝对的无。所以绝对的恶就是无。这个是西方的一个很深的传统了。由于这个传统呢,就导致了前面两个,也就是为自然神学的证明和宇宙论的证明提供了理论基础。它们都是要以某个存有为一个基础,一个是确定的经验为基础,一个是可能的经验为基础,然后呢,推出上帝,说明是最高实在的存在者是所有这些存有的条件。那么抽掉一切经验的这样一种本体论证明,我们知道它是由中世纪的安瑟伦提出来的,但是康德在这个地方没有提到安瑟伦,康德提到的是笛卡尔,把他当作第三个阶段。就是对上帝存有的证明,发展到笛卡尔才提出了安瑟伦证明。为什么他

只提笛卡尔？他认为在安瑟伦那里本体论证明虽然已经提出来，但是太粗糙了。从笛卡尔开始，笛卡尔学派对这个问题有深入的论证，才使它立起来了。那么这种证明，它是抽掉一切经验，完全先天地从单纯概念中推出一个最高原因的存有。也就是说，我现在不考虑经验了，我现在考虑我有一个概念，当我说出这个概念的时候，所有的人都懂，可见这个概念是普遍的。凡是有思维的人都会知道这样一个概念，就是最高实在的存在者这样一个概念。每个人都必然会具有这样一个概念，就是最高实在的存在者。这个概念肯定是人人都有的；但这是如何可能的？笛卡尔认为是由于上帝把这个概念放进我们心中，因为上帝作为一切有条件者的最高条件，是我的一切实在性中的最高实在性这一概念的逻辑前提。那么从这个概念里面，我就不需要援引经验中的实在性了，因为这个概念里面本身包含有最高实在的存在者。比如说自古以来，人们就信神，然后逐渐逐渐呢，走向一神教，所谓一神教就是有一个最高实在的存在者，这个是人人都明白的。那么从这个既存的概念里面要推出这个最高原因的存有，就是说不仅仅是最高实在的存在者的概念，而且要从中推出一个现实的最高实在的存在者，最高原因的存有，也就是从概念推出存在，从概念推出这个概念所指的那个东西的存在，这个就是本体论证明。这是在笛卡尔学派的证明里面比较纯粹地体现出来了。当然你要追溯它的根源，可以追溯到安瑟伦的证明，甚至于还更早，追溯到奥古斯丁也可以。这种思想很早，也可以说自古以来就有了。但是赋予它以系统的证明方式的，康德认为还是笛卡尔对上帝存有的证明，本体论证明。那么这就跟前面两种都不一样了，撇开了一切经验，单纯从概念里面推出一个存有。就是说，从逻辑的角度，如果这个概念它仅仅是包含概念中的存有，那它还不是最高实在的，它至少缺了一块了。它仅仅是在概念中是最高实在的，但是在客观现实中，并不见得就是最高实在的。那么这样一个概念，它是自相矛盾的。我们既然有这样一个概念，它不可能自相矛盾。自相矛盾的概念我们怎么会接受呢？我们有了这样一个概念，我们就可以从这个概念本身的完满性推出它必须要有个客观实在的所指，它这个完满性才得以成立，才不自相矛盾。这就必须引入逻辑上绝对必然的无条件者概念，作为这个最高实在的存在者概念的条件。本体论证明通常的思路就是这样的。由此就可以证明，在这个概念之外，有一个最高实在的存在者，或者说这样一个最高实在者的概念不仅仅是停留于概念之内，而且呢，实现于概念之外。所以，不需要援引经验，就从概念本身的不矛盾性，就可以得出来上帝的存有。在理性派的哲学家看来，形式逻辑的不矛盾律是放之四海而皆准的，哪怕没有现实的经验，它也可以成立，也可以推出来。所以，它可以从概念里面推出现实的存在应该是怎么样的。这是第三种证明上帝存有的方式。下面就进行归纳了，他说：第一种证明是自然神学的证明，第二种证明是宇宙论的证明，第三种证明是本体论的证明。没有其他的证明，也不可能有什么其他的证明。康德的归纳是很严密的，应该说。首先他把它分成两种，一种是从经验出发，一种是撇开经验，撇开经验就是本体论证明。从经验出发的也有两种，一种是从现实的经验出发，一种是从可能的经验出发，所以导致了一种是自然神学的证明，另外一种呢，是宇宙论的证明。这个层次在这里应该是很清楚的。那么还有没有其他的证明？不可能有。当然这个不可能有主要是指从思辨理性来证明上帝的存有，不可能有别的方式，但是从实践理性证明上帝的存有当然还

有一种方式,就是康德自己所提出的,用道德的方式我们可以证明上帝的存有。但是这个证明康德在后面着重说明了,你不能以为道德的证明方式就是提供了某种知识,那样你就会把思辨理性和实践理性混淆起来了。道德的证明,虽然我们也说它是“证明”,但是它不是知识,它只是我们道德上的需要。这个道德上的需要也不是说因为这种需要就证明了有一个上帝确实存有,也不是这个意思,而仅仅是说,我们的实践的实在性必须要设定一个上帝的存有。至于这个上帝的存有在我们实践的实在性之外是否存在,我们仍然是不知道的,他仍然是一个自在之物。但是由于他包含在我们实践的实在性里面,作为一个悬设,作为实践所必须要的一个悬设,所以在这个意义上他也带上了实在性,他带上了一种实践的实在性,或者说他附着于一种实践的实在性上。我们的道德实践,它本身有一种行动,实践的实在性,那么附着着就把上帝存有这样一个命题也带上了某种实在性。在这个意义上我们可以说它是对上帝存有的道德的证明,但是它是严格限制在实践理性这个范围之内的,而不是在思辨理性的意义上谈的。思辨理性只能有这三种证明,再没有别的了。这是康德第一次把所有对上帝存有的证明做了这样一个彻底的归纳。在以前多得很呐,托马斯有五种证明,莱布尼茨也有很多,也有五种或是六种。莱布尼茨把所有的、过去以往的证明全部收罗起来,把它们分为先天的证明和后天的证明。这个跟康德这里有点类似,包括他自己的“前定和谐”的证明。前定和谐的证明在康德看来应该就是属于所谓自然神学的证明。我们所看到的这个世界如此的和谐,那它肯定是前定的。这属于自然神学的证明。所以康德的归纳比莱布尼茨要精确。莱布尼茨把所有这些宇宙论的证明、因果律或者是必然性的证明、前定和谐的证明、笛卡尔的“我思故我在”的证明等等,所有这些东西都平列起来加以罗列。在莱布尼茨看来,每增加一条,那么我对上帝的证明、对上帝的存有的信心就更增加一分。这完全是一种经验性的收集。你给了很多很多的证明,越多越好,多多益善,可以继续巩固我们的信仰。但是他没有进行这样一种有条理的清理,这是康德这里把它们清理出来的。说到底,就是这么几种,所有其他的证明都可以归并到这三条证明里面去,要么是这一条,要么是那一条。这是康德首先作的这样一个说明。

前面讲了三条途径,我已经提示了,就是说这三条途径呢,实际上是两个不同的方向。一个是经验的途径,一个是先验的途径。就是前面两个途径实际上是可以归结为经验性的途径,按照莱布尼茨的说法呢,就是从下而上的对上帝的证明。这个先验的途径呢,莱布尼茨早就已经说过,那是一条从上至下的证明。一个自上而下,一个是自下而上,这两个证明的方向是不一样的。所以下一段就是从这三个证明之间的一些最基本的关系出发,康德引出来他下面要对上帝存有之证明的各种批判,他是从哪里入手来进行批判的,提出来这样一个思路。他说:我将表明:理性按照一条途径(经验性的途径)和按照另一条途径(先验的途径)同样不会有什么建树,而理性张开它的双翼、单凭思辨的力量来超出于感官世界之上,是徒然的。就是说,他的任务,这个地方提出来了。就是要证明,理性按照一条途径,和按照另外一条途径,不管是先验的途径,还是经验性的途径,同样不会有什么成果。这些证明是根本不成立的,不会有什么建树,“理性张开它的双翼、单凭思辨的力量来超出于感官世界之上,是徒然的”。所有这些证明都是体现了理性的这样

一个幻想。就是说,它既然具有思辨的力量,思辨的双翼,它能从概念到概念,去思想,去思维,那么它是不是可以撇开感官世界呢?单凭理性思辨的力量,能不能获得某种确定的知识呢?那么康德这里的任务呢,就是指出来,理性在离开了感官世界,超出了感官世界以上,而要获得某种知识,是徒劳的,那是做不到的。这是他所提出的,为下面的论证所提出的任务,最根本就是要表明这一点。就是理性在思辨的方面要证明上帝的存有,是绝对不可能的。理性在思辨的方面只能对我们现实的知识进行一种调节或者说范导,而不能获得某种确定的知识。那么在实践的方面呢,它当然可以对上帝的存有作出某种证明,但是它绝对不是这个知识意义上的证明,在这上面它不会有什么真正的建树。他说:至于这些证明必须在其中得到检验的那个程序,则恰好和逐步扩展的理性所采取的、以及我们最初提出这些证明的那个程序相反。就是说,讨论这些证明必须有一个程序,在这个程序中这些证明得到检验,也就是检验这些证明的程序。我们下面的批判,对先验辩证论的批判,就是这样一个程序,就是把这些证明放在其中来进行检验,而展示出一个程序,用一种程序来检验这些证明。那么这个程序是什么程序呢?它“恰好和逐步扩展的理性所采取的、以及我们最初提出这些证明的那个程序相反”。也就是说,我们要采取一种什么样的程序来检验这些证明呢?它应该不同于“逐步扩展的理性所采取的”程序。就是理性它逐步扩展,也就是自下而上的扩展这个程序,也就是“我们最初提出这些证明的那个程序”。我们最初提出这些证明是按照一定程序的。最开始我们是从自然神学的证明入手,比如说我前面讲到,最原始的证明就是古希腊苏格拉底所提出的那个证明。苏格拉底和柏拉图所提出的那个证明,就是自然目的论证明。我们在自然中到处都可以看到有一种目的,那么我们要为这些目的找到一个制订目的者,一个最高条件。是谁制订了这些目的?谁使自然万物趋向一个目的?那么,我们从一个等级系统里面追溯,对自然目的进行推导,最后要推出一个上帝来。这个在《判断力批判》里面的目的论判断力批判那一部分中,就进行了这样一种推导。实际上就是人类思维在最初的时候推出一个上帝来,就是经过这样一个程序的。这是最原始的,也是最能够获得广大老百姓所接受的一种证明方式。那么其次呢,就是这个宇宙论的证明。当人类有了一定的科学知识头脑以后,他们就可以想到追溯一个事物的原因,或者追溯一个偶然事物的必然条件,做这样一种追溯。这个在托马斯的五种证明里面,体现得最明显。当然托马斯的那些证明呢,也是从前人那里来的,比如说亚里士多德所提出的这个原因系列,整个宇宙的构成系列,质料和形式,是怎样一个等级一个等级构成的。一直追溯上去,要追溯到上帝。这就是宇宙论证明。宇宙论证明比自然神学证明要更加精确,更加精密,更加精致,更具有理论性。自然神学的证明呢,多半是凭借一种感官,一种感受,我感到了。感官世界的性状嘛,我们一下子就看到了,好像万物都是有目的的,我们觉得万物是有目的的。天上降下雨露,我们就感谢老天爷,老天爷及时下雨了,使我们有收成了。这个天上要是不下雨,要是干旱,那肯定是我们某些人得罪了老天爷了。我们用这样一种方式来设想万物都有它的目的,这就是自然神学的证明,是最原始的。当然里面已经包含着因果性的追溯,老天爷这样做是因为什么,总是有个起因的嘛。因为我们得罪了老天爷,所以老天爷惩罚我们,等等,这样一些观念呢,是比较低级的。但是到了宇宙论证明呢,它就把这些东西

排开了,它就当作一条自然规律,当作一条必然规律来寻求一切事物之所以形成的可能条件,利用充足理由律的这样一种证明来进行推导。那么最后呢,才是本体论证明,本体论证明是一切对上帝存有证明的最后的根据。最后根据就是建立本体论证明。也可以说是唯一可能的证明。当然这个证明也被康德推翻了。康德认为唯一可能的证明应该是道德的证明。但是后来像黑格尔,通过批判康德,又把本体论证明恢复起来了,就是说,你从实践的角度,仍然可以进行本体论证明。康德认为从实践的角度就只能有道德的证明了,但是黑格尔认为,从实践的角度也可以有本体论的证明。从概念推出实在,这是一个实践的过程,从这个角度我们可以理解本体论证明,也可以当作知识,也可以成为知识。通过实践出真知嘛,通过我把概念变成现实,难道不就是获得了知识了吗?当然这是后人的一种引申了。在康德这里呢,本体论证明是最高的,但是恰好是站不住脚的。只要把本体论证明摧毁,其他一切证明都不在话下。所以从这个理性逐步扩张的一种自然进程来看,从人类实际上所采取的扩张步骤来看,它就是从自然神学证明到宇宙论的证明,最后上升到本体论证明。是这样一个程序。但是我们必须采取的程序跟这样一个自然的程序恰好相反,也就是康德在这里要采取的程序,跟我们历来的那种程序恰好相反。历来是从自然神学入手,然后提高到宇宙论证明,然后再提高到本体论证明。但是我们在验证、检验这些证明的时候呢,我们要倒过来,先把本体论证明加以检验,也就是说,只要你把本体论证明一推翻,其他东西就好说了。如果你不把本体论证明推翻,如果你不对本体论证明作出清晰的分析,那么前面那些证明,都说不清楚。因为前面那些证明暗中都是以本体论证明作为自己最终的根据的,都包含着本体论证明。虽然没有明确地提出来,甚至于没有明确地意识到,但是实际上骨子里头就是由于本体论证明在里面作怪。你把本体论证明一旦推翻了,其他的東西你就抓住要害了,自然神学的证明和宇宙论的证明你就抓住要害了。所以你只要把这一点立起来,那么它就可以做一个标准,用来摧毁其他的各种证明。所以他这里讲:我们这里所采取的这些程序呢,恰好和以往的那些证明的程序相反。下面讲:因为将要表明:尽管经验在这方面提供了最初的诱因,但只有先验的概念才在理性的这一努力中引导着理性,并在所有这一切尝试中标出了理性在自己前面设定的目标。就是说,下面康德将要表明,尽管经验提供了最初的诱因,比如说自然神学的证明,就是经验提供的一种诱因。我们面对丰富多彩的自然界,这个时候呢,我们情不自禁地就要把这个自然界设想为有目的的,设想为按照某种合目的性来加以安排的。整个安排应该是合理的,是有道理的,是美的,是对人类的恩惠。如果大自然不是这样对人类施加恩惠,不是安排得这样好,那么人类可能根本就不存在。所以我们人类的存在就应该感谢大自然,那么你感谢大自然就要感谢安排大自然成这个样子的神。从这一点就可以诱使你去证明一个上帝的存在。所以他讲:“经验在这方面提供了最初的诱因”。当然从这个最初的诱因你可以上升,你可以用科学的眼光对这样一种大自然的现象加以进一步的分析,不仅仅出于一种欣赏啊,赞美啊,感恩呐,这样一种心态,而是从科学的角度去考察它何以可能。一个现实的经验的对象何以可能存在,任何一个经验的对象何以可能存在。那么你要追溯它的原因,它的充足理由。经验在这方面提出了最初的诱因,这是毫无疑问的。所以我们的对上帝存有的证明,在程序上历来都是从这个最初的诱

因出发,而上升到本体论证明,是这样的。他说:“但只有先验的概念才在理性的这一努力中引导着理性”,只有先验的概念才“在理性的这一努力中”,什么努力中呢?就是努力从经验的诱因里面,上升到上帝,这样一个努力。在这个努力中引导着理性的呢,是先验的概念。就是说,实际上你是有一种本来先天就提出来的一个概念,在里面引导。就是说,哪怕在对上帝的存有有着经验性的证明这样一条途径上,你背后呢,其实是有一个先验概念在引导着你,哪怕你自己没有自觉到,没有意识到,但是它暗中已经起作用了。他说:“并在所有这一切尝试中标出了理性在自己前面设定的目标”,就是你最后要达到一个什么目标,无非就是要证明一个绝对必然的存在者,它是现实的。就是要达到这个目标。但是这个绝对必然的存在者,你只有通过理性,先验地提出,你才能够获得。这样一个目标,是理性先验地获得的。如果你沉溺于经验本身里面,你永远也提不出这样一个目标。之所以我们要在经验的万事万物里面寻求一个最终的最高目的,或者最高存在者,就是因为我们拥有理性,我们可以设定,可以预设,有一个绝对必然的存在者这样一个概念,然后我们要到经验里面去寻求符合这个最高概念的一个程序,证明是这样来的。你为什么要去追求,你不是就事论事,为什么一定要从经验的事物里面去追求一个最高存在者呢?我不追求行不行?不追求还不行。因为它已经提出来一个概念了,一个无条件的绝对必然的存在者的概念,已经在那里了。所以呢,一定要从经验里面去为之寻找证据。所以这是一个目标,在所有这些尝试中,理性已经通过这种先验的概念标出了它在自己面前所设定的目标。所以看起来好像是经验的证明,从经验里面,我们好像是“发现”了这样一个必然存在者,必然会有这样一个对象存在。但是实际上,这个必然存在者的概念就是由你的理性预设的,预先提供出来的,并不是从经验中发现出来的。经验中你怎么能发现呢?你发现的最后还是经验嘛,你追溯到了最后还是一个经验的整体嘛。你怎么能够设定出一个超越一切感官之上的最高存在者呢?之所以你能够设定一个这样的最高存在者,那只是因为你已经预先有了一个绝对必然的存在者的概念,才能够把你在经验中的追溯过程,把它提升到一个最高实在的存在者这样一个概念之上。所以它是一个预先提出的目标。最后他讲:所以我将检验先验的证明开始,然后再来看看,经验性的东西在扩展这一证明的力度上能够添加些什么。这个“所以”就是说,既然前面我已经说明了我为什么要颠倒这个程序,所以现在要这样做。为什么要颠倒这个程序?是因为实际上它就是颠倒的。表面看起来好像是自下而上的,但是实际上它已经从上面预设了一个先验的概念了。只有这个先验的概念,才引导着我们的理性去进行经验的追溯,在所有尝试中,标出了理性自己在这方面的目标,已经设定了的目标。这种颠倒是合理的。“所以我将检验先验的证明开始”,所以才必须先从先验的证明开始,“然后再来看看,经验性的东西在扩展这一证明的力度上能够添加些什么”。就是说,我们的程序,必须先从先验的证明,也就是从本体论证明开始。本体论证明是唯一先验的证明。证明了本体论证明不成立,然后再来看看经验性的东西,宇宙论的证明和自然神学的证明,在扩展这样一个证明的力度上,能够添加些什么。就是说,它们实际上都是在本体论证明的基础之上加以扩展。实际上是把本体论证明用经验的东西来增加它的力度,本体论证明本身好像还太抽象了,不够有说服力,那么我们再加上用现实生活中经验的例子

来加强它。那么,它能够添加些什么呢?康德最后指出来,实际上什么也没有添加,实际上这些东西都可以去掉,都没有用的,你加上这些东西也不能够为这个证明增加丝毫的说服力。因为这些所谓经验的证明实际上最终都是靠跳出经验而上升到本体论证明,才获得它们的结论的。如果没有本体论证明的这样一个跳跃,那么所有这些经验的证明都是白费。所以,你加上一些经验的例子,也说明不了问题。只要把本体论证明摧毁,你的所有其他证明都垮台了,都站不住脚。这就是康德在这里所提出的他将要证明上帝存有的各种证明的不可能性时所采取的程序。

第四节 上帝的存有之本体论证明的不可能性

B620

第四节已经进入到本题了。先验辩证论关于先验的理想,也就是关于上帝的存有,这样一个理想的理念,它的各种证明,实际上都是引起我们产生一种先验的幻相的。那么首先要探讨的就是这个上帝存有的“本体论证明”,这个在前面一段已经明确地提出来了。我们首先要从这里出发,要从这里入手,攻破最关重要的这样一个证明,然后其他的一切证明呢,就迎刃而解了,那就很容易了。那么“上帝存有之本体论证明的不可能性”,就是这第四节的主题。我们在这本《精粹》中只选了这样一个,其实按道理来说,其他的两个也应该选。但是由于太多了,你要选的话,那就增加很多的篇幅了,而且它们都是附属于这个证明的,所以我们这里只选了这个最要紧的、而且也是对后世影响最大的一节,就是有关本体论的证明是否可能,在什么意义上可能。这个后来像在黑格尔那里,反复讨论这个问题。所以这是不能不选的,这就是第四节的这样一个内容,这样一个主题。他说:从以上所说的很容易看出:一个绝对必然的存在者的概念是一个纯粹理性概念,亦即一个单纯的理念,从以上所说的很容易看出,它是一个“单纯的理念”,也就是前面一段所讲的先验的概念。这是一个先验的概念,“一个绝对必然的存在者”这样一个概念,是一个先验的理念。那么这样一个先验的理念在对上帝存有的各种证明中,引导着理性,并且呢,标出了理性所设定的目标。它已经树立了一个标杆,理性在自己的推理中,树立了一个“绝对必然的存在者”这样一个标杆,这样一个先验的理念。我在前面已经提到,它是通过“理性的逻辑运用”,把它贯彻到底而获得的。理性在它的逻辑运用中往往不能贯彻到底,它总是从一个既定的前提出发的。但是如果我们把它贯彻到底,一直推下去,那么我们会通过自己的理性,预先为它设立一个先验的理念,那就是将它推到最终——虽然我们没有推到最终,但是我们可以通过理性,为它设想一个“绝对必然的存在者”这样一个概念。所以它是一个单纯的理念,通过理性的逻辑运用所推出来的。下面:它的客观实在性凭理性对它的需要还远远没有得到证明,就是说,这样一个理念有没有客观实在性呢?理性是对它是有一种需要,因为理性在逻辑运用中,在形式逻辑的推理中,要达到彻底化,要把一切非逻辑的东西,都从逻辑中推出来,要把这个逻辑的推理贯彻到底,前后一贯,不要有任何东西是假定下来的。我们说形式逻辑推理的大前提都是假定下来的,但是这个对于形式逻辑来说是不满意的,它只是武断地假定了一个前提以后,才来片面地使用三段论推理。但是如果把这个假定的东西继续往上推,那么推到最后,我们就可以从逻辑上为它设立一个理念。当然你也可以说这个理念也是一个假定,但它不再是经验的假定,而是逻辑理性自己的假定,在逻辑上并不中止自己的进程,而是需要有一个合理的归宿。但是这个理

念虽然在逻辑上符合一种需要,我们需要这样一个理念,但是这个理念的客观实在性还没有因此而得到证明。我们形式逻辑的推理,最终需要一个理念,需要一个终点,需要推到一个纯粹理性自己所设定的终点,而不是由经验所提供出来的终点。那么我们当然需要这样一个理念了。然而它是否有客观实在性,这个并没有因此得到证明。下面:它甚至只对某个一定的、虽然是无法达到的完备性提供了指示,而且真正说来与其说是用来把知性扩大到新的对象上去,不如说是用于限制知性。这个“一定的”也就是 gewiß,“确定的”。就是这样一个理念,这个“它”就是这个理念了,它甚至只对某个确定的,在逻辑上确定的、逻辑上肯定要提出的这样一个完备性提供指示。逻辑就是追求完备性嘛,三段论推理就是要追求完备性。为什么推论中一定要有一个全称判断呢?全称判断就是要追求完备性。但这个全称判断通常都是由经验提供出来的,或者是由外在的别人给定的。但是逻辑上需要追求一个绝对的完备性,确定的完备性。虽然是无法达到的。在经验中无法达到,在现实中无法达到的。逻辑上的完备性,那样的理想的完备性,在现实中怎么可以达到呢?但是呢,这个理念为这种完备性提供了一个指示。虽然不能达到,但是你可以向那个方向去努力嘛。有了一个方向,有了一个最终的目标,那么形式逻辑的使用呢,就可以有一种自觉性,就说明,它原则上是可以不受经验的限制的。虽然在现实中每次它都要受到经验的限制,都要由经验给它提供前提,但它本身有一种原则上不受经验限制这样一个方向。这个理念就是指示了这样一个方向。但是这样一个指示,这样一个理念,真正说来与其说是把知性扩大到新的对象上去的,不如说是“用于限制知性”。这样一个理念提出来其实并不是用来把知性扩大到一个新的对象上去的,虽然这个理念它本身的意思是指向一个对象的,一个绝对必然的存在者嘛,一个绝对必然的存在者肯定是意味着一个对象。但是它不是用来把知性扩大到这样一个对象上去,形成一个超越一切感官世界的新的对象,来对它加以认知。它不是用作这样一种用途的,而是用于限制知性。这个“与其说是”什么,“不如说是”什么的句型,意思是说,它其实并不是用到新的对象上去,而是用于限制我们的知性的,不要随意地扩展。那是一个极限,那个极限只是一个指示,一个目标。你可以朝着它努力,但是知性永远也不可能跨出这一步,永远也不可能达到这个目标。所以这个目标只是一个界碑,凡是涉及到这样一个问题,涉及到一个绝对必然的存在者的问题,知性在这里就应该到此止步,应该停留脚步。因为那个不是你本身的范围了。所以我前面讲到,这样一个理念只是起到一种“范导性”的作用。在我们的知识发展的过程中,它可以作为一面旗帜,作为一个追求的理想目标,引导我们的知性不断地去完善自己的经验知识,但是永远不能获得这样一个超验的知识。所以这个目标,这个理念呢,与其说它真的能够形成一个对象的知识,不如说,它是把所有的有关对象的知识限制在可能经验的范围之内。它是用来把可能经验的范围之内的知识构成一个统一体的。它是最高点,但是这个最高点本身并不进入到这个知识体系里面来,它是用来引导我们完成这个体系的。所以它只是一个限制性的概念,绝对必然的存在者,这样一个理念,它只是一个限制性的概念,或者说它是一个范导性的概念,一个调节性的概念,而不是一种构成性的概念。你以为它构成了一种知识,那这个就误入歧途了。接下来:在这里现在令人感到怪异和荒谬的是,从一个给予的一般存有推论到某个绝对必然的存

有似乎是紧要的和正确的,这句话比较费解。使人感到“怪异和荒谬的”,也就是说,使人不可理解,或者甚至于说是自相矛盾的,是什么呢?理性的逻辑运用,通过逻辑的推理,“从一个给予的一般存有推论到某个绝对必然的存有”,推论到无条件的条件,推论到一个最高的必然的存在者,这个呢,“似乎是紧要的和正确的”。这个“紧要的”(dringend),也可以翻译成“迫切的”,就是说,你总得要有个休息地吧,你的理性不断地往前推,有无穷的延伸,无穷地后退,你感到累了,急需要找到一个休息地,来使自己得到安身立命嘛。所以它是迫切的,是紧要的,而且是正确的,人们在使用这样一种理性的逻辑运用的推理的时候,没有人觉得有什么不对。当然我们的理性嘛,它就是有这样的功能,就是要超前,要超越。理性的功能就是超前,超越一切经验,我可以单凭理性去设想一个这样一个概念,这样一个理念。这个理念呢,是个无限的理念。我虽然达不到无限,我们任何的知识都达不到无限,但是呢,因为人有理性,所以他会设定一个无限的目标,而且他迫切需要设定这样一个目标,使得理性本身的性质能够显露出来,它是超越于感性经验之上的。它能够显露出它自身这样一种性质,所以它必须要设定一个理念,虽然我明明知道这个理念达不到,但是我在思想上预先达到了。我在现实中永远也达不到的,我可以在思想中达到。这个没有人会说这是不对的。下面:然而我们为了形成这样一个必然性的概念的一切知性条件却完全与我们相违背。这里可以加一个成分,“我们为了形成这样一个必然性的概念所拥有的一切知性条件”,在“概念”后面加一个“所拥有”,就是说,我们可以提出这样一个概念,从一般有条件的存在者我们要推到一个绝对无条件的存在者,这个好像是很必要的,而且推到一个绝对必然的存在者,这个也是很正确的。然而要形成这样一个理念,要形成这样一个必然性的概念,我们所拥有的一切知性条件,也就是我们的三段论推理这样一种逻辑条件,我们是通过这个逻辑推出来的嘛,“却完全与我们相违背”,就是与我们的意图相违背。我们的意图就是要形成这样一个必然性的概念,但是这个必然性的概念究竟是一个什么样的概念呢?我们从这些知性条件里面却完全得不出。它是一个理念,这个理念,我们把它看作是绝对必然的存有,或者是绝对必然的存在者,但是我们要对这个存有、这个存在者形成一个概念,也就是要对它作出一种规定,它是一个什么样的存在者?对于这一点呢,我们从单纯形式逻辑推理里面是绝对推不出来的。形式逻辑的这种逻辑运用,这样一个知性的条件,与我们的这样一种意图,完全相违背,它不支持我们,它只是推出一个理念就完了。这个理念呢,也是完全起一种消极的作用,一种限制性的作用,用来限制知性。就是说,它已经是无条件的了,那我们的知性呢,到此止步。我们的知性只能探讨有条件的东西。虽然我们的知性只能探讨有条件的东西,但是我们知道,它最后要以一个无条件的这样一个概念作为它的目标。但是这个必然性的概念虽然提出来了,但是它是否能够完成它自己?这个概念还是空的,它里面什么意思也没有,它唯一的意思就是否定性的,无条件的,绝对必然的。绝对必然的也就是无条件的意思。就是说它的反面是不可能的。它不需要任何条件,所以它的反面再也不可能了,只能如此了。就是这样一个概念,它是一个消极的概念。但是它的积极的意义究竟如何来理解,我们推论到了它,但是如何把它建立起来,如何把这个概念立起来,在这一点上呢,我们通过我们所使用的一切知性的条件,却无能为力。在这里,这个“知性的条

件”，我们可以理解为“思辨的条件”。知性就是用来认识的嘛，具体在认识中，它也包括理性。这个知性条件其实也包括理性，但是理性在这个逻辑的运用中，它是服从于知性的需要的，它是附属于知性的，它是隶属于知性的条件之下的。要形成一个对象的知识，你要对这个对象的知识加以规定，这个是知性的能力。理性在这里呢，它能够辅助知性。你知性能够规定一个对象，那么理性可以辅助它、范导它，使这些所有的有关对象的知识构成一个体系，在这种功能里面呢，它是为知性发挥它的作用而提供帮助的，它也属于知性的条件。所以理性它本身，如果它单独地要负起自己的责任来，那就要在超验领域，更具体地来说呢，就是在道德实践的领域，它才能负起自己的责任。而在思辨的领域，在认识的领域里面，理性在它的运用中，是服从知性的条件的。那么知性的条件在这个方面呢，根本不能够为我们提供这个绝对必然的存在者的规定，说明这个概念究竟是怎样一个概念。所以这个概念仍然是悬空的，它是一个空洞的理念，它只是一个范导性的概念，而不是一个构成性的概念。所以，“完全与我们相违背”，也就是说，我们为了形成这样一个必然性的概念，我们所拥有的一切知性的条件，与我们的这样一个目的，是相违背的，我们形成不了这样一个必然性的概念。如果考虑它的条件的话，那么这个条件与这个必然性的概念是相冲突的。你按照这些条件来设想，那么这个必然性的概念呢，它就立不起来。所以它跟我们的意图是完全相违背的。这个意思呢，结合下面一段话，我们理解得可能更加清楚一些。所谓“一切知性的条件”，这个必然性的概念，它的一切知性条件，究竟是指的什么？就是说这个必然性的概念如何得出来的？是由于我们把它的一切条件都抛弃了，它是绝对的无条件者，我们才能得出这样一个必然性的概念。但是你把这个无条件者，把它的一切条件，都借助于这个无条件者抛弃了以后，那么我们如何还能在一个条件之下来思考这个无条件者呢？我们要思考这个无条件者，它到底包含什么内容，我们就失去了条件。因为它无条件者，它把一切条件都抛弃了，它不可能再有别的条件了，那么这样一种概念我们如何能够思考？所以这个无条件的必然存在者，它本身是一个自相矛盾的概念。这里“感到荒谬和怪异的”，就是这一点。这样一个概念，它本身是无条件的，但是它又成了一个概念，那么这个概念如何能理解？我们要理解任何一个概念，难道不是首先要把它的条件搞清楚吗？所以他在下面一段讲得很清楚了，就是“使一物的非存在被看作绝对不可设想的这一点成为不可能的那些条件方面”，这里有一个德文编者的注释，说明这句话的原文有一点问题，第238页的最后一行：“成为不可能的”改成“成为必然的”，或者把“不可设想的”改为“可设想的”。这句话这样一改呢，才好理解。不然的话，就不知道康德说的是什么意思了。实际上就是指的，这样一个绝对必然的存在者，我们要使它成为可设想的，那么它必须有一些条件。你如何能够设想这个绝对必然的存在者？你根据什么样的条件来设想这个绝对必然的存在者？但是呢，你首先已经把一切条件都抛弃了，它没有条件。没有条件你怎么能设想它呢？一个没有任何条件的东西你如何能够设想它？你说你在设想一个理念，它是个理念，是一个无限的理念，无条件的理念，但是你是否能够真正设想它，或者甚至于我可以说你完全什么也没有设想，我可以说你什么也没有思考，因为你这个思考没有内容嘛。所以在239页第2行，他说：“即我们是否通过这个概念在任何地方思考了某物……我是否这样一来就通过一个无

条件必然之物的概念还在思考什么东西,或者也许根本没有思考任何东西”。一个概念如果失去了它的一切条件,你怎么能够思考它?你说你在思考它,我说你也许什么也没有思考,你没有思考任何东西。因为你要思考任何东西,你必须把它的条件说出来呀。所以,荒谬的地方就在这里。就是说,我们为了形成必然性概念的一切知性条件却完全与我们相违背。我要思考这样一个知性概念,如果我赋予它我们的知性条件的话,那么它就不是这样一个概念了,它就是有条件的。如果我们不要所有这些条件,那它就是不能思考的。这就是它的矛盾所在。这个概念本身是一个矛盾概念。当然康德还没有意识到这一点,没有意识到这个概念是一个自相矛盾的概念,他只是怪罪于别人把这个概念的两种不同的含义混淆了。这个他后面作了一些分析。就是说,只要你把这个概念的两种不同的含义严格区分开来,就会解决这个矛盾,就会知道这个荒谬之处是如何来的,是由于混淆而导致的。当然实际上他已经提出来了这样一个概念是一个自相矛盾的概念,在这里我们旁观者清,我们旁观者应该说可以看出这一点。但是康德呢,把它归结为:其实是从两个不同的立场来理解。一个是从内在的方面来理解,它就只能有一种范导性的作用,它只是一个空洞的目标,这个概念没有任何内容,它的内容是消极的,它只是一个限制性的概念。另外一个从积极的方面来理解它,那它就不具有知识的意义,那仅仅是一种逻辑上的,要么是同义反复;或者呢,就是一种实践理性的悬设,这就是一种超验的理解。你当然也可以这样理解。但是一般人都没有意识到这两重含义,而是把它们混淆起来了。

看看第 238 页下面这一段。我们上面其实已经涉及到这一段的意思了。结合这一段的意思来理解上一段,才有可能比较透彻一点。他这一段的意思还是讨论绝对必然的存在者跟它的实在的存在之间,是个什么关系。是不是我们只要能够在逻辑上设定一个绝对必然的存在者,或者说无条件的存在者,无条件的条件,那么这个绝对必然的存在者它就自然而然地、或者是自动地就证明了它自己的实在,证明了它的存在?是不是有这样一种关系?当然这一段的主要的意思就是要否定这种关系。就是说你从逻辑推理中最后得出的那个绝对必然的存在者的理念只是一个理念而已,它还只是你的心目中的一个概念,但是这个概念是不是就指向一个真正的现实的存在、最高实在的存在者,这个还远远没有得到规定。这是上帝存在的本体论证明一个最致命的地方。我们通常讲从概念不能推出实在,为什么从概念不能推出实在?就是因为这个概念不论它多么绝对,它也只是你的一个理念。你要凭这个理念本身的不自相矛盾性来推出它必定指向一个最高实在的存在者,那么这本身就是不成立的。为什么不成立?这一段就做了一种深入的分析。他说:各个时代的人们都谈论过绝对必然的存在者,而并没有像证明它的存有那样也花更多力气去理解我们是否、且如何能够哪怕只是思维这一类的事物。就是说,自古以来,从奥古斯丁到安瑟伦到近代的笛卡尔、莱布尼茨,包括斯宾诺莎,他们都在思考、谈论“绝对必然的存在者”这个概念,当然他们不是把它当概念来谈的,他们就是把它当作存在物来谈的。“证明它的存有”,有很多证明,这个地方主要指的是上帝存在的本体论证明。从安瑟伦提出上帝存在的本体论证明,后来的笛卡尔和莱布尼茨,其实也包括斯宾诺莎,当然斯宾诺莎的上帝和他们的上帝不一样,但是还是采用这样一种本体论证明的方式,挖空心思来证明这样一个绝对必然的存在者的

“存有”, Dasein 就是现实的存在,也就是在时间和空间中的存在的意思。你想要证明这样一个存有是现实存在的,存在于某处的,或者说是存在于我们这个世界的,花了很多力气。但是呢,各个时代的人们都没有“花更多的力气去理解我们是否、且如何能够哪怕只是思维这一类的事物”,就是说,其实更应该花力气的是,看看我们如何能够思维这一类的事物。你要证明这样一个绝对必然的存在者是存有的,是现实存在的,那么有的一些什么样的条件?哪怕你是思维这样一个存在者存在,那你也必须把它放在一种什么样的条件里面来思维。当然你泛泛而谈来思维是可以的,你可以运用你的思维做游戏嘛。但是如果你真的要思维这样一个现实的存有,那么你就得把它的条件考虑进去,我们是否能够并且如何能够,哪怕只是思维这一类的事物。我要思维一个存在,一个现实存在,一个存有,那么我肯定要把它放在时间空间这样的条件里面,去思维它。如果你思维一个现实的存在,但是它又不在时间空间中,那是绝对无法思维的。当然你可以思维这样一个概念,但是你一旦要思维它的存有,那么你就必须要把它想象为是存在于时间和空间之中的。这一点以往的本体论证明的那些哲学家们都没有考虑到。我刚才说,他们要证明这样一个绝对必然的存在者的存有,也就是证明它在时间空间中的存在,但是那些哲学家并没有意识到这一点。他们以为可以只要证明这个概念,不需要证明它在时间空间中,在某时某处,就可以证明它的存有了,或者说他们把它证明为是在世界之外的一个存在,或者是在世界存在之先、在时间之先的一个存在。那样是设想完全是自相矛盾的。你要证明一个现实的存在,但是又不在时间空间中,那是连想都想不出来的,没办法想,没办法思维。你当然可以对这个概念进行思维,但是那只是概念而已,你只能把它思维成一个概念,一个理念。你可以把它当作自己的理念来思维,或者说是有关一个绝对必然的存在者的理念,那你可以思维。但是如果你要把它思维成这个理念不仅仅是理念,而且是现实的存有,那需要一些什么条件呢?一般人都不考虑这个问题。所以这一句话就是说,绝对必然的存在者这样一个概念,以往的人拼命去证明它的存有,但是没有设想过,没有考虑过,你要证明它的存有,必须要有哪些条件。在现实的存在中,它必须要有现实的条件,不光是你凭你的概念,通过理念,理性把一个理念想出来它就存有了。它必须要有一些直观的条件,事物的存在和事物的概念是不一样的,以往的人没有想到过这一点。下面讲:现在,虽然有关这个概念的名义上的解释是很容易的,就是说它是这样一个其非存在是不可能的某物;“这个概念的名义上的解释”,也就是从这个概念上来解释它,把它当作一个理念来解释它,那是很容易的。我刚才讲了,你要是思考这个概念,那当然是可以的,你把它当概念来思考,是很容易的。这个绝对必然的存在者是什么意思呢?绝对必然的存在者的意思,就是这样一个其非存在是不可能的某物。所谓“必然的”在这里就是这个意思,就是说,你要设定它不存在,那是不可能的,它必然要存在。如果它的非存在可以被设想为是可能的,它有可能不存在,那么这个存在就是偶然的了,它就不是必然的了。或者即算是必然的,也是相对必然的了,而不是绝对必然的,它是有条件的了,而不是无条件的。所以一个绝对必然的存在者这样一个概念,在名义上我要对它加以解释,我就必须解释为,它是一个其非存在是不可能的某物。它的非存在是绝对不可能的。这个概念就是这么个概念。你要思想它、你要思考它是很容易的,是可以的。下面:但通过这种

解释,在使一物的非存在被看作绝对不可设想的这一点成为不可能的那些条件方面,我们却丝毫也没有变得更聪明些。这里有一个德文版的注释,上次讲到过,就是这里的意思有说不通的地方,对此注家们有两种设想,有两种修改方案。要说起来这句话可以说是康德没有把它写通,于是就有人来弥补,康德有时候也是会出错的,这么多的字数,要把它写出来,不出任何错误也是很不不容易的。这句话里头的矛盾的地方,有一种意见就是把这个“成为不可能的”改成“成为必然的”,也就是成为可能的、而且是必然的,而不是“不可能的”。就是把他的意思反过来,颠倒一下。另外一种意见就是把“不可设想的”改为“可设想的”,也是把它反过来。这其中必有一个项是必须要反过来才能解释得通。那么我们先从后面这个修正方法来理解,把这句话变成:“在使一物的非存在被看作绝对可设想的这一点成为不可能的那些条件方面,我们却丝毫也没有变得更聪明些”。就是说,一物的非存在被看作可设想的,那就是偶然的了,那就不是必然的了,但是后面又有一个否定,使“这一点成为不可能的”,就是使这种偶然性成为不可能的,那要有一些什么条件?就是说,这样一个绝对必然的存在者,我们当然知道它是绝对必然的,但是呢,它要有一些什么条件?它要否定它的偶然性,必须要有什么条件?“使一物的非存在”,就是我们讲的已经不是一个概念了,而是一物,一个 Ding。这个时候我们不是讲的绝对必然的存在者的理念了,而是把这个绝对必然的存在者的理念运用到“一物”身上来解释。当我们使一物的非存在被看作是绝对可设想的这一点成为不可能的,也就是我们否定它可以设想,一物的非存在我们否定它可以设想,那当然也就是肯定它不可设想了。它的非存在绝对是不可设想的,那当然也就是绝对必然的。所以这句话可以简化成:“在使一物绝对必然存在的那些条件方面”,你要使一个东西绝对必然地存在,那么必须要有哪些条件?这些条件,不是这个绝对必然的概念的条件,而是“一物”要成为绝对必然的存在,要符合绝对必然的存在这个概念,必须具备哪些条件?绝对必然的存在是无条件的,它不需要什么条件。但是你如果要把它运用到一物身上去,那就需要条件了。因为这个时候谈的已经不是那个概念了,不是那个理念了,而是一个现实的物了。你要使某一个现实的物,成为绝对必然的存在者,那你需要哪些条件呢?我们在这方面却“丝毫也没有变得更聪明些”,我们知道的一点也不比以前更多一些,可以说我们仍然是一无所知。这是第一个修正方案。那么第二个修正方案呢,就是把后面的“成为不可能的”校改成“成为必然的”。这个大家可以自己去想,这个意思很明白了,跟前面讲的那个意思是一样的。也就是它的这个“绝对的不可设想”性,一物的非存在的绝对不可设想性,那当然就成了绝对必然性了。所以把后面“成为不可能的”改成为“必然的”。使一物的绝对必然性成为必然的,那么需要什么样的条件?一个现实事物的绝对必然性,你要使它成为必然的,使它的非存在成为绝对不可设想的,那么,它有哪些条件?这个意思并没有变。反正这句话里面你必须要否定一个成分,才能够说得通。但在这方面呢,我们“丝毫也没有变得更聪明些”。这里就突出地说明,一个绝对必然的存在者的理念,你当然可以去抽象地思考它,但是如果你要把它安在一物身上,安在一个现实事物身上,那么你就必须要考虑它的必然性的条件了。下面讲:而这些条件本来是我们想要知道的东西,即我们是否通过这个概念在任何地方思考了某物。这个就很明确了,就是说,一物要成为绝对必然的存

在者,它需要哪些现实的条件?而这些条件呢,本来正是我们想要知道的东西。就是,你要证明上帝的现实存在嘛,你无非就是要提供我们怎么知道,怎么能够确定这个上帝是现实存在的理由,也就是这个上帝现实存在需要哪些条件。这个本来是我们,包括本体论证明自己也是以此为目标,想要知道的,想要知道一个上帝如何能够现实存在嘛。否则的话它要证明什么呢?它之所以要证明,就是要证明上帝是现实存在的。但他们却没有考虑上帝现实存在所需要的条件,这些条件本来是我们想要知道的。也就是说,“我们是否通过这个概念在任何地方思考了某物”。我们通过这个概念,当然可以思考,我们可以泛泛地思考一个理念,而且甚至于可以思考它的一个先验对象或者超验对象,那都是泛泛而谈的,因为这个对象我们并没有想要把它看成是一个现实的存在。但是一旦你要把它看成是对于某物的思考,你的思考是相关于某物的思考,那么你就必须要提供条件。我们是否通过这个概念在任何地方思考了某物,这是由它的条件所决定的。你把这些条件纳入你的思考,你对这些条件进行思考,然后你就可以作出一个判断,具有这个条件,那么这个某物就存在,它是符合绝对必然的存在者这个概念的;不具有这个条件,那么这个某物就不可能存在。或者说,你就不可能知道它的存在,你就不能够贸然地把绝对必然的存在者这样一个概念运用到某物的身上去。这个某物也就是 etwas,也就是某个东西,思考了某个东西。通过这个概念,“在任何地方”,当然这个“地方”不一定是指空间了,不一定指得那么具体,就是在任何场合之下,我们真正地是思考了某物的。接下来他讲:因为知性为了把某物看作必然的而永远需要的一切条件都借助于“无条件的”这个词而被抛弃掉,就是说,知性为了把某物看作必然的而永远需要的所有那些条件,在绝对必然的存在者这个概念里面,都借助于“无条件的”这个词而被抛弃掉了。前面是一个长长的定语,就是说,知性要把一个事物看作是必然的,永远需要某些条件。你是把某物看成必然的,把一个东西看成必然的,那么就需要一些条件了。如果你不是把某个东西看作必然的,仅仅是在概念上对理性作一种逻辑的运用,——逻辑的运用是不管对象的,它只管推理,——那你当然可以推出一个无条件的理念来,这个理念可以起一种范导性的作用,起一种无条件的条件的作用,可以运用于一切对于有条件者的研究和追溯的过程之中,使你的知识构成一个完整的体系。它是起这个作用的。所以,绝对必然的存在者这样一个理念,它本身蕴含着无条件者的这样一个意思在里头。它是“绝对”的嘛,绝对必然的。也就是它再没有条件了,它就是所有的其他项的绝对的条件。如果它还有条件,那它就不是绝对必然的。把某物看作必然的,如果你把一个东西、一个对象看作是必然的,那么永远需要一些条件。你不是把某物,你仅仅是就这个概念来谈,那它不需要什么条件,它可以成为绝对无条件者。绝对必然的存在者可以看作就是绝对无条件者。但是你要把这个绝对无条件者看作是有关“某物”的,那么你就需要一些条件了。这个条件跟前面那个条件是不一样的条件。前面那个条件是逻辑上的无条件者,这里讲的是现实中的一切条件。但是,如果你不把它作出这种区分的话,那么,绝对必然的存在者里面的无条件者这样一个概念,这样一个意思,就把现实中的某物所需要的一切条件都抛弃了。也就是说,在理念中的一个无条件者,如果你要把它当作现实的对象来看,它是需要条件的。你从形式逻辑上可以推出一个绝对无条件的必然存在者,但是你在认识论上,或者说你在先

验逻辑的意义上,你把这个概念指向某个对象的时候,那它当然就需要条件了。我前面讲到先验逻辑和形式逻辑的区别就提到这一点。先验逻辑是指向对象的,所以,它所得出的那些知识,都需要一个根本的条件,那就是直观。先验逻辑的范畴只能运用于直观经验对象之上。它的条件就是直观,就是时间和空间。它必须要有时间和空间,必须要有图型。这样呢,你才能够把这样一个先验的概念运用到对象身上,运用到物身上。所以在这一点上它跟形式逻辑是不一样的。形式逻辑是不管对象的,它只管概念和概念之间那种的逻辑关系,一个概念是另外一个概念的条件,那么条件也有条件的条件,最后你推出一个绝对无条件者来,那就是绝对必然的存在者。但是现在你把这两者混在一起,要把“某物”看作是绝对必然的,它的这些条件都由于绝对必然的存在者这个理念包含有无条件者这个概念,所以呢,都被取消了。你以为在现实中的某个对象要成为绝对必然的存在者,也是无条件的,甚至于连直观的条件它都不需要,它就凭概念本身就可以直接推出来它的现实存在。所以,实际上你是借助于“无条件者”这个词把现实存在所需要的那些直观的条件全部都抛弃掉了。下面讲:这还远不足以使我明白,我是否这样一来就通过一个无条件必然之物的概念还在思考什么东西,或者也许根本没有思考任何东西。也就是说,你把那些条件都抛弃掉了以后,把那些直观的条件、时间空间,你都把它抛弃掉了以后,那么,单凭这样一个概念,你并不能够明白,“我是否这样一来就通过一个无条件必然之物的概念还在思考什么东西”,还在思考某物,这个“什么东西”也可以翻成“某物”,还在思考某物,思考一个 etwas,“或者也许根本没有思考任何东西”,就是说,你当然是在思考,但实际上你没有思考任何东西。一个绝对必然的存在者的理念,当然你是通过思考得出来的,你在概念中,你可以思考。但是你并没有通过这个概念去思考任何实在的东西,也就是你并没有证明上帝的实在。不能因为你想到了一个无条件的必然之物,这样一个概念,你就真的对这个概念所指的那个对象在进行思考。这个概念里面当然也设立了一个、假设了一个对象,所以这个“绝对必然的存在者”这个理念,我们讲它是形式逻辑和先验逻辑之间的结合部,一个结合点。它本身只能作一个范导性的使用,作为一个概念,作为一个理念来使用,但是呢恰好你可以把它理解为它的意思里面包含有指向某个超验对象的这个意思。正因为如此,它能够作为范导性的使用,它超越于经验之上嘛,所以它可以引导经验嘛。但是你不要把它当真,你不要把这个理念所指向的那个超验的对象当作就是某物,当作就是你的思维能够加以规定的、能够加以思考的一个对象,当作你真的在思考某个东西。其实你思考的只是某个东西的概念,只是在这个理念中所意谓着的那个东西。它没有超出你的意谓,没有超出你的思考。所以我们不能够说,它就在思考某些东西。既然我们已经在思考,那么一切思考都是针对某个东西的。胡塞尔后来讲,一切意识都是对某物的意识。它当然都有意向性,但是这个意向性是不是就是指向一个实存?指向一个存有?这个还远远没有确定。远不足以使我们明白,是否这样一来,就通过这个概念,还在思考什么东西,或许根本没有思考任何东西。你只是在思考你的思考,你只是在你的思考里面针对着你所意谓的那个对象,但是那个对象不是真的。如果你把它当成真的,那就是幻相了,那就成了辩证的幻相了。当然这个幻相总是要产生出来,因为你意谓着某个东西嘛。一切意识都是关于某物的意识。但是这个某

物呢,并不是这里讲的,通过这个概念真的在思考的某个东西,而是你其实根本没有思考任何东西,只是在思考你的概念而已。这个任何东西或者是某个东西,都是指的那种客观的存有。我只是思考概念,但并不通过概念还思考任何客观存有,思考任何别的东西。当然康德这个地方的表述不是很清晰,尽管我们的分析应该是这样一个意思:“没有思考任何东西”是指没有思考任何现实经验的东西、直观对象的东西,也就是有(时空)条件的“某物”。从表述上来看,康德在别的很多地方明明讲过,我不能认识一个东西,但是我可以思考一个东西,认识某物和思考某物是不一样的。但这个地方呢,他恰好是在认识某物的意义上来讲思考某物的,也就是说,这里讲的是思考某个在你的主体之外、概念之外的东西。这就不仅仅是思考,而且也是认识了,这个离开直观当然是不能思考、不可设想的。但是思考你的主观思维想出来的某个概念,那是可以的。你设想一个对象的概念,你可以思维它,这毫无疑问。但是你不能认识它,不能思考这个概念与自在之物是怎么样的关系。你可以指向它,你可以意味着它,但是你不能认识它,不能单凭思想去规定概念和对象的关系。那么在这个地方呢,前后我们综合起来看,他就是这个意思,就是说他这个所谓思考了某物,思考某个东西,或者是没有思考任何东西,他都是指的,你要把绝对必然的存在者这样一个概念设想为是存有的,是 Dasein,那么这就有问题了,它并没有意味着任何具有实在性的东西。所以他这里从标题上来看是对上帝“存有”的证明,对上帝 Dasein 的证明。他不是对上帝 Sein 的证明。对上帝的 Sein 的证明,或是我们通常讲的对上帝的存在的证明,这个康德并没有反驳。上帝你也可以假定他是一个存在嘛,你完全可以设定他是一个 Sein,作为一个悬设,你不是指望去把他看作 Dasein,你不是指望在时间空间中去证明他,你不指望去证明他是一个现实的存在,可以对我们的现实、现象起作用的存在,那么你完全可以去把他作为一个假设来思考。但是一旦你要证明他的 Dasein,对上帝是 Dasein 的证明,那问题就来了,你不能把它作为一个直观对象来思考。所以在这个翻译上面,我们以后凡是遇到这样的问题呢,我们要区分一下,就是他这个对上帝“存在”的证明究竟用的是 Dasein 还是 Sein。如果用 Sein 的话,那很简单,在康德那里,他并没有在这方面作过多的指责,他只是区分了一下,就是 Sein 这个词它不能作 Dasein 来理解。Sein 不是一个实在的谓词,所谓实在的谓词就是 Dasein,就是在时间空间中,在经验中,在直观中,可以出现的,那就是 Dasein。在这个地方他所用的这个 etwas 或者的 Ding 都是在这个意义上来运用的。除了概念以外,在概念之外,在现象中,在现象界,是否我们能够证明上帝的存在,这个他认为是不可能的。

下面这一段跟上一段最后一句话是两个完全相反的事例。按照康德的意思,就是说你要把一个实在的某物看作必然的,那么它永远需要有它的条件(如时间空间),但是绝对必然的存在者这个概念它又是无条件者,它本身是无条件者。那么,你从这个本身是无条件者的东西推出一个某物必然存有,既然它是无条件的,它就必然存有,不需要任何条件它都可以存有,那么这样一种说明呢,就非常地迷人。它把这个概念本身运用到对象之上需要什么样的条件,全部把它掩盖了,把这个问题掩盖了。所以,一般的人没有从这个角度来考虑问题,就是说,你要把实在的某物看作是绝对必然的,需要什么条件,没有考虑这个问题。那么更有甚者,不但是没有考虑这个

问题,而且完全掩盖了这个问题。怎么掩盖的?就是这个“更有甚者”这一小段里面所表达的意思。就是说,你要把这个概念的对象看作是存有,需要一些什么样的条件,一般人没有考虑,反而直接地从这个流行的概念出发,以为自己已经把这个问题证明了。其实里面的这样一个大问题完全被遮盖了。所以他讲:更有甚者:对于这个仅仅是冒险碰运气而来的、最后完全成了流行的概念,人们还以为已用大量的例子进行了说明,以至于一切进一步的追问似乎都由于它的清楚明白性而完全不必要了。这句话里面比较难以理解的就是,为什么是“冒险碰运气而来的”概念,也就是说,绝对必然的存在者这个概念为什么是“冒险碰运气而来的”。这个其实在当时很多人都争论过这个问题,就是对上帝存在的本体论证明进行反驳时就有很多这样的论证。比如像洛克,洛克对笛卡尔的反驳、对莱布尼茨的反驳,就是这样反驳的。就是说上帝,这个绝对必然的存在者,或者说上帝存在这个概念,作为一个概念来说,完全是偶然的。他就认为,我们欧洲人有这么一个概念,但是你到那些非洲未开化的民族那里看看,当时很多人类学的资料就说明,他们根本就没有这种概念,他们脑子里面根本就没有一个绝对必然的存在者、或者一个最高实在的存在者,或者是一个唯一的上帝这样一个存在者的概念。如果根本就没有这个概念,你说上帝一定存在,那岂不是很滑稽了;你说他不存在,这也不包含矛盾。所以,这样一个上帝的概念,包括他的绝对必然的存在,包括它的最高实在的存在这样一些概念,对于我们欧洲人来说是一种偶然现象。为什么是“冒险”?也是因为你凭这个偶然想到的概念你就断言上帝的存在,那是很冒险的,你没有什么根据。你凭你想到的这个概念,你就断言它就是存在的,这难道不是一种冒险吗?凭自己的想象而断言一个东西,断言你的想象之物肯定是存在的,这是很危险的。而且是碰运气的,就是说只有欧洲人,只有基督徒,或者说只有某些宗教信徒,比如说犹太教、伊斯兰教,他们有这样一些概念,他们想到了最高存在者、绝对必然的存在者这样一些概念。他们是凭运气,恰好你欧洲人有这个概念,你就拿它做文章,你用它,基于它来证明,但是你的证明的基础呢,不具有普遍性。并非所有的人都能接受你这个概念,无神论者就不承认这一点。你说你有上帝这样一个概念,无神论者说我没有这个概念。你说你凭你的头脑里面有这个概念就证明上帝的存在,那么同样的,我凭我的头脑里面没有这个概念,我也可以证明上帝不存在。所以你这一套证明完全是碰运气的。恰好碰巧你有了,按照犹太人说法就是,你是上帝的“选民”,上帝给了你恩赐,赐给你信仰,于是你恰好就有了。这是上帝对你的恩宠。所以,这样一个概念,这样一个“完全成了流行的概念”,就是人们一般不加考虑就把上帝存有这样一个概念当作是流行的,当作是大家公认的,误以为它具有普遍性。这个“概念”在这个地方首先包括绝对必然的存在者,但也包括最高实在的存在者,也包括一般的上帝存有的这样一些概念,总而言之,这样一些概念,人们把它们混为一谈,就是这样一个“完全成了流行的概念”。流行的概念不需要严格性,不需要精密性,但是它的来源呢,还是从我们的这个理念,从这个形式逻辑推出一个绝对必然的存在者,最高的无条件的条件这样一个理念,你如果要仔细分析的话,它是从这里来的。然后呢,通过某种偷换,你把它变成了最高实在的存在者,你把它称之为上帝。有这么一个对象,最高实在的存在者,绝对必然的存在者的理念在现实中有这么个对象,指着这么一个对象,就是最高实在的存在者,那

就是上帝。这成了一个流行的概念了。但是它完全是一种独断的冒险,而且它本身不具有普遍性。但是对这样一个流行的概念,“人们还以为已用大量的例子进行了说明,以至于一切进一步的追问似乎都由于它的清楚明白性而完全不必要了”。这个概念清楚明白,不需要任何进一步的追问了。为什么要用大量的例子来加以说明,为什么由于用大量的例子进行说明才导致了一切进一步的追问都完全不必要了?这个地方康德实际上是指了两件事情,一个是这个概念本身,人们认为它是清楚明白的,由于它的清楚明白,所以完全不必要去进一步地去追问它了。这是从笛卡尔开始,就是建立在这一点上:凡是我清楚明白地意识到的,都是真的。都是真的,意思也就是都是客观的,都是有关某个对象的真知识。这是笛卡尔树立的一条原则。笛卡尔由此证明“我思故我在”,并且从我思故我在里面,清楚明白地推出一定要有一个上帝存在。这也是清楚明白的。但是为什么要用大量的例子进行说明,就是说,通过类比。例子就是榜样嘛,就是一个类比的样板嘛。通过大量通俗的例子,来进行说明。所以,关于清楚明白,那对于哲学家是清楚明白的,对老百姓还不一定。但是它之所以成为一个流行的概念,老百姓都很接受它,就是由于它拥有大量的例子,很通俗的例子,举各种各样的例子来说明。一个概念肯定应该包含它的存在,这有很多例子,比如说几何学的例子。所以下面就提到了这样的例子。下面:几何学的任何一个命题,例如一个三角形有三个角,是绝对必然的,这就是一个例子,类似的例子还有很多。你可以说两点之间直线最短,几何学的任何一个命题,公理、定理,都可以充当这样一个说明的例子。当然这个例子是类比,它不是直接地说上帝存在是清楚明白的,但是你既然懂得几何学的这种清楚明白性,那么同理你也可以推出上帝必然是存在的。它这里讲,一个三角形有三个角,这个不需要证明,它是绝对必然的。任何人一听说这个命题,马上就会点头,这就是一个例子嘛。所以,这些例子对于清楚明白来说,它只是一种说明的例子,它不是证明的例子。严格来说,它是进行了说明,它不是进行证明,进行证明还是靠它自己清楚明白。概念上清楚明白,你挑不出它的毛病,它完全符合形式逻辑的规律。那么既然用这个例子进行了说明,进一步的追问呢,都完全不必要了,因为它本身是清楚明白的。几何学的这些例子呢,对它进行了说明,进行了非常通俗的说明。哪怕是一个文盲,你告诉他三角形有三个角,他也会马上承认,那肯定是的,三角形绝对不会有四个角,这是绝对必然的。接下来他讲:于是我们就谈论起一个完全处于我们知性范围之外的对象,好像我们完全清楚地懂得我们借这个对象的概念想要说些什么似的。就是凭借这个例子,于是呢,我们就谈论起另外一件事情来了。就是说,几何学例子当然跟上帝存在的形而上学的问题是两码事了,但是它们有同构性,有同样的道理,通过类比,举例说明,比如说三角形有三个角,你不能反对吧,那么绝对必然的存在者肯定存有,你也不能反对。这是很容易作这样的类比的。所以他讲,“于是我们就谈论起一个完全处于我们知性范围之外的对象”,这个里头实际上已经涉及到了另外一个层次上面的问题。几何学的这样一个例子呢,它还是处于我们知性范围之内的,但是上帝的例子呢,它已经处于我们知性范围之外了。我们用知性范围之内的这样一个通俗的例子,来说明处于我们知性范围之外的对象,“好像我们完全清楚地懂得我们借这个对象的概念想要说些什么似的”。就是说,我们通过类比比较,我们马上好像就悟到了,哦,就

是这么个道理,就是三角形有三个角,同样的道理,那么,绝对必然的存在者肯定也是存在的,也是实在地存在的,肯定也是实存的。因为如果它不实存的话,那就像三角形没有三个角一样。一个绝对必然的存在者它又不实存,那它就是自相矛盾的了,那怎么能说它是绝对必然的呢?难道它还需要某些其他的条件吗?它不需要其他的条件,它是无条件的。所以它单凭自身就可以决定它自身是存有的。这在形式逻辑的角度来看完全是顺理成章的,不是这样才违背形式逻辑,如果不存有,它才违背形式逻辑。这是一般人流行的这种观念会得出这样的结论,但是实际上呢,我们根本就不懂得我们借这个对象的概念想要说些什么,我们自己都不知道我们想要说些什么。你想要说些什么?你想要说这个知性范围之外的对象是在我们知性范围之内?那不自相矛盾吗?你想要说明这个自在之物,这样一个我们不可认知的超验的对象已经被我们所认知了?什么叫做认知?我们借这个对象的概念想要说些什么?这个对象概念一般来说是先验对象,或者说是超验对象,就是说,脱离经验,我们通过理念所设想的这样一个对象。那么我们借这样一个概念,我们想要说什么呢?我们能说出什么来呢?你能说出上帝的实存?上帝是怎样实存的呢?他作为第一推动,他是怎样推动我们这个宇宙的呢?他这个力度有多大,能不能计算出来?他在时间和空间中最早的那一推动是在哪一年?上帝在宇宙之外,离我们有多少公里?你能不能说出来?这些都说不出来。它只是从概念,从抽象的、一般的无条件的存在者推出上帝必然存在。不管在哪里,也不管在什么时候,这个我都不考虑,那么你所提出这样一个对象的概念,它表达了一些什么意思?你懂不懂?所以这样一个流行的概念所说的实际上是它们自己都没有弄懂的一些内容。我们把这个 *verstehen* 翻译成“懂得”,倒不一定是“理解”,它这个地方意思比较泛一些,它就是说你没搞懂。没搞懂并不一定就是说在概念上没有理解,而是一般地来说,笼而统之来说,你不知道你说的是什么。你想要表达的东西是什么,你都没有搞清楚,因为你没有反思。你是从这个概念直接去推,按照一种直线式的思维,推出它的存在,但是你没有反过来想一想,如果有一个这样的存在,它要符合你这个概念,需要有哪些条件。这就是上一段所讲的,如果你要把某物看作是必然的,你需要哪些条件,你考虑过没有?你没有反思,你只是顺着去思,但是如果你把问题颠倒一下,反过来思一下,这个问题就出来了,就很明显了。就是说,如果有一个东西,在现实中有一个对象, *Dasein*,你要把它看作是绝对必然的,那么它是需要有条件的。因为现实中的一切事物都需要有条件。比如说时间、空间条件。就是在时空中它才能显出来嘛,才能够 *Da* 嘛, *Da* 就是此时此地的意思嘛。在 *Da* 中才能够 *sein* 嘛。如果你从这个角度,从 *Dasein* 这个立场上面反过来去思考,它如何能够配得上称之为一个绝对必然的存在者,那么你就会发现,这些条件你都还没有去考虑,你只是从这个绝对必然的存在者的抽象的概念一直就推出来了它一定是 *Dasein* 的,但什么叫 *Dasein*? 这些问题你都没有考虑。

经过上面两段的解释,这一段应该问题不算很大了。虽然长一点,但是思路已经比较清晰了。他讲:所有预先给定的例子毫无例外都只是从判断中、却并非从物及其存有中取来的。“所有预先给定的例子”,就是上一段所讲的“用大量的例子进行了说明”,比如说几何学的任何一个命题,包括像“一个三角形必然有三个角这是绝对必然的”这样的例子。那么这里给了一个全称

判断,“所有”预先给定的例子,“毫无例外”都只是从判断中、却并非从物及其存有中取来的。这就是我刚才已经提到的,就是说在形式逻辑中我们做一个判断,那么三角形必然有三个角这样一类的判断,它只是从判断中,但是并不是“从物及其存有中取来的”。就是说,并不是我们看到了有一个三角形,然后来判断它有三个角是必然的,而是从逻辑上、从三角形的概念里面本身就包含有三个角的概念来判断的。如果你说一个三角形没有三个角,那这是自相矛盾的,就是从概念里面已经是自相矛盾的了。所以这种必然性只是从判断中取来的,也就是说从分析判断里面取来的,或者说是从同一性判断里面取来的。同义反复或者说同一性判断,或者说分析判断,从里面都可以得出某种必然性。但是它并不是从物和它的存有里面得出来的。这个物,这个 Ding 和它的存有 Dasein,那是另外一回事。所有这些例子作为榜样,提供的无非是:从分析判断里面你可以获得某种必然性的判断。一个概念必然包含它本来已经有的成分,这个是毫无疑问的。但是这个判断是否就对于一个物、一个对象,也具有这样一种绝对必然性?这个就很难说了,这就要看这个概念,是否符合其他的某些条件。你要把这个概念连同它里面所包含的成分一起看作是存有的,那就必须要符合其他的条件,光从判断是判断不出来的。你给了我一个概念,我必须知道这个概念是不是真的,是不是有它的对象,是不是有它相应的物。这个从判断里面本身是看不出来的。你也无从就物而言,就存有而言,来获得它的绝对必然性。所以前面的例子所能证明的只是一种逻辑判断上的必然性,而不是物的存有的绝对必然性。所以下面接下来讲:但判断的无条件的必然性并不是事物的绝对必然性。判断的绝对必然性,无条件的必然性,在这里可以互换,基本上可以是同一个意思,只是强调的方面不同。无条件的必然性在判断中间,当然任何一个三角形,在任何情况之下,都会有三个角。这是无条件的,也可以说是绝对必然的。在逻辑概念的意义上,它是绝对必然的,它是无条件必然的。但这种必然性呢,并不是事物的绝对必然性。事物的绝对必然性是有条件的,或者说,事物的绝对无条件的必然性是否可能,这个问题是值得存疑的。你说事物有一种绝对必然性,有个绝对必然的事物,那这种可能性你是无法把握的。你所能把握的那种必然性,那都是有条件的必然性,在事物中,在 Dasein 里面,在存有的范围里面,你所能把握的必然性,都是有条件的,不可能是无条件的。任何一个现实事物都是有条件的。我们所能把握到的就是这样的。但是你说在现实事物中间有一个东西是无条件的,是绝对必然而存在的,那么我们就要考虑一下了,就要推敲一下是什么意思。很可能当你这样说的时候,你心目中并没有一个所指的对象,很可能你根本没有思考任何东西,你以为你在思考一个东西,在现实中有一个无条件的必然性存在,当你这样说的时候,你可能根本就没有说什么。因为当你把它当作现实事物的时候,你是把它当作一个认识对象,而绝对的无条件的必然的存在者作为一个认识对象来说,它是物自体,它是不可认识的。不可认识的你怎么知道它在现实中有呢?你在现实中怎么能够认识它呢?所以事物的绝对必然性并不等于在判断中、在逻辑中的绝对必然性,这两者完全是不同的。下面讲:因为判断的绝对必然性只是事物的有条件的必然性,或者是判断中的谓词的有条件的必然性。“判断的绝对必然性”,你说三角形绝对必然有三个角,这在逻辑上是可以成立的。但是作为一个事物,那么它是有条件的,如果要有一个三角形的

话,那么它就需要有一些条件,这个三角形是一个什么样的三角形,是木头的呢,是石头的呢,还是铁的,在什么情况下,这个三角形才存在,等等,这都需要有一些现实的条件。尽管逻辑上来说、概念上来说它是绝对必然的,但是在事物上来说呢,这个绝对必然性,只能体现在有条件的事物身上,它只是事物有条件的必然性。“或者是判断中的谓词的有条件的必然性”,也就是说,一个判断,主谓词联合起来,你可以说它是绝对必然的,一个三角形的概念必然包含有三个角的概念,所以我们可以说,任何一个三角形都一定有三个角,这个是绝对必然的。这个是无条件的。但是呢,判断中的谓词,比如说三个角,它是有条件的。就是说你不能够离开主词这个条件,主词这个存在,这个条件,就说这三个角是绝对必然的。你不能说三个角就是绝对必然的,你必须是以判断的主词为条件,三角形的三个角才是必然的。谓词的必然性也是有条件的,它必须要以三角形为条件。如果它不在三角形中,它一般而言,你讲三个角,那么它就不是无条件的。它只是作为三角形这个概念,在这个前提下,在这个条件之下,在三角形跟其他的东西不同这样一个条件之下,它属于三角形,那么它才是必然的。所以它的必然性也是有条件的。在判断中是绝对必然的,在事物中,它是有条件的必然的。而且在判断中,即使它的主谓关系是绝对必然的,而对于谓词来说,它也是有条件的,是有条件必然的,不是无条件必然的。如果它不是在三角形里面,它是在比如说圆形里面,或者在正方形里面,那它就不可能是绝对必然的了。所以它的必然性是有条件的。它要以三角形这个概念为条件组成一个判断,它能够成为必然的。所以康德在下面解释说:上面那个命题并不是说三个角是绝对必然的,而是说在存有了(给予了)一个三角形的条件下,(其中的)三个角也必然是存有的。就是说,上面那个命题并不是说三角形本身作为一个谓词,它就是绝对必然的了,而是说,你给了我一个三角形,在这个三角形的里面它的三个角就是必然的,就是必然存有的。就是说,这个三角形首先要存在,你首先要肯定有一个三角形存在,你的这个判断的主词是已经给定了的。如果你没有给定,没有什么三角形,你就三个角本身来说,那它怎么可能是必然的呢?它在正方形里面,正方形有四个角,它不一定是三个角,或者它在圆形里面根本就没有角。就三角形单独孤立起来看,它不可能是必然的。你必须把它放在一个判断的谓词中,那么它就需要一个主词,而这个主词必须要给予,必须要给出来。那么给出来这样一个三角形,作为它的条件,这三个角才是必然存有的。所以,三个角的必然性呢,它是在现实中,在事物中,它总是依赖于一定的条件的。在判断中它依赖于一个主词。你把三个角的概念归为一个三角形的概念,这是它的一种依赖性。那么在存有方面呢,它依赖于这个主词的存有。主词必须先存有,三角形不能单独地孤立地存有,必须依赖于三角形的存有它才存有。所以你必须要把这个三角形的存有给予出来,那么在存有方面呢,你才能说这三个角是必然存有的。这个是很不一样的,这几句话主要是区别这两者。一个是逻辑上的、判断中的那种必然性,分析判断,它有一种必然性。我在前面讲过分析判断和综合判断的区别就在这里。分析判断的好处和长处就在于它有必然性,它是先天的,它是先天判断。分析判断是先天判断。经验的综合判断是后天的判断。当然还有一个先天综合判断了,但这个地方主要是讲,先天的判断,与根据存有的判断,也就是后天的这种判断,是完全不一样的。你要谈关于一个事物的存有,那就必须要有后天的条

件,加在它身上。你如果光有一个先天的、必然的判断,那所得出来的东西并不能给我们增加任何新的知识。你也不能断言,这个三角形的三个角是无条件的存有的,你不能这样断言。只有当三角形本身被给予存有了,那么连带着的它的三个角,才能够存有。所以在这方面呢,在存有方面,它是有条件的。下面讲:然而这一逻辑的必然性证明了它的幻觉具有如此巨大的威力,以至于由于人们给自己制造出一个关于某物的先天概念,这个概念就被这样提出来,使得人们根据自己的意见也把存有包括在这概念的范围内,这样一个逻辑的必然性,也就是说,从判断中所取来的这样一种无条件的必然性,判断的无条件的必然性,它是一种逻辑的必然性。但是它证明了它的幻觉具有如此巨大的威力。逻辑的必然性会导致一种幻觉,导致一种什么幻觉呢?就是把它混同于事物的绝对必然性。这样一个逻辑的必然性容易被混同于事物的必然性。你在谈概念,但是很可能你不知不觉地就把这些概念之间的关系混同于概念与对象之间的关系了,把一种逻辑关系混同于一种认识论的关系,一种真理性的关系。这个是很容易产生的一种幻觉。但是这种幻觉具有如此巨大的威力,也就是说,在以往的哲学家,尤其是那些理性派的哲学家那里,往往就把逻辑上面的判断和推理把它当作就是事物本身的结构。理性派就是这样的嘛。理性派就是把概念、判断、推理等同于世界的逻辑结构,等同于存在的结构。由此产生出所谓的存在论、本体论。存在论就是本体论了。以往的本体论在康德以前都是这样的。从逻辑上的不矛盾性,从逻辑上的必然规律、绝对必然性等等,而推出客观世界中、客观对象应该是什么样的。而没有区分出判断的必然性和事物的必然性两者是完全不同的。所以它是一种幻觉。但是这种幻觉具有如此巨大的威力,“以至于由于人们给自己制造出一个关于某物的先天概念,这个概念就被这样提出来,使得人们根据自己的意见也把存有包括在这概念的范围内”,由于我们自己造出来一个关于某物的先天概念,比如说上帝,或者比如说三角形这样一些几何学的概念,那么这个概念就被这样地提出来了,“使得人们根据自己的意见”,意见跟真理是相对的,是一对相反的概念了,我们仅仅根据自己的意见,“也把存有包括在这概念的范围内”。本来是我自己提出来的,我自己制造出来的一个关于某物的先天概念,这个概念是不是存有,我现在还根本就不知道。我想出来了,一个绝对必然的存在者应该有。虽然所有的东西都应该是有条件的,一个东西如果没有全部条件都齐备的话,那它是不可能存在的。按照充足理由律,应该是这样。于是我就设想出来有一个齐备的条件、充足的理由,那个理由本身再没有理由了,所有的理由都在这里了,所以它是一个无条件的必然存在者,它的反面是不可能的,它再没有别的可能性,它不需要任何条件。那么,当我们设想出这样一个概念的时候,我们把它当作是关于某物的。如果你不把它当作关于某物的,你只是把它当作一个范导性的理念,那它当然还是有用的。这个概念,包括上帝这样的概念,并不是毫无用处的,它还是有用的。灵魂呐、宇宙啊,这些理念,它们本身在促进人类知识的完善化方面可以起到一种调节作用。但是如果你把这些理念本身当作是关于某物的,一定有那么一个东西,宇宙就有那么个实体在那里,灵魂也有那么个实体在那里,上帝也有那么个实体在那里,我们要对它们进行研究和认识,那这个问题就大了。我们给自己制造出了一个关于某物的先天概念。当然这个概念的意思确实是关于某物的,“理念”嘛,理念是针对一个所指的,它有它的所

指;但是这个所指你本来不应该把它当真。这个所指你应该意识到你是不可能把它认识到的,如果它有的话,那它也是自在之物,你不可能知道它是什么样子,你也不可能认识它。但是,我们制造出来这样一个概念,就是把这个某物当作这个概念的实在的对象来看待。那么这个概念呢,就被这样提出来了,使得人们根据自己的意见,——这个“意见”就是我们自己制造出来的一个先天的概念,还仅仅是一个意见,康德在后面的“方法论”专门谈了意见、知识和信念之间的关系,意见、信念和知识,这三者是很不一样的——那么在这里呢,我们根据自己的意见,就是我们自己造出来的一个理念,我们就以为它包含有存有。根据自己的意见,也把存有,也就是把现实的存在,包括在这个概念的范围之内。就是说,我们建立这个概念,我们所想的这个概念,本来就是把这个存有想在里面了,包括在这个概念的范围里面了。如果它不存有的话,那么这个概念就不完整,或者就自相矛盾了。我们可以这样想,这样的概念的对象肯定是全在的,全知、全能、全在、全善,那么它肯定包含有存有了。如果不包含存有的话,它怎么能叫全在呢?它仅仅存在于概念里面,能叫全在吗?所以我也肯定要把它设想为,它不仅仅存在于我的概念里面,而且呢也存在于现实之中,它是 Dasein。但是当你这样想的时候,你还是把这个 Dasein 设想在、包括在这个概念的范围之中。这里有一种自相矛盾呐。你的概念,本来是在概念里面来设想,但是你把它设想为它在你的概念之外。当你把它设想在你的概念之外的時候呢,你还是在你的概念里面设想。所以这个设想应该严格说起来,你没有超出你的概念。如果你认为你已经超出你的概念了,其实那才是你自相矛盾了。当然一般的对上帝存在的本体论证明没有意识到这一点,没有反思到这一点。他们认为,既然这个概念是完善的,那么它肯定要把概念之外的东西都包括在内,它才是完善的。他就没有进一步想,当你这样设想的时候,你还是在你的概念之内在设想。这就使得人们根据自己的意见把这个存有一起包括在这个概念范围之内了。下面讲:人们由此相信可以有把握地推论:由于存有必然应归于这个概念的客体,也就是在我把此物设定为给予的(实存着的)这一条件之下,则它的存有也会被必然地(根据同一律)设定下来,我们可以有把握地推论,我们根据自己的意见,把存有也包括在这个概念里面了嘛,所以我们就可以推论,那么当然存有就应该归于这个概念的客体。如果它不归于这个概念的客体,不归于这个概念所指的对象,那么这个概念当然就是自相矛盾了。因为你在设立这个概念的时候,已经把存有包括进来了。所以存有就必然应该归于这个概念之下,作为它的客体。这个概念所指的那个客体,必然应该存有。这个必然是从你的概念中来的,但是你这个概念是由你自己制定的,制造出来的。人们给自己制造出一个关于某物的先天概念。既然制造出来了,然后就根据不矛盾律,根据同一律,来设想,存有必然应归于这个概念的客体,也就是在我把这个客体“设定为给予的(实存着的)这一条件之下,则它的存有也会被必然地(根据同一律)设定下来”。就是说,存有必然应该归于这个概念的客体。这句话的意思也就是:在我把此物设定为给予的、设定为实存着的这样一个条件之下,也就是说这个条件是我设定的,我已经设定了这个条件,就是说此物、这个客体是给予的,是实存着的。这个实存就是 Existieren,就是生存,我们说实存、生存,就是用的这个词,它相当于 Dasein。它的名词化的表达方式可以是 Existenz 也可以是 Dasein。这两个词我在前面多次提到,它们是非常相

近的,几乎可以说是同义词。一个是德文词,一个是拉丁词。那么,你把它设定为存有了,设定为已经给予了,这样一个条件之下,“则它的存有也会被必然地(根据同一律)设定下来”,就是说,你一旦制造出来这样一个概念,一个什么概念呢?就是它的客体必然是存有的这样一个概念。你首先制造出一个概念——上帝,上帝的这个概念,也就是上帝本身肯定是存有的,为什么呢?因为你已经把他设定为全在或者全有了,他肯定是存有的了。所以当你设定了以后,你再把这个所设定的东西,从这个概念里面推出来,这个推论当然是必然的了,当然是符合同一律的了,当然是符合不矛盾律的了。你设定一个上帝的存有,你已经设定了,然后你再把这个存有从上帝的概念里面推出来,这实际上是一个循环论证,就是把你所要推出的东西,预先已经设定了。既然你已经预先设定了,那么这个推出来肯定是必然的。因为你设定了条件嘛。如果你以另外一种方式设定,它也许推不出来了。但是你既然已经这样设定了,它当然就只能这样推出来。这个是符合同一律的。所以实际上,你这个对上帝存有的证明已经包含在你用来证明的那个前提里面,就是上帝的概念。你是这样理解上帝的,你没有把它理解为单纯是一个主观的概念,你一开始就已经把它理解为必须是指向那个客观的存有的,必须是意味着一个客观的存有的。那么你说上帝是存有的,你从这个概念里面推出来,那不是顺理成章的吗?但这仍然是一个分析命题,分析命题有它的先天必然性,但是有个缺陷,就是它不考虑它的前提。分析命题作为形式逻辑的一个命题,它对它的前提是设定的,形式逻辑不考虑前提的问题,你给了我一个概念,我就可以推,我可以分析。但是这个概念究竟该不该设定,这个形式逻辑不管。但是不管你该不该设定,既然你设定了,那么我就可以按照同一律把它推出来。这个当然就现出它有某种绝对必然性了。所以他讲:“在我把此物设定为给予的(实存着的)这一条件之下,则它的存有也会被必然地(根据同一律)设定下来”,有了这个条件,你才能设定下来,但是你设定下来有什么意义呢?你不设定下来它不是也在那里吗?你不按照同一律把它推出来,它也已经包含在那里了。所以这个证明完全是多此一举,实际上不是一种证明,只是一种说明,只是一种分析,只是从你已经承认是存有的那个上帝的概念里面把它的存有分析出来而已。你要说这是一个论证,那就是循环论证,那就是同一性命题。同一性命题不能算是真正的论证了。下面他说:因而这个存在者本身也会是绝对必然的,因为它的存有在一个随意假定的概念中、并在我设定了这概念的对象这个条件下被一起想到了。就是存在者本身是按照绝对必然的存在者这样一个概念,已经被给予了的这样一种条件,而根据同一律设定下来的。所以它本身当然就会是绝对必然的。上帝这个存在者本身当然就会是绝对必然的了,“因为它的存有在一个随意假定的概念中、并在我设定了这概念的对象这个条件下被一起想到了”。这个里头就带有一种讽刺意味了。为什么那是绝对必然的呢?因为它的存有在一个随意假定的概念中被想到了。这个“随意假定”也就是我在前面一段讲的,仅仅是冒险、碰运气而来的一个概念。我偶然假定了有这么一个概念,“并在我设定了这概念的对象这个条件下”,就是说我已经设定了这个概念对象是存有的,是给予的,在这个条件下我当然就想到了它。仅仅是我把它也同时就想到了,只是想到了而已。那么我不需要证明它已经想到了嘛,我不需要这样一番论证,它不是已经想到了吗?我还去证明它干什么呢?你在证明它之

前已经肯定它是存有了,设定了这个概念的对象作为一个条件,那么在这个条件之下,你把它的存有推出来,那只是想到了它而已,或者说仅仅是使这个概念的内涵更加明确化地表达出来了而已。你并没有证明任何东西。所以哪怕你不进行这一番论证,你给我这样一个概念,我也已经想到了。但是现在问题是,你在什么条件下想到了这个概念,这个你恰好撇开了。你是设定的。我设定了这个概念的对象,我设定了这个概念是具有客观实在性的,具有它相应的实在对象的概念,那么在这个条件下,当然我就可以推出,它必然是存有的。但是被你假定的这个条件,它本身是需要条件的。你凭什么就可以设定这个概念就是全在的?这恰好是你所要证明的。恰好是你所要证明的,你却把它当作一个条件预先设定下来,那岂不是循环论证?所以,这一段实际上把里面的逻辑关系剖析得十分清楚了。当然他这个地方还没有直接地提出对上帝的证明,只是讲到三角形的三个角之间的关系,但是由此类比我们这样一个关于绝对必然的存在者的论证方式,跟这个三角形的论证方式是一模一样的。就是说,你已经预先给定了一个对象存在的概念,那么再从这个概念里面分析出这个对象的存在出来,当然你可以,在这个条件之下你可以认为是必然的,但是恰好这个条件你没有考虑,所以你这一套论证是无效的。在逻辑概念方面,你当然可以这样推,也可以说在这样一种意义上呢,它并不是无效的。但是你要认为你真的推出了一个实存的东西,一个存有,那它是无效的。因为你把要证明的东西当作前提了。你要证明实存,上帝的实存,但是你又把上帝的实存作为一个前提,已经隐藏在你的概念里面,而这个概念是你任意制定的,你可以这样制定,也可以那样制定,但是你偏偏就这样恰好随意地就这样制定了,没有任何条件,全凭你的爱好,我就这样制定了一个概念,那么我就从这个概念里面推出它的存有,因为恰好我所制定的这个概念就包含有它的存有,所以我就推出它的存有。对于一种事物的绝对必然性来说,这种证明是无效的。当然在逻辑的必然性、判断的无条件的必然性来说,看起来好像是无可置疑的,但是恰好是混淆了这两者,一个是逻辑上的必然性,一个是客观事物,或者是认识论上的必然性,把它们混在一起了。

经过前面几段的论述和分析,这一段应该说是比较明确了,不是很难理解。前面已经谈到这样一个意思,就是说你如果假定了一个概念里面具有什么样的属性,假定了一个主词的谓词,那么,这种关系如果是分析的关系,你把谓词取消掉,它跟这个主词就会发生矛盾。因为它是一种分析的关系。但是如果你对这个主词的假定还没有定,如果你不能确定这个主词就是不可取消的,那么它就有可能被取消。一旦被取消,那么谓词连同一起也被取消,这并不自相矛盾。前面已经举了一个三角形的例子,三角形有三个角是绝对必然的。但是呢,这个三角形有没有还没有确定,因为一个三角形在现实中完全可能没有的。那么对于上帝的情况,或者绝对必然的存在者的情况,也是这样一种情况。绝对必然的存在者到底是不是存在。如果有绝对必然的存在者,那么它当然存在,你可以按照对上帝存有的本体论证明,可以必然地推出他的存在。但是绝对必然的存在者是否存在这个问题本身还是个问题。所以下面这一段就是讲述这个道理。前面已经触及到了,但是没有把它像这一段这样系统地梳理下来。就是从一般的情况,从一般的逻辑上应该怎么样理解这个问题,进行了一番梳理。他说:当我在一个同一性判断中取消谓词而保留主词

时,就产生出一个矛盾,所以我才会说:那个谓词必然应归于这个主词。这实际上就是上帝存有的本体论证明在逻辑上的依据。在逻辑上就是根据这一点,就是当我在一个同一性判断中——注意康德在这里强调是一个同一性判断,同一性判断也就是分析判断,而不是综合判断,综合判断那是无所谓的,这个谓词是否属于主词不由主词所决定,这由外部的情况所决定——但是在一个同一性判断中,如果取消了谓词而保留主词,那就会产生一个矛盾。我们通常讲分析判断,康德讲的分析判断,在前面讲的时候呢,并没有把它等同于同一性判断,但在这个地方呢,他提出的是一个同一性判断,也就是分析判断的最纯粹的形式,谓词要包含在主词里面。最纯粹的形式,就是谓词跟主词是相同的,相同的当然就是包含在主词里面。主词把自己包含在自己里面有何不可呢?这就是同一性判断了。在一个同一性判断中,取消了谓词而保留主词。既然它是同一性的,但是你要把谓词取消掉,又要保留主词,那么就有一个矛盾了。如果你要取消谓词,你肯定要取消主词。如果主词不能取消,你谓词也不能取消。这是同一性的,它们有一种同一性关系。所以你取消一方而保留另一方,那肯定要产生出一个矛盾。所以我才会说,那个谓词必然要归于这个主词。这个里头有一种必然性,可以推出来,在逻辑的范围里面你可以推出来,或者说在形式逻辑的层面上,你可以推出来,这个是毫无疑问的。下面他讲:但如果我连同谓词一起把主词也取消掉,那就不会产生任何矛盾;因为不再有什么东西能够与之相矛盾的了。如果把主词、谓词都取消掉,那当然也就没有什么矛盾了。同一性的判断之所以会导致矛盾,是因为你违背了这个同一性。你一方面取消谓词,另一方面要保留主词,这就使它们不同一了。你要么把谓词和主词全部保留,但是还有一种情况,就是把谓词和主词全部取消。这也不违背同一性。它们还是同一的嘛,谓词没有,主词也没有,从概念上来说,还是同一的。所以他讲,如果谓词和主词都取消掉的话,那就不会产生这种矛盾,因为不再有什么东西能够与之相矛盾的了。“与之”的这个“之”就是说把主词也取消掉这样一个情况。原来你不把主词也取消掉,那么主词在那里,它就跟取消谓词这种情况相矛盾。但是你现在把主词一起全都取消了,那就不再会有什么东西能够与这样一种取消谓词的情况相矛盾了。那就不会产生任何矛盾。下面举例子,也就是前面举的那个例子。前面举的只是三角形跟它的那三个角相互之间有一种分析的关系,那么这里讲:设定一个三角形却又取消它的三个角,这是矛盾的;但把三角形连同其三个角一起取消,这没有任何矛盾。这是用这个例子来解释刚才所提出的那个一般的原则,一般的规律。三角形当然有三个角,从概念上来说,三角形分析地包含有三个角的概念。所以你要设定了这个三角形,你又取消它的三个角,那是不行的。因为三角形就包含有三个角的概念。你要承认这个三角形,但是你又说三角形没有三个角,那是不可能的。大家一看就知道,这是自相矛盾的。但是呢,你说没有三角形,这当然是指的具体情况了,就是说这里没有一个三角形,我没有看到一个三角形,那么我也没有看到三个角。如果三角形不存在,那么它的三个角也就不存在。在这种情况下,反而你说三个角还存在,这个倒是有矛盾了。所以这个时候,三个角就会连同三角形一起必然被取消。这没有任何矛盾。这仍然是符合同一律的,符合不矛盾律的。这是举的一个例子。那么下面讲:

B623 一个绝对必然的存在者的概念也正是同样的情况。一个绝对必然的存在者,这个就是前面讲的

对上帝存有的本体论证明了。一个绝对必然的存在者的情况,它的谓词就是最高实在的存在者,具有最高实在性的,具有最完全实在性的这样一个存在者,你把它作为绝对必然的存在者的一个必然的谓词来看待,那么它们的关系呢,恰好也就是这样的关系。他说:如果你取消它的存有——也就是一个绝对必然的存在者这样一个概念的存有——你也就把该物本身连同其一切谓词都取消了;这样一来,哪里还会产生矛盾呢?你取消了这个绝对必然的存在者的存有,既然它不存在了,那么呢,它的一切谓词也就都不存在了。这样一来,哪里还会产生矛盾呢?就像三角形你已经取消了,那它的三个角呢,也就不存在了。这个恰好是不矛盾的。那么同样,绝对必然的存在者这样一个概念,你如果取消了它的存在,你说根本就没有绝对必然的存在者,如果你这样说的话,那么,它的最高实在的存在者这个谓词也就同样地不存在。哪怕它是最高实在的,哪怕它是“全在”这样一个概念。但是随着它的主词概念的取消,它也就被取消了。这个没有任何矛盾。下面他说:在外部并没有任何会与之相矛盾的东西,因为该物不应当是由外部而必然的;我们从外部和内部两方面来看,首先我们看外部。外部没有任何会与之相矛盾的东西了,“因为该物不应当是由外部而必然的”。就是绝对必然的存在者的意思就是说,它就是绝对必然的了,它是绝对必然的,如果还有一个外部的东西使它必然,那它就不是绝对必然的。正因为它是最高的必然性,所以它是绝对必然的,它没有外部,所有的东西都在它之内,所有的必然的或者偶然的,都在它之内。唯有它是绝对必然的存在者。这个概念本身就是这样规定的。所以他讲:“因为该物不应当是由外部而必然的”。这个绝对必然的存在者这样一个东西,按照它的概念来说,它不应当是由外部而使得它是必然的。不是通过外部而必然的,它通过它自己,所以它是绝对必然的存在者啊。你追溯到最高的一个绝对必然的存在者的理念,它就是无条件的条件嘛,它就是自己是自己的原因嘛,它再没有其他的必然条件了,它是任何事物的必然条件。下面讲:在内部也没有,因为你通过取消该物本身,已把一切内部的东西都同时取消了。在外部是根据它的概念本身,它不可能有一个另外的条件,所以你取消了它,它也不会跟其他的外部条件相冲突。它没有其他的条件了,它是最高的,最高的东西如果它没有了,那谁也控制不了。它有,你也控制不了;它没有,你也控制不了。你要想从外部去控制它存有或者是非存有,那是绝对做不到的。因为根据它这个概念的意思,它就是最高的,不受任何东西的控制的。那么在内部也没有,你通过取消了该物本身,如果这个最高的东西它本身都取消了,那么它一切内部的东西也就同时取消了。根本不存在绝对必然的存在者,如果这样的话,那它的一切谓词也就不存在了。它一切谓词都不存在了,它也就没有什么东西可以从内部与它自相矛盾的了。之所以你认为它自相矛盾,就是你把它的这个绝对必然的存在者这样一个概念当作是不能取消的,而它的谓词呢,设想它一旦取消,那它当然就会是自相矛盾的了。但是如果这个主词预先就取消了,那谓词一旦取消,它也就没有什么东西可以跟它相冲突的了。所以你通过取消该物本身,绝对必然的存在者本身,你把一切内部的东西,就是把它的各种属性,各种谓词,依附于它之上的所有的那些谓词,全部都取消了。你把这个主词取消了,说它根本不存在,没有实在性,那它的一切谓词还有什么意义呢?所以它也是不矛盾的,没有任何东西可以与之相矛盾。下面直接点题了:上帝是全能的,这是一个

必然判断。上帝是全能的,是一个必然判断,也可以说是一个分析判断,甚至于可以说是一个同一性判断。因为上帝的概念,无非就是全能的概念。我们要设定一个上帝的概念,无非就是说我们要设定一个全能的存在者,我们把他叫做上帝,所以这是一个同一性判断,实际上就是一个东西,上帝和全能者就是一个东西。这是一个必然判断,同一性判断当然是必然判断了。同一性判断、分析判断,都属于必然判断。因为所谓分析判断它的这个最本质的特点,就是具有先天的必然性。这个前面已经讲过的。下面:如果你设定一位神,也就是一位无限的存在者,其概念与那个全能的概念是同一的,则全能是不能被取消的。上帝是全能的是一个必然判断,为什么呢?如果你设定了一位神,你说有这么一位神,也就是一位无限的存在者,上帝,你也可以把他称之为无限的存在者,这也是同一性的判断。上帝可以从各种谓词来描述他,但是所有这些谓词都是唯有上帝才固有的。一位无限的存在者,他的概念与那个全能的概念指的是同一个东西,是同一个意思,只不过表达的方式不同而已。无限的存在者,或者是全能的存在者,如果不全能,那当然就不无限了。如果一旦无限的话,肯定是全能的。他是无限的,他不受任何限制嘛,所以他无所不能。你要说他的能力还有什么限制,那他就不是无限的了。所以,全能的概念和上帝的概念和无限存在者的概念,其实都是一个概念。它们是同一的概念。设定了这样一个神的概念,那么全能就是不能被取消的了。你说有一个上帝,你又说他不是全能的,这个是绝对不可能的,这是自相矛盾的。它跟你预先设定这个上帝、设定这个神的时候的那样一种规定,是相冲突的。什么叫做上帝?上帝就是这个意思。但是你说他不是全能的,或者不是无限的,那就会导致自相矛盾。所以它是不能取消的。下面:但如果你说:没有上帝,那就既没有全能、也没有它的任何一个别的谓词被给予;因为它们已连同主词一起全都被取消了,而这就表明在这个观念中并没有丝毫的矛盾。就是说,如果你换一个角度,你不要先假定上帝,也就是说假设一下相反的情况,如果没有上帝,那就既没有全能,也没有无限,也没有任何一个别的谓词存在。连这个主词都不存在了,你那些谓词,那些描述,能描述什么东西呢?没有可描述的东西。所以你把它取消了,一点都不矛盾。因为一旦取消了上帝,其他的谓词都被取消,连同主词一起,全都被取消了。而这就表明,“在这个观念中”——在哪个观念中呢?就在“没有上帝”这样一个观念中,并没有丝毫的矛盾。我想到了没有上帝,这种想法,没有丝毫的矛盾。对上帝存有的本体论证明,就是立足于这一点的。就是上帝这个概念你如果要设想没有他,那是不行的,那是不可能的。但是上帝存有的本体论证明的目的恰好是要证明上帝存有。你一开始就不承认上帝有可能没有,那你还证明什么呢?你之所以要证明上帝存有,你就是已经假定了上帝可能有,也可能没有。现在你要证明他是有的。但是这个证明真的要按照你们所讲的那样,通过形式逻辑的不矛盾律来加以证明,那么就有一个前提,你必须首先设定上帝存在,才会利用形式逻辑的不矛盾律推出这个存在的上帝是全能的,或者他是实存的等等。你首先要把这个上帝存在设定了,然后你才能证明他不可能不存在。那这个东西就是循环论证了,你把你要证明的东西当作前提了。但是如果你不把它当作前提,那完全可能取消。上帝存有被取消,完全不矛盾,因为上帝本身都是可以怀疑的嘛,都有可能没有上帝。如果没有上帝,他存不存有,全不全能,就根本没有什么关系了,一点都不矛盾了。你说没有上

帝,你又说上帝存有,反倒是自相矛盾的。如果你容纳了没有上帝这样一个前提,那么你说他是存有的,那倒是自相矛盾的了。所以你一旦设定了没有上帝,你就必须取消他的存有这样一个谓词,必须取消他的实在性这个谓词。这才没有丝毫的自相矛盾。只能这样来理解。这是康德对上帝存有的本体论证明的一个一针见血的批判。从形式逻辑的角度,来进行批判。你就讲那种形式逻辑的条件,形式逻辑要判定一个命题的自相矛盾,有一个条件,就是大前提必须是预设的,主词必须是预设的,在此之下我们才能考察谓词是否与主词矛盾。上帝存有这个大前提,你必须预设下来,然后你才能运用形式逻辑的不矛盾律来进行推论。在一个判断里面,上帝这个主词你必须预设,然后呢,你才能够推出它里面必然包含它的任何一个谓词,否则就是自相矛盾。但如果这个预设没有,那你谈形式逻辑就是空的了。唯理论派,它们要证明上帝的存在,从这种本体论证明的角度,就是利用形式逻辑。但是他们没有意识到形式逻辑的限度。康德的先验逻辑就是要指出形式逻辑的这个限度,然后呢,用先验逻辑来给形式逻辑奠基。先验逻辑其实是形式逻辑的基础,形式逻辑你在任何地方要运用,你都必须要立足于先验逻辑已经给你提供出来的那个前提之上。那么先验逻辑在什么情况之下能够提供这个前提,这个就是康德的《纯粹理性批判》里面所要探讨的。在什么情况之下能够提供这个前提,在什么情况之下不能够提供这个前提,这就是先验分析论和先验辩证论分别讨论的问题。

根据上面这一段的分析和证明,康德已经把传统的理性派对于上帝存有的本体论证明逼到一个角落里面去了。这一段就是把理性派的这样一个处境,把它点出来。他说:所以你已经看到,如果我把一个判断的谓词连同主词一起取消掉,则永远不会产生一个内部的矛盾,而不论该谓词是什么。就是说,根据上面讲的,如果我把一个判断谓词和主词一起取消,同时都取消掉,那么它永远也不会产生一个内部的矛盾,而不论这个谓词是什么。反正这个谓词是属于主词的,你说它跟主词是同一的,或者你说它是分析的,包含在主词里面的,所以你要把它取消掉了就会导致自相矛盾。但是如果我把它的主词连同这个谓词一起取消掉,那它就没有矛盾了,不论这个谓词你讲的是什么东西,都没有关系。主词都已经取消掉了嘛,那谓词还有什么呢?不管你是什么谓词都没有关系了,你是分析性的谓词也好,还是综合性的谓词也好,这个都没有什么关系的。你反正是可以不矛盾地连同主词一起,把所有的谓词都取消掉。他说:现在你不再有任何回避的余地,你只能说:有一些根本不能被取消的主词,所以这些主词必须保留下来。你没有别的回避余地了,既然这个一般的形式逻辑上面的规律已经被康德点出来了,就是说,任何一个判断,如果我把它的谓词和主词一起取消掉,那么它不会包含有任何内部的矛盾,这是一般的规律。但是,如果你要保留上帝本体论的证明,那么你现在只有一种选择,一个什么选择呢,就是你只能从主词里面划出一部分来。就是说,所有的主词所构成的判断,也许都符合你上面所说的那个规律和法则,但是唯有某些主词例外。你必须从里面划出一些东西来,当作特例来加以设定。所以你能只能说,有一些根本不能被取消的主词,所以这些主词必须保留下来,不能够在一个判断中,把它们连同谓词一起取消掉。也就是说,你必须要坚持有些主词是不能取消的。当然如果能够取消,那上面的那个规律就要发挥作用了,那就可能连同谓词一起取消掉。但是如果有一些主词是不能

取消的,那么你就可以说,比如说上帝,上帝是不能取消的,那么他的谓词也不能取消。你不能够把上帝的谓词连同上帝本身一起取消掉。所以,凡是你想取消上帝的谓词,必将导致自相矛盾。这就是本体论的证明。如果这样来思考的话呢,也许还能对这个证明加以挽救。但是康德把这最后一线希望也摧毁了。他说:但这正好比是说:有一些绝对必然的主体;这个前提的正确性恰恰是我所怀疑、而你想要给我指出它的可能性的。这正好比是说,有一些绝对必然的主体,这个“主体”也就是“主词”了,Subjekt 我们可以翻成主词,也可以翻成主体,在这个地方呢,它的意思已经转到“主体”上面来了,前面是讲有一些主词是根本不能被取消的,这个是就它在判断中的位置而言,我们把它翻译成主词。但是你说有一些根本不能被取消的主词,如果在另外一层意义上面来讲,它同时呢,也可以理解为主体。所以他讲:“但这正好比是说:有一些绝对必然的主体”,有,有这样的一些主体,你一上来就肯定了,人家问你有没有,你说有。但是这个前提的正确性恰恰是我所怀疑的,不光是康德所怀疑的,而且是一切受教育者都要提出来的一个问题。为什么那些神学家要致力于对上帝存有的证明呢?就是为了对付这种怀疑嘛。有一些绝对必然的主体,到底有没有呢?这个前提的正确性,恰恰是我所怀疑,而你想要给我指出它的可能性,你要证明这个绝对必然的主体是存在的,是有的。下面:因为对于一个和它的一切谓词一起被取消时还留下某种矛盾的那个东西,我不能形成起码的概念,就是说,有一个东西,“对于一个和它的一切谓词一起被取消时还留下某种矛盾的那个东西”,这是个什么东西?我不能形成起码的概念。这是一个很荒谬的设想。有一个东西,它作为主词,和它的谓词一起被取消了,但是呢,它还留下某种矛盾。主词和谓词一起都被取消了,它还留下某种矛盾,这是个什么东西呢?它跟谁矛盾?谓词也没有了,主词也没有了,在这个地方,谁跟谁矛盾呢?这样一个东西,不是一个怪物嘛!所以,这句话就是讲,如果有一个东西,它和它的谓词一起被取消了,但是却还留下某种矛盾,对这一点是不可思议的,是无法设想的,这是捏造出来的,或者说这种说法本身是自相矛盾的。东西都没有了,还有矛盾。谁跟谁矛盾?下面:而没有矛盾,我单凭纯粹先天概念也就不会有不可能性的任何标志。就是说,你如果找不出矛盾来,那么你单凭纯粹先天概念,你怎么能够断言它的非存在是矛盾的呢?是不可能的呢?就是说,你之所以断言上帝的非存在是不可能的,是因为上帝的非存在是矛盾的。而现在没有矛盾,那么你怎么能证明上帝的非存在是不可能的呢?我单凭纯粹先天概念也就不会有任何不可能性的标志。比如说,上帝的不存在是不可能的,理由就是它是矛盾的。但现在没有矛盾,你怎么能够断言,上帝不存在是不可能的呢?你没有这个不可能性的标志了。不可能性的标志就在于它是矛盾的,所以它才是不可能的嘛。现在已经没有矛盾了,这个矛盾根本就不可思议,你把主词和谓词一起取消掉,你再去想它的矛盾,已经想不出来了。你已经想不出到底是个什么矛盾了。那么没有这个矛盾,你凭一个先天的纯粹概念,你怎么能够断言有一种情况是不可能的?如果你不能断言这种情况是矛盾的,你怎么能断言它是不可能的?因为这种情况的矛盾就是它不可能性的标志。你就是凭这个矛盾性才断言它的不可能性。上帝存有的本体论证明就是凭借这个。因为我这样想的话,那它就会矛盾了,所以那就是不可能的。但是现在没有矛盾,那么你也就不可能断言它不可能。反过来说呢,也就是上帝不存在完

全是可能的,一点都不矛盾。这个绝对必然的主体,有没有这个主体,恰好是我所怀疑的,你要给我证明,恰好是你想打消我的怀疑,但是呢,你又达不到这样一个证明。你没有证明这样一个先天概念,也就是绝对必然的存在者这个概念,它在什么情况下有一种不可能性。比如说,它不可能不存在,你要给我证明它不可能不存在。我想知道的就是这个,它为什么不可能不存在。你也是想要给我证明这一点,但是你没有指出矛盾,你就证明不了这种不可能。如果你能指出它的矛盾,当然我们可以同意,如果这样的话,那就是不可能的,上帝的非存在是不可能的,没有上帝、没有绝对必然的存在者,就是不可能的。但是这个前提你已经设定了,你把你要证明的东西已经设定为前提了,现在我们回到前提,我们发现这个前提完全是可以取消的,我把主词和谓词都可以取消,就没有什么矛盾了。所以你的那些证明呢,也就失效了。你通过形式逻辑的不矛盾律,来证明上帝的存有是必然的,上帝的非存在是不可能的,这样一个证明,也就失效了。

下面这一段严格说起来应该是结合再下面一段来看的,再下面一段是他的回答,这一段主要是站在对方的立场上面,提出一种可能的反驳。我刚才讲,前面这一段已经把唯理论派逼到墙角了,那么在这个墙角里面有没有可能起死回生?这一段就是设想唯一可能的反驳。康德在这个证明和反驳方面是非常严密的,他不是说我把你驳倒了,那我就甩手不管了。他还要回过头来看,还有没有别的可能,能够给对方提供一种反驳的证据。所以,整个这一段就是提供一种可能的反驳证据,把它摆出来,以穷尽各种可能性。如果你连这样一种可能性都被堵死了,那对上帝存有的本体论证明就彻底覆灭了。所以这一段有一种论战性。就是陈述对方可能提出的最后一种反驳。他说:针对所有这些一般性的推论(这些推论是没有任何人能够拒绝的)你会用一个具体情况来反诘我,你把这个具体情况当作一个事实证据提出来:就是说,前面讲的是所有一般性的推论,我刚才讲了,前面都是就一般而言的,一个同一性的判断,它的主词和谓词,其中有一种同一性的关系。在这个判断内部,如果这个判断一旦成立了以后,当然你要把谓词取消,它就跟主词发生矛盾,那就跟主词的意思不一样了,就违背同一律了。但是如果你把主词和谓词一起取消,也就把这个判断根本上取消了。你这个判断的前提就不存在,那么也不会有什么矛盾,也不会违背同一律。这是一般的情况。但是从一般的情况里面呢,已经区分出了一种情况,就是上一段里面讲的,你只能说有一些根本不能被取消的主词,所以这些主词必须保留下来。那么这在逻辑上也是不成立的。上面讲了,有“一些”绝对必然的主体,有“一些”根本不能被取消的主体,这个还是就“一些”、“某些”而言,还没有讲到“哪一个”。当然前面已经提到了上帝是全能的,这样一个必然判断,举的例子已经说到了。但是还没有特别提出来像上帝这样一个概念是唯一的,唯一的例外。所以他前面所讲的还是一般性的推论。举了三角形的例子,举了上帝的例子,等等。但是呢,阐明了它们一般性的推论。这些推论是没有任何人能够拒绝的。就是一般的懂得形式逻辑的人,都不会反对这一点。这说得很实在嘛,没有故弄玄虚,也没有玩什么花巧。你要确定一个判断的谓词,你这个主词必须是实在的,在形式逻辑的范围之内,它只能够局限于主词和谓词,它们的逻辑关系。但是,所有的形式逻辑的逻辑关系,都有一个前提,那个前提呢,是在形式逻辑之外的,是从别的地方被确定下来的。这个他相信一般人不会否认这一点的。但

是呢,你会用“一个”具体情况来反诘我,就是你会提出一个唯一的情况,一个具体的情况,来反驳我。前面“一些”那样的概念,那些主词,当然已经比一般而言的那样的情况要具体一些了,但是还不是唯一的。而这里强调的呢,就是唯一的有这么个情况。你把这个具体情况当作一个事实证据提出来。你反驳我,你现在在逻辑上已经没有办法反驳我了,但是你可以做为一个事实证据,在事实上来反驳我。一个什么样的事实证据呢?他说:毕竟有一个、而且只有这一个概念,其对象的非存在或取消在本身是自相矛盾的,这个地方“在本身”不是一个术语,他就是说,其对象的非存在或取消,就其本身而言,是自相矛盾的。这里可以把这个“在”字去掉。下面:而这就是最高实在的存在者概念。就是说,唯一的有这么一个具体的情况,这是一个事实,一个什么事实呢?就是事实上有这么一个概念,它的对象的非存在或者取消,是自相矛盾的。这个概念是什么概念呢?它就是最高实在的存在者的概念。最高实在的存在者的概念,这是一个不能够把它取消掉的概念。这是一个事实。一切事实都要以它为前提,一切事实,有低的,有高的,但是最高的,那就是最高实在的存在者的概念。这个事实已经由我们所面对的这个世界已经存在着这一点,已经提供出来了。我们这个世界之所以存在着,那就是由于有一个最高实在的存在者嘛。你把所有的存在者都把它汇集拢来,最后归总到一个最高的实在的存在者,这个是事实的证据。这个事实的证据实际上已经涉及到宇宙论的证据了,当然这里没有展开,宇宙论证明跟本体论证明呢,其实是有着千丝万缕的联系,是有内在的联系。当本体论证明证明不了的时候,人们就会提出一个事实证据出来了,就是毕竟有一个概念,它的对象的非存在被取消是自相矛盾的。如果这个最高实在的存在者也被取消,也没有,这个是违背事实的。就是事实上这个世界已经在这里了。它何以可能存在?你必须追溯到最高实在的存在者。这是一个事实。下面:你会说:它具有切实在性,而你有权假定这样一个存在者是可能的,就是说,这样一个最高实在的存在者,你认为它具有切实在性,你就有权假定这样一个存在者是可能的。为什么有权?因为我假定这个最高实在的存在者存在,这个是不矛盾的。可能有,我可以推出这种可能性,我可以通过宇宙论的证明,通过充足理由律的证明推出来。既然我们面对着的这个世界已经实在了,已经存在了,那么我们可以假设所有这些存在者都是来自一个最高实在的存在者,它具有切实在性。为什么能够假定它的可能性?是因为我的这个假定是不矛盾的。我完全可以假定,逻辑上并不矛盾,而且逻辑上很有必要。我假定了这样一个最高实在的存在者,所有其他这些实在的存在者才能够得到解释,都是由它来的。当然康德在这个地方呢,主要是从逻辑上来看,而从事实上看、从充足理由律来看呢,他要把它留到宇宙论证明里面去加以发挥。在这个地方呢,他只限于说:(我姑且同意这一点,尽管不自相矛盾的概念还远不足以证明该对象的可能性)。这个地方提出来不自相矛盾的概念和该对象的可能性之间的一种关系。也就是说,这个括号里面说明它前面一句话所讲的意思,就是说,你有权假定这样一个存在者是可能的,为什么是可能的?它是依据逻辑上的不矛盾。在形式逻辑看来,一切逻辑上不矛盾的都是可能的。所以,形式逻辑的可能性的概念比现实性的概念要大,比必然性的概念更大。现实性就是在一切可能的东西里面有一小部分实现出来了,其他的还没有实现出来,只是可能性。这是通常的一种理解。当然康德

已经对这种理解进行了一番改造。就是说,康德讲的可能性,已经不是这样一种单纯逻辑判断、逻辑推理意义上的可能性。逻辑上的可能性只要不矛盾,都是可能的。只要没有自相矛盾,任何事情都是可能的。但是凭借这一点呢,还远远不足以证明“该对象”的可能性。所以“我姑且同意这一点”,为什么姑且同意?就是说,你如果仅仅从逻辑的意义上谈这一点,我暂时承认你这一点,但是承认这一点对你也没有什么帮助。我就姑且承认这一点,在逻辑上,凡是逻辑上不矛盾的,你都可以把它看作是可能的。至于对象事实上是否可能的,那我们在别的地方再谈,这个地方我们只谈这一点,我们谈的是本体论证明嘛,还没有谈宇宙论证明嘛。在这里,康德加了一个注释,他讲:如果概念不自相矛盾,它就总是可能的。这就是可能性的逻辑标志,凭借这一点,概念的对象就和 nihil negativum(否定的无)区别开来。可能性的逻辑标志,就是说,只要概念不自相矛盾,它就是可能的。这就是凡事都是可能的,只要它没有矛盾。凭借这一点,概念的对象就和否定的无区别开来。什么叫否定的无?否定的无就是根本就不可能有的东西,比如“木制的铁”、“圆形的方”之类。这种无就是不可能性,就是无意义的东西,你就不要去谈它了。但是如果一个概念在逻辑上不自相矛盾,所以它虽然是无,也就是它现在还不存在,但是呢,它并不是否定的,它是积极的。它不是一种消极的无,它是一种肯定的无,虽然没有现实的对象,但是有它的“概念的对象”,我肯定有这种可能性。有各种不同的无,康德在有个地方还列了个表嘛,我们可以参看《纯粹理性批判》A290 - 292 = B347 - 349,无有四种类型嘛。你说某物有好几种类型,康德说无也有好几种类型,有和无都有好几种类型。所谓逻辑上不可能的就是“否定的无”,什么也不可能,无就无了,无再不能肯定什么东西了,这就是第四种无的类型。但是其他几种无都是有所肯定的无,就是说它虽然没有,但是它可能有。比如说没有任何对象的纯粹理论上的概念,像“基本力”的假设;又如一个对象的缺乏的概念,像“冷”(没有热)这样的概念;再如空洞的想象的东西,像纯粹时间空间等。这些概念都是不自相矛盾的,仅仅是在现实中没有它们相应的对象而已,所以也属于无。这就把这样一些永远只是可能性的对象而实际并没有对象,和那种“否定的无”,借助这样一种逻辑标志区分开来了。就是说,概念的对象虽然找不到这个对象,因而虽然是“无”(第一种类型的无),但是它不自相矛盾啊,凡是不自相矛盾的东西就可能有啊,它就是可能的。当然这种可能性只是一种抽象的可能性。后来黑格尔特别强调,抽象的可能性等于什么也没说,它没有什么用处。凡事都是可能的,如果一件事情即将发生了,一个人跑来对我们说,任何情况都是可能的,那么他等于什么也没说,除非他暗示了最坏的那种情况。你说哪种情况是可能的,你把它提供出来嘛,有哪几种可能性嘛。你只是说任何情况都是可能的,那适用于任何情况。适用于任何情况那也就是不适用于任何情况了,没有用了。所以形式逻辑的这种抽象的可能性,从康德开始呢,就已经把它进行了一番改造。康德所讲的这种可能性,就不再仅仅是抽象的可能性。抽象可能性,形式逻辑的可能性,只是可能性的逻辑标志,也就是形式逻辑标志。我们只能把这一点跟消极的无区分开来,跟否定的无区分开来。后面这种无并没有任何积极的认识论的意义。要有积极的认识论的意义,必须要有先验逻辑的可能性。先验逻辑的可能性是一个范畴。我们可以翻到前面第156页,那里讲到:“可能性的图型是各种不同表象的

综合与一般时间的条件相一致,……因而是一物在任何一个时间里的表象的规定。”可能性应该是涉及到不仅仅是逻辑上不矛盾,而且呢,是在任何某个时间里面的表象的规定,是一个对象在任何某一个时间,不是一切时间,而是总有一个时间里,它有可能表象出来。这就是可能性的图型。可能性的范畴必须有它的图型,才具有它的意义,才具有它的运用。如果没有它的图型,那就会成为一种逻辑的可能性,成为一种形式逻辑的抽象的可能性。那种可能性不是康德所要求的。如果我用康德的这种可能性的图型,或者康德的可能性的范畴,那么我就可以用它来形成某种对象的知识。就是我可以把它设定在某种时间范围之内,而且肯定这个东西在时间中有可能实现出来。那样你提出的可能性就有具体的意义了,在科学研究中我们总要提出某种假设,这种假设就是这种可能性。然后我们按照这种可能性呢,我们去试验,在时间中对它进行试验,来确证这种可能性,使它成为现实性,乃至成为必然性。这是康德的可能性的范畴,跟一般形式逻辑的抽象可能性,有这样一层区别。而理性派的那些神学家、哲学家们,他们所要依赖的恰好就是形式逻辑的抽象的可能性,但却试图偷运进第一种类型的可能性,即不仅仅是形式逻辑上的,而且是概念对象上的可能性。就是说,有这么一个存在者,这是可能的,最高实在的存在者,它具有切实在性,我有权假定它的可能性,依据形式逻辑的不矛盾律,这样一个可能性不矛盾啊,这样一个最高实在的存在者不矛盾啊,所以我可以假定它。但是我不是在时间中假定它,我甚至于把它排除在时间之外。我假定了它以后,它可能在任何时间里面都不会出现,在任何空间里面也不会出现。但是我仍然可以假定它,我从理论上、从逻辑上可以假定它。所以这完全是一种混淆和偷换。概念的对象和形式逻辑上的否定的无当然不一样,但由此还不足以确定这个对象就是存有的,因为它还可能被判定为其他意义上的无。所以康德继续说,只是这个概念一点也不能免于是一个空洞的概念,如果这概念由以产生的综合的客观实在性没有被特别阐明出来的话;就是说,这样一个逻辑上的可能的概念,尽管被混同于概念的对象或关于对象的概念,但却并不能免于成为一个空洞的概念,如果你没有把它的客观实在性通过综合的方式阐明出来的话,它还可能是另一种意义上的无。通过综合的方式,也就是在经验中,在时空条件之下,你没有指出来,这种可能性是可能在某时某地会产生出来的,那么你讲的这种对象的一般可能性毫无意义,它不能对我们的认识有任何贡献,所以它是一种空洞的概念。所以这个地方,这种概念对象的可能性其实只是从一种分析的可能性里面得出来的,是从逻辑上的分析命题里面得出来的。它跟综合的可能性是不一样的。而综合的可能性呢,就是说它的客观实在性你必须要把它特别在时空中阐明出来。这种综合的可能性,比如说最高实在的存在者的可能性,它的客观实在性你要把它阐明出来,你就必须把它放到时间和空间里面去。至少你必须承认,在遥远的未来,或者是遥远的空间,它可能存在。但是理性派显然是否定这个的。他们所证明的上帝绝对不是在时间空间中存在着某物,一个客观的存在者,不是这个意思,而是在所有的时空之外,作为世界的创造者,包括作为时间空间的创造者。时间和空间还没有的时候,上帝就已经有了。所有的时空,所有的万物,都是上帝创造出来的。要证明的是这个东西。所以它是一种单纯凭借形式逻辑的不矛盾性而假定的一个概念,是空洞的。下面:但这种阐明任何时候都是(如前所述)基于可能经验的原则之

上,而不是基于分析的原理(矛盾律)上的。这就是我刚才讲的,你要对它进行一种综合的阐明,说明它的客观实在性,那么任何时候它都是基于可能经验的原则之上。可能经验的原则,那就是包括时间空间,包括图型,你要借助这个图型。这种可能性是在某个时间中存在的,它在某个时间中符合于可能经验的这些法则,而不是基于分析的原理,也就是基于矛盾律之上的。所以,你要对一个对象的可能性,而不仅仅是抽象逻辑的可能性进行阐明的话,那么你不能依靠矛盾律,而必须依靠可能经验的原则。而由此所导致的这样一种可能性,肯定是一种综合的可能性。最后讲:这是一个警告,即不要从概念的(逻辑的)可能性马上推出事物的(实在的)可能性。不可能从概念的逻辑的可能性马上推出事物的实在的可能性、即对象的可能性。注意这里这个“马上”。也就是说,他并不否认概念的可能性有它的作用,在形式逻辑范围里面,它还是有它的作用的。如果一个概念自相矛盾,那肯定是不可能的,这个是一下子就可以断言的。但是反过来不能说,逻辑上不矛盾的就肯定是可能的,而且是在实在意义上可能的。这个就不一定了。当然也可能有这种情况,但是不一定。有另外一种情况,就是逻辑上可能,但是实际上并不可能。比如说上帝的概念,最高实在的存在者这个概念,在逻辑上它是可能的,它不矛盾;但是在事实上,它不符合于可能经验的条件,你不能够直接地从这种逻辑的可能性一下就推出事物的可能性。当然你可以反过来说,逻辑上不可能的,事实上当然也就是不可能的。逻辑的可能性是事实的可能性的一个必要条件,但并非充分条件。你要推出事实的可能性,还要有其他的条件。单凭概念上不矛盾这个条件,那是远远不够的。我们再回到正文。这个注释说明的是上一句话:“(我姑且同意这一点,尽管不自相矛盾的概念还远不足以证明该对象的可能性)”。不自相矛盾的概念,当然有它的证明效力,在形式逻辑范围之内,但是它远不足以证明该对象是可能的。它可以起作用,在证明该对象的可能性里面也少不了它的作用,就是说,至少它必须不自相矛盾嘛。所以我们这一点可以排除了,就是说它自相矛盾这一点已经排除了,那么对象的可能性就有可能了。这种对象的可能性就有了可能,有了“可能的可能性”了。但是这种可能的可能性要成为现实的可能性,那还要有其他的条件。他讲:既然在一切实在性下面也包括了存有,那么在关于一个可能之物的该概念中就包含了存有。^①这还是讲理性派的一个可能的反驳。就是既然你有权假定这样一个存在者是可能的,既然在一切实在性下面也包括了存有,——最高实在的存在者嘛,它包括一切实在性、最高真实性,最高实在也就是一切实在嘛,一切实在的存在者,当然它下面也包括了存有。存有也属于这个一切实在性嘛。一切实在性当然也不光是存有,它还包括有其他的,各种存有的属性啊,或者是存有的特征啊,各方面都包含在内,反正一切实在的东西,不仅仅是存有,而且是存有所表现出来的所有的真实性,我们都可以归之于一切实在的存在者。它也包括了存有,也就是在这个最高实在的存在者的概念里面,已经就包含了存有的概念。——既然如此,那么,在一个可能之物的概念中,也就包含了存有。这个地方翻译上面我们还可以改进一下,“那么在关于一个可能之物的该概念中”,它这里是定冠词,一个可能之物的概念是关于一个可能之

^① 原文此句无“关于”和“该”,意思不太明确,兹补上。

物的该概念,也就是它这个概念呢,就是特指的最高实在的存在者的概念。我有权假定这样一个存在者是可能的,所以我这个概念就是关于一个可能之物的一个概念。这样可能就更加明确一些。既然在一切实在性下面,已经包括了存有,那么,关于一个可能之物的这样一个概念,这样一个什么概念呢?就是一切实在的存在者的概念。最高实在的存在者这个概念,那么它当然也就把存有包含在内,这在逻辑上是一脉相承的。一切实在性下面,包括了存有,那么该概念是关于这样一个可能之物的,它把一切实在的存在者看作的可能的,看作是一个可能的对象,它是关于这样一个可能之物的,那么这个概念里面呢,也就包含了存有。一切实在的存在者的概念里面包含了存有。当然这个概念是关于一个可能之物的,并不是关于一个现实之物,现实之物我们没法知道,但是我们从可能性上面可以推知,这样一个概念,作为一个关于可能之物的概念,它肯定是包含存有的。下面:如果该物被取消,那么该物的内部可能性也就被取消,而这是矛盾的。也就是说这个可能之物如果一旦被取消,该物被去掉它的存有,这个取消的意思就是说,如果该物去掉它的存有,那么该物的内部可能性也就被取消了,这是自相矛盾的。为什么是自相矛盾呢?因为该物就是一个可能存有之物。这个可能存有之物如果你去掉它的存有,那么该物这种作为可能存有之物的这种可能性也就被取消了。你本来是把它当作一个可能存有之物来设定的,它是可能存有的,但是你现在把它的存有取消了,那它就不可能了。那一旦它不可能,它哪里还能成为一个可能存有之物呢?一个不可能了的可能存有之物是自相矛盾的。为了不导致这个自相矛盾,你必须把这个可能之物设定为存有的。你设定为存有的,它才有可能是一个可能之物。如果你一开始把这个可能之物的存有取消掉了,那么这个可能之物的内部可能性也就被取消掉了。这个“该物”是指代前面那个可能之物的。这个可能之物的概念里面就肯定要包含存有,它是不能取消的,可能之物就是可能存有之物。如果你一旦取消存有,这个可能之物就不可能了,它就失去它存有的可能性了,所以它就会导致一种自相矛盾。这是一个更加精致的证明。这种反诘,进一步的反诘,就是对方想采取起死回生的这样一个方式,就是我承认你在逻辑上所讲的那些,但是在事实上呢,唯有一个概念你是不能取消它的存有的,你要是取消了它,那就是自相矛盾的。这个概念就是最高实在的存在者的概念。最高实在的存在者的概念是一个不自相矛盾的概念,所以呢,我有权假定它的可能性。一旦我假定了它的可能性,我这个概念就是关于一个可能之物的概念。而这个可能之物的概念呢,它又是一个最高实在的存在者的概念。最高实在的存在者必然包含存有,这是一个分析命题。它这个最高实在的还不是存有,那岂不是自相矛盾的吗?所以这个最高实在的存在者包含存有,最高实在的存在者又是一个可能之物,那么这个可能之物的概念呢,也就包含了存有。由此就可以推出来,如果这个可能之物不包含存有,那么该物的内部可能性也就被取消了。也就是说,你就没有权利来假设该物的可能性。我在前面已经讲了,因为它是不自相矛盾的,所以我们有权假定它的可能性,但是如果这样一个概念的存有被取消了,那么该物的可能性也就被取消了。所以这是从可能性的水平上面来提出一个证明,拿出一个事实的证明,拿出一个事实的证据;而这个事实的证据呢,不是从理性的逻辑运用里面推出一个理念,而是从一切实在的存在者这样一个事实,但是又不是真的事实,它是一种事实的可能性。在对象

中有一种可能性,而这种可能性呢,仍然是通过逻辑不矛盾性来假定的。就是在这个层次上面,这个层次是更高层次,在事实的层面上我不能证明,在逻辑的层面我也不能证明,那么我就采取一种更精致的办法,就是通过逻辑上的不矛盾律来假定一种事实上的可能性,在这两者之间钻一个缝。事实上需要综合的命题,我没有办法取得,逻辑上面分析的命题,在前面又被康德所驳斥了。那么怎么办呢?我提出一个唯一的一个东西,它在逻辑上是不矛盾的,而在事实上是可能的。如果它不存有,那么,这个事实上的可能性就被取消了。而我是有权假定这个事实上的可能性的,但是如果被取消,那就说明我没有权利了。而逻辑上的不矛盾已经赋予了我这种权利,你怎么能说我没有这种权利呢?所以这在逻辑上也是自相矛盾的。上面这一段层次比较深一些,要理解到这个层次比较困难一些,不像前面的那么明白。就是通过一种可能之物,可能之物是建立在形式逻辑的不矛盾律上的,所以它有必然性。我必然能够,我必然有权,可以设定这个可能之物。但是这个可能之物如果你说它不存有,那么它的可能性将被取消。它的可能性被取消了,那就自相矛盾了。因为它的可能性是通过逻辑上的不矛盾有权推出来的,所以由此我们可能反过来推出,既然它不可能导致一种自相矛盾,那么我们必须认定这样一个最高实在的存在者是可能的。我没有说它是现实的,在这个地方呢,我仅仅说它是可能的。这个你不能否认。我有权假定这样一个存在者是可能的。但是这样一种可能性,马上就被等同于一种现实的可能性、一种存有的可能性了。所以康德讲逻辑的可能性不等于现实的可能性,也就是指出来,这样一种反驳实际上用一种逻辑的可能性偷换了、把它变成了一种现实的可能性。这个当然已经退后一步了,就是说,我虽然没有证明上帝现实的存有,但是我证明了上帝的可能存有。而且上帝这个可能存有呢,它的反面是不可能的,它的可能性是绝对不能被否认的。所以通过这种方式,也可以间接地证明上帝的现实存有。因为一个可能性绝对不能被否认,那它跟现实性也就差不多了。我们讲可能性也就是讲它可能这样,也可能那样,如果你说这个可能性是绝对不能被否认的,只可能这样不可能那样的,那它就是现实性,或者甚至必然性,你就非得承认了。在什么时候承认,这个我们可以姑妄言之,可以讨论,但是它是一定要实现的,这个是可能的,它的可能性你是不能否认的,它的存有你是不能否认的。所以通过这种方式呢,拐弯抹角地还是回到了本体论的证明。就是说,我有权假定它的可能性,你无权否定它的可能性,那么一个是有权假定,一个是无权否认,那它岂不就是必然性了吗?所以,最高实在的存在者跟绝对必然的存在者这两个概念就合并了,就回到了它的起点。就是说,我现在不跟你从逻辑上讲了,我们从事实上来讲,一个最高实在的存在者,从这个角度,反过来去证明,它是必然的。首先我证明它是可能的,然后再证明这个可能性是不能反驳的、不可取消的,否则就自相矛盾,最后呢,既然它是不可取消的,所以它是绝对必然的,由此来证明最高实在的存在者就是绝对必然的存在者。这是从另外一个方向。前面的那种本体论证明是从这个绝对必然的存在者里面推出它必然包含存在,必然包含它的存有,必然包含它的实在性,这是一个方向。这种反诘呢,是从实在性的角度,我可以设想一个实在性,最高实在的存在者,而且我不能不设想它的可能性,由此推出它就是一种绝对必然的存在者,这是另外一个方向。反反复复,从这一方到那一方,又从那一方到这一方,来尝试各种可能的证明。这个

康德都帮他们想到了。你可以从这一方面来反驳我,也可以从那一方面来反驳我。你可以从逻辑上来反驳我,也可以把它当作一个事实证据提出来。当然并不是一个真正的事实根据了,但是它是当作事实证据提出来,从最高实在的存在者不可反驳,它的可能性不可反驳,然后得出它是绝对必然的存在者,这个是一种逃路。上帝存有的本体论证明。前面已经逼得没有路可走了,这个地方又开辟一条新路。是不是这条路能够走得通?这是康德的一个假设。

下面这一段是回答我们上一次读的那一段的。这两段应该结合在一起连贯起来读,才比较能够理解。因为上一次时间不够了,所以没有把它读下来。上一次提出的这个问题就是上面那一段中提出的问题,有人可能会提出这样一个反驳,就是从逻辑上面来推的话呢,当然按照康德的说法,那是不合法的。那么有的人就提出来,我可不可以从一个唯一的事实,当然是一个关于唯一的事实的概念,还是一个概念,但是这个概念不是一个纯逻辑上得出来的理念,比如说从理性的逻辑运用一直往上追溯,而得出来的这样一个假定的理念,这样一个无限的理念。那么我不是从这个思路,而是从现实中有这么一个概念,它是可能的,而且只有这样一个概念,它是可能的。就是它包含有它的全部存在、全部实在。如果你取消了它的存在,取消了它的存有,那么呢,就会导致自相矛盾。这样一个概念,就是一个最高实在的存在者的概念,这个最高实在的存在者的概念不是从逻辑推出来的,而是事实上必须有这样一个概念可以设想,它包含着所有的实在。我们所看到的所有的实在的事物、存有的事物,都包含在它里面。它是一个实在性的大全。这样一个概念的设想是不自相矛盾的。我们可以设想它。虽然是不自相矛盾的,但是如果在这样一个可能的概念里面,把它的存有取消掉以后,它就变得不可能,它就成为不可能了。如果你把它的存有取消掉,那它就会导致一种自相矛盾。它不是从不自相矛盾这个逻辑规律推出必定有个存有,而是从一个存有,我们假设这样一个存有的可能性,那么反推出来,如果取消它的存有的话,这样一种可能性呢,就将没有可能,而这将是自相矛盾的。这是另外一条思路。要证明的都是同一个东西,但是一个是从前面讲的,那是从逻辑理念出发,按照它的不自相矛盾性,推出必定有一个最高实在的存有,这是前一条思路。后一条思路呢,就是我们有权假设一个最高实在的存有、存在者,我们有权假设这样一种可能性,但是如果一旦取消了这种可能性的存有的话,那么它将违背它的可能性。你取消了存有,你认为它不可能存有,那么你这种可能性的假设呢,就导致一种逻辑矛盾。当然康德在那个注释里面讲了,逻辑矛盾并不等同于实在的矛盾,并不等同于现实的矛盾。现实中我取消一个事物的存有,并不意味着在逻辑上就导致自相矛盾,这个是应该区分开来的。反过来,在逻辑上不自相矛盾的,不一定就是在现实中存有的,不一定就是在现实上可能的。逻辑上不自相矛盾的当然是可能的,但是只是逻辑上可能的,不见得就是现实上可能的。所以你在现实中把这种可能性的存有取消掉,其实并不会导致自相矛盾。这是康德在上面一段话里面已经说明了这样一个道理。当然这个道理说明得很晦涩了。这是上一段提出的一种可能的反诘,对康德的前述论证可能的诘难。康德认为从逻辑上的不自相矛盾性不可能推出存有,那么有一种反诘就是说,我们是不是可以现实中的可能存有推出它不能够违背逻辑呢?可不可以从这条路来证明?那么下面这一段话就是回答这样一种可能的反驳了。他说:我的回答

是:当你在一个你只想根据其可能性来思考的物的概念中,不论以何种暗藏的名目,已经带进了该物的实存的概念时,你就已经陷入某种矛盾了。这句话的结构比较复杂,就是说,当你在这样一个概念中,这个概念是“你只想根据其可能性来思考的物的概念”,这跟前面讲的理念是不一样的,它只是一个可能存有的物的概念,也就是作为一个事实的证据,从一个可能存有的最高实在的存在者的概念出发,但是呢,只是想根据它的可能性来思考的这样一个物,并不是一个逻辑理念。逻辑理念可以不思考一个物,它就是一个概念,它的物的是否存在这是需要证明的。但是在这里呢,我不需要证明了,我从一个物出发,这个物是根据其可能性可以思考的。那么从这个物的概念出发,“不论以何种暗藏的名目,已经带进了该物的实存的概念”,以各种隐秘的手段,暗藏的名目,带进了对该物实存的概念。就是说,你把这个物设想为可能的,但是是可能实存的,这就把这个实存带进来了。你设想一个物的概念,虽然你设想的是一个物的概念,而不是一个抽象的理念了,但是仍然是一个物的概念,而不是这个物的实存。你设想这个物实存,也只是你在概念中的设想。所以这个实存呢,也只是一个谓词的实存,或者说一个谓词概念的实存。这个时候你就已经陷入某种矛盾了,就是说,里面已经隐藏着某种矛盾了。当你提出一个可能存有的物,它是实存的,你建立起这样一个概念的时候,你就已经带进了某种矛盾了。什么矛盾?就是说,你对这个物的实存,究竟是理解为一种物的实在性呢,还是理解为一种概念中的实存?或者说,你究竟是理解为一个分析的概念呢,还是一个综合的概念?你是把这个实存预设在这个概念里面,然后把它分析出来呢?还是你企图通过这个概念去综合而形成它的实存?这就有一个矛盾,也就是下面所指出的,你是分析地还是综合地看待这个命题。这本身是相冲突的。如果你分析地看待,那结果将不一样,如果你综合地看待,结果又不一样。这两者是绝对不能相容的,但是你把它隐藏在同一个概念里面。下面讲:如果我们认可你这样做,那么你表面上好像是赢了,但实际上却什么也没有说;因为你只不过是作同义反复。这个“我们”是泛指了,如果有人认可你这样做,如果人们认可你这样做,那么,你表面上好像是赢了,就是人家承认你可以这样,提出这样一个概念。康德自己也认为,这样一个概念提出来当然是可以的,我承认你可以提出这样的概念,关于最高实在的存在者这样一个概念,甚至于承认你在这个最高实在的存在者里面必然包含有它的实存,或者说它的存有这样一个概念。我也认可你这样做,在逻辑上你无懈可击,从形式逻辑上来说呢,你是没有矛盾的,所以你看起来好像是赢了。你既然可以提出这样一个概念嘛,但是呢,你没有意识到这个概念里面所隐藏着的一种内在的矛盾。所以,表面上,如果人家不去追究的话,你这样说呢,当然也无可非议。你提出一个最高实在的存在者的概念,然后你说,它必然包含有存有,这样说无可非议。在形式逻辑上面是不矛盾的。所以你表面上好像是赢了。但是实际上你却什么都没有说,因为你只不过是作同义反复。你预设一个最高实在的存在者,然后你说这个最高实在的存在者是存有的,这不是同义反复吗?我们可以承认你提出这样一个概念,并且呢,从这个概念里面作出一个分析判断,我们可以承认这一点。因为形式逻辑嘛,只要不矛盾,就是可以允许的。但是实际上这样一个判断,或者这样一个命题,只是一个同义反复的命题,什么也没有说。下面讲:我会问你:此物或彼物(不论它可能是什么,我都姑且承认它是可

能的)实存着,这个命题例如说,是一个分析命题还是一个综合命题?这个地方就点中了它的要害了。就是说,我会问你这样一个问题,这个问题是最击中要害的,最要命的。此物或彼物,不管是什么物,你提出的一个物,最高实在的存在者,不论它可能是什么,我都姑且承认它是可能的,作为可能性嘛。你提出一个概念,只要它不自相矛盾,只要它不像“圆形的方”这样一些自相矛盾的概念,那么,除此而外,所有的这些概念,不管是此物还是彼物的概念,不管你指的是什么东西,那么你说它实存着,任何这样一个可能的概念,你说它实存着,这样一个命题,是一个分析命题呢,还是一个综合命题?这个问题就超出形式逻辑了。形式逻辑只考虑分析命题,只要逻辑上不矛盾,只要是谓词已经包含在主词里面,不论是谈论什么东西,我都可以姑且承认,它是可能的,在逻辑上是可能的。当然这个逻辑上的可能性跟实在的可能性还不一样,这个康德前面已经讲了。我姑且承认这样一个此物和彼物的概念是可能的,但是你说它实存着,这个命题是一个分析命题,还是一个综合命题呢?通常,反方提出这样一个概念来,他是着眼于分析命题的,因为它不自相矛盾嘛。通过一个概念的不自相矛盾,一个从概念中引出的一个判断的不自相矛盾,然后呢,把这个判断的谓词偷换成另外一个含义,这是理性派神学家所惯用的手法。那么提出这个命题呢,就超出了分析判断了。他在分析判断之中,他不会提出这个问题,一旦提出这个问题就说明,他已经意识到,这不是一种分析判断。而是除此以外,还有一种可能,就是综合判断。他们提出这个问题,就是已经意识到了,就已经说明了,就是这样一个判断,我们如果从这个角度一问,就问出名堂来了嘛。你如果不提到这个问题上面来,你可能还意识不到。这就是善于提问了。善于准确地提出问题。你提一大堆,没有击中要害,不切题意,那都没有用。要害的问题只要提一个就够了。康德在这里就提出了这样一个问题。你说说看,你的这个命题,是一个分析命题还是一个综合命题呢?某物实存着,不管你讲的是什么,先不管你讲的是什么东西,你先把你这个命题的性质搞清楚,你讲的是分析命题还是综合命题?如果是分析命题,那么这个某物不管它是什么,此物也好,彼物也好,最高实在的存在者也好,或者不是最高实在的存在者也好,你设定任何一个东西,它是实存着,你按照一种分析判断的规则,从这个概念里面把它的实存,把它引出来,这都是可以的。不需要你一定要设定一个最高实在的存在者。你如果按照分析判断的规律来看的话,你设定任何东西都可以。你设定它是实存的嘛,它并不自相矛盾。你说一个东西,然后你说它是实存的,这个并不自相矛盾。除非你说没有一个东西,然后你又设定它是实存的,那个才是自相矛盾。你说任何某物,你都可以说,它是实存的,你把它设定为实存的,然后从里面分析出它的实存。所以这就是分析命题的路子。下面就讲了,他说:如果它是分析命题,那么你通过该物的存有对你有关该物的观念没有任何增加,如果它是一个分析命题,那么你得出来的某物是存有的,但是这个存有的谓词对你的有关该物的观念,也就是这个主词,你并没有任何增加。这就是分析命题的特点。分析命题的特点就在于谓词已经包含在主词中,它是先天必然的,但是,它不会增加主词的概念,它是从主词概念里面分析出来的,而不是加上去的。“通过该物的存有对你有关该物的观念没有任何增加”,这个存有也就是实存,存有和实存,我在前面讲了,在康德这里是可以通用的,在很多情况之下可以通用。实存就是 Existenz, Existenz 跟 Dasein 在康

德这里是可以通用的。下面讲:但这样一来,要么你心中的观念就必须是该物本身,要么你就预设了一个存有是属于可能性的,然后就以这个借口从内部的可能性中推出这一存有,而这无非是一种可怜的同义反复。这样一来,就有两种可能性。要么呢,“你心中的观念就必须是该物本身”,就是说你心中、你想的那个观念,就是你想说的那个物本身,也就是说,你想说的那个物本身没有任何别的内容,就仅仅是你想的东西而已,你想到了这个观念,它就是那个观念,就是这样一个物本身。不是别的物,就是你心中的这个观念,也可以当作一个“物”、一个事情嘛。你想到的这个观念,就仅仅是你心中的这个观念,你心中的这个观念,你把它当作一个物本身。你不过是你心中有这么一个观念而已。我们要倒过来说可能就更加明白一些,就是说,要么该物本身只不过是心中的观念,你想了这个观念,你仅仅是指你想到了这个观念而已。A 等于 A。A 当然等于 A 的自身了,只不过是说法不同、称呼不同而已。你说我心中有个观念,什么观念呢?就是物的观念。那么这个物的观念,就是你心中的观念。你所说的物,再没有别的本身了,它就是你心中的这个观念。它是分析命题嘛,分析命题要么就是等同,A 等于 A。下面第二种可能呢,“要么你就预设了一个存有是属于可能性的”。这个比较复杂一点,比前面那个直接等同要复杂一些。前面是讲,我设定这个观念,它也是个“物”,但是这个物,仅仅是在观念意义上的物,仅仅是指的这个观念本身。这个观念本身也可以看作是一个物。我毕竟思考了一番嘛,我在心中思考了一番,但是它没有超出我的心中,也没有超出我的观念。它是我心中的观念之物本身。但是下面讲,“要么你就预设了一个存有是属于可能性的”,就把可能性加入进来了,预设了一个存有,它是属于可能性的,然后就以这个借口,从内部的可能性中推出这一存有。这个里头,我们之所以说复杂一点,就是说它有了一个内外之别了。前面那个说法没有内外之别,你讲的那个物本身就在我的心中,就是我心中的观念,我始终没有超出我心中的观念。那么,第二种可能性呢,就是试图要超出我心中的观念。即首先预设一个存有,它是属于可能性的,是可能的存有;然后以这个作为借口,从内部的可能性中,推出这一存有。从内部可能性,我所设定的,我所预设的这种可能性,当然还是在我心中的一种可能性了,然后从这种可能性中推出来这样一种存有。就是试图推出内心之外了。他说:“而这无非是一种可怜的同义反复”,这还是一种同义反复。因为所谓的这个存有,是你预设的,你预设了一个存有,它属于可能性,然后你从这个可能性呢,再推出这个存有,你推出来还是推出到你预设的那个存有里面去了,你并没有推出你的预设之外。你好像加进了一个可能性,然后从这个可能性推出可能性之外的一种实在性,好像有这么一个过程,但实际上呢,还是一种可怜的同义反复。它讲的是一个意思。前面的那个存有,预设的那个存有,和后面所推出的这个存有,是同一个存有,都是在你的内心里面预设的。你把所要证明的东西已经预先设定了,所以你所推出来的那个东西跟你预先设定的那个东西,是同一个东西。所以本质上来说,还是同义反复。当然形式上要复杂一些,好像有一个论证,我们把这个论证称之为循环论证,就是把要证明的结论已经作为前提预设了,这就是循环论证。看起来好像经过了一个过程,但实质上它是一个循环论证,也就是说,本质上是同义反复。前一个存有,就是后面这个存有,只不过加了一些花招,这中间插入了属于可能性的这样一个概念,所以它“无非是一种可怜

的同义反复”。这是两种可能性,这两种可能性其实就是一种可能性,就是同义反复。你一旦把它看作分析命题,那么最后,不管你采取什么样的隐蔽的方式,它最后都要归结为同义反复。下面的一句话就是对这个同义反复加以揭穿。同义反复虽然是同义反复,但是呢,因为循环论证还要经历一个过程,所以看起来呢,好像它振振有词。那么如何揭示它实际上是同义反复,下面就讲:“实在性”这个词——它在物的概念里听起来是不同于在谓词的概念里的“实存”这个词的——对此无济于事。“实在性”这个词,你可以把实在性加进来,所谓最高实在的存在者,它就是包含一切实在性。“实在性”这个词,在物的概念里面听起来,不同于在谓词概念里面实存这个词。就是说,在物的概念里面,你设定的是一个物的概念,一个最高实在的存在者这样一个事实的概念,你设定了这样一个事实的概念,好像是一个事实的证据。上面一段话不是讲吗,你把这个情况当作一个事实的证据把它提出来加以证明。所以,你是提出来实在性的这样一个物的概念,那么听起来好像不同于在谓词的概念里面的实存这个词。在谓词概念里面,你把它当作一个谓词,那么作为实存的这个谓词,仅仅是从逻辑意义上来理解的,而不是从所谓的事实的意义上面来理解的。实存这个词 Existenz 跟实在性这个词 Realität 有一点区别,实在性这个词更加接近于事实的层面,或者说经验的层面,更接近于事实的经验的层面。所以,你一说起来,哪怕你不说很明白,你不说它是在时间空间中,它在经验中,那么人们听起来呢,也有一种错觉,就好像它不同于在谓词的概念里面的单纯的实存。Existenz 这个词更加抽象一些,实存这个词就像 Dasein 这个词,更加抽象一些。这两个词是可以通用的,它们比起实在性这个词来说,它们的用法好像更加抽象一些。它们经常是可以用在逻辑意义上面。但是实在性这个词是用在物身上,一个物是实在的还是非实在的,它经常是用在物的上面。但是它“只是听起来不同于在谓词的概念里的实存这个词”。当你从所谓的事实证据提出一个最高实在的存在者的这样一个概念的时候,你好像提出了一个不同的词,不同的概念,让人听起来觉得好像不同了。但是呢,应用这个词在这里是无济于事的,没有什么帮助。你想借助于人们对这个词的一种感觉、一种语感来偷换一个另外的命题,那是无济于事的。所以实在性在这里,在最高实在的存在者里面,这个概念里面的实在性,在这个地方,它跟一个谓词概念里面的实存,实际上没有区别。听起来好像不同,你把它放在谓词的概念里面,比如说最高实在的存在者,它包含实在,它包含实存,最高实在存的存在者还有很多其他的谓词了,其中有一个谓词,就是实存。那么你赋予这个实存以实在性,好像这就有所不同了,好像它不仅用作谓词的实存,而且是作为事实的实存,而且作为事实是实在性。但是这种混淆呢,如果在这个地方加以澄清,就发现它起不了什么作用。下面讲:因为,如果你把所有的设定(不论你设定什么)都称作实在的,那么你就已经把这个物连同它的一切谓词都设定在主词中了,并假定它是现实的,而在谓词中你只是在重复这点而已。为什么无济于事呢?因为你把所有的设定,不论你设定什么东西,你都把它称之为实在的,这所有的设定,也就是前面讲的,此物或彼物实存着,此物或彼物,无论它可能是什么,我都姑且承认它是可能的,任何一个东西,你说实存着,如果你把所有的设定都称之为实在的,“那么你就已经把这个物连同它的一切谓词都设定在主词中了”。就是说,当你说一个物的各种各样的规定,它们都可以是实在的,一

一个物,不管是什么样的物,你把所有的它的一切谓词都设定为实在的,那么呢,你就把这个物连同它的一切谓词呢,都设定在主词中了。就是说,你已经把这个主词呢,看作是一个实存的物了。它的所有的设定,它的所有的规定,都是用来说明这个主词的实存的。“并假定它是现实的”。就是把把这个物连同它的一切谓词都设定在主词中,并且假定这个物是现实的。这个地方又有一个“现实的”跟“实在的”之分,当然还是有区别的了。康德在这个地方又提出来一个现实的概念 *wirklich*, *wirklich* 这个概念跟 *real* 或者 *Realität* 实在性这个概念,又有一个层次的不同。实在性这个概念,可以描述那些非经验的东西。当然一般人们的语感肯定它应该跟经验的东西相关的。而现实这个概念呢,它肯定是只能描绘经验的东西。现实性是一个范畴了,现实性就是:在一切时间中,都是符合经验规律的,这就叫做现实性。那么这个时候呢,你再把把这个物的一切谓词都称作是实在的,那么你就设定了所有这些谓词它们所组成的这个物,也是实在的。就是说,你的所谓最高实在的存在者,就是所有的实在都包含在它里面了,一切设定,不管设定的是什么东西,都被包含在最高实在的存在者里面了。所以它们都可以称之为实在的。最高实在的存在者它的一切规定、一切设定,都可以称为实在的,因为它们归属于最高实在的存在者这个主词。所以这个物连同它的一切谓词,都被设定在主词之中。而且呢,被假定为现实的也就是被假定为实在的,我们也可以说被假定为实在的,但是要说得更加带有经验性的倾向呢,我们就说被假定为现实的。这个所谓对最高实在的存在者的本体论证明,无非就是要把上帝这样一个概念假定为现实的,在经验中可以起作用的。理性神学的最终的目的是这个。你要说证明有一个最高实在的存在者存在,但是它跟我们这个现实生活没有关系,那你证明它干什么?就不起作用了。之所以要证明一个最高实在的存在者,不是要证明它像伊壁鸠鲁的那个神一样,在宇宙的缝隙之间生活,不是那样一个跟我们没关系的假设,如果你那样证明,那就是唯物主义了。之所以要证明这个上帝的存有,就是要说明它对于现实的世界能够起作用,能够发生影响。至少在最开始,“第一推动”的时候,它可以发生影响。这就是现实。但是你这是设定的,你假定它已经是现实的,而在谓词中呢,你只是在重复这一点,这就是所谓的同义反复。为什么叫同义反复,康德的一个解释就是说,你把所有的设定,不管你设定什么,比如说,前面讲的,你设定它是可能的,你把可能性这样一个设定引入进来,但是你说这个可能性是实在的,最高实在的存在者嘛,最高实在的存在者它的可能性当然也是实在的了,既然它是实在的,它就不可能是不实在的。你要取消它的实在性,就会导致自相矛盾。那么当你这样设定的时候,你把它都设定为实在的时候,你就已经把把这个物和他的一切谓词都设定在主词之中了。就是说,包括它的可能性,包括它的一切实在性,最高实在的存在者和它的一切实在性,你把它都已经预设主词之中了,并且把你在主词中所设定的这个最高实在的存在者这个物假定为现实的。那么既然你把所有的这些谓词都假定在主词中了,然后你从这个主词里面引出这个谓词来,那不就是同义反复吗?那仅仅是同义反复而已。所以在谓词中,你只是在重复这点而已。就是说,为什么前面要讲把这个物连同它的一切谓词都设定在主词中呢?就是说,它没有超出主词。所有这些设定,可能性也好,实在性也好,实存也好,所有这些设定都是你预设的,都是你在主词里面预设的,都只是归属于主词之下。那么你在

这个主词之下,把它的任何一个谓词引出来,都只是同义反复,没有别的。你超不出主词,你的判断超不出主词本身。这就是这一段话对前面的解释,为什么无非是一个同义反复?我们引入了一个存有属于可能性的,然后呢从这个内部可能性里面又推出存有,就是说存有已经被设定在主词中了,你再推出它来,那不就是同义反复吗?这是在分析的理解之下,对方所设定的那样一个命题,最高实在的存在者是存有的,是实存的,这样一个命题,它会导致同义反复。不管你怎么样变换花招,最后呢,总是归结为同义反复。就是从主词里面引出他已经预设进去的那样一些谓词。下面讲:相反,如果你承认——正如每个有理性者都必须明智地承认的那样——,任何一个实存性命题都是综合的,那么你怎么还会主张实存的谓词不可以无矛盾地被取消呢?“相反”,这就是点出矛盾了,前面讲你是同义反复,当然同义反复你还不能说它错,你只能说它没有说出新的东西,我们说一个同义反复,他同义反复得对呀,A等于A并不能说错呀,你总不能说A不等于A吧。他没有错,但是呢,他也没有得出任何新的知识,特别是他没有得出他想要证明的知识。他错在这里。他不能够凭借这样一个同义反复的命题就想要证明别的东西。你想要证明别的东西,那就说明你是从综合的角度来理解它了。所以他说:“相反,如果你承认,任何一个实存性命题都是综合的,正如每个有理性者都必须明智地承认的那样”。每一个有理性者,动用自己的脑子,都会想到。任何一个实存性的命题,都必须是综合的。因为实存的东西嘛,现实的东西嘛,它必须是在经验中。实存的东西是偶然的,实存的东西的不存在是有可能的,这才叫实存的东西。如果它的不存在是完全不可能的,如果它完全是必然的,那就成了一个形式逻辑的分析命题。当然,在实存中间也有它的必然性,那是指它符合经验的规则,它是符合经验的条件的。所以,在符合经验的条件之下,它要取决于里面所呈现出来的经验事实。所以在经验中也有必然性,但是这个经验中的必然性是包含有偶然性的。它的规则是必然的,但是规则里面呈现出来的事实是偶然的。任何实存性的命题,都是综合的,“每个有理性者都必须明智地承认”,就是说,每个有理性者,只要是通盘思考过这个问题,比如说分析命题和综合命题之间的区别,这个康德在一开始,在《纯粹理性批判》的先验逻辑导言里面一开始就讲到了这一点。分析命题和综合命题的区别这是最起码的一个区别,一个分别。你要下一个判断,凡是知识都要下判断嘛,都要以判断为基础嘛,那么判断本身就分两种,一个是分析判断,一个是综合判断。就是这两种。那么,实存的命题,它必须是综合的;形式逻辑的命题,它是分析的。只有分析的命题才是逻辑上正确的。那么实存的命题呢,它有两个层次,一个是经验中的实存的命题,它是综合的。再一个就是先天综合命题,先天综合命题和经验综合命题合起来,构成了我们的一切关于实在事物的知识。那么,我们就可以说,一切实存的命题都是综合的命题,不能单纯凭形式逻辑上面的分析命题来加以断言。这是必须要明智地承认的。“既然如此,你怎么还会主张实存的谓词不可以无矛盾地被取消呢?”既然它是综合的,那么你怎么可以主张实存的谓词不能够无矛盾地被取消呢?也就是说,你怎么能够主张,实存的谓词一旦被取消,就会导致形式逻辑的矛盾呢?实存的谓词被取消,那么在现实中间,它可以是不矛盾的,因为实存的东西本来就可以是这个谓词,也可以是那个谓词。你不能从形式逻辑的角度来断言,在现实中你取消了一个事情的某个谓词,就导致自相

矛盾。它可以不自相矛盾,因为它是偶然的,一个东西它可以存在,也可以不存在,这个有什么矛盾呢?这个没有什么矛盾。但是如果你把它拉到形式逻辑来看,就好像有一种矛盾了。你说一个东西是,然后你又说它不是,好像有一种矛盾了。在形式逻辑上面,一个东西既然是,就不可能不是。是和不是是分得很清楚的。你不能说A等于A,又等于非A,你不能这样来断言。但是在现实中间,一个东西存在,然后它又不存在,这根本不矛盾嘛。一个东西本来存在,后来它不存在了;一个东西本来不存在,然后它存在起来了,这个不矛盾。或者说,一个东西它可能存在,但是它从来没存在过,这也不矛盾。你说,最高实在的存在者可能存在,但是你又说它从来没有存在过,这个也没有什么矛盾。在现实中是没有矛盾的。因为它是偶然的。所谓偶然的的就是它的反面是可能的,一个东西存在,它的不存在是可能的,那么这个东西我们就说它是偶然的。所以它是否真的存在,这就是一个综合命题,这不能够分析出来的。你从概念里面分析出来,你一定得规定它,肯定是存在的或者肯定是不存在的,那都是不行的。你要断言它存在,或者非存在,你必须看,你必须诉之于经验。在你没有诉之于经验之前,你顶多只能说,它是可能存在的,但是你绝对不能说它是现实存在的,或者它是实在的。你只能说它可能实在。但是既然是可能实在,那它就有可能不实在。所以对上帝存有,上帝的实在性,究竟如何证明,康德认为证明不了。你下不了断言。你凭逻辑上哪能推得出来呢?你要证明它存在,你必须拿出经验的证据来。你要证明它不存在,你也必须拿出经验的证据来。既然双方你都拿不出来,你只好把它存而不论。所以,任何一个实存性的命题都是综合的,那么你怎么还会主张实存的谓词不可以无矛盾地被取消呢?实存性的命题,它的反面完全可以是不矛盾的,你取消它的实存的谓词是可以不矛盾的。它跟形式逻辑的矛盾律不相干。当然有一点关系就是,形式逻辑上你当然必须要不违背不矛盾律,形式逻辑上面不矛盾律是它的一个可能性的消极条件。比如说这个词,这个概念,如果它逻辑上根本就不成立,那么就不消谈了。一个圆形的方本身在逻辑上就是不成立的概念,那么你去讨论一个圆形的方究竟是存在还是不存在,这就没有讨论价值了。它有这个作用。形式逻辑的不矛盾律、同一律,它能够起一个消极的作用。就是说,我们首先承认了这概念是不矛盾的,然后我们才有可能去探讨,它到底是现实的还是非现实的,存在的还是不存在的,实在的还是不实在的。它有这个前提。但是你要进一步断言它究竟是存在的还是不存在的,那个就超出形式逻辑的范围了。形式逻辑仅仅是一个消极的条件,它提供了以后就不管了。然后具体的知识,那要靠经验知识去管,那要靠先验逻辑去管。而先验逻辑对上帝来说呢,又是鞭长莫及。你不能够把先验逻辑伸展到超越经验之外去运用,那是不可能的。所以上帝实存的问题就只好把它放在那里存而不论。这是康德的一个论证的思路。最后他讲:因为这个优点只是分析命题所特有的,正是作为分析命题的特性而建立在它上面的。这个优点,也就是说,一个分析命题它的谓词是不能无矛盾地被取消的,这就是分析命题的优点。也就是说,分析命题可以提供一个标准,就是说一个主词的谓词既然是分析地包含在主词里面,那么你要把它取消掉,就会导致自相矛盾。所以它不可以无矛盾地被取消。这样一个优点,也就是它的先天必然性的优点,分析命题的优点就是先天的普遍必然性,这在前面的导论里面已经早就提出来了。分析命题和综合命题的区别,分析命题的长

处就在于它可以先天地断言,它按照不矛盾律,可以先天地断言,一个谓词可以必然属于主词。这是分析命题的优点。这个优点正是作为分析命题的特性而建立起来的。这样一个优点,就是反方所提出的这样一个检验的标准,就是看它的谓词是否跟主词相矛盾,由此来断言这个谓词不可能离开主词,不能够抛弃,不能够取消。这样一个优点,作为一个普遍必然的标准,它只是分析命题所特有的。也就是反方一开始就没有把这个命题理解为一个综合命题,而是理解为仅仅是一个分析命题。这就揭示出了这样一种反驳意见,他们的根本的出发点就在这里。他们要证明最高实在的存在者是存有的,他首先就把这样一个判断、这样一个命题理解为一个分析命题。那么理解为一个分析命题就是同义反复。你要真的证明它是现实的存有的,你就必须把它理解为一个综合命题。那么,如果是综合命题,那你用分析命题这样一个标准,就无法衡量了,因为综合命题的谓词是可以跟主词相分离的,你的论据就根本站不住脚。这是这一段的主要的意思。

我们看看 242—243 页这两段。上面这一段呢,刚才我其实已经提到了,就是说为什么不能通过对这样一些概念的精确的定义,来排除理性神学在这个问题上面的混淆。理性神学既然是对这个问题进行了一种偷换,所谓的陷入到了一种矛盾,即把这个命题究竟理解为分析的还是综合的,那么照理说,我把这个术语精确界定一下不就够了嘛。我所讲的存有,我所讲的实存,我所讲的现实,或者我所讲的实在性,这样一些概念,你把它精确地加以定义。你在这个地方,你是用的一种什么样的含义,在那个地方又是一种什么含义,是不是就可以排除这样一种混淆呢?但是康德自己说,他试了好几次,最后发现排除无效。就是说,无论你提出一种什么样的定义,理性心理学都可以把它纳入到它那个固定的思维模式里面去,把它变成一个分析命题。这就是下面这一段的主要的意思。他讲:如果我不是发现了混淆逻辑的谓词和实在的谓词(即一物的规定性)的这种幻觉几乎是拒绝一切教导的话,那我就希望直截了当地通过对实存概念的一个精确的规定来打破这一挖空心思的论证了。就是说,我终于发现这样一种幻觉,也就是把逻辑的谓词和实在的谓词混为一谈的这样一种幻觉,几乎是拒绝一切的教导的。如果我没有发现这一点,那么呢,我本来也许会希望直截了当地就对这个实存的概念加以精确的规定,那你就无法逃脱了。一般通常的思维都是这样的。既然导致了自相矛盾、同义反复,那么我是不是通过严格精密地来规定概念,就足以排除这样一种含混性呢?到底是分析命题还是综合命题,这是个很简单的问题,我是不是能通过对这个概念的严密规定来表明这一点呢?但是,他发现了人们的这样一种幻觉是拒绝一切教导的,总是要把逻辑的谓词和实在的谓词混为一谈。实在的谓词,康德在这里有一个用语叫做“一物的规定性”。这个“规定性”,我们也可以翻译成“规定”,但是我们把它翻译成“规定性”,就是要把它和动词的“规定”区分开来,把它变成一个名词。Bestimmung 本来就是一个动名词,我们把它在这里译作规定性,就是把这个动词变成一个名词,以便于我们在后面的运用。那么,实在的谓词是对于一个事物的规定,对一物的规定性,逻辑的谓词,当然你要从形式逻辑的意义上讲,它也是一种规定,但是康德在这里呢,把这个规定特指对一物的规定,对现实事物的规定性。但是,尽管你把它特定限于对于现实事物的规定性,仍然会有这样的混淆,就是把逻辑的谓词和实在的谓词加以混淆,或者说,把实在的谓词单纯从逻辑的意义上运用。这个逻

辑的谓词,虽然是指逻辑上的谓词,不是指的逻辑,就是在逻辑意义上的谓词,但是任何实在的谓词总是可以被在逻辑的意义上加以运用,从而导致混淆。不管你多么精密地对实存的概念加以规定,人们总是可以从逻辑的意义上理解它。这是形式逻辑本身的特点导致的,而不是他们故意要这样做的。所以下面一句就是讲这个原因了。他说:人们可以随心所欲地把任何东西用作逻辑的谓词,甚至主词也可以被自己所谓述;因为逻辑抽掉了一切内容。逻辑就有这样的特点,就是说,人们可以随心所欲地把任何东西用作逻辑的谓词,甚至主词也可以被自己所谓述,也可以变成谓词,它这个没有限制。因为形式逻辑嘛,它就是抽掉了一切内容,它不管它讲的是什么,只要这个谓词摆在那里,它就把它当作逻辑的一个项来看待。在逻辑中,一个谓词它是逻辑判断中的一项,主词是另外一项。至于前一项后一项它的内容究竟有什么关系,这个形式逻辑是不管的,它只管形式上的关系。所以,哪怕你对于实存或者是存有做了严格的规定,但是一旦纳入到形式逻辑的眼光之下,它就被看作只是一个判断中的一项,而不一定和那个对象联系起来理解。它只是考察它在逻辑中的逻辑关系、逻辑形式,它处于这个形式之中,它处于哪个位置,而对它的内容,完全撇开了。它究竟是你想出来的一个概念,还是一个实实在在的概念,还是一个根本就不存在子虚乌有的概念,它不管,形式逻辑不管内容。他讲:但规定性却是一个添加在主词概念之上的谓词,它扩大了这个概念,所以它必须不是已经包含在这个概念之中的。规定性 Bestimmung,康德有他特有的含义,就是说,“一物的规定性”。这个一物的规定性呢,它肯定是一个添加在主词概念之上的谓词,它跟主词的关系本身应该是综合的,因为它扩大了主词的概念嘛。“所以它必须不是已经包含在这个概念之中”,就是它必须在综合命题的意义上使用。但是呢,理性神学往往把它等同于逻辑上的谓词,把规定性等同于形式逻辑上的谓词,也就是抽掉了规定性具体的内容,只从形式上来考虑,当然它也有形式上的关系。或者说,任何一个综合命题,如果你单纯从形式上来考虑的话,你都可以把它理解为一个分析命题,只要你在一开始就把这个谓词理解为包含在主词这个概念里面的。为此你可以不惜重新解释主词的概念,或者是歪曲主词的概念,都可以,那个都没有关系,形式逻辑不管。所以你要凭借形式逻辑来讨论问题,你首先就要问,这个概念是如何定义的,你这个主词,你这个定义的概念,这个基本的概念,你是如何理解的,你要把它定义好。一旦你定义好了,尽管我不同意你的定义,但是一旦你定义好了,那么我可以承认你的推论,只要你不自相矛盾。当然,各人有各人的定义,同一个概念它本身往往也是模糊的,你有你的定义,我有我的定义,每个人的定义可以不一样,有的人把这个定义里面放了这样一些内容,有的人放了另外一些内容,在形式逻辑上来看,这都是可以的,都是允许的,形式逻辑不管大前提嘛。所以你只要大前提定好了,你只要基本概念定好了,那么形式逻辑它可以按照一个正确的逻辑规律去推,就可以了。至于这个大前提或者这个基本概念究竟是怎么样的,那不属于形式逻辑管的范围。所以这一段主要讲的就是,形式逻辑根据它的这样一种本质特性,所以它原则上是可以把任何命题都变成一个逻辑命题、分析命题,把任何谓词都变成一个逻辑谓词。包括实在的谓词,任何实在的谓词,他都可以从逻辑谓词的这个角度来加以理解。这是由形式逻辑的本性所导致的。它所产生的幻觉也是符合形式逻辑的,所以它拒绝一切教导。

而且它诱导人们来作一种挖空心思的论证。因为逻辑上他找不出毛病啊,形式逻辑上他找不出毛病,他就总是以为自己有道理,我严格地按照不矛盾律和同一律来进行推论,来进行判断。这个是讲到根子上面来了。就是说,理性神学之所以那么样热衷于不断地深入地去完善他们那个对上帝存有的本体论证明,唯一所依据的就是形式逻辑的这样一种特点,就是可以把任何综合命题变成分析命题。任何综合命题,都可以通过把它的规定性变成一个逻辑谓词,纳入到它的形式逻辑的理解里面,然后呢,就可以撇开内容,单从形式上面进行推论了。推论到最后的结论呢,又通过某种偷换的手段,把这个推论误解为一个实在的谓词的规定,把这个结论误解为它对实在的主词作出了某种规定。这种幻觉始终是摆脱不了的。

下面就讲得比较具体了。下面这一段可以说是经典的段子,经常被人引用。他说:“是”显然不是什么实在的谓词,即不是有关可以加在一物的概念之上的某种东西的一个概念。“是”的后面有一个译者注,也就是德文的 Sein,它包含有“是”、“存在”、“有”等等意思,那么我们在这里的翻译,很多地方出现这个词的时候,我们往往是采用不同的译法,我们只要知道这个,应该问题就不是很大了。很多人认为这个词应该统一译法,应该把它译成“是”,有很多人,包括一些老先生,都主张只翻译成“是”,但是行不通。很早就有人作出这样一种设计,但是呢,没有一个人行得通。你只要一翻译,你就会发现,这根本不是一个单纯的语言学问题,它是一个文化问题。我也专门为这个问题写过文章,也讨论了它在文化上的根源。^①你不能强行把一种文化的背景置于不顾,然后来强行地统一译法。它没有对应的词,这个 Sein 这个词,或者是希腊文的 το ον 这个词,英文的 Being,在汉语里面没有对应的词,你只能一词多译。这没办法。但是我们注明了以后呢,并不会妨碍我们的理解。康德在这里提出这个问题是一个非常经典的问题,现在一直还在争论。就是“是”显然不是什么“实在的谓词”,它不是本身包含有一个所指对象的——所谓实在的谓词就是这样。“是”这个词,不是对某物的一种规定性,不是“有关可以加在一物的概念之上的某种东西的一个概念”。就是说,“是”这个词不是可以加在一个东西的概念之上,表达某种另外的东西,用一个东西加在作为主词的某物之上,表达那个某物的,这样的概念,它不是。它不能够这样用。他讲:它只不过是对一物或某些规定性本身的肯定。我们讲“是”,它就是对一物,或者是某些规定性,来加以肯定。一物,比如说桌子,“是”,或者说有桌子。我们讲有桌子,桌子有。有没有桌子啊,有桌子。或者它的某些规定性,桌子“是”方的,那么一方面你对桌子做了肯定,另一方面对“方的”这个规定也作了一种肯定。当然桌子是方的,不一定意味着有桌子,正如“飞马”有翅膀不一定意味着有飞马一样。所以,你在肯定桌子是方的之前,你还必须要肯定“桌子是”、“有桌子”。或者是按照分析哲学的说法,“有某物”,“有 X”,这个 X 是桌子。或者应该这样来表述。所以它只是对一物,或者是这个事物的某些规定性本身作出的一种肯定,它只是一种肯定而已,它本身不是对它又作了一种什么样的描述,又加上了一个什么样的属性,它不

^① 参看拙文:《Being 的双重含义探源》,载《Being 与西方哲学传统》,宋继杰编,河北大学出版社 2002 年版;《中西文化视野中 Being 的双重含义》,《深圳大学学报》,2003 年第 2 期。

是起这个作用的。下面讲：用在逻辑上，它只是一个判断的联系词。就是我们通常讲的系词，在逻辑上，它只是起一个系词的作用。当然这个系词我前面已经讲到过，康德所理解的系词，跟逻辑学家们所理解的系词还有不同。逻辑学家一般所理解的系词仅仅起一种联系的作用。就是说，任何两个词，你可以把它挂起钩来，形成一个判断。而康德所讲的这个系词，它的联系作用还有更深层次的含义，就是它表明了先验自我意识的这样一种能动的联结作用，联结活动。康德这个联系词它还包含有联结活动的这样一个意思，也就是我们讲的主体能动性吧。就是说，你对这个判断，用这个“是”作出了一种肯定，作出了一种固定的联结，这体现了人的主体能动性。系词不仅仅是一种单纯形式上面的任何两个词碰在一起，然后就挂起钩来了，而是表现出说话者、下判断者的主观能动性的这种活动。所以在这个地方，有的人可能就仅仅从形式逻辑的角度来理解，当然一般说来不错，但是我们要前后联系起来看，我们就会体会到康德对形式逻辑的理解跟一般形式逻辑学家的理解也有层次上的不同。但这个地方我们暂时不管它。他讲：“上帝是全能的”这个命题包含有两个概念，它们拥有自己的对象“上帝”和“全能”；“上帝是全能的”这个命题、这个判断，它包含有两个概念，一个是上帝，一个是全能，这两个都可以称之为这个命题的对象。这个命题有两个概念，因此也拥有这两个概念各自的对象。一个是“上帝”，上帝这个概念是指向上帝这个对象的。全能的这个概念也是指向一种全能性这个对象的。下面：小词“是”并非又是一个另外的谓词，而只是把谓词设定在与主词的关系中的东西。上帝“是”全能的，这个中间的“是”又称为“小词”，它并不是另外的一个谓词，它只是把谓词设定在与主词的关系中。所以，你不能把这个“是”当作好像跟“全能的”啊，跟其他的东西并列的另外一个谓词，它只是把任何一个谓词和主词的关系设定下来，肯定下来，就是上帝“是”全能的。“上帝”和“全能”这两个概念都有它的对象，但是呢，你通过一个“是”，把它们的关系肯定下来了。他讲：现在，如果我把主词（上帝）和它的一切谓词（其中也包括“全能的”）总括起来说：“上帝存在”，或者“有一个上帝”，那么我对于上帝的概念并没有设定什么新的谓词，而只是把主词本身连同它的一切谓词、也就是把对象设定在与我的概念的关系中。现在如果我把主词“上帝”和它的一切谓词总括起来说“上帝存在”。为什么把主词和它的一切谓词总括起来我可以说“上帝存在”呢？因为当你说“上帝是全能的”时候，一方面肯定了“上帝”，另一方面呢，你也肯定了“全能”。这个“上帝”和“全能的”这两者之间，确实有一种关系。但是与“上帝”有关系的不仅仅是“全能”啊，还有“全知”啊，“全善”啊，还有很多其他的谓词啊，全部都包括在内。但是所有的全知、全能、全善，所有这些谓词，它都必须“是”，或者说它都必须存在，你才能把它跟上帝挂起钩来嘛。它们都依赖于“是”。所以，所有这些谓词，包括“上帝”这个主词，它们总括起来，我们可以说“上帝存在”。“上帝存在”就把所有的那些上帝的谓词都包括在内了。因为所有那些谓词都必须存在啊，如果你说“全能”，但是又不存在，那等于是没说。或者说“全能”但是又不是“上帝”的，那也就没有关系了。我既然用“是”把“全能”和“全善”和所有其他的东西，都把它跟“上帝”挂起钩来，那么，这个“是”字就代表所有这些谓词的一种“是”。所以我们可以说，把主词“上帝”和它的一切谓词，其中也包括“全能的”，把它总括起来说，“上帝存在”，Gott ist。这种句子也有，我们

可以翻译成“有上帝”，或者呢，es ist Gott，英文 it is God，“有一个上帝”，it 是一个虚词了，就是“有一个上帝”。这样的命题实际上是把所有的谓词都包括在内了。如果“上帝”有，它肯定有它的一切属性，如果“上帝是”，当然这个“有”意味着“是”了，它不是说实在，不是说现实地“有上帝”，而是说“上帝是”。我们说“有一个上帝”，这只是在逻辑上讲的。那么一旦你肯定了“有一个上帝”，那么这个“上帝”所有的谓词都包括在这个命题里面了。如果有了上帝的话，那么它所有的属性都有了，都包含在这个“有”里面了，包含在这个“是”里面了。但是，这样一个命题，跟通常的理解大不一样的就是，在康德的理解中，“那么我对于上帝的概念并没有设定什么新的谓词，而只是把主词本身连同它的一切谓词、也就是把对象设定在与我的概念的关系中”。就是说，当我说“上帝有”、“上帝是”，或者是“有一个上帝”，当我作出这样一个判断，提出这样一个命题的时候，我并没有对“上帝”的概念设定什么新的谓词，我没有为它带来什么新的规定，“而只是把主词本身连同它的一切谓词、也就是把对象设定在与我的概念的关系中”。也就是说，我把主词本身，也就是把主词的对象，设定在了我的概念之中。就是上帝这个概念包含它的存在，包含它的“是”，而这个包含它的“是”并没有在这个上帝概念上面加上什么东西，而只是说，上帝这个概念、他的对象就是我的概念所讲的那个对象。我的概念和这个概念的对象，也就是这个概念的含义，被这个“是”所设定了。我指的就是这个对象——上帝。我的这个上帝的概念所指的就是这个上帝的概念。他只是设定了这样一个关系，就是说你的这个概念是有所指的，是有对象的，当然这个对象不是指的现实的对象，而是指的逻辑的对象。他前面讲，上帝和全能都拥有自己的对象嘛，也就是都拥有自己的所指，都拥有自己的含义，都拥有自己的意思。它的意思是指向一个对象的。这个对象存不存在并不能由这个“是”所决定，它只是说，我这个主词的概念里面跟它的对象之间被设定了一种关系。所以他讲：“我对于上帝的概念并没有设定什么新的谓词，而只是把主词本身连同它的一切谓词、也就是把对象设定在与我的概念的关系中”。对象和概念这两个词下面都打了着重号。他要强调的就是说，只是设定了这个概念和它的对象之间的关系，上帝“是”，也就是说，我指的上帝，就是这个上帝。我所提出来的这个概念，就是指的这个上帝。“有一个上帝”，也是这个意思。从严格的逻辑意义上来理解这个“有”，那它就不是指的在现实中的存有，更不是指的在经验中的存有。它就是指的逻辑上面我把这个上帝的概念和它所指的那个上帝对应起来了。或者用一句通俗的话来说，就是我在这个概念里面想到了一个上帝，这也就是把对象设定在与我的概念的关系中。我说出这些话来，是设定在与我的概念的关系中，别人也许不承认，或者他也许不肯说这句话，但是我说有上帝，所以这个“是”，是我的一种联结作用。我刚才讲了，康德的“是”，是一种系词，这个系词的意义就是我的一种联结活动。所以我通过这样一种联结活动，就把一个“我”的概念和这个概念所指的对象，也就是它的意义，联结起来了。下面讲：概念和对象两者所包含的必然完全相等，因此不可能因为我将概念的对象思考为绝对被给予的（通过“它存在”这种表达方式），而有更多的东西添加到这个仅仅表达可能性的概念上去。这个概念和对象，根据我刚才的解释，我们就不要理解为概念和现实的对象，而是指的概念和它所指的对象。概念和它所指的对象两者所包含的必然完全相等。“因此不可能因为

我将概念的对象思考为绝对被给予的(通过‘它存在’这种表达方式),而有更多的东西添加到这个仅仅表达可能性的概念上去”。正因为概念和它所指的完全相等,我就不可能因为我把概念的对象思考为它“是”绝对被给予的,思考为这个对象肯定要给予这个概念,——因为我这个概念就是想的这个对象嘛,那它当然是绝对被给予这个概念的了,它们本来就是一个东西嘛,——但是并不能通过这个,通过说“上帝是”,通过这样一种表达方式,而有更多的东西添加到这个仅仅表达可能性的概念上去。就是说这个概念仅仅表达了一种可能性,他表达了对象是一种可能的对象。上帝的概念,当然肯定包含有它的对象,它是指向那个上帝对象的。但是这个上帝在概念中呢,它仅仅是一种可能的上帝。我想到了一个上帝,我形成了一个上帝的概念,这个概念不矛盾,这个概念顺理成章。既然是上帝嘛,既然是最高的神,所以他全知全能全善,也可以说全在。这些判断你都可以得出来,然后把所有这些判断归结为一个判断,就是有上帝或者“上帝是”。但是你通过这样一种表达方式呢,你并没有为这个仅仅表达可能性的概念添加任何东西。下面讲:所以,现实的东西所包含的决不会比单纯可能的东西更多。现实的东西所包含的,也就是它所包含的那个内容、内涵。他这个地方所用的“包含”,erhalten,这个词有“内容”(Inhalt)的意思。它所包含的就是它的内容、涵义。现实所包含的内容,也正是概念里面所包含的那同一个内容,就是那个可能的内容的现实化嘛。概念的内容仅仅是一种可能的内容,因为它不矛盾啊,凡是不自相矛盾的都是可能的。但在形式逻辑的意义上,现实的东西的内容也绝对不会比单纯可能的东西更多一点什么。你想更多一点什么,那就不是这个概念的现实化了,而是另一个概念的现实化了。所以,他下面讲:一百个现实的塔勒包含的丝毫也不比一百个可能的塔勒更多。“一百个现实的塔勒”所包含的,也就是它的内涵、含义,它里面所包含的含义,就是一百个塔勒,现实性可以说是加上去的。但是,你加上现实性,它的内容却并没有加上什么东西。并不是说,它就变成了一百二十个了。它还是一百个塔勒。尽管它是现实的塔勒。它丝毫也不比一百个可能的塔勒更多。一百个可能的塔勒所指跟一百个现实的塔勒,是完全一样的。我就是指向一百个现实的塔勒,但是可惜它现在还不现实,它还只是可能的。但尽管它只是可能的,但是它所包含的还是那么多啊,它的内容还是那么多,它的含义还是那么多,它的含义并没有因为它是可能的而少了什么东西,也不因为它成了现实的就多了什么东西。如果它实现出来了,那我们就说,这一百个塔勒它实现出来了,正好就是我原来想要的那一百个塔勒。它是一模一样的,它不是九十九个,也不是一百零一个,不多不少,就是我原来所想的可能中的那一百个塔勒。所以,“一百个现实的塔勒包含的丝毫也不比一百个可能的塔勒更多”。这是从形式逻辑上讲的,因为形式逻辑不管概念的内容是否实现出来了,它都一视同仁地看待。下面:因为,后者在这里意味着概念,前者却意味着对象及其肯定本身,所以,假如后者比前者包含的更多,我的概念就会没有表达出整个对象,因而也就不是该对象的合适的概念。后者在这里意味着概念,也就是一百个可能的塔勒只是意味着概念,而前者,也就是一百个现实的塔勒,就意味着对象及其肯定本身。一个是意味着概念,一个是意味着对象及其肯定本身,但是这个概念所包含的内容恰好就是那个对象和肯定本身。所以它们两者不可能有什么区别。一百个现实的塔勒里面所包含的,跟

一百个可能的塔勒所包含的完全一样。所以假如后者比前者包含得更多,也就是一百个现实的塔勒比一百个可能的塔勒包含得更多,那我的概念就没有表达出整个对象。也就是说,如果现实的塔勒要多一个塔勒,那你只有一百个塔勒的概念就没有表达出一百零一个塔勒来,就没有表达出整个对象了,因而也就“不是该对象的合适的概念”,或者说,不是该对象的概念。一个对象的概念,之所以是这个对象的概念,就因为这个概念里面所包含的跟这个对象是一模一样的。如果这个对象一旦实现出来,就多了一点什么东西,那这个概念就不合适了,就不是他原来预想的了,他原来预想的就嫌少了。当然这个地方康德的表述你要仔细推敲的话,好像不是很严格的。这个里头,一百个现实的塔勒,意味着对象及其肯定本身;一百个可能的塔勒,意味着概念。一百个可能的塔勒,是不是也意味着对象及其肯定本身,应该说也意味着,一百个可能的塔勒也意味着对象及其肯定本身。他并没有说它只是意味着概念。概念是有内容的,你的概念说了什么东西,你说来给我看看。一说出来不就意味着对象及其肯定本身了吗?所以这样一看呢,它的这两者,一个现实的,和一个可能的,这两者呢,包含的应该是一模一样的。这个思想,这个意思,康德在这里倒是表达得很清楚。但是这个语言方面,好像还是有些别扭。显得好像很晦涩。其实你讲清了,如果用现代比较严密的话来说呢,可能说得更清楚些。康德当时是自然语言嘛,他那个时代他只能采用自然语言来说话,没有精确地经过推敲的。但他的意思很明确,就是说你的一百个塔勒的概念,它的所指跟现实的一百个塔勒完全一样,它的含义跟现实的一百个塔勒完全一样,不多不少。这是在形式逻辑意义上说的。但是现实的一百个塔勒呢,在某种另外的意义上,又要比你可能中的、概念中的一百个塔勒要多。这个是下面要讲到的。在什么意义上更多?他说:但是在我的财产状况中,现实的一百塔勒比一百塔勒的单纯概念(即一百塔勒的可能性)有更多的东西。这个表述不很严密,不能说有更多的,只应该说它完全是两码事。现实中的一百塔勒怎么能跟概念中的一百塔勒相提并论,怎么能够用多少来衡量呢?而且跟他前面的说法呢,好像有一种自相矛盾了,你本来说是一样多的嘛,你本来说现实的东西包含的不可能比单纯可能的东西更多嘛,但你现在说更多,当然有个前提,就是“在我的财产状况中”,也就是在现实中。在现实中,你光说,口头许诺,我给你一百塔勒,你说一万遍,也等于没说。你要把一百个塔勒交到我手里面才算数。这个不是多不多的问题,不是说,你说一万遍还嫌少了,再说一万遍。不是这个问题,不可同日而语。但是他是意思还是很明确的。就是说,在我的财产状况中,谁都知道,现实的一百塔勒比一百塔勒的概念有更多的东西。当我们说“有更多的东西”的时候呢,我们是说了一句非常幽默的话。就是说,你说了一万遍一百塔勒,你许诺给我,那还只是一个概念,还只是脑子里面的东西,但是我要求得更多。要求更多并不是说你再说一万遍或者十万遍,而是说你要给我,只要给我一次就行了。给一次我就得到的更多了,多多少?多一百塔勒啊!你要交到我的手里,这才算数,否则就只是零。所以他这里讲到的,“现实的一百塔勒比一百塔勒的单纯概念有更多的东西”,即比一百塔勒的可能性有更多的东西,就是这个意思。下面:因为对象在现实性方面并不只是分析地包含在我的概念中,而是综合地添加在我的概念之上(这概念是我的状态的一个规定),这句话等于是解释前面那句话了。“因为对象在现实性方面并不只是分析地包

含在我的概念中,而是综合地添加在我的概念之上”,这就是说,在现实性方面,对象和我的概念之间是一种综合的关系,在这里是一种综合的关系,而不是分析的关系,并不“只是”分析的关系,或者说根本不是分析的关系。为了要说明“更多”这个说法,他这里讲,并不“只是”分析地包含在我的概念中,而是综合地添加在我的概念之上。也就是说,这个所谓“更多的东西”,无非就是说,对我的概念有了增加,是在这个意义上来讲的。所谓更多,并不是说现实的一百塔勒比概念的一百塔勒更多,而是说,现实的一百塔勒对于我的概念的一百塔勒是一种综合的关系。一百塔勒的现实的现实的存在,对于我的一百塔勒的概念,这两者之间,形成了一种综合的关系。就是说,我除了知道一百塔勒的概念以外,我还知道真的有一百塔勒。这就是一种综合命题了。虽然两个都是一百塔勒,但是呢,增加了东西。增加了什么东西呢?并不是增加到了第一百零二、一百二十个塔勒了,不是的,而是增加了一个知识。就是说,这个一百塔勒,确实有,增加了这一点东西。“综合地添加在我的概念之上”,这个概念是“我的状态的一个规定”,而现在就不仅仅是我的状态了,而是现实的一百塔勒。在我的财产状况中,已经增加了一百塔勒了。所以下面一句又讲:而通过在我的概念之外的这个存在,丝毫也没有对这被想到的一百塔勒本身有什么增多。这里,康德的表述有一些不清楚,他的意思他觉得他表述清楚了,但是他的语句表述不清楚。就是说,通过在我的概念之外的这个存在,也是现实的一百塔勒,“丝毫也没有对这被想到的一百塔勒本身有什么增多”,现实的一百塔勒在它的这个所包含的内容上面,对于被想到的一百塔勒本身,也就是仅仅是一个一百塔勒的概念,相比而言,并没有任何增多。它还是一百塔勒。所以,这个增多,看你在什么意义上说,在财产状况中,它有增多,作为综合命题,它有增多。如果没有增多,它就不是综合命题了,它就是分析命题了。但是作为这个概念的内涵、含义来说,并没有增多,还是一百塔勒。现实的一百塔勒比概念中的一百塔勒,肯定要多,这个多,不是多在它的数量上,而是多在它还有一个概念之外的存有加进来了。所有的概念都不够,你想到了一百塔勒,你想了十万遍也不够。但是在概念之外,如果有一百塔勒加进来,印证了这个概念,那么这个就是增加了。这个就是一百塔勒的增多,但是不是这个一百塔勒的塔勒数、它的内容的增多,而是对这个命题,从一个分析命题进到了一个综合命题。综合命题,就是谓词比主词要多,谓词增加了主词的内容。这就是综合命题。他是在这个意义上讲的增多。

上一次有个地方要改一下,243 页的第 2 行,“所以,现实的东西所包含的决不会比单纯可能的东西更多”,这个“所以”呢,它的原文是 So,当然也可以翻译成“所以”,但是在这个地方呢,恐怕更多的是强调“这样”,就是“按这样一种方式来理解的话”。如果翻译成“这样”,而不是所以,那么,上次讲到康德的那些模糊的地方呢,就可以澄清一些。就是按这样一种方式,按前面讲的这种方式,现实的东西所包含的和可能的东西在这种意义上是完全一样的。那么,下面几行讲了,“但是在我的财产状况中,现实的一百塔勒比一百塔勒的单纯概念(即一百塔勒的可能性)有更多的东西”,这个前面是有个前提的。就是说,现实的东西和单纯可能的东西就它们所指的對象而言,比如它指的一百塔勒,就这一方面来说,就它的含义来说,它们是完全一样的,不可能哪个多哪个少。但是就财产状况来看呢,那还是不一样的。如果这样来理解的话呢,就比较顺了。

也就是说,这个“这样”,它是指前面那一句话里面讲的,就是这个小词“是”,“只是把主词连同它的一切谓词、也就把对象设定在与我的概念的关系中”。就是它并没有设定什么新的谓词,而是设定在与概念的关系中。那么按照这样的理解,它当然就跟概念的所指是完全等同的。这个“是”在这里的意思,就是指的“我的概念就是指的那个东西。”所以他是把对象设定在与我的关系中,概念和对象所包含的两者必然完全相等,而不可能有更多的东西添加到这个仅仅表达可能的概念上去。这样,现实的东西所包含的决不会比单纯可能的东西更多。但在不是“这样”的情况下则又另当别论,现实的东西肯定要比单纯可能的东西多,谁只是满足于可能的东西呢?这样来理解呢,就比较顺了。

刚才一位同学给我们提出了一个很有价值的想法,就是“存有”这个概念,也就是“实存”这个概念,Dasein,这个概念在康德的范畴表里面呢,他是属于模态范畴,“存有和非有”,是第二对模态范畴。模态范畴呢,康德有一个特别的说明,就是说,它跟所有其他的范畴不太一样,它并不增加知识。它只是对于知识和主体的关系加以规定。这是我们前面在讨论范畴的时候就已经读过的。康德的意思就是说,量的范畴、质的范畴和关系的范畴,这三类范畴基本上就把所有的科学知识的这种结构已经说完了。科学知识、万物的规律性,就是由这些范畴所建立起来的。人为自然界立法。那么为什么还要加上第四类范畴,就是模态范畴呢?模态范畴的作用在于,把前面三类范畴总括起来,作一种认识论上面的规定。当然前面也可以说是认识论上面的,但是呢,在那里这个认识论是在背后起作用的,是把这些范畴当作工具来使用,来用它们去建立自然界的法律,为自然界立法。那么,模态范畴呢,它就表明了,所有这些为自然界立法的范畴,它们跟主体有这样一种关系,一种是可能性,一种是存有性,一种呢,是必然性。可能和不可能,存有和非有——也就是现实性和非现实性,必然和偶然,这三对都属于模态范畴。那么上帝存有的本体论证明,你要证明上帝存有,那你就涉及到现实性范畴,或者是实在性,或者说实存,这几个概念,这几个范畴,我在前面讲了,它们在这里的意思是极其相近的,几乎可以换用的。康德在这里也是不断地把它们调换来调换去,当然有点细微的区别,为了说明一个什么问题,他就换这个词。比如说为了跟理性派的证明挂上钩,他就换上了 Sein 或者 ist,但是他自己正式表述的时候呢,他用的 Dasein 或者 Existenz。那么用这样的词呢,表示它是一个范畴,对上帝存有的证明,就是要上帝当作是可以这样用这样一个范畴来加以规范的对象来加以证明。能不能证明得了?虽然一般的理性派经常可能是用的 Sein 或者 ist 这个词,上帝存在,对上帝存在的证明,但是他们的意图呢,其实是要想证明上帝的存有,Dasein,上帝的具体存在。如果是说上帝的物自体的存在,那么康德不会这样地去批判它。他只会说,物自体你没有办法证明,既然是物自体,就没有办法证明。那个就不屑一顾,因为那种证明等于没有证明。你证明上帝是一个不可认识的物自体,那有什么意义呢?所以,理性派对上帝存有的证明还是想证明他在现实世界中有他的根据,可以纳入到这样一个为自然立法的范畴底下来加以考虑。就是要证明上帝确实实地存在,而且发生作用,进入到我们这个经验世界。虽然他在世界的尽头高高在上,但是他可以对我们起作用,可以发挥他的影响。还是想证明这一点。那么康德就把这一点抓住了,就是 Dasein 这个词实际上本身并不

构成知识,它只是协调知识和主体之间的关系。它所依据的是一个判断中的系词。我在前面讲范畴表的时候讲到了,量的范畴,它基于判断中的主词;质的范畴,它基于判断中的谓词;关系的范畴,它基于判断中的主谓词的关系;模态范畴呢,恰好是基于判断中的系词,这个“是”。所以它层次更高,它不仅仅是宇宙论的问题,它是认识论的问题。它不是讲宇宙是怎么构成的,有哪些规律,这些规律怎么建立,而是讲这些规律建立了以后跟我们主体有什么关系。你问它是可能的呢,还是现实的呢,还是必然的。可能性、现实性和必然性都不是自然规律本身的一种构成性原理,而只是一种范导性原理。它不是构成规律的,没有一个规律叫做必然性,因果性你可以把它叫做规律,但是必然性你不能叫做规律。因果性有必然性,才使得因果性成为规律。所以,模态范畴在这个地方呢,就是恰好不能够给我们已经形成的知识再增加什么样的知识成分,当然,我们为自然界立法,模态范畴也是少不了的,但是我们要善于正确地运用它,它只能运用于这些经验的规律,而不能运用于物自体。这个在前面两段话里面其实已经讲得很透彻了。就是抓住这个“是”,来讨论这个上帝的存有,或者按照理性派的说法,上帝的存在,究竟是什么意思。究竟能够在什么意义上来理解它。

那么下面这一段我们来看一看。他说:所以,如果我思维一物,不管我通过什么谓词和通过多少谓词(哪怕在完全的规定中)来思维它,那么就凭我再加上‘该物存在’,也并未对该物有丝毫的增加。就是说,按照前面所讲到的,把这两者区别开来,就是你对一个物的概念,及这个概念的所指,这个中间当然有一种关系,这种关系是一种对应关系。所指嘛,你的概念的所指的跟所指的那个对象应该是完全一致的。那么另外一种关系呢,就是说,你指了这个概念,但是这个概念的对象是否存有,这又是另外一回事。你如果要承认这个概念的所指是存有的,那么你就对这个存有本身呢,已经加上了某种在概念中所包含的东西。它是个综合命题。概念的所指,跟这个所指本身的存有是两码事。你要讲这个所指的存有,那么这就要引入一种综合命题了。所以,如果我思维一物,也就是我对一物形成一个概念,这个物是抽象的,不是说具体的一个东西,一个感性之物,不一定。一般而论,凡是我思维一物,用胡塞尔的话来说就是,一个意向对象,一切意识都是关于某物的意识。凡是有意识的都是有所指。如果有一个意识,它完全是无所指,那它就不是意识。那它就是下意识,或者说是本能,或者是无意识。凡是一个意识,它都是有所指的。这是后来胡塞尔所发挥出来的,但是在康德这里呢,他的用语比较含糊,他是用的自然语言嘛。但是这里还是可以看得出来,凡是我思维一物,不管我通过什么谓词和通过多少谓词来思维它,我思维一个所指的东西,那么,不管我对这个所指加上什么样的谓词,或者加上多少谓词,哪怕在完全的规定中来思维它,“哪怕在完全的规定中”,就是说哪怕我把这个对象、这个所指、这个物,它的所有的规定都想到了,都思考到了,“通过多少谓词”,就是说哪怕通过全部谓词来思维它,也不管我是通过什么谓词来思维它,不管我把这个物看成一个什么样的物,“那么就凭我再加上‘该物存在’,也并未对该物有丝毫的增加”。就是说,我想到了这样一个物的概念,那么,我在概念中,在思维中,对这个物再加上“该物是”, das Ding ist,“该物存在”也可以翻译成“该物是”,“是”是一个系词。“该物是”是什么意思呢?按照前面讲的,就是把该物和我的思维联系起来

了。也就是说,我想到了该物。我所想,就是该物,我想的就是该物。“该物是”或者“是该物”,都可以。这样一个“是”呢,它起的作用就是把所想之物和我的思维中关于它的概念联系起来。它就是我所想的。那么在这个地方呢,我们把它翻译成“该物存在”,是为了突出理性派企图借助于这个“ist”,借助于这个“是”,赋予它某种存有的意思,某种现实存在的意思。但是,康德在这里讲:“凭我再加上‘该物存在’,也并未对该物有丝毫的增加。”我说它“是”,当然了,我是想到它,我想的就是它嘛。但是并不因为这个“是”在这里就使它有了什么增加,它的谓词就有了什么增加。因为“是”并不是实在的谓词。当然你可以说它是逻辑上的谓词,或者说它是逻辑上面的一个动词,一个系动词,你可以这样理解。但是它不具有实在谓词的性质,它不是用来描述所述之物的某种性质、某种属性的这样一个谓词。它只是逻辑上面的一个联系词。所以,这样一个命题,当我把一个“是”加到这样一个概念上面,这个时候呢,该物,也就是它的意义,我的概念所指的那个物,我的概念所指,并没有丝毫的增加。对“该物”我们要提防,不要把它理解为一个具体的物了。它就是那个概念所指的物。那么,这样一来,这个物并没有因为这个“是”而有丝毫的增加。这个“是”只是意味着提到了该物。下面讲:因为否则的话,所实存的就不恰好是该物,而是比我在概念中所想到的更多的东西了,而我也不能说实存着的正好是我的概念的对象了。怎么要“否则的话”呢?就是如果我给它加上一个“是”,就使这个物的概念有所增加,或者说使这个物有所增加,这个物当然是我的概念的物了,是我想到的物了,如果就使这个物有某种增加的话,那么,“所实存的”,——这个地方用了“实存”,跟前面用的“存在”、“是”,是两个不同的词,也是动词,existieren 跟 ist 本来是两个不同的词,但是按照理性派的这个意图呢,就是要从 ist 里面推出某种增加了的东西,那它就成了 existieren,那它就变成了实存了。这样一来,“所实存的就不恰好是该物”,就不恰好是那个没有增加 ist 的那个物。因为它增加了一个东西,增加了 ist,本来没有什么意义,但是你把它当真,你把它当作有意义,那就是增加了一个 existieren,增加了一个 Existenz。那么,该物加上 Existenz,它就不等于该物了。因为该物本来你没有说它 Existenz,你只是在概念中的一个所指,它存不存在,你还没有预设,那么你现在加上一个“是”,使它存在,使它 Existenz,那么,这个存在的这个物呢,跟原来你没有设想它存有的那个物呢,就不是同一个物了。它已经不同了,不恰好是该物,“而是比我在概念中所想到的更多的东西了,而我也不能说实存着的正好是我的概念的对象了”,这个是应该很明白的。一旦你认为我说该物“是”,就对该物有所增加的话,那么这个增加了的该物就不是你当初所想到那个该物,至少是不同了,它是多了一点东西。作为一个整体来看,它就不是你原来想到的那个概念。或者说它只有部分是你想到的那个概念,而另外有一部分,是你加上去的(比如在时间空间中实存)。这就是综合命题了。所以,我不能说实存着的那个物,就正好是我的概念的对象。当然你还可以说,它本来是我的概念的对象,但它并不正好是我概念的对象,并不恰好是,不多不少,等于有关它的概念对象。这个逻辑上应该很清晰的。下面:甚至即使我在一物中除了一种实在性外想到了一切实在性,那么我也不能凭我说这样一个有缺陷的物‘实存着’而把那个缺损的实在性补加上去,这样一种设想,“甚至即使我在一物中除了一种实在性外想到了一切实在性”,这个还是一

般而论的,但是比前面讲的那个呢,要窄一些了。前面两句话讲的就是,我思维一物,不管我通过什么谓词,通过多少谓词,来思维它,我加上该物“存在”,并不对该物有丝毫的增加。这是最一般的逻辑规则,是形式逻辑规则。那么这个“甚至”呢,就比较窄一点了,讲到了实在性。不光是“是”,不光是 ist,而是讲到了一种实在性。“在一物中除了一种实在性外”,哪一种真实性呢?我们不管。反正是如果有这样一个物,我在其中想到了一切实在性,但是唯独有一个实在性我没有想到,只要有这种情况发生,“那么我也不能凭我说这样一个有缺陷的物‘实存着’而把那个缺损的实在性补加上去”。就是说,如果我想到了一个物,它具有一切实在性,但是呢,唯独有一种实在性例外,也就是它的实在性有一种缺损了。有各种各样的实在性,各种层次上的实在性,如果我们说上帝的话,那他就没有这个缺损。而这个地方是讲有缺损的情况,那就还不是上帝,或者是上帝的独生子,或者是上帝底下的天使,或者是上帝所造的造物,任何一个物,它具有很高的实在性,但是,不是最高的,它还缺一个。那么,如果有这样一个物,这是一般而论呐,“我也不能凭我说这样一个有缺陷的物‘实存着’”,这个地方是用的“实存着”,也就是上面讲的“实存的并不恰好是该物”,这个地方也是用的“实存着”。我把这样一个概念上有缺陷的物,我用一个“实存着”把它加上,说它是实存的,是不是就把这个概念里面的实在性的这个缺陷补上了呢?这个概念本来是个有缺陷的概念,它缺了一点实在性,但是我说,这个概念所指的那个物“实存着”,是不是就把概念里面那个缺点就弥补上来了呢?弥补不了。因为当你说这个概念所指的物实存着的时候,那是另外一个意思,那恰好是说,这样一个有缺陷的概念所指的物实存着。那么这个物虽然实存着,但是它仍然是以有缺陷的方式实存着。它的那个实存所缺的那一块,还是补不上来。比如说人,你说人实存着,但是人不像上帝那样全在,不是上帝那样最高实在性的存在,那么你说人存在着吗?人当然存在着。但是,人是不是因为存在着,就把他所不具备的那种存在补上来了呢?那当然补不上来。那怎么能补上来呢?你并不是上帝,你还是作为一个有缺陷的存在这个实存之物来实存着的。“我也不能凭我说这样一个有缺陷的物‘实存着’而把那个缺损的实在性补加上去”。下面:相反,该物恰好带着当我想到它时的这种缺陷而实存着,否则就会有不同于我所想到的另一个某物实存着了。这个应该也是很清晰的。就是说,相反,你的这个有缺陷的概念所指的那个“该物”,恰好是带着当我想到它时的这种缺陷而实存着。如果不是这样的话,就会有不同于我所想到的另一个某物实存着了。人是在实存方面有缺陷的,人只是时间性的嘛,人有生有死。上帝当然无生无死,是永恒的。人不可能是永恒的,人死了以后就没有了,所以人的实存是有缺陷的。然后你说人实存着,张三实存着,张三活着,李四活着,是不是就能把他的这种缺陷补上了呢?那完全不可能。如果能够补上了,那你所想到的这个实存呢,这个某物呢,就不是人,就不是张三李四了,那可能就是上帝了。上帝的实存是没有缺陷的。人仅仅凭他实存着,就把他实存方面的缺陷补上去了,这是不堪设想的。这还是一般的情况。我们刚才举人为例,其实这个地方不一定举人。也可能是天使,也可能是其他的概念。反正是你的概念中间的某一物,某个所指,它的情况。它的实在性的多少,跟它是否实存没有必然关系,两码事。你实在性多也好,少也好,缺一点也好,都不能够因为它实存着或者不实存而有所增减。它实存着也不能

给你增加什么,它不实存也不会给你减少什么,你的所指的那个概念,它有多少实在性,你想到了多少实在性,就有多少实在性。这个当然也可以看作一种例子,就是说,前面讲的不管我通过什么谓词和通过多少谓词,而这里讲的是不管你这个谓词作为一种实在性是有没有缺陷的,哪怕是有缺陷的,你也不能通过给这个事物加上一个实存,就把这个缺陷补上。那是补不上的。这是进一层的。再下面呢,就更进一层了,就回到我们的主题上面来了。他说:现在,如果我想到了一个作为最高的(没有缺陷的)实在性的存在者,那么总是还留下“它是否实存着”这个问题。这个命题已经可以从上面推出来了。上面讲,如果我想那个有缺陷的实在的存在者,或者说在实在性方面带有实在性缺陷的存在者,那么它的实存并不能弥补它的实在性。反过来说,如果我想到了一个最高实在的存在者,那么,它是否实存着,这个问题仍然是悬而未决的。这是可以推出来的,举一反三嘛。就是说,你想到一个缺陷的概念,它不能因为它的实存而弥补这个缺陷,那么你想了一个没有缺陷的概念,那么你也不能通过这个概念的没有缺陷就推出它真的就实存了。相反,它的实存仍然悬而未决,仍然是个问题。这就是对上帝存有的本体论证明的一个直接的批判。你不能够凭你在上帝的概念里面想到了一切存有,就推出他真的存有,你想到了一个最完满的最高实在性的存在者这样一个上帝的概念,但是你绝对不能凭它的最高实在者这个概念而推出它确实是实存的。相反,你推不出来。它是否实存的这个问题,始终还在。下面是解释:因为,虽然在我对一般某物的可能的实在内容的概念上没有什么缺少的,但在对我的整个思维状态的关系上仍然有某种缺陷,这就是:对那个客体的知识也可以是后天才可能的。这个就用到刚才一位同学给我们提供的那个视角了。“虽然在我对一般某物的可能的实在内容的概念上没有什么缺少的”,它是最完备的一个概念了,“一般某物的可能的实在内容”全部都在,我设想这样一个概念,对一般某物的可能的实在内容,在概念上我已经没有什么缺少的了,所有的实在性,所有的概念,我都设想到了,我都把它们想到这个概念里面去了,比如说上帝这个概念,没有什么缺少的,“但在对我的整个思维状态的关系上仍然有某种缺陷,这就是:对那个客体的知识也可以是后天才可能的”,也就是说,你在概念中你可以规定得尽善尽美,已经没有任何缺陷了,但是它仍然具有对我的整个思维状态的关系,仍然有个问题,仍然有某种缺陷。所谓某种缺陷就是说,你在概念里面并没有规定,这样一个概念对我的整个思维状态,它是一种什么关系。你规定了这样一个对象,你所思考的这样一个某物,这样一个对象,你把它规定得很精确了,就像我们通过量啊、质啊、关系啊,我们对一个自然对象已经规定得很精确了,但是这个对象是否存在呢?它是否是现实的呢?这个还未定。在自然科学中也是这样的,你可以设想各方面,因果律啊,实体性啊,量啊,质啊,规定得非常好,但这只是你的一个假设。科学的假设是一种可能性,但是它的现实性要等你的实验做出来了,你才能够定下来。一个实验做出来了,那就是这个实验之客观的对象跟我的整个思维状态发生了一种实存的关系,发生了一种现实性关系。我是把它当作一个客观对象规定下来的,而不仅仅是我的假设或我的幻想。这个时候我就是把它当作客观对象来加以规定的。那么,当我设想了一个概念,像上帝,他的内容上面呢,你可以假定他没有任何缺少的,所有东西都包括在里面;但是呢,你要讲他是存有的,那么就涉及到他对我的整个思维状态有一种什么样

的关系。他是可能的呢,还是现实的呢?还是必然的?在这方面你没有规定,你没有规定下来,有某种缺陷,你在概念里面,在概念内部,没有把它规定下来,那么,在主客体的关系方面就还有某种缺陷。你要补上这种缺陷,你必须要引入综合命题。你用分析命题是做不到的。整个对上帝存有的本体论证明,就是想通过我首先预先把所有的东西都放在上帝里面,然后通过一种分析判断把他的实存引出来。但是康德恰好在这个地方说明,实存这个范畴是用来形成一个先天综合命题的,人为自然界立法。那么,既然是先天综合命题,那就涉及到经验了。所以,在对我的整个思维状态的关系上仍然有某种缺陷,什么缺陷呢?这就是:“对那个客体的知识也可以是后天才可能的”。对那个客体,也就是对那个对象、对那个一般某物的完备的概念了,但是,它在这方面有某种缺陷,也就是说,对那个客体的知识也可以是后天才可能的。你要证明这个概念它是存有的,但是呢,你并没有把这个存有当作一个可能经验的范畴来看待,所以呢,在这方面呢,你有某种缺陷。你没有意识到,对这样一个客体,比如说上帝,对他的知识,也可以后天才可能的。就是当你运用了存有这个范畴的时候呢,它肯定是后天才可能的。也就是它可能是一个经验性的综合命题。当然这个地方还没有直接地说,它就是一个综合命题,他只是说,它“也可以是”后天才可能的。就是他没有想到这一点,当他们在证明的时候,从概念推出上帝的存有的时候呢,没有想到这一点。没有想到这样一个存有,这样一个模态范畴,它还具有这样一种性质,它所获得的知识是后天才可能的,所以客体的知识是后天才可能的。相反他只是想到,我怎么先天地推出对这个客体的知识。那就是分析命题了,那就是分析地推出。分析地推出不可能呐,那么你是不是转过头来想一想,既然分析不可能分析出上帝的存在,那么是不是可以通过综合呢?如果你要获得这样一种科学知识,那么,它可以是后天才可能的。先天可能已经被证明是行不通的,那么它是不是可以后天才可能呢?是不是要诉之于感官呢?如果诉之于感官,那就不是理性派的思路了,那就是经验派的思路了。而经验派按照这条思路绝对是要否定上帝的,绝对是要认为我们对上帝这样一个客体是没有任何知识的。后天才可能,你给我看,我看了才相信。你把上帝在哪里,他怎么起作用的,指给我看。这样的后天的知识是对上帝存有的证明从来没有想过的。因为他们之所以要证明上帝存在,归根结底就是要通过本体论证明,也就是先天证明。当然还有一些像目的论证明、宇宙论证明,表面上好像是后天证明,他们也说是后天证明,但是实际上康德在后面很多地方——这个书里面没有收进来——都讲到了,他实际上还是先天证明。所有后天证据都无效,都不起作用,都只是一个引子,引到最后,还是要依靠上帝存在的本体论证明来解决问题。所以,这就是某种缺陷,在对我的整个思维状态的关系上仍然有一点是未经证明的,没有涉及到的,那就是,对那个客体的知识可以是后天的。你要讲存有,你就必须涉及到经验,因为所谓的范畴,只能运用于经验之上。只能运用于经验之上也就是只能运用于后天经验知识之上,这样才能够获得客体的知识。如果没有后天的经验的知识,那么这个存有范畴是不能运用的,范畴没有先验的运用,只可能有经验的运用。下面:而这里也就表明了在此所发生的困难的原因。从前面的分析中可以看出有三步:一个是一般地“思维一物”;再一个就是甚至即使“在一物中除了一种实在性外想到了一切实在性”,在这两种情况下,我们都不能凭借所想的这个物加上一个实存

就使它实存了,就使它加上了某种东西,在它概念里面,我说它是实存的,我就在它概念里面加上了某种东西,那是不可能的,你说它实存也好,你不说它实存也好,它的概念仍然不变;第三步呢,就是说,最高实在的存在者,比如上帝,即算是最高实在的存在者,也不能通过它的概念来推出它的实存。你说它是完备无缺的,但是仍然有一个问题,就是这个完备无缺的这个概念所指的那个对象是否实存,它跟我在思考它的时候是一种什么样的关系,它与我的整个思维状态,是一种什么样的关系。是一种先天的关系呢?还是一种后天的综合的关系?如果是先天的关系,那它就行不通,如果是后天的综合的关系呢,那还需要后天的经验。而这里就表明了在此处发生困难的原因。理性派对上帝存有的证明,之所以发生困难,证明来证明去证明不了,它的原因就在这里,它的原因就在于这种混淆,混淆了分析命题和综合命题。你要当作分析命题来看,那么不管你说多少遍,它是存在的,它是存有的,它是实存的,始终还留下一个问题,就是这个概念所指的那个对象到底是不是实存的。你如果把它当作综合命题来看,那当然就必须诉之于经验了,而在经验中呢,你也没办法证明这样一个最高实在的存在者。经验都是有限的,都是具体的。所以这就是两难。理性派对上帝存在的证明的两难就在这里。它既不能理解为单纯分析的命题,也无法把它理解为一个综合的命题。两方面都行不通。下面讲:假如所谈论的是一个感官对象,那么我是不能将该物的实存和该物的单纯概念混为一谈的。如果我们谈论的是一个感官对象,也就是说,感官对象我们当然可以运用实存或者是存有这个范畴了。康德反过来讲,就是上帝的这样一个理念,我们当然,按照前面说的,遇到了这样的困难,那么我们回过头来设想一下,如果我们谈论的是一个感官对象,情况会怎么样呢?如果是感官对象,那么我们就不能将该物的实存和该物的概念混为一谈。感官对象,它的实存和它的单纯概念是完全不同的。感官对象有它的单纯概念,比如说它里面包含有范畴。或者说经验概念。经验概念跟它的实存也不一样。一个感官对象它的概念和它的实存,你可以对它形成一个概念,但是它是否实存,你必须诉之于感官,它是一个感官对象嘛。你在概念中,比如说“马”这个概念,这是个经验概念,它指向那种感性的、感官的对象——马。有没有马呢?你不能凭我说的一个马的概念,或者说你凭我说“马”,或者“马存在”,那个马就存在了。我说马存在,还要看看那个马是否真的存在,它的概念和它的存有、和它的实存,还是两码事。这个我们在经验中非常明确。对经验事物我们非常明确。最傻的傻瓜也懂得不能把概念当现实,你想到了一个什么东西,那个东西是不是有,那还是另外一回事。下面是解释:因为通过概念,对象只是被思考为与一般可能的经验知识的那些普遍条件相一致的,但通过实存,它却被设想为在全部经验的连贯关系中包含着的;在感官对象的情况之下很清楚,通过概念,“对象只是被思考为与一般可能的经验知识的那些普遍条件相一致的”。马的概念,当然我们不能设想一个跟经验条件相冲突的东西,比如说不在因果性中,或者说没有实体。马肯定是有实体的,马这个概念如果实现出来,它肯定是有它的原因的。所以它跟这个可能经验的条件是一致的。因为感官对象的经验,它肯定是跟可能经验的条件相一致的。如果不相一致的话,那就是奇迹了,那就是迷信了。我想到这样一个感官对象嘛,那么这个概念呢,肯定是跟可能经验那些普遍条件一致的。比如说恐龙,恐龙也可以理解为,它跟可能经验的普遍条件相一致

的。但是不是有恐龙呢？它虽然跟可能经验的普遍条件并不冲突，但是不是真的有可能有这样一种东西，是不是实存的，这个还是另外一回事。你设想有一种恐龙，它应该是在更原始的恐龙和更先进的恐龙之间，一个中间环节，你可以设想这样一个概念，但是这个概念是不是实存，你还要通过考古挖掘。你通过考古挖掘，你发现确实有它的化石，才能确证它的实存。所以，他这里讲：“但通过实存，它却被设想为在全部经验的连贯关系中包含着的。”它确实是在全部经验的连贯关系中，已经包含着。所以实存跟它的那个概念还是两码事，尽管这个概念是感官对象的概念，但是概念和概念所指的实存，还是两码事情。这个我们在一般的经验中不会把它混淆。但是抓住这个问题，康德就展开分析了——就是说，既然我们这一点分得很清楚，一个感官对象的概念，和一个感官对象的实存，在这方面完全不同。前者呢，只是被思考为跟一般经验的普遍条件可以相一致，而后者呢，它被设想为在全部经验的连贯关系中已经现实地包含着。它不仅仅是冲突，而且呢是现实的跟其他的经验关系、全部经验有一种连贯的关系，已经包含在这个连贯的关系里面了，可以指出来给你看。这个恐龙我已经发现了，经过碳 14 的同位素测定，我可以确定它是发生在哪一纪，哪个年代，这个是符合历史的经验关系的，已经包含着。那么这两者是完全不同的。那么下面加以引申：因为通过与全部经验的内容相联结，有关对象的概念并没有丝毫的增加，但我们的思维却由这内容而多获得了一种可能的知觉。这就是区别。同一个概念，比如说恐龙的概念，始祖马的概念，这样一些生物进化史上的概念，都可以作为例子。通过与全部经验的内容相联结，有关对象的概念并没有丝毫的增加。我原来就设想有这样一种恐龙嘛，或者有始祖马，现在我发现了，发现的跟我想的完全吻合。于是有的人就说，这个我早料到了。但是所有的人都清楚，你早料到了跟它现在发掘出来了，是两码事。你早料到了，你再怎么早料到，你没有发掘出来，你还定不了，你还留着一个问题，它是否存在。只有当考古发掘一一印证了你的预料，那么你当初的那种预料，才有现实的意义。但尽管如此，发掘出来的东西并没有给你原来的预料增加任何东西，它就是你所预料的那个恐龙。当然实际的考古挖掘可能增加了别的知识了。可能你原来预料不准确呀，等等。这个我们先撇开不管。康德在这个里头举的例子是，设想的情况是理想的情况，就是我预想了一个东西，然后我通过考古发掘，证实了我的预想。那么我的预想跟考古发掘的这个物的内容完全一致。并没有因为它是挖掘出来的就对这个概念有了丝毫的增加。他说：“但我们的思维却由这内容而多获得了一种可能的知觉。”通过与全部经验的内容相连接，我们的思维就“多”获得了一种可能的知觉。就是说，原来你设想中的恐龙，你没有知觉到，现在你挖掘出来了，你就获得了一种知觉，你这时看见它了，你可以摸摸它，你可以称称它的重量，你可以把它画出图形来。原来你也可以画出图形，但那是你设想的，你想象中的。现在你面对一个实物，那你当然多获得了一种可能的知觉。所以它是一个经验的命题，是一个综合的命题，是一个后天综合的命题。这是在感官对象之下我们才可以有这样一种启发，因为这个存有的范畴是运用于感官对象的场合之下的，它是运用于经验之上的，所以我们必须从这个方面来获得启发。我们就是这样运用实存和存有这个范畴的。最开始，你的概念和存有是两码事，这个存有你一旦发现了，它也并没有给你的概念增加任何东西。但是呢，有一点不同，就是说，存有的

东西你可以知觉到,单纯的概念,哪怕是感官的概念,也仅仅是一种概念,它不可能知觉到。你只是对感官的概念,而不是真的感官,不是通过真的感官而知觉到的。所以,这个是有区别的。最后一句:反之,如果我们想单靠纯粹范畴来思考实存,那就毫不奇怪,我们无法提出任何标志来把实存和单纯的可能性区别开来。这个“反之”,就又回到了对上帝存有的证明了。对上帝存有的本体论证明就是想“单靠纯粹范畴来思考实存”。想单凭存有这样一个范畴,我们就要思考实存。所谓单凭、单靠范畴,就是撇开感官的对象,撇开它的后天的经验,来思考实存。这本来是一个自相矛盾的东西,只有后天经验才能叫实存,现在你想撇开后天经验,单凭范畴来思考一个实存,那怎么可能呢?“那就毫不奇怪,我们无法提出任何标志来把实存和单纯的可能性区别开来”。这是毫不奇怪的了,实存或者存有这个范畴本来就是运用于经验之上的,范畴只能用于经验,单凭范畴是不能够先验地运用的。范畴不能有先验的运用,只能有经验的运用。单凭范畴,那就是你想对范畴做先验的运用,这样来思考事情,那么就毫不奇怪了,我们无法提出任何标志来把实存和单纯的可能性区别开来。你所设想的这个实存,既然它没有具体的经验内容,没有后天的内容,它也不是综合判断,它只能构成一个分析命题,那么它就只能是一种可能性,而且是“单纯的”可能性。它不是一种存有,不是一种现实,甚至也不是经验中的可能性,它只是一种逻辑上的可能性。我在前面讲,逻辑上的可能性跟现实经验的可能性还不一样,现实的可能性是只能够运用于经验对象之上的可能性范畴,它只能用于经验对象,在任何某一个时间上,跟经验的先天条件相一致,跟可能的经验条件相一致。这就是可能性范畴的图型。前面讲过,可能性范畴的图型就是“在任何某一个时间中与可能的经验的条件相一致”;现实性范畴的图型就是“在某个确定的时间中,和某个确定的经验条件相一致”;必然性范畴的图型就是“在一切时间中,跟可能的经验条件相一致”。它们这三个范畴本来都是运用于经验之上的。但是可能性呢,在形式逻辑上还有一种理解,就是凡不自相矛盾的,都是可能的。这是形式逻辑的可能性。而这个地方讲的呢,就是单纯的可能性,在这里指的就是形式逻辑的可能性。我们没有办法提出任何标志把你所讲的这个实存和形式逻辑的可能性,把它区分开来。也就是说,你所讲的这个实存,其实不是实存,它只是一种形式逻辑上的可能性,一种不自相矛盾性。一个概念是不自相矛盾的,如此而已。当然,泛泛而谈,你可以说,凡是不自相矛盾的都是可能的,从形式逻辑上可以这样说,但这并不是现实的可能性,更不是现实的存有了。所以在这方面呢,就是说,如果你这样来思考的话,你就把范畴归结为了形式逻辑的可能性,你所讲的那个实存,仅仅是形式逻辑的可能性而已。有什么区别吗?没有。所谓实存,你讲的那个实存,只是形式逻辑的可能性。你要使它跟形式逻辑的可能性有所区别,你对实存的理解就必须纳入经验的思考,与全部经验的内容相连接。你说上帝的第一推动,那么我问你,上帝从哪一颗星球开始了第一推动?你能不能给我指明出来?上帝第一推动是在何处、何时?你能不能给我指明出来?你只要能够指明出来,那它就跟全部经验内容相连接了,因为牵一发而动全身嘛。只要上帝在某一个地方起了作用,你能指出来,那他就跟全部的经验内容相连接了,它就可以凭借我们全部的科学知识,来对它加以规定了。所有这些世上万物的运动都是他的后果嘛,都是他造成的嘛,我们就可以对上帝的作用进行研

究了。但是你指不出来。你没有任何标志说，我讲的这个上帝的实存跟单纯的可能性还不一样，你没有办法说它不一样。所以他最后只能归结为单纯的可能性，逻辑的可能性，没有别的意思。

经过前面的解释以后，下面这一段应该还是比较明确的了。他是以作总结的方式说：所以，不论我们有关一个对象的概念包含什么及包含多少东西，我们还是不得不超出它，才能把实存赋予它。就是说，一般而言，不论我们有关一个对象的概念包含什么东西，以及包含多少东西，包含多少东西在前面一段开头就讲了：“不管我通过什么谓词和通过多少谓词（哪怕在完全的规定中）来思维它”，这里是在重复了。“我们还是不得不超出它，才能把实存赋予它”，就是说，你的一个概念，一个对象的概念，不管你想得多么完善，你把所有的东西，你设想为无所不包的一个概念，但是呢，你如果想把实存赋予它，那你还是要超出它，还是要超出你所设想的这个概念。哪怕你把它作为一个最完满的概念来设想，再没有比它更完满的了，但是这个概念，它的对象，你要设想它是实存的，你还得另外超出它，你还得增加一些东西。最完满的本来是不可增加的了，你说是最完满的，你又说给它增加一些东西，那就是自相矛盾了。但是这只是在概念中的自相矛盾。在实存中，你还得给它增加一些东西。在概念中最完满的东西，也只是在概念中而已。如果你要把实存赋予你所想到的这个东西，那么你还得超出它，超出这个概念。他说：这在感官对象那里是通过按照经验性规律与我的任何一个知觉发生关联而进行的。这个是前面上一段所提到的，“假如我们谈论的是一个感官对象”，那么这个很明白，关于这个对象的概念和它的实存是两码事。如果你要赋予它实存的话，那么你就必须按照经验性的规律与我的某一个知觉发生关联。你起码得有一个知觉，你起码得有我的某一个知觉，任何一个知觉都行，只要有，你要跟它发生关系。如果你跟一个知觉发生关系了，那问题就好办了，因为这个知觉跟其他的知觉是联系在一起的。按照经验的规则，它跟所有其他的经验是联系在一起的，是构成了一个系统的。那么我们就可以抓住你的这样一个知觉，来对整个对象展开规定，展开认识。如果你一个知觉都没有，那我们就不好办了。你怎么来证明它是实存的呢？所以，这才是把实存赋予对象的概念，即在感官对象那里，如果是感官对象的概念，那么你要赋予它实存，你就必须要通过按照经验性规律，与我的任何一个知觉发生关联而进行，这样来赋予它实存。下面：但是对于纯粹思维的客体来说，根本不存在任何手段来认识它们的存有，因为这存有必须完全先天地去认识，而我们对一切实存的意识（不论是通过知觉直接地意识，还是通过把某物和知觉联结起来的推论而意识）却是完完全全属于经验的统一性的，前面讲的是感官对象，感官对象也有概念，也有概念和概念对象的实存之间的关系的这个问题。这个我们可以通过范畴，可以通过可能性、现实性的范畴来加以解决，即按照经验的规律，与知觉发生关联，我们就可以把这个感官对象的概念变成现实，变成实存。但是现在，“对于纯粹思维的客体来说”，纯粹思维的客体，这里主要指的理念了，比如上帝这样一种理念，它是纯粹思维，它跟经验毫无关系。超验的思维，也包括先验的思维，比如说要把范畴作先验的运用，把它保持在纯粹的思维这样一个领域里面，不跟经验相接触：那么对于这种纯粹思维的客体来说，“根本就不存在任何手段来认识它们的存有”了。这个地方又是用的“存有”，前面是

用的“实存”，其实是一回事情。对纯粹思维的客体，我们就不存在任何手段来认识它们的存有，因为这些存有必须完全先天地去认识，而这是违背存有本身的本性的，因为存有、实存都是指向经验性的东西。就是说，纯粹思维的客体，理念的客体，你必须完全先天地去认识。因为理念的题中应有之义就是跟经验不发生关系，理念是超验的，超越经验之上，它不直接跟经验发生关系。它顶多跟知性打交道，但是呢，它不跟感性打交道，不跟经验打交道。所以，根本不存在任何手段来认识它们的存有，因为这存有在这里必须完全先天地去认识，就是说，你如果要对这样一个纯粹思维的客体加以认识的话，那你就必须要完全先天地去认识，而这又是做不到的。这里讲的必须完全先天地去认识，并不是康德就肯定了它可以先天地去认识，而是说，按照这样一种纯粹思维的客体，你要认识它，一个理念，你要认识它，那么你就必须完全地先天去认识，你就必须不掺杂任何经验。那这是否可能呢？他讲：“而我们对一切实存的意识……却是完完全全属于经验的统一性的。”这个里头就有矛盾了，你要先天地去认识，而我们对一切实存的意识又只能是属于经验的东西，只能通过经验来认识，我们不能先天地认识，我们不能完全先天地通过纯粹思维来认识理念的对象，来认识它们的存有。所以，这个存有必须完全地先天去认识，而我们又没有办法认识它，这样它就根本不可能认识了。“因为这存有必须完全先天地去认识，而我们对一切实存的意识……却是完完全全属于经验的统一性的”，这两个半句话是连成一体，是一个对照。我们必须完全先天地去认识，但是呢，我们的一切知识又只能是经验的，我们只能经验地认识任何一个对象的实存或存有，“不论是通过知觉直接地意识，还是通过把某物和知觉联结起来的推论而意识”。通过知觉直接的意识，比如说，质和量的范畴，质和量的范畴就是通过知觉直接地去意识。在质和量的范畴这样一种经验规律的指引之下，我们通过知觉，直接地意识一个对象的存有。它有多少啊？它的性质如何啊？“还是通过知觉把某物联结起来的推论而意识”，把某物和知觉联结起来的推论，那就是关系的范畴，实体关系，因果关系，交互或者协同关系，这都是把某物和知觉连接起来。首先实体关系，就是把某物和知觉连接起来，实体就是某物嘛，所有的知觉都是对于某物的知觉，所有的知觉都是偶性。某物就是实体。你通过实体范畴把某物和知觉连接起来，你推断这个后面有一个实体。实体是推断出来的。所以关系范畴不属于构成性的范畴，它属于范导性的范畴或者调节性的范畴。或者说，它是力学的范畴，而不是属于数学的范畴。力学的范畴就要推论，就要推想，我感觉到了，有这样一些现象，那么我可以推断这后面有一个不变的实体。那么实体是这样，其他的因果关系和协同性更是这样，因为它们都是建立在实体关系之上的，都是把某物和那些知觉联系起来推论而意识到的。一切实存的意思都是这样来意识到的。那么它们却“完完全全属于经验的统一性的”，所有这些范畴，量、质和关系，都是隶属于经验的统一性之下的。他说：在这领域之外的实存虽然不可以绝对地宣布为不可能，但却是一个我们没有任何办法能为之辩护的预设。就是在经验的领域之外的那个实存，你说它也是个实存，“虽然不可以绝对地宣布为不可能”，这个地方就显出康德的一个退步了。就是说，当然你说在经验之外，有没有一个实存呢？他这个地方用了“实存”，没有用“存有”。如果是用“存有”的话，那是绝对不可能的。因为存有不可能有先验的运用，根本用都不能用。但是实

存呢,可能在这方面呢,可能跟存有 Dasein 还有一点区别,他用得比较随意一点。Existenz 这个词,康德用得比较随意一点,就像实在性,Realität 这个词,他也用得随意一点。但是 Dasein 这个词,他是用得很严的。因为它是一个范畴。但是 Existenz 还是有一点 Dasein 的意思。就是说,我们在经验的一切范围之外,我们能否设想有一种“智性的直观”,它不是我们人类的直观,它是一种智性的直观,能够证明这个实存的实在性。是不是有这种可能,这个我们没有办法否认(虽然也不能肯定)。我们“不可以绝对地宣布为不可能”,也就是留下一个余地了。在我们不可知的范围之外,在我们的一切可能的经验的范围之外,不可知的领域里面,是不是这样一个概念的对象有它的实存呢?我们没办法宣布它是绝对不可能的。当然,也就留下了余地,就是说,在某种意义上,它说不定也是可能的。你没有办法证实它,但是你也没有办法否认它。那么我们就妨去对它加以假设,不妨把它作为一个假设来加以相信。这就是所谓实践理性的悬设。我们把上帝作为一个实践理性的悬设,我们假定在我们的一切经验范围之外,它有可能存在。有可能实存,但是它跟我们不发生任何关系,跟我们的任何经验、知识不发生任何关系。你千万不能把它当作一种知识,所以他讲:“但却是一个我们没有任何办法能为之辩护的预设”。我们没有办法为它辩护,你可以假设,但是呢,我要说,它没有,你也没办法。我也没有根据说它肯定就没有,但是当我说没有的时候,你没有办法辩护,你没有办法反驳。你拿什么来反驳?所以双方都无法反驳,你说有上帝,我说没有上帝,双方都不能够为自己的观点作出任何辩护。但是康德在这里强调的呢,就是,你要证明它在我们经验之外有实存,你没办法辩护。当然我也不能否认你,但你也没办法辩护。因为这个地方还没有谈到实践理性,他只是谈知识,谈上帝存有是不是能够成为一种知识。你要为知识辩护,但是你没有辩护理由,你找不到辩护理由。那么,在另一方面呢,你要说,我就是相信一个上帝,我虽然没有辩护理由,但是我就相信,那你也没有办法反驳我。我相信嘛,在我们一切经验之外我相信有一个上帝,你拿什么来反驳我,你能证明在经验之外没有一个上帝吗?你没有办法证明。因为你所有的知识都是在经验之内所获得的,所以你对我的反驳呢,也不是知识,只是两种观点不同而已。那么在这里呢,康德主要是强调,从知识论的立场上来看,上帝在经验范围之外的存有,是没有办法能够为之辩护的一个预设,一个假设。那么在后面呢,他就把它称为一个悬设了。这个地方是用的 *Vorsetzung*,就是一个预设,在先所设定的,预先设定的意思。我们把它翻成悬设的呢,就是 *Postulat*,就是“假设”,也有“要求”的意思。在这个地方用词还是不太一样的。

前面那些是对本体论证明的一整套批判,后面这两段也可以说是一种引申吧,进一步地分析它的这个原理,为什么本体论证明不可能。他讲:一个最高存在者的概念是一个在好些方面十分有用的理念;就是说,所谓的对上帝存有的本体论证明,它源于一个“最高存在者”的概念,一个是“绝对必然的存在者”这样一个理念,这个理念呢,是在宇宙论的二律背反里面就已经提出来了,在先验宇宙论里面就已经提出来了。但是你要把这个绝对必然的存在者的理念变成一个对上帝存有的证明,那你就必须要援引一个“最高存在者”的这样一个概念。这是不仅仅是在逻辑上面推出的一个理念,而且在现实性上,你必须把一切现实性都归之于它,设定一个最高存在者,

一切实在的存在者,这样一个理念。那么这个理念呢,它在好些方面是有用的,这里没有讲它在哪些方面有用,当然我们可以从他后面所讲的那些观点和内容推出来,实际上是指的在道德实践和宗教方面,它是很有用的。就是说,我们假定一个最高实在的存在者,那么我们就可以有一个依据,有一个理想的目标,我们朝那个目标努力,将有利于我们的道德和宗教。这是很有用的。他说:但它正因为仅仅是理念,所以完全没有能力单凭自己来扩展我们在实存的东西上的知识。它仍然是一个理念,最高实在的存在者,还是你设定的,是你设想的,所以呢,它“完全没有能力单凭自己来扩展我们在实存的东西上的知识”。单凭自身,就是说,理念嘛,它就是撇开一切经验的内容,撇开一切现实世界的材料,那么这样一来,它就已经没有这样一种能力,来扩展我们在实存上面的知识。就是说,究竟是否实存,对这样一个理念,我们能否获得一些知识?由于这个理念本身它是拒斥一切经验材料的,拒斥经验内容,它仅仅是一个超验的理念,所以它就没有能力来扩展,让我们获得更多的关于实存东西的知识。实存的知识一般来说呢,就是存有的知识。刚才有同学讲,实存(existiert)这个概念跟存有(Dasein)这个概念稍微又一点区别,就是它好像更加普遍一点。就是说,不管你把这个实存的东西看作是直观的、经验的,还是看作是一种先验的知识,关于物自体的实存的知识,都没有这种能力来扩展我们在实存东西上的知识,也就是不能扩展我们的知识。知识就是有关实存东西的知识,有关对象的知识,但我们唯一被给予了的对象就是经验对象。物自体、自在之物,并没有被给予我们,所以我们对自在之物呢,不可能有任何知识。下面:它甚至连在可能性方面教给我们更多的东西也做不到。不仅仅是不能够扩展我们实存着的的东西的知识,这个知识是现实性了,关于实存着的的东西的知识那就是实在性、现实性了;但是不仅仅如此,它甚至连可能性方面,它也不能提供更多的东西,不能教给我们更多的东西。也就是对于这样一个最高实在的存在者,它的可能性,在这一方面,这样一个理念,也不能够给我们提供更多的东西。所谓更多的东西,也就是说增加什么知识。当然这个理念本身它有可能性,它在概念内部有可能性,它并不自相矛盾嘛。但是它不能给我们提供在可能性方面的“更多的”知识,那当然也就是说“综合的”知识了。只有综合判断,才能给我们提供更多的知识,新的知识,分析判断不能给我们提供新的知识。所以在可能性方面呢,有两种情况,一种是分析的,一种是综合的。这个概念可以不自相矛盾,那么,从分析的判断来说,就形式逻辑而言,一切不自相矛盾的东西抽象地来说,都是可能的。但是,综合的可能性就不是这样了,那就要有更多的东西,来提供给我们。所以下面就讲了:可能性的分析的标志在于那些单纯的肯定(诸实在性)^①不产生矛盾,这个标志虽然在最高存在者的概念身上是无可争议的;“可能性的分析的标志”,也就是说逻辑的标志。逻辑的标志是什么呢?在于单纯的肯定。这个“肯定”是复数,我们可以把它说得更明确一点,“在于那些单纯的肯定”。加一个“那些”,把它的复数表达出来。括号里面也是复数,“诸实在性”,这个“实在性”也是复数,我们要注意这个就比较好理解了。不然的话,还是不太好理解。为什么实在性不产生矛盾,就是说,那些单纯的肯定,也就是那些实在性之间不产生

^① “那些”及“诸”均为此处所加,以强调其原文为复数。

矛盾。实在性如果是单数的话,那谈不上什么矛盾不矛盾。但是呢,如果有好多实在性,最高实在的存在者,当然它包含一切实在性了,那么既然它是最高实在的存在者,它已经这样定义了,那当然它里面的那些实在性都是不互相冲突的,不互相取消的,没有一个取消另外一个,所以它们才能全部都包含在最高实在的存在者里面。这是你在对这个最高实在的存在者加以定义的时候,你提出这个概念的时候,已经设定在里边了的。所以它是一个不自相矛盾的概念。所以最高实在的存在者,它的可能性,从分析的角度来说是存在的,因为它不矛盾嘛。它里面的那些单纯的肯定,以及它里面的那些单纯的实在性,都不互相冲突,都不产生矛盾。所以讲“这个标志虽然在最高存在者的概念身上是无可争议的”,在概念身上是不矛盾的。如果说,凡是不矛盾的都是可能的,那么在这种意义上它是可能的,它有一种分析的可能性。凡是提出一个概念,我们如果要把这个概念规定得不自相矛盾,除非你规定一个像“圆形的方”这样的概念,这就自相矛盾了,但是你规定一个最高实在的存在者它包含一切实在性,这个不自相矛盾。它就是里面的所有一切实在性的总和嘛,这有什么矛盾呢?所以,这些实在性并不产生矛盾,这是一个标志,在最高实在的存在者这概念身上呢,它是无可争议的,它不用怀疑,它是一个可能性的分析性标志。下面讲:但既然把一切实在属性联结在一物中是一种综合,其可能性是我们不能够先天判断的,因为这些实在性并没有特别给予我们,并且即使被这样给予了我们,在其中任何地方也都不会发生什么判断,因为综合知识的可能性标志必须永远只在经验中去寻求,但一个理念的对象却不可能属于经验;所以著名的莱布尼茨就远没有做到他所自吹的,即他想先天地洞察一个如此崇高的理想存在者的可能性。这两个半句话是连在一起的。“但既然”一直到“所以”才接上头,这个句型我们要把它把握住,它是一个很长的句子,前面那个“既然”,包括在分号以前的这一大堆规定,最后才是“所以”。我们先来看前面这一半。“既然把一切实在属性联结在一物中是一种综合,其可能性是我们不能够先天判断的”,为什么不能先天判断呢?“因为这些实在性并没有特别给予我们”,这个“特别”呢,spezifisch,也可以翻译成“专门”,并没有专门给予我们。就是说,它底下、它里面的那些实在性,诸实在性,当然我在概念里面已经给出了,我把最高实在的存在者在这个概念呢,把它设定为诸实在性的总和,所有的真实性都在里面。但是这个总和中的诸实在性,并没有特别给予我们,并没有专门给予我们。你把那些实在性的总和都设定了,但是这个总和中的各个实在性并没有特别给予,它们并没有特别给予出来。因为它只是把一切实在属性联接在一物中,你设定了它是一个综合,但是这个综合呢,它本身并不能先天地判断。你可以说,这个综合底下的那些东西,当你已经把它们综合了以后,你可以从这个概念,先天地推出它拥有所有的实在性,这一点绝对是已经包含在这个概念里面了。但是这个综合是如何一个个综合起来的,这个你不能先天判断。一切分析命题最初都是基于综合命题,这个在前面康德早就已经讲过了^①。你把它综合完了以后,你当然可以对它进行分析了。但是它最初是怎么综合起来的,这个你不能分析,你不能先天地分析出来。所以它的可能性如何可能把这些所有的实在性综合起来

^① 可参看《纯粹理性批判》,B133—134。

的,这种可能性我们不能够先天判断。这就不是那种分析的可能性了。分析的可能性,凡是不矛盾的都是可能的,这个没有超出概念的范围之外,但是这个概念是如何综合起来的,如何可能综合起来,你要回答这个问题,那就超出了本概念之外了,而要取决于那些具体的实在性。所以我们不能够先天地判断这样一种综合的可能性。“因为这些实在性并没有特别给予我们”,并没有专门地给予我们。Adickes 在这个地方将“特别”spezifisch 校改为“思辨地”spekulativ。为什么校改为“思辨地”?从字形上看好像也有些相近, spekulativ 是思辨地, spezifisch 的特别地,专门地。为什么他要这样改呢?可能是联系到下面一句话。“并且即使被这样给予了我们,在其中任何地方也都不会发生什么判断,因为综合知识的可能性标志必须永远只在经验中去寻求,但一个理念的对象却不可能属于经验”。下面这一句话,如果联系起来的话,你如果说,这些实在性并没有特别给予我们,或者没有专门给予我们,那就无法解释下面一段话了。就是说,即使被专门给予了我们,特别给予了我们,那么按道理来说呢,就可以作出一种综合判断了。但是康德这里讲“即使被这样给予了我们,在其中任何地方也都不会发生什么判断,因为综合知识的可能性标志必须永远只在经验中去寻求,但一个理念的对象却不可能属于经验”,也就是说,即使这样一种综合,这样一些实在性,被专门地给予了我们,但是它仍然是属于理念的对象,不可能属于经验。也只是在理念的这个层面上被给予了我们,只是在思辨的、抽象的层面上面被给予了我们,而不是在经验的层面上面被给予了我们。这就是所谓的先天综合。它是一种先天综合,它不是一种后天经验的综合。Adickes 是这样理解的。如果仅仅是先天综合,但是这个先天综合跟范畴的先天综合又不一样,理念的先天综合仍然是在一个超验的水平上面来进行的。所以它所提出来的只可能是一种幻相。所以在这个地方呢,他特别讲到,并没有被思辨地给予我们,即算是在思辨的层次上给予了我们,它也没有经验的内容。这是跟后面的相呼应的。如果单纯就这一句话来看呢,好像没有必要这样改。这个地方本来就是讲的综合判断嘛,综合判断当然是特别的、是专门的了。它跟一个概念里面的那种分析性的可能性不一样的地方就在这里。它不仅仅是从概念里面分析出来,而且呢,这些实在性本身也被“特别地”给予了我们。这样地给予了我们。但是如果考虑到下文,这个地方就必须强调出来。就是说,这样一种综合呢,它仅仅是在思辨的层次上进行的,而不涉及到经验的内容。所以他讲,“即使被这样给予了我们”,即使是被思辨地给予了我们,“在其中任何地方也都不会发生什么判断”。思辨理性,在理念的层面上面,你可以说,思辨地给出了一个综合的对象。当然这个思辨地给出综合的对象呢,还是你思考的一个对象,是你的思想对象,“在其中任何地方也都不会发生什么判断”。就是对思想对象要发生判断,你就必须要针对着经验对象来做判断。如果不针对着经验的对象,你如何做判断呢?你所提出的那些判断都不是判断,都只是命题,都仅仅是一些思辨的命题,不能够称之为“判断”。“因为综合知识的可能性标志必须永远只在经验中去寻求,但一个理念的对象却不可能属于经验”,这个地方点出了“一个理念的对象”,也就是一个思辨的对象。它尽管“被这样给予了我们”,但是呢,它不可能属于经验,所以它不可能形成判断。这个地方 Adickes 的注释的这个意思我们要把它搞清楚,为什么 Adickes 要提出这样一个注释。当然 Adickes 的注释也不见得就绝对有把握

了,这是他的一种思考,我们可以参考他的这样一种思考。就是在这里为什么要提出这个。因为如果不这样改的话,那就后面的很难理解了。特别是这句话:“即使被这样给予了我们”,本来一个综合命题,它只能通过经验被给予,特别地、专门地在经验中被给予。在经验中被给予就可以形成判断了,为什么又这样讲:“即使被这样给予了我们”,也“不会发生什么判断”呢?这个转折就是很难过来的了。这也是使 Adickes 发生困惑的地方,所以他认为这个地方肯定是印错了,或者是康德写错了,有笔误,他要把它校改过来。下面就是接上来了,既然如此如此,“所以著名的莱布尼茨就远没有做到他所自吹的,即他想先天地洞察一个如此崇高的理想存在者的可能性”。“著名的莱布尼茨”,康德对他还是很尊重的了,洛克、休谟、莱布尼茨,这几个人是康德非常尊重的,他每次都忘不了加上这几个修饰语。但是莱布尼茨没有做到他所自吹的“先天地洞察一个如此崇高的理想存在者的可能性”,就是先天地认识到上帝的可能性,先天地洞察到上帝的可能性,如此崇高的存在者、也就是最高实在的存在者这样一个存在者的可能性。莱布尼茨的设想,所谓前定和谐的假设,他也是当作一个设想提出来的。莱布尼茨跟很多人对上帝的证明,有一个很大的区别,就是说,他不再勉强地去证明上帝在哪里,或者上帝在什么时候,或者上帝是什么样子,他不是这样去证明,他比较聪明,他提出的是一个假设性的证明。所谓前定和谐是一个假设,是个什么假设呢?就是说,单子世界他首先认为是一个自由的世界,每个单子都是自由的,自行其是,自己活动。每个单子都没有窗户,但是每个单在子自己的活动中都反映出整个世界。但虽然反映出整个世界呢,单子本身却是封闭的,每个单子都是封闭的,它跟其他单子不发生交往。那么就有一个问题,就是说,整个世界由这些单子所组成,这些单子又是封闭的,那么它们相互之间如何能够达到协调,如何不互相冲突,仍然可以组成一个有规律的这样一个世界?每个单子可以反映整个世界,反映出来都是有规律的,在每个单子的内心所反映的整个宇宙,都是和谐的,这如何可能?所以莱布尼茨假设,这必须要有个前定的和谐。就是说,上帝在创造所有单子之前,已经把每个单子都设计好了,让它的内部,跟所有的其他单子都相协调。所以它虽然自行其是,但是跟其他单子并不冲突。即算冲突,也在规律之中,也是按照规律来发生关系的。实际上当然不发生关系,但是每一个单子都认为自己是按照规律来发生关系的。这就是他对宇宙的图解。每个单子心目中都有一个对宇宙的图解。那么这样一种宇宙图景只有假设一个上帝的前定和谐,才能得到合理的解释。所以上帝是整个合规律的、和谐宇宙的唯一可能的条件。莱布尼茨由此就提出了前定和谐的假设,又称之为对上帝的存在的前定和谐的证明。严格来说,这种前定和谐的证明并不是证明上帝现实的存在,而是证明上帝的可能性,或者是上帝的必然性。所以人们都认为莱布尼茨证明了这样一个上帝存在的可能性。如果没有这个上帝存在,我们怎么解释目前的这个宇宙呢?它这么和谐。既然每个单子都是能动的,都是自由的、自发的,它们为什么又会处于和谐之中?只有一个解释,就是这些单子都是上帝创造的。虽然这是唯一的解释,但却仍然只是一种可能性,你并没有证实。莱布尼茨还是很尊重经验派的,认为经验派说的有他的道理,所以他认为他的这个证明只是一个假设,这种证明也只是一种前定和谐假设的证明,也只是对上帝的一种可能性的证明,并不是真正的对上帝实在性的证明。所以康德在这里讲,莱布尼茨

没有做到它所自吹“先天地洞察一个如此崇高的理想存在者的可能性”，因为可能性有好多种，一种是分析的可能性，莱布尼茨只是证明了一种分析的可能性。就是说，所有这些单子，它们在实在的活动中，它们都不自相矛盾。那么我就可以设定，有一个最高的实在的存在者。他使得所有这些单子的实在性互相之间不产生矛盾。但是这样一种可能性只是分析的可能性，就是说，这样一个上帝的概念当然是不自相矛盾了，因为它里面所有的单子都不自相矛盾，都被设定为不自相矛盾。但是，上帝是如何使它们不自相矛盾地综合在一起的？这个他没有证明。比如像牛顿那样的，提出上帝的“第一推动”，上帝的设计安排，他是如何安排的，他通过什么样的致动因安排的，这些东西，你还得需要经验的东西来加以证明。你光是推出一个可能的，或者是一个必要的前提、上帝的前定和谐，那个仅仅是逻辑上面的一种推论，而不是一种现实的推论。你要从现实上面来推论，哪怕是它的可能性，你都必须要纳入经验的证据，纳入经验的材料，你才能够得到证明。这是两种不同的可能性。而莱布尼茨他自吹的是要证明一种综合的可能性，但是他实际上做不到。因为一切综合的知识永远只能在经验中去寻求。你先验地去综合，你的先天综合判断，当然也是综合，但是如果脱离了经验，先天综合判断是空的。范畴，如果脱离了经验，它没有任何意义。它虽然也是综合的，但是它没有任何运用。它综合什么？它自己综合自己？自己综合自己那是空的，那只是一种思想，而不是一种知识，不是一种认识。理念也是这样，理念也可以形成先天综合，先天综合的概念，或者说形成先天综合判断的一种幻相。它要形成先天综合判断，那只是一种幻相，不是知识。为什么不是知识呢？因为任何综合的知识的可能性标志，只能在经验中去寻求。就是在经验中才能够发现和找到综合知识的可能性。

最后一段话：所以，在对一个最高存在者的存有从概念来进行的这个如此有名的（笛卡尔派的）本体论证明那里，一切力气和劳动都白费了，这个是很令人沮丧的了。所有的最高存在者存有的本体论证明，从概念来进行的这个如此有名的本体论证明，笛卡尔派的本体论证明，笛卡尔派这里当然也包括莱布尼茨了，斯宾诺莎和莱布尼茨，在康德那里都被称之为笛卡尔派，他认为他们都是一派的，都是理性派，大陆理性派，大陆唯理论这样一个派别。在他们的本体论证明那里，“一切力气和劳动都白费了”。花那么多的力气，好几百年都在干这个事情，但是呢，都劳而无功。这是总结性的一句话。下面：而一个人想要从单纯理念中丰富自己的见解，这正如一个商人为了改善他的境况而想给他的库存现金添上几个零以增加他的财产一样不可能。这是一个很著名的例子了，这非常通俗。就是说，一个人要单纯凭理念来丰富自己的见解，增加自己的知识，凭借理念，来建立一门关于上帝的形而上学，关于上帝的本体论，那么这是很可笑的。其可笑的程度，就像一个商人为了改善他的财产状况而想给他的库存现金加上几个零。Kassenbestande 这个词是“库存现金”的意思，在字典上就是这个词，就是“库存现金”有的人把它翻译成“现金簿”、“账簿”、“账本”，在账本上添加几个零。这就是意译了。可能这样译更加通俗一些，也更加合理一些。“库存现金”怎么加几个零呢？但是它就是“库存现金”的意思，Kassen 就是钱箱嘛，Bestande 就是状况嘛，钱箱的状况，钱袋子的状况。但是如果意译的话呢，实际上就是说，给他的账本上面添几个零。本来只有一块钱，他给添上一千块钱，于是他就富有起来了，但是这是不可

能的。正像对上帝存有的本体论证明,在概念里面给予它一个存有,然后就以为它真的存有,这是很可笑的。所以,这样一种对于上帝存在的本体论证明的反驳是很有名的,也是流传甚广的,哪怕不懂哲学的人,一听了这句话也就恍然大悟了。原来那些哲学家吃饱了撑的,没事干,搞了这么久,结果呢,啥事也没干,一切力气都白费了。康德这个批判你要把它反过来,还是颇不容易的。他讲得这么样的通俗,这么样的明白。后来到黑格尔花了大力气,他才把这个又扭过来,就是上帝存在的证明没有那么简单,好像仅仅是一个概念与存在互不相干的问题。当然黑格尔也花了很大力气,可以说花了更多的力气,比以前所有的这些本体论证明花的力气都更多。也就是说,他一开始就把思维和存在、概念和存在看作是统一的。当然不是一种静态的统一,而是一种动态的统一,是一种历史的统一。从这个角度,他才把康德的这样一个批判又扭过来了。但是当然也有些人不相信他,不相信黑格尔,所以现在也可以说这两派势均力敌。对上帝存有的证明究竟是否可能,基本上就是这两派。一个是上帝存在的本体论证明,康德已经彻底把它摧毁了;另一派呢,就是黑格尔派的,用辩证神学又把它恢复了。除了这两派以外,当然还有一些通俗化的,比如说目的论证明,情感证明,或者是其他的感性的证明。那些东西都是不上档次的,经不起理论的推敲。如果从理性派的角度来说呢,目前就只剩下这两种了。一种呢,按照康德的说法,你从思辨理性的角度,你无法证明上帝的存在。当然康德提出来一种“道德证明”,道德证明不是证明上帝存在,道德证明只是证明我有一种需要,目的论的证明也是一种比方,所以康德实际上是把这个证明从理论知识这个领域里面,完全清除出去了,把它留给了道德实践。那么另一种是黑格尔的说法,通过把实践和理论结合起来,把它们辩证地统一起来,才又恢复了对上帝存在的本体论证明。所以今天如果说你对上帝存在要进行证明的话,那么你就面临这样两种选择。至于莱布尼茨也好,笛卡尔也好,它们那些证明呢,那当然都失效了。你可以把黑格尔的证明看作是那些证明的发展或者继续,但是原来那种原始形态的本体论证明再也不可能存在了。这是康德的一大功劳。

先验方法论

B823

第二章 纯粹理性的法规

我们现在进入“先验方法论”了。“先验方法论”是康德这本书的最后的最后部分。或者说，他的《纯粹理性批判》的四个最基本的问题中的最后一个问题，就是未来的、作为科学的形而上学是何以可能的？也就是说，他在这里要为未来的、作为科学的形而上学奠定基础。前面讲的一个是数学何以可能，一个是自然科学何以可能。“先验感性论”讲数学何以可能，“先验分析论”讲自然科学何以可能。“先验辩证论”讲以往的形而上学是如何可能的，那主要是批判，最后的结论是不可能。以往的形而上学虽然人们把它做出来了，但是他们所做出的那些先天综合判断其实都是一些假命题。你要把它们当作科学知识来看待，那是不可能的。当然作为自然倾向，那是必然的，那是可以理解的，而且呢，在某些方面也是很有用的；但作为知识来看，以往的形而上学是不可能的。所以“先验辩证论”主要是带有一种批判的性质。最后“先验方法论”，就是从前面的“先验感性论”、“先验辩证论”以及“先验分析论”里面总结出来什么可能，什么不可能。那么，纯粹理性在未来要建立一种科学的形而上学，那它必须要有什么条件，才得以可能？这些条件就是未来建立科学形而上学的方法。我们将来要建立一门科学的形而上学，我们将采取一些什么样的方法？这个就是“先验方法论”里面所要探讨的问题。相比而言，“先验方法论”是最短的一部分，甚至于与前面的“先验逻辑”即“先验分析论”和“先验辩证论”都不成比例，跟“先验感性论”相比也少很多。但是它很重要。里面提出了康德对于未来形而上学的一种设想，并且为这种设想制定了必要的方法。

这个方法主要是分成两个部分，一个是“纯粹理性的训练”，一个是“纯粹理性的法规”。主要的是这两部分，当然还有“纯粹理性的建筑术”和“纯粹理性的历史”。它一共分四章嘛。建筑术，就是总结他在建立纯粹理性批判的体系中所使用的那种形式上的方法，根据这种形式上的方法，对于未来建立科学的形而上学也有指导作用。这就是“建筑术”的意义。那么，最后追溯纯粹理性的历史，那就是给自己的这种未来科学的形而上学在哲学史上加以定位。我的这样一种观点在哲学史上，终结了以往的一切争论，开辟了真正作为科学的形而上学，这在康德自己看来就是达到了形而上学的最高目标。但是实际上具有实质意义的部分主要是这两部分，一个是纯粹理性的训练，一个是纯粹理性的法规。纯粹理性的训练是从消极的方面来谈，纯粹理性的法规

是从积极的方面来谈。纯粹理性的训练主要是讲从他以往的前面几部分讨论中所得出的所谓纯粹理性“独断运用的训练”,纯粹理性“争辩运用的训练”,纯粹理性“在假设上的训练”和纯粹理性“在证明上的训练”。这都是方法论。就是说,我们不要限于独断论。如何不限于独断论?我们必须运用怀疑论作为手段,吸收怀疑论给我们提供的广阔的视野,吸收怀疑论对我们理性的运用所提出的警告,然后怎么样去假设,怎么样去证明。这是纯粹理性的“训练”,在各方面的训练。这一部分我们这本书里面没有收进来,其实也是很重要的。它是对整个《纯粹理性批判》的前面的方法论的一种总结:如何做判断,如何把那种辩证的幻相推向极端,暴露出矛盾,然后意识到理性的边界,如何证明,如何假设,要避免些什么,这些都是先验方法论里面的很重要的训练的内容。这些训练主要是消极的,就是说你“不能怎么样”。不能怎么样?你不能独断,你也不能把那种怀疑看作无所谓,你也不要像数学那样去假设和证明,那都不属于未来形而上学所应该采取的一种手段。哲学不应该向数学学习,而应该超越数学,能提供形而上学自己的一套方法。那么今天我们要进入的这个“纯粹理性的法规”,它是积极意义上的。就是纯粹理性经过训练以后,那么它自己能给自己提供一些什么样的法规。我们来看看。我们从第二章看起,“纯粹理性的法规”。

他说:对于人类理性来说,感到耻辱的是它在其纯粹的运用中一事无成,甚至还需要一种训练来抑制它的放纵,并防止由此而给它带来的错觉。对人类理性来说,它对这一点感到耻辱,就是说,在纯粹的运用中,它将一事无成。因为你把纯粹理性和经验的对象割裂开来,你把经验的材料、经验的内容割裂开来,单纯地运用纯粹理性的话,那你将一事无成。这个主要是就狭义的纯粹理性而言的。在纯粹的理性“纯粹的运用”中,那只能够是狭义的纯粹理性。广义的纯粹理性包括知性,知性不可能有先验的运用,也就是不可能有纯粹的运用,知性只能有经验的运用。那么,纯粹理性在纯粹的运用中,那就是指的理念了,那就是指的最狭义的理性。只有理性才可能有它的纯粹的运用。所以这个地方指的是“先验辩证论”里面的那种理性。在它的纯粹运用中,它一事无成。狭义的理性,纯粹的理性,它不可能有经验的运用,它只能有纯粹的运用。你要把它运用到经验上,那就是误导了。它跟知性不同,知性只能够有经验的运用,不可能有先验的运用,而纯粹理性呢,不可能有经验的运用,只可能有纯粹的运用。但是纯粹的运用它“一事无成”。它运用在纯粹这个层面上,理念的层面上,它一事无成。它可以形成先天综合判断,但是这些先天综合判断不是知识,你把它当作知识,它就变成了幻相。所以它是用来制造幻相的,而不是用来产生知识的。它虽然有纯粹的运用,但是这种纯粹的运用在知识方面一事无成。“甚至还需要一种训练来抑制它的放纵”,要通过一种训练,我刚才讲了,要通过怀疑论,对独断论的反思和对怀疑论的吸收。所谓“独断的训练”和“争辩的训练”,争辩的训练就是怀疑的训练了。除了要对独断论加以反思以外,还要引入怀疑论,来促使自己在各种不同的对立观点的争辩之中,使自己得到训练,不断地敲打自己,来抑制它的放纵。就是说,你放纵,好,你在这方面放纵,我给你提出另外一方面的同样的放纵,来跟你作对,看你能不能对付。当你不能够对付的时候,你就会懂得了,不要太放纵了。理性有它固有的限度,不要去探讨那些独断的知识,不要独断地去探讨那些知识,“并防止由此而给它带来的错觉”。“它”是指人类理性,就是说,抑制了理性的放纵

呢,我们才能防止由此带来的一系列的幻相。这是一种耻辱,就是纯粹理性历来是理性的法庭,至高无上,它判断一切,难道它本身还需要受到什么样的限制吗?还需要受到什么样的训练吗?难道它自己还不成熟吗?还处于野蛮状态吗?这个是使理性感到耻辱的。下面讲:但另一方面,使它重新振奋并给它以自信的是,理性能够且必须自己实行这一训练,而不允许别的检察官来检查自己;就是说,这虽然是一种耻辱,理性还需要受到训练,在它纯粹的运用中,它一事无成,以至于它意识到自己应该受到训练,并且要接受抑制,抑制它的放纵,这本来是一种耻辱。但是呢,使它重新振奋起来,并且给它以自信的,就是说,理性它不是由别人来实行这一训练的,而是由它自己。它不允许别的检察官来检查自己,比如说,感性、经验。感性、经验在知识方面很有用,但是,你不能站在经验主义的立场上面,用经验来判定、来束缚、来约束理性。经验派就是用经验来约束理性,这个就是使理性感到耻辱的。但是理性当它自己给自己以束缚和约束的时候呢,它并不应该感到耻辱。它可以重新振奋起来,并且给自己以自信。它自己给自己束缚嘛,那归根到底它还是自己有这种能力,能够自己限制自己,这样它就还是立起来了嘛。它还是理性的法庭,它还是至高无上的。它的至高无上体现在,它不是由别的检察官来检查它,而是由它自己来作一种自我检查。这是康德对启蒙理性的一种深化,一种提升。理性不再是简单的逻辑理性,而是批判理性,是一种自我否定自我约束的理性了。他讲:并且,它不得不为自己的思辨运用所设定的那些界限,同时也限制着每个对手的玄想的僭妄,因而能保障从它以前的过分要求中还可以为它保留下来的一切东西免遭任何攻击。当然它不得不为自己的思辨运用或者纯粹运用设定一些界限,它为自己设定了界限,但是呢,它同时也限制了它的对手,理性的对手,比如说经验派。经验派就说,你既然是有限的嘛,那我就把你抛弃了,就可以不管了。但是它所设定的这些界限呢,同时又是一种防卫。这种界限是理性才能设定的,经验设定不了,只有理性才能设定。所以呢,它一方面设定了自己的界限,同时呢,也限制着每个对手,他们的那种玄想。比如说经验派,他也有玄想,经验派有经验派的独断,独断论就是玄想。独断论的经验论者也利用理性来进行玄想。比如说从经验的世界,他可以对整个宇宙作出某些断言。理性派当然认为整个宇宙是有限的,但是经验派也可以断言整个宇宙是无限的。你说宇宙是有限的,当然那是独断;但是你说宇宙是无限的,那同样是独断,同样是超越了你的权限。这两派分别由理性派和经验派提出来,但是双方都是独断的,都是一种玄想的僭妄。所以,当理性把自己的限度制定了以后,它一方面使自己受到限制,另一方面呢,也限制了它的对象。就是说,我限制了我自己,我同时也限制了别人。你也不能超越。我无权断言宇宙是有限的,那么你也无权断言宇宙是无限的。你怎么知道宇宙是无限的呢?你也不知道嘛。他讲:“因而能保障从它以前的过分要求中还可以为它保留下来的一切东西免遭任何攻击”,以前当然是过分要求了,是独断了,但是以前的独断呢,它是理性的独断。独断当然不对,但是理性本身还是可以保留的。所以它能够为它保留下来的一切东西,经过这样一种限制以后,那么呢,它就可以免遭任何攻击了。以前因为它自己不谨慎,所以它老是遭到对手的攻击。现在它自己谨慎了,它也就把自己的防卫做得更严实了,免遭任何攻击。经验派你抓不住我的辫子,我以前是不谨慎,作出了一些独断的断言。以前被你抓住了辫子,你可以跟我死争,

我们谁也说服不了谁,那么你就可以说,公说公有理,婆说婆有理,双方都是值得怀疑的。那你就占便宜了。但是现在我不作那些独断了,我知道我的限度,我只说那些我能够证实的东西,并且呢,我是通过理性,来设定了界限。那么理性派在这一方面呢,它就可以免遭任何攻击。你就抓不到我的辫子了。他说:所以,纯粹理性的一切哲学最大的、也许是唯一的用处确只是消极的;纯粹理性的一切哲学最大的用处,这个“纯粹理性”指的是狭义的纯粹理性,跟知性还不一样。知性当然它最大的用处是获得知识了。但纯粹理性这些理念,它们有什么作用呢?这些理念只会制造幻相啊,我们就不如把它们抛弃吧。但是康德认为呢,我们还不能把它们抛弃。纯粹理性,它的一切哲学最大的用处是消极的。理念我可以把它理解为一个界限嘛,你不要把它当成知识,你把它当作对知识的限度,那不就够了吗?如果没有理念,你怎么知道你的知识的限度呢?我们通过理性对理念加以剖析,我们就明确了我们理性的限度。它只能在我们的知识的系统性方面,作一种范导性的运用,这些理念,它可以引导我们的知识不断地趋于完备。但是你不要把它本身当作知识,它本身是一个知识的界碑。到此为止,你不要跨越界限。所以,就它本身来说呢,它的最大的运用,也许是唯一的用处,的确只是消极的。为什么讲“也许是唯一的用处”?实际上你当然还可以设定,比如说,它的范导性运用,它可以引导知识,引导知识也可以说是一种积极的作用,它可以使我们已有的知识构成体系,构成一个系统。但这不是它最大的用处。最大的用处呢,还是消极的,就是建立一个界限,纯粹理性的界限。而且呢,它的范导作用,也是在这个界限的意义上面才能发挥出来。我在前面已经讲过了,就是先验的理念,是因为它本身具有超验的方面,它才能发挥它的先验的作用。先验的理念和超验的理念,是两个不同的术语,但指的是同一件事情,同一个理念。同一个理念它的超验的意义,就是物自体了,是自在之物的那种意义了。在这个意义上是超验的。但是作为整个知识的整体的一种范导,它是先验的,甚至是内在的。它可以引导知识完成它的统一嘛,趋向于它的统一嘛。实际上当然永远也完成不了,但是它有一种引导作用。但这种引导作用如何才能发生呢?还是因为超验的理念设定了一个物自体作为我们认识的界限。有界限你就可以以总体为目标了。如果它没有界限的话,你怎么能够设想自己可以把握总体呢?超验的理念设定了物自体这个界限,那么你才能够有一个总体的这样一种观点,你把这个理念当作一个总体,然后呢,朝这个总体去迈进。所以,归根结底,它是消极的作用。它设定个限度,哪怕是范导性的作用,它也是设定一个限度,你朝那个限度去努力。这个限度有双重作用,它是一把双刃剑,一方面它是警告你,你不能超越这个限度,你不要以为你这个理念就是对某种彼岸世界的知识;但是另一面呢,它有一种引导作用,就是说,既然它不能够超越,那么它就可以作为一种终极的目标,让你去努力,引导你去努力,不断地去追求完备性。所以他讲,它最大的、也许是唯一的用处确只是消极的。下面:因为它不是作为工具论用来扩张,而是作为训练用来规定界限,而且,它的不声不响的功劳在于防止谬误,而不是去揭示真理。为什么只是消极的呢?因为它不是作为工具论用来扩张。什么叫工具论?工具论就是扩展知识的工具。亚里士多德的《工具论》,就是为了达到知识的扩展。当然这不是亚里士多德自己的命名,是后人给他的命名,把他的那些分析篇呐,解释篇呐,范畴篇呐,集合起来,命名为《工具论》。意

思就是说,这些是用来作为工具来获取知识的,这是用来获取知识的一种工具。但是这个工具论呢,应该说在康德的《纯粹理性批判》里面,只适合于“先验感性论”和“先验分析论”,它们是用来获取知识的,直观形式和范畴是用来获取知识的,它们可以作为工具。但是理念不能作为工具。“先验辩证论”里面讲的纯粹理性,狭义的理性,它不能作为工具去获取知识。形式逻辑也不能作为工具去获取知识。形式逻辑是形式,它跟对象无关。你把形式逻辑当作跟对象有关的,想去获取有关对象的知识,那就错了。这个纯粹理性也是这样的,纯粹理性跟经验对象无关,纯粹理性本身只是一个理念而已,它不能够涉及到有关对象的知识,不能当作工具论。当然它跟物自体有关,它指向一个物自体,但是呢,绝对不是指向物自体的知识。你想要把它作为工具,通过纯粹理性来获得有关物自体的知识,这就是把它当工具论了。所以先验逻辑也好,形式逻辑也好,从理性的角度,是不能够当作工具论的。形式逻辑也是理性,先验逻辑在理性的层面上,它也是纯粹理性,它们都不能当作工具论。所以在先验逻辑导言里面,这个康德就点出来了,就是说,逻辑,你要是把它当工具论,那必然就会导致幻想。我们看第112页倒数第6行(B86),“现在我们可以作为一个可靠的和用得上的警告来加以说明的是:普遍的逻辑若作为工具论来看待,任何时候都会是一种幻相的逻辑,就是说,都会是辩证的。”这是讲的形式逻辑。先验逻辑也有这个问题,就是说,纯粹理性你如果作工具论来看待,它就会是一种幻相的逻辑。因为它没有经验对象嘛。你把它当工具论来看,想要获得新知识,那就是一种幻相逻辑,就会是辩证的。先验逻辑跟这个形式逻辑呢,在这方面是一一对应的。当然这个先验逻辑里面呢,有知性这一部分。知性这一部分呢,倒的确是运用于经验方面的,用来获得新知识的。所以从这整个角度来看呢,《纯粹理性批判》你还是可以说它起到了某种工具论的作用。从它的积极意义方面来说,从它的知性方面来说,你可以说它起了某种工具论的作用。但是我们从纯粹理性这个层次来看,它绝对不可能成为工具论。所以这里讲:“它不是作为工具论用来扩张,而是作为训练用来规定界限”,规定什么界限呢?规定我们的知性在扩张我们的知识的时候,它所遵守的界限。知性是工具论,知性有它的法规,它能够扩张我们的知识。但是扩张我们的知识有一个限度,这个限度呢,就是纯粹理性的理念。纯粹理性是作为训练,从而规定界限的。理性超越知性之上,对我们的理性能力加以训练,加以限制。所以,“它的不声不响的功劳在于防止谬误,而不是去揭示真理”。它不是揭示真理的,它是防止谬误的。所以,揭示真理是“先验分析论”所干的事情,作为先验逻辑的第一部分,先验分析论,它是真理的逻辑。作为它第二部分的辩证论,它是幻相的逻辑。所谓幻相的逻辑就是谬误的逻辑。先验辩证论的功劳在于防止谬误,谬误的逻辑就是要防止谬误,揭示幻相,而不是去揭示真理。当然反过来,间接地来说呢,它也揭示真理。你知道了什么是幻相,那你也就懂得了怎么样去寻求真理了。但直接而言,它不是直接揭示真理的。它是揭示我们的幻相是如何产生的,我们如何避免这些幻相。当然这样一来它可以为了揭示真理而设定一些界限,这个是它所起的作用。

下一段:然而,必定在某个地方存在着属于纯粹理性领地^①的积极知识的根源,这些知识也

① 原译作“领域”,查原文为 Gebiete,应统一译作“领地”。

许只是由于误解而引起了种种谬误,但事实上却构成理性努力的目标。纯粹理性在认识方面的纯粹运用一事无成,它只能用来规定界限,而不能用来获取知识,但是难道人类赋有纯粹理性就只有这样的消极的用途吗?它能不能在其他地方,不是认识论方面,而在别的方面也有它积极的用途呢?康德认为一定有这样的积极用途,只是我们不能在认识论中寻找这样的用途,它所构成的积极的“知识”,我们也不能理解为通常意义上的知识。康德通常讲的知识就是自然科学意义上的知识,但是他并不严格遵守这一用法,有时他也把道德方面的法则称之为“知识”,所谓“实践知识”。纯粹理性出于它自己的纯粹“领地”,也就是由它自己立法所建立起来的管辖地,也必定能够产生出某些积极知识。这里所说的“领地”(Gebiete)这个概念是一个法律用语,指专属于自己立法的地区,在当时德国封建领主制之下是通行的政治模式。就此而言,自然知识的领地是知性专属的领地,知性为自然界立法,狭义的纯粹理性在这一知性领地中所起的作用只是辅助性的,即对知性所建立起来的自然知识作一种“范导性”或“调节性”的指引。所以这个领地并不属于它所专有的立法权范围。只有超出自然知识的范围之外的某个地方,才“存在着属于纯粹理性领地的积极知识的根源”,这就是在纯粹实践范围内的领地。康德后来在第三批判中就明确提出,只有纯粹实践理性才是真正的“纯粹理性”,因为只有它才彻底摆脱了感性的经验世界而进入到自在之物的领域,而《纯粹理性批判》中的纯粹理性其实只不过是“纯粹知性”,它是不能离开经验领域而有任何运用的。所以真正的纯粹理性所提出的积极知识实际上只属于纯粹实践方面的知识,它只是由于误解,才被当作一种理论知识。实际上它属于实践的领域,属于实践的“应该怎样做”的这样一种知识,但是你把它理解为实际上“是什么”的一种知识,这就是误解了,就产生出了种种的幻相。在这里,积极知识不是通常科学意义上的积极知识,后面这种积极知识其实已经被康德所驳倒了,在理论的意义它不能称为积极知识;但是实践的意义上的积极知识在这个时候还没有谈到,而它“事实上却构成理性努力的目标”。康德在这个地方是说,以往的人们所认为的积极知识虽然被驳倒了,但是,它是不是在别的地方存在着某种根源呢?这种根源可以说明,这种知识也许只是由于误解才导致了种种谬误,也许它在另外一种意义上确实是积极知识呢?有这种可能。而且它事实上构成了理性努力的目标。下面:因为,除此之外,又该用哪一种原因来说明这种无法抑制的、绝对要在超出经验界限之外的某个地方站稳脚跟的欲望呢?也就是,如果在某个地方不存在这种根源,那么,我们又该用哪一种原因来说明这种无法抑制的欲望呢?这也是反推上去的。就是说,我们总是有这样的欲望,有一种无法抑制的“自然倾向”,要超出经验界限之外去站稳脚跟,总是有这样一些欲望,如果不为它寻找另外一个根源,那么我们对这种欲望就无法解释了。前面讲我们有一种“作为自然倾向”的形而上学,为什么会有这种自然倾向?那就无法解释了。所以,为此我们必须给它找到另外一种根源。这个根源可能是属于纯粹理性本身的立法的领地的。下面:理性预感到了对于它具有重要意义的那些对象。它踏上这条单纯思辨之路,为的是靠近它们;但它们却在它的面前逃开了。它或许可以指望在给它剩下的唯一的道路上,也就是在实践运用的道路上,会有更好的运气。就是说,对于纯粹理性的这一可能的立法领地,理性这时只有一种“预感”,它在认识领域中,在“单纯思辨之路”中所表

现出来的那种“自然倾向”，其实不过是对它自己的这个领地的一种预感，预感到其中“对于它具有重要意义的那些对象”。但也正因为只是一种预感，所以并不是确定的知识，这些具有重要意义的对象只是以一种幻相的方式出现，当你试图抓住它们时，它们却在你面前逃开了。那么现在唯一剩下的道路就是超出理论理性或思辨理性的范围，到理性的“实践运用”方面去碰碰运气。这里是在这一章中首次引出“实践”这个术语，明确指出纯粹理性本身的真正领地就是实践领域，只有在这里，纯粹理性才可能建立自己的法规。而在认识论的领域里，它顶多只能为知性的法规服务，做一些引导性的工作。这在下面一段有更详细的说明。

这是纯粹理性的法规前面三段的最后一段。前面两段都是铺垫，讲纯粹理性的法规，先讲人类的理性在它的纯粹应用中一事无成，然后讲，它如果想要有更好的运气的話呢，只能够在实践的应用方面去碰一碰。那么接下来这一段呢，就是公开的把“法规”这个概念提出来了。所以这一段要理解他主要的、关键的一个概念，就是对法规的理解。他说：我把法规理解为某些一般认识能力的正确运用的先天原理的总和。这一句话很重要。把这一句话把握准了，那么下面都好理解了。“某些一般认识能力”，并不包括所有的一般认识能力，例如不包括感性直观能力，而只包括知性、判断力和理性。感性也是认识能力，但是感性在这里就可以排除掉。感性不可能有法规。感性是五花八门的，怎么可能有法规呢？法规必须带有普遍性。当然先验感性论，它的感性有先验性，比如说时间和空间，但那不叫法规，那只能叫先天的直观形式。时间空间只是先验的直观形式，它只是接受能力，它不是立法，不能作为法规。所以这里只涉及知性、判断力和理性。它们的“正确运用”，就是这样一些认识能力，如果你要正确运用的话，它们必须有先天原理。一般认识能力的运用，它的后天原理和先天原理不一样，这个地方强调的是先天原理，而且是正确运用的先天原理，这些原理的总和，就是他所理解的法规。法规 Kanon 这个词在古希腊哲学里就提出来了，本身就是希腊词，我们以前翻译成“准则”。准则学，在伊壁鸠鲁和斯多亚派那里，就已经提出来了。但那个时候呢，人们的理解就是“获得真理的一套法规”、一套“准则”，也就是真理的标准。那么这个地方的“法规”，沿用古希腊的这样一个概念，但是呢，赋予了康德特有的意思，就是“一般认识能力的正确运用的先天原理”，先天原理有很多，那么，它们总括起来，就是法规。下面讲：所以普遍逻辑在其分析的部分对于一般知性和理性而言就是某种法规，普遍逻辑也就是指形式逻辑。普遍逻辑它的“分析部分”，也就是亚里士多德的形式逻辑的“分析论”。亚里士多德形式逻辑的工具论，其中最主要的、核心的篇幅，也是最重头的，就是他的《分析篇》，“分析上篇”和“分析下篇”。分析论主要是建设性的，在亚里士多德那里就是概念、判断和推理的学说，主要是判断和推理。概念论在范畴篇里面讲得比较多。分析论里面呢，是讲怎么运用这些概念，去进行判断和推理。形式逻辑的分析论部分对一般知性和理性而言，就是某种法规。分析论里面讲的，概念、判断和推理，概念、判断就是讲知性了，推理就是讲理性。这个在形式逻辑上，它就已经构成某种法规了。因为它符合康德对法规的定义，就是“一般认识能力的正确运用的先天原理的总和”。所以普遍逻辑，也就是形式逻辑，在它分析的部分，对一般知性和理性而言，它就是某种法规了。它是先天的。形式逻辑当然是先天的。判断的原则和推理的原则都是先天

的。那么它是否正确运用呢？当然形式逻辑，它有它正确运用的领域，但不能错用到别的地方。所以下面就讲了：但只是在形式上，因为它抽掉了一切内容。也就是说，形式逻辑在形式上面，有它正确运用的先天原理。对于这些先天原理而言，我们可以把它称之为形式逻辑的法规。但它抽掉了一切内容。如果你想在形式逻辑方面把它等同于某种内容，那就搞错了，那就是不正确的运用了。你想仅仅通过形式逻辑就获得具体的、现实的知识，比如说经验的知识，或者说形而上学的知识，那就是对形式逻辑法规的一种误用，那就不是正确的运用。所以前面在先验逻辑的导论里面^①，康德就讲，对于形式逻辑的这些规则，任何工具论的运用都会导致幻相，你把它当成工具论，它就会陷入“辩证论”，辩证论在康德那里是个贬义。也就是说你把它用错了，你就会得出一些假命题。亚里士多德的所谓的辩证论就是“智者的诡辩”嘛，属于《辩谬篇》。《辩谬篇》里面专门清除这样一些由于形式逻辑的误用而导致的各种各样的谬误。其中，一个重要的谬误呢，就在于诡辩。所以形式逻辑的法规不能当作工具论来看，也就是说不能够当作一种获取现实知识的手段，直接获取现实知识，那是不可能的。形式逻辑要获取现实的知识，它只是一个消极的条件，它不能当作工具去积极地创建某种知识。这个是历来的理性派的哲学家们都没有守住这条线，都想利用形式逻辑的这样一些法规，去创建知识，特别是形而上学的知识。但这个地方强调的是，它作为一种法规，它只是形式上的，因为它丢掉了一切内容。不管是经验的内容，还是形而上学的内容。所以，知性和理性的法规在形式逻辑里面是有的。我们通常讲到法规，一般认识能力的先天运用的原理，那么在形式逻辑里面呢，它就有这样一种先天原理。但是它只在形式上，它抽掉一切内容。那么我们来看，如果它不抽掉一切内容，如果它涉及到真理性的问题，涉及到观念和对象的关系的问题，那就必须超出形式逻辑了，那就要按照康德所建立的先验逻辑来进行考察了。我们来看看它有没有法规呢？下面讲：于是先验分析论就是纯粹知性的法规；因为只有它能得出真正的先天综合知识。这个“于是”（So）我们也可以译作“同样”，更好理解些。so在德语里面呢，它是一个语气词，就是“那么”，“这样一来”，“这样”，相当于英文里面的so。他前一句话，“所以普遍逻辑在其分析的部分对于一般知性和理性而言就是某种法规”中的“所以”，也是so。这两个so是并列的。这两个并列句呢，它都是跟前面那个定义有关的。就是“我把法规理解为某些一般认识能力的正确运用的先天原理的总和”，那么“普遍逻辑”在它的分析部分怎么样，那么“先验的分析论”就怎么样。这两个“那么”都是从第一个定义引出来的。从语气上面来说，就是这样。既然我这样规定，那么我们就可以确定有两个不同的法规，一个呢，是形式逻辑的法规，它是在形式上面，对一般的知性和理性而言都适用，另外一个呢，同样的——我们这里可以翻成“同样的”，那么先验分析论就是纯粹知性的法规。前面讲的是形式逻辑，那么，先验逻辑是按照形式逻辑的模式建立起来的，所以这句话有与前面并列的意思。但层次上又有不同。先验逻辑不是普遍的逻辑，它没有那么普遍。所谓普遍逻辑就是说，形式逻辑不仅运用于现实的知识上面，作为一个消极的条件，而且可以运用于任何概念。任何概念你都可以用形式逻辑

^① 见《康德三大批判精粹》，第112页，A61=B85—86。

来对它加以处理。包括非知识的,比如说游戏,比如棋牌,或者幻想的东西,想象出来的东西,文学艺术,这些都是可以处理的。你一旦把它变成概念,变成语词,我就可以用形式逻辑来对它加以处理。所以它是普遍的。但是先验逻辑呢,它不是普遍的,它专门针对真理,专门针对着知识,而且是一种经验知识。先验逻辑是朝着经验知识的,针对一切可能的经验知识。所以它没有那么普遍。它的普遍性只是在一切可能经验范围内。所以,先验逻辑和普遍逻辑在康德这个地方有范围的大小不同。普遍逻辑肯定要涵盖先验逻辑在内,因为它根本不管对象,你任何对象都可能纳入它的名下来。这是形式逻辑的普遍性。但是先验逻辑跟形式逻辑有某种同构性,康德就是以形式逻辑作为样板而建立起他的先验逻辑来的。但是在建立样板的时候呢,当然赋予了不同的意义,赋予了它关于对象的知识之条件这方面的意义。形式逻辑不涉及关于对象的知识,形式逻辑是运用思维的工具。我们通常讲运用思维的工具呀,就是思维的技巧,我们的思维的技巧,跟对象无关。当然这个技巧你可以用在对象身上,你也可以不用在对象身上,也可以用在别的东西身上。这是形式逻辑,泛泛而谈,可以这样来讲。但是先验逻辑呢,它只能用在经验的对象上。不过作为逻辑来说,它跟形式逻辑一样,也分为分析论和辩证论,也分成这两大部分。那么辩证论跟形式逻辑的《辩谬篇》呢,有类似的地方,也就是清除谬误。当然先验逻辑的辩证论主要是清除那些形而上学的谬误,而形式逻辑的《辩谬篇》呢,主要是清除一些概念的混淆,同义反复啊,循环论证啊,“四名词”错误啊,很多这些逻辑错误,都是在《辩谬篇》里指出来的。但是先验逻辑的分析论,在这方面呢,跟形式逻辑有类似,就是说,它是一种法规。但是它不是一般认识能力的法规,它只是知性的法规。在知性的范围之内,它可以成为法规。先验逻辑的分析论包括原理分析和概念分析。概念分析是提出概念,提出范畴。那么提出范畴以后,这些范畴是要运用的,所以呢,进一步提出判断力的法规,就是提出原理分析。当然这个地方,严格说原理分析才是它的法规,概念分析是不能作为法规的。概念分析在康德这里,它跟原理分析是不同的,它本身只是提出概念。当然康德经常也把这些概念称为原理,每一个范畴,展开了就是一个原理。但是它还是以单个概念的形式出现,它没有展开。所以这个地方讲的这个法规呢,实际上就是包括“先天原理的总和”。那么,所有这些概念和判断的原理,总和起来,构成先天原理,也可以这样说。所以,在这方面没有区分得那么仔细,但是你要抠的话呢,也可以说得通。所以这一点呢,就跟亚里士多德的形式逻辑的划分方式有点不一样。亚里士多德的形式逻辑,他的分析论部分呢,既有知性的法规,也有理性的法规。形式逻辑嘛,判断,就是知性的法规;推理,就是理性的法规。这些在形式逻辑里面都属于分析论。但是在先验逻辑里面呢,分析论部分只是讲的知性的法规,而理性在这个里头不能形成法规,只能作为一种范导,只能帮助知性的法规更加完整地运用。所以理性在认识领域里面呢,它并不在自己的领地上面发挥作用,它在别人的领地上发挥作用,去帮助知性完成它的知识。所以在先验分析论里面,它所提出的法规,只是纯粹知性的法规。只有知性的法规才能得出“真正的先天综合知识”。这个里头话里有话了。“真正的先天综合知识”,那么什么东西是虚假的先天综合知识呢?这里讲的是知性所提出的是真正的先天综合知识,那背后没有说出来的就是,还有一些是表面上的先天综合知识,其实是虚假的。那这个里头就是讲

的理性。理性在知性认识的领域里面,它也得出了一些先天综合知识,但是那不是真正的知识。这句话中的“知性”打了着重号,它跟下面那句话要呼应的。这个地方知性打了着重号,就是要强调它只是指知性,理性不在其列。为什么理性不在其列?因为只有知性才能得出真正的先天综合知识,理性在这里不能得出真正的先天综合知识。这是他这句话的重点,我们要把重点念出来。我讲过,为什么一句话你要把重点念出来,特别是康德自己打了重点符合的地方,你要特别把这个重点强调出来,你才能明白他这个句子后面的意思,话里有话的那个意思。下面讲:但是,凡是对一种认识能力不能有正确的运用的地方,也就没有任何法规。比如说,先验分析论里讲的那些原理、那些范畴,不可能有先验的运用,所以它的先验的运用也不可能有先天的原理,不可能有法规。它只能有经验的运用,只是在经验运用方面它具有先天的原理和法规。你如果把它运用到先验的对象上面去,想要先验地确定一个对象的知识,那你就把它误用了。所以,“对一种认识能力不能有正确的运用的地方,也就没有任何法规”。这个在前面讲分析论的时候,在分析论第三章——“把所有一般对象区分为现象和本体的理由”里面特别强调的就是说,所有这些范畴不能有先验的运用,只能有经验的运用。只能运用于经验,只能是内在地运用,它才能构成法规。先验地运用是不可能的。当然康德在这个地方强调这一点呢,他除了包括刚才我讲的那个意思以外,他主要的意图还在纯粹理性的法规。“凡是对一种认识能力”,这是泛泛而谈的,“不能有正确运用的地方”,这也是泛泛而谈的。这个认识能力,对知性来说是这样的,对于理性来说,更是如此。知性还有它自己正确运用的范围,而理性在构成知识的方面根本就没有任何可能去作正确的运用。这就解释了为什么只把知性算到先验逻辑分析论的法规里面,而把理性推开了。我们不是在形式逻辑里面看到,形式逻辑的分析论既有知性的法规,也有理性的法规吗?当然只是在形式上,但是在知性方面呢,形式逻辑有判断的法规,在理性方面呢,形式逻辑有推理的法规。但在先验逻辑里面就不同了,它只有知性的法规。为什么没有理性的法规呢?因为理性的法规当它涉及到一个对象的时候,它就成了一个超验的对象,理性的理念要撇开经验,它只能针对一个超验的对象。这个超验的对象是不可认识的。超验对象不可认识,你又要把它当作一个认识对象来看待,那就是不正确的运用了。所以,它的法规是完全不可能的。所以在这方面,理性是不可能有什么法规的。理性在思辨的方面,在获得知识的方面,是不可能作为法规来看待的。所以这一句话,“凡是对一种认识能力不能有正确的运用的地方,也就没有任何法规”,主要是针对康德在辩证论里面讲的狭义的理性而发的。所以他下面接下来就讲了:现在,根据我们迄今所作的一切证明,纯粹理性在其思辨的运用中的一切综合知识都是完全不可能的。根据我们迄今所作的一切证明,也就是前面讲的先验辩证论对于理性的心理学、理性的宇宙论和理性的神学所做的一切证明,证明它们都是不可能的。根据所做的一切这样的证明,纯粹理性——先验辩证论主要是谈理性的了,先验分析论则主要是谈知性的——所以这个地方讲,“纯粹理性在其思辨的运用中的一切综合知识都是完全不可能的”。这句话实际上就是点题了。前面讲了那么多,欲言又止,话中有话的、暗示性的那样一些说明,那么,这个地方呢就挑明了。“根据我们迄今所作的一切证明”,包括前面先验辩证论等等所讲的一切证明,“纯粹理性”,这个“理性”打了

着重号,跟他前面讲的知性相对应。前面的纯粹知性在分析论里面有它的法规了,那么“纯粹理性在其思辨的运用中”则不可能有什么法规。什么叫“思辨的运用”,我在前面也讲了,这是康德的一个用语,“思辨的运用”就是认识的运用。思辨的,静观的,就是说不需要去行动,它跟“实践的”是对应的,思辨理性跟实践理性是对应的。思辨理性也相当于理论理性。我们通常讲这个人善于思辨就是说他的脑子转得很快嘛,他也不用动手脚,脑子里马上把那些概念都清理好了。从概念到概念的思维,这就叫思辨。那么在康德这里呢,这个“思辨”的意思就是认识能力的思辨,也可以说是理论理性的意思。人们以为可以从中得出综合性的知识,比如说宇宙论的知识,理性心理学的知识,理性神学的知识,这些知识,这些命题,都是属于先天综合判断的。从它的性质上,从它的模式上来说,它们都属于先天综合判断。但是从它的现实性来说呢,又完全是不可能的。你可以说一个形式上符合先天综合判断的命题,比如说“上帝是存有的”,这是个先天综合判断,但是这个先天综合判断是不可能的,是不成立的,已经被康德所驳倒了。纯粹理性的这个理性在这里是狭义的。当然康德的《纯粹理性批判》从标题上来看,是广义的,它包括知性,甚至于也包括先验感性,先验的直观。当然先验感性论只作为一个铺垫,它本身不属于理性。属于广义的理性的是知性、判断力和狭义的理性,它们都属于广义的理性。那么它“在其思辨的运用中”,也就是说,整个《纯粹理性批判》前面所讲的都是思辨领域,都没有讲到实践领域,思辨的和实践的,在康德这里呢,是相对的两个概念,两个不同的领域。一个是理论的领域,一个是实践的领域。那么在“思辨的运用中的一切综合知识都是完全不可能的”。至于在实践的领域里面,是否有可能产生出真正的综合知识来呢?如果你把“知识”这个概念放大,把实践的知识也包括在里面的话,那倒是有可能。康德在后面提到这个问题。但这个地方主要是强调“在思辨的运用中”的一切综合知识都是完全不可能的。下面讲:所以根本没有纯粹理性的思辨运用的任何法规(因为这种运用彻头彻尾都是辩证的),相反,一切先验逻辑在这方面都只不过是训练。所以他这里的结论就是“根本没有纯粹理性的思辨运用的任何法规”。既然它在思辨运用中一切综合知识都是完全不可能的,也就是说,它在运用中所获得的那些综合知识都是伪知识,那么既然是伪知识,它也就没有能够得到正确的运用了。它所提出的那些先天原理,没有得到正确的运用,所以呢,这些法规呢,也就是不可能的。它不能得到它想要得到的综合知识,那么,它自以为这些思辨的运用可以称为法规,但实际上呢,这些法规没有任何思辨运用的领地。纯粹理性没有任何思辨的法规。括号里面讲:因为这种运用彻头彻尾都是辩证的。“辩证的”刚才讲了是个贬义词,也就是说实际上是犯了一种辩证的错误,产生了一种辩证的幻相。这样一种运用,纯粹理性的一种思辨运用,彻头彻尾纯粹是辩证的,纯粹是产生辩证幻相的。括号里面就是这样一个意思,也就是说提供一个理由,为什么说没有任何法规呢?因为当你运用的时候,你就会产生辩证的幻相,你用错了。这种运用是不合法的。不合法的怎么可能有先天的法规呢?“相反,一切先验逻辑在这方面都只不过是训练”。“在这方面”,也就是说在纯粹理性的思辨运用方面,就此而言,整个先验逻辑都只不过是训练。整个先验逻辑,包括先验分析论、先验辩证论,就纯粹理性的思辨运用来说,都只不过是训练。这在先验辩证论我们好理解,因为先验辩证论是康德在方法

论前面明确提出来了,它就是“纯粹理性的思辨的运用”,在“这方面”先验辩证论就是提供这样的训练的。什么二律背反呀,什么谬误推理呀,就是把纯粹理性反反复复地折腾,让它从这种幻相中悟到自己谬误的根源,由此得到训练。就是你要守住自己的园地,不要妄加出击,不要痴心妄想,要受到规训,要受到教训。否则的话,你就陷入到自相矛盾,就陷入到先验的幻相。但是“一切先验逻辑”,包括分析论,在这方面也只是一种训练,对于狭义的纯粹理性的思辨运用来说,它也是一个训练。为什么这样说呢?就是分析论里面已经开始接触到理性的界限问题,接触到理性的界限问题,当然也接触到知性的界限问题。在知性的界限上面呢,也体现出理性的某些界限。因为知性本身属于广义的理性的一个成分。所以,在先验分析论里面,实际上已经对思辨理性进行了训练了,就是知性你不能超出可能经验的范围,你如果想要先验地运用的话,对知性来说是不可能的。所以,在先验分析论里面,知性已经划定了这样一个界限,也就是一切知识只能是经验知识,只能是可能经验的知识,而一切可能的经验的知识呢,它有一个界碑。超出这个界碑,超出一切可能的经验之外,那就会导致对物自体的伪知识。这在先验分析论里面已经提出来了,先验辩证论不过是进一步对这样一个界限在对理性的关系上加以限定。就是说,知性的界限你把它划定了,你不让它超出可能经验的范围,超出可能经验的范围你没有运用;但是理性有运用啊,人们认为超出可能经验的范围,理性还可以运用。知性虽然不可以运用,但是理性可以运用。因为理性是探讨那些超验的东西、超验的对象的,它本身就是超经验的。知性当然只能探讨经验的对象,它不能探讨超验的对象。但是理性好像可以。因为理性提出理念,理念涉及到无限性。知性的范畴呢,都是涉及有限性的,而理性的理念可以涉及到无限性。所以理性在知性所提出的界限上面呢,试图凭借理念加以超越。但是先验分析论和先验辩证论,综合起来,加在一起,它们共同构成了对于纯粹理性的这样一种训练,告诫纯粹理性不得越出可能经验的范围而建立某种伪知识。所以这两方面,分析论和辩证论对这种训练都是少不了的。分析论提出界限,那么辩证论具体来考察,当你想超出这个界限来对理性进行一种思辨运用的时候,会导致一种伪知识,所以提出警告,提出一种训练,一种规训。所以这句话,“一切先验逻辑在这方面都只不过是训练”,也就是说先验的分析论和先验的辩证论两方面加在一起,对于理性的这种思辨运用来说,都是提出了一种训练,都是提出了一种警告。下面:这样一来,如果什么地方有纯粹理性的一种正确运用,并在这种情况下也必定有理性的一种法规的话,则这种法规将不涉及思辨的运用,而是关系到理性的实践的运用,而这就是我们现在所要研究的。根据前面所讲的,纯粹理性既然在思辨的方面不可能有一种正确的运用,那么它是否一般来说会有某种正确运用呢?它在思辨的方面不能有正确的运用,但是别的方面是否有呢?所以他讲,如果什么地方有纯粹理性的一种正确运用,并在这种情况下也必定有理性的一种法规,或者我们简而言之,如果有纯粹理性法规的话,“则这种法规将不涉及思辨的运用”,前面已经讲了,在思辨的方面不可能有法规。它可以提出先天原理,但是它不可能在这方面正确运用这种先天原理。它一提出这个先天原理来运用于思辨领域的时候,就发现自己犯错误了。所以,“这种法规将不涉及思辨的运用,而是关系到理性的实践的运用”,这就引到了我们所要探讨的问题了。纯粹理性的法规,必须要跳出思辨的

范围之外,要跳出理论理性的范围、认识论的范围之外。那么跳出思辨运用的范围之外,就进入到什么领域了呢?“而是关系到理性的实践的运用”。在康德看来,理性只可能有两种运用,一种是认识论的运用,一种是实践的运用。在他那里,这两方面是截然二分的。认识只涉及现象,而实践涉及到物自体、本体。现象和本体是不能混淆的,有严格的界限。那么理性呢,它可以运用于现象,也可以运用于实践本体。运用于现象,作为狭义的理性,跟知性相对而言呢,它是一种范导性的运用,它不是为主的,不能形成法规。在现象里面要获得知识,为主的是知性。所以康德有时候又把《纯粹理性批判》称之为《纯粹知性批判》。严格说起来它是讲知性的,理性在里面也讲,但是附带地讲,它不是理性本身的领地。纯粹理性的法规在什么的意义上成为法规呢?在思辨的意义上不可能有法规的;但是在实践的意义上,它也许可以成为法规。当然这个实践的意义现在还有待探讨。究竟在什么样的实践的意义上呢?在康德那里通常讲实践的意义,它主要涉及到伦理道德。但是也不排除实用的技术方面,在这个地方还没有区分。他只是一般地说关系到理性的实践的运用,那么这就是我们现在所要研究的。

第一节 我们理性的纯粹运用之最后目的

今天我们看看“纯粹理性的法规”这一章的第一节。前面呢,是把这个法规的概念提出来了,什么叫法规,为什么引进法规,法规在什么意义上可以成立。那么前面已经归结到了这一步,就是说,法规我们可以在实践的领域里面去试探一下,看它在这方面能不能建立起来。这就关系到纯粹理性的实践的运用。所以第一节的标题就是“我们理性的纯粹运用之最后目的”。“理性的纯粹运用”,我们在先验辩证论的导言里面看到过这样的提法,一个是“理性的逻辑运用”,第二个是“理性的纯粹运用”。所谓理性的纯粹运用,也就是说,利用理性的推理能力,从有条件者推到条件和条件的条件,一直推到纯粹的理念这个最后的无条件者。在未推到纯粹理念以前,理性的所有的运用都仅仅是逻辑的运用。当然这个理念你也可以把它看作是理性的逻辑运用的最后的一个目的。理性在一切有条件者里面去寻求条件的条件,去寻求最后的条件,那么最后的条件是一个无条件的条件,那就是理念了。无条件的条件,那就是已经超越所有的、任何可能经验之上的条件。所以,这就达到了理性的纯粹的运用,就是得出了一个纯粹的理念。我们的理念是纯粹运用最后目的,我们为什么要去推出一个纯粹的理念?理性的最后目的何在?当然它本身你可以说它有个目的,它的目的是什么呢?就是要追求一个“充足理由”嘛。追求最后的充足理由是为了使我们的整个知识构成一个统一的体系,一个完备的系统。知性所获得的那些经验知识本身是零散的,那么通过理性的这样一种推论,这些零散的知识呢,逐渐逐渐地,越来越组成一个统一的体系。所以科学知识中有种类的划分,有认识中所遵循的一些箴言和格言,比如说连续律和节约律。你不要跳过去,虽然这个中间有无限多个环节,但是你要尽可能地把每一步的环节都搞清楚,不要断裂,这就是连续律。节约律,你要用尽可能少的规律去统摄尽可能多的规律,或者说把尽可能多的规律统摄在尽可能少的规律之下,以便节约力气,节约你把握规律

的时间和精力。你可以提纲挈领,抓住了一个,你就抓住了一切。这个就是节约律。种和类的概念也相当于一种节约律嘛,有各种各样的马,然后你把它们命名为“马”;你把马的概念搞清楚,那么所有的马的本质你都搞清楚了。以一当十,以一当千,这都是属于理性的这样一种在认识中的合目的性。在认识中,我们人类要尽可能地把握全体,这是认识的目的,但是它不是最后目的。认识有目的性,但这不是最后目的,它只是一种认识的目的而已。如果你把认识当作你的目的,当你要去认识的时候,你就要想到它。但是我不当一个科学家也可以呀,我不一定以认识为我的最后目的。那么这就有一个更高的目的,就是你为什么要去认识,我们人类为什么一定要将所有的知识把握成一个系统?为什么要发展我们的科学,提高我们的科学,把我们的科学不断地推向完善,向那个最终的理念进发?那就有一个最后的目的。这就是他这一节的标题。为什么要讲“理性的纯粹运用”,它的“最后目的”是什么,要讨论这个问题。

下面来看正文:理性由其本性中某种偏好驱使着超出经验的运用之外,在其纯粹的运用中并借助于单纯的理念冒险冲破一切知识的极限,而只有结束自己的循环,在一个独立存在的系统整体中,才会安息。这个我们在前面的先验辩证论里面已经看到了,特别在先验辩证论的导言里面也已经看到了。“理性由其本性中某种偏好驱使”,这样一个过程是由理性本性中的某种偏好所驱使,在这个时候还是一种“偏好”。也就是在认识过程中间,理性非要去追求一个大全,这是一种偏好。这个对知识本身来说是不必要的,是一种奢侈,或者说是一种多余的追求。知性追求知识,它获得了一种知识就是一种知识了,你就是一种知识了。至于这个知识是否又服从另外的知识,或者是否构成另外的更完备的知识中的一个成分,这对于这个知识来说,无关紧要。我把握到了就把握到了,我掌握到一种规律,就掌握到一种规律了。我掌握到自由落体定理,那就掌握到了自由落体定理,至于这个自由落体定理是否要从属于万有引力定理,这对于这个知识来说无关紧要。当然你可以拓展开,你可以说它是服从万有引力的,这个天体的运行跟地球上的自由落体遵循的是同一个万有引力定理,这个也是一种知识。但是就自由落体定理来说,它没有那个必要。它已经就是一种知识,可靠的知识。在地球上,自由落体是按照普遍的规律下落的,这个已经定了。所以,更广阔的知识是“由某种偏好”,就是除了这个你还不满足,人的求知欲总是不满足的,他有一种偏好,“驱使着超出经验的运用之外”。当然自由落体定理和万有引力定理都还在经验的运用之内,还是内在的。但是你总还是不满意,要超出所有的这些经验运用之外去寻找一个大全。比如说,四种相互作用,爱因斯坦一直想把它搞成一个“统一场论”。为什么会有这样一种要求?也许统一场论永远建立不起来。当然也可能建立得起来,因为到那个时候有更广阔的视野。还有别的东西。你统一了某些知识,你又发现在这个统一体之外还有别的东西。所以最终你还是建立不起来。只有两种选择,要么你就限于在经验之中;要么呢,你指望“超出一切经验的运用之外”,但这是不可能的。但是理性又有这种偏好,这种偏好来自于哪里呢?来自于理性的本性。这就是我们在前面讲的,纯粹理性的“自然倾向”,或者说“作为一种自然倾向的形而上学”,它已经包含在纯粹理性的本性里面了。它是一种自然倾向,所谓倾向也就是偏好了,就是说,它只是一种自然倾向,它没有经过反省,它只是理性的一种本能。我们可以翻到前面

一页倒数第4行：“除此之外，又该用哪一种原因来说明这种无法抑制的、绝对要在超出经验界限之外的某个地方站稳脚跟的欲望呢？理性预感到了对于它具有重要意义的那些对象。”这句话跟刚才的那一句话是呼应的。就是说，在它的本性中有某种偏好，有某种本能，有某种预感，“驱使着理性超出经验的运用之外，在其纯粹的运用中并借助于单纯的理念冒险冲破一切知识的极限”。超出经验的运用之外，干什么呢？也就是通过它的纯粹的运用，理性的纯粹的运用，——它跟理性的逻辑的运用已经不同了，——它达到了极限以后，然后试图利用这样一种极限，利用这样一种纯粹理念，去获取某种知识。这是在理性的逻辑运用里面并不追求的。理性的逻辑运用只是一种辅助性、范导性的运用，但是理性的纯粹运用呢，试图把它理解为某种构成性的东西，理解为对某个对象的构成性的知识，认为真的有那么一个无限的、绝对的无条件者，比如说上帝，比如说灵魂，这样一些东西，都被当作了知识。所以理性在纯粹的应用中，借助于单纯的理念，它是“冒险冲破一切知识的极限”。这个时候你已经脱离经验了，但是呢，你不把它当作仅仅是一种范导性的目标，而是冒险把它当作一种另外的知识，更高的知识。所以是“冒险冲破一切知识的极限”，去获得更高的知识。他讲：“而只有结束自己的循环，在一个独立存在的系统整体中，才会安息”。“结束自己的循环”，也就是结束自己不断地从有条件者去追溯它的条件，追溯到的条件又是一个有条件者，不断的循环。黑格尔后来所讲的“坏的无限性”，或者“恶的无限性”，就是这样的。从有条件者到有条件者，永远达不到无条件，不断地永恒地循环下去。所谓“循环”的意思，当然它本身是一条直线了，它是有方向性的；但是从本质上来看，它无非是从有条件者到有条件者，从起点回复到终点。你所追求到的那个条件，它还是有条件的。所以它又回到了有条件，它并没有超越出去，没有变成无条件者。从有条件者如果真正达到无条件者，那当然就不是循环了。但是永远达不到无条件者，它就永远在循环，从有条件者到有条件者。那么如果结束这一循环，也就是“在一个独立存在的系统整体中，才会安息”。“结束自己的循环”就是说，从有条件者已经达到了无条件者，绝对的无条件者，那么这个绝对的无条件者，就使所有的条件成为了一个系统。所谓“独立存在的系统”，意思就是它不再依赖于其他的条件，它有无条件者作为它的唯一、最后的条件。以无条件者作为它的条件，它就独立起来了。因为这个系统不再依赖于别的东西，别的条件，在无条件者之上，再没有更高的条件了，所以它就独立了。在一个独立存在系统整体中，它才会安息。理性有这样一种本性，只有追求到一个独立存在的系统的整体，追求到一个绝对的无条件者，它才会安息。当然你片断地使用理性也可以，但是理性总不满足。片断地使用理性推理，你的大前提，你的小前提，是设定的。它本身需要推理，需要证明。那么你对它的前提加以证明，你又必须首先设定一个前提，设定另外一个前提。所以我们在日常运用理性的推理的时候呢，总是不纯粹的运用，都只是片断的运用，都是没有顾及到理性的这样一种本性，这就只是“理性的逻辑运用”。但是这种本性在后面起作用。它使你在任何具体的时空里面，总是不满足，总是要追求它前提的前提，条件的条件。那么理性就设想了，如果有一天我能够追溯到一个绝对的无条件者，作为所有一切事物的条件，那么我就可以安息了，我就满足了。所以理性的推理，它的最终的、最后的目的就在于追求这样一种整体性。把它所设想的这样一种

理念,在某个对象上面,把它安定下来,乃至把它实现出来。这就达到理性的真正的最后的目的了。这是第一句话。下面讲:那么,这种努力只不过是建立在它的思辨的兴趣之上呢,还是唯一地只建立在它的实践的兴趣之上?“这种努力”,也就是这样一种偏好,这样一种倾向,这样一种预感,它是建立在什么之上的,是仅仅建立在它的思辨的兴趣之上吗?也就是仅仅建立在它要求某种知识大全的兴趣上,知识大全也可以看作是一种知识,它是不是仅仅要追求这样一种知识?当然,如果它是仅仅要追求这样一种知识,那就是理性的幻相了,那就是理性的“辩证法”了。理性的辩证法也就是说,它以为它自己获得了某种知识,但这种知识呢,实际上是经不起推敲的,是一种伪知识。所以康德的这个话里有话,实际上是讲这种努力不可能建立在思辨的兴趣之上。它在人的知性追求知识的过程之中,要求获得一个大全的整体,这样一种兴趣,当然它作为思辨的兴趣还是可以的,但是这样一种努力本身并不是建立在思辨的兴趣之上的。我刚才讲了,如果仅仅是思辨的兴趣,它用不着获得一种大全,它就事论事,获得了一种知识,就该满足了。有一说一,有二说二嘛,你何必一定要追溯到底呢?有没有底还是一个问题。所以它不是建立在思辨的兴趣之上。它在思辨的兴趣里面有作用,但是它只是辅助性的作用。只是一种主观的要求,而不是一种客观知识的内容,它不构成知识的内容。那么,“还是唯一地只建立在它的实践的兴趣之上?”这是康德所要讲的,也就是这样一种兴趣,这样一种努力,这样一种倾向,实际上是理性实践的本能,是理性实践的兴趣,是理性实践的要求在背后起作用。也就是说我们在科学知识的探讨过程中,我们之所以要不断地去探讨科学知识,追求知识的大全,在后面有一种实践的需要推动着我们。就科学知识本身来说,它没有这种需要。特别在现代科学主义身上,就体现出来了。科学主义对为什么要追求科学,它是茫然的。它对于自己拼命要去追求什么,为什么要去追求,它是把握不定的,所以最后只能把目的寄存于“科学技术”,甚至寄存于经济增长。所以你要把握科学为什么要追求尽可能完备的知识,那么你必须超出科学之外,去在实践的兴趣里面寻找理由。我们之所以要追求科学,有实践的目的,这个实践的目的当然直接地来说,就是创造更高的科学技术来为人类造福。这的确是一个实践的目的。但是就实践领域来说,这样一个目的还不是实践的最后的目的地。为什么要为人类造福?人类是否值得你去为它造福?这也还是一个问题。很多人就认为人类不需要,现在已经够幸福的了。甚至于有的人认为现在已经不幸福了,我们最好退回到科学不发达的原始时代去,人类的文明社会之前的时代去,那最幸福。幸福不是科学能够造成的。科学为人类造福,这只是一个幻想。人类的幸福,并不由科学所造成的物质条件来衡量。那么,这就是一个实践的问题,一个伦理的问题,一个道德的问题,一个最终目标的问题。所以我们要把这个眼光从思辨的兴趣转移到实践的兴趣上面来,这个地方有一大片新天地。实践的兴趣很广阔,有实用的,有技术的,有一般日常人类的需求欲望,幸福,还有道德,还有宗教。这一个广阔的领域是我们需要探讨的。这是他的第一段。那么这就引进了理性的纯粹运用的最后目的地了。就是说,理性的纯粹运用在思辨运用里面,在思辨的兴趣里面,已经体现出它的目的性,我设定一个目标,向它去追求。我预定了这样一个目标,虽然永远实现不了,但是我可以向它努力,这个在实践中会带来好处。这已经有目的性了。但是它不是最后目的。最后目的在

这个科学技术、在科学的探讨、在思辨的兴趣背后,有一种实践的目的。那么实践的目的是否是最后的目的?实践的目的肯定是在认识的思辨的目的之后了,你为什么要认识?为什么要把握一个东西的整体?这个要到实践的目的后面去找。但是在后面的这个实践的目的呢,刚才讲了,它是一个多层次的领域。又要在这些目的里面去探讨它的一般的和最后的目的。

所以下面一段他是这样讲的:我想暂且撇开纯粹理性在其思辨的意图中所得手的方面,只去追问这样一些任务,它们的解决构成理性的最后目的,而不管理性现在能否达到它,并且在它那里一切别的目的都只具有手段的价值。在思辨的意图中,它在哪些方面“得手”呢?这就是我刚才讲的,在思辨领域里面,纯粹理性或者理性的纯粹运用有它的积极意义,也就是说,它能够起范导作用。它得手的方面,所谓得手就是 glücklich,就是幸运的方面,它幸运的方面,它在这方面有运气,它成功了。在哪方面成功了呢?它实际上已经引导着人类的科学知识一步一步地更加逼近那个知识的大全。我们可以回想一下,在几千年以前,在几万年以前,我们人类的知识是多么可怜。而我们现在把所有知识已经构成了这么样一个系统,各种原理,各种原则,从低到高,几乎已经接近于大全,特别在康德的时代,牛顿出现了。牛顿已经接近于把知识构成了一个大全。这就是纯粹理性的“得手”,纯粹理性在这方面是成功的,它的范导作用是成功的。虽然它本身并不构成一种知识,但是它在人类构成知识的这样一个活动中,它是有得手的地方的。当然这种得手,你就可以把它看作是实践的一种活动。它本身就是一种实践。就是说,我要在科学研究中进行一种探讨,要使我们的科学研究达到一个更加完备的体系,使我们的科学知识更加完善化。那么这在认识的领域里面,它也有它的实践的方面,实际上是跟实践分不开的。在认识的时候,在某种意义上,你也可以说你在实践。因为这是你的目的活动,你是有目的的,你在认识中你也是有目的的嘛,你要达到什么目的,当然具体的目的你说不好,你要认识什么东西,那个东西如何能够认识,你还没有认识,你怎么能把它当作目的呢?但是抽象地、一般来说有目的,就是说你要解决你面前的问题,扩展你现有的知识。这个目的你总能够说出来。所以,科学知识,认识的活动本身也是一个目的活动,也有它目的性的方面。那么既然有它目的性的方面,它也有能够实现这个目的的方面,或者说接近于实现这个目的的方面。也就是说,你抱定这个目的,要去构建尽可能完备的知识体系,那么你至少部分地实现了你的目的。比如说在牛顿那里,他已经部分地实现了他的目的。当然牛顿的体系还要扩展,我们现在已经扩展到了爱因斯坦、霍金这样的更大范围的、更加完备的知识体系。但是牛顿在当时呢,他至少在使人类知识完备化这一方面实现了目的,他成为一个标志,成为我们人类发展的一个阶段性标志。所以这是他的得手的方面。但是康德在这里讲,暂且撇开这一方面,“只去追问这样一些任务,它们的解决构成理性的最后目的,而不管理性现在能否达到它”。就是说,我们暂且把科学知识本身的发展撇开不谈,我们只是去追问这样一些任务,它们的解决构成理性的“最后目的”,哪怕理性现在并没有达到。而且“在它那里一些别的目的都只具有手段的价值”。也就是说康德在这里,他是从纯粹理性的思辨的纯粹的运用中,从它的得手的方面引入这个问题的,它的得手的方面已经引入到了它的实践意义,它在实践方面要寻求一种法规,那么到哪里去找?不是说撇开认识去找,而是在认识里面,我已经

找到了这样一种目的。在认识本身中,它也有实践的方面,但是我提到这一点,只是为了引入实践的领域,提到这一点就够了。那么我们现在已经进入到实践领域了,进入到实践领域以后,现在的问题就是,在实践领域里面,哪些是“最后”的目的。实践领域里面有很多目的,人的认识可以算一个目的,人类发展科学只可以算是所有的形形色色的目的之一,那么这一个肯定不是最后的目的。你为什么要发展科学知识,那一定还有别的目的。如果没有一个最后的目的,那么所有这些形形色色的目的就处于杂乱无章之中,相互偶然取代、相互冲突,仍然形不成“法规”。所以他要撇开在思辨的方面,思辨的意图中所得手的方面,只去追问这样一些任务。康德在这里呢,没有一步一步地从那个最低层次的目的上升到高层目的,他这里没有做这样一个工作,这个工作是在《判断力批判》的第83节以后才讲到的。怎么样才能够追溯它最后的目的,乃至追溯到它的最终的目的,终极目的。但是你如果撇开这些不讲,他就是把它撇开了,我们走捷径,我们先把这个撇开不谈,我们已经进入到实践领域了,那么我们首先要在实践领域里面去找到那个最后的目的。所以他讲:“只去追问这样一些任务,它们的解决构成理性的最后目的,而不管理性现在能否达到它”。这个是跳跃性的,康德的思想往往是这样的,他不是经验性的,从低到高地去追求、去积累,而是一下子首先跑到最高的地方,然后再回过头来,居高临下地看这些比较低的东西,这就是他的先验主义的惯用的做法。那么理性的最后目的,“不管理性现在能否达到它”,不管它是否能够现在就达到,那个最后的目的当然就涉及到无限了。理念本来就是涉及到无限,本来就是不管现在能否达到它,我把它作为一个理想设定在那里。那么这个理想是什么?什么东西能够配担当起这样一种理想的任务,这个还有待于去寻找。我们不管理性现在能否达到它,哪怕现在我们不能达到它,但是呢,“在它那里一切别的目的都只具有手段的价值”。如果我们能够一步登天找到这样一个最终的价值,最后的目的,那么呢,我们就可以用来指导我们现在现有的在实践的领域里面的目的活动,它们的价值。可以确定它们的价值就是为了这个最后的目的而奉献、而服务的。这是康德自上而下的程序,先进入以后,我首先抓住最高的东西,然后再来处理这些比较低级的。在他那里,别的目的都只是具有手段的价值,我们可以把它们看作最后的目的的一种手段。如果最高的目的你不能够找到,那其他的那些目的就是盲目的,最终是无目的的。下面讲:这些最高目的依据理性的本性又必定会是具有统一性的,以便结合起来去促进人类的不再从属于更感兴趣的那种兴趣。“这些最高目的”是用的复数,它们不同于单数的“最后目的”。最高目的有“一些”,它们就是上面一句话中的“这样一些任务”,它们的解决或达成是为最后目的服务的。而依据理性的本性呢,它们又“必定会是具有统一性的”,就是说理性在这个最高的层次上面,仍然发挥它的本性,就是要把这些最高目的把它们再统一起来,在它们之中并借它们又去设定并实现一个“最后的”目的。die höchste Zwecke 是“最高目的”(复数,) Der letzte Zweck 是“最后的目的”(单数)。不过在《判断力批判》中,“终极的目的”(Endzweck)比那个“最后的目的”(der letzte Zweck)还要更“后”。最后的目的已经是最后了,纯粹理性最后只有一个目的了。但是在这个最后的目的后面又有一个终极的目的,或者译作“最终的目的”,它是最后目的之所以可能的根据。我们在翻译上面呢,也把它区分开来了。如果不区分开,你把两者都

译成“最终目的”，或者都译成“最后的目的”，也没有译错，但是你就区分不开来了。不过这里还不是谈这个问题的时候。在这里，“这些最高目的依据理性的本性又必定会是具有统一性的，以便结合起来”，所有这些最高的目的都在最后目的上面结合起来，去促进人类的那样一种兴趣，“不再从属于更高兴趣的那种兴趣”。那是什么兴趣？当然那是道德兴趣了。只有道德的兴趣才是终极的兴趣，它不再从属于更高的兴趣。它也不从属于宗教，宗教是从属于它的。宗教从属于道德，而道德并不从属于宗教。在道德之上再没有别的更高的兴趣了。所以道德兴趣只能说是终极兴趣，而且是单纯的。它是唯一的最高的兴趣。

那么，这些“最高目的”到底有哪些呢？它们又是如何统一起来的呢？这就是下面几段所要讲的。首先，康德提出了最后目的所涉及到的那些“对象”，它们是在先验辩证论里面所要证明的。他说：理性在先验运用中的思辨最后所导致的终极意图涉及到三个对象：意志自由，灵魂不朽和上帝存有。这个意志自由是在宇宙论里面，在第三个“二律背反”中提出来的；那么灵魂不朽是在对理性心理学的批判里面提出来的；而上帝存有是在对上帝的各种证明的批判里面提出来的。那么这三个都可以说是三个对象，或者三个理念。但是又可以说是三条原则，三条命题。我们来看看他是怎么说的。“理性在先验运用中的思辨”，前面已经讲到了，纯粹理性在其思辨的意图中所得手的方面，这就是靠“冒险”得出了三个这样的理念，即理性的心理学、理性的宇宙论和理性神学的三个理念。得出这三个理念呢，可以用来指导、用来范导我们对于经验知识的不断扩展。那么，“理性在先验运用中的思辨最后所导致的终极意图”，也就是理性的最后目的的达成，就取决于这三个无限的理念的证明，一个是宇宙整体，一个是灵魂，一个是上帝。而这三个理念又涉及到三个“对象”：意志自由，灵魂不朽和上帝存有。实际上这三个“对象”也可以看作三个命题：意志是自由的，灵魂是不朽的，上帝是存有的。他这里称之为三个对象。他是用的三个这样的词组，意志的自由，灵魂的不朽和上帝的存有，这都是名词词组，所以他称之为三个“对象”。但是你如果把它展开成命题了的话，它就不仅仅是对象了，因为它已经是一个判断了。在这个地方康德之所以讲“对象”呢，是因为这三个词组都是一种名词的形式，意志的自由，灵魂的不朽和上帝的存有，这个可以说涉及到三个对象。那么三个理念涉及到三个对象，它们共同组成了“终极意图”或“最后目的”所要统一的对象。理性在先验运用中的思辨最后导致的这个终极意图，涉及到这三个对象，也就是要把这三个对象构成一个系统。那么为什么是“理性在先验运用中”？这个我在前面讲了，知性范畴是不可能先验运用的，但是理性的理念呢，它是可以有先验的运用的，这就是理性的纯粹运用。理性除了逻辑运用以外，还可以有纯粹运用嘛，所谓纯粹运用就是先验运用。而且这个先验运用它还可以得出一些理念，这就是上面讲的这样一些理念。理性把这些理念运用来指导我们的科学知识发展，起范导性的这样一种作用。那么在这种先验的运用中的思辨最后所导致的东西，也就是这样一些理念，它们成为终极意图的三个对象。这就提出这一整段的话题来。下面讲：就所有这三方面来说，理性的单纯思辨的兴趣少得很，所有这三方面，作为三个对象来说，理性的单纯思辨的兴趣少得很，不是没有，但是很少。提出这三个理念来，它的目的呢，本来就不是为了思辨的兴趣，但是也可以附带地有点思辨的兴趣，就是说

能够帮助我们的知性在认识自然对象的时候趋向于一种系统性,仅仅在这方面有范导性的作用。但是很少,它的主要兴趣不是在于思辨的方面,而是在于实践的方面,或者说在于道德和宗教的方面。当然这一点在这里还没有说出来。他讲:以这种兴趣为目标,一种令人疲倦的、与连续不断的障碍作斗争的工作对于先验的研究也许是难以接受的,以这种兴趣,也就是以单纯的思辨为目标,仅仅用在思辨的方面,仅仅用在引导科学知识趋向于它的完备化这一点上来说,“一种令人疲倦的、与连续不断的障碍作斗争的工作”,就是它不断地去打破我们现有知识的界限,去扩展到无限,使它趋向于一个完备的系统,这样一种工作,是令人疲倦的。它在每一个阶段上面,明明大家已经都认为很完备了,但是它还是要努力去打破界限、去突破现有的知识界限,趋向于那个绝对不可能达到的目标。“与连续不断的障碍作斗争”,不断地与停滞作斗争,这样的工作呢,“对于先验的研究也许是难以接受的”。就是说这实际上是经验的工作,它使你陷在一种不断作斗争的旋涡里面,从经验中拔不出脚来。那么先验的研究呢,理性先验的运用就是要做先验的研究嘛,就是要先行断言它会怎么样,而现在永远是走着瞧吧,永远是没有一个结尾的,没有一个休息地了,不断地作斗争,这就是先验的研究难以承担的了。当然你这个不断地作斗争的背后的驱动力,还是因为你要寻求那个休息地。有那么个理念在前面高悬着,要求你去不断地超出。但对先验的研究来说呢,这是难以接受的。因为先验的研究必须一劳永逸,不能够“走着瞧”,它没那么多时间去走,它必须一下子把它把握住。所以,在思辨的兴趣方面,你如果以这样一种兴趣为目标的话,那么我们的先验的研究呢,就会很难接受。先验的研究很难仅仅满足于这些理念只是在范导性方面起一点点作用。它必须要把它们看作对象,来构成一种知识,变成构成性的一种知识。这是先验的研究它所要求的,因为先验的研究就是要得出一种能够先验地决定某种知识的这样一些命题。所以他讲这一工作对于先验的研究也许是难以接受的,因为对此所可能作出的一切发现我们都终归不可能有任何具体地、亦即在研究中证明其用处的运用。对此所可能作出的一切发现,我们当然在这个理念的引导之下可以作出一些发现,我们可以突破我们的界限,我们可以从伽利略的落体定理上升到牛顿的万有引力定理,我们还可以在这个理念的指引下突破牛顿的万有引力定理,像爱因斯坦那样寻求四种力的统一场论。还可以原则上一劳永逸地确定一个绝对非经验的目标。比如说,宇宙整体,世界整体,我们可以把它先验地确定下来,它就是最终趋向的目标。那么由此可能作出的一切发现,“终归不可能有任何具体地、亦即在研究中证明其用处的运用”。这也是讲,当我们超出一切可能经验范围之外作出任何发现,那么这样一些发现,我们当然也可以提出一些命题,像理性心理学、理性宇宙论、理性神学,它们所提出的那些命题,也可以说是一种先天综合命题,形而上学命题。形而上学何以可能,作为自然倾向,它还是以先天综合命题作为前提。如果没有先天综合命题,形而上学也不可能。形而上学就是靠这些先天综合命题建立起来的,那么这些先天综合命题你可以说是我们在这方面的一种发现。但是对这种发现呢,“我们都终归不可能有任何具体地、亦即在研究中证明其用处的运用”,你用这些先天综合命题,你能有什么用处呢?你能说明世界吗?能说明人心吗?你不可能在研究中具体地证明它的用处,所以它们对于说明我们这个世界、说明任何一件经验事物都是

毫无用处的。所以这种先验的研究是空的。先验的研究之所以不能接受它,恰好就在于此,因为所谓“先验”就是要寻求关于对象的知识,它跟一般的“先天”不一样。先天的东西可以跟对象毫无关系,比如说形式逻辑是先天的,它跟对象毫无关系。但是先验逻辑之所以是先验逻辑,就是要获得有关对象的知识。那么理性在这方面,它不能获得有关对象的知识,所以先验的研究在这方面呢,是难以接受的,难以认可的。因为它所作出的一切发现,都不可能获得有关对象的知识,不可能有“在研究中证明其用处的运用”。这是对他前面三个对象的一个概说。下面一个一个来讲了,有三种对象,所有这三方面所涉及的这三个对象是:意志自由、灵魂不朽和上帝存有。首先讲意志自由,他说:意志尽可以是自由的,但这却只能与我们意愿的理知原因有关。意志尽可以是自由的,就是说,理性的先验运用还是发现了一些东西,它发现了意志可以是自由的。当然它是凭理念推断出来意志是自由的。意志归根结底是自由的,不是自由的意志就不是意志。你被决定了的那就是被决定了的,那怎么能说是你的意志呢?真正的意志应该是自由的。但是呢,意志可以是自由的这样一个命题“只能与我们意愿的理知原因有关”,意志和意愿这里有所区别。意愿是 Wollen,意志是 Wille。当然它们的词根是一样的,但是含义有所不同。Wille 是更加抽象的,它是一个名词,Wollen 则是一个动词,我们把它翻译成意愿。意愿跟意志相比呢,它比较具体一些,愿望啊,欲望啊,欲求啊,这些都比较具体。意志呢就比较抽象了。“与我们意愿的理知原因有关”,就是说我们有个意愿,这个意愿跟意志相比呢,更偏重于现象界。在现象中,在我们的心里,我们有个希望。我们愿意这样,我们希望这样,这都属于意愿。但是这种意愿它背后有一个理知的原因。理知 intelligibel,我们翻译成“理知的”,有人翻译成“直悟的”,像蓝公武翻译成“直悟的”。我们这里把它定译为“理知的”。它跟“理智的”还不一样,跟智性的还不一样。跟这些都不一样,它是特别有它的意思的。Intelligibel 跟这个 Intelligenz 不一样。Intelligenz 我们译作“理智”,相当于 Verstand,Verstand 就是“知性”嘛。这两个词大体上相当,当然有时候有一些区别,有些出入,但是大体上相当。intellektuell 也相当于“知性的”,我们把它翻译成“智性的”,以示区别。这都是从拉丁文来的了。但是 Intelligibel 就是“能够用理性所把握的”,它本来的意思就是这样,能够用理性所知道的。康德这里呢,它的意思是只能用理性所知道的。这个知性或者说智性,Intelligenz 或者 intellektuell,这样的概念呢,虽然它们的词根跟 Intelligibel 相同,但是在康德这里不一样。知性它就把经验的知识统一于其下,知性是经验知识何以可能的条件,在经验知识中必须运用知性的范畴。但是理知的,Intelligibel,它的意思是完全超验的,完全不能够与经验的东西发生关系,也不能够出现在经验的东西里面,它与经验的东西隔着一层,完全属于本体,或者说是物自体、自在之物那一方。所以我们把它翻译成“理知的”原理。今后凡是涉及到“理知的”这个词我们就要注意了,它就是那个背后不可知的那个东西。你可以通过理性知道它,但是这绝对不是知识。理知的东西绝对不是知识,但是智性的东西或者知性的东西呢,它可以成为知识。这个康德在有个地方明确地作出了这样的区分,这就是在《纯粹理性批判》中译本的第 232 页上面有一个注释,专门讲理知的和智性的、知性的都不一样。所以这个地方讲“我们意愿的理知的原因”,也就是说,我们的意愿,我们都知道,每个人都知道自己的意愿,

自己的希望,自己的愿望,但这个后面呢,有一个理知的原因,那就是我们的意志自由。我们的意志,或者我们的自由,是在物自体那一方决定我们的,我们把它看作是我们的一个本体,但是呢,我们并不能认识它。我们不能认识我们的自由,我们不能把握我们的自由,我们如果能够通过认识来把握我们的自由,那就不是自由了,那就成了必然了。正因为我们不能够把握我们的自由,你要问我为什么要这样,我也不知道为什么要这样,我就愿意这样,没有什么解释的,毫无理由,这才是自由。如果你能说出某某人要我这样,那肯定不是自由。如果你说形势所迫啊,必然如此啊,那你也不是自由。或者你能够说出来某某事物诱惑我、引诱我、吸引我去干这件事情,那你也不是自由。只有当你说不出任何原因,你不能认识你的原因,但你又要干,这个时候才叫做自由。所以它是处在理知的原因这个范围之内。“意志尽可以是自由的,但这却只能与我们意愿的理知原因有关”,也就是说与我们的不可知的原因有关。下面讲:因为,凡是涉及到意志所表现出来的现象,即行动,那么我们就必须按照一条不可违反的基本准则(没有这条准则,我们就不能在经验性的运用中施展理性)永远如同对其他一切自然现象那样、亦即按照自然的永恒的规律来解释这些行动。“凡是涉及到意志所表现出来的现象”,意志本身属于理知的原因,它的自由也属于理知的原因,自由因嘛,它只是理知的原因。但是如果它表现出来了,那么它当然就是现象,就表现为现象,理知的原因会表现为现象,或者说任何现象都是由理知的原因所表现出来的。为什么叫现象呢?现象的意思就是显现出来嘛。康德认为,凡是说到显现出来,那必然要承认有一个显现者,在逻辑上就必须承认,显现必须有显现者。这个显现者是个逻辑前提。当然你不可能认识它,你只能认识显现出来的东西。这个逻辑前提它本身没有显现给你,但是你必须设定它,你不设定它就是自相矛盾的。你怎么能说是显现呢?显现就意味着有一个显现者,凡是涉及到意志所表现出来或显现出来的现象,“即行动”,意志所表现出的现象是什么呢?就是你的行动。你在日常的生活里,你的具体的一言一行,这些都在现象中,都是你可以把握的,你可以看到的,你可以分析的,唯独这个意志本身你是不能把握的。它做出来了你可以分析它,但是它什么时候做出来,它什么时候下的这个决心,这个你不能预料。人是有无限可能性的,人之所以是人,自由之所以是自由,就在于他有无限的可能性,哪怕你估计他会这样做,你也不知道他将怎么做,在何时、何地、按照什么规律。你想去规定他的自由意志,那他完全可以马上就打破你的这种预料,这是完全可能的。所以他是不可预料的。但是他一旦做出来,这个行动,“那么我们就必须按照一条不可违反的基本准则”,什么是“一条不可违反的基本准则”,这个地方没有明确地说出来,括号里面讲:“没有这条准则,我们就不能在经验性的运用中施展理性”。所以,什么是“不可违反的基本准则”,那实际上就是理性的运用范围必须限制在可能经验之内,这是不可违反的。如果它表现出来成为现象了,那它就是经验了。你要把握这样一个经验的事实,那你必须按照一条不可违反的准则,就在可能经验的范围之内来研究它。所谓可能经验的范围之内,也就是在时间和空间的范围之内,它们是可能经验的条件嘛。当然这是一条基本准则,Grundmaxime,基本准则。Grund是基本的,maxime是准则。准则本来在康德那里的意思是主观的规则,但在这个地方呢,当然你跟这个物自体比起来是主观的,但是在现象界的领域里边呢,还是具

有客观性的。在现象界里边的一条基本的准则。这个准则在这里跟物自体相比较而言是主观的。现象是你主观的,至于你的物自体呢,那是客观实在的,那是你不可认识的。绝对的那个实体,绝对的那个自在之物,那个是你不可认识的。你能认识的只是在你主观中显现出来的现象,那么这些现象呢,它当然要服从于经验知识的一条基本的准则。所以在这个地方呢,准则也可以理解为相对于物自体而言人的一种主观的东西。凡是 *maxime* 这个词,在康德那里都意味着有一种主观性。后来康德的道德律也是这样:“要使你的行为的准则成为一条普遍的法则”,准则就是你主观的,法则呢就是客观的。当然这些词呢,都是相对的,都具有相对性,在这个地方,“理性认识的范围必须在可能经验的范围之内”这样一条基本的准则,它在认识的领域里面就是说,所有客观知识,经验知识,你要把它看作是客观知识,那么它就要服从这样一条基本准则。没有这条准则呢,“我们就不能在经验性的运用中施展理性”。施展理性也就是运用理性。理性在它的运用中,它有个基本准则,就是你必须要把知性运用限制在可能经验的范围之内,所以,我们必须按照这条不可违反的基本准则办事。按照这条准则干什么呢?就是“永远如同对其他一切自然现象那样、亦即按照自然的永恒的规律来解释这些行动”。就是按照这样一条不可违反的基本准则,在一切可能经验的范围之内,永远如同对其他一切自然现象那样,来解释这些行动。就是说你的行动,你的自由意志所表现出来的,在现象中有效的,或者在现象中发挥作用的,这样一些行动,你要如同对其他一切自然现象一样,比如说出太阳啊,刮风啊,下雨啊,等等各种各样的自然现象;你的自由意志所做出来的行动对它们都有一种交互的作用,交互的关系。那么你在考察自己的交互关系的时候,你是在考察两种自然现象之间的关系,而不是考察你的自由意志跟自然现象之间的关系。自由意志跟自然现象相互之间不可能直接发生一种关系,因为它是物自体。它与现象不存在关系。这是康德的二元论嘛,这是两个不同的领域,不可混淆。你要划清界限。但是一旦表现出来,那么你就可以考察它的现象中的效果了。这些效果与其他的一些自然现象都要发生关系,它要进入到自然现象的因果链条之中,交互作用之中。牵一发而动全身,你这个地方改变了,所有的整个关系都改变了。“亦即按照自然的永恒的规律来解释这些行动”,按照自然的永恒的规律,也就是人为自然界立的那些法,那些纯粹知性的原理,因果性呐,实体性呐,等等。这都是自然界的永恒规律。人已经先天地为自然界立了法,这些法在任何时候都是有效的。因果律,一切发生的事情都有原因,这是一个普遍规律。没有任何一件事情的发生是没有原因的。所以这些都属于自然界的永恒规律。那么必须要按照这样一些规律来解释,比如说你的行动要用因果性来解释,会造成什么后果啊?你所造成的后果,影响到整个自然界,影响到他人,影响到环境。这你就要把它纳入到现象的一个知识系统里面来解释它。这是关于自由意志。自由意志尽管可以是自由的,但是呢,自由只和我们意愿的理知原因有关。而凡是涉及到意志所表现出来的现象,你就可以按照自然的各种规律来对它加以解释了。所以你的自由意志它本身并不具有知识的含义,它是理知的对象,理知的原因。但是这个理知的原因与现象相互之间是脱节的,你拿它出来没用。你可以承认意志是自由的,从理性上你就可以推知,意志是自由的,真正的意志肯定是自由的。但是意志自由又怎么样呢,你不能对它做任何描述,你所有的描述都是对

它在现象中的后果的描述,而不是对它本身的描述。这是第一个方面,就是意志自由方面,说明对这样一个方面所作出的一切发现我们不可能有任何具体的用处。意志自由就是这样,我们即算知道意志是自由的,我们也不可能拿它在思辨方面有任何用处。这是第一点。下面讲灵魂不朽:第二点,即使有可能洞察灵魂的精神本性(并与之一道洞察灵魂的不朽性),但却既不能因此就把它作为解释此生的现象的根据,也不能由此而对来世的特殊性状作指望。这跟前面讲意志自由的道理是一样的。灵魂不朽,即使我们有可能洞察灵魂的精神本性,精神本性里面包括它的不朽性,“并与之一道洞察灵魂的不朽性”,精神的本性有很多解释了,有实体性,灵魂不灭嘛,灵魂因为它没有体积,它从哪里去灭呢?灵魂不灭,灵魂不朽,灵魂在来世它仍然存在。还有比如说灵魂是单的啊,或者灵魂与肉体有一种交感作用啊,这都是理性心理学的一些命题了。即算我们承认有这样一些命题,“但却既不能因此就把它作为解释此生的现象的根据”,我们不能因为洞察到了灵魂的精神的本性,比如说单一性,就把它作为解释此生的现象的根据。当然你可以承认灵魂的单一性,但是世界上的人在现象中、在日常生活中所做的事情,你无法观察到它是不是单一性的,且不说他人格分裂,他自相矛盾,而且他口是心非,表里不一,两面三刀,今天说一,明天说二,你怎么能用人的灵魂的单一性、或灵魂的实体性来解释一个人的任何一件行为呢?所有这些解释都是模糊的。似乎是那么回事,但是往往又不是那么回事。所以原则上来说,它是不可能作出解释的,他的灵魂是一个物自体,不能以此来解释此生的现象。当然你可以把一个人当作是单一的,或者当作一个实体,那是从另外一个意义上,比如从道德和法律的意义上面,你可以这样看。从道德和法律的意义上面,因为你要求他承担责任嘛,你就把他假定为是单一的,假定他是一个实体。但是实际上这种假定不是一种知识论上的假定,因为从知识论上来说,很多辩护律师都会为一个罪犯辩护,说他完全是受一些坏人的影响,他今天之所以变坏,不是他的责任,都是由于别人的一种影响,对他的一种腐蚀,一种污染。他本质上是好的,他是好人,但是由于受到了坏思想的影响,所以他变坏了,等等。或者说整个社会都是那样,他怎么能不变坏呢?等等。辩护律师可以这样来解释。医生也可以这样来解释,他精神不健全,他有心理障碍嘛,他从小就受到什么刺激嘛,都可以这样解释嘛。但是这是从科学的意义上面来解释。从科学的意义上你当然可以对他加以这样的解释,但是这个时候不是从灵魂上面来对他加以解释。这不涉及到他的灵魂。因为这时你把他看作一个动物,把他看作一件东西,那么你当然可以这样解释。但是他不是一件东西呀,灵魂主要是强调他不是一件东西,他有精神性,灵魂就是精神性,所以他应该有独立性,应该有自由,应该有自觉,应该有他的单一性和实体性。在现象世界里面,他表现出来种种关系,但是你不能用现象世界来解释他的这种单一性。这是灵魂的精神性。除此之外,“也不能由此而对来世的特殊性状作指望”。前面讲了对现世,对现世你不可能用灵魂来对他加以科学的解释,对来世,对未来,你也不可能做指望。有没有来世,人死了以后还有没有灵魂?你能否通过对灵魂这样一种理性的规定对来世作出某种预测呢?灵魂既然是单一的,那么它就不朽了,他就有来世了,他死了以后,他的灵魂就会到上帝身边去,或者说下地狱。这个你凭借灵魂这个概念,你也作不出这样的预测。一点用都没有。对指导来世将会怎么样,你也没有用处。对指导

此生的事物,你也没有用处。指导此生的事物,你就跟经验的东西混在一起了。此生的事物它是经验的,只能用经验来解释,不能用灵魂来解释。而来世呢,你既然脱离了经验,那更加没有办法解释了。没有办法解释任何事情。下面讲:因为我们关于无形自然的观念只是否定性的,且丝毫也不能扩展我们的知识,又没有为推论提供有用的材料,也许除了对那些只能被看作虚构、但却不被哲学所承认的推论以外。我们关于无形自然的观念,我们对灵魂可以给它这样一个概念,它是无形自然的观念,它没有形体,它没有形象,它看不见摸不着,它是非经验,灵魂是一个非经验的对象,非经验的自然。这个“自然”也可以理解为“本性”了。“无形的本性”,我把灵魂可以看作是一种无形的本性,具有无形的性质。那么这个“无形”,它只是一个否定性的表达,它只是说“无”形。但是它“有”什么呢?你说不出来。精神和物质的对立,你只能说,精神是非物质的,非有形的,非形状的,等等,这都是否定性的说法。否定性的说法并不能提供任何积极的知识啊。你说它没有形状,那么它是什么,它有什么?你说不出来。所以他讲“我们关于无形自然的观念只是否定性的,且丝毫也不能扩展我们的知识”。一个否定性的判断不能扩展我们的知识,你总是说它不是什么,不是什么,但是你总得说它“是什么”,才能扩展我们的知识。如果全都是“不是什么”,那我们实际上没有知识。它不能扩展我们的知识,“又没有为推论提供有用的材料,也许除了对那些只能被看作虚构、但却不被哲学所承认的推论以外”。你不能扩展我们的知识,你是否能够为推论提供有用的材料呢?胡适讲的“大胆假设,小心求证”,你小心求证不了,你是否能够为大胆假设提供一点材料呢?但是这种否定对大胆假设也不能提供有用的材料。你要假设,你要推论,灵魂将是怎么样的,我虽然没有看到过,但是我可以推论出灵魂可能是怎样的呀。但是你没有有用的材料。所以在科学中间,你要大胆假设,你这个假设本身就要准备有用的材料,虽然不是结论,但是呢,是可以引导你的假设去实现的。波普尔所讲的“猜想与反驳”嘛,你猜想可以,但是你要预备着让人可以反驳。如果你提出一个猜想是人家不可反驳的,无从反驳的,这就是非科学,这就是形而上学。形而上学是不可反驳的。你说上帝存在,你明明知道人家不可反驳你,你知道人家不可能拿出证据来说明上帝不存在,那么这样的命题呢,就不是科学命题。康德在这里当然还没有达到波普尔的水平,但是这里面包含有这种意思。就是说没有为推论提供有用的材料,有用的材料也就是可以用经验来证实或证伪的材料。至少是一条道路,你可以按照这一条经验的道路去证实或证伪它,虽然还暂时证明不了,但是你未来是有可能证明的。那么灵魂的概念是不是提供了这种材料呢?没有。灵魂的概念没有提供这样一种推论中有用的材料,“也许除了对那些只能被看作虚构、但却不被哲学所承认的推论以外”,除了那些形式逻辑的推论以外,但是由于这种纯粹形式逻辑的推论又被当作是先验逻辑的规定,所以这种推论是不被哲学所承认的,因为你本身混淆了层次嘛。你在形式逻辑上面作推论:灵魂既然是单一的,所以它是实体,既然它是实体,所以它是不朽的。这些推论你都可以说,这都是一种形式逻辑的推论,但是哲学并不承认它。因为从形式逻辑上,任何东西你都可以推,只要它不自相矛盾,但是并不见得能够被先验哲学所承认。你推出来的,就是有关对象的知识啊?这个是不能够承认的。这是第二点,关于灵魂不朽。下面关于上帝存有:第三,就算证明了一个最高理智的存有,那么我

们虽然可以由此而理解到世界安排和普遍秩序中的合目的性,但却根本无权由此推导出任何一种特殊的部署和秩序来,就算你证明了一个最高理智的存有,即算你证明了有上帝,那么我们虽然由此理解到“世界安排和普遍秩序中的合目的性”,合目的性,我在前面已经讲到了,对上帝存有的三种证明,本体论证明和宇宙证明都被康德坚决地批判了,唯有这个自然目的论的证明,就是说大自然是合目的的,由此来证明有一个上帝的存有,康德认为呢,还有商量的余地。当然理论上是站不住脚的。但是在实践上面呢,还是有好处的。它对实践有好处,虽然逻辑上是一种欺骗,但是这种欺骗也不是无缘无故发生的,还是表明了人们希望有一个上帝。所以在这里呢,这个合目的性呢,他是特殊看待的。就是说,如果我们设定一个最高理智的存有的话,那么我们就可以理解到世界的安排和普遍秩序中的合目的性。我们对于自然界它的合目的性有一种了解。但就算如此,我们通过我们对自然界的合目的性的了解也不能推导出这种安排就是上帝的有意安排。这就是自然的合目的性,包括莱布尼茨的“前定和谐”。莱布尼茨认为我们的自然界如此有规律,单子组成的世界为什么没有杂乱无章?为什么如此地合乎规律?就是因为有一个上帝前定和谐。所以我们从世界的合理性、秩序,我们可以反推有一个上帝存在。那么一旦我们推出了这个上帝的存有,我们就可以用来解释世界的合理性和秩序。但康德讲,即算如此,“但却根本无权由此推导出任何一种特殊的部署和秩序来”。即算你假定一个上帝的存有,你可以解释这种合目的性,普遍的秩序的安排,但是你能不能由此推导出任何一种特殊的部署和秩序来呢?你能不能搞清楚上帝是如何安排这个秩序的呢?你这种秩序到底上帝是怎样安排的?牛顿讲上帝的第一推动,他作了一种解释,上帝在切线力的方向上对圆周运动起了一个促动的作用。万有引力嘛,万有引力只是一种直线运动嘛。掉下来,或者被吸引过去;但是在切线力的方向上,上帝给了第一推动,把它打偏了,所以,借助于万有引力和上帝第一推动的“合力”,就造成了万物的旋转。所以我们今天看到的天体那么有秩序,它们运动的轨道都是接近于圆形的,或者椭圆形的,你就可以计算,你可以把它精确地算出来。这都是由于上帝的第一推动。牛顿有没有权利这样假设?具体地来解释一种特殊的部署和秩序,能不能由此推导出来?康德认为这当然是不可能的。下面:或者在它们未被知觉的地方把它们大胆地推论出来,上帝的第一推动你没有知觉到,但是你能不能大胆地把它推论出来呢?也不行。康德讲:因为理性的思辨运用的一条必要的规则是,不要跳过自然的原因和放弃经验可能教给我们的东西,而去把我们所知道的东西从完全超出我们的一切知识之上的东西中推导出来。这是无权这样做的。我们没有权利这样做。但是你又必须这样做,“把它们大胆地推论出来”,你必须这样做,但是你又无权这样做。所以这样一种上帝存有的设定也是毫无用处的。后面讲的这个“因为”,就是说,你能不能大胆地把它们推论出来,为什么一定要推论出来,是因为“理性的思辨运用的一条必要的规则”,就是“不要跳过自然的原因和放弃经验可能教给我们的东西”。对上帝存有的理性派的各种证明,它就是要跳过这些经验的东西。上帝究竟是如何造成第一推动的?上帝的手掌有多大?他的力量有多大?你能不能量出来?理性派的证明呢,他们就是回避这些问题。但是一旦回避了这些问题,那你就违背了理性的思辨运用的必要规则。因为理性的思辨运用的一条必要的规则是,“不要跳过自

然的原因和放弃经验可能教给我们的东西,而去把我们所知道的东西从完全超出我们的一切知识之上的东西中推导出来”,这也就是自然科学中的“连续律”了。我在前面讲了节约律和连续律,连续律就是说在经验的链条中要严谨,你不要泛泛而谈,说上帝就是作了作第一推动,所有的天体就运转起来了,或者归之于上帝的某种作用。牛顿讲的“第一推动”已经是太傻了,他讲得很具体,切线方向的力,圆周运动的切线方向是上帝的第一推动,讲得很具体,讲得很具体就无法证实了。所以理性派跟牛顿不同呢,就是他们大而化之,他们回避在经验中具体地去解释。牛顿你可以驳倒他,我没有看到切线力啊,但是理性派你驳不倒,因为他本来就让你证明,他本来就违背了理性的思辨运用的必要规则。什么必要规则?就是每一种运动,每一种秩序,你都要去连续地对它加以解释。你不要从经验一下子跳到超越,哪怕你设定一个超验的东西——上帝,你也要把他跟经验世界的哪些具体的环节,哪些联系的环节,要把它讲出来。“不要跳过自然的原因和放弃经验可能教给我们的东西,而去把我们所知道的东西从完全超出我们的一切知识之上的东西中推导出来”,也就是说,完全从超出我们知识之上的东西去推导出我们所知道的东西。超出我们知识之上的东西就是对物自体的超验的一种假设,由此来推出我们所知道的东西,推出我们的知识。你不能从超验的假设里面去推出我们的知识,或者说你不能把我们的知识从超验的假设里面推出来,这是理性思辨运用的一条必要的规则。你要对理性做思辨运用,你就必须遵守它。所谓思辨理性就是理论理性,也就是认识的理性;认识的必要规则,理性本身它已经提出来了,就是要按照连续律,你不能跳跃。最后他说:总而言之,这三个命题对于思辨理性来说任何时候都仍然是超验的,而根本没有什么内在的、亦即为经验对象所容许的、因而以某种方式对我们有用的运用,而是就其本身来看是毫无用处的、但对于我们的理性来说还是极为沉重的劳作。这三个命题对于思辨理性来说,任何时候仍然是超验的,而根本没有什么内在的运用。为什么这里讲内在的运用不可能?思辨理性的理念,当然有它的内在的运用,它引导我们的知识,在可能的经验范围之内,不断地扩展,这就是内在的运用。但是他这里讲的是三个命题。三个理念可以做内在的运用,但三个命题就不能做内在的运用。你说意志是自由的,灵魂是不朽的,上帝是存在的,这三个命题,就不能做内在的运用。但是灵魂、宇宙和上帝,这是可以做内在运用的。灵魂,你可以引导心理学,你可以引导心理学不断地趋于完善,这就是内在的运用;宇宙,你可以引导我们的物理学,不断地趋于完善;上帝,你可以引导心理学和物理学所构成的整个全体,不断地趋于完善,心理和物理的东西,不断地趋于和谐,这要靠上帝。这些都有它们的一种范导性的作用。但是你把它变成三个命题,那就没有了。你说灵魂是不朽的,或者是意志是自由的,上帝是存有的,这些命题就不能够内在运用。它不能够为经验对象所允许,因而呢,它也不能够以某种方式对我们产生有用的运用。“而是就其本身来看是毫无用处的、但对于我们的理性来说还的极为沉重的劳作”,这三个命题,就其本身来看是毫无用处的,但是对于我们的理性来说呢,又太沉重了。就是花费了那么多的心血,两千年以来,人类的聪明才智不断地去探讨灵魂怎么样,上帝怎么样,宇宙怎么样,是否有意志自由,意志自由怎么样,花费了大量的劳动来做讨论,是很划不来的。主要是说明这三个命题在这方面都没有什么用处。以这三个理念作为目标,我们在理性

的纯粹运用或者思辨运用中呢,当然还可以去追求,它们有一种范导性的作用;但是一旦把它们变成命题,成为判断,它们就具有了“知识”的形式,而作为知识来说,它们是没有什麼用处的。它们的用处,如果要把它们安一个地方的话,我们只能把它们转移到实践的领域里去。在思辨的领域里面已经没有希望了,没有什麼作用,但在实践的领域里面,三个命题,意志自由,灵魂不朽,上帝存有,它们是有大用处的。

今天讲的这两段是接着我们上个学期最后讲的那一大段的主要意思延续下来的。上面那一大段主要的意思就是说,三个基本命题,意志是自由的,灵魂是不朽的,上帝是存有的,这三个命题。这是理性的思辨运用所要追求的最终目的,最后的目的。我们看这一节的标题,“我们理性的纯粹运用之最后目的”。我们理性的纯粹运用的最后目的,首先呢,在思辨方面的最后目的那就是追求这三个命题。但是这个目的是达不到的。那么上面一段就讲了,这个目的虽然提出来了,但是达不到。达不到,那么是不是它就毫无用处了呢?接下来我们今天讲的这一段话题一转,就是说虽然它在思辨的方面是达不到的,但是我们在别的方面试试看,看它是不是真的有用。所以他讲:因此,如果说这三个基本命题对我们的知识来说是根本不必要的,而仍然又被我们的理性迫切地向我们推荐的话,那么它们的重要性也许本来就只涉及到实践。“知识”和“实践”两个词底下打了着重号。这个既是紧接着上面一段话的意思贯下来的,同时呢,又形成一个转折。紧接着上面的话就是“因此”,因此怎么样呢?“这三个基本命题对我们的知识来说是根本不必要的”,在知识方面是不必要的,但是呢,“仍然又被我们的理性迫切地向我们推荐”,理性明明知道,它们在思辨的方面是不必要的,在形成我们的知识方面是不必要的。我们不必要先知道上帝是否存在,然后才形成我们的科学知识,我们也不必首先知道灵魂是怎么样的,才形成我们的心理学的知识,这不必要。当然说这三个命题不必要,并不是说三个理念也不必要。就是说,自由意志、灵魂和上帝这三个理念对知识来说有一种范导性的作用,有一种引导性的作用。你形成了知识,心理学的或者是物理学的知识,但是你所形成的这一点点知识是不是就够了呢?肯定不够。为了完成更大范围内的知识的统一,所以理性的这些理念呢,在我们的知识领域里面,有一种调节性的作用,或者说范导性的作用。但是它们所构成的命题或者判断则没有这种作用,它们完全是多余的。范导性的作用只要有理念就够了,不必再将这些理念构成命题。所以这些命题至少对我们的知识来说,是根本不必要的,对我们构成知识来说,是不必要的。但是呢,尽管如此,我们的理性仍然在迫切地向我们推荐。这个就是康德在导言里面所提出的,形而上学作为一种自然的倾向是何以可能的。他不是提出四个命题嘛,数学何以可能,自然科学何以可能,形而上学作为自然的倾向可以可能,最后,形而上学作为科学何以可能。现在我们还没有讲到科学的形而上学,我们只讲到形而上学作为一种自然的倾向可以可能。就是理性为什么有这样一种自然的倾向?或者称之为理性的本能。尽管你给它指出来这个是追求不到的,这样一种知识是伪知识,但是理性仍然要把它提出来,向我们推荐,你去追求吧。明知追求不到也要推荐。当然这三个理念还有一种范导性的作用,但那只是一种辅助性的作用,帮助知性不断地扩展自己的知识的范围。但是如果形成这些理念的正宗的作用,它们本身的、以自身为主导的作用,就必

须看它们所构成的命题或判断;那么这些命题或判断就已经完全超出知识的范围了,它们本身的固有的领地在哪里?这个我们要考虑。就是说,这个理性具有这样一种自然的倾向,不断地向我们提出来,那么我们就考虑,它肯定是有它自身的理由的。它不是毫无道理的,老是在提出这些问题。我们两千年以来不断地提出形而上学的这些问题,没有一个是站住脚了的,但是我们从这个历史里面,我们悟出了一个道理,就是说理性从它的最根本的使命来说,它就是要提出这些无法变成知识的、无法达到的这些目标。它就是要提出这些目标。提出这些目标是为了什么呢?康德讲:“那么它们的重要性也许本来就只涉及到实践”。提出这些目标在知识领域里面一再地失败,我们仍然要提出来,那么我们就考虑了,是否它们的这个真正的领域并不在认识的领域里面,而是另有别的原因。这个别的原因呢,我们就可以考虑是不是在实践的领域里面能够找到它们的根基。它们不断地催促我们去追求彼岸的知识,其实最终是为了实践的目的,并不是单纯为了科学的目的。科学本身也有个最终目标的问题呀,我们今天讲科学技术的发展,科学的时代,现代化首先就是科学技术现代化。那么我们最后还要追溯,一旦现代化了,我们拥有如此高的信息量了,它的这个目的绝对不是为知识而知识,肯定还有更深层次的目的。我们人类要追求知识,追求知识为了什么?还有更深层次的领域。所以康德在这里提出来,它们的重要性“也许本来就只涉及到实践”。这个地方讲“也许”,只是一种引导,因为前面都是讲的思辨嘛,都是讲的理论理性,都是讲的科学认识,知识,在知识里面我们搜寻一遍,然后发现我们找不到根基。那么这个时候我们就可以扩展我们的思路去想一想,这些命题是否也许在别的领域里面,比如说在实践的领域里面,有它们的重要性。它们真正的重要性不是在这个思辨的领域、理论的领域里面,而是在实践的领域里面。是不是这样呢?这个“也许”只是提起话头来。就是说,引导我们读者朝这个方面去想一想,看看在这方面是不是能够找到问题的解答。所以,这句话呢,就是一个过渡。我刚才讲了,从知识、理论领域里面,转向实践的领域。其实前面康德已经屡次地暗示了,已经提到了从实践的方面,从行为方面,从道德方面,从信仰方面,我们可以来考察一下。但这个地方是真正地落实到我们现在就应该来具体地对实践方面加以考察了。这就不再是一种旁敲侧击,一种暗示,而是进入到纯粹理性的法规的真正的领域,就要从这个地方入手了。所以下面一段一开始,就谈到实践。本来就只涉及到实践,“实践”在这里打了着重号,那么什么是实践?

所以下一段话一开始就是给实践下的定义。前面讲的都是知识,那什么是实践呢?一切通过自由而可能的东西都是实践的。这个我们很容易记。什么是实践?在康德那里,“一切通过自由而可能的东西都是实践”。实践跟自由有关,也就是说,只有人,才有实践,而人是自由的。当然他对于实践还有别的一些规定。比如说意志啊,比如说实践理性呐,比如说合目的性,目的性的活动。在别的地方康德经常从另外的角度也给实践下过定义。比如说,实践的活动跟自然的规律、跟自然的运动是不一样的,它是有目的的;所谓有目的的,就是说,它“不是按照规律而活动,而是按照规律的表象而活动”。按照规律而活动,这就是自然物,自然物就是按照规律而活动。按照“规律的表象”而活动呢,那就是说,它首先有一个目的,首先从“表象”里面建立起来

一个规律,然后按照这样一种预先设计好了的规律来运行。这也是实践。所有这些关于实践的观点呢,其实归根到底都集中到一点,就是自由。一切通过自由而可能的东西,就是实践。所谓合目的性,也必须是自由,这个目的是你自由提出来的,你没有自由你就没有目的,反过来如果没有目的,你那个自由不叫做自由,你那是一种生物性的本能。你为所欲为,想怎么样就怎么样,突发奇想,没有目的,那个也不是真正的自由。所谓自由总是自己有一个目的,然后去把它实现出来,不受干扰。不是说,你正要实现出来的时候,突然另外一个东西又把你吸引过去了,那你就像动物一样的了。动物就是这样,本来想去吃草,忽然有人用另外一个目标引诱,马上就引过去了。人不是这样,他有他自己的目的。所以这个自由里面呢,本身也包含了意志在内。所谓自由就是自由意志。为什么是自由意志呢?因为自由是目的性嘛。目的是需要坚持的。目的有一个目的和手段的关系,你要通过手段,把那个目的实现出来,就必须要坚持。靠什么来坚持呢?靠理性,靠实践的理性。如果你没有理性,你怎么知道原来那个目的跟现在这个目的是一贯的呢?所以你要在实践中把这个目的坚持下来就必须有意志,而且必须有实践理性。所有这一切对实践的规定,都是相通的。我们不要在别的地方一看到这个地方下了个定义是跟自由有关,另外一个地方下了一个定义是跟意志有关,还有一个地方下了一个定义是跟目的性有关,好像就是讲的不同事情了,其实这里头都是互相通的。但是在这里呢,他强调的是“一切通过自由而可能的东西都是实践”。所以“意志是自由的”这个命题虽然在理论上完全没有用处,但却是实践的首要的和本质性的命题,如果我们要从认识转向实践,首先就必须基于这个命题。至于其他两个命题,都是由于实践的需要而从这个命题推导出来的。但对于自由或实践,下面又区分了两种情况。尽管“一切通过自由而可能的东西都是实践的”,但是实践也有两种不同的情况。他说:但如果施行我们自由的任意的条件是经验性的,那么理性在此就只能有一种调节性的运用,并且只用于产生经验性规律的统一性,这个“但”,就是说,虽然“一切通过自由而可能的东西都是实践的”,但是在这种情况下呢,在这个前提之下呢,我们也可以区分两种不同的情况,首先一种是“如果施行我们自由的任意的条件是经验性的”。“自由的任意”,这个是康德的一个术语。“自由的任意”跟我们后面要讲到的“自由的意志”不太一样。“自由的任意”,die freie Willkür,我们把这个 Willkür 翻译成“任意”,也有人翻译成“任性”,还有其他的一些译法。我们把它翻译成“任意”,是为了跟这个“意志”挂起钩来,因为它们都有个“意”在里面。那么“意志”跟“任意”呢,有一点区别,“任意”是比较带有感性的东西,感性的色彩,任意而为嘛,任性而为嘛。它的目的,它的目标,是属于感性的,比如说欲望啊,情感呐,感觉啊,属于这一方面。我有一种欲望,那么呢,我按照我的任意,我一定要得到它,我一定要达到我的目的。这个就是一般的任意。但是“意志”(Wille)这个词呢,在康德那里是比较高层次的,就是说,它不是那种感性的为所欲为,不是感性的任意,而是具有自由本身的归根结底的先验的意义。就是说,感性的任意呢,还不是真正的意志。为什么呢?因为感性的东西,它不完全受你的支配,感性的东西总是受某些外在条件的支配。比如说再好的饭菜,你吃了一顿以后,至少在一段时期之内你不想再吃了,吃腻了。所以这个受你的生理和心理的条件所决定。或者说你有一段时候你特别喜欢干什么,但是过了一段时

间以后,你又喜欢上别的了。这样的任意呢,它受一种外在条件支配,这个条件呢,你自己往往意识不到,因为你也是动物嘛,你也是属于生物嘛,你也是属于自然的嘛。所以自由的任意虽然里面有自由,你在一定程度上可以摆脱感性的支配,克制自己,以便达到更长远的目的;但这个自由是不彻底的,它最终还是受制于感性的需要。真正彻底的自由,那就是自由的意志。自由意志是完全摆脱了一切外在的感性经验的东西,纯粹按照自由本身的规律来支配自己。那是可以预计到的,那是在任何条件之下、或者说是无条件地能够贯彻到底的。无条件地能够贯彻到底的,那就是自由意志。自由的任意呢,它今天这样,明天那样,不一定能贯彻到底。当然形成了习惯,它也有一定的能够贯彻的规律。但是呢,习惯也可以被打破。所以这些东西都是不由你完全支配,受经验的各种各样的环境条件所影响和支配。这个是它们的一个区别。所以这个地方讲到我们自由的任意,我们就要知道,康德是有他特殊的所指的。康德的术语是很严格的,在汉语里面呢,我们也特意把它们严格区分开了。但是比如在英语里面,往往就没有把它们区分开来。以往的很多英译本往往就没有把这两个词区分开来,所以我们的某些中译本从英译本里头转译过来,也往往没有把它们区分开来。有的地方区分了,但是有的地方又没有区分,这是不对的。在原文里面,这两个词的区分是非常严格的。当然它们也不是完全对立的,自由的任意里面也包含有自由意志因素。因为你能够自由选择,克制某种感性的一时诱惑,这本身说明你有自由。但是这个自由意志的因素,它并没有独立出来,它掺杂在一些经验里面,混在感性的东西一起,统称为自由的任意,最终是服从感性的最大利益的。那么康德所要做的工作呢,就是要通过一些论证,把自由意志这个因素单独地提取出来,那它就成为了什么呢?就成了道德律。这是这一段话的背景,我先给大家交待一下,就比较好理解了。现在我们完整地来看这句话:“但如果施行我们自由的任意的条件是经验性的,那么理性在此就只能有一种调节性的运用,并且只用于产生经验性规律的统一性”。“自由的任意的条件是经验性的”,通常都是这样的。“自由的任意”我在前面讲了,它跟感性是连在一起的。它有感性的条件,有经验的条件,你要追求一个东西,总是在一定的条件之下,你才追求某种东西。农村的人跟城里的人所追求的目标就不一样,这是由他的条件所决定的。那么这些条件是经验性的,理性在里面呢,就只能有一种调节性的运用。自由的任意,仍然有理性在里头。为什么呢?因为它是自由的嘛。它的选择跟动物的选择已经不一样了。动物的选择是不自由的,动物是本能,也可以说动物没有选择,它无可选择,本能要它怎么样,它就怎么样了。那么人呢,他有选择。自由的任意,虽然是任意,虽然是经验性的,感性啊,欲望啊,情感呐,各种追求啊,物欲啊,挣钱呐,糊口啊,养家啊,这样一些目标,虽然跟动物好像看起来没有什么区别,但是有区别,因为里头有人的自由。有人的自由,就有人的理性,或者说,有人的理性,就有人的自由。就是说,人在考虑这些问题的时候,它是有选择的。他通过理性来规范自己的这样一些谋生活动。他跟动物的生命活动,区别就在这里。动物的生命活动没有理性,它靠本能来支配。人虽然也有本能,但是人又有理性。所以他可以通盘规范自己的行为,可以全面规范自己的行为。理性在这里起的作用呢,就是一种调节性的运用,一种范导性的运用。理性可以引导人的这样一种谋生的活动,“用于产生经验性规律的统一性”,用于产生一种统一性,这种统一性呢,

是经验性规律的。我在前面讲了,理性在它的思辨运用中,也有一种范导作用,就是引导我们的知识追求最大的统一,不断地扩展我们的知识,形成越来越的大一个知识体系,这在认识方面它有这种调节性的运用,它也是追求知识的一种规律性的统一。但是在实践方面,它也表现出这样一种统一性,就是说,我们在追求我们欲望的目标的时候,我们也可以运用我们的理性,来规范我们的目的和手段。目的和手段之间有一种经验性的规律。什么样的手段能够满足我们的目的?能够使我们获得满足?能够实现我们的目标?能够导致一种成功的实践?这个里头有规律,这个规律就需要克制一时的感性冲动去服从它。这种规律是一种实践的规律,但它也是经验性的,不过它跟自然规律不完全一样,自然规律里面没有什么目的性。牛顿的物理规律,伽利略的落体定律,这个没有什么目的性,它就是一个赤裸裸的规律。但是实践的规律呢,它是利用这些自然规律来实现自己的预定的目标。这个里头有一种规律,目的和手段。利用自然规律作为手段,来达到我们意想中的目标。那么他利用自然规律,那当然里面就包括有经验,包含有经验知识,所有这些经验知识都被纳入到我们的目的活动里边了。被什么东西纳入了呢?被理性。被理性纳入到一个目的活动,被统一在一个目的活动之中。往往我们一个目的活动里面包含了多种自然规律,我们利用这个来造成什么,利用那个又提供了什么,然后我们把这些东西放在一起,让它们相互作用,最后达到了我们的目的。我们是利用一种自然规律作用于另外一种自然规律,引起另外一种自然规律。这都是手段。而最后的那一环,就达到了我们的目的。所以理性在这个里头呢,有一种调节性的运用,它用于并且只用于产生经验性规律的统一性。我们有了理性,我们就懂得如何能够利用自然规律,利用经验性的规律,来达到我们的目的,或者说如何能够把这些经验性的规律统一在我们的目的之下,尽量避开那些对我们目的不利的规律,尽量地利用那些对我们目的有利的规律,使这些规律构成一个以我们的目的为目的的统一体。下面他就举了个例子:例如在教人明智的训导中,把我们的爱好向我们提出的一切目的都在一个唯一的目的、也就是幸福里面结合起来,并使达到幸福的手段协调一致,这构成了理性的全部工作,也就是说,人的明智的生活方式,我们说这个人懂得做人,这个人知道怎么达到他的目的,这个人很老练,他有生活经验,他知道这样一来就能够达到目的。如果采取另外一种方式呢,我们就达不到目的,甚至于适得其反。所以有些有丰富生活经验的老人,就来对年轻人进行训导,你们应该怎么怎么样,才能够达到你们最终的目的。你们不要贪小便宜,你以为你这一次很聪明,但最后你吃了大亏。你的最终目的无非是为了幸福嘛,每个人人生在世,不就是为了幸福吗?为了争取最大的幸福吗?那么我教给你如何能够取得最大的幸福:你要舍得吃亏,你要放弃某些眼前的利益,你要着眼于长远,你不要以为你近期眼面前你得了便宜,但是你往往损失了更大的。这是理性呐,没有理性你能够有这种预见吗?理性能够把所有这些规律、人生智慧统一起来,全盘考虑,加以取舍,什么样对你最有利,不是说眼前最有利,而是从你的整个一生所追求的目标来看,怎么样最有利。这样的人是有智慧的人。我们说他懂得怎么样实现自己的幸福的生活。所以这种训导呢,是要“把我们的爱好向我们提出的一切目的都在一个唯一的目的、也就是幸福这个目的里面结合起来”。我们的爱好,Neigung,本来就是一种偏好,一种倾向,一种趋向,这样一个意思,在

德文里面呢,把它运用在一种心理学或者生理学这个意义上,就是说,动物都有一种倾向,人特别有一种倾向,他追求某一个目标,他偏向于某一个目标。有的人把它翻译成“性好”,我们不这样翻,这个译法我们觉得有点古里古怪,我们觉得翻成“爱好”还是比较通俗一点。虽然里头可能没有“爱”这个含义,但是它有“好”这个含义,“好”什么,就是嗜好什么。但是它也不是我们通常讲的那种嗜好,通常讲嗜好是个别人的,某某人嗜好什么什么,那是他的嗜好。也有人没有什么嗜好。而这个地方讲的爱好呢,是一切人都有的。人作为一种动物,他都有爱好,都有偏好。那么我们的偏好,我们的爱好,向我们提出的一切目的,也就是感性目的了,欲望,欲求,所有这样一些感性的目的,都在一个唯一的目的里面结合起来,也就是在幸福里面结合起来。“幸福”这个概念实际上就是一个爱好的概念,就是一切爱好的总和。如果把它实现出来了,那就是幸福。人的一切世俗的追求,一切世俗的欲望,一切世俗的享受,物质的享受,感性的享受,当然不光是物质的了,也包括情感,一切感性的享受,都是属于幸福的。我们看一个人这一生是否幸福,主要是看这个东西。他一生没有吃过什么苦,或者是虽然吃了苦,但是得到了补偿。所以我们说,这个人归根结底一辈子是幸福的。当然也有人把这个幸福提高了,认为一个人的幸福的一生就是“战斗的一生”,这是我们以前宣扬的理想的人生。像奥斯特洛夫斯基的那种人生就是幸福的,我们把它提高了。但是幸福这个词的本意并不是这样的。它的本意就是感性的那些欲望的满足,这就叫幸福。那么作为动物,作为感性的存在者,作为自然存在者,他的一生,他的最终的、唯一的目标就是幸福。那么即算是幸福,即算是感性的这样一些目标,也有赖于理性把它们统一起来。你要能够追求到幸福,你要是像动物那样,你是追求不到的,你如果像动物那样,那你不幸的,哪怕你一辈子没有受过什么苦。比如说,你被关起来养着,养得白白胖胖,那你不幸的。所以,真正的幸福离不了理性,幸福这个概念虽然是感性的,但是它离不了理性。这跟动物不一样。我们说动物园里面的那些野兽,狮子、老虎被关在动物园里面,其实是不幸的。当然从某种眼光来看,它们是很幸福的,它们无忧无虑,饿了有人扔东西给它们吃,热天有人给它们洗澡,但是实际上呢,它们没有发挥它们的本性、它们的野性,它们的那种感性的东西已经忘记了,它们已经变成了另外一种东西了,供人们观赏了。所以,真正的幸福呢,必须要有理性,通过理性把爱好的一切目的统一起来,结合在幸福这个理念里面。幸福在康德那里也叫做一个理念,它是理性想出来的。动物的幸福是我们给它想出来的,动物并不知道幸福或者不幸,这些概念它都没有,因为它们没有理性嘛。没有理性你怎么能够知道有幸福这个理念呢?人就有幸福这样一种理念,因为人有理性。理性能够把人的一切爱好,哪怕是动物性的、低级的,把它组织起来,把它统一在幸福这样一个理念之下,使它们获得最大程度的满足。理性能够做到这一点,它的这个功能就在于能够使达到幸福的手段协调一致。所以康德讲:“并使达到幸福的手段协调一致”,它能够把各种各样的感性的目标结合起来,能够使一个成为另外一个的手段,使一种幸福成为另外一种幸福的手段。或者是使达到幸福的手段跟幸福本身协调一致。你采取一种什么样的手段去达到幸福,这只有理性才能规范。它能够预先都把这些考虑好,能够预见到它的后果,然后呢预见到后果的后果,不断地把自己的理性运用于预见、预测。这个是人能够做到的,动物是做不到的。他说:

“这构成了理性的全部工作”。当然这个所谓“理性的全部工作”在这里是有前提的,就是“在教人明智的训导中”,这样一种工作才“构成了理性的全部工作”。你不要把这一句话单独挑出来,说这就是理性的全部工作,那就误解了。你看整个这一段都是打的逗号,因为他的原文就没有一个句号。所以你整个一句话要联系起来看,你不要单独把它挑出来,那个意思就会容易出错了。理性的手段和它所达到的幸福相互地协调一致,这就是在我们的自由的任意这样一个活动中,理性所起的全部的作用。理性在这里所起的全部的作用,它的全部的工作,就在于使手段和目的协调一致,使感性的手段和感性的目的协调一致。这种协调一致靠感性本身是做不到的,只有靠理性。下面讲:理性因此之故只能提供出自由行为的实用的规律,以达到感官向我们推荐的那些目的,因而决不能提供完全先天规定的纯粹规律。“因此之故”,因什么之故呢?就是说在自由的任意这样一种活动中,比如说在教人明智的这种训导中,我们的理性全部的工作就在于把幸福和达到幸福的手段协调起来,能够使这个幸福在一个最大可能的体系中达到统一,能够在这种统一中获得最大的幸福。也许为了手段之故必须牺牲某些幸福,比如说你牺牲眼前的利益,理性告诉你,你要达到更大的幸福,你必须牺牲一些小小的幸福。这个最起码的我们在实践中,在农民种地的时候,就体现出来大了。他必须要把种子留下来嘛,他不能为了肚子饿了,把种子也吃了。你必须忍着,你必须要吃点别的,野草啊,什么东西啊,把肚子填着,然后呢,把种子留下来,你第二年才能够有收获嘛。你把种子都吃了,你第二年吃什么?你种什么?你必须忍着,牺牲小小的幸福,获得来年更大的幸福的可能性。这只有理性的人才能做到的。当然动物像老鼠也有这种本能,储藏粮食啊,那是很直观的。这个粮食把它放在洞里面嘛,将来有用的。但是人能够把种子留下来,种子留下来不是为了将来吃,而是为了种在地下,这个是人能够设计的,一种理性的一种设想,理性的一种狡计。后来黑格尔讲“理性的狡计”呀,就在这里。看起来他好像它失去了什么,但实际上他得到了更大的,更多的。就是说,理性它能够提出幸福的手段和它的目的,就是这样一种协调一致。所以呢,“因此之故”,理性在这一方面呢,它能够提出的是“自由行为的实用的规律”。人能够想到把种子留下来,这恰好说明人跟动物不同,他已经是一种自由的存在了,他已经能够在一定的范围之内,摆脱感性的东西对他的束缚,比如说饥饿,肚子饿了,是不是把种子也吃掉呢?他有理性他就不会,他就把种子留着,能够想办法他就尽量想些别的办法。所以在这样一定的范围之内呢,人就已经摆脱了动物性。人比动物更自由,或者说自由是人的本性,动物没有。所以人超出动物之上就在这一点。但是这样一种规律呢,当然是自由行为的规律,但是它只是一种“实用的规律”。农民种地,工人做工,等等,都是处于这样一种实用的规律中,人类就是按这样一种实用的规律生存于世,而且活得比动物要更好。科学技术嘛,科学技术都是用来达到人类幸福的手段的,都是理性所设计出来的,在这方面是理性的全部的工作。所以理性在这方面呢,“因此之故”,也就是说在这一方面,在这一点上,它只能够提供出自由的实用的规律,“以达到感官向我们推荐的那些目的,因而决不能提供完全先天规定的纯粹规律”。在这方面,它只能够达到感官向我们推荐的那些目的,就是人的物质需要。生产劳动是为了满足人们的物质需要嘛。这就是感官向我们推荐的目的。你有感官,你肚子饿了,你想到去挣钱,想到

去维持生活,养家糊口。但是呢,这些目的是受我们的感官所制约的,归根结底是受我们的本能所制约的,受我们生物的体质结构所决定的。生物学上面的体质结构,我们的本能,决定了人要吃饭。如果人可以不吃饭,那将会怎么样?我们不能设想这样一个世界。就因为人要吃饭,所以呢,形成了我们今天的人类社会,经济基础,劳动生产力,所有这些,都是建立在这样一个基本的条件之上的。所以,理性“决不能提供完全先天规定的纯粹规律”,这是很明确的了。在这方面,理性完全“先天规定的纯粹规律”,在这方面是提不出来的。你所提出任何一种规律,哪怕你是为了最大多数人的最大幸福,它也不是纯粹规律。它还是因为最大多数人都要吃饭,或者是所有的人都要吃饭,所有的人都要生活,都有衣食住行各方面的需要,都是由这些感官的、感性的条件所决定的。那么从这个里头你怎么能够提出是完全先天规定的纯粹规律呢?所谓纯粹规律,就是摆脱了一切经验感性的条件,摆脱了一切感性的因素的,这就叫纯粹的规律。那么从这个自由的任意这方面来讲,它的条件就是经验性的。理性在这里呢,只能够有一种调节性的运用。就是把所有的那些目的,全部安排在一个目的和手段的系统之中,以便达到最大的幸福。而最大的幸福尽管是一个理念,但是呢,它也不是纯粹的。幸福这个理念不是纯粹的,虽然它是永远追求不到的,但是呢,它不是纯粹规律,它是以感性为前提的。所以,理性在这方面“决不能提供完全先天规定的纯粹规律”。你不能先天规定,你不能在经验之前,撇开经验来规定它的规律。在这方面,人的自由是受限制的。人的自由的任意,在人的日常生活中,在人的实用中,在人的普通的日常的实践中是受限制的。当然这也是实践,我们不能说康德就否认了这个实践。有的人往往误解,以为康德讲的实践就是道德实践,其实不是的。康德讲的实践也把我们的生产劳动啊,谋生啊,这些日常实践都考虑在内。但是他认为呢,真正纯粹的实践,只能是道德实践。这些日常的实践呢,只是实用的实践,它们是不纯粹的。它们里面要使用理性,但这个理性总是纠缠在感性之中,不是一种纯粹理性的规律。纯粹理性按自己的规律,那才是真正的纯粹实践。这就是下面要讲的了。他讲:与此相反,纯粹实践规律的目的是理性完全先天地给出的,这些规律不以经验性的东西为条件,而是绝对地命令着的,它们将是纯粹理性的产物。读这段话的时候我们要注意把这个“纯粹”强调出来,跟前面讲的那种“实用的”实践规律不同。我们日常实用当中都有一些规律啊,我们做人的智慧,我们生产劳动的经验,老一辈人所说的话,“不听老人言,吃亏在眼前”,老人讲的那些都是有道理的,都是通过深思熟虑,好几代人深思熟虑,运用他们的理性,所得出的经验之谈,你能够不听吗?你不听肯定要吃亏了。这都是实践的规律。“与此相反,纯粹实践规律的目的是理性完全先天地给出的”,理性不需要参照人们的感性或者是经验,或者是历史,世代代的经验积累,这些都不管。理性能够先天地给出它的规律,也就是给出理性自己所设定的规律,单凭理性就可以设定的一些规律。这就是纯粹实践规律,它的目的呢,是理性完全先天地给出的。“这些规律不以经验性的东西为条件,而是绝对地命令着的,它们将是纯粹理性的产物”。这样一些规律,是撇开经验的东西,不以经验性的东西为条件,在任何情况之下,理性都能够无条件地提出这样一些命令。这个就涉及到绝对无条件的命令和有条件的命令的区分。前面讲的那些实用的规律是有条件的,它也提出命令,你应该怎么怎么样,你应该听老人的话。

老人的经验之谈告诉你,你要来年想不饿肚子,你今年就得把种子留足。但是这有一个前提呀,就是说,你来年要想不饿肚子。这个前提是经验的前提。就是说,来年如果你没有留足种子,那就饿给你看,那就没有什么条件可讲了,你就自己受着吧。但是如果有一个人说,这个条件是有条件的,这个条件我可以否认,我来年不活了,我今年吃完了就死了算了,极个别人也会这样,“过把瘾就死”嘛,他就把种子吃了,图一时痛快,那这个命令就不起作用了。对于一个要死的人,你说你为了来年要活得更好,你今年要把种子留下来,他是不听的。因为这是一个有条件的命令。这个条件你可以接受,也可以不接受。所以这是日常实践的一种实用的规律。这也是规律,通常人们都会接受的,但是这是一种实用的规律,它是有条件的,而这个条件呢,是感性的。所谓“无条件的命令”就是绝对命令了,那是无条件的,那不是说你为了什么什么你就该怎么怎么,而是说无条件的,你就应该怎么怎么做,在任何条件下你都应该怎么怎么做。当然你不一定能做到,但是这个命令是无条件的。所以,纯粹实践的规律,它是一种绝对命令着的法则,是一种绝对命令,或者说它是一种无条件的命令。因为它不管感性嘛,不管经验嘛,它不以经验为条件嘛。不以经验为条件,那它就没有条件了,它自身作为自身的条件了,没有外来的什么条件。那么这样一种规律,它将是纯粹理性的产物。当然我们知道,这样一个规律是道德律,当然这个地方还没有提出,下一句话才提到道德律,这一句话还没有提出道德律,他只是设想,如果有这样一种规律的话,它将是纯粹理性的产物。就是说,严格意义上的纯粹理性,就是撇开了一切经验的、感性的、后天的不纯粹的东西,完全以理性本身来形成规律。这就是纯粹理性。这样一种纯粹理性,严格说起来呢,就是纯粹实践理性。只有纯粹实践理性,才完全不以感性的东西为条件。在《纯粹理性批判》里面讲的那种知性,或者讲的那种思辨的理性,那都要以感性为条件。思辨的理性不以感性为条件,它就导致了二律背反,导致了先验的幻相。它在这个知识领域里面,虽然有一种范导性的作用,但是它仍然是作用于知性通过经验所形成的知识,是使经验的科学知识形成体系,在这方面它仍然不是完全纯粹的。《纯粹理性批判》里面,应该说起来康德的这个理性已经非常纯粹了,他把它提取出来单独加以考察,但是从它的功能来说呢,它仍然跟感性、跟经验有千丝万缕的联系,脱不开。真正能脱开的就是纯粹实践理性。纯粹实践理性完全摆脱一切条件,一切经验和感性的条件,单独从理性本身应该怎么样来考察问题。所以严格说起来,最狭义的“纯粹理性”,就是纯粹实践理性。当然一般的实践理性,它还不完全纯粹,我在前面讲了,实用的这种理性,它还掺杂有经验成分。但是这个地方讲到了,就是纯粹实践规律,它的目的是理性完全先天地给出的,这些规律将是纯粹理性的产物。所以严格讲起来,只有纯粹实践理性,才是真正的纯粹理性。其他的理性呢,都有某种程度的不太纯粹的地方。至少在它的功能上,它的作用上,表现出它离不了经验,它还是要依附于某种经验的材料。所以后来在第三批判里面,康德有这样的说法,把《纯粹理性批判》称之为“纯粹知性批判”,而把《实践理性批判》称之为“纯粹实践理性批判”。真正的纯粹理性,实际上就是纯粹实践理性。实践理性批判是严格意义上的纯粹理性批判。它完全摆脱了经验的束缚。我们看最后一句话:但这样一些规律就是道德的规律,因而它们只属于纯粹理性的实践的运用并容许有一种法规。这样一些规律,也就是纯粹实践的规

律,或者纯粹的实践理性的规律,就是道德规律,就是道德律。道德规律我们也可以简称为道德律。所以我们通常讲,康德的这个实践理性就是道德理性,是在这个意义上讲的。纯粹的实践理性,就是道德。一般的实践理性,还不一定,他也考虑到人的技术,人的日常的实用,考虑到了工业、科技,这些东西都考虑到了,但是那种实践还不是纯粹的实践。纯粹实践理性,那就是道德。当然纯粹实践理性在所有其他的那些实践理性里面,已经作为一个因子包含在里头了,也就是说,我们在日常实践里面,我们之所以有理性,理性都是一个,纯粹的也好,不纯粹的也好,作为理性都是同一个,只不过呢,不纯粹的理性,它是掺杂了很多其他的感性的因素,而纯粹的理性呢,是把所有其他的感性的因素都排除掉了、清理掉了以后所显露出来的。所以在一般的实践理性里面,已经包含有纯粹实践理性的因子,但是没有把它单独提出来,混杂在其他的東西里面,甚至于呢,它本身为其他的東西服务。比如说在实用中,在日常实践中,我们就把理性用来为实现我们的欲望服务。纯粹理性在里面不起主导作用,所以这种理性不能说是纯粹的。一旦你把这种理性提取出来,单独加以考察,你就会发现,它其实有它自身的规律。它不服从于感性的经验的规律,它跟实用的规律完全不一样。实用的规律要考虑自然的规律,要考虑你的这种行为不达得到它的目的,有没有可操作性,实不实现得了。而纯粹理性,它不考虑这些。它有它自己的目的,那就是道德了。“因而它们只属于纯粹理性的实践的运用并容许有一种法规”,如果你从一般的实践理性里面把这种纯粹实践理性的因素提取出来,单独地加以考察,你就会发现,它们作为一种纯粹实践理性在它的实践运用中,它是有一种法规的,它有它自身的法规。不纯粹的实践理性,它的理性是用来服务于别的感性的目的,所以呢,它不存在一般的法规。在我们实用的理性里面,它不存在一般的法规。你怎么能用一种法规来支配所有的实用的目的呢?实用的目的固然是经常可以奏效的,但是往往它并不能奏效。也许你的这个知识不完全,也许情况起了变化,你再按老皇历做的那一套东西可能会失败。更何况你的目的本身也在不断地变化,你昨天当作行动规则的目的,今天也可能被放弃或转向。所以它不可能有一种普遍的法规。因为你的前提是感性的,是经验的。感性经验都是随时可变的。如果它不是随时可变的,那就不是感性经验了。感性经验就是丰富多彩的嘛,不断变化,随着环境、条件的不同而变化,千变万化,但并不依照你的目的去变化。你尽量地用一种普遍的法则去支配它,但是只能够在一定范围之内适用。我们的实践的法规,实践的规则,没有任何一条规则是适用于所有的条件、所有的范围的,都是具体的问题要具体地考虑。但唯有这种纯粹实践理性,它是运用是有一种普遍的法规的,在任何情况之下无条件地适用。这就是康德所讲的道德律。道德律是无条件的。不管在什么条件之下,它都发出命令,你应该怎么样。即使你没有做到,你心里面也会知道,我本来应该怎么样。很多人做错了事情,甚至于犯了罪,但是他的心里是明白的,他知道我本来应该克制一下,我本来不应该一时冲动。这就叫所谓良心了。就是说,哪怕罪犯,其实只要他是有理性的,他就也有这样一个良心,就是康德所谓的良知(Gewissen)。他知道嘛,他知道他不应该做这样的事情嘛,但是他当时克制不住嘛。克制不住但是他仍然清醒地知道,我本来不应该这样做。这个是无条件的。他不能说,当时那种情况我不能不这样做,我只能这样做。虽然他嘴上可以这样说,有的人说,我

在当时的条件下我只能这样做,但是他心里面,他仍然有一种良心的声音,就是告诉他,你本来可以不这样做。这个声音是无条件的,它总是在他心里面,告诉他你自作自受。这就是所谓纯粹实践理性的规律,它就可以容许有一种法规,也就是说容许有一种先验原理的总和。这个道德律是不是法规呢?当然你把道德律跟其他的原理统合起来,你可以说它是法规。但是在道德律本身单独来看呢,它跟法规之间还有所不同。因为按照康德的这个定义呢,“我把法规理解为某些一般认识能力的正确运用的先天原理的总和”,它是一个总和,它是一个体系,原理体系才叫做法规。单独一个原理本身还不一定是法规,比如说道德律,还不一定是法规。真正能够被称之为法规的,还有其他的一些原理,把它们总和起来,才构成了一套法规。这是这一段的主要意思。

我们下面看这两段,包括一个很长的注。结合我们上一次读的上一段来看,就是说,一切通过自由而可能的东西都是实践的,我们现在已经涉及到了实践的领域。实践的领域上一段已经把它划分为两个层次,我们通常讲的实践,在康德那里呢,称之为实用的规律,它里面有一些实用的规则。也就是为了追求幸福,我们利用自然界来达到我们的目的,实现我们的欲望。但是这样一些目的,是感性向我们推荐的目的,由感性而来的一些目的。你为什么要追求那些目的,是因为你的感觉认为那样好一些,那样更幸福一些。所以这样一些目的呢,它不能提供一些先天的纯粹规律。它不是先天规定的,它是依感性而定。外界环境的感性,以及我们人本身也是感性的承载者,他的体质,他的习惯,他所接受到、他所形成起来的这样一种体质,这样一种气质,是取决于这样一些要素而来的规律。所以这些规律是千变万化的,它没有什么法规,不是普遍规律。每个人的嗜好都是不一样的。那么,更高的层次,就是纯粹实践规律,它的目的呢,是理性完全先天地给出的。这也是上一堂课我们已经涉及到的问题,这样一种纯粹实践规律的目的,最终因为它撇开了一切经验性的东西,所以呢,它涉及的只是道德的规律。纯粹理性的实践运用,它涉及的是道德的规律,它是纯粹理性的产物。它提出的要求或者命令是一种绝对的无条件的命令。那么这样一种规律,它就容许有一种法规,有一种纯粹理性的法规。一般的理性运用,在实用中我们也要运用理性,但是那样的运用不存在一种普遍的法规。只有当我们撇开所有的经验的、外在的、偶然的因素,纯粹从理性本身,考察它在实践中的规律,这个时候呢,我们才可以把它的规律视为一种法规,它不是个别的、相对的规律,它是一种普遍的、绝对的、先天赋予的规律。那么今天我们读的这一段呢,就是跟上面有联系的。既然如此,那么我们就来看一看了。

所以他讲:因此,在人们称之为纯粹哲学的这种探究中,理性的全部装备实际上都是针对所提到的这三个问题的。我们刚才把上面的一段概括了一下,由于这样一种情况,所以呢,“在人们称之为纯粹哲学的这种探究中”,纯粹哲学,也就是纯粹理性的哲学,包括纯粹实践理性的规律所提出的一些纯粹理性的规律。纯粹理性的实践运用它所建立起来的法规,那么它当然属于纯粹哲学。当然要广义地推广开来理解的话呢,纯粹哲学不仅仅包含道德哲学,它也包含我们这里讲的认识论。纯粹理性批判当然也是纯粹哲学,《纯粹理性批判》整本书其实讲的都是纯粹哲学。但是他这里讲的呢,是根据上面一段话来谈的。就是说,在人们称之为纯粹哲学的这种探究中,“这种探究”,就是特指上面的这样一种对于道德律的探究。当然认识论也是纯粹哲学,但是

对纯粹哲学的这样一种探究,也就是对道德律的这种探究,纯粹理性的实践运用的这样一种探究,这也是纯粹哲学。那么在这样一个探究里面呢,“理性的全部装备实际上都是针对所提到的这三个问题的”。在纯粹实践理性这样一个领域里面,理性的全部装备,包括理性的推理,包括理性的理念,理性的各种法则,那么所有这些都针对所提到的这三个问题的。哪三个问题?就是前面提到的三个问题:意志是否自由?上帝是否存在?灵魂是否不朽?这三个问题就是意志自由,上帝存在,灵魂不朽。理性的全部装备实际上都针对所提到的这三个问题,因为这三个问题已经撇开了一切经验的材料,经验的内容。我在前面讲了,这三个基本命题对我们的知识来说,是根本不必要的。如果说,作为三个理念,它还有一定的作用,比如说自由,比如说灵魂,比如说上帝,这三个理念对于我们人类知识的发展、扩展,还有一定的范导作用;那么这三个命题,就是:意志是自由的,上帝是存在的,灵魂是不朽的,——所有的知识都用不着它们,它们没有贡献给我们任何一种知识。那么这三个问题撇开了所有的经验的东西的条件,就是属于纯粹实践理性涉及到的命题。而理性全部装备呢,都是针对这三个问题而具备的。我们之所以有理性,在实践的方面,在这样一种纯粹哲学的、纯粹实践理性的探究中,我们的理性装备都是为了解决这三个问题。这就把纯粹实践理性的问题限定了。纯粹实践理性的法规实际上就是围绕这三个问题。之所以有理性的法规,就是针对这三个问题而建立起来的。下面:但这三个问题本身又有其更深远的意图,即:如果意志自由,如果有上帝和来世,那么应该做什么。就是针对这三个问题,如何针对呢?在什么意义上针对这三个问题呢?我们从这三个问题本身里面,可以看出,理性针对它是有“更深远的意图”的。不仅仅是说,我们的理性就是针对这三个问题,而且是在特定的意义上,在更深远的意义上,来针对这三个问题的。什么更深远的意图?就是如果意志自由,如果有上帝和来世,那么应该做什么?所谓更深远的意图,就在他打了着重号的这个短语里头,也就是“应该做什么”,它的意图在这里。它不仅仅是设定了这三个命题,理性的全部装备就是为了设定这三个命题,设定这三个命题做什么呢?是提供一种我们应该怎么样做的指导。它的意图在这里。为什么要提出这三个命题,人的意志是自由的,上帝是存在的,灵魂是不朽的,或者说灵魂是有来世的——这是一个意思。那么为什么要提出这三个命题?当然不是为了认识,这个前面康德在辩证论里面,已经把这三个命题作为认识的对象,作为知识的内容,完全驳倒了。不可能作为知识的内容,不可能把它当作一种知识来看待,但是它又确实是由理性形成起来的,理性撇开一切经验,它必然要形成这样一些幻相,纯粹理性的幻相,先验的幻相。但是形成这样一些幻相的目的不是为了形成某种知识,既然是幻相就不可能是知识。那么它的意图在什么地方?更深刻的意图,更深远的意图,就在于“应该做什么”。如果有这些,那么我们应该做什么。也就是说,它对于我们应该做什么,提供了某种实践上的指导。后面康德提到的三个问题,从理性的利益来考虑,从理性的兴趣来考虑,提出了三个问题:我能够知道什么,我应该做什么,我可以希望什么。我能够知道什么,这是“纯粹理性批判”要解决的问题。我们能够知道的只是与经验有关的、由我们自己的知性范畴所建立起来的这样一个对象世界,这样一个现象世界。那么第二个问题,就是我应当做什么。所以这三个命题本身,它的更深远的意图,不在第一个问题,我能

够知道什么,而恰好呢,进一层,涉及到第二个问题,就是我应当做什么。我应当做什么,当然一般来说我们讲,你应该怎么怎么做,那是有一些条件的。我上次举的例子:你如果不想老来受穷的话,你现在年轻的时候就该积攒钱财。这是有条件的应当。但是无条件的应当,纯粹理性、纯粹实践理性的应当,那就不能以这样的条件来对我们进行指导了。纯粹实践理性的应当是无条件的应当,不管你经验的条件如何变化,你都应该这样做的。当然康德这里也有一个“如果”,这个好像也是个“假言命令”:如果有自由意志,如果有上帝和来世,那么应该做什么。但实际上康德在这个地方的意思呢,并不是说把意志自由和上帝、来世当作应当作什么的一个前提条件,而是一种引导。而且呢,这种引导比起单纯的道德律来,有一种扩展性。单纯的道德律,如果面对第二个问题,我应该做什么,要解决这个问题,我们通过单纯的实践法规就可以解决了。但是那种应当做什么是所有其他的应当做什么的一个最终的前提。而在现实生活中,我们应该做什么呢?还需要一些别的东西。在现实生活中,因为像道德律那样的应当,不是每个人都可以做到的,或者说,一般人都做不到。凭借纯粹的实践理性,来确定自己应当做什么,一般人都做不到。上帝或者天使也许可以做到。因为他们没有身体,没有感性。而人则受到感性等各方面的约束和限制。虽然唯有意志自由,它是一切应当的基点,因为我是自由的,所以我就按照我的这个纯粹理性本身的法则去行动。这是从意志自由上面我们可以提出这样一个法则,这个法则就是道德律。我们下学期还要专门来讲康德这个道德律、定言命令这样一些问题。但是一般讲应当呢,一个是道德律,道德律是绝对应当的,另外一个就是有条件的命令,如果你不想老来受穷,你就得积攒钱财。这是两极,一个是纯粹理性的,一个是完全受感性支配的。但是这两极之间呢,应该有一个协调。就是有条件的命令,它是指向幸福的,它指向人的经验。为了获得幸福嘛,人生在世,他应该追求最大的幸福,每个人的感性已经决定他是这样的。但是更大范围之内,我们来看,人的整个一生追求幸福,以及人在追求他的最高的道德上的应该,这两者之间有一个协调的体系。那么康德这里讲的“应该做什么”呢,是就这个层次来讲的。它既不是单纯地限于道德律,道德律如果讲应当做什么,那么我们不需要设定一个上帝,也不需要设定一个来世,我们凭借我们的纯粹实践理性就可以决定我们应当作什么,这就是定言命令,你应当使你的行为准则成为一条普遍的法则,这就够了。道德自律是完全独立的,它不需要上帝,也不需要来世,也不需要宗教,道德本身不需要宗教。但是从道德里面必然会推出宗教。这个后来康德在《单纯理性范围的宗教》里面专门谈了这个问题。道德不以宗教为前提,宗教却要以道德为前提,要建立一门“道德的宗教”,但是呢,不可能有“宗教的道德”。道德是绝对的。然后呢,我们在道德所建立起的这个应当的基础上,推广开来的这样一种应当,那就是要设定上帝和来世。就是把它推广到对所有的应当都加以包含,包括我们的感性的应当,包括我们感性的追求之物,包括我们应当该得的幸福,我觉得人应当追求的幸福,这个当然也要考虑。因为人不是上帝,不是天使。作为人生在世,他当然要追求幸福。但是如何跟道德相协调,那就有一个更大范围的应当。你应当使你的行为配享幸福,配得幸福,那也就是说,你应当使你的行为具有配得幸福的那样的道德。这就把所有的道德和幸福都包含在内了。你应该使你的行为配得幸福。这种应当它的概念呢,包括

了我刚才讲的应当的两个极端。一个是有条件的应当,有条件的命令,一个是无条件的命令。所以他这里讲的应该做什么,他这个应该呢,是泛指,包括一切。但是这个包括一切不是笼而统之地包括一切,而是有层次的,有先后,有主次。“如果意志自由,如果有上帝和来世,那么应该做什么”,这是这三个问题本身所包含的更深远的意图,就是把所有的一切合目的性,全部包括在一个体系之中,包括在一个应当的体系之中。你追求物质享受也是应当的,但是那个应当的层次比较低。低层次的应当是从属于高层次的应当的。那么所有这些应当成为一个体系,最高的当然是道德。在道德律这个最高的应当之下,把所有其他的应当都包含在内。所以康德在这里没有讲是哪个“应当”,他只是在底下打了着重号,“应该做什么”。如果有意志自由,如果有上帝和来世,那么,应当做什么?这个应当就包括整个人生,整个宇宙,一切大大小小的事情,我们都应该把它们考虑在内。就是这样一种应当,但是他是纯粹实践理性的道德律,以意志自由之上建立起来的道德律,作为它的最高的统帅,构成这样一个体系。这样一个体系呢,就是一个目的论的体系,也就是说,其实这些都是有目的的,但是小的目的要服从大的目的,低层次的目的要服从高层次的目的。最后的目的,就是绝对的目的。绝对的目的就是所谓的至善,就是所有的东西最终都合目的,包括道德上的目的,道德当然也有目的,因为它是实践嘛,实践的行为就是合目的的行为嘛。我要做这样一件道德的事情,这当然也是合目的的。但是最后的目的,包括道德的实践和和对人有利的幸福的事情,全部包含在内。这是宇宙的最后的目的。康德后来把它称之为“至善”,至善的目的。或者可以把它翻译成“圆善”,圆满的善,完满的善。也就是说,不仅仅的道德上的完善,而且呢,幸福也完善。就是我们讲的善有善报嘛。你光是做好事,你是善人,如果你没有好报,好人没有好报,那是不完满的,不完善的。好人又得到了好报,那就是最完满的了。

B829 这就是整个宇宙最后的目的。所以下面他接着讲:既然这涉及到我们与最高目的相关的行为,那么,明智地为我们着想的大自然在安排我们的理性时,其最后意图本来就只是放在道德上的。就是说,所谓更深远的意图,如果意志自由,如果有上帝和来世,那么应该做什么?根据我刚才的解释,应该做什么这个是一个极其广泛的一个应该,把所有的应该都包含在内。而这样一个目的系统,这样一个应该的系统呢,它又是有等级、有层次的,它肯定是与最高的目的相关的,也是与至善相关的。与至善相关,那当然这个里头首先不可缺少的是道德上的相关,是道德上最高的善。至善,根据康德后面所讲到的,它不仅仅是最高的善,而且是最完满的善。道德是最高的善,但是单单一个道德呢,还不是最完满的。最完满的善必须包括幸福。所以,整个自然的最后的目的,或者说“最后意图”,就是至善,那肯定就要涉及至善里面最高层次的善,那就是道德的善。至善里面最高层次的,那就是道德的。所以,“既然这涉及到我们与最高目的相关的行为”,应该做什么当然是一种行为了,我应该做什么,应该采取什么行为。既然涉及到这个行为,它是与最高目的相关的行为,不是我一时一事偶尔采取的行为,而是当我采取这个行为的时候,我就考虑到最好的,考虑到最高的善,道德,考虑到我的这样一种追求幸福的行为,或者是任何其他的行为,与道德有一种什么样的关系,是不是和谐的,是不是与道德相配,也就是整个来说,是不是合目的性的。如果不和谐,那就不合目的性了,不和谐,就冲突了,你的目的就把别的目的取消了,那整个

来说就不合目的性了。真正要合目的性,那就是要跟最高的目的相和谐,哪怕最低层次的目的,吃饭穿衣,我们也要和最高的目的相和谐,相关联。我们任何一个行为都要与最高的目的相关。所以,就连“明智地为我们着想的大自然在安排我们的理性时,其最后意图本来就只是放在道德上的”。大自然对我们的安排是非常明智的,这个大自然也可以理解为我们人的自然构成。我们人的自然构成也是大自然安排的,人也是属于大自然嘛。康德多次提到,我们的理性,实际上也是我们的自然本性,是我们人的 nature。人是理性的动物,里面肯定就有理性。凡是人,作为一个自然的人,他就是有理性的。但是为什么大自然赋予给我们理性呢?这个是有原因的,或者说这个是有目的的。大自然在赋予我们理性的时候,它是有目的的。不是说仅仅用理性来为我们追求物质需要,满足我们的生存需要,那它用不着赋予我们理性。我们看很多没有理性的动物,它们也过得很好,它们也活得很自在。我们人有了理性以后呢,反而带来很多烦恼,反而不如自然界的万事万物那么样的自在。那么大自然为什么一定要赋予我们理性,这个用“理性可以实用”那是解释不了的。有的人认为理性赋予人类就使人类超越动物之上,成了万物的灵长,能够支配自然界,能够控制动物,把理性看作就像动物的爪牙一样的作用,那样一种功能,康德认为这个是不对的。虽然它使人类凌驾于其他动物之上,但是呢,它也给人类带来灾难。人有了理性就有了尔虞我诈,互相争斗,做出很多动物界都不存在的那种残忍的事情。这个就使得人在这方面呢甚至于比动物还不如。互相争夺,这些东西都是由于有了理性以后,人们能够设想,能够推理,我们得到了,我们还可以更多得到,我可以比别人获得更多,这些都是由理性带来的。如果从这个角度来看呢,理性实在是没有什么好多用处。人凭借理性,从这个层面上来看,并没有对动物有什么根本性的超出。人还是一种动物。但是,如果设想到,比如说意志自由,上帝和来世这样一个层面,从这个层面来探讨,那么我们就可以看出来,明智地为我们着想的大自然,大自然安排理性是为我们着想的,是为了我们好。自然给予人的都是好的,都是善的。那么,这个好,这个善当然就有目的了。从什么样的标准来断言这些东西是好的呢?凭什么就说它的目的是善的?为什么人有理性就比动物更善一些?更好一些?那么从上面讲的,康德得出结论就是说,“其最后的意图本来就只是放在道德上的”,它最后的意图,最后的目的,就是基于道德的。有了道德,那么我们这个善的体系,这个自然的最后目的这样一个体系,至善这样一个体系,就能够撑起来了。就是说,有一个道德作为它的统帅,所有的目的都能够提高自己的层次,超出于动物之上。一切具体的目的都是由于人超出动物之上的才是好的,才比动物更好,才比动物更善的,比无理性的存在者要更善,这都是由于人有道德。人类凭借他的道德而超出于自然物之上,这是大自然赋予我们的一个很好的东西,一个绝对价值。所以它最后的意图呢,本来就“只是放在道德上的”,也就是基于道德之上的。只不过我们人类可能没有意识到,被很多它的后果、它的假象所遮蔽了。大自然赋予人的理性只是为了道德,只是放在道德上面。当然这个“只是”呢,不要理解得太狭隘,以为仅仅是为了道德,其实接踵而来的还有很多其他的目的。就是说,如果人有了道德,只要人有了道德,那么,他就可以以道德为最高标准来衡量一切,来把所有的目的都隶属于它这个“最高目的”之下,构成一个合目的性的绝对的体系,构成一个大自然的目的系统,这就

上升到了至善,或者说完成了“最后的目的”。这一点在后来的《判断力批判》里面有非常充分的发挥。但是《判断力批判》中,其实它的一些基本的思想,在前面呢,包括在这里,就已经涉及到了,并不是他突发奇想想出来的。尽管《判断力批判》康德认为是开辟了一个新的领域,给他有生之年、他的晚年提供了一个新的话题。但是这个新的话题里面的基本原理呢,在前面都已经提到了。特别在《纯粹理性批判》的这个地方,在这几段话,在这一节里,包括251页第二节:“至善的理想作为纯粹理性最后目的之规定根据”,在这些里面,都已经提到了《判断力批判》里面目的论判断力批判的一些原理。特别是谈到自然、道德和宗教相互之间的关系的时候,已经涉及到了。那么,这一段呢,就是把它归结到了道德,但是归结到道德,是以道德这个基点为起点而展开的整个目的体系,这里不是单纯讲道德,而是也涉及到宗教。上帝和来世肯定是宗教的问题,意志自由是道德的问题,上帝存在和来世、灵魂不朽,这个肯定是宗教问题嘛。但是道德是基础,道德是最根本的基点,首先确立了道德,其他的接踵而来,顺理成章可以把它推出来。如果道德不确立,其他的方面都推不出来。宗教是建立在道德的基础之上,而道德是建立在自由意志这个理性的基础之上。那么,在理性范围内的宗教,就是讲的这样一个关系。康德为什么写了一本书叫做《单纯理性范围内的宗教》呢?就是说,实际上宗教在康德看来,就是通过理性建立起来的。骨子里是这样。表面上好像有些非理性的东西,盲目的东西,盲从,信仰嘛。但是实际上这个信仰是有理性在里头的,信仰是建立在理性的基础之上的。实践理性不是科学知识,但仍然是理性。我们应该怎么做,你用理性来思考,你就必然会一步一步地推出宗教。而最开始的这样一个基点呢,就是道德。

我们看下面这一段。这里已经把纯粹哲学、纯粹实践理性的这样一种探究的范围呢,在前面已经划定了。那么下面一段呢,就是把这个范围更加明确一点,就是从否定的方面,我们应该注意些什么界限。这个范围在前面做了正面的肯定,它应该是考虑到这样一些问题,这三个问题,而它的更深远的意图呢,是涉及到应该做什么,而且它的最后的意图就只是放在道德之上的。这是把这个问题的正面的内容作了一番简略的描述。那么下面讲的呢,就是说,要排除些什么。他说:但必须谨慎的是,当我们把自己的注意力投向一个对于先验哲学陌生的对象时,不要在题外话上放纵自己而损害了系统的统一性,我们必须谨慎,就是说,在谈到上帝的问题,谈到来世的问题,谈到道德的问题等等,这样一些涉及到与我们最高目的相关的话题的时候,我们要特别谨慎。我们把自己的注意力投向一个对于先验哲学陌生的对象,也就是说,上面所讲的这样一个领域,它是属于一个“对于先验哲学陌生的对象”的。什么是先验哲学,我在前面已经讲了,所谓先验,transzendental这个词在康德那里,通常用作认识论的含义。先验哲学在康德那里就是指的关于认识的先验条件,认识何以可能,是探讨这样的问题的。在《纯粹理性批判》导言里面就提出来了先验哲学的主要问题,它基本的问题就是先天综合判断何以可能,它的总问题就是这个问题。那么先验和先天的区别,我们前面也涉及到了,就是先验涉及认识论,先天呢,不一定涉及到认识论。先验的东西当然是先天的,但先天的东西呢,可能不一定是认识论的和先验的,它可能是形式逻辑的。形式逻辑也是先天的原则,矛盾律呀,这样一些东西都是先天的原则。但是呢,

形式逻辑不管对象,不管前提,不管跟对象是否符合。形式逻辑只考虑概念与概念之间是否符合,不考虑概念与对象之间是否符合。而先验的东西,先验逻辑,就要考虑概念和对象之间是否符合。这个是认识论的问题。形式逻辑仅仅是逻辑学的问题,先验逻辑就是考虑认识论的问题。这是我在前面已经讲过的。那么这里讲的对于先验哲学,也就是说认识论,对于认识论来说是陌生的对象。我们现在所涉及到的领域已经不是先验哲学了,它属于实践的领域。它涉及到的不是知识问题,而是知识背后的那个物自体的问题。所以康德偶尔在某些地方提到,那属于“超验哲学”的问题。Transzendent(超验)和 transzental(先验)这两个词,我在前面也讲了,这里再重复一下,它们的区别,就在于先验是先于经验,但是呢,它跟经验有关,它考虑经验的知识何以可能,先于经验知识有些什么条件,使得经验知识得以可能。这跟先天是不一样的,a priori 先天,先天的,不一定是先验的,当然它可以是先验的。先天的和先验的有交叉和重合的地方,但是也有不同的地方。先天和先验都是先于经验,但是先天的是先于经验但不管经验,我们的形式逻辑不管经验。形式逻辑的推理嘛,它只管正确性,不管真理性。你讲得头头是道,对呀,但事实上是不是那样的呢?形式逻辑不管。先验逻辑就要管,你如何能够建立起知识来,关于对象的知识,你如何能够建立起来。这是先天和先验之间有这样的区别。那么超验呢,它也是先于经验,但是呢,它超越于经验之上,它就不仅仅是先于经验了,它超越于经验之上。先验的东西,还要考虑经验的东西,至少要考虑经验知识何以可能,要考虑经验知识的条件,是这样地先于经验的。那么超验的东西是超出经验,它根本不考虑经验知识是什么样的,它超出经验自己去搞一个对象,它在经验之外去搞一个对象。它也涉及对象,这一点跟这个先天的也不一样。超验的东西它也涉及对象,但是它这个对象不是经验对象,它是超经验的对象。先验的它要指向的对象,它这个对象呢,是属于经验的对象;超验的呢,它也指向一个对象,但是呢,这个对象是超经验的,它撇开经验不管。撇开经验不管,它与先天的在这一点上有一点类似,它也不管经验;但是呢,它跟先天的又不同,它另外自己搞一个对象。就其涉及对象而言呢,超验的和先验的有类似之处,但是呢,它们的对象是不一样的。超验的对象是物自体,而先验的对象呢,是经验对象中的先天成分,落实下来是经验对象,是现象。这是它们的区别。这两个词本来在拉丁语里面都是超越经验的意思,没有什么根本区别,在中世纪都是指亚里士多德的形而上学,但是已经有点不同,就是“先验的”(transzental)指“第一哲学”意义上的形而上学,而“超验的”(transzendent)指“神学”意义上的形而上学。当然亚里士多德对他的形而上学有“第一哲学”和“神学”这样两个不同的表述,虽然他并没有用这两个词,但有这个意思,即形而上学一方面是一切经验科学之所以能够理解的前提,这就是第一哲学;另一方面又是超越一切经验科学之上的科学,这就是神学。在康德这里呢,他把它们严格地区分开了。所以在康德这里,我们不要把它们混淆,它们是有严格的区分的。一个是现象界的,一个是物自体的。现在翻译的有很多,各种各样的译法有很多。我们现在不管它,现在在我们这里接受一个训练,我们是第一次把所有这些词在三大批判里面做了一个统一。我们的三大批判后面都有一个索引,这个索引是非常重要的,就是说,长期以来,一百多年以来,我们对此搞得非常混乱,如果不对原文,你简直就不知道他讲的那个字是哪个词。现在我们第一

次把它统一起来,当然统得对不对,还可以讨论,但是我们首次把它们统一起来了,而且我们说出了它的道理。这个是首次,我们先暂时接受这一套术语。这里面都有一些道道,都可以说出一些道道来。当然也有不太满意的地方,比如说“先天”(a priori)这个词,韦卓民把它翻译成“验前”,验前这个词呢,应该说比“先天”更好,因为我们译的“先天”容易导致一种误解,好像是“天生的”、与生俱来的,好像是爹娘给的,天赋的,有这样一种可能性。“验前”就没有。验前就好像完全是一个逻辑上的概念了,应该是更好的。但是,一个是约定俗成,再一个呢,这三个概念之间呢,应该有一种内在联系,我们考虑了这些呢,还是用了先天。先天用得比较多,很多人翻译这个词都是先天,所以我们还是这样译了。如果翻成验前,虽然更加准确,但是这么多年,大家都知道这个译法,为什么没有流行开来,就是由于在汉语里面还是比较别扭。说“验前的”,还是有点别扭,不太容易了解它究竟是什么意思。说起来也不太顺。所以我们讲先天呐,先验呐,超验呐,这中间的关系好像比较连贯一些。好,这个铺垫呢,以前没有听到过的同学呢,我给大家介绍一下了。那么回到这个文本,先验哲学,严格来说呢,就是讲认识论。那么在这个道德方面,讲实践理性的这方面呢,康德在有的地方把它称为“超验哲学”。先验和超验,我们刚才对这两个概念作了一个区分。超验是涉及物自体的,它不是认识领域的,不是认识领域,就是不可认识的了。从否定的说法呢,它就是不可认识的。从肯定的说法来说呢,它就是可行的。不可认识,但是可以行,可以做,可以实践。它涉及到行动的准则:你应该怎么做。这涉及到康德的第二个问题,第一个是我能知道什么,第二个是我应当做什么。应当做什么和我能够知道什么,虽然日常中间有联系,但是在康德看来,你如果追溯到纯粹理性,那就完全是两个领域,完全不能混淆。一个是属于现象界,另外一个属于本体界。我应该做什么,涉及到我本身的本体,人的本体是什么,这个当然我们不能认识。人是有一个本体的,他跟自然物不一样,这个本体不可认识,你不可预料、你不可推算,他将做出什么事情来。这就设定了人有自由。人的自由就是这么个东西嘛,你不能够推测他下一步将怎么样。他有他的自由啊,就看他怎么选择了。我们经常说,这个事情涉及到他的自由问题,就看他怎么选择。他可以选择这个,也可以选择那个。他可以选择做,也可以选择不做,那就体现他的自由了。如果你能够从科学上断言他肯定要选择做或者肯定选择不做,那就意味着他没有自由。你能从科学上断言他做或是不做,那他还是什么自由呢?他就是机器嘛,你就能够断言了嘛,他就成了自然物。人超出自然物之上就在于你不能够断言他下一步采取什么行动。他下一步采取什么行动不可知。这就是人的自由,人的高贵性就在这里,你不能算定他。这个领域属于不可知的领域,属于自在之物的领域。这是康德的一个划定。我们要把现象和本体这两个领域划开,现象是可知的,而本体呢是不可知的。本体是不可知的,所以人的本体就是人的自由。人拥有自由的本体,拥有自由的本体就表现在人的本体你是不可知的,你不能够算定他的本质。那么先验哲学呢,跟超验哲学不同。我们实际上已经涉及到超验哲学的领域了,但是超验哲学这个概念还没有展示出来,我们现在还在初创阶段。首先要把它跟先验哲学区分开来,“当我们把自己的注意力投向一个对于先验哲学陌生的对象时”,我们在先验哲学里面,什么是陌生的对象?就是物自体,就是超验的对象。超验的领域都是陌生的对象。当我们把自己的注意力投

向一个超验的对象,超验的世界,这个时候,“不要在题外话上放纵自己而损害了系统的统一性”。这个超验的领域,这个超验的对象,它也有一个系统的统一性。我们讲到的自然的最高目的,讲到它的最后的意图是放在道德上的,这样一些问题,那么,这些问题它也构成一个统一的系统,当我们投向这样一个统一的系统的时候,我们不要在题外话上放纵自己而损害了系统的统一性。什么是题外话?我们看看下面这个注释,我们就可以了解,他这里讲的“对先验哲学陌生的对象”以及“题外话”究竟指的是什么。在下面这个注释中他讲:一切实践的概念都是指向合意或讨厌、也就是愉快和不愉快的对象的,因而至少是间接地指向我们的情感的对象。对先验哲学陌生的对象,可以有不同的理解。总而言之来说呢,就是属于实践的对象了,属于实践理性的这样一个范围,一切通过自由而可能的东西都是实践的嘛。所以我们现在涉及的是一个实践的范围。但是实践的范围呢,他这里讲到,“一切实践的概念都是指向合意或讨厌、愉快和不愉快的对象”,或者是我们情感的对象,这些都属于“对于先验哲学陌生的对象”。我们先前强调了先验哲学的陌生的对象,当我们把我们的注意力投向先验哲学陌生的对象的时候,或者说把我们的注意力投向一个超出先验哲学的对象的时候,这个时候呢,我们面临的是实践的领域。实践的领域我刚才讲了,它的主要的意图是指向超验的对象,超验的领域。道德、宗教、上帝、物自体这样一些领域是属于超验的领域。但是一切实践的概念都是指向合意或讨厌、愉快和不愉快,这样一些“情感的对象”的,不管是直接的还是间接的。那么,对先验哲学陌生的对象,在这里就分出了两个层次。我在前面已经讲到了,实践的领域有两个层次,一个呢是属于实用的层次,一个呢是属于道德的层次。那么这里其实也是这样。“一切实践的概念都是指向合意或讨厌、也就是愉快和不愉快的对象”,这个是属于实用的方面的。我们要追求幸福嘛,追求幸福当然它就指向我们的愉快了。人获得了幸福,那当然就导致产生愉快了,谁不希望幸福呢?谁不满足于自己的幸福呢?获得幸福自己就会满意,没有获得幸福自己就会伤心,有损于自己的幸福就会讨厌,获得幸福就会愉快,没有获得幸福就不愉快。所以,凡是涉及到实践的概念,它都指向愉快和不愉快的对象。“指向”,注意他在这个地方的用词,指向愉快和不愉快的对象,“因而至少是间接地指向我们的情感的对象”。愉快和不愉快当然是情感的对象了,但是这个“指向”呢,它有两种情况,一种情况是直接的指向,一种是间接的指向。直接的指向就是那种实用的指向,我们日常实用的,我们追求一个目的,一个具体的目的,我们去挣钱,我们去挣一口饭吃,我们的工资涨了,我们就高兴,我们失业了,我们就伤心,就焦虑,等等。这是很直接的,直接地指向我们情感的对象。但是还有一种是间接的,比如说道德。道德当然它本身不是直接涉及到情感,但是我们做了一件道德的事,心里还是会愉快,它跟情感有一种间接的关系。我们还是希望去做道德的事情,当我们做了道德的事情的时候呢,这个里头仍然会产生一种愉快的情感。超验的本性,当你在实践中把这种超验的本性实践出来了以后,它在我们的心理上也会引起一种愉快的情感。这是它的后果。所以它叫做“指向”这样一个情感的对象,最后它会导致情感的对象。但这里头当然有区别。在这个道德的情况之下,它的这个指向是间接的。我们做一件道德的行为,我们首先不是为了获得愉快,我们直接来说——按照康德的说法,应该就是“为义务而义务”、“为道德而道德”。

哪怕他最后没有获得愉快的情感,我仍然要那样去做。这个才是康德认为的真道德。真道德就是,不管他有没有愉快,我都要去做。那么反过来,甚至于恰好是在他得不到愉快的时候,他仍然这样做,才显出他的真道德,才显出这个人是为了真道德,为义务而义务。如果是为了那个愉快而做,尽管他做了好事,他都算不得真正道德的。这是康德从严格的道德主义立场上面对道德所做的规定。尽管如此,康德仍然不否认,我们在做了一件道德的事情以后呢,我们的确可以获得某种愉快。一个道德的人,他会觉得他做了一件道德的事情,是符合他的本性的,他是会得到愉快的。但是康德认为这个不足以成为我们道德的动机。我们道德的动机应该把一切情感都抛弃,不过当你抛弃一切情感的时候,还剩下唯一的一种情感不能抛弃,那就是所谓的“敬重”,对道德的敬重。这种敬重感当然也是一种愉快。它是抛弃了一切情感以后所剩下的情感。敬重感是否认一切情感的情感,所有的情感在敬重感里面都消失了,所有的情感在道德面前,都会感到太渺小。所以它首先是一种痛苦,敬重感首先是一种痛苦,你敬仰一个人,你就会觉得自己很渺小,我跟他简直不能相比,那当然是痛苦了。但是你又希望成为像他那样,你会愿意靠拢他、接近他,所以这里头还是有一种愉快。就像康德《判断力批判》里面讲的崇高,崇高感也是这样的,崇高首先给你一种痛苦,你觉得自己很渺小。但是呢,当你意识到自己有理性的时候呢,你可以提升到一种崇高,一种更大的愉快,带来一种理性的愉快。当然康德在这里还没有涉及那么远,这里只是一般地讲,一切实践的概念都是指向合意或讨厌、愉快和不愉快的对象,至少是间接地指向我们的情感的对象。它跟情感有关,但是它不是出自于情感,包括敬重感。敬重感尽管康德在《实践理性批判》里面把它归结为道德的一种“动机”(Triebfeder),但是呢,他认为它不等于道德的“动因”(Beweggrund)。动机跟动因也不一样。动机就是你作为一个感性的人,有一种动机,可以促使你去行动,但是真正让你去行动的,真正地能够使你具有这种行动的自由,不是作为一个感性的人,而是作为一个本体,一个认识不到的物自体,那里面的才叫做动因。就是真正使你去做道德的事的是你的自由,而不是你的情感。你的敬重感固然可以使你去做道德的事情,但是呢,真正背后起作用的,使你产生行动,包括产生你的敬重感的,还是你背后的自由。自由是一种动因,它是你做这种事情的“原因性”,而不是你做这件事情的情感上的、心理上的一种机制。机制是可以拿来心理学考察的对象而研究的,但是自由是不能够加以考察的。心理学也不能对自由加以考察,它是哲学、形而上学的东西。总而言之,一切实践的概念都指向——不管是直接的还是间接的——我们情感的对象。实践的概念,从它的根本上来说,它是出自于自由,出自于物自体,但是呢,它直接或间接地可以指向情感对象。在道德选择、意志自由里面呢,它是间接地指向情感的对象。它可以使人产生出一种动机。那么在实用里面呢,它直接地指向情感对象,我就是为了具体的那个对象,那个对象使我喜欢,我就喜欢那样,我觉得它很可爱,所以去追求。这是直接的。那么在道德情况下,是间接地指向情感对象的。下面讲:但由于情感不是对物的表象能力,而是处于全部认识能力之外的,情感不是对物的表象能力,就是说情感是内在自发的一种现象,从情感上面,我们看不出导致情感的那个物究竟是什么样的。从感性,从感觉、知觉,我们都可以看出,它跟物有关,跟对象有关。我感觉到红色,那肯定跟这个对象的性质有关,

这个对象是红的,于是我就感觉到这个对象是红色,它跟物的表象有关。但是我感觉很烦恼,或者我感觉到很幸福,我感觉到很愉快,这跟对象的表象无关,跟对象的性质无关。它使我愉快,并不说明它愉快,那个对象并不愉快,是对象使我感到愉快。所以我从我的愉快里面呢,并不能看出对象究竟是一种什么样的性质。不同的对象都能够使我产生愉快,当然我的愉快也是各种各样的,但是它们两者之间并没有必然的联系。感觉和情感这两个概念在西文里面一般来说是比较难以区分的。像德文里面的 *Gefühl* 这个词,它本来就是“被触动的”这样一个意思,转义为“被感动”、“情感的”意思,但是也可以翻译成感觉。在汉语里面这倒是分得很清楚,情感 and 感觉是完全不一样的。情感、情绪、感觉,在汉语里面是比较精确的,但是在西文里面呢,它们是不太严格的。*Empfindung* 这个有时候也翻成情感,或者是感觉,我们这个里头呢,把 *Empfindung* 翻译成感觉,把 *Gefühl* 翻译成情感,这是根据康德的用词的习惯。就是他通常把 *Gefühl* 这个词用在心理学上面的愉快和不愉快上,而把 *Empfindung* 这个词呢,用在具体的,比如说红色啊,香味啊,五官的感觉,用在这个上面。但是在别的哲学家那里,比如说在黑格尔那里,就不一样。有很多哲学家都是把 *Empfindung* 用做情感,而把 *Gefühl* 用作感觉。这是在西文里面用得很乱的,在英文里面其实也是这样的,如 *feeling* 你可以理解为感觉,也可以理解为情感。情感是内在的,感觉呢,肯定是五官感觉。后来有的人认为五官感觉还不够,还有第六感觉,内部的感觉,或者是内感官。康德这里也讲内感官,就是对时间的直观。但是英国人讲的内感官主要是讲的情感,美感,甚至于道德感,都包含在里头。这个西文里面的区分是非常模糊的。但是,像康德这样的哲学家,还有很多比较严格的哲学家,都试图作出一个区分,情感,情绪,感觉,还有知觉,等等这些东西,他试图把它们严格区分开来,每一个词他都专用于某种含义。当然不是绝对的,比如说你在黑格尔那里可以看到,他的用法与康德不同,完全倒过来了。我们这里呢,在翻译上还是区分得比较严格的。讲情感的时候,我们一般都是表示 *Gefühl* 这个词;讲感觉,一般都是表示 *Empfindung*,就是五官感觉,这是康德的用法。那么情感 *Gefühl* 显然不是对物的表象能力,从情感上面你不能发现物的属性。我感觉痛苦,是不是就能说明那个物很痛苦呢?绝对不是,它只是在我的情感中造成了痛苦,它使得我感到了痛苦。在英国经验派的洛克那里,把这两者区分开来,称之为第二性的质和第三性的质。第一性的质,当然就是物本身的固有的性质,广延、数量、运动,在洛克那里都属于第一性的质;第二性的质,就是色、声、香、味,五官感觉;还有第三性的质,它使我痛苦,它使我高兴,这块蛋糕是好吃的,这个药是能够治病的,这是更间接的,就是在人身上所造成的一种间接的后果,我们也称之为一种“属性”。比如说美,我们说这个东西很美,这朵花很美,只是因为它使我感觉到美,并不是说这朵花本身有什么美不美。这个在洛克那里都属于“第三性的质”。那么在康德这里呢,他就是说,情感不是对物的表象能力,这是指的跟第二性的质相对而言的,第二性的质虽然是我的感官所反映出来的,但是我们还是把它看作是对象的一种性质。红色,现代物理学证明,红色并不是说那个对象上真的有一种红色,而是对象反射的某种光波,它的一定的频率和波长,在我们的眼睛这样一种感官构造里面所造成的一种印象。所以它不属于对象本身固有的属性,这一点跟洛克的说法非常相近了,它属于第二性的质。但是在康德这里呢,

尽管他也承认,我们所获得的这样一种表象跟物自体完全是两码事,红色根本跟这个花的物自体肯定没什么关系,它不反映这个花的物自体,但是呢,它仍然是有关我们所认为的那个“物”的一种表象。我们所认为的那个物是现象的,现象中的物,它就是以红色这样一种方式体现出来的。那我们当然可以把这个红色看作是现象中的物的一种表象,或者一种属性。康德这里把现象之物和自在之物区分开来了,而这里讲的呢,当然是现象之物。在现象之物的意义上,我们可以说红色就是对象的属性。因为我们讲的这个“对象”是现象嘛,它不是物自体嘛。那么情感不是这样的情况,你可以把红色看成是物的表象,但情感你不能把它看成是物的表象,它不是属于物的表象的能力,而是处于全部认识能力之外的,所有的认识都不讨论情感。我们前面讲到先验感性论、分析论、先验逻辑,等等,所有这些东西,没有哪个地方讲到了情感。不需要。谁都知道情感跟事实是不同的。我们经常说,你不要情感用事,你要尊重事实,也就说明这个道理,就是说情感是你主观的一种心理现象,而事实呢,它有它自己固有的那些表象。只要你神经还正常,你就不会把自己的情感当作就是那个对象本身的表象。所以它是处于全部认识能力之外的。下面:所以我们判断的要素只要与愉快或不愉快相关、因而作为实践的判断要素,就不属于先验哲学的范围,后者只与纯粹的先天知识相关。也就是情感,前面讲了,它不是对物的表象能力,它是处于全部认识能力之外的,因此我们在作一个判断的时候,如果里面涉及到了愉快或不愉快,或者涉及到了情感的这样一个要素,那么呢,它就不属于先验哲学这个范畴。凡是涉及到情感方面的判断的,它就不属于先验哲学了,就不属于认识论的范围了。我刚才讲到,所谓先验哲学就是认识论嘛。从这里也可以看出来,作为实践的判断要素,就不属于先验哲学。它属于实践的范围,在实践中我们作判断,当然免不了要涉及到情感,不管我们作实用的判断,还是作道德的判断,我们都涉及到情感。道德的人是使人喜欢的,不道德的人是令人讨厌的。肯定是这样的,这是属于实践的判断,而不属于先验哲学的范围。“后者”,也就是先验哲学,“只与纯粹的先天知识相关”。先验哲学是和知识相关,而且呢,是和纯粹的先天知识相关。就是先验哲学,它讨论的是认识论,而且呢,在认识论里面,它讨论的是认识的条件,认识何以可能的先天条件。他要在纯粹先天知识的基础上重建认识论。认识论已经被休谟摧毁了,我们前面已经提到这个,康德当时所面临的这样一种处境。由于休谟的怀疑论,把认识的根基都摧毁了。那么康德呢,就试图在先验的这个基础上把认识论重新建立起来。所以它只是与纯粹的先天知识相关。当然,建立起纯粹的先天知识以后呢,它的目的还是要为经验的知识提供根基,提供经验知识之所以可能的前提条件。他的最终目的是这样,所以他致力于在认识论里面去奠基的这样一种工作。这就是这个注释里面所讨论的这个问题。这里主要就是把这个与愉快和不愉快,与情感相关的实践的要素排除出了认识论,这个不属于先验哲学的范围。那么当我们把注意力投向一个对先验哲学陌生的对象的时候,也就是当我们涉及到实践的领域,而且这个实践的领域呢,跟情感必然有一种指向性的关系,在这个时候,下面正文中讲,我们“不要在题外话上放纵自己而损害了系统的统一性”,这个就是更进一层了。就是说,我们所探讨的这个领域,对先验哲学是陌生的,因为它涉及到情感嘛,它已经不属于先验哲学了,但是呢,我们不要在题外话上——所谓题外话,就是我们真正所要

探讨的这个领域是超验的领域,那么不同于超验领域的,都是属于题外话。我们本来所要探讨的是一个道德的领域,是道德实践的领域,那么什么是题外话呢?题外话就是说,在一般的实用的这样一种实践领域里面,有很多题外话。比如说心理学的各种各样的情感呐,各种各样的经验呐,在心理学里面当然也有实践方面的各种经验了,这都是属于题外话。这个在这一段的最后一句话里面呢,我们可以知道,这个题外话是指的什么。在这里呢,我们预先可以认定,所谓的题外话就是在实践的领域里面,我们要再加以细分。整个来说是属于对先验哲学陌生的对象。但是在这个陌生对象领域里面呢,我们要再加以区分,就是有些是题外的,比如说实用的时候所引起的那些情感,那些愉快和不愉快的对象,我们不要在这些问题上面呢,“放纵自己而损害了系统的统一性”。就是在实践的领域里面呢,有些东西你如果太放纵了的话,它会损害系统统一性的。实践领域里面,也应该是一个统一系统。我在前面讲了目的性,自然最高的合目的性的系统,这样一个系统,它以什么东西作为它的最高点呢?当然是以道德,以道德来贯通一切。但是如果你如果在题外话上面,比如说在情感方面,在我们日常实用里面所获得的那些愉快呀,不愉快呀,厌恶啊,或者喜欢呐,在这些问题上面花了过多的精力,放纵自己;或者说你把我们的基点不是放在那个最高的道德原则上面,而是把它置于这样一些五花八门的题外话之上,那么你就会损害系统的统一性。真正系统的统一性,要至上至下来建立,从最高的东西奠定起,然后把其他的,幸福啊,情感啊这些东西,再统率起来,这个才能构成一个系统。如果你的重点找错了,虽然都是实践的领域,你把这个重点放在一般的、日常的、实用的这样一些对象上面,这些情感对象上面,那这个系统统一性就会受到破坏了。这是一方面,一方面不要在题外话上面放纵自己,损害了系统统一性。下面正文讲:另一方面,也不要因为对于我们这个新的话题说得太少而使之缺乏清晰性或说服力。另一方面,也不要因为对于我们这个新的话题说得太多,就是道德,道德命令,几句话讲完了,道德就是道德,然后其他的有关的实践领域的那些话题全部撇开不讲,那也不行,那缺乏说服力。因为人在实践领域里面,有很多很多目的,有各种各样的目的,当然也包括道德的目的。那么这些目的之间的关系究竟是什么样子的呢?你如果不把它们的关系理清楚,那么你这个系统也同样建立不起来。你就是一个孤零零的道德原则,定言命令,如果能够有清晰的条理和说服力,说服那些感性的人,人本来就具有感性的一方面嘛,当然他也是理性的人,你能够说服他,你就能够把他所有的实践中的经验全部纳入到你的这个体系里面去,才具有说服力。也不要对这个新的话题说得太多,有些是要说的,你既不能放纵,说得太多,也不能对这个主题说得太多,你至少还要提出一种规范,一种法规,来统摄所有的原理。所谓法规就是所有的先天原理的总和嘛。你至少要制定你的法规,来统摄所有的这些先天原理,一层一层地把它们理清楚。最后一句话:我希望通过尽量靠拢先验的东西、而完全排斥在这里可能是心理学的亦即经验性的东西来做到这两点。哪两点?一个是对这个话题说得太多,要尽量地靠拢先验的东西,虽然它不是先验哲学,但是要靠拢先验的东西。在先验哲学里面,已经为超验哲学提供了某些东西。比如说理念,理性已经提出了理念,上帝、自由、灵魂、宇宙,这样一些理念,这些理念在认识论里面,在先验哲学里面,它们起的作用是很有限的,只是一种范导性的作用。但是在超验的领域里面呢,

有它们发挥的余地,有它们正当的领地。所以我们要尽量地靠拢先验的东西,要把先验哲学所提出的这样一些先验的理念,它们的超验的含义,全部挖掘出来。先验哲学提出的这些理念,都是一些引导性的、范导性的概念。它们的作用是引导知识的,还是属于认识论的作用。虽然它们本身不构成知识,但是呢可以引导我们的知识,走向一个广泛的、越来越大的统一,一个系统。但是在超验哲学里面呢,我们也要从那里引出来,尽量地靠拢这些理念,援用这些理念。前面讲的这三个问题嘛,意志自由,上帝存在,灵魂不朽,这三个命题,都是从先验哲学里面引出来的。那么我们要紧紧抓住这三个问题,尽量地靠拢先验的东西。但是完全排斥在这里可能是心理学的也就是经验性的东西,这就是我们讲的“题外之话”了。我们对于道德律,我们当然会有一种情感反应,甚至于我们可以在感性的生活中产生一种敬重的动机,实行道德律有一种动机,一种感性的动机,情感。那么这些东西呢,它属于心理学的,或者经验性的东西。还有其他的一些,比如做了道德的事情感觉到愉快,或者看到不道德的事情感到厌恶,感到憎恨,所有这些感情都属于经验性的东西、心理学的东西。那么我们要完全排斥这些东西。所以康德的道德学说,跟经验派的道德学说是很不一样的。他不讨论经验派的那些厌恶啊,嫉妒啊,仇恨呐,这些概念他不讨论,他只是讨论理性所提出的那些法规,那些原则,那些命令,纯粹实践理性应该是怎么样的。所以一方面呢,他要靠拢先验的东西,要从这个先验哲学里面引进超验哲学。为什么他要从“纯粹理性批判”这样一个认识论开始?他这个认识论不要行不行?不可能。实践理性在他看来是高于理论理性的,人的道德是高于人的认识的,但是道德的原理要能够展现出来,必须要从认识论入手,你先把认识论搞清楚,道德的原理就会展现出来。那么道德的原理在展现出来的时候呢,它也是引申了在认识论里面已经露出的某些苗头,紧紧地靠拢着先验的东西,这才能够展现出来。

下面这一段话题的引起当然跟前面的那一段是密切相关的。我们看前面那一段,就是说,在人们称之为纯粹哲学的这种探讨中,涉及到三个问题,一个是自由意志问题,一个是上帝存在的问题,一个是来世的问题;但必须谨慎的是,当我们把自己的注意力投向一个对于先验哲学陌生的对象时候,那么,一方面不要在题外话上放纵自己而损害了系统的统一性,我上次讲到,就是不要陷入到那些心理学的和经验性的东西里面去,要把那些情感性的东西,包括后天经验的心理学对象,我们要暂时把它们排开;但另一方面,也不要因为对于我们这个新的话题说得太少而使之缺乏清晰性或说服力。也就是另一方面呢,我们还要尽量地靠拢先验的东西。一方面我们要排斥经验的东西、心理学的东西,另一方面呢,我们又不能完全撇开先验的东西。先验的东西和经验的东西这两者之间,我们所谈的话题现在已经进入到实践的领域了,涉及到道德和宗教了,那么我们首先必须要把经验的和心理学的东西撇开,但是另一方面呢,我们还要尽量地靠拢先验的东西,抓住先验的东西,来说明我们在实践领域里面的种种法规。而下面这一段。除了前面要注意的那两个方面,我们需要谨慎地对待以外,而且在此首先要说明的是,我目前只是在实践的理解中使用自由这个概念,而在这里排除了先验意义上的自由概念,就是说,除了前面讲的一个是我们要排除经验的、后天的东西,另一个是靠拢先验的东西,而且呢,我们所理解的“自由”,在这里目前仅仅是在实践的领域里面来使用它。这个里头的潜台词就是说我们现在暂时还不在先验

的领域里来使用它。自由首先是通过“先验自由”的理念而提出来的,这就是先验哲学里面已经讨论过的康德的第三个二律背反,其中已经涉及到自由的概念,但那是作为一种先验的自由理念提出来的。它不是在实践领域里面提出来的,它只是在思辨的意义上提出这样一种可能性或者可设想性。一个理念嘛,理念当然是理性所得出来的一个概念了。理性得出来的概念最初是当作一个认识的对象提出来的,自由,但是它又不可认识,所以它只是一个先验的理念。先验的我们前面多次讲了,就是认识论的,认识论上面提出来的一个理念。自由最初是这样出现的。但是在这个情况之下呢,它还是属于先验哲学。而我们现在所涉及的领域是对于先验哲学陌生的一个领域了,已经不属于先验哲学了。所以我们目前呢只是在实践的领域中来使用自由这个理念。当然我们后面还要回到先验哲学来,我们后面谈到自由的三大悬设的时候,我们还有一个自由意志作为实践理性的“悬设”。这个时候,先验的理念,它的真实含义呢,就显露出来了。也就是说,它又具有了某种认识论的意义。因为康德的这个宗教,他实际上是把认识论和道德结合起来的一个综合的产物。这在我们以后谈到康德的三个基本问题的时候,可以了解到这一点。第一个基本问题是我可以知道什么,第二个我应当做什么,第三个我可以希望什么。可以希望什么,就是宗教学的问题。而这个问题呢,它不仅仅是我们应当做什么的问题,而且也涉及到某种认识论的问题。当然不是真正的、纯粹的那种思辨理性,而是说我们通过逻辑推演,当我们做到了我们应该做到的时候,那么按理说,我们就可以希望得到什么样的幸福。在这样的领域中,它是理论理性和实践理性相统一的一个领域。宗教是理论理性、或者是认识,以及道德、实践理性这两个领域相统一的一个领域。在那个时候我们再来谈先验自由的问题,把先验自由作为一个道德上悬设的先验理念,在那种意义上我们可以把它设定下来。但是目前我们还没有达到那个层面,我们目前涉及到的还是单纯的实践的这样一个层面,先要把这个问题搞清楚。所以我们目前只是在实践的理解中使用自由这个概念,而在这里排除了先验意义上的自由概念。先验自由,我们现在暂时把它放在一边,我们先不管它,我们到底有没有自由,这样一个认识论的问题,我们先不管它,我们是否能够把握自由,或者自然界究竟除了自然的原因以外,是否还有一种自由因,这个问题我们暂时不管它。尽管我们在第三个二律背反里面就是这样提出问题的,但是,现在我们涉及的是实践的自由,所以我们暂时把它撇在一边。下面:后者不能经验性地预设为解释现象的根据,相反,它本身对于理性是一个问题,如同前面所揭示的那样。为什么要排除先验自由呢?因为先验自由“不能经验性地预设为解释现象的根据”。我们现在面对的是实践的自由,实践的自由就意味着在经验中我们可以加以规定的,加以设定的,在经验中我们可以作为解释现象的根据来加以设定的。当然不是从理论上加以设定的,不是说我们做这个事情就是因为我们有一个先验自由、它的机制导致我们做了这件事情,不是这样来解释现象。而是说这样一个现象,是立足于我们的实践的自由,立足于自由的可能性的。只有立足于自由的可能性,我们才能做出这件事情来,才能做出这个行动。这是从实践的意义上来讲的。我们做了一件事,这件事是我自由地做的。这是一个事实,我自由地做了这件事情,这本身是一个事实,它是我自己做出来的。但是我不去追究我这个自由究竟在里面是起什么样作用的,这个自由又是从哪里来的,它的原因又是什

么,它导致我产生这样一个行动的经验的机制又是如何的。这些问题我们都不探讨。我们在经验中只确定一点,这件事情是我干的。至于我怎么干出它来,这个我们暂时不管,而且我们实际上也管不着。很多人事后都说,我也不知道我当时怎么做出那样的事情来的。他确实不知道。即使有的人知道,那也是表面的。我知道我当时是怎么干出那件事情来的,那也是在心理学的意义上“知道”,但是实际上他干出这件事情来,完全出于他的自由意志,就是说,他完全可以不干这件事情,或者有另外一种干法。他以为他知道他怎么干出这件事情来的,好像里头有一种因果关系,其实并没有那种因果关系。或者是那种因果关系,但是那种因果关系不足以解释他的自由。自由意志的一件行为之所以是自由的,就在于你不能用一般的因果关系来解释。你用因果关系来解释,那你就成了必然的了,你就成了一个动物或者一架机器了,你就被决定了。所以不管你有没有多么充分的理由,来解释我的这个行为的每一个细节,但是这些理由都不足以解释它的自由的原因,它的自由因。尽管不足以解释自由因,我仍然知道,这是我自由地干出来的。这就是在实践的理解中的自由,它跟在先验理解中的自由呢,还有点区别。它要把先验理解的自由撇在一边,那只是一种可能性,我并不认识我的先验的自由是什么,究竟是怎么样的,但是我做了。我就是做了这些事,这就是实践的自由。不去追究我的自由从哪里来的,它怎么发生作用的,但是呢,我的实践行为都是我自己做出来的,由我负责。所谓实践行为,就是这个意思。前面有个定义嘛:一切通过自由而可能的东西都是实践的;反过来,一切实践的行为都是通过自由而可能的。如果没有自由,那谈得上什么实践呢?凡是讲到一个实践的行为,它里面就有自由。唯有通过自由,才可能。所以,先验的自由这个概念,不能够经验性地预设为解释现象的根据,不能够把一件人为的行为,一件实践的行为,用先验的自由的概念在经验的关系中加以具体的解释,加以经验的解释,或者加以认识论上面的解释,那是不可能的,因为它只是一个抽象的理念。但是实践的自由,我们可以预设为解释现象的根据。实践的自由不是要去探讨这个自由的本身的构成,或者是运作方式、作用方式等等,它就是去行动。这个可以用来解释我们的实践经验的根据,但是我们不能用先验的自由来解释。这是两个解释层面的问题,一个是从认识论的层面上来解释,一个是从实践论的层面上来解释。在康德看来,这两个层面是互不相关的。所以在实践的理解中,也就是在应不应该的理解中,我使用自由这个概念。那么后者——也就是先验的自由——“相反,它本身对于理性是一个问题,如同前面所揭示的那样”。就是说,先验的自由,它本身还是一个问题,在第三个二律背反里面,并没有解决这个问题,它只是划分了层次。第三个二律背反就是说这个世界上到底是有没有自由的原因,还是一切事物都是由于自然必然的因果律,那么康德对这个二律背反的解释呢,就是说,双方都搞错了范围,搞错了层次。如果你划分成两个层次,一个是认识论的层次,是理论的层次,另外一个实践的层次,那么双方都可能是正确的。既然你把这个层次划分开来,那么自由就被划到了物自体的层面上去了,在物自体里面是可能有自由的。但是它是什么呢,我们不知道。正因为如此,它是一个问题。康德解决第三个二律背反,并没有肯定在物自体的里面有自由,没有这样肯定。因为物自体就是不可认识嘛。不可认识你怎么知道有自由呢?你从认识论的角度去看那个物自体,那它仍然是一个问题。把人的自由归于到物

自体那个里面去,不使它干扰我们的现象界,不使它干扰我们的自然的因果律,那当然好,双方互不干涉,双方都有可能是正确的。但是对于“有自由”这个命题,你说它是正确的,那只是说它有这种可能性。人家不会说你错,因为你说自在之物、物自体里面有自由,别人没办法反驳你。当然你说没有自由,别人也没办法反驳你。反正它是个问题,它是悬而未决的。所以,先验自由本身对于理性来说,它是一个问题,“如同前面揭示的那样”。前面早就讲了,先验自由,它只是作为一个问题,你可以那样提,你那样提,你不会遇到任何反对,因为它涉及到的是不可知的领域嘛,谁都不知道,那么谁也没有理由来反对你了,这就是“如同前面所揭示的那样”。那么这个前提在这里呢,首先提出来了,就是说我现在只是在实践的领域里来使用自由这个概念的,而不是在先验自由的理解中来使用自由这个概念的,不是在认识论的这个意义上来使用自由这个概念的。这个要严格区分开来。我们来探讨实践的概念,那么首先要把它领域搞清楚,它不属于现象界,也不属于在现象界所获得的某种猜想,某种推理。比如说自由的理念,我们推到因果律的尽头,推到尽头,那肯定有一个最终的原因它是没有原因的,那就是自由。这还是在现象界里面进行推理,得出一个先验的自由,想要认识它,但是认识不了,只是一个推想的理念。但是我们现在把我们的领域划定在实践的自由这个领域。这个领域涉及的问题只是应当和不当的问题,“我应当做什么”的问题,这就是实践的问题。至于对自由我可不可以知道什么,那个问题仍然是个问题。并不是因为我们有了实践的自由,我们在先验的意义上就可以肯定我们有了对自由的知识了,以为我们在自然界除了因果律以外还有另外一种因果系统,那就是自由,把它当作一种知识。在康德看来,这个是不可能的。这两者之间的界限是不可混淆的。那么划定了这个领域,下面就来探讨这个实践领域的自由所涉及的范围。这个范围还有待于界定。他怎么界定呢?他是一层一层界定的。他讲:就是说,有一种任意仅仅是动物性的(*arbitrium brutum*),它只能由感性的冲动来规定,亦即从病理学上来规定。先从“任意”开始,有一种任意,它“仅仅是动物性的”,它完全是感性的,亦即“从病理学上”来进行规定。这个“病理学”*Pathologie*,它实际上如果要粗略一点呢,也可以翻译成“感性的”。但是这个“感性的”跟一般的感性的还不太一样。它特别地着眼于自然的、本能的和体质上面的、器质上面的。我们说这个人得了病,他得的病究竟是功能性的呢?还是器质性的呢?这都属于病理学方面的范畴。就是医生通过解剖可以对一个生物、一个动物、一个身体,包括人,人也是动物嘛,可以对人身体上面的那些规定来加以研究。你这个任意究竟是由哪里来的?由什么东西来规定的?那么,动物性的任意呢,就是从病理学的角度来加以规定,可以通过生理学家和医生对你加以研究,对你加以测试。这样来规定,这就叫病理学上的。当然也可以不从这个角度来讲,病理学好像得了病一样,好像有点不好理解,但是呢,你用别的译法呢,都很难表达出这一层含义。就是说,它是生理学上面的,它完全是一种生理学的现象。动物性的任意,在人身上也有动物性的任意,这是属于一种生理学的现象。凡是生理学的现象都可以从病理学的角度来加以考察,加以研究。这是最低的层次。我们不要把任意性当作是自由。很多人以为任意性那就是自由了,你看动物多么自由啊,鱼儿在水里面游,鸟在天空飞,多么自由自在啊,没有任何东西能够束缚它们。它们想怎么样就怎么样,想到哪里去,就

到哪里去。但是这种任意性呢,它其实只是病理学上的,它看起来好像是自由的,没有束缚,其实它受的最大的束缚就是它的本能。鱼儿在水里游,它只能在水里游,它还能上岸吗?它上岸就不行了。它受它的本能的束缚嘛。所以这种任意性呢,不能够混同于自由。但是它跟自由也不是完全没有关系,人的自由就是从动物的任意性里面提升上来的。动物跟植物不一样,植物的任意性就没有了,你不能说有个植物有任意性,我想在哪里就在哪里,它完全由环境所决定。而动物之所以是动物,它能够运动,它有能动性,它能够跑到这里,跑到那里。所以动物有任意性,这个是动物的一种特点。那么人作为一种高级动物呢,他除了动物的任意性以外,他还有更高的东西。所以他下面讲:但那种不依赖于感性冲动、也就是能通过仅由理性所提出的动因而规定的任意,就叫作自由的任意(arbitrium liberum),不依赖于感性冲动,而且呢仅仅由理性所提出的动因,这样一种任意,就叫作自由的任意。“自由”这个概念就出现了,在这个时候才出现“自由”的概念。在一般的任意的概念里面呢,还没有自由的概念。当然你可以说那个时候已经潜藏着有自由这个概念了。为什么我们人总是羡慕鸟儿、鱼儿多么自由,就是说它里面有一点这个意思,但是呢,它还没有显露出来。只有当人具有了理性以后,他的这种任意呢,才成为了自由的任意。也就是说理性带来了自由,自由是伴随着理性而来的。自由只有伴随着理性才能够到来。光是任意,不能够说是自由的。但是理性在人身上呢,它又是跟任意结合在一起的。单纯的那种理性——后来康德认为纯粹理性才是自由的,这是最高层次的——当然是最自由的了;但是对人来说,人毕竟还是动物,所以人作为一种动物呢,他有任意性。理性和这种任意性结合在一起,由理性提出动因,来规定这个任意,这个时候呢,才有自由的任意。自由的任意已经是自由了,但是呢,它还仅仅是一种自由的“任意”,而不是更高层次的自由“意志”。我们要把这个概念区分一下。“自由的任意”(die freie Willkür)和“自由意志”(der freie Wille),在康德那里是有严格区分的。当然有时候他也偶尔混用。我上次已经提到,现在再强调一下,这几个层次你如果搞不清楚的话,你读康德这段话呢,你就读不懂。就是“自由的任意”,它是由理性提出“动因”来规定人的任意性,——不仅是“动机”,而且是“动因”——我们前面已经讲到这两者的不同。理性当然是人的本质了,但是人除了有理性以外,人也是动物,也有任意性,也有动物的任意。但是动物的任意在人的理性之下,它就已经不是动物的任意了,已经不是那种感性的、被动的、本能的、病理学的那种任意性了,它已经有了理性的动因,成了一种“自由的任意”。所以自由的任意举例来说,也就是当人进行动物式的谋生活动的时候,他已经跟动物有很大的区别。人是自由地生产,自由地满足自己的需要的,这跟动物不同。虽然人跟动物一样也要满足自己的需要,但是人是自由地满足自己的需要,人是自由地满足感性的需要。或者你说人也有感性冲动,人也有饥饿,人也有各种各样的物质的需要。但是人满足这些物质需要,他是自由地满足,自由地去谋生,自由地生产自己的产品。而动物呢,完全是感性的,完全是本能的,它没有理性在里头。但是这个层次自由呢,还是比较低层次的,初级层次的。在动物那里是完全的任意,没有自由。人有了自由的任意,就有了自由了,但这个自由还是初级层次的。任意这个概念 Willkür,在这里本来也可以理解为“选择”,或者是“为所欲为”,“我想要这样而不愿意那样”,它还有“专制”、“执意”的意思。

专制君主是任意妄为的,他想怎么样就怎么样。这个一般来说呢,动物的表现就是这样的。但是在自由的任意里面呢,它有了理性在里面起作用,它已经不像动物那样想怎么就怎么,它有谋划,有筹划,有算计,这就跟动物不一样了。但是他的谋划、算计还是为他的那种欲望所服务的,那种偶然的欲望,我想要怎么样,我有个念头,我希望得到什么。这些都是偶然的。所以这个任意性 Willkür 的概念里头,也包含有偶然性的意思。专制,专断,选择——这个选择不是说很冷静地选来选去,而是说有两个东西摆在你面前,你就要那个,这就是 Willkür。英语里面把它翻译成“选择的意志”,也包含 choice 这个意思。那么,这样的任意,叫做自由的任意。其实广义地说,如果把把这个自由的任意扩展开来,那么呢,它可以说包含人的一切实践的自由。一切通过自由而可能的就是实践的,那么,通过自由而可能的一切实践,都可以称之为自由的任意,从广义上都可以这样来看。但是呢,它里面包含有一种普遍的因素,或者是抽象的因素,那就是“自由的意志”。自由的意志包含在自由的任意里面,作为它的一个抽象的层次,或者更高的层次,作为它的一个纯粹的层次。自由的任意在某种意义上已经是一种意志了,因为任意和意志这两个概念在德文里头本来有时候就是可以互换的,有时候是没有什么很明显的区别的,稍微有一点语感上面的区别。在康德这呢,有时候也把它们换用,自由的任意,自由的意志,有时候广义的自由的意志也就是指的自由的任意,而有时候广义的自由的任意呢也包含自由的意志在里头。但是通常来说呢,他把这两个概念区分得很严格,就是说,自由的任意是比较低级的,它里面包含有某种感性的因素,虽然它是以理性提供它的动因的,但是呢,它还是包含有经验的因素,实践经验,包含有爱好、欲望。人的自由的任意里面肯定有他的爱好、欲望,肯定要满足他的需要了,在这点上跟动物没有什么根本的区别。根本区别就在于,他是通过理性来支配这样一个满足爱好的过程的。在这种意义上,自由的任意就是不纯粹的自由意志。所以他讲:而一切与这种任意相关联的,不论是作为根据还是后果,都称之为实践的。一切与这种任意相关联的,就是与这种自由的任意相关联的,不论是作为根据还是后果,都称之为实践的。“实践的”这个概念包含得很广,既包括你作为根据的,那是“实践的根据”,也包括你最后得到了满足,那种满足也是实践的,它跟动物的满足不一样,动物的满足不是自由的,所以它也不是实践的。人所获得的满足,作为一个后果,它也是“实践的后果”,是由实践而得来的。它的根据和后果这两点特别要提出来,它里面已经埋藏着有一种划分的倾向了。就是说一般的日常的实践,我们讲实用,感性的需要,也就是通常讲的自由的任意,这样一种活动,它强调的是后果。虽然它的动因是由理性所规定的,仅由理性提供根据的任意就叫做自由的任意。它仅仅是由理性提出的动因,也就是它的根据是由理性所提出来的,但是一般的自由的任意里面强调的是后果,它是人满足自己的生存需要的一种方式嘛。动物在世界上,在自然界生活,人也要在世界上生活嘛。在这一点上人也是跟动物一样的。人为财死,鸟为食亡,这没有什么根本的区别。但是人为财死跟鸟为食亡不同的就在于人有理性。人在为财死的时候有谋划,有根据,而鸟为食亡的时候没有。所以人的任意不管是作为根据还是作为后果,都称之为实践的,这都是实践。人的日常实践,人的生产劳动,人的谋生活动,人的日常生活,这些都可以说是实践。因为它都有人的理性在里面起作用,人是离不开他的理性的。所以下

面讲:实践的自由可以通过经验来证明。人有实践的自由,人的实践的自由从什么来证明呢?从经验来证明。它当然不是一种知识了,如果要是一种知识的话,它就必须要先验地也加以证明。我们在经验中有一种自由的经验的事实摆在面前,这个可以证明我们是实践的,有实践的自由。但是这个经验证明它不是一种认识论上的证明,不是说我们就有一个实践自由的这样一个主体,或者这样一个实体。我们通过经验就证明我们就有这样一个实体,那不是。如果你要证明我们有这样一个实体,那就必须要有先验的证明,必须要有先验的东西加入进来。比如说先验自由的概念,你必须运用先验自由的概念,还要有“实体”的概念。但是在这里讲的是实践的自由,它是“通过经验来证明”,这种证明不是从认识论的意义上来证明的,而是从实践论的意义上来证明的。就是说我们在日常生活中,我们在我们的经验生活中,我们有我们的应当,我们知道我们应当做什么。所以在经验生活中间已经有应当了。我应当做这个,我有一个目的在那里,我就应当采取与它相应的手段。自由提出一个目的,理性提出一个目的,理性为这个目的设计了它应当相适合的手段。这个是在经验中间可以得到证明的。是不是适合,这个当然涉及到知识的问题。什么样的手段可以适合于什么样的目的,这个也涉及到知识的问题。但是这个知识的问题呢,它只是一种工具,这个真正的自由呢,它是利用这种工具,来达到自己的目的。所以这种理性被后来的人称之为“工具理性”。“应当不应当”不是一种知识,“能不能够”才是一种知识。自由本身不是一种知识,你为什么要这样啊?你为什么要达到你这样一个目的呀?你追问到最后没有办法回答了,你就只能说,那我想要这样啊,我就是要这样啊。你要想追到一个本体,追出你那个自由的本来,对它加以认识,那是追不到的。追到最后我就没有什么可解释的了,我就想要那个。所以这从根本上来说不是一个理论问题,而是一个实践问题。但是无论如何,实践的自由是可以通过经验来证明的,这是康德的一个很平常的观点,就是说,实践的自由,也就是说自由的任意是可以通过经验来证明的。我们在经验中都可以发现人是有实践的自由的,我们在日常生活中都可以发现,哪怕你做任何一件事情,只要你是有意做的,我们就可以证明你是自由的。你做了一件事情嘛,你做了一件事情就可以说明你具有实践的自由。下面讲理由:因为,不仅是刺激性的东西,即直接刺激感官的东西,在规定着人的任意,而且,我们有一种能力,能通过把本身以更为间接的方式有利或有害的东西表象出来,而克服我们感性欲求能力上的那些印象;通过经验,如何来证明我们实践的自由?我们人的实践的经验跟动物的那种本能的活动有一个最大的不同,有一个特点,就是下面讲的,对人的实践的自由来说,不仅是刺激性的东西,即直接刺激感官的东西,在规定着人的任意。“直接刺激感官的东西”,那也就是本能的反应。有一个东西刺激了我,我马上有个条件反射,或者无条件反射,这就是本能的反射。不仅仅是这种东西在规定着人的任意。我们人也有任意,我想要做什么,我想要做这件事情,我不想做那件事情,这也是我的任意。但是这个任意是由什么规定的呢?不仅仅是本能所规定的。“而且,我们有一种能力,能通过把本身以更为间接的方式有利或有害的东西表象出来”,“本身以更为间接的方式有利或有害的东西”,就是它不是直接地表现为有利或有害,直接地表现那就是刺激了。刺激这个东西,我感到痛,我感到舒服,我感到难受,我感到累,我受不了了,这些都是由本能所能够直接地规

定的。但是我们有一种能力呢,就是表象那些本身以更为间接的方式有利或有害的东西。我没有感觉到痛,但是呢,我预见到我将会感觉到痛;有利和有害还没有发生,但是我如果这样来采取行动的话,那它的后果将会导致有利的后果,如果那样采取行动的话呢,它将会导致有害的后果。最后落实到当然就可能是你的痛啊,或者是舒服啊,快乐啊,这些刺激了。但是它不是直接的,马上就体现出来的,而是一种间接的方式体现出来,首先在你的表象里面呈现出来的。马克思讲过,劳动就是这样的一个过程:劳动所要达到的结果在劳动过程发生之前就以观念的方式被表象出来了。马克思对劳动的这个定义,或者是规定,就是这样的。所谓劳动要达到的结果,在劳动发生之前,就已经以观念的方式,被表象出来了,就是说,你是有目的的。你要达到什么样的结果,你有一个目的。这个目的还没有达到,目的还没有实现,那它当然还没有刺激你,它不可能刺激你,它还只是一个虚幻的观念嘛。但是这个虚幻的观念,有朝一日可能由你自己实现出来。所以马克思的那个话呢,在康德这里可以对等地这样来理解:通过把本身以更为间接的方式有利或有害的东西表象出来,这就是我们的一种能力。一种什么能力?就是一种理性的能力,一种理性的推理的能力。所以这里讲的我们有一种能力,也就是讲我们有理性的能力。理性能够把还没有发生,但是可能发生,甚至必然发生的事情预先给我们表象出来,那么我们就可以预先作出选择,有利还是有害。动物只能够临时作出选择,这个东西刺激它了,对它不利了,它就逃避;这个东西诱惑它了,它觉得有利了,它就去追逐。动物只能做到这样,它是本能的。而人呢,可以通过更为间接的方式。理性,应该说它的本质就在于间接性。理性跟感性的区别,感性是直接的,直接刺激。而理性呢,它就是间接性。它能够利用一些中介,比如说工具啊,符号啊,推理呀,等等,把尚未实现的东西预先考虑进去。推理就是这样嘛。这个东西我没有看到,但是我通过推理,我知道它必将实现出来,或者它可能实现出来。所以理性的推理就在于间接性。在这里实际上是讲的理性的能力,它把那些本身以更为间接的方式有利和有害的东西表现出来。理性的这种间接推理的能力,除了在认识论上我们可以推出三段论,从大前提小前提推出新的结果以外,我们在实践方面可以推出哪些东西有利,哪些东西有害。用在实践方面,我们就可以预先推出有利和有害的东西,把它表象出来,“而克服我们感性欲求能力上的那些印象”。就是说,有了理性的能力,有了间接的能力,那么对直接的、感官上的那种印象,我们就有了克服的能力,可以克服它,我们就可以克服那种直接性。虽然这个东西我很难受,刺激了我的感官,我已经累得不行了,或者我已经饿得不行了,这都是很痛苦的。但是因为有了理性,我就设想了明天,或者是来年,怎么怎么样,所以我就可以克服它,我就可以忍着。那动物就忍不了了,动物只要有机会,它就要去找到吃的,找到了它马上就要吃掉,它就没有这种克制能力呀。人就具有一种克制能力,能够克服我们感性欲求能力上的那些印象。印象就是直接的了,就是直接的刺激。所以,人有了理性,它就具有这种超越动物之上的能力。为什么人的实践是自由的?人的任意是自由的?就在这一点,就是因为人有一种理性推理能力。所以,虽然他也是为了感性的满足,但是他比动物要高级得多。他能够超越那种直接的本能的刺激,而追求那种更为间接有利的东西,避免那些间接有害的东西。他预先有推理能力,他就可以预见这些东西将会导致什么样的结果。那么由于有这样一个

目的悬在那里,所以呢,我可以暂时地把那些困难克服过去。农民种地,他必须把种子留下来。到春上青黄不接的时候饿得不行的时候,他宁可找一点别的东西来填肚子,他也不能把种子吃掉,他也必须留足明年的种子。不然的话,明年怎么过啊。所以他可以克服感性欲求能力上的那些直接的印象。下面讲:但这些对于我们的整体状况方面值得欲求的、即好和有利的东西的考虑,是建立在理性之上的。这句话点了题了:我们这样一种能力是什么能力?就是理性能力。“对于我们的整体状况方面值得欲求的”这种考虑,是建立在理性上的。就是说,理性这种能力,它之所以超越动物的那种直接的刺激本能之上,自由的任意之所以超越于动物性的任意之上,就在于理性能从整体方面去考虑它值得欲求的东西。从整体上,从大的范围之内,从大的时间跨度和空间跨度这个范围之内,去考虑哪些东西是值得欲求的,哪些东西是有利的。所以理性它有这样一种能力,它可以考虑整体,它可以把整体当作一个统一的系统来加以考虑。所以我们可以设计人的一生,我们可以设计一个生产过程,我们可以设计一件行动,从头至尾,哪些是手段,哪些是目的,哪些是为了达到目的而设计的手段,而这些手段的本身又成为目的,又需要另外一些手段,等等。手段的手段,目的的目的,可以通过这样一种链条来把人生的各个环节都做一种合理的安排,有预见性的安排。当然最终的目的是要达到整体幸福,要达到整体的欲求的、有利的目的。只有理性才能做到这一点,能够对人生做一种整体的考虑。那么关键就是下面这一句话了。他讲:所以理性也给出了一些规律,它们是一些命令,亦即客观的自由规律,它们告诉我们什么是应该发生的,哪怕它也许永远也不会发生,注意这个“所以”,所以理性也给出了一些规律,也就是从上面讲的自由的任意的分析,我们就可以看出,自由的任意的动因是建立在理性之上的,它的动机,它的根据,是建立在理性之上的。既然是建立在理性之上的,那么,理性就是一个行为的初始的动因,最初的动因。那么理性呢,它本身也有自己的规律。理性作为自由的任意的初始的动因,它是跟感性的东西结合在一起的,由理性来判断哪些东西是更有利的,在整体状况上值得欲求的。在这种情况下,理性还是用来判断那些感性经验的东西,所以我们在经验中可以发现实践的自由,是因为理性在这种情况下,它跟经验的东西是结合在一起的,它满足我们的需要嘛。但正因为如此,理性作为最初的动因,它本身可以不受感性经验的限制和束缚。在自由的任意里面已经表现出来,它可以不受直接的刺激的约束。直接的刺激使他不愉快,他也可以忍着,使他痛苦,他也可以忍着,他可以暂时克服那种直接刺激感官的东西,克服我们感性欲求上面的那些印象。理性已经表现出它有这种能力了,这已经是一种自由的能力了。克服感性的那种欲望,那种临时的冲动,那种暂时的冲动,我把它克服下去,是为了达到更长远的目标。那么理性既然有这种能力呢,所以它也给出了另外一些规律。另外一些规律,我们可以把它理解为理性本身的规律。理性可以给我们的自由的任意规定它的动因,制定一个计划,制定一种方案,你要取得那个对象,你该怎么怎么去做,一步一步去达到你的目的。理性能够做到这一点。那么,理性同样呢,它也可以给出这样一些规律,“它们是一些命令,亦即客观的自由规律”,就是理性可以给出一些自由的规律,自由本身的规律。自由的任意当然已经有自由了,但是呢,它的规律还不是自由本身的规律,它要受感性的东西的某种约束。当然在一定范围之内它可以摆脱这种约束,但是

归根结底它还是为了人的某种有利的东西,间接可欲求的东西,所以它最终摆脱不了人的感性的欲望。人还是动物嘛。在这种情况下,理性被当作工具来使用,这就是工具理性。我们人有理性,所以我们人比动物要更高级,更善于在这个地球上生存,生存得更好。但是正因为如此,理性也表明它具有有一种摆脱感性欲求的能力,那就是一种自由的能力。一旦这种能力本身形成自己的规律,那就是真正自由的规律。那就不仅仅是自由的任意了。自由的任意还有“任意”在里头,任意本身就包含有感性的东西,欲求、欲望、有利、有害,这样一些考虑,都包含在任意里面。但是理性本身提出来的这些规律,它们是一种自由的规律。自由的本身,它也有它的规律,而且是“客观的”自由规律。为什么是“客观的”自由规律?就是说,理性在自由的任意中,它所提出的那些手段和目的关系,当然你也可以说它是一种规律,你不用那种手段,你肯定达不到那个目的,这也可以说是一种规律,经验的规律。但是这种规律呢,它是主观的。人的欲望嘛,从心理学上来说,我有这种欲求,那么我就要达到它,把它作为目的,那么我就要选择与它相适合的手段。当然手段和目的之间适合的关系呢,你可以说是客观的。但是是我把这种手段和目的结合起来的,我是为了达到我主观的欲望,才这样结合起来的。所以,这种规律呢,它只是一种实用的、技术性的规律,技术上实践的规律。康德在《判断力批判》里面提到了有一种技术上实践的规律。技术上实践的规律是主观的,因为你要达到什么目的是你的主观决定的,是由你的主观提出来的,是每个人都不同的。那么客观的自由规律,就是说理性本身客观上,它不管你主观想怎么样,它都向你发出一种命令。它们是一些命令,你应该这样做,你必须这样做,你一定要这样做。那么,它对你的主观欲望、欲求是不考虑的,它是客观的,它是一种客观的自由规律,或者说,它是一种普遍的自由规律。它不光是你作为一个感性的人主观上应该这样做,而是一切有理性者,都应该这样做。在这个意义上它是客观的。它排除了你的主观欲望,你的感性的欲求,完全排除了。在自由的任意里面,只是部分地排除了,在一定范围之内,在一定限度之内,我可以排除。我为了来年的生活,所以我现在不能把种子吃掉。但是它有一定限度。就是说,你现在马上要饿死了,那就顾不得那么多了,那只有把种子吃了,救了命再说嘛。这个是在一定范围之内,它可以克服感性的欲求,但是它不能绝对地克服感性的欲求。它那种对理性的使用,也是片断地使用。我这一次使用我的理性,达到我的目的。下一次我又起了另外一个念头,我又想得到那样一件东西,那么我又再去设计一个理性的程序,一种理性的手段。所以在自由的任意里面,虽然是自由的,有了理性,但是理性在这个自由的任意中呢,是被片断地使用的,被作为临时的工具。这个理性可以从“整体的状况”上来考虑我们的有利和有害,但是这个整体呢也是相对的,也是就某一个过程而言的。这个整体,比如说我们去进行一次围猎,狩猎的部落出去进行一次围猎的活动,我们这一次整体有个设计,我们先干什么,后干什么,有些人干什么,另外一些人干什么,在什么地方挖一个坑,在什么地方设一个陷阱,设一个诱饵,等等。这个有一个整体的安排。我们不做那些无用功,每一个细节都设计得非常合理。这就是整体的状况。在我们设计的时候,这个猎物还没有到我们手里,所以我们是间接地,通过这种方式来设计,预见到将会把猎物捕到手。这就是“整体的状况”。但是应该有一种更大范围、无限范围的整体的状况,就是说我的人生,我们整个

一生,我刚才已经提到,理性它能够从整体方面来设计我们的一生。不光是设计某一个过程,某一个狩猎的过程,某一个按季节来播种、来收割的春种秋收的过程,而且呢,我们可以设计我们整个人生的过程,甚至于可以设计我们来生的过程。这一辈子没做到的,我们来生还可以做,后人还可以做。这就是理性的能力。它具有这种能力。所以理性提出的这些命令呢,它可以是一种客观的自由规律。当然,在日常的实践里面,也有命令,在自由的任意中,也可以叫做命令。那就是有条件的命令。就是说,我要达到那个目的,那么我就必须,或者我就应该准备好它的手段。这是有条件的命令。我要避免老来受穷,那么我现在就得兢兢业业地干活,积攒钱财。这是有个目的在那里:为了避免老来受穷。这是很有限的目的,这是一个有条件的命令。但是理性本身提出的规律,客观的自由规律,这种命令呢,是无条件的命令。就是它已经撇开一切感性的欲求,感性的因素全部排除了,单纯考虑从理性本身应该怎么做,从理性的法则,应该怎么做。当然,理性的法则最直接地体现出来的就是不矛盾律了,不要自相矛盾,或者同一律,你要前后一致,这就是理性推理所必须遵循的规律。那么,用在实践方面,就是理性所得出的那种自由的规律。自由的规律,也就是在你的实践行动中,无论你做什么,你必须不自相矛盾,你必须自身一贯,这也就是康德所说的“道德自律”。所谓道德自律无非就是这样一种理性的实践的规律,就是说,你必须这样来行动,使你的意志的准则能够成为一条普遍的法则。你的意志的准则可能是不普遍的,你可以任意地选择一个准则,比如说,人为财死,鸟为食亡,我把它当作我的准则;但是你考虑一下它能不能够成为普遍法则呢?你发现它不能成为普遍法则,它会自相矛盾,它会自己反过来消灭自己。如果每个人都“人为财死,鸟为食亡”,那这个社会就成为一个人吃人的社会了,每个人都将得不到他所想要得到的东西,他实现不了他所想要得到的东西,那么他的这样一种求财的想法,就受到了自己的惩罚,受到了自己的阻碍。所以这个是不能够作为普遍原则,不能够行得通的。康德在后面的道德哲学——实践理性批判的道德哲学里面就谈到了这一点。所谓的自由的规律,那就是一条,就是所谓的“定言命令”,定言命令就是道德自律。就是我刚才讲的,要使你的意志的准则,永远成为一条普遍的法则。成为普遍法则,也就是不要自相矛盾,永远能够不自相矛盾地去运作,这样的自由,就叫做自律,自己给自己立法的规律。这里已经提到了这个了,但是他没有展开,所以我们不仔细看,不动脑筋想呢,我们就很难体会到它这里头有这么多的含义。“理性给出了一些规律,它们是一些命令,亦即客观的自由规律,它们告诉我们什么是应该发生的,哪怕它也许永远也不会发生”。这个是对这种自由规律的一种描述,这种自由规律有什么特点呢?它告诉我们什么是应该发生的,哪怕它也许永远也不会发生。什么是应该发生的?你应该做什么?你应该使你的意志的准则成为一条普遍的法则,这个是理性的规则本身告诉我们的,纯粹的实践理性告诉我们的,你应该这样做。但是呢,没有人能够做到,几乎没有人能够做到。你只能够尽量地想要去做到,就是使自己的任何一个意志的准则能够成为一个普遍法则。那么在用普遍法则来衡量的时候,你就会发现,其实我们在日常生活中处处要碰到很多很多的感性的现象,感性的突发事件,感性的诱惑,具体的情况,它都使我们背离自己的原则,使我们不能够把这样一条不矛盾律严格地贯彻到底。人毕竟是带有感性地生活,有感性的需要,人也是感性

的存在。人也是动物嘛,他的欲望,他的冲动,时时刻刻在影响着人,使人不能够严格地按照纯粹理性去行动。按照纯粹理性,我明明知道这样做不对,这样做会是自相矛盾的一个准则。如果我这样做,那别人也这样做怎么办呢?当我这样做的时候,我并不希望别人也像我这样做,相反,我往往希望我自己是一个例外。别人都不这样做,而我这样做,那我就可以得利呀,我特殊啊,我有特权呐。如果大家都这样做,那就没有特权了,那大家就争得你死我活了,那我自己什么也得不到,还会吃亏。但明明知道这样不对,人还是心存侥幸,服从感性的一时需要,这就搞得整个世界不得安宁。所以在日常生活中间,没有人能够完全出自于道德律办事,或者至少是完全按照道德律来办事的。也许有人表面上做到了,但实际上内心里面时时刻刻是有各种各样的私心杂念的。康德认为真正的纯粹理性在实践方面的运用,就应该没有一丝一毫的私心杂念,没有一丝一毫的感性的干扰,完全按照纯粹理性的法则来做事,这才是真正的道德。但是这种真正的道德呢,“哪怕它永远也不会发生”,也就是说,它很可能永远也不会发生,没有人能够完全做到这一点。尽管如此,理性给出我们的这个规律,告诉我们,什么是应该发生的。我做不到,但是我有理性,我就知道我应该怎么做。虽然我做不到,我也知道应该怎么做。哪怕是一个罪犯,他其实也知道。所谓“良心发现”,我本来不该这样做的。罪犯做完了事情以后后悔,我本来是不该这么做的,因为当时一时冲动,所以就做了,做了呢好像当时是出于自由意志,但后来发现不该那样做,那实际上是没有自由意志的,而是受一时冲动支配的。真正的自由意志还是应该按照道德律,按照纯粹理性教给我们的那样,应该怎样去做。所以理性给出的这些规律呢,哪怕永远也不会发生,但是仍然告诉我们什么是应该发生的。这个是有意义的,不要以为它说的那些谁也做不到,那我们也可以不管它了。不是的。有了这个东西,我们至少在道义上就可以衡量自己,到底是做对了还是做错了,不是说你做错了事情就不反思了。你做的任何一件事情你都要反思,反思的标准就是这个,它可以告诉你什么是对的,“什么是应该发生的”,什么是不应该的。最后他讲:并且它们在这一点上与只涉及发生的事的自然律区别开来,因此也被称之为实践的规律。什么是“它们”呢?就是这些自由的规律,客观的自由规律。它们告诉我们什么是应该发生的,并且“它们在这一点上与那些只涉及发生的事的自然律区别开来”。自然律,它只涉及到发生的事情,只涉及到事实的事情,就是在现实中具有因果关系,在“发生”的一些经验的事实。这个是自然律所涉及的。但是,理性的自由规律,也就是道德律,这种道德律呢,在这一点上要与自然律区别开来。在哪一点上呢?就是说,道德律只涉及应该,至于它是不是发生,它不管。哪怕它从来没有发生,也许永远也不会发生,它也不管,它只管你应该怎么做,你本来应该怎么做。发生了什么事情,那是你个人的事情,那是你主观上的事情,由于你有欲望,由于你有某种特殊的追求,有某种目的,由于你的气质,你忍受不了,那是你主观的事情。但是客观上,有一个绝对的命令在那里。你无论如何,你应该怎么做,无论如何,你不应该杀人,无论如何,你不要害人。有这么一个东西在那里作为一个标准。它跟那种只涉及发生了的事情的那种自然律要区别开来。自然律只涉及到发生的事情,它没有什么应该不应该。发生了就发生了,这个山体滑坡,滑下来,把一个村子掩埋了,死了那么多人,它没有什么应该不应该的。它已经发生了嘛。天灾嘛,天灾你怎么能

说它不应该发生呢？它已经发生了嘛。所以这两者是有区别的。就是人，作为一种自由的存在者，作为一种有理性的存在者，他能够提出来一种绝对的、什么是应该发生的事情的规律。这个规律跟自然律不同，“因此也被称之为实践的规律”。严格意义上的实践的规律，就是这个规律，就是道德律。如果你要把这个规律做严格理解的话，如果你把它当作法则来看的话，那么实践的规律就是道德律。但是如果不严格地来看呢，实践的规律还有一些别的，比如说技术上的实践，它也许有一些规律。在技术上面你要实现一个目的，你必须采取什么样的手段，这样一种实用的技术上面的这样一些规则，严格说起来，在康德看来，不具有普遍性。就是说你如果选择另外一个目的，你要干另外一件事情，那么，这个规律就不起作用了，你就要采取另外一种规律了。所以那些规律呢，只能够说是一些规则，不是一种普遍的规律，不是一种法则。规则和法则在康德那里还不一样。法则(Gesetze)、也就是规律，是放之四海而皆准的，而规则(Regeln)是一次性的。当然这几个词在康德那里有时候也往往把它们混到一起，因为它们都有一种法则、规则、法规等等这样的意思，这里头有很多细微的区别。那么在这里讲的实践的规律，是在最严格意义上讲的，就是具有绝对的普遍性，在任何场合下都适用。也就是他的定言命令，或者绝对命令所讲的，你要使你的准则成为一条普遍的法则，成为一条普遍的规律。准则是主观的，Maxime 我们把它翻译成准则，就是说你自己主观上所按照来行动的那样一种规则，能不能成为一条普遍的法则，能不能放之四海而皆准，而不自相矛盾？如果能，那就是道德律。所以道德律，严格说起来就是这一条，当然还有其他的一些表述方式，所以这里讲，这种理性的规律呢，那就是实践的规律。它只涉及应该发生的事情，而不涉及到已经发生的事情。它只涉及应该，而不涉及事实。

我上面讲的那一段里面，已经涉及到了“自由的任意”，一切与这种任意相关联的都可以称之为“实践的”，因为它里面有自由。自由的任意当然涉及到实践了，不管是从它的根据来看，还是从它的后果来看。而上一段又讲了两个层次，自由的任意它本身也分成两个层次。一个层次就是“通过经验来证明”的这样一个层次，通过经验我们可以在我们的现实的实践活动中，“克服我们感性欲求能力上面的那些印象”，而从更间接的整体的方面值得欲求的有利的那些东西来考虑，而这样一种考虑呢，是基于理性之上的。这是第一个层次。第二个层次呢，既然是基于理性之上的，那么理性本身也给出了一些规律，这就是一种“客观的自由规律”，它就是从根据出发，——它不是从它的后果来看，而是从根据出发，——告诉我们，“什么是应该发生的，哪怕它也许永远不会发生”。它应该发生，这是它的根据；它永远不会发生，这是它的后果。哪怕它永远不会发生，我们也不会改变初衷，我们也坚持这个应该是应该发生的。在这点上呢，它们就“与只涉及发生的事的自然律区别开来”了。这是单纯从理性方面建立起来的一些规律，而撇开了它的经验的后果。当然它本身还是从经验中发现出来的，理性有这样一些规律，这还是从我们的日常实践活动中、也就是说对经验世界有影响的那些活动中发现出来的。我们发现我们可以克服我们的感性欲求能力。一方面我们可以追求更多更长远的利益，另一方面我们甚至于可以摆脱一切利益。既然我们可以克服感性欲求的那些影响，那么我们也就可以克服一切感性欲求影响。这个按照理性是可以推出来的。这就点出了实践的自由的两个层次。首先它“可以通过经验来

证明”；而一旦通过经验证明，我们就会发现，它是基于理性的；而理性呢，可以提出自己的规律，它又可以超出经验。它通过经验来证明，同时又可以超经验。那么下面这一段就是反过来讲：这样一些理性的规律，它还是在经验中，虽然你可以发现，它可以制定一些规律，可以超经验，可以不顾后果，但是它本身呢，还是在经验里，在实践中发现出来的。我们通过经验发现出来，实践有这样一种自由的任意或者自由的意志。这个地方还没有明确点到自由意志，但至少它是包含在自由的任意里面的。所以，这一段一开始就讲道：但理性本身在它由以制定规律的这些行动中是否又是由别的方面的影响所规定的，这个“但”是个语气的转折，为什么转折？就是从上一段的最后一句话里面转回去了。最后一段话里面本来是讲这样一些“客观的自由规律”，它们只告诉我们什么是应该发生的，哪怕它永远也不会发生。并且在这一点上，它们与只涉及发生的事情的那些自然律有区别。我们在人的现实的经验活动中，这些经验活动本来也是遵守自然律的，人也是肉长的嘛，你的实践活动也要遵守自然律，本来是在这个自然律中发现出来的。但是这些活动中的理性规律又不受这个自然律所支配，它只涉及到应当，与自然律有区别。这就是上一段的第二层意思，就是理性本身的规律。而这一段讲到“但理性本身在它由以制定规律的这些行动中”，理性本身，它也是行动，通过这些行动，它制定了规律。所谓规律，也就是上面讲的，理性本身也给出了一些规律。但是在它制定这些规律的行动中，比如说道德行动中，当然康德这里还没有涉及到或展开道德行动的问题，但是实际上他指的就是在一些“应该发生”的行动中，不计后果，“哪怕它永远也不会发生”。在这样一些行动中，“是否又是由别的方面的影响所规定的”？人还是在现实来进行道德活动，哪怕是高度抽象的道德律，也要在现实生活中表现出来。那么一旦表现出来，它是不是又由别的方面的影响所规定？你这个道德行动，就你来说，它是由理性本身所制定的。但是，就一个旁观者来说，你在做这个道德行动的时候，是不是有一些别的方面的因素的影响？比如说你的环境，你的地位，你的体能，你个人的气质，你所受过的教养，你的经历，你的情感，等等，这些方面的影响，这些影响都是可以客观地用一种科学的标准来衡量的。比如说请医生来，或者请社会学家来，请心理学家来，我们都可以对你的这样一些行动作出预测，作出评估。某某人之所以这么有道德，是因为他从小的教养好，从小家庭、社会就教育他，要为祖国献身，所以他在这个时候呢，就能够作出这样的为国捐躯的行为。我们就可以这样来加以解释，就是他受影响而被教育成这样的。如果这样的话，那他的自由意志还能起什么作用呢？它的这个自由规律还是自由的规律吗？能不能够还原为自然的规律或者社会规律？由社会学家和自然科学家来加以研究？所以这个地方提出这个问题，就是把这样一种理性本身的规律，又放在由以看出它来的那种实践活动中加以经验的考察，看它的行动中是否又是由别的方面的影响所规定的。下面讲：而那在感性冲动方面被称作自由的东西在更高的和更间接地起作用的原因方面是否又会是自然，这点在实践中与我们毫不相干，这也是我刚才讲的意思。在感性冲动方面，因为人的任何行为都带有感性，都是一种感性冲动。哪怕是道德行为，他总要发动自己的情感和肉体的感觉，五官感觉，肉体感觉，去行动啊，你得去做啊，你不是说睡在床上想一想而已，你做事情，那肯定是有感性冲动的。我们通过这些感性冲动发现人有理性的自由规律，有客观的自由规律，

那么这个感性冲动方面被我们所称之为自由的东西,在更高的和更间接地起作用的方面,是否又会是自然呢?就你而言,你是自由意志,在你的感性冲动后面,你可以把它看成是由自由意志决定的。但是在更间接的方面,或者是更高的方面,首先,决定你在此刻采取自由意志的那个原因,是否又会是自然原因呢?我们是可以追溯的,任何一个行为,包括道德的行为,包括自由意志的行为,我们都是可以在现实生活中加以追溯的。他为什么能做出这样的事情?这个人犯罪,他为什么犯了罪?那就要追溯到他的教育啊,他的社会环境啊,他的家庭情况啊,等等。那么这样一来,它是不是又是自然的呢?康德讲,这一点在实践中与我们毫不相干,我们不要考虑这些问题。当我们考虑理性本身的规律的时候,讲自由的规律的时候,我们必须把这些东西都撇开。我们谈实践的规律的时候,我们把这些东西放在一边,我们谈的是自由的规律。我们所追究的是,这个人在做这件事情的时候,他是不是有自由意志的。当然如果没有自由意志,或者他有精神病,或者他被麻醉了,或者他被捆绑起来了,等等,那个我们不怪他。但是,当我们把他看作是一个自由人的时候,那么他的行为就应该被看作是自由的行为,哪怕他有很多很多的环境啊,教养啊,历史啊,家庭啊,各种各样的原因影响了他,我们也必须不加考虑。这个实际上就是法庭上法官采取的原则。法官明明知道这个人犯了这样的罪过,肯定是有他的社会原因的,律师也可以帮他辩护,但是那种辩护所起的作用呢,只是博得大家的同情而已。在法律上没有这种规定,说一个人是因为受了社会影响做了这件事情,他的判罪就要轻一点,或者被判无罪,没有这个规定。只有一个规定,就是他在做这个事情的时候,是不是清醒的,是不是自由意志。如果他是精神病发作,那可以轻判或者甚至于不判。酒后做的事情,可以稍微减轻一点。如果一个人完全是清醒地做出来的,那么他这个清醒是由什么样的环境和历史造成的,这个是不加考虑的,我们现在谈的不是这个问题。所以尽管可以博得大家的同情,这个人从小父母双亡,在贫民窟长大,周围都是一些黑社会的、一些坏的影响,等等等等,你讲了一大通,法官听了等于没听。因为这些东西没有法律上的价值,不能减轻他的罪过。唯一能减轻他的罪过的就是说,证明他在当时出于不由自主的状态,没有自由意志的状态。康德在这里其实也是讲的这回事情。就是,我们现在谈的是自由意志的问题,那么这个自由意志从何而来,受到什么影响,这个我们是不管的。我们要考虑的是这个自由意志本身在实践中建立了什么样的规律,建立了什么样的法规。我们考虑的是这样一个问题,一旦人有自由意志,那么他就应该怎么做。所以下面讲:我们在实践中首先只向理性求得行为的规范,而那个问题只是一个思辨性的问题,只要我们的意图是针对行为举止,我们就可以把它置于不顾。在《纯粹理性批判》的全译本上面,这个地方稍微改了一下,“行为举止”改为“所为所不为”,实际上就是做或者是不做,“举”就是做,“止”就是不做。康德把上面那个问题归结为一个“思辨性的问题”,一个认识论的问题,就是:他的自由意志在现实的生活过程中,在历史中,是如何受到影响的,他做那种事情的自觉,是如何培养起来的,他那种决心是如何形成起来的。这只是一个思辨性的问题,医学、生物学和社会学问题。思辨性问题能够适用于我们的理论知识,但是呢,它跟我们的实践方面的知识没有关系。所谓实践方面的知识就是说,当你采取一个目的性的行为的时候,你有意、你故意去做一件行为的时候,那么这个里头有一些规范。这个

规范只涉及到应当和不当,而不涉及到发生的事情,不涉及到自然律。这些问题我们“可以把它置于不顾”。我们的意图是朝着行为举止来谈问题,而不是朝着有什么东西存在,或者是有什么东西在发生。什么东西在发生,它是如何发生的,这些问题都属于科学探讨的问题,属于思辨理性问题,属于认识论。我在前面讲到,所谓思辨理性,也就是理论理性,就是指认识论。从理论上讲问题,这个东西“是什么”,追究这个问题。而从实践上看问题呢,我们只追究这个事情“应该是什么”,这个事情“应该怎么做”。那么当我们谈应该怎么做的时候,我们就要把是什么的问题“置于不顾”。是什么,有什么,有没有真正的自由,前面提出的问题实际上是这样一个问题,你认为你有自由,实际上有没有,你的自由是不是由别的东西所决定的?如果由别的东西所决定,是不是就不能称之为自由?自由是真的还是假的?这个我们也经常心怀疑惑,经常也加以探讨,人到底有没有自由?这是一个思辨理性的问题,也是在康德的第三个二律背反里面已经经过充分讨论了的。第三个二律背反就是讲:世界上到底有没有自由,还是一切都是由自然必然性、自然因果律所决定的?就是要探讨这个问题。当然探讨的结果呢,康德是把它划成两个领域了,一个是现象领域,这个是因果必然性的;另外一个本体领域,它是可能有自由的。但是也没有断言有自由。他只是说,提出这个世界上有自由是可能的,是不矛盾的,可以提出这个问题。你也可以坚持说世界上有自由,另外一个人呢,说世界上没有自由,互相没有办法反驳。你没有反驳他,他也没有反驳你,所以双方都有可能是对的。但是就自由本身这个问题来说,它仍然是个问题。在第三个二律背反里面,并没有完全解决这个问题。自由仍然只是一个先验的理念,而没有落实。它是一个空的概念,就是说,作为本体界来看,你说它有自由,那是可能的,那可能是有自由。但是没办法证明,只能说它不自相矛盾。因为它在本体界嘛,它跟现象界的因果律不在一个层面,所以你当然可以随意去假设了。这个是先验自由。下面马上要讲到先验自由的问题了。所以我们通过经验而认识到,实践的自由是自然原因之一,^①也就是理性在对意志作规定时的原因性,而先验的自由却要求这个理性本身(就其开始一个现象序列的原因性而言)独立于感官世界的一切起规定作用的原因,刚才我已经讲了这个道理了。“我们通过经验而认识到,实践的自由是自然原因之一”,我们在实用的实践活动中,在日常的实践活动中,我们已经“认识到”了,当然这个“认识”不是一般的“知识”了,是通过这样一个行为,已经摆在我们面前,这是一个事实。什么事实呢?实践的自由是自然原因之一。我们截断众流,把以前的影响撇开不管,我们就可以发现,人活在世界上,当然他可以顺应自然规律,但是他也可以不顺应,也可以做出违背通常的自然规律的行动来,特别是在道德行为上表现出来。按照自然行为,“人为财死,鸟为食亡”;但是我可以放着眼前的钱不去赚,我可以放着眼前的美食不去吃,这在动物是做不到的。或者甚至于杀身成仁,舍生取义,这些都是违背自然律的。我可以选择,实践的自由在经验中,它表现为自然的原因之一。日常的经验已经反映出这个了,例如我之所以不去吃那一顿美餐,我是

^① 有同学建议将此处译作:“所以我们通过经验,而把实践的自由看作是自然原因之一”,即把“认识”(erkennt)理解为“看作是”,可以考虑。

为了怕“影响不好”，或者怕上当，怕上当也就是为了追求更远的目标。我不能为了眼前饱一顿口福，而损失了更多的东西。这个已经表现出他有一种选择了。他可以不去吃，他可以克服暂时的欲望，不去满足这一顿口福，而采取另外一种方式。所以，不管是道德行为，还是日常的实践行为，人在做这些事情的时候，他都有一种自由的任意，都有实践的自由在里头。这个在日常生活动中间已经可以看出来。当然你可以解释，所有这一切，最终都是可以归结到自然规律或者社会规律，你可以这样解释。一个做了道德事情的人，你也可以说，他其实很“聪明”，他做了好人嘛。做了好人就可以得到更大利益嘛。最后呢，你可以把这一切还原为一种自然规律。尽管你可以作这样一些解释，但是你毕竟不能否认，我们在经验中，在日常的实践行为中，我们是通过自由意志来选择我们的行动的。所以它跟自然的原因交织在一起，成为其中的原因之一。它也是一个自然的原因，实践的自由也体现为一种自然的原因，跟其他的自然的原因交织在一起。其他的自然的原因遵守自然规律，我的自由的行为，虽然不一定遵守自然规律，但是它一旦做出来，它就融入到了自然规律里面，它就至少在后果方面表现为自然规律了。所以在这个方面，我们可以从经验的角度，从后果的角度，也可以把这种自由归结为自然原因之一，体现为它也是一个自然原因。我们对人的估计和对事物的估计应该有所不同，我们对动物，对植物，它们的生命，它们的生长的趋向，我们可以有一种估计。但是对人来说，我们要加上一层，就是他是自由的。所以原则上说，人是不可估量的，因为他有自由在里头。当然大体上你可以说，“人为财死，鸟为食亡”，谁不爱财呢？可以作出大致的估量。但是针对每一个具体的人，你就不能这样估量。“人为财死，鸟为食亡”，所有的人都像你一样，追求钱财，没有任何道德底线，那也不实在。对人的估计肯定要把他的自由放进去，他有可能克服“人为财死，鸟为食亡”这样一种自然规律。康德讲这是“自然原因之一”，这种自然原因跟其他的自然原因不一样，它是“理性在对意志作规定时的原因性”。你从后果来看，它跟其他的自然原因好像区别不大，它都是要引起自然界的变化，引起现实的经验的变化。但是从它的动机，从它的根据来说，它是理性在对意志作规定时所表现出来的原因性。所以在经验中我们就可以意识到这一点，就是说，实践的自由，它在自然中要起作用，要成为某种自然事物的原因。自然事物在别的方面可以用自然律来加以解释了，唯独放在人的实践活动中，它不能够完全用自然律来加以解释，它必须要加上人的理性对意志进行规定的时候它所产生的原因性。“原因性”(Kausalität)也可以翻译成“因果性”，但是在这个地方强调的是“原因”，强调它的动机。当然它有结果，一切原因性之所以成为原因，就是因为它有结果嘛，这个本来是分不开的。但是在这里强调它的动机是有理性在对意志进行规定的，那当然是自由的，它不受感性的东西的束缚，但是它又影响感性的东西，这个在经验中我们就可以认识到这一点。所以虽然实践的自由是通过经验而认识到的自然原因之一，“而先验的自由却要求这个理性本身(就其开始一个现象序列的原因性而言)独立于感官世界的一切起规定作用的原因”。在实践中我们已经能够通过经验把握这一点，就是人的一个行动里面是有自由因的，它不仅仅是致动因，不仅仅是动作，不仅仅是机械的一种关系，而是由理性对意志作规定的时候所产生出来的一种原因性。这个是实践的自由。那么先验的自由，它的这个层面呢，跟实践的自由还不一样。先验的自由还是立

足于认识论来谈问题的,而不是立足于实践论来谈问题的。实践的自由已经立足于实践的角度来谈问题了,那么先验的自由,我在前面讲到,凡是涉及到先验的,都涉及到认识论。先验的自由,从认识论的角度来看的自由,它有一个要求,就是“要求这个理性本身(就其开始一个现象序列的原因性而言)”摆脱感官世界的原因性。这个理性,它在现象序列中,成为了一个首创性的原因性。“就其开始一个现象序列的原因性而言”,这个是康德对先验自由的一个规定,或者是一个定义。什么叫先验的自由?就是把自由看成是一个“开始一个现象序列的原因性”。它是原因性,所以呢,它在现象序列中有它的后果。但是这个后果呢,作为一个现象序列,它是由这个唯一的原因性开始的,在它之前,没有别的东西了,没有别的原因性了。这个自由因是最高原因性。一个现象序列,一个因果序列,在自然界里面的这个序列,我们说这个事情是他做的,是他造成的,这个时候呢,他就是一个第一推动者。就像上帝推动这个世界一样,在现实生活中,人作为一个先验自由的主体,他也是现象序列的第一推动者。就此而言,就要求这个理性本身呢,“独立于感官世界的一切起规定作用的原因”。先验的自由把理性本身从开始的一个现象序列的原因性里面单独地割裂开来,把它看作是“独立于感官世界的一切起规定作用的原因”。“一切起作用的原因”也可以理解为“一切致动因”,亚里士多德提出有“四因”嘛,致动因、形式因、质料因和目的因。那么“起作用的原因”通常就理解为“致动因”,就是它“导致”了运动。导致运动的原因,起规定作用的原因,那么它当然是在感官世界里面,它导致了效果嘛,导致了运动的效果。起规定作用的原因,也就是在感官世界中带有经验后果的这样一个原因。但是理性呢,要独立于一切这样的导致效果的原因,要单独地考察理性。它是什么?它到底是什么?它是不是又有别的东西影响它?我刚才讲了,它是不是由别的如环境呐,历史啊,心理啊各种因素的影响,这个是在讲实践的自由时要撇开的。先验自由也不谈这些,因为它是先验的,而不是经验的。但先验自由呢,也可能超出这个范围,去探讨是不是由上帝所决定的呀,人的自由在上帝那里还是自由意志吗?在上帝看来,人的自由意志是不是自由意志呢?我们今天说,“人们一思索,上帝就发笑”,人们思索的时候觉得自己是自由意志,但是在上帝看来,你那点自由意志算什么,太可笑了。你以为你是自由的,其实你是被规定好了的。我让你在这一瞬间、在这一刻思考,你就得思考。是不是有这样一种影响呢?是不是有别的方面的影响呢?等等。所以,先验自由呢,要求这个理性本身要摆脱一切自然的原因,来单独加以考察。但这种考察注定是没有结果的,所以他讲:就此而言先验的自由看起来是和自然律、因而和一切可能的经验相违背的,所以仍然是一个问题。如果你从先验的自由来考察这样一件事情,比如说在实践的自由中,你说这个是实践的自由,我要从先验的自由来考察它,那么就必然会导致它跟一切可能经验相违背,和自然律相违背。它作为开始一个现象序列的原因性,那么它本身再没有原因了。它开始了一个现象序列嘛,作为这样一种原因性,它本身再没有原因了,它不在因果链条之中,它在因果链条之外,作为这个链条的“开始”。你要从先验的角度,你就会从这个眼光来对它加以规定。但是,现象序列是不能中断的,我们知道现实的宇宙,现实的经验世界,它并不是这里一个现象序列,那里一个现象序列,它们都有不同的原因;而是所有的现象序列都是被编织在一个总的因果序列的链条之中。你从

中间取了一段,你说这件事情是我自由意志做出来的,至于在它之前的那件事情,那不是我自由意志做的。那么你所做的这件事情就跟前面的因果序列完全脱节了,好像你就中断了物理链条,加入了你的自由意志,这就改变了物理规律。物理规律本来应该是连贯的,但是由于你的自由意志的加入,你可以选择,使得它不连贯。当然也可以使它继续连贯,但是你毕竟有可能使它不连贯,使它中断。那么有没有这样一种自由意志,它跟所有的自然律相违背?当时像莱布尼茨这些人呢,就在讨论这个问题,就是说看起来好像是自然链条天网恢恢,天衣无缝,一个事件接着一个事件是连续的,但是实际上背后有单子的自由意志在操纵。每一件事情其实都是由于单子的偶然性,一种欲望,对人来说就是一种自由意志,在决定它。但为什么看起来又是那样地井然有序呢?那是因为,人的单子的自由意志最后归根结底还是由上帝所安排的。所以上帝在创造每个单子、在创造每个人的灵魂的时候,他已经把这样一种自由意志通过编码预先编好了,所以,每个人在进行自由意志选择的时候,他自以为自己是自由的,——因为他的知识有限嘛——,但是实际上是背后被操纵的,实际上一切都在上帝的掌握之中。因此整个世界看起来是和谐的因果链条,并没有因为人的自由意志而遭到破坏,因果链条并没有中断,整个来说还是合乎逻辑的,合乎充足理由律、合乎不矛盾律的。这是因为上帝预先“前定的和谐”所造成的。但是反过来说,由此也就肯定了,在每一件看起来好像是必然的行为底下都有自由意志在起作用。就人而言,人的每一件看起来好像是有原因的、是必然导致的这样一些行为之下,哪怕是他本能的行为,哪怕是他感性的欲求,背后都是自由意志在起作用。反过来也可以这样看。当然正过来看,你可以说这就取消了人的自由意志了,所有的自由意志其实都是被安排好了的,上帝让你有这样的自由意志,预先就已经设计好了,那你还有什么自由意志呢?一切自由意志不都是假的嘛,背后都是有上帝在冥冥之中在决定你,导致一种决定论、宿命论。但是反过来也可以从另外一个角度看,就是说,正因为借助于上帝的保证,所以人在现实生活中充满着自由意志。你可以说,这是上帝暗示给我的,你打着上帝的旗号,为自己的自由意志张目。你说我就要这样做,这是天意。这就为你的自由意志加上了一个护身符,加上了一层保护色。人就是有自由意志的,你不要被那些表面上的因果律所迷惑,其实每一件行动,都是自由意志造成的。这个当然是莱布尼茨的一种解释了,他的这种解释是一种形而上的解释。是旧形而上学的一种解释,总是想把自由意志归结到某种比如说灵魂实体的本质属性。所以,先验的自由看起来跟自然律相违背,怎么样解决这个问题?莱布尼茨是用“前定和谐”来加以解释的,说其实并不违背。但是康德我们知道他是反对莱布尼茨的,他批判莱布尼茨的这样一种形而上学的假设。我在前面讲到第三个二律背反,以及先验辩证论关于理性心理学的那种分析,他都针对着莱布尼茨进行了批判,就是说,你那一套东西是没有根据的,是一种独断的假设。至于康德,他认为这些东西你都只能够把它存疑,存而不论。到底人有没有自由意志?有没有真正的自由意志?这个自由意志的载体是什么?这个载体、这个实体,是不是最终的?是不是由更高的实体所决定的?这些问题都属于形而上学的理性的一种先验幻相,都是不能够在现实世界加以解决的,因为它超出了经验嘛,没有任何经验材料你怎么能证明。所以这些问题“仍然是一个问题”,先验自由的问题仍然是一个问题。你想获得对自

由的先验的知识,那是不可能的。你提出一个先验的自由理念,那个无可非议,你当然可以提出这样的理念,你想一想总是可以的嘛。你提出自由的概念想一想,作为一个现象序列的原因性,你去想一想,那是可以的。但是你落实不下来,它只是一个空的理念。先验的自由理念只是一个空洞的理念,它虚位以待。它要由什么东西来加以填充呢?就是要由实践的自由来填充。就是说,在实践的自由中,我们可以对自由获得一种真正的、具有实在性的一种概念。那就是实践的概念。你首先要将认识论的这个纬度把它超越,或者要把它放在一边。自由的理念是在认识论里面提出来的,但是它的落实是在实践论中落实的,它不能在认识论里面落实。在认识论里面永远是一个问题。只有在实践论里面,实践的自由,才具有实在性。这个实在性不是说你对于这个自由有一种通常意义上的知识。它也是“知识”,但这个知识不是说这个东西“是什么”,你能不能对它加以描述,加以规定?不是这种知识。而是告诉你“应该怎么做”的知识。你的自由在实践中,你应该怎么做,才能够维护你的自由,才能够保持你的自由,才能够使你在实践中是自由的,而不受自然律的束缚。所以我们在谈实践问题的时候,我们要把先验自由的问题置于不顾。我们现在针对的是行为举止,是实践,所以我们要把认识论意义上的自由的概念先把它放到一边悬置起来。下面讲:但是对于理性的实践运用来说这个问题是不该提出的,前面讲到,先验自由仍然是一个问题,而这个问题是不是在实践的运用中能够提出来呢?是“不该提出”的。因为实践的领域已经不属于那个问题域了。先验的问题,认识论的问题,是在先验哲学的领域里面,在思辨哲学的领域里面提出来、可以讨论的。尽管你不能得到答案,但是它仍然可以作为一个问题加以讨论,那个是可以的。但是能不能把这个问题带到实践领域里面来呢?不行,现在问题域已经变了。在实践的问题域里面,原来的那个先验自由的问题就不该提出来了。你不要在实践的领域里面继续探讨到底有没有自由啊?到底是不是真正的自由啊?这个自由后面又有怎样的原因来决定它?是不是它就是最终的原因啦?这样一些问题,在实践的领域里面,就不要提了。实践的领域里面,它已经是以前实践的自由作为前提了。它的问题域本来就是实践的自由,而所谓的实践,就是一切与自由相关的都称为是实践的。前面讲了,一切通过自由而可能的东西都是实践的。你进到实践的领域里面,当然就设定了实践的自由,这个已经不成问题,在实践的意义已经不成问题了。当然在认识的意义,它仍然是一个问题。你说你有实践自由,那么我追究一下你这个实践自由是不是真的,它跟其他的自然律的关系到底如何,那么你就陷进去了,你就永远也得出不了答案,到底有没有自由。我现在不管这些,我以实践自由为前提,我们现在转到了实践的领域来了,所以我们就该再提出那样的问题,提出来也是没有办法解决的。在认识论里面没办法解决,在实践论里面仍然没办法解决。所以我们现在已经立足于实践的自由。那么在实践的领域里面,对理性的实践运用来说,它不再考虑先验的自由是否可能,先验的自由是如何样的这样的问题,那么它考虑的问题是什么样的问题呢?他说:所以我们在纯粹理性的法规中只涉及两个与纯粹理性的实践兴趣相关的问题,鉴于这两个问题,纯粹理性运用的某种法规必定是可能的,这就是:有一个上帝吗?有来世吗?在纯粹理性的法规中,他讲,我们现在探讨的是理性的实践运用。理性的实践运用,当然就涉及到理性的法规了。对于理性的实践运用来说,前

面那个问题是不该提出的。前面那个问题是理性的思辨运用,所以它没有法规。前面已经讲到了,理性在思辨的运用方面是没有法规的。你要探讨理性的法规,那么必须在实践的领域里面来探讨。所以他讲,“我们在纯粹理性的法规中”,这种法规“只涉及到两个与纯粹理性的实践兴趣相关的问题”。什么叫做“纯粹理性的实践兴趣”?一个就是刚才讲的,纯粹理性的法规只涉及实践领域;第二个,它涉及到实践的兴趣。Interesse这个词,“兴趣”,也翻译成“利益”,也翻译成“关切”,有很多译法。我们这个地方有时候也翻成关切,有时候也翻成利益或者利害。这是一个很特别的词,在中文里面没有跟它相对等的,所以我们很难用一个固定的译法把它贯通下来。这不光是在康德这里,在其他的任何人那里,这个词也很难用固定的办法把它通译下来的。所以我们只能选择在不同的地方,用不同的译法,并且加以说明。我们这个后面的索引里面呢,已经做了这样一个编排。那么纯粹理性的实践兴趣,什么叫实践兴趣?“兴趣”在这里出现,也就是说实践的目的性。这个兴趣、关切或者是利益、利害,等等,这都跟它的目的性有关。它追求一个目的,有目的就有兴趣,就有关切,你关心什么,它是就实践的后果而言的。我刚才讲了,不论是作为根据还是后果,只要是跟自由的任意相关的,都称之为实践的。那么从根据,从它的动机而言,当然有的你可以说它是不考虑兴趣的,或者是超越兴趣的。比如说审美,在第三批判里面讲到,审美就是无利害的合目的性,那个利害就是 Interesse,就是它不考虑后果,它不考虑那个现实的对象,它不考虑要达到什么样的结果,所以又叫做“无目的的合目的性”。审美无利害,无目的,这是康德的一条美学原则了。但是其他的实践的兴趣,如果不是审美的活动,其他所有实践的活动,都跟兴趣,跟 Interesse 是有关的,都要考虑后果。即算是道德律,道德行为,也是如此。当然康德讲道德律是不考虑后果的,只考虑动机;但是这个动机仍然是把可能的后果包括在内的,它仍然指向你的道德行为的目的的完成。你要把它做出来,你不能仅仅停留在内心里面想一下。我想我应该做这件事情,那不算,你要把它做出来,要把它实现为后果。实现为后果会怎么样?哪怕你所想的永远也不会发生,而发生了别的事情,那个你可以不管。但是你毕竟是想要把你的行为实现出来,做出来。所以在这个上面,道德律其实也涉及到后果,只不过它的原则不在后果上,它的原则是出于动机。而这里讲的“与纯粹理性的实践兴趣相关的问题”,在这个里头就涉及到实践的目的,而且不是与一般的理性的实践目的相关的问题,而且是与“纯粹”理性的实践目的相关的问题。我们可以这样理解,一般理性的实践,它在实践活动中有什么样的目的,有低层次的目的,也有高层次的目的,还有最高层次的目的。我们这个第一节的标题就是这样的,“我们理性的纯粹运用之最后目的”。最后目的是什么?你可以有日常生活的实践,当然你的任何一件实践行为都是有目的的,你是有意识的行为嘛,你都是故意在做的,都是有意在做的。也有一些不属于实践行为,你偶尔碰上了,你无意之中干了一件事情,那个不算你是实践。凡是你有意做的事情都是有目的的,而这个目的呢,有高有低。“人为财死,鸟为食亡”也是目的,我为了眼前的目的,也是目的。为了长远的目的,也是目的,为了整个人生的目的,还是目的。为了整个人生的目的,那就可以说是终极目的了,我们常常叫做“终极关怀”。终极的关怀,终极的 Interesse,那是最高的目的了。所有这些实践的兴趣都涉及各种不同层次上的问题,那么,“纯粹

理性的实践兴趣”，那就涉及到最高层次的目的。“涉及到两个与纯粹理性的实践兴趣相关的问题”，就涉及我们的理性的最高目的。纯粹理性本身所提出的那些法则，它所指向的目的，那就是最高目的了。那么与此相关的问题有两个，我们在纯粹理性的法规里面只涉及两个这样的问题，它是与纯粹理性的实践兴趣，也就是与理性的最高目的相关的问题。只有和理性的最高目的相关的问题，我们才能够提出纯粹理性的法规，其他的都不算。其他的目的，低层次的那些目的是不能成法规的，它是随时变动的。你的感性条件一变，它的内容就变。那么只有最高的目的、最高的兴趣才能够成为法规，我们的终极关怀才能够成为法规。那么这两个问题是什么问题呢？这就是“有一个上帝吗？”“有来世吗？”这两个问题。其实还有一个问题，“有自由意志吗？”但是康德在前面已经把它排除了。“有自由意志吗？”这属于一个思辨理性的问题，它不属于我们现在要考察的实践领域。有没有自由意志，这个在第三个二律背反里面作了很多讨论，最后是悬而未决。你也可以说有，他也可以说没有。我们在现实世界中，在现象世界中，我们没有看到任何东西是自由意志，自由意志作为现象是看不出来的。但是我们不排除在理知的世界、在本体的世界可能有一个自由意志，我们没有排除这一点。所以两种说法都可能是对的，都是无法反驳的。所以那个问题已经被排除了。这里只涉及两个问题。至于实践的自由在这里不是一个问题，它只是一个前提，在实践的领域里面，既然你是进入到了实践的领域，那么有没有实践的自由，这个问题已经不成问题。你不能从先验自由这个角度来要求实践自由作出这样的回答：有没有实践的自由。实践的自由不存在有没有的问题，而只是一个出发点的问题。你已经进入了实践领域来探讨了，你就已经预设了实践的自由。所以它已经不成问题了，成问题的是什么呢？成问题的是，如果在实践的领域有某种法规的话，那就涉及到两个问题，一个是有没有上帝，另外一个是有没有来世。有没有来世也就是有没有灵魂不朽，来世的问题也就是灵魂不朽的问题嘛。这是两个问题，在实践的领域里面，这两个问题，仍然是问题。但这两个问题呢，已经不是那种思辨的问题了，已经不是说你要在现象世界里面去找一个上帝，你要在现象世界里面确定是不是有来世，是不是有灵魂的不朽，那你怎么能够确定呢？那不是自相矛盾嘛。明明是个上帝，你把他设想为高高在上的一个超验的存在，你又要到现象世界里面去寻找他，那不是自相矛盾嘛。所以这两个问题已经不是思辨理性的问题。但是这两个问题却带有某种理论理性的色彩，它仍然是要探讨“有没有”：有上帝吗？有来世吗？但是它不是在现象世界里面的探讨，它不是作为一种现象的经验知识、科学知识来探讨，而是上了一个台阶，就是在实践的领域里面，在更高的层次上面回复到理论理性的某种特点。所以，这两个问题，用黑格尔的话来说，是经历了一个更高的“否定之否定”。它已经不是理论理性了，但是呢，它又不仅仅停留于实践的基点。实践的基点就是自由意志，是实践的自由，实践的自由是一个出发点。那么要探讨这两个问题呢，它已经不是仅仅执著于这个出发点，而是提升到了一个更高远的目标，而这个目标呢，是在实践的领域里面，要获得某种更高的知识。当然这个知识已经不是科学知识了，它是实践的知识，它是实践的法规。实践的法规跟认识的法规是完全不一样的，但是它还是法规，还是我们可以掌握它，用来指导自己的行为的。所以在某些方面呢，它又回到了理论理性的特点。这是在下面一节里面就要涉及

到的问题。康德所提出来的三个问题嘛,我能够知道什么?我应当做什么?我可以希望什么?有上帝或者有来世这样的问题是涉及到“我可以希望什么”的问题。有上帝我就有了希望,有来世我也就有了希望,那么这个问题它当然是立足于实践的领域。但是呢,它把实践理性和理论理性合二为一,结合为一体,它是前两个问题的统一。康德“正、反、合”的辩证法也体现在这三个问题上面。这三个问题是一个正题,一个反题和一个合题的关系。当然在这一段中他还没有明确地点出这种关系来。他只是说,这上帝存在和灵魂不朽这两个问题使得纯粹理性的运用的某种法规毕竟是可能的。你停留在实践的自由上面呢,你就还没有涉及到它的法规的问题,实践的自由,作为一个点,作为一个自由意志,那么它要作为一个先天的法规,一切先天原理的总和,它就必须要讲出一番道理来,能够放之四海而皆准,这就叫法规。你把感性世界撇开了,把整个宇宙撇开了,你来谈自由意志、谈道德律,当然你可以制定一些规则,但是它单独不算法规。因为它把感性世界撇开了,它只是局限于超验的领域,把现象的领域推开了。真正的法规应该是遍及所有的领域,理性的法规嘛,那么就需要对整个世界、整个宇宙有一个估计。应该把整个宇宙的原则,它的规律,包括自然的规律,全部纳入到理性之下,当然不是作为自然科学的知识纳入理性之下,而是作为某种实践的法规纳入到理性之下。所以就有必要提出上帝的问题和来世的问题。立足于上帝的问题和来世的问题,我们此岸的问题,它的价值,它的位置,就被定下来了。为什么要有这个世界,这个宇宙?为什么要有自然界?自然界的地位如何?这些东西呢,都被定下来了。否则的话你只是推开了自然界,你从道德律、从单纯的自由意志、从绝对命令、定言命令出发,你就把自然界推开了,就失去了这样一种普遍性了。而理性的普遍性要达到绝对统一。所以,你要推开了自然界以后,你还得想办法把它收回来,收归统一的法规之下。那这个时候就得考虑两个问题了,一个是有上帝没有,一个是有没有来世。下面讲:先验自由的问题只涉及

B832 思辨的知识,我们完全可以在讨论实践时把它作为毫不相干的问题置之不顾,何况在纯粹理性的二律背反中已经可以找到对这个问题的充分的探讨。这个就很明确了,先验自由的问题,它只是涉及到思辨的知识,在讨论实践的时候,它是毫不相干的。为什么不相干,刚才在前面已经讲了,康德已经说明了。更何况在纯粹理性的二律背反中,在第三个二律背反里面,我们已经充分地探讨了这个问题。先验自由的问题,从先验的意义上有没有自由?先验的自由何以可能?在什么意义上你可以说先验的自由而不矛盾?这个在第三个二律背反里面都讲了,那么我们现在要探讨的呢,是在实践的意义上来考察自由的问题。

第二节 至善理想,^①作为纯粹理性最后目的之规定根据

第二节的标题是:“至善理想,作为纯粹理性最后目的之规定根据”,是说至善理想作为一个根据来规定纯粹理性的最后目的,而不是说它作为纯粹理性的最后目的,它的规定根据是什么。

^① 原译漏掉一个逗号,易引起歧义,兹补上。

所以这个逗号不可省略。“至善”(das höchste Gut)这个概念,通常我们翻译成“最高的善”,但是这个概念也有歧义。在康德那里,他明确地提到,至善这个概念有歧义:通常理解为“最高的善”,但是康德用这个词在这里主要是讲的“完善”,完满的善。就是说,不仅仅是最高的,而且是完满的,主要是完善的意思。最高的是道德的善,但是最高的道德的善,并不见得是完满的善。只有把幸福加上去,这个道德以及与之相配的幸福加在一起,才能够称之为至善。我们通常讲的善有善报嘛,一个人做好事,一个道德的人,应该获得他与之相配的幸福,这才是十全十美的。所以他这个至善有一种十全十美的意思,有一种完善的意思,它是一个“理想”。那么这个理想,“作为纯粹理性最后目的之规定根据”。最后目的跟最高目的不太一样,ein letzter Zweck是“最后目的”,或者译成“最终目的”。最高的目的呢,就是der höchste Zweck,就是前面第一节讲的,上帝存在、灵魂不死和意志自由这三者所相关的目的,就属于最高目的。最高目的有两个,在理性的实用的规律方面是幸福,在纯粹实践理性方面是道德(见第249页,即B828—829),所以康德在这里有时是用的复数(die höchsten Zwecke);而最后目的呢,康德是用的单数。这个是我们要注意的。那么至善的理想作为纯粹理性最后目的之规定根据,就是最后的目的,当然跟最高的目的也是相关的。实际上,按照他这一段里面所讲的,理性的最高目的是否能够按照自己所提供的理念实现出来,这就是我们所要追求和追问的。能不能有这样一种理念,使这些最高的目的能够实现出来?一旦实现出来,那就是最终的目的、最后的目的了。我们可以把这个最后的目的看作是两个最高目的归总在一起的一个目的。两个最高的目的的统一的目的就是最后的目的,这就是幸福和道德的一致。那么它的根据,在标题里面讲了,就是至善这样一个理想。

我们看他的正文:理性在其思辨的运用中引领我们经过经验的领域,并且由于这个领域对于理性来说永远也找不到完全的满足,而把我们在那里引领到思辨的理念,这是在思辨的运用中,也就是在《纯粹理性批判》里面讲到“先验辩证论”的导言的时候,讲到理性的逻辑运用和理性的纯粹运用,它“引领我们经过经验的领域”。我们在经验的领域里面试图运用理性来追溯有条件者的条件,直到最终的无条件者,我们在经过经验领域以后,“这个领域对于理性来说永远也找不到完全的满足”,这就把我们引领到了灵魂、宇宙整体和上帝这样一些先验的理念。但这些东西,灵魂、宇宙和上帝都是一些思辨的理念,经验的作用呢,就是把我们一步一步地无限地引向那些思辨的理念,但是永远也得不到满足。理性在经验领域里面永远得不到满足,所以就引向了超经验的思辨的理念。下面:但这些理念最终又把我们带回到经验上来,因而把它们意图以一种虽然有利、但却根本不符合我们的期望的方式实现出来了。就是引领到了思辨的理念,在思辨的领域里面,理性已经提出了这样一些思辨的理念,但是这些理念呢回过头来,又把我们带回到经验上来。什么叫“带回到经验上来”?就是说,这些理念本身虽然是超验的,是思辨理性想出来的,仅仅是一个理念而已,但是对于经验的世界它仍然能够起到一定的作用,那就是所谓的范导性的作用,调节性的作用。“因而把它们意图”,也就是这些理念的意图,上帝啊,宇宙整体啊,以及灵魂啊,这样一些理念,本来我们对它们有一种期望,就是说,能够通过这些理念来认识某种新的知识,认识某种超验的知识,超出经验之外的知识。但是呢,它们的意图的实现并不符合我

们这样的期望,这些理念之所以提出来,在思辨的领域里面的意图,仅仅是作为一种范导性的运用。“因而把它们意图以一种虽然有利、但却根本不符合我们的期望的方式实现出来了”。在什么方面有利呢?就是说,作为一种范导性的理念,它们能够使我们不断地去追求我们的经验知识,使之构成一个科学的整体,虽然永远也构成不了,也完结不了,但是它们有一种指导性的作用,有一种引导的作用,有一种调节性的作用。在这方面它是“有利的”,有利于知性在经验中不断地去扩展自己的知识。科学知识如果没有这种理念的指导,那有一天我们就会认为科学知识已经完结了,所有的东西已经在这里,我们都可以通过经验加以证实,那科学知识岂不是停滞了?但是因为有些理念在前面指引,所以呢,我们永远会意识到我们的知识有限。我们向那些物自体的目标进发,永远也达不到,但是呢,客观上起了这样一种实际的引导作用。这对科学是有利的,科学不断地超越自身,扩大自身的地盘,不断地精密化,扩展视野。但是呢,这个根本不符合我们原来的期望。我们提出这样一些思辨的理念,我们对它就有一个期望,因为是在思辨的领域里面提出来的,是在先验的领域里面提出来的先验的理念,所以呢,我们是从认识论的角度去看它的。从认识论的角度去看待这些理念,那么就有一种要求,有一种期望:是不是能够认识它们呢?是不是能够把它们对象纳入到知识的领域里面来?这是我们的期望。但是呢,它们永远不符合我们的期望,根本就不符合我们的期望。因为它们根本是属于自在之物的领域,你要追求它的对象,那只能是不可知的,它们顶多是作为一个追求知识的引导而起作用,所以它是不符合我们的认识论的期望的。下面讲:现在留待我们去做还有一个尝试,就是看看纯粹理性是否也能在实践的运用中被找到,是否它在这种运用中会导致那些使我们前面提到的纯粹理性之最高目的实现出来的理念,也就是说,前面我们已经了结了,已经说得很透了,就是理性在思辨的运用中,它提出了一些思辨的理念,一些先验的理念。这些理念呢,可以在经验中回过头来引领我们的经验知识不断地扩展自己的地盘,达到越来越大规模的、大范围的一种统一。这对于经验知识是有利的,但是它并不符合我们的意图,你要死了这条心。你不要以为这些思辨的理念本身能够导致某种知识,那是不可能的。前面已经说得很清楚了,那么“现在留待我们”,这个“现在”也就是在这个方法论的阶段,要探讨纯粹理性的法规,那么留待我们去做呢,“还有一个尝试”,我们现在做的是另外一件事,“就是看一看纯粹理性是否也能在实践的运用中被找到”。前面的在思辨的运用中,我们找到了纯粹理性的运用,它的作用,它的有利的方面,以及它的限度,但它不符合我们的期望。那么,在实践的运用中,纯粹理性在实践的领域里面是否也能被找到?在思辨领域里面,已经彻头彻尾地被我们讨论过了,现在在实践的领域里面呢,我们看看是不是也有纯粹理性的运用,“是否它在这种运用中会导致那些使我们前面提到的纯粹理性之最高目的实现出来的理念”。就是在实践的运用中,纯粹理性是否会提供出一种理念,它导致我们前面提到的那些纯粹理性的最高目的实现出来。这个“最高目的”是用的复数。所以我们在这里可以把这个地方标明一下,改一改,“使我们前面提到的纯粹理性之诸最高目的实现出来的理念”,可以加一个“诸”字,把它的复数标出来,最高目的我在前面讲了有三个,关系到意志自由、上帝存在、灵魂不朽。这都是涉及最高目的的,我们都是要趋向这些最高目的的。那么在实践中是不是能够

有一种纯粹理性的运用,使得这些最高目的能够实现出来?这就需要一个理念。有一个理念能够导致这些纯粹理性的最高目的实现出来。是不是有这样一种理念?下面:因而是否它能够从其实践兴趣的观点出发,提供出它在思辨的兴趣方面完全拒绝给我们的东西。这个“它”可以理解为纯粹理性,也就是纯粹理性是否能够从它的实践兴趣的观点出发,实践兴趣也就是实践目的了,就是实践所要追求的这样一种关切。为了实践的目的而提供出在思辨的兴趣方面、思辨的目的方面完全拒绝给我们的东西。思辨所追求的当然是知识了,而这样一些最高目的本身在思辨的兴趣方面,是完全被拒绝的。你要通过思辨的方式来认识这些最高目的,那是不可能的。但是在实践的兴趣方面呢,从这个观点出发能够提供出被拒绝的东西,也就是说,能够使得我们对它们有某种意义上的知识。在实践的兴趣这方面,对它们有某种意义上的知识。在思辨的意义上,我们不可能对它们有任何知识,只能对它们做一种范导性的运用,来引导我们的知识。但实际上,引导我们的知识本身也就涉及到实践了,就是如何引导自然科学使它得利,使它越来越扩大它的地盘,不断地向前发展。当然康德没有明确涉及到这一点,只在一个地方作了一点暗示,提出了理念在“知性的实践运用”中的作用(见第210页,或B384)。他一般是把实践和理论严格区分开来的。那么这个地方转过来,到了实践的兴趣这个领域里面,是不是能够提供出在思辨兴趣方面完全被拒绝了的那些东西,就是你不能够认识它们,但是在实践的领域里面呢,你是否能够对它们获得某种知识。这个就涉及到实践理性和思辨理性相互之间是否有一种更高层次的关联。虽然在基本的层次上面,康德是把这两者完全区分开来,不可混淆,做得很绝。你死了这条心,你不要以为对于这些东西能够获得什么知识。但是讲完了以后,在另外一层意义上面,考虑到实践的兴趣、实践的目的,在实践的意义上面,你可以把它当作一种另外的知识,也就是我们“应当怎么做”,也可以看作是一种知识。在这方面能不能提供出某种知识?在思辨的方面完全被拒绝的就是认识论意义上的知识,那么我们这里呢,可以在另外一个层次上面加以考虑。这就是我们下面要讲到的他提出的三个问题。这三个问题我已经提到过了,其中第三个问题就是“我可以希望什么”,在我可以希望什么这个意义上面获得某种知识。为什么可以希望呢?因为在实践的领域里面,我一旦确定了“我应该做什么”,由这样一种应该,我一旦做了,那么我就可以希望什么。这个一方面它涉及到应该,另一方面呢,也涉及到某种意义上的推理。就是在彼岸世界,在来世,你肯定会得到报偿的,肯定会由上帝的公正的审判使你获得与你的道德行为相匹配的幸福,你会得到幸福的。整个自然界都为你将来获得幸福在做着准备。看起来好像是自然规律,这样一个自然界好像跟道德毫无关系,但实际上在上帝那里,上帝安排这个自然界有他终极的目的,有他最后的目的。所以这一节的标题是这样的:“最后目的之规定根据”。上帝安排了这个世界,实际上这一切都有一个最后的目的,就是为你将来得到与你的道德相配的幸福在做准备。在这个意义上面呢,它也可以看作是对这个世界的一种知识。

第252页这几段,要联系前面的两段甚至于三段来总体地理解,我们来回顾一下。首先我们在上一节课已经讲到了,至善理想作为纯粹理性最后目的之规定根据,刚才有同学提出来对这个标题的理解,这个是很关键的。就是说你要把握他在这一节的总体的意向,他要追求一个什么目

的,他讲来讲去最后是为了什么,按照他的标题,他最终就是为了要对纯粹理性的最后目的提供规定根据。最后目的他在前面已经提出来了,首先提出三个问题:意志自由、灵魂不朽、上帝存在,所有的纯粹理性的全部装备都是为了解决这三个问题的。那么当我们把眼光从思辨的领域转移到实践的领域来的时候,这三个问题呢,已经排除掉了一个。你转移到实践领域,那么当然有一个前提,这个实践当然是自由的。实践的自由作为一个前提,那么先验的自由被排除掉了,就是从认识的角度,我们如何把自由当作一个先验的理念来加以认识这个问题,我们已经排除掉了。我们已经转到实践的领域来了。实践的领域里面,实践的自由是不言而喻的,不然你转移到这个领域里面干什么呢?你转移到这方面来就是已经承认了实践的自由是个基础。那么现在最后的目的,全部理性的最后的目的集中于另外两个问题,就是上帝存在和来世的问题,上帝的存在和来世保证了纯粹理性的最后目的。我上次讲到了最后目的和最高目的中间的一个细微的层次差别,最后目的他用的是单数,最高目的他用的是复数。也就是最高目的有两个,一个是道德,另一个是幸福,那么这两个合起来构成纯粹理性的最后目的。但是这个最后目的呢要寻求它的规定根据,我们如何来规定这两个最高目的的关系?如何找到统一这两个最高目的的规则?或者是如何找到实现这两个最高目的的法规?也就是要找到它们统一的根据,找到这个最后目的的根据。所以这一节的标题提出来:至善的理想就是这个根据。我们找来找去,我们最后不能不确定,只有一个东西,可以作为它的规定根据,就是我们在实践领域里面所提出的那个至善的理想。这是我们纯粹实践理性的最高的兴趣,最高的关切,最高的关怀,或者是终极的关怀,也就是对于我们的一切实践如何能够达到至善这样一种理想的关切。至善理想后面讲得很具体了,实际上就是说德福一致了,道德和幸福相一致,这就是完满,这就是所谓的“圆善”,没有什么缺憾的了。道德上那么高尚,幸福呢又能够跟你的道德完全相配,那当然就是圆满了。这是所有的人类,只要他有理性,他都会推出来的一个至善理想。那么根据这样一个至善的理想,那最后的目的,就可以有根据了,就可以来加以规定了。最后的目的如何通过至善的理想完成的,至善理想在完成这个最后目的的时候,它起了什么样的作用,这是他这一节总体上想要论证的东西。但是首先要澄清几个概念。上一堂课里面已经讲到了,留待我们去做的有一个尝试,就是看看纯粹理性能否在实践的领域被找到,是否它能从其实践兴趣的观点出发,提供出它在思辨兴趣方面完全拒绝给我们的东西。就是在实践的兴趣方面,我们要考察一下,在思辨的兴趣方面已经拒绝给我们,比如说上帝和灵魂这样一些知识;那么在实践的兴趣方面呢,我们要考察一下,它能不能够重新把上帝和灵魂的这样一些东西,具有认识论意义的这样一些理念,把它重新提供给我们。在什么意义上重新提供给我们呢?就是在实践的意义上,作为实践所考虑的“兴趣”,或者说所考虑的目的。根据实践的目的,我们来看,能不能重建在思辨领域里面已经被否定了的那些纯粹理性的知识。当然这种知识已经不是那种经验知识了,而是更高层次上的实践的知识,是有关我应该怎么做,然后做了以后又会怎么样的这样的知识。所以这种知识的基础呢,是建立在一个新的基础之上的,建立在“应该”的基础之上的。

现在我们来看看这一段。有了前面的铺垫以后,第一句话:我们理性的一切兴趣(思辨的以

及实践的)集中于下面三个问题:1. 我能够知道什么? 2. 我应当做什么? 3. 我可以希望什么? B833

我们理性的一切兴趣,一切目的,一切关怀,集中于下面三个问题。这个地方我们要注意,他是讲的理性的一切兴趣,就是你的指向,你的理性的全部装备要指向一个目的,那么这个目的呢,分成三方面。首先当然是两方面,思辨的以及实践的,第三方面是前两者的综合,既是思辨的,又是实践的。这三个问题呢,基本上是显示了康德的所谓正反合三段式的这样一个结构。这个结构康德在很多地方都用,像在他的范畴表里面,第一个范畴和第二个范畴是正题和反题,那么第三个范畴呢是合题。这个地方也是,康德在概念的辩证法方面,他已经猜到了这样一种正反合的结构,这样一种“否定之否定”的关系。当然他只是一种盲目的运用,他还没有把里面的原理阐发出来,真正阐发出来是后来的黑格尔,把它讲得比较详细。康德在这里呢,只是运用。他发现有一种规律,包括这里讲的三个问题,都有这样一种规律,一种正反合的关系。第一个问题:“我能够知道什么”?当然这属于认识论的,属于理性思辨方面的兴趣。理性在思辨方面,它的兴趣就是要了解到我们能够知道什么。理性作为一种认识能力,它有一个认识的目的。认识论能力的目的,首先就是要搞清楚,我到底能够认识什么?当然提升到纯粹理性,就是属于认识论了。在一般的经验知识里面,可能不会问这样一些问题,它知道就知道了,不知道再去探索。但是你一旦提升到纯粹理性的这样一种兴趣呢,那么它就要考虑,最终说来我能够知道哪些?这个是纯粹理性在兴趣方面所提出的问题。这个不是他在《纯粹理性批判》一开始提出的四个基本问题,先天综合判断何以可能?数学何以可能?自然科学何以可能?形而上学作为自然倾向何以可能?形而上学作为科学何以可能?那几个问题是纯粹理性的问题,但是不是纯粹理性的兴趣的问题。它是讨论我们的知识何以可能的问题。而在这里提出的是我们能够知道什么?它涉及到一个目的性。我们的知识既然可能了,那么它的范围何在?它能够达到什么样的目的?它能够实现什么样的目的?这个问题可以说,从它的根基上看已经转到实践的合目的性这样一个基本立场上来。也就是在认识里面本身其实也有实践的方面,也有合目的性的方面。我们去认识总不是盲目的认识嘛,我们总还是要达到一定的目的。我们想要认识这个认识那个,当然还有其他的目的,但是在纯粹认识论上面的目的呢,我们就是想要知道我们究竟能够知道什么。这是纯粹思辨理性本身的目的。当然康德没有说明,其实在这里已经涉及到实践的问题。就是在思辨的领域里面,其实已经包含有实践的维度,事实上并没有完全不含实践的认识活动。就是说你去认识科学知识,你有对科学的“兴趣”,这本身已经是一种合目的性的行为,科学知识,科学实验,科学探索,本身已经是一种实践的行为,有目的的行为。它不是盲目被动的,来了就接受,就承认。不是的。它总有一定的目的。那么作为纯粹思辨理性、纯粹的理论理性来说,它的目的就是要把一切知识都探究完备。那么这就有个问题,我到底能够知道什么?我的认识有哪些限制?认识的限制何在?认识的范围何在?我们的目的不能超出这个范围,超出这个范围你就是僭越,你就不现实了。所以第一个问题,我能够知道什么?这个里头已经有实践的含义在里头。当然这三个问题都是在实践的这个角度上面提出来的了,都是指的所谓理性的“一切兴趣”,一切兴趣就肯定涉及到实践,涉及到目的了。我在前面讲了,所谓兴趣你可以把它当作就是指向一个目的。凡

是康德谈到兴趣的时候,你就要意识到,他这里涉及到合目的性了。那么第一个合目的性还是认识论的目的,那显然是我能够知道什么。第二个是“我应当做什么”?作为纯粹理性的实践的兴趣,它不是说,我的这种应当的规律何以可能,这是在《实践理性批判》里面提出的问题。就是说,我们的道德律何以可能,绝对命令何以可能,他在那里提出了这样的问题。但是这个地方提的问题呢,不是那个“何以可能”的问题,而是指“我应当做什么”。它还是指向我们在道德实践中所针对的那个目标,那个目的,到底有哪些目的,我们应该做的有哪些。所以它这个“什么”,我们可以把它当作所有这些行为的目的。一个是认识行为,一个是道德行为,这就形成了前两个问题。最后一个问题,“我可以希望什么”?这当然是属于信仰或者是宗教的。基督教中的所谓“希望神学”,就是建立在希望之上,我可以希望什么。那么这个希望呢,它也可以看作是一个有目的的行为。我们总是有希望我们去追求一个目的,如果那个目的根本就没有希望,那你追求什么?所以这个希望呢,它也是一个目的。我是因为有希望,我才那样去做,我才去追求。所以这三个问题呢,我们可以把它们理解为康德从这个思辨理性的基本立场转移到实践理性的基本立场上来的时候,回过头去考察我们理性的全部装备,在这几个领域里面,在思辨的领域,以及实践的领域,以及思辨和实践相统一的领域里面,它的兴趣何在?它的那个追求的目的,也就是这里讲的“什么”何在?它的这个“什么”到底是什么?当然康德后来提出了第四个问题。这三个问题是他的基本问题了,后来康德在给司徒林的信里面^①以及在《逻辑学讲义》里面提出来,还有第四个问题,就是“人是什么”,最后归结到人类学。因为这三个问题实际上都是人的问题,人的兴趣,人的能力,人的目的。那么人为什么要提出这些目的?这涉及到更高层次的问题。第四个问题实际上是更高层次上的问题,我们不要把它当作一个并列的问题。康德在写了第三批判,也就是三大批判全部完成以后,他的思想有所发展。三大批判全部完成以后,他开始转向了人类学。当然这个人类学不是那种“实用人类学”,也不是经验的人类学,也不是心理学的人类学,而是一种先验性质的,“先验人类学”。就是实际上人的知、情、意这三者在判断力批判完成以后,每一个都被发现了具有先天的原则,那么这时人的知、情、意的结构已经显露出来了。那么人到底是什么?如何从整体综合的角度把人的所有这样一些能力加以统一地把握?这些问题的探讨已有了可能。这是他第四个问题的含义之所在。但在写《纯粹理性批判》这个时候呢,他还没有第三批判。第三批判的构思是在写完《实践理性批判》以后才冒出来的,给了他后来的剩下的日子一个很重要的任务,就是探讨人的情感能力的先天原则。那么把人的情感能力的先天原则探讨出来以后,这个先验人类学才成形,就是知、情、意,所谓人的三大能力的先验体系。而这三大能力呢,相对于人的三种高级认识能力,就是知性、判断力和理性。感性除外,感性是低层次的。这三大高级认识能力,分别对应人的三种先天能力,就是知识能力、情感能力和欲求能力。这三者缺一不可,它们共同构成了人的先验的素质,人就是这样构成起来的。那么我们怎么样探讨人的本质的问题,就构成了他的第四个问题。当然目前呢,康德还没有提出这个问题,因为在他那

^① 参看《康德书信百封》,李秋零译,上海人民出版社1992年版,第200页。

里还只有两分,一个是思辨的,一个是实践的,一个是认识能力,一个是意志能力。意志能力也就是欲求能力,高级的、纯粹的欲求能力就是意志能力。所以他只提出三个问题,正反合。第四个问题在他的晚年提出来呢,也不是跟它们并列的,而是在三个问题之上的更高层次的问题。

那么下面我们看看他的分析。对这三个问题,他一个一个地做了分析,我们刚才也已经初步做了一种分析,我们看看康德是怎么分析的。他说:第一个问题是单纯思辨的。他说是“单纯思辨的”,这个地方已经埋伏了,就是说后面还有第三个问题也是思辨的,但是呢,不是“单纯”思辨的,它既是思辨的,又是实践的。所以他对第一个问题强调是单纯思辨的,就有这个含义在里头。他说:对此我们(正如我自认为的)已穷尽了一切可能的回答,并最终找到了理性必定会感到满意的那个回答,就是对于“我能够知道什么”,我自认为我已经穷尽了一切可能的回答。前面的一种批判,彻底的纯粹理性的批判、思辨理性的批判,已经把各种可能性都考虑到了。当时所提出的各种各样的意见,各种各样的看法,他都进行了一番检验。所以呢,他自认为已经穷尽了一切可能的回答。自古以来,特别是近代以来,各种各样的人,各种各样的流派,都想解决这个问题:我能够知道什么?知道什么一旦解决,对于人的认识是有很大的促进作用。但是康德通过检验,发现他们都估计过高。所有一切可能的回答一个个检查以后,只有他自己的回答才是真正可能的。考察了诸家各派各种各样的观点以后,他说“最终找到了理性必定会感到满意的那个回答”。当然你说把这个地方的“必定”译作“不得不”感到满意,当然也可以,必定会感到满意,必然会感到满意,也只好满意于这种回答。只要你细致地考察过理性的能力本身,你就会感到满意。那个回答就是康德自己的回答。下面:而且如果理性不是着眼于实践的事,它也有理由感到满足;理性必定会感到满意,而且呢,如果不是着眼于实践的事,你如果把实践的事情暂时排开,那么理性也有理由感到满足了。当然如果你把实践的事情加进来的话,那么理性还是有一点不能感到满足,他这里包含有这种意思。就是说,在我们考察单纯思辨的这个领域里面,我们应该感到满足了。并且呢,如果理性不是着眼于实践的事情,我们把实践的东西排开,保持它的这种单纯性,那么理性也有理由感到满足。它是有根据的,它自己有一套理由,康德在前面整个所论述的都是它的理由。这么多的理由,应该使理性感到满足。当然如果你同时着眼于实践的事情,那又另当别论,那就会延伸到本来是思辨理性拒绝回答的那些问题,拒绝给予的那些东西。那些东西在实践的领域里面还是有希望的。这里有一种对下面的暗示,就是对于实践来说并不会因此而感到满足。所以他在这个地方转了,就是说前面说必定会感到满足,而且有理由感到满足,但我们离纯粹理性的这一全部努力本来所针对的那两大目的仍然还是这样遥远,仿佛我们耽于安逸一开始就拒绝了这项劳作似的。这个“但”就是说,尽管单从思辨领域里面,我们找到了那个最终的答案,这个答案呢,是理性必然会感到满足的,或者说不得不感到满足的——理性必须要在这个领域里面感到满意了,你不能再有其他的什么奢望了。而且呢,就纯粹思辨理性的范围,不涉及实践的领域,就这一点来看呢,它也有理由感到满足。它这种感到满足是对的,满足于可能经验的范围,来获得我们的知识,来运用我们的理论理性,这是对的,这是有理由的,不要有什么于心不安。但是呢,这样一种满足,离我们“纯粹理性的这一全部努力本来所针对的那两大

目的”，仍然很遥远。就是说虽然在这个领域我们有理由感到满足，但是我们实际上又不满足。为什么不满足？因为我们纯粹理性的全部努力，本来所针对的是更高的目的，不能仅仅局限于可能经验的范围之内。但是现在你经过限制以后，虽然在纯粹思辨的领域里面，你有理由感到满足，但是呢，离它本来的那两大目的呢，仍然遥远得很，简直没有指望，“仿佛我们耽于安逸一开始就拒绝了这项劳作似的”，就好像我们偷懒，我们用一个借口，让自己免于劳作，贪图安逸。这句话当然用的是虚拟式，就是说，人家会这样指责我们，就是说，你这样搞，就太便宜了，太省事。你把所有的人类提出的这些理念，包括前面所讲的两大目的，即最高的幸福和最高的道德，——它们有赖于那两个问题的解决，一个是有上帝吗？一个是有来世吗？来世解决纯粹道德的实现问题，上帝解决与之相配的幸福问题——你把那两大目的都放在一边，不去解决，耽于安逸，一开始你就拒绝了这项劳作。还没有开始探讨，你就说这个东西因为它们是理念，是超验的，所以它们不能构成知识，而且就从根子上面，一开始你就拒绝了这项劳作。康德对这个理性心理学、理性神学，包括理性的宇宙论的批判，他是从根子上批判。他不是跟他们去纠缠到底是不是这样的，是不是那样的，而是从根子上检查他们这样提出问题的出发点，就是混淆了现象和物自体。所以你根本就不用去探讨，你不要以为你很聪明，你可以发现很多很多原理，所有那些原理一言以蔽之，都是出于同一个在起点上的误入歧途。一开始你就不应该把现象和物自体混淆起来嘛。但是这样一来，有的人就也许会指责他了，就是说，你一开始就避免了这两项劳作，那当然很轻松了，你就用不着管那些东西了。所以他讲这个纯粹理性的全部努力本来所针对的那两大目的，仍然很遥远。这里的“全部努力”是指什么，“两大目的”又是指什么，他这里说得不是很明确。但是我们要上溯到康德前面几段所讲的、所探讨的那些我们纯粹理性的全部装备，它的使命，它的目的，究竟何在。比如说247页倒数第7行：“这种努力只不过是建立在它的思辨的兴趣之上呢，还是唯一地只建立在它的实践的兴趣之上？”这就有两种“努力”了，一种是思辨的兴趣的努力，一种是实践的兴趣的努力。再就是这些努力的最高目的，前面讲到有两方面的最高的目的，就是最高的幸福和最高的道德。所以他这里讲到全部努力，我们“这一全部努力本来所针对的那两大目的”，全部努力包括思辨的努力和实践的努力，所针对的两大目的涉及上帝存在的问题和灵魂不朽的问题。要解决了两个问题，才可以形成我们的纯粹理性的全部努力最终所针对的最高目的之统一，才能够实现那个最后的目的。但是这两个最高目的呢，仍然是这样的遥远，好像我们一开始就耽于安逸而拒绝了这项劳作似的。因为我们认为上帝存有和灵魂不朽是根本不能认识的问题。下面讲：所以如果涉及到知识，那么至少有一点是有把握和确定了的，就是在那两个问题上永远也不能给予我们知识。就是尽管人们这样说，这样指责我们，但是呢，如果涉及到知识，如果仅仅谈知识，那么至少有一点是有把握和确定了的，你必须、不得不感到满意的，你不可能有更多的奢望的，就是在那两个问题上永远也不能给予我们知识。哪两个问题呢？就是有上帝吗？有来世吗？这两个问题永远也得不到一种认识论的答案，永远也不能够获得某种知识。这个是确定了的。所以我能够知道什么问题，实际上是受到限制的，就是“我不能知道什么”。我能够知道的我们就去认识，但是我们不能知道的呢，我们就不要去奢望，不要僭

越自己的认识能力的范围。这是康德在第一批判里面所已经完成了的一个很重要的工作。这是第一个问题的解释。

下面:第二个问题是单纯实践的。前面讲单纯思辨的,这里讲单纯实践的,也是有所指的。因为下面第三个问题呢,虽然也是实践的,但并不是单纯实践的,它包含思辨的东西在里头。而第二个问题呢,是单纯实践的。纯粹讲实践,只讲实践,把思辨的东西摆在一边,悬置起来。像康德在导言中说的,我要把知识悬置起来,以便给信仰留下地盘,留下位置。所以,第二个问题是单纯实践的,它作为这样一个问题虽然属于纯粹理性的范围,但它却并不因此就是先验的,而是道德性的,就是第二个问题“我应当做什么”,它作为这样一个问题,它也是属于纯粹理性的范围。我应当做什么,在纯粹理性的这个范围之内来考察的时候,它就是道德问题。当然你可以说,我应当做什么,也可以是有条件的命令:如果我想要达到什么目的,那么我应当做什么。所谓日常实践的,或者实用的,这样一些规则,也可以纳入到我应当做什么这个问题里面去,它们也是实践的领域。但是康德在这里不是在那种意义上面来讲的,他是在纯粹实践理性的意义上来讲的,不是在一般的实践理性的意义上来讲的。一般的实践理性,我们在日常的实用中,当然也要运用理性,但是这个理性里面掺杂了很多思辨理性,掺杂了很多认识的东西,很多经验的东西。比如说我们人要吃饭,由于我们人的身体结构、本能、生理条件所决定了,人不吃饭就会饿死,那么人要吃饭。你要吃饭,那你应该做什么?你应该劳动,你应该凭自己的劳动去吃饭。或者有的人也许说你应该抢夺,你应该诈骗。那属于实用的理性。那个不是属于单纯实践的这个领域,它掺杂了很多的思辨的知识在里面,它是一种技巧,技术上的实践。康德在第三批判的导言里面,把“技术上的实践”归于理论的领域,归于思辨理性。严格说起来它不属于实践理性,技术上实践的规则是属于理论领域的,属于理论领域的延伸部分。就是说,你有了这个知识,那么你拿它来做什么,你可以拿它去抢夺,当然你可以拿它去劳动,这都是可以的。那是属于理论的领域,它跟理论、思辨的知识是交织在一起的。但是如果你从单纯的实践领域来看这个问题,我应该做什么,那只能是道德。你没有任何知识的因素,不掺杂任何经验的东西在里面,一般而言我应该做什么,这个时候,它就是道德。所以他讲:“它作为这样一个问题虽然属于纯粹理性的范围,但它却并不因此就是先验的,而是道德性的”。“因此”是因为什么呢,就是因为它是纯粹理性,它虽然是纯粹理性,属于纯粹理性的范围,但是并不因此就是先验的。并不是把这个纯粹理性拿来用于认识,所谓先验的就是这个意思。我多次讲到,凡是康德在用“先验的”这个词的时候,他就涉及到认识论。先验本身是一个认识论的概念,所谓先验逻辑,先验哲学,这都属于认识论的概念。先验的能力,都属于认识论的能力。但是在这里呢,第二个问题属于纯粹理性的范围,却并不因此就是属于先验,也就是并不因为这一点,它就被用于认识论,它就被用于经验。先验的意思就包含它只能用于经验。它先于经验而又用于经验,这就叫先验。它跟超验不同,跟先天也不同。先天的东西不一定用于经验,超验的东西是不能运用于经验。只有先验的东西,是必须运用于经验的。但是第二个问题呢,它并不因此就是先验的,并不因此就要运用于经验去获得某种经验知识,而是道德知识。纯粹实践理性就是道德性的。一般讲的实践理性,“一般实践理性”,并不一

定是道德性的,当然也包括道德性的,但是还包括别的。比如说我们日常的实用,我们的人际关系的技巧,我们劳动经验、劳动技能,甚至于包括我们诈骗的技能、欺骗的技巧,这些东西都包括在内。一种“明智”的选择就是,在一个前提之下,你要达到什么目的,那么最明智的选择是什么。当然这里头有一套技术的考虑,一套技巧的考虑。而这里讲的呢,绝对不是那种意思,绝对是超越那种层次的,它是道德选择。下面讲:因而它是我们的批判就本身而言不能研究的。我们的批判,这个地方是指的他的《纯粹理性批判》,我们现在这个批判。当然他后来写了《实践理性批判》,后来还写了《判断力批判》,如果那样来看呢,那就不是他这个地方的意思了。这个地方是就前面我们已经作出的这个批判而言的,后面两个批判还没有做出来,所以他这里讲的“批判”呢,就是讲的《纯粹理性批判》,就是讲的认识论。在认识论的领域里面,我们现在还谈不到这个问题,还不能研究这个道德性的问题,当然我们已经初触及这些问题,但是我们还不能对它展开研究。所以这是我们的批判就本身而言不能研究的。所谓“就本身而言”,就是说,它实际上已经涉及到道德性了,我们前面讲实践,讲实用,也讲道德,讲自由,等等,这些问题我们都涉及到了。但是所涉及到的这些问题都是属于另外一个领域,属于实践理性批判的领域,而我现在所进行的这个《纯粹理性批判》呢,就它本身而言,是不能展开研究的,就它本身而言,它是讨论认识论的,它本身的任务是讨论认识论。在讨论认识论的过程中,特别是在它的后面,比如说方法论的部分,以及辩证论的部分,它都涉及到实践的问题,道德的问题,那只是涉及,只是触及到而已,只是旁涉道德的问题。而就它本身而言呢,它并不研究这个东西。这个是他这个修饰语的意义。“就本身而言”,就这个批判本身而言,它是局限于纯粹思辨的领域,而不涉及道德的领域。道德的领域是《实践理性批判》本身所涉及的,而不《纯粹理性批判》本身所涉及的。

下面:第三个问题,即:如果我做了我应当做的,那么我可以希望什么?这是有前提的,我可以希望什么?我们在日常生活中,每天都有各种各样的希望,但是这个希望呢,是很日常的。这里提出来的“我可以希望什么”,是指的纯粹理性的兴趣,它所针对的目标,一个是我能知道什么,一个是我应当做什么,一个是我可以希望什么。在纯粹的意义我可以希望什么,纯粹从理性来看,我可以希望什么。那么它是有前提的,它的前提就是说,我应当做什么这一点已经定了以后,这个问题已经解决了以后,那么就有一个问题了,如果我做了我应当做的,我应当做什么我已经知道了,而且我做了我应当做的,因为是在实践的领域里面嘛,当然不仅仅是知道了,知道我应当做什么,而且我去做了我应当做的,那么呢,我可以希望什么?前提是我做了我应当做的,也就是说,我完成了我的道德义务,那么我可以希望什么?他说:这是实践的同时又是理论的,以至于实践方面只是作为引线而导向对理论问题以及(如果理论问题提高一步的话)思辨问题的回答。是实践的同时又是理论的,为什么?因为我做了我应当做的,这个是包含在这个问题里面的。我刚才讲了,我可以希望什么是建立在当我做了我应当做的时候,我可以希望什么。那么在“做了”这方面呢,它是实践的;而“可以希望”什么呢,它又是理论的。就是说,既然我已经做了我应当做的,我们假定吧,假定我做了我应当做的,那么我们按理来推,我们可以希望什么?按什么理呢?按实践的法规来推,我们可以希望什么。这样一个实践的法规,在这样一种推理过程中

间,就类似于理论领域里面的那种推论,那样一种因果必然性的推论。有一个原因,它就必须有一个结果。有因必有果嘛,这里头就有必然性了。那么我做了我应当做的,我必然可以希望某种东西。这时候这个“必然可以希望”,它已经不完全是纯粹实践的,而且同时又是理论的,同时又涉及到我可以希望的那样一种从经验中可以呈现出来的东西。从经验中可以呈现出来的,也就是跟自然界的因果必然性结合起来的那样一种东西。我可以希望的东西,是跟自然界的因果必然性能够相容的那样一种东西。而且这个规律呢,从某种角度来看呢,也可以理解为类似于自然界的规律。自然界有一个原因就必须有它的结果,那么我把我应当做的这些道德行为当作一个原因,那么我也可以期望它会有它的自然结果,而且必然有它的自然结果。我相信善有善报,好像相信一条自然规律一样的来相信它。所以这样一种相信呢,它同时是实践的又是理论的。他说:“以至于实践方面只是作为引线而导向对理论问题以及思辨问题的回答。”实践方面只是作为引线,我在前面讲它作为一个前提,作为我可以希望什么的理念的一个前提,他这里讲它作为一个“引线”。前提就是实践,把我应当的做了以后,那么作为一个引线呢,引导人们对理论问题加以回答。而且这个理论问题是提高了的,“如果理论问题提高一步的话”,提高到不是一般的理论问题,而是“思辨问题”,进行回答。理论问题和思辨问题我在前面已经讲了,基本上把它们看作是同一个领域,讲理论理性也就是思辨理性。但是呢,这个中间还是有一点区别。所谓思辨的,它是指的更高层次的。就是说先验的东西,当它没有和经验的東西结合在一起的时候,我们是单纯从思辨的这个层次上来对它进行考量,来考察它,来估计它。比如说我们考察范畴表和知性的原理,我们没有涉及到具体的经验,但是我们已经确定了这样一些范畴和原理只能运用于经验。当我们进行这样一种探讨的时候呢,我们是在纯粹的认识论的层面上来探讨的。但是这个理论的问题呢,它稍微更加具体一些,就是说,当你把这些先验的条件或者是原理把它运用于经验的时候,它可以形成一些什么样的东西,比如说自然科学的原理,比如说自然科学的形而上学,将要建立的自然科学的形而上学,未来的自然科学的形而上学,那是理论的,它涉及到比如说牛顿定理是如何建立起来的。康德在《自然科学的形而上学基础》里面把这些定理都一个一个纳入到范畴和原理的框架之下,来加以论述,这就是理论的。但是撇开牛顿定理,也撇开伽利略的那些东西,那些原理,我们就谈范畴,这是属于思辨的。那么,实践方面只是作为引线而导向对理论问题的回答,以及,如果理论问题提高一步的话,导向了对思辨问题的回答,也就是导向了对某种意义上的认识论的回答。这些问题在认识论里面,是没有得到回答的,或者只得出了否定的回答。比如说上帝、灵魂,这样一些问题,我们在思辨理性里面本来是拒绝回答,或者认为这不可知的。你想获得对它们的知识,那是不可能的,已经得出这种回答来了,当然那不是建立在实践的引线这个前提之上的。现在我们建立在以实践作为这个引线的前提之下,那么它会导向对理论问题和思辨问题的一种回答,在这个层面上面,我们来回答那些问题,上帝的问题,灵魂的问题。在实践的意义上面我们来回答这个问题,究竟有没有上帝,究竟有没有来世,灵魂是否不朽,这些问题我们可以再次加以回答。那么在这个地方呢,我们可以指望找到某种回答,那么这种回答显然它既是实践的,又是思辨的,又是理论的。下面:因为一切希望都是指向幸福的,并且它在

关于实践和道德律方面所是的东西,恰好和知识及自然律在对事物的理论认识方面所是的是同一个东西。这个“希望”打了着重号,就是说,“我可以希望什么”里面,任何一种希望,它都是指向幸福的。所有的希望都是希望你好的东西,都是希望你善的,好的事情你才希望,没有人希望对自己有害的事情。这是肯定的。一切希望都是指向幸福的。一切希望,“在关于实践和道德律方面所是的东西”,你希望什么,在实践的方面和道德律方面我们可以来看待你这个希望。就是你这个希望在实践和道德律方面来看,究竟是什么。这就涉及到两个方面,日常实践的方面和道德实践的方面。比如说,我们在日常实践中希望得到幸福,那么这种幸福的希望和前面讲的“教人明智的训导”是一致的,和达到幸福的自然物理手段是一致的,你掌握了多少自然规律,就有希望达到怎样的幸福。这就是理性在实用的方面所做的“全部工作”。^①所以实用方面对幸福的希望和我对自然物理知识的认识和掌握是“同一个东西”。另外,就道德律而言,我们希望成为一个道德的人,我希望成为一个纯粹道德的人,但由于我同时是感性的,我此生是做不到了,人都是有限的了,人怎么能像上帝那样,像天使那样?那么我就希望有来世,我希望世世代代我的灵魂不断地经受考验,能够逐渐接近一个纯粹的道德理想。这就是这种希望在“道德律方面所是的东西”,希望自己在道德上面能够达到纯粹。但这一方面也与前面那种实用的智慧一样,“恰好和知识及自然律在对事物的理论认识方面所是的是同一个东西”。怎么说?我的这种希望,它不是空的,我怀抱着一个道德的希望,想要成为一个好人,那么我在世俗生活中,肯定有所表现。你要做好人,你就要做好事啊,你不能空谈呐。我要做一个好人我就必须做好事,做一辈子做好事,来世还要做好事,这样来完善我的道德。我此生做不到,我来世要做到。如果灵魂是不朽的,那么我在这方面是有希望的,我总有一天有希望可以做到成为一个纯粹道德的人。但是它必须表现在世俗生活中,不管你是来世还是此世,你总要表现于世,表现在现实的生活中,对现实生活要起作用。所以,你这种希望呢,跟“知识和自然律在对于事物的理论认识方面所是的是同一个东西”。当然实际上它们之间还有不同,就是说你的内心的道德律客观上做出来的效果肯定和你所预期的、所希望的不一样。但是我希望它们是一样的。我虽然在此生也许做不到,因为人不是上帝,人怎么能够把自己想做的都做出来呢?很可能我想做道德的事,结果没有做出来,我受到很多很多的感性的自然规律的束缚和影响,使我偏离了道德律。但是我世世代代地那样去做,我就可以希望我越来越接近于我所想做的那样一些道德的事情。那么从希望的角度来看呢,它们是一回事,你所希望的跟你所希望在世俗生活中实现出来的是同一回事。所以在你的希望中,你的道德律跟自然规律是一回事。因为你做出来的事情肯定都符合自然律,凡是做出来的事情,它就符合自然律;至于符不符合道德律,那当然是不一定的,但是我可以希望它也符合道德律,我可以希望我做出来的事情都既符合道德律,同时又符合自然律。当然人是做不到的,人是有限的嘛。人怎么能预计到自己出于好心做出来的一定是好事呢?或者他本来的意思是好的,但是由于自己的感性欲望的冲动的干扰,使他做不成好事。这个人

^① 见《康德三大批判精粹》,第249页;《纯粹理性批判》B828。

见不到的。那么只有上帝能够预见到,而且上帝总是有道理的。你此生之所以没有做成好人,实际上没有能够做成一个纯粹的好人,是因为你的感性的有限性;但是有了来世和有了上帝,你就有了希望了。我虽然没有做成一个好人,但是这是上帝有意的安排。只有通过这样的不断克服自己的缺点,不断地改善自己在世俗世界的行为,世代地、上帝使人一天一天地越来越走向善。上帝创造了这个世界,整个自然界都是上帝创造的,是由上帝来安排的。这个安排跟道德律在上帝那里是一致的,自然界必须会促进道德律的实行。虽然我们看起来这个世界上到处有灾难,有不幸,有罪恶,但是这也是上帝的安排,上帝安排这些东西是为了锻炼人。我们可以这样来考虑,是为了让人自愿地克服这样一些灾难、痛苦和罪恶。经过这样一些克服,那么人类越来越向他们所理想的目标前进。他们在现实生活中追求幸福,这个追求幸福本身不是罪,问题是这个追求幸福跟它的道德是否能够相配,这个是上帝早有安排的。我们如果相信一个上帝的话,那么我们在这方面是有希望的。虽然此生也许没有希望,但是来世会有希望。总而言之,最终会在上帝那里得到公正的审判。基督教认为人死了以后,灵魂到上帝的面前,会得到上帝的公正的审判,哪些人该上天堂,哪些人该下地狱,而且最后那些下地狱的,当他还清他的罪孽以后,他仍然可以上天堂。基督教里面有这种解释,当然也有不同的解释,比如说,有的人认为,在地狱里面的人永远不能上天堂,有的人认为在地狱里面的人最后还是可以上天堂,最终是可以得到上帝的拯救的。上帝创造的一切都是善,都是好的,但是要有个过程。不是说毫无过程的、机械的,一造出来就是好的,而是上帝在一个过程里面,使自然的规律越来越符合道德律,越来越走向道德律的方向。所以你在道德律方面所是的东西,作为一种希望,在道德律方面所是的东西,跟自然律方面所是的东西,实际上是一个东西。当然这有个条件,就是必须要有上帝在。必须要有上帝,才能设定它们是同一个东西。上帝设定这个世界,这个自然界,并且上帝设定人要追求自己的幸福,包括人自身的那种本能,动物性的欲望,那种日常的需求,这都是上帝设定的。上帝设定这些东西,他是有目的的。他不是说,这些东西,既然本身不是道德的,那么就是上帝的失误。它不是上帝的失误,是上帝有意这样安排的。最后呢,要达到这两者的一致。在上帝那里,最终是可以达到两者的一致的,德、福相一致。我们在现实世界中,我们希望得到幸福,但是我们应该做道德的事情,这两方面最终要达到一致。最终是你所得到的幸福,跟你所做的道德的事情完全相配,那就达到至善了。所谓至善,所谓圆善,就是这个意思,就是德、福一致。而且呢,是福相配于德,而不是相反。德是最高的,但是如果如果没有幸福,没有福,那它还不完善,要加上与之相配的幸福,才能够达到完善。所以我们这个自然界是上帝创造的,创造通过一个历史过程,来达到德福相配。我们在世俗生活中追求幸福,然后呢,我们意识到我们理性的道德运用,我们的道德责任,我们追求幸福就有目的,不是为幸福而幸福,我们要追求那些与我们的道德相配的幸福。在这方面我们不能指望现实世界,但却可以指望一个来世和一个上帝。所以这样两个系列呢,实际上是同一个东西。在实践和道德律方面,你应该做什么,你可以指望做到什么,那么在自然律方面,在自然界方面呢,你就可以指望获得什么样的幸福。“一切希望都是指向幸福的”,包括你做道德的事情,希望成为一个道德的人,它也有一个幸福的指向。我做了道德的人,我做了我应当做的,那

么我可以希望什么。当然有的人可以说我并不希望得到什么报酬,我就是做一个道德的人就够了,就像斯宾诺莎一样。他这样说,就他本身来说,他是一种牺牲。我们为了道德,我们勇于牺牲,我们可以杀身成仁、舍生取义,我们可以放弃一切身家性命,一切人生的幸福。但这是作为一种牺牲取得来的,它不是完善。做这种牺牲的人自己也意识到,这不是完善。因为在德和福之间,如果涉及到选择的问题,“熊掌和鱼”不可兼得,那么仁人志士都选择德而放弃幸福,但是他们这是一种牺牲。他们自己也知道,如果你既可以坚持你的道德,又可以获得相应的幸福,那当然最好了。可惜世界上没有那回事。所以我选择杀身成仁。但是从整个世界、宇宙的创造主的眼光来看,从上帝的眼光来看,这并不是完满的,并不是至善的。这只是表明你这个人道德高尚。你虽然不指望得到幸福,但那是因为如果你不相信上帝的话,你就不会指望;如果你相信上帝的话,你必定会指望。一个信徒他就会说,我此世没有得到的幸福,来世会加倍得到,因为我做了一个好人嘛,上帝会保佑我的。这就是所谓“至善理想”,需要有一个上帝存在的假定。那么有了这么一个假定,德和福两者就会统一起来。自然界的各种幸福和不幸,跟你的道德这方面的行为相互之间有一种比例,即算不是此生的比例,也是在你的整个不朽灵魂的世世代代的过程中,将会合乎一种比例。上帝不会不公正的。你不要抱怨,我做这么多好事,结果到处吃亏。你不要抱怨,上帝会达到公正的,在来世上帝会给你加倍的报偿,会弥补你的损失。要相信上帝。在这个意义上面呢,两者是同一个东西。所以基督教经常说,把世上所受到的各种不公,各种不合理的对待,当作是上帝对自己的考验。哪怕考验了一辈子,但是他相信有来世。这个必须要有个前提,就是上帝存在,有来世。最后一句话:前者最终会推出这种结论,即某物有(它规定着最后可能的目的),是因为某物应当发生;后者则会推出那种结论,即某物有(它作为至上原因而起作用),是因为有某物发生了。前者是什么呢?就是“关于在实践和道德律方面所是的东西”,它最终会推出这种结论,即某物有,是因为某物应当发生。在实践和道德律方面所是的东西,当然是立足于应当了。立足于应当来看,那么肯定会有这样一个“某物”,一个“规定着最后可能的目的”的某物,这个某物的“有”是因为它“应当发生”。“应当发生”的某种东西规定着最后可能的目的,成为“最后目的之规定根据”,那么这个东西是什么东西呢?康德这里没有说。但前面在这一节的标题中他已经说了:“至善理想,作为纯粹理性最后目的之规定根据”。也就是说,这个“规定着最后可能的目的”的“某物”,就是康德所说的“至善”。但这里还没有明确点出它是至善,而只是说肯定会有一个“某物”来规定最后可能的目的,因为这个某物它“应当发生”。它之所以发生,不是因为别的东西使它发生,而是因为它应当发生。最后可能的目的,是由这个应当发生的某物所规定的。所以从这个角度,从实践和道德律的这个角度来看呢,我们可以最后推出这样的结论,就是最后的目的立足于某物的应当发生。最后目的的规定应该有个根据,我可以希望什么,最终你可以希望什么。这样一个“最后目的”,当然包括“最高的目的”,即通过来世和上帝的设定,前面康德讲它们涉及到最高目的,它们使得把一切爱好的目的结合起来的“幸福”这个目的,即在经验世界中的最高目的,与“道德”这个纯粹实践理性的最高目的,即超经验的最高目的,两者的统一得以成为可能。那么这两个最高目的结合在一起,我们可以称之为最后目

的,或者是最终的目的。那么它的规定根据是什么,用什么东西来规定这个最后目的?这还应该有一个更超越的层次。也就是对于上帝也好,对于来世也好,对于幸福和道德的统一也好,都有一种规定,或者一种进一步的解释,那当然就应该是至善了,就是“至善理想”的规定。注意前面讲先验辩证论对上帝存有的证明时,康德也曾把上帝这个理念称之为“理想”。至善就是德福一致,而来世和上帝就是能够使人在道德上达到纯粹、在幸福上达到与道德完全成比例的条件;至于幸福,则只能指望与德性相匹配的幸福。但是目前在事情还没有说得很清楚的时候,他就用一个“某物”来代替。反正有那么个东西,应该有那么个东西,是它规定着最后可能的目的,这个最后的目的可能是可能的,是因为有它在规定。某物应当发生,这个至善的理想是应当发生的,所以它在应当的这个意义上,规定着最后可能的目的。这是一个方面,“前者最终会推出这种结论”。那么下面讲:“后者则会推出那种结论,即某物有(它作为至上原因而起作用),是因为有某物发生了”。最后这个“有”字我们可以把它去掉,更加严格一点。某物有,是因为某物发生了。某物“它作为至上原因而起作用”。也就是说,这个某物,一方面,它“应当”规定着最后的那种目的;但是另一方面呢,作为至上的起作用的原因,它同时呢,又规定着现实世界里面正在发生着的那些事情。那些事情都可以看作是某物正在发生。我们现实的宇宙,现实的自然界所有发生的、正在发生的事情,我们都可以看作是属于至善理想的一部分,至少是属于它的一部分。而这一部分最终的根据,最终至上的原因,还是在于至善。我们在现象界,在自然界,在经验的世界,在世俗的世界里面,看到了形形色色的某物的发生,它都是由于这个至上原因而起的作用。这个世界都是由于至善这个“至上原因”而造成的,至善在上帝所创造的这个现实世界中,确确实实地发生了它的影响,留下了它的后果。这个某物作为至上的原因,通过上帝创世而起到了它的作用,上帝所创造的世界是最好的。不是说我仅仅停留于一种道德的应当,我应当希望某物,我应当追求某物,而是说,我这个应当追求呢,在现实世界中也有它的表现。它虽然本身不是直接地在现实世界中显露出来,上帝也好,至善也好,我们在经验事实中,在自然科学中,没有哪个能够把它的作用分析出来,能够找到它。但是呢,现实世界中有某物发生,这个世界发生了,这个世界在那里,这个世界本身在那里运作,我们就可以把它看作它是有所目的的,看作是有有一个超验的目的使它这样的。当然它的前提呢,既就是说,有个应当。在应当的前提之下,在实践理性的这个领域里面,我们可以把它看作是有某种目的,作为它的至上的原因。这个现实存在的世界是有某种目的作为它的至上的原因而起作用的,是上帝按照至善原则安排的。这个世界从这种角度来看呢,它是属于至善的。我们可以认为上帝创造这个世界,上帝创造的东西它本身当然是好的,如果你确定了上帝的根据的话,那么现实世界的那些都可以得到至善的解释。所有发生的事情,在我们看起来虽然是不好的,有很多阴暗面,但是呢,上帝创造它都是有目的的。尽管它是不好的,但也是必要的,也是至善所必要的,不可或缺的。它必将一步一步趋向于最高的善,或者最高的幸福。在自然界里面的善就是幸福了,如果没有这个善,那道德的善也称不上至善,也称不上圆善了。某物的应当发生和某物已经发生了(有某物发生),在我们凡人看起来,这完全是两码事情;但是如果你立足于一种希望,立足于一个彼岸世界来看,你可以把它们看作是同一件事情,来自同一

个原因。当然必须要有两个假设,就是说,假设灵魂不朽,假设上帝存在。现在看起来好像还不是一回事情,善人没有得到善报,恶人也没有得到恶报;但是从长远来看,从上帝的眼光来看,它们是一回事情。终归善有善报,恶有恶报,不是不报,时候未到。还没有到嘛,你此生只是一生嘛,你死了以后还有来生嘛。你这样来看的话呢,你可以把它说圆了。你就可以有权假定一个上帝或者一个来世。所以至善理想是我们假定上帝、来世和德福一致的理论根据。

那么接下来的几段呢,就是在追溯、追寻这个某物,把它的“至善”的含义展示出来。现在要读的这一段,首先就是要把“幸福”这个概念探讨清楚。那么下一段呢,是把纯粹的道德律、绝对命令搞清楚。再下一段呢,就是把这两者的关系引出来,乃至引出“道德的世界”。这个道德的世界我们就可以看作是至善了。因为它既是道德的,同时它又是世界。这个“世界”(Welt)我们也可以理解为“世俗”、“尘世”。在德文里面“世界”这个词,也有“世俗”的意思。也就是说,既是道德的,同时它又是在世俗生活中有它的作用,有它的反映,有它的效果的。这样一个世界,我们叫做道德的世界。那么最后呢,他才引出来“至善的理想”这样一个理念。他的这个思路一步一步应该这样来把握。现在我们看看今天这一段。首先他探讨“幸福”概念,一切希望都指向幸福,但只有以道德上的应当作为前提的幸福才能够被看作是至善。那么幸福本身的概念怎么理解?他讲:幸福是对我们的一切爱好的满足(按照满足的多样性,这幸福是外延的,按照满足的程度,幸福是内包的,而按照满足的持续性,幸福则是延伸的)。这幸福是“外延的”(extensiv),或者译作“扩展的”。我们原来翻译成扩展的,也可以,但是为了跟他的范畴表对应呢,应该翻译成“外延的”。按照满足的程度,幸福是“内包的”(intensiv),我们原来翻译成“强弱的”,范畴表上我们翻成“内包的”,一个外延,一个内包,这样就对应起来了。而按照满足的持续性,幸福则是“延伸的”(protensiv)。也就是“幸福是对我们的一切爱好的满足”,幸福跟我们的爱好,跟我们的 Neigung 是相关的。什么叫 Neigung?我们翻译成“爱好”,苗力田先生把它翻译成“性好”,还有人把它翻译成“嗜好”、“癖好”,有的翻译成“倾向性”,都有那么个意思,就是出于感性的动机,或者是出于本能,或者是出于情感、欲望、情欲,等等。你喜欢什么东西,你欲求什么东西,这都属于爱好,Neigung。我们把它翻译成“爱好”。凡是你所欲求的,你喜欢的,给你带来愉快的,你都要求得到满足。幸福它本来无非就是指这样一个意思。所以人对幸福的追求,人生在世他的世俗的追求、他的自然的最高的善,那就是追求幸福。如果撇开人的道德,撇开人的本体不管,我们单纯看人作为一个动物,作为一个生物,在这个地球上生存,那么他肯定是要追求他的幸福和满足。当然我们说幸福还有高级的,精神上的愉快,等等。但是不管怎么样,如果是出于爱好,那么这种满足呢,都是自然界的。所以括号里面呢,他把这种爱好的满足分了一下类。按照满足的多样性,满足多种多样,各种各样的满足,吃饱,穿暖,地位,名誉,财产,等等等等,各方面的要求,大量的这种要求,在这方面呢,这幸福是外延的。你朝外部世界去追求,追求新奇,追求刺激,追求新的欲望,欲望是无底洞了,追求了还不够,达到了,实现了,又觉得还不满足,还要追求。在这方面呢,它是一种外延的、五花八门的幸福。按照满足的程度,满足度,就是你追求到了,这个满足的程度。我们今天讲“幸福度”,我们到处调查哪个城市的幸福度最高,好像有个

调查说武汉的幸福度最高,武汉人最知道幸福。但是武汉人工资并不高。为什么幸福度最高呢?因为他的幸福是内包的,他是内包的幸福,有强弱的,他有一点点满足他就感到很大的幸福了。这个是另外一个维度来看了。前面一个呢,他可以通过比如说这个工资收入、平均收入来衡量,那么后面这个他没有办法用外在的东西来衡量,所以它是内包的。这两个方面相当于范畴表上的一个是量,一个是质。生活的量,幸福的量跟幸福的质是不一样的。现在我们讲生活的质量,不仅仅要生活得多,而且要讲究生活质量,就是从这个角度来谈的。那么第三个范畴呢,按照满足的持续性,protensiv 是持续性,当然跟时间有关,这种幸福则是延伸的。这个持续性在这个范畴表里面其实相当于实体性范畴。实体无非就是时间中的持存性嘛,在时间中的持存,一直持存下来,实体在时间中是不能增加也不能减少的,它一直在那里。那么这个幸福是不是能够像实体那样持续下来,或者说即使不是同一个实体持续下来,至少你这个实体经过了,你引起了下一个实体。这是因果性,因果性也是 protensiv,所以它涉及关系范畴。所以第三个,延伸的,它涉及到关系范畴。就是你这个幸福能不能保持,或者你保持下来了,或者你不能保持,你是不是有东西取代。你失掉了一个幸福,是不是有另外一个幸福接踵而来。它符合因果律。你放弃了一个幸福,你获得了另外一个幸福,你仍然是幸福的。这是持续性,延伸的,延伸的相当于关系范畴。当然这个里头主要是讲这三个范畴。至于模态范畴呢,这个里头不讲了。因为模态范畴不属于构成性的。模态范畴是超越的,它是属于认识论的。就是我们所获得的东西,它的现实性,它的可能性,它的必然性问题。这个问题也不是完全不讲,他在后面要讲。基于“可能性”应该怎么样。它不是属于这个地方讲的层次。这个地方主要是讲这三个范畴。一个是量,一个是质,一个是关系,这是构成自然界的三个主要的层次。自然界的客观性,它的客观规律就是这三个层次构成的。模态范畴呢,它不属于自然界的构成规律,它属于我们认识自然界对象的一种认识规律,所以这个地方呢,暂时把它撇开。这是第一句话:幸福是对我们的一切爱好的满足。那么下面接下来讲:出自幸福动机的实践规律我称之为实用的规律(明智的规则);出自于幸福动机,实践当然有动机,实践也有规律,因为它有目的性嘛。有动机,有效果,有目的性,有手段。那么这个手段是否能达到目的,这里面当然有一种规律在里头。它本身也可以说有一种规律。在前面,他曾经谈到实践的法规,实践的法规跟这个规律是不一样的。实践的法规是具有普遍性的,而这个地方讲的实践的规律,是出自幸福动机的实践规律,它是经验性的,它是一次性的,它不能够普遍化。你一次得手,你下一次还想得手,那不一定。每次有每次的具体情况嘛。虽然它有规律,但是你要根据具体情况的变化来选择不同的规律,或者发现不同的规律。所以这个实践的规律呢,他称之为实用的规律,也是明智的规则。出自幸福的动机,比如说,你本来是为了追求幸福,这样一种实践,我们通常讲的是一种实用,日常的实践我们叫做实用。包括生产劳动,包括与人相处的技巧,包括政治艺术,包括临时采取的解决问题的措施、办法等等,这些都属于实用的规律,属于明智的规则。这个跟道德的规则是不一样的。明智的规则是片断的,它不能够一贯,它不能够有一个绝对的规律,它总是根据它的前提、条件而选择的。它总是有一个条件。你如果要怎么样,那你就最好怎么样。所以它是属于假言命令,它不属于定言命令。下面:但如

果有这样一种实践规律,它在动机上没有别的,只是要配得上幸福,那我就称它为道德的(道德律)”。我就称它为道德的,也就是称它为道德的规律,道德的规律就是道德律。就是“如果有这样一种实践规律”,“如果有”,这个地方还没有肯定,因为这个地方在谈幸福,仅仅谈幸福。幸福呢,有一种情况是出自幸福的动机,这样一种实践的规律是怎么样的,那是明智的规律。那么另外一种涉及到幸福的规律,就是动机上没有别的,只是要配得上幸福,它跟幸福当然有关,但不是出于幸福。它的动机不是出于幸福,而只是“要配得上幸福”。那么这就是道德律。什么叫在动机上要配得上幸福?这个一方面它是针对人而言的,就是人,一方面它具有道德性,但另一方面呢,他又是感性的动物,他又是感性的存在。所以,人在动机上呢,他如果要按道德律办事的话,那么他肯定要涉及到与他作为感性的那一半相互之间的关系。当然他撇开了这些东西,撇开了感性的幸福这些东西,不是把它作为动机,但他仍然与它有一种关系。人作为感性和理性的统一体,他仍然对这个感性的这一半呢,有一种评价。就是说,我在感性世界中,我所获得的幸福,或者我可以希望获得的幸福,要跟我的道德行为相配。出于道德律,这个如果是上帝或者是天使,对他们来说,那就不存在配得上幸福的问题,没有这个问题。但是对于人来说,人就有这个问题。人是感性和理性的结合体,所以人在进行道德行为的时候,他的行为当然是出于道德律了,是为道德而道德,为义务而义务,当然是这样的;但是这个为道德而道德,为义务而义务,对人来说呢,它成为一种“命令”,因为人有感性嘛。如果上帝就不用命令了,他想到什么去做就是了。但是对人来说呢,他有感性。所以呢,他有一种命令。你应该这样做,命令你只能这样做,而不能那样做。那么我遵守了这样一个命令,它就有一种配得上幸福的价值。就是说我放弃了某些东西,在自然界,在感性生活中,我放弃了某些东西,那么我得到回报就是应该的。虽然我没有得到回报,但是我得到这些回报是应该的,因为我服从上帝的命令,服从道德的命令,我主动地放弃了某些东西。这种道德行为本身就有一种崇高的价值。它跟幸福之间就有一种比例的关系,人们就会觉得很崇高,因为他为了道德而放弃了某些享受,某些应该得的东西,所以他如果在来世、在上帝那里得到某些补偿的话,那人人都会认为这是应该的。幸福本来跟这个绝对命令没有什么关系,但是通过人的这样一种结合,它们就有了关系。人应该得到这些幸福,因为他配得上。“所以我就称它为道德律”,道德律呢,其实本来并没有这样一个头衔,叫做“配得上幸福”,但在这个地方呢,康德把这个“配得上幸福”的行为或动机称之为道德律。也就是道德律本身具有了这样一个名称,就它本身而言,原来并没有这样一个名称。就事论事的话,它就是理性的自律嘛,自由意志的自律嘛。自由意志自律就完了,定言命令就是自律:你要按照使你的意志的准则成为一条普遍法则那样去做,这样你就是自由意志,你就是自律。这就完了。这是就人单纯作为理性存在者而言的,就纯粹实践理性的存在者而言的。但是现实的人又不光是一个纯粹实践理性的存在者,他还是一个感性的存在者。那么从感性的存在者这样一个角度来看,它的这个道德律就获得了另外一个名称,就叫做“配得上幸福”。道德律的行为就是配得上幸福的行为。至于怎么样配得上,那当然要道德律来解释,这个不能由幸福来解释,幸福只是附属的,它的“配不配”由道德律对它加以解释。这样一个名称的获得仅仅是因为人是双重的存在,如果你从单方面看呢,这个说

法本来是不需要的。什么配得上幸福,你出自于道德律,你就不应该考虑幸福,本来是这样的。你出自于幸福的动机,那你不配成为道德的,你哪怕做了好事,你也不配成为道德的。因为你不是“出自于义务”,而仅仅是“合乎义务”,做了好事,那还不配成为道德的。但是如果换一个角度来看,把人看作双重的统一体,那么就需要这样一个命名,就是什么是道德律,那就是配得上幸福的行为才是道德律。那么现在就有两种实践规律。前面一种呢,是出自于幸福的动机,这样一种实践的规律就是实用的规律,明智的规律。第二种实践的规律呢,在动机上没有别的,也就是没有幸福的考虑,它不考虑幸福,但是它考虑要配得上幸福,我要做那种配得上最大幸福的事情。那是什么事情呢?那就是纯粹道德的事情。出自于纯粹道德律的事情才是配得上最大幸福的事情。这两种实践的规律当然是很不一样的,那么下面就来分析。他说:前者建议我们,如果要享有幸福的话必须做什么,后者命令我们,仅仅为了配得上幸福我们应当怎样做。这里分别对前者、后者做了一种解释。前者,也就是出自于幸福的动机的那种明智的规则,那种实用的规则,它“建议我们”,它提出个建议,建议当然也是带有一种命令的意思了。但是这个命令的意思不是绝对的,而是假言的,有条件的:如果你想要得到什么什么的话,那么我建议你做什么什么样的事情。或者说,如果你想要得到什么的话,那你就应当做什么样的事情。这种应当是有条件的应当。而且呢,按照他的设想,它是会在现实世界中反映出来的,会实现的。我的这种建议的前提就是说,你这样做,你的目的就会实现,你的目的在现实世界中就会有它的后果,有它的效果。当然有些也不一定了,我们说这个医生的建议无效,这个药无效,也有这样的情况,但是我们至少在动机和目的上面呢,我们是假定它有效的,在现实世界中有效。所以它是一种建议。如果要想有幸福的话,必须做什么,这个必须就是应当。有了一个条件以后,你就应当。如果你想身体好,你就应当去看医生,你就应当去打针,你必须去。当然如果你不想身体好,那是另当别论了。你不想看病,不想打针,那死了算了,当然也可以,没人强迫你。但是我只是提出一个建议,如果你还不想死,你现在得马上去住医院。这是个建议,建议也有必须和应当的成分在里头,但是它不是绝对的。这是讲“前者”。至于后者,它是无条件的命令,后者命令我们仅仅为了配得上幸福我们应当怎样做。后者就是道德律了。道德律就是命令。我们讲定言命令,你必须使你行为的准则成为一条普遍的法则,这是无条件的。你在做任何事情的时候,你都必须要考虑这一点,你都无条件地应当考虑这一点。不是为了别的目的,不是为了搞好人际关系,或者是治国平天下,或者是得到上帝的报偿,在来世上天堂而不是下地狱,等等,所有这些东西,这些条件,都不考虑,你必须把它本身当作一个绝对无条件的命令。那么这个命令呢,用另外一种表示方式就是,你仅仅是为了配得上幸福,那么应当怎么怎么做。这个命令本来有它的定言命令的表达方式,在道德律里面,在《实践理性批判》里面,在《道德形而上学基础》里面。都讲得很清楚了。什么是定言命令,什么是道德律,已经讲得很清楚了。但这个地方呢,他的表述方式是不一样的,因为他的立场是不一样的。他的立场不再是仅仅出于纯粹实践理性的立场,不再是出于道德形而上学本身的立场,道德律本身的立场,而是出于人的立场。我在上一次讲了,他的第四个问题是“人是什么”。人是什么是从这里面引出来的。既不是从认识论里面,也不是从他的道德律里面,而是从

这两者的结合,也就是“我可以希望什么”,从这里面引出来的。立足于人的立场,那么人是感性的存在,又是理性的存在,他既要追求幸福,又要成为道德的,这两者缺一不可。缺了一个他就不是人了。分开来看,如果他只有理性,他也不是人,他是上帝或者天使。如果他只有感性,他也不是人,他就是其他的动物。但是人的特点就在于这两方面他同时具备。所以康德讲,后者,也就是道德的实践规律“命令我们,仅仅为了配得上幸福我们应当怎样做”。这个是从人作为感性的存在如何能够规定他的理性的行为来说的。人具有感性的存在,那么他在规定他的纯粹实践理性的行为的时候,规定他的纯粹道德行为的时候,他可以有另外一种表达方式。就是说,我们不要想得那么复杂嘛,我们想得很简单,什么绝对命令啊,那些东西绕来绕去,恐怕一般的老百姓的脑子都搅昏了,他们搞不清楚。那么你很简单地告诉他,就是说,你做的事情要能够仅仅是为了配得上幸福。这样说就够了,老百姓一下就明白了。什么是道德律,道德律就是说,如果你得到了相应的幸福,没有任何人会嫉妒你,大家都认为是合情合理的,善有善报嘛——那就说明你做的事是出于道德律。我们为什么讲现在许多人都是“为富不仁”呢?就是因为有很多发了财的人是不道德的,所以他不配得那些财富。但是像比尔·盖茨这样的人,他通过自己的劳动,通过自己的聪明,没日没夜的工作,他发了大财,没有人嫉妒他。人家都觉得他是配得的,因为他是道德的嘛。他没有任何不诚实的手段,他该得的,他还得少了,还应该有,还应该更多,我们都得了他的好处,哪个不感谢他?所以这就很容易理解,我们人本来也是感性的动物嘛,也是感性的存在,你从感性的方面来给道德律做一个规定,那大家很容易理解。同时呢,这又是符合人的本性的。它不是经验派的那种规定。经验派规定的道德就是“为最大多数人的最大幸福谋利益”,什么叫“最大”,什么叫“幸福”,什么叫“利益”,这些东西都有待于规定,都有待于经验的规定,你永远也规定不了,规定不完。但是康德呢,他把经验方面的这些东西归总为一个“幸福”的概念,而且呢,幸福它既有外延的又有内包的又有延伸的,总而言之,幸福本身被他提升到了一个抽象理念的高度。你当然可以列举这也是幸福,那也是幸福,但是呢,一言以蔽之,我在感性世界中的所有欲求的对象都可以称之为幸福,我就不谈它了。然后呢,我从人作为纯粹的理性存在者来规定这个幸福是应该得的。为什么应该得?不是因为有个条件在那里应该,而是因为无条件的应该,那就是因为你有道德。因为你有道德,所以你才应该。所以这句话很能够被普通老百姓所理解,就是仅仅是“为了配得上幸福”,我们应当怎么做。这就是道德的了。当然要真正地把什么叫配得上幸福分析出来,那还要花一番功夫。那就必须要通过纯粹理性的分析。但是呢,通俗地说呢,就可以这样说了。你沿着这条线索去想,那是没错的。下面讲:前者基于经验性的原则,因为除了借助于经验以外,我既不会知道有哪些要满足的爱好,也不会知道能导致满足这些爱好的那些自然原因是什么。这是再一次讲,前面有个前者,在这里重复地、进一步地展开前者。前者是基于经验性的原则,也就是说,出自幸福的动机的那种明智的规则,实用的规律。它是基于经验性的原则,它完全是封闭在或者局限于可能经验的范围之内,它不愿意超出可能经验的范围。一切都有经验的条件,首先是我想要得到一个什么东西,那么我应该怎么做,我才考虑它的手段。所以它是基于经验性的原则。为什么基于经验性的原则?“因为”,这个因为实际上

是展开,是阐述怎么样基于经验性的原则。它是如何基于经验性的原则的呢?“除了借助于经验以外,我既不会知道有哪些要满足的爱好,也不会知道能导致满足这些爱好的那些自然原因是什么”。当然这是一句反过来说的话,正过来说的话是:只有借助于经验,我才知道有哪些要满足的爱好,也才会知道能满足这些爱好的哪些自然的原因是什么。我们对语言句子的变化能力要多多训练。他的这个话反过来说我们往往觉得好像不太好理解,但是正过来一说呢,就很明白。就是说我们只有借助于经验嘛,我们才能知道。首先知道什么呢,知道哪些要满足的爱好,我们到底有哪些要满足的爱好。食色,性也。这是我们在经验中总结出来的。人最主要的就是这两大爱好。那么,只有通过经验我们才能知道,这两大爱好是最重要的,当然还有别的。那么,只有通过经验呢,也才能够知道,要满足这些爱好,它的自然的原因是什么,也就是它的手段是什么。自然的原因,自然的因果性,自然的因果关系,告诉你如何才能满足你的食色。这是一个目的,那么你要达到这个目的,你必须要根据自然的规律去选择什么样的手段,这也是通过经验。所以这里讲的自然的原因是不是还有别的意思?这里没有别的什么意思,就是指的自然界的因果关系,自然界的原因。它是一门技巧,一门技术。你要在这个世界上生活,你要达到你的目的,你就必须有经验,你就知道有些事情你凭这样一种手段是达不到的,只能采取另外一种手段才能达到,这是一种知识嘛,这是一种生活经验嘛,这是一种明智的规则嘛。生活有了丰富的经验,在这方面你就会有明智的规则,你就知道了,你要达到什么样的目的,我就建议你采取什么样的手段。一般的具有丰富生活经验的人,你经常可去请教他的。我要求职,我该怎么去做。现在到处都是广告,到处都是建议,在网上到处都有。有些是空的假的,但是有些呢,也是通过经验所获得的。那么后者呢?他讲:后者抽掉了爱好及满足这些爱好的自然手段,这句话印证了上面我所讲的,这个“自然手段”当然就是上面讲的自然律的原因了。“导致满足这些爱好的那些自然原因”,那就是手段,自然手段。但是呢,道德的或者是道德律抽掉了这些爱好,它不去考虑我需要什么,要满足哪些爱好,它不去考虑这个,它不是出自于爱好的动机嘛。“以及满足这些爱好的自然手段”。你爱好都没有了,都抽掉了,那它的手段当然也抽掉了。包括自然科学的知识,包括生活的经验,包括人情练达,世事洞明,这些东西你都不用考虑,你只考虑道德。接下来:只一般地考察一个理性存在者的自由,以及这自由惟有在其之下才与幸福的按照原则的分配相一致的那个必要条件,抽掉了爱好和实现爱好的手段,那么剩下什么呢?剩下的只有“一般地考察一个理性存在者的自由”,仅仅考察一个理性存在者的自由。这个自由就不再是那种感性的自由了,不再是自由的任意了。自由的任意还有感性的成分在里头,当然它不是完全依赖于感性冲动的,但是呢,它仍然包含有感性的成分。那么一个理性存在者的自由,就是单纯从理性出发,纯粹从理性出发,他的那种自由,“以及这自由惟有在其之下”,这个“其”是一个提前的代词了,它代最后这个词——“必要条件”,这个自由唯有这样一个必要条件之下,“才与幸福的按照原则的分配相一致”。这个话非常拗口,我们把它简略一下:自由惟有在那个必要条件之下,才与幸福的分配相一致。幸福的什么分配呢?“按照原则的分配”。幸福的分配不是乱来的,不是乱分配的,也不是凭偶然性,偶然你运气好,你就分得了很多幸福,他运气不好,他一点幸福都没有得到,

那都是偶然的。但是呢,能不能有一个按照原则的分配?那么自由要与这种按照原则的分配相一致,那必须要有一个条件。你的理性的自由,你可以按照道德律,出自于道德律,为义务而义务去做事,但是呢,怎么样来使你这种自由的行为跟你的幸福的按照原则的分配相一致呢?怎么样使你的自由的道德的行为跟幸福分配相一致?而且是按照原则的分配?那就必须要有一个条件了。所以这句话实际上是这样意思,就是说,这个自由唯有在这样一种条件之下,才能够达到与幸福的按照原则的分配相一致。那么我们现在考察一下,这个条件是个什么样的条件。所以后者,后者就是道德律,抽掉了爱好以及满足爱好的手段,只是一般地考察理性存在者的自由,从道德律的立场看,它只是考察理性存在者的自由。以及还要考察,这个自由以一种什么样的条件,才能够与幸福的按照原则的分配相一致。把这个句子变换一下可以变换成这样。也就是理性不仅仅是考察理性存在者的自由,而且也要考察这个自由如何、在何种必要条件之下,才能跟幸福按照原则的分配相一致。如何能够和幸福相一致,而且按照原则?“按照原则”就是必然应该相一致,它不是偶然地跟这个幸福相一致。如何能够做到?这也是我们从道德的立场所应该考虑的。在康德的道德哲学里面,在他的《实践理性批判》和《道德形而上学基础》里面,他可能不一定需要这样一个维度,他只是考察他的这个道德自律是一种什么样的结构,什么样的一种原理,道德形而上学的原理是什么样的,就行了。但是呢,从另外一个层次,就是说,当我做到了道德形而上学所要求我的那样一种道德义务,那么我可以希望什么呢?我可以希望得到什么呢?我有没有一种希望得到幸福的资格呢?这个是作为人类,而不是作为一个单纯理性存在者所能够提出的要求。作为单纯的理性存在者,他是不提这个要求的,比如说上帝、天使,他可以不提这个要求。纯粹的理性存在者可以不提这个要求。但是人类呢,他又是感性的,所以他从道德出发,他可以进一步提出一个要求:如果我做了我应当做的,那么我可以希望什么。这就是他三大问题里面的他要问的第三个问题。所以,它不仅仅是一般地考察一个理性存在者的自由——一般地考察,也就是说作为一种纯粹实践理性的存在者的考察;而且是,“以及这自由惟有在其之下才与幸福的按照原则的分配相一致的那个必要条件”,这个“以及”后面就是把立场扩展了,就是不仅仅是一般的考察一个理性存在者的自由,而且还要考察作为人类,作为地球上的一种高级生物,万物之灵长,那么我们还要考察这个自由它要与幸福的按照比例的分配相一致,需要什么样的条件。他最后讲:所以至少是有可能基于纯粹理性的单纯理念之上并被先天地认识的。至少是有可能,这个“有可能”打了着重号,这个着重号是什么意思?我想这是跟前面的范畴的划分联系起来讲的。前面对于幸福已经限定了三个范畴,都打了着重号,一个是幸福的外延,一个是幸福的内包,一个是幸福的持续性,相当于范畴表上的量、质、关系,那么这个地方是不是要点出第四个模态范畴?“有可能”,我们知道“可能性”是属于模态范畴的。是不是要点出“可能性”?有可能“被先天地认识”,因为前面一句讲“后者抽掉了爱好”,只是一般地考察理性存在者的自由,以及与幸福的合理分配相一致的那个必要条件,“所以”,这个“所以”的主语还是那个“后者”,后者呢“至少是有可能基于纯粹理性的单纯理念之上并被先天地认识的”。就是后者它要考虑的只是,一方面它是一个理性存在者的自由,另一方面呢,它要考虑这个自由与这个

幸福相配需要什么样的必要条件。所以它能够被先天地认识,至少是有可能被先天地认识。我们刚才讲这个“有可能”是跟它的这个模态范畴相呼应的,这里还有一个证据,就是上一段最后一句话,讲“某物有(它规定着最后可能的目的),是因为某物应当发生”。这里“最后的目的”中间夹了一个“可能的”,成了“最后可能的目的”。这个可能性是立足于“应当发生”之上的,这正好与这里讲的幸福与道德律的“应当”相配作了一个呼应。所以,幸福在这一段分别从四个范畴的角度得到了它的规定。

我刚才讲了,今天讲的这两段,前面一段是讲幸福的问题,那么下面这一段呢,是讲道德律的问题。前面一段也涉及了道德律的问题,是从模态上(可能性上)“配得幸福”这个角度涉及的,并且把道德律和这个实用的实践规律区分开来,从道德律和幸福之间的这样一种“按照原则分配”的关系,来引出那些必要条件。这个是立足于道德律和幸福的关系这样一个立场上面来讲的。那么下面这一段开始讲道德本身。这个思维的线索是这样过渡来的:前面从一般日常幸福的量、质和关系,到幸福与道德律的模态,然后这一段呢,就专门开始讲道德律。他说:我认为实际上是有纯粹的道德律的,这个“我认为”当然是显得有些独断了。我认为是有,你们认不认为我不管。“我认为实际上是有纯粹的道德律的”,这句话突然提出来,显得好像康德就是发表他自己的一个见解,至于有什么证明没有呢,他这里没有证明。当然后面也提到了,我之所以有权假定这一命题,是因为什么什么。但是这一段整个来看呢,可以说是带有一种独断论的色彩。但是因为在这里,康德不涉及到认识论,他涉及的是人的自由、信念、或者信仰,所以在这个领域里面他说“我认为”,这不能够指责康德有独断论,虽然他是以独断的方式说出来的。因为信仰这个东西就是这样的,你有信仰就有,这个是不需要证明的。你要证明你有信仰,这说明你本身已经没有信仰了。你有自由就有自由,你要证明你有自由就恰好说明你已经没有自由了。道德律也是这样,因为道德律和自由在康德看来是一回事嘛。纯粹的道德律就是自由。所以这个地方他只提出来,我认为有纯粹的道德律,就够了,不需要去证明为什么有,在这个问题上没有争论的余地。你如果认为没有,那康德也无可奈何。你认为没有就没有,我认为有。我认为有,我就可以在我认为的这个基础上进行论证。当然你也可以进行你的论证,但是哪个论证能够站得住,那就看哪个的论证能被人接受嘛,就看读者、老百姓,他们会接受哪个。所以康德在有些地方专门谈到,我讲的这样一些道德律呢,是跟现实结合得非常紧密的,它涉及到每一个人,包括那些最不起眼、最低贱的人。只要他是一个人,他就会有道德律,他就能接受;而你们学院派的那些哲学家们,在经院里面讨论来讨论去的东西,是永远也不可能下降到一般普通人的意识之中的。在这方面他有充分的自信。所以这个地方,一开始就是“我认为实际上是有纯粹的道德律的”,这个是表明了康德的一种自信。我说出来嘛,你听了以后,接不接受是你的事情,但是我相信,只要有理性的人,只要他运用自己的理性,他就会接受。下面讲:这些道德律完全先天地(不考虑经验性的动机,即幸福)规定行为举止,即规定一般有理性的存在者的自由的运用,我们在读这句话的时候,要把重点强调出来,如果你把重点搞错了,那就很不清楚。就是说,我相信这些道德律,我认为实际上是有这样一些道德律,这些道德律呢,完全先天地规定行为举止,所谓先天

地,就是不考虑行为的经验动机,不考虑幸福。我在前面也已经说过,所谓“先天地”就是超经验地,先于经验地,当然也是超越于经验之上地。但是超越于经验之上有好几种,一种是先验的,一种是超验的,这个地方讲先天的。先天的就是讲先于经验,还没有经验的时候,或者说还没有考虑经验的时候,那么它已经在发生作用。道德律就是这样的,先天地,在道德律发生经验的作用之前,在考虑到幸福之前,在考虑到这些动机之前,就已经规定着行为举止了。这个道德律是完全先天地规定着行为举止的。刚才我们讨论这个问题的时候也讲到了,道德律跟经验、跟幸福相互之间,完全是不相干的,就本身而言是不相干的。当然在进一步的解释中呢,它也可以相干。比如说我们考虑到人类作为感性的存在者,当然也是一个经验的存在者了,地球上的人类嘛,这个时候呢,我们就不得不考虑,感性和理性是怎么样结合起来的。这个时候它就跟经验、跟幸福也发生了关系。但是,仍然是以一种特定的形式发生关系,你不能把它们混淆起来。它与幸福发生关系时,仍然在这个关系中保持着它的纯粹性。所以它是先天的。它保持它的纯粹性,完全是先天地规定人的行为举止。行为举止当然也要体现在经验中啊,体现在自然界啊,你的行为举止在自然界都会有它的后果。但是它的法则,它的规定,完全是从先天方面来的。下面:“即规定一般有理性的存在者的自由的运用”,什么叫规定“行为举止”呢?就是规定一般有理性的存在者的自由,——有理性的存在者当然就有自由了,但是如何运用他的自由?一般有理性的存在者的自由如何对它加以运用?你有自由,你用在哪些方面?你如何用它?那么道德律就完全先天地规定了它的自由的运用。自由只能这样运用:按照道德律,要使它成为普遍法则,如果你的自由不能成为普遍法则,那就是不道德的,是自我取消的。只有成为普遍法则,才是道德的,也才是跟自由本身相一贯的,才是自洽的。下面:而且我认为这些规律绝对地(而不只是在其他经验性目的之前提下假言式地)发出命令,因而在任何方面都是必然的。就是说这些道德律先天地规定了自由的运用,规定了行为举止,而且这些规律——道德律——是绝对地发出命令的,这就是我刚才讲的,它是绝对命令,而不是有条件的命令。所谓有条件的命令就是“在其他经验性目的之前提下”,假言式地发出命令。如果你要达到一个什么样的目的的话,那么你就应当怎么怎么样,这就是假言式的命令。绝对命令呢,就是没有这些前提,一开始就是你应当怎么样。每个人的理性,在他的内心里面,都有一个无条件的命令,这个事情你应当做,你做了这件事情,你才是你自己。这个没有什么前提,不为了别的目的你应当做,就是出于你的理性,你还是个人吗?你还有良心吗?你还有理性吗?你如果有理性,你就会无条件地承认,这样做是应该的。不是因为其他的什么目的才是应该的,就是因为你有理性,理性是你的本性,所以才是应该的。所以这是无条件的命令,绝对地发出命令。“因而在任何方面都是必然的”,康德在这个地方又提到必然性了。就是说,这种绝对命令在任何方面都是必然的,在任何情况之下,在任何处境之下,针对任何事情,它都必然起作用,你都有一个理性在里面指导你,应该怎么做。凡是有理性的人,都会知道一事当前,你应该怎么做,不管这个事情有什么特殊情况。所以它是在任何方面都必然会发出这样的命令。它这个必然性并不是说必然会实现,那不是的,它很可能根本不会实现,哪怕它永远也不会实现。我在前面讲了,理性的规则哪怕永远没有什么结果,哪怕永远不会发生,“它

们告诉我们什么是应该发生的,哪怕它也许永远也不会发生”(在第250页的下面,我们曾经提到这一点),但是它是应该发生的。一个本来应该发生的事情,如果它实际上没有发生,或者永远也不会发生了,但是呢,理性仍然告诉你,它本来是应该发生的。所以一个有理性的人在这个时候呢,就会感到忏悔,或者感到羞愧,或者感到见不得人。因为我没有做那件本来应该做的事情。有理性的人都会这样,都会有羞愧之心。儒家也讲,“羞恶之心,人皆有之”嘛。为什么“羞恶之心,人皆有之”,康德的解释就是说,人有理性,而理性必然会在人的内心里发出命令,会起作用。所谓羞耻、羞愧,所谓忏悔,就是理性的作用在内心的一种表现。它会作用于你的良心,所以它是绝对地,在任何方面,都必然会发出命令。当然这个前提是一个有理性者了,人是一个有理性者,如果没有理性,一个动物不会忏悔,它不会发出这种命令的。下面:我可以有权假定这一命题,这不只是因为我援引了那些最明察秋毫的道德学家们的证据,而且是因为我依据的是每一个人的道德判断,如果他愿意清楚地思考这样一条规律的话。这个我刚才也提到了,之所以“我可以有权假定这一命题”,——他一开始就说,“我认为实际上是有纯粹的道德律的”,——那么我可以有权假定道德律,“这不只是因为我援引了那些最明察秋毫的道德学家们的证据”。这些明察秋毫的道德学家,在康德的时代,人们已经争论了两千年,都在探讨这个问题,特别是经院哲学家们,以及康德时代的那些道德哲学家们,讨论得非常细腻,每个细节都讲得那么深。这些道德学家当然有他们的贡献,但是呢,也有一个毛病,就是他们停留在学院里面,很少考虑到普通老百姓、普通大众。他们只是做一些思辨的探讨,一些概念的辨析,这个应该怎么样,那个应该怎么样,上帝存在如何证明,上帝和道德之间是什么关系,不断去研究,明察秋毫,这个当然是值得佩服的。这些道德学家们的劳动呢,并不是白费的,他们也提供了一些证据。但是呢,我有权假定这个命题,并不只是因为我援引了这些人的证据。他当然也援引了一些证据,比如说在“辩证论”里面。对上帝存在的证明的反驳,他就援引了休谟和卢梭的一些东西,只不过把它系统化了。但是在康德之前,休谟、卢梭都提出过类似的反驳。还有一些其他的论证。像莱布尼茨的对上帝的论证——《神正论》里面也有一些,在康德这个里头呢,有批判,但是也有一些吸收。但是不仅仅是这样,而且主要不是这样。康德曾经谈到过,他早年想当一个科学家,想当一个大学教授,探讨知识,探讨真理,但是后来卢梭教育了他,他说,卢梭使我感到,如果我的知识不能够为普通大众安身立命,对人生有所领悟,那么我的劳动还不如一个普通的劳动者,还不如一个裁缝,不如一个洗衣妇。这是他自己早年的一个回顾,一个反思。就是说,你别看康德讲得那么样的高深莫测、玄而又玄,但是他的立足点,他的道德哲学的立足点,就是立足于广大的普通老百姓、底层老百姓的。这一点在他的《道德形而上学基础》这本书里面,非常明显地体现出来。他一开始就是从普通的道德哲学,从通俗的道德哲学,上升到道德的形而上学,然后从道德的形而上学再过渡到实践理性批判。这个小册子里面就是这三章,第一章就是讲通俗的道德哲学,从一般的道德箴言、道德评价过渡到通俗的道德哲学;第二章从通俗的道德哲学过渡到道德形而上学;第三章从道德形而上学过渡到实践理性批判。到实践理性批判那当然就很高深了。但是在前面呢,都是很通俗的。都是从那些非常低层次的村夫村妇、市井小民,从他们的道德观念里面引出来

的,因为他们也是有理性者。你别看他们地位很低下,他们也有理性。那么他们怎么样看待道德问题的呢?他们以什么为标准呢?任何一个人,有理性者,哪怕他的地位再低,他至少都懂得一点:只有出自于道德律的,才是真道德,为义务而义务才是真道德。为了别的目的而遵守道德律,不是真正的道德。老百姓都知道这个事情。所以哪怕对一些做了好事的人,老百姓里面也有些流言蜚语,就说他做那个好事无非就是为了什么别的目的,“别有用心”,由此来贬低他们,康德恰好从这个里面发现,正因为如此,表明人的理性是很敏锐的。我们且不讲这些事情到底是不是道德的,至少人们提出的这个标准就是:只有为义务而义务才是道德的。这老百姓都懂。所以他这里讲,“不只是因为我援引了那些最明察秋毫的道德学家们的证据,而且是因为我依据的是每一个人的道德判断,如果他愿意清楚地思考这样一条规律的话”,每一个人的道德判断,不是那些道德学家,而是普通老百姓,“每一个人”,他有理性,他就有他的道德判断。不管他是对还是不对,但是他的标准是对的,他判断一件道德事情的标准是对的。哪怕一个坏人,一个罪犯,他也有这个标准。哪怕他根本就不相信世界上有道德,他之所以不相信,还是因为他有这样一个道德标准。你做那些事情,无非是为了你的个人利益嘛,无非是为了求得名誉啊,或者是为了获得更多财产啊,或者是为了流芳百世啊,你不是真正为道德而道德嘛。所以他对道德丧失信心,但是他的标准还是这个,还是为道德而道德,为义务而义务。只要他愿意清楚地思考这个问题,什么是道德?只有为义务而义务才是道德的,只有自律才是道德的。这个说起来很高深,其实很通俗的。它跟道德哲学是连在一起的,道德哲学是从它那里生长出来的。康德只不过是比一般的人更加清楚地思考了这样一条规律,如此而已。所以康德对他的道德律有很强的现实感,不是说完全高高在上的,我讲的反正你们不懂,那么我就进行一种玄想,一种抽象的推理,他不是的。他认为他的道德律,只是把人们在日常生活中间所用到的那些东西,把它理论化了,讲清楚了它们之间的逻辑关系,发现了它们的规律性。这个发现并不是说它在被发现之前就不存在,而是早就存在,只不过是它把它讲得更清楚而已。

我在上次已经讲了,康德在这几段里面有一个层次关系,根据上一堂课讲的两段,他是分别来谈的。首先呢,他谈到幸福的方面;第二段他谈到了道德律的方面。因为整个这一节呢,就是要谈道德律和幸福之间的那种协调关系,如何能够把道德律和幸福、把实践和理论,以某种方式结合起来,这是他要解决的中心问题。那么上次第一段讲了幸福的问题,幸福有两个层次,一个是“明智的规则”,作为明智的规则,它有它的实用的规律。另外一个层次呢,就是说,还有为了配得上幸福我们应当怎么做的规律。那个规律就不是单纯实用的规律了,不是经验的规律了,而是基于纯粹理性的单纯理念之上的一种规律,那就是道德律。所以上次的第二段就过渡到讲道德律,他认为是有纯粹道德律的。那么这个纯粹道德律,他认为是绝对地发出命令,并且讲到“有权假定这一命题”,不仅仅是“因为我援引了那些明察秋毫的道德学家们的证据,而且是因为我依据的是每一个人的道德判断,如果他愿意清楚地思考这样一条规律的话”。也就是说这个道德律本身不是高高在上的,它会体现在每一个普通人的实践活动之中。所以他讲依据每一个人的道德判断。只要他能够清楚地思考这样一条规律,他就会发现它,就会把它作为依据。那么

今天讲的这一段呢,是接着这个口气来的。他讲:所以,纯粹理性虽然不是在其思辨的运用中、但却是在某种实践的运用中,也就是在道德的运用中,包含有经验可能性的原则,为什么要“所以”呢?是根据上一段的最后一句话,就是一般普通人的道德判断。为什么“包含有经验可能性的原则”?因为我们在每一个普通人的道德判断里面,在人们的日常道德生活里面,我们已经发现了人们有很多行为是根据道德律来作出判断的。所以呢,纯粹理性在某种实践的运用中——他为什么在这里要把“在某种实践的运用中”强调出来呢?他为什么不直接地就说“在道德的运用中”呢?还是因为要强调,这样一种道德律,是一种“经验可能性的原则”。它在实践中嘛,实践就不是在脑子里想一想而已,你得把它做出来,你得在经验世界中,把它的影响造出来。每一个普通人,他不是形而上学家,也不是道德学家,那么他怎么能够在他的行为里面发现这些道德规律呢?是因为他在经验中已经把它做出来了。我们通过分析他的经验,发现这样一些经验惟有根据道德律才可能。如果没有道德律的话,那人类绝对是做不出来的,人类就会跟任何动物是一样的,你可以预测他,可以根据生理学的各种各样的因果律把他的行为推出来。但是不行。人的很多行为,你可以发现只有通过道德律才可能,通过自然律是不可能的。纯粹理性的这样一些实践的运用,那么进一步强调呢,“也就是在道德的运用中”,——在“某种”实践的运用中也就是在道德的运用中,这个“也就是”的意思就是说,我这里是指的道德的运用,道德的运用也是“一种”实践的运用。道德运用不是高高在上的道德学家们在课堂上、在经院里面谈一谈而已,想一想而已,而是在日常生活中要把它做出来,要有道德行为。但是这个道德行为呢,它跟一般的行为、日常的实践又不太一样,一般的日常行为,有可能是出自于动物的本能、物质的需要,但是道德的运用呢,它特别强调,使某些经验的实践行为唯有通过它才得以可能,唯有通过这种道德律,“杀身成仁,舍生取义”这样的行为才得以可能,而且它在经验中表现出来了,它实现出来了,做出来了。这句话就是这个意思。接下来就深入到纯粹理性的这种道德律跟经验中的那样一些事实,跟经验中的实践行动,如何能够结合起来。那么,如何能够结合起来,这个里头就已经包含了有一种要把前面两段的意思靠拢在一起的意思。前面两段,首先讲幸福,幸福有两个层次,一个是日常的,另一个是配得幸福。配得幸福以道德律作为它的可能的原则,但是它仍然是表现在经验世界里面。你所配得的那个幸福,幸或不幸仍然还是用经验世界的那个标准来衡量的。那么第二段讲道德律。这一段呢,就是讲道德律不是空的,它要在经验世界里面实现出来,构成经验的可能性的原则。所以这一段就开始把它们两者结合起来了,就有这样一种趋向了。所以,到了这个第三段呢,也可以理解为一个“正反合”的过程。先讲幸福,再讲道德律,再讲幸福怎么样能够和道德律结合在一起,或者道德律怎么样能够延伸到我们现实的经验生活中,来跟幸福发生关系。当然还包括再下面一段,也是属于这个第三环节。就是说道德如何能够在世俗生活中,成为一条必然的原则。所以讲纯粹理性在道德的运用中,包含有经验可能性的原则。于是下面讲:即这样一些行动的原则,这些行动在人类历史中有可能以合乎道德规范的方式见到。什么是实践中的“经验可能性的原则”?就是这样一些行动的原则,这样一些行动在人类的历史中可以见到——“历史”在这里打了着重号,为什么历史要打着重号?历史是经验的。西方哲学的一个很

传统的划分,就是历史和理论、历史和哲学,这两者好像是完全不相干的,完全对立的。我们说这个人的知识面渊博,都是属于历史性的,那么在西方人心目中呢,大概都是一些琐琐碎碎的知识,博学。他什么都知道,以前发生过的事情他都了如指掌,他是一个图书馆,什么东西你问他,他都知道,都是以前的事情。但是普遍的法则,普遍的规则,他不一定清楚。我们通过普遍的法则,可以推测未来,那么你问他未来的事情,他不一定清楚,他只有历史知识。这是西方哲学的背景里面有这样一种语感在这里,我们读多了我们就会领悟这种语感。这里讲,这种历史的——也就是经验的——这种行动,在人类历史中,有可能见到。为什么“有可能”也打了着重号呢?它是“经验可能性的原则”,它只讲可能性。这个道德原则不是讲在现实中有它的现实性,就现实性而言,那倒是很难确定的,当然也不能说没有现实性,但是你要确定它有现实性,那个是确定不了的。人们怎么能确定现实必定会按照道德律来办事呢?但是它有可能性,对于康德来说,这也就够了。在人的历史中有可能以合乎道德规范的方式见到这一行动,就是讲根据我们的经验,包括历史经验,也包括日常生活的经验,我们处处都可以看到,有一些行为,有一些行动,它可能是合乎道德规范的。例如“杀身成仁,舍生取义”,就可能是符合道德规范的。我们上次课已经讲到这种可能性了,就是它只是这种可能性。你不能够断言说,他做这件事情,就完全确实地是以道德规范作为他的出发点,作为他的动机,没有任何别的东西,只有道德规范。这个没有办法确定。但是从他做的这件事情,你至少发现是有可能的。他做这件事情,可能是为道德而道德,他可能没有任何其他动机。当然你这个断言可能受到许多局限,比如说你对他的了解,你对当时的处境以及很多没有泄露的细节,也可能背后有一些故事,一些来历,你可能不了解,那么你可能认为他真的是出于道德律。但是也有可能一个真正了解这个人的人,就会说,这背后有名堂。表面看起来,他大义凛然,但实际上呢,并不完全是那样。所以对任何一个人,我们都不能断然地断言,他肯定就是出自于道德律。但至少有可能,这是不能否认的。有可能是出自于道德律,有可能是以合乎道德律的方式来践履这样一种行为。我们在历史上有多少这样的例子,有大量的这样的例子,经验的例子。我们通过经验的例子,我们通过历史上的那些道德楷模,那些道德榜样,我们就会见到这样一种可能性。这种可能性不能够通过经验确实实地证明,但是它可以通过理性加以设想。也许有的人会说,既然你不能证明,那就一切都是值得怀疑的了,你为什么还说是有可能呢?这个有可能是从理性的角度来谈的,每个人都有理性,他面对一个事实,他就会考虑,像这样的道德行为,每一个有理性者都是有可能做出来的。没有什么东西妨碍他做出来,他有自由意志,他就可以做。原则上来说,撇开所有那些具体的情况不加考虑,人是有可能做到这一步的,做到“杀身成仁,舍生取义”而不考虑任何其他感性的东西,这是有可能的。那么历史上的这些例子呢,可以作为一个引导,引导我们想到这一点。这并不一定就是说,从旁观者的一个客观的科学的立场上,我们可以辨别出哪些人是出于道德动机,而哪些人是别有用心,或者心怀杂念。这个是证明不了的,你区分不出来。很可能你以为是纯正的那些行为,背后有不为人所知的动机。也可能有些人看起来好像是不道德的事情,其实背后有他的道德的动机。这都有可能的。如最近安徽出土了秦桧的遗书,说明秦桧很可能是忍辱负重,背了好几百年的黑锅。但是从理性

的角度,我们原则上可以断言,理性的这样一些法则,在它的道德运用中,包含有经验可能性的原则。在人类的历史中,有一些行动,可能以合乎道德规范的方式见到或者发生。下面讲:因为,既然理性命令这样一些行动应当发生,那么这些行动也必定能够发生,这个是理由了,这就是我刚才讲的理由。它不是通过我们搜集历史上的例证、加以辨别,而断言哪些是根据道德律发生的。不是的。它的理由是因为,“既然理性命令这样一些行动应当发生,那么这些行动也必定能够发生”。也就是理性不会命令那些不合理的事情,理性所命令的事情,都是你能够做到的。一事当头,怎么样做才是道德的?理性只给你规定了那种能够做到的应当。不能做到的应当,它是不会命令你的,因为那是违背理性的嘛,你违背一般的逻辑嘛。人的力量只有那么大,你要一个人像上帝那样,或者像天使那样去行为,那个是不合理性的。理性只会命令你,按照你的能力必然能够做到的那样一些事情去做,这个才是合乎逻辑的。它不超出你的能力,它在你的理性的可能性的能力范围之内,来命令你,这才是理性的原则。理性不是狂热,不是要你超乎理性去干一些根本就是莫名其妙的事情,让你人类去行奇迹,那是做不到的,人怎么能行奇迹呢?理性命令人的都是人能够做到的,哪怕杀身成仁,也是在你能做到的情况下,才命令你杀身成仁的。如果你没有一定的条件,比如说人家把你关在监牢里面,把你一切可以自杀的设备都没收了,让你死也死不成,活也活不好,那个时候理性命令你杀身成仁就没有条件,不会的,理性会有另外的命令。或者说你得忍着,你得坚贞不屈。有的人关十年二十年,甚至关一辈子,他都没有屈服,这个是能做到的。理性只命令你能做到的事情。当然如果把你押到刑场枪毙,这个时候你可以做到杀身成仁,面不改色,这个是理性命令你能够做到的。凡是理性能够命令你的,都是你能做到的。当然另一方面,你能做到你也可能不去做,也可以不去做。因为你是自由的嘛。理性命令你做一件事情,并不是说,必然地规定你去做一件事情,而是说,按照道德律你应该这样做。但是实际上你很可能不按照道德律做,那理性也并不勉强。它不可能勉强,因为理性只管道德律应该怎么样,至于在现实生活中,你选择哪一个作为你的原则,那个是你的自由意志的事情,那是你自由选择的问题。但是你即便是选择了违背道德律,你自己心里也很清楚,如果你还有理性的话,你就会意识到,我本来是可以那样做的,并不是做不到。我要做一个烈士,我也并不是做不到,只是因为我考虑了一些其他方面的因素,比如说我的家庭啊,比如说我怕疼啊,怕死啊,或者还有其他的考虑,我不愿意受苦啊,等等。你使自己的动机屈服于感性的原则,感性的规律,生物学的规律,等等。这个时候呢,你没有按照那样去做,但是根据你的理性,你心里很清楚,你如果要那样做的话,没有人能够阻碍你。你如果按照道德律命令你应该做的那样去做,那不会有什么阻挡你,只要你选择,你就可以做到。所以,“既然理性命令这样一些行动应当发生,那么这些行动也必定能够发生”。按照理性,这样一种经验的行动是可能发生的。所以康德前面讲,“包含有经验可能性的原则”。为什么是经验可能性的原则?就是按照理性的命令,这样一种经验,按照道德律的行动,它是可能发生的。下面:所以某种特殊种类的系统统一、即道德的统一一定是可能的,然而这种系统的自然统一按照理性的思辨原则是不可能证明的,这句话就比较深奥了。“某种特殊种类的系统统一、即道德的统一一定是可能的”,这个我们要涉及到理性的作用了。我在前面

多次讲到,理性的作用就是提供一种最大可能的统一性,理性就是提供统一性的。它跟知性不一样,知性是作出判断,提出先天综合判断,对于经验的对象加以规定,加以先天的综合,来形成知识。这是知性的作用。而理性的作用呢,它在知识方面体现为,给人的知识系统提供一个最高统一性、最大统一性。因此,它对人的知识起一种范导性的作用。这个最大统一性肯定是达不到的,它只是一个理念。但是知识,人的知性,有了这样一个东西的理念作指导,它就可以不断地向前迈进,使自己的知识越来越丰富,越来越全面,越来越达到内部的贯通一致。这就是理性的作用。那么在这里,在道德方面,理性仍然是这样一种作用。理性命令这样一些行动应当发生,那么它就必定能够发生。这意味着什么呢?意味着“某种特殊种类的系统统一、即道德统一必定是可能的”。凡是理性所命令的东西,它必定就可能发生,必定就能够发生。那么我们就在这样一个理性的道德法则之下,可以把一切可能发生的事情来一个系统的统一,充分发挥理性的这样一种统一性的作用。但是这种统一性的作用是“特殊种类的系统统一”,为什么讲是特殊种类的、即道德的统一?道德的统一为什么是特殊种类的系统的统一呢?下面就说了:“然而这种系统的自然统一按照理性的思辨原则是不可能证明的”。就是说,上面讲的理性的系统统一包括一种系统的自然统一,但是,这样一种自然方面的统一,我们讲这个道德的系统的统一它在自然方面的统一,按照理性的思辨原则呢,是不可能证明的。就是跟我们在理性思辨方面运用的时候所体现出来的那种范导性的统一相比较,这种道德的统一是一种特殊的统一。然而,另外一种系统统一,就是系统的自然统一,按照理性思辨原则的是不可能证明的。也就是我前面讲的那种纯粹理性在思辨领域里面的统一作用,它只是一种范导性的原则,它是不能证明的。你能证明我们的知识在什么情况之下会达到绝对的最后的统一吗?所有的知识能够最后达到统一,这能证明吗?这不能证明,这种统一呢,只是一种范导性原则,它不是构成性的原则。而道德的这种统一呢,它是一种构成性的原则。它是能够证明的。我们通过纯粹理性在实践方面的运用,我们可以证明这种道德原则的系统统一。而在这个思辨理性的方面呢,我们没有办法证明它,从认识论的角度,我们没有办法证明它。那些理念,都是没有办法证明的。但是它有作用,我们可以把它当作一个目标,来尽量完善我们的知识,使它趋向一种越来越大的统一。但是最终,它是不可证明的。下面讲:因为理性虽然就一般自由而言具有原因性,但并非就全体自然而言具有原因性,就是说,理性对一般自由而言,它是具有原因性的。所谓自由,就是说,在实践理性中,我们纯粹按照理性的法则,摆脱一切感性的束缚,那么理性的法则在自由的行动这一方面呢,它就具有原因性。我是为自由而自由,这就是道德自律,道德自律不就是为自由而自由吗?也就是为了自由的理性法则而自由。在这样一种自由行动方面,理性的法则它具有一种实践方面的原因性,这个行动是它造成的。人的道德行为,我们要追溯它的原因,就要追溯到道德律,追溯到理性的实践法则。那么理性在这方面呢,是具有原因性的,它是引起自由行动的。“就一般自由而言”,都是这样的,一般自由都具有这样一种原因性。当然自由的任意,也可能掺杂一些别的东西。自由的任意有的不是体现为纯粹的道德律,而这种实践的行动也可以是自由的,也可以包含有自由,虽然它最终也可能出于感情的原则,出于动物性的需要。但是就自由本身的纯粹的决定性原则来说,

它就是理性。我们把人的一切自由行为中的理性原则挑出来,单独加以考察,就会发现,纯粹由它所构成的规律就是道德律。道德律才真正是一般自由的这种原因性。它可以作为自由据以成为原因的这样一个根据。其他的,虽然在人的日常实践中有种种其他的感性的目的,但是那些感性的目的呢,不能真正地作为自由的原因性,它是搀杂进来的,掺和在理性一起,但是它不是自由的原因性。所以,“但并非就全体自然而言具有原因性”,理性对自由具有原因性,就是凡是自由行为都有理性在里面起一种原因的作用,因为有了理性,所以人才是自由的。没有理性,人的行为就是动物性的任意。那就不是自由的。有了理性,人的行为才成了自由的任意,或者甚至于自由的意志。所以人的自由行为一般而言都是出于理性。在这方面,一般自由,就所有的自由而言,都包含在理性的法则里面了。但并非就全体自然而言,前面讲的是“一般自由”,我们也可以理解为“全体自由”,全体自由的行动,那么这个地方讲“就全体自然而言”,理性并非具有原因性。理性在对全体自然方面,它有一种范导性的作用,但不是原因性的作用。它不是引起这个世界,或者引起我们的知识的一个原因,它只是统摄我们的知识的一个未来的目标,一个理想的目标。我们可以日益趋向于它。但是所有我们在自然界中发现的原因,它们都是出于知性而不是出于理性。理性超越于知识之上,反过来呢,可以对这些知识加以引导。但是就全体自然界而言,它的原因性只是理性的一个理念,并非真正的原因,并不能对整个自然界发生一种原因性的作用。这个地方也是说明理性在自然界方面它并不具有法规。只有知性,在先验分析论里面,它对自然界形成了一种法规。人为自然界立法。所以它具有一种原因性。但是理性呢,不具有这种原因性。就全体自然而言,这个全体自然,跟前面讲的一般自由,以及跟前面讲的一种特殊的系统统一,或者跟这种系统的自然统一,这个里头都有一种微妙的相关性。并非就全体自然而言,也就是说并非就系统的自然统一而言,理性在这方面并不具有原因性。你要说它有这种原因性,那么这种原因性是无可证明的,所以它毋宁说并不具有这样一种原因性。它没有这种原因性,它也不是要造成这种原因性,表现出这种原因性。它只是要表现一种范导性的作用。下面:而理性的道德原则虽然能产生自由的行动,但不能产生自然律。这个就说得明确了。理性对一般自由而言具有原因性,对于全体自然而言不具有原因性,它就表现在,理性的道德原则能够产生自由的行动,但不能安排全体自然来保证这些自由行动的成功,所谓“谋事在人,成事在天”。我刚才讲了,一般自由的行动后面都有理性的原则作为它的动机,那么这个理性的原则本身如果它成为一条法则的话,那就是道德律。理性的原因在后面起作用,但是如果理性的原因本身作为一条法则,——所谓法则就是说,它不得违背,它具有普遍性,它不是说临时用一下而已,我们在日常实践中可以临时用一下理性,但是没有把理性当作法则,一旦把理性本身当作法则,——那么它就成了道德原则。“理性的道德原则虽然能产生自由的行动,但不能产生自然律。”它能够产生一种应当的法则,并且影响我们的行动,但是它本身不产生自然律。它在自然界所造成的影响,都是按照自然规律,而不是按照理性的规律。它可以按照比如说知性的规范,因果律,实体关系,单一性、多数性,等等。它可以按照这样一些规范来产生自然律。但是在道德法则方面呢,理性的道德原则,它不能产生自然律,自然律是知性产生的。但是理性能够产生自

由的行动,理性的道德原则肯定能产生自由的行动。一般的理性,对一般的自由的行动来说,它具有原因性;而理性的道德原则,对于某些自由行动来说,具有原因性。理性的道德原则,就是一般的理性中的一种类型嘛,把范围缩小了一下。但是这种类型能够产生具有道德性的自由行动,这就不仅仅是自由的任意了。自由的任意,我们人的有意识的行为都可以说是自由的任意,都运用了理性嘛。但是道德行为,它就是特指的那种道德自律的行为,自由意志的本身的一种法则。但是呢,这种行为不是自然律。而且道德的这种原则呢,也不能产生自然律,它不干预自然界的进程。我的道德行为在自然界里面实现出来,当然可以实现出来;但是一旦实现出来,它的后果就不由道德原则来支配了。我们可以从里面分析出来,这个行动是出于道德原则才可能的,这样一个经验的后果,它是出于道德原则才可能的。但是经验的后果本身又有它自己的因果原则,有它自然的原则,它按照它本身的原则来运作。尽管如此呢,我们还是可以说,这样一个后果,跟一般情况下自然律的后果是不一样的,只有有道德的人才能做得出来。道德行为只有有道德的人才能做得出来,动物是做不出来的。所以你不能用自然的因果律完全来还原我们的这样一些道德行为。你说,那很简单呐,一个人的道德行为可以还原为一些生物学的规范呐,他之所以一念之差,他选择了杀身成仁,那是因为他生性如此啊,他脑子里面的原子和电子的运动和别人不同呐。你这样来解释,这个道德行为的道德意义就完全丧失了。所以科学主义在今天为什么人们对它这么反感呢?就是因为它把这样一些道德价值啊,审美啊等等,全部还原为一种能用自然科学、能用因果律和自然律加以解释的现象。但实际上,人类的行为,当然你不能撇开自然因果律,但是是不能够还原为自然因果律的。自然因果律只是人类行为的某一方面的表现,甚至往往是很表面的一种表现。我的道德行为当然要产生现实的后果,但是从它的动机出发,是不能用自然界的经验的因果律来加以解释的,必须要提高层次。因果律、自然律当然还是那些因果律、自然律,但是对它们的组合方式的解释要提到一个更高的层次,才能加以解释。道德行为,有价值的行为,美的行为,艺术、诗歌这样一些行为,你都不能还原为一些物质条件和它们的物质运动。康德在这里也就是指出来,道德原则虽然能产生自由的行动,但是不能产生自然律。虽然不能产生自然律,但是它还是能够表现为自然律,通过自然律表现出来。最后一句:因此纯粹理性的这些原则在其实践的、尤其是道德的运用中具有客观实在性。纯粹理性的这些原则,就是上面讲的道德原则,也可以说是超验的原则,它们是不受任何感性经验的东西所约束的,这是一些自由的原则。但是在其实践的运用中,它们要实现出来呀,要把这些原则做出来,那么它们就具有客观实在性。它们能够影响世界,当然它们还是通过自然律来影响世界,肯定是要通过自然律来影响自然界。但是呢,这表明了这样一些道德法则,纯粹理性的这样一些原则,并不是完全空的,它们是能够通过自然律影响自然界的,所以它们具有客观实在性,“在其实践的、尤其是道德的运用中具有客观实在性”。这个地方为什么要说又是实践的、又是(尤其是)道德的运用中?是不是其他的实践也有它的客观实在性呢?当然也有。就是在日常的实践中也有它的客观实在性。在日常实践中,它也要起作用,它影响我们的日常实践的动机。我们的日常实践,并不是说可以把理性的法则完全撇开的,理性的法则时时刻刻伴随着我们,在我们的日常的哪怕是不涉及到道德

的一些行为中,它也在背后,在里面起作用,它并不是完全就沉睡不醒了。我们有时候做一件事情往往并没有道德或不道德的动机,但是事后我们发现它产生了不良的后果,我们就会后悔。我们就会说,当初不该那么做,当初不那么做就好了。为什么呢?这是道德律在起作用。这说明当时做那件事情的时候,实际上还是有理性在起作用,所以我们才反悔。如果我们没有理性在起作用,如果我们在醉酒状态,或者已经失去理智的情况下做的行为,我们就不会那么自责,就要减轻一些。所以这个理性实际上在日常实践中,它也在里面起作用。只不过我们把这个原则,没有把它连贯起来,而是把它附属于我们的感性需要,当作我们的动机。所以在日常实践中间,这些原则,这些理性的法则,是片断地被我们所利用,来达到我们现实的目的。但是就其本性而言,这些理性的法则它本身是要连贯起来的。一旦我们哪怕是片断地运用了理性的法则,我们就已经潜在地包含有能够把它作为一种连贯的运用的可能性,至少是有这么一种意识。所谓道德律,无非就是把在日常实践中的理性的这样一种片断的运用提取出来,使它连贯起来,普遍化,使它按照其本性,变成一条普遍的法则。而变成普遍的法则恰好就是理性的本性。所以你单独把它挑出来,纯粹地看待它,那它就是道德律了。在日常实践的行为中,它被其他的许多感性的目的掩盖了,只是它仍然在背后起作用。所以他说“在其实践的、尤其是道德的运用中具有客观实在性”。在日常实践中,它被掩盖了,它被用来为其他的目的服务了。而在道德的运用中,它没有被掩盖,它赤裸裸地显露出来,而且表明,它确实具有客观真实性,它是能够作用于客观的经验世界的,是能够改变世界的。当然改变世界也要按照经验世界的规律。但是呢,我们追溯动机,就要追溯到它,而不能追溯到人的动物性啊,或者是一般的自然界的规律。人的行为跟动物的行为,跟自然界的那些现象是不同的,他是有目的、有动机的。那么这个动机呢,里面就会体现出来,他有道德的动机。而这个道德的动机又体现在现实的人的行动中。在这个意义上呢,这个道德的动机,在实践中具有客观实在性。这就是所谓的实践的自由,或者纯粹实践理性。它具有客观的意义。先验的自由,我们不能确定它是客观的,先验的自由缺的就是实在性,但是实践的自由把这个实在性补上了,在它的现实的实践行动中,把这种客观性补上了。就是说,先验的自由不仅仅是一个空名,它在实践中能够对现实发生改造作用,能够改变现实,这难道不是客观实在性吗?但是这种客观实在性跟自然科学的那种客观实在性又不一样,它不是从科学的角度来谈的,而是从实践的意义上面来谈的。用马克思的话来说,它不仅仅是认识世界,而且呢,它是改造世界。你认识世界当然能够确定一种客观实在性,但是你改造世界也可以确定一种客观实在性。

下面这一段整个的核心就是要把“道德世界”这个概念引出来,这个概念向我们的目的地又逼近了一步了。前面是讲这个纯粹理性虽然在思辨的运用中,但是在实践的运用中,包含有经验可能性的原则。既然它包含有经验可能性的原则,那它就会构成一个“世界”了,构成一个经验的可能世界了。这个“世界”我们上次提到过,Welt这个词,也可以翻译成“世俗生活”、“人世间”。道德本来是高高在上的,作为超验的原则嘛,作为道德律嘛,它是人的自由的一种自律原则,跟经验世界本来毫不相干。但是它在现实世界中,在经验中呢,又有它的表现,又有它的后果。从这个后果,我们甚至可以推出来,它是一个特殊的系统。虽然现实世界本身符合自然律,

但是许多事情的背后也有自由因在起作用。那么既然这样,道德律就不是一个空的东西,而是要体现在经验世界中,表现为有些经验现象的可能性的条件。那么这种经验现象作为系统来说,它就构成道德实践。它既是道德的,同时又是实践的。它不是经院哲学家们在学院里面口头上空谈的那样一些原则,而是在每个普通老百姓的理性里面都隐藏着,而且在他们的实践活动中体现出来的这样一些原则。只不过在现实中只是偶尔体现出道德原则,那么是不是有这样一个世界,它完全是按照道德原则来安排的呢?如果有,那么它就可以称之为道德世界了。所以这一段他主要就是讲,这样一个世界我们怎么理解,这样一个经验的世界,我们的现实的生活世界,同时又是道德的,我们怎么理解。他讲:我把和一切道德律相符合的世界(就如同它按照有理性的存在者的自由而能够是的那样,以及按照道德性的必然规律所应当是的那样)称之为一个道德的世界。“我把和一切道德律相符合的世界”,这个“世界”就出来了,这个“世界”跟上一段最后一句话讲的“具有客观实在性”是紧紧相连的。既然它具有客观实在性,那么我们就要考虑它在“世界”上的表现,它在这个世俗的、感性经验的现实世界上的表现。把和一切道德律相符合的世界称之为一个“道德的世界”,所谓的“道德世界”,就是说,我们可以设想这样一个经验世界,它的一切现象,一切经验都是和道德律相符合的。当然这个不是我们现实中所见到的这个世界,而仅仅是一个可能的世界,一个应当的世界。但是它还是经验的,我们可以设想在经验中有可能、也应当有这么一个世界,它的一切经验现象都与道德律相符合,那么我们就可以把它称之为一个道德世界了。如何相符合呢?“就如同它按照有理性的存在者的自由而能够是的那样”,“自由”和“能够”都打了着重号,什么叫“能够是”的那样呢?我在前面已经解释了,就是说,理性,有理性的存在者,他给自由所颁布的那种命令,都是能够做到的。人是自由的嘛,如果人没有自由,都像动物一样,他就不能做到了。你要他怎么样,他也做不到,他只能够按照本能行事。而人是自由的,所以凡是理性颁布给他的命令,他就能够做到。就像他的自由,在理性的命令之下能够做到的那样,这样一个经验的世界,这样一种具有客观实在性的世界,就是可能的。“以及按照道德性的必然规律所应当是的那样”,“道德性”和“应当”这两个词底下也打了着重号,可见在康德这里呢,它们两两对应,有一种对应关系。自由对应于人的能力,可能性;而道德律呢,对应于人的应当。应当是一种法则了。自由和道德律的关系在康德那里也是引起很多人讨论和争议的一个问题。按照康德的说法呢,自由是道德律的存在理由,道德律是自由的认识理由。他在《实践理性批判》里面一开始就讲到了这个关系。反正这两者是密切不可分的,自由和道德律是密切不可分的。但是它们又各有它们的作用,各有它们的功能。自由呢,它表现为一种能力,自由是一种物自体的本体,那么道德律呢,它是自由的自律。道德律是我们把理性运用到自由上面,当自由对自己加以理性的规范的时候,就显出了道德律了。理性加在自由上面的规范呢,实际上是自由本身的一种规范。自由要贯彻到底,要前后一致,那么它就必须要用理性来疏通,把那些自相矛盾的地方去掉,那么就显出了自由的自律,这就是道德律。所以道德律有一种规范性的作用,而自由呢,有一种超越性的作用。自由就是一种能力嘛,它能够不受束缚,不受外在的感性的各种各样的条件的束缚,它能够超越一切现实经验的东西,而做出它的选择,做出它的行动。当然

这个行动也是在现实中体现出来的,但是它的这个行动是超越现实的束缚而做的。那么道德律呢,它体现了一种规范性,你应当这样,这是实践的规范,你应当这样。一个能够这样,一个应当这样,在自由和道德律这两者之间,其实就是一回事情。它应当做的,就是它能够做的。而自由能够永远做下去的,也就是它应当做的。如果它做了它不应当做的事情,那么它肯定是不自由的,它受到了一些别的东西的束缚,所以才做了不应当做的事情。那么在这两个的限制之下,这样一个世界,就称之为一个道德的世界。我们设想有这样一个经验世界,这个经验世界就可以称之为一个道德的世界。那么下面就解释了,这样一个道德世界是怎么样的呢?他说:这个世界由于在其中抽掉了里面的一切条件(目的)、甚至道德的一切阻碍(人类本性的软弱和邪癖),因而只被设想为一个理知的世界。这个道德的世界,在其中抽掉了“一切条件”。什么条件呢?就是“目的”。这个世界抽掉了一切目的。也就是说,它是无条件的命令,它符合于无条件的命令。这个目的当然是指的那些具体的目的,在经验世界中的那些目的,在经验的“世界”中(“在其中”)抽掉的那些目的,当然就是一些经验的目的、感性的目的了。道德的世界里面,它所符合的那个规则是无条件的,它把一切条件和目的都抽掉了。它不是为了什么东西而符合道德律,它就是为道德而道德,所以把一切目的都抽掉了。当然反过来你也可以说,为道德而道德也可以看作是一个目的。道德行为也是一个目的的行为嘛,但这个目的是反身性的,反过来以这个道德律本身作为目的,出自于道德律,不是为了别的目的。但是在这个里头讲的呢,是这个世界在其中抽掉了里面的一切条件,在世界上,在世俗生活中的一切条件,一切目的,“甚至道德的一切阻碍(人类本性的软弱和邪癖)”,都抽掉了。我们前面讲到,理性命令人应当做的事情都是人能够做到的,这种可能性之所以可能,是因为它没有阻碍,它没有任何阻碍,都是能做到的。人类本性有它的软弱性,有他的邪癖,有他的癖好,有他的不良习惯。“性相近,习相远”嘛。他沾染了经验世界的一些欲望啊,一些过分强烈的癖好啊。那么道德世界抽掉了所有这些阻碍。人类的软弱无非就是说经不起诱惑,所以人类的软弱和邪癖可以归结为经验世界的一些外在的感性的影响。在经验世界中,但是呢,我又抽掉了经验世界中的一切外在的影响,人类由于本性的软弱,经不起这种诱惑,经不起这个影响。那么道德世界是把这一切都抽掉了,它虽然是在经验世界中设想的,但是被设想为抽掉了里面所有这样一些阻碍和条件,“因而只被设想为一个理知的世界”。理知的世界,Intelligibel 我们把它固定地翻译成“理知的”,当然你要翻译成“理智的”也可以。但“理智”另外有个词,Intelligenz。这几个词呢,一般的人在翻译的时候都区分不是很严格的,我们在翻译里面呢,尽可能地把它区别开来。理知的跟理智的又不太一样,它本来是一个认识论的概念,理智 Intelligenz,它是一个本体论的概念。理智是这么一个主体,比如说上帝是一个理智,但是上帝具有理知。这是从柏拉图以来就有这样一种说法,“理知的”本来就是拉丁文里面用来描述柏拉图的那种理知的世界,理念的世界就是理知的世界,也就是只有通过理性才能知道的,只有通过纯粹理性才能知道的世界。在柏拉图那里就是一个充斥着理念的世界。你不能掺杂任何一点感性的想象,你光凭理性才能够认识到那样一个纯粹的理念世界。所以我们这里把它翻译成理知的。这是一个认识论的概念。“因而只被设想为一个理知的世界”,由于抽掉了一切条

件、一切阻碍,它就只被设想为一个理知的世界。就是说,道德的世界只被设想为一个理知世界,为什么呢?因为在道德的世界里面,我们把一切条件和一切软弱,一切邪癖和一切阻碍,都把它抽掉了,这些东西都是妨碍道德的。既然是道德的世界嘛,道德的世界就必须要在里面把那些妨碍道德的东西、非道德的东西抽掉,把它们排除掉,只剩下那些符合道德律的东西,你才能说,这是一个道德的世界。当然它还是一个经验的世界,这个经验的世界的里面,所有的经验的现象都是服从道德律的,没有跟道德律相冲突的,都是为道德律服务的,或者说都是配得上道德律的。当然它们比道德律要低,但是呢,它们都配得上道德律。这个已经开始慢慢地引入“德福一致”的观念了。幸福当然是现象界的经验的东西;但是“配得幸福”,你就必须把幸福里面,把这个世界的经验的幸福里面那些阻碍道德律、妨碍道德律的东西去掉,把你不配得到的那些幸福去掉。很多人善没有善报,恶人呢,反而有善报,你要把那样一些善去掉,把那样一些幸福去掉,只剩下善有善报那样一种幸福。所以在这个里头讲的道德的世界是一个理知的世界。这样一个理知的世界,单凭理性就可以知道。哪怕是面对经验世界,它也可以单凭理性推出来,这个经验的世界里面,所有的经验的现象,都是配得上道德律的,它是一个与道德律相符合的世界。那么你就不能按照经验的规律去设想了,你要按照经验的规律去设想,那它肯定有违背道德律的时候。所以你必须按照理知的方式去设想,用纯粹理知去设想这样一个经验的世界。下面讲:所以就此而言它只是一个理念,但却是一个实践的理念,就此而言,就是上面所讲的,你抽掉了所有这样一些内容,只被设想为一个理知的世界,就这一点而言呢,它只是一个理念。道德的世界只是一个理念,我们这个世界肯定是不理想的,里面充满着不道德的东西,但是我们可以就这个世界去设想一个理念,就是说有一天我们这个世界变得道德,那多好啊。所有的现象都符合道德律,但是那只是一个理念,你可以这样去想。“但却是一个实践的理念”。虽然是个理念,但它是实践的理念,就是说原则上来说,你是可以那样去做的,不是做不到,人类不是做不到,人类要实现这样一个道德世界,是可以做到的。按照道德律来说,他是应当做到的,按照他的自由能力来说,他也是可以做到的。所以它是一个实践的理念,也就是说,它可以表现在用自己的自由的行动,把它实现在经验世界中,在实践活动中,使它具有一种客观实在性。所以下面讲:它能够、也应当对感官世界现实地有其影响,以便使感官世界尽可能地符合这个理念。它能够,为什么能够?因为它是自由的嘛。这样一个理念,它是包含有自由的,所以它能够。也应当,为什么应当呢?因为它包含有道德律。道德律命令你应当做什么。所以它能够、也应当对感官世界现实地有其影响。这种能够、这种应当不是空头的,它就是指导我们的实践,能够在感官世界中,现实地发生影响,所以我们才能说它是一个道德的“世界”啊。这个世界,我刚才讲了,它就意味着世俗生活嘛,它不是说高高在上的一种空谈,一种抽象的理念,说说而已,而是要把它做出来的,要实行一种道德的践履。所以“它能够、也应当对感官世界现实地有其影响”,怎么影响?“以便使感官世界尽可能地符合这个理念”,施加这些道德的影响。当然我们说,一到了“影响”,它就服从自然规律了。但是呢,它同时应当符合道德律,而且原则上来说呢,它是能够符合道德律的。哪怕它本身是自然规律,它也是能够符合道德律的。它的自然规律可以服从道德律而起作用,所以我们是能够做到这一点

的,以便使感官世界尽可能地符合这个理念。我们一下子做不到,但尽可能做到。路见不平,看见有不道德的事情,我们就要尽量地把它制止。有道德的事情,我们要尽量地多做。通过这种实践呢,我们可以使这个世界尽可能地,或者说一天一天地逼近符合这个理念。这个原则上来说是可能的。这样一个理念,道德世界的理念,它是能够对感官世界现实地发生影响,使得我们这个世界一天一天地符合它,使得我们的感官世界能够符合它,符合这个道德世界的理念的。他讲:因此一个道德世界的理念具有客观的实在性,因此这个理念呢,就有客观实在性,这就是我在上一段最后讲的,纯粹理性的法则尤其是在道德运用中具有客观实在性。为什么说具有客观实在性?因为它是实践的,它要在经验世界中发生影响,它要把它的理念做出来,把它实行出来,因此呢,这样一个理念具有客观实在性。这种客观实在性不是认识的客观实在性,而是实践的客观实在性,有客观实在的效果。我们相信它有客观实在的效果,即算暂时没有,不明显,但是呢,它应当有。而且我们能够造出这种效果来,我们相信我们自己是能够做出这种效果来的。所以在这个意义上它有客观实在性,它现实地改变了世界,影响了世界。下面:它并不是好像在指向一个理知的直观的对象(这样一类对象我们完全不能思维),而是指向感官世界的,这里头排除了一种误解,它并不是好像在指向一个理知的直观的对象。前面讲了,这样一个道德世界是一个理知的世界,但是这个道德世界的理念并不是好像指向一个在理知中的直观的对象,那就是理知直观的对象了。“理知的直观的对象”在此有些不同于康德的“智性直观的对象”。“理知直观”,纯粹凭理性而直观,这种说法在康德这里很少见,通常是用在批评理性派的形而上学见解上。而“智性直观”,或者“知性直观”,这种用法则是康德经常提到的,也就是凭智性、知性而直观。但这是人类所不具备的能力,只能设想别的理性存在者如上帝也许能够具有。智性直观就是知性直观,它的对象是我们人类不能认识、只能思维的。而他这里的“理知的直观”,它的对象却是“我们完全不能思维的”。为什么有这样一种区别?因为知性直观的对象,物自体,虽然不能认识,但我们仍然可以思维、可以设想有某种更高的知性,某种具有知性直观的存在者,它可以认识现象背后的自在之物。因为知性毕竟是用于认识的,即使我们不能认识,我们也可以在思想中设想一种比我们人类更高的认识,如上帝的认识。但是,理知直观的对象就不同了,因为理知并不是凭知性去认识,而是凭纯粹理性去行动。如康德在前面有个地方说的:“我把那种在一个感官对象上本身不是现象的东西称之为理知的。因此,如果在感官世界中必须被看作现象的东西本身自在地也有某种能力,这种能力并非任何感性直观的对象,但它凭借这种能力却可以是诸现象的原因:那么我们就可以从两方面来看这个存在者的原因性,既按照其行动而把它看作理知的,即看作一个自在之物本身的原因性,又按照这行动的结果而把它看作感性的,即看作感官世界中的一个现象的原因性。”^①所以纯粹理性的领域已经不是本来意义上的认识领域了,它是道德实践的领域,它根本不是要通过任何直观认识一个对象,不论是通过感性直观还是通过知性直观。虽然“理知的”就是通过理性来知道的,通过理性来认识的,具有某种认识意义,但这种认识是不

^① 见《纯粹理性批判》,A538 = B566。

是要认识一个对象,而只是知道它自身应当如何做出一个对象来。理知世界只能通过理性来认知,但在康德看来这不能被设想为一种有关对象的知识,而只是对我们自己的实践行动法则的知识。智性直观的对象虽然也不能被我们认识,但毕竟可以设想为能够被其他有理性的存在者如上帝作为对象来认识;而理知直观的对象甚至连这种设想都不可能,“这样一类对象我们完全不能思维”。但是在实践的意义上面呢,康德认为我们可以借用这样一个说法,说道德世界是一个理知的世界,也就是说,通过理性来知的世界,当然实际上是不能知它的。这里讲到“我们完全不能思维”,是要强调这样一种“理知的直观的对象”完全不是他在这里所想的。他在这里完全没有想到我们的道德世界的理念具有一种对象的客观实在性,好像这种客观实在性是讲一个理知的直观对象,他完全不是这个意思。所以在这里呢,康德连想都没有想过,至于别人会不会想,他这个地方没有涉及,但也暗示人了这是别人可能会提出的观点,所以说是“好像”在指向一个理知的直观的对象。但这正是他要反驳的,他自己不同意这个说法。他讲的道德世界的实在性是指实践意义上的实在性,是在道德运用中的客观实在性,也就是按照道德的法则“指向感官世界”这种实践活动的实在性。实践嘛,实践你就得把它做出来,如果你不把它做出来,怎么能叫做实践呢?如果你不在感性世界中发生它的影响,怎么能够叫做实践呢?所以道德世界的客观实在性作为指向一个理知直观的对象实在性是不可能的,因为这样一类对象呢,作为一个理知直观的认识的对象,是完全不能思维的,只有作为一个道德实践的对象才可以思维。而作为道德实践的对象,就已经涉及感官世界了。但是你又把它限制于仅仅是理知的直观对象,这个应该说是自相矛盾的。既然是道德世界这样一个理念,既然有“世界”这样一个概念在里面,它就是指向感官世界的,世俗生活嘛,世界本身就带有一种经验性,带有一种感官性。所以它并不是好像在指向一个理知的直观对象。如果是这样一个对象,你就不能说它是道德“世界”,这个理念就不可能是道德世界。道德世界本身只能是指向感官世界的。下面:但这感官世界是作为一个纯粹理性在其实践的运用中的对象,以及有理性的存在者在感官世界中的一个 *corpus mysticum*(神秘体),就是说,它指向感官世界,但是这个感官世界跟一般的感官世界呢,不太一样,有区别。前面讲了一个区别,就是它抽掉了里面一切条件,目的,甚至于呢,抽掉了道德的一切障碍,包括人类本身的软弱和邪癖。在现实的感官世界中是没有抽掉这些东西的,相反,它是充斥着这些东西的。所以这里讲,道德世界是指向感官世界的,但——这里有个“但”,就是把它跟一般的感官世界区别开来,这个感官世界“是作为一个纯粹理性在其实践的运用中的对象”,虽然是感官世界,但是它是纯粹实践理性作为它的法则的,它是与道德律相符合的。现实的感官对象、感官世界是不符合道德律的,但是我们这里所讲的感官世界呢,它是作为一个纯粹理性在其实践的运用中的对象,也就是说,它是道德律的对象,它是符合道德律的。“以及有理性的存在者在感官世界中的一个神秘体”,有理性的存在者当然就包括人了,但是作为有理性的存在者的人呢,是就他的纯粹理性而言的。人作为有理性的存在者,他最本质的特点,就是他有理性,他有纯粹理性。那么这个感官世界是作为一个有理性的存在者、纯粹理性的存在者在感官世界中的一个神秘体,在感官世界中的一个象征。这个“神秘体”,我们在这里注明了,是拉丁文,是教会的用语,

它主要指的是“基督身体”，它原来的意思就是教会。它是宗教上的一个术语，康德在这里把它用在这个地方呢，是有一种借用的意思，有一种比喻的意思。就是说，我们可以用教会里面、宗教里面的“基督身体”这样一个比喻来理解这个道德世界。基督身体是“道成肉身”，基督的身体是由他的道所决定的，是由他的逻格斯所决定的，由他的理性所决定的。但是这个理性呢，还要成为肉身。道成肉身，有的翻译成“言成肉身”，就是逻各斯要成肉身，逻各斯必须要体现在感官世界里面，这个从上帝通过童贞女马利娅怀孕化身为耶稣基督，即有一种象征的意义。那么用在这里呢，就是说，道德世界它可以看作是道德法则在感官世界中的一个肉身，道德法则的一种感性显现，就像耶稣基督一样。你一般讲上帝的道，上帝的灵，圣灵，这些东西，普通老百姓不知道。老百姓的眼光都是感性的眼光，他怎么能知道呢？于是呢，上帝大发慈悲，派他的独生子、亲生儿子耶稣基督，道成肉身，到世界上来显现给大家看。让大家能够根据亲眼所见，目睹耶稣基督的圣迹，能够领会这里面的一种道德法则，体会上帝的道，上帝的言。所以基督的身体呢，在基督教里面呢又指教会，教会就是基督的身体。基督当然已经死而复活升天了，但是他在人世间留下了教会，留下了基督的身体。他本来就是以身体的方式道成肉身嘛，然后以身体的方式传道嘛，以他为核心组成了最初的追随者，那些使徒。那些使徒也可以看作是最初的教会嘛。那么耶稣基督升天以后呢，他的使徒以及他的后世的教会，继承了基督的身体这样的位置，体现为基督身体在人世间的延续和扩展。那么基督教的理想呢，就是有一天，所有的人类都成为基督徒，整个世界都成为基督的身体，整个世界都是教会。那么在这个地方呢，就是这样一个比喻：感官世界就是有理性的存在者在感官世界中的一个神秘体，就是说，在感官世界中，我们把那些阻碍道德的一切东西抽掉了以后，我们就可以把它设想为有理性的存在者，或者有理性的存在者的那种纯粹的理性在感官世界中的体现。所以这里借用的是一个基督教的术语，这个里头已经隐含着一种意思，就是这个地方已经开始向宗教过渡了。理性的兴趣已经进到了它的第三个问题：“我可以希望什么？”实际上已经向理性范围内的宗教过渡了。康德实际上在《单纯理性范围内的宗教》这本书里面，也是把基督身体作这样一种理解的。康德对于基督教，在他的那本书里面做了一个重大的改造。什么重大的改造呢？就是把一切在圣经上面或者在教会传道中所讲的那些神秘的道理，都用理性和道德来加以解释。所以叫做“单纯理性限度内的宗教”。他从理性的角度来重建宗教。宗教本来是建立在信仰之上的，但是康德把信仰也建立在理性之上。这里就是一个例子，他怎么样把信仰建立在理性之上。像“神秘体”这样的术语，他都作了一种道德的解释。什么叫神秘体，什么叫基督的身体？基督的身体就是“道成肉身”，也就是“道德成肉身”。基督就是道德的化身，所以地上的教会也应该是道德的化身。当然康德那个时代的教会还做不到这一点，但是按照康德的理性范围内的宗教呢，应该做到这一点。地上的这些教会呢，应该是耶稣基督的道德的一种体现。最后：只要他们的自由任意在道德律之下具有既和自己、也和每个别人的自由任意普遍而系统地相统一的特点。这样一种感官世界是有理性的存在者在感官世界中的一个神秘体，但是呢，有个条件，它不是说直接地马上一说，它能够成为一个道德的神秘体，而是有个条件，就是“只要他们的自由任意”，“他们”就是指有理性的存在者，只要有理性的存在者，

他们的自由任意，“在道德律之下”具有一种特点，什么特点呢？“既和自己、也和每个别人的自由任意普遍而系统地相统一的特点”。有理性的存在者当然是在感官世界中存在的，但是他们的本质是有理性，那么他们在感官世界中，结成了一个神秘体，结成了一个教会，一个团体。如何才能够结成一个团体呢？如何才能够真正成为一个基督的身体呢？只要他们的自由的任意在道德律之下，具有既和自己也和每个别人的自由任意普遍而系统地相统一的特点。就是说，他们如何能够结合成一个基督的身体，结合成一个道德的感官世界？他们必须使他们的自由的任意按照道德律具有既和自己、也和每个别人的自由任意相统一。这实际上就是他的“定言命令”嘛！他的定言命令就是讲，你要使自己的行为的准则成为一条普遍的法则，这里头就包含这里讲的这个意思在内了。自己的行为准则成为普遍法则，就是使你的自由的任意——自由的任意本来是一个主观准则了，它还不一定是客观法则，我还不知道它是不是法则，但是我要“使它”成为一条法则。法则就是普遍的、客观的，人人都能接受的，与每个人都是相通的。所以他们的自由任意呢，在道德律之下，——“在道德律之下”其实在这里去掉也可以，因为他讲的就是道德律。那么自由的任意具有既和自己、也和每个别人的自由任意普遍而系统地相统一，这就是道德律了。但是他这里讲，在道德律之下，就是在那种定言命令的抽象的道德律的指导之下，把你的自由的任意——自由的任意当然不排除感性的东西，但是你一旦把你的自由的任意看成是“具有既和自己、也和每个别人的自由任意普遍而系统地相统一”，那么这个自由的任意就被提升到“自由意志”了，就被提升到法则了，从准则提升到法则了，就具有这样一种普遍性、系统性的特点了。那么具有这样一种特点，当然就是符合道德律的了。道德律无非就是要让你看一看，你的这种行为是不是符合这样一条法则，就是你的行为准则能够成为一条普遍的法则，这样一条法则就是道德律，它既和自己、也和每个别人的自由任意普遍而系统地相统一。在定言命令里面，经典的表述并没有涉及到别人，当然也不谈自己，它只是说，你要使你的行为的准则成为一条普遍法则。它并没有谈别人，一谈别人就涉及到经验了，道德律是极其抽象的、纯粹的理性法则，所以它不用谈别人。但是它蕴涵着别人，就是说在它的指导之下，你把这条道德律运用于感官世界的时候，就涉及到两方面。一个是你是否和你自己相一致，一个是你和别人是否相一致。这都是属于普遍法则。普遍法则体现在什么地方？体现在你“有一言能终身行之”，那就是你和你自己相一致。当然这句话是孔夫子讲的。“有一言能终身行之者乎？己所不欲勿施于人”，这是孔子的回答。康德这里呢，也涉及到这个问题，在经验的层面上，就涉及到“有一言能终身行之”，因为“终身行之”还是个经验的概念嘛，在时间中，你要一辈子都前后一致。真正的道德律令只是在逻辑上前后一致，在逻辑上达到普遍，不涉及时间。但是如果把它运用到感官世界呢，就涉及到时间。你在时间中自己是否前后一致。你昨天为自己定了一条法律，你今天又违反，那你就前后不一致了。你昨天制定了这个法则、规律，或者是你同意的法律，你今天也要遵守，哪怕你今天自己违背了，那么法律规定你该受什么惩罚，你就得自愿地去受什么惩罚，这才能够维护你的人格的一致啊，这才不违背不矛盾律嘛。另外一个方面，就是你除了和自己一致以外，你要和每个别人的自由任意相一致。每个别人的自由任意——我们注意他都是用的“自由的任意”，——都是在感官

世界中的。在感官世界中,我们的自由的行为,康德笼而统之地称之为“自由的任意”。那么你要提升为道德律,那就是自由的意志了,自由的意志呢,那就是更高的一个层次了。在自由的任意里面,已经包含有自由的意志,如何把它提取出来?那么你就要使自己的自由的任意和每个别人的自由的任意,普遍而系统地相统一。你的行为要具有这样一种特点。当然自由的任意如何能够跟其他人自由的任意普遍系统地相统一,那就必须要按照抽象的自由意志和道德律来衡量。一个行为本身是自由任意的,但是它是不是自由意志的行为呢?是不是符合道德律的呢?那就要用别人的自由的任意来跟他相互校对,相互比较,是不是所有的人都能接受你的这样一种想法,如果能接受,那么你的自由的任意就提升到了自由意志了。如果仅仅是一部分人接受,或者只有你自己接受,那你的自由的任意就还仅仅是自由的任意,还提升不到自由意志,还提升不到道德律,提升不到普遍法则。所以自由的任意必须具有这样的特点。那么有理性的存在者呢,在感官世界才能够结合成为一个神秘体,才能够结合成象征着道德的一个团体。不管是教会也好,还是所有的人也好,如果有一天能够达到这样一步,那就是一个自由人的社会了。我们也可以把它称之为“共产主义”了。马克思讲“一切人的自由发展以每个人的自由发展为前提”,每个人都是自由的,所有的人的自由都相互协调,他们每个人的自由任意都成为了一种普遍的法则,普遍系统统一这样的法则。这就是康德所谓神秘体的条件,要做到神秘体有这样一个条件,必须要符合这样一个条件,那么这样一个条件本质上来讲,就是定言命令。所以康德这句话等于是同义反复,就是说,要使定言命令、道德法则在感官世界中体现为一个神秘体,那你就必须要做到定言法则,你就必须要使这个行为符合定言法则,符合定言命令。

上一次谈到了康德的“道德的世界”引出来的意义。就是说,道德本来是一个纯粹实践理性的法则,它本来是超世界的,或者超自然的;但是,按照这个道德性的必然规律,我们又必须设想一个与道德律相符合的世界。当然这个世界是否存在,我们先不去管它,总而言之按照理性,按照纯粹理性本身,我们应该设想这样一个世界,就是说,你这个道德律必须在世界中实现出来,这是道德律本身要求的。虽然这个规律本身是超越一切世界的,但是这个规律的内容是一条实践的规律。就是你还是要在现实世界去做,至于做出来结果会是什么样,你可以不去管,这是道德律本身要求的。因此我们就可以设想,即算我的道德行为在现实世界中并没有达到或者不可能完全达到我所预期的结果,但是我们在理性上可以设想这么一个道德世界:如果每个人都按照道德律办事的话,那么这个世界就会是一个符合道德律的世界,我们可以希望这样一个世界。这个概念提出来,实际上已经是试图把实践理性和理论理性结合起来了。当然不是在现实中就能够结合起来的,但是至少是在想象中或是理想中,我们可以设想未来或者是来世可能有那么一个世界。这是前面讲的“道德世界”这样一个重要的概念的提出。那么今天读的两段就是由此引出康德所预设的结论了。当然这一段还是一个过渡,最后还是在下面和再下面一段才真正地把这样一个结论引出来。但是既然有了一个道德世界的理念提出来,那么它一方面是理想的,但是另一方面呢,又是指向感官世界的,指向我们这个现实世界的。所以他讲:这曾是对纯粹理性涉及实践的兴趣的两个问题中前一个问题的回答:去做那使你成为配得上是幸福的事情吧。“这”,

就是前面讲的,我们可以设想这样一个道德的世界,一旦我们设想一个道德的世界,那么呢,我们就可以对前面所提出的具有实践兴趣的两个问题,就是第二个问题和第三个问题,也就是“我应当做什么”以及“我可以希望什么”的问题,其中的前一个“我应当做什么”问题,作出回答了。这本身出自于实践的兴趣。至于“我可以希望什么”的问题,除了实践的兴趣以外,还有思辨兴趣。但是至少里面也包含有实践的兴趣。总之,第一个问题“我能够知道什么”,它是纯粹的思辨的兴趣,或者是理论兴趣;第二个讲“应当”,是纯粹的实践兴趣。第三个讲“希望”,是实践的和理论的兴趣两者兼而有之。所以他这里讲“涉及到实践的兴趣的两个问题中前一个问题”,那就是“我应当做什么”的问题。这个地方的“曾是”就是过去时了,因为他前面已经提出来三个问题:“我们理性的一切兴趣(思辨的以及实践的)集中于下面三个问题”。在当时所提出的那两个涉及实践兴趣的问题,在我们这里的这样一个回答呢,就可以作为对第一个问题的回答。他这里用的是过去时。他这个回答就是:“去做那使你成为配得上是幸福的事情”这样一条命令。这条命令就是相当于康德道德律的一种另外的表述方式。“我应当做什么”,这本来是涉及到道德命令,绝对命令。我应该做什么?我应该使自己行为的准则成为一条普遍的法则,经典的表达方式是这样的。但是我们前面已经讲了,除了这个经典的表达方式以外,你如果涉及到与幸福之间的关系,来表达这样一个道德律,那么,康德还有别的表达方式。比如说第 253 页,第 1—2 行(B834),“如果有这样一种实践规律,它在动机上没有别的,只是要配得上幸福,那我就称它为道德的(道德律)”。这样的表述方式也可以称之为道德律。道德律不仅仅有那种经典的表达方式,“配得上幸福”,这也可以形成一种对道德律的表达方式。那么这个地方呢,就正式提出来了,对前一个问题可以这样回答:“去做那使你成为配得上是幸福的事情吧”。那么具体如何做呢?当然就是“使你行为的准则任何时候都成为一条普遍的法则”,还原到经典的表达方式就是这样。但是联系到幸福呢,就是说你这样做了,你就可以配得上幸福,唯有这样做你才配得上幸福,你才名正言顺地有资格去享受幸福。至于享受到享受不到,是另外一个问题。但是呢,如果你这样做了,那么如果你享受到了幸福,大家都觉得是应该的。善有善报嘛,没有人会说你什么。所以这样一种道德行为,这样一种道德律,使人能够配得上幸福。这个“配得上”非常重要。在道德和幸福的结合中,康德主要就是用这样一个词把它们结合起来的。就是说道德律不一定导致幸福,这个谁都知道。但是道德律使人配得幸福,这个大家都会承认。做了不道德的事,哪怕他得到了幸福,人家也认为他不配,不应该。所谓为富不仁嘛,不仁而得富贵,那个是大家都认为不应该的。但是如果你诚实劳动,不欺骗人,你遵守道德律,那么如果你得到幸福,大家都认为是应该的。如果你没有得到幸福,大家都觉得不应该。这是对于前一个问题的回答。他说:现在,第二个问题问道:如果我现在这样做了,从而我是并非配不上幸福的,我也可以希望由此而能够享有幸福吗?第二个问题就是说,“我可以希望什么?”那么,与幸福联系起来,我们这里就可以这样来表述了,就是说,“如果我现在这样做了”,哪样做了呢?就是前面讲的,做那使你配得上幸福的事情。如果我做了使我配得上幸福的事情了,“从而我是并非配不上幸福的”,我并非是配不上幸福的了,因为我已经做了使我配得上幸福的事情,我已经按照使我配得上幸福的事情那

样的行为去做了,我并不是配不上幸福的了。这里为什么不讲,我是配得上幸福的、而只讲“我是并非配不上幸福的”呢?为什么不这样来说呢?康德这里可能还有其他的考虑。比如说人的行为,并不是每一件行为都是具有道德意义的。日常的很多琐琐碎碎的行为,有些行为谈不上道德或不道德,有些行为你既不能说它是道德的,也不能说它是不道德的。但是有一些行为是有道德价值的,可以做道德评价的。那么只要你在这些可以做道德评价的事情上面,你能够使自已配得上幸福,在其他的那些事情上面呢,你虽然不一定是做了一件道德的事情,但是你至少是没有做不道德的事情,人家也不能说你不道德,有一些事情是中性的嘛。如果是这样的话,那么你就并非配不上幸福。你不能说你所有的行为都配得上幸福,但至少是并非配不上幸福。大概是这样来考虑的。那么一个人,只要他在道德的关头他能够做配得上幸福的事情,那么他的一生就是并非配不上幸福的。也就是他在那些具有道德含义的事情上面,他是配得上幸福的,而在其他的事情上面呢,他也是并非配不上幸福的。在这种情况下,他不但没有做什么坏事,而且做了一些好事。这样一个人,那么“我也可以希望由此而能够享有幸福吗?”“由此”,就是说,这个里头有一种因果关系,因为我做了配得幸福的事情,所以我就能够有希望享受幸福吗?我有没有这种希望?这种希望当然是一种期盼,是一种估计,但是它里面呢,也有一种因果关系。就是说,道德的事情,它的结果应该是善有善报,你做了道德的事情应该有善报的结果,应该有这样的因果果报。虽然这个果报我们目前还看不到,也许我们这一辈子都看不到,但是它是应该作为结果而出现的。既然应该作为结果出现,那么我们就有希望。所以,如果我现在这样做了,我可以希望由此而能够享有幸福吗?这个问题就变成这样了,第三个问题,也就是第二个与实践兴趣相关的问题,“我可以希望什么”,就变成了:如果我按照道德的方式去行动了,那么我也可以希望由此而享有幸福吗?能不能希望享有幸福?我可以希望什么?当然没有人希望下地狱,但是呢,是不是有希望上天堂?上天堂就是最高的幸福了,那么我能不能够有这个希望呢?他说:在回答这个问题时取决于,先天地制定这条规律的那些纯粹理性原则是否也必然地把这种希望与该规律联结起来。有没有希望,回答这个问题,那么呢,这个问题取决于关键的一点,就是“先天地制定这条规律的那些纯粹理性原则”,制定哪条规律呢?就是制定前面的那个回答:按照纯粹实践理性,你要去做使你是配得上幸福的事情,或者命令你去做那使你配得上幸福的事情——这也就是道德的事情,也就是道德的定言命令,这是由纯粹理性所制定的。纯粹理性制定了实践方面的这样一条道德律,当然我们可以从中引出它跟幸福的关系。那就是上面讲的,“去做那使你配得上幸福的事情”,这就是道德律的一种表述方式。“制定这条规律的那些纯粹理性原则”,就是说,制定这条规律的是纯粹理性原则,制定道德律的是纯粹的实践理性,也就是纯粹理性在实践中的运用。纯粹理性在实践上已经制定出了一条道德律。那么制定道德律的这样一些纯粹理性原则,“是否也必然地把这种希望与该规律联结起来”。我制定道德律,制定道德律依据什么呢?依据纯粹理性的原则。什么是纯粹理性的原则?纯粹理性的原则如果要最抽象地来说呢,那就是不矛盾律或者同一律。纯粹理性最抽象的就是这些原则。那么道德律实际上就是这样建立起来的。你要使你的行为的准则成为一条普遍法则,就是成为不自相矛盾的。普遍法则就是不自相

矛盾嘛,它放到任何地方都能够贯彻,它能够保持同一。道德律就是这样建立起来的。把纯粹理性的不矛盾律,或者同一律,或者排中律,运用在人们的实践活动中,就得出了道德律。并且呢,同样的这样一些纯粹理性的原则,也使道德律变换成它的各种不同的方式,比如说我在前面讲的,把它和幸福联接起来,按照理性就必然会成为这样一条规律:去做那使你配得上幸福的事情。那么,同样的一些纯粹理性的原则,是否也必然地把“这种希望”与该规律联结起来呢?这是问题的关键。这种希望与该规律是否有一种合乎纯粹理性的原则,是否有一种纯粹理性做它的基础,做它的根据。如果仅仅是经验的,那我们根本就没有什么希望,在经验中我们看不出善有善报恶有恶报有什么必然性,即算发生了这样的事情,我们也认为这是偶然的,这是万幸,这是幸运,“幸好”善有善报恶有恶报。但是按照纯粹理性,它是不满足于这种偶然性的,它必须要求有一种必然的关联,“是否也必然地把这种希望与该规律联结起来”?有没有这种希望?我可以因为我做了配得幸福的事情而希望确实能够享有幸福。有没有这种希望?要从理性上面来回答,要从纯粹理性上来回答,而不能从经验上来回答,也不能从情感、需要、想当然来回答,这些东西都不能带来必然性。所以,康德在这里呢,就是想把两个领域,一个是实践的领域,另外一个呢是理论的领域,在某种意义上把它贯通起来,用同一个纯粹理性,按照纯粹理性的原则,把两个领域贯通起来。就是说在实践的领域里面我做了配得幸福的事情,那么在理论的领域里面,我有没有希望去估计它的这样一种后果,就是我可以因此而获得我应当得到的幸福。这个是属于理论理性的领域,它涉及到因果律,当然不是现实的因果律,而是实践理性按照逻辑来设想的,是在理性的一种纯粹的理想状态中的因果律。

下面一段,他讲:所以我说:正如同按照在实践的运用中的理性来看,诸道德原则是必要的一样,按照在理论的运用中的理性来看,同样也有必要假定,每个人都有理由希望依照他在行为中使自己配得幸福的那个程度而得到幸福,就是说这两个领域,一个是实践的领域,在实践的运用中的理性,或者说理性在实践的运用中,“诸道德原则是必要的”,或者是必然的。就是说,理性在实践的运用中,各种道德原则必然会呈现出来。按照理性,如果我们运用在实践方面,我们就可以自然而然地,或者是必然地、不可避免地得出道德律。我们在实践中,一个有理性的人,必然会提出这种道德律、绝对命令,以及它的各种各样的变形的的方式,各种道德原则。这个“必要的”(notwendig)我们也可以译作“必然的”。当然它也是“必要的”,就是在实践运用中,你要达到理性的最高目的,那么就必须要道德律。只有道德律才能使你的理性得到贯通,实现理性的全部目的;违背道德律顶多只能达到某种感性的有限目的。所以道德律、道德原则在这里呢,对于理性来说是必要的。那么正如在实践运用中道德律是必要的一样,“按照在理论的运用中的理性来看,同样也有必要假定,每个人都有理由希望依照他在行为中使自己配得幸福的那个程度而得到幸福”。就是理性在理论的运用中,同样我们必须假定,就是要按照这个理性本身的法则,我们必须假定,每个人都有理由希望,由于他在他的行为中使自己配得幸福了,所以相应地按照同样的程度,他可以希望获得一种幸福的结果。他会有这种希望,有理由希望得到幸福。按照某种程度而得到幸福,按照什么程度呢?就是他在行为中使自己配得幸福的那个程度。配得幸福

的那个程度,那当然也就是他执行道德律的那个程度,你在什么程度上完成了自己的道德义务,那你也在什么程度上配得幸福,那你也就在什么程度上有理由希望得到你的幸福。按照理性的法则来说,这个是贯通的。但要注意,所有这一切都只是按照理性“有必要假定”的说法,并不是客观事实,也不是现实的规律。下面:因而德性体系和幸福体系是不可分地、但只是在纯粹理性的理念中结合着的。前面刚才讲的这一句话,已经把实践的运用和理论的运用两种理性结合起来。所以他这里讲,德性体系和幸福体系是不可分的。德性体系也就是道德原则,道德原则也包括刚才讲的配得幸福的行为原则,使你配得幸福的那个行为原则,那也就是道德原则了。这样一个德性体系,以道德律、以定言命令为中心建立起了一个体系,它有各种各样的表述。德性的体系里面,除了包括定言命令的经典的表达方式,还包括目的论的表述方式:任何时候你都不要把人性和人格仅仅当成手段,而要当作目的;再就是道德“自律”的表述,就是你的意志要永远出自于你的自由意志本身,每个自由意志都是立法者。再就是刚才讲的这个:要做使你成为配得上幸福的事情。等等这样一些表述构成的体系,它们都是由理性来贯通的。涉及到这一方面,有这样一番表述;涉及另外一方面,在不同的场合下,也可能变形为另外一种表述方式,它们都属于德性的体系。那么幸福的体系呢,它也有一个体系,这个体系是按照德性的体系来确立的。幸福本身没有什么体系,因为它是感性的,幸福本身是一大堆杂多的东西。感性的东西是不成体系的,只有理性才有可能给感性的东西带来体系。那么这里讲的幸福的体系,就是建立在德性体系之上的体系:按照在行为中使自己配得幸福的那个程度而得到幸福。这样一个幸福的体系,它是按照德性的某种程度而建立起来的,所以它叫做幸福的“体系”。那么这两个体系是不可分的。由上面已经证明了,它们是不可分的。同一个理性在实践运用中必须设定道德律,而在理论的运用中呢,也必须给人们提供一种希望,就是希望与他的道德行为相配的那样一种幸福的体系。那么这两个体系呢,是不可分的。从前面讲的来看已经是不可分的了,就是说幸福的体系是按照德性的体系的程度来确定的。“但只是在纯粹理性的理念中结合着的”,这个“但”的后面呢,做了一个非常重要的限定。就是说它是不可分割地结合着的,但是这种结合呢,只是在纯粹理性的理念里面,它只是一个理念,它并不是现实的感性的世界,并不真正地体现在我们的经验自然界里面,它只是在纯粹理性的里面作为理念来设想的。纯粹理性提出了这样一个理念,可以设想,哪怕感性的东西也可以设想,当然他这样设想的感性的东西呢,已经成了一个理念了。比如说道德的“世界”。道德的世界是一个“世界”,应该说是一种感性的东西,但是是由理性所设想出来的这样一种感性世界。这种感性世界在现实的感性世界中,可以说是不存在的,是理想化的。我可以设想,有那么一天,一个人类大同的世界就会到来,每一个人都是绝对道德的,每个人也就会享尽一切幸福,那是一个自由幸福的世界。但是这样一种设想,虽然你可以把很多感性的东西加给它,但是它只是在纯粹理性的理念里面把这两方面结合起来,一个是德性,一个是幸福。仅仅在理念里面结合起来,至于在现实中是不是能够结合,什么时候能结合,这个它不管。关键是在理念中能不能这样结合起来?这个是康德最关注的。我能不能这样设想?就像康德的永久和平,永久和平也是个理念,它能不能实现,这是另外一个问题。但是能不能设想?康德认为是可以

的。只要我们能够设想,那么我们就可以把它作为一个理想,不断地去追求,逼近它,它就有它的价值。至于在现实世界中实现到什么程度,或者说能不能实现,或者说在现实中产生的很多情况完全是背道而驰,完全相反,这个不是他关心的事情。完全有可能,就是说,按照“应该”是善有善报恶有恶报,但是按照现实很可能善人不得好报,恶人却享尽一切幸福,完全有可能是这样的,现实世界都是偶然的嘛,感性的世界都是偶然的。这个没什么关系。但是人作为本质上属于有理性的存在者,他必须要有一种理想,按照他的理性,就必须有一种理想。这个理想不是别的任何人强加给他的,也不是他偶然突发奇想所建立起来的,而是通过他的严格的理性所推论出来的,应当如此,应当有这种理想。这才是康德所关注的。

现在把问题推到下一个层次、另外一个层次上了。前面两段已经讲了,就是在实践的理性和理论的理性两者之间有一个结合点,就是通过有理由希望自己配得幸福,把这个道德和幸福联系起来。道德的体系和幸福的体系是不可分的,但是只是在纯粹理性的理念中结合着的。已经达到这一步了。但是究竟如何结合,还没有展开,只是指这个道德作为一个体系,它可以把幸福也按照道德本身的程度,按照你执行道德律的这样一种程度来构成一个体系,把幸福也构成一个体系。什么样的行为配得什么样的幸福,这是有标准的,不是说完全凭借感性的、任意的、一大堆这样的幸福的概念就能构成系统。那么这一段呢就是谈它们如何能够结合起来,道德和幸福究竟如何才能结合起来构成系统。他说:现在,在一个理知的、即道德的世界里,在这个我们从其概念中抽掉了一切德性障碍(爱好)的世界里,这样一个与道德性成比例地结合着的幸福的体系也可以被设想成必然的,就是说,我们前面已经提出了一个理知的道德世界,道德的世界只能够理知地去把握,应该排除一切感性的东西,排除一切包括知性活动的东西。我们不是要为了认识,我们仅仅是用一个理念来设想一个道德世界的可能性。所以说是“在一个理知的、即道德的世界里”,在这个我们从其概念中抽掉了一切德性障碍——也就是爱好的世界里,这样一个概念,我们已经从里面抽掉了一切阻止德性、有损于德性的那些障碍。比如说人的爱好,“爱好”(Neigung)在康德那里呢,主要是指感性的一种偏向,一种偏爱,一种癖好,它是摆脱人的理性支配的倾向。那么在这里呢,我们把这些东西抽掉了,德性就没有障碍了。我们所设想的一个德性的、一个道德的世界里面是没有任何阻碍我们德性的障碍的。那么在这样一个世界里,“这样一个与道德性成比例地结合着的幸福的体系也可以被设想成必然的”。前面是讲,我们如何才能够把它们结合设想成必然的,设想成有理性法则在后面支持着、作为根据的。那么这里提出来,在道德的世界里面,它清除了一切德性的障碍,那么,与道德性成比例地结合着的幸福的体系,我们可以把它设想成必然的。从纯粹理性的角度,我们可以把道德性和它的与之相配的幸福这样一个体系设想成必然的,必然会得到这样一个体系,必然会有一个与道德性成比例相配的幸福体系。它具有这样一种必然性,也就是具有一种理性的根据了,只有理性才能够提供给它必然性。为什么?他下面讲:因为那一边为道德律所推动、一边又为它所约束的自由,本身就会是普遍幸福的原因,因而有理性的存在者在这些原则的引导下,本身也就会成为他们自己的、同时也是别人的持久福利的创造者。这一句很重要了,这就是提供它的理性的根据了。为什么能够设

想成必然的呢?为什么有理性的根据?理性的根据何在?他说,“因为那一边为道德律所推动、一边又为它所约束的自由”,为道德律所推动,也就是说,真正的自由是建立在道德律之上的,道德自律嘛。道德自律使人的自由真正成为了自由。自由的任意还不能说是纯粹的真正的自由。你任意,为所欲为,那个东西还不能算是真正的自由,只有建立在道德律之上的这种自律,才是真正的自由。所以它是“为道德律所推动的自由”。一边呢又为它所约束,自律就是被道德律所约束,但是这种约束是道德律的自律,自己约束自己,道德自律是自由意志自己约束自己的规律,所以叫做道德自律。那么道德自律使自由成为了真正的自由,而真正的自由呢,不在于为所欲为,而在于自己能够约束自己,这才是真正的自由。所以,一方面呢,道德律使自由成为了真正的自由,推动了自由,促进了自由,使得自由上升到了最高层次。自由有几种层次,有高层次的,而低层次的就是那种为所欲为,就是所谓自由的任意,想干什么就干什么,为欲望所推动,为感性或者甚至于本能所驱动。那么为道德律所推动的自由才是真正的自由,它真正使人能够摆脱感性世界的束缚,而能够实现自己纯粹的自由意志。但是另一方面,这种道德律呢,实际上又是建立在自由意志之上的,它是一种自由意志的自律。道德律和自由相互之间有这样一种纠缠的关系,这个我在前面已经提到过了。自由是道德律的存在理由,道德律是自由的认识理由,它们互为前提。道德律必须是自由的才是道德律,那么自由呢,必须建立在道德律之上,才是真正的自由。它们互相把自己建立起来。道德律是自由提高到它的最高层次,或者它的本质。自由的本质就是摆脱感性世界的束缚,摆脱外来的束缚。那么,道德律能够使它摆脱外来的束缚,使它仅仅受它自己的约束。那么自由自己约束自己呢,这就成了道德律了。它就是用自己的道德律、这种普遍法则,使自己具有前后一贯性——我们把它的前后一贯性,把这种成为了普遍法则的准则,称之为道德律。所以自由的自律,其实就是道德律。那么这样一种自由,本身就是普遍幸福的原因。它本身是道德律了,但是这种道德律又会成为普遍幸福的原因,有因果性在里头,它可以结出它的成果来,会有它的必然的结果。“因而有理性的存在者在这些原则的引导下,本身也就会成为他们自己的、同时也是别人的持久福利的创造者”,就是说,这样一种道德的自由,它本身会带来普遍的幸福,不是带来某一个人所设想的、他偶然所追求的那种幸福,而是带来一切人的幸福,带来一个普遍幸福的世界。“因而有理性的存在者在这些原则的引导下”,也就是在这种道德律的引导下,“本身也就会成为他们自己的、同时也是别人的持久福利的创造者”。这个地方康德提出来一个理想的世界,一个人类大同的世界,每个人成为道德的人,也就会成为真正自由的人。这样的人聚集在一起,那当然就会互相创造福利,与人为善。每一个人都成为道德的人,这么样一个世界,是一个多么美好的世界,也就是“人人为我,我为人人”这样一个世界。所以他讲,“本身也就会成为他们自己的、同时也是别人的持久福利的创造者”。我为人人,人人也就为我;所以我就得到了福利,那么他人也因为我的存在得到了福利。人对人来说,就是幸福之源,人对他人来说,以及人对自己来说,都会成为幸福之源。只要他做到了真正的自由,也就是做到了按照道德律办事,做到了成为一个道德的人,那么这本身就是普遍幸福的原因。这里康德提出了一个理想世界,这样一个理想世界是后人不断追求的,包括马克思所讲的“一切人的自由以每

个人的自由发展为条件”。在康德这里当然是抽象的,以抽象的方式表达出来,就是一切人的道德以每个人的道德为前提。康德所设想的真正的自由就是道德的,就是整个道德世界,他这里所设想的这样一个道德世界、这样一个“神秘体”是怎么构成的呢?就是说每一个人都做道德的人,也就是都做自由的人,那么所有的人呢,聚集在一起呢,就会构成一个道德的世界。而一个道德的世界,就会成为普遍幸福的创造者,就会创造出普遍幸福,每一个人都因此而获得相应的幸福。那就既是一个道德的世界,也是一个幸福的世界。但是幸福的世界是因为它是一个道德的世界。道德的世界是原因,道德自律是原因,幸福是后果。这样一个世界是可设想的,而且按照理性来说,是必然会去设想的。我们经常说,每个人都献出一点爱,这个世界就会变得多么美好。在康德这里说,每个人都做自由的人,都做道德的人,这个世界多么美好。这是可设想的,凡是有理性者,都会这样设想,凡是有理性者都会说,我们人类为什么要自相残杀,为什么要互相过不去,如果大家都意识到这一点多好。就是有一小部分人不愿意,他想要凌驾于别人之上,所以把整个世界败坏了。确实也是这样。就是按照理性应当的那样做,如果人人都能意识到这一点,那这个世界就会变得很美好。但是因为人们虽然有理性,但这个理性经常错位。本来应该是最高原则,但往往有人把它仅仅当作是工具,来谋取他的感性方面的利益,谋取他自己所谓的幸福,而不惜破坏别人的幸福。所以这个世界呢,就变得不像理想中所想象的那么好。这是他提出的一个理想。在道德原则的引导下,自由本身就会成为每个人自己的、同时也是别人的持久福利的创造者。下面讲:但这一自我酬报的道德体系只是一个理念,什么叫自我酬报的道德体系?就是说,一个道德体系,它会得到它可以希望得到的幸福;这个幸福不是来自于别的方面,就是来自于这个道德体系本身。由于有了这个道德体系,所以呢,这个道德体系本身就可以带来它的报酬。你们可以希望,只要你做了道德的事情,只要每个人都做道德的事情,那这个世界就会变成一个幸福的世界了。所以它是一个自我酬报的道德体系。但是呢,只是一个理念。下面:它的实行基于这样的条件,即每个人都做他应当做的,就是说,有理性的存在者的一切行动都是这样发生,就像它们是出自一个把一切私人任意都包括在自身之中或之下的至上的意志似的。这就是过渡到他所要引出的东西了。他要引出一个什么东西呢?他要引出一个至上的意志,就由这句话来过渡了。就是说,这个自我酬报的道德体系,它只是一个理念;我要设想出这样一个理念来,我就必须设想出一个它所基于之上的条件。设想什么条件呢?就是每个人——“每个人”打了着重号,就是从我做起,每个人都从自己做起——都做他应当做的。什么是他应当做的?“就是说,有理性的存在者的一切行动都是这样发生,就像它们是出自一个把一切私人的任意都包括在自身之中或之下的至上的意志似的”。就是说什么呢?有理性的存在者的所有的行动,都是这样发生的,怎样发生呢?就好像它们——也就是这些行动——是出自于一个至上的意志,这里当然就是讲的上帝了。就是说,你按照上帝所要求的那样去做,说白了就是说的这个。但是这里还没有说白,还在这里把他的思路一步步地引出来。有理性的存在者,你是有理性的,那么你的一切行动,都必须好像是出自一个上帝。那么这个上帝是个什么上帝呢?他是“把一切私人任意都包括在自身之中或之下的至上的意志”。这样一个意志,把一切私人的任意,都包括在自身之中,或

者包括在自身之下,这就是他的道德定言命令嘛。所谓道德定言命令,就是说把你的行为的准则当作一条普遍的法则。你的准则可以说就是你私人的任意,你想要怎么样做,是“己所不欲,勿施于人”呢,还是“人不为己,天诛地灭”,这都可以说是你的准则。但是呢,如果你这个准则跟别人的私人任意是不是能相容,这就是个问题。道德律就是要指出,只有使那种你的私人任意和别人的私人任意能够互相融合,能够有一条普遍的法则贯通起来的任意,才是真正的自由意志,才是自由意志的自律,也才是道德的。所以在这个地方呢,我们可以把这样一个普遍的法则设想为出于一个“至上的意志”。我们在行动中,当然我们都是自由的,我们都是按照我们的自由意志,或者甚至是按照我们私人的任意而行动。但是我们有理性,我们把它纳入到理性的规范里面去设想,我们的私人任意,作为我们的准则,能不能成为普遍法则?成为普遍法则的我们就去做。那么根据我们的理性,我们就可以设想,这样一个把个人的私人任意的准则全部都包括在自身之中的意志,当然实际上是我自己的意志,但是我们把它设想为一个在我之上的至上的意志。我在确立我的任意的时候,我考虑到所有他人的任意,“己所不欲,勿施于人”嘛,他人也想得到什么,我也想得到什么,我把所有人的可能性都包括在内。当然我不可能包括在内,我不是上帝,但是我可以设想我做的事情能够普遍地推行,能够使我愿意这样做别人也愿意这样做,我也愿意别人这样做,别人也愿意我这样做:那么我就没有障碍了,我就可以一直做下去了。这样一条法则,我们就可以把它看作是一个至上的意志,他把一切私人的任意都包括在自身之中,或者之下。包括在自身之中,也就是说,一切私人的任意,你用一条普遍的法则来把它概括起来。从经验的立场上来说,包括在自身之中,所有的这些准则,每个人的准则,你的,我的,他的,所有人的准则,都在里面了,都能够相容,都能够包括在里面。如果冲突的话,就会有些被剔除。但是我都能够把它包括在里面,能够让所有的人幸福,能够让所有的人的任意都能够实现,能够互相协调,而不互相冲突,这就是包括在“之中”。包括在“之下”呢,就是说,提高到理性的层次来看。当然,自由的任意还是属于感性的层次。但是,既然你把它都包括在唯一的至上意志之中,那么这个至上意志本身呢,就更高了,它就在每个人的自由的任意之上,它在层次上面呢,就更高。所以,把一切私人任意都包括于自身的至上的意志,这从两个层面来看,既可以说包括在自身之中,也可以说是包括在自身之下。康德更愿意说的是包括在自身之下,用一个理性的、超验的原则来指导和把握人在现实生活中的一切实践活动。这也是他的进一步的展开了,就是前面讲的这样一个道德世界,是一个什么样的世界呢?是一个自我酬报的道德体系。它的前提就是说,要假定一个条件,每个人都做他应当做的,并且呢,他的一切行动,都好像是出自一个至上的意志。这个至上的意志不仅仅是我的、你的、他的,而且在所有的人的意志之上,有一个意志。当然其实还是我设想的,是我的自由意志,而不仅仅是自由的任意。但是我设想这个自由意志的时候,我把自己提高了,提高为一个至上的意志。我使自己的自由的任意服从我的至上的自由的意志,这个时候呢,就好像是服从上帝一样。也就是我把自己分成两个层次,把我的准则当成作是一条普遍的法则,准则是出自于我的感性层次,法则呢是出自于更高的层次,自由意志的层次,抽象的层次。那么,我们就可以把它看作是一个至上的意志。这个至上的意志跟所有的意志都相容,跟所有的人的

自由相容,而且凌驾于所有的人的自由的任意之上,成为一个普遍法则。这是理性本身从道德律中所推出来的,就好像是服从上帝一样,这个上帝其实就是我自己的自由意志。但是我把自己提升到自由意志之上,我就超越了我个人,因为我设想我的准则要成为一个普遍法则嘛。既然超越我个人,它就不仅仅是我个人的了。但是它又是意志,那么我们就可以设想,这样一种个人的意志,实际上是跟上帝相通的,实际上是在服从上帝的意志,好像是在服从唯一的上帝的意志。当然上帝有没有,康德认为我们不可能知道。但是我们在我们的道德行动中,我们服从道德律,我们在理性上呢,就已经把我们自己分成了两个不同的层次。而这个更高的层次呢,它不是我个人的,虽然它体现在我个人身上,但是在我个人身上呢,我把它当作一个命令来执行,好像它是来自天上的,来自于上帝的。这是进一步的解释。那么下一句:但即使别人并不采取符合道德律的态度,由于出自道德律的义务对自由的每一种特殊的运用都仍然有效,所以不论是根据世上之物的本性还是根据行动本身的原因性及其与道德的关系,都并未确定行动的后果将会如何与幸福相关,这句话呢,我们要把它改一下,这个译法还是不太顺。我们把这个“由于”提到前面来,就是:“但由于,即使别人并不采取符合道德律的态度,出自道德律的义务对自由的每一种特殊的运用都仍然有效”,这样,“即使”和“仍然”就对上来了。主句是“出自道德律的义务对自由的每一种特殊的运用都有效”,即使别人并不采取符合道德律的态度也罢。就是说你要做道德的行为,你要按照道德律去实践,即使别人都不采取符合道德律的态度,你一个人做道德的人,别人都不像你一样,但是你的道德律的义务呢,对你的自由的每一种特殊的运用,都是有效的,它不在乎别人做不做。你从我做起嘛,我刚才讲了,从自己做起嘛,每个人都做他应该做的。我不管别人是不是按照道德律去做,我自己按照道德律的义务去做,这对自由的每一种特殊的运用都有效,不管是自由的任意也好,是我的自己的准则、个人的准则也好,但是出自道德律的义务呢,在这些方面都仍然起作用。它命令你,你在自由的特殊运用中,哪怕你的自由的任意,你在追求具体的对象的时候,你仍然要考虑道德律,它在命令你,它仍然有效。这个有效并不是说有结果,而是说会起作用。哪怕你不按道德律去做,道德律也会起作用,它使你感到惭愧。你按道德律去做,它也起作用,它不但影响世界,而且使你感到心安理得、完成了使命。它仍然有这方面的效力。当然它的结果不一定是按照你的所设想的结果那样实现出来,那是自然界的问题,那是自然规律的问题,那个不在考虑之列。那么下面,“所以不论是根据世上之物的本性还是根据行动本身的原因性及其与道德的关系,都并未确定行动的后果将会如何与幸福相关”。“不论是根据世上之物的本性”,也就是根据因果律,根据自然规律,世上之物的本性嘛,那就是自然规律。“还是根据行动本身的原因性”,那就是自由了,是由于自由才有行动。人的行动都是由于自由,不管你意识到或意识不到,你做一个行动,你当然都是有目的的,都是有你的自由的任意在里面起作用的。行动本身的原因性就是自由,那么它跟道德当然有关系。出自道德律的义务对每一种自由都有效嘛,所以它与道德有“关系”。但是呢,不管是根据道德律也好,还是根据自然律也好,“都并未确定行动的后果将会如何与幸福相关”。就是说,你在做一件道德行为的时候,并不能确定这个道德行为是否会带来幸福,不管是根据自然律——你在做道德行为的时候,当然也有自然律在起

作用,你把它实现出来嘛,当然在现实的感性生活中间,它必须符合自然律。那么你能不能通过这个自然律就推出你这个道德行为能够带来幸福呢?不可能。那么根据行动本身的原因性及其与道德的关系,是不是能够推出你的道德行为必然带来幸福呢?也不能。两方面都不行,都不能确定你的一件道德的行为是否能够带来幸福,“都并未确定行动的后果将会如何与幸福相关”。为什么呢?因为“出自道德律的义务对自由的每一种特殊的运用都仍然有效”。就是说,你在自由的行为中,道德律的义务在你的自由的这种特殊运用中起作用,但是这个作用呢,并不是带来幸福的后果的作用,而只是对你的自由的这种特殊的运用本身起一种影响力。道德命令嘛,道德命令对你的自由行为有效,但这个“效”不是体现在它的后果,而是体现在你的动机。它可以改变你的动机。你的自由的特殊的运用,本来的动机也许不是道德的,但是道德律在起作用,命令你必须要出自于道德律,于是呢,你也就可能改变了你的动机,或者你没有改变你的动机,但是呢你会感到惭愧。总而言之会影响你。但是这种影响并不影响到你会得到什么幸福,从这方面不能够得出一种必然的关系。所以,“不论是根据世上之物的本性”——这个是不用说了,根据自然律,那肯定不能够从道德律里面推出它的幸福;“还是根据行动本身的原因性”——这里着重点是根据后面的,根据行动本身的原因性,“及其与道德的关系”。因为前面讲了嘛,出自道德律的义务,不管别人是不是采取符合道德律的态度,它都在命令你,在你的特殊运用中,改变你的动机。但是呢,它又不考虑别人是否符合道德律。你如果要从这个里面推出会有幸福的结果,那就有个前提,就是别人都按照道德律办事。每个人都做他应当做的事情,这个前面讲到了有个条件嘛,每个人都做他应当做的事情,好像出自一个至上的意志似的,那么这样一来,这个世界才会变得幸福,才会变成一个大同世界,我们才会有把握能够实现一种普遍的幸福。但是问题就在于,道德的行为并不考虑别人是否会采取符合道德律的态度。当然它要考虑别人的自由意志,但是别人自己并不一定会考虑他自己的自由意志,别人也许恰好违背他自己的自由意志,违背他的自律,而服从感性,违背道德律。你做一个道德上的好人,别人也可能并不做一个道德上的好人。所以大家在一起就互相妨碍、互相伤害。并不因为你一个人做一个道德君子,这个世界会变好,也不一定因为你按照道德律办事就善有善报。当然如果大家都做好事,那肯定会善有善报。因为大家都是好人,都按照道德律办事,那我们可以设想善有善报,这个世界会变得很美好。但是不是这样的。而且呢,道德律本身也不考虑别人是不是在现实中会做一个道德君子。因此从行动本身的原因性及其与道德的关系呢,从这方面也不能够确定你的行动的后果将会如何与幸福相关。尽管原则上来说,我们可以设想一个道德的世界,人人都做道德的事情,而且设想在这样一个世界里面呢,将会带来普遍的幸福。但是问题就在于,道德律的义务并不考虑别人是否能够现实地采取符合道德律的态度,它只是从自己的理性出发,来规定自己的行为,来影响自己的行为。所以从行动本身的原因性,也就是自由,从个人的自由及其与道德的关系,我们不能够必然地推出它会带来幸福。下面讲:而如果我们单纯基于自然的话,则获得幸福的希望与使自己配得幸福的不懈努力之间的上述那种必然联结就不能通过理性来认识,也就是说,如果我们单纯基于自然来考虑幸福,——当然幸福本身是属于自然的,凡是幸福都是属于自然的,它都符合自然

律，——如果我们单纯是基于这样一个立场来考虑，那么，“获得幸福的希望”，有没有希望获得幸福哇？你做一件什么样的事情能够有希望获得幸福哇？“与使自己配得幸福的不懈努力之间”，也就是与道德的努力之间，“使自己配得幸福的努力”就是道德的努力。什么叫使自己配得幸福？我在前面讲了，道德就是使自己配得幸福。道德律可以表述为：按照可以使你配得幸福地那样去做。只有道德才能配得幸福。你如果采取不道德的方式，那就不配幸福。或者说你由于偶尔的机遇，天上掉馅饼，天上掉下来一颗大钻石，你捡了，那也不配得幸福。人家会嫉妒你，人家也觉得你不配。你凭什么就得到，我就不能得到？所以唯一的能够公认、大家都公认配得幸福的，就是你是道德的。像比尔·盖茨，他配得巨大的财富，人家都不嫉妒他。你有本事你去当比尔·盖茨，你去做他那样的好人呐。他没有做任何有损于他人的事情，他都在为人类造福，这样的人配得幸福。但是如果单纯基于自然的立场来考虑的话，这两者之间的必然联结，我们就不能通过理性来认识了，获得幸福的希望与他的道德努力之间就没有必然的联系。或者说它的必然联结不能通过理性来认识。不能通过理性来认识，那就没有必然联系，那就成了偶然的。我们单纯从自然的因果律或者自然律来看，我们找不到这样一种必然的联结。必然联结是有的，但是不能从单纯的基于自然的立场来看。单纯从基于自然的立场来看获得幸福的希望与配得幸福的努力是完全偶然的，大多数场合甚至是不可能的，那么必然联结就认识不到了。自然律是不会揭示出这样一种必然联结的。怎么样才能揭示出这样一种必然联结呢？下面讲：相反，对于这种联结，只有当我们把一个依照道德律发布命令的最高理性同时又作为自然的原因而置于基础的位置上时，才可以有希望。道德律和幸福的希望之间，是有一种必然的联结；但是这种必然的联结必须有一个必要的条件，就是“我们把一个依照道德律发布命令的最高理性”，这里当然也是讲的上帝了，或者是讲的至善的理想。至善的理想，我在前面讲了，在某种意义上也可以相当于就是上帝。上帝就是至善的理想，但是它的内容呢，不是简单的一个“上帝”就可以概括的。它就是按照道德律发布命令的一个最高的理性。“同时又作为自然的原因”，同时它又是产生出自然的。一方面它是按照道德律来命令人，另一方面呢，它同时又是自然的创造者。你单纯从自然，那是找不出这个联系的，我们必须设想一个最高的理性。一方面呢，它是道德律的最高意志，至上的意志。另一方面呢，它又是自然的创造者，自然的原因。把这样一个最高的理性，也就是把上帝，“置于基础的位置上时，才可以有希望”。我们可以设想一个上帝，这个上帝，他是最高的道德意志，他发出道德命令。但是另一方面呢，整个自然界都是他创造出来的。所以他对整个自然界有一个安排。上帝会把整个自然界归根结底安排成与道德律相配的，只有上帝能做到这一点。你单独把自然挑出来看，那是看不出什么关系的。你单独从人的这种道德性，也推不出来。前面讲了嘛，“不管是根据世上之物的本性还是根据行动本身的原因性及其与道德的关系，都并未确定行动的后果将会如何与幸福相关”。你单独按照自然律，不可以把它推出来。你的一个道德行为完全按照自然规律如何能导致幸福呢？这个是推不出来的。往往相反，好人总是吃亏，好人总是得不到幸福。所以这个推不出来。你单纯按照道德律也推不出来。道德律是道德律，道德义务可以影响你的自由行为，但是呢，它并不能影响他人。他人、别人并不一定采取符

合道德律的态度,你只能够规范你自己。所以,不管是从你个人内心的道德律,还是从外部的自然界的自然律,你都推不出这两者之间有什么联系,道德和幸福有什么联系。所以你必须设想一个最高的理性。这个最高的理性,一方面,你的道德律被设想成是按照他的命令而来的,你在做道德律行为的时候,你自己本来是道德自律了,但是你把这种道德自律呢,把它设想为由一个至高无上的意志发布的命令。其实还是你自己的意志,你把它提升上来的嘛,但是你可以把它看作好像是出自一个至高无上的意志。那么这个至高无上的意志呢,你又把它设想为自然的原因。这个最高理性同时呢,是作为自然的原因,自然界的创造者、创始者,他会把自然界安排得符合道德律。尽管我们在现实中看到的自然界都不符合道德律,跟道德律完全是两码事,但是呢,你要从上帝的眼光来看。上帝的眼光是无限的,你所看到的是很有限的,至少你只能看到此生、此岸,你不能看到来生、彼岸,所以从上帝的眼光来看,你就可以设想,上帝也许在你的来生会给你加倍的报偿。尽管你在此生你到处吃亏,但是上帝创造世界,上帝也创造一切幸福。幸福本身就是按照自然律的嘛,这种自然律不能导致我们跟道德挂上任何关系。但在上帝那里我们可以设想它们是有关系的。上帝有最后的公正的审判,会把它们的关系处理得天衣无缝。所以,“只有当我们把一个依照道德律发布命令的最高理性同时又作为自然的原因而放在基础的位置上时,才可以有希望”把这两者联系起来,也就是有希望在我们做了道德的事情以后,就因此而得到相应的幸福,因为我们配得相应的幸福。配得相应的幸福不一定就在现实中能够得到,但是我们有希望在上帝那里得到。这就引出他的这个真正要谈的话题了。所谓最高理性,“最高理性”打了着重号,下面一段讲的至善的理想也打了着重号,这就引到他的正题上面来了。

按照我们前面讲的,这个所谓的“至善的理想”已经呼之欲出了。在下面这一段里面呢,才正式地提出来。康德往往在第一次正式提出他的概念的时候,要在底下打着重号,作为关键词。前面一段最后讲的是,“依照道德律发布命令的最高理性同时又作为自然的原因”,只有把这样一个自然的原因、这样一个理性“置于基础的位置上”,我们才能把道德和幸福联结起来,“才可以有希望”统一二者。那么从上面一段的最后一句话,就引出了这一段的最后一句话。他说:我把对这样一种理智的理念称之为至善的理想,在这种理念中,与最高永福结合着的道德上最完善的意志是世上一切幸福的原因,只要这幸福与德性(作为配得幸福的)具有精确的比例。这是正式提出“至善理想”的概念。至善理想是什么?这一小节的标题就是讨论至善的理想,即:“至善理想,作为纯粹理性最后目的之规定根据”。纯粹理性的“最后目的”,我在前面讲了,就是在道德上呢,当然要达到最高的善;但是在幸福上面呢,要跟着而来有与之相配的幸福,这可以说是两个“最高的目的”,它们都是从纯粹理性而来的,合为一个“最后目的”。那么,纯粹理性的这个最后目的,它的规定根据是从何而来的?或者说这两个最高目的如何能够结合在一起,何以能够相配?德福能够相配的依据何在?那么这里就提出来,只有这样一个至善的理想,才能够给这样的德福相配提供根据。那么这种至善的理想呢,是一种“理智的理念”。上面一段最后一句讲的是,“依照道德律发布命令的最高理性”,“理性”是用的 Vernunft;那么这里的“理智”呢,是 Intelligenz,它跟“理性”呢,有类似的、相通的地方。但是“理智”通常是指在“理知世界”里所设想的

一个主体。在理知世界,也就是在我们这个感官世界里面看不出来,它是一个超验的主体,我们设想有一个超验的智慧。Intelligenz 这样一个概念通常是用在这个上面。那么这样一个理智呢,我们就通常把它理解为上帝了。上帝当然是智慧的,最高智慧,“全知”嘛。那么这样一种理智的理念,我们可以称之为“至善的理想”。“理想”(Ideal)这个概念也是康德特有的,一般来说,理想只用在上帝身上。我在前面讲先验辩证论,讲到纯粹理性的第三种辩证论的时候,里面就提到纯粹理性的理想,就是关于上帝的证明。三种辩证论,一个是理性心理学,一个是理性的宇宙论,再一个呢是理性的神学。只有理性神学所讨论的不光是一般的“理念”,而且是“理想”。一般的理念跟理想还不一样,理想比一般的理念更高一个层次,是理念中最高的那种理念。那么它特别是适用于上帝的,特指上帝。上帝才是一种理想。那么这样一种理智的理念,也就是这样一种最高智慧,做如此安排的这样的一个最高智慧的理念,我们就称之为至善的理想。它是至善的,我前面讲到了,“至善”跟“最高的善”还不太一样,它是“最完满”的善。康德在《实践理性批判》里面有一个地方曾经谈到至善(das höchste Gut)的两种歧义。一般讲至善就是“最高的善”,但是康德讲,在日常用语中的“最高的善”在他这里呢,应该理解为“最圆满的善”。不仅仅是最高,而且是不缺什么。如果仅仅是最高,那就缺很多东西,比如说低层次的幸福就不考虑了,那就不完满了。但是人所要求的善呢,应该是一个最完满的善。“在这种理念中,与最高永福结合着的道德上最完善的意志”,这个“永福”的概念跟一般的“幸福”不一样,最高永福主要指那种神圣的幸福,有的翻译成“天福”,Seligkeit,这个概念通常是用在宗教上面。就是说在来世可以得到永远的幸福,再也没有什么忧愁,没有什么痛苦了,那是天福。它跟一般的感官世界中的幸福是不一样的。但是既然它也是一种幸福,所以它跟感官世界的幸福也不是毫无关系的。它是最高的幸福,一切幸福的幸福,是所有的幸福的总和。“与最高永福结合着的道德上最完善的意志”,这个意志当然是指上帝的意志了。在这种理念中,这样一种最完善的意志,那就是指上帝的意志。但是,我们要注意,它一方面是指上帝的意志,另一方面也是指我们人间的向上帝靠拢的那种意志。上面一段里面已经讲了,“就像它们是出自一个把一切私人任意都包括在自身之中或之下的至上的意志似的”,这句话表明,我们把它看作是上帝的意志,但其实呢,也包括我们每一个人的意志。我们每一个人的意志在上帝的意志那里融合为一体,从这个角度来理解,就比较全面了。那么这样一个意志,“是世上一切幸福的原因”。世上一切幸福,那都是具体的,是各种各样的幸福;但是,有这样一个意志,它必然和最高的永福结合着的,那么它就是世上一切幸福的原因。各种具体幸福你都可以希望因为你的道德的意志而获得。下面补充一句,“只要这幸福与德性(作为配得幸福的)具有精确的比例”。你希望世上的一切幸福,各种各样的幸福,但是呢,你必须是出自于这样一个道德上最完善的意志,那么你就有希望获得任何一种幸福,只要这个幸福和你的德性具有精确的比例,你不可能超出自己的德性去要求非分的幸福。但是你一旦做到了一定的德性,那么与之相配的这种幸福,按照精确的比例,你是有希望获得的。这是从理性所得到的一个必然的假设,或者这样一种要求。必然有这样一种要求,有这样一种假定。这就是所谓至善的理想,它是一种理智的理念,并且呢,它能够成为世上一切幸福的原因。前提就是这种

幸福必须与这种最高意志的德性相配。下面:所以纯粹理性只能在这个最高的本源的善的理想中找到那两个最高的派生的善的要素在实践上必然联结的根据,这是一个最高的理想,而且作为善的理想来说呢,它是本源的,它是原发的,因而也是“最后的善”,其他的善呢,都从它里面派生出来。所以,在这个最高本源的善的理想中,我们只能在这里,“找到那两个最高的派生的善的要素在实践上必然联结的根据”。哪两个要素呢?一个是幸福,一个是德性。这两个都是派生的。幸福的善我们好理解,那肯定是派生的。但是德性的善,它也是派生的,我们把它看作是派生的,它不是本源的。当然实际上康德认为呢,道德律应该是本源的,应该是本源的善。但是我们从道德律的本源的善出发,我们可以把它看作是由某个更高的本源的善的理想中派生出来的,我们可以把它“看作是”这样。这样一种看法,或者说这样一种信仰,是为了道德律本身、德性本身的完善性。根据纯粹理性的要求,我们要求德性本身有一种完善性。那么具体的德性当然总是不完善的,人都是有限的嘛。人所做出来的任何一种德性行为,我们都可以把它看作是一个最高德性的理想所派生出来的一种体现。这样,我们就不会为自己的一点善的行为而在那里沾沾自喜,而会知道自己的有限性,不断地朝那个最高的理想迈进。这是为了道德律本身在实践中的完善性而设立起来的。我们为什么要设立一个上帝?我们为什么要设立宗教?宗教是为了道德的完善。但是宗教本身是植根于道德律的。所以他这里讲的“派生的善”呢,他在这个意义上讲,就是说,我们通过理性的推论,我们必须把我们在道德上的善设想为高于人类的至上的一个绝对意志、一个理想所派生出来的。所以在这个意义上,人的德性也被称之为派生的善,正像人的幸福一样。那么,这两个最高的派生的善的要素,“在实践上必然联结”,其根据必须建立在这个理想之中。在实践上,就是说你光是有个道德意识那还是不够的,道德律的本质就是要做出来,它是指导行动的,它不是空谈,不是说说而已。那么幸福也是这样,幸福肯定是要得到手的,要享受到的,那才叫幸福。也不是停留在遥远的地方。所以它们都在实践中,两个基本的实践原则,一个是追求幸福,一个是追求道德。那么这两个原则,这两个要素,在实践上,必然会联结。这样有什么根据呢?这样说的根据就在于,这两个方面的善都是派生的,它们都出自一个本源的善的理想。这是从纯粹理性推出来的,每一个有理性者都会想到这一点。你要把德和福在实践中结合起来,联结起来,不是偶然的联结,不是说我这次做了一件好事,碰巧就得到了一笔财产。不是的。要有一种必然的联结,通过纯粹理性的必然的联结。那么这个必然的联结它的根据何在?只能够是在一个最高本源的善的底下来联结。下面补充说:也就是一个理智的、即道德的世界的根据。这个地方“理智的”应该改成“理知的”。《纯粹理性批判》的全译本已经改过来了,这里也应该改过来。“理知的”就是前面讲的道德的世界嘛,道德世界只能被设想为一个理知的世界。我在前面已经解释了什么叫“理知的”,intelligibel,也解释了什么叫“理智”,“Intelligenz”。我们最开始翻译的时候没把它们严格区分开来。当然这个地方“理知的”是以形容词的方式 intelligibel 出现的,前面那个“理智”是以名词的方式出现的,好像没有根本的区别。但我们这里还是把它们区分开来,把“理知的”专用于 intelligibel,专用于指彼岸世界的那样一个对象,它只能通过理智而知,它是理知的,就是说,按照纯粹理性本身,是可知的。但是这个知不是知识,我

只是知道有那么一个世界存在,我设想有那么一个世界存在,但是实际上呢,它不能构成知识。所以康德讲理知这个概念不属于认识论的概念,它只是属于本体论的概念,属于对象的概念。你可以把这个对象称之为理知的,但是呢,我们实际上并不能对它有任何知识。“也就是一个理知的、即道德的世界的根据”,这是一个补充,就是这个最高理念的善的理想,在里面呢,我们可以找到道德世界的根据,而这个道德世界又是理知世界。前面的254页那一段话里面已经讲到了,道德世界“只被设想为一个理知世界”。那么这样一个世界它的根据何在呢?也就是在这个最高本源的善的理想里面。我在前面解释了,所谓“道德世界”,这个概念本身已经意味着“道德”和“世界”结合起来。这个世界是一个道德的世界,也就是这个世界是一个按照道德律而得到规范、得到系统化的一个世界。而世界本身意味着世俗的东西,本来是意味着感官的东西,此岸的东西。但作为道德世界它并不是此岸的。它也可以设想里面有感性,因为它是“世界”嘛,世界就是“尘世”,就是世俗的东西嘛。一切世俗的东西,但是呢,在这样一个道德世界里面,这些世俗的东西,包括幸福,都是按照道德律严格安排下来的。所以道德的世界只是一个理知的世界,只是我们设想的一个感性世界,在现实的感性中是不可能的。如果世界本来就只能理解为感性的话,那么这样一个道德的和理知的世界呢,只是我们设想的那样一个感性世界。我们设想它虽然是感性的,但是它按照道德的法则,构成一个系统,构成一个世界,这就是道德的世界。那么它的根据就在于这个最高本源的善的意志。也就是说,这个道德世界是谁安排的呢?我们讲这个世界按照道德律来安排,那么是谁在安排它呢?当然必须是一个最高的、按照道德律发布命令的最高理性,这样一个理智的理念,也就是上帝。是上帝把道德和自然界安排得相符合。上帝可以把自然界安排得符合道德律。当然我们也许看不到,那就需要来世了。但是这个地方呢,他主要就是讲的,最高本源的善的理想,它可以给两个派生的善的联结提供根据,也就是给道德的世界提供根据。道德能成为一个世界,它不是空谈,它能够做出来,能够造成一个人人都是道德的,人人都有幸福,人人都自由的这样一个理想世界。这个理想世界因为它的统治原则是按照道德律的,所以可以称之为道德世界。当然跟我们现在所居住的感性世界不一样。我们这个世界毋宁说的一个不道德的世界。它是按照自然规律,不是按照道德律。按照道德律的眼光来看,它是一个混乱不堪的世界,没有任何标准,没有任何价值,没有任何意义,人跟动物一样。所以,道德的世界在此岸的感官世界里面并没有出现,但是我们可以设想。下面:既然我们必须通过理性把自己设想为必然属于这样一个世界的,哪怕感官向我们呈现出的只不过是一个现象的世界,则我们也必须假定那个道德世界是我们在感官世界中的行为的一个后果,也就是说,我们有理性,那么我们就可以通过理性把我们设想为必然属于这样一个世界的。每一个人都有理性,既然有理性,他就必须把自己设想为必然属于一个道德世界。为什么必然属于呢?因为这个理性时时刻刻在向你发出命令,不管你做什么,不管你实行道德律还是违背道德律,它都在向你发出命令。所以你只要按照理性,按照你的本性——理性是你的本性——只要你按照理性去思考,你就会想到,我必然是属于那个世界。如果我不是那样做,我就觉得自己不是人,就成了动物,就违背自己的本性。按照我的本性而言,也就是按照我的理性而言,我必须要属于这样一个世界,我才觉得

自己真的是一个人。所以我们必须通过理性,把自己设想为必然属于这样一个世界的。理性有必然性嘛。我们在感官世界的那些行为都属于偶然,那都不是必然的。我们违背道德律,我们唯利是图,但是当我们这样做的时候,我们每一个人都意识到,这只是偶然的。甚至于犯罪,我们心里也对自己说,下不为例,我就做这一次。那不属于我的本性,那都是偶然的。我们按照我们的必然存在,我们应该怎么做,这是每个人都知道的,因为每个人都有理性嘛。所以“我们必须把自己设想为必然属于这样一个道德的世界的,哪怕感官向我们呈现出的只不过是一个现象的世界”。我们的感官在我们的面前呈现出的是一个现象的世界,它跟道德世界毫不相干。我们通过感官,那当然就是没有必然性的了。一种冲动,一种被动的感受,被动的接受,等等。那么这样一个现象世界,当然它也有它自己的规律。康德在“先验分析论”里面讲的就是感官世界、现象世界,它有自己的规律。但是它的那种规律呢,对于道德的世界来说,完全是偶然的,它不是按照道德的规律,它是按照经验的自然规律。而经验的自然规律是后天的。我们先天地能够为经验世界立法,但是立法仅仅是居高临下的设立一个法则,这种立法不能包括一切,尤其不能取代现实中发生的哪些偶然事情。现实中有那么多的偶然的事情,你只能跟在后面不断地用这个法则去衡量它。法则当然是先天的,但是你必须要跟有经验现象的后面不断地去统治它。如果它没有经验的现象出现,你这个统治是根本不起作用的。所以统觉的统一只能在经验的材料提供以后,然后才把它加之于这些经验材料之上,来构成我们的感官世界的那些对象,那些现象,那些现象界的事物。所以这里讲“哪怕感官向我们呈现的只不过是一个现象的世界”,也就是人的感性的、偶然的这样一个世界。这样一个世界有一些规律,但是这些规律呢,相互之间永远处在一个不断地需要完善化或者需要加以统一的过程中,自然科学嘛,不断地向前发展。但是总是会碰到很多很多的特殊现象,很多很多的特殊规律,又需要我们来总结,所以总的来看呢,它并没有作为一个系统性的规律给予我们,它只是一个现象世界,五彩缤纷的世界。里面对于我们理性的这样一种实践法则来说呢,它没有一种必然关系。我们一方面意识到我们必然属于一个理知的世界,另一方面我们也意识到我们属于一个感官的世界。但是即使是感官向我们呈现出的是一个现象世界,“则我们也必须假定那个道德世界是我们在感官世界中的行为的一个后果”。这就很重要了。前提是:既然我们必须通过理性把自己设想为必然属于道德世界的。“既然”跟“则”相呼应:则我们也必须假定那个道德世界是我们在感官世界中的行为的一个后果。就是说这个道德世界在感官世界中并没有呈现出来,感官世界向我们呈现出的只是一个现象世界。但是呢,我们必须通过理性把自己设想为必然属于道德世界的,我们在感官世界中的行为肯定对道德世界会发生影响。感性和理性在这里有一种关系、有一种冲突了,怎么解决呢?我们必须假定那个道德世界,也就是我们必须通过理性设想为自己属于其中的那个道德世界,是我们在感官世界中的行为的一个后果。我们的行为,我们的实践行为,在现实中,都是在感官世界中采取的行动,作出的行动。我们同时属于两边,一方面属于理知的世界,一方面属于感官的世界,但是我们的实践行为总是在感官世界作出来的。如果没有感官世界,我们仅仅是设想一个理知的世界,那么这样一个设想仅仅是一个设想而已,我们并没有把它做出来。但是我们设想一个理知的世界、一个道德

的世界的时候,我们是把它当作一种实践法则、实践的理想来设想的,也就是说,我们设想这样一个道德世界呢,是可以通过在感官世界中的实践而实现出来的。我们是这样的设想的。我们不可能撇开我们的感官世界,把理知世界设想为我们实践的原则,实践的法则,否则的话,这个法则就是空的,就无效。而道德实践呢,它虽然不是主要针对它的效果,它只针对我的行为要出于道德法则的动机,但是它总得有效果,不管是什么效果。你实现得了实现不了,你按照你的道德法则,你不是说仅仅去想一想,而是必须把这种法则用自己的行动实现出来,影响感官世界。如果对感官世界毫无影响,你只是停留在你的大脑里面,睡在床上想一想而已,这个就不叫实践了。这样实践的法则就没有完成它的使命,就被悬空了。所以不管是你追求幸福也好,还是追求道德也好,它都是实践的法则。当然追求幸福是有条件的命令,追求道德是无条件的命令。不管是有条件的命令还是无条件的命令,它都命令你要去做,要动手,要行动。那么涉及行动就必然涉及到你要触动感官世界,你要跟自然界打交道。那么这两者之间呢,必须假定有这样一种关系。既然我们从理性出发,我们认定我们是属于道德世界的,那么,我们就必须把这个道德世界呢,假定为我们在感官世界中所采取的行动的后果。就是我们在感官世界中采取了行动,但是这个采取行动呢,我们是按照道德世界的法则来采取的,不是按照感官世界的法则采取的。感官世界有它自己的法则,感官世界有它的有条件的命令,有它的明智的法则。如果你想要得到什么,那你就必须做什么。目的和手段要设计得比较合逻辑,合乎自然规律,不能缘木求鱼。那么这是一种法则。但是这个法则呢,它不是按照道德律的。而我们既然把自己看作属于道德世界的,那么呢,我们在做这样一种行为的时候,我们跟感官世界发生相互作用,我们触动感官世界,影响感官世界,这个时候呢,我们是把道德世界看作、或者假定为它的后果。我们就按照它在道德世界实现的那样去做,相信将来有一天它必定会实现。这是个假定,当然它是不是能够在理知世界中实现,我们还不知道,也看不到。因为我们只能生活在感官世界中嘛。所以他下面讲:而由于感官世界并未向我们显露出那种联结,所以必须假定那个道德世界是我们未来的世界。我们按照道德世界中会产生的那种效果去做,道德世界有它设想的效果,道德他说是一个“世界”嘛,这个世界是按照道德法则来安排的,那么我们就按照这样一种安排去采取我们的行动。所以我们把道德世界呢,假定为我们在感官世界中必然会产生的一个后果,这样的一个行动的产物。但是“感官世界并没有向我们显露出那种联结”。我刚才讲感官世界有它自身的规律,我们的实践一旦触及到感性的自然界,那么它就按照另外一套规律,那一套规律很可能是我们完全不知道的,或者至少是不完全知道的。因为自然科学谁能够穷尽呢?你也许知道一点点,知道某些规律,但是还有大量的偶然性,还有大量不为人知的隐秘的规律没有被人们发现,所以你在感官世界的行为很可能是达不到你的目的的。所以你在感官世界中采取行动,它不可能向我们显露出那种必然的联结,就是说你的道德律必然有与它相配的幸福随之而来。这个联结在感官世界中是显露不出来的。偶尔可能有某些时候碰巧你运气好,你做的事情可能跟幸福联结了,那不是必然的联结。所以感官世界原则上来说,它并没有向我们显露出这样的联结,“所以必须假定那个道德世界是我们未来的世界”。那我们只有一个办法,就是这个感官世界没有显露出那个联结,我们就

把它推到来世、推到未来,今天不行就明天,此生不行来世,最后总会有这一天。到那个时候就是一切都按照上帝的公正来加以审判的,凡是有德之人,就可以得到与之相配的幸福,而犯罪的呢,就要下地狱。这就是来世为什么能够推出来的原因。感官世界没有那种联结,而我们又需要这样的联结,并且我们在感官世界里面执行道德律的时候是预先把道德世界假定为有这样的联结的。“道德世界”就是假定的联结,既是“道德”的,又是“世俗”的,是有幸福与之相配的。那么这样一种假定的联结,是我们进行道德行为的时候的一种设想,或者说是一种希望,善有善报。但是这个善有善报呢,不能验证,只能够推到来世。必须假定的那个世界、善有善报的世界,是我们未来的世界。最后一句:所以上帝和来世是两个按照纯粹理性的原则而与这同一个理性让我们承担的义务不可分的预设。这就是结论了。上帝和来世是两个预设。两个什么样的预设呢?按照纯粹理性的原则而与这同一个理性——也就是纯粹理性——让我们承担的义务——也就是道德律——所不可分的预设。按照纯粹理性的原则与道德律不可分的两个预设,那就是上帝和来世。这个地方点明了道德和宗教之间的关系。上帝和来世主要是宗教的两个重要的假设,或者说两个最核心的假设。那么这两个假设,与纯粹理性的原则向我们提出的义务,也就是道德律,是不可分的。只要我们按照纯粹理性的原则来想事情,那么我们会意识到自己的道德本性,我们就会必然地假定一个道德世界来作我们实践行为的法则。那么一旦我们把一个道德世界作为我们实践行为的法则,我们就必须要设定一个安排道德世界的上帝以及一个实现道德世界的来世。道德世界需要有人安排,需要有一个最高的理智,一个理想来安排。这个世界为什么会是道德的呀?它之所以可能的条件就在于上帝。上帝是最高智慧,并且它是完全理性的,最高的理智。他的意志使得道德能够实现成为一个世界。那么这样一个世界在感官世界、在现实的此岸还没有看到啊,那么我们按照纯粹理性就必然还要假设,就是说它在现在看不到,但是在来世是可以看到的。按照理性的本性,它是应该可以看到的。所以从道德出发,我们将一步一步地推出宗教,一步步走向宗教,只要你严格按照纯粹理性的推理,一步步推下去,就可以推出宗教来。当然在康德看来,道德本身是不需要宗教的。最开始设立道德律,不是引进一个上帝,不是引进一个来世,才能够设立。不是这样的。反过来,上帝和来世是在道德律建立了以后,在这个基础之上,我们一步一步才推出来的。所以康德的三大悬设,一个是灵魂不朽,也就是来世,一个是上帝,还有一个呢,是自由意志,自由意志是最根本的。因为只有自由意志,才能够建立起道德律。只有建立了道德律,上帝和来世才有着落。

上面一段已经把上帝和来世为什么一定要预设起来的原理跟我们讲清楚了。那么这一段呢,就是把这个原理更加展开,更加具体地来加以论述。他首先讲:德性自在地本身就构成一个体系,但幸福却不是如此,除非它精确地按照道德性而被分配。这里有两个词,一个是德性,一个是道德性。德性他用的是 *Sittlichkeit*,这个词一般翻译成“德性”,也有翻译成“道德性”的。但是它跟后面的“道德性”*Moralität* 相比,后者的含义更加狭窄一些。如果真正讲“道德”,最后要落实到 *moral* 或者 *Moralität*,它是最狭窄的道德的含义,就是所谓道德律,做道德的事情。“德性”的概念就比较宽松一些,德性的概念包含风俗啊,礼仪啊,习惯呐,传统上认为是正派的行为啊,

等等。那么在康德这里,他的道德严格说起来,应该是 moral。他的所谓《道德形而上学》这本书,他用的是 Die Metaphysik der Sitten,严格说来应该译作《德性的形而上学》,里面包括“法的形而上学”,也包括“美德的形而上学”。美德就是 Tugend,就是“德行”,你做出来的道德的行为,它跟这个 moral 是相通的,也可以说是同一个层次的。Tugend 我们也翻译成美德,是狭义上的道德。那么,“德性自在地本身就构成一个体系”,所谓德性“自在地”,也就是它本身、自身就构成一个体系,因为德性是按照理性所建立起来的。凡是构成一个体系的,都是按照理性建立起来的,这样它才能构成一个体系。所以,德性的形而上学里面包括康德的法哲学(权利哲学),也包括严格意义上的美德、道德哲学。它们都是通过理性建立起来的,所以它本身就构成一个体系了,再不需要外在的什么经验材料了。他说,“但幸福却不是如此,除非它精确地按照道德性而被分配。”幸福本身不构成一个体系,幸福五花八门,各人有各人理解的幸福,有不同等级,不同种类、不同方面的不同层次的幸福。这些幸福取决于经验,以及我们各种各样的冲动、欲望、感觉。甚至于同一个幸福你一旦得到手了,你又觉得不行了,你又觉得不过如此。所以,它总是随着一些外在的偶然的因素而不断地变化,你怎么能把它构成一个体系呢?当然有人也想把它构成一个体系,人生最大的幸福是什么?在等级上面做一些规定,那只是大致的规定。而且偶然性很大。你接受这个体系,别人不一定接受。你认为最高的幸福就是追求人类的精神生活,但是也有很多人不认为如此,觉得那些东西都不能当饭吃。有的人选择标准和你不一样。所以幸福并不是能够自在地构成一个体系的。但是呢有一种例外,就是除非它按照道德性而被分配。幸福如果按照道德性而被分配,那么它是可以成为一个体系的,唯一的在这样一种例外的情况之下,幸福可以构成一个体系,但这个幸福的体系不是幸福本身的体系,不是幸福自在的体系,而是由道德性作为标准给它规定的体系。你配享幸福,根据什么而配享幸福?那么按照这种配享的层次等级,你可以把幸福作一个安排,使它从道德性那里借来一种法规,按照道德性的法规来安排自己的等级或者程度。这样,幸福按照道德性也可以构成一个体系,但它不是自在的体系。它本身离开了道德性就无所谓体系,它只是按照道德性而被分配的这样一个体系。所以他说:但这只有在理知的世界中、在一个智慧的创造者和统治者手下才有可能。就是后面这种情况,除非它精确地按照道德性而被分配的这样一个体系,它必须要有一个前提,你要使幸福按照道德的程度而精确地得到分配,就只有“在理知的世界中”,首先必须要推到理知的世界中,才有可能。我们这个感官的世界是不存在这种分配的。其次呢,是“在一个智慧的创造者和统治者手下才有可能”,在那个理知世界,也就是说在那个道德的世界中,必须有一个智慧的创造者和统治者。那个道德的世界有一个上帝,他是一个创造者,同时呢,他是一个统治者。他能够创造出这个世界出来,按照他的智慧,他能够把这个世界创造得最终符合道德律,并且他是这个理知世界的统治者,他可以为所欲为,他可以按照自己的意志来支配这个世界的任何一件事情。当然这个世界也被设想为在另外一个世界是感性的。它不是我们生活的这个感性世界,而是另一个可能的世界。但是呢,在那个世界也有幸福,只不过那个世界的幸福被创造者按照道德性而精确地加以分配。这是一个条件。我们可以设想,幸福在某种情况下可以构成体系,但是呢,前提就是要有一个上

帝,以他的大智慧,以他的大能,把整个世界、整个宇宙都安排得符合道德律。下面:理性看到,这样一个统治者,连同在我们必须看作来世的这样一个世界中的生活,都是它所不得不假定的,理性看到,也就是我们通过理性看到,我们通过理性去想一想,我们就会看到,“这样一个统治者”,也就是上帝,“连同在我们必须看作来世的这样一个世界中的生活”,也就是来世的生活,上帝以及来世的生活,都是理性所不得不假定的。只要他运用自己的理性,他就会看到他不得不假定一个上帝,一个来世。下面:要么,它就必须把道德律看作空洞的幻影,因为道德律的必然后果(理性把这后果与道德律联结起来)没有那种预设就必然会取消。这个“要么”我们也可以理解为“否则”,就是另外一种情况的话,“它”,也就是理性,“就必须把道德律看作空洞的幻影”。也就是,如果没有上帝和来世的这样一种假定和预设,那么我们就不得不把道德律仅仅看作一种空洞的幻影。为什么呢?“因为道德律的必然后果”,“没有那种预设就必然会取消”。理性把这个后果与道德律联结起来。道德律有它的必然后果啊,我做一件道德的事情,我在实践中跟感性世界打交道,这个时候我是有预设的,我是有预见的。因为这是一件目的性的活动嘛,有目的的活动,我总是要把我的目的实现出来。如果压根就不可能实现出来,我也不可能去设想。我通过理性去设想,想到它完全不能够实现出来,那么你这个道德律不就是空洞的幻影吗?你设想了一个根本就不可能做的事情,不可能按照你的设想去做。当然你做出来的后果究竟如何,在感官世界中受到很多的牵制,很可能实现不了,但是它至少是有可能实现出来的。也许不是百分之百地实现出来的,也许是失败了,实现不出来,但是你在做这件事情的时候,你仍然是想到,你可以成功地把这个后果做出来的。谋事在人,成事在天嘛,首先你谋事在人,你必须设想这个后果是可能的嘛,而且按照理性是必然的嘛。你必然会用你的道德律去影响这个世界,会对这个世界造成你所预设的那样一种必然的后果,因为这是一个实践行为,这是一个合目的性的行为,有目的的行为。所以理性一开始是把这个后果与道德律联结起来的,这个后果和道德律必然会联结起来。因为道德律不是空的。在实践的时候,我们讲康德是一个唯动机论者,其实不太准确。他也设想了后果,因为动机里面本来就设想了后果。所谓你的动机,你就是把这个当作可能的后果来设想的,这就是动机嘛。至于它是不是能够实现出来,当然康德不太关心,他认为这不是道德的事情,或者即使是道德的事情也是彼岸的,也是需要设想来世才可能和必然实现的一种观念,我们在此生此世呢,不必在意。但是毕竟你是知其不可而为之嘛,你有一个目的,哪怕明明知道它可能实现不了,但是你要把它当作有可能实现的那样去做,而且从理性的眼光看来,原则上并非绝对不能实现。你在这个感官世界中没有实现出来,那是出于很多偶然的因素。那么至少我们可以在一个道德世界里面,设想它必然能够完完全全地实现出来。道德世界和感官世界在这一点上,并没有本质的区别,它也是一个“世界”。它们的区别就在于,那是我们用理性设想出来的一个感官世界,而我们生活的是一个现实的感官世界。在我们设想的那个感官世界里面呢,是把那些偶然性都排除了的,它是严格按照道德律所安排的。所以它的后果跟道德律有一种必然的联系。这就是我们动机。我们的动机就是把这个动机的后果跟道德律必然地联结起来,按照这样去做。那么没有那种预设,道德律的必然后果就必然会取消。如果你想都没有想到它将会实现出来,那

么你怎么去做呢？你之所以做就是把它设想为有可能实现出来，然后你按照能够实现出来的那样去做。所造成的后果，实现出来当然不一定符合你的预想，但是你毕竟是凭着这种预想去实践的，去做的。如果没有这种预想让你凭借，那你就根本无法做了，你只是躺在床上胡思乱想而已。那就是一种空幻的道德律，把道德律看作是一种空洞的幻影。所以我们不得不假定一个来世以及一个统治者，如果没有这种假定，如果没有上帝和来世的假定，那么我们这个道德律就不可能设想它实现了，不可能设想它在一个道德世界中，使得后果与道德律有一种必然的联结。正因为我们设想了一个上帝是公正的，它可以把道德律的后果跟道德律本身严格地相互协调，使得这个后果跟这个道德律的行为严格地相配；然后呢，我们又设想了一个来世，使得这种相配成为可能，在现实世界中不可能，在来世使它成为可能，这样呢，我们在进行道德行动的时候呢，我们才不至于停留在一种头脑里面的幻想，而是以这样一个可能的结果作为我们的信念，作为我们的动机，努力把它在感官世界中实现出来，来影响这个感官世界。如果没有这两个假设呢，那么这样一种道德律，它就会取消它的必然后果。当然这个必然后果是在理性的推论中的必然后果，不是在感官现实中，感官现实中没有必然性，它是很偶然的，受到诸多偶然因素影响的。但是在我们的设想中、假定中，它是有它必然后果的。但是这个必然后果需要两个前提，一个是上帝，一个是来世，我们要先假定。下面：因此甚至每一个人都会把道德律视为命令，但如果道德律不是先天地把相应的后果和它们的规则联结起来，因而具有预兆作用和威胁作用的话，道德律就不会是命令。“因此”，也就是前面讲的，我们必须把一个统治者和一个来世作为一个不得不假定东西把它提出来，否则的话呢，道德律就会是空洞的了。因此呢，“甚至每一个人都会把道德律视为命令”，“命令”打了着重号。什么叫命令？命令是对于人类而言的，凡是提到命令的地方都是对于人类而言的。道德律也是这样，道德律只是对人而言才成为命令。为什么成为命令呢？是因为人带有感性，才需要命令。如果人没有感性，像上帝和天使那样，那就不需要命令了。他按照他的本性去做，就会是符合道德律的。如果上帝按照他的本性去做，自然而然就符合道德律，那就不需要命令了。前几年柏林洪堡大学的菲格尔（Hans Feger）教授在我们这里作报告，就犯了一个错误，他说这个道德命令对上帝也是适合的，上帝也需要命令。但上帝那里不需要命令，这是康德非常明确的已经说过的。如果有上帝，那么上帝自然而然就符合道德律，上帝就是纯粹理性，就是最高的理智，最高的意志，最高的自由，他的法则本身就是道德律，这个道德律用不着采取一种命令的形式体现。但是人因为他有感性，所以对人来说呢，道德律就面临着感性的阻碍，所以他必须“命令”。因为人是双重的存在，一方面是理性的存在，另一方面是感性的存在，那么你就必须用你的理性来命令你的感性，来限制和制约你的感性。这就是命令了，从上而下的，每一个人都会把道德律视为命令。每个人都有感性，同时又有理性，道德律出自于人的理性，那么除了理性以外，他还有一些感性，本来是不服从道德律的，那么道德律在感性面前就体现为命令了。当然这里讲的是绝对命令，无条件的命令，其他的有条件的命令也是命令，作为有条件的命令，它也有对感性施加影响的意思。为了要达到一个什么目的，命令你就必须怎么怎么样，那这个“必须”就是说，你就不能为所欲为了，你要按规则办事，要按照目的和手段的一种必然联系来

办事,所以你就也要需要克服某些感性的冲动。人在达到和实现他的目的的时候呢,他总是要克服一些感性的冲动。惟独道德行为,它需要把所有的感性冲动都撇在一边,你不要考虑所有的任何感性冲动。而有条件的命令呢,它最终还是为了感性的需要,要达到一个具体的目的,那么你就必须要放弃你的一些东西,要损失掉一些东西。你一毛不拔,你最后什么也得不到。这是有条件的命令。无条件的命令就是说,你必须把所有涉及感性的东西都要放弃,都不考虑。当然也不是禁欲主义,只是你在动机上不考虑这个问题,你惟独地出自于道德律来考虑问题,那才是道德的。所以这样一种道德对人的一切感性行为,都形成一种命令。“但如果道德律不是先天地把相应的后果和它们的规则联结起来,因而具有预兆作用和威胁作用的话,道德律就不会是命令”。道德律作为命令,怎么样才能成为命令呢?就是必须先天地把相应的后果,与它们的规则联结起来。这个后果,当然它本身是后天的,你做一件事情,影响这个感官世界,它本来是后天的。但是你必须先天地把相应的后果与它们的规则、与这个道德律联结起来,就是把这个后果跟这个道德律之间,把它联结起来加以考虑,“因而具有预兆作用和威胁作用”。这个“预兆作用”可以译得更加清楚一些,我们这个地方,Verheißung这个词,词典上面当然是“预兆”的意思,但我也在考虑是不是应该把它改一改。改成“承诺”或者是“许诺”。Verheißung这个意思呢,我估计本来也有这个意思,但是词典上就是“预兆”的意思。但是从它的构词法上面来说,就是以前许诺的,或者是以前说过的,应该是可以的。“具有许诺作用和威胁作用”,这就更明确一些。许诺,就是许诺你来世的幸福。威胁,就是威胁你来世要下地狱。一个天堂,一个地狱,这两方面都考虑到了。你如果做不道德的事,那么你的后果你要考虑。你可能的后果,那就会按照道德律,以道德律作为“它们的规则”,作为这些后果的规则,来衡量。“它们的规则”,就是这些后果的规则。我们把它们设想为以道德律为规则,我们把它们联结起来思考,来设想,这样呢,就一方面有许诺作用,一方面呢有威胁作用。就是跟你的道德行为严格相配的那种幸福或者痛苦相联系,那么这种联系就叫做“命令”。如果不是这样的话,那道德律就不会是命令了。也就是说,道德律作为一种命令,它总是跟人的感性相联结的。它一方面要人撇开感性,为道德而道德。但人总是一种感性的存在,正因为如此,他才有命令嘛,所以命令跟这个感性的后果呢,有一种设想中的联系,有一种想象中的联系。你可以不顾你目前所经历的痛苦或幸福,有所得你也不为之欢喜,有所失你也不在意,你可以不管。但是你仍然是感性的,你必然会设想在来世、在未来,在所失的方面你是不是能够得到补偿,你所得的方面是不是会遭到报应。你会想到这些方面,那么这些方面的考虑对于在道德律方面就会形成一种命令。也就是说,你必须这样做,否则的话,你就会遭到报应,如果你做了的话,那么你就有希望获得相应的幸福。按照这样一条规则来表述的道德律呢,那就形成了一种命令。必须这样做。为什么?一个是希望,一个是威胁。希望和威胁之所以对人有效,是因为人同时又是感性的存在。所以这里头讲,道德律的相应的后果都是一种设想中的,都是在来世、在上帝的公正审判面前所设想的一种后果。所以是“先天地把相应的后果与它们的规则联结起来,因而具有承诺作用和威胁作用”。当然你不是出自于恐惧、或者是爱好而去做道德的事情。恰好相反,你是在做了道德的事情,或者是做了不道德的事情以后,那么就会设

想,我将会得到什么。你做了道德的事情,你就可以预想你自己有希望获得与此相应的幸福。反过来你如果做了不道德的事情,那么你因此呢,由此估计一下,你将会遭到什么样的痛苦,你的来世会遭到什么样的报应。这不是你做道德的事情的动机,道德的事情你不是从这个动机出发。做道德的事情,只是你做了以后,你才可以有这方面的希望。当然你可以有一种预兆作用,预先你可以有这样的希望,但是你不是出自于这个希望才做这件事,只是你做了好事自然就会有希望。这个要分清楚。最后,他讲:但道德律如果不是包含在一个必然存在者里,即包含在那个唯一能使这样一个合目的性的统一成为可能的至善中的话,则道德律也不会具有那种作用。这就是说,如果设想道德律不是“包含在一个必然存在者里面”,必然存在者我们可以设想就是上帝了。如果道德律不是出自一个必然存在者的意志,不是包含在上帝的意志里面,“即包含在那个唯一能使这样一个合目的性的统一成为可能的至善中的话”,道德律也不会有那种许诺和威胁作用了。上帝,必然存在者,或者至善,在这个地方其实都可以看作是一回事。那么这个东西是“唯一能使这样一个合目的性的统一成为可能的”。上帝也好,至善也好,必然存在者也好,唯一的只有这个东西,才能使得这样一个合目的性的统一成为可能。合目的性的统一,就是这个最后的目的、最完满的至善,它能够使道德和幸福达到统一,使得所有的幸福都合目的地符合于最高道德律。我们所生活的这个世界的幸福也好,不幸也好,都是不合目的的,虽然都合乎零零星星的目的,但是都互相冲突,不符合最高的目的,所以从总体上来看是杂乱无章,毫无目的的。我们归结为偶然的命运,我的“命不好”,他那个人的命特别好,他就是运气好啊,他就发了财,我们都是这样来归结的。我们这个世界是没有合目的性的,不合目的性的。有的人设定了一个目的,一辈子都在争取,最后什么也没有得到,所以很难说是合目的性的。那么要使感官世界的这些幸福成为合目的性的,成为一个系统,能够趋向于某个共同的目的,最后能够成为一个体系,只有上帝能做到这一点。所以这是一个合目的性的统一。只有上帝才成为可能。如果没有这样一种至善,使得这种合目的性的统一成为可能的至善,那么,“道德律也不会具有那种作用”,不会具有那种许诺和威胁的作用了。如果没有上帝的话,那么许诺和威胁都不起作用了。反正没有上帝嘛。西方人讲,如果没有上帝的话,我什么事情干不出来!如果没有上帝,那就任何事情都可以干得出来,那就没有任何畏惧,没有任何道德底线了,杀人放火这些事情都不可能有所畏惧。但是如果我们设想一个上帝,我们至少一方面做了好事我们可以有希望,一方面我们做了坏事我们可以有忏悔,形成畏惧。道德律在这个方面呢,可以起到这样的作用,起到一种命令的作用。就是说你按道德律去做了,命令你去做,那么你做了以后呢,你就可以有希望得到相应的幸福;如果你没有做,那么你就要估计到你将要遭到什么样的报应,就有一种威胁的作用。当然康德并不认为这是动机,这不是出发点,动机还应该是为道德而道德,为自己不道德的动机而忏悔,为自己道德的动机去做道德的事情。这是康德的一个基本的出发点。但是附带地,他也不是完全否认这个可能的后果。现实中的后果你可以不管,那是偶然的;但是由理性所推出来的这种可能的后果,你必须估计到。所以在为道德而道德的行为的过程中,你不妨从人作为一种感性的存在物这个方面来加以考虑。比如说斯宾诺莎那样一个道德君子、道德圣人,大家都很崇敬他,但是康

德对他也稍微有点微词。就是斯宾诺莎那样的人,他不信上帝,他是个无神论者,他当然可以自己做到道德,但是世界上没有几个人能够做到他那样。他那完全是把自己的感性的东西否认了,所以他早死,他活不久。一般的老百姓还是希望有至善,善有善报,恶有恶报,好人长寿。道德律必须体现在它的后果上。如果道德律不体现在它的后果上面,道德律对于人来说,它就不会成为一种命令。道德律就是命令人在感性世界中克服他的弱点,去成全一个道德的世界。当然在我们的现实中成全不了,那么你就必须设想来世。所以康德认为,像斯宾诺莎那样的人,其实也还是需要来世和上帝的,他才完满,他才能够把这个道德律呢,真正地变成一条普遍的法则,所有的人都可以遵守。否则的话,那仅仅是应该遵守。当然很高尚,每个人都应该遵守这一条普遍法则。但是在现实中间,它不会发生它现实的作用,不会起到它的许诺的作用和威胁的作用。当然这整个是他的一种设想,就是如何把道德律和它的后果,它的幸福和不幸,把它们联结起来,这是一种幻想。在现实世界中,康德还是主张,要撇开一切感性的考虑。你虽然是个感性的人,但是你把感性方面的考虑呢,推到彼岸世界去。在现实世界中间呢,你要为道德而道德。这是他一个基本的出发点。

下面这两段实际上把莱布尼茨的观点引进来了。前面已经讲到了德性的体系,以及幸福的不成体系。幸福也不是绝对不能成体系,它有一个前提,如果幸福要成体系,那它就要精确地按照道德性而得到分配,那么我们也可以把幸福在这种意义上给它构成一个体系。但是这样一种体系呢,不是存在于感官世界之中,而是存在于理知的世界中。那么这就存在两个体系,感官世界自有它自己的自然律的体系,理知世界则有按照道德律的幸福体系,这两个体系在康德这里呢,把它类比于莱布尼茨所讲的两个国家,两个国度。Reich这个词是王国的意思。一个是恩宠之国,一个是自然之国。幸福本来属于自然之国。但是幸福在自然之国里面呢,是不成体系的。我们结合这样一个观点来看呢,我们就可以了解他这个地方为什么会突然提到莱布尼茨。他讲:莱布尼茨曾把人们在其中只注重理性存在者及它们在至善统治下按照道德律发生的关联的那个世界,称之为恩宠之国,并把它区别于自然之国,莱布尼茨的“神正论”,证明上帝的正义,证明上帝的公平,在这样一个理论里面,就把世界分成了两个层次。一个层次是“人们在其中只注重理性存在者及它们在至善统治下按照道德律发生的关联的那个世界”,这就是恩宠之国,也就是上帝之国。在基督教里面实际上已经有了这样一个区分了,所谓上帝之国和世俗之国,地上的王国和天上的王国。地上的王国就是世俗的、恺撒的王国。那么上帝的王国跟恺撒的王国是没有关系的,它是高高在上的。上帝的这个国度被称为恩宠之国,它是由上帝的恩宠所覆盖的,恩宠就是按照道德标准而对幸福的颁布。有上帝的恩宠在其中完全实现出来的这样一个国度,那么当然就是充满与道德相配的幸福的一个道德世界了。那么这样一个世界是一个理知的世界,它在感官世界中并不能够找到它的对应物,感官世界跟它完全是不一样的。人们在恩宠之国里面注重的是人身上的理性,或者把人当作“理性存在者”来看待,而把人的感性欲望的对象看作与理性的道德标准完全一致的。“及它们在至善统治下”,这个“它们”,我们没有把它翻译成“他们”,也就是这个词不仅仅是指人类,也包括外星人等等,凡是理性存在者,那么它们“在至善统

治下按照道德律发生的关联”。我们在此只注重理性存在者及它们的关联,它们的关联是一种什么关联呢?是“在至善的统治下”的关联。至善的概念前面已经出现了,德福一致的那种理智,那种最高的理智,那就叫至善。在这样一种至善的理智统治之下,按照道德律发生的关联,就是各个理性存在者之间,它们的世俗的关联是纯粹按照道德律而发生的。那么在这个世界里面呢,我们只注意这些方面,就是理性存在者以及它们的按照纯粹道德律发生的关联。至于是什么关联,我们可以把它撇开,因为恩宠之国嘛,它已经失去了那些自然的关联,那些单纯感性的、情感的联系。因为这个是必须在死后,或者是在只有在理性的推论中才存在的理知的世界。这样一个世界必须由道德来支配世俗关联,我们把它称之为恩宠之国,“并把它区别于自然之国”。自然之国,那就是必须要把人的各种各样的欲望啊,情感啊,肉体的需要啊,等等,按照它们的自然关联全部考虑进去。所以接下来他对自然之国作了这样的解释:在自然之国中,有理性的存在者虽然是从属于道德律的,但并不指望它们的行为有任何别的后果,而只有依据我们感官世界的自然进程而来的后果。在自然之国里面,自然之国跟前面恩宠之国有什么不同呢?在这里,“有理性的存在者”——它也谈有理性的存在者,而前面是讲“只注重有理性的存在者”——“虽然是从属于道德律的”,在自然之国里,当然我们也知道,人虽然是自然的存在物,但他是从属于道德律的,按其理性来说,他是从属于道德律的。“但并不指望它们的行为有任何别的后果”,它从属于道德律,它的行为的法则,也必须按照道德律来评价,但是它这种行为的后果呢,不可能有任何别的后果,“而只有依据我们感官世界的自然进程而来的后果”。这就跟前面完全不一样了。在自然之国里面,人们的行为的后果,人与人之间的关系,是自然发生的现实的关系,不是按照道德律,也不是在至善的统治之下。它是要服从自然律的。所以,我们不能指望它们的行为有任何不同于自然律的那种后果,而只有依据我们感官世界的自然进程而来的后果。在现实的世俗生活中,我们能够指望的就是这个人他的感官世界的自然进程,比如说首先是他的本能。人当然首先是要活着,要维持自己的生命,其次是维持他的延续,于是就有一系列的具体的目的。所以他所达到的呢,只是按照感官世界的自然进程而发生的后果。我们只能够指望这一点,所以并不指望它们的行为有任何别的后果。当然,现实发生的时候呢,也可能会有别的后果,比如说“杀身成仁,舍生取义”之类的,它不是按照感官世界的自然进程而来的,偶然的情况之下,也可能有这种情况,但是我们不指望。我们能够预期的,我们能够预测的,就是人根据他的本能,根据他的自利、自私的本性所造成的后果。所以我们在感官世界中呢,我们对任何人的看法呢,不能用一个圣人的眼光去看,而必须用一个小人的眼光去看。人在世俗当中,当然是自然的,当然主要是从属自然律,很大程度上他的必然性决定了他必须服从自然律。所以我们能够指望的呢,就是依据我们的感官世界自然进程而来的后果。当然个别的情况、偶然的情况也可能发生,但是它并不能动摇我们在这一方面的预测和预期。我们一般来说都在预期人总是自私的;但是呢他是从属于道德律的,这一方面因为我们看到人的理性,我们当然知道,人既然是有理性的存在者,那么他本质上呢,应该是从属于道德律的。但是并不指望他们的后果也是完全按照道德律、根据道德律来产生。因为在自然的王国里面,人都是感性的,人都是依据自己的感官世界的自然进程而决定自

己的行为。下面：因此在恩宠之国中看待自己，认为在那里一切幸福在期待着我们，除非我们由于自己不配得幸福而限制了自己的幸福份额，这就是理性的一个在实践上必要的理念。前面把恩宠之国和自然之国如此区别开来了，所以他这里讲“因此”，也就是根据上面的区别，那么根据以上区别得出什么结论呢？就是如果我们要在恩宠之国看待自己，那么这样一种看法呢，这样一种态度呢，就仅仅是“理性的一个实践上必要的理念”，它不可能在它的后果中直接地显示出来，不可能在自然的王国里面显示出来。所以，这个句子的简单的结构就是这样的：“因此在恩宠之国中看待自己……这是理性的一个在实践上必要的理念”，或者说这仅仅是理性一个在实践上必要的理念。因为它区别开来了嘛，它把自然王国划分出去了，那么剩下的仅仅是理性的在实践上一个必要的理念。那么我们再仔细看一下，在恩宠之国中看待自己是个什么眼光呢？是“认为在那里一切幸福在期待着我们，除非我们由于自己不配得幸福而限制了自己的幸福份额”。在恩宠之国中，一切幸福在期待着我们——首先来了个全称判断，一切幸福在期待着我们；然后呢，从里面划分出一部分，前提是一切幸福都可能在期待着我们，但下面：“除非我们自己不配得幸福而限制了自己的幸福份额”。在一切幸福里面，把这一部分划掉，就是把你所做的那些不配得幸福的事情所相当的那些幸福划掉。如果你没有做任何不配得幸福的事情，那一切幸福都是你的。但是如果你做了任何一件不配得幸福的事情，那么这一部分幸福就要划掉，就要减去。所以，上帝的恩宠表现在什么地方呢？就是说，上帝有一切幸福给你，只要你配得幸福。这就是上帝的恩宠，Gnaden，又译作上帝的恩惠，上帝的惠爱，Gnaden 这个词有很多译法，上帝的惠顾，上帝的眷顾。总而言之，上帝是白白地把幸福赋予了你，只要你自己能够与上帝所给的幸福相配，这是基督教的一个很重要的恩宠学说，特别是新教。新教里面讲的上帝的恩宠学说，上帝是仁慈的，在他那里有一切幸福在等待着人类去获取；但是另一方面，人也要跟这种幸福相配。人是否能获得上帝的恩宠，就看他在自己的行为中是否具有这种资格，能不能跟这种幸福相配，这就是上帝的公正或者正义。一方面上帝是仁慈的，另一方面上帝是公正的。仁慈的也不是完全没有标准的，完全慈悲心，而是有标准的，它是公正的。所以这就叫“上帝正义论”，(theodicy)，这是莱布尼茨发明的一个概念，又译作神正论、神义论。那么，除非由于我们自己不配得幸福而限制了自己的幸福份额，如果你没有损害自己的幸福，那一切幸福都是你的，你做了多少道德的事情，那么这个德性的限度呢，就是你的幸福的限度。要尽量地扩展自己的德行，尽量地使自己配得这样的幸福，打破它的这种限制，那么这就是理性的一个在实践上必要的理念，或者说，这仅仅是在实践上必要的理念而已。这不是自然之国里面可以期待的，是在恩宠之国里面，按照实践上必要的理念，我们可以预期的。因为人有理性，所以，人通过理性的理念，在实践上可以推出，在恩宠之国里面，我们将会获得与其道德行为相配的那样的幸福。但是呢，要把它跟自然之国区别开来。这是一个前提。“在实践上必要的”，也就是说你在行动中，既然你有理性，你的行动里面有理性，如果你的行动按照你的实践理性来设想的话，那么你就必然会，或者有必要设定这样一个恩宠之国的理念，设定一个在恩宠之国中看待自己的这样一个理念。这个“这”，就是指“在恩宠之国中看待自己”这个短语，这个短语你也可以把它理解为一个理念。就是把人看作

是在恩宠之国里面的,这样一种看法,就是一个理念。因为人是双重的了,人在自然界里面是感性的,这个不能叫理念,感性的人不是理念,他要通过经验,通过对人的生物学的研究、生理学的研究来加以规定。但是人作为理性的人,他必须要通过理念来加以规定。那么把人看作理性的,这就是在恩宠之国中看自己,这就是个理念。一个有理性的人,必然会把自已看作是在恩宠之国里面德福一致的。因为理性本身虽然不是感性,但是它对感性有它自己的评价。感性的东西必须从属于理性的东西。在这种关系中,达到德福一致,这本身是纯粹实践理性的一个判断。所以这是在实践上必要的,必要的也可以翻译成必然的,notwendig。理性按照它的推理,它必然会得出这样一个理念。一个有理性者,一个有理性的人,他不仅仅是有理性而已,而且他可以推出来,他在一个恩宠之国里面,必然会达到德福一致。这就是理性的一个必要的或者必然的推理、必然的结论。

我们看下面一段。下面一段主要是讲实践。任何实践都有两个面,我们说实践就是主观见之于客观的活动,这是康德也承认的。你如果只有主观没有客观,那就不叫实践。如果只有客观的行为而没有主观的动机,那当然也不能叫实践。那么这两个方面呢,在德性的原理里面,它是处于一种什么关系?下面一段就是讨论这样一个问题。就是有理性的存在者,他在恩宠之国中,当然他是出之于理性的一种必要的或者必然的推论,推出它的德福一致。但是呢,作为个体来说,理性的这样一种推论本身又是一种主观的原理,它跟客观世界,跟自然界,跟自然的王国,并没有什么关系。恩宠之国本身有它的客观的规律,理性的规律。但是与自然之国相比呢,它又是主观的,它在人的心中。恩宠之国在人的心中,是人主观推出来的,或者设想出来的这样一个王国。所以他在这一小段讲:实践的规律当它同时又是行动的主观依据、也就是主观原理时,它就叫作准则。它已经是实践的规律了,是由理性推出来的,理性在实践上必要的理念,我们就是把它当作一种实践的规律来看待了。那么在这个意义上呢,它有它自己的规律,它是不以个人的感性的欲望为转移的。但是呢,它同时又是行动的主观依据,是行动的准则。人的行动当然要在感性世界中加以实现了,虽然它并不符合道德德性的理念,并不是用道德德性的理念来规范它、来期待它,但是呢,它仍然作用于感性世界。在这种作用的过程中,它体现为行动的一个主观依据,你的行动的一个主观依据,作为你个人而不是自然界的一种规律。人的道德行为也只是你的一种主观的行为,它跟自然规律没有关系。自然规律当然是客观的,它强制人,你不得不如此。但是人在自然规律中呢,他仍然具有一种主动的自由,他具有他的自由意志。他有一种主观的根据,在行动中有一种主观的根据,这种主观体现在它可以不服从客观的自然规律。相对于自然界而言,相对于自然的王国而言,它是主观的;但是相对于恩宠之国来说呢,它又是按照某种客观的规律来行事的。这个实践的规律不是他个人的规律,而是理性的普遍的规律,是理性的客观规律,但是它体现在个人主观的行动之中。所以,作为一种主观根据的实践的规律,它也就是一种主观的原理,这个时候它就叫作准则。这个准则,Maxime,我在前面也曾经好几次提到过。在康德那里,他的“道德命令”就是“你要愿意使你的行为的准则成为一条普遍的法则”。实践的规律也可以翻译成实践的法则。这一段话一开始讲实践的规律,实践的法则。这两个概念是相对应

的,一个是准则 Maxime,一个是法则 Gesetze, Gesetze 就是具有一种普遍的客观性、普遍的必然性的这样一种法则。那么准则呢,它是个体主观的,它可以没有普遍的必然性,当然它也可以变成普遍的必然性法则。作为道德律来说呢,它一方面既是主观的准则,同时又是客观的法则。它既有主观的主体性,自由,自由意志,自觉,有这样一种特点;同时它又是自律,自己立法,又有普遍法则的这一面。所以道德律同时具有两面。如果是日常的实践的准则,我们在日常的生活中间,为了做一件具体的事情,我们当然也有自己的准则,我们按照什么准则去做。但这个准则呢,它不是绝对命令,它不是无条件的命令,而是有条件的命令,比如说为了求生,我就应该怎么怎么做,这就是一种没有普遍性的、不成其为普遍法则的一种准则,它就不是道德的,当然它也不一定是道德的。但至少它不是道德的。它可以是不道德的,也可以是跟道德无关的。总而言之,人要求生嘛,这也是很自然的嘛,按照人的自然本性,人要活得更好,这当然也是自然而然的,可以理解的。但是它不具有一种普遍的法则性,有的人可以宁死不屈坚持某种另外的原则。所以,准则也可以有两种,一种是实践的法则,它可以体现为实践的法则;另外一种呢,就是日常的行为准则,它跟实践法则无关,甚至于可以相反。人为财死,鸟为食亡,这也是一种准则,但是它跟道德的法则完全对立。这个地方主要讲的实践的法则,也就是讲的道德德性的原则了。这个德性的原则有两个方面,一个方面,它是法则,另一方面它同时又是行动的主观根据,也就是准则。或者说它本身有客观和主观两面,它是在客观法则之下的一种主观准则。第一句话主要是强调实践的法则有主观的准则这一面,那么下面一句话呢,是强调它又有法则的那一面。他讲:对德性在纯粹性和后果上的评判是按照理念进行的,对道德律的遵守则是按照准则进行的。作为主观的原理,作为准则来说呢,德性是不管后果的,它只管动机,我只要按照道德法则去做,那就够了。所以这样一种主观的原理跟后果没有关系,它不考虑后果。纯粹的道德,前面我讲过道德命令,道德律,绝对命令,是不考虑后果的。在绝对命令里面呢,没有涉及到后果的评判、对后果的评价。但是在这里却涉及到了,康德说如果是“对德性在纯粹性和后果上的评判”,那么这就是“按照理念进行的”。一方面按照德性的纯粹性来评价,另一方面按照德性的后果来评价,那么就是按照理念,按照什么理念呢?就是把人看作是“在恩宠之国中”的这样一个理念,也就是上一段最后一句话所讲到的。德性的纯粹性和后果之间是一种什么关系?这个要按照恩宠之国里面的标准,也就是德福一致的标准来加以评判。那么“对道德律的遵守则是按照准则进行的”。就是说,前面讲的准则,它是一种主观的原理,但是这个主观的原理呢,它同时又是符合于实践的法则的,因此呢,它也是同时具有客观性的。所以它是对道德律的遵守。但是这个遵守呢,它是按照准则进行的,就是说你必须是出自于你的自由意志,出自于你的主体性或主观原理,就是所谓的为义务而义务,而不考虑后果。纯粹的道德性就是为义务而义务。所以这里说“按照准则进行”,它强调的是实践行为、德性行为的一种主观性。前面讲的对德性和主观性在后果上的评判,那是强调在恩宠之国里面,它有一种法则性,或者说呢,有一种客观性,强调它的客观性的那一面。所以这一句话的两部分,前面部分是讲对德性的纯粹性以及涉及它的后果的一个评判,也就是说,这种后果是按照与德性的纯粹性相匹配而评判的,这是按照德福一致的理念来进行的。

这个地方呢,已经不去谈准则了,因为你站在这一方面来看嘛,站在它的法则的这一方面来看,它具有德福一致的这样一种理念。那么对道德律的遵守,我遵守道德律,遵守道德律有两种情况,一种是按照准则来进行,按照准则进行就是按照自由意志来进行,按照主观的纯粹主体性来进行。另外一种呢,仅仅是符合道德律而已。符合道德律也可能是出于他律,也可能不是出自于人自己的准则,而是出于别的。虽说他有准则,但是这个准则不是他本身的一种无条件的准则,而是有其他的前提的,比如说日常的需要,另外的准则,那种准则不是服从道德律的。但是对道德律的遵守呢,应该是按照准则来进行,也就是说按照自由意志的这样一种主观原理来进行的。这两者形成对照,一个是对德性在纯粹性和后果上进行评判,一个是对道德律的遵守。这个评判肯定是有两个东西,一个是德性的纯粹性,一个是德性的后果。德性的纯粹性和它的后果之间究竟达到了一个什么样的相配的程度,这就是一种评判。这个评判呢,我们有个标准,就是在理念中两者完全相配。在现实世界中当然是不可能的,但是它可以设想为一个理念,作为一个德福一致的标准,来对道德的纯粹性和道德的后果加以评判。这是一个方面。与此相对照,我们对道德性的遵守,我们不管它的后果,对于道德性,我只考虑如何遵守道德性,那么它是按照准则进行的。为道德而道德,才是真的道德。如果不是出于这个准则,为义务而义务,而是出于别的考虑,那么它就不是道德的,它就不是真道德。所以对道德律的遵守呢,应该是按照准则来进行的,就必须出于主观的原理,必须出于自由意志。那么这一段呢,实际上是提供了一个过渡,过渡到下面一段。下面一段就是讲到道德的主观准则和道德的后果的评判相互之间到底是一种什么关系;而这一小段提出了一个思路,一个线索。实践的规律,一方面呢,它可以叫作准则;另一方面呢,它的评价,实践的规律对其后果相互之间的这种关系的评判,是按照理念来进行的,按照恩宠之国这样一个理念来进行的。那么这两者之间有什么关系?这两者之间是否有一种内在的必然联系?如何保证这种内在联系?这个地方把这个问题已经提出来了,下一段就是对此加以进一步的阐述。

我刚才讲了前面两段,特别是前面的最后这一小段,他已经提出了德性的纯粹性在后果上的评判是按照理念的,而对道德律的遵守呢,是按照自由意志的动机的准则来进行的。那么这两者之间究竟是处于一个什么样的关系,在接下来的这一段呢,实际上是更进一步地深入这两者的关系。我们来看一看。他说:把我们的整个生活作风从属于道德律之下是有必要的;但同时这也是不可能发生的,如果理性不把仅仅是一个理念的道德律和这样一个起作用的原因连接起来的话,这个“有必要的”,也可以翻译成“必然的”。但是按照他的意思呢,我们可以翻译成“有必要的”,比较好一些。生活作风,Lebenswandel,也就是你在你的生涯中,是一种什么样的为人处世的方式。整个生活作风从属于道德律之下,我们把我们整个生涯都从属于道德律之下,这个是有必要的。但是呢,“如果理性不把仅仅是一个理念的道德律和这样一个起作用的原因连接起来的话”,这也是不可能发生的。就是你的一生全部按照道德律来规范自己,在每一件事情上面,在生活中间,都严格遵守道德律,都严格地出自于道德律,或者是按照准则来进行。这个是有必要的,或者这个是必然的。这个必然的意义就是,作为一个理性存在者来说,仅仅从实践理性的

这一方面,是必然的。一个有理性者,必然会愿意把自己的整个生活作风从属于道德律之下。但同时,在现实生活中我们看到,在一个人整个一生的,他的生涯全部都从属于道德律也是不可能的,人不可能完全成为一个圣人,或者成为一个天使。但是这后面还有一个条件:“如果理性不把仅仅是一个理念的道德律和这样一个起作用的原因连接起来的话”,就是说,这是不可能的,但是是否绝对不可能呢?还有一个例外,有一个补充。所以后面这个“如果”,可以把它理解为一个补语。就是说,除了这种情况之外,如果理性不做到这一点的话,那就是不可能的了。如果没有后面这个“如果”,那就是根本不可能的。这是个倒装句了,我们汉语里面非常不习惯,我们把这个句子调整一下:但同时,如果理性不把仅仅是一个理念的道德律和这样一个起作用的原因连接起来的话,这也是不可能发生的。如果这样调节一下呢,我们的汉语的理解就比较顺了。但是这个“这”呢,跟前面就隔了大一段了,“这也是不可能发生的”,什么是“这”呢,是前面那个句子。而且麻烦的是,它这个“如果”后面,还有个说明:“如果理性不把仅仅是一个理念的道德律和这样一个起作用的原因连接起来的话”,这个“原因”,它还有个从句:这原因给按照道德律的行为规定了一个与我们的最高目的严格相符的结局,不管是在今生还是来世。你如果要把它调到前面去了,你还必须把后面这个从句包进去,把它改成这样的,就是:“但同时,如果理性不把仅仅是一个理念的道德律和这样一个起作用的原因连接起来,这原因按照道德律的行为与我们的最高目的严格相符的结局不管在今生还是来世的话,这也是不可能发生的。”要包这么多才回到“这”,太远了,太麻烦了,而且两个“这”混淆不清。两害相权取其轻,还不如这个倒装句。我们中国人不太适合这种倒装句,但是如果要不走样地把康德的意思表达出来,那这中间的要框进去的东西太多,对汉语来说呢,也很难接受,也是一个麻烦。刚才有同学说,把这个“不管是今生还是来世”也把它包进去,包到前面这个从句里面去。如果把这个倒装句保留下来,让我们的脑子都习惯一下呢,后面就都比较好解决些。就是说,我们整个生活作风,从属于道德律之下有这个必要,但是它在大多数情况下不可能发生;只有在一种情况下有可能发生,就是理性仅仅是把理念的道德律和这样一个起作用的原因联结起来。当然这个句子是反推了,如果理性不把仅仅是一个理念的道德律和这样一个起作用的原因联结起来的话,那就不可能,意思就是说,如果理性把这样一个道德律和这样一个起作用的原因联结起来,那么它就是有可能的。我们整个生活作风从属于道德律之下,就会成为有可能的。那这样一个生活作风呢,我们当然要扩展它的范围了。扩展到什么程度呢?扩展到来世。就是这个生活作风不仅仅是此岸,不仅仅是我活在世上这一段时间,而且也包括来世的生活作风。总体把它加起来看,那么这个生活作风从属于道德律之下,那就是有可能的。条件就是理性要把仅仅是一个理念的道德律和这样一个起作用的原因联结起来。这样一个起作用的原因是一个什么样的原因呢?他讲:“这原因给按照道德律的行为规定了一个与我们的最高目的严格相符的结局,不管是在今生还是来世”。这里原文的意思是,不管是在现在的生活中还是在将来的生活中,不管是在这样一个生活中还是在另外一个生活中,不管在这个生命中还是在另外一个生命中,我们把它翻译成不管是在今生还是在来世。就是说,这个原因——这个原因我们知道是指的上帝,我们要把仅仅作为理念的道德律和起作用的原

因连接起来——什么是起作用的原因？那就是上帝。上帝是起作用的，上帝是能够创造世界的，能够造成一切事情的。道德律呢，仅仅是一个理念，仅仅是一个理念的道德律和起作用的原因联结起来，当然不是说道德律不起作用，但是道德律在实践中所起的作用呢，不是它的作用，是自然的作用。你按照道德律去做事，它有什么现实的结果，这个结果是道德律所算不到的，是无法预测的，也是不去考虑的。所以它所获得的结果呢，不能看作是道德律的结果，它是自然界的结果。当然从另一方面来说呢，它也是道德律的结果。我的行为嘛，我是出自于道德律，为义务而义务，做了这件事情，当然也可以看作是道德行为。但是这个道德律呢，它在现实中间呢，不是按照它自己的法则来起作用的，所以它必须要跟一个起作用的原因联结起来。就是在现实世界、感官世界，或者世俗生活中，道德律所造成的那些结果、那些后果，必须诉之于一个起作用的最高存在者，一个起作用的最高原因。把它结合起来，把抽象的道德律，跟自然界的一个最高的原因联结起来，这个原因把这个自然界造成是适合于道德律的，是从属于道德律之下的。只有这样一个原因才有这种能力，它能够把整个世界，乃至把我们整个生活作风，造成是从属于道德律之下的，使得哪怕从后果上看，也可以这样说：这个世界是道德律的结果。所以他讲，这个原因“给按照道德律的行为规定了一个与我们的最高目的严格相符的结局”，这个原因给我们的严格按照道德律这样一个抽象的理念而发出的行为，规定了一个与我们最高目的严格相符的结局。我们的最高目的当然就是道德目的了，而这种相符就是德福一致。那么只有上帝才能够给我们的道德行为规定一个德福一致的结局，即最后目的。不管是在今生还是来世，也就是说他必须要考虑到今生和来世，不要局限于今生，我们要把眼光放宽到来世，那么我们就可以设想这样一个原因，能够给按照道德律的行为规定一个相配的幸福这样一个结局，这样一个最后审判，这样一个皆大欢喜的结果。所以他讲：因此，没有一个上帝和一个我们现在看不见但却希望着的世界，德性的这些高尚的理念虽然是赞许和惊叹的对象，但却不是立意和实行的动机。“希望着的世界”就是说，它也是个世界，也是一种世俗生活，Welt，但是仅仅是我们希望的。我们希望它，但是我们又看不见它，我们今生今世是看不到它了，我们只能指望来世了，我们只能在来世才能指望这样一个世界。如果没有这样一个世界，没有一个上帝和这样一个世界，也就是说没有这样一些假设，那么德性的这些高尚的理念，也就是道德律的理念，仅仅是一个理念的道德律，虽然是赞许和惊叹的对象，我们觉得它们实在是太崇高了，我们可以欣赏它，可以崇敬它，可以惊叹，但却不是立意和实行的动机。我们有这样一个崇高的道德理念在我们心中，“但却不是立意和实行的动机”。什么叫立意？立意，Vorsatz，就是预先的一个规定、设定，实际上也就是动机的意思。就是先有这么一个动意，我想要做一件事情，然后实行，Ausübung，这个词我们也把它用在体育锻炼呐，练习呀，实现出来呀，这样一些意义上。就是你要去做，你要用你的操作行为去把它付诸实现。这些高尚的理念虽然是赞许和惊叹的对象，但却不是立意和实行的动机。动机在这个地方是用的 Triebfeder，我在前面已经介绍过这个词。Triebfeder 就是一种冲动，一种发条，Trieb 就是冲动，feder 就是发条，就像钟表里面的那个发条。它攒足了劲，然后它能够实现推动指针的一种效益。所谈的这样一些预先立意，然后把它实现出来，这都是在感官世界里面讲的。就是高尚的

理念虽然是赞许和惊叹的对象,但是在现实世界中,它不能够成为立意和实行的动机,立意和实行的动机是感性的。道德不能够自身进入到这些领域,它一旦进入到感性的领域,那么它就受感官世界的规律支配了,它就服从自然律了。所以,凡是你的道德行为在现实生活中,它都是服从自然律的。自然律就有它自身的规律,它不能服从你道德的规律。虽然这件事情是你服从道德动因做出来的,但是你的道德的动因始终无法真的实现出来。推动你去实现你的动机的那些感性的条件,你的立意,你的实行的过程,你的实施过程,它还是按照感性的规律,按照自然律在运作。所以,德性的高尚理念呢,在我们心中当然有道德律了,我们可以对它抱有一种惊叹、赞许了,但是我们在现实的行动中呢,都要考虑具体地如何实现。实现出来往往不是按照你的道德的动因。所以按照道德动因它本身没有考虑到它具体如何实现。但是它又要实现出来,所以它往往是扑空的。你出于道德动因去做事,往往受到人们的嘲笑,你想得太崇高了,不切实际。那么如何才能切实际?人做不到这一点。因为人不是一个起作用的最高原因,他不是这个自然界的创造者。所以他不能够支配自然界,相反,他在感官世界中要受到自然界的支配。所以道德理念不是立意和实行的动机。这个动机我们在《实践理性批判》里面还会遇到的。就是关于实践理性的动机那一章里面,专门讲了这个 Triebfeder,就是说康德在实践理性里面呢,仍然触及到感性。但是他认为这个感性呢,要做特殊的处理。它不是从先验感性论进入到先验逻辑,再进入到理性,而是颠倒过来的。先把道德律作为实践理性的原则确定起来,然后再下降到感性。就是说,道德律确定起来很崇高啊,那么我们怎么把它实现出来呢?在感性世界里面必须要有它的动机,那么他在《实践理性批判》里面找到一个动机就是道德情感,也就是所谓“敬重感”。敬重感也就是康德为纯粹实践理性所找到的感性的动机。纯粹实践理性虽然是纯粹的理性,但是它也要实现出来,它是实践嘛,实践就要涉及感性嘛。那么,由什么东西来代表纯粹实践理性的原则,在感性世界里面发挥作用呢?就是用这种道德感,他称之为敬重感。唯一的感性,作为纯粹实践理性在感性世界的动机的,是那种敬重感。敬重感当然是一种感性的情感,但是这种情感跟其他所有的情感不一样,它是否定性的。它是否定一切情感的情感。敬重感嘛,敬重至高无上的对象,高山仰止,景行行止,我们在道德律面前只有敬重,所有的情感在道德律面前都变得微不足道了。这个时候我们产生一种痛苦。就像崇高一样,康德谈崇高也是这样。我们在巨大的山峰,巨大的自然力面前感到自己的渺小,自己的一切认识能力都微不足道,把握不了,我们的认知能力把握不了无限的东西,我们只能把握有限的东西,于是感到一种痛苦。那么通过这种痛苦,我们调动起自己的理性能力,再来把握这个无限对象,那已经不是对象了,那是我们自己的一种理性的崇高性,一种理性的超越层次。这个时候呢,我们就产生一种快感。经过一种痛苦,对自己的感性的否定,我们重新获得一种快感,它就具有一种超越性的特点。它跟一般的感性不一样,当然它还是感性,但是它已经是一种超越性的感性,对无限的东西的一种感性,它是建立在对所有有限的东西的一种彻底否定之上的。那么在实践理性里面呢,这个动机也是这样,比如说敬重感,敬重感也是这样。对道德的敬重, Achtung,要否定人的一切渺小的情感,人的一切欲望,一切需要,在道德面前都微不足道。这个时候你的内心首先产生一种痛苦,觉得自己太渺小。然后产

生一种快感,你看到一种崇高的道德法则,或者一种崇高的道德行为,你愿意去追随它,你觉得它很亲近,你觉得愿意跟一个道德的人在一起,你甚至于愿意自己是一个有道德的人。有这样一种趋向性。虽然你感到它对你是一种压抑,是一种威胁,但是呢,你愿意跟随它,你不愿意跟那些小人在一起,你愿意跟一个圣人在一起。那么这就是一种崇敬感,一种敬重感。那么通过这种敬重感呢,可以表现出道德律在现实生活中对你所起的一种感性的作用。一个懂得敬重的人,一个懂得崇高的人,一个知道世界上有一些东西是可敬的人,恰好表明他的内心有道德律。道德律只有通过这种方式才能成为一个人做道德行为的动机。动机跟动因不一样,动因原文是 *Beweggrund*,有时写作 *Bewegursache*,跟 *Triebfeder* 不一样,动因是在背后的,属于物自体。比如说自由意志。自由意志是道德律的动因,它推动具有自由意志的人,按照一种普遍的法则行事。这就是道德律的动因。但是动机必须体现在感性世界中,它跟自由意志作为一种物自体的发动者不一样。虽然在字面上动机也是发动者,但是发动者后面还有真正的发动者。这个发动者,现象的发动者,动机,只不过是感性层面的发动者。它能够促使你去做道德的事。为义务而义务也就体现在这一点上,在感性中就体现为,你是出于一种对道德律的崇敬,而去做道德的事情,而不是出于任何其他的情感。敬重感已经把其他所有的情感都扬弃了,都抛到后面去了。这个时候你做道德的事情,你还是有感性的方面的。如果完全没有感性的方面,人就没办法活动了。因为人就是感性的嘛,所以康德为人的道德行为还设定了一个感性的动机。就是说,你要把它变成感性的行为,那还是要有感性的动机。那就是敬重。现在回到我们的文本上来,“德性的这些高尚的理念虽然是赞许和惊叹的对象,但却不是立意和实行的动机”。就是说,最高尚的理念虽然是赞许和惊叹的对象,但是从动机方面来考虑,你真的要立意,要实行,必须要有一个动机。我刚才讲了,这个动机是崇敬,是敬重感,在《实践理性批判》里面讲的是敬重感,但是在这个地方呢,它强调的是另一方面。就是说,要有一个上帝和一个我们现在看不见但却希望的世界,这个可以成为我们在现实生活中的立意和实行的动机。就是说,我们在现实中要实现这些道德的理念,但是如果如果没有上帝和来世,那么呢,这些理念本身并不构成实行的动机;反过来说,只有上帝和来世可以构成我们在现实中实行的动机。也就是说,虽然在现实生活中我们不能指望有与道德相配的幸福,但是我们可以设想来世。在现实世界中,我们已经把一切幸福置之度外了,所以我们也根本不可能指望做一件好事就得到相应的报酬。我们也不应该这样去希望。它是没有希望的。现实也是没有希望的。但是呢,如果有一个来世或一个上帝的话,那我们就有希望了。所以在感性世界中呢,我们可以把这样一个上帝和来世作为我们行为的动机来看待。当然这个动机不是真的在现实世界中实现出来的,而是能够导致我们在现实世界中超越现实世界的那些偶然的后果、超越那些感性的后果,而设想一个未来世界的必然的感性后果。这种动机与我前面讲的那种敬重感、那种否定情感的情感,有类似之处,它是否定现实世界的未来世界。但是他在这里强调的是,如果没有上帝和来世的话,那么这样一些德性,这样一些理念,它就缺乏立意和实行的动机。为什么呢?他下面讲:因为它们并未实现那对于每一个理性的存在者是自然的、而且被同一个纯粹理性先天规定的、也是必然的全部目的。因为“它们”,也就是这些德性,这些高尚的理念,也就是道

德律了,并没有实现“每一个理性存在者”的全部目的。我刚才讲了,道德律当然也在实践中起作用,但是它所起的作用,并不是它的实现,并不是它最终的那个目的的一种实现。所以它们并没有实现人的全部目的。那些目的,“对于每一个理性存在者是自然的、而且被同一个纯粹理性先天规定的、也是必然的”。也就是道德律没有实现理性存在者的全部目的。至少它把现实世界的后果完全抛开,不顾后果,不计后果,它所实现的只是某一方面目的,那就是做一个道德的人,按照道德律办事。当然这也是一种目的,或者说人是目的。你要把人格和人性永远当作目的,不仅仅是手段,这也是道德律的一种表达方式。它当然可以是一种目的。但是是不是就是全部目的呢?显然不是。道德律并未实现人的全部目的。而这全部目的呢,对于每一个理性的存在者是“自然的”,*natürlich*。这个词很有意思,对于每个理性存在者来说呢,是自然的全部目的。对人来说,这样一种后果跟动机的相配,或者是幸福跟道德的相配,是很自然的,如果不相配,倒是不自然了。善没有善报,恶没有恶报,对于有理性的存在者来说,这是不自然的。对于有理性的存在者来说,善有善报,恶有恶报,才是自然的,才是合乎它自己的理性的,所以是自然的。有理性的人总是从理性的角度来看待一切,那么违背理性的东西在他看来是不自然的。“而且被同一个纯粹理性先天规定的”,同一个纯粹理性,一方面规定了道德律,纯粹实践理性规定了道德律,先天规定的。在另一方面呢,同一个纯粹理性,这里不仅仅是实践理性了,也包括纯粹思辨的理性在内,先天规定的“全部目的”,也就是说同一个纯粹理性,它把一个道德行为和它的后果的这种相配,都先天地加以规定的。就是说,按照理性来说,道德行为的后果跟它相配,这是合乎纯粹理性的。如果不符合的话,不相配的话,那就是不合理的,那就是不自然的。所以它是同一个纯粹理性先天规定的。按照理性本身就可以确定,不需要经验证明。经验证明很可能恰恰相反,善人没有得到好报。但是纯粹理性仍然可以先天地规定,善人应该得到好报,也有希望得到好报。至少在这一点上,在有希望这一点上,它可以先天地规定。善人是有希望得到好报的,恶人是有希望得到惩罚的,这个希望是合乎纯粹理性的。所以他讲,“也是必然的全部目的”。这个“必然的”和前面的“自然的”,是同位的。中间这个“先天规定”跟前后两个也是同位的,是三个同位的修饰语,同位的形容词。一个是“自然的”,一个是“被同一个纯粹理性先天规定的”,再一个呢,是“必然的”。被同一个纯粹理性先天规定的那当然是必然的了。只不过这个必然你不能理解为单是自然界的必然,思辨理性的必然,或者自然科学的必然,它也是纯粹实践理性的必然。你必然会这样想,每一个有理性的存在者都必然会认为这个 is 自然的。德福一致,这是应该的全部目的。全部目的就是我在前面讲到的,最后的目的和最高的目的,这一节的标题就是这样的:至善理想作为纯粹理性最后目的之规定根据。最后目的是单数,最高目的当然是复数了。最高目的,你在自然界里面,就是幸福,在道德上面呢,就是纯粹道德的。这都可以说是最高目的。但是呢,两者结合起来才是最后的目的,才是全部目的。所有这些最后目的、最高目的,全部加起来,就是全部目的。那么,德性的最高尚的理念如果没有上帝和来世的话,它们本身并不构成立意和实行的动机,因为它们并未实现对于每一个理性存在者来说的全部目的。为什么呢?因为它仅仅是高尚的理念,仅仅是道德律这个最高目的。你可以惊叹它,你可以赞叹它,你可以赞许

它,但是它不是立意和实行的动机。在感性世界中,你要做到它,你要把它实现出来,那么你必须要把整个感性世界考虑进去。但是如果没有上帝和来世的话,你无法把它考虑进去,你只能从单纯道德立场,像斯宾诺莎那样,我就是做一个道德的人,至于它的后果如何,我不考虑,幸福不幸福,我不考虑。那么整个世界都被他撇开了。人家不义,我不能不义。整个世界,人家都在做不义的事情,都在钩心斗角,都在唯利是图,那么我独善其身。独善其身你就把自己排除在世界之外了嘛。那么按照理性的自然的、必然的全部目的来看,这个是远远不够的。所以它实际上不能够构成立意和实行的动机。立意和实行的动机涉及到感性世界。你不能把感性世界撇开。当然虽然你还是在实行,你还是在做,斯宾诺莎也在做一个道德的人,有很多事迹,人们都可以赞赏他,但是他所做的这些行为呢,在感性世界中,并没有它的动机,他把整个感性世界都撇开了。它的后果如何,那是一种偶然的情况,它不考虑后果。所以后果对于他来说,对一个道德的人来说,像斯宾诺莎那样的人,那完全是偶然的。我好心也许没有做好事,但是我是好心呐。我没有考虑它是否能够实现出来,这就是很多人在做道德的事情的时候,特别是理想主义者往往是这样的。当然康德也是理想主义者,但是他这个理想主义有一个补偿,就是在来世好人会得好报。你说他完全忽视感性世界,完全忽视现实,也不一定是这样的。也就是说他把这个现实放到了一个理性所设想的来世,放到彼岸那里去了,放到一个理知世界里面去了,作为一种希望。所以海涅在他的《德国宗教和哲学的历史发展》里面也讲到了,康德把上帝消灭了,但是考虑到他的仆人老兰培很可怜,于是又有了一种恻隐之心,又把上帝还给了他的仆人,也就是还给了普通人。你要做一个圣人,按照康德的那种道德原则出发,那人只能做一个圣人;但是做一个圣人往往会吃亏,作为人来说,一个自然的结果应该是善有善报,所以他又把上帝还给了普通人。就是说,普通人在做道德的事情的时候呢,在现实世界中老是吃亏,但是它给你一种希望,就是在来世你可以把你吃的亏补回来。这个对于实践理性来说呢,是自然的,也是必然的。为什么是必然的?因为人是有限的。因为人有感性,人不能做到像上帝和天使那样,成为纯粹的圣人,成为完全遵守道德律、按照道德律办事的那样的。按照道德律办了以后呢,他总还是希望能得到幸福。他的前提其实是人的有限性,人的不足。人有感性,这本来跟理性相比,它是人的一种缺陷,他没有达到上帝的层次嘛。而作为一种自然的理性的眼光来看,这种缺陷也是应该给予满足的,虽然幸福的层次很低,但是完全把它剥夺掉了,也是不公正的。一个好人没有得到好报,也是不公正的。当然你也可以说他,一个好人你还指望好报干啥?你指望好报就不是好人了。有的人对英雄就是这样苛求,就是他还指望得到奖励,那还算什么英雄呢?但这里头应该有个区别。就是说,他做道德的事情,他不是为了奖励,但是我们从一个旁观者的眼光来看,还是应该给他相应的奖励。所以康德在这方面呢,他对这种严格的道德主义做了某种让步。但这个让步是很有限的,就是在现实生活中间,它不去涉及一个能够让善有善报、恶有恶报的社会体制如何能够通行,怎么样建立这样一个法制社会。当然他也作了一些考虑了,但是他根本的原则就是这个你根本不需要考虑,按照严格的道德法则,你在现实中肯定是得不到好报的。偶尔得到好报,那也是偶然的,你不能指望的。真正能够指望的就是来世。而指望来世、指望上帝,这本身也是纯粹理性的一种推

理。不是说,我建立一个法制社会就可以得到至善。康德在《法的形而上学的基础》里面也讲到了如何建立法制社会,但是他基本上认为,这样一套东西仅仅是为了给人以道德上的一种启发。尽管法制社会对人的道德有所触及,有所提醒,让人自己意识到自己是个道德的人,提高人的道德水平,但在现实中是绝对不可能做到人人都是道德的,都是德福一致的,那是不可能的,在现实中是实现不了的。只是一个理念。但是这个理念在历史中,我们也可以不断地接近它。如何接近呢?就是建立法制,建立民主,提醒每个人的自由意志。所以整个历史在康德看来就是道德发展史。

下面这一段的思想其实前面基本上都已经阐明了,这个地方实际上只是更加简明地把它理出来,即幸福和道德两者如何达成至善这个概念。这一段里头排除其他的一切考虑,仅就这两个概念本身的关系来做一个比较明确的论述。里面的道理已经很简单了,现在我们经过前面的讨论以后,我们已经没有什么很难理解的了。他说:单是幸福对于我们的理性来说还远不是完整的善。完整的善在这个地方实际上就是至善了,就是前面讲的圆满的善,完满的善。还有好几种表述方式,这个地方是表述为“完整的”。就是善,它是圆满的,没有缺任何一块。善这个概念本来也是有这样一层意思,在西方人的心目中,这个善的概念就有完备性、完整性这样一些意思,所以它跟有机体的概念联系在一起。就是说,我们所设想的一个对象是完备的、完整的、完美无缺的。与此相对应的恶,在西方人传统的观念中呢,恶不是什么东西,恶就是“缺乏”,缺了就叫做恶。这跟我们通常所理解的、中国人理解的不太一样。这样一种理解自从柏拉图开始就有了,柏拉图的善的理念,最开始是作为一种道德上的、伦理上的东西来追求。但是到了柏拉图的晚期,更加强强调它的完备性这一方面。因为他遇到了恶的问题。如果上帝是善,是完善,如果神是完善的,那为什么会有恶呢?如果善仅仅是伦理的,那它就不应该有恶。但是如果没有恶,那恶的那一块呢,就会排除在善之外了,那就成了两个实体。这个跟古希腊的说法以及跟中世纪的说法都不一样。中世纪是反对说善恶二元论的,善恶二元论是属于摩尼教的基本观点,或者东方的一些宗教的基本观点,就是善恶二元论。但是西方从柏拉图以及新柏拉图主义开始试图坚持一元论,善就是圆满。那么恶是什么呢?恶就是善的一种缺乏。所以善这个概念在西方应该说有两个不同层面上的含义,一个当然是跟我们中国人讲的这个善的概念类似,道德上面的好,道德上面的高尚,一个伦理含义的概念。但是在另外一个方面,它有一个客观事实方面的含义,一个本体论方面的含义,那就是完备无缺,完善。你要完备无缺,你就必须要有幸福,幸福当然是个好东西,你一个善没有幸福,那你这个善是不完备的,或者说不是至善,不是至高无上的善。从这里我们也可以看出为什么中国传统的至善不包括幸福的概念。《大学》里面讲“止于至善”,止于至善就是“尽夫天理之极而无一毫人欲之私”,把天理穷尽了,没有一丝一毫的人欲在里面。人欲是什么?人欲就是幸福嘛。把人欲排除掉,剩下的就是道德高尚,那就是至善了。这是中国人讲的至善的概念。但是在康德来看,如果是这样一种至善的概念,还不能叫完整的善,严格地说还不是至善,它只是最高的善,但还不是最完满的善。道德当然是最高的,康德也认为它是至高无上的。但是你要说它是完满的,就必须带有与之相配的各种幸福,这才是完备无缺。所以中国的理学家们主张

的是“存天理，灭人欲”，把人欲都要灭掉，但是康德是不主张这个的，康德是不主张禁欲主义的，他认为真正的完善呢，应该把幸福也包括在里面。只不过这个幸福跟道德之间，应该有一个比例，应该按道德的比例来分配。所以他下面接着讲：这种幸福，如果不是与配得上幸福、即与道德的善行结合起来，理性是不赞同它的（不管爱好是多么希望得到它）。前面讲幸福单独对于理性来说，不能够说是完备的善，不能够说是至善，那么这种幸福如何才能是完备的善呢？它必须要与配得上幸福这样一个条件结合在一起。而要配得上幸福呢，就必须要有道德的善行，要有美德，要有德性。与之相配的，必须要有德性。幸福跟德性恰好相配。这两者结合起来呢，才能够是完整的善。否则的话呢，理性是不会赞同它的。就是说，一种幸福如果没有道德，单纯就其本身而言，不管我们的爱好是多么希望得到它，我们非常希望得到幸福，每个人都希望在这个人世上能更多地得到幸福，但是如果没有“配得幸福”这个条件，那么，单纯是这样一种幸福，即算你得到了很多很多，还远不是完整的善，离至善还远得很。下面讲：然而，单是德性，以及和它在一起，单是配得上幸福，也还远不是完整的善。这是从另一方面讲。前面一方面讲，单是幸福如果没有它所配得上的德性，那么，这不能够说是完整的善。那么反过来说，单是德性，以及和它一起，单是配得上幸福——我在前面讲了，所谓德性，本身就有另外一种表述方式，就是“配得上幸福”。只有德性才是配得上幸福的。从理性的角度来说，一个有理性者，肯定会承认，只有德性，才配得上幸福。其他任何东西都不能给幸福提供资格。那么在这里，单是德性，以及单是配得上幸福，如果你仅仅是有这样的资格，也能够配得上幸福了，但是呢，也还远不是完整的善，如果你并没有得到幸福。你做了好事，你做好事本身当然就是配得上幸福了。但是这还是片面的。前面讲了，这样一种好事，这样一种道德高尚，仅仅是最高的善，但还不是完整的善。要达到完整的善，除了配得上幸福以外，还应该使这个幸福有希望能够得到。所以下面他讲：为了达到完整的善，那不曾做过不配幸福的事的人就必须能够有希望分享幸福。你光是配得上幸福了，这只是一个资格，但是没有得到实惠。就像我们评职称一样的，只是一个“任职资格”，但是还没有“聘”你。你还不是真正的教授。这个里头也是，你有一个配得上幸福的资格了，你有这么高尚的道德嘛。但是如果你不凭这个资格而得到真正的幸福，他这里强调的是“有希望能够分享幸福”，如果没有这个希望，那么这还不能说是完整的善。当然这个希望还是希望现实地得到的，但是因为这个现实地得到只是在理念世界中才能够设想，所以这个地方强调是“有希望能够分享幸福”。“那不曾做过不配幸福的事的人就必须能够有希望分享幸福”。有希望分享幸福，是不是就是完整的善了呢？有希望，我们通常认为，还是没有实现嘛。还是没有实现那当然就不能说是完整的善了。你仅仅是有希望。但是在康德这个地方，整个完整的善，都是处在一个理念之中的，都是处在希望之中。完整的善在现实世界中是根本不可能实现的。所以他这个地方主要是搞清楚完整的善这个概念应该怎么样来表述。他的表述就是，除了德性以外，他必须能够有希望分享幸福，这就是完整的善的概念。当然，仅仅是有希望分享幸福，我们说这还不是到手的完整的善。其实，康德认为，我们在自然界、在感性世界中，这个完整的善是永远也到不了手的。我们只能希望。所以这个完整的善的概念本身就是以希望为前提的。我可以希望什么？我可以希望一个完

整的善。那么,你所希望的这个完整的善,那当然在你的希望中,能够分享幸福也包含在内,但是它同样是在希望之中,而不是在现实中。那么我们看下面,他说:甚至那摆脱了一切私人意图的理性,当它置身于一个要给别的存在者分配一切幸福的存在者的位置而不从中考考虑自己的利益时,它也不能作出另外的判断;这个“甚至”就是说,我们推而广之,我们极而言之,我们设想一下,如果有一种理性摆脱了一切私人意图,当然在人身上是做不到的,实际上这个设定是上帝,当然没有提上帝的名字。这个摆脱了一切私人意图的理性,当它置身于一个要给别的存在者分配一切幸福的存在者的位置,这样一个理性,如果处于这样一个位置,就是要给别的存在者分配一切幸福,处于这个位置的当然也只能是上帝了。只有上帝才能处在这样一个最高的位置给其他的存在者分配一切幸福,就是上帝的公正的审判,上帝的正义。上帝正义论,上帝的神义论,就是讲这个关系的,就是上帝处在一个给一切其他存在者分配一切幸福的这样一个存在者的位置,而不从中考考虑自己的利益。上帝因为是纯粹的理智,所以他没有自己的利益,他是非功利的,他是超功利的,只有在上帝那里,他才能够超越一切私人利益,才能够是不考虑自己的利益,完全从正义出发来分配幸福,没有任何偏私,没有任何自己的意图。上帝偏爱谁?上帝为什么偏爱?为了上帝的利益?这就说不通了。上帝就算偏爱谁,他也是从公正,从正义的角度,从理性的角度,来作出判断的。他偏爱谁,是因为那个人值得他偏爱,他那种偏爱在理性上是合理的,不能说是偏爱。所以上帝完全是无私的,不从中考虑自己的利益。我们极而言之,如果有这样一个上帝的话,甚至他在分配幸福的时候,他也不能做出另外的判断。什么另外的判断呢?就是说,不曾做过不配幸福的事的人,就必须能够有希望得到幸福,这是一个原则。不能作另外的判断,不能有另外的原则。一个基本的原则就是,一个道德的人,一个没有做过不配幸福事情的人,或者说没有做过不道德的事情的人,那么他就必须能够有希望分享幸福。哪怕上帝来,他也会这样判断。当然我们做出这个判断还是从我们的理性,我们从人的纯粹理性作出这样一个判断,但是我们可以推想,即算上帝来审判,他也会是按照这样的方式来审判,而不能作出另外的判断的。为什么呢?下面讲:因为在实践的理念中这两方面是本质上结合着的,在实践的理念中,这两方面,一方面是德性,另一方面是幸福,这两方面是本质上结合着的。就是说我们在实践中,按照纯粹理性,提出一个实践理念,就是德和福的关系。我们从纯粹理性的角度,把德和福的关系提升到理念的这样一个境界上面来讨论,在实践的理念中,这个理念是纯粹理性的,在单纯从纯粹理性的法则所提出来的概念中,我们来讨论这个问题的话,那么这两方面本质上是结合着的。它是符合纯粹理性的。虽然幸福本身不是在理性中,它是在自然界中的一些对象,一些目的,但是我们从纯粹理性的角度来考察,把幸福也作为一个理念。幸福当然也可以成为理念,就是说,我们在人世间的的生活就是为了追求幸福,但是这个最高的幸福是可望不可及的。我们所追求的都是片断的幸福,部分的幸福,甚至于幸福也会变成不幸。所以在现实生活中间,处处都要从物质的条件呐,从自然的感性这方面来谈幸福,来产生幸福。但幸福本身呢,我们也可以把它提升到理念这个层面上来考虑它。就是说,最完满的幸福,这是一个理念,就是没有人在现实生活中真的得到,真的把它实现出来。那么在这个理念的层面上来考虑,德性和幸福这两方面,本质上是结合在一

起的。就是说,有多少德性,就有多少与之相配的幸福是能够希望的。这是从纯粹理性作出的判断,而不是掺杂了感性的因素。如果掺杂了感性的因素的话,那这个判断就作不出来了。在现实生活中,很少有幸福跟德性完全相配的。但是“应该”和德性相配,本质上,有德之人应该是有希望得到幸福的。本质上是这样的。所谓本质上就是从纯粹理性的角度,我们撇开一切感性,一切杂多的因素的干扰,撇开我们的爱好,我们单纯从理念来看它,那么它们本质上是不可分的。你要达到至善,要达到完备的善,那么你用你的理性去思考一下,马上你就会发现,真正的完备的善,一方面呢,当然首先是要有至高无上的道德,德性是最高的善;但是另一方面呢,与之相配的幸福也不能忽略。否则的话,理性就不能接受了。如果善没有善报,恶没有恶报,理性首先就不能接受,理性就会认为这不公平。它不是从世俗的眼光来看的,它就是从纯粹理性的眼光来看,这就不公平。从纯粹理性的眼光看,也应该是善有善报,恶有恶报,本质上是结合着的。下面有个补充:尽管是这样结合着的,即道德的意向是最先使分享幸福成为可能的条件,而不是反过来,对幸福的指望首先使道德意向成为可能。这两方面本身是结合着的,这个“尽管”的意思就是说,这里头还有个限制。德福一致,这在理念中,本质上是不可分离的,德福就是不可分离的。但是要有限制,就是它们是怎样不可分离的?不是随便怎么样理解都是不可分离的,而是在某种条件之下,它们才是不可分离的。在什么条件之下呢?就必须是要以这样一种方式结合着,即“道德的意向是最先使分享幸福成为可能的条件”。你要有道德的意向,你的意向首先应该是道德的,所谓道德意向就是为道德而道德,你做了一件道德的事,但重要的不是你做的那件事,而是你做那件事情的动机,道德的意向。那么,正是因为这个道德的意向,这个为道德而道德,最先使得分享幸福成为可能。他这里强调一个在先,时间上在先。也就是说,你在做这些道德的事情的时候,你首先是出于一种道德的意向,而没有考虑到幸福。那么这个首先产生的道德的意向呢,恰好使得你分享幸福成为可能。是这样一个意向,这样一个动机,这样一个自由意志,使得你分享幸福成为可能,它是你能够分享幸福的一个条件。如果没有这样一个意向,你是为了别的目的,你不是为道德而道德,那么这个条件就丧失了。所以他讲“而不是反过来,对幸福的指望首先使道德意向成为可能”。“对幸福的指望”,也就是说,你首先是指望得到幸福的,你才去做道德的事情,才有道德的动机。他这个地方用的“意向”,*Gesinnung*,他没有用“道德的意志”或者是“道德的动机”,没有用这些词,他用了一个比较宽泛一点的词。就是说,这个地方的“意向”既可以是自由意志,原发性的,自发性的,但是也可以是继发性的。就是首先有了幸福的指望,对幸福的指望才首先使得道德成为可能。那么这种意向呢就不是自由意志了,那就是建立在最初的那种感性动机之上、对幸福的追求之上的一种选择。我为了得到幸福,所以我决定去做道德的事情。这个决定那就不是自由意志了,那就是他律,就不是自律。但是它还是意向,还是属于 *Gesinnung*。但这是不能颠倒的,这个先后次序是不能颠倒的。就是你开始的时候,你最初的那个出发点是什么,这个是最重要的。如果你的出发点是为道德而道德,那么你确实有希望得到幸福,因为你创造了使你有资格得到幸福的条件,所以你有希望得到与之相配的幸福。但是反过来的话,如果你一开始的出发点是对幸福的指望的话,那么,即算你后来做了道德的事情,使道德意向成

为可能,但是你也见得配得幸福。你运气好,你做了一件事情既是道德的,不受别人指责,同时又获得了你想得到的利益,这只是运气好而已,但是你并不配得到你所得到的那些幸福。下面他讲:因为在后一种情况下这种指望就不会是道德的、因而也就不配得到全部幸福了,在后一种情况之下,也就是说,如果你对幸福的指望在先,在这种情况下,这种指望就不会是道德的。从幸福出发,怎么会是道德的呢?即算是符合道德律的,也不是出于道德律的,而整个行为都不是道德的,不是一种道德行为。你是出于你的利益,出于你的爱好,出于对幸福的追求,那么这种情况呢,就不会是道德律,这种幸福的动机就不会是道德的动机。这是康德区分得很严格的,你从幸福出发,那就不是道德的。当然是不是“不道德的”,这个还可以再加以分析。如果把不道德的理解为恶意的,那倒也不见得。你做一件事情不是从道德出发,但是呢,也不是从恶意出发,比如在道德善恶之外还有一些很平常的事情,日常的事情,还有一些不具有道德和非道德的含意的事情,那倒也可以容许,但是它至少不是道德的,虽然也许不是不道德的,但是至少你这个行为不是道德行为,因而也就不配得到全部幸福。这里的“全部幸福”,他的意思就是说,如果你里面夹杂这样一种东西的话,你就不配得到全部幸福了。如果没有这种东西的话,你是可以配得到全部幸福的。如果你完全不是从这个对幸福的指望出发来做各种各样的事情,那么呢,你本来是配得到全部幸福的。也就是说,如果你全都是首先从道德出发,来做实践活动和有目的的行为,那你本来是配得到全部幸福的。但是如果你哪怕只要有一部分是从幸福出发,使得道德理想成为可能,在这种情况下,你这一部分指望就不会是道德的,所以你不配得到你本来可以得到的全部幸福了。所以他在最后解释说:对理性来说幸福不知道有任何别的限制,只有来自我们自己的不道德行为的限制。为什么是“全部幸福”呢?就是说,对理性来说,幸福不知道有任何别的限制,本来是可以得到全部幸福的,得到没有任何限制的幸福。那么只有一种限制,什么限制呢?就是来自于我们自己的不道德行为的限制。不道德行为,我在前面讲了,也是属于从幸福的指望出发,而导致了一种不道德行为。当然从幸福的指望出发,不一定导致不道德的行为,但是它有可能导致不道德的行为,至少在这些行为里面有一部分是导致不道德行为的。从对幸福的指望出发,虽然它可能是没有恶意的,但是也可能是有恶意的。那么这种恶意,这种不道德行为,就使你的全部幸福受到了限制,你就不配得到全部幸福。只有你从道德的意向出发,你才能够得到全部幸福,这是最先使分享幸福成为可能的条件,那么在这种情况下呢,你就配得到全部幸福。但是如果有些事情你是首先从对幸福的指望出发,同时在这些行为里面呢,有一些是导致不道德的行为,那么就要使你的行为受到限制了。当然对幸福的指望也可能并不涉及到不道德的行为,而是那些无所谓的行为,康德在这个地方好像没有明确地点出这一点来;但是他在用语方面呢,还是比较谨慎的。就是说,从幸福的指望出发,哪怕你做了道德的事情,它也不是道德的。你本来是为了达到幸福,当然你做了道德的事情,你使道德的意向成为可能,你是出于幸福你才使道德的意向成为可能,这样一种行为呢,本身并不是道德的,当然也不一定是非道德的。但如果你因此标榜自己有一种道德的意向,但是实际上这种意向的后面有一种追求幸福的东西,你无非是为了实现个人的利益嘛,所以在这个地方呢,就表明了一种虚伪,一种伪善的行为,康德认为这就是

一种不道德的行为。后来的一些研究者分析,一些康德专家们讨论的时候,往往指出这一点,就是从幸福的意向出发,也可能不一定是道德的,他不标榜就是了,他不标榜自己的意向是道德的,可能他做的事情是没有道德意义的,但是他也不损害别人,他没有违背道德,他既不是遵守道德律,也不是违背道德律,这样的事情也是可能有的。所以在这个地方,康德可能不是讲得很明确。他是不是考虑到了这一方面,在字面上我们看不出来。但是大体的意思呢,还是这样的。就是在康德看来,真正的道德就是为道德而道德。如果不是为道德而道德,你是从别的感性的目的——欲望、需要、幸福,把这些东西当作出发点,那么这种行为本身就是不道德的。因为在道德和幸福的关系之中,你把它的关系颠倒了,本来应该是道德在先,但是你是幸福在先,你把道德看作是为幸福服务的一种工具,这个就是不道德的,这就是伪善,这就是虚伪。总的来说是这样一种关系。

再看下面一段。根据上面的幸福和德性的关系,这一段可以说是做一个总结式的归纳。他讲:所以,幸福只有在与理性存在者的德性严格成比例、因而使理性存在者配得幸福时,才构成一个世界的至善,就是幸福要构成至善,它必须要有一个条件,就是要与理性存在者的德性严格成比例,因而使得理性存在者配得幸福,也就是说,幸福的这种比例使得理性的存在者配得幸福。幸福是按照这种比例来安排的。按照什么样的比例来安排的呢?就是理性存在者配得幸福这样一种比例来安排的。所以,按照这样一种比例,它就使得理性存在者配得幸福了。刚才有同学讲到这里还应该有“得到幸福”,得到幸福那就必须要作出更进一步的假定了。就是说,一个道德的行为是否配得了幸福还能够得到幸福,那就是只能在彼岸世界去设想了。但是他这一句话里面的立足点呢,不是立足于道德,而是立足于幸福。幸福已经在这里,已经得到了,幸福是一个基点,所以从幸福这个基点上,我们所考虑的是它是否能够配得。得到他已经得到了,幸福已经在这里了,那么我们现在考虑是就是他是否配得,是否跟德性严格成比例。所以这个地方,他没有讲到有希望获得幸福或者享受幸福,因为他的立足点现在已经转过来了,不再是从德性的立足点去看幸福,而是从幸福的立足点来看德性。幸福是感性世界的一种现象,从这一点出发我们可以给幸福做一点规定看看,那么这个幸福“只有在与理性存在者的德性严格成比例,因而使理性存在者配得幸福的时候,才构成一个世界的至善”。幸福已经在这个世界中,但是它是不是至善呢?我们还无法确定。一个世界,也可以翻译成某个世界,这个地方还没有讲它是感性世界呢,还是理知的世界,实际上暗中是讲的理知的世界、未来世界——才构成理知的世界的至善。只有它在与理性存在者的德性成比例,使得理性存在者配得幸福的时候,那么这个时候当然是在进入了理知世界的时候,这个就不用说了。他主要考虑的是幸福是在什么条件之下,才能构成至善。幸福当然也是一种善,是好的东西嘛,但是要构成至善的东西,那它就必须要与德性相配,使得理性存在者配得幸福。这个时候呢,才构成至善。下面:我们必须根据纯粹的但却是实践的理性的规范在这个世界中安身立命,这个世界,就是前面讲的那个世界了,“构成一个世界的至善”,这“一个世界”其实就是理知的世界。那么“我们必须根据纯粹的但却是实践的理性的规范”,纯粹的理性有两种,一种是思辨理性,一种是实践理性,在这里强调了“但却是实践的”,就是说是纯粹

的理性,但又不是思辨的理性,不是理论的理性,它只是纯粹实践理性的规范。“但”在这里的用于区别于思辨的理性。他说,纯粹的理性,但不是一般的纯粹的理性,而是实践的纯粹的理性,它的规范。在这个世界中安身立命,“安身立命”,德文原文用的 *versetzen*,然后有一个反身代词 *uns*,直译就是“我们必须根据纯粹的实践理性的规范把自身置于这个世界之中”。但是他这里还有个 *durchaus*,意思是“绝对地”。把自己“绝对地”置于这个世界中。我们意译成“安身立命”。是不是有这个意思?反正我们根据我们的体会就是这样译的。其实它不是“安身立命”,跟中国人所讲的安身立命还不太一样。它是一种理性的态度,它不是安身,它是安自己的人格,把自己的理性,把自己的人格放到那个里头去,放到理知的世界里面去,把那当作是自己的本质。当然中文的“安身立命”大致也有一点这个意思。我们通常讲安身立命,并不是说把自己的身子放到那个里头,还是把自己的理想和抱负放到某个超越现实生活之上的事业里面去。所以勉强也可以这样译,使它更好理解一些。他说:但这个世界只是一个理知的世界,因为感官世界并没有从物的本性中给我们预示出目的的这样一种系统的统一,这样一个世界只是一个理知的世界,我刚才已经讲了,在这个理知的世界里面,我们可以有希望达到至善。我们必须在这个世界中安身立命,这一句话,它是“一个世界”的从句,就是说,“才构成一个世界的至善”,那么这个世界是一个什么世界呢?前面是讲的某个世界,但是还没有明确这是一个怎么样的世界,那么下面这句话呢,是形容这个世界的,它是一个从句。这个世界是这么一个世界,我们必须根据纯粹的但却实践的理性的规范在它之中安身立命。它当然是一个理知的世界了,但是在前面暂时还没有说,还留到下面这句话说。这一句话里头就说,“但这个世界只是一个理知世界”。这个世界是个什么世界呢,既然我们必须根据纯粹实践理性的规范在其中安身立命,那么这样一个世界显然不可能是一个感性的世界,不可能我们现在所面临的这样一个现实的世界,所以说这个世界只是一个理知的世界,只是在理知中我们的纯粹理性所设想出来的一个世界。“因为感官世界并没有从物的本性中给我们预示出目的的这样一种系统的统一”。它只是一个理知的世界,为什么呢?为什么它不是一个感官的世界呢?因为感官世界没有从物的本性中——我们也可以翻译成“没有从物的自然中”,感官世界是自然物嘛,我们从自然物里头,能不能看出这种系统的统一呢?看不出来——所以感官世界并没有从物的本性中,给我们预示出目的的这样一种系统的统一,这样一种合目的性。在我们的现实的感官世界中,我们看不出,也预示不了,从它的未来的发展前景也预示不了。如果你仅仅是立足于自然规律来设想的话,那确实自然界无非就是牛顿物理学那一套体系,你再怎么扩展自己的思想,获得越来越多的知识,你也设想不了有朝一日它会符合这样一种道德系统的目的。这是没有预示出来的,我们看也看不出来,我们设想也设想不出来。因为如果你的设想是立足于自然规律的话,是运用自然规律去设想的话,那是推也推不出来的。怎么能够在这样一个自然的、机械的物理世界中推出那样一种合目的的系统的统一呢?目的的系统的统一,也就是说,道德的目的和幸福的目的,能够形成一种系统的统一,能够形成一种合比例的、相配的这种系统的统一。所以这里讲目的的这种系统的统一,这是在感官世界中没有预示出来的。感官世界中这两方面的目的毋宁说是互相拆台的、互相冲突的、支离破碎的。善人

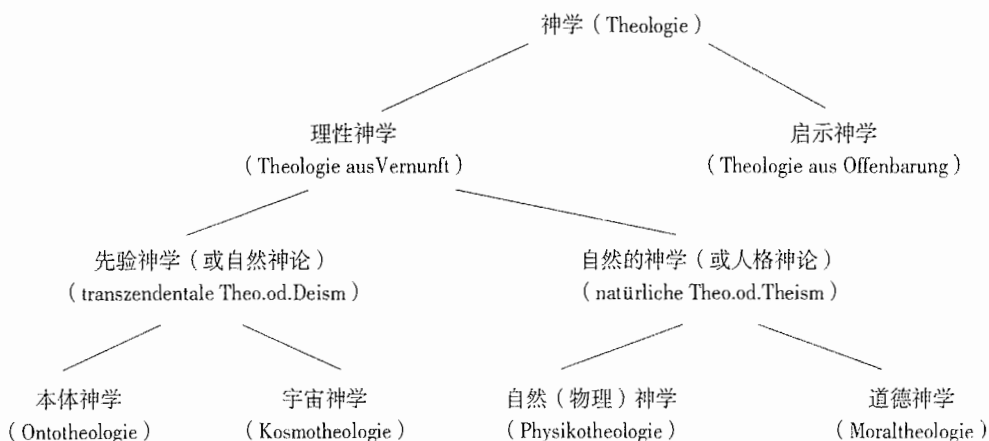
没有善报,恶人也没有恶报,根本显示不出这样一种系统,在感官世界中、在现实世界中也没有希望。既然没有给我们预示出这样的希望。那当然他只能把希望建立在理知世界里,只能建立在彼岸世界里,因为此岸世界没有希望,也看不出有什么迹象,看不出有这样一种趋势。下面进一步解释:这种统一的实在性也不能建立在别的东西之上,而只能建立一个最高的本源的善的预设之上,这种统一的实在性,当然也还是设想的实在性,并不是真正的实在性,就是你设想一下,如果这种系统统一要实现出来的话,要达到德福一致的话,那么你必须要有个前提,它不能建立在任何别的东西之上,而只能建立一个最高的、本源的善的预设之上。最高的本源的善也就是至善,圆满的善、圆善。而且呢,是本源的,一切其他的善都来源于它,它是最高的。当然这个道德的善也是最高的,但是道德的善不是本源的。就其本身而言,它不会导致其他的善,比如幸福。对幸福来说,道德不是一个本源。那么,要使道德成为一个本源,必须还有另外一个更本源的东西。就是一个既是最高的、又是本源的善的预设。我们必须预设这样一个既是最高的、又是本源的东西。本源的也是创造性的,是它创造了一切善。它使得一切善从它那里发源,要有这样一个预设,我们才能够设想这种德福一致的、德福统一的系统的实在性。我们固然知道德福应该统一,但是德福如何才能够实现它们的统一,我们就必须设想这样一个最高的本源的善。在这个基础之上,我们才能够设想德福之间能够实现它们的系统的统一。下面继续解释:在那里,以某种至上原因的一切充分性装备起来的独立理性,按照最完善的合目的性,而把普遍的、虽然在感官世界中极力向我们隐藏着的事物秩序建立起来、维持下来和完成起来。“在那里”,也就是在那个预设那里。建立在最高的本源的善的预设之上,在这个之上,“以某种至上原因”,也就是说,这样一种独立的理性,它是一种至上的原因,以这种至上原因的“一切充分性装备起来”的,就是充足理由。我们讲“充足理由律”,莱布尼茨所设想的充足理由律,上帝是一切事物最后的充足理由,他有他的一切充分性,充分性也就是完备性了,完备无缺,这个至上原因是一切的原因,是所有其他东西的原因,它是创始者。这样一种“独立理性”,它不受任何其他东西所束缚,它再没有别的理由了,它本身是其他所有事物的理由。莱布尼茨在他的上帝存在的证明里面提到过,上帝是一切事物的理由,最终的理由,这个理由是最充分的,没有上帝,一根头发都不会掉下来。每一件事情都有它的理由,这些理由都可以追溯到上帝,上帝安排一切。所以它是至上的原因,至上的理由,它具有一切充分性装备起来的独立理性。我们的理性可以达到道德上的至高无上,至上的善,最高的善,但是呢,它没有装备起原因的充分性,它不能够成为幸福的原因。你做了一个道德的人,你就能带来幸福吗?这个是我们不可设想的。做道德的人反而往往给他带来痛苦,带来不幸。但是我们设想一个独立的理性,当然是做不到这样的独立的理性的,人的理性是有限的,人的理性是要受限制的,那么我们设想这样一个独一无二的理性,它装备着一切至上的原因的充分性,它作为原因,无所不能,所有的结果都是它导致的,都是由于它产生的。那么这样一个理性呢,按照最完善的合目的性,这样一个理性就有能力了,它装备了至上原因的一切充分性嘛,那么它就有这样一种能力,能够按照最完善的合目的性,最完备的合目的性,无所不包地去产生万物,所有这些东西都趋向于一个最高目的。“按照最完善的合目的性,而把普遍

的、虽然在感官世界中极力向我们隐藏着的事物秩序建立起来、维持下来和完成起来”。把“普遍的”事物秩序建立起来,但在感性世界中,有没有一种按照最完善的合目的性而建立起来的普遍的事物秩序呢?没有。感官世界中当然有秩序,也有普遍的秩序,但是这个秩序不是“按照最完善的合目的性”建立起来的。它是按照自然规律建立的,而自然规律所造成的这个感性世界呢,是没有目的性的,或者说不合目的性的。按牛顿物理学的眼光来看,是机械的世界,它合什么目的性呢?它把一切目的都排除了,在自然界没有任何事情在牛顿看来是有目的的。从伽利略开始就已经把亚里士多德的这种目的论从自然界完全排除掉了。到牛顿更加是这样。这是一个体系,但是这个体系是一个不合目的的体系,它没有所谓的完善性,也没有所谓的目的性。那么按照最完善的合目的性,而要把普遍的事物秩序建立起来,那只有假设一个上帝才能做到。所以他说:“按照最完善的合目的性,而把普遍的、虽然在感官世界中极力向我们隐藏着的事物秩序建立起来、维持下来和完成起来”。为什么是在感官世界中极力向我们隐藏着的事物秩序?也就是说,我们用牛顿的眼光去把握感官世界,我们看不到任何合目的的事物秩序。但是呢,如果我们假设一个上帝,那么我们就可以设想,上帝实际上在这样一个牛顿物理学的世界背后有一种设计。虽然表面上看起来一切事物都是机械的,都是偶然的,都是互相碰撞,粒子、原子、分子这样结合成的一个偶然的世界,但是,我们可以设想上帝安排这一切都是有目的的,背后有一种目的,最终有一种目的。但是这个目的呢,在感官世界中向我们隐藏着。为什么向我们隐藏着呢?因为人是有限的,人的眼光,人的理性都是有限的。人在自然界里面看不出背后的这样一种合目的性,背后的完善的必要性。这些东西对上帝的完善是必要的吗?自然灾害对上帝的完善是必要的吗?发生瘟疫死那么多人,难道也是必要的吗?这个我们看不出来。自然界根本就不合目的。但是呢,我们还是要设想,这只是因为我们人的理性有限,我们看不出上帝的目的,我们看不出上帝最后在背后隐藏着的动机到底何在,他的目的究竟何在。那么一旦我们设定了一个上帝的话呢,我们就可以这样去想,就可以建立这样一个预设,“在那里,以某种至上的原因的一切充分性装备起来的独立理性,按照最完善的合目的性,而把普遍的、虽然在感官世界中极力向我们隐藏着的事物秩序建立起来、维持下来和完成起来”。“建立起来”,就是说上帝创世,上帝创造这个世界,不是胡乱创造的,他肯定是出于善的目的。当然这个上帝是我们设想的,我们预设的,我们预设一个上帝,那么我们就可以像莱布尼茨那样设想上帝创造的这个世界是一个完善的世界,或者说是一个最好的世界。上帝在一切可能的世界里面,选择了一个最好的世界,把它创造出来了。但是我们看不出这个好,我们人的眼光有限,我们人的理性也有限,所以这个事物秩序在人的眼睛里面呢,是隐藏在后面的,不向我们露出来。或者说我们人除了理性的有限、感官的有限以外,我们的生命也有限。我们此生看不出有什么目的,但并不说明这个世界就没有目的了。有可能在我们来世可以看到目的,有可能这么多的牺牲最后要换取一个最终的完善的目的,有可能不是无意义的。所以他建立起这样的秩序呢,他是有目的的。“维持下来”,我们看到的这样一些自然界的事物,都可以看作是上帝的那样一个目的的一种维持,一种继续。或者说这样一种看起来好像无目的,看起来甚至于是反目的,看起来好像是罪恶的一些行为,在为上帝的善

的最终目的开道。这个里头有一种“恶是世界历史发展的杠杆”的思想因素在里头,当然在康德这里还是非常模糊的。但是他力图要从感官世界中看出背后的秩序在那里维持,在那里运行,这个给后来的像黑格尔的历史观提供了一个前提。后来黑格尔就把这一点明确起来了:世界历史背后隐藏着一种“理性的狡计”,理性的计谋。表面上好像看起来罪恶滔天,这个世界到处都是罪恶,但是实际上它实现了历史的发展和前进。利用人们的恶欲、私欲,利用人们的恶劣的情欲、野心、争权夺利等等,所有这样一些完全没有希望的人性的表现,但是背后在实现着某种上帝的目的。就是通过这样一些行动,恰好实现了上帝使这个世界越来越趋向于至善这个背后的目的。当然在康德这里还没有明确的这样的意思,整个来说只是一种假设,它不是什么历史理性,也不是历史的狡计,而是我们人为了道德的目的所设想出来的一个“悬设”,上帝的一个假设,一个预设。最后是“完成起来”。完成起来就是最后的审判,凡是在这个世界上作了恶的,在最后审判中将会得到惩罚;凡是在这个世界上行了善的人,在最后的审判中会得到公平的奖赏。所以,上帝的正义最后会得到完成。整个这一切都是我们的预设,我们为什么要预设?还是为了达到德福一致,要实现幸福和道德之间的一个成比例的系统。这是我们人的理性推出来的,它是符合于我们人的本性的,符合于我们人类理性的本质的。所以要预设一个上帝。尽管是预设一个上帝,但是这个预设不再是过去的那种盲目的信仰,盲目的迷信,而是通过理性一步一步地推出来的。我们的实践理性,我们用道德律来支配自己实践行为,这是我们凭自己的理性可以直接得出的一个事实,一个“理性的事实”,就是我们人有道德律。我们人按照理性,愿意按道德律办事,我们人承认我们应该按道德律办事,这是一个事实。那么从这个事实我们可以按照纯粹实践理性一步一步地推出,既然有这个事实存在,那它的目的何以可能实现呢?我们可以一步一步地推出,最后我们有必要假设一个上帝,才能设想纯粹理性的目的实现出来的可能性。所以这一切都是建立在理性之上的。康德对于基督教的原理,基督教的教义,有一个可以说是颠覆性的发展,既可以说是颠覆,也可以说是发展:他把基督教建立在道德基础之上了,而把道德建立在理性的基础之上了。这个在以前的基督教那里是相反的。以前的基督教也承认道德,但是所有这些东西都是建立在一种信仰基础之上的。你首先要信,然后才讲道德,然后才去用理性证明,理性是为信仰服务的,哲学是为宗教服务的。那么在康德这个地方把关系颠倒了,宗教其实应该建立在理性的基础之上,应该是在理性的界限之内我们才能谈论宗教,这个宗教才是正当的,才是真正的宗教,严格意义上的宗教应该是这样的。

我们来看下面这一段。这一段对前面讲的应该说具有提升性质。因为前面已经把幸福和道德、德福一致、它们统一的前提作了一个交待,通过至善这个理念,作为最后目的的根据。那么至善呢,就包含幸福和道德必须要相配,它们的统一,而且是以这样一种方式来统一,不是道德附属于幸福,而是幸福要从属于道德,要与道德相配。那么由此就必须引出上帝、来世和灵魂不朽。那么这样一来呢,就已经有一种宗教浮现出来了。前面康德一直在讨论的是道德以及道德跟幸福之间的关系,还没有涉及到与宗教之间的问题。但是一旦立足于纯粹实践理性这样一个基础之上来看待德福的关系,那么就必须要引进上帝和来世的理念。一旦引进这两个理念呢,那么一

种宗教就已经建立起来了,就从道德学说引申出一种宗教学说了。这种宗教学说康德把它称之为“道德神学”。因为“理性范围内的宗教”就是道德神学,如果把上帝、来世这样一些基本的宗教概念建立在理性的基础之上,那么就构成了一种道德神学。所以这一段实际上是对前面所讲的归总到一种新型的神学之上来,这就是道德神学。那么这里讲道德神学,不仅仅是单纯谈道德神学,而且是跟以往的神学放在一种比较之中来谈。这一段里面讲到“先验神学”和“自然神学”这两个概念。我想先把这两个概念给大家作一个交待。前面已经讲过,但是一些新来的同学不太清楚。我们把康德的神学的概念列一个总表,使大家看得更加清楚。



现在我们来看康德的这一段。康德在这里提出“道德神学”,道德神学是上面的表中最后那一种神学,就是康德自己所要得出来的道德神学。前面的所有的神学可以说都被他批判过了,剩下唯有一种就是道德神学,他认为是可以接受的。但是他的理解跟以往的理解又是完全不一样的。道德神学在康德之前像卢梭这些人也提出过,但是卢梭他们的道德神学还是把它归之于人的自然本性,比如说情感,从人的道德感这方面引申出一种神学,在康德看来也是属于“自然的神学”,而不是真正的道德神学。所以,对于这最后一种神学——道德神学,康德是作了一番改造或者说是作了一番颠倒,也就是作了一次革命。就是说,道德神学并不是建立在人的自然本性之上的(自然的神学),恰好相反,人的其他种种本性都要建立在道德之上。这样一种神学,它不是从人的自然本性里面引出,比如说情感呐,情绪呀,人的性格气质、人的本能啊,从这些方面引出一道德;相反,道德是超验的,是人的一种超验的自体,它不是自然本性,它是超验的自体。由道德这种超验的基础,然后才建立起关于我们如何处理我们的自然天性,如何处理我们的情感,如何处理我们的日常生活、日常活动,才引出种种这些规范来。这跟卢梭或者跟其他的那些有神论哲学相比呢,就完全不同了。所以道德神学虽然是属于“自然的神学”的一个构成环节,但一旦它经过加工或改造以后,它可以脱离整个这个表上面所构成的关于神学的体系。它置身于这个体系之外,对于所有的其他的这些神学都进行了一番批判或是改造。那么所有其他这些神学在康德看来呢,都属于思辨神学,不管先验神学也好,还是自然的神学也好,不管是本体神学、宇宙神学、自然神学(物理神学),还是道德神学,在康德看来都属于一种思辨的神学。就是

都是把它当作一种知识,可以认识,可以把握的这样一种知识,来对待的,而不是立足于人的道德基础,比如说人的自由意志、自律。都不是这样的。都是试图把人变成一种知识的对象,不管是先验的研究对象,还是经验的、后天的研究对象。总而言之必须要放在思辨理性的领域里面来考察一种神学。所以它们都称之为“思辨神学”。因此康德在这段话里面第一句就是:这种道德神学在此具有胜过思辨神学的特有的优点:它不可避免地导致一个唯一的、最高完善性的、有理性的原始存在者的概念,对此思辨神学就连从客观的根据中给我们作出暗示也做不到,更谈不上能使我们确信这点了。这种道德神学,康德在这里提出来的,康德非常自信地意识到它的优点,它胜过以往的思辨神学。它的优点在于什么呢?它“不可避免地导致”——为什么不可避免呢?那就是合理的,因为它是理性建立起来的,理性通过它的逻辑、通过它的推理所建立起来的,所以它是不可避免地、必然地——导致了“一个唯一的、最高完善性的、有理性的原始存在者的概念”。注意这三个修饰词下面都打了着重号。一个是“唯一的”原始存在者这样一个概念,什么是唯一的呢?这里强调的是最高存在者本身的自由意志。自由意志,没有东西可以跟它匹配,没有任何东西可以限制它的作为,它是唯一的、至高无上的。所以他强调它的唯一性也就是强调它的绝对的自由意志。西方的一神论、神治论,所谓神治论就是强调一神论,基督教也是强调一神论,上帝的自由意志,上帝的裁判、裁决是至高无上的。没有东西可以跟它相匹配,可以抗拒它,它只有一个意志。所以他这里强调唯一的,也就是证明了基督教的一神论的这个基本原理。我们知道基督教有几大基本原理,其中一个很重要的就是上帝是唯一的,你只能信上帝,你不能信任何其他的神,除了上帝以外,任何其他的神都是邪神,都是多神教,都是偶像崇拜。唯有上帝,他是唯一的。这是一个。再一个,“最高完善性的”,上帝具有最高完善性,无所不包。这个最高完善性我在前面讲到,它有个意思就是无所不包,完备,完善,上帝的“全在”。全善和全在实际上是一回事情。从古希腊柏拉图开始就把这个善的理念理解成无所不具有。善就是存在,恶就是缺少、无。善和恶相对,恶就是缺少,就是没有,善使得所有的东西有,由于神是善的,所以才使得万物存在,使得一切东西存在。所以这个善又有完备性的意思。凡是存在的,都属于最高完善性。如果有一个存在不属于最高完善性,那么这个最高完善性就不完善了,就不能成为无所不包的完善性了。所以总而言之没有任何东西能够逃出上帝的完善性。当然除了完备无缺这个意思以外,完善性当然还要有其中的组织原则了,完备无缺,如果大家都一团混战的话,那也不行。所以呢,是“有理性的”,第三个修饰词是“有理性的”。就是最高完善性把所有的东西都聚集起来,是按照什么原则聚集起来?它们有没有什么秩序呢?这就是善的第二个含义,就是“好”。所谓的好就是说所有的东西都为了同一个目的、唯一的一个目的而组织起来。我们通常也讲,适合于某个目的的就是好。那么上帝的好呢,就是适合于这个唯一的目的,上帝本身的自由意志是唯一的目的,那么要使得所有的完备的存在适合于唯一的目的,就必须有理性的秩序。是理性使所有这些完备的东西合理地组织起来,趋向于一个目的。所以它有目的性,同时呢,它又有合理性。这个合理性也包括合逻辑、合规律性,它不会自相冲突。莱布尼茨所讲的“前定和谐”,就是按照一种逻辑和数学的原理来组织这个世界。当然康德那里,他并不见得接受莱布尼

茨这种思想,但是他也承认有理性。这个理性包括牛顿物理学的自然科学的那些原理、那些法则,但是不仅仅如此。光是那些法则容易导致一种无政府主义。要真正地有理性必须彻底地合目的性,就是把牛顿物理学的那些原理和法则当作是趋向某个最高目的的一种方式 and 手段。目的性把机械性当作自己的手段,这个是在后来的第三批判里面分析得比较细致的一个问题。目的论和机械论这两种理论本来是冲突的,很难相容,但是康德在第三批判里面呢,把它们组织起来了,就是目的性原则上是可以还原为机械性的,但是人做不到,人的理性太弱了。所以人必须要设定一个反思判断力,来假定所有这些机械运动都是有目的的,只有这样才是合理的。不然的话,虽然在细节上是合理的,但是总体上看是不合理,乱七八糟的。一个原子,胡乱碰撞世界,那岂不是天下大乱吗?真正的要合理的,必须是要根据某个目的、良好地组织起来的这样一个世界。所以,由于反思的判断力呢,产生出了我们对于整个宇宙自然界的合目的性的这样一个概念。所以他这个“有理性的原始存在者”的理性,不仅仅是包括机械的合理性,也包括目的的合理性,我们今天讲工具理性和目的理性,目的理性也包括在理性内。那么这个原始存在者呢,当然就是指的上帝了。这样一种道德神学,它的优点就是不可避免地导致这样一个上帝的概念,这样一个原始存在者的概念。这个上帝是不可避免地推导出来的,而且它本身是合理的。这就是所谓“理性界限内的宗教”。康德所讲的理性界限内的宗教,它的上帝概念是由理性不可避免地推出来的。“对此思辨神学就连从客观的根据中给我们作出暗示也做不到,更谈不上能使我们确信这点了”,这就显出它的优势出来了。道德神学跟思辨神学相比之下,它具有一种逻辑上的不可避免性,逻辑上的必然性,它是完全建立在理性之上的,它合理地推导出来这样一个对象——上帝。而思辨神学呢,就连从客观的根据中给我们作出暗示也做不到。从客观的根据中,也就是从自然界的根据中,这个思辨的神学呢,通常都是从自然界或者是客观存在中,像本体神学,本体论证明,就是从一个上帝存在的概念里面进行思辨,由本体论的论证推出上帝的客观存在,当然这个证明在康德那里已经被揭穿是一种诡辩,并没有客观的根据。那么宇宙论的证明也是这样,虽然它不是从概念,而是从经验事实,从客观的宇宙中,按照充足理由律,来推出一个上帝。但是根据康德的这个反驳,我们已经清楚了,他们所提出的那些理念,上帝的理想,这样一些概念,仅仅只能够得出对于自然科学的一种范导性的运用。对于这些理念本身的存在,作为原始存在者,他们并没有为我们形成一个确切的概念。甚至于连作出暗示也做不到。你连暗示一下都做不到,你完全只能够限定在一种范导性的运用上,只是一个理想的目标,以便于我们在各门科学知识的进展过程中不至于半途而废,而是达到越来越大的统一性。仅仅起这个作用。那么,要想暗示一下这个后面可能会有一种什么东西,那你也没有什么证据,所以你的这个暗示呢,也是无效的,更谈不上能使我们确信这点了。你的那些关于上帝的理念,就连这个对象的存在的可能性你都没有建立起来,你只是提出的一种先验的幻相,你主观提出的一种幻相。这个幻相当然有用,在你进行自然科学研究的时候,它会引导你不断地去努力,但是是不是通过这个幻象你就猜到后面可能有一个上帝呢?这种暗示是完全无效的,那就当然更加谈不上使我们确信这一点,更加谈不上证明这个上帝现实存在了。你连它的可能性都还没有证明,通过思辨的神学你

连上帝的可能性都没有证明,你怎么能证明他的确定性呢?所以更谈不上使我们能够确信这一点。这是对整个思辨神学相对而言,道德神学具有这样一种优点。那么思辨神学我在前面讲了,也就是理性神学。思辨神学我们可以理解为理性神学。也就是在思辨的范围之内的一种理性探讨。当然如果要广义地讲呢,道德神学也是一种理性的神学,最后的这个道德神学,包括康德的道德神学,也可以是一种理性神学。康德是讲理性范围内的宗教嘛。但是康德的这个道德神学呢,已经超出理性神学其他的各个体系,它独树一帜。当然它是从理性神学里面产生出来的,这个出身的根源仍然不可否定。所以它对思辨神学的这种超越,主要是对于除道德神学以外的其他那些神学的一种批判。所以他接下来讲:因为不论在先验神学中还是在自然的^①神学中,不管理性在其中把我们引领到多么远,我们都找不到一点有价值的根据来哪怕假定一个唯一的存在者,以便我们可以有充分的理由把它置于一切自然的原因之先、同时使自然原因在一切方面都依赖于它。先验神学就是 *transzendente Theologie*。自然的神学呢,就是 *natürliche Theologie*,这与“自然神学”或者说“物理神学”是不一样的,“自然神学”他用的是 *Physikotheologie*,这个词在别的地方有时翻译成“物理神学”。“自然的神学”不但包括“自然神学”(或“物理神学”),还包括“道德神学”在内,因为不仅自然界的物理学,而且人的道德本性,在广义上也都属于“自然”(Natur)。当然,他自己的“道德神学”跟卢梭等人的属于自然的道德神学也有一些区别,但是他这个地方主要批判的是前面的。在康德看来,哪怕卢梭的道德神学也不是真正的道德神学,因为卢梭仅仅是讲的道德情感,建立在道德情感上面的宗教和神学。在康德看来,道德情感还不算真正的道德。道德情感还是人的自然本性,还是一种自然的神学。所以康德自己的道德神学不属于自然的神学。这里这句话是在前面讲了他自己的道德神学的优点和长处以后,然后讲,“因为”——这个“因为”就是说从反面补充一点,先讲了道德神学的长处,然后讲先验神学和自然的神学的短处,这两方面是相辅相成的。先验神学和自然的神学都是属于“理性神学”,都是由理性在里面起作用的,当然它们跟启示神学是不一样的,启示神学是非理性的。启示神学,教会,他不跟你讲那么多道理,跟信徒讲那么多道理干什么?只有对那些哲学家,在经院里面,在学院里面,在神学系,对那些准备当神甫的人才讲道理。对老百姓,对一般的教徒,用不着讲那么多道理。所以,在先验神学和自然神学里面呢,起作用的是理性,理性在其中,不管它“把我们引领到多么远”,它当然可以引领我们走出很远很远,在神学的论证过程中,以往的经院学者们以及近代以来的自然神学家、自然神论者等等那些人,还有像莱布尼茨这样一些神正论者、上帝正义论者,他们当然运用理性,可以把我们引领一段路程。但是不管把我们引领得多么远,“我们都找不到一点有价值的根据来哪怕假定一个唯一的存在者”。所有这些证明,虽然他们用了很多的理性,但是最终归根结底呢,我们找不到真正有价值的根据。在他们的神学里面,他们做了很多证明,但是都没有价值,都被康德一个一个地驳倒了。康德对于上帝存有的各种证明在前面已经一一作了驳斥。就是说,他们的理性只是用在一定的阶段,到了关键的时候就不起作用了,到关

① 原译文漏掉一“的”字,兹补上。

键的时候就失败了。所以他们找不到一点有价值的根据来哪怕假定一个唯一的存在者。理性虽然能够带他们走一段,但是到最后临门一脚,就射偏了,不能够假定、哪怕是假定一个唯一的存在者、一个上帝。这个“假定”在这个里头,可能是针对莱布尼茨的。莱布尼茨的上帝存在的前定和谐的证明,这个“前定和谐”就是一个假定,是一个假设。莱布尼茨认为,他通过一种前定和谐的假定,就能够设想一个上帝,如果这个假设能够成立,那么,现实世界的一切矛盾都可以迎刃而解了。那么我们不妨就相信这个假定。他就是这样一种证明,这种证明呢,其实是站不住脚的。我们没有什么根据来假定,我们在现实世界中看到的那些灾难,那些不利的因素,那些负面的因素,已经处处都驳斥了莱布尼茨的前定和谐。你要假定一个什么东西,哪里有根据呀?这种前定和谐哪里有根据呀?整个世界乱糟糟的,你凭什么能够假定有一个前定和谐?这是没有根据的。那么,“假定一个唯一的存在者,以便我们可以有充分的理由把他置于一切自然的原因之先,同时使自然原因在一切方面都依赖于它”,这整个都是没有根据的。假定一个唯一的存在者,有什么好处呢?可以带来什么好处呢?当然它可以使我们充分的理由,把它——也就是把这个唯一的存在者——放在一切自然的原因之先,比如上帝的第一推动,莱布尼茨的太上单子,上帝对一切单子的最初的创造。莱布尼茨讲,上帝也是个单子,太上单子,他创造其他的单子不用费力,他通过“瞬间的闪耀”,而把所有的单子创造出来了。那么如果真有这样一个上帝的话,我们就可以把一切自然的原因都放在它的后面,都归之于它,同时使自然原因在一切方面依赖于它。自然的原因,自然界的因果关系,等等,一个依赖一个,但是最后你总应该有一个被依赖者,最后就要追溯到一个充足理由,最终的充足理由,那就是上帝。如果没有上帝这个充足理由,万事万物都不可理解。因为按照理性的规范,万物都必须有充足的理由才能存在,少了一个都不行。少了一个这个世界就不会发生了。我们在自然界到处看到都是这样的,没有任何东西是没有理由或缺少理由就存在的,就产生出来的。任何事情的发生都有其充分的理由。只不过我们人找不到那么充分的理由。我们只能找到几个。完全充分的理由我们找不到。但是这个充足理由的追溯,理由后面还有理由,最后一直要追溯到上帝。唯有上帝才能够承载这个最终的充足理由。如果这个上帝不存在的话,不能证明的话,那一切世上的事物都是不合理的,都没办法解释。你能说这样一个东西它是没有理由产生的,或者说理由不充分它就产生了?那都不行的。这是莱布尼茨证明一个上帝存在的出发点,为了证明任何一个事物,它的存在是合理的,是完全彻底地合理的,那这样推下去就必须引出一个上帝了。只要有一个东西存在,那么上帝就肯定存在。就像笛卡尔讲的,我思故我在;我思故我在以后,那么当然上帝就存在了。我怎么会存在呢?我不会无缘无故地存在呀,你要追溯我的存在的理由,那肯定就要追溯到上帝的存在。大陆理性派莱布尼茨也好,笛卡尔也好,他们都是借助于这样一种方式来证明。但是这种证明呢,已经被康德所驳倒。他们找不到任何一点有价值的根据,来哪怕是假定——不要说证明了,哪怕你作出一个假定,其实都是不成立的。那么这个假定不成立,我们就无法有充分的理由把这样一个假定置于一切自然的原因之先——可以反过来理解这句话——以便我们可以有充分的理由把他们置于一切自然的原因之先,那么反过来就是说,既然它不成立,我们就无法有充分的理由把这个上帝放在

一切自然的原因之先,同时使自然原因在一切方面都依赖于它。你证明不了嘛。那么自然原因你要用上帝对它来解释就没法做到,没法做到用上帝的原因来对它加以解释,那这些自然的原因本身就是问题,那怎么可能呢?自然的和谐何以可能?自然规律何以可能?任何事物的发生都不是无缘无故的,都有它充分的理由,但是这个充分的理由你又找不到,那整个自然界岂不是都成了问题吗?这是以往的先验的神学或者自然神学所面临的巨大的困境,无法通过一种理性的方式对上帝作出充分的论证。而道德神学呢,在这方面就有它的优点。就是它不需要那种自然界的论证,单凭理性本身,它就不可避免地导致一个上帝这样一个概念。下面他讲:相反,当我们从道德统一性的观点这样一个必然的世界规律来考虑那唯一能给这一规律提供相应的效果、因而也提供对我们有约束性的力量的原因时,那么这原因必定是一个唯一的至上意志,它把这所有这一切规律都包含于自身。这一句话相当长了,前面讲了,道德的神学有它的优点,而先验神学和自然的神学呢,有它们的致命的困境。那么与此“相反”,就是与前面讲的先验神学和自然的神学相反,道德统一性是一个“必然的世界规律”。我在前面讲了“道德世界”这样一个概念,道德从纯粹实践理性的角度,我们可以毫不犹豫地肯定,它应该成为一个世界的规律,世界的法则,或者世界的统治者。这个不是从我们的自然界的事实而言的,而是从纯粹理性来看的。从纯粹理性来看,整个世界应该从属于道德律。因为道德律是绝对命令嘛。道德律作为绝对命令,它应该对所有的自然事物起一种决定性的作用,它没有条件。所以绝对命令作为一条实践的命令,实践的法则,它必须做出来,它必须命令自然界万物都服从于它,从纯粹理性的角度,那是毫不犹豫的,我们可以肯定这一点,整个世界都应该服从于它。那么这个时候,当我们从道德统一性的观点,道德作为一个统一的、至高无上的普遍原则,从这样一个观点、这样一个必然的世界规律,世界上万物都必然要服从于它的这样一条规律,“来考虑那唯一能给这一规律提供相应的效果、因而也提供对我们有约束性的力量的原因时”,我们可以把这一句话简化一下:当我们从道德统一性的观点来考虑那种原因时。什么原因呢?一种唯一能给这个道德统一性的规律提供相应的效果,就是说,我们的道德统一性要在自然界中给自己提供相应的效果,它必须有一个原因,使得它能够在现实世界中产生相应的效果。你光有道德统一性,一个抽象的规律,你怎么能在现实世界中产生效果呢?就必须有一个原因,这个原因使得道德的规律能够在自然界里面产生它的效果,能够使它有效。我们从纯粹理性的角度只是肯定了它是一个必然的世界规律,因为它是一条实践的规律。道德实践,我们要做出来,要影响世界,要改变世界,使它服从道德。那么你必须要有个原因呐。你要做到这一点,是什么东西使你能够做到这一点呢?抽象的道德规律只是想当然而已。应当这样。但是呢,它绝对不可以设想单凭它自己就能够把自己的道德原则在现实世界中实现出来。实现不了的。你没有那么多能力,你光凭一个道德法则,就能改造世界?除了你有道德法则以外,你还必须要有一种力量,有一种原因,在现实世界中发生它的效果。所以我们是从小道德统一性的观点这样一个必然的世界规律来考虑那样一个原因。什么原因呢?唯一的能给这些规律提供相应的效果、因而也提供对我们有约束性的力量的原因。它能够给道德律提供相应的效果,这个原因神通广大,这个原因能够使得我们的道德律在现实世界中有效,有相应的效

果。当然一般的道德行为也有它的效果,但是呢,它不一定是相应的。你想做一件道德的事情,你想要获得相应的效果,很可能根本就获取不了。甚至你明明知道获取不了,你也只能那样去做,知其不可而为之。明明知道做不到,但是呢还是做,死马当作活马医,当然你的目的还是想要医好这匹马,还是要实现你的道德律。但是你做不到。你要做到这一点呢,必须要有一种力量,要有一种原因。唯一的能够给它提供相应的效果,因而也提供对我们有约束性的力量。这个原因一方面使我们的道德律能够在现实世界中获得与之相应的效果,跟道德律完全相应的效果,那就是服从道德律的效果。现实世界能够使它服从道德律。一般来讲,现实世界怎么能够服从道德律呢?这是肯定做不到的。但是我们可以设想这样一种原因,它可以做到,它最终可以做到使现实世界服从道德律。另一方面,因而也提供对我们有约束性的力量。这样一个原因,那当然对我们有约束力了。因为我们人同样地也属于自然的世界。我们要使道德律在自然界发生影响,也包括在我们自己身上发生影响,比如说克制你的欲望,或者使你的感性服从道德律。所以它是一种力量,提供对我们有约束性的力量。这也是一种效应,这也是道德律在我们自己身上所产生的效应。一方面在自然界,在他人身上,在整个社会中,道德律要产生效果;另一方面呢,对我们也有一个约束的效果。提供这样一种力量,道德的力量。道德的力量不可小看,我们自以为道德好像毫无力量,其实不是的。道德律对任何一个人,它都有一定程度的约束力量。如何能够造成这种约束性的力量,必须要有个原因。那么我们从道德统一性的观点来考察这个原因的时候,“那么这原因必定是一个唯一的至上意志,它把所有这一切规律都包含于自身”,这个原因将是一个什么原因呢?它必定是一个唯一的至上意志。我们注意,一个是唯一性,这个原因是唯一的。之所以强调唯一性就是强调自由意志,唯一的至上意志,这个意志是绝对自由的,不受任何其他东西束缚。因为它使得道德能够在自然界里面发生它的效果,那它就不能受自然界的任何东西所束缚,它就应该是为所欲为的。“它把这所有这一切规律都包含于自身”,也就是说,它这个为所欲为呢,同时又不是随随便便地,它还是遵守道德律,或者它本身就把道德律包含于它自身里面,同时它把自然律也包含于自身里面。就是有这样一个唯一的至上意志,这样一个原因,这样一个最高存在者,它同时包含道德律和自然律于一身,它把双方都包含在自己身内,所以它能够做到双方面的相互协调、相互统一,所以它能够使得自然律归根结底服从道德律。因为自然律也是它创造的,自然界也是它创造的。按照自然界的规律,它创造了自然界;按照道德律,它使得自然界的规律,最终符合于道德律,构成一个道德的世界。所以它把所有这些规律,包括道德统一性这个必然的世界规律,也包括所有其他的规律,也包括在自然界中那种相应的效果,以及对我们有约束力的力量,——当然它也有它的规律——这样一个至上的意志,必定要把所有这一切规律都包含于自身。这个原因必定是一个唯一至上的意志。它是把所有这些规律都包含于自身这样一个唯一的至上意志。这句话里面强调的“唯一的至上意志”,那么这原因必定是一个唯一的、把所有这些规律都包含于自身的至上意志。这样理解以后,下面一句话就比较好理解了。下面他讲:因为,我们如何会在各种不同的意志中发现诸目的的完善统一性呢?这个“因为”,然后后面一个反问,它针对什么来的呢?针对前面讲的,这个原因必定是一个唯一的至上

意志。它这里有个设问,没说出来的设问:为什么是唯一的至上意志呢?所以他接着用一种反问的方式回答了那个潜在的问题。如果我们不参透这个语句背后的意思呢,恐怕很难懂得康德在这里的思路,他为什么在这里讲“因为”,又来一个反问。就是前一句话,他讲到了当从道德统一性的观点来考虑这样一种原因的时候,那么这个原因必定是一个把所有这些规律都包含于自身的唯一的至上意志,这是一个判断。这个原因,必定是一个唯一的至上意志,因为我们怎么能够在各个不同的意志中,发现一种完善的统一性呢?意思就是说,只有在这样一个唯一的至上意志里面,我们才能够发现诸目的的完善的统一性。这个反问是针对着前面那一句话来作出回答,用反问的方式作出回答。我们可以把这句话理解成这样:因为我们只有在一个唯一的至上意志中,才能发现诸目的的完善统一性,而在各种不同的意志中,我们就不能够发现诸目的的完善统一性。如果意志都不统一,如果上帝不是唯一的意志,或者说如果有好几个上帝,你想这样,他想那样,那我们怎么能够把所有的目的统一起来呢?那就统一不起来了。只有把这个原因设想为一个唯一的至上的意志,才能够把各种目的作为一个完善的统一,纳入到一个完善的统一性里面来。这就是这个反问所作出的回答。“因为”也是答案了,就是问,为什么一定是唯一的至上意志,那么答案就在这里。我们在不同的意志中,我们不可能发现各种目的的完善统一性。各种目的包括那些最高目的,幸福和德性都属于最高目的。但是呢,这些目的要把它作一个完善的统一,那必须要依靠一个上帝,一个唯一的至上意志才能做到这一点。这就是对一神论的论证:之所以要推崇一个唯一的神,而不能相信多神,就是为了达到“诸目的的完善统一性”。接着他由此推出了上帝最重要的几大属性,他说:这个意志必须是全能的,以便整个自然及其与德性在世上的关系都服从于它;我们先看第一句,这个意志必须是全能的,以便整个自然及其与德性在世上的关系都服从于它。为什么必须是全能的?全能,我们通常理解为上帝无所不能,上帝能够创造奇迹,我们这个宇宙就是上帝所创造出来的奇迹嘛,上帝无所不能,这个无所不能通常是在自然和感性的意义上来理解的。就是说宇宙间的如此巨大的能量,如此不可思议的这样一些运转,都是上帝所创造的,上帝无所不能,在上帝手里都是轻而易举的。所以“全”能这个概念通常是我们自己根据自己的能量、我们自己的人的能力以及整个自然界中任何一种有限的能量相比而言的。所以它基本上是从一个感性的和经验的观念提升上去的。我们讲自然界有大能,但是还不是全能,而上帝有全能。我们就是把自然界所有的力量都归之于他,所有自然界的力量都来自于上帝,所以我们就说上帝是全能的。但康德的意思是从一神论来理解上帝的全能,这种全能就不仅仅是自然的力量,而且包括自然和道德的关系,它的意义就在于“整个自然及其与德性在世上的关系都服从于它”,也就是服从于上帝。整个自然界都服从于上帝。自然界是上帝创造的嘛,当然要服从于上帝了。不管你什么方式,以前定和谐的方式,还是以随时创造奇迹的方式,不管怎么样,整个自然界我们都可以设想它是服从于上帝的。但上帝并不只是一个伟大的数学家和物理学家,而是要用整个自然的力量来和道德发生关系,它支配的是自然力“及其与德性在世上的关系”,自然界与德性在世上的关系,也就是说自然规律与道德规律在现实生活中的关系。比如说一个人做一件道德的事情,那么他在世界上要发生影响,在自然界里面肯定要发生影响,不管是

什么样的影响。不管是他预料到的,还是他没有预料到的,或者甚至于适得其反的,都取决于上帝。康德讲道德动机最重要嘛,我从好的动机、道德动机出发,我得出的很可能不一定是我所设想的那样一个效果。但是我毕竟跟自然界发生了关系呀,那么这种关系呢,都服从于上帝。我们通常讲,谋事在人,成事在天,你想得很好,但是不是做得成,那要看天意。在康德看来,那是上帝的安排。整个自然界的规律,以及我们人的德性,与自然界发生的关系,都是由上帝所安排的,都是要服从于上帝的。德性一旦做出来,它就成了一个自然现象了,那么所有这些自然现象在这种观点之下,都是服从于上帝的。下面他讲:必须是全知的,以便知悉最内在的意向及其道德价值;前面讲全能的,主要是着眼于外在的自然界,包括道德行为在自然界中的影响,也还是外在的。那么这个全知呢,已经涉及到人本身的内在意向了。这个全知,特别着眼于人的内在意向,“以便知悉最内在的意向及其道德价值”,也就是说全能跟全知在康德这里把它们分开了,全能主要是指的外部世界的能力,对外部自然界的能力,全知主要是对人心的一种知。知人心,上帝是知人心者。这个在《单纯理性范围内的宗教》里面呢,特别提出这个概念,上帝是唯一的知人心者。人心是最难知的,我们通常也讲人心叵测,人心不可知、人心难测,但是只有上帝才是全知的。上帝全知,当然不用说自然界的规律上帝全都把握了,这个不用说,上帝全能,他能够创造出自然界的规律。但是唯有人的灵魂,它虽然是来自于上帝的,但是呢,它也可以背叛上帝。圣经里面讲,人的灵魂跟上帝有某种类似之处,就是它也有自由意志。上帝有自由意志,人的灵魂也有自由意志。但是人的灵魂这种自由意志呢,人本身并不能认识到。还是上帝才能全知。康德是赞成这种说法的。如果我们能够认清自己的自由意志,那这个自由意志就不是自由意志了,那就是因果关系。你怎么知道?你凭因果关系推出来的嘛,你凭一种认识,不管是心理学还是生理学,还是脑科学,还是今天的电子理论、基本粒子理论、基因理论,你可以预设一个人的行为,那这个人还是人吗?那个人就变成了一个机器,或者变成了一个物。所以,自由意志是不可预测的,这个不可预测包括了人自己也不可预测。所以只有上帝才是全知。人对自己只能部分地知道,但是绝对不能彻底地知道。人要意识到自己的有限性。所以上帝“必须是全知的,以便知悉最内在的意向及其道德价值”。康德讲的知人心,主要的意图还在这里。就是要知悉人的最内在的意向,就是自由意志的最根本处及其道德价值。上帝可以判定你这个人,你的意图,是否真正有道德,是不是真正地为义务而义务,它的道德价值有多少。这个是要交给上帝去评判的。你不能够自己自认为自己就完全是道德君子、圣人,你也不能请别人来评判,请政府来颁个奖,你是一个道德模范。这个都不作数。你不能评判你,你也不能由任何人评判,你只能由上帝去评判。这个只有上帝知道。这两个方面,一个是在外的,一个是在内的。一个是外,是自然界,自然界的效应,自然界的影响。一个是内心,你的动机。一个讲效果,一个讲动机。动机就是讲你到底是不是纯粹道德的,这个是康德所讲的。后来弗洛伊德讲到潜意识的理论,西方都有这个特点,就是说你并不能够认识自己。从古希腊的俄底浦斯神话里面就有这个特点,你自以为你把握到了你自己,绝对不会干坏事,那肯定要错的。说不定正好在你自以为纯洁的时候恰好犯了罪。所以只有上帝才能够洞察你的内心的那个一闪念的原因及其道德价值到底何在。下面:必须是全在的,

以便直接贴近由世上最高至善所提出的一切需要；上帝无所不在，前面其实已经讲了，上帝全能，上帝全知，在客观世界和主观世界里面，他其实已经是无所不在了。但这个地方强调必须是全在呢，“以便直接地贴近由世上最高至善所提出的一切需要”。这里强调这一点呢，主要是讲，由最高至善所提出的更高的要求，包括客观世界的要求和主观世界的要求，这两者综合起来可以这样看。就是说你的内心道德，上帝知道你是否纯洁，你的意向是否纯洁，是不是真正的道德，是不是出于道德律；那么在客观世界里面呢，他也能够使你对自己的道德律所带来的幸福抱有一种希望，他安排这个客观世界，这个自然界，这个自然界也包括来世啊，包括来世的生活啊，都包括在内，就是他使得世俗生活中你所获得的幸福能够跟你的道德的品级相配。所以这里提出了世上的最高至善。“贴近由世上最高至善”，就是世俗生活的最高至善，那就是幸福要配得上道德，这个是在世上，就是在世俗生活中，在自然界以及在来世——来世的生活也是世上的生活嘛，——所提出的要求，是至善所提出的一切要求、一切需要。也就是上帝能够安排今世和来世，满足我们出于道德所要求的、所希望的所有的幸福要求。所以至善也提出了一切的需要，各种与道德相配的一切的幸福，这也是人的需要嘛，人作为世俗的生物，他有种种的需要，这些需要我们把它们称之为幸福，至善就是能够满足人的这样一种合理的需要。你追求幸福可以，但是你追求幸福的原则一定是你配得上幸福。你不配得的幸福，你就不要去追求了。你只追求能够与你的道德相配的幸福，那么这就是世上的最高至善了。最高至善并不是超验的。当然这个理念本身是超验的，但是它所设想的最高至善呢，还是道德跟世俗的生活之间的一种协调关系。所以他这里强调的是“世上最高至善”。上帝全在，上帝不仅在今世，而且在来世，不仅在这个地方，而且在任何地方，任何角落里面，他都能够有办法使你在世界上的生活所获得的幸福能够跟你的道德相配，能够达到世俗生活中的最高至善。能够使你过一种最善的生活，最完满的生活。只要你不做违背道德的事情，那么你就可以获得你所希望的全部幸福。只要你不损害这个幸福，你就可以获得全部。这就是完满，这就是完善，也就是圆善，世上的圆善。上帝的全在就是为了贴近由世上最高至善所提出的一切要求。上帝能够满足至善的一切要求，因为他无处不在。除了上帝以外，自然界是满足不了的，你自己的主观努力，也是做不到的。需要达到至善，不管是客观条件也好，还是主观努力也好，都做不到至善，只有上帝的全在，才能够保证这个至善的实现。最后他讲：必须是永恒的，以便在任何时间中都不缺少自然和自由的这种和谐一致，如此等等。必须是永恒的，这个地方“永恒的”，涉及到时间的问题，也就是刚才讲的，世上最高至善的问题也就是世俗生活的问题。总而言之，对上帝的设定，是为了世俗的生活。当然它的基础是道德的，它建立在道德之上，然后反过来对世俗生活进行各种要求。我做了道德的事情，那么我在世俗生活中间，我可以希望什么？上帝是解决这个问题的。所以上帝必须是永恒的，以便在任何时间中都不缺少自然和自由的这种和谐一致。在“任何时间中”，这个里面也涉及到来世，今世和来世。但上帝是永恒的，上帝不受今世和来世的束缚和局限，他能够在超时间的最后审判中，使得自然和自由达到和谐。自然和自由达到和谐，也就意味着是幸福和道德达到和谐。真正的自由，严格说起来就是道德；而自然对人来说呢，就是对幸福的追求。在人身上对幸福的追求是人对自然的追求，但是

它跟人的自由在世俗生活中,如果没有上帝的话,那是达不到和谐的。它永远在冲突中。但是有了上帝,上帝是永恒的,所以,尽管在我们看来自然和自由是冲突的,人总是好人不得好报,自由就不符合自然,而自然总是压抑自由,但上帝超越时间,上帝本身是永恒的,所以你可以寄希望于来世。你寄希望于上帝,在任何时间中都不缺少这种和谐一致,就是说,在任何时间中,此刻当下,你觉得没有一致,那只是你的一种片面的眼光。你从全面的眼光看起来,你此时此刻所遭受的这些灾难、这些冤枉、这些不公平的待遇,都是必要的。如果没有这些不公平的待遇,你至少在来世就得不到相应的希望和幸福。我们在日常生活中经常有这种体会,我们所受的艰苦的磨练,在当时看起来是不公平、很不应该,或者很难忍受,但是后来我们发现,它会最终会带来好处。如果没有那样一段逆境,我们现在还不知道会变成什么样子。我们往往可以看到有些人在顺境中太顺利了,结果后来往往没有什么出息,甚至于沦为罪犯。因为他们太顺利了,从来没有受过什么挫折。当然康德在这里不是讲的这个,他是讲的宗教,但也有这种体会在里头。宗教其实就有这种体会,基督教,也有这种体会,人在世界上受罪,但是这个受罪是上帝对你的考验,这个受罪是必要的。人的原罪也好,人在世俗生活中的受苦也好,这些东西都是不可缺少的。那么自由和自然的和谐一致,不是你所能看出来的,你要把眼光放长一点。你把眼光放到上帝那里,引向上帝,然后你才能理解。上帝本身是永恒的,他不因为一时一地而改变他的意志,你所有的具体的命运,都是由他来安排的。而这些安排最终归根结底是至善。它是上帝的正义,上帝的公平,上帝最后在正义的审判的时候呢,他会把一切都摆平。那么反过来看你会发现,你的生活的每一个历程,每一个阶段,里面其实充满着和谐,这个跟莱布尼茨的前定和谐有很多类似之处。莱布尼茨讲,我们生活的这个世界是最好的世界,是上帝在一切世界中所选择的最好的、最美的世界,最完善的世界。但是不同的地方就是说,康德仅仅把它归之为一种信仰,而莱布尼茨呢,似乎把它看作是一种世界的结构,世界就是这样构成的,看作是一种知识。康德批判了这样一种知识,他认为这只是我们的一个信仰,这种信仰不是为了去过好日子,而是为了最后提高人的道德境界,提高人的道德自觉,主要是为了这一点。这就有很大的区别。不是认识问题,而是单纯的信仰问题。

下面这一段跟前面一段对照起来,我们可以发现康德做了一个很大的转折。前面一段就是对于道德神学跟思辨神学相比较,它有哪些优点,而思辨神学跟道德神学相比,它又有哪些缺点,是从这个方面来谈的。最后他把道德神学所导致的一些理念,一些规范,做了一些神学的发挥。比如说这个意志,他说是唯一至上的,也是全能的、全知的、全在的,必须是永恒的,这些都是基督教里面提出来的一些教义,那么在康德这里呢,得到了道德神学方面的一些规定,也可以说上面这一段话正式宣布了康德的道德神学的成立。但是接下来这一段呢,它有个转折,就是说,以往的这个思辨神学尽管有如此多的毛病,而且应该说完全被康德所驳倒了,但是是不是驳倒了就完全可以抛弃了呢?是不是某些命题还可以拿来用在他的道德神学里面?这一段实际上就是回过头来,当我们把自己的道德神学建立起来了以后,对以往的思辨神学的种种命题,种种设想,做一番全新的考察。所以这一段一开始就有个“但”字,刚才有的同学说不知道这个“但”从何而来;

其实就是一个转折。尽管道德神学比思辨神学有那么多的优点,相比之下,思辨神学简直就不能成立,但是一旦道德神学成立,那么回过头去看思辨神学,我们的眼光就不同了。所以他讲:但在这个诸理智的世界中——它虽然作为单纯自然只能称之为感官世界,但作为自由的系统却可以称之为理知的、也就是道德的世界(regnum gratiae, 恩宠之国)——,诸目的的这种系统统一也不可避免地导致万物的合目的性的统一,“诸理智的世界”,也就是各种有理智的存在、有理性的存在所组成的这个世界。“诸理智”,Intelligenzen,复数。Intelligenz 就是理智了,理智一般来说呢,这个词指有理性者,而且是不带感性的,通常康德把它归之于上帝。上帝是最高的有理性者嘛。但是也不完全是这样,就是说人类,人的理性,人的理智也可以属于这个诸理智的世界。我们都是凭理性在这个世界里面树立自己的原则,那么这个世界实际上是指的我们生活的世俗的世界,但是是诸理智、有理性的人所组成的这样一个世俗生活的世界。在这个世界中——中间有个从句——“它虽然作为单纯自然只能称之为感官世界”,也就是我们有理智的人所生活的这个世界,当然是感官世界了,我们过的是感性生活嘛,世界——这个概念在前面多次讲了,这个概念本身就有世俗生活的概念的含义,世界意味着世俗生活,那么,这个感官的世界,作为单纯的自然,从这方面来看,我们可以把我们人类所构成的这样一个世界看成是感官世界。人也是动物嘛,人也有他的本能的、生理的等各方面的感性需要,“但作为自由的系统却可以称之为理知的、也就是道德的世界”,是“恩宠之国”嘛。恩宠之国是莱布尼茨的用语,从莱布尼茨的神正论里面引出来的,就是说,同一个诸理智的世界,我们可以从两方面来看它,一方面我们可以把它看作是自然的世界、感官的世界,但是另一方面呢,作为自由的系统,人的世界本身,当我们设想它组成一个理知的世界的时候呢,我们可以把它看作是一个自由的系统。“作为自由的系统却可以称之为理知的、也就是道德的世界”。道德的世界,这个地方强调的是道德的,但是它又是一个世界。道德的世界这个概念本身就有两方面,一个是道德的,另一个它又是世俗的,当然它本身是一个理念了,就是在我们的现实的感性生活中并不存在这样一个道德世界,只是我们设想在理知中,我们去设想这样一个道德的世界。它既是道德的,但是又是世俗的。在这个道德世界里面呢,道德是占统治地位的,但是世俗生活的幸福也不可少,也是结合在道德原则之下的,被规范在道德原则之下的,与之相应的、相配的这些幸福都应该得到。这就是康德在这里讲的“这个诸理智的世界”,它的含义就在这里。就是说,这个诸理智的世界当然是我们想出来的了,一个完全凭借自己的理智而在世俗中生活的这样一个世界,只能够通过理知想出来。前面讲了上帝能够保证这样一个世界,能够发现诸目的完善的统一性,能够在这个世界中建立起各种各样的完善的统一性,就是这样一个世界。在这个世界里面我们设想的唯一的意志、至上的意志,把所有的规律都包含于自身,他是全能的、全知的、全在的、永恒的,这样的世界。那么这样的世界呢,一方面它也是单纯的自然,它也可以从单纯的自然方面去看,就是说,这个道德的世界我们也可以从单纯的自然方面来看,就是感性的,它并不是说那些幸福都是假的,不是的。德福一致,那个福应该是真的,真的是感官的享受,幸福肯定是我们的感性欲望的满足。所以从这方面来看呢,它只能称之为感官世界。作为单纯的自然,只能称之为感官世界。但是这个单纯的自然又是服从自由的、服

从道德的,所以作为自由的系统,这同一个世界却可以称之为理知的、也就是道德的世界。当然这一切都是设想出来的了。道德世界本身就是理念嘛。但是我们可以分析它里面的内容,它表达的是这样一些意思。就是说,有朝一日,假设我们能够实现这样一个世界,或者我们能够设定这样一个世界,那么,这个世界一方面它是感官世界,是自然的,它合乎自然规律;但是另一方面呢,它又是自由的系统,它是符合道德的。自由和自然,两大规律能够在这样一个世界里面达到统一。这就是破折号中间的解释,解释这个诸理智的世界的双重性。这就是所谓的“恩宠之国”。我们设想一个恩宠之国,每一点每一滴的自然事物都沐浴着上帝的恩宠,上帝的恩宠无所不在。这样一个世界当然就是诸目的的系统统一了。所以他讲“诸目的的这种系统统一也不可避免地导致万物的合目的性的统一”。诸目的系统统一,因为它是一个诸理智的世界嘛,它是人所组成的世界嘛,每个人都有他的目的,而且每个人的目的有不同的层次,这些层次,从每个人来说它是一层层地使自己的低层次的目的服从高层次的目的,最后服从于道德的这个最高目的。那么就人与人之间的关系来说也是这样,人与人之间的物质关系,人把人当手段,他追求一些具体的目的,但是最终呢,所有的人都服从一个最高的目的,那就是道德的目的。所以它们构成一个系统,诸目的成为一个系统统一体。它不是说,为了道德就可以放弃诸目的,就可以牺牲一些目的,它不是的。每一种目的都是目的,只不过在这个系统之中它处于与之相应的地位。康德绝对不是禁欲主义者,他认为人的自然的目的都是应该实现的,只是层次有不同。你应该使低层次的目的服从高层次的目的,就这个目的本身而言,它们都是正当的,都是应该的。但是有有条件的应当和无条件的应当,有条件的规定和无条件的规定。那么你如果处理好它们的关系,它们就可以构成一个诸目的的系统统一,把人的各种目的组成一个统一体。这种系统统一“不可避免地导致万物的合目的性的统一”,这个范围也就扩大了,不仅仅是人的目的,而且自然界万物,都有一种合目的性的统一。合什么目的呢?合人的目的。就是说,你要把人的幸福的追求服从于道德的目的,那么,你就必须要涉及到万物本身的规律性,也要使它们服从道德的目的。所以整个自然界万物在一个有道德的人的心目之中呈现出一个合目的的统一性。就是说,万物,虽然它本身的规律是机械的,但是这些机械的物质现象最终都符合于道德的目的。当然我们在日常生活中,我们看不到这一点,但他这里设想一个理知的道德的世界。在这个道德世界里面你必须同时设想自然万物也趋向于同一个目的。道德的世界包括自然界呀,自然界也服从道德律,这在我们的日常生活中是不可想象的,自然界怎么会服从道德律呢?但是在一个理知世界里面,我们可以想象,在一个道德世界里面,我们可以想象。自然万物它们按照自己的规律,必然会符合道德律,为什么?因为有上帝在那里安排嘛。我们设想出一个上帝来,上帝可以代表一种至善,把自然万物都安排得趋向于最好,趋向于最高的道德。所以诸目的的这种系统统一,“诸目的”就是人的各种各样的目的,它的这种系统统一呢,不可避免地要导致万物的合目的性的统一。为什么“不可避免”?因为你的幸福要实现,你必须要遵守万物的自然律。幸福是基于自然律上面的。包括人自己也要服从自然律嘛,人也有本能嘛,有生理需要嘛,这也是自然律。掌握这个获取幸福的工具,这也要按照自然律来办事嘛。所以,诸目的的系统统一,不可避免地你要把万物

也看作是合目的性的统一。你既然设想你的所有的幸福都要服从一个道德律,在道德律之下统一起来,那么你当然也要设想万物的自然规律,也要在道德律之下统一起来,因为它们都是幸福的工具,都是合目的性的。虽然就它们本身孤立地来看呢,它们好像只是机械的,没有什么目的性,但是从整体上来看呢,你必须把万物设想为合目的性的,它们全都趋向于一个最终目的,就是人的道德。下面他讲:万物按照普遍的自然律构成这个大全,正如前一种统一按照普遍必然的道德律构成了这个大全一样,而诸目的的系统统一就把实践理性和思辨理性结合起来了。万物有它们的自然规律,那么这些自然律呢,它们构成一个大全。我在前面也讲到,理性的理念有一种范导性的作用,它能够使万物的自然规律不断地趋向于统一,越来越统一。那么这里也讲到,这就正如在一个道德的世界里面,在一个理知的世界里面,我们可以设想,我们不得不设想,前一种统一按照普遍必然的道德律构成了这个大全一样。前一种统一,也就是这个理知的世界,诸理智的世界,也就是这样一个道德的世界,它统一为一个大全,以上帝为它的顶峰,上帝最高了,上帝全知、全在、全能、永恒。那么这样一个大全,其中万物、自然界,是其中的一部分,它按照普遍的自然律呢,也构成一个大全。自然界也构成了一个大全。这一点在对上帝存在的宇宙论的证明里面就是这样想的,在思辨神学里面已经这样想了。万物按照普遍自然律构成了一个大全,这就是所谓宇宙论的证明或者是自然目的论的证明。万物是有目的的,构成大全的。正如前一种统一,也就是人的诸目的的那种统一,按照普遍必然的道德律构成了这个大全一样。人的诸目的的统一,我们人的目的,有低层次的目的,有高层次的目的,最终是以道德为最高目的,按照道德律构成一个有目的的系统的统一体。那么这个目的系统里面,不可避免地要包含着自然界的目的是,因为自然界如果没有这个目的的话,那它就在里面造反了,你的诸目的就统一不了,你的人的目的就老是遇到自然界规律的阻碍,它就会破坏这个统一体。所以你必须把自然界也设想为,它们虽然按照自己的机械运动的规律在那里运行,但是你必须设想一个最终的目的在那里统治它们,正如我们的诸目的的系统统一按照一种普遍必然的道德律构成的这个大全一样。所以这两个大全其实是一个,只不过自然界的这个目的性大全是从属于道德律的这个统一体、道德目的的这个大全的统一体之下,作为它的一个必备的要素、必备的部分。自然界也有目的,如果自然界没有目的的话,那你怎么能够把它统一到你的道德律之下来呢?自然界看起来是机械的,但实际上是以道德律为它的终极目的的。所以从人的实践理性的角度,你可以把你的人的目的和道德的目的,把它们构成一个大全。那么从认识的角度,你从思辨的角度,你也应该要把整个自然界构成一个合目的性的系统。这就构成了两个大全,实际上把它统一成了一个大全。所以他讲:“而诸目的的系统统一就把实践理性和思辨理性结合起来了”。这个就点题了,就是说,实践理性就是诸目的的统一所依据的,按照实践理性,诸目的可以统一为一个道德的世界,按照思辨理性呢,思辨神学里面已经提出了整个宇宙的合目的的统一,前面讲了自然目的论的证明和宇宙论的证明都可以对上帝的概念作一种内在的运用,或者作为一种范导性的运用,但是你不能作一种超验的运用。你把它看成是超验的,那就是一种幻相,那你就受到这种幻相的诱导。但是如果你不把这种幻相看作是超验的对象的知识,而只是把它当作一种内在的运用,用来扩展我们的知

识体系,那么它是有用的。而在这里呢,康德把这一点也结合进来了,就是说现在我们立足于道德目的、道德神学,我们反过来看思辨神学,我们就可以把宇宙论证明和自然目的论证明纳入进来加以考虑。就是原来的那种证明并不是说完全没有用处,他们也作了很多思考啊,那么在康德的这个道德神学里面呢,把实践理性和思辨理性这两方面达到了一个结合,就是思辨理性导致了思辨神学被康德所批掉,但是思辨在神学方面所提出的一些命题,比如说自然万物的合目的性的思想,被他接受了。在辩证论里面讲到对上帝的自然目的论证明的时候,康德已经留了一手,他虽然批判本体论证明,也批判宇宙论证明,但是呢,对于自然目的论证明,他手下留情,认为这个还是有它一定的道理的。虽然它的证明不成立,它的证明最后是依赖于本体论证明,但是它这种设想,如果我们给它奠定了另外的一个基础,那么它是可以成立的。这个另外的基础就是所谓道德神学。如果在道德神学基础上,回过头来再去看思辨理性在神学方面所做的工作,那么有些东西是可以吸收进来的。下面讲:这个世界如果应当与那种理性的运用(没有这种运用我们甚至就会认为自己不配有理性)、也就是与那种道德运用(它本身是绝对基于至善理念上的)相一致的话,那它就必须被设想为出自一个理念。“这个世界”,就是讲的万物按照普遍自然律所构成的这个大全,也就是这个世俗的世界,当然实际上是道德世界,但是是从这个角度来看的,就是说自然界。这个世界,如果应当与那种理性的运用,也就是与那种道德运用,相一致的话,“那它就必须被设想为出自一个理念”,这个括号里面是从句,这里从句太多了,所以我们用括号来解决这个问题,不然的话就太乱了。原文是没有括号的,我们把这些括号理解为一个从句。就是说,这个世界,这个自然界,如果应当与理性的运用、也就是与道德运用相一致的话,简而言之就是说,这个自然界如果要以道德作为目的的话,那么那它就必须被设想为出自于一个理念。也就是说,这个世界的本身,它不是与道德相一致的,我们都知道这个世界有它的自然规律,它怎么会跟道德相一致呢?但是如果这个世界我们把它设想为和道德的运用相一致的话,我们设想为它的所有自然规律最终都是通向道德律的,它就必须出自一个理念。那么括号里面的这个从句呢,对理性的运用和道德的运用做了解释。就是说,没有这种理性的或者说道德的运用我们甚至就会认为自己不配有理性。这个意思康德在别的地方也讲过,就是说,大自然赋予人理性是为了什么呢?难道仅仅是为了人的生活吗?动物有利爪,有牙,人没有,但人有理性,那么当然人就比动物更厉害了,人可以比动物生活得更好了;但是如果仅仅是这样,那这个理性实在是没有什么高超的,人为万物之灵长,就凭这一点,就比其他动物更厉害,如此而已。所以康德认为大自然赋予人理性,最终不是为了这个,最终是为了人有道德,这才配得上理性本身的价值。理性不是给人赋予了一种更厉害的武器、一种生存手段,而是为了要给人赋予他道德价值。这才是超出一切动物之上的最高贵的东西。所以,没有这样一种运用呢,我们就会认为自己不配有理性。如果理性不用在道德上,而只是用在感性上,那么我们人不配有理性。人就跟动物一样了,人不过是一种高级动物而已。那么你的理性有什么价值呢?而那种道德运用,“它本身是绝对基于至善理念之上的”。理性的道德的运用本身基于至善理念之上的,这个基于至善理念之上的,或者是建立在至善理念的基础上的,这个怎么理解?理性的道德的运用,它本身基于至善的理念,就是说本

身是德福一致的,本身是要基于德福一致的,在这个基础上,我们才对它做一种道德的运用。这种道德的运用当然是在特定的条件之下来讲的,就是“这个世界”与那种道德的运用要相一致的话,那么这个道德的运用呢,它就是绝对基于至善的理念之上的。至善的理念才使它的道德在这个世界上的运用具有了可能。就是说,它这个绝对基于至善理念呢,是就这个道德在这个世界上的运用而言的。当然你如果不把道德运用在自然界上面,你仅仅运用来确立我们的自由意志,那个当然不需要至善的理念。但是你如果把道德的运用用在这个世界的统一之上,那么它绝对必须基于至善的理念。你要把这个世界看作是道德的嘛,那不是需要一个至善理念吗?如果你不涉及这个世界,不涉及这个自然界,你仅仅是做一个道德的人,也不追求幸福,也不考虑幸福的问题,也不考虑得救的问题,也没有什么希望,那个倒无所谓,那个不需要至善的理念。但是你一旦要把这个道德运用在这个世界上,运用在我们世俗的生活中,那么它绝对要基于至善的理念之上。总而言之,这个世界如果应当与理性的道德的运用相一致的话,那它就必须被设想为出自一个理念,就是说这个世界它本身你可以不设想它出自一个理念,比如说知性,我通过知性来认识这个世界,我通过经验的运用,我掌握一些知识,那就够了。但是如果你要把它这个世界跟理性的道德运用一致起来,那它就必须被设想为出自于一个理念。有同学刚才说“一个”在这里要加重点号,康德好像在这里没有这个意思,如果强调“一个”的话,他可能就会在 eine 上面打着重号的。所以我理解呢,就是说,如果它不是跟道德相一致的话,那么这个世界本来是不需要理念的,只要有知性就够了。当然你这个理念呢还可以对知性的知识做一种范导性的引导,做一种调节性的引导,那是可以的。但是没有它也行,我们也可以认识这个世界。而且呢,对自然知识做范导性的引导时,我们并没有把这个世界看成是“出自于”那个理念,我们只是把理念用来做一种辅助性的作用,帮助我们获得更完善的知识,但是没有把这个世界设想为出自于一个理念。通常你把它设想为出自于某个理念,那就会导致幻相了。你把这个世界看作是上帝创造的,那不是幻相嘛,那就是康德所批判的了。但是目前这个情况就已经不同了,如果你把它看作是要跟道德相一致,那么你就必须把它设想为“出自”一个理念。自然界通常我们是不把它看作和道德相一致的,你如果要把它看作和道德相一致,那就必须要设定一个理念,来解释它。那么这个世界就不仅仅是由这个理念做一种范导性运用了,而且你要把这个世界真的看成是由这个理念创造出来的,是趋向于这个理念的一个合目的的系统。下面他讲:一切自然研究由此而得到了一个指向目的的系统形式的方向,并在其最高的扩张中成为了自然神学。一切自然研究,就是我们的自然科学研究,对自然规律的把握,由于这样一种道德的设想,合乎道德的最高目的的这种设想加入进来,使得我们的自然研究得到了一个方向。这个方向不仅是为了解释那些自然研究本身的系统性,自然研究本身的研究也需要系统性,但是那个理念是范导性的作用,是一种辅助性的作用。但在这里呢,一切自然研究都得到了一个“指向目的系统形式的方向,并在其最高的扩张中成为了自然神学”。这个时候,有了道德目的论以后,有了道德神学以后,那么,自然的研究呢,我们就可以把它纳入进来,把它设想为指向目的的系统性形式,也就是指向道德世界,以道德世界作为它的目的。我们现实的自然科学的研究,它最终的目的是指向道德世界的。有了这样一个方向,那么

在这样一个最高的扩张中,一直扩张到我们的经验知识之外,最高的扩张,扩张到极点,扩张到可能经验的边缘上,在这种最高的扩张中它就构成了自然神学。自然神学,Physikotheologie,就是刚才讲的,我们有时把它翻译成物理神学,其实就是自然目的论。就构成了自然目的论的神学。所以康德在前面为自然神学、自然目的论留下一点余地,跟本体论神学和宇宙论神学不同,自然目的论的神学呢,有它一定的可取之处,而在这里呢,就把它恢复起来了。就是说,被他推翻的自然神学,在道德神学的基础之上得到了重建。思辨神学,思辨理性所建立的神学在实践理性的基础之上得到了恢复和重建。这就是为什么思辨理性和实践理性在这里结合起来了,为什么前面把思辨神学批了一通以后,在这个地方又用“但”做了一个转折,原因就在这里。下面讲:但这种自然神学由于毕竟是从道德秩序这种在自由的存在者中有其根基、而不是由外部命令偶然建立的统一体中开始的,它就把自然的合目的性放到了那些必须先天地与物的内在可能性不可分地联结在一起的根据上,并由此而导致一种先验神学,康德在这里反攻倒算了,全面复辟了。前面一个个全都被他批倒了、驳倒了,在这个地方一个个又把它恢复起来。先是恢复自然神学,恢复了自然神学以后,最后要把先验神学也要恢复起来,甚至于把本体论神学也要恢复起来。我们看他怎么恢复的。这里的“但”这个转折是进一步的意思,就是说“不仅如此”,我把自然神学恢复起来了,但不仅如此,这种自然神学跟以前不一样啊,虽然我把它恢复起来了,好像是复辟了,但是它的基础已经大不一样了。它已经不是建立在原来那种思辨的理性的基础之上,而是建立在实践理性的基础之上。它“毕竟是从道德秩序”开始的——道德秩序是什么呢?是“在自由的存在者中有其根基、而不是由外部命令偶然建立的一个统一体”,道德秩序是一个统一体,这种统一体呢,是在自由的存在者中有其根基,在自由意志中有它的根基,而不是由外部命令的偶然建立的统一体,也就是说道德的秩序是自律的,不是他律的。他律的就是外部命令偶然建立的那种统一体。所以这种自然神学是从这样一种统一体中开始的,它的基础是建立在这样一种统一体之上的,由道德秩序而开始的;那么呢,“它就把自然的合目的性放到了那些必须先天地与物的内在可能性不可分地联结在一起的根据上”。自然的合目的性也就是自然神学了,自然神学我们也称为自然目的论的神学。自然有一个目的,万物有它的目的,有它的合目的性,表面看起来好像没什么目的,但是归根结底从整体来看,万物是有目的的,整个自然界有它的最终目的。就像有机体一样,有机体的每一个部分、每一个细胞都是由物质构成的,好像没什么目的,但是在一个有机体中,每一部分都是为全体服务的。宇宙也是这样,宇宙每一部分好像看起来好像都是机械的,但是全体它是为了道德秩序服务的。所以它就把自然的合目的性呢,放到了一个新的根据上面。放到了一个新的根据上面呢?放到了那些必须先天地与物的内在可能性不可分地联结在一起的根据上。“必须先天地与物的内在可能性”,与万物的内在可能性,“不可分地联结在一起的根据上面”,是什么根据呢?就是充足理由律,充足根据。万物的内在可能性,你不要从外部的影响去解释一个事物,要从它的内在可能性,它何以可能,来解释。任何一个事物,它的内在可能性就是在于它有充分根据、充足理由,它是有充足理由的。如果没有充足理由,或者这个理由不充足,那么它是不可能存在的。这是它的内在可能性。先天地与物的内在可能性不可分

地联结在一起的根据上面,也就是把这种自然的合目的性放到了一个万物的充足理由上面,“并由此而导致一种先验神学”。充足理由律的证明已经涉及到宇宙论的证明了,宇宙论证明在我刚才列的那个表里面是属于先验神学的。先验神学有两个,一个是本体论证明,一个是宇宙论证明。自然的神学也包括两个,一个是自然神学或物理神学,另外一个道德神学。那么现在从道德神学开始出发,一个个地征服,首先把自然神学、自然目的论征服了,它可以纳入道德神学之下,作为它的一个帮手,作为它的一部分。那么接下来呢,就把宇宙论的证明征服了。宇宙论证明所表达的那种充足理由律,那种先验神学,也服从于道德神学。在服从道德神学这样一个新的基础之上,它得到了恢复,并由此而导致了一种先验神学。但是先验神学一旦恢复了以后,它又会导致对本体神学的恢复。所以接下来他讲:这种先验神学把最高的本体论的完善性这一理想采用为一条按照普遍必然的自然律把万物联结起来的系统性原则,是因为万物全都在一个唯一的原始存在者的绝对必然性拥中有自己的来源。最后把本体神学也恢复了。就是这种先验神学,既然是先验神学,它把万物的内在可能性的根据建立起来,这种根据只能先验地考察充足理由律、原因,任何事物的发生都有原因,这是一个先验的判断。根据因果律我们可以断言,任何发生的事情都有原因,那么这个整个宇宙发生,也有它的原因,这也可以先验地断言。这就是先验神学。当然先验神学在以往理性派的这种证明中呢,它没有根据,找不到它的根基。从经验的根基出发,那能够站得稳的?从经验的世界出发,那是站不稳的。但是现在我们把它转移到道德神学的基础之上,那么先验神学就得到了恢复。而这种先验神学一旦得到了恢复,它就可以“把最高的本体论的完善性这样一个理想采用为一条按照普遍必然的自然律把万物联结起来的系统性原则”。把最高的本体论的完善性,最高存在者的完善性,也就是说全在。最高本体论的完善性就是上帝的全在。本体论就是存在论嘛。把全在的这样一种完善性,这样一个理想,上帝全在的完善性这样一个理想,采用为一条统一性的原则。采用为什么统一性的原则呢?“按照普遍必然的自然律把万物联结起来的系统性原则”。上帝全在,在任何一个自然现象中,哪怕是根据自然律而在那里运作,但是里面都有上帝的影子。上帝在自然科学中已经被驱逐出自然界了,在自然神论那里,也已经被驱逐出自然界了,好像上帝就只是一个工匠,他把自然界创造出来以后,他就不管了。所以自然界仅仅是一些自然规律在那里运作。但是立足于道德神学,我们就可以把上帝全在这样一个理想,把它用做按照普遍必然的自然律来联结万物的一个统一性原则。哪怕是按照必然的自然律,比如说因果律,牛顿定律,等等这些,但是呢,里面都有上帝,他是可以把万物联结起来的一个系统的统一性的原则。充足理由律本来也是一个自然律,因果律,它是从因果律来的。充足理由、因果律推到极致,那么整个宇宙、整个世界的万物的充足理由,那就是上帝了。所以上帝无所不在,因为上帝是一切事物的充足理由。上帝就体现在他的充足理由所造成的一切万物身上。这就是宇宙神学过渡到了本体神学:万物的存在,通过充足理由律来证明万物的存在,万物的本体论的完善性,都是由上帝来保证的;但是本体论的完善性是不是就是必然性呢?最高实在的存在者是不是就是绝对必然的存在者呢?还得借本体论证明来确定。所以最后他说:“是因为万物全都在一个唯一的原始存在者的绝对必然性拥中有自己的来源”,这个就完

全进入到本体论神学了。我在前面讲到上帝存在的本体论证明的时候也讲到了,这个唯一的原始存在者的绝对必然性。这本来是对上帝存在的本体论证明所采用的概念,就是说,我们心目中有一个唯一的原始存在者的这样一个概念,那么根据它的概念的内涵,我们必须把它理解为绝对必然的存在者。否则的话这个概念是自相矛盾的。它是一个最高的原始存在者,最完善的存在者,但是它又不绝对必然地存在,那岂不是自相矛盾吗?所以,这个最高的、最完善的原始存在者跟这个绝对必然的存在者有一种逻辑关系。这就是本体论证明本身所推出的一个推论,但是已经被康德批倒了。那么在这里呢,这个推论也被康德所恢复了。本体论证明在这个意义上,也被他恢复了。就是说,为什么我们可以把这个最高本体论的完善性这个理想看作是使得自然万物具有充足理由的这样一个联结性的理念、一个统一性的原则呢?“是因为万物全都在一个唯一的原始存在者的绝对必然性中拥有自己的来源”,是因为这些万物的根源是立足于唯一的一个原始存在者的绝对必然性。也就是说,立足于道德神学的角度,我们可以理解,对上帝存在的本体论证明,它的那个存在有它的来源,当然我们把它看成一个抽象的概念,这是站不住脚的。但是我们如果把这个存在理解为上帝的全在,这个全在是有道德神学的根据的,不是证明了确实有上帝,而是证明了我们在道德上需要有一个上帝,有理性者绝对必然要设定一个上帝,那么我们可以把本体论证明恢复起来,作另外一种理解。这个原始存在者是一个最高本体论的完善性的理想,只有它才能够使得万物按照普遍必然的自然律形成一个系统,只有它才能够使自然界哪怕是按照它们自身的自然律,也可以形成一个系统,这在道德上是绝对必要的,所以它是绝对必然的存在者。在自然界里面,一个有道德的人处处可以看到万物在上帝的全在中才获得存在,才构成了这样一个以上帝为最高点的道德世界的系统。这就是他的一个非常令人吃惊的转折。原来人们一般地认为康德对所有的上帝存在的证明进行了批驳,但是他自己的道德神学一旦建立起来,他就把这些东西一个一个全部恢复了,在新的基础上,在新的理解上加以恢复。所以海涅曾经讲,康德在自然神论里面是一个可怕的刽子手,他挥舞着批判的大刀,砍掉了自然神论的头颅。但是到后来呢,因为老兰培跟着他这么多年,康德觉得他很可怜,他需要一个上帝,所以在彼岸世界把这个上帝重新复活了,重新还给了普通老百姓。就是说,你们也不要太绝望,上帝在这个世界中不存在,但是我们仍然有理由可以相信一个上帝,以前的所有的证明都并不是完全白费,但是要在新的基础上才能够得到恢复。

康德在上一段中做了一个颠倒。他在前面先验辩证论里面把三种对上帝存在的证明全部批倒了,提出了最后一种证明,就是道德的证明。道德的证明是出自于人们的道德实践的一种需要。我们必须设定一个上帝,才能够作为我们在现实世界中达到最高目的背后的根据。纯粹实践理性要设定至善,要设定至善就必须设定上帝和来世,这样才能够使我们的最高目的有所根据,这完全是出于一种实践的需要。那么在这种实践的需要的基础上,我们反过来对于以往的那些上帝存在的证明重新加以考察,就发现它们在某种意义上是可以承认的,可以恢复起来。这个是上一段讲的,我们看上一段最后一句话:“这种先验神学把最高的本体论的完善性这一理想采用为一条按照普遍必然的自然律把万物联结起来的系统统一性原则,是因为万物全都在一个唯

一的原始存在者的绝对必然性中拥有自己的来源”。这就对本体论的证明也把它恢复过来了。当然不是在原来的意义上恢复过来的。“最高的本体论的完善性”，最高存在者这样一种完善性，作为一个理想，我们把它采用为一条按照普遍必然的自然律把万物联结起来的系统性原则，就是这样一种理想，在本体论证明里面完全是从概念中推论出来的。但是我们把它采用为一条原则，什么原则呢？就是用它来把万物按照自然律联结为一个系统的这样的原则。为什么呢？是因为万物全都在一个唯一的原始存在者的绝对必然性中拥有自己的来源。我们有了上帝的这样一种道德的证明，或者说一种道德的假设，那么上帝在这个意义上就被看作是一个原始存在者，他是一切——不管是人也好，还是自然事物也好——是所有这一切事物的最后目的。不仅仅是最高目的，而且是最后目的，就是完善、至善的目的。那么这个至善的目的把自然界也纳入到一个道德目的系统里面来了，作为它的一个环节。德福一致，道德和自然界，道德和幸福，在这样一个原始存在者之下呢，达到了它们的一致。唯一的原始存在者，那就是指上帝了，在他的“绝对必然性中拥有自己的来源”。这是上一段所讲的这样一个原理。那么这一段一开始呢，实际上就是为这样一个原理进行论证，是对上面那一段最后那句话加以论证。他讲：如果我们没有为自己拟定目的，那么我们又能对我们的知性哪怕在经验上作出怎样一种运用呢？这句话就是说，如果我们没有为自己拟定一个目的，不管是什么目的，这个地方没有说限定为什么目的，就是一般而言，如果我们不为自己拟定一个目的，“那么我们又能对我们的知性哪怕在经验上作出怎样一种运用呢？”知性是一切经验知识可能性的条件，这个不假，但是我们要把我们的知性在经验上作出一种运用，当然知性只能在经验上作出一种运用，我在前面早已经讲了。但是如果我们没有目的的话，我们就不会把知性运用在经验之上，在运用中——这个“运用”打了着重号，就是说人的知性能力摆在那里，感性能力也摆在那里，经验事实也摆在那里，但是我们要运用知性去把握经验，那就有目的。因为你这个运用本身是一种实践活动，凡是实践活动都应该有目的，没有目的的那不叫实践活动。认识活动，把知性运用在经验上的这样一种认识活动，它本身也是有目的的。你为什么要去认识啊？所以这个地方从最低层次的知性的认识活动开始，这个地方不讲理性，还没有讲理性，就是一般地讲了自然知识，或者自然科学知识，或者日常知识，我们都是把知性在经验上面加以运用而获得的。所以一般来说，如果我们没有目的，我们就不能够对我们的知性在经验上加以运用。他这里是以一种反问的形式提出来这个问题的。就是我们又能对我们知性哪怕是在经验上——就是从最低层次，我们都可以看出来，——做出怎样一种运用呢？他的后面的意思就是说我们就不能够哪怕在经验上做出它的运用。如果没有目的的话，我们的知性，哪怕在经验上面的运用也做不出来，也没有办法进行这种运用。这是一个一般的原理，就是凡是人的活动都是有目的的，包括人的认识活动，包括哪怕是最起码的经验知识的认识活动，在经验知识这样低层次上面的认识活动，都是要有目的的。所以下一句讲：但最高的目的就是道德的目的，且只有纯粹理性才能把它们提供给我们来认识。从最低层次出发，我们可以一直追溯到最高的层次、最高的目的，就是道德目的。从知性在经验上的运用出发，我们可以一直追随到只有纯粹理性才能把它们提供给我们认识的这样一种目的。从低到高，这两句话都是表现出这样一个

思路。本来上面这整个一段就是讲这个问题,就是从最高的道德目的我们可以推出,在自然万物中有一种合目的性的统一性,这种统一性就包括我们所有一切经验知识,都可以被看作是合目的性的统一的。上一段就是讲这个道理。由此还推出了自然目的、自然神学、先验神学,包括宇宙论的证明,当然也包括本体论的证明。所有这些证明,都是在最高的道德目的和低层次的自然科学知识两者之间达成一种统一。实践理性和思辨理性结合起来,如何结合?就是通过你把立足点转移到道德目的这样一个最高的目的立场上,来统摄我们在哪怕是在经验认识中的这种低层次的目的,这就可以达到统一了。所以这两句话,前面一句就是哪怕在低层次的那种经验中我们也必须找到一种运用知性的合目的性。运用知性是一种实践活动,认识本身也是一种实践活动,它是有目的的,没有目的它不可能进行。那么这种目的跟最高层次的目的之间应该有一种关联。所以他讲“但最高的目的就是道德的目的,且只有纯粹理性才能把它们提供给我们来认识”。“只有纯粹理性才能把它们”——“它们”就是这个道德目的,最高的目的就是道德目的,这个地方应该这么说,用的是复数,最高目的,就是那些道德目的——,才能把这些道德目的提供给我们来认识。当然这个认识已经不是那种自然科学意义上的认识,而是一种实践知识。下面一句中的“这一目的”是复数,应该改为“这些目的”:具备了这些目的并以之为线索,我们并不能在自然没有表现出自身合目的性^①统一的地方,对自然本身的知识就认识而言作任何合目的性的运用;这句话比较不好理解了。就是说,最高的目的是那些道德的目的,而且只有纯粹理性才能够把它们提供给我们来认识,但是——这个地方没有“但”,但是我们从意思上可以理解有一个转折——即使“具备了这些目的并以之为线索”,尽管如此,虽然我们具备了这样一些目的,道德目的,并且以这些道德目的为线索,我们却“并不能在自然没有表现出自身合目的性统一的地方”,对自然本身的知识就认识而言作任何合目的性的运用。或者反过来说也一样:我们只有在自然表现出自身合目的性统一的地方,才能对自然本身的知识就认识而言作合目的性的运用,才能把自然知识体系纳入到道德目的系统中来作为其中的一个环节。也就是说,尽管我们有了这些道德目的,它们是最高的目的,我们有了这些线索,但是我们不能够直接地把这些道德的目的用在自然本身还没有表现出它的自身合目的性的统一这样的地方。在我们人类的自然知识中呈现出来的是机械论的自然观,自然界一切都表现为机械论的,一种机械关系,它没有表现出一种自身合目的性。自身合目的性也可以理解为内在合目的性,就是自然本身你应该把它看作是合目的的,是一个合目的的系统。但是如果自然本身还没有显现出它是一个合目的的系统的地方,你就不能够直接把道德的东西强加于它,打乱它的规律。你说这个自然界,这个物体从高处落下来,是因为它觉得落下来是更加道德的,落下来更好,落下来更善,这个解释是荒谬的。当年亚里士多德就是这样说明的,一个东西之所以要从高处落下来,是因为它觉得底下才是它正当的位置,它觉得落下来是回到它的老家嘛。因为气的本性是要上升的,火的本性是要上升的,土的本性就是要下沉的,所以它觉得自己应该落下来,落下来最好,所以你要是不支撑着它,它就会落下来。

B845

① 原译作“自然本身没有表现出合目的性”,似不妥,兹改之。

这是亚里士多德的解释。当然伽利略以后已经把它完全抛弃了。就是说,在自然没有表现出自身合目的性的统一的那个地方,我们并不能对自然本身的知识就认识而言作任何合目的性的运用。尽管你有了道德的目的,最高的目的,尽管你通过纯粹理性把它提供出来了,但是呢,你也不能够在自然本身还没有显出它合目的性的时候,就对自然本身的知识就认识而言作任何合目的性的运用。反过来说,言下之意就是说,你要对自然本身的知识就认识而言作合目的性的运用,必须要把自然看作有一个自身合目的的系统,这就要从知性上升到理性,上升到先验理念对知性知识的范导性运用,借此在长期的、对自然的合目的性的探索和考察中,哪怕是在以往的形而上学对神学目的论的建构中,来训练自己对自然的合目的性思维。所以对上帝的自然神学的证明固然失败了,但是呢,这个过程是有意义的。所以他接下来讲:因为没有这种合目的性的统一我们甚至不会有任何理性,这是由于我们将不会有理性的学校,也没有能给这些概念提供材料的那些对象来训练我们。也就是说,如果我们在自然界里面,找不到这种合目的性的统一,那么呢,我们甚至不会有任何理性,而只有感性和知性。比如说机械论,机械论的自然观,把所有的万物都理解为无目的的,那就用不着理性了,只要有感性和知性就够了。既然是无目的的,一切都是琐琐碎碎的,一点一滴的知识,你积累就是了,你也不要寻求知识的统一,你认识一点算一点,没有认识的,你就等着。那就不会有任何理性的指导作用,范导性作用,不会有理性要寻求一种最大统一性的这样一种要求贯穿在我们的自然知识里面。所以,没有这种合目的性的统一呢,我们甚至不会有任何理性。你必须要把这种合目的性的统一作为你的一种追求的目标,在自然界里面,去拼命地追求。这才是一种理性的纯粹的运用,就是要追求有条件者的条件,一直追溯到最高的无条件者。理性就是这样的,它的纯粹的运用就是作这样一种运用。这种运用就是最后要导致一种合目的性,就是你追溯到最高的无条件者,它就是所有这些有条件者的目的。由于它,所以给所有这些有条件者树立了一个目标。我们的知识要达到尽可能的完善,就是要趋向于那个无条件者,那么,万事万物也被看作是由那个最高的无条件者作为充足理由所产生出来的。这是一种理性的“学校”(Schule),或者说理性的“训练”(Kultur)。这种思维的方式,这种理性的追溯,对于条件系列的追溯,都是一种理性的训练。没有这种训练,我们就不会有任何理性。为什么不会有任何理性呢?因为我们没有理性的学校,理性要形成起来,或者理性要得到运用,必须要有一个初级训练。我们人当然天赋就有理性,每个人的本质里头就有理性,但是这种理性你要把它用出来,要经过一场训练,经过一个学校,经过一种磨练。你最开始运用这个理性,你运用了,但是呢,里面充满着误解。可能你运用得不对。运用得不对没关系,你把它用起来,不断地精炼,不断地熟练,这就是理性的学校了。这个学校,就是通过“能给这些概念提供材料的那些对象来训练我们”。在这个学校里面,有一些对象对我们加以训练。什么对象呢?能给这些概念提供材料的那些对象。哪些概念呢?就是“合目的性的统一”的概念,如上帝、灵魂、自由这样一些道德目的的概念。你要有合目的性的统一的概念,你必须要为这些概念提供材料,但只是作为一种“训练”。因为这些概念本身是单纯形式的,并没有真正的材料。在后来的第三批判里面,康德说得很明确,这种用于训练的材料就是例如有机体,以及自然界的目的系统,自然的有机体系统,这都

是合目的性的材料。有机体是自然中最明显的材料。有机体是有目的的,而且有机体把整个宇宙万物都当作是合目的的,都当作自己的手段。所以有机体这样一些对象,就为这些概念、这种合目的性的统一的概念提供了材料。但是提供了材料并不是说它们本身就成了一种构成性的知识。不是的。有机体的概念在康德看来,还不是严格意义上的知识,在康德的时代,牛顿物理学、机械论,才是真正的知识。至于生物学、生理学、医学,这些东西都不能够说是真正的知识。除非你把它还原为机械论。由目的论来解释,那都还不算真正的知识。当然医学、生理学这些学问里面,都要引进目的论。比如说你这一部分器官是为了什么而在那里运作的。这个“为了什么”就是指导我们的医生或者生理学家来理解人体结构的一个有用的理念。但是这种有用是暂时的,就是说因为你还没有搞清楚里面具体的那些机械关系,所以你就用目的论来加以解释。它可以包含很多很多的你暂时搞不清楚的机械关系。你如果要等到搞清那些机械关系才来作出判断的话,那你就永远搞不清楚了,那这个学科根本就寸步难行了。所以,目的论的概念在医学中、在生理学和生物学中是很有用的,它可以引导我们跨过那些机械论的细节,导向一个正确的方向,使你能够起步。但是这些概念本身并不是严格意义上的科学的概念,它只是对于人的理性加以合目的性的训练,就是提供出这样一些材料,来对人的理性加以训练,使他能够逐渐地适应于把握合目的性的统一。不光是有机体,也包括对整个宇宙、整个世界的一种目的论的看法。一种目的论的观点也是这样,整个宇宙也可以看作是为合目的性统一所提供出来的对象或者是材料。至于有没有这种合目的性的统一,这个是不能问的。因为它本来就是一个理念,一个假设。我刚才讲了,在医学里面,在生物学里面,这种合目的性只是临时采用的一个假设,一个假定,在整个宇宙的合目的性里面,也是一个假设,整个宇宙的合目的性,万物都趋向一个唯一的目的,包括最高的道德目的,这样一种假设,它也不是一个科学的概念。尽管它不是科学的概念,但是它能够对我们的理性起到一种训练的作用。这就是这两句话讲的意思,这两句话很需要费些脑筋去辨析,包括它的背后的意思。下面讲:但前一种合目的性统一是必然的,并且是建立在任意性自身的本质之中的,因而后一种包含着任意性具体运用的条件的合目的性的统一也必定是如此,“前一种合目的性统一”,前一种就是前面讲的那种最高目的,就是道德目的,只有纯粹理性才能够把它们提供给我们来认识。为什么这个地方用“但”呢?就是说,我们单凭这种道德上的合目的性的统一,我们不能够直接地把它运用到自然本身的知识上面去,自然本身的知识有它自己的机械的法则,那些自然律,牛顿物理学所制定的那些自然规律。那个里头没有道德的目的,道德合目的性你不能用来解释牛顿物理学,在这个意义上我们说上帝被康德赶出了自然界。就是你光有道德的目的,最高的目的,并且具有了这样一个合目的性的线索,但是你并不能把这样一种合目的性的线索在自然界中直接地加以运用,如果自然界没有被你看作是合目的性的统一体的话。所以上面讲“并不能在自然没有表现出自身的合目的性的统一的地方”,也就是说只表现出它的机械论关系的地方,就直接地把它运用于自然界之上,运用于自然知识里面。对自然本身的知识,就认识而言,做任何合目的性的运用,也就是用合目的性来解释这些知识,这都是不可能的。你没有自然目的性的知识,你对自然界还是机械论的知识,那么你当然没有办法把道德目的论、

把道德的最高目的运用到自然界里面去。我们连理性在自然界里面都没有办法运用,我们在按照牛顿物理学思考自然界的时候,我们只运用了知性,我们没有运用理性,在这样一种牛顿物理学的世界观里面,是没有理性的。当然实际上还是有,牛顿还是把很多这些知识统一起来了,但是他自身没有意识到它有一种合目的性,他还是按照机械论的原则在运作,所以他没有把这样一种自然科学变成一种理性的学校。所以康德在这个地方强调,“但前一种合目的性统一是必然的”,这个“但”的意思就在这里。就是说,前面讲了,道德的合目的性的统一在自然本身没有表现出合目的性的统一的地方呢,它不能够对自然知识做任何合目的性的统一,它不能把自己的道德和目的强加于自然界。但,前一种合目的性的统一是必然的,就是说道德的这种最高的合目的性的统一是必然的,“并且是建立在任意性自身的本质之中的”。它是必然的。为什么是必然的呢?因为它是纯粹理性的。纯粹理性必然要提出一种道德上的最高的合目的性的统一,必然会提出来。并且是建立在任意性自身的本质之中的,因为这种必然性呢,不是一种完全抽象的必然性,它是建立在任意性自身的本质之中。任意性 Willkür,我在前面已经讲了,它是带有某种感性的性质的。有动物的任意,和自由的任意。动物的任意完全是感性的,是病理学上面的任意,而自由的任意呢,也是带有感性的。所以“任意性”这个概念在康德那里是带有感性的意思,它跟“意志”(Wille)是不一样的。意志完全是纯粹理性的,自由意志是纯粹理性的,自由任意则是不纯粹的,或者说不纯粹的自由意志,是自由意志里面掺杂了感性的东西。这就是自由的任意。反过来说,自由的任意里面包含有自由意志,只不过不纯粹。它包含了自由意志,也包含了理性,都不纯粹。因为自由的任意的动机还是出自于感性的。任意嘛,欲望嘛,为所欲为呀,感性的需要啊,本能啊,这些东西都包括在里头。但是,它也包含有理性,它把理性作为它的这些欲望的手段。我在前面多次提到,理性被作为感性欲望的手段,这就是自由的任意。自由的任意,里面有理性,但是这个理性呢,它是被片断地在运用。它作为手段嘛,拿起来,用一下,然后就算了,就放下了。然后下一次又有什么欲望,他又拣起来用一下。这就是理性在自由的任意中所起的作用。尽管如此,它跟动物性的任意又不一样,动物性的任意是没有理性的,所以动物性的任意是不自由的。人的任意是自由的,因为人的任意是有理性在里头的。那么这种道德的合目的性的统一是必然的,“并且是建立在任意性的自身的本质之中的”。什么是任意性自身的本质呢?这里讲的任意性当然是指的人的任意性了,不是指动物的任意性了,人的任意性的本质是什么呢?本质就是理性。虽然它带有感性,它被感性所混杂了,但是任意性的本质呢,应该还是理性的。为什么叫做自由的任意呢?之所以叫做自由的任意,就是说它是理性的任意,它是有理性在里面的,它跟动物性的任意不一样。所以在人的任意性中,它已经是理性作为它的本质了,人的自由的任意行为,我们可以从他这个行为中判断出这个人是有理性的,因为他是“故意”这样做的。他是有目的的,他是有自由意志在坚持要这样做的。我们从这种任意行为里面判断出他是有理性的,而且有自由意志的。任意行为也是自由意志行为,只不过这个自由意志不是纯粹自由意志。它掺杂了一些其他的感性欲望,感性的干扰,或者感性的束缚,他的自由意志被束缚在感性之中。但是他的一瞬间的那种选择还是自由意志,他还是要这样做的。虽然有很多种种感性的

条件在束缚他,也有理性的法则在命令他,他可以不听这个命令,他可以服从感性的需要。但是他的一贯的本质应该还是理性的。因为感性的东西不是本质性的东西,它是不断地变化的,包括人的本能也是不断变化的。你的肚子饿了要吃饭,这是你的本能。但是你吃饱了,你就不想吃了。所以感性的东西总是在变化的,它不能成为本质。只有理性的东西,只有自由意志,它才是能够贯穿下来的,才能成为本质。所以你从人的自由的任意上面你看起来,它的现象是感性的,但是它的本质是理性的。它的现象服从各种各样的需要,那是感性的;但是它的本质呢,里面包含有自由意志。所以说前一种合目的性的统一是必然的,并且呢,是建立在任意性自身的本质之中的。这句话的意思就是要对“任意性”这个概念进行一种分析。根据前面康德所谈到的,专门有一段话,我曾经讲到的,谈到动物性的任意和自由的任意,乃至自由的任意和自由意志相互之间都有区别,并且是一种包含的关系,一个包含一个的关系。那么我们就可以看出来,这里讲的这个“任意的自身的本质”,就是指的自由意志。所以,最高的目的,也就是道德目的,是包含在、或者建立在自由意志之上的。下面他说,“因而后一种包含着任意性具体运用的条件的合目的性的统一也必定是如此”。前一种合目的性的统一,讲的是道德的那种合目的性的统一,它是必然的,并且是建立在自由意志之上的,因而——这个“因而”有一种因果关系,就是说,前面一种是必然的,这个必然性是建立在自由意志之上的,建立在任意性的本质之中的,——因而后一种包含着任意性具体运用的条件的合目的性的统一也必定是如此。“后一种”,也就是那种自然万物的合目的性的统一,自然界的合目的性的统一。简单说来就是,后一种就是自然界的合目的性的统一,前一种就是道德的合目的性的统一。后一种合目的性的统一是包含着具体运用的条件的统一。你的任意性的活动,在具体运用中,肯定是在自然界才能够有具体的运用了,那么这个具体运用呢,又有它的条件。我们的一种任意性能否实现出来,作为一种实践活动,能否具有现实性,能否具有可行性,那么它必须具有一种现实的条件,这个条件跟整个自然界的状态是相关的。我们通常讲,谋事在人,成事在天。为什么成事在天呢?你人能够预测到某一个关系,但是你不能预测到更深远的关系,你更不能预测到整个自然界的的关系。你可以机关算尽,你可以算到好多步,但是你不能算到全部。只有上帝才能算到全部。人算不如天算。所以我们的自由的任意,在具体的运用中,必须要以自然界本身的合目的性统一作为条件,才能实现得出来。如果没有这个条件,它寸步难行,或者是适得其反。但是前一种合目的性的统一又是必然的,它是自由意志为基础,在实践中是必然要在自然界里面实现出来的,因而呢,后面一种包含着任意性具体运用的条件的合目的性的统一也必定是如此。怎么“如此”呢?必定也是“必然的”。因为如果它不是必然的,如果它不是同样建立在任意性自身的本质之中的,那么它就不可能成为任意性具体运用的条件了。你要说这个道德目的论是必然的,它就有一个前提,就是说,你的这个道德目的论实现出来的条件也是必然的,否则你怎么能说这个道德目的论是必然的呢?所以这样可以推出来:因而,后面这样一种合目的性的统一也必定是必然的,也必定会是统一的,必定是如此。当然这个必定如此并不是在知识论的意义上,而是在实践论的意义上讲的。虽然谋事在人,成事在天,但是我们把自己的行为实现出来,我们在实践的行动中,我们是把这个“天”看

作是跟我们的行动相一致的。我们的行动是出于道德目的的,它有一种系统统一,那么我们必须假定,我们在现实生活中,在自然界里面,把这个道德目的实现出来的时候,这个自然界呢,必定也有一种与之相应的系统统一使得它能够实现出来。能不能够实现出来,原则上是能够的。因为理性不会命令你去做不能够的事情。所以道德目的论原则上是能够在自然界实现出来的。那你就已经把整个自然界看作是一个合目的性的系统了,它自己就迎合了道德目的论的要求。因为道德目的论本身是一个合目的性的系统,按照理性它肯定是能够在自然界实现出来的,也应该在自然界实现出来。我在前面讲到了,一个能够,一个应该,这都是讲的一种可能性。在感性世界中,我是可以把道德的原则实现出来的。没有什么东西可以阻碍我,只要我愿意。只要我的自由意志按照道德律,我就可以把它做出来。至于是不是真的做出来了,那当然要受到很多干扰。比如说,我的自由意志很可能没有办法把它贯彻下去,因为我考虑到感性的因素,考虑到我的其他的一些需要,我不愿意,或者不敢把它彻底地贯彻到底。那是你的事情。你也可以说,自然界本身对我有很多束缚,比如说,我要是做了道德的事情我就要吃亏,我甚至要送命,这是自然界给我规定的,所以自然界在这个意义上来说,事实上也可能并不成为一个合目的性的系统,也不是以道德为它的最高目的,现实中不是这样的。但是在可能中间,它是这样的。在应当中间,它是这样的。你可以说,自然界的种种限制,都不能够阻挡我做道德的事情。或者说自然界的种种限制,恰好是给我做道德的事情提供了条件。没有这些限制,那我做道德的事情还有什么意义呢?就是恰好因为自然界有这么一些限制,所以我做这件道德的事情才是道德的呀,才符合道德律呀,杀身成仁,舍生取义呀。所以,自然界整个可以看作是一个合目的性的、安排好了的趋向于道德的自然界。只要你有一个最高的道德目的,那么你就可以反过来,把整个自然界看作是符合道德的这样一个系统。所以它必定是如此。它给任意性的具体运用提供了它运用的条件,那么这种任意性的具体运用一旦是合乎道德目的论的,那么这些条件呢,也一定是合乎道德目的论的。这是两者之间的一种关系。最后一句,他讲:所以对我们理性知识的先验提升并不是纯粹理性叫我们承担的实践合目的性的原因,而只是它的结果。我们理性知识,要有一个先验的提升,这个理性知识的先验提升指理性在知性的求知过程中所起的那种范导性的作用。这种作用就是从理性的逻辑运用提升到理性的纯粹运用。前面先验辩证论导言中说过,理性的逻辑运用就是要通过三段论推理,对一切知性的知识追究它何以可能的条件,这就是理性的逻辑运用,就是在结论的后面去追溯它之所以可能的条件,大前提,小前提。大前提是设定的,小前提是给予的。那么这个设定的大前提何以可能,你再去追溯它的前提,这就是理性的逻辑运用。但这种运用只是片断的,它有待于提升到理性的纯粹运用。理性的纯粹运用就是设想,我们有朝一日可以最终追溯到一个最高的条件,最初的前提,一个充足理由。它可以摆脱一切经验知识,那就是理性的纯粹运用。这样一种运用给所有的知识提供了一个先验的理念,一种范导性的指导。它是一种先验的提升,是把知性通过先验的范畴所获得的那些经验知识呢,再作一个更高层次的提高,使知识成为一个系统,找到它的更高的统一性的一个目标,最后要趋向一个绝对的无条件者。那么这样一种先验的提升,康德讲“并不是纯粹理性叫我们承担的实践合目的性的原因,而只是它的结

果”。实践合目的性,这里也就是道德目的论。它并不是道德目的论的原因,而只是道德目的论的结果。就是说,在对于这个我们的一切自然知识进行一种先验的提升,乃至于一直到先验的理念的时候,我们实际上是以我们的实践合目的性,以我们的最高的道德目的作为前提的。当然我们不一定意识到。比如说以往的那些对上帝的宇宙论的证明,他们就没有意识到,他们把它当作一种知识来求证,当作一种原因,以为通过这样一种证明,我们就可以证明上帝的存在。为什么上帝存在呀?理由就在这里,宇宙论证明认为经验世界需要有一个最高的目的。这是以往的形而上学、以往的对上帝存在的证明所采取的思路。但是他们没有意识到,当他们作这样一种先验的提升的时候,背后实际上是有一种道德目的论在起作用的。作为理性的一种自然倾向,在背后起作用。这样一种提升,并不是纯粹理性叫我们承担的实践合目的性的原因。每一个人都有纯粹理性,这个纯粹理性呢,叫我们承担起它的实践合目的性,这种实践合目的性既然是纯粹理性的任务,它就是道德合目的性。自然目的论并不是这样一种道德目的性的原因,并不像那些对上帝的存在的各种证明的理性派哲学家们所设想的,我们通过这样一些根据就可以推出一个上帝的存在。那么一旦上帝存在,我们的道德就有保障了。为什么要推出上帝的存在?因为推出上帝的存在,我们就有上帝了,我们就有了信仰了,有了信仰我们就有道德了。这是以往的一种思路了。从自然目的论推出上帝,从上帝推出道德目的。上帝之所以把自然界这样安排,是出于他的道德的目的,出于善良意志。像莱布尼茨所讲的,上帝在所有可能的世界中选择了最好的世界,安排得最好。因为上帝是出于善良意志啊。所以,你要找之所以能够把上帝看作是善良意志的原因,你就到自然界里面去找。你看看自然界,安排得多么好。这也是以往的一种思路。但是康德是倒过来的:对于我们知识的先验提升,并不是道德目的性统一的原因,而只是它的结果。就是说,道德目的性是每个有纯粹理性的人自然而然就会有的一种目的,那么这种目的呢,促使他们到自然界里面去寻找一个目的系统,促使我们人在自然界的认识里面不满足于牛顿物理学的机械论、伽利略的机械论,而要去拼命地去作先验的提升,要寻找更高的目的,要把整个自然界看成一个合目的性的系统。为什么?是因为人的纯粹理性叫我们承担的实践的合目的性,所以我们才去探讨,才会到自然界里面去寻找某种最高的目的,才会把整个自然界看作是一个合目的性的系统。这个是康德的一个解释。他把这一切完全颠倒过来了。以往的作为自然倾向的形而上学,康德认为,只有把它颠倒过来,把它里面的自然倾向的根挖出来,并且在这样一个基础上面重建形而上学,才能够使形而上学成为科学。这就是他前面讲的纯粹理性批判导言里面四个基本问题的最后一个问题:未来作为科学的形而上学,何以可能?前面辩证论讲的则是作为自然倾向的形而上学,何以可能。那么作为科学的形而上学何以可能,就是要把自然倾向里面的根把它挖出来,然后在这个根基上面重建形而上学。这就使得未来的作为科学的形而上学成为了可能。这个是这一段的大体的意思。下面两段都是这样,就是分析我们人为什么在以往的形而上学中追求一个最高的存在者,为自然界追求一个最高的目的,他们背后的起作用的原因究竟是什么?并不是他们通过一种对自然的观察和认识而得到了上帝存在的证明和根据,恰好相反,由于他们有道德,他们需要上帝,所以他们才到自然界的科学知识里面去寻求某种合目

的性的统一性。这是康德的一个颠倒。在这样一个颠倒的基础之上呢,他重建了形而上学。

上一段康德已经把“理性知识的先验提升”和“实践的合目的性”这两者之间的关系澄清了,就是我们只有先把实践上的合目的性的统一系统建立起来了,我们才能有理由对我们的自然知识进行先验理念的提升,也就是把自然界、宇宙看作一个合目的性的大系统。这也就是说,只有先有了道德目的的预设,我们才能对自然的目的、宇宙整体的充足理由和一般存在的必然性条件进行纯粹理性的推导,从而在新的基础上重建对上帝的目的论证明、宇宙论证明和本体论证明。那么,用这种眼光来重新看待以往形而上学对上帝的各种证明,就可以看出它们的无效性在于不是立足于道德目的这个根本的前提之下,而是想要直接通过对自然界的知识性的推导,或者对存在概念的逻辑推导,来为道德目的、上帝和宗教奠定基础。但这种思辨理性的前提是根本站不住脚的,这一点康德在先验辩证论中已经作了充分的批判。所以下面这一段康德回顾了以往形而上学的这种幻相的根源,把它归结为没有以道德目的的预设为前提。因此甚至在人类理性的历史中我们也发现:在道德概念充分被纯化、被规定,而诸目的的系统统一按照这些概念、而且从必然原则中被看出以前,自然的知识,甚至理性在好些别的科学中的相当程度的教养,都要么只能产生关于神性的一些粗糙的和漂浮不定的概念,要么就在这个问题上只留下一一种令人佩服的根本无所谓的态度。“人类理性的历史”就是指以往的形而上学史,它们都不是“作为科学的形而上学”,而只能是一些幻相和伪科学。“道德概念充分被纯化、被规定”,这是康德首次创立的丰功伟绩,也就是把道德律提升到纯粹实践理性的高度来加以原则规定。在纯粹实践理性的道德律之下,“诸目的的系统统一”,诸目的也就是一切可能的目的了,不仅包括道德目的,也包括人的幸福啊,需求啊,爱好啊,甚至低层次的本能需要啊,但是它们必须要能够构成一个“系统统一”。这些低层次的目的的系统统一靠它们本身是绝对做不到的,不可能的,因为它们充满了感性的和经验的偶然性。但是如果按照那些纯粹道德概念来看它们,也就是把它们按照“配得幸福”的程度来安排,那么这些幸福就有了规则和系统,而且我们可以从中看出一种理性的必然性。所以他说这种系统统一是“按照这些概念、而且从必然原则中被看出”的。但是在此“以前”,我们单靠“自然知识,甚至理性在好些别的科学中的相当程度的教养,都要么只能产生关于神性的一些粗糙的和漂浮不定的概念”,这就形不成关于一个宇宙整体的系统统一的概念,或者最终目的的概念。“理性在好些别的科学中”,比如在心理学中,以及在逻辑学中,而不仅仅是“自然的知识”。自然知识在当时就只是指物理学知识,相当于牛顿所说的“自然哲学的数学原理”。但除此而外,理性派的形而上学家们总是想通过某种心理学上的论证和逻辑推导,推出上帝的存在来。如笛卡尔通过理性心理学的考察发现了“我”的不完满性,而且又在“我”心中找到了一个“最完满的存在者”的概念,于是就推论说,不完满的东西怎么可能包含最完满的概念呢?所以这个最完满的概念肯定是由一个外在于我的上帝放进我这个不完满的存在者心中的。这就是笛卡尔对上帝存在的证明,是一种精致化了的本体论证明,它依赖的不光是逻辑推论,而且是心理学上的“相当程度的教养”,也就是笛卡尔自己的心理实验,包括“怀疑一切”、“不怀疑我在怀疑”、“我思故我在”等等。但是康德指出,所有这一切知识和教养,对于“上帝存在”而言,都

“只能产生关于神性的一些粗糙的和漂浮不定的概念”，也就是理性的幻相。这些幻相是“粗糙的”，因为它们经不起检验，充满着偷换概念的逻辑矛盾；这些幻相又是“漂浮不定的”，因为它们没有经验的根据，无法证实。这是一方面。另一方面，“要么就在这个问题上只留下一种令人佩服的根本无所谓的态度”，这就是无神论的态度，如斯宾诺莎的态度。康德其实是很佩服斯宾诺莎的，因为他只相信严格的理性，在没有得到理性严格的论证之前，甚至否认上帝的存在也在所不惜，这种勇气是极为可嘉的。康德自己在某种程度上也抱有这种态度，只不过他不像斯宾诺莎那样死守着思辨理性和自然知识，而是发现了纯粹实践理性及其道德原则，并且把实践理性提升到思辨理性之上，这就为在理性基础上超出斯宾诺莎的无神论提供了一个新的思路。所以这句话的意思是警告性的，就是说以往对上帝的各种证明都是从思辨理性出发，其结果要么是漏洞百出，站不住脚，要么就是通往无神论，使一切信仰和宗教彻底垮台。只有康德自己所设计的这条立足于道德目的概念之上的出路，才有希望走出以往形而上学在上帝存在的问题上所陷入的困境。所以康德接下来就说：由我们宗教中极为纯粹的道德律所必然造成的对道德理念的更大的修订，曾通过那种强迫理性在对象上去获得的利益来使理性渴望着这个对象，而对此作出了贡献的既不是被扩展的自然知识，也不是正确可靠的先验洞察（这种洞察任何时候都是有缺陷的），是诸道德理念把关于神性存在者的这样一个概念实现出来，“我们宗教中极为纯粹的道德律”，指基督教中的道德律，康德认为基督教和其他宗教、例如犹太教比起来，它里面的道德律是最纯粹的。正因为它最纯粹，所以它必然造成“对道德理念的更大的修订”。“更大的”是与其它宗教相对而言的，其他宗教的道德理念都是粗糙的，基督教在早期也是如此；但由于基督教的道德律最纯粹，所以它必然会导致对早期不太纯粹的粗糙的道德理念作出更大的修订，将它一步步纳入到纯粹理性的基础上来。“曾通过”，这里用的是过去时，是指基督教在历史上，曾经是这样做的，就是“强迫理性在对象上去获得”利益，也就是引入了理性的实践运用。在实践中，当然是利益当头，是为了追求利益；但基督教告诉人们，利益必须由理性“在对象上去获得”，所以这种利益对于理性有一种“强迫”，就是你要得到利益，你就必须用理性去追求一个对象，而不能消极地等待幸福从天而降。这样一来，基督教就“使理性渴望着这个对象”，这个对象就是那个能够给理性带来利益和幸福的对象。当然，这里所讲的“对象”是泛指，既包括日常利益的对象，也包括道德活动的对象，还包括一切实践的最高目的即上帝；然而，作为“理性”的对象，是一定要把这个对象或者这些对象看作合乎理性的，有规律有系统的。所以，理性所“渴望着”的这个对象，在这种意义上更多地是指那个对象系统，或对象系统的顶点，也就是上帝。基督教在它的发展过程中有一种“希望神学”的倾向，在奥古斯丁那里，“信、望、爱”最后落实到“希望”之上，这种希望并不是狂热，而是理性之光的结果。理性告诉我们，你的幸福在来世和上帝那里有希望；但这种希望不是基于对自然的认识，而是出于道德上的合理性。所以他说：“对此作出了贡献的既不是被扩展的知识，也不是正确可靠的先验洞察（这种洞察任何时候都是有缺陷的）”，这里还是在重申对理性神学的批判。“被扩展的知识”是指理性神学通过宇宙论的推论来证明上帝存在，也就是通过为有条件者寻求其最终的条件，把对万物的知识扩展到经验世界之外；而“正确

可靠的先验洞察”是指对上帝存有的本体论证明。莱布尼茨曾把前一种证明称为“经验的”或“后天的”证明,把后一种证明称之为“先验的证明”。康德认为本体论的证明作为“先验的洞察”,“任何时候都是有缺陷的”,也就是说它有先天的缺陷,就是偷换了概念。从中世纪的安瑟伦到近代的笛卡尔和莱布尼茨,他们都没有发现这一先天的缺陷,就是把作为系词的 Sein 混同于作为实在的谓词的 Dasein,把“是”混同于“存在”、“存有”,混同于时空中的具体的实存。而在康德看来,“是诸道德理念把关于神性存在者的这样一个概念实现出来”,也就是说,是道德理念、道德法则才使得上帝概念具有了实在性,具有了在自然和人所能想到的一切目的和利益中的体现,具有了使人的幸福按照系统法则必然实现出来的根据。这就是道德理念“对此”所作出的“贡献”。对什么作出贡献?就是它使得理性在自然界中“渴望着”那个能够给它带来利益的“对象”,表面上看好像是为了追求利益才渴望那个对象,但实质上是只有具有了道德理念才会赋予这个对象以实在的目的性,从而给我们的利益带来希望。早期基督徒也许的确是为了追求利益,寻求幸福和解脱痛苦,才追随耶稣和基督教的,他们由此而明白了真正的基督徒是要过道德的生活;但现在回过头来看,追求利益的方法有很多,迷信、偶像崇拜等等都是为了带来利益,为什么还是要选择基督教?这就是因为基督教是理性的宗教,归根结底是道德的宗教。所以我们今天意识到宗教的这一层本质,我们就应该把这种关系倒过来:不是上帝允诺了我们幸福我们才相信他,并同意做一个道德的人;而是我们服从我们本性中的实践理性法则即道德律,我们才有理由设定一个上帝来保证我们的幸福。所以康德接着说:这个概念我们现在认为是正确的,并不是由于思辨理性使我们确信它的正确性,而是由于它与道德上的理性原则完满地协调一致。“这个概念”指上面说的“关于神性存在者”的概念,即上帝概念。任何思辨理性的证明,不管是自然神论的证明、宇宙论的证明还是本体论的证明,都无法“使我们确信它的正确性”,无法证明上帝确实存有。但“我们现在认为是正确的”,即现在我们跟着康德走过了对上帝存有的道德证明,我们已经可以认为它是一个具有客观实在性的概念了,而这只是“由于它与道德上的理性原则完满地协调一致”。上帝概念与道德原则“完满地协调一致”,当然上帝概念与道德律不完全是一回事,它还包括“原始存在者”、“创世者”的意思;但是这个创世者不是完全任意盲目地创造世界的,而是按照“道德上的理性原则”来创造世界的,他会把这个世界安排得合乎道德法则,使它成为一个“道德世界”。这样一来,上帝的理念就是一个完全合乎理性的理念了,上帝不但本身在道德上与理性原则相一致,而且能够使他所创造的世界在人的幸福方面也与理性原则“完满地协调一致”。所谓“完满地”(vollkommen),也就是完善地、圆满地,这正是至善的要求,就是道德和幸福完满地相互协调。结论是:这样,最终却仍然只是纯粹理性,当然只是在其实践运用中,立下了这一功劳,即把一种可以单纯由思辨臆想出来但不能作数的知识与我们的最高兴趣联结起来,借此虽然并未使这种知识成为证明了的教条,但毕竟使它在纯粹理性最根本的目的上成了一个绝对必要的前提。也就是由上面的论证表面,纯粹理性在其实践的运用中,而不是在思辨的运用中,“立下了这一功劳”。什么样的功劳呢?就是“把一种可以单纯由思辨臆想出来但不能作数的知识与我们的最高兴趣联结起来”。这种“不能作数的知识”也就是以往形而上学的理性神

学关于上帝存有的“知识”，它是“单纯由思辨臆想出来”的，本来只是伪科学，是先验的幻相；但是在纯粹实践理性中，它们被用来“与我们的最高兴趣”相联结。“最高兴趣”也就是“最高利益”了，当然在涉及最高的层次时不好翻译成“利益”，只能译成“兴趣”或“关切”。但它与前面讲的“那种强迫理性在对象上去获得的利益”是一脉相承的，它和那些日常生活的目的的一样，是实践理性追求的对象，是“善”；但已经不是一般的善，而是最高的道德的善。自然的合目的性、宇宙的最充足的理由，以及最高实在的绝对必然的存在者，这样一些由思辨臆想出来的理念，在与道德的最高的善结合起来之前都只是一些先验的幻相；而现在，双方凭借纯粹实践理性而结合在一起了，这是纯粹实践理性的一大功劳。这些在认识领域中的先验幻相现在有了它们正当的用途，也就是在道德的最高兴趣的引领下促成了一种新的道德宗教的建立。所以康德说：“借此虽然并未使这种知识成为证明了的教条，但毕竟使它们在纯粹理性最根本的目的上成了一个绝对必要的前提”。这些伪知识并未因此就成了真知识，即得到了证明的知识，而仍然是一种独断的(dogmatisch)教条(Dogma)，仍然是武断地假定下来的、没有根据的；但毕竟，纯粹实践理性使这种教条“在纯粹理性最根本的目的上成了一个绝对必要的前提”。所谓“最根本的目的”就是“至善”理想，也就是最后目的或者最终目的。实践理性是讲目的的，凡是涉及到目的的都已经立足于实践理性之上了，而最根本的、最后的目的则是涉及到实践理性和思辨理性的统一。当然这种统一只有在纯粹实践理性的基础上才能完成，只有通过道德法则才能有统一的标准；但思辨理性关于先验理念的那些未经证明也无法证明的知识在这里也是不可缺少的，如上帝和来世等等，它们甚至“成了一个绝对必要的前提”。就是说，如果没有这些理念，纯粹理性尽管可以设想最高的善或者最高目的(道德)，但却不能设想最完满的善、至善，因为道德上的至高的善没有一个上帝来把自然中最高的善即幸福安排得与之相匹配，那它就还达不到圆满的善，就还有欠缺，还不是至善。所以，纯粹理性按照它的本性来说，它的最后目的就是要追求至善，既要实现纯粹实践理性的最高的道德目的，又要为自然界中与这个最高目的相匹配的幸福留下余地，留下可能性和希望。而要设想这样一种至善，前提就是必须先设想一个能够使自然界中的幸福完全与道德法则相配的上帝和来世，即在理念中设想一个“道德世界”及其创造者。否则这种至善就是不可设想的，而我们的实践行动也将失去了最后目的的指导，而这会使我们的一切合目的性的行为都成为无最终目的的一盘散沙的行为，本质上是和动物一样的临时应付的无目的的行为。而无目的的行为是不能称之为“实践”的。但人和动物不同就在于他有实践能力，能够自由地设定自己的目的，乃至设定最高的和最后的目的，设定道德和至善的目的。康德在别的地方，比如在《实践理性批判》中，说道德自律是一个“理性的事实”，是无法否认的。你在理论上也许可以不承认，但在实践上则不能不承认，就像休谟那样。休谟认为理论上不能证明一个上帝的存有，但在实践中我们不妨按照好像有一个上帝那样地去生活，这对我们的日常生活是有好处的。而康德认为，这恰好证明我们在实践中有一种纯粹理性的必然法则在实实在在地起作用，具有实践意义上的客观实在性。

但下面一段康德又强调，这种实践意义上的实在性和理论意义上的实在性是截然不同的，决

不可能把它看作一种知识。他说:但如果现在实践理性达到了这一高度,也就是达到了作为至善的一个唯一的原始存在者的概念,那么它决不可以冒险以为它已经超越了其应用的一切经验性的条件,并高高飞升到了对那些新对象的直接知识,于是就能从这一概念出发并从中推导出道德律本身。就是说,如果实践理性现在推导出了一个上帝的概念,它是纯粹理性的至善理念的唯一保证,“那么它决不可以冒险以为它已经超越了其应用的一切经验性的条件,并高高飞升到了对那些新对象的直接知识”。纯粹实践理性的上帝和至善的概念当然是超越“经验性的条件”的,但这只是在理论的意义,而不是在实践的意义。所以我们不能认为这些概念“已经超越了其应用的一切经验性的条件”,因为它虽然超越了知性在理论的运用上的经验性条件,但并没有超越理性在实践的应用上的经验性的条件;因而也不能“冒险”认为实践理性脱离了它的实践的应用而达到了对那些“新对象”、也就是超验对象的“直接知识”。注意在这里有两种不同的“经验性条件”,一种是思辨理性运用的经验性条件,思辨理性只能在这个条件下发挥作用,在这种意义上只能有“内在的运用”;另一种是实践理性应用的经验性条件,就是实践理性必须在经验世界中把它的目的实现出来,否则它就不能叫做“实践的”理性。所以实践理性本身就只能是“内在的”应用,但和思辨理性的内在运用不同的是,它不是把一种抽象的理性能力运用到另外一个经验的对象身上,而是它本身就意味着对经验事物发生实践的影响作用。所以它的应用不是对象性的或知识性的,不是要达到对于一个超验对象的认识,而是要从自身中、从实践活动中产生出它的经验性的对象来。因此它也没有超越于它的经验性对象之上的超验对象,而只有以经验性对象为目的的超验原理。当然,上帝和至善的概念在含义上还是指向一个对象的,“道德世界”的理念作为一个被假设的世界,实际上也是一个在现实的经验世界中找不到的对象世界,是想象中的经验世界;但这些“对象”都相当于前面讲的“理知的对象”,对它们作一种“理知的直观”是想也不能想的,是不可思维的事。因为它们根本就没有认识论的意义,不像“知性直观”(或“智性直观”)的对象,虽然我们人类不可认识,但毕竟有认识论意义,被看作是所认识的现象底下的自在之物本身。由此可见,上帝或者至善理想并不是作为超验对象而设定的,而只是作为实践原理而设定的,只是为了用在我们日常经验的道德实践活动中而提出的一种实践假设、“悬设”。所以我们也不能从它的概念中“推导出道德律本身”,因为它的概念本身倒是建立在从道德律出发的推论之上的。正如康德接下来所说:因为这些道德律恰好是由其内部的实践必然性而把我们引向一个独立原因的预设或一个智慧的世界统治者的预设的,为的是赋予那些规律以效力,所以我们就不能根据这种效力反过来又把道德律看作是偶然的和由单纯的意志推出来的,尤其不能看成由这样一个我们若不依照道德律来构想就对其完全没有概念的意志推出来的。道德律“内部的”实践必然性,这个“内部的”打了重点号,是说明道德律是内部自律的,而不是由外部他律决定的。但这种内部自律又必然要把我们引向对一个外部独立原因或创世者的预设,“为的是赋予那些规律以效力”。当然这并不是说,没有上帝的预设,道德法则就没有“效力”了,道德法则作为实践的法则肯定要在经验世界中起作用,发生它的效力;但这种效力是得不到保障的,它受制于偶然的条件,我们人类不可能把这些偶然条件全都纳入到道德律的规范之下,因而

也不可能把这种效力看作是按照道德律而产生的效力。但我们又不能认为道德律就是没有效力的,因为否则它就不是一条实践法则了,所以我们必须预设一个上帝来为道德律在经验世界中的效力担保,这个预设是道德律为了赋予自己以效力而从自身内部的实践必然性中引出来的。这样我们就可以相信,尽管我按照道德律行动也许看起来在现实的经验世界中根本没有什么影响,哪怕我杀身成仁、舍生取义,对世界的改变也没有丝毫作用,但在上帝眼中这一切都不会没有结果,上帝这样安排经验世界一定有他不为人知的道理,他最终将会对这个世界上的善恶给予公正的审判和赏罚:“申冤在我,我必报应。”但既然这种预设本身是出自于道德律内部的实践必然性,“所以我们就不能根据这种效力反过来又把道德律看作是偶然的和由单纯的意志推出来的”,也就是不能倒果为因。“偶然的和单纯的意志”就是指上帝的意志,如果去掉了道德律这个前提,上帝的意志就只能是偶然的,仅仅是意志而已,而不能成为有必然规律的,那么它又怎么可能推出道德律来呢?所以“尤其不能看成由这样一个我们若不依照道德律来构想就对其完全没有概念的意志推出来的”。这里“意志”还是指上帝的意志,这个意志若不依照道德律来设想就完全没有概念,可见它只能是道德律推导的结果,而不能是道德律的原因。因此,只要实践理性有权引导我们,我们就不会由于行动是上帝的命令而把这些行动看作是义务性的,相反,我们之所以把它们看作是神的命令,倒是由于我们从内心感到有义务。“只要”实践理性有权引导我们,这个条件句陈述的是事实,就是说,实际上实践理性在这个结构中永远是起领导作用的,行动的义务不是出于上帝的命令,相反,命令之所以被看作上帝的命令,倒是由于“我们从内心(innerness)感到有义务”。这就和前面讲的:道德律是“由其内部的(innere)实践必然性”而把我们引向上帝概念的预设的,对应起来了。换言之,我们把出于义务应当做的事看作是上帝对我们的命令,实际上只不过是把我们自己心中的道德律神圣化了,并不是真的有一个上帝在对我们作出启示;但前提是,我们服从的是我们内心的实践理性。这是康德特有的“理性范围内的宗教”,它与所谓“启示的宗教”、“历史的宗教”以及教会和官方所控制的宗教都不同,是唯一地建立在实践理性之上的,因而是自由的宗教。在这种意义上,服从上帝的意志就是服从自己自由意志的法则,上帝的意志其实不过是我自己的自由意志的理想化、神圣化的形态。所以康德说:我们将会以在以理性原则为根据的合目的性的统一之下来探讨自由,并且我们只有使理性出自行动本身的本性教给我们的那个道德律保持圣洁,我们才相信自己是合乎神的意志的,而我们只有通过促进我们自己和别人身上的世上至善,才相信自己是服务于神的意志的。“我们将会”,在什么条件下“将会”?就是前一句说的,“只要实践理性有权引导我们……”,我们就“将会”。将会怎样呢?“在以理性原则为根据的合目的性的统一之下来探讨自由”,就是在整个宇宙按照理性原则所组成的合目的性的统一体中探讨自由的位置和性质。有了实践理性的引导权这个前提,我们就可以把对自由的理解扩展为宇宙的合目的性体系的理性根据,或者说,把世界的合目的性统一归结为人的自由。“并且我们只有使理性出自行动本身的本性教给我们的那个道德律保持圣洁”,维勒把这句话校改为:“并且我们只有把出自理性本性的行动本身教给我们的那个道德律保持圣洁”,其实两种说法都通。“理性出自行动本身的本性”,是指理性在实践的方面,也就是

实践理性,因为所谓行动“本身的本性”就是实践,而不只是它的物理现象和生理现象。而维勒所谓“出自理性本性的行动本身”也是指的实践。那么,我们只有使实践理性教给我们的道德律保持圣洁,“我们才相信自己是合乎神的意志的”,这是前提,就是说,道德上的圣洁是宗教信仰的前提,神的意志必须以道德和实践理性为基础才能得到正确的理解;其次,“而我们只有通过促进我们自己和别人身上的世上至善,才相信自己是服务于神的意志的”,这是第二层意思,就是道德上的圣洁不只是一种空洞的内心法则,而且要在我们自己和别人身上实现出来,朝着“世上至善”努力。因为道德的圣洁归根结底是实践理性“教给我们”的,而实践理性是“行动本身的本性”,是要在“世上”和他人打交道的活动,这种活动只有按照道德法则来“促进”人们的“世上至善”,才有资格称之为对神的服侍。这两层意思,一层是说,宗教信仰以道德法则为前提,这使我们相信自己“合乎神的意志”;一层是说,这个道德法则不是只说不做,而恰好是一条实践法则,要把道德法则贯彻到世俗生活中,使这种世俗生活日益趋向于至善,这使我们相信自己是“服务于神的意志的”。因为上帝的至善恰好要在我们的世俗生活中实现出来,才能构成一个“道德世界”。而这就完全靠我们自己按照实践理性的法则去做,去促进这桩事业,而不能等待上帝的施舍。所以道德神学只具有内在的运用,即通过我们适合于一切目的的体系而在现世中实现我们的使命,而不是狂热地或也许是罪恶地放弃道德立法的理性在良好生活作风上的指导,去把这种指导直接寄于最高存在者的理念,这将会是一种超验的运用,但正如单纯思辨的超验运用一样,这必将颠倒理性的最后目的并阻碍它的实现。这里点出了道德神学、实际上也是一般实践理性的“内在的运用”(der immanente Gebrauch)。这里讲的内在运用,和思辨理性(知性和理性)在经验知识范围内的“内在的运用”有相同的地方,就是都是运用于可能经验的范围内。但不同的是,如上面已经指出的,一个是认识方面的内在运用,现在这一个却是实践方面的内在运用。认识方面的内在运用是把一套先验知识框架运用于经验对象上,使之具有客观的对象性;实践方面的内在运用则是按照实践理性本身固有的目的把它在经验世界中实现出来,而不是把这个目的本身变成一个高高在上的对象。所以康德说,这种内在的运用就是“通过我们适合于一切目的的体系而在现世中实现我们的使命”。“适合于一切目的的体系”,就是把一切目的、包括道德目的和各种各样的幸福的目的全都纳入进来的一个大系统,也就是德福一致的至善的体系。这不是一个高高在上的理念,而是我们在“现世中”的使命。与此相反的态度则是:“狂热地或也许是罪恶地放弃道德立法的理性在良好生活作风上的指导,去把这种指导直接寄于最高存在者的理念”。这就是不去现实地促进我们在人世生活中的道德使命,而是放弃实践理性的道德立法“在良好生活作风上的指导”,直接诉之于上帝的启示和灵感,这种做法是“狂热地或也许是罪恶地”行为。康德最反对宗教狂热或道德狂热,他强调的是道德上“立法的理性”,他认为宗教本身应当建立于这种理性的基础上,否则就会堕入狂热甚至罪恶。一旦陷于狂热,就可能违背实践理性的道德律令,甚至反其道而行之,那就是罪恶。今天那些宗教极端分子、原教旨主义者就是这样,一切恐怖分子都有一个冠冕堂皇的借口,就是他们都是直接听从神的旨意的“战士”,他们只凭灵感和“召唤”行事,不要理性。康德说:“这将会是一种超验的运用,但正如单纯思辨的超

验运用一样,这必将颠倒理性的最后目的并阻碍它的实现”。实践理性的“超验的运用”正如思辨理性的“超验运用”一样,都会导致“颠倒理性的最后目的并阻碍它的实现”。思辨理性的超验运用,前面说了,是指把先验理念的对象当作超验的、超经验的对象来认识,以为由此可以获得一些完全凭理性而不凭经验建立起来的形而上学知识,这其实都是一些幻相和伪知识。实践理性的超验运用,则是不用实践理性的法则指导现实的、世俗的道德生活,而一心巴望着上帝给自己提供行动的指示。这两种超验的运用都“颠倒了理性的最后目的”。就思辨理性而言,就是它的理念本来只是内在地引导知识达到最大可能的统一性的,是我们一切知识探索的最高目的,却被当作本身也是一种特殊的知识,从而使思辨理性的最高目的降为手段,最终失去了目的,失去了这些理念把知识导向目的论的功能。就实践理性而言,就是它的那些“悬设”本来只是在日常生活中引导人们遵从道德律的,它使人们在过道德的生活时意识到自己在人世间促进道德上的最高目的这一事业,从而能够从每一点小事做起,努力不懈;但在超验的运用中,人们却认为这些小事微不足道,只有直接听从上帝的吩咐才是重要的,这就把实践理性的悬设当作跨过经验世界而与世俗的人作非理性的神交的对象了。所以,在这两方面,即在自然目的和道德目的两方面,“理性的最后目的”都遭到了“颠倒”,因为前面讲过,“最后目的”是各种“最高目的”的系统统一。既然如此,其结果当然就是“阻碍它的实现”了,因为最后目的的各种成分都遭到了歪曲。回到这一节的标题:“至善理想,作为纯粹理性最后目的之规定根据”,问题就很明白了。对这个最后目的进行规定的至善理想首先就是立足于纯粹实践理性的道德法则,这个道德法则按照实践理性必然会要求把它自身实现为一个“道德世界”,也就是要求将自己在世俗生活中作一种“内在的运用”,来促进德福一致的至善理想;这就有必要悬设一个上帝和来世来保证德福一致的可能性。而一切撇开道德律的内在的实践运用而超验地对待这样的悬设的态度,都是误解了这种悬设的作用和根据,必将成为对至善理想这一理性的最后目的的阻碍。

第三节 意见、知识和信念

B848

现在我们来读第三节:“意见、知识和信念”。

康德在这一节里突然提出这样几个概念来讨论,似乎有些不可理解,好像与前面讲的有些脱节。前面第一节是讲“我们理性的纯粹运用之最后目的”,也就是从思辨理性所提出的三个理念“意志自由”、“灵魂不朽”和“上帝存有”在理论上的无用引向在实践和道德上的必要性,以便寻求纯粹理性的法规真正有效的运用范围;第二节是讲“至善理想,作为纯粹理性最后目的之规定根据”,在实践的立场上提出理性的“一切兴趣”的三个问题,制定了纯粹实践理性有关德福一致的法规,将它们归结到“道德世界”、“至善”和一个全能的上帝的预设。这些都属于具体的理论论证,从中可以明显地看出一条思维的逻辑线索。但唯独这个第三节,是更高层次上的说明,可以说是“方法的方法”、“法规的法规”,因为它不再讨论法规的具体内容,而只考察法规所属的

信念(或信仰)层次。康德在第二版序中^①曾说道:“我不得不悬置知识,以便给信仰腾出位置”(BXXX),并接下来说:“青年人在通常的独断论那里这么早就受到这么多的鼓动,要对他们一点也不理解的事物、对他们在其中乃至世界上任何人在其中都会一无所见的东西随意妄想,甚至企图去捏造新的观念和意见,乃至忽视了去学会基本的科学知识”(BXXXI);不过,这些独断论的证明并没有“在任何时候到达过公众那里并可能对他们的信念产生过最起码的影响”,相反,这些证明背后隐藏着的是“在公众中流行的信念”,也就是“对来世生活的希望”、“自由意识”以及“对一个智慧和伟大的创世者的信仰”(BXXXII)。显然,意见、知识和信仰(Glauben,又译“信念”)的关系问题是康德从“纯粹理性批判”转向“实践理性批判”的转捩点,在这里,他通过对“知识”领域内各种独断的“意见”的批判而转向了“信念(信仰)”的领域。那么,究竟什么是意见,什么是知识,什么又是信念呢?如何严格地区分它们呢?这就是这一节所要做的工作。

首先,这三者的一个共同之点就是,它们都是“视其为真”(Fürwahrhalt)的方式。康德说:视其为真是我们知性中的一桩事情,它可以是建立在客观的根据上,但也要求在此作判断的人内心有主观原因。“视其为真”,也可以译为“看作是真的”,它基本上是属于知性的,因为知性的任务就是求真理、求真知识。意见、知识和信念只不过是不同程度上的求真而已,康德在《逻辑学讲义》中说:“有三种或三种样式的视其为真:意见、信念和知识。”^②而凡是真理,按照康德的说法,就涉及到主观和客观的关系,也就是观念和对象之间的关系,观念和对象相符合的关系。所以这里讲“客观的根据”和“主观原因”,因为这是“真”或“视其为真”的两个必要的环节。如果这件事对每个人,只要他具有理性,都是有效的,那么它的根据就是客观上充分的,而这时视其为真就叫作确信。如果它只是在主观的特殊性状中有其根据,那么它就称之为置信。视其为真虽然属于知性认识的事情,但本身也包含着某种程度上的实践态度,即客观上的“确信”和主观上的“置信”。实际上,任何求知识的活动里面无不包含有某种实践的成分,因而包含有某种信念,否则知识本身也就无从获得了。但信念的程度、方式和侧重点却有所不同,“如果这件事对每个人,只要他具有理性,都是有效的,那么它的根据就是客观上充分的,而这时视其为真就叫作确信”。“确信”(Überzeugung)的德文原意就是(有证据地)相信,用证据使某人信服,因为它的词根 zeugen 就是“证明”、“作证”的意思。既然如此,“它的根据就是客观上充分的”,而且对每个有理性者都是“有效的”。“如果它只是在主观的特殊性状中有其根据,那么它就称之为置信”,这是与“确信”对照来说的。“置信”原文为 Überredung,本来的意思是“说服”、“劝服”,因为它的词根 reden 是“谈话”的意思。我们这里译为“置信”,表达与“确信”相对照的意思,是一种更初级的信念。我们通常要表达根本不可信,就说“难以置信”而不说“难以确信”,因为置信是起码的信念,连最起码的信念都达不到就叫“难以置信”。康德的意思也是如此,例如他在《逻辑学讲义》中说:“与确信相反的是置信,置信是根据不充分的视其为真(人们不知道这些根据是

① 参看《康德三大批判精粹》,第59—61页。

② 参看《逻辑学讲义》,第58页,译文有改动。

单纯主观的,还是也还客观)。置信常常发生在信念之前。许多知识我们都是如此了解的,以致我们不能判断我们视其为真的根据是主观的还是客观的。”但我们通过考虑和研究,“能够从单纯的置信进到确信”。^①当然置信和确信都是主观的态度,但区别在于前者没有客观的根据,后者则是立足于客观上充分的根据。尽管如此,两者在主观上却都是自以为有客观根据的,这就需要辨别清楚。如何辨别呢?康德下面就说了。

置信是一种单纯的幻相,因为那只存在于主观中的判断根据被看作了客观的。在这里,置信被康德定位为“幻相”,如纯粹理性的辩证论中的先验幻相,例如上帝存在之类。幻相的特征就在于“只存在于主观中的判断被看作了客观的”,也就是说,本来明明只是“在主观的特殊性状中有其根据”的东西,却被“视其为真”,当作了有客观根据的东西,但又没有什么可以证明这一点。因此这样一个判断也只有私人有效性,这种视其为真是不能传达的。这句的关键词是“传达”。不能传达的判断只有私人的有效性,而没有客观有效性。反过来说,只有客观有效性才可能传达给别人。例如,“上帝存有”的幻相是不能传达的,有些民族就是没有这样一种观念。拿破仑对拉普拉斯说,你的体系中上帝在哪儿?拉普拉斯回答:我用不着那个假设。但真理是建立在与客体相一致之上的,因而就客体而言,每一个知性的判断都必然是相互一致的(凡与第三者相一致者相互间也一致)。也就是说,如果谈的不仅仅是“视其为真”,而是真理本身,那么它是建立在与客体相一致之上的,每一个知性在作判断时都会援引这个客体作为“第三者”,作为证据和中介,于是在这上面就达到了必然的一致性,并依靠这个客体而必然能够传达。置信正因为撇开了第三者,即客体,而只是从主观方面来确定其对象的真理性,所以这种视其为真是没有客观根据的,只能是虚假的幻相,也不可能传达。所以,检验视其为真是确信或只不过是置信的试金石是在外部,即它的传达的可能性,以及这个视其为真对于每个人的理性都被认为有效的可能性;就是说,既然视其为真当其具有了充分的客观根据时就是确信,而且这个客观根据使它能够被传达,那么我们反过来就可以把它是否有客观外在的根据、因而是否能够借这个外部根据来传达,作为检验其是否确信的一个标准或“试金石”。不合乎这个标准的就只能看作是置信。而所谓的“传达”,也就表现为“对于每个人的理性都被认为有效”。但要注意,这里说的不是“对于每个人都被认为有效”,而是对每个人的“理性”都被认为有效。也就是说,传达不等于盲从,不等于偶然的意见一致,而是包含一种理性或概念的普遍性。一个人接受别人的观念如果不是凭借理性和普遍概念,他的内心感受和别人的原意很可能并不真正一致,而只是表面上认同而其实不同的,例如我们通常都认为月亮在刚刚升起的时候比在中天的时候要大,但天文学家却不这样认为;又如基督教的各个教派对同一个上帝都有不同的观念,这些观念如果不通过理性,其实是不可能真正传达的,而只是每个人的置信而已。而理性的传达就在于要求有一个第三者,要求有客观的证据,才被认为有效。因为这样一来至少就有一种推测,即一切判断相一致的根据尽管有主体相互间的不同差异,也将立足于共同的基础上,亦即立足于客体之上,因此这些判断就全都与

^① 参看《逻辑学讲义》,第64页,译文有改动。

该客体相一致,而判断的真实性就由此而得到了证明。被理性看作有效的东西是因为它的根据在同一个客体上有共同的基础,尽管从主体方面来说仍然有许多差异,主要是各人感性方面的差异;但不论差异多大,普遍的理性仍然能够认为这些判断“全都与该客体相一致”,这样判断的真实性或真理性才得到了证明。康德说这“至少”是一种“推测”,后面的“也将……”也是用的虚拟式,可见他这里说得很谨慎。为什么他要这样谨慎?显然是为了留有余地,也就是说,有些判断尽管可以传达,可以被每个人的理性认为有效,但它的客观根据有可能仅仅是推测,例如对某些科学命题和科学假设的暂时接受。所以这些都有可能只是“推测”而已,因为科学总是要不断发展的,许多科学命题和假设在后来都被推翻了,而且还将有更多科学命题被推翻的可能。我的认识是否具有科学的真实性,也就是说,这些现象究竟是客观真实的现象,还是受主观条件限制的主观现象、甚至错觉,这往往要在不断推测和证实的过程中才能确定,而且也许永远也不可能绝对地确定,如后来的波普尔所说的“猜想与反驳”,胡适所说的“大胆假设、小心求证”,这是一个长期的甚至无限的过程;但“至少”,我们有理由去“推测”,去猜想或假设,因为我们有一种客观的求真理的态度,有一种要与客体相一致的要求。这就是一种科学的信念,即通过客体来达到确信,进而达到越来越确定的“知识”。

下面讲:因此尽管当主体仅仅把视其为真看作他自己内心的现象时,置信不能够从主观上和确信区分开来^①;但借助于视其为真在我们这里有效的那些根据而在别人的知性上做一个试验,看看这些根据在别人的理性那里是否会产生和在我们的理性上同样的结果,这却是一个手段,它虽然只是主观的,虽然并不导致确信,但毕竟揭示出判断的单纯私人的有效性,即揭示出判断中某种只是置信的东西。这一段是与上一段相对称的,上一段主要讲如何区分出确信,这一段主要讲如何区分出置信。“当主体仅仅把视其为真看作他自己内心的现象时”,我们无法区分置信和确信,因为双方都有这一方面。凡是“信”首先当然都必须是“作判断的人内心中有主观原因”,否则怎么说“信”呢?但有一个办法可以把置信区分出来,就是把每个人的视其为真的根据和另外的人做一个比较,看看别人的知性或理性是否也能够认可,如果不能认可,那就只是置信,而不是确信。当然,如果认可了,也并不因此就“导致确信”,因为这种方法毕竟“只是主观的”,而不涉及客观的“第三者”的证据。很可能,即使诉诸他人的知性或理性,并且产生了“同样的结果”,也还是达不到真正的确信,而顶多只是信仰(信念),比如对上帝和来世的道德上的信仰。这种信仰康德有时也称之为“实践的确信”,但它并没有客观的根据。如他在《逻辑学讲义》中论及“道德的理性信仰”时说的:“由主观的理由(就实践的观点来看,这种理由和客观的理由一样有效)而来的完满的视其为真也是确信,但不是逻辑的,而是实践的(我确定)”,尽管它“往往比一切知更坚定”,但它“与知和一切理论的或逻辑的一般确信相对立,因为信仰决不能提高到

^① 原译作“置信和确信不能够从主观上区分开来”,但这一段整个都是谈“置信”,原句“置信”也是唯一的主语,兹改之。

知”^①。所以,能够为别人的理性所认可的,既可以是主观的信念(信仰),但也可以是有客观根据的确信,却并不“导致确信”,因为这种方式本身仍然只是一种主观的“手段”,而没有把客观根据提供出来。尽管如此,至少在不为别人的理性认可的情况下,则“毕竟揭示出判断的单纯私人的有效性,即揭示出判断中某种只是置信的东西”。例如理性派自认为通过自己的理性证明了上帝的存有,但是经过康德的批判理性的检验,表明这种证明在别人的理性那里并不能被认可,理性派自认为不言而喻的“知性直观”在康德看来是人类所根本不具备的,这就揭示出他们这种判断只具有私人有效性,因而只是他们个人的“置信”罢了。当然,个人置信也是有原因的,但决不是他们所认为的那种知性或理性的原因,更不是客观对象的原因,而是实践的原因,所以这种置信只对他们个人是“有效”的,下面一段就是揭示这一点。

此外,如果我们能够把我们认为是判断的客观根据的那些主观原因展示出来,因而将这种欺骗性的视其为真解释为我们内心的一桩事情,而不需要为此取得客体的性状,那么我们就揭露了这一幻相,并不再被它所蒙骗,虽然总还是在某种程度上被它所诱惑,如果幻相的主观原因与我们的本性相关的话。这段还是讲的置信。置信之所以没有客观根据,并不是它不想有客观根据,而只是它把实际上只是主观的原因当作客观的根据,从而造成了幻相。但“如果我们能够把我们认为是判断的客观根据的那些主观原因展示出来,因而将这种欺骗性的视其为真解释为我们内心的一桩事情,而不需要为此取得客体的性状,那么我们就揭露了这一幻相”。“根据”和“原因”两个词上打了着重号,说明康德看重这两个词的区分,即一个是客观的“根据”(Gründe),另一个是主观的“原因”(Ursachen)(都是复数)。幻相的“欺骗性”本质上就在于把主观的原因当作了、或者说冒充为客观的根据。那么当我们把这一事实揭示出来,拆穿这种“欺骗性的视其为真”,将它解释为我们内心的事情,“而不需要为此取得客体的性状”,那么这种幻相就被揭露了,不再能够骗人了。这里讲的“我们内心的一桩事情”,当然就是指的信念(信仰),我们内心的信仰并不需要“为此取得客体的性状”,只要有主观的原因或理由就够了,我们就可以将它“视其为真”了。一旦我们明白了这一点,那么我们就不再去强求它具有客观对象的知识,而且放弃一切想要证明这种知识的企图,我们就“不再被它所蒙骗”了。但康德在这里又作了一个让步:“虽然总还是在某种程度上被它所诱惑,如果幻相的主观原因与我们的本性相关的话。”在前面的先验辩证论中,康德已经说了,先验幻相是可以被揭露的,但不可能被排除。就是说,我们一旦揭示了先验幻相的产生根源,以及这种欺骗的本质,我们就可以不受它们的欺骗了,但这并不说明它们就不再产生出来诱惑我们了。就像天文学家已证明不是太阳绕着地球转,而是地球绕着太阳转,我们仍然每天都说“太阳升起来了”;我们明明知道月亮在初升时显得更大是一种视错觉,但我们仍然有这样一种消除不了的感觉,虽然我们不再受这种感觉的欺骗了。这些经验的幻相都是与我们的感官的本性的有限性相关的。至于先验的幻相,例如我们总愿意相信有一个上帝存在,或者有一个不朽的灵魂等等,则更是与我们的道德本性相关了。正是由于人类的道德本性,使得

^① 参看《逻辑学讲义》,第64页,译文有改动。

人们不断地有一种形而上学的自然倾向,要去建立有关上帝、灵魂不朽和宇宙整体的一整套形而上学,哪怕我们已经证明这些都是伪科学也不能遏制这种热情。所以康德认为,一旦找到了先验幻相的这个根源,我们倒是可以借此扩大我们的眼界,从思辨的形而上学过渡到道德形而上学,从而为未来的真正科学的形而上学奠定基础。

B850 下面一小段就是总结性的了。他说:我所能断言的,也就是当作一个对任何人都必然有效的判断说出来的,无非是产生确信的东西。我可以为自己保持置信,如果我愿意这样的话,但我不能、也不应当企图在我之外使它成为有效的。这就对确信和置信的运用范围作了规定。“断言”(behaupten)打了着重号,这个词也有“主张”、“坚持”之意,之所以能够坚持,是因为相信它不会遇到别人的反驳,如果别人尊重客观事实的话。所以这种断言是对任何人“必然有效的”,如果对某人没有效,我就可以诉诸客观事实,迫使他承认其有效性。所以这样一种断言是“产生确信的东西”。换言之,确信的态度只能用在这种场合,也就是有客观根据迫使任何人都必然承认其有效性的场合。但另一方面,康德也不完全否定置信本身的有效性,他认为“如果我愿意”,我就“可以为自己保持置信”,但有一个条件,就是“我不能、也不应当企图在我之外使它成为有效的”,因为置信的有效性只限于个人私下,而不能扩展为一种建立在我之外的客观根据上的知识。康德对先验幻相的一切批判都只是针对这种非分企图的,但并没有否认这种置信在个人主观上的有效性,反而认为这种有效性恰好暴露了人的理性的本性,即建立在自由意志之上的道德本性。所以,“如果我愿意的话”,我就可以凭自己的自由意志保持对上帝、来世等等的置信,让它们在我的实践行为上发生效力;但我必须清醒地意识到这只是我自己道德上的需要,而不是什么客观有效的知识。当然这样一来,置信就不再仅仅是一种单纯的幻相,而且成为了一种实践的信念或信仰了。所以这句话表明了一种立场的转换,就是从认识论的立场上看只不过是置信的东西,从实践的立场上看却可以成为有效的信念或信仰。

下面康德就开始从“信念”的这一新的立场上来考察“视其为真”的各个不同层次了。从程度上来说,信念的客观有效性和可靠性程度最差的是“意见”,最强的是“确信”,到了确信就已经是知识了。所以康德说:视其为真,或者判断的主观有效性,在与确信(它同时又是客观有效的)的关系中有如下三个层次:意见、信念和知识。视其为真是就判断的主观有效性而言的。立足于此,我们再来看它与同时具有客观有效性的确信的比较关系,我们就可以区分出三个层次,就是:在主观上和客观上都不可靠、因而是最不可靠的“意见”;虽然在主观上可靠、而在客观上却不可靠的“信念”;以及主观上和客观上都具有可靠性的“确信”,也就是对“知识”的确信。这些可靠性或者有效性的考察虽然涉及的是知识的等级,但其实都是从实践的角度来看的,因为所谓“有效性”都是从合目的性的角度来谈的,而凡是合目的性来谈的问题都是实践问题。这就是这一节的标题“意见、知识和信念”所包含的用意,即从认识问题转向实践问题的维度。康德在下面具体阐明了这三个概念之间的层次关系。意见是一种被意识到既在主观上、又在客观上都不充分的视其为真。如果视其为真只是在主观上充分,同时却被看作在客观上是不充分的,那么它就叫作信念。最后,主观上和客观上都是充分的那种视其为真就叫作知识。主观上的充分性叫

作确信(对我自己而言),客观上的充分性则叫作确定性(对任何人而言)。对这些如此容易领会的概念我将不再解释了。注意这里讲,意见是“被意识到”在主观和客观上都不充分的视其为真。其实在信念甚至确信那里,很可能事实上它们在主观上或客观上都并不充分,但它们却没有“意识到”这一点,它们只是“被看作”或“叫作”信念和知识。而且信念有时候还可能自以为它不仅主观上是充分的,而且在客观上也是充分的,即自以为它是知识;而这时它事实上就成了“置信”,即把主观原因当作客观根据,陷入了幻相,却自以为自己是“确信”。但“意见”在这一点上却很有自知之明,它知道自己在主观上和客观上都是不充分的。而“信念”,至少从概念上说,是指主观上充分而客观上却不充分的那种视其为真。只有“知识”才是主观上和客观上都充分的视其为真,而在知识中又可以分解为两方面,即一方面,“主观上的充分性叫作确信(对我自己而言)”,另一方面,“客观上的充分性则叫作确定性(对任何人而言)”。确信当然是“对我自己而言”,因为它是一种“视其为真”的态度嘛,虽然是由于有客观根据才有这种态度,但这种态度本身毕竟是主观的。所以确信也可以看作一种信念,而与一般的主观上充分的信念不同的是它还同时具有客观的根据或者客观上的充分性,而这种客观上的充分性就是“确定性”。确定性(Gewißheit)就不是主观上的“视其为真”的态度了,它是属于知识本身的一个客观标志,所以它“对任何人而言”都是客观上充分的、确定的。知识一方面在主观上具有自己确信的特点,但另一方面又具有任何人都认可的客观确定性的特点,而后者正是前者之所以确信的客观根据,所以知识是最高层次上的视其为真。康德说这些基本的概念是太“容易”了,不需要再作什么解释。下面他就来检查这些概念的用法。

首先谈“意见”。康德说:如果不是至少知道点什么,我决不会让自己抱有什么意见。显然,意见、信念和知识的区别只是相对的,即使是在最不确定的意见里面,也多少包含一些知识的成分,它与知识的区别只在于这些知识成分极不充分。但如果连一丁点儿知识成分都没有的话,那么就连意见也都提不出来了。再进一步说,凭这知道的一点点,那本身只不过是悬拟的判断就获得与真实性的某种联结,这种联结虽然是不完全的,但毕竟胜于任意的虚构。“悬拟的”,原文为 *problematisch*,也可以译作“成问题的”。自古希腊以来,“意见”和“真理”就是两个对立的范畴,意见是没有确定性的,因而只是悬拟的、成问题的,而只有真理才是确定的,不可怀疑的。这种区别尤其在巴门尼德、柏拉图的理性主义传统中强调得很厉害。但康德不仅仅接受了西方哲学的理性主义传统,而且在很大程度上同时也吸收了经验主义的传统,所以他才能为意见辩护,说意见本身尽管“只不过是悬拟的判断”,但却可以凭借自身的那一点知识成分而“获得与真实性(Wahrheit,又译作真理性)的某种联结”。意见与真理的这种联结“虽然是不完全的,但毕竟胜于任意的虚构”。这里实际上是站在经验论一边为感性认识说话,我们可以回忆一下在《纯粹理性批判》导言中一开始康德所说的话,即我们的一切知识都开始于经验、但并非都来源于经验,就是这个意思。经验知识并不完全,而且永远是不完全的、未完成的;但也是任何真理、任何知识所不可缺少的。所以经验的意见与真理并不是绝缘的,而是有某种联结,这种联结不是“任意的虚构”,而是包含有真理的颗粒。但问题在于:如何联结?他说:此外,一个这样的联结的规律必

须是确定的。因为,如果我在这种规律方面所拥有的也只是意见,那么一切都只是想象的游戏,而失去与真实性的最起码的联系了。这里明显是针对休谟的怀疑论而发的。休谟对感性表象的联结就完全是不确定的,是一种随机的联想,所以这些意见就失去了和真实性(或者真理性)之间的“最起码的联系”,而成了一些“想象的游戏”。但是康德认为,意见和真理之间是有确定的联结的,或者说,这种联结是按照某种“规律”而“确定的”(gewiß),也就是具有“确定性”(Gewißheit)的。整个康德的《纯粹理性批判》主要就是要探讨经验性的意见是如何能够按照这种确定性的规律而联结成知识的,也就是要探讨经验知识何以可能的那些先验的法则。那么,这一套先验的法则本身,也就是意见和真理之间的联结规律本身,当然就不可能再是什么意见了。所以康德说:在出自纯粹理性的判断中是根本不允许抱有意见的,因为这些判断不是建立在经验的根据之上的,而是一切都应当先天地被认识,在这里一切都是必然的,所以这个联结的原则要求普遍性和必然性,因而要求完全的确定性,否则就根本找不到通往真理的指导。“出自纯粹理性的判断”,就是指那些纯粹理性的先天知识,由范畴表而规定的纯粹知性原理体系,在这个层次上是“根本不允许抱有意见的”。这表明康德的基本立场还是理性主义的,他以此来反驳休谟等人的怀疑论和经验论,认为他们陷入困境就是由于忽视了纯粹理性的先天原理在形成经验知识方面的根本性作用。按照休谟的观点,就连因果律也只不过是一种习惯性的意见而已,他否认了任何经验联结的原则的普遍性和必然性。康德则从先验的立场上把这种普遍必然性恢复起来了,因此就树立起了由意见而“通往真理的指导”,也就是所谓的“人为自然立法”。这就拯救了经验自然科学的确定性和真理性。所以在纯粹数学中抱有意见是荒谬的;我们必须知道,要么就放弃一切判断。这里是举一个典型例子,即数学。在数学中不存在什么“意见”,我们要么“知道”,要么什么也不知道,放弃一切判断。1加1等于2,这里不允许任何含糊,不可能抱有任何意见。这里用“所以”(Daher),并不是要由前一句话推出数学的普遍必然性,因为数学不能算严格的“纯粹理性的判断”,它的作用也不是“联结”各种意见和经验材料,或把这些材料联结到真理上来;而只是直观接受能力的一种先天形式法则。这些法则是用来接受感性材料的,而不是联结这些材料的。这个“所以”只是意味着,数学和纯粹知性原理一样,都属于先天的形式而不允许意见的存在,所以从纯粹理性的判断的原理中推而广之,我们同样可以认为先天直观形式的数学也有这种确定性关系。不仅这样,而且我们还可以把这种类似关系进一步推延到纯粹实践理性的原理上去,如康德接下来说的:在道德原理中情况也是如此,因为我们不可以单凭“某事是可以允许的”这一意见就冒险行动,而必须知道这一点。道德原理是超验的原理,但是如前面讲的,它们在实践上只能有内在的运用,而在这种意义上它们本身也可以被看作某种确定的“知识”、实践知识。所以我们对“某事是可以允许的”不能仅仅抱有一种意见,而必须具有一种知识,我们才能采取出自道德律的行动。否则我们就会冒违背道德律的风险,至少,我们就会像经验派的道德学家那样,只考虑“合乎道德律”的表面行为,而不考虑“出于道德律”的真正道德行为。我们将不是从道德律出发而“知道”这件事是“可以允许的”,而只是在现实的经验条件中发现“某事是可以允许的”,那我们就只是服从偶然的客观条件这种“他律”而行事,而丧失了道德

“自律”的必然性。所以,不论是数学原理、先验逻辑的知性原理,还是道德原理,在康德那里都是确定的“知识”,具有先天的确定性和普遍必然性。因为它们一方面本身是先验的或者超验的,另一方面,它们又都是针对经验而言的,要么针对经验对象,要么针对实践的经验活动。它们的普遍必然性就体现在对这些经验的普遍必然的“有效性”上,它们都是一些将意见或经验杂多作普遍必然地联结的“规律”。然而,如果不是作为这样一种联结的规律,而是作为一种本身脱离经验的先验运用的法则,那么它们都不能说是知识,这就是下面一段强调的。

康德说:反之,在理性的先验运用中说意见当然是太少了,但说知识却又太多。“理性的先验运用”,包括知性范畴的先验运用,以及理性理念的先验运用,在康德的先验分析论和先验辩证论中都遭到了彻底的否定。人的知性和理性的那些先验概念,即先验范畴和先验理念,在康德那里都被严格限制在“内在的运用”范围之内,也就是必须用在经验对象和经验知识之上,而不可能脱离经验而用在自在之物身上。当然从逻辑上说,这些概念一般说来并不排除运用于自在之物、运用于“先验对象”之上的可能性,但由于我们人类不具有“知性直观”,所以这种先验运用的逻辑可能性其实在我们这里并没有现实性,甚至没有现实的可能性。所以,就这些概念的逻辑可能性而言,它们的“先验运用”当然不能说只是一些“意见”;但就它们的现实可能性而言,由于它们缺乏一切可能经验的条件和感性直观的内容,它们又不能说是“知识”。因此先验范畴也好,先验理念也好,它们都不可能先验的运用,而只能有内在的或者说经验性的运用。先验范畴只能用来构成经验对象,先验理念只能用来范导一切经验知识的系统,这都属于内在的运用。这都是前面康德已经说过的道理,所以在这里讲得比较简略。至于纯粹实践理性的道德原理,从逻辑上来说,是立足于超验的理念之上的,但在实践上同样不能有超验的运用,而只能有内在的运用,这在上一节的末尾也已经说过了。不过,康德在这里主要是讲“先验运用”的情况。他接着说:所以出于单纯思辨的意图我们在这里根本不能作出判断;因为视其为真的主观根据,正如能够产生出信念来的那些根据一样,在思辨的问题上是一点也不值得赞同的,因为它们脱离了一切经验性的帮助就无法站住脚,也不能以同一尺度传达给别人。“出于单纯思辨意图”,也就是从概念到概念,不触及经验内容,单从纯粹理论上讨论认识论问题。康德曾在全书的引言中说道:“但人类理性在思辨中通常的命运是尽可能早地完成思辨的大厦,然后才来调查它的根基是否牢固。”(B9)不过康德并不反对理性的纯粹思辨,他只是强调这种思辨要是为了能够在经验上运用而建立起来的,所以他仍然把自己的先验知识称之为思辨理性(或理论理性)的知识。但现在的场合是“在理性的先验运用中”,也就是脱离一切经验来运用,从而是“出于单纯思辨的意图”而撇开经验,所以“我们在这里根本不能作出判断”。在这种情况下所作出的一切判断都只能是主观的“置信”,它将导致虚假的幻相。“因为视其为真的主观根据,正如能够产生出信念来的那些根据一样,在思辨的问题上是一点也不值得赞同的”。出于单纯思辨意图的视其为真由于缺乏客观根据,而只有主观根据,这种置信在确信的程度上只相当于“信念”的层次,而没有达到“知识”的层次;而信念如前所述,只在主观上是充分的,客观上却是不充分的,所以要想用来解决“思辨的问题”是无济于事的,是不值得赞同的。思辨的问题也就是认识论的问题,但置信,

以及隐藏在它后面的信念,其主观的根据只是用在实践方面的,而不是用在思辨方面。它们对于认识论问题没有任何功劳,“因为它们脱离了一切经验性的帮助就无法站住脚,也不能以同一尺度传达给别人”。前面讲过,所谓“传达给别人”就是要在一个客观对象上使所有的人的意见能够达成一致,这个客观对象就是传达共识的媒介和标准。但现在,脱离一切经验使得人们失去了这样一个媒介和标准,他们的那些思辨的意图就只能是架空的,本身就“无法站住脚”,当然也没有办法传达给别人了。通过这种分析,康德就正式进入了实践的领域。

所以下面这一段就开始大谈视其为真(包括置信和信念)与实践的关系了。但是,无论在哪里,只有通过实践的关系,那理论上不充分的视其为真才能被称之为信念。“理论上不充分的视其为真”,也就是客观上不充分的,这种视其为真前面称之为“置信”。置信虽然在理论上是不充分的,但它并没有自知之明,反而自以为是一种理论知识,比如认为自己的那些理念就是对某个超验对象的客观知识,这就造成了幻相。但是如果我们清楚地意识到它的客观上的不充分性,并且不强求它的客观意义,而是强调其主观根据,并为它找到实践上的用途,那么它就成为了“信念”。所以,“置信”这种理论上不充分的视其为真一旦意识到它自己的真正用途,它就会作为信念或信仰而发挥其正当的作用,这就是用来指导我们的实践活动。于是,这一实践的意图要么是熟巧的意图,要么是道德的意图,前者指向随意的和偶然的的目的,后者则指向绝对必然的目的。注意康德讨论实践问题通常总是分两个层次来谈,一个是日常实用的低层次,又称之为“熟巧”或“技术的实践”,另一个是道德的高层次,即道德实践。在这里,这两个层次的实践都和信念紧紧联系起来,没有信念或信仰,一切实践都将是不可能的。前面一句讲“只有通过实践的关系,那理论上不充分的视其为真才能被称之为信念”,实践关系是信念所属的专门领域;这一句就讲“于是”,这种实践关系要么是在熟巧方面,要么是在道德方面。熟巧方面是“指向随意的和偶然的的目的”,也就是一种不由理性所支配的外在的目的,有条件的目的,它们通常是由感性经验的偶然境遇带来的;而道德方面则是“指向绝对必然的目的”,这就是无条件的目的,是由理性的法则本身所决定的。如果用前面说到过的划分方式,我们可以说前者是“自由的任意”的目的,后者是“自由意志”的目的;前者是他律的目的,后者是自律的目的或道德目的。

那么,下面康德就来依次讨论这两个层次的目的。一个目的一旦被设定下来,那么达到它的那些条件也就在假设上是必然的了。任何一个目的之被设定,必然同时也要设定它的手段,这种手段是广义的,不仅包括直接用于实现目的的工具,而且包括当时的一切可能的条件和环境。只有这样,一个目的才能被付之于实践,也才能被称之为目的。否则,一个不考虑任何手段的“目的”就只能是一种愿望,而不能称之为真正的目的。所以凡目的必须至少在假设上预设了实现它的条件(手段),当然事实上这些条件也可能并不存在,所以我们说你的目的“不切实际”,或者说你选错了目的。但这并不妨碍这些目的还是目的,而且能够现实地指导我的实践行动,尽管可能是失败的行动。康德这里并不考虑实际上的成败问题,而只考虑目的的成立问题。那么这样的目的就有两个层次。首先,如果我根本不知道达到该目的所需要的其他任何条件,那么这种必然性就是主观的,但却只就比较而言才是充分的;这是第一个层次。如果我只是知道我所预设的

那些条件,而不知道“达到该目的所需要的其他任何条件”,则这种条件和目的之间的必然性就只是主观的必然性。因为我主观上预设了某些条件,这只是就我的知识面而言,我当然知道我的知识是有限的,还有无数其他的条件我不可能都想到。在这种情况下,我的预设不论多么完善,它也只能是大致上的,不可能绝对地完善,所以这种必然性的根据“只就比较而言才是充分的”,比如说,我只有 50% 或者 80% 的把握通过这些条件去实现那个目的。当然,这种“就比较而言”的必然性在客观上就不再是什么必然性,而只是或然性,它只是在我主观上看来似乎是必然性。但有时候,“人算不如天算”,“聪明反被聪明误”,甚至“机关算尽太聪明,反误了卿卿性命”,这样的例子太多了。其次是第二个层次:但如果我确定地知道没有人能够了解导致所设定的目的的其他条件,那么这种必然性就是绝对的和对任何人都是充分的。“我确定地知道”,凭什么知道?康德这里没有说。但根据他后面说的,我们可以知道他这里说的是那种一切有条件者的最终条件的理念,我是通过“理性的纯粹运用”而“确定地知道”,除了这个理念之外,再没有人能够设想其他的条件了。康德前面在先验辩证论导言中讲“理性的纯粹运用”时讲过,我们要借助于理性从有条件者去回溯它的条件和条件之条件,一直追溯到最高的无条件者,一个无限者的理念,就再不能、也用不着往下追了,没有别的条件了。这样的理念有三个,即灵魂、宇宙整体和上帝。这些理念被设想为万事万物的最终条件,充足的理由,你要实现任何目的最终都必然会追溯到它们身上。因此它们对我们的经验科学知识可以有一种调节性或范导性的、内在的运用,就是作为科学知识所追求的一个总的“目的”,而使一切科学知识趋向于一个越来越完善的统一体系。这种设想仅仅建立在理性的“纯粹运用”之上,不需要诉之于经验和后天的偶然性,所以它的必然性是“绝对”必然的,而且是“对任何人都是充分的”,因为任何人都有理性。只要有理性,一个人就会推出这样的理念来,而不会由于经验条件的变化而修改或取消这些理念,理性本身就是这种必然性的充分条件。当然理性在思辨方面的这种内在运用的合目的性还只是属于自然目的论,还不是道德目的论,但它是暗示和指向道德目的论的,只要把立场一转换,从思辨方面转到实践方面来,它就成了道德目的论的一个必要的成分。上述两个层次都涉及到信念,它们的区别是偶然信念和必然信念的区别:在前一种情况下我的预设和对某些条件的视其为真只是一种偶然的信念,在后一种情况下则是一种必然的信念。注意“偶然的信念”也是信念,而不是“置信”,也不是“意见”。置信只是一种认知中的信念,它依据主观根据而相信客观上也是如此,但并不需要什么目的,不是一种实践中的信念。我相信灵魂是实体,这不涉及我要对这个“实体”做什么,或者应当做什么。至于意见,在其中我虽然也至少必须有一丁点儿信念,但我意识到不论主观上还是客观上这种信念都是不充分的,没有把握的,所以我们通常说这毋宁是“缺乏信念”。但“偶然的信念”则是一种实践的态度,虽然是偶然的,但并不只是停留在理论上,而是准备去实行,去试着把目的实现出来。这就是“前一种情况”。那么,“在后一种情况下”,也就是在涉及到绝对无条件的条件的情况下,我们通过理性知道只可能有这个条件,而再没有其他条件了,于是在我们的设想中通过这个条件达到任何目的都将是必然的。反之,你不按照灵魂的本性,你不根据宇宙整体的关系,你不服从上帝的意志,那么你在实践中的任何目的都必然实现不了,这一点

是绝对可以断定的。当然这种断定实际上并不具有日常实践的技术性的意义,而只具有道德实践上的意义,但这一点需要经过分析和批判才能揭示出来,而抽象地这样说,康德认为也不能说错,他要清除的只是误解。下面康德举了一个日常实践的例子来说明第一种情况下的偶然的信念。他说:医生必须对处在危险中的病人有所作为,但他不了解这种病。他观察现象,判断这可能是肺结核,因为他不知道有更好的判断。他的信念甚至就他自己的判断来看也只是偶然的,另一个人也许可以得出一个更好的判断。我把这种偶然的、但却给现实地运用手段于某些行动上提供根据的信念称为实用的信念。医生是典型的实干家,他不能够纸上谈兵,而必须采取行动;但他对行动成功的条件,包括自然界的各种因果关系,他所面对的对象实体,他都只能有一个非常偶然的判断,即这个判断的反面并不是不可能的。当然,他也许对自己的判断非常自信,他认为这一切都顺理成章,不容置疑;但这并不能改变他的判断的偶然性,甚至他也可以承认这种偶然性。他会康复的病人说,你“幸好”遇上了我这个医生,而我也“幸好”发现了隐蔽的结核杆菌,而这一切本来也有可能不发生的。偶然的信念之所以是偶然的,不单纯是由于它的根据不充分,而本质上是由于它的根据是偶然的经验对象,正因为如此它的根据才必定总是不充分的。所以医生的坚定信念是建立在“他不知道有更好的判断”之上的。但尽管如此,他的这种信念却能“给现实地运用手段于某些行动上提供根据”,从而是非常“实用的”。其实在一切实用的实践面前都有一面“无知之幕”,我并不能断言这样做的现实后果必定会是什么,我只能凭借一种“估计”行事,而且不能排除偶然因素的干扰。如果一切都注定了,那就不叫“实践”了,而成了机械的宿命论。

但这样一来,信念和置信就有可能混淆了,因为它们都是自认为客观上有充分根据而实际上却并不充分。而我们在前面引康德在《逻辑学讲义》中的话说明,这两者在他看来也的确不太好作出明确的区分。他在那里说:“置信是根据不充分的视其为真(人们不知道这些根据是单纯主观的,还是也还客观)。置信常常发生在信念之前。许多知识我们都是如此了解的,以致我们不能判断我们视其为真的根据是主观的还是客观的。”但我们通过考虑和研究,“能够从单纯的置信进到确信”(见前引)。所以在这里他说:对于某人所断言的东西,要看其只不过是置信呢,抑或至少是主观的确信即坚定的信念,通常的试金石就是打赌。设想“打赌”就是他所说的“考虑和研究”的办法之一。这个办法最早见于帕斯卡尔的《思想录》,他把这个办法用来对上帝的信仰进行证明,即证明信上帝是最划算的一种实践策略。^① 康德这里则是借用了他这种博弈论的方法来对一般的实践信念作出界定和区分,也就是通过把置信或确信强行投入实践中去的办法,使两者暴露出自身深层次的根据来。置信本来只是一种理论中的实践态度,只有把它投入到现实的实践活动中,它才能显示出它的真正根据并不是实践的,而只是纸上谈兵的、理论上的。如何强行投入实践?就是提出要与某人打个赌,看他愿意押上多少赌资。这就能够测试出来他所谓的相信究竟是真的确信,还是仅仅只是置信而已。某人常常以深信不疑的和倔强的固执说出

^① 参看[法]帕斯卡尔著:《思想录》,何兆武译,商务印书馆1997年版,第110页以下。

自己的信条,以至于看起来他好像完全把一切犯错误的担忧撇在了一边。打一个赌就使他疑惑起来。有时表明,他虽然充分具有可以估价一个杜卡登的置信,但不能估价十个杜卡登。因为对于一个杜卡登他还可以坦然无忌,但面对十个杜卡登他才第一次体会到他从前没有注意的事,即毕竟很有可能是他错了。这是很有意思的一个测试,当然只是想象中的思想实验而已,因为有些事情你不可能真的设置一场赌局,例如对死后的事情,对上帝存在或者任何我们当前目力范围之外的事情,我们实际上是无法设局也无法开盘的。但康德的意思是用实践的信念来检验理论的信念,实践理性高于理论理性。我们常常听一个人说得头头是道,有时候连他自己也不太清楚他是真的相信呢,还是只是为了让别人相信。但唯一最简便的办法就是让他按照他所说的自己亲自去做一做,这时他就不得不掂量一下这样做的得失,而必须谨慎从事了。其实打赌只是一个比较突出、比较可以直观的方法,在更多的时候我们完全用不着打赌,只须让他按照他所说的去实践一下就行了,是失败还是成功都让他自己承担,就可以起到打赌的同样的作用。因为从本质上看,每一次实践活动都相当于一次打赌、一次冒险,因为它不可能完全保证绝对的成功,只能有把握程度的不同,或者说有信念程度的不同。凡是自由选择的行为都是有风险的,受到偶然条件的限制,所以实践的信念总是在客观上不太充分的。但这种不充分性在置信中往往被掩盖了,只有在面临现实的选择并且需要承担后果和损失时,这种不充分性才会暴露出来,甚至可以进行量化的估价,这也是现代的保险公司所采取的通常的做法。如果我们在思想上设想我们应当以全部生活的幸福为之下注,则我们得意洋洋的判断就会大打折扣,我们会极其谨慎并头一次发现,我们的信念并没有达到这么远。所以实用的信念所具有的程度只是根据在赌博中利益的差异而可大可小的。这里是极而言之了。对于同一件事情,有的人下注下得很大,有时往往只是为了维护自己的面子。但如果要他“以全部生活的幸福为之下注”,他就要考虑一下了,这一切是为了什么。帕斯卡尔的打赌就是利用了这一终极的赌注,当然这只是“在思想上设想”的赌注,但只有这样的赌注才能真正使人去掉自己的各种不切实际的考虑而面对人的根本处境,直面自己的生存。不过,尽管如此,这种信念仍然只属于“实用的信念”,即使以全部幸福、身家性命为赌注,也只是一种利害算计和生存策略。所以这种策略也只是“根据在赌博中利益的差异”来衡量的,它并不能上升到“道德的信念”这样的高层次。整个这一段都还是在谈实用的信念,也就是怎么样把置信通过投入到日常的实践活动中而暴露出其客观确定性之不足和主观信念的程度。当然,如前所述,这种投入实践活动并不需要真正地投入,而只是在想象中投入,由此所发现的实用的信念也不是真正的实践信念,而只是设想中的实践信念,因而仍然还只是属于理论的范围,是在理论上对实践信念的一种探讨和研究。所以康德下面就对这种理论上的实践信念定了位。

他说:尽管我们在与客体的关系中不能采取任何行动,因而视其为真只不过是理论上的,但由于我们仍然能够在许多情况下在思想中拟定和想象出某种行动,我们以为这种行动是有充分根据的,如果有某种办法来裁定这件事的确定性的话,这样,在单纯理论的判断中就有实践的判断这样一个类似物,对它的视其为真是适合于信念一词的,我们可以把这种信念称之为学理上的信念。这就是上面说的,有些实践的信念我们明知它是不可能被我们所证实的,至少我们有生之

年是证明不了的,但我们仍然可以设想在实践中按照那样去做,我们在行动中把那种客体当作我们客观上的充分根据,尽管我们实际上对那个客体也许并不能发生直接的关系,因而这样的赌局最终也不存在任何输赢的揭晓。所以这种实践的信念只不过是“在思想中拟定和想象出”某种有根据的行动,只是在理论上设想“有某种办法来裁定这件事的确定性”。这种在想象中的实践其实只是实践判断“在单纯理论的判断中”的一个“类似物”,它当然也属于信念,因为它是准备去冒风险的,但它实际上永远也不可能冒现实的风险,而只是停留在理论的设想中。它永远不会被现实证实或证伪。它当然也会按照它所设想的那样去做,并相信自己的选择会有好报,自己所下的赌注是值得的,但它不可能看到最后的结局。所以它虽然完全可以称之为信念,但这只是一种“学理上的(doktrinal)信念”。“学理上的”也就是理论上的,或者说它虽然是实践上的,因为一切信念都是属于实践的,但这只是理论上实践的,设想中的实践的,而不是真正实践的。下面康德举了一个例子:假如有可能以某种经验来裁决的话,我愿意以我所有的一切来下注,说在我们所看到的地球上至少有一个是有人居住的。所以我说,在别的世界里也有人居住,这不只是意见,而是一种坚强的信念(对于它的正确性我已经准备拿生活中的许多好处来冒险)。“假如有可能以某种经验来裁决的话”,这只是一种假设,实际上是完全不确定的。我相信“在我们所看到的地球上至少有一个是有人居住的”,但这一点也许是永远也证实不了的,我们人类很有可能直到灭亡,也不能发明一种办法飞到最遥远的星系去探查那里的情况,而我们能够探查到的星球很可能没有一个是有人居住的。这种可能性是完全有可能的。当然,也有可能比较容易地就发现了外星人,但我们永远无法断定前一种可能性就不存在。所以,你用身家性命来打赌,实际上是估计到这种没有结果的可能性的。但是否这就只是我的一种无足轻重的“意见”了呢?不是的,“而是一种坚强的信念”,因为在理论上我认为这是值得“以我所有的一切来下注”的,因而在实践上我也的确“准备拿生活中的许多好处来冒险”。例如我们向太空发射造价昂贵的探测器,不为别的,仅仅是为了向想象中的外星人发出联络信息。如果不是有坚强的信念,我们就不会花大量人力物力做这种迄今为止劳而无功、而且很可能完全是浪费纳税人钱财的事情。但这种信念仍然不是实用的信念,而只是学理上的、理论上的信念。美国国会有人提出反对拨款的议案,其理由就是太不“实用”。

B854

但康德举这个例子显然并不只是要说明,在现实生活中我们经常会遇到基于理论上的信念而做有可能毫无结果的探索的情况,他要借此说明的是那些注定不会有结果的信念。所以他下面一段就引出了这种特殊的学理上的信念,即对上帝存有的信念。于是我们必须承认,有关上帝存有的学说属于学理的信念。因为,尽管我在理论的世界知识方面并不能指定任何东西去把这个观念必然地假定为我对这个世界的现象所作解释的条件,反而被束缚于这样来使用我的理性,仿佛一切都只不过是自然似的;然而,合目的性的统一仍然是理性应用于自然的一个如此重大的条件,而经验又给我呈献出这方面丰富的例证,以至于我完全不能够忽略它。与对于外星人的信念相比,对上帝存有的信念属于另一种学理的信念,就是说,它不只是有可能永远悬而未决,而是本身注定无法证实或证伪的问题。我们决不可能“指定任何东西”,说这个就是我要找的上帝,

它能够解释我们这个世界的一切现象；我只能“这样来使用我的理性”，就是世上万物都仅仅服从自然律，而没有假设上帝存有的必要。“然而，合目的性的统一仍然是理性应用于自然的一个如此重大的条件”。就是说，尽管我们在具体探讨自然规律时用不着上帝的假设，但理性凭借理念对我们这种探讨的范导性作用也是必不可少的，我们必须把一切自然知识看作一个在理念之下的合目的性的大系统。我们的物理学知识是关于“宇宙整体”的知识，我们的心理学知识是关于“灵魂”的知识，而所有这些知识都是关于“上帝”的知识。所有这三个理性的理念都致力于把我们那些零散的杂乱无章的知识统一为一个有序的目的系统，其中每一个具体的规律都统一在更高的规律之下，直到最高的规律的统一性。在经验自然科学中呈现了大量这样的例子，当科学家们运用“节约律”或“连续律”或“种类”的等级划分来进行科学研究和建立假说时，就是在不自觉地自然界看作是合目的性统一的。这样一种从低级到高级的秩序安排显出某种超越的匠心和目的意图，这就导致我们不由自主地设想一个最高造物主，他把这个世界按照一个统一目的而建造起来，使一切都逐步趋向于他的最终意图。这种设想并非幻想，而正是理性本身应用于自然界的条件，因为理性本质上就是要寻求统一性，而最高统一性就是那种超越于一切经验事物之上的统一性。所以这种信念是“我完全不能够忽略”的。所以下面说：但对于这种统一性，我不知道有什么别的条件可以使它成为我的自然研究的引导，我只有假定一个最高的理智按照最为明智的目的对一切作了如此安排。所以这是某种虽说是偶然的、但毕竟不是无足轻重的意图的一个条件，即为了在对自然的研究中有一种指导，要假定一个智慧的创世者。这整个是一个纯粹理性的推论，即推出自然研究一切有条件的对象的最终条件。当然，与先验辩证论中所说的那种充足理由律对原因链条的回溯不同，这里变成了对手段和目的链条的回溯，也就是从理论的回溯转向了实践目的的回溯，从“是这样的”转向了“应当是这样的”，从“何以可能”的最高条件转向了“有条件的命令”的最高条件。这是理论理性和实践理性的交错点，也就是从理论上的“绝对必然的存在者”的理念转向了一个最高理智的“最为明智的目的”的理念。这就使得这个理念在自然知识中的范导性的统一作用同时具有了把整个自然界纳入一个目的系统的作用，以便为自然界按照纯粹理性原则而服从于道德法则、从而构成一个“道德世界”作好准备。其实，“学理的信念”这个概念已经预示了从理论理性向实践理性的过渡，因为信念本身是属于实践的，是行动的动机，只是在另一个层次上，我们还是可以从理论上或“学理上”对这种实践信念加以设想罢了。不过，这种实践信念在此毕竟还是体现在理论研究中，它的实践意义只在于对理论研究是一个“有用”的假设，所以康德接下来说：我的研究结果也经常证实这一假定的有用性，而不能提出任何对此有决定性的反驳；如果我想把我的视其为真仅仅称为一种意见，我就说得也太少了，相反，甚至在这种理论关系上都可以说：我坚定地相信一个上帝；但这样一来这个信念在严格意义上却不是实践的，而必须被称作一个学理的信念，它是自然神学（物理神学）一定会到处都必然地产生出来的。“我的研究结果”，这里是泛指，即任何一个自然科学家都可以在自己的研究结果中证明，“上帝存有”这一假定是“有用”的，“而不能提出任何对此有决定性的反驳”。例如牛顿的“上帝的第一推动力”的假设就是有用的，它可以用来解释天体运动最初的“切线力”的来源，否

则牛顿的体系就是不完备的。你可以说这个第一推动力的假设完全是没有经验根据的,但你同样提不出相反的经验根据来反驳他,因为这完全是一个超经验的假设。但它是一个纯粹理性的必要的假设,因为没有这种假设,自然科学的体系就不能达到统一和完成,就不合乎理性的要求。所以这决不仅仅只是一种个人的“意见”,而是一种在“理论关系”上具有理性根据的“信念”。“但这样一来这个信念在严格意义上却不是实践的,而必须被称作一个学理的信念”。学理的信念“在严格意义上”并不是实践的信念,虽然在每一次的科学探索和科学实验中我都自觉不自觉地抱有这一信念,否则我根本无法开展科学研究的实践活动,但这种信念毕竟还是运用于理论上的,是为了认识世界而不是改造世界。那么这种信念“是自然神学(物理神学)一定会到处都必然地产生出来的”。前面说了,“自然的神学”(die natürliche Theologie)和“物理神学”(Physikotheologie,又译作“自然神学”)在康德那里是有差别的,但“自然神学”(Theologie der Natur)和“物理神学”则是同义的,只不过一个是按照德文的表达,另一个是按照外来词(希腊文)的表达而已。“物理神学”(Physikotheologie)我们常常也就译作“自然神学”,而且我们在后来出版的《纯粹理性批判》全译本中已统一把 Physikotheologie 译作“自然神学”,不再用“物理神学”一词。^①而“自然的神学”(die natürliche Theologie)和“自然神学”(Theologie der Natur 或 Physikotheologie)则不同,后者范围更小些,仅限于“自然界的神学”,而前者还包括道德神学,因为道德在某种意义上也属于人的“自然”或“本性”。所以“自然的神学”应理解为“自然本性的神学”,既包括自然界的自然本性,也包括人的道德上的本性。^②现在让我们回到康德的这句话:自然神学“一定会到处都必然地产生出”对上帝存有的“学理的信念”,为什么?因为这是人类知性的自然倾向,即通过对自然的目的论解释而为另一种道德神学作好准备。如康德在另一处曾说道:“所以自然神学的证明或许倒有可能加强其他的证明(如果这些证明还能获得的话),因为它把思辨和直观连接在一起;但就其自身而言它毋宁说是使知性为神学知识作好准备,并为此给知性提供一个正确的和自然的方向,而不是说它独自就可以完成这件工作。”^③这里“其他的证明”就是对上帝存有的道德证明。实际上,自然神学之所以一定要产生出对上帝存有的学理的信念,正是因为背后有对上帝存有的道德实践的信念在起作用,这就是人类理性为什么总是表现出对形而上学的“自然倾向”和浓厚兴趣的真正秘密。所以一个有理性者不但必须有对上帝存有的信念,而且必须有对来世生活的信念,如康德接下来说的:正是在这同一个智慧那里,考虑到人类本性的卓越装备及与之如此难以相配的短暂的生命,我们可以为人类灵魂的来世生活的某种学理的信念找到同样充分的根据。“同一个智慧”指前面讲的作为“一个智慧的创世者”的上帝。在

① 但全译本中此处却改为“自然的神学(自然神学)”,显然将 Theologie der Natur 等同于 die natürliche Theologie 而不是 Physikotheologie 了,不对。再版时应改为:“自然神学(Physikotheologie)”。见 A827 = B855。

② Theologie der Natur(自然神学)这种写法,在康德的整个《纯粹理性批判》中仅见于此,另有一处则写作“dem [……]theologischen System der Natur(Physikotheologie)”,也大致相当于这个意思。见 A691 = B719。这两处都把 Physikotheologie 置于括号内直接说明 Theologie der Natur,可见这两个词在康德那里是等同的。

③ 《纯粹理性批判》A637 = B665,第 502 页。

上帝那里,“我们可以为人类灵魂的来世生活的某种学理的信念找到同样充分的根据”。因为,既然“人类本性的卓越装备”是上帝赋予的,而上帝却又没有给人类以与此相配的无限生命,而只给予了短暂的生命,这种不相配是不符合上帝的智慧的。因为按照人类的本性,人的理性是他的“卓越的装备”,也就是超越于动物和整个经验世界之上的具有永恒性和普遍必然性的装备;但这种精神装备总是在它还没有充分展示其潜力时就随着人的肉体死亡而被埋没了,好像上帝把对于人性的设计大部分都浪费掉了似的。所以按照上帝的完满的智慧,他一定会给予人类一个与人的本性中的理性能力相配的永恒生命,也就是来世。当然这仍然只是由思辨理性所推出的一种学理的信念,是由我们对上帝的学理信念再加以推论而得出的另一个学理信念,而尚未涉及到真正实践上的道德的信念,但它给道德的信念作了铺垫。那么康德在下面就对这种学理上的信念的内涵作出了进一步的分析。

他说:在这种情况下,信念这种说法在客观的方面看是一种谦虚的说法,但在主观的方面看同时又是对相信的坚定性的说法。在客观的方面,学理的信念并不坚持一定要在经验世界中验证自己的信念,而来世生活究竟是怎么样的,这是一个说不清的问题,也用不着说清,因为这种信念只是断言“有”上帝、“有”来世,作为自然界和人类本性的逻辑上的前提,并不关心这个上帝和来世的概念究竟如何表现出来。所以只是在学理上相信有一个上帝和来世,这种信念在客观上是较为“谦虚的”,它并不自诩为一种知识。但在主观上,这种信念又是执著于主观理性的逻辑推理,也就是执著于人类的本性并以此为主观根据的,所以这种信念本身又是十分坚定的,它基于我们在学理上的一种坚定的态度,即一定要把整个自然知识归结为一个唯一的系统。即使我仅仅是想在此把单纯理论上的视其为真称之为我有权采纳的一种假设,那么我单凭这一点也就会去自告奋勇地拥有关于一个世界原因和一个来世的性状的概念了,这就比我实际所能指出的做得更多;就是说,即使我愿意仅仅把单纯学理上的信念作为“一种假设”加以“采纳”,这就已经是一种实践的态度了,凭借这种态度,我“也就会去自告奋勇地拥有关于一个世界原因和一个来世的性状的概念了”。实践的态度哪怕仅仅是学理上的,也并不是先认识清楚了、完全确定了再去照着做,而是对尚未认识甚至根本不可能认识的东西的一种信念;它需要对这个东西的概念的“自告奋勇地拥有”,但对这个概念,我并不能在经验世界中客观地指出来,所以我必须“比我实际所能指出的做得更多”,即超出经验知识所能提供的而做出一种无法达到的假设。因为凡是我也只认为是假设的东西,我对它至少按其属性^①必定知道这么多,以致于我可以虚构的不是它的概念,而只是它的存有。当我提出一个假设时,我对这个假设肯定已经有一个概念了,这个概念出自于我的主观根据,我完全知道它的属性或含义,因此它本身并不是虚构;但这个概念的客观存有则可能是虚构,在这方面我完全没有根据。不过,学理上的信念作为一种主观上坚定的信念,并不在乎它这个概念的客观存有的无法证实,反而承认这只是一种假设,其存有可以是虚构出来的,这就是它的“谦虚”态度。但信念这个词只是针对着某个理念所给予我的引导、针对着

^① 原译作“在其属性方面”,原文 nach 严格的译法应为“按照……”。兹改之。

在促进我的理性活动而使我执著于该理念方面的主观影响的,尽管我对这个理念并没有能力从思辨方面提出解释。这个“但”是说,虽然从理论上说我“知道”那些假设的概念的属性,而也许虚构了它们的存有;但就“信念这个词”而言,不管是学理上的还是道德上的,它只是针对着某个理念在“促进我的理性活动”方面给我的主观所作出的引导和所施加的影响的,而并不是针对着对这个理念“从思辨方面提出解释”的,所以即使无法作出这种解释也不要紧。所谓“理性活动”(Vernunftthandlungen),也可以译为“理性的行动”,显然是一种实践行为。信念就是用一个理念来指导我的理性行动,来从主观方面影响我的行动,而不是要认识这个理念。就学理的信念而言就是影响我的认识行为,使其能够最大限度地达到系统统一的目的;就道德的信念而言就是影响道德实践,使其能够按照道德律而行动。这两种行动都属于“理性的行动”。康德这里没有考虑到“实用的信念”的情况,因为按照他自己的说法,实用的信念是“偶然的信念”,它并不要求“针对着某个理念”来引导我的行动,而只要有对可能经验的一个判断就行了,所以不属于这里讲的信念的情况。表面看来,康德在这里似乎有一个疏忽。但如果考虑到他在本段一开头所作的那个限定:“在这种情况下,信念这种说法……”我们也可以认为康德一开始就已经先行把“实用的信念”的情况排除在外了,所以也用不着在这里提及这种信念。这样看来他并没有真正的疏忽。所以这里讲的“信念”一词并不是一般的信念,我们最好理解为“信仰”。

B856 接下来就要向道德的信念过渡了。康德说:但单纯学理上的信念是含有某种摇摆不定的;我们经常由于在思辨中所碰到的困难而放弃它,虽然我们总是不可避免地又要返回到它那里去。上述学理上的信念有一个毛病,就是它的假设总是朝着超验的领域进行思辨的玄想,这种玄想虽然有主观的根据和主观的需要作基础,但永远也定不下来。因为它尽管本身具有某种实践的信念的性质,但只是用在学理上,即用在思辨或理论的领域,在这个领域中它只能够调节或范导我们的知识,但它本身并不能构成知识;同时,它除了在科学活动中给我们以实践的指导以外,并没有在其他实践活动中被赋予任何指导意义,所以它的指导仍然还只是技术性的,并没有超出“实用的信念”很远。或者说,它是实用的信念中的一个极限形态,因而就给更高层次的道德的信念作了准备,但本身却尚未达到道德信念的高度。而这样一来,它就呈现出一种模棱两可的状况,就是它在科学知识中永远是一个可望而不可即的遥远目标,我们想要将它把握为认识对象而又永远把握不了,这就容易让人滋生出厌烦和绝望的情绪,不如干脆抛弃它而走向唯物主义、怀疑主义和无神论,这就是许多自然科学家经常采取的态度;但另一方面,“我们总是不可避免地又要返回到它那里去”,因为它的根基植于理性的本能中,归根到底植于理性的实践性中,而这种实践性最纯粹地体现在道德实践中。所以只有当我们在这种实践所需要的信念中把针对的方向从学理的方面扭转到道德实践的方面来,我们才算抓住了这种理性倾向的根本,才能够使这种信念不再只是一种摇摆不定的倾向,而是一种真正建立在理性法规之上的确定的信念。

所以康德说:道德的信念的情况就完全不同了。因为在这里绝对必然的是,有件事必须发生,这就是我会一切方面听从道德律。现在康德已经直接进入道德信念的领域中来了。这是继实用的信念、学理的信念之后的第三阶段,也是信念的最高阶段。通过与前面的学理的信念

的对比,我们就可以把握道德的信念的特点,这就是它的毫不动摇性和“绝对必然”性,即无论如何,“有件事必须发生,这就是我会一切方面听从道德律”。学理的信念是“摇摆不定的”,因为它总是怀有某种奢望,想要把握超验的东西的知识,这就遮蔽了这种信念的真正根源;而道德的信念却完全不是从这个角度来坚持自己的信念的,而是自觉地、明确地立足于纯粹理性的实践性之上,这种实践性无条件地命令我们,必须“一切方面听从道德律”。注意这里讲的是“我会”一切方面听从道德律,用的是虚拟式,因为前面用的是“必须”这个情态动词。所以这里说的并不是我事实上“会”听从道德律,而是说,我将服从道德律这件事是“必须发生”的,尽管事实上它未必发生。但即使它事实上没有发生,我仍然坚信它是“必须发生”的,这就是道德信念和学理上的信念所不同的地方。这个目的在这里是不可回避地确定了的,并且按照我的一切洞见,只有一个唯一的条件可以使这个目的与所有的目的全都关联起来,并使之具有实践的效力,这就是:有一个上帝和一个来世;这里讲的“不可回避地确定了的”目的,也就是所谓“必须发生”的事,之所以必须发生,之所以不可回避,是因为它是我们的理性在实践上的必然推论。而这种推论必然会扩展开来。就是说,一个人如果按照道德律办事的话,那么他就必然会把这条实践理性的法则推行到一切目的上去;而这些目的在他看来却未必会按照道德律实现出来,往往是违背道德律的,于是他就必须设想一个上帝和一个来世,使得这些目的和道德目的全都关联起来而构成一个合逻辑的系统,一个“道德世界”。所以,道德目的在现实生活中要对一切其他目的发生现实的实践效力,有赖于一个上帝和一个来世的设定,这是一个合乎实践理性的推论。如果没有这一推论,那么道德律要把自己的原则推行到一切目的上去就没有实践的必然性了,也就没有了希望;而一个没有了希望的道德信念必然会在其实践的效力上大打折扣,它顶多能够做到禁欲主义式的独善其身,就像斯宾诺莎那样,而不能有信心地投身于用道德来改善世界、造福人类的实践活动。我甚至完全确定地知道,没有人会知道可以在道德律下导致诸目的的这种统一的其他条件。这就是上面说的,“如果我确定地知道没有人能够了解导致所设定的目的的其他条件,那么这种必然性就是绝对的对任何人都是充分的”(见第264页,即B852)。任何人都可以设想一下,除了假定一个上帝和来世以外,有什么办法能够让一切世俗的目的都与道德上的终极目的相统一呢?只有设想一个上帝,唯有他才有能力按照道德的法则来安排整个世界,包括自然界和人类生活世界,也包括延续到来世的可能生活世界,使它们全都组织成一个按照道德的正义原则的有序整体,否则道德律和自然界、道德和幸福的统一是根本不可能的。康德认为,每个人只要按照自己的理性进行推论,都会得出这一结论,所以我和其他任何人都是“完全确定地知道”这一点的。任何人都不可能知道还有什么“其他条件”能够达到这一最后统一的目的。这是从反面论证这一条件,下面则是从正面论证:但既然道德规范同时就是我的准则(正如理性命令它应该是的那样),那么我将不可避免地相信上帝的存有和一个来世生活,并且我肯定没有任何东西可以动摇这一信念,因为那样一来我的道德原理本身将会遭到颠覆,而这些道德原理是我如果不在自己眼里成为可憎的就不能放弃的。“道德规范同时就是我的准则”,康德的道德律是说:“要使你行动的准则成为一条普遍法则”,因为准则是个人主观的,法则或规范则是普遍的,而在道德

律中法则和准则达到了一致。所以说普遍的道德规范“同时就是”我的主观准则,这是就道德律而言的,也就是“正如理性命令它应该是的那样”,而在现实中人们并不一定使自己的准则和道德规范相一致。不过现实中的人都有理性,也都清楚自己应该怎样做,即应该使自己的准则成为一条普遍法则,既然这样,“那么我将不可避免地相信上帝的存有和一个来世生活”。凡是理性认为应该的都是现实中可行的,如果不可行,那就不是理性的命令了;既然是可行的,那么也就应该有保障其可行的条件,至少我必须相信有这样的条件,否则“我的道德原理本身将会遭到颠覆”。因为,如果没有任何条件保障道德原理的可行性,至少是在今生和来世实现出来的可能性,那么我的道德原理本身就失去了作为实践原理的信念,而一个失去了信念的实践原理也就不成其为实践原理了。所以根据理性的实践原理,我将不可避免地相信上帝和来世,而且“我肯定没有任何东西可以动摇这一信念”,即使我这一生的所有的经验都反对我的信念,我也不会动摇。不仅仅是因为这个纯粹理性的超越的信念并不会受今生今世的经验的检验,而且是因为,“那样一来我的道德原理本身将会遭到颠覆”,而这个原理我是不会愿意它遭到颠覆的,而是“我如果不在自己眼里成为可憎的就不能放弃的”。为什么会“在自己眼里成为可憎的”?是因为违背了自己的理性本性。一个有理性的人当看到自己已经成了无理性的动物时,他的理性就会蔑视这个自己;他只有坚持不放弃自己的道德原理,才会觉得适合于自己的本性。而这样一来,他就会不可避免地相信上帝和来世,而没有任何东西可以动摇这一信念,因为信仰的根基其实就在人自身的理性的本性中。

于是康德就由此引出了纯粹理性的道德使命。他说:以这样一种方式,在超出一切经验界限之外四处漂游的理性的所有那些沽名钓誉的意图都失败了之后,还给我们留下了足够的东西,就是我们有理由在实践的意图上对此感到满意。理性“超出一切经验界限之外四处漂游”,是指理性在认识领域内对超经验的知识的无效的追寻,康德称之为“沽名钓誉的意图”,这些意图显然都失败了。但是并不是说,这样一来我们对理性的意图就根本没有指望了,而是还留下了足够的东西使我们“感到满意”,这就是上面说的对上帝存有和来世的信仰,这是“在实践的意图上”给理性留下的东西。严格意义上的理性的真正用武之地是在这里,而不是在超验的知识领域。当然,没有人可以自诩说:他知道有上帝和来生;因为如果他知道这一点,那么他正是我长期以来所要找的人。上帝和来世并不是一种知识,而只是我们实践理性的一种设定,这是理性为了实践道德律而必须具有的一种信念所要求的。所以谁也不能自诩他对于上帝存有和来世有某种知识,如果有人知道的话,“那么他正是我长期以来所要找的人”。这当然是调侃的话了,意思是说,如果有这样的人,那么请他站出来给我们说说,他是怎么证明这一点的,我们倒很想听听。一切知识(如果它牵涉到一个单纯理性的对象的话)都能够传达,因而我也将会有可能希望通过他的教导而在一个如此值得惊叹的程度上看到我的知识得到扩展。这里继续在调侃,即如果有这种人,拥有如此重要的知识,那么它必定和一切知识一样,可以借助于“一个单纯理性的对象”作为中介而传达给我们。这里“单纯理性的对象”应当包括先验分析论中讲的知性的“先验对象”,以及先验辩证论中的超验理念的对象,它们都被看成客观对象,看成知识的客观性根据,因而是一切

知识得以传达的中介。“因而我也将会有可能希望”，这里用的是虚拟式，“通过他的教导而在一个如此值得惊叹的程度上看到我的知识得到扩展”。就是说，那样我就可以希望借此扩展我的知识了，而且是“在一个如此值得惊叹的程度上”，即超越了一切经验的范围而获得了我们所可以想象的最高知识，我们认识了上帝，我们也就可以有上帝那样的全知了。当然，这些在康德看来是完全不可能的。所以他说：非也，这种确信不是逻辑上的确定性，而是道德上的确定性，而且由于它是基于（道德意向的）主观根据，所以我甚至不能说：上帝存在等等，这是在道德上确定的；而只能说：我是在道德上确信的等等。所谓“逻辑上的确定性”，这里是指认识论上的确定性，也就是康德的“先验逻辑”上的确定性。前面康德曾说过，“主观上的充分性叫作确信（对我自己而言），客观上的充分性则叫作确定性（对任何人而言）”（第263页，B850）。先验逻辑就是要建立后面这种客观上的确定性，即对任何人而言的普遍必然性；但在这里却把这种客观知识的确定性扩展到道德信念上，认为这种基于道德意向的主观根据之上的信念也是一种“道德上的确定性（Gewißheit）”，这是有某种用词不严格的毛病的。其实这个德文词本来就既有客观上的“确定性”的意思，同时也有主观上的“确信”的意思，前面的那种确信和确定性的区分倒是显得有些勉强和不必要的。他完全可以用别的方式来区分这两种情况，比如在下面就是这样很好地作出了区分：“所以我甚至不能说：上帝存在等等，这是在道德上确定的（gewiß）；而只能说，我是在道德上确信的（gewiß）等等。”在中文里我们把同一个 gewiß 分别译作“确定的”和“确信的”，其实不这样分别译，意思也很明确。说上帝存在，“这是在道德上确定的”，与说“我是”在道德上确定一个上帝存在的，这很明显是两码事。前者是一个客观判断、事实判断，后者是一个主观判断、信念判断。下面：这就是说：对上帝和来世的信念和我的道德意向是如此交织在一起的，以至于我很少面临使前者受到损失的危险，同样也不用担心什么时候会把后者从我手中夺走。这是对上面谈到的主观判断的解释，即这种主观信念是和我的道德意向交织在一起的，它们一损俱损，一荣俱荣，并且是我所固有的，完全不必担心丧失掉。维勒在这里加了个注，认为“前者”和“后者”的位置应当颠倒，其实并没有很大的必要。也许他考虑道德意向是根本不怕被“夺走”，而只是担心“受到损失”的，而对上帝和来世的信念却有可能被夺走，所以康德在这里分别对双方作出不同的安慰。这种解释似乎过于吹毛求疵了，康德也许没有必要在这里作这么细的区分。倒是“道德意向”（die moralische Gesinnung）一词需要解释，该词 Kemp Smith 英译本译作 moral sentiment，韦卓民转译为“道德情操”，而在翻译 Kemp Smith 的《康德〈纯粹理性批判〉解义》时则译作“道德情感”和“道德情绪”，全都是对德文的误译。Gesinnung 一词的德文原意是一种待人接物的态度或一种思想倾向，也指一种价值观念和精神信念。所以中文译作“情感”或“情绪”和“情操”，是从英译文 sentiment（感情、情绪、情操）来的，这种译法至少在康德这里是歪曲了他的原意。整个康德的伦理学都是要反对经验派的道德情感论，他怎么会把道德情感当成自己的道德信念的根据呢？所以这个词只能译作不带情感色彩的“意向”，它大致相当于前面所讲的 Interesse，即“兴趣”或“关切”。下面一整段就是讨论这个问题的。

康德说：在这里唯一感到可疑的一点是：这种理性信念建立在道德意向的前提之上。如果我

们放弃这一点,而假定有一个在道德律方面完全无所谓的人,那么理性所提出的这一问题就成为一个仅仅思辨的课题,这样一来,它虽然还能够以出自类比的有力根据来支持,但却得不到最顽固的怀疑癖也不得不向其屈服的那样一些根据的支持。就是说,假设有一人完全没有道德意向,那也就不会有道德信念,虽然还可能有对上帝和来世的学理上的信念,但上帝和来世的问题就会“成为一个仅仅思辨的课题”。学理上的信念只是基于理性的纯粹运用所推论出来的先验理念,即“绝对必然的存在者”或者“原始存在者”,而不是一个“世界的创造者”;它只有通过“类比”,才能把绝对必然的原始存在者变成一个智慧的世界创造者。当然这种类比也是一种“有力的根据”,因为它是与人的实践活动的类比。康德在前面曾说过:“在单纯理论的判断中就有实践的判断这样一个类似物,对它的视其为真是适合于信念一词的,我们可以把这种信念称之为学理上的信念。”(第265页,B853)学理上的信念只有通过与人的实践相类比,才能够把一个纯粹思辨性的“原始存在者”的理念变成一个“世界创造者”的理念。但我们前面也说过,这种类比只是和人类的技术上的实践或“实用的信念”的类比,这种信念总是有条件的命令,而不是无条件的命令。如果我放弃我的某些目的,甚至放弃我的一切目的,这种命令就不起作用了。所以,如果遇到一个“最顽固的怀疑癖”,他只相信他眼前抓得到的东西,甚至像休谟一样什么都表示怀疑,那么这种学理上的信念就没有办法了。休谟本人就曾在《自然宗教对话录》中对一切有关上帝存有的学理上的证明进行过批判,康德的批判不过是对休谟的批判在“批判理性”立场上的更严格、更系统的发挥而已。所以,一个缺乏道德意向的单纯学理上的信念是经不起怀疑论和批判理性的攻击的,就是说,一个“在道德律方面完全无所谓的人”,他仅凭学理上的信念是没有过硬的根据支持的,他随时可能不信上帝。只有建立在道德意向之上的道德信念,才经得起怀疑论的质疑,甚至连“最顽固的怀疑癖也不得不向其屈服”。那么,是不是有人可以完全放弃道德意向呢?下面接下来就讨论这个问题。但在此之前,康德加了一个注,在其中已经作出了回答。这个注说:人的内心禀赋有(同样我相信,这种事在每个有理性的存在者身上都必然会发生)对道德的一种自然的兴趣,尽管这种兴趣并不是前后一致的^①和实际上占优势的。就是说,不但人,而且“每个有理性的存在者”,包括外星人,只要他有理性,都必然禀赋有“对道德的一种自然兴趣”。所谓“自然兴趣”,是指一种尚未明确意识到的、作为一种“自然倾向”或理性本能的意向;而正是由于它的这种未明确意识到的“自然”性质,它并不是在人的实践活动中前后一致地贯彻着的,因而也不是在“实际上占优势的”,而是时断时续的、片断的,甚至是为其他目的和兴趣服务的。但这种兴趣毕竟是在每个人心中潜藏着的。如果你加固和扩展这种兴趣,你将会发现理性是很好教化的,并且甚至对于在实践的兴趣上再结合进思辨的兴趣是更为开明的。但如果你不关心首先使自己成为好人,至少是在成为好人的途中,那么你将永远不会使你成为有诚实信仰的人!这就是一个选择了,即要么你“首先使自己成为好人”,即“加固和扩展这种兴趣”,你就会发现“理性是很好教化的”,因为它的根苗就在你自己心中。你要培养它,使它摆脱那些自

^① 原译作“不可分离的”,但 ungeteilt 原意为“未划分的”、“整全的”、“一致的”。兹改为“前后一致的”。

然的粗糙性和粗野性的遮蔽,提炼为纯粹实践理性的道德原则,这是顺理成章的事。而且一旦做到这一点,那么你在这一基础上再把以往所努力追求的“思辨的兴趣”或学理上的证明纳入进来,也是很容易的。康德自己在前面就把他在先验辩证论中已经彻底摧毁了的关于上帝存有的一切证明又在道德证明的基础上恢复了,他的批判固然厉害,他的态度却很“开明”,对他所批判的东西兼容并蓄,改造利用。要么,你就放弃自己内心的道德信念,不去加固和扩展这种道德意向,而希图凭借小聪明单从学理上证明上帝的存有,“那么你将永远不会使你自己成为有诚实信仰的人”。这种不诚实,包括对自己的不诚实,因为你将扼杀自己原有的道德兴趣,从而扭曲了自己的本性。所以,康德在正文中接下来说:但在这个问题上没有人是摆脱一切兴趣[利害]的。B858

因为,尽管他可能由于缺乏善良的意向而与道德兴趣隔绝了,但即使在这种情况下也仍然足够使他畏惧上帝的存有和来世了。“在这个问题上”,也就是在上帝存有和来世的问题上,“没有人是摆脱一切兴趣[利害]的”。这里讲的是一般的兴趣或利害了,这就是基于一般实践理性之上的目的性意向。这种意向可能是缺乏善良意向的,它只是实用的信念,因而是“与道德兴趣隔绝”的,“但即使在这种情况下也仍然足够使他畏惧上帝的存有和来世了。”就是说,只要他有理性,即使只是实用的信念,他的理性在实践中已经足以使他“畏惧”上帝和来世了,而这种畏惧就能够使他反省理性的本性,从而进一步揭示出其中的道德兴趣来。可以说,以往对上帝和来世的学理上的信念和证明根本上都只是出于这种“畏惧”而来的自然倾向,它们虽然没有达到道德信念的境界,但毕竟可以用来作为道德信念的准备,为对上帝和来世的道德证明开道。如康德所说的:因为要做到这点并不要求别的,只要他起码不能借口没有确定性,既没有见到这样一个存在者也没有见到来生的可能,就行了,因为这必须通过单纯的理性、因而无可置疑地得到证明,所以他为此将不得不阐明这两者的不可能性,而这肯定没有任何有理性的人能够接受的。“要做到这点”,也就是要做到畏惧一个上帝和来世,并不需要他证明有一个上帝,只需要他不能证明没有一个上帝,就行了。我没有见到的东西或不可能见到的东西不见得就不存在,没有客观上的“确定性”并不能排除主观上的“确信”。单是这种不确定性就足以使一个人畏惧上帝和来世了,因为你怎么知道就没有一个上帝或来世呢?万一真的有,那你做坏事的人可就惨了。“因为这必须通过单纯的理性、因而无可置疑地得到证明”,“这”是指那个“借口”,即“没有确定性”,或“既没有见到这样一个存在者也没有见到来生的可能”,也就是没有这种可能性。你要证明没有这种确定性和可能性,也“必须通过单纯的理性”,即也必须“无可置疑地”证明,但这一点是任何人都做不到的,所以这里用的是虚拟式。“所以他为此将不得不阐明这两者的不可能性,而这肯定没有任何有理性的人能够接受的”,这前半还是虚拟式。“这两者”是指上帝存有和来世,你必须说明它们为什么就不可能;后半,“这肯定……”,则不是虚拟式。就是说,要阐明这两者的不可能性的这一任务,是不可能完成的,因此是任何一个有理性的人都不可能接受或承担的任务。所以在学理的信念中我们只要做到不能排除上帝存有和来世的可能性就行了,这就能使人感到畏惧,从而为道德的信念扫清地盘。这将是一种消极的信念,它虽然不能产生道德和善良意向,但毕竟可以产生它们的类似物,就是说,能够有力地遏制恶劣意向的发作。前面一句中的

两个“没有”都打上了着重号,就是强调这种学理的信的“消极”性,即我相信上帝和来世的可能性是不能肯定地排除掉的。这种消极信念当然不能直接产生“道德和善良意向”,因为它只是从理性的思辨运用出发的,根本没有考虑到道德意向,没有从理性的实践运用方面考虑问题。“但毕竟可以产生它们的类似物,就是说,能够有能力遏制恶劣意向的发作”。这里又一次提出了“类似物”(Analogon)即“类比”的概念。但要注意,这次所讲的“类似物”与前面(本段开头)所讲的“思辨的课题”上“出自类比的有力根据”是完全不同的。前面的那种类比或类似物是学理的信念通过把理论的判断和实践的判断加以类比,而使一个绝对必然存在者的概念转化为一个智慧的创世者的概念,但这种实践信念只是“实用的信念”,归根结底还是属于学理上和理论上的;反之,这里讲的类似物则是在学理的信念中产生出“道德和善良意向”的类似物,所以已经是学理的信念和道德的信念之间的类比了。所以对上帝和来世的学理的信念是思辨神学向道德神学过渡的枢纽,它通过两次类比而引向了真正道德的信念,以及对上帝存有的道德证明。但它本身还不是这种道德证明,而只是它的类似物。而学理的信念的作用其实也就在这里,就是通过对一个不能证明其“没有”的上帝和来世的“畏惧”,“有力地遏制恶劣意向的发作”,这就能够促使人们思考和意识到自身理性在实践上的道德意向,从而为道德的信念建立牢固的根基。这就是前面说的,学理的信念是为道德的信念作准备和扫清地盘的。康德在《实践理性批判》中有一段话也可以说明这一点:“虽然我们不能否认,为了把一个或是还未受到教养、或是粗野化了的内心首次带到道德一善的轨道上来,需要一些准备性的指导,即通过他自己的利益来对此加以引诱,或是通过损害来恐吓;不过一旦这种机制、这种管束产生了一些效果,那么纯粹的道德动因就必须被完全带进心灵,……”^①

B859 下面康德设想了一种可能的反驳:但人们会说,这就是纯粹理性超越经验界限之外展望前景所达到的一切吗?除了两个信条就没有别的了吗?这些事不需要向哲学家们请教就连普通知性也能做得到的啊!这种反驳的意思就是说,难道说来说去,你所说的就仅仅是人们凭借道德上的信念而相信上帝和来世吗?这还用得着哲学家来说吗?我们老百姓自古以来不就是这样的吗?只有那些多事的哲学家们,才想出了对上帝存有的各种各样的证明,但这些证明又被您老人家全都否定了,而回到了最普通的知性也自然承认的前提,那么你这一番苦心的论证又有什么特别的贡献呢?这里所说的“普通知性”,即德文 *der gemeine Verstand*,又译作“常识”,在康德那里有特殊的含义。它并不是康德自己通过分析而纯化出来的“纯粹知性”,而是日常的普通人够用的知性,即当时由伏尔泰和洛克等人提倡而风靡欧洲的“健全知性”(bon sens, common sense),德文有时表达为 *der gesunde Verstand*。康德在认识论上不满足于这种朴素的常识,而要探讨纯粹知性和纯粹理性的先验结构;但在道德上他却恰好相反,要通过精密的哲学论证而从学院的高处下降到普通百姓的道德生活,贴近人们的常识。所以下面一段康德就这一点为自己作了辩护。

他说:我不想在这里赞扬哲学通过自己的批判的艰苦奋斗为人类理性所作出的贡献;就算它

^① 《实践理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2004年版,第206页。

在结论上也许应当被看作只是消极的吧；因为对此在下面的章节中还要有所触及。首先，他对于“哲学”、在这里就是指自己的批判哲学“为人类理性所作出的贡献”有充分的自信，所以不屑于在此自我表扬。尽管他的哲学“在结论上也许应当被看作只是消极的”，即只是限定知识的范围，以便为信仰留下位置，但其贡献仍然是不可磨灭的。至于“在下面的章节中还要有所触及”，我们可以看《纯粹理性批判》全译本中第641页（B879）的那段话：“形而上学作为单纯的思辨，更多地被用于防止错误，而不是扩展知识，这并没有使它的价值受到任何损害，而是通过它的审查职权使科学的共同事业的普遍秩序与和睦乃至福利都得到保障，防止对这个事业的那些勇敢而富有成果的探讨远离那个主要目的，即普遍幸福，从而反倒赋予了自身以尊严和权威。”这是在“建筑术”一章中所说的。下面康德就反问了：然而，你真的盼望要有这样一种涉及到人类的、应当超越普通知性而只由哲学家揭示给你的知识吗？康德自己则认为，这样一种好高骛远，正是那些学院派哲学家和理性派哲学家的通病，而他自从读了卢梭的书以后就已经克服了这种通病。正如康德在他的自述中承认的：“我生性是一个探求者，我渴望知识，不断地要前进，有所发明才快乐。曾有一个时期，我相信这就是使人的生命有其真正尊严的，我就轻视无知的群众。卢梭纠正了我。我臆想的优点消失了。我学会了来尊重人，认为自己远不如寻常劳动者之有用，除非我相信我的哲学能替一切人恢复其为人的共同权利。”^①所以他理直气壮地说：你所责备的这一点，正好是前述主张的正确性的最好证明，因为这揭示出人们一开始不能预见到的事，即大自然在人们无区别地关切的事情中，并没有在分配他们的禀赋上有什么偏心 and 过错，而最高的哲学在人类本性的根本目的方面，除了人类本性已赋予哪怕最普通的知性的那种指导作用以外，也不能带来更多东西。也就是说，人们可能责备康德从高高在上的形而上学下降到通俗的道德哲学，是降低了自己的水平；但这正是康德引以为自豪的地方，因为他觉得这样一来他的道德形而上学便与通俗的道德哲学和日常道德知识打通了，成为了对普通老百姓有用的学说，因而真正实现了启蒙运动的自由平等理想。康德在《道德形而上学基础》中就是从“普通的道德理性知识”出发进到“通俗的道德哲学”，从“通俗的道德哲学”进到“道德的形而上学”，最后达到“实践理性批判”的，但不论他达到哪个更高的层次，他都时刻意识到他是在为老百姓的日常道德知识提供更坚实的形而上学根据，而排除所有可能对这种日常道德实践形成干扰和误导的不良影响，特别是从以往形而上学的道德学说而来的影响。在他看来，普通老百姓在科学知识水平上与知识界或有差别，但在道德水平上却丝毫不亚于任何一个知识分子或大学教授，因为在这方面人的理性是完全平等的。“大自然在人们无区别地关切的事情中，并没有在分配他们的禀赋上有什么偏心 and 过错”，“无区别地关心的事情”也就是道德的事情，它是不以人们的知识水平的高低或知识的丰富程度而有什么不同的，而是这方面人人都具有一样的自然禀赋的。但这一点在从前人们并不能预见到，而是以为知识的增加能够提高人们的道德水平，这是自从苏格拉底以来西方哲学的一个传统偏见，就是“美德即知识”。但康德通过悬置知识来为信仰腾出位置的这种批判哲学的工作

^① 转引自[英]康浦·斯密著：《康德〈纯粹理性批判〉解义》，韦卓民译，华中师范大学出版社2000年版，第39页。

作,首次揭示了道德禀赋的这一人人平等的真相。“而最高的哲学在人类本性的根本目的方面除了人类本性已赋予哪怕最普通的知性的那种指导作用以外,也不能带来更多东西。”“人类本性的根本目的”就是道德和至善,在这方面人类本性已经赋予每个人以足够的理性能力,即使它还被掩盖在日常杂多的感性经验的现象之下,显得那么不足为奇。而“最高的哲学”并不能在这之上添加任何东西,而只能对这种普通知性加以指导,使一个最普通的人也能过上最纯洁的道德生活;而这种指导实际上已经由“人类本性”“赋予哪怕最普通的知性”了。康德的哲学不过是揭示出这一点来而已。

责任编辑:张伟珍
封面设计:肖 辉
版式设计:程凤琴
责任校对:张 彦 徐林香

图书在版编目(CIP)数据

康德《纯粹理性批判》句读/邓晓芒 著. —北京:人民出版社,2010.3
ISBN 978-7-01-007925-7

I. 康… II. 邓… III. ①康德, I. (1724 ~ 1804) — 哲学思想 — 研究②认识论 — 研究
IV. B516.31 B017

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 068228 号

康德《纯粹理性批判》句读

KANGDE CHUNCUI LIXING PIPAN JUDU

邓晓芒 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京瑞古冠中印刷厂印刷 新华书店经销

2010 年 3 月第 1 版 2010 年 3 月北京第 1 次印刷

开本:880 毫米×1230 毫米 1/16 印张:83

字数:1900 千字 印数:0,001—3,000 册

ISBN 978-7-01-007925-7 定价:180.00 元(上、下)

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

