

series of books by the historian of philosophy



哲学史家文库

康德《纯粹理性批判》指要

杨祖陶 邓晓芒 著

人民出版社

*a* series of books by the historian of philosophy



哲学史家文库

ISBN 7-01-003484-2



9 787010 034843 >

ISBN 7-01-003484-2/B·293

定价：25.50 元

哲学史

所昭示给我们的，

是一系列的高尚的心灵，

是许多理性思维的英雄们的展览，

他们凭藉理性的力量深入事物、

自然和心灵的本质

——深入上帝的本质，

并且为我们赢得最高的珍宝，

理性知识的珍宝。

——黑格尔



哲学史家文库

编辑主持 陈亚明

执行编辑 方国根

责任编辑 田园

装帧设计 刘林林

制作总监 顾杰珍

## 出版说明

致力于国内学术书籍的出版，  
是我社一贯的宗旨。  
在哲学史研究领域，  
幸得一代又一代专家、学者的鼎力支持，  
出版了许多让世人注目的重要著作，  
其中宝藏着珍贵的学术价值和丰富的思想财富  
为了使之更具规模、更见系统，  
有利于新老学人研读查阅和文化积淀，  
现将这些书籍汇成  
《哲学史家文库》。  
哲学“是文明的活的灵魂”。(马克思语)  
我们愿《哲学史家文库》  
能为哲学的繁荣、文明的进步  
尽一些微薄之力。  
我们更期望这套文库  
能不断增添新的力作。

*A* series of books by the historian of philosophy

哲学史家文库

康德《纯粹理性批判》指要

杨祖陶 邓晓芒 著

人 民 出 版 社

责任编辑:夏 青  
装帧设计:刘林林  
版式设计:顾杰珍  
责任校对:阎 宓

### 图书在版编目(CIP)数据

康德《纯粹理性批判》指要/杨祖陶、邓晓芒著.

-北京:人民出版社,2001.12

ISBN 7-01-003484-2

I. 康… II. ①杨… ②邓… III. ①康德:I.(1724~1804)-哲学-著作研究 ②纯粹理性批判-著作研究 IV. B516.31

中国版本图书馆CIP数据核字(2001)第073847号

## 康德《纯粹理性批判》指要

KANGDE CHUNCUI LIXING PIPAN ZHIYAO

杨祖陶 邓晓芒著

人 民 出 版 社 出 版 发 行

(100706 北京朝阳门内大街166号)

北京新魏印刷厂印刷 新华书店经销

2001年12月第1版 2001年12月北京第1次印刷

开本 850毫米×1168毫米1/32 印张 14.5

字数 345千字 印数 1—5,000册

ISBN 7-01-003484-2/B·293 定价 25.50元

## 再版序言

本书初版在国内学术界引起广泛的关注和重视,是一件出乎我们意料的事。按理说,像康德《纯粹理性批判》这样艰深晦涩的著作,敢于问津者本来就极少,至于如本书那样对之进行一种亦步亦趋的讲解,对于读者的阅读来说也绝不会感到轻松。然而,书一摆上书店的书架,很快就脱销了,我们尽管预先作了放宽的估计,订购了300本供教学之用,但由于来要书的人络绎不绝,不久也已告罄。四年来,我们不断收到询问的信件和电话,问哪里可以买到此书。据悉,有的高等院校硕士点和博士点已将此书指定为必读参考书,还有的人为了得到此书,竟从别人那里将它全部复印下来。这种情况的确既让我们觉得欣慰,又使我们感到惶恐。欣慰的是,我们中国如此之大,人口如此之多,即使在今天这个商品经济汹涌而来几乎要淹没一切的年代,也总会有一些喜欢读书和思考的人不肯随波逐流,这就足以保证我们这个民族的精神永不熄灭,并能在困境中向深处掘进。惶恐的是,我们所做的工作只是一种初步的解读工作,有许多问题还没有完全搞得很清楚,甚至还有可能隐含有不少误解之处,目前又没有时间来全面仔细的修订。然而,在当前康德哲学越来越受到国人重视的情况下,为了满足学术界和思想界的需要,我们还是决定将这部书再版。这次再版只作了一些文字上的修订,并改正了一些错误,书中的具体观点还未来得及再做深入的推敲,为的是抛砖引玉,希望能引起国内有识之



士对某些问题的讨论。其实,康德哲学研究最有意思的地方并不在于能够从中得出什么万古不移的结论,而正在于它是我们永远也讨论不完的话题。

人民出版社哲学编辑室本着弘扬纯粹学术的精神,慨然接受本书的再版,令我们非常感动,我们对陈亚明女士的胆识和为此付出的辛劳表示钦佩和深深的谢意!另外还要感谢的是关心此书再版的霍桂桓博士和张伟珍女士,没有大家的共同努力,这项工作是无法进行的。

作 者

2001 年2 月

# 目 录

再版序言 .....	( 1 )
序 .....	( 1 )
前 言 .....	( 1 )
第一章 导论 .....	( 1 )
第一节 《纯粹理性批判》产生的历史背景 .....	( 1 )
第二节 《纯粹理性批判》在康德哲学中的地位及其结构 .....	( 10 )
第三节 《纯粹理性批判》的主要思路 .....	( 19 )
一、为什么要对理性进行批判 .....	( 19 )
二、什么是“纯粹理性批判” .....	( 26 )
三、怎样对理性进行批判 .....	( 32 )
第四节 《纯粹理性批判》的总问题 .....	( 47 )
一、经验知识与先天知识的区别 .....	( 47 )
二、分析判断与综合判断的区别 .....	( 52 )
三、“先天综合判断”如何可能 .....	( 54 )
第二章 先验感性论 .....	( 63 )
第一节 感性认识的基本概念 .....	( 65 )
一、直观和感性 .....	( 66 )
二、感觉和经验性的直观 .....	( 69 )
三、现象(Erscheinung) .....	( 70 )
四、纯粹的直观 .....	( 71 )

第二节 空间和时间 .....	(74)
一、空间与时间的形而上学阐明 .....	(76)
二、空间与时间的先验的阐明 .....	(82)
三、由空间和时间的阐明引出的结论 .....	(86)
四、对康德时空学说的短评 .....	(91)
第三章 先验分析论(一):	
先验逻辑的理念和概念分析论 .....	(96)
第一节 先验逻辑的理念 .....	(97)
一、一般逻辑 .....	(97)
二、先验逻辑 .....	(103)
第二节 纯粹知性概念——范畴的发现 .....	(110)
一、发现一切纯粹知性概念之途径 .....	(111)
二、逻辑判断表 .....	(113)
三、范畴表 .....	(118)
四、对范畴表的进一步说明 .....	(123)
五、对康德范畴表的短评 .....	(126)
第三节 范畴的先验演绎 .....	(127)
一、先验演绎的原理 .....	(127)
二、第一版中的演绎 .....	(132)
三、第二版中的演绎 .....	(147)
四、对范畴先验演绎的短评 .....	(168)
第四章 先验分析论(二):	
原理分析论 .....	(171)
第一节 纯粹知性概念的图型说 .....	(173)
一、图型之必要性及其作用 .....	(173)
二、范畴之图型化 .....	(176)
三、对康德图型说的短评 .....	(180)
第二节 纯粹知性的原理体系 .....	(184)
一、直观的公理 .....	(186)

二、知觉的预测 .....	(188)
三、经验的类比 .....	(191)
四、一般经验性思维的公设 .....	(206)
五、原理体系的总注解 .....	(215)
第三节 将一切对象总体上区分为现象和本体的根据 .....	(218)
一、范畴只能有经验的运用,不能有先验的运用 .....	(219)
二、对象区分为现象和本体的根据 .....	(221)
三、对象区分为现象和本体的意义 .....	(228)
第四节 反思概念的歧义 .....	(230)
一、反思与“反思概念” .....	(232)
二、反思概念表 .....	(236)
三、先验的“正位论” .....	(241)
四、“无”的概念表 .....	(243)
五、对“原理分析论”的短评 .....	(246)
第五章 先验辩证论(一):	
先验幻相和纯粹理性的基本原理 .....	(248)
第一节 先验幻相 .....	(248)
一、什么是“幻相”(Schein) .....	(248)
二、什么是“先验幻相” .....	(249)
三、先验幻相的不可避免性 .....	(251)
第二节 作为先验幻相所在地的纯粹理性 .....	(252)
一、一般的理性 .....	(252)
二、理性的逻辑运用 .....	(254)
三、理性的纯粹运用 .....	(255)
第三节 理性概念或理念(Idee) .....	(256)
一、一般理念 .....	(257)
二、先验理念 .....	(259)
三、先验理念的体系 .....	(264)
四、对康德“理性”学说的短评 .....	(267)

## 第六章 先验辩证论(二):

纯粹理性的谬误推理——理性心理学批判 .....	(269)
第一节 对理性心理学的分析 .....	(270)
第二节 对理性心理学的批判 .....	(272)
一、第一谬误推理:实体性 .....	(274)
二、第二谬误推理:单纯性 .....	(275)
三、第三谬误推理:人格性 .....	(278)
四、第四谬误推理:观念性 .....	(279)
第三节 对理性心理学批判的要点 .....	(282)
一、导致谬误推理的根源 .....	(282)
二、身心关系问题及其解决 .....	(285)
三、对门德尔松的批判 .....	(287)
四、谬误推理幻相之特点及向宇宙论过渡 .....	(291)
五、对康德的理性心理学批判的短评 .....	(297)

## 第七章 先验辩证论(三):

纯粹理性的二律背反——先验宇宙论批判 .....	(299)
第一节 宇宙论理念的体系 .....	(300)
第二节 纯粹理性的背反论 .....	(305)
一、先验理念的第一种冲突 .....	(306)
二、先验理念的第二种冲突 .....	(310)
三、先验理念的第三种冲突 .....	(312)
四、先验理念的第四种冲突 .....	(315)
第三节 纯粹理性二律背反的裁决 .....	(319)
一、理性在此种冲突中的利益关系 .....	(319)
二、纯粹理性的必然能完全解决的先验问题 .....	(321)
三、借所有四种先验理念对宇宙论问题的怀疑地表达 .....	(323)
四、先验的观念论作为解决宇宙论之辩证论的关键 .....	(325)
五、理性与自身的宇宙论冲突之批判的裁决 .....	(326)
第四节 纯粹理性二律背反的完全解决 .....	(330)

一、纯粹理性在宇宙论理念方面的调节性原则·····	(330)
二、第一个二律背反的完全解决·····	(332)
三、第二个二律背反的完全解决·····	(333)
四、第三个二律背反的完全解决·····	(335)
五、第四个二律背反的完全解决·····	(340)
六、对康德的先验宇宙论批判的短评·····	(344)
第八章 先验辩证论(四):	
纯粹理性的理想——先验神学批判·····	(346)
第一节 纯粹理性的理想及其证明·····	(346)
一、纯粹理性的理想之含义·····	(347)
二、对上帝存在的证明·····	(354)
第二节 对上帝存在的各种证明之批判·····	(356)
一、对本体论证明之批判·····	(357)
二、对宇宙论证明之批判·····	(359)
三、对自然神学的证明之批判·····	(365)
四、对上述批判之总结·····	(367)
五、对康德的先验神学批判的短评·····	(370)
第三节 先验辩证论附录·····	(371)
一、纯粹理性之理念的调节性运用·····	(372)
二、人类理性自然辩证论的最终意图·····	(378)
第九章 先验方法论·····	(386)
第一节 纯粹理性的训练·····	(387)
一、纯粹理性独断运用的训练·····	(388)
二、纯粹理性争辩的运用的训练·····	(391)
三、纯粹理性在假设上的训练·····	(397)
四、纯粹理性在证明上的训练·····	(400)
第二节 纯粹理性的法规·····	(404)
一、我们理性之纯粹运用的最后目的·····	(405)
二、至善理想作为纯粹理性最后目的之规定根据·····	(407)

三、意见、知识和信念 .....	(414)
第三节 纯粹理性的建筑术和历史 .....	(418)
一、纯粹理性的建筑术 .....	(418)
二、纯粹理性的历史 .....	(426)
三、对康德先验方法论的短评 .....	(428)
结束语 .....	(430)
后 记 .....	(435)

## 序

康德是西方哲学史上最伟大、最重要的改革者和革命者之一，他在德意志民族备受屈辱的18世纪末所发起的哲学革命，改变了整个西方哲学发展的方向和进程，影响极其深远。这就使康德哲学成了这样一种哲学，没有它，你就无法解开从柏拉图、亚里士多德直到莱布尼茨、休谟的哲学的秘密；没有它，你就不能理解他所创始的德国古典哲学直到马克思主义哲学的实质及其发展；没有它，你就洞察不了现代西方哲学分裂的根源及其必然的趋势。而康德用以开始这场哲学革命，为整个康德哲学奠定基础，并作为康德哲学对后世经久不衰的影响的最本原的源泉的著作，就是《纯粹理性批判》。因此，英国康德哲学专家诺·康·斯密称“《纯粹理性批判》是哲学史中转折点上的一部经典著作”<sup>①</sup>是完全恰当的。然而它也属于西方艰涩难懂的形而上学著作中最不易读的一部，而为了理解康德哲学和通过它去把握西方哲学的过去、现在乃至未来走向，又不能不读它。这就是每一个有志于哲学及其历史的研究的人迟早都将遇到的一个矛盾！

1945年，我一进入西南联大哲学系，便四处寻购哲学系知名教授们的著作，所得到的当中就有郑昕先生的《康德学述》。这样，康德的《纯粹理性批判》也就随之进入了我的视野，引起了我早日

---

<sup>①</sup> 《康德〈纯粹理性批判〉解义》原序，倬然译，商务印书馆1962年。



阅读这部著作的愿望。然而,只是在联大撤销,我到了北京大学哲学系时,才有可能听郑昕先生讲授康德哲学的课并读他的《康德学述》。尽管有这么好的条件,但一打开《纯粹理性批判》,就如坠五里雾中,难以坚持读下去。结果就是,也许除去熟知了一些康德知识论的术语,如对象、物如(物自体)、现象、先天综合判断等等之外,可以说什么都没读懂。直到50年代末,由于西方哲学史课程中要讲康德哲学,这才硬着头皮反复阅读了其中相关的一些部分,虽说仍是“恍兮惚兮”,但也确知“其中有象”,是搞哲学和哲学史的人所不应回避而必须弄懂的。有了这样的感受,在80年代初期讲授“黑格尔逻辑学研究”课程之后,我就接着开设了“康德纯粹理性批判(认识论)研究”的选修课。从1982年到1987年,我先后在武汉大学、中南财经大学和中山大学四次讲授这门课程。只是在这过程中,我才认真反复地细读了康德的这部改变了人类哲学思维历史面貌的经典之作,而郑昕先生的《康德学述》、斯密的《康德〈纯粹理性批判〉解义》、华生的《康德哲学讲解》等书则是我为了读懂康德的书所必须借助的指南和拐杖。这门课程毫无疑问是相当枯燥、难懂的,但是来自校内的听众总是把教室坐得满满的,整堂课自始至终全神贯注,兴趣盎然。这是大大出乎意外的。尤其令我惊异和欣慰的是,1987年哲学系为解放军政治教员办的哲学进修班的一批学员也闻风而来,选课听课,非常专心,他们后来由衷地说,这门课对他们弄懂辩证唯物主义的认识论原理格外地有用。所有这些使我更进一步地认识到,康德的这部著作不仅对于从事哲学和哲学史研究、力图理解西方哲学的传统和精神、有心对中西哲学及文化进行比较乃至融合的专家们非常之重要,而且对于一般哲学和马克思主义哲学的学习来说也有极其现实的意义。这样一来,一种应当帮助初学和后学读懂康德这部著作的责任感甚至使命感也就悄然而生,内心似乎浮现了一条命令,要我不满足于对

《纯粹理性批判》中的问题、哪怕是极关键性的问题的单独论究(在此期间我发表了《康德范畴先验演绎初探》,武汉大学学报(社科版),1983.6;另一篇《康德哲学体系问题》已收入《德国哲学论丛》第16辑)。

也许是由于这个原因吧,当班上的学生和友人,特别是我的挚友、当时还是讲师的黄见德教授,渴望我能将“纯粹理性批判研究”的讲授内容整理出版,以便作为学习康德此书的引导时,我也未尝没有动心过,甚至暗中想到它可以命名为《纯粹理性批判》指要》。但由于当时我正患白血球减少症,精力极端不支,始终没有相应的行动。大约在1989年—1990年间,黄见德教授从华中理工大学来又热心地谈到此事,并慨然允诺协助我进行整理。他花了很多时间和精力,根据我的讲授提纲、他自己几次听课的笔记和当时的硕士生冯俊教授的笔记,整理出了一个约20余万字的初稿。原来我对这样出书还颇有信心,可是一旦面对着这个可能将会拿出去的作品时,我就不免惶惑起来了。主要是因为我讲授的内容,由于听课者(大多为本科学生)的需求和时间的限制,我只能讲这部著作的主要内容和基本线索,即序言、导论、先验感性论、先验分析论和先验辩证论,许多部分如先验方法论、分析论和辩证论各自的附录就根本没有涉及,而且即就讲了的部分来说,也是粗线条的,未按章节申说,特别一些重要章节如范畴先验演绎和纯粹理性的谬误推理的内容,也都没有详细地按照第一、二版的原文予以分别阐述,如此等等。虽然就内容的深度和阐述方式的新度来说,出这样一本书也许还是有意义有价值的,但就其内容的范围和有利于读者读懂《纯粹理性批判》的全书而论,这样的书的作用、意义和价值就不是那么大了。这时一种新的想法突然呈现出来:如果说我国的读者和学术界当前在这方面还有什么新的、迫切的需要的话,那就应该是一本逐章逐节解读《纯粹理性批判》的书。这样的书也许

有几分类似于郑昕先生寄希望于后学为康德这部巨著所作的“长编”<sup>①</sup>吧。而当我尝试着以此为目标来修改了一章以后,就清楚地意识到我面临的不是小修小改,而是要依据原著的框架重新来过。这一巨大的工程,不是我一个人在现有情况下一朝一夕完成得了的。可是,黄见德教授又正忙于《西方哲学东渐史》续编等等的撰写,且又身在华工大,我就不便再有劳于他了。

从1989年起,我就和邓晓芒副教授(不久破格晋升教授)联名招收德国古典哲学的硕士研究生(主要由他指导),他同时还协助我指导德国古典哲学的博士研究生(1993年他本人也增列为博士生导师)。康德的《纯粹理性批判》是研究生的必修课,这样我们就有机会经常在一起研讨书中的许多问题。当他了解到我关于《指要》的想法后,表示愿意协助。有他这样与我朝夕共处、志同道合、学有成就的中年学者自愿参与,这是何等难得而值得庆幸的事!不过,在我看来,不是他来协助我的问题,而是需要我们共同担负起撰写这样一部《指要》的重任。这样,我们就商定把这个课题作为我们承担的国家教委博士点基金的科研项目。从1993年到1995年,他本着我提出的《指要》的宗旨和要求,根据我原来的讲授提纲,参照讲课记录整理稿,而以康德的这部原著为最终的依据和准则,引文均须从德文原本重新译出,经过坚持不懈的努力,陆续提供出了一个逐章逐节进行解说的初稿。在得到初稿后长达半年多的时间里,我不得不日夜兼程、全力以赴对初稿(包括所有译文译名)进行逐字逐句的斟酌、推敲、校正和修订,特别是就一系列的重点章节和问题作了仔细的修改。然后,我又请他对我修改后

---

① 先生在《康德学述》的弁言中说:“康德之学,博大精深,且行文艰涩,说之者复纷歧浩繁,苟有人焉,肯为此作长编,一如焦里堂氏之于孟子,其学术价值,诚未可衡量也。”商务印书馆1984年。

的稿子进行再推敲和再整理,并对我作了记号和提出问题的那些地方再加考虑和改写。最后又由我对修整后的全文再次进行审阅并就一些重要的问题和部分作了较大的修改,这样才最终定稿。在撰写和修改的过程中,我们就所碰见的各种问题(如译名、译文、原文的释义以及涉及观点和义理的种种疑难)进行了广泛而深入的讨论,为了达成共识有时仅就一个问题或一个观点的讨论就持续达两个小时,甚或改日再继续讨论。我们两人事后都深深地体会到,书稿的这种写作和反复讨论、修改直到最后敲定的过程,也是我们一次最认真、最深入和最有成效地重新学习、研究、探索和领悟《纯粹理性批判》的各种问题、观点及其奥义的过程。通过这样跨度达三年之久的进程,这部由我们的共同心血浇灌,凝结着我们的共同识见的《指要》终于脱稿了!

我们撰写这部《指要》所抱定的宗旨是:逐章逐节地解读《纯粹理性批判》,既要指要,又要解惑,以帮助读者参照着原著逐章逐节地弄懂,这样地循着原著固有的框架和线索而最后达到读懂全书的目的。从这一宗旨出发,我们在解说时虽然必须考虑和尽量地吸取国内外有关的研究成果,但从根本上来说,我们是立足于对原著的本意的理解,以原文为依据和准则去正面地解读,而避免陷入繁琐的历史考证和众说纷纭的歧义争论。在整个解说的过程中牢牢地抓住系统地阐明康德这部著作的根本目的、中心问题和基本线索这个纲,避免因逐章逐节解读而容易陷入的“见树不见林”的误区。我们的目的是要对原著、原文、原意作“客观的”解说,引导读者去理解真义和把握真相,但我们是从人类认识已经达到的当代高度来解读的,因此我们就不可避免地要对康德著作中所展示出来的各个基本观点的是非得失、经验教训作出简要的评论,使读者在读这部“康德书”(海德格尔的用语)时能始终保持更为广阔视野。这本《指要》当然是为决心去读《纯粹理性批判》的人写的一

部向导性的著作,但对于那些没有机会和可能去进入原著实地游览一番的人来说,通过它也可以对这部集人类哲学思维的历史和本质之奇观异景于一体的洋洋宏著有一个梗概的了解。然而,既然康德连在他自己写的《未来形而上学导论》一书中都警告读者只能把它用来作为研究《纯粹理性批判》的“提纲和线索”,“而不是作为原著”<sup>①</sup>,那么,我们的这本《指要》就更不用说了。想要真正懂得《纯粹理性批判》的人,必须抱着下地狱的决心,不犹豫,不怯懦,不畏艰难和困苦,亲自去读一读原著,啃一啃这个“苦果”,在这个意义上应当像康德奉劝的那样,“必须逐字逐句地去理解批判哲学”<sup>②</sup>。何况,由于康德此书艰深晦涩,疑难丛生,常常难以掌握其确凿意义和要旨,加以我们水平的限制,虽然尽了最大的努力,不足、不当乃至错误都在所难免。这就更需要读者们随时参照原著,予以批判地校正。既然全部书稿是由我最后敲定的,这些缺点或错误也都理当由我负责,我诚恳地希望读者和专家们能不拘方式地向我们提出,以便再版时修正,使《指要》得以臻于完善。

撰写这本《指要》时,我们依据的是:*Kritik der Reinen Vernunft* (PhB37a, *Besorgt von Raymund Schmidt, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976*),《指要》中的全部引文都是从这个版本译出的。在编写和译文时还参考了:*Immanuel Kant's Critique of Pure Reason* (tr. by F. Max Müller, 2nd edit., The Macmillan Company, New York);同时还参照过蓝公武先生的中译本(商务印书馆1959年版)和韦卓民先生的中译本(华中师范大学出版社1991年版)。在解说方面得益最多的书是:*Immanuel Kants Kritik der Reinen Vernunft (mit einer Einleitung und Anmerkungen, hrsg. von Dr. Erich Adickes,*

---

① 《未来形而上学导论》,庞景仁译,第182页,商务印书馆1987年。

② 《康德书信百封》,李秋零译,第247页,上海人民出版社1992年。

Mayer & Müller, Berlin, 1889), 此外还参考了诺·康·斯密的《康德〈纯粹理性批判〉解义》(绰然译, 商务印书馆1962年版)和约·华生的《康德哲学讲解》(韦卓民译, 商务印书馆1963年版)。国内阐释康德这部著作的书, 主要得益于郑昕先生的《康德学述》(商务印书馆1984年第二版), 其他在此就不一一列举了。

面对着即将问世的《指要》, 不禁心潮起伏, 感慨万千。我之所以能挑起撰写《指要》的那份无法推卸的重担, 饮水思源, 能不从内心深深地感激我的老师们? 郑昕先生引导我进入了康德哲学的门槛, 他那部“堪称我国认真介绍康德哲学的第一部专著”(齐良骥先生语)——《康德学述》, 使我真正接触到了《纯粹理性批判》中康德思想的精髓。汤用彤先生不仅以其关于英国经验主义和大陆理性主义的精深讲解为我理解康德的《纯粹理性批判》奠定了扎实的历史的和理论的基础, 尤其是他因我有志于德国古典哲学研究而特意赠给我的那部名贵的德文原版的Adickes校注的《纯粹理性批判》, 在我贯通和掌握全书上起了不可估量的作用。在贺麟先生关于康德哲学和黑格尔哲学应不分轩轻和平分秋色的思想引导下我终于发现了康德哲学对于黑格尔哲学的那种可以说是更胜一筹的永恒的魅力, 先生关于康德哲学的论著, 特别是《康德名词的解释和学说的概要》一文, 不仅为我解决了不少康德研究中的疑团, 而且给我确立了一个中国学者应怎样去研究西方哲学的范型。而最宝贵的是先生们为学为人的高尚精神对我的熏陶, 使我受益终生。

《指要》的书稿来之不易。它的完成十分得力于邓晓芒教授撰写的初稿, 它提供了一个可以进一步加工定型的良好基础, 其中的好些部分和段落可以说只字未动; 同时, 邓晓芒教授对康德某些术语的译法也作了很好的改进, 如Gemeinschaft一般译交互性或相互作用, 他依据此字的本义和康德所赋予的原意而将其改译为“协同

性”，这就更其恰当了。此外，书稿中关于康德某些观点对现代西方哲学的影响的许多独到的观点，都应归于他。说到这里，我不免要在这里表示一点歉意，由于严格地将解说限于《指要》的宗旨，我不得不忍痛割爱，删去了初稿中对康德观点的某些过多的引申或发挥，希望他以后能以论文的形式阐发这些观点，以飨读者。黄见德教授整理的讲课纪录稿是《指要》产生形成过程中的一个重要环节，他的善意和辛劳，我将铭记在心。湖南教育出版社副编审龙育群先生，以其发展学术的卓识和胆略，及时向我们约稿，使本书得以面世，特别值得我钦佩和感谢。

杨 祖 陶

1995 年12 月12 日

于武昌珞珈山麓

# 前 言

中国人治西洋学问者，往往会有这样一种感觉，即在康德以前，西方那些倾向不同、风格各异、观点分歧的哲学家们，不论他们讨论和研究的是什么样的问题，他们的阐述方式和这些问题本身的意义还是较为明确、较为清晰和容易理解的；只要人们有兴趣，加上耐心，就可以进入到他们的思想深处，对其作出概括的评价；而某些一时搞不懂的地方，那必定是因为自己对当时整个思想背景的历史知识把握尚不充分造成的，一旦补上这些知识，那些问题也都会迎刃而解。然而，自康德以后，事情便来了一个突然的转变，人们感到问题急躁地复杂化起来，思想家的观点已不再是那么平易、明白、循循善诱，而是变得晦涩、抽象和莫测高深，以致人们往往要抱怨这些哲学家们的“文风”，似乎他们有意要把自己的思想搞得令人难懂、不可接近。

的确，从康德开始的德国古典哲学，在西方哲学史上是一个飞跃，一个“门槛”。不跨过这个门槛，后来的哲学发展几乎就无从谈起。但这个门槛之所以难以跨过，并不是由于那些哲学家们一时间都患上了“晦涩癖”，也不是德意志民族喜欢咬文嚼字的缘故，而是由于哲学思维本身的发展来到了这样一个阶段，它注定要由德国人的思辨特长来对之作出更大的推进。与文艺复兴以来的近代哲学相比，德国古典哲学不再是一些业余思想家和有识之士所能从事的兴趣，而成了一门“专业”，一种大学教授的学问，非经过专门系统的哲学训练不能问津。这就使得我们尤其是中国的研究者



们对这一学问感到难以进入,甚至望而生畏。

康德哲学是在近代大学的学术环境中建立起来的一种专业性极强的思辨体系,而其最重要的著作《纯粹理性批判》,又是最突出地体现了这种学究气的一部作品。这很容易使一些人以“脱离现实”、“晦涩抽象”为借口,而放弃对它的研究,不予重视,或浅尝辄止,简单化地给它扣上几顶大帽子。这就非但不是马克思主义者应有的态度,甚至也不是一个研究学问的学者应有的态度。对于康德哲学这样一个体系,是决不可能搁置一旁就完事大吉的。恰好相反,即便在《纯粹理性批判》发表两百多年后的今天,对一个从未听说过康德哲学的人,我们也不能认为他在研究哲学,甚至不能认为他有资格谈论哲学。康德的哲学,包括他的《纯粹理性批判》,虽然十分难以把握,然而,从理论上花大力气对它进行认真的、深入的研究,对于任何有志于从事哲学工作的人来说,至今都是一门值得付出代价的课程。

康德是西方哲学史特别是近代西方哲学史上一位占有特殊地位的、继往开来的哲学家,在这方面,也许只有古代的亚里士多德可以与之相匹敌。史家对此早有公论,如日本学者安培能成认为,康德“在近代哲学上恰似一个处于贮水池地位的人。可以这样说,康德以前的哲学概皆流向康德,而康德以后的哲学又是从康德这里流出的。”<sup>①</sup> 康德的这种特殊的转折性的地位又突出地表现在《纯粹理性批判》中,因为正是在这里,康德以一种独特的形式,对17 18世纪的西方哲学作了系统而全面的总结,以至于这部著作本身成为这个历史时期错综复杂的各派哲学相互矛盾的集合点。它经过审查,既毫无成见地接受了各派哲学的理论成果,又大胆地

---

① 安培能成:《康德的实践哲学》,于风梧、王宏文译,福建人民出版社1984年,第3页。

作出了克服它们理论上的局限性的尝试,突破了它们狭窄的理论框架,在更高的层次上提出了探索人类认识的更深刻的基础——自我意识的能动活动的问题,提出了为此创建一门把过去哲学所分裂开来的认识论和逻辑学统一起来的新认识论或新逻辑学,并在此基础上重新构造形而上学的任务。正因为如此,《纯粹理性批判》也就同时成了近代哲学继续向前发展的新起点。它不仅包含着发展出更高形态的、色彩极为不同的各哲学派别的种子,而且宣告了哲学上一系列变革、直到一场根本性变革即马克思主义哲学的发生和来临的不可避免性,因为它既为这样的变革提供了必须解决的课题,又为这些问题的解决开辟了最初的道路。总之,《纯粹理性批判》在某种意义上乃是近代西方哲学从培根到马克思的全部发展的一个缩影:它以扬弃的形式包含着过去(17、18世纪哲学),又以潜在的形式预示着未来(经过黑格尔到马克思)。由此可见,《纯粹理性批判》这部著作对于我们理解和掌握西方近代哲学发展的进程和内在规律来说,实在是一部不可多得、甚至不可取代的教科书。

因此,用不着更多的论证,我们已经可以看出研究《纯粹理性批判》对于我们深入理解马克思主义哲学的重要意义了。马克思主义的辩证唯物论和历史唯物论既是人类社会实践成就的集中反映,同时又是人类世代哲学思想发展的必然产物,尤其是康德所开创的德国古典哲学发展的必然产物。而《纯粹理性批判》则是康德为德国古典哲学的全部发展奠定基础的著作。在这部著作中,康德一方面承认唯物主义的合法性,另一方面又认为它不能真正解决由旧的经验论和唯理论哲学所暴露出来、而由他系统揭发的一系列问题,从而力图通过揭示人的主观能动性来解决这些问题。为此,他在《纯粹理性批判》中进行了不少极为有益的探索,得到了不少积极的、富有开创性的理论成果,当然,也出现了大量的失误和教训。无论是分析这些积极成果后来怎样一步步发展并溶入到

马克思主义哲学中去,还是考察这些失误后来如何被揭示和克服,直到在马克思那里得到为当时的实践所能容许的最大可能的全面解决,对于我们追寻马克思主义哲学的许多基本观点在理论上的来龙去脉,较为深切地把握马克思主义哲学的实质和它与康德及其后继者的哲学的区别,从而更加自觉地坚持和发展马克思主义哲学,都是大有好处的。在这方面,特别值得注意的是康德在《纯粹理性批判》中所提出的、以“自我意识”为核心的主体能动性学说,它经过德国古典哲学的发展和马克思的彻底改造,而成为了历史唯物主义的一条极为重要的原则即实践能动性原则。在马克思看来,只有人的感性的实践活动才是“自我意识”的主体能动性结构及其功能的真正根源,离开了现实的人的社会实践,康德以“自我意识”为轴心的主体能动性理论就只能永远淹没在迷雾之中。尽管如此,马克思和康德有关哲学或科学的主体能动性基础的观点在对立之中也存在着内在的联系,正如齐良骥先生所指出的:在康德那里,“理性的能动作用,正好为呼之欲出的马克思主义的实践的能动的真理观,从消极方面,同时不能不承认也从积极方面作了准备”<sup>①</sup>。然而,虽然马克思主义哲学已为康德的“自我意识”之谜的彻底解决提供了惟一正确的方向,但在最近一个世纪国际哲学发展的进程中,人们对于《纯粹理性批判》中提出的以自我意识的主体性为核心的一系列认识论的具体问题,却并没有沿着这一方向而进行深入的研究并予以具体的解决。从这方面看,不仅在对《纯粹理性批判》已有大量研究著作的西方哲学界,“康德式的问题仍然存在着”<sup>②</sup>,而且就马克思主义哲学界而言,情况也是如此,

---

① 《康德的〈纯粹理性批判〉的启蒙思想》,载《哲学研究》1981年第3期,第45页。

② L.W. 贝克:《我们从康德那里学习什么?》,载《哲学译丛》1982年第4期,第3页。

这就更突出了在当代进一步研究康德《纯粹理性批判》的迫切的意义和对于深化并发展马克思主义认识论的重要作用。

至于研究《纯粹理性批判》对于我们把握现代西方各种纷繁复杂的哲学流派和思潮的重要意义,这已是一个众所周知的常识问题。德国哲学家施太格缪勒指出:“把现今哲学和以往哲学联系起来许多历史线索中,对康德哲学的关系具有特别重要的意义。康德对于有关实在的知识的说明和他对理性形而上学的批判,形成了认识论和形而上学历史上的转折点。……即使对康德持论战态度的学说,也采用了康德的某些问题的提法,并且是建立在康德思想之上的。”<sup>①</sup> 我国已故著名哲学家贺麟先生把康德称为“现代哲学的源泉”,他认为:“现代西方各派哲学家受他(康德)影响的程度容有深浅的不同,但没有任何人是和他了不相涉的。”<sup>②</sup> 的确,20世纪西方哲学中所谓科学主义和人本主义两大思潮,都可以看作是从康德的思想中引发而来的。从孔德等人开创的实证主义和新康德主义的马堡学派、经过马赫等人的经验批判主义(所谓第二代实证主义),到逻辑实证主义、语言分析哲学和当代科学哲学,主要侧重于康德《纯粹理性批判》中关于知识对象、知识结构和经验知识的可证实性等理论,在此基础上进一步对哲学和知识加以更精确的限定和划分;另一方面,从叔本华等人开创的唯意志主义和文德尔班、李凯尔特为代表的弗莱堡学派,到现代存在哲学如海德格尔、雅斯贝尔斯和萨特等人,则较为注重康德关于“两个世界”划分的理论,致力于限制科学理性的范围,把知识与道德、自然必然性与自由、现象与本体区别开来,以便为人的精神和意志、人的价值、人的信仰、人格和尊严留下地盘,强调哲学不只是一门科学,而

---

① 《当代哲学主流》上卷,王炳文等译,商务印书馆1986年,第16—17页。

② 《现代西方哲学讲演集》,上海人民出版社1984年,第3页。

且是有关人生观和价值观的学说。至于胡塞尔等人的现象学哲学、舍勒等人的哲学人类学、弗洛伊德的精神分析学以及结构主义的文化哲学,也都或多或少、或隐或显、或直接或间接地与康德思想中的这一倾向或那一倾向、甚至同时与两种倾向有着千丝万缕的联系。不了解康德的哲学、首先是他的《纯粹理性批判》,而想要对现代西方各派哲学有全面而深入的把握,几乎是不可能的;而一些对康德哲学知之甚少就直接研究现代西方哲学的人,要想把自己的研究推向深入,也必然会意识到回过头来研究康德哲学的必要性。

康德的《纯粹理性批判》对于哲学的研究来说如此重要,然而,它的确又是一本极为难读的著作。自从这本书1781年问世以来,即使是在专治康德哲学的最有头脑的学者圈子之内,关于它的争论也从未间断过。当然这并不是说,这本书就是完全不可理解的了。因为那些争论一方面固然是由于康德认识论体系本身的极端复杂性和矛盾性所导致的,但另一方面也是由于研究者自己所持的片面性观点或立场而引起的,尤其是因为人们还没有真正把唯物辩证法的方法论原则运用于对它的具体研究中,以剖析其复杂矛盾的内在根据和运动轨迹之故。

因此,当我们面对《纯粹理性批判》这样一部著作时,我们首先要注意它的内容,注意它所研究的问题可说是西方哲学史上还没有人提出过的全新的问题。例如科学的认识如何可能?感性经验如何与理智思维结合起来?这些涉及前述人的认识能力的结构和功能、自我意识的主体性等问题;又如唯物论的基本原则能否及如何与主体能动性原则统一起来,以及如何重建认识论、逻辑学乃至形而上学等等。这些问题本身是极其复杂的,它们的解决不但需要对以往哲学的理论成果进行积极的综合,需要哲学家的创造性思维,而且还取决于当时的科学和认识水平。康德的伟大之处在

于他意识到并提出了这些重大的理论问题;但由于受到历史和当时客观条件的制约,他的立场不是一贯的,而是企图把唯物主义和唯心主义、经验论和唯理论加以调和。在他的哲学中,既没有一个哲学派别的根本原则被贯彻到底,也没有一个被彻底否定;而正因为坚持要将哲学路线上不可调和的理论调和起来,这就使事情变得越来越复杂了。正如列宁指出的:“康德哲学的基本特征是调和唯物主义和唯心主义,使二者妥协,使各种相互对立的哲学派别结合在一个体系中。”<sup>①</sup>

从形式上看,康德在《纯粹理性批判》中考察和解决问题时,总是从正、反两个方面分别进行,将双方加以比较,企图从中发现各自的优点,去掉各自的缺点,从而找出最完善的方法来解决他提出的问题。这种研究方法最大的好处是没有成见和富于探索性,从而能给人以启发;但由于各种对立的观点在这种方法中仍然只是外在地被糅合、交织在一起,不断地从这一方跳到那一方,又从那一方跳到这一方,因而在书中造成了不少混乱。加之在观点的表述上,由于受到旧的传统束缚,新的思想被纳入旧的形式中,不经过读者积极的思考,从后人的新的角度对之加以解剖,就无法将这些新思想挖掘出来,无法领会到康德真正想说而没有很好地说出来的话,这就又增加了人们理解上的困难。此外,这部著作是康德在十多年思维过程中积累起来大量观点和材料,在四五个月时间中匆匆写作成书的,<sup>②</sup> 这种情况使本来十分困难的理论内容又带上了冗长、重复和晦涩的表达方式,更令人感到阅读、理解和掌握它绝不是一件轻而易举的事。

---

① 《唯物主义和经验批判主义》,人民出版社1960年,第193页。

② 致约·埃·比斯特尔(1781.6.8)、致克·伽尔韦(1783.8.7)和致莫·门德尔松(1783.8.16),见《康德书信百封》,李秋零编译,上海人民出版社1993年,第77、85-92页。

鉴于《纯粹理性批判》这种内容上的矛盾性、探索性和表达上的缺陷乃至混乱,我们在对它进行阅读或研究时,切忌读到康德的某一句话,某一个论点,就认为它是康德的全部思想或一贯到底的思想。这样作出的结论,往往不是片面的就是错误的,而不可能是康德思想的真相。过去在《纯粹理性批判》的研究中,之所以观点分歧、评价各异,除了其他原因之外,上述片面性是一个很常见的原因。然而另一方面,我们也不能仅仅满足于在这里那里随时发现和指出康德思想中的矛盾,说明他这个那个观点的前后不一贯。停留在这种表面层次,虽然可以避免犯片面性、武断性的错误,但最终会一无所获,因为这不叫研究,只是看起来像是在研究而已。问题不在于康德的思想中有没有矛盾,甚至主要也不在于有哪些矛盾,而在于为什么会有这些矛盾,这一矛盾与那一矛盾有何内在联系,以及这些矛盾对于康德认识论学说和他的整个哲学发展运动的重大理论意义。奥依则尔曼认为:“辩证唯物主义不同于形而上学思维方法,论证了对于杰出的哲学学说所具有的矛盾作肯定的评价的必要性。如果矛盾是富于内容的,如果矛盾包含着克服问题之狭隘、片面的提法的尝试,那么矛盾就不单纯是这些学说的缺点,在某种意义上也是优点。”<sup>①</sup> 康德哲学的矛盾正是如此。可以设想,如果康德只是简单地宣布站在这一派或那一派的立场上,他的理论体系也许会因此而是彻底的,但这样一来,他就不可能超越他的前人,而成为一个如此伟大的开拓新路的哲学家了。事实上,我们甚至可以说,矛盾不仅是康德的特征,而且也是一切对哲学思维有真正推动的哲学家学说的特征,那些彻底的哲学家也不是没有矛盾,而是尚未意识到或尚未发展自身所包含的矛盾。所

---

① 《辩证唯物主义与哲学史》,T.N. 奥依则尔曼著、娄自良译,上海译文出版社1985年,第106页。

以,关键在于应当分析康德哲学的矛盾之产生的必然性,揭示这些矛盾有可能向什么方向发展,把握在其中所蕴含的要将哲学推向前进的深刻意图,只有这样,才有可能进一步运用正确的方法从中引出符合实际而又富于启发意义的结论。

总而言之,对于康德的《纯粹理性批判》这部重要的哲学名著,我们既不能置之不理或不屑一顾,也不必视为畏途、望而却步。只要我们真正掌握了唯物辩证法这一锐利的思想武器,通过我们锲而不舍的钻研,我们必定能够进入康德哲学富丽堂皇的大厦,观赏到一个又一个激动人心、启发心智的思想艺术品。我们的精神将因此而更丰富,我们的境界将因此而更提高,因为我们已有资格与这位人类哲学思想的巨人进行真正的对话和神交。

本书的意图,也正是想为立志要进入康德《纯粹理性批判》这座思想大厦的人,提供一份比较简明扼要的指南或略图,以便能大致了解其中有哪些值得一看的東西,以及如何去欣赏它们、把握它们。至于全面而深入地吃透康德思想的真精神,还得由读者自己亲自面对康德本人的著作,进行不畏艰难的探索,才有可能。正如马克思所说:

在科学上面是没有平坦的大路可走的,只有那在崎岖小路的攀登上不畏劳苦的人,才有希望达到光辉的顶点。



# 第一章

## 导 论

《纯粹理性批判》是一部划时代的著作,它所提出和讨论的问题从本质上看是全新的。因此,在我们具体着手来研究它的核心内容之前,我们有必要先从总体上弄清这部著作产生的历史背景,以及康德在回答历史的提问时所形成的主要思路和所要达到的总目标。这些问题在《纯粹理性批判》的序言和导论中有许多明确的提示。当然,我们的分析将不局限于这些提示,在进入这座大厦之前,我们先要看看它所处的环境、位置及其总体结构方式。

### 第一节 《纯粹理性批判》产生的历史背景

《纯粹理性批判》一书观点,从酝酿、成熟到写作成书,从第一版问世到修改后的第二版同读者见面,前后经历了相当长的时间。具体说来,1770年康德的教授就职论文《论感性世界和理智世界的形式和原则》,概括了他18世纪60年代末关于哲学认识论新方向的探索,提出了一系列为后来的《纯粹理性批判》奠定基础的新观点。这篇论文尽管从成熟的批判哲学的观点来看仍然是“半批判”的,但它终究是康德思想发展中前批判时期和批判时期的分水岭。康德本人对于搜集和出版其短篇著作的建议曾明确表示,集子“所收的文章不要早于1770年”,而以上述教授就职论文

为“开端”，<sup>①</sup>从而赋予了这篇论文以作为《纯粹理性批判》和整个批判时期的起点的意义。循着此文所体现的新方向，并为了解决它所蕴含的各种难题，康德在长达十年的时间里，几乎停止了一切写作活动，进行了艰苦卓绝、持久深入的专门研究，直到1781年，才终于写出并发表了《纯粹理性批判》第一版。后来，根据该书问世后的社会反响，又经过多年反复的沉思，对该书进行了一次大规模的修改，有的章节甚至是全部重写，才又于1787年出版了《纯粹理性批判》的第二版。

值得注意的是，这个从酝酿到修改近二十年的过程，恰好是与当时德国的近邻法国社会从思想启蒙到爆发政治革命的历史过程同步的。这两者之间的内在联系，历来都是康德的研究者们关注的一个问题。此外，如果我们的视野再开阔一点，还会发现这一思维进程与整个西欧近代社会的巨大变迁和资产阶级的成长都有着密切的联系。

众所周知，西欧14世纪开始的文艺复兴运动，为16、17世纪荷兰和英国的早期资产阶级革命运动提供了意识形态前提。而18世纪则可以说是法国人的世纪。1789年发生在法国的政治大革命，是整个西欧资产阶级革命取得决定性胜利和资本主义制度确立和巩固的光辉标志，这次大革命的雄厚的思想基础，就是18世纪初开始的从伏尔泰、孟德斯鸠、爱尔维修、狄德罗到卢梭的声势浩大的资产阶级启蒙运动。在它的影响之下，18世纪后半期在德国也兴起了同样性质的启蒙思潮，产生了一大批著名的启蒙思想家如莱辛、歌德、席勒、赫德尔等人，而康德则是其中最杰出的哲学代表人物。但由于德国的社会发展比法国几乎要落后一个世

---

① 致约·亨·蒂夫特隆克(1797.10.13)，见《康德书信百封》，李秋零编译，第230页。

纪,这就决定了德国启蒙运动的一些特点。它不像直接为即将来临的政治革命造舆论的法国启蒙运动那样具有鲜明的反封建的政治内容和公开的革命性质,而主要是通过文学、戏剧、美学、文艺理论和哲学思辨的形式,来反对封建专制,提倡资产阶级的自由、平等、人道主义等新思想,同时在德意志当时四分五裂、一盘散沙的政治现实下,还负有唤醒民族自觉、争取国家统一的历史使命。这样,它虽然失去了法国启蒙运动公开鲜明的政治性和革命性,但在批判旧思想和论证新思想的理论深度上,却超出了法国启蒙运动,正是由于这一点,在德国启蒙运动的基础上不是直接导致了社会政治的巨大变革,而是产生了一个持续数十年之久的德国哲学革命。而发动这次革命的哲学家就是康德;标志着这场革命开始的哲学著作则是《纯粹理性批判》。

可见,《纯粹理性批判》是在文艺复兴以来资产阶级新文化、新思想运动的总背景下,由于法国启蒙运动的推动,而在德国启蒙运动的基础上诞生的,它是这些思想运动的参天大树上结出的一个硕果,反映了新兴资产阶级,首先是德国新兴资产阶级反对封建制度及其意识形态的叛逆精神。例如康德在这部著作的序言里,就以法国启蒙学派所具有的大无畏精神宣布:“我们的时代是真正批判的时代”,包括宗教法律在内的一切神圣的东西“都必须接受批判”<sup>①</sup>。当然,《纯粹理性批判》并没有对现存的法律制度和宗教体制本身进行直接的批判,而是致力于推翻它们的哲学支柱——当时在德国和欧洲大陆各大学里占据讲坛并日益丧失其启蒙的进步意义的莱布尼茨—沃尔夫形而上学体系——的理

---

① 《纯粹理性批判》Axi (根据《哲学丛书》第37a卷,费利克斯·迈纳出版社,汉堡1976年),参见韦卓民译《纯粹理性批判》,华中师范大学出版社1991年,第5页。韦译本在页边标有《纯粹理性批判》原本第一版(A)和第二版(B)的页码,以下引文不再另列韦译本及其页码。

论基础。

除了上述社会政治背景外,我们还应注意到,《纯粹理性批判》又是这一时期西方科学发展条件下的产物。在这方面,首先应提到的是自然科学,即从伽利略到牛顿所完成的经典力学。这个以牛顿力学为代表的自然科学思潮,本身就是欧洲新兴资产阶级启蒙运动的一个有机组成部分。康德从青年时代到其哲学思想成熟和创立时期,一直都处于这个强大的自然科学思潮的影响之下。牛顿的科学体系向人们展示出,整个宇宙是在同一个引力作用支配下、按同样的运动法则而运转的一个整体,传统神学把此岸和彼岸、自然和超自然区分开来、对立起来的一套说教已不攻自破,上帝则被从这个一切事物相互作用、相互影响着的宇宙中驱逐出去。康德精通牛顿的学说,从他早年写的不少自然科学著作中可以看到,他的志趣是要在牛顿的基础上继续发展和完善这个学说。最有代表性的是1758年出版的著名的《自然通史与天体理论》一书(中译本为《宇宙发展史概论》),其副标题就叫做“根据牛顿定理试论整个宇宙的结构及其力学的起源”,而置于卷首的则是为“不大通晓牛顿原理的人”拟订的一个“牛顿宇宙学的基本概念纲要”。<sup>①</sup>但是,康德看到,随着自然科学的向前发展,哲学与自然科学的裂痕却越来越深,旧的唯理论与经验论哲学越是企图填平这一裂痕,却反而越是被自然科学抛在一边,科学的真理性的根据不但没有从哲学方面得到理论的证明,反而受到来自哲学、特别是休谟哲学的怀疑。康德作为牛顿学说的信奉者和德国新兴资产阶级的哲学家,必然要把捍卫自然科学的生存权利视为己任,同时认为哲学与自然科学变得如此脱节,正是因为人们在哲学中未能彻底地、严格地贯彻自然科学的严密性和实事求是精神的缘故。他的《纯粹理

---

<sup>①</sup> 《宇宙发展史概论》,上海人民出版社1972年,第35页。

性批判》一书正是要从哲学认识论的角度来全面地论证以牛顿为代表的自然科学的真理性,同时又使哲学本身以科学为榜样而得到彻底的改造,或如他自己所说的:“我们这个纯粹思辨理性批判的任务在于,试图改变迄今为止形而上学的研究程序,也就是说以几何学家和自然科学家为榜样在形而上学中进行一场彻底的革命。”<sup>①</sup>

其次,我们还应提到当时的人文科学。在这方面,康德主要受到卢梭的影响。在他看来,卢梭是惟一可以和牛顿相提并论的人,他们是各自领域——自然领域和人文领域的巨人。他曾在“反思集”的一个片断里把牛顿和卢梭作了这样的对比:牛顿第一个把十分简单明了的秩序和合规则性带入了人们以前只看到混乱和无联系的杂多现象的外部自然界里,卢梭则在人的五光十色的表现里发现了深深隐藏着的人的本性。康德以此证明了,卢梭对于他已经成为了“第二个牛顿”,正如牛顿给他指出了一条理解外部自然界的道路一样,卢梭给他指出了一条认识非伪造的、纯真的人类本性的道路。<sup>②</sup>

卢梭认为,把人和动物区别开的主要特点,与其说是理智,倒不如说是人的“自由主动者的资格”<sup>③</sup>。自然支配一切动物,禽兽只能服从;人则不然,他虽然也受自然的支配,但却认为自己有服从和反抗的自由,而且能够意识到这种自由。这正是人的本质、尊严和价值之所在:“放弃自己的自由,就是放弃作人的资格,就是放弃人类的权利,甚至就是放弃自己的责任。……这样的一种弃权

---

① 《纯粹理性批判》Bxxii。

② 参见Karl Vorländer: *Immanuel Kant-Der Mann und das Werk*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1977, S. 148-149。(福伦德:《康德及其著作》,费利克斯·迈纳出版社,汉堡1977年,第148—149页。)

③ 《论人类不平等的起源和基础》,李常山译,商务印书馆1979年,第82-83页。

是不合人性的;而且取消自己意志的一切自由,就是取消自己行为的一切道德性。’<sup>①</sup> 卢梭指出,人的这种自由本质——意志自由的能力属于纯精神性的活动,既不能用力学的规律来解释,也不能用唯理论的观点来说明,它是人性的产物,只有通过对人性的揭示来考察。而在卢梭看来,如果人的本质问题得不到解决,那么,社会、政治、道德等等问题,一句话,什么是人的问题也都得不到解决,关于人的科学也就无从谈起了。

卢梭的这些观点给了康德以极大的影响和启发。这首先就表现在它使康德的人生观和价值观发生了根本的转变,从而改变了他的学术研究的方向。他曾说道:“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。曾有过一个时期,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的权利。”<sup>②</sup> 同时,在康德看来,为了从人的自由本质出发去建立起关于道德、情感、政治、法权、历史……总之关于人的科学,首先就必须为人的自由本质本身提供一种哲学认识论的根据。这就是《纯粹理性批判》所应担负的任务。

以牛顿为代表的自然科学思潮和以卢梭为代表的人文科学思潮都给康德以巨大的影响,它们归根结底是现实生活的集中反映。但肯定这一点,也并不否定以往纯粹哲学的思想资料对康德思想构成直接的来源。其中对康德影响最大、成为其批判哲学的主要批判对象的是休谟和莱布尼茨的哲学。

---

① 《民约论》,何兆武译,法律出版社1958年,第13页。

② 转引自诺曼·康蒲·斯密:《康德〈纯粹理性批判〉解义》,绰然译,商务印书馆1961年,第39页。

康德在哲学上出身于莱布尼茨—沃尔夫学派,最初也是持唯理论的观点,如认为人类认识的根本原理,例如因果性都是先天的自明的真理,等等。但是,在牛顿自然科学理论的影响下,康德开始偏离唯理论而逐渐转向经验论,企图通过经验的途径来论证因果性等等理性原理的普遍必然有效性。这时他所接触到的洛克、休谟等人的经验论学说对他的这一倾向起了一种支持和加强的作用。可是,在进一步的研究中,对休谟关于因果性的怀疑论学说的新思考,却对康德产生了一种前所未有的影响。正如他自己所说的:“我坦率地承认,就是休谟的提示在多年以前首先打破了我教条主义的迷梦,并且在我对思辨哲学的研究上给我指出来一个完全不同的方向。”<sup>①</sup>这里,“教条主义的”又译为“独断的”,即未经证明、未经批判地预先断定的。这不仅表明,休谟对因果性的先天自明性的有力反驳,使他从唯理论的独断论迷梦中最终觉醒过来;而且还表明,休谟对以经验归纳作为因果性的普遍必然性基础的彻底否定,更使他中断了沿着经验论的独断论前进的迷梦。这也就是说,休谟使康德觉悟到,在理论哲学(思辨哲学)的探索中,唯理论和经验论的路都已走不通了,必须另辟新径。但另一方面,康德虽然承认休谟对独断的唯理论和独断的经验论的驳斥是“不可反驳的”,他却并不同意休谟本人对因果性问题的解决办法,即把因果性只看做出自人的习惯性联想和期待,只表达人的一种自然信念的心理活动,似乎它只具有一种主观心理上的“必然性”。康德认为,如果真是这样,那就不仅形而上学即哲学完了,而且连以牛顿为代表的自然科学也都完了,它们都将失去普遍必然的确定性和有效性,失去客观真理的价值和尊严。那么,怎样才能回答休谟怀疑论的诘难,以挽救包括因果性在内的人类认识的普遍必然

---

① 《未来形而上学导论》,庞景仁译,商务印书馆1978年,第9页。

性和客观有效性基础呢？

莱布尼茨死后五十年即**1765**年才出版的莱布尼茨最重要的认识论著作《人类理智新论》，对康德《纯粹理性批判》思想的形成起了不可忽视的作用。正如休谟一样，莱布尼茨在这本书中也对把感觉和经验、归纳和例证当作一切真理的普遍必然性基础的观点进行了彻底的驳斥。唯理论的最大代表和经验论的最大代表的这种共同立场，更加坚定了康德从休谟那里得到的启示：在唯理论站不住脚的地方，绝不能到经验论中去找出路。换言之，莱布尼茨和休谟的这种共同立场也成了康德所采取的立场。但是，莱布尼茨之批判经验论并不是像休谟那样走向怀疑论，而是要确立只有理性才能把握普遍必然真理的唯理论观点。只是莱布尼茨也不同于笛卡儿等人，他力图采取调和唯理论和经验论的途径来达到目的。在他看来，理性之所以是普遍必然真理的基础，是因为它本身并不是一块被动接受外界事物的“白板”，而是先天固有一些天赋的内在原则，不过这些原则并不是“自明地”、现成地存在于心中，而是以潜能的形式、作为先天的必然联系而存在于后天形成的感觉经验中，并起着与这些感觉经验相适应的、但常常感觉不到的现实作用。而理性的机能主要不在于把感觉材料变成概念，而在于依据自身的能力在获得普遍必然的知识上作出自己的贡献，这就是建立起感觉经验和实在世界所服从的必然规律。在建立必然规律时，理性并不以感觉经验为依据，但离开了感觉经验也无法想到它们。理性必须凭感觉经验提供的机缘，集中注意力，反省内心，才能发现这些规律。莱布尼茨的这些思想对于康德解决休谟提出的问题显然提供了新的启发，成为康德《纯粹理性批判》关于知识的形式和内容相互关联这一思想的重要来源。

近代科学及近代唯理论和经验论哲学对康德《纯粹理性批判》思想形成的上述重要影响，特别集中地体现在他关于理性的二律



背反的发现上。康德原先曾相信自己能在某些方面对形而上学的普遍原理作出自己的贡献,或对它的某些原理进行改进和扩大,以便为科学知识提供更牢固的哲学基础。可是,在这样做时他却发现,形而上学的独断论总是“消解为辩证法”,即变成“理性与它自身相冲突”。对于理性的这种不可避免的自相分裂现象及其产生根源的认真研究给康德带来了光明,使他看到了一条既超出独断论,也避免怀疑论的道路。在1783年的《未来形而上学导论》中,他指出二律背反“这一现象最有力地把哲学从它的教条主义(独断论)的迷梦中唤醒过来,并且促使它去从事于一种艰难的事业:对理性自身进行批判”<sup>①</sup>。在1798年9月21日致伽尔韦的信中康德重申了这一观点,并且更明确地指出:“我的出发点不是对上帝存在、灵魂不朽等等的研究,而是纯粹理性的二律背反:‘世界有一个开端,世界没有一个开端’,等等。直到第四个二律背反:‘人有自由;以及相反地:没有任何自由,在人那里一切都是自然的必然性’。正是这个二律背反,把我从独断论的迷梦中唤醒,使我转到对理性本身的批判上来,以便消除理性似乎与它自身矛盾这种怪事。”<sup>②</sup>实际上,康德所说的二律背反现象,恰好是在哲学,特别是近代哲学和科学中,在形而上学思维方式的支配下,关于世界的一些根本问题(如时间和空间是有限还是无限的,世界有自由还是一切都是必然的等等)的争论和对立的一种理论上的反映。

《纯粹理性批判》就是康德在这样一些复杂而充满矛盾的社会政治、科学和哲学思潮的影响下,经过长期的探索和思考,才逐渐酝酿成熟、最后撰写成书的。这些影响直接间接地决定了这部著作所要解决的课题和它的基本特征。

---

① 《未来形而上学导论》,第119页。

② 《康德书信百封》,李秋零编译,第244页。

## 第二节 《纯粹理性批判》在康德哲学 中的地位及其结构

众所周知,《纯粹理性批判》并非康德的全部哲学。康德批判哲学的其他代表作还有《实践理性批判》和《判断力批判》(统称为“三大批判”),他还写过许多有关政治、历史、宗教、伦理学和人类学的著作。那么,在这一系列哲学著作所构成的批判哲学体系中,《纯粹理性批判》到底占有一个什么样的地位呢?

前面说过,康德受牛顿和卢梭的影响,既要为当时飞跃发展的自然科学提供论证,又要为日益高涨的资产阶级革命浪潮中的自由思想进行鼓吹。科学与自由既是时代精神的两大课题,也正是康德批判哲学所要解决的两大课题。这两大课题在康德那里具有极其复杂、深刻而多方面的内容。首先,科学是对自然的认识,它以一切自然现象,包括人在内(人是自然的一部分)都为自然必然性所决定这一信念为前提;自由则是意志不受外界必然性的决定而自己决定自己,即以意志的自由为前提。这样,科学与自由的问题也就是自然必然性和意志自由这样一个形而上学的宇宙论问题,而这正是推动康德去进行理性批判的所谓“二律背反”的主要内容之一。其次,卢梭虽然强调意志自由是人的尊严、价值、道德性的基础,但他着重讨论的是实现人的社会平等和政治自由的问题,对于意志自由本身及其同道德的内在联系并没有作认真的考察和论证,而这正是他的后继者康德的主要任务。康德之所以要从认识论和宇宙论上讨论自由的可能性问题,正是因为他看来意志自由不仅是道德的基础,甚至就是道德本身,因而使意志实现自由,成为道德的、善的意志,是人类实践理性(理性的实践运用)的最高和最后的目的;至于理论理性(理性的理论运用),则必须从

属于实践理性。因此,科学与自由的问题同时也就是认识和(道德)实践的问题。再者,自培根、笛卡儿以来,近代哲学家都把认识自然看做是征服自然、增进人类福利和幸福的前提,而在启蒙思想家特别是法国唯物论者那里,追求幸福是一切道德的基础,所以科学、幸福和道德是一致的。只有卢梭是一个例外,他不仅不把物质生活的幸福看做道德的基础,反而把科学及其导致的技术进步、工艺的发展、生活的舒适都看做是败坏道德因而是应当根本否定的东西,认为只有“无知、无辜、贫穷”的“自然状态”才有利于风尚、节操和德行。康德同卢梭一样,也反对把追求幸福作为道德的基础,但与卢梭不同的是,他认为幸福是人类实践理性所必然要期望的东西,问题不在于完全否定人的幸福,而在于要颠倒幸福和道德的关系,不是以幸福作为道德的基础,而要以道德作为配享幸福的条件,以便重新把道德和幸福统一起来。在他看来,只有幸福与道德的这种和谐一致才是至善,也才是实践理性的完全的、真正最终的目的。可见,科学和自由的问题在这个意义上又体现为幸福和道德的问题。

总之,科学和自由的课题在康德那里已经扩大和抽象化为对于人在宇宙中应有的位置、职责和最终命运的探究了。正是基于这一点,他在《纯粹理性批判》里把他在哲学研究中所关心的种种问题概括为这样三个问题:“一,我能知道什么?二,我应做什么?三,我可以期望什么?”<sup>①</sup>在90年代致友人的信里他又说,他在纯粹哲学领域中的“长期工作计划”就是要解决这三个问题。“接着是第四个,最后一个问题:人是什么?”<sup>②</sup>与此同时,康德还在“逻辑学导论”中指明:“形而上学回答第一个问题,道德学回答第二个

---

① 《纯粹理性批判》A805 即B833。

② 《未来形而上学导论》,附录:康德书信,第205页。

问题,宗教学回答第三个问题,人类学回答第四个问题。但是,从根本上说可以把这一切都看成是人类学,因为前三个问题都是同最后一个问题相关联的”;因此,他把哲学规定为“关于一切知识和一切理性运用同人类理性的最后目的的联系的学问”,而哲学家必不可少的和最困难的任务就是:“必须能够确定:1. 人类知识的源泉;2. 一切知识的可能的和有益的应用的范围;3. 理性的界限。”<sup>①</sup>这三项任务,或是为了解决“我能知道什么”这一问题,或是基于这一问题的解决,都是讨论“一切知识和一切理性运用同人类理性的最后目的的联系”所必须首先面对的。因此,康德很自然地把“我能知道什么”列为一切哲学问题之首,并把批判时期第一部巨著《纯粹理性批判》用来解决这一问题。

康德认为,要解决上述这些问题,一方面当然不能忽视人的经验,他宣称“我的位置是经验上的肥沃的洼地”<sup>②</sup>;但另一方面,更重要的是必须首先弄清作为主体的人的心灵所具有的各种能力或机能(Vermögen)的性质、原理、条件和范围,才能真正彻底地解决这些问题。由于人是有理性的动物,而理性从根本上说是认识的能力,所以人心的其他能力都受认识能力的制约,都从认识能力获得自己的先天原理,换言之,认识能力居于向其他能力颁布先天规律的地位。《纯粹理性批判》以弄清认识能力的性质、区分、原理、条件、范围等等为己任,它就成了研究其他能力的前提和基础。

在《纯粹理性批判》中,康德除考察人的感性之外,主要是研究了各种高级认识能力即理性、判断力和知性,并认为只有知性的先天认识原理(由范畴体现的规律)才是“构成性”的,它通过为人的

---

① 《康德的逻辑学》,哲学丛书第43卷,费利克斯·迈纳出版社1920年,第27页,参看《逻辑学讲义》,许景行译,商务印书馆1991年版,第15页。

② 《未来形而上学导论》,第172页。

认识颁布先天规律,而使科学认识和认识的对象——作为现象全体的合乎规律的自然界成为可能。由于范畴只能用于现象(自然),而不能用于超感性的本体,我们所能知的也就只能是现象,本体则是不可知的,这就为人的认识划定了范围和界限,同时也为人摆脱自然必然性的自由留下了余地。这是对“我能知道什么”这一问题的回答。然后,在《实践理性批判》中,康德认为对于人的欲求机能(意志的实践能力)来说,只有理性提供的先天实践原理(由道德律体现的最后目的)才是“构成性”的,即能动地制定意志所应当遵循的先天规律的,意志应无条件地由自身建立规律并服从这个规律,才能成为自由的和道德的。不过先天实践原理不能用于现象的人,只能用于超感性的本体的人,所以它不能通过自然规律和认识的必然性来推定,而只能诉之于自由和道德的要求,它只是“应当如此”,而不是“事实如此”或“必然如此”。这就回答了“我应做什么”这一问题。

至于“我可以期望什么”这一问题,虽然在前两个批判的末尾都已作了大略的提示,即自然和自由、幸福和道德的和谐一致(至善)可以寄希望于一个假设的上帝,但具体的论证尚未作出。而且,前两个批判为解决自身范围的问题,导致了作为主体的人的巨大分裂,使之分属于两个绝对不可跨越、互不影响的世界,一个是可认识的、受自然必然性支配的、作为现象的自然界,一个是不可认识的、可以自由自决的、作为超验本体的道德界。这样,人的认识绝无希望将道德法则作为自然规律来把握,道德规律也决不可能指望在人们日常的实际生活中像自然规律那样起作用并实现出来,因而“我可以期望什么”实际上还是一个毫无着落的问题。这就有必要找到从现象到本体、从必然到自由、从认识到道德、从理论到实践的过渡,而把绝对隔离的双方联结起来。于是,康德遵循其批判哲学的基本思路,开始改变他以前关于愉快和不快的情

感不可能有先天原理而只能有经验原理的看法,而着手把介于认识能力和欲求能力之间的情感能力同介于知性和理性之间的判断力联系到一起来进行考察。这一研究的成果就是康德的第三个批判,即《判断力批判》。

在《判断力批判》中,康德从本体作为现象的基础应当对现象有影响出发,依据类比,认为原属于人类艺术和道德领域中的“合目的性”概念应当也在自然界的经验事实中有它的体现,这就是“自然的合目的性”概念;但对自然的合目的性判断并不是用来获取关于自然的科学知识的,而是用来反思人自身的超验本体、暗示人的自由和道德性的,是“反思判断力”的先天原理。这个原理首先作为构成性原理在人的审美和艺术活动中起作用。在进行审美鉴赏时,人们着眼于一个自然对象的无目的的合目的性形式,使自己的想像力和知性能力好像趋于一个目的那样处于自由协调的活动中,从而无须任何概念而产生出人类共同的、无利害关系的愉快感,这就使审美对象、美在人们眼中成为了“道德的象征”。与审美鉴赏不同,艺术创造是带有艺术家的目的和概念的,但好的天才艺术家并不是根据这种目的和概念来创造,而是自由地进行创造,从而其作品一方面显得好像是大自然本身的因而是合乎规律的产品,但同时又完全是艺术天才的独创的因而是合乎目的性的作品。总之,在审美和艺术创造活动中,通过反思、象征和类比的方式,而使自然界和道德界、现象和本体、必然和自由达到了一种主观形式上的统一。

其次,反思判断力的先天原理作为“范导性”(或“调节性”)原理而在人们对自然界的认识活动中也有其应用。人除了按照因果律等等对自然界加以认识之外,还总是倾向于对自然物作目的论判断。人们把有机物和无机物区别开来,把无机物视为有机物的手段,而把有机物判定为一个以自身为目的(内在目的)的统一整

体,并由此而扩大到把整个自然界看做一个从低级趋向于高级的自然目的系统,其顶点则是以遵守道德律的(自由的)人为最后目的,其余一切低级事物都是其手段。这就使人有理由猜测整个自然界都是从必然向自由生成的过程,从而暗示了现象和本体、认识 and 道德在客观质料上也应当是统一的。

康德认为,由上述自然目的论可以进一步引申出“伦理学神学”,即把整个世界看做向道德和幸福相统一的人这一最后目的前进、以实现上帝的“天意”的历程,这就为解决“我可以期望什么”的问题提供了某种思路。正是在《判断力批判》完成后不久,康德就着手写作《单纯理性界限内的宗教》来回答这一问题。在这以后,他还在其政治、历史以及人类学方面的著作中继续探索这个问题的解决方案,并致力于对第四个问题“人是什么”的回答。也许在康德心目中,以解决上述四个问题为目标的长期工作计划还没有完全实现,从而包括这样四个部分的关于人的哲学体系也还没有最终建立起来。但是,康德认为他已经为建立这样的哲学大厦打下了深入到原始底层的基础,这就是对于人的全部心灵能力的先天原理的揭示。由于心灵的所有能力都可以归结为来自同一根源的知、情、意这样三种能力,以发现它们各自的先天原理为目标的批判哲学或先验哲学也必定是由相应的三个部分组成的体系。就此而言,他认为他已经建立起了一个严密的、自身一致的哲学体系,这就是由三大批判著作构筑起来的批判哲学体系。由于《判断力批判》发现的自然合目的性原理提供了把《纯粹理性批判》发现的知性的自然规律性和《实践理性批判》发现的理性的最后目的(自由)联结起来的中介概念,从而使自然(科学、认识的对象)和自由(道德、实践的主体)的过渡和统一成为了可能,因此,《判断力批判》的完成意味着康德的全部批判工作的结束,也是批判哲学体系最终建成的标志。

康德的批判哲学体系和心灵能力及其先天原理的系统统一见图表如下:<sup>①</sup>

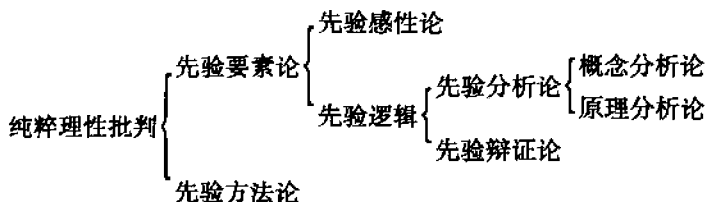
批判 哲学 体系	体系组成部分	心灵的全部能力	认识能力	先天原理	应用于
	纯粹理性批判	认识能力	知 性	规律性	自然
	判断力批判	愉快和不快的情感能力	判断力	合目的性	艺术
	实践理性批判	欲求能力	理性	最后目的	自由

图中,《纯粹理性批判》所研究的主要对象即“知性”处于横行的“认识能力”和竖行的“认识能力”的交叉点上,这具有特别值得注意的意义。狭义的认识能力(知性)只是为自然或科学知识提供先天原理,广义的认识能力(包括判断力和理性)也为艺术(审美)和自由(实践)提供先天原理,因而《纯粹理性批判》在整个批判哲学体系中起着某种普遍的基础作用。一方面,它通过对知识的来源、范围和限度的研究,确定了人能够认识什么,不能够认识什么,这就不仅解决了“我能认识什么”的问题,也为解决整个问题确定了方向、可能性和途径;另一方面,它通过对认识能力的批判,全面地清理出了各种认识能力在认识总体中所应占的地位和所应起的一份作用,这就为发现心灵其他能力的先天原理确定了方向、可能性和途径。由于《纯粹理性批判》把人类认识原理当作先验逻辑的对象,并把原属于形而上学的那些范畴作为认识范畴和逻辑范畴来处理,它就既成了康德的认识论和方法论,也成了他的特殊意义上的逻辑学和形而上学。正是这种情况决定了《纯粹理性批判》在康德哲学中的突出地位,即为他的整个哲学体系和全部哲学研究工作提供认识论的、方法论的、逻辑学的和形而上学的概念和指导。

<sup>①</sup> 参看《判断力批判》上卷,宗白华译,商务印书馆1987年,第36页。



康德依据《纯粹理性批判》在其整个体系中的地位以及它所要解决的任务和问题,将它划分为两个部分,即先验要素论和先验方法论。先验要素论考察、分析和确定人的认识能力中的先天要素。在康德看来,感性和理性(或知性)是两类原则上不同的认识能力,因此先验要素论也就区分为考察感性认识能力的先天要素的先验感性论和考察理性或知性认识能力的先天要素的先验逻辑这样两个部分。康德把人的高级认识能力(广义的理性或知性)分为知性(狭义的)、判断力、理性(狭义的)三种,把考察其中知性和判断力的部分称为先验分析论,其中又把考察知性本身即作为先天概念(范畴)的出生地的思维能力的部分称为概念分析论,而把考察将先天感性要素统摄于知性的先天概念下以产生知性的先天原理的思维能力即判断力的部分称为原理分析论。先验逻辑中考察狭义理性的部分是先验辩证论。以上是《纯粹理性批判》的主体部分,占去了全书五分之四的篇幅。先验方法论则是在先验要素论的基础上,说明建立一种可能的完整的纯粹理性知识体系的形式条件,即建立一个以纯粹理性的批判为基础、以“自然形而上学”和“道德形而上学”为基本组成部分的“未来形而上学”体系的方法论原则和“工作计划”。《纯粹理性批判》全书的这种结构可图示如下:



从《纯粹理性批判》的这种结构来看,康德对人的认识能力(纯粹理性)的考察似乎是一种静态的解剖和分析。在这方面,无论是将认识能力划分为感性和理性,还是把理性认识能力区分为知性(概念)、判断力和理性(推论),都不是康德的首创,而是从传统的

哲学和逻辑学中接受过来的,康德则通过纯粹抽象概念的解剖刀和显微镜更深入、更细微地确定了这些认识能力的深层结构,即所谓先天要素,并以他的完整的思维概括而创立了一门关于理性的总体及其各部分结构的科学——“理性的解剖学”。但是,《纯粹理性批判》并不只是发现和判明了认识能力的结构,而主要是致力于判明由诸认识能力的结构所制约着的诸认识能力的功能,判明它们各自在知识总体和相互关系中的地位、功效和作用,换句话说,就是要说明它们如何协作而构造出了关于对象的知识 and 知识体系,以及理性的认识功能如何向实践功能过渡,最终要说明人类心灵全部能力的功能活动、它们的系统的统一及其与人类理性最后目的的联系。由此观之,康德对认识能力的研究就不再只是静态的解剖和分析,而是既着眼于从理性的过程和整体去判明理性的功能,又要从理性的功能活动去综合地说明理性的过程和整体结构。从这个视角来看,我们可以进一步把《纯粹理性批判》创立的关于理性的科学比之为在机体解剖学基础上发展起来的研究机体内的过程的“生理学”和研究个体从胚胎到成熟的发育过程的“胚胎学”。自古希腊以来一般人都承认“人是理性的动物”。但是,人的理性是什么,由哪些部分构成,具有什么样的结构和功能,理性的知识是怎样生成的,和外部世界处于何种关系,都是历来众说纷纭、难以澄清的问题。一部哲学史也可以说就是一部纪录人类对理性的认识进程的历史,康德在《纯粹理性批判》中,以在近代堪称是彻底的和科学的态度,又一次把理性放在解剖台上,无情地对它进行解剖,同时又把它作为知识的动态系统而加以整合,以便确定它的整体结构和各部分功能,说明知识从其萌芽到成为整体或系统的过程,找出理性能认识什么和不能认识什么的答案。《纯粹理性批判》因此而成为了人类认识理性的征途上的重要的里程碑。

### 第三节 《纯粹理性批判》的主要思路

康德在写作《纯粹理性批判》时,即在对“纯粹理性”进行“批判”时,他的主要思路是什么?他的动机、意图、目的和步骤是怎样的?这些主要在康德这部著作的两篇序文中有许多的说明和提示,给我们提供了把握他的主要思路的基本线索。

#### 一、为什么要对理性进行批判

在康德看来,在他的时代必须对理性进行一番彻底的批判,为的是使形而上学即哲学摆脱困境,以便能够成为真正科学的形而上学。

康德指出,自古以来,形而上学就被视为一切科学的女王,如果把“意愿”当作“事实”的话,从所肩负的使命来说,它获得这种光荣,本来也是当之无愧的。因为形而上学是关于最高存在即世界的最后实在的学问,或者说关于宇宙整体的普遍本质的学问。其他的具体科学则不同,它们只是关于宇宙的某一现象、某一部分或某一相对的实在的学问。由于人类的“理性”总是要求认识绝对、完整、最后的东西,而形而上学的对象如存在的本质、宇宙、灵魂、上帝等等恰好就是这类东西,它们正是人类理性的自然倾向所追求的目标,因此人们也就必然会怀着景仰的心情来看待形而上学。在哲学的发展过程中,形而上学的确也曾有过这样受人尊敬的年代。在古希腊,形而上学或哲学是一切学问中最高的学问,哲学家被认为是智慧的化身。在中世纪,形而上学虽然沦为神学的奴婢,但在当时所谓理性的学问中仍然占据着至高的地位。可是,到了近代,形而上学的地位就逐渐发生了变化。事实上,它一方面日益受到新兴自然科学的排挤,随着各种实证科学之脱离哲学,形而上

学就变得越来越空洞无物；另一方面，由于资产阶级先进哲学家和思想家特别是18世纪法国启蒙学者和唯物论者的批判，形而上学中剩下的与神学相关的部分也越来越威信扫地。这样，到了18世纪末，形而上学就遭到社会上有识之士的普遍的“贱视”。康德生动地说，形而上学有如一个原先儿孙满堂、在家享有无上权威和荣耀的贵妇人，而今却被遗弃，成了一个流离失所的可怜老妇。<sup>①</sup>就连从事形而上学研究的人，也被视为才智平庸而备受奚落和嘲讽。因为形而上学的空洞无物，致使一些不学无术之徒，“在别的科学上不敢说话的人，在形而上学问题上却派头十足地夸夸其谈，大言不惭地妄加评论”<sup>②</sup>。这怎么能招来人们对他们的尊敬呢？而另外一些自信在其他科学上可以发挥才能的人，却谁也不愿意在形而上学上面冒险——因研究没有成果而名声扫地。形而上学虽然在旧的大学的学科设置中还保有其位置，甚至有的科学院还不时地颁发奖金，诱使人们从事这方面的研究。“但是，形而上学已经不再列为严正的学术之一了，而任何人自己都可以下这样的判断，即一个有学问的人，当人们想要称他为伟大的形而上学家时，他用怎样的心情去接受这样一个虽然出于善意，但是不受任何人羡慕的荣誉。”<sup>③</sup>

面对形而上学的这种状况，有的人甚至公开主张取消它。康德对此深为不满。他看到：“其他一切科学都不停地发展，而偏偏自命为智慧的化身、人人都来求教的这门学问却老是原地踏步不前，这似乎有些不近情理。”<sup>④</sup>但他反对取消形而上学。他认为人类理性的自然倾向就是要认识和把握宇宙整体、把握绝对完整的

---

① 见《纯粹理性批判》第一版序。

② 《未来形而上学导论》，第15页。

③④ 《未来形而上学导论》，第164页。

东西,因而是根绝不了的。几千年来形而上学的研究尽管没有取得一个令人满意的结果,但人们还老是要去研究它,就是一个明证。因此,认为可以取消形而上学,或者取消了它就可以万事大吉了,那是不现实的。惟一的办法是要找到使形而上学变得如此声名狼藉的真实原因,只有这样,才有可能对症下药,引导形而上学走出困境。

那么,这个真实的原因在哪里呢?

《纯粹理性批判》第一版序的开头就写道,人类理性在哲学或形而上学这种知识里“有一种特殊的命运:它被一些它所不能回避的问题纠缠着;因为这些问题是理性的本性向理性自身提出的,但它也不能回答这些问题,因为它们超出了人类理性的所有能力”<sup>①</sup>。这段话说明,形而上学的根本矛盾是人类理性的本性的要求和它的能力之间的矛盾,而由于未能正确地认识和把握这一矛盾,致使形而上学为这种矛盾所纠缠而不能自拔。人类理性的本性总是要穷根究底,要一直追问到水落石出,不容再问、不可再追。因此它要求建立起形而上学,去探求一切存在物的最后根据(灵魂、宇宙、上帝等),以建立起绝对完整的知识体系。但形而上学的这些对象都是超越时间、空间的,是经验范围以外的东西,对于它们,既不可能有任何直观,也不可能有一丝经验;因而人类理性单凭自身抽象的思辨就不可能真正认识它们,也不可能判定有关它们的各种见解的是非曲直。结果,人类理性只能为自己所提出的这些问题所困扰,陷于各种见解的无穷争辩之中。这就是导致哲学陷入困境的真正原因,而过去的哲学家们却从没有意识到这一点。

看一看哲学的发生发展过程,哲学陷入困境的原因就更清楚了。

---

① 《纯粹理性批判》Avii。

在康德看来,人类理性开始只研究经验中的事物,它所依据的原理是经验中无法避而不用的,也是由经验证明为有效的。与此同时,理性又受本性的驱使,从这些经验中有效的原理如“因果律”出发,去追溯更深更远的原因。理性看到,无论它追溯到多么深远,它的事业都不能完成,因为这已追溯到原因总还有它自己的原因,如此递进,永无尽期。在这种情况下,理性就不得不求助于另外一些原理,这些原理超越了一切可能的经验,但看起来又似乎确实无疑,连普通经验也都会同意的。例如,世界的存在必有其最初的原因(始因)。这样的原理既然超出了经验的范围,也就不受经验的检验,因而便出现了这个人提出这样的始因,那个人提出那样的始因,彼此僵持不下的局面。“这一个纷争不息的战场,就叫做形而上学。”<sup>①</sup>

由此可知,在哲学史上首先出现的必定是独断论(Dogmatismus)。“最初,在独断论者的控制下,形而上学的统治是专制的。”<sup>②</sup>古代柏拉图,近代笛卡儿、莱布尼茨、沃尔夫的唯理论哲学是独断论的典型形式。所谓独断论,按康德的规定,就是“不预先批判其自身能力的纯粹理性的独断做法”<sup>③</sup>。可以更具体地把独断论的特征描述为:第一,对理性自身的能力不预先进行批判的考察,便盲目地相信自己能解决世界的最后实在的问题,并断言理性自身的原理或概念即是客观实在之物本身的规定;第二,由于盲目信仰理性的力量,就自以为依据理性的原理、单从理性的概念出发进行分析和推论,凭借这一“纯粹理性的独断做法”,就能获致和推进哲学的知识,建立起绝对真理的体系,而无需经验的帮助和支持;第三,对学说采取专制主义的非此即彼的态度,认为只有自己

---

①② 《纯粹理性批判》Aviii; Aix。

③ 同上书 Bxxxv。

的学说是真理,容不得半点怀疑,对其他学派的学说则完全排斥和根本否定。总之,独断论之所以是独断论,首先并不在于它主张一切应依据理性的原理和概念进行,相反,这倒是它的优点所在。它之所以是独断论,是因为它在确立自己的原理和概念并据以建立哲学体系之前,没有对理性获得这些原理和概念的方式以及使用它们的权利进行探究,即没有预先批判理性自身的能力,便自以为是,洋洋自得地在其所采取的思辨道路上迈进,并武断地宣称已经建立起了关于世界的最后实在的绝对知识体系。这样的独断论哲学,除了唯理论者的形而上学之外,也包括古代的伊壁鸠鲁主义和18世纪的法国唯物主义。康德指出,一切形式的独断论都是理性的一种盲目运用和误用,都是注定要破灭的冒险,就如同不先审察和筑好地基就贸然兴建大厦一样,是非倒塌不可的。

接着独断论出现的是怀疑论(Skeptizismus)。由于独断论者在哲学上的专制统治和蛮性未尽的立法,哲学领域中就异说蜂起,内战不止,互相矛盾冲突,陷入了无政府状态,于是形而上学威信扫地,人类理性也失去了原有的自信。怀疑论就是在这种情况下产生的。“这样,形而上学本身就摧毁了它被持久承认的资格。不仅如此,为了实现这门科学而做的一切尝试,也无疑曾经是怀疑论这么早出现的首要原因。按照怀疑论的观点,理性对待它自身苛刻到如此程度,以致怀疑论不是从别处,而恰恰是从对理性的最重要的向往得不到满足而感到完全灰心失望这一点上产生的。”<sup>①</sup> 按康德的规定,怀疑论是一种“有技术的、有学问的无知的原理,它毁灭一切知识的基础,尽一切可能把知识的信用和可靠性破坏无余。”<sup>②</sup> 怀疑论起初专门指向于反对独断论,它厌弃独断论的专制

---

① 《未来形而上学导论》,第29页。

② 《纯粹理性批判》A424 即B451。

秩序,破坏其城郭社会,认为独断论关于超经验事物的说教均为无价值的、骗人的梦吃。但是,怀疑论并未就此止步,它进而从根本上厌恶一切定居的房舍,甚至对经验的原理也开始怀疑和不信任。因此,康德把怀疑论比做哲学领域中破坏性极大的游牧民族。例如,休谟的怀疑论只承认知觉,至于知觉之外是否有什么东西——物质实体、精神实体或作为上帝的最高实体存在,则不置可否,既不说它们存在,也不说它们不存在;而在知觉本身范围内,又否定知觉之间的客观必然的因果联系(经验的根本原理)。这样一来,休谟的怀疑论就不仅剥夺了形而上学存在的权利,动摇了宗教的基础,而且给科学也造成了特别的混乱,因为它同时抽掉了科学赖以存在的理论基石。当然,康德也肯定怀疑论在哲学进程中有一定的积极作用。怀疑论虽然不能是人类理性的居住地,但却不失为它的一个必要的“休息所”,它在这里可以回顾已走过的途程,审视周围的形势,以便为哲学的进展选择正确的道路。同时,怀疑论也是一名“严格的教师”,可以督使人类理性发展其理论思维,以上升到对知性和理性的批判。但是,怀疑论的根本缺点是对理性的机能和要求没有真正的理解,以致一切怀疑论应有的命运就是其怀疑的说教本身也成为可疑的东西。同时,怀疑论也不能满足理性的要求,追随它的人很少,因而它虽然可以阻碍独断论于一时,但并不能克服独断论,致使独断论总是能够东山再起。哲学史就是独断论和怀疑论循环往复的交替过程。例如在古希腊,先是有柏拉图及后来各种相互对立的独断论哲学,随后出现了古代的怀疑论——皮浪主义,而后又是新柏拉图主义的独断论;在近代,先有笛卡儿等人的独断论哲学,而后有休谟的怀疑论。哲学有史以来就被这两种哲学所困扰,到了18世纪后半期,就陷入了前面说的那种不可救药的困境。

就在这时,人类历史已经进入了一个新的时代。人类理性已



臻于成熟,开始了对一切事物的批判,从而迎来了科学的繁荣。在这样的情况下,形而上学尽管处于可悲的境地,对形而上学研究的倦怠和冷漠也已成风,但这并不表明时尚的轻浮,恰恰相反,它正好标志着判断力的成长,表明它再也不愿受那些假学问和冒牌知识的欺骗了。就此而言,倦怠与冷漠也就可以视为形而上学改弦更张和重见光明的前奏。但这种冷漠态度本身毕竟是错误的。这不仅是因为形而上学的对象不容漠视,人们至少不会情愿放弃形而上学的知识,只要他们能够得到;而且还因为,持这种态度的人一旦涉及(而且总是会涉及)哲学,就必然会向他一向鄙视的某种形而上学主张投降。对于成熟的判断力来说,倒是必须克服这种冷漠态度,首先考察一下形而上学是否可能的问题,以便一方面摆脱独断论,一方面也摆脱怀疑论,从而为建立未来的科学的形而上学找到可靠的途径。正如康德所说的:“由于对教条主义(独断论)——它什么都没有告诉我们——感到了厌烦,同样由于对怀疑论——它什么都不向我们保证,甚至连自甘于无知这种坦率态度都不敢承认——也感到了厌烦,由于受到我们需要的知识的重要性的促使,最后由于长时期的经验使我们对我们认为已经具有的、或在纯粹理性的标题下提供给我们的一切知识发生怀疑,于是我们只剩下一个批判的问题可问了,而根据这个问题的答案,我们就能规定我们未来的做法。这个问题就是:形而上学究竟是可能的吗?”<sup>①</sup>

为了解决这个问题,康德提出,理性必须承担起它的一切任务中最艰巨的任务,即重新进行自我认识;也就是必须组织这样一个法庭,它不是根据专制的命令,而是根据理性自身的永恒不变的法则,一方面保障理性的合法权利,一方面批驳理性的僭妄要求。这

---

<sup>①</sup> 《未来形而上学导论》,第29—30页。

个法庭就是对纯粹理性本身的批判。

康德认为,他所处的时代是一个批判的时代,同样,哲学——形而上学的发展也进入了一个批判的阶段,即摆脱独断论和怀疑论而成为科学的阶段。这个阶段的到来是以对纯粹理性的批判为标志的,而这个批判本身也就是科学,它含有使形而上学成为科学的完整而有根据的方案,孕育着科学的形而上学的胚芽。正是在这个意义上,康德宣称:“批判和普通的学院的形而上学的关系,就如同化学和炼金术的关系,或者天文学和占星术的关系一样。”<sup>①</sup>

这就充分阐明了对纯粹理性进行一场批判的必要性。

## 二、什么是“纯粹理性批判”

要对纯粹理性进行批判,首先必须弄清纯粹理性批判的概念和内涵,以便把握其目标和方向。对此,康德写道:“我所谓批判,并不是批判各种书籍和学说,而是着眼于理性有可能不依赖任何经验去追求的一切知识,来批判一般理性能力,因而是判定一般形而上学是否可能,并确定其源泉、范围和界限——所有这些都是从原理出发的。”<sup>②</sup>这段话可以看做是康德对“纯粹理性批判”(Kritik der Reinen Vernunft)这一标题在正文以前的一个预先规定。它指明了如下几点。

首先,它指明了批判的对象。康德清楚地说明了批判的对象不是过去和现在的某一本书或某个具体的哲学体系,而是从根本上批判“一般理性能力”。在这里,“理性能力”就是“认识能力”,“一般理性能力”意即不是某种特殊的认识能力,如感性、知性或(狭义的)理性,而是包括所有这些在内的一般认识能力;它更不是

---

① 《未来形而上学导论》,第161页。

② 《纯粹理性批判》Axi。

指某种心理学的功能,而是指作为主体的思维(理性)按一定“原理”和方式方法先验发动的认识功能,因而是一种先验地使认识材料得到内在联结或统一的逻辑——认识论的功能。

其次,它指明了对理性进行批判的出发点:“着眼于理性有可能不依赖于任何经验去追求的一切知识”,亦即不来自经验而来自理性自身的先天知识。这个出发点意味着康德批判理性能力,就是要看理性是否真有能力提供先天的(不依赖于经验的)知识,以及它在这方面能够认识什么和认识多少,其有效性范围如何。这一方面进一步限定了批判的对象,即要批判的只是一般理性能力中的先天知识部分,是作为提供或产生先天知识的源泉的所谓“纯粹理性”或理性自身;另一方面又提出了批判的任务,即确定理性能够从自身内借以提供出先天知识的那些原理(先天要素)及其有效性条件、范围和界限。

第三,指明了批判所涉及的范围:不是就纯粹理性的某一或某些先天知识,而是要就它有可能去追求的一切先天知识,就其全部先天所有来批判它。康德认为,纯粹理性就其可以独立于一切经验去追求知识而言,它就应当是一个完整的体系,而不像经验知识总是处于未完成或尚待补充之中。因此对它的批判的研究,无论就其内容或问题而言,都可以而且必须做到“完整”和“详尽”。一方面,要系统地、无遗漏地揭露理性自身内“一切”先天知识的源泉或原理;另一方面,又要系统地完全地解答由理性的本性提出的“一切”问题。只有这样地穷尽了纯粹理性的整个内容和本性,才能真正彻底地解决纯粹理性能够认识什么和认识多少也就是它的范围和界限这一批判的主要问题。

最后,指明了批判所要达到的根本目的:在确定了纯粹理性的全部先天所有及其范围和界限的基础上,就可以“从原理出发”来判定一般形而上学是可能还是不可能、在什么意义上成为可能,即

确定它的正当的源泉、范围和界限,以便为一门“作为科学的形而上学”提供坚实的基础。

总之,所谓“纯粹理性批判”,就是从理性有可能去追求的一切先天知识出发,对人类理性本身进行批判的考察,确定理性的先天知识的源泉、条件、范围和界限,看它能认识什么和不能认识什么,从而对形而上学的命运和前途作出最终的判决和规定。

显而易见,康德的“纯粹理性批判”实质上是理性的自我批判,即康德所说的理性的一切事业中最困难的事业——自我认识。因为在这里批判的主体和批判的对象是同一个东西,即独立于一切经验的、纯粹的理性,批判的进程是从原理出发的纯粹理性的进程,批判的标准是纯粹理性自身的永恒不变的法则。康德把纯粹理性的这种自我批判描述为理性组织法庭审判它自身。理性作为被审判者必须在这个法庭上辩明自己的要求和权利,而作为审判官则必须依据理性的永恒不变的法则作出判决:它提出的要求和权利中,哪些属于它管辖的范围,因而合理合法,应予以肯定和保障;哪些超出了它的界限,因而不合理不合法,而应予以否定和拒绝。经过这样的自我批判,理性达到了自我认识,它就可以避免怀疑论而在自己的辖地内满怀信心地推进科学和形而上学的事业;同时也可以摆脱独断论,因为它现在已拥有了一个检验一切先天知识有无价值的尺度,从而能够不断地训练自己、校正自己,使自己不致超越自己的界限。从这里我们也可以看到康德和法国启蒙学者在组织理性法庭进行审判方面的差别。法国人把一切(宗教、形而上学体系、社会制度、国家体制等等)都带到理性法庭上接受审判,但理性自身除外;康德则把理性自身首先推上了理性法庭。法国人以理性为衡量一切的尺度,但他们既未对理性进行批判,则作为尺度的理性就仅仅是一种朴素的、未经论证的主张;康德也要以理性为惟一的尺度,但这个尺度本身却先要通过对理性本身的

批判来确定。法国人的理性法庭为即将来临的政治大革命做了直接的思想准备；康德的理性审判则是纯粹思维即思维方式上一场大革命的先声。

为了更精确地理解《纯粹理性批判》这一书名的含义，我们有必要分别对“纯粹”、“理性”、“批判”这三个术语进一步加以解释。

“纯粹”(rein)在这里的意思大体上和“先天”(a priori)的意思一致，就是先于一切经验，不是时间上在先，而是逻辑上在先。在否定的意义上，它指独立于(不依赖于)经验、不来自经验；在肯定的意义上，指理性自身普遍必然的有效，是一切经验成为可能的条件。所以，书名中标明的“纯粹理性”也就是独立于一切经验、从自身提供出使经验成为可能的、普遍必然有效的先天要素的理性。这个意思康德在解释知性、判断力、理性等等能力何以被称为“纯粹的”时说得很清楚：“因为它们是先天立法着的。”<sup>①</sup>理性的这种先天立法——提供使经验成为可能的普遍必然有效的先天要素，就是康德在批判考察理性时所着重研究的。

“理性”(Vernunft)这个术语在康德著作中使用时相当不严格，甚至可以说有些混乱，以致每次都必须联系上下文才能确定其具体含义。在最广泛的意义上，它泛指人心“依据先天原理进行判断的能力”，因而是指包括人心全部能力(认识能力、情感能力和欲求能力)的先天原理在内的一切先天要素的源泉。这样的理性乃是康德三大批判所共同研究的对象和题材。<sup>②</sup>康德说对“纯粹理性”的批判“将会是不完备的，假使判断力批判不作为它的一个特殊部分来处理”<sup>③</sup>；或者说“纯粹理性批判”“是由三个部分构成的，即纯

---

① 《哲学丛书》第39a卷，汉堡1974年，第15页，参见宗白华译《判断力批判》上卷，商务印书馆1964年，第16页。

②③ 《哲学丛书》第39a卷，第2页，参见《判断力批判》上卷，宗白华译，第4页。

粹知性批判,纯粹判断力批判,纯粹理性批判’<sup>①</sup>。在这里,前两个加了着重号的“纯粹理性”都是指上述最广泛意义的理性,而第三个“纯粹理性”实际上指的是“实践理性”,即纯粹用于实践上的理性。因为理性在用来形成知识时是离不开感性材料或经验的内容的[即使下面将说到的狭义的理性具有超经验的倾向,其“范导性”(调节性)作用也仍然是对可能的经验知识而言的],只有在实践的运用上理性才完全摆脱了经验世界,也才在这种意义上真正成为“纯粹理性”。不过在通常的意义上,理性或“纯粹理性”均限于指用于认识领域、思辨领域之中的认识能力。正如斯密所指出的那样,在这里又有三种情况。<sup>②</sup>首先是《纯粹理性批判》这一书名中的广义的理性,它泛指以先天原理为依据的一般认识能力,因而是指一切认识能力(感性、知性、狭义的理性)的先天原理的根源,是《纯粹理性批判》的对象。其次,狭义的理性指人心中最高层的思维能力,它不满足于知性所产生的经验科学知识而要追求认识的绝对完整性,它所提供的原理不仅独立于一切经验,而且还超越于一切经验知识,但正因此而对人类经验知识有一种“范导”作用,使之不停地永无止境地去追求全面和完整,从而也是产生一般形而上学的内在根源。这是《纯粹理性批判》中“先验辩证论”的对象。最后,当康德把人心的认识能力只区分为印象的接受性(感性)和思维的自发性(主动性、能动性)时,他又把知性和狭义的理性都归入思维的自发性而作为“先验逻辑”的对象。在这种情况下,理性一词有时被用来泛指包括知性和狭义的理性在内的思维的自发性能力,有时又被当作知性的同义词使用。由此又引起了一种更为特殊的情况,就是康德也常将知性当做理性的同义词使用,这时知

---

① 《哲学丛书》第39a卷,第15页,参见宗白华译本,第16页。

② 《康德〈纯粹理性批判〉解我》,绰然译,第45页。

性一词所指的就往往既不只是狭义的理性,也不只是包括知性在内的理性,甚至也是《纯粹理性批判》书名中的广义的理性了。例如,康德在说明他当前从事的这项研究不可称为学说,而只可称为“先验的批判”时说:“在这里,构成对象的不是事物的不可穷尽的本性,而是判断事物本性的知性,甚至这个知性也仅仅是就其先天知识而言的。”<sup>①</sup>很显然,这里说的知性是指广义的理性。康德《纯粹理性批判》中“理性”(以及“知性”)一词的多义性、含混性及其使用的不严格性,也从一个侧面反映了这部著作的意图、题材和范围的多样性、交错性和极端广泛性。我们可以大体上把《纯粹理性批判》理解为批判地考察在自身中含有一切感性的、知性的、理性的先天知识要素的理性能力,看它在什么条件下可能提供纯粹的先天知识,在什么条件下可能提供科学的(经验的)知识,在什么条件下将会得出貌似科学的形而上学的伪知识,在什么条件下可能提供真正科学的形而上学知识。因此,对于康德在《纯粹理性批判》中使用的最重要和最基本的术语“理性”,不仅要联系上下文来确定其意义,而且还必须联系到康德这部著作的整体思想来理解和把握。

“批判”(Kritik)一词的主要意义就是研究、考察。这个词的希腊语字根原是区分、辨别和判断、断定的意思。康德在这里用来指这样一种研究(批判的研究),它把先天的和经验的、可知的和不可知的等等明确区分开来,以确定(判定)理性的先天知识要素(概念和原理)的种类、功能、条件、范围和界限,因而是一种通过区分以达到肯定的(积极的、确定无疑的)结果的研究。这种批判的研究乃是《纯粹理性批判》全书的课题。其次,康德也用“批判”来指一种对于纯粹理性的训练或锻炼,以将它限制在应有的范围内。这

---

① 《纯粹理性批判》B25 即A13。

种意义的批判仅是先验辩证论的课题,它所导致的就是一种否定的或消极的结果。显然,不管哪种意义的“批判”,它都与纯粹理性的自我认识(自我批判)有关,标明了纯粹理性对自身的功能、条件、范围和界限的自觉,在它没有彻底弄清这些问题之前,决不肯盲目地相信和使用自己的能力。这样一种“批判”精神,不仅贯穿于《纯粹理性批判》中,而且也是康德整个“批判哲学”的基本立场。

总之,所谓“纯粹理性批判”,就是理性的自我认识,是理性在其最高即最纯粹的先天知识上自觉地对自己进行审察或批判;纯粹理性一方面是批判的对象,另一方面又是批判的主体或工具,是理性自己批判自己。

### 三、怎样对理性进行批判

康德在第一版的序中主要论述了为什么要对理性进行批判的问题,在第二版序中则主要论述了如何进行理性批判、即对理性进行批判所应遵循的根本原理的问题。后面这篇序文是在《纯粹理性批判》初版发表七年后写的,其间康德对来自学术界的沉默和批评进行了认真的考虑,他发表了《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》(1783),作为帮助读者理解《纯粹理性批判》的“纲要”,并为了消除易于引起误解的原因,经过长久的思索而对初版进行了重要的修订。因此,第二版序文在一定意义上可以看做是对这部著作所遵循的根本原理的一个事后的总结和说明。它对这个原理的来源、内容和意义做了详尽的阐释,是理解和掌握贯彻全书的指导思想的一篇极其重要的文献。

我们将分三个问题来考察理性批判应遵循的根本原理,第一个问题涉及这一原理的来源,第二个问题涉及它的内容,第三个问题涉及它的理论后果及意义。

#### 1. 数学、自然科学怎样成为科学的



纯粹理性批判的根本目的是要在形而上学里实现一个革命,以改变形而上学研究中以往通常的做法,使形而上学走上一条正确的、可靠的、科学的道路。纯粹理性批判将沿着什么方向进行,或者说,在什么原理指导下,才能实现这样一个革命呢?这样的原理要到哪儿去找呢?从根本上说,这个原理必然是纯粹理性本身固有的,因为纯粹理性是先天知识的源泉和一个完整的体系。但问题在于怎样去发现它。这个原理显然不能在过去的哲学里找到,否则形而上学早就该走上科学的道路了。那么怎么办呢?

康德指出,在哲学里虽然不能现成地取得这一原理,但我们可以考察一下那些已经走上康庄大道的理性的知识部门,总结和借鉴它们成为科学的经验,也许可以从中概括和引申出这样的原理来。

康德认为,在过去的学问中,逻辑学即传统形式逻辑,可说是最先成为科学的一门学问。如果不算后来对某些可有可无的细节的清除和对原有的陈述进一步明确化的话,那么自亚里士多德以来,逻辑学可以说从来没有走过一步回头路。后人的加工与其说涉及这门科学的可靠性,毋宁说仅仅涉及学问的外表美观。所以逻辑学不但很早便成为科学,而且早已达到了尽善尽美的程度,以至“直到今天也不能前进一步”<sup>①</sup>。近代有些人曾经想再给它补充一些新的内容,但他们添加进去的,全是些有关心理学、形而上学或人类学的章节,这不是在扩大科学,而是混淆了科学的界限,使科学畸形发展,这是对逻辑学这门科学的真正性质无知的表现。

然而,尽管逻辑学早已走上科学之路,哲学却不能跟随逻辑学,它在这里并不能找到进行理性批判的指导性原理。这是因为,逻辑学研究的只是思维的形式,而不问思维的对象和思维的内容。

---

① 《纯粹理性批判》Bviii。

而哲学作为一门理性的学问,则不仅要探究纯粹思维自身,而且还要涉及对象,探究思维和对象的关系,它是一门有关对象的客观性的学问,逻辑学则只不过是这一门学问的准备、入门或初阶而已。因此,对如何才能取得有关对象的知识来说,其范例“必须到那些所谓真正的、客观的科学里去找”<sup>①</sup>。

这种所谓客观的科学,就是数学和物理学。这些科学和哲学相类似,都是理性的学问,都要与对象打交道;但与哲学不同的是,它们都早已走上了正确可靠的科学道路,取得了和正在取得越来越多的世所公认的辉煌成就。因此,考察一下这些学问走上科学道路的过程和原因,也许对于探索理性批判的原理会有所启发。

事实上,数学和物理学也并不是一开始就走上了科学道路的。那么,后来又是由于什么原因才使它们得以在科学的坦途上突飞猛进呢?

先来看看数学。康德在这里主要提出了几何学的例子。如果要追溯几何学的历史,那么最早是在古代埃及人那里就已出现了这方面的研究。但埃及人只知道研究实际的感性图形,完全只依赖经验,结果研究来研究去,几何学却“长期一直停留在外围的摸索之中”<sup>②</sup>。只是到了古代希腊,它才走上了科学的可靠道路。康德写道:“这一转变我看要归功于一场革命,这场革命是某个个人物在一次尝试中幸运地突发奇想而导致的。”<sup>③</sup>这个人究竟是泰勒斯还是其他什么人,都无关紧要,重要的是这个思维方式的革命本身。那位第一个论证等边三角形的关系的人,“他的心中闪现了一道光明,因为他发现,他不必死盯住他在图形里见到的东西,也不必死扣这个图形的单纯概念,仿佛一定要从中去把握图形的种

---

① 《纯粹理性批判》Bix。

②③ 《纯粹理性批判》Bxi。

种属性似的;相反,他必须凭借自己按照概念曾经先天地设想进去并且(通过作图)表现出来的那种东西把这些属性产生出来;而且,为了先天地、确实可靠地知道什么,他必须只将他自己按照他的概念已放进事物中去的東西所必然推出的结果赋予事物,而不将任何别的东西赋予事物。’<sup>①</sup>由此可见,数学(几何学)之走上科学的道路,既不是单纯的依靠经验——死盯住感性的图形,也不是单纯的概念分析——死扣图形(三角形)的概念,而是由于对眼前的图形进行反思或追溯,回想起自己当初构想图形时的那些先天条件及其相互关系的结果。几何学家如果只是单纯研究现实的一个个具体的三角形图形,以此为根据他只能得到一些经验的、个别的知识,而得不到有关三角形性质的普遍必然的知识;几何学家若是单纯以分析三角形的抽象概念为依据,他所得到的知识也仅限于在三角形这概念内已包含着的东西(如“三角形有三个角”),而不能得到三角形性质的各种知识(如三内角之和等于两直角等),亦即不能扩展关于三角形性质的新知识。在康德看来,当几何学家从自己画出的外在图形上追溯到自己头脑中先天的构成原则即空间的构成原则(如“两点间直线最短”、“不能有三条以上的直线成直角地相交于一点”等)时,几何学成为科学的基础就奠定起来了。这些原则不是经验的,而是先天有效的,一切经验的几何图形都是根据这类原则构造出来的;但同时它们也不是从概念中分析出来的,而是纯粹的直观,只有由几何学家头脑里的直观形式才能判断其真假,几何图形的概念反倒是由它们建构起来的。正因为几何学家首先在自己头脑里先天地、严格地确立了一些原则,并用它们构造出某一类几何图形的概念,然后再依照这些概念以作图的方式产生出感性具体的几何图形,所以这些各式各样的经验的几何

---

① 《纯粹理性批判》Bd—ii。

图形才毫无例外地具有符合于几何学家预先严格确定的先天原则的性质(“三角形三内角之和等于两直角”之类),我们也才有可能对这类图形的性质具有普遍必然的知识,并能按照先天原则不断地去作图,不断地去获取新的普遍必然知识。这就使数学(几何学)成为一门真正的科学。可见,数学在思维方式上的这场革命的实质在于,不是对感性的图形进行单纯经验的观测,也不是离开感性直观作抽象的概念分析,而是通过追溯经验几何图形的作图法将它还原为先天直观中的空间关系,为这种关系找到和确立起严格规定的先天原则,从而说明和证明一切经验几何图形所具有的与先天原则相符的性质。康德认为,数学中这场思维方式的变革给数学这门科学带来的影响,比在航海中首次绕过好望角的创举还具有更重要得多的意义。

再看看自然科学,主要是物理学。物理学踏上科学的阳关大道是文艺复兴以后的事,可见其进程比数学还要缓慢得多。但它之成为科学,同样是依靠一场突发的思维方式的革命才得以实现的。康德写道:“当伽利略使一个由他自己选定重量的球体滚下斜面的时候,当托里拆利让空气托住一个他预先设定为与他所知道的一根水柱的重量相等的重量时,或者,当更晚近的施塔尔从金属和石灰中抽出和放回某种东西,以使金属变成石灰、使石灰重又变成金属的时候:所有这些科学家心中都曾闪过了一道光明。”<sup>①</sup>就是说,这些科学上的发现之所以产生,都是由于思维方式的变革的结果。以伽利略为例,他并不是仅凭观察到一个个的球体怎样从斜面上滚落下来而得出了落体定律,因为这样的观察充其量只能得出一些经验的记录;然而,他也不是仅仅对“落体”这个概念进行了分析,因为这种分析绝不可能超出原有的概念而获得新的内容。

---

① 《纯粹理性批判》Bxi—iii。

伽利略等人在物理学上取得成就,是因为他们恍然悟道,理性所能洞察的只是它自己按自己的方案制造出来的事物。所以,在他们的研究中,理性必须根据自己那些能使观察到的相互一致的现象成为恒定规律的原则,而设计实验,强迫自然回答它提出的问题,而决不让自然牵着鼻子走。在这里,既不能像经验论的物理学家那样只是消极被动地进行观察和归纳,而必须根据自己预先确定的原理进行设计和实验;又不能像思辨物理学家那样脱离经验,一味地进行概念分析和演绎,而必须以原理为指导走向自然,以自己的设计去考验自然。理性面对自然,不是像学生那样,老师讲什么,他就接受什么;而是像法官在法庭上那样,被告或证人只能按法官提出的问题进行回答。总之,理性一手握着原理,一手执著实验,既不脱离自然,又不被自然所支配。由于物理学家在思维方式上的这种革命,“自然科学才由此而被引上了一门科学的可靠道路,而它在好多个世纪中除了只是来回摸索外曾经一无进展”<sup>①</sup>。

总之,在康德看来,数学和物理学在思维方式上的这场革命都是研究者们灵机一动的突发事件。他们通过这场革命省悟道:理性所能先天认识的只是理性自己事先放进事物里去的東西,因此在研究中,必须以理性放到自然中去的東西为指导,这样来探求那种只能从自然学到而不能单凭理性认识到的知识。康德从数学和物理学中这场成功的革命受到了极大的启发,他写道:“我不能不认为,通过一次一蹴而就的革命成为今天这个样子的数学和自然科学,作为范例,应予以充分的注意,方能对这两门科学赖以获得那么多好处的思维方式变革的基本要点加以深思,并在这里至少尝试着就这两门科学作为理性知识可与形而上学相类比而言对它

---

① 《纯粹理性批判》Biv。

们加以模仿。’<sup>①</sup> 如果哲学(形而上学)能以数学和物理学为榜样,也来一个类似的思维方式上的革命,也许就能够找到一条成为科学形而上学的道路。

## 2. 哲学应模仿 自然科学走上科学之路

在康德看来,哲学或形而上学的任务有两方面:一方面要追求关于对象(上帝、世界整体、灵魂和自由意志等)的普遍必然的绝对知识;另一方面,要为自然科学能够得到普遍必然的知识、或为自然科学所证实的客观普遍必然规律(如因果律)作出哲学的说明和保证。但过去的哲学却始终没有找到一条可靠的路径来完成自己的任务,总是不断地走回头路,在暗中摸索,并陷入各种意见的冲突和怀疑论之中。其原因就在于,过去的哲学在知识与对象的关系上遵循的是这样一种无批判的思维方式,就是假定知识必须依照对象,对象却不依赖于知识,假定一切关于对象的知识都来自对象,是由对象给予的,知识完全被动地以对象为前提和准绳,向它看齐,与它一致符合。康德认为,这个假定本身就直接否定了哲学完成其任务的可能性。因为既然知识必须依赖对象,那么关于对象的知识就只能是后天的、经验的,这样一来,形而上学企图从概念出发、通过推理获得关于对象的知识、以建立起关于世界的最终实在的绝对知识体系的主张,就成为完全不可能的了;与此同时,它也就不可能为自然科学原理的普遍必然性提供保证了。这正像康德所说的:“迄今为止大家总以为我们的一切知识都必须依照对象,但是在这个假定之下,凡是想通过概念先天地建立某种关于对象的东西以扩展我们知识的尝试,都统统失败了。”<sup>②</sup>

正是基于这种情况,康德提出:既然数学和物理学通过思维方

---

① 《纯粹理性批判》Bxxv—vi。

② 《纯粹理性批判》Bxxvi。

式上的革命而成为了科学,那么,哲学要成为科学,是否也可以效法它们在思维方式上来一个革命,主张在知识与对象的关系上不是知识依照对象,而是颠倒过来:对象依照知识?康德把他在知识与对象的关系问题上提出的这个假设自豪地称之为“哥白尼式的革命”,它就是康德进行理性批判时所遵循的根本指导思想或根本原理。康德说:“我们不妨尝试一下,就是假定对象必须依照我们的知识,看看这样是否会把哲学的任务完成得比较好些。”<sup>①</sup>当哥白尼看到用过去的“地心说”总是不能满意地说明天体的运动时,他一反过去的看法,提出了“日心说”的假设,看看是否可以得到比较满意的说明,结果他成功了。康德认为,现在我们也可以试一试,把知识依照对象倒转为对象依照知识,看看是否可以较好地解决形而上学的任务,满足其在对象出现之前就先天地认识对象的要求。这种倒转的尝试分为三个层次。

首先涉及的是感性知识,即关于对象的直观。在康德看来,如果我们的直观必须依照对象的状况,那么在对象出现以前是不可能先天地认识到对象的任何情况的;而如果对象必须依照我们的直观能力的状况,那就有可能依据我们直观能力的状况而先天地(即在对象出现以前)知道对象也有某种同样的状况,如将时间和空间看做我们的先天直观形式,从而能先天地知道对象必然出现在时空之中,必然会具有空间性和时间性。

其次涉及认识的知性阶段。在这里我们用概念、范畴来整理感性的经验材料,产生关于对象的知性知识(即一般所谓理性认识)。康德认为,如果所用的概念必须依照对象,那么在对象出现以前我们就不可能有关于对象的先天知识,而一切知识也就不可能有任何可靠的普遍必然性了。但如果对象或经验必须依照概念

---

① 《纯粹理性批判》Bxvi。

及其知性先天规则,那就可以据此而先天地知道对象也具有同样的规律性,例如将因果性视为我们知性的先天思维形式,即可先天地知道知性所认识的一切对象不论实际上是否已被认识都必然具有因果性。

最后,问题还涉及形而上学的对象,如上帝、不朽的灵魂、世界的整体、自由意志等,它们都只能由理性去推断和思维,却根本不能(至少不能像理性所以为的那样)呈现在直观、经验之中。康德认为,它们既然不是我们直观和经验的对象,也就是说,不是我们认识的对象,那么它们就不为我们的认识能力所决定,不可能依照我们认识能力的某种状况而具有某种状况,这样一来,我们对它们也就不可能有先天知识,而只能在对它们的理性思维中产生出一些谬误的推论、互相矛盾的命题或单纯的设想。这种情况也就为“对象依照知识”这一假设或“我们在事物上先天认识到的东西只能是我们放进事物的东西”这一新的思维方法的正确性,提供了一个很好的试金石。

康德在《纯粹理性批判》中,就是按这里所提示的这条思路,把“对象依照知识”这个假设当作根本的指导思想,对人类整个认识能力进行了批判的考察,以解决过去哲学想解决而不能解决的问题,从而为哲学找到一条“可靠的科学道路”。康德认为,当这个假设被应用来解决哲学的任务时,由于这些任务的完成也就证明了它的正确性,因此它就不再是一个假设,而是一个必然的原理了;正像哥白尼的“日心说”起初也是作为假设提出来的,而在应用它成功地解决了过去用“地心说”所不能说明的种种问题之后,也就成了一个被证明了的必然真理一样。

康德的“对象依照知识”这个原理,具体地表达了他所谓“人为自然立法”的思想。“人为自然立法”是指人的理性给作为认识对象的自然颁布规律。在这里,立法者是人的理性,被立法者是认识



的对象。理性为自然所立的法,就是认识主体为认识对象所提供的一些规律性的东西,它构成经验对象的形式方面,是形成知识和经验对象的决定性的因素。这就说明,人类理性或认识主体在认识过程和知识的形成过程中,不是作为“白板”来消极地接受对象,而是以自身的原理为指导能动地作用于对象。不仅如此,“人为自然界立法”的实质,根本说来就是要创造出一个科学的认识对象。换言之,人类理性在认识过程中,用一定的先天的认识形式去接受和整理感性材料,把规律赋予这些感性材料,使这些本来只是无规律的、偶然的和主观心理上的材料(印象)结构成一个按照普遍必然规律而存在的经验对象,即自然界。这个对象不是指不可认识的物自体(或自在之物),而是指可能的知识对象、一切已认识和未认识(但可以认识)的自然现象的总和。在这种意义上,认识就是创造,既创造出自然界的知识,又创造出知识的对象即自然界本身。不过,人的认识能力的这种创造力不是无限的,而是有限的,它不能从“无”中创造出世界来,而只能对现有的、给予的感性材料进行积极的加工整理、综合和改造,赋予它一定的形式和规律。如果没有由物自体刺激感官而产生的感性材料,人类理性是什么也不能创造的,因此认识能力的创造就不可能是一次完成或某一天可以完成的,而是开放性的、永无止境的,它永远期待着新的感性材料来充实和提供新的原料。至于上帝、灵魂或一个已完成的世界整体,由于它们不能出现在经验中,它们就不可能是认识的对象,也不是人的认识的创造能力所及的东西。

这一切都证明,理性只能理解和认识它自己创造出来的东西,也只有理性的创造才构成理性认识的对象,因而对象必然是依照知识的。康德认为,他以这一根本原理为指导对理性进行了批判的考察,就在哲学上实现了一个思维方式的重大革命。他认为只有这样,才能说明我们的知识为什么能够与对象一致符合、同时又

能够具有科学的普遍必然性。这就是他非常自诩地把这一变革称之为“哥白尼式革命”的原因。康德在科学思想和认识论中造成的这一历史性的转折的确是极其深刻的,特别是其中首次提出的人类认识活动的主体能动性和创造性的思想,对后世哲学思想的发展乃至马克思主义认识论的形成都产生了不可估量的影响。无怪乎海涅曾以赞叹的口气说:“他把他的哲学和哥白尼的方法相比较并非是不恰当的。”<sup>①</sup>

### 3. 上述原理在哲学中运用的结果和意义

在康德那里,依据“对象必须依照知识”这一根本原理对人类认识能力进行批判考察的最直接最重要的结果,就是必须把对象区分为现象和物自体这两个方面。现象是呈现在直观和经验中的东西,而正因为它能出现在直观和经验中,它才是我们认识的对象,能为我们的先天认识能力所决定,我们对它才能先天地有所知,才能获得有关它的普遍必然的知识,即是说,它是可知的。物自体是指现象的基础,它是超感性、超经验的东西,根本不能出现在直观和经验中,因而不可能成为我们认识的对象,只是不可知而仅能思考的东西,例如形而上学的研究对象——上帝、不朽的灵魂、自由意志等等就是这样的物自体。古代哲学家已区分了现象和物自体(本体),但他们却把现象仅当作假象,否认它们是我们知识的对象,而认为只有本体才是我们知识的对象,以为它是可知的。近代哲学家则常常混淆现象和物自体。理性主义的独断论便把只能用来规定和说明感性经验(现象)的范畴用来规定和说明物自体,结果超出了经验的范围,却反而宣称人们具有认识那些不可认识的对象的能力,其实他们只不过提供了一些彼此矛盾、经不起推敲的假知识。经验主义的独断论同样未能严格区分现象和物自

---

<sup>①</sup> 海涅:《论德国宗教和哲学的历史》,海安译,商务印书馆1974年,第108页。

体,而是把现象的知识直接当作有关物自体的知识;当他们最后终于发现这些现象的知识怎么也不能从物自体那里得到普遍必然性的保证时,他们就否认了知识能具有任何普遍必然性,否认了科学知识本身,而必然陷入怀疑论。理性主义和经验主义之所以在我们能否对于对象先天地有所知,能否得到关于对象的普遍必然的知识,事物是可知还是不可知等问题上长期纠缠不休、争论不止,其根本原因就在于没有把可知的现象和不可知的物自体区分清楚,不懂得现象可知、物自体不可知的道理。

康德认为,一旦我们把现象和物自体这样区分开来,情况就不一样了。首先,这就使形而上学的第一部分变成了科学。所谓形而上学的第一部分,自沃尔夫以来就是指本体论,即研究作为世界的普遍本质的那些最高概念或范畴(如一与多、实在、存在、因果性等等)的学问。康德认为,旧的本体论是不科学的,它只是散漫地列举这些概念或范畴,独断地宣称它们是客观世界本身的规定,而对此提不出、也不可能提出任何证明来。康德则指出,只要确认了对象依照知识这一原理,那么,一旦我们找到了我们认识能力的先天概念(结构和原理),它们就是认识对象必须与之符合一致才能出现在经验里的先天条件,这样就不仅证明了经验中包含有先天知识,而且还证明了作为我们认识对象的自然界的确是以那些普遍的范畴或概念为基础的。这就使本体论从“超验的形而上学”的第一部分,变成了一种“内在的形而上学”,从而走上了科学的道路。所谓“超验的形而上学”,意即把概念看做是客观世界本身(物自体世界)的超经验的规律;而“内在的形而上学”则认为概念不是客观世界本身的规律,而只是属于现象世界即呈现给我们的经验世界之内的规律,这一形而上学的主要内容包含在《纯粹理性批判》的“先验分析论”之中。

其次,现象和物自体的区分使超验的形而上学成为了不可能

的。因为我们的先天认识能力所提供的知识形式的运用不能超出经验对象的界限,而只及于现象世界,所以上帝、灵魂之类的东西作为物自体就不能由人的先天认识能力来加以规范,因而是不可认识的,关于上帝等等的一切学问都是不能成立的。这便揭穿了旧的形而上学的假学问的性质,否定了它成为科学的形而上学的可能性。

最后,现象和物自体的区分还为实践理性留下了一块地盘。由于我们只有关于现象的知识,没有关于物自体的知识,现象可知,物自体不可知,这就在我们的认识能力之外留下了一个地盘,这就是实践理性的自由的地盘。在康德看来,自由之所以是自由,首先就在于它不受我们的任何自然知识或任何自然规律的限制,不能用因果律等等知性范畴来加以规范;但它也不是毫无规律的任性,而是自有一种实践方面的规律,这就是所谓“道德律”。自由和道德律作为实践理性的对象,正属于超越现象世界的物自体或本体的领域;但我们不可能获得有关它们的任何经验知识,只能获得一些实践的理性法则,告诉我们应当如何行动才是自由的和道德的。这就为实践理性的批判开辟了道路。

由此可见,康德的“批判”的主要作用是消极的,它警告人们不要把理论的理性(认识能力)运用到经验以外的本体界去,亦即排除了理性的误用;但这种对认识范围加以限制的消极作用马上就表现出它也有积极的一面,因为它恰好留出了一个余地,将它交付给了实践的理性。在这块地盘上扫除科学知识进行干涉的可能性,正是为了使实践理性的运用不致受到它们的限制或取消,使人的自由和道德实践能彻底摆脱现象界、飞升到超验的本体界,达到对上帝、不朽的灵魂、自由意志的纯粹信仰,过一种充满希望的精神生活。康德认为,这样一来,他就为挽救人类对超验的形而上学的需要找到了一条出路,这就是建立起一种“道德的形而上学”来代替它。所以

康德说：“因此我不得不中断知识，以便让信仰获得地盘。”<sup>①</sup>

于是，在康德那里，科学与道德学（包括神学）就可以分道扬镳，各自按照自己的规律在彼此分离的领域内发展，因而避免了以往那些冲突的发生。因此“批判”的作用在他看来无损于人的利益——无论是科学认识的利益还是道德实践的利益，而只对学院派的哲学和旧的形而上学不利。因为在他看来，既然本体界不可认识，那么不管是无神论和唯物论，还是有神论和唯心论以及怀疑论，就统统都失去根据而没有意义了：“惟有通过批判，才能使那些能够成为普遍有害的唯物论、定命论、无神论、自由思想家的无信仰、狂信与迷信，乃至那些更危害于学派而难以传入公众的唯心论和怀疑论，从根子上得到铲除。”<sup>②</sup>

总而言之，康德提出的“对象依照知识”的这一根本原理，在形而上学哲学领域中造成了翻天覆地的变革，导致了一系列全新的观点，具有极其重大的理论意义。当然，这一原理是生根在人类认识的大树上，来自对于人类科学实践的历史的反思的，而并非他头脑中偶然凭空想象的产物。近代哲学从培根和笛卡儿开始，就提出哲学应以数学和自然科学为榜样，从它们那里取得一种正确的方法，以改变哲学的落后状况，使之走上像自然科学那样突飞猛进的道路。因此他们都十分注重研究和总结数学、自然科学的方法和经验。但由于他们是开始者，在传统形而上学思维方式的支配下，他们作出的总结和概括都带有极大的片面性和表面性，因而形成了近代哲学经验论和唯理论近两个世纪的对立和论争。康德在先驱者们的基础上重新考察了数学和自然科学的历史经验，比起他的先辈们来，他的总结更为全面、深刻和正确。在他看来，数学、

---

① 《纯粹理性批判》Bxxx。

② 《纯粹理性批判》Bxxxiv。

自然科学的历史已经表明,人的认识既不是像经验派所说的,只是消极被动地接受直接呈现的现成对象,顶多对它们作些经验的归纳的过程,也不是像理性派所说的,只是一个从天赋观念出发、根本不与经验对象相接触的思辨演绎过程,而是以普遍必然的原理为指导,构造图形或设计实践方案,走向自然并强迫自然回答问题,以得到单凭理性所不能得到的科学知识这样一个能动的过程。认识主体的能动性或主动性主要就在于把经验给予的材料构造成一个体现着它自身的原理、形式或结构等等的认识对象,因而认识过程也就是认识能力创造、产生自己的认识对象的过程。也正是认识主体的这种创造对象的活动,才第一次解决了理性派和经验派所无法解决的知识与对象之间为什么会普遍必然地一致符合的问题。正是认识主体的这种主观能动的创造活动及其在形成知识和知识对象过程中的巨大贡献,第一次在哲学、认识论中被提到了首位来加以研究和阐明,这样,康德就开创了以主体的能动活动为中心来说明主体和客体的相互关系或统一性的新方式。

当然,康德的这一场“哥白尼式革命”是在唯心主义先验论的基础上提出来的,他对理性的“批判”仍然是不彻底的,他的论证是抽象思辨的,这导致了他整个认识论体系一系列无法解决的矛盾。但他的不可磨灭的历史功绩在于,他把“对象”看做是由主体的认识能力对给予材料进行加工改造所创造出来的现实的经验对象,而这个对象是体现着认识主体自身的原理或形式、结构的。于是,在康德那里,认识的对象就不能只从客体、直观方面去理解,而且也要从主体、主体的活动方面去理解。康德提出的这一理解方式,为发展后来马克思所说的人的“能动的方面”<sup>①</sup>开了一个头。

---

① 《关于费尔巴哈的提纲》,见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年第2版,第54页。

## 第四节 《纯粹理性批判》的总问题

康德提出“对象依照知识”这一理性批判的根本原理并由此在思维方式上掀起革命风暴的最终目的,是为了使哲学成为一门真正的科学。然而,到底什么是科学,科学知识有哪些根本的特点,为什么数学、自然科学所取得的就是科学的知识,而形而上学所取得的就不是科学知识,并且,既然形而上学的知识不是科学知识,那么为什么人类理性又会不断地去追求和产生出这样的知识,哲学到底怎样才能提供真正科学的形而上学知识……如此等等,可以说要解决的问题千头万绪。究竟怎样着手,才能纲举目张,从而按部就班地一个个解决这些问题呢?经过深入细致的思考,康德发现必须以“先天综合判断如何可能”这个问题为纲,才能把对纯粹理性进行批判所需要解决的各种问题串联起来,使之逐步得到解决。对于这个问题的论证构成《纯粹理性批判》的“导论”的主要内容。

而这个问题的提出,首先是从科学知识本身的划分、即经验知识和先天知识的区别中引出的。

### 一、经验知识与先天知识的区别

康德在第二版“导论”的开头便提出:“毫无疑问,我们的一切知识都开始于经验。”<sup>①</sup>这里所谓的“经验”(Erfahrung),主要是指感性印象或感官的直接知觉材料。这句话的意思是,对象作用于我们的感官而引起感觉、印象,然后我们的知性对它进行加工、整理、综合,便得到关于对象的知识。但康德又把这个作为知性加工的结果的“关于对象的知识”也称为“经验”,而这两个“经验”的含

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》B1。

义是有不同的:前者仅指直接的感知,后者还包含了知性对直接知识的加工改造的作用等等。在《未来形而上学导论》第18节中,康德曾对此作了一个区分,即把前者称为“知觉判断”(Wahrnehmungsurteil),把后者称为“经验判断”(Erfahrungsurteil),而把两者共同称为“经验的判断”(das empirische Urteil)(或译“经验性的判断”)。但在《纯粹理性批判》中,“经验”一词的用法是不很严格甚至是有歧义的。然而,无论如何有一点是明确的,即在康德那里,知识终究是经验的知识,就是说,一切知识都从经验开始,以经验为内容,而知识的进一步扩展也是以经验为基础的,超出经验则没有任何知识可言。用康德的话说:“因而按时间上说在经验之前我们没有任何知识先行发生。”<sup>①</sup> 康德认识论显然正是从经验派的认识论起步的地方开始起步的。

那么,人的感性印象或知觉又是怎样产生的呢?康德指出,它来源于“对象”对于我们感官的刺激。“对象”(Gegenstand)这个词在康德那里也是一个有不同含义甚至有歧义的概念。刺激我们感官的“对象”是在通常的意义上使用的,尚未考虑到“物自体”和“现象”的区分。虽然如此,它却隐含着这两方面的含义:作为不依赖于我们而存在的客观对象即物自体,它作用于我们的感官,引起感性印象或知觉;而作为我们对之具有某种知识的对象,则仅仅指作为现象的物,亦即作为给予我们的“认识的对象”,并不包含作为物自体的这层意思在内,尽管现象仍是物自体的现象。这正如《未来形而上学导论》中所讲的:“作为我们感官对象而存在于我们之外的物是已有的,只是这些物本身可能是什么样子,我们一点也不知道,我们只知道它们的现象,也就是当它们作用于我们的感官时在我们之内所产生的表象。因此无论如何,我承认在我们之外有物

---

① 《纯粹理性批判》B1。



体存在,也就是说,有这样的一些物存在,这些物本身可能是什么样子我们固然完全不知道,但是由于它们的影响作用于我们的感性而得到的表象使我们知道它们,我们把这些东西称之为‘物体’,这个名称所指的虽然仅仅是我们所不知道的东西的现象,然而无论如何,它意味着实在的对象的存在。’<sup>①</sup> 可见康德对感性、经验的理解,是以承认“物自体”这种对象独立存在于我们之外为前提的。感觉的出现必然有作为感觉的外部原因存在,“没有显现者而有现象”是一个背理的命题。<sup>②</sup> 这是康德认识论中的唯物主义经验论倾向。

然而,康德接着又提出:“虽说我们的一切知识都开始于经验,但它们并不因此而全都来自于经验。”<sup>③</sup> 就是说,在知识中可能还有不来自经验的因素。康德认为,既然人的知识是由知性改造感性印象这样一些粗糙的材料而形成的,那么显然,知性用来改造感性材料的東西就是知性增加到感性印象上去的东西,这东西就有可能不是来自感性印象、而是来自人的认识能力的成分。因此康德认为:“很有可能,即使我们的经验知识,也是由我们从印象中接受来的东西和我们自己的认识能力从自身(不过由感性印象而诱发)所提供出来的东西二者复合而成的。”<sup>④</sup> 什么是来自印象的,什么是来自认识能力本身的,要区分开两者是困难的,不经过长期的练习和注意是办不到的。但无论如何,知识是由这样两种来源不同的东西构成的,这一点必须首先确定下来。知识并不全都来自经验,相反,那使感性材料成为知识的东西却来自人的认识能力即知性或理性本身。这就是康德认识论中的理性主义倾向。

---

① 《未来形而上学导论》,庞景仁译,第50—51页。

② 参看《纯粹理性批判》Bxxvii。

③④ 《纯粹理性批判》B1。

康德由此就提出了一个重要的问题：是否我们除去来源于后天即来源于经验的经验知识以外，还有一种独立于经验、甚至独立于一切感性印象的先天知识？为此，首先必须弄清楚“先天的”(a priori)一词的含义。通常人们习惯于说的“先天的”，其实只有相对的意义。例如一个人挖墙脚，我们不待他挖穿就预先知道这所房子一定会倒塌。这种知识是我们在不依靠经验的情况下先于经验而得到的，即先天地知道房子一定会倒塌。康德认为，这里的先天或先于经验只是相对地独立于经验。为什么我们知道房子一定要倒塌，是因为我们从过去的经验中获得过类似的知识，并经多次重复而总结出了这样的一般性认识。所以这种“先天”不是真正的先天，实际上还是来自经验，只不过不是来自当下直接的经验，而是来自过去的或间接的经验而已。

康德认为，真正“先天的”还不是这种归根到底来自经验的相对的“先天”，而是绝对独立于经验的，并且不只是独立于这个那个经验，而是独立于一切经验。这种意义上的“先天的”知识是与经验知识相对立的。经验知识是后天可能的，即只有通过经验才有可能的；先天知识之可能则是绝对不依赖于一切经验、完全独立于一切经验的。绝对先天的知识中不包含任何经验的东西，则称之为“纯粹知识”。康德就是要先考察并确定是否有这样绝对的先天知识。

但是，康德认为，为了把先天知识与后天的经验知识区别开来，就必须有一个标准。他指出，凡来自经验的知识，其普遍性都是相对的。如“到今天为止，人是要死的”，这是来自经验的知识。到今天为止人没有不死的。但能不能说以后的人也一定会死呢？不知道，还没见过。总之，经验的知识并没有严格的普遍性。其次，凡来自经验的知识，都只能告诉我们一个东西事实上是如此，而不能告诉我们它不能不如此；当它想扩展到其他类似场合上去

时,也只能断言这事大概如此、多半如此,而不能告诉我们必然如此。就是说,经验知识没有必然性,只能有或然性。因此康德认为,如果一种知识具有严格的普遍性与必然性,那就表明它不是来自经验的经验知识,而是来自人的先天认识能力的先天知识。“所以必然性和严格的普遍性是先天知识的可靠的标志。”<sup>①</sup>

把普遍必然的等同于先天的,这是康德的认识论或批判哲学中一个极其重要的关键点。运用这个标准,就可以见到,在我们的知识中的确存在具有严格的普遍性和必然性的先天知识,例如一切数学命题( $2+2=4$ 之类)就是具有普遍必然性、因而不可能来自经验、而是来自认识能力本身的先天知识。又如“一切变化都必有原因”就是一个并非来自经验的、具有普遍必然性的先天原理,它使人的一切经验知识成为可能。康德进而指出,在人的某些概念里也有这样的先天的东西,例如把一个物体的经验概念中一切经验性的东西去掉,最后还剩下它所占的空间是不能去掉的;同样,从一个对象的经验概念中除去一切经验性质,剩下的实体概念是不能去掉的。空间、实体这些概念都是具有普遍必然性的,都不是经验概念,而是我们认识能力中的先天成分。

康德认为,既然先天知识是存在的,它在知识的形成过程中具有举足轻重的作用,因此就应该有一门科学来研究它们,找到知识中先天因素的来源、构成一切知识的先天条件,并确定先天知识的适用范围。但以往从来没有人这样研究过。不用说经验派完全否认了先天知识的存在,就是理性派所建立的各种形而上学体系,也并没有认真考察先天知识的源流和种类,就贸然独断地超出经验之外去推断上帝、自由、灵魂不死等等对象的知识。他们以数学这种不依赖经验的先天知识为榜样,但却忽略了数学所先天研究的

---

① 《纯粹理性批判》B4。

只是直观中的对象,而不是单纯的概念分析。因而这些形而上学所凭借的,除了对现有的种种概念加以逻辑的分析之外再没有别的。这使他们的推演保证不会受到经验的反驳,但也决不会扩大人们在这些概念中已有的知识;而当他们自以为通过推演获得了新的知识时,不是以同一件事的不同表达形式(虽然也许是更明确的形式)自欺,就是偷偷地引入了一些与概念分析完全不同的原则,却并没有对这些原则如何可能进行过任何考察。

康德的任务就是要进行这一考察。为此,他对一切知识的两种不同逻辑判断形式即分析判断和综合判断进行了区分和个别研究。

## 二、分析判断与综合判断的区别

经验知识和先天知识的区分,还只是从一般知识的来源和构成成分方面对知识进行了分类,这两类知识都是从知识的内容(经验的内容或先天的内容)方面来说的。至于知识的构成形式,特别是最基本、最简单的知识单位的逻辑结构形式,康德认为有必要进一步作更深入的考察。

知识的最基本的单位或最简单的形式是什么?搞清这个问题,就像确定一座大厦的建筑所用的砖瓦一样重要。从前的经验派哲学认为,知识的最基本单位就是单个的感觉印象,我感觉到了什么,这已经就是知识了,感觉绝不会发生错误,错误只在理性对它作了歪曲。理性派哲学则认为,知识的最简单的形式是清楚明白的概念本身,错误来自于感性对概念的污染,使概念被遮蔽或不那么清楚明白了。康德综合了两派哲学的观点,认为单个的感觉表象和单个的概念都不能说是错误的,但那并不是因为它们本身就是知识,而恰好是因为它们孤立地看本身还不是知识,还无所谓对错。康德认为真正的、最起码的知识是判断。例如“玫瑰花是红

的”,单个概念“玫瑰花”和单个表象“红”都不能算是知识,只有把主项“玫瑰花”和谓项“红的”用系词“是”联结起来,才构成了一个最初的知识单位。在这种意义上可以说,一切知识都是判断。但是康德又指出,尽管一切知识都是判断,但却不能反过来说,任何判断都是知识。为了说明这个问题,他把一切判断区分为两大类,即分析判断和综合判断。

所谓“分析判断”,是指“在其中宾词与主词被设想为凭借同一性而联结在一起的判断”<sup>①</sup>,其逻辑形式是谓项包含在主项的概念中,因而两者具有同一性。例如“物体是有广延的”这一判断中,“广延”这一概念本来就包含在“物体”这一概念之中,因为所谓物体,其定义就是有广延、占据空间的东西,把这一点通过一个判断的形式表达出来,并没有给“物体”这个主项增加什么新的内容。因此分析判断只是一种解释性的判断,即只是将概念中已有的内容更明确地说出来而已。这种不增加知识内容、不扩大知识领域的判断形式,虽然也是形成科学知识时所必不可少的手段,但它的作用并不是认识(而只是解释),不能认为是科学知识。

与此形成对比的是综合判断。所谓“综合判断”,是指“在其中宾词与主词被设想为不凭借同一性而联结在一起的判断”<sup>②</sup>,其逻辑形式是谓项不包含在主项的概念之中,因而主项与谓项的联结必定给主项增添新的内容。例如在“物体是有重量的”这一判断中,“物体”这个概念自身包含“广延”的概念,但并没有包含“重量”的概念;因而要知道物体是有重量的,不能通过分析“物体”这个概念得知,而必须凭借经验,这样形成的判断是两个彼此外在的概念的综合。由此可以看到,凡是经验判断都是一种综合判断,因为它通过经验而把一个原来不包含在主词概念中的概念结合或包括到

---

①② 《纯粹理性批判》B11。

了主词概念之内,所以它也就超出了主词概念原有的范围,从而增加了新的知识,扩大了主词概念的内容。但是,从经验中得知的这些内容却不可能具有普遍性和必然性,而是偶然的,顶多是有有一定或然性的,所以经验判断所得的知识尽管总是常新的,但永远也成不了科学的知识,即具有普遍必然性的知识。在这方面,分析判断倒是具有先天的普遍必然性,可是由于它没有扩展新的知识,它本身也不能形成科学知识。例如,我只需想到“物体”这一概念,用不着去看任何物体,我即可断定一个没有广延的物体是绝不可能有的、自相矛盾的,或一个失去了广延的物体已不再是物体,但是,严格说来,这只不过是一些同语反复,丝毫没有扩大物体概念的内容;另一方面,我尽管无数次看到物体总是伴随有重量,我却总是可以设想一个无重量的物体而不自相矛盾,因而再次尝试去寻找物体的“失重”状态(如后来宇宙航行所证明的)。这两种情况都不能单独从自身中产生出真正的科学知识。

由此可见,在康德看来,真正的科学知识必须符合两个条件:第一,必须是两个原来外在的概念或表象的联结,亦即必须给主词概念增添新的内容,像经验的综合判断那样;第二,这种联结必须具有普遍性与必然性,像分析判断那样。用这两条标准衡量上述两种判断,便可发现它们一方面都包含了科学知识的因素,另一方面又还不足以成为真正的科学知识。这就迫使康德不得不在这两种判断之外,找到一种兼有二者的优点而没有它们的缺点的第三种判断,来作为真正的科学知识的最牢固的根基。这就是所谓“先天综合判断”。

### 三、“先天综合判断”如何可能

康德认为“先天综合判断”具有两个特点:一是它的宾词不包含在主词之内,是从外面添加到主词概念上去的,因而它是“扩大

性的”；二是主词与宾词的联系具有普遍必然性，因而又是“先天的”。康德认为真正的科学知识都应该以这种判断为基础，当然，它也是哲学或形而上学知识之所以可能的基础。但问题在于，到底有没有“先天综合判断”的知识？如果根本就没有这种知识，那么一切科学和形而上学就完全无从建立起来，休谟的怀疑就是对的；只有证明了先天综合判断的确实存在，科学和作为科学的形而上学才有了根本的保证。可见，“先天综合判断”的问题在康德看来是有关科学和哲学生死存亡的大问题，也是他对纯粹理性进行批判的总问题、中心问题。

但“先天综合判断”是否存在、或是否可能的问题，在康德看来并不是个抽象的理论问题，而是个事实问题。要回答这个问题，只需到现有的、被人们承认为科学知识的那些体系中去考察一番，看其中是否确实包含先天综合判断就行了。康德是熟悉并精通当时的各门科学状况的。在他看来，首先是数学，其次是自然科学（物理学），其真理性、科学性是不容怀疑的。那么，它们是不是包含有先天综合判断呢？

先看看数学。数学命题都是不依赖于经验的即先天的，这是毫无疑问的。但以往人们根据这一点，就断定一切数学命题都是分析判断，因而只需依照形式逻辑的不矛盾律进行分析性的推演，就能推出整个数学知识体系来，例如莱布尼茨的观点就是如此。康德指出，这种观点把先天的知识和分析得来的知识混为一谈了，因为分析判断固然是先天的，但并非一切先天的判断都是分析判断。就数学而论，康德承认：“严格的数学命题任何时候都是先天判断，而不是经验性的判断，因为它具有不可能从经验中取得的必然性。”<sup>①</sup>但这种先天的判断并不是分析的，而是综合的；这种综

---

① 《纯粹理性批判》B14。

合也不是对经验的综合,而是借助于纯粹直观而对数学概念进行先天的“构造”。如在几何学中就是通过“作图”而在空间中把几何学概念(直线、三角形等)构造出来;在算术中则是通过“计数”而在时间中把数目的关系构造出来。只有在这样构造之后,分析才得以起作用,但这个分析作用也不是得出新的数学知识,而只是使已获得的数学知识按矛盾律而更清晰地得到表达而已。康德举例说,在算术中, $7 + 5 = 12$  这个判断,如果不借助直观,单凭矛盾律要从“7 与 5 之和”这一概念中分析出“12”来,那是绝对做不到的,因为这一概念只包含这两个数合而为一个数的意思,却并没有说到那个和数是多少。“12 这一概念绝不是凭借我单纯想到 7 与 5 之和就能想出来的,不管我把我对这样一个可能的和数的概念分析多久,我也不会从中找到 12。我们必须超出这些概念,借助于相当于这两个数目之一的直观,比如说,用五个指头,或者[……]用五个点,把直观所给的 5 的这些单位一个一个地加到 7 的概念上去。”<sup>①</sup> 这样我们就通过  $7 + 5 = 12$  这个命题实际上扩大了我们的概念,因为它在第一个概念(7 与 5 之和)上加上了一个新的概念(12),后者是在原先的概念里没有想到过、并不包含着的。小的数目如此,大的数目相加则更为明显,因为这时我们更难凭记忆和熟练来掩盖我们必须在直观(时间)中一个、一个地加上那些单位的实际过程。这些命题都是先天综合判断。

几何学知识也是这样。例如“两点之间直线最短”这一命题,一方面它是先天的,而不是经验的判断,因为它具有经验所无法提供的普遍必然性;但另一方面,它又是综合的,因为“两点间直线”的概念是一个质的概念,并不包含量的规定,而“最短”却是一个量的概念,它完全是增添到直线的概念上去的。从线的“直”(质)中

---

① 《纯粹理性批判》B15。



分析不出线的“短”(量)来,只有借助直观(作图、测量)才能把二者综合在一起。所以几何学知识也是先天综合判断。

其次,我们来看看自然科学,主要是物理学。康德认为,自然科学的纯粹部分(即最基本的一些原理)都是由先天综合判断所构成的。例如物质不灭定理:“在物质世界的一切变化中,物质的量保持不变”,其中“物质”、“量”这些概念本身都并没有包含“不变”的意思,这个意思完全是在判断中加给“物质的量”的。其他如牛顿的三定律,以及自然界的因果律(一切变化都有其原因)等等都是如此,它们都是综合命题。但它们又都具有普遍必然性,是在自然界中到处适用的,在其起源上是先天的。

由此可见,数学和物理学的知识中的确都包含先天综合判断作为它们的基础,这是无可怀疑的事实。那么,哲学、形而上学的知识是否也包含有先天综合判断呢?这是康德关注的重点。康德认为,尽管形而上学至今为止还没有像数学和自然科学那样成为科学,但它至少具有要成为科学的意向,就是说,它要追求具有普遍必然性的先天知识和扩大这种先天知识。而只要它有这种意向,它就“应该是包含有先天综合知识”<sup>①</sup>的,而为此它就不能不运用综合的原理并通过某些先天综合判断来回答超越经验的各种问题,如“世界必有一个开端”之类,这个判断的宾词并不包含在主词概念之中,而同时又被提出或主张它的形而上学设想为必然有效。“所以,形而上学就其目的而言是纯由先天综合命题构成的。”<sup>②</sup>

康德由此得出结论说,“先天综合判断”在各门科学中的存在是绝对不容怀疑的,在形而上学中也是应该存在的。既然如此,对人类认识能力的考察即对理性的批判所要回答的中心问题,真正说来就不是先天综合判断是否可能,而是:先天综合判断如何

---

①② 《纯粹理性批判》B18。

可能!

这个问题大体上包含有两层意思。一是问先天综合判断为什么会是可能的?亦即追问使它成为可能的根据、基础、来自何处的问题。二是问先天综合判断是怎样可能的?亦即要探讨它成为可能的方式。这两方面问题又是不可分割的:先天综合判断的根据决定着它进行判断的方式,而它的方式又处处表明它所依据的原理。

首先看看先天综合判断之成为可能的根据。一个判断的根据,在康德看来,就是指进行判断的主体是根据什么把判断的主项和谓项联结起来而使之成为一个有意义的判断的。这在过去的哲学家看来是不成问题的。经验派认为,判断的最终根据应当是经验;理性派则认为应当是形式逻辑的同一律或矛盾律。由此得出来的要么是经验的综合判断,要么是分析判断。但现在讨论的是先天综合判断的根据,这个根据,既不能是给予的经验,否则它就只能是偶然的,而不会有先天的普遍必然性;但他们却也不能是既定的抽象概念的同一性分析,否则它就不能扩大知识或提供新的知识。这两种情况都只是从被动的和静止的眼光来看待判断,而没有注意到真正形成科学知识的判断(先天综合判断)应该是一个主体能动的活动;更谈不上对这个主体的能动性的来源进行深入的考察了。康德则认为,先天综合判断之所以可能的根据,正在于人自身作为认识主体的能动的认识能力和创造能力,即主体通过自身具有的各种先天条件去综合统一它由于物自体的刺激而获得的感性经验材料,使之形成为自己的认识对象的能力,这就是人的理性(或知性)能力。“因为理性是提供先天知识原理的能力,所以纯粹理性含有绝对先天地认识事物的各种原理。……根据这些原理,一切纯粹的先天知识能被取得并现实地实现出来。”<sup>①</sup>可见,

---

① 《纯粹理性批判》A11—12 即B24—25。

探究先天综合判断的根据,就是要追溯到使一切先天知识能够“被取得并现实地实现出来”的那些原理和作为这些原理之主体的纯粹理性的能动的综合统一机能。

这就涉及了“先天综合判断如何可能”这个问题的第二层意思。既然纯粹理性“含有绝对先天地认识事物的各种原理”,那么这些原理也就决定了先天综合判断“怎样”可能的“方式”。换言之,纯粹理性的综合统一机能,作为这些原理的运作的体现,是先天综合判断的最终根据,而这些原理也就自然成了纯粹理性使先天综合判断“被取得并现实地实现出来”的方式了。因此,找到这样一些原理,“先天综合判断怎样可能”(或“以什么方式可能”)的问题也就解决了。那么,应当如何去找到这些原理并用以说明先天综合判断如何可能的问题呢?

前面说过,康德在现有的数学、自然科学中发现了先天综合判断的实际存在,在以往形而上学中发现了它假定的存在,因此很明显,要确定先天综合判断是以什么方式成为可能的,就必须一个个地来考察这三种先天综合判断事实上是如何成为了可能的。于是这个问题就变成了如下问题:第一,由于纯粹数学的全部命题都是先天综合判断,所以要问:纯粹数学是怎样成为可能的?第二,由于自然科学的“纯粹的”即基础的部分的全部原理都由先天综合判断所构成,所以又要问:纯粹自然科学是怎样成为可能的?第三,由于先天综合判断在旧形而上学中是作为满足理性的“自然倾向”而提出来的,它仅仅是力图去解答理性由其本性所驱使而无法避免的各种问题,所以又要问:形而上学作为自然的倾向是怎样成为可能的?第四,由于未来作为科学的形而上学必然是作为先天综合知识体系出现的,所以还要问:形而上学作为科学是怎样成为可能的?

上述四个问题正是康德在整个《纯粹理性批判》中所要依次来

加以解决的问题。例如,在“先验感性论”中,康德研究了“纯粹数学怎样可能”的问题;在“先验逻辑”的“先验分析论”中研究了“纯粹自然科学怎样可能”的问题;在“先验逻辑”的“先验辩证论”中研究了“形而上学作为自然倾向怎样可能”,而作为一门有关物自体的科学怎样不可能的问题;最后,在“先验方法论”中则研究了人类理性经过“训练”,怎样能够在将来建立一门“作为科学的形而上学”的问题。所有这些问题的研究,实质上都是要回答各种先天综合判断到底是怎样或以什么方式成为可能的问题,而其中贯穿始终的一个根据,则是有关人的理性认识能力的主体能动性的思想。正是人类理性(知性)所具有的先天的、自发的能动性,向人的认识活动一方面颁布了种种先天知识的原理(在数学中是纯粹直观形式,在自然科学中是纯粹知性概念),另一方面诱使人超出知识界限;从而一方面使先天综合判断在认识中,在把握感性经验材料时,能“现实地实现出来”并成为科学,另一方面在超越感性经验的时候则鼓动各种假定的先天综合判断相互对抗(二律背反),由此而发现和暴露出理性认识能力自身的正当界限。

由此可见,“先天综合判断是怎样可能的”这一问题的解决,附带地也就同时解决了一个相反的问题,即作为科学知识基础的先天综合判断在什么情况下是“不可能的”。人的理性认识能力的能动性之所以是能动的,并不仅仅在于它能为认识提供出种种先天的原理,而且最终在于它能够通过这些原理整理、改造感性所提供的经验材料,并由此创造出科学的知识 and 知识对象来。没有经验材料,就形不成知识对象,也就没有科学知识可言,理性的“能动性”也就无从表现出来。正像一只在空中自由飞翔的鸽子,也许会以为若没有空气它会飞得更好,其实空气正是它能飞起来的一个条件。作为科学知识基础的先天综合判断是怎样(以什么方式)成为可能的问题,在否定的或消极的意义上就必须这样来回答:只有当

它运用于感性直观或经验的情况下才成为可能,而在超出这个范围的情况下则是“不可能”的。换言之,先天综合判断是以先天原理和感性经验相结合这种“方式”才成为可能的。

所以,先天综合判断如何可能的问题,实质上讨论的最终是认识和认识对象如何能够达到一致的问题,也就是主体和客体的关系问题。这个问题在近代哲学或近代认识论中,最初是以思维和存在的关系问题这种形式提出来的。但在康德以前,无论是理性派哲学还是经验派哲学,也无论是唯心论还是唯物论,都没有能够很好地解决这一问题,反而使思维和存在的鸿沟越拉越大,使思维和存在一致、思维能够认识存在这个观点越来越成为一个无法证明的观点。康德认为,之所以会这样,一是因为人们没有把认识主体理解为能动的主体,即没有把认识当作一种主体能动性活动来看待;二是因为人们没有把作为现象的客体和作为物自体的客体区分开来。于是,康德在新的历史条件下全面考察了以往哲学的成果和经验教训,从而对思维和存在、主体和客体的关系问题作出了巨大的推进。这主要表现在他对思维主体的能动综合(先天综合)能力的发掘和大力强调,以及通过这种能动性利用经验材料为自己建立起(或创造出)认识的客体(对象)之上。但康德的这一革命仍然是不彻底的。当他揭示出以往哲学没能证明思维和存在的一致(如怀疑论所指出的)、但却自以为达到了这种一致(如独断论所表现的)这种无反思状态时,他所做的却不过是将这种不一致归结为现象和物自体的绝对对立,而将那种一致局限在现象本身的范围之内、最终局限在主观思维的范围之内,而不知道通过他在思维中已经发现的主体能动性去打破现象和物自体的界限,真正实现主体和客体、思维和存在的同一。因此对于思维和存在的关系,他是以主观唯心主义的能动性来达到它们的同一(在现象范围内),而以不可知论的方式又最终否定了它们的同一(在本体范围

内)。

综上所述,康德在“先天综合判断如何可能”这一总问题中,包含了他整个《纯粹理性批判》的出发点、基本原则和理论构思,以及他对思维和存在的关系这一哲学基本问题的解决方式。只有抓住了这一问题,我们才能真正进入康德的哲学,并对他如此庞大的认识论体系有一个总体的把握。

## 第二章

# 先验感性论

在康德《纯粹理性批判》中,“先验感性论”的位置是处在“先验要素论”的第一部分,第二部分则是“先验逻辑”。所谓“先验要素论”(Transzendente Elementarlehre),是指对构成纯粹理性的各种基本成分或元素(Elemente)的研究,它与“先验方法论”即对构建纯粹理性的知识体系(形而上学体系)使用的方法的研究是不同的。那么什么是“先验的”呢?在康德那里,“先验的”(transzendental)和“先天的”(a priori)这两个概念是既有联系又有区别的。一般说来,“先天的”在概念的外延上要比“先验的”更宽,先验知识肯定也是先天的,但先天的知识并不一定是先验的。康德说:“凡是不涉及对象而只涉及我们关于对象的认识方式(在这方式应当是先天可能的限度内)的知识,我称之为先验的”<sup>①</sup>;在《未来形而上学导论》中他也声明,“先验的”这个词“在我这里从来不是指我们的认识对物的关系说的,而仅仅是指我们的认识对认识能力的关系说的”<sup>②</sup>。显然,一切先天综合判断(数学的任何命题和物理学的基本原理)对于任何经验的或可能经验的对象都普遍必然地有效,因而是先天知识,但却不能称之为先验知识。只有以先天综合判断如何可能作为研究

---

① 《纯粹理性批判》A12 即B25。

② 《未来形而上学导论》,庞景仁译,第57页。

对象的,或只有告诉我们先天综合判断如何可能的知识才是先验知识,它不涉及对象,而只涉及使先天综合判断成为可能的先天的认识能力和认识方式。康德后来在区分形式逻辑和先验逻辑时对此作了进一步的说明:“不是每一种先天知识都必须称作先验的,只有我们借以认识到某些表象(直观或概念)只是先天地被运用及如何被运用,或者说,它们只是先天可能的及如何是先天可能的这些知识,才必须称为先验的(就是说,这些知识是有关知识的先天可能性或知识的先天地使用的)。”<sup>①</sup> 这里所说的“直观或概念”是指作为先天认识方式的时、空和知性范畴而言的。所以康德紧接着举例说:空间和空间的一切先天的几何学规定都不是“先验的表象”,只有关于它们的先天的(非经验的)起源和同经验对象先天地发生关系的可能性的知识才是“先验的”。由此可见,“先验知识”是一类特殊的先天知识,即“关于‘先天知识’的先天知识”。如“先天知识”系泛指涉及经验对象的先天综合判断,“先验知识”就是关于先天综合判断如何可能的先天的(具有普遍必然性的)知识;如“先天知识”系特指认识能力本身的先天认识方式,“先验知识”就是关于它们的先天起源及其能够并且如何先天地运用于经验对象的普遍必然的(先天的)知识。换言之,“先验知识”是从先天方面来研究认识论问题所得到的具有真理性的认识论知识,而一般的“先天知识”则是关于经验对象的,并不一定涉及认识论问题。<sup>②</sup> 在这个意义上,贺麟先生把“a-

---

① 《纯粹理性批判》,A56 即B80。

② 如果单是从先天方面研究认识论问题(先天知识的源流及其可能性的条件、范围、限度等等),而是要在先天范围内去解决一般对象的种种问题,那就得不到任何“先验知识”,而只是先天知识的一种“先验的运用”即误用,这个问题后面还将讨论。这里需要说明的是,先验的(Transcendental)和超验的(Transcendent)在经院哲学中原本都是“超验”即“超越经验”之意,只是康德才赋予“先验的”以上述新意而把两者作了区别。由于“先验的”、“先天的”、“超验的”在含义上的区别和联系,康德在书中间或也有互用的情况,特别是“先验的”这个词在阅读时需要联系上下文确定其应有的意义。



priori”和“transcendental”的区别归结为“先天的”与“先天学的”区别<sup>①</sup>是很对的。所以，“先验感性论”的“先验”一词，正表明康德是要从先天方面来研究感性认识能力，即研究感性中的先天知识的来源及其如何可能的。

再看看“感性论”(Ästhetik)这个词。它来自希腊文，原意为“感性知觉的学问”。在康德之前，他的本国人鲍姆加通(Baumgarten)已首次用它来称呼关于美的鉴赏和评判的学问，中文译为“美学”，其形容词ästhetisch相应的也译为“审美的”，在其他场合下则仍译为“感性的”。但康德认为鲍氏这一用法是错误的，因为在他看来，作为“美学”的感性学从根本上说只与人的快与不快的情感有关，而对于对象的认识即科学知识无关，因而要把它提高到科学的地位是不可能的(康德此时还不认为人的情感能力也有自己的先天原则<sup>②</sup>)。可见康德不是从审美的角度，而是从科学知识的角度来理解“感性论”这个词的。西方语言中的“感性”词通常都包含认知性的方面(印象、知觉、感觉等等)和情感性的方面(情感、情绪、感情、感动等等)，康德在这里只取第一方面的意思，而把后一方面作为心理学的内容排除在他的先验哲学范围之外，所以他称自己的学说为“先验”感性论，意思是，要考察作为认知性的感性或感性认识，具有什么样的先天要素和原理。而这一考察在康德看来也必然能为纯粹数学作为先天综合判断是如何可能的词题提供解答。

## 第一节 感性认识的基本概念

“先验感性论”是研究人的感性认识的。感性认识是认识过程

---

① 《哲学与哲学史论文集》，贺麟著，商务印书馆1990年，第262页。

② 在《判断力批判》中康德的观点有所改变。

的开端,只有从这里,才首次给人的知性提供出可被加工的材料,从而为感性和知性(理性)结合起来形成关于对象的科学知识准备了基础。但感性知识是否就完全只是一些被动提供给我们的材料而不含有我们任何先天的因素在内呢?康德的回答是否定的。他说:“就感性应包含有构成对象被给予我们的条件的某些先天表象而言,它将属于先验哲学的范围。”<sup>①</sup>康德在先验感性论中的目的,正是要指出即使在感性知识中也包藏有人的主观先天的因素,因而也是一种能动的“先天综合”的过程;换言之,感性知识之所以能够成立,要以人的某种主观先天原理为条件。

为了说明这一点,康德一开始(在先验感性论的第一节即“导言”中)就提出了几个基本概念并作了明确的规定。通过这些规定的论述,我们可以了解康德关于感性认识的基本思想。

## 一、直观和感性

康德认为,感性认识就是直观(*Anschauung*)。直观这个词的德文词意,就是直接地(*an*)看到(*schauen*),所以直观就是直接的感性知识。康德为直观下了一个定义:“一种认识不管以什么方式和手段同对象发生关系,它借以同对象处于直接关系之中、且一切思维作为手段都以之为鹄的的那种知识,就是直观。”<sup>②</sup>这个定义表明,直观是直接和对象发生关系的知识,是一切思维作为认识手段所获得的全部内容、材料和认识对象的唯一来源。

既然直观是认识“同对象处于直接关系之中”而产生的,那么它的发生显然就有两个条件:一个是必须要有对象作用于我们的感官,即只有在对象激动我们的心而被授予我们时,才能在我们心

---

① 《纯粹理性批判》A15 即B30。

② 《纯粹理性批判》A19 即B33。

中产生直观;另一个是我们自己预先也要有一种认识能力即接受感官刺激的能力,否则就像外部刺激碰在一块石头上一样,也不会有直观产生。

就“对象”方面来说,前面已经说过,康德的用语是不严格的,有时指“物自体”,有时又指“现象”。在指“现象”的场合下,有时指感性直观形式(时间空间)及其感觉内容,有时又指这些杂多的内容经过知性的规范而形成的统一体。至于这里讲到的刺激或作用于我们的感官、成为感性知识“来源”的对象,应当理解为就是指物自体,它虽然不能被我们所认识,但却能刺激我们,使我们产生出认识。

就我们对感官刺激的接受能力方面来说,康德提出:“通过我们被对象所刺激的方式来获得表象的能力(接受性),叫做感性。”<sup>①</sup> 感性(Sinnlichkeit)在这里不是指人的生理感官,而是指人心(Gemüt)或主体从感官中接受外界物自体刺激的一种认识能力。这种能力的特点与其他能力(如知性)相比,显然是它的接受性或接纳性。感性作为一种认识能力,只有在受到对象的作用后,才能在主观中产生对于对象的接受,在这种意义上,它是消极的、被动的。然而,这并不否认感性作为一种接受能力,是先天地、在对象作用于我们之前就已经存在于我们心中,而且,正是这种接受能力,在接纳对象对感官的刺激作用时,决定了所获得的表象以什么样的方式呈现给我们,因为“一个对象不能以别的方式被给予我们”<sup>②</sup>。换言之,感性对象的内容正是以感性接受力作为先天条件把它向我们呈现出来的那种方式被给予我们的,因而在感性对象中,除了被动接受过来的感觉内容外,又不可避免地包含有主体的

---

① 《纯粹理性批判》A19 即B33。

② 《纯粹理性批判》A19 即B33。

先天接受能力在接受时放进对象中去的東西，即接受方式或形式。在這種意義上，感性的接受力作為一種先天的認識能力又具有主動性和能动性，而不完全是被動的。不過，對象除了以人的感性接受力這種方式被直觀之外是否還可能有其他的方式，例如不通過感性而直接由知性來直觀（即所謂“知性直觀”），康德對此不置可否。他只是就事論事地講到我們人類實際上擁有的直觀都是通過感性獲得的。

由此可見，感性雖然只是一種“接受”的能力，但它卻是取得感性認識的先天條件，對於人來說，沒有感性能力就構不成出現在我們意識中的對象，也就沒有直觀。感性能力既是直觀的條件，也是直觀對象的條件。當然，這裡的對象並不是指刺激感官的那個不可知的對象，而是感性所接受的對象即感性的“認識對象”。所以他說：感性的性質“決定了我們的感性按照它特有的方式被一些對象所感染，這些對象本身是感性所不知道的，並且跟那些現象完全不同”<sup>①</sup>，同時又說：“感性認識絕不是按照物本身那樣表象物，而是僅僅按照物感染我們的感官的樣子表象物。”<sup>②</sup>

正是在這種意義上，康德把感性直觀視為我們全部認識和思維（知性）的基礎、對象、內容、質料的唯一來源。他說：“一切思維不論是直截了當地（直接地）還是轉彎抹角地（間接地），都必須借助於某些標志而最終與直觀相關聯。”<sup>③</sup> 因為認識的對象不能以任何別的方式、而只能以感性直觀的方式提供給我們的認識，人的思維能力（知性）有再大的本領，也不能單憑自身創造出這個對象或材料來。這種材料是物自体作用於人的感官、主體運用其感性

---

① 《未來形而上學導論》，龐景仁譯，第91頁。

② 《未來形而上學導論》，龐景仁譯，第52頁。

③ 《純粹理性批判》A19 即B33。

认识能力去接受这种作用而形成的,它作为这两方面作用(刺激作用和接受作用)的结合物便是直观,它提供了由知性进行加工(实际上是再加工)的材料。

可见,感性直观一方面构成了人的全部认识能力、知性能力加工的材料,另一方面它本身也已经是一个经过主观的接受而加工过了的产物,包含有外界刺激作用所构成的质料、内容以及主体接受能力所赋予的方式、形式这两方面。光有前者或者光有后者,都不能单独成为感性认识,只有把两者结合起来才形成直观或感性认识。感性直观所包含的这两个方面,康德称之为“感觉”和“纯粹的直观”。

## 二、感觉和经验性的直观

既然感性直观是两种作用(刺激和接受)相结合的产物,于是康德首先就对刺激作用进行研究。他说:“当我们被对象所刺激时,对象对表象能力所起的作用(Wirkung)就是感觉。”<sup>①</sup>感觉就是物自体刺激我们感官而在我们心中所造成的影响或印象,如不可入性、硬、颜色等等。感觉(Empfindung)就其来源说是客观的(物自体)产物,但它本身只是认识主体心理上的变状,而且这些变状不但不能看做物自体的属性,甚至也不能看做人自己的“认识对象”的属性,例如色、声、香、味都“不能正当地视为事物的属性,而只能视为我们主体中的变化,这些变化甚至在不同的人那里也可能是各不相同的”<sup>②</sup>。

尽管如此,康德认为感觉毕竟是与对象有关系的。一方面,它是物自体对感官的作用,虽然并不反映物自体的性质,但也不是任

---

① 《纯粹理性批判》A19 即B34。

② 《纯粹理性批判》A29 即B45。

意就能够产生的;另一方面,它也为感性认识的对象、直观的对象提供了质料,从而导致了有关对象的直观,即“经验性的直观”(die empirische Anschauung)。“通过感觉而与对象相关的直观称为经验性的直观。”<sup>①</sup> 感觉本身是主观的,它不是对象的属性;但感觉引起的直观则必定是有对象的,因为所谓直观,无非是认识和对象的直接关系;而这种直观,就其是由感觉引起的而言,只能是后天的、经验性的直观。当然,这种经验性的直观,其对象是尚未得到知性的规范、尚未确定下来的对象。康德说:“一种经验性的直观之未规定的对象称为现象。”<sup>②</sup> 但它毕竟是有了自己的(有待进一步规定的)对象,因而也就多少对这个对象有了某种规定,从而使这个对象得以初次显现出来,成为了“现象”。在这里,经验性的直观通过感觉而与之相关联的那个对象已不是物自体,而是现象,既然如此,它就不是从外面给予经验性的直观的,而是这个直观通过对感觉进行加工而产生出来的。因此在康德看来,经验性的直观中也已包含有先天的因素(尽管它整个来说是经验性的、后天的)。通过分析它的对象即“现象”的结构,这一点就更清楚了。

### 三、现象(Erscheinung)

经验性的直观是由感觉引起的,但它又不像感觉那样完全是主观的,而是形成了它的对象即“现象”。所以在现象中我们就可以分析出两个因素,一是它的内容或质料,即“感觉”;一是它的形式,即先天的直观。如康德所说的:“我把现象中与感觉相应的东西称为现象的质料,而把能够使现象的杂多在某些关系中得到整理的东西称为现象的形式。”<sup>③</sup>

---

①② 《纯粹理性批判》A20 即B34。

③ 《纯粹理性批判》A20 即B34。

显然,在康德那里,“现象”总是某种已经过主观先天形式规定或整理过的对象,因为现象要作为对象显现(**erscheinen**,或译“出现”)给人,必定要通过人的某种认识能力(在这里就是“接受力”),因而必定加入了人的主观先天的能动因素。不过要注意的是,感性的认识对象和知性的认识对象是有层次上的差别的,在感性中经过了先天因素整理过的对象即质料和形式的统一体,在知性中却仍然是未被规定的经验材料,而有待于另一套更高级的形式(知性范畴)来对之作进一步整理。而“现象”这一概念,作为内容和形式的统一,既可以指感性的直观对象(经验性的直观的对象),又可以指知性的对象,广义地说,它包括人的一切经验的和可能经验的对象,即作为“现象界”的“自然界”。

那么,在感性直观的现象或对象中,究竟什么是先天的直观形式呢?

#### 四、纯粹的直观

康德认为,现象的形式方面是用来整理后天的感觉材料的,它本身不可能再是感觉,而只能是先天存在于我们心中有待于感觉来被它整理的“纯粹形式”,或称“纯粹直观”。所谓“纯粹的”,在这里是指排除了任何属于感觉的表象的,因而“纯粹的直观”就是“即使没有感官或感觉的现实对象也作为某种单纯的感性形式而先天地存在于心中”<sup>①</sup>的直观。也就是说,即使这种纯形式不去现实地把感觉材料规范为直观的对象,它也已经作为感性认识能力本身的结构而先天地为人心所固有了。不过,一旦现实地形成了直观对象,这对象就不可分割地包含有先天的(纯粹的)因素和后天的(感觉的)因素,因而不论是先天直观还是后天性的感觉,单独都

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A21 即B35。

不可能构成直观对象。

康德指出,这种先天的“纯粹直观”形式在人心中有两种,一是空间,一是时间。何以得知这一点呢?康德说,随便拿一个物体来,我们从它的表象中抽掉那些属于知性(理性认识)的东西,如实体、力、可分性等等,剩下来的便只是经验的直观;然后再从经验的直观中把属于感觉的一切因素清除掉,这样便还剩下一种东西是不能去掉的(否则这个物体便不存在了),这就是广延或空间。同样,从任何一种“变化”中经过类似的抽象可以得出时间。时间与空间既不是知性的东西,也不是感觉的东西,而只能是人的先天的直观形式。

康德的“先验感性论”研究的就是这两种直观的纯形式的先天原理。康德认为,感性作为经验性的直观只能是后天的综合性的知识,本身不可能有任何普遍性和必然性;但感性中所包含的这种直观的纯形式,作为撇开了一切后天感觉质料的形式,却可以是普遍必然的原理。正是这种抽掉了感觉内容的纯粹先天原理,为数学(几何学和算术)的先天综合判断提供了可能性的基础,保证它成了普遍必然的知识。同时,从这种纯粹直观即空间和时间的立场看,一切后天经验的感性知识(经验性的直观)在一定意义上也就有某种普遍必然性,因而也就成了有关对象的知识(如一个东西有多大?持续多久?之类)。这种知识虽然不足以使我们对这个对象有完全的充分的规定,但它们至少使我们关于这个对象的表象与单纯的梦境区别开来了,因为它们将我们的感觉表象严格地按顺序安排在三维的空间和一维的时间的数学格式中,容不得任何一点掺杂和混乱,从而为知性认识提供了实实在在的对象。这是休谟的印象和知觉理论完全无法保证的,他一开始就失掉了一切感性知识与梦境相区别的根据。时间和空间作为先天直观形式所具有的先天普遍必然性使一切感性知识具有了实在的对象(但



并非物自体),这个道理康德在后面以“先验的观念性”和“经验的实在性”两个概念作了详细的说明。

这里要注意的是,康德反复谈到纯粹直观形式即空间和时间是“先天地在心中找到”或“先天地发生于心中”,甚至“即使没有感官或感觉的现实对象”也“先天地存在于心中”。对此,有些人理解为一种心理学上的描述,似乎时空观念在认识活动之前已作为一种“天赋观念”出现于人心中了,然后再用它们去进行认识,把它们加给感性材料。这种解释并不符合康德的原意。按康德的看法,所谓时空形式先天地存在于人们心中,并不是说从时间上讲在人们的认识活动之先(时间上在先),而是指的逻辑结构的顺序(逻辑上在先)。也就是说,在分析感性认识时发现,其中的空间和时间是感性认识之所以能够成立的条件,只有具备了这个条件,才谈得上感性认识,但并不意味着这个条件在认识活动尚未开始时就已现实地存在于人心之中。毋宁说,空间与时间同认识活动是同时存在的,所谈的是认识活动之中的空间与时间。正因为如此,他才把自己的感性论称之为“先验的”,其任务在于研究正在感性认识过程中起作用的先天要素,它的作用、范围和条件等等。

通过上述几个概念的介绍和分析,我们对于康德关于感性认识的学说,可以得到一个大致的印象了。我们看到,感性知识要能成立,一是要有物自体刺激我们感官所产生的感觉材料,二是要有先天存在于我们心中的纯直观形式即空间与时间,这两方面结合起来才构成我们的感性知识。但“先验感性论”的目的,既不是从感性中分析出这两种成分就算完事,也不是要研究其中的感觉材料的种种性质,而主要是要说明感性知识如何可能成为有关对象的(即真正意义上的)知识,因而主要是对其中的先天直观形式的性质、作用、范围等等进行研究。因此,“先验感性论”的实质和核心部分,就是康德关于空间和时间的学说。

## 第二节 空间和时间

康德认为,空间和时间作为两种先天的纯粹直观形式,其根本的区别在于:空间是外感官的直观形式,时间是内感官的直观形式。也就是说,通过外感官感到的一切都在空间里,通过内感官感到的一切都在时间里,这两者是不能混淆的。那么,空间与时间是什么呢?康德问道:“它们是实在的存在物吗?还是它们只是事物的一些规定乃至关系,但却在事物哪怕未被直观时也属于事物本身?或者它们只是归属于直观形式的,因而是归属于人心的主观性状的,离开这种主观性状就不能将这些称谓加在任何事物身上?”<sup>①</sup>

这里列举的几种时空学说,第一种认为时空是“实在的存在物”,是指以牛顿为代表的机械唯物论观点。牛顿承认了物体的客观实在性,同时也假定了时空的客观实在性,认为时空和物体一样是绝对实在的东西,就像一条长河或一只大空箱子一样把物体“装进”它们里面去。在这里,牛顿坚持了唯物主义原则,但却将时空和运动着的物体割裂开来,而没有看到它们之间的不可分割的联系。这种观点被称为绝对时空观。第二种看法认为时空是现实事物的规定或关系,大体上代表莱布尼茨派的观点。莱布尼茨认为时间与空间是“一种关系,一种秩序”<sup>②</sup>,时空表象是从事物的关系得来的经验表象,空间代表事物的并存关系,时间则代表事物的连续关系。但这种经验表象在感性直观中只是混乱和模糊地表象着事物的关系,只有在理性思维中才能变得清晰起来。上述两种观

---

① 《纯粹理性批判》A23 即B37—38。

② 莱布尼茨:《人类理智新论》,陈修斋译,商务印书馆1982年,第130—131页。

点一般就是经验派哲学和理性派哲学所持的观点。第三种观点即认为时空是归属于人心的主观性状的直观形式的观点,代表康德自己的看法。这是他在经过12年的深思熟虑之后,在改造了牛顿和莱布尼茨时空学说的基础上形成起来的。

康德研究时空问题是为了回答和论证数学作为先天综合判断“如何可能”的问题。但在《纯粹理性批判》中,他对这个问题的解答采取的是“综合”的方法,即先从空间与时间的各种性质的阐明入手,然后得出数学只可能是先天综合判断的结论;在《未来形而上学导论》中,则采用了“分析”的方法,即从数学已是一门包含先天综合判断的科学这一事实入手,再看其中是什么使它成了先天综合判断,最后归结到它之所以可能的条件是空间和时间这两种纯粹直观形式。

在这里,我们主要就《纯粹理性批判》中的思路进行考察。我们首先注意到的一点是,康德把空间和时间的讨论称之为“阐明”(Erörterung),这个词是拉丁文determinare(限定、界定)的德文译名,康德则认为来自拉丁语 expositio(陈述、说明),中文也译为“说明”、“阐明”等。按康德自己的解释:“所谓Erörterung(expositio),我理解为将一个概念里所属的东西作出清晰的(哪怕并不是详尽的)介绍。”<sup>①</sup>纯粹直观只可阐明,而不可界定或定义,因为它是下定义(如数学定义)的前提,它本身则不再能定义,只能就我们所想到的对它加以阐述和说明(阐明),这是时空的“先天综合”性质所决定的。在康德看来,个别经验事物(下定义的最终材料)和先天给予的概念(下定义的前提)本身都是不可定义的。<sup>②</sup>

康德对时空的阐明在第一版中并没有层次划分,在第二版中

---

① 《纯粹理性批判》A23 即B38。

② 可参看《纯粹理性批判》A729 即B757。

却分为两个层次：一是“形而上学的阐明”，一是“先验的阐明”。康德解释说：“当阐明的内容是将概念描述为先天给予的东西时，它就是形而上学的”<sup>①</sup>；又说：“我所谓先验的阐明，就是将一个概念解释为一条原理，从这条原理，其他先天综合知识的可能性能得到理解。”<sup>②</sup> 也就是说，形而上学的阐明只是从概念本身说明时空形式的先天直观性质；先验的阐明则从其在认识中的作用方式上进一步说明时空的这种性质如何使（数学的）先天综合判断成为可能。从我们前面（本章开头）讨论“先天知识”与“先验知识”的区别，亦可见出康德这种划分是循序渐进、煞费苦心的：先讨论时空的先天性，再讨论它们在认识论中的先验作用。

由于康德分别用两节来讨论空间和时间，而讨论的进程又几乎是以完全平行一致的步骤进行的，因此为了节省篇幅，可以将它们合并在一起来分析。只是在对空间的形而上学阐明中，第二版是四条，对时间的形而上学阐明，则是五条，其中第三条按康德的说法，实际上应归于先验的阐明之中。不过在第一版中，空间和时间两个阐明都是五条，而没有“先验的阐明”，因而双方是完全对称的。大概康德后来才感到有把“先天”和“先验”的两种阐明作更严格区分的必要，但在讨论时间时又觉得实在区分不开，因而在这里仍保留了五条。

## 一、空间与时间的形而上学阐明

于是，无论空间还是时间，康德的形而上学阐明都只有四条。在其中，前两条说明时空不是后天得来的，而是先天的；后两条说明时空不是概念，而是直观。因此它们最终说明了时空是先天的

---

① 《纯粹理性批判》A23 即B38。

② 《纯粹理性批判》B40。

直观形式。在论证时康德大致上是采取间接反驳反面主张和直接论证正面主张相结合的方法来加以阐明,例如在说到时空的先天性时,他实际上是依据自己对认识来源的看法,设定一种知识不是经验的就是先天的作为论证的前提;因此在第一条中,他通过论证与时空来自经验相矛盾的命题“时空不来自经验”的真实性,间接地否定了时空来自经验和肯定了时空是先天的,接着在第二条中就对时空的先天性进行了直接的论证。同样,在阐明时空的直观性时,也是根据他对认识形式的规定,设定一种知识不是直观,就是概念作为论证的前提;因此在空间的第三条和时间的第四条中,他通过论证与时空是概念相矛盾的命题“时空不是概念”的真实性,间接地否定了时空是概念和肯定了时空是先天的直观,接着在最后一条中就对时空是先天的直观形式进行直接的论证。康德的这种论证方法在逻辑上是很严密的。

下面我们分别考察时空的四条形而上学的阐明。

其一,空间和时间都不可能是从经验(外部经验或内部经验)得来的经验性的概念,因为为了获得对外部或内部经验的知觉(知觉到一些对象的共存或相继),本身必须要以空间和时间的表象为前提,只有在这前提下经验才有可能。

我们都有时空观念,这是毫无问题的。康德要探究的是这种观念是从哪里来的。通常人们认为它们是从经验知觉中抽象出来的。例如,人们在日常生活中都会知觉到经验事物的存在,有时它们在同一时间里在不同的空间中存在,这就叫做某物和某物“并存”;有时它们在同一空间里在不同时间中存在,这就叫做它们“相继”。我们通过这些经验事物的并存和相继的知觉便确认它们都存在于空间和时间之内,于是把空间时间作为概念抽象出来,认为它们表达的是经验事物的某种关系、规定性或属性,甚至本身就是某种经验事物。康德不同意这种看法。他认为,空间与时间并不

是从这种知觉关系中抽取出来的经验表象,恰恰相反,我们对任何事物的感知都必须以空间和时间观念为前提。以空间为例,当我们通过外部感官作任何一个知觉判断,如说“在我们之外有一张桌子”时,无须任何抽象,我们已经以空间观念预先作为前提了。没有空间观念,我们不能说“我们之外”,甚至不能形成“桌子”或任何其他事物的表象。为了感觉到有某种东西在我之外存在(与我并存),感觉到一张桌子的上下左右、这条边和那条边同时存在、互相并列、处在不同的位置,都必须先有空间的观念。从逻辑上说,对任何一个外感官对象的认识,首先得把这个对象和认识主体分开,其次要把这个对象和别的对象分开,否则一切都混在一起、混沌一团,就无所谓认识。既然要“分开”,就必须以空间观念为前提,因为空间正是把位置不同的东西分开来的条件。

对时间的论证与空间的论证大体相似。不同的是,由于时间是内部感官的直观形式,所以它首先不是把认识主体和外部对象区别开来,而是把主体中各种先后相继的状态区别开来,并以此为根据去区分外部对象中的相继关系。这一点对于康德论证时间对空间的优越性具有重要意义,对此我们后面就会讨论到。

其二,空间是外部直观或外部现象的必然的基础,时间是一切直观、一切现象的必然的基础,因为它们是必然由先天给予的表象。

这里多次提到的“必然”,也就是普遍性的意思,意即直观或现象无一例外地全都以之为基础,没有这个基础,各种现象就绝不可能。空间和时间的这种普遍必然性正说明它们的先天性,因为如前所述,康德是将先天性和普遍必然性相等同的。所以这一条阐明的关键,就是确认空间和时间是先天的。康德对此的论证是:我们完全可以设想在空间和时间里没有经验的对象,但却不能设想一个经验对象没有空间时间。他说:“如果从物体及其变化(运动)

的经验直观中去掉一切经验的东西,即去掉属于感觉的东西,剩下的还有空间和时间,它们因此是先天地给经验的直观做基础,从而自身永远不能被去掉的纯直观。<sup>①</sup> 所以,空间和时间都不依赖于现象,恰好相反,它们是现象得以呈现出来的必不可少的先天条件。可以看出,康德这种观点实质上与牛顿的绝对时空观是一脉相承的,都是把时空当做一个外在的形式框架与它们的经验内容完全割裂开来;不同的是,牛顿将这一框架本身看做外在客观的物质存在,康德则将这归于人们主观先天的认识形式、直观形式。罗素曾立足于现代科学的角度对康德和牛顿这种机械的观点提出质疑:“可是我不明白,绝对空虚的空间如何能够想象。”<sup>②</sup>

在这一条中还应注意的是,康德认为空间只是一切“外部”直观和现象的先天基础,时间则是所有一切直观和现象的先天基础。也就是说,外部经验对象不仅要·以空间为条件,而且最终还要以时间为条件,内感官的现象则仅仅以时间为条件就够了。换言之,外感官的现象由空间整理后,还要由内感官最终去感知,因而空间与时间并不是处在完全列等的地位。作为经验对象的基础,时间比空间更为基本、更重要,也更直接地体现出人心中认识主体的能动性。所以康德把空间看做一切外部现象的基础,把时间看做一切外部现象的间接基础和一切内部现象的直接基础,这本身包含有将一切现象逐步归结为认识主体的能动创造性的意思。这一点,在后面讨论康德关于时间作为知性认识的“先验图型”的理论时将会看得更为明白。

其三,空间和时间不是一般的概念,而是感性的纯直观。

---

① 《哲学丛书》第40卷,莱比锡1920年,第36—37页,参看《未来形而上学导论》,庞景仁译,第42—43页。

② 罗素:《西方哲学史》下卷,马元德译,商务印书馆1981年,第259页。

前面两条确定了时空的先天性,这里开始确定时空的直观性。康德认为,直观和概念虽然都是主体的认识形式,但在性质上是截然不同的。当然,时空尽管本身是直观,我们也可以对它形成概念,至少可以用一个名称来“概括”所有大小的空间或所有长短的时间。但这个概念与“一般的概念”(或“推论性的概念”)是有区别的。一般的概念总是先有了构成它的各个组成部分的概念然后再对它们加以概括而形成的,如先有了马、牛、羊等概念,然后产生出“食草动物”的概念,并可从“食草动物”等等产生出更高的概念。这些概念表明事物的种、属关系并可用来进行推论。空间与时间则不能凭借它们的概念来进行推论,因为它们和它们的各部分并不是处在种属关系之中,无论如何划分,每一部分在性质上仍是和其他部分乃至全体都完全同一,所以时空在本质上都是“一”,它的各部分只是指同一个独一无二的空间或时间的“限制”或量的分割而已。这样一来,就不可能预先从时空的概念中分析或推论出它们所属的某个具体部分的情况来,因为这些情况每次都要由限制或划分的方式、规模而具体地确定,即要在直观中综合地确定。由此可见,时空是先天地并且“整个地”由我们预先拥有的,但拥有的不是概念,而是直观。或者说,时空概念不像一般概念那样基于经验性的直观,而是基于先天的直观、纯粹直观。

在这里,康德关于时空的纯粹直观性的观点既不同于牛顿将时空视为我们之外的客观存在的观点,而是像莱布尼茨那样将时空视为(单子灵魂的)主观的表象;也不同于牛顿将时空看做各个具体的时空部分的累积,而是像笛卡儿和斯宾诺莎那样把时空看做是整体先于部分的,个别的时空单位是由具体经验事物对惟一的时空的限制、分割和占有造成的。就此而言,康德的时空观又汲取了理性派的许多因素。

其四,空间与时间均必须被表象为一个无限给予的量。



这一条除了否定时空是一般意义上的概念外,主要从正面确定了时空的根本规定,即量的无限性,这就具体说明了时空究竟是何种的直观。时空是量,因而它不是概念,而是直观。概念中所所包含的表象也可能是有量的,如“马”这个概念就包含着无数匹具体的马;但这种包含关系只是把无数的马匹包含在马这个概念“之下”,即无论有多少匹马,它们都具有“马”的共同特性,即“属于”马这个范畴,这一“类”;但“马”的概念并没有包含那些马匹的量,因而并没有把所有的马匹都包含在自身之内,它只是从各种马中抽象出来的某种共同的本质属性,而撇开了其他的规定性。相反,时空本身作为量,一开始就将它的每一个部分都包含在自身之中,而没有撇开任何东西,因为它的每一部分实质上不过是对单一的、均匀的时空的某种限制、分割。但既然一切具体的时空部分都是由对单一时空的“限制”得来,那么这个单一的时空本身,作为可加以限制的前提,就应当是“无限的”(即无限制的)了。罗素曾对此诘难道:“很难了解,什么无限的东西怎样会是‘已定的’。”<sup>①</sup>但在康德看来,只需把这种无限的东西看做主观先天给予的形式,这一点就并不难理解。时空是无限的,因而它不是一个经验的概念(如罗素所设想的),而是一个先天的直观。只有作为先天直观,时空才有可能在整理感觉材料时成为无数经验对象的条件,而永远不会被这些经验对象“分完”,因为它不可能作为经验对象的内容混入对象之中,而永远是独立于对象并供对象来限制或“分有”的无限形式。

应当指出,“量”的概念的出现,以及相应的“限制”、“无限”这些概念的出现,已经标志着康德的“形而上学的阐明”开始超出时空的先天性质的讨论,而接触到所谓“先验的阐明”了。当问题只

---

① 罗素:《西方哲学史》下卷,马元德译,第260页。

涉及时空的一般“先天性”时,康德还有可能停留在抽象的“形而上学”(本体论)领域;但在论及时空是怎样一种先天表象,要阐明时空的“直观性”内涵时,便无法完全回避认识论问题了。实际上,第一版中时空阐明的第三条,都可看做既是“形而上学”的,又是“先验的”,因为它们<sup>①</sup>在抽象谈论时空的形而上学概念时已涉及这两个概念的具体内涵即“量”的先验规定性了:空间的“三个向量”和时间的“一个向量”先天地使一切数学命题(空间几何命题和一般时间的公理)成为可能,一切数学命题都是通过对时空的量的“限制”而得来的,这本身就是对数学知识如何可能的论证,因而应属于“先验的”阐明。据此,康德本应把后面两条也纳入先验的阐明中。但这样一来,“形而上学的阐明”就非常空洞无物了。实际上,这两种阐明也是很难分得开的:谈论时空的先天性质怎能撇开它的先验的认识功能?即使在空间中可以撇开,在时间中则断然不能撇开,因为时间作为“内直观”的形式,本身直接体现出它既是对象(现象)的存在形式,同时又是主体的认识形式。由此可以说明为什么第二版中空间的形而上学阐明只剩四条,时间的形而上学阐明仍有五条:因为在时间的形而上学阐明中,去掉先验的阐明将明显地表现出不完整。康德自己说是“为了简短起见”<sup>①</sup>才把时间的两个阐明合并到一起,这是含糊其辞的。

## 二、空间与时间的先验的阐明

如前所述,康德所谓“先验的阐明”,就是把一个概念解释为一条使其他先天综合知识的可能性成为可理解的原则。上面也谈到在“形而上学的阐明”中实际上已多处涉及了时空概念的这种“先验性”。在这里,康德则要专门来论证纯粹数学这种先天综合知识

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A32 即B48。

的可能性基础是时间和空间这两种先天直观形式。

### 1. 对几何学的阐明

康德认为,几何学是关于空间的各种属性的一门科学,但它不是经验地确定这些属性,而是先天地对此加以确定;它也不是通过概念的分析来确定,而是在直观中综合地(通过对空间的量加以各种方式的限制)来确定。这就形成了它的一些基本原理或“公理”,如“空间只有三个向量”、“两点间只能有一条直线”等等。这些公理都是一些先天综合命题,它们既不是从经验中归纳出来的(否则就不具有普遍必然性),也不是从“空间”、“点”这些概念中分析和推论出来的,而是直接、断然地一下子就直观到的。在几何学中,一切概念都是由空间直观构成的,而不是相反(并非直观可由概念中分析出来),因此几何知识是综合性的,它可以在具有无限量的空间中不断地去构成,去扩展新的知识。但由于这空间是一次给予我们的主观先天形式,对它的限制和分割任何时候都不以经验对象的内容的不同而改变空间的性质,因此几何知识又具有先天的普遍必然性,一旦发现就可以运用于任何具有相同空间关系的场合而不会出错。如果几何知识研究的是经验对象本身的客观属性、关系等等,它就不会有这种确定无疑的普遍必然性。

康德在《纯粹理性批判》的“先验方法论”部分,还从几何学知识的这种先天直观的综合性质引出了关于一般数学的一个定义:“哲学知识是由概念而来的理性知识,数学知识是由构造概念而来的理性知识。”他还对此解释道:“所谓构造一个概念,是指先天地展示出与这个概念相应的直观。”<sup>①</sup>就是说,数学中的各种概念都是通过展示、呈现出先天的直观而构成的,离开了先天的直观,这些概念本身并没有任何意义,相互之间也没有任何关系。至于这

---

① 《纯粹理性批判》A713 即B741。

种先天的、非经验的直观的构造行为是否要在经验中呈现出来,例如是在想象中作出一个三角形还是在纸上用笔画出一个三角形,这都无关紧要,因为在几何学中,纸上画出的三角形也是着眼于那个纯粹直观的构造活动,而把那些经验的因素(三角形的大小、颜色等等)都撇开了,因而并无损于其先天的普遍必然性。

## 2. 对算术的阐明

康德认为,算术是关于时间关系及其规定的科学。算术这门科学如何可能?必须要以先天的时间直观形式为前提才能说明。算术之于时间,犹如几何学之于空间。算术的计数作为有次序的相继运动依赖于时间作为直观形式的根本性质即前后相继性。时间是前后相继的,或者说,时间只有一个向量:这是一个先天综合判断,它使有规律的计数1 2 3、……成为了可能,也使这种计数的无限进行下去有了可能。由此可见,算术也同几何学一样,既不依赖于经验,也不依赖于概念的分析,而惟一地依赖于先天的纯粹直观形式,即时间。

最有意思的是康德在“时间概念的先验阐明”中的一个“补充”说明,即:“变化这个概念,以及和变化一起的运动(即位置变化)这个概念,也只有通过时间表象并在时间表象中才成为可能:[……]可见,我们的时间概念也说明了,给我们带来不少成果的一般运动学说所表明的那么多先天综合知识是如何可能的。”<sup>①</sup>在这里,康德不仅把时间当作算术和数学之可能的条件,而且还把它解释为最基本的自然科学(物理学)也就是力学(运动学)的先天可能性条件了,因此“先验感性论”在这里已开始深入到“知性”的领域里来了,它不但致力于解决“数学如何可能”的问题,也开始参与解决“自然科学如何可能”的问题了。实际上,被丹皮尔称之为“科学史

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A32 即B48—49。

上的最大事件’<sup>①</sup> 的牛顿的主要著作《自然哲学的数学原理》(1687年),就已表明了力学与数学的这种不可分割的关系。康德的观点显然和牛顿的数理力学观点是有内在关联的,而且他也和牛顿一样,是从机械论的立场来理解“运动学”的。只不过牛顿在计算加速度和“瞬时速度”时使用了所谓“流数法”,即今天的微分法,通过求时间 $t$ 和空间 $s$ 的无限小量的比值(微分导数),而接触到运动从本质上来说是一个存在和非存在的矛盾的问题,因为所谓“无限小”,无非是一个极限为 $0$ (非存在)的存在变量。而康德却仍然认为,“同一物在同一个地方既存在又不存在”这一矛盾命题的两个对立宾词(存在和不存在)一旦纳入“时间”中,被理解为“前后相继”,就“可以理解”<sup>②</sup>了,也就是说,不再矛盾了。可见他对运动的理解并未达到牛顿已开始接触到的辩证法的水平。但这里我们主要关注的不是这一点,而是康德在先验感性论中赋予时间以特别重要的意义。

总之,通过上述对空间和时间的先验阐明,康德认为他已经为数学(几何学和算术)提供了可能性的根据,并顺便为经验世界(自然界)的运动变化即力学也提供了可能性的根据。这个根据就在于人作为认识主体所固有的某种能动的“接受力”,即感性的先天直观形式。这种纯粹直观形式首先通过空间将外感官的对象在各种并存关系乃至几何学关系中构成起来,然后将所有这些对象纳入内心并与内感官的对象一起,由时间将它们安排在前后相继的关系乃至计数的和力学(变化)的关系之中。不过这里的“力学”还只是主观上以时间表象为先天条件或“图型”的可能性,要成为真正自然科学(物理学)意义上的客观的力学,还得有知性概念

---

① W.C. 丹皮尔:《科学史》,李珩译,商务印书馆1975年,第227页。

② 参看《纯粹理性批判》A32即B49。

(如因果性之类)来帮忙。<sup>①</sup>

### 三、由空间和时间的阐明引出的结论

康德在对空间和时间分别作出两个层次的阐明之后,又分别得出了几条结论,然后是针对某些反对意见所作的“解释”(Erläuterung)(第7节),最后是四条“先验感性论总注”和一个总的结论。由于这些部分的论述多所重复,我们将把它们放到一起来考察。

康德从空间和时间的阐明引出的结论,共同的部分有两条,即(a)和(b)两条,在时间部分的结论中多了一条(c),是专门讨论时空的关系的。

(a)条的结论是:时空不是物自体或物自体的某种属性,而是主体的先天直观条件。(b)条的结论是:时空作为先天直观条件是作用于我们的感觉材料使之构成为现象的,因而是主观中给现象提供的形式。(c)条的结论是:空间是外部现象的先天条件,时间是内外一切现象的先天条件,因为“一切表象不论是否以外部事物为对象,作为心之规定就本身说都属于内部状态”<sup>②</sup>,因而都属于时间。这一条实质上是对(b)条的进一步说明,即摆明了在给现象提供先天形式方面时间对空间的优先地位。因此上述三条实际上可归结为两条,即:(1)时空是先天的,不关物自体;(2)时空是直观形式,一切现象必以之为前提。

从这两条结论中,康德又引出了时空的两大本质特性,这就是“经验的实在性”和“先验的观念性”。经验的实在性是说,凡是在经验中被给予的对象(即现象),时空都对之有实实在在的(客观)

---

① 可参看后面有关知性范畴的“图型说”的分析。

② 《纯粹理性批判》A34 即B50。

作用和效力;先验的观念性是说,时空既不是客观存在的事物或其属性,也不是经验事物“本身”的属性的抽象,而纯粹是主体的认识能力本身具有的先天直观形式,这就是说,如果抽掉感性直观的各种条件,时空就什么都不是,就是无了。换言之,时空是实在的,但这只是对经验现象而言,因此又不是绝对实在的(不是对物自体而言);时空是主观的,但并不是像来自后天的感觉质料(色、声、香、味等)那样纯属主观的、偶然的、因人而异的,而是来自先天的直观形式,是对经验现象具有普遍必然的效力(因而具有“客观性”)的。由此可见,时空的这两种本质特性是内在联系而不可分离的:时空的先验的观念性是其经验的实在性(对一切经验现象的客观效力)的前提和根据;而时空的经验的实在性则是其先验的观念性(它们只是主体的直观形式)的必然的后果(结论)和证明。这也就是说,时空的经验的实在性,就其如何能是这样的“实在性”(客观性)而言,是由于时空是主体的先天直观形式(主观性);时空的先验的观念性,就其如何只是观念性而言,是指时空的客观效力仅仅限于经验范围之内而不涉及物自体。在这里,“经验的实在性”被理解为只是在主观的表象即“现象”中的实在性,“先验的观念性”反而被理解为构成客观的、普遍必然的、“实在的”知识(经验)和知识(经验)对象的主观原则。所以后来黑格尔说,康德把人们习惯中所说的主观客观的意义完全颠倒过来了。<sup>①</sup>

为了使人们达到正确的理解,康德十分强调要把“经验的实在性”和“先验的实在性”、“先验的观念性”和“经验的观念性”区分开来。先验的实在性也就是前面提到的“绝对的实在性”,是一切独断论所主张的一种观点,即认为时空(以及人们以为具有普遍必然性的东西如因果性、实体性等)具有一种超出感性经验范围的客观

---

<sup>①</sup> 见《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆1981年,第119页。

实在性,即绝对地属于客观事物、作为其条件或属性。对此康德针锋相对地说:“我们只有从人的立场才能谈到空间、广延的存在等等。”<sup>①</sup>这就是说,时空只是事物对我们显现出来的特殊的主观感性条件,因此我们只能说“一切作为现象的事物都在时空之中”,而不能说“一切事物都在时空之中”,独断论者这样说就是把时空作为我们人的特殊主观感性的条件错误地当作了客观事物的可能性的条件。独断论关于时空的“先验的实在性”的观点是经不起认识批判的。“经验的观念性”是唯心主义经验论(贝克莱、休谟)所主张的观点,即认为我们经验中的一切都只是主观的,时空(以及因果性、实体性等)也不例外,它们都像人的各种感觉一样来自人的主观心理,只具有偶然性和或然性,这就完全否定了一切可靠的、关于对象的科学知识。对此康德指出,时空的主观性或观念性完全不同于来自后天的感觉的主观性或观念性,它们是我们接受对象的先天感性直观形式,所以就对一切感性直观的对象具有客观的效力,我们关于时空的知识因而也就具有了经验范围内的普遍必然有效性,是完全可靠的科学知识。唯心经验论的错误就在于不能区分开时空的观念性和感觉的观念性而把它们混为一谈了。总起来看,“先验的观念性”主要是说明时空及建立于其上的数学知识普遍运用的根据和界限,“经验的实在性”则主要说明时空在这一(经验)界限之中可以普遍地运用而获得实在的(客观的)知识。

康德在第七节“解释”中特别针对主张时空的绝对实在性的观点进行了反驳。首先是反驳牛顿派(数学的自然研究者)的时空观点,认为我们无权主张有这样两种同人类认识(经验)原理相矛盾的永恒而无限地独立自存的虚构物(其中没有任何实在物的空虚

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A26—27 即B42—43。



的空间和时间);其次是反驳莱布尼茨派(形而上学的自然研究者)的时空观点,由于这种观点归根到底认为时空是从经验中抽象而来的,因而就无法解释数学怎么可能成为先天综合知识以及各种经验的规律何以必然和数学相一致。康德在结论中自信地宣称:“在我们有关这两种本源的感性形式的真正性质的理论中,这两种困难就都消除了。”<sup>①</sup>

于是,康德在第八节“先验感性论总注”中,便把时空的“先验的观念性”和“经验的实在性”归结到一个最带根本性的思想,这就是:必须严格区分现象和物自体。对此康德作了四点说明:

第一,由于我们的感性直观形式——空间和时间的“先验的观念性”,它们的有效范围不能超出我们的感性之外,所以感性提供给我们认识的就只能是现象,而不能是物自体——因此现象和物自体的划分就是绝对的了。莱布尼茨—沃尔夫派主张感性只是一些“模糊的表象”,不能准确地把握物自体,但知性却可以把握物自体,似乎两者的区别只是“逻辑上的”,即认识程度(模糊或清晰)上的。但康德认为,不论感性还是知性都不能认识物自体,在这点上不存在模糊与清晰的问题。感性就自身说也有它的清晰性(强烈性、直接的生动性),但再清晰的知识也只是有关现象,而不关物自体。“所以我们通过感性不是只模糊地认识物自体本身的性质,而是根本就不认识这种性质。”<sup>②</sup>我们通常以为,主观有效的东西是由我们主观感觉带来的“现象”,客观上有效的知识则是有关物自体本身的。但其实两者都只关乎现象。因为后者的“客观”有效性并不是来自物自体,而是来自人类的认识能力中共同的先天直观形式,因而也是主观的;只是在对“一切人”(或任何时候)的感性都

---

① 《纯粹理性批判》A41 即B58。

② 《纯粹理性批判》A44 即B62。

适用这种意义上(在普遍必然性意义上)才是“客观的”。康德认为,只有坚持这一点,我们有关时空的普遍必然的(客观的)知识即数学的先天综合知识才有了可靠的保障,否则,如果把时空看做在物自体那里是客观的东西,就无法保证人的认识能力对它们能有先天的把握,从而无法抵御经验派的怀疑论的攻击。

第二,上面一条强调的是感性直观形式(时空)的先验性作用(普遍必然性根据),这一条则强调它的观念性,因而也就是一切感官对象(作为单纯现象)的观念性的证据。康德提出,在人的内外直观中所出现的只不过是关系,就是说,内外感官提供给我们的仅仅是关系的表象,而不是事物“本身”或其内部的属性。外感官表象包含对象和主体之间的关系,内感官表象包含主体对自己的关系;而即使后一种关系也并没有将主体(心)本身呈现出来,而只有这个主体的自我相关(自我意识)的经验表象显现出来,因为人心本身也同样是“物自体”。所以感性对象的表象并不包含物自体在内,而只包含对象与对象、对象与主体、主体与自身的相继和并存关系,它们只能在外感官受到物自体的刺激或内感官受到人心本身活动的刺激时,通过内外感官的先天直观形式才能出现。这就是对现象(作为感官对象)的观念性的确证。

第三,但是,感性对象的这种观念性在康德看来又不是毫无确实可靠性的假象(Schein,幻相),而是具有“经验的实在性”的;并且康德提出,恰恰是在我们不承认感性对象的这种观念性,而要把这些现象当作物自体、把时空看做物自体的客观实在形式时,反倒会不可避免地导致一切对象都成为假象,乃至连我们自己的存在也会成为假象——这是贝克莱早已论证过的(“存在就是被感知”)。康德由此和贝克莱、休谟的主观主义和怀疑论划清了界限。

第四,最后,康德附带地谈到了在他的这些观点中上帝的位置。他指出,假如时空是物自体的形式,那就无法做到像自然神学

所要求的那样不把上帝置于时空中来设想,因为既然时空是一切存在(包括物自体)的可能性条件,上帝也就无所逃遁于时空,而不得不接受人们的经验知识的检验了。这里透露出康德在感性认识中就已在通过物自体和现象的区分而指向限制人的知识,以便为信仰留下地盘这个《纯粹理性批判》的总目标了。

在“先验感性论的结论”中,康德宣布他已在关于感性和时空的学说中解答了涉及时空的“先天综合判断怎样可能”的问题,这就是:必须把时空看做感性的先天直观形式并将其应用的范围限制于可能的经验对象(即现象界)作为先天综合判断的纯粹数学知识才有可能。

#### **四、对康德时空学说的短评**

康德的时空学说在西方哲学史和科学思想史上造成了一个巨大的变革。其重大意义主要有两方面。

首先,康德明确提出人类的一切认识都开始于感性直观,即开始于在时空中所把握到的东西,这使我们对于“科学”的概念有了一个严格的限定。当然,感性的东西并不一定是科学的,但真正的科学必定是建立于感性之上并可以通过直观来检验的,其对象必定处于时空关系之中,因而能用数学对之加以规范。换言之,一门科学只有当其具有了数学的精密性时,才真正成为了一门成熟的科学。在康德以前,人们要么否认人的一切认识都开始于感性直观(如理性派哲学),要么从感性直观出发,却又否认它可以成为精密的、具有普遍必然性的知识(如经验派哲学)。其原因在于,不论是莱布尼茨还是休谟,他们都没有对感性直观中所具有的普遍必然性因素即时空形式作深入的分析,因而都将感性知识与数学知识完全对立起来,使前者无法获得普遍必然性,也使后者的普遍必然性找不到自己的根据。在这种理解之下,他们对科学知识的

看法要么是摆脱感性经验、仅凭抽象的概念分析和推理而得出一些结论,从而将大量非科学的东西塞进了科学知识里面而不自知(如对灵魂、上帝等等的知识);要么就否认一切科学知识的可靠性,使我们的全部知识还抵不上一个梦。康德则通过对时空的分析,第一次为真正的科学知识确立了一个标准,这个标准既突出了科学知识一定要有感性直观作为自己的对象,同时又强调这样的知识一定能具有普遍必然性或客观实在性(在康德的意义下)。从此自然科学摆脱了旧的形而上学和怀疑论的纠缠,在认识论上找到了自己前进道路上的路标,走上了充满信心而又不失谨慎的征途。这是近代科学思想脱离盲目性、达到自觉的一个标志。

其次,康德的时空学说向我们表明,人的认识本质上是能动的,即使是感性认识,即使是对外部感觉材料的被动地“接受”,也只有通过主体运用自己的直观形式(时空)主动地进行规范或整理才有可能。康德使时空形式成为主体能动的认识能力的形式,这就打破了以往仅仅从本体论上考察时空性质的局限性,而将时空第一次纳入了认识论的范畴。现代物理学已经证明,时空是不能离开观测主体而加以孤立地测定的(即爱因斯坦的时空相对性原理),马克思则在1844年即已指出:“……因为我的对象只能是我的一种本质力量的确证,也就是说,它只能像我的本质力量作为一种主体能力自为地存在着那样对我存在,因为任何一个对象对我的意义(它只是对那个与它相适应的感觉说来才有意义)都以我的感觉所及的程度为限。”<sup>①</sup> 旧形而上学的特点是思维和存在、主体和客体、认识论和本体论的对立;康德则第一次试图通过在思维主体中注入人的主观能动性,而把本体论的问题作为一个认识论问题来加以解决;在“先验感性论”中,则是通过时空先天直观形式的

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年,第126页。

学说,把人的感性认识对象(或经验对象)解释为由人的能动的认识活动所建立起来的一个对象。康德的这一思路,为后世认识论的发展、特别是德国古典哲学到马克思主义哲学的发展开拓了广阔的视野。

但不容置疑的是,康德时空学说也有它根本性的局限和错误。这同样也主要表现在两个方面。

首先,康德把时空完全看做人们主观中先天具有的直观形式。从这种先验主义出发,他对数学和感性知识的一切“客观性”的论证完全是主观的,他限制这些知识的有效性在主观“现象”之中,而否认它们有超出现象界把握客观本质(物自体)的一切可能,以便最终为信仰主义保留一席之地。就此而言,这种理论对科学的健康发展又产生了有害的和消极的影响。爱因斯坦的相对论认为,对时空的任何测量都与测量者本身的参照系或测量尺度有关,但这并不表明所有的时空参照系只有一个,也不表明各种参照系都符合同一时空框架,更不表明时空只是观测者头脑中主观先天的形式。恰好相反,时空的相对性正是一种客观上的相对性,即对不同观测者的不同参照系而言,时空将发生相对的改变。如两个相对作高速运动的观测者互相都会认为对方的时空标准发生了“菲茨杰拉德收缩”,但却无法从任何一方断定是另一方的观测出了偏差,因为两者客观上都是对的;换言之,时空是客观上相对的。由此可见,时空的测定离不开主体的运动、主体的测量标准和实验手段的参与(在高速的、宇观和微观的领域中),这并没有否定时空的客观性,而只是打破了时空的绝对性。从这里我们就可以揭示出康德时空观的第二个根本性的错误,因为康德对时空的主观性观点逻辑地包含着时空的绝对性观点。

其次,康德把牛顿的绝对时空框架从客观物质世界中搬到人的主观先天能力中来,却并没有改变这一框架的“绝对”的性质,这

就使康德时空学说中的主体能动性思想打了很大的折扣。既然时空一开始就以“平直的”、欧几里得的方式现成地作为“先天直观形式”存在于人心中,时空的来源和产生就是不可追究的,人们就只能按照它们既定的性质(如“两点间直线最短”等等)去感觉和认识。但现代物理学的时空理论认为,欧几里得空间只不过是宇宙间一切可能的空间的一种特殊形式或极限形式;在黎曼几何中,空间本质上是弯曲的而不是平直的;闵可夫斯基则把空间的三维与时间的一维结合起来成为一个四维的“时空连续统”——这一切,都打破了牛顿和康德把时空看做脱离其变化不定的物质内容的绝对“纯形式”的观点,而将时空与现实世界丰富多彩的运动变化本身紧密地结合起来,乃至与人自己的科学实验行为紧密地结合起来了。当爱因斯坦用宇宙时空的弯曲本性来解决牛顿所无法回答的万有引力的来源和“第一推动力”(即斥力)的来源问题(物体互相吸引或作圆周运动纯粹是由于其空间几何性质和时间的不均匀性,不需要什么特殊的“力”起作用)时,他实际上也就解答了康德认为无需解答的时空先天直观形式从何而来的问题:经典时空观念及建立于其上的一整套经典物理学观念无非是在一个狭小的宇宙范围内人们实践活动的产物,在此范围内,人自身的活动对自然界造成的影响可以忽略不计。随着人类科学实验手段的扩展,人们才超出了过去的狭隘视野,改变和扩大了自己对自然界的各种观念包括时空观念。正如恩格斯所指出的:“人的思维的最本质和最切近的基础,正是人所引起的自然界的变化,而不单独是自然界本身;人的智力是按照人如何学会改变自然界而发展的。”<sup>①</sup> 人的认识的主体能动性并不仅仅体现在运用现成的时空框架去整理感性材料方面,而且更体现在人通过自己的实践活动改变原有的时

---

① 《自然辩证法》,人民出版社1971年,第209页。

空观念和思维方式上;认识的能动性如果不最终追溯到现实的实践活动的能动性,它就是无根的,终归是被动的、非批判的。实践才是一切能动性的根源。

## 第三章

### 先验分析论(一): 先验逻辑的理念和概念分析论

前一章,我们已经讨论了康德的“先验感性论”。我们曾指出,在康德的“先验哲学”中,主要考察的是人类知识的先天可能性根据问题,这个问题康德是分作感性认识和理性认识两个步骤来探讨的。如果说“先验感性论”已经解决了感性直观之所以可能的先天根据问题,那么,“先验逻辑”要解决的则是理性认识(知性和辩证的理性)之所以可能的先天根据问题。这两部分合起来,则是要为感性、知性、理性三种知识亦即数学、自然科学和形而上学三种先天综合判断之“如何可能”提供根据。

由此可见,康德的“先验逻辑”分为“先验分析论”和“先验辩证论”两大部分,是为了分别考察“知性”和“理性”(均为狭义的)是怎样可能构成自然科学和形而上学知识的。不过在讨论这两种(广义的)理性认识能力之前,我们先得弄清楚康德对它们的总的看法,即弄清楚包含两者之先验要素或原理在内的“先验逻辑”这个“理念”究竟是什么。这就是康德在“先验逻辑”的“导言”即“先验逻辑的理念”中所阐明的内容。



## 第一节 先验逻辑的理念

所谓“理念”(Idee),在这里大体上可以理解为“概念”的意思,但并非指一般的、带有经验内容的概念(如“动物”、“羊”等等的概念),而是纯粹理性的概念。把握康德关于“先验逻辑”的理念,对于理解康德整个“纯粹理性批判”具有极其重要的意义,这不仅因为“先验逻辑”部分在《纯粹理性批判》这本书中占有核心的地位,是这本著作的精华所在,而且因为这种“先验逻辑”的提出为后来的哲学家如黑格尔和马克思创立自己的辩证逻辑提供了直接的思想来源,因而奠定了《纯粹理性批判》在哲学史上不可动摇的地位。

为了阐明“先验逻辑”的理念,康德首先讨论了一般意义上的“逻辑”的概念,因为先验逻辑只是“逻辑”的一个新的种类。

### 一、一般逻辑

在康德看来,要确定一般“逻辑”的概念,首先要做的是把逻辑的知识和感性的非逻辑的知识区分开来,阐明二者的差异、关系和各自的不同功能;其次是看看一般逻辑中包含有哪几种类型,并且也阐明这些不同逻辑之间的差异、关系和各自的功能。所以对“一般逻辑”的讨论就有两个内容,一是讨论感性和知性的差别和关系,一是讨论逻辑的分类。

#### 1. 感性与知性的差别和联系

康德在这里开门见山地提出:“我们的知识产生自两个基本的内心根源,其一是接受表象的能力(对印象的感受性),其二是凭这些表象认识一个对象的能力(概念的自发性)。”<sup>①</sup> 在这里,“感受

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A50 即B74。

性”即是感性,概念的“自发性”即是知性(或理性),这两者有如下四个方面的区别。

第一,它们作为人的两种认识能力具有完全不同的性质。感性是接受外物的刺激而产生感觉表象的能力,正因为它只有靠无法知道的外物(物自体)的作用才能获得表象,所以它是被动的,只是一种接受的能力,它所获得的表象都具有偶然性。尽管它在接受对象时也要运用主观先天的直观形式(时空),因而也有某种程度的能动性和主动性,但毕竟是直接依赖于外物对感官的刺激。反之,知性则是自发产生概念,并认识一个对象的能力,就是说,它运用主体提供的概念对感性的杂多进行规范,使之获得规律性并因此成为一个“对象”。这种主体自发地去思维、把握和综合感性材料以获得“对象”的知性的能力,从根本上说是能动的和主动的。

第二,它们的职能不同。康德认为,感性凭借直观的先天形式(时间和空间)去接受外界的刺激而形成的感性认识,还只是个别偶然的、无条理的和杂多的东西,只是对一些事实的确认,而无法形成真正的判断,因此还不能说是严格意义上的认识或知识,只是认识的初级阶段、未完成阶段,其任务只在为真正的知识即不仅仅是有关主观感觉的偶然知识,而且是有关客观对象的普遍必然知识提供材料。所以,感性的职能最终只是在知性面前为进一步认识提供出认识对象,以便知性对之进行加工整理,使之获得普遍必然性,即获得有关对象的确定的知识。所以,知性的职能就是运用主体固有的纯粹概念——范畴去思维对象,也就是去综合统一感性所提供的材料,将它们组织到逻辑形式的范畴系统中去,使之具有规律性和普遍必然性。而知性之所以具有这样高级的认识功能,正是因为它的自发的主体能动性,没有这种性质,真正科学的知识便无法建立和完成。

第三,既然感性提供对象,知性思维对象,那么它们与对象发

生关系的方式也不相同。换言之,感性和对象的关系是直接的,它是在直观中形成对象的;知性和对象的关系则是间接的,它是要通过知性概念或范畴来整理直观材料以把握对象的;感性直观只是接受对象,不在对象和直观之间作出区别,知性概念则要思维对象,它要建立的正是主体与对象的区别。

第四,由此可见,在人的一切科学的知识中,感性是构成其质料方面的要素,知性则是构成其普遍必然性形式的要素,“因此直观和概念就构成我们一切知识的要素”<sup>①</sup>。当然,在感性本身中又还可以区分出感觉的材料和直观的纯形式,但它们一起对于知性而言只是构成知识的质料。

由以上这些区别我们也就可以见出康德所谓感性与知性的相互联系了。在康德看来,感性与知性既然都是构成知识的不可缺少的要素,因此它们之间不存在谁优谁劣的问题,过去经验派和理性派各执一端地看待人类知识,都是片面的,因为这两者同等重要,不能互相代替,只有相互联合起来才能产生知识。在任何知识中都必须由感性来提供出对象,即提供出感觉材料的内容,但另一方面,又必须由知性产生出概念,即构成知识的形式。内容和形式缺一不可,且单独来看,知性是不能直观的,人类的直观永远只能是感性的;而感性又不能思维,人类的思维永远是知性的。所以康德说“思维无内容是空的,直观无概念是盲的”<sup>②</sup>,只有一方面使概念感性化,即把它在直观中的对象提供给它,另一方面把直观智性化,即把它们置于概念之下,使之成为可理解的,这样才能使感性要素与理性(知性)要素结合起来构成知识。

这里必须注意的是,所谓“思维无内容是空的”,是说知性思维

---

① 《纯粹理性批判》A50 即B74。

② 《纯粹理性批判》A51 即B75。

固然有其自发的能动性,但它并不能凭自身而产生出对象来;所谓“直观无概念是盲的”,是说感性直观的内容离开了思维,就不能成为被意识着的对象。在这里,自己不产生对象的思维却成了对象被构成起来的决定性条件,因为未经概念整理的直观是杂乱无章的,不能成为我们的对象。当然,就知识结构而言,感性提供了知识的内容、质料,在这种意义上可以说感性提供了知识对象;但就实际的认识过程而言,任何一个对象都已经有知性思维的作用参与其中,知性是对象成为对象的先决条件。因此,康德所谓感性与知性的“联合”(联结),就不能理解为好像两种要素各自都可以单独存在。并不是感性已经预先提供了个别对象,而后知性才从这个现成的对象出发运用概念去思维它;相反,感觉之成为表象、对象时就已经包含了知性的综合作用了,即使在意识或表象的最简单、最不确定的状态中,概念和直观都已经在共同起作用了。

从认识过程中感性和知性的区别与联系的这些论述中可以看出,康德已意识到两者不可分割的密切关系,认为在认识活动中感性是知性的基础,知性则是在此基础上最终形成知识的能动作用;但尽管如此,康德却仍然从知识的静态结构上将感性和知性首先区别开来,并分别对每一方进行单个的研究,这就使他对人类认识能力的批判考察分为“感性论”和“逻辑学”(先验逻辑)两大部分。

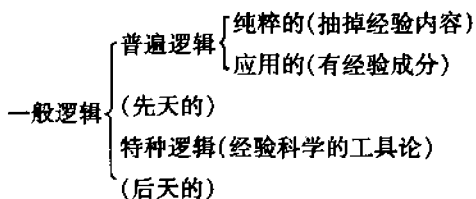
## 2. 一般逻辑的划分

康德在“一般逻辑”(die Logik überhaupt)这一概念之下,划分出两种不同意图的逻辑,一种是为了知性的普遍使用的,称之为“普遍的逻辑”(die allgemeine Logik);一种是为了知性的特殊对象而使用的,只能作为某一特定学科或对象之研究工具,不具有先天的普遍性。只有普遍的逻辑才可以称为“基本的逻辑”(或“要素的逻辑”Elementarlogik)。

在普遍的逻辑中又可分出两种:一是纯粹的普遍逻辑,它具有

绝对必然的规则,而在知性的一般论证中被分析地使用。由于它抽掉了知性在现实活动中的一切经验的、心理学上的条件,如感官的影响、想像力的作用、记忆、习惯、爱好等等这一切偏见的来源,以保持自身先天的普遍必然性,所以它是知性和理性的形式上的“法规”(Kanon)。另一种是“应用的”普遍逻辑,它涉及上述心理学的经验条件,并告诉人们在这些条件之下如何正确使用知性,因此它既不是法规,也不是工具,而是日常知性的某种修整术(Kathartikon)。<sup>①</sup>

上述划分可用图表示如下:



其中,康德着重考察的是纯粹的普遍逻辑,也就是传统的形式逻辑。康德认为,只有它才属于纯粹理性的学说,因为它独立于感性和任何经验内容,因而也独立于心理学,具有先天的普遍必然性。一门严格意义上的逻辑科学不是要知道知性是如何样思维的或向来是如何样思维的,而是要知道知性应当如何样思维才正确。这样一种纯粹的逻辑有两个主要的特点:其一是它的形式性,即它抽掉了知识的一切内容和对象的一切差别,既可以用于经验对象,也可以用于先验的对象,而在其一切运用中它所处理的“无非是思维的纯然形式而已”<sup>②</sup>;其二是它的先天性,即它与任何经验原理都无关,而完全是先天确定的。应用的普遍逻辑虽然也不顾及对

① 康德在这里大概是指古代的“雄辩术”、“修辞术”。

② 《纯粹理性批判》A54 即B78。

象中的差别,但它本身却依赖于心理学上的经验条件,研究知性在具体使用中与注意、疑惑、确信等等主观条件的关系;纯粹的普遍逻辑才是真正具有彻底普遍性的先天科学。

康德对传统形式逻辑是非常重要的。可以说,形式逻辑是他自己提出先验逻辑的一个出发点,他视之为一切正确思维方法不可或缺的基础,因为它不但提供了真理之普遍形式的标准,也建立了知性思维之分析使用的法规。但康德又看到,要获得真理性知识,光是有形式逻辑还是不够的,因为真理的普遍形式标准固然是真理不可缺少的消极条件(必要条件),但并非积极条件,它不足以揭露内容的错误,形式上合乎法规(不自相矛盾)的知识仍有可能与其对象、内容相矛盾而不成其为真理。此外,思维之功用也不仅在于分析的使用,更重要的却在于综合,不仅在于说明现有的知识,更在于获取新的知识。由于形式逻辑的这些缺陷,康德认为,有必要建立一门新型的逻辑学来补充形式逻辑撇开内容、只谈形式的不足,但又不能像后天经验科学的“特种的逻辑”那样,只是某门科学的工具论(*organon*),而没有普遍性和先天的必然性。新逻辑应该力求成为“纯粹理性的工具论”(Organon der reinen Vernunft),<sup>①</sup>即以纯粹理性本身为对象、并能产生纯粹理性体系的“工具”,而“纯粹理性批判”则是对这工具的预先检查和“准备”。<sup>②</sup>因而新逻辑既是特种的、与内容密切相关的逻辑,但这“内容”又不是经验知识的内容,而完全是纯粹理性本身的先天知识内容,因而它同时又是纯粹普遍性的逻辑,也就是说,它是纯粹普遍逻辑(形式逻辑)和特种逻辑(经验科学的工具论)各自长处的一个结合。它既有形式逻辑的先天性,又有工具论对于对象的能动的综合功能,而不仅仅是分析性的。这就是“先验逻辑”。

---

①② 《纯粹理性批判》A10—11 即B24—25 A12—13 即B25—26。

## 二、先验逻辑

由于传统形式逻辑(普遍逻辑)是康德建立其先验逻辑的出发点,所以他对先验逻辑这一概念的规定处处都是放在与形式逻辑的相互比较中作出的,弄清了这两种逻辑的异同,先验逻辑的含义便也清楚了。

### 1. 先验逻辑与形式逻辑的区别

先验逻辑和形式逻辑既然都是纯粹理性的科学,因此它们研究的都是纯粹理性的先天思维规律或原理,在这方面,它们都属于先天的逻辑科学。然而,形式逻辑(普遍的逻辑)只是由于抽掉了知识的一切内容,因而也抽掉了知识与对象的一切关系,而只留下思维的纯形式,才成为先天的普遍逻辑的,所以它只能是真理的消极条件,而不能成为真理的逻辑。因为所谓真理,康德认为必须是知识与对象的一致,所以真理的知识、真正的知识是不能无对象的。换言之,一切真实的思维都是关于对象的思维,因而也都是有内容的思维,也只有这样的思维才具有认识或知识的意义。因此,如果有一种真理的逻辑,它就不应当抽去知识的一切内容(尽管它也不和对象直接发生关系),而应当研究关于对象的思维,而且是关于对象的纯思维。这种逻辑不仅是“先天的”,而且应当是“先验的”,即对我们认识对象的先天能力进行规范的。正如康德所说的:“因为那仅仅包含有对一个对象的纯粹思维的诸规则的逻辑,就将会排除一切具有经验性内容的知识。”<sup>①</sup>这就是说,这种逻辑不抽去知识的一切内容,而只抽去一切经验性的内容,但却留下先天可确定的内容,换言之,就是不抽去知识和对象的一切关系,而只抽去一切经验性的关系,却留下知识与对象之间的必然的先天

---

① 《纯粹理性批判》A55 即B80。

关系,并由此出发去考察纯思维(纯知识)与对象先天一致是如何可能的。这种逻辑将是“先验的”逻辑,因为它“只在和知性及理性的规律仅与对象先天地相关的范围内研究这些规律,而不是像普遍逻辑那样,与经验性的和纯粹的理性知识都毫无区别地发生关系”<sup>①</sup>。可见,先验逻辑是研究有关对象的纯思维规律的学问。

正是这一特点,使先验逻辑与认识论结合起来来了,或者说,使逻辑由传统的形式主义的立场转移到认识论基础上来了,这在逻辑发展史上是一个了不起的革命,它预示了逻辑学与认识论、本体论三者同一的辩证逻辑即将产生。

由于康德从认识论的立场来建立先验逻辑,这就带来了先验逻辑与形式逻辑的另一个重要的区别,这就是对认识的来源的研究。形式逻辑只研究思维的形式,即表象、概念等等相互联接的方式,而不管这些表象、概念是从什么来源发生的,它一视同仁地和先天知识以及经验性的知识打交道(正因此它被称为“普遍的”逻辑)。反之,先验逻辑既然立足于认识论,它就不能不研究认识论的一个基本问题,即我们的知识从何而来的问题,在这里,就是要研究我们关于对象的先天知识从何而来的问题,这样的先天知识当然不可能来自经验、来自对象。所以先验逻辑“还将探讨我们有关对象的知识来源,如果这个来源不能归之于这些对象的话”<sup>②</sup>。先验逻辑“只和”真理性的(即与对象相关的)并具有先天确定性(普遍必然性)的知识打交道,就此而言它似乎不如形式逻辑那么“普遍”,但显然,这正是它的优点,而不是缺点。

此外,也正是由于先验逻辑立足于认识论,是与认识内容有关的逻辑,因此它不能完全脱离经验的原理和其他认识能力,而是体

---

① 《纯粹理性批判》A57 即B81—82。

② 《纯粹理性批判》A55—56 即B80。



现为对人类一切认识能力包括感性接受对象的能力的一种综合的原理。在这方面,形式逻辑由于抽掉了一切内容及与对象的一切关系,只研究思维的抽象形式,因而它建立的只是思维之分析活动(作出分析判断)的法规,这种分析活动只能说明而不能扩展现有的知识;先验逻辑则要研究和说明先天综合判断之可能性条件,并由此推演出一切经验的综合判断所必然遵循的法规,因此它致力于为不断扩展人类现有知识而制定出一套先天原理。

总之,先验逻辑与形式逻辑的上述三个区别,归根结底都是由于先验逻辑本身的认识论性质带来的,而这也就是康德先验逻辑最重要、最根本的性质。自从亚里士多德以来,逻辑学就处于和认识论越来越分离的状态,直到康德的先验逻辑开始了二者的第一次真正的融合。当然,这一融合是通过唯心主义的先验论来实现的,但毕竟是有重大的理论价值的。

## 2. 先验逻辑作为一门科学的任务

那么,先验逻辑是干什么的?或者说,先验逻辑作为一门科学的任务何在呢?康德并不是武断地从“先验逻辑”这个概念中推出它的任务,相反,他是从传统形式逻辑的形式的抽象性这一缺陷,而引出对一种新型逻辑及其概念系统的“期待”,这些概念既不是感性直观,也不是纯直观,又不是关于对象的经验性的思维,而是与对象先天有关的纯概念、纯思想,它们所构成的知识,亦即完全先天地与对象相关的纯粹知性和纯粹理性的知识,就是这门新型科学的研究对象。所以“确定这些知识的来源、范围和客观有效性的这一科学,就必须称之为先验逻辑。”<sup>①</sup>至于这样一些与对象先天有关的纯概念是否真的存在,康德在这里还没有着手去探讨(虽然他并不怀疑这一点),而是准备留待“先验分析论”特别是其中的

---

① 《纯粹理性批判》A57 即B81。

“概念分析论”去加以研究的。但康德在此强调的是：只要有这些纯概念或知识，就必定会有一门叫做“先验逻辑”的科学，它的任务就是确定这些先天与对象有关的知识的来源、范围与客观有效性，这就是要在纯知识与对象先天地相关联的范围内来研究纯思维的规律和形式。这与形式逻辑抽去知识对象、不区分经验性的和纯粹理性的知识、孤立地抽象地研究思维规律和形式，有根本区别。

### 3. 先验逻辑之划分：分析论和辩证论

在康德《纯粹理性批判》一书中，有一个体系构造上的显著特点，就是他处处都以传统形式逻辑的要求为线索、为构造的形式标准，以符合当时人们所认为的“严密科学”的格式。这至少表明先验逻辑中包含的新思想尚在母腹中跳动，还未完全冲破形式逻辑的束缚。在对先验逻辑的划分上，康德就表现出对形式逻辑的刻意摹仿，这当然不仅仅是个体体系的结构形式问题，而是表明康德对先验逻辑的理解固然有超出传统形式逻辑的辩证萌芽，但基本上还是立于形式逻辑的“知性”水平之上的。

康德认为，在逻辑体系的划分上，普遍的(形式的)逻辑已为先验逻辑作出了榜样。自亚里士多德以来，形式逻辑就被区分为分析论和辩证论。分析论在亚里士多德的《分析前篇》和《分析后篇》里得到了集中的探讨，它是指那些按照必然的推理形式(如三段论式)从已知的真实命题出发而得出必然真实的结论的形式规则。在这里，大前提的真实性是给予的，因此也是分析推论本身不予考虑的，它的任务不是要确定内容是否真实，而仅在于从思维形式上确定其规则是否正确有效，以保证在大前提真实的条件下能得出真实的结论。因此分析的推论(或“证明”的推论)很明智地将自己的概念、判断和推理限于表象、概念等等之间的关系形式，不自诩为能够使我们的知识与对象符合、一致，能够成为真理的绝对标

准,而是满足于充当“产生真理之消极标准”<sup>①</sup>。

至于“辩证论”,亚里士多德主要是在《正位篇》和《论智者的辩驳》中讨论的,它是指智者派和苏格拉底、柏拉图在对话中常常运用的、通过概念与概念之间关系的辨析、思辨去追求真理的方法,即柏拉图所谓“辩证法”。康德认为,古代的辩证法作为一种达到真理的技术或工具,其实只不过是“幻相的逻辑”或诡辩术,是对形式逻辑规则的误用。当人们看到逻辑推理在形式上的有效性时,便很容易忽视了这种有效性须以对象的真实性为前提,而以为单凭这种推理形式便可建立起有关对象的知识。受到这种想法的诱惑,有人就企图把形式逻辑的“判断的法规”变成产生表面上客观有效的知识的工具,即把逻辑的有效性等同于内容、质料上的客观的真实性。其结果就是导致一切空虚无知或伪辩之主张都具有骗人的“真理”外形,因为它表面上刻意模仿形式逻辑的分析的使用和严密的规则,暗中却试图将这些规则用作扩展我们知识的(综合性的)工具,这就会使人在某种辩论技术所造成的假相、幻相的掩盖下坚持任何一种可能的主张,或攻击任何一种可能的主张。所以康德将它称之为一种“幻相的逻辑”。

康德认为,这种“幻相的逻辑”实际上根本不配称为一种严格的逻辑,形式逻辑的正当范围应当就是判断法规的分析的使用,它不涉及对象,而只涉及知性的形式,不能冒充真理的积极标准,而只能作为真理的必要的形式条件。然而康德又认为,“辩证论”这一名称作为“辩证幻相之一种批判”仍可以在逻辑中保留下来,也就是要对逻辑(形式逻辑和先验逻辑)超出自身范围而使用时所带来的幻相之错误和根源作一种批判的考察。

先验逻辑以形式逻辑为榜样,也划分为分析论和辩证论。康

---

① 《纯粹理性批判》A60 即B84。

德说,先验逻辑首先把知性孤立起来考察,从我们的知识中将单独起源于知性的思想成分分离出来;但与形式逻辑不同,这些成分不是抽象形式上的,而是必须依靠直观提供的对象才有效的。于是,阐明知性的这些纯粹知识的要素及其用来思维对象的诸原理的这一部分先验逻辑就称之为“先验分析论”。<sup>①</sup>可见先验分析论里又分为“概念(要素)”的分析和“原理”的分析,后者研究的是判断的法规。这样,先验分析论就分为“概念”和“判断”两个层次,康德称它们为“真理的逻辑”,意即告诉人们要得到关于对象的知识、即经验的科学知识(真理),需要有哪些先天的条件,而凡是与这些条件即这种逻辑相矛盾的知识,“无不立即丧失其一切内容,即丧失与任何对象的一切关系,也就是丧失其真理性”<sup>②</sup>。

但是,此种认识的法规由于其在经验科学中的成功,也就带来了一种诱惑,使人企图超出经验的范围之外把它们当作知性的无限制地普遍使用的工具,去对一般所谓“对象”加以判断或规定。人们以为不需凭借感性,单凭理性的推理就能提供有关先验对象(本体、上帝等)的实在的知识。这就是误用了先验逻辑,使知性的使用成了“辩证的”。可见,先验逻辑和形式逻辑一样,一旦超出自身范围,都会陷入辩证的幻相,一个是由于不满足于逻辑的分析地使用而企图用以产生貌似客观的知识(形式逻辑),一个则是由于不满足于纯概念及判断法规的经验的使用而企图用以规定超验的对象(先验逻辑)。可见这两者虽然层次不同,实际上却有某种同构性,即先验逻辑虽然讨论的是先天综合判断的可能性,但这综合毕竟是在主观先天条件下的综合,而不是超出主观条件(感性、知性)之外与一个真正客观的对象(物自体)的综合。因此归根结底,

---

① 《纯粹理性批判》A62 即B87。

② 《纯粹理性批判》A63 即B87。

先验逻辑的正当领域(作为“真理的逻辑”)仍然是属于“分析论”的,“所以如果允许将它当作普遍而无限制的工具来使用,并冒险单凭纯粹知性而对一般对象作综合的判断,对它们有所主张和断定,那就是误用了真理的逻辑”<sup>①</sup>。先验辩证论只是为了批判由此产生的辩证的幻相,暴露其无根据的主张之虚妄,限制知性的超经验的使用,才成为先验逻辑的一个部分的。因此先验辩证论作为“幻相的逻辑”,意思是批判此幻相的逻辑。

#### 4. 先验逻辑的意义

康德先验逻辑的提出,即使在逻辑发展史上也可以看做一个里程碑。自亚里士多德以来,逻辑就一方面被当作具有最大普遍性的思维规律的科学,同时又被当作在任何领域中用来产生和扩展我们知识的一种“中性”的“工具论”。直到培根的时代,人们还试图为科学的认识寻求一种“新工具”;理性派哲学家则对逻辑的最大普遍性深信不疑,力图将它解释为整个世界普遍的本质结构。<sup>②</sup> 康德则首次提出,既不能把逻辑当作一种与对象无关、但又产生出对象之经验知识的“工具论”,又不能把形式逻辑的普遍性视为毫无限制的,它的普遍性只是就知识的形式而言的;能与知识的内容发生关系的逻辑只能是先验逻辑。但一方面,先验逻辑也不是产生知识的工具论,而是一切知识或知识对象得以形成的先天条件和构成法则,另一方面,这种先天法则只有通过直观或感性材料的综合才有其效力,而绝不能单独地构成什么超验的知识和超验的知识对象。先验逻辑既不是主观运用的工具论,又不是客观世界的本体论,而是认识论和真理论,是对纯粹理性的批判的

---

① 《纯粹理性批判》A63 即B88。

② 参看陈修斋主编:《欧洲哲学史上的经验主义和理性主义》,人民出版社1986年,第277—278页。

考察。

可见,康德为找到一条摆脱传统逻辑的工具主义和本质主义(essentialism)二难困境的出路,而将人的认识主体的能动性(以先验的方式)加入了对逻辑的理解之中,也就是将逻辑视为主体先天具有的联结、综合、统摄感性经验材料的一套形式规则。就这套形式规则不能独立地起作用无非就是整理直观材料使之形成对象知识的法则而言,它已超出了传统形式逻辑不涉及内容、只管知识形式及其前后一致的局限性,而预示了对逻辑本身的某种能动的、辩证的理解;但就其仍然不过是主观先天的一套形式规则、并不涉及客观物自体的内在结构和过程而言,它的联结、综合和统摄都仍然是在主观内在范围之内进行的,实质上仍然是分析的 and 形式主义的,并未能真正彻底摆脱形式逻辑的狭隘立场。但尽管如此,康德指出(先验)逻辑具有主体认识活动的意义,或认识的能动综合本身具有某种逻辑的规律,并将这种规律以相当严密的逻辑形式阐明和展示出来,这在认识论和逻辑学两方面都是一次革命。

## 第二节 纯粹知性概念——范畴的发现

如前所述,先验逻辑的第一部分是先验分析论,它的任务是“把我们全部的先天知识分解为纯粹知性知识的各个要素”<sup>①</sup>,并确定使这些要素相互关联而构成一个完整统一体的那个总体理念。先验分析论的第一部分则是“概念分析论”,它的任务是分析知性自身的活动,以找到植根于它的那些先天的纯粹概念体系,并证明以它们为根据的先天综合判断才是一切经验和自然科学知识之所以可能的条件。因此,概念分析论又分为两个步骤,一是从人

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A65—66 即B90—91。

的知性活动中发现一切纯粹知性概念,即“范畴”的体系,二是说明这些范畴为什么必然成为一切有关对象的经验知识之可能性条件,亦即对范畴的客观有效性作一种“先验演绎”。

### 一、发现一切纯粹知性概念之途径

康德认为,当我们对纯粹知性单独进行分析而排开一切经验的因素时,我们所获得的只能是那些纯而又纯的概念。康德要求这些概念(1)必须是纯粹先天的;(2)是来自思维或知性的;(3)是最基本的而不是派生的;(4)是完备的、成体系的。最后这一点是最具特色、也最重要的,因为前面三点虽然也是纯知性概念的突出特点,但在历史上也并不是没有人找到过这样的概念,例如亚里士多德就曾经用经验的方式搜集到了一些这样的“范畴”。康德却主张不能像他那样仅凭机遇和偶然性去发现和拼凑范畴,而必须有方法、有途径地按照“先验的线索”(der transzendente Leitfaden)来系统地揭示这些概念的关联,并根据一条统一的规则将各个概念各安其位,从而能先天地确定这个概念系统的完备性。否则的话,凭借经验的观察所能列举的范畴再多、再细致,也只能是无次序、无系统的随意罗列,而不具有逻辑的必然性和先天的确定性。可见康德并不是一开始就着眼于到底有哪些范畴,而是着重强调如何去发现和展示这些范畴,具有强烈的逻辑方法论意识。

那么,揭示一切纯粹知性概念的途径和线索是什么呢?换言之,从何着手去发现范畴呢?康德认为,无须我们劳神费力另起炉灶,我们只要按照以往形式逻辑已经提供出来的判断分类,就能顺藤摸瓜地找到与之相应的纯粹知性概念。这是因为,知性与感性不同,它是由概念以产生知识的思维能力。如何由概念产生知识呢?只有一种方式,就是利用概念来作出判断。概念、判断都是对对象的间接知识,因而形式逻辑可以不管对象,只研究判断的形式

方面,将它看做将各种不同表象分析地归于一个共同表象之下的机能,而忽视了这种机能正是以纯粹概念所体现的知性自发的、能动的综合统一为依据的,忽视了不同的表象之所以能分析地包含于某个表象中,是因为它们本身先已作为一些综合的表象被给予了。另一方面,形式逻辑的判断分类毕竟给我们提供了一条线索,使我们能按逻辑的必然性和完备性去挖掘出它后面所隐藏着的、起综合统一作用的纯粹知性概念。“因此,如果我们能完全阐明判断中的各种统一性机能,必就能发现知性的全部机能了。”<sup>①</sup>

由于上述理由,康德寻找和发现纯粹知性概念就是从形式逻辑的判断入手的。形式逻辑的判断是怎样形成或产生的呢?是通过从不同的表象抽出其共同性而形成普遍概念,这样一来关于各个不同表象的判断也就同时形成或产生了,因为这个普遍概念可以从属于它的那些不同表象的谓项。可见形式逻辑的判断是在通过分析而形成普遍概念以统摄不同的表象的基础上形成起来的,所以这些判断也都应当是分析判断。<sup>②</sup>然而康德指出,即使主、谓项的关系是分析的,在这种判断中也仍然要把这两个分开的因素用一个“是”字联结,即综合起来,从而也已经体现出了知性的统一性的作用、动作和原理了。但形式逻辑抽掉知识的一切内容,既不问表象是从哪里来的和怎样形成的,而只管把它们作为现成给定的进行分析;也不问判断中主、谓项之间的联结的来源和性质,而只管把判断作为现成的进行分类(分析)。<sup>③</sup>与此相反,先验逻辑比形式逻辑更为本源,它必须深入探究形式逻辑置之不顾的问题。“对我们的表象作任何分析之前,这些表象必须预先已被给予出来了,因而没有任何概念就内容而言能分析地产生出来。杂多的综合(无论这杂多是在经验上还是先天地被给予)则是最初引起知

---

①②③ 《纯粹理性批判》A69 即B94 A78 即B104 A76 即B102。



识的东西,……如果我们想要判定我们知识的最初来源,综合就是我们该予以重视的首要的东西。’<sup>①</sup> 可见综合是分析的前提。当然,综合最初产生的知识内容还是粗糙、模糊的,有待于分析,因为这种低层次的综合是想像力的盲目作用的结果,但它毕竟首次提供出知识的内容;并且,由于知性的“纯粹综合”把这种想像力的综合带到概念上来加以把握,我们就得到真正能称为知识的东西。所以康德认为,形式逻辑只能通过分析把各种表象归于一个概念之下,先验逻辑却教导我们把各种表象的纯粹综合带到那些纯粹概念之上来;但在这两种情况下都体现了某种统一性机能,即分析的统一性和综合的统一性,它们都出自于同一个知性。“知性在概念中通过某些活动,借助于分析的统一性,产生判断的逻辑形式;同一个知性,通过同样一些活动,借助于一般直观中杂多的综合统一性,也把一种先验的内容带到它的诸表象中去。’<sup>②</sup> 这样一些活动就是知性的纯粹概念,即范畴。

既然形式逻辑在分析判断中的统一机能和先验逻辑在综合直观杂多时的统一机能同出一源,即都是由范畴的活动造成的,那么很自然,要发现这些范畴,必须沿着形式逻辑在判断分类中无意识地提供出来的线索,去自觉地揭示出它们后面的那个范畴体系,其数目也应与形式逻辑判断的类别一一对应。

## 二、逻辑判断表

怎样从判断的形式中找到蕴含在其中的纯粹概念呢?康德认为,这只要抽去判断的经验内容,仅仅考察其形式本身就可以做到。但实际上,他是先有了知性的纯粹概念,再依据它们来印证形

---

① 《纯粹理性批判》A77—78 即B103。

② 《纯粹理性批判》A79 即B105。

式逻辑已有的判断分类的,因为他并没有照本宣科地对传统的判断分类进行陈述,而是对这种分类进行了重大的改造,这些改造的理由和根据,并不是形式逻辑本身的需要,而正是出于先验逻辑的立场,即出于对内容的考虑或需要。当然,尽管如此,他仍然可以说他是从判断分类中“发现”了范畴分类的,因为思维的形成过程和表述进程可以完全相反。

康德认为,在判断中,知性的逻辑机能可以归摄为四项,每项下又有三个环节。他就按这一划分来排列各类判断。

第一,判断之量(只问主项之外延,不问其经验的内容)。分为全称的(主项为普遍的概念,即“凡甲皆乙”,例如:一切人都有死),特称的(主项为特殊概念,即“有些甲是乙”,例如:有些人有死),单称的(主项为个别的概念,即“某甲是乙”,例如:苏格拉底有死)。

第二,判断的质(只问谓项如何表象主项之性质)。分为肯定的(“甲是乙”,例如:苏格拉底是白的),否定的(“甲不是乙”,例如:苏格拉底不是蓝的),无限的(“甲是非乙”,如:苏格拉底是非颜色。此中谓项既是否定性的,同时又有肯定意义,即肯定甲是除乙之外一切可能谓项之一)。

第三,判断的关系(只问主、谓项之间的关系)。分为直言的(“甲是乙”,如:苏格拉底是有理性的动物),假言的(“如果甲,则乙”,如:如果苏格拉底是有理性的动物,那么他是人),选言的(“甲是乙,或丙,或丁……”,如:苏格拉底或是人,或是非人,或是神)。

第四,判断的模态(只问系词“是”所处的模态,即“或是”、“实是”、“必是”)。分为或然的(“甲或是乙”,如:苏格拉底或许是人),实然的(“甲确实是乙”,如:苏格拉底确实有理性),必然的(“甲必是乙”,如:有理性的动物必然是人)。

对于这个判断分类表,康德逐个作了进一步的说明。

首先,对于“量”的判断,他声明这里与通常形式逻辑的分法不

同,增加了一项“单称判断”。他说,通常形式逻辑在使用判断进行推理时,用不着把单称判断和全称判断区分开来,因为单称判断没有外延,它本身就是全部,因而可以当全称判断看待而不会出错。但如果把单称判断看做知识,从其量方面来与其他知识相比较,就可以见出单称判断与全称判断的区别了。可见,康德实际上是从这些判断中所表达的“量”的范畴来进行划分的,而量显然不仅仅属于判断的形式方面,而且也已经考虑到知识的内容和质料了。换言之,这些划分不能单纯看做对传统形式逻辑的照搬或补充,而应看做从先验逻辑立场对逻辑的形式规则的理解和重新解释。

其次,在“质”的判断中,康德同样也从先验逻辑出发增添了一个第三项——无限判断。形式逻辑通常把无限判断与肯定判断同归于一类,即看做“甲是x”的一种,哪怕这x是否定的(非乙)。但康德指出,仔细考察起来,“甲是非乙”这一判断之所以能在逻辑形式上被当作对甲的某种肯定或限制,并非是因为“非乙”对甲作了任何外延上的(分析性的)限制,而只是作了内涵(内容)上的排除。就外延说,“非乙”的范围仍然是无限的、无规定的,即使再多排除一些,说“非丙”、“非丁”等等(如苏格拉底是非颜色、是非钢笔、是非树等等)<sup>①</sup>,剩下的部分仍然无限广大,却始终不能肯定地确定甲到底“是”什么。因此只有从知识的内容(内涵)上看,“非乙”才有某种肯定的价值,就是说,通过排除(“排除是一个否定”)乙而对甲应当是什么(即甲应属的概念)划出了一道边界即作出了一种限制(“概念的限制是一个肯定的行动”)<sup>②</sup>,即它至少防止了对甲的某种误解(把乙归之于甲)。可见形式逻辑把无限判断归入肯定判

---

① 康德在这里举的例子是“灵魂是不死的”,见《纯粹理性批判》,A72—73 即 B97—98。

② 参见康德《逻辑学讲义》,许景行译,第95页。

断只在形式上、在不考虑内容时是正当的,一旦考虑到其内容或认识的价值,就必须把无限判断(尽管它在形式上可以是肯定的)从肯定判断中区分出来,这就是先验逻辑的要求。康德提示说,无限判断必须单独列为质的判断的一项,是“因为在这里所执行的知性机能或许在知性的纯粹先天知识领域里可能是重要的”<sup>①</sup>,意思是,知性的这一既肯定又否定,作为肯定与否定的统一的逻辑机能,为发现相应的知性纯粹概念即先验逻辑中的“限制性”范畴作了准备。

康德对“关系”判断的改造比较大。他废除了过去形式逻辑中的简单判断与复杂判断、有条件判断与无条件判断的划分,并删去了复杂判断中的连缀判断(即不止一个主项或谓项的直言判断),只把剩下的直言、假言、选言三种判断合起来称为“关系”判断,并解释了三种判断中“关系”的意义。直言判断是一个判断中主谓项两个概念之间的关系,假言判断是两个判断之间的因果(根据和结论)关系,选言判断是两个以上判断之间的协同(交互)关系。在这里,康德特别强调的是选言判断在认识内容上所体现的综合性含义。直言和假言判断虽也隐含有综合作用并以此为前提,但并未明白表现出来,如假言判断中两个判断之间的关系可从形式上看作单纯逻辑上前后一贯的分析性关系。但选言判断的各个选言肢则不但不能一个从另一个逻辑地推出来,而且根本是逻辑上的对立关系;但正因为它们互不相容、彼此排斥,它们才能在其总和上共同(综合地)构成某个惟一给予的知识的全部内容范围,并由此而必然地、分析地包含了真实的知识于它们的关系之中。康德把它们之间这种相互排斥而又相互补充、共同确定某种知识的关系称为“协同性”(Gemeinschaft,通常译作“交互性”),显然是为了得出

---

① 《纯粹理性批判》A73 即B98。

与选言判断相对应的协同性(交互性)范畴而作准备。所以他说：“这一点也只是由于后文的关系我才感到有必要在此加以说明。”<sup>①</sup>

最后,模态的判断虽在亚里士多德那里即已提出并作了初步的研究,但此后一直处于被忽视、受冷落的地位,对“模态”的解释与划分也很混乱。康德则对此首次作了清晰的整理。他把模态判断的特征规定为“对判断的内容毫无贡献(因为除量、质、关系外再没有什么构成判断内容的东西了),而只涉及系词对一般思维之关系上的价值”<sup>②</sup>,亦即认为模态判断只是就思维的形式规律表达主观上对系词“是”(或不是)的确实程度的一种确认方式。或然判断表达了主谓项的联结是逻辑上可能的,即不自相矛盾的,其可能性根据和标准是形式逻辑的矛盾律和同一律;实然判断表达了主谓项的联结是逻辑地实在(现实)的,其实在性根据和标准是形式逻辑的充足理由律;必然判断表达了主谓项的联结是逻辑地必然的,其必然性根据和标准是形式逻辑的排中律。<sup>③</sup>值得注意的是康德从先验逻辑立场出发对上述模态判断的分析和评价。他说,或然判断表达的只是逻辑的可能性,而不是对象的可能性,它们完全有可能是假的,知性接受它们是偶然的、随意的;但尽管如此,它们“也可能是真理性知识的条件”,“有助于发现真命题”<sup>④</sup>。此外,或然判断在思维进展中可能引出(或包含)实然判断,如在假言推论的大前提(如果A则B)中,前件A是一个或然命题,而在小前提(今A)中则是实然的,表明它已不是知性随意地接受下来的,而是“已经按知性的规律而与知性结合着了”<sup>⑤</sup>;而如果实然命题被思

---

① 《纯粹理性批判》A74 即B99。

② 《纯粹理性批判》A74 即B100。

③ 参见康德《逻辑学讲义》,许景行译,第42—44页。

④⑤ 《纯粹理性批判》A76 即B101。

考为是“知性的规律本身规定的,因而是先天断定的”,那它就成了“以这种方式表达逻辑必然性”<sup>①</sup>的必然命题了。当然,这三个命题中的或然性、实然性和必然性还都只是“逻辑上”的,归根到底要看作为基础的或然判断是否有其可能经验的对象(而不仅是逻辑上不矛盾),才能决定其是否具有客观意义。但这里毕竟已有了对认识发展的层次性、阶段性作初步构想的尝试。康德把这三种模态判断看做“逐步在知性中被吞并”的过程:“先是或然地判断某物,然后又实然地把它看做真实的,最后才主张它是与知性不可分割地结合着的,即主张它是必然的和不容置辩的。”<sup>②</sup>这正是为了从形式逻辑中引出先验逻辑的诸范畴(及其相互关联)而服务的。

### 三、范畴表

康德按照知性在判断中的逻辑机能与在直观中杂多的综合统一机能相一致的关系,从上述判断的分类表中相应地得出了范畴表。康德把知性的纯概念称之为“范畴”(Kategorie),最早是在1772年2月21日致赫茨的信中提出的,这也是近代哲学史上首次重新启用亚里士多德的“范畴”一词。但如前所述,康德发现范畴的方式与亚氏的经验搜集的方式不同,而是从范畴自身出发,把自己划分为等级来进行有序的排列。这就得出下面的与判断分类表一一对应的范畴分类表:

#### 1. 量:单一性、多数性、总体性

这里对应于判断表上的全称、特称、单称判断。但康德曾在《反思录》第二卷第563条宣称,总体性相当于全称判断,单一性相当于单称判断。<sup>③</sup>这种说法似更自然些。这种排列上的不一致或

---

①② 《纯粹理性批判》A76 即B101。

③ 参看康藩·斯密:《康德〈纯粹理性批判〉解义》,绰然译,第229页。

颠倒,历来也是个引起争论的问题。其实,量的判断作为最典型的形式逻辑判断即分析判断,仅仅着眼于概念或表象的外延方面,因而必然会与其内涵方面形成一种反比关系:概念的外延越大,内涵则越小,反之亦然。将单一性对应于单称判断或将总体性对应于全称判断,这仅仅是从外延上看问题,而不能真正深入到关注知识内容的先验逻辑。康德在后面§ 12 中谈到,量的范畴在实际使用中不是按形式而是按“关于对象的一切知识”中的“概念的单一性”来理解单一性的,即所谓“质的单一性”。<sup>①</sup> 这种单一性,例如在戏剧、讲演和故事中主题的单一性,从外延上看恰好是具有最大普遍性的,因而是对应于全称判断[即“普适性判断”(ein gemeingültiger Urteil)]的。同样,“总体性”也正由于它是“质的完整性”而必须对应于单称判断,因为个别事物在质上乃是最完满最丰富的。康德在《反思录》中和在这里的不一致,正表明他思想的深化过程。当然,康德这里提到的“质”的单一性或整体性,并不是指范畴表中的“质”的范畴,而是量的范畴在实际被用来作判断和构成有关对象的知识时所带上的一种性质,它的根源必须“到更高处去寻找”<sup>②</sup>,亦即到整个知性的逻辑运用的可能性根据那里去寻找,这就是后面要讲的“统觉的本源的综合统一性(单一性)”。质与量在这里并不是处于对等的范畴的地位,而只表明对“量”的一种深入具体的理解(内涵上),和一般形式的(外延的)理解有所不同。但毕竟,康德在此已接触到量与质之间不可分割的具体关系了,只是尚未明确意识到而已。

## 2. 质:实在性、否定性、限制性

这里对应于肯定的、否定的、无限的判断。与前面类似的疑惑

---

① 见《纯粹理性批判》,B114 以下。

② 参看《纯粹理性批判》B131。

也许是：“无限的”判断怎么会提示出“限制性”范畴呢？其实康德在此并没有弄错，因为如前所述，从外延看是无限的判断，其所以具有某种肯定的价值并不是由于它的无限的（无规定的）外延，而是由于它在内涵即知识内容上的某种限制（规定）。这里同样有一种从形式逻辑到先验逻辑的立场的转换。

3. 关系：依存性和从属性（实体和偶性）、原因性和依存性（原因和结果）、协同性（能动者与受动者无的交互作用）

这里与之相应的判断为直言的、假言的和选言的。问题似乎也出在第三个范畴上：选言判断各选言肢应当完全是互不相容、甚至矛盾对立的（要么是A，要么是B等等），怎么会有“协同性”（*Gemeinschaft*）呢？“选言的”（*disjunktiv*）一词本义为“分离的”，如何能与*Gemeinschaft*（本义为“共同体”、“联盟”、“结合”）联系起来呢？但在康德看来，这种绝对的对立同样是由于只注意到各选言肢的外延，如果能同时注意其内涵，则可以说“就这些命题共同满足了真正知识的领域而言，选言判断却同时也包含它们的一种协同关系”<sup>①</sup>。也就是说，选言判断在知识内容方面穷尽了一种知识的全部可能性领域，考虑到了所有不同的、对立的甚至矛盾的方面，但正因此这些方面在关系中才共同构成了一种真实的知识；否则的话，哪怕只要缺了一个环节，我们就会说这种判断“欠考虑”，不是完备的或真正的知识。所以尽管康德也承认协同性范畴与选言判断之一致并不像别的范畴与相应判断之一致那么明显，他仍然“确信这种一致性”<sup>②</sup>，因为选言的（分离的）判断正是相反相成地基于“协同性”之上的，但不是僵死静止的同一性，而是由矛盾或对立双方的交互作用而造成的一种共同效果。

---

① 《纯粹理性批判》A73 即B99。

② 参看《纯粹理性批判》B112—113。



#### 4. 模态:可能性—不可能性、实有性—非实有性、必然性—偶然性

这里与判断表中的或然的、实然的、必然的三项相对应。模态范畴在形式上与其他范畴有所不同,它们总是作为肯定概念和否定概念而成对出现的。因此模态范畴与模态判断的关系从否定性的范畴(不可能性、非实有性、偶然性)方面看非但是不一致,而且简直相矛盾。为什么会这样?其实如前面提到过的,康德说模态判断的特点在于它对其内容“毫无贡献”,而只涉及系词与主观思维的关系;其他判断则既可作纯形式的分析的理解,也可从内容或内涵上来理解。因此,模态判断所包含的模态范畴也有这样的特点,它们不像量、质范畴那样规定经验对象,也不像关系范畴那样规定对象之间的关系,而只是规定经验对象和认识该对象的主体之间的关系,只是对客观事物的概念的一种主观综合原理。它们是把主体的认识能力(直观形式、知觉、概念)加在已由别的范畴整理好了的经验对象的概念之上。<sup>①</sup> 所以模态范畴只是在其他范畴已对判断的内容作了客观的综合之后,再将它们与知性的认识能力作主观的综合。

由于模态范畴与经验对象的这种间接的关系,所以我们在作一个模态判断时,并不能直接确定它是否有经验的内容,而要取决于其他范畴(量、质、关系)是否严格地限于经验性的运用。这样,模态范畴作为对象和主体之间关系的规定,就必须对其他范畴的运用范围进行限制,只允许它们有经验性的运用,而对它们超出经验之外的运用,则评价为“不可能”、“不现实”和“不必然”的,哪怕这些对象在形式逻辑上是不自相矛盾的、有充分根据的和非此即彼的。这就是模态判断为什么都包含一对相反范畴的来由,这样

---

<sup>①</sup> 参得《纯粹理性批判》A234 即B286—287。

做并非自相矛盾,而是从先验逻辑的立场对自身使用范围的一种自觉的限制,表明模态范畴比其他范畴的层次更高,它们构成了所谓“一般经验思维的公设(*postulate*)”,类似于数学上直接确定、毋须证明的前提条件。<sup>①</sup>

总之,康德上述四大类范畴就是知性先天地包含在自身中并起综合统一作用的纯概念。正因为有了它们,知性才能先天地构成有关经验对象的知识,或者说,直观杂多的材料只有被综合而组织到这个系统中去,才能形成知识或经验。但这些范畴并不是从经验中搜集来的,而是从一条简单的原理即知性的判断能力中系统发展出来的,所以它们构成一个完备的合乎逻辑的系统,不像亚里士多德那样随处捡来一些范畴,而没有一条贯通的原理。亚氏的范畴起初是十个(宾位词):实体、数量、性质、关系、处所、时间、姿态、状态、能动、受动。后又添加五个:对立、前时、同时、运动、具有(即后宾位词),但很不纯粹,不仅混淆了直观方式和知性范畴(如列入了时间、处所、前时、同时等等),掺杂了经验范畴(如运动),又纳入了一些并非基本的、而乃引申的概念(如能动、受动),而且极不完备,遗漏了许多更基本的概念。康德认为,他自己的范畴表则是成系统的,因而每个范畴的真正意义及其使用条件由于这整个体系才首次得到了恰如其分的规定;此外,这个表中所列都是些最基本范畴,但要从这些基本范畴中引申出其他派生概念是很容易的事,例如在“因果性”下置力、受动、行动诸概念,在“协同性”下置反作用、抵抗等概念,在“模态”范畴中增列生、灭、变化等等,它们都是由于基本范畴或相互结合、或与直观形式结合而产生出来的。但康德说这些进一步具体化、完善化的工作是将来建立一门完整的“先验哲学”体系的事,而在这个纯粹理性的“批判”中

---

① 可参看《纯粹理性批判》A218 即B266 以下。

的任务只是为这门科学制定一个周密的建筑计划,而这件最困难的工作已在他的范畴表中完成了。这样,一切作为科学的未来形而上学及其各个部门对于一切重大问题的探讨就有了可靠的指南和基本的线索。在下面的阐述中我们也将看到,知性范畴表的制定也是先验逻辑(先验分析论和先验辩证论)总纲的提出,整个先验逻辑都是按照这个表而展开并加以讨论的。

#### 四、对范畴表的进一步说明

康德在提出他的范畴表之后,还用两节(第11、12节)篇幅对其作了进一步的说明。首先是有关这个表的划分方法问题。康德宣称,他的这个表共有四大类,可以分为两组,即量和质的范畴可归入“数学的”范畴,关系和模态可归入“力学的”范畴。前者是有关直观(纯粹直观和经验性直观)对象的,只处理直观对象或单个经验对象,而不涉及直观对象之间及其与知性(主体)之间的相互关系;后者是关于对象的实存(Existenz)的,而由于对象是在同其他对象或与知性主体的关系中才实存,因而与前者不同,这组范畴处理的就不是单个直观对象,而是这些对象之间及与主体之间的关系,所以这组范畴都不是单个出现,而是每个范畴连同它的相关者(Korrelate)或反对者(Opposite)成对出现(如原因与结果、可能与不可能)。这种总体划分方式可以说是康德方法上的一大特色,它体现出康德以当时科学领域最辉煌的成就即数学和力学为楷模建立哲学体系的思路,也透露出他调和唯理论派(强调数学方法)和经验论派(强调力学原则)的总体倾向。因此在康德的三大批判中,我们都可以看到这种“数学的”和“力学的”划分。

至于每一大类范畴之下又划分为三项,康德也作了富有深义の説明。过去的形式逻辑对判断的划分总是二分的,即按矛盾律作非此即彼的分类;但康德这里却采取三分法,因为他不是从直观

出发去分析一个概念,而是要从知性概念出发去综合统一直观杂多。正如他在《判断力批判》导言中所说的:“如果应当作出一种先天的划分,那么这种划分或者是分析的,依照矛盾律,这时它总是二分的(任何东西要么是A,要么是非A);或者就是综合的,而如果在这种情况下这种划分应从先天概念得来(而不像数学那样先天地从与概念相应的直观得来),那么按照一般的综合统一所需要的,即(1)条件,(2)受条件制约的,(3)从受条件制约的与其条件的结合中发生的概念,它就必然是三分的。”<sup>①</sup> 他看出,要把矛盾双方结合为一个新的整体,必须有一个能统一这两方面的能动综合的力量,因此他特别看重他所提出的每类范畴中的第三范畴。例如,当与单一性相对立的多数性本身被作为单一的来看时,它就成为了“总体性”,这种总体的完善性就在于“这种多数都一起返回到概念的单一性上来且与这概念完全符合,而不与其他任何概念相符合”<sup>②</sup>。同样,限制性可视为与否定性相联结的肯定性;协同性则是各个实体之间互为因果作用而形成的共同实体;必然性则是由可能性自身所提供出来的实有性,或实实在在的可能性。但康德又强调指出,绝不能认为第三范畴因此就是从前两个范畴中引申出来的,而不是基本范畴,相反,第三范畴反映了知性的一种特殊的活动,即“综合”活动。所谓综合,并非简单地相加,它的内容多于一、二范畴分开和相加在一起所得到的东西,因而它代表一种更高级、更复杂、内涵更丰富的范畴,只有在它之中那些更简单的概念所表示的意义才能有其规定和阐明。例如他认为“总体性”是构成经验的个别对象的范畴,“单一性”和“多数性”则只是这一复

---

① 《哲学丛书》第39a卷,第35页,参看《判断力批判》上卷,宗白华译,第36页。

② 《纯粹理性批判》B114。又参看《未来形而上学导论》,庞景仁译,第101页原注。

杂范畴的两个更简单的方面。康德的这一深刻思想,为后来费希特尤其是黑格尔发展出概念的相反相成、否定之否定以及从简单、抽象的范畴进展到复杂、具体范畴的活生生的辩证法,提供了重大的启示。

最后,康德对传统的“先验哲学”即形而上学所热衷于讨论的三个最高范畴即“一、真、善”进行了分析。自柏拉图以来,整个世界的存在就被视为这个三位一体的理念的逻辑结果或“流溢”(如新柏拉图主义),中世纪有关上帝的全在、全知、全善和圣父、圣子、圣灵三位一体的学说也立足于这一形而上学原理。但康德指出,这三个被视为先天的概念尽管在近代已不流行了,但它们其实在知性的纯粹概念即“量”的范畴中有其根源,是单一性、多数性和总体性的一种误用。即先从这三个范畴中抽掉其与对象的一切关系,而理解为知识在逻辑上不自相矛盾的一种形式上的要求;然后又将这种形式逻辑化了的要求当作是物自体本身的属性。但尽管如此,康德认为只要不混淆概念和对象,量的这三个范畴确实也具有“一般知识可能性的逻辑标准”,即概念的可能性标准(定义)的意义,因为任何概念从形式上看也必须有三个标志即单一性(一)、真实性或客观实在性(真)和完善性(善),才能联结为任何有关对象的知识。但这三条逻辑标准并不涉及对象,而只涉及“知识与其自身相一致”的规则。然而在根源上,它们仍然是由规定对象的“量”的三个范畴即单一性、多数性和总体性派生出来的。<sup>①</sup> 康德对传统形而上学命题的这一化解和归结,无非是为了说明他自己的范畴表已极尽完备、毋须任何补充;就他对这些命题的内在本质、所隐藏的思维范畴的揭示而言,是深刻的。

---

① 参看《纯粹理性批判》B113—116。

## 五、对康德范畴表的短评

康德范畴表的提出,既有它深刻的积极意义,又有其局限性;但即使这些局限性,也是发人深思的。

首先,康德从形式逻辑的判断中引申出范畴,并从范畴的立场改造了形式逻辑的判断分类,从而首次认识到判断与纯粹概念(范畴)的内在联系,打破了逻辑的形式主义观点而深入到后面的实质性内容,这是功不可没的。但显然,康德也还受到形式逻辑传统的许多限制,最明显的是他仍把这些范畴当作一些僵死的、固定的规定,它们不是一个从另一个由自身能动地推演出来的,而是由形式逻辑一开始就给定了的,一旦给定就尽善尽美、永不改变的。

其次,康德自称要按照一条统一贯通的原则将范畴系统有序地展示出来,而不是偶然地搜集各种范畴。在一定程度上他做到了这一点,例如对每类范畴为什么要作“三分法”的划分的解释,便具有正、反、合三段式进展的规律性的含义,正是这一点受到了黑格尔的赞扬。但这种系统性是不彻底的。康德在大的划分上仍然是二分法的,如划分为“数学的”两类、“力学的”两类,其划分的原则又是从另外的地方(即类比于两门具体科学)拿来的,这就使他的体系仍具有混杂的、不纯粹的和偶然的特点。黑格尔就曾指出,范畴为什么恰好是十二个,无法说明,况且只有十二个也太少了。

第三,康德主张把逻辑学的判断机能归结为认识论机能,并主张把原属于传统本体论的诸范畴也化解为逻辑学的和认识论的范畴,这就不仅为逻辑学和认识论的统一作出了一个示范,而且为逻辑学、认识论、本体论三者重新达到一致提供了一个基点。传统本体论在康德这里的覆灭恰好是一种新型的、能动的本体论在德国

古典哲学中“胜利的和富有内容的复辟”<sup>①</sup>的前提。但由于康德把范畴的作用局限于经验直观的现象范围,而禁止它运用于自在之物,他的范畴的能动的认识作用本身无法成为本体的运动,而他的所谓本体也绝无认识的意义,顶多作为认识的界限而与认识论有关,这样,他就只是间接地为认识论与本体论的重新统一开辟了道路。

### 第三节 范畴的先验演绎

范畴表的提出为康德的整个先验逻辑制定了一个总纲,为全面系统地探讨科学知识(自然科学)的可能性根据奠定了基础。然而,即使我们从经验事实中(如从任何一个科学命题中)通过分析能够发现其中已包含着这些先天范畴,我们仍然有必要问一问,这些范畴凭什么就有权使自己先于一切经验而与对象发生关系,换言之,它们凭什么理由在任何经验对象被给予之先,就断言一切经验对象必将符合于这些范畴(如断言“一切发生的事物都是有原因的”)呢?如果这个问题得不到解答,则范畴即使在现有一切经验中都找得到,却无法确定它的客观的普遍适用性,而可能仅仅是我们主观心理上的经验事实(如休谟就把因果性解释为一种心理“习惯”)。为此,康德认为,在知性范畴被系统地发现之后,还有必要对这些范畴之可能先天地(普遍必然地)使用于经验对象的权利进行一种“演绎”(Deduktion)。

#### 一、先验演绎的原理

康德所谓的“演绎”,取自法律上的术语。法学家对一项法律

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第2卷,第159页。

行为(如占有财产)的研究,不仅要弄清事实(人们历来占有某物),而且要弄清这一事实的合法性(人们对某物是否具有所有权)。后者法学家们称之为**Deduktion**,原有“引导、疏通”之意,哲学上称为“演绎”,即陈述一事物的理论根据并将该事物合理地推导出来。演绎既有先验的,又有经验性的。但康德认为,经验性的演绎只是将一个概念通过经验的方式(如心理学的方式)加以说明,仍然只涉及事实上的起源。既然经验性的演绎的前提和结论都只不过是偶然的事实,则对于经验性的概念来说这种演绎是可有可无的,而对于先天的概念来说则是根本行不通的,它既是经验性演绎,就无法证明先天概念的普遍必然性在理论上的合法性。所以康德要研究的是概念的先验演绎,即“对概念能够先天地和对象发生关系的方式加以解释”<sup>①</sup>。事实上,即使许多概念是不需要演绎就被人们普遍接受的,但当它们归到最终的根据时却总是诉之于偶然的“幸运”(Glück)或“运气”(Schicksal),如把财产权归于自己“生在富人家”或祖上的一次冒险,把人的知性归于人的心灵结构“恰好是这样”或“大自然的恩赐”等等,这是没有普遍性也说服不了人的。康德在人类认识领域中既然追溯到了认识的先天基础即范畴,那么要保证这些范畴的普遍有效性和客观必然性,便不能不通过一个概念的先验演绎。

但概念的先验演绎也有两种,一种是对时空这些直观形式的概念的演绎,这已在“先验感性论”中关于时、空的“形而上学阐明”和“先验的阐明”中进行过了。但这种演绎是直接的、比较容易的,因为空间和时间本身就是呈现感性对象的纯形式,任何经验事物不在时空中便无法想象,因而时空与对象的先天关系是直观自明的。另一种即范畴的先验演绎则困难得多,因概念本身不能直观,

---

① 《纯粹理性批判》,A85 即B117。



它与对象的关系是间接的,所以人们就可以想象一个经验对象不用范畴、仅凭直观或知觉印象也可以出现(如洛克、休谟等人所设想的);或者可以想象一个范畴也许可以用在经验对象或感性的条件之外(如理性派所设想的),这种想法甚至会把空间这种概念(感性直观的纯形式)也带到感性条件之外,如设想没有任何感性内容的“空的”空间,而模糊了空间概念的含义。这样一来,“思维的主观条件怎么能具有客观有效性,亦即怎么能提供一切对象知识之可能性条件”<sup>①</sup>,就是一个十分困难、而又非解决不可的问题了。康德还以因果性为例具体说明了这一演绎的绝对必要性,这种说明很明显是借用了休谟的论证,指出单纯从经验出发是绝不可能“抽象出”一个具有普遍必然性的“原因”概念来的,因而这个概念“要么必须完全先天地在知性中有其根据,要么必须当作只是头脑里的幻想而整个地抛开”<sup>②</sup>。康德当然不会同意休谟的结论,即完全否定因果性,他要寻求一条先验的道路来证明因果性等范畴是有普遍必然性的。

康德认为,既然从经验对象中抽出表象这条路无法证明任何表象的先天必然性,那就只剩下一条惟一的路,即把表象视为使对象成为可能的先天条件,并从中推出经验对象来。在“先验感性论”中,康德已经采取这条先验的道路,证明了对象只有以先天直观形式为条件才能被给予出来,因而纯粹直观是在人心中先天地从形式上构成对象之根据的。那么,纯粹概念(范畴)是否也能以这种方式成为对象能被思维的先天条件呢?如果能,则关于对象的一切可能的经验知识都必须预先假定这些概念并与之相一致,换言之,只有以范畴为媒介,经验的任何对象才能被思维,也才能获得任何经验知识。这一点一旦被证明出来,范畴先天地运用于

---

①② 《纯粹理性批判》,A89—90 即B122 A91 即B123—124。

一切经验对象的权利就找到了正当的理由,范畴的“先验演绎”也就完成了。

范畴的先验演绎是《纯粹理性批判》中最重要也最难懂的部分,也是最易引起误解、因而在第二版中作了最大修改的部分。在第一版中,演绎从两方面进行,即“主观演绎”和“客观演绎”,前者是为后者作准备的,但只有后者才是最基本的,才实现了《纯粹理性批判》的最主要的目的。主观演绎是“自下而上”地从知识发生的过程中去探索这个过程所需要的主观先天条件,因而还带有某种后天分析的或“心理学”的经验色彩;客观演绎则是“自上而下”地从知性的最高统一性即“统觉的本源的综合统一性”出发,而推演出范畴在运用于一切经验对象时的先天合法性或普遍必然性,所以在方法上是完全以“先天综合”的方式来阐述的,因而这部分才是完全“哲学的”或“认识论的”,因为它涉及的不只是人的认识能力本身的内部结构,而且主要是知性概念(范畴)与对象的关系。<sup>①</sup> 康德在《纯粹理性批判》第一版序言中曾明确地说:知性的纯粹概念的演绎有两个方面,“一方面关系到纯粹知性的对象,并应当阐明知性的先天概念之客观有效性,使之被人理解;正因此这方面也是对我的目的有本质的重要性的。另一方面是为了把纯粹知性本身按照它所依赖的可能性和诸认识能力而纳入到主观的关系中来。虽然后一种阐明对我的主要目的来说具有很大的重要性,但毕竟不是本质地属于这个目的的,因为主要的问题仍然还是:知性和理性不依赖一切经验能够知道什么、知道多少?而不是:思维能力本身是如何可能的?后者仿佛是在追究所予结果的原因,因而本身具有某种类似于一个假设的性质(虽然我将在别的

---

① 关于这个问题可参看杨祖陶的论文《康德范畴先验演绎构成初探》(《武汉大学学报(社科版)》1983,6 或《外国哲学》第7辑,商务印书馆1986年)。

场合指出,事实上并不是这样的情况)……’<sup>①</sup>。但尽管康德作了这种说明,人们仍然对他的“主观演绎”产生了严重的误解,即指责他陷入了贝克莱式的主观唯心主义经验论,甚至嘲笑他完全是在兜圈子,因为他自诩要为经验知识提供合法性根据,而从经验知识中分析出知性的先天概念,但这些先天概念本身的合法性仍然有待于演绎等等。

康德又又在1786年出版的《自然科学的形而上学基础》的一个长长的注释中,再次为《纯粹理性批判》中的范畴演绎作了辩护。在那里,他承认自己的这种演绎在“表达方式上”的确有某种“模糊性”,但他强调他的意图并不是要追溯使经验知识首次成为可能的那种心理学根源(这也许是永远得不到充分解释的),而是要证明主观的范畴能客观地运用于一切经验对象之上的认识论的根据(因为经验对象只有符合于范畴才有可能,范畴也只能用在可能的经验对象之上)。<sup>②</sup>

但这种普遍的误解毕竟说明,康德的主观演绎单独来看,总是难以避免“心理主义”和“贝克莱主义”之嫌,类似于通过经验分析而得到一些偶然要素和必要的假设这样一条经验论的思路。因此,正如斯密已经注意到的,康德在《纯粹理性批判》第二版中全面改写了知性纯粹概念的演绎部分,删去了第一版中专论主观演绎的各节,但包含在这几节里的学说和某些重要思想仍作为前提或因素,直接或间接地保留在第二版的客观演绎中,甚至全书之

---

① 《纯粹理性批判》Axxvii。

② 参看《自然科学的形而上学基础》,邓晓芒译,三联书店1988年,第12—15页的注释。又《未来形而上学导论》在谈到范畴表时也说:“这里不是指经验的来源,而是指经验所包含的东西来说的,前者属于经验心理学,后者属于知识的批判。”(第70页)

中。<sup>①</sup>因而我们就不能说康德“完全”删去了主观演绎,因为尽管这两种演绎在任务、方法和进程上都不同,但却是有内在联系的,构成了一个前后相衔、首尾相贯的整体,因而是不可分割或任意抛弃哪一部分的。如第一版在谈主观演绎时,处处都已经引进了客观演绎的立场和观点,在谈客观演绎时又出现了主观演绎的成分和观点,以致往往有两者相互掺杂或交织在一起的情况;而在第二版的客观演绎中,如上面已说过的,也已经把主观演绎的结果当作前提。这两种演绎骨子里正是康德立足于更高的观点而对经验派(如洛克)和理性派(如莱布尼茨)的认识论观点的批判的改造。其结果,就导致了康德对分析和综合的某种更高的理解:在主观演绎中对经验的分析已不单纯是像洛克的《人类理解论》那样对组成经验的各要素的分解,而主要是对这些要素得以联结起来的那种综合能力的揭示和层次划分;在客观演绎中对各经验要素的综合也不再像理性派那样独断地把主观思维和物自体的存在(如笛卡儿的“我思故我在”)结合在一起,而是限制在知性的本源的统觉原理的分析统一性中。只不过分析与综合的这种新型的(辩证的)关系在康德那里还只是模糊地被意识到,因此他无法为自己两种演绎的合理关系作出更有力的辩护,不得不作了巨大的删改。

## 二、第一版中的演绎

第一版的“纯粹知性概念的先验演绎”是用两节(Abschnitt)来阐述的,其中前一节(标为“第二节”)可以视为主观演绎,后一节(标为“第三节”)则是从主观演绎中引出客观演绎。与第一版的演绎比较,可以看到第二版中不再分为两节,而整个都标为“第二节”,同时却用小节符号“§”标出从15到27这样十三个小节,其

---

<sup>①</sup> 康藩·斯密:《康德〈纯粹理性批判〉解义》,第268—269页。

中§ 15 可看做主观演绎的结果之逻辑的概括以引导到客观演绎的出发点——统觉的本源的综合统一性；§ 16—§ 21 是客观演绎的第一步——证明范畴对一般感性直观对象的客观效力；§ 22—§ 25 可看为这一步的补充；§ 26 是整个客观演绎的第二步——范畴对于一切时空中的感官对象和作为一切经验对象的总和的自然的客观有效性，从而完成了对范畴的客观有效性的先验演绎。

比较一下第一、二版演绎的出发点，即它们各自的第一个小标题，也是很有意思的。第一版演绎的第一个小标题是“经验可能性之先天根据”；第二版§ 15 的小标题则是“一般联结的可能性”。单从小标题上我们已可以看出，第一版是从分析现有经验、从中找到和发现其先天根据着手的，第二版则是首先确立一般联结的最高条件，再由此对一切经验加以普遍必然的综合说明。第一版主观演绎的终点——现有经验的先天根据是第二版客观演绎的出发点，而第二版客观演绎的终点（具有普遍必然性的经验（自然知识）体系）则是在更高的基础上回到了第一版主观演绎的起点（现有经验）。分析和综合、“发明的方法”和“证明的方法”自近代以来便是一种流行的区分，但康德的理解仍有自己的特色。我们在这里先看看第一版演绎、主要是主观演绎的方法论特色，然后我们再考察第一版的主观演绎和客观演绎。

### 1. 对经验的分析

分析的方法本来是经验派哲学家所擅长，当时自然科学的方法主要也是分析的，即对一个给予的经验对象加以分解，然后对分解出来的各要素作分别的详尽的考察，考察完毕，人们就认为对原来的经验对象有了更深入、更具体的了解。因此这种分析就是把整体的每一部分孤立起来加以研究，即从对象中抽出一些东西来研究。康德的分析却有些不同，他不是从对象中抽取一些东西（这是偶然的），而是把那些可以抽掉的东西都撇开，看还有哪些是剩

下来绝不能撇开、因而是作为对象的必然基础的东西,用他的话  
说:“我们必须研究,即使当我们把现象的一切经验的东西都抽掉,  
仍有哪些是使经验得以可能并作为经验之基础的先天条件。”<sup>①</sup>  
这种方法,就其把这一基础与其他因素分离开来加以考察而言是  
分析的,但就其把这一基础当作其他因素的基础来考察而言恰好  
同时又是综合的。因此康德用分析的方法所得出的、经验知识得  
以可能的先天条件正是对直观杂多的三重“综合”,以及最高的综  
合对较低综合的综合。但毕竟,康德在主观演绎中的任务主要在于  
“必须先考虑构成经验可能性之先天基础的各种主观根源,不是  
按其经验的性质,而是按其先验的性质”<sup>②</sup>。因此,尽管康德在主  
观演绎中处处都在谈综合,从方法上考虑却完全是属于“先验分析  
论”的。这就可以解释,为什么康德在第一版中一开始就把主观演  
绎(分析性的)当作引出客观演绎(综合性的)的必要准备了。

所以,主观演绎的出发点首先就是面对一个知识的整体,其中  
直观的杂多是以一种相互联系着的“综观”(Synopsis)的方式呈现  
着的(例如,举一个浅显而不那么各方面都中肯的例子:“太阳晒”、  
“石头热”以及“太阳晒和石头热”都可以看做是这里所说的“综  
观”),演绎就是要通过分析发现这种综观得以可能的三重综合的  
先天根据或主观来源,即“直观中把握的综合”、“想象中再生的综  
合”和“概念中认知的综合”。

## 2. 直观中把握的综合

康德认为,我们的一切知识都从经验开始,因而都服从于内感  
官的形式条件即时间;而在时间中,杂多直观表象一个接一个纷至  
沓来,形成旋生旋灭的一道川流,每一瞬间的表象都是一个绝对的

---

① 《纯粹理性批判》A95—96。

② 《纯粹理性批判》A97。

单一体,各不相谋。所以要对这些杂多表象形成一个直观的统一体,就必须将它们加以通观并抓在一起,这种活动就称之为“把握的综合”,它是通过时间这种先天直观形式而实现的(康德特别强调这一点“是我们必须在下文中始终作为基础的一个普遍性注解”<sup>①</sup>)。换言之,只有当人们在前后相继的杂多表象中分辨出时间来时,杂多才作为杂多而呈现在直观中,因而才具有直观的(时间关系上的)统一性,否则的话,一大堆乱七八糟的印象,对人来说是不能接受、也形不成任何统一的表象的。可见知性对感性表象的最起码的先天综合能力首先就是把握时间表象的能力,也就是运用时间来整理、联结和组合一切杂多印象使之形成一个“综观”的能力。当然,这同时也包含了把握空间表象的能力,因为康德在“先验感性论”中已把空间关系(外感官)归结为时间关系(内感官)了。

对时、空的这种综观能力显然不可能来自单个独立的杂多表象本身,而是来自知性的一种“自发性”,因而它是知性的一种先天的纯粹综合能力,尽管是最低级的,但却是不可缺少的,并具有先天地运用于一切可能经验之上的普遍必然性。但这里要注意的是,这种讨论表面上似乎与“先验感性论”中有关空间时间的先验演绎颇为类似,但实际上是在更高层次上讨论那里本已存在的悬而未决的问题。因为在那里空间和时间就其自身而言仅为一本质上被动的先天感性能力(接受能力),其先天综合作用首先体现在直观纯形式本身的构造上,尚未体现在对感觉印象材料进行综观把握而形成对象表象的活动中,因而只解决了“数学如何可能”的问题,而未能触及“自然科学如何可能”的问题。相反,直到这里,“直观中把握的综合”作为知性的一种自发性把握能力,才说

---

① 《纯粹理性批判》A99。

明了时空感性直观形式如何能够使接受来的感觉材料结合为一个表象。在康德看来,如果没有知性的这种以范畴为先天根据的自发地把握综合直观杂多的能力,甚至连先天的时、空表象都不可能形成:“因为先天的时、空表象只有通过对其感性在其本源的感受性中所呈现的杂多的综合才能产生出来。”<sup>①</sup> 所以,这就在更高层次上为在数学的基础上解决“自然科学如何可能”的问题开了一个头。

### 3. 想象中再生的综合

但是,康德认为,直观的把握如果没有更高的综合能力作它的前提,单凭自身也是无法进行的,也不可能体现出范畴的综合作用。例如当我们在时间之流中把杂多表象一个接一个地把握在某个一定的时间表象里时,我们实际上已经运用了另一种更高的综合能力,这就是“想象中再生的综合”。因为川流不息的杂多表象不断产生又不断消失,如果没有想象力把消失了的表象再生出来并保持在与新生的表象的某种固定关系之中,我们怎能对任何两个时间中的表象构成综观呢?如果我总是把先行的表象忘掉,那就甚至连时间表象本身也无从发生,这种使时间本身的表象得以发生的想像力的综合“属于心灵的先验活动并在其中有根据,我们要把这种能力也叫做想像力的先验能力”<sup>②</sup>。这种先验的想象力同样是以知性的范畴为依据的,因而是“想象中再生的综合”(例如,把在时间中已经消逝的表象“太阳晒”在想象中再现出来并把它和在当前时间中新接受到的表象“石头热”联系起来)所从属的经验性规律(即“联想律”)之所以可能的前提和基础。因为经验性的再生的综合总要以空间上的“同时并存”和时间上的“前后相继”作为根据,而时空关系的这种表象正是先验想像力的一种纯粹先验的

---

① 《纯粹理性批判》A100。

② 《纯粹理性批判》A102。



综合的结果。没有这样一个条件,再生的想像力根本无法运用,连起码的联想也不可能形成(如朱砂时红时黑,时轻时重等等)。反之,有了先验的想像力,就可以有一种“彻底的”(durchgängig)再生综合将一切经验性杂多结合起来,因而感性直观中的“综观”都必然以再生的综合为先决条件,这就使“把握的综合”和“再生的综合”形成不可分割的关系并使后者成为前者之所以可能的条件。所以,在这种意义上,我们也就可以把依照经验性的再生规律(联想律)进行的想象中的综合看做实质上是先验的(生产性的)想像力的综合活动的体现。<sup>①</sup>

既然想像力在进行再生的综合时,就其先验方面而言已经蕴含着概念(范畴)的统一作用了,因此就还必须由此再上溯到想象的再生之成为可能的更高的条件,这就显露出来了隐藏得更深、层次更高的一重综合,即:概念中认知的综合。

#### 4. 概念中认知的综合

康德认为,再生的综合必须假定再生出来的诸表象之间有一种合乎规律的联系;然而,如果这种联系没有一种贯穿前后的“统一性”,如果我不意识到现在这个表象和再生出来的那个表象本来就是(或就属于)同一个表象,就是说,如果再生出来的诸表象的联系不是一种必然的联系,那么,表象的杂多就仍然形成不了一个整体,构不成一个“对象”概念,联系就仍然只是偶然的、任意的、经验性的联想;但再生的想像力本身并不能给诸表象带来这种必然联系,它只是把杂多的表象(再生的和现有的)如“太阳晒”和“石头热”放在一起;假如没有更高的知性综合能力把统一性带到它们之间的关系中来,从而使我们意识(认知)到比如说“太阳晒”和“石头热”两个表象之间的一贯的、必然的联系,也就是意识到再生的表

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A123。

象与现有的表象由于这种一贯的、必然的联系而是同一个东西的表象,那么我们前述的一切综合,即直观中的把握综合和想象中的再生综合都将毫无意义,想像力的再生综合就不可能成为直观中的把握综合的条件,而后者也将是不可能的了。例如,我们将不仅不能说“太阳晒热了石头”,而且还没有根据说“太阳晒”等等,甚至不能有前后一贯的(实体性的)“太阳”的表象,也不能在这种意义上说“太阳”两个字。

康德认为,这种更高的知性综合能力,就是知性先天具有的一种“概念”能力,是它把诸表象综合成了一个具有必然联系的整体,即“对象”,因而使诸表象在与一个认知的对象的必然关联中具有了客观的而非主观假定的统一性。但康德强调,绝不能将这个“对象”理解为我们知识之外的物自体,它只不过意味着概念综合直观杂多表象而形成的必然统一体;其统一性也不是来自于一个物自体,而是来自“概念”这种“统一性意识”。概念的统一性意识是一种“形式的统一性”,它不直接和直观表象打交道,而是通过使直观的和再生的表象的联系(综合)在意识的统一性(统觉)中获得必然性形式,而明确建立起概念(知识)和它的对象的关系。康德称知性的这种概念能力的活动或行动为“概念中认知的综合”。只有它才能使“直观中把握的综合”和“想象中再生的综合”中的表象的联系得到必然性和一种与知性的统觉之统一性(认知主体)的关系,否则它们终归都是偶然的、散乱的、或然的,如同一场梦或过眼烟云,是形不成确定的经验知识的。

使概念得以具有上述综合的统一性能力的是统觉。一切知识都需要运用概念,这个概念在内容上可能是模糊的,但就形式来说总是被当作一条普遍规则并具有必然统一性的,这是因为在概念对一切经验对象的综合中都体现出意识的一种先验统一性,即“先验统觉”。这就达到了范畴的主观演绎的最高点。

## 5. 先验统觉

概念中认知的综合既然已将经验表象通过概念而与认知主体综合在一起,它就表明概念的综合能力正是以这个认知主体即“统觉”为先天根据的,因而概念的综合统一能力根本上来源于意识中的“我”(自我意识)的综合统一能力。并非一切概念都是“自我”这个概念,但就一切概念都是要把直观杂多必然地纳入“我”这个认知主体并作为“我的对象”加以把握而言,它们正是以自我意识的统觉为前提的。“一切必然性任何时候都是以先验条件为根据的。因此在我们一切直观的杂多的综合里,因而在一般对象的概念的综合里,由此也在一切经验对象的综合里,都必定找得到一个意识统一性之先验根据,没有这个根据,要就我们的直观而思维任何一个对象都是不可能的,因为任何一个对象无非都是这种东西,有关它的概念表达了综合的这样一种必然性。”<sup>①</sup> 这里所说的,作为一切概念综合之本源的先验条件,就是先验统觉,即先验自我意识。

康德指出,这种先验统觉或先验自我意识与经验性的统觉或经验性的自我意识有本质的区别,后者属于我们的内感官(自我感),它总是变动不居的,随着情绪的改变、注意的转移或记忆的遗忘而呈现不同的形态,是心理学所研究的对象。先验自我意识则是纯粹本源的、不变的意识,它不随经验内容的改变而变化,而呈现出多个不同形态,相反,它永远在数目上是单一的,因为一切经验知识只有以它为前提才有可能成为与对象有关的(即真正的)知识,它是先行于一切直观的意识的统一性,只有在与它的关系之中才有可能产生“对象”这个表象。<sup>②</sup> 所以“自我同一性这种本源和

① 《纯粹理性批判》, A106。

② 德文“对象”(Gegenstand)一词从词根上说就是“站在对面”的意思。

必然的意识,同时也是按照概念即按照规则综合一切现象的一个同样必然的统一性的意识,这些规则不但使一切现象必然可以再生出来,而且由此也为它们的直观规定一个对象,即它们必然在其中相关联的那个某物的概念'<sup>①</sup>。这个概念就是关于“一般对象”或“先验对象”的纯概念。先验对象就其本身而言是非直观、非经验的,即“等于x”的物自体,但正因此它的纯粹概念在运用于我们一切经验知识中时可以永远保持同一,并“能给我们的一切经验性的概念带来与一个对象的关系,即带来客观实在性”<sup>②</sup>。因此这种客观实在性并不是由先验对象本身带来的,而是把一切现象都从属于由统觉所规定、所建立的那个先验对象概念之下而造成的。正由于“任何一个可能经验的先天条件同时也就是该经验的对象的可能性条件”<sup>③</sup>,所以与一个对象相关的这种客观实在性无非就是使一切经验最终可能的统觉的先验统一性,也就是由先验统觉赋予一切经验概念的那种普遍必然性。“经验判断的客观有效性并不意味着别的,而只意味着经验判断的必然的普遍有效性。”<sup>④</sup>经验没有统觉便不可能与对象相关联。

“自我意识”(Selbstbewußtsein)、“我思”(Ich denke)和“统觉”(Apperzeption)这三个词,在康德那里是可以互换的几个概念。但仔细体会康德对它们的用法,还是能看出有细微的区别和不同的侧重面的。“自我意识”这个概念,来自于笛卡儿对“我思”的反思,但康德认为,笛卡儿并没有分清两种不同的“我思”,即“先验的我思”和“经验的我思”,因此把认识论上的先验自我意识混同于心理学上经验性的自我意识了。康德则指出,先验自我意识是最本源

---

① 《纯粹理性批判》A108。

② 《纯粹理性批判》A109 111。

③ 同上。

④ 《未来形而上学导论》,庞景仁译,第63—64页。

的自发性,它本身不能作为经验对象来考察,但却在认识过程中始终伴随着一切表象并成为它们的统一性根源。因此,先验自我意识一方面只能存在于一切经验意识之中,只能作为使经验成为可能的先天形式而起作用,因而不能脱离经验和经验自我意识,但另一方面,先验自我意识不是认识的一种主观心理结构或要素,而是逻辑地先于任何确定的思维,它作为经验(包括心理经验,如经验性的自我意识)发生的全过程的基础,在所有的直观、想象和概念的综合活动中始终保持同一。先验自我意识的这种逻辑的先验性使它超越于各个不同的人的特殊的、经验性的自我意识,而成为一切有思想、有理性的人都同样具有的、最高普遍性的“共通机能”<sup>①</sup>。

所谓“统觉”,则是特别就先验自我意识的能动的综合统一能力来说的。这个词是康德从莱布尼茨那里借来的。莱布尼茨用这个词表示单子对自身内部一切知觉的自觉反思和统摄,是有意识的单子(知性)的特有标志,所以统觉实际上就是自我意识。但康德也把“先验统觉”或“纯统觉”与莱布尼茨的经验性的统觉区别开来。“纯统觉”不是经验性的,而是指“我思、我在思维”这一先验的自发性、能动性的活动,它又称之为“原始的(本源的)统觉”,说明它是第一性的自我意识。所以康德说:“经验中的现象必须从属于统觉的必然统一性的条件,正如在纯直观中现象必须从属于空间与时间的形式条件一样,只有通过这些条件,任何知识才成为可能。”<sup>②</sup>

主观演绎从直观中把握的综合、想象中再生的综合到概念中认知的综合,最后引出先验统觉,就已经达到了演绎的顶点;而对

---

① 《纯粹理性批判》A109。

② 《纯粹理性批判》A110。

统觉或先验自我意识的解释,实际上只不过是回过头来考察它如何成为有关对象的知识的可能性条件的,换言之,考察它如何为一切先天知识的普遍必然性提供合法性根据的,因为在它之上再没有什么可追溯的了,而在它之下一切都要将它作为自身的可能性条件来追溯;而这种回头考察先验统觉怎样赋予一切知识以客观必然性的论述,其实已不再是主观演绎,而属于客观演绎的范围了。

## 6. 客观演绎

我们已经知道,康德所谓的“客观性”或“客观实在性”,实际上被等价于“普遍必然性”。但不是人人都能无条件地承认这种等同。因此,康德在第一版的客观演绎中是分两步走的,第一步是演绎出范畴的普遍必然性,这就是第二节的第4个小标题“范畴作为先天知识之可能性的初步说明”所表示的含义;第二步则是阐明:范畴的这种普遍必然性由于出自统觉的先验的、本源的统一性,所以它实际上就是客观实在性,这就是第三节的标题“知性和一般对象的关系以及先天地认识这些对象的可能性”的含义。也可以说,第一步是阐明范畴与自我意识之本源的综合统一性的关系,第二步是阐明自我意识的这种统一性通过范畴而与“感官的一切对象”<sup>①</sup>所发生的关系,即范畴如何把直观杂多构成有客观实在内容的知识。

先看第一步。由于前面的主观演绎实际上已涉及了范畴的必然性问题,因此这里讲得比较简洁,但立足点与主观演绎相比是颠倒的:主观演绎是从经验中寻找能使它统一并具有必然性关联的先天条件(一直追溯到统觉的先验统一性);这里却是从已知先验统觉综合统一直观杂多必须借助于必然的规则(即范畴)出发,而

---

① 见《纯粹理性批判》A119。

要证明:没有范畴则一切经验的统一性和必然性关联都不可能。在前面主观演绎的三重综合的论述中,自始至终都不提“范畴”二字,尽管范畴作为经验综合得以可能的先天要素早已蕴含在三重综合之中并在发挥其作用了。这是因为在“先验统觉”的本源统一性这一制高点尚未达到之前,对范畴的先天综合作用的一切阐明都将是缺乏最终根据的。而在客观演绎中,康德从范畴的这种必然的统一作用回顾了前此已展示出来了的各个综合层次,主要是回顾了“关系”的、特别是其中涉及“因果性”的综合层次。他指出,因果性如果不是必然的,它就只能是(如休谟说的)“联想”。但即使是联想也必须要有个前提,即被联系在一起杂多表象之间有一种可以互相联结的“亲和性”(Affinität),因为毫不相干的东西是绝不可能产生联想的。康德认为,正由于我的一切表象都属于先验自我意识,都是“我的”表象,所以它们才具有一种“先验的亲和性”,适于被联想规则根据经验的条件加以联结贯通;但这样一来,联想规则就具有因果律的必然性含义了,而不是休谟所说的单纯心理学上的“习惯”。按照休谟,那就连联想也不可能,只有表象的盲目活动,“抵不上一个梦”。康德由此得出结论:一切可能的经验对象,即整个自然界的联系,都只有在人的先验统觉中才能被发现,也只有这样才是能被理解、并被认为是必然的,否则我们有关自然界的一切断言都将是偶然的、随意的、无规律的,也就不可能有任何客观性了。

再看第二步。康德在这里着重讨论的是范畴与对象的关系,即范畴的“客观性”意义。但在整个第三节中,康德并不是孤立地进行“客观演绎”,而是首先对主观演绎作一个综述,把上一节从经验中分析出来的诸要素及其作用加以清晰的提示。但他马上指出:“既然我们想要追踪表象的这种联结的内在根据,直到这样一点,在其中表象为了首次得到一种可能经验的知识之统一性而必

须全体汇集在一起,那我们就必须从纯粹统觉开始。”<sup>①</sup> 这就是主观演绎向客观演绎的转折,也正是第二版演绎的出发点(详后)。由于在第二版演绎中对此有更为详尽和系统的论述,我们在此只就几个要点略加讨论。

首先,我们必须注意康德在这里对于想像力(即先验的、“生产性”的想像力)的纯粹综合能力的高度强调,而这是在第二版演绎中大大削弱了的。在“想象中再生的综合”中,再生的想像力被看做是“想像力的先验能力”在运用于经验之上时的一种结果。这种先验的想像力在那里还只是一种必要的“假定”,舍此不能说明再生的综合如何可能。而在这里,当康德从业已达到的先验统觉这个制高点上再次回过头来审视想像力的作用时,想像力的这种先验的(而不只是再生的)综合作用就不再只是一种假设,而是先验统觉和感性直观之间的一个必要的环节了。先验想像力的作用一下子变得至关重要,一切范畴在运用于可能的现象时都要包含并借助于纯粹想像力的综合,它在这里被称之为“生产性的”(produktiv)想像力,以有别于“再生的”(reproduktiv)想像力。生产性的想像力不再局限于再生的综合这个层次,而是往下通到直观的(把握的)综合,往上贯穿概念的综合而一直与先验统觉本身挂起钩来。实际上,正是先验统觉的确立,使想像力具有了这样大的神通。因为统觉的统一性使一切现象都伴随着意识,成为了“知觉”(而不再是赤裸裸的感性材料、“印象”),而知觉本身的一个必要成分就是想像力。<sup>②</sup> 想像力本身是一种感性的直观性的能力,如康德说的:“想像力的综合虽然是先天地进行的,但就其本身而

---

① 《纯粹理性批判》A116。

② 参看《纯粹理性批判》A120注。



言却总是感性的。”<sup>①</sup>但这种本来属于感性的机能，一旦加上了统觉，就成为了知性的机能了。<sup>②</sup>所以康德又说：“与想像力之综合相关的统觉的统一性是知性，而正是这种统觉的统一性，就其对于想像力的先验综合的关系上来说，是纯粹知性。”<sup>③</sup>想像力作为（不纯粹的）知性的能力，它是“自发性”（即“生产性的”），但作为感性的能力，它只不过是“联想”（即“再生的”），或如他在第二版的演绎中所说“在直观中表现当时并不在场的对象的能力”<sup>④</sup>。正是它的这种模糊性质和中介地位，使康德在第一版的客观演绎中将它用作先验统觉把自己的综合统一推演到一切现象上去的最关键的媒介。“所以我们拥有一种纯粹想像力，它是人类心灵中为一切先天知识提供根据的一种基本能力。借助于它，我们才把这方面的直观杂多和那方面的纯粹统觉之必然统一这个条件联结起来。这两个极端，即感性和知性，不能不凭借想像力的这一先验机能才必然地相关联。”<sup>⑤</sup>康德对想像力的这一理解，是和当时大多数心理学家不同的，但毕竟体现了他企图从心理学上论证他的认识论观点的某种偏向，在第二版演绎中便只放在“范畴对于一般感官对象的应用”中一笔带过了（§ 24）。

另一个值得注意的问题是，康德在第一版的客观演绎中多次强调并视为对象中“一切联想的客观根据”的“亲和性”（*Affinität*），包括经验的亲和性和先验的亲和性，在第二版的演绎中便完全去掉了。在第一版演绎中康德谈到联想（*Assoziation*）时指出，联想完全被看做一条偶然的规则是不可能的，因为凡联想都总还是因为现象、知觉本身具有可以联结在一起的亲和性，正如化学中的化合作用是因为物质间本来就有的亲和力一样（这个术语本来就取自

---

①②⑤ 《纯粹理性批判》A124。

③可 《纯粹理性批判》A119 B151。

化学)。在康德看来,现象的经验的亲和性是先验的亲和性的结果,<sup>①</sup>而先验的亲和性是由统觉的统一性原理带来的。<sup>②</sup>既然我的一切知觉都是我<sub>的</sub>知觉,而没有在我之外(在我的意识或统觉之外)的知觉,而它们之成为我<sub>的</sub>知觉已是经过与先验统觉相联系的先验想像力不自觉地依照知性范畴的综合统一作用了,那么它们之间原则上具有可以被联结、被综合统一的可能性乃至必然性也就是自明的了;而由统觉产生的这种知觉或现象之间的先验的亲和性便不同于仅仅是主观心理上的偶然联想,它具有不以人的偶然意念为转移的某种“客观性”和实在性(即“经验的实在性”),这也就容易理解了。可见,亲和性概念在第一版演绎中,是康德论证统觉的先验统一和先验想像力有权赋予经验规则以客观实在性的一个极其重要的概念。而在第二版中这个术语的被删去,并不说明康德的基本思想有任何实质的改变,而是因为他感到有必要使他的客观演绎更加逻辑化、更加超越于具体科学(心理学、化学)之上而具有纯粹的认识论色彩,而“亲和性”以及在相当程度上连同“想像力”这些术语在这方面都欠明确,容易引起误解。因此第二版演绎的改写和删节,的确是使问题更准确、论述更一贯了,或如埃·阿狄凯斯所说,具有“更大的一致性和更清楚的思想进程,更简明、更紧凑的论证”<sup>③</sup>。

最后,康德在第一版演绎的结尾还作了一个“对纯粹知性概念的这一演绎之正当性和惟一可能性的总述”。他先批评了独断论把知识对象视为自在之物和怀疑论从主观自我来否定一切知识之客观性这两种偏向,然后指出,如果我们把知识、包括它的对象都局限于现象,那就可以设想“一切现象、因而我们所能考察的一切

---

①② 参看《纯粹理性批判》A114 A122。

③ 埃·阿狄凯斯编注出版的康德的《纯粹理性批判》,柏林1889年,第166页。

对象,都尽在我之中,都是同一自我的诸规定;这种设想表明,同一自我的诸规定在同一个统觉中有一种前后一贯的统一性。但是,在可能意识的这种统一性中也存在着一切对象知识的形式根据,(它使杂多被思想为属于某一个对象的)’<sup>①</sup>。这段话的前一句便概括了主观演绎的思路(反对独断论),后一句则是客观演绎的思路(反对怀疑论),而整个一段话就是第一版演绎的总体思路。

### 三、第二版中的演绎

前面说过,第一版的演绎跟第二版不同,一是总体的方法不同(前者是分析的,后者是综合的),二是出发点不同。而出发点在康德这两个版本的演绎中又正是作为对方法的规定来论述的。所以要探讨第二版的演绎,我们首先要考察他的出发点的方法论特色。

#### 1. 一般联结的可能性(见§ 15)

这是康德第二版演绎的第一个小标题(§ 15)。它一开始就表明,演绎是从确立表象之间由以联结起来形成知识的最一般的条件开始的,为的是以此作为前提去推演出具体知识的各种联结方式。这一最高条件的确立,在第一版演绎中是通过经验知识的不断分析和排除才最后得到的;而在这里,则是从一般“联结”(Verbindung)这个概念的概念分析中逻辑地推出的。尽管都是分析,概念分析却要比经验分析简洁得多,它其实仅仅是一个定义(分析命题):“联结就是杂多的综合统一性表象。”<sup>②</sup>在这个定义中包含三个分析的环节:杂多,杂多的综合,杂多综合的统一。光是杂多的联结,而没有一种综合的力量作为杂多联结的纽带,那就会是一大堆表象的松散的杂凑,形不成任何确定的表象;光是杂多

---

① 《纯粹理件批判》A129。

② 《纯粹理性批判》B130。

的综合的联结,而没有一种统一性赋予这综合,那也将是一种偶然的经验规则,而形不成必然的、亦即真正的联结,也就形不成经验知识。可见,这一简短的定义中,即已包含了主观演绎中“三重综合”的内涵了,只是这里用概念的定义表达出来,具有一种逻辑上的确定性和无可置疑性。

康德认为,联结本身是知性的一种自发性活动,这种活动,正如“联结”这一概念的定义所表明的,首先必须是一种综合的主体能动性活动,它是它所联结起来的東西之间的分析关系的前提。其次,它还必须是一种统一性或单一性的活动,即它作为同一个或惟一的一个最原始的活动而对一切联结都同样有效,并使杂多表象必然地(真正地)联结起来。康德在此谈到,知性联结的这种统一性或单一性并不是指§ 10 中提出的那个“单一性”范畴,<sup>①</sup>而是指一切范畴(作为“判断”机能)已经以之为前提的那种联结(判断即联结)的统一性,“所以我們必須到更高處去尋求這種統一性(即§ 12 中的質的統一性),亦即在本身就包含着判斷的不同概念之統一性根據的東西中,因而在包含着知性的可能性根據、甚至知性在其邏輯運用中的可能性根據的那個東西里面,去尋求這種統一性”<sup>②</sup>。我們前面在分析康德的范畴表時已經指出,康德雖然把“單一性”、“多數性”、“總體性”范畴列入“量”的范畴之內,但实际上已经引入了“质的”即内涵的理解,否则无法说明单一性与全称判断、总体性与单称判断的对应关系。我们还曾指出,康德正是通过对这三个范畴的质的理解而消解了传统形而上学的三个本体论范畴(一、真、善)。但康德在范畴表中毕竟还是把“单一性”等范畴归入了“量”的范畴,因而未能把这些范畴的质的方面完全独立地

---

① 德文中“统一性”、“单一性”均为 **Einheit** 这个词。

② 《纯粹理性批判》B131。

表达出来并阐明它与量的辩证关系。所以他又把这些范畴的质的理解称为“一般知识可能性的逻辑标准”,认为这些标准“在这里只是为了把那些即使是不同质的知识也联结在一个意识中,而通过作为一条原理的知识的质改变了这三个量的范畴,在这些量的范畴中,量的产生的单一性是不能不始终假定为同质的”<sup>①</sup>。这就产生出他的概念的可能性标准,即“定义”的单一性、真实性、完整性,它们同样可以用作“假设的标准”,以通过后天分析的方式来验证先天综合的东西<sup>②</sup>。现在看得很明显,康德在那里(§ 12)已考虑到向范畴的客观和主观演绎过渡的问题了,即要从概念(“联结”概念)的定义中推出一切知识体系来(客观演绎),或从一切经验知识的分析中找到它们之所以可能的各种必要的“假设”(主观演绎)。而在这里(§ 15),康德正是从“联结”概念所包含的“统一性(单一性)”出发,将它加在杂多表象(多数性或真实性)之上,而构成一个知识的联结(总体性或完整性)的。所以他把这里的统一性(单一性)与“单一性”范畴区分开来,因为量的单一性范畴只是同质东西的综合统一,“联结”概念的单一性却具有“作为一条原理的知识的质”,即把一切不同质的杂多综合为一体的“统一性”,康德正是要从这里引到作为人类知识最高原理的那个统觉的综合统一性。

总之,“一般联结的可能性”问题,就是“一般知识可能性的逻辑标准”问题,也正是在经验知识(自然科学)中“先天综合判断如何可能”的问题,它们最终都归结到知性先天自发的综合统一能力,也就是归结到统觉的综合统一性,而这是通过对“联结”(其本身是一切判断和范畴使用的前提)概念的逻辑分析得出来的。所

---

① 《纯粹理性批判》B115。这段话语法上相当难解。Erdmann 在注释中称之为“unkonstruierbar”(不可理解的)。

② 见《纯粹理性批判》B115。

以第二版的先验演绎一开始就确立了知性的最高综合统一性，以便以此为起点自上而下地进行逻辑上严格的推演，看它如何使有关对象的、普遍必然的经验知识成为可能。换言之，演绎是从“客观演绎”开始的。

## 2. 先验统觉的逻辑结构(见§ 16)

标为“统觉的本源—综合的统一性”的这一小节，所讨论的是先验统觉即“我思”原理起作用的逻辑方式，而由于“我思”是一种活动，因此也可说这里讨论的是其动态的逻辑结构，即：“我的一切思维都是我的思维。”这究竟是一个分析命题还是一个综合命题？

康德认为，从形式上看，这当然是个分析命题，甚至是个“同一命题”(同语反复)。说我的一切表象(直观、知觉、思维等)都必然伴随着“我思”或“我的”这一表象，这并没有说出什么新东西；相反，说我有一种表象不伴随“我思”，或不是“我的”，那是自相矛盾的。不伴随着“我思”的表象与我无关，不可能是我的对象，我也不能谈论它。

上述命题虽然在形式上是个分析命题，但从内容上看，却是以“我思”本身的综合本性为前提的。康德指出，首先，在“我的思维就是我的思维”这个命题中的后一个“我的思维”(“我思”)，是指一种“自发性的活动”，即一种“本源的”统觉活动，它是非感性的、且在一切经验之前先验地发生，因而只能由它伴随一切表象，自身却不由任何别的表象所伴随，它只能是“我就是我”。由此可见，所谓“我思”，就是由先验的“我”去“伴随”或思维那与我不同的表象，将它们全都综合于“我”这个惟一的(统一的)表象之中。因此，前一个“我的(一切)思维”之所以可以从中分析出“我的思维”这一因素，只是因为“我的思维”对一切“我的思维”进行了杂多的综合统一之故。其次，一切现有的“我的思维”都是与直观中被给予的杂多相伴随才有其对象的，这些杂多表象若没有“我思”将它们始终

一贯地综合在“我”之中,就会与我毫无关系,不是我思的对象。我思(作为主体)和我思(作为我思的对象)的关系不能仅看作分析性的同一关系。“因而这种关系单凭我以意识去伴随每一个表象还不会发生,而是通过我把一个表象加在另一个表象之上并意识到它们的综合,才发生。”<sup>①</sup> 所以“统觉的分析的统一性只有以某种综合的统一性为前提才是可能的”<sup>②</sup>。康德在此举了一个“红色”的例子来说明这种逻辑关系(见注释)。例如我从“红玫瑰”的表象中分析地抽象出“红”这个共相概念,但这种意识的分析统一性之可能,必须以“红”和其他各种不同特征结合的整体表象(如玫瑰花)为前提,而这就是说必须以一种意识的综合的统一作用为前提。同理,“只有我能够在—个意识之中把握住表象的杂多,我才能把它们全都称之为我的表象。……所以直观杂多的综合统一性,作为先天给予的东西,就是那先天地在我的一切被规定的思想之前发生的统觉本身之同一性的根据”<sup>③</sup>。所以康德把统觉的综合统一(而不是形式上的分析的统一即“我就是我”)当作人类知识整个范围里的最高原理或最高点,“我们必须把知性的一切使用,甚至把全部逻辑、并根据逻辑而把先验哲学都归之于这一点,这种能力其实也就是知性本身”<sup>④</sup>。

我们知道,在康德以前,莱布尼茨曾把我们一切思维的规律归结为“矛盾律”(分析的)和“充足理由律”(综合的),两者之间无法调和,只有在人类知识的整个系列之外,即在上帝那里,不矛盾的(可能的)东西才等同于有充足理由的(实在的)东西。<sup>⑤</sup> 康德却在

---

①② 《纯粹理性批判》B133。

③ 《纯粹理性批判》B134。

④ 《纯粹理性批判》B134 注释。

⑤ 参看北大编:《十六——十八世纪西欧各国哲学》,商务印书馆1975年,第488—489页。

人类知识领域中通过诉之于整个系列的最高顶点,即自我意识的“统觉的本源综合统一”,而将这两大思维原则归结为同一条认识论原则:人的认识从“本源”上说既是综合性的,又是具有分析的统一性的;而这种分析的统一性又是以综合的统一性为前提的,因为“我思”不是一个静止的表象,而是作为一种自发的能动的综合活动才能保持和贯彻自己分析的统一性的。这就以一种辩证的方式解决了莱布尼茨不得不上交给“上帝”的困难。但康德的这种解决也是不彻底的。一方面,先验自我意识所能综合的,只是本身只能在自我意识中出现的现象,而不是这些现象后面的物自体,因而这种综合并不包含“充足理由”。一种真正能作为认识的充足理由的知性在康德这里仍被归于一个可能的上帝,这就是所谓“直观的知性”,它“凭借自我意识就能同时提供出一切杂多”<sup>①</sup>。另一方面,先验自我意识本身为什么会有这种自发的能动性,这是不可分析的,因为它本身只不过是一个“我就是我”的空洞的表象。所以实际上,严格地说,我们只能分析地说“思维是一种自发性活动”,却不能分析地说“我是一种自发性活动”。后一命题正是康德所谓的“先天综合命题”,但它之所以可能的条件在此尚未给出(我们将会看到,这个“我”作为对象也被归入“物自体”,它的能动性的根据是不可知的)。但这个问题不解决,自我意识作为“分析命题”就永远只是同语反复(我是我),其分析关系绝不能不矛盾地贯彻于一切经验知识之中,顶多只能随处给各种表象加上“我的”这个头衔,而无法从“我”逻辑地推演出知识来(如费希特所做的)。

尽管如此,康德毕竟把人类知识的统一性即普遍必然性纳入了人的自我意识的主观能动性活动之中,而排除了一个外在上帝对人的认识活动的干扰。这就是人的认识中主体性原则的首次确

---

① 《纯粹理性批判》B135。



立,它必将引出重大的理论成果。下面我们来看看,康德如何从这条最高原则出发来推演出一切知识的可能性(客观必然性)。

### 3. 自我意识和对象意识(见§ 17、§ 18)

通过上述对自我意识(统觉)的逻辑构成方式的分析,康德确立了:自我意识的“综合统一性原理”应当是人类全部知识的最本源的原理。但这种“本源性”不应当仅仅是逻辑构成上的,而应当体现在知性的实际使用过程(即认识活动)中,所以康德接着就阐明“综合统一性这一统觉原理是一切知性使用之最高原理”(§ 17小标题)。它不仅是知性进行综合的最高原理,也是对象得以形成的最高原理。

康德认为,所谓知性,就是知识(认识)的能力;而所谓知识,无非就是表象、概念与“对象”之间的某种(一致的)关系,因而谈到知性、认识的问题,首先离不开思维、意识与对象之间的关系问题。但什么是“对象”呢?康德在这里宣称:“对象(Objekt)就是在它的概念中一个给予直观的杂多被结合起来的那种东西。”<sup>①</sup>而惟一能使表象结合在一个概念中、从而与对象发生关系的只能是意识的统一性,最终是统觉的本源的综合统一性。这就说明,作为知性所认识的对象的对象概念(对象意识),只有通过自我意识的本源的综合统一活动,才能建立起来。

因此,感性的最高原理是先天的直观形式即时间和空间,知性的最高原理则是统觉的本源综合统一;而两者之间,单凭前者还不能形成对象的知识,只有将后者加于前者之上,才能形成任何知识,即使纯粹时、空所提供的知识(如数学)也不例外。康德由此引出结论:“因此,意识的综合统一就是一切知识的客观条件,它不单是我自己为了认识一个对象所需的条件,而且也是一切直观为了

---

① 《纯粹理性批判》B137。

成为我的对象所必须服从的条件。’<sup>①</sup> 也就是说，自我意识既是认识对象的条件，也是对象意识（或“我的对象”）形成（werden）起来的条件。对对象的认识和被认识的对象其实是一回事。就此而言，自我意识是“分析地”包含在对象意识中。但由于形成我的对象的那些直观杂多还另有来源，而不能单凭自我意识自身就产生出来，所以自我意识又是利用感官所提供的材料而“综合地”构成对象意识。只有某种“直观知性”的自我意识才能完全分析地构成对象，而不需要任何综合，如上帝一旦意识到某物，某物就会现实地、直观地存在。但是否有这种直观知性，我们并不知道。就我们人类来说，只能通过没有直观的（空的）思维去综合那没有概念的（盲的）直观。因此，在自我意识的“综合”的理解中，不仅包含了对象之所以可能的条件，同时也表明了自我意识和对象意识之间相互依赖的关系，即：一方面，对象意识本身分析地把自我意识作为可能性条件包含于自身之中，因而必然受自我意识所决定；另一方面，正因为自我意识的决定作用通过综合才得以实现出来，它就反过来也依赖于它所综合的对象，所以又必然要受对象意识所决定（限制）。但这两种决定作用其实都不过是统觉的综合统一性这一人类知识最高原理的两个方面，两种表述而已，因而后一种决定作用是消极的、被动的，前一种决定作用才是本源的、积极的，它本身即包含着把直观杂多建立为对象的意思。关于这一点，后面我们在讨论康德有关范畴的“经验的实在性”之演绎时还要详细考察（见§ 24）。

如果说在§ 17 中，康德主要是以外感官的纯形式即空间为例，说明了在先验统觉的综合统一中自我意识对对象意识的建立和双方互相决定的作用，那么在§ 18 “何为自我意识的客观统一

---

① 《纯粹理性批判》B138。

性”中,康德则以内感官的纯形式即时间为例,说明了经验性的自我意识对先验自我意识的客观统一性作用的依赖性。这种经验性的自我统一性是完全主观的,它由联想所构成并依赖于时间的内在规定,但尚未构成对象概念,因而它的诸表象的联系没有必然性,形不成客观的知识。这种统一性是因人而异、因时而异的。反之,只有本源的综合统一性才是客观有效的,它使一切给予的直观杂多都集中联系到一个对象概念之上而得到统一;而且正因为这种统一是通过“我思”的分析命题贯彻下来的,它就包含一种必然性关系。先验自我意识和经验性的自我意识的区别和关联,实际上是建立在前述统觉的本源综合统一和感性的直观形式(时空)的区别和关联之上的:光凭时间把内感官中的感性杂多汇集在一起还不能形成对象概念,因而还不是知识,只是为知识提供了感性材料,它有待于先验统觉的综合统一。当然,即使经验性的自我意识(内感经验)也不可能是赤裸裸的,而是已经受到了先验自我意识的统摄,否则它是根本意识不到的。所以它至少也是对我的心理状态(作为一个内感对象)的认识,但绝不能由此推出使我有此心理状态的外界对象的知识。这就与经验派(如休谟)的观点划清了界限。下一节则批判了理性派(逻辑学家)的观点。

#### 4. 客观统一表现为判断的逻辑形式(见§ 19)

自我意识的客观统一性既然与内感官的主观统一性有这样根本的区别,那么它必然要在判断的逻辑形式上体现出来,否则的话,这种客观统一性便无从表达。只有具备了不以任何经验对象为转移的普遍逻辑形式,知性活动才不至于陷入偶然无序和主观任意。这就是康德在“一切判断的逻辑形式在于其中所含概念的统觉的客观统一”这一小节(§ 19)中所要阐明的,而这正是为了演绎出范畴(判断的各种逻辑机能)的客观统一作用所必经的步骤。

康德首先对传统形式逻辑关于判断的那种表面的形式主义解

释提出异议,这种解释认为,判断就是两个概念之间的关系表象。这种观点并没有说明是什么样的“关系”。康德指出,判断一方面不仅仅是两个概念之间的关系,也包含判断与判断之间的关系(如假言与选言判断);另一方面,更重要的是,这种关系并不是纯粹任意地或主观地把任何两个概念挂在一起,而是把两个概念共同联结在一个对象之中。换言之,判断的关系不只是形式上的,而是关于对象的认识关系。“所以我认为,一个判断无非就是把所予知识放到统觉的客观统一上来的方式。在这些知识中,联系词‘是(ist)’的目的是把所予表象的客观统一性与主观统一性区别开来。”<sup>①</sup>这样一来,判断就不是随便把任何两个概念联系起来,而是必须使这两个概念(或表象)有一种客观上的相互隶属关系。“只有这样,才会从这种关系中形成一个判断。”<sup>②</sup>所以康德举例说“我感觉到重”和“这物体是重的”是截然不同的,前者不是判断(不是知识),只有后者才是判断(知识)。<sup>③</sup>当然,即使是经验的判断,也并不总是能保证这两个表象的隶属关系是必然的,如“物体是重的”只在一定条件下有效,在太空中则无效,它是一个偶然的后天综合命题。但康德的意思是,我们之所以能不仅仅是陈述“我感觉到重”这类命题,也可以断言“这物体是重的”这类知识,是因为它是由统觉的必然的客观统一性作出的判断。因此客观统一性在以判断的逻辑形式表达出来时,虽然不是任何客观知识(真理)的充分条件(例如人们也可能作出“马是能飞的”判断),但却是一个必要条件。至少我们在作这类判断时是必须把它当作与对象有关的客观有效的知识来确定的,至于它是否真能成为知识,或是否需要加上某种

---

①② 《纯粹理性批判》B141—142。

③ 在这一点上,康德的说法是有些不一致的,如他在《未来形而上学导论》中把仅有主观效力的表象联结也称之为“知觉判断”,以与作为客观经验知识的“经验判断”区分开来,参看该书第18 19 节。

限制才能成为知识,这是另一个问题。

统觉的客观统一性一旦在判断的逻辑形式上这样被体现和确定下来,康德的演绎也就开始进入对范畴的合法的客观效力的正式推演了,也就是进入对范畴的客观演绎的主体部分了。

#### 5. 范畴对一般感性直观对象的客观效力 (§ 20、§ 21)

判断的逻辑形式在康德那里既然不过是“把所予知识放到统觉的客观统一上来的方式”,那么这些方式显然也就依判断形式的分类而有不同的种类,这就是诸范畴。由于有前面的有关统觉的客观统一性及其逻辑表达方式(第17节到第19节)的预先阐明,第20节的演绎便是轻而易举的了,它只消从“判断的逻辑机能”中引出诸范畴,便得出了“一个所予直观中的杂多必然从属于诸范畴<sup>①</sup>”的结论。在第21节的“注释”里,对这一推演过程说得稍为具体一些。康德指出,直观杂多被综合在自我意识的必然统一性中是通过范畴体现出来的,这只要从任何直观对象所体现的统一性即可证明,因为凡直观杂多的统一性惟一地来源于先验自我意识及其范畴。所以在自我意识的本源综合统一这一最高原理那里,其实已经包含着范畴的先验演绎了;而在这个正式的演绎中,“我还必须撇开杂多在经验性的直观中被给予出来的方式,而只着眼于凭借范畴由知性加入到直观中去的那个统一性”<sup>②</sup>。至于从经验性的直观在感性中被给予出来的方式去证明其统一性只能是范畴的统一性,康德说他打算在第26节中阐明,并同时声明,只有这一点也得到了说明,演绎的目的才算完全达到了。

然而康德又指出,即使目前我们必须撇开经验性直观在感性中被给予出来的方式,但有一点却是不能撇开的,这就是直观杂多

---

① 《纯粹理性批判》B143。

② 《纯粹理性批判》B144。

必须先于和不依赖于知性综合被给予出来。这是范畴发挥其认识功能的前提,如果不是这样,而设想直观和知性一起被给予出来,即一旦思维一个表象就立刻产生出对象来,这样的知性就会是“直观知性”,而范畴也就会用不着了。因为范畴的作用仅在于把那些与自己不同的东西(直观杂多)综合成一个对象,因而仅对于那不能直观、只能思维的知性有意义,即作为知性联结和整理直观杂多的一些规则或方式有意义。离开这种联结和整理直观杂多的活动,知性“对于它自己一无所知”<sup>①</sup>,例如我们的知性为什么只能通过范畴、而且恰好是这样一些范畴才能实现先天的统觉统一,这和为什么我们只有这些判断的机能、或为什么我们只有时空这两种可能的直观形式一样,是无法进一步说明其理由的。于是,我们知性的这一特性表明,有必要对于范畴的适用范围作出一个明确的划定,对其作用方式也须有一个具体的分析,只有这样,范畴正当的合法权利才不至于落空,其客观效力的客观演绎才有可能完成。于是康德在下面四节里,从反面(限制其适用范围,§ 22—§ 23)和正面(发挥其正当效用,§ 24—§ 25)讨论了这个问题。

## 6. 范畴的适用范围及作用方式(§ 22—§ 25)

康德认为,知识作为概念与对象的关系,必须以概念和对象之间的区别为前提。知性提供概念,感性提供直观;知性虽然也能提供“对象概念”,但若没有直观,单凭对象概念也会是无实在对象的,而直观却是人的知性所无法提供的,“所以,对一般对象的思维在我们【人类】这里只有在知性的纯粹概念与感官对象有关的限度内,才能通过这个概念变成知识”<sup>②</sup>。就是说,范畴的适用范围只能是感性直观的领域,否则它是建立不了对象、也形不成任何(有

---

① 《纯粹理性批判》B145。

② 《纯粹理性批判》B146。

关对象)的知识的。在感性直观之外范畴可以思维一个对象,却不能凭这思维去认识一个对象。

然而,感性直观也有两个层次,一是纯粹直观(空间与时间)的层次,一是经验性的直观(含有感觉材料)的层次。范畴用于纯粹直观也能提供有关对象的先天知识(如数学),但只是关于直观对象的形式,它只有预先假定这些形式能够包含有直观的经验性内容,才可能成为知识,因此纯粹直观的杂多在先验自我意识和范畴的综合统一中只能形成一可能的对象的知识,还不能获得关于实在对象的知识(数学)。只有经验性直观才能在范畴的作用下构成实在的对象,而产生关于实在对象的经验知识。“所以知性的纯粹概念,甚至当其被运用于先天的直观(如在数学中)时,它们也只有在这些先天直观能应用于经验性的直观、因而使得知性概念通过这些先天直观也能应用于经验性直观的限度内,才产生出知识来。”<sup>①</sup> 范畴只有用于经验对象才能获得有关事物的知识,所以经验和可能经验的对象就是范畴应用于对象的范围。不能像唯理论哲学家那样,不顾这种限制,而以为仅凭知性的纯粹概念就能超出我们的以时空为形式的直观,更不考虑经验性直观(感觉材料),而完全先天地建立有关先验对象(物自体)的知识。这样建立的对象概念“只是思想的形式而没有客观实在性,因为我们没有取得这些形式所惟一包含的统觉的综合统一性能够运用于其上的直观”<sup>②</sup>。由此可见,范畴要能真正获得自己的客观实在性的意义,不仅不能超出我们的感性直观,而且也不能仅仅满足于对一般纯粹直观杂多的综合统一,而必须由此再深入到感觉的经验性直观中去。至于所谓“知性的直观”或“非感性的直观”的对象,就算给予出来,也

---

① 《纯粹理性批判》B147。

② 《纯粹理性批判》B148。

绝不是我们人类所能认识、也不是我们的范畴所能适用的。那么，范畴在这样限定的范围内又是如何起作用的呢？

于是康德在§ 24 中进一步讨论了“范畴在一般感官对象上的运用”问题。他认为，尽管范畴只和一般直观的对象发生关系而并未规定其感性内容，因而只是“思想的纯形式”；但是，“基于我们里面由表象能力的感受性(感性)而来的先天感性直观的某种确定的形式，作为自发性的知性就能通过给予的杂多表象并依统觉的综合统一来规定内感官，从而就能把先天感性直观的杂多的统觉综合统一性思考为我们人类直观的一切对象所必然要从属的条件，这样一来，仅只是思想形式的范畴就获得了客观实在性，……”<sup>①</sup>。这里所说的先天感性直观的“某种确定的形式”当是指时间。知性通过时间来“规定内感官”，就能把泛泛地与一般直观对象发生关系的范畴或统觉综合统一，具体地视为“我们人类”的一切直观对象即经验性的直观对象(感性杂多)的条件，从而使范畴获得“经验的实在性”。

所以，尽管范畴并不直接作用于经验性的直观，它却可以并且必然要通过先天直观形式(时间)在内感官中将感性直观杂多综合起来而形成“感官的对象”，这样一种综合，康德称之为“形象的综合”，以区别于“知性的综合”。形象的综合是通过先验想像力来实现的，这种想像力一方面属于感性，另一方面又是自发性，因而能成为知性和感性的中介，成为“知性对我们的可能直观之对象的最初运用(同时又是知性的一切其他运用的基础)”<sup>②</sup>。

然而，先验的(即生产性的)想像力的这种联合知性和感性的活动，为什么必须在“内感官”中来进行呢？这与内感官、或者经验

---

① 《纯粹理性批判》B150。

② 《纯粹理性批判》B152。



性的自我意识的特殊地位是分不开的。内感官在第一版中是被看做与经验性的自我意识等同的,但在第二版中,康德则把经验性的自我意识看作对内感官的一种规定。内感官本身只是一种具有先天直观形式(时间)的被动接受表象的官能。就形式而言的内感官就是时间,就内容而言的内感官则是一切表象的总体(Inbegriff)。那么,内感官是如何获得经验性自我意识的规定的,或者说,它如何能提供出经验性的自我意识来呢?康德认为,内感官得到这一规定恰好是由于先验自我意识在综合统一杂多表象时,通过先验想像力而从内部刺激它的结果,因而内感官在以时间来整理这些内部直观杂多的活动中也已经自觉不自觉地渗透和贯穿着先验自我意识的本源能力了,否则它根本不能对自己形成一个统一的表象。所以内感官表面上像是一个悖论(Paradoxe):“我”怎么可能同时感到自己又被自己所感到?康德则主张把主动的(感知的)我和被动的(被感知的)我区别开来以解决这一矛盾。前者是知性的本源综合能力的体现,它是通过先验想像力而起作用的;后者是感性的接受能力的结果,它是由同一个先验想像力、因而也是由知性所“刺激”起来的。知性通过先验的想像力,一方面刺激内感官,使它通过其直观形式接受到各种内感杂多表象,另一方面使这些表象综合统一为一个经验的“自我”,即作为现象和认识对象的我。因而,经验性自我可以看做先验自我的现象,先验自我则可以看做作为经验性自我(现象)之基础的智性的我(我自体)。但我们所能认识的只是现象,至于先验自我本身究竟是怎样的,这是绝不可能知道的,否则就真会遇到“我怎能认识我自身”的悖论。康德自以为通过这种区分,就把思维的我和作为对象的我这一悖论(即“自我意识悖论”或“反身性悖论”)解决了,其实只不过是某种“中止判断”而把这个问题悬置起来了。自我意识的矛盾只是在费希特和黑格尔那里才真正得到了辩证的阐明,这里且不去说它。我们

在此主要关心的是,通过先验自我与经验自我的这种虽有根本区别、但毕竟有内在必然联系的关系,康德证明了知性范畴可能而且必然要运用于我们人类的感性直观之上,尽管就其本身而言它不一定用于人类直观,也有可能用于“一般的直观”。

因此在康德看来,知性范畴由于通过先验想像力对“一般直观杂多”进行综合,才使内感官的规定、因而使经验性的自我意识成为可能。所以,对一般直观、包括外部直观杂多进行规定的先验自我意识,是作为内感官规定的经验自我意识的条件。康德举例说:“我们不在思想中引一线,就不能思想这条线,不在思想中画出一个圆,就不能思想这个圆”<sup>①</sup>,我们甚至用空间中所引的线来表象时间。思想虽在时间中进行,却只有凭先验想像力产生的空间表象才能实际地进行,“因而内感官的规定必须恰好以这种方式在时间中作为现象而得到整理,正如我们在空间中整理外感官的规定那样”<sup>②</sup>。换言之,经验性的自我意识要成为内感官的一个对象,并非单凭“我思”这一主观抽象的活动,而必须像对待任何外感官对象那样用“我思”去规定内感官中的杂多(包括空间表象的杂多),使之构成一个客观的对象。内感官本身不能构成这种对象,因为它只包含直观的纯形式(时间);只有当它受到我自己的刺激(正如外感官受到物自体刺激一样)而产生出直观杂多的感觉材料(内容)并由知性将其安排在内感官的形式中时,这种对内感官的规定才使经验性的“我”成为一个特定时空中的认识对象。显然,这样得到的对象“我”正如任何外界对象一样只可能是现象,而不是物自体(我自体、思维者本身)。单凭“我思”这一抽象活动,我只能“意识到”我自己;只有将我的直观杂多以特殊的方式在内感官中综合起来,我才能“认识”我自己,从而对“我在”作出具体的实在规定。

---

①② 《纯粹理性批判》B156。

可见,尽管时间是一切现象的先天形式条件(因而也是空间中诸现象的形式条件,如“先验感性论”已说明的),但要从这些现象中形成一个经验对象或认识对象,即使是形成作为在时间中的内感官规定的“我”的经验表象,也必须借助于更高的知性能力(范畴)对直观的统摄作用。而这里的直观首先是空间,因为即使是经验性的“我”,也只有被放到“我”之外的客观的空间之中,才能成为一个具有科学(心理学)意义的认识对象。不过,这一切毕竟都是靠时间这个内感官形式中所给予的材料而构成的,要证明“我之内”的直观杂多如何能具有作为“我之外”的对象的认识或经验意义,就还需要进一步的演绎。

#### 7. 由经验的可能性说明范畴对一切感官对象(自然)的客观效力(§ 26)

这一节的小标题是“知性纯粹概念之普遍可能的经验使用的先验演绎”。康德在这里一开头就总结了前此关于范畴的演绎所取得的成果和尚待最后解决的问题,提出了三种不同的演绎。首先,他指出在所谓“形而上学的演绎”(指“概念分析论”的第一章“知性一切纯粹概念发现的线索”,特别是§ 10)中阐明了“范畴的先天起源”<sup>①</sup>;其次,在§ 20、§ 21 两节中的“先验演绎”里,所阐明的是先天起源的范畴对于一般感性直观对象的普遍有效性;现在,剩下要做的就是反过来从以时、空为直观形式的一切感官对象、知觉对象或经验对象中,验证和具体说明范畴的这种先天有效性。正如康德在§ 21 中所指明的:§ 21 以前对范畴的客观有效性的论证只是“知性纯粹概念的演绎的开始”,因为在那里不得不撇开杂多在经验性直观中被给予的方式,而只注意知性加入直观中的那个统一性。但他同时又提示:“在后面(§ 26)我们将从经验性直观

---

① 《纯粹理性批判》,B159。

在感性中被给予的方式指出,经验性直观的统一性不是别的,而是范畴根据上面§ 20 对一般所予直观的杂多所规定的那个统一性,因而通过范畴在我们感官的一切对象上的先天有效性得到说明,演绎的目的才完全达到。’<sup>①</sup> 这就指明了§ 26 中演绎的主要课题是“应当说明通过范畴先天认识那些永远只对我们的感官才会出现的对象的可能性”<sup>②</sup>。

因此康德在这里谈到“直观中把握的综合”时,便提请我们注意这种综合是使“知觉”成为可能的;而知觉,作为对直观的经验性的“意识”,不单是对先天时空直观形式的符合,而且也是连同它所包含的感性杂多一起符合于直观中把握的综合的先天条件,即某种知性的综合统一性的,所以在这里已体现出“本源的意识”在其中的联结作用,因而是受到范畴支配的。因为联结不可能来自直观,只能来自知性的范畴。“既然经验就是通过知觉的联结而形成的知识,所以范畴就是经验可能性的条件,因而对经验的一切对象也都是先天有效的。”<sup>③</sup>

为了更具体地说明上述演绎,康德分别举了空间和时间的两个例子。如我在直观地把握一座房子时,我就好像是在空间中按照综合统一性画出这房子的轮廓,对此才产生出一个知觉,所以空间的必然的综合统一性是我的描画的基础或先天根据;但这种综合统一性不可能存在于空间这种直观形式本身之中(因空间只是感性接受性的形式,就其作为单一的空间表象而言,倒是首先要依赖于这种综合统一性),所以当我们抽掉空间,便发现这个综合统一性的正当位置是在知性里,它在把握空间中的东西时便体现为“量”的范畴。另一个例子是,当我知觉到“水结成冰”这个时间中

---

①② 《纯粹理性批判》B144 B159。

③ 《纯粹理性批判》B161。

的变化过程时,时间的统一性(前后相继的“时序”)便是内直观的基础;同样,当我们抽掉时间,剩下的就是这种统一性的真正来源,即“原因”范畴。由这些例子可以推出:“各种范畴都是为现象、因而为作为一切现象的总和的自然(“就质料而言的自然”)先天地制定规律的概念。”<sup>①</sup>

先验演绎到这一步,应当说已经完成了。但康德却从中又引出了一个带根本性的问题:“既然它们〔指为自然先天制定的规律〕并非由自然中引出来的,也不把自然当作自己的模型来遵守(否则它们就会只是经验性的了),那就要问,自然必须遵守这些规律,这如何能够理解,就是说,它们如何能够先天地规定自然杂多的联结,而不是从自然中把这种联结接受过来?”<sup>②</sup>在康德看来,如果把“自然”概念理解为“现象”而不是“物自体”,这个问题便迎刃而解了。感性直观杂多的表象是由物自体刺激人的感官而引起的,却并不反映物自体的情况,因而这些表象的相互联结必然是由主体赋予的,直接依靠的是先验想像力的综合统一作用,间接地(通过想像力)依靠知性的综合统一作用,即范畴。所以,范畴是自然的必然合规律性(“就形式而言的自然”)的原始根据。既然自然的一切现象都是以联结着的方式出现的(否则便不可能有任何出现),而联结的最终根据就是范畴,所以全部自然界都要受范畴的最终支配,人、主体正是通过范畴来“为自然界立法”的。当然,这种规律只是对一般自然而言的,它不能代替具体经验的特殊规律,而只是探讨这些特殊规律的前提条件和指南。如我们知道“一切变化都是有原因的”,但具体“这个变化”的原因何在,还有待于到经验中去寻求;不过至少我们不会以为这个变化是没有原因的,而放弃

---

①② 《纯粹理性批判》B163。

对原因的寻求或相信“奇迹”之类的东西了。<sup>①</sup> 这样,我们就可以在关于一般自然的普遍规律的指导下,建立起一个日益扩大和深入的经验知识系统了。

## 8. 先验演绎的几点结论

现在我们可以对康德范畴的先验演绎得出的几点结论作一个概括了。

首先,康德通过演绎证明,范畴是人向自然界所颁布的最一般的规律,知性是整个自然的立法者。因为自然界在康德看来只是一切可能的经验对象的总和,即现象界,因而范畴能够向这样的自然界颁布规律;而这些规律也并没有限制自然科学的发展,而是指导具体的自然科学研究的根本大法,是自然界和经验知识必然要从属于其下并正因此才能科学地扩展其范围的先天综合知识。至此,自然科学的基本原理如何可能的问题就解决了。

其次,范畴之客观效力的界限和范围在于它只能在经验对象上起作用。没有感性直观杂多被给予,概念就只是一种思想形式,却没有任何对象;概念只和纯直观形式的杂多(时空)结合,虽能得到对象的概念,但也只是一可能的对象;只有通过时空被给予了感觉的杂多,知性的纯概念(范畴)才能提供有关事物、经验对象的知识。所以范畴就本身而言只具有先验的观念性,只不过是知性的先天思维形式,只有运用于一切对象的可能性而已;它只有在感性经验中才能获得经验的实在性,这样得到的知识只是有关现象的,而不是物自体的知识。

最后,范畴在构成经验知识的过程中始终是一种统觉的综合统一的力量,正是自我意识的能动作用才使经验对象成为可能,使有关这对象的知识成为客观必然的。所以,不是经验使概念成为

---

<sup>①</sup> 还可参看《纯粹理件批判》A127—128。

可能,而是概念使经验成为可能,康德将这称之为“纯粹理性的新生论”,以与洛克的“自然发生说”和莱布尼茨的“前定和谐说”相区别。

由此可见,康德范畴演绎的结论有三方面:第一,范畴作为自然的立法者,体现了自我意识对对象意识的先验的决定作用;第二,范畴的使用范围被限制在经验对象的领域,体现了对象意识对自我意识的制约作用或自我意识对对象意识的依赖性;第三,在自我意识和对象意识的这种相互关系中,自我意识是最终决定性的,是它产生出对象意识来与自己对立,从而使自己的作用得以表现出来,所以是“新生论”(Epigenesis,取自沃尔夫的进化理论,指有机体在发展过程中不断地重构自己)。值得注意的是,康德并不认为自我意识及其诸范畴离开了经验对象就不能思想,因为范畴本身就是思维形式,还可以思维“一般对象”,也不是说自我意识作为理性的主体除了运用范畴去确定直观对象就不能有其他的方式去确定自身。为了避免这种误解,康德特别提醒人们:“范畴在思想中是并不受我们感性直观的条件所限制的,而是拥有无限的领域,只有我们所思的东西的知识,即对象的规定,才需要直观。没有直观,关于对象的思想在主体的理性运用上仍然还可以有其他真实的和有用的结果。理性的运用并不总是为了规定对象,因而为了获得知识,而且也是为了规定主体及其意志。”<sup>①</sup>显然,康德在这里指的正是就理性的实践运用而言的。由此也可以看出,自我意识和一般对象意识的关系还不等同于自我意识和经验对象的关系,自我意识的认识的能动性(规定经验对象)也不等同于自我意识的实践的能动性(规定自身),它们分属不同的层次和领域。

---

① 《纯粹理性批判》B166 注释

#### 四、对范畴先验演绎的短评

综上所述,康德对范畴进行演绎的目的就是要从认识的主体能动性出发,原则上证明思维 and 对象、知性和感性之间的一致关系。通过把思维(知性)解释为绝对能动的自发性,即先验统觉的本源的综合统一活动,而把认识的对象解释为被这种综合统一所整理过的、具有感性经验内容的现象,康德认为这一困扰着经验论和唯理论哲学的难题已得到了解决。那么,如何评价康德的这一理论探索的意义呢?

首先,作为康德整个演绎的顶点,也是康德视为人类全部知识的最高原理的先验自我意识的本源的综合统一性,是康德在认识论领域中一个划时代的重大发现。当然,笛卡儿的“我思”,莱布尼茨的“统觉”,都已经提出了人类认识的能动性问题,但他们都没有超出人类个体的心理主义立场,未能将这种能动主体扩展为认识主体与认识对象之间的一条认识论原理,更没有像康德那样使之与一系列认识范畴相结合,构成一个具有内在逻辑联系的知识系统或人类认识的网络结构(网上纽带)。康德则通过人类认识中自我意识的能动性来解决思维和存在、主体和客体的符合与一致的问题,在认识论中打开了一个崭新的局面。但康德的出发点是主观唯心主义的先验论,他不可能认识到人类认识的主体能动性的真正根源即人类感性的社会实践活动,因此他的这种能动性只不过是知性所固有的先天的“自发性”,是通过“中止判断”而设定下来的一个基点,这就无法真正解释人类知识的产生和形成的过程。

其次,康德深刻地揭示了先验自我意识和对象意识之间的矛盾关系,特别是对自我意识的“分析的统一”和“综合的统一”之关系的论述,已包含有“有差别的同一性”的辩证思想的萌芽。但康



德并未真正解决这一矛盾,而是通过将自我意识的自发性和感性的接受性分别归于两个来源不同的领域,即知性的先验领域和由物自体刺激而产生的经验性杂多领域,而将矛盾双方分由不同的承担者来承担(如先验自我意识和经验性自我意识,先天范畴和感性直观杂多),这就一方面钝化了矛盾,另一方面却带来了认识主体和不可认识的自在之物之间的更大矛盾。

第三,针对唯理论陷入独断的主观主义,经验论陷入怀疑的主观主义这种认识论困境,康德力图综合双方的长处,克服其缺点,来捍卫科学知识的客观实在性。他证明,认识的客观性既不是来自于脱离经验的抽象思辨,也不是来自于被动地接受感觉印象,而只能是由思维主体根据普遍必然规律将感觉材料综合统一才建立起来的。在这一活动中,理性(知性)和感性的结合不是简单地相加,而是理性对感性的改造制作,使之构造为认识的对象。人们只有自己构造出一个对象,才能认识这个对象,只有画出一个圆,才能认识圆,这已经隐含着通过实践来证明知识的客观性、真理性的思想了。但康德将这种主体能动性仅仅表达为先验的、生产性的“想像力”的活动,并将客观性等同于先验的普遍必然性和有效性,未能走出主观主义的“内在论”框架,且最终并未完全摆脱心理主义的狭隘性。

最后,康德的整个演绎都是在“物自体不可知”这一基本前提之下进行的,并最终依赖于这一前提来解决知识体系的内部矛盾。在康德看来,只要把知识的内容和形式全都局限在人们主观中所呈现出来的“现象”领域,则一切由非分要求所带来的、各认识要素的不相适合性就都消除了。因此能动的主体包括它的各范畴不但没有成为联结思维和存在、主体和客体的桥梁和通道,反而成了隔离双方的屏障,这就使其能动性大大受到了局限。但这也从反面证明,脱离人的主体能动性、首先是脱离实践能动性的对象究竟是

什么,这的确是一个无从证实的“繁琐哲学”的问题,换言之,对象世界的可知性是由人的改造对象的能动活动来保证的。

## 第四章

### 先验分析论(二):原理分析论

按照康德的划分,先验分析论的第一部分是“概念分析论”,即关于知性的纯粹概念(范畴)的学说,这在上面已经讨论过了。第二部分则是“原理分析论”,研究这些纯粹概念应用于现象时所遵循的原理,即“判断力的法规”。这两部分合起来,相应于形式逻辑“分析论”中的概念、判断两部分,称之为“真理的逻辑”。至于推理(理性的逻辑运用),康德却没有按形式逻辑的方式将它归于分析论,而是将它放到“幻相的逻辑”即先验辩证论中去了。其理由,康德说是“由于先验逻辑局限于某种被规定了的內容、即局限于只是先天纯粹的知识之上”,在这里,“将表明,理性的先验运用完全不会有客观的有效性”<sup>①</sup>,所以理性在先天综合知识方面就没有任何正确运用的法规可言,从而理性也就只能属于先验辩证论了。与先验逻辑相反的是,形式逻辑正因为它抽掉了一切不论是经验的还是先天的內容,理性在它这里反倒能建立某些有助于真理的形式规范,当然,这只是就逻辑形式而言的。可见,与知性概念、判断力的原理相比,理性的推理在此处于非常尴尬的地位:它的规范只能在纯粹形式的方面发挥作用,而当它不满足于形式逻辑的空洞性,想要跻身于先验逻辑并与真理的內容发生关系时,它就被罚出

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A131 即B170。

场外而成为了一些辩证的假相。显然,尽管康德的先验逻辑已超出了形式逻辑而包含着辩证逻辑的某些要素或萌芽,黑格尔仍然基本上将他的思维方式称之为“知性”的,这不是没有原因的。康德的真理观从本质上看并未达到理性,而是停留于知性。

康德认为,人的认识的高级能力是知性、判断力和理性。知性提供出纯粹概念(范畴),因而属于“规则的能力”;但光是有了范畴、有了一般知识的先天规则还不行,在具体认识和作出判断时还必须有一种将一个事物归属于某条规则之下的特殊能力,这就是判断力。这种判断力的具体使用完全依内容而定,因而是不能预先教导、也不能用形式逻辑作僵硬规定的。形式逻辑只考虑判断的形式,而不包含判断力的规则。所以康德把判断力称之为“天生的机智”(Mutterwitz),并举例说,一个医生、法官或政治家,哪怕在病理学、法律学和政治学方面有渊博的知识,懂得一切规则,但在应用时却往往犯错误,这就是由于缺乏判断力的训练,甚至可能是天生缺乏判断力。所以判断力是不可教的,只能通过实践活动来锻炼。但另一方面,康德又反对仅仅停留于一些实践的例证而不上升到判断力的先验原理。他认为,判断力虽然不可能用教条规定下来,但由于它涉及的是先天有效的知性纯粹概念,所以我们至少可以制定出一些使用判断力的先天条件,来给判断力提供正确使用的保证,而这是形式逻辑无能为力、只有先验逻辑可以做到的。所以先验逻辑“必须同时阐明那些使对象得以与知性的纯粹概念相一致而被给出的诸条件之普遍而又充分的特征”<sup>①</sup>,否则范畴运用于对象就是不可能的,至少是没有普遍必然性的了。

所以,原理分析论也就是先验判断论,它告诉我们一个具体事

---

① 《纯粹理性批判》A136 即B175。

件归属于范畴之下应有的条件是什么,或者说,对事件作出客观的判断需要服从一些什么条件,一个规则可适用于哪些具体情况。概念分析论已经找出了知性的纯粹概念,论证了它们是一切可能经验的先天条件,由此阐明了范畴与感性杂多相联结之必然性和必要性;至于二者到底如何联结,则是原理分析论要解决的问题,它要阐明的是这种联结的一般原理。在概念分析论的范畴的先验演绎中只需要一般地谈论范畴及其作为经验对象的条件,谈及某个范畴与直观杂多的联结方式时也只是当作例子来说明;而在原理分析论中则要系统地、全面地讨论每一范畴在运用时的具体情况,以证明先验哲学所阐明的知性原理不仅是高高在上地制定的一套规则,而且也是完全合乎规则地建构起来的、任何一种经验的科学知识所必须遵从的法规。

于是先验判断论就分成两个部分。先要讨论使用范畴的感性条件,即“先验图型说”,其次要讨论在此条件下如何使用范畴而得出一切知识的基础即先天综合判断,这就是纯粹知性的原理体系。

## 第一节 纯粹知性概念的图型说

“图型”(Schema,又译“图式”、“构架”等)一词,本身具有直观的“图解”、“图表”的含义,但同时又具有抽象的“模型”、“模式”的含义。康德用这一术语来表达先验范畴与直观杂多联结的中介,可谓煞费苦心。但这里首先出现的一个问题是:这种联结是否需要这样一个图型?

### 一、图型之必要性及其作用

康德认为,通常把一个对象包括在某个概念之下时,双方应有某种同质性,如说“盘是圆的”,是因为这盘本身就有“圆”的表象,

否则的话,对象和概念毫不相干,联结也就无法完成。换言之,概念中的内容必须能在对象里被直观到,我们才能把这概念运用于对象上。但知性的纯粹概念(范畴)正因为它是“纯粹的”,就和其他一切经验性的概念不同,是和感性直观完全异质的。例如说“水是蒸汽的原因”,但没有人能在“水”中直观到“原因”这种东西,那么凭什么能把水和“原因”表象联结在一起呢?或者说,范畴一般运用于现象是如何可能的呢?康德认为这就需要有一个中介,它“必须一方面和范畴同质,另一方面又和现象同质,而使前者运用于后者之上成为可能”<sup>①</sup>。这就是所谓“先验的图型”。

所以先验图型既是智性的,同时又是感性的,而就其自身来说又是纯粹的、先验的,即不带有任何经验内容却又能往返于先验和经验之间的。这种图型在康德看来只能是先验想像力的产物。“既然时间的先验规定由于是普遍的、且基于先天规则之上的,因而与构成其统一性的范畴是同质的,另一方面又由于时间包含于任何经验性的杂多表象之中,因而与现象也是同质的,所以范畴运用于现象之上只有借助于先验的时间规定才有可能,这种时间规定作为知性概念的图型,就是把现象包摄于范畴之下的媒介。”<sup>②</sup> 简言之,范畴的图型就是先验的时间规定,它就是范畴应用于对象之上的感性条件,而知性借这些图型来运作便称之为纯粹知性的“图型法”(Schematismus)。

不消说,这一运作的根本动力便是先验的想像力。但想像力所产生的不只是图型,而且还有特殊直观的“形象”(Bild),如五个点“.....”可视为“5”这个数的形象,它实际上由“再生的”想像力而来。而先验的(生产的)想像力却不是要产生5或100等等数的

---

① 《纯粹理性批判》A138 即B177。

② 《纯粹理性批判》A139 即B178。

形象,而是产生出一般“数”的表象。当然。这种表象正是在产生具体数目的形象时才提供出来的。“想像力为概念提供其形象的这一普遍运作过程的表象,我称为这个概念的图型。”<sup>①</sup> 康德认为,图型和形象绝不能混淆。一个三角形的形象只能要么是直角的,要么是锐角的或钝角的,因而任何形象都不足以表达一般三角形的概念(这令人想起贝克莱主教对“抽象观念”的批驳);但三角形的图型则是我们用来构想任何一种三角形时所依据的规则,它具有适用于各种三角形的普遍性,因而只存在于思想里并与概念是相融洽的。形象则与概念不能直接相容,而“永远只有以它们所标志的图型为中介才能与概念相联结”<sup>②</sup>。因此,图型不是一单个直观的形象,而是产生直观形象或对象形象之普遍方法的表象,在这里,想像力一方面以概念所要求的统一性规则为依据,另一方面则依照感性的形式条件,最终是依照内感官的形式条件(时间)来对直观杂多进行综合统一。所以图型是先验想像力的一种“略图”(Monogramm),一切形象只有通过它并按照它才成为可能,只有它才是一切感性概念或经验性概念的基础。

康德举例说,“犬”的图型就是依据“犬”这个概念所指示的规则,在想象中描画出某种犬的“略图”,即一个具有某种空间结构关系的“四足动物”的图像,而限于在经验中或记忆里呈现出来的任何具体的犬的形象。但任何一个具体的犬的形象都只有依据这个略图才能准确地描绘出来。康德把这种在想象中描画出一个对象之略图的先天能力称之为“隐藏在人类心灵深处的一种技术,其真正的操作方式是我们永远难以从自然那里猜测到的”<sup>③</sup>。这其

---

① 《纯粹理性批判》A140 即B180。

② 《纯粹理性批判》A142 即B181。

③ 《纯粹理性批判》A141 即B180—181。

实就是康德前面谈到过的纯粹的(生产的)想像力的“自发性”能力。之所以叫“自发性”,正是因为其中的技术(Kunst,即“艺术”)过程是无法猜度、不可预测、不能用通常的知性去加以把握的,但它却是知性本身的根本属性。这里实际上已隐含着康德在此避而不谈的、作为一切认识活动之前提的“自由”的意思了,但康德宁可把自由放到超出认识本身的“理念”和道德实践领域中去谈,而在这里只限于承认人有这样一种天生的自发性能力。

无论如何,康德的“图型说”在范畴和直观杂多之间架起了一座桥梁。图型是先验的,它存在于思维之中,并按照概念的规则运作;但在一切感性杂多中我们都可以直观到图型的作用,甚至如果不在想像力中预先描画出某种图型,我们简直就不能获得任何感性形象。例如我们若不在时间中顺次数出五个点并把它们归在一起,我们便不能对之形成数目“5”的形象。我们在心中数一个数或描画一个略图,都是在把“数”和“形”的概念图型化,即感性化。这样,当我们把概念、以至于把知性的纯粹概念(范畴)与感官对象联结起来时,我们虽然不能直接在对象中发现概念本身,但却可以在对象中发现概念的图型并对之加以直观,从而纯粹概念与直观对象的联结就并不因为两者的“异质性”而成为不可能。

于是,康德在以数目“5”、三角形、“犬”这样一些“感性概念”或“经验性概念”为例,说明了概念之图型的必要性和作用之后,便着手来考察图型在一般知性的纯粹概念那里的作用方式了,而这是依照范畴本身固有的顺序而系统地进行的。

## 二、范畴之图型化

图型作为范畴与感官对象之间的媒介,不是一个静止的环节,而是一个活动的、能动的环节,是想像力的“运作”(Verfahren)或“方法”(Methode)的表现。范畴的图型就是先验的、创造性的想像



力依据范畴所包含之统一性规则,在内感官形式(时间)的条件下对纯直观之先天杂多作出的“纯综合”,亦即“时间之先验规定”。之所以是纯综合,是指这种综合完全在先天的层次上进行:它依据的是知性纯粹概念的规则,被综合的则是纯直观(时间)的先天杂多。但这并不意味着它与经验性的综合无关,恰好相反,正是范畴通过图型对时间作出的这种先验规定,使得经验性的直观杂多的综合得以可能。因为如先验感性论(时间的先验演绎)已证明的,直观杂多是从属于时间的;而通过时间的先验规定,一切直观杂多(包括经验性的)就都从属于范畴了,从而范畴就将自身的综合统一性规则(间接地)赋予了经验性的直观杂多。但由于时间与经验性杂多的关系属于先验感性论,因而在先验逻辑的这一判断力学说中用不着讨论,只讨论时间与范畴的“纯综合”关系。只要这种关系弄清楚了,范畴何以能运用于一般感性的东西之上并将自己的规则输入到感官对象中去也就清楚了。可见时间图型固然是范畴作用于感官对象的一个中介,但其关键问题不是时间与感性杂多的关系,而是时间与范畴的关系,即范畴是怎样在内感官形式(时间)中被图型化的问题。由于范畴的图型化,便形成了一整套与范畴相对应的时间图型。

第一,量的图型:数,它属于“时间系列”。数是“总括同质单位的连续增加的表象”,其中体现了单一性(同质单位)、多数性(连续增加)和总体性(总括的表象)范畴。数在量方面的统一性无非就是一般同质直观的杂多的综合统一性,它是通过我在“直观的把握”中产生时间本身而来的,也就是说,是通过我连续不断地“数数”而来的。显然,康德在这里和在下面的“质的图型”中,都是从“主观演绎”的最初阶段“直观中把握的综合”着眼的。量是时间的最直观、最单纯的形式,即“系列”(任何量都是同质的单位“一个挨一个”地组合而成的)。然而在这种单纯时间形式的基础上,便形

成了时间的“内容”，即质的图型。

第二，质的图型：程度，属于“时间内容”。质的第一个范畴为实在性，它是指“存在”(Sein)而言的，而存在则是指示在时间中有感觉与之相应的东西。康德指出：“由于时间只是直观的形式，从而是对象作为现象的形式，所以在对象上与感觉相应的东西乃是一切对象作为物自体的先验质料(事实性、实在性)。”<sup>①</sup>就是说，时间作为直观形式，必须用感觉来充实；而感觉由于与物自体相应(由物自体刺激而来)，就使我们想到一个客观存在的(等于x的)对象，从而赋予了现象以事实性或实在性。但感觉是在内感官或时间中发生的，在同一时间内感觉的程度可以有极大的差异，从“0”(无感觉，或“非存在”)到绝对的充实，它体现了从实在性(有)到否定性(无)之阿的无限的等级，而其中的每一个等级，即任何一个感觉的实际存在，都是这两个极端之间的某种“限制”，因为绝对的无感觉和绝对充实的感觉都只是一种假定。这样，质的三个范畴(实在性、否定性、限制性)便在时间的内容中获得了自己的图型。与量的图型相比，质的图型不是各个同质的时间单位一个接一个的系列，而是同一个时间瞬间中感觉的强烈程度；但既是程度(Grad)，也就隐含着某种大小的量(Größe)的理解了，可见康德的质的图型是以量的图型为基础上升而来的。把握这一点，对理解康德的科学思想或自然科学观是很重要的。

第三，关系的图型：属于“时间的秩序”。如“实体性”的图型是时间中实在的东西的表象，就是说，这个实在东西是作为一般时间的经验性规定(现象的同时或相继存在)的基质的表象，换言之，就

---

① 《纯粹理性批判》A143 即B182。蓝译本、韦译本均依Wille 将此处“乃是”读作“不是”，似未吃透康德原意。如康德在A109 谈及先验对象x 的纯粹概念“是惟一能把与一个对象的关系即客观实在性赋予我们的一切经验性的概念的”，可证。至于何谓与感觉“相应”，可参看A104—105。

是指在一切流转变化的现象领域中存在常住不变的东西,它是与时间本身的常住性相应的。“因果性”的图型是时间中实在的东西前后相继的表象。“协同性”的图型是时间中各实体以交互因果性的方式并存的表象。这三者都是建立在“实在性”这一质的图型之上的,但都进一步表明了实在的东西(时间中的知觉、感觉)合乎时间本身的某种秩序或规则,而这种时间规定又正体现了相应的关系范畴的综合统一作用。总之,实体性、因果性、交互性(协同性)的图型分别是实在的东西(感觉)在时间中的持续、在时间中相继、在时间中并存。

第四,模态的图型:属于“时间的包容性”。“可能性”和“不可能性”的图型是指各种不同表象的综合与一般时间的诸条件一致或不一致,例如任何一个时间都不能同时包容两个对象上相互对立的東西,而只能对之一个接一个地加以容纳;“现实性”(实有性)和“非现实性”(非实有性)的图型是指在某个确定时间里包容实有或不包含实有;“必然性”或“偶然性”的图型是指一个对象的实有被包容于一切时间中、或并非包容于一切时间中。

由以上四类图型,康德总结道:“这些图型因此无非是按照规则的先天的时间规定而已。”<sup>①</sup>任何出现在内直观中的表象都必须从属于时间的系列、时间的内容、时间的秩序和时间的包容性,而这样一来,我们实际上就已在形成这个对象的直观表象时暗中使用了量、质、关系和模态的诸范畴;或反过来说,这些范畴要能运用于感官对象之上而获得经验的实在性,非通过上述时间图型作为中介不可。

然而,康德又从图型对于范畴的这种必不可少的作用中,进一步引出了另一方面的作用,即图型对于范畴的使用的限制作用。

---

① 《纯粹理性批判》A145 即B184。

他指出,一方面,图型通过想像力的先验综合导致了内感官中直观杂多的统一性,因而间接输入了知性之统觉统一性,体现了范畴在对象上的作用;但另一方面,这也是范畴的惟一的作用。范畴的作用离不开图型,正说明范畴只能运用于经验和现象,因而图型在认识中约束着范畴,使之不能逸出感性对象范围之外,否则其运用就会成为空洞而无意义的了。当然,范畴本身离开了一切感性条件还是有一定意义的,但只是纯逻辑性的意义,而不是产生一种对象知识的意义。如“实体”范畴去掉了“时间的持续”这一感性规定后,就只剩下“只能作主词不能作宾词”的逻辑(形式逻辑)意义了,这种意义一点也不能告诉我实体具有何种规定性。所以图型在实现范畴的同时也限制了范畴的使用,但不限制范畴,也就实现不了范畴;这就是图型对于范畴的双重意义。

### 三、对康德图型说的短评

康德的图型说,是企图把他先验地置于对立之中乃至完全割裂开来的知性和感性重新加以结合的努力,提出了理性概念如何走向客观对象和经验的问题,深入研究了知性的感性化中介,是有其认识论上的重要意义的。一个概念,一种理论,总要同时考虑到某种具体的实施方案,估计到实际的、客观的、感性的条件,才有可能化为现实,构造出客体,才是有意义的、真实的概念或理论。但由于康德一开始就人为地割裂了感性和理性,在此前提下再去寻找和拼凑出二者的中介,他的这套学说便显得极不自然,既笨拙又累赘。在这里,先验范畴、先验想像力和先验的时间规定(图型)这三者的关系始终是不清楚的。例如,既然先验想像力和知性范畴一样具有自发性,先验的时间规定也具有与范畴相应的一套规则,人们就看不出范畴在这一认识过程中的意义和作用究竟何在,而完全可以撇开它们单凭图型去构造知识了,我们尽可以给时间的

各个规定加上各范畴的名称,却并不对事情的实质有什么增加和改变。那么,想像力的先验自发性和知性的自发性究竟是不是同一个自发性呢?如果是,为什么又有两种不同的表现呢?如果不是,它们又如何能协调一致呢?其次,范畴的规则和时间的先验规定究竟是什么关系?是时间按照诸范畴的规则形成了图型,还是时间自身固有的先验规定就是图型?如果是前者,那么感性的时间与知性的范畴规则之间如何能够相适合?是否又需要某种“图型的图型”来作中介?如果是后者,则时间的先验规定与范畴规则之间的相应岂不是一种巧合?我们不是还可以举出其他一些时间规定(如不可逆性、一维性等等)是没有什么范畴与之相应的吗?上述这些问题都是康德无法回答的,因为这是由他的基本方法的局限性所带来的问题。康德一般说来习惯于把事物(例如人类认识)的两个方面(如感性和理性)割裂开来,分别去考察这两方面的情形,然后再去寻找这两方面结合的中介。但这种方法如果一贯到底,则必然带来混乱。因为中介是在这两方面之外找来插于其间的,所以它不仅成不了真正的中介,反而在自己和这一方以及和那一方之间又再需要中介;此外中介本身为了充当中介又具有双重性质,因而又面临在它自身内部如何使两方面结合,即寻找“中介的中介”这个难题。康德只能在某个层次上中止判断,否则就会陷入无穷追溯和“芝诺悖论”,即证明一切结合之不可能。

然而,从另一方面看,正是康德的这一“中止判断”,亦即对“先验图型”的内在矛盾不再进一步作机械的割裂,才对他以后的那些哲学家们带来了极大的启发。“知性不能直观,直观不能思维”这一原则在康德那里本来是个预设的前提,一种“知性直观”的可能性则被推到不可知的上帝那里。但先验图型及其创造性的想像力就既是感性直观的,又属于知性的思维,这无疑已经暗示人们,我们自己实际上已拥有了知性的直观,而知性的自发性的创造力正

体现在它能够使自己直观化、能够凭自己创造出感性的对象来这一点上。如谢林便指出,既然知性本身就是一种创造性活动,那么它实际上也就是创造性的直观或理智直观(知性直观),知性和直观的这种同一是最原始的事实,这就是所谓“原初的范式化[即图型]”,它甚至是我们语言的全部机制的基础。“有关原初范式化的学说在原始语言机制研究上的运用,在古代民间神话遗留给我们的最古老的自然观研究上的运用,以及最后在科学语言(它的术语,凡乎全都从范式化上表露了自己的起源)批判上的运用,都可以极其明显地表现出范式化的作法贯穿着人类精神的全部事业。”<sup>①</sup>只是在后来,由于先验哲学的抽象,才使得原初作为有机整体的范式化或图型被分裂为二,“在一极产生了没有概念的直观时,在另一极上就必定同时产生没有直观的概念”<sup>②</sup>。这就将康德的思路颠倒过来:图型不是知性和感性的单纯媒介,而是原始的知性和原始的感性,是抽象化的、割裂开来的知性和感性的原初母体,正是因为这一点,它才能将知性范畴和直观杂多重新融合为一。于是,创造性的、“生产的”想像力之谜也就被揭示了:它无非是知性直观的能动的活动,其作用不仅在于联结知性和直观,而且是凭知性的自我意识的自发性自由地创造出客观对象来。大体上说,这也就是德国古典哲学家费希特、谢林和黑格尔从康德的图型说那里发展出来的一条思路。

然而直到黑格尔为止,这一思路基本上是沿着理性、知性或自我意识能动地创造出(或是盲目地、或是有意识地)和外化出感性对象、非我或自然界这一方向展开的,即“自上而下”地展开的。首次自下而上地展开人类活动这一能动性本质,证明“感觉通过自己

---

①② 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学、石泉译,商务印书馆1977年,第167-170页。

的实践直接变成了理论家”<sup>①</sup>的,是马克思。当马克思说:“我的普遍意识不过是以现实的共同体、社会为活生生的形态的那个东西的理论的形态,但是在今天,普遍意识是撇开了现实生活的抽象物,并且作为这样的抽象物是与现实生活相敌对的”<sup>②</sup>,这时他批评的无疑是包括康德在内的整个德国古典唯心主义。从人类感性活动(生命冲动、生活世界、情绪或情感、艺术创造等)出发来建立人类全部精神世界(不仅仅是认识)的总体图型也是现代一些哲学家的强烈倾向。海德格尔曾从自己的立场阐释康德的先验想像力、特别是“时间”概念。他指出,康德的时间并非流俗的、自然科学意义上的时间,而是此在本体论意义上的时间,即此在的存在方式。因此海氏甚至认为“《纯粹理性批判》与‘认识论’毫无关系”,而是“本体论首次达到了自觉”<sup>③</sup>,在这种基本本体论中,康德“必然经过流俗的时间概念而被逼回到对作为纯粹自身情绪的时间的超验领悟,这种时间本质上是与纯粹统觉一致的,并在这种统一中使某种纯粹的、感性的理性之整体成为可能。……由于从人的此在有限性这一根据出发的存在领悟必须把自己放到时间上来筹划,才使时间在和先验想像力的本质统一中获得了《纯粹理性批判》中核心的形而上学作用”<sup>④</sup>。这是与黑格尔的《逻辑学》完全针锋相对的对康德的另一种阐释。在海氏看来,这表明逻辑(包括康德的“先验逻辑”)在形而上学中的统治地位的“崩溃”<sup>⑤</sup>,所以康德不敢深究先验想像力的根基。“康德在他自己所揭示出来的基础

---

①② 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,刘丕坤译,人民出版社1979年,第78、76页。

③④ 马丁·海德格尔:《康德和形而上学问题》(*Kant und das Problem der Metaphysik. Vierte Erweiterte Ausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1973),第17、236页。

⑤ 《康德和形而上学问题》,第237页。

面前,在先验想像力面前的退缩,就是——从拯救纯粹理性,也就是确立自己的基础这一意图来看——哲学研究的这种运动,它揭示了这个基础的废除,因而揭示了形而上学的没有基础的深渊(Abgrund)。<sup>①</sup> 尽管海德格尔的这些分析未必真正猜测到了康德的本意,但它们无疑是现代对康德图型论的别开生面且具有强大震撼力的极为深刻的分析。

总之,康德的先验图型论以一种非常具体和直接的方式,生动地体现了人类认识活动中主体建构自己的对象的自发的能动性,其意义的确远远超出了传统意义上的“认识论”,它启发人们意识到人的一切科学认识根本说来都是以人自身的感性活动为基础的,而感性活动本身绝不仅仅是一种静观的认识,而是对价值、意义和整个人的世界的自由创造,是人的存在或“在世”(In-Welt-Sein)。黑格尔的理性主义和现代非理性主义从康德那里阐发出来的,其实都是从不同方向所逼近的同一个道理。

## 第二节 纯粹知性的原理体系

所谓“纯粹知性的原理(或先验原理)”,就是指我们一切经验知识、亦即一切自然科学知识所依赖的那些最高的先天综合命题,它们作为一切有关对象的综合知识之基础和根据,使这些知识具有普遍必然性和客观有效性,因为这些原理正是先验统觉的本源的综合的客观统一以其诸范畴通过时间图型实现于经验对象之上的结果。“图型说”提供了范畴运用于对象之上的中介和感性条件,但借助于这些中介和条件,范畴究竟给感性对象建立了一些什么样的法规,却只有通过纯粹知性原理的系统展示才能阐明。于

---

<sup>①</sup> 《康德和形而上学问题》,第208—209页。



是现在,康德为解决“自然科学如何可能”这一问题而加以探讨的“先验分析论”就来到了其至关重要的一部分,即最终论证人的知性以哪些方式“为自然界立法”的部分,此前的一切讨论都只不过是这一部分,从而为自然科学的总问题的解决所作的准备。这部分中的最重要的一节,即标为“第三节(dritter Abschnitt)”的“对纯粹知性一切综合原理的系统展示”,也是《纯粹理性批判》全书最长的一节,足见这一部分的重要性。我们在此也主要着重于阐述这一内容。

但在接触实质性问题之前,康德还以两节再次讨论了他在全书导言中已讲到过的分析判断和综合判断的区别。但这次主要是为了从这种区别中引出这两种判断各自的“最高原理”,以便在讨论纯粹知性的综合命题系统时对综合判断的根据有更明确的把握。康德指出,分析判断的最高原理是形式逻辑的“不矛盾律”。但一般人在表述这条原理时常常不自觉地夹杂了综合判断的成分,如表述为“某物不可能同时存在而又不存在”,这就把“时间”这一感性条件塞进命题中去了。相反,一切综合判断则恰好需要时间作为两个概念之间联结的中介,因为这里的两个概念是作为有关对象的经验知识而联结起来的。当然,时间以及空间本身并不含有任何经验性的东西,而可以单凭自身构成纯粹先天知识(如数学),“但假如它们在经验对象上的必然运用不是已被指出,时间和空间就会没有客观有效性,也没有意义和意思了。的确,时空之表象只不过是始终与带来经验对象的那种再生的想像力有关的一种图型<sup>①</sup>。就是说,数学命题的意义最终也只有当它们能被运用于一般自然科学时才被理解。所以康德在后面又说:“因此我将不把数学原理纳入我这些原理之内,但数学原理的可能性和先天的客

---

① 《纯粹理性批判》A156 即B195。

观有效性所依据的那些原理都要纳入进来,因而这些原理必须视为数学原理的一些原则,而且是从概念达到直观,而不是从直观达到概念。<sup>①</sup> 数学本身是纯粹感性直观(时空)的原理,但将数学原理运用于自然科学时却必须遵守更基本的纯粹知性概念的原理,即范畴的原理。所以康德把“一切综合判断的最高原理”(包括经验性的综合和数学的综合之最高原理)规定为:“任何一个对象都从属于可能经验中直观杂多之综合统一性的必然条件。”<sup>②</sup>

于是康德把纯粹知性的一切原理分为两类,一类是“数学的”,它涉及直观,表明每一直观中所必然包含的东西,因而具有直接的自明性、直观的确定性和绝对的必然性,这类原理被称为纯粹知性的“构成性”(Konstitutiv)原理;另一类是“力学的”,它涉及现象的实有(Dasein),而实有作为被给予的知觉本身是偶然的,这类原理则使我们思维到一个对象的实存是在它与其他对象的关系中被确定的,这种关系只能被思维到而不能直观到。因而这类原理虽然也是先天必然的,其确定性也是无可置疑的,但却不是直接自明的,而是体现出一种间接的必然性和论证的确定性,康德称之为纯粹知性的“调节性”(regulativ)原理。应注意的是,“数学的”和“力学的”原理并不是指这两门科学的内容,而是指它们通过内感官(时间图型)在经验对象上运用的原理,在自然科学中,一切数学和力学的具体规律(如牛顿的诸定理)都要从这些原理中引申出来。这些原理就是:数学的使用的原理,即“直观的公理”和“知觉的预测”;力学的使用的原理,即“经验的类比”和“一般经验思维的公设”。

## 一、直观的公理

这条公理是:“一切直观都是扩延的量”,在第一版中表述为:

---

①② 《纯粹理性批判》A160 即B199 A158 即B197。

“一切现象在其直观方面都是扩延的量。”其意思都是一个：无论在直观中出现的是什麼，都必须作为扩延的量而被直观。换言之，一切可能的经验对象都是直观的对象，都必须服从这条“直观的公理”，即必须视为在空间、时间中由同质的部分组成，是这些部分从一部分到另一部分的扩展才从量上形成了整体的表象。所以量的概念(通过“数”的图型)是一切现象的知觉之所以可能的条件，它首先使一个知觉从形式上得到一种综合统一。除非时空中的对象是一个扩延的量，我们就无法知觉到它们，对它们便无知识。康德举例说，一条线无论它多么短，我们也要从一部分至另一部分才能思维它、表象它；每个时间瞬间也是如此，否则时间便无法想象。由此得出的结论是：时空中的一切对象都是复合的、无限可分的；而且，正因为如此，一切经验对象都是可以计算的，只有能在数学上加以计算的那些对象，才可能对它们有真正科学的认识。

这样一来，纯粹几何学和数学的命题必须并且能够在一切经验对象上普遍加以应用也就被证明了。首先，凡数学命题乃至至于数学本身必须通过运用于可能的经验对象之上才得以产生出来。例如几何学就是通过生产的想像力在产生种种形状时的前后相继的综合才得以可能的，这就是康德在前面多次提到过的：我不在想象中引一条线，或作一个圆，我就不能直观这条线、这个圆，也就不能得出如“两点之间直线最短”等等几何学公理，而线或圆等等作为外部现象的图型，本身是适用于一切可能经验的对象的。至于那些分析性的数学命题，以及像“ $7 + 5 = 12$ ”这类算式，连公理都不是，就更是必须以普遍适用于经验对象的直观的公理和量的图型为基础了。其次，凡数学命题也必然能够运用于经验对象，这是由经验对象必然服从“直观的公理”所决定的，即一切现象在形式上都必须体现为一定的数或量才能被知觉。以为数学是一回事，经验性的知识(自然科学)是另一回事，两者毫不相干，经验性的对象

可以不遵照数学的规则,或只有偶然的相合;或者把作为现象的对象同我们感性直观的形式条件分离开来,以为有关对象的知识可以逸出时空及其数量关系之外而关涉到背后的“物自体”:这些都是被误导的理性所提出的狡辩。换言之,正如没有离开经验性事物的根基的数学一样,也不存在没有数量规则的现象事物。

总之,直观的公理证明了数学的普遍必然的运用的客观效力,同时也是数学本身的公理的根据和基础,这是在“先验感性论”中尚未明确揭示、而只有在这里才得到论证的原理。数学与自然科学的这种密不可分的关系一方面反映了当时占统治地位的牛顿物理学的实际状况,另一方面也是康德认识论的一个极为重要的特征,它一直影响到现代自然科学和科学哲学的各种思潮,即认为一切感官对象都一定要是在数学上可计算、可量化的,才能对之形成实证科学。西方科学理性(科学主义)的这一根深蒂固的传统自古代毕达哥拉斯以来,到康德才得到了最为系统、深入和细致的论证。

## 二、知觉的预测

其原理是:“在一切现象中,凡是作为一个感觉对象的实在东西都有强度的量,即某种程度。”<sup>①</sup> 康德这条原理涉及的是经验性的“知觉”或感觉。与前一条原理不同的是,知觉本身不像时空形式那样可以直接被“量化”,因而可以完全先天地对其对象进行彻底地“纯粹综合”;相反,感觉或经验性的材料由于产生于物自体对感官的刺激,它们是“任何时候都不被先天认识到”,因而是“完全不能作出预测的”<sup>②</sup>。但尽管如此,康德仍然要想办法把这些无定形的质料纳入到一定的时空形式中,以便能对之加以定量化的

---

① 《纯粹理性批判》B207。

② 《纯粹理性批判》A167即 B208—209。

计算。他指出,任何后天给予的偶然的·感觉材料总是必然要在先天的时空形式中呈现出来,因而总是要与时空发生一种在量上可以预先测定的必然关系的,这就是它对时空的“充实”的程度;给我一个感觉,我就可以凭借这一程度而预测出它递减至零(从经验性的意识过渡到纯粹时空的意识)的过程中的所有等级,并将现有这一程度视为所有这些等级的一个量的综合。但这种量的综合不是扩延的,而只是程度或强度上的;然而它仍然是量而不是质,因为它是一个感觉的质的内部·同质的等级关系,例如同一种红色的浓淡关系。我哪怕只要见到一种我从未见过的颜色,也立刻可以推测出它的一直冲淡到无色的各种等级,并原则上可以在调色盘上将它们调配出来。同样,我也可以预测出不同温度的各种效应和感觉,尽管有些温度我也许从未感受过。康德在此显然借用了莱布尼茨的“连续律”,但却只把它局限于量的方面,或者说,把性质的变化归结为量的(程度的)某种连续变化。我们绝不能从一种质(一种感觉)预测另一种质(另一种感觉),正如我们不能从经验知识推论出超验的(物自体的)知识一样,我们只能从某种给定的质内部·预测同质的东西。异质的东西在康德看来只有借助于一个中介或第三者才能够过渡,而不是由于双方边界的不确定性、更不是由于一方能动地突破自己的边界而向另一方过渡。

可见在康德看来,不仅对象(现象)在时空中的扩延的形式,而且它的知觉内容,都是可以按照某种先天原理从量上加以精确地计算甚至预测的,而且只有通过这种计算,任何自然科学才能成为精密的、真正的自然科学。但康德又指出,这样做的前提是必须先有经验性的感觉材料被提供出来。我们只有在感知到某种红色·之后才能去预测它的各种等级,而不能在此之前把任何一种颜色“预测”出来,正如对“扩延的量”我们的计算也不能凭空进行,而必须是针对时空中某个实在的对象来进行一样。所以康德说:“不破坏

这个系统的统一性,我们是不能在基于某些基本经验的普遍自然科学之前做什么事的。<sup>①</sup>然而尽管如此,康德认为这并不会妨碍知觉的预测原理的普遍运用。因为我们的知觉或感觉的接受能力是有限的,在一定等级之下的实在性(如红外线光波)我们就感觉不到了,但知觉的预测却可以不受这一限制而能测定从实在性到零之间的无限小的等级,从而补偿知觉的缺乏。因此即使在我们没有知觉的地方,我们也不能断言那里只有“空的”空间或时间,而必须根据知觉的预测这一原理去探索其中的实在性等级,必须设定这等级无论多么微弱,毕竟是实在地充满着当前的时间和空间的。康德在此着重批判了牛顿物理学所假设的实在而又空无一物的时空概念,因为在康德看来,时空要么只具有“经验的实在性”,即不能脱离经验或感觉的内容而独立地存在;要么就只具有“先验的观念性”,即只是主观感性的纯粹先天直观形式。就他认为时空不能离开感性材料而抽象地存在而言,康德是对的;但就他只不过把牛顿的空虚的时空框架从客观自然界移入人的主观先天能力之中而言,他并未真正克服牛顿割裂时空与感觉材料这种形而上学的机械性。

上述两条纯粹知性原理都属于“数学的”原理,都是从量上来规定单个对象的构成因素,因而康德将它们称之为“构成性的”(Konstitutiv)。后面要考察的两条原理则属于“力学的”原理,它们是从质上来规定两个以上对象的关系,就是说,它们确定的那些关系是使对象得以“实有”或“实存”的,所以这些关系并不“构成”对象本身的直观特性,而只是对于对象的实有或实存起着一种“调控”或“规范”的作用,因此,这样两条力学的原理也就称之为“调节性”(范导性)原理。

---

① 《纯粹理性批判》A171—172 即B213。

### 三、经验的类比

其原理是：经验只有凭借知觉的某种必然联结之表象才是可能的。康德认为，前两条原理还只是规定了现象的直观形式(量)和知觉的内容(质)，但还不足以规定“经验”(Erfahrung)，即“通过知觉来规定对象”的知识。要获得任何有关感官对象的知识，除了各种知觉被提供出来作为这种知识的材料之外，还必须有一种综合统一性将这些知觉结合在时间规定之中，因而使各种知觉的关系(Verhältnis)得到客观的确定。这就需要有一些必然联结的表象或概念，它们不能来自于知觉本身，因为它们只是涉及已经给予的知觉，作为诸对象在时间中的一般结合的方式，所以它们只有通过先在知觉之外先天地将其联结为对象的方式起作用。这些方式按照时间的持存、相继和并存三种模式而规定出使一切经验成为可能的三条先天规则，即三种类比的原理，它们使一切现象的实有都能在时间的各种统一性上得到规定。

所谓“类比”(Analogie)，康德是指对各个知觉间是否有某种必然联系的推论、类推，这种类推，既不能称之为“公理”，也不能叫做“预测”，<sup>①</sup>因为它不是对单个直观对象的“构成性”原理，而是有关诸对象在实存中的相互关系的“调节性”原理。换言之，对关系的认识不像对直观形式或感觉性质的认识那样，可凭直观感知来获得，而要通过思维在时间图型中间接地推断；在这种推断中，我们断言的不是知觉或对象本身是什么或有多少，而只是知觉之间或对象之间相关的方式。数学中从两个量的关系可以成比例地推

---

<sup>①</sup> 指狭义的“知觉的预测”。在广义上，知性的一切先验原理都可视为对经验的(先天的)“预测”(Anticipation)，康德有时也在后一意义上使用该词(见B264、790等处)。

出(即“构成”)与第三个量相应的第四个量,“但在哲学中,类比不是两种量的关系相等,而是两种质的关系相等,这时我从给予的三项中只能认识并先天地给出对第四项的关系,而不是这个第四项本身,但我却拥有一条在经验中寻找这第四项的规则,以及一个在经验中发现第四项的航标”<sup>①</sup>。例如我们知觉到“石头变热”,我们便根据经验的类比的一条原理“一切变化都按因果联结的规律而发生”来推断:正如火烧是水变热的原因、水热是火烧的结果一样,石头变热也必有某个在前的事情作为它的原因;至于这个原因究竟是什么,是火烧还是太阳晒或其他什么,要看知觉在此之前提供给我们的偶然的经验材料而定;但不论它是什么,它必定在时间上先于“石头热”并具有引起石头热的原因作用,就此而言它的这种作用与“火烧”引起“水热”是“类似”(analog)的。这就是在寻找石头热的原因时可以信赖的规则和航标。

然而,康德另一方面又强调,类比必须是经验的,只有作为知性的经验性使用的原理才有意义,因而它不能脱离范畴的图型,而只能通过图型来实现范畴的综合统一性。换言之,经验的类比绝不能涉及一切可能经验之外的先验对象即物自体,而只能将其适用范围局限于现象界。由此看来,类比原理虽然只是“调节性原理”,并不规定对象是什么而只规定诸对象的关系,但也不是完全不看对象而一味乱比的。对于超出可能经验范围的对象,类比完全不能获得任何知识。康德在后面“先验辩证论”中也谈到,理性运用类比来推论一个上帝的存在或实有,这是无效的。但康德在那里却又肯定了这种类比推论作为一条“调节性原理”具有另外一种作用和意义,即思维到一个上帝的理念,不是作为一个实在的对象,而是作为一个理性的假设来帮助我们把世界设想为具有最高

---

① 《纯粹理性批判》A180 即B222。



统一性的,以指导和“调节”我们的知性,使之努力在现象界中不断去追求越来越大的统一性和有序性。<sup>①</sup>显然,理性的这种类比推论与我们现在所考察的知性的“经验的类比”原理虽然都是“调节性”的,但在层次和含义上却是不同的:经验类比所调节的对象是直观知觉,理性类比调节的是知性认识;前者的调节对于整个经验知识来说仍然是“构成性”的,它构成知识的内容(虽然不构成直观对象的内容),后者的调节则完全是站在经验知识之外对认识进程加以调节和指导,它不构成任何知识内容。可见康德的“构成性”和“调节性”这一对术语在不同的场合可以有不同的所指。此外,“类比”这一概念作为经验知识的原理虽然也有类比推论的意思,但在康德看来仍然只是属于判断力的原理,是知性概念如何能应用于现象而作出先天综合判断的一些法规,其正确性是能够在经验中获得证明和验证的;相反,理性的类比却是纯粹的推论,其结论永远无法得到经验的验证。康德并未意识到判断本身即具有自行展开为推论的倾向(如黑格尔后来所指出的),他仍把判断和推论割裂开来:判断就只是起于概念而止于经验对象的一次性活动。这无疑体现了康德整个认识论的“知性”特征。

于是,出自于“关系”范畴并通过时间的持存、相继和并存而体现出来的三条经验的类比原理就是实体性、因果性和协同性原理。

### 1. 第一类比:实体的持存性原理

这一原理是:“在现象之一切变易中实体是持存的,它的量在自然中既不增加也不减少。”<sup>②</sup>所谓“实体”(Substanz),康德是指在经验中持存不变的实在对象,所有一切变化只是它在状态或性质(属性或偶性)上的变化,它自身在量上是不变的“基质”(Substrat)。

---

① 可参见《纯粹理性批判》A626 即B654、A675 即B703、A678 即B706 等处。

② 《纯粹理性批判》A182 即B224。

这里实际上表达了自然界的一条基本法则,即“物质不灭”定理:“在物质自然的一切变化中物质的总量不变,既不增加也不减少。”<sup>①</sup> 与前两条原理相同的是,这条原理同样是着眼于感官对象的量来进行规定的,但不是具体的量(大小或程度),而是量的关系(即在量上保持不变)。

康德认为,当我们把握直观杂多时,各种不同的知觉现象总是不断涌现,在时间中从一种状态立即过渡到另一状态,形成一随生随灭的变易之川流;假如我们的意识仅止于此,那就没有任何根据来辨别什么是相继和并存,正如没有静止的河岸作参照系,我们也无法测定河水的流动一样。所以,仅凭我们在现象的把握中总是看到杂多的前后相继这一事实,我们就可以断定其条件就是必须预设某种持存不变的实在基底,它是分辨相继或并存的客观标准。这个持存不变的东西不能是时间本身,因为时间这种纯直观形式不能直接知觉到,而只能通过存在于它里面的东西才表现出来;但这个持存不变的东西所表现的,正是不受时间中的变化所影响的时间本身的常住性或持存性,它使时间中的相继性与同时并存这两种关系得以规定。因为在康德看来,常住不变的东西总是变易之物的条件,所谓变易就是某个不变者、持存者发生的变易,而这个在变易中保持不变的基质就是实体。“所以在一切现象中都有对象本身的持存性,它就是实体(现象之物),而一切变易和可变易的东西都只是属于这个或这些实体实存的方式,因而都属于它们的规定性。”<sup>②</sup> 实体作为“关系”,就是指实体和它的规定性即属性或偶性的关系,“所以就连实体范畴也属于关系的名目之下,但它

---

① 《自然科学的形而上学基础》,邓晓芒译,三联书店1988年,第130页。

② 《纯粹理性批判》A184 即B227。

是诸关系的条件,而不仅是本身包含一种关系<sup>①</sup>。实体(和偶性的)关系是其他一切关系的条件和基础。

因此康德把“实体在世界上一切变化中是常住不变的”这一先天综合命题放在“纯粹而完全先天存在的自然规律的首位”<sup>②</sup>。但他指出,这一命题绝不只是肯定“实体是持存的”,因为这只不过是同语反复(“实体”和“持存的东西”是同义词);而是要确定在一切变动不居的现象中“有”实体这种东西。这只有通过一切可能经验的关系才能证明,即证明这条原理是一切可能经验的先天条件。在自然科学研究中,人们将这条原理当作不言而喻的前提,假定实体存在于一切时间之中,假定“无中不能生有,有不能变无”,但却从未考虑过这一命题的先天根据。康德则揭示出它是我们一切经验之所以可能、所以在时间中具有始终一贯的统一性之条件,是由我们知性的统觉的综合统一所建立的先天原理。

于是康德认为,变化之物只有以持存之物为前提才能理解,实体本身则绝不能有变化,既没有绝对的开端,也没有完全的终结,否则就可能设想没有任何实体存在于其中的空虚的时间,而这是无从经验、无法验证的。我们的所有经验都是关于已存在的或持存着的東西之中的某种变化的。实体不生不灭,在一切变化中依然保持自身自始至终的同一性,由此也就赋予了我们一切经验以统一性。实体这个范畴及它所体现出来的时间本身的持存这个图型,乃是一切客观的变化(相继)和并存的条件。

## 2. 第二类比:按因果律的时间相继原理

这一原理是:“一切变化都按因果联结的规律而发生。”

因果性问题是康德认识论中的一个关键性问题。康德全部认

---

① 《纯粹理性批判》A187 即 B230。

② 《纯粹理性批判》A184 即 B227。

识论可以说就是要面对休谟的挑战维护因果律的必然性和可靠性根据,以重建科学知识的基础。休谟把因果性解释为人心中观念的重复所形成的习惯性联想,康德则看出,休谟的错误就在于把观念的主观经验性联系同对象的客观必然联系等同起来了。因此康德首先就要把这两种联系区分开来,指出我们的诸表象在时间中的先后相继虽然不一定都表现了客观的因果关系,有可能是主观随意的联想;然而,也有一些表象的相继的确具有一种客观的因果性联系,当然不是指物自体中的客观联系,而是指这些表象是按照某种先天的必然规律而一个接着一个出现的(因为康德是把认识的客观性归结为普遍必然性的),从而这种表象的相继就不仅表现了一种主观的联想,而且表达了对象的一种必然关系。这就是康德所要证明的。

康德举例说,当我们观察一座近在眼前的房子时,我们既可以从上到下、从左至右地把握它,也可以从相反的顺序来观察,这些杂多的表象在我心中依次流过,我却并不把它们视为在因果关系中有什么必然联系的。换言之,一切直观杂多仅就其表象在时间中被(再生的)想像力所综合地接受而言,确实没有什么客观必然的联系,它们只是些有待于知性将诸范畴运用于其上而产生确定的经验知识的材料或感官对象,而不是已经得到规定的经验知识本身,也并不指示一个经验对象。但康德又认为,在有某种东西或“事件”发生即开始存在的情况下,诸表象的相继而起尽管在直观的把握中与观察一座房子时的情况并无两样,然而作为对这一事件过程的知觉,却包含一种不可逆性,例如顺流而下的船只其上游的位置只可能在下流位置之先,而不是相反。这就说明有一种客观的必然规则加在了我对船只的各表象相继的次序之上,使之成为了不仅是主观任意的联结,而是对这个事件即对象的某种规律的规定。正是这种规定,才使得我们有关一个对象的经验知识成

为了可能。假如没有这种规则,“我们甚至在经验中也永远不会把这种相继(某种从前不存在而现在发生的事件的相继)赋予对象,并把它与我们所把握到的主观中的相继区别开来”<sup>①</sup>,那样,我们在主观中一个接一个出现的知觉就会只是一种“与任何对象毫无关系的一些表象的游戏”<sup>②</sup>了。只要我们知觉到、或是假定在这种前后相继中,有一种对于在先状态的关系,这表象按照某种规则而跟随其后,这就已经是把某物设想为一个发生的事件了,也就是说,我们这时认识到一个对象,它在时间中的位置是由在先的状态必然规定的,这位置只能给予它。这种在时间中按照一条规则得到规定的必然关系就是原因和结果的关系,它表明:“第一,我不能颠倒这个次序,把发生的事情置于它所跟随的事情之前;第二,如果先行的状态被设定,则这个被规定的事件就会不可避免地必然要随之而来。”<sup>③</sup>当然,这个在先的状态究竟是什么这时还是未定的,但它对于当前这个事件却必定有一种规定性的关系,以至于我们可以毫不犹豫地:一切事件必定有其原因。

所以康德认为,时间本身不可逆转的相继是一切知觉的形式条件,时间中诸现象的不可逆转的相继则是从经验性的内容上借以认识到这种时间相继性的现象秩序;前者(先天的相继)是后者(经验性的相继)之所以可能的条件,但没有后者,前者也将无从意识到(因为时间作为先天形式本身是不能知觉到的)。而把时间的这种次序交付给现象的是知性:“借助于知性,现象的系列就把如此这般的次序和固定的关联在可能知觉的系列里产生出来,且使之成为必然的,恰如这种次序和关联在内直观形式中,即一切知觉都必定在里面有其位置的时间中先天地被发现的那样。”<sup>④</sup> 所以

---

①②③ 《纯粹理性批判》A196—197 即B242—243, A194 即B239, A198 即B243—244。

④ 《纯粹理性批判》A200 即B245。

经验的这种按照时间相继来规定现象的前后相继的规则(必须在时间上先行的事物中找到事件必然继起的条件)也就以“充足理由律”的方式表现为一切可能经验的根据,即成为现象在时间中前后相继的客观知识的根据,因而这规则对一切可能经验对象都先天地有效。但这里要注意两点。首先,康德说因果原理对一切经验(或经验对象)都必然有效,这并不意味着凡在我们知觉中前后相继出现的都是有因果关系的,因为也许这种相继只是我主观的游戏甚至梦幻;然而,一切知觉的相继只要它被认为是关系到经验对象的相继的知识,即只要被看做经验,它就必然要以因果原理作为先天的条件,否则关于前后相继的经验知识是不可能的。其次要注意的是,康德所谓表象客观上相继的次序,不能简单理解为时间流逝的过程,因为很可能有些因和果的关系是同时发生的,如火炉和房间的温暖之间就不需要一个前后相继的时间序列。他甚至认为:“自然界绝大多数起作用的原因都是和它们的结果同时发生的,而结果在时间上随后才来只是由于原因不能在一瞬间内就完成其全部结果的缘故。”<sup>①</sup> 所以原因和它的最直接的结果之间的时间是“消失着的”(verschwindend),显然,当其消失为零时即可看做是“同时”的了。但这种同时并不影响因与果的先后秩序。在这里,康德的因先果后类似于某种逻辑上的次序,其经验上不可逆转的关系只是在我们进一步的考察中(例如把火炉拿走房间便随之冷了下来)才明白显示出来。这点对于康德讨论因果原理与实体原理的关系很重要,因为后者的持存性就只是逻辑上的时间延续,而不是可以知觉到的。

因果性导致动作、力的概念(即力学的原理),从而反过来又导致了实体概念,因为凡动作、活动和力之所在,也就是实体所在。

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A203 即B248。

这就再次涉及因果原理和实体原理的关系问题,不过这次不是从逻辑(范畴)的意义上、而是在现实经验活动的意义上看这个问题。——从前一种意义来看,因果性原理必须以实体(持存性)原理作为理解的前提或条件(如在“第一类比”中所述);但从后一种经验性意义说,因果性在时间中所表现出来的动作关系却恰好是“实体的经验性标准”,因为我们察知实体总是凭借动作、活动或力才有可能。如何避免这一表面上的“循环论证”呢?康德的解决办法是尽量将动作、即运动逻辑化的解释,即认为“按照因果性原理,动作总是一切现象变化的最初根据,因而不能存在于其本身是变化着的一个主体中,否则就会需要有别的动作和另一个主体来规定这个变化。因此,动作作为一种充足的经验性标准就证明了[动作主体的]实体性,而不必先通过知觉的比较去寻找它的持存性,后面这种方法也不可能产生概念的量和严格普适性所要求的完备性”<sup>①</sup>。动作、变化或发生只是因为本身就意味着同一实体的状态改变,而不是无中生有或不同实体的交替,所以才能作为因果性把经验统一在现象中,它们本身在现象中仍具有逻辑或先天的意义。他强调,尽管我们不可能先天知道一切动作、变化、发生的内容,“但任何一个变化的形式,即变化作为另一状态的产生而得以发生的惟一条件,因而这些状态本身的前后相继(已经发生),却毕竟能够依据因果性法则和时间诸条件而作先天的考虑”<sup>②</sup>。换句话说,在康德看来,按照变化(运动)的形式,就可以先天知道变

---

① 《纯粹理性批判》A205 即B251。

② 《纯粹理性批判》A207 即B252。康德在这段话的一个注释中说,他这里的“变化”所指的运动不是匀速运动,而是指加速或减速运动,即不是“死力”而是“活力”(因而必须以动作主体即实体为条件)。这涉及当时有关运动的量度问题的一场大争论,康德在其《自然科学的形而上学基础》一书中有详细的讨论(参看邓晓芒译,三联书店1988年,第149、126 128 129 等页),并参看恩格斯:《自然辩证法·运动的量度——功》中的评论。

化的规律,这就是变化的“连续律”。一切变化都有原因,而一切变化又都是在时间中进行的;但时间是连续的、不可分的量,因此原因也不可能忽然地、立刻地或在一个瞬间生出这个变化来,而是在一个从A到B不间断的时间里生出来的。“所以一切变化都只有通过因果性的连续动作才有可能,这种动作就其是均匀的而言就叫做力率(moment)。这些力率并不组成变化过程,而是把这一过程作为其结果产生出来。”<sup>①</sup>“力率”相当于瞬时速度,它不是“最小的部分”,而是一个无限小的、“消失着的”量的关系,即某种逻辑上、数学上的关系(微分导数),但它却能先天地确定变化的结果。显然,康德在此借用了莱布尼茨对微分的理解,从而在一定程度上克服了古代芝诺关于运动的悖论。但他的解释毕竟只限于从运动(机械运动)的量着眼,而无法理解质的飞跃、动能的转换,无法把运动看做“异质(fremden)原因的结果”<sup>②</sup>,只好把异质的原因视为奇迹的创造和不可知的本体,这就把连续性和间断性对立起来了,并没有从根本上把握类比、运动的真正本质。

这样,康德的讨论最终便归结到我们凭什么能够先天认识一切运动变化的规律性这一点上。他认为,一切经验性知识的增长或知觉的发展都只不过是内感官的规定之扩展,即在时间中的逐步综合,因而都根本上依赖于时间的连续性,即时间在量上的微分和积分的性质。所以我们能够先天认识变化的规律,只是因为我们所预测的仅仅是我们自己先天固有的直观把握的形式条件,最终是立足于知性的统觉的统一性的。如果没有时间和统觉的综合作用,单凭知觉绝不能具有因果的必然联系,甚至就连最简单的运动也理解不了。

### 3. 第三类比:按交互作用律的并存原理,或协同性原理

---

①② 《纯粹理性批判》A208—209 即B254 A206 即B251。



这一原理是：“一切实体就其能在空间中被知觉为同时并存而言，都处于彻底交互作用中。”<sup>①</sup> 第一版的表达稍有不同，即：“一切实体就其同时存在而言，都处于彻底的协同性（即交互作用）之中。”<sup>②</sup>

时间的关系图型除持存性、相继性外，还有“同时并存”性，这就是“协同性”（交互作用）的图型。所谓同时并存，是说诸事物“在同一时间、同一空间中一起存在”。但我们的表象都是在时间中前后相继地出现在知觉中，那么我们如何能够从一切表象都是前后相继的这点来了解事物的同时并存呢？显然只有在我们对此物和彼物的知觉的次序是可以颠倒时，才有可能把它们了解为同时并存的。例如我们可以先看月亮，再看地上，也可以倒过来先看地上再看月亮；又例如前述对一座房屋的上下左右的知觉均可交替颠倒次序。但是，我们事实上永远不能有把握借此知觉次序可以颠倒的经验来断定地球和月亮或房子的各部分客观上是同时并存的，因为真正说来，单凭这种经验所能产生的只是此物和彼物可以在主观中交替地前后相继出现的意识。再说，我们也没有把握断定我们下一次必然还可以再把次序同样颠倒过来，因为很可能，这种交替的前后相继只不过是主观任意的，从而不具有经验对象同时并存的客观性。进一步说，我们甚至不能凭这些事物在内感官中一个接一个地出现，就分辨出它们究竟是属于因果关系的相继，还是属于同时并存，因为即使这些事物出现的次序被颠倒过来，我们也无法借此断言这些被颠倒的事物还是原先的事物，而不是由原先的事物产生的新事物。

可见，在康德看来，要能够把两个或多个事物表现为客观上同

---

① 《纯粹理性批判》B256。

② 《纯粹理性批判》A211。

时并存的,除了要有一些能够交互地在时间中继起的知觉,以及对这些知觉有实体性、因果性的认知之外,还必须有一种更高、更复杂的范畴,它能够把这些交替继起的知觉彻底综合起来,显现为一些互为原因、互为结果的实体,即一些在时间中(因而也在空间中)客观地同时并存、具有“协同性”的实体。所谓“协同性”(Gemeinschaft),康德是指具有某种交互作用(Wechselwirkung)的共同体关系,它在德文中字面意义为团体、组织、协会、联系等等,与之相应的拉丁文有两个,一是 *communio*,即“共性”意义上的相互关联,来自 *communis* (共同的、公共的);另一个是 *commercium*,即“相互交往、联络、贸易”意义上的相互关联,来自 *com-mex* (参和的、配合的)。康德是在后一种意义上使用 *Gemeinschaft* 一词的,它是指“一种力学上的协同性,没有它,哪怕是场所的共同性 (*communio spatii*)也永不能从经验上被知悉”<sup>①</sup>。换言之,相互隔绝、不发生任何交互作用的实体,我们绝对不可能知道它们是否共存于同一个空间范围之内。我们知道天体是同时并存的,只是由于它们的光线任何时候(只要我看它们)都能作用于我的眼睛,而不论哪个在前、哪个在后都一样。也就是说,当我们把一些事物看做客观上相互并存时,我们实际上已经运用了“协同性”的范畴,即把这些事物看做是处在直接或间接的交互作用之中并因此而构成一个共同体;否则的话,我们对每一部分或每个实体的知觉就会是互相孤立、毫无关联地交织成一大堆,其时间中的相继和重复就只不过是主观的。一切经验对象在空间中的同时并存,都是由于它们被设想为相互影响和相互作用的。

康德还进一步从协同性与因果性、实体性三种关系的关系,对这一原理作了说明。他指出,主观上一切可能经验的现象都处于

---

① 《纯粹理性批判》A213 即 B260。

(经验性)统觉的“共同性”(communio)之中;但如果要表现对象客观上同时并存的关联,这些对象首先就必须在同一个时间里互相规定其位置;但这还不够,还要通过这种互相规定使彼此都成为对方被知觉的可能性根据,因此其关系就不能仅仅是抽象的“共同性”,而必须是交互影响,即诸实体实在的“协同性”。若不是这样,那么并存之物尽可以在位置(空间)上并存着,我们却不可能知觉到这种并存,因而就不是实在的并存。实在的并存则总是与现象中的实体有关的,并且它能使知觉的前后相继不是像单纯的因果性那样归之于对象在不同时间中的变化,而是以“互为因果”的方式把对象表现为同时存在的。可见“协同性原理”以前两条原理(实体性、因果性)为前提,但比它们更高,并将它们包含于自身中了。“通过这种相互交往,诸现象就其是相互外在、却毕竟处于联结之中而言,就构成一种复合物(compositum reale, 实在的复合),而这一类的复合物是以各种各样的方式成为可能的。所以,一切其他关系所由以发生的三种力学关系就是自存性(Inhärenz)、一贯性(Konsequenz)与复合性(Komposition)。”<sup>①</sup> 在这里,自存性、一贯性作为力学的关系并非与复合性并列,而是体现在复合物的最基本的关系即复合性中的东西。这显然是因为,协同性原理以一种实在的方式包含和揭示了实体性原理和因果性原理的内涵。在三种类比即三条“关系”原理之中,协同性是明白揭示出来了的关系、作为关系的的关系,它表明,自然界的一切现象,从眼前的事物直到最遥远的星体,都通过相互作用而处在联结的统一性之中。这就表明,协同性原理在三条类比原理所构成的有机体系中占有核心和基础的地位。

在结束对第三类比原理的论证之后,康德在用“\*”号隔开,以

---

① 《纯粹理性批判》,A215 即B261—262。

下的三段(A215 即B262—A218 即B265)里对全部类比原理作了一个总结。

首先,经验类比的三条原理确定了经验对象在时间中的相互关系的特性,即(1)现象在时间中的持续存在(实体性),有了这条原理才能认识一个固定的事物;(2)现象在时间中依一定次序而变化(因果性),有了这条原理才能认识事物的变易;(3)现象在时间中相互作用的并存(协同性),有了这条原理才能认识一切事物不具有的相互联系。这样三条原理就把统一性引入了经验,使经验的综合统一的系统成为了可能。换言之,它们共同确定了整个自然的先天的形式规律,从而奠定了自然科学(牛顿物理学)的基本原理,而自然科学的特殊规律不过是这些基本原理的特殊运用。例如,实体性是物质不灭定理的基础,因果性是惯性定理和万有引力定理的基础,协同性是作用与反作用相等定理的基础。这就是说,经验类比的三条原理使作为我们认识对象的自然,即一切现象的实有成为一个按照必然的规则(规律)联结的整体。正因为如此,所以康德特别指出:“我们所有这些类比所说明的是:一切现象都处于一个自然之中,且必须处于一个自然之中,因为如果没有这种先天的统一性,任何经验的统一性、因而任何对经验中对象的规定就都将是不可可能的了。”<sup>①</sup>

其次,经验的类比原理从实体性开始,经过因果性而达协同性,体现了康德所使用的证明方式和各类比原理的特性。这些类比原理都是一些先天(“智性”)综合判断,它们对一切经验对象的先天(普遍必然的)客观效力不能通过对实体、因果性这些概念的逻辑分析“独断地”证明,因为不超出概念本身的范围就无从得到综合判断;也不能通过经验的归纳“经验地”去证明,因为那样就无

---

① 《纯粹理性批判》A216 即B263。

从得到普遍必然性。那么我们还剩下什么道路可走呢？康德回答说，这就是“作为一种知识的经验的可能性”<sup>①</sup>。知识是应当有客观实在性的，就是说与这种知识相符合的一切对象归根到底是必然能够提供给我们的。所以，如果我们能证明这些类比原理只不过是我们的知性使经验(知识)和经验(知识)对象成为可能的先天原理(而不是什么事物本身(物自体)所以可能的原理)，那么它们对一切经验对象的普遍必然的客观效力也就同时得到了证明。必须诉之于“经验的可能性”才能证明先天综合原理的客观有效性，这就是康德提出的这类证明所必须遵守的“规则”。他在《纯粹理性批判》中不止一次地把“经验的可能性”称做是把一个先天概念和一个感性事物的表象(对象)结合起来的“第三者”，<sup>②</sup> 是它使先天的概念得以超出自身的范围而同感性经验材料结合起来，从而产生出作为知识的经验及其对象。为什么会这样呢？因为正如范畴的先验演绎所证明的，经验之所以可能的根据在于一切现象的统觉的综合统一，在这里他把“一切现象的统觉的综合统一”看做是经验的可能性这个“第三者”的“根本形式”(Wesentliche Form)，并指出他正是在对这个第三者的研究中“曾发现了现象中一切实有之完全而必然的时间规定之先天条件，没有这些条件，甚至连时间的经验性规定都将是是不可能的；我们还在其中发现了我们能够用来预测经验的先天综合统一的诸规则”<sup>③</sup>。由相应的范畴通过其时间图型而来的三条类比原理就是这样的“先天条件”，因而也就是能够用来“预测经验”的具有普遍必然客观效力的“规则”。康德指出，正是由于缺乏这种方法，人们才徒劳无益地从因果性概念

---

① 《纯粹理性批判》A217 即B264。

② 《纯粹理性批判》A259 即B315，又参见A783 即B811 及以下几页。

③ 《纯粹理性批判》A217 即B264。

中独断地去寻求充足理律的证明,至于其他两种类比,由于人们至今还没有那个足以发现知性的先天的概念和原理中的空隙的“范畴引线”(范畴表),所以人们尽管总是在暗中使用它们,但却从没有人想到要对其客观效力进行“徒劳无益”的证明。康德在这里加了一个注,对他关于协同性原理的证明作了一个简明扼要的重述,并最后总结说:“我们在本书有关的地方曾经证明,协同性其实是关于并存的经验性知识的可能性的根据,而且又曾经证明,我们因而其实只是从这种并存的经验性知识中反推出作为其条件的协同性。”<sup>①</sup> 在这种意义上,我们也可以称康德用来证明的所谓“先验的方法”为“先验的观念性和经验的实在性相互印证的方法”。

#### 四、一般经验性思维的公设

与量、质、关系三种原理不同,模态原理即“经验思维的公设”讨论的不直接是经验对象之可能性条件,而是认识主体在把握、认识经验世界时所必须服从的条件,这就是可能性、现实性和必然性这三个条件。可能性是我们在现实地认识一个对象之前,便可以从对象的形式上所断言的先天规律;现实性是当我们正在对一个对象作经验的判断时,从内容上指导我们进行认识的先天规律;必然性则是当我们已经认识了一个经验对象时,引导我们将其形式普遍地推广到一切可能的经验内容上去的先天规律。因此它们分别说明,在经验系统中通过前述知性原理、特别是通过“经验的类比”所构成的对象,对于主体即知性、判断力和理性的经验运用,必须具有怎样的关系。

##### 1. 可能性公设

即:“凡是(按照直观和概念都)与经验的各形式条件相一致的

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A218 即B266。

东西就是可能的。’<sup>①</sup>

通常人们认为,凡是逻辑上不矛盾的都是可能的,可能性即等同于可想象性。康德则认为,这种逻辑上的抽象可能性只不过分析地表达了思维的形式,而不涉及经验的综合统一,因而并非事物真正的可能性。一个概念,即使它本身能容纳某种综合,仍有可能被视为空洞的、和任何对象无关的,如果它既不是经验性的概念,又不是属于经验范围的纯粹概念的话。“一个这样的概念中不得包含任何矛盾,这诚然是一个必要的逻辑条件;但这远不足以确定这个概念的客观实在性,即由这概念所思维的这样一个对象的可能性。’<sup>②</sup> 所以康德认为,一种真正的、即可运用于我们经验的认识活动之中的可能性范畴,只能表达为上述可能性公设的形式;而这条公设的作用,也正在于防止范畴仅通过自身的概念分析的不矛盾性(它们当然是可以不矛盾地设想的)就断言自己属于任何对象的可能性;相反,它要求对象应在直观和概念上都与经验的形式条件相一致,这就可以把诸范畴的使用牢牢限定在经验的对象之上,而避免其超验的使用(如用于世界整体、灵魂或上帝身上)。“所以,只有当这些概念先天地表达出每个经验中的知觉关系,我们才据以认识到它们的客观实在性,即它们的先验真实性,而这种认识固然是独立于经验的,但却并不独立于对一般经验形式的一切关系,也不独立于对于惟一能使对象被经验性地认识的那种综合统一的一切关系。’<sup>③</sup>

可见,康德的可能性公设指的是实在对象的经验的可能性,强调对象概念应符合感觉经验材料被给予和被思维所必须的形式条

---

① 《纯粹理性批判》,A218 即B265。

② 《纯粹理性批判》A220 即B267—268。

③ 《纯粹理性批判》A221—222 即B269。

件(时空直观形式和范畴的综合统一性),而不是单纯逻辑上不矛盾的形式条件。

## 2. 现实性公设

即:“凡是与经验的质料条件(即感觉)相关联的东西就是现实的。”<sup>①</sup>

康德指出:“用来认识现实性事物的这条公设,虽然不那么直接需要我们意识到有关我们所要认识的对象实有的知觉和感觉,但毕竟要求对象按照经验性类比而与任何一个现实的知觉有关联,而这些类比是阐明一般经验中的一切实在联结的。”<sup>②</sup>也就是说,现实性范畴正如可能性范畴一样,绝不能单凭概念本身所述为何,便推论出某个对象的存在(如对上帝的存在存在的“本体论证明”,详后)。真正的现实性只不过是表示某经验对象能够按照经验性类比的原理在知觉中提供出来,并由此而得到认识;但也不必像经验派哲学所主张的那样,时时处处拘泥于直接的感觉,而是可以按照经验的类比,由已有的感觉或知觉去联结可能的感觉或知觉。这种步步为营、脚踏实地而又不受现有知觉及我们感官的粗糙性所限制的认识进程,本质上是无限的,但在每一阶段上又是有限的,“因此知觉及其对经验性规律的追随达到多么远,我们关于实有事物的知识也就进到多么远”<sup>③</sup>。康德举例说,我们知觉到铁屑被吸引,因而认识到有一种无法用肉眼看到的“磁质”(磁性物质)。尽管“磁质”的概念在今天已被抛弃而代之以“磁场”,但从认识的方法和程序上看,康德毕竟是对的。

可见,康德的现实性公设是一把双刃剑,它一面反对单从概念出发去推断实在事物这种独断论,另一面则反对仅仅局限于现有

---

①② 《纯粹理性批判》A218 即B266 A225 即B272。

③ 《纯粹理性批判》A226 即B273。



知觉印象而不思进取的怀疑论。前者是由于缺乏经验性的材料而不具现实性,后者则是由于停留于主观感觉或想象而不具现实性。但在第一版中,康德实际上着重批判的只是唯理论的独断论,对怀疑论和经验派的主观主义未能展开系统的驳斥,这就使当时一些批评者误以为康德是站在怀疑论和贝克莱主义的立场上反对唯理论的。因此康德在《纯粹理性批判》第二版中专门增补了有关这方面的论述,并冠以“驳斥唯心论”的小标题。

康德首先声明,他这里所批驳的唯心论,是指“质料的”唯心论。这是与他自己的“形式的唯心论”或者说“先验的唯心论”相对而言的。<sup>①</sup> 唯心论(Idealismus)亦可译作“观念论”,因而“先验的唯心论”是与康德历来主张的人类知识的“先验的观念性”相对应的,他反对的仅仅是“经验的(质料的)观念性”。但他同时又坚持“经验的实在性”,因而坚持经验的实在论。在对经验的唯心论的这个驳斥中,他主要就是从经验的实在论立场中取得证据的。

康德认为,实质的唯心论有两种形式,一种是笛卡儿的怀疑,它只断言我们仅有一个内部经验即“我在”是确定无疑的,其他一切事物、特别是外部经验的事物均不能由这一内部经验得到实在的证明(因此他只有诉之于上帝的保证而先验地证明这些事物的实在性)。另一种是贝克莱的“独断的唯心论”,即将一切空间上外在于我们的事物都独断地视为主观经验中的虚构。康德指出,他在先验感性论中通过对时、空作为先天的直观形式的论述,已使贝克莱主义失去了根基,证明了我们的感性并不纯粹是主观的,而是在形式上具有客观的普遍必然性的,是具有存在于我们主体之外的实在对象的。因此他对唯心论的驳斥主要集中于对笛卡儿怀疑论的驳斥,这种怀疑论并没有断言我的内在主观经验之外的一切

---

<sup>①</sup> 参看《纯粹理性批判》A491 即B519 及该页注。

都是不真实的,而只是宣称它们的真实性无法由内部经验得到证明。康德则宣称,这是完全可以证明的,它甚至是一条颠扑不破的“定理”(Lehrsatz):“单是有关我自己的实有、且从经验上得到规定的这种意识,就证明我之外的空间中那些对象是实有的了。”<sup>①</sup>

康德对这条定理的证明,主要是指出我对“我在”的这种意识作为经验的意识,是在时间中得到规定的,而要在时间中规定任何东西都必须假定各种变化的知觉中有某种持存之物(实体);“但这种持存之物不能是我里面的一个直观”<sup>②</sup>,因为我借以规定“我在”的根据,只不过是一些变动着的表象(如“怀疑”、“思维”等心理活动的表象),而并没有在我里面出现由以规定这些表象的持存之物,所以这种持存之物必定只能是外在于我的一种事物,即在我之外的空间中的事物(而不只是我心中有关我之外的事物的单纯表象)。<sup>③</sup>“因此我在时间中的实有之得到规定,只是通过我在我之外知觉到的现实事物的实存才有可能。”<sup>④</sup>换言之,“我思故我在”作为在时间规定中的内在经验意识,必然是和作为时间的经验规定之条件的我之外的(包括我自己在内的)事物在空间中实存的外在经验的意识结合在一起的。因此,一旦我确定了“我在”这个经验性意识,我实际上也就无形中承认了在我之外的经验对象的客观存在了,而这也就是说:“我自己的实有的意识同时也是一个在我之外的其他事物的实有的直接意识。”<sup>⑤</sup>这里的“其他事物”,显然也包括我自己的身体。

康德在这个证明之后还加了三条注释。第一条注释说明的

---

① 《纯粹理性批判》B275。

② 《纯粹理性批判》Bxxxix 注。

③ 所以笛卡儿最终也不得不把“我”的一切思维活动视为在空间上与其他事物并列的我的身体(松果腺)的心理学机能。

④⑤ 《纯粹理性批判》B275—276, B276。

是,唯心论从被看做惟一直接经验的内部经验出发,企图证明:一切外部事物都只可能是立足于内部经验之上的一种推论,而这样的推论却是不可靠的,因为我们由此归之于外部事物的那些表象的原因,很可能仅仅只存在于我们自身之中。但唯心论者未曾想到,只要他们从内部经验出发,便已承认了外部经验的实在性这个前提,没有这个前提,内部经验本身就不可能。因此比起内部经验来,外部经验倒是更为直接的,内部经验则只是间接地通过外部经验才成为可能的。这种说法似乎与康德在“先验感性论”中的提法有矛盾,他在那里曾说:“时间是所有一般现象的先天条件,也就是说,是(我们心灵的)内在现象的直接条件,正因此也是外部现象的间接条件。”<sup>①</sup>但我们只要注意到这段话是说的时间这种直观形式对内部现象和外部现象的关系,而在驳斥唯心论时说的是内部经验和外部经验的相互关系,这一“矛盾”也就可以解释了。在这两种场合下虽然都涉及时间(内直观)和空间(外直观)的关系,但从现象产生的次序及现象的结构来看,所强调的是时间的优先性和空间的限制性;而从经验知识的客观性和现实性、实在性来看,空间无疑首先为最起码的实体性(持存性)范畴提供了实际运用的条件。

康德在这里还顺便提到,笛卡儿的“我在”除了作为某种“经验性的意识”(经验自我意识)之外,还表示我的一切思想的逻辑主体的意识(笛卡儿实际上是把这两种自我意识混淆了)。但康德指出,这种先验的自我意识并不包含主体“我”的任何知识。在第二条注释中他还指出,这个先验的“我”并不是关于我自己的直观,而只是思维主体的自发性的先验表象。笛卡儿正因为把这两种不同的(先验的和经验性的)“我”混为一谈,所以在陷入“经验的唯心论(观念论)”的同时,又陷入了“先验的实在论”即独断论。这个问题

---

① 《纯粹理性批判》A34 即B50。

的详细分析是在“先验辩证论”第一章“纯粹理性的谬误推理”中进行的。

第一条注释说明内部经验(关于我自己、主体的经验或知识)的直接性或现实性要以外部经验的直接性或现实性为前提,第二条注释则阐明,我们的认识能力在其经验使用中也只能是按照上述的内外关系,通过外部空间的物质实体及其运动或位置变动去规定内感官表象的一切时间关系。外部物质实体是认识运动、变化的条件,没有它就不能有外部经验,从而也就不能有内部经验。当然,这里所说的物质实体并不是像笛卡儿所理解的那样的物自体,而是有持存性的现象,同时这种持存性(实体性)也不是从外部经验中得出来的,而是先天设定的一切时间规定的必然条件。所以在先验唯心论看来,认识的最初出发点虽然是先验自我意识的自发性,但这并不意味着它就是从经验自我意识(内在经验)出发去规定外部经验事物的,恰好相反,应是(由先验自我意识)先确定了外部空间中的实体及其位置,然后才能确定内部时间中的经验自我,即将它当作一个现实的对象(现象)来加以科学的(心理学的)考察。

至于第三条注释,则说明经验自我意识依赖于外界事物的存在,但它自己却不能凭借自身关于外界事物的任何表象就断定有这样的外界事物存在,因为这些表象有可能纯粹是想像力的产物(如在做梦或幻觉、幻想中那样)。康德认为,我们只能证明一般内部经验惟有通过一般外部经验才可能,至于这个或那个表象是否是纯粹想像力的产物,那么为了验证这点,或者说为了把单纯的想像与现实性区别开来,仍必须诉之于外部经验,即就其种种特殊规定而“与一切现实经验的标准放在一起比较”<sup>①</sup>,才有可能。

---

① 《纯粹理性批判》B279。

通过上述三条注释,康德就进一步阐发了现实性公设与唯心论相对立的客观真实的含义。

### 3. 必然性公设

即:“凡与现实东西的关联是依据经验的普遍条件而被规定者,就是(在实存中)必然的。”<sup>①</sup>

上述公设括号里的“在实存中”(existiert)一语,是与形式逻辑的抽象必然性相对而言的。形式逻辑只要符合三段式推论的格式都称之为必然的。康德这里所涉及的却是“实有中的质料的必然性”,“所以这种实存的必然性永远不能从概念中被认识,而任何时候只能按照经验的普遍规律而从与被知觉之物的联结中来认识”<sup>②</sup>,被知觉之物不是可以先天知道的东西,但它们必然符合经验联结的普遍规律,这点却可以先天地知道,因此我们可以根据已被给予出来的经验对象,按照类比的方式(主要是因果律)而先天地推断出可能经验的必然性。然而,这种必然性自己并不涉及实体,既不涉及已被给予的实体(原因),也不涉及由此推出的可能经验的实体(结果),因为实体在这一过程中并无改变,改变的只是其状态。这一切都说明:(1)必然性不是形式逻辑的必然性,而是经验对象的必然性;(2)不是经验性现象的主观联结,而是按照经验的普遍必然规律的客观联结,是对“可能经验”的先天规定;(3)不是依持存性即实体性规律,而是依变化的规律,即按照因果性的力学规律,而把世上一切现象统摄于一条必然性法则之下。

根据这条自然的必然性法则,康德把以往自然哲学中零星提出的一些命题整理成了一个系统,即看做必然性公设在不同层次上的表达。例如,“世上没有断裂”是用来反对“真空”的,属于“直观的公理”层次;“世上没有飞跃”是用来强调质的变化的连续性

---

①② 《纯粹理性批判》A218 即B266 A227 即 B279。

的,属于“知觉的预测”层次;“世上没有偶发的事件”实际上是“一切变化都有其原因”的否定的说法,属于经验的第二类比(因果律);“世上没有凑巧的运气”则是将模态范畴(必然性)加于因果决定之上,表示知性主体与对象的关系,属于经验思维的第三公设。总之,这四个命题全都是为了“不允许在经验性的综合中有任何东西可以破坏或损害知性、一切现象的连续关联及其概念的统一性”<sup>①</sup>。

正如前面几条知性原理的讨论一样,康德在阐述完经验思维的三条公设之后,照例又探讨了这三条公设相互之间的关系。通常人们认为,可能性的领域在外延上要大于现实性的领域,现实性领域又大于必然性领域,换言之,有些可能的东西是不现实的,而有些现实的东西只不过是偶然的。这只是传统形式逻辑仅从外延上看问题的抽象观点。据说,抽象的可能性只是逻辑上不自相矛盾的东西,它在外延上最广,但内涵却最少,要在此基础上构成现实的东西,就必须在抽象可能性上加上某些条件从而限制其范围(同样,要在现实的东西中加进某种条件才能构成必然的东西,但康德未专门讨论这一点)。康德强烈地反对这种抽象形式的观点。他认为,这一方面涉及我们的可能经验世界的统一性问题,即是否存在一个我们可能经验世界之外的世界、而它又能纳入我们的认识之中?我们是否能通过纯粹抽象概念而认识自在之物?另一方面,这也涉及我们是否能设想或理解一个与我们人类完全不同的直观,如(上帝的)知性直观?如果可能性能够超出我们经验的现实性范围,那么上述问题就会得出肯定的回答,而在康德看来这是绝对不可能的。他认为,可能性本身不是抽象的,而是具体的、有条件的,这就是要符合经验的形式条件,亦即“有可能成为现实的”这一条件,超出这一条件的可能性,本身是不可能的。当然,康德

---

① 《纯粹理性批判》A229 即B282。

在这里讨论的只是知性的可能性概念,即只涉及人的认识能力,至于理性的可能性,如上帝是否有可能存在,则是超出经验范围、因而超出人的一切认识能力,必须在实践的意义上来加以探讨的。

如此说来,既然康德的可能性、现实性和必然性在外延上都属于同一个可能经验的范围,是否它们在内涵上就毫无区别了呢?康德认为区别是有的,但并不是它们所适用的那些事物或经验对象的区别,而只是知性主体与对象的关系上的区别。所以最后康德再次重申了模态诸原理所表达的不是“客观综合”,而只是“主观综合”,它们丝毫也不增加经验对象的内容,而只在不同层次上规定事物与知性能力相联结的条件:仅仅与知性的经验运用的形式条件相联结的就是可能的;还要充实以经验的内容(知觉)、因而与作为经验性判断力的知性相联结就是现实的;使经验的内容(知觉)处于概念的关联中而与理性的经验运用、即理性在知性中的运用相联结,就是必然的。这三个层次,一个比一个增加了某些东西、一个比一个更复杂,但它们共同运用的那个经验对象并没有改变什么、增加什么。<sup>①</sup> 因此模态原理被称之为经验思维的“公设”(Postulat),意思是说不论经验对象的内容是什么,它们都必须无条件地假定这些命题的有效性,而不可能为之提供证明;但这并不说明这些原理就是完全自明的、不需要演绎的,而只说明它们的演绎不在对象之中、而在主体产生对象的方式之中;正如数学(几何学)的公设之所以显得是“自明的”,只是因为它们本身超出了证明过程之外而是一些“实践的命题”,即是在作图中确定下来的。

## 五、原理体系的总注解

在讨论康德的现实性公设时我们曾指出,康德在第一版中着

---

<sup>①</sup> 见《纯粹理性批判》A234 即B287 注。

重强调的是对唯理论哲学的独断论(先验的实在论)的批判,主张不能单凭概念和范畴就推出和构成事物,不论是分析还是综合,都必须有直观作根据才能产生对象的知识;相对说来,在那里却忽视了对经验论的怀疑论或唯心论的驳斥。因此在第二版中,康德特别增添了“驳斥唯心论”一节,以排除别人对他的“贝克莱主义”的误解。其实,康德在第一版中的这种偏向并不只限于现实性公设,而是全书的一种总体倾向,即比较着重于先验的观念论、内在论。例如在先验感性论中赋予时间以优先于空间的地位,在范畴演绎中着重于主观演绎,在图型论中强调先验想像力、时间规定和內感官,如此等等。在第二版中,康德虽并未放弃和否定第一版中的立场,但感到有必要纠正这种畸重畸轻的偏颇,而更加强了空间在形成“经验的实在性”知识即客观知识方面的重要作用的论述。例如在“先验感性论的总注解”中所增加的第Ⅱ、Ⅲ两段(B66—B71),和对“先验演绎”的改写,以及在这个“原理体系的总注解”中的论述,都是第二版为了更全面、更完整地概括知识的“先验的观念性”和“经验的实在性”而做的修补工作。

因此,在“原理体系的总注解”中,康德首先陈述了对“先验实在论”(独断论)的两个反对理由,即:第一,不能从纯知性范畴本身的分析而构成客观知识,因为“范畴自身并不是什么知识,而只是从给予直观中构成知识的一些思维形式而已”<sup>①</sup>;第二,也不能从范畴或概念相互的联结来构成任何综合命题,凡是以综合的形式表达的先天命题,里面就已经或明或暗地包含着经验性直观的形式条件了,因而必然是指向可能经验的,否则的话,它顶多不过是一个实际上的分析命题。例如“偶然的東西是有原因的”这个命题,表面上似乎是两个范畴的综合,实际上是偷换了概念:“偶然的

---

① 《纯粹理性批判》B288。



东西”在这里绝不是作为与“必然的东西”相反的一个范畴来理解的(否则该命题就会与“必然的东西是有原因的”这个命题相冲突,但显然这两个命题并不冲突),而是被理解为“既成事实的东西”,即“结果”。所以这个命题实际上并非综合的,而是分析的(同一性命题):“结果就是有原因的东西。”

其次,康德又更加强了对“经验的实在性”的正面论述。他说:“但是,更值得注意的是,为了理解事物按照诸范畴而来的可能性,因而阐明诸范畴的客观实在性,我们所需要的不仅是直观,而且甚至永远需要外部直观。”<sup>①</sup>为说明这一点,康德从外部直观即空间的立场上,把此前从时间图型的立场上来理解的几乎全部知性原理又重新作了说明,强调只有先在空间中形成了某种直观表象(如持存之物,变易之物即一条“线”,或并存之物),我们才能对时间(内感官形式)也作客观的考察。这种说明特别集中于关系范畴的经验运用即类比原理。如实体性原理:我们的意识状态就本身说并不向我们表明什么持存的东西,而是处于不断的流变中,只有在空间中才首次提供出持存之物的直观,以作为内感官(时间)中流变之物的实体;因果性原理:只有当变化发生于一个外部对象(物质)上时(如引一条线),我们才获得关于变化的客观知识,只有通过事物的运动或位置变动,我们才间接地得到我们内感官中时间的相继性这种知识;协同性原理:除了作为空间中事物的状态彼此交互影响的规定外,事物的同时并存便不可思议,等等。这种论证亦适用于量、质诸范畴的经验实在性理解。其实,康德在第一版中就明确说过:“但除了空间之外,也没有任何其他的与外部事物相关的主观表象可以称之为先天客观的了。”<sup>②</sup>对空间在保证知

---

① 《纯粹理性批判》B291,又参看第二版序Bxxix 以下。

② 《纯粹理性批判》A28 即B44。

识的客观实在性方面的主导作用的强调,与对时间在构成客观知识的过程中的主导作用的强调,在康德看来并没有任何矛盾,只是侧重面不同罢了。

所以康德总结道:“这整个补充说明是非常重要的,不只是为了证实我们前面对观念论[唯心论]的驳斥,而且更为重要的是,要在我们撇开外部经验性直观之助而单从内在意识和我们的本性之规定中讨论自我知识时,给我们指明这样一种知识的可能性限度。”<sup>①</sup>换言之,先验自我意识或自我意识的先验统一还不是自我知识,而是包括自我知识在内的我们一切知识的先验前提,这个前提并不是要否定一切外部经验事物,而恰好是要规定这种外部经验是对自我的经验或知识、也就是内部经验的可能性限度。由此我们也就更能理解整个“原理体系”这一章的最后结论:纯粹知性的一切原理只不过是可能经验的先天原理而已。

### 第三节 将一切对象总体上区分为 现象和本体的根据

康德在整个先验分析论(概念分析论和原理分析论)中,已解决了经验知识如何可能的问题,即证明了自然科学的基本原理作为先天综合命题的可能性根据。但这一问题的解决还不是《纯粹理性批判》的最根本的目标,最根本的是形而上学的命运问题。形而上学不是经验知识,但它同样应该是先天综合知识。因此要解决这一问题,就要先解决范畴及由范畴而来的纯粹知性原理使用的界限问题,即哪些属于其固有的范围,哪些属于范围之外。康德认为解决这一问题极其重要,因为纯粹知性固有的范围是“一个海

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》B293—294。

岛”，它是“真理之乡”，其周围则是无际的海洋，波涛汹涌，其上的海市蜃楼和将融的冰块总在以空幻的希望诱使人们去发现新大陆，用这种永远也摆脱不开又实现不了的冒险来纠缠他们。规定了知性的界限，就能使人类的聪明才智不再浪费于无益之举，一方面集中精力耕耘那可靠的知识园地，另一方面为形而上学安排另外一个完全不同的崭新的前途。然而，纯粹知性界限的建立，正是通过对一切经验知识（自然科学）之所以可能的先天条件的研究而实现的，因而康德在先验分析论最后划出一章来专门讨论这一问题，既是对整个先验分析论所研究的自然科学问题的总结，又是向先验辩证论将要研究的形而上学问题的一个过渡。

### 一、范畴只能有经验的运用，不能有先验的运用

在康德看来，对象划分为现象和本体的根据问题，要以我们知性概念即范畴的运用范围而定，它实际上就是我们的知性究竟是只能在经验的运用中认识现象，还是也能在先验的运用中认识本体的问题。康德在这里重申，知性原理不论是数学的构成性原理，还是力学的调节性原理，都只能在经验中运用，由此才能成为一切真理的源泉，达到知识和经验对象的一致。人们也许会说，既然我们的知性实际上反正都只能用于经验，又何劳我们在这里反复论证，不是多余的好奇心吗？康德认为，从理论上反思到知识的来源，规定知性使用的限度，这绝不是可有可无的事，而将产生一些重要的后果。一方面，如果知性辨别不清某些问题是否在它的视界之内，它就无法保证自己的权利；另一方面，它也很可能超越自己的权限而陷入迷乱和幻相。

要确定知性使用的界限，首先要搞清什么是经验的使用，什么是先验的使用。我们在讨论“先验感性论”时曾指出，康德所谓“先验的知识”，是关于先天表象（纯直观和概念）如何能先天地运用于

经验对象之上的知识。这种知识只解决了关于对象的知识如何可能的问题,但并未解决关于对象是什么或是怎样的问题,要解决后一问题,必须按照“先验知识”所揭示的知性的先天法规将知性的先天概念现实地运用于感官对象之上,这就是知性的“经验的使用”。反之,如果以为我们不仅可以不依赖于经验而以知性的先天概念本身为对象去解决关于对象的知识如何可能的问题,而且也可以不依赖于经验而运用知性的先天概念去解决对象是什么以及是怎样的问题,即获得关于对象的知识,这就是知性的“先验的使用”,而这种使用是不可能的、无意义的,只是一种“误用”。

可见,知性的概念(范畴)作为一切经验知识(有关对象的知识)之所以可能的先天条件,已由“先验演绎”而证明为“先验知识”了,但由此并不能(或正因为如此而不能)推出这些先天范畴可以作“先验的运用”,而只能按这种先验知识所指明的,将这些范畴先天地运用于经验对象之上,即作经验的运用。当然,从形式逻辑上说,也并不排除范畴与先验对象(一般对象)发生关系,<sup>①</sup>但那样一来范畴的运用就会是纯粹的概念游戏,绝不能得出客观实在的知识。所以康德说:“在任何原理中一个概念的先验运用,就是它与一般的事物和自在之物发生关系的运用,其经验性的运用则是这个概念仅和现象即可能经验的对象发生关系的运用。但在任何地方,惟有后面这种运用才有可能发生。”<sup>②</sup>因为任何一个概念作为知识,除了应具有思维的逻辑形式之外,还应有可能适用于某一个对象,否则它就会言之无物、毫无意义。但只有直观才能把对象提供给概念,而对于人来说,又只可能有经验性的直观。所以概

---

① 所以康德在第一版中也说过,知性诸能力“除了经验性运用之外,还有一种只涉及形式而先天可能的先验的运用”(A95)。这并不否定先验运用作为知识是不可能的这一结论。这句话在第二版中被删掉了。

② 《纯粹理性批判》A238—239 即 B298。

念、范畴如果要有意义,就必须通过经验性的运用而和一个经验对象发生关系,而不能撇开经验而只和一个先验对象的概念发生关系。也正是因为这个缘故,康德在他的范畴表的解说中避免对每一个范畴进行严格的定义。他看出,当范畴刚刚提出,还未来得及指出它们的图型和由此引出的运用于经验之上的诸原理时,是不可能给它们制定任何适当的定义的。因为抽象形式的定义是无用的,而一个实在的定义又不可能,因为缺乏经验性材料的“实在”定义只会导致对“一般对象”(先验对象或物自体)的虚假规定。只有数学,由于其概念本身就是直观中构成的,才可能有实在的定义。<sup>①</sup>但康德没有看出,整个范畴先验演绎、先验判断力即图型论和知性原理体系的讨论,其实都在履行着这种“实在定义”的职能,或者用黑格尔的话来说,它们是概念自身内涵的一种自我展开。相反,康德对定义(包括“实在的”定义)的理解仍然完全是形式上的,他并不把客观实在性看做概念自身的内在要求或能动的展示,而仍然只是当作抽象概念(范畴)和经验对象外在联结的一种规则。他担心概念的“先验的使用”,其实正是由于他自己预先把概念看做先天的而与经验的东西完全对立起来,概念才有了这种摆脱不掉的讨厌毛病,需要为它戴上一副经验的枷锁。

## 二、对象区分为现象和本体的根据

既然知性先天所能认识的只不过是经验之所以可能的形式,其原理只是用来说明现象的规律,那么,企图对知性的范畴和原理加以先验的使用,乃至以系统学说的形式提供出一般对象的先天

---

<sup>①</sup> 参看《纯粹理性批判》A241 A242 注,及A728 即B756 以下。康德在这些地方完全否定了给范畴下一个精确定义的可能(因为其内涵要由偶然的经验对象而定)。

综合知识即本体论,就是不可能的了,代替它的只能是纯粹知性的分析论,即探讨知性的概念和原理是如何使经验、现象成为可能的。所以先验分析论的结论就必然导致严格地把现象和本体区分开来。那么,何谓现象,又何谓本体呢?

康德的“现象”有两个同义词,一个是德文词 **Erscheinung**,又译为“出现”、“显现”;一个是拉丁文词 **Phaenomenon**,原有空中出现的异象、显象之意。这两个词康德常常交替使用,但也有细微的差别,即 **Phaenomenon** 往往特指那些经过范畴的综合而统一为对象的现象,**Erscheinung** 则有时指未经范畴整理过的感性现象。因此在讨论“对象区分为现象和本体”时,康德主要使用的是 **phaenomenon** 一词。至于“本体”(Noumenon,复数 Noumena),康德是指这样一些事物,“它们仅仅是知性的对象,但仍然能就其本身而被提供给某种直观,虽不是给感性的直观(而是给知性直观)”<sup>①</sup>。但由于我们不拥有“知性直观”,所以对这种知性对象我们毫无所知。

由此可知,在康德看来,现象就是知性的经验性使用所构成的对象,本体就是知性的先验的(或“纯粹的”)使用所设定的对象;而由于知性的先验使用是不可能的、无意义的,所以本体作为知性所要认识的对象也是不可能的,除非同时设定另有一种非人的(非感性的)“知性直观”。但知性的先验使用之不可能,不是就知性的能力本身来说的,而是就其所实际受到的外部限制(即经验范围)来说的;然而,知性及其诸范畴在其经验性的使用中,恰好又是通过以先验的方式设定一个对象而发生作用的,只不过这个设定的对象本身并不是认识的对象,“而只是在可由诸现象之杂多所规定的一般对象这个概念之下的诸现象的表象”<sup>②</sup>,也就是用来统一感性

---

① 《纯粹理性批判》A249。

② 《纯粹理性批判》A251。

杂多为一个对象的“某物”(=  $x$ )之表象,称之为“先验对象”。先验对象的概念在知性的经验性使用中是绝对必要的,<sup>①</sup>例如我们面对着一些给予的感觉材料,首先得把它们看做是一个有待于规定的“某物”,然后围绕着这个某物而使用诸范畴和图型去把握那些感觉材料,并把那些感觉材料都视为与这同一个对象(某物)相关的。但这个某物在这种意义下只不过是知性统觉的统一性的相对物(*Correlatum*),它绝不能和这些感觉材料分开而成为认识对象,其本身究竟是什么当然也就无从知悉。我们的知性设定这个先验对象只是为了经验性的使用,而不是为了先验的使用。或者说,我们虽然可以先验地知道任何被给予的感性表象都是属于“某物”的表象,但我们绝不能先验地知道这个离开了感性直观的某物本身到底是什么。

所以康德认为,先验对象不能从“本体”的意义上去理解,因为先验对象概念实际上只能在经验中起作用,本体则永远属于知性的先验运用;先验对象“本身”中没有任何可用来思维该对象的东西,本体则被设定为这样的对象,即它是在现象后面的一个“物”(Ding),有一种非感性的(非人类的)直观即知性直观可以将它作为绝对客观实在的对象来认识。因此,先验对象本身和本体这两个概念虽然都表达了“自在之物”的意思,都有“不可知”的含义,但在来源和功能上却有某些细微的差别。从来源上说,先验对象概念直接来自于先验统觉或知性对直观杂多的统一作用,因而构成知性的范畴先验演绎的一个环节。<sup>②</sup>如康德说的:“事实上,我们的一切表象都由于知性而关系到某个对象,而既然现象无非是一

---

① 见《纯粹理性批判》A109:“这个先验对象的纯粹概念是惟一能把与某个对象的关系,即把客观实在性给予我们的一切经验性概念的东西。”

② 可参看《纯粹理性批判》A103—110,“概念中认知的综合”。

些表象,所以知性也就把这些现象关涉到一个作为感性直观对象的某物;但这个某物就此而言只是先验对象。’<sup>①</sup> 他还说:“思想是使被给予的直观和一个对象发生关系的活动。如果这直观的样式未以任何方式给予,那么这个对象就只是先验的,而知性概念就除了先验的运用,亦即除了思维对一般杂多的统一性之外,没有别的运用。’<sup>②</sup> 先验运用是不允许的,但知性先验地建立起来的先验对象却是其经验性运用所不可缺少的,它是构成感性直观的经验对象的前提,是思维对一般杂多、包括对经验性杂多进行综合统一的一个必要概念。“本体”概念在来源上则与先验对象不同,它虽然也是“知性对象”,并且也是知性的先验运用所设定的,但它不是从知性概念的演绎中、而是从先验感性论中引出来的。当知性把感性现象限制在与物自身无关,而只和事物凭借我们的主观性状向我们显现的方式有关时,这就已把现象和本体区分开来了。“这就是整个先验感性论的结论,这个结论从一般现象这个概念也会自然得出:必须有本身不是现象的某物与现象相应。’<sup>③</sup> 所以“诸现象,这个由先验感性论限制过的概念,自身即已提供出了本体的客观实在性,并使我们有理由把对象划分为现象和本体,从而也把世界划分为感性世界与智性世界’<sup>④</sup>。可见,先验对象是知性从其自身的运用中所建立的一个必须用来规定经验对象的知性对象,本体则是知性从对感性现象的限制中所设定的一个作为知性直观对象的知性对象。

由这两个概念的来源不同,我们已可见出其功能的不同了。同样是表达“物自体”(即不可知的某物),先验对象和本体是立足于不同角度的:前者的不可知是因为它本身还有待于建构出经验

---

①② 《纯粹理性批判》A250 B304。

③④ 《纯粹理性批判》A251 A249。



对象,它只是知性针对一切可能经验而能先天地断言的“一般对象”(或“一般某物”)的概念,孤立地看它本身则不可能有任何内容;反之,后者(本体)之不可知则是因为我们根本不具有知性的直观,而只有感性直观,因而我们无法将我们的知性范畴运用于它之上,所以它只是在现象之外不可认识、但可思维的客观实在的对象,我们可以把它思维成一个“知性直观”的对象。因此,先验对象可说是作为一切经验知识的先天条件的一个纯粹概念,它把与某个对象的关系给予一切经验性的概念,因而已参与了经验知识的具体构成;本体虽也是经验知识的一个条件,但却被视为现象或感性杂多之所以被提供出来的一个逻辑上必要的条件,且本身并不参与经验知识的构成,而是标志着经验知识的界限并被设想为某种知性直观的对象。正是针对着上述差别,康德说:“这种先验对象不能称为**本体**,因为我并不知道它在其本身会是什么,而且除了它只是某种感性直观的一般对象,因而对一切现象都是同一的对象这个概念外,我对它毫无概念。”<sup>①</sup>这并不是说我们对于“本体”就能知道它“在其本身会是什么”,而只是指出了这两个概念的差异,即先验对象是运用于感性直观的概念,本体则是一个超出一切感性直观的(超验的)概念,先验对象就其本身是超出感性直观的而言是“毫无概念”的,本体则作为一个超出感性直观的“概念”,还表达了诸如知性直观的对象、绝对客观实在性、独立于我们感官的某物等等含义。

不过,尽管先验对象和本体有如上那些区别,康德还是常常把它们混同起来使用,并且在第二版中,他把第一版讨论本体和先验对象的区别的那几页(A249—253)全部删去,而代之以讨论本体一词的“双关意义”的四段话(B306—309)。这是因为,本体和先验对

---

① 《纯粹理性批判》A253。

象两个概念在他那里虽有区别,但在某种意义上又是相通的,甚至可以视为本体概念的两种不同含义的体现。因为“先验对象”这个概念虽然实际上已进入了认识结构,成为感性直观杂多得以综合为经验知识的一个先天形式条件,但它本身毕竟是一个知性存在物的未规定的概念,意味着某种在我们的感性之外的“一般对象”或“自在的对象”(物自体);另一方面,“本体”这个概念虽然本身意味着一个非感性直观的、即知性直观的实在对象(积极意义的本体),但它实际上又只能被看做一个不是我们感性直观的对象(消极意义上的本体)。这样一来,先验对象概念本身的含义与本体的实际可能的含义便重合了,即都意味着不是我们感性直观的、作为感性知识之界限的物自体。所以康德又说,我们也可以随意地称先验对象为本体。<sup>①</sup> 由于先验对象在经验认识活动中的实际作用与这里要讨论的现象与本体的区分并无直接关系,且容易使问题复杂化,所以康德在第二版中就只着眼于从“本体”的两重意义来展开论述。但我们应注意,本体和先验对象各自都有两重意义,即概念本身的意义和实际意义,或积极的与消极的意义;但本体的概念意义是积极的,要去规定物自体,先验对象的实际意义是积极的,要去规定经验现象;只有本体的消极意义(实际意义)和先验对象的消极意义(概念意义)才是重合的,都只具有标志经验知识之界限的否定含义。

现象和本体在康德那里的含义,大体上如同上述。但康德的意思,还不只是要区分这两个概念,而是要找到在一般对象中区分出现象(经验对象)和本体(先验对象)的根据或理由。如前所引,康德在第一版中被删去的部分提到,单是“现象”这个概念已足以“使我们有理由把对象划分为现象和本体”了。但过了六页,康德

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》,A288 即B345。

又说：“因此把对象划分为现象和本体，而把世界划分为感性世界和知性世界，在积极的意义上是完全不能容许的。”<sup>①</sup> 这里加重点号的短语是第二版补充的。为什么在第一版中会有如此明显的（但实际上是表面的）自相矛盾呢？这离开了“本体”的双重含义即消极的和积极的含义之区分是无法理解的。在康德看来，光是从“现象”一词推断出有一个本身不是现象的某物存在，这只是消极意义的本体（对象）；而要使这一本体具有积极意义，那就必须能够对它使用范畴，因为只有范畴，才能真正建立起有关一个对象的客观有效的知识，这是不能光凭本体概念的逻辑不矛盾性推论出来的。但范畴要能建立对象（或对象知识），必须要有图型和感性直观形式，而本体这个概念本身又恰好只是通过撇开感性直观才得以建立起来，它所设定的“知性直观”又不是我们人类所能具有的。由此可见，绝不可能在本体上使用范畴，换言之，绝不可能把本体当作某种认识的对象，而与经验知识的对象相提并论。

然而康德又认为，本体作为一个消极意义上的“悬拟的”（*problematisch*）概念，即本身不矛盾、同时又作为现有概念的限制而与其他知识相关联的概念，它就不但是可容许的，而且是不可缺少的了。在这种意义上，我们就可以而且必须把一般对象划分为现象和本体，即划分为认识的对象和不可认识、只可作为认识的界限而悬拟的对象。“但这样一来，本体就不是为我们的知性所特有的一个智性对象了，相反，它可能会隶属的那种知性本身就是一个问题，即是说，这种知性不是通过范畴论证式地认识其对象，而是在某种非感性的直观里直觉地认识其对象，对这种知性的可能性我们是不能产生最起码的表象的。既然我们的知性以这种方式获得一种消极的扩展，这就是说，知性与其说是由于感性而受到限

---

① 《纯粹理性批判》A255 即B311。

制,不如说是通过知性用本体来称谓物自体(而不把它看做现象),知性就限制了感性。但知性同时也限制了自己,不能通过任何范畴来认识本体,因而只能以未知某物的名义来思维这些本体。<sup>①</sup>本体这个概念的实际意义只可能是消极的,即一个“限制性概念”,其作用在于限制感性的僭越,使之不至于跨入到现象之外,而这同时也是限制了知性本身的狂妄,抑制它撇开感性而作独断的(先验的)运用的冲动。

### 三、对象区分为现象和本体的意义

由上面的论述可以看出,康德在对象中区分出现象和不可知的本体,完全是从其消极意义来理解的,即一方面反对经验论的独断论(即唯物论),这种独断论认为即使没有我们的感官,对象本身仍有一种可被感性直观的性质;另一方面也反对唯理论的独断论,这种独断论认为我们除了通过感官认识现象世界之外,还可以通过知性概念和理性认识本体世界。康德认为,本体不可能具有感性的性质而被直观,顶多可以设想具有某种可被知性直观的性质,但连这也是无从证实的,我们绝不能直观到对象在我们的感性直观之外是怎样的。但另一方面,本体也绝不能通过由知性概念中引出的理性推论的不矛盾性来证明其合乎种种知性规律。康德举例说,近代哲学家们往往把观察性质的天文学划入感官世界,而把哥白尼和牛顿的理论天文学划入知性世界,其实天文学只有一个,即知性的规律运用于感官的材料之上的天文学,离开经验而企图用知性先验地把握本体的那种天文学是根本不可能的。但为什么看上去似乎又真有“观察的”和“理论的”两种天文学之分呢?康德认为,这只是由于经验性的诸现象相互关联的彻底性程度不同,而不

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A256 即B311—312。

意味着理论的天文学就可以撇开经验而把握本体。所以“对我们来说知性和感性只有在结合中才能规定对象”<sup>①</sup>。

康德从消极意义上把对象区分为现象和本体,把本体规定为对知性的一个限制性概念,最终是为了证明他关于先天综合判断是一切知识的基础的观点。本体限制知性,就是限制知性的先验使用和分析的使用,使之只有和经验性的东西相结合才形成先天综合判断,扩展人类知识。康德反问道:“当概念不想同可能经验相关,而要用在物自体本身(即本体)之上时,知性想从哪里获得这些综合命题(康德在这里举出的是属于实体性原理和因果性原理方面的命题)呢?在这里哪有综合命题所要求的第三者,以便把那些完全没有逻辑的(分析的)亲和性的概念相互联结起来呢?”<sup>②</sup>要找到这个“第三者”就要“考虑到知性的经验使用”<sup>③</sup>,它就是经验的可能性,只有它才能把两个不互相包含的概念,或更准确地说,才能把一个知性概念和另一个经验性表象贯通起来,结合起来,形成一个先天综合判断,并为这个判断做证明和说明其可能性,而这正是整个原理分析论所要说明的。

但对本体和现象的区分,不仅在康德这里是意义重大的,而且对于整个西方哲学的发展也起了不可估量的作用。从宏观来看,这一区分揭了西方自古希腊以来特别是自近代以来认识论哲学的老底,暴露了西方传统哲学一开始就立足于主客对立、天人相分这一基本立场上来发展科学和科学思维的总体倾向,在这一立场上,人们陷入怀疑、陷入独断都是不可避免的。康德的功劳就在于拨开层层迷雾,将这一根本性的对立直截了当地揭示出来,并指出其必然归宿是科学思维的辩证的自我否定——不可知论。但康德的

---

① 《纯粹理性批判》A258 即 B314。

② ③ 《纯粹理性批判》A259 即 B315。

初衷绝不是要否定科学思维的强大威力,而是想使科学思维有一个健康发展的前提。他没有想到,正是由于他不仅没有消除主体和客体、认识 and 对象本身、现象和本体的对立,反而以更加极端、更加明确的方式强调了这一对立,他就既没能彻底摆脱怀疑论,也未能真正克服独断论。例如他对待“知性直观”的态度与休谟对待物质实体的态度如出一辙,是怀疑论的,而他对于物自体作为感觉的“原因”的承认又仍然是独断论的,即通过分析“现象”这一概念而逻辑地推定的。这就现身说法地证明,怀疑主义和独断主义是西方传统科学主义的两个必然归宿。现代新康德主义、逻辑实证主义和科学哲学至今尚未能完全超出康德以经典的方式证明的这两大归宿;只有从费希特、谢林、黑格尔的德国古典哲学直到马克思的实践唯物主义,才为摆脱西方科学主义的这种宿命、消除主客相分和现象与本体的对立,展示了最有希望的方向和出路。<sup>①</sup>

#### 第四节 反思概念的歧义

如前所述,康德的“先验分析论”(概念分析和原理分析)最主要的目的,就是要把他通过形式逻辑的判断表所发现的量、质、关系、模态四类十二项范畴及其经验运用之原理如何起作用,如何构成我们一般的经验科学,系统地、完备地揭示出来。康德认为,知性正是通过这一范畴体系的经验运用,而一层又一层地使自己和感性联结成一个复合体,从而构成了有关对象的经验知识的。然而正如黑格尔指出的:“这个阶梯是怎样的不完全,连康德本人也认识到了,所以他才对先验逻辑或知性学说再添上一个关于反思

---

<sup>①</sup> 对此可参看杨祖陶著:《德国古典哲学逻辑进程》,武汉大学出版社1993年,“结束语”。

概念的研讨作为附录。’<sup>①</sup> 康德的十二种范畴面对着构造人类全部自然科学的艰巨任务,其实是很不完备、很单薄的。不过,康德把“反思概念的歧义”作为“附录”添加在先验分析论之后,是否就是(如黑格尔所说)单纯出于要补充其范畴表(阶梯)之不足的意图,这一点还并不是很清楚。因为康德多次说过,他的范畴表只是一个纲要,它包含着有待于详细拟定的完整的思辨科学(先验哲学)一切环节的提示,<sup>②</sup> 但并不在这里展开论述。其实,康德在这个“附录”中所提供的“反思概念表”也未尝不可以理解为以范畴表(或判断表)为根据的一种延伸,例如他把反思概念“同一性”、“差异性”、“一致”、“相违”分别与全称、特称、肯定、否定四种判断相对应。<sup>③</sup> 其他如内与外、质料与形式也与直言与假言、或然与实然四种判断有同样的相关性(如内是实体性,外是因果性,质料为可能性,形式为现实性)。当然,尽管如此,康德的范畴表即使在其扩展、延伸中仍不可能是完备的,因为它只是一个先验固定的僵死框架,不具有自我延伸的无限可能性和能动性。所以黑格尔用《逻辑学》来取代或改造康德的“先验逻辑”是有充分理由的。

康德增添这一附录的真正目的,按他自己的说法,是要进一步扩展前一章“对象区分为现象和本体的根据”中已获得成果,即讨论由于人们的不慎,“由知性的经验性使用与先验使用的混淆而引起的反思概念的歧义”。通过这种讨论,康德主要是为了排除唯理论哲学家、尤其是莱布尼茨派的知性体系最主要的立论根据,摧垮莱氏利用“反思概念”的含混性而建立起来的四条基本的形而上学原理。为了透彻地理解这一点,有必要首先对康德所谓的“反

---

① 黑格尔:《逻辑学》下卷,杨一之译,商务印书馆1981年,第250页。

② 参看《纯粹理性批判》A82 即B108 A83 即B109 B110 等处。

③ 见《纯粹理性批判》A262 即B317—318。

思”和“反思概念”加以说明。

## 一、反思与“反思概念”

“反思”(德文 *Überlegung*, 拉丁文 *reflexio*, 又译“反省”)是17世纪以来近代最流行的哲学术语之一。它的基本含义是指人们反观自身(思维主体)的一种思维活动,在拉丁文中原指光的反射。洛克曾在其《人类理解论》(或译“人类知性论”)中,把人的一切知识建立在由两种经验即感觉的经验和“反思的经验”而来的简单观念之上。尽管洛克在直接讨论反思的经验时只限定在人类的心理活动如知觉、思想、信仰、意欲等等方面,而未具体探究由反思产生的观念和概念,但他无疑认为像“同一性与差异性”这些观念是可以通过“反思(反省)”而加以设定的。<sup>①</sup> 只是这类观念已不再是“简单观念”,而是“复杂观念”,亦即通过对两个或多个观念的比较而获得的有关这些观念“符合或不符合”的观念。这些观念虽是由反省获得的,但在洛克看来并不是天赋的,而是基于人心内部对诸观念符合与不符合的简单“知觉”,因而仍然是经验性的。

莱布尼茨紧紧抓住洛克的“反思”,认为既然承认了人心除了感觉被动地接受之外还有主动的反思能力,即已证明了天赋观念的存在。他在《人类理智新论》(或译“人类知性新论”)中评论洛克:“是、实体、一、同、原因、知觉、推理,以及大量其他概念,是感觉所不能给与的。……有一大部分观念他是从心灵对它自己本性的反省中去寻找的。”<sup>②</sup> 他把洛克所归纳的“观念与观念符合或不符合”的四种类型(即同一与差异、关系、共存、实在性)又归结为“比

---

① 例如,可参看《人类理解论》,关文运译,商务印书馆1981年,第303-317页谈对同一性的“反省”,又见第314页以下。

② 《人类理智新论》,陈修斋译,第82页。



较”和“协同”这两种关系,其中最突出的是同一和差异的比较,及事物和自我的协同。<sup>①</sup>在把同一和差异视为“一个最重要的比较观念”<sup>②</sup>这点上,莱布尼茨和洛克是一致的,他们都用大量篇幅详细讨论了这一对反思概念。但不同的是,洛克把同一和差异视为两个或多个在时空中存在的事物的比较,莱布尼茨则着眼于实体的概念上的区别。换言之,洛克的反思概念是经验性的,莱布尼茨的反思概念则立足于逻辑规律,例如“同一和差异”就是由形式逻辑的同一律、矛盾律和排中律所推出的,但他却企图据此来推断经验的事实,从而得出了整个物理的自然界所必须遵守的一些基本原则或规律,如“不可分辨者的同一性原理”、“差异律”或者说“个体性原理”、无广延的单子实体以及“前定和谐”的假说。

沃尔夫派的逻辑学把莱布尼茨的思想系统化了,在这里,“反思”被视为一切概念据以产生的知性逻辑功能之一,其他两种功能则是“比较”和“抽象”。康德在为学生们讲授逻辑学时就是采用的沃尔夫派的迈埃尔教授的《逻辑学》,但他常常按自己的意思对教材进行解释和增删甚至批评。例如在谈“概念的逻辑起源”这一节中他解释说:“概念的这种逻辑的起源——仅就形式而言的概念起源——在于反思,……因此,逻辑中所考察的只是对于概念的反思的区别。”<sup>③</sup>他还认为“抽象”只是概念产生的“消极条件”,“积极的条件是比较和反思”<sup>④</sup>。可见他对传统形式逻辑的观点,一是突出了“反思”在形成概念过程中的主导作用,二是批评形式逻辑“只是”从“反思的区别”来考察概念。

然而,在《纯粹理性批判》谈“反思概念的歧义”的这个附录中,

---

① 《人类理智新论》,陈修斋译,第408页。

② 同上书,第233页。

③④ 康德:《逻辑学讲义》,许景行译,第85 86页。

康德的视角稍有改变,即不是按莱布尼茨—沃尔夫派的观点把形式逻辑的反思视为“反思”的惟一含义,而是追溯到反思的更本源的意义,并从中引出了反思的“先验的”(先验逻辑的)含义。所以他一开始就对一般的反思下了一个定义:“**反·思(reflexio)**并不涉及对象本身以从对象直接得出概念来,而是这样一种内心状态,在这种心态下我们首先力图去发现我们得以达到概念的那些主观的条件。反思乃是所予表象对于我们知识的各种不同来源的关系意识,借此我们才能正确规定这些知识来源的相互关系。”<sup>①</sup> 莱布尼茨的反思只是追溯到概念的一种主观条件,即天赋的逻辑规则,康德的反思则强调要考察知识**的·各·种·主·观·来·源·的·相·互·关·系**,因为不这样,就会把主观中的**知·性·条·件·和·感·性·条·件**混淆起来,或暗中偷运进了感性的条件,却自以为是单凭知性的先验运用就推出了整个感性世界的知识(像莱布尼茨那样)。所以,为了保证我们的知识具有真实性,把那些似是而非的“知识”剔除出去,我们在具体讨论各种表象的内容以前首先必须考察它们在主体中的来源,以分辨清楚知性的来源和感性的来源,如此才能看清由混淆两种来源而导致的独断论(以及怀疑论)错误,使认识牢牢地把握在知性的经验性使用这一正确轨道上。这种事先考察,就是康德所谓“先验的反思”。所以康德主张:“一切判断,甚至一切比较,都需要**反·思**,即需要对给予的概念所从属的知识能力进行辨别。我用来把一般表象的比较和提出这种比较的知识能力相对照,并用来辨别这些表象在比较中是属于纯粹知性还是属于感性直观的这种活动,我称之为**先·验·反·思**。”<sup>②</sup> 在这里,“比较”必须以“反思”为基础,因为比较本身若不涉及被比较的表象(概念)的来源,不加入反思,就很容

---

① 《纯粹理性批判》A260 即B316。

② 《纯粹理性批判》A261 即B317。

易像洛克那样将“同一与差异”的比较和“黑与白”等等的比较放在同一层次即单纯经验知觉的层次上相提并论,这就把知性“感性化”了;或是像莱布尼茨那样用纯形式逻辑的比较取代经验对象的比较,以为比较既然凌驾于被比较的对象表象之上对它们作出规定,它就惟一地植根于天赋的知性能力,并足以成为一切普遍必然知识的源泉。

由此可见,自从洛克把反思确定为知识的来源之一,并把“同一性与差异性”之类的观念视为由“比较”而来的反思性的观念,到莱布尼茨对“比较”的强调以及把它归结到天赋的逻辑规则,沃尔夫派把比较、反思和抽象并列为概念(知识)的三大根源,直到康德把反思提升为先验的反思以作为一切比较的基础;这里展示出思想的层层深入的进程。于是康德把“比较的概念”(conceptus comparationis)称之为“反思概念”,认为它们表达了“诸概念在一种内心状态里能够相互隶属的关系”,这就是同一性与差异性、一致与相违、内部与外部、质料与形式。<sup>①</sup>但康德马上指出,这里要讨论的不是逻辑的形式。从形式上它们只具有纯粹概念比较的意义,这就只是“逻辑性的反思”,它把一切概念或表象视为同一层次的;“但先验反思是指向对象本身的,它包含着诸表象客观上相互比较的可能性根据,因而与前一类反思是完全不同的,因为它们并不属于同一个认识能力”<sup>②</sup>。要决定对象是同一的或差异的等等,不能单从概念的比较中找根据;比较只能决定两个概念是同一的、不同的或矛盾的,但同一个概念可能指不同的事物,相矛盾的事情也可能共存于一个对象身上。对这些情况首先作出先验的反思,

---

① 黑格尔在《小逻辑》中把同一、差异和根据称为“纯反思规定”,并把内容(质料)与形式、内与外等等也纳入反思范畴之列,可参看。

② 《纯粹理性批判》A262—263 即B319。

是一切想要获得有关对象的知识的人不可推托的“义务”。这正是康德的“反思概念表”所要做的工作。

## 二、反思概念表

康德的“反思概念表”，实际上应看做对莱布尼茨哲学的一种全面的批判。正如康德自己说的：“我们的反思概念表给我们带来一种意外的好处，即把莱布尼茨学说一切部分的概念区别揭示出来，同时又揭示出这一特有的思维方式的主要根据不过是建立在误解之上的。”<sup>①</sup>

### 1. 同一性与差异性

康德在这里批判了莱布尼茨的“不可辨别者的同一性原理”。莱布尼茨依据形式逻辑的同一律证明，如果有两个东西在自身的内部规定上完全一样，不可分辨，那么它们必定是一个东西。康德指出，如果我们对这一概念加以“先验的反思”，便会发现它只是对抽象的“对象”概念的纯粹形式上的比较，即把这些对象看做没有任何感性内容的“纯粹知性的对象”（先验对象）。就此而言，这种比较当然是无可争议的，就像头脑里“一百元钱”的观念和现实中一百元钱在概念上（即含义上）是完全一样的，不多也不少。但这种比较也是毫无用处的，只不过是同义反复（如说：两个含义相同的概念实际上就是一个概念），更不能以此为根据来推断现实的经验对象的情况。康德举例说，两滴一模一样的水，尽管其内部规定完全相同，但并不就是同一滴水，它们是占据不同的空间位置的。莱布尼茨却正是要把空间也变成一个知性概念，把它纳入事物本身的内部规定之中，从而能由纯粹知性来推出：如果两滴水真是一模一样（包括在空间位置上也相同），那它们就会是同一滴水；而没

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A270 即B326。

有意识到,空间本身绝不是知性概念,而是直观。两个完全等同的空间(如同样一立方米空间)却可以在直观上是相互外在的,因此在概念上完全同一的东西,在现实中却可以是不同的对象。所以莱布尼茨的错误,就在于没有对空间表象进行先验的反思,或者说混淆了先验反思和逻辑反思的意义,用逻辑的纯概念的反思取代了本该由先验反思来做的工作,并企图把这种逻辑的反思弄成对经验对象有效的客观原理。

## 2. 一致与相违

这对概念实际上是由洛克所谓知识就是观念与观念的符合这一观点而引申来的。但洛克是基于感性知觉的表象(如黑与白)来理解这种契合与不契合的。莱布尼茨则将两个表象(概念)的一致与相违理解为事物的表象与我心中天赋的概念或原理的关系,从而主张“把一个观念的对象的存在,设想为这对象和我的协同”<sup>①</sup>。因此,这样一个对象不是被看做感官的对象,而是被看做作为纯粹知性的“我”的先验对象,它只能设想为逻辑上不矛盾的对象、即合乎“不矛盾律”的对象。康德指出,这样设想的所谓“本体的实在性”只是空洞的不矛盾性,当然不会出现经验中相违、对抗、紧张或痛苦的现象。但感官世界中的一致则完全有可能是通过这种现实的相违而实现的,如作用力和反作用力、愉快和痛苦的某种“平衡”状态( $3-3=0$ )。所以,两种实在性以相互抵触、冲突和矛盾的方式结合在一个主体里,“这是自然中一切阻力和对抗作用不断呈现出来的情况”<sup>②</sup>。因此,莱布尼茨企图利用实在性在逻辑上绝不自相矛盾来证明现实生活中一切都是和谐美好的,所谓“恶”则只是从我们有限的感性眼光(因而是从“模糊的”观点)来看才是恶,

---

① 《人类理智新论》,陈修斋译,第408页。

② 《纯粹理性批判》A273 即B329。

这种盲目的“乐观主义”无视感性冲突的实在性,同样是用逻辑的反思代替先验反思的结果。

### 3. 内部与外部

这里的讨论是针对莱布尼茨的“单子论”及其“前定和谐”学说的。莱布尼茨要求实体应是绝对内在的、不受任何外在关系影响和支配的,这种实体不过是按照形式逻辑的排中律所规定的一个“纯粹知性对象”(本体)。但是当莱布尼茨将这个毫无内容的抽象概念当作某种经验对象来规定时,他就根本无法援引任何空间的外部规定,而只有通过和主观内感官的类比来确定这个实体的内部规定,这就是没有广延,只有“表象能力”(类似于思维能力)的“单子”。康德不无讽刺地说:“这样一来就弄出了单子,这些单子据说是要构成整个宇宙的基本材料的,可是它们的能动的力却只存在于表象之中,它们原来只是通过这些表象而在自身中起作用。”<sup>①</sup> 单子要解释整个宇宙,但它的内在性又使它超不出自身之外,因而不可能有组合世界的能力,因此就必定要借助于某种逻辑上的假设,即上帝赋予一切单子的某种“前定和谐”。康德认为,这绝不是对世界的一种物理学上的解释,也丝毫不能具体说明现实的交互作用现象。在经验中,任何现象的实体都是处于空间中的相互外在的物质对象,其规定性只能通过与其他实体的外在关系即“力”的关系才能确定(如“不可入性”就是由对外来力量的“斥力”造成的)。物质也有“内部”,但这种内部只是相对的,而是通过种种关系而与外部相通、且本身也可视为某种外部关系的。所以,“单子”的“力”并不由于在概念上无矛盾地设定了就能现实地在自然中起作用;上帝的“前定和谐”则根本不是一个现实的力学设定。

---

① 《纯粹理性批判》A274 即B331。

但尽管如此,康德对莱布尼茨的单子实体的先验设定却并没有全盘否定,而是承认它作为一种逻辑反思自有其充分的理由:“只凭概念,我当然不可能不想到某种内在的东西而思考任何外在的东西,这恰好因为,关系概念毕竟要以绝对被给予之物为前提,否则就是不可能的。”<sup>①</sup> 我们的确必须在一切外在给予的现象之物底下思考某种单一的基体,设想它是绝对内在的,只要我们不把这种逻辑上必然的设定错当作经验的事实,来影响我们对物质的现象世界的认识进程,而是仅仅当作我们能够设想外部经验世界的单纯逻辑前提。在这里,康德实际上给莱布尼茨的内在能动的单子保留了一席之地,因为康德自己所谓知性自发的能动性,在某种意义上正可以视为单子的类似物;而所谓知性“为自然界立法”并建立先天的普遍必然的知识,也和莱布尼茨的“前定和谐”在思想上有某种一致性。只不过莱布尼茨假定为实在对象(包括理性灵魂)的东西(单子),康德则严格限制为先验对象(先验自我);莱布尼茨当作本体世界的和谐的规定,在康德则成了主观先验建立的现象中的和谐关系罢了。

#### 4. 质料与形式

这两个概念,康德视为前述一切反思概念的基础。这是因为,在逻辑形式上,它们表达了一般判断得以构成的要素,即提供给判断的那些概念(质料)和由系词所规定的联结这些概念的方式(形式);而在涉及任何事物时,按照亚里士多德的观点,那未加限制的质料是一个事物得以形成的可能性(潜在性),而对质料所作的限制、定形的形式就是该事物的现实性。于是,历来人们都认为质料是先于形式的,因为形式要能对质料进行限制、定型,必须首先有可供限制的质料被给予。由这一陈见出发,人们就无法想象在某

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A284 即B340。

些场合下形式可以先于质料、并成为对象之所以可能的在前的条件。康德认为,莱布尼茨对于空间和时间的观点就是这样。莱氏把时空视为单子实体内部表象能力的产物,认为时空并不是什么独立的形式,空间不过是实体间相互关系的表象,时间不过是实体内部根据与后果相互联结的表象,它们都是先有了实体的存在,然后才对实体的各种表象活动(质料)加以限制的形式。康德指出,这种观点实际上是从纯粹知性概念里预设了单子实体是先验对象,为了不依赖于感性直观而先验地规定单子,便把原属直观形式的时空也知性化、概念化了,把它们看做只不过是“相互作用”和“因果相继”这两个概念的“模糊”(混乱)的表象。这样一来,时空就从感性直观的形式变成了知性对象(本体)的概念形式。然而,“尽管如此,莱布尼茨仍然想把这些概念弄得对现象有效,因为他不承认感性有自己独特的直观方式,而是到知性中去寻找对象的一切表象、甚至是经验性的表象,而留给感官的只不过是混乱与歪曲知性表象这种可鄙的工作”<sup>①</sup>。这就是莱氏对逻辑反思和先验反思的一个更为基本的混淆。

康德认为,如果换一个角度,即不是从逻辑反思的角度,而是从先验反思的角度认真考察一下时空在主体中的根源,我们就会发现它们本来就不属于知性的概念能力,而属于感性的直观能力,不是概念形式的模糊表象,而就是实实在在的直观形式。这样,我们就可以在有关经验对象或现象这种意义上颠倒传统的观念,而认为这些直观形式是先于一切经验性的质料的。所以,由于“感性直观是完全特殊的一种主观条件,它先天构成一切知觉之基础,并且从根源上就是这些知觉的形式,所以这种形式是独自被给出的,而要把质料(或出现的那些事物本身)当作基础(就像单凭概念必

---

① 《纯粹理性批判》A276 即B332。



然会断言的)就大错特错了,毋宁说,质料本身的可能性倒要预先假定有一种形式的直观(时空)被给予出来<sup>①</sup>。这种观点的关键之处,就在于不能从单纯逻辑反思的角度把时空看做物自体本身的概念形式,而必须从先验反思的角度把它们看做现象的(直观)形式。先验反思比逻辑反思更高,因为它不只是追溯到人的天赋逻辑机能就完事,而是要把这种逻辑机能与其他机能相比较、相区别,从而能够使人的各种认识机能(知性、感性)各归其位,不相混淆,同时又能够互相协作、互相尊重。这就是康德所谓“先验的正位论”(transzendente Topik)(详后)。质料与形式的关系最本地突出了先验反思的这种“正位”作用,所以康德认为“其余的反思概念也要以这样的方式来处理”<sup>②</sup>,例如物质(质料)不能看做物自体,而只是现象的实体,其“内部”也只是空间(外感官)中现象的相对的内部,而非绝对内部,如此等等。当然这并不妨碍我们从逻辑上假定仍有永远同一的先验对象,假定一切现象都由一个绝对内部的原因发生出来等等;只要我们不将它与经验或直观的对象混淆起来,不把这些逻辑假定视为对物自体的某种“认识”,那么这些假定甚至是完全必要的,是我们思维一般对象的逻辑前提。而不能思维一般对象,也就谈不上认识经验对象。

### 三、先验的“正位论”

康德在“反思概念的歧义的注释”中,把分辨和确定概念在不同运用中所属的位置是在感性还是在纯粹知性看做是“先验的正位论”,而把上述四对“反思概念”看做是进行这种分辨和确定的指

---

① 《纯粹理性批判》A268 即B323—324。

② 《纯粹理性批判》A277 即B333。

导线索,因而它们实际上也就构成了“先验的正位论”的主要内容。<sup>①</sup> 这些反思概念与知性范畴的区别在于:“它们不是使对象按照构成其概念的东西(量、实在性)而得到呈现,而是使先于事物概念对诸表象所作的比较在这些表象的一切杂多中呈现出来。”<sup>②</sup> 通俗地说,就是要在搞清对象的性质之前,先搞清我们用来构成对象的那些表象的性质,看它们是否有资格来构成一个对象,为此就需要确定它们的正当位置究竟是在哪种认识能力(感性抑或知性)里。先验正位论不同于亚里士多德的“正位篇”。亚氏的《正位篇》所讨论的只是一种逻辑的正位论,是以逻辑为前提对它下面的各个项目进行划分、确定各种概念的归宿,<sup>③</sup> 而没有对逻辑本身再作先验的反思,将它与其他认识机能进行比较。逻辑的正位论当然也可以适用于一切概念和表象,甚至可以适用于那些不存在的或虚构的表象,但一涉及有关对象的知识,就远远不适用了,这时就需要先验的正位论来对一般对象的表象所属的位置(知性还是感性)加以确定。莱布尼茨由于没有这种先验的正位论,所以才导致了反思概念的歧义。在《人类理智新论》中,他曾极力推崇那种逻辑的正位论,认为在观念或名辞方面具有的知识是达到真理的前提,即使这些观念名辞本身并不表明是真实的。<sup>④</sup> 同样,洛克也没有意识到先验的正位论,而是把知性概念感性化,即将它们打扮成只不过是经验性的或特殊化了的反思概念。“这两位伟人不在

---

① 康德在对知性范畴表的解说中曾说,他的整个范畴表都是一种“有系统的正位论”,它“不会轻易让每一个概念特别应属于哪个位置弄错,同时又很容易标明还有哪个位置是空着的”(A83 即B109)。考虑到反思概念与十二范畴的内在联系,这种说法虽不严密,但也不是没有道理。

② 《纯粹理性批判》,A269 即B325。

③ 参看亚里士多德:《工具论》,李匡武译,广东人民出版社1984年,第271页以下,第286页等处。

④ 《人类理智新论》,陈修斋译,第四卷,第一章,第2节。

知性和感性中去寻找表象的两种完全不同的来源,未看到只有这两个来源的结合才有可能对事物作出客观有效的判断,而是各自只抓住其中之一,认为它直接就和本物自体本身相关,同时却把另一方看做不过是对这一方面表象的混淆或是梳理了。①

所以康德认为,莱布尼茨的全部知性体系的最终根据,都是建立在对知性的这种先验的使用之上的,即:既然形式逻辑的正位论规定,凡是与一个普遍概念一致或矛盾的东西,也和包含在该概念之下的所有特殊之物相一致或相矛盾(即“遍有遍无公理”),由此便得出:凡是不包含在一个普遍概念里的东西,也不包含在这个概念之下的特殊概念里。前一条公理是无须感性的帮助即可以直接断言的,但正因此它只涉及概念本身的逻辑位置关系;后一个命题则还涉及特殊概念中与普遍概念不同的另外的来源,只有通过这一来源的限制,普遍概念才能形成为特殊概念。这个外加于普遍概念之上的限制就是感性。② 所以康德把莱布尼茨的错误归结为:“违反知性的规定而对知性作先验的运用,强使对象即可能的直观去符合概念,而不是使概念去符合可能的直观。”③ 这样一种混淆,在康德看来只有通过先验的正位论才能够排除。

#### 四、“无”的概念表

既然先验的正位论高于逻辑的正位论,先验的反思高于逻辑的反思,所以在康德看来,那些在过去的(亚里士多德或莱布尼茨的)形而上学中被用来进行正位和反思的最高概念,其实还并不是最高的。例如莱布尼茨把形式逻辑的不矛盾律当作一切反思的最

---

① 《纯粹理性批判》A271 即B327。

② 参看《纯粹理性批判》A281 即B337。

③ 《纯粹理性批判》A289 即B345。

终根据,即“一物不可能同时既是又不是”,这就预先假定了可能的东西与不可能的东西的划分。康德却认为,更高的反思要追溯到一般“对象”的概念,并按照先验范畴表的次序对这一概念作为“某物”(Etwas)和作为“虚无”(Nichts)进行不同层次的划分。只有通过这种划分,我们才能明了“可能的东西”和“不可能的东西”的真实含义,而不至于将它们到处滥用,甚至仅凭一个概念的不自相矛盾去推论出一个没有对象的概念可能有其对象。换言之,在我们按照逻辑的可能性和不可能性对概念进行正位之前,还要对这种逻辑本身的作用范围进行先验的正位,指出它只能在我们所能具有的各种意义的“对象”概念中的哪一种上适用。

所以,康德认为一般“对象”可以按照量、质、关系、模态从四层意义上对之作“某物”和“无物”的划分。但实际上,康德着重提出的是对“无物”的划分,并认为与之相应的“某物”的划分可以从“无物”的划分中推出来。这是因为康德的先验反思目的是为了对知性的使用进行限制,即对知性使用的“对象”进行限制,指出知性在何种情况下就会没有对象,尽管它在概念上可以思维一个对象。下面就是对“无(或无物)”这个概念的划分表:

### 1. 没有对象的空洞概念(思维之物)

康德认为,这类概念“完全没有可指出的直观与之相应,= 无物,即没有对象的概念。”<sup>①</sup> 例如“本体”的概念就是如此,它既不能列入“可能性”,也不能因此而声称它是“不可能的”。又如试图把自然界种种的力最终归结为某种“基本力”的各种设想,逻辑上不矛盾,实际上却证实不了,也就不能称为可能的。<sup>②</sup>

### 2. 概念的空洞对象(缺乏性的无)

---

① 《纯粹理性批判》A290 即B347。

② 对此可参看《纯粹理性批判》后面A649 即B677。

这种无是针对实在的某物的无,是有关某个对象的“缺乏”的概念。康德举出阴影、寒冷的例子。用黑格尔的说法,这就是“有规定的、有内容的无”,如黑暗只是光明的缺少、寒冷只是温暖的缺少。<sup>①</sup>

### 3. 没有对象的空洞直观(想象之物)

这是指直观的纯形式,它只有充实以经验性材料即感觉内容时才能形成对象,但就本身而言是空洞的、无对象的。

### 4. 没有概念的空洞对象(否定的无)

这是自相矛盾的概念,如一个两边的直线形、“木制的铁”等等。逻辑的不可能性只适用于这最后一类“无”的对象,换言之,逻辑的可能性也只适用于这一类“某物”的概念。

康德谈到表中第一、四两项、即“思维之物”和“荒唐之物”(Unding)的区别时说:“前者不能归入可能性之下,是由于它只是虚构(虽然不矛盾),后者与可能性相对立,却是由于这种概念本身自我取消。”<sup>②</sup>虽有这种不同,但两者都同是“空洞的概念”。至于第二、三两项,则是“概念的空洞的材料”,只有感觉材料(冷热等)和直观形式(时空)结合在一起才有概念的实在材料,所以这两项根本不是对象,而是对象的缺乏和对象的空洞的形式条件。总而言之,逻辑上的可能性(不矛盾性),只是“某物”存在的条件之一,除了这个条件之外,还要有感性材料和直观形式来充实它,只有这样,“某物”才可以成为知性运用的正当范围,即经验和现象的范围。说到物自体(本体),那么它虽无概念上的矛盾,但在经验中却等于无,尽管不能否认它在经验之外仍是某物。我们的知性既不能用于认识本体,也不能用来否认本体,而应为本体留下认识之外

---

① 见黑格尔《逻辑学》上卷,杨一之译,第93页。

② 《纯粹理性批判》A292 即B348。

的地盘。

这就是康德的“无的概念表”。康德自认为这个表并没有什么特别的重要性,只不过为了补足其体系的完整性而已。他没有自觉到,他这里其实已接触到了黑格尔后来揭示出的有无转化的不同层次问题,例如第一项可视为“纯有=纯无”,第二项可视为“限有”、“实有”(Dasein)的否定性,第三项的时空形式涉及对有的“量”的规定,第四项则触及“矛盾”和“实存”(Existenz)的关系。<sup>①</sup>问题的这一方面,从康德到黑格尔是怎样发展过来的,颇值得具体研究。当然,在康德那里,问题主要在于一方面把有(某物)和无区别开来,另一方面把这种区别的层次按顺序确定下来,以便给知性的有效使用划出可能性界限(即第二、三两项)即经验的界限。

## 五、对“原理分析论”的短评

在康德的整个“先验分析论”中,如果说概念分析论给“人为自然界立法”这一总体构想提供出严格的概念框架的话,那么“原理分析论”则是对于如何具体运用这一框架去建构人类科学知识、对于人为自然界所立法规的条款、体系及其形成方式的详尽描述。这一描述就其规模、条理性 and 深刻性而言,的确是空前的,因为从来没有人将人们习以为常、时时运用的那些范畴按其内在的逻辑关系从经验知识中提取出来,并对其构成我们知识的作用机制作出如此深入的剖析。在这里,贯穿始终的是这些范畴作为认识主体的能动活动对杂乱无章的、偶然的经验性材料所进行的综合统一,惟有依赖这一活动,认识的对象才作为一个层次分明、等级井然、有条不紊的客观对象、即作为一个科学知识的对象而向人们呈现出来。这样,科学理性的权威便在受到怀疑论(休谟)的猛烈冲

---

<sup>①</sup> 可参看黑格尔《逻辑学》“存在论”、“本质论”。

击之后,又重新站稳了脚跟,人们可以更有信心地运用自己不可动摇的先天知识(范畴),按照严格的程序去不断扩大自己经验知识的范围,因为他们现在已懂得了自然科学“如何可能”的道理,从知性(或理性)的根源中发现了一切自然规律的必然性根源。

当然,这一切并不是没有代价的。由于康德并没有彻底摆脱传统知性的形而上学片面性,他对认识论中主体能动作用的发掘,是以把真正客观的对象作为“物自体”排除在认识范围之外为前提的。他禁止人们把他通过主体建立起来的自然界规律看做事物本身的(物自体的)规律,认为这只不过是人们头脑中所呈现出来的现象世界的规律,它即使具有不以个人意愿为转移的“客观实在性”,但却归根结底是人类理性在主观表象中所发生的事情,绝不具有本体的真正客观性或绝对实在性。康德的唯心论比以往一切唯心论的高明之处,在于他不是简单地用主观去排斥或吞并客观,而是在主观基础上能动地去建立客观,这一总体思路在认识论中所具有的划时代意义,绝不亚于哥白尼在天文学中的伟大发现。后来整个德国古典唯心主义都是沿着这一思路而日益深入,直到发展出马克思主义的认识论和本体论相统一的实践学说或唯物辩证法,由此都可窥见康德不可磨灭的功劳。

## 第五章

### 先验辩证论(一): 先验幻相和纯粹理性的基本原理

前面说过,康德的先验逻辑分为先验分析论和先验辩证论两部分。前者属于真理的逻辑,后者属于幻相的逻辑(或者说,是揭露幻相的逻辑);前者告诉我们,我们能知道什么或我们是怎样知道的,后者告诉我们,我们不能知道什么或我们只能知道什么。所以,在先验辩证论导言中,康德主要讨论了先验幻相及其大本营纯粹理性的使用规则;而在标为“纯粹理性的概念”的第一卷中,则讨论了先验幻相借以产生的纯粹理性的概念,即“先验理念”。当然,这里所讲的纯粹理性或“理性”,都是在其最狭义上来说的,即与知性相对而言的理性。在这种意义上,对纯粹理性考察的是“推理”中的先验逻辑原则,而对知性考察的只是“判断”中的先验逻辑原则。所以我们可以把先验辩证论的“导言”部分和第一卷“纯粹理性的概念”都看成为第二卷“纯粹理性的辩证推理”所作的准备,而放到本章中来一起讨论。

#### 第一节 先 验 幻 相

##### 一、什么是“幻相”(Schein)

康德把一般的辩证论(包括形式逻辑的辩证论和先验逻辑的



先验辩证论)称为“幻相的逻辑”。在这里,“幻相”原有“假相”的意思,它是指对某种直接呈现的感性表象所作的的不适当或不正确的判断。因此,幻相并不意味着“或然性”的知识,而是根本错误的判断。幻相也不等于“现象”(Erscheinung),尽管二者词根相同(Scheinen),且都不意味着表现物自体,但现象作为表象有自己实在的对象,因而具有某种客观性,幻相则完全是主观的,没有任何对象能与它客观地相应;最后,幻相也不等于感官表象,而必须加入对这感官表象的某种错误判断,否则的话,感官表象本身是无所谓对错(不犯错误)的。如一根棍子插在一杯水中,我说“我感到这棍子是弯的”,这并不错,但若说“这棍子是弯的”,这就是幻相。换言之,感官表象和知性规律本身都不会犯错误,所以“错误只是由于感性对知性的不被注意的影响的结果,由此发生了这种情况:判断的主观根据与客观根据混为一谈,并使这些客观根据偏离了它们的使命”<sup>①</sup>。只有像前面说的,通过先验的反思和先验的正位论把感性和知性的正当位置严格区分开来,才能纠正这种幻相。

不过,上面所说的只是幻相这个词本来的含义,它虽然不能等同于感性表象,但毕竟是由于对感官表象作错误判断而产生的,因而是在知性规则的经验性使用中发生的,康德把它称之为“经验性的幻相”。但康德的真正意思并不是要讨论这样一种幻相,而是要从这种经验的幻相引申出某种超越经验之外的“先验的幻相”。

## 二、什么是“先验幻相”

用康德的话说,先验幻相是“对那些甚至不打算运用于经验之上的原理施加影响的幻相,如果它们要用于经验,那我们至少还会对这些原理的正确性有某种标准,但先验幻相则不顾批判的一切

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A294 即B350—351。

警告,而把我们带到甚至完全超出范畴的经验性使用,并以纯粹知性得到扩展的假象来蒙骗我们”<sup>①</sup>。在这里,康德明确区分开了三个不同的概念,这就是对原理的“内在的”、“先验的”和“超验的”使用。内在的(immanent)指知性原理完全在可能经验范围之内使用;知性原理的先验的(transzendental)使用是指将这些本来只适用于经验范围的原理误推到经验的界限之外,但知性的先验的使用本质上是出于一种混淆,即对本体和现象的混淆,真正说来是不可能、不现实的;至于“超验的”(transzendent)使用,则并没有什么混淆,而是明确地要通过推理去把握那些根本不能有经验内容的对象。所以超验的原理倒是一些“现实的原理,鼓励我们去拆除所有那些界标和藩篱,而自以为拥有一个在任何地方都不承认有什么界限的全新的地盘”<sup>②</sup>。知性范畴的先验使用是完全不可能的,是对范畴的误解和误用(尽管“先验的实在论”者误以为这是可能和现实的);超验的原理则并没有误解自己的性质,而是公开与内在的原理划清界限并与之相对立,主张超越经验的界限,排除经验性直观,单凭范畴去把握纯粹理性的对象。就此而言,康德宣称“超验”和“先验”两者是“不一样的”<sup>③</sup>。

但这两个概念也不是对立的观念。与“超验”原理真正相对立的是另一种现实的原理,即“内在的”原理。换言之,超验的原理并不排斥一切先验的东西,相反,它本身还包含先验的东西,如先验理念和由此产生的先验幻相。先验理念本身既有可能作内在的使用,也有可能作超验的使用,“所以先验理念按其一切可能性是会有其好的、因而是内在的运用的,尽管当它的意义被误解并被看成

---

① 《纯粹理性批判》A295 即B352。

② 《纯粹理性批判》A296 即B352。

③ 《纯粹理性批判》A296 即B352。

现实之物的概念时,也可以在使用上成为超验的、并正因此而成为欺骗性的<sup>①</sup>。先验幻相正是由先验理念的这种超验使用中产生出来的。这里面当然也包含有误解(否则就不叫“幻相”了),但与知性原理的先验使用所造成的误解不同的是,它不是由于把只能用于经验的范畴误用在先验对象身上,而是把超越一切可能经验之外的概念(理念)通过类比而赋予了类似经验对象的对象性质;其次,它不是像范畴的先验使用那样是“不可能”、“不现实”的,恰好相反,理念之实体化和把范畴用于这样的实体是不可避免的现实的。

### 三、先验幻相的不可避免性

康德的“幻相”除了经验的幻相和先验的幻相之外,还有“逻辑的幻相”,它是在形式逻辑的“辩证论”部分讨论的对象。这种幻相的产生,完全是由于对形式逻辑规则的疏忽,如“四名词”或“循环论证”等等逻辑错误,它们一经指出,幻相就会消失,而且只要注意严格遵守规则,它们也不会产生。先验的幻相(以及经验的幻相)则与此不同,它们是不论我们如何注意和小心谨慎,仍然要自发地产生出来,并且经过我们批判地揭露之后,也仍然不会消失,因为这是由我们的理性(和感官)自身的固有原则和结构所必然导致的。所以我们能做的只是把这些幻相揭露出来,并小心地不受它们的欺骗,不把它们当成真实的知识或知性的扩展,但绝不可能使它们完全消失。理性的批判在这里不是一件一劳永逸的工作,而是一种长期的“训练”或“锻炼”,因为这是“一种自然的和不可避免的纯粹理性辩证论”,它“牢不可破地依附于人类理性身上,甚至当我们已揭穿它的骗术之后,它仍然还不停止对理性的欺骗,并使理

---

① 《纯粹理性批判》A643 即B671。

性不断地陷入一时的迷乱中去,随时都需要指点迷津'<sup>①</sup>。康德举经验的幻相为例说,天文学家虽然明知月亮的大小没有变化,他仍然免不了觉得月亮初升时显得大一些,但他并不根据这种感觉去影响他的科学判断,因为他经受过科学的训练。先验辩证论也是要达到类似的目的,它所面对的幻相不是一种偶然的错误或他人的欺骗,而是植根于人类本性即理性本身之中的幻相。因此,为了对先验幻相进行彻底的批判以使人类理性经受科学的训练,有必要对先验幻相在人类理性中的根作进一步深挖。这就是康德在先验辩证论导言中所要讨论的第二个问题。

## 第二节 作为先验幻相所在地的纯粹理性

### 一、一般的理性

康德认为,人类的认识是从感官开始,进到知性,而以理性结束。所以理性是知识的最高能力,在它之上再没有别的认识能力了。这就使我们对它加以规定遇到了困难,因为我们通常都是用较高的东西来解释较低的东西,而使之获得明确规定的。理性本身也可以划分为逻辑的(形式逻辑的)能力和先验的(先验逻辑的)能力,前者是形成三段论式、进行间接推理的能力,后者是由自身产生概念(理念)以进行最高统一的综合的能力。这正如知性也可以分为形式上构成一般逻辑判断的能力和自发地产生纯粹概念(范畴)以进行统觉的综合统一的能力一样。康德认为,通过理性和知性这种类比,我们就可以像对待知性那样,根据理性的逻辑运用,在早已由形式逻辑所制定的三段论推理形式中,去发现理性的先验的原理和概念,也就是由理性的逻辑能力为线索去制定理性

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A298 即B354—355。

的先验能力,从逻辑学深入到认识论根基。这就可以从理性自身内部来解决无法对理性作外在规定的困难。

但在这方面,理性和知性还有一种根本性的区别。在康德看来,知性只是“规则”(Regeln)的能力,理性才是“原则”(Prinzipien)的能力。在通常的、含混的意义上,知性也可以提供某种“原则”,如“一切变化都有原因”就可以作为其他三段论推理的大前提。另外如数学的公理、乃至任何三段论式的大前提或全称命题也可以在相对的意义之上称之为“原则”。但康德认为,真正说来这些都不能称之为原则,因为它们最终都要依赖于直观,而不是建立在纯粹概念之上的。“所以,我通过概念而在普遍中认识特殊的那种知识,才称之为出自原则的知识”<sup>①</sup>,换言之,理性的“原则”应是不包含任何经验和经验中得来的概念,而纯粹从概念的普遍性产生的综合知识,这种知识显然是知性所不能提供、而只能是理性的、超验的。康德举例说,现行民法条款都是一些根据经验的需要和推断建立起来的庞杂的知性规则,而真正的理性原则应当是对“自由”这一概念(理念)的超验的规定,即规定为自由概念的自身和谐。哪怕没有任何现实对象和自然事物能由这一原则得到确定,它却仍然应是一切民法条款所指向的目标和真正立法的基本原则。所以康德说:“知性可以说是借助于规则使现象统一起来的能力,理性则是在原则之下使知性规则统一起来的能力,因此它从来不是直接指向经验或任何对象,而是指向知性的,以便通过概念赋予知性的杂多知识以先天的统一性。”<sup>②</sup>这就是理性的超验的统一性和知性的先验统一性的根本区别。

在阐明了与知性相区别的(即狭义的)一般理性的这种超经验

---

① 《纯粹理性批判》A300 即B357。

② 《纯粹理性批判》A302 即B359。

的性质之后,康德便着手从理性的形式逻辑运用(即推理)的形式法则中,去发现理性的纯粹运用(即先验逻辑上)的超验原则。

## 二、理性的逻辑运用

康德在此主要讨论了形式逻辑的推理。正如他把形式逻辑的判断首先区分为“分析判断”和“综合判断”一样,他在这里一开始也区分了“直接推理”和“间接推理”。但直接推理也像分析判断一样,不能产生出新知识,例如从“凡人都会死”推出“有些人会死”;只有间接推理才具有综合性,如由“凡人都会死”推出“一切有学问者都会死”,就需要插入“一切有学问者都是人”这一中介判断才行,因而这种推理的结论就是综合大、小前提而得出的新知识。所以康德认为,“作为规则的大前提在一个知识和它的条件[即小前提]之间所预设的关系,就构成了理性推理的各种不同类型”<sup>①</sup>,它们是直言的、假言的、选言的三种推理,是与“关系判断”(即判断分类表中第三项)之分为直言、假言、选言三种判断相应的,因为,直言推理以一个直言判断为大前提,假言推理以一个假言判断为大前提,选言推理以一个选言判断为大前提。除了从这三种关系之外,康德认为从量、质和模态方面都不足以对理性推理进行划分或分类,因为所有的理性推理都同样具有量的普遍性、质的有效性和模态的必然性,只有在关系上是不同的。<sup>②</sup>

总而言之,康德提出理性的逻辑运用来讨论,是想从逻辑推理的形式中发现理性的作用和意图,这就是将知性判断所体现的统觉的综合统一性进一步扩展开来,不仅是对两个概念的联结加以统一,而且是对两个判断按照某种原则加以统一。“由此可见,理

---

① 《纯粹理性批判》A304 即B361。

② 参看康德《逻辑学讲义》,许景行译,第111页注1。

性在推理中力图将知性知识的大量多样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。’<sup>①</sup>

### 三、理性的纯粹运用

由理性的推理形式即三段论式中所发现的这种运用原则来统一知性判断的能力,其性质、根源和用途究竟如何呢?它与知性又是什么关系?它自身的纯粹理性的最高原则是什么?康德认为,纯粹理性的作用在于使知性达到彻底的自身一致,使多数规则隶属于少数乃至惟一的原则,因此它也具有先天综合的性质;但这种综合不是来自知性,而是在纯粹理性中有更高的来源。例如从理性的逻辑运用中已经得知,三段论式并不直接涉及直观和任何可能的经验,而只涉及知性的判断,“所以理性统一性不是某个可能经验的统一性,而是和后面这种知性统一性本质上不同的”<sup>②</sup>。同时,理性在其逻辑运用、即在推理中的作用是要为一个作为结论的判断寻找普遍的条件(大前提),并通过寻找条件的条件以达到最普遍的条件,所以理性在其逻辑运用中的独特原理就是:“为知性的有条件的知识寻求无条件者,以完成知性的统一。”<sup>③</sup>但这只是理性在其逻辑运用中的一条“逻辑准则”而已,它只有通过一个假言命题才成其为纯粹理性本身的原理:“如果有条件者被给予,那么相互隶属的整个条件系列、因而本身是无条件的这个系列也会被给予。”<sup>④</sup>这显然是个“综合”命题,因为无条件者(或一切条件的“整体”概念)并未包含在有条件者的概念之中;但这样一种综合就不仅具有一般综合(知性的内在综合)的意义,而且具有了“超验”

---

① 《纯粹理性批判》A305 即B361。

② 《纯粹理性批判》A307 即B364。

③④ 《纯粹理性批判》A307 即B364。

的意义,因为“无条件者”是绝不可能在任何经验现象中出现的。因此“这条原则与知性的一切原理……是完全不同的”<sup>①</sup>。

那么,纯粹理性的这条最高原理(**Grundsatz**)或原则(**Prinzip**)有没有客观的正当性?它将对知性的经验运用产生什么样的后果?是否不存在这种客观有效的理性原理、只有一种逻辑准则来要求或命令我们逐步上升到更高的条件,以接近于条件系列的完整性,并达到对我们来说可能达到的最高的理性统一?我们是否会由于误解而把理性的这种需要当作纯粹理性的一条先验原理,去把条件系列的这种无条件的完整性操之过急地设定在对象本身之中,而这又会给理性推理带来一些什么样的误解?这些就是康德准备在先验辩证论中解决的问题。

### 第三节 理性概念或理念(Idee)

上面说过,纯粹理性的原则和知性规则的区别就在于,它不包含任何经验及经验概念,而纯粹是从理性概念的普遍性得出的原理。因此,纯粹理性的超验原理是植根于纯粹理性的概念之中的,这些概念不像知性的概念那样,通过对经验或现象的“反思”而从它们里面发掘出来,并被确定为一切现象的内在的可能性条件;相反,它是通过推理,而从经验领域推出到超出经验之外的领域,使得一切经验都隶属于它之下,它自身却不是任何经验的对象。所以,“理性概念用来把握(**Begreifen**),而知性概念用来进行(知觉的)理解(**Verstehen**)”<sup>②</sup>。理性概念的这种特殊地位,使它们既可以作

---

① 《纯粹理性批判》,A308 即B365。

② 《纯粹理性批判》,A311 即B367。“知觉(**Wahrnehmung**)”一词为双关语,字面有“认为真实”之意。



为引导一切可能经验使之趋于最大统一性的一个目标或标准,而有其正当的运用;但也可以被推理的幻相所欺骗而在超经验的领域自由驰骋,陷于幻想和伪辩。

康德把纯粹理性的概念称之为“先验理念”,并首先澄清了“理念”一词自柏拉图以来的传统用法。

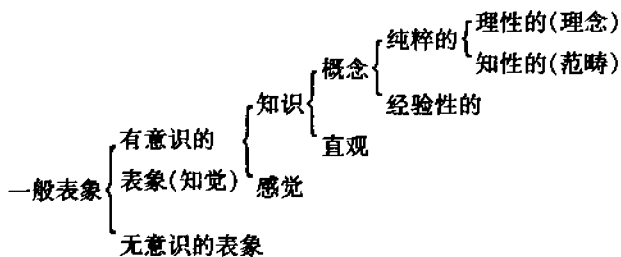
## 一、一般理念

我们已经知道,康德借用古代亚里士多德的“范畴”一词来称谓知性的纯粹概念,并对范畴的古代含义作了澄清和改进;同样,康德也借用古代柏拉图的“理念”一词来称谓理性的纯粹概念,同时也对这个术语进行了改进,并认为这样一来他就能做到比柏拉图自己更准确地理解到柏拉图这个术语的正确含义。这是很具有现代所谓“解释学”(Hermeneutik)精神的。

值得注意的是,康德对柏拉图理念论的解释或重新解释,特别着重于其道德实践方面。当然,他也承认,柏拉图开始是把理念当作一种比经验更高超的知识而提出来的,在这方面,他同意柏拉图赋予这种知识以纯粹性和先天性,但反对柏拉图把数学这种直观的知识也包括在内,以及把理念神秘化、实体化的夸大倾向。他认为,柏拉图的理念在解释自然事物的秩序、目的和最高统一性上有其不可磨灭的贡献。“如果我们撇开表达上的夸大其辞,那么这位哲学家从对物理的世界秩序作临摹式的观察提升到按照目的、也就是按照理念来对这一世界秩序加以建筑术的联结,这一精神的动向的确是一种值得重视和仿效的努力”。但他接着又说:“但就道德、立法和宗教的原则而言,在这个由理念才使得经验(善的经验)本身成为可能(尽管这些理念永不能完全表达在善的经验之中)的领域内,他的这一精神动向乃是一件完全独

特的功绩。<sup>①</sup> 所以康德认为柏拉图首先是在实践、自由和道德领域中去寻求他的理念。在康德看来,如果说柏拉图的理念仅仅作为经验世界事物的原型,则只不过是先验理念的内在的使用,那么它们作为自由、道德和法的原型(Urbilder),就进入到一种超验的、即超越一切经验对象之上的使用了。这就给理念的超验使用找到了一种积极的、而且是符合理性最高使命的本源的意义,它不只是在人类认识领域给人造成一种虚假的幻相,而且确实能给人类的实践生活提供一种绝对永恒的价值标准和最高理想的追求目标。这就是康德在柏拉图的理念中所看出的作为内在的自然界的先验起源和作为超验的道德界的超验起源的双重含义,而这种区别当然是柏拉图自己并未意识到的。

不过康德认为,在我们一下子跳到纯粹理性的最高目标即建立道德形而上学大厦之前,必须先把这个大厦的地基平整好,而这一工作首先就要求把“理念”这个称号的确切含义及其在各类表象的等级序列中所占的地位搞清楚。为此,康德列出了各种表象的一个完整的谱系表:



由此表可以看出,理念或纯粹的理性概念在一切表象中占据着最高的位置。不能像笛卡儿、洛克等人那样,将普通的感觉表象

① 《纯粹理性批判》A318 即B375。

(如“红”)或知性概念都混同于“理念”(Idee)。当然,理念本身根据其运用的情况,也可以称之为“先验理念”、“超验理念”或“理想”;而确定“先验理念”的概念,或者说考察理念在形成系统的经验知识的过程中怎样内在地起作用,则是考察理念的其他一切运用的前提。

## 二、先验理念

康德认为,正如判断的形式通过转化为对直观进行综合的概念而产生出知性概念(范畴)一样,推理的形式当其按照范畴的标准运用于直观的综合统一之上时,也就先天地包含有纯粹理性概念的源泉在内了,这种概念康德称之为“先验理念”,其作用在于“按照原则来规定知性在全部经验的总体上的运用”<sup>①</sup>。那么,如何从理性推理的形式即三段论式中将先验理念发现出来并阐明它的这种作用呢?

首先,康德把理性推理的三段论式归结为某种判断,认为它只不过是“在其条件的全部范围内被先天规定的判断”<sup>②</sup>。例如“一切人都会死,卡尤斯是人,所以卡尤斯会死”,这个三段论式的结论判断“卡尤斯会死”在这里并不是一个经验判断,它之被确定是先天的,即由大前提赋予了其谓词(会死)以某个条件(人)的普遍性(一切),这种普遍性从直观综合的立场看就是“全体性”(Totalität),亦即不单纯是逻辑上形式的普遍性,而是有关对象的条件的总体性。而这种总体性或全体性正好就显示出了先验理念的作用。“所以先验的理性概念无非就是对于一个给定的有条件

---

① 《纯粹理性批判》A321 即B378。

② 《纯粹理性批判》A322 即B378。由此也可看出,把判断视为一切知识的基本形式体现了康德在认识论上僵硬的知性立场(如黑格尔批评的)。

者的条件的全体性概念’<sup>①</sup>，也就是一个“无条件者”的概念，其作用(与知性的三对关系范畴及三种关系判断相应)体现在直言、假言和选言三种推理形式之中，即分别去追求无条件的实体、无条件的原因、无条件的协同作用。所以理念的任务就在于使单个判断中体现的综合统一性尽可能扩展到无条件的东西，从而使知性在各个片断的场合下最终仍能统一于无条件的东西之下。由此可见，在三段论式中，无条件的东西是有条件东西的根据，亦即先验理念必须设想为知性的经验综合的根据，这就体现了前述的那条理性的基本原理：如果有条件者被给予了，一直推到无条件者的那一系列条件总体也就被给予了。

然而，所谓“无条件者”本身也有相对的和绝对的之分，而康德的先验理念显然是为了推到“绝对的无条件者”。康德认为，“绝对的”(absolut)这个词有两种常常被人们弄混了的含义：一是指任何一个东西自身内部的同一性，**A** 本身绝对是**A**，它就其自身而言具有内在的绝对可能性或必然性，其反面是不可能的，即**A** 绝不等于非**A**；二是指某物在一切方面无限制的有效，即相关事物的最高统一性。换言之，一种是逻辑上的(形式逻辑的)、内涵性质的绝对，它是对于任何一个概念最起码的肯定；另一种是涉及事物特殊性质的(先验逻辑的)、外延意义上的绝对，它是对一个事物的最多的肯定。后一种绝对包含前一种绝对，前一种绝对却不一定能推出后一种绝对。康德在此显然暗指我们不能单凭一个概念逻辑上不自相矛盾(即内部的必然性)而推出它事实上的最高存在(如对上帝的本体论证明)，因为概念的这种内部绝对性仍然是受它自身的特殊性限制的，因而从外部(外延上)看仍是相对的，两个同样不自相矛盾的命题可以是完全不相容的(二律背反)。康德的先

---

① 《纯粹理性批判》A322 即B379。

验理念则具有“扩展的意义上”(即外延上)的绝对性,他说:“理性的先验概念于是就永远只指向综合诸条件的绝对的全体性,除非在一切关系上达到完全的无条件者,决不停止。”<sup>①</sup>当然,理念的这种外延上的统一性并不直接涉及外延中各种条件、关系和特殊事物,而是把这些事务委托给知性去处理、去综合,它本身只给知性的事务规定一个最高统一和绝对全体性的大方向。“所以理性的纯粹概念的客观使用永远是超验的,而知性的纯粹概念的客观使用按其本性来说永远是内在的”<sup>②</sup>;康德在这里尚未具体考察理念的这种超验的使用,而只考察它与知性的全部使用的必然关系,因而只属于理念的内在使用;换言之,他首先考察的是先验的理念,而不是超验的理念,尽管这二者是同一个理念,却是从不同的作用和意义上来谈的。

康德认为,在说到先验的理念时,如果着眼于客体,即当作具有一个纯粹知性对象的理念来看待,那就说得“太多”了,因为理念仅仅是理性为知性的全体运用而设定的某种方向、课题;但如果着眼于主体,即仅仅当作在主观经验条件下具有现实性的表象来看待,那就又说得“太少”了,因为经验的现实性永远不能给出理念这样一个最大的、作为一切条件之绝对总体的概念。所以在理性的思辨运用即认识中,既然我们的全部意图只在于获得经验的现实性,我们的确可以说先验理念(一切现象以之为绝对整体的概念)“仅仅是一个理念”,而不具有自己的经验对象,因为一个永远只能接近却不能实现的概念只是一个虚设的(*verfehlt*)概念。但另一方面,从理性的实践运用来看,我们就不能这样说了,因为这里的意图并不是获得经验的现实性,而在于某种规则的前后一贯的“实

---

① 《纯粹理性批判》A326 即B382。

② 《纯粹理性批判》A327 即B383。

行”(Ausübung)。康德说：“由于在知性的实践运用中整个说来惟一关心的是按照规则的实行，所以实践理性的理念任何时候都可以现实而具体地被给出，尽管只是部分地被给出，它的确是理性的任何实践运用不可缺少的条件。”<sup>①</sup> “知性的实践运用”这一提法在康德的著作中是极为罕见、甚至绝无仅有的。考虑到康德常有“知性”和“理性”互用的情况，联系到上下文来理解，如果我们将其看做就是“理性的实践运用”，那么一切疑难似乎就可以迎刃而解了。在康德看来，理性的实践运用(实践理性)所惟一关心的就是我们的意志应当遵循道德律来决定自己的动机，使自己完全彻底地实现为一个“善的意志”。在这里，无论何时何地都与道德律一致的“善的意志”就是一个“实践理性的理念”。虽然由于人的感性的欲望爱好、冲动等等的影响，人的意志在这种“按照规则的实行”中不可能做到在任何时候、任何事情上都完全符合于道德律，即不能完全现实地达到“善的意志”这个实践理性的最高目的，而只能是断断续续地、时此时彼地、然而却是现实地向着这个目的接近。这就是说，“理性的实行总是有限制、有缺点的，却总处于不可规定的范围之内、因而永远处于某种绝对完整性的概念的影响之下”<sup>②</sup>，即在“善的意志”这种实践理性的理念的影响之下。由此可见，我们的意志就是理性的实践运用，因而是其理念作用(规定)的对象，所以康德认为，实践理性的理念有高度的效果，甚至有某种开始一个行动系列的“因果作用”(即自由的因果性)，它因而是一种真正的高于知识的“智慧”。因此，我们就绝不可说，实践理性的理念是“仅仅的理念”，“相反地，正因为它是一切可能目的之必然统一的理念，它就必须作为本源的、至少是起着限制作用的

---

①② 《纯粹理性批判》A328 即 B384—385 A328 即 B385。

(*einschränkende*) 条件而用为一切实践事务的规则<sup>①</sup>。

但是,康德又强调指出,理性的先验理念虽然必须认作是“仅仅的理念”,却不能因此而把它们看做是“多余的和无意义的”(überflüssig und nichtig)。这是因为,先验理念虽然不能规定任何对象,“却能从根本上和不为人觉察地用作知性的扩展地、前后一致地运用的法规”,“更不用说,这些先验理念也许能使从自然概念到实践概念的过渡成为可能,并能以这种方式使道德理念本身获得支持,而使它与理性的思辨知识相关联<sup>②</sup>。在这里,理性的思辨运用(先验理念)和实践运用(实践的理念)既是有区别的,同时又通过知性在先验理念指引下向着绝对无条件总体的扩展和追求而形成某种过渡,即向道德、道德神学领域过渡,这在后面讲自然的目的系统时有进一步的说明。<sup>③</sup>

康德宣称,他在这里暂时只是从思辨的运用上考察理性。他指出,一般逻辑推理由大前提、小前提和结论三个部分组成,因而通过一个条件(前提)系列来达到知识(结论)的;在推理的不断进行中,前一个三段论式的结论又可作为后一个三段论式的前提,由此而连成一系列三段论式的复合的链条。又由于每一个三段论式本身既是大前提通过小前提赋予结论以必然性的过程,同时也是结论通过小前提在大前提中去寻求自身的必然性条件的过程,因此整个三段论式推理的链条就可以朝两个相反的方向无限延伸。但康德马上指出,由结论去追溯前提的“上升系列”在同理性能力的关系上,是不同于由前提不断推出结论的“下降系列”的。前者是从结论作为受条件限制的、因而是先天可能的知识出发的,因而理性就必须预先假定那决定结论之所以可能的条件系列之一切环节(条件系列的全体)都已经被给予出来,从而必须把上升方

---

①②③ 《纯粹理性批判》A328 即B385 A329 即B386, 参看A816 即B844, c.

向的条件系列(不论它是否有一个第一项作为其最高条件,即不论它是无限的还是仅仅不限定的<sup>①</sup>)看做已完成并且其整体已被给予的。这样,康德就把在条件方面上升方向的逻辑推理归结到前面讲过的理性的先验原理,即:如果受条件限制的给予了,一直到无条件者的条件系列也同时给予了。至于与上升的(或后溯的)推理系列相反的下降的、前进的系列则不同,理性在这里只需把已知的知识作为另外一些知识的条件不断推下去就行了,在推论过程中将逐步展示出一个下降方向的后果系列,它每一步都可以形成结论,而无须去管这个系列在后天方面能伸展到多远、其整体的完成是否可能,也没有必要预设这个整体是给予了的。这两种相反方向的推理系列对于理性能力的不同关系在康德看来都是合乎理性要求的,这就是:知识的先天必然性要么本身就是确定了的,因而不再需要任何根据而可以以之为前提作前进的推论;要么它就是从一个本身无条件的真实的根据系列中作为其中一个环节而后溯式地反推出来的。

总之,在康德那里,一切复合的或连锁的三段论式推理链条由于三段论式推理自身的本性而区分为前进和后溯这样两个不同的方向,但只有后溯的方向要求预先设定“条件总体”即无条件者,因而才需要先验的理念。康德正是从理性推理的这种逻辑关系中发现了先验理念及其作用,并按照推理的三种逻辑形式对这些理念进行了初步的划分,提出了先验理念的体系。

### 三、先验理念的体系

康德从形式逻辑的三种推理(直言、假言、选言)中引出了三种辩证的推理。之所以是“辩证的”,是因为由此推出的知识绝不能

---

① “无限的”和“不限定的”两者的区别,可参看后面A511 即B539 以下。



在经验中有其对象,其任务只在于从知性永远局限于其中的“有条件的综合”,上升到知性永远达不到的“无条件的综合”。而理性的这种辩证推理要在条件方面进行上升的回溯,就必然要涉及我们可能具有的各种表象的一切关系之共相。这种普遍性的关系首先是对于主体的关系,即一切表象无非都是“我的”表象;其次是对客体的关系,即一切表象都必定是关于某物的表象,这个某物可以是现象,也可以是包括物自体在内的一般思维对象。所以,如果把下位的划分和上位的划分结合起来看,我们能对之构成理念的一切表象关系就是三重的,即(1)对主体的关系;(2)对现象中的客体之杂多的关系;(3)对一切一般事物的关系。“于是一切先验的理念可以划归三个等级,其中第一级包含思维主体的绝对(无条件的)统一,第二级包含现象诸条件之系列的绝对统一,第三级包含思维的所有一般对象之条件的绝对统一。”<sup>①</sup>思维的主体,一切现象的总和,以及含有一切可以被思维的东西之可能性的最高条件的那个东西(一切存在的存在);这三者分别是心理学、宇宙论和神学的对象,而纯粹理性就以这些理念为基础,建立起了传统的、超出知性能力之外的所谓先验的(理性的)心理学、宇宙论和神学。这三种学问是大有疑问的,因为“对这些先验理念真正说来不可能有如同我们给予范畴那样的客观演绎”<sup>②</sup>,亦即它们不可能与任何实际的对象相关,所能提供的不过是先验幻相而已。

在此,康德再一次谈到,理性的这些绝对总体性理念只是在推理链条的无穷回溯方面是必要的,而对于其无穷前进方面则是不需要的,因为理性只要求受条件限制者之所以可能的条件或前提方面的综合的总体性,而并不要求受条件限制者本身、即后果或结论方面的综合的总体性。为了说明有条件的东西(知识)的可能

---

①② 《纯粹理性批判》A334 即B391 A336 即B393。

性,理性必须预先假定其条件整体是给予的,而没有必要预先假定其后果整体是给予的;结论的进展正在继续而尚未终结,如果一定要对它形成一种综合的绝对整体的理念,如 $f$  如对世界未来一切变化的全部系列的理念,那只能是任意构想的思想物,而不是由理性必然地设定的。总之,在康德看来,设想人类知识如何最后达到完成并不是理性的必然要求,只有追问人类知识的最初条件、即知识链条是“如何可能的”,才是理性的必然要求;前者凭借知性、或凭借理性在逻辑(形式逻辑)上的运用便可在当下所达到的现实经验水平上不断地进行下去,后者则须借助于先验理念或理性的先验原则(先验逻辑)才能达到。

最后,康德具体阐明了上述三个理念作为理性心理学、理性宇宙论和理性神学的对象,即作为灵魂、世界整体和上帝,所具有的某种内在的逻辑联系,指出我们总是力求从关于人心的全面的知识进到关于世界的全面的知识,再进到一切存在的本源的绝对的知识,因而理性可以借助于这一内在联系把一切知识结合为一个系统。但在传统唯理论中,这一过程通常被视为单纯形式逻辑的抽象推理,如笛卡儿由“我思故我在”、莱布尼茨进一步由单子世界的“前定和谐”而推出上帝的存在。康德指出这一分析的顺序是为了从经验中直接给予的东西出发而推导出其最高条件,但其实是混淆了理性的先验概念和一般概念。而在康德看来,形而上学的真正目标只有三个,即上帝、自由和不朽,其关系只能是综合的,即自由在上帝的保证下达到不朽;而这些理念是完全与自然科学(包括心理学和宇宙学)脱钩的,它们只关涉到超自然的神学、道德和宗教。不过,康德又认为,为了达到这一真正形而上学的领域,首先还是有必要以分析的方式来看看传统唯理论的课题究竟能推导出一些什么东西。这就进入到了先验辩证论的第二卷:“纯粹理性的辩证推理。”

#### 四、对康德“理性”学说的短评

康德在“先验分析论”中所讨论的有关知性范畴及其运用的学说,是要解决人类自然科学知识如何可能的问题;而在“先验辩证论”中,按照康德的计划,是要解决形而上学即哲学知识如何可能的问题,为此他提出了不同于知性的(狭义的)“理性”及其概念(理念)的学说。在他看来,这是我们惟一能借以判断过去一切形而上学乃至未来任何可能的科学形而上学的各种问题的理论前提。然而,康德在这里所要研究的主要已不是“真理的逻辑”,而是“幻相的逻辑”,即研究传统形而上学作为知识在何种意义上是不可能的(亦即是幻相)。只是由于对理性幻相的批判本身就具有引导到未来真正科学形而上学的作用,这种讨论才同时具有揭示真理乃至导向最高真理的积极意义。所以在康德看来,尽管一切先验幻相的谬误的总根源最终在于理性本身的自然倾向,但这并不妨碍理性被视为人类最高级的一种认识能力,其作用在于对人类知性的自身统一性作一种最高层次的综合,从而为人类认识的系统性及不断地把握未知事物的能动的开放性作出独特的、不可或缺贡献。

可见,康德理性学说的提出正是在其知性学说中已经奠定的关于人的认识能力的主体能动性思想进一步贯彻到底的结果。这种主体能动性首先在于把杂多东西综合为一,使之成为与主体相对立并为主体所“把握”(begreifen)的客体或对象;其次还在于这种综合为一的活动体现为按照不同阶段或层次不断上升的努力,最终达到对理性的理念的不懈追求。理性对知性的超越正体现在这种综合统一的更高层次之上。如果说知性虽以自我意识的先验统觉为动力,但毕竟要依靠感官对象才有其用武之地,因而还是表现为主体与客体的关系,那么,理性以知性本身的综合为对象,这

就完全是认识主体的纯粹自身关系了。因而理性才真正是人类认识的彻底能动性的体现,因为它不再局限于知性所面对的一时一事或可能经验的对象,而是超越一切经验对象并立足于主观“应当”的价值标准来提出认识的最终使命。实际上,当我们深入到认识主体的能动性来看待认识论和真理问题时,问题本身就不可避免地牵涉到价值问题和善的问题了,认识和实践最终无非是人的自由本性的表现而已。可惜的是,康德并未意识到这一层,相反,他极力要把思辨理性和实践理性割裂开来,把理性在认识领域对知性的最高统一作用贬为只是一种虽有必要、但本身是导致“幻相”的可疑的作用。这就极大地限制了其理性学说在高扬人的主体能动性方面的意义,也是其后继者如费希特等人对“批判哲学”进行超越和扬弃的突破口。

## 第六章

### 先验辩证论(二): 纯粹理性的谬误推理 ——理性心理学批判

康德认为,先验理念虽然并非虚构出来的,而是理性为了最大可能地系统把握经验对象所必不可少的,因而是从理性的本性产生的,但这些理念本身绝没有与之相应的经验对象,而只有一种“主观的”实在性,因为是理性的必然推理把我们引向了这些理念的。理性的推理本身并没有错,但其中有些三段论式并无经验的前提,而当我们从这些三段论式推到超经验的概念时,却仍然由于不可避免的幻相而要把这些概念看做客观实在的。因此,把某种客观对象归于这些仅仅是悬拟(*problematisch*)的概念,这种自然的倾向虽出自理性的本性,既非虚构的,也不是偶然发生的,但却并不真正合乎理性(*Vernunft*),只能称之为“玄想的”(*vernünfteln*)。根据康德所提出的三种先验理念,这种玄想的推理有三个,一是“先验的谬误推理”,二是纯粹理性的“二律背反”,三是对“一切存在的存在”即上帝存在的证明。它们都被称为“理性的辩证推理”,“辩证的”在这里相当于“伪辩的”或“诡辩”(*Sophistikation*)的意思。本章要讨论的是康德的第一种辩证推理,即“纯粹理性的谬误推理”,也就是对以往先验的理性心理学的分析和批判。

## 第一节 对理性心理学的分析

康德首先指出,一般形式逻辑的辩证论讨论的仅仅是逻辑推理形式上的谬误,而不管其内容;先验的辩证论要讨论的谬误推理虽然也表现为形式逻辑的错误(如偷换概念),但这种错误的根源是先验地植根于理性的本性的,是对同一个概念(如“我思”)的不同含义(先验的或经验的)之不可避免的混淆和误解,它不可能单由形式逻辑对概念作出精密的定义就一劳永逸地加以排除,而必须通过批判,逐渐养成对理性玄想的约束并时时加以注意,才不被幻相所迷惑。

康德认为,前述第一种先验理念实际上就是先验“我思”这个概念。之所以在前面没有直接用“我思”这个词语,而是用“思维主体的绝对统一”,是因为“我思”这个概念“不论它如何从经验性的东西(感官印象)中纯化出来,它毕竟可以用来把出自我们表象能力的性质的两种不同的对象区别开来”,即作为内感官对象的“灵魂”的我(能思的我)和作为外感官对象的“身体”的我,<sup>①</sup>而只有前者才是心理学的对象;并且即使心理学的对象也分为理性的和经验的。如果心理学除去不依赖任何经验而从先验的“我思”概念所能推论出的东西以外,关于灵魂不要求知道得更多,那么它就是理性的心理学或理性的灵魂学,否则就只是经验性的灵魂学。“我思”概念的这种含混性使它只有经过澄清以后,即只有作为人心中一切概念(包括先天概念)的载体(*Vehikel*),才能视为“思维主体的绝对统一”。在这里,“我思”只是一个先验自我意识或先验统觉,它当然是涉及一般经验的知识,但本身绝不是经验性的知识。总之,纯粹的、作为先验概念的“我思”是理性心理学的惟一主题,它不可能包含任何经验

---

① 《纯粹理性批判》A342 即B400。

性的宾词,也不指称任何经验对象,它只能有先验的宾词。

那么,这些先验的宾词有哪些呢?换言之,理性心理学给作为能思的我这一灵魂本质所作的先验规定是什么呢?康德绝不愿意零星地、偶然地搜集这些规定,而是要以知性范畴表为指导,完备地推出“我思”的先验性质。如前所述,康德把三种先验理念分别对应于三种不同的关系范畴,即实体性、因果性和协同性,并认为先验理念对于理性推理的链条只是在回溯的方向上才是必要的,因此,他在这里就从“实体”范畴开始,而由于“实体”在这里所指的是作为一个“物自体”的灵魂,所以就必须首先确定这个“物”的质,这样一来整个先验规定就只能沿着范畴表的秩序从实体关系反向回溯到质、再回溯到量,这就得到“我思”作为能思的灵魂主体的三个先验属性:第一,灵魂是实体;第二,灵魂是单纯的(质);第三,灵魂在号数上是同一的,即单一性的(量)。但值得注意的是,似乎应该到范畴表上的开始范畴即“量”的范畴为止的回溯,在康德这里实际上却还延伸出了一个第四项:灵魂“处在与空间中诸可能对象的关系中”,加了着重号的“可能性”是属于“模态”范畴的。康德在注释中还说,灵魂的最后这个属性属于“实存”(Existenz)范畴,在康德的用语中,实存即“实有”(Dasein),也是一个模态范畴。这就是说,在回溯到最初的“量”的范畴之后,康德又转到了最后的“模态”范畴,即转了一个圆圈。

对于这个回溯的圆圈应如何理解,康德在第二版对“纯粹理性的谬误推理”的改写中才有比较明确的说明:“现在如果我们将上述各命题,如同它们作为对一切能思的存在者都适用的命题在理性心理学里也必须被看做一个系统那样,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‘一切能思的存在者本身都是实体’这一命题向后回溯这一命题系列,直到这个圆圈(Zirkel)合口,那么我们最终就会达到这些能思的存在者的实存,它们在这

个系统中不只是不依赖外在事物而意识到自己的这个实存,而且也能够从自己本身来规定这个实存(即规定为持存性,这是属于实体的必然特性)。<sup>①</sup>

可见,康德从实体出发向后绕了一个圆圈,是为了表明上述关于能思的我的四个规定并不是平面的、直线式的,而是被把握在一个系统的综合关联之中。我们甚至可以说这种系统的综合关联已经体现了一个“正、反、合”的思维进展。其中,第一命题还是抽象一般地肯定了灵魂的“非物质性”,因为作为实体、而不是作为其他物质的东西的属性的灵魂,只能是非物质的;第二、三命题则进一步规定了灵魂的“不朽性”和“人格同一性”,即不仅否定了灵魂的物质性,而且肯定了它的“精神性”;最后,第四命题是从灵魂与物质的交互关系来确定灵魂的现实“实存”方式,将灵魂确定为“物质中的生命原则”,即“生气”(anima),它是人的动物性身体的支配者,但本身是精神性的、“不死的”。

以上就是传统理性心理学的整个体系纲要,但却是经过康德用他自己的范畴体系从逻辑上条分缕析地整理过的,去掉了传统理性心理学的含混性和一切经验性的杂质。康德认为,经过他对这样一个系统的分析,他就使这个系统的主要问题清清楚楚地暴露出来了。理性心理学的一切命题都可以归结为上述四个先验的规定,而对这四条规定的逐个批判,便足以全面彻底地摧毁理性心理学的整座大厦。

## 第二节 对理性心理学的批判

康德对理性心理学的批判概括说来就是:既然“我”或“我思”

---

① 《纯粹理性批判》B416—418。



这个先验的概念是理性心理学的“惟一主题”，那么它就不可能有任何实在的内容，而只是一个单纯的空洞表象，它所表象的不过是“思维的一个先验主体=x”；这个先验主体(主词)必然要伴随着它的一切宾词即思维的内容，如果我们把它孤立起来单独当作惟一的主题来处理，那它就会陷入循环论证，“因为我们要对它作任何判断都总是不能不已经使用了它的表象”<sup>①</sup>。当我要对“我”作判断时，就有这样的不方便，就是在作判断之先我就必须使用这个未经判断的“我”的表象(如说“我是我思的主体”)，而为了对这个“我”的表象作出判断，又必须先使用“我”这个表象，这样一来就导致毫无结果的无穷追溯，实际上是围绕着“我”的表象不断地在兜圈子。

因此在康德看来，要把仅仅作为我的主观性质的思维条件视为也是其他一切能思者的普遍必然条件，这在理性心理学的那种证明方式下是不可理解的，而只有按康德的方式才能解释，即：“我们必然要把构成我们思考事物所必须具备的种种条件之一切属性先天地赋予这些事物。既然我不能通过任何外部经验，而只有通过自我意识才能对一个思维的存在者具有起码的表象，所以这样一类对象就无非是把这个我的意识套用到其他那些借此才被表象为能思的存在者的事物身上。但在这里‘我思’这一命题只被看做是悬拟的。”<sup>②</sup> 因此，要么是不小心地掺杂进了经验性的东西(如笛卡儿由“我思故我在”推出“灵魂”实体的心理学规定)，那就不是纯粹的理性心理学，而是经验性的心理学；要么就要严格按照知性先验运用的程序进行，然而既然知性的先验运用排除任何经验的杂质，实际上等于没有任何运用，我们一开始就不能对这一进程形

---

① 《纯粹理性批判》A346 即B404。

② 《纯粹理性批判》A346—347 即B405。

成任何“有效的概念”<sup>①</sup>。

康德在第一版中对纯粹理性谬误推理的四个命题进行了逐条批驳,而在第二版中又进行了全面的改写。我们下面结合两个版本来逐条考察。

### 一、第一谬误推理:实体性

康德认为,传统理性心理学对自我或灵魂的实体性的一切先验证明可以归结为这样一个三段论推理式:

大前提:所谓“实体”,就是指只能当主语而不能当任何其他事物的谓语的东<sub>西</sub>;

小前提:“我”作为能思的存在者是我的一切思维的主语,而不是任何思维及思维对象的谓语;

结论:所以能思的“我”是实体。

康德的批判是:实体虽然具有作为一切判断之主语的逻辑机能,但并非只要是逻辑上只能作主语而不能作谓语的也都是实体(这是自亚里士多德以来的一个极大误会),因为实体作为知性范畴只有充实以直观内容才有意义,它脱离不了“持存性”这一时间图型。传统唯理论没有区分开在亚里士多德那里混在一起的对“实体”的两种规定(绝对主语,或持存性),反而自以为只要证明了“我”是绝对主语(逻辑上)也就证明了“我”是持存的、不生不灭的实体(时间上、事实上)。其实,“我”作为绝对主语只不过是一个同义反复命题,即“我的一切思维都是我的思维”,这是每个人都必须承认的,因而每个人都必然要(在这种误解的意义上)把自己看做“实体”,但绝不能由此就推出人有一个持存的(真正意义上的)灵魂实体。当然,康德也承认,只要我们严格区分开这两种意义上的

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》,A348。

“实体”,我们也不妨在日常用语中接受“灵魂是实体”这一表述,因为这种表述毕竟是理性的一种自发倾向,对于克服纯粹经验性的心理学所导致的怀疑论是必要的。但绝不能由此再向前跨越一步,把“我”这个“实体”当作一个在时间中持存的对象来看待。

## 二、第二谬误推理:单纯性

康德认为,这一谬误推理是理性心理学一切辩证推理的“阿奚里斯”(即最有力的),只要驳倒了它,那么“整个理性心理学就会和它的主要支柱一起垮台”<sup>①</sup>。这一推理和笛卡儿“我思故我在”的纯粹文字概念上的诡辩游戏似乎不同,它表面上采取了一种看来是“实证”的态度,即从外部客观事物的分析入手,并由此把外部事物与思维的内部性质区分开来。笛卡儿在“沉思第六”中提到,心灵与形体之间的一个很大区别在于心灵不可分,具单一性,形体则都是可分的、复合的,“因为事实上当我考察心灵时,也就是当我就我仅仅是一个在思想的东西来考察我自己时,我并不能把我分成几个部分,而是极其明白地认识到和理会到我是一个绝对单一而且完整的东西{……}因为是同一个心灵[整个]用来愿望,[整个]用来感觉,用来理会等等;而有形体或有广袤的东西则完全相反”<sup>②</sup>。但康德指出,这种区分是不严密的,它仍然混淆了事物(不管是有形物还是思想)的“集合的统一性”与主体在逻辑上绝对的单一性(Einheit,又译“统一性”)。我们绝不能单纯从概念上证明出,许多表象必须被包含在能思的主体的绝对统一性中才能构成一个思想。“说一个思想只能是能思的存在者的绝对统一性(单一性)的作用,这一命题绝不能看作分析命题,因为由许多表象所构

① 《纯粹理性批判》A361。

② 《十六——十八世纪西欧各国哲学》,第181页。

成的思想的统一性是集合性的,而仅仅按照概念,这种统一性既可以与在此共同起作用的诸实体的集合统一性相关(就像一个物体的运动是其一切部分的复合运动那样),也可以与主体的绝对单一性(统一性)相关。因此,按照同一律是不能在复合性的思想中看出一个单纯实体作为前提条件的必要性的。’<sup>①</sup>另一方面,只要停留在纯粹概念的抽象立场,这一命题也绝不会成为先天综合命题。此外,它更不可能是一个经验性的命题。可见,一方面,思维主体的绝对单一性只是作为一切思维活动的逻辑前提、而不是作为各种复合性的东西(思想或物体)的实体(承载者),才有其必要性。而另一方面,这种单一性要想成为复合性的东西的集合的统一性,即要想构成先天综合命题,则绝不能单凭逻辑的同一律和纯概念的推演,而必须面向直观和经验,成为一切经验知识之所以可能的条件或统觉形式。在这两种情况下“自我”都不是单纯的实体,而是空洞的主语或一切实体的集合统一性形式。

于是康德认为:“显然,如果有人要设想一个能思的存在者,他就必须把自己取代这个存在者的位置,因而必须用自己的主体去置换他所要考虑的那个对象(这个主体不能以任何别的方式得到研究);而我们之所以要求主体在某种思维上有绝对单一性,只是因为否则的话我们就不能说‘我思’(即在一个表象中思考杂多)。”<sup>②</sup>我之所以能够用自己的主体去“取代”另一个能思的主体的位置,正表明这个“我”不是某个特殊个别的(经验性的)实体,而是一切思维(或一切人的思维)的普遍形式,是“我们意识的公式”,其单一性仅仅是作为“公式”的单一性。这种单一性其实已经包含在笛卡儿“我思故我在”命题之中了,这个命题表达的无非是“我

---

① 《纯粹理性批判》A353。

② 《纯粹理性批判》A353—354。

思”就是“我在”，而绝不意味着“我在”有什么其他杂多的内容。因此将这种单一性与物质世界的复合性加以比较和区别是完全不必要的，丝毫也不能赋予“我”什么具体的特性。“可以肯定的是，我任何时候都用‘我’来思考主体的某种绝对的、然而逻辑上的单一性(单纯性)，但却并不由此而知道我的主体的现实的单纯性。”<sup>①</sup>但理性心理学提出灵魂实体的单纯性，其意图却正好是要借此把灵魂与物质区别开来，并进一步探讨灵魂与物质的现实关系，这正是一种“谬误推理”。而在康德看来，物质世界无非是我们外感官的现象(而不是物自体)，它与我们内感官的现象当然是有区别的，这就是人们为什么通常认为灵魂与肉体(物质)不同的原因。但作为物自体看，物质与思维主体却并未由此而区分开来，因此广延性、复合性等等并不能归于物自体，因而内感官的思维、表象活动也就并不与这种物自体相对立、相冲突。物质作为物自体完全有可能和思维主体一样是单纯的，甚至也有可能本身也具有一种内在的思想。这样一来，我们就不应该说只有灵魂(作为特殊的实体)才思想，而必须一般地说“人们在思想”，才更为保险。

如此看来，作为能思的存在者本身的“灵魂”和作为现象的“物质”是否具有同样性质这个长期争论的问题也就不存在了，因为这是一个假问题，它混淆了物自体和现象两个不同的层次。在物自体层次上，思维主体和物质客体本身完全无从区别，即它们的区别是不可知的；当我们说能思的我(灵魂)“是单纯的”时，这丝毫也不扩大我们的知识，也不是对我这个灵魂“实体”的任何性质规定。

在第二版的修正文中，康德的论证更简洁得多。它不再纠缠于对笛卡儿的批判，而是从正面阐明：统觉的“我”在任何思维中都(在逻辑上)是一个单数而非多数，这只不过是一个分析命题，它不

---

① 《纯粹理性批判》A356。

能由此推出“我是一个单纯的实体”这一综合命题,后一命题需要纳入感性直观的内容才得成立,而这是不可能的,除非我们另有一种“知性直观”来帮助。<sup>①</sup>

### 三、第三谬误推理:人格性

理性心理学认为,所谓人格(Person)就是在不同时间中始终意识到自己“号数上”(numerisch)的同一性者,而灵魂就具有这种性质。康德指出,外部对象的号数上的同一性确实是依赖于它们在时间中的“持存性”即“实体”范畴的,但“我”在自己内感官中的号数上的同一性则是一切时间(因而时间中的一切持存性)的前提,因为“我把我所有一切前后继起的规定在任何时候、也就是在我自己的内直观形式中都与号数上同一的自己相关联。以此之故,灵魂的人格性甚至不能被看做是推论出来的,而必须看做自我意识在时间中的一个完全同一命题,而这就是这一命题为什么先天有效的原因。因为它其实无非是说,在我意识到我自己的全部时间里,我意识到该时间是属于我自己的统一性的,而不论我说这个时间是在‘我’这个个体的统一性之中,还是说我带着号数上的同一性而存在于所有这段时间之中,都是一样的”<sup>②</sup>。由此看来,自我意识的人格同一性只不过是一个同义反复,即把“我的一切意识都是我的意识”稍为变换一下,变成“我在全部时间中的意识都是在时间中这同一个我的意识”。在这里,说时间在我中或者说我在时间中都可以。不过,如果把“我在时间中”不是理解为我的一切时间必须有“我”作为逻辑上的前提,而是理解为“我”这个个别实体在时间中得到规定,那就是另一回事了。只有别人在他自己的

---

① 参看《纯粹理性批判》B407—408。

② 《纯粹理性批判》A362。

时间中才能对我作这种规定,这时我的“我”就成了他的“他”,从而在这种意义上“我”的人格同一性就不可能了。所以,只有把自我意识的人格同一性看做我的一切思想中一贯的形式条件,才能在主体的一切变化中保持同一个“我”,这种保持并不像运动状态在各个物体之间的外在传递那样(即实质性的),而完全是自我意识的逻辑必然性。因此,即使“一切皆流,无物常住”这一古代的格言,也丝毫无损于自我意识的同一性,它只能摧毁那些经验现象的实体。

由此可见,灵魂的持存性即实体性并不是自我意识的号数上的同一性(人格性)的前提,相反,任何持存性或实体性都是以自我意识的号数上的同一性为前提的,后者甚至不以持存性的中断而终止。康德认为,后面这种“先验的”人格性只表示在主体的诸规定中通过统觉有一种彻底的联结,因此它必须在认识活动中作一种“实践的运用”,但它本身绝不是一种扩大了新的知识,否则我们将只会得到一连串的循环论证,而用实质上的同语反复欺骗自己。

#### 四、第四谬误推理:观念性

理性心理学从笛卡儿“我思故我在”命题推出的第四个谬误推理,就是我的一切知觉都只是主观的观念,引起这些观念的外部客体的实存是可疑的。“这种不确定性,我称之为外部现象的观念性,而这种观念性的学说,则称之为观念论。”<sup>①</sup>这种观念论,康德将其划入经验的(即与独断论相对的怀疑的)观念论,对它,康德是颇为同情的。他认为,笛卡儿把一切知识限制在“我思”的范围之内是对的,因为“既然外在的东西不在我之中,我也就不能在我的

---

① 《纯粹理性批判》A368。

统觉中找到它,因而也不能在任何知觉中找到它,因为知觉本来就只是统觉的规定<sup>①</sup>。但康德认为,我们只能从先验的意义上承认观念论的合理性。先验的观念论不同于经验的观念论,也不同于先验的实在论。经验的观念论不承认我们通过知觉可以认识感官的外部对象,只承认经验的主观性(如休谟);先验的实在论则把时空等主观形式独断地视为我们感性之外的物自体。这两派都出自同一种偏见,因为他们都认为感官对象要成为外在的就必须离开感官而有自己的存在,否则就只是主观内在的。与这两派不同的先验的观念论者却同时又是一个经验的实在论者,他一方面认为一切知识都在先验的自我意识之内,另一方面却可以承认这些知识的对象具有客观外在的经验的实在性,而非主观印象。要同时做到这两方面,关键在于将一切知识限于现象,放弃认识物自体的非分要求,并从先验的方面为现象界建立起客观的法则。

因此,一切外部现象的经验的实在性在康德看来用不着超出经验范围的推理来证明,因为它们无非是我们通过空间先天直观形式所直接知觉到的表象,这种直接知觉就已是它们的实在性的充分证明了,换言之,它们的实在性由先验的观念性直接赋予了我们的知觉;而先验的实在论(独断论)则无法抵挡经验的观念论(休谟怀疑论)的猛烈攻击,因为这种攻击正是“以子之矛攻子之盾”。只有先验的观念论能够对抗这种攻击,因为它不求先验地把握实在对象,而是在承认经验在空间中有其外部的客观实在性之后,把空间本身归入我们的先验观念。在这里,康德甚至从先验的观念论立场上赞赏怀疑的观念论,说它使我们把一切内部和外部知觉都看做依附于我们的感性的,“并迫使我们不把知觉的外部对象看

---

① 《纯粹理性批判》A368。



作物自体,而只看作表象”<sup>①</sup>。康德区分现象和物自体以消除矛盾,正是受到休谟的启发的结果。

康德又把自己的经验的实在论称之为经验的“二元论”,即在经验中,灵魂和物质分别是作为内感官的对象和外感官的对象而出现的;然而这两种实体都共同服从于某些主观先验的法则,是由先验的观念论统一起来的。但假如从先验的实在论立场看这种二元论,那就必将陷入唯灵论和唯物论的对立和冲突。所以经验的实在性的规则就是:“凡是按照经验性的规则与知觉相关联的就是现实的。”<sup>②</sup> 这就是与理性心理学对灵魂的“现实性”即“实存”这一模态的独断设定相对立的经验的设定。只有根据这一设定,才能真正解决灵魂(作为内知觉对象)和外界物体(作为外知觉对象)以及它们的相互交通的关系问题。

以上对理性心理学四个谬误推理的批判,在第一版中主要是针对笛卡儿,同时还涉及莱布尼茨派、偶因论者及怀疑论和经验论者休谟等一系列哲学家和哲学观点,论证、驳斥都较细,但主要线索却不够明确,带有某种就事论事的分析性质,因此康德在后面又加上了以“按照这些谬误推理来考察纯粹灵魂学的全体”为标题的一节来进行综述,以突出这一批判的要点。而在第二版的修正文中,康德则改变了写法,即一开始就抓住要点,一贯到底,进行综合的评述,只在后面插入一节“对门德尔松关于灵魂持存性的证明之驳斥”作为案例分析;最后作出结论并向宇宙论过渡。因此第二版不仅大大压缩了篇幅,去掉了许多繁琐和重复的论证,而且思维的逻辑性更为突出和清晰。下面我们结合第一版的综述部分(即A381—A405)和第二版的有关评述对本章的要点作一个全面的

---

① 《纯粹理性批判》A378。

② 《纯粹理性批判》A376。

概览。

### 第三节 对理性心理学批判的要点

在第一版中,陈述这些要点的部分内容庞杂。康德在“按照这些谬误推理来考察纯粹灵魂学的全体”这一小标题下,首先分析了谬误推理在其理论内容方面的根源,然后讨论了这个内容的核心部分“身心关系问题”,继而批判了各种各样的反对意见。最后,在用星号“\*”隔开的部分中,说明谬误推理的幻相在所有三类幻相中特有的逻辑形式上的根源,即利用中词含混来偷换概念,这一点在第二版中得到了更突出的强调。这里,我们首先来看看康德对谬误推理的内容上和形式上的根源的分析,再看看他对身心问题的解决及对其他意见的批驳,最后宏观地考察一下谬误推理的幻相与其他先验幻相相比的不同特点。

#### 一、导致谬误推理的根源

康德对导致谬误推理的根源首先是从内容上分析的,然后才归结到推理的形式,在第二版中则主要是从形式上来分析的。

##### 1. 谬误推理的内容上的根源

康德指出,从内容上看,理性心理学对灵魂实体的探讨,是建立在把作为外感官对象总和的物体,同作为内感官对象的灵魂、能思的存在者等量齐观的错觉之上的。因为在他们看来,理性心理学和理性物理学都属于理性的“自然之学”(Physiologie),既然后者能从物体(物质)的概念引出关于物体的许多先天综合知识,那么前者同样也应能从灵魂的概念引出关于灵魂的许多先天综合知识。但在康德看来,这种对等关系是不存在的,因为内感官对象与外感官对象有种类的不同。这表现在内感官对象的直观形式条件

只是时间,在时间中一切规定都是转瞬即逝的;外感官对象的直观形式条件则除时间外还有空间,而空间则为时间中转瞬即逝的种种规定提供了一个持存的、常住不变的基质,从而把它们综合为一个占有空间并具有种种属性的稳定的东西,使之成为了我们认识的对象。所谓物体的概念,就是指这样一种有广延性、不可入性的有形体的存在者,就其外延而言则是一切外感官对象之总和。所以,物体概念并不是一个单纯的思想(意识)形式,而是具有直观的持存性、常住性的内容,或者说它本身就是持存的直观或现象的实体,因此可依据理性的原理从中引申出许多关于物体的先天综合知识,建立起理性的物理学。但作为内感官对象的灵魂就不同了,“因为在我们称为灵魂的东西中一切都在不停地流转,而没有任何常住的东西,只有这样一个单纯的‘我’可说是(如果一定要这样说的话)常住的,这是因为这一表象根本没有内容,因而没有杂多的东西,因此它也似乎表现了某种单纯的对象,或不如说标志着某个单纯的对象”<sup>①</sup>,但其实它只不过是伴随我们一切表象的意识的一个形式,其本身既不是直观,也不是一个具有直观的持存性、常住性内容的对象概念,因而单从灵魂(能思的存在者)的概念是不能引申出关于其本性的任何先天综合知识的。这样,理性心理学作为一门关于灵魂实体的学问也是不可能的,我们所能做的只是依据经验(内经验以外经验为前提)的材料来研究灵魂(作为现象)的经验心理学。

但康德同时也指出,理性心理学虽然由此陷入了谬误推理,不能向我们提供积极的有关“纯思的我”的知识,但它仍有一种消极的用处,即它的目的主要是为了防止唯物论的“危险”。只要通过对理性心理学的思维主体概念加以批判的限制,就可以清楚地表

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A381—382。

明：“一旦我去掉了思维主体，整个有形世界必然会被取消，因为这个世界无非是我们主体的感性之中的现象以及这个主体的表象方式而已。”<sup>①</sup>但康德又认为，理性心理学除了这种消极的用处之外，也不能排除它有一种与此相联系的积极的用途。因为从人类的实践利益出发，我们实在不能由于批判理性心理学就完全否认有独立于经验之外的持存的自我存在，而必须保持对这样一个“我”的“期望”(Erwartung)。这对于理解人的内心生活、人的真正本体即自由和道德、以至人存在的最高目的——至善，都是极其重要的。经过批判洗礼的理性心理学，在为实践理性的这种“期望”和要求进行必要的理论辩护和论证上，仍然可以发挥其应有的作用。

## 2. 谬误推理的形式上的根源

在第二版中，康德在简要批判了四个谬误推理之后，首先从形式上阐述和重申了“先天综合判断”的性质，即它一方面是“综合的”，要超出它的基础概念而把某种实在的方式加于这个概念之上；另一方面又是先天的，即这加上去的东西(宾词)不是由经验提供的。所以它不可能既适用于可能经验的对象，又适用于一般事物或物自体。接着，康德分析了谬误推理的最基本的形式，即第一个谬误推理的三段论式(见前引)，指出，在大前提中，“凡是不能不作为主词(**Subjekt**)而被思维的东西，也不能不作为主体(**Subjekt**)而实存并因而是实体”，这里被作为“主词”而思维到的“存在者”是指判断中的主词，被认识(判断)的对象，因而是指一个在直观中被给予的主体，即一个实在的存在者；但在小前提“一个能思的存在者单作为这样一个存在者来看只能被思考为主词(**Subjekt**)”中，被思考为“主词”的所谓“存在者”是指作判断(认识)的主体，即和思想

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A383。

或意识的统一性相关的主词,即“我思”;而结论“所以一个能思的存在者也只能作为主体而实存,即作为实体而实存”,则正是通过大、小前提中的中词“主词”意义的混淆,犯了“四名词”的错误而作出的逻辑上无效的推论。在这里的一个注释中康德还进一步指出,上述推论不仅混淆了主词或主体作为“存在者”的意义,而且大、小前提中的“思维”一词也有不同的含义,前一个思维是可以有直观的内容的与一个对象有关的思维,后一个思维则指抽去了一切对象的思维的自身关系,即只与自我意识发生关系的思维的纯形式。<sup>①</sup>这就从思维(我思)和存在(我在)两方面澄清了理性心理学的推理的谬误。

## 二、身心关系问题及其解决

在第一版中,康德在分析了谬误推理在内容上的根源在于混淆了外感官和内感官不同现象的性质之后,并未立即转到形式上的谬误根源的分析,而是进一步指出,外感官和内感官的混淆导致了理性心理学长期争论而不得解决的“身心关系”问题。“于是,在我们的心理学概念的这一先验幻相的基础之上,又产生出三个辩证的问题,它们构成理性心理学的真正目的,并且除了通过上述研究之外,是根本不可能得到解决的,这就是:(1)关于灵魂和某个有机体的协同关系之可能性问题,即关于人的生命中的动物性与灵魂状态的问题;(2)关于这种协同作用怎样开始、即灵魂在人诞生时和诞生前的问题;(3)关于这种协同作用的终结、即人死时和死后的灵魂问题(不死的问题)”<sup>②</sup>。康德认为,身心关系问题,即灵魂和身体如何能相互协同作用,包括灵魂如何能进入或退出这种

---

① 以上参看《纯粹理性批判》B411—412, A402—403。

② 《纯粹理性批判》A384。

作用关系的问题,完全不是真正的问题,真正的问题应当是“关于内感官的表象与我们外部感性的变状的联结问题,以及它们如何能按照固定的法则相互联结起来,以致它们在一个经验之中发生关联的问题”<sup>①</sup>。换言之,外感官也好,内感官也好,其现象都只是在我们的思想中出现的東西;不同的只是,外感官借助于空间表象把对象表现为在我们之外,但空间本身归根结底也在我们之中,而绝不是表现物自体的性质;因此问题就归结为内外感官表象作为本质上相同的主观表象是如何联结的问题,而不是作为本质上不同的客观实体如何相互作用的问题了。正是由于理性心理学把思想中的东西如空间、广延看做外在物自体的属性,才产生了灵魂和物质、心灵和身体的无法调和的对立;也正是由于他们把对外感官中的广延之物的这种误解也强加于内感官中的“思维之物”(主体)上,才产生了灵魂是怎样一个“东西”的假问题。这就是唯物论和唯心论的思路,在康德看来它们都属于“独断论”。

康德提出,一般说来,一切相互对立的意见有独断的、批判的和怀疑的三种类型,其中怀疑论与独断论实际上基于同一个立场,即“必须借口要对自己的对象作出如此多的洞见,以至于非对其提出某种肯定或否定的主张不可”<sup>②</sup>。“批判的”立场则不同,它不去证明这种肯定或否定谁对谁错,而只是指出双方的证明都是站不住脚的。既然肯定或否定对某对象本性的洞见实际上都是独断的,康德也就把火力集中于批判独断论,在身心关系上,就是批判“先验的二元论”。这种先验的二元论体现为“自然影响说”的日常观点(实际上是朴素的唯物论观点)、“前定和谐”的体系(如莱布尼茨学说)和“超自然的助力”的学说(即“偶因论”)。后两种学说实际上是同一

---

① 《纯粹理性批判》A386。

② 《纯粹理性批判》A389。

思路的两种表现形式,即用上帝的“前定”的、或者是随时插手的作用来解释身心之间的协同关系,以反对唯物主义的“自然影响说”;但康德指出,他们由于一开始就接受了自然影响说的“根本谬妄”,所以他们无法驳倒自然影响说。这种根本谬妄就在于预先假定了我们的“物质”表象是存在于我们之外的物自体。康德自认为他的“批判的”立场可以彻底地消除自然影响说的误解,因为他已把身心作用的这一难题归结为这一问题:“在一个思维主体中一般说来外部直观即空间直观(亦即对充满空间的形状和运动的直观)是如何可能的?”<sup>①</sup>而这一问题由于涉及我们必须以之作为外部现象的原因而其本身又不可知的“先验对象”(物自体)的性质,很明显是永远得不到回答的。这就是康德对身心关系问题的“解决”,即正确地、以严格的方式提出问题,然后树立一块“到此止步”的界碑。

不过,康德又认为,身心关系问题本身只是一个经验心理学问题,而不属于理性心理学的范围;只是由于理性心理学的谬误推理产生了“灵魂实体”这一幻相,才带来了身心关系不可解决的困难,它是理性心理学的副产品,而不是什么根本性的问题。所以在第二版中,有关身心关系的冗长讨论和辩驳均被删除,并在“心理学谬误推理之解决的裁定”一节中,着重说明理性心理学的谬误在于把“自我”作为抽象的逻辑主词和作为实在的主体混淆起来了,而澄清这一点,身心关系问题也就将迎刃而解。<sup>②</sup>显然,第二版的阐述更能紧扣住讨论的主线,因而也更清晰、更连贯。

### 三、对门德尔松的批判

康德在第二版中,于阐明了对谬误推理的批判要点之后,取代

---

① 《纯粹理性批判》A393,又参看B427—428。

② 参看《纯粹理性批判》B427。

对独断论和怀疑论的灵魂学说的一般反驳,而专门写了“对门德尔松有关灵魂持存性之证明的驳斥”一节,从个案分析入手,与他的这位朋友、当时为莱布尼茨派的灵魂不朽说辩护最坚决的犹太哲学家展开争论,以阐明这种学说既不能杜绝唯物论,也不能为自己提供站得住脚的理由,同时顺便提出了他认为灵魂不朽假说的实际上惟一可能的价值和用途,即实践的价值和用途。

门德尔松在其最有名的著作《斐多——论灵魂不死》中,对莱布尼茨—沃尔夫派的灵魂学说进行了修正和补充。莱布尼茨在其《单子论》第4节中,从单子这种灵魂实体的单纯性推出,既然单子没有部分(是单纯的),所以“也根本不必怕单子会分解,根本就不能设想一个单纯的实体可以用什么方式自然地消灭”<sup>①</sup>。门德尔松却认为这样证明灵魂不灭还是不够的,因为一个东西的消灭不一定要用各部分一下子解体的方式,也可以是采取逐渐消失、即一部分一部分被削弱的方式。后一种方式在门德尔松看来也是不可能的,因为没有部分的灵魂也不可能随时间在时间中逐渐削弱,只能假定它突然(不经过时间)消失,而这种假定同样是荒谬的。门德尔松的这种分析应当说是相当细致的。但康德指出,这种分析仍然只是针对“外延的量”即一个东西的“组成部分”而言的,然而,单纯的灵魂固然没有外延的量(部分),却不能否认它仍具有“内涵的量”,即它的能力或力量是可以分“等级”的,所以仍然可以设想单纯的灵魂由于力量等级的逐渐削弱而最后消失为无。外延的量是外感官的对象,内涵的量则是内感官的对象,莱布尼茨和门德尔松只证明了灵魂不可能作为外感官对象而消失,却并未证明它作为内感官的对象而不可能消失;后者是不可能证明的,因为它要求超出人的生命之外证明人生命之中的持存性;前者即使能得到证明,但却

---

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》,第483页。



无法排除一个单纯实体在内涵上(力量上)是可分的,或几个实体可融合为一个实体(如父母产生出儿女的灵魂)这种假定,因而无法排除唯物论的灵魂观。<sup>①</sup>

所以,在康德看来,理性心理学如果想通过综合的方式来形成灵魂实体的学说,则它可资利用的就只是内感官的证据,因而永远超不出主观的唯心论和怀疑论,不可能证明灵魂在内感官(生命)本身消失后还继续存在。另一方面,如果理性心理学想通过分析的方式从“我思”中推出“我在”,它就是无意中把“实在性”这个经验范畴塞进了“我思”(“一般能思的存在者”)概念,将逻辑意义上的主词混同于直观经验意义上的“主体”、实体,这就既犯了逻辑上偷换概念的错误,也根本没有资格批评唯物论者把灵魂看做物质的东西的观点。因为,“我思”中的“我”作为“主体”,只是逻辑主词;作为“单纯的主体”,只是表明了统觉的绝对统一性形式;而作为“在我思维的每个状态中的同一主体”,虽然使“我思”成为一个经验性的命题,但却并没有在直观(内感官)中给出一个持存的“自我”实体,更没有给出这个“我”本身的任何偶性。以上四个命题都不可能通过启我意识的统一性(单一性)超出我们的经验(即我们的生命实在)之外,“乃至通过经验性的、但在任何直观方式上都未被规定的‘我思’命题,来把我们的知识扩展到一切能思的存在者的一般本性上去”<sup>②</sup>。

但尽管如此,康德也并没有完全否定理性心理学的意义。他说:“因此根本没有什么作为学说能给我们增加有关我们自我的知识的理性心理学,而只有一种作为训练的理性心理学,它在这一领域中对思辨的理性建立起不可跨越的界限,一方面不致使自己投

---

① 参看《纯粹理性批判》B415—417 注。

② 《纯粹理性批判》B420—421。

人无灵魂的唯物论的怀抱,另一方面不致左冲右突于在我们生命中缺乏根基的唯灵论中而迷失方向;相反,它提醒我们,对我们的理性超出这个生命之外的好奇的探究拒绝给出满意的回答,这应看做对理性的一个暗示,叫我们把我们的自我的知识从无益的浮夸的思辨转向有益的实践的运用上去。’<sup>①</sup> 就是说,理性心理学作为有关灵魂实体的知识虽然是建立在误解之上的,但它作为一种训练而让我们的思辨理性撞在它自身的界限之上,这还是大有教益的,由此可以使唯物论和唯灵论这两种独断论都受到克制,并为有关自我的知识留下一个缺口、一个通往实践的本体世界去的“暗示”(Wink)。因此,经过批判的理性心理学虽然不能证明我们对于灵魂的知识,但也绝没有否定灵魂的存在,反而在目的论的实践意义上设定了灵魂的不灭,也就是说,让理性在把灵魂的知识当作目的来追求的过程中永远抱有希望和信心,这就体现了这一假定的目的在实践上、而非在理论上的真正价值。“这样一来,在根据理性的、与思辨使用相结合的实践使用的原理设定来生方面,我们仍然一点也没有失去权利、甚至于必要性,因为这种单纯思辨的证明反正从来也未能对人类的日常理性产生过什么影响。……这些对世界有用的证明在此仍能保有其一切原封不动的价值,而且通过排除那些独断论的僭妄,而更多地获得了其明晰性和不做作的确信。’<sup>②</sup>

理性的思辨使用和实践使用的这种“结合”,在康德看来便产生出一种特殊的知识,即关于整个世界的“目的论秩序”的知识,这种知识并不涉及目的本身的构成,而只涉及世界和我们的认识过程所体现出来的某种“合目的性”追求,因而同时又是一种实践性

---

① 《纯粹理性批判》B421。

② 《纯粹理性批判》B424—425。

的知识。它首先在一切有机生命的合目的性活动中获得最基本的证据,表明理性在认识生命体时不能不承认并假定它们除了机械因果性外还有一个目的,哪怕这个目的并不能还原为机械规律从而得到透彻的认识。其次,生物界乃至整个宇宙从低级到高级的秩序也向我们表明它有某种最终目的,这就是“人”。通过与有机体进行“类比”,我们可以把整个宇宙看做惟一的一个最大的“有机体”即“人”的有机体,其中没有任何东西是多余的,一切都为人服务,却不能使人为任何别的东西(物)服务。所以人乃“万物之灵”,这个“灵”不是体现在他的自然天赋和自然冲动上(否则他与动物就没有区别,也不配作万物之灵长了),而最终体现在他内心的道德律之上,他意识到这条道德律及其高于一切自然物和自然律之上的崇高性,也意识到没有什么能阻止他将他的现世利益、身家性命乃至整个自然界用来服从道德律,他在这方面是绝对自由的。康德在这里展示的思路在后面的“先验辩证论附录”中作了进一步发挥(例如,参看A687即B715以下),并在三年以后出版的《判断力批判》中作了系统的先验论证。

综上所述,可见康德对门德尔松的批驳实际上是对自己有关理性心理学的观点的一个提纲挈领式的展示,它不仅超出了对具体观点的论战性的辨析,而且把立足点从单纯理论理性提升到了理论理性与实践理性的结合。然而,这种结合还只是最低层次的,它还必须在对先验宇宙论和先验神学的批判中得到进一步提高和完善化,而这就必须先弄清楚谬误推理的幻相在三种幻相中所具有的特殊性质。

#### 四、谬误推理幻相之特点及向宇宙论过渡

康德在第一版论“纯粹理性的谬误推理”的最后一部分(用星号与前面分开,即A396—A405)中,对理性心理学的先验幻相为什

么特别称之为“谬误推理”，以及谬误推理为什么列为与范畴表平行的四种，作了一个概括的说明。康德指出，一切幻相都是由于把思维的主观条件当作客观知识；而三种先验的幻相则是由于将下述思维主观条件当作客观知识而产生的：第一种一般思维诸条件的综合；第二种经验性思维诸条件的综合；第三种纯粹思维诸条件的综合。<sup>①</sup> 理性心理学涉及的是第一种情况，即把“一般思维诸条件的综合”这一主观条件当作客观知识了。“由此可见，对所有一般思维的那个本身是无条件的条件所作的辩证推理并未犯内容上的错误（因为它抽掉了一切内容或对象），而只是犯了形式上的错误，必须称为谬误推理。”<sup>②</sup> 可见，谬误推理和宇宙论的二律背反（以及上帝存在的证明）最根本的区别，就在于它抽掉了一切经验的内容，而试图单单把思维的形式条件当作客观对象来考察。但“当作客观对象”的意思不过是将知性范畴（实体性、单一性等）运用于思维主体之上（作为其宾词），然而这些范畴由于去掉了任何经验直观的内容（是“空的”），因而并不能给我们带来有关这个主体的知识。范畴当然可以在形式上用作主体的宾词，如说“我是实体（即只能作主词而不能作宾词者）”、“我是单一的（即在一切我思中都是同一个我）”等等，但这样说绝不意味着“我”被这些范畴在客观上进行了规定，而不过表明统觉本身是范畴的可能性根据而已。因此，能思的我“不仅不是通过范畴而认识自身，而且是在统觉的绝对统一中、因而也就是通过它自身来认识范畴，并通过这些范畴来认识一切对象的”<sup>③</sup>。我不能把为了认识对象所必须设定的主观条件本身也当作对象来认识，否则那就是混淆了“进行规定的自己”（即思维）和“可被规定的自己”（即思维主体）、进行认识的

---

①② 《纯粹理性批判》A397, 398。

③ 《纯粹理性批判》A402。

我和被认识的我,正如混淆了认识 and 对象一样。康德把这种混淆称之为一种将意识“实体化”(hypostasiert,亦可译为“对象化”、“物化”)的偷换概念的逻辑谬误。

康德接着又指出,谬误推理虽然为着将思维的主观条件(统觉)对象化、实体化而要使用一些空洞的范畴,但并非一切范畴都适合于这一目的,因为“统觉是通过一切范畴种类来执行的,但却只落实到这样一些知性概念上,它们在每一类范畴里都对其余范畴形成了可能知觉的统一性基础,这就是:自存性、实在性、单一性(非多数性)和实存性”<sup>①</sup>。在康德的知性范畴表上,这些范畴分别属于关系、质、量的第一个范畴和模态的第二对范畴,并由此而构成了四个谬误推理的核心。对照先验宇宙论的四个“二律背反”的核心范畴,可以看出后者分别属于量、质中的第三范畴和关系中的第二范畴,如复合性即总体性,划分即限制性,产生即因果性;至于“实有”(实存)这第二个模态范畴,在第四个二律背反中是就其偶然性、即对必然性的“依赖性”而言的,因而也隶属于模态的第三对范畴(必然性和偶然性)<sup>②</sup>。此外,由于先验宇宙论的“后溯的综合”不是体现在四个二律背反之间的追根溯源,而是体现在每个二律背反之内,因此其排列仍旧恢复了范畴表的本来次序。这都是与四个谬误推理不同的地方。

尽管如此,在康德看来,理性心理学的谬误推理本身中即已包含了向先验宇宙论“过渡”的契机,所以他在第二版谬误推理的结束部分专门写了一个“关涉到理性心理学向宇宙论的过渡的总注释”。这种过渡在第一版中本质上是立足于对第四个谬误推理的批判之上的。第四个谬误推理主要论证“灵魂处在与空间的诸可

---

① 《纯粹理性批判》A403。

② 参看《纯粹理性批判》A411 即B439—A415 即B443。

能对象的关系中”这个命题。在这里,康德正是在对理性心理学的这一命题所引起的困境的批判分析中,提出了向先验宇宙论的过渡。他抓住外部对象的观念性问题,通过对先验的实在论(唯灵论和唯物论)和经验的观念论(怀疑论)的批驳,而确立起一条判定灵魂(内知觉的对象)和物体(外知觉的对象)的现实性或实在性的规则:“凡是按照经验性的规则与知觉相关联的就是现实的。”独断的观念论者(如贝克莱)完全否认物质的存在,正是违背了这一经验的实在性规则;但他们否定物质存在的理由,却正是物质概念自身的自相矛盾性即二律背反性,所以康德在那里预告说:“这一困难将在讨论辩证推理的下一章中消除,在那里将表明理性在有关经验关联中所有东西的可能性而形成的诸概念上的内在争执。”<sup>①</sup>换言之,谬误推理虽然只是逻辑形式上的错误,而不关乎经验内容,但第四个谬误推理已暴露出这种形式谬误仍然是以对经验事物的错误理解为前提的,这就是将现象误解为物自体。康德则认为,在经验的联系里,外部事物作为现象是现实地给予外感官的,内部事物、能思的存在者(灵魂)作为现象也是现实地给予内感官的,这两种现象虽然很不一样,但都是由范畴所体现的规则联结起来的知觉现象,而且彼此还根据这些规则相互联结为一现象整体、经验整体。因而,第四个谬误推理所涉及的灵魂与外部空间事物的关系,所有这些现象作为人心中的经验关联,是必须纳入一个更广阔的视野、即整个经验世界(包括人心)的关联中来加以考察的。这就过渡到宇宙论的讨论。

如果说,在第一版中,康德向宇宙论的过渡主要是通过对第四谬误推理的批判,即指出灵魂只有作为内感官现象才与外感官诸可能对象处于经验性关系之中而完成的,那么在第二版中,即在对

---

① 《纯粹理性批判》A377。

门德尔松的批驳之后几段(B416—B422)和上述“关涉到理性心理学向宇宙论的过渡的总注释”中,康德则进一步指出,即使把“我思”当作一个经验性的命题,即理解为“我思维地实存着”(Ich existiere denkend),我们也绝不能从中分析出一个作为灵魂“实体”的“我”来,正如我们不能(像四个谬误推理那样)把“我思”当作一个非经验的“一般能思的存在者”概念而综合地得出灵魂实体的诸规定一样;换言之,“我思”作为一个经验性命题,“它意味着只有就时间中我的诸表象而言才能规定我的实有”<sup>①</sup>,而这种规定所需的“持存之物”(实体)的表象是无法由这一经验性命题(它仅表达了内直观的无持存性的表象)提供出来的,所以对“我”的实有在“我思维地实存着”命题内部不可能有所规定,即不可能作唯灵论的规定,而从外部(外直观)中对其加以(综合地)规定又会陷入唯物论。所以康德提醒说:“当我把‘我思’这个命题称为一个经验性命题时,我并不是想说在这个命题中的我就是个经验性的表象,它毋宁说是一个纯智性的表象,因为它是属于一般思维的。只是没有任何经验表象给这思维提供材料的话,‘我思’这个行动本来是不会发生的,而经验性的东西只是这个纯智性能力运用或使用的条件。”<sup>②</sup>也就是说,我只有将“我思”这一活动看做在内感官中呈现的现象,即看做思维在“我”这一先验表象之下自发地联结和综合统摄经验性直观材料这样一种现实经验的行动,这个“我思”才能被称之为一个“经验性的”命题,这一经验的“行动”也才能成为经验的(心理学的)对象并由此而得到作为现象的“我”的知识;但却绝不能仙去这一行动中属于经验的一切东西,而把剩下的“我”这个先验统觉的统一性形式看作一个(知性)直观的对象,误以为可

① 《纯粹理性批判》B420。

② 《纯粹理性批判》B423注。

以通过范畴的规定使它成为有关“我本身”的知识。

这就从综合和分析两个不同的方面,说明了康德把“我思维地实存着”这一经验性的命题看做从理性心理学向宇宙论过渡的理由。因为这一命题是以前述经验的实在论规则为前提才能理解的,即“凡是按照经验性的规则与知觉相关联的就是现实的”;而这不仅仅是一条心理学规则,也是一条自然界的规则(自然律)。这样,在有经验性表象提供感性材料时,“我思”作为纯粹先验自发的逻辑机能就在内感官中产生出经验性的“我思”活动,这个活动的内容(经验性材料)是可以由活动本身具有的实体性、因果性等范畴来规定的,而它的形式(作为将实体性等范畴运用于经验对象之上的那个先验自我的综合统一性),则是不可认识的。理性心理学的失误就在于认为自我(先验的和经验性的)可以在认识上由自己来规定自己,即要么将诸范畴运用于先验自我之上,造成一些综合性的命题,但这不可能有任何认识意义,却引出了对外部经验世界的怀疑论和观念论的困境;要么从经验性的“我思”活动中分析出一个思维主体的“我”,但作为思维主体,这个“我”又绝非经验性的,而是我现实地思维一切经验对象(包括心理学对象和自然界)的条件。因而,对这一条件的追溯与其说是理性心理学的(即“对一般思维诸条件的综合”),还不如说已经是理性宇宙论的(即对“经验思维诸条件的综合”的)追溯了。

当然,正如理性的宇宙论(特别是第三、四个二律背反)对世界的绝对无条件者的追溯并非毫无意义一样(详后),理性心理学向我们揭示出一个自发地、能动地规定自然的先验自我,也是有其正当价值的,它由此而给了我们一个暗示,就是通过同理性的理论运用相类比,而在其实践运用方面肯定一个能够自己规定自己的自由的道德主体。这样一来,理性心理学对灵魂主体的追溯就完全汇入到第三个二律背反(世界上有自由,或者没有自由,一切都服



从自然因果律)的正题里去了,它与反题在不同的意义(道德的或认识的意义)上可以同时都是真的(参看 A531 即 B559)。康德在前面也说过,各种先验理念之间有一种内在的联系,例如“从一个人对自己(灵魂)的知识推进到世界的知识,并通过这推进到原始存在者,这是一个如此自然的进程,它看上去类似于理性从大前提推出结论的逻辑进程”<sup>①</sup>。可见这一过渡是完全必要的和必然的。

## 五、对康德的理性心理学批判的短评

从实质上看,康德对纯粹理性谬误推理的批判是对能动的认识主体即先验自我意识的一种“纯化”工作。自笛卡儿以来,思维和存在的关系问题就成为了哲学的中心问题。但这一问题在康德以前还没有以纯粹主体(作为思维的思维)和纯粹客体(作为存在的存在)相对立的方式进入到人们的视野中来,而总是以双方混杂在一起的方式被探讨。在“我思故我在”这一笛卡儿的著名命题中,既包含着把存在化归于思维的倾向(如后来莱布尼茨把物理世界全部归结为精神性的单子),又隐含着把思维禁锢于现有存在之中的可能(如机械唯物论者甚至主张“人是机器”)。由此而引起的无穷无尽的争执,使笛卡儿开创的对认识主体、自我意识的研究走入了死胡同,并导致了休谟的彻底怀疑论。康德看出,如果不坚决地把认识主体从经验的对象世界、现象世界(在当时即是一个机械因果性的世界)中提升出来、超拔出来,认识主体的能动性无论以何种方式强调,最终也会丧失,由主体能动地建立客体的构想也就没有指望。主体能动性问题的确不能当作一个心理学问题来处理,而是一个纯粹的哲学(先验哲学)问题;自我意识不是人心中的一种经验性的、因而终归是被动的心理活动,而是先验地构成人之外

---

① 《纯粹理性批判》A337 即 B394—395, 又见 B395 注。

一切客观事物(整个自然界,包括作为对象看的人心)的绝对能动性、自发性活动。因此,作为绝对能动性、自发性的“我思”或先验自我绝没有可被当作认识对象来把握的存在(即合乎机械论经验规律的实存),而只有作为一切经验对象之所以可能的逻辑前提的存在。这种抽象存在本身没有任何内容,它只在一切经验对象的构成中体现为一种能动的综合统一作用,正是依赖于这种纯粹化了的主体能动作用,康德才敢于断然宣称“人为自然界立法”。

然而,尽管如此,康德还是不得不承认主体、先验自我也有自己的存在或实体,只是为了把这种存在与整个处于机械关系中的现象界隔绝开来,他宣称这是不可认识的物自体,作为对象则是人心中先验的幻相。显然,康德主张先验自我不可知,是与他把一切知识理解为受机械论支配的知识分不开的。因而在他那里,能动的认识主体和被动的认识对象是根本不同性质的东西,主体的能动性就只限于把现成的经验性材料外在地联结在一起,而不能真正渗透其对象、凭自身能动性创造和发展出对象。这就使康德关于认识的主体能动性思想受到极大的限制。究其实质,这种局限根源于他把认识和实践从原则上人为地割裂开来这一传统偏见。既然认识本身还停留于直观、静观的“思辨”领域,其能动性来源就只好归之于认识与实践之间的某种“真空地带”而不加深究了。

## 第七章

### 先验辩证论(三): 纯粹理性的二律背反 ——先验宇宙论批判

如前所述,纯粹理性的谬误推理抽掉一切经验性的内容,而试图把思维形式本身当作客观对象来考察,因而犯了逻辑形式上的错误;相反,纯粹理性的二律背反则是试图从经验现象出发,在知性已经运用于经验对象的前提下再往前跨出一步,即达到对可能经验的总体的一个客观综合,而引出了成对的相互冲突的命题。所以康德说,谬误推理相应于“直言推论”,二律背反则类比于“假言推论”。<sup>①</sup> 因为前者是直接把一切表象之主观条件本身(主体)的无条件的统一性当作对象,因而只在理性派(唯灵论)方面产生出片面的幻相;后者则是在客观对象(现象)已经给予的前提下,去追究其客观条件的无条件统一性,这里一切推理都是自然而然的、自发的,但却不可避免地陷入相互冲突。这种相互冲突使理性要么走向无可救药的怀疑论(如经验论者休谟),要么走向独断论(如笛卡儿等理性派)。当然,理性的这种自相冲突在康德看来也有它消极的好处,即保护理性使其不陷入偏执,在怀疑绝望之际可以另寻希望,而在独断之时留有余地。但这毕竟不是一个解决办法。

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A406 即 B432—433。

一种健康的哲学首先要求对这些二律背反展开批判。

康德认为,在理性的相互冲突中出现的那些关系到现象综合之绝对总体性的先验理念,就是“世界概念”(Weltbegriffe),其含义有两方面:一是它们的“绝对总体性”的含义,所谓“世界”,又称为“世界整体”,是以绝对总体性为基础的,而绝对总体性本身只是一个理念;二是“现象的综合”或“经验性的综合”的含义,所谓“世界”(Welt)本身(在德文中)也有“尘世”、“现世”的意思,总是指现象中的一切现实事物而言的。我们后面将看到,“世界”的这种双重含义正是实际上导致一系列二律背反的根源。至于第三种先验理念即“上帝”理念则与此又不同,它所说的绝不限于现象或经验事物的条件的综合的绝对总体,而是一切可能事物的条件的综合的绝对总体(或如莱布尼茨所言:一切可能世界的充足理由),因此称之为“理想”。在说明了二律背反涉及的先验理念的含义后,康德指出,正如纯粹理性的谬误推理为理性心理学提供基础一样,纯粹理性的二律背反则表明了理性宇宙论的种种先验原理。指出这一点,就可以系统地揭示出理性宇宙论的幻相,显示出它是一种绝对不能和经验协调一致的理念。

## 第一节 宇宙论理念的体系

那么,理性宇宙论的先验理念到底有哪些,它们又是怎样构成一个有秩序的体系的呢?对此,康德提请我们注意两点:其一,这个体系是按知性的四大类范畴排列的,因为它的根子是置于知性产生先验概念的能力之上的,“只有知性才会有可能从自身中产生出纯粹而先验的概念,理性真正说来是不会产生出什么概念来的,而顶多只是使知性概念摆脱某种可能经验的不可避免的限制,因而试图将它扩展到经验东西的边界之外,但仍是在与经验东西的

联结之中’<sup>①</sup>。换言之,“理性概念”或理念从根源上说并非由理性本身中产生出来的,而只是理性推理将知性概念(范畴)推广到超越经验界限的结果;所以严格说来只有知性才是产生概念(并据此作出判断)的能力,理性则只是利用概念进行推理的能力。“先验理念本来只不过是扩展到无条件东西的范畴’<sup>②</sup>,它们当然要按知性范畴表的顺序来排列。只是康德也常常在不那么严格的意义上说理念是由理性产生的,以显示知性概念(范畴)与理念(理性概念)的区别。其二,这个理念体系虽然是按四大类知性范畴来安排的,但并不是各类范畴中的每一个都适合于由理性扩展到无条件者而成为先验理念的。适合于这么做的只能是这样的范畴:“在其中进行的综合构成对某个有条件者的一个相互隶属(商非相互并列)的条件系列。”<sup>③</sup> 这样的范畴就是第一类范畴(量)中作为单一性及多数性之结合的总体性,第二类质的范畴中作为实在性与否定性之结合的限制性,第三类关系范畴中的因果性;惟第四类模态范畴中任何一个都不能构成一个相互隶属的条件系列,只有把第二范畴(实有和非实有)与第三范畴(必然和偶然)结合起来,即实有作为偶然之物对其必然性条件的追溯,才适合于理性用来扩充为一个超越经验的理念。

康德进一步说明,这种相互隶属的条件系列的综合必须是一种“回溯”的综合,而不是顺推的(前进的)综合。因为回溯是要探究事物之所以可能的条件,乃至最高条件(无条件者),属于先验哲学或形而上学问题;顺推则是要了解在这条件下会有什么样的后果,属经验科学问题;且后一问题要以前一问题的解决为前提,它本身却是永远无法最终“解决”的,因为经验后果总是无穷无尽

---

①② 《纯粹理性批判》A409 即 B435—436。

③ 《纯粹理性批判》A409 即 B436。

的。“所以宇宙论理念讨论的是回溯的的综合的总体,是按前因进行的,而不是按后果进行的”<sup>①</sup>,对后果的顺推在这里是没有必要的。

这样,作为条件系列直到绝对整体的回溯,宇宙论的先验理念就分成四大类:

一是量的方面。在知性的综合中,量的范畴属于“直观的公理”——一切直观都是扩延的量,就是说,时空作为两种先天直观形式本身就是扩延的量,即由同质部分逐步综合而成的整体的量,因而这种综合作为一个回溯过程是以“总体性”范畴为根据的,其理念为“一切现象的所予整体之复合的绝对完全性”。但这里有一点麻烦的是,由于时间本身就是一个系列,它自然就有回溯和前进之另;空间的各部分则是同时并存的,很难说构成一个什么“系列”,此一部分也不是另一部分的可能性条件。但康德说,他在此谈的不是空间本身的情况,而是我们对空间各部分的综合或测量过程,而这都是在时间里进行的。例如我们可以从“尺”(作为给予的部分量)一尺一尺地相加而到“丈”,如此继续下去直到整个宇宙无限大的量;由于任一空间都受到加上去的其他空间的限制,因而必须视为以更大的空间为其限制性条件。就此而言,空间中连续相加的前进的综合也就是向其限制性条件的回溯的综合,因而条件系列之绝对整体的理念也同样适用于空间。

二是质的方面。空间中的实在性,即物质,是一个有条件者,因为它是由空间中各个部分组成的,每一部分又是由诸部分组成的,于是对其“最终”组成部分的不断追溯就形成一个从条件到条件之条件的无穷系列,而理性所要求的这个系列的绝对完整则只有假定一种“完全的分割”才能设想,即要么分割到物质消失为无,要么物质成为不能再分的非物质,即“单纯的东西”。显然,这种分

---

① 《纯粹理性批判》A411 即B438。

割是对实在性的不断否定以追求其最终限度的过程,因而是从“限制性”范畴推广到理念的,该理念即:“在现象中一个所予的整体之分解的绝对完全性。”<sup>①</sup>宇宙在量的复合和质的分解两方面都是无限的、事实上达不到完成的,因此才需要上述两个理念,来建立一门“宇宙论”。

三是关系方面。为什么关系的第一范畴即实体—偶性范畴不适合作宇宙论的理念,康德说是因为它不包含一个回溯过程。各个偶性并不是一个接一个地追溯到实体,而是互相并列的;而实体本身由于是绝对的主词而不能作其他事物的宾词,所以也不导致向别的实体的追溯。至于第三范畴即“协同性”,也同样不包含回溯,而是一个现成的集合体。所以只有第二范畴即“因果性”能适用于宇宙论的“关系”的回溯,其理念就是:“一个现象之产生的绝对完全性。”

四是模态方面。康德说,模态诸范畴要构成一个回溯的系列只有一种情况,即实存的(实有的)偶然之物必须看做有条件者,因而是指向其成为必然的那个条件的,而此条件又指向一更高的条件,直到在条件的总系列中理性追溯到无条件的必然的东西。换言之,“可能—不可能”这对第一模态范畴不适于这里的情况,第二范畴的“实有”和第三对范畴“必然—偶然”联合起来才构成了宇宙论的模态的回溯,其理念是:“现象中变化之物的实有之依赖性的绝对完全性。”

对于上面这个宇宙论的先验理念表,康德附加了两点说明。第一点,康德表明这里讲的“绝对总体”或绝对完全性理念,不是指关于一般事物的“总体性”的知性范畴,因为这理念只是对所予现象的一种“说明”(Exposition),也就是“使现象有可能按知性法则而

---

① 《纯粹理性批判》A415 即B443。

被呈现的一种绝对(即在一切方面)完全的综合<sup>①</sup>。

第二点,就是理性通过不断的追溯所要寻求的只是无条件者,好像是力图达到条件系列的绝对的、即无条件的完全性,因为无条件者总是包括在系列的绝对整体中。但是这种绝对完全的综合只是一个理念。虽然在不考虑感性直观的条件(即经验性)的情况下,我可以从纯概念上形式地断言:只要给我一个有条件者,也就给定了整个条件系列,如莱布尼茨的“充足理由原则”所表述的那样;但现象是通过感性直观而给予的,因此在给予的现象中能否通过综合来完成充足理由系列的追溯,这还是一个未定的并且永远不能确定的问题。“但这种完全性的理念毕竟在理性之中,不管是否有可能把经验性的概念与之恰当地联结在一起。”<sup>②</sup>就是说,哪怕我们并不确定这一总体系列的理念是否能够实现以及怎样实现,理性仍然是从这一理念出发去进行追溯而以达到无条件者为最后目的。这一追溯可以在两种方式上来设想:一是将无条件者视为就是整个系列本身,其中每一项都是有条件的,只有其总和才是无条件的,因而这样的追溯便只能设想为永远不能完成的、无限的。这通常就是经验派的宇宙论观点,即认为回溯在经验中永远是可能的和无限的。二是将无条件者视为整个系列的最高项,于是便形成了宇宙在时空上有限的观点,在构成上有单纯部分的观点,在动因上的“自己运动”(自由)的观点,以及一切变化事物在实有上的绝对必然性的观点。这就是理性派宇宙论的四个基本观点,它们与经验派的相应观点是截然冲突、势不两立的。这就是康德四个二律背反的来由,它们是由于理性派与经验派对宇宙论的四个先验理念的相反解释而导致的。

---

① 《纯粹理性批判》A416 即B443。

② 《纯粹理性批判》A417 即B444。



康德还进一步指出,四个先验理念虽然都属于“世界概念”(Weltbegriffe,复数),但前两个与后两个还是有区别的。就是说,在量和质方面,先验理念涉及的是“世界”;在关系和模态方面。“同一个世界在被视为一个力学的整体时却被称作自然”<sup>①</sup>。世界概念和“自然概念”(Naturbegriffe)的这种区分,康德称之为“数学的”和“力学的”之区分。关于这种区分的价值或意义,只有在解决二律背反时才能加以阐明。康德这里只是解释说,这种区分同前面提到的“世界”的双重含义相关,前者着眼于世界之为“一切现象的总和”,其理念针对着现象中的无条件者;后者则从先验意义上着眼于世界之为“所有实存之物总和的绝对总体性”,只关注其综合的完全性。<sup>②</sup>而且不论何种意义的世界概念,它们虽然都“在种类上”不超出现象界,因而只同感官世界(不同本体)打交道,但“在程度上”它们却驱使综合进到超出了一切可能经验,而一旦达到了这种程度,它们就都是超验的了。因此把它们总起来都称之为“世界概念”是“完全合适的”。康德在此似乎隐约意识到了“世界”这一概念本身内在的自相矛盾性(如我们在本章一开头就提示的),但显然并没有自觉地运用概念的矛盾分析法来(辩证地)处理他的对象,而只是把矛盾的双方分开、进行“分类”而已。

## 第二节 纯粹理性的背反论

“背反论”(Antithetik)与“反题”(Antithesis)不同,后者与“正题”(Thesis)属于两种正相反对的独断主张,前者则只是表明这两种主

---

① 《纯粹理性批判》A418—419 即 B446。

② 《纯粹理性批判》A419 即 B447,对“世界”这个词的双重含义的分析下只是形式逻辑上的。

张之间的冲突,并研究导致这种冲突的原因。纯粹理性的背反论讨论的是“人类理性在其进程中必然会碰到的问题”<sup>①</sup>,它包含有一种自然发生的先验幻相,即要求知性去达到理性所向往的绝对统一性。由于这种绝对统一性对知性来说“太大”,而知性的(相对的)统一性对理性来说又“太小”,这就发生了不能解决的冲突。长期以来正反两面的主张反复争执而无结果,其原因就在于此。康德的背反论则不是站在任何一方,而是使论争双方的矛盾纯粹化、尖锐化。他将这种方法称之为:“怀疑的方法”,但并不是怀疑主义,而是为了通过二律背反揭露争执双方的误会之点,以便为理性在困境中找到一条达到确定性的道路。

### 一、先验理念的第一种冲突

按照先验理念的体系(见前),先验理念的第一种冲突,或第一个二律背反是属于“量”的方面的,它涉及时、空中世界的有限性和无限性问题。由于这些问题完全超出了可由经验加以证实或证伪的范围,因此争论双方都采用逻辑上的“归谬法”,即通过证明对方的观点的自相矛盾来反证自己的观点成立;此外,正题一般代表理性派的独断论的观点,反题则代表经验派的独断论的观点。其他三个二律背反也是这样。

1. 正题:世界在时间中有一个开端,在空间上也处于界限之中。

证明 假定世界在时间上没有开端,则我们从任何一个时间点回溯都将面临一个已经过去的永恒时间,因而在世界中就有事物相继的无限系列过去了。“但一个系列的无限性就在于它永远

---

① 《纯粹理性批判》A422 即B449。

不能通过相继的综合来完成<sup>①</sup>，可见一个无限而又流逝了的世界系列是不可能的。至于空间方面，既然我们不能直观地“看到”世界的边界，所以只能通过各部分的不断综合和反复相加直到无限东西的完成，才能设想那个总量<sup>②</sup>。“这样，为了把充满一切空间的世界想成一个整体，就必须把一个无限世界各部分的相继综合看做完成了的”<sup>③</sup>，因而把列举这些部分所需的无限时间看作已过去了的，而这也是不可能的。结论是：世界的一个开端以及广延上的一个界限是“世界实存的一个必要条件”<sup>④</sup>。

2. 反题：世界没有开端，在空间中没有界限，在时间和空间上都是无限的

**证明** 假定世界在时间上有开端，则必须认为在世界开始之前有一个“空的时间”；但空的时间不具有使世界开始的条件，所以只有有了世界才有其他事物的开始，世界本身却不能有开始。此外，若假定世界在空间中有限，则应假定世界与空间（空的空间）的限制与被限制关系；但空的空间是“无物”，所以这种关系是对“无对象”的关系，因而等于无，即没有限制。结论是，世界在时空上都是无限的。

### 3. 对第一个二律背反的注释

康德在陈述了正反两面的意见后，又分别对之作了解释。他声明，他在这里并不是像诡辩论者那样钻对方表述上的空子，而是尽量让双方争辩的自然性质显露出来。例如对于正题，“我本来也可以从表面上这样来证明正题，即像独断论者惯常那样将给予量的无限性首先就作为一个有错误的概念打发掉”<sup>⑤</sup>，因为任何给予

---

①② 《纯粹理性批判》A426 即B454 A428 即B456 注释。

③ 《纯粹理性批判》A428 即B456。

④ 《纯粹理性批判》A426 即B454。

⑤ 《纯粹理性批判》A431 即B459。

出来的量都不是最大的,总能再加上一个量,而无限的东西永远也不可能给予出来,所以我们这个已被给予的世界必定只是有限的。但康德并未采取这种“表面的”证明方法,因为这个“无限的给予量”概念并不符合这里所谈的“无限整体”的概念。无限整体并不是由它“有多么大”而得到表现的,即它并不是一个“最大值”(Maximum)的概念,而只表达了对任何可以指出的单位的一种关系。就单位而言它是大于任何数目的,但就这种关系本身而言,它不论这单位大还是小都保持自己与单位的同一关系。所以无限整体并不表示一种“绝对的大”(die absolute GröÙe),它是一种先验的无限性,而不是经验性的、即“给予量”的无限性。在康德看来,正题真正要反驳的正是先验的无限性概念,其更精确的规定应表达为“在测量一个量时对单位的连续综合永远也不能完成”的概念<sup>①</sup>。这个量因此而包含着所有给予的单位的总和,它大于一切数目,因而是先验的、“数学上的无限概念”<sup>②</sup>。可见,康德对正题的注释要说明的是,不能单凭形式逻辑的归谬法去排除经验派的反对意见,而要先验逻辑的归谬法指出与之对立的先验概念之自相矛盾和不可能。所以这个证明无非是说:世界整体这一先验理念如果是无限的,它就不能达到或完成为一个“整体”,所以它必定是有限的。显然,这一证明实际上具有循环论证的性质,如黑格尔指出的:“以前提出来要加以证明的东西,却在证明中当作假定了”<sup>③</sup>,因为“整体”这个概念本身已包含有“界限”的意思了。

如果说康德在对正题的注释中教导理性派或独断论者要从先验逻辑而不是形式逻辑的层次来运用反证法,否则就会给经验论

---

① 《纯粹理性批判》,A432 即B460。

② 《纯粹理性批判》,A432 即B460 注。

③ 黑格尔:《逻辑学》上卷,杨一之译,第254 页。

和怀疑论者留下话柄；那么，在对反题的注释中康德则教导经验论者不要为理性派的“先验的实在论”观点所屈服，而应坚持某种“经验的实在论”立场。康德认为理性派如莱布尼茨等人有关时空与世界不可分的观点固然是对的，因而不可能有绝对空洞的时空；但之所以如此，并不像莱布尼茨派认为的，时空是世界本身的客观属性，相反，正是因为时空是世界得以可能的主观先天的直观形式条件。因此，绝不可能用客观存在的不可知的“知性世界”去偷换在主观形式中的“感性世界”。经验派只要认定给予的世界只存在于主观先天的时空形式中，就会发现理性派的“世界有限”观点必然导致要么将感性(时空)中给予的世界视为虚假而把脱离时空(因而不可知)的知性世界视为真实，因而不可能对任何世界有所主张；要么就要假定这个有限世界之外有空洞的空间和空的时间。<sup>①</sup>但康德的这一论证所说的无非是：整体的世界这一时空中可能的经验对象如果是有限的，它就会和用来限制它的时空形式相脱离，这将要么毁灭被给予我们的(感性的)世界，要么使“空的时空”成为另一种虚构的存在。显然，这一证明同样本质上是循环论证的，因为“世界”这个概念本身即有在尘世中(对康德来说即在时空中)显现的无限现象的意思了。所以正如黑格尔指出的，康德其实完全用不着走归谬法(反证法)这种多余的“弯路”，只要从概念(“世界整体”)本身固有的内在矛盾性出发，就可以“直言地”引出正题和反题这样两个“分析命题”或“同语反复命题”<sup>②</sup>；只是由于康德“对世界的柔情太过，要使矛盾远离世界，并将它移到精神中去”<sup>③</sup>，所以他不从“世界”概念的客观矛盾性来分析问题，而总是把问题转化为我们把握世界的主观方式(时间空间)来讨论。

---

① 《纯粹理性批判》，见A433 即B461 以下。

②③ 黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，第201—203 页，第257 页。

## 二、先验理念的第二种冲突

1. 正题:在世界中每一个复合的实体都是由单纯的部分构成的,除了单纯的东西或由之复合而成的东西之外,没有任何地方还实存着什么东西

证明 假定复合物不是由单纯物构成,那么,设想一下去掉一切复合,那就不会有复合物存在,也没有单纯物存在,即没有任何实体存在了;如果设想不能去掉一切复合,则同样不会有实体存在,因为复合对实体来说总是一种外在偶然的(可以去掉的)关系,而实体意味着在没有这种关系时(即在尚未被复合起来之前)也必须作为独立持存的东西而存在。这样一来,要么没有实体,要么在一切复合之前已经有一些(单纯)实体,这两种情况都与上述假定相矛盾。由此可证世界上的一切东西都由单纯实体构成。复合物则是单纯物的关系的产物。

2. 反题:在世界中没有什么复合的东西是由单纯的部分构成的,在世界中没有任何地方实存着单纯的东西

证明 假定一个复合物是由单纯部分构成的,由于复合物占有空间,所以其每个单纯部分也占有一个空间;而凡是占据空间的东西(乃至空间本身)都是由各部分组成的,这种组合物又不可能仅仅是一些偶性的组合(因偶性不能离开实体单独存在),而必须是由实在的实体组合起来的,这样,单纯的东西就会是由一些实体复合而成的了,这是自相矛盾的。

至于说世界中没有任何地方实存着单纯的东西,这意味着我们既不可能在外感官中、也不可能在内感官中经验到它,这就比仅仅从外部直观(空间)中的复合物里排除掉单纯物更进了一层,表叫就连人们认为是单纯实体的东西(如灵魂)也无法证明是绝对单纯的。我们同样可以先假定在经验中能找到这种对象,但永远会

有一个问题,即我们怎么知道这个对象是绝对单纯而不可分的呢?从我们没有意识到对象中的杂多,并不能推断出杂多在对象的任何直观中都不可能,因而无法证明这对象就是绝对单纯的。所以绝对单纯的对象绝不能在可能经验中被给予出来,而只是超越一切(外在的和内在的)感官世界之上的一个先验理念。这后一个命题的证明比前一个命题走得更远,它不光是援引外部直观对象,而且援引了复合物与一般可能经验的关系。

### 3. 对第二个二律背反的注释

第二个二律背反的正题,实际上就是莱布尼茨“单子论”的观点。<sup>①</sup>但康德在这里力图把原子论的与此类似的观点区别开来并从中排除出去,因为唯物主义的原子论者也声称一切复合物都是由不可分的单纯物(原子)构成的。康德指出,这种观点仅仅从广延即空间的角度来理解单纯实体(如把原子理解为占据最小空间的单位),是对空间本性的一种误解,它是很容易被攻破的。因为空间是无限可分的,并且整体先于任何部分,而不是由各个部分复合而成的。真正的单纯实体只能是对于自身能独立存在的东西而言,而不是对空间或偶性这类不能自存的东西而言的。但康德也不同意莱布尼茨完全无视空间中的复合关系,而把单子单独地视为精神性的实体,而是要把单纯物看作复合物的“要素”。就此而言,康德又偏向原子论,但清除了用来说明“物体现象”的含义,这就是“单子论的辩证原理”<sup>②</sup>。

反题的注解正如它的证明一样也是分两步。首先,康德指出,主张物质无限可分者及其反对派单子论者都只是从空间的数学性质上来进行辩驳的,然而单子论者却不想让自己的数学证明被视

---

① 参看《单子论》第1—2节。

② 《纯粹理性批判》A442 即B470。

为对空间实际上作为一切物质的可能性形式条件的性质的洞察，而只把这些证明看做从抽象而任意的概念所得出的与现实(空间的)事物无关的推论。这样一来，他们就必须除了数学上的单纯的点之外，还要去设想某种本身非空间却能聚集起来充实空间的物理学上单纯的点，即设想某种非感性的“知性直观”的对象。这就是企图通过纯粹概念的论证而在幻想中弄模糊数学的直观性质，因为“哲学忘记了在这个问题中只能和现象及其条件打交道”<sup>①</sup>，从而哲学也就不能(康德在此重申他在先验感性论中对莱布尼茨时空观的责难)为数学知识的普遍性有效性作出证明和说明。我们不能只为复合物的概念去寻找单纯物的概念，而且要为复合物的直观寻找单纯物的直观，而在感官(现象)中这是做不到的。所以，康德进一步指出，我们可以并且必须设想复合物是由单纯物构成的，但我们绝对不能经验到任何单纯的部分，因为一切现象都只有在无限可分的空间中才有可能。莱布尼茨把空间仅看做单子实体的力学关系，这种脱离空间的单子作为物自体是永远经验不到的。

其次，康德在这里再次重复了纯粹理性的“谬误推理”中对作为单纯实体的“自我”、灵魂的驳斥，以便证明，非但不是一切复合物都由单纯物构成，而且根本就不存在任何单纯实体、哪怕是“自我”这种单纯实体。

### 三、先验理念的第三种冲突

1. 正题：依据自然律的因果性并不是能引出世界的全部现象的惟一因果性；必须还要假定一种依据自由的因果性来解释这些现象

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》，A440—441 即B468—469。



**证明** 假定只存在自然因果性,它可以解释一切现象。这就是“充足理由律”:任何发生的事都有“充分的”原因,即是说,都给出了一个完全的因果系列。但这些相继而起的原因不可能都同时存在,而总是可以不断往前追溯,因而追溯到任何一个原因都不可能构成“充分”的(完整的)原因系列,所以这样一来,按照充足理由原则,任何一件事都没有充分原因,因而都不会发生了。因此,任何一件事要能发生,必须承认有一种不为在先的原因所规定即再也不能往前追溯的原因,它是绝对自发地开始一个因果系列的,这就是自由的因果性。换言之,充足理由原则作为“自然律”,本身就要求一个自由的因果性作为它的前提,否则就会自相矛盾,达不到理由的充分性。

## 2. 反题:没有自由,世界上的一切都只是按照自然律发生的

**证明** 假定有先验的自由,它对自然界的现象发生一种特殊的因果作用,“那么,就将不单是一个系列由于这种自发性而绝对地开始,而且是导致那系列的这一自发性的规定本身、即这种因果性也将绝对地开始,以致没有什么先行的东西能按照不变的规则来规定这个发生的行动”<sup>①</sup>。但这个行动正如任何行动一样都还是有它在先的状态的,只不过它作为动力学上第一个开端的行动,假定了它与在先的状态毫无因果联系。这样,自由的因果性就中断了自然的因果性链条,使得“任何经验的统一性都不可能了”<sup>②</sup>。我们只能在自然中去寻找现有世界的联系与秩序,若将自由的因果性引入自然,那将要么使自由被自然所规定因而不成其为自由,要么使自然成为毫无规律的。因此,充足理由律对自然原因的无穷追溯固然永远不能达到充分和完成,但至少还使自然界保持了经验的彻底统一性;而自由的幻相虽然给知性研究许

---

①② 《纯粹理性批判》A445 即B473 A447 即B475。

诺了一个休息地，但它盲目地破坏了使经验的一贯联系成为可能的规则。

### 3. 对第三个二律背反的注释

康德在对正题的注释中，首先区分了先验的自由和心理学的自由。后者是经验性的，其自由的体验在康德看来毋宁是不真实的；前者则只表示行动的某种绝对自发性，即应为一个行为负责的真正根据，这就是历来争论不休的自由意志问题。康德认为，先验的自由“如何可能”，正如自然的因果性如何可能一样，都属于不可追究的最高哲学问题（即不可知的问题），所以在正题中“我们真正阐明的只是从自由中首次开始一个现象系列的必要性，这对于理解世界的起源是必不可少的，因为这样我们就可以把一切跟着而来的状态按照单纯的自然律视为一个连续序列”<sup>①</sup>。然而，一旦证明了世界在起源上需要一个自由自发的原因（第一推动力），也就必须承认在世界中总是有可能自由地开始各种系列。康德在这里涉及了上帝的自由和人的自由，后者虽然不是时间上的绝对开端（因为人显然是在时间中的），但仍然是因果性的绝对开端。理性对这种自由的开端的需要从哲学史上得到了证实，除伊壁鸠鲁派外，一切古代哲学家都要假定一个第一推动者来解释世界的运动，因为他们单从自然中不敢自诩能理解最初的开始。

对反题的注释引用了先验的“自然决定论”（*Physiokratie*）者<sup>②</sup>的观点，这种观点把因果性这一“力学的”问题追溯到时间上的开端这一“数学的”问题（即第一个二律背反所讨论的），认为后一问题是前一问题解决的条件。如果世界在时间上无始无终，也就不

---

① 《纯粹理性批判》A449—450 即B477—478。

② 该词由希腊文 *Physio*（自然）和 *Kratie*（统治）复合而成，一般译成“重农学派”，但康德是用其古代意义。

会有“创世”这件事发生。这虽然对我们的理解力来说无法想象，但有很多事情就是这样不可理解的。例如“变化”怎么可能由“有”和“无”的连续序列构成；然而通过经验，我们感到这是现实的，这就够了。所以先验的自由即使有，也必定在这个时间和空间的世界之外与这个世界毫不相干，否则它就会破坏全部自然律、取消一切真理的标准了。

显然，正题是通过跳出时间这一直观形式而给自由意志的因果性留下地盘的，反题则是执著于经验的时间条件而拒绝自由的因果作用；正题为了保持概念上的一贯性和不矛盾性而从自然律中推出了与其对立面自由概念的不可分的关系，反题则为了坚持经验的可能性而宁可忍受概念的自相矛盾。但双方都承认，如果有什么自由因果性的话，它必定处于这个世界的时间序列之外；争论只在于它是否能进入这个时间序列并对自然进程发生干扰作用。而从理论上说，人的自由意志在时间中的干扰作用又取决于最高存在者（上帝）在时间的开端（如果有开端的话）上的创世作用，这就向第四个二律背反、即对于“绝对必然的存在者”是否在世界中对世界起作用的争执过渡了。<sup>①</sup>

#### 四、先验理念的第四种冲突

1. 正题：有某种绝对必然的存在者属于这个世界，要么作为世界的部分，要么作为其原因

**证明** 康德首先从正反两面都承认的前提（实质上就是充足理由律）出发，认为现象世界可归结为一个在时间中进行的变化系列，每一个变化或每一个有条件者（偶然之物）的实有都是依赖于

---

<sup>①</sup> 叔本华认为第三和第四个二律背反讲的实际上是同一件事，参看《作为意志和表象的世界》，石冲白译，商务印书馆1982年，第670-677页。

经验上所能确定的原因(条件)的,这样就有一个上升的经验性条件的系列。但争执在于,正题认为这个条件系列必须达到无条件的存在者才算完全的、充分的,这个无条件者本身是属于感性世界的绝对必然的存在者;反题则认为,无论在世界(即整个系列)之中还是在世界之外,都没有正题所说的绝对必然的存在者。可是奇怪的是,在实际的证明中,正题和反题都极力突出它们的共同立场,都起劲地反对双方在这里都并没有主张的观点,即认为绝对必然的存在者在世界之外开始这世界的因果系列的观点(这实际上是一切自然神论包括莱布尼茨自以为主张的观点)。只不过康德在正题的证明中,为了否定上述观点,并没有像反题那样完全抛弃绝对必然的存在者,而是力图使所谓绝对必然的存在者回到感性世界之内,亦即从类似于斯宾诺莎的立场出发,把自然本身看做绝对必然的“自因”。康德指出,要从世界之外引入世界变化系列的绝对必然原因是不可能的,但那只是因为这原因一旦对变化发生因果作用,它就已经进入时间、成为现象,亦即属于世界之内了,不论它是作为世界的一部分(最高项),还是作为系列的整体,它都是世界自身的原因(自因)。

2. 反题:不论在世界之中还是在世界之外,任何地方都没有什么绝对必然的存在者作为世界的原因实存着

证明 如上所述,反题的证明只有一半是针对正题的,即:假定在世界之中(含世界本身)有绝对必然的存在者作为其原因(或自因),那么这个存在者本身要么是无原因的,这就违背了世界本身一贯的自然律(如第三个二律背反的反题已证明的);要么就自相矛盾(如果它同时又是世界本身的话),因为各个偶然部分的总和仍然只能是偶然的。至于对“世界之外”的必然原因,反题的驳斥与正题的驳斥几乎一模一样。可见,在第四个二律背反中,正、反两个命题的对立夹杂进了其他问题。双方争执的并不是世界的

原因应在世界之内还是世界之外的问题,而只是世界之内有没有什么原因有资格成为绝对必然的原因的问题;正题认为有,否则充足理由便不充足,一切变化将不会发生;反题认为没有,因为世界的任何一个部分都需要别的原因来解释,因而不是必然的,而世界作为各部分的“总和”又由于其每一部分都是偶然的,因而也只能是一个偶然的总体。康德之所以要在此夹进世界之外的必然原因及双方对它的批驳这一问题来讨论,看来是要强调正反双方从同一个理由推出了截然不同的结论,而且这种冲突就包含在人类对自然的日常看法中,而不必涉及有关世界之外的上帝问题(见下段)。

### 3. 对第四个二律背反的注释

在对正题和反题的注释中,康德一开始都声明,这里对世界有没有绝对必然最高存在者的证明只须用“宇宙论的论证”,而不必用“本体论论证”(即单纯从概念推出存在的必然性)。这是为了把第四个二律背反严格限制于宇宙论,强调不能像莱布尼茨派那样,在经验性条件的上升系列中作一个突然的跳跃,依靠摆脱经验现象而从纯粹概念中推出最高存在。从而康德把正题和反题真正要讨论的问题归结为:在经验世界中,有没有绝对必然的原始存在者?康德指出,一旦归结到这个宇宙论问题(而排除了经验世界之外的绝对必然存在者这一本体论问题),那么正反两方面的论证所根据的就是同一个理由,即“整个过去的时间包含着一切条件的系列”,但却得出了相反的结论,因为正题只看到条件系列的绝对整体性,反题则只看到每个有条件者的条件以及条件的条件的偶然性。“在两方面,推理的方式本身都是完全适合人类的日常理性的,而只要这种理性从两个不同立场来考虑其对象,就常常会陷入

---

① 《纯粹理性批判》A459 即B487 A461 即B489。

自己同自己相分裂的状况中去。’<sup>①</sup> 在这里。这两个不同立场从实质上看,无疑就是我们前面指出过的,从世界的“整体性”出发,还是从这个整体的“世界性”出发,即“世界整体”这个概念的自身矛盾性的表现。

但康德并不明白这一点,而是尽量想从经验系列和纯粹知性概念之间的外在对立来解释这种分歧。这样一来,对正题的解释就偏离了原来的方向,即不是对“世界整体”之内是否有绝对必然的存在者的解释,而变成对经验系列是否可以推到纯粹知性概念,从而证明世界之外的绝对必然的存在者的解释了。所以康德努力证明,我们不能由经验的偶然性推论到纯粹知性概念的偶然性,后者是指“凡是其矛盾对立面是可能的东西就是偶然的”,前者则不需要有什么矛盾对立,只是指时间中相继的变化。康德举例说,一个物体从现在的运动状态 **A** 变成后来的静止状态非 **A**,这可以看做经验性的偶然性,因为非 **A** 是由于经验性的原因(如阻力)引起的;但却并不包含什么矛盾,因为两种状态处在不同的时间点上,而不是置于同一时间之中。“因此两个对立规定的相继而起的变化绝不是依据纯粹知性概念而证明偶然性的,因而也不能依据纯粹知性概念引导到一个必然存在者的存在。”<sup>②</sup> 但这种经验系列与知性推导的混淆只是莱布尼茨派证明经验世界之外的上帝存在的(表面上是宇宙论的,实质上是归结为**本体论的**)理由,而非正题本身的宇宙论理由,后来却被康德直接当作正题为了不至于与反题冲突所应采取的主张来看待了(可参看 **A559** 即 **B587** 以下,对第四个二律背反的“解决”)。这似乎表明,在康德看来莱布尼茨派的

---

① 《纯粹理性批判》**A459** 即 **B487** **A461** 即 **B489**。

② 《纯粹理性批判》**A460** 即 **B488**。在康德眼里,运动就是某物在此时在一个地方,在彼时又在另一个地方,这种分析是远远落后于古代埃利亚的芝诺对运动悖论的分析的,这点在前面已经指出过。

观点在清除了物自体 and 现象的混淆之后还有某种认识论的(作为知性认识的调节性原则的)价值和道德实践的价值,而原先的“正题”(世界之内有绝对必然存在者)则简直不可能,似乎不值得深入反驳,只不过像他自己原来说的“完全适合人类的日常理性”,即适合“常识”而已。可见康德虽然强烈反对莱布尼茨派的“跳跃”,但最后自己也作了类似的一跃——越过正题的主张(如斯宾诺莎和机械唯物论关于世界必然性的主张)而进入了超验的领域。

### 第三节 纯粹理性二律背反的裁决

康德认为,前面所列举的这四种二律背反,是由于人类理性在运用知性范畴去综合经验材料的过程中,企图摆脱一切条件而把握绝对的无条件者,以便居高临下地将可能经验的整体作一个综合而引发的,所以它们按照范畴的种类而恰好分为四类,而且这四类矛盾也是理性的本性不可避免地要产生的。理性试图以数学中的成功为榜样面向更高的理念领域飞翔,而在未达目的并陷入矛盾冲突时又欲罢不能,因为任何一方要放弃自己的主张都会危及到自己所坚持所珍视的某种利益。所以康德认为,在着手来解决这些二律背反之前,先要把双方各自是立于何种利益考虑之上来提出主张弄清楚,以便能从根本上抓住论辩者的要害,为解决问题提供明确的目标和方向。

#### 一、理性在此种冲突中的利益关系

康德认为,二律背反的正题代表独断论的观点,这一观点之所以被人们所坚持,是由于它带来三个方面的利益和好处:一是实践的利益,即为道德和宗教提供基础;二是思辨的利益,它许诺我们

一劳永逸地、先天地全面把握自然界的整个条件系列；三是通俗化的好处，因为人们总喜欢从公认的开端出发顺理成章地推出其结果，而不喜欢由结果回溯它的原因这种没有把握的事。

与正题相比较，反题首先就没有论证道德和宗教的这种实践的利益，恰好相反，它把道德和宗教的一切力量和影响都消除了；但另一方面，它对理性的思辨利益却提供了诱人的好处，这些好处远远超过正题在思辨方面所许诺的。这就是使知性永远面对可能经验去无限制地扩充那些能够得到检验的可靠的知识，而无需打破自然律去援引任何理念。只要反题的意见是为了克服人们的轻率冒昧，劝导我们满足于在经验的基础上去最大可能地扩展知识，那么，我们就可以既防止理念诱使我们超越经验的界限去寻求假冒的、无根基的知识，同时又并没有失去这些理念在实践的事务上的用途。但如果反题本身失去了谦虚谨慎的态度，对超出经验范围之外的东西(理念)作出完全否定的判断，这就成了另一种独断，将对道德和宗教造成不可弥补的损害。这就是古代伊壁鸠鲁派的即唯物主义的看法，它与正题的以柏拉图为代表的唯心主义形成长期的对立。

康德认为：“上述两派每一方所说的都比他们所知道的多，但毕竟，前者[反题]虽然不利于实践的事情，却鼓励和促进着知识；后者[正题]虽然给实践提供了很好的原则，但正因此而允许理性在我们只能指望获得思辨知识的一切事情上，沉湎于对自然现象作理想化的解释，而耽误了对其做物理的研究。”<sup>①</sup>显然，在涉及科学和知识的“思辨理性”领域中，康德更偏向于经验派即反题的观点，但有一个限制，就是要求为理性派即正题的观点在实践领域中的运用留下地盘。因此，康德努力揭示出日常知性在知识方面

---

① 《纯粹理性批判》A472 即B500。



出于懒惰和虚荣而将各种理念无批判地假定为自明的前提,而排斥经验派的一贯而合理的知识原则,骨子里并不是从思辨的利益、而是从实践的利益考虑问题。所以用不着担心反题的论证会真的破坏宗教和道德的基础,它实际上只限于学术讨论,而不会为群众的日常意识所接受。人类理性的本能会使人们把实践的利益置于思辨的利益之上。另一方面,即使在思辨的利益中,人们也不会满足于反题的未完成性,而要根据人类理性本质的要求去努力建构一个完整的体系。不过,只要是从利益出发来考虑问题,不管是实践利益还是思辨利益,人们将总是免不了在正反两方面摇摆不定,而无助于问题的真正解决。因此,我们只有抛开一切偏见,把争执双方推到人类理性的法庭,让他们不受任何威胁地、公开地尽力为自己辩护,即对人类理性本身作一种纯粹反思性的批判的考察,才能真正弄清双方的意见及其关系。

## 二、纯粹理性的必然能完全解决的先验问题

在作这种反思或考察之前,康德认为,有必要预先确定先验哲学必然能够完全解决并且绝对不能回避的那些先验问题,既不能像休谟那样以“不可避免的无知”为借口来推脱责任,也不能像理性派那样自以为能对先验对象(如灵魂实体)和超验对象(如上帝)的问题作出充分的回答。康德主张:“在一切思辨的知识中,惟有先验哲学具有这种特点,即没有任何涉及给予纯粹理性的某个对象的问题是这个人人类理性所不能解决的,……因为使我们能够提出问题的同一个概念,也绝对必然使我们有能力回答这个问题”<sup>①</sup>。在这里,纯粹理性的对象只存在于它所提出的概念(理念)之中,正如“公正”和“不公正”也只存在于概念之中一样。但康德

---

① 《纯粹理性批判》,A477 即B505。

同时也指出,在有关对象的性状方面,人们能够有权要求先验哲学作出充分的回答的只是先验宇宙论的问题,而不是理性心理学和理性神学的问题。因为理性心理学和理性神学的理念(灵魂和上帝)并不要求其对象在经验中被给予出来,因而这个先验对象的(经验)性状是什么的问题是毫无意义的,一开始就被排除了的;反之,宇宙论的理念则一开始就设定了其对象所要求的经验性综合是被给予了的,该理念则是从现象世界之内对绝对整体的追求中推论出来的。因此,从宇宙论理念发生的问题(世界究竟是有限或无限、可分或不可分、有自由或无自由、有无绝对必然的存在者等),实质上都只涉及经验性综合的进展能否与理念适合或适合到什么程度,亦即与世界本身作为自在之物无关,而只与现象的经验性综合(作为可能经验对象)相关。所以宇宙论问题不能满足于对理念的对象“虽有必要假定,但不可知”或“没有回答就是回答”这样的回答(如灵魂和上帝问题那样),而必须弄清楚这种关系到经验性综合进展的理念自身究竟是怎么回事、包含哪些含义,这就能使宇宙论问题仅仅从理念之中就得到充分的解决,“因为理念只是理性的产物,所以理性就不能推却责任而委之于未知对象”<sup>①</sup>。

正因为先验宇宙论中先验理念和经验综合交织在一起,所以“二律背反”就成了宇宙论问题特有的形式,是整个先验辩证论中的矛盾的最尖锐的体现。人类理性在这里对同一个对象、依据同一个理由作完全合乎逻辑的推论,却得出了完全相反的结论,陷入了理性本身的自相矛盾,这是不能不到理性自身内部去找原因的。康德认为,这一矛盾是可以在理念中给出充分解决的,这种解决,倒并不在于判定宇宙到底是有限还是无限等等,而在于对理性本

---

① 《纯粹理性批判》A479 即B507。

身作批判的考察,从根本上弄清究竟是什么使理性提出了世界有限或无限等问题并作出了种种断言。所以先验宇宙论问题的解决与纯粹数学问题如无理数问题的解决相似,而绝不像许多自然科学问题那样,有待于经验事实的发现而不能得到确定的答案。相反,虽然宇宙论与经验世界不可分,但我们却可以先验地从自己的理性概念中找到解决问题的关键,就此而言倒是和道德的普遍原理有些类似。我们不能借口这些问题不可能在经验中获得确定的解答而逃避回答,而至少必须明确回答如下问题:使我们陷入这种难以解决的困难的理念是从哪里来的?难道我们需要作出解释的是诸现象,而对此我们只需按照这些理念去寻求现象的说明的原则或规则吗?显然,理念的对象是无条件的绝对整体,这既不是一种知觉,也不能通过任何经验给予,而是由人的头脑自己假定的。先验宇宙论问题要说明的正是这种无条件的绝对整体,而不是现象。说明现象自有纯粹知性的原理和规则,我们头脑所假定的那些绝对整体的理念无助于更好地说明现象。正因为我们自己假定了理念的对象,我们就不能说我们必须加于这个对象上的东西是不确定的;相反,只要我们自己始终保持一致,不要把理念误会为有经验给予的、因而也有按经验规律可认识的对象与之相应的“臆想的表象”,则对涉及宇宙论理念的对象的问题是完全可以从主观上即通过对其知识基础的考察,而得到确定的“批判的解决”的。试图从经验上或客观上对理念对象的问题作“独断的解决”,那才是不仅不确定、而且不可能的。

### 三、借所有四种先验理念对宇宙论问题的怀疑地表达

弄清了宇宙论问题从主观上得到完全解决的可能性和必然性之后,康德开始寻找解决问题的入口。如前所述,宇宙论理念要解决的是经验世界的总体性状问题,它们总是要假定经验对象与自

己相适合。然而。撇开它们对世界性状的假定是否合理、有何根据不谈,仅就它们是否真正做到了使经验对象与自己相适合来说,我们就更容易发现二律背反中所暴露出来的问题,而不必纠缠到一些无谓的讨论中去。这就要对四个二律背反最终所假定的结果、即现象世界与先验理念相适合采取一种“怀疑的方式”来加以检查,这样就可以发现,宇宙论的理念无论如何都不能适合于任何具有经验对象的知性概念。对于知性概念来说,“世界整体”的一切规定不是太大(因而是知性不能达到其经验综合的),就是太小(因而是知性在不断综合中总能突破的)。例如,说世界在时空中无限,这个世界对知性概念就太大,若说有限,则又太小;如世界无限可分,对经验的划分来说就太大,若某种程度上不可分(是单纯的),则又太小;如世界上只有因果自然律,则“充足理由”对知性的能力来说就太大,若有自由因,这对知性的综合作用又太小,即知性仍要去追溯自由后面的原因;如世界有一绝对必然的存在者,则它对知性的经验性概念总是太大,若只有偶然之物,则又不能满足知性的要求,因而太小。以上四种表述都是以知性的经验性概念为标准去衡量理念的大小,而不是反过来用理念去判定经验概念的大小,因为可能的经验是惟一能提供经验实在性的东西,它“是一个准尺,必须根据它去判断理念仅仅是理念和思维之物,还是在世界中有其对象”<sup>①</sup>。所以我们只能谈论理念是否“符合于(angemessen)”经验,而不能谈论经验是否“符合于”理念,虽然我们也可以一般地谈论经验和理念是否相互“适合(adäquat,或anpaßt)”。换言之,正如我们只能说衣服对某人太长(或太短),而不能说某人对衣服来说太短(或太长),我们也不能说知性的经验概念对理念来说太大或太小,而只能说理念对知性的可能经验概

---

① 《纯粹理性批判》A489 即B517。

念来说太大或太小。<sup>①</sup>

上述怀疑的表述对于揭示先验理念所包含的真正矛盾具有极大的用处,它使争论的双方冷静下来,对自己所由以出发的根据进行反思,而从热衷于在外部世界中通过数学的、自然科学的各种证据来为自己的主张贴金,转向了到自己的出发点即理性本身中去探讨困难的根源这个正确的方向。

#### 四、先验的观念论作为解决宇宙论之辩证论的关键

康德在此再次重申了他在先验感性论中已提出的“先验的观念论”原则,并当作解决二律背反问题的钥匙或关键。而且,如前所述,先验的观念论与经验的实在论并不是互相排斥的,而是同一个观点的两面,其要点在于:凡是实在的东西,都只是在我们的可能经验中、即在时空直观形式中可以实际出现的东西,而绝不是在我们的思想之外有独立的实存,因而在经验意义上具有实在性的,在经验意义上正好具有观念性。经验对象的实在性(包括可能经验的进展的实在性)只是现象的实在性,它们连同其时空直观形式都只是我们的表象,而非物自体。二律背反的冲突正是由于双方都把现象混同于物自体,因而采取了先验的实在论(相应的也采取了经验的观念论)的结果。当然,先验的观念论并不否认物自体的独立存在,而且还把它视为实在的经验现象后面的智性的原因,因而称之为先验的对象,以便把我们可能知

---

① 康德在别处似有不同的说法:“既然理性的统一性之条件作为依照规则的综合应当与知性一致(*kongruieren*),然而作为这综合的绝对统一性同时又应当和理性一致,所以当它适合于(*adäquat*)理性时,对知性来说就太大了;而在符合于(*angemessen*)知性时,对理性来说又太小了”(A422 即 B450)。但那里说的并非理念和知性的经验概念的关系,而是理念(理性的统一性条件)对理性和知性两种不同要求的关系。

觉的全部范围和联结都归之于它，但它本身并未在时空中、亦即并未现实地被给予。像这样把先验对象（作为物自体）和经验对象（作为现象）区分开来并在一定意义上联系起来，我们就既可以避免将正题的先验观念（理念）当作实在的对象而陷入独断论，同时又可以避免像反题那样执著于现有经验，而放弃在先验理念的指引下不断作可能经验的回溯，甚至干脆否认先验对象在任何意义上存在的可能性，从而导致怀疑论或经验的观念论。所以康德说：“过去时间的那些现实事物都是在经验的先验对象中被给予的，但这些事物之所以对我来说是对象并现实地存在于过去的时间中，只是因为我想象到一个可能知觉的回溯系列〔……〕在按照经验性的法则进行，换言之，想象世界进程在引向一个作为当前时间之条件的流逝了的时间系列。〔……〕因而，自无始以来（*von undenklicher Zeit her*）在我自己的存在之前已经流逝了的一切事件，最终不过意味着自当下知觉开始的经验链条不断向前延伸、一直达到在时间方面确定这个链条的那些条件之上的可能性而已。”<sup>①</sup>只有指出二律背反的根源在于要么将物自体和现象混淆起来，要么完全否认物自体的存在、否认先验对象的作用，这才能找出使正题和反题得到公正的批判或补救的关键，从而使矛盾得到解决。

## 五、理性与自身的宇宙论冲突之批判的裁决

在找到了问题的关键之后，康德来着手处理二律背反的冲突了。他指出，全部二律背反都是依据这样一个假言推论：一旦有条件者被给予，则其一切条件的整个系列也就被给予（大前提）；既然感官对象作为有条件者已被给予（小前提），那么它的一切

---

① 《纯粹理性批判》A495 即B523。

条件的整个系列也必被给予（结论）。这个推论的大前提看起来是如此的毋庸置疑，它实际上表达了充足理由原则，这一原则作为理性的一条逻辑公设，实质上是一个分析命题：“有条件者”这一概念已经把它与一种条件相关的意思包括在内了，而条件作为有条件者又有其条件，因而也就把与全部条件的系列相关的意思包括在内了。然而，这样一个分析命题所表示的，只是我们可以对有条件者的条件系列进行最大可能的追溯，并且这是我们在对有条件者进行规定时应承担的任务；但却不意味着这个条件系列已经实际上被给出来了，乃至其最高条件即绝对无条件者也实际上被给出来了；除非我们所谈的有条件者及其条件系列是就物自体而言，而不是就可能经验的对象（现象）而言，但那时我们所说的有条件者与其条件的综合就是运用纯知性范畴所作的“先验的综合”，其具体情况对于我们的经验知识或可能的认识来说永远是一个先验的x。换言之，在我们的经验中，并没有因有条件者的感官对象被给出、其一切条件也都现实地被给出，充足理由律在这里只是给经验性的回溯的综合提出了一项必须执行的命令而已。所以小前提和大前提并不相互适合。因此在这里，正如在纯粹理性的“谬误推理”中那样，也出现了逻辑推理上的偷换概念，即大前提中的“有条件者”是一个先验对象，小前提中的“有条件者”则是一个经验对象。前者是抽掉了时空条件的一个逻辑假定，它自然可以从概念中分析出一个条件系列总体；后者则要在现实的时空条件中一个跟一个地去经验这些条件，其综合是永远无法完成的。

然而，纯粹理性的二律背反虽然是由混淆先验对象和经验对象这种形式逻辑的谬误引起的，在这一点上它与纯粹理性的谬误推理有共同之处；但是不同的是，谬误推理一旦从形式逻辑上澄清了概念的混淆，问题也就完全解决了，因为其错误只在于将实存的

内容混入了逻辑的形式条件的理解中,只要将这内容清除出去,即可保持逻辑概念(先验自我)的纯粹性;相反,在宇宙论的二律背反中,即便从逻辑上指出了双方的形式谬误,“但它们的纷争却还没有因为证明了双方或其中一方在其所主张的事情本身中(在结论中)在什么过错(即算他不善于把事情建立在有力的证明根据之上),而得到了结”<sup>①</sup>。换言之,揭穿形式的谬误并没有取消二律背反所提出的问题,仅仅指出大、小前提不合并不足以消除双方结论所表达的冲突,双方主张的实际内容如世界究竟有限还是无限等等,即使根据不足,也不会因此而失去意义或得到解决。因此从逻辑形式上指出双方都偷换了概念,这还只是对问题的初步解决,康德称之为“批判的裁决”(kritische Entscheidung),而不是“完全的解决”(schlechthin auflösen)。但这已经给完全解决这一争执指出了一条惟一可行的道路。

这条道路,康德认为古代埃利亚的芝诺早已暗示出来了。所谓芝诺悖论,实质上就是讨论世界或宇宙的有限无限等等问题,而且正反两面都是以否定的方式来表述的:世界既不是有限的,又不是无限的等等。人们历来常指责他这种双方都不承认的辩证论,因为矛盾命题是不可能双方同假的;康德却为之辩护,认为这正是问题的正确表达方式,因为芝诺同时否定的并非两个互相矛盾的命题(那在逻辑上将荒谬的),而是两个对立命题(这是完全可能的)。康德举例说明了对立命题和矛盾命题的区别:前者如说“每个物体要么气味好,要么气味不好”;但只要有些物体根本没有气味,对立双方就可能都是假的。因此真正“非此即彼”的冲突是矛盾命题:“每个物体要么有好气味,要么没有

---

① 《纯粹理性批判》A501 即 B529。



好气味。<sup>①</sup>“没有好气味”也包括了根本没有气味。只有矛盾命题才是逻辑上无条件地相互冲突的;对立命题要成为相互冲突的矛盾,总是必须预先假定对立双方已存在共同的条件(如“有气味”)。同理,“世界或者是无限的,或者不是无限的”是矛盾命题,其冲突是“分析性”的,双方必有且仅有一方为真,但任何一方都并没有肯定“世界是有限的”(否定无限并不等于肯定有限);反之,“世界或者是无限的,或者是有限的”是对立命题,它们只有在预先假定了一个共同的基础,即世界作为物自体而被给予出来,才有可能相互矛盾并产生争执,否则它们有可能都是假的,其对立则只是“辩证的”(而非真正矛盾的),而芝诺对这样的对立双方都同时加以否定就并不违背逻辑了。所以,一旦我否定双方的共同假定,不承认我们所谈的是作为物自体的世界,我们就只能说,世界既不是自在的无限整体,也不是自在的有限整体,更不能从彼方的假推出此方为真(归谬法),世界只能在现象系列的经验性回溯中(而非作为物自体)存在,不能作为一个无条件整体而存在。

所以,只要我们指出二律背反不是真正的矛盾命题,而只是对立的辩证命题,它们之所以看起来互相矛盾,只是由于把绝对整体这个只适用于作为诸物自体的一种条件的理念应用于诸现象,也就是把作为现象的世界当作物自体的世界这样一种辩证的幻相所致:则所谓的二律背反的争执也就不存在了。但二律背反双方的命题虽不能独断地被证明,却从反面给我们提供了现象的“先验的观念性”的证明,因为它的不能被证明本身就证明了正反双方的假定、即“世界是作为物自体的总体”是假的,而世界作为现象则超不出我们的表象以外。这就使我们发现了经验事物的真正性质,而又并没有助长怀疑论,却运用怀疑的方法产生了巨大的收获,即在

---

① 《纯粹理性批判》A503 即 B531。

理性最大自由的论争中帮助我们来校正我们的判断。

#### 第四节 纯粹理性二律背反的完全解决

在运用“怀疑的方法”将作为物自体的世界存而不论,并指出二律背反双方逻辑形式上的错误(偷换概念)之后,康德开始面对正反双方推理的结论,即从内容方面来解决二律背反的问题了。只有完成了这一步,二律背反的宇宙论问题才算是获得了“完全的解决”。但从内容上解决问题的途径,也已由前面对形式上所犯错误的根源的揭示中表明出来了,这就是应当立足于“先验的观念性”,将纯粹理性的宇宙论理念视为仅仅是一些“调节性”(regulativ)的原则,而不是“构成性”(konstitutiv)原则。

##### 一、纯粹理性在宇宙论理念方面的调节性原则

康德认为,既然宇宙论的总体性原理并没有在感性世界中(像在物自体中一样)提供出诸条件系列的最大值,而只能将这最大值作为系列回溯的任务,因而就只是对于知性和主体来说提出了一个“问题”,要求我们按照理念的完全性去进行有条件者的条件系列的不断追溯,这就使它只具有调节性的效力,而不具有构成性的作用。理性的这条调节性原则严格说来只是一条“规则”,它“并不能告诉我们对象是什么,而只能告诉我们,为了达到对象的完整概念,应如何进行经验性的回溯”<sup>①</sup>。当然,这个完整的对象概念实际上是永远也达不到的,但它毕竟提供了一条我们进行无止境地回溯时所必须遵守的规则、一个指导性的目标。对此康德提出,这种回溯可以有两种不同的理解,一种是“无限的”(Unendliche 或 in

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A510 即B538。

*infinitum*),一种是“不限定的”(in *indefinitum*)。这两者对于“前进的”(而非回溯的)系列来说并没有什么很大的区别,如我们可以任意延长一条线,或从一对父母推出其世代代子孙,这种推延随我们的爱好可以不限定地进行下去,而就我们的能力而言又是可以无限地进行下去的,它没有必要预先设定系列的绝对总体作为其目标或条件,因而不涉及应当和必须的问题,只涉及可能性问题。反之,对于“回溯的”系列来说,区别“无限的”和“不限定的”就显得很有必要了。当经验的总体已给予出来,而要向其内部回溯其构成要素的序列时,这种回溯是“无限的”;当经验序列只有一项被给出,而要向其外部回溯使其得以存在的条件总体时,这种回溯就不是无限的,而只是“不限定的”、即只能进行到“不确定的远”了。可见“不限定的”,是指将系列的绝对总体当作一个必须不停地追求的目标,不应当在任何一项上停留,否则现有经验项的存在便不可解释;而“无限的”回溯则只意味着必然可以继续条件条件的回溯,但整个条件序列是被看做在经验上已经被给予了的(只是尚未全部发现出来)。

纯粹理性的宇宙论理念的这两种调节性原则,一种是从同一个经验事实向其内部作无限追溯,一种是由一个经验事实向另一个经验事实作不停顿即不限定的追溯。康德所作的这种煞费苦心的区分,不仅仅是为了把宇宙论的第二个二律背反(即对事物构成的单纯部分作无限追溯)和其他三个二律背反(即对绝对无条件者作不限定的追溯)区别开来,更重要的是要通过这种区分表明,理性的这一回溯性综合的原则绝不意味着对象本身(作为物自体)的构成原则,而只是我们在进行经验性回溯时主观上所遵循的调节性原则。这样,康德就把感性世界系列总体的绝对大小这个宇宙论问题,转变成“在经验性的回溯中,当追溯经验之诸条件时,我们应当追溯到多么远,以便按理性的规则去掉对理性问题的任何其

他回答,而只保留那与对象相符合的回答<sup>①</sup>这个认识论问题了;而与此同时,“那原本是一条辩证的原理,就转变成一条学说的(doktrinal)原理了<sup>②</sup>。而这条原理如果能通过从主观上规定知性在经验中最大可能的、符合经验对象的运用而得到证实,“那么这就正好同它仿佛是作为一条(不可能出自纯粹理性的)公理在先天地规定对象本身一样了;因为就连那样的公理,也不可能在经验对象上对于扩展和校正我们的知识有什么更大的影响,而只能表明它在我们知性的最广泛的经验运用中是能动的<sup>③</sup>。换言之,在运用纯粹理性的调节性原则时,我们“仿佛”是在规定物自体那样使用它们,实际上却只不过实现了促进我们在经验领域内不断探求的效果。

## 二、第一个二律背反的完全解决

依据纯粹理性的调节性原理,对于世界整体究竟是有限的还是无限的这一争论,康德的解决办法是:我们既不能把这个世界看做是有限的,也不能把它看做无限的;因为我们不可能对它的绝对限度有任何经验,但我们又总是要去探求这一系列的更高的一项,看看它能否通过经验被我们知道。所以对世界大小量的时空回溯过程只能是“不限定的”,而不是有限的和无限的,后两者都是企图去预测那些事先已经确定了的、而只是回溯尚未达到的项,因而超出了我们的直观经验。“这样一来,我对于经验的整体对象(即感性世界)就没有什么可说的,而只能谈论经验与其对象相符合地产生出来并继续下去所应遵循的规则。”<sup>④</sup>

---

①② 《纯粹理性批判》A516 即B544。

③ 《纯粹理性批判》A516—517 即B544—545。

④ 《纯粹理性批判》A520 即B548。

于是,对第一个二律背反正反两面的正确回答在康德看来就是:世界在时空中没有绝对的开端和界限(否定的答复);但尽管如此,我们必须“不限定”地去尽量规定世界的大小,从一项不停地回溯到更高的项(肯定的答复)。我们既不能脱离经验作“过大”的跨越,又不能固守于现有经验陷入“过小”的局限;虽然世界整体永远不能在经验中给予我们,但经验的回溯“在哪儿都不能不去扩展其知性在可能经验上的运用,因为这也是理性在其原则方面的真正的和惟一的事务”<sup>①</sup>。这种回溯并不提供出任何被规定的大小概念(有限或无限),也不规定这种回溯的经验性的种类(即预先确定追到底仍将是与现有经验同性质的事物,如人的第一代祖先仍是人),“而只是进行到不定的远,以便给出由这追溯才首次成为现实的一个(经验的)大小”<sup>②</sup>。

可见,第一个二律背反的产生,是由于把“世界整体”当作一个可以在直观(时空)中被完全给予的对象来加以规定,其实它只是一个先验对象(物自体)。只要将现象和物自体严格区分开来,二律背反的冲突便消除了:我们完全可以并且应当以“世界整体”的理念来指导我们在经验世界中不断扩展有关现象的知识,对世界的大小作不定的追溯。

### 三、第二个二律背反的完全解决

与第一个二律背反不同,第二个二律背反对条件系列的回溯是以整个条件系列已在一个有条件者中(作为其各部分)一起被给出为前提的,因此这一回溯不是“不限定的”,而是已被限定为“无限的”,是对一个被包围在一定界限内的对象之内部条件的无限回

---

① 《纯粹理性批判》A522 即B550。

② 《纯粹理性批判》A523 即B551。

溯。然而,这种“无限”仍然是指回溯的即不断分割的无限,而不是指对象本身由无限多的“部分”所构成。这种可分割的无限性首先基于空间的无限可分割性,然后才被运用于物体的无限可分割性。可见物体并不是作为脱离直观(空间)的自在之物而本身已经被分割了的,而只是在我们的直观(空间)回溯中有可能被无限分割下去的,其分割程度仅依我们在回溯中的意愿而定。所以无限分割只是对现象的“连续量”而言的,而不是对一个“分离量”的集合、一个已被划分(*gegliedert*)而又组合起来(*organisiert*)的整体而言的。“只有经验才能决定在一个被分割了的物体里能组合到什么程度,而尽管经验从未肯定地达到过任何非组合的部分,但这种部分至少必须存在于可能经验之中。”<sup>①</sup>至于先验的分割则完全不是经验的事,而是一条理性的原则,即应把经验的回溯看做永远不能绝对完成的。

康德指出,上述两个二律背反的解决都是从时空关系、数学关系,根本上是从量的关系来考虑的,因而有条件者及其条件系列(不论它追溯到多么远)都被设想为同质的。因此其解决办法只须指明理念(在量上)对知性概念“太大”或“太小”,因而正、反双方都是错误的,就行了。但“力学的”二律背反与此却有一种重要的区别,就是它可以容纳一种异质的综合,即可以到感性条件的系列之外去追求纯知性的条件,它本身不是现象。在这种情况下,简单地用“太大”“太小”这种量的分辨已不能完全解决问题了,而必须考虑所提出的绝对无条件者的性质;此外,通过对概念性质的这种澄清,非感性的条件就可以作为一切感性现象的无条件者而与有条件的经验序列并行不悖地结合在一起,因而经过这种解释,争论双方都可以是真的。这就能达到对第三、第四个二律背反的完全的

---

① 《纯粹理性批判》A527 即B555。

解决。

#### 四、第三个二律背反的完全解决

按照上面的说法,第三个二律背反所讨论的“自由”就是一个既不含有经验内容、也不能在任何经验里被规定或被给予的先验理念。对任何一件发生的事情,我们都可能、而且只能想到两种因果作用,即自然的原因和自由的原因。前者来自知性的先天范畴(因果性),后者是同一个范畴当其运用于“世界整体”时由理性造成的一个本身无原因的自发性理念。

在这里,康德特别提请注意自由作为一个先验理念(先验的自由)与“实践的自由概念”之间的关系。他说:“在这个先验的自由理念之上,将会建立起自由的实践概念,而且前者将在后者中构成一系列困难的真正契机,这些困难历来都围绕着自由的可能性问题。”<sup>①</sup>先验自由是实践自由的理论基础。如果先验自由不可能,则实践自由也就失去了根基,宗教、道德也就不可能了,人也就成了按照自然因果律行事的动物,正如机械唯物论所证明的那样。理性派坚持先验的自由,正是要为实践的自由争取地盘,而反对把人完全归结为动物。“自由在实践的理解中是任意性(Willkür)对感性冲动的强制的独立性”<sup>②</sup>,虽然人的任意性本身也是感性的,但它不是像动物的任意那样由感性情欲所决定而成为必然的,而是自由的,因为人里面有一种独立于感性而先天地自由自决的能力。那么,这种先天能力是否有可能呢?康德说,这个问题不是一个“自然之学”或心理学问题,而是一个先验哲学问题,它作为一个“力学的”二律背反,主要也不是讨论对象在时空中的量方面的大

---

① 《纯粹理性批判》A533 即B561。

② 《纯粹理性批判》A534 即B562。

小问题,而是要探讨其对象存在的性质。所以,问题的正确提法应当是:自然因果律是否完全排斥自由的因果性?如果排斥,即否定有先验自由,则实践的自由也不可能(因为它将归结为自然必然性);如果不排斥,那么这两种因果性又如何能够互不干扰地同时并存,而不致一个取消另一个呢?康德认为,这个问题只有通过把现象和物自体严格区分开来才能解决。如果把现象混同于物自体,认为现象有绝对的(先验的)实在性,则自然因果律就会使自由无藏身之地,一切都是必然的;但若能把自然因果性局限于只有经验的实在性的现象领域,这就有可能在物自体领域为自由的先验理念留下地盘,同时又不干涉经验世界的事务,岂不两全其美?

这样,按照康德的办法,他就设想感性世界中有一种主体,它作为一个起作用的原因区分为两种性质或性格(**Charakter**),一种是经验性的,它按照自然因果律而使主体构成自然秩序中必然的一环;一种是“智性的(**intelligibel**,又译‘直悟的’)”,这种性格的主体“虽然是那些作为现象的行动的原因,但这种性格本身却不服从任何感性条件,而且本身不是现象”<sup>①</sup>。所以同一个主体,就其经验的性格而言,是现象或感性世界的一部分,它自身及其行动都从属于自然因果律;但就其智性的性格而言,主体中没有时间,没有产生和消灭,从而它根本不在感官世界的经验性条件系列之中,也就根本不能被直接知悉,所以对我们来说,这个智性主体就只是一个先验对象。但我们却不能不一般地将这一先验对象当作经验性性格的主体(现象)的基础来思考。在这种意义上,这种先验对象就是“本体”(Noumenon),它独立于一切现象世界的自然必然性,而能“在感性世界中由自己开始它的作用,而不是那行动在它自己中开始”;而由于这两种性格(经验的和智性的)属于同一主体,“这样一

---

① 《纯粹理性批判》A539 即 B567。



来,自由和自然在各自的完整意义上,就会在同一个行动中,根据我们将它与其智性的还是感性的原因相参照,而毫不矛盾地同时被发现<sup>①</sup>。这就是在“与自然必然性的普遍法则相一致的自由因果性的可能性”这个小标题下所要说明的。然而,如何从先验自由这一宇宙论理念来具体说明这种可能性、从而用来完全解决先验宇宙论的第三个二律背反呢?这是康德在“对结合着普遍的自然必然性的某种自由的宇宙论理念的说明”这个小标题下所要做的工作。

首先,康德认为,一切发生的事都有其原因并处在一个因果链条之中,这条自然规律是不容否认的,只要我们不为“先验的实在论”所愚弄并将之视为一条物自体的规律,即只要把自然现象与物自体严格区分,这就没有错。问题只在于,在承认这一点的前提下,是否还有可能承认同一件发生的事还有自由的原因,以及这种自由因是否与自然律不相容。康德主张,只要区分现象与物自体、经验的性格和智性的性格,我们就可以在某些情况下对同一个行动既按照自然律加以必然的把握,同时又赋予它某种属于智性的能力;这种能力不干涉经验规律的一贯性,并且其后果作为经验事实还要服从这种一贯的自然法则,但我们仍然可以假定这个经验事实另有智性的原因而不矛盾。康德举例说,人就是这样一种感性对象,他作为自然的存在,的确是服从自然律的,因而具有一种经验性的性格;但人和其他自然存在物不同,他虽然“只有通过感官才知道其他整个自然,但也通过单纯的统觉而认识到他自己,也就是说在行动中和内在的规定中认识自己,这些行动和内在规定,他是根本不能看作感官印象的”<sup>②</sup>。休谟曾把人心中的一切能力

---

① 《纯粹理性批判》A541 即B569。

② 《纯粹理性批判》A546 即B574。

归结为感性的接受能力,康德则把知性和理性与一切受经验条件限制的力量区别开来,“因为理性单凭理念来考虑它的对象,并据此来规定知性,而后知性便对自己的(同样是纯粹的)概念作出某种经验性的运用”<sup>①</sup>。在这种意义上,人又是一个智性的对象。

其实,真正说来,“世界上”是否有自由的问题就是人是否自由的问题,归根到底是人的行动、活动即实践是否有自由或在什么意义上是自由的问题。康德把理性作为一种智性能力从感性的被动性区别开来之后说:“这样一种理性具有因果性、至少我们设想它有一种因果性,这一点由我们在一切实践中作为规则加在实行的力量之上的命令式中可以清楚地看出来。‘应当’表达出一种必然性和一种与通常在自然中并不出现的那些根据的联结。”<sup>②</sup>自然界是无所谓应当不应当的,现象的自然根据仍然是现象;“应当”的根据则只是一个概念,它所针对的行动当然也要有自然的条件,但这些条件并不能决定应不应当,而只能产生一种后果或一个意愿。相反,理性所表达的“应当”却提出了一个尺度或目的,用来禁止或是权衡那种自然的后果和愿望,哪怕这个目的从来也没有、也绝不会在自然中实现出来,理性也完全自发地按照理念来构成自己的某种秩序,并假定它对于行动可以具有一种因果关系。这就是人的“任意”的双重性格。我们可以把任意当做理性的某种因果作用看待,并从它在现象上所表现的结果来推断人的理性根据和行为方式,作出合乎自然律的预言,这就是通常作为一门自然之学的人类学通过观察的方法来研究的题目。但另一方面,当我们不是要解释这个行动的来源,而是要把行动放在实践的关系中与理性作比较,人的任意就有了应该不应该的问题,而纳入了理性的一种完全不同的秩序。因为在自然中合乎规律地必然要发生的事,

---

①② 《纯粹理性批判》A547 即 B575。

也可能是不应该发生的。但我们仍应当承认,理性的理念对人们的行为现象已表现出一种实际上的因果性,这种自由的因果性丝毫不受经验必然性的影响,因为它是跳出时间和内感官之外的智性能力,即一种“由之而首次开始某个经验性的效果系列的感性条件”<sup>①</sup>的能力,它本身却不进入这个系列之中。“我们不能说,在理性于其中规定任意性的那个状态之前,有一个该状态本身得以规定的先行的另一状态。”<sup>②</sup>否则,我们就把理性本身也拖进时间里来了。

于是,康德把理性看做人的一切任意行动的先天条件,而这个行动的经验性的性格则是理性的这种智性性格的“感性图型”。但这不是思辨理性的图型,而是实践理性的图型,它不借助于时间,而恰好是要撇开时间,它让行动的“任意性”代表自由去自发地作用于现象。因此,康德对其自由概念作了更为具体的规定,认为“理性的这种自由不能只是消极地视为不依赖于经验性的条件(因为这会使理性能力不再是现象的一个原因),而且也能积极地表现为一种自发地开始一系列事件的能力”<sup>③</sup>。消极的自由是从实践的理解上摆脱感性冲动的强迫而自由(独立性、任意的自决),积极的自由则是从宇宙论的意义上作为某种感性系列的条件的先验自由,它被假定为现象的起作用的原因。<sup>④</sup>当然,先验自由的这种积极含义只是假定的,不可证明(尽管也无法反驳)的,因此只是为实践自由提供思辨理性的一个理念,终归是消极的;反之,实践自由一旦从“任意”中找到了它自身的先天的普遍规律,即实践理性的自由意志法则,它就成了真正积极意义上的自由(自律),不仅能摆脱感性自然的束缚,而且建立了对自己行为发布命令的最高原则。

---

①② 《纯粹理性批判》A552 即B580 A553 即B581。

③④ 《纯粹理性批判》A553—554 即B581—582 A533 即B561。

但在这里,康德还只是从假定的(想当然的)意义上一般地区分自由理念的积极和消极方面。他并不想在这里阐明自由的现实性和证明其可能性,因为他在此所谈的只是作为感性世界原因来设想的先验自由,其目的只是排除幻相,并说明“自然至少并不和自由的因果性相冲突”<sup>①</sup>。例如,一个人说谎并造成了恶劣的后果,我们尽管可以从这人所受的教育、环境的影响、天生的气质及当时各种偶然条件中,找出他说谎行为的一切必然原因来解释和辩解他的这一行为,但毕竟最终还是要将罪过完全归于他的意志并认为他仍然是自由的。这就是在感性存在者之外同时还把他看做一个理性(智性)存在者,看做规定者而非被规定者。至于他为什么这样规定而不那样规定,这是不可能回答的,因为这就是要求用现象去规定规定者(理性),而理性恰好是用来解释现象的,它本身作为智性的原因则是无条件的、不能超越的。

第三个二律背反是康德重点论述和解决的问题。他曾经向人表白说,“我的出发点不是对上帝的存在、灵魂不朽等等的研究,而是纯粹理性批判的二律背反”,其中又是有关人有没有自由的这一二律背反“把我从独断论的迷梦中唤醒,使我转到理性本身的批判上来”<sup>②</sup>。在先验分析论中最关键、最重要的因果性问题,到先验辩证论中便扩展为因果必然性与自由的关系问题,而这正是康德全部哲学的核心问题和枢纽。

## 五、第四个二律背反的完全解决

第四个二律背反与第三个二律背反同属于“力学的”回溯,其区别在于,前者是要回溯到实体本身的无条件的“实存”,后者则只

---

① 《纯粹理性批判》A558 即B586。

② 《康德书信百封》,李秋零译,上海人民出版社1992年,第244页。

是要追溯无条件的(自发的)“因果性”。换言之,对绝对必然的存在者的追溯必须完全超出感性世界的系列之外,将它作为自在的实体(物自体)来追溯;对自由因果性的追溯则是在属于感性世界的条件系列之中追溯到人的行动的任意性,这一行动本身仍然是属于感性条件的因果系列的,只是它的因果作用同时又可以被看做超出现象而属于超感性的本体世界,因而是智性的。所以对必然存在者的回溯虽然也要借用在自由因果性那里所考虑的直观中的变化系列,但并不将其目标视为包含在这一直观系列之中,而是要将它看做一个超出直观之外的概念系列。如果说,自由的因果性是对同一个行动的原因采取双重标准(经验性的或智性的)的话,那么绝对必然的存在者则是对同一个直观系列本身的条件或根据也采取双重标准,以便有可能使这个存在者得到承认。力学的二律背反要解决的是不同性质的(现象的和物自体的)东西的关系问题,但康德的解决办法却仅仅是运用双重标准去确定双方的性质不同而已,即“互相冲突的两个命题在不同的关系中可以同时是真的”<sup>①</sup>。在这方面,必然存在者和世界内的变动系列比自由因果性和自然事物系列对于感性和智性的区分更为彻底,“必须把必然存在者完全在感官世界系列之外(作为外于世界之物)且仅从智性上去设想”<sup>②</sup>。

正如在前一个二律背反的解决那里一样,康德在这里又再次声称,他并不是想要证明这个绝对必然存在者的实在性和可能性,而只是要说明,我们没有任何根据来断言它是不可能的(当然也没有根据来证明它是可能的)。所以我们只能满足于将理性的经验性运用和先验的运用这两条不同的途径区分开来,并将后一条途

---

① 《纯粹理性批判》A560 即 B588。

② 《纯粹理性批判》A561 即 B589。

径留待另一领域、即实践的领域去发挥其真实的作用,而不贸然否认它。只要我们不将绝对必然的存在者混同于经验对象,或反过来把经验对象误当作物自体,从而使理性的两种运用纠缠不清,则绝对必然存在者与彻底偶然的感性世界的二律背反就消失了;这时,我们即使承认有绝对必然的存在者,也并不影响感性世界的有条件性的不断追溯,因为我们已从智性的立场把这无条件者从性质上规定为与经验世界不同的、因而是不可知的对象。因此它与偶然的经验性条件系列的无穷回溯可以无冲突地并存。

显然,对第四个二律背反的这种解决方式,相对于康德在前面对该二律背反的陈述、特别是对正题的注释而言,是有值得推敲和质疑之处的。如前所述,康德第四个二律背反正反双方都是立足于不能到世界之外寻求绝对必然的存在者这一共同基础之上的,在那里,康德由此而把宇宙论的二律背反的正反双方对自己主张的证明都严格地限制在只能用“宇宙论证明”,而不能用“本体论证明”,从而把这里所说的“宇宙论证明”与先验神学中对上帝存在的“宇宙论证明”区分开来,因为后面这种“宇宙论证明”最后实质上是离开了宇宙论证明而归结到本体论证明。所以,双方争论的实际上只是在世界之内有无绝对必然的存在者。现在,康德主张把绝对必然的存在者放到世界之外加以考虑,认为这就能使争论双方同时为真,从而取消二律背反的矛盾。然而,这样一来,实际上就是要求正题放弃它把绝对必然的存在者理解为在世界之内(包括把绝对必然的存在者理解为与世界本身同一、即“自因”)的观点,而接受它原先坚决排斥(并经过康德的细致区分而清除掉)的、把绝对必然的存在者放到世界之外的观点。可见,康德先是把宇宙论的这一二律背反与对上帝的宇宙论证明区别开来,以造成理性自相冲突不可解决的局面;但在解决这一二律背反时却实际上(在区分物自体和现象的前提下)又引进了他所批判的对上帝存在

的宇宙论证明的思路(从经验系列“突然跳跃”到智性概念)作为消除理性的自相冲突的惟一出路。他这样的前后不一致,似乎是要表明,理性为了避免在宇宙论中的这种自相矛盾,而不得不超出宇宙论范围而进入超验的领域,企图依靠单纯的概念去假定那作为一切事物之可能性的根据的绝对必然存在者(上帝),以摆脱理性自身的一切疑难和矛盾。这样一来,康德也就能够通过第四个二律背反的解决而实现向“纯粹理性的理想”(即从理性宇宙论向理性神学)一章的过渡了。其实,康德没有看到,第四个二律背反的正题正好是必然和偶然矛盾的交汇点,也是对这一矛盾的辩证解决的暗示(通过“自因”);但他由于没有做好接过这一暗示的理论准备,只好将这一最关键的论题有意无意地回避过去了,而只满足于把他关于“世界的绝对必然存在者”这一宇宙论的先验理念,转换成“世界之外的绝对必然存在者”这一先验理想的超验理念就完事了。

所以康德在“纯粹理性全部二律背反的结束语”中说:“只要我们凭借自己的理性概念,只把感性世界的条件总体以及这方面能为理性所用而发生的东<sub>西</sub>当作对象,那么我们的理念虽然是先验的,但毕竟是宇宙论的。但一旦我们将无条件者(问题本来是要针对它而来的)建立在那种完全外在于感性世界、因而外在于一切可能经验的东西里面,则这些理念就成为超验的了。……然而在宇宙论的所有理念当中,那引起第四个二律背反的理念却迫使我们冒险跨出这一步。”<sup>①</sup>但康德又认为,这一步的跨出仍然只能通过<sub>对经验概念进行某种“类比”来形成超越经验范围的智性概念,并在这之后反过来把经验事物、现象看做是智性东西的表现。然而类比并不是严格意义上的证明,所以我们实际上就会是从(由类比</sub>

---

① 《纯粹理性批判》,A565—566 即B593—594。

所引发的)一个超验的必然存在者的纯粹概念出发,来推出该存在者在经验范围之外的必然存在,对上帝存在的宇宙论证就会归结到“本体论证明”。这就是康德在“纯粹理性的理想”一章中所要讨论的问题。

## 六、对康德的先验宇宙论批判的短评

康德在先验宇宙论批判中所阐述的关于纯粹理性由于自己的本性而产生二律背反的学说,历来被公认为康德《纯粹理性批判》中最有兴趣、最富启发意义的深刻见解。在这里,康德接触到的正是辩证法的实质,并为后来黑格尔所创立的辩证逻辑提供了最重要的启示。康德之所以能作出这一重大的理论贡献,根本在于他在对传统形式逻辑的局限性作了深刻揭示之后,提出了一种使逻辑学和认识论融为一体的新型逻辑,即“先验逻辑”,指出人类认识的本性不仅仅是从形式上保持思维本身的一贯性,而且要探讨乃至至于穷究对象的本质和绝对存在的总体。这种不可遏止的自然倾向正是导致理性的自相矛盾的根源。康德详细剖析了这种自相矛盾产生的逻辑必然性和认识论上的不可避免性,从而向我们暗示了一个真理:一切事物从本质上说都最终是由内在矛盾而发展出来、形成起来的;因而,每当我们面对一个对象,要从现象的考察进入到本质或本体时,我们必将会遇到该对象的内在矛盾;同时,认识主体、理性的自相矛盾在此情形下正是促进主体不断深入对象的本质、从不甚深刻的本质到更深入一层的本质的内在动力,正如事物本身的内在矛盾性也正是一切事物不断变化发展的内在动力一样。这正是在辩证法意义上的逻辑学和认识论的共同真理。

但康德并没有意识到二律背反学说的这种揭示宇宙真正奥秘和真理的暗示性意义。他的二律背反学说只是作为“幻相的逻辑”提出来的,其目的是在确认这种自相冲突为“荒谬”的前提下,去为



人类理性的软弱无力、易犯错误和狂妄自大等积重难返的毛病寻求一种治疗方案。因此在康德看来,现象世界是不存在任何矛盾的,物自体本身又不可知,所以矛盾只是由人的理性的幻相带来的,只存在于理念之中,是由于理性企图跨越认识的界限(即现象界)而认识物自体才产生的。只要我们严格区分现象和物自体,把理性限制在其“内在的使用”中,就不会有任何真正的矛盾,或者说矛盾就会显露出它只不过是幻相。可见,康德对待矛盾的这种立场根本上并没有超出传统知性和形式逻辑的观点,害怕矛盾、不承认矛盾并力图驱除矛盾,这种态度使得康德把矛盾不是看作从现象突入到本质或本体、展示事物本身内在奥秘的一个必要的、富有成果的逻辑范畴,而是看做对人类认识和理性发出的警告,是对理性的僭妄的惩罚。在康德的认识论和逻辑学的统一(即“先验逻辑”)之中,由于排除了对物自体的本体论考虑,最终又导致了认识和逻辑的某种分裂:逻辑的作用在“幻相的逻辑”中不再是扩大认识,而只是发现错误和限制认识本身了。只有在黑格尔那里,逻辑学、认识论和本体论才第一次通过辩证法而达到了真正的融合。

## 第八章

### 先验辩证论(四): 纯粹理性的理想 ——先验神学批判

纯粹理性的“理想”这一章讨论的实际上是先验神学问题,即通过纯粹理性来证明一个在经验世界之外的上帝的存在。在纯粹理性的三大理念(灵魂实体、世界整体、上帝)之中,上帝理念(理想)是站在前两个理念之上并统摄二者的,因此,对这一理念的批判就一方面意味着对全部先验辩证论批判考察的完成,另一方面也彻底展示出这种批判在方法论和目的论上的意义,从而为过渡到整个《纯粹理性批判》第二大部分“先验方法论”(即对纯粹理性应遵守的方法规范体系的建构)提供了启示和前提。因此,本章在分析了康德对理性神学的各种批判之后,将顺便考察他为整个“先验辩证论”所写的长篇“附录”,看看他从先验辩证论中引出了一些什么方法和目的上的结论。

#### 第一节 纯粹理性的理想及其证明

在《纯粹理性批判》前面的讨论中,康德依次考察了直观、知性概念(范畴)和理性概念(理念)。然而,对于纯粹理性的最后这种理念,康德给予了一个独特的名称即“理想”(Ideal),它不仅和知性

概念(更不用说和直观)有着根本的区别,而且和前面两种理念也截然不同。整个“纯粹理性的理想”的论述,就在对理想和“先验理想”的这种特殊规定和理解的基础上进行。

### 一、纯粹理性的理想之含义

严格说来,纯粹理性的理想在康德那里是指一种“先验的理想”。然而要搞清这一概念究竟意味着什么,先得对“一般理想”的概念进行规定。因为通常人们在日常生活中所说的“理想”一词,并不一定具有纯粹先验的意义,而是杂有不纯粹的、经验性的成分,但它们已大体上具有一般理想的基本含义,体现了向人类理性惟一真正能具有的那个先验理想的追求。

一般说来,“理想”这个概念意味着这样一种理念,它比其他的理念更远离客观实在性(因而与“现实”是相对立的概念),而且不仅是“结合性的”(in concreto),还是个体性的或“不可分的”(in individuo),“即一个只能通过理念来规定或被理念所完全规定下来的个别的东西”<sup>①</sup>。它不是在现实中一部分一部分给出的,即使在现实中根本不存在,也丝毫不影响我们对理想的规定,这与灵魂实体或世界整体的理念是不同的。康德举例说,“完满的人性”可以是一个理念,这就是我们把人性的一切本质属性作合目的性的扩展,直到完满的程度,这样形成的一个概念就是完满人性的理念;然而,要达到“最完满的人性”这个理想,还应该从人的本性概念之外(即从超人的神那里)来确定人性的一切相互对立的谓词中哪些是完全适合这一理念的,从而达到这个理念的“完全规范”。所以理想的人性只具有一切好的谓词,而不具有坏的谓词,它是人性的一切现象的楷模或原型,本身却不能在现象中被直观,只能(像柏

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A568 即B596。

拉图所说的)被“神的知性”所直观(知性直观)。但即使我们达不到知性直观,我们在理性的实践活动中已经把理想作为达到行为的圆满性的可能性之基础了。如德行是一个理念,而要达到德行圆满,则必须设想某种“哲人”(der Weise),作为一切道德行为的个体性楷模和我们自己做人的理想标准。

至于通常把想像力的产物也称之为“理想”(感性的理想),康德认为这是对“理想”一词的误用,它们虽然也被当作可能经验的模型(例如画家心中的美的形象),但并没有明确的规则可以规定下来(康德后来在《判断力批判》中对此有所改变)。真正的理想只能是理性的,“它任何时候都必须建立在被规定的概念之上并被用作规则和原型,不论是用来遵行还是用来评判”<sup>①</sup>。所以它是先天地思维一个对象并根据原则来对之加以完全的规定。

但是,什么叫作“完全的规定”(durchgängig bestimmt)呢?康德认为,完全的规定只能是从先验的意义上来说的,所以真正理性的理想必须是先验的理想,或“先验的原型”(Prototypon Transzendente)。完全规定一个对象,与从形式逻辑上规定一个概念是不同的。对概念的规定是按照不矛盾律,认定每两个互相矛盾对立的谓词中只能有一个属于该概念,康德把这叫做概念的可规定性原理。反之,对一物或对象的完全规定,则除了逻辑形式上的不矛盾外,还必须考虑它与一切可能性的总和的关系,即把它视为从这一总和中分得自己那一份可能性、也就是分得自己所属的那个(用莱布尼茨的话说)“共可能集团”、而排除了其他“不共可能”(相互冲突)的可能性的结果;因而一切可能性的总和就可以看做一种先天假定的质料,某个对象的存在则可视为从这一普遍质料中对自己的特殊可能性(及共可能集团)作一种个别选择的结

---

① 《纯粹理性批判》A570 即B598。

果,也就是视为有充足理由的。所以,“一切实存之物都是完全规定了的这一命题,并不只是意味着每一对相互对立的所予谓词之中总有一个属于该物,而且意味着一切可能谓词之中总有一个属于该物”<sup>①</sup>。形式逻辑的不矛盾律撇开了内容的规定,因而是不完全的规定,只有先验逻辑为要追溯对象(内容)的充足理由而对一切可能性的总和作全盘考虑,才能对一个对象从概念形式和存在内容上都作出完全的规定。当然,这种完全的规定还不能仅按照“总体性”而得到具体的体现,因为它这时还只是根据“一切可能谓词的总和”这个理念,该理念“只在理性中有其位置,它给知性规定其彻底运用的规则”<sup>②</sup>,并给每个事物的完全规定提供基础条件(质料),但它本身的谓词尚未得到个别的规定。因此,要具体地完全规定每一个对象,我们还得使对上述理念的理解从一般总体性上升到具有自己特殊谓词或谓词系列的个别性(个体性),如康德所说的:“如果这种可能性总和(即一切可能谓词的质料)在某一个别之物的理念中发现,它就会通过对每个东西进行完全规定之根据的同一性而证明一切可能之物的亲和性。”<sup>③</sup>于是在进一步的考察中我们发现,这个理念作为一个原始概念(Urbegriff),是排斥了大量别的谓词,其中包括后来派生的或彼此不相容的谓词的,“它似乎把自己纯化为一个先天地完全规定的概念并由此而成为某一个别对象的概念,它是单凭理念就得到完全规定的,因而必须称之为纯粹理性的理想”<sup>④</sup>。

所以,要完全规定一个东西,不光要从形式逻辑上确定它所属的谓词,而且要先验地确定它的存在所属的可能谓词的总和;不仅

---

① 《纯粹理性批判》A573 即B601。

②③ 《纯粹理性批判》A573 即B601 A572 即B600 注。

④ 《纯粹理性批判》A574 即B602。

如此,还要具体确定在这总和中有哪些是肯定它、哪些是否定它的;此外,这种肯定或否定也不是形式逻辑的“是”或“否”(“不”, *Nicht*),而是先验意义上的实在性存在(有, *Sein*)或非存在(即“无”, *Nichtsein*)。逻辑上的肯定和否定不涉及概念的内容,只涉及一概念和另一概念的逻辑关系;先验的肯定和否定则涉及一个概念的对象<sub>的</sub>实在性和对这实在性的否定;所以与形式逻辑的是与否不关心也不规定内容、因而本身也是两种平列对等的判断形式不同,先验意义上的一切否定都是以某种肯定为基础的,都是在承认某种存在(有)的前提下,至少是承认它“本来可能有”的前提下,把它规定为没有或缺乏。例如有光明才会有黑暗,有财富才会有贫穷,有了知识才会自知其无知。因此,一切否定的概念都是派生的,只有先验的肯定即实在性才是“原始概念”,才本身包含着一切事物的可能性和完全规定的质料。这样看来,“一切可能性或一切可能谓词的总和”就应更确切地规定为“一切实在性的总和”,或“实在性的大全”(das All der Realität),它可以作为理性先验地或完全地规定事物的基体(*Substratum*),其中包含着一切可能谓词的全部质料,而一切先验的否定都只是对这个无限基体的某种限制。然而,也正是通过这个具有一切实在性的大全,某个“物自体”的概念才被表现为完全规定了,而“最实在的存在”(entis realissimi)这个概念也就是一个个别存在者的概念,因为在其规定中,我们找到了一切可能的对立谓词(归根结底是有或无)中的一个绝对属于有的谓词(即“最实在的”)。“所以它就是一个先验的理想,这个理想是在一切实存之物那里必然被发现的那种完全规定的基础,并构成这些实存之物的可能性的最高和全部的质料性条件,一切关于一般对象的思想就其内容来说都必须回溯到它。”<sup>①</sup>这也是人

---

① 《纯粹理性批判》A576 即B605。

的理性所能拥有的惟一真正的理想,因为惟有它才是一个由自身得到完全规定并被看做某种个体(而非结合体)的某个东西的自身普遍概念。

那么,理性如何运用先验的理想来对实在事物进行完全的规定、即对“一切可能之物”进行规定呢?康德认为理性在这里的进程序与它在规定一个概念时所采取的选言推理的逻辑形式相“类似”,这种形式如前所述乃是三种先验理念(灵魂、世界、上帝)中第三种理念的基础。但形式逻辑的选言三段论式中,大前提中的概念是预先划分好了的,相反,在对每个事物的完全规定里所预先假定的先验的大前提,则只不过是一切实在性总和的表象,即一个一般实在性的普遍概念,并不意味着已对它所包含的种类预先作了什么划分,而只表明任何一物要得到完全规定,都要从这个总和中分得一些实在性而排除掉另一些实在性。所以对事物的完全规定并不是通过逻辑上的分类从大前提中进行推导,而是把最高理想这一大前提看做一切事物的“原型”,一切事物则是作为它的有缺陷的“摹本”而分有其实在性,但永远不能达到它本身的实在性。显然,理性预先假定的这个理想原型只是对事物进行完全规定所必要的一个先天条件,为了给有限的东西预先提供出一个可供限制(或否定)的无限实在概念;与这一理想的实在概念相应的那个对象却只是一个存在于理性中的思想物,我们可以称它为“原始存在者”、“最高存在者”、“一切存在者的存在者”,但对于它的“实存”,例如对其他事物如何现实地“限制”和“分割”它,我们是绝不可能知道的,因为它只表明一个理念对其他概念的必然关系,而不是一个现实对象对其他事物的必然关系。

因此,即使我们在假定这个原始存在者时可以将它看做一切有条件者的无条件总体,似乎一切存在物都要通过对它加以限制和分割才能获得实在性,但由于原始存在者作为理想的对象本身

只是一个理念,而不是现实的对象,它不能用经验知识来把握,所以严格说来,它并不是由有条件者的“总和”所构成的,而只能是外在于它们的“根据”,因而本身不是复合的,而是没有部分的、单纯的。康德曾在第四个二律背反的解决中表明,绝对无条件的存在者这个先验理念虽有其内在的使用,但我们并不能将它视为经验世界之内的某种对象,而只有将它当作一个超验的理念并推向不可知的智性领域,才有可能解决二律背反的冲突。当然,在那里,康德是立足于先验理念的内在的、调节性的运用而防止把任何可能经验的对象误当作先验对象(物自体);而在这里,在对先验理想的分析中,康德则立足于理想本身的超验性和不可知,要防止的是把理想误当作经验性的(实在的)对象。但正如康德在第四个二律背反中把这两个问题搞混了(如前所述),同样,康德在这里的表述也显得前后自相矛盾。他先是一直把先验理想说成一个可供限制的“质料”或“基体”,认为“事物的一切杂多性只是对它们的共同基体这个最高实在性的概念进行限制的各式各样的方式”;而过了不到二十行他却又说:“一切别的可能性从这一原始存在者中派生出来,严格地说也不能看做对这个最高实在性的一种限制……虽然我们一开始在勾画一个初步的轮廓时这样表述过。”<sup>①</sup>不过,比起第四个二律背反来,康德在这里的主要意思还是明白的,这就是:先验理想作为原始存在者的“最高实在性”概念,只是概念所指(意谓)的实在性,而并不表示真正客观的经验<sub>的</sub>实在性,因而现实事物对原始存在者即最高实在性的“限制”也并不是现实<sub>的</sub>分割,而只意味着将它作为逻辑上必要的前提。所以,先验理想的对象尽管按其概念来说意味着“最高实在性”,但绝不能因此而推出这个思维的对象本身有一丝一毫的实在的存在,它仍然只是我们理性

---

① 《纯粹理性批判》A580 即B608。



的一个主观的思维之物。

康德指出,一旦我们混淆了上述区别,而把最高存在者这个理念“实体化”(hypostasieren),仅凭“最高实在性”这一概念而把原始存在者规定为惟一的、单纯的、完满的、永恒的等等,这就形成了“在先验理解中所设想的上帝的概念”<sup>①</sup>,纯粹理性的理想就成了“先验神学”的对象了,这也就越出了先验理念所规定与允许的界限。“因为理性只是把先验理念作为一个所有实在性的概念,来为一般事物的完全规定提供根据,而并不要求这一切实在性被客观地给予并且本身构成一个事物”<sup>②</sup>。显然,一个概念的“实在性”含义与这一含义客观现实地实现出来是完全不同的两回事。当然,这一逻辑上的混淆并不是任意妄为的结果,而是有它极其自然的根源的。理性总是要把一切事物的可能性看做是从一个惟一的最高实在的可能性中派生出来的,并预先假定这种可能性包含在一个个别的原始存在者里面;这种理性的“自然幻相”是由于我们把先验分析论中所阐明的一切经验对象之所以可能的原理,看做抽掉感性的限制之后也对一般事物有效的原理了。感官的一切质料必须假定为在一个整体的经验系统中被给予,才能成为一个被完全规定的经验对象,所以一切经验的实在性的总和是经验对象之所以可能的条件;但由于这个最高条件是由知性的统觉的统一提供的,所以理性由于其追求一般对象的最大统一性这种自然倾向,就把这个只适用于感官对象的经验统一性原理转变为适用于一般事物的可能性的先验原理了。通过理性的这种辩证的(玄想的)推论,“最实在的存在者这一理想尽管只是个表象,却首先被实在化了,亦即被做成成了一个对象;然后被实体化了;而最后,通过理性迈

---

①② 《纯粹理性批判》A580 即B608。

向完备统一性的自然进程,乃至被人格化了<sup>①</sup>。在这基础上,就形成了对上帝存在的三种证明。

## 二、对上帝存在的证明

所以康德认为,理性为了对知性概念(即经验事物的概念)的完全规定有充分根据,而迫切需要假定某种理想,但这种理想之物只是一种虚构之物,本身不是作为实在之物而被给予的;然而人类理性的自然本性总是要从有条件的经验事物开始去追溯它的完全的根据,如果追不到这一绝对必然的柱石,经验的地基就会下陷;而反过来,这一柱石本身若不是充满一切而不留下任何空隙,即是说它若不具有无所不在的无限实在性,它自己也就悬空了。所以,理性除了要假定某种绝对必然的无条件的东西来说明偶然的有条件之物的存在以外,还要为这个无条件的东西寻求一个与其绝对必然性相适合的概念。我们发现,在一切有关可能之物的概念中,惟有“最高实在性的存在者”这个概念才是最能与“无条件的必然存在者”概念相适合的,因为不依赖于任何条件的东西只有在包含一切实在性的东西里才能找到;而且即使这一概念不能完全配得上“绝对必然的存在者”概念(因为后者是超出一切实在性的),我们也别无他法,而只有抓住它。而这一点一经确定,“最高实在的存在者”也就具有了其他一些相容概念,如绝对单一性、惟一的最高存在者、无限制的大全等等,于是“理性就推论出,这个最高存在者,作为一切事物的原始根据,是以绝对必然的方式实在(*da sei*)的<sup>②</sup>。

然而康德指出,上述论证只是在一个先定的目标之下才显得

---

① 《纯粹理性批判》A583 即B611 注。

② 《纯粹理性批判》A587 即B615。

有某种严密性,这个目标就是:我们好歹要作出一种决定,不仅承认有某种绝对必然的存在者存在,而且要把它实实在在地建立起来,以满足理性最终统一实在之物的要求。可是,如果我们放弃这一目标,宁可在证据不足之前把问题存而不论,而只对我们关于它所知道的和自称知道的东西作出判断,那么上述推论就显得远不是这么有利了。因为,我们尽可以承认,从任何给予的存在(哪怕只是我自己的存在)都能产生出对一个无条件的必然存在者的正当推论,此外,包含一切实在性的绝对无条件的最高存在者这一概念可以适合于那个无条件的必然存在者;但是,我们却并不能排除一个不具有最高实在性的有限存在者这个概念也和绝对必然性相容的可能性。我们完全可以主张任何一个有限的存在者都是无条件地必然的,虽然我们从关于它们的一般概念中推论不出这种绝对必然性,但这也并没有什么矛盾。所以上述论证完全是无效的,它只是一种想当然的意见,而非真正的论证。

但尽管如此,康德还是认为这一论证有某种重要性,应得到尊重,而不能当作一般的意见随意抛弃。因为既然我们认定理性在其理念中有一种正当的义务,迫使我们将某种绝对必然的存在物当作一切事物之所以可能的最高实在性根据,那么即使这一根据本身并不能得到充分的证明,但这种“迫切的动因”事实上就已经表明了这一根据对理性在实践方面所发生的实际效力,以致承认这一根据就成了理性在认识过程中也必须选择和承担的责任和义务了。“在这里,选择这一义务就使得思辨的犹豫不决的局面通过实践的加入而被打破了。”<sup>①</sup> 因为理性若不把绝对必然的存在者当作具有最高实在性的存在者来追求(尽管这本身是一种自欺),它就会感到在自己面前失去了辩护的权利。而且这种论证尽管不

---

① 《纯粹理性批判》A589 即 B617。

充分,但却是如此简单而自然地与最普通的人类常识相适合的,这种普通常识(健全理智)必然会由于其可理解的自然进程而把人们一步一步地引向一个惟一的上帝,引向一神教。

这种自然的进程一般说来经历了三个阶段,因而,从思辨的理性证明上帝的存在也只能有三种方式,它们处于一个比一个更高、更纯粹的上升过程之中,这就是:第一,从已被规定的经验及由此所知道的我们这个感性世界的特殊性状出发,按照因果律而上升到这个世界之外的最高原因,这是自然神学的证明;第二,只以不限定的经验,即以任何一个实有作为经验上的基础或根据进行推论,这是宇宙论的证明;第三,抽掉一切经验,完全先天地只从概念中推论出一个最高原因的实在,这是本体论的证明。除这三种外,再无其他途径证明上帝存在。但康德说,理论从低到高所形成起来的先后次序不等于我们系统地论述它们的次序,而应该倒过来讨论这些论证,因为那最后显露出来的最纯粹的先验概念恰好是前此一切经验概念所隐藏的本质,只有从抽象到具体、从普遍把握特殊,才能把序列中那些理论的内在结构和逻辑关系讲清楚。因此康德对这些理论的分析 and 批判是从本体论证明开始,然后再依次反观宇宙论的证明和自然神学的证明。

## 第二节 对上帝存在的各种证明之批判

康德在这里是从“思辨的理性”来批判对上帝所可能有的三种证明的,这并不排除他自己最终认为,只有从道德上、即从“实践理性”上,才有可能为上帝提供某种证据;此外,他对思辨理性的这些证明的归纳,是通过考察西方基督教神学历来的各种上帝证明(如安瑟伦的“本体论证明”、托马斯的“五种证明”、笛卡儿的“我思”的更高级的本体论证明,以及莱布尼茨的宇宙论即“充足理由律”证

明和“前定和谐”证明)之后,系统清理出来的,它们抓住了这些证明的本质和相互内在联系,因此这些批判就特别有力,特别具有摧毁性。

## 一、对本体论证明之批判

按照前面的分析和论述,对上帝的本体论证明的错误和要害已经很明显了,这就是从一个“绝对必然的存在者”这个概念,推论出一定有一个实在地存在于它之外的绝对必然的对象,这是该概念的题中应有之义,否则就会发生一个概念内的自相矛盾。康德指出,当人们以这种方式力图证明上帝的存在时,却忘记考虑我们思维这一概念(及其内容“绝对必然的存在者”)的方式。给这个概念一种名义上的解释是很容易的,但这并没有使我们了解到要使一个东西不能被设想为不存在需要哪些条件,反而由于“无条件的(绝对的)”这个说法而预先把一切条件都去掉了。人们(例如笛卡儿)引用几何学命题,如三角形必然有三个角,作为本体论证明的榜样<sup>①</sup>。但康德指出,几何学的这些命题只是判断的必然性,而不同于事物的必然性,它也许在事物上恰好是偶然的、受限制的。例如只有在在一个三角形被给予的条件下,我才可以断言它有三个角,但不能反过来,由一个三角形或任何什么东西的概念里,推论出它的对象(三个角等等)必然存在。如果我说“有一个三角形没有三个角”,这当然是自相矛盾的;但如果我说“没有三角形,因而也没有它的三个角”,这并无自相矛盾。对“绝对必然存在者”也可以说,如果我一开始就否认了这一概念的实在性,断言“没有绝对必然的存在者”,那么我说“绝对必然的存在者是不存在的”也就没有什么自相矛盾了。对于一个子虚乌有的东西,说什么都是不会与

---

<sup>①</sup> 参看笛卡儿《形而上学的沉思·第五》。

之相矛盾的。可见,“不自相矛盾”这一形式逻辑的要求并不足以成为我们不能设想一个概念的对象不存在的条件,除非我先已假定了它的现实存在,但这又正是我们要想证明而不能预先假定的。

当然,有人会说,“最实在的东西”这一概念与三角形的概念还是不同的,我可以否认三角形的存在,但我不能否认“最实在的东西”的实在,否则就是自相矛盾。然而康德指出,把“实在”这一概念引进一个本来只是思考其可能性的物的概念中来,这已经是自相矛盾了,除非我们并不把这种“实在”当真,而只看做是一个有可能的,但还有待于证实的概念。但这样一来,“最实在的东西是实在的”这种说法就不是指这个东西现实地存在于概念之外,而是说“最实在的东西这个概念,意思是指这个东西是最实在的”,这就是在概念之内的同语反复。所以康德强调对这一命题首先要搞清它是分析命题还是综合命题:如果是分析命题,那么它固然可以没有矛盾,但同时也没有增加任何意义,只是同语反复;如果是综合命题,那么它一开始就是自相矛盾的,因为它把同一个概念“实在”一会儿看做一个逻辑的谓词(为了逻辑上一贯),一会儿又看做一个实在的谓词(为了现实地规定某物)。

于是康德进一步指出,“存在(Sein, ‘是’)”这个词不能作为一个实在的谓词,而只是在实在方面对某物加以定位(在某时、某地),或对其本身的某些规定(谓词)作出肯定(Position);在逻辑方面则只是一个“系词”(Copula),即在主谓词之间建立起“关系”(如说“上帝是万能的”),或是建立起主词所表示的对象与我对它的概念之间的关系(如说“有一个上帝”)。因此,“是(有、存在)”这个字既没有给主词,也没有给对象增加任何新的内容。康德举例说,实在的一百元钱和一百元钱的概念在数目上是相等的,虽然一个是“有”,一个是“还没有”(还只是可能性)。但两者对我的生活的实际影响却大不相同,因此不能借概念上(数目上)的相等而抹杀这

两种不同意义的有(即逻辑上的“是”,或实际上的“存在”、“实存”)的根本区别。“于是,当我把一个存在者思考为最高实在性(毫无欠缺)时,总还是留存着一个问题,即它是否实存着”<sup>①</sup>。这在感官对象那里是不会成为问题的,因为在这里概念和实存的内容分工明确,前者只涉及可能经验知识的普遍形式条件,后者则使对象处于全部经验的关联之中;因而“对象的概念通过与全部经验内容的这种联结并没有丝毫增加,但我们的思维却通过该概念而多获得了某种可能的知觉”<sup>②</sup>。这就表明了一个普遍的原则:离开了可能的知觉,概念就仅仅是概念而已,就会失去把概念的对象与单纯可能性区分开来的标志。

所以,“最高存在者”这个概念只是提出了一种可能性,尽管对这种可能性也没有断然否定的理由,而且它从别的目的着眼也还是很有用的,但它毕竟不是实在性。要证明它的实在性,就得诉之于经验。所以本体论证明想单从纯粹理念中推出一个最高存在者的实在,只不过是白费力气而已,正如一个商人想通过在他的账簿金额上添加几个零来改善他的财政状况一样。

## 二、对宇宙论证明之批判

从上面的分析可以看出,对上帝的本体论证明是一种不自然的、矫揉造作的论证,是在理性其实已经预先承认了上帝的存在这一前提之下,再去为这种承认寻找一个使自己心安理得的说明。宇宙论的证明却与此不同,它不是从最高实在性这一概念推论出其对象必然实存,“而是从任何一个存在者之被预先给予了的无条件的必然性,推论到这个存在者的无限制的实在性”<sup>③</sup>,而这个绝

---

①② 《纯粹理性批判》A600 即B628 A601 即B629。

③ 《纯粹理性批判》A604 即B632。

对(无条件)必然的存在者又是从经验事物的可能性推论到的,所以这种“自下而上”的证明对于常识和思辨都具有极大的说服力,它也是后面要讲到的“自然神学”的证明的基础。只是宇宙论是从任何可能的世界(作为一切可能经验对象的总和)来证明上帝存在,自然神学则特别从我们现有的这个感性世界之特殊性状来证明上帝存在。

这个宇宙论证明的推论是:如果有某物实存,那么(根据充足理由律)必定也有一个绝对必然的存在者实存;现在至少我自己实存着,所以一个绝对必然的存在者实存。这是证明的第一阶段,它是从经验开始而不是完全先验的。但如果证明只到这一步,它就还只证明了一个“绝对必然的存在者”必然存在,而尚未证明它就是最高实在性的存在即“上帝”。因为完全有可能,这个绝对必然的存在者是一个有限实在的存在者(如唯物论的原子或物质)。于是证明的第二步就是:“这个必然存在者在所有可能的相互对立的谓词中只能通过一方的谓词这种惟一的方式被规定,因而必须通过其概念而得到完全的规定。于是只有惟一的有关一物的概念有可能对之先天地作出完全规定,这就是最实在的存在者(*entis realissimi*)的概念;所以最实在的存在者概念是惟一能使一个必然存在者被思维的概念,也就是说,一个最高存在者必然是实存的<sup>①</sup>。有限实在的存在者(如物质)虽然并不是没有可能被当做绝对必然的存在者(如唯物论者所主张的),但它不能解释世界为什么是这样而不是那样,因而不能使世界得到完全、彻底的规定;只有一个最高实在的存在者(上帝),才能把一切可能的实在性提供出来,然后从中选择、限制或规定了我们这个现实的世界,而否定了其他相反的世界。上帝是作为一个不可分的“个体”做这件事

---

① 《纯粹理性批判》A605—606 即 B633—634。



的,(对于这种选择和规定我们再不能问“为什么”,而只能归结为上帝的自由意志),所以这是一种完全、彻底的先天规定。

康德指出,上述宇宙论的证明汇集了各种玄想的原理以产生最大可能的先验幻相,它似乎在纯粹理性的证据之外,还加上了某种经验的证据,其实后者只不过是前者的一种伪装和粉饰。在论证的第一步中,经验的确是出发点,但它只是用来证明一个“绝对必然的存在者”的存在,而并未证明这个绝对必然存在者具有什么属性(是“全在”还是有限实在的),因为从经验出发是做不到这一点的。所以在第二步,理性就完全离开了经验而到纯粹概念里去寻找这些必须具有的属性,于是便认为惟有在“最高实在的存在者”这一概念中才可找到绝对必然性所要求的条件或存在方式(**requisita**),从而得出最高实在的存在者才是绝对必然的存在者这一结论。但这正是本体论证明的命题,是宇宙论证明口头上抛弃,暗中却作为基础的,因为证明的第一步(从经验出发)完全是多余的,第二步是单从概念出发进行推论的。当然,从表面上看,宇宙论证明是从“绝对必然的存在者”概念推出“最高实在的存在者”概念,使后者成为前者的“属性”,而前者似乎是通过充足理由律从经验中推出来的;本体论证明则似乎与此相反,是直接从“最高实在的存在者”概念推出“绝对必然的存在者”概念,即它必然存在于概念之外。然而,通过严格的推论形式的检查,康德指出这两个概念并不是限制或包含的关系,在外延上其实是等同的关系,因而从这个推出那个和从那个推出这个都是一样的在兜圈子。所以,如果说本体论证明是一种欺骗性的证明的话,那么宇宙论证明更加上了“论据不中肯”(**ignoratio elenchi**)的错误,因为它自以为反对从概念出发而主张从经验出发,而实际上依然只根据概念本身。

于是,康德从宇宙论证明中揭示出四条欺骗性的原理,它们是:1. 从偶然的东​​西推出某种原因这条先验原理(即充足理由

律),它本来只能用于感性世界,但却被利用来寻求超感性世界的根据**2**。从感性世界中因果链条的无限系列之不可能,而推出由理性的经验运用和其他运用都不能容许的一个第一原因**3**。理性错误地满足于这个系列的完成。这一完成是通过最终摆脱一切条件来达到的,但其实没有这些条件就不可能有必然性的概念,并且由于这样一来人们就再也不能把握什么东西了,所以就把这种摆脱当作是必然性概念的完成**4**。把全体一致的(无内在矛盾的)实在性这一概念在逻辑上的可能性,混同于这种实在性的先验的可能性,后者需要有作这样一种综合的一条可行性原则,而这条原则又只能在可能经验的领域中实行**5**。

所以,宇宙论证明的意图本来是要避开先天的(本体论的)证明,而要引入一个“后天的”证明,因为本体论证明从上帝的最高实在性概念中推出它必然存在,总使人感到口服心不服。现在如果能先从经验中推出有一个必然存在者,问题似乎就好办了,我们就用不着从概念中推论必然存在者,只须规定这一已被证明的存在者的性质了。但不幸的是,从经验出发所追求的只是一个绝对必然存在者的消极条件,而决不能对之作出充分的规定;要作出充分规定,还是必须从一个单个的最高存在者概念出发,设想它里面包含着一切绝对必然性所要求的东西,而这实际上就把证明的程序倒过来了,即不是从绝对必然的存在者推出其最高实在性,而是从最高实在的存在者推出其绝对必然性了。这就仍要借重于本体论证明。但这个唯一的最高存在者即使这样也并不能证明自己的必然存在,因为“我们不能告诉那承认一个必然存在者的实在并只想知道一切事物中哪一个必须视为这个存在者的人,回答他说:这里

---

① 德文 **Vollendung** 一词兼有“完成”和“终结”的意思,康德在此用的双关义。

② 参看《纯粹理性批判》A609—610 即B637—638。

的这一个就是那必然的存在者<sup>①</sup>。这种最高充分性的存在者的实在只是一个假定而已。所以“先验理想的全部任务都取决于：要么为绝对必然性找到一个〔什么事物的〕概念，要么为一个什么事物的概念找到它的绝对必然性<sup>②</sup>”。但这两者都超出了我们知性的能力范围。无条件的必然存在者是人类理性的一个“真正的深渊”(der wahre Abgrund)，我们既不能抗拒它，也不能忍受它。然而，尽管自然中还有许多力量也是我们无法探明的(如万有引力)；作为现象的基础的先验对象以及我们的知性为什么恰好用十二范畴来规定我们的感性，这也是无法探明的；但惟有纯粹理性的理想，我们不能说它是无法探明的，因为它本来就不是要获得实在性的证明，甚至也不是作为可思维的对象而给出的，而只是为了理性自身的统一运用；为什么会有这种运用，这完全是理性自身的事，因而是能够加以研究和解决的，“因为理性正好就在于：对于我们的一切概念、意见和主张，不管是出于客观的根据，还是当它们只是幻相时出于主观的根据，都能对之加以说明<sup>③</sup>”。

那么，如何对先验理想所产生的幻相加以说明呢？康德认为，这一幻相的产生是由于这一矛盾：我们必须从某个给予的存在物去推论其他存在物之所以存在的必然条件，然而任何给予的存在物本身又都是偶然的，不能作为其他存在物存在的必然条件。因此，无论是设想某个给予的存在物是其他一切存在物存在的必然条件，还是设想任何存在物存在的绝对必然条件是一个给予的存在物(前者如本体论证明，后者如宇宙论证明)，都必然产生出先验幻相。要解决这一矛盾，从而避免先验幻相，在康德看来只有一个办法，这就是把必然性和偶然性这两条原理都看做是理性的主观

---

①② 《纯粹理性批判》A612 即B640。

③ 《纯粹理性批判》A614 即B643。

原理,而不涉及事物本身。“就是说一方面,要为一切作为实存而被给予出来的东西寻求某种必然存在之物,也就是在到达某种先天完成的解释之前永不停留,另一方面却也从不希望达到这一完成,即不把任何经验性的东西认作无条件的而免除进一步的推导工作”<sup>①</sup>。所以必然和偶然就只是理性的两条启发性和调节性的原则,只关心理性的“形式上的利益”。前者要求我们应从哲学上研究自然,就仿佛一切实存之物都有一个必然的最初理由似的,其实只是要在我们的知识中引入系统的统一性;后者却告诫我们,不要把对实存之物的任何单个规定看做这样一个最高根据,而必须坚持永远为进一步的推导留下通道,保持一种开放的态度。

由此可见,要避免这种先验幻相,惟一的途径就是把物自体 and 现象区别开来。古代哲学家们总是把物质看做现象后面的“基体”即物自体,因此摆脱不了要到物质世界里寻找某种原始的必然存在的幻觉;但只要如实地把物质看做现象,这一幻觉自然就会消失,就会把绝对必然性视为思想中的一个调节性原则;只要承认这条原则,同时在现象世界(物质)中贯彻第二条调节性原则(即一切存在存在物都是偶然的,都必须为它寻找另外的根据),这就能够完全排除唯物主义,同时又不断推进经验科学的日益完善。然而,尽管如此,我们仍然不可避免地要借助于某种先验的偷换而把这种形式的原则想象为构成性的原则,正如我们不由自主地要把空间当作存在于我们的感性之外的自在的对象,而其实它只是我们感性的纯形式一样。既然我们只有假定一个最实在的东西的理念,才能把自然的系统统一提升为理性的经验性运用的原则,所以就很自然地把这个理念想象成一个现实对象,而把一条调节性原则变成构成性原则了。我们只有学会时时抑制理性的这种自然倾

---

① 《纯粹理性批判》A616 即 B644。

向,使其经受批判的锻炼或训练,才能不受这些幻相的迷惑。

### 三、对自然神学的证明之批判

前面提到过,本体论证明是从概念出发,宇宙论证明是从任何实存的经验出发,自然神学的证明则是从我们现有这个世界的确定的经验出发,这是一个从抽象越来越具体的思维过程。当然,通过对宇宙论证明的批判的训练,我们已能很容易看出自然神学证明的不能成立,因为它从经验出发,也像宇宙论证明一样最终要依赖于本体论证明。但康德却对自然神学的这一证明情有独钟,认为它是任何时候都值得重视的、最古老、最清晰、最适合普通人类理性的。因为在他看来,这一证明的永恒的效力其实并不在于它那套思辨理性的程序。这套程序,从思辨理性的严格要求来看毋宁是不够格的、模糊的,是一种只具有或然性的“类比推论”,即类比于人类的合目的性行为如艺术和技术的产品。这就是自古希腊以来(从亚里士多德的自然目的论到莱布尼茨的“前定和谐”论)通过“拟人化”而提出的“意匠说”证明。然而,即算这一证明在理论上如此不确定,它却对人的心灵有一种不可抗拒的说服力。“理性不断地为这种虽是经验性的、但却如此有力并日益增强的证据所鼓舞,不会为精密抽象的思辨提出的怀疑而气馁。只要它看一看大自然的奇妙和宇宙构造的庄严,就会像从梦中猛醒一样,从冥冥苦想的犹豫中完全摆脱出来,使自己从高处上升到高处,直到最高处,从有条件者上升到条件,直到最高的无条件的造物主。”<sup>①</sup>换言之,这种证明的真正效力,其实并不是思辨理性的推理,而是通过拟人化而对实践理性的道德原理的某种暗示和象征。这一点,在康德后来所写的《判断力批判》一书中有更详尽和明确的说明。

---

① 《纯粹理性批判》A624 即 B652。

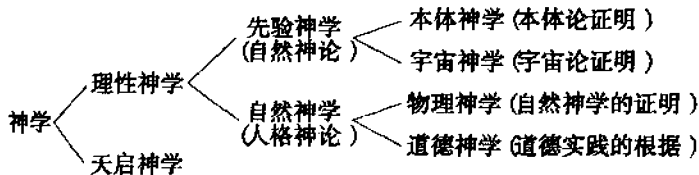
不过,康德仍然不同意自然神学的证明自以为可以向人提出并迫使人们接受的那一套推论步骤,即:第一,在我们这个世界中到处显示出某种有目的的秩序,其质的多样性和量的无限性都表明一个伟大智慧的安排;第二,这种智慧显然不在这些自然物本身,而只有由外在的安排才能相互和谐;第三,所以一定存在一个智慧的原因,它不是通过自然的生殖力、而是通过智性的自由而对世界起作用的;第四,这个原因的统一性可以从世界各部分的和谐推论出来,这种推论在我们观察范围内有确定的证据,但最终要借助于和人类技术产品(房屋、手表等)的类比。这正是莱布尼茨的“前定和谐”的证明。但康德指出,这种方法顶多只证明了自然物在形式上的偶然性,因而才需要一个外在于自然物的最高智慧来解释自然结构的必然性目的及和谐;但并没有证明自然物在物质(质料)上的偶然性,因而不能证明物质本身如果不是最高智慧的产物,就不能自行按照自然律造成总体的秩序与和谐。因此这里所证明的只是世界的一个高明的“建筑师”,而绝不是整个世界(包括其形式和物质)的创造者,正如人的技术也只是对现有物质材料的形式加工改造,而不是创造出物质本身一样。最高智慧只能对现有物质按其本性来构造一个和谐的世界,这不仅贬低了最高智慧,而且对这个最高存在不能作出任何可以加以规定和理解的概念,而只有类比于人自己所理解的尺度而产生出“全能”、“全知”、“全在”、“全善”等等表象。这只是一些赞美之词,而无人能说明它们与人所理解的现实世界中的大小、秩序、统一性等等的具体关系。所以,对最高存在的这些赞美词本身仍然是一些偶然性的表象,要把这些表象视为一个绝对必然存在者的属性,仍然要通过宇宙论的证明、最终通过本体论的证明才有可能。可见,经验的证明总是依靠离开经验而跳到先验的证明才得到最后的完成。“这样一来,有关一个惟一的原始存在者作为最高存在者的实在,其自然

神学的证明是以宇宙论证明为基础的,而后者又是以本体论证明为基础的。① 因此对上帝存在的惟一可能的证明最终不是三个,而是一个,即先验的、本体论的证明。一旦将这个证明驳倒,其余的也就一起垮台了。

#### 四、对上述批判之总结

康德在“对出自理性的思辨原则的一切神学之批判”一节中,对上述三种上帝存在之证明的批判作了一个总结,并由此指出了上帝的惟一根据只能出自道德律,惟一可能的神学只能是道德神学。而这,正是康德整个《纯粹理性批判》所要通达的最后目的,即证明实践理性高于思辨理性。

人类一切曾经有过或可能有的神学,在康德那里被归为两类,即“理性神学”和“天启神学”。理性神学又分为“先验神学”和“自然神学”(Natürliche Theologie):前者为“自然神论者”(Deist)所主张,有“本体神学”(立于本体论证明之上)和“宇宙神学”(立于宇宙论证明之上)两种;后者为“人格神论者”(Theist)所主张,也有“物理神学”(立于自然神学的证明(Physikotheologischer Beweis)、即一切自然秩序和完善的的原则之上),以及“道德神学”(Moraltheologie,立于一切道德秩序与完善的的原则之上)两种。如图所示:



表中,“宇宙神学”虽然从经验出发,但只是“一般的”(可能的)经

① 《纯粹理性批判》A630 即B658。

验,且最终归结为本体神学,因此与本体神学一起被划归“先验神学”,成为康德对先验理想进行批判的主要对象;相反,“物理神学”虽然最终也要归结到宇宙神学和本体神学,即必须以“先验的证明”(先验神学)为前提,但其中已通过“人格化”或“拟人化”(如涉及合目的性秩序、实践和自由概念)而与“道德神学”相通了,因此它是从神学的思辨原则向道德(实践)原则的一个过渡,而归入了道德神学一起(自然神学)。

康德指出,自然神论所要证明的其实并不是人们通常所理解的上帝或造物主,而只是某种原始存在者或最高原因,所以他们不能由此而表明他们对上帝的真正信仰。<sup>①</sup>但由于他们也并没有公开否定上帝,主观上还想要证明上帝,所以康德退一步说,姑且承认他们是相信有一个上帝的,而相应地,人格神论者则相信有一个在生活中起作用的(*lebendig*)上帝。那么,为什么他们要这样相信并为证明这一点而努力呢?回答是:出于道德的理由。

于是,康德首先对“理论的知识”和“实践的知识”作了区分:前者涉及“实有的东西”,后者涉及“应当实有的东西”。但不论是实有的还是应当实有的,作为一种实在的确定性都是有条件的;其条件可以是绝对必然的、即由论题本身所必然要求(*postulieren*)的,也可以是偶然的即任意假定(*supponieren*)的。在实践知识方面,虽然也有任意假定的条件(如“有条件的命令”),但还有一些是绝对的、无条件的命令,即道德律,它们是必然要求某种实在(如上帝)作为其约束力的可能性条件的,且由自身而先天地(作为实践的知识)推出这条件的绝对必然性的;而在实践意义上它们本身也是绝

---

<sup>①</sup> 参看马克思恩格斯:《神圣家族》:“自然神论——至少对唯物主义者来说——不过是摆脱宗教的一种简便易行的方法罢了。”《马克思恩格斯全集》第2卷,第165页。



对必然的规律,因而在道德实践中也应当将最高存在者的实在当作先决条件来要求(这是在《实践理性批判》中所阐明的)。在“理论的知识”方面,当涉及经验的实在时,我们只能作出相对必然的、任意的假定,而只有通过先天概念的“思辨”,才能提出一个东西的绝对必然的条件;但这时,思辨的知识和自然的(经验的)知识是截然对立、完全脱节的,绝对必然的条件决不可能是由论题本身(即经验实在)所要求的。“于是我认为,想把理性只是思辨地运用于神学中的任何尝试都是毫无结果的,就其内在性质而言也都是无效的;而且,理性的自然运用的诸原则又根本不能引向神学,而这样一来,如果不是把道德律作为根据或用它来引导我们,那我们就在任何地方都不可能有什么理性的神学了。”<sup>①</sup> 换言之,理性的思辨使用和自然的使用都不能建立起神学,只有道德的(实践的)使用才提供了这种可能。因此必须从本体论的证明和宇宙论的证明转向道德上的根据,而这一转向是由自然神学的证明所促成的。“所以自然神学的证明由于它把思辨和直观相联结,或许能给别的证明(如果这些证明是可以得到的话)增加分量;但就其本身来看,与其说它可以独立完成这项工作,倒不如说它使知性对神学知识做好准备,并为此给知性提供一个正确的和自然的方向。”<sup>②</sup>

所以结论就是:想要通过思辨理性而先验地建立神学的一切企图都归于无效,而其余各种花样翻新的证明,最终都要回到本体论的证明上去,因而都是不可能的。但尽管如此,思辨理性在有关上帝的知识方面仍有某种消极的功用,即“校正”这种知识,使之和自身、和智性的目标保持一致,清除概念的矛盾及与一切经验限制的混淆。因此,康德在指出先验神学的一切缺点之后,又认为它在消极的用途方面还是很有价值的,可以在我们和纯粹理念打交道

---

①② 《纯粹理性批判》A636 即B664 A637 即B665。

时作为理性的常驻检察官。因为,在实践理性为上帝提供出某种根据的情况下(这在康德看来是毫无疑义的),“那么对这一概念在其先验方面作为一个必然的和最高实在的存在者概念加以精确的规定,并且去掉一切与最高实在性相违背的东西,一切只属于现象(即广义理解的拟人主义)领域的东西,同时又清除掉一切相对立的主张,不论它是无神论的、自然神论的的还是人格神论的:这将具有最重要的意义”<sup>①</sup>。换言之,思辨理性,只要它能够一贯化和彻底化地坚持纯粹理性的理想,它就能驳斥无神论和一切使神学庸俗化的倾向,而使纯粹理性的理想保持其高高在上的纯洁性,虽然未能积极地证明它的客观实在性,却也防止了贸然否定它,而为理性的实践运用保留了一个基地,以便能在此之上建立起一门牢固的“道德神学”。后者所必须使用的一切谓词,如必然性、无限性、统一性等等,都是由先验神学加以“纯化”之后才提供出来的。在此意义上,经过批判的先验神学又是真正的(道德的)神学所不可或缺的前提和准备。

## 五、对康德的先验神学批判的短评

康德对先验神学的批判,把上帝从经验世界和人类知识的领域中彻底驱逐出去,为科学理性在宗教神学面前的权利和独立性进行了有效的辩护,显示出一个崇尚理性的哲学家的了不起的气魄和勇气。然而,康德这样做的目的,最终却并非取消神学和对上帝的一切证明,而是要为上帝在人类道德和“实践理性”的领域内保留一个正当合法的位置。这一方面体现了康德思想中具有浓厚的德国庸人气息和对传统势力的妥协倾向,但另一方面也表明近代科学理性(主要是机械论的物理学)已无法再为人类理想和道德信

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A640 即B668。

念提供坚实的理论基础,科学哲学与人文哲学的分裂已初露端倪。可以说,只要这种分裂存在,上帝就总是不愁找不到最终的藏身之地。康德以后,神学已经越来越不直接干涉科学的事务了,在科学日益取得独立的同时,宗教也被迫提高自己的层次,以更精致、更高超的方式影响人们的精神生活,它更多地体现为一种道德劝戒、人生哲理和高尚情操,为人们提供一种在现实生活中无法得到的精神慰藉。康德标志着西方近代思想史上的一个转折,即人们开始离开科学理性而到人类更深层次的本质力量(实践、意志、情感、非理性等等)中寻找自己真正的精神家园。直到今天,西方宗教思想仍在强烈地影响着许多人、包括一些最优秀的自然科学家的头脑,这绝不是仅由某种性格上或意识形态上的“软弱性”所能解释的,而正是胡塞尔所惊呼的现代“欧洲科学的危机”的体现。可以预料,只有当马克思所预言的自然科学和人文科学“将是一门科学”<sup>①</sup>成为现实,只有当共产主义作为自然主义和人本主义的统一成为人类的生存方式,神学和宗教才有可能在人们的精神生活中无疾而终。

### 第三节 先验辩证论附录

正如“先验分析论”后面有一个长长的附录(“反省概念的歧义”),以从反思的高度来规定感性的或知性的概念应当所属的先验位置及其相互关系(先验的“正位论”);同样,在“先验辩证论”后面也有一个更长的附录,来给先验的理念定位,确定它与知性知识的关系,并分析思辨理性为什么总是自然倾向于混淆这种关系以及如何避免这种混淆。所以,“先验辩证论附录”分两部分,第一部

---

① 《1844年经济学——哲学手稿》,刘丕坤译,第82页。

分讨论“纯粹理性之理念的调节性运用”,考察理性是如何运用理念来调节知性,使之达到自然知识的最大统一性的;第二部分讨论“人类理性自然的辩证论之最终意图”,考察先验辩证论在人类理性中的自然起源,以及经过澄清后,在何种意义上为人类理性开辟了一种完全不同的运用的途径。

## 一、纯粹理性之理念的调节性运用

康德认为,根据前面对纯粹理性一切辩证尝试(心理学的、宇宙论的、神学的)的批判,表明了人类理性总是有一种要超出经验范围的自然倾向。这种倾向既然出自于理性的本性,则本来是有其合理性的,一切先验理念在其内在的运用上都是很好的,这就是并非真的超出可能经验的范围,而只是作为一个调节性原理而引导知性在经验范围之内作永不满足的探索。一旦超出这一点,而误以为自己表达了某种实在的对象,这对象先验地存在于经验范围之外,这就会造成误解和欺骗的幻相,这就是理念的超验运用。所以“理性从来不直接和一个对象相关,而只与知性相关,并通过知性而与它自身的经验性运用相关;所以它并不产生(对象的)概念,而只是整理它们,赋予它们以统一性,而它们在其最大可能的扩展中能够拥有这种统一性”<sup>①</sup>。所以理性的真正对象是知性及其合目的性工作,即为知性设立一个虚幻的诱人目标,使知性集中自己的力量追求最大可能的统一性,从而达到有益的效果。这就使知性的知识不再是一种偶然的堆积,而是按照必然规律联结而成的一个系统。我们不能把理念看做是从自然中抽象出来的,而是根据理念来质问自然,把理念作为自然知识的完备性的标准。例如,在经验的自然科学中我们就已经使用了一些经验的(当然还

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A643 即B671。

不是纯粹的)理性概念,如“纯土”、“纯水”、“纯气”等等,以此为绝对的标准,我们才能确定任何物质的各种成分及化学过程的比例变化,但这些理念则是先于它的各部分而确定下来的。

然而,理性对知性的统一作用还不只是如此,而有其更大范围的运用。康德说:“如果理性是从普遍中推出特殊的能力,那么,要么是普遍已经是自身确定并被给出了的,这时只需要有判断力来作出归摄,而使特殊得到必然的规定,我想把这称之为理性的确凿的(*apodiktisch*)运用;要么,普遍性只是想当然地(*problematisch*)被假定下来,它只是一个理念,而特殊则是确定的,但推出这一特殊后果的那条规则的普遍性却还是个问题。……我想把这称之为理性的假设性的(*hypothetisch*)运用。”<sup>①</sup>理性的“确凿的运用”只是通过判断力将特殊置于已有的普遍知识之下,是构成性的;理性的假设性运用则是以那些成问题的理念为根据,它不能是构成性的,而只是调节性的,其目标在于要尽可能把统一性带到特殊知识中来,使其规则接近于普遍性。例如到各种起作用的“力”中去寻求一种“基本力”,继而在多种基本力中寻找惟一绝对的基本力。在这里,“基本力”不是视为已知的,而是当作有待于去寻找、甚至明知永远不可能找到的,所以它只是一条主观的逻辑原则,其作用是给知性的各种规则以统一性。但是如果说对象本身自在地就具有这种统一性,或者说知性无需理性而自然具有这种统一性本性,那么这种主观的逻辑原则就会被当作一条客观的先验原则了。例如对“基本力”的假设就有这样一种由单纯逻辑原则而进到作为先验原则来运用和理解的天然倾向。这一理念虽然只是一个想当然的假设,“但如果我们注意到知性的这种先验运用,就会发现一般基本力的这个理念似乎并不单是被规定为供假设性运用的一个问题,

---

① 《纯粹理性批判》A646—647 即B674—675。

而是假装具有客观实在性,因此就要求一个实体的各种力具有系统的统一性,并由此而建立起了一条确凿的理性原则'<sup>①</sup>。换言之,我们总是不由自主地把我们理性的主观运用的“思维经济原则”(如所谓“奥卡姆的剃刀”:如无必要,切勿增加实体)当作知性对象或客观事物本身的一条规律,哪怕我们的努力总是失败、甚至从未成功过,我们也仍然要这样看。因为否则的话,我们就很难理解理性有什么权利要求我们简化自然规律的数目,我们只有先验地假定理性的这种权利来自于自然本身的客观规律,才能将这一原则作为经验性真理标志而用于自然界。

因此,虽然思维经济这类原则只是理性的一个主观逻辑的假定,但却必然要被看做对于自然的客观知识是有效的,即使那些并未认识到它、甚至并不赞成它的哲学家,也都在自己的原理中隐藏着它的运用。例如对自然事物的“种”、“类”等级的划分,就是要把多样性归摄为统一性,直到最高的统一性。这虽然是理性的一个逻辑要求,但每个人都必须假定自然本身是服从这一要求甚至“命令”的。因为一旦“类”的逻辑规律不存在,“类概念”乃至任何普遍概念(因为一切普遍概念都是类概念,即“共相”)也都不存在了,而知性本身也就不存在了,整个自然知识就要垮台。所以类的逻辑原则只要运用于自然对象(而不单是停留于形式逻辑的概念推演),它就预先假定了类的先验原则,假定了杂多经验事物中某种程度乃至最高程度的同质性(同类性),否则不可能有经验知识。

康德进一步指出,必须被假定为自然对象本身的先验原则的这样一种理性逻辑原则并不只有思维经济原则即“类”(或“归类”)的原则这一条,与之相对立的还有另外一条逻辑原则,即“种”的原则。前者要求类的同一性,后者则要求种的差异性;前者是知识的

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A650 即B678。

整合的规律,后者是知识的分化或特殊化的规律;前者从特殊上升到普遍,追求知识系统的统一性,后者从普遍(类)下降到特殊(杂多、种),追求系统知识的完备性。这两条原则分别为偏重于思辨的和偏重于经验的自然研究者们所强调,他们一方主张将多种事物归结为最少的事物,另一方主张“多种事物不得贸然减少”。但无论如何,后面这条原则正如前一条原则一样,也是通过理性概念(理念)而加在知性之上的、要求有其先验运用的规律,它同样不是来自经验,但却被看做必须在经验对象上先验地假定下来、以引导经验知识向自然的内部差异不断深入;而这两条原则,即同一性原则和差异性原则,都是自然知识体系不可或缺的、互补互助的,甚至互为前提的,它们在第三条理性的逻辑原则中统一起来了,这就是一切概念的“亲和性”原则,即“连续律”。这三条原则一起便构成了理性为知性准备好的全部活动领域。<sup>①</sup>在这个领域中,任何一个概念都可以看做是一个点,它可以向下按照特殊化原则不断延伸到形形色色的种或亚种,也可以向上按照同质性原则隶属于一个比一个更高的类,直到最高的类,这样,从最大的类到无限小的种之间就形成了一种连续性的关系,一切都在差异中逐渐过渡而达到同质性,自然界没有飞跃。

同一性、差异性和连续性,这三条原则在康德看来正具有一种“正、反、合”的关系。“因此第一条规律防止我们放纵于各种原始类别的杂多性,而让我们注意到同质性;反之,第二条规律则又限制这种追求一致性的偏好,而在我们运用普遍概念于个别事物之

---

<sup>①</sup> 可参看“先验分析论”的“附录”(A263 即B319 以下),在那里,康德对同一和差异这对知性判断的反思概念作了逻辑概念和经验概念的区分,并否定了莱布尼茨由这两个逻辑概念引出的“不可辨别其差异的同一性原理”在经验对象上的适用性。相反,这里的“连续律”或有差异的同一性原理则是作为理性推理的调节性原理而必须运用于经验对象的。这一点十分耐人寻味。

前,命令我们对亚种进行区分。第三条规律则把前两条规律结合起来,因为它在最繁杂的情况下,仍然通过从一个种类到另一种类逐级的过渡而指示出同质性来,从而表明各个不同的分枝,由于它们全都出自于一个主干,都具有某种亲属关系<sup>①</sup>。换言之,第三条规律是在吸取了第二条规律为自身的环节之后,回复到了第一条规律,它不再是无差异的同一性(“不可分辨的同一性”),而是有差异的同一性原则了。这条规律并不只是逻辑形式上的,而是假定了自然的先验规律作为其前提;因此它不是被当作单纯的实证工具而运用于经验之上(虽然在某些情况下这种运用也可以奏效),而是(从认识论上)先验地被当作了自然本身的合乎理性的规律。所以在经验中即使未被证实甚至遭到个别实验的失败,也丝毫不影响它始终能指导我们的经验知识的扩展。因为这种连续性只是一种理念,我们在经验中实际上总是只能得到各个分离开来的种类,如果想要一下子达到连续的种类,我们会陷入无限性而一步也迈不开(正如芝诺的运动悖论那样)。它只告诉我们要去寻找亲和性,而没有具体规定要寻找哪种亲和性以及在哪种等级上、如何去寻找。

在上述三条原则中,亲和性原则从逻辑上说构成这个系统的第三项(统一性、杂多性、亲和性),但在经验的运用中它则居于中项(杂多性、亲和性、统一性),而向其他两项延伸并形成结合的纽带。康德举天文学中对行星和彗星轨道的日益深刻的认识为例,说明自然科学总是从发现差异出发,然后利用亲和性原则来解释差异的形成,而最终使各种差异统一于同一条运动规律之下。但在这种经验的运用中,这三条原则的每一种本身都只是在其最高完备性中被理解的一个理念,而不是从经验中抽象出来的。“它们

---

① 《纯粹理性批判》A660 即B688。



显得像是先验的,并且尽管它们只包含理性的经验性运用所遵循的理念,而这种运用只能如同渐近线式地以逼近的方式被遵循而永不能被达到,但它们仍然作为先天综合命题而具有客观的但却是不限定的有效性,并被用作可能经验的规则<sup>①</sup>。只不过这种“客观有效性”是永远不能像先验范畴的客观性那样,获得一个“先验演绎”的证明的,而只是想当然的、不确定的。因为这只是一些调节性的原则,而且与知性的力学原理的调节性<sup>②</sup>相比具有更彻底的调节性。因为知性的力学原理虽然就直观而言是调节性的,但就经验而言仍是构成性的;而理性的这些原则由于完全不能获得感性图型而绝不能是构成性的。那么,究竟什么是这些原则的调节性运用,这种运用又具有怎样一种客观有效性呢?

康德认为,理性的统一性由于缺乏感性的图型,因而始终是不确定的;但它却有这样一个图型的“类似物”(Analogon),这就是知性知识在一条原则下进行划分和结合时所用到的“最大”(Maximum)这样一个理念。不过,知性范畴在这一理性图型(理念)上的运用,并不像在感性图型上运用那样产生有关对象(可能经验)的知识,而只产生知性的一切运用的系统统一性原则;但由于这些原则通过知性而对经验对象也“间接”有效,也就“好像”具有了范畴运用于感性图型之上那样一种客观实在的效应。然而,不同的是,知性范畴的客观性在于通过感性图型使经验性材料得到综合统一而将其规定为经验对象,而理性理念的作用则只在于帮助知性范畴进入到旨在彻底完成这种统一的程序之中去。所以理念无非是思辨理性的一些主观准则,它们“只是基于理性的思辨性关切,虽然看上去它们好像是一些客观的原则”<sup>③</sup>。可见,理性

---

①② 《纯粹理性批判》A663 即B691,参看A179—180 即B222—223。

③ 《纯粹理性批判》A666 即B694。

的调节性只具有一种“好像”的“客观性”，是权当自己的原则具有某种客观对象那样来运用这些原则，其实只是一些主观的准则，它们由于哲学家对同一经验对象所抱的不同关切（Interesse）而似乎处于对立之中，如一些人关心杂多性，另一些人关心统一性。看清了这一点，就不会发生矛盾冲突的问题；但如若把这种“好像”的客观性当真，一定要在对象上把问题弄个水落石出，那就必然会引起辩证的幻相和无休止的争论，阻碍真理的发现。至于第三条调节性原则即莱布尼茨的“连续律”，同样也不是真正的“原则”，而只能称之为“准则”，其作用不是规定任何对象，而是“为经验指明通向系统统一性的道路”。<sup>①</sup> 理性对知性的调节性关系，大致就是如此。

## 二、人类理性自然辩证论的最终意图

康德认为，尽管理性的上述调节性原理只具有“好像”的客观性，但这种“好像”绝不是什么人故意设下的诡计和圈套，而是由理性的本性产生出来的，自有其正当的理由和效用。澄清了这一点，就可以明白理性的理念本身可以不再是辩证的，因而我们尽可以放心地把它当作客观的去运用。在这种意义上，康德认为，正如不对知性的先天概念（范畴）的确实的客观效力作出先验的演绎，“我们就不能确信无疑地使用一个先天概念”<sup>②</sup> 一样，我们也必须和能够对理念的那种不确定的客观性作出某种演绎，不然的话，人们就会把使用理念看做是毫无根据的纯粹欺骗了。因此，理念的一个客观性演绎的根据就不在于它能形成一个经验对象的概念（如范畴那样），而在于它通过自身的辩证性质所揭示出来的人类理性

---

① 《纯粹理性批判》A668 即 B696。

② 《纯粹理性批判》A669 即 B697。

的“最终意图”，即引导知性去追求实现一切科学知识最大可能的系统统一性。这就是康德在这个小标题下所要讨论的。

那么，如何进行这种演绎呢？康德认为，理性图型只是知性图型的类似物，它并不给予我们一个经验对象，而只是在理念中“想象”一个一般对象，“我们仿佛是把经验对象从它的根据或原因中，即从这个理念的想象的对象中推导出来”<sup>①</sup>。所以这个理念只是一个启发性的(heuristisch)概念，而不是一个明示性的(ostensiv)概念，它不告诉我们一个对象具有何种性质，而只告诉我们应当如何在它的引导下去寻找经验对象的性质和关联。因此，理性理念作为一般经验知识杂多的系统统一性之调节性原则，它的“先验演绎”就在于要指出，“这三种先验的理念(心理学的、宇宙论的和神学的)虽然并不与任何与之相应的对象及其规定直接相关，但作为理性的经验性运用的规则在这样一个理念中的对象的前提下却能引向系统的统一性，并总能扩展经验知识，而从来不与经验知识相违背”<sup>②</sup>，由此而表明这一调节性原则是理性的一条具有客观必要性的主观准则。

具体言之，在心理学中，我们必须设想心灵好像是一个单纯的人格同一的“实体”，以使内在经验获得最大统一的联结；在宇宙论中，我们必须设想现象的条件系列好像是无限的和没有任何最高项的，以便我们在无止境的研究中去追求内外自然现象的条件，同时也不去否认在现象世界之外有某种智性的根据；在神学中我们必须设想一切可能经验的东西好像是构成了一个统一体(感性世界)，同时又设想在这统一体之外好像有一个最高实在的根据，即一个原始的创造的理性。但是，当我们作出这些假定时，“并不是

---

① 《纯粹理性批判》A670 即 B698。

② 《纯粹理性批判》A671 即 B699。

从一个单纯的思维实体中推出灵魂的内部现象,而是按照一个单纯存在者的理念而把那些现象一个从另一个中推出来;不是从一个最高智性中推出世界的秩序及其系统统一,而是从一个最高智慧的原因这个理念中取得一条规则,理性按照这条规则在联结世界中的原因和结果时可以得到最佳的运用以使自己得到满足’<sup>①</sup>。值得注意的是,康德在此强调指出,对理念所思维的对象(灵魂、世界整体、上帝)的客观化、实体化的假定只有在心理学和神学中才是可能的,而在宇宙论中,由于这种假定会导致二律背反,因而不能作出这样的假定。但严格说来,康德这一说法是不够精确的。实际上,他在讨论宇宙论的第四个二律背反中曾主张引入一个世界之外的绝对必然存在者,不是为了导致二律背反,恰好是为了解决二律背反(如我们前面所分析的);同样,在第三个二律背反中他也认为可以设想某种智性的活动主体而与感性的因果性同时并存、毫不冲突。在这两种情况下,康德其实都已经在宇宙论探讨中假定了某种理念(世界之外的最高存在者,或自由)的客观性和实体化,而只要严格区分物自体(智性)和现象(感性),这些假定就能消除二律背反的冲突,使得对立双方都是真的。当然,我们也可以把康德的意思理解为:“世界整体”这个宇宙论理念本身是绝不可以客观化、实体化的,否则就要产生不可解决的二律背反;正是为了解决由于“世界整体”的客观化、实体化而产生的宇宙论第三、四个二律背反,康德才引进了实际上只有理性心理学和理性神学才将其客观化、实体化的理念(自由和上帝),而他本人则只把它们看做“仅仅是理念”,不可知的“物自体”,作为现象之智性基础的“先验假设”。而这也可以解释,为什么以思辨理性为基础,进入到实践理性时,思辨形而上学中原有的“灵魂、世界整体、上帝”三个

---

① 《纯粹理性批判》A673 即B701。

理念就变成道德形而上学中的“灵魂不死、自由、上帝”了。不过，康德对宇宙论冲突及其解决的表述远不是这么清晰，甚至有些混乱，这在前面我们已经指出过了。

总之，灵魂实体和上帝这两个理念是可以当作客观的对象来假定的，至少没有什么根据来否定它们；但也不能因此而认为真有这样的东西存在，而只能视它们为对自然知识加以调节的那种原则的图型，它们只是实在东西的类似物，是通过与自然物“类比”而建立的。所以这些概念，例如思辨理性有关上帝的概念，严格说来是“自然神论”的，这也是我们惟一有可能思维它们的方式，但它们并不给理性带来任何知识内容，理性有权建立这些理念的理由不是出于它的洞见，而是出于理性的利益或关切。因此与范畴的先验演绎不同，理念的演绎只有权作一种“相对的假定”，而无权作“绝对的假定”，我们不能假定这样一种存在者本身的绝对的实在性，但可以假定它是与这个经验世界有关的一个纯理念对象，而且为了达到这个经验世界的最大统一性而不能不假定它。认识到这一点，理念的客观实在性的演绎也就完成了，虽然只能是相对地完成，而不能是绝对地完成，因为我们并不知道这种必然性或客观性来自何处，也不能用任何范畴（实在性、实体性、因果性等等）对其对象加以确定的把握。但理性能把知性的经验性运用系统联系起来，推动了这种运用的扩大，同时还保证了它的正确性，这种调节性作用就具有某种客观性。这就是纯粹理性理念的最终意图。明白了这一点，我们就可以不受先验幻相的迷惑，而对三种先验理念在知性的经验知识上的实际的客观效用有一种正确的把握。

首先，我们设定“自我”、灵魂实体这个理念，以达到对内感官一切现象的统一的理解；但对这个实体本身，我们没有任何经验，而只有“一切思维的经验性统一”这个理性概念；然而由于理性对这种统一性的思考是无条件的和原始的（具有客观的必然性），所

以它就通过与一个实在实体的类比而把这种统一性视为一个“单纯实体”(无经验内容的实体),或同一的“人格”,似乎它与外部其他现实事物处在某种交互关系(身心关系)之中。但这种单纯实体只不过是理性的调节性原则的图型,其真正意图并不是先验地假定灵魂本身的各种现实的属性,而只是使灵魂的各种现象得到系统的统一;它不容许任何异类的经验性的规律(如肉体规律)掺杂进来干扰对作为内感官对象的灵魂的说明,只有这样,它才能真正对完全属于内感官的一切灵魂现象的科学解释起一种间接的然而却是实际的有益作用。这就是心理学的理念的最终意图。

宇宙论的理念是“世界整体”,包括内感官的思维自然和外感官的有形自然,但后者不同于前者,不需要任何理念(如内感官的“我”)就能获得确定的知识。然而,仍然有一个知识(或知识对象)的条件完备性问题。这个完备的条件系列是永远不能在经验中出现的,因而“世界整体”也只是一个调节性的原则,指明我们应当不限定地追溯这个系列,并最终依靠跳出这个系列之外设定一个自由的原因或绝对必然的存在者的理念(如前所述,即实际上靠引入心理学的和神学的理念),来使条件系列的完备性“好像”有一个最终的根据。

最后,先验神学的“上帝”理念并不是由于它本身,而只是由于它对世界的关系,才是必须假定的,它出于理性的这条命令:“按照一个系统统一的原则考察世界的一切联系,好像它们全都是从一个最高的完全充分的原因、即一个惟一无所不包的存在者那里产生出来的一样。”<sup>①</sup>理性的意图在这里只是要给经验知识的扩展提供形式上的规则,而不是要给这种形式的统一性本身规定超经验的内容,所以这种最高形式的统一性只是一切事物的“合目的的

---

① 《纯粹理性批判》A686 即B714。

统一性”(die zweckmäßige Einheit),即出于理性的思辨的利益而必须把世界中的一切秩序看做好像出自一个最高理性的意图。这就使我们对待经验世界有了另一种全新的视野,即与机械论不同的目的论视野。这种新视野是有益无害的,因为它并不干扰机械因果性的统一链条,而是力图将后者从盲目性中引出来,即使不成功,也不能因此完全取消目的性的作用。例如我们不能禁止医生和生理学家把有机体当作一个合目的性的对象来研究,尽管他们永远也不能对其中规定这一目的性的理性或灵魂实体作出经验的发现或规定。这样一条原则只具有调节性的作用。但如果我们以构成性的方式来运用它,以目的论来取代机械论,这就犯了两种诡辩论的错误。一种是“理性的怠惰”(ignava ratio),即理性放弃自己的职守,懒地从对象的经验关系中寻找物理的原因和普遍关系,而满足于用“自我”灵魂的自发性和上帝的天意来解释具体的现象过程;另一种则是“理性的颠倒”(perversa ratio),即违反理性原先假定合目的的统一性原则是为了从物理学研究引向最高目的这一程序,而变成了将这一原则拟人化而强加于自然界(如同人的技术产品那样)这样一种相反的程序。在这两种情况下,都是把调节性原则误当作构成性原则,由此而轻松地回避了理性本应在这一原则之下不断探索的艰苦工作,使这一工作停顿下来,因而恰好违背了理性理念的最终意图。

理性所要追求的最终无非是绝对的完善。但思辨理性又只能在经验的自然界中去力求发现完善,所以需要自然的合目的性这条调节性原则,只有这一原则才能把理性引向其最终意图。所以,“最大系统的、因而也是合目的的统一性,是人类理性最大可能的运用的学校,甚至是这种运用的可能性的基础。所以这个统一性的理念与我们理性的本质是不可分地结合着的。因此正是这个理念是为我们立法的,那么,假定与这个理念相应有一个立法的理性

(*intellectus archetypus*, 原型的智性), 假定它是我们的理性的对象而可以从中推出自然的一切系统统一, 这就是很自然的了<sup>①</sup>。所以自然的合目的性统一并不是事物的本性的问题, 而完全是来自理性自己本性的、而且仅仅是关于理性内部结构的问题, 因而是理性完全可以作出回答的。于是, 康德就对“纯粹理性最关切的两个问题”, 即灵魂实体和上帝存在的问题, 作出了一系列的回答。当然, 这些回答主要是有关先验神学的上帝的, 灵魂问题在他看来与上帝问题有相似的答案, 因而可以从略。

但其实, 对上帝问题的这些繁琐的教义问答也并没有再提出什么新内容, 而只是对先验辩证论的一个总结, 归纳起来有这样几点: 第一, 在现象世界的总和之外必须设定世界秩序的先验根据; 第二, 我们不可能知道这个根据是否具有实体性、实在性、必然性等等, 它是知性只可思维、不可认识的; 第三, 但我们可以类比于经验对象而把这个理念的对象视为整个世界系统统一性的调节性原则, 甚至通过拟人化而把它建立为一个最高智慧的创世者图型, 这也是理性的本性自然要求的一个必要的假定; 第四, 所以我们不但可以、而且必须假定一个智慧而万能的造物主, 但并未由此扩充我们的知识, 这只是一个可思维的先验对象; 第五, 理性可以利用这一假定对世界进行考察, 把世界看做是上帝有意安排的合目的系统, 但这只不过是说最高智慧这个理念是自然研究中一个调节性原则, 它能由自然中被发现有合目的性而证实(如有机体), 却不能由自然中尚未发现有合目的性而被否认(如无机物), 因为它根本是超越自然之上来指导自然研究达到最高统一性和合目的性的, 因而并不和机械因果性相冲突; 第六, 因此对最高智慧的思考不光是拟人论的, 它去掉了人的现实的不完善性而设想一种无限的最

---

① 《纯粹理性批判》A694—695 即 B722—723。



大完善性,但由于这个最高智慧并未被证明其存在性,所以把它称为“大自然的智慧”比称为“上帝的智慧”要更保险、更恰当。

以上这些,就是“先验辩证论”的最后结论。因此先验辩证论的附录从实质上看,就是跳出先验理念的各种具体问题的讨论,从宏观上居高临下地对这些讨论的运作方式及最终导向作一个总体的概括和估价。在这里,康德更多地强调了先验理念的积极意义和在思辨理性中不可缺少的作用,即:第一,先验理念虽然不能对人类知识有任何“构成性”的作用,但可以在形式上发挥其“调节性”的作用,即通过“类比”(或“好像”)的方式来为知性的经验运用制定一套指导性原则(同一性、差异性、连续性等),使知性能目标明确地去追求在经验中的最大可能的统一性使用;第二,先验理念虽然只是一条主观的准则,但却可以并且必须在想象中“当作”一条客观确定的原则,即自然的“合目的性”的系统统一原则,因为这一原则虽不能在一切经验对象上得到客观的证实,但毕竟是人类理性最大可能运用的根据,因而具有其客观的效力。这就是先验辩证论作为“先验逻辑”的一部分所具有的全部认识论的积极意义之所在。

康德在结束先验辩证论的时候,还对全部“先验要素论”(即先验感性论和先验逻辑)作了一个总结。他说,人类一切知识都从直观开始,进到概念,而结束于理念;这三者都有先天的知识来源,但通过彻底的批判,表明它们在理性的思辨使用上永远超不出可能经验的范围,而是为了按照所有可能经验的统一性原则、特别是目的论原则,而深入到自然的最深处。这就是康德所作的全部艰难的批判工作得出的结论,他自己是充分意识到这一批判的划时代的重大意义的,甚至认为只要将它记入人类理性的档案,就足以一劳永逸地避免重犯辩证幻相的错误。

## 第九章

# 先验方法论

如果说“先验要素论”所作的主要是批判、否定和限制的工作的话,那么“先验方法论”就是要系统地展示这种批判的否定所建立起来的一套正确思维的方法,因而主要是建设性的。这两大部分如此的不成比例,也正说明康德《纯粹理性批判》的核心和重心是批判,它所留给我们的建设性的东西是不多的,而且是极端形式化的,只是“纯粹理性对一个完备系统的形式条件的规定”<sup>①</sup>。这些规定,包括纯粹理性的训练(锻炼)、法规、建筑术和历史。康德认为,这种探讨将为建立一种先验的“实践逻辑”(eine Praktische Logik)作贡献。这就是要着手建立一门指导纯粹理性去获得纯哲学(形而上学)知识或“从纯粹理性来的概念的知识”和建立起这样的哲学体系(“作为科学出现的未来形而上学体系”)的“工具论”,或至少是提供一套正确运用纯粹理性的“法规”。<sup>②</sup>这种先验逻辑的工具论或方法论是在经过对纯粹理性本身(实际上是包括独断论和怀疑论在内的全部旧哲学在内)的全面而彻底的批判之后才抽引出来的,其主要任务在于从原则上规定哲学应有的对象和内容;但它并不是要去讨论哲学知识的具体内容,而是讨论哲学知识

---

① 《纯粹理性批判》A707—708 即B735—736。

② 可参看《纯粹理性批判》A11—12 即B25—26, A61 即B86。

的“形式”，即我们应如何运用纯粹理性去构成哲学知识及其体系，所以这种先验方法论就使它的各种主题都带上了“实践的”性质，而这也许就是康德要在这里使用“实践逻辑”这个来自中世纪经院哲学的名称的原因。

因此，“先验方法论”首先要考察纯粹理性正确使用的那些消极的规则，这就是“纯粹理性的训练”；其次要考察纯粹理性正确使用的积极的规则，即“纯粹理性的法规”。这是最主要的两部分内容。然后，康德还从一般形式上考察了构成纯粹理性知识体系的总体“建筑术”，最后又从纯粹理性的历史即哲学史上总结出三大理论问题，并指出只有“批判”才是解决这些问题的惟一道路。

## 第一节 纯粹理性的训练

正如形式逻辑有时也需要否定的判断来限制知识、排除错误一样，先验逻辑也有必要建立一些强制性的规则，以在产生诱人幻相的情况下抑制理性违背自身规则而无限扩张的倾向，这就是纯粹理性的“训练”(Disziplin)。训练是消极的，而不同于积极的培养(Kultur)，但它同样是必须的，任何才能的培养都少不了训练。一般说来，各种才能和气质都必须由理性来加以训练，才不至于因盲目冲动和膨胀而阻碍其发展；但理性本身是否也需要(由它自己)来训练呢？康德认为，只要涉及理性的先验使用的场合，即失去了经验直观的限制的场合，理性就非常需要一种训练，来限制它单凭概念扩展到可能经验之外去的倾向，就此而言，“甚至纯粹理性全部哲学都只起着这种消极作用”<sup>①</sup>。但这不只是个别地去纠正一个个错误，也不只是以批判去消除这些错误的原因，而是要建立一

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A711 即B739。

种消极立法的体系,以能按部就班地清除一切可能的幻相和谬误。这个立法体系有四个层次或步骤,是依次对理性的先验使用提出告诫的。

## 一、纯粹理性独断运用的训练

纯粹理性首先需要加以限制和训练的,是它的一种自然而然的独断论倾向,这种倾向特别为理性在数学领域内的巨大成功而得到鼓励,因而由唯理论派哲学所坚持。然而康德认为,纯粹理性的知识作为哲学的知识,是和数学知识有本质不同的,前者来自概念,后者则来自概念的“建构”(Konstruktion),即必须有和概念相应的直观;前者在普遍中考察特殊,后者则在特殊中考察普遍。形成这种差别的根源在于,我们的一切知识(不论数学的还是哲学的)最终总是要和可能的直观发生关系的,否则便没有对象给予出来,也就不能称为知识;但一个先天的概念只有两种情况,一种是它本身已经包含一种直观(纯直观形式),另一种则只包含未先天给予的可能直观的某种综合;所以由前者就建立了数学,由后者则导致哲学知识。数学构成的是事物在时空中的直观形式,而时空中事物的质料还需后天知觉给予;哲学思考的是一般事物的概念,它只提供后天给予的经验材料的综合规则,因而虽然两者都是先天的,但只有哲学才真正使一切先天知识(包括数学)成为先验的知识。

然而,哲学之成为先验知识,只是因为它给经验直观提供了统觉的先验统一性规则;而如果它试图撇开经验而直接地先天把握自然,它就不会获得数学那样的成功,“因为纯粹哲学凭借推论性的先天概念在自然中到处乱闯,却并不能先天地直观到自然界的实在性,正因此也无法证实这种实在性”<sup>①</sup>。另一方面,一个数学

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A725 即B753。

家如果离开了单纯建构概念的立场而进入到先验概念的领域,他就同样失去了原先那种安全的基地。所以,光是精密地确定纯粹理性先验使用的界限,仍然不足以阻止人们从经验世界进入智性世界的期望。为了彻底断绝这种期望,必须把数学方法和哲学方法表面上的类似完全斩断,这样来使理性的独断使用得到一种限制和训练。为此,康德具体考察了数学中所使用的定义、公理和演证,指出它们都绝对不是哲学所能够模仿的。

### 1. 定义(Definitionen)

康德极力主张,下定义只能是数学的事,而不是经验科学(自然科学)和哲学的事。就经验对象来说,我们不可能为之下一个完整的定义,因为任何经验对象都包含无限多的有待发现的性质。像莱布尼茨那样,主张连“凯撒渡过了卢比康河”这种事实都已包含在“凯撒”这一概念的定义之中,这是荒谬的。经验对象的概念严格说不能算是概念,而只是“名称”,它只能相对地确定,而不能完全规定。就先天概念(包括哲学的范畴)来说,也不能有严格的定义,“因为我永远不能肯定,一个被给出的(尚模糊的)概念是否已详尽地发挥出了它的明白的表象,除非我知道这个表象是和它的对象相适合的”<sup>①</sup>,但恰好这个对象是不清楚、不确定的(因为它有赖于“给予出来”的经验性表象)。所以,经验性的概念和哲学的概念都不可能下一个严格的定义,前者只能“说明”(Explikation),后者只能“阐明”(Exposition)。惟有数学的概念,作为一种任意构想出来的概念,是能够加以定义的,“因为我必定知道我原来要思考的东西,那是我自己预先有意造成的概念,既不是知性的本性,也不是经验给我提供的”<sup>②</sup>。但这个定义正因此也就不涉及真实的(经验性的)对象,而只是对我自己的设计方案的一种“宣告”

---

①② 《纯粹理性批判》A728 即B756 A729 即B757。

**(Deklaration)**。当然,如果不过于苛求用词,康德也同意把哲学的分析命题称之为“定义”,但坚决主张从两点上将它与数学的综合性(建构性)的定义区分开来:

第一,哲学的定义不能作为开端,只有在结尾时才能得出完全的定义(或阐明),在此之前只能有相对的(甚至错误的、将被抛弃的)定义;在数学里则总是从定义开始的,它的定义是属于本质的。哲学的定义则属于其本质的改善和对本质的接近。

第二,数学定义永远不会有错误,而只有表达方式上可能有不够精确或简练的缺点;哲学的定义则可能由于加入不属于这概念的东西(因而成为综合性的),或缺乏本属于这概念的东西(因而成为不完备的),而犯“太大”或“太小”的错误。

## 2. 公理(Axiomen)

公理总是两个概念的直接的先天综合命题,因而需要一个第三者来直接地结合它们,数学就是借助于先天直观来构成这种直接结合的,例如“三点总在一个平面上”,“三点”和“平面”这两个概念本来就是在直观(空间)中构造对象的两个谓词,所以它们能依构造方式先天地直接结合在一起。反之,“凡发生的事都有原因”这个哲学命题则不是公理,因为“发生的事”和“原因”这两个概念必须要有经验中的时间作媒介才能结合起来,因此该命题的正确性要通过演绎来证明,而不具直接自明性。哲学中不存在公理,“分析论”中“直观的公理”那一小节(A162 即 B202 以下)也不是陈述哲学公理,而只是陈述数学公理的哲学基础。

## 3. 演证(Demonstrationen)

所谓演证,是一种直观的无可辩驳的证明。这是经验性知识和哲学知识都不能提供的,只有数学可以有演证,因为它的证明是从直观中先天地建构起来的,而不是从概念中、或是后天地从经验中得来的。所以数学是直观地考虑普遍的东西,在演证中是否有

错一看便知；哲学则是抽象地考虑普遍的东西，只能通过语词(Worte)来进行，不如称作论说的(akrosamatisch)或推证的(diskursiv)证明。

综上所述，数学的方法完全不适合哲学，而且很容易诱使哲学偏离其真正意图。但哲学常喜欢把自己独断设定的那些断言或“教条”(拉丁文 dogma，康德建议译为德文的 **Lehrsprüche**，即“教义”)与数学中的“定理”(Mathema)相攀比，然而教条是单从概念得来的，定理则是从直观建构起来的。所以教条绝不能借数学定理来抬高自己，它并没有什么可靠的根基，而只会导致教条主义(Dogmatismus，即独断论)。哲学中的确有可靠的、不容争辩的命题(如“凡发生之事皆有原因”)，但绝不是独断的、自明的命题，而是通过它作为一切可能经验的前提来获得其证明的。只是对经验材料的依赖并不妨碍哲学方法本身构成一个先验体系(主观体系)。结论是：一切独断的方法在哲学上都是不适宜的，只能使哲学误入歧途。

## 二、纯粹理性争辩的运用的训练

在康德心目中，有两种对立的思维方式是始终都要加以限制的，一种是独断论，另一种是怀疑论。在对独断的倾向作了限制性的训练(严格说来，应是取消)之后，康德在这里又对怀疑的倾向进行训练。当然，怀疑是互相争辩而莫衷一是的结果，这种争辩，本来是想通过否定对方来证明自己，这种方法若能成立，则对方也可以照此办理，这就会导致自相矛盾，而没有任何东西是确定的。那么，对这种互相争辩、互相摧毁的倾向究竟应当如何评价呢？在这方面，康德采取了比对待独断论较为宽容的态度，认为它代表了一种更高级、更成熟的思维方式，已接近了他自己的所谓“批判的”原则。

## 1. 对理性争辩的评价

如果说,康德对理性的独断使用基本上是取消和全盘否定的话,那么他对理性的争辩的使用则是毁誉参半。首先,他把自己所主张的“批判”,与理性的“争辩的使用”区别开来。批判是出自一个更高的理性裁判,它容许每个有理性者自由发表意见,然后代表全体的意见同时也依据大家的同意来进行裁决;纯粹理性的争辩使用则是这些有理性者(公民)相互之间进行驳难,胜者一方和败者一方同样都是独断的,而不是批判的。但这种独断不是肯定自己的正确,而只是反驳对方的辩难。“纯粹理性的争辩的使用,我理解为以反对独断地否定其命题而为这些命题作辩护。”<sup>①</sup>这种以反证法(归谬法)形式表现出来的冲突从批判的角度看是表面的、虚假的,它可能双方都是错误的(如一、二个二律背反),也可能在作出批判的解释(即区分出物自体 and 现象)之后,双方都是正确的(如第三、四个二律背反,包括理性心理学和神学有关灵魂和上帝的相反主张)。但无论何种情况,这些命题的<sup>证明</sup>都是无力的,不能像舒尔兹那样以为有朝一日会为这些根本命题“发明”出什么自明的、无可争辩的证明来;但同样也无理由来否定这些命题。所以我们不妨出于理性的经验运用上的思辨的利益乃至至于结合到实践的利益而“承认”正面的主张,而不用担心遇到任何真正有力的反驳。

虽然如此,纯粹理性的争辩的使用作为一种怀疑的方法,是有其合目的性的作用的,正如毒药也可以用来以毒攻毒一样。“为此,天意把许多尽管和我们的最高利益相关的对象却提升到我们几乎只能仰望的高度,只能在某种不清楚的、我们自己都有怀疑的知觉中碰到它们,因而期望的目光所受到的刺激多于它所得到的

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A739 即B767。



满足。”<sup>①</sup> 理性对最高存在之类的问题无法作出定论,这是“天意”(Vorsehung)的安排,为的是我们既能限制理性的狂妄,又能扩张理性在经验中的知识,从而保护理性本身的利益。所以理性有必要倾听自它的本性产生的正反两面的意见,这是对理性自身的训练和纠正。而由于这只限于思辨的领域,因而不会对善的事业或实践的<sub>利益</sub>造成什么影响,在限制我们的知识的同时,更巩固了我们的信仰。休谟和普里斯特列在为捍卫理性知识的经验限度和一贯性而排除上帝和灵魂不死时是无可指责的。人们以为他们动摇了宗教的基石,其实只是一场不流血的战斗,甚至对真正的宗教神学还有好处。因为理性由此而进入了它的成熟期,看穿了导致它种种冲突的幻相。这些幻相,在人类漫长的历史文化中起过某种好的、教化的作用,因为人类本性中有一种不诚实的、喜欢哄骗和被哄骗的倾向,力图假装相信自己并不知道甚至明知是假的东西,这种倾向最终却真的把人类逐渐引向了文明和道德。然而这种倾向尽管在历史上起了好的作用,毕竟只是一种暂时的手段;到了今天,当理性已经有能力来揭示这种虚伪和伪善的时候,再坚持自欺就是对理性的思辨利益和实践利益的双重损害了。所以理性的争辩运用表面上好像在利用巧辩维护某种虚伪的主张,其实却在“通过虚假的理由来促进善的事业”<sup>②</sup>;而下一步的任务就是揭示这样一种自欺,完全诚恳地把问题的本来面目摆出来,以彻底解除有关上帝、灵魂不死和自由的争执。

而这一点只有“批判”才能做到。“我们可以把纯粹理性的批判看做纯粹理性一切争论的真正法庭;因为它并不卷入到这些直接针对着对象的争论中去,建立这种批判为的是按照理性最初制

---

① 《纯粹理性批判》A743—744 即B771—772。

② 《纯粹理性批判》A749 即B777。

定的原理来规定和评价一般理性的权利。<sup>①</sup>“批判”在理性思辨中的作用,相当于卢梭的“公意”(公共意志)在社会政治领域中的作用,没有这种公意,整个社会就会陷入到霍布斯所设想的“一切人对一切人的战争”的原始自然状态。公意并不凭借权势或多数来压人,而是维护一切人、哪怕是少数人发表意见的权利。同样,批判也并不害怕那些与宗教教义相冲突的见解,而是注意倾听这些见解,使自己的批判原理得到一次很好的验证机会并更加精确化。因此,康德主张在学校教育中要尽早开始这种批判理性的教育,以便青年学生具备抗拒怀疑论毒素的免疫力;他们将看出一切怀疑和争论都是在和空气作斗争,从而能跳出斗争的圈子之外,抛弃一切独断的狭隘立场,以旁观者的态度从这种争斗中悟出某种更高的道理。所以,最好是及早让人们接触到那些怀疑的观点,从独断的迷梦中被唤醒过来,但同时又不是安于这种怀疑,而是对怀疑同样采取批判的态度。理性的争辩和怀疑是对理性的一次极好的训练或锻炼。

## 2. 对怀疑论的批判地超越

那么,如何从怀疑的方法上升到批判呢?康德认为,必须指出怀疑并不能满足纯粹理性的要求。因为“自知其无知”(怀疑)并不是研究的终点,反而应该是研究的起点。无知有两种,一种是关于对象的无知,它引起我们独断地研究事物,但不论如何研究,我们仍然不能断言我们的无知的限度,就那些尚待认识的对象而言我们终归是无知的(这就是怀疑论得以立足的根据);另一种是对我们的认识能力及其限度的无知,它虽然不能从经验得到证明,但却可以通过对我们知识的原始根源的批判来确定其无知的限度,在这种意义上它本身就是一种确定的知识。“所以那种只有通过

---

① 《纯粹理性批判》A751 即B779。

理性本身的批判才有可能的对无知的知识,就是科学。’<sup>①</sup> 而前一种不确定的对无知的知识只不过是一种“知觉”而已。康德举地理学的例子说,虽然我不能经验地知觉到地平线以外的东西,因而我知道地平线是我对地上东西的视觉限度,但一旦我知道地球是球体,即可按照原理先天地确定地球的直径大小,规定其限度。休谟就是企图把一切我们看不到的东西推出地平线之外而了之的这样一种“人类理性的地理学家”,他由理性不能作超经验的运用而推论出理性所提出的一切超出经验这个地平线之外的问题和要求都是无效的。这种怀疑论自有它的道理,但这还不是最终的结论,而是有待于超越的思维层次。

所以康德说:“在纯粹理性的事业中,标志着它的幼稚时期的第一步是独断论的。上面所说的第二步则是怀疑论的,它证明由于经验的教训我们的判断力变得小心谨慎了。但现在,还必须要有第三步,它只属于那种成熟而强健的判断力,它是以牢固的、在其普遍性上已得到证明的准则为基础的。”<sup>②</sup> 这就是批判,即理性不再只是面对理性的对象,而是要回过头来考察理性的能力本身。这种划分有点类似于黑格尔后来所作的“知性—消极理性—积极理性”的划分,但康德的第三环节并没有真正的积极意义,而只是想先天地确定理性能知道什么、不能知道什么。换言之,整个三步骤都还是在知性的主观范围之内来理解的,只与现象有关,而与本体无关。不过,康德对怀疑论的批判的超越却仍然具有深刻的意义。他把怀疑主义视为人类理性的必要的休息地,但不是长久居住之地,而是为理性的更高的自我反思层次作准备的。怀疑论者批判独断论是完全有理由的,“但只要理性的向前进展由更好的基

---

① 《纯粹理性批判》A758 即B786。

② 《纯粹理性批判》A761 即B789。

础作了准备并得到保障,那么理性就不能因此而完全拒绝这样一个进展’<sup>①</sup>。因为经过批判,理性的自我反思就不是盲目的了,而完全是以理性的先天综合知识原理为根据和准绳,来确定理性自身的范围和权限,从而就能对理性由于其本性而提出的那些超出经验以外的概念和问题作出完全确定、不容怀疑的说明和回答。因此,单纯怀疑固然可以使独断论者失去自信而不那么狂妄,但却不能使他们的争论停止,只有批判才真正使问题得到解决,使思维层次得到提高。

那么,以休谟为突出代表的怀疑论哲学究竟是怎样犯错误的呢?康德认为,休谟的出发点的确是正确的,这就是认为真正的自然知识只能是以经验为内容的综合知识。但休谟不分青红皂白,把知性凭借其概念(范畴)联结和综合各种知觉以扩展知识的做法与理性离开经验来扩展知识的误用混为一谈,全都归结为人心的某种后天形成的“习惯”,从而取消了知识的一切普遍必然性。康德援用休谟本人所举的例子说,我们虽然不能仅因日光晒在前、蜜蜡融化在后便断言日光就是蜜蜡融化的原因,但我们毕竟能先天地断言太阳的热必有其后果,而蜜蜡的融化也必有其原因,否则我们就根本不会、也用不着去寻找客观的因果关系了。“所以休谟错误地从我们按照规律来进行规定的偶然性中推出了这个规律本身的偶然性,并把从一物的概念出发推到可能经验(这是先天发生并构成该概念的客观实在性的),混同于对现实经验的综合(这总是经验性的)。”<sup>②</sup>就是说,他既混淆了知性与感性,也混淆了知性与理性。在知性与感性方面,休谟和独断论者一样,并没有对知性的先天综合能力进行系统的考察;他只看到知性的无知(不能认识物

---

① 《纯粹理性批判》A763 即 B792。

② 《纯粹理性批判》A766 即 B795。

自身),而不知道它在何种范围之外无知,而只是根据经验的偶然事实以偏概全,最终落得自相矛盾,即他的怀疑论本身也被怀疑,因为它并无先天不容怀疑的根据。在知性和理性方面,他同样没有反思知性的正当要求,而是将它等同于理性的非分要求,同时也没有发现理性也另有一个不与知性争地盘的正当领域(实践)。

但尽管如此,怀疑论毕竟使人们由盲目的相信自己的知识转而考察自己的认识能力和范围。“这样,怀疑论者就是训育独断论的推理者、使其对知性和理性本身进行一种健康的批判的导师”<sup>①</sup>,从而为理性的各种问题的解答铺平了道路。所以,如果说“纯粹理性独断运用的训练”指的是对纯粹理性的独断运用进行训练(或限制)的话,那么,“纯粹理性争辩运用的训练”可说是用纯粹理性的争辩运用来进行训练。当然,也不排斥后者本身也要接受批判的训练,这就是下面所考察的对于“假设”和“证明”两种方法的训练。

### 三、纯粹理性在假设上的训练

康德认为,理性的批判虽已证明它在纯粹思辨的运用上不能增加任何知识(而只是使一切已有知识去追求其最大统一性),但这并没有杜绝我们在一定的理性根据上作出某种构想和假设的可能性,以用来说明那些被给予的东西。当然,这种假设不能出自知性,也绝不能像知性那样运用范畴去把握其对象,而只能是理性的理念。理念没有经验的对象,但却表示出某种并非虚构、同时却假定为可能的对象,为的是在此基础上建立起知性在经验上的系统运用的调节性原则。例如,我们把灵魂思维为“单纯的”,“以便按照这一理念将一切心灵能力的某种完全的、必然的统一性置于我

---

① 《纯粹理性批判》A769 即 B797。

们对其内部现象进行判断的原则地位,尽管我们不能具体地洞察这种统一性(Einheit)<sup>①</sup>。但如果把这种调节性的假设当作构成性的假设,假定灵魂为一单纯实体,如同物理学中的某些假设那样,那就是不可能的了,这就会是“先验的假设”。先验假设如果只是运用于自然界,虽然不能说明任何对象,却还情有可原;更不能容忍的则是引入一个超自然的假设,因为它不是表现出一种对自然的探究(哪怕是错误的探究),而完全是理性的懒惰。所以,先验的假设要么使理性故步自封、停滞不前,要么将使理性原本已获得的经验知识的成果也丧失殆尽。所以纯粹理性要运用假设,第一种限制就是不能用先验的假设来弥补解释自然的根据方面的不足。

假设的第二种限制是要求它足以先天地规定被给予的一切后果,而无须求助于其他的补充假设。用这条标准来衡量,先验的假设也是不够格的,例如“上帝”可以解释世界的秩序和目的等等,却无法解释世界的不完满、畸形和罪恶的现象;“灵魂”可以解释知觉的统一,却无法解释灵魂的增强和衰退。至于把这些假设当作独断意义上的盖然的知识,那就更是荒谬的了。理性判断不是意见,不可能“大概地”知道某种东西,它要么先天必然地知道,要么则一无所知。

尽管如此,康德也并不认为假设对于纯粹理性就毫无用处了。他说:“但是,尽管在纯粹理性的单纯思辨性的探讨中不能把任何假设当作命题的根据,然而完全允许那些在必要时只是为这些命题作辩护的假设,即不是独断地,而是争辩地运用假设。”<sup>②</sup>就是说,纯粹理性的先天综合命题虽然没有正面的根据,但也没有反面的否定的理由,因而这就给我们为之提供一种假设的根据提出了

---

① 《纯粹理性批判》A771 即 B799。

② 《纯粹理性批判》A776 即 B804。

辩护,尽管这种假设从思辨上看是不完善的,但却合乎实践的利益。只要对方无法用实在的理由将这种假设的可能性反驳掉,我们就可以从实践的必要性出发作出这种假设,而不必去管它在思辨领域中是否有充分的正面证据。不仅如此,我们提出这种假设还不光是消极的辩护某些主张,而且还具有挑起反对意见,让它们跳出来并授之以柄的作用,为的是将人类理性本身中潜藏很深的扰乱性因素消灭在萌芽中,以达到理性范围内的“永久和平”。

康德举例说,对“灵魂”这种非物质实体的假定并不是出于思辨的根据,如果它遇到这样的责难,即经验好像证明精神力量的提高或错乱是受肉体状况支配的,那么它就可以这样辩护说:肉体只是在我目前的生命状态中才决定着我的精神力量,一旦精神(假定说)与肉体分离,它就不再受肉体束缚,而会有一种纯粹智性的运用,所以肉体并不是思维的原因,只是思维的暂时性限制,从而是纯粹精神生活的障碍。然而,有人又会反驳说,人的肉体生存正如其他生物一样完全取决于偶然性,说这样产生出来的人的灵魂却可以持续至无穷,这终究是可疑的。但我们又可以这样辩护说:真正的生命并不是肉体生命,它在人生下来之前就有,因而也不以人的死亡为终结;感性的生活如同一场梦,精神的生命才是实在的、永恒的。这样一些辩护(如古代柏拉图所提出的)虽然本身毫无根据,却能使论敌不知所措。但我们不能因此而就认为自己的假设得到了证明,相反,我们对灵魂的事情正如对方一样一无所知,因而一旦我们处置了对方的独断主张以后,就应当同时放弃自己的主张,将它看做仅仅是假设而已。“由此可见,在理性的思辨运用中,假设作为意见就本身而言是没有效力的,而只是相对于对方的超验的僭越才有效。”<sup>①</sup>

---

① 《纯粹理性批判》A781 即B809。

所以,结论就是,我们不能因为怀疑就废弃一切假设,但也不能因为作出了假设就自己信以为真,我们必须、也只能把假设作争辩的使用,这就从怀疑的态度上升到了更高一级的批判的态度。

#### 四、纯粹理性在证明上的训练

纯粹理性的批判态度除了对于提出假设的方式要进行一种限制和训练之外,还必须对作出证明的方式进行训练,因为理性作为一种推理能力,说到底,无非是根据假设进行证明的能力。在这里,康德首先区分了对先天综合知识的三种不同的证明。一种是数学这种先天综合知识的证明,它诉之于纯粹直观,因而是直接的证明,不需要其他规则来指导。第二种是对知性的先天综合命题的证明,即对知性的先验原理的证明,它诉之于经验的可能性。在这里,证明并不表明由一个经验的概念(如发生的事情)直接推出另一个概念(如原因范畴),因为两者不是同一性质(一为经验的,一为先天的),不能依据联想和亲和性作冒险的飞跃;相反,证明是通过表明经验或经验对象没有知性就不可能形成而进行的,由此也就表明了一种原来并不包含在所予事物概念中的先天综合知识的可能性,并证明了知性概念具有经验性的客观效用。这就是康德在范畴的“先验演绎”中所进行的证明。除此之外,还有第三种证明,这就是对纯粹理性的理念所表达的那些先验综合命题的证明。在这里,既没有纯粹直观的准绳,又没有经验对象的可能性可用来作“先验演绎”,如何给这些命题提供正当理由呢?严格说来,康德认为这种证明作为先验的证明是不可能的,正如“纯粹理性的谬误推理”关于灵魂实体的证明所表明的那样。但康德并没有对这一类先验的证明置之不理或简单拒斥,毋宁说,他倒是鼓励人们去做这样一些尝试,但却预先为它们定下一些必不可少的规则,免得出现推理的谬误。但他认为,实际上按照这些规则,人们将会自



己发现,纯粹理性的先验综合命题要得到先验的证明(或演绎)是不可能的。这些预先定出的规则,就是对其证明的训练,它们共有三条。

第一,必须首先说明和论证这种先验证明所打算根据的原理是从哪里来的,有什么权利来期望由此而获得证明的成功,否则就不要试图去作什么先验的证明。知性的原理,如因果原理只对可能经验的对象有效,用它们是达不到纯粹理性的理念或相应的先验对象的。当然,纯粹理性也有它自己的原理,但这个原理一旦被当作客观原理来证明什么,就只能提出一些永远尚待裁决的辩证主张,我们有权要求对该原理的客观有效性作出必要的演绎(以使之露出马脚)。“如果这些原理应当只从理性中产生,那我们就永远无法获得一个这样的演绎。”<sup>①</sup>这就足以将纯粹理性全部辩证推理的证明当作虚妄不实的巧辩而清除掉。

第二,对每个先验命题只能有一个证明,而没有多种证明。因为它是从一个概念出发进行推理,而不是由直观杂多出发(如数学和经验自然科学那样)进行推理。所以先验命题的证明是按一个概念去规定一般对象(经验对象或先验对象),并由这种必然关系得出结论,如因果性原理就是从“发生”概念出发,通过“任何发生的事没有这条原理都不可能”而得到惟一客观的证明。对理性命题(如灵魂是实体)的证明也应如此,但人们对此却作了四种证明(四种谬误推理),对上帝存在作出了三种甚至更多的(先天的、后天的、混合的)证明,其实都是障眼法。这样做的意图类似于议会中提案人的意图,无非是利用人的弱点拉票数而已。明白了这一点,理性的批判所要认真对待的范围便大大缩小,问题也更明确了,这就有利于发现证明本身的关键性的毛病何在。

第三,先验证明绝不能用归谬法完成,而应当用“明示”法来进

---

① 《纯粹理性批判》A787 即 B815。

行。因为归谬法虽然能产生确定性,但并不能使我们理解真理性,“因此与其说它是满足理性的一切意图的办法,不如说是一种应急措施。当然它有一种自明性是优于直接证明的,就是在表象中矛盾总是带有比最好的联结更多的清晰性,因而也更接近于某种演证的直观性”<sup>①</sup>。所以在各门科学中,每当一种知识的根据太杂乱或太深藏时,人们就试图运用假言推理的关系从后果的真推出根据的真(modus ponens,肯定式)<sup>②</sup>。但这种方法只有在一切后果(即整个后果系列)都是真的时候才会有效,因而这种方式是不能实行的,因为我们不可能找到一个假定命题的一切可能的后果。所以用这种方式我们最多只能证明某种东西可以被作为假设,并以“类比”的方式承认这种推理的有效性,但这个假设绝不会因此而成为被证明的真理。于是我们转而采取由否定后果而否定其根据的反证的方式(modus tollens,否定式,即否定后件),这就很简单了。因为,在肯定(后件)式的证明里,证实一个命题(假定的理由)需要洞察其可能性的整整一系列后果(亦即追溯某个后果的整整一系列理由);而在否定后件式的证明里,否证一个命题只要从它引出一个错误的结论(后果)就足够了。然而,否证了一个命题,是否就意味着同时证实了它的相反命题呢?康德认为不能一概而论。他说:“但归谬法的证明方式只在这样一些科学里才能容许,在其中,把我们表象的主观东西强加给客观的、即有关对象的知识是不可能的。”<sup>③</sup> 否则的话,一个命题的反命题只是和思维的主观条件

---

① 《纯粹理性批判》A790 即B818。

② 通常 modus ponens 表示充分条件假言推理中的“肯定前件式”,即:如果A,那么B, A, 所以B。康德在此则用来表示“肯定后件式”,即:只有A,才B, B, 所以A。因为康德这里谈的不是一般充分条件的假言推理,而是必要条件的假言推理,即追溯某物之所以可能的必要条件系列。

③ 《纯粹理性批判》A791 即B820。

(如经验条件)相矛盾,而并不与对象相矛盾(不能否认它仍有某种我们认识不了的对象),这时两个命题有可能都是真的;或者正、反两个命题都把主观条件当成了客观条件,这两个互相矛盾的命题就都可能是假的。第三、四和一、二两对二律背反就分别属于上述两种情况。

当然,这里指的是先验哲学中的情况。在数学中,就不存在这种主、客观的偷换,归谬法的真正位置也正是在数学中。在自然科学里也要用到归谬法,但并不是一种重要的方法。惟有在先验哲学中,其前提就是要把主观的东西作为客观的提供出来(如范畴)或强加给理性(如理念),因而绝不可能运用归谬法来证明什么。在这里,反面意见与理性的主观条件相冲突,并不因此就能导致对反面意见所主张的客观对象的否定,因为这对象完全可能不依赖于主观条件作为物自体而存在;或者,正反两种意见都用主观的东西强加给了客观的物自体,都为先验幻相所欺骗,因而都是错误的命题,如世界的有限还是无限之类。独断论者总是用归谬法进行不涉及事情本身的旷日持久的争斗,观众们也只注意胜负而不对争论的对象发生怀疑,因而只顾呐喊助威,要求再来一局。然而,一旦要求双方都必须用正面的方式,通过一种先验演绎来直接捍卫自己的立场,“于是他们或者就会自己发觉要为他们的主张找到合法根据是困难的,甚至是不可能的,最终只能求助于失效的根据(*Verjährung*);或者批判将很容易揭穿独断的幻相,并迫使纯粹理性放弃它在思辨运用中的夸大的僭妄,而退回到它自己的地盘、即实践原理的疆界之内”<sup>①</sup>。

纯粹理性的证明和它的假设一样,就其所要得出或所指谓的对象来说是不可能的、导致幻相的,但就其争辩的运用而言又是必

---

① 《纯粹理性批判》,A794 即B822。

要的,是促进理性成熟的。当理性未上升到批判时,这些方法的运用是盲目的,在相互冲突中相互牵制,自然而然地使人类理性不至于过分偏激,无意中指向了某种合乎目的性的结果;理性的批判则是要使它们自觉起来,训练自己善于从冲突中摆脱出来,按照理性的本性来灵活运用它们,重建由这些冲突搅乱了理性法庭的秩序。可见,理性的各种方法的使用,最终并不是为了认识某种超验的东西,而是为了理性自身的“训练”,即为了认识到纯粹理性的认识的限度。这种目的显然是消极的。那么,纯粹理性的运用有没有什么积极的目的呢?它如此进行自我批判、限制自己的认识范围,最终又是为了什么呢?

## 第二节 纯粹理性的法规

康德认为,纯粹理性的各种训练只是为了防止它在其思辨的运用中发生错误,但错误的发生只是由于对理性努力的目标的误解,而这种努力本身,作为大自然赋予的一种自然倾向,却必定是有其正确的意图的,只是不能从思辨的立场上来加以把握而已。所以我们可以从实践的立场上来看看,纯粹理性的运用是否能找出它正面的、积极意义上的“法规”(Kanon)。所谓法规,“一般说是指某些认识能力正确运用的先天原理的总和”<sup>①</sup>,例如,形式逻辑就是知性和理性的形式上的法规;在先验逻辑中,全部先验分析论都是纯粹知性的法规;先验辩证论则不能构成纯粹理性的法规,而只是对纯粹理性的错误运用的批判,因而整个先验逻辑都成了纯粹理性的一种“训练”。正由于纯粹理性没有其思辨的正确运用的法规,所以纯粹理性的法规只能从它的实践运用中

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A796 即B824。

去找。

## 一、我们理性之纯粹运用的最后目的

理性的某种自然倾向迫使它达到一种纯粹的、超验的运用,这种努力自有其思辨上的利益或关切为依据,如理性的先验的理念实际上就可以不断激励和引导人类对自然(内部自然和外部自然)的认识活动朝着不断深入和扩大而又系统统一的无限目标前进,这已如前述。但理性的“这种努力是否仅仅基于其思辨的利益呢?或者毋宁说,它是惟一地和单独地建立在其实行的利益之上呢”<sup>①</sup>?

康德认为,思辨理性在其先验运用中的最终目的涉及三种对象,即意志自由、灵魂不死和上帝存在。但这三个命题对于思辨理性来说总是超验的,它们与理性的纯思辨的利益关系极少,无助于对内外自然的认识。其实,就思辨利益来说,只要有“灵魂、世界整体、上帝”这三个先验的理念,就足以引导我们的经验知识,更何况前面那三个超验的命题总是要以幻相来干扰自然的研究,耗去我们不少精力。那么,理性担负起论证这三个超验命题的如此沉重而又无用的任务,究竟是为了什么?康德认为:“因而如果说这三个主要的命题对我们的知识来说是完全不必要的,却仍然由我们的理性向我们大力推荐,那么它们的重要性看来必定本来就只和实践的东西相关。”<sup>②</sup>

然而,什么是实践的,属于理性的实践运用的又是什么呢?康德说:“一切通过自由而可能的东西都是实践的。”<sup>③</sup>人的一切行为可以说都是经过自由选择或自由的任意的结果,但这种自由任意

---

① 《纯粹理性批判》A797 即B825。

②③ 《纯粹理性批判》A799—800 即B827—828。

的条件如果是经验性的,如要达到感官或欲望为我们规定的目的,这时理性就只有一种经验性的调节性运用,即把我们的各种目的统一为“幸福”这个单一的目的,并由此确定能与此目的相一致的手段,因而理性为我们提供的只能是某种“实用的规律”,即某种低级的、不纯粹的实践规律。可见,追求欲望的满足或幸福的行为虽然已有自由的因素,因而也是实践的,却还并不是纯粹的,而是掺杂了一些动物性的、本能的(即不自由的)因素在内,这就是“任意”(Willkür)的因素。人和动物的“任意”有共同点,都是“感性的”,即是由情欲和感性动机所引起的;然而,人的任意毕竟又不同于动物的任意,因为它不像动物那样由情欲和感性冲动所决定,而是有理性的选择作动因的“自由的任意”,就是说,人的理性能通过更间接的有益或有害的东西的表象来克服感性欲望的印象,以自由地去满足自己的感性欲望。但是要达到“纯粹的”实践自由,即自由意志,那就只有从我们的整个状态中来考虑什么是值得欲求的,即什么是好的和有益的。而这样的考虑只能以纯粹理性为依据,因为只有纯粹理性才能超出一切经验的考虑的限制,先天地确定那惟一值得追求的好的目的,告诉我们什么是应当发生的,哪怕它永远也不发生。只有这时,理性所提供的才是完全先天确定的、纯粹的实践规律,即自由的客观规律。这种规律是纯粹理性的产物,它完全不同于只和“发生的事情”有关的“自然律”,而是“道德律”。只有道德律才属于纯粹理性的实践运用,而只有这种实践运用才可能有纯粹理性的法规。正是这一点,使我们有可能认识到:之所以纯粹哲学把一切努力都指向“灵魂不死、意志自由和上帝存在”三个问题,并不是出于理性的思辨利益,而是出于理性的实践利益,因为理性的实践的、即道德上的运用需要这样三个纯粹实践的假设。而“这三个问题本身又有它们更进一步的意思,就是说,如果意志自由,如果上帝存在并且有来世,那么什

么是该做的<sup>①</sup>，这就是确定我们的行为对最高目的的实践关系。因此，理性的思辨利益是应当从属于理性的实践利益的。

不过，在这种实践的意义上所使用的“自由”（首先是任意的自由），已和思辨理性中所假设的意志自由即“先验的自由”不同了。“实践的自由可以通过经验来证明”<sup>②</sup>，反之，先验自由却“似乎是和自然律、因而和一切经验相违背的”<sup>③</sup>，因此还是一个问题，它不属于理性的实践范围。所以在纯粹理性的（实践的）法规里，我们就不必考察先验的意志自由问题（这个问题在第三个二律背反中已充分讨论过），而只需考察其他两个问题，即上帝存在和灵魂不死的问题。至于实践的自由，在这里也还不是要考察的问题，而是引起我们讨论这两个问题的经验事实，我们要探讨的正是这种自由的任意最终究竟是为了什么？当然，这也并不排除在这种探讨中，首先要把实践意义上（而非先验意义上）的意志自由（*die Freiheit des Willens*）当作一个必要的假设，来逻辑地推出其他两个假设（灵魂不朽和上帝存在），正如康德在《实践理性批判》中所做的那样。但这还不是此处所要讨论的问题。这里只是要从方法论上建立起纯粹理性运用的法规，即以纯粹理性的最后目的来规定其运用方式。

## 二、至善理想作为纯粹理性最后目的之规定根据

理性的思辨运用已经引出了“最高目的”这个理念，但在这种思辨运用中，这一理念毕竟归结为经验中的一个调节性原则，而不能实现当初提出这一理念的意图（即证明上帝存在）。于是康德问道：“是否在实践的运用中也可以找到纯粹理性，并且纯粹理性

---

① 《纯粹理性批判》A800 即B828。

②③ 《纯粹理性批判》A802 即B830 A803 即B831。

在这种运用中是否会引导到那些达到上述纯粹理性最高目的的理念,因而它是否就不能从其实践利益的观点出发,提供出它就其思辨利益而言完全拒绝给我们的东西呢?① 康德把纯粹理性的思辨的和实践的这两大利益(关切)归结为三个问题,即:我能知道什么?我应当做什么?我可以希望什么?

其中,第一个问题是思辨的,它已在《纯粹理性批判》中得到了彻底的解答;第二个问题是实践的,它属于道德形而上学(《实践理性批判》)讨论的问题;第三个问题是前两者的综合,它既是实践的又是理论的,即是说,它假定实践的问题解决之后,亦即我做了我应做的之后,将会有希望得到什么。在这里,实践问题成了理论问题的引线或前提,而理论问题则集中于人的“幸福”这一实践目的之上,因而“希望”既与实践和道德律相关,也和知识或自然律相关,它最终将得出双重的结论,即:一方面,某物存在(就追求之最高目的看)是因为它应当发生,这是实践问题,要求合乎道德律;另一方面,某物存在(就起作用的最高原因看)是因为它正在发生,是一个对事物的知识问题,涉及自然律。这两个结论实际上也是包含在第三个问题中的关于实践利益的两个问题,一个是如何才能配得幸福的问题,一个是如何才能得到幸福的问题。前者属于“我应当做什么”的问题,后者则属于“我能知道什么”的问题。但在康德看来,追求幸福的动机是不合乎道德律的,而只有合乎道德律的才配得上幸福,也才是可以希望的。从偶然的幸福动机出发的实践规律只是实用的处世规则,只有按照纯粹理性以配得幸福为动因的普遍的实践规律才是道德律,只有它“至少是有可能建立在纯粹理性的单纯理念之上并先天地被认识的”②。

---

① 《纯粹理性批判》A804 即B832。

② 《纯粹理性批判》A806 即B834。



那么,究竟有没有道德律呢?如果有,它又是什么呢?康德在这里并未直接地具体回答这一问题,而只是一般地断言,道德律是可能的和必须的,也是一般道德学家所承认的。人们的实践也证明,道德律在很多情况下能引起人的自由的、但不合自然律的行动(如杀身成仁之类)。但既然这种不合自然律的行动也在对世界发生影响,我们就有理由设想一个和道德律完全一致的“应当如此”的世界,它“只不过是一个理念,但毕竟是一个实践的理念,它能够并且应当将自己的影响现实地加之于感性世界,使这个世界与这一理念尽可能地相符合”<sup>①</sup>。这个道德世界的理念因而有其面向感性世界的客观实在性,也就是说,它把这个感性世界当作纯粹理性实践运用的对象,当作一个感性世界里一切有理性的存在者的“神秘体”(corpus mysticum)<sup>②</sup>,因为每个有理性者的自由任意根据道德律,本身就既和自身、也和一切其他理性存在者的自由任意处在彻底的系统统一之中了。

这样,与实践利益有关的两个问题中第一个问题“我应当做什么”就可以这样来回答:凡是会使你配得幸福的事,你就去做。这样就可以进而讨论与实践利益相关的第二个问题,实际上也就是“我可以希望什么”的问题,不过现在已变成了这样一个更具体的问题:如果我照我并非不配得幸福的那样去做了,我如何也可以希望能由此而得到幸福?这取决于先天规定了道德律的纯粹理性原则是否也能把这种希望与道德律必然地联结起来。答案是肯定的。“正如按照理性的实践运用,道德原则是必然的;同样,按照理性的理论运用,也必然会要假定每个人都有理由希望获得与其所

---

① 《纯粹理性批判》A808 即B836。

② 基督教教会用语,意为“基督身体”(Mystical Body of Christ,又译“基督奥体”),指教会而言。《新约·哥林多前书》称教会是基督的身体,基督是头,众信徒是肢体。

作所为配得的那种相应程度的幸福,因而,道德体系和幸福体系是不可分割地、但只在纯粹理性的理念中结合着的。’<sup>①</sup>为什么会这样呢?既然道德律把人的欲望当作障碍而加以排除,它又如何能与幸福构成一个成比例的系统呢?康德认为,关键在于自由在道德律的推动和限制之下,“本身将会成为普遍幸福的原因,因而有理性的存在者在这些原则指导下本身也将成为他自己的同时也是别人的持久福利的创造者”<sup>②</sup>。换言之,假如人人都自由地按道德律去做,这将是一个普遍幸福的世界。但这只是一种理念而已,在现实中不可能做到,它要求每个人的“任意”都好像是从属于一个最高“意志”哪样。然而,既然道德律在每个人运用其自由时是起着约束作用的,那么这种作用的后果与幸福将会有什么样的关系就不能根据世界上事物的性质、人的行动在自然中的因果作用以及行动与道德的关系等等而定,“如果只以自然为基础,理性就不能知道对幸福的希望与争取配得幸福的不懈努力之间的上述必然联系;而只有把根据道德律发布命令的一个最高理性同时作为自然的原因,在此基础上才能希望有这种联系”<sup>③</sup>;换言之,我们虽然不能从现实的自然界指望达到道德与幸福相匹配的世界,但却可以设想一个出于道德律同时又是自然的原因的最高理性的理念来保证这种匹配关系,这一理念就是“至善的理想”。这一理想的设定是出于纯粹理性实践运用的必然,因为我们不能不通过理性把自己表现为一个属于道德世界的存在;而这样一来,我们也就必须把这个道德世界设想为我们在感性世界中行为的后果,而既然在感性世界中不可能出现道德与幸福相匹配的关系,所以就必须把

---

① 《纯粹理性批判》A809 即B837。

② 《纯粹理性批判》A809 即B838。

③ 《纯粹理性批判》A810 即B838。

这个道德世界的实现设想为不断往后推延的未来世界，于是灵魂不朽和来世也是必须假定的了。“所以上帝和来生是按照同一个理性的原则而与纯粹理性使我们承担的义务不可分离的两个前提。”<sup>①</sup>

这就是康德眼里道德和宗教的关系。由理性的实践运用而来的道德律，按照同一个理性来看也不应当是空洞的，而必须以某种按照理性原则是必然要导致的后果（幸福的许诺和受罚的威胁），对人形成有效的命令，而这又只有假设上帝存在和死后的生活才有可能。在这里，康德似乎表现出某种自相矛盾，即一方面，他的道德律是一种无条件的、绝对的命令，纯粹出于理性本身的实践原则；另一方面，这里似乎又认为“道德律如果不是先天地把相应的后果与自己的规则联结在一起，它就不会是命令”<sup>②</sup>，好像道德律又要以它的后果为条件了。但在康德看来这里并没有矛盾，而是在不同层次上说的。道德本身是一个纯粹的理性体系，其中道德律是无条件的命令，出自理性自身的同一性原则；但对于具有纯粹理性（包括实践理性和思辨理性）的感性的人来说，道德律有其一定的作用方式。“我们整个生命历程都有必要从属于道德的准则；然而，这种从属关系是不可能在这种情况下发生的，如果理性不把仅仅是一个理念的道德律与某种起作用的原因结合起来的话。这原因对于按道德律做出的行为规定了一个与我们的最高目的精确符合的结果，不论这结果是在今生还是来世。”<sup>③</sup> 也就是说，没有上帝和来世，道德的理念“不能实现对每个有理性的存在者来说是自然的、并由同一个纯粹理性先天规定且成为必然的全部目的”<sup>④</sup>。理性的本性或自然倾向总是要追求统一性的，这种统一性

---

①② 《纯粹理性批判》A811 即B839。

③④ 《纯粹理性批判》A812—813 即B840—841。

从层次高低来说,当然是以实践理性的道德律为最高,但从包括各层次在内的完备性来说,却要以实践理性的道德与幸福相统一的实践理念即“至善”为既是最高也最完备,尽管其中也纳入了较低层次的因素(幸福)。所以康德认为,幸福本身是低层次的,当然更不是完备的善;但单是道德行为而没有幸福,固然很高超,但同样也不是完备的善;道德本身与幸福无关,但如果为了完善而把道德和幸福结合在一起,那道德就是“配享幸福”的资格,在这种关系中它是占主导地位的。此外,这种结合也不是完全不相干的东西外在地拼凑,而是因为双方在实践的理念里本质上是结合在一起的,因为追求幸福的意向本身也包含着实践理性(自由)的因素。所以康德并不说“配得幸福之人”才能希望获得幸福,而是说“并非不配得幸福之人”可以希望幸福<sup>①</sup>。换言之,只要不违反道德律(而不必每一个行为都是在躬行道德律),一个人就有希望获得幸福。康德并不完全是个禁欲主义者。但是尽管如此,康德始终强调,获得幸福绝不是最后的目的,最后目的是提高人的素质,使人在道德上“配享”幸福并达到至善。但配享幸福的行为是人应当做的,由这些行为而达至善、即获得与之成比例的幸福则只是通过假定上帝和来生而可以希望的:这两者便构成了所谓“道德神学”。

康德于是比较了道德神学优越于思辨神学(先验神学和自然神学)的特点,即它引向了一个惟一的、最高完善性的有理性的原始存在者的概念,这是无法从思辨神学中找出客观根据来的。在道德神学中,不论我们所面对的这个自然界是如何五花八门、杂乱无章,远不是像我们认为“应当”的那样,但这丝毫无损于我们在任何时候按照自由意志作道德选择的能力,因而我们在各个不同的

---

① 《纯粹理性批判》A813 即B841。

意志之中,发现各种目的有一个完善的道德统一性,仿佛是出自于一个惟一的意志,它就是全能、全知、全善(全在)和永恒无限的上帝。这就是对上帝存在的“道德的”证明,即我们由自己在实践中必然通过自己的自由意志向自己颁布道德命令这一事实,而使“上帝存在”这一假设有了某种“客观的根据”。因为道德的世界(恩宠的王国)在这里对感性的自然界(自然的王国)发生了实际的效力,而这种效力来自于对这两个世界终归一致的这种信念,也就是来自于对一个惟一的最高理性存在者的信念。正是从这种道德神学的基点出发,康德重新解释了自然神学和先验神学(对上帝的宇宙论、目的论和本体论证明)作为自然倾向是如何可能的,就是说,它们都只是作为道德神学的预备阶段或暗示才是可能的,如果不是在以自由的本质为根据的统一性这一道德秩序中有其根源,那么思辨的神学甚至都不会被人们再三地提出来加以论证了。而一旦确立了道德的根源,我们就确实可以把整个自然界都看做一个在上帝的安排下最终趋向于道德世界的合目的的系统,从而使这两个世界达到理性的合目的的最高统一。

而这种合目的性实际上是包含在最广义的理性(也包括知性)的本性中的,即使是知性对经验知识的把握,也已经有某种目的(认识世界、改造世界、谋求幸福等)。“但最高目的是道德的目的,只有纯粹理性才能把它们提供给我们来认识。”<sup>①</sup>但这种最高的道德目的要能运用于自然界,必须自然界本身先已向人展示出某种合目的的统一性,从而给理性提供初级训练的学校。所以在历史上,自然的合目的性先是以粗糙原始的概念呈现出来,但在其根基上隐秘地起作用的其实是道德的理念。因此这一过程应当看做是对人的道德性质的培养教化的过程,是逐渐使人达到对自己道

---

① 《纯粹理性批判》A816 即B844。

德理念的自觉的过程,它一开始就是由道德理念决定的,只是在最后才显露出道德理念的纯粹形态而已。“但是,当实践理性现在已达到这一高度,即达到至善这个惟一的原始存在者概念的时候,它却绝不可以因此而逞能,自以为已摆脱了运用这一概念的一切经验性的条件,并跃上了一种有关新对象的直接知识,以便从这个概念出发而从中推出道德律本身来。”<sup>①</sup>这种做法实际上是倒因为果的、非反思的。世界的最后目的、自然的有智慧的统治者(上帝)这个概念本来只不过是道德律内部实践的必然性所作出的一个假设,以便赋予道德律以效力的,“所以我们不能根据这种效力反过来把道德律看做偶然地单从意志推出来的,尤其不能看做从一个这样的意志而来的,这个意志我们除了按照道德律来构想外对它不会有丝毫概念”<sup>②</sup>。

这样,由于实践理性居于指导地位,道德神学就不会把上帝的命令看做是被迫去做的事,相反地,倒是因为它是出自自己内心理性的要求自由地去做的事,我们才把做这件事看做上帝的命令,这样,道德神学就排除了一切宗教狂热和对神圣的亵渎,而把道德原则本身看做神圣的并用来指导我们的现实生活。道德神学只有内在的运用,而不能有超验的运用,就是说,它是以道德原则的必然性指导我们的一切合目的性行为,而不是要使我们直接与上帝相感通。这样一种道德神学便提供出不同于知性法规的纯粹理性法规,这就是信念(信仰)的法规。

### 三、意见、知识和信念

在康德看来,纯粹理性在其思辨的运用中没有法规,只有批

---

① 《纯粹理性批判》A818 即B846。

② 《纯粹理性批判》A818—819 即B846—847。

判,但这并不表明纯粹理性根本就没有法规。纯粹理性的真正的法规在于信念,因而在于实践的运用方面。信念既不同于意见(如休谟所认为的),也不同于知识(如莱布尼茨所认为的),而有其特殊的领域。

为了弄清信念的含义,康德首先区分了两种不同的“信”,即有客观证据的“确信”(Überzeugung),和仅仅是主观的“置信”(Übenedung)。置信虽然只是主观的,但也必须是被认为客观有效的,如先验幻相之类。但它并没有与之相一致的客观对象,而且凭借将我的判断与他人的判断相比较而发现相互的不一致性(如二律背反),我们就可以看出置信的主观性。如果我能进一步分析出这种被误认为是客观性的主观根源,则我们就能揭露这些幻相而不受欺骗。至于“确信”,则是我们主张并断言一个对任何人都有效的判断的前提。不过,从心理学上看,置信与确信二者很难有什么本质的区别,它们都是对一件事“信以为真”,都有判断的主观有效性;只是在其客观有效方面是否达到确信,有程度上的不同。对此康德区分了三个不同的等级,即意见、信念与知识。意见是主客观都感到根据不足的判断;信念是主观上有充足根据,客观上根据不足的判断;知识则是主客观都有充分根据的判断。但即使是“意见”,也至少必须知道某种东西(即有一定的“知识”),而绝不同于任意的虚构和胡扯,只不过“知道”的程度很不充分而已。然而,在谈到纯粹理性判断时是没有意见的位置的,这里需要的是普遍必然性和先天的确定性。

但纯粹理性也有两种情况,一是在数学和自然科学中,它所作出的判断必须是客观确定的知识;二是在其先验的运用中,它既不能仅仅是意见,但又还不是确定的知识,那么,凭什么能相信它呢?换言之,纯粹理性的先验运用虽没有充分的客观根据,但无疑具有充分的主观根据,那么这主观根据何在?康德指出:“无论如何,只

有从实践的方面才能把理论上不充分却信以为真的态度称之为信念(Glauben, 又译‘信仰’)。<sup>①</sup>当然,实践的观点也不一定是纯粹理性的,它也可以是实用的、技术的;但纯粹理性的实践观点则是道德的,它不是仅仅和相对的、偶然的、目的相关,而是和绝对必然的目的相关。实用的信念只有相对充分的主观根据,例如一个医生为病人看病,连他自己都不会认为自己的信念是绝对必然的,也不排除另有更高明的医生或许会有另外的更正确的诊断,但这并不妨碍他很据这种偶然的(个人的)信念去行动,开出自己的处方来。在这方面,检验一个人是否具有坚定信念的方式不是要他提供客观的理论证明,而是要他打赌,即把他的信心和他的实际利害放在实践的关联中。

与实用的信念类似,在某种纯粹理论判断上也有某种相对的或偶然的信念,例如相信有外星人,我可以用全部财产来打赌。与此类似的是对上帝存在的信念,<sup>②</sup>这些都属于“学说的信念”(der doktrinale Glauben)。但也有一点不同,就是上帝的存在有自然的合目的性的统一作根据;不过,我们设定上帝是这种合目的性统一的最高条件,这仍然是主观偶然的。因为我不能设想有任何其他条件,而我在自然的研究中又想要获得某种指导。这一目的固然仅仅是学说、理论上的,但也是为了思辨的利益,因而具有实践性和实用性。然而严格说来,对作为自然合目的性之最高条件的上帝的信念只是学说的,而非实践的,或者说,只是实践信念的“类似物”(Analogon);它虽已不只是意见,而是有其理论和学说上的主观充分根据的,但尚未真正意识到这一根据的实践根基乃至

---

① 《纯粹理性批判》A823 即B851。

② 例如,帕斯卡尔就曾以全部幸福来为上帝存在打赌,参看《思想录》,何兆武译,商务印书馆1985年,第110页以下。



于道德根基,因而最终是不稳固的,经受不了无神论的攻击。我们把它称之为“信念”(或信仰),只是表示客观上的谦逊(还不是客观知识)以及主观上的坚定(即已是主观抱定的信心)。这只是在不严密的意义上使用“信念”一词。如果我根本不想在理论上、学说上寻求前后一贯的指导(如休谟),也不想去为世界找到一个总体上的终极条件的说明(如唯物论者),那么我完全可以当一个怀疑论者和无神论者。

但道德的信念则与实用的信念和学说的信念都不同,在这里这是绝对必然的:有某种事情必须发生,即我在一切情况下都要遵守道德律。这是一种绝对必然的主观根据,是一个有理性的人为了不使自己在自己眼中变得可恶(从而无法容忍自己)而不能否定的。从这一根据出发而相信上帝和来世,这就是一种绝对必然的实践信念,任何怀疑论或唯物论都不能动摇这种信念,它具有实践上的绝对有效性。

这就是纯粹理性的实践的法规。按照这一法规,我可以肯定地相信上帝存在,但这不是逻辑上(认识上)的确信,而是道德上的确信;它甚至不是说“在道德上确实有一个上帝”,而只是说“我在道德上确信有一个上帝”。所以,“对上帝和来世的信念与我的道德意向如此交织在一起,使我不仅没有丧失道德意向的危险,也不用担心这种信念会被夺走”<sup>①</sup>。当然,如果一个人对道德律漠不关心,或者他本身缺乏善良的道德意向,他的确就会仅从思辨的立场来看待上帝存在和来生的问题;但他之所以探讨这些问题,毕竟还是出于利害关系,因而在这种情况下,他虽然可以宣称他找不到有上帝和来生的确实的根据,但却不能说他找到了没有上帝和来生的确实根据,这也就足以使他惧怕有上帝和来生,从而对

---

① 《纯粹理性批判》A829 即B857。

他的罪恶行为产生一种限制的效力了。这种惧怕也可以称之为一种“消极的道德信念”，是那些不道德的人也不能不具有的。可见，道德信念并不单纯是以人心对道德的自然关切为根据的，而是立足于人之为人的根本、即纯粹理性的先天原则之上的；人固然可以首先因为恐惧而相信上帝存在，而把思辨的利益和实践的利益结合起来，但最终会回到这种宗教信仰的真正根基即道德上来，从而使自己的信仰真正成为虔诚的、出自内心的。至于超过人的普通知性之上的有关上帝的“知识”，其实是人完全不需要也用不着的，只要有道德的信念，就足以保证人类实践方面的一切利益了。

### 第三节 纯粹理性的建筑术和历史

康德在《纯粹理性批判》最后这两章即标题为“纯粹理性的建筑术”和“纯粹理性的历史”的两章中，是指向未来的“纯粹哲学”或“纯粹理性的哲学”、即能够作为科学出现的未来形而上学的；其中，“建筑术”是要从形式上为这种哲学规定一种科学体系的模式，“历史”则是为未来形而上学提出几个历史上至今未能解决的重大问题，以作为其内容上进行论述的线索；而这两方面（形式和内容）都是已在整个《纯粹理性批判》中、即在这一未来形而上学的“导论”中实际示范过了的，这里只是将它们单独提出来并从“先验方法论”的高度使之明确化而已。

#### 一、纯粹理性的建筑术

康德在前面即《纯粹理性批判》总的“导言”中曾说过：“先验哲学在这里只是一个理念，纯粹理性批判应当为这个理念从建筑术上、亦即按照原则来设计一个整体计划，完全保证这个建筑物的一

切构成部分的完整性和可靠性。’<sup>①</sup> 可见,康德一开始就极其看重他的体系的这种建筑术,即各部分的整体关联模式,这种自觉的方法论意识是空前的。只有斯宾诺莎在康德之先从几何学方法的层次上有过一点萌芽(如他的《伦理学》),但仅停留于证明和演绎技术上,而不是真正形而上学的系统方法。康德则开风气之先,提出:“由于系统的统一性是首次将普通知识变成科学的,亦即从普通知识的单纯堆积中构成一个体系,所以建筑术就是我们一般知识中的科学性的东西的学说,因而它必然是属于方法论的。’<sup>②</sup> 这里明确区分了“知识”和“科学”。在康德看来,只有按照原则而系统地建构成的知识体系才能称之为科学,只有自觉地通过某种建筑术将零乱散漫的各种知识联结在一个完整的统一体中,才能形成真正意义上的科学。

但究竟怎样一种“建筑术”才能达到对各种知识的彻底的、系统的统一呢?康德提出,只有将各种知识按照相互之间所占的确定的地位组织起来、规定下来,并使之按照某种合目的性的程序全都统一在一个最高理念之下,这才是理性的科学所需要的建筑术。在这里,所有各个部分都与全体相关,并由于全体而彼此相关,这就构成一个有机的系统统一体,其好处是,没有任何部分是多余的,也没有任何部分是欠缺的,而每一部分都明确地有其作用,正如动物的肢体那样达到一种彻底的和谐一致。这不是一种外在的拼凑,而是一种内在的自行增长或生长。这就是“科学的理性概念”,即一个科学系统的理念,为了阐明它,需要有一种“图型”。理念的图型与知性范畴的图型不同,它只起一种调节性的作用(如前所述),即先天地作为一个目的使各部分的杂多显出一种合目的性

---

① 《纯粹理性批判》A13 即B27。

② 《纯粹理性批判》A832 即B860。

的秩序来。理念的图型与实用的技术性的图型也不同,技术的图型其目的是偶然的外在目的,理念的图型则是以各部分自身的亲和性为基础的惟一可能的内在目的性,它产生的不是技术的统一性,而是建筑术的统一性。可见康德的“建筑术”并不像一些人理解的那种外在人为的构筑体系的技术,而是与对象、内容本身的内在倾向不可分的一种规律或秩序,一种有机系统的必然程序。

但这种有机的科学系统又毕竟只是一个理念,而并非真的(在“构成性”意义上)构成各门(作为这个理念的图型的)具体科学的内在规则和结构。科学的理念以科学史上的各门科学及其发展史为“图型”,但在科学史中,这个理念一开始还只能是潜在的、模糊的,并且长期只是以“技术的”方式(而非“建筑术”的方式)收集材料。只有到后来,经过大量的盲目摸索之后,才有可能逐渐显示出这一理念在暗中支配着这些尝试的总体方向,而科学的理念才从胚芽发展为一种肢体完整的建筑术体系。此外,不仅每一种体系的部分都通过理念而联结在一起,而且所有的体系又作为整体的肢体而在人类知识的体系中有机的结合在一起,所以从这里也就可以有一种全部人类知识的建筑术。不过,康德在这里并不是要去草拟人类全部知识的建筑术,而只是草拟来自纯粹理性的一切知识的建筑术,所以其出发点首先是把人类认识能力划分为理性和感性,使“理性的东西”和“感性的东西”相对立。他抽去从客观来看的知识内容的来源,单从主观来看知识的来源,从而把一切知识区分为“理性的”和“历史的”。前者是从原理而来的知识,后者是从给予而来的知识。一种知识客观地看可能是来自理性,但对于拥有这一知识的人来说仍然可能是一种历史的知识,只要这知识对他来说是从给予而来的,无论是通过直接经验、传闻或教导都一样。例如何一个“学会了”一种哲学体系的人,他所有的也只不过是这一体系的历史知识,这种人的学习只是一种技术上的模

仿而已。从客观上看(最初是来自人的理性)理性的知识,只有当人们是从理性的普遍的源泉即从原理里重新获得(创造出)它时,它才能从主观上也称为理性的知识,因而严格说来这种理性的知识不是从学习获得的,而是从自己的理性中发生出来的,不过来自纯粹理性的知识也有两种:一种是来自概念的构成的数学知识,对于这种知识来说上述“理性的”和“历史的”区别是不存在的;可是这种区别对于另一种即来自概念的哲学知识来说就是自然的了。“所以一种知识可以在客观上是哲学的,而在主观上却是历史的。”<sup>①</sup>但毕竟,我们只能学习历史上的哲学,而不能学习哲学本身,在哲学的理性方面,我们“顶多只能学习作哲学研究(*philosophieren*)”<sup>②</sup>,就是说,“遵循理性的普遍原理,就某些现存的哲学尝试[哲学体系]来锻炼理性的才能,但却始终保留着理性对它们就其来源进行研究、确认和拒斥的权利”<sup>③</sup>。所以严格地说,“哲学是一切哲学知识的系统”<sup>④</sup>,它是一个科学的理念或原型(*Urbild*),是用来评估一切哲学研究的客观标准,但没有人能达到它,更不能独占它。

那么,什么是“哲学”的概念呢?以往的哲学只是一个“学术概念”(Schulbegriff),即“只被当作科学来追求、除了以这一科学的系统统一即知识的逻辑完善性为目的外别无其他目的的知识体系的概念。但还有某种世界概念,它从来就是为[哲学]这一命名奠基的,尤其是当人们似乎把这个概念拟人化并用哲学家的理想将其设想为原型的时候”<sup>⑤</sup>。换言之,哲学的概念以“世界”的概念为基础,所谓“世界概念”,不是单纯逻辑上一切知识综合统一的整体概

---

①② 《纯粹理性批判》A837 即B865。

③④ 《纯粹理性批判》A838 即B866。

⑤ 《纯粹理性批判》A838—839 即B866—867。

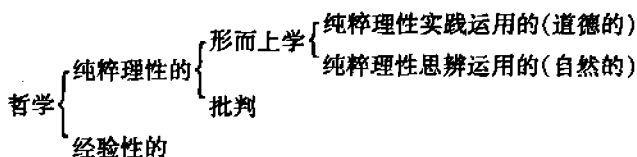
念,而是人人都处于其中的一个以人类理性的根本目的和最高目的(即道德天职)为制高点的目的系统概念,因而是一个“人化”了的世界概念,所以它也就是一个理想的哲学家概念。这样,哲学就应看做一切知识对人类理性的根本目的之关系的科学,因而“哲学家”就不是人类理性的技师(如在“学术概念”的哲学那里那样),而是人类理性的立法者。但这是任何历史上和现实中号称“哲学家”的具体个人无权享有的头衔。不过另一方面,每一个尘世的人都在他的理性中禀有这一立法的概念。因为人类理性最关切的就是给自己规定目的和达到目的的手段,这表现在两方面:一是人类理性的那些基本的或根本的目的(**Wesentliche Zwecke**),二是这些根本目的由于理性的彻底统一性而趋向的一个惟一的最高或最终的目的(**Endzweck**)。从哲学上看,前者是必然与后者相关并作为后者的手段,后者则是理性的绝对目的;前者是“自然的哲学”,后者是“道德的哲学”;前者针对一切实有之物,后者只对应应有之物。“人类理性的立法(哲学)有两个对象,即自然和自由,所以它既包含自然律,也包含有道德律,开始时是在两个特殊的哲学体系中,最后却包含在一个惟一的哲学体系之中。”<sup>①</sup> 两者的关系是有机的合目的性的关系,道德哲学则是惟一的最高目的,所以“哲学家”也可以特指“道德学家”。

于是,按照纯粹理性的“建筑术”,康德给“哲学”进行了分类。一般哲学分为“纯粹理性的哲学”和“经验性的哲学”;后者不是这里要讨论的;前者则分为两部分,一是作为“入门”的准备,即批判,也就是康德这部《纯粹理性批判》,一是纯粹理性的体系即形而上学,它也可以把前一部分(批判)也包括在内作为自己的“导论”(“未来形而上学导论”);但形而上学本身又分为自然形而上学和

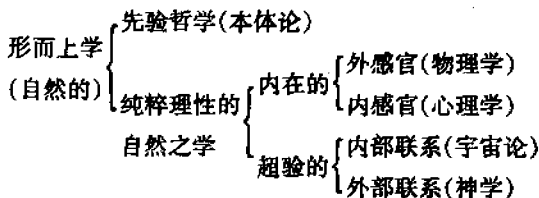
---

① 《纯粹理性批判》A840 即B868。

道德形而上学；尽管按照“形而上学”的严格含义通常是用来称呼自然形而上学的，然而形而上学这一名称却必须保留给“纯粹道德哲学”，不仅如此，而且道德形而上学作为“未来形而上学”的一个组成部分，是高于自然形而上学的。不过，道德形而上学还不是康德这里主要考察的对象，他在这里讨论的只是设想中的“未来形而上学”总框架中思辨理性的自然形而上学。



这一分类是建筑术的，而不是技术性的，就在于其每一部分都与其他部分有机地联系着，但又层次分明，不容混淆。例如化学家和数学家所研究的事情，对于哲学家也被当作在更广阔的范围内的一种责任；但历来人们都没有把这两种不同层次的要素清楚地区分开来过，划不清形而上学和经验科学的界线。这种混淆关键就在于，人们只是从抽象程度上对它们作出等级划分，其界限当然只是相对的、逐渐模糊的；康德则主张从知识的来源及由此产生的种类的不同、即从先验的“正位论”来规定它们的本质不同，从而定出确定的界线。以这种方式，康德进一步对思辨的即自然的形而上学进行了分类：



康德认为，上述划分是由纯粹理性的原始的哲学理念所规定

的,而不是根据各门学科相互接近的类似关系偶然制定的,所以它不是技术性的,而是建筑术的。康德对这个分类表还附有几点说明。一是对内在的自然之学(**Physiologie**)即物理学和心理学,既然要依赖于感官(外感官和内感官),为什么还能属于形而上学这个问题,康德回答说,这里除去经验所予的内外感官的对象概念之外,没有从经验中取来任何别的东西(包括经验性的原理在内),因而它与普通物理学(数学的物理学)以及普通心理学(经验性的心理学)都不同,而是属于“纯粹理性的自然之学”的,因而是属于形而上学的。所以这种形而上学并不意味着我们可以对这些感官对象(心或物)本身作出任何经验的判断。二是经验性的心理学究竟摆在何种位置的问题。经验性的心理学历来被视为形而上学的一个部门,在本表中却被排除了(本表中的心理学是理性心理学,属于纯粹理性的自然之学),而被放到了前一个表中“经验性的哲学”名下,归入了应用哲学之列。但康德在此表示宽容说,为了“经济的动机”,我们也可以在未来形而上学中顺便捎带上这一学科,等到以后一门经验性的“人类学”建立起来,再将它迁移到这一本属于它的地方上去。其实,康德在《纯粹理性批判》中就大量讨论了经验性的心理学问题,其动机绝不是为了“经济”(实际上带来了不少麻烦,一点也不经济),而是因为他从根本上并未彻底摆脱心理主义和自然主义(如胡塞尔后来指出的)。

所以,在康德看来,根据纯粹理性的建筑术,未来的思辨(自然)形而上学将分为四大部分:第一,讨论在关于对象的概念和原理的系统中所体现的知性和理性本身的“本体论”(Ontologie,实际上应译为“存在论”,它不是讨论“本体”即 **Noumenon** 的,而恰好是讨论一切现象如何能“存在”的);第二,理性的自然之学,其中包括关于有形自然(外感官对象)的理性物理学和关于思维自然(内感



官对象即灵魂)的理性心理学;第三,关于自然全体(一切可能经验对象的总体联系)的理性宇宙论;第四,关于上帝(自然全体与自然之上的一个存在者的关系)的理性神学。康德所拟定的思辨形而上学四大部分都必须是在作为形而上学导论的《纯粹理性批判》所奠定的基础上建立起来,而事实上它们作为一些不同发育阶段上的胚胎已经包含在《纯粹理性批判》中了。所以它们的内在有机联系及其确定不移、不可更改的次序,也已如《纯粹理性批判》中所展示的,是按照理性本身的内部结构层次自然展开的,它必然从纯粹理性思辨运用的、即自然的形而上学的本体论(存在论)出发,引向纯粹理性实践运用的、即道德的形而上学和道德神学,并由此最后通往宗教。因此,康德强调指出,形而上学与宗教的反目为仇,一旦我们对形而上学本身作出彻底批判的考察就消失了,因为批判显示出理性有能力抑制自身的辩证倾向而无损于道德和宗教的地盘。至于形而上学与其他科学(数学、自然科学)的关系,则是具有一种不可或缺的影响作用的,因为形而上学考察的是必然构成科学的可能性和运用的基础的那些要素和最高准则,它虽然不扩大知识,而是防止错误,但正因为如此它就保证了科学能在正常有序的条件下去无限地扩大知识,同时又能自觉到其作为人类的必然的、根本的目的之手段的真实意义。正因为这样,“形而上学也就是不可缺少的人类理性之一切教化的完成”<sup>①</sup>,也只有这样的形而上学才是循着科学的道路去追求智慧的真哲学(爱智慧)。“只有形而上学,自然的和道德的形而上学,尤其是作为预备练习(入门)的对敢于驾着自己的翅膀恣意飞翔的理性进行的批判,才真正构成在纯粹的意义上可称之为哲学的东西。”<sup>②</sup>

---

①② 《纯粹理性批判》A850 即B878。

## 二、纯粹理性的历史

纯粹理性的历史,即哲学史,是康德在《纯粹理性批判》中未作系统考察而留待未来哲学去完成的。但康德认为,这一工作只能从先验的观点即从纯粹理性的本性出发来进行,它不是要逐一描述形而上学的种种历史变迁,而是要立足于今天已达到的观点,去把哲学史中“引起过最主要的革命的那些理念或思想”<sup>①</sup>提取出来,从而展示出人类在其哲学的童年时代即已开始追求的对神的知识和对来生的希望是如何促使形而上学的产生,并经过漫长的思维劳作而在康德这里获得正确的、合乎理性的答案的。在这里,康德已初步提出了后来由黑格尔发展完备的“历史的和逻辑的相一致”的思想萌芽,即把整个哲学史都看做向最新、最后的哲学生成的历史。但这只是“萌芽”而已,因为康德在此仅仅是极为粗线条地勾出了哲学史上与《纯粹理性批判》的主题密切相关的三个主要争论的问题,而并没有从这些问题本身的逻辑矛盾及其运动关联来展开哲学的历史进程。这三个问题是:

### 1. 一切理性知识的对象问题

一切理性知识(即一切科学知识)的对象问题同认识的途径问题是不可分割的,因为这里讨论的正是我们通过某种途径而认识到的对象。在这方面有以伊壁鸠鲁为代表的感觉论者和以柏拉图为代表的理性论者的争执,前者主张这种对象只能是感官的对象,后者主张这种对象只能是知性直观的智性对象。这是从哲学产生的第一天起就已隐含着、并一直贯穿整个哲学史的一对基本的对立。

### 2. 纯粹理性知识的起源问题

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A853 即B881。

更进一步的问题是：构成一切理性知识的纯粹理性知识是从哪里来的？是来源于经验，还是不依赖于经验而在理性中有其起源？这是古代和近代的经验论与唯理论的分水岭。古代有亚里士多德的经验论和柏拉图的心灵论的对立，近代则是洛克（追随亚里士多德）和莱布尼茨（追随柏拉图）的争论，但在康德以前，一直找不到解决这一问题的方法。

### 3. 认识的方法问题

这特别是近代以来被突出并得到重视的问题。康德将当时哲学研究中盛行的方法分为“自然主义的”和“科学的”两种。前者是如以英国的里德(T. Reid)等人为代表的“苏格兰常识学派”，他们推重“健全理性”(或“健全知性”)即常识，认为借此可以更好地解决形而上学的各种重大问题。但康德认为这实际上并不是一种什么方法，相反，它简直是把单纯的“厌恶理性”(Misologie)当作原理，把“忽视一切人为的方法”都誉为扩大知识的特殊方法。至于那些由于缺乏更多洞见而成为自然主义者的人，倒不必去苛求他们，因为他们虽然遵从常识，但并不把自己的无知吹嘘为获得真理的方法。所以真正说来，只有“科学的”方法才够得上称为方法，因为所谓方法必须是“某种按照原理进行的程序”<sup>①</sup>。但“科学的”方法也有两种，即以沃尔夫为代表的“独断的”方法和以休谟为代表的“怀疑的”方法，而无论哪一种都必须依照理性的原理系统地进行。这是康德在《纯粹理性批判》中所面对的两个最主要的手，它们的主要特点和得失也在这部著作中作了详尽的考察，并证明了这两种方法实际上都是行不通的，惟有必然继之而起的批判才是真正可能的科学的方法。他最后满怀希望和信心地指出，如果读者能协助他将这条“批判”的步行小道变成一条阳关大道，那就可以“在

---

① 《纯粹理性批判》A855 即B683。

本世纪结束之前完成那多少世纪未能完成的事,即在理性一直求知不辍而迄今尚无成效的事情上,使理性得到完全的满足<sup>①</sup>。

### 三、对康德先验方法论的短评

自笛卡儿的《方法谈》和培根的《新工具》以来,对方法<sup>的</sup>意识便成了近代哲学最突出的特点之一。然而,直到康德,哲学才开始形成了对方法的<sup>自</sup>我<sup>意</sup>识,即不是简单地制定方法和运用方法,而是在运用之前,先对方法本身(它的条件、适用范围、对象、限度等等)作一种“批判的”考察,以避免由于未能厘清种种必须注意的事项而在方法的运用中产生盲目性以至于种种错误;而这“批判”本身在这种意义上也就成了“方法的方法”,即对方法的运用所进行的“锻炼”或“训练”,并从这种经过训练的运用中制定出一套实践的法规,由此而把纯粹理性的一切努力都指向一种道德目的和一种神学信念(信仰)。经过这种批判,康德重新制定了整个纯粹理性的方法论体系(建筑术),并将自己的方法置于整个哲学史的最高阶段中。这一切,都充分表明康德的方法论自我意识已远远超出了他的前人。

然而,康德并没有意识到他的方法论中的根本矛盾,反而自以为凭借其“先验的”解释而清除了一切矛盾。当他对前人的方法进行批判时,他已经在运用某种方法(批判的方法)了,因而他的意图正类似于黑格尔所嘲笑的:在未学会游泳之前,切勿下水。方法在他这里仍然是与对象完全对立的、主观先验地准备好的现成的东西(工具论),而不是在主体对客体的能动作用中揭示出来的对象本身的客观规律。在他看来,先验的方法一经发现,便成了绝对真理,可以一劳永逸地完成或结束人类数千年以来未能完成的形而

---

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》A856 即B884。

上学事业。显然,这种观点仍然深深地受到近代知性形而上学的束缚,并未能达到真正彻底的方法论自我意识。纯粹理性的“建筑术”尽管和一般的“技术”有种种区别,而被赋予了“有机性”、“合目的性”特点,但本质上仍然是静止的超稳定结构,是非历史的、绝对的逻辑框架。不过,尽管如此,我们仍然可以把康德的方法论视为向历史主义的、辩证的方法论的一个不可缺少的过渡,因为他首次表明,纯粹理性只有在它的“实践的运用”中才能建立自己的“法规”,因而方法的问题并不单纯是一个认识 and 理论的问题,而且更是一个实践、价值和善的问题,是与目的和最终目的、与道德、理想和至善密切相关的。这就为克服片面的工具理性(实用理性)、并使理性回复到人本主义和“自然的人化”立场上来,开辟了广阔的理论前景。

## 结 束 语

我们沿着《纯粹理性批判》的思路,跟随康德亦步亦趋地走完了这一漫长而又艰苦的历程。回顾每一个章节,我们随处看到的不仅有幽深的陷阱,也有诱人的洞天。我们不由得不叹服,一个凡人的头脑,凭借一枝纤细的鹅毛笔,怎能构想出如此宏伟壮丽、高耸云霄的大厦来,使每个进入其中的人流连忘返。然而,惊叹之余,我们毕竟也能触摸到了康德思想的来龙去脉,并对其作出一个总体的概括。

如前所述,康德《纯粹理性批判》的总问题,即“先天综合判断如何可能”的问题,涉及近代科学理性的最终根据或基础,也是康德本人哲学良心的立足点。他以此作为解剖刀,依次剖析了当时的数学、自然科学和形而上学即哲学在人类理性中隐藏着的先天条件,清除了种种误解和混淆,建立起一个人类知识先验原理(包括感性的和逻辑的、构成性的和调节性的、积极的和消极的原理)的完整体系。他发现,在这样一个体系中,贯穿始终并成为各部分的必然纽带的,是认识主体对直观杂多的综合统一的能动活动,这一活动不论是用来接受感性材料(如在“先验感性论”中),还是用来建立客观的经验对象(如在“先验分析论”中),也不论是成功地构成了知识,还是仅仅导致了先验幻相因而只能作调节性的运用(如在“先验辩证论”中),都是出自人类理性最深刻的本性。换言之,认识、理性(思辨理性)的本质就在于能够积极主动地作出

先天综合判断,只有在这一前提下,一切知识才有可能形成。不过,先天综合判断本身之所以可能,又必须以经验性直观为其条件,亦即只有运用于现象领域才有效,一旦超出这个领域,则是不可能的、无效的,顶多只能产生一些先验的幻相。这样,先天综合判断如何可能的问题便落实到了康德认识论的一个基本区分,即现象和物自体的区分。人所能认识的只是主观中呈现的现象,而不是彼岸的物自体,物自体只可思维,不可认识。康德对认识的主观能动性的强调最终是受认识领域的这一界限所局限的,归根结底是被动的;他试图通过过渡到实践理性的自由概念而在另一个领域(道德领域)中大力发挥人的实践能动性,也由于脱离人的认识而不具有任何现实意义。可见,现象与物自体、认识与实践的这一对立对康德来说是悲剧性的,他没有实现他所要(或所许诺)的东西,但却为他不曾想到过的东西即真正能动的辩证法奠定了基础。

康德的可贵之处在于,当他为了解决近代以来思维和存在、主体与客体的统一性问题,而对传统形式逻辑作新的理解并由此创建了具有主体能动性的“先验逻辑”时,辩证法的基本要素即逻辑、认识论和本体论的“三统一”在他这里就已具备了雏形。只不过对他来说,真正的本体即作为存在的存在仍在这一系统之外,并未作为可认识的对象而融入进来;而能认识的存在又只是一个仅能运用于经验和现象界的主观范畴。另一方面,绝对的存在(物自体)虽不能进入认识的系统,却能从这一系统外部影响和决定这一系统,这就不但使这一能动系统最终陷入被动性,而且使其系统关联成为机械的外在联结,随时都面临解体的危险,以致不得不求助于某种“好像”的自然合目的性来维系整个系统的统一。然而,康德遇到的麻烦正好给后人提供了有益的启示,康德称之为“好像”的“启发性”(heuristisch)原理,正好暗示了问题的实质,即:辩证法不

是主观外在的工具或技巧,而正是整个客观世界通过现象所表现出来的本体或本质的规律,因而也是人的认识能动地超越现象而达到本体和本质的规律,它使整个世界成为一个向人的认识乃至向人的全面本质生成的合目的性大系统,成为一个相对于人的能动实践活动而言的、人的“无机的身体”或“人的精神的无机自然界”<sup>①</sup>。康德的《纯粹理性批判》无疑为德国古典哲学到马克思的实践唯物论这一发展方向提供了最初的思想资料。

综观康德的《纯粹理性批判》,其形式奇巧诡谲,其内容博大精深,自发表以来历经二百多年,至今仍在引发无数最优秀的头脑为之殚精竭虑,甚至毕其一生奉献于对它的阐释和挖掘。这似乎是一个开拓不尽的思想宝库。当代西方任何一位卓有建树的哲学家,都或多或少、直接或间接地承受过它的恩泽。然而,即使是非常专门的康德哲学阐释者甚至权威学者,也很难说对这部巨著的各个细节都提出了世所公认的解说,这只要看看现代各种不同的《纯粹理性批判》版本和译本,浏览一下它们的编者和译者仔细搜集的各家各派不同的注释和译注,便可获得一个深刻的印象。至于从这部著作中阐发出某一方面更深层的意义而创造性地发展出一个全新的哲学流派,这更是导致当代西方哲学异彩纷呈、波起云涌的一个重要的思想来源。时至今日,每一个投身于这部著作的研究而试图窥其堂奥的人,无不惊异于这位思想巨人如何能将如此庞大而繁难、蕴含着如此丰富而玄妙的思想契机的一个体系聚合起来,摆在世人面前,使我们欲罢不能。

当然,康德毕竟是两百年前的人物。我们今天在享受他的思想财富的同时,也在超越他。甚至可以说,对康德的真正深入的阐释,正是那些超越康德的阐释;反之,只有超越了康德,我们也才能

---

① 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,第49页。



真正理解康德。这种超越,不是简单地给他戴上几顶帽子,也不是从固有的成见出发,把凡是不合自己意思的观点拒之于门外,而是以一种“同情的理解”去寻找康德思想中隐藏很深的思想线索,去“帮助”康德把这些线索细致地、清晰地表达出来、清理出来,甚至在某些地方还要力图替他“把话说圆”,由此而展现出康德思想本身内在发展的可能性乃至必然性的倾向,揭示出这一思想的自我否定(而不是外在人为地去否定它)的本质。换言之,我们必须把康德的思想看做一个活生生的机体,而不是一个静止的构架;这个活的思想机体虽然由康德产生出来,却代表了人类思想有机发育的一个阶段。这样,我们就能入乎其里而出乎其外,在赞叹康德的伟大时不致陷入无条件的膜拜。当我们的后继者,不论是费希特、谢林和黑格尔,还是叔本华、尼采和新康德主义者,以至于胡塞尔现象学、符号哲学和语言分析哲学,生命哲学和存在主义等等,都有了比较深入的了解,特别是当我们掌握了马克思主义的唯物辩证法这一锐利的思想武器,再来反观康德的思想,我们就会对它的内在生命力有更贴切的体会。

本书是一部导读性质的著作。由于篇幅关系以及为了不让各种外在的考虑时时中断康德本人极其连贯的思路,我们基本上对历来各种有关康德的述评和见解未作引证和商榷,以便让读者能与我们一道切实地面对康德的原著,探讨康德本人在这部著作中所展现出来的思想。出于同样的理由,我们也很少用大段的评论展示我们对各种问题的见解,更时时抑制着我们就某个问题所激发的思想火花展开讨论的冲动,而只限于在某几处必要的地方加入一段概括性的短评。这样做,实在是迫不得已。国人接触康德思想的历史已有一个世纪,但至今尚无一部根据德文原著原原本本地、从头至尾连贯地进行解读的著作问世,甚至没有一个直接从德文翻译过来的、可信而又可读的《纯粹理性批判》译本,这不能不

说是一件十分遗憾的事。学术界今天还流行着一种颇有市场的看法：对康德我们已经“研究过了”！其可笑和无知的程度，正如有人说对孔子、老子和庄子已经“研究过了”一样。以这种态度去研究西方哲学家的思想，哪怕是对那些“后现代”、“后哲学”的哲学家的最新思潮趋之若鹜，也注定是一无所获。对于柏拉图、亚里士多德、康德和胡塞尔这样少数世界级的思想巨人，我们今天正迫切需要进行不折不扣的、面对原著的纯学术性研究，没有这种研究做基础，我国的西学归根结底都将是自说自话，不会有太大出息的。

本书抱定的这一宗旨，也许初看起来不那么潇洒，不那么有气魄，更不能直接用来解决读者急切的人生问题和当前面临的现实问题，相反，它需要做大量超功利、非实用而又艰苦繁琐的理论分析和思辨训练，无异于对读者（以及作者）的耐心和意志的一种残酷的折磨。然而，高楼大厦要从最坚实的基础上建起，值此21世纪即将到来之际，一个人类文化普遍交往的时代向我们提出了新的思想建设的艰巨任务。我们相信，古今、中西哲人的对话必定能使人类走出“世纪末”的思想文化困境，开拓出一个崭新的未来。

## 后 记

我的老师杨祖陶先生,正如许多更早的前辈学者一样,虽然一辈子潜心研究学问,却不肯轻易著述,以至于一些很有学术价值的讲义、讲稿长期压在抽屉里,一放就是十几年甚至几十年。1992年,当我协助他整理完1962年写的一部教材(即《德国古典哲学逻辑进程》,武汉大学出版社1993年出版)之后,又向他提议再协助他将毕生用力最多、研究最深的康德《纯粹理性批判》的讲稿(写于1983年)整理出版时,他仍在犹豫不决,未置可否。直到1993年夏,由于要完成国家教委下达的博士点科研基金项目,在我的一再鼓动下,几经考虑,才答允了我的请求。但这次给我规定的任务,不是一般地整理讲课稿,而是合作撰写一部研究专著。

我深知自己的功力有限,接触《纯粹理性批判》的时间不长,研究更谈不上,只是肤皮潦草地读过一遍,可以说还没有入门。我只是把这件工作当作自己的一个学习过程,想通过这一过程来真正地弄清这部旷世名著究竟讲了些什么,是如何讲的。因此,甚至在动手之后的一段时间里,我都不敢接受“合作”这种方式,而只是按照杨先生的讲稿作些整理和有限的发挥,小心地去探寻、摸索康德的思路。然而,正是在这种探索过程中,一旦我逐渐地熟习或习惯了康德的术语、行文方式和思维框架,便慢慢地开始“浮想联翩”起来,甚至有时自认为与康德本人达到了“神交”。这些主观的、多少带点“灵感”性质的发挥,有的得到了杨先生的肯定,有的

被杨先生存疑并删去,留待以后再作专门探讨,有的则干脆就被先生否定了。经过多次反复的讨论甚至争论,我感到杨先生的思想中,的确有些很“硬”的东西,是先生数十年用全部生命和心血凝聚而成的,它像一个范型,使我的无拘无束的思辨受到规范和“训练”。当然,我也提出了一些新的看法,这些看法给先生出了一系列难题,迫使他也对一些问题作更深入一步的思考,并反过来对我提出诘难。正是在这种互相出难题、互相商讨和辩驳中,我伴随着先生一道走进了康德哲学研究中一个更透彻、更明朗的境界。然而,引导我入门的是先生,使我的思想和理解经过规范而具有更坚实的根据、并剔除了某些想当然的浮面之见的也是先生。只是由于本书的许多观点几乎已分不出究竟哪些是杨先生的、哪些是我的,而是经过好几个回合翻来覆去地你修我改,成为浑然一体了,本书才最终以“合作”的名义交给了出版社。其实,本书的牢固基础,是建立在杨先生一辈子孜孜不倦的积累之上的。如果说我对本书也有什么特殊贡献的话,那也是一些“锦上添花”的工作,更多的倒是我自己从中学到的东西。

本书的这种合作方式,撇开古人不谈,至少在我国近代以来的学术史中是少见的。杨先生不仅是我的老师,亲自指导过我的硕士论文,而且在年龄上是我的父辈,我们的关系有时简直就像一家人。但我深深服膺于亚里士多德的名言:“吾爱吾师,吾更爱真理。”在学问上,我从来不因非学术因素而轻易放弃自己的观点,甚至在某些问题上与杨先生发生分歧和争论也在所不惜。因此,与杨先生这样一位同样在学问上异常执著的合作者协调一致,就绝不是一件轻松的事。令我感动的是,每当分歧产生,杨先生总是冷静地、心平气和地倾听和琢磨我的意见,考虑成熟之后,再本着德文原著和严密的逻辑来与我进行平等的、耐心的、有时甚至是马拉松式的思想交锋,竟多半能使我心服口服。至于极少数谁也说服

不了谁的地方,杨先生也善于采取比较通融的办法,用双方都能大体接受的方式达成妥协(任何合作都需要妥协)。我时常慨叹,学术界当今具有杨先生这样气度和雅量及对真理的赤诚之心的人之所以太少,倒不是因为许多人不愿这样做,而是因为这样做确实太难,这不光是一个放手鼓励后学大胆创新乃至提出不同见解的问题,而且需要自己切实地投入艰苦的劳动和针对问题的思考,对新出现的问题作出积极的回应和把握,与时代的发展同时并进。本书就是在两代学人通力合作、各自充分发挥自己的特长和智慧的情况下写成的,没有杨先生这样的老师、长辈兼朋友,这一合作是不可想象的。

本书的主题素有“说不尽的康德哲学”之称,我们的这一合作当然也只能视为康德研究过程中的一个驿站,其价值和学术成就到底如何,还得寄望于学界同行来客观地评价。我们希望听到更多批评的意见。

是为记。

邓 晓 芒

1995 年 12 月 16 日

于珞珈山