




**Routledge**  
Taylor & Francis Group



康德  
*Kant*

[美] 保罗·盖耶尔 (Paul Guyer) 著 宫睿 译 (第一版)

有两样东西，我们愈经常愈持久地加以思索，它们就愈使心灵充满日新月异、有加无已的景仰和敬畏：在我之上的星空和居我心中的道德法则。

 人民出版社

 Routledge  
Taylor & Francis Group


# 康德

*Kant*

[美] 保罗·盖耶尔 (Paul Guyer) 著

宫睿译

(第一版)

 人民出版社



责任编辑：杜文丽

封面设计：汪莹

版式设计：杜维伟

## 图书在版编目（CIP）数据

康德 / [美] 盖耶尔著；宫睿译. —北京：人民出版社，2015.11

书名原文：Kant

ISBN 978-7-01-011796-6

I. ①康… II. ①盖… ②宫… III. ①康德, I. (1724~1804) — 哲学思想 — 研究  
IV. ①B516.31

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2012）第 041030 号

Kant 1<sup>st</sup> Edition/by Paul Guyer/ISBN: 978-0-415-28336-6

Copyright©2006 by Paul Guyer

Authorized translation from English language edition published by Routledge, part of Taylor & Francis Group LLC; All rights reserved; 本书原版由 Taylor & Francis 出版集团旗下，Routledge 出版公司出版，并经其授权翻译出版，版权所有，侵权必究。

People's Publishing of China is authorized to publish and distribute exclusively the Chinese (Simplified Characters) language edition. This edition is authorized for sale throughout Mainland of China. No part of the publication may be reproduced or distributed by any means, or stored in a database or retrieval system, without the prior written permission of the publisher. 本书中文简体翻译版授权由人民出版社独家出版并且限在中国大陆地区销售，未经出版者书面许可，不得以任何方式复制或发行本书的任何部分。

Copies of this book sold without a Taylor & Francis sticker on the cover are unauthorized and illegal. 本书封面贴有 Taylor & Francis 公司防伪标签，无标签者不得销售。

康 德

KANGDE

[美] 保罗·盖耶尔 (Paul Guyer) 著 宫睿译

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京汇林印务有限公司印刷 新华书店经销

2015 年 11 月第 1 版 2015 年 11 月北京第 1 次印刷

开本：710 毫米 × 1000 毫米 1/16 印张：28.25

字数：450 千字 印数：0,001 - 3,000 册

ISBN 978-7-01-011796-6 定价：59.50 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话 (010) 65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书，如有印制质量问题，我社负责调换。

服务电话：(010) 65250042

## 致 谢

本书是我长期从事康德研究的结晶，无法一一感谢四十多年来每一位使我增进对康德理解的老师和同事。但我还要感谢 Stanley Cavell，他不仅指导了我早年的康德研究，而且多年来一直敦促我写一部本书这样的著作。我要感谢我的家人，我的妻子 Pamela Foa，我的女儿 Nora，我的父亲 Irving，以及我的兄弟姐妹，Mark Daniel 和 Léonie ——他们很早就激励我写一部像这样的书。我要尤其感谢 Frederick Rauscher，他仔细地阅读了整部手稿，并提出大量有用的建议，使得最后呈现给读者的版本较之之前的版本有了很大改进。Michael Rohlf 和 Steven Jauss 也阅读了大部分手稿，并提出了有益的建议。我的同事 Gary Hatfield 就第四章讨论康德科学哲学的部分提出了几个重要的改进意见。劳特里奇出版社邀请的几位匿名读者对我的手稿提出了一些有益的建议。我要感谢 Brian Leiter 邀请我写作本书，我要感谢我在劳特里奇出版社的编辑 Tony Bruce，感谢他对本书投入的热情和提出的有益建议。我还要专门感谢 Julian Wuerth，他牺牲了自己的宝贵时间，搁下自己的工作来帮我校对手稿。

本书引用康德的《判断力批判》的文字出自 *Critique of the Power of Judgment* (edited and translated by Paul Guyer and Eric Matthews, 2000, Cambridge University Press), 得到了出版者和编者的友好许可。

本书引用康德的《纯粹理性批判》的文字出自 *Critique of Pure Reason* (edited and translated by Paul Guyer and Allen W Wood, 1998, Cambridge University Press), 得到了出版者和编者的友好许可。

本书还有一些文字引自 *Practical Philosophy* (Immanuel Kant, edited by Mary J. Gregor, 1996, Cambridge University Press), 也得到了出版者的友好许可。

## 康德著作缩写词

引用康德著作时直接将引注附在引用语句之后，而没有另加注释。引用《纯粹理性批判》时，直接给出了第一版（A）和第二版（B）的原始页码。引用康德其他著作时依据康德著作的标准版本普鲁士皇家科学院（即后来的德国柏林—布兰登堡科学院）版本的《康德全集》（*Kant's gesammelte Schriften*）（Berlin:Georg Reimer, later Walter de Gruyter & Co.,1900–）给出卷数和页码，以阿拉伯数字表示，冒号相隔。《康德全集》总共 29 卷，其中第 26 卷尚未出版。

康德会将一部著作分成若干节，我将表示节的数字置于卷数和页数之前。通常我会将表示所引用的著作的缩写置于引用页码之前，除非上下文明确，没有这个必要。除非特别指明的个别文章，本书中的译文来自于剑桥版的《康德著作集》（*Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, edited by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1992–）。

CB “On the Conjectural Beginning of Human History” (1786)

“人类历史揣测的开端”

CF *Conflict of the Faculties* (1798)

《学科之争》

Corr Kant's correspondence, in volumes 10—13 of the Academy edition or in Zweig (see Bibliography)

《书信集》

CPI *Critique of the Power of Judgment* (1790)

《判断力批判》

CPracR *Critique of Practical Reason* (1788)

《实践理性批判》

CPuR *Critique of Pure Reason* (1781 and 1787)

《纯粹理性批判》

DDS “Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of Directions in Space” (1768)

“论空间中方位区分的最初根据”

DSS *Dreams of a Spirit-Seer, Elucidated by Dreams of Metaphysics* (1766)

《以形而上学的梦来阐释一位视灵者的梦》，简称《一位视灵者的梦》

FI *First Introduction to the Critique of the Power of Judgment* (posthumous)

《判断力批判》第一版导论

G *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (1785)

《道德形而上学的奠基》

ID Inaugural dissertation, *On the Forms and Principles of the Sensible and Intellectual Worlds* (1770)

《就职论文：论可感世界与理知世界的形式和原则》，简称《就职论文》

LEC *Lectures on Ethics, Moral Philosophy Collins* (dated 1784—1785, but based on lectures from several years earlier)

《伦理学讲稿 (Collins)》

LF *On the True Estimation of Living Forces* (1747)

《活力的真正测算》

Logic Immanuel Kant's *Logic: A Handbook for Lectures*, edited by G.B. Järche (1800)

《逻辑学讲稿》

MFNS *Metaphysical Foundations of Natural Science* (1786)

《自然科学的形而上学初始根据》

MM *Metaphysics of Morals* (1797)

《道德形而上学》

MMV *Lectures on Ethics, Metaphysics of Morals Vigilantius* (1793—1794)

《伦理学讲稿 (Vigilantius)》

NEA *New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition* (1755)

《形而上学认识各首要原则的新说明》

NF *Notes and Fragments*

《注释与残篇》

NFey *Naturrecht Feyerabend* (1784—1785)

《自然法权讲稿》

NQ “Attempt to Introduce the Concept of Negative Quantities into Philosophy” (1763)

“将负值概念引入世俗智慧的尝试”

OFBS *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime* (1764)

《关于美感和崇高感的考察》

OP *Opus postumum* (1797—1803)

《遗稿》

OPB *The Only Possible Basis for a Demonstration of the Existence of God* (1763)

《证明上帝存在惟一可能的证据》

OT “What Does it Mean to Orient Oneself in Thought?” (1786)

“在思想中定位自身是什么意思？”

PFM *Prolegomena to Any Future Metaphysics that will be able to come forth as a Science* (1783)

《作为一种科学而出现的任何未来形而上学的导论》，简称《未来形而上学导论》

PM *The Employment in Natural Philosophy of Metaphysics combined with Geometry, of which Sample I Contains the Physical Monadology* (1756)

《形而上学与几何学相结合在自然哲学中的运用，第一个试样包括物理单子论》，简称《物理单子论》

PNTM *Inquiry concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morals* (1764)

《关于自然神学与道德的原则的明晰性的研究》

PP *Toward Perpetual Peace* (1795)

《论永久和平》

RP *What is the Real Progress that Metaphysics has made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff*, edited by F.T. Rink (1804)

“自莱布尼茨与沃尔夫以来德国形而上学的真正进步是什么?”

R *Reflexionen* (Kant's notes and marginalia in volumes 14—20 and 23 of the Academy edition)

《反思》

RBMR *Religion within the Boundaries of Mere Reason* (1793)

《单纯理性限度内的宗教》

TP “On the old saying: That may be correct in theory but is of no use in practice” (1793)

“论俗语：这在理论上可能是正确的，但不适用于实践”，简称“理论与实践”

UH “Idea towards a Universal History from a Cosmopolitan Point of View” (1784)

“关于一种世界公民观点的普遍历史的理念”，简称“普遍历史”

UNH *Universal Natural History and Theory of the Heavens* (1755)

《一般自然史与天体理论》

WE? “Answer to the Question: What is Enlightenment?” (1784)

“回答这个问题：什么是启蒙?”，简称“什么是启蒙?”

## 康德生平与著作年表

**1724年** 4月22日康德出生于普鲁士的哥尼斯堡

**1730—1732年** 就读于城郊的慈善院学校（Vorstädter Hospitalschule）

**1732—1740年** 就读于虔敬会的腓特烈中学（Pietist Collegium Fredericianum）

**1740—1746年** 就读于阿尔贝蒂娜，即哥尼斯堡大学，离校时未获学位

**1748—1754年** 在于特申（Judtschen）、阿伦斯多夫（Arnsdorf）和劳滕堡（Rautenberg）等地担任家庭教师

**1749年** 出版《活力的真正测算》（*True Estimation of Living Forces*）

**1754年** 返回哥尼斯堡；发表两篇文章，“对一个问题的研究，地球是否由于自转而发生过某种变化”（“Whether the Earth Has Changed in its Revolutions”）和“从物理学观点考察地球是否已经衰老的问题”（“Whether the Earth is Aging from a Physical Point of View”）

**1755年** 取得硕士学位，论文题目为“论火”；以《形而上学认识各首要原则的新说明》或编外讲师（Privatdozent）资格，并开设讲座课程；出版《一般自然史与天体理论》

**1756年** 出版博士论文《物理单子论》；发表论里斯本地震的三篇文章以及《风的理论》

**1757年** 发布“自然地理学”课程预告

**1758年** 出版《运动和静止的新学术概念》

**1759年** 出版《试对乐观主义作若干考察》

**1762年** 出版“四个三段论格的错误繁琐”



**1763年** 出版《证明上帝存在惟一可能的证据》以及“将负值概念引入世俗智慧的尝试”

**1764年** 拒绝诗学教授的职位；出版《关于美感和崇高感的考察》以及《关于自然神学与道德的原则之明晰性的研究》，后者为柏林科学院征文作品，获二等奖

**1766年** 得到图书馆员的工作；出版《一位视灵者的梦》

**1768年** 出版“论空间中方位区分的最初根据”

**1769年** 回绝埃尔兰根大学的教授聘书

**1770年** 回绝耶拿大学的教授聘书；被任命为哥尼斯堡大学的逻辑和形而上学教授；答辩并出版了就职论文《论可感世界与理知世界的形式和原则》

**1772年** 2月在写给赫兹的信中描述了“纯粹理性批判”的规划；开设人类学讲座；辞去图书馆员的工作

**1775年** “论人的不同种族”发表，作为人类学讲座的公告

**1776年** 发表“有关德绍的博爱院的教育哲学”

**1778年** 拒绝哈勒大学的教授职位

**1781年** 5月出版《纯粹理性批判》

**1782年** 对于《纯粹理性批判》的负面评价首次出现

**1783年** 在《未来形而上学导论》中回应批评

**1784年** 发表文章“关于一种世界公民观点的普通历史的理念”和“什么是启蒙？”

**1785年** 出版《道德形而上学的奠基》，发表对赫尔德的《人类历史的哲学观念》的评论，以及“论月球上的火山”，“翻印书籍之非法性”和“人类种族概念的定义”

**1786年** 出版《自然科学的形而上学初始基础》，文章“人类历史揣测的开端”，“在思想中定位自身是什么意思？”；首次担任大学校长，成为柏林科学院的外聘会员

**1787年** 《纯粹理性批判》第二版

**1788年** 出版《实践理性批判》以及“论目的论原则在哲学中的应用”，这篇文章继续了关于种族的争论

**1790年** 出版《判断力批判》以及“论一个据说一切新的纯粹理性批判

都由于一个更早的批判而变得多余的发现”，在文中捍卫自己的哲学同 J.A. Eberhard 论辩

**1791 年** 出版“论神义论中一切哲学尝试的失败”

**1792 年** 出版了一篇文章，为后来《单纯理性限度内的宗教》第一部分

**1793 年** 出版《单纯理性限度内的宗教》全文，以及文章“论俗语：这在理论上可能是正确的，但不适用于实践”

**1794 年** 被禁止再出版有关宗教的著作；被选为圣彼得堡科学院成员

**1795 年** 《论永久和平》出版

**1796 年** 出版“论哲学中一种新近升高的口吻”；7 月 23 日做了最后一次讲座

**1797 年** 出版《道德形而上学》和“论出自人类之爱而说谎的所谓法权”

**1798 年** 出版《学科之争》和《从实用观点看的人类学》

**1800 年** 出版《逻辑学》，由 B.G. Jäsche 编辑

**1802 年** 出版《自然地理学》，由 F.T. Rink 编辑

**1803 年** 出版《论教育》，由 F.T.Rink 编辑

**1804 年** 于 2 月 12 日去世；出版“自莱布尼茨和沃尔夫以来德国形而上学的真正进步是什么？”由 F.T.Rink 编辑

致 谢 /001

康德著作缩写词 /002

康德生平与著作年表 /006

导 论 /001

自然与自由 /001

怀疑论与批判 /009

第一章 思考的一生 /015

童年和学生时代 /015

回到大学 /018

向批判哲学的过渡 /023

批判哲学 /034

最后的思考 /040

第二章 康德的哥白尼式革命 /046

导 论 /046

空间与时间：感性直观的纯形式 /054

知性的作用 /074

形而上学演绎 /076

先验演绎 /084

经验判断的原理 /099

对唯心论的拒斥 /119

**第三章 对形而上学的批判 /131**

- 纯粹理性的概念 /134
- 关于自我的形而上学 /139
- 关于世界的形而上学 /143
- 关于上帝的形而上学 /149

**第四章 知识基础上的建筑 /161**

- 关于物体的系统科学 /163
- 一般知识的系统性 /171

**第五章 自由的法则：康德道德哲学的基础 /181**

- 绝对命令的推演 /183
- 普遍法则和作为目的本身的人性 /196
- 由通常承认的义务对绝对命令的确证 /202
- 自律和目的王国 /210

**第六章 自由、灵魂不死与上帝：道德的预设 /219**

- 道德法则和意志的自由 /222
- 康德最早的关于意志自由的立场 /223
- 第一批判中的自由 /225
- 《道德形而上学的奠基》第三节中的自由 /229
- 《实践理性批判》中的自由 /233
- 根本的自由与根本的恶 /238
- 不死和上帝的存在 /242

**第七章 康德的义务体系 I：德性的义务 /252**

- 康德对义务的划分 /252
- 德性的一般义务 /261
- 德性的特殊义务 /263

对我们自身的义务 /264

对他人的义务 /269

## 第八章 康德的义务体系 II：法权的义务 /277

法权、强制和天赋权利的普遍法则 /277

所有权 /284

政治法权和责任 /296

反叛和改革 /301

《论永久和平》 /311

## 第九章 美、崇高与道德的善 /322

鸿沟的沟通 /322

各种审美判断 /327

美学和道德 /341

## 第十章 自由与自然：康德对于传统目的论的改造 /352

康德对传统目的论的拒斥 /352

从有机体到作为整体的自然 /356

自由、幸福和自然的目的 /367

## 第十一章 自由的历史 /379

术语表 /392

文献选录 /398

索 引 /413

译后记 /435

### 自然与自由

在康德长达五十余年的著述生涯中，最为著名的一段文字也许出自 1788 年那部论道德的基础与可能性的著作，即《实践理性批判》中的结论：

有两样东西，越是经常而持久地对它们进行反复思考，它们就越是使心灵充满常新而日益增长的惊赞和敬畏：我头上的星空和我心中的道德法则。我不可以把这两者当做遮蔽在黑暗中的或者在越界的东西中的，而在我的视野之外去寻求和纯然猜测它们；我看到它们在我眼前，并把它们直接与对我的实存的意识联结起来。前者从我在外部感官世界中所占有的位置开始，并把我处于其中的联结扩展到具有世界之上的世界、星系组成的星系的无限范围，此外还扩展到它们的周期性运动及其开始和延续的无限时间。后者从我不可见的自我、我的人格性开始，把我展现在这样一个世界中，这个世界具有真正的无限性，但惟有对于知性来说才是可以察觉的，而且我认识到我与这个世界（但由此也就同时与所有那些可见世界）不是像在前者那里一样处于只是偶然的联结中，而是处于普遍的和必然的联结中。前面那个无数世界之集合的景象仿佛根除了我作为一个**动物性的造物**的重要性，

这种造物在它短时间内（人们不知道是怎样）被配备了生命力之后，又不得不把它曾由以生成的物质归还给行星（宇宙中的一个纯然的点）。与此相反，后面这种景象则通过我的人格性无限地提升了我作为一个**理智**的价值，在这种人格性中，道德法则向我启示了一种不依赖于动物性，甚至不依赖于整个感官世界的生活，至少是从凭借这个法则对我的存在的合目的的规定中可以得出的……

（《实践理性批判》，5:161—2）

经由这些饱含激情的文字，康德透露出他哲学事业中的两个宏大问题以及相应的成就。其一，他想要了解我们作为被造物只是自然的一部分又如何能发现自然的全部，甚至包括那些超出我们的身体所及范围的自然是如何运行的，甚至是如何必然地运行的：这就是我们如何能确切获得日常经验以及自然科学的基本原则并通过它们获得越来越多关于自然秩序的知识？其二，他想要展示我们作为理性存在物而不是单纯自然存在物而具有的无条件的价值，想要表明道德的基本原则正是实现这种无条件的价值的充要条件，并表明我们总是依据这个原则并实际是为了这个原则来自由地行动，因此也就是自由地实现那个无条件的价值，我们具有实现那种无条件价值的潜能，在这一点上我们不同于自然中的其余存在。

康德对于我们具有完全的自由以实现道德的要求是满怀信心的，但是这似乎和他对自然的基本法则的理解是不可调和的：康德将我们依据道德法则去选择行为的自由理解为一种在无论什么样的环境中都依据法则要求行为的能力，无论我们过去的行为乃至当下的偏好会预示我们将在那样的环境中如何行为；但与此同时，他又将自然的法则理解为完全确定的，即任何一个时间上的自然状态都限定着随后任何时间上的自然状态，我们自身的行为作为自然中的对象也列属其中，其严格性不亚于三段论的前提在逻辑上限定着它的结论。这种冲突不仅会破坏我们对理解自然的能力的信心，而且也会损害我们去践行道德要求的动机，但在康德看来，这种冲突是能够避免的，因为唯一能解释我们如何能知道自然的规定性法则的哲学理论也承认，同所有的现象相反，在最深刻的层次上我们自身的行为不是由那些自然法则所裁制的，而是由纯粹实践理性以及作为其唯一充分表达的道德律所掌管的。这个理论就是康德同样著名且充满



争议的学说——“先验观念论”。依照先验观念论，我们可以完全确定地认识基本的自然法则，因为它们不是对事物就其本身来说如何独立于我们对其的感知和概念的描述，而是我们自身心灵的法则所施加于事物向我们显现的方式的结构<sup>①</sup>——心灵的法则本身不是被隐藏起来的神秘之物，那只能通过心理学家或神经科学家的经验研究才能揭示出来，相反每一个具备基本的算术、几何及逻辑能力的普通人人都能轻易发现那些法则。但正由于自然的最基本法则实际上只是我们自身对于实在的显象的施加，我们就能认为我们自身的选择，和它们的现象相反，不是由自然的规定性法则裁制的，而是能够依据道德法则并以其为目的来自由地作出的。与此同时，康德会论证说，我们能依据道德法则并以其为目的来自由地行动这一“理性的事实”（按照康德的说法）意味着我们可以自由地贬低它，因此，为恶的可能性对于人的意志来说就像作正确的事一样是同样基本的，因此，所有人都有为恶的危险并不是因为先祖的什么原罪，而是因为自由本身的根深蒂固的本性。

由此，康德也论证了我们对于自然的理论性法则的确定性唯一可能的解释也为实践理性发挥效力留出了可能，那就是根据道德法则来行动的自由，尽管没有任何确定性保证我们将会那样行为，因为那样一种确定性将和自由本身的最根本的性质相冲突。但现在看上去好像康德已经克服了自然和自由、道德与科学之间的冲突，他只是通过让两者之间彼此无涉，或是分割开我们自身的特征并把我们将置于两个平行的宇宙之中就作到了这一点：在一个领域中，我们的行为是完全由在先的事件和规定性的法则决定的，就像自然中的其余事物一样，但是在另一个领域，在某种意义上也是更为重要的领域中我们的选择是完全自由的，尽管它们在显象上以某种方式表现得好像它们是由在先的事件严格地引起的。

康德好像满足于这种关于人的行为的极端二元论，但在最根本的意义上并非如此。康德在他第一部伟大著作——1781年的《纯粹理性批判》（1787年进行了大量修改）——中论证了我们将自然的基本法则施加于显象这种做法至

<sup>①</sup> 或者至少这是本书如何理解“先验观念论”的，因为还有不同的理解“先验观念论”的方式，参见 Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, rev. edn., New Haven, CT: Yale University Press, 2004。

少在实在的一个更深层次上为自由的可能性留出了可能，在《实践理性批判》（1788）中又补充说我们对于实行道德法则要求的义务的意识在更深的层次上不仅意味着我们的根本的自由的可能性而且还意味着它的现实性，此后，康德写了第三部巨著《判断力批判》（1790），这部著作正是为了实现过渡：

虽然在作为感性东西的自然概念领域和作为超感性东西的自由概念领域之间强化了一道明显的鸿沟，以至于从前者到后者（因而凭借理性的理论应用）不可能有任何过渡，就好像这是两个不同的世界，前一个世界不能对后一个世界有任何影响似的。

这样的一个鸿沟的观点，即自然领域和道德领域在根本上是两个不同的世界，它们彼此不会真正地发生影响，是不可接受的，因为道德本身要求“后一个”道德的世界“毕竟应当对前一个世界有影响”，即对自然的世界有影响：

也就是说，自由概念应当使通过它的法则所提出的目的在感官世界中成为现实；因此，自然必须也能够这样来设想，即它的形式的合法性原则至少与要在它里面造就的目的按照自由法则的可能性相协调。——所以，毕竟存在着作为自然之基础的超感性东西与自由概念实践上所包含的东西的**统一性**的某种根据，这个根据的概念……使按照一方的原则的思维方式向另一方的原则的思维方式的过渡成为可能。

（《判断力批判》，导言，第2节，5:175—6）

康德在这里所说的道德不只是作出对的或善的选择，而且也要求我们过去实现它们在行为领域（即那个我们生活与活动的时空性的和因果性的自然）所赋有的目标或目的而将这些选择付诸实践。康德随后进行了更详尽的论证，我们能经验到自然美的存在，经验到艺术天才的作品的存在，它们本身是创造性精神的产物，它既是自然的又是理性的，我们还能经验到非凡的有机性（organization）的存在，我们可以在自然之中的有机物（organism）中发现它，并进而将其投射到自然的整体之中，就像我们那一理论性的假定一样具有明显

的确定性，即自然必须是这样一个领域，其中我们在道德的名义下选择的目的是能够被实现。

在第三批判中，康德也认为他关于人类行为的两个截然相反的概念能够实现沟通，这是通过认识到人的自主不只是存在着两种形式而是三种形式实现的，那第三种形式统一了前两种形式。自主或自律（autonomy）是康德道德哲学的核心概念，被定义为“意志的一种性状，由于这种性状，意志对于自身来说（与意欲的对象的一切性状无关）是一种法则”（《道德形而上学的奠基》，4:440）。康德道德哲学的核心论证是这样一种自律是我们最为基本的价值，它是自由地选择我们行为的原则和目的的能力，而不是由我们纯属偶然所具有的偏好和欲望所强加给我们才具有那些原则和目的，而且使我们摆脱那种偏好控制的唯一方式是接受一种行为的纯粹形式的法则，那只能是我们行为的准则必须成为被普遍接受的法则，也就是康德著名的普遍化原则（the principle of universalizability）。但在第三批判中，康德又进了一步，认为我们三个主要认识能力的**每一种**的基本原则——理论理性的知性、实践的理性还有判断力——都能被理解为自主的一种形式。康德写到：

就一般心灵能力而言，只要把它们当做高层能力，亦即包含着一种自律的能力来看待，那么，对于**认识能力**（对自然的理论认识能力）来说，知性就是包含着**建构性的**先天原则的能力，对于**愉快和不快的情感**来说，这种能力就是判断力，它依赖于能够与欲求能力的规定相关，并由此直接是实践的那些概念和感觉；对于**欲求能力**来说则是理性，它无须任何一种不论从哪里来的愉快的中介而是实践的，并作为高层的能力为欲求能力规定终极目的，这个终极目的同时带有对客体的纯粹的理智愉悦。

（《判断力批判》，导言，第9节，5:196—7）

这里尚不能将这段话的含义充分呈现出来，但可以初步阐发出如下内容：对于理论哲学的核心问题的解答就是认识到我们的基本的**认识上的**自主性（autonomy），即我们自身正是最基本的自然法则的创造者，并且出于这个理由我们可以确定地认识它们。如已经点出的，道德哲学的关键是认识到我们**实践上的**

自律只能由我们对于道德法则的自由的接受来获得和维持，那种道德法则源自我们的实践理性，它并非由什么外在的行为者强加于我们，这和自然基本法则的情况一样。但正如它所表现出来的，道德法则不是单纯否定性的，不是只强加于我们的一种限制，即不能依照不是普遍地可接受的原则来行动；它也施加于我们以积极性的目的，即促进实现人们在实行其自律时所自由选择的个别目的，那些个别目的的共同实现就是“最终目的”或是“至善”，它是由和人类美德的最大化实现协调一致的人类幸福的最大化分配（the maximal distribution）构成的，实际上人类幸福的最大化分配也是产生于人类美德的最大化实现。还有我们对于自然美和有机体的经验，在这种经验形式中我们不涉及任何直接地认知或实践的旨趣就能获得愉悦，这种经验将给予我们对于这个最终目的在自然中实现以激动人心的确认。但这样一种愉悦的经验本身能被理解为一种**感动**（affective）的形式，或者我们甚至说是**情绪的**（emotional）自主性：这种愉悦并不产生于任何直接认知上或实践上的兴趣的满足，尽管同时它也向我们揭示出自然对于我们最为一般的认识上和实践上的目的也是乐于接纳的。换言之，我们在自然美和有机体的经验中所获得的自主的愉悦支持着我们另一种纯粹合理的信念，即我们理论上与实践上的自主性是能够实现的。<sup>①</sup>

实际上，康德在第三批判之前就表明以先验观念论解决在自然的决定论和人类行为的自由之间的显而易见的紧张关系并不是他在这个问题上的最终答案，那个解决方式似乎是将决定论和自由安置在两个并行的宇宙上。在《纯粹理性批判》的后面，康德写到：

我的理性的全部旨趣（既有思辨的旨趣，也有实践的旨趣），汇合为以下三个问题：

1. 我能够知道什么？
2. 我应当作什么？
3. 我可以希望什么？

（《纯粹理性批判》，A 804—5/B833）

<sup>①</sup> 我在 *Kant's System of Nature and Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 2005) 的第三部分的文章中讨论了第三批判的这一“过渡”作用。

可以将先验观念论看做是为前两个问题提供答案：我所能确定地知道的是自然的基本法则（尽管绝不会知道它的所有细节），因为这些法则只不过是人类思想本身的法则，对于作为一个正常人类的我来说是易于获得的。我应该作的是由我自身的理性而不是任何外在的权威给予的道德法则所命令做的事，并且依照先验观念论我可以确信具有按照那种法则所要求的去行为的自由的可能性，而且还可以依照我去那样行为的义务确信我的自由的现实性。但是我可以希望的只不过是自然的世界中我能实现由道德法则施加于我的那些目的，或者是我可以将自然世界转变成一个“道德的世界”，“一个符合一切道德法则的世界（如同它按照由理性的存在者的自由所能够是的那样，亦即按照道德性的必然法则所应当是的那样）”（《纯粹理性批判》，A808/B836）。换言之，在康德思想成熟伊始，他就强调说作道德所要求我们作的事情的自由选择是和自然世界没有关联的，但是那种自由选择将那些只能在自然世界中实现的目的强加于我们，只有当我们在根本上一贯地按照道德所命令我们的去作，我们必须能够希望的事情才能在这个世界上实现。第三批判为此所增加的不过是这样一个论证，我们可以使用我们对自然美和有机体的经验作为对于可以实现这种希望的某种情感上的支持。

康德显然喜欢这种将哲学问题划归为这三个问题的做法，因为在他生前最后一部署名出版的著作中重复了这种做法，那是一本逻辑学的教科书，是在他的指导下由他的学生 Gottlob Benjamin Jäsche 编辑，于 1800 年出版的。不过在那里，康德为《纯粹理性批判》中所列举的三个问题添加上了第四个问题。他写到：“在这种世界主义的意义上”，即“哲学是关于人类理性的最终目的的一切知识和理性使用的科学，对于作为最高目的的最终目的来说，一切其他目的都是从属的，并且必须在它之中统一起来”，哲学的领域“能够产生出下面四个问题”：

1. 我能知道什么？
2. 我应该作什么？
3. 我可以希望什么？
4. 人是什么？

（《逻辑学讲义》，9:25）

通过添加“人是什么？”这个问题，康德暗示了对于前三个问题的回答的根本性的主题：我能知道的是由人类的思想法则所规定的自然框架，以及在这一框架中所能发现的自然在无限定的范围中无限多样的个别事实；我应该作的是按照由人类的实践理性本身而非其他权威所规定的自主性原则去行动，并在由这一原则所要求的相互自由的框架中为实现人类的幸福这一无尽的伟业（project）而工作；我可以希望的是这一伟业能够在我们实际所处自然中实现，这种希望是人类对自然美和有机体的独特经验给予我们以至关重要的确证。换言之，人类是自然法则和道德法则的根源，也是能够保证这两种立法相互一致的经验的根源。

在最后的年月，他的工作并未停息，尽管最后没有收获，他要完成的最后一本著作是要充分地表明人类是自然法则、道德法则的根源，也是展示了这两种立法形式的最终统一的自然经验的根源。他死后留下了对这本书的一些注解，即所谓的《遗稿》（*Opus postumum*）。但是在这些注释中，我们发现了像下面这样一些标题性的文字：

在两个观念的体系中先验哲学的最高点，

通过

上帝，世界，以及连接这两个对象的主体，

在这个世界中思想的存在。

上帝，世界，和将两者统一为一个体系的存在。

思想，在这个世界上的人类（mens）的内在原则。

作为在这个世界上存在的人类，经由自然和义务自我限制。

（《遗稿》，21:34）

在这些注释中，康德表明了“上帝”在他那里最终不过是一种观念，我们自身为道德法则立法的能力的尊严的投射，他写到，“存在着一个上帝，但不是在自然中的世界—灵魂（world-soul），而是作为人类理性的人格性的原则”（《遗稿》，21:19）——对于“自然”，他指的是我们经验的秩序，它依据的是我们自身的思想法则的投射的基本法则。所以正是“思想，人类的内在原则”是自然法则以及道德法则的根源，最终我们只能把我们自身经验为生活在这样

一个世界之中，其中自然和道德不仅是相容的，而且是相互加强的。或者说，康德在最后的岁月中对此怀有热切期望。

## 怀疑论与批判

人类是自然法则与道德法则的根源，在自然的经验中两者是相容的，互相支持的，人类也是自然的经验的根源，以上观点正是康德哲学的实质，在这里我们将通过对于他的三大批判及其他文本的阐释来探索他的这一观点。那些阐发性文本有《自然科学的形而上学基础》（1786），它是对于第一批判的阐发，《道德形而上学基础》（1785）以及《道德形而上学》（1797），这是对第二批判的阐发，还有一系列关于历史和宗教的文章，尤其是《单纯理性限度内的宗教》（1793），在这些文章中康德试图将人类经验中这些明显分离的领域统一到实践理性在自然中的成就中来。不过贯穿于康德思想也有一个方法论的主题，即捍卫他的“批判的观点”，以抗拒“独断论”和“怀疑主义”夹击，并避免陷入“冷淡”（indifferentism）的深渊（见《纯粹理性批判》，A ix-x），我们对于康德哲学的阐释在关注实质内容的同时也将注意到他的方法。

我们对康德哲学的“批判”方法已经有所了解了，即是考察作为自然法则和道德法则基础的人类认识能力和理性能力。那么对康德所说的“独断论”和“怀疑论”的意思也不难了解。前者是对于自然和道德的法则的无批判的断定，即是对于这样的法则确信为真，而那种断定不是建立在对于人类的智慧能力的预先批判的基础之上，这就不可避免地导致了在许多人类关心的至关重要的事情上出现了互相冲突的独断观点；冷淡不过就是对于哲学问题的漠不关心，无数独断的教条相冲突自然就会造成这种结果。不过，要搞清康德所说的怀疑论的意思，以及康德是如何反对怀疑论的，就复杂得多了。

在《纯粹理性批判》第二版前言中，康德写到：

不得不仅仅根据**信仰**来假定我们之外的物的存在（我们毕竟从它们那里为我们的内感官获得了认识本身的全部材料），而且当有人想



到怀疑这种存在的时候，却不能以令人满意的证明反驳他，这始终是哲学和普遍人类理性的丑闻。

(B xxxix)

对于和我们的表象相区别但是又相联系的对象的存在的可能性的怀疑使我们想到笛卡尔的怀疑论，尽管康德在这里并没有提到笛卡尔的名字，但康德这里提到的观点，即迄今为止哲学所提供的只是通过“信仰”来对外部对象的存在的不令人满意的证明，显然是在影射笛卡尔的论证，即这种怀疑论只有先证明那个无限仁慈的存在者，即上帝的存在才能避免。在《纯粹理性批判》第二版新增的“对唯心论的拒斥”中，康德明确了所针对的是“笛卡尔的疑问式 (problematic) 唯心论，它仅仅把一个经验性的断定宣布为无可怀疑的，这就是我在。”(B 274—275) 许多人将康德对于笛卡尔的怀疑论的拒斥看做是康德哲学的核心所在。因为康德将它称做是“哲学的丑闻”，所以对于康德要去批驳它，解除它就没有什么可怀疑的。但是，如果认为对于笛卡尔式的怀疑论的拒斥就穷尽了康德关于怀疑论的思想，或者甚至是其最为重要的部分，就是严重的误解了。对于另外两种形式的怀疑论康德给予了更多的关注，对它们的批驳不仅在康德的理论哲学，而且在他的实践哲学的构造中也发挥着更大的作用。<sup>①</sup>

就像康德在第一版前言开头所表明的，他首先关心的是这样一种怀疑论的形式，在那些似乎有着充分根据但不能全部为真的形而上学的教条之间充满着似乎无穷尽的、不可解决的冲突，于是自然就产生出这种怀疑论：

人类理性在其知识的某一门类中有如下特殊的命运：它为种种问题所烦扰，却无法摆脱这些问题，因为它们是由理性自身的本性向它提出的，但它也无法回答它们，因为它们超越了人类理性的一切能力。

<sup>①</sup> 我在“Kant on Common Sense and Skepticism” (*Kantian Review* 7(2003), pp.1-37) 这篇文章中已经概述了我对康德对怀疑论的态度的理解。近來有另一篇讨论这个问题的文章，见 Gary Hatfield, “What Were Kant’s Aims in the Deduction?” *Philosophical Topics* 31(2003), pp.65-98.

人类理性陷入这种窘境，却并非它自己之过。它是从其运用在经验的进程中不可避免，同时又通过经验得到证明的那些原理开始的。凭借这些原理，它（正如它的本性所导致的那样）越升越高，达到更遥远的条件。但由于它发现，以这种方式它的工作必然因这些问题永远无休止而在任何时候都还是未完成的，所以它看到自己不得不求助于一些原理，这些原理超越一切可能的经验应用，尽管如此却显得如此无可怀疑，以至于就连普通的人类理性也对此表示赞同。但这样一来，它就跌入了黑暗和矛盾……这些无休无止的争吵的战场，就叫做**形而上学**。……最初，形而上学的统治在**独断论者**的管辖下是**专制的**。然而，由于立法还带有古代野蛮的痕迹，所以它就由于内战而逐渐蜕化为完全的**无政府状态**，而怀疑论者，即一种游牧民，憎恶地面对一切常设建筑便时时来拆毁市民的联合。

(Avii-ix)

一旦人类理性试图超出我们日常经验的直接界限，去规定像灵魂的本质，宇宙的边界，或是上帝的存在与本质这类事情的真理——康德强调说，理性这么作是完全合乎自然的，它就不可避免地陷入矛盾，“它必定在某个地方有某些隐秘的错误作为基础”（A viii），但是，如果没有对于其自身能力的彻底检查，“它就不能揭示这些错误”。对于人类理性能力能否在人类关切的最为根本的事情上获得任何有充分根据的信念的怀疑论也同样是不可避免的结果。在当前这个段落中，康德强调了独断教条的争执滑入这种令人绝望的怀疑论是一种不可避免的后果，他说“普通的人类理性”（ordinary common sense）卷入了这个过程。在其道德哲学的导论中，他有着同样的观点，他说在意志自由的可能性或不可能性的问题上存在着一种“自然的辩证法”，而意志自由被他看做是道德本身的必然条件，他的解释如下：

**普通的人类理性**被迫……一步跨入一种实践哲学的领域……使自己脱离由于这两方面的要求而陷入的困境，以免冒因它容易陷入的暧昧而失去一切真正的道德原理的危险。

(《道德形而上学的奠基》，4:405)

我们可以称那种由在人类最为根本的事物上矛盾的但又有着充分根据的命题所引致的怀疑论为“皮罗式的怀疑论”，这种怀疑论是以爱利斯的皮罗（Pyrrho of Elis, c.365—c.275 BC）命名的，作为古代怀疑派的奠基人皮罗声称对任何哲学问题中的正反两个观点都能给出同样合理的论证，由此可以产生出怀疑。康德在《纯粹理性批判》中并没有提到皮罗的名字，但他在那本逻辑学教程的导论中关于哲学史的简短介绍部分将皮罗当做是怀疑论的典型：

随着皮罗开始了怀疑主义时期，一个完整的怀疑论学派出现了。在思想方式和推究哲理的方法上，怀疑论与**独断论者**有本质的区别，因为他们把下面的命题作为一切哲学理性使用的第一箴言：**甚至在真理的最大假象中，也要保留其判断**。他们提出的原理是：**哲学存在于判断的平衡中，哲学教我们如何揭示虚伪的假象**。

（《逻辑学讲座》，9:31）

由此可以明确，消除皮罗的怀疑论是康德构造其人类的理论及实践的自主性的实质理论的全部论述与辩护的方法论纲领，康德的工作不涉及所有的判断形式，而是关注理论理性和实践理性的最基本原则，通过对于人类理性能力的批判性考察来确定它的正当使用和界限。

但还有一种形式的怀疑论是康德关注的核心。康德明确地将这种怀疑论和大卫·休谟的名字联系在一起：“我坦率地承认：正是大卫·休谟的提醒<sup>①</sup>，在多年以前首先打破了我们的独断论迷梦，并且给予我在思辨哲学领域的研究以一个完全不同的方向”（《未来形而上学导论》，4:260）。康德这样解释：

**休谟**主要是从唯一的一个形而上学概念，但也是重要的概念，亦即**因果联结**概念出发的……，并要求在这里伪称从自己内部产生出这一概念的理性说话并做出回答：它有什么权利设想某种东西能够具有

---

① 康德这里的用词是 *Erinnerung*，通常来说意思只是“记起”或“回忆”，但在法律背景下也有“反对”（objection）的意思。我用“提醒”（reminder）来翻译它，因为它兼有“回忆”和“警示”（warning）的意思。

这样的性状，即如果设定了这种东西，就必须必然地设定某种别的东西，……他无可辩驳地证明了：理性完全不可能先天地从概念出发设想这样一种结合。

（《未来形而上学导论》，4:257）

就像康德颇为正确地强调的，休谟“从没有怀疑过，原因概念是否正确、是否可用，就整个自然知识而言是否不可缺少”；他所要问的仅仅是“这个概念是否能被理性先天地思维，以及是否以这样的方式具有一种独立于一切经验的内在真理性，从而也具有更为广泛的、不仅仅局限于经验对象的可用性。”（《未来形而上学导论》，4:258）也就是说，休谟问题——康德立即将这个从因果性的概念泛化为所有形而上学的基本概念（《未来形而上学导论》，4:260）——不是因果性概念将我们置于某种皮罗式的矛盾之中，而是要去证明像每个事件有一些原因这样的原则是真正普遍和必然的，不是仅仅从先前一些有限的事例的有限范围中获知的，因此仅仅对于那些事例有效的，而是必然地对于所有的事例有效，无论是否已经经验到了，因此是“先天的”获知的，它是以某种方式独立于任何个别的经验而获知的，这种方式显然有待解释。

实际上，一旦康德揭示出对于首要原则的普遍性和必然性的怀疑论的休谟问题，他就不仅将其一般化为“思辨哲学”，即理论认识的首要原则，而且将其一般化为实践哲学的首要原则，即道德的基本原则。于是从方法论的角度来看，康德的哲学筹划就成为在理论哲学和实践哲学中对休谟式的怀疑论与皮罗式的怀疑论的批判，相当偶然地他也顺便驳斥了笛卡尔对于外部世界的怀疑论，但这绝不是康德理论哲学中的核心问题。康德如何才能完成这一系列的目标？他所称的对于理论理性和实践理性，以及最终还有我们判断力的“批判”又是什么？这样一种对于人类理智的最基本力量或“能力”（faculties）——感性、判断力、知性以及理性——的考察将揭示出我们实际上是在我们自身之内找到了自然法则和道德法则的基础，因为我们具备了理论和实践的自主性能力，由此能拒斥休谟的怀疑论。但这也表明了如果我们适当地调整关于我们对于我们自身理性的观点——将知识限制于我们的感性或是感知能力的界限之内，而同时承认我们能够且必须具有对于超出我们感性范围的事物的合理的“信念”（belief）或是“信仰”（faith），当且仅当道德的可能性要求于此时

才那么作——我们就能避免那些会不可避免地导致皮罗式怀疑论的“晦涩和矛盾”。康德如何完成这些复杂的任务是我们后面所要讨论的。

## 阅读扩展



以下是单个作者为康德哲学作的一些有价值的概述。卡西尔的著作早在1918年问世，这位现代最伟大的哲学史家以新康德主义的视角解读康德。de Vleeschauwer的著作出版于1939年，是他有关康德哲学的论证结构的一部巨作的浓缩。Körner的著作是在分析哲学的全盛期对于康德的解释。Shell和Wood的著作强调了在康德的人性概念中自然方面和理性方面的关系。

Ernst Cassirer, *Kant's Life and Thought*, trans. James Haden, New Haven, CT: Yale University Press, 1981.

Herman-Jean de Vleeschauwer, *The Development of Kantian Thought: The History of a Doctrine*, trans. A. R. C. Duncan, London and Edinburgh: Thomas Nelson, 1969.

Stefan Körner, *Kant*, Harmondsworth: Penguin, 1955.

Susan Meld Shell, *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation, and Community*, Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Allen W. Wood, *Kant*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

两部由多个作者合作的对康德哲学的概述性著作：

Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992. (后面有一个全面的参考书目)

—— (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006. (都是新近之作，侧重康德在现代哲学史中的地位，后面还有一个详尽的参考书目)

## 第一章 思考的一生

17、18 世纪许多伟大哲学家的一生可谓跌宕起伏。笛卡尔开始他的哲学事业时是一名志愿兵，那时正值三十年战争期间，因忧惧在法国他不能自由工作，于是一生中大部分时光避居于尼德兰。斯宾诺莎因为观点与传统冲突而被驱逐出阿姆斯特丹的犹太社区。霍布斯是贵族卡文迪许（Cavendish）的幕僚，在英国内战期间因为恐惧而流亡法国。洛克受的是医生的训练，正是作为一名医生他引起了权臣沙夫茨伯利伯爵的注意，成了和他关系密切的政治盟友，于是在复辟的斯图亚特王朝的查理二世和詹姆士二世期间不得不在阿姆斯特丹隐姓埋名，后来又成为了威廉和玛丽王廷上的一名重臣。莱布尼茨终其一生都是一名朝臣，职业范围涉及外交、工程和历史编撰。在出版那本颇有争议却很受欢迎的《英国史》而获得声誉和财富之前，休谟是英国外交和军事使团的一员。卢梭既从事哲学又创作音乐和小说，他从没有一份稳定的工作，个人生活混乱，被家乡的城市驱逐，同许多人龃龉不合。但康德却不同，终生事业都是一名大学教师，他可算是此种经历的第一位真正重要的近代哲学家，而且他的学者生涯全部是在他出生城市的唯一一所大学中度过的。康德的故事是思想上的，所以讲述他的生平也就是讲述他的著作。

### 童年和学生时代

1724 年 4 月 22 日，康德出生于哥尼斯堡。1804 年 2 月 12 日，将近八十

年后他在同一个城市去世。<sup>①</sup>

哥尼斯堡位于波罗的海东端，第二次世界大战结束后为俄国人控制，成为加里宁格勒的海军基地，被苏联管辖了五十年。但它最初是东普鲁士的首都，在布兰登堡以及柏林崛起之前，它是普鲁士的权力根基。在康德的时代，它仍然是东普鲁士的行政中心，是一个重要的商业行会城市，是但泽东部广大的波兰和立陶宛内陆地区最为重要的出海口。但哥尼斯堡并不是一个艺术和文化的中心，在康德的时代，哥尼斯堡是商业、法律、军事及教育中心，它和欧洲其他地区有着密切的联系。尽管它不像莱比锡、法兰克福或是斯图加特那样是一个出版中心，但是通过书商以及当地和从其他地区引进的文学杂志，欧洲其他地区的思想被源源不断地引入。

康德的父亲，约翰·格奥尔格·康德（Johann Georg Kant, 1683—1746）是一位马具匠，他的母亲安娜·雷吉娜·罗伊特（Anna Regina née Reuter, 1697—1737），是纽伦堡一位马具匠的女儿，她是一位受过教育、虔诚的基督徒。康德的家庭是虔敬派（Pietism）的拥护者，虔敬派是路德宗内部的一场改革运动，它极为强调个人的信仰和良心，就像18世纪其他的新教运动一样，比如英国的循道宗（Methodism）和新英格兰的大觉醒运动（the Great Awakening）<sup>②</sup>。伊曼努尔·康德在四个活到成年的孩子中排行第二，是大儿子。他的父母总共有九个孩子，只有四个活到成年。伊曼努尔·康德显然非常聪慧，在哥尼斯堡的牧师长老弗朗茨·阿尔伯特·舒尔茨（Franz Albert Schulz）的帮助下，他进入了那个城市最好的学校，虔敬派的腓特烈中学（Collegium Fredericianum），在那里度过了从8岁到16岁的时光。在那所学校里虔敬派的神学当然是要被教授的，不过它也提供严格的拉丁语训练和全面的拉丁文学基础教育，这两者在康德的整个一生中都有体现，那里还教授希腊语、希伯来语、法语、逻辑、哲学史、历史、地理学、算术、几何以及三角学，后面的学科以克里斯蒂安·沃尔夫（Christian Wolff）的教科书为蓝本，沃尔夫那时已

① 下面的内容，我取材于库恩的《康德传》（Manfred Kuehn, *Kant: A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001）。

② 对于虔敬派的特点，库恩在《康德传》中描述甚详，见第34—35页。还可参见，Lewis White Beck, *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969, pp.156—9。



经成为了德国最有影响的哲学家。这所学校也教授声乐和器乐，不过这方面的课程好像对于康德没有什么有效的影响。<sup>①</sup>

康德 13 岁时，他的母亲去世了，她因照顾一位患病的朋友而染病去世。她的无私给康德留下了深刻的影响，她的离去也使得家庭环境对他的影响减弱了。不过康德 16 岁时，1740 年 9 月，进入了哥尼斯堡的那所大学，阿尔贝蒂那 (the Albertina)。16 岁，在那个时代是进入大学的平均年龄，并不算早。虽说在 18 世纪的大部分时间里，那所大学每年只招收 300 到 500 名学生，但阿尔贝蒂那招生范围广泛，从普鲁士直到波罗的海地区。舒尔茨和虔敬派显然是想让康德成为一名传教士，但是在这所大学里康德并没有被招收为一名神学学生（也没有成为一名法学学生和医学学生），而是学习一些不受限制的课程，有古典文学、哲学和自然科学。他主要的一位老师，马丁·克努岑 (Martin Knutzen, 1713—1751)，是一位折衷派的思想家，他既受到虔敬派和洛克的经验论的影响，又受到沃尔夫的影响——实际上，他强烈批评莱布尼茨和沃尔夫对于身心之间以及物体之间的实在的相互作用的拒斥，也并不青睐预定和谐理论——他也是牛顿物理学和当时的天文学的热情的支持者。<sup>②</sup> 康德还受到其他哲学的和科学的影响，有的教授维护亚里士多德的伦理学，有的教授维护亚里士多德的逻辑学，有的教授鼓吹克努岑所批判的预定和谐理论，有的教授讲授英国文学和哲学，还有的教授研究最新的重要的电学现象。<sup>③</sup> 可见，康德的大学老师们为他提供了一个当时欧洲哲学和科学的广泛介绍。康德本人的思想也既以其兴趣和知识的广泛又以其思想的深刻著称。

康德在 1746 年离开了大学，没有获得通常会有的那个硕士学位 (Magister)，尽管那时他已经完成了他后来的第一部著作《活力的真正测算》(True Estimation of Living Forces)，那本书最终于 1749 年出版。以前人们一直认为康德离开大学的原因是他父亲的去世 (1746 年 3 月) 所导致的财政紧张，但是最近的研究认为他学位的获得以及继续作为一名讲师的可能性受到了他自己

① 当时由 Christian Schiffert 对于这所著名学校的课程的描述重印于 Heiner F. Klemme (ed.), *Die Schule Immanuel Kants*, Kant Forschungen Band 6, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994, pp.61—114.

② 关于克努岑其人，可参见库恩的《康德传》，第 78—84 页，以及 Martin Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*, Oxford: Oxford University Press, 2000, p.13.

③ 参见库恩：《康德传》，第 73—78 页。

的老师马丁·克努岑还有其他虔敬派教徒的阻挠，因为康德对于莱布尼茨的和谐世界的观点过于同情<sup>①</sup>——康德在他的哲学中总是试图维持这一理念，尽管他在其他许多地方不同意莱布尼茨。《活力的真正测算》大体是一部科学著作，试图去调和笛卡尔和莱布尼茨的力的概念，他将笛卡尔对力的测算， $mv$ ，称为“死的”或惰性的力，而将莱布尼茨对力的测算， $mv^2$ ，称为“活的”或“能动的”力。[由于哥尼斯堡信息有限，康德并不知道法国人达朗贝尔（J. L. D’Alembert），后来以大百科全书的编者闻名，已经证明了所有力的正确测算是  $1/2 mv^2$ 。] 尽管康德的著作不能算是科学上成功了，但这部著作是对他的哲学倾向的一个早期证明，即通过作出其他人没有作出的区分，敞开一种没有被考虑过的可能性来终止无休止的争论。在这部著作的另一个地方，康德试图通过划出一个新的区分来解决一场争论，即关于莱布尼茨的预定和谐观念的哲学争论：康德接受物质之间的某些相互作用的“物理的流入”，即真正的因果性，这和预定和谐相反，预定和谐预设了所有物体中的变化都是自我生成的，而只是显现为由其他对象的变化所引起的，但康德并没有将这看做对于心灵和物体之间的所有关系都有效。因此，这和克努岑对于预定和谐的完全拒绝不一样，克努岑也许不喜欢这点。<sup>②</sup>

## 回到大学

不管出于什么原因了，在那之后的两年多，康德大部分时间都用于打理父亲去世的事务，康德像他那个时代许多贫穷的知识分子一样，为了维持生计，去作富裕家庭或是贵族家庭的家庭教师。1748 到 1754 年间，康德受雇于哥尼斯堡地区的几个家庭。显然，家庭教师并没有占用康德的全部时间，因

① 参见库恩：《康德传》，第 93—94 页，以及 Martin Schönfeld, “Kant’s Intellectual Development”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (on-line resource)。

② 参关于预定和谐以及物理流溢 (physical influx) 理论，也参见 Eric Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp.23–100，对于《活力的真正测算》一文的讨论，参见 Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant*, pp.17–55。

为在 1755 年他回到这个城市之后，他很快相继出版了三部拉丁语著作，并获得了那个延迟了的硕士学位以及博士学位，还有在大学作为一名编外讲师（Privatdozent，收入只是由听他讲座的学生直接付费给他）教课资格，发表了关于地球自转和地震（在 1755 年里斯本大地震之后，地震是一个当时流行的话题）的几篇文章，还有一篇关于宇宙学的长文——《天体理论和自然通史》（*Universal Natural History and Theory of Heavens*），在这部著作中康德提出了星云假说，由此提供了一个完全以物理的方式关于太阳系起源的解释，虽然这篇文章数学性不强，但它早于 40 年后法国天文学家拉普拉斯（Pierre Simon de Laplace），这个理论后来被称做康德—拉普拉斯星云假说。但康德很不走运，这本书的出版商破产了，货存被冻结，康德早于拉普拉斯的理论直到 19 世纪才为人所知。<sup>①</sup>

那三篇拉丁文论文的第一篇是“论火：若干沉思的简要说明”（*Meditationum quarundam de igne succincta delineatio*）（1755），这是一篇科学著作，后来康德在这个问题上失去了兴趣。第二篇也是科学论文，“形而上学与几何学相结合在自然哲学中的运用，以物理单子论为第一个例范”（*Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continent monadologiam physicam*）（1756），这篇文章要有趣得多，因为在这里康德将空间的数学的无限可分性和莱布尼茨的观点即实体一定是最终由简单的部分构成的观点调和了起来，康德论证说这些简单的部分不是无空间的不可分的心灵或“单子”，而是在空间中有广延的，但仍是不可分的力的场，即“物理单子”。由于我们后面将涉及到的一些理由，康德最终否认了这部著作中所认定的空间和广延的实在性，原因部分在于空间与时间以及其中的事物的无限可分性，但是他仍然将在这部早期著作中所提出的由引力和斥力所构成的实体的动力学模式保存在他的物理学理论中。<sup>②</sup>

但三篇拉丁文论文中最有启发性的一篇是康德的第一篇纯粹的哲学著作，

① 关于《一般自然史与天体理论》，参见 Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant*, pp.96—127。

② 对于《物理单子论》的详细解释，见上书，第 161—179 页，可见 Michael Friedman 为康德《自然科学的形而上学初始根据》译本所写的导论，其中有对于康德的物质动力学理论早期与后期思想的简明比较。

“形而上学认识各首要原则的新说明” (*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio*) (1755)。在这部著作中，康德明确地攻击理性主义一些最为核心的观点，尽管他并没有完全脱离最先由笛卡尔施加于欧陆，并由莱布尼茨和沃尔夫加之于德国的理性主义框架。首先，康德攻击了上帝存在的“本体论”证明，那是笛卡尔、莱布尼茨以及沃尔夫的哲学神学乃至所有本体论内容的基础，甚至在笛卡尔那里还是认识论的基础，康德对其的攻击最终引出了康德的杰作《纯粹理性批判》(1781)的一个最为核心的观点。本体论证明是从上帝作为最完美的或是拥有所有完美性(perfections)的存在的定义开始，假定存在是一种完美性——所以存在的东西(在其他方面是也是好的)肯定比不存在的东西更为完美——最后得出结论说上帝必然存在，因为认为他是最为完美的存在而又否认他具有存在这一完美性就是自相矛盾，必然是错误的。<sup>①</sup> 康德论证说这一证明是错误的，因为无论“什么实在被设想为存在的……那个东西的存在……只是在观念中的存在”(《形而上学认识各首要原则的新说明》，1:395)。换句话说，你能在概念中得出你想要的任何东西，但是这绝不能由其本身证明相应于那个概念的任何对象的实际存在。康德后来明确了这一批评，说存在不是一个对象的实在的谓词，而是由一个对象的谓词的任何断定的真所设定的东西。这会导致对于莱布尼茨的理性主义的极端形式的拒斥，那种观点可以这样来表达，所有真命题为真是因为它们的谓词包含在主词的概念之中，因此完全在逻辑分析的基础上就可以至少在原则上认识它们，<sup>②</sup> 对此的批评又引出了康德本人的这一观点，即存在的断定是“综合的”而不是“分析的”，即它们为对象的概念增添了信息(存在的事实)，而不只是解析它。这又引出了康德的这种看法，即使最为根本的形而上学命题也是综合的而非分析的，形而上学要找到一种全新的方法，它区别于到那时为止一直使

① 见笛卡尔的《第一哲学沉思集》(1641)中的“第五沉思”。莱布尼茨批评笛卡尔，称本体论证明只能以这样一个证明为前提才能成立，即由最完美的存在物这一概念所归于上帝的所有属性都是相容的——他是在1675年写给Henry Oldenburg以及1677年写给Arnold Eickhard的信中提出这种反驳的，并首次于1684年11月在《学者活动》(*Acta Eruditorum*)杂志上在“论知识、真理以及观点”(“Meditations on Knowledge, Truth, and Ideas”)这篇著名文章中公开了这一观点，对此康德应当是很熟悉的——但是只有在这种缺陷被修补后才会接受这个论证。

② 可参见莱布尼茨的著名文章“论首要真理”(“Primary Truths”)。

用的单纯逻辑分析的方法——不过找到这样一种新方法花费了康德 25 年的时间。在“新说明”中，康德并不打算全然拒绝理性主义，实际上他提出了一个新的上帝存在的证明，这个证明建立在这样前提上，除非有些东西是现实的，否则就没有什么是可能的（命题 VII：395—6），这个观点他保持了许多年。因此，在批评“充足理由律”的特殊证明之后——那个原则是一切存在的事物都有一个原因或是其他充足的根据或解释——这是由沃尔夫和他的信徒鲍姆伽登（Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714—62）所提供的，后者是康德教学生涯中所使用的形而上学和伦理学的教科书的作者，也是一个新的领域，美学的开创者和名称的命名者，<sup>①</sup> 康德为“充足理由律”这一原则的逻辑必然性提供了一个新的证明。然而——正是在“新说明”中指向康德后来观点的第二个主要线索——在充足理由律的基础上，康德现在也拒绝了预定和谐的学说，莱布尼茨将这一学说看做是所有实体间关系的特征，沃尔夫认为在身心关系上也是如此。康德论证了如果每个变化都要求一个解释，那么一个实体只有当它为另一个实体所作用的时候，它才能改变它的状态，包括它的表象的状态——无论是被感知的还是被设想；因为如果它的状态的原因是完全内在于它的，那么它就将在所有状态中如此，而不会发生任何变化（命题 XII，1:410）。尽管在《纯粹理性批判》中，康德对于充足理由律最终给出了一个完全不同的解释和证明，称为“经验的可能性”原则，但在“新说明”中对于“连续律”的解释指向了康德后来的观点，只有心灵和物理的物体相互作用时一般的因果性的实在性以及心灵中表象和存在的规定性相继的个别性主题才能被认识，这个论题最终发展为“对唯心论的拒斥”。<sup>②</sup>

最后，“新说明”提出了一个问题，那个问题对于康德的理论哲学以及道德哲学都是核心性的。他本人认可了充足理由律或是他所称的“规定性理由的

① 鲍姆伽登是在 1735 年他的硕士论文中提出“美学”这个词的，那部著作由 Karl Aschenbrenner 和 William B. Holther 翻译为《对诗学的反思》（*Reflections on Poetry*, Berkeley, CA: University of California Press, 1954）。

② 对于“新说明”一文，可参见 Alison Laywine, *Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy*, Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, 1993, pp.25—42; Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant*, pp.128—60; Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, pp.112—60。

原则”——尽管他还没有发现一个他后来看做是一个对它的满意的证明——康德不可避免地要去解决决定论和自由意志的冲突。由于充足理由律，莱布尼茨主义的哲学家都将自己看做是认同决定论的——甚至沃尔夫因此在 1723 年被普鲁士所驱逐，因为国王听信别人说沃尔夫的决定论就意味着他的士兵不必为他们的行为负责，甚至是逃跑——但是他们也试图挽救我们对于自由意志的信念，认为当我们的行为是由内在的而不是外在的原因引起时，我们就将我们的行为表象为自由的，尤其是将一个行为的进程的表象看作是对于我们来说最好的。虔敬派哲学家以及沃尔夫的批判者克鲁修斯（August Crusius）反对说这是不够的，他说只有当作出行为时行为人不不可更改地朝向一种行为，而不是另一种行为，能够自发地选择两者中的任何一个，那个选择才是自由的。<sup>①</sup> 康德在这里站在莱布尼茨一方，拒绝这种通常被称做“无干涉的自由”的克鲁修斯式观点，因为这意味着即使是一个完全“遵循德性的方式”的行为者遇到选择的情况时也不能看做是自由的（《形而上学认识各首要原则的新说明》，命题 IX 1:402）。<sup>②</sup> 然而，康德后来认为莱布尼茨所持有的意志自由的观点不过是“旋转式烤肉叉的自由”（《实践理性批判》，5:97），而转向了克鲁修斯的观点。实际上，康德最终通过他本人的先验观念论寻求调和莱布尼茨和克鲁修斯的自由的观点，先验观念论在显象的层次上允许彻底的决定论，而在实在的层次上假定了行为的完全的自发性。这就产生了康德的成熟哲学的最为棘手的一个问题——康德本人会说在他自己的理论中自由的现实仍然是无法说明的、难以了解的——那么现在就让我们来讲述康德思想的发展。

① 关于克鲁修斯，见 Beck, *Early German Philosophy*, pp.394–402；关于克鲁修斯在意志自由问题上的立场，见 J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp.445–56。

② 大致同时，远在新英格兰 Jonathan Edwards 对于这种无干涉的自由作出了一个类似的批评；见其 1754 年的论著《论意志自由》（*The Freedom of the Will*），在这部论著中他较之康德对克鲁修斯的批判更为彻底地批判了由阿明尼乌派（the Arminians）所捍卫的一种无干涉的自由观点。阿明尼乌派是一个荷兰的宗教改革教派，和虔敬派有相似之处。

## 向批判哲学的过渡

在 1755—1756 年集中发表了一批著作后，康德能够在大学获得一个讲师的席位了。在大学里，康德要讲授逻辑学、形而上学、伦理学，除了这些哲学学科之外，还要讲授数学、物理学、地理学甚至是如何修筑防御工事。他需要讲授大量的课程才能维持生计，这就使得在那些年里康德除了出版一些简短的论文之外没有什么著作问世。（后来，康德还不得不增添大学的座位和从事低级图书馆员来增加收入！）但在 1762 至 1766 年间，康德又出版了一批论文和著作，这些著作虽然还算不上他哲学的成熟观点，但是已经朝那个发现作出了重要的迈进。1762 年，康德出版了“四个三段论格的错误繁琐”；1763 年，出版了一篇名为“将负值概念引入世俗智慧的尝试”的文章，还有一本内容充实、题目充满自信的著作，“证明上帝存在惟一可能的证据”；1764 年他出版了一本通俗的小册子《关于美感和崇高感的考察》，还有一篇论哲学方法的文章，名为“关于自然神学和道德的原则之明晰性的研究”。后一篇文章是康德为柏林科学院的一次征文而作，回答哲学能否使用数学的方法<sup>①</sup>，那个征文是在 1762 年举行的；沃尔夫学派所把持的学院将一等奖颁发给了沃尔夫主义者摩西·门德尔松（Moses Mendelssohn），但是康德的作品被认为更值得出版（不过奖给门德尔松的 50 枚金币康德一个子儿也没分到）。

关于三段论的那篇文章对于康德后来的哲学没有什么意义，但是其他三篇哲学论文则意义重大。在“唯一可能的证据”一文中，康德重申了他的那个指责，“存在不是一个事物的谓词或规定”（“证明上帝存在惟一可能的证据”，2:72），并进一步提出了他本人的证明，即上帝的存在是任何可能的事物的必

① 这对于 18 世纪的许多人来说是一个核心问题；见 Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, translated by Fritz C.A. Koelln and James P. Pettegrove, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1951, pp.7-15。



要条件 (2:79—80)。<sup>①</sup> 这个论证始于这样的前提，如果什么事物是可能的，那么现实的东西一定存在，最后得出这样的结论，必然的东西一定存在，这个论证似乎有赖于这样一个无意识的推论，即从现实的东西必然存在这个结论得出必然的东西必然存在 (2:83)。这个论证似乎可以受到辩护，但是康德在后来对于上帝存在的形而上学证明的批判中并不打算这么作。同时，他的这部著作也竭力维护一种“净化了的” (2:113) 目的论，这种观点认为任何关于这个世界的神圣的目的不是通过对于自然进程的直接干预所达到的，而是完全由上帝为这个世界订立的自然法则的运行来实现的——换言之，是一个效果和最终因的调和 (参见“证明上帝存在惟一可能的证据”，考察四，2:108—15)。在康德成熟的哲学中，他的一个最为基本的观点是上帝的存在不能以“逻辑的”确定性断定，而只能被设定为一种“道德的确定性” (《纯粹理性批判》，A829/B857) 及“纯粹实践理性的公设”，即如果我们要去实现道德理性的要求的话，我们必须相信它，在《判断力批判》中康德也论证了对于上帝的这个实践的信念只有通过一种“净化了的”目的论才能和自然科学调和起来。<sup>②</sup>

康德哲学走向成熟更为直接的台阶可以在后两篇文章中发现。“将负值概念引入世俗智慧的尝试”开始于这样一个发现，正值和负值的对立并不是一个逻辑的对立，而是一个实在的矛盾：断定  $p$  和非  $p$  只不过是个无意义的矛盾，而相反，比如说，风吹着帆船以每小时 5 海里的速度向东运动，而水流以相同的速度向西运动，就不是提出一个矛盾，而是提供了一个船为什么不动的有意义的、有信息含量的解释 (“将负值概念引入世俗智慧的尝试”，2:177)。这本身不是非常有兴趣，但是它将引出康德一个重要的洞见，在“逻辑的”和“实在的”关系间存在着其他的差别，尤其是这样一个洞见，因果关系是事物的状态的实在的关系，而不是从概念推论出包含在其中的谓词的逻辑关系。这就意味着“为什么由于某种东西存在，另外某种东西就存在？” (2:202) 这个问题在根本不能由单纯的逻辑或分析来回答，“完全不同的东西”只能以我们对于因果性的信念为基础才能发现。这宣告康德结束了和充足理由律的理性主

① 对于康德在《唯一可能的证据》中对于本体论证明的批判的讨论，见 Dieter Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, 2nd edn, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1960, pp.178—88。

② 《唯一可能的证据》，见 Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant*, pp.183—208。



义推导的牵连，走向了《纯粹理性批判》中所提出的和充足理由律及一般形而上学原则完全不同的一个方法。

在为柏林科学院 1762 年关于哲学方法的有奖征文而作的文章中，康德强硬地拒斥哲学能够通过和数学一样的方法来达到确定性，但那显然是柏林科学院希望得到维护的观点——门德尔松的获奖论文就是那么作的。门德尔松论证了数学和哲学都包含着两个要素：一个是概念的结构，结论以完全的确定性和必然性得自于前提，另一个是无可质疑的经验，通过它那个结构中的关键前提在现实中被确定。因此，他认为我们的感性经验不可质疑地证实了几何学的公理，同时，我们自身思想的经验（即笛卡尔著名的“我思”，*cogito*）和上帝存在的本体论证明是所有形而上学的不可置疑的基础。康德已经批驳了本体论证明，现在——在不了解门德尔松的文章的情况下——他更为一般地驳斥了门德尔松那种将理性主义和经验主义结合的方式。<sup>①</sup> 对于康德来说（在这个思想阶段），数学并不将分析的结构应用于经验性的经验，数学之所以具有确定性是因为它由依照其本质严格地构造它的对象，并进而规定它的对象的属性。相反，哲学不能由其本质构造对象，而只能通过对于共同概念的分析逐步达到其规定，比如实体的概念或责任的概念。在哲学中使用数学的方法只是凭空捏造。

学院将奖金颁发给门德尔松很有道理，他的文章优美流畅，反观康德的文章则文笔不佳，在其中模糊地预示的革命性观点到了二十多年后才被阐明。数学能够构造它自身的对象，而哲学不能，康德的这一观点一直是其哲学的核心，但是在那时，康德并没有解释数学所构造的对象与我们在日常生活和科学中用数学加以测量的实际对象的关系；提供这样一种解释是《纯粹理性批判》中颇受争议的先验观念论的任务了。在这篇文章中，康德对于形而上学和道德的讨论也有一些有趣的见解——这篇文章中有康德对于假言命令和定言命令的第一次公开解释，那是他成熟的道德哲学的基础（2:298—299）——但康德头

① 门德尔松的论证有柏林科学院的法文精简版，其翻译见于 Immanuel Kant, *Theoretical Philosophy, 1755–1770*, edited by David Walford with the collaboration of Ralf Meerbote, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp.276–86; 德文全本“形而上学科学中的证据”(“On Evidence in Metaphysical Sciences”)的英文译文见于 Moses Mendelssohn, *Philosophical Writings*, edited by Daniel O. Dahlstrom, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp.251–306.

脑中所谓的哲学分析的方法是什么则不甚明了。实际上，康德最终论证的数学和哲学方法的对比和这里所呈现的并不一样：在他成熟的观点中，哲学不能构造自身的对象，它也不能只是分析；哲学被证明不包含对象的构造，而是我们的对象经验的构造的规则，这些规则来自于一个综合的过程而不是分析的过程。不过这些要到后面解释了。<sup>①</sup>

康德在 1764 年出版了一本小册子，“关于美感和崇高感的考察”，这本小书并不像书名所暗示的那样是一部关于美学的理论著作，<sup>②</sup> 而是一篇我们现在所称作的性别、文化和种族的人类学的散论：康德主要关注审美上的以及更为重要的道德感上的所谓差别——对于美和崇高的品味的差别，还有学识、责任与荣誉等之类的差别——那些差别存在于男人和女人之间、不同的国家之间，当然，还存在于不同的种族之间。<sup>③</sup> 这本书颇受欢迎，1771 年还出了第二版，算是给康德来年的人类学讲座作了一个广告，那个讲座一直持续到 1797 年康德退休。在这本书首次出版之后的几个月里，康德在他自己的手稿上写下了一系列注释，其中一些向他成熟的道德哲学作了相当大的推进。<sup>④</sup>

在出版了这些著作之后，康德出版了一本非常奇怪的书，名为《以形而上学的梦来阐释一位视灵者的梦》（1766）。<sup>⑤</sup> 这本著作开始是对一个瑞典的神秘主义者艾曼努尔·施魏登贝格（Emanuel Swedenborg, 1688—1776）的批评，

① 我在“门德尔松与康德：批判哲学的一个来源”中对于门德尔松和康德的文章进行了详细的比较，见“Mendelssohn and Kant: One Source of the Critical Philosophy”，*Philosophical Topics* 19（1991），pp.119–152，reprinted in my *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp.17–59，单独对于门德尔松文章的简短讨论见于 Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, University, AL: University of Alabama Press, 1973, pp.112–130，详细的讨论见同一作者的 *Moses Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1969, pp.252–391。

② 康德这一著作的题目会使读者想到埃德蒙德·柏克的《我们对崇高和美的观念的起源的哲学探究》（*Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, first edition 1757, expanded edition with an introductory essay on taste, 1759），这才是一部美学著作。

③ 对这部著作的讨论，见 Susan Meld Shell, *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation, and Community*, Chicago: University of Chicago Press, 1996, pp.81–105。

④ 这些重要的注释现可见于 Kant, *Notes and Fragments*, edited by Paul Guyer, translated by Curtis Bowman, Paul Guyer, and Frederick Rauscher, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp.1–24。

⑤ 见 Laywine, *Kant's Early Metaphysics*, Chapters I, IV, and V。

他曾是位有名望的科学家，（经历了一番现在我们所称的中年危机之后）后来宣称他本人同死者的灵魂甚至上帝本身有直接地精神上的交流。康德并没有用太多篇幅来驳斥施魏登贝格，他将这本书当做一个批判传统形而上学观点，尤其是理解身心关系的各种不同观点的机会：从一个理论的观点看来，施魏登贝格的东西只不过是招魂般的幻想。然而，康德没有否认在灵魂之间直接交流的幻想的观点能够提供一个意志之间的“普遍的相互作用”或是“私人意志对于普遍意志的依赖性”的图像（《一位视灵者的梦》，2:335），而那正是道德的目标——换言之，那幅图像康德后来称之为“目的王国”。然而，康德也认为道德的可能性并不取决于任何形而上学的知识，因为“人心包含着直接的道德规范”，并且“将对未来世界的期待建立在一个高贵灵魂的感觉之上，比反过来将他的良好品行建立在另一个世界的希望之上，看来要更合乎人性和道德的纯粹性”（《一位视灵者的梦》，2:373）。《一位视灵者的梦》有时候被看做是康德思想发展中“经验主义”阶段的证据。但并非如此，因为在坚持感性经验对于真正的知识是**必要的**的同时，它并没有认为感性经验对于知识来说是**充分的**，而无需加以理性的原则。然而，这本书却是康德一个贯彻终生的信念的明证，即道德的基本原则对于每一个人来说都是可以把握得到的，而无需特殊的学识，道德是对于上帝甚至是不死的信念的**基础**，但它并不**预设**这样的信念。这就是康德后来称做“纯粹实践理性的公设”的学说，他的三大批判都以此为结论。

我们能从“1765—1766年冬季学期课程安排的通告”<sup>①</sup>这一非常有意思的文献中瞥见康德在他生命中这一创造性时期作为一名教师的情况。那时他还是一名编外讲师，康德在那个学期有四门讲座课程：逻辑、形而上学、伦理学以及物理的地理学。在这个文献的开头，在向学生们的宣传中，康德表明了他作为一名教师的最重要的目的：

对一位教师来说所期待的，是把自己的听众首先培养为一个**知性**的人，然后再培养成一个**理性**的人，最后培养成一个**有学识**的人。这样一种程序的好处是，即使学生像通常发生的那样绝达不到最后一个

① 2:303-313；译文见于 *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, pp.289-300。

阶段，他也仍然通过传授而有所收获，即便不是对于学校来说，但是对于生活来说变得更为成熟、更为明智。

(2:306) ①

正如作为一名哲学家康德最终关切的是成为道德基本原则的维护者，抵制我们为自身所造的形而上学的障碍，他在教学上所最终关切的是学生的道德发展，哪怕是在最为抽象最为深奥的学科上也是如此。② 对于伦理学这没有什么可奇怪的，在康德那里伦理学的目的就是“以便人们知道，对他来说什么完善性在原始的淳朴中是合适的，什么完善性在睿智的淳朴中是合适的”。于是我们也不必感到奇怪，在地理学中康德更为关注“道德的和政治的地理学”，而不是“地球的物理特征”，其中的第二个部分，在七年之后成为了一门关于人类学的独立课程，“考察人，按照人的自然属性的多种多样性和人身上属于道德的东西在整个地球上的差异”（2:213）。在逻辑上，康德较之作为“真正的学问的一种批评和规定”的逻辑学更为关注作为“健康知性的一种批判和规定”的逻辑学（2:310）。甚至在形而上学中，康德强调说，

他将开始于“经验的心理学，它本来就是关于人的形而上的经验科学”，然后讨论“有形的自然本身”以及神学，所以，如果以后在这个学期的课程上，“众所周知”，“当教室逐渐变得宽敞”，学生们仍会听到了某种由于其通俗易懂而对他来说可领会的、由于令人感兴趣而可接受的以及由于频繁的运用场合而在生活中可利用的东西。

(2:309—10)

① 在这一段落中，康德使用了阳性词 *Mann*，而不是中性词 *Mensch*（“human being”），因为在那个时代，就像在其他地方一样，在德国只有青年男性才能进入大学，使用这个阳性词就是自然的事情了。

② 这在后来论教育学的讲演中同样明显，这些演讲由康德的学生林克根据康德的注释编辑而成；Annette Churton 旧有的翻译不久将由 Robert Loudon 的新译本取代，见剑桥康德著述集中论人类学、历史以及教育的一卷。

1762 至 1766 年间创作的喷涌说明了康德哲学活动涉及领域的广泛以及支持其的道德动机，但是接下来的两部著作却是专业性的、学术化的。在 1768 年，康德又回到了他早年的、但持久的对于自然哲学的兴趣，发表了一篇小论文，“论空间中方位区分的最初根据”。<sup>①</sup> 这篇文章回到了那场激烈争论之中，一方是牛顿的绝对空间的理论，另一方是莱布尼茨将空间理解为单子间现象关系的体现，空间不是自在的，那场争论集中在 1717 年出版的《莱布尼茨—克拉克通讯集》。<sup>②</sup> 和他那些支持莱布尼茨的同胞们不同，康德支持绝对空间的学说，他论证说“绝对的空间不依赖于所有物质的存在，而且甚至作为物质组合的可能性的最初根据，具有自己的实在性”（2:378），他指出了两个完全相同的对象的某种差别——在发旋，啤酒花藤，或是蜗牛壳上螺旋线的左右之别（2:380），这个差别是左右本身的差别——在康德那里，这种差别“并不仅仅建立在它的各个部分相互之间的关系和位置之上，而是除此之外还建立在相对于普遍的绝对空间的关系之上”（2:381）。<sup>③</sup>

在这个短篇论文中，康德既没有追问“什么是绝对空间”这一形而上学问题，也没有考察“我们认识一个对象和绝对空间的关系的方式与我们认识对象的属性之间的关系的的方式两者之间有何差别”这一认识论的问题。这两个问题是他下一部著作的核心问题。在 1770 年，他辞去了哥尼斯堡城市诗人的席位（他不想把时间浪费在为大学和城市庆典写作拉丁语诗歌上），并受到了来自非普鲁士地区的埃尔兰根（Erlangen）和耶拿大学的聘请，最终腓特烈大帝授予他逻辑学和形而上学的教授职位（每年有 160 塔勒的薪金）。任命的情况反应出并非康德光彩的一面：那时实际空出来的是数学的教席，在康德的活动下，当权者专门为康德腾出了逻辑和形而上学的教席，在没有征求其意见的情

① 2:377–383；见 *Theoretical Philosophy, 1755–1770*, pp.363–372。

② 译本见 H.G. Alexander (Manchester: Manchester University Press, 1956)；对其的讨论见 Ezio Vailati, *Leibniz and Clarke: A Study of their Correspondence*, New York:Oxford University Press, 1997。

③ 论“不可重合的对应物”、这篇文章以及随后的就职论文见 Jill Vance Buroker, *Space and Incongruence: The Origin of Kant's Idealism*, Dordrecht: D. Reidel, 1981; James van Cleve and Robert E. Frederick, *The Philosophy of Left and Right*, Dordrecht: Kluwer, 1991; 以及 James van Cleve, *Problems from Kant*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1999, pp.44–51。

况下把当时的逻辑和形而上学教授转到了数学的教席上。<sup>①</sup> 在集权主义的普鲁士，任期的权利和特权显然既不是确定的，也不是受到尊重的。按照常规，晋升教席要求康德提交一篇就职论文，并进行答辩，正是出于这个原因康德写作了第四篇，也是最后一篇拉丁文论文，“论可感世界和理知世界的形式及其原则”（*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*），答辩在 1770 年 8 月 21 日进行。<sup>②</sup> 这篇就职论文明确回答了两年前在论空间的那篇论文中所悬而未决的问题。<sup>③</sup>

几年后，康德解说到，“1769 年我豁然开朗”，<sup>④</sup> 显然在那个时候，他发现了某些古老的、无休止的形而上学争执——世界在范围和年代上是有限还是无限的，世界是无限不可分的还是包含着不可分的单纯的部分——只是一些“二律背反”，它们只能通过彻底地重新思考空间和时间的本质以及它们与我们仅仅由纯粹理性所构成的实在的抽象概念的关系来解决或是消解。<sup>⑤</sup> 这篇就职论文是从对于“一个不再是部分的整体”的“世界”概念的分析开始的（《就职论文》，§1, 2:387）。它随后论证了空间和时间，尽管它们拥有康德在 1768 年所归属于它们的牛顿式的绝对空间和时间的形式上的属性，但实际上不过是我们自己“表象”或构想世界的方式，不能被看作是我们对于实在的终极本质的洞见（§§3—5, §§13—15, 2:392—4; 398—406）。康德现在认为，只有纯粹的理知（*intellect*）才能给予我们这

① 见 Kuehn, *Kant*, pp.188—9。

② 就职论文的译文见 *Theoretical Philosophy, 1755—1770*, pp.375—416，更早的英文译文也可见于 *Kant: Selected Pre-Critical Writings and Correspondence with Beck*, translated by G.B. Kerferd and D. E. Walford, Manchester: Manchester University Press, 1968，康德在这个辩护中的回答者或对话者是马库斯·赫茨，他是哥尼斯堡的一名犹太裔的医学学生（医学系是唯一接受犹太学生的系科），他在接下来的数十年中成为了柏林的一位杰出的医生和学者，他是康德在 1771—1780 这一“沉默的十年”中许诺的那部著作，即《纯粹理性批判》的重要思想进展的见证人。见 *Kant's Correspondence*, translated by Arnulf Zweig, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp.107—181。

③ 关于就职论文，见 Laywine, *Kant's Early Metaphysics*, Chapter VI。

④ 见 *R* 5037, 18:69; in *Notes and Fragments*, p.207。

⑤ 有一部著作论证了 1769 年的“豁然开朗”实际上是指“纯粹理性的二律背反”的发现，见 Lothar Kreimendahl, *Kant: Der Durchbruch von 1769* (“The Breakthrough of 1769”), Köln: Jürgen Dinter Verlag, 1990, especially Chapters VII—VIII。

样的洞见，那是通过将世界理解为一个通过对它们的根本原因，即上帝的共同依存而彼此联系的实体的宇宙来实现的（§§6—9，16—44，2:394—6，406—10）。形而上学的无休止的争论就能通过认识到我们的“感性”或是感官知觉的限制——这种限制不是范围或精确度上偶然的限制，而是对于实在的时空表象的必然的限制——不是实在本身的限制来避免（§§23—30，2:410—19）。

康德认为这一论证的第一部分，空间和时间的演绎，是哲学思想上的一个彻底的革命，尽管这花费了他大量的精力将他的这一新观点和以前由莱布尼茨和爱尔兰哲学家贝克莱所提出的明显类似的学说区别开来。他的论证的第二部分说明了纯粹的理知给予了我们对于实在的本质的洞见，而我们的时空的感性则没有，康德本人在十多年后的巨著中抛弃了这个观点：在多次承诺之后，《纯粹理性批判》最终于1781年问世，其中论证了尽管感性和理知是根本不同的认识能力，感性产生“直观”或是个别对象的表象，而理知产生的只是对象的普遍类型的“概念”或表象，没有前者所提供的材料，后者就不能产生真正的知识，因此，我们的所有知识都限制于世界必然地显象给我们这样的生物的方式——尽管也可以用其他方式来思考这个世界，甚至是出于道德的目的而必须这么作。那就将是康德的“先验观念论”的成熟学说了。

因此，就职论文是通向第一批判的途中一站。不过由于其中对于空间和时间的理解在很大程度上被康德后来的著作所吸取，所以要对它稍加讨论。在这部著作的开头，康德作出了一个对于所有后来著作至关重要的区分：它是建立在能被概念所把握的对象的空间属性和不能被概念所把握的对象的空间属性的区分之上，那是他1768年论空间的属性的那篇论文的论证基础，他现在提出了一个“感性”和“理性”（intelligence）的一般性的区分，前者是认识的“主体的接受性，借助它，主体的表象状态就有可能由于某个对象在场而以一定的方式被刺激起来”，而后者是“主体的一种能力，借助它，主体就能表象根据其性质不能进入其感官的东西”（《就职论文》，§3, 2:392）。随后康德引入了一个一般性的前提，这实际上在《纯粹理性批判》中并未提及，“在认识中凡是属于感性的”——即是通过感性给予我们的——“都取决于主体的特殊天性，主体在对象在场的时候，能够发生这样一种或者那样



一种变化”，由此他立刻得出了“以感性的方式构想的东西存在于事物的表现中，如其所显现” (§4, 2:392)。因此，在这里他就将能被表现为和对象的感性表象有本质关联的对象的任何特征，当做是仅仅对于像我们这样构造的生物所显现的那些显象的特征。相反，他的另一个前提是“理性的东西则如其所是”，因此任何被证明是对于任何事物的思想是本质性的，而且独立于我们感性的显象的东西就被看做是关于那些事物本身的知识。借用古代的术语，康德将感性的对象，只是作为事物显象给我们的方式的东西，称做“现象” (phenomena) (源自古希腊词 *phainō*，“显现”)，而作为物自身，通过纯粹的理知 (nous) 而认识的东西被称做“本体” (noumena) (§3, 2:392)。

康德随后论证了存在着两个“现象的宇宙的绝对首要的和普遍的形式原则”，即对于所有对象的感性表象是不可或缺的形式，但是在康德的前提下，正是因为那个理由，属性仅仅是事物的显现的属性，而不是物自身的属性。那两个形式原则就是空间和时间，康德首先论证了它们是单一的，而不是一般的：我们不能将空间和时间看做是具有多样的实例的事物的一般的种，而总是要将个别的空间和时间看做是更大的单一的时间和空间的有限部分（《就职论文》，§§14.2—3, 2:399；15.B-C, 402—4）。接下来，康德论证了时间和空间不是什么“客观的和实在的”东西，不是“实体”，不是“偶性”，不是“关系”，“而是一种由于人的精神而必不可少的、按照一定的规律排列所有可感知的东西的主观条件” (§§14.5, 2:400；15.D, 2:403)。康德为了支持这一观点，提供了几个理由。首先，他论证了我们只能在空间和时间中才能将实体和偶性区分开以及将它们联系起来，所以空间和时间不能等同于实体和偶性。第二，他论证了不将空间和时间作如此设想，而是设想为外在实在的某种其他形式——像牛顿的绝对时空那样——将是荒谬的。最后，他论证了，尤其是在空间的情况下，只有当感性直观的形式是主观的条件或是我们对事物的表象的形式时，我们才能具有关于它们的最基本命题的绝对的普遍性和必然性，而不只是相对的普遍性和必然性，这在康德看来是理所当然的，它由我们将几何学看做是对于空间结构的描述所具有的绝对确定性所证明 (§15.D, 2:404)。康德这里并没有使用这些词汇，但他在这里的表述和他后来的说法是相同的，他后来说只有当我们具有空间和时间的先天表象，实际上只有空间和时间的先天表象，或是所有我们对于个别对象的感性表象的先天形式时，我们才能



有空间和时间的先天综合知识。我们这里暂不论这一结论的必然性甚至合理性的问题，但是即使现在，我们也会注意到这个从先天综合知识到被认识的对象的主观性的论证独立于那个一般性的前提，即感性的任何特征只是事物显现给我们的方式。

不管怎样，康德关于空间和时间的观点在后来的著作中并没有作出实质性的改动。然而，他关于理知（intellect）及其在知识中的作用的观点在后来被完全颠覆了。在《就职论文》中，康德首先描述了理知的“逻辑的用途”，它在根本上不过是对我们所经验的显象进行恰当的分类和整理（《就职论文》，§5，2:394），这和它的“真正的用途”相对立，它给予了我们事物就其自身存在的本质的知识。康德论述说，形而上学是哲学的一部分，它“包含应用**纯粹理性的**〔真正的〕**最初原则**”，因此，像“可能性、存在、必然性、实体、原因等”这些典型的形而上学概念给予了我们关于事物自身的本质的洞见（§8，2:395）。在这个基础上，他进而构造了这样一个论证，只有当各种各样的实体都是一个共同的原因的结果时，它们才能够组成一个单一的世界，那个共同的原因本身是一个必然的存在——换言之，就是上帝（§§16—22，2:406—410）。最后，他论证了像“二律背反”（即关于世界是无限的还是有限的之类的无休止的、显然不会有定论的论证）这样的形而上学困惑产生的原因只是“**让感性认识专有的原则越过自己的界限，影响到理性认识**”（§24，2:411）。换言之，避免形而上学的困惑的方式就是认识到理知给予我们的是物自身的知识，而我们对于事物的感性表象来说本质性的概念不能被容许获得这种知识。康德论证说我们尤其不能将我们感性的界限和它们的形式原则看做是实在本身的本质或是我们关于实在的知识的**限制**（§26，2:413）。

康德的学生和通信者赫茨（Marcus Herz）把他老师的就职论文的复本带到柏林，那边顶尖的哲学家兰贝特（Johann Heinrich Lambert），祖尔策（Johann Georg Sulzer），还有门德尔松（Moses Mendelssohn）等人阅读了这部著作，他们对于康德确信我们能够对于实在的本质具有形而上学的洞见完全没有异议。然而，对于康德的时间只是事物——更为准确地说，是我们对事物的表象——显现给我们的属性，而不是事物本身的属性的观点感到惊愕。他们问到，如果我们的表象本身变化，时间又怎么能不是我们的表象呢，因此是我们

的心灵和实在本身的实在的特征呢？正如兰贝特简明地表述的，“如果变化是实在的，那么时间是实在的，无论它是什么……甚至一个唯心论者也至少必须承认变化实际存在，并发生在它的表象中。”<sup>①</sup> 康德对于这个反对意见并不是非常担忧；十年后，在《纯粹理性批判》中他只是顺带提及这个反对就反驳掉了（A36—7/B53—4）。相反，他却担忧起他的理知理论来。如在他 1772 年 2 月写给赫茨的那封著名的信中所说，“在我的就职论文中，我满足于以只是否定的方式解释理知的表象的本质”，但是“没有考虑到……解开形而上学的全部秘密的钥匙”，即是“理知的表象”或“知性的纯粹的概念”，即正是那些“可能性、存在、必然性、实体和原因等”如何取决于我们内在的行为，然而又是和对象相一致的（《通信集》，10:130—131）。康德认为他能很快地——在三个月的时间内——在一本名为“感性和理性的界限”的著作中回答这个问题<sup>②</sup>。但实际上这部著作耗费了康德十年的时间，他要在这本书中解释这样纯粹的理知的概念（它们必须根源于心灵，因为我们有它们的先天知识）必须应用于我们所有的经验，但是只有当我们将它们应用于经验时，它们才能产生真正的知识。康德最终将会论证，我们可以利用上帝和不死的灵魂之类的概念来思考超出所有经验范围的对象，但是因为除非知性的纯粹的概念应用于我们的感性的表象，它们就不能产生任何知识，所以超出了我们的感性的界限它们就不能给我们提供任何知识了。这是康德在 1776 年称为“纯粹理性批判”思想的要义。<sup>③</sup>

## 批判哲学

在 70 年代余下的岁月中，康德实际上没有发表任何东西。那种认为

① Letter of October 13, 1770; in *Corr.*, p.117; 又见门德尔松的信件, December 25, 1770; *Corr.*, p.124.

② Letter of February 21, 1772; *Corr.*, pp.132, 135; 在 1773 年底另一封写给赫茨的信中，康德承诺这本著作不迟于下一个复活节出版（那个日子也是每年莱比锡书展举办的日子，德国大部分的新书在那时发行）。

③ Letter to Herz of November 4, 1776; in *Corr.*, p.160.

这是因为他在作了多年低级讲师之后有了一个收入稳定的职业的看法是错误的。<sup>①</sup>1781年4月的复活节书展上，这本著作终于面世，它不仅确保了康德的个人声望，而且改变了后来所有哲学的面貌，这本书的题目就像5年前在写给赫茨的信中所暗示的那样，叫做“纯粹理性批判”。在这本书出版两年后，他写信给门德尔松——门德尔松也许是不诚实地抗议说他花了很大的力气，但那本书太难读了，他“虚弱的神经”不能让他读完<sup>②</sup>——说“尽管这本书是将近12年反思的产物，但我是在仓促中完成的，也许是4个或5个月，在这期间，我虽然极度注意内容，但在行文以及使读者易于理解方面，却没有花费多少气力”<sup>③</sup>。康德说他在四五个月内写下一本883页的书，这种说法很难令人相信<sup>④</sup>，但可以肯定的是康德这本书对最初的读者是颇为艰深的。在经过一番漫长的等待之后，1782年1月这本书的第一篇评论才出现，那是重要的学术期刊《哥廷根学报》(*Göttingen Scholarly News*)上的一篇评论，那篇评论将康德花费了最大心血的部分，即“纯粹知性概念的先验演绎”(解释为什么这样的概念必须应用于显象并只能应用于显象)，看做是不知所云，认为康德的创新的“先验观念论”不过就是贝克莱的“主观的唯心主义”换了个新鲜的名

① 有一些学者试图重构康德在“沉默的十年”中写作《纯粹理性批判》的过程，见 W. H. Werkmeister, *Kant's Silent Decade: A Decade of Philosophical Development*, Tallahassee, FL: University Presses of Florida, 1979; 我本人的 *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp.25-70; 以及 Wolfgang Carl, *Der schweigende Kant: Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

② Letter from Moses Mendelssohn, April 10, 1783 in *Corr.*, p.190.

③ Letter to Moses Mendelssohn, August 16, 1783; in *Corr.*, p.202.

④ 这一陈述在著名的“拼贴说”(patchwork thesis)中被引证，照这种说法康德要真的是在四五个月内完成了这部著作，唯一的可能就是他过去几年不同时候写下的手稿拼贴在一起；康德思想中所谓的不一致就能被解释为他不同时期所持有的观点的差异。英语世界中这种“拼贴说”发源于 Norman Kemp Smith，见 Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, 2nd edn, London: Macmillan, 1923, 尤见 pp.202-234, “拼贴说”为帕顿所拒斥，见 H.J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, two vols, London: George Allen & Unwin, 1936, Vol. I, pp.38-43, 贝克(Lewis White Beck)也反对这种观点，他有力地论证了如果一个人不一致到了能够将不同的时候内容不一致的文本放在一起，那么他也能在一次性写作中出现不一致。这是贝克在一次讲座中提出的观点；对这种“拼贴说”公开出版的驳斥，见他的 *Early German Philosophy*, p.469. 当然，即使“拼贴说”是错误的，在康德的著作中仍然有着不一致！

称而已<sup>①</sup>。康德已经在着手写作一个对这个“批判”的更易于接受的版本，并利用这个机会简化了他对于知性的纯粹概念的普遍的和必然的应用——“或是客观有效性”的论证，以维护他的“先验观念论”，抵制那种主观主义的指责。对《纯粹理性批判》的这个概述和辩护于1783年问世，它有一个拗口的名字，“作为一种科学而出现的任何未来形而上学的导论”。但是康德对于“批判”的第一次辩护远远说不上大功告成。在1787年的第二版中，康德至少在论述方式上作了重要的修正，如果没有改变论证实质的话。在那之后对于它的意义仍然有进一步的争论。<sup>②</sup>

《纯粹理性批判》论证了所有的知识既需要来自感官的输入又需要以概念进行组织，感性的输入和进行组织的概念都具有纯粹的形式，那是我们可以先天地认识的，因此是可以认识为普遍的和必然的有效。通常的感性输入的纯粹形式，或是康德称之为的经验直观的纯粹形式，是由数学所研究的空间和时间的结构，日常的经验概念的纯粹形式是知性的纯粹形式，或是范畴，它使得由逻辑所研究的判断的各个方面和不同形式应用于经验的对象成为可能。数学本身包含着先天综合判断，它对于所有的显象是普遍地、必然地为真，它必须在纯粹直观中从数学对象的构造中得出，而不是从概念的分析中得出；当范畴以

① 关于《哥廷根学报》上的这篇评论，颇有几分复杂。这篇书评出自加尔弗（Christian Garve）手笔，他是一位为康德所尊敬的普鲁士宫廷哲学家，但是《哥廷根学报》的编辑费德尔（Johann Feder）作了大幅修订，他是一位坚定的经验主义者，来自于受英国影响颇深的哥廷根大学（成立于1737年，在汉诺威的统治者成为英国国王之后）。加尔弗告诉康德他的书评被费德尔修订过，康德对加尔弗仍然友好。但加尔弗本来的评论几个月后在另一个杂志上发表出来了，结果并不比费德尔的评论友好多少。这两篇评论的翻译见 Brigitte Sassen (ed.), *Kant's Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp.53-77。它们的翻译也可见于 Gary Hatfield 编辑的《未来形而上学导论》(rev. edn, Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 第201—211页。

② 尤见 Henry Allison, *The Kant-Eberhard Controversy*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1973; Allison 修订了康德在这个争论中的文献的翻译，即写于1790年的“论所谓一切新的纯粹理性批判因旧理论而为多余的发现”（“On a discovery whereby any new critique of pure reason is to be rendered superfluous by an older one”），收录于 Kant, *Theoretical Philosophy after 1781*, ed. Henry Allison and Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp.283-336。康德又在另一篇回答柏林科学院问题的文章的手稿中继续维护自己的观点，即“自莱布尼茨与沃尔夫已降，德国形而上学真正的进步是什么？”（“Real Progress of Metaphysics since the Time of Leibniz and Wolff”），但是康德并未完成及发表它。在康德去世后，他的学生林克出版了这篇文章的手稿。

其必然的时空结构应用于经验时，范畴产生了先天综合的原则——比如实体的持存的原则，普遍的因果性的原则。这是《纯粹理性批判》的建构性的理论。但是这个批判也包含着一个批判性的论证：尽管通过我们的推论性的理性能力我们能够似乎用知性的纯粹概念来设想超出我们感性直观界限的对象——我们能够想象一种完整的时空的宇宙，那是我们现实中不确定的直观绝不能完成的，或是像上帝与不死的灵魂这样根本不能在感性的经验中表象的对象——这样的设想并不等同于知识，如果认为它们能形成知识，那么所导致的就是传统形而上学的谬误推理和二律背反。然而，康德还持有一种对于人类能力的目的论理解，按照这种理解，只有当我们的能力被正确地理解的时候，我们的能力才会有正确的使用（见《道德形而上学的奠基》，4:395），康德还论证了纯粹理性的理念——他采用这个词，以示对柏拉图的敬意（见 A312—20/B369—77）——具有一个合法的使用，或是产生了一个“法规”（A795—831/B823—59），但那是在道德上的而不是在科学理论中的。康德论证说，尽管我们对上帝存在、自由以及不死的知识既不能被理论地证明，也不能被否认，但它们是道德行为的必要的预设，它们是道德信念或信仰的对象，尽管不是知识的对象。这就是第二版《纯粹理性批判》前言中那一著名的陈述所表达的意思，康德发现必须要“拒绝知识以为信仰留地盘”（Bxx）。

在写作《纯粹理性批判》的时候，康德显然是认为这一建构性的和批判性的论证的结合就为所有哲学提供了充分的基础，在他为《纯粹理性批判》所作的初次辩护《未来形而上学导论》中，他打算直接从“先验哲学”进入到他的“形而上学”的修正形式，将在前者中所获得的经验的先天综合的原则应用到自然科学和道德的最为基本的概念中去。他的确很快就创作了一部名为《自然科学的形而上学初始根据》的著作（1786），其中他试图通过将他的经验的先天综合原则应用于空间中可移动的物质性的概念中来得出牛顿物理学的基本原理。但是在他直接进入到相类似的“道德形而上学”（在60年代的时候，他就已经作了许诺）之前，康德意识到需要完成道德哲学的更为基础性的工作。这一努力的第一个成果就是《道德形而上学的奠基》（1785），在这本书中康德首先表明了道德的基本原则既能从作为唯一无条件的价值的善良意志的常识性观念中得出（第一节），又能从定言命令的哲学概念中得出（第二节），随后，他试图论证我们必须具有自由意志，任何具有自由意志的存在者只能按照道

德的基本原则行动（第三节）。这部著作可能是当今被阅读最广的康德哲学作品了，和柏拉图的几篇对话以及密尔的《论自由》一样，它还可能是西方哲学传统中受到最为广泛阅读的著作之一。这部著作的核心是康德在第二节中对于“绝对命令”的分析。绝对命令是当道德被应用于像我们这样的不完美的理性生物时所具有的根本形式：尽管这个原则只能根源于我们自身的理性，它不是由任何外在的神圣的或人类的统治者所强加于我们的，它仍表现为一种约束，因为我们也具有偏好，如果不加抑制的话，就会使我们违背道德（《道德形而上学的奠基》，4:412—414）。按照康德的分析，绝对命令要求我们按照能够被“普遍化”的“准则”或行动的原则行动，所谓普遍化就是能被每一个受到我们行为影响的人所接受，并依照同样的准则行为。这又意味着，我们必须按照可普遍化原则行动，是因为那样一种方式是将每个人，不管是我们自己还是他人，总是作为目的，绝不只是手段（4:429）。最后，如果我们按照绝对命令行动所造就的结果是一个“目的王国”，“一切目的系统地联结成为一个整体（不仅包括作为目的自身的理性存在者，而且还包括每一个理性存在者可能为自己设定的个人目的）”（4:433）——这就是指这样一种情况，每个人都被以看做具有内在价值的方式被对待，不是作为别人的一个目的而被对待，在其中正是由于这个原因，每个人所设定的个别目的为所有其他人的目的所促进，他的目的和所有其他人的目的是相协调的。12年后，康德出版了那本早就承诺的《道德形而上学》（1797），这部著作分析了作为对于确立目的王国的抽象理念的实现来说必要的正义形式的私人所有产权、契约，以及家庭，然后推出了对于维持这些正义的形式和个人的目的来说必要的公共机构和私人美德——因此就包含幸福——它们最终使其成为可能。

到了1786年，长期沉默的康德一下子出版了四本大部头的著作。在那些年里，康德也在他一直感兴趣的问题上发表了一系列简短论文，包括“答复这个问题：什么是启蒙运动？”，“从世界主义者观点看来的普遍历史的观念”，这两篇都出版于1784年。1785年著有一篇对于赫尔德的《人类历史哲学的观念》的评论，还有一篇名为“人类种族概念的确定因素”的文章，在和门德尔松与雅各比（Friedrich Heinrich Jacobi）在理性和信仰的关系问题发生了辩论和争吵之后，1786年康德出版了“人类历史起源的臆测”和“在思想中定位自身是什么意思？”。他肯定是认为《纯粹理性批判》和《道德形而上学的奠基》

已经完成了他的哲学基础的主要工作，他就能最后投入到他期待已久并且特别钟爱的《道德形而上学》的计划上了。但最终结果不是如此。1786年，出版商那里《纯粹理性批判》的存货快没了，康德有机会为《纯粹理性批判》作一番修正，他作了一些实质性的改写，他认为会有利于读者的理解，最为著名的是重写了“知性的纯粹概念的先验演绎”，即范畴演绎，加入了一个全新的章节，“对唯心论的拒斥”，这显然是要把他本人的“先验的”或是像他这时所说的“批判的观念论”和贝克莱那个“主观的唯心主义”区别开来。修订的版本出版于1787年。在作这项工作的时候，康德也决定需要澄清在《纯粹理性批判》和《道德形而上学的奠基》中关于意志自由的不同观点之间的关系，还需要扩展在《纯粹理性批判》中所提供的道德的预设或是“纯粹实践理性的公设”的学说；这项工作不久就发展到不能在《纯粹理性批判》的修订中容纳的程度，最终的结果是一部完全在计划之外的著作的问世——《实践理性批判》（1788）。这部著作初看上去好像不是要为康德的规范的道德哲学增添更多内容，即是在《道德形而上学的奠基》中已经出现的对于绝对命令的分析，这本著作的目的似乎是要更有力地论述自由意志，并对上帝的存在和灵魂不死的预设进行更充分的阐释，后者在《道德形而上学的奠基》中甚至没有提及。但是为了完成后一个任务，康德扩展了一个在第一批判中仅仅触及到的概念，即“至善”或“完全的善”，论证了构成至善的最大的德性和最大的幸福的结合需要预设上帝的存在和灵魂不死。这个论证的最后一步是有争议的，但是至善的概念本身对于康德的道德哲学是最为重要的，因为它关注到了义务的形式原则和对我们的行动的目的的关切之间的完全的分裂，那常常被认为是康德思想的本质所在。于是我们就转到这些问题上。

即使在《实践理性批判》之后，康德仍然不能立即转向道德形而上学的具体工作，即政治正义和个人美德的理论。这是因为他突然发现需要写作第三个批判。康德对18世纪出现的美学一直感兴趣，甚至在他最初写作《纯粹理性批判》的计划中还包括“鉴赏力的批判”。<sup>①</sup> 那项计划显然被遗忘很久了，但是在1787年又突然重新出现了，在那年年底，那项计划和写作一个目的论思

<sup>①</sup> 见康德写给赫茨的信，letter to Marcus Herz of June 7, 1771, in *Corr.*, p.127, 以及 the letter of February 21, 1772, p.132。



想的批判的计划结合了起来，目的论是他自 1763 年论上帝存在的证明的唯一可能基础之后一直没有真正触及的。在 1787 年 12 月 31 日，在写给他后来的一个学生赖因霍尔德（Karl Leonhard Reinhold）的一封信中，康德宣布了这个计划，但是在他的思想中美学和目的论的关系绝不是清楚的。这部新的著作的第一个成果是一篇论文，“哲学中目的论原则的使用”（1788），但是这篇文章主要是关于种族的争论，这个问题早在 1775 年他就参与了，而对于美学和目的论的关系却只字未提。不过，很快在 1790 年的复活节，第三批判就出版了，正好是在第一批判出版的九年之后，它的名称是《判断力批判》。这部著作始于这样一个观点，在“自然概念的领域……和自由概念的领域”之间存在着“一道不可逾越的鸿沟”，而现在的任务就是打通它（《判断力批判》，5:175—6）。这个鸿沟是什么，并不是一下子就清楚的，因为《实践理性批判》不是已经表明人类意志的自由将如何同在《纯粹理性批判》中所论证的自然的完全的决定论共存了吗？不过随着论述的推进，就清楚地表明了康德所思考的是作为既是感性的又是理性的生物，我们需要道德和自然的一致性的观念的感性的表象和确证，我们在自然的美、自然的崇高、艺术的天才以及生物的内在有机体的合目的性中能够发现这一点，甚至是在将自然视为一个系统的整体的观点中发现这一点，那种作为系统整体的自然的观点是我们根据对于自然中个别有机体的经验即使不是逻辑地也是心理上的本性推导出来的。当康德在道德的最为纯粹的形式中阐释道德的根本原则的时候，康德好像是说在我们的感性的偏好和道德原则之间只有冲突，但是第三批判的观点表明了人类是居于自然之中的理性的存在者，既受限于他们的躯体又超越于它。

## 最后的思考

完成了《判断力批判》，康德对哲学奠基的工作就算告成了；但是现在又有一些事情的干扰拖延了《道德形而上学》的写作。在康德写作第二批判和第三批判的时候，他周围的启蒙世界已经分崩离析了，普鲁士的腓特烈大帝在



1786年去世，他的宗教上立场保守的侄子腓特烈·威廉二世继任，当然还有法国，1789年法国大革命的爆发激动人心，但是到了1793年就蜕变为恐怖统治（the Terror）；这些事件在康德那里都唤起了回应。1793年，康德发表了一篇文章，“论通常的说法：这在理论上可能是正确的，但在实践上是行不通的”，这可能提供了他对于至善的最为清晰的阐释，并第一次阐述了他的政治哲学，即坚持一个共和政府，同时反对暴力革命作为达到它的手段，不过把这两者结合起来并不容易。随后在1795年，他出版了著名的小册子《永久和平论》，论证了所有国家的共和政府只有在持续和平的条件下才是可能的（绕开了这样广泛的共和主义是如何达到的问题）。同时，在1792年，康德发表了另一篇文章，“论人类本性中根本的恶”，它成为《单纯理性限度内的宗教》四部分中的第一部分，它在1793年出版，获得了哥尼斯堡哲学系的许可，但是没有获得神学系的许可。这本书继续着第三批判的计划，论证了基督教的核心观念也能当做是道德的基本概念的感性化形象，但是在论证中比先前的著作更为极端，它称这是理解基督教核心观念的最佳途径：单纯理性限度内的宗教不过是奠立在纯粹的道德基础上的宗教。这本书刺激了腓特烈二世和同他一样保守的大臣沃尔纳（Wöllner），1794年发布了一道皇家谕令，禁止康德再发表对于宗教的批评，康德被迫接受。<sup>①</sup>

被禁止再发表关于宗教的著作，康德在发表那篇论和平的文章后，最终出版了期待已久的《道德形而上学》，其中第一部分“法权论的形而上学初始根据”在1797年出版，第二部分“德性论的形而上学初始根据”在几个月后出版，1798年包含两部分的扩充了的版本问世。在这部著作的第一部分中，康德论证了因为我们居住在一个共同的不可分离的地球这一无法逃避的事实，我们的所有权和契约只有在一个共和政府中才能保证，我们获得财产权的固有的自由要求我们不只是有权利而且有责任建立一个共和政府——尽管只能是通过改革，而不能是革命。在这本书的第二部分中，康德论证了因为我们不是纯粹的而是有肉身的理性存在者，道德就不只是要求一个将我们的准则适合于道德

① 对于这段不光彩时期的详细情况，可见《单纯理性限度内的宗教》的译者导论，见 Kant, *Religion and Rational Theology*, ed. Allen Wood and George Di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp.41-50。

法则的抽象的决定，而是一个培养身心美德的持续的努力，那些美德能够使得我们去成功地追求我们自身的完善和他人的幸福。我们是具有物质需要的有肉身的生物，生活在一个不可分割的地球上，这一认识是《道德形而上学》应用完全合乎理性的道德法则的基本的经验事实，正如物质是可运动的观念是《自然科学的形而上学初始根据》中应用于经验可能性的先天综合原则的基本经验事实。

1797年腓特烈二世去世，康德认为先前对那位国王做出的不再发表任何关于宗教的著作的个人承诺就不再有效。于是，康德出版了最后一部主要著作《系科之争》（1798）。这本著作讨论的不是像感性和理性这样的心灵能力（faculties）之间的争执，那是康德三个批判的主题，而是大学中的神学、法律、医学和哲学这些系科（faculties）之间的争执。康德论证的要点是神学、法律、医学这些系科培养学生们能在公民社会中履行政府所规定的技能，因此必须训练他服从确定的规则，哲学系的作用是寻求真理，而无视流行的偏见和政权——甚至因为哲学系本身在康德那个时代的德国是国家的机构（所有的大学都是公立的而不是私人的），国家就有责任支持这个对它本身进行批判的机构！以后也鲜见有比这更强烈的支持学术自由的论证。

1796年，康德72岁了，他不再做讲座，尽管康德是很晚才从那里获得收益，他转向了为他自己课程出版手册的一般性活动了。1798年发表了署名的《从实用的观点看的人类学》，1800年他准许雅施（Benjamin Gottlob Jäsche）从他讲座的笔记中整理出版一本逻辑学的教程。这是康德经手的最后一本出版的著作，尽管论教育和物理地理学的教材在1802年出版，还有一个论自从莱布尼茨和沃尔夫以来德国形而上学进步的文章的未完成手稿在他死后不久出版。

但是康德在最后的年月里思想绝没懈怠。从1796年或1797年直到1800年甚至是1801年，康德一直在写作一个最初是“从自然科学的形而上学的原则到物理学的转变”的手稿，这最终成为了先验哲学本身的最后的陈述。康德的这项计划的最初设想是提出一种先天的物理学，甚至远甚于1786年《自然科学的形而上学的初始根据》中的立场，要给出一个所有可能的无生命的（inorganic）和有生命的（organic）力的先天的推演，甚至是一种弥漫宇宙的无所不在的以太（ether），那种以太是宇宙间能量传导的中介，包括作为我们自身

对于物理世界的感知的基础的传导的能量。<sup>①</sup> 在他思想的最后阶段里，康德试图表明自然和上帝的概念都是我们自身思想的投射，前者是我们的经验的条件的表现，后者是我们给予自身的道德立法的理性能力的表现。最后一点代表了康德对于传统宗教批判的最后一个步骤，他以前认为上帝存在作为一个理论命题只能在实践的基础上被断定，现在他完全否认上帝是一个我们心灵之外的实存，上帝不过是我们道德能力的观念。但是这个观点在康德那个时代还不为人所知：随着他的气力衰竭，他没有完成这个计划。康德于 1804 年 2 月 12 日去世。康德积累了大量未完成的手稿，这些手稿到了 20 世纪才出版。<sup>②</sup>

## 本章概要



康德是在德国理性主义和牛顿的新科学的滋养下成长起来的，在他事业的开端，他就试图调和两者。在他 1755—1756 和 1762—1764 年间的最初著作中，他试图确立自然科学的基础和意志的自由的可能的思想特征就已经出现了。在 1770 年，他提出了先验观念论以解决空间和时间结构的先天综合知识的问题，但是直到 1781 年的《纯粹理性批判》他才发展出知识的完备理论，对于传统形而上学的批判，以及提出了奠基于实践理性而不是理论理性的必然性要求的新的形而上学形式。在 80 年代的余下时间里，他捍卫着他的新哲学，将

① 我在“康德的以太证明”（“Kant’s Ether Proofs”）中讨论了这些论证，见 *Kant’s System of Nature and Freedom*, Chapter 4.

② 这些手稿最终于 1936—1938 年间出版，即是《遗稿》（*Opus postumum*）。它们的出版因两次死亡而中断，首先当然是康德了，第二次是康德注释和残篇的编辑者 Erich Adickes，他于 1928 年去世。Erich Adickes 计划将这些材料按照年代编辑出版，但是他的接任者 Gerhard Lehmann 主要是以随机的顺序出版了这些在康德死后所发现的手稿（尽管 Gerhard Lehmann 收录了一份由 Adickes 订正的年代顺序的表单）。这些材料的一本英文选译见 Immanuel Kant, *Opus postumum*, edited by Eckhart Förster, translated by Förster and Michael Rosen, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 其中选译的内容已由 Adickes 确定了年代顺序。又见 Förster 论《遗稿》的专著, *Kant’s Final Synthesis*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000, Förster 正准备从学院版重新编辑《遗稿》。

它应用于自然科学，并发展出道德哲学的基础。1790年的《判断力批判》宣告了计划的最终完成，他将理论理性和实践理性的先天原则应用于人的自然条件，引出了美学、神学的最终思想，宗教哲学、政治哲学以及独特的人类德性的概念。在最后的岁月里，康德打算重新陈述整个批判哲学，但是在能够完成这项任务之前，他的生命就已衰竭了。

呈现了康德生平与思想的线索，我们就要转向对康德成熟哲学更为详细的讨论，要从《纯粹理性批判》开始。

## 阅读扩展



现在，标准的康德传记是：

Manfred Kuehn, *Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

关于康德哲学的背景，两部著作不可缺少的：

Lewis White Beck, *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.

J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

对于康德伦理学的发展，一部著作虽早但仍有价值：

Josef Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, Meinsenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1961.

关于康德的《纯粹理性批判》之前思想的发展，两部著作颇有价值：

Alison Laywine, *Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy*, Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, 1993.

Martin Schöfeld, *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

一部著作将康德一生思想的发展置于他那个时代的重大哲学论争的背景之中：

Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fich-*

te, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

关于 1781 年到 1790 年间康德的主要著作的论著会在后面诸章中提到。有两部著作作为康德在 1790 年较少研究的著作作了概述。Fenves 的著作认为康德最后的著作和 1780 年的著作并不一致，而且有很大的差别，本章也采纳了这个观点。

Heiner Bielefeldt, *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Peter Fenves, *Late Kant: Towards Another Law of the Earth*, London and New York: Routledge, 2003.

对于康德的《遗稿》本章没有深入讨论，关于它的重要著作有：

Eckart Förster, *Kant's Final Synthesis: An Essay on the Opus postumum*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Forum für Philosophie Bad Homburg (eds), *Übergang: Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, Part Two.

## 第二章

# 康德的哥白尼式革命

这一章和下一章将讨论康德在《纯粹理性批判》中所呈现的理论哲学的中心主题。本章相对较长，将讨论康德对于人类知识的要素和界限的正面观点，接下来较短的一章将讨论康德在其正面观点的基础上对于传统形而上学的虚妄的批判。在首先解释了康德是如何将理论哲学的基本问题看做是关于“先天综合判断”的可能性之后，我将逐步评述《纯粹理性批判》是如何证明这样的知识实际上是可能的。

### 导 论

在《纯粹理性批判》的第二版前言中，康德写到“纯粹理性的普遍的和真正的问题是……包含在这个问题之中：先天综合判断是如何可能的？”（B19）康德将会阐明哲学中最深刻的一些问题，比如像关于道德法则的无限权威的问题，乃至鉴赏力判断的普遍有效性问题（见《道德形而上学的奠基》，4:444—5，《判断力批判》，§36，5:288），在这里则是先天综合判断的可能性问题。故而，康德成熟时期哲学的第一个问题是“什么是先天综合判断”。

康德是通过赋予两个旧有的区分以新的名称，并将它们结合在一起而获得先天综合判断这个概念的。首先，他区分了“先天的知识和经验性的知识，它们具有后天的，即在经验中的来源。”（B2）早先的哲学家用先天的和后天的这两个词来描述两种不同的推论或论证的方式：先天的是从原因到结

果，相应地，后天的是从结果反推原因<sup>①</sup>；但是康德用这两个词来描述两种不同的知识。<sup>②</sup> 经验性的、后天的知识只是那些以单独的对象的经验为基础的知识——例如，我所引用的这本《纯粹理性批判》有着蓝色的封皮这个知识就是经验性的、后天的知识，因为它完全建立在今天或以前许多时候我对这本书的视觉感知的基础上。相反地，先天的知识是那些不依赖于任何个别对象的经验的知识，尽管它们必须只能应用于这样的对象——就像康德最后所论证的那样。在康德看来，后天的知识总是关于偶然的对象的知识，<sup>③</sup> 他接受了这个早先由休谟所论证的立场，“经验虽然告诉我们某物是如此这般，但却没有告诉我们它不能是别的样子。”(B3) 经验告诉我们的只是那些实际被观察到的对象处于某种特定状态，但是经验没有告诉我们所有对象，甚至是某种对象，一定处于那种状态。相反，如果我们曾处在一个位置来宣称一些种类的所有对象必须具有某些特定的方式，也就是说，做出判断称“必然性”和“真的或严格的……普遍性”，那么我们的知识就不能是后天的，而必须是先天的——我们必须以某种方式不诉求任何特殊的经验来作出我们的判断。<sup>④</sup>“必然性和严格的普遍性是一种先天知识的可靠标志”。(B4)

接下来，康德用“分析的”和“综合的”这两个词来称两种判断，或者用

- ① 例如见，Antoine Arnauld 和 Pierre Nicole, *Logic or the Art of Thinking* (“Port-Royal Logic”, 1662), edited by Jill Vance Buroker, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, Fourth Part, Chapter 2, p.233; 对此的一般性讨论，见 John Herman Randall, Jr., *The Career of Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1962, Vol.1, pp.284–307。
- ② “*a priori*” 和 “*a posteriori*” 是两个拉丁短语，康德总是将它们看做是借用来的词语，总是以罗马字体而不是德文字体印出，这是两个副词短语，按惯例是限定着动词“知道” (to know) 的某种形式；它们在字面上的意思分别是先于经验所知道的和只是在经验之后而知道的。但是康德通常将它们用作形容词，有时候限定“知识”或“认知”，但在适当的地方也用来限定知识的成分，如直观及概念。
- ③ 在当代，索尔·克里普克有争议地论证了也会存在必然真理的后天知识，见《命名与必然性》(*Naming and Necessity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980)。Georges Dickel 为康德在这个问题上的立场做了简短的辩护，见 Georges Dickel, *Kant's Theory of Knowledge: An Analytical Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2004), p.10。
- ④ 对于康德的先天概念的一个重要讨论，见 Philip Kitcher, “A Priori Knowledge,” *Philosophical Review*, 89 (1980), pp.3–23, and “Kant’s A Priori Framework,” in Patricia Kitcher (ed.), *Kant’s Critique of Pure Reason: Critical Essays*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998, pp.1–20。

更为当代的术语来称，就是作为判断行为，因此也就是信念或知识的内容的命题 (proposition)。分析判断是这样一种判断，其中“谓词 B 属于主词 A，作为（以隐蔽的方式）包含在概念 A 中的某种东西”，因此能借助“同一性”来思维为真 (A6—7/B10)。换句话说，概念 A 的意义实际上是由包含着谓词 B 的复合词 (conjunctions)，例如 BC，构成的，命题“A 是 B”为真，因为它实际上等同于“BC 是 B”，它为真，因为“B 是 B”永远为真；例如，命题“所有的单身汉都没有结婚”为真，只是因为“单身汉”的意思就是“没有结婚的男人”，命题“所有没有结婚的男人都是没有结婚的”由同一律为真。<sup>①</sup>于是，用我们的话说，分析命题就是那些只是就其词语的意义以及逻辑法则而言为真的命题。<sup>②</sup>相反地，综合命题是那样一些命题，“谓词 B 完全外在于概念 A，尽管它肯定和概念 A 有关联” (A6/B10)；因此，真正的综合命题是那样一些为真的命题，尽管谓词不包含在主词的概念中，所以它们一定要以词语的意义以及逻辑法则之外的东西使其为真。康德称“分析判断”也可以被称做是“解释判断” (judgements of clarification)，因为它们只是澄清了已经蕴含在我们的概念中的东西，而综合判断能被称做“扩展判断” (judgements of amplification)，因为——当然，当它们为真的时候——它们真正地对于已经包含在它们的主词的概念中的东西增添了新的东西 (A7/B11)。

① 我们会认为“bachelor”这个词有两个不同的意思，一个是未结婚的男性，一个是大学初级学位的接受者；如果取第二个意思，那么“All bachelors are unmarried”就不仅不是分析的，甚至是错误的了。但是在 18 世纪的时候，只有未结婚的男性才能进大学，才能接受那个大学学位，所以“All bachelors are unmarried”在那时无论在哪种意义上都是分析地为真的。

② 当代逻辑学也将独立于内容、只就其形式为真的命题当做分析地为真的命题对待，比如任何满足于“Not ( $p$  and  $not-p$ )” or “If ( $p$  and  $q$ ) then  $p$ ”这样的形式的命题。蒯因 (Willard V.O. Quine) 著名地论证了我们没有对于概念的意义的确切规定 (a well-defined conception)，因此对于概念所确切包含的内容也不能确定，所以在他看来只有后一种命题能被看做分析的，见“Two Dogmas of Empiricism” in his *From a Logical Point of View*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953, Lewis White Beck 出色地论证了康德实际上在“所有分析命题都预设了综合命题”这一论证中以某种方式预见蒯因的观点，见“Can Kant’s Synthetic Judgments Be Made Analytic?” in his *Studies in the Philosophy of Kant*, Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill Company, 1965, pp.74-91。对于分析性的类型的进一步讨论，见 Dicker, *Kant’s Theory of Knowledge*, pp.10-14。



当我们将这两种区分加以组合的时候会怎样呢？分析判断显然能够而且必须能够先天地被认识：只要我们理解了“单身汉”，“男人”和“没有结婚的”这些词的意思，并且知道了逻辑的法则（尽管获知词语的意义对于康德来说可能也是经验的事情，而获知逻辑法则则不是经验的事情），我们就能通过将逻辑法则应用于“单身汉”的意义而不用作出对于任何单身汉的观察就能知道所有的单身汉都是没有结婚的。实际上，我们只有通过从词语意义的推论才能知道所有的单身汉都是没有结婚的，因为任何数量的观察只能告诉我们一些单身汉，即我们所观察到的那些单身汉是没有结婚的。事实上，我们只有知道了一些被观察到的男人是没有结婚的，才能将他们归入到单身汉那一类——这也就是“没有结婚的”是“单身汉”的部分含义的意思。同样清楚的是，许多综合命题只能通过后天的方式获知，也就是说，通过观察的方式获知，因为谓词“蓝色的”可能不会包含在“书”，或是“《纯粹理性批判》”，或是“它的英译本”的概念之中，《纯粹理性批判》的不同版本和不同译本会有不同的颜色。所以就存在着先天分析的知识（也就是先天获知的分析命题）和后天综合的知识。但这就是全部吗？早先的哲学家，比如休谟，就是这么认为的，用他的话来说，“所有人类理性或研究的对象自然就可以划分为两种，即观念的关系”——即分析的，因此也是先天的知识，“和事实的事情”——也就是通过后天的方式获知的个别的综合命题。<sup>①</sup>但在康德看来，虽然不能有通过后天获知的分析命题（尽管这样一些命题中的概念可以是后天获知的），但是却可以有先天综合知识。实际上，在康德看来，所有哲学的基本命题以及纯粹数学的命题，还有自然科学的基本原理都无外乎是先天综合知识，<sup>②</sup>《纯粹理性批判》的任务正是要使我们相信休谟排除哲学中先天综合的原理是错误的，——尽管休谟没有用这些术语来表达他对这些哲学原理的怀疑，——并以此来拒斥休谟对于第一类原理的怀疑，以及那个立场即我们知识的大多数基本原理，比如每个事件都有一个原因，是建立在经验的基础上的，因此决没有真正的必然性和真正的或严格的普遍性，而是具有至多是“假定的、相对的”普遍性的偶然命

① David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Section 4, Part 1; in the critical edition by Tom L. Beauchamp, Oxford: Clarendon Press, 2000, p.24.

② 像任何学科一样，哲学当然也包括分析命题，在论证或证明的不同观点上在各个明确定义的概念之间作出清晰的蕴含关系。

## 题。(B3) ①

这里我们首先必须要注意到，康德对于他的哲学所要回答的关于先天综合知识的问题产生了一些疑问。在《未来形而上学导论》和《纯粹理性批判》第二版修改了的导论的一些段落中，康德好像是说每个人已经知道了有先天综合知识这么一回事，——在纯粹数学和纯粹物理科学中——哲学的任务也就是解释这样一些实际的知识是如何可能的，并且从这种解释中阐明在形而上学中也存在一些先天综合的知识。（《未来形而上学导论》，§§2—4，4:268—75；《纯粹理性批判》，B14—22）这也就是为什么康德说《未来形而上学导论》中的方法是分析的，——这里是在传统的意义上，即从结果回溯原因的意义上而不是在康德赋予的新的意义上来使用“分析的”这个词的——因为它依赖于“已经被认识为依赖性的东西，由此我们能确定地推进，以达到其根源，它还没有被知道，因此，他的发现不仅将解释什么已经是被知道的”——也就是说，纯粹数学和物理学——“也将表明这样一个领域，许多知识来自于同样的根源”（4:275）——也就是说，任何在形而上学中被合法地认识的东西。

当然，如果一个人怀疑数学和物理学中是否包含着先天综合知识，那么这种分析的或者是回溯性的方法使用在一开始就将陷入困境。但是在《未来形而上学导论》中，康德说“在《纯粹理性批判》中，我是综合地来解决这个问题的，即在纯粹理性本身之中来探求，在这个根源之内根据原则去确定它的纯粹使用的法则和因素”（4:274）这个表述是格言式的，但好像是说至少在《纯粹理性批判》的第一版中，因此在他对此的最初理解中，并没有打算预设数学或是形而上学中我们已经具有了先天综合知识，而是要确定任何知识的一些不可争辩的基本事实，并由这些结果来表明我们实际上不仅在形而上学中而且也在纯粹数学和自然科学中具有先天综合知识。正如他在《纯粹理性批判》的第一版的序言中，谈论他的核心的“知性的纯粹概念的演绎”时，他的目的即是“阐明和解释知性的先天概念的客观有效性”（Axvi），也就是说，既是证明在

① 有大量关于康德对休谟的反驳，甚至是康德是否反驳了休谟的文献。对此的进一步讨论，见我的文章，“Kant on Common Sense and Skepticism”，*Kantian Review* 7（2003），pp.1-37，以及 Gary Hatfield，“The Prolegomena and the Critiques of Pure Reason”，in Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann, and Ralph Schumacher (eds), *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2001, Vol.1, pp.185-208。

数学和自然科学中有先天综合知识，而且在形而上学上中也有这样的知识，又是要表明这样的知识是可能的。在下面的内容中，我就认为康德《纯粹理性批判》的核心论证中具有这个双重的目的。<sup>①</sup>

那么，康德如何能够表明数学、科学以及哲学本身的第一原则是先天的获知的，而不是后天的获知的综合原则呢？——也就是说，他如何能够拒斥休谟的怀疑论，即那些在我们看来普遍、必然的原则实际不过是偶然的、不是完全普遍的——而不是沦于无根基的形而上学？康德的办法是试图通过“哥白尼的最初思想”（Bxvi）的类推来进行——这就是众所周知的哲学上的哥白尼式的“革命”。就像哥白尼，

哥白尼在假定整个星群都围绕观察者旋转，对天体运动的解释就无法顺利进行之后，试一试让观察这旋转而星体静止，是否可以更为成功。

那么，在形而上学中，就对象的直观而言，人们也可以用类似的方式作出尝试。如果**直观**必须遵照对象的性状，那么，我就看不出人们怎样才能先天地对对象有所知晓；但如果对象（作为感官的客体）必须遵照我们的直观能力的性状，那么，我就可以清楚地想象这种可能性。但由于如果这些直观当成知识，我就不能停留在它们里面，而是必须把他们作为表象与某种作为对象的东西发生关系，并通过这些表象来规定这个对象，所以我要么可以假定，我用来作出这种规定的那些概念也遵照该对象，这样一来我就由于能够先天地对它有所知晓的方式而重新陷入了同样的困境；要么我假定，对象——这是一回事——对象唯一在其中（作为被给予的对象）被认识的**经验**遵照这些概念，这样我就马上看到一条更为简易的出路。

(Bxvii)

换句话说，康德论证了，如果我们假定我们的直观的基本形式和对象的概

<sup>①</sup> 在 *Kant's Theory of Knowledge* 中，Dicker 认为康德在“先验感性论”关于空间和时间的论证中使用了分析的方法，而在“先验分析论”中讨论概念和原理的时候使用了综合的方法（pp.24-25）。在后面，我认为这种理解将这部著作中这两个部分的内容都简单化了，实际上每一部分都使用了两种论证的方法。

念，也就是说，它们的感性的表象和概念的结构是从我们的给定对象的经验中得来的，那么我们的对于经验的知识就绝不只是后天的，因此是偶然的和有限的，但是如果我们能够在我们自己心灵结构中发现感性表象和概念结构的基本形式，那么我们也能知道除非通过这些形式就没有什么能成为知识的对象，因此这些形式必然地和普遍地应用于我们知识的所有对象——也就是说，它们是先天综合的。

初看上去，康德的计划好像和哥白尼的过程正好相反。哥白尼认为托勒密式的天文学在数学上是混乱的，因为它假定了一切都是围绕着我们所在的地球转的，哥白尼通过将我们自己的地位降低为观察者而引入了数学上的简化，把我们的位置设定为是围绕着太阳转的一个天体。<sup>①</sup>然而，康德却是弘扬我们作为观察者的意义，认为所有的对象必须适应我们经验的条件，而非我们的经验要适应于对象的独立的特征。这个类推好像只是在哲学上的，就像在天文学上，进步有时需要传统假设的一个根本的倒转。当然，如果康德在哲学上的革命被证明是像哥白尼在天文学上的革命一样持久，那么我们就应当在在意这种迷惑！<sup>②</sup>

哲学上的哥白尼式的革命，也就是这样一个假设，我们能够发现我们经验的可能性的基本条件，那些基本条件是我们的经验的对象所必须遵从的，这是康德的自主性的首要主张，这个主张称感性和知性，作为心灵的两个主要的功能，包含着“认识能力（自然的理论知识）的先天的构成性原则”（《判断力批判》，5:196）。但是康德赋予这个自主性的主张有多么强？非常强，康德在《纯粹理性批判》全书中所论证的不只是对象必须适应于我们对于对象认识的条件，如果我们要成功地认识它们的话，而是我们实际上将我们的认识条件

① 众所周知，哥白尼实际上不能去除大量的本轮运动（epicycles），那些本轮运动对于将行星的表面的运动调和于他接下来假定的完美的圆周运动轨道是必要的，直到约翰·开普勒提出运动轨道是椭圆的，所要达到的数学上的简化才宣告完成。所以开普勒从太阳系的地心说向日心说的转变只是朝向数学转化的第一步。

② 对于康德的哥白尼式的革命的简短讨论，见 Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, 2nd edn, London: Macmillan, 1923, pp.18–25); H.J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, London: George Allen and Unwin, 1936, Vol.1, pp.75–76; 以及 Anthony Savile, *Kant's Critique of Pure Reason: An Orientation to the Central Theme*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, pp.1–13; 对此更为充分的讨论，见 Robert Hahn, *Kant's Newtonian Revolution in Philosophy*, Carbondale and Edwardsville, IL: Southern Illinois University Press, 1988, Chapters 6–8。

的适应性强加于它们——，“说知性本身是自然规律的来源，无论这听起来多么夸大，多么荒谬，这样一种主张却仍然是正确的，是符合对象亦即经验的。”(A127) 但是，正如康德在他写给 Marcus Herz 的著名的信中所表明的，他并没有表明我们实际上是神，或者造物主（就这个词创造了我们经验的对象的字面意义而言）。相反，他所要论证的是我们能够而且必须将适应性强加给我们自身的经验对象的可能性的条件，以那种方式，对象显现给我们，但**正是因为这个理由**，对象本身如何对于我们来说是未知的。换句话说，康德对于休谟的怀疑论的拒斥，即他通过诉诸我们经验的可能性条件对先天综合知识的存在的证明和解释似乎将他推向了某种类似笛卡尔式的怀疑论的东西，就是否认我们表象事物的方式和对象本身的方式具有某种必然的相似性。

这里康德似乎就超出了同哥白尼的类推。的确，在哥白尼的太阳系模式中，我们对于行星运动的观察被降低到了单纯表面的运动：那些早先被认为是在行星轨道上的真正的圆周运动（epicycles）的表面的顺行和逆行（progressions and retrogressions）现在被解释为只不过是其他行星围绕着太阳运动的方式，它们显现给一个观察者，但那个观察者自身所在的行星也是围绕着那个天体旋转的。但是这个解释是令人信服的，因为它能从一个实质性的、有着最终根基的关于行星围绕太阳运动的假设中得出行星的表面的运动。然而，在康德的理论中，我们被认为是将我们对对象的经验降低到只是单纯的显象，而根本不知道这些对象一星半点真实的特征。是什么使康德得出这样一个极端的立场，我们有什么理由来相信他呢？<sup>①</sup>

这样我们就有了两个关于康德知识理论的大问题。第一，他是如何确定知识的基本要素的？在《纯粹理性批判》的“综合”方法中，这些要素被认为是得出了数学、自然科学以及哲学本身的先天综合知识。第二，为什么康德认为我们能够具有只是关于对象的显象的先天综合知识，而不是它们的真正本质的先天综合知识呢？为什么人类知识的自主性要付出如此高昂的代价呢？在

① 当然，康德从对象适应于我们的认识条件的必然性向这些条件仅应用于对象的表象的推论是非常有争议的。斯特劳森（Peter Strawson）论证了前者根本不蕴含后者，见 *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London: Methuen, 1966, pp.40-42, Dicker 论证了康德的前提只是意味着我们不能以这种或那种方式回答物自身的本质的问题，见 *Kant's Theory of Knowledge*, pp.46-48。

阅读下面的阐释时，要记住这两个问题。

## 空间与时间：感性直观的纯形式

遵循那个时代逻辑学教科书的模式，<sup>①</sup>《纯粹理性批判》被分成了一个非常长的“要素论”和一个相对简短的“方法论”。“要素论”又被分成了两个部分，其中较长的部分，康德称做“先验逻辑论”，其又被分成“概念分析论”和“原理分析论”，在这个部分中康德提出了他自己对于知识的先天综合条件的解释，而在“辩证论”中，康德诊断了传统形而上学中纯粹理性的谬误推理。这种划分反映着传统逻辑学教科书中对于概念、判断以及推理的三个部分的划分，尽管在传统的教科书中这三个部分的最后一部分关注的是有效推理的一般形式而不是康德所讨论的那些特殊的无效的形而上学推论。但是康德在“先验逻辑论”中一开始有一个非常简短的章节是在传统逻辑学教科书中找不到对应的，这就是“先验感性论”。（下面的图框 2.1 中是整部书的基本结构）

图框 2.1 《纯粹理性批判》的结构

先验要素论

第一部分：先验感性论

第二部分：先验逻辑论

    第一编 先验分析论

        第一卷 概念分析论

            第一篇 导线

            第二篇 先验演绎

        第二卷 原理分析论

            第一篇 图型法

            第二篇 原理的体系

            第三篇 现象与本体的区分

    第二编 先验辩证论

<sup>①</sup> 见 Giorgio Tonelli, *Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic*, ed. David H. Chandler, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1994.

## 第一卷 纯粹理性的概念

## 第二卷 纯粹理性的辩证推理

## 第一篇 纯粹理性的谬误推理

## 第二篇 纯粹理性的二论背反

## 第三篇 纯粹理性的理想

## 附录：论纯粹理性各理念的范导性应用

## 论人类理性的自然辩证法的终极意图

## 先验方法论

## 第一篇 纯粹理性的训练

## 第二篇 纯粹理性的法规

## 第三篇 纯粹理性的建筑术

## 第四篇 纯粹理性的历史

“先验感性论”关注的是感性知觉的先天因素，而不是概念和判断的先天形式，这 and 传统逻辑学教科书并不是平行的，因为至少如康德所看到的，这些教科书所属的唯理论传统并没有认识到感性对于知识有着不可或缺的贡献。康德解释说，他把“感性论”（aesthetics）这个词从当时的一种用法中拯救出来，这就是把这个名称用来指对于鉴赏力和艺术的哲学研究，<sup>①</sup>因为他认为在这些事情上不可能有什么科学，但是对于感性对知识的贡献以及这种贡献的先天形式就能有而且必须有充分地科学研究，因此康德就可以转用这个名称（A21/B35—6）。

“先验感性论”的主题是空间和时间是我们的所有对象的感性表象的纯形式，这既是纯粹数学也是应用数学中先天综合知识的根源；但它们只是我们对于对象的表象的纯形式，或是事物的显象的形式，而不是物自身本身的形式，只有作为表象的主观形式，它们才能够产生先天综合知识。空间和时间只不过是自身对于事物表象的本质形式，这一观点也就是康德“先验感性论”的学说。因此，先验感性不仅仅奠造了康德知识的建构性理论的第一块基石，它也确立了康德对

① 自柏拉图以来，哲学家们对于鉴赏和艺术的问题当然有过议论，但“美学”（aesthetics）这个词是1735年由鲍姆伽登在“关于诗歌的一些重要问题上的哲学沉思”（*Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*（“Philosophical meditations on Some Matters Concerning Poetry”））中创造的，并在后来用作他篇幅更大（尽管是未完成的）的著作《美学》（1750—1758）的标题。尽管这种意义上的美学的主题在18世纪的英国是一个热门话题，但“美学”的名称直到19世纪才进入到英语的日常使用之中。



于传统的形而上学的批判和改造的基础。这个论点论证了所有真正的知识都需要感性的成分，因此形而上学号称超越感性确证的可能性就绝不能等同于知识。但这也为康德的观点作了准备，因为感性表象的形式以及内在于这些形式中的限制只能应用于事物的显象，而不能应用于事物的自身，我们至少不用去思考或设想独立于这些形式的物自身是什么——这种可能性是康德对于他最终形而上学的重构所要求的，那是作为一种实践的知识而不是理论的知识。

在我们开始考察康德的这些重要观点之前，我们必须掌握他的术语。康德的一般观点是所有真正的知识既要求感性的输入又要求智慧的组织，用康德的话说，所有的知识既要求“直观”又要求“概念”（例如，A50/B 74）。直观和概念是两种不同种类的“表象”（Vorstellung），“表象”这个词是康德对于任何认识状态的最一般描述。（见 A320/B376—7）在“先验感性论”的一开始，康德称一个“直观”是我们关于对象的直截了当的或最直接的一种表象，它和“概念”构成了对比，后者总是通过拐弯抹角地（间接地）表象一个对象，也就是说只是借助一些对象所具有的“标志”或特征（A19/B33）。在他的逻辑学教科书中，康德将直观定义为一个“单独的表象”，也就是说，表象一个单独对象的表象，而概念总是“普遍的”（representation per notas communes），“它表象着许多对象所共有的特征”（《逻辑学讲义》，§1，9:91）。但是在康德对于直观和概念的这两种定义之间没有什么差别，因为如果你是唯名论者的话，也就是说，如果你认为唯一的对象是个别的，而不是普遍的话，那么一个对象的直接的表象就必然地是一个单独的表象，表象普遍的东西不能直接地表象任何对象，而仅仅表象着所有个别对象所共有的特征。康德在《纯粹理性批判》的后面承认了这种意义上的等同，他说一个直观“直接地与对象相关，是个别的”，而概念“是间接地凭借多个事物能够共有的一个特征与对象相关。”（A320/B377）<sup>①</sup>

① 关于康德的直观概念以及对于这个概念的两个不同标准的使用有着广泛讨论。尤其参见 Charles D. Parsons, "Kant's Philosophy of Arithmetic" (1969), reprinted with a postscript in his *Mathematics and Philosophy: Selected Essays*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983, pp.110-149; Manley Thompson, "Singular Terms and Intuitions in Kant's Epistemology", *Review of Metaphysics* 26 (1972-1973), pp.314-343; Michael Friedman, "Kant on Concepts and Intuitions in the Mathematical Sciences", *Synthese* 84 (1990), revised as Chapter 2 of his *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, pp.96-135, 213-257; and Lorne Falkenstein, *Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, Toronto: University of Toronto Press, 1995, pp.28-71.



康德立刻在他最初的定义中插入了一个实质性的观点，即“至少对我们人类来说”，直观是可能的，“只就对象被给予我们来说”或“只有当对象以某种方式刺激心灵”，也就是说，只有我们具有一种“通过我们被对象刺激的方式获得表象能力”，或者说“感性”的时候才是可能的。(A19/B33)显然，在这种情况下，康德称做“经验性的直观”，即包含感官的个别对象的直接表象：当我具有比如说手头这本《纯粹理性批判》感性的知觉，或是经验直观的时候，正是因为我书桌上的这个个别对象作用于我——通过反射穿过我眼镜镜片和眼睛的光波、视网膜、视神经，等等——使我处于某种特定的精神状态，它至少在我看来是一个蓝色的、长方形的对象。康德称“一个经验性的未被规定的对象”为“显象”(A20/B34)，但是就这个词来说，康德并不是指我们有什么理由认为经验直观并不如它们本身那样向我们显象。他只是意味着——这肯定不是自相矛盾的——没有一个对象的单独的观察给我们那个对象的充分规定的知识，进一步说，——也不应当是自相矛盾的，尽管康德认为经验论的哲学家并没有认识到这一点——即使一个对象的多重(multiple)观察也不产生关于它的规定性的知识，直到这样的观察通过概念并且被归摄于概念之下被组织起来。

最后一点是“先验逻辑论”的主题，不过现在我们必须回到“先验感性论”的主要论题。康德如何论证空间和时间是主观的纯形式，为什么他的结论是它们只不过是对于对象的表象的纯形式？我们可以把康德得出这个最后结论的过程分为三个主要步骤。首先，他论证了所有我们的个别对象的表象必须是在空间和(或)时间中给予我们，所以空间和时间是所有直观的形式，而且空间和时间本身必须像个别对象那样被表象，而不是像一般对象那样，所以它们本身就是直观。其次，他论证了我们是先天地知道空间和时间的这些事情的，所以空间和时间必定是直观的纯形式，它们本身必定是纯直观。最后，他论证了如果空间和时间只不过是自身表象的纯形式的话，那么我们只能具有关于空间和时间的这种先天的知识，由于“我们心灵的主观构造”，它们实际上不是“现实的特性”，也不是“事物的规定或关系，……那样的话，即使事物不被直观，它们也仍然属于事物。”(A23/B37)让我们更为细致地考察这些步骤。

在《纯粹理性批判》的第二版中，康德区分出了空间和时间论证的“形而

上学的阐明”和“先验的阐明”，而它们在第一版中本来是混在一起的。这个新的区分反应了《纯粹理性批判》中所蕴含的“综合”的方法和《未来形而上学导论》中所说的“分析”的方法的区别。康德现在所说的“空间概念的先验阐释”预设了几何学的命题是先天综合的，只是论证了这样的一种先天综合的知识必须依赖于空间的纯直观。与之相类的时间的先验阐释预设了关于时间的一些类似的公理，比如它只有一个维度，是先天综合的，所以我们必须同样地具有时间的先天综合直观。然而，这个现在被称为“形而上学阐释”的论证并没有预设任何先天综合知识的存在，而是表明了一些关于在空间和时间中的对象的表象的完全基本的、明显的事实，暗示了我们必须有空间和时间的纯形式——这是从关于空间和时间的结构的先天综合知识的可能性得出的，它们是在几何学以及类似的关于时间的类推中表达出来的。首先让我们来考察形而上学阐明的论证，这不仅是因为康德是由其开始进行论证的，而且因为至少它们看起来不是那么脆弱，不至于招致这样一种对于康德的指责，即康德只是求助关于数学知识的本质来回答问题。

在康德重新组织的空间的形而上学阐明中有四个观点。<sup>①</sup>前两个试图表明一个空间的在前的、纯粹的表象是个别对象的经验直观的可能性的条件，后两个（“先验感性论”的第一版中的第四个和第五个论证，在它们之前的第三个论证——几何学的论证被挪到了先验阐明之中了）意在表明空间本身必然表象一个单独的对象，因此不只是经验直观的纯形式，其本身就是一个纯直观。康德对于时间在第一、第二以及第四、第五形而上学阐明中作出了类似的观点，但并没有费事去掉第三个论证，尽管他也添加了一个时间的先验阐明。

在关于空间的第一个论证中，康德称“空间不是一个从外部经验抽象得来的经验性概念”，因为“要使某些感觉与我之外的某物发生关系……就必须已经有空间的表象作为基础了。”（A23/B23）他的观点似乎是我们不能通过从一

① 在诸多讨论这些论证的文献中，可参见 Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, Vol.1, pp.107-126; Strawson, *The Bounds of Sense*, pp.57-68; 我本人的 *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp.345-350; Falkenstein, *Kant's Intuitionism*, pp.186-252; Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, revised edition, New Haven, CT: Yale University Press, 2004, pp.99-116; Dicker, *Kant's Theory of Knowledge*, pp.36-43; 以及 Savile, *Kant's Critique of Pure Reason*, pp.14-22.

定数量的对于外部对象的表象的经验来归纳出空间的概念，因为这样作就是将一个对象认知为是外在于其他对象的，首先，我必须已经将它表象为在空间中和其他对象处在不同的位置，接下来为了表象任何外在于我的对象，我必须已经将它表象为和我在空间中处于不同的位置——所有这些都意味着一个在空间中外在于其他对象的表象预设了空间本身的表象，这是不能从空间中个别事物的表象中经验地推导出来的。在这个意义上，空间的表象必须是空间中个别对象的表象的先天形式。<sup>①</sup> 与之相类，康德称我们不能从一个已经被表象为不同的另一个对象的经验中推出同时和相继的时间特性的表象（A30/B46），因为唯一表象时间中的对象彼此有别的方式是已经具有那种它们能够被表象为同时的或相继的框架。

接下来，康德称我们必然具有空间和时间的先天表象，它们并不取决于对象的经验直观，因为尽管我们没有表象空间和时间就不能表象个别的对象，但我们不用表象空间和时间中的任何个别对象就能表象空间和时间本身（A24/B38—9，A31/B46）。这一我们能够表象空的空间和时间的观点和康德后面的一些主张并不相容，尤其是“时间本身不能被感知”（B219），这也是他最终的那个论证的前提，即只有通过诉诸空间中持存的和受法则指导的对象（经验类推中的核心观点），我们才能作出对时间中事态的关系的规定性的判断。也许康德这里能够通过区分空间和时间的结构本身的表象和在空间和时间中的对象或事态的规定性关系中的表象来消解这种不一致，但这个问题我们将推迟到后面进行。

在修正了的空间的形而上学阐释的第三个和第四个论证（也就是说，第一版的第四个和第五个论证）和相应地关于时间的第四个和第五个论证中，康德试图表明我们必须地将空间和时间表象为单一的，以至我们必须有两者的每一个的纯粹直观，因为单独的表象是直观。首先，他论证了我们总是将个别的空间和时间只是表象为包含着空间和时间的更大的区域，我们这么作只能通过更大的领域中划定这样的领域（A25/B39，A31—2/B 47）。这样也意味着我

① Savile 认为康德的论证不是空间的表象不能从已经是空间的个别经验中抽象而得来，因为关于抽象的论证已经用到了一般概念而不是直观；Savile 将康德的意思解释为作为整体的空间的形式，其在本质上是关系的，不能由个别对象的经验给出，后者在本质上不是关系的。见 *Kant's Critique of Pure Reason*, pp.17-18。

们并没有将个别的空间和时间作为一般概念“空间”和“时间”的一般性概念的实例，而是将其看做是更大的个体，即空间和时间的部分。<sup>①</sup>这足以确立我们的空间和时间表象本身是纯直观，而不只是直观的纯形式；但是在每一节的最后的论证中，康德继续补充说空间和时间——也就是说，任何个别的区域都是其部分的整体——必须被表象为无限的或是没有限制的量。（A39/B40，A32/B47—8）康德在这里没有把他的论证说明，但他的想法可能是如果任何空间和时间只能被表象为包围着空间和时间的更大部分，那么无论我们把空间和时间表象为多么大，我们必须总是把它表象为更大的东西的部分，因此，我们最终必然把空间和时间表象为无限的。康德认为在他最终未完成的著作的一个注释中提供了这种解释，他写到，“空间是一个量，必须总是被表象为更大的量的部分——因此，是无限的、给定的”。<sup>②</sup>

这个空间（或时间）必须被表象为无限的论证似乎是不可否认的，尽管人们可能会担心是否空间的每一个规定性的领域必须被表象为更大的空间的部分，因此是否能够表象一个无限的空间——这个可能性要被排除以保证我们的空间的纯粹表象实际上是一个纯粹的直观。<sup>③</sup>但是即使我们选择不去担忧这样一种不可思议的可能性，我们仍必须关心康德的这个观点，空间和时间被无限地给定的（又见 A25/B39，A32/B48），因为它后来对于康德在“先验辩证论”中的论证是核心性的，那个论证是我们不能将普遍表象为在空间和时间的范围内是无限的，而只能表象为是不可限定的；这是因为我们永远不能完成对于一个无限部分的数量完全的列数，或者用康德的话说，一个无限的“综合”。他的这两个观点如何能协调呢？再一次假定这个答案

① 这个对比使康德将所有这些论证贴上空间概念的形而上学阐明和先验阐明的标签做法变得令人困惑：他怎么能这么说呢？他不是正在论证说我们的空间和时间的表象是直观而不是概念吗？也许，他在这个标题中使用的概念（*Begriff*）是在概念的日常含义上使用的，而不是在和直观相对比的技术性含义上使用的。那么，他所要论证的就是我们的空间和时间的概念实际上是个别的，因此是直观而不是一般的，也就不是概念了。他也能说他是在讨论空间和时间的直观的概念。见 Dicker, *Kant's Theory of Knowledge*, p.37。

② *OP*, 21:13; in Kant, *Opus postumum*, ed. Eckart Förster, trans. Förster and Michael Rosen, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p.171.

③ 这个问题许多年前已经被提出了，见 Anthony Quinton, “Spaces and Times”, *Philosophy* 37 (1962), pp.130-147。

也许取决在空间和时间本身与在空间和时间中的世界，也就是填充空间和  
时间中的东西之间的区分：一方面，我们不能表象空间和时间本身的任何限制，  
所以我们不能表象它们本身为无限的；在另一方面，我们不能完成对于空间和  
时间中无限数量的对象的列数，所以我们只能把世界表象为无限可扩展的。

这些论证效果如何？抛开科学的虚构，似乎很难和康德的那个观点进行  
争论，即我们表象空间和时间的个别区域作为更大的个别物的部分，即空间和  
时间本身。更不清楚的是我们为了这么作，就必须具有独立于我们的在空间中  
的个别对象的表象空间的先天的表象。也难以明显看出我们能排除在我们早期  
认识的发展阶段中我们逐渐地获得作为一个整体的空间的表象，而同时我们  
具有能表象空间中不同对象的能力——据说是在发育的前6个月、前12个月，  
或是前18个月。似乎合理的是那些初次形成他的摇篮或是房间的空间观念的  
婴儿并没有把那个空间看做是更大的空间的部分。然而，从较小部分的空间的  
认识到将它们认知为包围着它们的较大的空间的部分的转化似乎也是合理的，  
似乎合理的是论证我们这么作是一直将任何空间表象作为更大的空间的部分，  
尽管在儿童时候我们没有清晰地意识到我们的认识结构的这一特征。然而，康  
德的那个论证即我们不用感知空间中的对象就能感知到空间似乎是更成问题  
的。如果认为这可以通过某种反思或是思想试验来确立，我们又多么精确地  
说出在表象空的空间和只是表象空间两者之间的差别呢？<sup>①</sup> 但即使我们承认了  
康德的论证，仍然有一个更大的问题。即使这是合理的，这些论证告诉我们必  
须表象空间和时间，那么我们就一定有它们的先天表象，但并不清楚的是在  
这些论证中没有什么提供了下面这个结论的前提，空间和时间只不过是它们的  
先天表象。<sup>②</sup> 康德的空间和时间的“先验阐明”是这么作的吗？

空间和时间概念的先验阐明是非常简短的，但是就这些观点在康德整个哲  
学中所占有的分量而言，我们必须仔细地考察它们。我们首先关注空间的先  
验阐明。首先，康德定义了先验阐明的意思是什么：

① 见 Strawson, *The Bounds of Sense*, pp.58-59.

② 见 Savile, *Kant's Critique of Pure Reason*, pp.22-23.

我把一种**先验阐明**理解为将一个概念解释为一个原则，从这一原则出发就能够看出其他先天综合知识的可能性。为此目的就要求：  
1. 诸如此类的知识确实是从这个被给予的概念得来的；2. 这些知识惟有以这个概念的一种被给予的解释方式为前提条件才是可能的。

(B40)

其中第一个分句说，由先验阐明所提供的“概念的解释”必须是它所解释的先天综合知识的**充分的条件**，而第二个分句说它必须是一个**必要的条件**，即**唯一充分的解释**。这些结论似乎是对于任何从结果到原因的结论性论证的直接的约束——它不只是对于一个充分解释的推论，而且是对于唯一一个解释的推论。引文的第一句话的意思不那么清楚：它的意思只不过是先验阐明证明了一些概念或表象是对于**一些相关地先天综合知识的基础**，这样一种阐明是我们可能洞察到**其他先天综合知识**，康德的这个陈述可能是意味着这样一种论证的**前提假定**了一些先天综合知识的存在，由这种存在能推论出**更多的知识**。如果这事实上是先验阐明的形式的话，那么这样的一种论证就很容易被拒绝，如果由其开始的知识的先天综合地位就是有疑问的，或者如果它所假定的先天综合知识实际上和其他的先天综合知识是相同的，那么这个论证就是没有意义的。康德接下来的论证实际上就这种方式来说恰是可疑的或是回避问题的。<sup>①</sup>

康德论证的核心如下：

几何学是一门综合地却又先天地规定空间属性的科学。为使空间的这样一种知识是可能的，空间的表象究竟必须是什么呢？它必须源始就是直观；因为单从一个概念得不出任何超出概念的命题，但这种情况在几何学中却发生了（参见导论第五节）。不过，这种直观必

<sup>①</sup> Lisa A. Shabel, in “Kant’s ‘Argument from Geometry’,” *Journal of the History of Philosophy* 42 (2004), pp.195–215, 这篇文章支持康德的先验几何学，它论证说先验几何学是建立在先前形而上学阐明的基础之上的，形而上学阐明已经确立了我們具有一个空间的纯粹直观，从这一点推导出几何学的命题是先天综合的。但是这个解释和康德的先验阐明不一致，它也和康德的在《未来形而上学导论》中的论证不相合，这个段落就是从那本著作中选出的。

须先天地，即先于对一个对象的一切感知而在我们心中找到，从而是纯粹的直观，而不是经验性的直观。因为几何学的定理全都是无可争辩的，也就是说，是与对它们的必然性的意识结合在一起的。

(B40—1)

康德的论证有两点。首先，这个观点称几何学必须依赖于空间或是空间中对象的直观，因为对几何学概念的任何分析只能产生分析命题，但是几何学命题是综合的。其次，它称几何学所依赖的直观一定是先天的直观，因为几何学的综合命题是必然为真的，因此绝不能单纯地通过经验的或是后天的直观被证实。所以，康德得出结论说，我们必然具有空间以及空间中所有可能对象的形式先天直观。

为了支持第一个观点，康德指引我们回溯到（第二版）导论的第五节。但是在那里康德实际上作出了两个不同的关于数学命题的观点。首先，尽管他是通过算术的而不是几何学的例子来得到的这一点，但是他称数学命题是综合的却是因为我们必须在对它们的证明（proof）的过程中超出单纯的概念分析而诉诸直观。为了表明这一点，他用了那个著名的例子，我们不能通过分析7、5、“之和”的概念来表明 $7+5=12$ ，而是我们实际上经历某种过程，首先数7、然后是加上5的行为，然后最后发现结果是12。在这本书的后面，他作出了一个关于几何学的类似的论证。它出现在“先验方法论”中，在那里康德论证了数学的方法和哲学的方法并不一样。在那里他写到，“哲学的知识是出自概念的理性知识，而数学的知识则是出自概念之构造的理性知识”，“构造一个概念也就是先天地展示与该概念相应的直观。”（A713/B741）换句话说，哲学的认识是分析的，而数学的知识是综合的。康德于是就给出了下面这个例子：

人们给予一位哲学家一个三角形的概念，并且让他按照自己的方式弄明白三角形各角之和与直角会是什么关系。除了被围在三条直线之中的一个图形的概念和这个图形有同样三个角的概念之外，他一无所有。不管他反思这个概念多久，也不能得出任何新的东西。他可以分析直线或者一个角或者三个角的数字的概念，并使之明晰，但却不能达到根本不包含在这些概念之中的其他属性。不过，让几何学家来



处理这个问题。他立即开始构造一个三角形。由于他知道两个直角之和正等于在一直线上从一个点出发能够引出的所有邻角之和，所以他把自己的三角形的一条边延长，得到两个邻角，等于两个直角之和。现在，他通过引出三角形对边的一条平行线，来分割这些角的外角，并且发现，这里产生了一个等于一个内角的外邻角，如此等等。他以这样的方式通过一个推论序列，始终以直观为指导，就达到了对问题的完全明晰的、同时又是普遍的解决。

(A716—17/B744—5)

换句话说，从“一条直线上的各角之和等于  $180^\circ$ ”这个知识开始，几何学家画出线来表明任何随便选取的三角形的内角和等于一条直线一边的角的和，进而能够推论出它们等于两个直角的和，即  $180^\circ$ 。无论是在数学中，还是在几何学中，康德的观点是解决一个数学问题决不只是单纯地从概念进行逻辑的推论，而总是需要一个过程，无论是计数还是画图，只能通过诉诸直观而不是概念分析来获得理解。

现在，这个观点似乎会遭到这样一种反对，康德的工作只是将算术和几何学不充分地公理化，一旦皮亚诺 (Gustav Peano) 表明了如何将算术公理化，以及希尔伯特 (David Hilbert) 表明了如何将几何学公理化，那么康德的观点数学的证明总是需要诉诸直观就不再有什么根据了。<sup>①</sup>但这就要涉及康德在第二版的第5节中的第二点了。因为康德对于几何学实际上所说的是没有几何学的原理是分析的；相反“说两点之间直线最短，这是一个综合命题。因为我的直的概念并不包含关于量的任何东西，而是只包含着质”(B16)。换句话说，它不是定理，即是综合的几何学证明的结论，而是公理，即是说前提。诉诸直观对于证实数学中的公理的真理是必然的，无论在从这些公理出发所进行的数学证明的过程中诉诸直观是不是必然的。康德是这么来解释这一点的，认为数学结论是分析的，只是因为它们能通

① Michael Friedman 维护了康德的立场，说康德的立场是他那个时代的逻辑所需要的，但是被后来的逻辑及数学基础的发展超越了。见“Kant's Theory of Geometry”, *Philosophical Review* 94 (1985), pp.455–506, revised as Chapter 1 of his *Kant and the Exact Sciences*, pp.55–95.



过“依照矛盾律的推论”来证明是错误的，即是说，由于我们能说，按照严格的逻辑的方式，充分的公理化允许“因为一个综合的命题当然可以按照矛盾律来认识，但却是这样来认识的，即以另一个综合命题为前提条件，从这另一个综合命题来推论它”（B14）。换句话说，对于康德来说，不管数学证明的逻辑多么严格，如果那个证明所依据的公理是综合的，它的结果就是综合的。

所以康德的这一论证，数学——尤其是几何学——诉诸直观本身，取决于他的这个观点，数学的公理是为真的综合命题。这个观点怎么是合理的呢？从某个观点，即现在数学哲学中的形式主义来看，这个观点是不合理的：数学的公理规定了形式主义，这种观点认为某些推论是有效的，正如游戏规则规定了在游戏中棋子的哪些移动是可以的，但是作为规定，那些公理本身说不上真假，进而也不是综合的或分析的——说那些公理本身是真是假，就像在象棋和桥牌中说那些规则是真是假一样没什么意义。从另一个观点看，可能会认为这种情况就像是纯粹数学中的情况，但是在应用数学中谈论公理的真理（和定理的衍生的真理）是很有意义的，即当公理是用来描述实在的，而不是单纯形式的对象的时候。当然，这个观点的标准的当代版本会继续说，个别的数学的形式体系是否真的描述了物理的实在是一个经验的问题，正如现在欧氏几何是否真地描述了物理的空间（超大距离）是一个经验的问题一样（答案是否定的）。<sup>①</sup>

但这正是康德在先验阐明的核心段落的第二点中所要拒斥的可能性：我们的几何学公理认识所依赖的空间的直观必须是先天的，“纯粹的，非经验的直观”，因为“几何学的命题全都是绝对确定的，即是说，是与对它们的必然性

① 实际上，在康德那个时代，Moses Mendelssohn 所捍卫的正是这种观点，见其 1762 的获奖文章“On evidence in metaphysical sciences”，译文见 Moses Mendelssohn, *Philosophical Writings*, ed., Daniel O. Dahlstrom, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp.251–306。由于正是这篇文章胜过了康德本人的文章“*Inquiry into the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Ethics*”而获奖，并且两篇文章合印在一起出版，所以康德不会注意不到这种标准的观点。当然，门德尔松认为经验的证据确证了欧式几何的真理，而不是否证了它，就像我们所相信的那样。进一步的讨论，见“*Kant and Mendelssohn: One Source of the Critical Philosophy*”，收录于我本人的专著，*Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000。

的意识结合在一起的，例如空间只有三个维度”（B41）。康德坚持几何学的结论是综合的因为公理是综合的，而拒斥任何认为这些公理是后天综合的思想。它们必须是先天综合的，它们依赖于空间及其结构的先天直观，因为所有的几何学命题，像其他的数学命题一样，都是普遍必然为真的。但是康德对此有什么论证呢？哪怕是像用来确立几何学公理及其定理是综合的时候用到的举例子的方式？对于这个问题的答案是“没有”：这似乎是一个在康德看来无法提出疑问的假设，他也不能设想别人会有疑问。<sup>①</sup>

所以当康德为证明数学包含着综合命题因此取决于直观而取得进展的时候，他只是假定数学包含着绝然确定的命题，因此取决于先天直观。这在接下来的内容中是至关重要的。在前面讨论空间和时间的形而上学阐明时，我们发现即使我们承认康德的主张，即我们具有空间和时间的先天直观，这本身也并不意味着空间和时间只是我们对于它们的直观。依照先验阐明，康德并不试图证明空间和时间只是我们对它们的直观。但是我们将看到他的证明正是取决于这个假设，即关于空间和时间的命题——无论在几何学和数学中所表达的是什么特殊的命题，或者甚至是在形而上学阐明中所表达更为一般的那些命题——都是**必然地**为真的，是建立在他对那个假定的解释之上的。如果那个命题没有得到支持，那么康德先验观念论的核心论证也就得不到支持。

在“先验感性论”中，康德首先按照空间和时间的形而上学阐明和先验阐明的方式明确地论证了先验观念论。这里他论证了空间和时间不能成为物自身的特性，也不能成为它们彼此之间的关系，因为“无论是绝对的规定还是相对的规定，都不能先于它们所属的那些事物的存在、从而不能先天地被直观。”然后，由这一点康德得出空间和时间不能是事物本身的属性，它们仅仅是“感性的主观条件”——空间“只是外感官的所有显象的形式”（A26/B42）而时间“无非是内感官的形式，即直观我们自己和我们的内部状态的形

① 康德不会想象有人会对于数学命题的必然性与严格普遍性提出质疑，他甚至认为只要休谟想一想数学，他就会放弃他的怀疑的经验论（见《未来形而上学导论》，§2，4:272—3）。因为康德不懂英语，他只是读了休谟的《人类理智研究》（1748）的德语译本，那本著作中没有讨论数学，但是休谟的《人性论》（1739—1740）的情况则不是如此，康德并不了解在休谟这本早期著作中，他明确提出了一种对于几何学基本原理的经验主义解释（*Treatise*, Book I, Part 2, “Of the ideas of space and time”）。

式”(A33/B49)。换句话说,康德并没有直接地从我们必须具有空间和时间的纯直观这一点推出空间和时间只不过是我们的表象,他也不是没有去考虑那样一种可能性,即空间和时间**既是**我们的表象必然的形式**又是**物自身的特性或关系;<sup>①</sup>他只是从关于先天知识的可能性的直接前提推出空间和时间的先验的观念性。

但是我们为什么不能确切地拥有某种东西的先天知识呢,它是某种东西的真正的属性或关系而不是我们的表象呢?似乎在许多情况下我们具有独立于我们而存在的事物的先天知识。例如,我们会由经验科学获知,人类只能听到20至20000赫兹范围内的声音(但是,比如说,狗能够听到高于20000赫兹的声音,而座头鲸能听到低于20赫兹的声音。)所以为什么我们不能在说我们先天地知道什么个别的声音,那个声音是我们所能听到的,它的音调不能高于20000赫兹,而不能在同时说我们实际上听到的个别声音(它就其本身来说,和我们听到与否没有关系)音调不高于20000赫兹呢?换句话说,如果假定我们的感知存在某种限制,为什么不能说我们能成功地感知到一个满足了那些限制的对象是最好的解释呢?还是回到康德,如果我们以某种方式先天地知道我们仅仅能感知到空间中,实际上是在欧几里德的三维的空间中,有别于我们的对象,为什么我们成功地感知到个别的外部对象不能由它实际是空间的、三维的和我们对它的表象是分离的对象来解释呢?<sup>②</sup>

理由是康德并不承认这种可能性,先验观念论的“这个遗漏的情况”在他看来是我们的表象**必然地**符合于我们直观的纯粹形式,而如果是对象而不是我们的表象符合于这些纯粹形式的条件的话,那它们就只是**偶然地**作到这一点的——他认为,这和我们空间和时间的先天的认识是不能相容的,因为他解释说认为我们所知道任何东西是空间和时间的是**必然地**如此。这一点在《未来

① 这是对康德的那一著名指责的实质,即康德没有考虑到一种“缺失的可能性”(missing alternative),这种指责最初是在19世纪由Adolf Trendelenberg提出的。对此的讨论,见Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason,'* pp.113-314; Kemp Smith 指对此问题的详细讨论见Hans Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Vol.2* (Stuttgart, Berlin, Leipzig: Union deutsche Verlagsgesellschaft, 1892), pp.290-313。也可参见Allison, *Kant's Transcendental Idealism,* pp.128-132。

② 类似的一个问题是由Dicker提出的,见*Kant's Theory of Knowledge,* pp.30-31,其中引证了Paton的例子, *Kant's Metaphysic of Experience,* vol.1, pp.143,166。

形而上学导论》的一段话中表述得尤为清晰，那段话明确地涉及到我们在纯粹数学中所具有的先天综合知识，但它也能应用到任何我们关于空间和时间的先天综合知识：

纯粹数学，尤其是纯粹几何学，唯有在它仅仅关涉感官的对象的条件下，才能够有客观的实在性。就感官的对象而言，如下原理是肯定的：我们的感性表象绝不是物自身的表象，而只是物向我们显现的方式的表象。……如果感官必须如客体就自身而言所是的那样来表象客体，事情就会完全不同。因为在这里，几何学家先天地以空间的表象以及空间的一切属性为基础，而从空间的表象还根本不能得出，这一切连同从它们推论出的东西在自然中都必定恰恰如此。人们会把几何学家的空间视为纯然的虚构，不相信它有任何客观的有效性，因为人们根本看不出，事物何以必然与我们从自身出发事先关于它们形成的影像一致。

(《未来形而上学导论》，§13，注释1，4:287)

康德所设定的是空间中的对象的**确**必然地和我们对于它们的先天的形象相一致，所以看起来有些悖谬，它们不是物自身，只是我们对于事物的表象。康德在《纯粹理性批判》中作了同样的假定，他问到：

但如果你们里面没有一种先天地进行直观的能力，如果这种主观的条件就形式而言并不同时是唯一使得这一（外）直观的客体本身成为可能的普遍的先天条件；如果对象（三角形）是与你们的主体没有关系的某物本身，你们怎么能够说，必然蕴涵在你们构思一个三角形的主观条件之中的东西，也肯定必然地属于三角形自身呢？

(A48/B65—6)

康德的假定正是我们能说我们预设的任何东西以及我们关于三角形所证明的任何东西对于三角形都必然地为真，因此三角形（以及空间中的每个对象）只不过是我们自身表象的一个类推，因此它们是唯一**必然地**适应于我们的直观的纯

粹形式的东西。<sup>①</sup>

关键是要注意到康德在这里作了两个不同的假定。其一，他认为他自己在形而上学阐明和先验阐明中都表明了**我们**必然地具有某种直观的形式，或者必然地以某种方式表象空间和时间。其二，他假定了我们能够谈论任何我们在空间和时间中感知的客体，它必然地具有我们所感知到它的空间和（或）时间的特性。没有第二个假定，先验观念论的论证就不能完成，因为它不能表明只有我们具有空间和时间的纯直观，而不是空间和时间所有的对象只不过是那些直观。但这并不清楚的是，康德的第二个前提不只是一个单纯的断定：他似乎没有论证说一个个别的对象必然地而不是偶然地符合于我们的直观的主观条件，他也没有对于物自身不能是空间的而仅仅是偶然的这一点有什么间接的论证。康德对于先验观念论的论证因此是不完全的。

即使康德对先验观念论的证明失败了，如果他通过大量的数学的先天综合知识证明了我们具有我们所感知的那些外部对象偶然地所合乎的条件的先天知识，因此具有了空间和时间结构的先天知识，那么他就已经证明了很多东西了。康德证明了那么多吗？先验的阐明肯定不是结论性的。即使我们接受康德的观点，例如，几何学的定理是综合的，因为几何学的公理是综合的，仍然有许多其他的可能性来解释康德关于数学和实在的关系的那个主张，我们知道通过数学来描述的个别对象必然地满足在这个问题上最终定论的描述。康德没有什么论证来充分地排除那个标准的立场，那个立场在他那个时代是由摩西·门德尔松（Moses Mendelssohn）提出的，我们在数学的形式体系中的活动是先天的，但是任何数学的形式体系对于实在对象的应用就是经验判断的事情了。

形而上学的阐明又如何呢？即，那个论证是和数学相分离的，我们必须具有空间和时间的纯直观以解释我们能够经验到空间和时间中的个别对象以及

① 我已经将此分析详细呈现在 *Kant and the Claims of Knowledge*, pp.354–369。斯特劳森在 *The Bounds of Sense* (p.60) 中已经提出了这种观点，这种观点为 James van Cleve (*Problems from Kant*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1999, pp.34–43) 和 Savile (*Kant's Critique of Pure Reason*, pp.30–31) 所支持。Henry Allison 批评了这种解释，见 *Kant's Transcendental Idealism*, p.123，以及“Transcendental Idealism: A Retrospective,” 见其 *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp.3–26。

解释关于空间的统一和无限特征的知识？我已经认为首先这些论证证明的仅仅是我们具有空间和时间的先天**表象**，我们还需要进一步的论证来证明空间和时间**只不过是**它们的表象。对康德来说，假定空间和时间和在它们之中的所有对象适应于它们的表象以及因此只不过是我们的表象，好像又是一个未获得支持的假定。那么一开始说我们具有空间和时间先天**表象**又如何呢？这更不清楚。似乎很难否认至少对于成人来说，我们必须能够表象空间和时间作为整体的一部分，为了表象它们中的对象和时间的位置和延续，我们能够表象空间和时间的结构而并不表象任何它们之中的更大的空间和时间，因此将空间和时间的表象为无限的。但是除了我们具有空间和时间的先天的表象之外我们也没有其他的解释说明为什么如此？所以如果所有这些只是空间和时间的明显的特征，那些特征是在生命的第一个月的感知所习得的，在具有记忆很久之前，因此绝不能记住具有这些记忆，尽管它们严格地说是经验的。并不清楚能有什么哲学方法来解决这个问题，它更像是一个认知心理学的问题——但又不清楚的是有什么认知心理学家对于婴儿的反应的观察如何在不使用成人具有的概念的情况下提出一些明确的解释。也许没有什么方式来确定是否我们关于空间和时间本身的最根本的表象是必然的和偶然的。康德并没有明确地承认这一点，尽管他最终承认“没有进一步的基础……能被提供……因为空间和时间是我们的可能直观的单独的形式”（B146）。因此，即使我们承认所有人都有空间和时间的先天的表象，或者可能是更为合理的，以确定的方式表象空间和时间的固有的能力，这仍然不清楚的是我们是否可以断定这是关于人类的**必然真理**。但是如果康德真的不能毫无疑问地证明甚至我们对空间和时间的表象以及我们表象它们的能力是必然的，那么他的那个论证，这些表象是先天的就没有什么基础，而这个论证是他的先验观念论建立的基石。

必须直接地说，先验观念论的一个非结论性的证明并不能宣告康德《纯粹理性批判》整体计划的失败。因为他也想要论证判断的逻辑是先天综合知识的根源，这可能是正确的，即使在判断的先天形式所应用的空间和时间的表象中有着不可避免的经验因素。这将是我们的主要问题。但是在从康德的感性理论转向知性理论之前，我要肯定地说，我在这里所提供的康德对于先验观念论的论证的解释，以及我所提供的对它的批评，绝不是对康德的基本观点所能采取的唯一观点。我所提出的解释是康德建立在从认识论的观点向本体论的观

点的转变之上：也就是说，他是从我们一般认为的空间和时间的先天综合知识推出了只有我们的表象而不是独立于我们的表象的事物具有空间的和（或）时间的特性。有另一种观点建立在先天观念论只是一种认识论的或方法论的立场而根本不是本体论的或形而上学理论之上。依照以阿利森（Henry Allison）为最主要代表的这种解释，康德的论证仅仅是表明了空间和时间是我们关于任何别的东西或者如阿利森所说的“认识的条件”（epistemic conditions）的知识的不可或缺的条件，因此一旦表明了这一点，康德就引出了关于事物的两个**概念或立足点**：一个是我们具有这些认识论条件，它只不过是对于我们对于客体的日常的、常识性的观点；另一个是对于**同样的客体**我们从中排除这些认识的条件，它们是对对象的先验视角或是它们作为物自身概念。换句话说，物自身不是缺乏空间和（或）时间特性的一些特殊对象；而且，空间和时间特性只是从我们对于这些事物的**概念**的一种观点中简单地忽略了。<sup>①</sup> 这样一种先验观念论的解释被称为“双重视角的观点”（two-aspect view），和这里给出的这种解释相对照，它被称做“两种对象”或“两个世界”的观点，不是空间和时间的对象的领域在数的意义上区别于它们所是对象的领域。<sup>②</sup>

这种先验观念论的“双重视角”的解释使得康德的许多解释具有了意义，尤其是批判的第二版演绎的前言中的主张，那本书告诉我们，“对象应当从**两重意义**上来考察，即作为显象和作为物自身”（Bxxvii）。也许说康德有两种对象的概念较之于说存在着一些根本不具有空间和时间特性的对象更为合理——实际上，假定康德自己的解释，知识总是需要直观和概念，空间和时间是直观的必然形式，从一开始他的读者就问他如何能宣称知道有一些不具有空间和时间特性的对象。然而，有一些根据来反对把这些“两个方面”的观点归于康德。首先，人们可能会问为什么康德会选择强调空间和时间是我们所有对象的

① 见 Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, pp.35–38. Allison 的解释受到 Gerold Prauss 的影响, Gerold Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich* (Bonn: Bouvier Verlag, 1974), 这又转而影响了 Sebastian Gardner, *Kant and the Critique of Pure Reason* (London: Routledge, 1999), Chapter 5.

② 见 Karl Ameriks, “Recent Work on Kant’s Theoretical Philosophy”, *American Philosophical Quarterly* 19 (1982): 1–24, 重印于 *Interpreting Kant’s Critiques*, Oxford: Clarendon Press, 2003, pp.67–97, 尤其是 pp.69–78. 尽管 Ameriks 的文章并没有涉及过去 20 年在先验观念论上的新增的著作, 它仍然是在这个问题上非常有价值的一个分析。



知识的不可或缺的“认识的条件”，这正是通过从那些条件中忽视或抽象出来的对象的概念。其次，并不清楚这种“双重视角”如何能维护康德的明确的和重复的论证，如果事物而不是我们自己的表象具有空间和时间的特性，它们具有这些特性只是偶然的，它们会支持数学的一般认为的必然性与我们所有关于对象的空间和时间特性的观点。这不是康德所曾提供的先验观念论的唯一论证，但是它在《纯粹理性批判》和《未来形而上学导论》中是如此突出，康德明显给予了这个论证很重的分量——这显然意味着除了我们的表象外没有什么东西具有空间或特性的特性，不只是我们具有不参照特性的事物的概念。再次，这种“双重视角”处理康德后面的自由意志的观点时会遇到困难，因为它将暗示了我们具有一个我们自身的概念，它是从我们在空间和时间中的我们的行为的因果的规定中抽象出来的，但没有说我们实际上不是在空间和时间中被因果规定的；而且，在这种观念肯定和康德关于自由的某一些观点相一致的同时，它肯定不是和所有观点相一致的。这是我们在后面再来讨论的一个问题。<sup>①</sup>最后，也要注意称先验观念论的这种本体论的而不只是方法论的解释为“两个对象”或“两个世界”的观点会有一些误导。这使得下面的看法好像是合理的，康德好像是认为在日常对象的世界之外有一个完全拼凑起来的神秘的世界，在剥除它们的最为重要的特性的同时，没有必要将我们经验的对象双重化。<sup>②</sup>但是，对于康德来说，实际上对于17、18世纪的每一个哲学家来说，已经有两种对象要处理，即日常的对象和我们对于它们的精神上的表象，康德所作的是，正如他所看到的，是将空间和时间的特性从每个人都承认的一种对象——非表象的——重置于 (relocating) 每个人都承认的另一种对象——表象的对象。所以，他当然持有一种“两重对象”的观点：每个人（除了贝克莱之外），尽管没有什么人承认康德对于从日常对象到表象的空间—时间的安排。

① 这里应当注意到，阿利森明确意识到康德对于自由意志的处理可以反驳他的“双重视角”的解释，于是他写就了第二本重要的著作，来打消这种反驳。见 *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990。

② 对于康德的这样一种反对至少可以回溯到黑格尔，《精神现象学》(1807) 中讥讽这样一个物自身的“超感性”世界的观念是一个“颠倒了的世界”，见 *Phenomenology of the Spirit* (1807), §157; in the translation by A. V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1977, pp.96-97。对于这一段落的阐释，见 Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994。



康德的先验观念论的任何解释都需要解释这个事实，像他同时代的大多数人一样，他实际上是接受了独立于先验观念论的“两重对象”的观点。

另一个最近理解先验观念论的方式是说康德是就事物的内含的、非关系的属性来理解物自身的，所以从空间和时间属性是内在的关系这一点直接得出它们不是作为物自身的事物的属性。<sup>①</sup>而且这种解释至少对于康德说过的一些话解释得通，尤其是他在“先验感性论”第二版中加上的一段论证，

凭借纯然的关系毕竟还没有认识一个事物自身，因此，完全可以作出判断说：既然凭借外感官能够给予我们的无非是纯然的关系表象，外感官在其表象中也只能包含一个对象与主体的关系，而不能包含属于客体自身的内在的东西。

(B67)

然而，康德好像并不需要去为他对于先验观念论的基本论证加上这个论证。因为在将非关系的属性等同于物自身的属性的时候，再说空间—时间属性不是描述物自身时的事物的属性就是废话了，它并不能得出存在着实际上缺乏空间和时间属性的事物，因为它没有否认什么个别的事物实际上缺乏关系的属性。但是事物实际既具有关系的（relational）属性又具有内含的（intrinsic）属性，那么它们就可以实际上具有空间和时间的属性，也就没有什么理由说我们不能知道它们具有这样的属性，更不用说知道它们不具有这样的属性了。但是康德自己要挽救那个在空间和时间中事物的非数学和数学的先天综合知识的通常认为的必然性，只不过是自身的表象实际上具有空间和时间的属性——没有什么办法从正在考察的这个解释中获得那一点。

所以，本书的其余部分采取的立场是康德的先验观念论是断定事物而不是我们自己的表象——实际上，甚至是和我们自己的表象相对的我们自己——缺乏空间的和时间的属性，尽管这个主题主要依赖于康德没有成功地确证关于必然性的那个观点。我们现在必须转向康德是如何论述概念、判断与推理，即是

<sup>①</sup> 关于对这个解释的论证，见 Rae Langton, *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford: Clarendon Press, 1998。

和感性理论相比照的知性和理性理论。我们下面探讨康德进一步的论证是否引入了什么关于先验观念论的独立论证，以及康德在这些问题上的观点能否独立于先验观念论而被接受。

## 知性的作用

先前已提到，《纯粹理性批判》“先验要素论”中篇幅最长的是“先验逻辑论”，而它又由“先验分析论”和“先验辩证论”两大部分构成。在“分析论”中，康德阐发了知识的建构性理论的全部内容，这在“先验感性论”中未被呈现出来，而“辩证论”则是在康德本人知识理论的基础上对于全部传统形而上学的批判。“分析论”又分成“概念的分析”和“原理的分析”两部分，前者又分为两章，分别为知性的纯粹概念的“形而上学演绎”和“先验演绎”，后者包括三个主要章节，“纯粹知性概念的图型论”、“纯粹知性的一切原理的体系”以及“所有一般对象区分为现象和本体的根据”。最后一部分的内容实际上是从“分析论”的建构性理论向“辩证论”中批判性理论的过渡。本章的余下部分将主要关注那种建构性的理论，下一章则讨论康德对于传统形而上学的批判。

康德的知识建构性理论有三个主要的步骤。第一个步骤被称做“发现一切纯粹知性概念”的“线索”或“引线”，<sup>①</sup>在第二版中则称之为范畴的“形而上学演绎”（B159），康德论证说，首先，所有关于对象的知识都是在判断中表达的，因此，仅有直观绝不能构成关于对象的知识——比如说有了一个对于对象的观察并不等同于说有了关于那个对象的知识，因为知识要求对于所观察的东西的思考或判定，于是就要将概念应用于它。其次，康德论证了关于对象

<sup>①</sup> 康德用这个词“引线”（Leitfaden）可能是指阿德里亚德涅（Ariadne）给忒修斯（Theseus）的导线，以让他在杀死米诺陶（Minotaur）之后走出迷宫，见 Savile, *Kant's Critique of Pure Reason*, p.134, n.7。如果在“线索”（clue）和“引线”（guiding-thread）之间有任何哲学意味的差别的话，那么就是曾经使用的“线索”是留在身后的，而引线是人们拿在手里，直到穿越了整个论证的迷宫。

的判断必然要具有某些特定形式，这是由他称之为判断的“功能”决定的。最后，康德得出了这样的结论，所有我们关于对象的概念必然相应地具有某些形式，这些形式使得我们可以将判断的形式应用于它们。这些形式就是康德所说的“知性的纯粹概念”或“范畴”。在康德论证的第二个阶段，即“先验演绎”中，康德论证了范畴具有“客观的有效性”，或是必然地应用于我们所有的表象：我们所具有的任何经验无不是服从于那些范畴的，因此范畴是“经验的可能性条件”。这个论证的第三个阶段始于“先验演绎”并延伸至“原理分析”的前两章，在这个阶段康德又重新引入了他的这一观点，即如果我们要具有知识，我们既需要概念又需要直观，因而，概念必须被应用于经验性直观（其带有时空的形式）的经验，这是通过被康德称做概念的“图型论”完成的；然后他论证了范畴对于我们的时空经验的必然应用产生了一些先天综合的原理，最重要的是这三个原理：在所有变化中，实存的量保持不变；每一个变化都相应于一个因果规律；所有在空间中同时存在的对象都处在交互作用中。康德对于这些先天综合原理的证明是拒斥休谟针对理论认知的首要原理的怀疑论的核心，休谟的怀疑是由他那一著名的论证提出的，我们对于因果性的信念没有合理的基础（尽管休谟从未否认这样的信念是完全合乎自然的）。在《纯粹理性批判》第二版添加的“对唯心论的拒斥”（在“所有原理的体系”之后）中，康德也反驳了笛卡尔式的怀疑论，即怀疑我们能否从内在表象推出外在对象。<sup>①</sup> 不过，休谟式的怀疑论是康德“先验分析论”最初的和最主要的目标。

康德对于休谟怀疑论的回答取决于他的“哥白尼式的革命”，以及他对于我们认识自主性的断定，也就是说，取决于这一观点，我们是在我们自身之中就具有了对自然进行理论性认识的根本原则——“无论这听起来多么夸大，多么悖谬，……知性本身是自然规律的来源。”（A127）然而，正如在“先验感

① 当然，笛卡尔本人不是一个笛卡尔式的怀疑论者。他认为他已经充分地回答了在《第一哲学沉思集》（1641）的“第一沉思”中所提出的关于外部对象的知识怀疑，他证明了有一个全知全善，因此不会欺骗我们的上帝的存在（“第三沉思”和“第四沉思”中证明了这点）。正如我们在下一章中所见，康德拒斥了笛卡尔对于上帝存在的“理论的”证明，因此也就拒斥了在认识论任何对于上帝存在的诉求；所以对他来说，笛卡尔是一个笛卡尔式的怀疑论者，即使笛卡尔本人不愿如此。然而，我们也将会看到，康德论证了我们有充分的“实践的”根据来相信上帝的存在——但是上帝之具有道德的属性和我们认识论上的需要没有关系。

性论”中论证先验观念论的情况一样，我们可以说康德过分估计了我们的认识自主性的力量，这实际上又一次把一个观点设定为必然的，而这是康德本来不会承认的。

那么，接下来的三节内容就将阐明康德对于拒斥休谟的怀疑论的“知性的贡献”，本章最后一节将考察康德对于笛卡尔的怀疑论的批驳。

## 形而上学演绎

“形而上学演绎”中的论证是浓缩了的，部分地比它应该的情况更为浓缩。论证的前提是所有的认知都涉及到由概念到判断的联结，初看上去判断是在相对普遍的概念下包含相对个别的概念。例如，“所有的物体都是可分的”这个判断，就是将相对个别的概念“物体”包含在相对普遍的概念“可分的”之下（也就是说，还有其他的物体也是可分的）（A68/B93）。那么既然所有的（综合的）知识也包含直观（它提供概念能够指涉的对象），那么在所有的判断中概念必须最终（无论是直接地还是间接地）涉及直观；在“这个F是G”这一典型的判断形式中，主词的概念（“F”）指直观的一个特殊对象，而谓词的概念（“G”）指由那个主词概念所呈现的直观的特殊概念的某种感性特征。然而，康德认为没有单称的概念，只有概念的单称使用（《逻辑学讲义》，§1, 9:91）。也就是说，在一个关于特殊对象的判断中，那个普遍的，因此也能指称一个特定类中的任何对象的主词概念，指称着那个别的对象，是因为在那个判断所判定的实际情景中，它是被理解为指称一个个别的直观（它总是单称的）。当我说“这个物体是可分的”时，“物体”这个词（它完全是普遍的）指称一个个别的对象，因为在相关的情景中，“这个”将其和一个直观、一个在空间和时间中有确定位置的对象的表象联系起来。[这种普遍概念的单称使用不总是包含一个明确的索引词（indexical），如“这个”，不过总有一些东西来联结普遍概念与个别事物。例如，像“当前的美国总统”这样一个限定的摹状词完成这种联系就得益于背景知识的帮助，即美国宪法规定在任何一个特定时间内只能有唯一一位总统。]

康德接下来的观点是概念被联结以形成判断的方式存在着特定的特征或“功能”，因此又有确定数量的判断的“形式”，它们产生于判断“功能”的合理排列。尤其是，康德称每一个判断中有一个“量”，就是说，它指称某一类别中或所有，或部分或只是单一的对象；每一个判断中有一个“质”，即这个判断或是肯定其主词的谓词，或是否定它，或是在否定它的同时蕴含着那个对象具有其他谓词（这就是康德所称的“否定”判断与“无限”判断之间的差别）；<sup>①</sup>每一个判断都表达了一个关系，要么是谓词和主词概念之间的关系，要么是构成它的两个或更多个判断之间的关系（如果一个判断称如果构成它的一个支命题为真，那么另一个构成它的支命题就为真，它就是“假言”判断；如果一个判断称构成它的一个支命题为真，那么另一个或另一些构成它的支命题一定为假，那么它就是一个“选言”判断。）最后，每个判断有一个模态，也就是说，它断定一些事物可以（或不可以）是那样，一些事物是（或不是）那样，或是一些事物必然（或不必然）是那样。因此康德认为判断的功能有四个“目类”（titles），每个目类都包含着三种特定的功能：判断的量要么是全称的，要么是特称的，要么是单称的；判断的质要么是肯定的，要么是否定的，要么是无限的；判断的关系要么是定言的，要么是假言的，要么是选言的；判断的模态要么是或然的，要么是实然的，要么是必然的。（A70/B95）

可轻易看出康德的意图。像“所有的人都会死”这样一个判断是一个全称的、肯定的、定言的、必然的判断，因为它断言了一个确定的谓词必然地应用于一个特定的类之中的所有个体；像“一些人是有学识的”这样一个判断是特称的、肯定的、定言的，但只是实然的判断，因为它认为一个确定的谓词应用于一个确定的类中的一些成员，且是将这作为一个事实，而不是必然的；像“如果所有的人都会死，那么就没有人是不朽的”是联结两个定言判断的假言判断，那两个定言判断一个是全称的、肯定的、必然的，另一个是全称的、否定的、必然的；如此等等。每一个判断看上去确实都具有某种量、质、关系和模态，尽管我们在这些例子中可以看出判断的模态并不总是在语言表述上由一个特定的词语明确地表示出来——在“一些人是有学识的”这个判断中就没有

<sup>①</sup> 对于康德在“否定的”和“无限的”判断之间的区分，稍有不同的一个解释见 Dicker, *Kant's Theory of Knowledge*, p.55。

什么特别的词表明它是肯定的和定言的。康德的解释是模态并不为判断的“内容”增添什么东西，而仅仅涉及“在与一般思想的联系中系词的价值”，也就是说，我们对于判断的内容的态度。<sup>①</sup>

是否就像看上去那样，康德的判断功能列表就是必然的呢？因此就是先天知识理论和拒斥对于第一原则的怀疑论的恰当起点呢？康德经常受到这样的指责，说他只不过是传统逻辑教科书中的东西堆砌在一块，取出那些他想要推出他接下来想要证明的范畴的东西。无疑，康德没有怎么解释如何推导出判断的功能，但实际上康德的列表即使不是全部的话也是在很大程度上从少数简单的思想中得出的。如果你将判断看做是在一些对象的领域和一些属性的领域的联结的话，你就会很快看出那些只能由少量的方式作出：一个特定的属性能够断定那个领域中一个、一些或是所有的对象；或者它能够否定一个、一些或是所有那个领域中的对象；如果你认为所有的判断要么为真，要么为假，那么在两个判断之间的联结就要么都为真，要么都为假，或者一个为真，一个为假；如果一些判断可以为假，那么它们的否定就可以不为假，即必然为真；如此等等。康德的“无限的”判断可能是个例外，看上去好像那个功能列表可以轻易地从简单的观念中得出，即判断连接谓词的领域和对象的领域，它们只能要么为真要么为假的这么作。<sup>②</sup>但是在这里那些基础性的假设又是如何呢？例如，谓词必须总是被联系到一些确定数量的谓词，或者是任何命题要

① 所以康德的模态的概念是一个认识的或主观的概念：我们称一个判断是或然的、实然的还是必然的取决于我们是可以认其为真、确实是认其为真，还是必须认其为真。康德的观点和当代“可能世界的语义学”相反，那种观点试图对判断的模态给出一种外延性的解释——例如，一个必然为真的判断是在所有可能世界中为真的判断——因此，就将模态转变为某种量，因此就是判断内容的部分而根本就不是我们对于它们的态度。当然，一个人在不依赖另一个模态词（“可能的”）的情况下就不能给出一个模态词（“必然性”）的定义，这一点表明了以这种方式看待模态的一个缺陷。

② 沿着这些线索对于判断的功能列表的展开解释，见 Reinhard Brandt, *The Table of Judgments: Critique of Pure Reason A 67-76, B 92-101*, North American Kant Society Studies in Philosophy, Vol.4, trans. Eric Watkins (Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co.,1995), Brandt 的著作是对于一部较早著作的回应，见 Klaus Reich, *The Completeness of Kant's Table of Judgments* (originally 1932), translated by Jane Kneller and Michael Losonsky, Stanford, CA: Stanford University Press, 1981, 对于这个问题的最为详尽的讨论，见 Michael Wolff, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995。

么为真要么为假：它们严格说来是必然的吗？要想搞清我们如何能证明这些基础性的假设并不容易，但是要证明它们是错的，也就是说想象其他的可能性，也并不容易。<sup>①</sup> 我的观点是我们不必为康德的判断功能列表的必然性担心：在探寻康德联系这些功能的范畴是否真的是必然的或者它们是否真的必然地应用到所有我们的经验时，还有更多的东西让我们去思考。

“形而上学演绎”接下来的一个主要步骤是，“**在一个判断中给予不同的表象以统一性的同样的功能也在一个直观中给予了不同的表象的单纯的综合以统一性。**”（A79/B104）。我将这一论述进行了高度浓缩，可以这样说，如果我们的判断必然具有某些形式，就像已经表明的那样，那么我们对于这些判断的**对象的概念**就一定是以我们能够在那些判断中使用这些概念的方式被构成的，那么如果是这样的话，那么我们的**直观**，即那些对象的表象，也一定是以某种确定的方式被构成的，以使得可以容许这些概念并通过它们这样的判断被应用于它们。举一个简单的例子，如果定言判断断定个别的谓词应用于个别的主词，那么为了作出关于对象的定言判断，我们必须把那些对象看做是具有属性的实体，进而我们必须能够在我们的直观中识别分辨出实体以及它们的属性，这是我们的判断的最终目标。为了作出关于对象的判断，我们必须构造关于我们的对象的概念，其中的方式就是知性的纯粹概念，或者说是范畴。康德对于范畴的定义也表明了这一点，“**范畴是关于一个一般而言的对象的概念，通过它们，对象的直观就各种判断的逻辑功能之一而言被视为确定的。**”（B128）例如，实体的概念规定了我们应当把其所应用的对象看做一个判断的主词，而一个属性的概念（用康德的话来说，一个“偶性”）规定了我们应当把其所应用的直观方面规定为一个谓词。应当立即说明的一点是范畴就其本身来说不是对象的概念：一个实体的概念不是任何个别的实体的概念，比如石墨或黄金，一个属性的概念不是任何个别的属性的概念，如白的或黄的。然而，那些范畴是那些对象的个别概念的形式，那些特殊的概念除了它们的范畴形式之外必须具有某些经验的内容——像白或黄。就此而言，范畴就像空间和时间作为特殊对象的经

① 肯定会有多值逻辑，它们会接纳除了“真”和“假”之外一些真值（truth-value）。但并不清楚额外的真值会不会超出认识意义，即不可获知或被证明为真或假。（像苏格兰法律的判决“不可证明”，它意味着除了合理的怀疑之外不能证明有罪，但也不能证明为清白）



验的纯形式一样，尽管在空间和时间那里，我们也可将它们的纯形式作为单独的对象，而我们并没有实体或偶性的纯概念那么一回事。<sup>①</sup>

似乎难以否认，如果存在形成关于对象的判断的某些确定方式，那么就必然也存在着一些确定的方式，通过它们我们必须形成我们对于对象的概念，以便能够作出判断，但仅仅是关于对象的那些判断的形式。但是关于康德将其联系到判断的逻辑功能的范畴列表需要提出一些问题。(A80/B106) 对于量的逻辑功能，即全称、特称和单称，康德联系到量的范畴，即单一性、复多性和全体性，看上去清楚的是如果我们能够作出全称的、特称的、单称的判断，那么我们就必须将我们判断的对象看做是统一的，或是相关的类中个别的成员，看做是这样一个类中的下属的类别，或者是看做这个类中的全体。对于质的逻辑范畴，也就是说，那种判断必须是肯定的、否定的或限定的。至少这些相关项的前两个看上去不会有什么异议：如果我们要作出肯定判断，那么我们就必须能将在我们的一个对象的经验中的东西看做是作为那个肯定的判断的基础的实体，而将别的什么能被看做是一个“否定”，因此就是作为一个否定判断的基础，尽管实际上这样一个“否定”不能全然缺失（因为那会变成对任何一个谓词的否定），但是一个个别属性的出现是和被否定的个别存在不相容的。实际上，同样的属性可以被看做是对于一个判断来说是实在的而对另一个判断则是否定：例如，一个可见的正方形对于肯定判断“我们的房间是正方形”来说可以被看做是实在的，而对于另一个肯定判断“我的房间是圆形的”则是否定，因为是正方形证实了谓词“是正方形的”而否定了属性“是圆形的”。然而，“有限的”判断和“限定性”范畴的情况则更成问题。康德通常将有限的判断表现为一种形式为“x 不是非 A”的判断，以区别于一般的否定判断，它的形式为“x 不是 A”，似乎就认为因为后者只是否认了一个对象的概念的谓词而并不意味着那个对象的概念压根就不存在，而前者因为它实际上断定了它的主词

① 因此，将范畴描述为事物总类 (*summa genera*) 就是误导的，Wilfrid Sellars 有时就这么作，见“Some Remarks on Kant’s Theory of Experience”, in his *Kant’s Transcendental Metaphysics*, ed. Jeffrey F. Sicha, Atasacadero, CA: Ridgeview Press, 2002, p.277；说金属或是矿物是金的总类就提供了知识，但是说实体是金的总类就没有。更好的表达范畴是“概念的东西的总类”，而不是实体本身的总类，就像塞拉斯在“Toward a Theory of the Categories” (*Kant’s Transcendental Metaphysics*, p.329) 一文中的做法。



的“非 A”，就意味着那个主词的对象的存在，因此就具有了不是 A 的属性的存在，比如 B、C 等——它为 x 留下了一个无限的谓词的范围，而暗示了一些谓词应用于它（见《逻辑学讲义》中对于无限判断的解释，§22，9:104）。但即使所有这些都道理，也不能说讲清楚为什么为了使用判断的否定与限定的形式，我们需要假定除了谓词有时候被看作断定一个对象（一个“实在”）的谓词的基础，有时候作为否定一个对象的谓词（一个“否定”）的理由之外更多的东西，尽管在一些情况下否定一个对象的谓词就是否定对象的全然存在，而在另一些情况下它又为对象存在且具有其他谓词留出了空间。那么就好像，两个范畴——实在与否定——就足以作出三种判断——肯定的、否定的、限定的，而是否需要第三个范畴“限定”就不很清楚的了。

考虑到康德将判断间关系的三种形式联系到三种关系的范畴，就产生了更多的问题。对于判断的定言形式，康德联系到“依存性和实存性”（*substantia et accidens*）的范畴；对于假言的判断形式，康德联系到“因果性和依赖性”（原因和结果）的范畴；对于判断的选言形式，康德联系到“共存性（行为者和承受者）的范畴。”每一个联系都是有问题的。首先，如果我们使用判断的定言形式，例如“所有的 S 都是 P”，[用现代的符号形式表示则是，“(x) (Sx——→ Px)”]，那么我们一定能将我们经验的一些方面看做是属性的主体或承担者，而另一些看做是属于那些主体的属性，这一点是清楚的，但下面一点则并不是清楚的，实存（*substance*）这样一个传统的概念需要在多大程度上被塞进它所需要的主体（*subject*）这样的概念中，——为了作出定言判断，我们需要把什么东西只能看做是判断的主词而决不是一个谓词吗？其次，这一点是清楚的，我们必须能够认出在我们经验的对象中的根据与后果或依赖者的关系，如果我们要使用假言判断的话，即，“如果……，则……”形式的判断，但下面一点则不是那么清楚了，这种关系需要总是或常常是因果性的<sup>①</sup>，事实上再下面一点也是不清楚的，即只有假言判断给出了根据与结果的关系。因此，正如我们现代定言判断的符号化形式所意味的，定言判断也能表达根据和结果的关系：一个像“所有的单身汉都是没有结婚的”这样的定言判断就能表达这一点，根据定义，如果一个人是单身汉，那么他一定是（男性的）未婚的。更

① 见 Dicker, *Kant's Theory of Knowledge*, pp.76-77。

为重要的是，在给定康德本人的数学理论的前提下，也必须有非定义性的、综合的含义，那种含义不是因果的，但是必须由假言判断表达出来，例如，“如果一个图形是三角形，那么它的内角和一定等于两个直角之和”。所以，使用假言判断形式的有效性甚至是必要性并不由其本身意味着我们必须将因果性的范畴应用于我们经验的对象。最后，对于选言判断形式，即“要么  $p$  要么非  $p$ ”，例如“要么世界是正义的要么世界是非正义的”（cf. A74/B99），康德认为似乎是和“共存性”或“交互性”的范畴正相对立的：在选言判断的情况下，一个析取项的真就被认为意味着另一个析取项的假，而在共存性的情况中，一个对象的条件被认为规定着另一个对象，或是相反，也就是说，我们可以说，关于一个对象的真理被认为是限定或者被限定着另一个对象的真理。所以，共存性的范畴似乎和选言的逻辑关系大为不同。

最后，为了使用判断的模态功能，也就是说，或然的（“可能是……”）、实然的（“事实是”）、必然的（“一定是”）判断形式，康德称我们必须能够将可能性与不可能性、存在与不存在、必然性与偶然性这样模态范畴应用于我们的经验对象。这里的问题好像是确定这些范畴之间的差别以及这些范畴与先前所说的那些范畴之间的差别。在模态的范畴“存在”与“非存在”和先前作为质的范畴所提出的“肯定”与“否定”之间的差别是什么？存在的不就是肯定的吗？不存在的不就是对于主词的否定吗？在“可能性”、“不可能性”与“必然性”、“偶然性”之间的差别又是什么？后面一对概念难道不能由前面一对概念界定吗？也即是说，偶然的东​​西不就是事实的东西，于是当然也是可能的东西吗，而不是对于不是不可能的否定吗？必然的东西不就是现实的东西吗，不就是对于不可能的东西的否定吗？我们为什么需要三对模态范畴，而不是两对呢？

这些都是很严重的问题。尤其是关于关系范畴的问题对于康德反驳休谟的怀疑论造成了一些根本性的问题，康德本来是通过表明我们可以先天地知道我们必须应用像实存性与因果性这样的范畴于我们的经验来反驳休谟的怀疑论。然而，这样的问题有多么严重取决于康德在“分析论”余下部分中论证的明确结构。如果他认为形而上学演绎已经表明了我们必须实际上使用所有判断的合理的逻辑功能来作出判断，并也表明了他所列出的范畴对于使用那些逻辑功能是必然的，即是说，那些判断的功能能够被应用于对象的唯一方式，那么实

实际上，他的整个论证会深陷的困境——因为他还没有表明我们必须在根本上使用所有这些判断的逻辑功能，更别说他的范畴是这些范畴能够被应用于对象的唯一方式了。但是要记住，康德只是把“形而上学演绎”称做“发现知性的所有纯粹概念的导线”，而不是什么关于它们的必然性的结论性的论证。实际上，康德接下来所要作的是论证完全独立于我们经验的本质性前提，那个论证将表明我们必须使用我们的所有范畴，由此又能得出我们不仅能够而且必须使用所有的判断的逻辑功能——这和简单地推出我们可以或必须使用范畴因为我们有资格使用判断的逻辑功能正好相对。例如，在“经验的类推”中，康德将从关于我们的经验的时间结构的一个关键事实中提供了对于为什么我们必须使用实存和偶性、原因和结果、交互性的范畴的论证——那个事实已经在“先验感性论”，而不是在当前的“形而上学演绎”中确立了，——由那个论证将得出，而不是以此为前提，我们必须也使用定言的、假言的、选言的判断形式（其中的最后一个仍然存在着问题）。如果这个策略起作用，那么无论是否有除了康德所提出的通过范畴之外的其他的判断的逻辑功能能应用于对象的方式：例如，如果康德证明了我们必须应用因果性的范畴与我们的经验，并应用判断的假言形式来表达对于因果性的判断，那么下面一点就是不相关的，即判断的同样形式也能被用来表达分析的或定义性的含义，也能用来表达数学式的综合而不是因果性的综合的意义。康德的目的是证明我们必须使用因果性的范畴，于是也必须使用选言判断的逻辑形式，而不是证明我们必须使用后者，于是也必须使用前者。<sup>①</sup>

为了说明这一策略是否有效，我们将从“形而上学演绎”转向“分析论”的主要论证，即“先验演绎”和“原理的体系”。但在此之前，还要对模态范畴作一简短评论。如我们所见，一些模态范畴似乎是由其他的模态范畴与质的范畴所定义的，这就产生了这样的问题，是否所有这些范畴都是真实必然的。如果引入了模态的成对概念，如可能性 / 不可能性，存在 / 不存在，必然 / 偶然等，我们就可以问，是否康德就认为在**我们对于世界的经验中**就可明见各种

① 我讨论过这种方式，见“Space, Time, and the Categories: The Project of the Transcendental Deduction”, in Ralph Schumacher (ed.), *Idealismus als Theorie der Repräsentation?* Paderborn: Mentis, 2001, pp.313–338。

模态的属性，比如说，就像实存、因果和交互性等范畴可被证明为在我们的经验中是明见的一样。这个问题或许奇怪。然而，康德实际上并未赋予所有的模态范畴以优先性，或是倾向于任何的模态实在论。实际上，他随后论证的（在“原理的体系”的“经验思维的预设”那一节中）正是所有的模态范畴都是在经验的其他形式的基础上被应用的：可能性只是那无内在矛盾并且与我们经验的时空形式上相一致的概念；现实性是满足了可能性的条件并且也由感性所明证了的，即实在的；必然的东西只是实在的东西被看做服从于自然的因果法则，即与现实的是同一个东西，不过是就它完全服从因果性来说的（见 A218/B264—5）。换言之，模态范畴的可定义性（definability）（这是就质的范畴与关系的范畴以及以下一点而言的，模态范畴没有将任何属性引入我们的经验，我们的经验抛却经验直观的时空结构，以及经验直观对于关系范畴的服从，如因果性，是不可能的）正是康德所要坚持的观点，正是在他对于这些范畴的最初讨论中所要准备的道路。

## 先验演绎

在《纯粹理性批判》第一版序言中，康德写到：

对于探究我们称之为知性的能力、同时规定其应用的规则和界限来说，我不知道还有什么研究比我在题为**纯粹知性概念的演绎**……中所作出的研究更为重要的了。

他继续补充说，“这些研究也使我花费了最多的精力，我希望这些精力不会没有回报。”（A xvi）不幸的是，他的努力没有得到回报；没有人理解康德先验演绎的论证。作为回应，康德在接下来的两部理论哲学的著作（1783年的《未来形而上学导论》和1786年的《自然科学的形而上学基础》）中，康德试图弱化这一论证的作用。但显然，在“先验演绎”中康德讲的一些东西在他的其他著作中没有提及，于是他不得不回过头来，最终在《纯粹理性批判》第二

版中完全重写了这个论证。新的版本确实澄清了康德论证中的一些问题，但还是有一些疑难之处。

理解先验演绎的部分问题来自于它的导论性章节（这些章节康德在第二版中没有变动），他认为所要完成的论证至少有三种不同的解释。一开始他用了一个著名的比喻，说那个演绎像是在法律中关于权利的问题（*quid juris*）的论证，而不是只涉及事实（*quid facti*）的论证（A84/B116），——它研究的是我们使用那些在形而上学演绎中已经确认的范畴的权利，而不是我们那么作的事实。但这个先前论证所遗留下来的，我们使用范畴的权利的问题是个什么样的问题决不是清楚明白的。康德首先说“先验演绎”是一个“概念能够先天地与对象联系的方式的解释”而不是一个单纯的“经验的演绎，它表明的是通过经验和对经验的反思获得一个概念的方式，因而不涉及拥有得以产生的合法性，而是涉及事实。”（A85/B117）——康德认为洛克已经提供了我们具有概念的那样一种方式的解释（A86/B119）。这使人回想起康德在对于空间和时间的先验阐释中的（分析的或回溯的）论证方法的解释，即从一些毫无疑问的先天综合知识推出它的先天的根据或基础。但是在前面的段落中，康德认为先天范畴是像“幸福或命运”那样的概念，我们必须在根本上表明我们是否有权使用它们，或者是设定它们就是先天的；所以简单地揭示出概念（已经被先天地获知的）使用的先天条件的模式并不是一个非常有前途的方式。而且，在第一版的序言中，康德写到：

这一颇具深度的考察具有两个方面。一个方面与纯粹知性的对象相关，应当阐明和解释知性的先天概念的客观有效性；正因为此，它也在本质上属于我的目的。另一个方面则旨在考察纯粹知性本身，探讨它的可能性和它本身所依据的种种认识能力，因而是在主观的关系中考察它；而即使这种讨论就我们的主要目的而言极为重要，但它毕竟并不在本质上属于我的主要目的，因而主要的问题始终依然是：知性和理性脱离一切经验能够认识什么、认识多少？而不是：思维的能力自身是如何可能的？……即使我的主观演绎在读者那里并未产生我所期待的全部说服力，我在这里主要关注的客观演绎却毕竟会获得其全部的力度。

（Axvi-xvii）

但是，康德在 A85/B117 那个地方所说的范畴如何与对象先天地联系将构成先验演绎的解释听起来仍只不过是单纯的“主观”演绎，因此似乎不是康德所要寻找的核心，即“客观的”演绎。

然而，在上面所引用的段落中，根本的、“客观”演绎是要“阐明和解释知性的先天概念的客观有效性”。这告诉了我们先验演绎真正所要完成的东西了吗？康德简短地说，如果“思想的主观条件”具有“客观的有效性”，那么它们就是所有对象认识的可能性条件，即，必然地和普遍地应用于认知的对象（A89/B122）。他还说，“不用什么努力”，就能轻而易举地表明空间和时间“必然联系到对象”，因为范畴不是对象的直观的条件，它们的客观有效性就仍有待证明。这使得看上去对于先验演绎来说根本性的东西是要表明范畴普遍地和必然地应用于我们所有的认识的对象，当然，正是因为这个理由，范畴也必定被先天地认识。证明那将是“客观的”演绎，而详细说明先天的概念如何与在直观中的给定的对象相联系将是“主观的演绎”。

然而，这种看法的问题在于形而上学演绎已经表明了范畴必须应用于我们认识的所有的对象，因此已经具有了所规定的“客观有效性”：形而上学演绎称对于所有对象的认识是由关于那些对象的判断表达的，于是证明了因为我们的判断必然具有某些形式，所以一定是我们的概念，因此就存在着一些先天的范畴作为对象的任何可能判断和任何可能认识的条件。因此，除非先验演绎是完全多余的，它所证明的东西就一定是以前所没有的。但是康德在这里所要证明的更多的东西又是什么呢？

他在几页之后对此给出了一个线索，他说在先验演绎中所必须要证明的是“一切经验在某物被给予所凭借的感官直观之外，还包含着关于一个在直观中被给予或者显现的对象的**概念**；据此，一般而言对象的概念就作为先天条件成为所有经验知识的基础”，

因此，一切先天概念的先验演绎有一个全部研究都必须遵循的原则，这个原则就是：它们必须被当做经验的可能性（无论是在其中遇到的直观的可能性，还是思维的可能性）的先天条件来认识。

(A93—4/B126)

如果“经验”在这里只是指**意识本身**之类的事情，是相对于关于对象的经验知识（康德有时就是这样使用这个词的，但是那将使演绎失去意义），那么这些论述是说先验演绎没有**预设**我们具有对象的认知，而是必须以某种方式从关于意识的本质的更为一般性的观点来**证明**我们具有对象的知识。<sup>①</sup> 如果先验演绎作到了这一点，那么它就不是重复形而上学演绎已经作过的工作，而是提供了一个更为根本性的前提，形而上学演绎的结果能被应用于这个前提。也就是说，如果先验演绎能够证明所有我们的经验一定是对象的认识，那么这将从形而上学的证明，即所有的对象的认识都包括范畴得出范畴必须应用于所有我们的经验，无一例外。作为先验演绎目标的范畴的客观有效性的证明将成为范畴普遍地必然地应用于我们所有的经验，应用于任何在空间和时间之中呈现于我们的东西的证明了。

然而，如果这是先验演绎所要证明的，那么康德在这样一个标题下所作出的一些论证无效了。第一版演绎的开始是“事先的提醒”或者说是对于那个论证的预先的呈现，在其中康德提出了著名的“三重综合”的理论。他论说到，在所有对象的经验中，包含三种因素：首先，我们必须相继地“把握”一个对象的几个直观（一个“直观的杂多”）；其次，当我们把握后来的东西时我们必须能够“再生”这一杂多中早先的东西，所以我们甚至能提出这样的问题，早先那些东西表象的是否和后来那些东西表象的为同一个对象；最后，我们必须在一个概念下“认知”杂多的统一体，也就是说，认识到我们的几个直观构成了单一对象的知识，因为它从那些它必定具有那些属性的对象的一些概念中得出，那些后来的直观将其表象为具有（having）。（A99/B104）借用该书后面的一个例子（A141/B180），我们的狗的概念使得我们能够认识到我们的几个表象——四条腿的东西、汪汪叫的声音。狗的味道——组成了狗的表象，因为这个概念告诉我们，那些种属性在狗这个概念下而不是猫的概念下集合在一起。然而，这种思路存在着两个问题。首先，就像我们的概念表明的，这个论证证明了在对对象的认识中需要**经验性**的概念；除非经验性的概念本身能被表明为

① “经验”（*Erfahrung*）一词的两种不同含义的区分已经在 B1 之中出现了，尽管康德不承认这一点。对于这两种含义的讨论，见 *Kant and the Claims of Knowledge*, pp.79–87，以及 Dicker, *Kant's Theory of Knowledge*, pp.88–90。



以某种方式依赖于知性的先天范畴，这个论证就没有告诉我们什么关于后者的客观有效性的东西。当然，如果形而上学的演绎已经表明了对象的认知需要范畴，我们就不需要这一点的进一步的证明。然而，这个论证的更为重要的问题是，它是一个对于我们的**对象**的认识中所包含的东西的有洞见的分析，但同时它不是一个从我们经验的更为一般的特征来对**所有我们的经验必须也是关于对象的经验的证明**，因此也不是范畴在必然应用于我们的一切经验的意义上具有“客观有效性”的证明。所以那个论证似乎也并没有实现那个目的，即将先验演绎区分于形而上学演绎。<sup>①</sup>

康德本人似乎认为，三重综合的分析本身就表明了至少我们的对象的认知必须包括先天的概念，尽管他的结论好像建立在一个错误的推导之上，即从概念统一我们对于对象的经验的必然性推导出必然的因此是先天的概念的必然性（A104—6）。（这是错误的，因为就像我们从狗的概念的那个例子中所看到的，一个日常的经验性的概念就能完成这样的工作）但是在解释那样一些概念来自于何处时，康德引入了一个新的概念，这个概念正是经验所需要的更为一般的特征。这个概念就是“先验统觉”，“先行于直观的一切材料的那种意识统一性”，或是“纯粹的、原始的、不变的意识”、或是在一个人所有不同经验的“数目的同一性”。（A107，A113）尽管康德以不同的方式使用“统觉”和“意识的统一性”，<sup>②</sup>不过“先验统觉”的基本观念似乎是指只要我具有经验，我也就能知道我具有经验，知道那也就等同于知道那个经验属于具有所有我的其他经验的**同一个自我**——那个自我在我的一切经验中保持数的同一。

这个前提好像能独立于先前三重综合的论证而成立。现在的问题是先验统觉在某种程度上要求范畴必然应用于它本身所应用的所有经验，也就是说，毫无例外地应用于我们的所有经验。如果是那样的话，先验统觉这一点就将成为范畴所需要的客观有效性的证明。但康德又是如何从先验统觉进到范畴

① 然而，也应当注意到，一些阐释者捍卫了下面一个立场，先验演绎只是要确立这一论题，所有对象的经验知识（第二种意义上的“经验”）需要范畴。见 Karl Ameriks, “Kant’s Transcendental Deduction as a Regressive Argument” (1978), reprinted in his *Interpreting Kant’s Critiques*, Oxford: Clarendon Press, 2003, pp.51–66, and Gary Hatfield, “What Were Kant’s Aims in the Deduction?”, *Philosophical Topics* 31 (2003), pp.165–198.

② 见 *Kant and the Claims of Knowledge*, pp.83–84.



的呢？

为了解决这个步骤的问题，康德尝试了不同的方式。在第一版演绎中，他的主要策略是由这样一个前提开始的，即先验统觉中的意识的统一性既是综合的又是先天的，所以它必然依赖本身是先天的综合：

现在，杂多在一个主体中的统一性是综合的，因此，纯粹统觉提供了一切可能的直观中杂多的综合统一性的原则。

但是，这种综合的统一性以一种综合为前提条件，或者包含着一种综合：而且如果前者应当是先天必然的，那么后者也必须是一个先天综合。

(A117—18)

说统觉是综合的，因此预设了一个综合，康德的意思是在将表象的杂多——个别观察或经验直观的多样性——归于我们自身时，我们就断定在它们中间有一个联系——它们的每一个自我都属于同一个自我如同所有其他的表象都属于它一样——这不是它们中任何由其自身而被考虑的内容的逻辑部分；因此，在属于同一个单一自我的不同表象之间的联系不能单纯由分析来获知。这好像是相当合理的。这并不能从我现在在看一本红色的书得出片刻之前我在看一本蓝色的书，反过来也一样。但实际上，我都具有这样的经验。因此，它们既属于我意识的统一，或是我的数的同一的自我，因此似乎可以合理地认为在它们之间的联系就一定以某些方式是综合的而非分析的。然而，康德把这种意识中的联结不只是称为综合的，而且称为先天综合的，这又是什么意思呢？实际上，他对此说了不同的两点，一个似乎是真的，但是没有多大的意义，而另一个好像是重要的，但实际上是成问题的。在第二版“演绎”中，康德说，“统觉的必然统一这一原理是……自身同一的，从而是一个分析命题”（B135），这简单说来就是将一个表象归于自身也就意味着它被归于所有其他表象被归于的那同一个自我。这只能被看做是自我这个观念的一个定义，由此得不出是否任何特定的表象都必须被归于这样一个自我，更说不上这是发生在什么基础之上了。然而在第一版演绎中，康德似乎认为我们不只是有一个定义的确定性，而是有一个实质上的确定性，我们所具有的任何表象在实际上都将被归属于数量上同一的自我。他写到：

一切直观，如果不被接纳入意识，无论它们是直接地还是间接地影响意识的，对我们来说都是无，与我们毫不相干，……只有通过意识，知识才是可能的。就能够在某时属于我们的知识的所有表象而言，我们先天地意识到我们自己一贯的同一性，它是一切表象的可能性的一个必要条件……这个原则是先天地确定的。

(A116)

康德然后由这个原则作出了许多令人瞩目的推论。首先，他论证到如果在我们知道任何关于这些表象的特殊内容之前，我们就知道在我们所有的表象中有一个统一（这个统一是综合的），那么就必须有一个所有我们表象的先天的综合，先于它们任何特殊的经验的内容（根据这种综合我们确定一些特殊的表象是不是表象一只狗，一只猫等），他将其称为“**想象力的产生性的综合**”（A118）；他假定说，如果这种综合是先天的，那么它必须有它自己的先天规则。接下来，他假定所有的综合最终是**知性能力**的产物，并且“处于和想象力的**先天的综合**的关系中”，由此他意指着他刚设定的先天综合，“**纯粹知性**”（A119）；因此，正如形而上学演绎所表明的，范畴是“包含着”纯粹知性的所有综合的必然统一的纯粹先天条件，他然后推论说，范畴必须是纯粹综合的条件，其导致统觉的统一。最后，由于这意味着我们不仅能够而且必须应用范畴于任何我们的表象，然而范畴也是对象的所有概念的纯粹形式，康德在这里的意思是通过范畴我们总能为我们所具有的任何经验提供概念，或者是在我们所有的表象之间有一种必然的“亲和性”（affinity）：“一条贯穿一切显象的规律之先能够被先天地看出的根据，一条贯穿一切显象的规律的可能性，甚至其必然性亦依据于它，也就是说，把一切显象无一例外地视为感官的就自身而言可联想的、在再生中服从一种无例外的联结的普遍规则的材料。”（A122）在接受他所给出的这个假设的条件下，这种亲和性的存在实际上并没有得出这个前提，它是“仅仅因为我把所有的感知归于同一的（原始统觉的）意识，于是我就能说我意识到它们的所有的感知”。由于先验的统觉的统一性蕴含着这种亲和性，康德觉得有必要设定“知性本身是自然规律的来源，因此是自然的形式统一性的来源”（A127）。

这是一个不同寻常的论证，<sup>①</sup> 它开始于我们可以看做是关于自我的统一性的确定性的笛卡尔式的设定，结论是深刻的反休谟的观点，即知性在本质上必然是统一性的来源。由这种论证，康德的最初的、哥白尼式的观点，即知识的根本原则必须是自主的，必须处在我们自身之中，这个原则被揭示为这样一个假设，知性构造（form）了自然，因此总是能够将它的原则加之于自然。但这个论证面对几个反驳时就显得脆弱了。首先，可以这么论证说，尽管康德可以提出这个**分析**的原则，即我们必须意识到在我们实际上称之为我们自身的表象之间的综合的联结，但这不蕴含着那一综合原则，即我们没有任何我们不能称之为我们自身的表象：这个分析原则不涉及那一问题，即我们所具有的任何特定表象是否也必定是我们意识到所具有的，因此也能和其他表象结合起来的表象。这个反驳会继续说，康德的那个更强的观点，那个综合原则（我们没有意识到的任何直观对于我们来说“什么都不是”，至少和我们没有关系）并没有证明他的假定是先天综合的：这是相当正确的，没有意识到的表象和我们并没有什么关系（这或许有时候是正确的，尽管如果它总是正确的，就将难以理解为什么有些人把那么多的钱花在心理分析上），但这并不意味着我们不能有任何这样的表象。

其次，这个论证似乎将所谓的支撑着统觉统一的先验综合等同于随意地按照范畴来进行的知性综合；也就是说，它只是断定了知性是所有综合的来源，因此范畴包含在所有的综合之中。<sup>②</sup> 这种观点还可以换一种说法，康德的论证至少是过于抽象了：它向我们保证知性是统觉的统一性的来源，但是并没有告诉我们关于自我的统一性的那种特殊的判断根据范畴对于我们表象的应用被看做是可能的，因此我们说服我们范畴实际上是统觉的统一的必然条件。而且，这个观点（即范畴包含在一个先天的综合中，这种先天综合以某种方式先行于或者是支持着经验综合）似乎和范畴作为我们经验概念的形式观点并不非常协调，这是在形而上学演绎中暗示的：关于范畴的思考方式意味着它们必须引导我们对经验概念的构型（formation），但这转而意味着将会出现的我们的质

① 我对此进行了原创性的分析，见“Kant on Apperception and A priori Synthesis”，*American Philosophical Quarterly* 17（1980），pp.205-212，又见 *Kant and the Claims of Knowledge*，pp.133-149。

② Dicker 暗示了这一问题，见 *Kant's Theory of Knowledge*，pp.105、111。

料（抛开数学中的情况不论）的仅有的综合会是**经验的综合**，是对经验性质料的综合并使用经验性的概念，尽管经验性的概念是根据先天范畴构成的。

最后，所有显象的必然的**亲和性**的观念可以作为认识**自主性**的一个非常强的观念：称通过转向我们自身，我们能够**发现**对象的任何可能知识的必然条件，那些条件也是由我们在实际上成功感知的任何个别对象来满足的条件，这么说是一回事；但是说我们总是能够将我们自身知性的原则**加诸**任何自然的对象上，无论它们本身是什么样子，则是另外一回事了。后者也就是说，自然中没有什么是我们能够成功地感知的，但是并不清楚通过反思某种在根本上是一种特定的**自我**知识的可能性条件就能证明这个非常强的观点。

如先前提到的，康德在第二版中完全重写了先验演绎。他这么作是因为认识到刚才提到的那些问题了吗，并且知道如何解决它们了吗？他一定认识到在统觉和范畴对于形成对象的概念的范畴的使用之间的关系在第一版演绎中至少没有得到充分支持，因为他在新的版本中使得这种联结更有说服力。

这个论证的新的版本，开始于对下面一个前提的明确确定，“一切联结……都是一种知性的行动” (§15, B130) 这个论证的接下来一节的开始是康德的著名的观点，“‘**我思**’必须能够伴随我的一切表象……所以直观的一切杂多在这种杂多被遇到的那个主体中与**我思**有一种必然的关系。” (§16, B131—2) 换句话说，将任何一个表象归属于一个自我也就是将它归属于“同一个主体”，这个主体也拥有一人表象的其余的“杂多”，因为这个原因具有一个结合的行为被赋予了知性的。康德又反复强调了这一点：

因此，只有通过我能够把被给予的表象的杂多在**一个意识**中联结起来，我才有可能表象**这些表象本身中的意识的同一性**，也就是说，统觉的**分析**的统一性惟有以某种**综合**的统一性为前提条件才是可能的。

(B133—4)

统觉的分析的统一性是当我称一个单独的表象为我的时候，就好像我只是简单地将一个属性比如像是红的归于它的时候所断定的意思；统觉的综合的统一性是当我称所有我的表象统统为我的时候所断定的东西。并且康德称前者取

决于后者——也就是说称一个表象为我的根本不同于称一个苹果为红的，因为这并不取决我称任何其他的苹果为什么。就所有这些观点来看，好像康德只是强调了统觉的综合的特征，然后通过 §15 中引入的前提提供给我们同样的一种直接的论证，即从作为联结的或综合的来源的知性到范畴作为这种综合的必然条件，也就是在第一版演绎中所试图作的那样（B134—5）。

但是康德减慢了速度，并试图通过表明统觉本身内在地联系着**关于对象**<sup>①</sup>的判断，在统觉和范畴的客观有效性之间建立起独立的联结，因此，在确定了形而上学演绎的条件下，必然涉及到范畴。然而，他第一次的尝试似乎走上了一个错误方向：在 §17，康德写到，“**客体……是在其概念中一个被给予的直观的杂多被结合起来的表象**”，并且“意识的统一就是唯一构成表象与一个对象的关系”（B137）。这使得它看上去好像是认为统觉的统一性就是对于客体的认识的充分条件，以至任何对于统觉的统一是必然的东西也就应用于客体（实际上，只有当统觉的统一性是对象的认识的必然条件的时候才能得出这样的观点；也许康德要说的是它既是必然的又是充分的）。这转而告诉我们范畴必须应用于所有的对象，或者是在 A93/B126 那个地方最初规定的那个意义上具有普遍的有效性，如果它们包含在统觉本身之中的话。<sup>②</sup> 但是如果我们所要寻找的是一个相信范畴是统觉本身必然条件的话，那么这个论证似乎就已经设定了所要去证明的东西。<sup>③</sup>

不过，在接下来的两节中康德试图论证统觉是关于对象的判断的形式，因此内在地涉及范畴。他在 §18 中这么说，“统觉的**先验统一**”是一个“**客观的**”，而不是“**意识的主观统一**”（B139），而在 §19 中，反过来论证说“一个判断无非就是使被给予的知识获得统觉的客观统一性的方式”（B141）。这样听起来就合理了，如果统觉必然涉及判断，而且判断也必然包含统觉，所以如果

① Dicker 暗示了这一问题，见 *Kant's Theory of Knowledge*, pp.97-105。

② 实际上康德发展了最后一个引注，将“对于一个对象的表象的关系”等同于“它们的客观有效性”；这实际上是比较 A93/B126 中所定义的更弱意义上的客观有效性，因为它并没有说**概念对于所有对象的必然应用**。

③ 见 *Kant and the Claims of Knowledge*, pp.117-118，以及本人的“The Failure of the B-Deduction”，in *Southern Journal of Philosophy* XXV, Supplement (1987), pp.67-84，又见 Dicker, *Kant's Theory of Knowledge*, p.135。

判断必然包含范畴，那么也要包含统觉本身。如果是这样的话，那么因为我们所有的经验是我们的统觉的统一性的部分，所有经验都包含范畴——换句话说，范畴就将具有客观有效性，这也就是整个先验演绎所要去证明的。然而，康德在这里作的统觉和关于对象的判断的关键联系过于轻易了。当他在和意识的“客观的”统一性相对照来规定意识的“主观”的统一性时，他在“完全偶然的”也许只是对于一个主体有效的观念的联想和那些对于所有主体都有效的联结之间做了一个对比（B140）。但是，这也就是说“意识的客观统一性”是表象的客观联系的意识，或者是一个**对象**的意识，而不是非客观的（non-objective）意识。我们能够承认形而上学演绎已经表明了范畴是对象的认识的必然条件；现在康德似乎也通过将统觉的统一性**等同于**对象的认识以表明了它们也是统觉本身的统一性的条件。但是这不能像一开始所理解的那样独立地确立统觉，——也就是说，作为在所有我们的表象中的联结，而不涉及它们可以或不可以表象什么——包含着对对象的判断，由此我们可以推论出我们必须使用关于我们经验的范畴来作出客观的判断。进一步说，如果我们没有限制地接受康德的这一推论，我们就会出现一个悖论：要么我们的一些经验只是主观的，不涉及范畴，这就意味着范畴根本不具有客观有效性，就不能应用于我们所有的经验；要么我们所有的统觉是客观的，范畴应用于我们所有的经验，但仅仅因为我们在根本上就不具有任何主观的经验。这个悖论的两种情况似乎都是有吸引力的。<sup>①</sup> 康德认为他已经成功地表明了统觉总是包含着判断，他在 §20 得出结论说，统觉因此包含着判断的逻辑功能，并且“**范畴无非就是这些进行判断的功能，如果一个被给予的直观的杂多就这些功能而言被规定的话**”（B143）；但是他没有，至少没有 §16 中所引入的一般意义的统觉，而具有在 §18 中掺进的乞题意义上的统觉。

既然这样，康德的**第二版演绎**也像**第一版演绎**一样失败了吗？我们已经考察的那几个章节（§§15—20）就建立统觉的统一性和对于我们所有经验的范畴的客观有效性的直接联系来说并不比第一版更好，康德接下来展开了另

① 关于这个悖论的一篇著名文章，见 Lewis White Beck, “Did the Sage of Königsberg Have No Dreams?” in his *Essays on Kant and Hume*, New Haven, CT: Yale University Press, 1978, pp.38–60; Beck 是在回应 C. I. Lewis 提出的一个问题，见 *Mind and the World Order*, New York: Charles Scribner’s Sons, 1929, p.221。

一条更有前景的论证思路。在 §21 中，康德说，先前的章节只是“开始了纯粹知性概念的一种演绎”，这种演绎抽掉了“杂多被给予一个经验性直观的方式”，也就是说，抽掉了在“先验感性论”中所证明的我们一切经验的必然的时空形式。这个论证现在以这样一种方式完成，即考虑到我们经验的可能性的感性条件。<sup>①</sup> 可以肯定，康德认为他已经成功地表明了范畴必然应用于我们所有的经验，并在这时提醒我们，我们的经验是具有时空特征的，所以范畴必然要应用于具有时空特征的经验，他的主要目的似乎是要澄清加之于我们的范畴的使用界限：因为我们的时空经验只是事物所显象的经验，而不是事物本身如何——尽管由于范畴并不直接地具有时空内容，他们仍然可以被用于思考非时空的对象，也就是，作为物自身的事物 (§22, B146)。这和康德在第一版序言中的最初主张是一致的，在那里康德认为对于先验演绎来说核心内容是确定“知性和理性脱离一切经验能够认识什么、认识多少？”(Axvii)，也就是说，通过范畴来确保并限制我们的先天知识。<sup>②</sup> 接下来的几节实际上是强调范畴只是就显象来说产生了知识，甚至听起来有些矛盾，在我们人类的情况中，由于“我们必须恰恰以整理空间中感官的种种规定的那种方式来把内感官的种种作为时间中的显象来整理” (§24, B156)，通过范畴“我关于我所认识的，不是如我所是的我，而仅仅是如我向我自己显现的我”。 (§25, B158) 这个观点——通过范畴我们只能具有作为显象的事物的知识，但我们绝不能使用范畴以思考它们本身如何——对于康德的最终论证是关键性的，即我们可以对一些形而上学的主张具有信念上的实践基础，但对于那些主张却没有理论性的

① Dieter Henrich 注意到了第二个主要步骤是在 §21 开始的，见其著名文章“The Proof-Structure of Kant’s Transcendental Deduction”, *Review of Metaphysics* 22 (1969), pp.640–659, reprinted in Ralph C. S.Walker (ed.), *Kant on Pure Reason*, Oxford: Oxford University Press, 1982, pp.66–81, 这篇文章衍生了大量文献，对于德语读者来说，关于 Henrich 和他的众多批评者之间的有价值讨论可参见 Burkhard Tuschling (ed.), *Probleme der “Kritik der reinen Vernunft”*, Berlin: Walter de Gruyter, 1984, pp.34–96。

② 又可参见康德在《自然科学的形而上学初始根据》前言中的评注：“如果我们能够证明理性在其所有认识中必须使用的范畴没有其他使用，只是除了与可能经验的对象的关系之外（只就它们在这样的经验中使思想的形式成为可能而言），那么，尽管回答范畴如何使经验可能这个问题是重要的，足以完成演绎了，就那个体系的原则目的而言，即就纯粹理性的限度的决定因素而言，但它绝非必须要作的，而是可嘉许的。”(4:474n.) 演绎的有限作用也被 Hatfield 所强调，见“What Were Kant’s Aims in the Deduction?”



认知，尤其对于他的那个论证是关键性的，即由必然地应用因果性的范畴于我们本身的显象所说明的因果决定论是和就自我本身而言的自我意志自由相容的。这是对于康德来说最为重要的一些立场，当然我们将在后面再来讨论这些问题。但现在所关心的是证明范畴的客观有效性的另一个策略，这是康德在第二版演绎后半部分的倒数第二节（§26）中提出。

在这一节的一开始，康德就提醒我们，“空间和时间不仅被表象为感性直观的形式，而且被表象为直观本身（包含着杂多的直观）。”（B160）他随后补充说，尽管在“先验感性论”中，他“将这种统一仅仅列入感性，……为了说明他先于一切概念”，实际上“它以一种不属于感官的综合为前提条件，关于空间和时间的一切概念都是通过这种综合才成为可能。”（B160—1n）由这些前提，他得出结论，“这种综合的统一性不可能是别的统一性，只能是在一个原始的意识中按照范畴来联结一个被给予的一般直观的杂多的统一性”。（B161）换句话说，康德现在论证了空间和时间的统一性本身依赖于范畴，所以范畴当然是客观有效的，或者必然地应用于我们所具有的每一个经验，因为我们的所有经验都是时空的。那么，在作这个论证的时候，康德并不是认为我们对于纯粹形式上的事实的认知（那个事实是每一个空间和每一个时间只能被表象为更大的空间和时间的一部分，这还表明空间和时间的统一性以及无限性）依赖于范畴。因为那不仅破坏了“先验感性论”核心性的、有说服力的一个论证；也难以看出范畴如何在根本上包含这一点，或者至少是量的范畴之外的范畴，如果我们愿意将“部分”和“整体”的概念解释为“统一”和“整体”的范畴的版本的话。那么，康德在这里究竟意味着什么，能具有意义且不破坏“先验感性论”？好吧，他的注释，空间和时间“包含着一个杂多”可能是说正是我们的填充着空间和时间的统一性的认识，即我们对时空中对象以及它们的状态的统一的、规定性的秩序的认识，取决于范畴的使用。这正是当康德提供一些事例来说明他的想法时所认为的。他持有这样一种观点，在使“对于一个房子的直观成为知觉”时，我们不只是依赖于空间的形式直观，而且也依赖于量的范畴，“一般而言的直观中同类东西的综合的范畴”（B162），这里的意思可能是为了将我的几个经验性直观，也就是说，瞥见窗户、门、墙等，思维为一个单独的房屋的知识，我就要将它们思维为表象着一个持续的整体的一部分；他说，为了“知觉到水结冰”，我就不得不“把握两种状态（液态和固态）”不只是在



时间中出现，而且是在时间中以规定性的顺序出现——首先是液态，然后是固态，而不是相反的顺序，那就是融化了，而不是结冰——因此，我就需要应用因果性的范畴于我的观察（B162—3）。这意味着空间和时间中对象和事件的规定性的知性取决于范围更大的范畴的使用，尤其是持存和因果性，它们是像结冰和房屋这样的经验性概念的纯形式。但是统觉呢？也就是对于自身的数的同一性又将如何对待？好吧，如果康德成功地论证了要有任何时空的对象及其状态的规定性的认识，就必然要应用范畴，他就也能论证我们如果要具有我们自身作为具有经验的确定的秩序的持存的对象，也必须使用那些范畴。也就是说，如果康德能够论证范畴的使用是时空中对象的任何规定性知识的必然条件的话，那么就将向我们表明关于自我的知识也是时空中对象的规定的知识，他最终就能向我们表明范畴不仅必然参与到非自我的对象的知识而且也必然参与到自我的知识中。

到此为止，仅仅是一项计划的纲领。但是不久我们就会看到康德在“原理的分析”中详细展开了这个计划的纲领，尤其是在他称做“经验的类推”与“对唯心论的拒斥”（为第二版所加）的章节中。<sup>①</sup> 后一个标题也表明康德意识到了他的这种策略容易被指责为怀疑论。如果他想要解决休谟关于第一个原理，比如因果性的普遍性，通过证明这样的原则是关于外在对象，甚至是数量上同一的自我的知识的必然条件，他就不仅将遭遇笛卡尔式的关于外在对象知识的怀疑论，而且也将遭遇更为极端地休谟式的关于我们在根本上具有一个持续自我的任何实在知识的怀疑。不过我们要等到我们考察了“原理的分析”中的更详细的论证之后才能看出康德的这些论证究竟取得了多大程度的成功。现在，我们将结束我们对于第二版演绎的讨论，就像在第一版演绎中那样，我们可以说，康德在最后得出了一个非常强的论题“范畴就是先天地给显象、从而给作为一切显象之总和的自然规定规律的概念”（B163）。因此，他不只是推论说，如果我们要得到任何外在于我们的对象的知识，我们的自然的经验最好要充分有序地以使我们将范畴应用于它，而是像第一版演绎的“亲和力”学说

① 演绎说到底只是预示了经验的类推中的方式的想法早先是由 Robert Paul Wolff 提出，见 *Kant's Theory of Mental Activity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962, 最近为 Dicker 所采纳，见 *Kant's Theory of Knowledge*, Chapters 5–7。

一样，我们总是能够“规定”或者强加给我们的自然经验以范畴，换言之，自然没有办法抵御我们以范畴所构造的思想。然而，这次他认识到了这个强的论题需要支持，所以他加上了一个论证，这个论证使人回想起他在“先验感性论”以及《未来形而上学导论》中支持先验观念论的基本论证：他说如果我们要从事“纯粹理性的一种前定论体系”， (§27, B167) <sup>①</sup> 也即是说，预设了自然碰巧具有范畴所应用于它的那种结构，这就要求独立地具有这一点，我们自身必须依据范畴来思考，只是因为我们在判断中思考，我们不能说自然必然地满足范畴——例如，在因果性的情况中：

我就会不能够说结果和原因在客体中（也就是说必然地）相结合，而只能说我被这样安排，以至于我只能把这一表象思维成如此结合的；这恰恰是怀疑论者最希望的东西。

(B168)

康德这里像他在“先验感性论”中对于先验观念所作的核心论证中对于空间所作的同样的推进：如果范畴应用于独立于我们对它们的强制的对象，那么他们这么作只是偶然的；如果我们关于对象的甚至是关于我们自身的只是依赖于对于对象的范畴的应用，那么我们对于对象的知识甚至是关于我们自身的知识也将最终是偶然的。他明确地设定了我们具有知识不是偶然的，尤其是我们具有关于我们自身的数的同一性的知识不是偶然的。但正如在“先验感性论”中一样，现在真正的问题是康德最终是否说明了这样一个必然的假定：我们真的能说我们具有关于我们自身的数的同一的知识是必然的吗？或者我们仅仅可以说如果要具有这样的知识，我们的经验必须满足什么样的条件？

① 使用“前定的体系”这个词，康德显然是在指涉和评判莱布尼茨的预定和谐的体系，即在一个主体对宇宙的其余部分的表象和宇宙的其余部分的表象的真实情况之间没有直接联系，而是由一个仁慈的上帝在两者之间建立了一种平行关系。但是康德也借用了来自于18世纪的胚胎学的理论，它划分出了“先成说者”(preformationists)，他们认为随后所有世代的胚胎都已经被包含于其中，像俄罗斯套娃一样被包裹在其中，其中的第一代是由上帝创造的，和“外成说者”(epigenesists)，他们认为（就像我们现在所认为的那样）每一代母方和父方所创造的胚胎先前并不存在。见《判断力批判》，§81，5:422-4。

也许我们对于这个问题不必太担心。毕竟，我们大多数人具有我们自身跨时段的同一性和一致性的知识，如果康德能够表明范畴对于我们经验的应用是这样一种知识的必然条件，那就将是一个相当大的哲学成就，也许就是对于最极端、最不合常理的怀疑论的充分回答。所以让我们留下这个问题，看看“原理的分析”是如何详细展开这个在第二版“先验演绎”的后半段所提出的论证策略的。重复一下，这个策略是表明我们的在时间和空间中的关于对象的规定性的知识不仅取决于空间和时间的形式，也取决于依照像实存性与因果性那样一些知性的关键概念所形成的经验概念的使用，通过这种方式表明在必然地应用于任何我们能够算做经验的东西的意义上范畴具有客观有效性。

## 经验判断的原理

“原理的分析”分为三章：包括简短的第一章“论知性的纯粹概念的原理的图型法”，篇幅较长的第二章“论纯粹知性的全部原理的体系”，还有第三章“所有一般对象区分为现象和本体的根据”（在第二版中这一部分被大幅重写）。在前两章中，康德阐发了我们自身的原则对于自然的理论知识的作用，并进而捍卫了我们的认识自主性的理论，以抵御休谟式的和（在第二版中）笛卡尔式的怀疑论。第三章为康德对传统形而上学的批判奠定了基础，对此将在“先验辩证论”中进行详细阐释，它同时也是康德对于皮罗式的怀疑主义的反驳。

### “图型论”

“图型法”这一章有些神秘。康德一开始即表明“每当把一个对象归摄在一个概念之下时，对象的表象都必须是与后者同类的”（A137/B176），这就意味着需要一个第三者，即“图型”来沟通概念和对象（A138/B177）。这必须是由一个“我们的知性就显象及其纯然形式的知性的图型法”产生的，它是“人类灵魂深处的一种隐秘的技巧，我们很难在某个时候从自然中猜测出它的

真正操作技巧”（A141/B180）。这一切似乎都意味着我们绝不能简单地将概念直接地应用于我们的经验，例如我们不能简单地将黄金的概念应用到一坨金属上，只因为我们发现它是重的、黄的、有延展性的，我们需要的是沟通概念和经验的某种东西。那会怎样呢？会不会存在这样一种危险，一旦我们发现了那个中介，是不是又会有另外的中介来使它应用于我们的经验，因此会有一个无限的后退？（康德在 A133/B172 中提起了这样的危险）

这样的担忧以及康德本人的夸张表述都没有必要。康德所担心的是**范畴**本身不是自明地可应用于我们的经验的对象，因为范畴只有**逻辑**的内容——例如，实存的范畴，只不过是指必然地存在一个谓词的主词，但是我们的经验并未直接地在逻辑的语言中呈现出来；它是在空间和时间的语言中呈现出来的，即那种经验的对象是接近我们或远离我们，是在当下呈现或只是记得，是短促的或持久的等。<sup>①</sup>因此，在范畴的情况中，我们的概念和我们的对象不是“同质的”，要使它们成为同质的，就必须找到某种中介。但我们的其他概念则不是这种情况，它们内在地和它们的对象是同质的。像“圆”这样纯粹数学的概念是和我们的经验同质的，因为就其属性能够直接呈现在经验中而言它描述了它的对象——弯曲的，封闭的直线，那条线上的每一点到它的中心都是相等的某种东西，那种东西是我们能观察到的，因为所有我们外部直观的纯粹形式都是空间的。像“盘子”或“狗”这样的经验性概念和它们的对象已经是同质性的了，因为这种概念包含着直接地对应于对象的可观察属性的谓词，无论那些属性是纯粹的，像盘子的圆形，抑或是经验的，像是盘子的没有孔的属性，或是像是一只一般的狗那样的毛茸茸或是吵吵嚷嚷那样的属性。这样的概念能够被看做是在可观察属性的基础上应用一个名称的规则：圆这个概念等同于那个规则，“如果它是一个曲线，在封闭的线上每一点到中心的距离相等，那么就将其称为圆”，狗的概念等同于那个规则，“如果一个动物是四条腿的，长着某种牙的，会汪汪叫的哺乳动物，等等，那么就把它叫做狗”（当然，经验概

① 因此，范畴要求图型这一点并不只是由它们的纯粹性 (*purity*)，如 Lauchlan Chipman 所提出的那样，见“Kant's Categories and their Schematism”，*Kant-Studien* 63 (1972)，pp.36-50，reprinted in Ralph C. S.Walker (ed.)，*Kant on Pure Reason*，Oxford: Oxford University Press, 1982，pp.100-116，at pp.104-106)，或是它们的普遍性 (*generality*)，见 Jonathan Bennett, *Kant's Analytic*, p.148，而是它们只有逻辑内容这一点必须被应用于时空中的 (*spatio-temporal*) 客体。

念总不能得到很好的定义)。康德说,几何图形,比如圆或是三角形的图形,“永远不能实存于别处,而是只能实存于思想中,它意味着想象力的综合就空间中的纯粹形状而言的一条规则”,同时一个经验性的概念“在任何时候都是按照每个普遍的概念直接与作为规定我们的直观的规则的想象力的图型发生关系。”(A141/B180)在这些情况中,好像可以合理地认为在图型和概念之间有着数上的差别,但实际上不是这样,“直接发生关系”实际上是同一性,因为概念本身不过就是指导或是认知概念的实例的规则。只有在范畴的情况中,才需要发现一些规则(那些规则并没有包含在那些概念本身的内容中)来将那些概念应用于对象。

康德的观点是只有当范畴能够和某种同样先天的、普遍的属性(那种属性是直接呈现在我们的经验之中的)结合起来时,那些范畴的先天的但只是单纯逻辑的内容才能应用于对象——“这个中介性的表象”,像范畴本身一样,“必须是纯粹的(没有任何经验性的东西),并且毕竟一方面是理智的,另一方面是感性的。”(A138/B177)由于时间是“内感官的杂多的形式条件,因此是所有表象联结的形式条件”,然而我们是“在纯粹直观中”完全先天地知道它的结构的,康德认为图型一定是各种“先验的时间规定”,时间的结构或者时间中关系的特征,那些特征能够和范畴联系起来。这样的一些先验的时间规定和范畴是“同质的”,因为它们都是普遍的和先天的,但是“就每个经验的表象中包含时间而言,时间规定又和显象是同类的”(A139/B178)这听起来又是莫名其妙,不过康德的例子马上清楚地表明了他的意思相当直接:例如,实存的范畴(它具有是谓词的主词的逻辑含义)可以通过在其属性变化中持存的时间的“图型”被应用于经验;因果性的概念(其含义只不过是对象或事态,不管它们是什么,在一个假言判断中适合于前件和后件的主词)能够通过时间在时间中根据某种规则一个事态接着另一个的事态的时间的“图型”被应用于经验;如此等等(A144/B183)。

尽管康德的图型论的大致线索是相当清晰的,但仍然存在着一一些问题,其中一些是关于他的前提,即只有时间性的而不是空间性的规定能够作为先验图型,另一些问题涉及康德所描述的个别时间图型。康德认为所有的图型必须是时间的规定的理由是作为内感官的形式时间是所有表象的形式,是内感官的直接形式,是外感官的间接形式,而空间作为我们外感官的形式只是我们的一些

表象的形式。但是，由此可以推出对于任何范畴都没有空间性的图型，这一推论就需要添加一个假定，即**每一个**范畴必须能运用于我们所有的经验，那是康德所没有明确断定的。关于康德这里的观点有三个更为具体的问题。首先，他称“量的纯粹的图型……作为知性的概念”是“数，数是对一个又一个（同类的东西）的连续相加进行概括的表象。”（A142/B182）但是对于数的概念来说，那种在任何个别的计数（enumeration）中被添加的单元（units）本身是空间的单元，时间的单元，或者还是两者共同的单元就无足轻重了，它要让我们花费一些时间来进行这种添加活动这一点似乎和计数的抽象概念也没有关系。其次，至少在一些情况下，对于将纯粹概念应用于经验来说必然的条件似乎既涉及到时间的关系也涉及到空间的关系，如果我们接受休谟对于因果概念的分析，例如（尽管不是他对于必然性的批评），原因和结果不仅是**相继的**（时间的关系），而且也是**接近的**（空间的关系），而就康德自己的解释，交互性的纯粹范畴的应用条件是在**不同地点**（空间的关系）**同时**（时间的关系）存在的对象的相互关系。最后，康德明确论证了某种时间的关系本身只能通过空间的关系被表象——时间的片段，他多次断言，只能通过空间中画出一条线来表象（B156, B290）。因为所有这些理由，好像康德将会称先验图型是某种空间的**和/或**时间的结果，通过它们纯粹的范畴能被应用于经验。

在康德关于范畴和它们的图型之间个别关联的一些观点上也存在着一些问题。如我们所看到的，对于量的三个范畴只有一个图型，即数：也就是说，一、一些、以及全部的逻辑概念只能被应用于能被数出的对象的领域。这是没有问题的，尽管我们明白数的观念是不是本质上是时间的是可疑的。康德为质的纯粹概念实在性和否定性提供了两个图型，即“存在”（在时间中）和“不存在”（在时间中）（A143/B182）。这好像没有什么问题，尽管康德的那个看法——有限性概念的图型是在“从实在性向否定性的过渡，它把任何实在性都表象为一个量”，“它具有一个度”——依赖于一个经验性的假设，即所有的感觉都是以度的持续性出现的，它似乎并不是从时间的纯粹结构中推演出来的。接下来，康德称对于关系的纯粹概念有三个图型：“实体的图型是实在物在时间中的持久性”；“一般事物的原因和结果性的图型是实在物，只要任意地设定它，任何时候都与某种别的东西接踵而至”，或者是“该图型就在于杂多的演替，只要这演替服从某种规则”；“共联性（交互作用）或者种种实体就其

偶性而言的交互因果性的图型就是一个实体的规定和另一个实体的规定按照一条普遍规则的同时并存。”(A144/B183—4) 正像我们早先所看到的, 假设时间中的因果性是使用“如果……, 那么……”形式的判断的**必然**条件是有一个问题的, 和对于它的**充分**条件相反, 因为显然存在着根据和后果的非时间的关系; 同样的问题也存在于这个假设, 即“交互因果性”是使用选言判断形式的唯一可能的条件, 因为我们事实上经常使用选言来表达两种完全不能相容的, 因此也**不能**彼此共存的事态, 例如, “世界要么是正义的, 要么是不正义的”。然而, 如果康德并不只是简单地推出我们可以相信因果性和交互性, 因为它们被认为是某种范畴的图型, 而是提供了关于作出因果性和交互性的判断的必然性的**独立的**论证, 那个论证就**要求**我们必须使用判断的相关形式和表达它们的范畴, 而不能有什么损伤——这正是康德在第二章“原理的分析”中所要接着作的。

最后, 康德写到, “可能性的图型是各种不同表象的综合与一般时间的种种条件的一致……所以是一个事物在某一时间里的表象的规定”, “现实性的图型是在一定的时间中的存在”, “必然性的图型是一个对象在一切时间中的存在。”(A145/B184)。这些定义也是有误导的: 首先, 因为至少一些可能的对象一定会满足一般空间的条件, 而不满足时间的条件(一个方的圆并不比一个同时结了婚又没有结了婚的男人具有更多的可能性); 第二个更为复杂的理由, 康德最终且着重论证了只有我们在经验知识中可以使用的必然性的意义是依照因果律的必然性, 因果律并不保证说任何时候任何对象的存在, 而是在个别时间上个别事态的存在(从它们的原因的存在中得出)。进而, 康德接下来论证了我们知道有一些东西在所有时间存在, 即宇宙中实存的整体量, 但是他并没有认为我们可以将其认识为一个**必然**的存在(就像上帝传统上被认为的那样)。所以, 康德对于模态的范畴的图型的最初定义和他随后将会作出的可能性、现实性和必然性的概念的实际使用的条件的观点之间并不是完全符合的。

但在这个情况中, 康德的总体论证并没有真正地遭受困难, 因为他随后关于我们对模态范畴的使用的论证是自足的, 而不是取决于现在这个联系。在“一切原理的体系”这一章中, 康德将从我们经验的根本特征来提供论证, 那个论证要求我们以个别的方式将我们的范畴应用于经验; 我们因此可以将第二章的论证看做是伴随着范畴的图型法, 而不是相反。那么我们转向“一切原理的体系”。



## 一切原理的体系

这一部分一上来就提醒我们分析判断可以在它们的主词和谓词概念的内容以及矛盾律的基础上就被认其为真（A151—2/B190—1），“综合判断的至上原理”是“必须要有一个第三者，两个概念的综合只有在它里面才能够产生”，在“先验图型法”已有过论证，这个第三者必须是我们经验的时间性结构，因为“存在着是我们的一切表象都包含在其中的综合，也就是内感官及其先天形式，时间”（A155/B194）。于是我们就会注意到，我们会期待下面的每一节“直观的公理”、“知觉的预期”、“经验的类推”以及“经验思维的公设”，都是诉诸经验的时间结构的这个或那个方面，以证明应用这个或那个范畴、这个或那个先天综合原理的必然性。然而，康德实际上所作的较之于此更为复杂，尽管我们经验的时间结构需要应用实存性、因果性以及交互性的范畴的确定的先天综合原则这一证明方式对于“一切原理的体系”的核心，即“经验的类推”来说肯定具有根本性的意义。

### 直观的公理和知觉的预先推定

这两节的实际内容有些出乎意料，因为它并没有像“先验图型论”所提议的那样，从量和质的范畴的时间化的重新解释中推导出它们的结论，也没有像刚刚给出的康德的论证方式的解释所提议的那样，明确地论证我们经验的时间性结构要求那些范畴的必然应用，由此也使得范畴获得客观实在性。在这两节中康德实际所作的是论证了我们经验的空间的及时间的结构证明了数学的某些部分对于它的对象的应用的合理性，那些部分即是数学的“广延的”量与“强度的”量。对于一个“广延的”量（quantity, magnitude），康德是指那样一种能够被理解为包含着可分离的部分的量，而对于“强度的”量，康德是指对于一个量的度量（measure），它不能被理解为包含着分离的部分，尽管它能被表达为一些单位的集合体。很容易理解康德所说的广延的量是什么意思：例如，一英里就是一个包含着 5280 个部分，每一个部分有一英尺长（当然也可以有其他的划分方式，比如 1760 码，63360 英寸）的广延的量，你实际上可以将这些部分彼此分开，例如，你可以走半英里而不是整个一英里，或者是



将一英里长的细线剪成 5280 段同样长的线段。然而，一个强度的量，或是一个度 (degree) (A166/B207) 并不包含着部分，尽管我们以单位 (unit) 的集合体来测算它：今天的温度是 72 °F，这个 72 °F 并不包含 72 个 (或是别的数量) 部分，虽然我们是通过某种具有可分离的部分的东西，比如温度计中的水银柱的高度来测量它的。

于是，康德的论证就是广延的量和强度的量的数学必然地应用于我们的经验。在涉及广延的量的“直观的公理”中，康德的论证是直接的，实际上人们会觉得这本书中已经不需要这个证明了。这个论证就是由于我们的对象的经验必然地具有空间的和时间的形式，并且空间和时间总是能被表象为广延的量——空间中的任何一个范围都能被表象为包含着一些更小的范围，时间中的任何一段持续都能被表象为包含着一些更短的持续，所以我们在空间和时间中经验到的对象也能够而且必须被表象为广延的量。“任一显象作为直观都是一个广延的量，因为它惟有通过在把握中（从部分到部分）的相继综合才能被认识。”(A163/B204) 康德可能认为这个论证涉及时间时有些特殊，因为他认为部分与部分的综合要花时间来进行，但是这似乎是一个关于我们的偶然的事实，它并不关系到核心要点，因为空间和时间本身就是广延的量，“纯粹数学以其全部的精确性应用于经验的对象”。(A165/B206) 然而，在确立了这一观点之后，康德并未继而得出我们本来期望他得出的那个结论，即因为空间与时间中的对象总是被表象为广延的量，我们就必须通过用确定地广延的量将我们的经验划定为对象的表象来应用量的逻辑的概念（一个，一些，全部），或者是只有当我们使用量的逻辑范畴时，以这种方式划分我们的经验才是可能的。也就是说，为了使用一个单位 (a unit) 的逻辑概念，我们必须选择一些空间和时间的单位，为了使用一些与全部这样的逻辑概念，我们必须表象我们所选取的空间和时间的单位的集合体；与之相反，为了形成广延的量的概念，我们必须使用那些逻辑概念：一个广延的量是一些单元的整体 (totality)，它具有包含着一些而不是全部这些单位的下属部分 (subpart)，如此等等。如果康德作了这样的论证，他就能清晰地表明我们的经验的直观的（空间的以及时间的）结构必然要求量的逻辑范畴的客观有效性。

“知觉的预先推定”的论证要棘手得多。康德在这里论证了强度的量——

程度——的数学是必然能够应用于我们经验的对象的，因为在经验直观或知觉中表象“实在”的感觉本身必然具有强度的不同程度：他称“在一切显象中，作为感觉对象的**实在的东西**（*realitas phaenomenon*）都有**强度的量**，即一种程度。”（B207）（康德写出拉丁文是要提醒我们他所谈的只是那个实在的显象，而不是什么终极的物自身之类的东西。）康德的观点是成问题的，这基于两个理由：其一，并不清楚对一个感觉总是在一个程度的范围内出现这个观点有合理的论证；其二，即使上面的观点是正确的，它也不能必然地得出我们必须将外在的（尽管仍然是显象的）实体思考为是以强度的而不是以广延的量引起我们的感觉。第二点容易理解：今天，我的书房所测到的或感觉到的温度是 72 °F，尽管它本身并不包含 72 个或是其他多少个部分，但是 72 °F 肯定是由一些在我房间的特定容量中的物质的一定数量的分子按照一定速率运动引起的，而这一切（在原则上）是可以测算的广延的量。<sup>①</sup> 因此，一个感觉的**强度的量**可能对应着一个引起它的实在对象中的**广延的量**。（在第四章中，我们将看到在他的科学哲学中，康德以引力和斥力来解释物质，而引力和斥力本身是强度的量而不是广延的量。不过康德当然没有从我们对物质的**感觉**的特征开始来证明这个物理理论，就像他在这里所要作的那样）

第一个问题则不同。康德论证了任何感觉都能按照一个强度的标准被赋予一个程度，因为尽管“仅仅凭借感觉作出的把握，只占用一个瞬间”，然而“任何感觉都能减弱，以至于它能够消减，并这样逐渐地消失”，因此，“在显象中的实在性和否定性之间，有许多可能的中间感觉的一种连续的联系”，因此任何感觉都具有按照一个连续的标准的某种程度（A167—8/B209—10）。这个论证会引起不少问题，但最根本的问题还是关于那一观点的，即任何感觉都能减弱，逐渐地消失，或是更为一般地说，任何感觉都出现在一个强度的范围内，这个观点好像是经验的，而不是先天的，因此不能成为任何判断的先天综合原则的基础。即使它是正确的，下面一点也不是清楚的，一个人如何能在先天的基础上论证我们的感官接受器是像变阻器一样有着连续的范围，从“关”一直到“高”，而不是像只有“关”和“开”，没有档级的简单的开关键。在

① 康德并没有现代热动力学的知识，仍然以燃素来思考相关问题。但即使在那种理论中，温度的变化（一个强度的量）也能够由当下燃素的量的变化（一个广延的量）引起。

这一点上，康德认为感觉必须是连续的，因为“从……经验的意识到……纯粹的意识，逐渐的变化是可能的”（B208），不过这就显得纯粹直观和经验直观之间的差别是程度的差别的说法好像是有道理的了，但显然不是那么回事：尽管我们总是能够在头脑中具有像直线以及三角形之类的几何图形那样的纯粹直观，就像对于直线和三角形的物理对象的经验直观一样，但在这里纯粹的和经验的之间的差别是形式和质料的差别，而不是程度的差别。康德更为深刻的思想好像是空间和时间本身都是连续的和“流动的”量（A169—70/B211），由此他得出时间中的变化一定是连续的而不是突然的，所以如果任何个别的感觉表象了来自于先前感觉状态的一个变化（就像它肯定会作的那样），那么变化是持续的，也就能在之后或稍晚停下，因此感觉就是以强度的更大或更弱的程度出现。但这似乎像是一个经验的而不是先天的主张，或至少是严重依赖于“先验感性论”中的观点：一个人当然可以认为我们对于时间的数学的表象是连续的而无须假定时间中的所有实在的、物理的变化是连续的，除非他已经接受了先验观念论。即使一个人对所有这些观点照单全收，这又怎么能和康德最初的那个通过感觉的感知只充满一个瞬间的观点相调和呢？

康德显然想要证明任何感觉具有一个强度，那个强度只是连续的标准上的一个点，于是他能够论证除了实在性和否定性的范畴之外，我们还要有“有限性”的纯粹概念——如果我们的全部经验只是在“开—关”之间的变化，那么前两个范畴好像就足够了。但是康德实际上并没有沿着这个思路进行下去以解释为什么我们能使用三个而不只是两个“量”的逻辑功能。如果我们假定对于所有我们经验对象的肯定和否定都是建立在感觉上，就像康德所作的那样，我们就可以说肯定的判断就是直接地建立在特定感觉出现的基础上，否定的判断就是建立在所期待的特定感觉没有出现的基础上，限定的判断就是建立在一些期待的感觉没有出现，却出现了其他一些没有得到描述或是没有得到充分描述的感觉的基础之上。也就是说，我的断言“这里有一只猫”（指向我周围的某一个地方）就是建立在具有确定特征以及所期待的感觉出现的基础上（喵喵叫的声音，如果对猫过敏可能会有有的发痒的感觉，等等）；我的断言“这里没有一只猫”就是建立在这样一些所期待的感觉没有在我经验的确定领域中出现的基础上；我的断言“这有一个不是猫的东西”所建立的基础是出现的那些感觉不同于我在对于一只猫出现的情况中所期待的感觉，但是对于我来说尚不足以

对那些感觉进行划分（我由没有发痒的感觉知道它不是一只猫，但是我没有足够的信息知道它是一只浣熊、负鼠还是约克夏犬——或者我具有在我之前的那只小兽的大量感觉，但是我不知道如何划分它，我只是知道它不是一只猫，或是知道它是一个不是猫的东西）。关键正在于康德能够确立在我们感觉的基础上，我们应用实在性、否定性以及有限性的范畴于我们的经验，由于感觉可以是在场的、不在场的，或是以未曾期待的组合方式出现，我们就能作出肯定的、否定的与限定的判断，因此使用相应的范畴——而这些都不再强调那种特殊的、有异议的经验性的观点，即所有感觉都具有强度的范围，而是强调那个简单的、经验的，但却是没有争议的假定，即我们关于实体的肯定和否定是建立在某种感觉之上的。

### 经验的类推

不过，“一切原理的体系”论证的核心一定是“经验的类推”。康德在这里清晰地使用了我们在第二版先验演绎的第二个步骤中发现的策略，即论证关于我们的经验结构，尤其是时间性结构的某些基本假定，必然要求某种先天综合原则的假定，那些原则又转而使用传统形而上学和怀疑论所最为关注的先天概念——实存、因果性以及交互性的概念。

“经验的类推”建立在一个关键假定之上，即时间是我们一切经验的先天形式，“时间本身不能被感知”，它必须通过某种“和客体先天相关的概念”（B219）被表象——那就是实存、因果性以及交互性的先天概念。实际上，这表明了康德说“时间本身不能被感知”所包含的两点内容。一是时间的形式结构——例如，它的一维性，时间的环节本身甚至是彼此之间不同时的，而是彼此在先或延续的——不能被直接地感知到，必须以某种方式通过时间中客体的特征被感知。二是时间中客体的客观时间关系在我们的经验直观中不能被直接感知，因为我们表象的时间关系不会合乎客观的时间关系——因为，我们对于外在对象的感知会变化，而对于对象本身不变。康德认为为了作出关于客观的时间关系的判断，我们就不能只就我们的经验直观的基础来作出判断，我们必须应用关于有关实存、因果性以及交互性的某些原则与我们经验的对象，因此假定实体、因果性和交互性的范畴的客观有效性。正如我们将看到的，这第二种论证较之第一种更有说服力。

在这三个“类推”的论证过程中，康德既使用了时间本身不能被感知的那个前提的两种解释，又使用了这两种解释所意味的两种类型的论证。康德这里的目的是证明“一切显象都包含着持存的东西（**substance**），作为客体本身，它能作为它的单纯规定而变化”（A182），也就是说，所有变化的经验是在那种变化中持存的某物的状态的变化，甚至是“无论显象如何变化，实体均保持不变，实体的量在自然中既不增加也不减少。”（B224）换言之，他认为证明有一些东西在自然的所有变化中持存，进而表明我们必须使用实体的范畴来辨明这一点。他首先是通过假定相继和变化与同时都是时间中显象的特征，但“显象的一切变易皆应在其中被思维的时间，是留存而且不变的”，进而推论出因为时间本身不能被感知，所以它的持久也就不能被感知。然而，他论证说，必须在显象中有某些东西表象时间的永恒，他称这只能是实体，“一切实在的东西的基底”（B224—5）。从时间的持久性和时间的所有特征需要某种在时间中的东西来表象的假定中，康德推论出必须在显象中有持久的东西，变化只能是这个持久的东西的一种状态向另一种状态的变化。实体的范畴对于表达这一持久的假定来说就是必要的。

即使我们承认说时间本身是持久的是有道理的，康德在这个论证的第二个步骤上所作出的假定也是有问题的。他在这里假定了我们不能从时间的纯直观中认识时间本身是持久的，尽管变化发生在时间中，因此时间不变化，似乎是我们关于时间的纯直观所能知道的主要一点。他也假定了一个表象必须具有如它被表象的那样的同样属性，为什么即使那条延长线本身不是永恒的，就不能表象时间的永恒呢？（B156）（毕竟，我们接下来需要表象时间的永恒，我们只能画另一条线。）这个思路好像也不行。<sup>①</sup>

然而，在这一节的末尾，康德写到，“从一种状态到另一种状态，从不存在到存在的过渡的表象……只有作为常驻的东西变易着的规定才能经验性地被认识。”（那种东西他称为“变易”（alterations））（A188/B231）。这不是一种需要什么来具有时间本身的持久性的经验知识的主张，而是在什么条件下我们具

① 也会面临这种反驳，一系列只是基本上延续但不是永恒的对象将足以表象——或测算，就像他常常所指的那样——例如，时间本身的持久，就是一系列的时刻，每一刻都由接下来的一刻所替代，以此方式持续数年。见 Strawson, *The Bounds of Sense*, p.29, 以及 Dicker, *Kant's Theory of Knowledge*, p.149。

有在时间的对象的变化出现的知识。康德对于这种观点的基础就是为了认识一些事态的存在表象一个变化，我们就要知道它在时间中的某一点开始了，这又转而要求我们知道在此之前它不存在的时间。但是我们不能只是通过感知一个空洞的时间来知道后者，“因为一个先行的空无的时间不是知觉的对象”（A188/B231）。相反，我们只能感知在先前时间中的一些事态中的一些事物，所以康德推论出我们只能通过感知从一种状态到另一种状态变化的一个实体来感知变化或是具有变化的经验认识。这似乎像是一个不合逻辑的推论（*non sequitur*）：为什么我们不能在一个状态下感知一个（不持久的）对象，它是在下一个时刻接续着在一个不同状态中一个不同（不持久的）对象？为什么就不能是一个不包含着任何空无的时间的感知的变化的感知呢？不过进一步的反思可以说康德的结论是正确的，我们没有什么办法知道我们是否是在一个对象中感知到任何变化，还是我们正在感知的对象的一个变化（一个变化也许是由于我们自己的身体或是感觉器官的无意的或是没有被感知到的运动。）换句话说，一个持存的对象在其状态变化中的持续是一个**客观的变化**（即一个客体的变化，而不是我们自身对于它的感知的变化）的经验性知识的可能性的条件。<sup>①</sup>

即使这个论证被接受了，康德似乎还会遭到另一种不合逻辑的推论（*non sequitur*）的指责，因为他明显是从一个经历什么个别变化的个别实存的持存推出了经历所有的实体的持存，因此，在自然中实存的量既不增多也不减少。<sup>②</sup>为什么我们不能只是假定一些实体或是另一些实体必须经历任何个别的变化或是变化的无限的序列而持存，而不是经受所有变化单独的实存的单独的量或是任何单独的实存呢？然而，尽管康德没有根据去拒绝这一点作为一个逻辑的可能性，他的论证是一个认识论的论证。他的观点是我们没有基础支持一个客观变化的出现的经验认识（或是像我们现在我们说确定性），除非在一些持存的实体的变化中，因此我们没有办法认识和它的状态相对的实体存在或不存。所以随着我们经验知识的发展，我们实际上没有选择，只能假定实体的保持。

① 沿着这种思路对康德思想的解释首先是由 Arthur Melnick 提出的，见 *Kant's Analogies of Experience*, Chicago: University of Chicago Press, 1973, pp.71-77, 深入的讨论见 *Kant and the Claims of Knowledge*, pp.224-230。

② 对于康德的这一个反对是由斯特劳森提出的，见 *The Bounds of Sense*, p.130。

一个实体不能（被认识为）存在或是不存在的原则肯定不能和我们对于“实体”这个词的所有日常用法相容：我们当然能称一个人、一头猪或是一个小瓷猪<sup>①</sup>为一个实体，但是对于这样的事物，我们就能称之为出生、被造出来，或是杀死、屠宰，或是被砸碎。但是“实体”有一个更为科学的用法，按照这个用法那样的一些日常的对象都不能是真正的实体，而是只有被思考为在这样的日常客体的创生和毁坏中持存的东西才是真正的实体：日常客体所构成的质料或是矿物，或者，如果那些也能被创生和毁灭，那么就是构成它们的原子，或者如果原子能被创造或是破坏，那么就是构成它们的质子、中子以及电子就是，如果它们也能被破坏，那么就是构成它们的夸克，如此等等，直到我们追溯到微弦（miniscule strings）——或者不管什么科学所追溯到的最终经受所有变化的存留者，因此就是所有变化的基底。康德论证的要点是任何我们偶然称之为实体是持存的，但是既在日常生活和科学研究中我们必须假定有某种事物经受着所有变化，尽管也许只有科学能告诉我们那是什么，也许即使科学也绝不能达到那种最终的东西是什么的最终的理论。<sup>②</sup>

如果我们认为康德是按照这第二条思路进行论证的，那么他也没有从判断的范畴形式的单纯有效性以及实体和偶性的纯粹概念推出实体存在，更别说它是永久的了。相反，他是从他看做是我们的基本经验的一个根本特征的一个东西开始的——我们能有客观变化的经验的知识——来表明实体的范畴对于所有这样的变化的应用是这样的知识的必然条件。以这种方式，他可以被看做是从他对于实体的持续性的证明来最终证明了实体范畴的客观有效性，而不是相反。形而上学演绎已经表明了我们能在关于经验的对象的判断中使用实体的范畴，那么这个论证就表明了我们必须对于所有经验的对象来使用它。

在“第二类推”中，康德试图证明“一切变化都按照原因和结果相联结的

① 这个著名的例子来自 Jonathan Bennett, *Kant's Analytic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1966, pp.187-189。

② 那“大爆炸”理论又如何呢？严格说来，那不就是“无中生有”吗？康德的观点是宇宙学家不能真的是那么认为；他们只能认为当前可观察到的宇宙中的每一件事物似乎都来自于先前存在的实体的一个非常突然的变化。最新的观点是可溯回“大爆炸”的现存宇宙只是无限的“气泡”（bubble）序列中的一个，这就说明至少一些宇宙学家意识到来自于虚无的观点在经验知识中是不被承认的。



规律发生”(B232)这一普遍规律。因为休谟的怀疑论所针对的正是我们是否具有接受那个原则的合理的基础，康德将其普遍化，变成了对于形而上学的怀疑，这正是《形而上学》所要解决的问题，第二类推显然是康德整个工作的核心。

在一个地方康德提供了一个看上去类似于第一类推的关于“基底”的论证，那个论证直接由时间的持久性推出在时间中的实体的持久性；在这一节的中间，康德写道：

如果我们的感性有一条必然的规律，从而所有的知觉有一个形式的条件，即在先的时间必然规定继起的时间……那么，时间序列的经验性表象就也有一条不可缺少的规律，即过去时间的种种显象规定着继起显象的任何存在……即根据一条规则。因为我们只有在显象上才能经验性地认识种种时间关联中的这种连续性。

(A199/B244)

如果这意味着一条独立的论证，而不只是在其他基础上已经被证明的东西的一个总结，<sup>①</sup>它就是一个贫乏的论证：它将单纯形式的事实，时间中的每一个时刻都跟随着另一个时刻，转化为一个实质性的观点，在一个时刻上的不管什么事态的存在都是由先前那个时刻存在的东西引起的。这对于因果性信念的证实来说是把要问的问题当做前提，这个观点也过于泛泛无法接受（就在任一时刻存在的没有被告知数量的事态而言，唯一说明其合理的方式是认为在任一时刻上宇宙中的全部事态是由先前的全部事态引起的，这就使得因果性概念相当无用）。

但是康德对于这一段的态度实际上是作为先前已经被证明了东西的一个总结，而不是一个独立的论证，实际上在第二类推中先行于它提出的东西都和第

---

① Kemp Smith *Commentary*, p.375, Paton (*Kant's Metaphysics of Experience* Vol. 2, pp.253–257) 以及 Wolff (*Kant's Theory of Mental Activity*, pp.272–273) 就是这么作的。每一位作者都将康德反复申明的所要澄清一个单一的基本观点的努力当做六个分离的“证明”对待，但是和他们对“经验的类推”分离开来仍是有价值的 (Kemp Smith, pp.369–377; Paton, Vol. 2 pp.224–261; Wolff, pp.260–280)。



一类推中的第二个论证一样空洞无用，那个论证认为持存的实体的存在是客观变化出现的经验知识的必要条件。实际上，第二类推的主要论证不只是第一类推中那个论证的类推；它实际上是通过认为因果性的普遍法则的有效性对于客观变化的经验知识来说是进一步的必然条件，除去持存的实体的存在之外：为了产生这样的变化的经验性的知识，在这两个类推中所证明的原则被一起使用了。康德多次陈述了这个论证，但它其实是简单的。<sup>①</sup> 在一开始，他指出，我们对于对象的状态和部分的经验总是接续的，无论那个对象有没有发生什么变化（A189/B234，A198/B43）。例如，我们连续地感知一个房屋的不同部分，正如我们连续地感知一艘顺流而下的船只的不同位置，尽管我们认为在第二个情况而不是第一个情况中有一个客观的变化——感知的对象的变化（A191—2/B236—7）。然而，我们相信在对一个客观的变化的知觉的情况中，我们的几个感知的顺序是不可逆的，这和我们一个本身不变的东西的感知的连续是不一样的——也就是说，我们（在其他事情上也是一样的）也只有在我们感知到它在上游之后才能感知到它在下游，而不是相反，而在房屋的情况中（它当时没有被建造和破坏），在我们能感知它的屋顶之前可以感知到它的地基，我们可以用相反的顺序感知到它的部分（例如，通过改变我们自己身体的运动）。但是，康德认为，在一个情况中我们的感知的不可逆性和在另一个情况中的可逆性不是以什么方式直接地给予我们的。我们不是由我们感知的对象直接地给予我们这些情态的（modal）事实，因为我们是通过对它们的表象才给予了对象（A190/B235）。并且，我们不能通过我们的表象本身直接地被给予这样的事实，因为表象并不在它们本身中承担它们的客观的时间意义的任何内在的符号。就像康德所说的，在想象力中，我们总是能够“以两种方式联结上述两种状态，让这种状态或者另一种状态先行”（B233，A201/B246）。所以尽管我们能够在原则上对于我们对于一个对象的几个状态的表象的不可逆性推出一个客观变化的出现，但实际上我们不能这么作，因为我们并不是直接地被给予这种不可逆性。康德的论证却是，确定一个客观的变化在任何实体中发生的客观的变化的唯一基础是我们对一个规则的（无论是明确的还是隐含的）使用，那个规

① 下面的解释基于 *Kant and the Claims of Knowledge*, pp.241–249, 它最近为 Dicker 所采纳, 见 *Kant's Theory of Knowledge*, pp.166–178。

则赋予了在那个获得它的一个状态只能跟随着另一个状态的条件——由此，我们也能得出我们的一个表象将不得不跟随着另一个表象，即它们是不可逆的。用康德的话说，

如果我的知觉应当包含着一个事件亦即某物现实地发生的知识，那么，它就必须是一个经验性的判断，在这个判断里面人们设想，继起是确定的，也就是说，它按照时间以另一个显象为前提条件，它必然地或者按照一条规则跟随这个显象。

(A201/B246；又见 A193/B238, A198/B243)

因此，我使我的主观的（把握的）综合成为客观的，这总是在考虑到一条规则时发生的，按照这条规则，种种显象就其相继而言，也就是说像它们发生的那样，是由先前的状态规定的，而且惟有在这一前提条件下，关于某种发生的事情的经验才是可能的。

(A195/B240)

但是一条因果律恰恰就是这样一个规则，根据这个规则，在相关条件下，一个个别事态必然跟随着另一个事态，所以客观变化的经验只有通过因果律才是可能的，只要我们具有了客观变化的经验，我们就一定知道某个因果律应用于其中。<sup>①</sup>

于是就开始回答休谟的忧虑：它表明了，我们对一些东西的知识是如此基本，以至于即使休谟也决不会怀疑它们，即我们能够认识客观的变化，那种知

① Strawson（还有他之前的 Arthur Lovejoy）指责康德作了一个“不合理的推论”，大体说来，就是从“如果一个事态 A 先于事态 B，那么必然地我的 A 的表象先于 B 的表象”推出“如果我的 A 的表象先于 B 的表象，那么 A 必然地先于 B”（*The Bounds of Sense*, p.137; Arthur O. Lovejoy, “On Kant’s Reply to Hume” (1906), 重印于 Moltke S. Gram, *Kant: Disputed Questions* (Chicago: Quadrangle Books, 1967), pp.284–308, at pp.302–303；又见 Dicker, *Kant’s Theory of Knowledge*, pp.166–170），但是康德并没有作出这样一个推论；他所论证的是我们不能知道我们的表象的顺序是必然的，除非我们知道客观事态的顺序是必然的，我们只能从一个因果律推论出来这一点。又见 Paton, *Kant’s Metaphysic of Experience*, Vol. II, pp.269–271。

识就预设了休谟认为他能够怀疑的事情，即因果律的知识。这并不表明那一普遍原则——每一个事件都有一些原因——在逻辑上必然的，也就是说，否定它将是自相矛盾的，而那正是休谟使用的一个检验方式，它实际上也并不表明有某种我们能认识客观变化本身的绝对的必然性——也许某些真正严格的怀疑论会怀疑这一点，尽管休谟不是那样。它所表明的是因果性的普遍原则的有效性是一个经验的形式预设，那是任何合理思维的人都会具有的，即客观变化的原则；用康德的话说，“因此，充足理由率就是可能经验的根据，也就是种种显象就其在时间的序列继起中的关系而言的客观知识的根据。”(A201/B240)<sup>①</sup>如果承认了这一点，那么从必须要将因果性这一原则（还有实体的持存的原则）用做是这个基本的认识能力的必然条件这一点，我们就也能推出对于任何客体中变化的知识使用因果性范畴的必然性，或是客观有效性，从这一点我们又能推出我们使用假言的判断形式来表达因果判断的必然性，尽管那个判断的形式也能用做其他目的，例如表达非因果性的数学含义。一旦康德证明了因果性的原则是可能经验的条件，他就不必从因果性范畴的先天的形而上学演绎或是先验演绎中推出这一点，而是能够使用这个原理的证明来证明范畴本身的客观有效性。

最近几十年，关于类似康德在第二类推中论证的“先验论证”的论证效力一直有着广泛的争论<sup>②</sup>。这些争论的大致情况是在根本上，没有论证能

① 对于康德论证的可能成就的相关评价，见 Strawson 后来的著作 *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, New York: Columbia University Press, 1985。

② “先验论证”首先是由 Strawson 复活的，见 Peter Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen, 1959，那是在 *The Bounds of Sense* 之前。这种独特的论证方式的效力受到了 Barry Stroud 的怀疑，他那篇著名的文章“Transcendental Arguments”，*Journal of Philosophy* 65 (1968), pp.241-256，被收录于多部著作，Ralph C.S. Walker (ed.), *Kant on Pure Reason*, Oxford: Oxford University Press, 1982, pp.117-131，以及他本人的 *Understanding Human Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, 2000, pp.9-25。我这里所指的底线根本上是由理查德·罗蒂作出的，见其早期的几篇文章“Strawson’s Objectivity Argument”，*Review of Metaphysics* 24 (1970), pp.207-244，以及“Verificationism and Transcendental Arguments”，*Nous* 5 (1971), pp.3-14，有大量其引发的文献，不过有几篇概论性的文献，见 Anthony Brueckner, “Transcendental Arguments I”，*Nous* 17 (1983), pp.551-575，以及“Transcendental Arguments II”，*Nous* 18 (1984), pp.197-224；我本人的 *Kant and the Claims of Knowledge*, pp.417-428；以及 Robert Stern (ed.), *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*, Oxford: Clarendon Press, 1999。

够证明如果我们相信一个事情（前提），那么我们就相信另一个事情（结论）——没有什么办法无条件地证明一个结论，因为没有什么办法无条件地证明一个前提（当然，尽管它可以在其他一些前提的基础上无条件地被证明，而它本身至多只能被有条件地证明）。就前提而言，康德的那个前提，我们能够区分我们自身视角的单纯变化与在客观的、外在世界的变化，似乎是难以怀疑的，除非有人能够解释不诉诸应用于我们的经验对象的因果律我们如何能够作出这种区分，那是没有人具有的，他的结论似乎就是合理的。但是也要注意，康德的结论是完全普遍的：也就是说，他解释了为什么我们必须预设每个事件有一些原因这个普遍法则，但是这并没有要求任何真理或是对于任何个别的因果律的先天认识，康德也没有那样认为（见 B165）。但是在《人性论》（对这本书，康德了解有限）中，休谟问的是我们如何认识个别的因果律，<sup>①</sup>显然康德对于普遍的因果性的原则的作用的解释预设了我们能够具有而且我们确实具有这样个别规则的知识：我们不能确定我们的一系列表象表象了顺流而下的船的客观时间，而不是静止或是逆流而上，这不是建立在每个事件有一个原因这个普遍原则的基础之上的，而仅仅是建立在关于风的、潮汐的、航行等的个别的因果规律之上的——也就是说，我们正在观察的个别的船必须是顺流而下航行的。所以看上去好像康德处理因果性的最大问题是他在解释因果性的普遍原则的预设的同时是否解释了个别因果性原则的知识。<sup>②</sup>康德有这样的解释吗？康德在他的第二类推的解释中并没有说明这种解释。他在《判断力批判》的导论中暗示了一个解释，在那里他正是从在《纯粹理性批判》，也正是我们现在讨论的“一切原理的体系”中已获证明的自然的最普遍的原则提起这个问题的。所以我们将不得不推迟康德对于休谟关于因果性的全部问题的回答的进一步思考。

在第三类推中，康德论证了我们仅仅能规定不同实存状态是同时的，这就是那些实存是“彻底的共存性”或“交互性”而言的，也就是说，一个事态的

① David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book I, Part III, Section ii.

② 又见 Michael Friedman, "Causal Laws and the Foundations of Natural Science", in Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 161-199.

原因是另一个事态的原因或是相反 (A211)。<sup>①</sup> 如果这是不成立的, 那么我们就不能在不依靠一个联系它们的因果律的情况下规定一个状态跟随着另一个状态, 那么只是通过观察两个事态是同时的就说两个事态是同时的就是更不合理的了。不过, 康德设想的实存在空间中是分离的, 事实上是充分地分离的, 以使我们不能同时观察两者——例如, 他指地球和月亮, 设定我们只能相继地, 而不是同时地观察它们。但即使这样, 我就不能知道在某种状态下, 它们是同时的吗? 因为尽管我必须先观察一个, 然后再观察另一个, 我也能用相反的顺序观察它们, 只有每一个只有在我观察期间的相关状态是相关的? 康德的论证恰恰是尽管这是正确的, 即如果两个对象是处在确定的同时的状态中, 那么我们就先感知一个, 再感知另一个, 或是相反 (A211/B258), 我们没有办法知道仅仅从我们的表象中知道这种可能的事实——又因为, 我们的表象本身总是相继的, 我们也没有其他的事物及其状态的直接的知觉, 因此在时间上也没有它们的逆转的直接感知: “人们不能感知时间本身, 以便从事物被设定在同一时间中而得出它们的知觉彼此能够交互继起。” (B257) 然而, 康德论证说, 我们只能从交互性的规律中推论出不能同时观察到的两个实存的状态是同时的, 那个交互律告诉我们一个对象不能在一个确定的时间或是一段时间而另一个不能同时也处在一个确定的状态——那是一个康德通过设想一个对象的状态作为另一个同时状态的原因, 但同时后者是前者的原因而构造出来的复杂关系 (A212—13/B259)。这样的规则要求两个对象的状态的同时性, 当然从两个状态的同时性我们也能推出我们对于它们的相继感知的可逆性, 那是我们不能简单地从对于它们本身的感知中获得的。

要说明的是康德的论证并没有应用到同时性的所有情况; 例如, 我们能够从两个事态都是同样原因的结果推出两个事态是同时的。而且, 第三类推并没有表明康德的基本论证策略的特征, 因为在这里康德提供了一种关于对时间中对象之间的关系的判断的必然条件, 那种关系是我们首先在第一和第

① 康德实际上是说, “所有的实体, 就其是**同时的**而言, 出于完全的交互性中 (即相互作用中)”。但是如果真正的实体是持久的, 即不会产生而不会消亡, 那么它们就必然也在同时相互存在, 即在所有时间中如此。(这一点是由 Paton 提出的, *Kant's Metaphysic of Experience*, Vol. II, p.298; 又见 Dicker, *Kant's Theory of Knowledge*, pp.181–182) 所以康德只能说实体的同时的状态。

二个类推中发现的，但这次没有表象的时间结构本身所要求的条件的其他论证，那将破坏那些段落。也许，正是因为同时性是时间中的事态的关系而不是时间本身的属性是自明的。下面一点也是自明的，第三类推以同样的方式预设个别的因果规律的有效性，正如在因果律的情况一样，康德对于我们能使用交互性范畴的能力的解释（康德是想要反驳莱布尼茨，莱布尼茨的单子论只承认现象而是实在的交互性，正如他想要维护我们对于因果性的使用而反驳休谟一样）最终取决于我们对个别法则的知识解释，这是他在“经验的类推”中没有提供的。但是我们也要注意，在第三类推和前两个类推中有一个不一致。在那些情况中，我们能够看到康德是如何在没有预设他先前形而上学演绎和先验演绎的情况下证明实存和因果性范畴的客观有效性的，他又是如何能够从使用这些范畴的必然性反推使用定言的和假言的判断形式而表达我们使用这些范畴的判断。然而在第三类推中，交互性范畴和选言判断形式之间的关系是难以捉摸的。这是因为康德将选言判断理解为一个复合的判断，其中一个部分的判断的真就要求所有其他部分的判断的假（就是说，他将选言判断理解为“要么……要么……”形式的判断），在对象的真正的交互性的情况中，我们关于一个对象的状态的判断的真理就要求关于另一个对象的状态的判断的真。当然，也许我们对此不必过于担心，由于我们只是看到了第三类推的实际内容并没有假定判断的选言形式的合理性就要求交互性范畴的客观有效性，但是对于后者提供了一个完全独立的证明，无论如何，判断的选言形式有许多其他的用处：它应用于每一种以排除的方式进行的论证中。

### 一般经验思维的公设

在康德看来，正如模态的逻辑功能并没有对判断的实际内容增添任何东西，所以“经验思维的公设”并没有打算为康德现在要抵御休谟的怀疑论的经验知识的基础增添任何附加性原则。相反，它们向我们表明了可能性、现实性以及必然性的模态的范畴在给定的经验知识的基础和界限的条件下使用，那个基础和界限是康德已经证明过了的。他的观点是可能性的范畴应该被使用来表达对象“和经验的形式条件（依照直观和概念）”相一致的观点，也就是说和

空间、时间以及逻辑的基本结构一致；现实性的范畴不仅应该用来表达对象的概念是和我们的直观以及概念的形式结构一致，而应当表明能够通过一些感觉的出现（这能够被用来证明实在性）来应用到我们的经验上（康德是通过磁场的例子来说明这点的，那种情况不能被观察到，但是它是被认做是实际存在的，因为它是由一个确定的因果律而被联系到一张纸上的铁屑，那是能被直接观察到的；A226/B273）；必然性的概念将被用来表达“凡是其与现实的东西的关联被按照经验的普遍条件规定的，就是必然的（必然实存的）。”（A218/B265）。对于后者，康德的意思是当我们称一个对象或者更为准确地说它的状态为“必然的”时候，我们所断定的正是由因果性所要求的——“在这里，除了按照因果性规律从被给予的原因产生的结果的存在之外，没有任何存在能够在其他被给予的现象的条件下被认识为必然的。”（A227/B279）——而且（康德会补充说）关于实体的持存和交互性的法则也是一样。

由于康德已经表明了现实的东西的经验知识取决于三个“经验的类推”的假定，他现在所要说的是如果不作出关于必然的东西的判断，我们就不能作出关于现实的东西的判断；现实的东西不只是由感觉给出的，而是也必须归摄在“经验的一般条件”下。所以“现实的概念的使用”并不比必然的概念的使用更为广泛。但是康德也告诉我们，至少是默认了，必然性的概念超出经验的现实的领域就没有合法性——或者至少是理论哲学的合法性：撇开纯粹分析的含义不论（比如“所有单身汉都没有结婚”），我们只能使用必然性的概念来表达由纯粹直观的规律（在数学的情况中）或是应用于经验直观的持存、因果性以及交互性法则所要求的東西。这又证明了康德对于传统形而上学批判的核心主题：超出我们的纯粹和经验的直观的界限就没有任何（理论的）基础来断定任何东西的必然性。

## 对唯心论的拒斥

“经验思想的预设”这一节实际上开始了从知识的构成性理论——因此也有他对于休谟的怀疑论的拒斥——向对传统形而上学错误的诊断的过



渡——因此，也有他对皮罗式的怀疑论的拒斥。但是在我们转向后者之前，我们必须考察《纯粹理性批判》第二版讨论现实性（actuality）预设时所插入的“对唯心论的拒斥”（B274—9）。这是康德对于笛卡尔式的怀疑论，或者如他所称的“疑问式的怀疑论”的反驳——这种怀疑论是在外在对对象的内在表象的基础上针对外在对对象的存在的不确定性而产生的怀疑。20世纪哲学以拒斥笛卡尔的怀疑论为一显著特征，在这一思想背景下，康德在他论证的后面才处理这一问题就似乎有些令人奇怪 [实际上，在第一版《纯粹理性批判》中，康德对此的处理更晚，要等到第四个“纯粹理性的谬误推理”（A366—80）]。但显然，康德认为对于休谟式的和皮罗式的怀疑论的驳斥更为迫切，而且也更为成熟：他认为笛卡尔式的怀疑论是一个“哲学的丑闻”（Bxxxix），但只是属于哲学的，只是针对于哲学的：也许只是对于学究式的头脑才是如此，根本威胁不到科学研究和道德实践的实际行为，也就威胁不到每个人的良识和福祉，而在他看来，休谟式的和皮罗式的怀疑论则会造成这种威胁。

尽管这不是康德所关心的核心问题，它实际上是康德后来补充的思考，但是康德对于笛卡尔式怀疑论的拒斥既有趣，又复杂。他将“疑问式的怀疑论”，即对于是否我们的内在表象意味着引起并且类似于它们的外在对对象的存在，<sup>①</sup> 诊断为出自这样一个假设，即我们必须从我们自身的表象中推出外在对对象的存在，但不能确定地作出这样的推论，因为绝不能排除我们对于我们的表象的其他可能的解释——例如，笛卡尔笔下著名的“邪恶的精灵”（A368，B274—5）。在第一版中，康德论证了在宣称认识到有外在对象时，我们只是宣称认识到有空间对象，即在空间中显现的对象（A372），因为我们的许多表象都是直接地作为空间的表象而被给予的，我们并不是必须超出我们自身的表象——我们在根本上并不需要任何推论——以便来肯定空间对象的存在（A373—5），康德认为他可以通过这一论证来绕过这个不确定的推论的问题。但是这立刻就引起了这样一种抗议，康德的“先验的”或“更高级的”唯心论不过是贝克莱的唯心论的重述，那实际上就是将所有的对象还原为表象（存在就是被感知，*esse est percipi*），这个批判刺中了康德的

① 这些是笛卡尔在其《第一哲学沉思集》的第三个“沉思”中为表象所设立的标准，第八段。



要害。<sup>①</sup>

显然，康德是由于受到贝克莱主义的指控而被迫在第二版中添加的“对唯心论的拒斥”。但他实际上并没有认为他要对贝克莱本人进行大量讨论。康德认为贝克莱挑战了空间的一致性和必然性（B274），并认为“先验感性论”已经包含了对于这一挑战的充分回答。他认为他实际上要作的是更为清楚地解释两点：一是为什么我们必须相信超出我们的表象但又是我们表象的根据的对象的存在，二是我们如何能够在相信这一点的同时仍然坚持先验观念论，后者认为空间性只是我们自身的表象的一个特征。这是康德在这个新的“拒斥”中所要做的，尽管他的论证极为浓缩和不完整——这是康德很快就承认的，因为他在新版《纯粹理性批判》的序言中对此做了扩充，并在新版出版后又做了更为详尽的扩充性讨论。<sup>②</sup>

“对唯心论的拒斥”中所要证明的主题是“我自己的存在的纯然意识，但也是经验性地被规定的意识，证明空间中我以外的对象的存在”（B275）。这个陈述直接就产生了关于这个论证的起点和结论的问题。首先，康德说的“我自己的存在的经验性地被规定的意识”是什么意思？第二，他说的“空间中我以外的对象的存在”又是什么意思？这是不是多余的，即“我以外”的意思不就是“在空间中”吗，这又不过是意味着“作为空间被表象”吗？或者，

① 将《纯粹理性批判》指责为贝克莱式的观念论，出现在对这部著作的第一篇评论中，即《哥廷根评论》的那篇评论（*Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen* in January, 1782）。这篇评论由 Christian Garve 翻译并作了充分的讨论，他是《哥廷根评论》的编辑，J.H. Feder 改变了它（或者说是搞糟了它），见 Brigitte Sassen (ed.), *Kant's Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000，康德对此的最初回应，见《未来形而上学导论》，§13, Note III, 4:290-4。

② *Reflections* 5653-4, 6311-17, 6319, 6323 in Kant's *Handschriftliche Nachlaß* (“Handwritten Remains”), in Vol. 18 of the *Akademie* edition, translated in Kant's *Notes and Fragments*, edited by Paul Guyer, translated by Curtis Bowman, Paul Guyer, and Frederick Rauscher, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp.281-286, 355-371, and 374-377, 这只是留存下来的手稿，尚不清楚康德在 1787 年修订版出版前后还有多少手稿。我在一篇对于康德的“对唯心论的拒斥”的原创性的文章中使用到了这些手稿，见“Kant's Intentions of the Refutation of Idealism”, *Philosophical Review* 92 (1983), pp.329-383；对于它们的讨论又见，Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, pp.298-303, 以及 Eckart Förster, “Kant's Refutation of Idealism,” in A.J. Holland (ed.), *Philosophy and its History*, Dordrecht: Reidel, 1985, pp.295-311。

它不是多余的，就意味着在空间中的对象是和我自身的表象不同的东西？这些问题是人们期待在对笛卡尔式怀疑论的回答中得到答案的，当然，这并不是康德在第一版对于这种怀疑论的回应中所要证明的，所以康德这里是怎么想的，并不是一目了然。

只有通过对于康德的论证的考察才能回答这些问题。在正式出版的文本中对于关键性前提的陈述是高度浓缩的：

[1] 我意识到我自己的存在是在时间中被规定的。[2] 一切时间规定都以知觉中某种**持久的**东西为前提条件。[3] 但是，这种持久的东西并不是在我里面的某种东西，因为恰恰我在时间中的存在要通过这种持久的东西才能得到规定。[4] 因此，这种持久的东西的知觉之所以可能，仅仅是由于我以外的一个**事物**，而不是由于我以外的一个事物的纯然**表象**。[结论] 于是，我在时间中的存在的规定性只有通过我所感知的外在于我的现实事物的存在才是可能的。

(B275)

康德所强调的“我以外的一个事物”和“我以外的一个事物的纯然**表象**”的对照相当清楚地表明了康德在这里并不满足于第一版中对于怀疑论的一个轻易地回答，即我们直接地意识到我们具有空间的表象，就像他在第二版序言的一个长篇注释中所作的，那是一个对于“对唯心论的拒斥”的扩展，在那里康德认为一个持久的事物必须是“区分于我所有的表象的、外在的事物”(Bxli)。但是这个评论并没有解释康德是如何认为能证明我们具有实际上独立于我们表象的存在而存在的事物的知识的，也没有表明他是如何认为空间以及空间中的一切只不过是我们的表象。

不过，让我们将这些问题暂时搁置起来，我们来一步一步地考察这个论证。(1) 康德说的在时间中被规定的我的存在的意识是什么意思？(2) 为什么时间规定需要时间中持久的东西？(3) 为什么在时间中我的存在的意识所要求的持久的东西必须是有别于我的延续的自我本身的东西？即是说，如果对于(2)的回答就是康德在第一个“经验的类推”中所证明的东西，是他在这里所暗示的东西，即我们能够具有经验认识的唯一一种变化就是持存的实体

的变化的状态的变更，那么我们为什么需要持存的自我之外的东西来满足这个条件呢？

康德在第二版“前言”中对这个证明所作的一个修正能为这些问题指点出答案。我所标志为步骤（3）的内容康德认为应替代为如下内容：“但是，这一持久的东西不可能是我心中的一个直观。因为在我心中能够遇到的关于我的存在的一切规定根据都是表象，而且作为表象自身就需要一个与它们有别的持久的东西，在与这个东西的关系中表象的变更、从而表象在其中变更的我在时间中的存在就能够得到规定”（Bxxxix）。这个修正说明了几点。第一，回答了问题（1），对于“自我的经验意识”或是“在时间中被规定的我的存在的意识”，康德指的是在我的表象中变化的意识，或者更为确切地说是我的表象的变化的秩序的意识。第二，对于（2）的回答：我不能只是诉诸我的持续的我，因为我的经验的自我在某种意义上是我的变化的表象的一个后果；它实际上不过是那些变化的表象的一个后果。对于问题（3）的回答：我的变化的表象的秩序，因此我的经验自我的内容，需要在与本身不是表象的持存的东西的“关系”中被规定，因此，作为在时间中被规定的我自身的经验的意识取决于不是我自身的表象的东西的存在。

康德为步骤（3）提供的理由仍然是晦涩的，但是在他后来为解释出版的“对唯心论的拒斥”而写的一个重要段落中他透露了要点：

由于想象力以及它的产物本身只是内感官的一个对象，这种状态的经验意识只包含【删除：时间条件的】延续。但是，它本身不能【删除：被规定】被表象，除非通过持存的东西，以这种持存的东西，延续的东西是同时的。

(R6313, 18:613)

康德的这个简短的注释只是为他自己所写，但是如果思考一些他在这里所使用的词语，我们最终就能看出他的根本思想。我们会认为没有什么比我们自身的表象或心灵状态更为我们所了解了，而不管它们在外在世界中表象什么。但是要记住，康德在第二个“经验的类推”中的观点，在想象力中，我们总是能更改我们自身表象的顺序：这意味着在任何时刻我们能够想象不同于我

们现在所认为的先天表象的秩序，因此，缺少了将特殊的秩序归于我们的表象的进一步基础，我们就**不能**自动地知道它们的秩序，于是也就不能知道那个秩序所构成的经验的自我。而且，稍加反思就会发现这个进一步的基础不能是在我们的精神的、表象的能力本身之内的东西，因为如果能够表象外在于它本身之外的东西，我的表象的秩序就必须能够随着外部世界的变化而发生**反射性的**（responsive）变化；如果情况不是如此，那么我自身的表象的实际序列就只不过是梦而已。综合上面所说，康德的观点似乎是我们将一个确定秩序安排给我们自身的表象的方式是通过将它们联系到外在世界中的事物的变化状态的确定秩序，那本身不是单纯的表象，是具有确定秩序的状态的事物，这就蕴含着**一个我们对于它们的表象的确定秩序**。换言之，将确定秩序赋予我们自身的表象，并因此获得经验自我或构成一个经验自我的唯一方式就是将它们解释为一个客观的、由规律主宰的外在世界的表象。（因此，康德的“对唯心论的拒斥”依赖于第二个“经验的类推”和第一个相比至少一样多。）

但是空间又是如何进入论证的呢？有时候，在康德笔下，好像空间是唯一本身是持存的事物，例如，他在前面所应用的那个段落之后继续说，“这一持存的事物，以它延续的事物是同时，即是空间”——但是这一方式似乎前景不佳，毕竟第一个“经验的类推”显然意在证明实存是空间中持续的事物。对于“拒斥”我们的目的只是空间中持存的实体，而不是作为本身持久的空间。不过，康德更好一点的观点是空间或者我们的直观的**空间的形式**，正是**通过它我们表象了不是我们自身的表象的东西**——在根本上是外感官而不是内感官的形式。表象由其本性是“不同的、变化的”，因此，持久的东西就不是单纯表象的东西，空间性，通过它我们能描画我们自己的身体和他人身体的分离，正是我们如何表象不是单纯表象的东西。正如康德在他对“对唯心论的拒斥”的一个反思中所写到的，空间“是在我们之中的一种特殊的表象，它不能表象在我们之中的东西”，而是“真实地指明了……一种和我们之外的实在事物的关系”（R6317, 18:627—8）。

最终，这转而说明了康德对于笛卡尔式怀疑论的拒斥是和他自己的先验观念论协调一致的。可以肯定的是，这个论证并不真地**需要**和先验观念论相一致，因为不同于康德在第一版中对于笛卡尔的简单反驳，“对唯心论的拒斥”实际上并没有**预设**我们具有关于空间性的直接知识，因为它只不过是**我们自身**

表象的形式。尽管如此，康德显然相信他自己的先验观念论的主张，所以，人们自然就会去问康德是如何认为它能和“对唯心论的拒斥”相一致。在另一个注释中可以找到这个问题的答案：“为了使什么东西能显现为外在于我们，就必须有实在地外在于我们的东西，尽管不是以它不是以我们表象它的方式构成的，因为其他的感官能够提供表象同一事物的其他方式”（R6312, 18:613）。换言之，就像先验观念论所认为的，空间只是**我们的**表象事物的方式，而不是我们自身的表象；但是它正是我们那么作的方式，因为为了将规定性的秩序归于我们自身的表象，我们就需要表象我们自身的表象之外的东西，出于这一目的，我们需要使用我们的空间的表象。正像“经验的类推”中反对休谟的论证，我们**必须**应用实体、因果性和交互性的范畴，“形而上学演绎”只是表明了那些范畴是可以使用的，所以“对观念论的拒斥”反驳了笛卡尔，证明了我们必须使用“先验感性论”中只是向我们表明可以使用的东西，那就是作为外感官形式的空间，它是我们表象不是我们自身的表象的东西的途径。

关于这个论证我们可以问许多问题，但是其中一个会是由康德维护人类知识的自主性以反对怀疑论的威胁所加给我们的。笛卡尔本人对“笛卡尔式的怀疑论”的回应是一种人类知识的非自主模式：他认为我们能够确定我们自身的表象之外的东西只是因为上帝的恩赐。<sup>①</sup>但是对于笛卡尔的回答康德提供什么其他的可能？要记住，他认为笛卡尔的问题的产生是因为笛卡尔试图从他自身的表象**推出**自身之外的东西，但是不能确定地（conclusively）这么作。康德需要写作“对唯心论的拒斥”这个事实——他不得不在获得这种权利之后反复论述这一点——实际上不就是表明了对于康德来说，我们的外在世界的知识也是推论性的，因此仍然会被指责为怀疑论？康德表明了他的论证需要一个推论（B276；R5654, 18:312—13）；他的观点是外在对象的存在是而且必须是在将一个规定性的时间秩序归于我们自身的经验中所预设的：“外在于我的其他事物的意识，作为智慧的，必需是被预设的”（R5653, 18:306）。我们不能假装我们不具有任何预设就能具有我们自身经验的秩序的规定性知识，然后只是从那些假设推出存在着外在的对象。除非，我们假定存在着外在对象，否则我们就不会有任何我们自身经验的秩序的确切知识作为开端——那样我们就会只

① 见“第四沉思”。

具有关于它们的想象的秩序，我们可以轻易地想象其他方式。

这是对于怀疑论的哪样一种答案？这不是一个对于没有限制的怀疑意向的回答，那甚至是去怀疑是否他能知道他自身经验的秩序，甚至怀疑他是否具有五分钟或五秒钟前的经验。但是，你去那么怀疑的话肯定会发疯，甚至连笛卡尔也承认，我们不能指望证明一个疯子的事情<sup>①</sup>——疯子至少可以部分地被规定为不能为一个合理的论证所说服。但是这又说明了一个我们早先所触及的关于论证的更为一般的观点：论证所能向我们表明的不过就是如果我们相信一个东西，那么我们也必须相信别的一些东西。如果“对唯心论的拒斥”真地向我们表明了如果我们相信了我们可以合理地将一个确定时间秩序安排给我们的经验，那么我们就必须也预设我们的表象是一个不是我们自身的表象的有秩序的、由规则统治的对象世界，由它造成了我们具有那些在一个确定秩序中的表象，随后它也能证明我们所合理地询问的东西。

当然，如康德本人所指出的，存在着外在对象的这一一般性假设的必要性并不意味着我们总是可以确定我们关于外在对象的个别判断：“从关于我们自己的某种确定的意识的可能性要求外部对象的实存，并不能得出外部事物的任何直观的表象同时包含着这些事物的实存”——毕竟我们会经受迷梦和妄想(B278)。我们能够对我们关于外部对象的个别判断更加确定吗？不同于当个别的因果律不是由一般的因果律所蕴含，我们如何知道个别的因果律的类似问题，康德并没有转向这个问题；他当然可以这么作，因为指望哲学能给出一个在个别的经验判断上不会出错的方法本身就是痴心妄想。由这一章所提出的更为合理的问题又如何回答呢，即哲学能否给予我们任何使用因果性范畴以及实存和交互性范畴来做出个别判断的方法，即使不是完全确定地作出那些个别判断的方法？康德在使用他所获得的成果来进行对于传统形而上学的批判的时候将这个问题搁置了。我们也像他一样。

---

① 见“第一沉思”，第四段。

## 本章概要



康德是以如下方式提出理论哲学的基本问题的，数学、自然科学以及形而上学本身能否被表明为先天综合的知识。他论证了只有当我们具有空间和时间的先天直观形式时我们对于空间和时间中对象的经验才是可能的，我们在这样的直观中奠立几何和算术的先天综合知识。但是他也推论说我们能够认识到我们的直观形式必然地只应用于我们对对象的表象，而不是独立存在的对象本身，这就是他的先验观念论。他接下来论证了知识总是由判断表达的，判断具有其独特形式，它要求我们的对象的概念以确定的方式被构造：那就是范畴。在“先验演绎”中，他尝试了不同的方式来表明我们必须能够作出关于我们能够经验的任何东西的判断，并由此将判断应用于它们。其中最佳的一个方式是表明使用范畴和应用它们的判断的先天综合原则对于区分开事态的客观秩序和我们对于它们的单纯感知是必要的（“经验的类推”），甚至对于具有我们的单纯感知的秩序的规定性知识也是必要的（“对唯心论的拒斥”）。这些论证本身大多不要求先验观念论，当然尽管康德相信他已经证明了先验观念论，因此试图将在“经验的类推”和“对唯心论的拒斥”中确立的客观领域的观念同物自身的非空间性调和起来，他认为空间本身表象了独立于我们而存在的事物的属性，而并非实在地作为那些事物的属性。（他尝试将我们自身的表象的根本的时间性同我们的真正自我的非时间性——这在第二版的一些段落中提到了，我们仅点到为止——调和起来）在“先验辩证论”中，他利用知识（与信仰相对）总是需要直观和概念的观点以及先验观念论的学说来解决传统形而上学的问题。

## 阅读扩展



即使仅涉及英语，有关《纯粹理性批判》的文献也是数量庞大，许多有价值的书籍这里就不得不略过了。不过下面列出的两部经典性的阐释著作仍然有其优点，Kemp Smith 为《纯粹理性批判》提供了丰富的历史背景，Paton 逐节诠释了“先验分析论”，他的著作是英语世界中第一部，而且在很多年内是唯一一部利用了康德本人的注释和未完成手稿的著作。

Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, rev. edn, London: Macmillan, 1923.

H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, 2 vols, London: George Allen and Unwin, 1923.

下面两部 60 年代的著作在很大程度上激发了对于康德的新兴趣，至今仍富有见地和启发性，尽管它们反应着那个时代“分析”哲学的一些假定，斯特劳森专门解释了康德对于经验的概念的分析，而不是经验判断的证实条件，本书也对他的观点做了解释。

Jonathan Bennett, *Kant's Analytic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

P. F. Strawson, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London: Methuen, 1966.

80 年代的两部主要的阐释性著作标志着关于先验观念论的意义的持续争论的两个相反的观点。

Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven, CT: Yale University Press, 1983, rev. edn, 2004.

Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Allison 对于先验观念论的“两个方面”的解释被下面的著作所预示：

Graham Bird, *Kant's Theory of Knowledge: An Outline of One Central Argument*



*in the Critique of Pure Reason*, London: Routledge and Kegan Paul, 1962.

Gerold Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an Sich*, Bonn: Bouvier Verlag, 1974.

两部近年对于《纯粹理性批判》的建构性认识论的介绍如下：

Georges Dicker, *Kant's Theory of Knowledge: An Analytical Introduction*, Oxford and New York: Oxford University Press, 2005.

Anthony Savile, *Kant's Critique of Pure Reason: An Orientation to the Central Theme*, Oxford: Blackwell, 2005.

关于“先验感性论”中所呈现的康德对空间、时间以及数学的观点，下面的著作尤为有价值。Hatfield 追溯了康德的空间理论对于后来的德国心理学的影响，Shabel 考察了康德在代数以及几何中的证明理论。

Lorne Falkenstein, *Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, Toronto: University of Toronto Press, 1995. (这本著作提供了一个逐节的解释)

Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992. (它的第一部分提供了论述康德的数学哲学的重要文章)

Gary Hatfield, *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*, Cambridge, MA: MIT Press, 1990.

Lisa A. Shabel, *Mathematics in Kant's Critical Philosophy: Reflections on Mathematical Practice*, New York and London: Routledge, 2003.

关于“先验演绎”，除了我本人的 *Kant and the Claims of Knowledge* 的第二部分之外还可见：

Dieter Henrich, “Identity and Objectivity: An Inquiry into Kant's Transcendental Deduction” (1976), translated in his *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, ed. Richard L. Velkley, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994, pp.123–208.

Robert Paul Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity: A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963.

关于“经验的类推”可见下面的文献。Edwards 的著作对于第三个“经验

的类推”以及它对康德后来科学哲学的影响给予了特别的关注。Melnick 的著作（1973）是这里所采取的方式的一个来源，他的另一部著作（1989）是对于康德对于数学和经验知识中构造规则的作用的概念的一个有启发性且新颖的研究。Van Cleve 在他著作的第 8 章和第 9 章中对于第一类推和第二类推作了一个严谨的分析。Watkins 对于康德有关因果性思想的历史背景提供了详细的研究，并且提供了对它的形而上学的而非认识论的分析。

Jeffrey Edwards, *Substance, Force, and the Possibility of Knowledge: On Kant's Philosophy of Material Nature*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000.

A.C. Ewing, *Kant's Treatment of Causality*, London: Routledge & Kegan Paul, 1924.

Arthur Melnick, *Kant's Analogies of Experience*, Chicago: University of Chicago Press, 1973.

——*Space, Time, and Thought in Kant*, Dordrecht: Kluwer, 1989.

James van Cleve, *Problems from Kant*, New York: Oxford University Press, 1999.

Eric Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

关于“对唯心论的拒斥”，除了 Bennett 的 *Kant's Analytic* 中的第 14 章以及我的 *Kant and the Claims of Knowledge* 中的第四部分之外，还可见：

A. H. Smith, *Kantian Studies*, Oxford: Clarendon Press, 1947.

## 第三章 对形而上学的批判

在“先验逻辑论”的第二部分“先验辩证论”中，康德转向了对于传统形而上学的批判，他是在“先验感性论”和“先验分析论”中分析了知识的必然条件的基础上进行这种批判的。柏拉图是在一个完全正面的意义上使用“辩证法”一词的，柏拉图用“辩证法”来指一种对于形式或理念的最高级的哲学论证，所谓形式或理念，柏拉图认为是处在日常经验对象的背后，比如完美的几何形式处在我们在自然现实中遇到的不可避免地不那么完美的复制品的背后，或是正义或善的完美的形式处在我们在实际的人类行为中发现的不可避免地不那么完美的复制品的背后。<sup>①</sup>但康德却是在负面意义上使用“辩证法”的，因为他认为柏拉图的形式只是知识的幻觉，“只有在闲散的思想家的大脑中才有其位置的梦寐以求的完善性”（《纯粹理性批判》，A316/B372）。它们是试图通过使用纯粹理性获取知识而不顾及感性对于任何现实知识的必要性，因而是无视感性的界限的产物。因此，“先验辩证论”的目的就是批判纯粹理性的自负，那种自负为柏拉图以及后来的形而上学家，尤其是柏拉图晚近的追随者，莱布尼茨、沃尔夫、鲍姆伽登等人所持有，它是要提供超出我们的感性界限的对象的知识，比如上帝或是我们的灵魂。这一对于传统形而上学的错误的诊断对于康德极为重要——在“先验辩证法”以及在“方法论”的大部分中对纯粹理性的自负的批判占据了《纯粹理性批判》的大半篇幅，它实际上是这本书标题的来源。

然而，康德在其形而上学批判中的目的绝非完全破坏性的。他认为形而上

<sup>①</sup> 见《理想国》，第六卷与第七卷。

学的幻相是自然的：它们产生于纯粹理性的抱负，那个抱负是自然的，当那个抱负未受到对于知识的必然条件的正当理解的限制时，它就会导致幻相，但正因为它是自然的，它也一定有其适当的功能。康德写到，“凡是大自然本身所安排的东西，对任何一种意图来说都是好的。”（A743/B771）康德这一庞大的论证是当我们试图独立于感性和它的内在限制使用纯粹理性，以求获得超出我们感官界限的对象（因此是“超感官”的对象），比如上帝和灵魂的理论性的知识时，纯粹理性就会导致幻相；但也只有纯粹理性能够提供在道德行为的实践领域中必要的东西，而不是感性的偏好——即我们单纯的自然的愿望和激情——能够提供道德的根本性原则，正确与错误的“实践法则”，并且，作为对于我们的道德行为必要的纯粹实践理性的公设，我们自身意志的自由，我们灵魂的不死，以及上帝的存在的观念是合理的信念的对象。当康德写到，他不得不“拒绝知识以便为信念腾出地盘”（Bxxx）时，至少他部分的意思是他不得不约束纯粹理性产生理论性的知识的抱负，正是为了认识到纯粹理性是道德法则和实践公设的唯一和恰当的根源，我们行为和那种法则相一致的可能性恰恰有赖于那种实践的公设。

不过，纯粹实践理性的这种积极作用还不是我们所要关心的；本章将关注康德对于纯粹理论理性的批判。康德在《纯粹理性批判》的开篇就清楚地表明这种批判也是他对怀疑论的拒斥的一个部分。他写到，形而上学“专制”的独断论不可避免地唤起了怀疑论的回应（Avii-ix），尽管从没有足够的怀疑论的“游牧民”来阻止独断论建造形而上学的空中城堡，但是足以在重新建造的城堡中打开缺口，因为这就形成了独断论和怀疑论的无休止的循环。独断论和怀疑论的战斗像是两个对手“向空气中砍杀，和他们的影子角斗”：“他们劈开的影子就像奥丁神接待战死者英灵的殿堂中的英雄们一样，瞬间就长到了一块儿，以便让他们能够重新在不流血的格斗中消遣取乐。”（A756/B785）。这个无休止的、没有结论的景象可能像是对于形而上学的那些不可证明的但又显然不可拒绝的主张的全然“漠不关心”的进一步反驳的适当目标（Ax），但是康德论证了正是因为这个问题上的观念和信念的最终道德上的重要性，漠不关心的立场难以维持。这是为什么纯粹理性的批判是不可或缺的。

当康德称形而上学招致怀疑论的时候，他的意思是什么？在这里，康德所想的不是对于日常知识的首要原则的休谟式的怀疑论，那是康德要在“先验

分析论”中拒斥的，康德这里所指的是更加近似于古代的、皮罗式的怀疑论，那种怀疑论认为在每个问题上正反的观点都有同样合理的论证。康德认为在形而上学的个别问题上会产生他所称的“二律背反”，对于不可相容的主题的论证显然在两个方面都是同样合理的，这不可避免地让我们怀疑理性能力的可靠性，正是理性的能力才产生了这样矛盾的论证。在“先验辩证论”中间的一节，纯粹理性的“二律背反”中，康德将讨论和解决四个这样的冲突：关于空间和时间中世界的范围、关于空间和时间中对象的不可分性的不相容、但是同样合理的正题和反题；世界上的每个事件都是由别的东西决定的与必定有一些事件不是由进一步的事件的因果链上的原因引起的命题间的不相容；任何事情都是偶然的与在一些地方要么是在世界之内要么是在世界之外，必定有一些必然的存在这两个命题之间的不相容。这些冲突是康德纯粹理性批判的核心，因为正是这样一些冲突招致了对于形而上学根本的可能性的怀疑论态度，但是它们也向人们说明了在这些争论之下必定能够发现有错误的假定。这个错误的假定实际上就是对象的知识只通过纯粹理性就能被发现，而不需要来自感性直观的帮助，因此也没有感性的界限的限制。康德还论证了还有其他一些形而上学的推论，尤其是关于自我和上帝的，它们并不导致这样明显的形而上学冲突，因此并不号召这样一种纯粹理性的批判，但是它们将通过纯粹理性的同样批判所揭示的幻相来最终解决纯粹理性的古老的二律背反。康德的抱负是要表明传统形而上学的所有这些理论性的观点最终都是以同样方式产生的幻相，即没有认识到对于认识来说直观和概念一样是必要的，没有认识到在内在于我们的感性直观形式的界限之内的所有可能认识的相应限制。

因此康德对于形而上学的批判就是他拒斥怀疑论的另一个核心战场。这对于康德所理解的人类自主的界限和本质也是关键性的。在前面一章中，我们已经发现了康德的作为认识者的自主的概念里面所包含的东西：为了理解先天综合知识的可能性，他已经论证了，我们必须认识到感性和知性的基本形式在我们自身的心灵之中是否具有根源，我们将这种形式加之于我们的对象的经验而不是取决于经验的对象。这是对于认识的自主性的一个非常强的理解。但是在“先验辩证论”中，他似乎论证了一个对于认识自主性的更强的形式，即纯粹理性获得对于其自身的形而上学洞见的自主性，那是无需感性的限制也无需感性的帮助的，那是有误导的。但是这并不意味着我们的理性的能力对于人的

自主没有真正的贡献。相反，在实践领域的自主——“意志对于自身来说是一种法则，这正是意志的一种性状”（4:440）——这仅仅通过纯粹理性才是可能的，因为只有纯粹理性才能给予我们的意志以行为所依据的真正法则。换句话说，我刚才所称的康德的宏大论证，就是单纯的纯粹理性的理论上的自主是一个幻相，但是实践上的自主（autonomy），即在我们的道德选择和行为中的自治（self-government），只有通过纯粹理性才能达到。

## 纯粹理性的概念

康德的纯粹理性批判分为几个步骤。他实际上是在“先验分析论”的最后一章宣布了他对于纯粹理性本身就能给予我们超出感性的界限的对象的真正知识这一观念的拒绝，其中他将一般对象区分为**现象**和**本体**，他论证了我们没有“作为积极意义上的本体”的对象的**知识**，他这里的意思正是我们只通过纯粹理性是不能有对象的**知识的**，因为“积极意义上的本体”只不过是只由理知（intellect，希腊语“nous”）所知的对象。康德在这一章开始对前面几章作一总结，“知性对于它的一切先天原理，甚至对于它的一切概念，都只能作经验性的应用，但永远不能作一种先验的应用”（A238/B297，又见 A246/B303）。他在这里对于“先验的”一词的使用是令人困惑的，因为在别的地方，这个词含有先天综合知识的可能性条件的意思（比如，B40—1），而这里指的正是超越于任何知识的可能性的意味；换句话说，康德应该说“超越的”。但是他的意思足够清楚；我们的概念只能通过“只是和**显象**相关，即可能**经验**的对象”来产生知识，任何企图将它们应用于“**一般的物和物自身**”来获取知识最好的情况是不完全的，最糟糕的情况是导致困惑和幻觉。然而，康德继续说我们不需要一个“**对象本身**”的思想，甚至只是表达那种内在于我们的对于单纯显象的实际知识的界限之中的对比；我们需要一些方式来指对象独立于我们对于它们本身的感性感知的方式。因为这样并不涉及我们的感性的对象的任何表象会是纯粹知性的，康德称它为一个“本体”，也就是说，一个 nous 的对象。但是我们对于一个本体的观念完全是否定的，即不过是不能由感性的方式认识其本身

的东西的观念，但是认为我们能在“积极的意义上”使用本体的观念，即作为某种可以通过理知实际认识的东西则是错误的。认为我们有权在积极的意义上而不只是在消极的意义上使用本体的概念，或是“诱使人们把有关一个知性物——作为完全处于我们的感性之外的一个某物——的完全**不确定的**概念视为一个有关我们能够通过知性以某种方式认识的存在物的**确定的**概念”是所有形而上学的幻相的一般形式（B306—7）。当然，随后会出现康德所讨论过的观点，出于实践的目的我们能够而且实际上必须在积极的意义上使用本体的观念——我们必须使用我们自身的自由意志和不朽的灵魂还有上帝的存在作为道德的可能性的条件——但是那种使用是处在实践信念或信仰的名目之下，而不是理论认识的名目下。<sup>①</sup>

康德并不认为我们误用了一个由感性所未确定的对象的消极观念，好像它是一个完全来自于单纯的无视或疏忽而由理性完全规定的对象的积极观念。相反，他认为有一种自然的、来自于我们的理性本身的能力之内的不可避免的压力，那将使我们认为我们能够具有超出我们的感性界限的对象的理论认识。这是因为“假定如果有条件者被给予，则相互从属的种种条件的整个序列也被给予（也就是说，包含在对象及其联结中）”（A307—8/B365）是理性能力的特征。对于那个“无条件者”，康德是指对于别的东西的条件而本身不取决于任何别的条件的东西，例如，一个具有属性的第一主体（a primary subject），但它本身不是别的东西的属性，或者是第一因，它具有结果，但是它本身不是别的东西的结果。康德的观点是理性不可避免地使我们形成这样的“无条件的”实体的观念，我们不能思考这样的东西，好像它们是通过感性被给予的，因为每一个通过感性被给予的东西都是内在的“有条件的”（要记住我们能表象的任何空间只能被表象为更大的空间的部分，任何时间只能被表象为更大的时间的部分），所以我们不可避免地设想“无条件的”东西，好像它是一个超出感官界限的对象——换句话说，是一个积极意义上的本体。因此，理性的能力挟持了在消极意义上的无害的本体的概念，让它表达它自身的“无条件者”的积极

① 人们会注意到“本体”（noumenon）这个词和“物自身”（thing in itself）这个表达的含义不尽相同，尽管康德互换地使用“物自身”和“否定意义上的本体”，并且假定如果我们能够具有“肯定意义上的本体”的知识，那么我们就具有物自身的知识。

概念。<sup>①</sup>

但是为什么康德认为理性不可避免地导向无条件者的观念呢？这听起来像是信口开河，但康德至少开始了通向这个观念的道路。按他的解释，知性的能力是我们形成概念，将概念连接为判断的能力（尽管他又是将这种能力归于分离的判断的能力），但是理性的能力首先就是通过连接判断来进行推论的能力。这里他举出的典范是三段论，像“所有的 A 是 B，所有的 B 是 C，因此所有的 A 就是 C”。但是推论的前提和结论通常本身都能和进一步推论的其他判断结合起来：例如，我们的那个三段论的前提，“所有的 A 是 B”本身能够成为某些逻辑在前的三段论的结论，例如，“所有的 A 是 Z，所有的 Z 是 B，因此所有的 A 是 B”，我们的三段论的结论，“所有的 A 是 C”又能成为进一步的三段论推论的前提，例如，“所有的 A 是 C，所有的 C 是 D，因此所有的 A 是 D”，等等。现在，我们可以认为这个“等等”就是这样的，即任何给定的三段论能否顺畅地连接彼此，以及如果是那样的话，那个链条能够有多长就是一个无尽开放的事情了。我们可能会认为，这样的事情是由我们的推论的主观状态决定的，由我们关于他们的知识决定的，而不是由理性本身决定的。然而，康德在这里离开了看上去像是我们的理性或进行推论的能力的无害的概念，假定理性的能力不可避免地在它的推论的链条上设立完善性，这有两个意思：它设定了在我们的推理中没有什么不可逾越的鸿沟，但是推论的每一个链条最终能被回溯到第一个前提，那个前提本身不是任何其他的推论链条的结论。这样的第一前提本身将是“无条件的”。因此，理性获得了它的原则，即对于任何有条件的东西也是无条件的，通过将理性作为进行推论的能力的日常概念和它自身的假定每个推论的链条都必需有一个最终的起点。

然后康德通过假定理性应用于他的推论的目标于那些对于“知性凭借范畴表现出来的关系的总类”的无条件者，提出了三个基本的“纯粹理性的观念”或是“先验的观念”（A321/B378）。他的观念是因为推论取决于判断之间的关系，有三个关系的范畴，那么对于理性寻求无条件的起点的推论链条就有三

---

① 理性总是引导我们形成一些无条件者的观念，这个观点在 Michelle Grier 对“先验辩证论”的解释中是核心性的，见 Michelle Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001。



种：理性“应当寻求的是：第一，一个主体中定言综合的无条件者；第二，一个序列的各个环环节的假言综合的无条件者；第三，一个体系中的各个部分的选言综合的无条件者”（A323/B379）。这看上去可能像是进一步的召唤，康德将理性寻求这三种关系的每一个和推论的种类的无条件者分别等同为所谓所有定言判断的绝对主体的灵魂，作为所有系列的完成的所有显象的整体或是世界整体，以及最后作为所有可能性的无条件基础的上帝：

因此，一切先验理念就可以列入三类，其中**第一类**包含着**思维主体的绝对（无条件的）统一**，**第二类**包含着**显象的条件序列的绝对统一**，**第三类**包含着**一切一般思维对象的条件的绝对统一**。

（A334/B391）

换言之，灵魂、世界整体和上帝的传统形而上学概念不是哲学家的随意发明，而是人类理性能力的自然的产物，假定它能为关系的三类范畴中的每一个和推论的相应形式设定一个无条件的对象。

所有这些好像并不是那么复杂，康德通过区分一些不同种类的“显象的条件序列”，即显象世界的不同方面，把握住了传统形而上学的更多的概念和论证，其中无条件的终点被认为是由理性寻求的。因此，当他最初的先验观念的列表是通过将三个关系范畴转化为无条件的一些东西的观念而形成的，显象序列的观念在四类范畴的纲目下再分成四个序列，即量、质、关系和模态。理性在空间的对象和时间中的事件的系列（量）中寻求无条件者，在空间和时间的对象和事件的划分（质）中寻求无条件者，在原因和结果的序列（关系）中寻求无条件者，在偶然事物或状态对于必然的事物的依存（模态）寻求无条件者。而且，在每一个这样的系列中，理性发现了两种设想无条件者的**不相容的方式**，因此产生了总是引起皮罗式的怀疑主义的不可解决的冲突。这些冲突就是康德所称的纯粹理性的“二律背反”。

从理性作为对于任何无条件的东西的无条件者的概念中，康德作出了对传统形而上学内容的出色的解构，包括它迄今为止不可解决的内部争论。出于我们不久就将看到的理由，他将建立在那个基础之上的思想主题和一些附加的推论的绝对主体的推论称为“纯粹理性的谬误推理”；将显象系列中的无条件者

的推论，如我们将会看到的，称之为“纯粹理性的二律背反”；将把上帝作为所有可能性体系的绝对基础的推论称为“纯粹理性的理念”。

但是，即使理性由自然方式倾向于形成或设定绝对地无条件实体的先验观念，它能通过这么作获得任何知识吗？不宣称知识要回答那个法学的问题，或是对于它们的观念的“客观实在性”给出一个解释，以表明它们只是“篡夺的”观念，像是命运或运气，女巫或妖精（A84/B117）！当然，它们是那样，康德反对传统形而上学的论证正是尽管它是通过自然的机械论形成了它的先验的观念，但它忽视了康德自身批判哲学的结果，即只有当概念应用于直观的时候，概念才能产生知识，作为一个结果他没有认识到所有无条件者的观念**在根本上是和我们的感性直观的结构不相容的，那总是有条件的**——要记住，空间中的**每一个部分只能被表象为更大的空间的部分**，时间中的**每一个部分只能被表象为更大的时间中的部分**。换言之，我们的直观的最为根本的特征就是它们总是为进一步的直观所限制；没有空间和时间的表象是完全的。因此，没有什么**无条件的东西**能成为我们的知识的对象。所以，如果形而上学将先验的观念解释为经验的无条件对象的概念，即感性直观的对象，它的观点就一定是错误的。其中它的观点能被解释为超出我们的感官的对象的观点，那么它们就不是必然错误的，而且它们也不能在任何理论的基础上被证明为正确的。只要形而上学的概念并不假装具有任何感性的内容，他们就至少是可以理解的。最终，康德将论证我们有实践的理由相信这三种对象的存在，并会伪充具有经验的感性的对象，即我们的自由意志，我们的不死的灵魂，还有上帝。所以这是实践信仰的对象，而绝不是知识的对象。

康德对于“谬误推理”，“二律背反”还有“纯粹理性的理念”的讨论是大篇幅的、详细的——他所对战的敌人存在于各个角落。但我们为了发现康德论证的基本观点就无需深入康德所提供的所有细节，那种基本观点是：理性是以一种不和感性直观的界限相容，因此也不和知识的可能性相容的方式形成它的先验的概念，但是在至少一些情况下，能为了实践的信念而形成可能对象的概念。

## 关于自我的形而上学

在“纯粹理性的谬误推理”中，康德批判了自笛卡尔至沃尔夫及鲍姆伽登以来的“理性主义的心理学区”建立在“唯一的命题我思”（A342/B400）之上的关于灵魂的形而上学的观点。康德对于为什么将理性心理学的论证称为“谬误推理”的解释是晦涩的：他说，“逻辑的谬误推理在于一个理性推理在形式上的错误”（A341/B399），或者是“在其形式上是错误的推理 [尽管它的质料（前提）是正确的]”（R5552, 18:218），而“一个先验的谬误推理却有一种先验的根据来作出形式上错误的推论”（A341/B399）。他对关于灵魂的谬误推理的诊断认为他实际上的意思是谬误推理看上去是有效的论证，但实际上不是，因为大前提和小前提是在不同的意义上使用同样的词汇（B411—12），但这不是单纯的不细致——有一个“先验的基础”迫使我们所有人犯这个错误只要我们没有为批判哲学所启蒙。但是这个“先验的基础”的根源在康德的解释中并不完全清楚。<sup>①</sup>

康德将四个相联系的断定归于“理性的心理学”。在前三个“谬误推理”中，他论证了理性心理学无效地推论了（1）灵魂是一个实体，它是（2）简单的，因此是不可毁坏的，不死的，并且（3）在其存在中意识到它的数的统一性，然后在第四个“谬误推理”中他论证了（4）“可疑的观念论”来自于认为灵魂和外部对象是不同的实体，所以灵魂只能从它自身的状态（它自身的偶性）的某种推论中认识后者，但这绝不是最终结论性的。康德在第一版的“谬误推理”中，在“可疑的观念论”的产生中将灵魂看做是实体的作用并不是非

① 在 *Kant's Dialectic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974) 中, Jonathan Bennett 将“谬误推理”解释为有效的论证, 然而它的结论“膨胀了”, 超出了它的前提所允许的范围 (p.72)。这和康德本人的陈述, 谬误推理在形式上是无效的相冲突, 但是这种解释把握到了康德的这一思想, 在每一谬误推理中都含有为真的成分。然而, 正如我们将看到的, 在每一个谬误推理中为真的成分是每一个前提, 如果理解正当的话, 而不是从那些前提得出的结论。

常清楚，但是在第二版中更清楚了一些，他说：

我把我自己作为一个能思维的存在者的实存与我（也包括我的肉体）之外的其他事物区别开来，……我由此却根本不知道，对我的这种意识没有我之外使得各种表象被给予我的事物是否可能，因而，我是否能够仅仅作为能思维的存在者实存。

(B409)

康德在这里所说的是，从我的思想着自我和外在对对象（包括我自身的身体）的表象之间的区分，并不能得出我的思想着的自我和其他的事物是两种完全不同的**实体**——因为对于事物来说，能够彼此独立地存在是一个它们作为分离的实体的标准，但是从两种表象的单纯区分中**不能**得出这一点。

无论如何，康德的第四个“谬误推理”的第二版证明了他对于理性心理学的所有学说批判的特征：它们错在将自我的**表象**的单纯的形式特征当做一个实体的自我的形而上学的特征。这在前三个“谬误推理”中很容易看出来。康德将第一个“谬误推理”呈现为如下的三段论：

其表象是我们的判断的**绝对主体**，因而不能被用做另一个事物的规定的东西，就是**实体**。

我，作为一个能思维的存在者，是我的一切可能的判断的**绝对主体**，而且关于我自己的这个表象不能被用做任何一个别的事物的谓词。

所以，我作为能思维的存在者（灵魂），就是**实体**。

(A348)

康德指责这个推论是无效的，因为“绝对主体”这个词在大前提和小前提中是在不同的意义上使用的。在大前提中，一个“绝对主体”是指那个具有属性的东西，但不是任何别的东西的属性，这正是对于“实体”的传统定义（所以小前提是分析地为真的）。但是在康德看来，第二个前提谈论的是完全不同的东西：我是所有我们的判断的“绝对主体”，在这个意义上，我将它们归于

我自身，或是使我自身成为我的判断的主体——不是说“p”，而总是说“我认为p”——但这只是意味着我们不能将我自身的表象包含在所有我的判断中，或是将我自身**表象**为所有我的判断的主体。它并没有告诉我们任何我思考的能力的实际的物理的或心理的基础是什么，所以，尽管我自身的**表象**是所有我的判断的主体，但我没有根据来推论出自我本身是一个实体。

在余下的“谬误推理”中可以更容易地看出错误何在。在第二个“谬误推理”中，康德陈述了灵魂简单性——根据传统的形而上学，从中也能得出他的不可毁坏性（不可消解性），以及他的不死——被认为是从“其活动绝不能被视作诸多活动着的事物的协作的事物”就是“单纯的”（A351）。但是所有我们实际上可以宣称的是，康德回应说，自我的**概念**是简单的，“我这个表象在自身之中不包含丝毫的杂多性，它是绝对的（尽管纯然是逻辑的）统一性”（A355）——因此它没有告诉我们思想这一思想的**事物**本身是简单还是复杂的。同样，在第三个“谬误推理”中，康德将理性心理学表象为从“被归于它的同一的‘我’”（A353）推出自我的“人格性”或是“在不同时间中自我的数的同一性”的必然的意识，但实际上这只是意味着只要我们具有意识，经由同样的符号“我”，我们中的每一个人总是**表象**我们自身，但并不在任何意义上意味着我总是将我们自身意识为贯穿了我们整个存在——按照第二个“谬误推理”，即不朽的存在的持续的实体。又一次，一个符号的属性和被意指的事物的所谓属性混淆了起来。（康德并没有作出下面的论证，但是可以轻易看出理性心理学的推论一定是无效的，因为它证明的太多了：因为我们都使用符号“我”或是其他语言中对应词来表象自我，如果符号的相同足以证明实体的相同，那么**我们所有人都是一个单一的实体**——在西方哲学传统中没有人会这么认为，也许斯宾诺莎除外）最后，我们已经看出了第四个“谬误推理”是如何犯了同样的错误，将符号和事物等同起来：它将心灵和身体看做是分离的和独立的实体，正是因为我们对于它们的表象是分离的。

这是康德对于传统的灵魂的形而上学批判的要旨：它全都取决于一个关于自我的表象的等同，或“思维的主观条件被视为对**客体**的知识”（A396）。在康德的解释中不清楚的是，理性作为寻求无条件的认识，而不顾及感性的界限的能力的概念在这种诊断中起到了什么作用。在第一版“谬误推理”阐明的结论中，康德陈述了它们产生于在“一般思维的条件综合”中寻求无条件者

(正如“二律背反”产生于在“经验思维的条件的综合”中寻求无条件者，对于上帝的存在的不合理的理论论证来自于在“纯粹思维的条件的综合”中寻求无条件者)(A397)。康德的意思似乎是由于对于所有一般思想共同的唯一内容是“‘我思’这一普遍命题”，理性将无条件者的概念应用于由这个命题所表达的自我的观念，在不是依存于任何别的东西的基础上提出了无条件的思想的主体的观念。但是那种“我思的单纯思想的”基础性、简单性和同一性并不意味着思想是由一个具有那些属性的对象所产生的，也不意味着自我和其他对象的表象的差别就意味着它们是两个不同的，只能通过可疑的推论连接起来的实体。

无论我们如何思考理性心理学的无效推论的不可避免性的解释，康德的主要观点是它们来自于试图从单独的自我的概念推出关于自我的真实本性的理论知识，因此就没有任何自我的经验的直观——它们对于任何知识总是必要的，但是无论如何总不能解释出自我是无条件的，因为经验的直观，由它们的形式，绝不会揭示出任何无条件的事物。这意味着对于心灵哲学中的传统的其他可能，康德也并不赞同。康德并没有认为唯物主义，将思想还原到广延的物质的属性或产物的观点，能够被证实，因为关于思想的内容没有什么简单的东西，即自我的表象，也不清楚物质（它总是可分的，绝不是简单的）能够解释那些。但是他也不认为精神论（spiritualism），即自我是完全不同于物质的学说，能够获得证实，因为从自我的表象的简单性我们能够“以随便任何一种方式都不能对我们灵魂的一般而言涉及其独立实存的可能性的性状而认识某种东西”（B420）。在唯物论和精神论之间加以抉择的根据超出了我们知识的界限。这又转而意味着为心灵和实体之间的关系提供的形而上学解释的其他一些情况——“自然影响的理论，预定和谐的理论，还有超自然的襄助的理论”或是机缘论（A390）——都是全然愚蠢的，因为我们没有办法来确定它们是不是在回答一个真正的问题。第三个“经验的类推”和“对唯心论的拒斥”都表明了康德在经验知识和科学中承认真正的相互作用或是“物理的影响”，但是在“谬误推理”的这一点上扫除了关于身心关系的所有形而上学理论。

## 关于世界的形而上学

康德认为我们对于相信我们自身的不死有强烈的兴趣——最终他论证了对于这样的信念的合理的道德理由——我们绝不会注意到在传统灵魂的形而上学中的谬误，除非通过批判哲学。然而，在涉及关于世界作为一个整体（宇宙）的形而上学思想中，他论证了理性本身必然地产生矛盾，这个问题要么引起了怀疑论或是对理性漠不关心的不能成立的态度，要么是要求一种解决。这些矛盾是“纯粹理性的二律背反”。

康德常常称“二律背反”是由纯粹理性本身产生的矛盾。这多少有些误导：他最初的解释是“二律背反”来自于企图将如果有条件的东西是给定的，那么无条件东西也是给定这一原则应用于显象序列（A334/B391，A397），这个解释意味着“二律背反”实际上来自于将无条件者的观念应用于世界的直观的企图，但是在两种不同的方式上被证明是矛盾的。更为准确地说，二律背反的每一方——正题和反题——在感性经验中寻求发现那个理性的目标，即无条件者，但是感性的形式排除了的经验中发现无条件者的可能性。在这些情况中，理性所寻求的无条件者是只能在感性经验中发现的东西，如果它在根本上能够被发现的话，那就意味着感知是感性的然而是无条件的东西的两种方式是不相容的，正题和反题都是错误的。在那些情况中，无条件能被感知为处于感性界限之外的东西，无条件者的理性的观念不是必然地错误的，但正是因为它处于感性的界限之外，它最多能成为信仰的对象，而不是知识的对象。无论以哪一种方式，无论是在感性的界限之外还是在感性的界限之内的无条件者的理性理念能给予任何对象的知识假定被表明是没有根据的，都将随着传统形而上学而毁灭。

第一个“二律背反”论及空间和时间的范围。正题论证了世界——即在空间和时间中所有对象的连接的系列——必须在时间中有一个开始，在空间中存在着界限（A426/B454），因为如果不是那样的话，时间中的任何一点就一定有另一点在其前，空间中任何一点就一定被另一点所限制，所以就不得不由另

外的空间和时间的无限综合而达到。但就理性来说，这是不可能的；任何序列必须由本身不以别的东西为条件的条件开始，即从无条件者开始。相反，反题论证了“世界没有开端，没有空间中的界限；相反，无论就时间而言还是就空间而言，它都是无限的”（A427/B455），因为那样时间中的开端就会有一个空的时间先行于它，空间中的界限会有由一个不由其他空间所限制的空间，这两者都违背了感性本身的形式。

尽管每一个论证一开始好像是合理的，但显然它们的结论不能都是正确的。康德论证了这两个论证实上都是错误的，因为在每一种情况中，无条件者的观念都和感性本身的形式相冲突。因此，这似乎是正确的，每一个系列必需有一个无条件的开端或是界限，我们只是不能在时间或空间中感知到无条件者的开端或界限；但是这并不转而意味着我们能在时间或空间中感知无限的世界，因为我们实际上不能完成一个时间中的瞬间或是空间中的对象或场所的无限的综合。理性的无条件者的观念是不能应用到时间和空间的我们的感知以及事物本身的序列上的，所以理性要在时间和空间的范围中获取任何无条件者的认识的企图是注定失败的。

第二个“二律背反”呈现的争论是在时间和空间中是有简单的、不可分的东西，还是时间和空间中的每一个东西都是无限可分的——从历史上看，这是关于原子论的争论。正题认为“在世界中每一个复合的实体都是由单纯的部分构成的”，因为“假定复合的实体不是由单纯的部分构成的，那么当一切复合都在思想中被取消时，就没有什么复合的部分留存下来，因而也没有任何实体被给予”（A434/B462）。这是康德对莱布尼茨那一常被提起的论证的表述，“必须有简单的实体，因为，如果没有简单的实体，就不会有复合的实体”<sup>①</sup>。反题论证了“在世界上没有任何复合的事物由单纯的部分构成，而且在世界中任何地方都没有单纯的东西实存着”（A435/B463），因为世界上的每一件事物必须存在于时间和空间中的区域，每一个时间和空间都必定包含着更多的空间和时间。和前面一样，每一个论证似乎都是合理的，但两个结论都不是正确的；康

① G. W. Leibniz, "Principles of Nature and Grace, Based on Reason", §1, in G. W. Leibniz, *Philosophical Essays*, ed. and trans. Roger Ariew and Daniel Garber, Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1989, p.207.



德又一次论证了两者都错在将无条件的理性的观念应用于空间和时间中的对象。那个推论，如果复合的事物存在，那么最终必须有简单的因此是无条件的东西，在这个意义上的无条件的东西是指它们不是由其他的东西复合而成的，是相当合理的；然而，经由我们的感性的形式，绝不会被给予任何简单的、不可分的东西，其中空间和时间的区域总是可进一步划分的。<sup>①</sup>然而，假定空间和时间中的对象实际上是无限可分的也是一个错误，因为我们不能完成划分的无限综合，就像我们不能完成扩展的无限综合一样。无论我们如何精细地划分事物，我们总是还能进一步划分它们，但是这不同于完成了对于它们的无限划分。康德的观点还是无条件者的理性的观念，无论它是本身不包含进一步划分的部分的形式，还是实际上完成了的综合的形式，都不能应用于我们的感性的形式，因为，我们绝不能有任何无条件的简单的东西的知识，也绝不能有任何空间和时间中无条件可分的东西的知识。

在余下的两个二律背反中，康德处理的对象是不被看做空间和时间中显象系列的部分，因为服从于它们的形式限制，因此二律背反的可能性产生于正题和反题如果被正当地理解的话，都至少可以是正确的。第三个“二律背反”是康德对于意志自由问题的第一次成熟的思考。正题论证了“按照自然规律的因果性，并不是世界的显象全都能够由之派生出来的唯一的因果性”，并且“为了解释这些显象，还有必要假定一种通过自由的因果性”（A444/B472）。这个论证是如果自然中的每一个事件都总是另一个事件的结果，那另一个事件又是另一个事件的结果，那么就绝不会有一个原因的完整的系列或是任何事件的完整的解释，但是这将破坏充足理由律，充足理由律被理解为每一个事件都有一个完全的解释，为了使之成为完全的解释，它必须终止于一个原因，那个原因本身不是别的东西的结果，即无原因的原因的自由行为。这是无条件者的观念对于因果解释的应用。然而，反题论证了“没有任何自由，相反，世界上的一切都仅仅按照自然规律发生”，因为自由行为或是无原因的原因就会是这样一个事件，“它将绝对地开始，以至于没有任何东西先行，使得这一发生的

① 当然，莱布尼茨没有忽略这一点，但他正是用此来论证作为所有实体基础的最为简单的实体根本不是空间的，而是被称之为“单子”的意识的不可划分的中心。例如，参见“Principles of Nature and Grace Based on Reason”（1714），§2，and “Monadology”（1714），§§1-14；in G.W. Leibniz, *Philosophical Essays*, trans. Roger Ariew and Daniel Garber, pp.207, 213-214.

行动按照持久的规律得到规定”（A445/B473）——但是这就破坏了安置任何一个事件或状态以时间中确定位置的条件，就像在第二个“经验的类推”中所看到，它不能通过在绝对时间中任何这样的东西的位置的直接感知而实现，而只有通过将事态归于因果规律。在这里，无条件者的观念被表达在这样的观念中，作为原因的每一个事态都实际上也是被引起的另一个事件的结果，如此以至无限（*ad infinitum*）。

不过在这种情况下，康德没有论证正题和反题都是错误的，而是每一个都能至少被感知为真，通过将在正题的论证中由理性所设定的无原因的原因的自由的行为理解为处在时间相继系列之外的东西，总是由构成自然的显象所决定的，并且是在反题中所描述的。这样一个原因是“理知的”原因而不是“感性的”原因，即只是通过理性而不是通过感性感知的原因。康德说到：

但是，这样一种理知的原因虽然其结果显现出来，并且能够被另外的显象所规定，但就其因果性而言却不是由显象规定的。因此，它连同自己的因果性处在序列中发现，与此相反，它的结果却可以在经验性条件的序列中发现。因此，结果可以就其理知的原因而言被视为自由的，而同时就显现而言被视为按照自然的必然性出自这些显象的结果。

(A537/B565)

在时间中的事件序列之内，任何事件，由于我们的感性和知性的本性，都必需被理解为一个先行的原因的结果，我们也能够感知这样一个作为本身不是实践系列的的部分的事件的结果的事件，因此它不服从于依据自然法则的因果律，那是在事件的时间序列中的成员所要求的。

对这个论证要作几点说明。首先，如果对于正题的直接论证的问题是需要阻止一个事件的无限倒退，那么外在于时间序列的无原因的原因的单独行为对于这个目的就是足够的了——例如，神圣创造者的单独的行为，它将人类行为完全嵌入自然因果性的链条好像它们是完全的决定论。换言之，正题可以为真，而无需求助于任何人类自由的原因的帮助。其次，对于反题来说，在先前的二律背反中，康德坚持认为空间和时间的形式不容许任何实际的空间和时间

的无限综合的完成，这里，反题在显象的时间序列中为真，正像正题在外在于这个序列中的因果性的序列为真一样，他好像忽视了那种顾虑。他要说的只是一个行为的任何因果解释总是能够不确定地回溯，而不是实际上无限地回溯。也就是说，康德将论证在事件的解释中无条件的完成的观念不能产生原因的现实的无限系列的知识。

然而，这个疏忽不会令任何对待人类行为的决定论者担忧。对于行为的意志自由论的破坏总归完成了，只要决定论者能够论证任何行为的第一因在时间中是可回溯的，而不是特定自为者作出的，或者甚至是在自为者的第一个明显地自愿行为之前的回溯——这不需要在时间中无限地回溯。但是第一个问题似乎更为令人困扰：创世的单一的神圣行为的自由和明显不可胜数的人类的自愿行为的自由有何关系？<sup>①</sup>然而，康德在这一点上所要证明的是人类自由的**可能性**，而不是它的**现实性**——他最终将论证，那只有从我们对于在道德法则下的义务的意识中推论出来。现在他所要作的只是从由自然的因果律的决定论中为自由行为的观念中留出理解的可能性，他的理由似乎是如果这样的自由的一种情况是可以设想的，那么其他的情况也至少是可以设想的。但是又一次，即使我们思考了创世的行为或是作为无条件的，本身不是一个结果的原因的选择，康德仍持有这样的观点，在我们的感性的极限的条件下，这样一种理性的概念并不等同于任何**知识**，也永远不会等同于任何知识。

最后，第四个“二律背反”关注的是必然性和偶然性。正题论证了“有某种东西属于世界，它或者作为其部分或者作为其原因，是一个绝对必然的存在者”，反题论证了“任何地方，无论是在世界之中，还是在世界之外，都没有作为世界的原因的绝对必然的存在者实存”（A452—3/B480—1）。这个论证在本质上将偶然的的东西等同于有条件的东西或是被别的东西引起的东西，将必然的东西等同于无条件的或是不是别的东西引起的东西，并随后在根本上重复了前面“二律背反”中的动机：条件的序列必需终止于无条件的东西，或是偶然的序列必需终止于必然的序列；但是没有什么必然的东西能作为任何时间中偶

① 这对于莱布尼茨来说是一个困难的问题，他对于人类自由的解释常转向对神圣自由的解释，而那并不能说明人类的自由。例如，参见“On Freedom and Possibility”（1680—1682），in *Philosophical Essays*, p.19, and *Theodicy*, §8, in the abridgment of the E. M. Huggard translation by Diogenes Allen, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966, p.35。

然的东西的原因而被给予，因为时间中无原因的原因的存在将“与规定时间中一切显象的力学规律相冲突”（A453/B481）。这里康德又一次有些误导，他认为正题和反题都能为真，如果两者被正确地理解的话；他需要说的是如果每一个都能被正确限制的话，那么就能为真。就是说，如果我们将偶然事物的必然原因感知为外在于时间中的，我们就能将一个绝对必然的事物感知为世界的原因，而不是世界的一部分；相反，如果我们感知到时间中偶然的原因，那么我们就不能将任何绝对必然的存在设想为在世界中任何地方存在着，但是不能否认这样一种存在存在于世界之外，就是说，时间中的显象的系列。当然，又一次，康德的结论是我们不能有任何无条件必然性的知识，我们不能有处于世界之外的世界的绝对必然原因的知识，因为我们根本就没有任何外在于这个世界的东西的知识；同时，我们也不具有在这个世界之内的一切事物的无条件偶然性的知识，理由就是我们不能实际上完成一个无限的综合，因此就绝不会具有即使是这个世界之内的每一件事的知识。

在“先验辩证论”的关键性附录中，康德将会论证我们在追求世界之中的对象和事件的知识的过程中，我们理性能力的使用几乎全然是误导的，但是它是绝对必要的，但是那个我们能够具有完全的自然世界的知识的假定在根本上是误导的。我们将在下一章中回到这个主题，但首先我们必需对于“二律背反”作一个结论，再来讨论“先验辩证论”最后一个主要章节，康德对于上帝存在的形而上学论证的批判。

在《纯粹理性批判》的前言中（例如，B xviii-xix n.），以及他对于“二律背反”的长篇注释中（例如，A490—7/B518—25），康德宣称“二律背反”为先验观念论，即显象和物自身之间的区分提供了一个间接的证明，即，他论证了只有在显象和物自身之间的区分可以使我们解决“二律背反”中正题和反题的争执。但是这个观点似乎过强了。可以肯定的是，先验观念论是避免这些争论的一种方式，但它并不是唯一的方式。在前两个“二律背反”的情况中，我们可以论证正题和反题都是错误的，因为空间和时间只是显象的不可确定的扩展的形式，它们既不是有限的，也不是真正无限的，我们也能通过假定对象实际上在空间和时间中，并假定时间中的对象和事件因此一定实际上是要么有限的要么无限的，但是因为我们对于空间和时间的感知具有总是不确定的可扩展性但实际上不可完成的特征，我们就绝不能将空间和时间中对象和事件的系列

感知为要么有限的要么实际上无限的，因此就不能认知其为有限的或无限的。在第二组二律背反的情况下，康德论证了先验观念论允许我们只是将正题和反题设想为正确的，我们又一次能够假定其中一个而不是两者都为真，然而，我们对于空间和时间中对象和事件的感知的无可确定的延伸的特征并不允许我们规定它们中的哪一个是真的。康德拒绝这些二律背反的其他解决方式的唯一办法是坚持任何在空间和时间中的对象的实际的真或假一定也是我们知道为真或假的东西——但是保障这个认识论的假定的唯一方式是如果我们要假定空间和时间不过是我们直观的形式，因此必然对于我们是明白的。然而，如果康德作出了这样的假定，那么他只是在他先前对此的论证的基础上预设了先验观念论，而没有提供一个对于它的独立的证明。如果康德对于先验观念论的先前的证明不是结论性的，那么它提供一个对于纯粹理性的二律背反的解决也并不比先前的论证提供了一个更具结论性的证明。<sup>①</sup>

## 关于上帝的形而上学

康德将对于理论的或“思辨”的上帝存在证明的批判称为“纯粹理性的理念”，那种论证是要获得关于上帝的存在的知识，而不是对于它的合理的信念。这是因为在康德的用语中，“理念”（ideal）这个概念表示一个能满足所有理性的观念的要求的单一存在者，它实际上“只通过观念决定的”（A568/B596）。可以肯定，康德关注的是上帝的一神论的概念——无论他所拒绝的形而上学还是他将要替代之的道德神学或实践信念都只关心这样一种上帝的概念——对于他来说，上帝的合理的观念必须是一个理念。

“先验辩证论”的第三章分为两个主要部分：第一部分（第一节和第二节）解释并批判了一种理解上帝的方式，那种方式并不是哲学神学的历史传统的一部分，而是暗示了一个康德本人早年所构造的论证，第二部分（从第三节到

<sup>①</sup> 我已经更详细地说明康德对于二律背反的解决的这种另外的可能，见 *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp.404-415。

第七节) 批判了传统的“理性的”神学和 18 世纪的“自然”神学的主要论证, 即安瑟伦和笛卡尔的“本体论”证明, 由阿奎那所创立、为沃尔夫所青睐的“宇宙论”证明, 最后还有“物理的一神学的”证明, 或是设计论证明, 受洛克影响, 这种证明在英国的宗教界尤为流行, 它已经在休谟的《自然宗教对话录》中受到无情的讥讽。<sup>①</sup>

康德在其早期著作《形而上学认识的第一原理的新阐释》以及《上帝存在证明的唯一可能的基础》中, 已经驳斥了笛卡尔的本体论证明, 将之替代为他自己的一个证明。按照这个新的证明, 只有至少一些东西是现实的, 其他一切才是可能的, 因为那些东西本身不能只是可能的, 而必须是必然的: 康德然后从必然存在的观念中推出上帝的传统的那些属性——智慧的、全知的、全能的等。这个论证显然是错误的, 因为它是从“一些东西存在是必然的”推出“一些必然的东西存在”。在第一批判中, 康德对于这个论证的开始阶段提供了一个不是那么明显地使人误解的变动。他说, 在对于任何个别对象的感知中, 我们是依照“**普遍的规定的原理**”来感知它, “按照这条原理, 在事物所有可能的谓词中间, 如果把这些谓词与它们的对立面进行比较, 就必然有一个谓词属于该事物”(A571—2/B599—600)。他的意思是我们不能感知任何个别的对象, 只要它是由一种可能性的选择决定的, 而不是由所有相反的谓词的可能配对的其他形式决定的: 任何对象要么是动物要么不是, 这个是一个动物; 任何动物要么是哺乳动物要么不是, 这个是一个哺乳动物, 任何哺乳动物要么是一个人要么不是, 这个是一个人; 任何人要么是男人要么是女人, 这个是一个女人; 如此等等, 直到我们获得了一个个别人的完全的分类, 例如, 康德的大姐。为了以这种方式思考个别的事物, 我们不得不构想“**全部的可能性**, 亦即一般事物的所有谓词之总和”, 好像那是一个富含各种可能性的储备库, 从中加以选取, 以构成现实的事物。但在康德看来, 这又一次由无条件的理性的观念所引导, 我们把这个可能性的储备库不仅设想为只是现实的, 而且设想为一个单一的事物, “一个单一的对象, 这个对象通过纯然的理念完全地被规定, 从而必须被

<sup>①</sup> 休谟的《自然宗教对话录》出版于 1779 年, 也就是他死后三年, 在 1781 年被第一次译成德语, 同一年康德出版了《纯粹理性批判》; 所以当康德写作《纯粹理性批判》时, 他并不了解休谟的批判。不过, 休谟的论证核心已经出现在《人类理智研究》的第 11 节中了, 它早在 1755 年就被翻译成了德文, 康德对那本书颇为熟悉。

称为纯粹理性的**理想**”(A674/B602)。进而，康德论证说，因为否定总是由别的东西对于一个事物的限制引入的，我们的纯粹理性的理念的概念将只包括肯定的属性，或是将成为那个最大的实在的理念或是完美的存在（an *ens relativissimum*）的观念，或者不过是一个“实在性的大全（*omnitudo reilitatis*）的理念”（A575/B603）——换句话说，纯粹理性的理念只不过是传统神学家和形而上学家所认为的上帝。所以，正像纯粹理性通过设想一个本身不是任何别的东西的属性的思想的无条件的主体来获得简单的、不死的灵魂的概念，以及设想在它的几个维度上无条件的所有显象的系列来获得宇宙的观念，现今纯粹理性要通过所有可能性的无条件基础的观念（或是所有一般对象的任何思想的概念）来证明上帝的存在（见 A331/B394）。

但就像之前一样，纯粹理性试图证明无条件之物的努力是注定失败的。尽管我们可以从众多可能性中形成任何一个事物的规定的抽象概念，实际上，我们必须转向感性感知来规定任何特殊对象的概念（只有感性感知实际上能告诉我们什么东西是不是动物，是不是人，是男人还是女人等）——因为感性感知，由于其空间和时间形式，他绝不是完全的，但总是不确定地扩展的，任何特殊对象的规定绝不是完全的，但是不确定地扩展的，于是我们对于事物的可能谓词的概念永远不是完全的。因此，我们对于特殊的事物就绝不会具有一个可能性的完全的概念，更不会具有一个拥有所有那些可能性的单一的事物的完全的概念。又一次，无条件之物的理性观念被感性感知绝不会使我们获得任何无条件之物的知识这一点所击碎，这里的无条件之物是指在自身中就包含着所有肯定的可能性，不是由任何外在于它的东西所限定（A580—2/B608—10）。

康德已经推翻了他自己早先的论证，他接下来转向了三个主要的传统论证。章节的标题似乎表明他将只是依次讨论本体论、宇宙论和物理的——神学的论证，但是他的讨论要更为复杂。笛卡尔在第三个“沉思”中，提出了一个上帝存在的因果论证（只有实在地存在一个具有所有完善性的上帝，才能使我们具有一个包含所有完善性的观念），他在第五个“沉思”中提出了本体论证明，好像它是完全自足的。后一个论证是相当简单的：笛卡尔假定上帝的观念是一个拥有所有完善性的存在，随后假定存在本身是一种完善性，所以就推出了上帝一定具有存在的完善性，所以他就是存在的，现实中是一定存在的，因为他的存在是直接从他的概念中推出来的。然而，在康德看来，人的心灵并不



自然地产生出最完美存在物的观念。对于我们人类来说自然就是从宇宙论证明开始的，即从这样的论证开始，如果有什么东西存在，甚至是偶然的存在（即是，如果存在任何的世界，或任何的宇宙——因此有了这个名称，见 A605/B633），那么也一定有必然的东西存在（A584/B612）。当我们寻求说明这种必然存在的概念（A585/B613），得出的结论是唯一必然存在的事物是“包含所有实在”的事物，它不由别的东西所限定，它的存在因此是从它自身的概念得出的（A587/B615）。不是从一个完美的存在单纯观念直接地推出它的现实的，实际上是必然的存在，就像它对于笛卡尔那样，对于康德来说，本体论证明是一个迂回的思路，从任何偶然的東西的存在推出必然的存在（宇宙论证明是本体论证明的第一步），直到包含着所有实在的存在的观念，然后回到了作为必然存在的存在物存在的观念——从它自身的概念，不取决于其他东西，因此可能为其他东西的存在所排除。

但是在康德看来，这个复杂的思路要遭受两个致命的反驳。第一，就像他随后在对于宇宙论证明的独立批判中所表明的，对于偶然存在的事物序列必然终结于绝对必然的存在这一假定没有任何合理的证明——就像康德在第四个“谬误推理”中已经表明的，那是无条件的纯粹理性的观念对于我们的经验的世界的不合法应用，它的形式并不允许这样的应用（A609—10/B637—8）。第二，即使我们能通过这个思路形成绝对必然的事物的观念，我们决不能从这样的事物的概念中证明它的现实性，更不用说它的必然存在了，因为在康德看来，“是（Being）显然不是实在的谓词，也就是说，不是关于可以加给一个事物的概念的某种东西的一个概念。它纯然是对一个事物或者某些规定自身的肯定”（A598/B626）。也就是说，是（being）或存在（existence）不是我们能正当地包括在一个概念中的东西，而是当我们说概念具有一个对象时我们加到对象上的东西。但是当我们断定一个满足于它的对象存在时，我们加到概念中的是什么？对于康德来说，加到概念中的只是直观，无论是纯粹的还是经验的——直观绝不会给予我们任何无条件的东西，因此，它绝不会给予我们任何绝对必然的东西。

康德对于“是”或“存在”不是一个可以包含在一个概念中的“实在的谓词”，而总是附加于那个概念的某个东西的观点有论证吗——当我们设定一个概念有一个对象的时候我们设定了什么？他试图以一个证明来支持这个主张，



即在单纯可能的东西的概念和现实的东西的概念之间没有区分，实际上在单纯可能的事物的概念和现实的事物的概念之间不能有任何区分，如果当对象实际上存在的时候，它和先前只是被设想为单纯可能的概念是同一个东西。在康德著名的例子中，一百块钱的概念的内容和实际的一百块钱不能有差别，如果实际的钱和可能的钱被看做是相同的（A599/B627）。认为现实的钱和单纯可能的钱之间的差别只能包含在实际的钱的概念中，也就是认为实际的钱包含着比可能的钱多的东西，如果它们是那样的，例如，一百块钱和一块钱。但是，实际的钱不同于单纯可能的钱。

这个论证有说服力吗？它肯定会被现代逻辑学的主流所接受：在形式“存在着是F的x”中，而不是形式“是A的东西（存在）也是F”中，断定带有特定属性的对象的存在语句的表象反映着这个假定，存在不是一个谓词，而是对于一个对象的属性的断定的条件。但正是因为对“存在是一个谓词”的否定是当代逻辑学认定的，这不是能够在那种逻辑之内所能证明的东西。康德的一百块可能的钱和现实的钱的例子是不是证明呢？好吧，人们可以对此诡辩说：一个人能够论证存在是一个谓词，但不是像钱的数量这样的谓词；在可能的钱和现实的钱之间会有巨大的差别，像是你能以现实而不是可能的钱来付一张支票，所以现实的而不是可能的钱需要那个谓词“支票支付者”——也许“存在”这个谓词就是这样。当然，人们会再论辩说，你能用现实的而不是可能的钱支付支票，是因为前者而不是后者存在——换句话说，“存在”不是像“支票支付者”那样的另一个谓词，而是这样一个谓词的前提，这是康德的观点。

并不清楚这个论证如何能够被解消。人们会说康德认为“存在不是一个实在的谓词”的论断只是对于能从概念的分析中得出的东西和超出概念的内容的综合所要求的东西之间的区分（他的全部哲学都依赖于那种区分）的一个简短陈述，他的那个前提并不是独立的，而是要求从他的整个哲学框架来理解。但是人们又可以论证说，康德整个哲学框架依赖于这个前提，即存在不是一个谓词，除非能独立地证明它，否则整个框架都会坍塌。我发现分析和综合之间的差别，即分解一个概念和证明概念具有一个对象之间的差别，在所有经验知识甚至数学知识的情况中（见B146）是非常有说服力的，那么我就看不出为什么要将这个差别看做对于一个概念是例外的，即使那个概念是上帝；所以我相

信康德的论证，相信了我们绝不能只从上帝的概念就证明他的存在，以及他的更为一般的意味，即所有那些论证实际上所作的就是使我们从一个概念到另一个概念。但是也许其他人会认为有很好的理由将上帝的概念和所有其他的概念区别对待。<sup>①</sup>

康德将对于上帝存在的理论证明的最后一種努力称为“物理的一神学的证明”，或是设计论的证明，在18世纪这种证明非常流行。<sup>②</sup>这个证明被看做是“自然神学”的一部分——在康德看来，和“先验神学”正相反（见A632/B660）——因为它是从我们的自然的经验开始，论证了我们在自然中所遇到的设计或组织只能有一个神圣的智慧作为自然的创造者来解释。康德写道，“这个证明在任何时候都值得尊重地提及”，它是“最古老、最明晰、最适合通常的人类理性的”上帝存在的证明（A623/B651），康德对它作了一个同情的解释：

- 
- ① 康德之后的大多数哲学家接受了他在存在的假设和谓词之间的对比，因此也就接受他对本体论证明的批判，不过 Allen Wood 指出这里显然缺少对存在和谓词的现代概念的论证，见 *Kant's Rational Theology*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978 pp.110–112。一些当代哲学家试图重建本体论证明，例如 Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press, 1974，他试图运用关于可能世界的实在论来做到那一点。但难以看出如何能够在康德的思想框架之内接受可能世界的实在论或是由此得出的任何东西。
- ② 设计论证明的经典陈述由 William Paley 提供，见 *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature*, London, 1802，这本书出版于休谟死后《自然宗教对话录》（该书对设计论证明进行了毁灭性的批判），以及康德在《纯粹理性批判》中对其批判的数十年后。但是从17世纪末直到休谟加以驳斥的期间，这种论证见于大量著作，有 John Ray, *Wisdom of God Manifested in the Works of the Creation* (1691) 以及 *Three Physico-Theological Discourses* (1721); William Derham, *Physico-Theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God from his Works of Creation* (1713); George Cheyne, *Philosophical Principles of Religion, Natural and Revealed* (1725); William Wollaston, *The Religion of Nature Delineated* (1726); Richard Bentley, *A Defence of Natural and Revealed Religion* (1739); 还有更多。一份康德可以了解到的来自于英国和德国的关于“物理神学”和“目的论”的著作目录见于一本康德于80年代作过多次讲座的论宗教哲学的教科书，Johann August Eberhard 所著 *Vorbereitung zur natürlichen Theologie* (“Preparation for natural theology”) (Halle, 1781), §§30, 39, reprinted at 18:571–2, 577–8. 对于设计论论证的代表性观点的简短讨论见 Basil Willey, *The Eighteenth-Century Background: Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period*, London: Chatto & Windus, 1940, Chapter 2, “The Wisdom of God in the Creation.”

(1) 在世界上到处都有一种按照一定的意图的秩序的明显痕迹，这种意图是以伟大的智慧……贯彻的。(2) 这种合目的的秩序对于世界的种种事物来说是完全陌生的，只是偶然地附着于它们的，也就是说，如果不是由一个进行安排的理性原则按照作为基础的理念为此真正说来加以选择和布置，不同事物的本性就不能自行通过如此众多结合起来的手段协调一致地实现一定的终极意图。(3) 因此，有一个(或者多个)崇高和智慧的原因实存在着，它必然不仅仅作为盲目地其作用的无所不能的自然通过能产性，还作为理智通过自由而是世界的原因。(4) 这个原因的统一性可以从像一个人工建筑之各环节的世界之各部分的相互关系中，根据我们的观察所及，确定地、但进一步却按照类比的种种原理或然地推论出来。

(A625—6/B653—4)

康德在上面第四点中提出在我们的观察范围内的确定性和超出我们的观察的范围的可能性之间的区分，在其中他承认一些设计论证明的鼓吹者所奉行的认识上谦逊。但这个证明因为两个原因是注定要失败的。首先，尽管康德并没有擅用休谟对此的详细论证，但他至少在这里没有认为我们实际上经验到某种自然中的组织和设计只能诉诸完美的设计者才能得以解释：“经验绝不给我们提供一切可能结果的最大结果（对其原因的见证应当提供这样的结果）”(A637/B665)。<sup>①</sup> 第二，我们没有任何合法的方式从我们经验的东西中推出无条件的存在，无条件的存在处在自然的原因和结果的序列之外，像是神学的上帝：“如果最高的存在者处在种种条件的此链条中，那么，它本身就是条件序列的一个环节，并且就像它被置于其前的低级环节一样，由于它的更高的根据而要求进一步的探究”，但是“与此相反，如果人们想把它与这个链条分开，作为一个纯然理知的存在者不包括进自然原因的序列，那么，理性在这种情况下能够假设一座什么样的桥梁来达到它那里呢？”(A621/B649) 换言之，

① 在《判断力批判》中，康德将论证我们确实经验到了自然中的设计，但只是就我们把它理解为好像是较之我们自身更伟大的智慧者而言（《判断力批判》，Introduction, Section IV.5:180），但这并不意味着这样一种智慧者的存在的理论性证明，这里也并没有主张我们必须将这样一种智慧者看做是完美的或最好的。

每个经验以及每个经验中的对象都是受条件制约的，这一点阻止了从经验中的东西推出上帝存在的任何希望：作为有条件的，经验中没有什么东西是如此巨大以至我们需要预设一个绝对无条件东西来解释它；然而，如果忽略这个事实，我们试图通过将上帝包括在自然因果的链条中来推出上帝的存在，那么他就肯定是有条件的，而不是无条件的，有限的而不是无限的；最后，如果承认这一点（但仍然忽视最初的事实，在经验中没有什么要求一个第一步的无条件的原因），我们试图将上帝放置在因果链之外，那么我们就根本没有基础使用因果推理来推出他的存在——“因为从结果到原因之过渡的一切规律，甚至我们知识的一切综合和扩展，一般而言所依靠的无非就是可能的经验”（A621/B649）。也许，理性对于任何类型的条件的无条件理解的动力都将导致它将我们在自然不可否认地发现的任何组织转变为无条件的完全和完美的组织的观念，然后设定一个它的无条件的原因，但这些动机没有一个和我们在自然中遇到的每个对象的有条件的特征相容，因此也不能和我们在自然因果链条中设定的原因相容。

所以，所有这些经典的对于上帝存在的证明，尽管它们表达了理性理解无条件者的自然的需求，都破坏了“综合与……一般的认识”的基本原则，至少如康德所认为的那样。本体论证明忽视了在形成一个对象的概念和获取相应于这样一个概念的对象的存在知识之间的差别，前者只能受到一般的逻辑要求的限制，避免任何内在的矛盾，而对于后者我们总是要求一个直观。宇宙论证明忽视了至少对于我们来说，我们对于必然性概念的唯一用途是在自然的因果链条中必然地说明对象或事件的特征，就像它们相对必然地服从于在先的条件——但是那些在先的条件本身最多只具有相对必然的，也就是说，必然相对于其他一些在先的条件，而且我们不能使用绝对必然的概念。物理的一神学的证明忽视了我们在经验中不能发现任何无条件的东西，因此在经验中既不能发现需要解释的无条件的设计或组织，也不能发现解释它的无条件的完美的、智慧的设计者，而且也忽视了我们不能将我们在自然中从有条件的结果向有条件的原因的推论转化为向自然之外的无条件的因果推论。甚至康德本人以前的思想，我们需要提出一个无条件的可能性的储备库来解释任何单独对象的完全的规定都遭受了反驳，一个个别对象的完全的规定本身只是一个理念，在经验中是绝不能满足的：在实际的经验中，我们有的只是对象的不完全的概念，只是

就它们之中的一些最为明显的特征来将少数概念应用于对象，我们又依赖于直观将我们的概念附着于个别的对象。<sup>①</sup> 由于康德对于上帝存在的形而上学论证的批判取决于他自己的认识论的核心假定，而不是取决于这些论证本身的自我矛盾或是其他的内在缺陷，就可能会认为康德的批判不是盖棺定论的。然而，在同样的意义上，康德的批评在其背后对于其整个知识理论是至关重要的：你不能接受他的在概念和直观之间的基本区分，以及我们的直观是经验的直观的理论，以空间和时间的结构的先天的直观提供的知识空间和时间中对象的经验直观的先天形式，并继续接受上帝存在的传统证明。

即使如此，康德并没有绝望于上帝本质的哲学洞见的可能性，也没有绝望于相信上帝存在的哲学基础。他对理性神学的批判是指向一种道德神学结束的，其中上帝的存在不是作为“什么存在”的条件而预设的，而是“什么应当存在”的条件而被预设的。他论证说，

既然有绝对必然的实践法则（道德法则），所以如果这些法则必然地把某一种存在预设为其约束力的可能性的条件，则这种存在必须被公设，之所以如此，乃是因为推论到这个确定的条件由以出发的有条件者，本身被先天认识为绝对必然的。

(A633—4/B661—2)

当然，这样的道德神学将预设一个证明，即存在着一个绝对必然的道德法则，在某种方式上预设上帝的存在作为它的可能性条件。在《纯粹理性批判》后面“纯粹理性的法规”一节（A795—831/B823—59），康德给出了他的新道德理论的最初描画，这就要重新唤回道德神学，但在道德哲学的核心著作中他保留了对此的主要辩护。在考察了康德的道德哲学的基础之后，我们就会依照他本人的示范重回到他的道德神学。

康德似乎是这样结束“先验辩证论”的，脱离了执行三段论的世俗事务，理性对于知识的获取没有真正的贡献，只是在我们的行为的道德保证上才有一

<sup>①</sup> 康德在《判断力批判》中回到了这一点，并作了阐明，见 *Critique of the Power of Judgment*, §§76–77, 5:401–410。

个不可或缺的责任。然而，在“辩证论”的一个附录中，康德认为理性的能力在经验知识的获取和增长上具有一种建设性的作用，尽管它不是一个**构成性**的作用，即它本身不产生对象的先天知识，就像它试图在理性心理学、理性宇宙论和理性神学中所做的那样。在下一章中，在我们转向道德哲学之前，我们将简短地考察康德的经验的、科学的知识的更为充分的理论，以及理性在其中的作用。

## 本章概要



康德认为，传统形而上学的主要学说来自人类理性的一个自然倾向，即超出人类感性的界限将范畴应用于无条件的对象的知识，但是即使当这种倾向并没有产生出直接的矛盾，纯粹的概念绝不能产生出脱离直观和它们的固有界限的知识。在康德的分析中，传统的自我的形而上学产生于试图从自我的单纯表象中获取作为实体的灵魂的知识。纯粹理性的冲突的“二律背反”要么产生于不依照感性的界限使用纯粹理性的观念，要么产生于将感性的界限当做所有可感知的实体的界限，两者都不是有效的。对于上帝作为所有可能性的储备库，唯一必然的存在，或是所有可能存在中最为实在的存在的证明也不合法地假定了单纯观念的东西的存在。然而，康德将随后论证理性在理论研究的执行中有一个正当的调节性的角色，而且作为无条件有效的实践原则的根源也有其不可或缺的作用。

## 阅读扩展



尽管篇幅很长，但有关“先验辩证论”的解说文本在数量上不及“先验感性论”和“先验分析论”。这也许是因为大多数哲学家认为“先验辩证论”中的论证思路是清晰合理的，尽管有一些小错误。下面两本书是英语世界中仅有

的两本专门分析“先验辩证论”的专著：

Jonathan Bennett, *Kant's Dialectic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

Michelle Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

后者较之前者对于康德的个别分析更具同情的态度。对于“纯粹理性的谬误推理”可参考 Ameriks 的著作。Kitcher 和 Brook 都是在当代心灵哲学的背景下讨论了谬误推理。Powell 强调了在康德的关于自我的正面理论中谬误推理的基础作用：

Karl Ameriks, *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford: Clarendon Press, 1982, new edn, 2000. (论证了康德比人们通常所认为的更加赞同传统形而上学)

Andrew Brook, *Kant and the Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Patricia Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, New York: Oxford University Press, 1990 (see Chapter 7).

C.Thomas Powell, *Kant's Theory of Self-Consciousness*, Oxford: Clarendon Press, 1990.

对于“二律背反”，见下面的著作。Al-Azm 认为“二律背反”的根源是莱布尼茨和牛顿的交锋，那一交锋被记录于莱布尼茨和克拉克的通信（1717），这窄化了康德在这一问题上的历史根源。Falkenburg 则在贯穿康德整个思想事业的科学哲学的背景中讨论了“二律背反”。

Sadik Al-Azm, *The Origin of Kant's Argument in the Antinomies*, Oxford: Clarendon Press, 1972.

Brigitte Falkenburg, *Kants Kosmologie: Die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

关于“纯粹理性的理念”参见下面的著作。Henrich 将康德对于本体论论证的批判放置在历史背景中。van Cleve 著作的第 12 章是对于康德对理性神学批判的一个浓缩分析。Wood 对于康德对于上帝存在证明的批判进行了一个严格的分析，不仅涉及《纯粹理性批判》还涉及康德论理性神学的演讲。

康德

Dieter Henrich, *Der Ontologische Gottesbeweis*, rev. edn, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1960.

James van Cleve, *Problems from Kant*, New York: Oxford University Press, 1999.

Allen W.Wood, *Kant's Rational Theology*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978.



## 第四章 知识基础上的建筑

我们已考察过的康德对于传统形而上学的批判直接建立在康德关于知识基础的最为基本的一个观点之上，即知识总是需要概念应用于感性直观，感性直观是我们和对象的直接联系。在此前提下，传统形而上学只能被看做是单纯从知性的纯粹概念推导出关于实在对象的知识一次没有根基的尝试，它被一个所谓自然的，但不能成立的假定装扮成“纯粹理性的理想”，那个假定就是不管任何时候只要存在着有条件的存在者，那个有条件的东西所依赖的完全无条件存在者也是存在的。当然，康德在“先验感性论”和“先验分析论”中的建构性工作不限于只是确立了所有的知识都要求直观和概念这个一般性主题；他也确立了空间和时间是所有感性直观的纯形式，范畴是所有对象的概念的纯形式，以及在“直观的公理”、“知觉的预期”还有最为重要的“经验的类推”的标题下确立了在空间和时间下使用范畴作出关于对象的规定性判断所要求的原理。直观的形式、范畴，还有原理因此就是所有对象的规定性知识的**必然的、先天的**条件，那些条件能够而且必须被确证为独立于它们所奠基和塑造的个别经验知识。但问题来了，是否它们是**知识仅有的先天条件**，或者说，在我们转向日常事务和普通的科学（这两者通过经验观察和理论建构充实起知识的先天框架）之前是否还能发现更多的先天条件？

如前一章所说明的，康德关于自然，包括我们自身的本性（nature）的观点，在下述意义上是目的论的，即他认为我们应当预设自然中的一切事物都有着正当的目的，并且我们也会使用这个预设来引导我们对于自然的研究，尽管这个目的论的假定必须总是临时性的，因为我们不能证明它，它在原则上会被无法预料的证据所否定。这一预设被应用于对于人类心灵本身的研究，因此尽管康德花了大力气来证明不加辅助地单独使用理性能力去推导出形而上学知识的努力是方向错

误的，是没有希望的，但他仍然认定我们必须发现理性能力的一些重要功能，实际上存在着这样一种功能，它以某种方式保存着去作一些不可或缺的重要事情的抱负。如我们所见，康德在“先验辩证论”的结论之前，就已经暗示了理性的抱负将在其**实践**的应用中得到满足，因此，尽管在**认识**的自主性中理性的抱负会沦为幻相，但它实际上是我们的**实践**的自主性的根源所在。但是在“先验辩证论”的一个附录中，其中明确地由那个目的论的前提开始，“凡是在我们的力量的本性中有根据的东西，都必定是合目的的，并且与我们的力量的正确应用一致”（A642/B670），康德也认为纯粹理性在认识领域和在实践领域一样有一个至关重要的作用，尽管不是完全由其自身提供知识。“理性对此独有并且试图实现的东西，就是知识的**系统化**的东西，即知性知识从一个原则出发的联系”（A645/B673）。理性不能独立于知性提供对象的知识，知识本身必须总是被应用于感性的成果，但是它对于将知性应用于感性的结果进行系统化是不可或缺的。尽管在这个附录的大多数地方康德似乎只是说知识的系统化对于知识（知识是在由直观的纯形式、概念化以及判断所提供的基础上一点点地构建起来的）来说只是一种**补充**，但是在一两个地方，康德更进一步认为，只有理性才能提供的系统相互联系的理念实际上是任何知识所不可或缺的，因此是知识的又一个**必要的条件**：

原因在于，理性寻找这种统一性的规律是必然的，因为我们没有这一规律就根本不会有理性，没有理性就不会有相互联系的知性应用，而缺少这种应用就不会有经验性真理的充足标志；因此，就后者而言，我们必须预设自然的系统统一性完全是客观有效的和必然的。

（A651/B679）

这个观点令人印象深刻；但是在那个附录中康德在尽力说明只有理性能提供的系统联系的理念的同时，却没有明确地说明这个系统性的观念如何成为“经验真理”的一个“充足标志”或是进一步的必要条件。这就需要一些解释了。

这个解释必须分几步进行，因为康德并没有将他对于经验知识的系统性的讨论限制在“先验辩证论”的那个附录中。他也在“纯粹理性的建筑术”（《纯粹理性批判》将要结束的地方）中，称“正是系统的统一性最初使平常的知识成为科学”（A822/B860）。在《纯粹理性批判》五年后发表的《自然科学的形

而上学初始根据》(1786)中,康德重复说到任何科学必须是“一个系统,即依据原则组织的知识的整体”(4:467)。又过了四年,在《判断力批判》(1790)的导论中,他又回到系统性这个问题上来。在这些后期著作的每一部中,康德都对科学的经验知识增添了一些关键性的思想。《自然科学的形而上学初始根据》较之于《纯粹理性批判》提出了自然科学的系统结构实际上是由直观的纯粹形式、范畴以及经验判断的原则所要求的,在《判断力批判》中康德又回到了在“先验辩证论”附录中所说明的和理性能力相联系的系统性的一般观念,并且解释了为什么系统性不只是已经由感性和知性建立起来的个别零星的知识的一个补充性理念,而且在根本上是使任何经验知识成为可能又一个不可或缺的条件。据此,本章将首先讨论《自然科学的形而上学初始根据》中所提出的系统的科学知识的特殊模式,然后回到在“先验辩证论”附录中所提及的,并在《判断力批判》中所阐明的自然体系的更为一般性概念。

## 关于物体的系统科学

《自然科学的形而上学初始根据》开始于这样一个观点,任何真正的科学必须是系统的。随后为这个观点补充说,“惟有其确定性无可置疑的科学才能被称为本真的自然科学”,而不能只是经验性的确定性(4:468)。这就意味着“自然科学必须仅仅从它的一个纯粹部分,亦即包含着其他一切自然解释的先天原则的部分中导出这种所谓的合法性”(4:469)。然而,康德先前对于经验直观是任何真正知识的必然条件的解释意味着即使是最为系统的、毋庸置疑的自然科学都必需从**经验**的东西开始,如果它不仅仅是可能知识的单纯形式的话。因此,康德称“**本真地**”(properly)自然科学必须从“自然的形而上学”开始,它既具有一个“先验部分”,“一般地使得一个自然的概念成为可能,甚至干脆不与任何确定的经验客体相关”,但也必须“研究这一类或者那一类已经有了一个经验性概念的事物的一种特殊本性,但除了包含在这个概念中的东西之外,并不把任何别的经验性原则用于对这种本性的知识”(4:470)。这个陈述是抽象的,但康德的意思无外乎是自然科学的形而上学基础必须从科学

对象的基本的**经验性**概念开始，然后只是在自然形而上学的先验部分的纯粹原则的基础上确定我们能够先天地对于对象知道什么，那些纯粹的原则不过就是已经在《纯粹理性批判》中证明了的一切知识的基本原则。更为具体地讲，康德认为存在着两个基本的经验性概念，它们就已穷竭了自然的领域，即身体的概念和心灵的概念，即“形体的自然或能思维的自然”（4:470），为自然科学提供形而上学基础的计划因此也就是在第一批判中已经确立了的**知识纯粹原则**的基础上确定关于身体和心灵我们能先天地知道什么。

康德进而将这个任务理解为确定我们关于自然科学的对象能先天地知道什么，这是通过两点完成的，既通过由《纯粹理性批判》建立的知识的先天根源，即数学，它来自于直观的纯形式，又通过判断的范畴和原则，它来自于知性的纯形式。因此，康德宣称“在任何特殊的自然学说中，所能发现的**本真的科学**和在其中能发现的**数学**一样多”（4:470）——如果将这个陈述理解为数学是实际自然科学的**充分条件**，那么这个陈述就被误解了，它的意思只能是数学是自然科学的**必要条件**，以及从那些思想形式中得出的原则是自然科学的进一步的必要条件。康德随后论证了对于思想的本质（*thinking nature*）没有真正的科学，即不存在所谓心理的科学（*science of psychology*），因为心灵的经验概念无法被数学所把握：思维的单向的时间结构会允许“内在变化之流中的‘**常驻性的规律**’（*law of continuity*）”的应用，但是除了“直线的属性”足以确立“整个几何学”的内容之外，它并不允许数学对于心灵的完全应用（4:471）。后来的心理学家对于数学多大程度上应用于心灵当然会有极为不同的观点。那么对于康德来说，真正的自然科学只涉及物体（*body*），这种科学的内容只能是通过数学应用于物体的经验对象所发现的东西来系统地规定的，而数学奠基于直观的纯粹形式以及以思想的纯形式为基础的判断的原理。<sup>①</sup>（实际上，康德也怀疑化学能否被数学所把握并被算作一门真正的科学，当然那是对他所了解的化学而言；因此对于他来说，物体的科学就只是物理学）<sup>②</sup>

① 关于康德这一方案的一般特征，见 Gerd Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science*, Oxford: Basil Blackwell, 1969, pp.672–674, 以及“Kant’s ‘Special Metaphysics’ and the *Metaphysical Foundations of Natural Science*”, 见其 *Kant and the Dynamics of Reason*, Oxford: Blackwell, 1992, pp.288–314。

② 对于这个问题的详细讨论，见 Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, Part II。

对于这样一个必须要精确地规定物体的经验概念的计划来说，并且为了使这样一种自然形而上学的结果在最大程度上是先天的，这个经验性概念必须是最小的经验概念，任何确定性的结果在根本上都是由它得出的。<sup>①</sup> 康德因此提出从物质作为“空间中的运动物”（4:480）这一最小化的概念开始，这个概念以单独一条经验性假设为基础，即只有通过运动，我们的感觉才能受客体的影响（4:476）。<sup>②</sup> 于是，物体的自然科学形而上学基础就是我们能通过对于直观的纯形式、知性的范畴以及判断的纯粹原理的先天考察来系统地规定空间中的运动物的先天必然为真的东西。康德将这种考察归总为四个范畴，即量、质、关系和模态。<sup>③</sup> 对于仅从空间的结构先天地规定的线性运动的量的原则的考察被称做“运动学”（phoronomy），即运动的纯粹几何规律，或是现在所称的静力学（kinematics）。在质的标题下，康德就运动的物质充满空间考察了从只关于力的本质的空间的结构中我们能够先天的规定的东西；他称之为动力学（dynamics）。在这里他提出了他那著名的理论，物质以其引力和斥力充满空间，尽管他现在已经不像 30 年前那样，将这些力归于不可见的“物理的单子”；那些单子是物理解释的最为基本的层次。在关系的标题下，康德研究了实体的持存、普遍的因果性以及普遍的交互作用的先验原则是如何被应用于空间中运动的物质的；这是“力学的”科学。最后，在“现象学”或是显象的科学的标题下<sup>④</sup>，康德探求了空间中实在的运动和作为显象的运动是如何区分出来的，他提供了一个牛顿式的回答，线性的运动总是相对的，因此在这个意义上只是单纯现象的——显现为相

① 见 Peter Plaass, *Kant's Theory of Natural Science*, trans. Alfred E. and Maria G. Miller (Dordrecht: Kluwer, 1994), Chapters 4 and 5.

② 这个设定又回到了亚里士多德将物理学等同于运动科学的观点；见 *Physics* Book I, Chapter 2, 185a12–20, and Book III, Chapter 1, 200b12–201b15.

③ 对于《自然科学形而上学的初始根据》结构的简短解释，见 Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, pp.43–47 and 167–170.

④ 在 20 世纪哲学中，几个不同的哲学运动都用到了这个词，它最先是由 Johann Heinrich Lambert 在“对于真理以及与错误和幻想的区分上的考察和规定的新原则或思想”一文中定义的。 *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung and Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein* (“New Organon, or Thoughts on the Investigation and Designation of the True and its Distinction from Error and Illusion”), Leipzig: Johann Wendler, 1764, Vol. II, part two.

对于一个空间的位置序列也能被表象为相对于另一个被看做是运动的空间（惯性的坐标）是静止的——只有圆周运动能看作是在绝对空间中位置的实在变化——当然，绝对空间是在先验观念论中被理解的，即看做是人类直观的框架，而不是像牛顿那样把它看做是上帝的感觉中枢（*sensorium Dei*）。

康德在运动学中的核心观点是所有是经验客体的线性运动都只是相对的，因为这类运动能被看做在一些特殊空间之内的位置变化，“运动在其中被知觉到的空间，是一个相对的空间”——或是能被看做是运动的——“它本身又在一个扩大了空间中或许以相反的方向运动”（4:481）。就是说，任何能在一个空间或是惯性坐标系中被看做运动的东西也能被看做是静止的，如果它所处的那个空间在一个包围着它的并以相反的方向运动的空间；因为，就空间的结构来说（在这里康德诉诸“先验感性论”的基本结果），任何空间总是能被看做是包含在更大的空间之中，运动和静止的这一相对化的过程不能在任何被看做是绝对空间的空间中终止（4:487）。康德也论证了空间的结构意味着线性运动的速度只能以三种方式复合而成：两个同样方向的运动的速度要相加，方向相反的两个运动的速度要相减，从同一个点上开始，但方向不同，且两个方向的角度在 $0^\circ$ 和 $180^\circ$ 之间的运动，那么就作一条直线，经过两个运动的方向的起点，它的方向是由那两个运动的速度决定的，即，如果两个运动的方向呈 $90^\circ$ ，但是其中一个比另一个快两倍，那么最后合成的矢量不是与那个快的运动呈 $45^\circ$ ，而是呈 $30^\circ$ （4:489—95）。康德论证说，所有这些都是从空间结构本身系统得来的。

在“动力学”中，康德从空间结构本身中推出了物质如何充实空间的先天限制。物质充实空间的属性是不可入性（*impenetrability*），或是阻抗一切试图通过运动侵入某一空间的运动物（4:496）。<sup>①</sup>17世纪的原子论者，比如像洛克，认为物质充实空间或是不可入性是因为物质是由不可见的固态颗粒组成的，但是在康德看来，不可入性被看做是一个力，或是力的产物，因为它提供了对于运动的阻抗（4:497）；无论如何，作为空间的本质特征的无限的可分

① 有关康德论不可入性的详细讨论，见 Daniel Warren, *Reality and Impenetrability in Kant's Philosophy of Nature*, London and New York: Routledge, 2001。

性——这里康德又诉诸“先验感性论”的基本成果——并不会容纳物质的不可分的单元的先天概念。<sup>①</sup> 康德进一步论证了只有两种基本的力，即引力和斥力，因为在“运动学”中确立了的线性运动的三种可能性都能由两种力来解释：如果两个客体在同一条直线上方向相对地运动，那么用引力就可以解释；如果在同一条直线上两个客体的运动方向正相反，那么用斥力就可以解释；如果它们的运动呈现出某种角度，那么就可以用引力和斥力的特定的组合来解释（4:498）。当一个物体“通过它所有部分的斥力而充实空间”（4:499），它是不可入的，那些斥力较之能够吸引另外的物体通过那一物体的表面的任何引力都更大。由于既有斥力，又有引力，因为空间本身是无限扩展的，于是它们的活动领域只是由空间的结构先天决定的，斥力能够使物体无限地彼此分离，如果没有什么能够对抗它们的话，物体在空间中就会无限地弥散；实际上，正是由于空间的无限的可分性，无论多大多小的物体总是能被看做由更小的部分构成的（4:503），在那些更小的部分之间也有斥力，但如果只有斥力的话，物体的部分就会无限弥散，在空间中就不会有任何具有规定性的运动物（4:508—9）。同时，如果在空间的本性之中没有什么限制引力的影响，即只有引力的话，那么所有的物质都会塌陷为一个点，就不会有什么广延的物体了。因此，康德论证了在自然中既有斥力，又有万有引力（4:417）。所以从那个经验性的假设，即我们对于空间中运动物的感性经验，由此而来的对于空间结构本身的先天反思，康德就得出了两种基本的力的存在，尽管他没有说明对于它们之间的比例的规定是先天的还是经验的，那么比例的规定对于解释物质既不是无限地弥散也不是坍塌为一个单一的点是必要的。（当前的宇宙学似乎对于宇宙是不是必须既又斥力又有万有引力是不确定的，如果是有的话，它的值或恒量一定是什么；康德的论证认为对于斥力的存在不应当是不确定的，但是后者并不确定地认为引力和斥力的相对的规定应当是经验的而不是先天的）

接下来在“力学”部分，康德推导出牛顿力学的三个定律，这是通过将第一批判的“经验的类推”中得到的判断的三个原理应用于在前面运动学和

① 这是康德论引力和斥力的确切观点，他修正了在这个问题上的原初观点，即引力和斥力是不可分的物理单子的属性。对于康德关于变化的解释，见 Michael Friedman 所编辑《自然科学的形而上学的初始根据》中的编者导论，见 *Metaphysical Foundations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. vii-xxx。



动力学中所提出的空间中运动的物质的概念而得到的。<sup>①</sup>因此，一般形而上学的原则，“在自然的一切变化中，既没有实体会产出，也没有实体会消失”，变成了“力学的第一规律”，“在**形体**自然的一切变化中，物质的量在总体上不变，既不增加也不减少”（4:541，着重号为我所加）。我们所素朴地看做是个别实体的增加或减少，或是它们的产生或消失，只能被理解为在空间和时间中对象的部分的速度、数量或位置的变化：“所以根据实体来看，物质的大小只不过是组成物质的那些实体的集合”（4:541—2）。“力学的第二规律”，是从每一个变化都有一个原因这个一般原则得出的，它是一个惯性的规律，或是“物质的一切变化都基于外部的原因”，或“**每一个物体如果不被一个外部原因所迫使而离开原状，就保持自己的静止状态或者在同一方向以同一速度运动的状态**”（4:543，着重号为我所加）。<sup>②</sup>这来自于这样一个认识，由物质的引力和斥力的活动构成物体的基本属性只是它们的速度，或者说是它们运动或静止的状态（当然，总是相对于惯性坐标而言的），所以物体能够彼此影响的唯一方式就是通过改变它们运动或静止的（相对的）状态。最后，康德将形而上学的第三个一般原理，“所有实体，就其在空间中被感知为同时的而言，是处在完全的交互作用中”（《纯粹理性批判》，B256），转变成“力学的第三规律”，“在运动的所有传递中，作用和反作用在任何时候都彼此相等”（4:544）。他对这个规律的论证较之前两个复杂一些，不过基本的观念如下，因为在运动学所确立的空间中运动的相对性，一个物体朝向另一个物体的任何运动（通过它前者会对后者产生作用）总是能被重新描述为后者对于前者的运动，这个运动和前一个运动的速度相同，但方向正相反（4:545—7）；因此，一个作用力就必然地等同于对它的一个反作用力。这个论证等同于反作用力的概念，将在另一个坐标系的一个事件的**重新描述**等同于对于那个事件的**反作用力**。但是不管怎样，物体的系统的自然科学的先天基础在康德那里仍然是清晰的：这样一种科学的规律通过系统地规定将由“先验感性论”所确立的自然先天法则应用于作为空间中运动物的经验概念而得来的后果

① 见 Martin Carrier, “Kant’s Mechanical Determination of Matter in the *Metaphysical Foundations of Natural Science*”, 以及 Eric Watkins, “Kant’s Justification of the Laws of Mechanics”, 见 E. Watkins (ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pp.117–135, 136–159。

② 见 Kenneth R. Westphal, *Kant’s Transcendental Proof of Realism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp.205–227。



而建立起来的，它的结构又转而由“先验感性论”先天地确立起来。

在《自然科学的形而上学初始根据》最后一章“现象学”中，康德只引入了一个新的科学原则，但是康德也将该书的主题和他更为一般的经验理论结合起来。“现象学”这个词在后来变得非常重要，尽管意义也差别巨大，比如黑格尔，用这个词来描述理性的自我意识的发生过程<sup>①</sup>，胡塞尔则用它来指考察表象的结构和独立于任何对象存在假定的对象的概念的方法<sup>②</sup>；康德在写给赫茨的那封著名的信（1772年2月21日）中用这个词非常模糊地指后来《纯粹理性批判》中“先验感性论”和“先验分析论”的所有内容（《通信集》，10:129）。但是，康德在1781年出版《纯粹理性批判》时却根本没有使用这个词。但现在这个词又出现了，指运动的显象由其转化为运动的经验的原则，就是运动的显象能够——或不能够——被规定性地分配给个别的对象的原则（4:554）。在康德的意义上，现象学的原则实际上是非常简单的，能够轻易地和最后一组范畴，即模态的范畴关联起来。第一个原则是线性运动只不过是在一对或更大的群组中的对象中任何个别对象的可能运动，以及绝对线性运动的任何观念是不可能的，因为在一个惯性坐标中的变化总是被看做相对于一个或更多对象的运动总是也能够其他的对象被看做运动时被看做是静止的（4:555—6）。康德承认这一现象学的第一原则并没有为运动学增添什么内容（4:556），这和他模态的范畴并不为我们的客体的概念增添任何内容，而只是说明我们和这些概念的关系的一般立场（《纯粹理性批判》，A74/B100）是一致的。然而，涉及现实性的模态范畴的现象学的第二个原则提出了一个真正新鲜的观点，因为在这里康德论证了圆周运动是实在的，而不是个别对象的单线可能的谓词（4:456—7）。对于这个观点，康德给出了一个抽象的论证，回到了牛顿对绝对空间的存在论证<sup>③</sup>：由于惯性，如果不是通过另一个物体的力

① 参见 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Phenomenology of Spirit* (1807), trans. A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1977。

② 见 Edmund Husserl, *Ideas toward a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (1913, 1950), trans. F. Kersten, R. Rojcewicz, A. Schuwer, T.E. Klein, and W. E. Pohl, three vols, The Hague: Martinus Nijhoff, and Dordrecht: Kluwer, 1980—1989。

③ 参见 Isaac Newton, *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, Definition 8, Scholium; in Newton, *Philosophical Writings*, ed. Andrew Janiak, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp.67—70。

来阻止它的话，在一个圆周上运动的客体将立刻沿着圆周上的一条切线，即从它运动方向上扩展出的一条直线上飞离，这为在任何时间中实际持续的圆周运动对于实在的运动的力而不是单纯的显象的运动提供了充分的证据（4:557）。他也通过说明一个例子来证明这一点，一个掉进深坑中的石头，在向地心下坠的过程中，似乎是从西向东运动，这是因为它旋转在地球表面上所获得的惯性运动的结果，因此那个圆周的运动一定是实在的（4:561）。因此圆周运动就不同于线性运动，它一定是确定地属于一个而不是另一个个别的存在。最后，对于第三个原则使用了模态的第三个范畴——必然性，康德再次引入力学的第三规律，“在一个物体使自己就另一个物体而言运动的每一个运动中，后者的一种相反而相等的运动都是**必然的**”（4:558）。这提醒我们注意尽管我们是随意地将运动归于一个对象，将静止归于另一个和它运动相关系的对象，抑或相反，但在每一个情况中我们归于运动的物体的运动的量都是完全相同的，由此康德强化了第一条现象学的规律。

康德的现象学重新描述了前面章节的结果以及引入了新的原则，康德那么作的方式暗示着整部著作几乎可以被看做是在直观和思想纯形式的严格先天的基础上去规定什么样的显象的运动，即我们所经验地察觉的运动能被归于个别的对象，而什么样的显象的运动不能被这样作。因此，这部著作就为我们关于运动的经验提供了一种系统的科学，这里的经验被理解为要求将经验的直观的属性归于对象。但是，这一物体的系统科学的基础的推演完全是将从感性和知性的纯粹形式中得出的原则应用到作为空间中运动物的**经验性**概念来进行的；它并不涉及任何从**理性**能力中得出的新的先天原则。康德是认为科学中所有的系统性以直接的方式来自于感性和知性的基本原则吗？并不是这样，因为正像我们在这一章的开始所看到的，康德在“先验辩证论”附录中宣称理性对于人类知识的系统性有一个本质性的贡献。现在，我们必须探寻那种贡献是什么。

## 一般知识的系统性

如前所述，在“先验辩证论”摧毁了传统形而上学之后，康德写了一个颇为重要的附录。这篇附录的第一部分名为“论纯粹理性各理念的范导性应用”（A642/B670），第二部分名为“论人类理性的自然辩证法的终极意图”（A669/B697）。这些标题说明了两点。第二个标题意味着理性一定具有某种合法的目的，即使是在认识领域而非实践领域仍然如此，尽管它会产生辩证法。这也在本章导论所引用过的一个陈述中说明了，康德说“凡是在我们的力量的本性中有其根据的东西，都必定是合目的的，并且与我们的力量的正确应用一致，只要我们能够防止某种滥用，并找到它们的方向。”（A642—3/B670—1）康德进一步说明，“一切偷换（subreption）的错误”——康德称辩证推理的另一个术语——“在任何时候都只能归之于判断力的阙如，而不能归之于知性或者理性”（A643/B671），也就是说，那种错误是归于我们对于理性的理念的不正确使用或应用，而不是归于理性的理念本身。第一个标题的含义是为了避免判断中的这一缺陷，并且正当地理解理性的最终目的，我们必须将理性看做是调节性的，而不是构成性的，也就是说，不是看做就其自身给予我们认识对象的知识，而是发挥调节我们的其他认识能力的作用。然而，如果是那样的话，我们就必须要问理性以哪种方式调节我们的其他认识能力，而且还要问理性的单纯调节性作用如何同我们早先提到的康德的那一断定相一致，即“理性寻求统一的法则是必然的”，因为没有它我们就没有“知性的一致地使用”，就不会有“经验真理的充足标志”（A651/B679），因为这个断定肯定是在说理性对于使用知性发现任何经验的真理是不可或缺的，而并不是说理性只是以某种方式调节知性的使用而不为其增添任何构成性的原则。

描述康德的理性是**如何**调节知性的使用的思想相对容易。康德称那种认为理性由其自身给予我们关于对象的知识是错误的。理性的作用是由知性应用于感性所产生的结果——关于自然中经验对象和法则的形式的判断——引入统一性。理性对于知性的结果进行统一和系统化有三种方式。首先，康德

认为理性以其自身纯粹性的理念能够贡献出纯粹的、基本的解释性概念，如“纯土、纯水、纯气等等”，或是最为简单的可能的要素，我们在一开始所具有的更为复杂的对自然的解释性概念应当尽可能地还原到这些概念——尽管我们不能先天地说在多大程度上能够将更为复杂的自然元素概念还原为这样简单的形式。其次，康德认为理性提供了将任何科学系统化的**形式**的范式，不管是对于自然的部分的科学还是对于自然的全体的科学都是如此。正是在理性能力的要求下，我们寻求对任何通过知性的使用而产生的经验概念和法则进行组织，这是依据**同类性** (homogeneity) 原则进行的，这个原则指导我们应当总是寻求将更为特殊的自然形式和规律的概念归属于更为一般的概念之下，最终归属于一些基本的实体或力的单一概念之下 (A652—5/B680—3)；还要依据**差异性** (specificity) 规律，这个原则指明了在我们所形成的任何力的或形式的类 (species) 概念之下，应当寻求进一步的分类 (subspecies) (A655—7/B683—5)；最后还有依据所有概念的**亲和性** (affinity) 或**连续性** (continuity) 原则，这个原则指明了我们在自然法则和力的概念之中总是寻求发现“差异的逐步增加” (A657—8/B685—6)。最后，在附录的第二个部分中，康德论证了理性的**无条件者**的理念，即灵魂作为所有思想的无条件主体的理念，还有世界整体作为空间和时间中所有对象和事件系列的无条件的完成者的理念，以及上帝作为所有一般存在无条件的条件的理念，它们在传统形而上学中有着重至重要的作用，它们应当被转化为：

一般经验性知识的杂多之系统统一性的**范导性**原则，经验性知识由此在自己的界限之内，与没有这样的理念、仅仅通过知性原理的应用所可能发生的相比，将得到更多的培植和纠正。

(A671/B699)

康德的意思是：我们没有任何合理的方式证明灵魂实际上是某种绝对的统一体，但是在对于心灵能力的科学研究中，我们却可以尽可能地以一个单一的基础性能力来解释它们 (A682—3/B710—11)；我们在空间和时间中绝不能无限制地或实际上无限地完成对于事件或对象的综合，但是我们可以由理性促使去寻求尽可能地扩展我们对于这些系列的知识 (A684—5/B712—3)；我们对

于自然中一切的智慧的存在绝没有理论的证明，但是我们应该允许这个理念激励我们在自然之中寻求“合目的的统一性”（A686/B714），即是在自然中的任何有机体、组织和生态圈中寻求“统一和善的目的”（A688/B716）。自然中的每一个事情都确实存在着一个目的这一预设，正像心灵的能力在根本上是统一的，空间和时间中的世界是实际上无限的预设一样，康德说，“这种预设如果应当是建构性的，就远远地超过了迄今的观察所能够给予我们的权利”，所以这样一个预设：

无非是理性的一条范导性的原则，为的是凭借至上世界原因的合目的的因果性的理念，就好像这个世界原因作为最高的理智按照最智慧的意图是一切事物的原因似的，来达到最高的系统同一性。

（A688/B716）

因此，理性的纯粹性、系统性和统一性的无条件的观念就提供了一些开放性的理念，用它们在经验对象的科学研究中来调节我们的知性使用，即使它们本身超出了知性的界限就不能构成任何超验对象的形而上学知识。

但是，为什么理性以这些方式调节我们的知性的使用是如此重要呢？康德给出了理性的理念如何引导科学实践的一个扩展性的例子，其中的理性理念最初是经验概念的系统整体的同类性、差异性以及亲和性，但最终也包括单一的、基础性的解释性的力的理念以及一个无条件的世界整体的理念：

理性以首先被运用于经验的知性知识为前提条件，按照远远超出经验所能及的理念来寻找知性知识的统一性。虽然有其差异却服从统一性原则的杂多的亲缘性并不仅仅涉及事物，而是更多更多地涉及事物的纯然属性和力量。因此，如果举例来说，行星的轨道通过一种（尚未完全纠正的）经验作为圆形的被给予我们，而我们发现了种种差异，那么，我们就在能够按照一种稳定的规律通过无限多的中间程度把圆形改变成为这些偏离运转中的一种东西里面猜测这些差异，也就是说，不是圆形的行星运动将或多或少地接近圆形的属性，并且成为椭圆。彗星表现出其轨道的一种更大的差异，因为它们（就观察所

及)甚至不以圆形返回,然而我们猜想一种抛物线状的运转,它毕竟与椭圆有亲缘性,而且如果椭圆的长轴延伸得很长,在我们的一切观察中就能够与椭圆没有差别。这样,我们就按照那些原则的指导达到了这些轨道在其性状上的属的统一性,但因此又进一步发现它们的运动的一切规律之原因的统一性(引力);由此出发,我们之后又扩大了自己的战果,还力图从同一个原则出发来说明一切差异和表面上对那些规则的偏离,最终甚至附加上多于经验在某个时候能够证实的东西,亦即按照亲缘性的这些规则本身设想双曲线状的彗星轨道,这些天体以这些轨道完全离开我们的太阳系,并且在它们从一个太阳到另一个太阳的时候,在它们的运转中把一个对我们来说无边无际而又通过同一种运动力联系在一起宇宙体系的更遥远的各部分结合起来。

(A662—3/B690—1)

此处呈现出理性的理念引导我们进行科学研究的各种方式。首先,我们具有这样一个理念,在遇到一个初步的科学假设(所有天体运动的轨道都是圆周的)未能得到证实时,我们不当绝望地放弃,而是应当探索其他的科学假设,新的科学假设既和我们最初的材料一致又和我们新的、反思性的观察一致。其次,我们得到了这样一种建议,我们不当随机地构造和检验新的假设,而是要通过对于我们已经具有的东西进行系统的扩展来寻求这种新的假设:因此,我们对于那些异于那个不可靠的观念(即所有的天体运动轨道都是圆周的)的假设不当感到无措,或是随意地发明假设,而是应当系统地研究圆周作为其一员的曲线运动的类别,以便我们能提出一般的曲线的概念,以将所有我们能观察到的天体运动包含其中,然后我们需要回到这个类别之中,以便掌握任何特殊的轨道,比如在我们太阳系中行星的近乎圆周的椭圆的轨道,以及彗星的不近似圆周的椭圆的轨道。进而,如果发现了一个单一的更高级的概念,在这个概念之下包括了各种最初完全不同的自然形式,比如不同类型的天体运动轨道,那么我们就能够构造一个单一的解释所有这些运动的原因的观念,如万有引力,并且我们能在可观察的宇宙的范围中,甚至超乎我们能够观察的领域中扩展曲线运动的观念以及其原因的原因——当然,尽管我们寻求系统化可观察的显象和通过一个原因本身解释它们的方

法不能在这里确证我们对于宇宙的可观察部分的假设的正确性，更说不上超出我们可观察的领域的范围了。（彗星沿着常规路线运行，即使当它们超出了我们的观察范围，这一假设不能算做一个真正的知识，这一点对康德来说是自明的；康德认为可观察的形体的轨迹，比如行星，不是严格地被认识的，他对此的理由更为微妙，也许取决于一个当时仍是新鲜观念，即所有我们对于行星的位置的观察都至少和两个不同的数学模型相一致，即托勒密的和哥白尼的，即使一个较之于另一个就简单性和相似性来说显然更为可取，即是在理性的基础上更可取。）

但即使存在着最后这项限定条件（这一限定条件肯定是康德在坚持为了避免“判断中的缺陷”，我们必须只能范导性地而非建构性地使用理性的理念时所想到的），康德仍然只描述了这些理念的启发性（heuristic）的作用：即它们能提供给我们发现那些我们通过其他方法也会偶然地，甚至是随机地发现的假设和解释的方式，即使不是那么可靠或有效。就是说，康德似乎并没有展示出他所描述的理性的理念的几种范导性使用的方式对于在科学研究中成功地使用知性来形成假设是不可或缺的。他肯定没有表明除了经验观察之外的东西能够证实假设，无论是如何形成的。那么，就像我们所看到的，他所说的“寻求统一的理性的法则”能作为“经验真理的充分标志”（A651/B679）又是什么意思呢？在他最为详细的一个例子中，好像尽力提供了一种策略，即使是最为有效的一个，来形成必须面对后续观察的经验性真理的假设。

在第一批判的这个附录中似乎没有提供这一问题的答案。但是在第三批判的导论中又回到了科学知识的系统性问题，在那里康德至少部分地回答了这个问题。

康德在第三批判中对于系统性的重新讨论是复杂的，这里的篇幅不允许考察它全部的细节。但是，需要讨论的一个特征是，在这个讨论中康德将在科学知识中寻求系统性的能力由理性归到了判断力，现在更为准确地说是“反思性的判断力”，那种能力是指当一个个别被给定的时候寻求一个概念或普遍，而不是将一个概念应用于个别的简单的能力，对于后一种判断的日常实践他现在重新将其称之为“规定性的判断力”（《判断力批判》，导论，第四节，5:179）。实际上，在这个讨论中康德甚至没有提到先前他将对于统一性和系统性的寻求



归于理性的能力。<sup>①</sup>那么，这是不是意味着康德完全收回了第一批判中的观点呢？不一定：要记住，在早期著作中，康德已经宣称了传统形而上学的错误不是单纯地因为理性能力，即是形成无条件的理念的能力，而是由于“判断中的缺陷”；康德现在所作的是澄清使用来自于理性能力的系统性理念的正确方式只能是利用理性的理念的判断能力的正确方式。我们使用系统性的理念必须只用于调节我们将普遍应用于我们经验到的个别对象，即是调节我们的反思判断力的实践，康德的这一立场是他先前解释的阐明，没有表明的只是对于使用理性的理念的判断力的使用既有存在缺陷的方式也有正确的方式，这并非是先前立场的本质改变。

但是问题仍然存在，为什么反思性判断力对于系统性的纯粹理念的调节性使用不只是一个指导科学研究的有用启发，而且是一个“经验真理”的实际标志？康德最初似乎并没有在第三批判中给出较之第一批判更多的回答，因为在第一版导论中，他只是论证了即使给定了由范畴所提供的“自然的一般概念”，仍然存在着“经验法则的巨大分歧”，以至“我们不能希望在可能经验法则的多重的迷宫中找到出路”，除非这些法则构成了一个系统，其中我们能以一种有组织的方式而不是随机地将个别的法则应用于个别的对象（《判断力批判》第一版导论，第五节，20:213—14）。这里的意思似乎仍不过是自然的个别法则构成一个系统的假设对于将理解由我们的对象的经验进行检验的个别法则是有用的启发；它并没有表明在一个系统中的成员对于这些法则的真理或为充分，或为必要的条件。但是在最后发表的那个导论中，康德作出了一个论证，是以同样的方式开始的，但是最后得出了一个非常不同的结论。康德又一次注意到“自然的普遍先验的概念”——即从它们那里得出的知性的范畴和判断一般原理，比如每个事件有一个原因这一一般原理——“让自然中的形式的个别杂多……仍是为规定的，因为它们只属于一般自然（作为感官的对象）的可能性。”但是现在康德继续论证说，“必需有一些法则，这些法则虽然作为经验性的法则按照我们知性的洞识来看可能是偶然的，但如果它们应当叫做法则

① 我首先是在一篇论文中讨论了这种重新规定，“Reason and Reflective Judgment: Kant on the Significance of Systematicity”，*Nous* 24(1990)，pp.17-43，重印于 *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays*，Oxford: Clarendon Press, 2005，pp.11-37。



的话（就像一个自然的概念也要求的那样），就必须从杂多之统一性的一个尽管不为我们所知的原则出发被视为必然的”，于是：

这个原则不可能是别的，而只能是：既然普遍的自然法则的根据在我们的知性里面，所以知性把这些法则指定给自然（虽然只是按照自然之为自然的普遍概念），而特殊的经验性法则，就其中通过那些普遍的自然法则依然未得到规定的东西而言，必须按照这样一种统一性来考察，就好像同样有一个知性（即便不是我们的知性）为了我们的认识能力而给予了这种统一性，以便使一个按照特殊的自然法则的经验体系成为可能似的。

（《判断力批判》，导论，第五节，5:179—80）

康德这里的思想有两个基本要点。其一，他认为尽管大多数自然的一般原则的必然真理，比如像每一个事件必须依赖某种法则被引起，并不就赋予自然的任何个别法则以必然真理，但是仍然必须有某种方式使得这些特殊的法则能对我们显现为必然为真的；正是在法则的等级系统中的成员，在那个系统中高级的法则规定着其下更为具体的法则，会赋予个别的法则以必然性的显现。如果我们将它们对必然性的要求看做是它们对真理的要求的部分，那么我们会看到为什么在一个系统中的成员应当在根本上是自然的经验法则的真理的条件，而不只是发现它们的启发。其二，康德认为由于我们只能将从直观和思想的纯形式中得出的自然最一般法则的必然真理理解为我们的思想将这些法则加之于我们的经验后果，我们也就必须将真理的显象的更为个别的法则的系统性思考为好像是将我们的系统加之于自然的一个智慧存在者的产物，尽管这个智慧存在者不是我们自身。但是，这个“好像”的假设当然并不等同于康德在第一批判中所禁止的对于超出经验界限的事物的理论知识，这一点康德在后面强调了：“这并不是说好像必须以这样方式现实地假定一个这样的知性（因为这只是反思性的判断力，这个理念把它用作原则，是为了反思，而不是为了规定）；相反，这种能力由此是给自己立法，而不是给自然立法”（5:180）。因此，康德对于反思性判断力而不是对于作为根源的理性的新的强调提醒我们使用理性的理念既有错误的方式，也有正确的方式，不仅如此，它也提醒我们注意无

论理性的理念在经验真理的追求中多么不可或缺，我们仍然不能宣称具有这些理性理念本身所规定的超验对象的理论知识。

## 本章概要



一旦我们理解了系统性理念在科学研究中的充分作用，康德整个知识理论就变得相当复杂了。一方面，他在第一批判中具有这样的观点，我们能够具有任何知识的最为一般原则的先天知识，在《自然科学形而上学的初始根据》中他也论证了如果给定了物质的最简单的经验假设，我们就能使用第一批判中的先天原理来系统地推理出物体的自然科学的最一般原理。在另一方面，他在“先验辩证论”附录中论证了我们总是应当寻求将自然科学的更为个别的或具体的法则安排进一个系统，尽管我们知道正是因为空间和时间的单纯范围——彗星消失的不可观察的领域，这样的系统绝不能是最终完成的；在第三批判中，康德也论证了尽管我们通过将自然的个别法则看作是由自然的智慧创造者所构造的系统的一部分来将必然性的显象赋予自然的个别法则，但我们绝不具有这样的一个造物主的现实知识。因此，当我们对于自然科学的系统性的基础具有一个权威性的演绎的时候，科学的完整系统必定仍然是一个理念，但只是对于我们来说是一个理念。尽管我们在自身之中具有认识的自主性来规定自然科学的最根本法则，但最终我们不能将自然的具体的法则看做只是反映了我们自身心灵的结构。康德用了着重标志来表明这个限制：

判断力对于自然的可能性来说也有一个先天原则，但只是在自身的主观考虑中，判断力借此不是给自然指定法则（作为自律），而是为了对自然的反思而给它自己指定法则（再自律），人们可以把这些法则成为在自然的经验性法则方面**自然的特殊化法则**，这一法则不是判断力先天地在自然身上认识到的，而是它为了自然的一种可以为我们的知性所认识的秩序。

（《判断力批判》，导言，5:186）

用“为己的自律”（heautonomy）这个词，康德试图暗示当我们不得不将判断原则既看做我们自身研究自然活动的法则而同时又不能看做是自然本身最终可证明的认识时对于判断原则的复杂态度。我们最后会问，“为己的自律”实际上是不是对于康德最初所称的“自律”的一个良好的模版，在道德行为中和科学研究的行为中都是如此。但是在我们能够回答这些问题之前，我们要转向对康德的道德哲学的考察。这是下一个部分的内容。

## 阅读扩展



Buchdahl 的著作（1969）解释了贯穿于现代早期的两个主题之间的关系，那两个主题在康德的研究中达到顶点。他另一部著作（1992），除了在注释中提到的论《自然科学形而上学的初始根据》那一章之外，在第三部分中也收录了几篇本章后半部分讨论的系统性问题的重论文。Brittan 的著作（1986）从现代的观点讨论了康德的数学哲学和自然科学哲学。Kitcher 的文章（1986）是一篇论康德系统性思想的重论文，它被收录于一部论康德科学哲学的重要文集，它重印于以下这部文集：Patricia Kitcher (ed.), *Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998, pp.219-238。Friedman 的著作中有对康德科学哲学的概述，第二章论康德的数学哲学的文章，第四章对康德对牛顿的物理学的推演作了详细分析，第二部分中有对于康德后期在《遗稿》中表现出来的科学哲学的详细研究，其中包括化学。Edwards 的著作讨论了康德在《自然科学形而上学的初始根据》之前和之后的动力学。最后，Watkins 编撰的文集包括几篇论康德科学哲学的一般性论文，以及关于康德的物理学、心理学、化学以及生物学的哲学的专门论文。Westphal 以一种实在论的方式讨论了康德的力学和对牛顿法则的证明；在 Guyer 著作的第一部分中有五篇论文讨论了康德的科学的系统性观念，还有他在《遗稿》中对以太的证明，以及他的生物哲学。

Gordon G. Brittan, Jr., *Kant's Theory of Science*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978.

Gerd Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science*, Oxford: Basil Blackwell, 1969.

——— *Kant and the Dynamics of Reason*, Oxford: Blackwell, 1992.

Jeffrey Edwards, *Substance, Force, and the Possibility of Knowledge: On Kant's Philosophy of Material Nature*, Berkeley, CA: University of California Press, 2000.

Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

Paul Guyer, *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays*, Oxford: Clarendon Press, 2005.

Philip Kitcher, "Projecting the Order of Nature", in Robert E. Butts (ed.), *Kant's Philosophy of Physical Science*, Dordrecht: Reidel, 1986, pp.201–235.

Eric Watkins (ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

Kenneth R. Westphal, *Kant's Transcendental Proof of Realism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

## 第五章 自由的法则：康德道德 哲学的基础

现在，我们从康德科学哲学的概述转入他的实践哲学，这似乎也同样远离我们的日常经验。康德以其从最为抽象和朴素的前提推出一个明显的形式化的基础性道德法则而闻名。他在《道德形而上学的奠基》（1785）的开篇声称唯一无条件的价值是善良意志，论证了这样一种意志仅仅在以义务本身为目的的行为中才表现出来，并得出了以下结论，因为以履行义务本身为目的的行为剥夺了以对任何欲求的对象的意志作为行为的理由，所以除了“这样行为，使其和普遍的法则相一致”（《道德形而上学的奠基》，4:402）之外，就没有什么道德的可能原则了。在该书的第二节中，他持有以下观点，“道德法则为每个理性存在者本身所具有”，因此是可以从这个“理性存在者本身的普遍概念”（《道德形而上学的奠基》，4:412）中得出的。在《实践理性批判》（1788）中，他提出了这样一个前提，一个道德法则必须是完全必然的和普遍的，并得出结论称，只有一个完全形式的、不涉及任何欲求的对象的道德原则能满足这个要求。更具体地说，他论证了真正的道德法则或“实践原则”必须为“每个理性存在者的意志”所具有（《实践理性批判》，5:19），凡是“把欲求能力的对象的一个**客体**（质料）预设为意志的规定根据的实践原则，全都是经验性的，不能充当任何实践法则。”（5:21），因此，“如果有理性的存在者应当把他的准则设想为实践的普遍法则，那么，他就只能把这些准则设想为这样一些原则，它们不是按照质料，而是仅仅按照形式包含着意志的规定根据。”（5:27）。我们将简短地呈现这些论证，但显然在一开始对于道德法则必须是怎样的，这些论证就预设了一个颇有争议的前提，就普通人的道德理解来说如何去掌握它们绝非显而易见的。

不过，在别的地方，康德为其道德哲学提出了一个更近乎直觉的基础。在上面提到的那些著作的前十年间，他作过多次伦理学讲座，在讲座中他论证说，“自由……是一种将无限的有用性赋予其他一切的能力”，因此“是生命的最高程度”，“世界的内在价值”，但是，“如果它没有受到某些有条件的应用规则的约束，它就是最为恐怖的事物”；因此，为了实现它的潜在价值，自由就必须和一条规则相一致，“只有在那条规则下，自由的最大用途是可能的，只有在那条规则下，自由才能是自相一致的”（《伦理学讲稿》，27:344, 347）。这个规则就是自由必须“和自身一致”，即我在某一情况下对自由的使用必须和我在任何别的情况下对自由的使用是一致的，我的自由的使用也必须和任何其他他人对于他们自身的自由的使用是一致的。当然，在这样一个抽象的层次上陈述这个规则很容易；但要论及在人类的具体生活情景中它实际上对我们有何要求就颇费思量了。这也就是为什么我们要应用我们的理性并以各种形式来构造道德法则，并从中得出一个详尽的义务体系。但是按照这种方式，我们并非必须从那个全然抽象的观念开始，即合理性（rationality）本身是具有内在价值的，或是依照一条必然和普遍的法则行动有着某种不可解释的必然性。相反，就像康德在论“自然法权”（政治哲学）的讲座中所说的（在作这个讲座的那一学期，他正在写作《道德形而上学的奠基》），“只有理性存在者能成为目的本身，这不是因为他们有理性，而是因为他们有自由。理性只是一个工具”（《自然法权讲稿》，27:1321）。也就是说，通过理性我们掌握了那些规则，为了充分实现我们作为自主的自由，或是“一个意志具有对于其自身的法则的特性”（《道德形而上学的奠基》，4:447），我们需要遵循那些规则。

当然，人们会认为这一自由是我们的最为根本的价值这一观点能够获得一些支持。康德的文字有时候好像是说这是一个人类心理学的明显事实。在一些注释中，他重复了早年《关于美感和崇高感的观察》中的话，他写到：

人类具有属于自身的一些倾向，通过选择的能力从自然获得一个线索，和这些事物和谐一致地行为。没有什么比一个人的行为处在另一个人的意志下更为糟糕的了。因此，没有比一个人反对奴役更为自然。由此看来，如果一个孩子不得不去作另一个人想要他去作的，而没有什么能够使他获得愉快的效果，他就会哭喊，难受。他所希望的

只是快点成为一个人，按照他自己的意志作事。

（《注释与残篇》，pp.10—11）

这似乎是说对自由的爱是人类心理的基本特征，因此，为了实现自由的法则的道德力量最终来自于人类本性的事实。但并不清楚这样一种道德的基础能否和康德以下观点协调一致，即道德法则必须对于所有理性存在者有效，不管是人类还是其他，因此“纯粹的道德哲学”必须“完全清除仅仅是经验的，属于人类学的东西”（《道德形而上学的奠基》，4:389）。但同样并不清楚的是康德是否真地有别的但同样有力的对于道德法则的规范性力量的解释，所以这种心理学的假定会在康德随后的道德哲学中发挥着不可或缺的作用，尽管康德本人并不承认。

下面，我们工作的第一步是考察康德在其成熟的、出版的著作中对于他的道德法则的构建所做的论证，并且去理解他早期的自由的内在价值的观念如何在他的成熟著作中反复出现，他在这些著作中所提供的道德的基本原则的不同形式如何被理解为为了实现自由的价值所必需的规则的形式。就像在实践的意义上的自主性一样，自由只不过是通过对法则的遵循来获得并维持的，这将成为我们研究康德的自主性这一核心概念的下一步工作。随后，我们将回到那个问题，康德是如何，或能否为他基础性的规范性假定或价值的概念作出论证。

## 绝对命令的推演

康德称，道德的基本原则必须对于任何理性存在者无条件地有效。如果那种存在者是完全理性的，它就将自动地依照这个法则行为，于是那个法则就不表现为限制。但是我们人类不是完美的理性存在者，因此，尽管我们认识到道德法则的无条件的有效性，但它对于我们来说仍表现为一种限制，和我们的非理性的方面相冲突。因此，道德的基本原则对于我们来说是以“绝对命令”的形式呈现出来的：它是绝对的，因为我们认识到它的要求是无条件的，但它还

是一条命令，因为我们认识到这个法则是我们应当去遵守的，就是作为一个约束（constraint），也就是说，不是我们总是想要去遵守的。因此，绝对命令的概念不等同于道德的基本原则的概念，而是道德的基本原则呈现给我们这样的理性的但又不是纯粹理性的存在者的方式。<sup>①</sup>我们在经验中常常遇到道德作为一个约束对于我们的严苛要求，康德将这看做是显而易见的，并不需要什么特别的论证；因此，尽管这个论证的目的在于推出绝对命令，但他的全部努力意在证明道德的基本原则的内容，证明它对我们是有效的或是有约束性的，而不是提醒我们去注意我们经验到作为一种约束的有效性。

康德在《道德形而上学的奠基》中花费了大量篇幅来讨论绝对命令的推演，而在《实践理性批判》中则简短得多，后一部著作主要关注的是自由意志的问题，在康德所称的“至善”（highest good）的主题下，来重建德性和幸福的关系，而在《道德形而上学的奠基》中康德似乎将两者完全割裂开了。<sup>②</sup>《道德形而上学的奠基》分为三节，三节的标题分别为“由普通的道德理性知识到哲学的道德理性知识的过渡”（《道德形而上学的奠基》，4:393），“由通俗的道德世俗智慧到道德形而上学的过渡”（4:406），以及“由道德形而上学到纯粹实践理性批判的过渡”（4:446）。每次“过渡”的含义并不相同：第二节中的论证是“通俗的道德哲学”必须被哲学上合理的“道德形而上学”替代，而第一节和第三节论证的则是这种道德的形而上学既要奠基在真正的常识之上，又要奠基在充分哲学化的“纯粹实践理性的批判”之上。然而，他对

① 许多论者作出过这个区分，尽管他们本人有时候将绝对命令和道德的基本原则等同。对于这种差别的清晰陈述，见 John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, edited by Barbara Herman, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000, p.167。Bruce Aune 饶有趣味地论证了康德所提供的绝对命令的每一种不同形式都可以在能应用于所有理性存在者的纯粹形式和那种纯粹原则应用于人类的独特形式之间作出区分；见其 *Kant's Theory of Morals*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979, pp.111–120。

② 康德的道德哲学常常被描述为根本没有注意到我们追求幸福的行为的后果。我们将看到这是由于过分夸大了康德以下一个观点造成的，即幸福不能成为有道德价值的行为的原则和动机，尽管在理想的状况下，它会是它的后果，在某种意义上是它的最终的“对象”。正如 Lewis White Beck 所指出，在康德的理论中“每一个他律的原则……都从道德意愿的基础中除去了，而一旦道德的根源的纯粹性获得了保障，它们又重新进入了事物的道德图景”；*A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press, 1960, p.107。



论证的安排也和他的另一个观点存在着紧张，即在前两节中，他只是分析了对于任何理性存在者来说基本的道德原则的内容，而只是在第三节中，他将表明这个原则是作为绝对命令应用于我们的（见 4:392, 425）。这一紧张在于康德至少是默认了明智的常识常常既知道绝对命令要求的是什么又知道它是对我们提出要求的，而不需要细致的哲学论证来证明它。在《实践理性批判》中，当康德断定我们在道德法则之下的责任意识是一个“理性的事实”（我们意志的自由是从中推导出来的，但是它本身不能从任何更为基本的前提中推出）时（《实践理性批判》，5:29—31），他更倾向于以常识解决这种紧张。后面我们会回到这个问题，但是现在让我们开始考察《道德形而上学的奠基》中的论证。

通过论证普通的常识都承认唯一无条件的价值是善良意志，康德开始了他对“一般的理性道德认识”的分析。他首先论证了自然和运气的恩赐，像力量、天分、资源都不是无条件的有价值的，因为它们是善还是恶取决于它们是由善良意志还是由邪恶意志来使用（《道德形而上学的奠基》，4:493—4）。这实际上是一条常识，但是它并不意味着（似乎康德是那么认为的）善良意志自身就具有价值，完全独立于“它所影响的，它所伴随的东西”（4:394）。更为重要的是，除了善良意志不是单纯地对于拥有自然或运气的益品（goods）的意志这一显而易见的一点之外，它并没有告诉善良意志的内容，或是支配它的原则是什么。康德的下一个论证更为重要，即善良意志不能产生幸福是因为它不擅此道（4:395），不过这个论证依赖于一个目的论的前提，我们的每一种能力都自然地要去实现一种目的，它必须在那个目的上是善的；如本书第四章中所见，康德在他论理性作用的一般性理论中依赖于这个原则，但这肯定是有问题的。康德在《实践理性批判》中对于为什么道德的原则不能是简单地寻求（或追求最大化）幸福有一个更好的解释。在这一开篇之后，康德对什么是具有善良意志的常识概念进行了更为细致的分析。他首先论证了一个人被证明为拥有善良意志不是通过作出一个合乎义务（in conformity with duty）的行为，而是通过出自义务（from duty）来作出这样的行为（4:397—8）。换句话说，一个具有善良意志的人并不只是作义务要求他去作的，而是为那种行为是他的义务的意识所促动，或是为当且仅当那是他的义务时来作出那种

行为的一般原则所促动。<sup>①</sup> 我们可以这样从日常的例子中理解这一点，比如那个商贩的例子：如果那个商贩即使对于最没有经验的顾客也不欺瞒，只是因为他认为诚实的名声长远看来会对他的生意更为有利，那么这只是一个出于自利的行为，对此他肯定不会受到批评，但是由此他也不应受到赞誉，因为他并没有展现出善良意志（4:397）。其次，康德称由此可以得出一个行为的道德价值不能在于结果，或是由它所能达到的状态，因为那个结果能够通过不关乎其动机的行为而产生；所以如果一个行为关系到它的动机而不是它的结果，那么它就必须在于“意志的原则，而不考虑由这些行为能够造成的目的”（4:400），也就是说，在和它所命令的行为的目的和后果没有直接关系的道德原则中，“义务就是出自对法则的敬重的一个行为的必然性”，而不是出自对于任何对象或事态的任何“偏好”（inclination）——即自然发生的欲求（4:400）。从这里可以直接推出绝对命令——它仍然可以被看做是属于对善良意志的常识性理解：“因为我剥除了每个动机的意志，它能从服从一些法则中产生出来”，也就是说，剥除了任何对于对象或事态的偏好：

剩下来的就只有—般行为的普遍合法则性了。唯有这种合法则性应当充任意志的原则，也就是说，**我决不当以别的方式行事，除非我也能够希望的准则应当成为一个普遍的立法原则。**

(4:402)

“准则”（maxim）是我们实际的行为所依照的原则，比如“我将不惜一切代价富起来”或是“我绝不会因自利而背弃诺言”，所以这种绝对命令要求我们**每一个人都只依照每个人都能依照它行为而不发生矛盾的原则来行事**：它要求我们的“意愿的主观原则”也成为“客观有效的”或是“普遍的法则”

<sup>①</sup> Allen Wood 最近论证了—个人（person）在缺乏任何偏好或是和任何偏好相对的情况下并不总是需要通过**出自义务**的行为来证明他的善良意志；但常常是那样的，见“The Good Will,” *Philosophical Topics* 31 (2003), pp.457–484, 464–465。但这对于康德的真正观点是一个充分的前提，康德的那个观点即是善良意志的原理不能依赖于任何单纯偏好或对—个别对象的欲求，因为他必须是这样—个人，在缺乏任何偏好或欲求的情况下仍然能依据善良意志行为（cp.Wood, p.466）。

(4:401n)。① 在我的例子中，那个准则“我将不惜一切代价富起来”就不能为每个人都依照，因为如果我依照此一准则行为就注定会和其他人依照此一准则行为发生冲突；但是在我们每个人绝不因自利而背弃诺言的情况中就不会出现什么矛盾，所以它能成为一个普遍法则，也应当成为一个普遍法则。（这里我将这个准则表达为我绝不因自利而背弃诺言，因为可能有其他原因，比如挽救一个无辜的生命，在那样的原因下背弃诺言是允许的，甚至是有义务去那么作。从中可以看出准则不仅仅是指明要去作或是避免一种一般的行为类型，而且也提供一个去作或避免作那一类行为的理由。）

道德的基本原理不能奠定在对于某些目的或对象的欲求基础上，康德的这一假定似乎是合理的，但是能从这个前提得出他的那一结论吗？即这个原则因此完全不关心结果，而仅仅关心我们行为中的准则的普遍有效的形式，即它的绝对命令的纯粹形式化的概念。似乎不行，因为即使显然没有单纯偶然的偏好的对象能够作为道德的基础，仍然有某种作为道德法则基础的必然的对象，也许是纯粹理性的而不是偏好的，如果是那样的话，道德的基本原则就会是对于按照产生出必然的对象的准则行为的实质的（substantive）要求，而不是仅仅按照产生普遍法则的准则行为的形式的（formal）要求。让我们来看康德对于绝对命令的进一步推演，考察他是否排除了这种可能或是最终使用了它。②

在《道德形而上学的奠基》的第二节中，康德首先反驳了“通俗的道德哲学”，论证了道德的基本原则绝不能从人类实际行为的例子中推演出来（不

① 有大量关于准则的文献。这里使用的概念参见 Onora Nell (O'Neill), *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*, New York: Columbia University Press, 1975, pp.34-42, 以及 Christine M. Korsgaard, "Kant's Analysis of Obligation: The Argument of *Groundwork* I" (1989), 重印于其专著 *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp.43-76, at pp.57-58。所有的准则在作为一个行为者实际行为所依据的原则的意义上是主观的，显然有一些准则在不是普遍有效的第二种意义上是主观的。但有这样一个问题，是否任何准则也是客观的法则，因为一个准则总是关涉一个主体的（“我为了 C 在 B 中意愿 A” (I will A in B in order to C)）。Henry Allison 论证了最为准确的说法是准则是通过普遍有效的法则检验的行为的个人原则，或者反过来说，“客观实践原则被更为恰当地看做是明确选择与行为的准则的二阶原则”，见 *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p.88。

② 对于这个问题我做过讨论，“The Derivation of the Categorical Imperative: Kant's Correction for a Fatal Flaw”, *Harvard Review of Philosophy* X (2002), pp.64-80。

同于他在第一节中想象出来的例子或思想的试验，比如商贩的例子），因为在现实生活中人们最内在的动机绝不是确定的，都很可能转变为自爱，那个“亲爱的自我”（4:407）。然而，他称我们可以通过对于一个理性存在者的概念的哲学分析来进行，而不是试图从实际人类行为的例子中抽取出我们的道德原则。首先，理性的存在者，他的行为不只是根据法则（自然中的一切都是根据法则运动的，甚至石头下落也是根据重力法则），而是根据他自身的意识或是对法则的“表象”行动的（4:412）。但是对于一个不完美的理性存在者，也就是一个具有情感的存在者，会去作理性要他去作的事情，他的行为所依据的法则本身表象为限制，也就是“命令”（imperatives）（4:413）。这些命令具有几种不同的形式。主要的区别是假言命令和定言命令，那些告诉你如果你想要达到什么目的你就必须作什么的命令是假言的，那些告诉你必须作什么，不涉及其他目的的命令是定言的（4:414）。<sup>①</sup>假言命令，进而被分成两个类型：“或然的”（problematic）命令，它告诉你必须作什么以便达到你**可能**具有的特殊的**目的**，以及“实然的”（assertoric）命令，它告诉你需要作什么，以便达到你所**确实**具有的**目的**（4:415）。或然的假言命令显然不**适合作为道德的原则**，因为它们明显取决于纯粹是偶然的目的。但是实然的假言命令也不**适合作为道德的原则**，因为每个人明显具有的唯一目的是幸福，它已经被排除在道德的可能基础之外了。因此，道德的基本原则的唯一**的候选者就是绝对命令**，它告诉你必须作什么，不取决于你具有什么样的目的。康德因此论证说：

当我设想一个**定言命令式**的时候，我立刻就知道它包含着什么。因为既然命令式除了法则之外，所包含的只是准则符合这法则的必然性，而法则却不包含任何限制自己的条件，所以，所剩下的就只是一个一般而言的法则的普遍性，……因此，定言命令式只有一个，

① 大多数关于康德道德哲学的讨论关注于绝对命令。对于假言命令的讨论，见 Thomas E. Hill, Jr., "The Hypothetical Imperative" (1973), 重印于其专著 *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Philosophy*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992, pp.17-37, 以及 Onora O'Neill, "Consistency in Action" (1985), 重印于其专著 *Constructions of Reason: Explorations in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp.81-104, at pp.90-92, 98-101。

那就是，要只按照你同时能够愿意它成为一个普遍法则的那个准则去行动。

(4:420—1)

因此，从对于理性存在者的概念的分析中，康德最后得出了和他先前从善良意志和义务的常识观念中同样的命令（有一个重要的区别要提到，先前的形式告诉我们只按照我们将要（**should**）使之成为普遍法则的准则去行为，而这里告诉我们的是，我们只按照能够（**could**）成为普遍法则的准则去行动）。<sup>①</sup>

这个论证比起早先那个论证更好吗？实际上，它看上去更糟。因为不仅它又一次明显地忽视了那种可能性，即除了产生有条件的、假言命令的偶然目的之外，会有一个必然目的，它会产生一个无条件的、绝对的命令；而且它只是在一开始就假定理性存在者必须根据绝对命令，而不是单纯的假言命令去行为，甚至不打算从像一般所接受的善良意志和义务的概念中获得任何东西（像第一节那样）。

康德在《实践理性批判》中对于绝对命令的推演显然也存在着同样的问题。在那里，康德最为详细地解释了为什么幸福不能成为道德法则的基础：我们的幸福的概念太不确定了，常常是一个时候我们认为能够使我们幸福的东西和另一个时候使我们幸福的东西冲突，或者是一个人认为能够使他幸福的东西并不能使得另一个人幸福。（康德喜欢用那个讽刺故事，那个法兰西的弗兰西斯一世和神圣罗马帝国的查理五世的故事，每个人都对获得同样一个东西感到幸福，即占有米兰城。但是他们两个不能都拥有米兰，所以他们不可能都感到幸福，尽管他们在什么东西使他们幸福这一点上是一致。见《实践理性批判》，5:25—8。）所以没有真正的实践原则会是“质料的”，或是特定的一个对象（5:21—2）；相反，“如果一个有理性的存在者应当把他的准则设

① 沿着前面对于康德道德基本原则和绝对命令的区分，康德这里实际所作的是从对于人类来说绝对命令唯一可能的内容推出对于所有理性存在物来说道德基本原则的内容，而不是相反。从作为普遍性而不是必然性的限制直接推出道德原则的内容在最近被称做是“规范的”（*criteriological*）的推演，见 Samuel J. Kerstein, *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002。

想为实践的普遍法则，那么，他就只能把这些准则设想为这样一些原则，它们不是按照质料，而是仅仅按照形式包含着意志的规定根据”，即它们具有“适宜于普遍立法所依据的形式”（5:27）但是，康德又一次不加论证地假定了一个理性的存在者一定会依据真正的普遍法则行为，否则就仅仅有偶然的目的，而没有必然的目的，所以道德法则必须是严格地“形式的”，而不是“质料的”。

不过，当我们转入康德在《道德形而上学的奠基》第二节的论证时，我们就会看到康德接下来的工作正是填补那个因忽视了必然目的的可能性而在他的论证中遗留的断裂，而填补这个断裂的方法正是通过引入那种必然目的的可能性。当然，康德并没有承认在这一点上他的论证存在着一个断裂，但是他似乎意识到他所提供的那个纯粹否定性的论证——通过消除可能的其他情况来达到绝对命令的论证——将会更有说服力，如果那个原则肯定性地建立在无条件的价值的基础之上的话。他承认“摆脱了偶然根据的一切影响的行为原则”需要和“理性存在者本身的意志的概念”结合起来（《道德形而上学的奠基》，4:426）；换言之，正是就其是理性的而言，一个理性存在者需要一个理由来坚守一个法则，一个目的通过并仅仅是通过对于那个法则的坚守才是可以被提出的。如果那个法则是无条件有效的，就像道德法则被认为的那样，那么那个目的也是无条件的有价值的。就像康德所说，他必须发现“某种东西，其存在本身就具有一种绝对的价值，它能够作为目的自身而是一定的法则的根据，……会有有一种可能的定言命令的根据。”他接着说，

于是我可以这样说：人以及一般而言每一个理性存在者，都作为目的自身而实存，**不仅仅作为**这个或者那个意志随意使用的**手段**而实存，而是他的一切无论是针对自己还是针对别人的行为中，必须始终**同时**被视为目的。

(4:428)

由此，康德得出了绝对命令的第二个主要形式：“你要如此行动，即无论是你的人格中的人性，还是其他任何一个人的人格中的人性，你在任何时候都同时当做目的，绝不仅仅当做手段来使用。”（4:429）

既然这一命令表达了一个目的的无条件的价值，它能成为任何可能的绝对命令的基础，那么康德的这一命令的其他形式，即命令我们只能依照普遍有效的准则来行为以及其他从中得出的命令，就是可以从中推演出来的。于是我们就要问是不是那样。但在我们能回答这一问题之前，我们需要了解这一令人不同寻常的陈述是何意味，是否它能被证明为比最初的绝对命令形式更具说服力。为了确定这个陈述的含义，我们必须搞清楚人性的概念以及目的本身的观念的含义。人们可能会认为康德所说的“人性”(humanity)就是指人类(humankind)，一个生物物种，*homo sapiens*，或是这个物种的特定特征。实际上，康德所指的是远不止于生物意义上的人，因为他们也是理性的存在者，是理性存在者的体现(embodiment)而不是人的生命本身(human life as such)被他宣称为目的本身。[在《伦理学讲稿》中，康德表明了人会去作各种各样的恶，会抛弃“他的人性”，而并没有抛弃他的生命本身，并且说“并不是生命被珍视，而是贯穿于其中作为人的东西。”(《伦理学讲稿》，27:341—2)康德并不认为生命本身有何神圣。]但是，由于人类是我们所知的唯一的理性存在者，所以康德经常交替使用“理性存在者”和“人性”，所以我们就能从他关于两者的陈述中获取它的含义。在《道德形而上学的奠基》中，康德说，“有理性的本质之所以有别于其余的本性，就在于它为自己设定一个目的。”(《道德形而上学的奠基》，4:437)十几年后，在《道德形而上学》中，他说，“人类的显著特征(区别于兽类的)”是“一般而言为自己设定某个目的的能力。”(《道德形而上学》，“德性论导论”，第八节，6:392)，而且接着说，“与我们自己人格中的人性的目的相结合的”也有：

理性意志，因而有如下义务，即一般而言通过培养为人性作出贡献，就实现各种各样可能目的的能力在人本身可以发现而言获得或者促进这种能力，也就似乎说，是培养其本性中的原始禀赋的义务，唯有这样动物才升华为人：因此是义务自身。

“人性”这个词在康德的表述中似乎意味着我们自由地为我们自身设定目的的能力——形成意向，采纳目标——是在承担着一项义务，即发展我们能想到的作为理性存在者的各种能力，那些能力对于有效地追求并实现我们为自身设定



的目的是必要的。<sup>①</sup>

那么把这种能力作为“目的本身”，作为具有“无条件的”或是“绝对的价值”的东西是什么意思呢？至少，无条件的价值不能因为仅仅有条件的价值而被破坏或毁灭：因此我们的自由的设定和合理地追求特定目的的能力不能够因为任何特定的偶然的目的是而被牺牲，这似乎就是康德的全部意思，他在《道德形而上学的奠基》中说到理性的本质“不能被设想为一个要促成的目的”，也就是说，要产生出来的目的，“而是作为一个**独立自存的目的**，因而只能被消极地设想，亦即被设想成为绝不与之相悖地行动的目的”（《道德形而上学的奠基》：4:437）。但是从康德在《道德形而上学》的注释中可以清楚地看出，使人性成为我们的目的较之只是不与之相悖地行动包含更多的内容；人性包括那样一些为了使我们从单纯动物性的层次中提升出来就必须**得到发展的能力**。我们的人性既是一种禀赋又是一种潜能，我们必须既保持它又促进它。进一步说，尽管我们的人性是决不因任何特定的目的而被牺牲的东西，但它也不过是那样一种自由地设定并合理地追求特定目的的能力。我们的人性和我们的特定目的不能简单地彼此冲突，不能简单地说后者只能因为前者而被牺牲掉。相反，那个我们要使人性成为目的而绝不能只是作为手段的要求就要求我们以这样一种方式设定并追求我们的特定目的，即它和我们设定和追求目的的一般能力的保存和促进是一致的。

这种为我们自身设定目的并以有效的方式追求它们的能力听起来非常像康德在伦理学讲座中所谈论的自由：设定我们自身的目的的能力是选择的自由，有效地追求它们的能力要求行为的自由。如前面所见，在这个讲座中康德也说自由必须“和其自身相一致”。这是什么意思呢？它似乎有这样一个意思，在特定情况下我必须以如下一种方式作出自由的选择，即能够保存并促进我在其他情况下

① 在这里，我不同于为罗尔斯所采纳的对人性的解释，罗尔斯将其等同于“我们的那样一些力量和能力，它们使我们成为属于自然世界之中的理性的、合理的人格”，首先，尤其是那样一种“道德人格性的能力，它使得我们具有善良意志成为可能，其次，是那样一些能有文化教育发展起来的能力和技能：科学与艺术等等”（*Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000, p.188），于是罗尔斯就极大地忽视了康德（至少是在后期）那里作为核心的设置目的的能力。这种忽视对于罗尔斯的康德解释来说会产生一些重要的后果，要求他引入一个基本的人的完全经验的观念，这就产生了积极的义务（positive duties），并且罗尔斯的这种解释将更加难解释幸福和道德的关系。



作出更多的自由选择以及实现它们的能力。用一些康德特有的例子来说，自杀或酗酒的特定选择就其自身来看肯定是自由的选择——为我自身设定“随便任何目的”的情况——但是它们并不和保存与促进我本人的设定和实现作出进一步自由选择的能力相一致：自杀，尽管它是一个人自由的行为，但是它明显是毁灭了我，因此也毁灭了我作出进一步自由选择的能力；酗酒的选择，即使它本身是自由的选择，但它将剥夺我在几个小时后作出并成功地实现自由选择的能力，如果是酒后驾车的话，甚至会杀死我自己，因此就直接毁灭了我的自由。

再来看另一种情况，如果我杀死别人，我也就毁灭他的自由——要记住，康德的要求是我们要将人性作为一个目的，而绝不是仅仅作为我自身人格的一个手段，或者是任何其他人格的手段。这意味着我在特定情况我对于我自身的自由的使用必须不仅和我未来的对于自由的使用相一致，而且要和其他人的自由的保存和促进相一致。如果孤立地考虑，我显然能够作出各种选择，它们都是绝对自由的选择，甚至是和我将来的选择相一致的，但是它们就不能和其他人的自由的保存和促进相一致。我要绑架你的决定可能是一个自由选择，但是显然和你的自由的保存不一致；我的不为学校缴纳税款的决定是一个自由的选择，但是这和我那个地区的学校中的儿童的教育是不一致的，因此就和促进他们现在以及长大后追求他们自身自由选择的目的的能力是不一致的。（当然，我们可以期望甚至希望在这样的情况中我的其他的自由的意愿会使我受到惩罚，因此随后会有对于我们自身的自由的限制甚至取消。）一致地对待人性作为一个目的，绝不只是作为一个手段要求我自身的跨时间的自由选择的一致性以及我自身的自由选择和其他人的自由选择在同时以及以后的时间中的一致性。道德的基本原则命令我们在自由地使用中寻求这样的原则，道德的具体法则是更为特殊的原则，我们的理性告诉我们必须遵从它，以便达到这个一般的目的。

如果按照这个思路进行解释，康德的那个我必须总是把人性作为目的而绝不只是作为手段的原则不仅听起来令人振奋，而且颇有教益。但是这除了那个单纯的断定（“于是我可以……”）之外还有更多的根据吗？康德对此有论证吗？

在本章开头，我引用了康德早期观察到的一个事实，即使儿童受到限制也会感觉痛苦，渴望作出他们自己的决定。这可以解释为什么一个人热爱自身的自由或是人性。但是即使对于人们自身的这一事实的反思以某种方式导致人们重视**每个人的自由**，但是最初的事实，即使是儿童也热爱自由似乎只是一个人

类学的或是心理学的事实，因此是一个经验的、偶然的事实，而并不适合作为道德的根本原则的基础，至少依照康德的观点来看，这样的原则必须对于任何可能的理性存在者都有效。不管怎样，在论道德的基础的成熟著作中，康德并没有为了证成绝对命令而求诸这个心理学事实。

康德说，他的第二种绝对命令的形式导自于进入形而上学的一个步骤的结果（《道德形而上学的奠基》，4:426），一些诠释者在康德那里发现了一个形而上学论证，按照那种论证，我们归于任何特定目的的“有条件的价值”需要一个基础，它不能只是“相对于”某些别的有条件的价值，而是最终必须以无条件的价值为基础，并且除了我们自身选择这些那些目的的能力之外，就没有什么能成为有条件价值的目的的无条件价值的根源了。<sup>①</sup>但是为什么只有有条件的，或是仅仅相对的有价值的东西，即只有别的东西是有价值的它才是有价值的东西，而没有无条件价值的东西呢？实际上，康德没有认为有条件的价值的可能性预设了具有无条件的价值的东西的存在；与之不同，他假定道德要求一些无条件的价值的东西的存在，由此推出，有条件的或相对的价值不能是全部的价值。他并没有试图从有条件的价值的存在推出无条件的价值的存在（《道德形而上学的奠基》，4:428）。

我们是不是最终只是假定承认道德的基本原则作为一个我们都接受的基本规范，哲学只能阐明它，并从中推演出更为具体的、我们都承认的道德原则和义务，但是不能从某些更为基本的东西中推演出它呢？有大量的证据表明事实就是如此。在一篇写作于《道德形而上学的奠基》20年前论形而上学方法的文章中，道德的基本的“实质性的”原则是“不可证明”（《关于自然神学与道德的原则的明晰性的研究》，2:299）。在《道德形而上学的奠基》的前言中，康德写到，我们“分析地采取从普通只是到规定其最高原则的途径，再综合地采取从对这一原则的检验及其源泉返回到它在其中得到应用的普通知识的途径”（《道德形而上学的奠基》，4:392），这可能就意味着我们能真正地添加到对道德的最高原则的阐释中的唯一一点是通过我们对于它的使用的例子来确证

<sup>①</sup> 见 Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp.119-124, 以及 Allen W. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp.116, 124-127.

对那个原则的分析的正确性。在《实践理性批判》中，康德说，“这种基本的法则的意识”是“一个理性的事实”，是“被强加于我们的”（《实践理性批判》，5:31）。也许对于一定存在着道德的基本原则不会有什么来自于更为基本的前提的论证，尽管至少在我们尚未讨论的《道德形而上学的奠基》的第三节中康德试图避免这种结论。但即使如此，人们仍然可以论证说如果有一个道德的根本原则的话，那么它必定具有某种特征。康德的绝对命令的第二种形式可能会倾向于前者，不是因为它有一个更好的形而上学论证，而是因为它使我们的义务的常识理解更为明确，因此能够更好地说明任何道德法则的规范性特征一定是什么。

也许最终这是正确的。但是还有一点康德说是我们应当思考的。回到康德对于我们的以出自义务作为一个动机的行为的价值的常识理解的分析中，康德写到：

对于一般而言的偏好来说，无论它是我的偏好，还是另一个人的偏好，我也不可能有敬重；我顶多可能在第一种场合认可它，在第二种场合有时可能甚至喜欢它，也就是说，把它看做是有益于我的利益的。惟有仅仅作为根据，但绝不作为结果而与我的意志相联结的东西，……才能是敬重的对象，从而是一条诫命。那么，一个出自义务的行为应当完全排除偏好的影响，连带地排除意志的任何对象。

（《道德形而上学的奠基》：4:400）

这意味着我们对于单纯发生在我们身上的事情没有尊重或敬重可言，而只是对于我们所作的事情才有，如果我们最终所作的是选择我们自己的目的，选择去发展和使用各种手段去追求它们，而不是实际上实现它们，因为实现那些目的总是至少在部分上取决于超出我们自身行为的因素和那种选择所依赖的能力（正如我们能够真正鄙视的唯一事情是对目的的坏的选择，而不是人们所具有的坏的偏好，或是落到他们身上的坏事情）。这也许意味着人性作为自由选择和合理追求目的的能力是无条件价值的唯一的候选者，因为在根本上它是敬重的唯一真正的对象或是价值的唯一真正的对象。

于是似乎不可否认的是我们只对真正的行为敬重这一前提本身是一个规范性的假定，它不能从任何更为基本的东西中推导出来，无论那是描述性的还是规范性的。但是，也许一些人会发现这样一个关于道德判断或评价的基本主张比起康德在人性总是应当被当做目的，而绝不能当作手段的原则中所阐明的道德价值是更为抽象的，可能也是更不为人所熟悉的理论来说在直觉上更有说服力，因此将前者看做是后者的论证的可能的前提。如果不是的话，那么，康德的论证就不比前者更糟：它承认关于道德规范的具体的主张只能从我们承认为一个更为基本的道德规范中推导出来，但是这里并没有从任何更为确定的形而上学事实中推导出基本的规范的演绎。我只是不得不认为被呈现为最基本的道德规范是有说服力的，肯定有许多人觉得康德的道德的基本原则的第二个形式更具直接的说服力。

我们将康德的第二个道德的基本原则的推演问题搁置于此，转向另一个问题，康德的绝对命令的其他形式能否从这一个形式中推导出来。在此之后，我们能看出更为具体的义务的原则是不是能从绝对命令中推导出来，于是可以补充确证它。

## 普遍法则和作为目的本身的人性

实际上，康德至少以五种不同的方式构建绝对命令，尽管他本人通常只说有三个（《道德形而上学的奠基》，4:432，436—7）。阐释者们对于这些形式已经阐发出每一种能够设想到的关系，<sup>①</sup>但是我在这里提出这样一种观点，所有

① 对于这一问题的现代讨论始于 H. J. Paton, *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, London: Hutchinson, 1947, Book III, pp.129–198, 有众多有用的讨论，可参见 Aune, *Kant's Theory of Morals*, Chapters II–IV, pp.35–130; Onora O'Neill, “Universal laws and ends-in-themselves”, 重印于 *Constructions of Reason*, pp.126–144; Philip Stratton-Lake, “Formulating Categorical Imperatives”, *Kant-Studien* 83 (1993), pp.317–340; Wood, *Kant's Ethical Thought*, Chapters 3–5, pp.76–190; 以及 Rawls, *Lectures*, pp.162–216。我对于我本人在这个问题上的立场给出了详细的解释，见 “The Possibility of the Categorical Imperative”, *Philosophical Review* 104 (1995), pp.353–385, 重印于 *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp.172–206。

其他的形式都能从人性作为目的本身这一形式中推导出来（简称为“FHE”），根据康德本人的提法，这一形式揭示了“可能的绝对命令”的基础。

我所看做是康德的绝对命令的第二种形式实际上并不是从最初形式得出的第一个变体，那个普遍法则（“FUL”）的形式要求我们只按照我们也愿意成为普遍法则的准则行为（《道德形而上学的奠基》，4:421）。康德对于最初形式的第一个变体实际上是自然的普遍法则公式（“FLN”），“要这样行动，就好像你的行为的准则应当通过你的意志成为普遍的自然法则似的。”（4:421）。一些阐释者称这为康德的理论引入了一些新的东西，即目的论概念，依照它自然本身给予我们能力是具有确定的目的的，因此我们必须只是以和自然的那些目的相一致的方式行为。<sup>①</sup> 康德对于这种形式的第一个说明和这种解释是一致的；他论证了我们不能出于自爱而自杀（即出于为了避免进一步的痛苦的愿望），因为自然给予我们自爱的倾向是要保存我们的生命，而不是结束生命（4:422）。但是这个目的论的解释并不是康德自然法则的一般概念所要求的，因为康德对于自然法则的正式的观点是在一些特定的对象领域内的行为中的完全一致性：自然只是“事物的存在，由于那个存在是根据普遍法则决定的”（《未来形而上学导论》，14节，4:294）。所以当康德通过普遍立法原则要求我们考虑我们是否愿意一个我们行为作依据的准则也成为普遍法则的时候，或是要求我们考虑如果别人都那么作，我们是否愿意依照我们准则行为，他就是在要求我们考虑如果这个准则（以某种方式）成为一个自然的法则，每个人实际上都依据它来行为，我们是否愿意按照我们的准则行为，因此就已经暗示了FLN。康德在《实践理性批判》中提出了同样的观点，他是这么说的：

纯粹实践理性的诸法则之下的判断力的规则就是这条规则：问一问你自已，你打算采取的行动如果应当按照你自已是其一部分的自然的一条法则发生的话，你是否能够把它视为通过你的意志

① 见 Paton, *The Categorical Imperative*, pp.149–150, 在这个方面, Paton 的观点为后来一些解释者沿用, 见 Beck, *Commentary*, pp.160–161, 以及 Aune, *Kant's Theory of Morals*, p.59, 因为对于 FLN 的目的论解释, 在这一段落中 Aune 把它看做是“陈旧过时的”, 尽管他对道德的纯粹法则和它们“象征”(即道德应用于人类的象征, 见 pp.111–120) 的更大量的解释会表明必须有一些对 FLN 的解释将其作为 FUL 的象征, 它不是“陈旧过时的”。

而可能的。

(5:69)

我们的行为是在自然世界中发生的，所以当我们自问是否愿意我们的准则成为一个普遍法则（FUL）的时候也就是在问我们是否愿意它成为一个自然的法则（FLN）。

那么如康德所指出的，当我自问是否愿意将我所提出的准则成为一个自然的普遍法则的时候，实际上包含两个问题：第一个问题是，如果其他所有人都依照我所要依照的行为准则行事，这在逻辑上是不是可能的；第二个问题是，即使对于我来说将我的准则普遍化在逻辑上是可能的，那是否又是我能以理性的方式意欲的东西，也就是说，和我所意欲的东西以一种合乎理性的方式相一致（4:424）。康德的第一个测试的含义十分明确：如果每个人都以我所行事的准则行事对我来说在逻辑上是不可能的，那么以我的准则行事但同时要想使它成为普遍的就是逻辑上不可能的。例如，如果每个人都作出虚假的许诺，只要他认为他能够从中获得什么的话，许诺的行为——其中人们按照其他人所许的诺言行事，因为他们期望那些诺言会被兑现——就会马上毁灭，于是许下一个虚假的诺言对我来说就是逻辑上不可能的——如果不是以期盼人们普遍地履行诺言为基础的话，“我许诺”这种话就是无意义的。<sup>①</sup>但第二个测试的含义就不那么清楚了，不过康德的意思似乎是特定准则的普遍化会同合理性的基本规范不一致，即使并非逻辑上不可能的，即那样一个基本原则，如果我是合理地意愿一个目的，我必须总是能够意愿达到它的充分手段。康德说，“谁意欲目的，就（只要理性对他的行为有决定性的影响）也意欲为此目的的不可或缺

① 对于 FUL/FLN 的检验的第一个版本的这种解释，即我以某个准则行为与任何人以那个准则行为的一致性，近年由以下作者所明确陈述，Nell (O' Neill) , *Acting on Principle*, pp.61-63, 69-73; Christine Korsgaard, "Kant's Formula of Universal Law" (1986), in her *Creating the Kingdom of Ends*, pp.77-105, at pp.92-94; 以及 Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, pp.167-170。罗尔斯表明了我们需要以经验的方式澄清从我们行为所依据的准则到其他每个人行为所依据的准则的普遍化所带来的后果是什么 (p.169)。但是，这不能被理解为我们必须以经验的方式澄清我们依照那个准则的行为是否会导致其他每个人也依照它来行为。罗尔斯和奥尼尔都表明了，那个测试是我们是否既能意愿 (intend) 依照那个准则行为，又能意愿其他每个人都能那么作，而无论会产生什么后果。

的、他能够掌握的手段”（4:417）。于是他的观点就会是这样的，作为一个理性的存在者，你必须意欲有合适的手段来达到你的目的，无论它们是什么，但是如果你意欲这样的准则的普遍化，像是“我不愿意培养我的天分”或是“我不愿意帮助需要帮助的人”，也就是说，如果你意欲没有人培养天分，或是没有人帮助需要帮助的人，那么你实际上就是在意欲实现你的目的的充分手段是不可求得的——那是非理性的极致。<sup>①</sup> 康德明确地说，如果你意欲那个目的你就必须意欲一些充分的手段，这个规则是解释假言命令的力量的合理性的唯一原则，例如，“如果你想安装家具你就必须使用飞利浦的螺丝刀”这样的“技能的规则”，或者像“如果你想要健康你就必须控制你的体重”这样的“审慎的规则”。这似乎使得它像是出于审慎的考虑，而不是出于道德的考虑。不过并不能得出这样的推论，因为康德并不是只由这个原则解释道德的、定言的命令：**道德的问题是我是否有充分的手段达到我的目的，如果我是在意欲我所提出的准则的普遍化——就像道德，且只有道德要求我去作的那样。**换言之，作为实践理性的最高形式，道德既包括普遍化的原则又包括工具理性的原则。

康德将一种重要的传统上的区分，照他的说法是完全的义务和不完全的义务的区分与普遍化的两种检验结合在一起。<sup>②</sup> 在康德看来，完全的义务是规定了一种行为的特定类型，或者更为典型的是取消一种特定类型的行为的义务，而不完全的义务仅仅规定一个一般的目标或宗旨，但不是实现那个宗旨所需要的行为的特殊类型。<sup>③</sup> 用康德的例子来说，自杀，或者更为准确地说，就我们前面的讨论而言，只是出于避免痛苦的动机的自杀是一种总是被禁止的行为的特定类型，所以不去自杀的义务就是一个完全的义务；但是因为你不可能以任

① 见 O' Neill, "Consistency in Action", *Constructions of Reason*, pp.98–103.

② 这一区分的精确解释是复杂的。见 Nell (O' Neill), *Acting on Principle*, pp.43–58; Rawls, *Lectures*, pp. 185–187; Mary J. Gregor, *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*, Oxford: Basil Blackwell, 1963, pp.95–112.

③ 按照更为传统的解释，完全的义务就是那些能够强制执行的义务，而不完全的义务就是那些不能强制执行的义务；但是强制执行一项义务的可能性就预设了义务要求归于特殊的个人的特殊的行使权利，那是康德的完全的义务而非不完全的义务的情况。例如，见 Samuel Pufendorf, *The Whole Duty of Man, According to the Law of Nature* (1673), Book I, Chapter II, Section XIV and note; in the translation by Samuel Tooke (1691), edited by Ian Hunter and David Saunders, Indianapolis: Liberty Fund, 2003, p.50.



何需要帮助的人所需要帮助的方式来帮助他们，帮助其他人的那样一种一般的宗旨就没有告诉你要去实现那种善举需要作出哪种类型的行为，所以它是一种不完全的义务。康德的观点是对于任何完全的义务的拒绝不能通过普遍化的第一个测试，而对于不完全的义务的拒绝不能通过第二个测试（4:424）。并不清楚这种关联是不是在每一个情况下都有效，不过是否又取决于它的东西也是不清楚的：只要我们能确定我们具有的任何义务要么能从 FUL/FLN 的两个部分或者是从其中一个推演出来，就似乎能确定绝对命令的充分性。

当然，会产生这样一些问题，即 FUL 和 FLN 或者与 FLN 是否真地产生了所有的义务且仅仅是我们的义务。诸多解释者提出了一些不道德的准则，不过那些准则显然能通过那种普遍化的检验，还提出了一些明显无害的准则，但是它们不能通过测试，<sup>①</sup> 还有一些解释者论证了普遍化的检验仅仅产生了否定性的义务而不能产生肯定性的义务。<sup>②</sup> 后一种反驳显然是不正确的：如果我必须拒绝让我的所有天分荒废或者绝不帮助任何人的准则，那么我就必须接受它们的逻辑上的反命题，即至少培养我的一些天分或是至少有时候帮助一些人的准则。可以确定的是，后面一类准则并没有特别地告诉我们应当发展哪一种天分，或是我应当帮助哪一些人，什么时候，如何，多大程度——但是这一点正是康德本人在倡导这些不完全的义务的准则时所做的，如果这是一个根本上的反驳，那么它就将对不完全义务的那一观念的反驳，而不论它是如何推导出来的。但这里我不想去抠细节了。因为我想论证的是普遍化作为道德测试的一般观念的力量来自于这样一个观念，人性必须总是被作为目的本身对待（FHE），而不是 FHE 为 FUL/FLN 增添了什么新东西，如果这是一个我们的所有义务的充分基础，那么就肯定有一种方式来构建 FUL 和 FLN 或 FLN，以使它们也是充分的。

这里的基本观念仅仅是 FHE，即人性（不管是自己还是其他人）都必须总是作为目的被对待，而绝不能作为手段被对待的这一要求需要我们每个人总是尊重他人的自由选择和行为，因此只有按照那些能被其他每个人所接受的，保

① 对于这样的情况的详细讨论，见 Nell (O' Neill), *Acting on Principle*, 尤其是 Chapters 2 and 3, pp.12-42。

② 见 Aune, *Kant's Moral Theory*, pp.31, 78, and Wood, *Kant's Ethical Thought*, pp.97-107。



存他们的自由选择的能力的准则行为。在第一种情况中，这意味着其他每个人都应该能够接受依照我的准则的我的行为，但是完全尊重他们的自由也意味着他们将能够接受我行为所要依据的任何准则，尽管他们不需要实际接受我可以作出的行为所依据的每个准则。这是因为平等地对待每个人作为目的就要求只接受每个人能够行为所依据的准则，如果他们要去这么选择的话：对于自由会有不公平的分配，不是每个人都作为目的本身被对待的，或者是有些人比另外一些人更多地被作为目的对待，如果准则被允许一些人能够行为，而另一些不能这样行为的话。其他人不会在价值上像对待他们自己那样平等地对待我的人性，如果他们的行为依据的准则是我所不能依据的话，我不会在我自身的价值上平等地将其他人作为目的本身来对待，如果我的行为依据的准则不同时也是他们行为所依据的准则的话。对于目的，康德提出了这一观点——他说将他人作为目的而不是作为手段来评价就要求他们“必须也能够在他们自身中包含我所要做的每个同样行为的目的”（4:430）——但是同样一点对于准则也有效：在我的价值中将他人平等地作为目的对待意味着他们必须自由地接受我行为所要接受的任何准则。如果他们不能的话，我的行为也不能依据这样的准则。

当然，这意味着将每个人平等地对待为自由地实现人性或是选择与行为的自由不能被等同于无政府：如果我们都将以平等的自由的方式相互对待，那么我们全体不得不去选择放弃的准则会有许多。我显然不能接受杀人的准则，不管是出于什么样的理由，如果我珍视我自己的接下来的生命和自由的话，因为那就意味着允许你自由地按照同样的准则行为，因此如果你选择的话就会杀死我。<sup>①</sup> 我不能在允许你接受同样的准则的自由的同时接受作出虚假承诺的准则，因为我经受了所谓作出承诺的单纯运动之后就不能在根本上完成任何事情了——前面说过，在一个人们常常没有什么理由就违背诺言的世界上，没有什么理性的人会接受任何诺言，因此“我承诺……”这类的话就变成无意义的聒噪了。我不能接受让我的天分荒废的准则，如果我允许你有同样的自由的话，那么我们之中就没有什么人会有实现我们的目的的必要的手段了，如此等等。将我们都看做是同样自由地接受任何我们中的任何人都自由行为的准则意味着我们都必须放弃某些准则，而必须遵守相反的准则。这就是为什么 FHE 蕴含

① 见 Nell (O' Neill), *Acting on Principle*, pp.79-80.

着 FUL 和 FLN。

## 由通常承认的义务对绝对命令的确证

在我们搞清楚那个绝对命令，即总是将人作为一个目的而不是一个单纯的手段来对待，是如何蕴含着康德的绝对命令的其余形式之前，先来考察这种形式是不是我们通常承认的所有义务的充分基础。这不只是一个自然要问的问题，而且也是康德本人承诺要回答的一个问题，他说，“综合地从对这一原则的检验……到它在其中得到应用的普通知识的途径”（4:392）。他用四个例子既说明了 FUL/FLN 又说明了 FHE，一个是对于自身的完全的义务，一个是对于他人的完全的义务，一个是对于自身的不完全的义务，还有一个是对于他人的不完全的义务，这样作正是因为这样一种划分是人们普遍承认的（4:421—2n）。这种分类显然是完备的——除去对于上帝的义务不谈，那是康德所拒绝的（见《道德形而上学》中的例子，“德性论”，§18，6:443—4）——所以如果康德的绝对命令的形式提供了一条为四种义务中的每一种奠定基础的方式，那么就会有一条“来自常识的道德认识”的强有力的论证。如前面说明的，康德的对于自身的完全的或是严格的义务的例子是禁止自杀。他的论证是人们“不能由损坏、破坏或杀死自己来抛弃自己的存在”，因为一个人的人性——不只是单纯的生物学意义上的存在，而是一个作为能够选择和追求目的的自由、理性的存在者——正是目的本身；要自杀，至少出于像避免更深的痛苦或绝望的理由，是“把一个人格仅仅当做将一种可以忍受的状态一直维持到生命终结的一个手段来利用”（4:429）。将一个人的存在只是用作一个达到在其存在中的某种状态的手段观念似乎是奇怪的，但是那个一般观点，即一个人不能破坏自己的人性，应当总是将它当做目的而绝不仅是单纯的手段观点是足够清楚的，也许同样的论证也可以应用到杀人的例子中。

准许自杀在古典的斯多亚主义和伊壁鸠鲁主义的伦理学中是一个基本观点，康德对此相当熟悉，这也是在歌德的畅销书《少年维特之烦恼》（1774）出版之后，18世纪欧洲的一个流行话题。出于这些理由，康德对这个问题很

感兴趣——至少就我们所知，康德本人绝没有动过什么自杀的念头——他经常讨论这个问题。他在别的地方提到过的两点有助于澄清现在这个论证。其一，在《伦理学讲稿》（《道德形而上学的奠基》出版的多年之前）中，他说，“自杀本质上的恶劣之处在于人们使用他的自由来毁灭自己，而本应是使用它来作为一个人而活着的”；一个人是自由的，“能抛弃了固属于他的人格的一切，但是不能抛弃那个人格本身，他也不能利用他的自由来反对他自己”（《伦理学讲座》，27；343）。就像我先前所指出的，这就意味着自杀的行为本身是自由的使用，即自由选择的行为，但是作为一个自由的行为者他的自由的行为反对他的继续存在，就是说，那种自由行为破坏了更多的自由行为的可能性。因为这个理由，这种自由是不被许可的，而是必须在作为自由的人性的名义下被拒斥：将人性作为一个目的本身对待所要求的不是孤立地来看任何自由的行为，而是要保持自由作为一个持续进行的状态。

我们不能孤立地准许任何自由的行为，而是必须考虑到在生命中自由的维持，这意味着在将人性作为目的而绝不只是作为手段加以对待的要求中具有某些量的方面，尽管许多人认为只有像功利主义这样的后果论才考虑到量的因素。康德在伦理学讲座中关于自杀的论述的第二点就表明了这一点。康德通常将禁止自杀看做绝对的，但在和学生的讨论中，他又允许某些例外的出现。尤其是，他讨论了罗马的一位领袖卡图（Marcus Porcius Cato Uticensis，公元前95—前46年）的例子，他自杀不是为了自己逃避裘利斯·恺撒的暴政，而是为了激励罗马人“投入他们最后的努力来捍卫他们的自由”（《伦理学讲稿》，27:370）。<sup>①</sup> 尽管康德本人没有明确地得出这样的结论，但是我们能从这个例子中认为一个自由存在者的（自我选择的）毁灭如果是为了解救更多自由的存在者则是允许的，甚至是命令性的，因为使人性既包括我们自身又包括所有其他人作为目的而不是手段会要求尽可能多地保存人性的个例（instances of human-

① 英语作家 Joseph Addison 的《卡图，一个悲剧》（*Cato, A Tragedy*），最初发表于1713年4月，在18世纪的时候极为流行，不仅是在英国和北美如此，在整个欧洲都是如此。这可能是康德对这个悲剧感兴趣的缘由。见 Joseph Addison, *Cato: A Tragedy, and Selected Essays*, edited by Christine Dunn Henderson and Mark E. Yellin, Bloomington, IN: Indianapolis Liberty Fund, 2004。Johann Christoph Gottsched 的戏剧《垂死的卡图》（*Der Sterbende Cato (1721)*）部分地以 Addison 的戏剧为蓝本。

ity)；在所有的个例不能全部得以保存的情况中，那么保存更多的个例就好过保存较少的个例，即使我们自己的人性为了保存其他而不得不作出牺牲。人性不只是一个抽象，而是存在于个例之中的东西，所以将人作为目的而不是作为手段也必须要计算数量。<sup>①</sup>（然而，康德绝没有认为将人性作为我们的目的就要求生产更多的人性的个例；要记住，他通常将人性作为目的，这是不能违反的。这正是这为什么是难以解释的：这能轻易适合那种伦理意义的直觉看法，即认为地球不应该有过量的人口，而不是那种认为人类有责任无限繁殖的宗教观点）

同样的理由也能应用于杀人（康德并没有讨论过这个问题）。同样，我们一开始可能把禁止杀人看做是绝对的，但是我们承认这项禁令也有例外。因此，我们承认自我防卫的法权有时候准许杀死一个攻击者，这也就意味着我们不能认为每个人生命的不可侵犯好像就是独立于所有其他人的，而是要认识到有时候一个人的生命只有以另一个人的生命为代价才能保存，在某些情况中，一个人有权利维持他自己的生命而不是另一个人的生命。在这种情况下，这种权利的理由可能是一个人是清白无辜的，而另一个则不是。但还有其他一些情况，其中的每一方都是同样无辜的，但是他们不能都同时获救。来用一个众所周知的例子，想象一列失控的火车朝着一个岔路口驶来，你正好站在那里，火车原本要驶去的岔路上有一辆货车卡在那里，车上有一家六口人，如果那辆火车沿着原来的岔路驶去，如果你什么都不作的话，那么那六口人将会死掉，而在另一条岔路上有一条小轿车卡在那里，只有一个人。你很可能会认为这不仅是允许的，而且是必须的，你要扳动开关，移动路轨，让火车朝另一个方向驶去，那样只有一个人被杀死，而不是六个人——正是你的行为造成了那个人的死亡，但是如果你不扳动开关的话，那么也正是你的决定造成那六个人的死亡，你不扳动开关的决定和你扳动开关的那个物理行为是等同的。如果你接受了这个理由，你就会论证说，如果人性总是一个目的，你的义务就是尽可能多地保存人的生命，在那个不是每个人都能获救的不幸的情况中，你的义务就是

---

① 这个讨论也见于 Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, pp.192-193, 在那里他将康德解释为“不是说自杀总是错误的”，而是“总是需要一个道德的理由 (moral title)”。我认为一个特殊的“道德的理由”是以我对自由的个例的基础性价值的解释为基础的。

通过解救更多而不是更少的生命来表明你对人性的尊重。<sup>①</sup>

因此，康德的原则，总是应当将人作为一个目的而不是单纯的手段就能在作为对自身的完全的义务的禁止自杀和作为对他人的完全义务的禁止杀人的义务中得到一个合理的推演。如我们所表明的，康德并没有明确地指杀人的情况；他给出的对他人的完全义务的例子是禁止作出虚假承诺，虚假承诺就是在许下诺言的时候却无意遵守。（不是每个没有兑现的许诺都是虚假的承诺，因为你有时候打破承诺在道德上是允许的，甚至是有必要的理由；一个虚假的承诺是你从没有想过要去遵守的承诺。）在对 FUL/FLN 的说明中，康德论证了为了实现某些目标而作出虚假承诺是不允许的，因为如果将作出虚假承诺的行为普遍化就将在根本上破坏虚假承诺的行为，在这种情况下，你能通过作出一个虚假承诺来达到你的目标（4:422）。在对 FHE 的说明中，康德论证了在作出一个承诺的时候，你为了实现某种目的而无意遵守诺言，你就把你的真实意图和目的隐藏了起来，因此就欺骗了那个人使他作出了某种行为并接受了那个目的，如果他了解了你的真实目的之后，他就不会自由地选择了。康德的结论是，虚假的承诺是不被允许的，因为他们“把他人的人格仅仅当做手段来利用”到达虚假许诺者隐藏的目的，“而没有考虑到他人是理性存在者”，他们“在任何时候都应当同时作为目的，亦即仅仅作为也在自身必然包含着这同一个行为的目的的存在者而受到尊重”（4:430）。将他人作为目的而不是仅仅作为手段也就是说将他们作为有权选择他们自身的特殊目的的存在者来对待，因此，将他人作为目的本身要求的就不仅是保存他们作为自由的存在者的存在，也要求保持通过选择他们自己的目的来实现他们的自由的能力。当然，这并不完全禁止利用他人作为一个手段，因为即使当我们作出一个真诚的许诺的时候，比如说在双方都接受的一个公平的合同中，你仍然是在将另一方作为手

① 一些哲学家似乎认为这些种情况是非常困难的，论证了首先由于你不是那个设置开关将火车送上轨道的人，所以如果那列火车沿着预定轨道驶去造成六个人的死亡的话，你就不必为任何人的死负责，但是如果你扳动了开关，改变了火车的行驶路线，你就要为那一个人的死亡负责，并应受谴责。这似乎是不合情理的。生命肯定是不公平的，否则就不会有人卡在铁轨上了，你不是那个要决定一个人死还是六个人死的人；但是在那样一种情况下，你肯定必须救六个人而不是一个人，任何合理的道德理论必须证成并要求这种选择。我认为康德的理论对此能给出解释。

段，签订那个合同也就是要实现你自己的目的。只要另一方是自由地签订那个契约，因为他和你一样都将它看做有自身的利益，那么你既是将他看做一个目的，也是看做一个手段，这符合 FHE 的要求。

所以康德的对于自我和他人的完全义务的例子能够被合理地分析为**保存**存在和人性的**实现**的可能性的义务，以及自由地设立和追求目的的能力。<sup>①</sup>那么他的对于自身和他人的不完全的义务的例子又如何呢，那是对于某种一般的措施和目标的规定而不是特殊类型的行为的规定。如何理解这些义务？康德认为这些义务应当被理解为**增进或提升人性**而不只是**保存它**。尽管如此，如我们已经看到的，保存人性的义务首先是保存人性的个例的义务，但是对于促进人性的义务，康德似乎并没有指一种产生**更多的人性个例的义务**——他从没有断定一种努力获取的义务。相反，他心目中的义务是为那些特殊目的的实现减除困难的义务，那些特殊目的是在人性的存在中自由选择的，这既是间接地通过成功地实现这样的目的的一般能力的准备，又是直接地通过实现这样的特殊目的的现实辅助。对于第一种情况，是由康德的对于自身的不完全义务的例子说明的，即培养“人性中达到更大的完善性的禀赋”，即是一个人自身中的技能和天赋（4:430），因为只有通过这种方式，一个人才能发展实现“各种可能的目的”所必需的能力（4:423），那些目的是他的生命历程中可以自由地采取的。我们实现我们的人性正是通过自由的选择和追求目的，将人性作为目的也就包含了采取步骤来促进这些选择的成效。这并不是审慎的或功利主义的

① Nell (O' Neill) 问到，“对于（人类）合理的本性的保存和培养我们当如何确切理解呢？”并给出了这样的回答：在康德对于我们必须将人作为目的而绝不只是作为单纯的手段对待的例子中，康德将人的本性的维持解释为避免动物基质的毁坏，在其对目的的追求中不阻碍其理性的本质，将人的本性的培养和促进解释为人的天分的发展和在其对目的的追求中位理性的本质提供积极的帮助（*Acting on Principle*, p.107）。这和我所给出的对于人性的维持和促进的解释基本上是一样的，尽管我们不认为她的表述“在其对目的的追求中阻碍其理性的本质”充分明确地说明了在他人设定自身的目的中保存他人的实行他们自由选择的可能性的必要性。对于是康德概念中的这一方面更加明确的一个解释，见 Hill, “Humanity as an End in Itself” (1980), in *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, pp.38–57, at pp.50–51, Allen Wood 对于将人性作为目的本身对待提供了一个有趣的解释，见 *Kant's Ethical Thought*, Chapter 4, 但是他对于那种一般要求对于康德的四个例子的应用的解释（见 pp.147–150）过于强调表现一个人对于他人的人性的敬重的态度，而没有足够强调出通过他们自身的行为实际地保存和促进他们的人性。

论证，即如果我们采取办法来使我们实现更多的而不是更少的我们所选择的目的，我们会**更加幸福**——尽管无疑我们通常会这么作——它是这样一个论证，因为目的的自由选择是我们人性中的内在价值的实现，培养我们的天赋以实现这些目的也就是我们的理性的表达，培养这些天赋也就是在我们自身的人格中将人性作为目的本身对待所要求的。

在转向康德对于他人的不完全的义务的例子之前，应当先来讨论对于自身的不完全义务的一点洞察。在这一点上，康德说“作为一个理性存在者，他必然愿意自己的所有能力都得到发展”（4:423）。这不可能成为事实，因为在许多情况下，发展一个人所有的潜在技能或天赋是不可能的。一个人在成为一个出色的小提琴家和成为一个出色的四分卫球员上有同样的潜能，但在现实中一个人能同时成为两者是极不可能的，因为无论成为哪一个都需要大量的练习时间，而且和它们所要求的身体条件的发展是不能相容的，也许还有其他一些原因。通常，一个人会选择发展那种天赋，现实因素而不是培养一些天赋的完全普遍的义务对于做出那些选择是必然的。这样一些因素又是量上的——一个人会问哪种技能会最终能使他实现更多的可能的目的，或者通过他的天赋和成就来获得更多的他自身的目的和会有助于他的更多的目的。幸福也会是一个因素——当面临着两种同样好的方式，便于你成功地追求“所有可能的目的”，你可能只是问哪一种能使你更加幸福。当然，正像康德乐于强调的，我们尤其不善于回答关于自己的问题。<sup>①</sup>

最后，康德对于帮助他人实现他们的目的的义务的解释也出现了那个假定，即将人性作为目的而不只是手段就要求将人们在他们的人性的实现中选择的目的当做是值得促进的，正是因为在他们的选择中被实践的人性的价值。单纯地保持他者的存在，允许他们选择他们的目的，但是让他们完全由他们自身实现他们的目的是不够的，就像康德所说：

① Aune 反对说，康德不应当让我们具有一种发展对于实现我们**所有**可能的目的来说充分的天分，因为那将包括一些我们实际上不具备的天分，事实上我们所选择发展的天分将影响到我们以后将采纳哪些目的（*Kant's Moral Theory*, p.56）。这个观点和我这里所作的观点不同，我的观点是一个人实际上所具有的甚至对于所有目的来说充分的天分具有所有可能的目的，或者至少是可能会具有。



这毕竟只是与**作为目的自身的人性**的一种消极的而非积极的一致。因为如果那个表象要在我这里产生**全部**影响，则作为目的的自身的主体，其目的就必须也尽可能地是**我的目的**。

(《道德形而上学的奠基》，4:430)

这里的论证也不是什么功利主义的论证：这个观点不是我应当帮助他人实现他们的目的，因为我们能使他们更为幸福，尽管无疑常常如此。这个观点是他们的目的和我自身的目的一样是有价值的，一样值得作出的，因为它们是人性的内在价值——设定目的的能力——那种价值是选择那些目的时实现的。

当然，我们想要承认至多是一种促进其他人的**道德上允许的目的**的义务。但这在康德的分析中可以轻易地解释：道德上不准许的目的是那些会以某种方式破坏或毁灭人性的目的，无论是那些人自身的目的，还是其他人的目的，我们显然没有义务辅助它。相反，因为我们帮助他人实现其个人目的的义务是从保存和促进人性的一般义务中推导出来的，我们具有这样一种义务只有当那些特殊目的本身是和普遍义务相一致的时候。康德后来也注意到“我也有权拒绝”帮助他人，“许多东西他们认为使他们幸福，而我并不这么看，如果他们通常并没有权利将他们自己的事情要求于我的话”（《道德形而上学》，德性论导论，第5节，6:387）（也就是说，只要我没有将它们归于他们所想要的，因为一些先前的契约、许诺等）。这一保留能轻易获得解释，如果我们的义务只是促进他人的幸福的话——当然，我们将不得不进行我们自己的判断，来想出如何执行我们的义务。如果康德支持其理论的并非是幸福具有内在的价值，而是我们出于这个理由有义务促进他人的幸福，这个解释将变得更为微妙。他的思想一定是尽管我们有一个一般的义务来帮助他人实现他们的目的，这当然对我们来说帮助所有人实现所有的目的就是不可能的了；所以我们必须诉诸进一步的因素，以决定在哪里提供我们的必然优先的帮助。在这一点上，诉诸数量、可靠性以及效果之类的因素就是适当的：我们如何能帮助最多的人？我们如何能够**最可靠地**帮助其他人？我们如何**最有效地**帮助其他人？在对这些问题的回答中，对于什么是我们所要帮助的人的最佳利益，我们肯定要作出我们自己



的判断。

因此，康德的那一推导，即从义务的特殊例子推出我们将人性作为一个目的而绝不能只是作为一个手段对待的普遍要求似乎就是合理的。在我转向绝对命令的其余形式之前，我再作一点评注。康德所提出的完善自己的自然天赋的义务与帮助他人实现目的的义务只是分别作为对自身的和对他人的不完全的义务的例子。但是后来在《道德形而上学》中，他论证了一个人对于自身的唯一义务是促进自身的完善，对他人的唯一义务是促进他们的幸福，因此，一个人对于促进自身的幸福或是他人的完善没有义务（《道德形而上学》，“德性论导论”，第4—5节，6:385—8）。他的这些观点的理由首先是一个人只有义务去作那些不是自然倾向的事情，但是每个人都自然倾向于追求他们的幸福，所以一个人不能有对此的义务，其次，人的完善正是在根据他们自身的义务概念来确定他们的目的，显然，没有人能为别人作这件事（6:386）。这两个论证都是薄弱的。首先，人们也许不需要将自身限制在追求一些直接的偏好上，一个人长期的幸福可能和直接的偏好相冲突，一个人可能需要自我限制来追求它。所以一个人长期的幸福较之一个偏好更像是义务；如果我们有义务来促进其他人的长期的幸福是因为他们的人性的价值，那么我们也有义务来促进我们自身的长期的幸福也是因为我们自身的人性的价值。其次，我们肯定不能作出他人的选择，康德对于自我完善的讨论最终表明这里所包括的远不止根据义务作出选择：它既包括千变万化的整个自然的完善又包括我们作出明智选择所需要的道德能力，无论道德的或只是审慎的，只要成功地实现它们就可以。换句话说，自我完善要求我们的自然和道德能力的教育，我们也肯定能在这一点上帮助他人。例如，我们有义务辅助儿童的教育，这既包括我们自己的孩子又包括别人的孩子。这样一种义务可能在部分上是完全的义务——我们交纳学校税的义务和确保我们的孩子在16岁之前在学校上学的义务可能是明确的、没商量的——但至少部分上是不完全的义务——可能有各种办法来促进儿童的教育，无论是我们自己的孩子还是他人的孩子，那就不能以这样一种确切地方式加以指明了。

## 自律和目的王国

我们现在转向康德的绝对命令的进一步形式。他两次在 FUL/FLN 和 FHE 之后说过第三种形式，但每次他提到的是不同的形式。所以似乎有两个进一步的形式，虽不是同一的，但肯定是有联系的。康德首先从绝对命令的前面的形式推出“意志的第三个实践原则”：

一切实践立法的根据**客观上**在于**规则**和（按照第一条原则）使规则能够成为规则（必要时成为自然法则）的普遍性的形式，但**主观上**则在于**目的**；然而，一切目的的主体就是每一个作为目的的自身的理性存在者（按照第二条原则）。如今，由此得出意志的第三条实践原则，来作为意志和普遍的实践理性相一致的最高条件，即**每一个理性存在者的意志都是一个普遍立法的意志的理念**。

（《道德形而上学的奠基》，4:431）

在一页之后，他又给出了一个略有不同的形式，他说，“每一个人类意志都是一个**通过自己的准则普遍地立法的意志**”（4:432）。这两个陈述意味着绝对命令的第三个公式像是“只依据那样的准则行为，它是由所有人类的意志给予，作为准则的**完全体系的部分**”。<sup>①</sup>康德称这第三个公式为“**意志自律的原则**，与任何别的我归为**他律的原理**相对立”（《道德形而上学的奠基》，4:433），所以这个版本常常被称为自律（自主）的公式（FA）。康德对于这一名称的理由

① 因此，FA 与 FUL/FLN 的关键差别就是后者要求你考虑一个个别的准则为他人接受的可普遍化（universalizability）或是接受性（acceptability），而前者要求你考虑你所有的准则的一致性以及对于其他所有人来说的可接受性，这正像立法者要考虑所提出的任何法律和法律的整体的 consistency，以及那项法律对于所有人（至少是大多数人）的可接受性。对于 FA 的一个类似的解释，见 Wood, *Kant's Ethical Thought*, pp.164–165，以及 Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, pp.205–206。

是他将“自律”定义为“意志的一种性状，由于这种性状，意志对于自身来说（与意欲的对象的一切性状无关）是一种法则”（4:440）。他的观点是，因为你的意志如果只是由你对于某些对象的偏好所决定的，你的意志就使其本身为那些偏好所推动，或者说是“他律的”，而不是自由地自我决定的，或“自律的”，你的意志成为自由的或自律的唯一方式是它由它给予自身的法则所统治，而不是使其本身依据在那个时候碰巧出现的偏好来行为。因为你的意志是他律地决定的而不是自律的，无论是使其本身受你自己的一个偏好还是别人的什么偏好所推动（也许后者是日常意义上的他律），能够真正使你自己（还有其他人）免于他律，并真正实现你自律的潜能的唯一规则是那样一种规则，没有人将按照由单纯的偏好所决定的准则来行动，而是所有人都依据一系列和每个人的自由相一致的理性原则，因此也就是每个人能够自由意愿的准则的系统来行动。似乎奇怪的是每个人的自由都能实现——保存和促进——只有当所有人依据普遍化准则的共同系统来行为，但是康德的观点是如果不是如此的话，那么就有一些人总是由单纯的偏好所推动，无论是他自己的，还是其他人的。<sup>①</sup>

那么康德的主张就是自律的公式（FA）是从FUL/FLN和FHE推导而来的，因为将每个人作为目的本身对待要求我们行为所依据的所有准则能够被所有的人自由地意愿，只有当以这样一系列准则为依据的行为成为所有要保存和促进的准则的时候，那是以一种和每个人作为目的本身的价值相容的。就像我们早先所观察的，FUL/FLN本身是来自于FHE的：将人性，无论是你自己还是别的什么人，当做目的对待的要求已经要求了我们每一个人只按照每个人自由接受的准则来行为；所以我们也认为FA只是从FHE推导出来的。

康德接下来说，“每一个理性存在者都必须通过自己的意志的一切准则而把自己视为普遍立法者……，这样的理性存在者的概念就导向了一个依存于他的非常多产的概念，亦即一个目的王国的概念”，他将这样一个目的王国理解为“不同的理性存在者通过共同的法则形成的系统结合”，或者更为充分地说，“一个目的系统地连接成为一个整体（不仅包括作为目的自身的理性存在者，

<sup>①</sup> 我已经更为充分地发展了这个分析，见“Kant on the Theory and Practice of Autonomy”，in *Social Philosophy and Policy* 20（2003），pp.70-98，收录于 Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, and Jeffrey Paul (eds), *Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp.70-98，重印于 *Kant's System of Nature and Freedom*, Oxford: Clarendon Press, 2005, pp.115-145。

而且还包括每一个理性存在者可能为自己设定的个人目的)”(4:433)。<sup>①</sup>他随后将那个原则表述为“来自一个人自身立法的准则和一个可能的目的王国相和谐就像和自然王国相和谐一样”(目的王国的公式,或FRE),这是绝对命令的第三个公式,不同于FA,那是他从先前的要求,即所有的准则具有“一个形式,它包含着普遍性”(这表述在这样的公式中,“必须这样来选择准则,就好像他们应当像普遍的自然法则而有效似的”)以及“一种质料,也就是一个目的”(这表述在这样的公式中,“理性存在者就其本性而言作为目的,从而作为目的本身,对于每一个准则来说充当一切纯然相对的和任意的目的的限制条件”(4:436))推出它,正像FA一样,是作为“所有准则的完全决定因素”。从我们对于康德将人性作为目的本身对待的含义的最初分析中可以直接表明从FUL/FLN以及FHE推出FRE背后的观念:正是由于将人作为目的本身才既能保持人作为一个自由地设定目的并促进实现这个目的的存在,而且直接或间接地将所有人对待为目的本身,也就是保存所有存在(或者是尽可能多地)的自由和存在为一个“系统地联结的整体”并尽可能地促进实现他们的自由选择作为一个“系统地联结的整体”的实现,因此,只有依据和目的王国一致的准则行为并为实现这样的王国而努力。当然,FHE本身又一次已经蕴含着FUL/FLN,可以看出FRE实际上只是由FHE得出的。

康德的道德理论常常被描述为“非后果主义”,好像它不考虑我们行为的后果,但这显然是一个误导。可以肯定的是,他的理论并未给予事态或后果以内在的价值,这只是因为它们被描述为偏好的对象,但是他对于表现为对我们自由选择能力本身的价值尊重的我们的自由选择的目的的实现给予了极高的评价。目的王国,作为目的本身的人以及他们的自由选择的特殊目的的系统的连接,只不过是每个人依据绝对命令行动的后果;而人作为目的本身的观念最

① 康德的短语“目的王国”(Reich der Zwecke)通常被翻译为“kingdom of ends”。但是“kingdom”这个观念可能意味着在一个单一的统治者或立法者之下的国民,而康德的观点是所有人都是一致平等的,都既是道德法则的立法者又是道德法则的服从者,更像是由平等的道德行为者组成的“empire”,而不是一个单一的道德行为者之下的“kingdom”(尽管在神圣罗马帝国,至少有几个选举人,不管怎样都不会是全体人口,去选举下一任皇帝,而不是去指定法律)。也许“realm”这个词更好一些,或者是避免了“kingdom”这个词潜在的会引起误导的含义。

好地表达了康德道德理论中的价值的最终根源，所有人作为目的王国的观点最好地表达了承认这种价值的最终后果，因此给予了我们道德的目标的最为清晰的观念。与之类似，康德的目的王国的观念的充分力量常常被理解为一个“道德共同体”（moral commonwealth）的观点，比如像约翰·罗尔斯，其中我们都是平等的“公共道德法律的立法者”。<sup>①</sup> 这呈现出了康德观念中的前半部分——道德要求我们将每个人都平等地看做是自由的，因此也就是看做是我们所有人行为所必须依据的准则的平等的立法者——但是这没有呈现出康德观念的后半部分——自由要求我们促进自由选择的目的的系统地实现。<sup>②</sup> Allen Wood 认识到“理性的存在者构成了一个王国，就其目的形成一个系统而言”，其中“这些目的不仅是相互一致的，而且也是和谐的、相互支持的”，因此“王国的法则就是普遍遵守它们就会导致在一个单独的统一的目的论系统内所有理性存在者的目的的一致和相互促进”。<sup>③</sup> 尽管如此，他也认为“FA 和 FRE 只是道德法则的整个系统的一般特征，它们不应直接应用于个别的实例”，<sup>④</sup> 我们只能通过应用所有的 FUL/FLN, FHE, FA 和 FRE 于个别情况来处理个别事实。我这里所呈现的观点是 FHE 以最为基本的方式告诉我们为了要成为道德的，我们应当如何对待人；FUL/FLN 和 FA 接着表明了 FHE 的普遍性意味，FUL/FLN 首先告诉了我们，我们必须将我们的每一个准则当做是普遍可接受的，而 FA 告诉了我们必须将所有目的的体系就其本身来对待；但是只有 FRE 才充分表明了 FHE 的含义，即我们必须这样行为，以至不仅是人类而且是他们自由选择的目的能成为系统的结合。因此，它提供了康德的道德行为的目标的最为具体和最为充分的解释。

在完成了绝对命令的公式之后，康德告诉我们他只是分析或解释了“被普遍接受的自律的概念”而并没有“确立其真理”（4:444）。换言之，康德还没

① Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, p.204.

② 在后面的段落中（例如 pp.311–312），罗尔斯更接近承认这种要求，但仍然似乎不看重目的王国中个别的、自由选择的目的的意义，因此就引出了一个在目的王国和至善（其明确包含着幸福作为其组成要素）之间的较之认可的更严格的区分。在后面一章我将回到这个问题上。

③ Wood, *Kant's Ethical Thought*, p.166.

④ 同上书，p.186。

有放弃那个观念，即证明我们不只是要诉诸常识来服从道德法则。然而，为了这么作，或者是表明“道德不是一个幻象”，他说，“要求**纯粹实践理性的可能的综合使用**”（4:445），这是《道德形而上学的奠基》最后一节所要做的。这一节将康德的意志自由的理论引入了他的道德哲学，因为他认为我们只能通过依据道德法则行为才能实现自由，但是只有我们是自由的我们才能依据道德法则行为，因此我们必须证明我们具有自由意志，如果我们要证明我应当服从道德法则并且我们能够服从道德法则的话。但是康德对于自由意志的观点是复杂的，甚至是矛盾的，在他的学术生涯中变化是巨大的。应当用专门的一章讨论这个问题。在我们了解康德更为充分地发展他的目的王国的观念，而形成一个他最终所讨论的政治和伦理义务的体系（那是在《道德形而上学的奠基》出版12年之后，也是他思想事业的末期，即《道德形而上学》）之前，我们必须停下来讨论康德的意志自由的观点，以及其他两个“纯粹实践理性的公设”，即灵魂不死与上帝存在，他常常将它们和意志自由联系在一起。

## | 本章概述 |

康德在《道德形而上学的奠基》和《实践理性批判》中开始构建他的规范伦理学，因此他对实践意义上的自律的解释以及绝对命令的公式，即我们每个人都必须依照那样的准则行为，我们也愿意其他每个人依照那样的准则行为。在《道德形而上学的奠基》中，它继续构建着那些原则，我们必须依据那样的准则行为，即将人性在我们自身和在别的什么人那里作为无条件的目的本身而绝不只作为一个手段对待，我们行为仅仅依据那样的准则，它们能在一个一致的准则系统内被普遍地立法，我们应当这样行为以产生一个目的王国，其中每个人都应作为目的本身，他的自由选择的目的是要被促进的，在那样作和将每一个人作为目的本身是一致的范围内。我在这一章中已经论证了，康德的最为基本的规范观念是将人性作为目的本身对待的观念，也就是将每一个人看做一个自律的行为者，其能够自由地且与他人和谐地设定自己的目的，绝对命令的其他形式以及康德的道德义务的主要分类的例子都能看做是从这个基本观念中

推导出来的。那么我们就来看康德是如何来证明这种道德的要求的观念对我们是有约束力的。

## 阅读扩展



不必奇怪，关于康德的道德哲学有大量文献。我在最前面列出《道德形而上学的奠基》的四个译本，它们都包括有价值的补充性材料：

*Groundwork for the Metaphysics of Morals*, trans. Thomas K. Abbott, edited by Lara Denis, Peterborough, ONT: Broadview, 2005（在 1873 年的译本基础上进行了校正，还包括补充性的文本，以及费希特、席勒、黑格尔、西奇维克等人的批评）。

*Groundwork of the Metaphysic of Morals*, ed. Lawrence Pasternack, London and New York: Routledge, 2002.（以 Paton 1948 年的经典译本为基础，还包括这一章所引用的 Thomas E. Hill, Jr., Christine Korsgaard, Onora O'Neill, Henry Allison, Andrews Reath, Hud Hudson 等人的几篇文章）

*Groundwork for the Metaphysics of Morals*, trans. Arnulf Zweig, ed. Thomas E. Hill, Jr., and Arnulf Zweig, Oxford: Oxford University Press, 2002.（其中有详细的注释和分析）

*Groundwork for the Metaphysics of Morals*, ed. and trans. Allen W. Wood, New Haven, CT: Yale University Press, 2002.（添加了 Marcia Baron, Shelly Kagan, J.B. Schneewind, Wood 等人的文章）

对于《道德形而上学的奠基》的阐述文献如下。Paton 提供了一个同情的阐述，它激发了当代对于绝对命令的形式的讨论。Williams 的著作是在 Paton 基础上的更为简短的研究。Wolff 呈现了一个更具批判性的评论。Beck 的著作是唯一一部专门研究第二批判的著作，不过也参考了康德的其他著作。Schönecker 和 Wood 的著作是所有著作中最为深刻的，但是可惜没有翻译成英文。

Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press, 1960.

H. J. Paton, *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, London: Hutchinson, 1947.

Dieter Schönecker and Allen W. Wood, *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten": Ein einführender Kommentar*, Paderborn: Schöningh, 2002.

T. C. Williams, *The Concept of the Categorical Imperative: A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kant's Ethical Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1968.

Robert Paul Wolff, *The Autonomy of Reason: A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, New York: Harper & Row, 1973.

其他一些关于康德的伦理学涉及本章的主题，绝对命令及其形式与应用，它们对此作了有意义的分析。

Aune 的著作对于康德在《道德形而上学的奠基》中绝对命令的形式进行了详细的讨论，并简短地讨论了绝对命令在后来的《道德形而上学》中的应用。Baron 针对对于康德的义务概念过于苛刻或是不充分的批评为康德作了维护。

Guyer 的著作（2000）中的文章论述了《道德形而上学的奠基》的筹划和内容，还涉及康德的道德哲学的发展以及在康德的政治哲学、历史哲学以及宗教哲学中的应用。在 2005 年的著作中添加了关于康德的自主性的概念，目的在于康德的道德哲学中的地位，以及康德的实践哲学在他整个哲学体系中的地位的文章。Herman 讨论了绝对命令的应用的问题。Hill 的三部著作（1992，2000，2002）收集了作者 30 年来关于康德的道德哲学和政治哲学的精华文章。

Korsgaard 的著作（1996a）包括作者论普遍法则、人性法则的形式以及其他方面重要文章，它可以和作者的另一部著作结合起来阅读，那是她受到康德的道德理论的激发而发展出来的自己的思想，还有 O' Neill, G.A. Cohen, Raymond Geuss, Thomas Nagel 和 Bernard Williams 等人的评论。

Rawls 的著作是对于康德的伦理学的广泛而流畅的研究，它自然反映着《正义论》的方法和内容上的一些假定，这本书讨论休谟、莱布尼茨和黑格尔的内容相对较短。Moore 在理性而不是自主性的基础上建立了对于康德的道德和宗教哲学的解释。最后，Wood 的著作中有对绝对命令的形式的详细分析，还有对于康德伦理学的人类学方面的讨论。



Bruce Aune, *Kant's Theory of Morals*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

Marcia W. Baron, *Kantian Ethics Almost without Apology*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995.

Paul Guyer, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

——— *Kant's System of Nature and Freedom*, Oxford: Clarendon Press, 2005.

Barbara Herman, *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

Thomas E. Hill, Jr., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.

——— *Respect, Pluralism, and Justice: Kantian Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

——— *Human Welfare and Moral Worth: Kantian Perspectives*, Oxford: Clarendon Press, 2002.

Samuel J. Kerstein, *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002. (对康德的绝对命令的推衍进行了研究)

Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996a.

——— *The Sources of Normativity*, ed. Onora O'Neill, Cambridge: Cambridge University Press, 1996b.

A.W. Moore, *Noble in Reason, Infinite in Faculty: Themes and Variations in Kant's Moral and Political Philosophy*, New York and London: Routledge, 2003.

Onora O'Neill (Nell), *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*, New York: Columbia University Press, 1975. (对康德的绝对命令作了突破性的分析)

——— *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989. (其中的文章继续着 O'Neill 对绝对命令的分析)

——— *Bounds of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000. (论证了康德伦理学和当代道德争论的关联)

John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. Barbara Herman, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Philip Stratton-Lake, *Kant, Duty, and Moral Worth*, London and New York: Routledge, 2000. (是对康德的出自于义务而不是只符合义务的行为的思想的详细研究)

Allen W.Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

## 第六章 自由、灵魂不死与上帝： 道德的预设

1788年，即《道德形而上学的奠基》问世后的第三年，经过重大修订的《纯粹理性批判》第二版出版的后一年，康德发表了论道德基础的第二部主要著作——《实践理性批判》。康德在最初写作《纯粹理性批判》时显然并没有预见到需要写作这个第二批判，康德没有将“纯粹理性批判”限定为“纯粹理论理性的批判”，在他写作《道德形而上学的奠基》的时候，他也没有想到要写《实践理性批判》，因为这本书第三节也是最后一节已经有了“纯粹实践理性的批判”。但有两点使得第二批判是必需的。首先，1783年爆发了一场关于信仰合理性的重大争论，交战的双方是雅可比（F. H. Jacobi）和门德尔松（Moses Mendelssohn），这即是所谓的“泛神论之争”，这场争论促使康德重新陈述他自己的“纯粹实践理性的公设”，将其看做是对于这个问题的解决，这首先呈现在1786年的文章“将自身定位于思想意味着什么？”，随后就呈现于《实践理性批判》的“辩证论”中。<sup>①</sup>其次，康德对于《道德形而上学的奠基》中对意志自由的处理感到并不满意，在新版的《纯粹理性批判》中，他想要修正对这个问题的处理，但意识到对自由意志及其与道德法则的关系还有许多要阐发之处，所以就必须另辟专著了。许多阐释

---

① 关于“泛神论之争”（Pantheism controversy），见 Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987, chapters 2–4, 和 George di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors: The Vocation of Humankind, 1774–1800*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, Chapters 4–5, 相关的一些文本可见于 Gérard Vallée, editor, *The Spinoza Conversations Between Lessing and Jacobi*, Albany, NY: State University of New York Press, 1988。

者强调这些动机中的第一点，但在这个新的批判的第一部分中康德用了大量笔墨从我们处于道德法则之下的责任的意识来证明自由意志的存在，以及通过先验观念论来调和意志自由和决定论，这就意味着后一个动机对于康德来说可能更为重要。

在这部新著的前言中，康德一上来就解释了为何不称其为**纯粹实践理性**的批判，而只是称其为一般实践理性的批判，这点不同于《道德形而上学的奠基》的第三节。理由在于这本书是要确立存在着纯粹实践理性，它是由“实践理性的绝对法则”（就是在《道德形而上学的奠基》中所分析的道德原则）统治的，但是要这么作，这本新著就必须“批判整个**实践能力的理性**”，以表明实践理性，即我们由理性来决定我们行为的能力，不为**经验的实践理性**（《实践理性批判》，5:3）所限制，尽管理性的**理论性**的使用为我们的经验性的感性的界限所限制。<sup>①</sup> 纯粹实践理性的可能性尤其意味着我们不能局限于理性的单纯工具性使用，即将实践理性仅仅用来找出满足我们欲求的最佳途径，那种欲求本身不是理性所给予的。大卫·休谟坚持认为我们的理性的作用正是如此，他的一个观点颇为著名，“理性，只能是激情的奴隶，除了服务并服从于它们，它不应有任何其他的作用。”<sup>②</sup> 所以正像康德的《纯粹理性批判》中的核心论证是休谟破坏了理论理性的基础，而要确证每个事件有一个原因那一原则一样，实践理性批判也要论证那种实践理性的工具性理解严重破坏了我们依据由纯粹理性所给予的道德法则而不是由单纯的偏好或“激情”所决定的法则来选择行动的自由。

于是，第二批判的第一个任务就是表明“自由概念”的“实在性”是由“实践理性的绝对法则”，即道德法则本身所证明的。但是康德也说，这个自由的概念：

构成了纯粹理性的，甚至思辨理想的一个体系的整个大厦的**拱**

① 类似的解释见 Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Judgment*, Chicago: University of Chicago Press, 1960, pp.42-47, 以及 John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000, pp.147-148。

② David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book II, Part 3, Chapter 3; in the edition by David Fate Norton and Mary J. Norton, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 266.

**顶石**；而作为纯然的理念在思辨理性中仍然没有支撑的其他一切概念（上帝和不死的概念），如今就紧跟着它，与它一起并通过它获得了持存和客观的实在性，也就是说，它们的**可能性**由于自由是现实的而**得到了证明**，因为这个理念通过道德法则而显示出来。

（《实践理性批判》，5:3—4）

康德将我们相信自由、不死和上帝存在的信念称为“纯粹实践理性的公设”，“这些公设不是理论的教义，而是在必然实践的考虑中的**前提条件**”，“并不必然扩展思辨知识，但却**总的来说**（凭借它们与实践的东西的关系）给予思辨理性的理念以客观实在性”（5:132）。但是他也在这些公设中作了区分，说“在思辨理性的一切理念中，自由是唯一我们先天**知道其可能性的……因为它**是我们知道的道德法则的条件”，而“**上帝和不死的理念却不是道德法则的条件，而是一个道德法则来规定的意志的必然客体的条件**”（5:4）。他这么说意在使我们相信我们在根本上是由道德法则约束的，我们必须相信我们是依据它自由地行为，一旦我们充分理解了道德法则命令我们要达到什么——康德称之为“至善”，“最大的幸福与最大程度的道德的（在造物中可能的）完善性被表象为以最精确的比例结合在一起的整体”（5:129—30）——那么我们就明白了我们必须相信人格不死和上帝的存在。

后面一个观点肯定会令人惊讶。如前一章所说，在《道德形而上学的奠基》中康德论证了道德最终命令我们实现**目的王国**，其中所有的人都被看做是目的本身，因此在其中也能促成一个他们的特殊目的的相容的体系，这似乎是一个在原则上能够为普通人在正常的人类寿命中所达到的结果，而无需上帝或不死。所以我们肯定要问为什么康德认为道德的“目标”（object）需要上帝及不死的预设。但是在我们能够考察这个问题之前，我们必需考察康德对于自由的立场。在《道德形而上学的奠基》和《实践理性批判》之间有着一个立场上的重大转变：在第一部著作中，康德似乎认为在分析了道德法则的内容之后仍然需要证明道德法则真正地应用于我们，他能够通过证明我们具有自由意志来证明那一点，而在后一部著作中，康德似乎认为我们能证明自由意志的实在性是作为那个“绝对的”、不可争论的事实的前提，那个事实即我们服从于道德法则，而它本身不能有任何证明。除了他所要证明的

这个问题之外，康德在这两部著作中将自由和依据道德法则的行为紧密连接起来也产生了一个问题，即如果真正的自由行为是依据道德法则而作出的行为，那么人又怎么是自由的但却作出恶的行为呢，因此人们如何为他们的恶行负责？但只是在另一部著作，即《单纯理性限度内的宗教》（1793）中，康德才解决了这个问题，并由此发展出他关于自由和道德法则关系的最终立场。

于是，这一章就有两项任务。首先，我们必须纵观康德在意志自由立场上复杂的发展变化，考察他对于我们具有道德法则的责任的证明以及对于恶的可能性的解释。因此，我们就必须考察康德的实践理性的进一步的公设，理解他为什么认为试图实现道德目的的合理性就要求对于上帝和不死的信仰，以及这种信仰在他那里的含义。

## 道德法则和意志的自由

贯其一生，意志自由和道德责任的问题都强烈地吸引着康德，尽管他只是在关于道德哲学的核心著作中才将这个传统问题和道德法则本身的有效性联系起来。依据我们的目的，可以将康德论意志自由的思想划分为五个阶段：（1）最早期的立场。他拒绝接受任何决定论之外的观点，将人的自由行为解释为具有内在的原因而不是外在的原因；（2）1781年《纯粹理性批判》中表现出的立场。他以形而上学的方式解释了不是由自然的规定性法则所支配的自由的人类行为的**可能性**，但是也论证了我们不能**证明**这样的自由行为的存在；（3）1785年《道德形而上学的奠基》中的立场。康德论证了我们在根本上可以证明人类自由的存在，因此能够证明道德法则应用于我们，既没有只是假设后者为一个常识性的东西，也没有仅仅分析地证明它是从理性存在者的概念中得出的，同时并没有确定它是否和我们作为现实的人相联系；（4）1788年《实践理性批判》中的立场。他论证了我们不能从我们的意志自由的先天证据中论证出道德法则的有效性，而是能够从我们服从道德法则的责任的不可辩驳的事实证明我们的意志自由；（5）1793年《单纯理性限度内

的宗教》中的立场。康德不再关注证明自由意志的存在，而是表明它的存在意味着人类的恶的不可避免的可能性，以及与之相伴的人类转向善的不可摧毁的可能性。

## 康德最早的关于意志自由的立场

康德最早的一本哲学出版物，1755年的论文《形而上学认识各首要原则的新说明》致力于改进莱布尼茨和沃尔夫的充足理由律的证明，或是如康德所称的“决定性的根据”，但是要捍卫莱布尼茨对于充足理由律和意志自由的概念的调和。我们这里并不关心康德对于充足理由律的证明的重新规定，只关心康德针对那个原则破坏了人类的自由和道德责任的攻击而作的对那个原则的捍卫，之所以说那个原则破坏了人类的自由和道德责任是因为如果

凡发生的事情都仅仅在具有事先规定的理由的情况下才能发生，那么就可以得出，**凡不发生的事情，也就不能发生……**而在如此重新经历各种事件如克吕希波所说的一次性的、编入各种结果的永恒秩序的不可变更的链环时，最终在直接显示上帝为创造者的世界最初状态中，完全达到各种事件最终的、结果如此丰富的理由。

（《形而上学认识各首要原则的新说明》，1:399）<sup>①</sup>

这肯定是将任何人类行为的责任都置于因果链条之中，而不是置于那种行为的明显的行为者的自由选择之中。像康德所指出的，对于决定论的这个反对回溯到了古代，但是康德将他的矛头指向的是虔敬派哲学家克鲁修斯（Chris-

<sup>①</sup> 这里的“克吕希波”（Chrysippos）是指 Chrysippus (c.280–207 BCE)，他继 Cleanthes 之后成为雅典的斯多亚学派的领袖。他的许多著作（虽然没有完整的著作目录存世）塑成了早期斯多亚学派的正统学说，其中就有决定论。

tian August Crusius)，这位哲学家将那种传统的反对指向莱布尼茨，尤其是指向莱布尼茨的理性主义继承者沃尔夫。<sup>①</sup> 康德将克鲁修斯看做是赞同“平静的漠不关心” (indifference of equilibrium)，或是通常更为人所知的“漠不关心的自由” (liberty of indifference)，即一个人只有当所有在先的关于他的个性和环境的因素使他在一些特别的行为中“使他对于任何两方面的选择都处在漠然的关系中”，以至他的行为不为任何在先的但现在不处于他控制下的条件所决定时，他才是真正自由的。康德并不认为这就意味着一个人对于他的行为根本就没有控制，所以即使当你有强烈的义务去作正确的事情时，你“就会马上滑向恶的东西，因为吸引你的理由并没有决定你。” (1:402) 非决定论根本没有为责任的概念留下空间，所以康德论证了任何责任的基础必须和决定论相容。<sup>②</sup> 同莱布尼茨一样<sup>③</sup>，康德提出了“通过富有理智和自我决定能力的存在者的意志所发生的事情”，也就是被认为人们要为之负责的那些行为，“肯定是出自一个内在的本原，出自自觉的欲望，出自按照意志自由的二者择一” (1:404)。按照这种解释，自由只是当选择的力量“被规

- ① 在 1723 年，沃尔夫被从哈勒的普鲁士大学的教席上赶了下去，实际上也是从所有普鲁士的领地上赶了出去，这是一些虔敬派教授们策划的阴谋，它是由 Joachim Lange 领导的，他信奉弗雷德里希·威廉一世的观点，认为沃尔夫的决定论就意味着逃兵不用为他们的行为负责。The Landgrave of Hesse 给沃尔夫在马堡大学提供了一个避难所，虽说那个位置要求教授是一个加尔文主义者，沃尔夫在 1740 年被劝说回到了哈勒，那时更加倾向自由派的腓特烈大帝继承了王位。在克鲁修斯重新发起了虔敬派对沃尔夫的攻击（影响甚小）之后，沃尔夫在哈勒完成了他的事业，并享受着巨大声望。关于这些事件，可见 Lewis White Beck, *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969, pp.258–261。
- ② 在康德著作发表一年前，尽管康德对此肯定是不知道的，美国神学家和哲学家约纳森·爱德华兹对于漠不关心的自由给出了同样的反对，见其著作《意志的自由》(*Freedom of the Will*, Boston: S. Kneeland, 1754)。
- ③ 例如可参见，*Discourse on Metaphysics* (1686), §30, in Leibniz, *Philosophical Essays*, edited by Roger Ariew and Daniel Garber, Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989, pp.60–61; “A New System of Nature” (*Journal des Savants*, 1695), in *Philosophical Essays*, pp.143–145; Letter to Coste, “On Human Freedom” (1707), in *Philosophical Essays*, pp.194–195; *New Essays on Human Understanding*, Book II, chapter xxi, §15; in the edition by Peter Remnant and Jonathan Bennett, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p.180。在这些著作中，最后一部是康德知道的，但也只是在莱布尼茨死后 1765 年出版的；第二部著作很可能康德在 1755 年就知道了。



定为与最佳事物的观念相符合”而不是由任何外在因素决定时，自由才存在(1:402)。使人们自由的只是他们按照他们自己所认为的什么是最佳的理解来行为，而不是为任何外在于他们本身的力量所推动。那些依照这样一种观念而行为的人就是自由的，即使他们的行为实际上是由先前的条件决定的，因此他们那个时候不能选择除了实际所作出的行为之外的其他行为。

## 第一批判中的自由

不过在写作《纯粹理性批判》时，康德显然不满意这一立场，他运用先验观念论的形而上学（其本身是从空间和时间不涉及自由意志的问题的假定中推出的）表明了《形而上学认识各首要原则的新说明》以及所有同时代人处理自由意志时所设定的决定论和非决定论的对立过于简单了。

康德在第一批判中的论证是空间和时间的物于我们的显象的特征，而不是事物本身的特征，而只有当我们将那些显象的直观归摄于概念（它们是依据纯粹知性的概念构造的）之下它们才产生了知识，又可以反过来说只有当范畴应用于我们的直观，它们才产生了知识，这集中体现在对于显象的充足理由律或是因果性的普遍法则的证立但也是限制之中：“充足理由律的原则就是可能经验的基础，也就是种种显象就其在时间的序列继起中的关系而言的客观知识的根据”（A201/B246）。这并不意味着原因和结果的逻辑关系仅仅应用于它们在时间（以及空间）中显现的对象，因为逻辑关系构造了我们所能想到的任何主词（subject-matter）的假言判断；但是逻辑关系成为原因和结果的关系的图型化（schematization）和时间中的物有一种本质性的关系——“一般事物的原因和结果的图型是实在物，……只要该图型就在于杂多的演替，只要这演替服从某种规则”（A144/B183）——每一事件有一原因这一原则被证明为只应用于时间中的对象的显象。因此康德的先验观念论敞开了这样一种可能性，我们并不是必须，实际上也不能将通常意义上的因果性应用于物自身，尽管我们仍然可以以其他的、非特定的意义上来思考像根据（grounds）和后果（consequences）这类事情。

甚至不知道将所有的后果 (consequences) 看做是先前的原因之后的结果这种日常理解的其他情况, 这种设想的可能性正是康德要解决纯粹理性的第三个悖论所利用的东西。<sup>①</sup> 这是在正题“按照自然规律的因果性, 并不是世界的显象的全部能够由之派生出来的唯一因果性。为了解释这些显象, 还有必要假定一种通过自由的因果性”与反题“没有任何自由, 相反, 世界上的一切都仅仅按照自然规律发生”之间的冲突 (A444—5/B472—3)。世界在广延上是无限的与世界在广延上是有限的这样的矛盾命题不能都为真, 因为两者涉及的都是世界的空间广延, 但是对此却作出了不能相容的观点, 与之相反, 存在着这样一种自由的因果性, 它不依照自然的法则这一命题和世界上的每件事的发生都是依据自然法则这一命题都能够为真, 因为后者显然是指显象的世界, 而前者并不需要那么理解, 而是可以理解为指的是物自身的世界。先验观念论在显象和物自身之间的区分因此就敞开了自由的因果性的可能, 它是自然的决定性因果法则的一个例外。

在第一个情况中, 康德认为, 我需要能够将一个自由的行为看做是它本身不是由时间上在先的原因决定的, 只是为了“使世界的开端可以理解”, 换言之, 即是从所有后面的后果都会“作为单纯的自然法则的结果”从中导出的创世的初始行为。而一旦我们敞开了这种行为的逻辑可能性 (它不是由自然的因果法则决定的), 那么

我们现在也被允许在世界的进程中间让种种不同的序列在因果性上自行开始, 并赋予这些序列的实体以从自由出发行动的能力。

(A448—50/B476—8)

换言之, 康德论证了一旦我们为关于世界的上帝自由创世留出了思想上的可能性, 我们也为由人类所作出的一系列事件的创设留出了思想上的可能性 (从而避开了所有传统的上帝自由本身会排除人类自由的论证, 例如, 莱布

① 对第三个二律背反的讨论见 Beck, *Commentary*, pp.181-188, 以及 Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, Chapter 1, pp.11-28; 对于 Allison 的研究的评论, 见 Daniel Guevara, *Kant's Theory of Moral Motivation*, Boulder, CO: Westview Press, 2000, pp.71-74。

尼茨就为之殚精竭虑)。<sup>①</sup>当然,我们不能认为自由的行为,不论是神的还是人的,是显象的因果秩序的破裂或断裂,因为它和因果原则对显象的普遍有效性是不一致的,而那已经被证明了。我们必须认为在显象的层次上,事件是依照规定性的因果规律顺畅相继的,但是显象世界本身也是本体的自由选择的表达,如果那些本体的选择不同,显象世界本身也就不同。康德说到,我们必须将有意的行为设想为反映着它们的行为者的“经验的特征”,“通过这种性质,它的种种行动就作为显象全都与其他显象按照恒常的自然规律处于联系之中,并且能够作为它们的条件而从它们推导出来,从而与它们相结合”,但是还要将人看做具有“一种理智的性质”,通过这种性质,“作为显象的行动的原因,但这种性质本身却不从属于感性的任何条件,本身并不是显象”(A539/B567)。<sup>②</sup>因此,康德写到:

尽管相信行动就是由此[自然的原因]规定的,人们却依然责备肇事者,而且不是因为他的不幸的气质,不是因为影响他的那些情况,甚至也不是因为他过去奉行的生活方式;因为人们预设可以把这种生活方式过去怎样置于一旁,可以把已经逝去的条件序列视为没有发生的,但把这一事实视为就在先状态而言完全无条件的,就好像肇事者由此完全自行地开始一个后果序列似的……行动被归之于他的理知性质。

(《纯粹理性批判》, A555/B583)

因为存在着本体和现象、物自身和它们的时间的、因果规定的显象的区分,我们就能认为尽管包括我们自身行为的显象的时间性的世界完全是由因果规律决定的,但如果在本体的层次上作出了不同的选择,那么显象世界也就将是完全不同的,实际上就意味着它的法则会是完全不同的。

① 这个问题是莱布尼茨在世时出版的唯一专著《神正论》(1710)中的核心问题;E.M. Hugard 翻译了这部篇幅庞大的著作,Diogenes Allen 对其作了删减, *Theodicy*, Don Mills, ON: J.M. Dent and Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966。

② 关于经验的和理知的特征,见 Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Chapter 2, pp.29-53。

通过这种分析，康德实际上将莱布尼茨对自由的理解<sup>①</sup>和他在1755年所反对的克鲁修斯的自由的理解结合了起来：我们的行为必须根据没有例外的因果法则表现出来，它能追溯到很久之前的我们的个体存在，这只有在显象的层次上是真的；但在本体的层次上就会有自由的选择，那是不能由先前的条件来解释，因为由先前的条件来解释那个观念本身就是一个时间观念，它并不能应用于本体领域。可以肯定的是，这意味着本体的选择在根本上是不可说明的，这就导致康德强烈地反对克鲁修斯的观点；但是现在康德愿意接受这个结果作为真正的自由的可能性的代价，甚至论证了本体自由比现象的决定论要好，因为尽管我们能证明我们必须以因果的方式来设想现象的世界，但我们不能真正地解释我们为什么被这样构造而以这种方式具有经验。本体的，或是如康德所称之为的先验的自由这样一种能力“是如何可能的”，“并不是一个必须要回答的问题”，康德认为，“我们就按照自然规律的因果性而言同样必需满足于先天地认识到，必须以这样一种因果性为前提条件，尽管我们无论如何也不能把握如何通过某一存在来设定另一事物的存在的可能性，因而必须仅仅以经验为根据。”（A448/B476）但是我们必须设定本体或先验的自由这一观念绝不能解释为什么我们会选择以这一种方式而不是以另一种方式实现我们的本体的自由，因为所有在显象层次发生的解释在康德关于意志自由接下来的发展中仍然是一个核心问题，尽管他在《单纯理性限度内的宗教》之前并没有充分理解它的含义。

当然，康德就此所说的是先验观念论使意志的自由成为可能的，但至此所说的没有什么使自由成为现实的。康德秉持这一观点；实际上，他坚持认为先验观念论本身甚至没有建立意志的真正自由的现实的可能性，而仅仅是它的逻辑的可能性，也就是说，形成一个它的不矛盾的概念的可能性，因为“从单纯先天的概念来看，我们不能认识到任何真正的原因或真正的因果性的可能性”。他称他就此已经确立的是“自然与出自自由的因果性至少并不冲突”（A558/B586）。因为意志自由的存在显然不能经验地被证明，因为经验的领域在本质

① 康德后来强调了他对于莱布尼茨所解释的自由的反对，对此的讨论见 Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, pp.277-282。

上是决定论的，它也不能从理论的概念中先天的证明，显然，意志自由的实在性的任何证明必须完全发生在理论领域之外。

这似乎就意味着意志的自由只能从实践的根据（作为一个道德的必然前提）来证明。康德在《纯粹理性批判》的第二版（见 Bxviii-xxx1），在《实践理性批判》（它从对第一批判的修订的第二版中发展出来的）以及后来的所有著作中采纳了这个立场。但是在写作于两版第一批判之间的《道德形而上学的奠基》的第三节中，康德是不是明确具有这个立场并不清楚，那里他似乎最终论证了我们只有首先证明我们具有意志自由（显然是在纯粹理论的基础上），我们才能证明我们在道德法则之下承担着义务。

### 《道德形而上学的奠基》第三节中的自由

我们记得康德在《道德形而上学的奠基》第二节结束时的立场是从“一般所接受的道德的概念”以及绝对命令和理性存在者的意志的哲学概念的分析中得出道德法则的形式和内容，但是他也表明了这是对我们有效的，因为我们实际上是受到绝对命令约束的（4:445）。对他来说，下一步自然就是证明我们是道德法则必然掌控的理性存在者。<sup>①</sup>从本质上说，这是他所要作的，但通过一个论证要表明，首先，道德必然地是自由意志的法则，我们只是理性存在者，接下来，我们的理性意味着我们的意志的自由，最后是我们的理性（rationality）意味着我们对于道德法则的服从。这个论证产生了一个著名的问题：如果我们的自由意味着我们不是仅仅应该而是确实按照道德法则行为的，那么对我们的不道德行为的唯一解释就是在作出不道德行为的时候我们就根本不是自由的——因此就不能对那些不道德的行为负责任。康德一直不能解决这个问题，直到 1793 年的《单纯理

① 如 Bruce Aune 所说，道德法则对于一个理性存在者来说，是描述的、分析的为真的；因此所需要证明的是我们实际上是理性的存在，对于这种存在来说，这种描述是有效的，由此具有规范性的意味。见 Aune, *Kant's Theory of Morals*, p.37。

性限度内的宗教》<sup>①</sup>，尽管《道德形而上学的奠基》中的其他一些问题已经迫使康德在 1788 年的《实践理性批判》中重新思考自由意志和道德法则之间的关系了。

《道德形而上学的奠基》第三节中的论证充满着矛盾，我们这里对它的简单处理将省略一些细节。<sup>②</sup> 康德一上来陈述了我们可以形成一个意志自由的消极的概念，那就是免于依据由单纯的“自然的必然性”运作的“外在原因”决定的自由，但是我们必须也形成一个法则的积极的概念，通过它，意志自由本身来自于外在的原因——因为自由，“尽管自由不是意志依照自然法则的一种属性，但却并不因此而是根本无法则的，反而必须是一种依照不变法则的因果性，但这是些不同种类的法则”（4:446）。他然后论证了“因为自然必然性是作用因的一种他律”，或者是外在于意志本身的东西所规定的，意志的自由只能作为“自律，即意志作为对自身来说的一个法则”来被理解为积极的。但是当然，意志能够成为对自身的法则的唯一方式是“除了能够也把自己视为一个普遍法则的准则之外，不要按照任何别的准则去行动”——按照其他的准则去行动就将服从于一些外在的、他律的原因的意志，因此就剥夺了他的自由。但这正是绝对命令，“因此一个自由意志和一个服从道德法则的意志是一回事”。（4:447）

这意味着当且仅当意志为道德法则统治时，意志才是自由的和自主的：自主既不是无法则也不是服从于单纯的自然法则，而是只通过服从于道德

① 这个问题由英国道德哲学家西季威克（Henry Sidgwick）最初发表于 1888 年《心灵》杂志的一篇文章所提出，又被收录在西季威克的《伦理学方法》（*The Methods of Ethics* London: Macmillan, 1907, pp.511–516）第七版的附录中。实际上，早在 1792 年，这个问题就由康德哲学的倡导者 Karl Leonhard Reinhold 提出了，见其《关于康德哲学的通信》（*Letters on the Kantian Philosophy*, Leipzig: Göschen, 1792）第二版的第二卷。也许正是 Reinhold 在这个问题上的坚持引发了康德要在《单纯理性限度内的宗教》中澄清他的立场。对于 Reinhold 的这种反对，见 Allison, *Kant's Theory of Freedom*, pp.133–136。

② 有一位学者对于《道德形而上学的奠基》第三节仅仅 17 页的内容写了 400 页的解说；见 Dieter Schönecker, *Kant: Grundlegung III, Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Freiburg and Munich: Verlag Karl Alber, 1999。对于 Schönecker 的讨论有一个简短的版本，尽管仍是德文，见 Schönecker and Wood, *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, pp.170–206; Paton, *The Categorical Imperative*, Book IV, pp.207–253; 以及 Onora O' Neill, "Reason and Autonomy in *Grundlegung III*", 收录于 *Constructions of Reason*, pp.51–65。

法则来获得，正如我们在先前一章所看到的，它在选择的一个单独实例之外保存自由。假定意志的自由（在实质的意义上）和道德法则是相互蕴含的<sup>①</sup>，我们就能够通过一个应用于我们来证明另一个适用于我们：我们在原则上就能够通过证明我们服从于道德法则来证明我们具有自由意志，或者通过证明我们具有自由意志来证明我们服从于道德法则。但是由于康德在《道德形而上学的奠基》这一点上的任务是要证明道德法则实际上适用于我们，他显然选择了第二个方向：他现在要证明的是意志的自由不只是一个概念的可能性，就像他在《纯粹理性批判》中利用先验观念论所建立的那样，而是要证明意志的自由是个现实。因此，道德法则，在此之前仅仅被证明为适用于任何的理性的意志，现在将被表明为适用于我们。

正是在这里事情变得棘手了。康德首先说：

每一个只能按照**自由的理念**去行动的存在者，正因为此而在实践方面确实是自由的，也就是说，一切与自由不可分割地结合在一起的法则都适用于它，正好像它的意志就自身而言也被宣布为自由的。

(4:448)

这段话经常被认为具有这样的意思，如果你自己将自身看做自由地行为，那么你必须要通过一个什么是最好的或正确的概念来指导你的行为，而不是只预测你依据于某些自然法则会作什么，那根本就是不去行为。因此，如果你认为你自己是自由的，你就要使你自己的行为遵守道德法则。<sup>②</sup>这也许是正确的，但是这对康德来说显然是不够的：他想要我们能向自己证明我们实际上是自由的，因为他担心如果我们不能作到这一点，那么我们作正确事情的决心就会被这样一个想法所破坏，即我们的行为已经被不是道德法则的因素决定了，所以无论我们多么努力去遵循道德法则都是无用的。所以康德提供了下面的论证。首先，他说，“不需要精细的反思”就能区分显象和

① 这是阿利森所称的“交互性论题”（“Reciprocity Thesis”）；见 *Kant's Theory of Freedom*, Chapter 11, pp.201-213。

② 这一观点在罗尔斯那里有一个尤为清晰的呈现，见 *Lectures on the History of Moral Philosophy*, pp.285-289。



物自身，或是“感性世界”和“知性世界”（4:451）——尽管这对于在第一批判上殚精竭虑的人来说非常惊讶！进而，康德称这个不可逃避的区分不仅应用于其他对象，也应用于我们自身：“甚至对于自己本身，即便根据人通过内部感受而对自己拥有的知识，他也不可以妄称认识他就自身而言是什么样子。”所以，除了显象的单纯的表象，每一个人“还必须以必然的方式假定某种别的作为基础的东西，亦即他的自我，如其就自身而言可能是的性状。”但是，康德假定，人们必须有某种方式将自身看做是他真实所是的。然后，他断定说，“现在，人在自己里面确实发现一种能力，他凭借这种能力而把自己与其他一切事物区别开来，甚至就他被对象所刺激而言与它自己区别开来，而这就是**理性**。”（4:452）这意味着“作为属于理知的世界”，每一个人“服从不依赖于自然的、并非经验性的、而是仅仅基于理性的法则。”但是什么法则仅仅奠立于理性呢？显然，只有道德法则，它称自律的意志的法则不应该包含任何经验性的东西，而是只要求对于具有普遍法则形式的准则的遵守。因此，康德论证了我们必需认识到现象的自我和本体的自我的差别，我们的本体的自我也必须由一条不同于经验自然的法则所统治，这样的法则只能是道德法则：我们的本体的自我因此就必须是自由的，由道德法则统治的。

甚至在我们担心自由的却不道德的行为的可能性的实质问题之前，这个论证就显然具有一些程序上的困难。因为这个论证为了解释意志的自由的可能性不仅预设了现象和本体之间的先验观念论的区分，那是《纯粹理性批判》已经确立了的；它现在还预设了我们自由以及我们服从于道德法则的事实只能从这种区分中证明，这是第一批判中没有表明的。先验观念论如何突然产生了这个积极性的成果呢？显然，只有通过采取**在现象世界中**将我们和其他东西区别开来的东西，即我们的理性，并假定**我们能够知道这不只是一个显象**，而是对于我们来说在本体的世界中真实的东西。但是这似乎就设定了第一批判所否定的东西，即我们能够具有真正的知识，而非一个只是事物如何显象而不问其真正所是的单纯**概念**。康德对于突然抛弃这个认识论的限制并没有论证，那个限制对于他的第一批判的整个论证来说是核心性的（尽管当他认为纯粹的统觉能给予我们对于我们的理知特征的积极见解时，他也已经打破了这个限制；见《纯粹理性批判》，



A546—7/B574—5)。<sup>①</sup>

## 《实践理性批判》中的自由

康德试图证明我们具有自由意志并要推出我们对于绝对命令的义务，这显然破坏了他本人认识论的最为基本的规则。康德必须很快意识到这一点，因为要是不承认他是在这么作，他就在第二批判中倒转了论证的方式，论证了正是因为我们在根本上不能给予我们的意志自由以任何理论性的证据，我们只能将我们在道德法则下的义务的意识看做是**被给予的**，并从中推出我们的意志的自由。他因此完全放弃了证明道德法则是有效的计划，回到了《道德形而上学的奠基》第一节中的前提，即将这看成一个常识，并使用道德法则的有效性去证明我们的意志自由。<sup>②</sup>

就像在《道德形而上学的奠基》中一样，在《实践理性批判》中，康德从这个前提“自由的无条件的实践法则是相互蕴含的”开始论证。这个观点的基

① 有一个相关的、但不是完全相同的对《道德形而上学的奠基》第三节的批评，见 Allison, *Kant's Theory of Freedom*, pp.227–228。Allison 反对的要点是在这个论证中，康德将区别于现象世界的一个世界的单纯可能性混同于其现实性，因此，我们可以补充说，就破坏了他本人在“消极意义上的本体”和“积极意义上的本体”上的区分。

② 对于康德在《道德形而上学的奠基》的第三节和《实践理性批判》中的论证的关系有大量讨论。Karl Ameriks 论证了康德改换了他的论证方向，从试图证明我们的自由以及从我们对道德的服从转向了从我们对道德的服从的事实来试图证明我们的自由，从《道德形而上学的奠基》到《实践理性批判》存在着这样的变化，见“Kant's Deduction of Freedom and Morality”, *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981), 后来成为其专著 *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason* (new edition, Oxford: Clarendon Press, 2000) 的第六章。Ameriks 的解释在很大程度上为 Allison 所接受, *Kant's Theory of Freedom*, p. 201, 还有 Rawls, *Lectures in the History of Moral Philosophy*, pp.261–262。Dieter Henrich 论证说，在《道德形而上学的奠基》中没有打算给我们的自由的事实一个正规的演绎，因此在《道德形而上学的奠基》和《实践理性批判》之间没有大的倒转，见“Kants Deduktion des Sittengesetzes”, in Alexander Schwan (ed.), *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, pp.55–112, translated in Paul Guyer (ed.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998, pp.303–341。

础在于如果道德法则需要意志的决定因素根据独立于任何对于行为对象的偏好的“法则的单纯形式”，那么只有能独立于“显象的自然法则”被决定的意志（5:28）能够依据这样的法则行为；而相反，如果一个自由意志是必须“独立于经验条件的”却“然而必须是对于一些法则可被决定的”，那么“立法的形式只要包含在准则中，它就是唯一能够构成意志的一个规定根据的东西”（5:29）。要注意，康德在这里做了两个假定，但却都有疑问：其一，他假定唯一的一种意志的“自然的”决定因素是单纯偏好的因素，所以不是由单纯偏好所决定的意志的决定因素就要求意志以一种完全超出自然范围的方式所决定；其二，他假定了即使是超出了只是通过偏好的自然法则的决定范围的意志也仍然必须被某种法则所决定，通过这样一个筛检法的论证，那个法则就只能是道德法则。第二个假设当然和康德对于漠不关心的自由的最初拒绝相一致，那种漠不关心的自由就是自由意志正是不由任何法则来规定的意志，但这会引出一个关于不道德行为的可能性的问题。康德第一个假定在这里排除了任何对于自由和责任的自然化的解释，也就是说，算不上一个可辩驳的步骤。

不过他本人满足于意志当且仅当由道德法则决定时是自由的，康德现在颠倒了《道德形而上学的奠基》中的论证。他论证了我们不能直接证明我们的意志自由，因为我们不能对于它有任何经验的或理论的证据。就像他在第一批判中所论证的，我们的经验的统一以及我们对于这个世界的理论的观点是由每个事件有一个在先的原因这个原则所指明的。“因此，正是我们（一旦我们为自己拟定意志的准则就）直接意识到的**道德法则**，才最先呈现给我们……而恰好导向自由概念”（5:29—30）。这个主张又是依赖于两个假设。第一，康德假定了只要我们反思在一些情况下我们应当做什么——我们应当采取什么准则——我们实际上，无论我们是不是有意识的，就是以理性的标准，因此是以道德的标准来检验我们的准则：他确信：

人们可以只是分析一下众人关于自己的行动的合法则性所作的判断，于是人们在任何时候都会发现，无论偏好在这中间会说什么，他们的理性却仍然坚定不移地和自我强制地把采取一个行动时意志的准则保持在纯粹意志上，亦即保持在自己身上，因为它把自己看做是先

天地实践的。

(5:32)

在这里康德在根本上倒转了《奠基》第一节中的断定，关于道德法则的知识是共通的，即使它是默示的：不可能每一次我考虑行为时都有意识地把绝对命令讲出来（更不用说将它的三个或五个公式考察一遍了！），但实际上我们总是通过这个标准来考察我们所提出的准则，或者更为合理地说，至少知道我们能够或是应当如此。我们对于道德法则及其义不容辞的直接意识，康德称为“理性的事实”

人们可以把这条基本法则的意识称为理性的一个事实，这不是因为能够从理性的先行资料出发……而是因为它独立地作为先天综合命题把自己强加给我们，这个先天综合命题不是基于任何直观。

(5:31)

在最后，康德认为我们的最为基本的规范的存在是不可证明的——它不能从任何更为根本的理论命题中推导出来，因为那样它就不是规范性的了，但是它也不能从任何更为根本的规范命题推导出来，因为那样它就不是根本的了——但它是不容置疑的。<sup>①</sup>

康德在这个从我们对于道德法则的意识到我们的自由意志的论证中的第二个假定是那样一个前提，即我们只能够有义务做那些对于我们是可能的事情，或者是说一个真正的**应该**蕴含着**能够**。康德并没有试图通过从先前进一步的前提的任何论证推出这个前提，而是试图通过极富感染力的例子说服我们接受它：

假设某人为自己淫欲的偏好找借口说，如果所爱的对象和机会都来到他面前，那么这偏好对他来说是完全不可抗拒的：如果在他遇到

① 关于这种解释，“第二批判”的“理性事实”的论证并没有呈现出和作为一个整体的《道德形而上学的奠基》的论证有完全的出入，而只是对于《道德形而上学的奠基》第三节的一个拒斥，见 Beck, *Commentary*, pp.166–170，尤其是 Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, pp.253–272。

这种机会的房子前竖起一个绞架，在他享受过淫欲之后马上把他吊在上面，他在这种情况下还会不克制自己的偏好吗？人们可以很快猜出他会怎样回答。但如果问他，如果他的君王以同一种毫不拖延的死刑相威胁，无理要求他对于君王想以莫须有的罪名来诋毁的一个清白人提供伪证，此时无论他对生命的热爱有多大，他是否会认为有可能克服这种热爱呢？他是会这样作还是不会这样作，这是他也许不敢作出保证的；但他必定毫不犹豫地承认，这样做对他来说是可能的。因此他作出判断，他能够作某事乃是因为他意识到他应当做某事，并在自身中认识到通常没有道德法则就会依然不为他所知的自由。

(5:30)

我们经常为我们的行为找借口，称我们的偏好是不可抗拒的，但是康德称我们并不真的相信这一点。我们知道当我们的生命处于危险的时候，我们能够抗拒一个瞬间的满足，不论是多么想要，实际上我们知道我们总是选择去作正确的事情，甚至对于我们来说要花巨大的代价。但是在第一种情况下，我们实际上是将一个更大的偏好压制了稍弱的偏好——对于生命的热爱相对于弱一些的欲望——第二个例子是我们必须能够克服所有可能的偏好，甚至是对于生命的爱本身。这能够发生的唯一方式是如果我们完全独立于偏好来规定我们的意志，因此就是我们具有自由意志。我们对于我们的道德义务的意识结合着我们的这一信念，即我们只能服从于我们能够作的东西——这也是一个基本的然而不可证明的规范前提，它是我们的基本观点的表达，即使每个人对于他们自由作的事情负责是公平的——还意味着我们总是自由地作道德法则所要求的。<sup>①</sup>

① 我听到过有人说康德从没有断定过“应该意味着能够”。但是康德肯定在我们引注的最后一句话中说过，而且在《单纯理性限度内的宗教》中说过至少六次（6:45，47，49n,50，62，66）。康德从未为这一观点作过论证倒是真的，但好像将它看做是自明的。因为难以知道一个人实际上将会如何论证它，我建议我们将它看做是道德法则之外的、一个二级的不可证明的道德规范，反映着当责任分配是公平的时我们的基本的感觉。我不认为要让人去为没有去作那些在物理上是不可能的事情而承担法律的或道德的责任是公平的，我也不认为人们要去为没有去作那些心理上是不可能的事情承担责任。我们所认为的是让人们去为道德上的行为承担责任是公平的，所以我们必须相信这处于他们的能力范围之内。

如果一个人不作伪证就会受到死亡威胁，那个人并不知道是否他会抵抗，尽管他知道他能够那样，康德对于这一实例的评注很好地说明了康德清楚地意识到道德法则不能成为我们的自由意识的因果法则，也就是说道德法则不必然地决定意志，因此作自由的但不是道德的选择就是不可能的。但是康德本来在《实践理性批判》会得出这个见解——他的新的论证方法肯定会允许如此，因为它依赖于那个前提，应该蕴含着能够，而不是应该蕴含着实际的行为——但是他似乎没有那么作。相反，在第二批判中有大量的段落表明，就像在《道德形而上学的奠基》中一样，康德仍然将道德法则看做是本体的意志的因果法则。他对于这个概念的继续接受甚至在他关于意志自由蕴含道德法则的原始表述中就已经表明了，因为他在那里所说的为道德法则所要求的“立法形式”是“唯一能构成意志的决定根据的东西”（5:29）。由此，康德称一旦作为感性世界的特征的偏好的意志的决定因素被从本体的世界中排除出去，“纯粹实践理性通过理知世界中的一种确定的因果性法则（通过自由），亦即道德法则，填补了这个空出的位置”（5:49）。后来，他又说，

人们即使看出了一个作用因的自由的可能性，也绝不是仅仅看出了作为理性存在者的至上实践法则的道德法则的可能性，而是完全看出了其必然性，而人们是赋予了这些理性存在者以其意志的因果性的自由的。

(5:93)

但是如果道德法则是本体意志的必然的、因果的法则，那么自由意志就没有可能选择和道德法则对立或是破坏道德法则了。自由地选择不道德的行为的可能性仍然是不可理解的。

尽管康德在第二批判中花费了许多篇幅来扩展第一批判中对于现象界的决定论和本体的自由之间的调和（见 5:89—106），但是他绝没有解决了这个问题。这正是他在 5 年之后的《单纯理性限度内的宗教》中所作的。

## 根本的自由与根本的恶

《单纯理性限度内的宗教》堪称一部杰作，它表明了康德对《圣经》的熟谙，对基督教神学传统的深刻把握，以及对其他宗教的透彻了解。实际上，这本书可以看做是对原罪的基督教观念的一个哲学辩护，由于康德先前有过人在作道德上正确的事情上是自由的观点，甚至是不可避免地作正确事情的观点，这是令人震惊的；康德似乎是在一个标题中陈述了“人天生是恶的”，伴随着它的是一个引语，“没有人生而无罪”（尽管他是引自罗马诗人贺拉斯，而不是任何基督教的材料）（《单纯理性限度内的宗教》，6:32）。但是康德此书的目的是不是捍卫原罪的学说，而是要从中排除基督教的成分，而使其经受纯粹理性的检验——就像被普鲁士国王腓特烈二世的宫廷所理解的那样（腓特烈二世是他没有什么宗教色彩的叔叔腓特烈大帝的保守派继承者）他在这本书出版之后禁止康德再出版任何有关宗教的书。<sup>①</sup> 康德在这本书中的论证是尽管我们有着朝向善和恶的自然的倾向或趋向，但我们实际上并非天生就是善的或恶的，而只是我们的自由选择的结果，通过要么接受道德的准则要么接受自爱的准则将我们的行为建立这种或那种倾向的基础上。这意味着即使实际上所有人都选择了屈服于他们的朝向恶的倾向，就像历史和人类学悲哀地告诉我们的那样，我们仍然总是保留着作正确的事情，或是从恶转向善的选择的自由。耶稣基督的形象给予我们一个道德生活的范本，神恩的观念给予我们作出善与恶的艰难选择的勇气，但是康德在从恶向善的这种转变中表达的是这种转变总是以我们自身的力量，而且只能以我们自身的力量——没有别的人能替代我们。当然，整个论证只是在这一个假定上才是合理的，即我们的意志不是由道德法则所自动地决定的，而是我们在道德

---

① 见 Lewis White Beck, *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969, p.435, and Manfred Kuehn, *Kant: A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp.361–382, 404–409。

法则和它的反面之间的真正的选择。<sup>①</sup>

康德由以下这一洞察开始了他在《单纯理性限度内的宗教》中的论证，即我们具有能导向善的自然倾向——比如动物的自保、繁衍和与我们同类彼此聚合的倾向，还有我们人类特有的倾向，如将我们自身和他人相比较，为了平等而斗争——但是这也能导向恶，如若我们的繁衍的倾向蜕化为单纯的淫欲，或是我们和他人平等的愿望变成了嫉妒和对抗（6:26—7）。我们也具有一种“人格性的禀赋”，体现在“一种易于接受对道德法则的敬重、把道德法则当做任性的自身充分的动机的素质”（6:27）。但是现在康德假定这两者都不会自动地发生作用：朝向善的自然倾向并不就其自身自动地产生善，它们也不会自动地沦为恶；使道德法则成为我们的意志的充分动机的素质也并不自动地使它成为我们的动机。我们必需自由地选择是让我们的朝向善的倾向堕落为恶，还是出于对道德法则的敬重防止这种情况发生。当然，这只有在我们自身或服从道德法则或反对它的力量之内才有意义。如先前所注明的，这是为什么康德反复强调“如果道德法则命令我们现在应该是更善一些的人，那么不可避免的结论就是，我们也必须能够那么做”（6:50），但是现在康德没有一次说过道德法则是人的意志的因果规律。

或许，康德早前的观点并没有销声匿迹。在《单纯理性限度内的宗教》的分析中，令人震惊的一点是他将善恶之间的选择塑造为优先性（priorities）的选择，那个选择是在道德法则是自爱的条件，还是自爱是道德的条件之间的选择：也就似乎说，选择善是仅仅当自爱被道德法则允许时才去选择自爱，而选择恶就是当道德和自爱相容的时候才去选择道德的行为（6:36）。康德以这种方式来设想恶的选择，因为他认为没有任何人是纯粹不知晓道德法则，或是没有任何缘由地拒绝它。<sup>②</sup>

毋宁说，道德法则是借助于人的道德的禀赋，不可抗拒地强加给人的。而且，如果没有别的相反的动机起作用，人就也会把它当做任

① 对于《单纯理性限度内的宗教》的这一不可缺少的讨论，可见于 John Silber 为这部著作的译本所写的导论，见 *Religion within the Limits of Reason Alone*, by Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson, New York: Harper & Row, 1960, pp. lxxiii – cxxxiv。

② 罗尔斯强调了这一点，见 *Lectures on the History of Moral Philosophy*, pp.294–303。

性的充分规定根据，纳入自己的最高准则，也就似乎是说，人就会在道德上是善的。

(6:36)

但有时候，人们也将自爱置于道德法则之上。康德确信，没有人是纯粹地不知晓道德法则，或是没有任何缘由地拒绝它，这似乎是他的早期观点的继承，即道德法则是本体的意志的因果法则：即使我们根本就没有必要依照道德法则行事，显然作为我们都知道的既具有理性，又是感性的生物，只是将其服从于自爱，而不是通过全然压制它来作恶。

因为恶总是将道德从属于自爱的自由选择的生产物，康德称之为“一种**根本的**、生而具有的（但尽管如此却是由我们自己给自己招致的）**恶**”（6:32）。恶在两种意义上是根本的：它含有将自爱优先于道德的根本的选择，不只是对于道德的承诺的一个例外；它和自由地选择善的那种可能性一直相伴。有意义的自由本身是根本性的，而不过是选择是善还是恶的可能性；我们的自由和我们的恶都是根本的，反映了我们最为基本的自由选择而不是任何单纯的自然倾向或偶然的東西。如果我们的恶在作为我们的自由选择的结果的意义上是根本性的，那么我们也就可以自由地拒绝恶，甚至是对我们自身的过去的恶，而却选择善。

因为这是他真正的观点，康德在他对人通常是恶的证明中就可接受偶然。他说，“至于这样一种败坏了的倾向必然植根在人身上，我们由于有经验就人们的行为所昭示的大量显而易见的例证，也就可以省去迂腐的证明了。”（6:32—3）如果康德的观点是要证明人是恶的，那么人们肯定会注意到康德没有打算给出什么证据。但是康德将人们过去通常是、而且现在也是恶的这一点看做是显而易见的；他的哲学观点是我们并不是要保存恶，而是有力量将恶变成善。因此，康德在下面这个段落中总结了整部著作的要点：

如果这种倾向【将道德从属于自爱】是包含在人的本性之中，那么，在人身上就有一种趋恶的自然倾向，而且这种倾向自身，由于归根到底必须在一种自由的任性中寻找，从而是能够归咎于人的，所以是道德上恶的。这种恶是**根本的**，因为他败坏了一切准则的根据，



同时它作为自然倾向也是不能借助于人力**铲除的**……但尽管如此，这种恶的倾向必然是能够**克服的**，因为它毕竟是在作为自由行动的存在者的人身上发现的。

(6:37)

因为我们谴责人是因为他们的恶行，我们就不能认为他们的恶是单纯的自然倾向的必然结果，而是必须认为它是他们屈服于某种自然的倾向的自由选择。<sup>①</sup>同时，认为人们可以简单地消除他们的趋向恶的自然倾向，变成没有作恶的素质的“神圣”意志是愚蠢的。这对于人的本性来说是不现实的。人类是一种总是不得不在道德和自爱之间进行选择的生物。但是正是因为当他们自由地选择屈从于自爱，他们才是恶的，所以对于人类来说通过将他们的自爱的不可消除的倾向服从于他们的同样不可消除的趋向道德的倾向来选择克服这种恶就是可能的。

这似乎就是康德在道德法则和自由上的最终立场，同时也是他对于基督教的颇为震撼的重新解释：我们对于道德法则都有直接的知识，我们能从中推导出我们的自由，自由是完全取决于我们自己的选择善或恶的自由，不管是从内部还是从外部都没有什么可以保证我们选择善，同样不管是从内部还是从外部都没有什么注定我们要抱持着恶。在转向康德对于不死和上帝进一步的公设之前，也许我们应当回顾并评价康德的这个立场。我认为没有限定条件地接受康德所确信的以下观点是困难的，即我们都知道道德法则，也许需要哲学上的澄清但是不需要哲学上的证明，而且总是依照它来自由的行为。当然，有一些人精神上有缺陷，不能认识到道德法则，不能控制住他们的行为。但是即使在功

① 在最近对《单纯理性限度内的宗教》的阐释中有一种倾向，说康德认为恶的起源总具有社会的特征——社会的压力、竞争等——因此恶只能以社会的方式，通过康德所称的“伦理的共同体”（ethical commonwealth）来克服；见 Allen Wood, *Kant's Ethical Thought*, pp.283–320; Sharon Anderson-Gold, *Unnecessary Evil: History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*, Albany, NY: State University Press of New York, 2001, pp.25–52; and Philip J. Rossi, S.J., *The Social Authority of Reason: Kant's Critique, Radical Evil, and the Destiny of Humankind*, Albany, NY: State University of New York Press, 2005, pp.67–112。但显而易见是在社会提供了选择恶的机遇和诱惑的同时，社会机构也提供了选择善克服恶的教育和鼓励，在康德看来，选择屈从于诱惑去作恶和选择克服这些诱惑都总是个体的自由行为。

能健全的成年人那里，有许多人他们个别的宗教的命令或信条是道德上绝对的，无论它们和康德的道德法则的概念有多么不同，那些人也认为他们是由外在于他们的力量强迫他们依据那些命令去行为。也许我们能够表明这样的人是在最为根本的层次上接受了康德的绝对命令——即，他们认定对于他们是正确的也对于所有其他人是正确的——只是困惑于什么样的特殊的行为的命令能通过那一检测。让我们假定这是正确的。即使如此，我们不可能相信即使我们中的正常人现实中在有的时候，在所有的情况下都是自由地选择去作正确的事。你可能认为如果我们不能知道我们在任何可以想象的情况中是真正自由地作正确的事，那么我们就不能知道我们在任何个别的情况下不是自由地去作正确的事。在那种情况中，我们可以认为即使我们不能相信绝对命令是我们的自由的因果法则，我们仍能接受它作为我们的意志的理念，即是我们所努力去遵照的原则，没有什么能保证我们总是能那样，但也没有什么保证我们总是不能。毕竟，如果道德像是康德所想的那么重要——这无疑是我们都会同意的——那么我们就需要什么保证，为了使对于我们来说试图那样作是合理的，我们能够实现它；我们所需要的只是没有什么能注定我们一定不能实现它。

最终，这一结论对评价康德有关不死和上帝存在的公设是至关重要的。下面就让我们转向它们。

## 不死和上帝的存在

如本章开篇所见，康德在《实践理性批判》的开始论证了自由的公设是道德的可能性的预设，而上帝的存在和不死是道德的客体的预设。那么，何谓道德的对象？我们可能根据前面一章对于绝对命令的形式的讨论中得出如果每个人都遵守道德法则所能达到的那种状态，即目的王国，会是道德的对象。但是在他对于纯粹实践理性的公设的讨论中——那里是康德三个批判的高潮——他总是使用一个不同的词；就像他在《纯粹理性批判》的“纯粹理性的法规”中所说，他对于公设的第一个讨论，“至善的理念”是“纯粹理性的最终目的”（A804/B832）。在下面，我们就必须探讨康德笔下至善的含义，以及这个观念

是如何同目的王国联系的，还有为什么它必然要求不死和上帝的公设。

康德将幸福看做是人的自然目标。但是他也把我们对于道德的理性责任看做是意味着出于对道德法则的尊重，只有我们证明我们自己**值得幸福**我们才会希望幸福（A806/B834）。他因此将至善看做是——或者更为准确地说，因为我们很快就会看到的理由，“最高的推演的善”——“世间一切幸福，只要这幸福与道德性（作为配享幸福）处于精确的比例之中”（A810/B838）。有时候，康德解释至善，好像是两个分离的目标的结合，一个单纯的幸福的自然目标，它在道德上根本没有基础，以及只依据道德法则行为的纯粹的道德目标，它将我们对于任何非道德的目标的追求，包括愉悦本身，服从于对于道德法则的观察的一致（见《实践理性批判》，5:110—11）。但是这不能是关于至善的真正含义，这已经从早先在第二批判中对幸福的讨论中表明了，因为“一切幸福”，即所有的幸福，不是任何人的单纯的自然目的，它至多是一个人自身的幸福或是一个人在当前或是不远的未来的幸福，那些人的幸福和当前一些人的幸福有一些个人的联系。所有人的幸福本身只能是一个道德目标，尽管不是一个直接的道德目标：我们并不出于幸福自身的目的来赞赏所有人的幸福，而是因为它正是在从将所有人当做一个目的并因此促进他们的个别目的的最大一致所导致的后果。换言之，至善是这样一种状态，它至少在理想的条件下作为目的王国的建立的结果：它将是这样一种状态，其中所有人都是幸福的，因为他们的目的凭借道德而实现。<sup>①</sup>没有用“目的王国”这个表达方式，这是在《道德形而上学的奠基》中才引入的，康德在第一批判中以“道德世界”的观念提出了这一点：

我把符合一切道德法则的世界（如同它按照有理性的存在者的**自由所能够**是的那样，亦即按照**道德性**的必然法则所应当是的那样）称为一个**道德的世界**……如今，在一个理智的世界里，也就是在一个道

① 当在幸福和道德之间获得了“精确的关系”时至善就存在，康德的这一陈述常常被理解为以下观点，德性总是以幸福为奖赏，恶行总是以不幸福为惩罚，于是上帝存在的预设就被解释为对于确保两种情况都发生是必要的。但是实际上在康德从至善的需要到上帝的存在的需要的推论中没有提及对于恶的神圣惩罚的需要。如我们所见，他的论证只是追求所有人的幸福，如道德直接要求的那样，是不合理的，如果我们没有一个理由相信这个目标的实现是可能的话。

德的世界里，在一个我们从其概念抽掉了一切道德性的障碍（偏好）的世界里，这样一个与道德性相结合成正比的幸福的体系也可以被设想为必然的，因为部分地为道德法则所推动、部分地为其所限制的自由就会是普遍的幸福的原因，因而有理性的存在者在这些原则的指导下本身就会是其自己的、同时也是别人的持久福祉的创造者。

(A808—9/B836—7)

这个段落清楚地表明了至善的观念不是一个人自身的幸福的单纯的自然目的和道德要求相结合的观念，这个观念是一个人只有以美德的、有价值的方式追求自然目标；这是一个彻底的道德理念，幸福的体系的观念必然导致这样一个世界，其中对于道德的完全遵守没有什么障碍。为什么如此能够被理解为只有通过目的王国的理念：正是因为道德要求作为目的本身的人格和他们为他们自己所设定的目的的系统结合将产生所有人的幸福，它只是人们为自身所设定的目的的满足。<sup>①</sup>

① 罗尔斯论证了目的王国 (the realm of ends) 的概念和至善的概念是完全不同的，前者是所要成就的道德的理念，就其能够实现而言，是完全取决于我们自身的行动，而后者是值得幸福（或不值得幸福）和应得的幸福（或不幸福）的结合的观点，这种结合不是由道德法则本身所要求的，它只能由上帝保障，而不是由我们自身的行为保障的。见 *Lectures on the History of Moral Philosophy*, pp.309—317。无疑，康德关于至善的说法有时候好像是它是建立在奖惩的观念上的，它要求在值得（或不值得）与奖赏（或是惩罚）之间的比例。可是并没有总是以这种方式讨论至善，有时候讨论至善好像它是在理想的条件下从道德上正确的行为中自动地产生出来的，因此也就是从目的王国的建立产生出来的，尤其参见《单纯理性限度内的宗教》6:4—6，以及“理论与实践”，8:279—80。这就意味着如果目的王国被看做是包括促进个别目的（就其是可能的，并且将所有的人作为目的本身相协调一致而言）的实现的要求，如果幸福只是来自于目的的实现的结果。罗尔斯没有看到这一点，因为他对于个别目的的促进是目的王国所要求的部分没有充分的重视。因此，最好是区分出至善的两种概念，一个是“世俗的”概念，至善来自于目的王国的实现，另一个是“宗教的”概念，它是根据值得幸福还是不值得幸福的相应的奖赏或惩罚。一个类似的区分，见 Andrews Reath, “Two Conceptions of the Highest Good in Kant”, *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988): 593—619。Beck 也作出了类似的区分，一个是至善的“最高的” (maximal) 的概念，它要求最大的幸福的实现以配得上德性的最大化；另一个是“合法的”概念，它要求幸福和值得幸福的比例，因此如果德性没有被最大化的话，它在根本上也并不要求幸福的最大化，见 *Commentary*, pp.268—269。

但是为什么这个道德目标的概念导向了上帝和不死的公设？在刚才所引用的康德的话的下面康德立即提出了一个简单的理由：“自己酬报自己的道德性的这个体系只是一个理念，它的实现依据这样的条件，即**每一个人都作他应当作的**”（A810/B838）；然而，显然并不是每一个人都作他应当做的，但是这并不是使任何人免于道德约束。于是，康德的论证首先就是合理地追求一个目标，只有当我们有好的理由相信这个目标能够实现；显然由道德所加之的目标在自然的世界中不总是可以实现的，它对于上帝或不死没有地位，因为他人以及我们自身的偏好是捉摸不定的；所以我们就必须预设一个似乎非自然的世界，超出日常存在的时间性的框架，由一个智慧的、仁慈的、全能的上帝所统治，其中道德理性的结果会是现实的。尤其是，上帝被表明是“最高的原始的善”是从“最高的推演的善”——所有人的行为作为所有人的道德的结果——推演出来的：

我把这样一种理智的理念称为**至善的理想**，在这一理念中，与最高的永福相结合的道德上最完善的意志就是世间一切幸福的原因，只要这幸福与道德性（作为配享幸福）处于精确的比例之中。因此，纯粹理性唯有在这个至高的**原始的善**的理想中才能发现至高的派生的善，也就是一个理知的亦即**道德**世界的两种要素在实践上必然联结的根据。既然我们必须以必然的方式通过理性把自己表现为属于这样一个世界的，即使感官呈现给我们的只是一个显象的世界，我们也必须假定那个世界就是我们在感官世界中的行为的一个后果，而既然感官世界并未向我们呈现这样一种联结，我们就必须假定那个世界是一个对我们来说未来的世界。因此，上帝和来世是两个按照纯粹理性的原则与同一个纯粹理性让我们承担的义务不可分割的预设。

（A810—11/B838—9）

因为我们并没有发现道德不可避免地产生了这个世界中所有人的幸福，但是因为道德即使仅仅是间接地命令所有人的幸福，并如我们所见到的，即使道德没有告诉我们**应当追求一个不能够被实现的目标**，我们也必须相信道德必须在另一个世界中产生幸福；因为这另一个世界的存在还有道德与幸福的结合显然

是超出我们能力的，我们必须相信它在一个结合了“道德的最完美的意志”和“最高的幸福”的理知世界（intelligence）中有其基础。

至少在他出版的著作中，康德从未动摇过这一思想，我们必须预设上帝的存在，它是保证道德的理念能够成为现实所必需的**唯一**特性。<sup>①</sup>他强调说，我们能够将全知、全能和无所不在等属性归于上帝只是因为那些属性对于上帝来说是保证至善的可能性的道德作用所必需的，而且在三大批判中的每一部中都强调了我们没有根据来将其他的属性归于上帝（《纯粹理性批判》，A814—/B842—3；《实践理性批判》，5:138—9；《判断力批判》，5:444）。这是为什么康德认为唯一的理性的神学是他所称之为的“道德神学”，上帝的本质的因素只能出自道德的考虑。康德尽管也总是强调上帝的存在的公设具有同样的逻辑的和语法的，即理论的形式，就像对于任何对象的存在的确信一样，但是他没有为上帝的存在提供理论的证明，无论是从经验的，还是先天的基础（那种可能性他已经在第一批判中的“先验辩证法”中否定了）：他说，纯粹实践理性的预设是“一个**理论的**，但本身不可证明的命题”，但是只有“这个命题不可分离地依附于一个先天无条件地有效的**实践法则**”（《实践理性批判》，5:122）才是可证明的。康德接下来花了大量篇幅来说明这些公设的断定的实践的而非理论的基础。在第一批判中，康德区分了理论的**意见**（opinion）和实践的**信念或信仰**（Glaube），前者和知识有同样的标准，但是有着不完全的证据，而后者根本没有理论的基础，但是必须在完全不同的基础上被接受（A820—31/B848—59），最后的结论是“我甚至不能说‘有一个上帝等等，这是在道德上确定的’，而是只能说‘我是在道德上确信的’”（A820—31/B848—59）。在第二批判中，康德解释到，尽管实践理性的预设不能违反理论理性，它也不是“理性的洞识，然而却是理性的应用在某个别的、亦即实践的意图中的扩展，这与理性那本身在于限制思辨的违禁的兴趣是根本不相悖的”（5:121）。在第三批判中，好像是要向那些仍然没有忘记那个观点的读者强调理论认识和实践公设之间的差别，康德在单纯的“反思性的”而非“规定性的”判断的理论的

① 见 Beck, *Commentary*, p.277, 不过，就像我们不久就会看到的，康德在其最后的手稿中常常坚持认为在我们必须形成上帝的**理念**的同时，我们没有根据认为上帝是一个在我们对他的观念之外存在的**实存**（substance）。见我本人的 *Kant's System of Nature and Freedom*, Chapter 11。

框架中重述了实践的公设，它产生的仅仅是调节性的理念而不是知识的构成性的原则。他也作出了这样明确的陈述：

这种道德的论证不是要提供上帝存在的一种**客观**有效的证明，不是要向信念不坚定的人证明有一个上帝存在，而是要向他证明，如果他想在道德上始终如一地思维，他就**必须**把这一命题的假定接受进他的实践理性的准则中去。——这也不是要说：假定一切理性的尘世存在者都有符合其德性的幸福，乃是**为了**道德性而必要的；相反，它是**由于**道德性而必要的。因此，它是一个**主观上**为了道德的存在着而充足的论证。

（《判断力批判》，4:450—1n）

在为柏林科学院的征文“自从莱布尼茨和沃尔夫的时代以来形而上学取得了什么真正的进步？”所写的一篇文章的草稿（他写作第三批判稍后几年，但是从未交付出版）中，康德引入了“实践独断”（*practico-dogmatic*），而不是“理论独断”（*theoretica-dogmatic*）的观念，以图保持那些公设的地位（20:273, 293）。最终，在所谓《遗稿》（*Opus postumum*）（他对于他的先验哲学的最后重述的未完成的笔记）中，康德反复述及类似的观点，上帝不是“自然之中的世界的灵魂，而是……人的理性中的人格原则”（21—19），还有“这样一种存在的概念不是实存——即是说，独立于我的思想的存在概念——而是观念（一个人自身的创造、思想对象，*ens rationis*）”（21:37）。但是不管怎样描述，康德所要传达的观点都是相同的：无论如何我们要将上帝的存在没有理论的证明的认识和上帝足以保障我们道德所加之于我们的目标的实现的信念结合起来。<sup>①</sup>

① 对于纯粹实践理性的“公设”的意义的进一步讨论，见 Beck, *Commentary*, pp.245–258, 260–265; Paul Guyer, “From a Practical Point of View”, in *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, pp.333–371; 以及 Paul Guyer, “Kant’s Deductions of the Principles of Right”, in Mark Timmons, editor, *Kant’s Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp.24–64, reprinted in Guyer, *Kant’s System of Nature and Freedom*, Oxford: Clarendon Press, 2005, pp.198–242, at pp.208–217.



然而，康德对于不死的预设的承诺就不是这样一直没有动摇。在第一批判中他对于不死的论证有一个直接的问题：如果道德要求幸福，因为它要求我们实际上为我们自己设立的目的的促进，那些目的就是在我们的自然生命中的那种目的，不是仅仅在未知的世界中能够实现的未知的目的。所以未来生活中的一些未知的幸福是对于我们在自然的生命中不能获得幸福的外在的补偿，它不可能是康德称做“自我奖赏的”道德所许诺的幸福。<sup>①</sup>也许是因为这个理由，康德在第二批判中对于不死的公设给出了一个极为不同的解释：在那里他论证了我们需要不死根本不是为了幸福，而是为了朝向“意向与道德法则的完全适合”，即朝向美德或配享幸福的“无限进展”（5:122）。（实际上，他也调整了上帝作用的解释，上帝不再被看做是未来世界的根据，而是自然的作者，他保证了自然的法则和道德法则一致，以至幸福在根本上能在自然中实现；5:124—5）。但即使是这个论证随后也变得有疑问了，因为如我们所见，康德在《单纯理性限度内的宗教》中论证了人的根本的自由意味着完全的道德转化的可能性——尽管没有铲除所有自然的恶的诱惑——**无论任何时候都是可能的**。所以，就无须预设一个死后的生命以保证在根本上的道德转化的可能性。<sup>②</sup>因此对于不死的预设好像就没有十足的基础，实际上抛开偶然的形式关系，作为“自由、上帝、不死”三者中的一员，这个公设在第二批判之后就慢慢从康德对于实践公设的预设的解释中消失了。例如，康德在第三批判中所强调的只是我们必须预设“作为世界的创造者的**道德存在**”，以便对于我们来说合理地“追求”道德“要求成为我们义务的”，即“通过自由而可能的**现世中的至善**”（《判断力批判》，5:455；5:450）。康德这里清楚地表明，道德的对象是我们必须相信在“现世”，而不是在别的地方就能达到的。

坚持认为德性必须获得幸福的奖赏，他于是就使幸福的承诺进入了道德活

① 又见 Beck, *Commentary*, p.271。

② 同上书，pp.269—270。应当注意到在《单纯理性限度内的宗教》中，意志从恶到善的**本体上**的完全的转向总是可能的这一观点伴随着另一个观点，即这样一种转向的**现象上**的效果总是渐进的，因此这种逆转的完成只能为上帝所知，而不能为任何有死者所知，即使是对于自己而言（6:74—5）。但这无法形成对于不死的论证，因为对于任何有死者来说没有**知道**任何道德的转向或是幸福的价值的完成的道德的必要性，无论如何，康德绝没有暗示说在别的地方他要去为**现象**的不死去作论证。



动的动机之中，因此就破坏了他《道德形而上学的奠基》中所强烈坚持的道德动机的纯粹性，这是和康德对于至善和实践公设的解释相对立的。在1793年的一篇重要的文章“论一个通常的说法：这也许在理论上正确，但是在实践上没有用”中，康德拒绝了这个批评，坚持动机或“诱因”（incentive）和道德的对象之间的区别。他论证了没有什么办法“从完全纯粹的责任”中脱离（8:286），即他的严格的主张道德的动机和对于幸福的自身愿望没有什么关系；他的论证是道德本身命令一个人“尽一个人最大努力……去实现整个世界上与最纯粹的道德相一致的普遍幸福。”（8:279），如果一个人并没有理由相信这个目标似乎可能的，那么试图达到它就是不合理的。所以尽管一个人要成为道德的动机不是一个人自身幸福的愿望，那个动机将会被道德命令所不能产生的观念所削弱或破坏。在这一点上，康德似乎是完全正确的。

然而，他的论证仍然会面对我们上面一节最后所提出的同一类问题，即理性不是要求我们能合理地追求而达到一个目标的可能性的保障吗，或只是缺乏任何理由相信不可能达到这个目标？康德的论证是我们必须相信上帝的实际存在以便能肯定至善的可能性（《实践理性批判》，5:126），这显然依据理性的第一个概念。但是，也许是极为合理地追求一个目标，只要我们有好的理由相信实现这个目标不是不可能的，尤其是如果它是主要的话——还有什么比实现道德作为一个整体的最终目标或对象更为重要的呢？如果所有试图达到道德的合理性所要求的是我们不知道实现它所命令的对象是不可能的，那么这似乎就是我们的自然的经验的知识将足够：因为即使我们对于自然的观察认为广泛的德性还没有被同样广泛的幸福所伴随，这不能意味着德性伴随着幸福是不可能的。因为没有经验的证据表明这种必然性，但也没有什么说明它是不可能的（它在逻辑意义上等同于必然的非存在）。实际上，即使一个人想要把上帝考虑进来，并像康德那样假定上帝的存在能够成为至善的实现的充分的解释，似乎也不能说明上帝的存在作为一个特殊的实践公设是必要的。因为如果康德成功地表明了没有上帝存在的理论上的证据，那么他也将表明，就像他自己所常常强调的那样，也没有什么上帝存在的理论上的反证。所以从理论的观点看，上帝的存在仍然是可能的，至善的实现也应当如此——即是实现的可能性。

康德的这一观点——建立一个目的王国的道德命令也要求我们竭力在这个世界上使至善的实现成为可能——似乎是完全合理的。但是他的那一主张——

我们必须预设我们自身的不死以便合理地尽力去实现这个目标——就陷入了不一致，他的那一论证——为了实现这个目标我们必须相信上帝的存在——取决于对一个合理性的条件的过分强烈的解释。实际上，如我们在本书最后一章中将看到的，在康德对于历史的反思中，他认为我们可以将人类历史看做好像是道德进步之所在，而根本不用诉诸神学。因此似乎就是我们能够接受康德道德哲学的规范性内容，而不必接受康德的道德神学。所以现在就让我们来继续我们对于规范内容的讨论，较之于前面更加仔细地考察康德的伦理义务和政治义务的体系，发现它们是如何有助于人类自主的实现。

## 本章概要



康德建立一个道德法则的有效性的目标始终和意志自由问题的兴趣纠缠在一起。在《道德形而上学的奠基》和《实践理性批判》中，他认为带有自由意志的存在将必然地和道德法则结合在一起（那一“交互性主题”），但是他对于这个主题的思想却是变化的：在《道德形而上学的奠基》中，他试图为我们的自由的实在性给出一个理论上的证明，由此他得出道德法则对于我们具有约束力量，而在第二批判中他认为我们只是将道德法则的约束性义务看做是一个“理性的事实”，因此放弃了任何试图证明道德法则的有效性的努力，而是认为我们能够通过“应该意味着能够”这一原则的方式从这个意识中推出我们的自由的实在性。然而，只要康德认为自由的存在必然和道德法则相一致而行为，对于他来说不可能解释人类的恶的明显的可能性，实际上就是现实性。为了逃避这个困境，康德在《单纯理性限度内的宗教》将人类的自由重新看做是选择使自爱服从于道德法则或是使道德法则服从于自爱的可能性，因此，就说明了人类根本的恶作为人类的根本的自由的的可能性，但在同时也保障了道德转化的可能性。一旦确立了人类自由以实现作为道德的对象的至善的可能性，康德就能进一步论证相信不死和上帝的存在的合理性作为至善的可能性的进一步条件，更为深刻的是，“最高的衍生的善”的单纯的可能性不能要求“最高的原始的善”或上帝的现实性。

## 阅读扩展



关于康德的道德哲学的通论性文献，前一章已有述及，下面将作一些补充。阿利森（Henry E. Allison）对于康德的三大批判和其他著作中的自由理论作了一个详细的研究。哈德森以当代的观点讨论了康德的自由理论，而 di Giovanni 将康德的自由理论和实践理性的公设置于康德那个时代的哲学的和神学的争论背景之中。

Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

George Di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors: The Vocation of Humankind, 1774–1800*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Hud Hudson, *Kant's Compatibilism*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994.

关于至善和纯粹实践理性的公设，除了 John Silber 为 Greene 和 Hudson 翻译的《单纯理性限度内的宗教》所写的导论之外，还可阅读他的一篇重要文章。Wood 对于支持康德的公设的论证的实践合理性的概念进行了一个重要的分析；Yovel 论证了“至善”是一个历史的，而不是非历史的、神学的概念。

John Silber, “Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent,” *Philosophical Review* 68 (1959), pp.469–492.

——“The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics”, *Ethics* 73(1962–3), pp. 179–197.

Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1970.

Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

## 第七章

# 康德的义务体系 I： 德性的义务

### 康德对义务的划分

在《道德形而上学的奠基》出版的 12 年后，在写下并很快就出版的一本名为“关于实践哲学的形而上学基础”的“小论文”<sup>①</sup>的三十多年后，康德最终于 1797 年出版了一本名为《道德形而上学》的著作，它分为两部分，分别名为“法权论的形而上学初始根据”和“德性论的形而上学初始根据”。其中的第一部分体现了康德的法哲学和政治哲学思想，1793 年的文章《论通常的说法：这在理论上可能是正确的，但在实践上是行不通的》和 1795 年的小册子《论永久和平》都可以看做是它的准备。这一部分论证的要点是个人的自由和私人的财产权只有在国家以及最终是国家间的国际联盟的框架内才能得到**保障**，但是它们只有在在一个正义的国家和国际秩序中才能**正当地**享有和获得。康德大量借鉴了由托马斯·霍布斯和萨缪尔·普芬多夫开创的现代自然法和社会契约的理论传统，但是康德与这些前辈的根本差异不仅在于其论证上的严谨，而且在于必须以道德限制我们行为的自由和财产的获取，由此我们具有了一种进入社会契约，并建立一个正义的国家和国际秩序的**义务**。这部著作的第二部分关注的是对我们自身和对他人的伦理义务，这种义务将约束我们对幸福的个体追求，但是它不能通过国家的法律机器来强制执行。康德称这些义务为“德性的义务”

<sup>①</sup> 《通信集》，letter to Johann Heinrich Lambert, December 31, 1765, 10:55-7。

(Tugendpflichten)，因为它们能被强制的唯一方式是通过我们自身德性的力量或是对于道德法则的敬重；但是康德也称它们为“伦理的”(ethisch)义务或是“伦理学”(Ethik)的义务(见《道德形而上学》，导论，6:220—1)，这就会让一些读者感到困惑，认为康德只将这些义务，而不是政治的责任作为道德的一部分。<sup>①</sup>但康德显然是将“伦理学”看做只是作为整体的“道德”(Sitten, Moralität)的一部分，“法权”的法律和政治义务构成了道德的其余部分。对此最为直接的证明是康德在将法权的义务定义为允许经由国家的法律体系的强制力量的义务时，他在“法权论”中是以强制本身的道德合理性开始论说的。所以对于康德来说，如果这些义务本身不是道德的一部分，就没有必要这么作了。

读者们立刻会问，在这样一个将自由或自律的保存与促进奉为至上的道德哲学中，强制(coercion)会处于一个怎样的位置。对于这个问题的回答正在于单纯的意志自由和康德最终在《单纯理性相对内的宗教》中所澄清的自主的实现之间的差别，也就是在孤立的行为中单纯的选择的自由和保存与促进自由的持续实现之间的差别，后者贯穿整个生命过程，依据理性的发展扩展到共同体，最终实现目的王国。就像康德在对于根本的恶的讨论中所认为的那样，人们并不总是利用他们的自由来保存和促进他们自身或是他人的自主。但是保存和促进自律是道德所要求的，在有些时候有些行为者，或是有些行为者在特定的情况或场合下的自由的无阻碍的实行要受到限制以保护所有行为者在所有情况下的持续的自主。用康德的话说，阻碍自由的无法律的行为必须本身受到阻碍(《道德形而上学》，“法权论”，导论，6:231)。规定什么时候出于自由目的的强制是可能的，甚至是必需的是法权论的根本任务，也是分辨法权的义务和德性的义务的关键。

这就意味着法权义务和德性义务之间的根本差别是前者是保存和促进自由

① 最近有些学者论证了康德的政治正当或正义的原则不是建立在其道德的基本原则之上的，这些学者有 Allen Wood, Marcus Willaschek, 以及 Thomas Pogge; 他们的文章见于 Mark Timmons (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2002, 我不认为这种理解是正确的，见“Kant's Deductions of the Principles of Right,” 重印于我本人的著作 *Kant's System of Nature and Freedom*, Oxford: Clarendon Press, 2005, pp.198–242。对于这场争论的一个讨论见 Robert Pippin 的文章，收录于 Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006。

的能够强制执行的方式，而后者是保存和促进自由的除了对于道德法则本身的尊重之外不能为任何东西所强制的方式。这个解释和康德在《道德形而上学》总导论中的解释是相容的，在那里康德写到“伦理的立法（义务或许也可能是外在的义务）是那种**不可能**是外在的立法”，也就是说由外在于对于道德法则的敬重的动机所强制的，而“法学的立法则是那种也可能是外在的立法。”（6:220），也就是说，由“反感”（aversions）或是避免惩罚的愿望所迫使的（6:219）。但是这和后面“德性论”的导论中对德性义务的定义并不一致。在那里康德写到

法权论只与外在自由的**形式**条件（当其准则被当做普遍的法则时，通过与自身的一致）相关……伦理学还提供了一种**质料**（自由任性的一个对象），即纯粹理性的一个**目的**，这个目的同时被表现为客观必然的目的，以及对人来说被表现为义务。

（《道德形而上学》，“德性论”，导论，6:380）

就是说，法权义务是保存外在自由，或行为自由的可能性，而不涉及行为人的目的或动机，而德性义务是促进由理性所认可的确定目的的义务，或者说也是目的的义务。就像康德接下来解释的，那种目的是个人自身的完善（perfection）和他人的幸福（happiness），那种目的也是要在德性义务的范畴下加以促进的义务（6:385）：对于自身来说，只能是完善，而不能是幸福，因为一个人会自然地欲求幸福，那不属于义务；对于他人来说，只能是幸福，而不是完善，因为他人的完善包含着他们的道德的完善，那是每个人必须由自身来完善的。康德这里对于那些也是义务的目的的确认存在着明显的问题。首先，一个人可以自然地愿望短期的快乐，但那肯定和长期的幸福不一样，人们当然需要约束自己以追求长期的幸福。其次，尽管一个人不能为他人作出道德选择，但一个人肯定能对于他们的教育和他们的能力的完善，甚至包括他们作出道德选择的能力有所助益。<sup>①</sup>不过这个解释还存在着更大的问题，即它和康德前面对

<sup>①</sup> 就像 Onora Nell (O' Neill) 简短评论的, *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*, New York: Columbia University Press, 1975, p.91n45。

于法权的义务和德性的义务的区别并不对应，也并不与康德随后在这部著作中所提供的德性义务的列举相对应。德性的义务涵盖所有那些要么是保持自身或他人的自由的存在的义务，要么是不能正当地以强制方式执行的促进自身或他人的成功实践的义务。例如，对自身的德性的第一个义务是不自杀，但这并不是完善自身的义务，而只是一个不破坏自身作为自由存在的义务；对他人的德性的义务包括不讲谤和污蔑他人的义务，尽管这不是一个促进或者甚至是保存他们的幸福的义务，而只是一个不要对就自身权利是自由的人表现出不尊重的义务。所有这些义务的共同之处是要么出于实践的，要么是出于道德的理由，它们不能由一个正义的法律体系来强制执行。德性的义务只是表明我们的道德义务不能被正当地服从于强制力量——正如康德最初所认为的那样。<sup>①</sup>

那么这是不是意味着在康德伦理义务或是德性义务的列表中，对于包含哪些义务并没有一个系统的基础呢？根本不是这样的。如果我们回忆一下在第五章中所讨论的康德用来说明绝对命令的前两种形式的义务的划分，我们就会看到康德对于法权义务和德性义务的列表在道德的基本原则中有着深刻的基础，也会发现他用来区分两类义务的对于强制的准许的限制（同时也是证立）也是以这个原则为其深刻基础的。

康德诉诸《道德形而上学的奠基》中的这些例子，是为了通过表明它产生于所有主要被普遍承认的道德义务来确证他对于绝对命令的分析。为了作到这一点，他从“对我们自身的与对他人的，还对完全的与不完全的义务的通常划分”来选取他的例子（《道德形而上学的奠基》，4:422n）（因此，就未加解释地省略了传统上对于上帝的义务，尽管他在别的地方反对存有这种义务）。<sup>②</sup> 他然后从由这一两重分引出的四种类别中各提取一个例

① 对于法权义务和伦理义务的区别的复杂性的其他讨论，见 Nell (O' Neill), *Acting on Principle*, Chapter 4, pp.43–58; Mary J. Gregor, *Metaphysik der Sitten*, Oxford: Basil Blackwell, 1963, Chapter VII, pp.95–112; John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000, pp.185–187。

② 例如，见 *LEC*, 27:327–34; *MMV*, 27:712–729; *MM*, Doctrine of Virtue, §18, 6:443–444（在 §17，康德也就动物以及其他自然中非人的存在间接地给出了一个义务的分析；*RBMR*，尤其参见 Book Three, Section V, 6:102–109, Book Four, Second Part, 6:167–202。

子：作为对于自身完全的义务，他举出的是禁止自杀；作为对他人的完全的义务，例子是不作出虚假承诺，就是没有遵守的意图的许诺；作为对于自身的不完全的义务的例子，他举的是培养自身的技能和天赋的自然资质的义务；对于他人的不完全的义务的例子是仁慈或互相帮助（《道德形而上学的奠基》，4:422—4, 429—30）。如果我们回忆起康德将人性定义为自由地设定目的和实现目的的能力，我们就能以下面的方式从总是将人性对待为目的而不只是对待为手段这一一般要求中推出这些义务的例子。禁止自杀的义务显然是一个更为一般的义务的一种情况，不毁灭一个具有自由选择能力的存在，那个义务显然也禁止杀人，即禁止毁灭一个非自身的自由行为者。由于康德将虚假的承诺分析为那样一种承诺，它危害到另一个人的自由选择，诱使他接受他自己的一个目的，那个目的是如果他正当地获知了承诺者的真实的意图，他就不会认可的（《道德形而上学的奠基》，4:429—30），禁止作出这样的承诺是一个不去危及自由行为者的活动或是在特定场合不去破坏它的实行的可能性的一般义务的一个例子，而非不去毁坏一个自由的自为者的一般义务的一个例子。当然这一类义务还有其他的例子，包括一个对待自身而不是他人的义务；康德给出的一个例子是不能酗酒（《道德形而上学》，德性论，4:427），它能被理解为这样一种义务，不在醉酒的时候破坏一个人进行自身的自由选择的能力。第三，培养一个人天分的义务的例子，“幸运的自然禀赋”，如果它被发展起来，可以服务于“各种可能的目的”（《道德形而上学的奠基》，4:423），它能被理解为那样一种义务，去发展一般的条件，那种条件将帮助实现一个人在其人性的施行中为其自身自由地设立的个别目的的实现。一个人对于他人也有这样的义务，例如，教育自己的孩子的义务，或是缴纳税赋为其他孩子的教育作出贡献的义务。最后，仁慈的义务可以理解为帮助他人实现他们为其自身所设立的特殊目的的义务，“如果每一个人也并不尽自己所能去力图促进他人的目的，则这毕竟只是与作为目的自身的人性的一种消极的而非积极的一致”（《道德形而上学的奠基》，4:430）。我们也会认为将一个人自身的人性作为目的本身就要求一种实现一个人为自身设立的特殊目的的义务，尽管这听起来像是一种促进一个人自身的幸福的义务，如已经提到过的，那个



观念是康德所敌视的。<sup>①</sup>

总之，我们可以将康德对于四个一般可接受的义务的例子分析看做是蕴含着一种对义务的概括性解释，即总是将人性作为目的而不是单纯的手段：其包括不去毁坏具有自由选择能力的自为者的人类的义务，不去危害他们实现他们的自由选择和行为的可能性的义务，培养有助于他们成功地实现他们为其自身所设定的目的的一般能力的义务，还有如果环境允许，采取特殊的行为帮助实现他们为自身所设定的特别目的的实现的义务。我们可以再加上一个因素，我们可以从康德对于在“法权论”（我们将在下一章中讨论）中的“私有权”，即所有权的讨论中推出它。康德的所有权的理论的基本经验性假设是我们只能通过我们身体的运动发挥功能的有肉体的生物（6:237—8）——这就产生了康德所称的“自由的生而具有的法权”——对于身体的使用，除去对我们自身的身体，还有对他人的身体的使用，还包括对土地、矿产、植物、非人的动物，还有其他人，像配偶、佣人、雇员、合同人等的使用——这是康德所称的“获取的法权”的不同范畴。对我们自身还有他人的人性的保存以及对于我们自己和他人自由选择的目的的追求是要求我们能够自由地驱动我们自己的身体，并且控制和使用其他人的身体。当然，我们自身身体的自由运动以及对于其他人身体的自由使用，无论是人的还是非人，都会和他们自己对于自己身体与他人身体的自由使用发生冲突，因此对待人性的，即自由选择和行为的能力，作为一个目的而不是一个单纯的手段这一一般性的义务就意味着我们要发现一些方式来调整我们自身身体的运动和其他人身体的使用，以使得不仅在我们自己而且在其他人那里自由得以保存。保存自由的存在者和他们实行自由的可能性，以及促进成功实现个别的自由选择目的这一一般性的义务就要求以一种尊重所有人性的方式调节我们自身的身体还有其他人身体的使用。

① 在“德性论”的导论中，康德论证了一个人不能有使自己幸福的直接的义务，因为义务要求克服一种反感，但一个人对于自己的幸福不会有什么反感，尽管他也承认一个人对于使自己足够幸福有着直接的义务，那样才能避免去作不道德的事情（section V,6:387—8）。但是他最终承认“在我之外的所有他人不会是所有人”（§27, 6:451），因此促进人的自由的选择的目的以及幸福的实现的义务就一定包括对我们自身的目的以及幸福的促进。当然在实践上，采取那些对于一个人自身的长期幸福必要的步骤就要求对于一个人当下的偏好的大量限制，这样的情况太多了就不用举例了，所以康德最初论证的前提就是错误的，那个前提是一个人自身的幸福不能成为一个义务，只是因为人会自然地欲求它。

依托这一背景，我们就能够列数康德在《道德形而上学》中提出的法权义务和伦理义务了。如前所述，法的义务（Juridical duties）就是允许强制执行的义务。它们有三类，第一类只在导论中提及，后两类才在“法权论”的两个主要章节中展开讨论。导论中提到的义务的分类来自于自由的生而具有的权利，康德可能以此来指人的不涉及外在对象或他人的控制与使用的行为活动的自由。这种生而具有的权利因此就包括免于对人的限制或暴力的自由，由此产生出对绑架、刺杀、杀人，还有其他明显对于身体的存在、完整和运动的攻击的禁止，不过也包括言论自由这样的权利。<sup>①</sup>在“私人法权”的标题下所讨论的法权义务的第二大类包括获取物的财产的权利，通过契约对于他人的特殊行为的权利，还有对于其他人的，好像他们是物的权利，即长期的对于对方的权利，比如配偶之间对待彼此的权利；当然，法的义务就是尊重这些权利的义务。康德讨论的主要目的是解释这样一些权利的获得如何能够和对待每个人作为目的而不是单纯地作为手段这一一般的道德义务相一致——例如，要去解释一个人如何能够对于控制一件财产宣称排他性的权利，那件财产是其他人也能以一种和他的自由相一致的方式使用的，或者是一个丈夫如何能宣称对于妻子享有权利，而这如何能够和他的妻子作为一个目的本身的地位相一致。康德随后论证了为了保证所有这些权利的确定与稳固，一个国家是必要的，还论证了我们宣称这些权利的道德自由产生了构建和保存国家的道德义务（《道德形而上学》，“法权论”，§§8—9，41—42）。在“公共法权”这一标题下所阐释的第三个主要的权利和义务的类别是那些对于保证国家能实现它所被分配的角色来说必要的权利和义务。康德这里论证的要点是只有共和政府能够实现国家存在的道德上正当的目的，共和政府是以权力划分以及统治者对国家的土地和官职没有专有权为特征，因此所有人，尤其是国家的统治者，无论他们如何获得权力，都有责任构建和维持一个共和政府。<sup>②</sup>

① Barbara Herman 认为康德禁止“谋杀和伤害”的基础在于康德的道德理论较之它所需要的更有疑问，这是因为她将“法权论”看做是只关注“财产和其余的制度法权”，因此没有参照康德对于个人自由的生而具有的法权的范畴。见 *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993, p.115。

② 尤其参见“论通常的说法：这在理论上可能是正确的，但在实践上是行不通的”，第三部分，以及《永久和平论》第一项正式条款，8:349-53。

在这个列表中存在着一个相当清晰的划分，一方面是**保存**自由行为者的存在以及他们自由的实行的可能性的义务，另一方面是**促进**他们自由的成功实施的义务——这是康德对于完全的义务与不完全的义务的最初的区分。禁止自杀和禁止虚假承诺的义务是保存自由存在者和他们实现其自由的可能性的完全的义务，而发展一个人自身的资质（他们自身完善性的一部分）和帮助他人追求他们的目的（因此有助于他们的幸福）的义务是促进自由在一般的或特殊的方式中自由的成功实施的不完全的义务。所以这个列表既包括将人作为目的本身对待的义务，也包括促进人实现他们为自身所设定的目的的义务。问题正在于康德没有将对于德性的义务的完全的列举限制于后者，像是他说明这样的义务也是目的的义务所表明的那样。康德的德性义务的完整列举只包括那些可以从我们刚刚描述的那些不能被强制执行的一般类比中推导出来的所有那些义务。

的确，康德没有提供一个一般性的理论来说明为什么德性的义务都不是可以强制执行的；但对于特殊的德性的责任康德似乎有一些不同的理由来说明它们不能是强迫实行的。有时候，对于德性义务的强制执行明显存在着物理的或逻辑的障碍。例如，康德将要讨论的一个德性义务是发展或关注一个人的良知的义务，它不能被强迫执行只是因为强迫执行能够通过对于后果的恐惧所能改变的是一个人外在的行为，而不是一个人的道德特征。还有的时候，当一个义务能被强制执行的时候，没有人具有那么作的道德的或法律的地位：例如，有一些防止自杀的制裁措施，比如威胁将自杀者的地产充公，或是被埋葬在荒郊野外，但如果将要自杀的是一个能力健全的成年人，他的行为除了他自己之外不会伤害到任何人（当然情况不总是这样），那么就没有别的什么人有权来威胁他，或是用这些处罚来强迫他。康德的一些先驱已经说明了这些考虑，他们认为任何义务的强制执行都既需要成功的强制执行的逻辑的和物理的可能性，又需要这样的强迫的道德的可能性、能力、或资格。<sup>①</sup> 康德没有明确提到这些条件，也许是因为他把它们看做理所当然的。但实际上，康德是设定了这些条件的。例如，在解释为什么尽管没有以无辜者的生命为代价来实现自我保存

① 可参见康德在作自然权利的讲座时所使用的教科书，Gottfried Achenwall 与 Johann Stephan Putter, *Elementa Iuris Naturae*, §145 (modern Latin-German edition by Jan Schröder [Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1995])。

的道德权利，但也没有对此的法律的禁止时——他指所谓的“紧急法权”，比如将一个人从破船上推下以求自保的权利——他只是论证了对于这样一种禁止没有有效的处罚：被淹死的威胁肯定比后来法律制裁的威胁更为直接和确定（《道德形而上学》，法权论，导论，附录 II，6:235—6）。在这种情况下，康德就假定了一个强迫的处罚需要有物理效力的可能性。然而如我们已经提到的，他对于法的义务的强迫制裁的行为的一般论证，转向了这个主张，即对于自由的阻碍是“同依照普遍法则的自由相一致的”（《道德形而上学》，导论，§D，6:231）。这明显是在为强制性的处罚寻求道德的理由。

那么依照这种解释，法的义务就不过是那些从道德基本原则产生出来的满足了强制标准的责任，伦理的义务就不过是那些不能满足这些标准的义务。按照这样一种解释，就会有一个所有义务的系统的推演，以及对于它们的系统的划分。实际上，对于义务的划分的基础在根本上和对于它们的推演的基础是相同的，即道德本身的基本原则。要有一个对于任何强制的处罚的实现的道德基础的要求，尤其是这样一个处罚实际上保存了自由本身的要求，显然直接推自于这一个原则，即每个人的自由是目的本身。但是，只有当能够有一个有效的处罚时才能有一个强制性的处罚这个进一步的要求也能被看做是道德基础的一部分，至少是“应该意味着能够”这个原则被看做是道德基础的一部分——就像康德明确认为的那样。<sup>①</sup>换言之，在能够强制执行的义务和不能够强制执行，只能够由对于义务的尊重激发的义务之间的划分本身是由道德所要求的。

在《道德形而上学》中，康德在德性的义务之前解释了法权的义务，因为前者隶属于完全的义务，在他最初的划分中是排在不完全的义务之前的——实际上，法权的义务只是隶属于我们对他人的完全的义务。但只是因为康德对于法权义务的讨论较之他对于德性义务的讨论更为详细，在某些方式上也更为困难，所以我们将在本章的余下部分中讨论德性的义务，对法权的义务，也是康德的法哲学和政治哲学的阐释的媒介，将单独辟出一章加以探讨。但首先我们必需从德性的特殊义务中区分出一种康德也持有的对于德性的更为一般的概念。

<sup>①</sup> 尤其参见 *RBMR*, e.g., 6:45, 47, 49n, 50, 62, 和 66 页。

## 德性的一般义务

伦理的义务是那些保存和促进去设定和追求不能被强制施加的目的的自由义务。<sup>①</sup>这意味着它们在双重意义上是自由的义务：它们的目的是保存和促进行为中的自由，但是因为它们不能被强制执行，它们必须也是被自由的意愿的，或是只能由出于对于道德法则或是它的基础，即人性价值的尊重所促动。康德通过将德性的特殊义务（Tugendpflichten）和德性的一般义务（Tugendverpflichtung），即“对法则本身的尊重”（《道德形而上学》，德性论，导论，6:410）都包括进伦理的义务中表达了上述观点。后者反映着我们对于“德性的”（virtuous）一词的日常用法，称一个人是“有德性的”，我们就断定了他的动机的纯洁。在这个意义上，康德对于德性作出了许多重要的解释。首先，和他早先善良意志是唯一值得尊重的事情这一观点相一致，他强调德性是由真正值得嘉许的“对于权利的尊重”所促动的（6:390）。接下来，他强调了在人类存在的现实环境中，我们总是服从于偏好而使得我们偏离了道德的要求，在这种意义上，德性就表现为对偏好的抗拒，因此具有一种自我限制的形式：“德性是一个人在遵从其义务时意志的强制力量，义务是由其自己的立法理性而来的一种道德强制，如果这理性把自己构建成一种执行法则的力量本身的话”（6:405）。他也强调了不能真正地期待人类在所有可能的场合都能抵制偏好，或者至少不能期待人类总是能出于纯粹的动机那么作，所以德性的一般义务在一个方面看是不完全的义务，那是一种要努力出于纯粹的动机的义务，纯粹的动机较之任何人实际所实现的总是更为伟大。正如他所说，“人对于自身增加他的道德完善的义务”是“在性质上狭义的和完全的义务”——只有一种特殊的方式来成为道德上完全的，即出于对道德法则本身的尊重的行为——“尽管在程度上是一种广义的和不完全的义务，这是由于人性的脆弱（fragilitas）”

① Allen Wood 强调说康德总是从将人性作为目的本身这一形式中，而不是从普遍法则的形式中推出德性的义务，见 *Kant's Ethical Thought*, pp.139–150。

(《道德形而上学》，德性论，§§21—2，6:446)。尽管康德对于道德动机的纯粹性的坚持使人类面对着一个严苛的判断标准，但当前这一点对待人类的德性更为温和：我们能因我们的动机的纯洁性赢得尊重，但对于我们的动机的通常的不纯洁，却不能算是过失，更说不上惩罚了。而且，由于德性总是我们唯一要去争取的，而不是我们曾充分实现的东西，我们因为这种努力的奋斗而赢得尊重，而不是因为我们完成了这项成就。这不是一个非人的标准，这个标准是在我们在道德上努力追求时就对我们加以赞许，并提醒我们可以作得更好。<sup>①</sup>

最后，康德在《道德形而上学》的一开始就清楚地表明了所有特殊的义务，因此包括所有法权的义务，还有德性的特殊义务，都能够在对道德法则的尊重的基础上实现。我们也能够通过外在的、强制的动机激发我们去实现法权的义务，但是我们不是必须那么作。这个法律体制并不关心人们为什么实现他们的法权的义务。法律体制只关心对那些破坏其义务的人的威胁性与强制性的处罚，而不是赞颂那些实现它们的人，没有人有合法的权利要求别人只是出于对道德的尊重来实行他们的合法的义务。所以从法律的观点看，比如说，“在契约中遵守诺言是一个外在的义务”。但是从一个更为一般的道德观点看，我们赞扬出于纯洁的动机而行动的人，但是不能迫使他们纯洁；所以在一个契约中遵守诺言的命令或是其他法律的义务“仅仅因为它是义务而不考虑其他动机就遵守它的命令，只属于内在立法”（《道德形而上学》，导论，6:220）。从原则上说，人们能够出于只对道德法则尊重的动机来实现他们所有的义务，他们只是因为出自这个动机实行他们的义务而获得尊敬。但在实践上，期待人们总是能只是出于这个动机来实行他们的义务是不现实的，这是为什么我们要在物理上和道德上都是可能的情况下，对那些义务的实行加上外在的动机。对于保存自由的重要性我们可以这么说，只要我们能将一个义务加之于我们去保存它，我们就能在不破坏自由本身的情况下通过外在的刺激来那么作。我们也可以类比于德性的一般的义务，将其看做是正义的一般的义务。

<sup>①</sup> 因此，Jeanine Grenberg 最近论证了康德对于德性的解释的核心是以谦逊为核心，他既没有将谦逊解释为和他人比较时的自我贬低，也没有解释为面对道德完善的不可能标准的自惭形秽，而是解释为对人性的局限的现实的评价，尤其是针对时常隐蔽的自爱的影响的警惕的需要。见 *Kant and the Ethics of Humility*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005。

## 德性的特殊义务

现在我们可以从德性的一般义务转向德性的特殊义务。有一些非强制的强迫的方式来保存和促进设定及追求目的的自由，那对于人类存在的实际情况是必然的——就如同康德所说，目的是必然的，“只要关系到人类”（《道德形而上学》，德性论，导论，6:380）。就是说，道德的基本原则对于所有理性存在物都是相同的，在对那个原则的分析和证实中没有展示出人类的什么特性，普遍原则必须被应用于人类，因此它所产生的德性的特殊义务取决于关于人类本性和存在的基本经验事实。就像康德在对《道德形而上学》全书所作的导论中说的：

正如在自然的形而上学中必然也存在着把那些关于一个一般自然的普遍的最高原理应用到经验对象上去的原则一样，也不能让一种道德的形而上学缺少这样的原则，而且我们将经常不得不以人的仅仅通过经验来认识的特殊**本性**为对象，以便在它上面**指明**从普遍的道德原则的得出的结论。

（《道德形而上学》，6:216—17）

换言之，康德接着说，“一种道德的形而上学不能建立在人类学之上，但却可以被应用于它”（6:217）。<sup>①</sup>

那么，决定着我们人类实际上所具有的伦理义务的关于人类本性及存在的最基本事实又是什么？最一般地来说，我们既是动物，又是有理性的，或者说，我们是具有身体的自由的理性的存在者。这两点意味：我们的理性不得

① Robert B. Loudon 有效地将这称之为康德普遍道德原则的“类对应的”（species-specific）应用。见 *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*, New York and Oxford: Oxford University Press, 2000, 第一章概述了这一观点，尤其参见 pp.12–13。



不在我们的身体之中，或是通过我们的身体被行使，因此要行使我们的自由，我们就必须保存和发展我们的身体；但是我们的理性也要作用于我们的身体，在双重的意义上，我们不得不从这些我们的身体的本性所提供的目的之中选定我们的特殊目的，但是也要对产生自我们身体的倾向进行控制。作为理性的动物，我们和其他的动物既有相似又有不同。相似之处在于人和动物都有身体的需要和能力，不同之处在于人具有动物所没有的理性能力，那种理性的能力必须在身体中实现但也会由我们的身体的行为所颠覆，因此具有倾向这一点是我们需要克服的——恰恰因为我们既有身体又有理性，所以我们不会没有偏好。但是我们的身体本身也不同于大多数其他动物的身体，因为我们不是生来就具有也不是迅速就能发展起来那些生存和发展所需要的身体本能和能力，我们也必须使用我们的理性来发展我们的身体的能力，就像精神的能力一样。尤其是，我们所具有的身体是必须加以保存、照顾和发展的，如果我们要自由地、有效地进行选择的话，我们也具有一般的精神的和特殊的道德的禀赋，出于同样的目的它们也必须被保持和培养。这是人类的一般状况，它产生了我们的特殊的德性义务，既涉及我们自己又涉及他人。

## 对我们自身的义务

“德性论”首先讨论的是对我们自身的义务。他在一开始就承认对于自身的义务这个观点看上去是不一致的，因为，人们可能会认为，如果一个人将这样的义务加之于自己，那么他也能使自己放弃它，那么它就不是一个真正的义务（《道德形而上学》，“德性论”，6:417）。他对于这个问题的回答揭示了他整个德性的义务的理论前提：我们既是“感性的”又是“理智的”，或者说是动物性的和理性的造物，我们的理性和自由的能力或“人格性”能够使我们单纯的物理存在置于责任之下（§3，6:418）。他随后将对我们自身的义务划分为完全的义务和不完全的义务，前一种义务是指不去破坏我们实行我们的自由所依靠的精神的和身体的能力，无论是永久的还是暂时的；后一种义务是指培养和发展我们实行自由所依靠的身体的和精神的能力。我们必须保存和促进的精



神能力既包括一般的智慧也包括特殊的道德能力。

直接地讲，我们对于自身的第一个义务就是不自杀，理由很简单，虽说自杀行为本身是完全自由的行为，但是自杀的行为破坏了一个人的继续存在因此破坏了进一步自由的可能性（《道德形而上学》，德性论，§6，422—3）。然而，就像和所有德性的义务一样，甚至和所有特殊的义务一样，无论是法权的，还是德性的（见《道德形而上学》，前言，6:205），解释这项义务必须用到一些判断。康德认为为了赚钱而自截肢体是在对于禁止自我损坏的一般禁令下禁止的，但显然为了挽救生命而进行的手术，甚至是截肢不是被禁止的；只是为了逃避痛苦的自杀是被禁止的，但为了挽救一个国家而有意地牺牲生命则不是（6:423）。在第一个情况中，一个人可以牺牲他身体的一部分，甚至他未来的行为的一些自由，以便挽救他的未来的生命和自由，即使有所损伤；在第二种情况中，一个人可以正当地放弃他自己的存在，因此还有他自己的自由，以挽救许多其他人的自由。接下来，康德称一个人对自身的完全的义务也包括禁止“自渎”（手淫）和禁止通过“暴饮暴食”来“自我麻醉”（§7，6:427—8）。其中的第一个义务取决于一个双重的论证，任何作出所禁止的行为的人都是“放弃了人格性”，“由于把自己仅仅用作满足其动物性冲动的手段”。但是后一种义务取决于一个完全合理的前提，“在食品享用方面的动物式无度是对享用品的滥用，由此理智地使用它的能力受到妨碍或者被消耗殆尽”。换言之，作为具有肉体的理性的存在者，我们的身体需要滋养，没有滋养甚至不能行动和存活；但是我们需要以这样一种方式采纳滋养，它能够保存和促进我们自由地、理性地行为的能力，而不是以一种破坏这种能力的方式吸取滋养。适量的饮酒会对健康有好处，一定数量的、不同种类的食物无疑是我们的生命所必需的，也是我们自由和理性的能力所必需的，但是如果过量，即酗酒和暴食就能破坏这种能力，无论是暂时的，即醉酒或暴食昏迷，还是永久性的，即如果一个人因为酒后驾车死亡还是因为酒精中毒和肥胖而招致疾病死亡。

接下来，康德列出了对于自身作为一个道德的，而不只是物理的存在的完全的义务。这包括，禁止说谎、吝啬或假谦卑。康德这里的观点是如果说谎和欺骗别人还颇有不同，一个人就破坏了自己和他人交流思想的能力，因此也就破坏了一种自然的能力——即交流的能力——那是一个人在自由的成功实行中

所使用 (§9, 6:429—30)。<sup>①</sup>“贪婪的吝啬”，是指一个人“把舒适生活的单纯手段”所要求的东西变成了目的本身，而“使自己真正的需要不予满足” (§10, 6:432)。这里的基本观念是将应当只是追求一个人自由选择的目的的手段变成了积累的，但从不使用的东西——吝啬鬼储藏的财富——那个人实际上就破坏了他自由行为的所有的的方式。当然，如果我们的自由行为的能力不依赖于身体的需要，那种身体的需要本身就能服务于财富，那么这就不是正确的。最后，对于阿谀奉承和“假谦卑”来说，如果你那么作，你就放弃了具有一个有权从他人那里期望的作为自由存在者的尊严 (§11, 6:434—5)，这么作就是邀请他人“来践踏你的权利”，使你成为他们的奴仆，因此就将你的自由屈膝于他们之下 (6:436)。当然，假谦虚能够区分于真谦虚，“人的道德价值与法则相比较的低能意识和情感” (6:435)。作为总是寻求更大的道德完善的一般义务的部分，每个人都应当意识到他还没有达到它；因此我们有义务避免假谦虚，我们也有义务真谦虚。

康德将刚才提到的义务称做将我们自身作为“道德存在者”的完全的义务。这些义务肯定是要保存我们的特性和尊严，而不只是保存我们的身体存在和避免自我伤害。但是接下来，康德阐述了保存我们道德判断和情感的特殊能力的义务。首先，他描述了“人对自身作为天生的自身的审判者的义务”。在这里，康德认为，除去对于作为评价行为的可能准则的标准的道德法则的不可逃避的知识之外，每个人也有一个良心，一个将他的实际所作所为合乎道德要求的倾向。和我们的良心相关的义务就是“认识、研究、探索”你自己，就是“不偏不倚的”，“真诚的”认识我们的动机是什么，——实际上，深入到“自我认识的深渊”——以至于我们能够“清除内在的障碍（一个在人心中丛生的恶的意志）”，为了“发展在他心中的一个善良意志的那种永远不会失去的源始的禀赋”（《道德形而上学》，德性论，§§6:441）。诚实地探究我们动机的任务

① 康德有一个声名不佳的论证，一个人即使面对一个要杀人的人也不能说谎去剥夺那个无辜者的生命，但这个论证并没有称一个人要对凶手说出真相，而是说一个人只是要对自己说出真相。当然，这并不意味着一个人总是要说出真相；而是如果一个人无法避免要回答一个问题时，那个人就要对自己回答出真相。见“On a Supposed Right to Lie from Philanthropy” (1797)；对此的进一步讨论，见 Christine M. Korsgaard, “The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil”, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp.133–158。

因此是没有终结的任务，它伴随着我们的生命历程，我们总是能进步，但我们永远不会完成，因此这个义务更像是一个不完全的义务而不是完全的义务。也许康德将之包括在完全的义务中是因为他认为良心总是如此——它是人们会不由自主倾听的东西，甚至当人们不去“注意它”的时候（6:438）——所以他首先以否定的方式来设想我们的义务，只是不要闭塞它的声音。最后，在“插入章”中，康德完成了对于将我们自身作为道德存在的完全义务的列表，他也描述了似乎不只是对于我们自身还有对于他人的义务，即关于非人的自然和上帝的义务（§16, 6:442）。在这里康德论证了我们对于这样的事物没有任何直接的义务，但是我们有针对我们自身但是涉及这样事物的义务。他的观点是我们不能对于这样的事情有直接的义务，因为它们不是能够影响我们的行为的理性存在物，但是我们有一种尊重地对待自然和上帝的“自然的倾向”，“其极大地促进道德，或至少为之作了准备”（§17, 6:443）。因此，我们就有义务不去“残暴地破坏”自然或是对上帝（的观念）漠不关心，那将毁坏或灭绝这一有益于道德的倾向，相反我们要去培养这种自然倾向。不去作会毁灭这种自然倾向的事情因此可以被看做是一个完全的义务，尽管培养和增强它更像是没有终结的义务，因而是属于不完全的义务的。

康德对于后一种义务的讨论是非常简短的，但是极富启发性。它清楚地表明了尽管康德认为唯一道德上有价值的动机是对于善良意志的道德法则特征的纯粹尊重，但他也意识到在实际的生活中，我们是为各种各样的情感和倾向所打动，因此我们对于道德法则的最高级的敬重要求我们塑造实际上影响我们行为的情感，加强那些由道德法则所要求的的行为的方向的情感，限制那些使我们误入歧途的情感和倾向。尽管他在理论上承认本体的意志的彻底自由，但康德这里又一次明确地意识到人类是具有身体的意志，是理性的动物，而不是纯粹的理性的存在物，他们必须依赖于他们的本性而不是独立于它来实行他们的自由。<sup>①</sup> 我们也将会看到这种对于人类行为的本性和局限的现实主义因素也将

① 我在“Duty and Inclination”一文中强调了这一观点，见 *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp.335–393。Marcia Baron 也有这样的观点，他将道德法则的敬重描述为二阶的，“普遍的、关键性的准则”，它能用来调整一阶的情感动机；*Kantian Ethics Almost without Apology*, p.179，又见 Nancy Sherman, *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp.141–158。

在康德解释我们对于他人的义务时发挥作用。

不过，在我们转向那些义务之前，我们需要讨论一下康德对于我们自身的不完全义务的简短论述。在《道德形而上学的奠基》中，康德将一个人发展自己的自然的天赋技能和才干作为实现我们自由选择的不同目的的手段的义务当做对于我们自身的不完全的义务。现在证明这不只是这类义务的一个例子，而是我们为了有效地实行我们的自由来完善我们的自然的和道德的能力的双重义务的完整的一个方面。在自然的方面，康德注意到我们具有身体的能力，精神的（Geist）能力（就是在数学和逻辑中先天地用原理来思考的能力），还有灵魂（Seele）的能力（他更多是指经验性的精神能力），“记忆，想象力等诸如此类的东西，在这上面能够建立起博学、鉴赏……，它们为各种各样的意图提供工具”（§19，6:445）。我们对于这些自然能力的义务只是尽我们所能发展它们，那是和我们对于我们自身和他人的其他义务相一致的，所以我们就要尽可能有效地追求我们自己自由选择的目的，并帮助其他人实现他们所自由选择的目的。（当康德将这种义务也描述为“人对于自己的义务就是作一个对世界有用的成员”时含有最后一个意思；§20，6:446。）在几种意义上，这显然是一个没有终结的，而不是一个明确规定的任务。首先，“人在其自然完善性方面对自己的义务仅仅是**广义的**和**不完全的**义务”，它有“自由选择的空间”。例如，我们不能为了决定“手工业、商业还是学问”能够最好适合我们以实现生命中我们自由选择的目标的实现，以及帮助他人实现他们自由选择的目的；这里唯有经验和判断能够帮助我们，我们必须有活动空间来获得经验和锻炼我们的判断。其次，当然，天分和技能绝不是完全完美的，而是总能够改进的——尽管有时候既有审慎的又有道德的理由说一个人已经充分地发展出一些天分，现在就应该将时间和精力投入到其他的任务上，比如将那个天分直接用于帮助自己或他人。

对于我们自身要增加我们的自然完善性的义务的这种解释，康德最后补充说，“一个人增加自身的道德完善性的对于自身的义务”，它只是完善一个人动机或是“义务动机”的道德纯粹性的义务。（§21，6:446）尽管如我们在前一章中所看到的，在《单纯理性限度内的宗教》中意志的根本自由的最终理论意味着我们总是具有从恶的倾向向善的倾向的自我生成的转化的可能性，《道德形而上学》的“人类学”的现实主义特征自然意味着即使我们之中最好

的人也是要受倾向影响，认为一个道德上善的倾向将是一个永不终止的斗争，对于我们来说，它会逐渐地变得容易，但绝不是自动的。所以它只能是“为这种完善性而**努力**”的义务，这个义务因此是“在程度上是广义的和不完全的”，尽管“在性质上是**狭义的**和完全的义务” (§22, 6:446) ——就是说，这个义务对于我们来说绝不是可选可不选的。

## 对他人的义务

在分析了我们对于我们自身的义务之后，康德最后转向了我们对于他人的义务。当代伦理学理论会将对于他人的义务置于对于自身的义务之前，如果他们承认存在着后一种义务的话。<sup>①</sup>人们也许会认为将对于他人的义务放在对于自身的义务之后只是他划分义务的偶然结果，但这实际上反映着他更为深刻的一个信念，即由于我们只能服务他人，如果我们保存和发展我们自身的自然能力和我们的道德能力，那么只有当我们努力克服在身体的和道德的自我放纵和心理的、道德的自我发展之间的内在争斗（那种争斗是每个人都会有的），我们才能实现我们的对于自身的义务。

康德并没有将我们对他人的伦理义务限制在仁慈的不完全义务，在《道德形而上学的奠基》中康德将其作为一个例子，他现在将我们对于“作为人类”的他人的义务划分为两个范畴，**爱的**范畴和**敬重的**范畴。这两个范畴都需要一些解释。首先，我们也许会认为**所有**我们对他人的义务都是来自于我们将他人的人格性尊重为目的本身而不是单纯的手段的基本责任，但康德却说“对他人的敬重的义务产生自他们身上的**敬重**”，康德这是在指更为专门的义务，即不傲慢对待他人，不毁谤他人，不嘲讽他人的义务（《道德形而上学》，德性论，§§42—44, 6:465—8），要在对待他人时谦虚、自爱、仁慈 (§37, 6:462) ——甚至对于那些现实中犯了罪的，甚至遭受处罚而贬低了人性的人也是如此

<sup>①</sup> 例如，见 T.M. Scanlon 在伦理学这一主题上颇有影响的解说，*What We Owe to Each Other*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998。

(§38, 6:463)。康德对于这些义务的必然性的解释是傲慢、毁谤和嘲讽和挑剔并不只是使自身的道德感 (moral sensibilities) 变得粗劣, 而且也是“降低对人性本身的尊重, ……最终给我们的族类本身投上卑鄙无耻的阴影, 使厌恶人类……或者蔑视成为主流的思维模式”, 因此“使其道德情感由于这种思维方式屡见不鲜而变得麻木不仁, 对此习以为常”(§43, 6:466)。一个人对于自己的观点的自由表达的正当权利的误用会以破坏而不是保存和促进自由的方式来帮助每个人使用他们自己的自由。

现在康德强调说, “不履行从对每一个人一般而言应有的敬重中产生的义务就是恶习”, 这是一个真正的缺点, 而不只是优点的缺乏(《道德形而上学》, “德性论”, §41, 6:464)。因此, 在这种情况下我们就具有一项否定的义务, 一个禁止: 要避免傲慢、轻蔑的表现以及对他人的嘲笑, 这里没有什么判断的空间或“余地”。因此敬重的义务是一项对他人的完全的而非不完全的义务。但康德将它们包含在德性的义务而不是法权的义务中, 这可能是因为它们不能被合法地强制执行。当康德将恶意的议论或者“毁谤”同“中伤, 一种错误的, 应当诉诸法权的议论”(§43, 6:466) 相对比时表明了这种观点, 但是他没有解释为什么对敬重义务的破坏不能被合法地强制执行。人们可能会认为这些恶习对于自由的普遍使用的有害后果太分散了, 难以量化, 无法对它们制定专门的处罚。的确, 人们不可能总是确定在一个毁谤或嘲讽中谁是受到伤害的部分, 也许诽谤或中伤的那个人是明确的, 但也许那个人不仅道德上正直而且心理坚强, 因此就忽视了这些侮辱, 但实际上受到损害的是一些不确定的旁观者群体的道德特征。也许也难以看出我们如何共同地通过一个司法系统来集中地惩罚这些过错, 而我们自身不去对他人傲慢和轻蔑。康德这里的思想显然需要进一步发展。

现在我们回到对他人的“爱的义务”, 它不仅包括《道德形而上学的奠基》中提到的行善的义务, 而且还有“感激和同情”的义务(《道德形而上学》, 德性论, §§29—35, 6:452—8)。这些显然是一般性的责任, 这既是因为没有人可能对于世界上其他所有人仁慈或者甚至同情, 也没有确定的方式来说明在特殊情况下人们应当对谁行善和同情谁(感激的情况可能不同), 而且因为没有机械的方式来确定行多少善、有多少同情, 在这种情况下感恩也是足够了, 尤其是所有其他人的责任确定的情况下。所以这些显然是不完全的义务, 对于

将它们归于非强制性的德性的义务，而不是强制性的法权的义务就没有什么疑问了——对此我们可以这么说，我有义务对他人行善，但是没有哪个人有特殊的权利要求我行善。

但是对于这些义务还有许多其他的观点。首先，康德称它们为“爱的义务”，但康德解释了他并不认为它们是对他人有特殊的感情的义务，那他称之为“生理性”的爱，而是以某种方式对待他们行为的义务（《道德形而上学》，§§25—26，6:449—50）；尽管康德认为对于他人的爱的情感会从对于他人的行善的实际活动生发出来（《道德形而上学》，导论，6:402），但这显然是一个经验的普遍化，肯定会有例外。但基本观点仍在，一个人有着对于他人的行善的一般义务而不涉及他对于他们的感情是什么。康德运用了和《道德形而上学的奠基》中第一次讨论这个问题的同样方式论证了这个一般的义务，甚至论证了即使一个没有帮助他人倾向的人当处在需要的境况中，他也愿意得到别人的帮助，但是如果他自己的不帮助别人的准则要成为“一个普遍准许的法则”，那么就没有人会在他需要帮助的时候帮助他。这像是一个单纯出于审慎的论证，但是有两个理由说明不是如此：首先，获得他人的帮助合理地作为一个手段来实现一个人自身的特定目的的兴趣不只关系到一个人自身幸福的愿望，而且也是对于一个人作为自由选择目的并且以理性的方式实现目的的存在者地位的敬重；其次，只有当一个人认识到他要去帮助别人他才能期待来自他人的尊重这一点不是审慎的<sup>①</sup>，而是对于他们的敬重的表达——只有当一个人意识到他自己作为自由的、理性的存在者，在追求他自己自由所选择的目的地中也需要帮助的时候，他才有权利要求别人的帮助。

然而，接下来在同情的义务中，康德的观点就需要一个限定条件了，那个观点是爱的义务只命令行为的准则而不掌控实际的情感，因为在这里康德明确地宣称我们具有培养对于他人的确定情感的义务。他说，我们具有

这样的义务，不要回避那些缺乏最必需的东西的穷人所在的地方，而要寻找他们，不要为了逃避人们无法抵御的极痛苦的同感而躲

① 见 Barbara Herman, “Mutual Aid and Respect for Persons”, in *The Practice of Moral Judgment*, Chapter 3, pp.44–72.



开病房或者犯人的监狱等等诸如此类的东西。

(§35, 6:457)

相反，我们必须使我们处在这样的情况中，以发展这样一种情感。但是培养这样的情感的关键是不仅仅“分享他人的苦难”，它本身不会给任何人带来好处；而是“积极地（active）同情他们的命运”（着重号为作者所加）。就是说，我们要“培养我们之中的自然的（审美的）<sup>①</sup>情感”为了“把它们当做建立在道德原理基础上的同情的如此之多的手段”（6:457），或者是使用这些情感作为“促进积极的、理性的善意的手段”（6:456）。康德强调培养我们的“对于这些情感的接受性的”义务是一个“独特的，尽管只是有条件的义务”，他的意思是我们有培养这些情感的义务只是因为它们是到达由道德法则推出的情感的义务，而不是为了那些情感本身，而是必须将我们依据它们行为的偏好服从于道德法则的评价。例如，一个人不能让一个人帮助他人移动大而沉重物体的偏好促使他去帮助那些正在试图偷窃货物的人；<sup>②</sup>但是要知道一个人何时应当何时不应当依照同情的情感来行为就需要了解道德法则。这里的重点是我们不仅常常限制我们依据情感和偏好去行为的自然倾向，而且也常常通过依照和我们的道德一致的那些情感去行为来修补我们对道德的一般义务。还要再说一遍，我们并非不具肉身的理性存在者，而是既有情感又有理性的真实的人，因为我们的理性要求我们培养实现我们目的的有效方式，我们就必须学会如何使用我们从那些情感中产生出来的行为的自然倾向作为到达道德的命令和可准许的目的的手段，这两者都表达了我们的自主性，但是都只是达到那些目的的手段。在这里我们又发现了康德道德人类学的现实主义因素的证据。

康德道德人类学的现实主义因素的最后一个表现也能在康德对于行善义务的讨论中找到。康德最后认识到一个人能够并且实际具有一个能促进一个作为

① 这里康德并没有在暗示自然美或艺术美的联结的特殊意义上使用“美学的”（aesthetic）一词，而是在其和任何种类的情感相关的一般意义上使用的。

② 这个例子来自于 Herman, *The Practice of Moral Judgment*, pp.4-5, Bruce Aune 对于为什么出于对一个人仁慈的情感的行为并不总是正确的事情给出了一个一般的解释，因为在一些特殊的情况下，这么作会和对他人或是对自己的义务相冲突。（*Kant's Theory of Morals*, pp.22-23）。



自由的和理性的存在者的人的自身幸福的义务，这也是促进人的一般的自由选择的目的的义务的一部分。一开始，如我们早先所看到的，康德对于一个人有义务促进自身幸福的观点是极为敌视的，其根据是尽管义务总是包含着一个限制，但一个人总是自然地倾向于人自身的幸福，因此并不会约束自己来促进它（《道德形而上学》，“德性论”，导论，6:386）。然后，康德勉强地承认一个人有义务来为自身提供某种最低水平的幸福，但是这也只是一个间接的义务，即消除犯罪倾向的义务，那是一个人为了自身幸福的目的而需要的。康德的那个假定，一个人总是自然地欲求自身的幸福，显然是错误的，至少一个人在长期的而不是短期的意义理解幸福就不是那样，就像康德自己的例子所表明的那样，一个酒鬼喝起酒来没完没了，而丝毫不担心他明天的健康（《道德形而上学的奠基》，4:399）。我们能够论证说，为了促进他对于自身的自由选择的目的的追求的效率和帮助他人追求他们的目的的能力，这样的一个人实际上具有这样的义务，将他长期的幸福置于短期的满足之上。但最终康德承认，如果促进他人的幸福的义务来自于促进一个理性存在者所自由选择的目的的实现义务，那么就将既应用到自身也应用到他人：“因为除了我自身之外的所有他人不是全部”，只帮助他人的准则“就将在它之内具有一个法则的普遍性，它对于强加义务来说仍然是必要的”，因此“善意的义务法则也将在实践理性的命令中把我理解为这一法则的客体”（《道德形而上学》，德性论，§27，6:451）。无疑，康德最初否认我们具有促进我们自身幸福的义务的部分理由是对我们自爱倾向的完全现实的担忧，那是一种将我们自己的利益置于了别人之前的倾向，就像我们从《单纯理性限度内的宗教》中所看到的，它是道德的根本敌人。甚至在现在这个文本中，他仍然想要强调，我们不是具有“爱自己的责任”，我们都太倾向于那么作了，而只是具有

在其一般人性的理念中包括整个族类（因此也一起包括我）的立法理性，而不是人，作为普遍立法者，将我和我之外的所有他人一起，按照平等的原则包括在交互善意的义务之中，并且允许你自己对自己有善意。

(6:451)

这一陈述清楚地表明，我们之所以具有促进他人幸福的义务不是因为我们或是他们单纯地欲求它，而是因为对人性本身的尊重要求对于人的自由选择目的的促进的尊重，这样的目的的实现是产生幸福的东西。但是对于人性本身的尊重既要求自我敬重也要求敬重他人——就像康德最初所说的那样，最为根本的道德义务是把人格性作为目的而不是“你自己的还是他人的”手段（《道德形而上学的奠基》，4:429）。实际上，如果将行善的准则看做对于每个人有效的但却不考虑自身的幸福（它的促进也具有道德价值）将是不一致的，因为那个准则肯定会将促进自身幸福的义务加之于他人，但如果一个人自身的幸福在自己的眼中没有道德价值，那就无法理解了！

尽管康德讨论德性义务的一些细节似乎过时了，或是被废弃了，但总地来说，他的学说反映着他对道德的一般概念要具有人性的现实评价这一要求的应用。下面让我们来看他的法权义务是否也是这样。

## 本章概要



在《道德形而上学》中，康德分析了产生于我们总是将人格性作为目的而决不只是作为手段的要求所产生的特殊义务，对于他们的行为只依据可普遍化的准则——尽管康德更为强调绝对命令的形式中的第一个而不是第二个。他最为基本的区分是那些能够通过国家机器强制执行的对待他人的义务，即法权或法律的义务，还有那些德性义务，即我们对于自身和他人的那些不能由强制方式来执行，只能通过自身对于道德法则的尊重来执行的义务。我们的所有义务产生于这样一个要求，即我们要保存自由存在者的存在，以及尽可能保存他们自由的实行的可能性，促进他们需要有效地追求他们自由地设定的目的的技能 and 天赋的发展。德性的义务尤其包括保存一个人自身存在和物理的、精神的还有道德的能力，还有要发展我们的技能和天赋，我们对于他人的义务包括敬重的义务和爱的义务，即保存他们的尊严、促进他们的幸福的义务，当然，这要和他们的愿望的合法性、我们其他的义务还有我们的需要和偏好相一致。

## 阅读扩展



Gregor 的著作仍然是研究《道德形而上学》以及个别的德性义务的不可或缺文献。O'Neil 是一位重要的作者，她最近讨论德性的文章收录在一部文集中，那本文集体现了当代德性研究的广泛视野。Baron 等人对比了康德的德性概念和功利主义以及当代美德伦理学的德性概念。Sherman 对他的德性概念进行了一个有力的分析，证明了它并不像通常所认为的那样和亚里士多德的德性概念相距甚远。Guyer 的著作（2000）中的“道德价值，德性和应得”一章（pp.287—329）对于康德的德性概念进行了扩展性的研究，而他（2005）进一步发展了法权义务和德性义务的区分，在“康德的义务体系”一章（pp.243—274）中对于后一方面的问题进行了更为详细的讨论。Louden 的著作强调康德的道德原则应用中的人类学背景。Denis 的著作是唯一一本以康德对自身的义务的区分为研究主题的专著。最后还有 Grenberg，他将谦虚（humility）的德性解释为康德义务理论的基础，将它等同于在人类本性的实际条件下对于道德法则的尊重的基本义务。

Marcia W. Baron, Philip Pettit, and Michael Slote, *Three Methods of Ethics*, Oxford: Blackwell Publishers, 1997.

Lara Denis, *Moral Self-Regard: Duties to Oneself in Kant's Moral Theory*, New York: Routledge, 2001.

Mary J. Gregor, *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*, Oxford: Basil Blackwell, 1963.

Jeanine Grenberg, *Kant and the Ethics of Humility*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Paul Guyer, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

——— *Kant's System of Nature and Freedom*, Oxford: Clarendon Press, 2005.

Robert B. Louden, *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Be-*

*ings*, New York: Oxford University Press, 2000.

Onora O'Neill, "Kant's Virtues", in Roger Crisp (ed.), *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Oxford: Clarendon Press, 1996, pp.77–98.

Nancy Sherman, *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

## 第八章 康德的义务体系 II： 法权的义务

### 法权、强制和天赋权利的普遍法则

康德的法哲学和政治哲学体现在“法权论”(Rechtslehre)。这个名称给英语读者造出了许多问题。“Recht”(拉丁文为 ius) 这个名词不同于英语中的“right”，它并不意味着一种特定的道德或法律要求，自己或是其他人有责任履行那种要求，而是指法律义务的整体，以及人们相应所应当具有的法律权利。但是要注意这里的“应当”(ought)：Recht 也并不指一些特定人群在某些特定的法律和政治体系内实际具有的权利和义务的整体，那只是“实证的权利”(positive right)的一部分；它指的是在理想的法律和政治制度中每一个人应当享有的权利和义务，康德的先驱将其称为“自然权利”(Naturrecht)。所以“Recht”也不能像有时候那样被译为“法律”(law)，因为“法律”和实际的立法而不是理想的立法关系过于紧密。有时候把它翻译为“正义”(justice)，但也不合适<sup>①</sup>：在英语中，“正义”这个词含义过泛，不仅意指“刑罚正义”(criminal justice)，还有“分配正义”(distributive justice)的含义，至少部分地含有公平和平等的考虑，那就超出了我们可以用法律和政治制度来强制的范围了。就像我们在前一章中所看到

<sup>①</sup> 例如，John Ladd 在他翻译的《道德形而上学》前半部分，“法的形而上学的基本要素”中就是这么作的。“The Metaphysical Elements of Justice”，Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965, second edition, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999.

的，在康德看来，法权（Recht）仅仅代表着道德和正义的能够也应当被强制执行的那一部分。面对这些困难，好像最好还是把 Recht 翻译成“right”，尽管把它用做一个不可数名词（mass-noun），而不是一个可数名词（像“一个权利”）。但是我们可以用带“iur-”词根的一些拉丁词来翻译它的衍生词，那个词根来自于“ius”，比如像“juridical”。因此，我们可以说“权利义务”（duties of right）和“司法义务”（juridical duties）。在这一章中两种表达我都会用到。

说了许多文字上的事情，现在要来说实质内容了。康德在“法权论”中开门见山，作了这样一个陈述，“法权是一个人的任性能够在其下按照一个普遍的自由法则与另一方的任性保持一致的那些条件的总和”（《道德形而上学》，导论，§B，6:230）。因为只有当不同行为者的**选择**被实际执行时，它们才会彼此不相容，所以这个定义所指的选择相容性实际上是指自由选择的行为之间的相容性。所以康德接下来这么陈述“法权的普遍原则”：“任何一个行动，如果它，或者按照其准则每一个人的任性的自由，都能够与任何人根据一个普遍法则的自由共存，就是**正当的**（right）”（《道德形而上学》，§C，6:230）。如果人性被理解为选择和追求目的的自由，那么就明显可以看出这个原则是从人性本身的普遍价值中推演出来的：这个原理说的也就是每个人被容许以最大的自由追求他自己的目的和其他所有人以他们所能去追求他们的目的的自由是相容的。<sup>①</sup> 为法权的普遍原则所禁止的行为是一个人会剥夺其他人相似程度上自由的自由行为。例如，如果对于一个外在物品的控制可以使其他人同样自由地控制相关的类似物品，那么这么作就是和这个原则一致的；杀人通常和这个原则不一致，因为这样一种自由的行为剥夺了他人的自由。（自卫中的杀人是这个规则的一个例外，原因在于这么作的人的自由已经受到了他人攻击的威胁）。法权的原则也可以这样来理解：每个人必须具有自由的**最大的**领域，这个领域和其他每个人的相似的**最大的**自由是协调一致的。不过这并不是古典功

① 康德的法权的普遍原则常常被看做是从绝对命令的普遍法则形式中推出的，但也有一些学者认为法权的普遍法则是从人作为目的本身那个形式中推出的（甚至普遍法则的形式也是从人作为目的本身的形式中推出的，参见我在第五章中的论证）。见 Mary J. Gregor, *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*, Oxford: Basil Blackwell, 1963, pp.39-40, 以及 Bruce Aune, *Kant's Theory of Morals*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979, p.137。

利主义的那个最大化原则，即“最大多数人的最大幸福”，因为这个原则不关心在人们之间幸福的量的分配的平等，康德的原则关乎的是对于所有人来说自由的同等最大化的领域。

如我们在前一章所见，康德将法权的义务区别于德性的义务是根据以下一点，即前者和外在的动机相一致，因此可以强制执行。它的一个必要条件是法权的义务只关系到选择的外在使用，或是行为的自由。我的意图或准则本身并不限制他人的自由；只有我的行为，或者说是作为一种行为类型（patterns of action）而不只是作为意图类型（patterns of intention）被执行的准则才能够限制他人的自由。所以在康德的意义上，法律是一种强制执行的权力，它不关心动机的纯洁与否，而只关心行为的效果。<sup>①</sup> 出于同样的理由，正义至少可能应用外在的处罚，通过处罚或惩罚的威胁促使人们遵守法律，而不是诉诸他们对于法律的尊重，而动机在其本质上是不会由威胁或诱导而激发出来的，因为它们只能产生避免或获取它们的愿望。但是我们仍然要问，权利对于行为的效果而不是动机的关涉是否就是强制执行的充分条件；实际上，由于强制性的处罚在其本质上是对于自由的限制——将人投进监狱或者罚款，甚至处死，这显然就剥夺了他们行为的自由和使用他们的手段的自由——我们就会问了，强制的使用如何可以和法权的普遍原则所要求的自由的同样最大的领域的保存协调一致。

康德在下面这一简短的论证中立即着手解决这个问题：

与一种作用的障碍相对立的阻抗，就是对这种作用的促进，而且与之相一致。于是，一切不正当的东西，都是根据普遍法则的自由的一种障碍，但是，强制就是自由所遭遇的一种障碍或者阻抗。因此，

① 当然，刑法常常要求特定的意图，即犯罪意图（*mens rea*），例如，在谋杀的情况下存在着在前的意图，这不同于意外杀人；但是就像后一个词所意味的那样，这只是排除了意外的伤害，那种意外伤害是坏的，但人们不因此而受惩罚。但即使如此，法律仍不会关注行为者的最深层的动机（*motivation*），即为什么有人会形成犯罪的意图。在犯罪审判中除去“手段”和“机遇”之外对于“动机”的关注只是认识论意义上的，就是说表明被告具有犯罪的动机这一点增加了正是这个人而不是别的什么人犯罪的可能性。动机不是犯罪本身的一个必要部分。

如果自由的某种应用本身就是根据普遍法则的自由的一个障碍（亦即不正当的），那么，与这种障碍相对立的强制，**作为一个自由障碍的阻碍**，就与根据普遍法则的自由相一致，亦即是正当的。

(§D, 6:231)

在这个概要中，阻碍那些会阻碍自由的东西将保存自由，所以防止对于自由的攻击的强制就会保持自由，因此就是正当的，这看起来是正确的。但是对于一个人将限制他人的自由，并出于同样的理由很有可能限制他自己的自由的人又如何呢，这是不是什么也没有解释呢？<sup>①</sup>在康德论证的一个分析中，答案是否定的，因为和法权的普遍原则相一致的、要被保存的自由正是“和普遍法则相一致的自由”，一个攻击他人的自由的人的自由就是和一个普遍原则不一致的自由，因此就无权要求受到保护。<sup>②</sup>但是，人们也会论证说和普遍原则相一致的自由也应当是对于**每一个人的自由**，它就必须至少保存每一个人自由行为的机遇。然而，可以这样来维护康德的论证，像偷窃、绑架、杀人这样的犯罪行为是一种**犯罪人的自由行为**，它完全剥夺了**受害人**对于所发生的事情的选择的自由——这些犯罪中的受害人没有机会来决定是否他要被抢劫或是绑架<sup>③</sup>，但同时一种公开的威胁性处罚的制度并没有剥夺任何人，甚至是罪犯的选择的自由。罪犯可以选择犯罪并遭受处罚，也可以选择不去犯罪，避免处罚，而那种选择的自由正是如果他犯罪的话，他对于受害者所剥夺的。所以犯罪和依照普遍原则的自由并不是一致的，而带有公开的处罚措施的法律制度的

① 几乎所有对康德为法权义务的强制执行所作论证的解说都没有提出过这个问题，那些解说者接受了那个论证，即对于自由的阻碍的阻碍是强制的一个充分条件。例如，见 Gregor, *Laws of Freedom*, p.43, 与“Kant's Theory of Property”, *Review of Metaphysics* 41 (1988) pp.757-797, at pp.771-772. Leslie A. Mulholland, *Kant's System of Rights*, New York: Columbia University Press, 1990, pp.186-187, 这篇文章意识到康德对强制的论证还需要证明对自由的阻碍的阻碍实际上能够保存自由，而不是单纯地设置双重的强制。

② 这个解答是由 Bernd Ludwig 提出的，*Kants Rechtslehre*, Kant-Forschungen, Vol. II ,Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988, p.97。

③ 有人可能会反对说，一个持枪的匪徒对你说“要钱还是要命”，这还是留给受害人选择的自由。但他在留给受害人**一些**选择的同时，他使受害人处于这样一种境地，那是受害人不能自由选择的，在那种境地中，他的选择是严苛的，不合法地受到限制的：于是他就不再能选择既保有钱财又保全生命，这绝不是他自己的选择。



存在实际上是和所有人的自由协调一致的。当然，一旦某人选择了犯罪，并遭受处罚，那么处罚就会剥夺他未来的全部或部分的自由；但是那取决于他自己，就是说他实际上是要冒着放弃未来自由的风险来作现在想要作的行为。<sup>①</sup>

因此，康德能够捍卫他的这一主张，对于破坏自由的犯罪的强制惩罚是和自由一致的。进一步说，每个人行为的动机总是对于义务的敬重并且从不破坏任何合乎道德的法律，如果那样当然很好了，但是凭我们对于人性的了解我们认为绝不会出现这种情况。所以我们就能论证说强制的威胁与使用是接近保障法权的普遍法则总是被遵守的**唯一**方式。而且，由于那个原则本身是从道德的基本原则推演出来的，就能够论证说我们实际上具有这样一种**道德责任**，即为法权原则的强制执行创建和维护一个制度。因此，权利的强制执行就不仅是允许的，而且是必须的。因此，康德的法哲学以及政治哲学的核心观念就是我们不仅必须就法权的普遍原则来规定我们彼此对待的权利和义务，而且也必须组织这样一些法权的强制执行的制度，即国家，并且规定国家的公民和官员所具有的权利与义务，那是为了维护前一类权利与义务所要具有的。这是康德对“法权论”进行两重划分的基础，他依照欧洲的传统，将“法权论”分为“私人法权”和“公共法权”：第一类法权关注的是人们在相互交往中为了保存最大的同等的自由的领域而必须遵守的权利和义务，第二类法权关注的是人们能够而且必须集体地执行这些权利和义务的机制，以及这类机制的制度，比如说，国家所产生的进一步的权利和义务。

康德对于“法权论”主体的两部分划分可能会引起些微的误解，因为如果人类自由的行为要得以维持，那么人们必须具有两种法权，而那两种法权实际上相互冲突，它们又都必须通过政治机构进行整体地强制执行。康德区

① 一些讨论似乎合理地说明了如果强制的处罚的**在先的威慑**不是对于将要犯罪的人的自由  
的阻碍，那么对于行为的处罚的**随后的执行**就已经是了，见 Aune, *Kant's Theory of Morals*,  
p.163。但是当然只有在那些威慑能被充分地执行时，那种威慑的制度才能有效地发挥作用；  
就像当前的分析所点出的那样，当威慑性刑罚的危险先在地被人所知道的时候，罪犯就能  
被看做是自由地选择了遭受处罚的风险（当然，他并不喜欢那样）。Aune 对这一点作了一些  
说明，见 p.164。Mulholland 强调说刑罚的执行不能被看做是对已经作出的行为的报偿，  
而是对于自由的不合法的阻碍的威慑的效果的一项条件；*Kant's System of Rights*, pp.189-190，  
康德本人也表达了这一观点，“所有有权威的刑罚是威慑性的，要么是震慑违法者本人，要  
么是由他的例子警告他人”；LEC, 27:286。

分了“生而具有的法权”和“获取的法权”，他对于前者只是在“法权论”的导论中论及，而在“私人法权”这一标题下只讨论了后者；这两者又要通过在“公共法权”这一标题下所描述的政治机构来加以执行（在根本上，要分别通过刑法和民法来执行，尽管康德没有加以明确）。生而具有的法权和获取的法权之间的区别大体说来就是一种是无需他人先在的同意每个人就应当具有的法权，另一种是人们只有通过他人的同意才能获得的法权，例如，前者是不受他人的无缘无故的身体攻击的自由的法权，后者是享有从他人那里获得的财产的法权。<sup>①</sup>

在导论中，康德说，

自由（对另一个人的强制任性的独立性），就它能够与另一个人根据一个普遍法则的自由并存而言，就是这种唯一的、原始的、每个人凭借自己的人性应当具有的法权。

（《道德形而上学》，6:237）

这个规定看起来像是当法权的普遍法则被充分遵守时每个人所享有的东西，所以难以看出其中的特别之处。但是康德在《道德形而上学》出版几年前的课堂讲座以及他对于这个最初陈述的说明中阐明了他的意思。在1793—1794年论道德形而上学讲座中，康德讲到：

关于生而具有的法权的对象，即我的东西和你的东西，它其中所包含的不过是一个人自身的财产，不过是所有那些构成我的一部分的法权的整体，因此不违犯和依照普遍法则的每个人的自由相适宜的法

① 对于康德的生而具有的法权概念的清晰的讨论，见 Gregor, *Laws of Freedom*, pp.46–49; Katrin Flikschuh, *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p.119, 被康德仅仅在“法权论”的导论中提到生而具有的法权所误导，论证说这部著作只关注获得的法权。康德说明了可强制执行的法权既可应用于生而具有的法权又可应用于获得的法权；后者在康德的阐释中占据了更多的篇幅只是因为他认为关于我们如何能获得对于我们自身之外的东西的法权有一个哲学上的困惑，而生而具有的法权是直接将从人性作为目的本身而不是单纯的手段对待的必要性中得出来的，那并不需要进一步的解释。

律，就不能和我分离。

(《伦理学讲座》，27:588)

因此，人的自由，即免于对一个人的人身和活动的攻击的自由就是每个人独立于来自于他人的在前的同意就具有的法权，这只是因为每个人都有这样一种责任，尊重这样一种自由，将其看做是将每个人作为一个目的而不只是一个手段加以对待的一部分。在“德性论”的导论中，康德对这种人的自由的内容又作了这样的陈述：“对他人作就自身而言而无损于他们的事情的权限，哪怕他们不想关注这样的事情”，换言之，即任何本身无损于其他任何人的自由的行为。因此，一个人有权利以任何方式使用自身的身体只要它本身不会伤害到其他任何人的自由。康德是在广义上而非狭义上理解它的，康德给出了一个显著的例子，“这类事情只是向他人传达自己的思想，给他人讲述或许诺什么，无论是真实的和诚实的，还是不真实的和不诚实的，因为他们是否愿意相信他，仅仅取决于他们自己”（6:238）。在这里，康德是在单纯地表达某个事情，甚至是作出一个许诺本身并不是强迫别人作什么并没有触及他们的选择自由的基础上为表达的完全自由进行论证的。如我们所看到的，这就是康德为什么将必须对于他人说真话看做是一种对他人的伦理的义务，而不是一种对他人的法权的义务。<sup>①</sup>但是康德也在生而具有的法权的范畴中得出了这样的结论，“生而具有的平等，亦即除了人们也能够相互赋予责任的事情之外，不在更多的事情上被他人赋予责任的独立性；因而人作自己主人的品质，此外一个由于在一切法权行为之前没有对任何人作过不正当的事情而是正直的人的品质”（6:237—238）。在这个抽象的语言背后，有一个根本的原则，即没有人对他人有任何他们不在同时施加于他本人的法权，因此就没有什么正当的奴隶制度和封建徭役制度，以及没有人能失去他自身的权利，除非由于他自己的过失。

不过康德主要讨论的是“获取的法权”，即是一个人只能通过他人的同意来获得的法权——即广义上的所有权，指对于物品的法权而不是对自身的法权，甚至是对于除去自己之外的他人的行为的法权，那只有当其他也能使用

<sup>①</sup> 当然，一旦法律体系建立起来，它就产生了一种不能陈述错误的义务，甚至是在特殊情况下讲出事实的义务，例如，在法庭上宣誓“讲出全部事实，只讲事实”的义务。

这些物品或是愿意执行同样那些行为的人的同意时才能获得。康德论“私人法权”一节是在这种广义上解释这种财产权的，而在“公共法权”中描述了那样一种状态，它对于这些财产权以及在自由的生而具有的法权下所蕴含的法权的公共地强制执行来说是必然的。

## 所有权

康德对于所有权的论证严密且细致，并以欧洲传统的法律语言加以表述，这对于现代读者，尤其是英美读者来说难以把握。但是它的基本观念简单明了，即所有物只有在和所有那些愿意由这样的要求所影响的人的生而具有的法权相一致的方式下获得才是正当的，即是说，**只有在它们能被合理地同意的条件下才是正当的**。康德是在一个看起来像是论述调节财产纠纷的法律原则的地方表达了他讨论所有权时的基本前提：

人们之所以把这样一种划分引入自然权利体系（就它与生而具有的法权有关有言），其意图在于：一旦对获得的法权发生了争执，出现了问题，谁有责任作出证明，要么证明一个受到怀疑的法权，否定自己具有这种责任的人，就可以在方法上像依据不同的法权条文那样援引他天赋的自由法权。

(6:238)

但是人们之所以能够在关于获得的法权的争执中诉诸他们自由的生而具有的法权，理由正是这类法权必须以一种和它所影响的所有其他人的自由的生而具有的法权相协调一致的方式获得。所有权全面地限制了自由的外在的实行：如果我获得一块土地，竖起了一块“不得进入”的牌子，那么你就不再具有随意进入我的土地的自由了，尽管从某种观点看来，你这么做只不过是自由地移动了你的身体，并没有明显地干涉到我的身体作出同样行为的自由。这里的关键在于，正是因为所有权的获得具有这样的效果，所以它们只能以一种和所有

人的生而具有的自由法权协调一致的方式来**正当**地获得，如我们所见，其中包括“不受到来自于他人的较之于对他人的更多的限制”。这个原则的含义是深刻的。

康德将所有权划分为三种：物品法权，它始于对土地的占有，土地是所有事物的所在，大多数财富都源出于它（对于生活在仍然主要以农业为主的国家，城市生活主要依赖农林产品贸易的康德来说，这个假定是非常自然的）；契约法权，或是通过订立一个契约为其他人所获得的对于特定行为的法权；还有采用物的方式的人身法权，它涉及到对他人的长期的法权，比如配偶、父母或是子女，它们是通过一个明确的契约获得的，就像在婚姻和雇佣关系中一样，或是没有这样一种契约，比如父母和子女间的关系。康德讨论所有这些法权时的要点是它们必须以和法权的普遍原则相一致的方式获得和确定，即维持同等的自由领域，因此对于这些法权有一些限制，这些限制既有道德的又有可强制执行的。康德论证的一般结构可能在对于物品和土地的所有权上是最为清晰的，即对于最为普通的意义上的所有权，所以我们将详细地讨论它，对其他两种法权只作简短的评论。

康德关于对物品的所有权分析的最为基本的一个事实性前提是个体对于个别物品的所有权——或者至少是任何超出他能在一个特定的时刻物理的占有或掌握的任何所有物，和已经破坏了他的人格的生而具有的法权的东西相冲突——并不在于所有那些个体和其法权对象的单方面关系，而只在于所有那些能够以某种方式控制和使用那些对象的个体相互之间的一致同意，那些人的一个而不是其他人将具有那种法权。<sup>①</sup> 对于所有权的合法要求将“一个责任强加给所有其他人的权限，这些人本来并没有这个责任，即放弃使用我们的任性的某些对象”（《道德形而上学》，“法权论”，§2，6:247），因此，它取决于有权利控制和使用这种对象的人们之间的同意，其他人在没有得到所有者准许的条件下要放弃任何对于这种对象的使用。由于无生命的物品（比如土地）以及

① 因为所有权不能为一个人和一个对象之间的单方面关系所建立，而只能由人和人之间的同意而建立，所以康德将之称为“理智的”而不是“物理的”，有时甚至是“本体的”而不是“显象的”，《道德形而上学》，“法权论”，§§1，5-6，6:245，249-250。对于这种区分的一个有益的讨论见 Gregor, *Laws of Freedom*, pp.52-53, 以及 Mulholland, *Kant's System of Rights*, pp.241-242.

许多有生命的物品（比如家畜）没有意志，所以在它们和它们的所有者之间的一致同意就是不可能的，更谈不上必要的了（6:250）。因此，任何这类对象的将来所有者都不能只是通过某种他自己和那个对象之间的交易产生出一个所有权。同洛克著名的假想相反，一个个体不能只是通过“将他的劳动渗入其中”就产生出对那个对象的所有权。<sup>①</sup>而且，正如康德在“涉及法权的实践理性的预设”这一宏大名称下所陈述的（6:250），否弃我们自己对于控制和使用这种对象的权利是非理性的——在人的生存的实际环境中，我们的生存取决于各种外在的对象，那就是否弃我们自身有自由地选择目的的必要的手段，因此就和我们自身作为目的的地位相矛盾。但是由于在人生存的实际环境中，我们总是和他人相联系的，和他人存在着潜在的冲突，所以我们也必须找到办法控制和使用这类对象，这种控制和使用是其他也能使用那些对象的人会同意的。<sup>②</sup>因此，尽管我们将要拥有的对象没有权利反对我们，但我们只有通过征得其他那些也能控制和使用它们的人的同意，才能获得对特定对象的财产权，他们在允许我们具有那种要求的时候就限制了自身那么作的要求，或者至少是他们会同意我们的要求在其中所作出的普遍的所有权制度。<sup>③</sup>

然而，实际的分析是和康德的一个同等基本的道德前提结合在一起的。这个观点就是，对于特定的所有权要求的承认和防止侵犯他人财物的一般实践能够以两种方式获得保证，要么是通过对于通常由少数人所执掌的暴力强制的恐惧，那些人处于那样一种位置来规定和强制有利于他们自己但并不利于多数人的权限体系，要么是通过所有涉及到的人的自由同意，但是所有权的制度要成为道德上可接受的，就必须使得所有涉及到的人自由作出的同意是可能的。康

① 见约翰·洛克：《政府论》（下篇），Chapter V, §27. 对于康德的和洛克关于财产权讨论的差异，见 Wolfgang Kersting, *Kant über Recht*, Paderborn: Mentis, 2004, pp.71–77, 以及 Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, New York: St. Martin's Press, 1983, pp.86–91.

② 在他本人的“公设”的“演绎”中，康德只是表明了单纯的对象没有反对我们自身的法权，因此否认我们自身对它们的控制与使用的可能性就是不合理的（《道德形而上学》，“法权论”，§6, 6:250）。一些学者意识到了这个论证需要第二步，即预设他人对我们控制个别物品的一致同意。见 Gregor, *Laws of Freedom*, pp.55–56, 以及 “Kant's Theory of Property,” pp.775–776, 还有 Mulholland, *Kant's System of Rights*, p.253.

③ 当然，即使在享有普遍同意的所有权制度中，对于个别物品的所有权又会有争议；在一个正义的制度中，那种争议将会在享有所有涉及其中的人普遍同意的司法制度中被调节。

德的意图是在自由同意而不是单纯暴力的道德要求的条件下去规定所有权的可能性原则，这就意味着对于所有权，“理性关心的是根据自由法则对任性的实践规定，……法权就是自由法则之下的人性这样一个纯粹实践理性概念”（《道德形而上学》，“法权论”，§5，6:249），涉及到所有权所包含的对于个别物品的控制，意志的全面的而不是单方面的规定不是“偶然地结合在一起的”，——那是以单纯暴力为基础才会产生的意志的联合——

而是先天的、因而必然地联合起来的、仅仅因此而立法的意志；因为只有按照这种意志的原则，每一个人的自由任性和每个人的自由的一致，因而一种一般而言的法权，从而甚至一种外在的“我的”和“你的”，才是可能的。

（《道德形而上学》，法权论，§14，14:263）

这意味着要使任何所有权制度成为道德上可接受的，就要求所有被那个制度所影响的人都必须是自由地同意它。如果那些必须能够自由地作出同意的人是有理性能力的行为者，他们能够在免于不道德的暴力强迫的情况下作出他们的选择，那么每个行为者就必须能够看出整个制度是为了他们自身的利益合理地运行的，或者至少是比任何现实的情况都能更好地运行，所以那种制度必须至少能满足这种大致公平的限制条件。<sup>①</sup>

这个起点有着深刻的后果。康德的政治哲学常被纳入霍布斯以及洛克的社会契约论传统，但是在康德的观点和传统的社会契约的观点之间有着重要的差别。在传统的理论中，人们被看做是在自然状态中建立所有权的，然后纯粹出于一个明智的考虑才组织建立一个国家，通过集体地而不是个体地对于暴力的使用来增加对于所有权的保障。对于他们如何获得所有权的唯一限制是出于

① 在她对“公设”的讨论中，Gregor 强调说所有权的可能性需要公民社会或是国家，以对于那些放弃了一些所有权的人提供保障，那些人的其他一些所有权的要求将会被承认（*Laws of Freedom*, pp.57-59, and “Kant’s Theory of Property,” p.779）。但是，这忽视了先前的重要一点，即只有合乎道德的对所有权的要求其他人才能同意，这种要求就需要由国家的强力来保障，因为人性的不完美以及人们有时候表现出来的那样一种倾向，即要取得他们没有权利获取的东西，除非以强力限制他们那么作。



明智的考虑——他能够获得程度的所有权而不招致他人的反对——或者是神学的——他们能在多大程度上获得它而不会破坏上帝对他的邻人的关心。<sup>①</sup>但是在康德看来，除非通过同意的方式，所有权就不能存在，所以一个分配正义的社会契约或限制性条款不能仅仅被添加到已经存在的所有权上去；它是内在于正当的或道德上可接受的财产权的观念。如我们已经看到的，可以肯定这是康德整个法权论的一个基础前提，在现实生活中，人们不只是为对道德法则本身的敬重所促动，我们必须在物力上和道德上可能的情况中对权利和义务的强制执行制订限制性条款。所以康德在这一点上认同社会契约论的传统，权力集中于集体之手是必要的，甚至最为公平的所有权制度也是如此。因此，他承认，或者是坚持认为，国家对于维持这样的法权是必要的。但他随后就超越了这个传统，他认为在人类生活的现实情况中，我们并不是孤立地生活着的，实际上没有一个个体能控制和使用任何物品而不防范他人对它提出要求，个体不仅有权利而且有道德义务来组织和维持一个国家。但是由于对于所有权的任何**道德上可成立**的要求必须在其他人**自由地**接受的公民联合的条件下提出，于是那些在一个国家中享受财产权的人具有对于在他们国家的财产权分配中创造和维持公平的某些形式的道德义务，那些形式就是对那些必须同意公民联合的人要求所有权的自身能力的充分限制性条款。正如康德随后明确表示的那样，那些在一个国家中掌握官职及权力的人具有一种特殊的义务，即保证这个国家中所有权的制度不是为他们自身而运转的，至少不全是为他们自身运转的。因此，所有的公民，尤其是政府的所有成员必须按照对于所有人都公平的社会契约的理念来治理国家。对于一位 18 世纪普鲁士专制制度下的雇员，职位和薪水都由国王掌控的人来说，这一立场可谓激进。

所有权制度需要在国家的具体形式中表达出来的意志之间的所有方面的同意，康德的这一论证实际上依赖于两个关于人类实际情况的经验假设。首先，就像已经暗示的，康德认为对于土地的控制是对于其出产物品的控制的必要条件，不管是在上面造什么建筑，还是施加什么生产手段，或者是从土地中

① 这是洛克著名的“限制条款”（proviso）的来源，即尽管一个人能够通过将他的劳动混入物品而单方面地创造出所有权，他也应当确定为他人留有足够的东西：上帝是为所有人的福利创造了自然的；见《政府论》（下篇），Chapter V, §34。



获得什么出产：“土地（被理解为一切可以居住的陆地），就它上面一切可活动的东西而言，可以被视为**实体**，但后者的实存则只能被视为**依存**”（《道德形而上学》，“法权论”，§12，6:261）。然而，超出由单个人身体轮廓和足迹所决定的界限的土地就不存在自然的划分，单个人身体的轮廓和足迹既远远少于为了维持生命所需要控制的，又总是变动的而非固定的，所以不能给我们任何对于那些物品的可预期的控制。因此，在自然状态中，我们共同生活在一个单一的、不可划分的领地之中，“因为作为球面的地球表面的一切场所的统一性”（§13，6:262）。这意味着两点。其一，它对土地的分配设置了一个道德限制：为了使这样一种分配成为公平的，我们就必须能够把这种分配设想为和原始地共同持有土地的人会同意将它划分为个别的地区的方式协调一致的——实际上，对于所有权制度公平与否的最终检验就是地球上的所有人能否像那个制度所作的那样划分地球上的所有土地。就像康德所提出的这一观点，“原始的共同占有是一个先天地包含原则的实践理性概念，唯有按照这原则，人才能根据法权利用世上的场所”（§136:262）。康德这里的意思并不是认可局部的或是世界范围的共产主义，因为他并不是禁止将土地划分为私人的所有权；相反他为划分的公平提供了一种检验。地球的表面并不具有自然的划分，康德的这一经验前提的更深一层含义是要使土地能被划分为作为个人财产而持有的确定的比例，就必须引入一种人为的，但是可公开认可的划分规划。因此，在人类生存的现实环境中，可持续的所有权的一个现实条件就是对土地的公开认可的勘测以及对于勘测以及以此为基础的转让的公开的、可接受的记录。这项职能只能由国家来完成——就美国来说，在国家的层次上是由这些活动的记录者来进行的。

我们已经提到的康德的第二个经验前提是人类实际上并不总是以道德因素作为行为动机的，因此即使是一个所有权的公平制度也需要国家集权力量的强制。在这里，康德肯定和社会契约论的传统是一致的。除非一个人愿意承认他人大致相当的权利，那个人就不能声称对财产具有权利，这涉及到公平的考虑，但除去公平的考虑之外，康德也意识到一个人没有理由承认他人的所有权除非他能确保至少大多数人将限制他们自己或被限制以免侵犯到他的所有权——当然，其他这些人也会明白没有理由来限制不去侵犯那个人的所有权除非他们能确保那个人不去侵犯他们的所有权，这在康德那里就是审慎的因素

了。这就意味着所有财产的持有者尊重他们的所有权的界限的一些普遍的确保对于任何人的所有权都是需要的，而不只是一个单纯的观念：“任何人都有责任放弃对他人的占有的干预，除非他人也同样给予他保证，将对他恪守同样的节制。”（《道德形而上学》，“法权论”，6:307）。因此，对于所有人都将尊重他们的要求的界限提供保障的充分条件，即某些国家暴力（state force）也是所有权存在的必要条件——还是就美国来说，以强制力保障所有者的权利的州政府也是所有权的可能性的条件。

传统社会契约理论还有另一个方面是康德的理论所没有的。传统的理论建立在这样一个假设之上，即个体能够也应当在自然状态中建立所有权，于是就应当进入一种公民状态以使那些权利更有保障。因此，所有权在时间上先于公民状态，后者最多是完善它们。康德承认这个经验的事实，为了获得进入这样一种公民状态的动力，人们必须已经具有了某些所有权的要求，尽管在他自己的分析中，所有权实际上不能和国家的行为者分离而存在。为了避免矛盾，康德就论证了对于所有权的要求只是“暂时的”先于国家的制度，除非通过国家的制度，它们就不能成为“永久的”——随后又补充了所有在自然状态中甚至要求暂时性的所有权的人都处在进入公民状态的道德的义务之下，以使得那些权利确定下来。

与这种共同意志的可能性相一致的这样一个状态的期望和准备之中的占有，就是一个临时的权利上的占有……在自然状态中把某种外在的东西当做自己的来拥有的方式，是一种有形的占有，这种占有自身具有权利上的假定，即通过在一种公共的立法中与所有人的意志相一致而使这种占有成为一个权利的占有。

（§9，6:257）

因此，“由自然状态中的私人权利产生出公共权利的公设：你在和所有他人无法避免的彼此共存的关系中，应当从自然状态走出而进入一种权利状态，亦即一种具有分配正义的状态。”（§42，6:307）然而，由于我们绝不能避免在彼此交往中生存，我们总是处在一种“和他们一起进入正当的状态的责任”。

实际上，康德论证了我们和他人进入一个公民状态的义务给予我们一种权

利，强迫他人和我们一起进入那种状态，因为他们拒绝这么作就等于对我的所有权要求的一个威胁——“没有人……可以一直等待，直到他也许通过一种惨痛的经验而得知他人相反的意向”（6:307）——因此，那种威胁本身就是错误的，无法辩护的（又见 §9，6:257）。但正如在《论永久和平》中康德所要论证的那样，即使当国家在一个国际间的自然状态中被迫进行战争的时候，那种国际间的自然状态存在于为了保障和平有朝一日终会建立起来的世界范围内的共和国联邦之前，它们仍然有一种义务以造成和促进随后的和平的方式来发动战争（8:346），所以我们能够假定“在对公民状态的预期和准备中”，我们的暂时的所有权意味着甚至在先于或是缺乏良好的国家的情况下，我们具有一种对于所有权提出要求的责任，它能够公正地强制他人，强迫他们进入一个国家，并维持一种所有权的公平的制度。因此对于康德来说在一个所有权的公平制度的基础上组织一个国家的义务就是我们首要的政治责任。

从这里似乎可以直接得出我们也具有一种持久的责任，要保障我们已经建立起来的国家不仅是延续也要维持一个所有权制度，参与其中的所有人能够继续判断它是否足够公平，获得他们应有的自由的同意。康德并没有像看上去那样明确地陈述这个观点，但在他由所有权到国家的一般论证中，可以顺畅地从他关于税收的论述中推出这一点：

最高的管辖者**间接地**，亦即作为人民义务的承担者，应拥有为维持它（人民）自己而向他征收捐税的权利，在这里就是**贫民院、育婴堂和教会机构**，通常被称为慈善机构或是虔敬机构。

普遍的人民意志联合成为一个应当不断维持下去的社会，并且为了这一目的而服从内部的国家权力，以便维持社会的那些不能自己维持自己的成员。

（《道德形而上学》，法权论，总附释 C，6:325—6）

由于在康德的分析中，人们并没有普遍意志而只是出于明智考虑或是对生命的爱而结合为一个国家，但是为了建制一个所有权的**正当的**体系，由他们的执行者所代表的维持国家的义务就必须包括维持这样一种正当的所有权制度的义务——由于执行者只能通过税收才能维持这样的制度良好运转，因此这种义

务就不仅对于执行者有效，而且是施加于所有那些在所有权占主导的制度中由赋税而有其位置的人。当然，认为正当的所有权的制度是通过贫民院、育婴堂以及慈善医院来维持是康德处在那个时代的标志，他不会想到公平的劳工法、大量商业活动的调节，通过资产税对收入进行的再调节，福利计划；但是这并不会模糊那个一般原则，如果有义务组织一个国家来保证一个正当的而且仅仅是正当的所有权的正当制度，我们就也有责任来维持那个国家和它的所有权的正当制度。这就使国家官员具有了征收赋税的间接义务，但是将这个国家所有具备这样能力的公民都加之了缴纳赋税的更为直接的义务，<sup>①</sup>就像在一个变化的历史环境中都要遵从个别的法律和制度一样，维持这样一种所有权的正当制度也是必需的。<sup>②</sup>

但在我们深入讨论康德的国家理论、“法权论”的第二部分之前，让我们简短地浏览一下第一部分余下的两个部分，即对契约的法权和以对待物的方式对待人的法权。在他对契约的讨论中，康德作出了这样一个明确的观点，从道德的观点看，“针对一个人的法权绝不是原始地和专横地”，但是要求其他就其自身的人格性自由地设定他自身的目的权利的人的自由同意。但是康德也作出了一个并不是很明确的观点，任何一种契约必须“符合我的任性的自由与每个人的自由相一致的原则”（《道德形而上学》，§18，6:271）。尽管康德没有阐发这一要求蕴含的意味，它意味两方都同意的契约也许在道德上是不可接受的——因此，也不

① 正如康德在“什么是启蒙？”中所指出的，“公民不能拒绝加之于他的纳税的义务”（7:37）。

② 关于“福利的合法性”或是国家对穷人的扶持在康德政治哲学文献中的地位一直有着争论。许多作者解释说康德认为国家（它不关心它的公民的福利或幸福只关心他们的法权）只就它对保持国家为一个政治实体是必要的而言具有强制执行福利制度的合法性，例如 Aune, *Kant's Theory of Morals*, pp.157-160, 以及 Williams, *Kant's Political Philosophy*, 196-198。尽管 Aune 指出国家为了保持其自身为一个实体它并不需要保存它的每一个公民。与之不同，Allen D. Rosen 认为福利合法性的基础是仁慈的道德的义务，它是由人转化到国家中的政府的，见 *Kant's Theory of Justice*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993, pp.174-179, 183-185, 191。Alexander Kaufman 又和 Rosen 不同，认为这抹除了法权的义务和正义的义务之间的界限，他论证说国家有义务提供对于保障所有人的自由的平等来说必要的任何层次上的支持；见 *Welfare in the Kantian State*, Oxford: Clarendon Press, 1999, pp.28-32。这种方式不同于所有那些论证所有权的正当的制度（它们可以由国家正当地捍卫）必须是所有受其影响的人都要一致同意的方式，他们只有当保证了一些所有权的可接受的最低水平的时候才会这么做；因此，至少一些最低限度的所有权的维持是国家本身的合法存在的必要条件。

能为国家所强制执行——如果他们破坏了并非这个契约的制定者的自由或是合法的利益的话。盗贼之间的自由签订的契约不是通过普遍意志而被强制执行的，因为它们是破坏他人的法权的契约。订立一种奴隶制度的契约也不能被强制执行，因为它破坏了自由地订立这种契约之中的人的未来的自由。

我们现在转向康德对于以物的方式对待人的法权的讨论，他也将之称之为家庭的三种法权。他承认三种这样的法权以及相关的义务：婚姻的法权、父母的法权以及一家之主的法权。康德对于婚姻法权的讨论既不同寻常又颇为深刻。他对于性的观点，说得温和一些，是奇怪的，要么是单身汉的生活使他有那样的观点，要么是那样的观点让他成为一个单身汉。在他“德性论”对于“自渎”的讨论中，康德认为单独的性行为把一个人变成了自身享乐的手段，因此就污损了作为目的本身的自身的人格性；在这里，他讨论了在两个人之间的性行为之中——尽管他所想到的只是异性之间的——每一方“对于另一方的性器官的使用”，只是“一种享受，为了这种享受一方委身于另一方”，因此“一个人自己使自己成为物品，这是与其自己人格中的人性法权相抵触的”（《道德形而上学》，法权论，§25，6:278）。然而，康德并不会认为异性的性行为是不合法的；他的观点是“如果性的禀性为道德所承认的话，那么它必须和由人格性所准许的自由共存”（《伦理学讲座》，27:638）。康德论述到，如果性发生在婚姻之内，“即当一个人格被另一个人格像是作为一个物品的方式获得时，这个人格又反过来获得了那个人格；因为这样一来，这个人格就重获自身并且重建了自己的人格性”。而且，康德还说，“获得人身上的一部分就是获得整个人格，因为人格是一个绝对的统一体”。康德的观点似乎是只有在那样一种情况中每个人充分地承认他人的人格，每个人必须将他人不只是作为一个性的伙伴，而是作为另一个人，他的所有法权都得到尊敬，他的目的和自己本身的目的具有一样的价值而得以促进，只有在这种情况下，性才能被从动物的行为提升到人的行为。通过尊重每一个人作为一个完整的人格，而不只是一个性的对象，每一方都将自己和另一方从单纯动物的层次提升到人格的层次，因此将自身“补偿”为一个人。这个论证的开头看上去刺眼、令人反感，但康德从中得出了进步的结论，“婚姻中，夫妻双方的关系是一种平等占有的关系，既平等占有彼此交互占有的人格……，又平等占有物质财富。”康德肯定不是在所有方面都将妻子和丈夫平等地对待，在讨论投票权的地方，康德论证了妇

女不能具有投票权，因为她们依赖于男人（丈夫、父亲等），康德的意思是她们总是会和她们的男人投一样的票，因此就不公平地增加了他们的投票。（参见“论俗语：这在理论上可能是正确的，但不适用于实践”，8:292）但是康德也反对这样一种观点，妻子结婚时带来的财产以及在婚姻中所取得的任何东西都自动地属于丈夫，康德也反对非婚同居以及门户不相当的婚姻，因为“这种婚姻利用双方地位的不平等，以便一方更有力地控制另一方”（§26,6:279）。<sup>①</sup>最后，在承认人具有动物的和理性的双重本质的情况下，康德论证了婚姻只有以实际的性行为 and 双方都认可那种性行为并且禁止配偶双方和他方发生性行为的契约的条件下，才能达到完美。

康德在课堂讲座中对婚姻作了更长的讨论——那是面向学生的，他们中的大多数人和康德不一样，是结了婚的，在讲座中康德将他的立场区分于性的目的论的解释。他并不认为性只是为了生殖的自然计划，因此只应当发生在以生殖为目的的婚姻之中。那本身是残酷的，“根本没有关注到我们的人格性的价值”，因为那样就会否认不育的夫妇或是那些过了生育年龄的夫妇有性的法权或者甚至是继续保持婚姻的法权（《伦理学讲稿》，27:639）。他本人的观点是一种道德的观点，性只应当发生在双方完全承认对方的人格性价值的关系之中。当然，在康德阐述这些观点的两百多年来，许多读者会觉得这种道德的义务既能在异性的关系中也能在同性的关系中满足，而无需法律的准许，或是双方反对外来者的法律上的强制。但是即使那些不认为道德上可接受的性关系需要法律上的许可或是由法律上的强制反对通奸以为婚姻提供保护的人也会承认婚姻产生了各种不同的法权，比如医疗和退休福利的法权，遗产的法权，在关系生命的健康决定中参与的法权，它们是要通过法律强制执行的，出于这个理由有些人对婚姻制度的扩展做了论证，以包括同性的婚姻。

在有生殖的性行为中，就会涉及到子女。所以康德接下来就讨论了父母的法权，那是父母对于他们的子女的义务以及父母对于他们自己的子女而不是对于其他人的法权，而不是子女对于他们的父母的义务——如果子女（他们并没

---

<sup>①</sup> 门户不相当的婚姻（a morganatic marriage）是上层社会的成员（通常是男性）和下层社会的成员之间的婚姻，其中后者要同意放弃那种会从前者继承而来的她自己以及她的子女所享有的特权。

有要求被生下来)有什么对于父母的义务,那就只是感激的义务,那是一种德性的义务,而不是规定性的或是可合法地加以强制的法权义务。在康德看来,父母相当神秘地使用他们自己的自由创造了另外的自由的存在,因为他们的自由,那实际上是不能以机械论的方式来解释的(《道德形而上学》,法权论,§28, 6:280n)。然而,子女不只是自由的存在;他们也是依赖性的存在者。这就赋予父母对于子女有双重的义务:因为子女是自由的存在者,不是单纯的机械的东西,父母“不能把自己的子女仿佛当做自己**制造**的产品予以毁坏”;又因为子女是依赖性的存在者,他们是通过他们的父母的自由选择而被创造出来的,“子女作为人格由此同时具有一种源始的和与生俱来的(不是继承来的)要求其父母抚养,直至他们能够自己养活自己为止的法权”(6:280)。这个权利不是由子女的自愿的行为获得的,而是一种由父母的自愿的生殖行为而具有的对于子女的义务,所以它在一般的获得的法权的类别中加以对待。父母的义务包括他们“不仅是养活和照顾子女的责任”,还有“教育他们的责任,既有**实用的教育**,以便他将来能够自己养活自己继续活下去,也有**道德的教育**,因为若不然,其疏于管教的罪责就会落在父母头上”(§29, 6:281)——实际上,如果他们忽视对于子女的道德教育,孩子的恶行的罪责就落在了父母头上。

康德这里实际上强调的是父母对于他们的子女所具有的义务的**法权**:他们有按照他们认为合适的管理和教育孩子的法权,如果他们逃跑了,就有权利把他们抓回来,或是从别人那里把他们夺回来(6:282)。我们可以假定的这些是法律上可强制执行的法权。但是康德并没有明确地讨论父母对于子女的直接责任的合法强制,因此也没有讨论在父母没有实现他们对于子女的义务的情况下,国家去进行干涉的法权甚至是义务。也许,康德在“法权论”中所讨论的所有权利和义务都是被当做合法强制的责任,因此也是可以由国家来强制执行的,因此,父母对于他们的孩子的义务以及孩子要求他们的父母的权利是可以在法律上强制执行的。但是也许在一个社会中,离开了他们自己的家庭的孩子的唯一的保障是育婴堂和孤儿院,在那里教育主要是在家庭内进行的,没有什么公共的教育,更没有什么义务教育可言了,康德几乎没有预想子女要求被抚养和教育的一系列广泛的法权如何能被公共地强制执行。不过,当我们通过公共教育强制保障子女受教育的法权和通过义务教育法强制要求父母为他们的子女提供教育的义务时,我们并没有偏离康德思想的精神。实际上,我们通过教



育税收这样的制度将所有成年人向所有的孩子，而不只是向他们自己的子女提供教育的义务制度化了。

最后在“一家之主的法权”这个标题下，康德讨论了雇主对于他们的佣人（不同于依附性的契约者）的法权。在这里康德强调的是对雇主的法权的限制，或他们既有法权又有义务：他的核心观点是佣人的雇主“绝不能表现为这个成员的所有者；因为后者只是通过契约才被置于他的强制力之下，但是通过一个契约，一方为了另一方的利益而放弃其全部自由，从而不再是一个人格，因此也没有遵守一个契约的义务，而是仅仅承认了强制力，这个契约就是自相矛盾的，亦即无效的”（《道德形而上学》，“法权论”，§30，6:283）。换言之，如果你将一个人看做是低于人的东西，那么你就不能指望他承认任何对你的义务，你没有权利控制他，尽管你会通过纯粹的暴力来那么做。根据这个论证，康德早在几乎所有的欧洲及美国的开化政府之前就反对任何形式的农奴和奴隶制度。

我们所讨论的所有法权都是需要而且能够由统一在一个国家中的人的集合的力量加以强制执行的。而国家的存在又产生出更多的权利和义务。我们下面就来讨论这些权利和义务。

## 政治法权和责任

在康德看来，国家的存在是为了使每一个成员的人格自由的生而具有法权以及他们同他人交往中合法获取的法权获得确定的、公共的执行，只有当国家这么作了而且仅仅这么作的时候它本身才是合法的。在康德看来（像所有洛克之后的政治理论家一样），国家不是由某一代人的历史行为创造的，也不是后代通过对于最初的契约或公开或默许的同意而创立的。与之不同，社会契约的观念为现实中国家是否正义提供了规范性检验，不管它们是如何产生的，也不管它们在现实中是以什么样的结构进行统治的。就像他在“法权论”中简明谈及的，“人民借以自己把自己构建成一个国家的那种行为，但真正说来只不过是这种行为的理念，只有按照这种理念才能设想国家的合法性，这就是**源始的契约**”（6:315）。或者就像他在“理论与实践”那篇文章中更为充分地说明的：



这里就是一种**原始的契约**，唯有在它上面，才能在人们中间建立起一种公民的，从而普遍有法权的宪政，并确立一个共同体。——然而，这个契约作为一个民族中每个特殊的和私己的意志联合成为一个共同的和公共的意志（为了一种纯然法权上的立法的目的），绝对不可以被预设为一个**作成之事**（甚至根本不可能是这样一种作成之事），就好像首先必须从历史中事先证明，我们作为后代继承了其法权和责任的人民，曾经实际上完成过这样一个行动，并且必然曾以口头或者书面给我们留下了一个可靠的报道或者一份档案，以便我们认为自己受到一种已经存在的公民宪政的制约。它反倒是理性的一个**纯然的理念**，但这个理念却具有无可置疑的（实践的）实在性，也就是说，约束每个立法者，使他如此颁布自己的法律，就仿佛它们**能够**从整个民族联合起来的意志中产生出来，而且每个公民只要愿意是公民，就如此看待他，仿佛他一起赞同了这样一种意志。因为这是任何一种公共法律的合法权性的试金石。也就是说，如果公共法律的性状使得全体人民**不可能会**赞同它……，那么它就不是公正的；但是，**只要有可能**人民赞同它，那么，义务就是视此法律为公正的，即使假定人民目前处在其思维方式的这样一种状况或情调之中，以至于当他们被询问此事时，也许会拒绝赞同它。

（“论俗语：这在理论上可能是正确的，但不适用于实践”，8:297）

在康德看来，所有的政府都有责任根据社会契约，或是国家中所有公民都会自由同意的立法的理念来进行统治。但在现实生活中，有一种政府的形式最为自然地倾向于实现社会契约的理念，它不仅提供了其他政府形式中法律的模式，而且是其他政府形式有义务转变成为的目标，那就是共和制。康德认为，他所阐发的自由的生而具有的法权和获得的法权能够而且必须由共和制或共和主义者的政府来执行，后者是指类似共和制或是朝向共和制转变的立法形式。那么我们就来看康德笔下共和制的含义。

用最普遍的道德术语，康德对共和制作了如下规定，

首先是依据一个社会的成员之**自由**的原则（作为人），其次是依

据所有成员对唯一的共同立法之**附属性**的原理（作为臣民），再次是依据这些成员之**平等**的法则（作为**国家公民**）所建立的宪政——由原始契约的理念所产生、一个民族的一切法权立法都必须建立于其上的唯一宪政——就是**共和制**的宪政。

（《论永久和平》，8:349—350）

这些抽象的观念可谓激进，并因其出自于一位专制制度下的雇员而备显瞩目，更何况这位年事已高的哲学家曾因论宗教的著述受到审查。这些原则意味着国家的存在只是为了依据普遍法则保护其每一个成员的自由。它的存在并不是为了促进公民的幸福，那样的政府会是一个家长制的政府，它将人民看成是“小孩子”，认为人民不知道自身最大的利益何在——那是康德所称的“可设想的最大的专制”（“理论与实践”，8:290—1）——更不用说国家的存在是为了促进当时正好掌握政权的一个人或少数人的利益了。国家的存在是为了保证它的每个成员使用他们的生而具有的和获得的自由权利，当然还包括国家的每个成员的生而具有的和获得的法权。其次，国家中的每一个成员在“单一的共同的立法”面前都是平等的，都依赖于这样的一个共同的立法，康德的这一原则意味着没有人能凌驾于法律之上，无论他掌握国家权力是通过历史的偶然事件还是被其余公民自由选举产生的，甚至那些掌握了国家权力的人也是如此。洛克已经批驳了国王的神圣法权，康德又进了一步，认为除了所有成员的生而具有的和获得的法权以及执行那些法权的所必需的东西之外再无任何法权的来源。

这并不是说康德提倡形式上最为纯粹的民主制，即所有公民在面对任何问题时由大多数所作的单一决定。在康德看来，那将是“一种**独裁制**，因为它建立了一种行政权，让所有人对一个人作出决定，而且或许是不利于一个人的决定（因此，这个人并不同意），所以是毕竟并非所有人在作出决定”（《论永久和平》，8:352）。换言之，在纯粹的民主制中，如果多数人作出了决定，那么就总有少数人的法权受到践踏。康德所提倡的是立法权和行政权的分离，当然，实际的法律是由一些立法者制定的，他们是全体公民的一部分，但是他们不是以他们个人的利益来立法，而是尽力按照和社会契约的观念所体现出来的普遍法则相一致的自由的观念来制定法律。像其他18世纪的理论家尤其是孟德斯鸠一样，康德常常论证权力必须进行三重划分，尽管他和其他人不一样，

认为这实际上是一种逻辑的划分：

每一个国家都包含着三种**权力**，亦即在三重人格中普遍地联合起来的意志：立法者人格中的**统治权**（主权）、治理者人格中（按照法律）的**执行权**和审判者人格中（根据法律判定每个人的“他的”）的**司法权**，就像是一个实践理性推理中的三个命题：大前提，包含着那个意志的**法律**；小前提，包含着依法行事的**命令**，亦即使之归摄到那个意志之下的原则；结论，包含着对当下案例中什么是正当的所作的**审判**（判决）。

（《道德形而上学》，“法权论”，§45，6:313）

如果简单说来，康德的观点是立法权为一个国家制定法律（和源始的契约的观念相一致），司法权判定法律如何应用于个别的情况，而执行权的作用主要是保证司法权的决定被执行。但核心要点在于，首先，在立法和执法之间有一个明确的划分，其次，立法者，所谓公民整体的代表，是统治权的根本来源。康德在《论永久和平》中作了如下陈述，表明了第一个观点，“共和主义是执行权和立法权分离的国家原则”；根本要点是制定法律的那些人不当由应用法律的权力时含有的个人利益的可能性分散对于正义的热忱，而那些具有应用法律的权力的人——总是有大量的机会来考虑个人的利益——也不应再因制定他们将要应用的法律而具有更多的机会。司法权和执行权是不是要进一步划分不那么重要，因为执行权已经和立法权本身明确地分开了。<sup>①</sup> 康德是这么强调第二点的，“立法权只能属于人民的联合的意志。”他的论证如下，通过制定法律，立法的权威将决定在社会中什么是可强制的对或错；一个人“在涉及

① 当然，在现实中国的权力不是如此整齐地划分的。在美国宪法中，至少自马布里诉麦迪逊案以来，当行政权遇到法律的解释时，由最高法院的大法官所执掌的司法权对于行政权拥有最高的否决权，但是它是独立于法律的强制的执行权，因此实际上对于最高法权的决定对于自身的应用独立于行政权的善良意志。由于最高法权可以宣布国会通过的法律为不和宪法的，立法权实际上就不具有不可划分的主权——这是由那些要将“积极的判断”（activist judges）替代“严格的宪法解释者”（strict constructionists）的人所颁布的（或者是当他们认为这合乎他们当前的经济和意识形态的兴趣时将会那么作）。

自己的事情上所作的决定绝不会是错的”；因此“只有所有人的一致和联合的意志……才能是立法的”，以决定什么是正确的，什么是错误的。（《道德形而上学》，§46，6:313—314）

康德坚持在一个真正的共和制度中，统治者不能被看做是土地的所有者，不能根据自己的喜好就来决定别人对土地的占有和使用（6:323），康德还坚持统治者也不能有对官职的世袭法权，因为这样的一种法权会在根本上阻碍“任何人从低级向高级晋升”的自由（在实践中，就像在康德自己的时代已经大量显示的许多欧洲王朝的例子，那将会导致官职可能“无竞争的落入少数人之手”）（6:329），康德由此强调了国家的统治者或行政权力是用来执行由立法机构通过的法律，而不是为他们自己的利益服务的。康德的这些立场是激进的、危险的，因为它们从根本上会否定封建制度和绝对君主制是正义的。然而，就像我们在对康德关于婚姻的讨论中已经说明的，他对立法者的投票的法权的观点按照我们现今的标准是有限的、保守的。当然，康德认为一个庞大的现代国家的立法机构不是由所有公民组成的，而是由他们所选举的代表或委托者组成的。但他也会承认所选举出的那些代表要有财富上和其他方面的独立性，因此排除了所有的妇女（他这里显然是假定妇女依赖于父亲、丈夫或兄弟）、所有的佣人或其他不能拥有他们自己的劳动产品，只能向其他人出卖劳动的受雇佣者——尽管这些“消极的”而不是“积极的”公民能够享受法律的充分的利益，尤其是没有失去其他人的任何权利，除非是因犯罪而遭到的惩罚（“理论与实践”，8:291—2）。康德对于选举权的这种限制，如我们早先所见，是出于以下考虑，如果依附者能投票选举的话，会使他们的主人的投票加倍，那么大的雇主或家长就会从小的雇主或家长那里取得不正当的利益，那就会在社会中造成一个完全不合理的状况，例如，劳动者就没有权利通过公平的劳工法来联合或保护自己。但将像妇女和劳动者这样的整个阶层排除出选举的位置，更大的责任就落在了积极的公民身上，他们的投票不只是一要考虑他们自己的利益而是要考虑所有公民的利益，既包括“积极的”公民又包括“消极的”公民，这样一种责任可能我们现在会觉得不可能由被公民的有限部分所选举出来的立法者来实现。谁具有选举权这个问题属政治正义的最根本原则的应用，尽管这在实践中是极为重要的，但毫无疑问，康德的一般原则在他那个时代是激进的。

在另一个领域，康德的实践观点似乎比他的原则更为保守，这就是他对反

叛权的讨论。在《政府论》(下篇)中,洛克卓越地论证了人们彼此订立契约任命一个统治者来执行出于他们的共同利益的法律,并和统治者订立了一个契约来那么做,但是人们保有推翻统治者的法权,如果人们判定统治者没有执行签订契约而具有的任务的话。<sup>①</sup>对反叛权的认可是18世纪思想家激进主义的标志。然而,康德似乎完全拒绝了这样一种法权,因此尽管他支持共和主义,但最终还是落入了绝对君主制的阵营。

但就像通常那样,康德的立场是非常微妙的:康德实际上所拒绝的是一个反叛立法机构的宪政法权的可能性,而不是立法对行政权的反叛的可能性。这就是康德认为立法权而不是统治者是人民主权的真正表现的真正含义。为了理解这一点,让我们详细讨论康德对反叛的论述。

## 反叛和改革

康德在“理论与实践”(1793)一文中论证了反叛的法权是不可能成立的。当时法国大革命的情况越来越糟,在1797年写作“法权论”时,法国革命的恐怖早已尽人皆知。在“理论与实践”中,康德一上来就讨论了“人民”这个部分不具有根据“一个臣民从共同体的制度或行政机构中期望获得的幸福”来反叛“一个现实的立法机构”的法权。拒斥这样一种法权的理由是这样的,康德总是批评将幸福作为基本的道德原则来使用,因为幸福是一种不确定的目标,它“使得任何牢固的原则不可能,本身不适用于立法原则”。相反,他声称,任何由一个国家中的“最高权力”制定的“主要以幸福(公民的繁荣,人口的增长等等)为指引”的法律实际上只是间接地关心幸福,是作为“**保证正当的状况的条件**”——并且“一个国家的首脑必须有权权威自行判断这样的法律是否适合于共同体的繁荣”(“理论与实践”,8:298)。对于开篇的这个论证,有两点尤其值得注意。首先,康德的用语“最高权力”(die oberste Macht)并不清楚是指行政权还是立法权。他好像是在指前者,因此保存行政权以决定什

<sup>①</sup> 洛克:《政府论》(下篇),Chapter XIX。

么措施来达到幸福对于正当的或正义的目的就是必要的手段；但是并不清楚为什么这样的权力被分配给行政权而不是立法权。更为重要的是，康德似乎将任何为反叛权而作的辩护放到了一个不公平的弱的地位，他假定声张这类法权的公民总是寻求更大的幸福：即使我们能够承认他的一般主张，即不幸福不是一个反叛的充分理由，仍然会有以下疑问，不正义是不是一个反叛的充分的甚至是必要的理由。如果人民的统治者，无论是通过法律还是通过法律的管理者，在维持一种不正义的状态而非正义的状态（那种正义的状态是财产的所有者对一个国家来说首先所需要的），那么为什么不承认人民具有反叛统治者的权利甚至义务呢？

康德后来的论证也纠缠着这样的问题，他提出了一个一般性的针对反叛权的可能性的反驳，即它没有任何要求这样的法权的基础。在“法权论”中，康德是由以下观点开始的，

因为既然为了有法权效力地被视为已经在一个普遍立法的意志之下联合起来，所以，人民就只能也只可以按照当下的国家元首所希望的那样作判断。

（“法权论”，6:318）

这似乎是要说明人民的反叛在某种本体论的意义上是不可能的，因为只有通过在一个最高权威或国家首脑之下的联合才能形成人民，因此反叛后者就是反叛自身。但是任何这样的论证似乎有赖于一个不是那么细致的转换，即从在一个一般的立法意志下的公民的联合转到了在一个一般的行政意志下的联合；即使人民在一个立法下联合是构成他们的必要条件，即使对于人民来说不可能来反抗他们由自身构成的立法机构，但这并不能得出他们作为人民依赖于他们当前的行政者，所以对于人民来说，似乎就不可能通过立法者来反叛他们的行政者——这正是实际发生的情况，至少在最初如此，即17世纪40年代的英国内战和1789年的法国大革命，这是康德心目中革命的主要历史范本。

然而，在“理论与实践”和“法权论”中，康德提供了第三个论证来反对反叛的宪政法权，它并不依赖于一个国家中立法权力和行政权力的混同，而只是取

决于单一的行政权力的需要——尽管要注意到在这个论证中康德要将行政权和司法权分离开，也许会默认司法权就执行其决定而言取决于行政权。康德的论证是如果人们被容许具有一个审判国家的实际首脑的行为的法权，那么后者在根本上就不再是国家的实际首脑了，尽管他像人民一样具有这样的要求，因此就需要一个“在国家的首脑之上的另一个首脑”来进行判决。在“理论与实践”中，康德将问题放在了判决的问题上，因此就强调了行政权力的司法方面：

鉴于一种已经存在的公民宪政，人们不再有权作出判断，来规定应当如何治理那种宪政。因为假定人民有这样一种法权，确切地说与现实的国家元首的判断相悖，那么，谁应当来裁定法权在哪一方呢？双方中没有一方能够在其自己的案件中作为法官作出裁定。因此元首之上就必须还有一个元首，在元首和人民之间作出裁定；而这是自相矛盾的。

（“理论与实践” 8:300）

在“法权论”中，康德强调了行政的执行权力：

甚至在宪法中也不能包含任何使得国家中的一项权力有可能在最高执行者违宪的情况下反对他，因而限制他的条款。因为应当限制国家权力的人，毕竟必须具有比被限制者更多的，或者至少是相同的权力……但这样一来，最高执政者就不是前者，而是后者了；这是自相矛盾的。

（《道德形而上学》，“法权论”，6:319；又见 6:320）

无论是哪一种论证方式，其中的基本观点都是非常清楚的：一个保留着人们推翻它的权威（那个宪政是以人民的名义确立的那个权威）的宪政，无论是以不幸福还是以不正义为基础，都完全不能真正地确立任何有保证的权威。但是“那将不会有任何合乎法权而奠定的共同体的存在。因为这种抵抗是按一条准则来进行的，而这条准则如果使之普遍化，就会摧毁一切公民体制并消灭人类唯有在其中才可以一般地享有权利的那种状态。”（“理论与实践”，8:299）

然而，即使我们接受康德的论证，不承认一个反叛的**宪政**的法权，因为任何容许这样一种法权的宪政都将是自我取消的，那么这就意味在一些状况下没

有反叛的**道德**的权利甚至是责任吗？<sup>①</sup>对于一些以极为不正义的方式组成或管理的政权，难道它的下属就没有法权或是义务去推翻它吗，尽管这不能通过他们自身的宪政去完成？——换言之，即使它不能由人民作为人民本身来完成，难道不能按照实证法来完成吗？康德对于反叛权的最深层次的反驳恰恰针对这一点；那根本不是一个在宪法之内的论证，而是建立在下面前提上的道德的反驳，即推翻现存的国家，即使是希望更大的正义而不是更多的幸福，绝不会直接转变为一个更好地组成的国家，而总是会成为一个无法律状态的倒退。从这样一个无政府状态中可能会产生一个更好的国家，但也可能更糟，因为在康德看来，我们总是不能保证我们所有行为的后果不犯错，无论是可预见的还是不可预见的，当我们脱离法律的时候，任何冒着无政府的风险的反叛都要对它负完全的责任，因此违背了在任何情况下成立并维持一个国家的基本义务，在那种情况中和其他人的接触是不能避免的。正如康德在“理论与实践”中所言，

尽管人们承认，这样一种起义并没有对君主……行事不义——人民却通过这种追求其法权的方式而在最高程度上行了不义；因为这种方式（被采纳为准则的话）使得一切有法权的宪政成为不安全的，并且引入一种完全无法的状态，其中一切法权都至少不再有效果。……即使人民与统治者的实际契约受到侵犯，人民毕竟在这种情况下不能立即作为共同体，而是只能通过结党来作出反应。因为迄今存在过的宪政已为人民所撕毁，但一个新的共同体尚有待首先组织起来。在这里，就出现了无政府状态，以及至少由此而可能的一切恐怖。

（“理论与实践”，8:301—302n）

在康德看来，反叛既是不合法的行为也是不道德的行为，从中公民法权和道德法则的状态也许会出现，也许不会出现。所以如果没有国家的话，在人类的现实生活中我们的首要义务就是建构一个国家；但是如果有了国家的话，那

<sup>①</sup> Christine M. Korsgaard 在“Taking the Law into our own Hands: Kant on the Right to Revolution”一文中为此立场作了辩护，见 Andrews Reath, Barbara Herman, and Christine M. Korsgaard (eds), *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp.297–328, at 316–321。



么我们的责任，即使面对它的不正义，就是维持它而不是回到自然状态——自然状态因为其固有的盗窃和战争的威胁就肯定是一种不正义的状态。

这个论证仍然有疑问。<sup>①</sup> 康德将任何无政府状态都看做是不正义的状态，因为在无政府状态中，没有力量来保证任何人免于对他人的暴力侵犯，甚至单纯这样的暴力威胁已经是不正义的形式了：它会迫使他人改变他们自身的行为，他们不能像这种威胁不存在的时候那样自由选择（见《道德形而上学》，“法权论”，§42, 6:307）。毕竟，这会导致军备竞赛。但是，当然有时候新的政权会被迅速地接受，无政府状态也并不是真的来自于一场革命。抛开这个问题，我们也可以假定在一种无政府状态中，是否能获得正义是完全偶然的，不正义的可能性差不多是百分之五十，在一个真正邪恶的政权中，在一个有意对一些或是大多数公民施行不义的政权中——比如像纳粹德国和斯大林的苏联——这样一种不正义的可能性更高，将近百分之百吧。在那种情况下，我们自然会认为那样一个政权下的民众有道德法权甚至是有道德义务来推翻它，甚至冒无政府状态之险，尽管他们当然不能通过政权自身的机构来作到那一点。

尽管康德本人并不认可这种反对，他为公民保留了对于不正义的修补，也许是在他写作的那种政治氛围中他能够谨慎提出的最强的修补。除了坚持一个所有权的合法的体系以及不容许反叛之外，康德的第三个大的政治哲学的主题是改革的必要性，以此弥补反叛权在道德上以及制度上的不可能性。“法权论”提供了拒斥反叛权的几个论证，在那里我们已经看到了国家中立法权和行政权的差别的模糊，在那之后，康德突然异常明确地陈述了他的立场：

① Frederick C. Beiser 批评了将事实状态混同于合法状态的观点，即将实际上存在的政权，无论其正义与否混同于满足了正义之理想的政权。见 *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790–1800*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, pp.46–77。Rosen 对于康德论证作出了一个相反批评，批评说破坏一个现存的政府并不必然地等同于破坏一个现存的政治社会。（*Kant's Theory of Justice*, p.165）换言之，他并不接受康德的这一主张，即只有当人有一个现存的政府时人才能作为人而存在。他也反对康德的这一论证，人民不能成为他们的统治者的统治者，一个国家中的最高权力不需要有无限制的权力（p.167）。但即使如此，在人民和他们统治者在关于后者的权威的限上发生争执的情况下，仍然需要有一个裁断者，因此 Rosen 并没有表明如何消除康德的担心，即需要一个（不存在的）第三方来裁定这场争执。

因此，（不完善的）国家宪政的变革也许是必要的，但这种**变革**只能由统治者自身通过改革来完成，但不能由人民，从而通过革命来完成，而且即便革命发生，那种变革所涉及的也只能是**执法权**，而不是立法权。——在一种其性状为人民通过自己（在国会中的）的代表可以合法地**对抗**执法权及其代表（大臣）的宪政——这种宪政在此情况下叫做有限的宪政——中，仍然不允许人民有任何积极的对抗（任意纠集人民，强迫政府采取某种行动措施，因而甚至是采取执法权的一种行为），而是只允许一种**消极的**反抗，亦即（在议会中的）**拒绝**；并非总是在执法权借口为国家管理所必需的那些要求上顺从它。

（《道德形而上学》，法权论，6:321—2）

这是康德对于法权的分配。在一个宪政国家中主权最终是立法权，人们的代表，而不是行政权。人民实际上不能合法地反叛他们的立法者，因为有了立法者，他们只是无政府状态下的乌合之众，这样的乌合之众的反叛将破坏法权的基本责任，破坏了政府，退回到自然的无政府状态。但是行政的权威没有基本的法权来反对真正的主权者，即议会中的人民。“随意地”或“武断地”联合起来的人民没有法权采取积极的行动反对行政权威或是议会，但是议会中的人民有法权改革行政权威。因此组织和维持一个公民状态的基本的政治责任就必须被转变为组织和维持一个议会的责任，通过议会按照需要来改革行政权力。

从较早的文章“什么是启蒙？”（1784）到《学科之争》（1798）——最后的两部著作之一<sup>①</sup>——康德一直在提倡一种非无政府形式的（non-anarchic）政府改革。在这些著作中，他表明了公民有**权利**告知他们的政府需要改革不正义的现状，因此政府也有相应的义务允许这种权利的存在。他非常接近于认定政府有义务来承担公民们呼吁进行的改革，就刚刚考察的这个论证来说，这在根本上意味着议会不仅有权利而且有义务改革国家的行政权威，如果后者既不是

① 康德在这一点上的一贯坚持反驳了 Beiser 的观点，Beiser 认为康德鼓吹改革而不是反叛权在 18 世纪 90 年代代表了一种勇气的丧失和保守主义的倒退，见 *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, pp.53–56。康德对于反叛权的反感深深地扎根于他的那一前提，即我们有义务进入公民社会，他对于人们有权利要求改革的坚持同样深刻地扎根于他的那一前提，即国家有义务实现正义的理想。

道德的，也没有足够的明智来为自身进行改革。康德从没有明确地论证国家的公民有义务行使他的权利告知政府的不正义以及补救和改革的请求；但是也许这并不需要说出来，既因为这是暗含于——在理论上——成立和维持一种公民状态的基本义务之中的，它是一种法律规则而不只是强力，又因为更为通常的情况是在实践中最需要受到提醒义务的是会剥夺公民权利的统治者，而不是行使他们权利的公民。

在“理论与实践”中，康德仍坚持这一观点，公民必须具有告知他们的政府不正义——不能维持共同体的理念——的法权，他们必须假定他们的统治者至少是想要统治一个正义的共同体：

并非桀骜不驯的臣民必须能够假定，其统治者不想对他行事不义。因此，既然每个人都毕竟拥有其不可丧失的法权，他即便愿意也绝不能放弃这些法权，而且他自己有权对这些法权作出判断；但按照上述预设，他在自己看来所遭遇的不义，只不过是因对自至上权力的法律的某些后果的疏忽或者无知罢了；所以，国家公民，确切地说得到统治者自己的优待，应当有权限对于统治者的指令中在他自己看来对共同体有不义之处的东西公开发表自己的意见。……否定人们有言论自由，就不仅等于剥夺他们在对最高统帅方面的法权的一切要求，而且也使其意志惟有通过代表普遍的人民意志才对作为公民的臣民法号施令的最高统帅，在他如果知道就会修正的事情上，失去一切知识，而且使他陷入自相矛盾。

（“理论与实践”，8:304）

在“什么是启蒙？”中，康德表明了这种法权不能以任何特殊地位为依据来拒绝给予任何公民，甚至是在这个国家本身之中的官员。因为国家毕竟要行使功能，它的官员在执行其公务时肯定必须要按照秩序来，即康德所称之为的理性的“私人使用”。但是作为一名国家的官员并没有剥夺他们的人格性，以及他们的不可转让的权利，甚至官员在他们的“理性的公共使用”——即这样一种理性的使用，人们**作为一名学者**使用它，面向读者世界的整个公共领域——仍然保留着公开他们对于国家的错误的看法的权利——例如，“在军事

服役中的错误”或是税收法令的“不适当甚至是不正义”——他们是一个公民，而不只是国家机器中的消极的成员（“什么是启蒙？”，8:37）。言论的自由属于人的“不可转让的法权”，人并不会因为他们是国家中的一名官员就失去了他们的不可转让的法权。

这不是说所有的公民都有权利以及**义务**表达他们对于国家的错误或不完善的意见。但是即使所有的公民只是有权利自由地表达他们的观点，相反地国家必须不只是**想要**听他们的观点，而且有**义务**让他们的意见被听到——这是来自于法权的概念的，这正是康德所要说的，通过运用他最为深刻的道德批评，称统治者如果要否定这种法权的话只是“和自身相矛盾”。这会招来两个疑问。第一，是任何公民都有义务和权利要求改革吗？第二，除了想要让自己听到改革的需要的责任之外，国家，无论是掌握行政权和立法权的人还是只掌握立法权的人，是不是有义务来承担所要求的那种改革呢？让我们先来回答第二个问题。康德在“理论与实践”以及“法权论”中都没有明确认为政府有义务来对自身进行改革，尽管在前一篇文章中他认为他们有义务倾听所有改革的呼声，问道“而且一个政权又还能从哪里去获得为它自己的根本观点所必需的知识呢，假如不是让在其起源上以及在其作用上都是那么值得尊敬的自由的精神表现出来的话？”（“理论与实践”，8:305）然而，通过表述政府的“根本目的”是补救不正义，并以朝向更为理想的共同体为目的进行改革，康德至少是认为政府有义务进行人们在自由表达的权利的实施中所要求的改革。

更进一步的含义是政府实际上有义务进行改革，这层含义在一篇著名的文献中也能发现，在那里康德也认为至少国家中的一些公民有义务而不只是有权利来要求改革。这就是康德最后出版的两部著作之一——《学科之争》，这是在《道德形而上学》出版的一年之后出版的，那时腓特烈二世已经去世了，康德觉得自己已经从那位国王因对《单纯理性限度内的宗教》（1793）感到恼怒而发布的审查令中解放出来了。<sup>①</sup>《学科之争》是康德重获学术自由的欢乐颂——它所描述的争执不是像《纯粹理性批判》中感性和理性这样的心灵能力

① 见 Allen W. Wood 和 George Di Giovanni 编辑的 *Religion and Rational Theology* 中为《单纯理性限度内的宗教》和《学科之争》所写的导论，见 *Religion and Rational Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp.41–50 and 235–236。以及在 Kühn 的《康德传》中对于这一时期的描述，Kühn, *Kant: A Biography*, pp.361–382, 404–409。

(faculties) 的抽象冲突，而是在大学系科之间的具体冲突。更为准确地说，这是为哲学的“低级”的学科（这是我们现在所称的艺术和科学，它们现在的最高学位还叫做“哲学博士”）和神学、法律和医学等“高级”学科的自由而作的论证，尤其是为哲学的自由而作的论证。康德将高级的学科看做是训练学生在国家之内担任官职或是由国家认证和管理的实践职业的训练，因此就是训练学生的理性的“私人使用”。为了实现这个目的，在这些系科之中教师必须也锻炼理性的私人使用，教给他们的学生由国家认可的学说和规章，符合那些学生实践其意向中的职业所需要的东西，而不涉及他们自身对于那些规章的智慧的感情。但是哲学系科所从事的是锻炼和培养学生的理性的“公共使用”，尽管在康德那个时代所有的教师本身都是国家的雇员（直到现在在德国以及欧洲的绝大多数大学里依然如此）——因此，正是因为许多学生将进入到高等学科，既要训练他们在职业中的理性的私人使用，又要训练他们进行理性的公共使用，像每个人和公民一样。在康德看来，哲学系的成员显然不只是有权利而且有义务在他们选择的任何事情上寻求真理，要去考察他们所接受的立场，甚至不惜和其他的系科相冲突，要具有相信他们所自由发表的东西是他们相信为真理的义务——“低级的系科不仅有资格而且也有责任，如果不是将全部真理公开陈述的话，至少也要看到在公共领域所提出的任何东西作为一个原则都是真的”（《学科之争》；第一部分，7:32）。就是说，哲学系科的义务所要去作的是不仅要确保它所说的（例如，在哲学本身）为真，而且要确保高级学科所说的一切都是真的：“因此，哲学的系科就能对任何的教学提出要求，以检验它是否是真理”（7:28）。但进一步说，康德也认为政府本身有义务确保有一个哲学的系科，确保它能执行寻求真理的义务，甚至是关于政府本身的真理：他用类似于“理论与实践”中的语言表示了这一点，“政府不能在不违背它自身的正当的和根本的目的的情况下，禁止哲学的系科考察真理的要求”（7:28）。哲学的系科“必须享有”“不受损害的”研究的自由（7:29），所以维持这个系科的政府也必须容许它的这一自由。

然而，在对哲学的系科的义务和权利的分析会使政府允许研究和表达，也许是倾听这样的表达进行制度化的同时，这并没有加给政府一个实际上改革自身的义务。然而，《学科之争》的第二部分，它表面上关注的是哲学的系科和法律系的冲突——实际上关心是“一个老问题……人类是在不断地进步吗？”

这个问题康德也许早在 1795 年就有著述，是对法国大革命的回答——他对这个问题的回答简明且直率。在这里他直接断定了一般的主题，公民有义务成立一个公民社会，努力实现正义的理念，但是统治者也有义务依照这个理念来进行统治：

和人的自然权利相和谐的宪政的理念，即服从法律的公民，除去是联合的之外，也应是合法的，是所有政治形式的基础；政治体……就理性的纯粹概念来说是和他相一致的——不是一个头脑中空洞的虚构，而是所有普遍的公民组织的永恒的规范……于是，进入这样一个政府的制度中就是一种责任，但这暂时是君主的责任，如果他们是以**独裁的方式**统治的话，就要以**共和的**（不是民主的）方式统治，就是按照和自由法则的精神相容的原则对待人（作为一个具有成熟心智的民族会禁止他们以自身为目的）。

（《学科之争》，第二部分，7:90—1）

这里康德假定了现实的国家通常缺乏共和的理念，但是在公民既有义务使自身保持在国家之中，而且有权利来为它的进步进行修补的同时，他们的统治者也有义务以共和的方式进行统治，即按照这样的精神进行统治，好像他们的国家已经是共和国了，最终将他们的国家从专制转变为严格意义上的共和制。<sup>①</sup>换言之，国王和独裁者有义务使自己离位。这不完全是洛克的反叛的权利，而是 18 世纪的普鲁士的一个激进的观点，这个观点极具风险，恐怕只有一个年事已高、退休的教授才会去冒这个险，他知道这也许会是他最后的著作了。

---

① 在政府的形式和主权者的形式之间的差别，或者更好地说，在政权的精神和它的单纯结构之间的差别或是一个国家如何统治与谁统治它之间的差别的讨论见 Williams, *Kant's Political Philosophy*, p.173。

## 《论永久和平》

讨论康德的政治哲学少不了《论永久和平》(1795),这本小册子发表之后立刻成为康德著作中被最广泛阅读的著作。17世纪中期的欧洲饱受战争煎熬,如英国内战,蹂躏欧洲中心地区的30年战争,有过这样的经历,论如何达到永久和平的文章成为了一种固定的体裁,著名的例子有威廉·佩恩(William Penn)、卢梭以及杰雷米·边沁的著作<sup>①</sup>。但是对于康德来说,解决世界和平的稳固基础的问题尤为重要,因为我们已经看到了什么是他的全部法哲学和政治哲学的经验前提:我们生活在地球的不可隔绝的表面,人类可以从任何一点到达任何一点。这意味着除非国与国之间处于和平状态,否则一国之内对于所有权的要求就不能得到保障,除非国家之间处于和平共存的状态,否则一国之内对于所有权的要求就不能是最终正义的,而那种国与国的和平状态是以某种国际正义为基础,而不是靠单纯的暴力。

现今,历史的发展似乎表明那种永久和平的观点只是一场美梦,但是康德认为有一种手段来达到那种和平,即相同的共和政府的国际联盟,就像我们刚刚讲到的,他论证说共和政府必须是任何个别的国家的道德理想。康德首先写到,即使在各种国家的战争状态中也有某种“预备性条款”,它们能减少未

<sup>①</sup> William Penn, *An Essay Towards the Present and Future Peace of Europe by the Establishment of an European Dyet, Parliament, or Estates* (London,1693), reprint edited by Peter van den Dungen, Hildesheim: Georg Olms Verlag,1983; Jean-Jacques Rousseau, *Jugement sur la Paix Perpétuelle* (1756/82), in Stanley Hoffmann and David P. Fidler (eds), *Rousseau on International Relations*, Oxford: Clarendon Press,1991, a response to the “Plan for a Perpetual Peace in Europe” of 1712 by the Abbé Charles Irénée Castel de Saint-Pierre, translated in David Williams, (ed.), *The Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp.355–363; Jeremy Bentham, *A Plan for a Universal and Perpetual Peace*, composed 1786–1789 although published only in 1843 in *The Works of Jeremy Bentham*, ed. J. Bowring, Vol. II (Edinburgh,1843), pp.546–560。对于康德的这篇文章的历史背景的详细讨论见 Georg Cavallar, *Kant and the Theory and Practice of International Right*, Cardiff: University of Wales Press,1999。



来战争的原因，比如禁止国家的朝代更迭、常备军队、制造战争的国家债务，“对另一个国家的制度和政府的武力干涉”以及“会使得为了未来的和平的相互信任不可能的敌对行为”，比如暗杀，在另一个国家内鼓动叛变等（《论永久和平》，8:344—6）。但是从长期来说，康德认为只有所有的国家都成为共和政府，由全体人民的意志而不是由独裁者的一时性起来统治，永久和平才能实现。就像在第一个预备性条款中所暗示的，独裁者将这个国家看做是他们的个人财产，国家强盛还是危机完全取决于他们个人的选择。因此，永久和平的三个“正式条款”就是“每个国家的公民宪政都应该是共和制”（《论永久和平》，8:349），“国际法权应该以自由国家的联盟制度为基础”（8:354）以及“世界公民权利将限于以普遍的友好为条件”（8:358）。在最后一个条款中，康德强烈地抨击他那个时代蔓延欧洲的殖民主义，他论证了无论另一个地区的文化和政治状况如何，外来者除了有提供货物和观念的权利外，绝没有权利以武力的方式在其他人的领土上建立殖民地的权利，无论他们的目的是高尚还是愚蠢。康德的第二个条款备受争议，学者们争论着他是否认为国家的联盟有强制性的集权性力量，它是一个单纯的联盟还是一个超级国家。<sup>①</sup>但这里我关注的是第一条款，即世界范围的共和制度是永久和平的前提。

康德在《论永久和平》的开头像像是为永久和平提供一个保障<sup>②</sup>：

提供这一**担保**（保障）的，正是**自然**这位伟大的艺术家。从自然的机械进程中明显地凸显合目的性，即凭借人们的不和甚至违背人们

① 有一些论者论证了康德意在将无强制权的共和国的联盟当做是通向真正的世界共和国的理念的唯一途径，见 Williams, *Kant's Political Philosophy*, pp.256–257，以及 Pauline Kleingeld, “Kants Argument für den Vökerbund,” in Herta Nagl-Doerkal and Rudolph Langthaler (eds), *Recht – Geschichte – Religion: Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, Berlin: Akademie Verlag, 2004, pp.99–112。然而，虽然康德论证了共和国既不会引起也不愿意彼此作战，但是如果它的所有成员都在实际上成为了真正的共和国的话，我们并不清楚康德为什么会认为共和国的单纯联盟不需要任何强制力。

② 许多解释者就是这样解读康德的，因此他们就将《论永久和平》中的论证看做是一种目的论的历史的论证（a teleological-historical argument），那只是和康德的国际正义的道德理论平行的论证而不是它的一部分，例如见 Kersting, *Kant über Recht*, pp.163–168，我认为康德所要作的是论证永久和平的可能性的保障对于产生它的道德上强制的效果是一个必要的条件。



的意志而让和谐产生，而且因此，仿佛是作为一个在其作用法则上不为我们所知的原因的强制，被称为**命运**，但考虑到其在世界进程中的合目的性，作为一个指向人类的客观终极目的，并且预先规定这个世界进程的最高原因的深邃智慧，被称为**天意**。

（《论永久和平》，8:362）

康德随后提出“有必要先探讨自然已经为在其大舞台上活动的角色所安排的状态，就是这种状态最终使得它对和平的保障成为必要的”（8:362—3），考察大自然如何“保证人类通过大自然的强制确实**将会**作到他们根据自由法则所**应该**作到但没有作到的事情，而又不伤害这种自由”（8:365）。康德似乎是认为自然将通过下面的方式来保障永久而和平：战争将人类驱赶到地球的各个角落，寻求免于他人侵犯的安全；但是地球上没有哪一个角落是别人无法达到的，所以即使人们被驱赶到地球的所有的角落，仍然忧惧他人，因此相互争战。但是，战争对于人们是重大的负担，他们不得不承担，这种负担如此巨大，于是随着时间的推移，人们将他们的政府转变为共和政府，这种政府形式较之其他的政体能更为充分地表达他们的利益，一旦人们将他们的政府转变为共和制，他们就没有什么内部的原因来对其他国家发动战争了。所以一旦所有国家都成为共和制，对另一个国家发动战争的外部的原因也就消失了，因此就没有了战争（8:363—8）。在《论永久和平》的结尾，康德用了更为温和的表述：

如果实现一种公共法权的状态，哪怕只是无穷进步地接近它，若同时是有根据的希望，则就是义务，那么，继迄今被如此误称的和约缔结（真正说来是停火）而至的永久和平就不是一个空洞的理念，而是一项逐步得到解决而不断接近其目标（因为迈出同样步骤的时间可望越来越短）的任务。

（《论永久和平》，8:386）

《论永久和平》发表两年后，在《道德形而上学》中对“国家的权利”的简短讨论中，康德更为谨慎地写到

所以**永久和平**（整个国际法权的最终目标）当然是一个无法实现的理念。可是，以此为目标，亦即以达成各国的这样一些结合而用于对永久和平的不断接近的政治学原理，却不是不可实现的，而是就像这种**接近**是一个建立在义务之上，因而也建立在人们和国家的法权之上的任务一样，当然是可以实现的。

（《道德形而上学》，“法权论”，6:350）

永久和平的这个正式条款提供的不过是一个坚硬的保障，这在康德对于第一个正式条款的解说中也表明了，即共和政府本身的需要。康德在这里写到：

共和制宪政除了其起源的纯正，即产生自法权概念的纯粹源泉之外，还有指望达到所期望的后果，即永久和平；其理由如下。——如果（在这种宪政中只能如此）为了决定是否应当开战，需要有国家公民的赞同，那么，再自然不过的是，既然他们必须为自己战争的一切苦难（诸如自己去战斗，从其自己的财产中提供战争的费用；艰苦地去改善战争遗留下来的破坏；最后，再不幸不过的是还要承担一笔使和平本身变得苦涩、由于紧接着总是发生的新战争而绝无法清偿的债务）作出决定，他们将为开始一场如此糟糕的游戏而思虑再三。与此相反，在一种臣民不是国家公民，因此并非共和制的宪政中，开战是世界上最毫不迟疑的事情，因为元首不是国家的合伙人，而是国家的所有者，不因战争而在其宴席、狩猎、度假行宫、宫廷节庆方面有丝毫损失；因此，他可能出自毫不起眼的因而开战，例如举办一次娱乐聚会，并且为了体面起见，毫不在意地让随时待命的外交使团因为这场战争辩护。

（《论永久和平》，8:351）

这里说的就不是保障了，而是禁止。那种联合地作为共和制的主权者的公民会对冒着他们自己或是邻人的生命危险发动战争极为反感，而那种绝对政体的所有者的主权者对于冒他们的臣民的生命和财产的危险来增加他们自己的财富或地位就不会特别不情愿，但这么说并不能保证前者永远不会发动战争，而后者

总会发动战争。

实际上，这里并不只是一个经验性的问题，即按照通常情况一个共和国中的投票人不愿意将他们自己的生命和财产处于危险之中而赞同一场战争，但如果赢得战争是非常确定的或是战争是由雇佣军去打他们就会愿意进行战争。这里，对于康德来说存在着一个更为深刻的问题，即他本人对于根本的恶的分析，在《论永久和平》两年前出版的《单纯理性限度内的宗教》中，康德暗示了人类能破坏任何朝向一个有利的结果的自然的手段，如果那是他们如何选择使用他们的自由的话。康德在论永久和平的这篇文章中显然是认为共和国的公民会通常出于自利或是自爱来反对战争，而在《单纯理性限度内的宗教》中的观点则是我们对于什么属于我们的自身利益的东西的觉察并不总是符合道德的要求。当然，进一步说，总是存在着我们当前所认为是我们自身利益的东西但实际上不是的可能性，从长期来看，尤其如此，然而我们经常会去选取短期的自我利益而不是真正的、长期的自我利益。所以对于共和国来说，要和平不要战争就没有一贯的保障。

然而，康德并没有以一种绝望的劝说的方式来论说人性恶的本质，而是为了证明我们从恶向善的转变总是我们所能完成的。他在《单纯理性限度内的宗教》中的观点是恶总是我们自身选择的产物，我们总是能自由地选择正确的东西，他在那本书中说明这点时正是就永久和平来说的：

期待一种永恒的、建立在一个作为世界共和国的多民族联盟之上的、和平状态的、**哲学的千禧年说**，和期待权人类在道德上的改善完成的**神学的千禧年**一样，普遍地被嘲笑为幻想。

（《单纯理性限度内的宗教》，6:34）

显然，康德认为永久和平不是一个完全的幻想，因为如果持续战争的广泛的恶是自由选择的产物，那么我们也能选择另外一种情况，即永久和平的状态。我认为，这也是《论永久和平》中的观点：康德的目的不是提供一个永久和平的**现实性**甚至是**可能性的**自然的保障，而是一个永久和平的**哲学的保障**，通过它能够证明这样的一种和平，无论看上去多么遥不可及，都是在我们的能力范围之内的，因此朝向它而努力的要求对于我们来说既是合理的又是合道德的。

康德在《论永久和平》中真正关注的这个问题在他重要的第一个附释“从永久和平的观点论道德与政治之间的分歧”中变得明显了。这一节的开头的陈述正是康德那个道德的“应当”预设了“能够”的一般性前提：

道德作为我们**应该**据以行动的无条件的命令法则的总体，其本身在客观意义上已经就是一种实践。在我们已经向这种义务概念承认其权威之后还要说我们**不能**作到，那就是显然的荒谬。

（《论永久和平》，8:370）

在几页之后，康德重复了这个观点：

当然，如果没有自由以及建立在它上面的道德法则，而是一切发生的或者能够发生的事情都纯然是自然的机械作用，那么，政治（作为利用这种机械作用来治理人们的艺术）就是全部的实践智慧，而法权概念就是空洞无物的思想。但是，如果人们认为绝对有必要把法权概念与政治结合，甚至把它干脆提升为政治的限制性条件，那么，就必须承认二者的可统一性。

（《论永久和平》，8:372）

康德的实践理性批判的核心任务是表明我们按照道德的要求去行为总是**可能的**，而无论我们行为的先前的历史会预示着什么；<sup>①</sup>《论永久和平》的主要观点所要表明的就不是存在着自然的机制（natural mechanisms）使得永久和平成为必然，而如果人们带着产生永久和平的意图自由地使用自然的机制，那么就存在着使永久和平成为可能的自然机制。

康德点明，永久和平的条款表述的只是朝向一种道德上必然的目标的自然手段，他写到：

因为唯一规定什么是在人们中间合乎法权的，恰恰是先天地被给

<sup>①</sup> 《实践理性批判》，尤其参见“纯粹实践理性的分析论的批判性阐释”，5:89-106。

予的普遍意志（在一个民族中，或者在不同民族的相互关系中）；但是，只要在实施时一以贯之地行事，所有人的意志的这种联合也能够按照自然的机械作用同时成为原因，产生所企求的结果，并使法权概念具有效果。

（《论永久和平》，8:378）

这意味着“在人类之中作为正当被确定下来的东西”的实现，即在永久和平的最终分析中，是既和自然的机制相一致的，即和它们“相符合的”，但又是**通过**对于这些自然机制的使用来实现的，如果以道德上正当的意图使用的话，它能够提供“有效的正当的概念”。但是，康德论证说，能够使我们走向和平的自然机制只有当它们被“一位**道德的政治家**，即一个这样地采用国家智虑的原则使之能够与道德共存的人”来应用才能实现，而不是由“一位**政治的道德家**，即一个这样地为自己铸造一种道德从而使之有利于政治家的好处的人”（8:372）来应用。康德的立场因此就不是自然会产生永久和平的“幻想”，而是对自然能提供了永久和平的手段，且仅仅是手段的现实主义的认识。<sup>①</sup>

能够产生永久和平的自然的机制只有被道德的政治家，而不是一个单纯的道德家或完全道德的人来使用时才能完成，实际上，康德的这一论题反映着康德政治理论中另一个重要的现实主义的因素。这就是他承认现实的国家并不产生于道德的纯洁的状况中，在一些传统中，现实的人们自由地选择形成一个共和制，但是在暴力和不正义的状态下，国家通常是战争或革命的结果。所以一个国家中掌握权力的政治家并不总是以美好的方式获得权力的。就像康德所说，“法权状态的唯一开端是由**暴力**实现的，随后公共法权就建立在它那强制的基础之上。”（《论永久和平》，8:371）但是道德的政治家正是那样一种人，无论他们以什么方式获得权力，“一种改变的必要性的准则是放在他心上的，……以便能始终不断地趋向于（根据权利法则的最好的体制）这一目的”（8:372）。接着康德对于统治者改革他们自己国家的责任的观点之后，康德的

① Howard Williams 意识到了这一点，他说，“历史的自然途径会使人类逐渐地朝向一个更为文明和稳定的国际关系秩序，但是在那一天的终结，正义和和平将是必须作为有意识的道德选择的结果被构建的……在国际关系的层面上，康德不可避免地将人类道德的进步看做是能够最终确保和平的唯一可能要素”。（*Kant's Political Philosophy*, p.260）

结论是无论他们怎样获得权力，只有当政治家自由地选择由达到永久和平的自然所提供的机制时，那个目的才能实现。

通过道德政治家的形象，康德表明了自然所能提供给我们的不过是正义的手段，只有当我们自由地选择它们用它们作为朝向那个目的而不是违背那个目的的手段的时候，才能够实际上产生正义。然而，如果这是康德的结论的话，那么为什么他在《论永久和平》的开头又暗示能够有永久和平的保障呢？更为一般地说，如果康德能在他的哲学的最一般的层次上证明我们总是能够自由地选择善而不是恶，那就能保证我们总是自由地选择永久和平而不是持续的战争，那么为什么需要论证有特别的自然机制，比如像共和政府的遍及，能够被用来产生朝向永久和平的进步呢？为什么他止步于一般性的确保，即无论内在于人类行为的自然法的当前状态是什么都将预示我们将会作什么，在一个超越的层次上我们总是自由地选择去正确的事情，这能够保证如果我们选择了正确的事情，那么经验的本性就能在根本上反映我们的本体的（noumenal）选择吗？

对于这个问题的回答是复杂的，它的复杂性说到底还是反映着人作为既是理性的又是感性的生物体的复杂观点，我们已经看到，这是康德整个道德形而上学的基础。即使作为纯粹的理性的生物，我们也必须获得这样的保证，我们应当作也是我们能够作的；由于永久和平的目的，尽管是纯粹理性所要求的，显然是一个在人的本性之内所能达到的目标，我们必须也能够被保证在本性之内有一些手段是可以达到的，通过这些手段，我们能够实现这个目标。但是作为不但是理性的而且是感性的生物，我们需要的不只是一个抽象的论证，和平在本性之内是可能的，自然提供给我们手段通过这些手段我们能实现它；我们对于寻求永久和平的道德动机也需要一个历史观点的具体的鼓励，即只要我们与它合作而不是破坏造成这种情况的自然力量，那么和平的实现似乎就是不可避免的。这种说法看起来好像是自然能够保障永久和平，康德没有诉诸我们的纯粹的理性的本质，它所要求的只是我们应当去作的事情也是我们能够作到的事情是可以证明的，如果我们要实现它的动机没有被破坏的话，康德所诉诸的是我们的感性的本质，在那里我们去作正确的事情的动机是摇摆的，它总是会受到自爱的动机的诱惑，它需要被这样一种意义所支持，即我们应当作的实际上是自然本身的目的。作为理性的生物，我们需要的仅仅是那一个思想，自然使得我们去作我们知道我们应当去作的东西成为可能；但是作为感性的生物，我

们需要的是这样一种思想，自然将推动我们朝向我们应当去作的事情，即使我们本身不会倾向那么去作。

我们既是感性的造物又是理性的造物，我们既需要成为道德的明显鼓励，又需要我们能够这么作的抽象的知识，这个观念实际上是康德 90 年代所有作品的一个基础性的主题，不仅是这一章已经讨论过的著作的主题，而且是康德 90 年代的第一部著作《判断力批判》的主题，这本书到目前为止我们还没怎么提到。所以，下面就转向对这本书的讨论，考察它所提出的自然王国和自由王国的统一。

## 本章概要



康德的法权哲学讨论的是我们的那样一些不限制他人自由的义务，它能够由国家的力量强制执行，实际上，一方面就这些义务的道德的必要性来说，另一方面就人类无法绝灭的破坏它们的倾向来说，在道德上这些义务必须通过国家来强制执行。国家存在是为了保护每个人的个人自由的生而具有法权以及在物品、契约以及他人的服务的获取的法权；但是对于这样的一些法权的所有要求本身必须是合法的，或者是由一般的道德要求所限定的。因此，我们进入并维持一个国家的道德义务也是维持一个所有权的公正体系的义务。康德论证了能作到这一点的国家是共和国，它分离了立法权和行政权，因此也将政治官员和国家的所有者分离开来了，或者至少是以一种共和的精神统治的整体。因为进入和维持一个国家是一个道德义务，康德就拒斥了在其他启蒙主义的自由主义者那里流行的反叛的法权，同时他也论证了国家有义务听取改革的呼声，甚至是有义务来保留那样一群以寻求真理，甚至是不良统治（misgovernment）的真理为义务的国家的雇员——哲学系科。康德以这个论证作为他政治哲学的总结，只有当正义存在于每一个地方，它才能存在于任何地方，正义的最终义务因此就是永久和平的建立。他论证了永久和平将通过共和政府的遍布而得到促进，但是归根到底，真正的共和制以及世界和平只有通过作为道德的政治家的统治者的自由选择才能建立和维持。只有这样一种结论才是和康德所秉持的自由是人类的一个根本特征的观点相协调的。

## 阅读扩展



Williams 的著作（1983 年）仍然是对康德政治哲学及其历史背景的最广泛的研究，尽管它有一些黑格尔主义和马克思主义的倾向。他的另一部著作（2003 年）强调了康德的理想的契约主义（the ideal contractarianism）和霍布斯的审慎的契约主义（the prudential contractarianism）的差异。Kersting 在 1993 年的著作是对于这个主题的最为详尽的阐释，现在还有一个新的导论，他 2004 年的著作更为简略和平易地呈现出作者的主要观点。Mulholland 是英语世界中对于康德法权理论最为严谨的分析。Beiser 的著作在简要讨论康德政治哲学的同时，对于它的直接影响作了最为广泛的概览，Baynes, Flikschuh, 和 Höffe 讨论了康德对于我们这个时代最为重要的政治哲学和政治哲学家的影响，比如对于罗尔斯和哈贝马斯。

Kenneth Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, and Habermas*, Albany, NY: State University of New York Press, 1992.

Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790–1800*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

Katrin Flikschuh, *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Otfried Höffe, *Categorical Principles of Law: A Counterpoint to Modernity*, trans. Mark Migotti, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2002.

Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

———*Kant über Recht*, Paderborn: Mentis, 2004.

Leslie A. Mulholland, *Kant's System of Rights*, New York: Columbia University Press, 1990.

Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, New York: St. Martin's Press,



1983.

——*Kant's Critique of Hobbes*, Cardiff: University of Wales Press, 2003.

关于康德的政治哲学有三本重要的文集：

Ronald Beiner and William James Booth (eds), *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, New Haven, CT: Yale University Press, 1993.

Mark Timmons (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2002. (其中包括我前面一章所讨论的德性的义务的文章)

Howard Williams (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.

关于《论永久和平》有大量的文献，很多是出版于它问世两百周年，其中一些很重要。如下，

Bohman 和 Lutz-Bachman 编撰的文集包括 Jürgen Habermas 和 Martha Nussbaum 的文章。

Cavallar 的著作也将康德的著作置于历史背景中，并评价了当代政治学家对它的处理。

James Bohman and Matthias Lutz-Bachman (eds), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

Georg Cavallar, *Kant and the Theory and Practice of International Right*, Cardiff: University of Wales Press, 1999.

Volker Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf "Zum Ewigen Frieden"*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

Otfried Höffe, *"Königliche Völker" : Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Frankfurt am Main: Surhkamp Verlag, 2001.

最后，还有 O' Neill 的一本著作，它不是对于康德的政治哲学本身的讨论，而是将康德基本的道德原则应用于国际正义中最为迫切的问题。

Onora O' Neill, *Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice and Development*, London: Allen and Unwin, 1986.

## 第九章 美、崇高与道德的善

### 鸿沟的沟通

1790年，即第二版《纯粹理性批判》出版后的三年，《实践理性批判》（由修订《纯粹理性批判》衍生而来）出版后的两年，康德出版了《判断力批判》，在前两个批判中康德并没有许诺过要写作这个“第三批判”。第三批判由两个部分构成，“审美判断力批判”和“目的判断力批判”。第一部分讨论的是我们对自然以及艺术中美和崇高的判断（尽管在该书出版后的30年，黑格尔作了一个著名的系列演讲，由此对于美学哲学的关注几乎只集中于艺术<sup>①</sup>），我们这里称其为“审美”（aesthetic）判断。第二部分讨论的是对于自然中特殊事物，即有机体的系统有机性（systematic organization）的判断，这种判断还包括我们将自然设想为一个整体的倾向，好像自然是一个单一的、设计良好的体系，在某种程度上自然本身就像是一个大的有机体。康德在论人类学、逻辑学以及形而上学的演讲中既讨论了审美判断的本质又讨论了艺术的体系，他早年还出版了一本名为《对美和崇高的情感的观察》（1764）的著作，尽管其中并没有对于这两个美学的核心概念本身进行很多分析，而是提供了在我们现在看来属于社会学考察的东西，包括了对于男女之间、不同国家、不同种族之间的

---

<sup>①</sup> 见 T.M. Knox, translator, *Hegel's Aesthetics: Lectures on the Fine Arts*, 2 vols., Oxford: Clarendon Press, 1975。

鉴赏的差异的考察。他在两部早期著作《上帝存在的证明的唯一可能基础》以及《纯粹理性批判》的“先验辩证论”的附录中已经触及到将自然作为一个目标指向体系 (a goal-directed system) 的目的论概念。但是，他从没有将美学和目的论这两个主题结合起来。那么为什么他突然在第三批判中将两者结合起来呢？

康德对于这一新的关联提供了几种解释。一个是关于美和崇高的审美判断和关于自然体系以及作为整体的自然的目的的判断都属于他所说的“反思性的判断”，这种判断是在给定了个别的情况为它寻求一个概念，而不是将已有的一个概念应用于个别的对象（康德现在将后者称之为“规定性的判断”；《判断力批判》第一版导言，第五节，20:211；《判断力批判》，导论，第四节，5:179）。康德对于规定性的判断和反思性的判断的区分不能简单地等同于认知的判断和非认知的判断的区分，因为一个人使用反思性的判断就是要发现结合知性的抽象范畴以及具体对象的经验概念，因此肯定就是以认识的方式使用这种判断（我们在第四章中已经讨论了这种反思性判断的使用）。但是康德将要论证的是审美判断和目的论判断严格说来都是非认知的：它们可以发现概念或是类似于概念的东西，并出于不同目的使用它们，但是它们本身并不产生知识。审美判断以及目的论判断的第二种联系是它们都包含康德所称的“合目的性” (Zweckmäßigkeit)；因为“Zweck”既意味着目标 (goal)，又意味着目的 (purpose)，我们可以将这个词翻译为“朝向目的” (goal-directedness)：在发现一个美的或崇高的对象的时候，我们自身对那个对象的经验是合目的的或是满足我们自身的一个目标，即使我们并不把对象本身看成是根据一个目的来设计的（康德将这称之为“无目的的合目的性”）；在目的论判断中，我们看待一个有机体甚至自然的整体好像它是根据一个目的设计的，自然的观念被认为对于我们来说具有启发性的价值，尽管我们不知道也不能够知道自然中的任何东西是按照一个目的设计的。<sup>①</sup>

然而，康德将美学和目的论结合在单独一本书中最深刻的理由是美学和审

① 我已经详细讨论过康德的反思性判断的概念以及它的几种情况之间的关系，见“Kant's Principles of Reflecting Judgment,” 收录于 Paul Guyer (ed.), *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2003, pp.1-61, 也可参见 Christel Fricke, *Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils*, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1990.

美判断引导我们将自然的产物实际上是自然全体本身——在他的天才理论中，康德暗示了即使是高雅艺术的作品也必须看做是自然的赐予——看做它们好像具有道德含义，因此美学经验和目的论的经验在我们将自然世界严格地转变为一个道德世界中的根本任务中提供了关键性的鼓励（A808—9/B836—7）。康德在对导论的总结中透露出第三批判的这一根本性目的，他号召“通过判断力的知性和理性的合法性的连接”：

知性对于作为感官客体的自然是先天地立法的，以达到在一种可能的经验中对自然的理论知识。理性对于作为主体中的超感性东西的自由及其固有因果性是先天地立法的，以达到一种无条件实践的知识。前一种立法之下的自然概念的领域和后一种立法之下的自由概念的领域，悖逆它们独自（每一方根据自己的基本法则）就能够有的相互影响，被把超感性的东西与显象分离开的那个巨大的鸿沟完全隔离开来。自由概念就自然的理论知识而言不规定任何东西；自然概念就自由的实践法则而言不规定任何东西；就此来说，架起一座从一个领域通向另一个领域的桥梁就是不可能的。……然而，这种因果性的结果应当按照自由的这些形式法则来在世界上发生，……按照自由概念的结果就是终极目的，它（或者它在感官世界中的显象）应当实存着，为此人们预设了它在自然中的可能性的条件（即作为感官存在者，也就是作为人的那个主体的可能性的条件）。先天地、不顾及实践而预设这些条件的东西，即判断力，在自然的一种合目的性的概念中，提供了自然概念和自由概念之间的中介概念，这个概念使得从纯粹的理论理性到纯粹的实践理性、从按照前者的合法则性到按照后者的终极目的的过渡成为可能；因为这样一来，唯有在自然中并且与自然的法则相一致才能成为现实的那个终极目的的可能性，就被认识到了。

（《判断力批判》，导论，第9节，5:195—6）

我之所以长篇地引用这一段落，因为它揭示了康德将人类理解为理性的动物，既具有感性又享有理性的最深刻含义。我们能通过我们的纯粹直观和知性赋予自然以理论性的法则，我们也能通过纯粹理性为我们的行为赋予道德法

则，但是对于我们来说，只知道这两套法则，或者甚至是在显象的自然领域背后或之上的某些本体的领域中选择道德的行为是不够的；我们必须在自然的世界之中执行道德的命令并将自然的世界转化为道德的世界。我们必须在自然的世界之中有效地执行我们自身的自主，审美判断和目的论判断都支持我们能够作到这一点的信念。

在前两章中，我们详细地分析了当我们将由纯粹的实践理性所给予的道德法则和自主的理性应用于人类的特殊状况时，实际上会产生什么义务。现在康德告诉我们，只知道我们的义务是什么还不够，我们还必须使这个知识在自然世界中有因果性的效果（causally efficacious），或者是在我们实际所居留的现象世界中运用我们的本体自由；在审美和目的论判断中的合目的性的经验将对我们有所帮助。但是在我们探究这种帮助如何具有的时候，我们必须停下来询问为什么在这个任务中我们需要帮助。康德在他的道德哲学中不是已经解决了这个问题了吗？

当然，就某种方式说，他已经解决了这个问题。贯穿于他对实践哲学的阐释，康德已经明确地意识到，为了使行为是道德的，我们需要（1）理解道德法则，以及它对于我们的要求；（2）相信我们实际上是自由地选择道德法则所要求我们的，而不是去作我们的其他动机（可以被归结在自爱的名下）叫我们去作的事情；（3）相信道德加之于我们的对象和目标实际上是能够达到的；（4）在一个个别的目的的单纯的可欲性的条件中它可能是准许的甚至在个别环境中是强加的，我们需要具有去作道德所要求的事情的充分动机。在《实践理性批判》中，康德尤其在一个层次上论证了所有这些条件是由纯粹实践理性本身满足的：（1）纯粹实践理性的这一形式给予我们道德法则（5:27）；（2）纯粹实践理性的这一首要“事实”意味着我们必须通过我们认识到我们能作到的也就是我们应当作的原则来成为道德的自由的实在性（5:30）；（3）我们能够只由纯粹实践理性就可以预设自然法则是和道德的要求相容的，因为法则最终具有一个共同的创造者（5:124—132）；最后，（4）对于道德法则的纯粹的敬重能够成为我们执行它的充分动机（只有当它是我们的动机的时候，这样作的动机才具有道德价值）（4:400—1）。但是在第三批判中，以及贯穿于90年代的所有作品中，康德强调的是我们既是理性的生物，但也是感性的生物，因此既需要道德可能性的条件的理性的表现和确认，也需要感性的表象和确认。在《判断

力批判》的三年之后康德就明确承认了这一点，在《单纯理性限度内的宗教》中称“一切人的需要，即对于最高的理性概念和根据总是要求某种能够以**感性方式把握**的东西，即任何一种经验证明以及诸如此类的东西”（6:109）。在康德的思想中，在审美与目的论的经验和判断之间的最深刻的连接是它既给予我们道德的可感形象（*sensuous images*），又使我们觉得它是可以实现的，它能够补充和增强我们对于它的要求和我们实现它们的可能性的纯粹的——但也是只此而已——理性洞见。

这听起来极为重要，但这可能是正确的吗？康德在美学史上不是以引入“审美判断中的无利害”以及“艺术的自主性”而闻名吗？——换言之，就是说我们的一般而言的审美判断尤其是艺术中的判断完全独立于道德的需要，这似乎是我们唯一和它们无关的地方。康德在“审美判断力批判”的一开始不是断定“规定着鉴赏判断的那种愉悦是不涉利害的”（5:204），它完全独立于生理上的适宜的愉悦和道德上善的赞许吗？康德不是写到“适意者、美者、善者表示表象与愉快和不快的情感的三种不同的关系”，“在愉悦的所有这三种方式中，唯有对美者的鉴赏的愉悦才是一种没有兴趣的和**自由**的愉悦，因为没有任何兴趣，既没有感官的兴趣也没有理性的兴趣，来强迫作出赞许”（5:209—210）吗？

康德确实说了这些，这对于他对审美判断的分析是核心性的，那不只是出于审慎的或道德的理由对一个对象的隐含的赞许，而是想象力和一个对象的**自由游戏**的表象，无论是和对象的单纯形式，就像在自然美的情况中那样，还是和对象所表达的概念以及形式，就像通常的艺术作品中的情况那样。但是我要说的是康德在审美现象中兴趣的真正基础正是他的以下观点，我们在遇到美的对象时**经验**到的想象力的自由能给予我们一种意志的自由的实在性的感觉，那在纯粹的道德理性中只能是**预设**的，美的自然的存在能给予我们这样一种情感，自然对于我们的道德目的的完成也是欢迎的，这在我们的至善的道德理论中也只是**预设**的——带有情绪影响的审美情感能够支持纯粹理性对于我们的感性方面的影响。与之相类似，康德论证了我们的自然的目的论判断，尽管由我们试图掌握有机体功能的努力所激励，独立于任何明确的道德关切的任務，但可以逐步地但却牢固地将我们引导到了这样一个关于自然的观点——尽管不是知识，自然是一个以我们自身的道德发展作为其最终目的的系统，这又一次给

予了在至善的理论中只是单纯预设的东西以感性的支持。在本章中，我将就道德上的后果来评述康德对于审美判断的分析以及他对各种审美经验的分析。在下一章中，我将对康德的目的论作一个相应的解说。

## 各种审美判断

康德“美的分析”中以分析他所称的“纯粹”的美的判断开始了他的审美理论，这是指对一个个别的、自然的物体的判断，比如一朵花、一只鸟是美的。但尽管康德用词“纯粹的”可能会暗示这样的判断是所有审美判断的标准，但这样认为是错误的。康德从这种判断开始分析不过是因为它们是审美判断中最为简单的情况。这种判断将揭示同样存在于更为复杂的情况中的核心特征，但它们并未揭示出审美经验以及判断中的所有重要特征，康德也不认为它们是最为重要的审美形式。<sup>①</sup>实际上，康德分析了三种主要的审美经验形式：美的经验，由自然美的纯粹情况开始，但是也包括自然造物和艺术品的情况，它们的美也和它们的目的相联系，就像人体美的特殊情况；崇高的经验，它似乎不专指自然的经验而且也涉及艺术的经验，但它分为两种情况，外形上极大的崇高和力量上极大的崇高，或是按照康德的说法，“数学的”崇高和“力学的”崇高；最后还有高雅艺术（fine art）的经验，现在通常被看做是美学的唯一主题。<sup>②</sup>每一种审美体验都和道德有独特的联系，所以我们只有意识到康德

① 有一种观点认为康德并没有打算区分“纯粹”的美和由之所出的“依附”的美，没有打算将其看作是一个价值等级，见 Eva Schaper, *Studies in Kant's Aesthetics*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979, pp.78-98; 我的论文“Free and Adherent Beauty: A Modest Proposal”, *British Journal of Aesthetics* 42 (October, 2002), 357-366, reprinted in my *Values of Beauty: Historical Essays in Aesthetics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005; 以及 James Kirwan, *The Aesthetic in Kant*, London and New York: Continuum, 2004, pp.32-33。

② 只是在过去几十年，自然美的话题又一次成为了一个哲学美学中讨论的话题。其中一本代表性的文章选辑，始于 Ronald Hepburn's seminal “Contemporary Aesthetics and the Neglect of Natural Beauty” (1966), 见 Allen Carlson and Arnold Berleant (eds), *The Aesthetics of the Natural Environment*, Peterborough: Broadview Press, 2004。

并没有将所有的审美经验都划归为单一的模式，我们才能理解康德在审美和道德之间所描述的所有联系。

就像我们已经看到的，康德是从下面一个前提开始对鉴赏的纯粹判断进行分析的，即我们在审美对象中的愉悦是独立于对于任何对象的存在兴趣而出现的，是心理上愉悦的（《判断力批判》，5:205—7），或者是由效益（utility）的或道德的规定性概念所表达的某些目的来说的善（good）（§4，5:207—9）。在18世纪早期，许多思想家已经提到了这一点，最为著名的是弗朗西斯·哈其森（Francis Hutcheson），他是格拉斯哥大学的道德哲学教授，亚当·斯密的老师和先驱。<sup>①</sup>但是康德并没有以诉诸学术权威的方式来确立这一观点；相反，他在这里诉诸读者的常识（正像他在《道德形而上学的奠基》中对道德理论解释开始时所作的）：如果某人被问及他是否觉得波斯宫殿是美的时候说他更喜欢饭馆或是抱怨说钱和劳力花在别的地方更好，那么他就回避了它是否是美的这个问题，对于这一点我们都会毫不迟疑地同意。涉及到美的时候，关键的问题是“对象的纯然表象在我心中是否伴随着愉悦，哪怕就这个表象的对象的实存而言我总是无所谓”（5:205），即不关心对象的物理的与道德的代价（costs）和收益（benefits）。如果不喜欢一个物体只是因为它的代价，那就并不是对它作出了一个审美评价，或者任何只是因为它的代价而欣赏它的情况也是如此。

但是康德并不认为可以从对于表象的而不是存在的强调推论出鉴赏的判断在个人的或是属于个人特质的意义上完全是主观的。相反，他坚持说，称一个对象为美的也就是在用“普遍的声音”在说，即断定一个人在一个对象所感受到的愉悦，其他人也应当在那个对象上感受到，至少在理想的或是最佳的条件下如此，尽管“也不可能有任何规则让某人被迫承认某种东西是美的”（5:216）。康德称“无须概念而普遍地让人喜欢的东西，就是美的”。（5:219）

---

① 弗朗西斯·哈其森 1725 年的著作《对于美和德性观念起源的探究》（*Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*）（4th edn, London, 1738）可以被看做是英国学术界论美学的第一篇论文，尽管这门学科获得其名称只是在十年后由德国人鲍姆伽登首次在其著作“关于诗歌的一些重要问题的哲学沉思”（*Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*）中使用，鲍姆伽登随后发表了一部虽未完成、但是大部头的《美学》（*Aesthetica*）（1750—1758），这是第一部以这个学科的新名称为标题的著作。



在这里康德也是诉诸常识来巩固他的分析：没有人会反对这一点，“如果说，加纳利香槟酒是适意的”，那么不喜欢它的人会纠正他并提醒说，“这酒**对我**来说是适意的”，但是我们也会发现，“如果某人对自己的鉴赏有点自负，想为自己辩护而说：这个对象（我们看到的建筑，那人穿的衣服、我们听到的音乐会、被提交评判的诗）**对我**来说是美的，那就会是可笑的”（5:212）。当我作出一个真正的鉴赏判断的时候，我是以我自己对于对象的经验的愉悦感为基础，但是也会认为每个人也会感觉到同样的愉悦。康德在后面反复申明了这点，称一个正当的鉴赏判断拥有一个“示范性的”必然性，“亦即所有人都赞同一个被视为某个人们无法指明的普遍规则之实例的判断的必然性”（5:237），尽管这也意味着在作出我认为是美的有效的判断的时候，我并不只是预期其他人的同意，而且也是设定了一个例子来表明他们将会如何反应。无论如何，我必须在我自身的情感的基础上作出一个判断，然而，我能将我自己的感觉看做好像是其他所有人反应的法则，这是鉴赏判断的特殊的自主性（5:282—3）。

这些观点立刻产生了两个问题。一方面，为什么在审美对象中的愉悦一定要独立于对象的任何概念？另一方面，建立在愉悦的情感这样的主观的东西之上的对于对象的判断如何能够分离于也宣称为普遍有效的对象的概念呢？为了回答这些问题，康德从常识和日常语言的层面转向了哲学理论的层面，并提供了他的核心观点，即我们对于一个美的对象的愉悦来自于这样一个对象所唤起的想象力和知性的自由游戏的和谐。就像他在第三批判的导论中说的，

如果对一个直观对象的形式纯然把握无须直观与一个概念的关系就为了一个确定的知识而有愉快与之相结合，那么，这个表象就由此不是与客体相关，而是仅仅与主体相关；而这愉悦所能表达的就无非是客体与在反思性的判断力中其作用的认识能力的适应性。

（《判断力批判》，导论，第七节，5:189—190）

在他称为“对鉴赏判断来说关键性的”一节中，他称“这个表象中的心灵状态必定是各种表象力在一个被给予的表象上要达成一般知识而进行的自由游

戏的情感状态”（5:217），在一个美的对象上的我们的愉悦是我们的“对作用的感觉，这作用就在于两种通过相互协调一致而被激活的心灵力量（想象力和知性）变得轻松了的游戏。”（219）。或者像是他在“美的分析”中所总结的，我们将美的对象经验为具有一个形式，这种形式“包含着被感知到的属性和外貌的一种复合”，“就像想象力在自由地放任自己时，与一般的知性合法性相一致地设计了这形式。”（5:240—1）在所有这些表述中，康德认为我们将一个美的对象经验为具有某种统一性，那种统一性通常是我们通过将它们所呈现于想象力的印象的杂多或是经验的直观归摄于知性的规定性概念之下而发现的，但是这里的统一性是在想象力和知性之间的自由游戏中发现的——一方面是我们接受并保持印象的能力，另一方面是我们统一直观的材料的能力——而不是在将想象力归摄于任何特定的概念的想象力的约束中发现的。在我们的感性和想象力的质料中发现统一是我们最终的认知目的，但是当它表现为偶然的时候，我们在这种统一的揭示中具有一种特别值得注意的愉悦，就像所期待的那样，这正是没有和任何规定性概念联系的时候所发生的情况（5:186—7）。所以康德认为，我们对于一个美的对象的愉悦一定是来自于想象力和知性的自由游戏而不是规定性的概念对于对象的应用，这也解释了为什么我们的鉴赏判断没有确定的规则：规则就预设了规定性的概念。但是因为这种愉悦来自于我们的最为基本的认识能力，而不是来自于只是具有特质性（idiosyncratic）的联想，我们就能确定地断定其他人也能在我们发现愉悦的对象上发现同样的愉悦——至少如果我们现实中排除了我们自身对于对象的特质性的联想，并且他们也那么作了，但就像康德所断定的，这种情况并不总是出现（§8, 5:216, §19, 237）。

这个理论存在许多问题。<sup>①</sup>首先就是何为想象力与知性的自由游戏？许多读者将此理解为康德认为在将一个对象经验为美的时候，我们也经历了正常的认知情况的所有步骤，但是被我们对于对象的经验的统一阻止了，我们只是缺

① 对此也有广泛的文献。我提出对于康德的认知能力的自由游戏的原创性解释是在 *Kant and the Claims of Taste* (1979, 2nd edn: Cambridge: Cambridge University Press, 1997), Chapter 3; 我归纳了广泛的各种解释方式，并得出我自己的解释方式，见“The Harmony of the Faculties Revisited”, Chapter 3 of my *Values of Beauty: Historical Essays in Aesthetics*。

乏对它的任何规定性概念的应用。<sup>①</sup> 还有一些人认为康德的观点是在将对象经验为美的时候，心灵在一系列关于它的不同的概念化之间来回反复，而没有被迫定在它们之中的任何一个。<sup>②</sup> 但是这两种解说方式都是不正确的，理由不过是在常识以及康德本人的认识论中，就像我们在第二章中看到的，关于一个对象的任何判断已经应用了一些规定性的判断。我们绝不会只是说“那是美的”，而是要说（用康德的例子）“那朵玫瑰是美的”或“那座宫殿是美的”，在每一种情况中都是通过规定性的概念来确认我们判断的对象。因此，想象力与知性的自由游戏不能是一个先于规定性概念对于它的对象的应用的统一性的经验，而必须是一个对于我们来说似乎是超出任何种类的统一或有机体，那种统一或有机体是由我们为了在根本上思考或谈论它我们不得不应用于对象的那个概念或一些概念所赋予的。当然，这个“更多的东西”会具有不同的形式：它可能是一个在一个对象的更多的概念之间的不受强迫的、非规定性的游戏，那些概念是在第一个步骤中认识它时没有用到的，或者是和对象的表象的一些方面的游戏，它和概念或者别的什么东西根本没有关系。

一旦我们搞清了康德的这一观念，另一个明显的问题就产生了，即为什么我们将假定每个人的心灵都以同样的方式运作，以至任何在某一个人那里引出想象力与知性的自由游戏的任何对象在别的任何人那里也都将以毫无偏离或偏颇的方式经验它。这是一个康德所着力解决的问题，他试图在“鉴赏判断的演绎” (§38) 中来解决这个问题。不过，我想先搁下这个问题，等我们全面考察了康德试图以认知能力的自由游戏来解释的审美经验之后再考察这个问题。

康德首先断定在“纯粹”的鉴赏判断中我们对于美的愉悦仅仅是对于对象的可感知的形式的回应，而不是对于它具有的何种质料或内容的回应——例如，在造型艺术中，“素描都是根本性的东西”，而“使轮廓生辉的颜色……虽

① 例如，可见 Dieter Henrich, “Kant’s Explanation of Aesthetic Judgment”, in his *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World: Studies in Kant*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1992, p.38, 以及 Donald W. Crawford, *Kant’s Aesthetic Theory*, Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1974, p.90。

② 见 Fred L. Rush, Jr., “The Harmony of the Faculties”, *Kant-Studien* 92(2001), pp.38–61, at p.52, 以及 Henry E. Allison, *Kant’s Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p.171。

然能够使对象自身对于感觉生动起来，但却不能……使之成为美的”（《判断力批判》，§14，5:225）。康德是通过一个谬误来得到这一观点的。运用那个一般性的术语“合目的性”，康德将由一个美的对象引出的想象力和知性的和谐的经验描述为“无目的的合目的性”的经验，因为这是这样一种经验，在其中我们在直观的杂多中发现统一的全部认知的目的似乎就可以不用将对象归属于任何特殊的概念之下就能满足，因此就是在它的任何个别目的的概念之下。因此，“无目的的合目的性”也能被简单地称做“合目的性的形式”（§11）。但是康德随后简单地将合目的性的形式等同于形式的合目的性（§13，5:223），就狭义的形式来说，某物（一幅素描或一个旋律）的空间或时间的结构能够和关于它的任何别的东西像对比，比如构成它的质料、质料的颜色、它所具有的思想内容、它所唤起的情感等。有时候，单独一个对象的形式就能激发出想象力和知性的自由游戏，这一点是没有疑问的，但是对于我们假定只有在这个狭义上的形式才能如此则是说不通的——也许我们也能经验一个对象的形式和质料之间、形式和内容等之间的自由游戏。<sup>①</sup>

实际上，康德含蓄地承认了这一点，尽管他没有明确承认这一点，他对于美和高雅艺术的理论的剩余部分是用来分析美的更为复杂的经验。在将鉴赏的纯粹判断只限制于美的形式之后，康德立刻作出了一个对比，一方是纯粹的或“自由的”、“自存的”美，它“不以任何有关对象应当是什么的概念为前提条件”，另一方是“依存的”或“有条件的”美，它“被赋予隶属于一个特殊目的的概念的那些客体”——比如“一个人的美（而且在这个种类中有一个男人的美，或者一个女人的美，或者一个孩子的美），一匹马的美，一座建筑的美（教堂、宫殿、军械库或者花园之美）”，所有这些“都以关于目的的一个概念为前提条件”（《判断力批判》，§16，5:229—230）。现在康德拒绝了他的一些先驱的一种理论，即美的判断总是且只是一个关于对象的完美性或是它对某种目的的适合性的隐藏的判断（见§15），所以我们会以为他将否认预设了一个对象应当是什么的概念的判断是关于美的判断。但是他没有：依附美仍然是美的一种。所以，在这些情况中康德的意思一定是由对象引起的想象力

<sup>①</sup> 见 *Kant and the Claims of Taste*, Chapter 5, 对于康德的形式概念的进一步讨论, 见 Theodore E. Uehling, Jr., *The Notion of Form in Kant's Critique of Aesthetic Judgment*, The Hague: Mouton, 1971.

和知性的自由游戏既受到我们的对象的的目的的概念限制，也以某些方式超出了概念。例如，一座教堂或是一座军械库的概念显然就规定了那座建筑的确定特征；比如，一座传统的基督教教堂肯定有十字形的地面图案，军械库肯定有矮墙。但显然也不是每座满足这样的特征的教堂和军械库都是美的。美的东西中的美必定在于能够给想象力和知性以空间和那些超出对于满足那些概念来说必然的东西的特征的游戏的某种方式。实际上，会有许多方式发生：在其他情况中，心灵会和对象的功能性特征与它的形式和质料的其他方面之间的关系自由游戏。<sup>①</sup>但是无论具体是什么，具有依附美的对象仍然可以是真正的美，因为所有的美的对象以某种方式给心灵留出了空间，以在超出了规定性概念对于他们的单纯应用的方面来进行游戏。

一个类似的分析应用于下一种情况，他将其称之为“美的理想”，一个美的理想是独一无二的、极致地（maximally）美的东西：在这种意义上，并不能从康德对于鉴赏判断的一般分析中得出会有一种美的理想：每个人都能够在任何真正美的对象上获得愉悦，并不意味着一定有某一个对象，每个人都会在它那儿发现极致的东西。康德承认了这一点，他是这么说的，“鉴赏的那个原型”依赖于“理性的一个最大值的的不确定的概念”（§17, 5:233），这就意味着它并不是来自于鉴赏逻辑本身。康德随后诉诸他的道德原理，唯一的无条件具有价值的东西是“能够通过理性规定自己目的的人类”（5:233），并由此推出美的唯一可能的理性是通过美的人的想象来表达的人类的独一无二的道德的尊严（5:235）。但是什么能使这成为美的真正的理念，即真正的审美判断的对象，和完全道德的东西相反的东西？它只能是对于如何看待一个美的人没有固定的规则，或者是一个人的外在面貌如何表现内在的道德价值的属性没有固定的规则，但是我们绝不能经验到一个人的形象和人的尊严的观念之间的自由游戏。正是在形式与概念或观念之间的自由游戏中，而不是在概念的单纯例示中能够发现这种经验的审美的因素——但这不是一个问题，因为正如我们总是将美看做包含着超出就某些规定性概念而言的单纯的满足的自由游戏的可能性。

① 我已经更为详细地分析了这些种可能性，见“Free and Adherent Beauty: A Modest Proposal”，见注释3，以及“Beauty and Utility in Eighteenth Century Aesthetics”*Eighteenth Century Studies* 35(2002), pp.439-453, 收录于 *Values of Beauty*, 可参见 Eva Schaper, “Free and Dependent Beauty”, 见其 *Studies in Kant's Aesthetics*, pp.78-98, 以及 Kirwan, *The Aesthetic in Kant*, Chapters 2 and 7.

由于康德对于我们的艺术美的经验的分析利用了同样的观念，我们就转向对它的分析，而将中间对崇高的分析推迟到后面再来进行。<sup>①</sup> 康德是这样开始的，所有的艺术是含有意图的人类的产物，它们需要技巧或天分，而不是“只要一个人知道了应该作什么，他就能作到的东西” (§43, 5:303)。这是将艺术和科学作对比，但是这仅仅产生了一个艺术的宽泛的概念，它既包括手工制品，也包括高雅艺术，或是康德依据德国的习惯称之为的“美的艺术”。康德不那么普遍地将手工制品描述为“独自不使人适意而只是通过其效果（如佣金）而吸引人的活动”，尽管他承认某些手工制品可能需要这样的天分，就像美的艺术那样。他也承认所有的美的艺术是以技艺的掌握为条件的，没有它“在艺术中必须是自由的并且唯一给予作品以生命的那个精神就会不具形体” (5:304)。但是在单纯的手工制品和美的艺术之间的关键差别是后者是由通过促进在它的观众中的认知能力的自由游戏而产生愉悦的特殊意图而产生的：“艺术的目的是使愉快来伴随作为认识方式的表象” (5:305)，康德说，“美的艺术是这样一种表象方式，它独自就是合目的的，而且尽管没有目的，却仍然促进为了社交传达而对心灵能力的培养” (5:306)。

这个定义好像是矛盾的：一件美的艺术的作品必须是产生认知能力的自由游戏的意图的产品，这种状态正是由它不能从任何特殊的概念，人们也会想到，不能从任何特殊的意图中得出的这一点而获得规定的。康德最初是要这样来避免这一个矛盾：

在美的艺术的一个产品上，人们必须意识到，它是艺术而不是自然；但是，它的形式中的合目的性毕竟必须显得如此摆脱了任性规则

① 见我的文章“Kant’s Conception of Fine Art”, *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 52(1994), pp.175–185, 收录于 *Kant and the Claims of Taste* 第二版的第十二章。关于康德论高雅艺术的更多著作，见 Salim Kemal, *Kant and Fine Art: An Essay on the Philosophy of Fine Art and Culture*, Oxford: Clarendon Press, 1986, 以及 Kirk Pillow, *Sublime Understanding: Aesthetic Reflection in Kant and Hegel*, Cambridge, MA: MIT Press, 2000。但每一部都提出了有争议的主张，Kemal 认为康德将美的艺术看做是比美的自然在道德上更具意义；Pillow 认为康德的艺术经验的概念应当通过它对崇高的经验的分析来理解，而不是通过对美的经验。

的一切强制，就好像它纯然是自然的一个产品似的。

（《判断力批判》，§45，5:306—7）

这就使得这一点似乎是合理的，好像为了享受艺术作品，我们必须以某种方式既认可又压制这一点，它是人类意图的产物。但是也许这种看法只是意味着对于康德的天才理论的一个引入，它给出了对于那个严重的悖论的更为令人满意的解决。<sup>①</sup>这个理论的核心观念是“天才就是……通过它自然给艺术提供规则”（§46，5:307），因为天才中的艺术作品的美正是在于它超出任何能够从对于艺术家的有意识的意图中机械地得出的一切。康德对此展开说：

（1）**天才**是一种产生出不能为之提供任何确定规则的东西的才能，而不是对于按照某种规则可以学习的东西的技巧禀赋；所以，**原创性**就必须是它的第一属性。（2）既然也可能存在原创的胡闹，所以天才的产品必须同时是典范，亦即是**示范性的**；因此它们本身不是通过模仿产生的，但却必须对别人来说用于模仿，亦即用做评判的准绳或者规则。（3）它是如何完成自己的产品的，它自己也不能描述或者科学地指明；相反，它是作为**自然**来提供规则的；因此，一个产品的创作者把这产品归功于他的天才，他自己并不知道这方面的理念是如何在他心中出现的，就连随心所欲地或者按照计划地想出这些理念并

① 在对康德的美学理论的哲学研究中，康德关于天才的理论没有得到应有的关注；*Kant and the Claims of Taste* 的第一版也肯定如此。不过为了弥补这一缺憾，我有另一篇文章，“Genius and the Canon of Art: A Second Dialectic of Aesthetic Judgment”，*Monist* 66（1983），pp.167-188，收录于 *Kant and the Experience of Freedom*，Cambridge: Cambridge University Press,1993，Chapter 8，pp.275-303，以及“Exemplary Originality: Genius, Universality, and Individuality”，见 Berys Gaut and Paisley Livingston (eds), *The Creation of Art: New Essays in Philosophical Aesthetics*，Cambridge: Cambridge University Press,2003，pp.116-137，收录于 *Values of Beauty*。又见 Donald W. Crawford,“Kant’s Theory of Imagination,” in Ted Cohen and Paul Guyer (eds), *Essays in Kant’s Aesthetics*, Chicago: University of Chicago Press,1982, pp.151-178，收录于 *Kant’s Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*, pp.143-170，以及 Timothy Gould,“The Audience of Originality: Kant and Wordsworth on the Reception of Genius”, in *Essays in Kant’s Aesthetics*, pp.179-194，在德国关于天才的思想的一般历史背景中对于康德的这一概念的讨论，见 Jochen Schmidt, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft,1985, Vol. 1, pp.354-380。



在使别人能够产生出同样的产品的这样一些规范中把这些理念传达给别人，这也不是他所能控制的。

(§46, 5:307—308)

这段话也蕴含着对于关于美的艺术的另一个矛盾的解决：即使一个美的对象是在创造它的艺术家的想象力和知性的自由游戏的产物，它又如何能够在只是观察到**艺术家**的活动的一名**观众**那里产生自由游戏以及美的经验呢？康德的回答是，天才的作品是**原创性**的典范正是因为它能在其他人那里激发起想象力与知性的自由游戏：艺术的天才和美的作品不是一个能**指明**它的观众的反应的东西，而是能在它的观众中**激发**起想象力和知性的自由游戏，那类似于但是不等同于艺术家在产生那个艺术作品中所经验到的东西。

康德在“审美的理念”中对天才这一概念作了说明。康德认定所有的美的艺术的作品是模仿，即它们具有一个代表性的内容或是主题。表述如下，“一个自然美是一个**美的事物**，艺术美则是对一个事物的一个**美的表象**” (§48, 5:311) (尽管对于一个美的事物不是必然的)。对于那些在抽象艺术出现之后成长起来的人来说——或者如纽约古根海姆博物馆的创始人最初所称的那样，“非客体的艺术”——这样一种假定似乎需要说明，但是对于康德来说，这似乎是自明的。他进一步假定艺术关系着“理性的概念”，他这里似乎认为主要指的是道德概念或是和道德相联系的概念，“诸如死亡、忌妒和一切恶习，同样还有爱、荣誉等诸如此类的东西”，也许尽管他的模式能够应用于理论理性（我们实际上不能真正地表象无限，但也许天才的艺术家能够模仿它）。但是如果这是美的东西，艺术就不能是**说教的**，即只是机械地说明他的主题。相反，在美的艺术中，一位天才

给一个概念配上想象力的一个表象，……诱发起如此之多、永远也不能总括在一个确定的概念之中的思考，因而甚至以不受限制的方式在审美上扩展了该概念；那么想象力在这里就是创造性的，并且使理智概念的能力活动起来。

(5:314)



换句话说，一件艺术的美的作品是超出了它的纯粹的知性内容之外为想象力的游戏留下空间的作品，或者甚至是创造了内容和形式与质料两方面之间的游戏的作品——在绘画的情况中，是它的表面特征和视觉形象，在抒情诗中是它的言语和形象，在史诗或小说中是它的语言和情节，如此等等。因此，天才“与其说是……在一个确定的概念的展示中，倒不如说是为了那个意图而包含着丰富材料的审美理念的陈述或者表述中表现出来的”，在于“想象力与知性的有法则性的自由一致中的自然而然的、非有意的主观合目的性中”，从中造就了艺术家和观众（5:317）。

因此，当涉及到艺术时，康德并不是最初看上去的那样好像是个纯粹的形式主义者。因此，以这个审美的理念为基础，他提出了一个美的艺术的体系，根据作为表达方式的语词、表情和格调的使用或是“发音、姿态和转调”来划分它们（§51，5:320）。但是我们不去详细解释这些划分了，<sup>①</sup>我们现在必须转向康德对于崇高的分析。在18世纪的美学史上，康德在这个主题上给出了一个明确的转变<sup>②</sup>：崇高的经验包含着认知能力的自由游戏，但在这种情况中是想象力和理性而不是想象力和知性的自由游戏。

康德区别出两种形式的崇高，“数学的”崇高和“力学的”崇高，由此明

- ① 康德在其论人类学的讲座中已经讨论艺术的分类很多年了，那个讲座始于1772-1773年间。对此有一些讨论，见我本人的“Beauty, Freedom, and Morality: Kant's Lectures on Anthropology and the Development of his Aesthetic Theory”, in Brian Jacobs and Patrick Kain (eds), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp.135-163, 收录于 *Values of Beauty*。
- ② 这个话题曾在英国非常流行，始于柏克的《对优美与崇高观念起源的哲学探究》(*Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*) (1757)，随后经由 Moses Mendelssohn 后来对柏克的一篇评论传入了德国，见“Philosophische Untersuchung des Ursprungs unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen”，收录于 Mendelssohn, *Ästhetische Schriften in Auswahl*, edited by Otto F. Best (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974), pp.247-265, 对于这一问题的古典史，见 Samuel Monk, *The Sublime: A Study of Critical Theories in XVIII Century England*, 1935; reprinted Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1960。有关康德之前英国在这方面的文献，见 Andrew Ashfield and Peter de Bolla, *The Sublime: A Reader in British Eighteenth-Century Aesthetic Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996。有关整个欧洲对崇高的讨论，见 Baldine Saint Girons, *Fiat lux: Une philosophie du sublime*, Paris: Quai Voltaire, 1993。对于康德的理论的详细讨论，见 Paul Crowther, *The Kantian Sublime: From Morality to Art*, Oxford: Clarendon Press, 1989。

确地表明了理论理性的理念以及实践理性的理念可以进入到审美经验中，这种方式是他在对艺术中的审美经验的解释中没有提到的。在两种崇高中，康德都认为我们的经验是痛苦和快乐的混合，最初是痛苦的感觉，这是由于想象力的不充分的感觉，随后是愉悦的感觉，这是由于想象力和理性的最终的和谐引起的。数学的崇高涉及的是想象力和理论理性的无限大的观念的关系。通常说来，我们在对于任何对象或距离的大小的“逻辑上的把握”时是通过以确定的次数重复一个测量的规定性的统一来使用想象力和知性；通常，我们可以通过这种方式测量任何规模的大小。但有时候我们经验到的景观是如此巨大，以至我们是要将它们纳入到一个单一的“感性的把握”而不是估量它们；我们实际上作不到这一点，所以我们一开始这么作的努力是痛苦的，但是随后我们多少意识到我们这么作的这种努力是由我们的理性能力施加于我们的想象力的结果激发出来的，对于理性能力的需要的认识是深度的愉悦（§26，5:254—5）。康德认为在这种经验中，我们并不只是知晓我们具有这样一种能力，而是实际上经验到“一种我们具有纯粹的自足的理性的情感”（§27，5:258）——这么说吧，在观看连绵起伏的山脉或是“头顶的灿烂星空”，会使我们具有这样的一种感情，好像我们直接地掌握了无限，尽管以知性的冷静考察，我们知道我们没有。在这种情况下，我感觉到好像在想象力和理论理性之间有一个自由的游戏。

在力学崇高的情况中，我们所经验到的最终是我们的想象力和实践理性的和谐。这种经验是由那样一种自然对象引出的，它似乎不只是庞大，而且是不可抗拒的强有力的、威慑性的——火山，狂暴的海洋等（5:261）。在这种情况下，我在我们自己的身体的伤害或毁坏的思想中经验到恐惧和痛苦的因素，但它伴随着一种满足感，我们“让我们心中的一种完全不同性质的阻抗能力显露出来，这种能力使我们鼓起勇气，能够与自然表面上的万能相较量”，即

我们的力量（这力量不是本性），为的是把我们所操心的东西（财产、健康和生命）看做是渺小的，因而把自然对于我们和我们的人格性的威力（我们就上述东西而言当然是屈服于这种威力的）尽管如此也不视为一种强制力，这种强制力，假如事情取决于我们的最高

原理以及对它们的主张的放弃的话，我们本来是不得不屈从于它的。

(§28, 5:262)

换言之，力学的崇高的体验是我们的这样一种感觉，我们的自由坚持于我们的基本的道德原则，无论自然在我们面前放上何种威胁、何种诱惑。这种情感不是一种规定性的判断，我们具有意志自由就必然能够选择去执行道德法则所要求的；那种规定性的判断力不是审美的判断力。它却是这样一种情感，它提供了某种我们只能通过概念来说明的解释，但同时，在我们能够说明之前，也给予了我们某种那些概念的有效性的明显感觉。在这种方式中，力学崇高的经验能够被理解为想象力和实践理性的自由游戏，而不是它们之间的规定性的、严格认知性的关系。

由力学的崇高，我们显然已经达到了在美学和道德之间的一种联结。但是在我们直接转向这个主题之前，我们必须回到先前搁置的一个主题，即康德的那一主张的合理性，如果审美判断是真正地建立在想象力和判断力的自由游戏的基础上，那么它们就是普遍有效的。康德试图在“鉴赏判断力的演绎”中说明这一主张的合理性。康德在那一节 (§38) 以及早先预告它的一节 (§21) 中的基本观点不过就是因为审美的经验包含着对于日常的认知来说必要的心灵能力，那么它们也具有对于审美经验来说必要的能力，实际上所有人都一定能够具有任何真正的审美经验，那是每一个人都会具有的。用康德的话来说，在一个人的判断是真正的“纯粹的，既不和对象的概念也不和作为规定根据的感性混合起来”，那么

判断力……只能被指向一般判断力使用的主观条件……因而是针对我们在所有人身上（作为一般的可能知识所要求的）可以预设的主观的东西的。

因此，“一个表象与判断力的这些条件的一致就必须能够被先天地假定为对每个人都有效的。”因此，如果一个人作出了鉴赏判断，他实际上就是正确地将他自己的愉悦归于想象力和知性的和谐的出现——这是在实践中无法保证的东西，因为我们会轻易地被我们自身的情感的来源所欺骗——那么，“表象的主观合目的性或是愉悦……

能够有理由要求每个人都如此。”

(§38, 5:290)

这个论证不是完全有说服力的。用康德自己的话说，我们可以说即使认知能力在每个人那里同样运作（work），它们也不需要每个人那里以同样方式进行游戏（play）。实际上，我们可以说正像有一些人好像只知道如何工作而不知道如何放松一样，有一些人他们的认识能力运作但是根本不发生游戏。或者，即使这个反对是极端的，我们肯定也可以认为在某种一般的意义上每个人的认识能力都是以同样的方式运作的，但是并不是在每种特殊的方式上是一样的：也许每个人都能应用一些概念或是别的一些概念于任何给定的资料或是观察，但是他们根本不是必然地应用同样的概念于任何这样的杂多。自19世纪以来的人类学和语言学已经确立了这一观点，不同的文化常常用极为不同的概念塑造同样的对象领域。而且，即使每个人都能够经验到对于某些对象的认知能力的自由游戏，它并不能得出每个人都将经验到每个人对于同样的对象那里所经验到的那些能力的令人愉悦的自由游戏。<sup>①</sup>

① 我在 *Kant and the Claims of Taste* (Chapters 7-9) 一书中已经详细地提出了对于康德的鉴赏判断的演绎的评判。在我那部著作之前，有 Donald W. Crawford, *Kant's Aesthetic Theory*, Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1974，在我之后有 Kenneth F. Rogerson, *Kant's Aesthetics: The Roles of Form and Expression*, Lanham, MD: University Press of America, 1986。他们都捍卫康德的演绎，他们论证了审美判断与道德的最终联系提供了我们的认知能力单独不能提供的一致的保障。我对此的回应是，这个捍卫并不有效，因为鉴赏的道德意义意味着预设而不是证明鉴赏的主体间的有效性；见 *Kant and the Experience of Freedom* 的导论 (pp.12-19)。Anthony Savile 提出了另一种捍卫，论证了一旦审美的对象通过审美的理想的理论承载了道德意义，它就成为了对于要和它们对于个别对象的评价相一致的对于个体的命令，因为每一个个体都将以一种独特的方式表达一个重要的道德理想，见 *Aesthetic Reconstructions: The Seminal Writings of Lessing, Kant, and Schiller*, Oxford: Basil Blackwell, 1987, pp.168-173, 179-182，但是认为道德要求每一个重要的观念都以每一种可能的方式呈现给每一个个体就是不合理的了。最近，Henry E. Allison 认为我们对于共同的认知能力的拥有足以保障在理想的条件下对于个别对象的反应的一致性，见 *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp.179-182，而 Kirwan 论证了每个人都应当以同样方式对一个鉴赏的对象有所反应的假定只是一个相对于康德的鉴赏的基本现象上的不一致的补充，而认为只有每一个判断感觉到它的主体，好像它是必然的和普遍有效的 (*The Aesthetic in Kant*, pp.22-28)。显然，康德的这一演绎是否成功还值得更深入探讨。

这些反驳贬低了康德的全部美学理论的价值了吗？我不这样认为，理由有两点。首先，即使康德不能提供保障，通过以我们的认知能力的游戏给予我们对于审美经验的解释，我们就能够在审美判断上达成一致，他已经将那种经验从完全不明确的、无法言表的领域中提升了出来，至少提供了一种谈论它的方式，以使得我们能够合理地向其他人交流我们的判断。他已经向我们表明了如何除了单纯地面对一个对象，说“这是美的”之外还能作的更多：我们可以谈论他的不同部分是如何适合，以给予我们一种统一的感觉，尽管它们并不完全适合于证明的步骤；我们能够谈论它们如何激活一个主题，尽管没有什么规则说这是那个主题能被激活的唯一方式。

其次，一旦我们理解了康德为什么认为我们能够在鉴赏判断上达成一致是重要的，我们就可以理解为什么每个人都具有审美经验是重要的，而每个人对于同样的对象都有和他人一样的审美经验就不是那么重要。在“审美判断力批判”将近结束时，康德说“美者是道德上的善者的象征；而且也惟有在这方面（在一种对每个人都很自然而且每个人都作为义务而要求于别人的关系中），美者才让人喜欢而提出每个他人赞同的要求”（5:353）。正是因为审美经验具有道德意义，所以我们才有权要求其他人也具有审美经验。但是除非其他人只是从任何其他他人得到审美经验的同样对象获得审美经验的道德受益，我们就不需要要求关于特殊的鉴赏判断的一致。所以，最后让我们转向康德对于美学和道德的联结的解释，去了解如果人们并不必然地在他们的个别的鉴赏判断上一致，是否这些联系还能成立？

## 美学和道德

康德在美学和伦理学之间至少作出了六个专门的联系。第一，就像在审美的观念的理论中已经看到的，康德明确地认为审美经验的对象能够以想象的或是愉悦的方式呈现具有道德意义的观念。实际上，在一个地方康德甚至认为所有美的形式，既有自然的美又有艺术的美，都能被看做是审美观念的表达：自然的对象能够向我们提示道德的观念，即使这样的提示并不是任何有意的人类

活动的产物 (5:319)。在“美的理想”一节中，就像我们看到的，康德也坚持认为人类形象的美能够被看做是“内在地统治着人的道德观念的可见的表达”；这里他论证了只有人的美能够被看做是美的独一无二的原型或是标准，因为正是这种美表达了绝对的、无条件具有价值的东西，即只有人类能具有的道德的自主，但同时这种独一无二的价值能够在人的形象中表达出来并不需要规定性的方式，因此，在人类特性的内在道德价值于人类形象的外在表现中总会有自由的东西，于是也总有审美的东西 (§17, 5:235—6)。

我们已经触及到了康德所作的第二个联结，他称力学的崇高的经验不过是我们自身的实践理性接受道德纯粹原则并依据它来行动的情感，在这里不顾及自然加给我们的以其他方式行为的所有威胁或引诱。实际上，因为力学的崇高对于激发我们成为道德的能力是非常核心性的，康德实际上坚持认为“自然的崇高者只是非本真地如此称谓的，而真正说来它必须仅仅被赋予思维形式，或者毋宁说赋予人类本性中这种思维方式的基础” (5:280)。他显然并不想宣称这种经验和明确的道德理性是同一的，而只是称其为“类似于道德倾向的一种心灵的倾向” (5:268)，他在至少一个地方论证了崇高经验的复杂特征使其成为在我们的道德状况本身中的最佳代表：

一种纯粹的和无条件的理智愉悦的对象，就是在其威力之中的道德法则……而且既然这种威力真正说来只是通过牺牲才使自己在审美上可以认识的（它是一种剥夺，尽管是为了内在的而自由……），所以，这种愉悦从审美方面来看（与感性相关）就是消极的……由此得出：理智的、就自身而言合目的的（道德上的）善者，在审美上来评判，就必须不是被表现为美的，而毋宁是被表现为崇高的，以至于它所唤起的更多的是敬重的情感（这种情感鄙视魅力），而不是爱和亲密的爱慕的情感；因为人的本性不是那么自行地，而是惟有通过理性施加于感性的强制力，才与那个善者协调一致。

(5:271)

尽管作了这样的强调论述，然而康德在别的地方又第三次论证了我们的道德状况中有一些关键性的方面，它们是由美而不是由崇高来象征的。我这

里指的是他的那一主张，这在最后一节的末尾已经作了暗示，即美者是道德善的象征，因为在我们的美的经验和道德的构成上存在着一些重要的对应关系，实际上只是由于美者是道德善的象征，我们才可以不只是预测在理想的条件下其他人也会和我们对于美的赞赏一致，而且我们实际上能要求他们那么作(5:353)。康德列举了“这一类比的几个方面，同时也不应忽视它们的差异”：

(1) 美者**直接地**让人喜欢（但只是在反思性的直观中，而不是像道德那样在概念中）。(2) 它**无须任何兴趣**而让人喜欢（道德上的善者即使必然与某种兴趣相结合，但却不是与这样一种先行于有关愉悦的判断的兴趣，而是与通过这判断才引起的兴趣相结合）。(3) 想象力（因而我们的能力的感性）的**自由**在对美者的评判中被表现为与知性的合法则性相一致（在道德判断中意志的自由被设想为意志按照普遍的理性法则与自己本身的协调一致）。(4) 对美者的评判的主观原则被表现为**普遍的**，亦即对每个人都有效的……（道德性的客观原则也被解释为普遍的）。

(5:354)

康德这些主张中最为突出的一点在于，因为美的经验是在想象力和知性的游戏中的自由的经验，它能被看做是由道德法则本身规定自由意志的可见的象征，它对于道德来说是必然的，但是它本身不是能够被直接经验到的东西(5:29)。换言之，正是审美的反应对于由概念、包括由道德概念规定的独立性，因此就是无利害性使得美的经验成为了自由的经验，它又反过来可以象征道德的自由。<sup>①</sup>

① 对于康德所称的美是道德善的象征这一观点的进一步讨论，见 Ted Cohen, “Why Beauty is a Symbol of Morality”, in Cohen and Guyer, *Essays in Kant's Aesthetics*, pp.221–236; G. Felicitas Munzel, “The Beautiful is the Symbol of the Morally-Good: Kant's Philosophical Basis of Proof for the Idea of the Morally-Good”, *Journal of the History of Philosophy* 33 (1995), pp.301–330; Allison, *Kant's Theory of Taste*, pp.236–267; Mihaela Fistioc, *The Beautiful Shape of the Good: Platonic and Pythagorean Themes in Kant's Critique of the Power of Judgment*, London and New York: Routledge, 2002, 这部著作将康德的理论置于新柏拉图主义的背景之中，Kirwan 也持有类似观点，见 *The Aesthetic in Kant*, pp.172–173；以及 Heiner Bielefeldt, *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp.121–125。



也许这个观点可以和康德早期崇高是道德的最恰当的象征的观点协调起来，因为他注意到美的经验使得意志自由对于我们来说是可触及到的，只有这种崇高的混合的经验才能使人获得这样的感觉，在面对由我们自身的单纯的自然倾向所提供的阻力时常常感觉到这种自由。<sup>①</sup>但是这种紧张是要被掌控的，我们可以立即见到康德的美的经验是自由的情感这一主张可以和其美的个别判断是普遍有效的主张分离开：美的经验能够象征我们的意志的自由，即使我们根本没有从同样的个别对象中得出这种经验；如果我们具有这种情感对于我们是很重要的，那么我们每个人能从打动我们的作为美的某些对象中获得这种经验就足够了，我们所有人都从同样的对象中获得这种经验就是不必要的了。

康德在美和道德之间的第四个联结出现在他的美中的“智性的兴趣”的理论中。在这里，康德论证了尽管我们在一个美的对象中的基本的愉悦一定是独立于对于其存在的任何在先在的兴趣，但我们可以在那种基本的经验上增添进一层的愉悦，如果美的对象的实存提供了关于我们在这个世界上的状况的一些更为一般的令人愉悦的事实。康德随后论证了因为在道德的情况中

这也引起了理性的兴趣，即理念（理性在道德情感中对它们造就出一种直接的兴趣）也具有客观实在性，也就是说，自然至少会显示某种痕迹或者提供某种暗示，表明它在自身中包含有某种根据，来假定它的产品与我们不依赖于任何兴趣的愉悦……有一种合法则的协调一致，所以，理性必然会对自然与这样一种协调一致类似的协调一致的任何表现都怀有兴趣；所以，心灵如果不是发现自己在此感兴趣，就不可能对**自然**的美进行沉思。

(§15, 5:300)

康德认为正是出于实践理性的兴趣，自然对于它的目的才是善纳的，所以我们对于任何自然适合于我们的目的的证明会有愉悦，即使那些不是专门的道

① “The Symbols of Freedom in Kant’s Aesthetics”, in Hermann Parret (ed.), *Kant’s Ästhetik – Kant’s Aesthetics – L’esthétique de Kant*, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1998, pp.338–355, 收录于 *Values of Beauty*。



德的；美的自然的存在就是那样的证明，因为美的经验本身是我们最基本的认知目的意料之外的实现。回想一下，在他的道德哲学中，康德说我们能够预设自然有一个创造者，他制定了和道德的最终目的，即至善的实现相一致的自然法则。

康德的第五个观点是美学经验对于正当的道德行为本身是指导性的。在第三批判中，他陈述说，“美者使我们作好准备无兴趣地喜爱某种东西，甚至无兴趣地喜爱自然；崇高者则使我们作好准备，甚至违背我们的（感性的）兴趣而高度尊重这些东西”（5:267），在这里没有个人兴趣去爱，甚至违背我们自身的兴趣去评价对于正当的道德行为是必要的预先条件。我们在第七章中看到康德后来在《道德形而上学》中作出了类似的观点，“在无生命的自然中挥霍浪费美的东西的倾向，尽管我们并不将任何道德的责任直接归于除了我们自己和其他人类之外的任何东西”，然而“削弱或是根除我们之中的感觉，尽管本身不是道德的，仍然是一种极大地促进道德至少为其做准备的感性的倾向：那种倾向，即是去爱那些东西（即美的晶体的形式，植物的无法描述的美），它们和使用它的任何意图相分离”（《道德形而上学》，§17，6:643）。

最后，在“审美判断力批判”的最后一节，简短的“鉴赏的方法论的附录”中，康德认为在一个社会中鉴赏的共同标准的培养或实现对于更为一般的一个社会中，“最有教养部分的理念”和“较粗野的部分的相互传达的艺术”，“发明出前者的扩展和文雅化与后者的自然纯朴与原创性的协调一致”（§60，5:356），这里这种艺术是显然对于“有法则的社交”或是在正义的原则而不是在纯粹的暴力的基础上的稳固的政策的建立。因此，康德认为美的经验能够对合理道德的政治以及个人的伦理的发展具有指导性，因此，如第八章中所见，康德秉持一种道德的政治，我们具有一种道德的义务去建立一个正义的国家，而不只是出于审慎的兴趣才这么作。

所以，尽管存在着审美反应中的不涉及利害，但实际上在这个基础上康德认识到审美经验对于道德行为有着不同方式的指导性。回溯在这一章第一节末尾所列举的道德的可能性的四个条件，我们就能看出这些联系如何能支持这种可能性的实现。

首先，道德观念的感性的表现，首先是通过在艺术天才的情况中的审美的观念，但是也许也是通过一个作为意志的道德特征的形象，那是由作为“美的

理想”的美的人的形象来表达的，提供给我们一种道德法则本身的一个感性的表象还有其他和道德的观念相联系的思想的感性表象，比如来自于道德需要的实现的福祉，由他们的拒绝所应受的蔑视，等等——所以我们可以解释由康德所给出的审美观念来表达的理性观念的特殊的例子。

其次，我们自由选择坚持道德要求的情感（尽管存在着我们在力学的崇高以及将美的东西解释为道德的善的象征时所经验到的自然的所有威胁）是自由意志（我们能够理智地从对道德法则的意识中推论出来）能够为我们这样的感性的生物所感知的方式。在后面，康德明确论证了“证明我们的概念、直观的实在性总是需要的”，甚至是超出了我们的感性的限制的纯粹理性的观念至少需要一个象征性的“生动表述”或是能够使它们成为感性的表象（5:351）。换言之，正是我们要寻求感性的象征的本质，即使它过于抽象而不能为感性所把握，正像我们使用手推磨的形象来代表绝对君主的专制，所以我们可以使用想象力的自由的感性经验来代表我们的意志的自由的不可怀疑的但可以感触到的事实（5:354）。

再次，来自于美的经验的暗示，即自认对于我们的目的的实现是合适的，这种暗示不过是纯粹实践理性的预设，即自然法则和自由法则的一致性。康德称我们在这样的感性意味中所具有的愉悦为在美中的“智性的兴趣”的基础，可能是因为美为我们所确认的这一点是我们作为具有纯粹实践理性的行为者的兴趣，它并不以单纯经验的方式使我们感兴趣，那种经验的方式是通过拥有有艺术价值的作品所作的自我扩大或是无害的社会化的可能性。然而，自然对于我们的目的的适应性（那是美的存在提供给我们的）的含义对于我们的情感具有影响，因此补充了纯粹实践理性的预设（正如在《论永久和平》中康德所讲述的和平的出现的历史叙述能够补充我们的纯粹的理性的信念，即道德所要求的的东西以一种方式来满足我们的自然的感性的方面一定是可能的）。

最后，当康德认为美的经验，甚至是违背我们自身的利益去评价的崇高为我们能不涉及利害的爱作了准备，审美经验能够帮助沟通不同阶级以及利益群体之间的断裂，那种断裂不可避免地会出现在任何复杂的政治体中，他所要说的是审美经验能够实际上帮助我们按照道德所要求的那样来行为。

但这可能有一个问题：所有这些审美经验对于正当的道德行为是有引导性的主张似乎破坏了康德的那个著名的主张，只有对于道德法则的纯粹的尊重才

能成为道德的真正值得尊重的动机。如果康德要前后一贯的话，他就需要论证审美经验能为我们提供成功地道德行为的准备，而不需要替代纯粹的道德动机。他如何作到这一点呢？

解决这个问题有两种方式。其一，我们能够论证康德是从所有单纯的偏好中例证出动机的纯粹性，那是道德价值为了确定道德法则的特征所需要的——它一定是一个现实中不受所有偏好影响的人行为所依据的法则，即是一个单纯的形式法则（4:402）。但是一旦从中得出的法则或是个别义务被确认了，总是要遵从它就肯定是我们的义务了，因此，避免道德上的谴责，出于任何动机这么作对于我们来说是实际上可以达到的，即使那种对我们来说可以达到的东西不能使我们获得任何特殊的道德赞誉。因此，我们有责任从审美经验中发展出道德上有用的情感，即使通过使用那些作为动机的情感来行使我们的道德责任将只能使我们遭到道德的低估，而不能获得道德上的好评。这肯定至少在部分上是正确的，因为总是要去遵从道德法则肯定是我们的责任，即使当对于道德法则的敬重的纯粹的动机对于我们是不能达到的，我们也不能通过这么作来获得任何特殊的尊重。

但是不将审美导向的情感看做执行我们的责任的第二好的动机，我们也能将对于责任的尊敬的动机看做更高层次的动机，它为我们任何个别环境下去作道德法则所要求我们作的事情的承诺奠定基础，因此给予我们一个动机去发展任何个别的情感或是偏好，如果它们被表明是对于这个目的有效的的话，那将是我们能够在那些个别的情况中执行道德所要的行为，包括审美导向的情感。如我们所见，康德在《道德形而上学》中讨论仁慈和同情的情感时暗示了这样一种模式。在那里，他暗示了自然对于同情感具有“植根于人的易感性”，那里易感性作为一种手段来完成对于他人的仁慈的道德目的，因此我们具有一种“个别的，尽管只是有条件的责任”来使用这样的情感“作为一个手段来促进积极的、合理的善意”（§34，6:456），或者是使用它们“作为如此之多的手段用于出自道德原理和遵循这些原理的情感的同情”（§35，6:457）。这里有两个思想。其一，尽管对于责任的尊重的一般动机是一定会应使我们完成我们的主要目的的道德法则，要求我们实现像仁慈那样的个别责任，但我们在个别情况中是由更为具体的情感来促使我们行动的，因此，正是因为那种一般动机，我们必须发展情感，尤其是发展那些自然所赐予我们的情感——同情的倾向，但

是也有欣赏自然美的倾向——它们能作为这种手段服务于我们。其二，这种责任总是有条件的——即是说，我们的同情一定是“建立在道德原则基础上的”——因为它总是为理性保留着查看我们的情感，甚至是我们的最大的仁慈和善意，促使我们在任何个别的情况中去作的是否在实际上是合乎道德的。这个观点是我们不能没有情感而行为，但是我们也绝不能只因情感而行为，因为情感，无论是如何被培养，不能总是对于现成的道德状况负责，并且需要对于他们的正当的实行的道德责任的引导。我们也不能以我们的仁慈来行为，无论是通过审美经验还是别的东西来发展的，例如会有这样的情况，我们帮助他人的行为会损害他自己的道德责任。自然情感，包括那些由审美经验促进或发展起来的情感，可能是执行由道德所要求的个别行为的必要条件，但是绝不是充分条件——它们总是需要道德原则的引导。

但是，康德绝没有论证任何由审美经验所刺激的情感是实现我们的道德义务的必要条件。尽管他坚持认为即使对于理性的最为抽象的观念我们总是需要某种感性表象的形式，并认为在美的经验中的想象力的自由的感觉能够服务于由道德所预设的可触及的意志自由的这样一种象征，但是他绝没有说那是自由的唯一可能的感性的象征——他在《单纯理性限度内的宗教》中对于基督教的核心象征的重新解释已经排除了这一点（RBMR, 6:60—2, 82），对于我们所刚刚诉诸的同情感后来的讨论表明了情感如何由对由责任本身的尊重的纯粹动机所命令于我们的目的的完成是一个道德上合适的手段，这就设定了有一些同情感是由自然直接“植入”到我们内心的，而不是通过审美经验和教育产生的。因此，尽管康德明确认为从审美经验而来的倾向能在道德上是有益的，出于这个理由可以被维持和培养，但他不能去论证这样的情感是唯一一种道德上仁慈的情感，或者甚至是必需的，更说不上是完成我们的道德义务的充分条件了。如果是那样的话，也许我们就将得出这样的结论：鉴赏的培养应当受到鼓励，因为它会提供道德的支持，但是我们没有权利要求他人培养他们的审美情感，如果他们有其他的方式来支持他们自身的道德的话。

## 本章概要



康德将审美经验既当做他本人的自主的独特形式，又当做对于我们作为一种既是理性又是感性的生物达到在道德意义上的自主的努力的支持。康德将审美判断分析为以由想象力和高级的认识能力的自由游戏的产物：在纯粹的美的情况下，是由对象的形式所诱发的想象力和知性的自由游戏；在依附美的情况下，是想象力和那样一种情况的知性的自由游戏，它具有超出了我们应用于它的目的的概念的对象的形式的特征，或者说是概念和形式的自由游戏；在艺术美的情况下，是由艺术作品表达了想象力和理性的观念的自由游戏；在崇高的情况下，想象力和理性的自由游戏最初是痛苦的，最终是快乐的，它是由自然的绝对的大或强力诱生的。康德随后区分了审美经验能够支持道德自主的实现而不破坏我们的自主的独特形式的不同方式。他对于这个潜在的矛盾的解决的关键是就我们自身的自由来说，想象力及其作用能够象征并支持对于道德自主来说本质性的自由意志的实践。

## 阅读扩展



这一章中的论证主要来自我本人论康德美学的一些著作，其中有《康德与鉴赏力学说》，它主要讨论的是“美的分析”和“纯粹鉴赏力判断的演绎”中的核心主题；《康德与自由经验》一书中的文章讨论了康德美学的历史背景还有美学和道德的关系；《美的价值：美学历史文选》中的文章讨论了我们的能力的和谐的作用，依附美、丑、天才、美学与道德等，还论及了康德之外的其他一些美学人物。

Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979; revised edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

——*Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

——*Values of Beauty: Historical Essays on Aesthetics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

论康德美学的其他一些重要著作如下。在英语世界中，Crawford 的著作是对康德的核心论证的第一个严格的分析。Schaper 从英国分析哲学的角度提供了一些关于康德的有启发性的文章。Savile 1987 年的著作是对康德的核心观点的一个挑战性的分析，他 1993 年的著作对康德的个别部分中的观点进行了讨论。Ginsborg 提供了一个和这里所出现的对于康德的审美判断的完全不同的解释，将审美判断看做是对于所有认识的前提条件；Allison 的著作是对康德许多观点的系统辩护，那些观点受到了许多挑战，比如我这里所提供的。还有 Budd 的著作，其核心是对于康德的自然美、崇高以及美和道德的联系的三篇系列批判性文章。

Henry E. Allison, *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Malcolm Budd, *The Aesthetic Appreciation of Nature: Essays on the Aesthetics of Nature*, Oxford: Clarendon Press, 2002.

Donald W. Crawford, *Kant's Aesthetic Theory*, Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1974.

Hannah Ginsborg, *The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition*, New York: Garland, 1990.

Anthony Savile, *Aesthetic Reconstructions: The Seminal Writings of Lessing, Kant, and Schiller*, Oxford: Basil Blackwell, 1987.

——*Kantian Aesthetics Pursued*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1993.

Eva Schaper, *Studies in Kant's Aesthetics*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

欧洲对于康德美学研究的代表性人物是德里达，他应用他本人的解构方法来处理康德的核心区分；还有利奥塔，他发掘康德对于想象力和理性的复杂关系的分析来作为他本人对于人类思想的悖论本质的一般模式的说明。Schaeffer 从康德之后统治欧洲思想的艺术的“思辨”哲学的角度来维护康德的美学。

Recki 的著作对康德的美学和道德的关系进行了长篇讨论。

Jacques Derrida, *The Truth in Painting*, translated by Geoff Bennington and Ian McLeod, Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Jean-François Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime*, translated by Elizabeth Rottenberg, Stanford, CA: Stanford University Press, 1994.

Jean-Marie Schaeffer, *Art of the Modern Age: Philosophy of Art from Kant to Heidegger*, translated by Steven Rendell, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

Birgit Recki, *Ästhetik der Sitten: Die Affinität von Ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001.

有四部关于康德美学的文集：

Ted Cohen and Paul Guyer (eds), *Essays in Kant's Aesthetics*, Chicago: University of Chicago Press, 1992. (包括一个 1980 年以来广泛的参考文献)

Paul Guyer (ed.), *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2003. (有更广泛的参考文献)

Ralf Meerbote and Hud Hudson (eds), *Kant's Aesthetics*, Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, 1991. (将 Cohen 与 Guyer 提供的文献更新扩展至 1990 年)

Herman Parret (ed.), *Kants Ästhetik – Kant's Aesthetics – L'esthétique de Kant*, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1998). (收集了来自德国、法国、英国和美国等地的学者的 47 篇论文，这些文章提交于 1993 年的两次会议)

## 第十章

# 自由与自然：康德对于传统目的论的改造

### 康德对传统目的论的拒斥

传统目的论认为，自然中的一切都有一个目的，并且确实是因一个目的而被创造的。为康德所熟知的传统目的论的一个例子是克里斯蒂安·沃尔夫的《对自然事物的意图的理性思考》（*Rational Thoughts on the Intentions of Natural Things*）（首次出版于1723年）。沃尔夫自信地论证了我们对世界以及世界之中的万物有两个确定的知识：其一，世界是由上帝创造的，以彰显他的伟大；其二，除了被创造出来被教导上面那点的存在者之外，世界上的其他一切事物都是为我们的使用和幸福的目的被创造的。于是沃尔夫首先断言：

这个世界的首要目的是我们应当从其中认识到上帝的完善。如果这是上帝想要实现的，那么他不得不以这样一种方式安排世界，一个理性的存在者能够从对这些根据的思考中得出他的属性，并能确定地推知一个人能从他那里认识到的其他一切事情。<sup>①</sup>

沃尔夫进而解释了被创的世界的不同方面如何反映着上帝的完善。例如，

---

① Christian Wolff, *Vernünfftige Gedanken von der Absichten der natürlichen Dinge*, 2nd edn, Leipzig and Frankfurt: Renger, 1726, Chapter II, §8, p.6.



世界上的事物的单纯数量是“上帝的无限知识的一面镜子”；<sup>①</sup>“世界上的事物通过最为直接的方式彼此联系的方式”是“他的智慧的一面镜子”<sup>②</sup>；甚至世界上的个别事物的存在的偶然性是上帝的自由的镜子：“如果世界是必然的，那么我们就不能再能从其中知道存在着上帝，即这样一种存在，不同于其现实性的基础在其中所能发现的存在”，<sup>③</sup>因为正是“世界的偶然性”“使其成为神圣意志的自由的一面镜子”。<sup>④</sup>沃尔夫以这样的方式表达了他的目的论的第二个主要观点，即世界是为人的目的而被创造的：

人们不得不说上帝造了这个地球是为了被人占用，这样安排万物以便为人和动物居住。人发现地球上的一切都可适合于他，供其生长、衣装、居住，产生科学与艺术，以及为了人的责任所必需的一切。<sup>⑤</sup>

人的幸福不仅是人的目的，就像沃尔夫在他的道德哲学中所论证的那样，而且也是上帝为人施加的目的。

大卫·休谟在他的《自然宗教对话录》中对传统目的论作了一个才华横溢的批判，那本书写作于1751年，但是直到1779年才出版，那时休谟已经去世三年，不过这本书很快就被译成德语（1981）。在这本对话集中，休谟的代言人“斐罗”论证了我们没有根据来推定作为一个整体的世界在根本上具有一个原因，因为它是一个独一无二的而不是可重复的现象，即使我们能够那么作，我们肯定也不能推定这个世界的原因是一个智慧的、仁慈的设计者，因为这个

① Christian Wolff, *Vernünfftige Gedanken von der Absichten der natürlichen Dinge*, 2nd edn, Leipzig and Frankfurt: Renger, 1726, Chapter II, §13, p.16.

② Christian Wolff, *Vernünfftige Gedanken von der Absichten der natürlichen Dinge*, 2nd edn, Leipzig and Frankfurt: Renger, 1726, Chapter II, §14, p.19.

③ Christian Wolff, *Vernünfftige Gedanken von der Absichten der natürlichen Dinge*, 2nd edn, Leipzig and Frankfurt: Renger, 1726, Chapter II, §9, p.7.

④ Christian Wolff, *Vernünfftige Gedanken von der Absichten der natürlichen Dinge*, 2nd edn, Leipzig and Frankfurt: Renger, 1726, Chapter II, §11, p.12.

⑤ Christian Wolff, *Vernünfftige Gedanken von der Absichten der natürlichen Dinge*, 2nd edn, Leipzig and Frankfurt: Renger, 1726, Chapter VII, §66, p.97.

世界似乎是一团混乱，不怎么关心人的幸福。休谟似乎全然拒绝了目的论思辨的可能性，他笔下的斐罗说到：

但当我们纵目于人类事务和周围个体的性质之外：当我们的玄思进入两个永恒之中，即进入事物的当下状态的以前和以后的时际；当我们的玄思进入宇宙的创造和形成；精神的存在和性质；一个无始无终地存在的、全能、全知、不变、无限和不可思议的普遍精神的力量和作用，这时我们就必须是丝毫没有怀疑主义倾向的人，才会不怕我们在这里已经大大地超出了我们的能力范围之外了。<sup>①</sup>

康德对于上帝存在的理论论证的拒斥甚至比休谟更为彻底：休谟在《自然宗教对话录》中主要攻击的目标是设计论证明，或是康德所称的“物理的——神学的证明”，那是由对世界中的秩序的经验的观察推出上帝的存在，而康德拒斥了所有上帝存在的先天证明，康德将上帝存在的本体论和宇宙论证明都归结为此。所以，康德比休谟（他显然知道休谟的《自然宗教对话录》<sup>②</sup>）有更多的理由拒斥那种沃尔夫还有许多人所满足于的目的论证明。那么为什么他在自己的哲学体系中要包括一种目的论呢？他真地没有想过传统目的论有什么东西可以从休谟的批判中拯救出来吗？

对于这个问题的回答有两个部分。休谟对于目的论的拒斥并不像是初看上去那么完全，正像他对其他形而上学概念所作的那样，比如说因果性，休谟认为尽管我们对于这个世界的智慧的设计者没有合理性的辩护，但是那对于我们仍然是自然的不可避免的。因此休谟笔下的人物斐罗也说：

---

① *Dialogues Concerning Natural Religion, Part I*; in David Hume, *The Natural History of Religions and Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. A.Wayne Colver and John Valdimir Price, Oxford: Clarendon Press, 1976, pp.151–152. (译文取自《自然宗教对话录》，陈修斋、曹棉之译，商务印书馆 1996 年版，第 8 页。——译者注)

② 就是说，在它们被翻译成德文之后，或是康德出版第一批判之后。但由于休谟已经在《人类理解研究》（出版于 1748 年，并于 1755 年译成德文）第十一章的对话中呈现出了《自然宗教对话录》中这一论证的本质，康德对于休谟论证的本质早已熟悉了。

最疏忽，最愚笨的思想家都随处可以体会到一个目的、一个意向、一个设计；没有人能在荒谬的理论体系中硬起心肠，在一切时候都对于目的、意向、设计加以摈斥的。自然不作徒劳无益的事是在一切学派中已经成立的一条公则，这条公则仅仅是根据对于自然的作品观察而得，没有任何宗教上的目的；由于对这条公则的真理的强固的信心，一个解剖学家在他看到一个新的器官或管道时，一定要同时发现它的用处和目的，否则绝不会满意的。哥白尼系统的一个伟大的基础是这条公则，即是，自然用最简便的方法而活动，并选择最适当的手段来完成任何目的；天文学家常常不知不觉地位宗教和虔敬安设下这个有力的基础。在哲学其他部门中也可以看到这个同样的情形，这样，一切的科学就几乎都引导我们不知不觉地承认一个最初的理智的造物主。<sup>①</sup>

康德同意休谟的这一观点，对于人类来说将自然之中的某种事物以及作为一个整体的自然设想为智慧的设计是非常自然的。康德对于传统目的论的修正的第一步是拾起休谟这里对于“公则”（maxims）的参照，以便提出这样一种观点，因为我们能够用我们的自然倾向去将自然思考为被设计来具有启发性的作品，以引导我们对于自然的科学研究，指引我们的研究朝向对于自然现象的更为自然的而不是超自然的解释。但是康德也超越了休谟一大步，而没有回复到沃尔夫那种类型的传统目的论。康德接受了休谟的那一论证，即我们没有基础来相信自然的创造者的特性和目的的理论上的规定，他还接受了休谟的那一假定，即对于我们人类来说相信一个自然的智慧的创造者却是自然的，并补充说对我们来说设想一个智慧的但却没有目的的自然的创造者是说不通的。我们也不能将自然设想为具有一个设计而不去将它设想为具有一个指向或“终点”。为了弥补这个鸿沟，康德就认为我们必须将其表象为具有无条件价值，即我们的自由的发展的唯一的東西，也是我们能够设想为自然的创造的最终目的的唯一東西。一句话，康德接受了休谟对于拟人化的（anthropomorphic）上帝

① *Dialogues Concerning Natural Religion*, p.245. (译文取自《自然宗教对话录》，陈修斋、曹棉之译，商务印书馆1996年版，第83—84页。——译者注)

的理论认知的拒斥，但是论证了我们必须替之以一个人类中心的（anthropocentric），不过是**道德上**的人类中心的自然的概念。因为这个概念并不等同于理论认知，然而不同于一个纯粹实践理性的公设，其说明的不是自然的创造者而只是自然本身，它和我们的理论认识的对象是同一回事，康德将这个概念归于判断力，不过是归于反思性的判断力而不是规定性的判断力。

因此，康德的修正的目的论就包含着几个步骤。首先，康德表明了为什么我们自然地将目的性的概念引入我们对自然的思考，它是开始于我们对有机体的经验但随后将这个概念扩展到自然的整体。合目的性的这一思想在对个别的自然现象的研究中具有启发性的价值，但是也引导我们将自然的目的构想为一个整体。这就将我们引向这个观点，我们必须将自然看做是一个场所，它乐于接纳人类道德目标的实现。在我们早先对于至善的讨论中我们将这个自然的概念看做是道德本身所必然要求的，但是现在我们看到我们也必须从我们自然的经验开始来达到它。这就相应于康德关于审美经验的道德意义的一个思想，因此解释了康德何以将美学和目的论联结在单独一本书中：正像我们必须在一开始独立于任何道德关切来经验美，但随后带着愉悦认识到它的存在正是自然乐于接受我们的目的的象征，包括我们的道德目的，所以我们从科学地理解自然的努力走向了认识到自然的唯一可能的目的是我们自身的道德发展。当然，因为我们的道德发展的目的是为了充分实现我们的自主、我们对于自由的自身的使用，我们不能将自然设想为好像它是设计来为我们实现这个目标的，但是能够最大程度上将其设想为它是被设计来促进我们实现这一目标的。我们将看到康德是如何精妙地说明这一点。

## 从有机体到作为整体的自然

康德由一个关于我们对有机体的经验的论证开始了“目的论判断力批判”，他将其既称为“有机的存在”（organized beings）又称为“自然的目的”。他称不能以我们日常的因果性的机械论模式来理解有机体，在那种模式中一个整体的存在和属性由已存的部分的集合来解释就够了，与之不同，康德认为要把有

机体理解为一个体系，其中整体和部分是互为因果的；随后他称我们只能将这样的体系理解为智慧设计的产物，尽管由于我们的理论认识被限制在机械的因果性上，我们在理论上没有充分根据来断定那个必然的设计者的存在。然而，一旦我们引入了智慧设计者也就是自然中的有机体的设计者的观点，两个进一步的推论对于我们就是不可避免的：首先，我们将把这样一个设计或设计者看做不仅在自然的部分即有机体上是明示的，而且在作为一个单一体系的自然的整体上也是明示的；其次，我们将这样的设计与设计者不仅看做是智慧的而且看做是有目的的，因此也为一个整体的自然体系寻求一个目的。在这里康德假定了唯一无条件具有价值的东西才能够被看做这样一个体系的目的，只有我们自身的自由在至善的形式中实现才是无条件的价值，因此我们只有将自然设想为一个和作为道德最终目的的至善的实现相容且实际上以此为目的的体系，我们才能将自然设想为一个系统。始于我们对有机体的经验的自然概念因此就被看做是导向同样的结论，我们在纯粹实践理性的公设中也达到这样的结论，即自然必须被设想为我们的道德目的实现的场所——尽管因为我们的美德是至善的一个本质性的成分，美德只有通过我们的自由选择获得，但自然对于我们的美德以及至善的实现只提供必要但绝非充分的条件。

就此而言，康德的论证是简明易懂的。但其细节则非常复杂，有时令人迷惑。实际上康德提供了几个颇为不同的理由来解释为什么我们不能在足以指导我们科学研究活动的模式中来理解有机体。进一步说，在“目的论判断力的辩证法”中康德这一将我们日常经验的因果的机械论模式与作为一个合目的的系统整体的有机体及自然的概念调和起来的努力并不是像它初看上去那么简单，他需要进一步的讨论。

康德的论述是由一个批判性的论证开始的，即我们缺乏证据将自然中的一些事物看做是作为目的另一些事物的单纯手段，用他的话说即是“相对的合目的性”的概念引入我们对于自然的理解。例如，我们没有什么证据表明可以在北方欧洲的海边由古代海洋退去所留下的沙土地看做是为了辽阔的云杉林的生长，那又转而成为有利于我们人类的目的的手段，或者是将草类看做是其存在有利于抚育人类，我们也认为人类存在是为了照顾草类的（《判断力批判》，§63，5:366—9）。相反，任何将合目的性的概念于自然的应用只能始于作为“自然目的”的有机体的“内在的合目的性”（§63，5:369）。康德“暂时

地”将自然目的定义为“自己是自己的原因和结果”的一个事物(5:370)，并随后给出了他心中的三个例子。在再生的例子中，一个有机体作为一个个体是另一个有机体的原因，但是“按照类来说它是自己产生出自己”，并且在这种(有些空洞的)意义上，作为一个整体的有机体是自身的原因。在生长的情况中，一个有机体“作为个体也产生自己”，这是通过将外在的物质转化为自身的部分作到的，因此也就是由整体作为它自身部分的原因以及通过它们成为其自身随后的条件来做到的。并且在通常的自我保持的情况中，有机体的部分是整体的原因，就像树叶滋养着树木，但是整体也是部分的原因，因为树叶离开了树木的其余部分也不能发挥作用(5:371—2)。康德的观点是我们不能以我们日常的、机械的因果模式来理解这样的有机体的过程，那种情况下整体的特征是完全且仅仅由它们的部分特征决定的，在这些情况中我们也必须将部分的特征看做是取决于整体的特征。<sup>①</sup>他随后论证了我们也能通过和我们自身的有意图的生产的类比来部分地构筑因果性的另一种概念，在我们自身的有意的生产中，整体决定部分是在这样一个意义上说的，我们对于整体的在先的理解或是把握导致了部分的生产，它们是集合于一个实际的整体之中的。但是这个类比对于理解有机体也不是真正充分的，因为在有机体中“每一个部分，就像它惟有通过其余一切部分才存在一样，也被设想成为了其他部分以及整体而实存的，也就是被设想成产生其他部分的工具”，“而只有这样，并且因为这一点，这样一个产品作为有机的和自己使自己有机的存在者，才能被称为一个自然目的”(§65, 5:373—4)。我们自己的艺术作品(在广义上来说，不限于高雅艺术)是有机的，但不是自身有机化(self-organizing)；例如，在一块钟表中，“一个部分是其他部分的运动工具，但不是说一个齿轮就是产生另一个齿轮的作用因；一个部分虽然是为了另一个部分的，但却不是通过另一个部分而存在的。”(5:374)所以我们只能通过“和我们根据一般目的的因果性的一种不甚贴切的类比”来设想有机体(5:375)；我们不得不将有机体设想为是由比我们

① Peter McLaughlin 特别论证了我们的因果性的日常概念的这方面(它对于有特色的有机体过程的解释是不合适的)不是我们日常假设的一个原因必须总是在时间上先于或者是至少不后于它的结果，而是一个整体的特征总是它的部分的特征的结果，而不是相反，见他的专著，*Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation: Antinomy and Teleology*, Lewiston: Edwin Mellen Press, 1990, pp.152—156。

人类智慧得多的设计者的产物，这样一种有机体的整体的概念能够产生部分，部分也能像整体一样彼此产生，而且能够产生维持、生产并再生自身部分的整体。

康德强调了他和传统目的论的差别，他补充说到：

一个事物，作为就自身而言的自然目的，其概念并不是知性或者理性的任何建构性概念，但毕竟能够是一个对反思性判断力来说的范导性概念，按照与我们根据一般目的的因果性的一种远距离类比来指导对这一类对象的研究并思考它们的至上根据；虽然，这后一点不是为了认识自然或者自然的那个初始根据，而毋宁说是为了认识我们心中这种实践的理性能力，我们就是凭借这种能力来在类比中观察那合目的性的原因的。

（《判断力批判》，§65，5:375）

这段稠密的陈述有三个重要的观点。首先，就像这样的自然目的以及它们的内在系统性的原因或基础的概念一样，康德所要说明的有机体（作为自然目的以及内在系统性的特殊种类）概念是调节性的而不是构成性的。其次，作为自然目的的有机体的概念能够引导进入他的研究，在下一节中康德实际上认为要进行对于**机械**的因果性的研究，通过它一个有机体能造成不同的目的，那些目的能够被作为一个系统归于它，或是作为下属系统归于它的部分机体。最后，这样一种有机体的概念的进一步的概念将是为了我们的“理性的实践能力”的目的。这一点康德将在“目的论判断力的方法论”中进一步发挥，但只是在插入那个观点之后，即作为自然目的的物质的概念“必然依照目的的规则导致作为一个系统的自然整体的观念”（§67，5:378—9）。

康德坚持认为作为智慧设计者的产物的自然的观念本身不是一种和有关自然的起源和作用的其他科学理论相竞争的科学理论，它只有一种启发性的作用，帮助我们形成科学理论并进行科学研究，以及他最终关切的实践用途。因此，他不会同意当代美国的“文化战争”中的那一立场，即智慧设计应当作为一种可替换现代进化论理论的科学理论来教授。即使如此，当代的科学家可能会反对说，康德目的论的后面步骤是建立在一个垮掉的基础之上的，因为他所



征用的有机体的过程实际上可以通过我们日常的机械论的因果模式来理解。有机体再造自身的能力能被理解为这样一个过程，其中一个或两个有机体的部分，即它们的基因材料，结合起来发生和导向了这种有机体的下一代的生长。有机体生长的能力现在以一种特殊的部分的能力来解释，比如像酶，从它们的摄取物中吸取养分，那些养分通过一般的化学过程被转化为供给有机体的其他部分的燃料和物质，比如随意肌和不随意肌。有机体能维持它们的存在的能力也能由它们的部分的能力来获得解释，比如免疫系统的细胞破坏外来病菌的能力。当然，不是再生、生长、自我维持的机械论解释的每一个因素都是合理的：例如，人类蛋白质中的大致 20000 种基因如何能在人类蛋白体中的 120000 种不同的蛋白质中表达出来仍有待于发现，再比如婴儿的干细胞如何能在确定的时间内分化为不同的成人的组织尚未有解答。但是当代科学家确信能够找到对于这些问题的“机械论”的回答。而且，当代科学家在科学研究中也相信对于有机体过程的机械论基础的存在也同样可以发现机械论的（在这种情况下是进化论的）解释。而且，尽管人们可能会说当代科学家肯定接受了康德的观点，即一个有机体的每一个部分都在整体的系统的生命中发挥功能，但不同于康德，他们相信有机体的每一部分的起源和活动的机械论解释至少在原则上是可以发现的，即使那个假设可能是无法捍卫的：Stephen Jay Gould 长篇论证了自然选择的机械论能够带来各种非功能性的副产品或是“冗余 (spandrels)”，它们是以机械论的方式和功能的或被选择的特征联系在一起，只要那些“冗余”没有引起不良作用，就是说只要它们并不危及到有机体成功地再生；或是有一些特性它们在旧有的环境中能够被有机体接受，但是在一个新的或是变化了的环境中不再被接受，只要它们没有过多的不良作用。这些可能性在当代的基因学的染色体的“垃圾 DNA” (junk DNA) 序列的观念之中得到反映，“垃圾 DNA”是过去进化的副产品，它们能够被保存在当前重要的 DNA 序列之中，只要它们并不伤害到有机体，也就是说不会减少再生的成功的可能性。所以即使作为一个调节性的原则，一个有机体的每一个部分作为一个内在的合目的的系统都是它的至关重要的、有价值的部分这一观点也是可疑的。

因此，康德的这一论证，有机体的经验必然引入一个合目的性的概念，即我们必须扩展到一个作为整体的自然，并进而联系到我们的道德目的，从一开始就是可疑的。但是在我们作出结论之前，我们必须注意到康德可以提供一两



个这种经验如何引领我们朝向一个将合目的性的观念应用于自然的反思性判断力的其他解释。深究这个论证就转向了这一主张，有机体过程的范式性的解释不能以机械论的方式解释，因此就将我们引向了通过智慧的或是有目的的设计的另外一种因果性的解释，尽管这并不会将我们引向因果性的知识。但是在他的阐释，即我们后面要讨论的“目的论判断力的辩证法”中，康德认为不是特殊的有机体过程而是一般性的“生命物质的可能性”甚至不能在我们对于日常的物质概念的基础上被设想，因为“无生命的、惰性的（inertia）东西构成了物质的本质特征”的同时，有生命的有机体显然违背了无活力的法则（《判断力批判》，§73，5:394）。<sup>①</sup> 康德实际上并没有以“有生命的物质”的概念解释那个“矛盾”，但可能他认为有生命的有机体违背了惰性的法则，只要它们在其自身的状态下发生了一个变化而不是由外在的行为者作用于它。如果这是康德本意的话，他的论证就只是自我生成或变化的单纯可能性，这肯定是任何有机体的最为基本的特征，违背了由我们日常的因果性的理解，就至少要求对于有机体有另外一种因果性的理解。

然而，这个论证比起康德的第一个论证并不会更多地打动当代科学家。实际上，人们可能正是诉诸有机体的机械论模式来拒绝这种论证，也就是说，有人将诉诸一个有机体的特殊部分的运动来解释整体的静止或运动中的任何变化，并进而解释那些特殊部分作为有机体的其他部分的先前的运动或是效果，或是外部对象对于内部部分的运动的影响。康德就必须在诉诸生命和惰性的“矛盾”之外作更多地解释来为他这里的目的论找到一个起点。

康德在“目的论判断力批判”的三节中（在§77到达了顶点，其标题已经被引用过了）（5:405）回到了“人类知性的那种使一个自然目的的概念对我们成为可能的特点”——实际上那也是必然的。这几节的总的主题是人类智慧的“衍生的”（discursive）本质是我们完全理解有机体的途径，要求我们“只能以一个有理智的存在者来作为那些自然目的的可能性的基础，惟有这一点

① 康德不止一次作出了这一论证，这可见于他的形而上学讲座（例如，28:275）。对此详尽的解释，见我本人的文章“Organisms and the Unity of Science”，首次收录于 Eric Watkins (ed.), *Kant and the Sciences* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp.259–281, 重录于我本人的 *Kant's System of Nature and Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 2005), pp.86–111, at pp.96–98。

才符合我们的反思性判断力的准则” (5:400)。然而，康德对于他所谓的人类智慧的衍生性特征提出了两种不同的解释。在 §76 中，他认为人类智慧之所以是衍生性的，是因为它能形成的只是一般性概念，这种概念绝不能完全规定一个个别对象的所有属性；但因为理性要求我们将这些属性设想为必然的，我们就必须至少形成一个自然的智慧设计者的观念，那将完全规定“在其产物中的自然的合目的性”，尽管肯定是作为理性的“调节性的”（不是构成性的）原则 (5:404)。然而，在 §77 中，尽管他又说我们的知性的特征是“即它在自己对一个产品的原因的认识中必须从**分析的普遍性的东西**（从概念）进展到特殊的东西（被给予的经验性直观）”，所以在相对于普遍概念（我们将个别物归属于其下）的个别物之中仍然有许多东西是偶然的，他将我们的知性和一种能够是“直观的”东西相对比，那种直观的东西也是“从**综合的普遍的东西**（一个整体作为这样一个整体的直观）进展到特殊的东西，也就是说，从整体进展到各个部分；因此，它和它对整体的表象并不在自身包含各个部分为使整体的一种为我们的知性所需要的一个确定的形式成为可能的那种结合的**偶然性**” (5:407)。这里，康德认为正是我们的智慧的衍生性限制了我们从它们的部分的属性推出整体的属性，并阻止我们以整体也规定部分这种方式看待这种必然性。为了将我们的有机体的经验接受为规定着它自身的部分的整体，我们随后也“按照不同于物质的自然法则的因果性的另一种因果性，亦即仅仅按照目的和终极因的因果性而把自然的产品想象为可能的”，其中“一个整体的**表象**包含着该整体的形式以及属于该形式的各个部分之联结的可能性的根据”，那种表象被看做是对象的原因，尽管又是“这条原则并不关涉这样一些事物本身（甚至作为现象来看）按照这种产生方式的可能性，而是仅仅关涉我们知性可能对它们作的评判” (5:408)。①

康德在 §77 中诉诸我们的知性的衍生性看上去恰好为已经在 §§64—65 作

① 在其文章“Kant’s Antinomy of Teleological Judgment”[*Southern Journal of Philosophy* XXX (Supplement, 1991), pp.25–42]中，Henry Allison 将对目的论判断的二律背反的解释建立在 §76 中所暗示的对推论性 (discursivity) 的解释上。而 Peter McLaughlin 在其专著 *Kant’s Critique of Teleology* (pp.169–176) 中，将对二律背反的解释建立在 §77 中所暗示的解释中。我曾认为，每一种解释都有其文本根据，而我现在认为，每一种解释都会各自遇到一些哲学问题。

出的论证提供了一个新的名称，这个论证是因为在我们的有机体的经验中，整体似乎决定了部分的特征，那种方式是我们不能由我们自身智慧能力解释的，我们将有机体看做是一个比我们强得多的智慧存在者的产物。那么这个论证就似乎也免不了受到由现代生物学的进展所提供的论证的批评，即那样的进步在于人们能够越来越多地通过有机体的部分的特殊行为来解释有机体如何维持和再造自身，在这样一个解释性的过程中没有明显的目的。然而，如果康德的论证是我们的有机体的一般概念必然地无法解释它们的一些特殊属性，于是那些属性就是偶然的，就像 §76 所暗示的那样，那么现在的论证好像是摧毁了康德在第三批判的导论中的论证：我们的一般概念无法解释一个个别存在中的每种属性，这似乎在对有机体的经验中尤为突出，这条一般原则在自然中对于每一个现象肯定是正确的。实际上，在 §76 的结尾，康德明确地回到了导论中的表述，认为我们需要自然的合目的性的概念以补充在“从一般的自然法则中推演出自然的个别法则”中的“偶然的東西”（4:404）。在那种情况中，不仅我们的有机体的经验似乎失去了在康德的目的论中的特殊地位，而且这个论证还会遭受那一反驳，即在任何强烈的意义上我们不需要能够将自然的个别法则看做必然的真理。

所以，对于自然中有有机体的经验要求我们引入一个自然的有目的的设计的调节性观念，康德是否提供了一个合理的论证就绝不是清楚的。因此，他的这一主张，“哪怕我们只是要通过连续不断的观察而在自然的有机产品中来研究自然，我们也必不可少地需要给自然配上一个意图的概念”，以及他的关键性推论，“一旦这样一条研究自然的导线被接受并被认为得到了证实，我们就必然会把判断力的上述准则也在自然整体上至少尝试一番”，就似乎都是站不住脚的。然而，在康德将自然作为一个合目的的系统的整体的自然与道德的要求联系起来的尝试中可能存在着一个重要的教益。我将简短地论证实际情况就是如此，但在此之前，我想要简短地讨论“目的论判断力的辩证法”中的另一个问题。

康德通过对比判断力的两个“准则”开始这一辩证法，这两个准则是“物质性的事物及其形式的一切产生都必须被评判为按照纯然机械的法则就可能的”的准则，以及“物质性自然的一些产品不能被评判为按照纯然机械的法则就是可能的（它们的评判要求一个完全不同的因果性法则，亦即终极因的

法则)”的准则。他将这两个准则与两个“客体本身之可能性的建构性原理”相比照,即“命题:物质性事物的一切产生都是按照纯然机械的法则就可能的”以及“反命题:物质性事物的一切产生按照纯然机械的法则是不可能的。” (§70, 5:387)。许多诠释者认定对这个目的论判断力二律背反的解决只是简单地表明了这种对比,即表明了第一对准则只是判断力的调节性原理,而不是关于自然的实在本身的构成性学说。<sup>①</sup>实际上,康德本人在下一节中认为:

在真正说来物理学的(机械的)解释方式的准则和目的论的(技术的)解释方式的准则之间有一种二律背反的一切表面现象都是基于人们把反思性判断力的原理与规定性判断力的原理相混淆了。

(§71, 5:389)

然而,康德也把这一节只是称做对于二律背反的解决的“准备”,就像其他人已经表明的,谈论判断而不是对象并没有避免二律背反:自然中的一些对象只能以合目的性的方式被判断,这一点仍然和自然中的所有对象都能以机械论的方式被判断是不一致的。<sup>②</sup>所以康德对于目的论判断的二律背反的解决远比初看上去复杂。

康德对于二律背反的真正解决的关键出现在接下来的两节。在§72中,康德描述了“关于自然的合目的性的各种各样的体系”。他说,主要有两种可能性,即“自然目的的理念论或者是实在论”(5:391),前者主要试图消解自然中的合目的性或设计的现象,而后者接受它并试图解释它。康德进一步区分出在这两种主要的可能中的两种形式。合目的性的理念论能够采取“因果性”的形式,或许说是“偶发性”(accidentality)更佳,就像古代原子论那样,按照这种理论,任何设计的现象是在原子的冲撞中纯粹的几率的产物,或者是“宿

① 对于这样一些阐释者的例子,见 McLaughlin, *Kant's Critique of Teleology*, p.138, n.5, 和 Allison, "Kant's Antinomy", p.29 n.1, 见 Lewis White Beck, *A Commentary to Kant's Critique of Practical Reason*, pp.192-194。

② 见 McFarland, *Kant's Concept of Teleology*, p.121, Allison, "Kant's Antinomy", pp.29-30, 见 McLaughlin, *Kant's Critique of Teleology*, p.134, 实际上, McLaughlin 论证了要呈现一种判断力而不是理性的独特的二律背反,他就必须说明关于判断的两个准则而不但是关于物自身的正题和反题相冲突(p.135)。

命性” (fatality) 的产物，康德将这种观点归于斯宾诺莎，按照这种观点设计的现象是一个原初存在者的必然的产物，因此就不是智慧存在者或是这种存在者的任何意图的产物，因此也不是合目的性的一种形式 (5:391—2)。合目的性的实在论的两种形式一种是“物活论” (hylozoism) 的，这种观点认为物质中有生命，以“一种赋予生命的内在原则，世界灵魂”来解释设计和合目的性；另一种则是“有神论” (theism)，这种理论设定一个“有意图创造的”“世界整体的源始根据”，但它本身不是世界整体的一部分 (5:392)。在下一节中，康德接着论证了“上述体系没有一个作到了它预先确定的事情” (5:392)。理念论的两种形式没有解释我们如何能形成自然的合目的性的观念 (5:393—394)；物活论不顾及通常的矛盾，即前面提到过的，在属于生命本质中的东西和属于物质本质的惰性原则之间的矛盾 (5:394)；最后，有神论是“同样不能独断地论证自然目的的可能性是目的论的一把钥匙” (5:395)，对此康德并没有停下来解释理由，这可能是因为在第一批判中已经证明了不可能有任何关于上帝存在的理论证明。

然而，康德又说有神论“具有这样的优点，即它通过自己赋予原始存在者的一种理智而最出色地把自然的合目的性从理念论那里解救出来，并为这种合目的性的产生引进了一种有意的因果性”，并得出结论说“我们能够得出的却无非是，根据我们的认识能力的性状和局限（因为我们看不出这种机械作用的最初的、内在的根据本身），我们切不可以任何方式在物质中寻找确定的目的关系的原则；相反，对于物质的产品作为自然目的的产生，除了通过作为世界原因的一个最高理智来评判之外，没有给我们留下任何别的评判方式。”（尽管，通常来说，“这只是对于反思性的判断力的一个根据，而不是对于规定性的判断力的一个根据，绝对不能给人权利来作出客观的断言”。）(5:395) 甚至在 §§75—7 的复杂论述之后，下面一点作为对于康德的判断力的二律背反的解决的基础就变得明显了：“应当使这两种解释方式”，机械论解释的准则和目的论判断的准则，“在按照它们批判自然时的可结合性成为可能的那个原则，必须被置于那处在这两种解释方式之外（因而也处在可能的经验性的自然表象之外），但却包含着这种自然表象的根据的东西中，亦即被置于超感性的东西中”（当然，尽管“从理论的观点看，我们不能形成这一最少的肯定性的规定性的概念”）(5:412)。换言之，我们能调和机械论和目的论解释的唯一方式是

通过世界作为一个整体的概念，它是一个智慧的或是有目的的原因的产物。机械论的解释因此可以在现象自然中获得完全解释——而合目的性能够被归于世界的超越现实的基础，能够被设想为通过现象自然（它对此负责）的机械法则来达到它的目的。康德论证说，只有通过这样一种基础，我们能设想“自然的机械作用原则和自然根据目的的因果性原则必须在一个唯一的高等原则中相互关联，并共同地从中产生出来”（5:412）。只有通过这样一种模式，我们既能够坚持说“理性无限重视的就是不放弃自然在其产生中的机械作用，并且在对自然的解释中不忽略这种作用，因为离开这种作用，就不可能达到对事物本性的任何洞识”（5:410），又坚持说“理性的一个同样必要的准则就是不要忽略在自然产品上的目的原则”（5:411）。如果不利用先验观念论，我们试图将它们引用到同样的对象的话，最初相对照的判断的两个准则就确实会有冲突，但是如果我们将自然设想为一个由机械法则所统治的整体，通过它自然的基础能够影响它的目的，于是我们就能有一种方式将机械论和目的的概论应用于对象而不产生矛盾。<sup>①</sup>

在这一节结束前，我将就康德对二律背反的解决作两点评论。其一，康德这里认为我们应当至少总是**努力**去为自然中的一切事物寻求一种机械论的解释，他反复强调说，在我们为有机体过程提供一种机械论解释的能力上有一种特殊的限制，这种限制不同于我们在关于自然的所有知识上的不完全性的一般限制，这一点似乎是武断的。一旦我们承认了我们只能将一个自然的智慧的基础设想为外在于它的，并为它的法则负责，那么我们就能够将这种基础的目的设想为通过它为受到自然所制定的一切法则所影响。因此，我们也能将非有机体看做是表现出了合目的性的有机体，于是我们就没有什么理由来坚持任何对我们理解有机体的任何特殊限制了。我们或许仍然想要认为对于有机体的**经验**有某些心理的或现象上的突出的东西，它们以某种方式使得合目的性的观念对于我们来说尤其突出，以至随后会使我们的思想转向自然的目的的观念。但是我

① 我的看法是，康德对于目的论判断的二律背反的最终解决取决于对于自然的超自然基础的归属的合目的性（the ascribing purposiveness），我这种看法说不上新颖，见 McFarland, *Kant's Concept of Teleology*, pp.121-122，然而，McFarland 并未强调康德的这一观点，以这种方法看待自然不可避免地导致我们将自然的机械法则看做是实现它们本身最终目的的工具，而这是我所要作的。

们没有必要论证说对于我们理解和解释它们的能力有一些先天的限制。康德本人并没有承认这一点：他称尽管“我们不知道对于我们来说可能的机械解释方式会走多远”，我们“仅就我们在这方面始终能够达到的而言，这种解释方式对于我们一度承认为自然目的的事物来说毕竟每次都是不够的”（5:415）——但并不清楚这是为什么。其二，我们也注意到康德对于判断力的二律背反的解决提供了调和科学与宗教信仰的唯一可能的方式：如果科学容许一个对于宇宙的目的性的创造者的存在的理性的信念，那么只能将这样的创造者看做是创造了这个世界的自然法则，只能将他看做是通过这些法则而不是通过任何其他的干预或是奇迹来达到他的目的。换句话说，康德牢固地将自己的立场置于那些仅仅接受作为一个钟表匠的上帝的经验主义者和理性主义的阵营之中，尽管他又对这种上帝观念补充了批判，即这种上帝的概念只是产生了一个判断的调节性原则而不是知识的构成性原则。

## 自由、幸福和自然的目的

“目的论判断力的批判”的顶峰，因此也是第三批判全书的顶峰，实际上也是康德三个批判哲学总体发展的顶峰是目的论判断力批判中的“方法论”。在这里，康德论证了如果我们将自然看做一个作为体系的整体，那么我们必须为那个体系寻求一个顶点——一个“最终目的”（Endzweck），但唯一能够起到那种作用的东西是一个具有无条件价值的东西，即人类的自由，及其完全的结果——至善。因此，我们必须把自然看做一个体系，这个体系不只是和人类道德的目标的实现相容，而且要能引导朝向它，尽管当然是以一种不破坏道德的目标（既包含美德又包含幸福）只能是人类自主性的产物这一点的方式进行的。

这一论证中的关键步骤如下。首先，就像我们已经表明的，康德将这看做是必然的和不可避免的，即一旦我们被迫将自然中的个别的有机体看做是内在的目的性的系统，它是智慧设计的明显的产物，我们就会将作为整体的自然看做是一个合目的的系统（《判断力批判》，§67，5:379；§75，5:398）。这就是



说，尽管最初似乎没有合理的方式将“相对的合目的性”归之于自然中的生物和环境之间的关系 (§63)，但一旦我们经验到自然中的“内在的合目的性”，那么我们就将在其中寻求相对的合目的性。康德从未真正解释过什么使得这种转变成为不可避免的，但至少为此提供了一个前提，他说“自然中的所有有机物”都必须“依照理性的原则”“归属于”“依照目的的原则的系统” (§67, 5:379)。他很可能是这样认为的，因为系统的概念以及有机体的智慧设计者的概念是理性的理念——当然，尽管这些理念只能是在判断力的反思性使用中得到应用，并且理性总是寻求统一，于是对于理性来说，寻求使用判断以一种统一的方式将这些理念应用于自然的整体就是不可避免的了。就像他总结 §67 时所说的，“超感性原则的统一性必须被视为不仅对自然存在者的某些物种有效，而且以同一种方式对作为系统的整体有效” (5:381)。这又再一次点明了尽管康德认为在我们对于有机体的经验中存在着一些明确的事情使得我们产生合目的的系统性的思想，但他也论证了这个理念只有通过将它应用于自然的超感性的基础才能够和机械论相调和，那个自然的超感性的基础通过机械论影响它的目的，他实际上无需坚持认为有机体必须永远处于现象层次的机械论的解释范围之外。

因此，如果我们必须将在自然之内的任何一件事物看做一个系统的话，理性也就要求我们将自然中的一切看做一个系统，在此前提下，康德推论说我们必须把作为整体的自然的系统看做是智慧设计者的产物，正像我们看待其中的任何个别的有机体一样。这个论证的接下来一步是康德假定一旦我们将自然的基础设想为智慧的，我们就必须也将它设想为有目的的，就是说，设想为它在自然的创造中具有一个目的。他没有专门为这个前提进行论证，但当他将（反思性的理念）自然中的个别的系统或是作为自然的系统的**智慧**的产物等同于这样的系统的**有意图**的产物时 (§75, 5:399 ; 5:414)，以及认为将自然本身的机械论设想为有意图的设计的产物也是将它设想为“仿佛是一个有意地起作用的原因的工具，自然在其机械法则中仍然隶属于这原因的目的” (§81, 5:422) 时，他至少暗示了这一点。因此，他假定如果我们必须将自然的基础设想为一个类似于我们，不过远比我们更为强大的智慧的、有意图的行为者，那么我们肯定就不能将他设想为没有充足理由来这么作，实际上也就是不能设想没有一个使人根本满意的或是“最终的”目的。这似乎就是康德在下面文字中的观点：



既然我们一度必须给它〔有机的存在者〕的内在可能性配上一个终极因的因果性和一个作为这种因果性的基础的理念，所以，我们就只能把这个产品的实存当做目的来思考。因为被表象的结果，如果它的表象同时是它的产生的有理智的作用因的规定根据，它就叫做**目的**。因此在这种场合，人们就要么说：这样一个自然存在者的实存的目的就在它自身之中，也就是说，它不仅是目的，而且还是**终极目的**；要么就说：它实存的目的在它之外的其他存在者里面，也就是说，它不是作为终极目的，而是必然同时作为手段而合目的地实存。

(§82, 5:426)

康德也明确地假定我们不能认为自然系统中的一切事情的创造的目的总是出于不是自身之中的东西，因为那样就会有一个无法满足的理由的无限倒退；只有当我们将某物设想为目的本身或是最终目的而不是相对目的的时候，我们才能为自然的创造设想出一个理由。因此，康德论证了我们的心灵自然地会从个别有机体的系统性转向自然作为一个整体的系统性，由此转向自然作为一个整体的智慧原因的合目的性的原因的观念，由此转向自然的合目的性的原因的观念，即为了实现无条件的价值的最终目的而必须创造自然。

康德论证的下一个步骤始于 §63 内容的另一个说法，即自然本身中没有什么确切无疑地是无条件价值的最终目的，相对于那种最终目的，自然中的其余一切东西都只是手段。(§82, 426—8)。他现在明确地将这种限制应用于人类，至少是就直接以幸福或是以“**技艺的文化**”，即为了实现幸福本身的聪明才智的发展为直接目的的人类而言的 (§83, 5:430—1)。甚至在人类之中自然的最终目的的唯一候选者是“形式的、主观的条件，亦即一般而言自己为自己设定目的，并且（在人规定目的时不依赖于自然）一般而言与他的自由目的相适合地把自然当做手段来使用的适应性的条件” (5:431)。正如康德在下一节中论述的：

现在，我们在世界上只有唯一的一种存在者，它们的因果性是目的论的，亦即是指向目的的，而毕竟同时具有这样的性状，即它们应当据以为自己规定目的的那个法则，被它们自己表现为无条件的和不

依赖于自然条件的，但就自身而言却是必然的。这种类型的存在者就是人，但却是作为本体来看的人；惟有这样的自然存在者，我们在它身上从它自己的性状方面，能够认识到一种超感性的能力（自由），甚至认识到那种因果性的法则，连同这种因果性的那个能够把自己预设为最高目的的对象（世界上的至善）。

(§84, 5:435)

因此，康德得出结论说，如果我们将作为一个整体的自然看做是一个有目的的设计的系统性的产物，就像我们对于有机体的经验所不可避免的那样，如果我们将这样一个有目的的设计看做具有一个最终目的，正如我们自身的理性行动者的概念所要求的，那么我们能够设想为自然的最终目的的唯一事情就是我们自身的自由或是自主，以及它为我们所设定的对象——至善。

现在要考察两个关键性的问题：(1) 为什么康德认为我们自身的自由的无条件价值使得至善成为我们的终极目标；(2) 我们必须将至善看做是必须在自然中实现，或是如康德所说“在世界中”实现，我们能从这一点得出什么。但是预备性的却关键性的一点是康德对于我们能够在多大程度上一致地将这一点看做是自然的目的是非常谨慎的。就此而言，我们已经忽略了康德在自然的最终目的(the final end)和自然的**终极**目的(the ultimate end)之间所作的区分，以及他在“技艺的文化”与“训练的文化”或是“学科”之间所作的对比 (§83, 5:432)。在自然的最终目的和终极目的之间的区分也就是在自然中我们将其他一切看做是其手段的目的与在自然之外的目的或是不是单纯的自然的目的之间的区分，对于后者，我们能赋予自然的整体系统的创造以意义。就如 §84 节中的注释清楚表明的，康德将人类自由理解为非自然的或是超越于自然的具有无条件价值的东西，因此能赋予自然的创造以意义。但是正是因为它是非自然的，我们不能将它设想为只通过自然进程本身就能实现。相反，在自然之中必须有一个**终极**(ultimate)目的，它是和作为自然的**最终**(final)目的的人类自由相联系的，但并不是同一的，我们能把它看做是由自然过程所产生的，但也能够看做是提供了自然和自由的无条件价值的联系的自然过程。这个作用正是训练的文化而不是技艺的文化所要行使的：**训练**的文化必须具有控制我们自身偏好的能力，我们能够把它看做在自然之中并通过自然的手段发展起来的，但是也

容许我们让本体的自由选择与自然世界中见到成效。康德的观点必然是在道德法则的名目下而不是在自爱的名目下行使我们自由的选择是一个本体的选择，但是为了使其在自然中见到效果，我们需要通过教育和成熟的自然过程获得训练并控制我们的倾向。我们能将这些过程看做是自然的终极目的，在自然本身之中是可以达到的，因为它们是在自然之中实现无条件价值的必然条件，它是作为人类的非自然的属性存在于自由之中的。但它们只是必要条件，而不是充分条件，因此自然不能为我们实现我们的自由，那将剥夺我们的自由，但它们能使我们灵活有效的使用我们的自由以实现我们的道德目的。<sup>①</sup>

回答问题(1)。这也就是为什么自然的终极目的只能是训练的文化，而不是自由本身。但是当他谈及自然的最终目的的时候，康德为什么使之不仅是人类的训练，而且也是这个世界上的至善呢？就是说，为什么康德直接地将自由的价值和至善联系起来？在康德的著作中，至善总是应当被看做是道德的必然对象这一点绝不总是清楚的。例如，在《实践理性批判》中，康德将“德性连同幸福”描述为“作为欲求能力的对象的完整的和完全的善”(5:110)，但这也似乎意味着美德是道德唯一正当的对象，它通过道德法则，既限制了我们在幸福的名义下所追求的东西，也作为“配得上幸福的东西”为幸福的追求添加了一个应得的条件，然而，它本身不具有任何直接的道德目的。换句话说，至善似乎是一个作为道德的对象的美德与作为我们单纯的自然欲望对象的总和的幸福的合取。然而，就如同我在第六章中所论证的，康德的道德哲学的最根本的前提暗示了一个在美德和幸福之间的更为紧密的联系，这是康德在第三批判中预设的。如果只能依据普遍

① 我认为这一点在论述康德的文献中远未达到它所应当得到的明确的阐释。Allen W. Wood 论证了我们并不需要与被理解为自然过程的历史的目的论趋向相合作，除非我们有道德上的理由认可这种历史的“目标”(Kant, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, pp.119-121)，但是他没有强调相反的观点，历史本身从不能达到我们自身的自主与德性的道德目标，因此不能达到那种由至善的理念所要求的幸福，那是必须通过德性才能达到的。William A. Galston 注意到了在能够强迫外在屈从的历史进程和道德要求以及真正的“道德性”之间的区别，后者“包含着一个意图的自由选择，那是自由的反思的产物”(Kant and the Problem of History, Chicago: University of Chicago Press, 1975, pp.242-230)，但并没有将这种区分和单纯的纪律和美德之间的区分联系起来。Yirmiahu Yovel 注意到了康德在技艺的文化和训练的文化之间的区别，也指出了后者虽“培养了……选择的自由”，“仍是来自于道德正当性的遥远的呼求”(Kant and the Philosophy of History, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980, pp.184-185)，所以他非常接近我这里所表达的观点。

化的准则行为这一道德法则的要求等同于使得“人性，无论是你自身还是他人”成为我们所有意愿中必然的“目的本身”（《道德形而上学的奠基》，4:428—9），如果人性又转而被看做是“设定一个目的或是任何目的的能力”（《道德形而上学》，“德性论”，导论，第八节，6:392），那么总是将人性作为一个目的对待的要求就不仅意味着一种防止我们破坏或是不必要地限制我们自身或他人的设定目的能力的消极义务，而且也意味着一种促进实现个别的、自己或是他人的自由选择的目的的积极义务，当然这么作的时候要 and 消极义务相一致。康德在《道德形而上学的奠基》中清楚表明了这一点，那里他通过如下前提论证了慈善的义务，即“如果一个人也并不尽自己所能去力图促使他人的目的，则这毕竟只是与作为目的本身的人性的一种消极的而非积极的一致”（4:430）。促进他人的个别目的的实现的要求——就我们能够和我们的资源一致，和我们自身的合法的目的一致，以及和我们的其他义务一致而言——被整合进了康德将目的王国作为道德的终极目的的描述之中。目的王国被定义为“一切目的系统地联结成为一个整体（不仅包括作为目的自身的理性存在者，而且还包括每一个理性存在者可能为自己设定的个人目的）”（4:433）。这个规定清楚地表明了道德要求我们不只是容许其他人设定他们自身的目的，而且要求去努力实现他们所设定目的的系统化的满足，就是说，要努力实现和每个作为目的本身的行为者的自由选择相一致的，也许还是和限制个别目的的系统 and 联合的自然法则相一致的个别目的的系统。但是如果幸福只是和目的的满足相一致，那么作为由目的王国的观念所要求的目的的系统的促成将会产生系统的、集合的幸福，当然是在理想的情况下了。当然，康德也坚持认为，对于幸福的欲望无论是自私的还是系统的，都绝不能成为对于德性的追求的动机或是“动因”（incentives）的一部分，它是“最纯粹的道德”的必然“对象”（8:279—80）。因此，至善的概念就不只是一个我们的单纯的自然愿望与我们的道德目标的单纯的合取；与之不同，通过认识到自由选择的目的本身的个别目的对于我们来说也是必然的目的，它就将不是自私的幸福整合进了作为德性的必然对象的道德之中。<sup>①</sup> 德性又转而是为了实现自主的持续不变的努力，尽管有其他的倾向会吸引

① 我已经发表了许多东西来捍卫这种对于至善的解释，尤其是“Ends of Reason and Ends of Nature: The Place of Teleology in Kant's Ethics”，*Journal of Value Inquiry* 36（2002），pp.161—186，收录于 *Kant's System of Nature and Freedom*。

我们的自由，所以至善在最根本的意义上是我们的自主的对象。

回答问题(2)。那么说，如果我们能够将人类实现自主的自由的道德的使用看做是自然的系统的最终目的，那么我们也必须将在这个世界中可能的至善看做是自然的最终目的，对此康德不仅在已经引用过的§84中的段落(5:435)假定了，而且也在“目的论判断力的方法论”概括性的§87(5:450)中假定了。由此可以得出具有持续重要性的两点。首先，我们不能只是通过将一些义务的特殊准则在某些孤立的场合所要求我们的来满足道德需要，就像一些哲学的例子轻易认为的那样，康德自己也有这种情况<sup>①</sup>；与之不同，我们必须总是系统地思考我们的责任，因为要去确定作为目的本身的人的系统的整体的观念以及他们的个别的目的在行为的个别的情况下要求我们的是什么。康德本人没有明确地说过这实际上要求我们什么，但是有两个观点看上去是明显的。

首先，我们必须系统地组织从寻求一个目的王国的一般需求中得来的义务种类，例如，我们的义务的分类的词典式的顺序。<sup>②</sup>我们可以认为康德在《道德形而上学的奠基》中所列举的义务类型的例子(4:422—3, 429—430)，还有我们在第七章中所讨论的例子，就暗示了这样一个词典式的顺序：我们最为基本的义务是不能破坏理性的行为者(例如通过自杀)；<sup>③</sup>我们接下来的义务是不能破坏理性行为者的自由活动的条件(例如撒谎或是作出欺骗性承诺)，这种义务只有当我们能满足这一义务而不破坏前一种义务时才能遵守；我们接下来的义务是培养我们的天赋以达到所有可能的目标，这种义务的限定条件是不能破坏前两种义务；最后，只有当我们在不和前三种义务冲突的情况下我们才能通过慈善来促进他人的个别目的的实现。除此之外，为了满足义务的需要，

① 我这里尤其是指康德1797年那篇声名不佳的文章，“On a supposed right to lie from philanthropy”(8:425—30)。进一步的讨论，见Christine M. Korsgaard, “The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil”，见其专著*Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp.133—158, 以及“Kant’s System of Duties”, in *Kant’s System of Nature and Freedom*, pp.243—274, at pp.270—272。

② 显然，我借用了罗尔斯关于正义原则的词典式顺序的说法；见*A Theory of Justice*, rev. edn., Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, pp.37—38, 53—54, 130—131。

③ 不去毁坏理性的行为者的义务较之不去限制他们的自由活动的义务更为基本，这种词典式的顺序将摧毁在关于说谎的法权一文中的论证，即不去说谎的义务是一个绝对的义务，即使冒着牺牲无辜者生命之危险也要满足。

也许尤其是（尽管不是排他性的和）满足“不完全”的自我发展和慈善的义务，我们必须系统地考虑我们的义务的**领地**，即是说，我们的准则和行为对于所有会受其影响的人的效果，而不仅是我们的行为的最直接的和最明显的受害者和受益人。当然，那个人群总是开放的，不确定的。例如，它肯定包括不只是我们作虚假承诺时所朝向的那个人，但是它并不能合理地包括**所有**活着的人类，其中一些我们绝不可能影响到他们，无论是积极的方式还是消极的方式，无论是通过我们当下的行为还是任何别的行为。但它肯定会包括未来几代人的成员，例如，我们打算修建一座工厂，那么就要考虑到生活在工厂周围的几代人，但是不可能包括未来所有的人，等等。换言之，如果自然的最终目的必须是一个在所有真实地生活于自然世界上的真实的人类中间实现的目的王国，那么我们的义务系统就必定是以各种方式开放的、不确定的，能负责任的道德理性必须总是将这个事实考虑在内，尽管我们决不总是能通过这么去作来形成任何简单的规则。<sup>①</sup>

从康德的我们必须将人类的至善设想为自然系统的最终目的这一观念所得出的第二个结果是我们必须总是将人类的系统设想为自在的目的，并且将他们的个别目的设想为在本身作为一个系统的自然中实现的，在这样的一个自然中，我们对于那个系统的知识总是不完全的，开放的。我们必须要去系统地思考我们的行为及其行为对于自然系统的效果的自然条件，还要系统地思考人类的系统，与此同时，要认识到我们的自然的知识以及我们的行为的条件以及后果的知识总是不确定的，不完全的，就像我们对于作为目的的人格的知识一样，人格总是受我们的选择和行为作用的。康德在第三批判的导论中清楚地表明了自然的个别法则的系统的观念对于我们来说总是一个调节性的理念（5:185—6），在“目的论判断力批判”中，他同样清楚地表明了有机体和其他实质上而不是形式上构成自然的实体的系统的观念对于我们来说总是一个调节性的理念：“整个自然作为一个系统的观念”，“世界上的一切都为了某种东西是好的”这个原则不是“一条对于规定性的判断力的原则，而只是一条对于反思性的判断力的原则，它是范导性的而不是建构性的”（§67, 5:379）。但是如果我们必须将我们的义务的系统的实现设想为在

<sup>①</sup> 我在“Kant's System of Duties”一文中更为充分地发展了这一论证。

自然之中发生的，自然的系统知识的理念本身是一个调节性的原则，那么我们关于我们的义务的推理就必须总是服从于我们的自然知识的无法逃避的限制，并服从于内在于作为目的本身的人类的系统的整体以及它们的个别目的的理念。

一篇简短的介绍是无法阐明这些观点的后果的；实际上，从这些观点中所得出的是在实际自然中根本没有什么确定的方式来说明实现我们的责任的条件。我们能说的只是我们具有一种责任，总是要系统地反思我们的选择对于人类以及作为一个整体的自然的后果，因为我们能够确定地指明的惟有我们人类的责任所能实现的地方。有时候，联系自然法则，我们对现在及未来世代人们的责任是清楚的，它必须禁止某些行为结合，比如随意倾泻核废料。有时候，联系自然法则，也能清楚地看出我们对于我们的当前的同类以及未来世代的责任要求我们对于自然进行破坏性的干预，比如为了保证一个大都市的水源供给就不可避免破坏一些物种的栖息地，它们虽然在动物学意义上是独一无二的，但是我们看不出它们对于更大的生态系统是不可或缺的。<sup>①</sup>人类目的的系统联合必须在自然的系统内实现这一观念意味着我们必须将自然系统中的每一个成分都看做是不可破坏的，而不是它要求每一个单独的人的欲望或是每一个单独的人的生活必须在所有可设想的条件下是不可破坏的，尽管每一个人的生活欲望是就其自身和他人一样值得敬重的。我们所能说的不过是有时候似乎可以明显地看出使我们要在自然的世界中实现对于人类来说至善的责任所要求的东西，这有时候又不是那么明显，无论哪种情况，我们都不能发现确定的规则能够机械地作出这样的决定。从我们的义务必须构成一个系统的前提中所得出的是，这些义务必须在一个我们必须将其看做是一个系统的自然中实现，但我们对于这样一个系统的知识总是不完全的，总是判断力的反思性的使用而不是规定性的使用的问题。康德在目的论和道德之间的联系的一个最深刻的教益肯定就是两者所要求的不只是一个比附，而是反思性判断力的结合性的使用。

<sup>①</sup> 在此我认为，当前美国有关保护濒危动物的立法不总是合理的或是道德的。



## 本章概要



正如在本章开头所看到的，在休谟的《自然宗教对话录》之后，康德只能问是否有什么东西能从传统目的论的废墟中捡拾出来。在本章的结尾，我们可以提出这样的问题，在科学发展了两百多年后，康德本人的目的论又有什么仍然是有生命力的，又有什么已经丧失了意义。

自然法则应当构成一个系统，这一观念肯定激发着每一位科学家，而且，个别的有机体以及更大的生态圈都是一个系统，其中每一部分都有其特定作用，这个观念也是科学研究的一个顺理成章的假设，尽管后一假设总是受限于实际的发现，就像在进化中的“冗余”或垃圾 DNA 的情况。就此而论，康德无疑正确地描述了实践科学家的准则。但是他远没有清晰地表明只有当我们将自然设想为某种智慧者设计的产物时我们才能合理地寻求满足这样的准则。如果合理性要求我们有某种达到我们的目标的可能性保障，这样的假定才可能是必然的，无论那种保障是认知上的还是实践上的；但是如果这样一种探究或活动的方式的合理性所要求的只是没有什么不可能成功的证据，那么由这样的准则引导的我们对于自然的探究的合理性在根本上就不需要思索我们在自然中所发现的任何秩序的根源了。康德也绝没有清晰地论证在我们对于个别有机体的经验中有什么东西需要我们设定一个自然的智慧设计者；甚至他也没有明确地为以因果的机械论模式解释不清有机体这一点提出一个一致的论证，因为他有时论证了目的论判断的二律背反的唯一解决是一种自然的智慧根据的观念，那种智慧的根据处于自然之外并通过自然的机械法则来达到它的目的，他也没有为我们对于有机体的理解要永远和我们对于自然的其他部分的理解分隔开这一观点提供论证。似乎，他论证最多的是我们对于有机体的经验中有一些东西在心理意义上将我们引向自然的智慧存在者及合目的性这类思想，出于这类思想的道德价值，我们应当珍视和培养它们，就像我们珍视其他形式的经验一样，比如自然美的经验，它不是逻辑上必然的，但是对于道德的促进有一种心理学上的益处（《道德形而上学》，§16，6:443）。



如果康德成功地论证了我们必须将自然设想为有目的的智慧者的产物，那么他也就不能成功地在这个基础上论证我们必须设想一个自然的最终目的。然而，就道德的最终目的必须是一个只能在自然之内实现的人类及其目的的系统地统一体这一点来说，康德给予我们一些重要的暗示。通过将自然的系统和至善联系在一起，他教导我们，必须要系统地思考我们的义务，必须在自然中系统地思考它们的实现。这一洞见，结合着我们在义务的体系和自然的系统中的知识的完善性绝不能只是一个调节性的理念的认识来看，就意味着我们关于我们的义务以及它们对于自然的影响严格说来总是一种判断上的事情。这又意味着在我们的诸多义务中有一种意识和培养我们的判断力本身的义务。就此而言，康德的“目的论批判”仍不失为一项重要的工作。

## 阅读扩展



我在这一章中的论证主要依赖于我的另一部著作：

Paul Guyer, *Kant's System of Nature and Freedom*, Oxford: Clarendon Press, 2005, Part III.

大多数对于康德《判断力批判》的诠释集中于康德的美学理论，但是有两部著作是专门对目的论的讨论，如下：Macmillian 的著作是最早的一本，Banhm 的著作是最近的一本，不过它主要是以政治共同体为目的而不是以至善为目的来解释康德的目的论，因此并没有提出我所提出的自然进步与道德进步的问题。

Gary Banham, *Kant and the Ends of Aesthetics*, Basingstoke and London: Macmillan Press, 2000.

R.A.C. Macmillan, *The Crowning Phase of the Critical Philosophy: A Study in Kant's Critique of Judgment*, London: Macmillan, 1912.

下面两部著作专门讨论康德的目的论。不过，都没有讨论“目的论判断力批判”中的方法论，也就都没有涉及本章后半部分所讨论的内容。

J.D. McFarland, *Kant's Concept of Teleology*, Edinburgh: Edinburgh University

Press,1970.

Peter McLaughlin, *Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation: Antinomy and Teleology*, Lewiston: Edwin Mellen Press,1990.

因为这个原因，两部更为全面的讨论康德目的论理论的德语著作必须被提及：

Klaus Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*,2nd edn, Bonn: Bouvier Verlag,1986.

Reinhard Löw, *Philosophie des Lebendigen: Der Begriff der Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag,1980.

最后还要提到一部关于康德目的论的英语文集，其中包括 Henry Allison, Michael Friedman, Robert Butts, Gordon Brittan 等人分量颇重的文章：

*System and Teleology in Kant's Critique of Judgment*, *Southern Journal of Philosophy* XXX, Supplement (1991), ed. Hoke Robinson.

## 第十一章 自由的历史

康德的道德哲学、美学以及目的论都终结于下面这一主张，即我们都必须能够将我们的道德目标——和普遍法则与经由自由达到的普遍幸福相一致的自由的保存与促进——看做是可以在自然的世界中实现的。这就意味着这些目标必须在自然的最为基本的形式，即时间中实现，于是也就意味着必须在历史中实现。这又转而意味着我们必须将这些目标看做是在人类物种作为一个整体的历史中是可以实现的，而不是在个体的人的自然生命或是超自然的死后生命中可实现的。康德已经在 1784 年的一篇文章“关于一种世界公民观点的普遍历史的理念”中清晰地表明了这一点，因此也就是在他道德哲学的开端而不是结尾表明了这一点：

**在人（作为尘世间唯一有理性的造物）身上，那些旨在运用其理性的自然禀赋，只应当在类中，但在个体中完全得到发展。**一个造物里面的理性是把运用自己所有力量的规则和意图扩展到远远超出自然本能之外的一种能力，而且不知道其规划有何界限。但是，理性自身并不是依照本能起作用，而是需要尝试、练习和传授，以便逐渐地从洞识的一个阶段前进到另一个阶段。因此，要想学会完全地运用自己的所有自然禀赋，每个人都必须长生不死；或者，如果自然只规定了他短暂的生涯（就像实际所发生的那样），那么，它就也许需要一个难以估量的世代序列，其每一个世代都把自己的启蒙传给别的世代，以便最终把它在我们的类中的胚芽推进到完全适合于它的意图的那个发展阶段。而这个时刻必须至少在人的理念中是其努力的

目标……

(“普适历史”，命题二，8:18—19) ①

这段文字意味着我们必须能够将人类的完全的道德发展不只是看做在其自然历史中可以实现的，而且看做正是其自然历史的目标。但是这立刻产生了一个明显的问题，和在前面一章中所产生的一个问题相类似：如果人类的终极目标是普遍的或是“世界主义的”自由，那么又如何能够由自然达到这个目的呢？这不就是康德的超感性的因此是非自然力量的自由的观念吗（那种自由本身规定着自然法则，而不是由自然法则所规定）？在他的人类历史的哲学和他关于人类的自由和自主的观点之间是不是存在着一个根本的矛盾？

实际上，康德所论证的和我们所认为的康德道德哲学的核心观念并不是完全一致的，那即是我们必须将自然，我们自身中的自然，看做是提供给我们以手段，我们能用它来实现自由的普遍的保存和促进，如果我们自由地选择那么作的话，也许在这个基础之外我们能希望那么作；但是他绝没有论证说自然本身能为我们实现我们的自由。下面对康德论历史以及承诺永久和平的著作的结论性考察会清楚地表明这一点。

康德在论“普适历史”以及两年后（1786年）出版的论“人类历史揣测的开端”一文中描述了能够产生出道德发展的人类自然历史中的机械论方式，十年后又在《论永久和平》（1795）中描述了这一点，我们在第八章中已经讨论过这本书了。“人类历史揣测的开端”这篇文章为个体道德的出现描述了一种自然机械论的方式（natural mechanics），而另两篇文章描述了国家以及国际间正义出现的自然机械论的方式。让我们从前者开始。② 康德写这篇文章是为

① 康德这篇文章的题目是“*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*”，通常被翻译为“*Idea for a universal history from a cosmopolitan point of view*”（“关于一种世界公民观点的普适历史的理念”）。但是我将 *Absicht* 翻译为“aim”（目的）而不是“point of view”（观点），因为这能更好地体现这篇文章的主旨，即我们必须能够将人类历史看做是以实现普遍理性和正义（康德“世界公民的”一词的意思）为其目标。此处的翻译是我本人作的。

② 对于这篇文章的讨论见 William Galston, *Kant and the Problem of History*, pp.39–69; Allen Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp.233–244; Peter D. Fenves, *A Peculiar Fate: Metaphysics and World-History in Kant*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991, pp.180–184。

了还击他以前的学生赫尔德，赫尔德在《人类历史的哲学观念》（1784—1791）一书中解说了亚当和夏娃的受造，前两卷康德已经在《柏林月刊》（*Berlinische Monatsschrift*）上作了评论，这份刊物在德国启蒙运动中颇有影响。康德想象亚当和夏娃已经被创造为成年人，他们只是为从他们身边的丰富物产中选择有益食物的直觉引导。但是由于理性的第一次活动，他们超越了单纯的直觉，他们开始将那些他们不是自然地去吃的食物和他们一直吃的食物作比较，由此生成了对于他们或利或弊的新的偏好。他们随后在自身之中“发现了一种能力，即为自己选择一种生活方式，不像别的动物那样受制于唯一的一种生活方式”；因此“从这一种一度品尝过的自由状态中，他现在已不可能重新返回（在本能统治下的）臣服状态”（“人类历史揣测的开端”，8:112），他们现在不得不去学会如何使用他们的理性来在健康的食物和不健康的食物之间作出选择。同样，一旦亚当和夏娃发现通过将性欲的对象隐藏在一片无花果的树叶的后面而得到了延长或是加强后，他们就又能够获得“理性驾驭冲动的某种意识了”（8:113），又开始学会了在单纯的动物欲望和“美的鉴赏”之间作出区分，甚至获得了“人类形成为道德生物的最初显示”。“期待着未来的东西”的能力的形成必然地跟随着理性控制冲动的能力的形成。最后，康德认为早先人类为了他们自己的目的取动物的皮，就意识到人类对其余一切动物的特权，但是同时也意识到“他不可以对任何人像对待动物一样，而是应该把他人也看成是大自然恩赐的平等分享者”（8:114）。因此，亚当和夏娃会自然使用他们的理性来调节他们自身的自由，以和其他人的自由协调——那就是道德的目的。

然而，在“普遍历史”这篇文章中，康德也论证了人类有一种“非社会的社会性”，即是一种“生活在社会中的自然的偏好”以及一种“作为一个个体生活的巨大的倾向”，既是一种和他人相伴的需要和欲望，也是一种“想要一切都依照他们自身的非社会的特征”，后者只能使他和别人分离开，每个人都自然地想要干涉一切事物，想要一切按照自己所愿的方式运行。<sup>①</sup> 这些自然的偏好为人类设置了一个挑战，那是人们不得不用他们的理性来解决的，即每个人

① Allen Wood 强调了康德的“非社会的社会性”概念的重要性，见“Unsocial Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics”, *Philosophical Topics* 19 (1991), pp.325-351, 以及 *Kant's Ethical Thought* 中的第二部分。

如何都能够自由地与他人生活在一起，于是“一切才能都逐步得到发展，鉴赏得以形成，甚至通过不断的启蒙而开始建立一种思维方式，这种思维方式能够使道德辨别的粗糙的自然禀赋逐渐转变成确定的实践原则，并且就这样使形成一个社会的那种病理学上被迫的协调最终转变成一个道德的整体”。（“普遍历史”，命题四，8:21）因此，康德提出，“自然用来实现其所有禀赋之发展的手段，就是这些禀赋在社会中的对立，只要这种对立毕竟最终成为一种合乎法则的社会秩序的原因。”（“普遍历史”，命题四，8:20—1）

因此，人类为了解决在一个要满足正义的某种概念的社会中安置人类的非社会的社会性的问题，他们就不得不使用理性。康德将这呈现为一个自然本身的目标：

既然惟有在社会中，确切地说是这样的社会，它拥有最大的自由，从而有其成员的普遍对立，但毕竟对这种自由的界限有最精确的规定和保证，以便他们能够与别人的自由共存，——既然惟有在这种社会中，自然的最高意图，亦即发展其所有禀赋，才能够在人类中达成。

（“普遍历史”，命题五，8:22）

在“普遍历史”一文以及《论永久和平》中，康德又描述了更进一步的自然机械论，通过成为真正的共和国，自然推动着个别的社会走向正义，并随后通过建立一个对于永久和平来说必要的共和国联盟来推动在世界范围内在所有社会中实现完全的正义。在《论永久和平》中，康德描述了人类的一些群体如何被迫迁往地球上最不适合人居住的地区，以逃避那些威胁他们及其生命的人，但是由于地球严格地说不是没有尽头的——它是一个有限的领域，它上面任何一点最终能被其他人达到——对于他人来说就没有办法逃避（《论永久和平》，8:363—4）。但是战争的压力迫使人们去将他们单独的国家完善为共和国，其中决定战争与和平的权力是被广泛分享的（8:366），随后，康德论证说，随着越来越多的国家转变为共和国，他们就会失去对于其他国家发动战争的兴趣。康德这一段话非常著名（我们已经在第八章中讨论过了）：

如果（在这种宪政中只能如此）为了决定是否应当开战，需要有

国家公民的赞同，那么，再自然不过的是，既然他们必须为自己战争的一切苦难（诸如自己去战斗，从其自己的财产中提供战争的费用；艰苦地去改善战争遗留下来的破坏；最后，再不幸不过的是还要承担一笔使和平本身变得苦涩、由于紧接着临近总是发生的新战争而绝无法清偿的债务）作出决定，他们将为开始一场如此糟糕的游戏而思虑再三。与此相反，在一种臣民不是国家公民，因此并非共和制的宪政中，开战是世界上最毫不迟疑的事情，因为元首不是国家的合伙人，而是国家的所有者，不因战争而在其宴席、狩猎、度假行宫、宫廷节庆方面有丝毫损失；因此，他可能出自毫不起眼的因而开战，例如举办一次娱乐聚会，并且为了体面起见，毫不在意地让随时待命的外交使团为这场战争辩护。

（《论永久和平》，8:350）

但是正是通过战争，理性的人学会了改革他们的国家，并学会了与他人和平相处，就像康德在“普遍历史”中所说的：

自然再次把人们，甚至这类造物的庞大社会和国家机体的难以相处当做一种手段来使用，以便在其无法避免的对立中找到一种平静和安全的状态；也就是说，它通过战争，通过极度紧张而从不松懈的备战，通过最终每一个国家甚至在和平状态中也内在地必然感觉到的困境，推动人去作一些起初并不完善的尝试，但最终，在经过许多蹂躏、颠覆，甚至普遍内在地耗尽自己的力量之后，推动人去作即便没有如此之多的悲惨经验，理性也会告诉他们的事情，也就是说，走出野蛮人的无法状态，进入一个国际联盟；在这个联盟里，每个国家，哪怕最小的国家，都能够不指望自己的权力或者自己的法律判决，而是只指望这个大国际联盟，指望一种联合起来的权力，指望按照联合起来的意志的法律作出的裁决，来取得自己的安全和法权。

（“普遍历史”，命题七，8:24）

因此，人类的自然历史的最终结果一定是和普遍法则相一致的自由的维持

和促进。

但是，康德能够通过解释亚当和夏娃以及随后的人类历史的故事来认为自然的进程能**确保**普遍的正义吗？他似乎是肯定这一点；在《论永久和平》中，“第一条附论”的标题正是“论永久和平的保障”，他写到：“提供这种**担保**（保障）的，正是**自然**这位伟大的艺术家，从自然的机械进程中明显地凸显合目的性，即凭借人们的不和甚至违背人们的意志而让和谐产生。”（《论永久和平》，8:360）但是有许多的理由说明这并不是康德的真正观点。其一，就像我们早先所看到的，康德所描述的自然机械论只产生经验的**可能性**，而不是形而上学的**必然性**。康德本人的表达清楚地表明了这一点，他说公民们对于开始这样一场糟糕的游戏**犹豫不决**“是最为自然不过的事情了”，发动战争对于那些专制国家的所有者而不是共和国的所有者是“最毫不迟疑的事情”：对于公民们来说，对发动一场战争犹豫不决并不意味着他们绝对不会发动战争，对于独裁者来说，发动一场战争是最不假思索的事情并不意味着他们总是这么作。其二，康德本人的意志自由的理论意味着没有什么**形而上学**的保障可以确保人类总是作正确的事情，无论他们是出于审慎的理由还是纯粹道德理由来理解他们为什么那么作。康德在“普遍历史”中写到，“从造就出人的如此弯曲的木头中，不可能加工出任何完全直的东西。惟有接近这个理念，才是自然责成我们的”（命题六，8:23）。还是如我们早先所看到的，他在《单纯理性限度内的宗教》中明确地表明了这一点：我们选择正确的事情的真正自由必然伴随着选择错误的事情的同等的自由，所以无论自然或理性给予我们什么样的诱因使我们成为善的，只要我们有自由，我们就有作恶的自由。正如康德在《单纯理性限度内的宗教》中所解释的，尽管我们在我们自身之中已经有了“源初的向善的倾向”，即朝向动物性、人性以及人格性的自然的倾向，它们会导致道德上好的结果（6:26）；但还有自然的“恶的倾向”，它们表现在表面上的差异，但是也许不是道德上可辨的脆弱、不纯粹以及恶劣的形式上（6:29—30），无论任何个别的人在根本上是善的还是恶的，这些都不能由这些自然倾向获得解释，而只能通过人类的向善的禀赋或是阻止其颠倒为恶的禀赋来实现。用康德的话说：

人在道德的意义上是什么？以及他应该成为什么？是善还是恶？



这必须由他**自己**来造成，或者必定是他过去所造成的。善与恶必须是他的自由任性的结果。因为若不然，他就不能对这两者负责，从而他在**道德上**就既不能是善的也不能是恶的。如果这意味着人被造就成为善的，那么，这意思无非是说，人被造就为向善的，人的源初**禀赋**是善的。但人还没有因此就已经是善的，而是在他把这种禀赋所包含的那些动机接纳或不接纳入自己的准则（这必须完全听任于他的自由选择）之后，他才使自己成为善的或者恶的。

（《单纯理性限度内的宗教》，6:43）

康德这里论证的不过是如果一个人被给予了作善事或是成为好人的道德的“信用”，那么他那么作或是成为那样的人就不能是任何单纯的自然倾向的结果，而必须是他自身的自由选择将他的禀赋结合进自身的原则，或是用康德的话说，准则（maxim）的结果；但是如果那个选择是真正自由的，那么那个人实际上也是通过颠倒那种禀赋而自由地选择去作恶，因此是由其自身的选择而成为的恶或是根本的恶。根本的恶的可能性和归因的善的可能性是不可分的。康德在《单纯理性限度内的宗教》和《论永久和平》的短短两年间不可能忘记这个核心性的观点，所以可以肯定的是他在后面问题上的立场一定是自然——既在人类本性的形式意义上又在关于我们的环境、全球化的基本经验事实的意义上——能够创造出和平和全球正义的倾向，但是这必定取决于人类是用那些倾向为善还是为恶的自由选择。

然而，康德并没有将《单纯理性限度内的宗教》写成一篇文章解失望的劝慰。相反，这部著作的核心观点是如果我们是善或恶取决于我们自身，而不是由自然决定的，那么即使我们曾是恶的，我们也仍然能够可以成为善的。用康德话说，“这种恶是**根本的**，因为它败坏了一切准则的根据，……但尽管如此，这种倾向必须是能够**克服的**，因为它毕竟是在作为自由行动的存在者的人身上发现的”（6:37）。实际上，康德在《单纯理性限度内的宗教》中对于这一点的说明明确地指示着永久和平的观点：

期待一种永恒的、建立在一个作为世界共和国的多民族的联盟之上的、和平状态的、**哲学的千禧年说**，和期待全人类在道德上的改善

完成的**神学的千禧年说**，普遍地被嘲笑为幻想。

(6:34)

但他反驳说，这不是一个完全的幻想，因为恶是我们的自由选择的产物这一点意味着善，以至永久和平，也能是我们的自由选择的产物。

《单纯理性限度内的宗教》强调说，正是由于恶是根本的，道德上的转变就总是蕴于我们自身能力之中，这是自主能力的根本性表达，康德的这一强调看上去和在这部著作中所要挽救的上帝恩宠的以及耶稣作为人类救主的基督教观念并不是那么轻易相容：这些观念好像是将转变的力量置于人类的能力之外而不是之中。然而，康德显然是想以一种和他的基本观点一致的方式来重新解释这些观念。所以他的论证是人类总是从恶的状况开始的(6:72)——他对于原罪是承认的——后来会出现的自我选择的向善转化也不能改变这一事实；因此，人类具有一种不能被偿付的罪责，即使他们随后转向了善。然而，通过恩宠，上帝容许这个罪责通过他的儿子获得赦免，他为人类“**作为代理人承担着罪责**”(6:74)。我们无需来自神的帮助以成为善的，神只是为我们原初的恶偿还罪责。

这是否是对恩宠概念的一个满意解释，这个问题我留给读者去想，现在回到康德关于在人类的自然历史中道德进步的可能性的观念。正如我们早先所看到的，康德论证了国家内的以及国际间的正义不是由自然产生出来的，而只是由“**道德的政治家**”产生出来的。对于设计一个正义的宪制这一智慧的工作，他有一个著名的观点，“**即使是一个魔鬼的民族也能解决的**（只要他们有此智慧）”（《论永久和平》，8:366），但是这样的宪制在现实中只能由那样一些政治家创制和维持，他们选择使它对于“**将权利和政治结合起来是必不可缺的，甚至是在有限的条件下提出它**”也是不可或缺的。康德认为现实中这些道德的政治家会发现他们处在不那么正义的国家中——他们也会通过专制的而不是共和的方式管理——他们既不能也不应当一瞬间就转变他们的国家——那将有沦为无政府状态的危险，那就根本没有任何国家存在了——他们只有通过内部改革以渐进的方式去实现共和宪政。但是作为道德的政治家，他们将“**最真挚地心怀这样一种修正的必要性的准则，以便保持在目的（在法权法律上最好的宪政）的不断接近中**”（8:372）。康德称一个正义的宪制只有通过道德的政治家才能建立和维持，他的这一观点好像和他在“**法权论**”中的那一观点相冲突，即权利的责任能被外

在的准许所强制行使，而不考虑那些执行这些职责的人的动机。但实际上并不冲突。因为康德所承认的是即使通过实践上有效的和道德上适当的准许来强制执行正义的法律制度本身也必须是由人类创造和维持；所以即使我们能够假定那些必须由这样一个制度来管理的那些人的行为只是由单纯的审慎促动的，我们仍然必须假定这样一个正义的法律制度只有通过那些选择执行他们的权力是依据正义的政治家来创建的，仍然必须假定这样一个制度的正义只有经由那些在其中以正义的方式执行他们权力的人才能维持。即使当这样的正义的真正制度创建起来，它将由那些通过这一制度的威胁和准许而服从于它的人来保障外在的合法行为，它也总是会由于那些要为维护它负责的人没有去维护正义而崩塌。

就这一对我们在善和恶之间的根本自由的选择以及随后对于道德的政治家的需要的分析来看，康德在《论永久和平》中将自然看做和平的最终实现的保障的观点，或是他最初在“普遍历史”一文中称自然本身希望人类“超越动物性存在的机械秩序”（“普遍历史”，8:19）又是什么意思呢？实际上，康德的意思只不过是自然既通过提供给我们以达到和平的手段又通过在我们的道路上不设置那些会使我们达到和平变得不可能的障碍来使达到和平变得可能。康德在“普遍历史”一文中清楚地表明了这些观点中的第一点，他说，“既然自然赋予人以理性以及基于理性的意志自由，所以，就人的装备而言，这已经清晰地表明自然的意图”（8:19）。这不是说自然迫使人类或是将会迫使人类通过自身的自由去完善他的自由或是达到他的幸福，而只是说如果我们选择那样作的话，自然赋予了我们达到那些目标的必要手段。康德在“人类历史揣测的开端”中所描述的伊甸园中的个体合理性的发展的机遇，以及他在“普遍历史”一文和《论永久和平》中描述的集体的、国家的以及国际间合理性的发展的机遇是自然提供给我们的机遇，这意味着自然让我们自行支配这些机遇，但是它并不为我们作决定。康德这里的思想方式和他在“德性论”对仁慈的讨论中所展现的方式是完全相同的，在那里他认为自然提供给我们的同情的感情是执行仁慈行为的手段，但是这种手段是只有当我们自由地选择了使仁慈成为我们的目的时才是手段，因此我们必须只有就那个目的来使用它（见第七章）。

康德在另一处讨论国际正义的地方澄清了第二点，即1793年的文章“论俗语：这在理论上可能是正确的，但不适用于实践”，那里他只是说“一个道德的目的”成为了一个责任，“只有当它对结果来说不是证明上不可能的”

或是伴随着它(8:310)。因为,就像康德所假定的,一个真正的“应当”意味着“能够”,我们只是对于我们能力范围之内的事情有责任;但是所有这些要表明的是一个由道德命令的目的是一个在我们能力范围之内的责任。当然,只是通过发现一个目标概念本身没有内在矛盾,不能使我们负责任地确定那个目标不是不可能的;我们能够作出持续的努力来确定这是否和我们关于现实所知道的一切相一致。用康德第一批判的术语来说,我们去作道德要求我们去作的事情的合理性要求我们有理由确信这些目标的“现实的可能性”,而不只是它们的“逻辑的可能性”(A220—1/B267—8)。但这正是康德通过对由自然提供给我们的实现道德最终目标的手段和机遇的分析所完成的东西,并通过提供一种历史的解释表明了随着时间的完全进程中这个目标能够实现。康德所勾画的人类道德和政治的历史是臆测的,但是和我们所知道的人类本性以及自然的一切是一致的。康德说,“按照自然的一项以人类中完全的公民联合为目标的计划来探讨普遍的世界历史,这样一种哲学尝试必须被视为可能的,甚至是有益于这个自然意图的。”(8:29)如果完美的公民联合要成为一种责任,那么这样一种历史就是可能的,并且说明我们的自然的赐予和机遇如何能导致这样一种历史就表明了这是可能的。但还是要说,没有什么表明这样一种人类的历史是必然的,那总是取决于我们的自由选择。

康德不只是说自然保证了达到永久和平的手段和可能性;正像我们以前曾看到的,至少有时候他说自然保障了和平本身(8:360)<sup>①</sup>。为什么他这么说呢?我认为对于这个问题的回答是在这本书中多次提到的一个基本观点,即康德承认我们既是感性的又是理性的存在,尽管作为纯粹理性的存在物,我们需要的只是一个保证,即达到道德的最终目标不是不可能的,但作为感性的存在物我们需要更多正面的根据以希望这个目标能够实现,以激发我们尽全力去实现这个目标。就像他在“普遍历史”的结论中所说:

将打开一幅令人欣慰的未来远景,在这幅远景中,人类被遥遥地

<sup>①</sup> 又可参见“普遍历史”,命题七,在那里康德写到战争的恶“迫使我们的类为众多国家产生自其自由的,就自身而言有益的相互对抗找到一条平衡法则,并引进一种联合起来的强制力来强调这条法则,从而引进一种公共的世界公民状态”(8:26)。

设想如何最终毕竟攀升到自然置于它里面的一切胚芽都能够完全得到发展，它的规定性在此尘世得到完全实现的那个状态。

这给予我们“希望的根据”，这“对于选择考察世界的一个特殊观点来说，并不是一个无关紧要的动因”（命题九，8:30），甚至要为去改变它作得更多。

实际上，作为既是感性的又是理性的生物，我们需要的不只是谈论一个在物种的遥远未来的进程中的保障，而是需要具体的证据表明那个进步不久会出现或者甚至是在最近会出现。从大学退休获得了自由，并且有一辈子的积蓄来保证老年生活，康德现在敢于公开宣称他在法国大革命中就发现了这样的保证。在他显然是写于退休前的1795年，但在退休后才发表的一篇文章“重新提出的问题：人类是否在不断地向着更善进步？”（后被康德收录到最后的著作之一《学科之争》）中，康德写到在他本人所在的时代有一个事件证明了“人类的道德趋势”：

我们在自己这个时代目睹了一个富有才智的民族进行的革命，这场革命可能会成功或者失败；它可能会如此充满了不幸和暴行，以至于一个思维健全的人如果会希望第二次从事时成功地完成革命的话，就绝不会决定以这样的代价来进行这场试验。——依我看，这场革命的确如愿以偿地在所有旁观者（他们自己并没有卷入这场戏）的心灵中获得了一种同情，这种同情几乎接近于狂热，其表现本身就带有危险，因此，除了人类里面的一种道德禀赋之外，它不可能以别的什么为原因。

（《学科之争》，7:85）<sup>①</sup>

康德说那种我们要用来证明对于人类的道德进步的希望的证据能够在法国

① 关于这段文字，参见 Williams, *Kant's Political Philosophy*, pp.208-214, 以及 Christine Korsgaard, "Taking the Law into Our Own Hands", in Reath *et al.* (eds), *Reclaiming the History of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp.298-300。对于《学科之争》全书的讨论见 Reinhard Brandt, "Zum 'Streit der Fakultäten'", in Reinhard Brandt and Werner Stark (eds), *Kant-Forschungen*, Vol. I, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987, pp.31-78, 关于“重新提出的问题：人类是否在不断地向着更善进步？”部分，有一个引申的讨论，见 Fenves, *A Peculiar Fate*, pp.171-289。

大革命的旁观者的反应中发现，但在法国大革命的活动中发现，这两个理由：特殊的理由是当他写作和出版这篇文章时，他知道1789年的大革命已经堕化成1793年的恐怖统治；更为一般的理由是因为（见第八章）他认为反叛的行为本身不仅仅在宪政的意义上而且在道德的意义上是不允许的，尽管这常常是不可避免的，所以那些发动叛乱的人本身不能被看做是在合乎道德地行动——相反，通过反叛掌握权力的政治家有机会成为道德的政治家，并使新的国家成为真正的共和国。所以尽管法国大革命的最初参与者的动机不是道德上纯粹的，但在康德看来，来自于旁观者的对于革命进程的嘉许是道德进步的真正可能性的实实在在的证据，那些旁观者没有直接从革命中获益，只是获得了在他们自己的国家进行和平改革的勇气。

作为理性的造物，我们能在自然对我们的赐予中发现在这个世界上实现道德最终目标的手段，对于我们自身的历史进行哲学的考察，我们能发现实现这一目标的可能性的证明。作为感性的造物，我们能超越于感性，并从历史的实际运动中获得希望，因此被激励着更为努力地去实现我们的道德目标。但除了我们自己的选择没有什么能确保我们目标的实现，如果我们不那么想，我们就是蒙蔽自己，损害了我们道德上的努力。这也许是康德所有见地中最为深刻的一个。

## 本章概要



在其政治、历史以及目的论著作中，康德常常谈到推动人类朝向正义甚至德性状态的自然趋势。但是他并没有认为自然本身就能够产生人类的美德，乃至至善（其中美德是最主要的因素），因为美德只能通过人类自由的行为产生。他甚至也没有认为自然进程本身就能保障人类之间的正义，因为尽管正义能够运用于外在的刺激，外在的刺激作用于我们的自身利益而不是德性，但一个单纯正义的社会必须由道德的政治家创立和维护，所谓道德的政治家即自由选择以正义的方式统治的政治家，或者更为精确地说，这样一种正义的社会必须由道德的政治家从曾经不正义的社会或是由革命所带来的暴力中转变而来。

所以，自然经由历史提供给我们的只是实现正义的手段，而不是实现美德和至善的手段，实际上我们一定能将自然看做是提供给了我们这样的手段。但是否自由地选择使用这些手段以及全面地实现我们的自主仍系于我们自身。

## 阅读扩展



在第八章和第十章中讨论康德政治哲学和目的论时提到的许多著作也可以放到这里。对于康德的历史哲学，尤其参见：

William A. Galston, *Kant and the Problem of History*, Chicago: University of Chicago Press, 1975.

Pauline Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.

Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

Peter D. Fenves, *A Peculiar Fate: Metaphysics and World-History in Kant*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.

## 术语表

这个术语表只列出康德明确使用的术语。只有当英文译词和德文原词不是直接同源时，才将德语原词列出。

感性的 / 审美的 (aesthetic) : (1) 有关知识的感性特征; (2) 关系到以愉悦感为基础的判断或经验的形式。

审美判断 (aesthetic judgment) : 一种以愉悦感为基础的判断。

分析的 (analytic) : (1) 一个分析判断为真, 因为它的谓词包含在主词的概念之中; (2) 一种从结论回溯到前提的分析的方法。

二律背反 (antinomy) : 一对相矛盾的命题, 其中每一个命题都有着看上去合理的论证。

后天的 (*a posteriori*) : 以经验为基础认识的或获知的; 经验性的。

显象 (appearance, *Erscheinung*) : (1) 一个经验性直观的未被规定的对象; (2) 这样一个对象如何显现给我们, 而不是它本身如何。

统觉 (apperception) : 意识的统一性; 常常是指自我意识的统一性。

先天的 (*a priori*) : 独立于个别经验认识的或获知的; 非经验性的。

自主或自律 (autonomy) : 依据自我的立法所实行的意志的自由。

欲求 (capacity of choice, *Willkür*) : 选择一个行为的能力, 选择性的意愿。

绝对命令 (categorical imperative) : 道德法则, 就其将自身向我们呈现为无条件的和普遍的约束而言。

范畴 (categories) : 知性的十二个纯粹的、基本的概念, 由其判断可用于对象, 依据它们经验性的概念被构造出来。

认知 (*Erkenntnis*) : 一个对象或事态的表象, 常常但不总是在一个关于实际对象或事态的为真的判断的意义上被应用。

概念 (concept, *Begriff*) : 一个一类对象的某一属性或标志的普遍性表象; 既能是经验性的, 也能是纯粹的。



建构性原则 (constitutive principle) : 一个关于对象的必然为真的原则, 因为它决定了我们必须以此方式表象它们。

宇宙论的 (cosmological) : (1) 关系到世界作为一个整体的表象; (2) 就上帝作为任何偶然的的东西的存在的必然条件而对上帝存在的证明。

演绎 (deduction) : 概念、判断或原理的推导; 它可以是经验性的, 形而上学的 (表明它的结论是先天给予的) 或是先验的 (表明为什么它的结论是先天的)。

规定性的判断 (determining judgment) : 一个给定的概念对于个别的应用。

辩证的 (dialectic) : 对形而上学幻相的批判与或者是对于形而上学矛盾的解决的批判。

义务 (duty, *Pflicht*) : 一种道德的或法律的责任, 要么是直接出自道德法则而有效的, 因此对于所有理性存在者都有效, 要么是因基本的道德和正义原则应用于人类存在的经验条件而有效。

经验性的 (empirical) : 以实际经验为基础的, 后天的。

经验主义 (empiricism) 一种哲学观点, 认为所有知识和原则都是从实际经验中得出的。

目的 (end, *Zweck*) : 一个行为或对象的目标或目的; 既可以其工具性而具有价值, 也可以内在地具有价值。

伦理 (ethics) : 恰当地说, 是德性的义务, 或者是那些不能被强制执行的道德的责任。

经验 (experience, *Erfahrung*) : (1) 感性所给予的东西, 是认识的原始材料; (2) 对于对象或自我的认识, 是概念运用于那种感性材料的结果。

能力 / 系科 (faculty) : (1) 一种精神上的能力 (*Vermögen*); (2) 大学的一部分, 教师教授学生, 学生们最终获得某种学位 (*Fakultät*)。

信仰 (faith, *Glaube*) : 一种信念或确信, 其不能为理论上充分的根据所支持, 但是由实践的因素而是合理的, 或是需要的。

善良意志 (good will) : 由道德法则所促动的一种意志, 因此它也是只由义务的必要性所促动的。

根据 (ground) : 信念或判断, 或者是一个事件或事态的原因的基础或理由。

幸福 (happiness, *Glückseligkeit*) : 对于一个欲望或是一系列欲望的满足的意识。

为己的自律 (heautonomy) : 对于我们自身而不是自然调节性原则的立法。

他律 (heteronomy) : 通过并非纯粹理性原则的意志的规定, 因此只是出自要么来自于自身, 要么来自于他人的单纯欲望。

至善 (highest good) : 道德意志的完全的目标, 包含最大的德性, 它是道德动力的力量, 并确立了值得幸福的价值以及幸福, 那是在理想状态下的德性的结果。

人性 (humanity) : (1) 人为自身设立目的的能力; (2) 在《单纯理性限度内的宗教》中, 康德将人性和人格性 (personality) 作了对比, 前者是由在自身和他人之间所作的比较而确定的能力, 后者是由对道德法则的意识所确定的能力, 但在其他一些地方康德也常常

将两者等同。

假言命令 (hypothetical imperative) : 一个行为作为朝向一个目的的必然手段的表象, 那个目的本身不是必然的。

理念 (idea) : 不是在洛克那里的任何思想的内容, 而是对于无条件者的表象, 比如自我、世界或是上帝等, 其源于纯粹理性。

理想 (ideal) : 作为一个纯粹理性的理念的对象个别事物的表象。

观念论 (idealism) : 怀疑 (疑问的观念论) 或是否认 (独断的观念论) 除却心灵及其表象之外有任何对象。

想象力 (imagination, *Einbildungskraft*) : 具有类似感性的对象的表象, 但不是当下呈现给感官的表象的能力, 要么是通过再生先前已呈现给感官的对象的表象 (再生性的表象), 要么是通过产生出在最初瞬间表象之外的持存的对象的表象 (产生性的表象)。

理知的 (intelligible) : 由纯粹理性表象的或是可表象的。

直观 (intuition, *Anschauung*) : 一个对象的直接的或是单独的表象; 既可以是经验的, 也可以是纯粹的、先天的。

判断 / 判断力 (judgment) : (1) 一个通过概念的联系的事态的表象, 最终指一个或更多的直观, 即 “*Urteil*”; (2) 通过将概念应用于直观而作出判断的能力, 即 “*Urteilkraft*”, 要么是将一个给定的概念应用于个别 (规定性的判断力), 要么是为一个给定的个别寻求概念的能力 (反思性的判断力)。

正义 (justice, *Recht*) : 表达可以强制执行的人们之间的义务的法律总体, 或者是能被遵循的这样的法律的事态。个别而言, 也可以译作 “权利” (right)。

知识 (knowledge, *Wissen*) : 在主观的以及客观的充足证据的基础上, 认为某事物为真, 或者是认之为真的事物的总体。

法则 (law ; *Gesetz*) : 普遍地、必然地为真的一般化命题, 既有理论上的 (自然法则), 又有实践上的 (道德法则或是立法法则)。

立法 (legislation, *Gesetzgebung*) : 法则的制定或是颁布, 既有在理论能力上的对自然的立法, 又有在道德或立法能力上的对自身和他人的立法。

杂多 (manifold) : 指材料, 通常指诸多感性材料, 心灵从中综合而成对于客观世界的表象以及对于其自身经验的表象。

准则 (maxim) : 一个人行为所依据的意愿的原则, 专门指在某种条件下为某个目的而发生的那种行为; 它可以是, 也可以不是客观有效的, 即, 既可以和道德法则相一致, 又或是出自道德法则的必然要求。

形而上学 (metaphysics) : (1) 就传统上来说, 是指关于超越经验的对象的完全的先天知识的总体, 康德否认有这种知识的可能性; (2) 在康德看来, 它是指关于从我们的心灵结构推导出来的经验对象的先天知识的总体; (3) 在特殊的意义上, 是指先天综合知识的总体, 那种先天综合的知识产生自我们的最为基本的原则运用于某些关于我们的自然的知

觉的基本的经验事实（自然的形而上学）或是人类行为的状况（道德的形而上学）。

本体的 (noumenal) : 关系到本体的。

本体 (noumenon) : 一个对象, 被认为只能由纯粹理性获知, 因此是理知的对象, 或者是在积极意义上的物自身。

对象 (object, *Objekt, Gegenstand*) : 我们要用表象所表象的东西, 就表象之间的必然联结而言。

客观的实在性 (objective reality, *objektive Realität*) : 一个表象具有一个现实的对象。

客观有效性 (objective validity, *objektive Gültigkeit*) : 一个表象, 普遍必然地应用于相关一类的对象。

本体论证明 (ontological argument) : 一种论证, 支持从上帝的单纯概念推出上帝的存在。

谬误推理 (paralogism) : 一个无效的推论, 由词义含糊的中项造成的。

感知 (perception, *Wahrnehmung*) : 一个对象的经验意识, 包含着对那个对象的感觉。

人格性 (personality) : (1) 在《纯粹理性批判》中, 指有意识的自我的跨时间的同一性; (2) 在《单纯理性限度内的宗教》中, 指人以对道德法则的意识为行为动机的能力。

现象的 (phenomenal) : 和事物的显象相关的。

现象 (phenomenon) : 就其显现给我们而言的一个事物, 同其自身如何相对。

心理的神学的证明 (physicotheological argument) : 这种论证号称能从这个世界存在着设计的现象推出上帝的存在, 也就是出于设计的证明。

公设 (postulate) : (1) 在数学中, 是指对于一个对象的构造的程序性规则; (2) 在理论哲学中, 是指一种规则, 它能说明模态概念的经验使用的条件; (3) 在实践哲学中, 是指对自由、不死或是上帝的存在的断定, 它们不能在理论上被证实, 但是是作为一种行为的道德上必然的模式的可能性的条件而被预设的。

实践的 (practical) : 和行为相关的。

实践理性 (practical reason) : 应用于行为的理性, 无论是服务于单纯的欲求 (经验的实践理性) 还是服务于道德法则 (纯粹的实践理性)。

纯粹的 (pure, *rein*) : 不依赖于实际的经验, 尽管可能应用于它们, 同“经验的”相对。

合目的性 (purposiveness, *Zweckmäßigkeit*) : (1) 服务于一个目的 (*Zweck*); (2) 实际上或看上去是被设计来服务于一个目的。

理性主义 (rationalism) : 一种哲学观点, 纯粹理性就能产生知识和原则, 它们不是来自于实际经验的, 或是为实际经验所证实。

目的王国 (realm of ends, *Reich der Zwecke*) : 道德上的理想状态, 其中每一个人都被作为其自身的目的而被对待, 其中每一个合法的个别的目的也都是所有人的目的; 也被翻译为“kingdom of ends”。

理性 (reason) : 推论和无条件的普遍化的能力, 它产生出观念 (ideas) 和理念 (ideals)。

接受性 (receptivity) : 为一个外在对象所作用的能力, 通常是通过感官刺激而接受对象的表象。

反思性判断力 (reflecting judgment) : 为给定的个别寻求概念的能力。

调节性原则 (regulative principle) : 并没有构成我们的对象的表象的原则, 但是可以调节我们对对象的探究活动。

表象 (representation, *Vorstellung*) : 任何精神的内容, 通常是对象的任何种类的意识, 无论是否为现实的; 包括感性、直观、概念、理念。

敬重 (respect, *Achtung*) : (1) 对于义务或者道德法则作为行为的充分理由的赞赏; (2) 这样一种赞赏对于我们的情感的显著效果, 既有限制我们的欲望的必要性的不愉快, 又有对于我们有能力那样作的愉悦。

法权 (right, *Recht*) : (1) 用做不可数名词, 指可强制执行的人际间责任的总体; (2) 用做可数名词, 指一个人对于特定的一个他人或一些人的可强制性的责任。

图型 (schema) : 空间的一时间的结构或关系, 通过它范畴能被应用于经验的直观。

图型论 (schematism) : 对于范畴的图型的规定。

感觉 (sensation, *Empfindung*) : 一个外部对象的直接的效果或是一个人自身身体的或心理的对于感官的状况, 它为经验性直观提供材料。

感性 (sensibility, *Sinnlichkeit*) : 具有经验的以及纯粹直观的能力。

自发性 (spontaneity) : 一种发起一个表象或行为的能力。

综合 (synthesis) : 将任何表象结合为一个更为复杂的表象。

综合的 (synthetic) : (1) 用于判断, 它意味着谓词不包含在主词概念之中, 而是必须以某种“第三者”为基础才能断定; (2) 用于指一种方法, 意味着从前提推导出结论, 而不是从结论回溯出前提。

目的论判断 (teleological judgment) : 断定一个对象存在着的目的的判断。

物自身 (thing in itself, *Ding* or *Sache an sich*) : 作为其自身的物, 独立于我们对它的表象; 确切地说, 是消极意义上的本体, 因为我们能知道相应于显象一定存在着就其自身而存在的东西, 但是通过纯粹理性就不能知道更多的东西了。

超验的 (transcendent) : 超越了经验的界限。

先验的 (transcendental) : 准确地说, 即是能被认识为一般经验的或者更具体的是先天综合知识的可能性的条件的东西; 但有时康德也用它来指“超验的” (“transcendent”)。

先验演绎 (transcendental deduction) : 先天综合认知的客观有效性的证明。

统觉的先验统一 (transcendental unity of apperception) : 表象的杂多中, 自我的综合统一性, 被认为是先天具有的。

知性 (understanding) : 概念的能力; 纯粹的知性是范畴的根源 (知性的纯粹概念)。

德性 (virtue, *Tugend*) : 合乎道德的动机的力量, 它面对的是相反的偏好; 德性的义务

(*Tugendpflichten*) 是道德上的责任，它们不能被强制执行。

意志 (*will, Wille*) : (1) 一般用来指一种发起行为的能力，是通过对那种行为的表象而发起的，那种行为的表象要么是可欲求的，要么是由法则所要求的，因此包括欲求 (*Willkür*) ; (2) 还有一种特定的用法，是指给自身行为立法的一种能力，以和根据欲求 (*Willkür*) 而选择行为的能力相对比。

## 文献选录

### 原始文献

康德已出版的著作、通信、注释及讲稿的讲稿的标准德文版如下，其卷册及页码数字在引用康德时被广泛使用：*Kant's gesammelte Schriften*, edited by the Royal Prussian (later German, then Berlin-Brandenburg) Academy of Sciences, 29 vols. Berlin: Georg Reimer (later Walterde Gruyter), 1900。

不过，康德著述的更为现代的版本（它依据了学院版的页码数字）可见于：*Philosophische Bibliothek*, Hamburg: Felix Meiner Verlag。

康德著述的标准英译本（包括出版的著作及对他的通信、注释及讲稿的广泛选录）是：Guyer, Paul, and Wood, Allen W. (general co-editors), *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant in English Translation*, 16 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1992。

这个英文著述集计划为 16 卷，至 2006 年已有 12 卷出版：Immanuel Kant, *Theoretical Philosophy, 1755–1770*, Ed. and trans. David Walford in collaboration with Ralf Meerbote, Cambridge: Cambridge University Press, 1992。

——*Lectures on Logic*, Ed. and trans. J. Michael Young, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

——*Opus postumum*, Ed. Eckart Förster, trans. Eckart Förster and Michael Rosen, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

——*Practical Philosophy*, Ed. and trans. Mary J. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

——*Religion and Rational Theology*, Ed. and trans. Allen W. Wood and George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

——*Lectures on Metaphysics*, Ed. and trans. Karl Ameriks and Steve Naragon, Cambridge:

Cambridge University Press, 1997.

——*Lectures on Ethics*, Ed. Peter Heath and J.B. Schneewind, trans. Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

——*Critique of Pure Reason*, Ed. and trans. Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

——*Correspondence*, Ed. and trans. Arnulf Zweig, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

——*Critique of the Power of Judgment*, Ed. Paul Guyer, trans. Paul Guyer and Eric Matthews, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

——*Theoretical Philosophy after 1781*, Ed. Henry Allison and Peter Heath, trans. Gary Hatfield, Michael Friedman, Henry Allison, and Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

——*Notes and Fragments*, Ed. Paul Guyer, trans. Curtis Bowman, Paul Guyer, and Frederick Rauscher, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

剩余的卷册，正在准备之中，是康德出版的著作：*Anthropology, History, and Education*; his writings on *Natural Science*; *Lectures on Anthropology*; and *Notes and Drafts on Political Philosophy*. Older translations of some of the important works in these volumes include: Immanuel Kant, *Universal Natural History and Theory of the Heavens*, Trans.W. Hastie, with a new Introduction by Milton K. Munitz. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1969。

——*Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Trans. Mary J. Gregor, The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

And, for Kant's important historical essays, discussed in Chapter 11: Immanuel Kant, *Political Writings*. Ed. Hans Reiss, trans. H.B. Nisbet. 2nd edn, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Reference works and collections of essays Caygill, Howard, *A Kant Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers, 1995.

Chadwick, Ruth F., and Cazeaux, Clive (eds) *Immanuel Kant: Critical Assessments*, 4 vols, London and New York: Routledge, 1992.

Guyer, Paul (ed.) *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

—— (ed.) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998.

—— (ed.) *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003.

—— (ed.) *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge: Cam-

bridge University Press, 2006.

Kitcher, Patricia (ed.) *Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998.

Klemme, Heiner F., and Kuehn Manfred (eds) *Immanuel Kant*, International Library of Critical Essays in the History of Philosophy, 2 vols, Aldershot: Ashgate/Dartmouth, 1999.

Schaper, Eva and Vossenkuhl, Wilhelm (eds) *Reading Kant: New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1989.

## 非原始文献

关于康德的著述数量庞大，这里列出的是本书引用和推荐的著作，其他一些重要的著作只列出一小部分，本书引用过其他哲学家的著作和文献这里就不提及了。

Al-Azm, Sadik, *The Origin of Kant's Argument in the Antinomies*, Oxford: Clarendon Press, 1972.

Allison, Henry E, *The Kant–Eberhard Controversy*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1973.

——— *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

——— “Kant's Antinomy of Teleological Judgment.” *Southern Journal of Philosophy* XXX (Supplement, 1991), pp.25–42; reprinted in P. Guyer (ed.), *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*, pp.219–236.

——— *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

——— *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

——— *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven, CT: Yale University Press, rev. edn, 2004.

Ameriks, Karl, *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford: Clarendon Press, 1982; new edn, 2000.

——— *Interpreting Kant's Critiques*, Oxford: Clarendon Press, 2003.

Anderson-Gold, Sharon, *Unnecessary Evil: History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*, Albany, NY: State University of New York Press, 2001.

Aune, Bruce, *Kant's Theory of Morals*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

Banham, Gary, *Kant and the Ends of Aesthetics*, Basingstoke and London: Macmillan Press, 2000.



Baron, Marcia W., *Kantian Ethics Almost without Apology*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995.

Baron, Marcia W., Pettit, Philip and Slote, Michael, *Three Methods of Ethics*, Oxford: Blackwell Publishers, 1997.

Bayne, Steven M., *Kant on Causation: On the Fivefold Routes to the Principle of Causation*, Albany, NY: State University of New York Press, 2004.

Baynes, Kenneth, *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, and Habermas*, Albany, NY: State University of New York Press, 1992.

Beck, Lewis White, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Judgment*, Chicago: University of Chicago Press, 1960.

—— “Can Kant's Synthetic Judgments Be Made Analytic?” In *Studies in the Philosophy of Kant*, Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill Company, 1965, pp.74–91.

—— *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.

—— “Did the Sage of Königsberg Have No Dreams?” In *Essays on Kant and Hume*, New Haven, CT: Yale University Press, 1978, pp.38–60.

Beiner, Ronald, and Booth, William James (eds) *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, New Haven, CT: Yale University Press, 1993.

Beiser, Frederick C., *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

—— *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790–1800*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

—— *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781–1801*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

Bennett, Jonathan, *Kant's Analytic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

—— *Kant's Dialectic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

Bielefeldt, Heiner, *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Bird, Graham, *Kant's Theory of Knowledge: An Outline of One Central Argument in the Critique of Pure Reason*, London: Routledge and Kegan Paul, 1962.

Bohman, James, and Lutz-Bachman, Matthias (eds) *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

Brandt, Reinhard, *The Table of Judgments: Critique of Pure Reason A 67–76, B 92–101*, North American Kant Society Studies in Philosophy, Vol.4. Trans. Eric Watkins. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co., 1995.

- Brittan, Gordon G., Jr, *Kant's Theory of Science*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978.
- Brook, Andrew, *Kant and the Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Brueckner, Anthony, "Transcendental Arguments I." *Nous* 17 (1983), pp.551–575.
- "Transcendental Arguments II." *Nous* 18 (1984). pp. 197–224.
- Buchdahl, Gerd, *Metaphysics and the Philosophy of Science*, Oxford: Basil Blackwell, 1969.
- *Kant and the Dynamics of Reason*, Oxford: Blackwell, 1992.
- Budd, Malcolm, *The Aesthetic Appreciation of Nature: Essays on the Aesthetics of Nature*, Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Buroker, Jill Vance, *Space and Incongruence: The Origin of Kant's Idealism*, Dordrecht: D. Reidel, 1981.
- Carl, Wolfgang, *Der schweigende Kant: Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- Carrier, Martin, "Kant's Mechanical Determination of Matter in the *Metaphysical Foundations of Natural Science*", In Eric Watkins (ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pp.117–135.
- Cassirer, Ernst, *Kant's Life and Thought*. Trans. James Haden, New Haven, CT: Yale University Press, 1981.
- Cavallar, Georg, *Kant and the Theory and Practice of International Right*, Cardiff: University of Wales Press, 1999.
- Chipman, Lauchlan, "Kant's Categories and their Schematism." *Kant-Studien* 63 (1972): 36–50. Reprinted in Ralph C.S.Walker (ed.), *Kant on Pure Reason*, Oxford: Oxford University Press, 1982, pp.100–116.
- Cohen, Ted, "Why Beauty is a Symbol of Morality." In T. Cohen and P. Guyer (eds), *Essays in Kant's Aesthetics*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, pp.221–236. Cohen, Ted and Paul Guyer (eds), *Essays in Kant's Aesthetics*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Couturat, Louis, *La Philosophie des Mathématiques de Kant*, Paris: éditions Manucius, [1905] 2004.
- Crawford, Donald W., *Kant's Aesthetic Theory*, Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1974.
- "Kant's Theory of Imagination", In T. Cohen and P. Guyer (eds), *Essays in Kant's Aesthetics*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, pp.151–178.
- Crowther, Paul, *The Kantian Sublime: From Morality to Art*, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Denis, Lara, *Moral Self-Regard: Duties to Oneself in Kant's Moral Theory*, New York: Routledge, 2001.

Derrida, Jacques, *The Truth in Painting*. Trans. Geoff Bennington and Ian McLeod, Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Di Giovanni, George, *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors: The Vocation of Humankind, 1774–1800*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Dicker, Georges, *Kant's Theory of Knowledge: An Analytical Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

Dryer, Douglas P, *Kant's Solution for Verification in Metaphysics*, London: George Allen and Unwin, 1966.

Düsing, Klaus, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 2nd edn, Bonn: Bouvier Verlag, 1986. Edwards, Jeffrey, *Substance, Force, and the Possibility of Knowledge: On Kant's Philosophy of Material Nature*, Berkeley, CA: University of California Press, 2000.

Ewing, A.C., *Kant's Treatment of Causality*, London: Routledge & Kegan Paul, 1924.

Falkenburg, Brigitte, *Kants Kosmologie: Die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

Falkenstein, Lorne, *Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, Toronto: University of Toronto Press, 1995.

Fenves, Peter D., *A Peculiar Fate: Metaphysics and World-History in Kant*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.

——— *Late Kant: Towards Another Law of the Earth*, London and New York: Routledge, 2003.

Fistioc, Mihaela, *The Beautiful Shape of the Good: Platonic and Pythagorean Themes in Kant's Critique of the Power of Judgment*, London and New York: Routledge, 2002.

Flikschuh, Katrin, *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Förster, Eckart, "Kant's Refutation of Idealism", In A. J. Holland (ed.), *Philosophy and its History*, Dordrecht: Reidel, 1985, pp.295–311.

——— *Kant's Final Synthesis: An Essay on the Opus postumum*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Forum für Philosophie Bad Homburg (eds) *übergang: Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

Freydberg, Bernard, *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2005.

Fricke, Christel, *Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils*, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1990.

Friedman, Michael, *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

- “Causal Laws and the Foundations of Natural Science”, In Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp.161–99.
- Frierson, Patrick, *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Galston, William A., *Kant and the Problem of History*, Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- Gardner, Sebastian, *Kant and the Critique of Pure Reason*, London: Routledge, 1999.
- Gerhardt, Volker, *Immanuel Kants Entwurf "Zum Ewigen Frieden"*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- Ginsborg, Hannah, *The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition*, New York: Garland, 1990.
- Gould, Timothy, “The Audience of Originality: Kant and Wordsworth on the Reception of Genius”, In T. Cohen and P. Guyer (eds), *Essays in Kant's Aesthetics*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, pp.179–194.
- Gregor, Mary J., *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*, Oxford: Basil Blackwell, 1963.
- Grenberg, Jeanine, *Kant and the Ethics of Humility*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Grier, Michelle, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Guevara, Daniel, *Kant's Theory of Moral Motivation*, Boulder, CO: Westview Press, 2000.
- Guyer, Paul, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979; rev. edn. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- “Kant on Apperception and *A priori* Synthesis”, *American Philosophical Quarterly* 17 (1980), pp. 205–212.
- “Kant's Intentions of the Refutation of Idealism”, *Philosophical Review* 92 (1983), pp.329–383.
- “The Failure of the B-Deduction”, *Southern Journal of Philosophy* XXV, Supplement (1987a), pp.67–84.
- *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987b.
- *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- “Space, Time, and the Categories: The Project of the Transcendental Deduction”, In Ralph Schumacher (ed.), *Idealismus als Theorie der Repräsentation*, Paderborn: Mentis, 2001, pp.313–338.
- “The Derivation of the Categorical Imperative: Kant's Correction for a Fatal Flaw”,

*Harvard Review of Philosophy* X (2002), pp.64–80.

——“Kant on Common Sense and Skepticism”, *Kantian Review* 7 (2003), pp.1–37.

——*Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays*, Oxford: Clarendon Press, 2005a.

——*Values of Beauty: Historical Essays in Aesthetics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005b.

Hanna, Robert, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2001.

Hatfield, Gary, *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*, Cambridge, MA: MIT Press, 1990.

——“The *Prolegomena* and the *Critiques of Pure Reason*”, In Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann, and Ralph Schumacher (eds), *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2001. Vol.1, pp.185–208.

——“What Were Kant's Aims in the Deduction?”, *Philosophical Topics* 31 (2003), pp.165–198.

Hahn, Robert, *Kant's Newtonian Revolution in Philosophy*, Carbondale and Edwardsville, IL: Southern Illinois University Press, 1988.

Henrich, Dieter, *Der ontologische Gottesbeweis*, 2nd edn, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960.

——“The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction”, *Review of Metaphysics* 22 (1969), pp. 640–659.

——“Kants Deduktion des Sittengesetzes”, In Alexander Schwan (ed.), *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, pp.55–112; trans. in Paul Guyer (ed.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, pp.303–341.

——*Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World: Studies in Kant*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1992.

——“Identity and Objectivity: An Inquiry into Kant's Transcendental Deduction” (1976), Trans. in his *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, ed. Richard L. Velkley, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994, pp.123–208.

Herman, Barbara, *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

Hill, Thomas E., Jr. *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Philosophy*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.

——*Respect, Pluralism, and Justice: Kantian Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

——*Human Welfare and Moral Worth: Kantian Perspectives*, Oxford: Clarendon Press, 2002.

Höffe, Otfried, *“Königliche Völker”*: *Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001.

——— *Categorical Principles of Law: A Counterpoint to Modernity*, Trans. Mark Migotti. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2002.

Hudson, Hud, *Kant's Compatibilism*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994.

Kaufman, Alexander, *Welfare in the Kantian State*, Oxford: Clarendon Press, 1999.

Kemal, Salim, *Kant and Fine Art: An Essay on the Philosophy of Fine Art and Culture*, Oxford: Clarendon Press, 1986.

Kerstein, Samuel J., *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Kersting, Wolfgang, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

——— *Kant über Recht*, Paderborn: Mentis, 2004.

Kirwan, James, *The Aesthetic in Kant*, London and New York: Continuum, 2004.

Kitcher, Patricia, *Kant's Transcendental Psychology*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1990.

Kitcher, Philip, “A Priori Knowledge”, *Philosophical Review* 89 (1980), pp.3–23.

——— “Projecting the Order of Nature”, In Robert E. Butts (ed.), *Kant's Philosophy of Physical Science*, Dordrecht: Reidel, 1986, pp.201–235.

——— “Kant's A Priori Framework”, In Patricia Kitcher (ed.), *Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays*, 1998, pp.1–20.

Kleingeld, Pauline, *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.

——— “Kants Argument für den Völkerbund”, In Herta Nagl-Doerkal and Rudolph Langthaler (eds.), *Recht – Geschichte – Religion: Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, Berlin: Akademie Verlag, 2004, pp.99–112.

Klemme, Heiner F.(ed.) *Die Schule Immanuel Kants. Kant-Forschungen*, Vol.6. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994.

Korsgaard, Christine M. *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996a.

——— *The Sources of Normativity*, Ed. Onora O' Neill, Cambridge: Cambridge University Press, 1996b.

——— “Taking the Law into our Own Hands: Kant on the Right to Revolution”, In Andrews Reath, Barbara Herman, and Christine M. Korsgaard (eds), *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp.297–328.

- Kreimendahl, Lothar, *Kant – Der Durchbruch von 1769*, Köln: Jürgen Dinter Verlag, 1990.
- Kuehn, Manfred, *Kant: A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Langton, Rae, *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Laywine, Alison, *Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy*, Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, 1993.
- Longuenesse, Béatrice, *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.
- Louden, Robert B., *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*, New York and Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Lovejoy, Arthur O., "On Kant's Reply to Hume" (1906), Reprinted in Moltke S. Gram (ed.), *Kant: Disputed Questions*, Chicago: Quadrangle Books, 1967, pp.284–308.
- Löw, Reinhard, *Philosophie des Lebendigen: Der Begriff der Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1980.
- Ludwig, Bernd, *Kants Rechtslehre*, Kant-Forschungen, Vol. II, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988.
- Lyotard, Jean-François, *Lessons on the Analytic of the Sublime*, Trans. Elizabeth Rottenberg, Stanford, CA: Stanford University Press, 1994.
- Macmillan, R.A.C., *The Crowning Phase of the Critical Philosophy: A Study in Kant's Critique of Judgment*, London: Macmillan, 1912.
- McFarland J.D., *Kant's Concept of Teleology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.
- McLaughlin, Peter, *Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation: Antinomy and Teleology*, Lewiston: Edwin Mellen Press, 1990.
- Meerbote, Ralf, and Hudson, Hud (eds) *Kant's Aesthetics*, Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, 1991.
- Melnick, Arthur, *Kant's Analogies of Experience*, Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- *Space, Time, and Thought in Kant*, Dordrecht: Kluwer, 1989.
- Moore, A.W., *Noble in Reason, Infinite in Faculty: Themes and Variations in Kant's Moral and Political Philosophy*, New York and London: Routledge, 2003.
- Mulholland, Leslie A. *Kant's System of Rights*, New York: Columbia University Press, 1990.
- Munzel, G. Felicitas, "The Beautiful is the Symbol of the Morally-Good: Kant's Philosophical Basis of Proof for the Idea of the Morally-Good", *Journal of the History of Philosophy* 33(1995), pp.301–330.
- *Kant's Conception of Moral Character: The "Critical" Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, Chicago: University of Chicago Press, 1999.

- Nell, Onora (O' Neill), *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*, New York: Columbia University Press, 1975.
- Nuzzo, Angelica, *Kant and the Unity of Reason*, West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2005.
- O' Neill, Onora, *Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice and Development*, London: Allen and Unwin, 1986.
- *Constructions of Reason: Explorations in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- "Kant's Virtues", In Roger Crisp (ed.), *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Oxford: Clarendon Press, 1996, pp.77–98.
- *Bounds of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Parret, Hermann (ed.) *Kant's Ästhetik – Kant's Aesthetics – L'esthétique de Kant*, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1998.
- Parsons, Charles D, "Kant's Philosophy of Arithmetic" (1969), Reprinted with a postscript in his *Mathematics and Philosophy: Selected Essays*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.
- Paton, H.J., *Kant's Metaphysic of Experience*, 2 vols. London: George Allen & Unwin, 1936.
- *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, London: Hutchinson, 1947.
- Pillow, Kirk, *Sublime Understanding: Aesthetic Reflection in Kant and Hegel*, Cambridge, MA: MIT Press, 2000.
- Pippin, Robert, *Kant's Theory of Form*, New Haven, CT: Yale University Press, 1982.
- Plaass, Peter, *Kant's Theory of Natural Science*, Trans. Alfred E. and Maria G. Miller, Dordrecht: Kluwer, 1994.
- Powell, C.Thomas, *Kant's Theory of Self-Consciousness*, Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Prauss, Gerold, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn: Bouvier Verlag, 1974.
- Quinton, Anthony, "Spaces and Times", *Philosophy* 37(1962), pp.130–147.
- Rawls, John, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Ed. Barbara Herman, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- Reath, Andrews, "Two Conceptions of the Highest Good in Kant", *Journal of the History of Philosophy* 26(1988), pp.593–619.
- Recki, Birgit, *Ästhetik der Sitten: Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001.
- Reich, Klaus, *The Completeness of Kant's Table of Judgments*, Trans. Jane Kneller and Michael Losonsky, Stanford, CA: Stanford University Press, 1981.
- Rogerson, Kenneth F., *Kant's Aesthetics: The Roles of Form and Expression*, Lanham, MD:



University Press of America, 1986.

Rorty, Richard, "Strawson's Objectivity Argument", *Review of Metaphysics* 24 (1970), pp.207–244.

—— "Verificationism and Transcendental Arguments", *Nous* 5 (1971), pp.3–14.

Rosen, Allen D., *Kant's Theory of Justice*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.

Rosenberg, Jay F., *Accessing Kant: A Relaxed Introduction to the Critique of Pure Reason*, Oxford: Clarendon Press, 2005.

Rossi, Philip J., *The Social Authority of Reason: Kant's Critique, Radical Evil, and the Destiny of Humankind*. Albany, NY: State University of New York Press, 2005.

Rossi, Philip J. and Wreen, Michael (eds) *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1991.

Rush, Fred L., Jr. "The Harmony of the Faculties", *Kant-Studien* 92(2001), pp.38–61.

Sassen, Brigitte (ed.), *Kant's Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Savile, Anthony, *Aesthetic Reconstructions: The Seminal Writings of Lessing, Kant, and Schiller*, Oxford: Basil Blackwell, 1987.

—— *Kantian Aesthetics Pursued*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1993.

—— *Kant's Critique of Pure Reason: An Orientation to the Central Theme*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

Schaeffer, Jean-Marie, *Art of the Modern Age: Philosophy of Art from Kant to Heidegger*, Trans.

Steven Rendell, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

Schaper, Eva, *Studies in Kant's Aesthetics*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

Schmücker, Josef, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, Meinsenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1961.

Schneewind, J.B., *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Schönecker, Dieter, *Kant: Grundlegung III, Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Freiburg and Munich: Verlag Karl Alber, 1999.

Schönecker, Dieter, and Wood, Allen W. *Kant's "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten": Ein einführender Kommentar*, Paderborn: Schöningh, 2002.

Schönfeld, Martin, *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

Sellars, Wilfrid, *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. London: Routledge and Kegan Paul, 1968.

——*Kant's Transcendental Metaphysics*, Ed. Jeffrey F. Sicha. Atascadero, CA: Ridgeview Press, 2002.

Shabel, Lisa A., *Mathematics in Kant's Critical Philosophy: Reflections on Mathematical Practice*, New York and London: Routledge, 2003.

——“Kant's 'Argument from Geometry'”, *Journal of the History of Philosophy* 42(2004), pp.195–215.

Shell, Susan Meld, *The Rights of Reason: A Study of Kant's Philosophy and Politics*, Toronto: University of Toronto Press, 1980.

——*The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation, and Community*, Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Sherman, Nancy, *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics*. 7th edn. London: Macmillan, 1907, Appendix, pp.511–516.

Silber, John, “Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent.” *Philosophical Review* 68(1959), pp.469–492.

——“Introduction”, *Religion within the Limits of Reason Alone*, Trans. Theodore M. Greene and Hoyt H., Hudson. New York: Harper & Row, 1960, pp. lxxiii–cxxxiv.

——“The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics”, *Ethics* 73 (1962–1963), pp.179–197.

Smith, A.H. *Kantian Studies*, Oxford: Clarendon Press, 1947.

Smith, Norman Kemp, *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason.'* 2nd edn, London: Macmillan, 1923.

Stern, Robert (ed.) *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*, Oxford: Clarendon Press, 1999.

Stratton-Lake, Philip, “Formulating Categorical Imperatives”, *Kant-Studien* 83 (1993), pp.317–340.

——*Kant, Duty, and Moral Worth*, London and New York: Routledge, 2000.

Strawson, Peter F. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen, 1959.

——*The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London: Methuen, 1966.

——*Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, New York: Columbia University Press, 1985.

Stroud, Barry, “Transcendental Arguments”, *Journal of Philosophy* 65 (1968), pp.241–256.

——*Understanding Human Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

Thompson, Manley, “Singular Terms and Intuitions in Kant's Epistemology”, *Review of Meta-*

*physics* 26(1972–1973), pp.314–343.

Timmons, Mark (ed.) *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

Tonelli, Giorgio, *Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic*. Ed. David H. Chandler, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1994.

Tuschling, Burkhard (ed.) *Probleme der "Kritik der reinen Vernunft"*, Berlin: Walter de Gruyter, 1984.

Uehling, Theodore E. Jr. *The Notion of Form in Kant's Critique of Aesthetic Judgment*, The Hague: Mouton, 1971.

Vaihinger, Hans, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols, Stuttgart, Berlin, Leipzig: Union deutsche Verlagsgesellschaft, 1883–1892.

van Cleve, James, *Problems from Kant*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1999.

van Cleve, James, and Frederick, Robert E. (eds), *The Philosophy of Left and Right*, Dordrecht: Kluwer, 1991.

Vuillemin, Jules, *Physique et Métaphysique Kantienne*, Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

Walker, Ralph C. S. *Kant*, London: Routledge and Kegan Paul, 1978.

Warren, Daniel, *Reality and Impenetrability in Kant's Philosophy of Nature*, London and New York: Routledge, 2001.

Watkins, Eric (ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

——— *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Waxman, Wayne, *Kant and the Empiricists: Understanding Understanding*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

Wenzel, Christian Helmut, *An Introduction to Kant's Aesthetics: Core Concepts and Problems*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

Werkmeister, W.H., *Kant's Silent Decade: A Decade of Philosophical Development*, Tallahassee, FL: University Presses of Florida, 1979.

Westphal, Kenneth R., *Kant's Transcendental Proof of Realism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Williams, Howard, *Kant's Political Philosophy*, New York: St. Martin's Press, 1983.

——— (ed.) *Essays on Kant's Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.

——— *Kant's Critique of Hobbes*, Cardiff: University of Wales Press, 2003.

Williams, T.C., *The Concept of the Categorical Imperative: A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kant's Ethical Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1968.

Wolff, Michael, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Frankfurt am Main: Vittorio

Klostermann, 1995.

Wolff, Robert Paul, *Kant's Theory of Mental Activity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.

———*The Autonomy of Reason: A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals*, New York: Harper & Row, 1973.

Wood, Allen W., *Kant's Moral Religion*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1970.

———*Kant's Rational Theology*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978.

———*Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

———*Unsettling Obligations: Essays on Reason, Reality and the Ethics of Belief*, Stanford, CA: CSLI Publications, 2002.

——— "The Good Will", *Philosophical Topics* 31 (2003), pp.457–484.

———*Kant*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

Yovel, Yirmiahu, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

Zammito, John H., *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.

———*Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, Chicago: University of Chicago Press, 2002.

## 索引

- accidentality, system of, 347  
偶然性, 体系的偶然性
- Achenwall, Gottfried, 403
- actuality, 115; *see also* modality  
现实性; 又见模态
- Adam and Eve, 361–362, 364  
亚当与夏娃
- Adickes, Erich, 384
- Addison, Joseph, 397
- aesthetic ideas, 320–321  
审美的理念
- aesthetic judgment, 307; 审美判断 deduction of, 316, 322–324; 审美判断的演绎 disinterestedness of, 311, 312–313; 审美判断的无利害性 and form, 316; 审美判断及形式 universal validity of, 313–314, 316, 322–324; 审美判断的普遍有效性 *see also* taste 又见鉴赏
- aesthetics, 20, 36–37, 381, 385; 审美 and morality, 310–311, 324–332; 审美与道德 connection to teleology, 308–309 与目的论的联系
- affinity: principle of, 166–167; 亲和性: 亲和性的原理 transcendental, 87–88, 先验的亲和性
- Al-Azm, Sadik, 154
- Allison, Henry E., 67, 124, 238, 333, 359, 380, 383, 386, 387, 395, 399, 400, 408, 410
- alteration, 107; 变化 *see also* causality, 又见因果性
- Altmann, Alexander, 381
- Ameriks, Karl, 154, 387, 389, 400
- Analogies of Experience, 57, 79, 93, 105–115, 118, 119, 120, 121, 155, 162; 经验的类推 *see also* causality, 又见因果性

- analytic judgments, 20, 46–47, 100, 383–384 ; 分析判断 in mathematics, 61–62, 数学中的分析判断
- analytical method, 48–49, 81, 385 分析的方法
- anarchy, 287–288 无政府
- Anderson-Gold, Sharon, 401
- Anselm, St., 145
- anthropology, 25, 179, 249–250, 258 人类学
- Anticipations of Perception, 101–105, 155 知觉的预期
- antinomies, in inaugural dissertation, 28, 31 二律背反, 就职论文中的二律背反
- Antinomy of Pure Reason, 128, 133, 137, 138–144, 216–218 纯粹理性的二律背反
- antinomy of teleological judgment, 346–349, 411 目的论判断的二律背反
- appearances, 2–3, 29, 53, 63–70, 103, 130, 221 ; 显象 of motion, 163–165 ; 运动的显象 series of, 132–133, 138, 167 ; 显象的序列 *see also* phenomena, transcendental idealism 又见现象, 先验观念论
- apperception, transcendental unity of, 84–91 统觉, 统觉的先验统一性
- apprehension, synthesis of, 83 感知, 感知的综合
- a posteriori* cognition, 46 后天的认知
- a priori*, contrasted to *a posteriori*, 45–46 先天的, 和后天的相对比
- Aquinas, St. Thomas, 145
- Aristotle, 394
- arithmetic, 60–61 算术
- Arnauld, Antoine, 384
- art, 307, 308, 312, 318–21, 340 ; 艺术 autonomy of, 311 艺术的自主性
- astronomy, 50, 168–169 天文学
- atomism, 161 原子论
- Aune, Bruce, 208–209, 394, 396, 397, 399, 404–405, 406
- autonomy, 4–6, 7–8 ; 自主, 自律 of art, 311 ; 艺术中的自主 in cognition, 50–51, 72, 88, 95, 129, 156, 173 ; 认识中的自主 formula of, 203–204, 398 ; 自主的形式 practical, 156, 178, 220, 240, 354 实践的自律
- avarice, 252 贪婪
- Axioms of Intuition, 101–105, 155 直观的公理
- Banham, Gary, 358–359
- Baron, Marcia, 208–209, 261, 403
- Baumgarten, Alexander Gottlieb, 20, 126, 134, 381, 385, 408
- Baynes, Kenneth, 302

- beauty: adherent versus free, 317 ; 美: 依存美与自由的美; analysis of, 313–314 ; 美的分析 and form, 316, 321 ; 美和形式 and free play, 314–317 美和自由游戏; ideal of, 317–318, 325, 329 美的理念; and morality, 4, 308–309, 324–325, 326–330 美和道德; natural, 37, 408 自然美
- Beck, Lewis White, 41, 208, 380, 381, 383, 384, 389, 395, 396, 398, 399, 400, 401, 402
- Beiner, Ronald, 303
- Beiser, Frederick C., 41, 302, 398, 406, 407
- beneficence, duty of, 193–194, 201–202, 243, 255, 257–260, 330–331 仁慈, 仁慈的义务
- benevolence, 258–259, 330–331 仁慈
- Bennett, Jonathan F., 124, 154, 390, 392
- Bentham, Jeremy, 407
- Bentley, Richard, 393
- Berkeley, George, 28, 33, 36, 69, 117, 391
- Big Bang, 390 大爆炸
- Bielefeldt, Heiner, 41, 410
- Bird, Graham, 124
- body, science of, 159–165 科学的整体
- Bohman, James, 303
- Booth, William James, 303
- Brandt, Reinhard, 388, 413
- Brittan, Gordon, 173–174, 359
- Brook, Andrew, 154
- Brueckner, Anthony, 391
- Buchdahl, Gerd, 173–174, 393
- Budd, Malcolm, 333
- Burke, Edmund, 382, 409
- Buroker, Jill Vance, 382, 384
- Butts, Robert, 359
- Canon of Pure Reason, 34, 152–153, 230–233 纯粹理性的法规
- Carl, Wolfgang, 383
- Carrier, Martin, 394
- Cassirer, Ernst, 13–14, 381
- categorical imperative: 24, 34–35 绝对命令; concept of, 179–180 绝对命令的概念; derivation of, 179–191, 395 绝对命令的推演; formulations of, 191–207 绝对命令的形式; and duties, 242–247 绝对命令和义务; and freedom of will, 219–226 绝对命令和意志自由
- categories, 33, 49–50 范畴; metaphysical deduction of, 71–80 范畴的形而上学演绎; sche-

matism of, 96–100 范畴的图示论; transcendental deduction of, 80–95 范畴的先验演绎

Cato, Marcus Porcius, 197

causal laws, 112–113 因果法则

causality, 12–13, 33 因果性; category of, 77, 79, 93, 98, 99, 112 因果性范畴; Kant's argument for, 109–113 康德对于因果性的论证; in mechanics, 160, 162–163 机械论中的因果性; of will, 140–143, 215–219 意志的因果性; *see also* Analogies of Experience 又见经验的类推

Cavallar, Georg, 303, 407

change: experience of, 110–113 变化, 变化的经验; reality of, 31 变化的实在性

character, empirical and intelligible, 3, 217 特性, 经验的特性与理知的特性

Charles V, 185

chemistry, 159 化学

Cheyne, George, 393

children, rights and duties regarding, 278–279 关于儿童的权利与义务

chiliasm, 298, 366 千禧年说

Chipman, Lauchlin, 390

Christianity, 38, 226, 229, 331 基督教

Chrysippus, 398

coercion, 240–242, 244–246, 263–266, 404 强制

Cohen, Gerald A., 209

Cohen, Ted., 334, 410

communism, 272 共产主义

community; *see* interaction 交往; 又见交互性

concepts, 53–54, 72–73, 84, 96–97, 386 概念; in aesthetic judgment, 314–320 审美判断中的概念; *see also* categories 又见范畴

conservation of substance, 107–108, 111, 160, 162 实体的持存

construction, in mathematics, 60–61 数学中的建构

contingency, 143 偶然性

contract, right of, 35, 38, 268, 275–276 契约, 契约的权利; *see also* social contract 又见社会契约

conscience, 246, 252–253 良知

constitutional power, 285–287 宪政力量

conversion, 226, 235, 402 改变

Copernican Revolution, 49–51, 72, 385 哥白尼式的革命

cosmological argument, 145, 147–148, 151 宇宙论证明

cosmology: contemporary, 162 宇宙论, 当代的宇宙论; rational, 138–144 理性的宇宙论



- cosmopolitan right, 295 世界公民的权利
- craft, 318 手工制品
- Crawford, Donald W., 333, 408, 409, 410
- critique, 9 批判
- Crowther, Paul, 410
- Crusius, Christian August 21, 214, 217–218, 381
- D'Alembert, Jean Le Rond, 17–18
- democracy, 281–282 民主
- Derham, William, 393
- Derrida, Jacques, 333
- Descartes, René, 9–10, 15, 19, 24, 117, 121, 134, 145, 147, 381, 388, 391
- design: argument from, 145, 336–338, 393 设计, 设计论证明; in nature, 341–344, 350–351 自然中的设计; *see also* physicotheological argument 又见心理的神学的证明
- desire, 177 意欲
- despotism, 281–282 专制
- determinism, and free will, 1–3, 21, 140–143, 214–215 决定论, 决定论与自由意志; *see also* freedom, of will 又见自由, 意志自由
- di Giovanni, George, 238, 398
- dialectic, 11, 126 辩证论; *see also* Antinomy of Pure Reason, Ideal of Pure Reason, Paralogisms of Pure Reason, Transcendental Dialectic 又见纯粹理性的二律背反, 纯粹理性的理想, 纯粹理性的谬误推理, 先验辩证论
- Dicker, Georges, 124, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390
- discipline, culture of, 351–353 训练, 训练的教化
- discursivity, 344–345 衍生性
- disinterestedness, 311, 328 无利害性
- divisibility, infinite, 19 无限的可分性
- division of powers, 282–283 力的划分
- dogmatism, 9, 127 独断论
- domestic rights, 276–279 家庭内部的法权
- dreams, 122 梦
- drunkenness, 187–188, 243, 251–252 醉
- Düsing, Klaus, 359
- duty, duties: action from, 181–182 义务, 出于义务的行为; and categorical imperative, 196–203 义务和绝对命令; to cultivate feeling, 253–254 培养情感的义务; regarding nature, 253, 356 关于自然的义务; to others, 255–260 对他人的义务; perfect versus imperfect, 193–194, 242, 245,

355, 396 完全的义务与不完全的义务; possibility of, 368–369 义务的可能性; of right, 244–245, 247, 248–249, 262–302 权利的义务; to self, 250–255 对自身的义务; of virtue, 239–260 德性的义务

dynamics, 159, 160–162 动力学

Eberhard, Johann August, 383, 393

education, duty of, 188, 278–279 教育, 教育的义务

Edwards, Jeffrey, 125, 174

Edwards, Jonathan, 381, 399

embodiment, 39, 250, 254 体现

empiricism, 24, 54 经验主义

ends: and duties, 241–242 目的: 目的和义务; and highest good, 6 目的和至善; humanity as, 35, 185–203, 242, 245, 259–260 作为目的的人性; of nature, 350–357 自然的目的; realm of, 25, 35, 205–207, 354, 398, 401 目的王国; *see also* humanity, realm of ends 又见人性, 目的王国

Epicureanism, 196 伊壁鸠鲁主义

esteem, 190 敬重

ether, 40 以太

ethics, 239–240 伦理学

evil, radical, 38, 226–230, 240, 297–298, 365–367, 401 根本的恶

Ewing, A.C., 125

examples, in moral philosophy, 183, 242–244, 道德哲学中的范例

executive power, 282–284, 285–287, 289 行政权力

existence: and aesthetic judgment, 313 实存, 实存与审美判断; of God, 19–20, 24, 148–153 上帝的存在; and synthetic judgments, 20 实存与综合判断; not a predicate, 22, 393 非存在不是一个谓词; *see also* ontological argument 又见本体论证明

experience: conditions of possibility of, 82–83 经验: 经验的可能性条件; Hume on, 46 休谟论经验; of motion, 163 运动的经验; two senses of, 389 经验的两种意义; *see also* time determination 又见时间的规定性

faculties, in university, 292–293 系科, 大学中的系科

fairness, 270 公平

faith, 9, 34, 127, 233 信仰

Falkenburg, Brigitte, 154

Falkenstein, Lorne, 124, 386

family, 35; *see also* children, marriage 家庭, 又见儿童, 婚姻

fatality, system of, 347 命定论, 命定论的系统

Feder, Johann Heinrich, 383, 391

- federalism, 295 联邦主义
- Fenves, Peter, 41, 372, 412, 413
- fine art, 318–321; *see also* art 高雅艺术, 又见艺术
- Fistioc, Mihaela, 410
- Flikschuh, Katrin, 302, 405
- forces: attractive and repulsive, 103, 159, 160–162 力: 引力和斥力; measurement of, 17–18  
力的测算
- form, and beauty, 316, 321 形式, 形式和美
- formalism: in mathematics, 62 形式主义: 数学中的形式主义
- forms, Platonic, 126 形式, 柏拉图的形式
- forms of judgment, 73–75 判断的形式
- Förster, Eckart, 41, 384
- frailty, 248 脆弱
- Francis I, 185
- Frederick II (the Great), 37, 226, 399
- Frederick William I, 399
- Frederick William II, 37–38, 39, 226, 292
- free play, 311, 314–317; *see also* imagination 自由游戏; 又见想象
- freedom: academic, 292–294; 自由, 学术自由 external use of, 263–264, 266 自由的外在使用;  
and coercion, 240–242, 263–264 自由和强制; and duties of virtue, 241–247, 249–260 自由和  
德性的义务; innate right to, 244, 266–267, 268, 405 自由的天赋具有的权利; Leibniz on, 392 莱  
布尼茨论自由; and moral law, 6 自由和道德法则; and nature, 3–4, 309, 349–357, 361, 365–366  
自由和自然; and right to property, 269–270 自由和财产权; of speech, 244, 267 言论自由; and  
the sublime, 322 自由和崇高; and universal principle of right, 263 自由和权利的普遍原则; as  
value, 5, 178–179, 187–189, 194–195, 351–353 作为价值的自由; of will, 1–3, 21, 34, 36, 68–69,  
140–143, 210–230 意志的自由
- French revolution, 38, 284, 286, 370 法国大革命
- Fricke, Christel, 408
- Friedman, Michael, 41, 124, 174, 359, 381, 386, 391, 393, 394
- functions of judgment, 73–75, 79 判断的功能
- Galston, William A., 371, 412
- Gardner, Sebastian, 387
- Garve, Christian, 383, 391
- gender, 25 性别
- genius, 4, 37, 308, 319–321, 328, 409 天才

- geometry, 55, 59–62, 64–66 几何
- Gerhardt, Volker, 303
- Geuss, Raymond, 208
- Ginsborg, Hannah, 333
- gluttony, 251–252 暴饮暴食
- God: and freedom, 216–217 上帝上帝和自由; and grace, 366–367 上帝和恩宠; in inaugural dissertation, 28 就职论文中的上帝; as ground of possibility, 20, 22, 132, 145–147, 152 作为可能性根据的上帝; moral argument for, 152–153, 230–237 对上帝的道德上的证明; no duties to, 196, 253 对上帝的无一物; theoretical arguments for existence of, 19–20, 137, 145–152 对上帝存在的理论上的证明; practical postulate of, 36, 211–213 上帝的实践上的预设; and teleology, 335–338, 347–349 上帝和目的论; *see also* cosmological argument, Ideal of Pure Reason, ontological argument, physicotheological argument, postulates of pure practical reason 又见宇宙论证明, 纯粹理性的理想, 本体论证明, 心理神学的证明, 纯粹实践理性的公设
- Goethe, Johann Wolfgang von, 196
- good will, 34, 177, 181–182, 394 善良意志; *see also* freedom 又见自由
- Gottsched, Johann Christoph, 397
- Gould, Stephen Jay, 342
- Gould, Timothy, 409
- grace, 366–367 恩宠
- gratitude, 256–257 感恩
- Gregor, Mary J., 261, 396, 402, 404, 405
- Grenberg, Jeanine, 261, 403
- Grier, Michelle, 154, 392
- Guevara, Daniel C., 399
- Guyer, Paul, 14, 124, 174, 208–209, 261, 332–334, 358, 380, 381, 382, 383, 385, 386, 387, 389, 390, 391, 392, 394, 395, 396, 398, 402, 403, 408, 409, 410, 411, 412
- Habermas, Jürgen, 302–303
- Hahn, Robert, 385
- happiness, 35, 39, 181–182, 184–185, 202–203, 230–233, 235–237, 241, 258–260, 285, 335–336, 368, 402–403 幸福
- Hatfield, Gary, 125, 380, 383, 385, 389, 390
- heat, kinetic theory of, 390 热, 热的动力学理论
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 163, 307, 387–388, 394
- Henrich, Dieter, 125, 154, 381, 389, 400, 408
- Hepburn, Ronald, 408

- Herder, Johann Gottfried, 35, 361
- Herman, Barbara, 208–209, 403, 404
- Herz, Marcus, 31, 32, 50, 163, 382, 383
- heteronomy, 203–204, 220 他律
- highest good, 6, 36, 180, 212, 230–237, 339, 353–355, 401 至善
- Hilbert, David, 61
- Hill, Thomas E., Jr., 208–209, 395, 397
- history, 360–371 历史
- Hobbes, Thomas, 15, 239, 271
- Höffe, Otfried, 302–303
- homicide, 198, 244 自杀
- homogeneity: of intuition and concept, 96–97 同质性, 直观和概念的同质性; principle of, 166–169 同质性原理
- hope, 6–7, 369 希望
- Horace (Horatius Flaccus Quintus), 226
- Hudson, Hud, 238, 334
- humanity: as end in itself, 185–191, 194–203, 242, 259–260, 353–354, 395–396, 397 人性, 作为目的本身的人性; and principle of right, 263 人性和权利的原理
- Hume, David, 12–13, 15, 46, 47, 71, 98, 109, 111–113, 121, 145, 211, 336–338, 357, 385, 387, 391, 392, 393, 398, 411
- humility, 252 谦逊
- Husserl, Edmund, 163, 394
- Hutcheson, Francis, 312, 408
- hylozoism, 347 万物生机论
- hypothetical imperatives, 24, 183–184, 193 假言命令
- hypotheses, 168 假设
- Ideal of Pure Reason, 133, 145–153 纯粹理性的理想
- idealism, *see* Berkeley, purposiveness, Refutation of
- Idealism, transcendental idealism 唯心论, 见贝克莱, 对唯心论的拒斥, 先验观念论
- ideas of pure reason, 34, 129–134 纯粹理性的理念; regulative use of, 165–173 纯粹理性的理念的调节性使用
- illusions, in metaphysics, 126–127 幻相, 形而上学中的幻相
- imagination: and change, 110 想象, 想象和变化; freeplay of, 311, 314–317 想象的自由游戏; in the sublime, 322 崇高中的想象; syntheses of, 86 想象的综合
- immortality, 36, 136, 211–213, 230, 232–233, 234–235 不死

- impenetrability, 161, 394 不可入性
- imperatives, categorical versus hypothetical, 183–184 命令, 定言命令与假言命令; *see also* categorical imperative.hypothetical imperative, 又见定言命令, 假言命令
- inclination, 183, 202–204, 223 偏好
- incongruent counterparts, 27, 382 不可重合的对应物
- indifference, liberty of, 214, 223, 381 漠不关心的自由
- indifferentism, 9, 127–128 漠不关心
- inertia, 160, 162, 343 惯性
- infinitude, of space and time, 57–58 空间和时间的无限性
- intellect, in inaugural dissertation, 30–31 理知, 《就职论文》中的理知
- interaction, 17, 78, 99, 113–115, 162–163, 391 交互作用
- interest, intellectual, 327–328 兴趣, 理知的兴趣
- intuition, 33, 53–54, 386 直观; empirical, 54, 56, 93 经验性的直观; in judgments, 73 判断中的直观; space and time as forms of, 49–50, 53, 55–58, 164 ; 空间和时间作为直观的形式 *see also* sensibility, 又见感性
- irreversibility, 110–111 不可逆性
- Jacobi, Friedrich Heinrich, 35, 210
- Järche, Benjamin Gottlob, 39
- Jesus Christ, 226, 366 耶稣基督
- judgment: analytic and synthetic, 45–50 判断, 分析的判断和综合的判断; and apperception, 90–91 判断和统觉; in metaphysical deduction, 72–80 形而上学演绎中的判断; power of, 5, 170–173 判断力; reflecting and determining, 170, 308 反思性的判断和规定性的判断; *see also* analytic judgments, synthetic *a priori* judgments 又见分析判断, 先天综合判断
- judicial power, 286 司法权力
- justice; *see* right 正义, 见权利
- Kant, Immanuel: life of, 15–40 伊曼纽尔·康德: 生平; education, 16–17 所受的教育; parents, 15 他的双亲, professorship of, 27–28 他的教授职位; works: 著作 “Announcement of Lectures for 1765–1766,” “1765—1766 就职声明” 26–27 ; *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, 《实用人类学》 39 ; “Concept of a Human Race,” “人类种族的概念” 35 ; “Conjectural Beginning of Human History,” “人类历史揣测的开端” 35, 361 ; *Conflict of the Faculties*, 《学科之争》 39, 289–290, 291–293; *Critique of the Power of Judgment*, 《判断力批判》 3–5, 36–37, 157, 170–173, 234–235, 307–356; *Critique of Practical Reason*, 《实践理性批判》 1–2, 3, 21, 36, 177, 180–181, 184–185, 190, 210–212, 213, 219, 222–226, 231, 233, 235, 236, 310, 353–354; *Critique of Pure Reason*, 《纯粹理性批判》 3, 6–7, 9–11, 23, 31, 32–34, 36, 46–153, 155–157, 158, 165–169, 210, 213, 215–219, 221, 222, 231–233, 307, 308, 369; “Differentiation of Directions in Space,” “论

空间中方位区分的最初根据” 27, 29; *Dreams of a Spirit-Seer*, 《视灵者的梦》 25–26; “False Subtlety”, 22; *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, 《道德形而上学的奠基》 9, 11, 34–35, 36, 177, 180–196, 199–201, 203–206, 207–208, 210, 212, 213, 219–222, 223, 243, 254, 310, 353–354; inaugural dissertation, 《就职论文》 28–31; *Lectures on Ethics*, 《伦理学讲座》 178, 186–187, 197, 277; *Lectures on Pedagogy*, 《论教育学》 39; *Lectures on Physical Geography*, 《物理地理学讲座》 39; *Logic*, 《逻辑学》 7, 12, 39, 54, 72; “Meditations on Fire”, 《论火》 18; *Metaphysical Foundations of Natural Science*, 《自然科学的形而上学初始根据》 9, 34, 39, 80, 157–165; *Metaphysics of Morals*, 《道德形而上学》 9, 35, 38–39, 186–187, 201–202, 239–260, 263–270, 272–280, 282–283, 285–289, 296, 330, 353, 358; *Naturrecht Feyerabend*, 《自然法讲座》 178; “Negative Quantities”, “将负值概念引入世俗智慧的尝试” 22, 23; *New Elucidation*, 《形而上学认识各首要原则的新说明》 19–21, 145, 213–215; *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, 《关于美感和崇高感的考察》 22, 24–25, 178–179, 307; *Only Possible Basis for a Demonstration of the Existence of God*, 《证明上帝存在惟一可能的证据》 22–23, 145, 307; *Opus postumum*, 《遗稿》 8, 39–40, 234; *Perpetual Peace*, 38, 274, 281–282, 294–300, 329, 361, 363–364, 368; *Physical Monadology*, 《物理单子论》 18–19; *Prolegomena to any Future Metaphysics*, 《未来形而上学导论》 12, 33, 34, 48, 64, 80, 94, 192; *Principles of Natural Theology and Morals*, 《自然神学和道德的原则》 22, 23–24, 189; *Real Progress*, 234; *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, 《单纯理性限度内的宗教》 9, 38, 213, 218, 219, 226–230, 240, 297–298, 310, 331, 365–367; review of Herder, “评赫尔德” 35; “Teleological Principles in Philosophy.” “哲学中的目的论原则” 37; “Theory and Practice”, “论俗语: 这在理论上可能是正确的, 但不适用于实践” 38, 235–236, 239, 280, 281, 283, 285–288, 291, 354, 368; “Universal History from a Cosmopolitan Point of View” “关于一种世界公民观点的普遍历史的理念” 35, 360–365, 368–369; *Universal Natural History*, 《一般自然史与天体理论》 18; *True Estimation of Living Forces*, 《活力的真正测算》 17–18; “What Does it Mean to Orient oneself in Thought?” “在思想中定位自身是什么意思?” 35; “What is Enlightenment?” “什么是启蒙?” 35, 289–290

Kaufman, Alexander, 406

Kemal, Salim, 409

Kerstein, Samuel J., 209, 395

Kersting, Wolfgang, 302, 405, 407

kinematics, 159–160 静力学

Kirwan, James, 408, 409, 410

Kitcher, Patricia, 154, 384

Kitcher, Philip, 173–174, 384

Kleingeld, Pauline, 372, 407

Klemme, Heiner F., 380

- Knutzen, Martin, 17, 380
- Königsberg, 16
- Körner, Stefan, 14
- Korsgaard, Christine M., 208–209, 395, 396, 403, 406, 412, 413
- Kreimendahl, Lothar, 382
- Kripke, Saul A., 384
- Kuehn, Manfred, 41, 380
- Ladd, John, 404
- Lambert, Johann Heinrich, 31, 394
- land, right to, 272 对土地的法权; *see also* property 又见财产权
- Lange, Joachim, 399
- Langton, Rae, 388
- Laplace, Pierre Simon de, 18
- law; *see* right 法律; 见权利
- Laywine, Alison, 41, 381, 382
- legislative power, 282–283, 285, 289 立法权
- Lehmann, Gerhard, 384
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 15, 17–18, 19–20, 28, 114, 126, 140, 154, 214, 217–218, 381, 390, 392, 399
- Leibniz-Clarke Correspondence*, 27, 154 《莱布尼茨—克拉克通信集》
- Lewis, Clarence Irving, 389
- limitation, category of, 104 限定性, 限定性范畴
- limits of knowledge, 33–34 知识的界限
- Lisbon earthquake, 18 里斯本地震
- Locke, John, 15, 81, 145, 161, 269, 271, 280, 284, 293, 405, 406
- logic, 39, 388 逻辑
- Louden, Robert, 261, 382, 403
- love: duties of, 255–260 爱, 爱的义务; feeling of, 257 爱的情感
- Lovejoy, Arthur, 391
- Löw, Reinhard, 359
- Ludwig, Bernd, 404
- Lutz-Bachmann, Matthias, 303
- lying, 252, 403; *see also* promising 谎言; 又见许诺
- Lytard, Jean-François, 333–334
- Macmillan, R.A.C., 358–359



- magnitude: extensive and intensive, 101–105 量: 广延的量和强度的量; schema of, 98 量的图式
- materialism, 137–138 唯物主义
- marriage, 269, 276–278, 406 婚姻
- mathematics: 数学 Kant's early view of, 24 康德早期的数学观点; Kant's mature view of, 康德成熟期的数学观点 33, 48–49, 53, 55, 59–62, 77–78, 101–105; in science, 158–159; *see also* arithmetic, construction, geometry
- matter, 34, 159–165 物质
- maxims: in morality, 5, 35, 177, 182, 186, 191–195, 203–205, 263–264, 395 准则: 道德中的准则; of power of judgment, 346 判断力的准则
- McFarland, John D., 359, 411
- McLaughlin, Peter, 359, 411
- mechanics, 160, 162–163 机械论
- Meerbote, Ralf, 334
- Melnick, Arthur, 125, 390
- Mendelssohn, Moses, 22, 23–24, 31, 32, 35, 66, 210, 381, 382, 386–387, 409
- mens rea*, 犯罪意图 404
- metaphysical deduction of the categories, 71–80 范畴的形而上学演绎
- metaphysical expositions of space and time, 55–58 空间和时间的形而上学阐明
- metaphysics: method of, 20, 48–49 形而上学: 形而上学的方法; in inaugural dissertation, 31 就职论文的形而上学; Kant's critique of, 53, 96, 126–153, 157–158 康德的形而上学批判; of morals, 180, 189 道德的形而上学; of nature, 157–165 自然的形而上学
- method: analytic and synthetic, 48, 81 方法: 分析和综合的; Doctrine of, 51–52, 126 方法论;
- mathematical and philosophical, 60–61 数学的方法和哲学的方法
- Mill, John Stuart, 34
- mind-body relation, 20, 25 身心关系
- missing alternative, 64–65, 387 遗漏的可能性
- modality: categories of, 78, 79–80, 100, 115–116 模态: 模态的范畴; of judgments, 73–74 判断的模态; Kant's concept of, 388 康德的模态概念; and motion, 159, 163–165 模态与运动
- monads: Leibnizian, 392 单子, 莱布尼式的单子; physical, 18–19, 159 物理的
- Monk, Samuel, 409
- Montesquieu, Charles Louis de
- Secondat, Baron de, 282
- Moore, Adrian W., 209
- moral law: application of, 39 道德法则; 道德法则的应用; and autonomy, 4–6 道德法则与

自主; as motive, 247–249 道德法则作为动机; and natural law, 1–3 道德法则与自然法则; proof of, 219–226 道德法则的证明; *see also* categorical imperative, morality 又见绝对命令, 道德性

morality: 道德 and aesthetics, 310–311, 324–332 道德与审美; fundamental principle of, 2, 25, 34, 37, 177, 179–180, 189–191, 242, 247, 395 道德的基本原则; and nature, 349–357 道德与自然; and politics, 298–300, 367–368 道德与政治; and religion, 38 道德与宗教; and right, 265 道德与权利; and self-love, 227–228 道德与自爱; *see also* categorical imperative 又见定言命令

motion, 159–165 运动

motives, 264, 404 动机; purity of, 330–332 动机的纯粹性

Mulholland, Leslie A., 302, 404, 405

Munzel, G. Felicitas, 410

Nagel, Thomas, 208

nations, rights of, 296 国家的法权

nature: 自然 beauty in, 307, 312 自然中的美; and freedom, 3–4, 349–357, 361, 365–366 自然与自由; Kant's concept of, 2, 8, 94, 192 康德的自 然概念; and morality, 308–309, 349–357 自然与道德; and perpetual peace, 295–296, 299–301 自然与永久和平; as a system, 4, 165–173, 307 自然作为一个系统; and teleology, 22–23, 156–157 自然与目的论

nebular hypothesis, 18 星云假说

necessity: 必然性 and the *a priori*, 46 必然性与先天; of aesthetic judgments, 313–314 审美判断的必然性; category of, 115 必然性的范畴; and contingency, 143 必然性与偶然性; of first principles, 13 第一原理的必然性; of laws of nature, 171–173; 自然法则的必然性 right of, 246 必然性的权利; *see also* modality 又见模态

Newton, Isaac, 30, 154, 164, 394; *see also* mechanics, space 又见机械论, 空间

Nicole, Pierre, 384

nominalism, 54 唯名论

*non sequitur*, 391 不合逻辑的推论

noumena, 29, 95, 129–130, 217–218, 392, 400 本体; *see also* things in themselves, transcendental idealism 又见物自身, 先验观念论

number, 98 数

Nussbaum, Martha, 303

object, concept of, 89 对象, 对象的概念

objective validity, 49, 82, 389 客观有效性

obligation, and freedom, 224–225; *see also* duty 责任, 与自由; 又见义务

occasionalism, 138 机遇论

O'Neill, Onora (Nell), 208–209, 261, 303, 395, 396, 397, 400, 402

ontological argument, 19–20, 24, 145, 147–149, 151, 381 本体论证明

- organisms, 4, 307, 339–345 有机体
- organization, of *Critique of Pure Reason*, 51–52 编排, 《纯粹理性批判》的编排
- original sin, 226 原罪
- Paley, William, 393
- Pantheism controversy, 210, 398 泛神论的争论
- Paralogisms of Pure Reason, 116, 133, 134–138, 392 纯粹理性的谬误推理
- parliament, 289 议会
- Parret, Herman, 334
- Parsons, Charles D., 386
- patchwork thesis, 383 拼凑说
- paternalism, 281
- Paton, Herbert James, 124, 208, 383, 385, 386, 390, 391, 396
- peace, perpetual, 38, 294–301 和平, 永久和平
- Peano, Gustav, 61
- Penn, William, 407
- perfection, of self, 39, 241, 254–255 完善, 自我的完善
- permanence, 106–109 永久性
- personality: 人格性 moral, 227, 250 道德的人格性; of soul, 136 灵魂
- Pettit, Philip, 261
- phenomena, 29, 95, 129–130, 217–218 现象; *see also* appearances, transcendental idealism 又见显象, 先验观念论
- phenomenology, 160, 163–165 现象学
- philosophy: faculty of, 39, 292–293 哲学: 哲学的系科; method of, 24 哲学的方法; *see also* analytical method, synthetic method 又见分析的方法, 综合的方法
- phoronomy, 159–160 运动学
- physical influx, 18, 138, 380 物理的流入
- physico-theological argument, 145, 149–151 心理的神学的论证; *see also* design, argument from 又见来自设计论的证明
- Pietism, 16, 214, 380 虔敬派
- Pillow, Kirk, 409
- Pinkard, Terry, 388
- Plantinga, Alvin, 393
- Plaass, Peter, 393
- Plato, 34, 126
- pleasure, in aesthetic judgment, 313–316 审美判断中的愉悦

- Pogge, Thomas, 402
- possible worlds, 393 可能世界
- possibility: category of, 115 可能性: 可能性范畴; God as ground of, 20, 22, 132, 145–147, 152 上帝作为可能性的基础; *see also* modality 又见模态
- postulates: of empirical thinking, 80, 115–116 公设: 经验思维的公设; of pure practical reason, 16, 36, 211–213 纯粹实践理性的公设; *see also* God, immortality 又见上帝, 不朽
- Powell, C. Thomas, 154
- Prauss, Gerold, 124, 387
- pre-established harmony, 18, 20, 138, 380, 390 预定和谐
- preformation, 94, 390 预先形成
- principles: of empirical judgment, 95–116 原理: 经验判断的原理; universality and necessity of, 13 原理的普遍性和必然性
- progress, 368–371 进步
- promising, 192–193, 195, 198–199, 243 许诺
- property, private, 35, 38, 239, 243–244, 267–279, 294, 405 所有权, 私人所有权
- psychology: and freedom, 178–179, 189 心理学: 心理学和自由; no science of, 158–159 心理学没有科学;
- rational, 134–138 合理的
- Pufendorf, Samuel, 239, 396
- purposiveness: in aesthetics, 308–309, 316 合目的性: 审美判断中的合目的性; idealism and realism of, 346–347 合目的性的观念论和实在论; of nature as a whole, 349–357 自然作为一个整体的合目的性; regulative principle of, 167 合目的性的调节性原理; in teleology, 308–309, 340–343 目的论中的合目的性
- Putter, Johann Stephan, 403
- Pyrrho, 11–12
- quality: categories of, 76–77, 99, 101 质: 质的范畴; of judgments, 73–74 判断的质; and motion, 160–162 质和运动
- quantity: categories of, 76, 93, 99, 101 量: 量的范畴; of judgments, 73–74 判断的量; of motion, 159–160 运动的量
- Quine, Willard V. O., 384–385
- Quinton, Anthony, 386
- race, 25, 37 种族
- rational being: concept of, 183–184 理性的存在者: 理性存在者的概念; as end in itself, 185–189, 204–205 作为目的本身的理性存在者; *see also* humanity 又见人性
- rationalism, 19–20, 24 理性主义

- Rawls, John, 205, 208–209, 394, 395–396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 412
- Ray, John, 393
- reaction, 163 反作用
- realm of ends, 25, 35, 204–207, 354, 398, 401 目的王国
- reason: fact of, 3, 224–225 理性: 理性的事实; ideas of pure theoretical, 129–134 纯粹理性理性的理念; critique of practical, 211–212 实践理性的批判; and moral law, 221 理性和道德法则; public and private use of, 291 理性的公开的私下的使用; regulative role of, 156–157, 165–173 理性的调节性作用; and skepticism, 10–11 理性和怀疑论; and the sublime, 321–322 理性和崇高
- Reath, Andrews, 401
- rebellion, Kant's arguments against, 38, 284–289, 370 反叛, 康德反对反叛的论证
- receptivity, 54 接受性
- reciprocity, 78 交互性
- Recki, Birgit, 333–334
- recognition, synthesis of, 83–84 认知, 认知的综合
- reform, 289–294 改革
- Refutation of Idealism, 36, 71–72, 93–94, 116–122 对唯心论的驳斥
- regressive method, *see* analytical method 回溯的方法, 见分析的方法
- regulative principles, 165–173 调节性原则
- Reich, Klaus, 388
- Reinhold, Karl Leonhard, 37, 399
- relation: categories of, 77–78, 99–100 关系: 关系的范畴; judgments of, 73–74 关系的判断
- relational properties, 69–70 关系的属性
- religion, 38, 40 宗教
- reproduction, synthesis of, 83 再生的综合
- republicanism, 38, 245, 281–283, 293 共和制; and peace, 294–297 共和制与和平
- representation: contrasted to external existence, 118 表象: 和外存在存在相对的; species of, 53–54 表象的种; *see also* appearances, concepts, intuition 又见显象, 概念, 直观
- respect, 240, 242, 247–249 敬重; duties of, 255–256 敬重的义务
- responsibility, 214 责任
- right: acquired, 244–245, 266, 267–269 权利: 法权: 获得的法权; and coercion, 240–242, 244–246, 263–266 权利和强制; definition of, 262 权利的定义; duties of, 262–302 权利的责任; distinguished from ethics or virtue, 240–242, 246–247, 263–266 区别于伦理或德性; innate, 244, 266–267 生而具有的法权; private and public, 265–266 私人的法权和公共的法权; public, 279–284 公共的法权; universal principle of, 263 法权的普遍原则; *see also* property 又见财产权
- Rink, Friedrich Theodor, 382, 383 林克

- Robinson, Hoke, 359  
Rogerson, Kenneth F., 410  
Rorty, Richard, 391  
Rosen, Allen D., 406–407  
Rossi, Philip J., 401  
Rousseau, Jean-Jacques, 15, 407  
Rush, Fred L., Jr., 408  
Saint Giron, Baldine, 410  
Saint-Pierre, Charles Irénée Castel de, 407  
Sassen, Brigitte, 383, 391  
Savile, Anthony, 124, 333, 385, 386, 387, 410  
Scanlon, T.M., 403  
Schaeffer, Jean-Marie, 333–334  
Schaper, Eva, 333, 408, 409  
schema, 96 图式  
schematism, 95–100, 101 图式法  
Schmidt, Jochen, 409  
Schmucker, Josef, 41  
Schneewind, J.B., 41, 381  
Schönecker, Dieter, 208, 399  
Schönfeld, Martin, 41, 380, 381  
Schulz, Franz Albert, 16–17  
science, Kant's concept of, 157–173 科学, 康德的科学概念  
self-defilement, 251 自渎  
self-knowledge, 自我知识 93–95, 117–120; duty of, 自我知识的义务 252–253  
self-love, 192, 227–228 自爱  
self-stupefaction, 251 自我麻醉  
Sellars, Wilfrid, 388–389  
sensation: and intensive magnitude, 102–105 感觉: 感觉与强度的量  
sensibility: forms of, 30 感性: 感性的形式; limits of, 133, 139 感性的界限; as receptivity, 29 作为接受性的感性; *see also* intuition, receptivity, space, time 又见直观, 接受性, 空间, 时间  
servants, rights of, 279, 283–284 家仆, 家仆的权利  
servility, 252 假谦卑  
sex, 276–278 性  
Shabel, Lisa A., 125, 386

- Shell, Susan Meld, 14, 382
- Sherman, Nancy, 261, 403
- Sidgwick, Henry, 399
- Silber, John, 238, 400
- simplicity, of soul, 134, 136 单一性, 灵魂的单一性
- simultaneity, 56, 113–115, 391 同时性
- skepticism, 8–13, 127 怀疑论; Cartesian, 9–10, 51, 71–72, 94, 95, 116–118, 120–121 笛卡尔式的怀疑论; Humean, 12–13, 48–49, 51, 71–72, 78, 94, 95, 116 休谟式的怀疑论; Pyrrhonian, 11–12, 13, 95, 116, 128, 133 皮罗式的怀疑论
- skill, culture of, 351–352 技艺, 文化的技艺
- Slote, Michael J., 261
- Smith, A.H., 125
- Smith, Adam, 313
- Smith, Norman Kemp, 124, 383, 385, 387, 390
- social contract, 239, 271, 273, 280–281 社会契约
- soul: immortality of, 136 灵魂: 灵魂的不朽; metaphysics of, 134–138 灵魂的形而上学; as regulative idea, 167 作为调整性理念的灵魂
- space: absolute vs. relational views of, 27, 160, 164 空间: 空间的绝对的和相对的观点; divisibility of, 140 空间的可分性; empty, 56–57 空; and extensive magnitude, 102 空间和广延的量; finite or infinite, 139 无限的和有限的空间; as form of sensible intuition, 51–70 作为感性直观形式的空间; in inaugural dissertation, 28–30 就职论文中的空间; and matter, 160–162 空间和物质; in *Physical Monadology*, 19 《物理单子论》中的空间; as pure intuition, 57–58 作为纯粹直观的空间; in *Refutation of Idealism*, 117, 120–121 在“对唯心论的驳斥”中空间; in schematism, 98 在图式论中的空间; in transcendental deduction, 91–93 先验演绎中的空间
- specificity, principle of, 166 差异性, 差异性规律
- speech, freedom of, 244, 267 言论的自由
- Spinoza, Baruch or Benedictus de, 15, 137, 347
- spiritualism, 138 精神论
- Stern, Robert, 391
- Stoicism, 196 斯多亚主义
- Stratton-Lake, Philip, 209, 396
- Strawson, Peter F., 124, 385, 386, 390, 391
- Stroud, Barry, 391
- subject, unconditioned, 132 主体, 无条件的主体
- subjectivism, 33 主观主义

- sublime, the, 37, 307, 312, 321–322, 325, 327–328 崇高
- substance: category of, 77, 79, 97–98 实体, 实体的范畴; Leibnizian view of, 19–20 莱布尼茨的实体观点; and perception of time, 106–109 实体与时间的知觉; soul is not, 134–138 灵魂不是实体; space and time not, 30 空间和时间不是实体; Kant's theory of, 33, 106–109, 162 康德的实体理论; *see also* conservation 又见保存
- succession: principle of, 20 连续性: 连续性原则; representation of, 56 连续性的表象
- sufficient reason, principle of, 20–21, 111, 214, 215 充足理由, 充足理由律
- suicide, 187–188, 192, 193–194, 196–197, 241–243, 246, 251 自杀
- Sulzer, Johann Georg, 31 祖尔策
- subreption, 165 偷换
- Swedenborg, Emmanuel, 26
- sylogisms: in Paralogisms, 135–136 三段论: 谬误推理中的三段论; and the unconditioned, 131–132 三段论和无条件者
- sympathy, 256–258, 330–331 同情
- synthesis: *a priori*, 85–88 综合: 先天的; infinite, 58 无限的综合; threefold, 83–84 三重综合
- synthetic *a priori* cognition, 30, 33, 45–51, 59 先天综合认识; of appearances only, 53 只是显象的先天综合认识; in mathematics, 59–62 数学中的先天综合认识
- synthetic *a priori* judgments, 20, 33, 45–50, 100–101 先天综合判断
- synthetic method, 48–49, 51, 81 综合方法
- systematicity: in cognition in general, 156–157, 165–173 一般认识中的系统性; of nature, 307, 348–357 自然的系统性; in organisms, 341 有机体的系统性; in science, 157–160 科学的系统性
- talents, duty to cultivate, 193, 200, 243, 254, 397 天赋, 培养天赋的义务
- taste, 328 鉴赏; *see also* aesthetic judgment 又见审美判断
- taxation, 188, 203, 243, 274–275 赋税
- teleological judgment, *see* teleology 目的论判断, 见目的论
- teleology: and aesthetics, 308–309 目的论: 目的论和师妹; Kant's early view of, 22–23 康德早期的目的论观点; Kant's mature view of, 36–37, 156–157, 335–358 康德目的论的成熟观点; in Kant's conception of philosophy itself, 34, 127, 156, 181 康德对哲学本身的理解中的目的论; in morality, 192, 311–312, 396 道德中的目的论; traditional conception of, 335–336 目的论的传统概念
- theism, 347–348 有神论
- theology: moral, 152–153 神学: 道德的神学; rational, 144–152 理性的数学
- things in themselves, 29, 53, 63–64, 67–70, 130, 221 物自身; *see also* noumena 又见本体
- Thompson, Manley, 386



time: divisibility of, 140 时间: 时间的可分性; empty, 56–57 空的时间; and extensive magnitude, 102 时间和广延的量; finite or infinite, 139 有限的和无限的时间; as form of intuition, 51–70; 作为直观的形式的时间 in inaugural dissertation, 28–30, 31 就职论文中的时间; and intensive magnitude, 102–104 时间和强度的量; permanence of, 106–109 时间的持久性; as pure intuition, 57–58 作为纯粹直观的时间; in schematism, 97–99 图式论中的时间; in transcendental deduction, 91–93 先验演绎中的时间

time-determination, 93, 97, 105–122 时间的规定性

Timmons, Mark, 303

Tonelli, Giorgio, 385

Transcendental Aesthetic, 51–70, 79, 92–93, 94–95, 117, 121, 155, 160, 161, 163 先验感性论

Transcendental Analytic, 72–123, 155, 163 先验分析论

transcendental arguments, 112, 391 先验论证

transcendental deduction of the categories, 33, 36, 48–49, 70–72, 85–90 范畴的先验演绎

Transcendental Dialectic, 52, 58, 126, 127–154, 156–157 先验辩证论; *see also* Antinomy of Pure Reason, Ideal of Pure Reason, ideas, Paralogisms of Pure Reason, unconditioned 又见纯粹理性的二律背反, 纯粹理性的理念, 观念, 纯粹理性的谬误推理, 无条件者 transcendental expositions of space and time, 58–67 空间和时间的显眼阐明

transcendental idealism, 2–3, 6, 24, 28–29, 33, 36, 63–70, 94–95, 160 先验观念论; and freedom of will, 214–219, 221–222 先验观念论和自由意志; indirect proof of, 144 先验观念论的直接证明; and Refutation of Idealism, 121–122 先验观念论和对唯心论的驳斥; two-aspect interpretation of, 67–69 先验观念论的两层面解释; two world interpretation of, 68 先验观念论的两个直接的解释

Transcendental Logic, 52, 70, 126 先验逻辑

transcendental use, 129–130 先验的使用

Trendelenberg, Adolf, 387

truth, empirical, 156–157, 165 真理, 经验的

unconditioned, idea of the, 130–134, 139–140, 143, 147, 166, 392 无条件, 无条件者的理念  
understanding: free play with imagination, 314–317 知性: 想象力和知性的自由游戏; as source of synthesis, 86–88 作为综合的资源的知性; *see also* categories 又见范畴

Uehling, Theodore E., Jr., 409

universal law, formula of, 35, 185–186, 191–195, 396 普遍法则, 普遍法则的公式

universality: and the *a priori*, 46; 普遍性: 普遍性和先天的; of aesthetic judgments, 313–314, 316, 322–324; 审美判断的普遍性, of first principles, 13; 第一原理的普遍性 of maxims, 177, 186, 准则的普遍性

unsocial sociability, 362–365 非社会的社会性

- Vaihinger, Hans, 387
- Vailati, Ezio, 382
- van Cleve, James, 125, 154, 382, 387
- velocity, 160 速度
- virtue, 38–39 ; duties of, 239–260 ; 德性, 德性的义务  
general obligation of, 247–249 德性的一般义务
- Vleeschauwer, Herman-Jean de, 14
- voting rights, 283–284 选举权
- war, 294–297, 363–364, 412–413 战争
- Warren, Daniel, 394
- Watkins, Eric, 125, 174, 380
- welfare, 406 福祉
- Werkmeister, W.H., 383
- Westphal, Kenneth R., 174, 394
- will; *see* freedom, good will 意志, 见自由, 善良意志
- Willaschek, Marcus, 402
- Willey, Basil, 393
- Williams, Bernard A.O., 208
- Williams, Howard, 302–303, 405, 406, 407, 408, 412
- Williams, T. C., 208
- Wolff, Christian Freiherr von, 16–17, 20, 126, 134, 145, 214, 335–336, 398–399
- Wolff, Robert Paul, 125, 208, 390
- Wollaston, William, 393
- Wöllner, Johann Christoph, 38 沃尔纳
- Wood, Allen W., 14, 154, 206, 208–209, 238, 393, 395, 396, 397, 398, 399, 401, 402, 403, 411, 412
- world-whole, 132 世界整体
- Yovel, Yirmiahu, 238, 372, 412

## 译后记

本书作者保罗·盖耶尔是当今康德哲学研究的领军人物之一，自20世纪70年代末至今已有多本专著问世，覆盖康德哲学的各个领域。他同时还是学界影响颇巨的剑桥版康德著作集的总编，并参与翻译了《纯粹理性批判》、《判断力批判》等卷。他还担任了一些颇有影响的康德研究文集的主编工作，具有代表性的有“剑桥指针丛书”中《康德》与《康德与现代哲学》两卷。

本书是“劳特里奇哲学家丛书”（Routledge Philosophers）中的一卷。我们不仅能从中了解到康德哲学的各个方面，而且还可瞥见当今康德研究的主要问题和趋向。就此而言，本书不仅可作为一般读者全面了解康德哲学的入门书籍，而且对于专业的康德研究者也颇有参考价值。

我在北京大学求学时，韩水法师领我入康德哲学门径，借此处感念师恩。韩师在《实践理性批判》译本后记中说，“我们的职业固然有谋生的重负，但学术却翫然置之而颁行自身的法则，它并不承认这个外在的理由可以为一切投机取巧滥竽充数的东西辩护”。这时常令我寻味感怀，以求自鉴。本部译著中引用的康德原文基本取自李秋零先生主译的《康德著作全集》，获益巨大，此致遥谢！本书的翻译得到“中国政法大学重点学科（哲学）建设项目”资助出版，也在此致予谢意！

最后我要感谢杜文丽女士，感谢她精心尽职的编辑工作以及为此书出版所付的辛劳！

本书翻译的错误和不当，请专家和读者指正，对此我只有感激！

康德 (1724—1804)——启蒙时代最有影响力的哲学家，他将德国引入哲学道路。无论对于新入哲学之门的初学者，还是对于深入研究多年的学者，康德都是一个理想的起点。在本书中，保罗·盖耶尔介绍和论述了康德理论的所有重大方面。

## 康德 *Kant*

思考的一生  
康德的哥白尼式革命  
对形而上学的批判  
知识基础上的建筑  
自由的法则：康德道德哲学的基础  
自由、灵魂不死与上帝：道德的预设  
康德的义务体系：德性的义务 / 法权的义务  
美、崇高与道德的善  
自由与自然：康德对于传统目的论的改造  
自由的历史

ISBN 978-7-01-011796-6



定价：59.50元