

康德著作全集 第 8 卷
1781 年之后的论文

李秋零 主编

 中国人民大学出版社

ISBN 978-7-300-11884-0

ISBN 978-7-300-11884-0



9 787300 118840 >

定价: 56.00 元

“十五”国家重点图书出版规划项目

Kants Werke
Akademie Textausgabe

康德著作全集

第 8 卷

1781 年之后的论文

李秋零 主编

中国人民大学出版社

A stylized, handwritten signature of Immanuel Kant in black ink, written in a cursive script. The signature is positioned diagonally across the lower right portion of the cover, overlapping the publisher's name.

《康德著作全集》编委会

顾问

苗力田

主编

李秋零

编委会成员

(按姓氏笔画排序)

李秋零	李毓章	张志伟
张 荣	郭大为	韩东晖

目录

1782 年

《兰贝特书信往来》通告 / 李秋零 译	003
报道	004
给医生们的报道 / 李秋零 译	007
给医生们的报道	008
摘自 1776 年 2 月的《绅士画报》，按照在伦敦的观察对一种 传染病的描述	009

1783 年

舒尔茨的《不分宗教适用于所有人的道德学说的 一种指南尝试》第一部书评 / 李秋零 译	015
---	-----

1784 年

关于一种世界公民观点的普遍历史的理念 / 李秋零 译	023
命题一	025
命题二	025
命题三	026

命题四	027
命题五	029
命题六	030
命题七	031
命题八	034
命题九	036
回答这个问题：什么是启蒙？ / 李秋零 译	039
1785 年	
约·戈·赫尔德的《人类历史哲学的理念》第一部、第二部书评 / 李秋零 译	049
—	050
附录	057
二	061
三	064
论月球上的火山 / 李秋零 译	073
论书籍翻印的不合法性 / 李秋零 译	083
一、出版商反对翻印者的法权的演绎	084
大前提的证明	085
小前提的证明	085
二、对翻印者反对出版商的假托法权的反驳	087

大前提的证明	088
小前提的证明	088
总的附释	090
人的种族的概念规定 / 李秋零 译	093
一、惟有在一个动物类中遗传的东西，才能有资格 成为一个族群区别	094
二、就肤色而言，人们可以采用四种族群区别	096
三、在白人族群里，除了一般而言属于人类的东西 之外，没有别的特有属性是必然遗传的；在 其他族群中亦复如是	097
四、在上述四个族群的相互混合中，每一个族群的 特性都必然形成	098
五、关于必然混血生育的规律的考察	098
六、惟有在人类的气候差别中必然地遗传的东西， 才能使人有权命名一个特殊的人种	102
附释	104
 1786 年	
人类历史揣测的开端 / 李秋零 译	111
附释	118
这段历史的终结	121

结语	123
戈特利布·胡弗兰德的《试论自然法权的原理》	
书评 / 李秋零 译	127
什么叫做在思维中确定方向? / 李秋零 译	133
关于路德维希·海因里希·雅各布的《门德尔松的 《晨课》的检验》的一些评论 / 李秋零 译	149
1788 年	
论目的论原则在哲学中的应用 / 李秋零 译	157
1790 年	
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 / 李秋零 译	187
第一章 论不能被给予任何相应的感性直观的那些 概念的客观实在性, 据埃贝哈德先生	191
一、充足理由概念的客观实在性的证明, 据埃贝哈德 先生	194
二、在经验对象上对单纯者概念的客观实在性的证明, 据埃贝哈德先生	200
三、从感性的东西上升到非感性的东西的方法, 据埃贝哈德先生	209

第二章 课题的解决：先天综合判断是如何可能的？
 据埃贝哈德先生 _____ 229

1791 年

论神义论中一切哲学尝试的失败 / 李秋零 译 _____ 257
 结束语 _____ 270

1793 年

论俗语：这在理论上可能是正确的，但不适用于
 实践 / 李秋零 译 _____ 277

一、论一般道德中理论与实践的关系
 (答伽尔韦教授先生的一些异议) _____ 281

二、论国家法权中理论与实践的关系
 (驳霍布斯) _____ 292

结论 _____ 300

三、论国际法权中理论与实践的关系
 ——在普遍仁爱的亦即世界主义的观点来看
 (驳莫色斯·门德尔松) _____ 311

1794 年

论月球对气候的影响 / 李秋零 译 _____ 321
 冲突的平息 _____ 326

万物的终结 / 李秋零 译 329

1795 年

论永久和平

——一个哲学策划 / 李秋零 译 347

第一章 国家间的永久和平的临时条款 348

第二章 国家间的永久和平的确定条款 353

永久和平的第一条确定条款：每个国家中的公民宪政应当是共和制的 354

永久和平的第二条确定条款：国际法权应当建立在自由国家的一种联盟制之上 359

永久和平的第三条确定条款：世界公民法权应当被限制在普遍友善的条件上 363

第一条附论 论永久和平的保障 366

第二条附论 永久和平的秘密条款 374

附录 375

一、就永久和平论道德与政治之间的不和 375

二、依据公共法权的先验概念论政治与道德的一致 386

1796 年

论哲学中一种新近升高的口吻 / 李秋零 译 395

一场基于误解的数学争执的救平 / 李秋零 译 415

一项哲学中的永久和平条约临近缔结的宣告 / 李秋零 译	419
第一节 永久和平临近的欢乐前景	
——从人的生命本性的最低级别直到其最高	
级别，即哲学	420
一、论人的哲学的自然原因	421
论哲学的自然结果	421
论哲学与其持久的和平状态无法统一的假象	422
论批判哲学与哲学的一种持久和平状态的现实的	
可统一性	423
二、人的生命的有利于一种生命哲学的超自然基础	424
作为在所有科学中构成人的最大需求的学说，	
哲学是什么？	424
论我们知识的超感性对象	425
结论	426
第二节 哲学中临近永久和平的可虑前景	427
1797 年	
论出自人类之爱而说谎的所谓法权 / 李秋零 译	433
1798 年	
论编书	
——致弗里德里希·尼古莱先生的两封信 / 李秋零 译	443

第一封信 致作家弗里德里希·尼古莱先生	444
第二封信 致出版商弗里德里希·尼古莱先生	448
1800 年	
赖因霍尔德·伯恩哈德·雅赫曼的《康德宗教哲学检验》前言 / 李秋零 译	453
本著内容概要	454
克里斯蒂安·戈特利布·威尔克的《立陶宛语德语—德语立陶宛语词典》笔记 / 李秋零 译	457
一个朋友的笔记	458
补遗 (1764 年)	
西尔伯施拉格的《1762 年 7 月 23 日出现的火流星的理论》一书书评 / 李秋零 译	461
马格德堡、施滕达耳和莱比锡	462
附录 (1788 年)	
克劳斯对乌尔利希的《自由学》的书评 / 李秋零 译	467
中德人名对照表	476
后记	480

伊曼努尔·康德
1782年

《兰贝特书信往来》通告
给医生们的报道

1782 年

《兰贝特书信往来》通告

李秋零 译

报 道

[3]

斯时在这份报纸上预告的约翰·贝努利先生的计划，即出版著名的兰贝特的遗著供订购，以那位功绩卓著的学者的久经考验的谨慎，进行得如此之快，现在（自1781年12月以来）在柏林出版了《兰贝特书信往来》第1卷。

在第二个报道中，贝努利先生公布：紧接《书信往来》的这个第1卷之后，将是哲学和语言文献学论文的第1卷，而在这个第1卷之后，将在约1783年3月底有《书信往来》的第2卷，迄今这3卷书一共只收一个杜卡特的订购款。在这个期限之后，要为后面的3卷缴纳同样多的预付款，即哲学论文的第2卷和《书信往来》的第3卷、第4卷。虽然，由于在出版人活动积极和值得信赖方面，订购者们不会有疑虑，所以如果他们愿意马上为所有6卷（假若他们平时能够毫不为难地一下子支付更大一笔钱）预付两个杜卡特，在我们看来他们就会做得更简便。

从我们面前摆放着的《书信往来》第1卷中，人们已经看出：对于这个伟大人物渊博的精神及其无法描述的成就，人们在以后几卷中可以期待什么。他在一切科学中窥探出缺陷、出色地想出弥补缺陷的方案和尝试的那种洞察力，他改造时代退化了的鉴赏（尤其是在上世纪由于博学和发明而引人注目，现在却堕落成无聊的玩笑机器，或者纯然复制有时是过时的，有时至少仅仅是外来的产品）的计划，也许能够比其他任何东西都更强有力地协助重新复苏学者们那几乎熄灭的热情，去传播有益且缜密的科学，并促使他们去实施兰贝特所肇始的东西，

[4]

亦即建立一个联盟，它以联合起来的力量来抵制日益滋生的野蛮，并部分地通过改善某些迄今尚有缺陷的方法，来重新启动科学中的缜密性。

附带通报的是：贝努利的《短篇游记和其他有助于扩展地理知识和人文知识的报道集》，附有铜版画，第5卷，作为第2年度的第1卷，刚刚出版；第1年度的4卷，惟有在同时并且在3月中之前也为后面4卷支付一个杜卡特的订购金的情况下，才以一个杜卡特的价格出售。

瓦格纳和邓格尔书店直到3月中都接受上述两部著作的订购，并将尽可能及时地为有兴趣者寄送这些书。

1782 年

给医生们的报道

李秋零 译

给医生们的报道

[6]

刚刚在我们这里减退的那种值得注意的、奇怪的传染病，就它的症状以及有效的治疗手段而言，虽然是医生们的一个话题；但是，它在广袤土地上的传播和蔓延却毕竟也激起了仅仅从一种自然地理学的观点来看待这种异常现象的人的诧异和研究。考虑到这一点，如果我从扩展了的概念出发，要求医生们尽可能眼界开阔地追查这种看来并不是通过空气性状，而是仅仅通过感染来传播的疾病的进程，人们将不把这视为对别人工作的一种干涉。欧洲通过船舶和商队与世界的所有部分都建立了联系，这种联系把许多疾病带到了整个世界，例如人们很可以相信，俄罗斯对中国的陆地贸易把若干种有害的昆虫从最遥远的东方带到了他们的国家，这些昆虫也许会逐渐地广为蔓延。按照官方报道，我们的传染病是在彼得堡开始的，从那里逐步发展到波罗的海海岸，没有跳过中间地带，一直到达我们这里，朝着并且越过西普鲁士和但泽继续向西发展，几乎就像是拉塞尔所描述的黑死病，尽管后者在损害方面根本不能与这场可怕的瘟疫相比。彼得堡来信告诉我们它叫做流行性感胃，而看起来它就是1775年在伦敦肆虐的同一种疾病，当时那里的来信同样把它称为流行性感胃。但是，为了能够让专家们比较这两种传染病，我在这里附上著名的（现在已经亡故的）福瑟吉尔医生的一则报道的译文，如其由一位朋友转告我的那样。

伊·康德

摘自 1776 年 2 月的《绅士画报》，
按照在伦敦的观察对一种传染病的描述

上个月初，我在许多家听说，几乎所有的佣人都生病了；他们有流鼻涕、咳嗽、嗓子哑，以及其他不同的病症。——在 8 天的时间里，对此的怨诉越来越普遍。少数佣人得以幸免。特别是多半必须外出的男性佣人，许多女佣也一样，还有地位较高的人们，都受到它的侵袭。就连孩子们也未完全幸免。迄今任其发展，至多服用着凉时的家庭常备药物来抵抗的这种疾病，最终引起了科学院的注意，在差不多三周的时间里，所有的医生都在为此忙碌。我所看到的大多数病人都受到侵袭（而且经常是如此突然，以至于他们马上就觉察到），头晕，或者稍有头疼，嗓子红肿，感到全身发冷，特别是在四肢；——随后就马上咳嗽，流鼻涕，眼睛泪汪汪，恶心，尿频，一些人腹泻，或多或少地发烧烦躁，焦虑不安；随后很快就胸部疼和全身疼；只是程度不同。——许多人在有这些症状期间还能够从事其工作；另一些人则不得不待在房间里，不少人卧床不起。——舌头随时都是湿润的，皮肤则罕见地特别热或者干；脉搏常常有力，跳动快，而且比人们鉴于皮肤的这样一种性状所会猜想的更强。——许多人受到腹泻的侵袭。自然的排便任何时候都是黑色的或者深黄的，用通便剂来排便的大多数人也一样。——在短短几天里，疾病就减轻到只剩咳嗽，它持续最久，在夜初时很折磨病人。黎明时通常出汗，伴有轻痰。开始时鼻涕多和痰多，一两夜之后大量自然排泄黑色有苦胆气味的大便，大量排泄深色小便，并自动大量出汗的人，最先恢复

健康。

在许多病例中，由于脉搏的性状和咳嗽的剧烈，放一些血是必要的；血通常是黏稠的，看起来就像浮在深黄色的血清中的一块扁平的黄油蛋糕。——有少数病例，黏液呈药片状，这是在真正的发烧病中通常都遇到的。

用热的、稀释的、散热的饮料，温和的发汗剂，再用温和的通便剂，在平时健康的人那里很快就可除病；有时，反复放血是必要的；有时，针对咳嗽使用斑螫有效，咳嗽总是持续最久的。在必要的通便之后，镇痛剂通常疗效良好。

在许多病例中，这种病在最后都有一种间歇热的样子；但是，金鸡纳树皮却不能每次都退烧。经常在肝火旺盛的疾病中出现的症状，有时用了这种药会更严重。但是，一些剂量的温和的通便药，通常却完全除病。

许多不重视这种病、此时四处溜达的人，经常重新着凉，这造成极危险的发烧，一些人很快死掉。

患有哮喘的老人，也无例外地在此时遭罪；渐渐地出现一种肺炎型的发烧，经常是以病人的死亡为终结。那些幸免于死的病人，好起来也很慢，治疗起来困难重重。——也有这样的情况，即少数人没有发作就摆脱了这种疾病，而许多人通常已经患有的其他疾病却由此变得更加严重。——它也通过咳嗽和腹泻导致了许许多多十分年幼的孩子的死亡。

(8)

然而，也许在这个城市里从未有一种传染病，让如此之多的人在如此之短的时间里患上，但死亡的人却如此之少。——尽管确定传染病的原因的尝试通常所拥有的疑似性要多于缜密性，但提及一些引起我注意的材料不会是坏事。——也许别人做过更多值得关注的观察。

在夏季的大部分时间里，在我所逗留的这块土地（切希尔）上，我每次觉察到的气温都千篇一律。——在两个月的时

间里，（华氏）温度计里的水银有一次上升到 68° ，有一次下降到 56° 。只不过在六个星期的时间里，昼夜温差在 60° 和 66° 之间。气压计也很少变动。——天气在这段时间里变化多端，主要倾向于潮湿，而且尽管在六星期的时间里几乎每隔一天都下雨，但总的来说仍然没有下过超常量的雨。雨水落下来渗入地里，使得遍地泥泞，但很少使得溪流涨水或者造成泛滥。

在这段时间里，就连马和狗也得病，特别是那些饲养良好的。马剧烈咳嗽，躁动不安，失去胃口，而且很久才痊愈。我没有听说有很多死掉；却有各种狗死掉了。——关于新近的传染病的这篇小报告被推荐给该市的科学院，以便它作出更成熟的思考，如果它的意见与这种叙述不一致，则由于事情还记忆犹新，请它公布自己的观察，以便把关于这种疾病的一种尽可能详细的报道留给我们的后代。

如果农村的医生先生们得到这个报道，友好地通告这种传染病到达他们附近的时间，以及它在什么地方与前面的描述不同，无论是在症状上还是在治疗方式上，那么，他们将由此而促进这同一个善良的目的。整个科学院联合起来的意见必然极大地胜过一个惟一成员的意见，哪怕他孜孜不倦地致力于他的职业的福利。

伦敦 1775 年 12 月 6 日
约翰·福瑟吉尔（签名）

伊曼努尔·康德
1783年

舒尔茨的《不分宗教适用于所有人的道德学说的
一种指南尝试》第一部书评

1783 年

舒尔茨的
《不分宗教适用于所有人的道德学说的
一种指南尝试》第一部书评

李秋零 译

《不分宗教适用于所有人的道德学说的一种指南尝试》，附有关于死刑的附录，第一部分，柏林，1783年，施塔尔鲍姆出版。

[10]

这个第一部分据说只是作为一个新的道德体系的导论，就人在存在者的阶梯中所占据的位置，就人的能感觉、能思维并通过意志来活动的本性，就自由和必然，就生、死和一种来生，提出后面要建立的心理学原理；这部著作，由于独立思考的作者先生的坦率，更多地由于他那从许多十分引人注目的悖论中依然闪现出来的美好意图，在每一位读者那里必然激起焦急的期待，看一种建立在这类前提之上的道德学说将有什么样的结果。

评论者将首先简明扼要地追溯作者先生的思路，结束时附上他对整体的判断。

一开始，生命力的概念就被如此扩展，以至于它不加区别地关涉一切造物，也就是说，纯然作为在一个造物中现存的，并且属于它的本性的一切力量的总和。由此产生一条所有存在者的难以驾驭性的法则，这里在巨大的阶梯上，每一个存在者都在上面和下面有自己的邻舍，但却使得造物的任何种类都处在这些造物只要依然是这个种类的成员就不能逾越的界限之间。因此，真正说来并不存在无生命的东西，各个种类只是由于生命力的程度而彼此有别。灵魂作为一个与物体有别的存在者，纯然是想象的一个造物；最崇高的撒拉弗和树是两种造出来的机器。关于灵魂的本性就说这么多。

一种类似的阶梯状联系存在于一切认识中。错误和真理不是在类上有区别，而仅仅是像较小者与较大者那样相互有别，不存在绝对的错误，相反，任何知识当它在人那里产生的时候，对人来说都是真的。纠正只是添加之前尚缺少的表象，以

[11]

前的真理后来将仅仅由于知识的进展而转变成错误。我们的知识相对于一位天使的知识全然是错误。理性不可能出错，任何力量都被标出它的轨道。理性自己对自己的判决也不是在人们作出判断的时候发生的，而是在人们已经处在另一个位置上、并且获得了更多的知识之后发生的。我不应当说：一个孩子出错了，而是应当说：他所理解的还不像他未来将理解的那样好，这是一个较小的判断。因此，智慧和愚蠢、科学和无知，都不值得赞扬，不值得指责；它们仅仅应当被视为本性的逐渐进步，就本性而言我并不是自由的。——至于意志，一切偏好和冲动都包含在一个惟一的意志之中，亦即自爱，但就自爱而言，每个人都有他自己特殊的心境，但这心境也永远不能背离一种普遍的心境。自爱每次都是由所有的感觉一起来规定的，但却是要么更模糊的感觉，要么更清晰的感觉对此参与最多。因此，不存在自由的意志，相反，意志处在严格的必然性法则之下；然而，如果自爱不是由清晰的表象，而是仅仅由感觉来规定，那么，人们就把这称为不自由的行动。一切懊悔都是毫无价值的和荒唐无稽的；因为肇事者不是从他过去的心境，而是从他当前的心境出发来评判自己的行为，这当前的心境如果当时出现，固然会阻止该行为，但由此却错误地预设，它也应阻止这样的行为，因为在过去的状态中确实不可能发现这种心境。懊悔纯然是一个被误解的表象，即人们如何能够在未来更好地行动，而事实上在这里除了改善的目的之外，大自然没有别的意图。对上帝如何能够是罪的创造者这一困难的解决。德性与恶习并非在本质上有别（因此，这里又把通常接受的类的区别转化为程度上的区别）。没有恶习的德性不能存在，而且恶习只不过是变好（因而升高一个等级）的偶因罢了。人们不能在它们称为德性的东西上相互比较，除非是在没有它则没有一种人类福利有可能的德性，亦即普遍的德性上相互比

较；但是，背离这种德性，对人来说是绝对不可能的，如此背离它的人并不是有恶习的，而是愚笨的。犯上一种普遍恶习的人，会违背自爱而行动，这是不可能的。所以，普遍德性的道路如此平坦，如此笔直，在两边都有篱笆围着，以至于所有人都必须留在这条道路上。无非是每个人的特殊心境，在人们中间就此而言造成了一种区别；如果人们交换彼此的位置，就会一个人恰恰像另一个人那样行动。道德上的善或者恶，所指不过是完善性的一种较高的或者较低的程度。人们与天使相比，天使与上帝相比，都是有恶习的。因此，由于没有自由，一切报复性的惩罚都是不义的，尤其是死刑，取代死刑而必须构成律法的意图的，无非是赔偿和改善，但绝不是纯然的警告。由于一种有益的行为而获得奖赏，这很少表示人的知识；人被规定和教育去如此做，与杀人放火犯被规定和教育去烧一座房子是一样的。奖赏仅以鼓励行事人和其他人采取类似的善的行为为意图。

作者先生把这种关于必然性的学说称为一种致福的学说，并宣称，通过这种学说，道德学说才获得了它真正的价值，此际他附带说明：对于犯罪来说，就应当要求有某些如此轻易地描绘与上帝和解的教师。在这里不可以领会错了我们的作者的意图。他要知道，毕竟经常被当做自身就是和解性的来推荐的那种纯然忏悔的和没有结果的懊悔已被清除，并且引进拥有更善的生活方式的坚定决心来取代它；他试图通过上帝的一切造物尽管沿着不同的道路但却向着完善和永恒幸福的进步，来捍卫上帝的智慧和仁慈，把宗教从休闲的信仰引回到行为，最后也使民事的惩罚更人性，并且无论是对特殊的福祉还是对公共的福祉都更有益。就连他的思辨论断的大胆，一个人如果熟知普里斯特利这位同样因其虔诚和洞识而备受敬重的英国神学家与我们的作者异口同声地宣称、甚至还更为大胆地表述的东

(13) 西，以及这个国家的好多神职人员尽管才能远在此人之下、但却毫不犹豫地跟着他说的东西，哪怕只是新近埃勒斯教授先生对意志自由给出一个什么样的概念，亦即能思维的存在者按照自己每次的思想状况来行动的一种能力，对他来说就将不怎么惊世骇俗。

尽管如此，每一个没有成见的，尤其是在这种思辨方式上训练有素的读者都不会不觉察到：普遍的宿命论在这部著作中是主要的、刺激一切道德的、强制性的原则，因为它把人的一切行止都转化为纯然的木偶戏；它完全取消了责任的概念，与此相反，把实践法则与自然法则区别开来的应当或者命令式，却也在理念上把我们完全置于自然链条之外，因为这种宿命论并不把我们的意志设想成自由的，它是不可能的和荒唐的，毋宁说我们在这种情况下剩下的只是等候和观看上帝凭借自然原因在我们里面为了作出决定将起的作用，而不是我们从自身出发作为行事人能够和应当做的；由此必然产生最粗野的狂热，它将取消健全理性的一切影响，尽管作者先生曾经致力于维护健全理性的权利。——自由的实践概念实际上与依然完全听凭形而上学家们的思辨概念毫不相干。因为我现在应当在其中行动的状态原初是从哪里来到我这里的，这可以对我来说完全无所谓；我只问我现在可以做什么，而在这里，自由就是一个必要的实践预设，是我惟有在其下才能把理性的诫命视为有效的一个理念。甚至最顽固的怀疑主义者都承认，如果说到行动，一切诡辩的疑虑就由于一种普遍骗人的假象而必须统统清除。最坚决的宿命论者也同样必须这样，他在沉湎于纯然的思辨时是这样的人，尽管如此，一旦对他来说涉及智慧和义务，他在任何时候都是如此行动，就好像他是自由的似的，而且这个理念也实际上产生与此一致的行为，也惟有它才能产生这样的行为。把人完全放到一边是很难的。作者先生在不管每个人的行

动对其他人来说显得如何无趣，都从其特殊心境的根据出发予以辩护之后，在第137页说道：“假如你不是和别人一样行动无趣，假如你只是处在他人的位置上，我宁愿失去暂时和永远能够使我幸福的一切，绝对的和没有例外的一切（一个大胆的表达）。”然而，由于毕竟按照他自己的论断，此前在一个时刻的最大信念并不能保证，由于在另一个时刻，当知识继续进步之后，此前的真理随后成为错误：此时那种极为大胆的保证情况会是什么样的呢？但是，尽管他自己不想承认，他已经在自己的灵魂深处预先设定，理智按照任何时候都有效的客观根据，具有规定自己的判断的能力，并不处在后来可能变化的纯然主观地规定的原因的机械作用之下；因此，他总是接受思维自由，没有这种自由就没有理性。同样，如果他愿意在自己的那种我并不怀疑其正派的生活方式中按照永恒的义务法则行事，而不是他的本能和偏好的一种游戏的话，他也必须预设行动中的意志自由，没有这种自由就没有道德，尽管他在同一时间否认自己有这种自由，因为若不然，他就不能使自己的实践原理与思辨原理相一致，在这方面，尽管没有人达到，实际上却不会有多少损失。

(14)

伊曼努尔·康德
1784年

关于一种世界公民观点的普遍历史的理念
回答这个问题：什么是启蒙？

1784 年

关于一种世界公民观点的 普遍历史的理念^①

① 在今年《哥达学报》第12期的“简讯”中有一段话，无疑摘自我与一位过访的学者的谈话，它使我不得不作出这篇阐释，没有这篇阐释，那段话就会不具有可理解的意义。

李秋零 译

无论人们在形而上学观点上关于意志自由形成一个什么样的概念，意志的显象，即人的行动，毕竟与任何别的自然事件一样，都是按照普遍的自然法则被规定的。无论这些显象的原因隐藏有多深，以叙述这些显象为己任的历史仍然可以使人希望：当它宏观地考察人的意志之自由的活动时，它能够揭示这种自由的一种合规则的进程；而且以这种方式，在个别的主体那里杂乱地、没有规则地落入眼底的东西，在整个类那里毕竟将能够被认做其原初禀赋的一种虽然缓慢，但却不断前进的发展。这样，婚姻及由之而来的出生和死亡，由于人的自由意志对它们有如此之大的影响，看起来不服从人们能够据以通过计算来事先规定它们的数目的任何规则；然而，各大国关于它们的年表却证明，它们同样是按照稳定的自然法则发生的，正像如此不稳定的气候一样，人们不能逐一事先规定气候的事件，但在整体上，气候却不会不把植物的生长、江河的奔流以及其他自然部署维持在一个齐一的、不间断的进程中。个别的人、甚至整个民族都很少想到：当他们每一个都按照其自己的心意，而且经常是一个违背另一个的心意，追逐着其自己的意图时，他们在不知不觉地依照他们自己并不知道的自然意图，就像依照一条导线那样前进，并且在为促进这个自然意图而工作；即便他们知道这个自然意图，毕竟也很少会把它放在心上。

既然人在其努力中不像动物那样仅仅依照本能行事，但也不像有理性的世界公民那样在整体上依照一个商定的计划行事，所以，他们似乎也不可能（像蜜蜂或者海狸那样）有一个合乎计划的历史。如果把他们的行止置于世界大舞台上来看，并且发现虽然在个别人身上偶尔闪现出智慧，毕竟最终一切在宏观上都是由愚蠢、幼稚的虚荣交织而成的，常常也是由幼稚的恶意和毁灭欲交织而成的，那么，人们就无法抑制某种不

(18) 满；在这方面，人们最终也不知道，应当对我们这个如此以自己的优势自负的类形成一个什么样的概念。在此，哲学家没有出路，除非是：既然宏观上根本不能在人类及其活动中预设任何理性的自有意图，他便尝试看能不能在人类事务的这种荒诞进程中揭示一个自然意图；从这个自然意图出发，行事没有自己的计划的造物却仍然可能有一个遵从自然的某个计划的历史。——我们要看一看，我们是否将做到为这样一种历史找到一条导线，然后要任凭自然去产生能够依照这导线来撰写历史的人物。自然曾产生一位开普勒，他以一种出人意料的方式使行星的离心轨道服从一定的法则，并且曾产生一位牛顿，他从一个普遍的自然原因出发解释了这些法则。

命题一

一种造物的所有自然禀赋都注定有朝一日完全地并且合乎目的地展开。在所有的动物那里，无论是外在的，还是内在的或者分析性的考察，都证实了这一点。一个据说不被使用的器官，一项达不到自己目的的安排，在目的论的自然学说中都是一种矛盾。因为如果我们放弃那个原理，那么，我们就不再有一个合乎法则的自然，而只有一个茫无目的地戏耍着的自然；而且取代理性的导线的，是令人沮丧的盖然性。

命题二

(19) 在人（作为尘世间惟一有理性的造物）身上，那些旨在运用其理性的自然禀赋，只应当在类中，而不是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

规划有任何界限。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（就像实际上所发生的那样），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，因为若不然，自然禀赋大部分必须被视为白白浪费的、无的放矢的；这会取消一切实践的原则，并由此使自然惟独在人身上有儿戏之嫌，而在评判其余一切安排时，通常都必须把自然的智慧用做原理。

命题三

自然期望：人完全从自身出发来产生超出其动物性存在的机械安排的一切，而且仅仅分享他不用本能，通过自己的理性为自己带来的幸福或者完善。也就是说，自然不做任何多余的事情，而且在运用各种手段来达到自己的目的这方面并不挥霍无度。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。也就是说，人不应当由本能来引导，或者由生而具有的知识来关照和教导；毋宁说，人应当从自身出发来产生一切。其食物、衣物、外部安全和防卫的发明（自然为此赋予人的，既不是公牛的角，也不是狮子的爪，也不是狗的牙，而仅仅是双手）、一切能够使生活变得舒适起来的乐趣，甚至其洞识和聪明，乃至其意志的良善，完全应当是其自己的作品。在这里，自然似乎是在炫耀自己的极度节约，而且如此紧凑、如此精确地根据一

[20]

种初期生存的最高需求来权衡其动物性装备，就好像它期望：人如果有朝一日会从极度的野蛮状态努力上升到极高的技巧、思维方式的内在完善，并且（只要在世间有可能）由此上升到幸福，就可以完全单独居功，而且只感谢他自己；就好像自然着眼于人的理性的自尊，更甚于一种福祉。因为在人类事务的这种进程中，有大批的艰辛在等着人。但是，自然似乎不曾关心让人生活安适，而是关心让人如此努力，以便使自己通过自己的所作所为配享生活和福祉。在这里始终令人惊讶的是：先前的世代似乎只是为了后来的世代而从事其艰辛的工作，也就是说，为了给他们准备一个阶段，让他们能够从这里出发把自然当做自己意图的那幢建筑增高；然而，惟有最后的世代才应当有幸住在这座大厦中，而他们的一长列祖先为这座大厦工作过（固然是无意地），本身却不能分享自己所准备的幸福。然而，无论这多么令人困惑不解，它毕竟同时是必然的，只要人们假定：一个动物的类应当具有理性，并且作为有理性的存在者的等级，这些有理性的存在者全都将死亡，其类却是不死的，仍将达到其禀赋之发展的完备性。

命题四

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。在这里，我把这种对立理解为人们的非社会的社会性，也就是说，人们进入社会的倾向，但这种倾向却与不断威胁要分裂这个社会的一种普遍对抗结合在一起。这方面的禀赋显然蕴涵在人性之中。人有一种使自己社会化的偏好，因为他在这样一种状态中更多地感到自己是人，也就是说，感到自己的自然禀赋的发展。但是，他也有一种使自己个别化（孤

〔21〕

立化)的强烈倾向,因为他在自身中也发现了非社会的属性,亦即想仅仅按照自己的心意处置一切,并且因此而到处遇到对抗,就像他从自身得知,他在自己这方面喜欢对抗别人一样。正是这种对抗,唤醒人的一切力量,促使他克服自己的懒惰倾向,并且在求名欲、统治欲和占有欲的推动下,在他的那些他无法忍受,但也不能离开的同伙中为自己赢得一席之地。这时,就迈出了从野蛮到文化的真正的第一步,而文化真正说来就在于人的社会价值;于是,一切才能都逐渐得到发展,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。每个人在提出自己自私的非分要求时必然遇到的对抗,就是产生自非社会性。这种属性就自身而言并不可爱,但如果没有这种属性,在一种田园牧歌式的生活中,尽管有完全的和睦一致、心满意足和互相友爱,一切才能却会永远隐藏在其胚芽里面:人们温驯得犹如自己放牧的绵羊,很难会为自己的存在赢得一种比其家畜的存在更大的价值;他们不会作为有理性的自然去填补创造就其目的而言的空白。因此,为了难以共处,为了妒忌地进行竞争的虚荣,为了无法满足的占有欲甚或统治欲,还真得要感谢自然才是!没有这些东西,人性中的一切优秀的自然禀赋将会永远沉睡,发展不出来。人想要和睦一致;但自然更知道什么对人的类有益:它想要不和。人想生活得舒适惬意、轻松愉快;但自然却想让人超出懒惰和无所作为的心满意足,投身于工作和辛劳之中,以便反过来也找到办法,机智地重新摆脱工作和辛劳。因此,这方面的自然动机,即那产生了如此之多的灾祸,但毕竟也又促使人重新鼓足干劲,从而促使人更多地发展自然禀赋的非社会性和普遍对抗的源泉,也许显露出一位睿智的创造者的

[22]

安排；而且绝不是一只在其美好部署中搅局或者嫉妒地败坏它的恶意精灵的手。

命题五

自然迫使人去解决的人类最大问题，就是达成一个普遍管理法权的公民社会。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，自然也期望人类就像实现其规定性的所有目的那样来为自己实现这个目的，所以，一个在其中可见到外在的法律之下的自由在最大可能的程度上与不可违抗的强制力相结合的社会，也就是说，一种完全公正的公民宪政，对于人类来说必然是自然的最高任务，因为惟有凭借这个任务的解决和完成，自然才能以我们的类来达成它的其他意图。是困境迫使通常对无拘无束的自由颇有好感的的人们进入这种强制状态的；确切地说，这是所有困境中最大的困境，亦即人们相互加诸自身的困境，他们的偏好使得他们无法在放任的自由中长期共存。惟有在公民联合这样一种樊笼中，同样这些偏好才随之造成最好的结果：就像一片森林中的树木一样，正是因为每棵树都力图夺取别的树的空气和阳光，它们就互相迫使到自己的上方去寻求空气和阳光，并由此长得漂亮、挺拔；相反，那些自由地、相互隔离地、称心如意地伸展自己枝杈的树木，却长成了畸形，又歪斜，又弯曲。一切装扮人的文化和艺术及最美好的社会秩序，都是非社会性的果实，非社会性被自身所逼迫而管束自己，并这样通过被迫采用的艺术，来完全地发展自然的胚芽。

命题六

[23]

这个问题是最难的问题，同时也是人类最后解决的问题。即使是这个任务的纯然理念就已经彰显出的困难是：人是这样一种动物，当他生活在自己的其他同类中间时，就必须有一个主人。因为他肯定对自己的其他同类滥用自己的自由；而且尽管他作为有理性的造物而期望有一项法律来给所有人的自由设置界限，然而，他的自私的动物性偏好却诱使他，在允许的时候使自己成为例外。因此，他需要一个主人，来制伏他自己的意志，并强迫他去顺从一个普遍有效的意志，在这个意志那里每个人都能够是自由的。但是，他从哪里去得到这样一个主人呢？只能出自人类。但是，这个主人同样是一个必须有主人的动物。因此，无论他怎样开始去做这件事，都无法看出，他怎样能够使自己得到一个自身公正的公共正义元首；无论他是求诸一个个别的人，还是求诸许多为此精选出的人组成的一个团体。因为这个团体的每一个人，如果他在自己之上没有一个人来按照法律对他行使强制力，就将总是滥用自己的自由。但是，最高元首应当自身是公正的，而且毕竟是一个人。所以，这个任务是所有任务中最困难的任务；甚至它的完全解决是不可能的：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。^①

① 因此，人的角色是非常人为的。我们并不知道其他行星上的居民及其本性是什么性状；但是，如果我们很好地实现了自然的这个委托，那么，我们也许就能够自夸，因为我们在我们世界大厦的邻居中间可以保有一个并非微不足道的地位。也许在这些邻居那里，每个个体都能够在自己有生之年完全达成自己的规定性。在我们这里情况不同；惟有类才能希望做到这一点。

此外，说它也是最后着手解决的任务，也是得自于：为此需要对一种可能宪政的本性有正确的概念，需要见多识广、经验丰富，以及在这一切之上，需要一个为接受这种宪政做好准备的善良意志；但是，这三者是很难有朝一日凑齐的，而如果凑齐，也是很晚，是在经过许多徒劳无功的尝试之后。

〔24〕

命题七

建立一种完善的公民宪政的问题，取决于一种合法的外部国际关系的问题，而且没有这种关系就不能得到解决。着手在个人中间建立一种合法的公民宪政，也就是说，着手安排一个共同体，这有什么用呢？迫使人们这样做的同一种非社会性，又是每一个共同体在外部关系上，以及作为一个国家在与各国的关系上，处于无拘无束的自由之中，而且因此一个国家必然有可能从别的国家蒙受那些压制个人并迫使他们进入一种合法的公民状态的同样灾祸。因此，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，推动人去做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，推动人去做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，哪怕是最小的国家，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（*Foedus Amphictyonum* [邻邦联盟]），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。无论这个理念看起来多么耽于狂妄，而且作为这样一种理念，在诸如圣皮埃尔教士或者卢梭那里已经受到嘲笑（也许是因为他们认为这样的理念在实行上太接近了），这却是人们彼此将对方置入的那种困境的不可避免的出路。那种困境必然迫使各国作出野蛮人同样不情愿地被迫作出的同一种决定（无论它们多么难以接受），也就是说，放弃自己残暴的自由，并且在一种合法的宪政中寻找平静和安全。——据此，一切战争都是建立新的国际关系，并通过摧毁，至少是肢解旧的机体来形成新的机体的尝试（虽然不是人的意图中，但毕竟是在自然的意图中），但这些新的机体又或者在自身中，或者相互之间不能维持下去，因而必须承受新的、类似的革命；直到最后有一天，一方面在内部通过公民宪政的可能最佳安排，另一方面在外部通过共同的磋商和立法，建立起一种类似于一个公民共同体的状态，就像一部自动机器能够维持下去那样。

[25]

人们是否应当从诸作用因的一种伊壁鸠鲁式的会合中期待，各国就像微小的物质尘埃一样，通过其偶然的碰撞来尝试各种各样的形态，这些形态又被新的冲撞所摧毁，直到最后有一天，偶然地形成这样一种能够按照自己的形式维持下去的形态呢（这是一种也许很难每次都出现的幸运！）？或者毋宁说，人们是否应当假定，自然在这里遵循着一种合乎规则的进程，确切地说是通过自己的，尽管强加于人的艺术，把我们的类从动物性的低级阶段开始，逐渐地一直引导到人性的最高阶段，并且在这个表面上野蛮的安排中完全合乎规则地发展那些原初的禀赋呢？或者，人们是否宁可期望：从人们的这一切作用和反作用中，总的来说任何地方都不会产生任何结果，至少不会产生任何聪明的结果，事情将保持自古以来的样子，而且因此人们就不能预言，对我们的类来说如此自然的那种不和，是否最终会在一种还如此文明的状态中，由于它也许将会通过野蛮

的蹂躏来重新毁灭这种状态本身以及此前在文化中的一切进步（这是人们在盲目的偶然性的统治之下无法担保的命运，而如果人们不给无法的自由配上一条暗中与智慧相联结的导线，则它与这种统治事实上是一回事！），而为我们准备一个灾祸的深渊呢？这大致归结为如下问题：在各部分中假定自然部署的合目的性，却在整体上假定无目的性，这究竟是否合乎理性？因此，野蛮人的无目的状态所造成的情况，亦即这种状态抑制着我们的类中的一切自然禀赋，但最终却通过这种状态把我们的类置于其中的灾祸，迫使我们的类走出这种状态，并进入所有那些胚芽在其中都能够得到发展的公民宪政，而已经建立起来的国家的野蛮自由也造成这种情况，亦即：由于把各共同体的一切力量都运用于相互之间的扩军备战上，由于战争所造成的蹂躏，但更多地由于持久地为此做好准备的必要性，虽然自然禀赋的完全发展在其进程中受到阻碍，但与此相反，由此产生的灾祸却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国家安全的世界公民状态，这种状态不是没有任何危险，以免人类的各种力量沉睡，但毕竟也不是没有其相互作用和反作用的一种平衡原则，以免它们相互摧毁。在实现这个最后步骤（亦即国际联盟）之前，因而差不多只是在国家联盟形成的半途中，人性在外在福祉的虚假外表下忍受着最冷酷无情的灾祸；而且当卢梭偏爱野蛮人的状态时，他并非没有道理，也就是说，如果人们删去我们的类尚待攀登的这个最后阶段。我们已在很高程度上通过艺术和科学而开化。我们已文明化得对各种各样的社会风度和礼仪不堪重负。但是，认为我们已经道德化，那还差得很远。因为道德性的理念还属于文化；但是，这个理念的仅仅导致在求名欲和外在礼仪中类似道德的东西的那种运用，只是构

成文明化。不过，只要各国把其一切力量都运用于其虚荣的和残暴的扩张意图上，并这样来不断地阻碍内在地塑造其公民的思维方式的缓慢努力，甚至撤销在这个意图上对他们的一切支持，那么，就不能对这种方式有任何指望：因为这需要每个共同体的长期内在努力来塑造其公民。但是，一切未嫁接在道德上善的意念之上的善，都无非是全然的幻相和硬装的体面。也许人类将停留在这种状态中，直到它以我所说过的方式从其国家关系的混乱状态中挣脱为止。

命题八

[27]

人们在宏观上可以把人类的历史视为自然的一个隐秘计划的实施，为的是实现一种内部完善的，并且为此目的也是外部完善的国家宪政，作为自然在其中能够完全发展其在人类里面的一切禀赋的惟一状态。这个命题是出自上一个命题的一个推论。人们看到：哲学也能够有自己的千禧年；但却是这样一种千禧年，哲学的理念虽然还很遥远，但却能够促成它的实现，因而它一点也不狂妄。问题仅仅在于，对于自然意图的这样一种进程，经验是否能够揭示某种东西。依我说，它能够揭示少许东西；因为这种循环要等到完成似乎需要如此之久，以至于人们从人类以这种意图走过的一小部分出发，只能同样没有把握地规定它的轨道的形貌以及各部分与整体的关系，就像从迄今为止的一切天象观察出发，只能没有把握地规定我们的太阳及其整个卫星群在大的恒星系中所采取的路径一样；尽管从宇宙有条不紊的状态的普遍根据出发，以及从人们观察到的少许东西出发，足以可靠地推断这样一种循环的现实情况。然而，人的本性具有这样的特点：甚至对于我们的类应当经历的最遥远的时代也不会无动于衷，只要能够有把握地期待它。尤其是

在我们的情况中就更不能无动于衷，因为似乎我们能够通过我们自己的理性策划，使这个令我们的后代如此欣喜的时刻早日到来。因此之故，甚至接近这个时刻的微弱迹象对我们来说也变得十分重要。现在，各国已经处在一种如此人为的相互关系之中，以至于没有一个国家能够在内部文化上削弱，而不丧失对于其他国家的权力和影响；因此，即便不是自然的这个目的的进展，也是它的维持，甚至通过各国的求名意图而得到相当的保障。此外，公民自由现在也不可能受到严重侵犯，而感受不到此事在所有行业中，尤其是在贸易中的弊端，以及在对外关系中国力的削弱。但是，这种自由在逐渐地发展。如果阻碍公民以他自己所喜爱的、只不过能够与别人的自由共存的一切方式去寻求他的福祉，那么，人们也就阻碍了一般经营的活跃，从而阻碍了整体的力量。因此，对公民的行止的人身限制日益被取消，普遍的宗教自由得到允许；而这样，随着妄念和怪念头的出现，逐渐地产生出启蒙，启蒙是一大笔财富，人类甚至必然从其统治者自私的扩张意图中得到这笔财富，只要这些统治者懂得其自己的好处。但这种启蒙，连带得到启蒙的人对自己完全了解的善不可避免怀有的某种向往，必然逐渐地一直上达君王们那里，甚至影响他们的治理原理。例如，虽然我们的世间统治者由于一切都已经预支给未来的战争，因而目前没有余钱用于公共的教育机构，以及一般而言用于涉及世间福祉的事情，但是，他们毕竟将发现，至少不去阻碍其人民在这方面虽然微薄和缓慢的自行努力，对他们有好处。最后，甚至战争也逐渐地不仅成为一种如此人为的、在结局上双方都没有把握的行动，而且由于国家在一种日益加重的、无望清偿的债务压力（一项新发明）中所感受到的恶果，而成为一种如此令人担忧的行动。此际，在我们这个由于其经营而如此息息相关的大陆上，任何国家动荡都影响其他国家，这种影响如此显而

易见，以至于这些国家虽然没有法律上的威望，但却被其自己的危险所迫，而自愿做仲裁人，并这样遥遥地为未来的一个史无前例的庞大国家机体准备一切。尽管这个国家机体目前还只是处在粗略的构思中，但是，在每一个都重视维持整体的所有成员那里，仍仿佛已经有一种情感开始流露出来；而这种情感就使人可以希望，在经历了若干次改造的革命之后，自然当做最高意图的东西，即一个普遍的世界公民状态，作为人类一切原初禀赋在其中得以发展的母腹，总有一天将实现。

命题九

[29]

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。想要按照世界进程如果应当符合某些理性目的便必然如何进行的理念来撰写一部历史，这虽然是一个令人诧异的、表面上荒唐的打算，似乎以这样一种意图只能产生一部小说。然而，如果人们可以假定：甚至在人的自由的活动中，自然行事也不是没有计划和最终意图的，那么，这个理念就毕竟能够成为大有用处的；而且，尽管我们目光太短浅，不能看透自然策划的隐秘机制，但是，这个理念毕竟可以给我们充当导线，来至少在宏观上把人的行为的一个通常没有计划的集合展示为一个系统。因为如果人们从希腊的历史——任何别的更古老的历史或者同时代的历史都是通过这部历史给我们保存下来的，至少必须通过它得到确证^①——开始；如果人们把希腊的历史对于吞并希腊国家的罗马民族国家机体形成和变形的影响，以及罗马民族的国家对于又摧毁它的野蛮人的影响，一直追溯到我们的时代；但在这时其他民族的国家历史，就关于它们的知识正是通过这些已启蒙的国民逐渐

[30] 地传给我们而言，像插曲一样添加进来，那么，人们就将发现在我们这块大陆（它很可能有朝一日为所有其他大陆立法）上国家宪政改善的一个合乎规则的进程。此外，公民宪政及其法律和国家关系由于自身所包含的善，在一段时间里有助于提升和荣耀各民族（连带也提升和荣耀艺术和科学），但也由于这些民族所带有的弊端而再度使他们倾覆，但毕竟总是留下一个启蒙的胚芽，这个胚芽通过每一次革命而得到更多的发展，并为下一个更高的改善阶段做好准备；就此而言，只要人们到处留意公民宪政及其法律，留意国家关系，我相信将呈现出一条导线，它不仅能够用于说明人类事物如此混乱的活动，或者用于未来国家变迁的政治预卜术（这是人们虽然把人类历史视为一种没有规则的自由的、不相连贯的结果，却向来已经从它得到的一项用途）；而且将（不预设一项自然计划，人们就不能有根据地抱此希望！）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。为自然——或者不如说神意——所作的这样一番辩解，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。因为如果在最高智慧的大舞台上这个包

① 惟有从其开端就不间断地一直延续到我们的一个有学问的读书界，才能确证古老的历史。在这个读书界之外，一切都是 *terra incognita* [未知的领域]；而生活在这个读书界之外的各民族的历史，只能从他们进入这个读书界的时刻开始。对于犹太民族来说，历史就是在托勒密王朝时代通过希腊文的《圣经》翻译开始的，没有这种翻译，人们就会很难相信他们那些孤立的报道。从此时（在这个开端恰当地被查明之后）起，人们才能上溯我们的叙述。对于其余所有民族来说也是如此。修昔底德书中的第一页（休谟说）是一切真实的历史的惟一开端。

含着所有这一切的目的的部分——即人类的历史——据说一直在与最高智慧唱反调，眼见这种情形使我们不得不嫌恶地把我们的眼光从它那里移开，而且由于我们对有朝一日在其中发现一个理性意图得以完成感到失望，而使得我们只是在另一个世界中期望它，那么，赞美无理性的自然界中创造的壮丽和智慧，并且劝人加以考察，又有什么用呢？

认为我想以一部世界历史的这个在某种程度上有一条先天导线的理念，来排斥对真正的、纯然经验性地撰写的历史的探讨，会是对我的意图的误解；这只是关于一个有哲学头脑的人（此外，他必须很精通历史）还能够从另一种观点出发来尝试的事情的一种想法罢了。此外，人们现在撰写当代史时的繁琐，通常是值得赞赏的，但它毕竟自然而然地使每一个人产生疑虑：我们的后代将如何着手把握我们在若干世纪后会留给他们的历史重负呢？毫无疑问，他们将只从他们感兴趣的事情，亦即各民族和政府在世界公民观点上已贡献或者损害的东西的观点出发，来评估对于他们来说文献可能早已不复存在的最古老时代的历史。但是，考虑到这一点，同时考虑到国家元首们及其仆从们的求名欲，为了使他们注意到能够将对他们的光荣怀念带到最后时代的惟一办法就是——这还能额外提供一个小小的动因——去尝试撰写这样一部哲理的历史。

[31]

1784 年

回答这个问题：什么是启蒙？

李秋零 译

启蒙就是人从他咎由自取的受监护状态走出。受监护状态就是没有他人的指导就不能使用自己的理智的状态。如果这种受监护状态的原因不在于缺乏理智，而在于缺乏无须他人指导而使用自己的理智的决心和勇气，则它就是咎由自取的。因此，Sapere aude [要敢于认识]！要有勇气使用你自己的理智！这就是启蒙的格言。

[35]

为什么有这么大一部分人，在自然早就使他们免除外来的指导（*naturaliter maiorennnes* [自然方面的成年人]）之后，仍然乐意终生保持受监护状态？为什么另外一些人如此容易自命为他们的监护人？其原因就是懒惰和怯懦。受监护状态是如此舒适。如果我有一本书代替我拥有理智，有一位牧师代替我拥有良知，有一位医生代替我评判饮食起居，如此等等，那么，我就甚至不需要自己操劳。只要我能够付账，我就没有必要去思维；其他人会代替我承担这种费劲的工作。绝大部分人（其中有全体女性）除了由于迈向成年是艰辛的之外，也认为它是很危险的；那些监护人已经在为此操心，他们极好心地担负起对这些人的指挥之责。他们首先使自己的家畜变得愚蠢，小心翼翼地提防这些安静的造物胆敢从他们将其关入其中的学步车跨出一步，然后向这些家畜指出如果试图独自行走它们就会面临的危险。这种危险固然并不那么大，因为在摔几次跤之后，它们会最终学会走路的；然而，这一类的例子毕竟造成胆怯，并且通常吓阻一切进一步的尝试。

[36]

因此，对于每一个人来说，都难以挣脱几乎已经成为其本性的受监护状态。他甚至喜欢上了受监护状态，而且眼下确实没有能力使用自己的理智，因为人们从来没有让他做这样的尝试。章程和公式，这些理性地运用或者毋宁说误用其天赋的机械性工具，是一种持续的受监护状态脚镣。无论谁甩脱这脚镣，都仍然会即便跳过极窄的沟，也是没有把握的一跃，因为

他还不习惯这样的自由运动。因此，只有少数人得以通过其自己的精神修养挣脱受监护状态，并仍然走得信心十足。

但是，公众给自己启蒙，这更为可能；甚至，只要让公众有自由，这几乎是不可避免的。因为在这里，甚至在广大群众的那些被指定的监护人中间，也总是有一些自己思维的人，他们在自己甩脱了受监护状态的桎梏之后，将在自己周围传播一种理性地尊重每个人的独特价值和自己的思维的天职的精神。在这方面特别的是：之前被他们置于这种桎梏之中的公众，之后在其一些自己没有能力进行任何启蒙的监护人的煽动下，却强迫他们留在桎梏之下；培植成见是非常有害的，因为成见最终也将使它们的制造者或者继承者自食其果。因此，公众只能逐渐地达到启蒙。通过一场革命，也许将摆脱个人的独裁和利欲熏心的或者惟重权势的压迫，但却绝不会实现思维方式的真正改革；而是无论新的成见还是旧的成见都成为无思想的广大群众的学步带。

(37) 但是，这种启蒙所需要的无非是自由；确切地说，是在一切只要能够叫做自由的东西中最无害的自由，亦即在一事物中公开地运用自己的理性的自由。但现在，我听到四面八方都在喊：不要理性思考！军官说：不要理性思考，而要训练！税务官在说：不要理性思考，而要纳税！神职人员在说：不要理性思考，而要信仰！（世界上只有一位君主说：理性思考吧，思考多少、思考什么都行；但是要服从！）这里到处都是对自由的限制。但是，什么样的限制有碍启蒙呢？什么样的限制无碍启蒙甚至有助于启蒙呢？——我的回答是：对其理性的公开运用必须在任何时候都是自由的，而且惟有这种使用能够在人们中间实现启蒙；但是，对理性的私人运用往往可以严加限制，毕竟不会因此而特别妨碍启蒙的进步。但是，我把对其理性的公开运用理解为某人作为学者在读者世界的全体公众面前所作的那种运用。至于他在某个委托给他的公民岗位或者职位

上对其理性可以作出的那种运用，我称之为私人运用。于是，好多涉及共同体利益的事务秩序有某种机制，凭借这种机制，共同体的一些成员必须纯然被动地行事，以便政府通过一种人为的协调来使他们为公共的目的服务，或者至少使他们不破坏这些目的。在这里，当然不能允许理性思考，而是必须服从。但是，如果机器的这个部分同时把自己视为整个共同体的成员，甚至视为世界公民社会的成员，因而具有一个通过著作来面向真正意义上的公众的学者的身份，那么，他当然能够理性思考，由此并不会损害他部分地作为被动成员所从事的事务。这样，如果一位军官被其长官命令做某件事，他在值勤时要对这个命令的合目的性或者有用性大声挑剔，这就会十分有害；他必须服从。但是，按理不能阻止他作为学者对军务中的错误作出评论，并把这些评论交给公众去评判。公民不能拒绝缴纳向其征收的捐税；甚至如果这样的义务是他应当履行的，那么对这样的义务的滥加指摘就可以当做一种丑行（它可能引起普遍的违法）来加以惩罚。尽管如此，同一位公民如果作为学者公开地表达自己的思想，反对这样一些捐税的不适当或者甚至不义，则他的行动并不违背一位公民的义务。同样，一位神职人员有责任按照他所服务的教会的信条对其教义问答课程的学生和教区信众宣讲；因为他就是按照这个条件被录用的。但是，他作为学者有充分的自由甚至天职，把他经过谨慎检验的、善意的关于那种信条中有错之处的所有想法，以及关于更好地安排宗教事务和教会事务的建议告诉民众。在此，这也不是什么能够归咎于他的良知的事情。因为他把自己依据其职务作为教会代理人所教导的东西，设想为他没有自由的权力按照自己的想法去教导，而是他被聘用来按照规定并且以另一个人的名义去宣讲的某种东西。他将会说：我们的教会教导这或者那；这就是教会所使用的证据。在这种情况下，他从规章中为

[38]

自己的教区信众谋取一切实际的好处，他自己却会并非深信不疑地赞同这些规章，尽管如此仍能够自告奋勇地去阐述它们，因为其中并非完全不可能隐含着真理，但无论如何，至少其中毕竟没有任何与内在宗教相矛盾的东西。因为如果他相信在其中发现与内在宗教相矛盾的东西，那么，他就会不能凭良知来履行自己的职务；他会必须放弃良知。因此，一位被聘用的教师在自己的教区信众面前运用自己的理性，纯然是一种私人运用：因为这些信众即便人数众多，也始终只不过是一种内部的聚会；而且就此而言，他作为教士并不是自由的，也不可以是自由的，因为他是在履行一项外来的委托。与此相反，作为通过著作对真正的公众亦即世界说话的学者，神职人员在公开运用自己的理性时享有一种不受限制的自由，去使用他自己的理性，并且以他自己的人格说话。因为人民（在宗教事务中）的监护者自己又应当是受监护的，这是一件荒唐的事情，其结果是使种种荒唐的事情永恒化。

[39]

但是，难道不是一个神职人员的团体，例如一个教会会议，或者一个值得尊敬的 Classis [长老监督会]（如其在荷兰人中间自称的），应当有权以誓约的方式在自己内部对某个不变的信条承担义务，以便这样对其每一个成员，并借此对人民行使一种不断的最高监护，甚至使这种监护永恒化吗？我要说：这是完全不可能的。这样一个为永远阻止人类的一切进一步的启蒙而缔结的契约，是绝对无效的，即便它由最高的权力、由帝国议会和最隆重的和约来批准。一个时代不能联合起来，共谋将下一个时代置于一种状态，使其必然不可能扩展自己的知识（尤其是十分迫切需要的知识），涤除错误，并且一般来说在启蒙上继续进步。这会是一种违背人的本性的犯罪，人的本性的原初规定恰恰在于这种进步；因此，后代完全有权把那些决议当做以未经授权的和犯罪的方式作出的，而抵制它

们。关于一国人民，能够通过决议产生出来作为法律的一切，其试金石在于如下问题：一国人民是否能够让自己承担这样一种法律呢？现在，仿佛是在期待一种更好的法律，这在一段确定的短时间内是可能的，目的是引进某种秩序：因为人们同时允许每一位公民，特别是神职人员，以一位学者的身份公开地，亦即通过著作对当前制度的缺陷作出自己的评论，而采用的秩序还一直延续下去，直到对这些事情的性状的洞识公开达到如此程度并得到证实，以至于它能够通过其声音（尽管不是所有声音）的联合而为君主提出一项建议，以便保护那些例如按照自己对更好的洞识的概念而同意变更宗教制度的教区信众，而又毕竟不妨碍那些想守旧的教区信众。但是，哪怕是在一个人的一生之内，同意一种持久的、不容任何人公开怀疑的宗教宪章，并且由此而在人类向着改善的进程中仿佛消除一段时间，使它徒劳无功，甚至由此而遗祸后代，这是绝对不允许的。一个人虽然能够对他个人，而且在这种情况下也只是在若干时间里，在他应该知道的东西上推迟启蒙；但放弃启蒙，无论是对他个人，甚或是对于后代，都叫做侵犯和践踏人的神圣权利。但是，一国人民根本不可以对自己作出决定的事情，一个君主就更不可以对人民作出决定了；因为他的立法威望正是基于，他把整个人民的意志统一在他自己的意志中。如果他只是关注让一切真正的或者自以为的改善与公民秩序共存，那么，他就能够让他的臣民们除此之外只是自己去做他们为了自己的灵魂得救而认为必须做的事情；这种事情与他无关，但要提防一个人用暴力阻碍别人尽自己的全部能力去规定和促进这种事情。如果他由于认为他的臣民们用来试图澄清自己的洞识的著作应当受到他的政府监督而插手此事，不仅他从自己的最高洞识出发来这样做，为自己招致 *Caesar non est supra grammaticos* [恺撒并不比语法学家更高明] 的指责，而且更甚者，他把自己

[40]

的至上权力降低到如此程度，在他的国家里支持一些暴虐者的宗教专制来对付其余的臣民，那么，这甚至有损他的威严。

如果现在有人问：我们目前是生活在一个已启蒙的时代吗？那么回答就是：不是！但却是生活在一个启蒙的时代。说人们如目前的情况，在整体上来看，已经处在或者哪怕只是能够被置于在宗教事务中无须他人的指导而自信妥善地使用自己的理智的水平上，还相差甚远。然而，现在毕竟为人们敞开了自由地朝此努力的领域，而且普遍启蒙或者走出人们咎由自取的受监护状态的障碍逐渐减少，对此我们却毕竟有清晰的迹象。就这方面来说，这个时代是启蒙的时代，是弗里德里希世纪。

[41] 一位君主，如果他认为，说他把在宗教事务中不给人们规定任何东西，而是让人们在这方面有充分的自由，这并不有失其身份，因此他甚至自动拒绝宽容这个高傲自大的名称，那他自己就是已启蒙的，而且作为至少在政府方面首先使人类摆脱受监护状态并任由每个人在一切涉及良知的事情上使用自己的理性的君主，他理当受到心怀感激的世界和后世的颂扬。在他治下，值得尊敬的神职人员尽管有其职责，仍可以以学者的身份自由地和公开地向世界阐述他们在这里或者那里偏离已被采纳的信条的判断和洞识，以供检验；而其他每个不受职责限制的人就更是这样了。这种自由精神也向外传播，甚至是在它必须与一个误解自身的政府的外在障碍进行斗争的地方。因为对于这个政府来说毕竟闪现着一个榜样，在自由时不必对公共的安定团结有丝毫的担忧。人们在自动地逐渐挣脱粗野状态，只要不是有人蓄意想方设法把他们保持在这种状态之中。

我把启蒙亦即人们走出其咎由自取的受监护状态的要点主要放在宗教事务中，因为就艺术和科学而言，我们的统治者们没有兴趣扮演其臣民们的监护人；此外，那种受监护状态如其是所有受监护状态中最有害的一样，也是最有损声誉的。但是，

一位促进启蒙的国家元首，其思维方式再继续前进，并将看出：甚至就其立法而言，允许其臣民们公开地运用自己的理性，乃至以对已立之法的一种坦率的批评来公开地向世界阐述自己关于更好地拟订法律的想法，这并没有危险；对此，我们有一个光辉的榜样，还没有一位君主由此超过我们所敬爱的那位君主。

但是，也惟有自己已启蒙、不惧怕阴影、但同时手中握有一支训练有素且人数众多的军队以保障公共安定的君主，才能够说一个共和国不可以斗胆说出的话：**理性思考吧，思考多少、思考什么都行；只是要服从！**在这里，就这样展示出人类事务的一种令人惊讶的、出乎意料的进程；正如通常在宏观上观察这种进程时也是一样，其中几乎一切都是悖谬的。一种较大程度的公民自由似乎有利于人民的精神自由，但却给它设下了不可逾越的限制；与此相反，一种较小程度的公民自由却给这种精神获得了尽其一切能力展开自己的空间。当自然在这个坚硬的外壳下把它精心照料的胚芽亦即自由思考的倾向和天职展开来之后，这个胚芽就逐渐地反过来影响人民的性情（人民由此逐渐地变得能够有行动的自由），并最终也甚至影响政府的原理，政府发现，按照如今不止是机器的人的尊严来对待人，对政府自己是有益的。^①

[42]

普鲁士哥尼斯贝格

1784年9月30日

① 今天，即9月30日，我在毕兴的9月13日的《每周报道》上读到本月的《柏林月刊》的通告，其中提到门德尔松先生对同一个问题的回答。我尚未看到他的回答，否则它就会制止现在这个回答了，现在它能出现在这里，只是为了试一试，巧合在多大程度上能够带来思想的一致。

伊曼努尔·康德
1785年

约·戈·赫尔德的《人类历史哲学的理念》第一
部、第二部书评

论月球上的火山

论书籍翻印的不合法性

人的种族的概念规定

--

1785 年

约·戈·赫尔德的
《人类历史哲学的理念》第一
部、第二部书评

李秋零 译

—

《人类历史哲学的理念》，约翰·戈特弗里德·赫尔德著

Quem te Deus esse iussit et humana qua parte locatus es in re discce.

[上帝命令你是谁，以及你被置于哪个人群，你要实际了解。]

第一部，318页，4开本

里加与莱比锡，哈特科诺赫出版，1784年

我们这位富有巧思且善于辞令的作者的精神在这部著作中展示出其已经得到承认的特色。因此，它像好多别的出自他笔端的著作一样，不大可以按照通常的尺度来评判。这就好像他的天才绝非仅仅从科学和艺术的广阔领域里搜集理念，以便给它们增添其他可传达的理念，而是他（借用他的表述）按照某个同化法则，以他独有的方式，把它们转化为他的特殊的思维方式，这样一来，它们就变得与其他灵魂借以滋长的那些理念（292页）明显有别，并且更加难以传达。因此，对他来说叫做人类历史哲学的东西，可能与我们通常对这个名称所理解的东西完全不同：绝不是在规定概念时的一种逻辑缜密，或者对原理的仔细区分和证明，而是一种驻留时间不长、包揽甚多的目光，一种在发现类比时成熟的机敏，但在运用类比时是大胆的想象力，与通过情感和感觉使人对他那始终保持在朦胧远方的对象产生好感的技巧相结合，这些情感和感觉作为一种庞大的思想内涵的作用，或者作为暧昧的暗示，让人猜测的东西多过冷静的评判也许会在它们里面直接见到的。然而，既然思维中的自由（这里大量见到这种自由）由一个多产的头脑来行

使，总是给思维提供材料，所以，倘使我们想顺利的话，我们要尝试从他的理念中抽取最重要且对他来说最具特色的理念，并且在他自己的表述中予以展现，但最后要附上对整体的一些评论。

- [46] 我们的作者以扩大视野开始，以便为人指定他在我们的太阳系的其他行星居民中间的地位，并且从人所居住的天体的居中的、不无有利的位置推论出一种纯然“中等的地球理智和一种含混得多的人类德性，它们是人在这里必须依赖的，但却——既然我们的思想和力量显然只是萌发自我们的地球组织，并且一直努力改变和转变自己，直到它们大约发展到我们这种创造所能够允许的纯粹性和精雅性为止，而且如果类比可以做我们的向导的话，在其他星球上也不会是别的样子——让人猜测，人与其他星球的居民将共有一个目标，以便最终不仅漫游到不止一个星球上，而是也许甚至得以与如此之多并且不同的姊妹世界的所有已臻于成熟的造物相交往”。由此，这种考察转向人产生之前发生的变革。“在我们的空气、我们的水、我们的土能够产生之前，各种各样分解、凝聚着的纤状物是必不可少的；而且种类繁多的土、石、晶体，甚至贝类、植物、动物，最后是人里面的组织，有多少分解和一方向另一方的转变不以这些纤状物为前提条件呢？人是一切元素和存在者之子，是它们的精华荟萃，仿佛是地球创造的花朵，只能是自然的最后宠儿，为了他的形成和孕育，必须有许多发展和变革先行。”

在地球的球体形状中，他找到对该性状不顾一切可以想到的多样性而造成的统一性所感到的惊讶的一个对象。“一旦牢记住这个形状，谁还会去皈依哲学和宗教中的一种圣言信仰，或者为此而怀着模糊但却神圣的热忱去杀人呢？”同样，黄道的倾斜给他提供机缘去考察人的规定性：“在我们倾斜运行的

太阳下面，人的一切作为都是以年为周期的。”对大气层的进一步认识，甚至天体对大气层的影响，如果被进一步认识的话，在他看来都会对人类历史有一种巨大的影响。在关于陆地和海洋之分布的那一章里，地球的构造被援引为各民族历史之差异的解释根据。“亚洲在道德和习俗上如此相互关联，如同它在土地上连成一片；与此相反，小小的红海却已使道德分化，小小的波斯湾更是如此；但是，美洲的许多湖泊、山脉和河流以及大陆不无根据地在温带有如此广阔的延伸，而且旧大陆就其是人最早的居处而言，其构造被自然安排得不同于新世界。”第二卷探讨地球上的组织，并且从花岗岩开始，光、热、一种恶劣的空气和水都对它起作用，而且也许促使砾石成为钙质土，在其中形成了最早的海洋生物，即甲壳类生物。此外，植被开始出现。——人的发展与植物的发展相比较，以及人的性爱与植物的开花相比较。植物界对人的用处。动物界。动物和人随气候而有的变化。古代世界的气候是不完美的。“造物的类别离人越远就越扩展，离人越近就变得越少。——在所有造物中有一个主要形式，一个类似的骨架。——这些过渡使得下面这种情况不无可能，即在海洋生物、植物，也许甚至在所谓无生命的存在者里面，可能是同一种组织禀赋占统治地位，只不过无限地更粗糙、更混乱罢了。在视一切都在一种联系之中的永恒存在者的眼光中，也许冰粒如其产生时的形状与雪花在其中形成时的形状，还总是与胎儿在子宫中的形成有一种类比的关系。——人在动物中间是一种居中的造物，这就是说，是最开阔的形式，在这种形式中，一切种类的一切特征都集其精华之大成于人一身。——我从空中和水中仿佛看到动物从高处和低处趋向于人，并且一步步地接近人的形状。”这一卷结尾说：“哦，人啊，为你的地位感到高兴吧！在生活于你周围的一切里面研究你这种高贵的居中造物吧！”

[47]

〔48〕

第三卷把植物和动物的结构与人的组织进行比较。在这里，既然他是把自然描述者们的观察用于自己的意图，我们就无法跟随他了；只是有一些结论：“通过诸如此类的器官，造物从静止不动的植物生命中为自己产生有活力的刺激，并且从这种刺激的总和中，通过精细的管道予以纯化，产生出感觉的媒介。刺激的结果成为冲动，感觉的结果成为思想，这是有机创造的一个永恒的进程，被置于每个有活力的造物中。”作者并不指望胚芽，而是指望一种有机的力量，对植物和对动物都是这样。他说：“就像植物自身是有机生命一样，珊瑚虫也是有机生命。因此，有许多有机的力量，生长的力量、肌肉刺激的力量和感觉的力量。神经越多、越精致，脑子越大，类就越聪明。动物灵魂是在一个组织中起作用的所有力量的总和”，而且本能并不是一种特殊的自然力量，而是自然通过其温度给予所有那些力量的方向。自然的这一有机原则，我们时而称为造形的（在石头中），时而称为催生的（在植物中），时而称为感觉的，时而称为人为建造的，而根本上只不过是同一种有机力量罢了，它越是分布到更多的器官和不同的肢体中，越是在它们里面有一个自己的世界，本能就越是消失，而对感官和肢体的一种独立自由的运用（如像在人那里一样）就开始了。最后，作者达到了人的根本的自然区别。“人的直立行走惟独对人是自然的，它确实是为了他的类的全部天职而有的组织，并且是他的与众不同的品质。”

并非由于人注定有理性，才给他指定直立的姿势，以便按照理性来运用其四肢，而是他通过直立的姿势而获得理性，理性乃是为了让他仅仅直立行走而必需的那种安排的自然结果。“让我们以感激的目光，怀着惊异，驻留在这个神圣的艺术品上，驻留在使我们的类成为人类的这种善举上，因为我们看到，在人类的直立形象中开始了诸般力量的何种新组织，以及

人是如何仅仅通过这个形象而成为一个人的。”

在第四卷中，作者先生进一步阐明这个观点，“与人类似的造物（猴子）缺少什么，使它没有成为人”，——而且，人是通过什么成为人的？通过头的造形适于直立的形象，通过内部组织和外部组织适于垂直的重心；——猴子拥有人所拥有的大脑的所有部分；但按照它的头颅的形状，它却是在一种后仰的姿态中拥有它们，而它拥有这种姿态，乃是因为它的头是在另一个角度下造形的，并且不是为了直立行走而造的。一切有机力量马上就作用不同了，——“因此，人啊，朝天仰望吧！战栗着庆幸你的不可测度的优越性吧！世界的创造者把这种优越性联结在一个如此简单的原则上，即你的直立形象。——昂立于土地和杂草上方，占支配地位的不再是嗅觉，而是眼睛。——借助直立行走，人成为一件艺术品，他获得了自由的、艺术的双手，——惟有在直立行走中，才出现了真正的人类语言。——在理论上和实践上，理性无非是某种获悉的东西，是各种理念和力量的习得的比例和方向，人按照其组织和生活方式被造就成这种比例和方向。”而现在说自由，“人是创造的第一个被释放者，他直立起来”。羞耻，“它必定因直立形象而很快发展”。他的本性不蒙受任何特别的变异。“何以至此？由于他的直立形象，不因为任何别的东西。——他被造就出人道；和睦、性爱、同情和母爱，是其直立造形的人道的枝芽。——正义和真理的规则就建立在人自身的直立形象之上，这种形象也把他造就成体面；宗教是最高的人道。匍匐的动物感觉模糊；上帝把人抬起来，使人哪怕自己不知道且不愿意，也会窥探事物的原因，并且发现你这个万物的伟大联系。但是，宗教产生对不死的希望和信仰。”关于不死，是第五卷谈的。“从石头到晶体，从晶体到金属，从金属到植物的创造，从这里到动物，最后到人，我们看到组织的形式在上升，而造

[49]

物的力量和冲动也随之变得多种多样，而且最后都在人的形象中，就这种形象能够包容它们而言，结合在一起。”

(50) “通过这一系列的存在者，我们觉察到越来越接近于人的形象的主要形式有一种类似性。——同样，我们也看到各种力量和冲动在接近人。——在每一种造物那里，其寿命也是按照它应当促进的自然目的来安排的。——一个造物越是有组织，它的结构就越是由低等领域组合而成。人是世界的一个简编：钙、土、盐、酸、油和水，生长、刺激和感觉的力量，都在人身上有机地结合。——这促使我们也假定一个处在与创造的可见王国里同样精确的联系和过渡之中的不可见的力量王国，以及不可见力量的一个上升的序列。——这全都说明了灵魂不死，不仅如此，而且还说明了世界创造之一切起作用和有生命的力量的延续。力量不会消失，器官倒会损坏。赋予万物生命者使之有生命的，就有生命；起作用的，就在其永恒的联系中永恒地起作用。”这些原则并没有得到阐明，“因为这里不是做这件事的地方”。然而，“我们在物质中看到如此多类似于精神的力量，以至于精神和物质这两种当然很不相同的存在者的一种完全的对立和矛盾，即便不是自相矛盾的，看起来也毕竟至少是完全未经证明的”。——“没有任何眼睛看到过预先形成的胚胎。当谈到一种后成时，人们是非本真地说的，就好像肢体从外面长上来似的。这是造形（生成），是内在力量的一种作用，自然为这些内在力量准备一个团块，这些内在力量使之成形，它们应当在其中使自己成为可见的。给肉体造形的，不是我们的理性灵魂，而是神的手指，即有机的力量。”现在说道：“1. 力量和器官虽然紧密地结合，但并不是同一个东西。2. 每一种力量都与其器官和谐地起作用，因为它只是为了彰显自己的本质而使它成形，并使自己适应。3. 当外壳脱落时，力量依然存在，这力量事先虽然在一个低级的状态中并且同样

是有机的，但先于这个外壳已经存在。”接着，作者对唯物主义者说：“就算我们的灵魂与物质、刺激、运动、生命的所有力量原初是一回事，只不过是有一个更高的级别上、在一个更完善更精致的组织中起作用罢了；竟然有人哪怕只是看到过一种运动和刺激的力量消逝，而且这些低级的力量与其器官是同一种东西吗？”关于这种东西的联系说道，它只能是进展，“人们可以把人类视为低级的有机力量的大总汇，这些力量应在人身上萌芽，以形成人道”。

至于人的组织在一个精神力量的王国中出现，是这样表示的：“思想与感官给其带来的东西相比，完全是一个别的东西；关于其起源的一切经验，都是一个虽然有机的、但依然自主的、按照精神联结的法则起作用的存在者的凭证。2. 就像肉体通过食物增长一样，精神是通过理念增长的；我们甚至在精神那里觉察到同样的同化、生长和产生的法则。简言之，在我们里面形成一个内在的精神的人，他有他自己的本性，并且把身体仅仅当做工具来使用。——更清澈的意识，人类灵魂的这个巨大的优越性，是以一种精神的方式通过人道才对灵魂形成的，等等。”一言以蔽之，如果我们正确地理解，灵魂是从逐渐地添加的精神力量中生成的。——“我们的人道只是预备，是一朵未来之花的蓓蕾。自然逐步地抛弃卑下的东西，与此相反扩充精神的东西，使精致的东西更加精致，而这样，我们就能够希望其艺术家之手使我们的人道蓓蕾也将在那种存在中以其本然的、真正的、属神的人形出现。”

[51]

作为结论的是如下命题：“人现在的状态可能是联结两个世界的中间环节。——当人作为地球组织最高和最后的环节结束了其链条时，他也正好由此作为造物的一个更高的类的最低级的环节开始了其链条，而且这样他就可能是两个相互衔接的创造体系之间的中间一环。——他一下子向我们展示了两个世

界，而且这使得他的本质看起来有双重性。——生命是一场斗争，而纯粹的、不死的人道之花是一顶难以赢得的冠冕。——因此，我们更高级别的兄弟们爱我们，肯定甚于我们能够寻找和爱他们；因为他们看我们的状态更清楚。——而且他们也许教育我们作为他们的幸福的分享者。——无法想象，未来的状态对于现在的状态来说应当是如此完全直接的，就像动物在人身上能够相信的那样。——这样，没有更高的指导，语言和最初的科学似乎就是无法解释的。——即便在后来的时代里，对地球的最重大的作用也是通过无法解释的情况产生的。——甚至疾病往往就是这方面的工具，如果器官对于地球生活的日常范围变得无用；以至于不息的内在力量也许会获得一个不受干扰的组织所不能得到的印象，这似乎是自然而然的。——然而，人应当不是以观看而是以信仰进入自己未来的状态。”（但是，一旦他相信自己能够以观看进入，人们怎么能够阻止他时而试图使用这种能力呢？）——“可以肯定的是，在他的每一种力量中都有一种无限性；就连宇宙的力量似乎也隐藏在灵魂中，灵魂只需要一个组织或者一系列组织，就可以使这些力量去活动和练习。——因此，就像花朵挺立，并以直立的形象结束了地下的、尚无生命的创造之王国一样，人又耸立在一一切朝地匍匐的东西（动物）之上。他以抬起来的目光和举起来的双手站在这里，就像在家中的一个儿子等待着其父亲的召唤。”

附录

这第一卷（一部看起来有多册规模的著作）的理念和最终意图如下。它要避免一切形而上学的研究，从与物质的自然形态尤其是在其组织方面的类比出发，来证明人的灵魂的精神本

性、它在完善性方面的持之以恒和进步。为此目的，物质仅仅构成其建材的精神力量，就被假定为某个不可见的创造王国，这个王国包含着赋予生命的力量，它把一切都组织起来，确切地说，使得这个组织的完善的图型就是人，一切地球造物从最低的级别开始都向人接近，直到最后正是通过这个完成了的组织而形成人，这种完成了的组织条件主要是动物的直立行走。人的死亡不能再结束先前已经冗繁地在所有的造物种类那里显示的各种组织的进展和上升，而毋宁说让人期待自然会跨越到精致得多的程序，以便由此把人推动并且提升到未来更高的级别，并继续无限发展。评论者不得不承认：即便他愿意承认自然造物的那种连续递进连同其规则，亦即向人接近的规则，他也毕竟不能从自然的类比中看出这种推论。因为这里是些不同的存在者，它们占据着日益完善的组织的各个级别。因此，按照这样一种类比，会只能够推论说：在某一个别的地方，例如在另一个行星上，又可以有造物，它们保有着在人之上的下一个更高的组织级别，但不能推论说，同一个体能达到这一步。在由蛆或者毛虫发展出来的飞虫身上，这里有一种十分独特的、与自然的通常程序不同的安排，而且即便是在这里，再生也不是继死亡而仅仅是继虫蛹状态而至。与此相反，这里必须证明的倒是：自然让动物甚至在其腐烂或者火化之后仍然从其灰烬上升到在类上更为完善的组织，以便人们按照类比也能够从再次化为灰烬的人身上推论出这一点。因此，同一个人在来生升级到一种更完善的组织，和人们在一个自然王国的完全不同的种类和个体中间能够设想的阶梯之间，没有丝毫的类似性。在后一种情况下，自然让我们看到的无非是：它任由个体完全毁灭，而仅仅保存种类；但在前一种情况下，人们却要求知道，是否就连人的个体也将在其于此世毁灭之后继续活着，这也许能够从道德的或者如果人们愿意就从形而上学的根据中

[53]

推论出来，但绝不能按照一种可见生育的类比推论出来。但是，至于诸般起作用并且独立自主的力量的那个不可见的王国，却无法看出，作者在相信能够从有机生育可靠地推论到这个王国的实存之后，为什么不是宁可让人里面的思维原则直接地、作为纯然精神的本性过渡到这个王国，而无须通过组织的构造从混沌中推出这个王国呢？除非必定是这样，即他把这些精神力量视为完全不同于人的灵魂的某种东西，而且不把灵魂视为特殊的实体，而是视为一种对物质起作用的、赋予物质以生命的、不可见的、普遍的本性的效果，不过，我们公道地对把这种意见加给他而心存疑虑。然而，对于不可见的、造成组织的力量的假说，从而对于想从人们还了解较少的东西出发来解释人们所不了解的东西的举动，应当怎样去想呢？对于后者，我们毕竟至少能够通过经验去认识法则，尽管其原因当然依旧不得而知；对于前者，我们甚至被剥夺了一切经验，而哲学家在此除了纯然绝望于在某种自然知识中找到说明，以及被迫决定在虚构力的肥沃田野上寻求这种知识之外，还能援引什么来为自己的预先规定辩护呢？即便这也始终是形而上学，甚至是十分独断的形而上学，尽管就连我们的作家也由于赶时髦而拒斥形而上学。

然而，说到种种组织的阶梯，如果它不足以达到他那远远超出这个世界的意图，人们则不必为此对它多有责难；因为它在此世的自然王国方面的运用也同样毫无结果。如果人们把各个类按照其相似性加以排列，则鉴于如此巨大的多样性，区别的细微正是这种多样性的一个必然结果。只不过它们中间的一种亲缘关系，要么一个类源自另一个类，而所有的类都源自一个惟一本源类，要么例如源自一个惟一生育的母腹，会导向一些理念，但这些理念如此庞杂，使理性望而却步。我们不可以把这类东西归给我们的作者而不失公道。说到作者通过所有

的动物类，一直下降到植物，而为比较解剖学所做的贡献，则探讨自然学的人可以自行判断，他在这里为新的考察所提供的指导在多大程度上能够对他们有用，以及这种指导究竟是否有些根据。但是，有机力量就一切有机造物的多样性而言自己形成，此后按照这些器官的差异通过它们以不同的方式起作用，构成有机造物多种多样的类和种属的全部区别，其统一性（141页）是一个理念，它完全处在观察的自然学说的领域之外，而且属于纯然思辨的哲学，如果它得以进入，也会在思辨哲学中，在已被采纳的概念中间造成严重的破坏。脑袋的哪种组织化在外部就其形状而言、在内部就其大脑而言与直立行走的禀赋必然相结合？更有甚者，一个仅仅指向这个目的的组织如何包含着理性能力的根据，而使动物分享理性能力？单是对这些问题作出规定，就显然超越了一切人类理性，无论理性是要循着自然学的导线摸索，还是要循着形而上学的导线飞翔。

(55)

然而，对于这部如此思想丰富的著作来说，不应当因这些提醒而一笔勾销其所有功绩。其中一项优点（这里且不提诸多不仅言辞优美而且思想高尚和真切的反思）是其作者的勇气，对于理性单凭自己究竟能有多大成就的纯然试验来说，作者知道要有勇气去克服对他的水平的那种如此经常使一切哲学都受到局限的疑虑。在这方面，我们期望他有许多追随者。此外，自然本身将它在其造物的组织及其分类上的工作裹入的那种深奥莫测的晦涩性，也要为一部哲学的人类历史的这第一部分所带有的晦涩性和不确定性分担责任。这第一部分旨在将这部人类历史的两个端点，即它由以开始的端点和它超出地球历史而迷失在无限中的端点，尽可能联结起来。这项尝试虽然大胆，但对于我们理性的研究欲来说毕竟是自然而然的，而且即便没有完全做到也并非不光彩。但是，更应当期望的是，我们这位

有才智的作者在继续撰写这部著作时，由于他将在自己面前发现一片坚实的土地，而对他奔放的天才稍加约束；而且，哲学的关切更多地在于修剪茂密的嫩芽，而不是促使它们生长，但愿哲学不是通过暗示，而是通过确定的概念，不是通过猜想来的法则，而是通过观察来的法则，不是凭借一种无论是受形而上学还是受情感所激励的想象力，而是通过一种在设计时大胆铺开、在实施时小心谨慎的理性，来引导它完成自己的计划。

〔56〕

二

赫尔德《人类历史哲学的理念》的评论者

（《文学总汇报》第4期及副刊）

关于《德意志信使报》2月号中一封反对这篇评论的
投书的一些提醒

在《德意志信使报》2月号的148页上，以一位牧师的名义，出现了赫尔德先生这本书的一位辩护人，来反对我们在《文学总汇报》上的所谓攻击。让一位受到敬重的作者的名字一起卷入评论者和反评论者之间的争执，这是不合适的；因此，我们在这里想仅仅为我们在介绍和评断上述著作时的行事方式辩解，认为它符合这份刊物奉为圭臬的谨慎、公正和婉转准则。牧师在其投书中痛斥他心目中的一位形而上学家，此人如他所想象，对于通过经验途径得来的一切教诲，或者如果这些经验途径未了结事情，对于按照自然的类比所作的推论，都已完全败坏，并要使一切东西都来适应他那经院派的无益抽象

的模式。评论者大可以忍受这种斥责，因为他在这一点上与牧师意见完全一致，而且评论本身就是最佳的证明。但是，既然他相信自己相当了解一门人类学的材料，同样对于运用人类学来尝试就人类规定性的整体而言建立一部人类历史的方法也有所了解，所以他坚信，这些材料必须既不是在形而上学中，也不是在自然标本室里通过比较人的骨骼与其他动物类的骨骼来寻找；而这种比较尤其根本不能导向人对另一个世界的规定性；而是这些材料只能在其彰显自己个性的行动中找到；他也被说服，赫尔德先生从来没有打算在其著作的第一部分（这个部分只是在总的自然体系中把人作为动物提出来，因而是未来理念的一个前驱）中为人类历史提供现实的材料，而是仅仅提供思想，这些思想能够促使自然学家尽可能地扩展自己通常仅仅集中在动物结构的机械意图之上的探究，一直扩展到对于把理性运用于这种造物来说合目的的组织上；尽管他在这方面赋予这些思想的分量，比它们以往所能够获得的更多。持后一种意见的人也没有必要（像牧师在 161 页所要求的那样）去证明：人的理性在组织的另一种形式中哪怕只是可能的，因为这和它惟有在目前的形式中才有可能一样，都是难以有朝一日洞悉的。对经验的理性运用亦有其界限。经验虽然能够教导说，某种东西是这样那样性状的，但却绝不能够教导说，它根本不可能是别的样子的；也没有任何类比能够填满偶然者和必然者之间的这道不可测度的鸿沟。评论中说过：“如果人们把各个类按照其相似性加以排列，则鉴于如此巨大的多样性，区别的细微正是这种多样性的一个必然结果。只不过它们中间的一种亲缘关系，要么一个类源自另一个类，而所有的类都源自一个惟一本源类，要么例如源自一个惟一生育的母腹，会导向一些理念，但这些理念如此庞杂，使理性望而却步。我们不可以把这类东西归给我们的作者而不失公道。”这些话误导牧师，

[57]

使他相信在对这部著作的评论中可以发现形而上学的正统性，因而发现不宽容；而且他补充说，“听任其自由的健全理性也不在任何理念面前望而却步”。但是，在他所臆猜的一切东西中，并没有任何可怕之物。这仅仅是普遍的人类理性的 Horror vacui [对虚无的恐惧]，亦即当我们遇到一个理念，在其中根本没有任何东西可思考时望而却步，而在这方面，也许本体论的习惯可以充当神学习惯的规范，确切地说正是为了宽容。此外牧师认为，归于这本书的思想自由这项功绩，对于一位如此著名的作者来说太过寻常了。他无疑是认为，这里谈的是外在的自由，外在的自由由于依赖于地点和时间，实际上根本不是什么功绩。然而，这篇评论已经注意到那种内在的自由，亦即摆脱习以为常的并且经舆论强化的概念和思维方式之束缚的自由；这是一种根本不寻常的自由，以至于甚至仅仅信奉哲学的人也只是罕见地能够奋力达到这种自由。他指责这篇评论：

(58) “它摘录那些表述结论的段落，但却不同时摘录那些为结论做准备的段落。”这也许是一种对所有的作者来说都无法避免的弊病，但与单靠摘录这段话或那段话就一般而言地加以褒贬，这无论如何总还是更可以忍受的。因此，这里依然坚持怀着一切应有的敬重，甚至是怀着对作者的声名，尤其是其身后之名的同情对上述著作作出的判断，因而这判断完全不同于牧师在161页（不很认真地）强加给它的东西：此书并未完成其书名所许诺的事情。因为书名根本没有许诺，在仅仅包含一般自然学的预习的第一册里，就完成期待以后几册（就人们能够判断的来说，它们将包含真正的人类学）的事情；而且，这种提醒并不是多余的：在人类学中要限制在那些预习中可能理当谅解的自由。此外，要完成书名所许诺的事情，现在只取决于作者本人，由于他的才能和博学，人们有理由希望他做到这一点。

三

里加与莱比锡，哈特科诺赫出版，
《人类历史哲学的理念》，约翰·戈特弗里德·赫尔德著
第二部，344页，8开本，1784年

这一部写到第10卷，它首先在第6卷的6章里描述北极附近与亚洲地脊周围各民族、已开化各民族和非洲各民族的地带、热带岛屿上的人和美洲人的组织。作者以期望搜集各民族的新图片来结束描述，而尼布尔、帕金森、库克、赫斯特、乔治已经开始做这件事。“如果某个能手搜集关于我们人类之差异的那些散布各地的忠实画面，并由此为一门准确的人类自然学和相面学奠定基础，这会是一份美妙的礼物。艺术难以使用得更为哲学化，而像齐默尔曼曾尝试绘制一幅动物学地图，上面只需勾画出人类的不同那样，一幅人类学的地图也要以所有表现和考虑来勾画，这样一幅地图会使这部博爱主义的著作臻于完善。”

[59]

第7卷首先考察如下命题：人类尽管有如此不同的形式，仍到处只是一个类；而且这一个人类在地球上到处都适应了气候。接着，气候对人的形成在身体和灵魂上的作用得到了阐明。作者机敏地觉察到，在我们能够建立一门自然学和病理学的气候学、更不用说建立一门关于一切思维能力和感觉能力的气候学之前，还缺乏许多先期工作；而且，要把在这里由地带的高和低、地带及其产品的性状、食物和饮料、生活方式、工作、衣着，甚至习惯的态度、娱乐和艺术连同其他情况一起构

成的混乱一团的原因和结果整理成一个世界，其中每一件事物、每一个别的地区都得到自己的权利，而且没有一个所获过多或者过少，这是不可能的。因此，他以值得称道的谦逊，也在92页把99页以下的总附释只是当做问题来预告。这些问题包含在以下的主要命题之中：1. 各种各样的原因在地球上促成了生物的生活所需的一种气候的共联性。2. 我们的地球的可居住之地集中在大多数生物以最令它们满足的形式起作用的地区；各大陆的位置对所有这些大陆的气候都有影响。3. 地球的造山运动不仅使地球的气候对于极为丰富多彩的生物千变万化，而且也尽其所能地防止人类的扩散。在这一卷的第4章中，作者断言：生成的力量是地球上一切形态之母，气候只是对它产生有利的或者不利的作用；而且他以关于生成和气候的冲突的若干附释作为结束，此外他在这里也期望有一部我们人类依气候和时代而起源和变种的自然地理学历史。

〔60〕

在第8卷中，赫尔德先生探索人的感官的运用、人的想象力、人的实践知性、人的冲动和幸福，并通过不同民族的事例来阐明传统、意见、练习和习惯的影响。

第9卷探讨人在发展自己的能力时对别人的依赖性，探讨作为人的形成之手段的语言，探讨各门艺术和科学经由模仿、理性和语言而被发明，探讨作为人们中间已确立的秩序而大多出自沿袭的传统的政府，并且以对宗教和最古老的传统的评论作为结束。

第10卷所包含的大部分是作者在别处陈述过的思想的结论；因为它除了考察人最初的居住地和亚洲关于大地与人类之创造的传统之外，还根据《人类最古老的文献》这部作品重述了关于摩西《创世记》的假说的最根本之处。

即便对于这一部来说，这份枯燥的通告也应当只是这部著作的内容之预告，而不是它的精神之阐述；它应当邀人去读这

部著作，而不是取代对它的阅读或者使之不必要。

第7卷和第8卷所包含的几乎大部分只是民族志的摘录，当然挑选巧妙，安排出色，而且到处都伴有自己的意味深长的评判；但正是因此更不能有一个详尽的摘录。我们的意图在这里也不包括摘录或者分析如此之多充满诗意雄辩的美妙段落，它们自己会向每一位有感触的读者展示风采。但是，我们也同样不想在这里探究：使表述生动起来的诗性精神是否也不时闯入作者的哲学呢？是否有时同义词被当做解释，而比喻被当做真理呢？是否有时并非从哲学语言领域到诗性语言区域的相邻过渡，而是完全挪动了二者的边界和领地呢？而且，是否在很多地方，大胆的隐喻、诗性的图像、神话的暗示织成的东西宁可被当做就像在一条大蓬裙下面那样遮盖思想的躯体，而不是让它就像在一件透明的长袍下面那样令人愉悦地闪闪发光呢？我们留给哲学文笔优美的批评家们去做，或者留给作者自己最后去润色的，是去研究例如：说“不仅昼与夜以及季节的交替改变着气候”，是否会比99页说“不仅昼与夜以及交替的季节的轮舞改变着气候”更好呢？100页在对这些变化的一种自然史描述之后，接上一幅酒神颂歌中的无疑美妙的图画，“它（地球）的时序三女神围着朱庇特的王座跳一支轮舞，而在她们脚下形成的，虽然只是一种不完善的完善性，因为一切都是建立在不同类的事物的统一之上，但是通过一种内在的爱和相互婚配，到处都诞生出自然之子，即感性的合规则性和美”，这是否合适呢？或者，对于从游记作家对不同民族的组织和对气候的评论过渡到由此抽绎出的通则的搜集来说，第8卷开头有如下转折：“对我来说，这就像对一个要从大海的波涛里航行到空中的人一样，因为我现在就是按照人类的形态和自然力量来探讨其精神，并且敢于从陌生的、残缺的和部分地不可靠的报道出发，来研究其精神在我们辽阔的地球上变化不定的性

[61]

质”，这是否太像史诗了？我们也不探究：他的雄辩之河是否偶尔把他卷入矛盾之中呢？例如，248页提到，发明家往往必然把自己的发现的好处留给后世，甚于为自己而发明，这对于证明“人的那些与运用其理性相关的自然禀赋，只会在类中，而不会在个体中得到完全的发展”来说，是否在这里有一个新的例证？然而，他毕竟在206页倾向于责怪这个命题连同一些由此导出，尽管并未完全正确地领会的命题，认为它们差不多是侮辱自然的庄严（其他人用散文体把它称为亵渎神明）；在这里，考虑到给我们设定的篇幅，我们不得不把这一切搁置不论。

[62] 有一件事，评论者不仅期望于我们的作者，也期望于其他任何有志于人的一种一般自然史的哲学工作者，亦即：会有一个历史批判性的头脑已经为他们全都做好准备，他从不计其数的民族志或者游记及其所有可能与人性相关的报道中，特别摘录出那些互相矛盾的材料，并对它们加以排比（但附上每个叙述者的可信度的提示）；因为这样就不会有人如此大胆地不事先仔细衡量别人的报道，就以片面的报道为依据了。但现在，人们如果愿意，就能够从一大堆风土描述出发来证明，美洲人、西藏人和其他真正的蒙古人种各民族没有胡须；但谁要是更喜欢，也能够证明他们全都天生有胡须，只不过把这胡须拔掉了；美洲人和黑人是一个在精神禀赋上低于人类其他成员的种族，但另一方面，根据同样表面上的报道，他们在涉及自然禀赋的方面应得到与任何其他世界居民都相同的评价，因而哲学家是要假定本性的差异，还是要按照 *tout comme chez nous* [一切都跟我们这里一样] 的原理来评判一切，就有待他来选择了，这样一来，他的所有建立在一个如此摇摇晃晃的基础之上的体系就必然看起来如同即将倒塌的假说。我们的作者不赞成把人类划分为种族，尤其是建立在遗传的肤色之上的划分，

这可能是由于种族的概念对他来说尚未得到清晰的规定。在第7卷第3章里，他把人随气候而有的差异的原因称为一种发生学的力量。评论者对该表述的含义在作者的意思上形成如下概念。作者一方面想拒绝进化系统，但另一方面也想把外部原因的纯然机械的影响当做不适用的解说根据来予以拒绝，并假定一个按照外部情势的差异而在内部与之相适应地调整自己的生命原则来作为人随气候而有的差异的原因。在这一点上，评论者完全赞同他，只是有如下保留：如果从内部进行组织的原因由于其本性而也许被限制在其造物之发展的某个数量和程度的差异上（在造成了这些差异之后，它就不会有进一步的自由，在情势变化时按照另一个类型去造形了），人们也许可以把造形的自然的这种自然规定称为胚芽或者原初的禀赋，而无须因此就把这些差异视为最初就被置入、只是偶尔展开的机器和蓓蕾（就像在进化系统中那样），而是视为纯然是对一种自我造形的能力的无法进一步解释的限制，而这种能力我们同样不能解释或者说明。

[63]

随着第8卷，就开始了一种新的思想进路，它一直延续到这一部的结尾，并且包含着人作为一种理性造物 and 道德造物的造形的起源，从而包含着一切文化的开端。按照作者的意思，这个开端不可以在人类固有的能力中，而是要完全在它之外，在其他存在者的教诲和教导中去寻找。由此开始，文化中的一切进步都无非是凭借一个原初的传统的进一步传达和偶然的繁盛罢了，人应当把他向智慧的一切接近都归功于这个传统，而不是他自己。既然评论者在迈出自然和理性的认识之路时就无计可施了，既然他根本不精通博学的语言研究和对古文献的认识或者评判，因而不懂得在哲学上去利用其中所阐述且同时由此得到验证的事实，所以他自动安于在此不作出判断。然而，从作者的博览群书和用一个观点去把握零散的材料特殊才

能，也许可以事先猜想，关于人类事务的进程，就它能够有助于进一步认识这个类的个性，而且可能的话甚至认识它的某些典型差异而言，我们至少将读到许多美妙的东西，即便是对关于一切人类文化的最初开端见解不同的人来说，这也能够有所教益。作者（在338~339页及注释中）简短地这样表述了他自己的见解的基础：“这段（摩西的）有教益的历史讲述的是：第一批被创造出来的人与教导他们的诸神有交往，他们在这些神的指导下通过对动物的认识获得了语言和占统治地位的理性，而且由于人也想以一种被禁止的方式在对恶的知识方面与诸神相同，他便以自己的损失为代价得到了这种知识，并从此占据了另一个位置，开始了一种新的、更人为的生活方式。因此，如果神灵愿意让人行使理性和谨慎，他必定也以理性和谨慎来照顾人。但是，诸神是如何照顾人的呢？也就是说，他们是如何教诲、告诫和教导人的呢？如果对此提出问题不像回答那样大胆，那么，传统本身就应当在另一个地方就此为我们作出说明。”

在一片渺无人迹的荒漠上，一位思想家必然与旅行者一样，可以任凭己意选择自己的道路；人们必须等待，看他怎样做到这一步，以及他在达到自己的目标之后，是否安然又及时地回到家中，也就是说回到理性的驻地，因此也能够指望有追随者。为此，评论者对于作者选取的独特思想之路无话可说，只不过他相信有权维护被作者在这条道路上攻击过的若干命题，因为他必然也拥有为自己预先确定其轨道的那种自由。260页说：“对于人类历史的哲学来说，有一个虽然简易，但却邪恶的原理：人是这样一种动物，他需要一个主人，并且把自己的最终规定性的幸福寄望于这个主人或者众主人的结合。”它尽可以是简易的，因为一切时代的经验并且在一切民族身上都证实了它，但何以是邪恶的呢？205页说：“神意宅心仁厚，

比起大社会的人为终极目的，它更偏爱个别的人的更简易的幸福，并且尽其所能为时代省去那种昂贵的国家机器。”完全正确！但首先是一个动物的幸福，然后是一个孩子、一个青年的幸福，最后是一个成人的幸福。在人类的所有时代里，以及同一时间在所有阶层里，都有一种幸福，恰恰与造物的概念及其对自己出生和成长的环境的习惯相适应；论及这一点，甚至连比较幸福的程度并且说明人的一个阶级或者世代对另一个阶级或者世代的优势也根本不可能。但是，如果神意的真正目的不是每个人为自己制作的幸福剪影，而是由此启动的、一直前进和成长着的活动和文化，其最大可能的程度只能是一种按照人权的概念来安排的国家宪政的产物，因而是人自己的作品，则又如何呢？根据 206 页，就会是“每个个别的人心中都有其幸福的尺度”，在幸福的享受上不逊于任何一个后来人；但是，不说他们存在时其状态的价值，而是说他们的存在本身的价值，亦即他们究竟为什么存在，那么，就惟有在这里才会在整体上显露出一个睿智的意图。难道作者先生认为，如果塔希提岛的幸福居民从不被文明民族所造访，注定在其宁静的闲散中也生活数千个世纪，那么，对于“他们究竟为什么存在”，以及“这个岛让幸福的牛羊居住，是否与让只会享受的幸福的人居住同样好”这样的问题，人们就能够给出令人满意的答案吗？因此，那个原理并不像作者先生认为的那样邪恶。——大概是一个邪恶的人说出了它吧。——第二个要维护的命题如下。212 页说：“如果有人说不，不是个别的人，而是类在教育，那么，他说的话我就不理解了，因为类和种属除了存在于个别的存在者里面之外，便只是普遍概念。——就像我一般地谈到动物性、石头性、金属性，并且用最美妙的，但是在个别的个体中却相互矛盾的属性来装饰它们一样！——我们的历史哲学不应当在这条阿维罗伊哲学的道路上徘徊。”当然，谁要

(65)

是说：没有任何一匹马有角，但马这个种属却长了角，他就会是在胡说八道。因为在这种情况下，种属无非是指特征，所有个体都必须恰恰在这个特征上彼此一致。但是，如果人类是指一个进展至无限（不可规定）的繁衍序列的整体（这种意义是十分常见的），而且假定这个序列不断地接近与其相伴延伸的其规定性之线，那么，说它在自己的所有部分上都渐近于这条线，而且毕竟在整体上与它相合，换言之，并非人类一切繁衍的一个环节，而是惟有类才完全达到其规定性，就没有矛盾了。数学家能对此给出阐释；哲学家会说：人类在整体上的规定性就是不断的前进，而其规定性的完成则是一个纯然的理念，但却是一个在所有方面都很有用的理念，即关于我们应当按照神意的意图努力追求的目标的理念。不过，在上面所引的争论性段落中的这种错误只是一桩小事。更重要的是它的结论，（那里说）“我们的历史哲学不应当在这条阿维罗伊哲学的道路上徘徊”。由此可以推断，我们这位曾如此经常地对人们迄今冒充为哲学的一切东西感到厌恶的作者，如今在这部详尽的著作中，将不以一种徒劳无益的语词解释，而是通过事实和例证，来为世界阐释真正的哲学思维方式的一个典范。

[66]

1785 年

论月球上的火山

李秋零 译

在1784年的《绅士杂志》上，开卷便有俄国枢密官艾皮努斯先生致帕拉斯先生的一封公开信，谈的是马格兰先生通报给彼得堡皇家科学院的一个消息，涉及赫舍尔先生于1783年5月4日发现的月球上的一座火山。这个新闻令艾皮努斯先生感兴趣，如他所说，更多的是因为按照他的见解，这个新闻证明了他关于月面不平起源自火山的猜测的正确性，他在1778年作出这猜测，1781年在柏林通过出版物公之于众；^①而且在这里，如他高兴地承认的那样，有三位自然研究者不约而同：他自己即彼得堡的艾皮努斯先生、都灵的贝加里亚教授和格廷根的利希藤贝格教授。不过，既然由于哈密尔顿骑士，人们的注意力如此普遍地被集中在所有国家的火成环形山上，所以，那种猜测就可以比做一颗熟透了的果实，必定落在最先偶尔碰到树的人的手中。最后，为了不致由于对最先作出猜测这种荣誉的要求而在同时代人中间激起纷争，他举出著名的罗伯特·胡克为这猜测的第一个作者，是胡克在其《显微图集》的第20章中正巧发现了同一些理念。Sic redit ad Dominum. [他就这样回到主那里。]

赫舍尔先生的发现，作为对贝加里亚先生的侄子和邓·乌罗阿那些含含糊糊的观察的证实，当然具有很大的价值，并且把人引向月球（可能还有别的天体）与我们的地球的相似性，否则这些相似性就会只能被视为大胆的猜测。然而，艾皮努斯先生的猜测并不证实它们（如我所认为的那样）。无论环形的月坑与火山的环形山怎样相似，在二者之间仍有一种明显的区别，而与此相反，这些月坑与我们地球上其他非火山形成的山脉或者地脊的环形走向却表现出一种确切的相似性，以至于宁

①《论月球的不平整》，载《自然研究之友协会论文集》第2卷。

可说由此可能证实了关于天体形成的另一个猜测，尽管这个猜测只是在某种程度上与那个猜测类似。

当然，月球上与环形山相似的环形隆起很可能起源于喷发。但是，我们在我们的地球上发现了两种环形的隆起：其中一种隆起无一例外地只有如此小的规模，以至于从月球出发来看，它们根本不能用望远镜来分辨，而且构成它们的物质也表现出它们起源于火山喷发。与此相反，另一种隆起包括一个布有或高或低的山脉并成环形延伸的地脊内部整块整块的陆地或者面积数百平方里的地区。这种隆起惟有从月球出发、确切地说从与我们在月球上发现的那些环形月坑相同的大小出发才能看到，只要它们的覆盖物（森林或者其他植物）绝不妨碍在如此远的距离上分辨它们。因此，这种隆起也让人猜想到喷发，它们可能是通过喷发产生的，但根据构成它们的物质的见证，这些喷发绝不可能是火山喷发。——维苏威环形山最上面的圆周（据德拉·托里）有5624巴黎尺，因而约500莱茵兰丈，直径近160莱茵兰丈；这样一个环形山肯定不能借助望远镜在月球上认出。^①与此相反，月球上类似环形山的第谷月坑直径近30德里，能够与波希米亚帝国媲美，而邻近它的克拉维月坑在大小上能够与梅伦边疆伯爵领地媲美。于是，地球上的这些国家同样也与环形山相似地被群山包围，从它们，与从第谷

〔71〕

① 但是，它的喷火本身在月球的夜间仍然能够看到。在上面援引的信中，对贝加里亚先生的侄子和邓·乌罗阿的观察作出了评论，即两个火山必定规模惊人，因为赫舍尔先生可能只是刚刚并且在所有参与观察者中间只是独自觉察到他自己的火山的。不过，对于自己发光的物质来说，要被清晰地看到，关键并不那么在于规模，而在于火的纯净；关于火山，众所周知的是，它们的火焰有时散发明亮的光，有时散发烟雾缭绕的光。

月坑一样，山脉仿佛呈星状伸展开来。但是，如果我们这些被地脊包围的环形山状的地槽（它们全都为江河提供了水的聚集地，陆地到处都为它们所覆盖）毕竟不会给月球带来类似的景观——如实际上也只是会为一些人所猜测的那样——那么，这就会只能归因于偶然的情况：月球大气层（其真实性通过赫舍尔的发现得到证明，因为那里有火在燃烧）远远没有达到我们的大气层那么高（如这个卫星边缘上不显著的光线折射所证明），从而月球的山脊伸到了植被的界限之外；与此相反，在我们这里山脊大部分为植物所覆盖，因此当然不能与被包围的地槽的平面形成特别鲜明的对比。

因此，我们在地球上有两种类似环形山的地表形成：一种起源自火山，直径160丈，因而面积约达20 000平方丈；另一种绝对不是起源自火山，近1 000平方里，因而在面积上约大200 000倍。如今，我们要把月球上的环形隆起（据观察，它们没有一个小于1德里，有一些大约直径30德里）与哪一种相比较？——我想：按照类比来作出判断，只能与后一种非火山起源的相比较。因为单是形状并不具有重要性；大小的巨大区别也必须考虑在内。但在这种情况下，赫舍尔先生的观察虽然证实了月球上的火山的理念，但却只是证实了其环形山既不曾被他也不曾被别的某人看到，也不能被看到的那些火山的理念；与此相反，他的观察并没有证实这样的意见，即月面上可见的环形组态是火成环形山。因为它们（如果人们在这里应当按照与地球上的相似巨大地槽的类比来判断）极有可能不是火成环形山。因此，人们必须只说：既然月球就类似环形山的地槽而言与地球上为江河构成水的聚集地，但却并非火成的地槽有如此之多的相似性，所以人们就能够猜测，月球也在处于地球上的火成环形山方面有相似的形成。我们虽然不能在月球上看到火成环形山；但毕竟在月球的夜间察觉到自己发光的

[72]

点，作为月球上有火的证据，它们最好是从按照类比可以猜测的这个原因出发来解释。^①

且把上述著名人物的结论中的这种小小含混性搁置一边，人们究竟能够把地表上如此普遍地可遇到的非火成环形山，亦即江河的地槽，归于什么原因呢？喷发在这里必定自然而然地被奠定为基础；但它不可能是火成的，因为构成这些地槽的边缘的那些山脉，并不包含这样一种物质，而是看起来产生自水成的混合物。我想：如果人们想象地球原初是一团分解在水中的混沌，那么，必定到处，甚至从最深处发生的最初喷发就将是气球状的（在该词的本真意义上）。因为人们大可以假定：我们现在位于地表之上的气海（气球）此前是与地块的其余物质在一团混沌中混在一起的；它连同许多其他有弹性的云雾一起仿佛巨大的气泡一样从炽热的球体中喷出；在这种沸腾（地表没有一个部分得免）中，构成原初山脉的物质呈环形山状被抛出，并由此为江河的所有地槽奠定了基础，整片大陆就是由这些地槽作为一张网的网眼交织而成的。那些边缘既然是由在水中泡软的物质构成的，就必然让它们的溶解水逐渐地流走，这些水在流走时冲刷出凹槽，那些现在呈山脉状和锯齿状的边缘就由此与呈现出一种连续的山脊的火成边缘区别开来。于是，在没有如此迅速地结晶或者变硬的其他物质，例如角岩和原初的白垩，与之分离之后，最初的山脉就由花岗岩构成；在这些山上，当沸腾在同一地方变得越来越弱，从而越来越低的

[73]

① 贝加里亚把从月球的环形隆起射线状延伸的山脊视为熔岩流，但这些山脊与从我们地球的火山流出的熔岩流就其大小而言的十分巨大的区别却驳斥了这种意见，并且使得下面这种情况成为可能，即它们是像我们地球上的山脉一样从一个山脉主干射线状延伸的山脉。

时候，白垩作为冲刷出来的物质，按照其较小的重量或者在水中的溶解能力逐级地沉淀下来。因此，表面不平的最初塑成原因是一种气态的沸腾，但我宁可把它称为混沌的，来表示这种沸腾的最初开端。

人们必须设想，一种海洋的淤积逐渐地把大半已经包含着海洋生物的物质分层堆积在这表面之上。因为在那些混沌的环形山上，大团的物质仿佛编组排列，这些环形山形成了幅员辽阔的隆起，高于其他沸腾不那么激烈的地区。这些隆起形成陆地及其山脉，其他地区则形成海底。于是，由于出自那些地槽的多余的结晶水冲刷着它们的边缘，而且一个地槽让自己的水流入另一个地槽，而所有地槽都让自己的水流向正在形成着的地表的最低部分（亦即海洋），所以，这就形成了未来江河的通道，人们还惊奇地看着它们穿行在陡峭的悬崖峭壁之间，寻找着海洋。因此，这本来会是地表骨架的形态，如果它是由花岗岩构成的话。花岗岩在随后的海洋淤积堆在其上面的所有矿层之下延伸。但正因为如此，陆地的形态即便在新的地层完全覆盖了出自深处的古老花岗岩的地方也必然成为环形山状的，因为它们的基础是这样形成的。所以，人们如果通过属于一条大河的所有河流的源头画一条延伸的线，就可以在地图（上面没有标出山脉）上画出地脊，这条线在任何时候都将围成一个作为江河之地槽的圆。

既然海洋的池盆很可能变得越来越深，并且把所有从上述地槽流出的水引向自己，由此就产生出河床和陆地现在的整个结构，这结构使得有可能把出自如此之多的地槽的水统一在一条渠道之中。因为一条河流如今从大片陆地排走水的河床正是被这些水及其退却冲刷出来的，没有任何东西比这更自然的了，水如今流向河床，亦即从海洋及其远古的淤积流向河床。如布丰所希望的在一个总的大洋之下，并且通过大洋底的海

[74]

流，按照这样一个规则的冲刷根本不可思议，因为在水下不可能有海底的倾斜的流动，海底的倾斜毕竟在这里构成了最本质的东西。^①

火山的喷发看起来是最晚的喷发，亦即在地球已经在其表面变坚固之后。它们也没有使陆地及其水解作用上合规则的结构形成河流的流程，而是只形成了个别的山岭，这些山岭与整个大陆的结构及其山脉相比，只不过些无关紧要的东西。

上述著名人物的思想所能够具有的而且赫舍尔的发现哪怕只是间接地证实了的用途，在宇宙起源论方面具有重要意义：亦即天体差不多是以相似的方式接受了它们的最初形成。它们全都在最初处于液体状态；它们的圆球形状，以及在可以观察它们的时候还有按照绕轴旋转和其表面上的重力而变得扁平的形象证明了这一点。但是，如果没有热就没有液态。于是，这种原始的热是从哪里来的呢？与布丰一样从炎日推导出这种热，所有行星的球体仅仅是从炎日分离出的碎片，这只不过是临时的权宜之计罢了；因为太阳的热是从哪里来的呢？如果人们假定（这从其他根据出发也是很可能的），一切天体的初始材料最初雾状地散布在它们如今在其中运动的整个广袤空间之中，起初按照化学引力的法则，此后并且主要按照宇宙论引力的法则从中形成，那么，克劳福德^②的发现就给出一种暗示，即用天体的形成同时就能使人理解人们自己希望的那种程度的炽热的产生。因为如果热的元素本身就在宇宙空间中到处以同样

① 在我看来，河流的流程是地理理论的真正钥匙。因为这要求：陆地首先被地脊仿佛划分为池塘；其次，这些池塘为了最终把自己的水引入一个渠道而相互传递水的地基是由水本身建构和塑形的，水逐渐地从较高的地槽，亦即从海洋一直流回最低的地槽。

的形式散布着，但只是在不同的物质以不同的方式吸引它的程度上附着在这些物质上；如果像他所证明的那样，雾状散布的物质在自身中包含着，也为一种雾状的扩散而需要比它们一旦过渡到浓密团块状态，亦即结合成为天球时所能够持有的更多得多的基本热；那么，这些天球就必定包含着过多的热物质，超过与它们所处的空间中的热物质的自然平衡；也就是说，它们就宇宙空间而言的相对热就将是过多的（这样，当含硫酸的空气接触到冰时，它就一下子失去自己的雨雾状态，而且这样一来，热就以冰在此刻融化的规模增多）。增长会有多大，我们并不了解；毕竟，原初稀释的规模和此后变密的程度及其时间的长短在这里似乎应当予以考虑。既然后者取决于把分散的材料结合起来的吸引，但前者取决于形成着的天体的物质的量，所以，变热的大小也必然与物质的量成正比。以这种方式，我们就会看出，为什么中心的天体（作为每个星系的最大团块）也能够拥有最高的炽热，并且到处都是个太阳；同样能够不无可能地猜测，较高的行星由于一方面多半比较低的行星更大，另一方面由更稀薄的材料形成，可能具有比较低的行星更多的内热，后者看起来也需要这些内热（因为它们从太阳得到的光差不多只够被看到）。我们的观察所及的天体，即地球、月球和金星，其表面的山脉形成出自其原初炽热的、混沌液态的团块的气状喷发，这会让我们觉得是一个相当普遍的法则。最后，地球、月球，甚至太阳的火山喷发（威尔逊在像惠更斯把土星环的现象相互比较那样把太阳的现象富有意义地相互比较时，在日坑中看到了太阳的环形山），都会获得推导和解释的一个普遍原则。

如果人们在这里想把我上面在布丰的解释方式中发现的指责转用到我身上，并且质问：那些原子的最初运动究竟是从哪里来的？则我会回答说：我由此并不曾自告奋勇去说明一切自

(76) 然变化的最初变化，这在事实上是不可能的。但尽管如此我认为，停留在一种与我们按照通常已知的法则至少能够猜测其原因的现象有相似之处的自然性状上，例如停留在太阳的炽热上，并且以绝望的方式吁请直接的属神安排，这是不允许的。虽然这种属神安排在谈到整体的自然时不可避免地必然终结我们的追问，但对于自然的每一个时期来说，既然没有一个时期在一个感官世界里能够被说成是绝对第一个时期，我们因此就免除不了这样的责任，即尽我们所能在世界的因中去寻找，并按照我们已知的法则去追踪它们的链条，只要它们是彼此联系的。

1785 年

论书籍翻印的不合法性

李秋零 译

想把一本书的出版视为对一个样本上的所有权（无论是作为手稿从作者，还是作为手稿的印刷从一个已经存在的出版商来到拥有者手中）的使用，在这种情况下毕竟通过保留某些法权，无论是作者的法权还是由作者指定的出版商的法权，还把这种使用限制在不允许翻印上，这些人绝不能由此达到目的。因为作者在他思想上的所有权（尽管人们承认，这样一种所有权是按照外在的法权出现的）即使翻印也还是他的；而既然明确地赞成一本书的购买者限制他们的所有权，这根本不能适当地进行^①，所以，一种纯然假定的限制，对于购买者的责任来说，是怎样更不够用得着呢？

但我相信，有理由不把出版视为以他自己的名义进行商品买卖，而是视为以另一个人的名义，亦即以作者的名义照管一项业务，并且以这种方式就能够轻而易举并且清晰地阐明翻印的不合法性。我的论据包含在一个证明出版商法权的理性推理中；继之而起的是应当驳斥翻印者要求的第二个理性推理。

一、出版商反对翻印者的法权的演绎

谁以另一个人的名义、尽管如此却违背此人的意志来从事此人的业务，就有义务把由此可能给他带来的一切收益转让给此人或者其全权代表，并补偿由此给此人或者其全权代表产生的一切损失。

① 一个出版商会敢于让每个人在购买他的出版社作品时受这样的条件约束，即如果由于此人蓄意或者也由于不小心，出版商所出售的样书被用于翻印，就被起诉盗用一个外来的、被托付给此人的财物吗？很难会有某人同意，因为他由此会使自己招致各种各样探究和负责的麻烦。因此，出版社会为那人操心的。

于是，翻印者就是这样一个人，他以另一个人（作者）的名义，尽管如此却违背此人的意志来从事此人的业务。因此，他有义务把由此可能给他带来的一切收益转让给此人或者其全权代表（出版商），并补偿由此给此人或者其全权代表带来的一切损失。

大前提的证明

既然侵入的业务代办以未经允许的方式以另一个人的名义行事，所以，他没有权利要求从这项业务产生的好处；而是他以其名义照管这项业务的那个人，或者那人所委托的另一个全权代表，才拥有把这好处作为其所有权的果实来占有的法权。此外，由于这个业务代办未经授权插手他人业务，从而损害了拥有者的法权，所以他不可避免地必须补偿一切损失。这一点，毫无疑问蕴涵在自然法权的基本概念之中。

小前提的证明

小前提的第一点是：出版商通过出版社从事另一个人的业务。——在这里，一切都取决于作为作者的一项劳动，一般而言一本书或者一部著作的概念，并且取决于一般而言出版商（无论他是否被全权委托）的概念：也就是说，一本书是否是作者能够无论是间接还是凭借另一个人而与公众进行买卖的商品，因而保留或者不保留某些法权而转让；或者，它是否毋宁说仅仅是在使用他自己的力量（opera），他虽然能够允许（concedere）这种使用，但却不能转让（alienare）这种使用；此外，出版商是以自己的名义从事自己的业务，还是以另一个人的名义从事另一个人的业务。

在一本作为著作的书中，作者在向自己的读者讲话；而一个印刷这部著作的人，则通过他的样书不是独自、而是完全彻

底以作者的名义讲话。他公开地把作者作为讲话者推举出来，并且仅仅促成把这番言论转达给公众。这番言论的样本无论是在手稿中还是在印本中，可以随意属于某人；这样，为自己使用这个样本，或者用它进行交往，就毕竟是它的每个财产所有者都能够用他自己的名义并且任意地从事的一项业务。然而，让某人公开地讲话，把他的言论本身带到公众中，这就叫做以他的名义讲话，并且仿佛是对公众说，“通过我，一位作家使这种东西或者那种东西以书面的方式透露、教给你们，等等。我不为任何东西负责，甚至不为那位作家通过我公开讲话的自由负责；我只不过是抵达你们的一个中介人罢了”。这毫无疑问是人们只能以另一个人的名义、绝不是以其自己的名义（作为出版商）办理的业务。这个人虽然以他自己的名义添置了把作者的一番言论转达给公众的哑巴工具^①；但是，他通过印刷把上述言论带到公众中，从而他表现为作者对公众讲话所通过的那个人，这件事他只能以别人的名义来做。

(81)

小前提的第二点是：翻印者接手（作者的）业务，不是仅仅没有财产所有者的任何允许，而甚至是违背他的意志。因为既然他之所以是翻印者，乃是由于他插手了另一个人的业务，这个人是被作者本人全权委托进行出版的，所以问题就是：作者是否能够还把同样的权限授给另一个人，并同意他这样做。但显而易见的是：由于在这种情况下，第一个出版商和随后自

① 一本书是把一番言论转达给公众的工具，不仅是把思想转达给公众，像绘画、某个理念或者事件的象征性表现一样。这里，最根本的东西在于，由此转达的不是一件事情，而是一部 opera [作品]，亦即言论，确切地说是以书面的方式转达的。通过把它称为一个哑巴工具，我把它与通过一种声响来转达言论的东西区别开来，例如一个话筒，甚至别人的嘴巴。

以为能够出版的人（翻印者）这两人中的每一个都会在从事作者与同样的全体公众的业务，一方的工作必然使另一方的工作变得无用，并且对于双方中的任何一方都是有害的；因此，作者与一个出版商的契约带有除他之外还可以允许另一个人出版自己著作的保留，这是不可能的；所以，作者无权把这样做的许可授予另一个人（翻印者），因而就连假定翻印者有这种许可也不可以；所以，翻印是一项完全违背财产所有者的被允许的意志，尽管如此却以他的名义进行的业务。

※ ※ ※

从这一理由也得出，不是作者，而是作者的全权委托的出版商受到了伤害。因为既然作者完全地、没作出还以另外的方式来支配的保留而把管理他与公众的业务法权托付给了出版商，就惟有出版商是进行这项业务的财产所有者，而翻印者损害的是出版商的法权，而不是作者的法权。

※ ※ ※

但是，由于进行一项业务的这种法权一点不差地同样可以由另一个人来行使，——如果对此没有特别的约定，它单独来看不能被视为不可转让的（*ius personalissimum* [最人格性的法权]），所以，出版商有把自己的出版法权也托付给另一个人的权限，因为他是全权的财产所有者；而且既然作者必须同意这样做，所以，从第二人手中接手这项业务的人就不是翻印者，而是合法地被授予全权的出版商，也就是说，是被作者指定的出版商把其全权转让给一个人。

二、对翻印者反对出版商的假托法权的反驳

还剩下需要回答的问题是：是否并不由于出版商把他的作者的著作在公众中出售，就从样书的所有权中自动产生出版商

(因而还有授予他全权的作者)对任意使用样书的同意,所以也有对翻印的同意,无论翻印怎样让他不快。因为也许是利益诱使那人冒着这种危险来接手出版商的业务,并不通过一个明确的契约把购买者排除在外,因为这会使他的业务倒退。——至于样书的所有权并不造成这种法权,我通过以下的理性推理来证明。

[83]

对另一个人的一种人格性的肯定法权绝不能仅仅从一件事物的所有权推论出来。

现在,出版的法权就是一种人格性的肯定法权。

因此,它绝不能仅仅从一件事物(样书)的所有权推论出来。

大前提的证明

虽然抵制每个要在对一件事物的任意使用上阻碍我的人的否定法权与该事物的所有权相结合,但对一个人格的肯定法权,即要求他提供某种东西或者在某件事上为我效力,却不能仅仅从某件事物的所有权中得出。虽然这后一种法权可以通过一个特别的约定附加在契约上,我通过这契约从某人那里获得一个所有权;例如,当我购买一件商品时,卖主也应当免费把它寄到某一个地方。但在这种情况下,对一个人格的法权,即为我做某件事,却不是得自我所购买的事物的纯然所有权,而是得自一个特别的契约。

小前提的证明

某人能够以他自己的名义任意地支配的东西,他对这东西就实际上拥有一种法权。但是,他只可以用另一个人的名义去办理的事情,他就如此这般来从事这项业务,使得别人赋有责

[84]

任，就好像这业务是由他自己进行的似的（*quod quis facit per alium, ipse fecisse putandus est* [某人通过别人做的事情，应视为自己做的]）。因此，我以一个别人的名义进行一项业务的法权是一种人格性的肯定法权，亦即迫使业务的作者担保某种东西，也就是说，担保他通过我让人做的，或者他通过我使自己有责任的一切。现在，出版是以作者的名义（通过印刷）对公众的一番言论，因而是以一个别人的名义的一项业务。因此，这样做的法权是出版商对一个人格的法权；不是仅仅在任意使用自己的所有权方面抵御他，而是迫使他把出版商以自己的名义进行的某项业务认做他自己的业务并为之负责，——因而是一种人格性的肯定法权。

出版商让人印刷所依照的样本，是作者的一个作品（*opus*），并且在出版商不管以手稿还是印刷的形式买到它之后，它就完全属于出版商，可以用它做他想做以及以他自己的名义能够做的一切事情；因为这是在一个物件上的完全法权的一项要求，亦即所有权的一项要求。但是，他无非是以一个别人（亦即作者）的名义对此所能做的使用，则是这个别人通过样本的财产所有者进行的一项业务，为此，除了所有权之外，还需要一个特殊的契约。

现在，书的出版是只可以用一个别人（亦即作者）的名义进行的一项业务（出版商提及作者是通过自己对公众讲话）；因此，这样做的法权不属于依附于一个样本的所有权的那些法权，而是惟有通过与作者的一个特别契约才成为合法的。但是，谁没有与作者的这样一个契约（或者，如果作者已经把这项法权授予另一个人来做真正的出版商，则没有与此人的契约）而出版，他就是翻印者，因此，翻印者伤害了真正的出版商，并且必须补偿他的一切损失。

总的附释

出版商不是仅仅以他自己的名义，而是以一个别人^①（亦即作者）的名义来进行他的出版商业，并且没有这个别人的同意就根本不能进行这项业务，这一点从按照普遍的承认而依附于这项业务的某些责任得到证实。如果作者在把自己的手稿转交给出版商以供印刷，而且出版商使自己对此负有责任之后死去，那么，也并不听任出版商把这手稿当做自己的财产压下来；而是在缺少继承人时，公众拥有法权强迫他出版，或者把手稿转让给另一个自愿出版的人。因为这曾经是作者要通过他与公众进行的一项业务，而且他自愿作为业务代办做这件事。公众也不必知道作者的这个承诺，也不必接受它；公众只是通过法律要求对出版商的这种法权（担保某种东西）。因为出版商只是在把这部手稿用于作者与公众的业务的情况下才占有它的；但是，对公众的这种责任即便在对作者的责任因作者的去世而停止的情况下也依然存在。在这里，被奠定为基础的不是公众对手稿的法权，而是对与作者的一项业务的法权。如果出版商在作者去世后以篡改或者歪曲的方式出版作者的著作，或者使它缺少对需求来说必要数量的样本，那么，公众就有权强迫他更为正确或者增加印数，否则就以别的方式设法出版。如果出版商的法权不是从他在作者和公众之间以作者的名义进行的一项业务中派生的，这一切就不可能发生。

[85]

① 即使出版商同时是作者，两项业务毕竟也是有别的；而且它是以一个商人的身份来出版他以一个学者的身份写作的东西。然而，我们可以把这种案例放到一边，把我们的讨论仅仅限制在出版商不同时是作者的案例上；后面将很容易把结论也扩展到前一种案例上。

但是，对于出版商的这种人们大概会承认的责任来说，也必须有一种建立在这责任之上的法权与之相适应，亦即对能够履行那种责任就必须具有的一切东西的法权。这种法权就是：只有他来行使出版权，因为他的业务的其他竞争者会使得进行这项业务对他来说实际上不可能。

但是，作为物件的艺术品却可以按照人们合法地获得的其样本来模仿、仿制，并且公开买卖其摹本，不需要其原作的作者或者他作为匠人而利用其理念的那些人的同意。

[86] 某人勾画的一幅画，或者由另一个人刻在铜版上，或者让人制作在石头、金属或者石膏上，可以由购买这些产品的人压制或者浇铸并且公开买卖；就像某人能够以他自己的名义用他的物件所做的一切都不需要一个别人的同意一样。李佩特的《珠宝收藏》可以由它的任何一个懂行的拥有者去模仿并展销，它的发明者不能抱怨干预了自己的业务。因为它是一个作品（opus，不是 opera alterius [另一个人的工作]），每一个拥有这作品的人都可以无须列出其始作者的名字而转让它，因而也可以模仿并且以他自己的名义当做他自己的东西用于公开买卖。但是，一个别人的著作是一个人格的言论（opera），而出版它的人只能以这个别人的名义对公众讲话，并且除了作者通过他（Impensis Bibliopolae [书商的花费]）对公众讲下面的言论之外，自己不再说任何东西。因为以自己的名义讲一番言论，而这番言论按照他自己的广告并且根据公众的需求本应当是一个别人的言论，这是一个矛盾。因此，为什么可以模仿别人的艺术品用来公开销售，但已经有其指定的出版商的书籍却不可以翻印，其根据就在于：前者是作品（opera），后者则是行动（operae），其中前者能够作为独立自存的事物有其存在，后者则惟有在一个人格中才能够有其存在。所以，这后者应当仅仅归于作者

的人格^①；而且作者对此有一种不可转让的法权（*ius personalissimum* [最人格性的法权]），即通过每个别人都永远是自己讲话，也就是说，没有人可以以别的方式对公众讲这番言论，除非是以他（始作者）的名义。然而，如果人们如此改变一个别人的书（缩写或者扩写或者改编），由于如果从这时起用原作作者的名义发行就会甚至非法，那么，以编者自己的名义进行的改编就不是翻印，因而不是不允许的。因为在这里，是与第一个作者不同的另一个作者在通过出版商从事另一项业务，因而并没有干预他与公众的业务；出版商并不把那个作者，而是把一个别人介绍为通过他讲话的。翻译成另一种语言，也不能被当做翻印；因为它并不是作者的同一番言论，尽管思想可能完全是同一些思想。

(87)

如果这里被奠定为基础的一般图书出版理念被正确领会，并且（我自诩这是可能的）用必需的罗马法学的优雅来进行加工，那么，对翻印者的抱怨也许就可以被带到法庭面前，而没有必要首先为此谋求一部新的法律。

① 样书的作者和财产所有者都能够以同样的法权说：这是我的书！但却是在不同的意义上说的。前者把书当做著作或者言论；后者则把它仅仅当做把言论转达给他或者公众的哑巴工具，亦即样书。但是，作者的这种法权不是物件亦即样书中的法权（因为财产所有者能够在作者眼前把它烧掉），而是一种在他自己的人格中的天生法权，亦即阻止别人不经他的同意就让他对公众讲话，这种同意根本不能假定，因为他已经把它以排他的方式授予别人。

1785 年

人的种族的概念规定

李秋零 译

新的旅行关于人类中的多种多样性所传播的知识，迄今与其说有助于满足知性，倒不如说有助于刺激知性在这一点上进行探究。很多情况下这是因为，在人们为了自己的缘故征询经验之前，没有事先清楚地规定要通过观察来澄清的概念；因为人们只有在事先知道自己应当寻找什么的情况下，才在经验中找到自己所需要的东西。关于不同的人种有很多谈论。一些人把它们干脆理解为人的不同种属，另一些人与此相反，虽然把自己限制在比较狭窄的意义上，但看起来却认为这种区别并不比人们通过化妆或者穿衣而在彼此之间造成的区别更显著。现在，我的意图只是精确地规定这个种族概念，如果在人类中存在种族的话；对人们认为能够使用这个所谓的现存种族的起源作出解释，只不过是人们可以随意去喜爱的副产品罢了。不过我看到，除此之外一些敏锐的人士在评判若干年前仅仅以那个意图所说的东西^①时，只关注这件次要的事情，亦即原则的假说性运用，但对于原则本身却是轻描淡写，而毕竟一切都取决于原则。这是更多的回溯到原则的探究所遭受的一种命运；因此，这种命运能够劝阻在思辨事物上的一切争执和辩护，但与此相反却仅仅把对被误解的东西作出更详细的规定和澄清称赞为可取的。

一、惟有在一个动物类中遗传的东西，
才能有资格成为一个族群区别

在其故乡被空气和阳光晒灼成棕褐色的摩尔人（毛里塔尼亚人），由于其肤色而与德国人或者瑞典人大为不同，而在西

① 参见恩格尔的《世界哲学家》，第II部，125～126页。

印度群岛的法裔或者英裔的克里奥耳人则如同大病初愈，看起来苍白无力，他们就像西班牙由于其省份的绵羊无一例外都是黑羊毛，而如同教书先生一般身着黑装走过来的拉曼查农民一样，为此缘故都不能被算做人类不同的族群。因为如果摩尔人在房间里长大或者克里奥耳人在欧洲长大，二者就与我们这块大陆的居民们不可区别。

传教士德马内特装出一副样子，就好像由于他在赛内冈比亚待过一段时间，惟有他才有权对黑人的黑作出判断似的，并且否认他的同胞法国人对此作出的一切判断。与此相反我断言，对于在法国长期居留过的黑人的肤色来说，但更准确地说对于在法国出生的黑人的肤色来说，如果想据此来规定他们与其他人的族群区别的话，人们在法国能够比在黑人的故乡本身作出远为正确得多的判断。因为在非洲阳光给黑人的皮肤印上的因而对他来说仅属偶然的東西，必然在法国消失，而惟有黑色遗留下来，这黑色本是他通过自己的出生获得的，他继续繁衍这黑色，因而惟有这黑色才能够被用做一种族群区别。对于南太平洋海岛居民的真正肤色，按照所有迄今的描述，人们尚未能形成一个可靠的概念。因为尽管他们中的一些被认为是桃花心木色，但我毕竟不知道，这种棕褐色有多少可被归于纯然由阳光和空气来着色，有多少可被归于出生。由这样一对夫妇在欧洲生育的孩子，毫无异议会仅仅表露出他们天生特有的肤色。从卡特雷（当然，他在自己的航程中很少上岸，但尽管如此却看到过乘坐其小艇的不同海岛居民）的游记中的一段话，我作出推论：大多数岛屿上的居民必定是白人。因为如他所说，他在弗莱维尔—艾兰（在被视为印度水域的那些岛屿附近）首先看到的是印度人肤色的真正黄色。因此，马里克罗岛上头的形状是应归于自然还是归于造化，卡菲尔人的自然肤色与黑人的肤色有多大的区别，以及还有其他的独特属性，它们

是遗传的，在出生时由自然本身印上的，还是仅仅偶然地印上的，这还要久久地不能以裁定的方式澄清。

[93]

二、就肤色而言，人们可以采用四种族群区别

我们确定无疑地了解的肤色的遗传区别，不外是：白人、黄色的印第安人、黑人和红铜色的美洲人。值得注意的是：首先，这些特征之所以看起来特别适合于人类的族群划分，乃是因为这些族群的每一个就其居留地来说都是相当隔离的（也就是说，与其余的族群分离，就自身而言却是成为一体的）；白人族群从菲尼斯特雷角经过北角、奥普斯特罗姆、小布哈拉、波斯、沙特阿拉伯、阿比西尼亚、撒哈拉沙漠的北部边界，直到白非洲的丘陵地带或者塞内加尔河的人海口；黑人族群从这里直到内格罗角，并且除了卡菲尔人之外，退回到阿比西尼亚；黄色人族群在真正的印度斯坦直到科摩林角（他们的一个亚种在印度的另一个半岛和附近的一切岛屿上）；红铜色人族群在一个完全隔离的大陆上，即美洲。尽管有人觉得肤色区别很不重要，这些特征特别适合于族群划分的第二个理由却是：通过散发气味而分泌必然是大自然的筹谋的最重要的部分，如果人这种造物——被置于各种各样的地带，受到空气和阳光的极为不同的刺激——应当以一种极少需要艺术的方式活下去的话，而皮肤被视为分泌的器官，它自身带有自然特征的这种不同的痕迹，有资格把人类划分为明显不同的族群。——此外我请求，要一直承认肤色的迄今有争议的遗传区别，直到今后出现证实它的机会；此外请允许我假定：就这种自然服装而言，除了上述四种之外，不再有遗传的民族特征；理由仅仅是，那个数字是可以证明的，但除它之外就不能确定无疑地说明任何别的数字。

[94]

**三、在白人族群里，除了一般而言属于人类的東西之外，
没有别的特有属性是必然遗传的；
在其他族群中亦复如是**

在我们白人中间，有四种遗传的性状，它们不属于类的特征，在其中家族甚至民族相互区别开来；但它们也没有任何一个必然是形成的，而是带有这些性状的人与白人族群的其他人也生育出缺少这些区分性状的孩子。这样，在丹麦占优势的是金发的区别，而在西班牙（但更多的是在亚洲被算做白人的那些民族身上），占优势的是深褐的肤色（连同其后果，即眼睛和毛发的颜色）。甚至在一个隔离的民族中，这后一种肤色能够无一例外地遗传（例如在中国人那里，他们觉得蓝眼睛是可笑的）：因为在这些人那里，找不到一个金发人能够把他的颜色带进生育。然而，如果这些深褐肤色的人中的一个有一位金发的妻子，则他将生出深褐肤色的或者金发的孩子，全看这些孩子偏重这一方还是那一方；反过来也是这样。在某些家族中，有遗传的肺结核、乜斜、妄念等等；但是，这些不计其数的遗传疾病中没有一个是必然遗传的。因为尽管在结婚时通过留意家族类型来谨慎地避免这样一些结合要更好，但我自己毕竟多次察觉，一个健康的丈夫与一个肺结核的妻子生出一个孩子在所有的面相上都像丈夫并且健康，此外另一个孩子则看起来像母亲并且有肺结核。同样，我在一个理性的人与一个只是出自有妄念遗传的家族、本人却是理性的妻子的婚姻中，在不同的聪明孩子中间只发现一个有妄念的孩子。这里是仿效，但它在父母双方不同的事情上并不是必然的。同样这条规则也可以深信不疑地在其余的族群那里作为基础。黑人、印第安人或者美洲人也有他们的个人

〔95〕

的，或者家族的，或者地区的不同；但这些不同中没有一个将在与同一族群的人杂交时把其各自的特点必然地带入生育并继续繁衍。

四、在上述四个族群的相互混合中， 每一个族群的特性都必然形成

白种男人与黑种女人或者反过来，生出黑白混血儿，与印第安女人生出黄印欧混血儿，与美洲人生出红印欧混血儿；美洲人与黑人生出黑加勒比人，反之亦然（人们尚未尝试过印度人与黑人的杂交）。族群的特征在不同方式的杂交中都必然地形成，而且根本没有这方面的例外；但在人们认为引证了例外的地方，其实是以一种误解为基础，因为人们把一个白化病患者或者色素缺乏症患者视为白人了。这种变异在同一个孩子身上任何时候都是双方的，绝不是仅仅一方的。白人父亲给他印上自己族群的特征，黑人母亲也给他印上自己的特征。因此，任何时候都必定产生一个中间类型或者混血儿，这种混血方式在与同一个族群的或多或少代生育之后将逐渐消失，但如果它限制在其同样的方式上，将毫无例外地继续繁衍并永恒化。

五、关于必然混血生育的规律的考察

这是一个很值得注意的现象：由于在人类中有好多部分地重要的，甚至以家族的方式遗传的特征，但在一个纯然以肤色为特点的人类族群内部毕竟没有任何一种特征必然地遗传；与此相反，这后一种特征无论多么微不足道，却毕竟无论在这个族群内部，还是在这个族群与其余三个族群之一的杂交中普遍

[96]

地和必然地形成。也许，从这种罕见的现象出发，关于这样一些并不在本质上属于类的属性形成的原因，仅仅从它们是必然的这种状况就可以猜测某种东西。

首先：先天地澄清是什么有助于一般而言某种并不属于类的本质的东西能够遗传，这是一件棘手的事情；而且在知识来源的这种不明朗中，假说的自由如此不受限制，以至于在这种情况下着手反驳，就只会对辛苦劳作感到惋惜，因为每个人在这些事例中都固执己见。我自己这方面在这些事例中只关注特殊的理性准则，每个人都是由这个理性准则出发的，并且通常也都懂得按照这个准则找到有利于那些事例的事实；然后，我搜寻我的事实，这些事实使我在懂得为我澄清反对的理由之前，就不相信所有那些解释。现在，如果我认为我的准则是可靠的，完全适合自然科学中的理性应用的，并且惟一适用于一以贯之的思维方式的，那么，我就遵循它，而不把那些假托的事实放在心上，那些事实几乎仅仅是从一度选定的准则来借取自己的可信性和对被接受的假说的充分性的，此外人们能够毫不费力地用上百个别的事实来与它们相对立。经由怀孕妇女的想象力或者哪怕是宫廷马厩里的母马的作用而来的遗传；拔光整个民族的胡须，以及剪短英国马的尾巴，由此迫使大自然渐渐地从自己的生育中删去它起初被安排要得到的一个产品；被弄得扁平的鼻子，起初是由父母在新生儿身上做出来的，后来就会被大自然接纳进它的生育力：这些以及其他解释根据会很难靠为了它们而引证的事实——人们能够举出一些更好得多的可靠的事实来与它们相对立——来获得信用，如果它们不是从在其他方面完全正确的理性准则而获得其推荐，亦即这个理性准则：宁可在猜测时从给定的现象出发大胆做一切事情，也不为了它们而假定特殊的第一自然力或者生而具有的禀赋（按照 *principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda* [如无必

要，勿增原则]的原理)。然而，有另一个准则与我相对立，它限制着那个节省多余的原则的准则，亦即：在整个有机自然界中，无论个别的生物如何变化，它们的种属却不变地保存下来（按照学校的公式：Quaelibet natura est conservatrix sui [任一物种都能保存自己]）。现在很清楚：如果想象的魔力或者人在动物躯体上的造作被承认有一种能力，甚至改变生育力，改造大自然的原初模式，或者通过添加物来使它发生畸变，这些添加物尽管如此会在此后顽强地保持在随后的生育中，那么，人们就会根本不再知道，大自然是从什么样的原型出发的，或者对这原型的改变究竟能够走多远；而且既然人的想象没有界限，类和种属最终还可以变成什么怪模样。按照这种考虑，我自己采取的原理是：根本不承认想象力有任何混入大自然的生育事务的影响，不承认人有任何能力通过外在的造作在类或者种属的古老原型上造成改变，把这样的改变带入生育力，并使之遗传。因为哪怕我允许这一类的一个事例，那就好像是我承认了哪怕只是一个精灵故事或者魔术似的。理性的界限在这种情况下一旦被打破，妄念就成千上万地通过这个缺口涌入。我在做这个决定时故意地使我对现实的经验视而不见，或者换句话说也一样，固执地不相信它们，这也没有什么危险。因为所有诸如此类的离奇事件都毫无区别地自身带有标记，因为它们根本不想允许实验，而是只想通过捕捉偶然的感觉来证明。但是，凡是这一类的东西，亦即虽然完全能够进行实验，但却经不起任何实验，或者总是以各种各样的借口逃避实验，就无非是妄念和虚构。这就是我为什么不能赞同一种在根本上怂恿对魔术的狂热癖好的解释方式的原因，这种魔术期望得到一切遮掩，哪怕是最微小的遮掩：也就是说，形成，哪怕只是偶然的、并不总是成功的形成，每次都能够在与在类本身中蕴涵的胚芽和禀赋不同的另

[97]

一个原因的结果。

[98]

但是，即使我想承认从偶然的作用产生的、尽管如此却变得可以遗传的特征，也毕竟会不可能由此解释，何以那四种肤色区别在所有遗传的区别中是惟一必然地形成的。除了它们必然蕴涵在人类不为我们所知的原初祖源的胚胎之中，确切地说是作为必须至少在类的繁衍的最初时期为维持类所必然需要的，因而在随后的生育中必然出现的自然禀赋而蕴涵于其中，此事的原因还能是别的样子吗？

因此，我们被迫假定：人类曾经一度有过不同的祖源，大约在我们今天遇到人们的居住地上，为了类的保持，它们被大自然严格按照其不同的地带，从而也是各自不同地组织起来；四种不同的肤色就是其外在的标志。这种肤色如今对于每一个祖源来说并不仅仅在其居住地将必然遗传，而是在人类已经使自己足够强大（也许，只是逐渐地达到完全的发展，或者通过逐步地使用理性，大自然的艺术能够提供帮助）之后，也在任何别的地区在同一族群的所有生育中毫不减少地保持下来。因为这种特征既然是维持种属所需要的，就必然附着在生育力上。但如果这些祖源是原初的，那么，就根本不能解释和把握，为什么在这些祖源的相互杂交中，其差异的特征恰如实际上所发生的那样必然地形成。因为大自然最初赋予每一个祖源以其特征，是与其气候相关并为了适应气候的。因此，每一个祖源的组织都有一个与别的祖源的组织完全不同的目的；而既然尽管如此，两个祖源的生育力甚至在其特有的差异的这个点上应当如此相配，以至于从中不仅能够产生，而且简直是必须必然地产生一个中间类型：鉴于原初祖源的差异，这就根本不能理解了。只有当人们假定，必须在惟一一个最初祖源的胚芽中必然地蕴涵着所有这些族群差异的禀赋，以便它适用于不同地带的逐渐移民，才可以理解：为什么在这些禀赋偶尔并且据

[99]

此也 differently 展开时，产生出人的不同族群，它们也必须把自己确定的特征在后来必然地带进与任何别的族群的生育，因为这种特征属于它自己的生存的可能性，从而也属于种属繁衍的可能性，并且是从祖源类的必然最初禀赋派生的。因此，关于这样一些必然地、确切地说甚至在与其他族群的杂交中仍然混血地遗传的属性，人们被迫推论到它们的这种派生，即派生自一个统一的祖源，因为没有这个祖源，形成的必然性就会是不可理解的。

六、惟有在人类的气候差别中必然地遗传的东西， 才能使人有权命名一个特殊的人种

在本质上属于类本身，因此为所有人本身共有的属性，虽然必然地遗传；但由于其中并不蕴涵着人们的差别，所以在划分种族时并不考虑它们。人们（不分性别）借以彼此区别开来的物理特征，确切地说惟有遗传的物理特征，才予以考虑（参见三），以便把类的划分，即划分为族群，建立在它们上面。但是，这些族群惟有在那些特征必然地形成（既在同一族群中，也在与任何别的族群的杂交中）的情况下才能被称为种族。因此，种族的观念首先包含着一个共同的祖源的概念，其次必然地包含着该祖源的后裔相互之间的族群差别的遗传特征。通过这后一点，就确认了可靠的区分根据，我们依据它们就能够把类划分为族群，这些族群由于前一点，亦即祖源的统一性，就绝不能叫做种属，而是必须只叫做种族。白人族群并不是作为人类的特殊种属与黑人族群相区别；根本没有人类不同的种属。至于由此会否认人类能够由以产生的祖源的统一性；如从其族群特征的必然遗传出发所证明的那样，人们并没有这样做的根据，对其反面倒是有一

[100]

个十分重要的根据。^①

因此，种族的概念是：同一个祖源的动物的族群差别，如果它是必然遗传的话。

这就是我在这篇论文中作为真正意图的规定；其余的东西人们可以视为属于附属意图的，或者视为纯然的附加物，接受它或者抛弃它。惟有前者我视为已得到证明的，此外为自然史中的研究可用做原则，因为它能够经受一种实验，这实验能够可靠地引导那个没有这实验就会摇摆不定和不可靠的概念的运用。——如果形象不同的人被置于杂交的情况中，那么，只要生育是混血的，就已经有一种强烈的猜想：他们也许属于不同的种族；但是，如果他们杂交的这种产品在任何时候都是混血的，那么，这种猜想就有了确定性。与此相反，哪怕只有一次生育不是中间类型，人们也可以确定，同一个类的两个父母无论看起来多么不同，也仍然属于同一个种族。

[101] 我只假定了人类的四个种族，并不是好像我完全确定，绝对没有更多种族的任何迹象；而是因为仅仅在这四个种族身上，发现了我为一个种族所要求的東西，亦即混血的生育，但在其他任何人类族群身上都没有充分证明这种东西。这样，帕

① 起初，在只看到比较（按照类似或者不类似）的特征时，人们在一个类之下获得生物的族群。此外，如果人们关注其起源，那就必然表现出，那些族群要么是同样多的不同种属，要么仅仅是种族。狼、狐狸、豺、鬣狗和家犬是这么多的四足动物族群。如果人们假定：这些族群中的每一个都需要一个特殊的起源，则就有这么多的种属；但如果人们承认，它们也能够产生自一个祖源，那么，它们就只是四足动物的种族。种属与类在自然史中（在其中只涉及生育和起源）就自身而言没有区别。这种区别只出现在对自然的描述中，那里只取决于对特征的比较。在后者叫做种属的，在前者常常只被称为种族。

拉斯先生就在他对蒙古诸部族的描述中说道：一个俄罗斯男人与一个蒙古部族的妇女（一个布拉特女人）的第一代已经生育有漂亮的孩子；但他没有注意到，在这些孩子身上是否根本看不到卡尔梅克出身的痕迹。这是一种值得注意的情况，如果一个蒙古人与一个欧洲人的混合会完全抹去前者的特有容貌的话；这些特有容貌毕竟在与更南边的部族（也许与印第安人）的混合中还总是在中国人、阿瓦人、马来人等身上或多或少地清晰可辨。然而，蒙古特性真正说来涉及身材，而不涉及肤色，迄今为止的经验仅仅教导说惟有肤色有一种必然的形成来作为一个种族的特征。人们也不能确定无疑地澄清，巴布亚土人以及与他们相似的各种太平洋海岛居民的卡菲尔人身材是否表示一个特殊的种族，因为人们尚不知道他们与白人杂交的产品；但他们由于其浓密的、尽管卷曲的胡须而与黑人有足够的区别。

附释

当前假定某些原初的、在最初的和共同的人类祖源中真正说来着眼于如今现存的种族区别的胚芽的理论，完全基于这些区别形成的必然性，这种必然性在上述四个种族那里通过一切经验而得到证实。谁把这种解释根据视为在自然史中不必要地增多原则，并且相信人们完全可以没有诸如此类的特殊自然禀赋，而且由于假定第一对始祖是白人，就从后世空气和阳光对后来的后裔造成的影响出发来解释其余的种族，如果他援引说，某些别的特性纯然出自一个民族长期居住在同一个地带而也许最终变成遗传的，并且构成了一种物理的民族特征，他就还没有证明任何东西。他必须为这样一些特性的形成的必然性援引一个实例，确切地说不是在同一个民族中，而是在与任何

〔102〕

别的民族（在这方面与它不同的民族）的杂交中援引，使得生育无一例外地是混血的。但是，他举不出这样一个实例。因为除了我们提到过的，并且由以开始穿越一切历史的那种特征之外，对于任何别的特征都不存在有利于此的实例。如果他想宁可假定不同的最初人类祖源具有这样一些遗传特征，那么首先，在这种情况下必须求助于不同的造物，甚至在这时毕竟总是丧失类的统一性的哲学就会不怎么适用了。因为一些动物其差异如此之大，以至于为了其实存就必须有同样多不同的创造，它们也许能够属于一个名义的类（以便按照某些相似性进行分类），但绝不属于一个实际的类，因为要属于一个实际的类，就绝对至少需要起源自惟一一对动物的可能性。但找到实际的类，真正说来说自然史的事务；而自然描述者则满足于名义的类。但其次，即便是在这种情况下，也毕竟总是会假定两个不同的类的生育力特别的一致，它们就其起源而言彼此十分相异，尽管如此却能够相互杂交而生育，全无来由，没有别的原因，除非是大自然喜欢这样。如果有人想为了证明这后一种情况而援引尽管其最初祖源不同却仍发生这种情况的动物，那么，每一个人在这样一些场合都将否认后一种前提条件，毋宁说恰恰从出现这样一种能生育的杂交出发推论到祖源的统一性，例如从狗和狐狸等的杂交所作的推论。因此，父母双方特性的必然形成是它们所属的种族不同的惟一真正的、同时也是充分的试金石，而且是它们所源自的祖源的统一性的一个证明，也就是说，是被置于这个祖源之中的、在生育的序列中展开的原初胚芽的一个证明，没有这些胚芽，那些遗传的多样性就不会产生，尤其是不能成为必然遗传的。

〔103〕

一种组织中合目的的东西毕竟是我们推论到原初以这种意图被置于一个造物的本性之中的装备，而且如果这个目的只是后来才能达到的话，推论到天生的胚芽的普遍根据。现在，虽

然在任何一个种族的特性上都不可能像在黑人种族身上这样清晰地证明这种合目的的东西；然而，仅仅取自这个种族的实例，也使我们有权利按照类比至少猜测其他种族有同样的东西。也就是说，人们现在知道：人血仅仅由于燃素过量就会变黑（就像在血块的底边可以看到的那样）。现在，黑人强烈的、通过任何整洁都不能避免的气味就给人以理由猜想，他们的皮肤从血中排除了许多燃素，而且这种皮肤的本性必须这样组织起来，使得血液在他们那里能够以比在我们这里大得多的规模排除燃素，而在我们这里排除燃素多半是肺的事情。然而，真正的黑人也居住在这样的地带，那里空气通过茂密的森林和潮湿而被植被覆盖的地区而如此充满燃素，以至于按照林德的报告，对于英国水手来说，哪怕只是为了买肉而在冈比亚河上航行一天，也有死亡的危险。因此，这是由大自然作出的一个十分睿智的安排，即如此组织他们的皮肤，以至于血液由于通过肺长时间尚不能足够地排除燃素，就能够通过皮肤比在我们这里强烈得多地排除燃素。因此，血液必定往动脉的终端运送了非常多的燃素，因而在这个位于皮下的地方，有过量的燃素，从而看起来是黑的，尽管在肉体的内部是足够红的。此外，黑人皮肤的组织与我们的组织的差异即便在情感上也已经是显而易见的。——但是，说到从肤色就能够推论出的其他种族的组织的合目的性，人们当然不能以同样的盖然性来阐述它；但是，对于肤色来说，毕竟也不是完全缺乏能够支持对合目的性的那种猜想的解释根据。修道院院长丰塔纳针对骑士兰德利亚尼宣称，在每一次呼气时从肺里喷出的固态空气，并不是从大气层沉淀下来的，而是从血液自身来的，如果他说的有道理，那么，也许就可能有一个种族具有这种气酸过量的血液，肺不能独自排除这种气酸，皮肤血管还必须为此作出自己的贡献（当然不是以空气形态，而是与别的雾化的材料相结合）。在这

[104]

种情况下，所说的气酸就会给血液中的铁分子以微红的锈色，这种锈色把美洲人的皮肤区别开来；而因此，这种皮肤性状的形成就获得了必然性，使得这块大陆现在的居民能够从亚洲的东北部，因而仅仅在海岸，也许根本就只是越过北冰洋的冰，达到他们现今的居住地。但是，这片海洋的水必定在其连续的冰冻中也连续地释放着巨量的固态空气，因而那里的大气层也许将比别的任何地方都更多地有过量的固态空气；因此，为排除这种固态空气（由于这种空气在吸入后未充分地使肺中清除固态空气），大自然预先就要在皮肤的组织中有所照料了。事实上，人们据说在原初的美洲人的皮肤上察觉到的敏感性也少得多，这可能是那种组织的后果，它在后来一旦发展成为种族区别，即便在较暖和的气候中也保持下来。但是，为了完成那种组织的工作，即便在较暖和的气候中也不缺乏材料；因为所有食品都自身包含着大量固态空气，它们通过血液被摄入，并通过上述途径被排除。——液态碱也是大自然必须从血液中排除的成分；为了分泌液态碱，大自然同样要为最初祖源的那些人类发展的最初时刻就会在干热地带找到自己的居留地的后裔们安排皮肤特殊组织的某些胚芽，干热地带使他们的血液特别能够过量地生产那种成分。印度人的手即便满是汗也凉，显然证实了一种与我们不同的组织。——不过，这对于哲学来说在拼凑假说方面很少是什么安慰。然而，对于一个在对主要命题提不出什么有力的异议时，对假定的原则根本不能使人理解现象的可能性而欢呼雀跃的对手来说，这些假说却有助于以一种同样的、至少同样虚假的假说游戏来报复他的假说游戏。

〔105〕

但是，人们可以随意接受一个体系；毕竟可以确定无疑地说，现今存在的种族如果防止他们之间的一切杂交，就能够不再消失。对于处在我们中间的茨冈人来说，已表明他们在出身上是印度人，他们就为此提供了最清晰的证明。人们察觉他们

在欧洲已远远超过 300 年；他们在自己祖先的形象上还没有一点儿蜕化。据说在冈比亚蜕化成黑人的葡萄牙人是与黑人交配而蜕化的白人的后裔；因为说第一批到达这里的葡萄牙人携带有同样多的白种女人，这些女人也都足够长寿，或者由别的白人替代，以便在一个陌生的大陆上建立一支纯粹的白人血脉，哪里有这样的报道，而且它哪怕只是可能呢？与此相反，这方面更准确的消息是：1481 年至 1495 年在位的国王约翰二世由于对他来说所有派往圣托马斯的垦殖者都死光了，就纯粹让受了洗的（带有葡萄牙基督教良知的）犹太儿童移民这个岛，据人们所知，该岛上目前的白人就源自这些犹太儿童。北美洲的黑种克里奥耳人，爪哇的荷兰人，都保持着对自己的种族的忠诚。切不可把阳光在他们的皮肤上添加的、但较冷的空气又抹去的颜色与种族特有的肤色相混淆；因为前者毕竟永不遗传。因此，原初为种族的产生而置于人类的祖源中的胚芽，必定已经在最古老的年代里当长期居留时按照气候的需要发展出来了；而在这些禀赋中的一种在某个民族那里发达了之后，它就完全抹去了其他禀赋。因此，人们也不可以假定，不同种族按照某种比例的杂交即便在今天也能够重建人类祖源的形象。因为若不然，从这种不同方式的交配中生育的变种即便在今天（与当时的最初祖源一样）也会在他们移居不同的气候时的生育中自动地又分解成其原初的肤色，没有任何迄今为止的经验使人有权做出这样的猜想，因为所有这些杂交生育在它们自己进一步的繁衍中都与它们源自其杂交的种族一样顽强地维持着自己。因此，最初的人类祖源的形象（按照皮肤性状）会是怎样的性状，今天已无法猜测；甚至白人的特征，也只不过是诸般原初禀赋与其余禀赋一起能够在那种特征中发现的一种禀赋的发展罢了。

[106]

伊曼努尔·康德
1786年

人类历史揣测的开端

戈特利布·胡弗兰德的《试论自然法权的原理》

书评

什么叫做在思维中确定方向？

关于路德维希·海因里希·雅各布的《门德尔松的
〈晨报〉的检验》的一些评论

1786 年

人类历史揣测的开端

李秋零 译

在一部历史的进程中插入揣测，以便填补报道中的空白，这也许是允许的，因为作为遥远的原因而先行的东西和作为结果而后继的东西能够为发现中间原因提供一种相当可靠的指导，以便使人理解过渡。然而，让一部历史完全从揣测中产生，这似乎比为一部小说拟定提纲好不了多少。它也会不能叫做一部揣测的历史，而只能叫做纯然的虚构。——尽管如此，在人类行动的历史的进程中不可冒险去做的事情，对于其最初的开端，就大自然造成这种开端而言，倒是可以通过揣测去尝试。因为这个开端不可以虚构，却可以取自经验，如果人们预设，人类的行动在最初的开端并不比我们现在所遇到的更好或者更坏：这是一个合乎自然类比、本身不带有任何冒险成分的预设。因此，自由从其在人的本性中的原初禀赋出发的最初发展的历史，与自由在其进展中的历史相比，完全是某种不同的东西，后者只能建立在报道之上。

[109]

尽管如此，既然揣测不可以过高地要求赞同，而是必须宣布自己充其量只是允许想象力在理性的陪伴下为心灵的休养和健康而从事的一种活动，但不是一种严肃的工作，所以，它们也不能与关于同一个事件作为真实的报道而建立起来并为人所相信的那种历史相比，后者的检验基于完全不同于纯然的自然哲学的根据。正因为此，而且既然我斗胆在这里做一次纯然的游乐，所以，我也许可以指望得到宠爱，允许我为此把一份神圣的文献用做地图，并且同时想象，我凭借想象力的翅膀、尽管并非没有一条通过理性而联结在经验之上的导线所做的游历，似乎恰恰邂逅那份文献以历史的方式勾勒出的同一路线。读者可以打开那份文献（《创世记》，第2~6章）各页，并逐步查看，哲学按照概念所采取的道路是否与历史所指示的道路相吻合。

[110]

如果人们不沉溺于揣测，那么，就必须以不能通过人的理

性从先行的自然原因做任何推论的东西为开端，因此以人的实存为开端；确切地说以他业已长大为开端，因为他必须无须母亲的协助；以一对伴侣为开端，以便人繁衍自己的种属；而且还是只有一对伴侣，以免在人彼此接近但又彼此陌生时马上发生战争，或者以免大自然受到指责，说它由于起源的不同，并未为社会性这个人类规定性的最伟大的目的作最恰当的布置；因为所有人都应当起源自单一的家族，毫无疑问是对此最佳的安排。我把这对伴侣置于一个不会受到猛兽侵袭，并且由大自然丰富地提供一切食物的地方，因而仿佛是置于一个终年温暖的气候带的园地里。更有甚者，我只是在这对伴侣已经在利用自己的力量的熟巧方面迈出重大一步之后才来考察他们，因而不是从其本性的全然粗野状态开始；因为如果我想着手填补这个可能包括很长一段时间空白，对于读者来说很容易揣测太多，而或然性却太少。因此，第一个人能够站立和行走，能够说话（《创世记》，第2章第20节）^①，甚至能够谈论，也就是说，按照连贯的概念来说话（第23节），因而能够思维。这些全是他统统必须自己去获取的熟巧（因为如果它们是天生的，它们就也会遗传下去，但这与经验相抵触）；但我现在假定他已经被配备这些熟巧，以便仅仅考察他的行止中的道德成分的发展，后者必然地以那种熟巧为前提条件。

(111)

① 倾诉的冲动必然首先促使尚独处的人对他之外的生物，特别是发出一种他能够模仿并随后用以命名的声音的生物宣告他自己的实存。人们也还在儿童身上，在无思想的人们身上看到这种冲动的一种类似的作用，他们通过格格作响、喊叫、吹口哨和其他喧嚣的娱乐（经常也有这类的祈祷）来骚扰共同体的思维着的那部分人。因为除了他们想要在自己周围广为宣告其自己的实存之外，我看不出这样做的其他任何动因。

起初，必然是本能这种一切动物都顺从的上帝之声在独自引导这个新手。这种本能允许他以一些东西为食物，禁止他以另一些东西为食物（第3章第2~3节）。——但是，没有必要为此目的假定一种现在已丧失的特殊本能；这可能只是嗅觉及其与味觉器官的亲近关系，后者与消化工具的已知同感以及因而仿佛是一道菜肴适于或者不适于享用的预感能力，我们现在也还察觉到这类能力。人们甚至可以假定在第一对伴侣身上这种感官并不比现在更敏锐；因为在仅仅关注其感官的人和同时关注其思想，但因此而避开其感觉的人之间感知力量上发现什么样的区别，是众所周知的。

只要没有经验的人听从大自然的这种召唤，他就在这方面感觉良好。然而，理性很快就开始躁动起来，并且试图通过把所享用的东西与另一个不与本能相结合的感官，例如视觉感官，向他出示的与通常所享用之物相类似的东西作比较，而把他对食物的知识扩展到本能的界限之外（第3章第6节）。这种尝试，尽管本能不建议，只要它不反对，偶尔就还会能够有好的结果。然而，理性的一种特性就是，它能够凭借想象力的协助来装出欲望，不仅无须一种指向这种欲望的自然冲动，而且甚至违背自然冲动。这些欲望起初被称为贪婪，但由此逐渐地炮制出一大堆不必要的，甚至违背自然的偏好，可以称之为淫逸。背弃自然冲动的机缘可以只是一桩小事；然而，第一次尝试的成果，亦即意识到理性是一种能够把自己扩展到一切动物被拘禁于其中的界限之外的能力，却是十分重要的，并且对于生活方式来说是决定性的。因此，尽管这只是一颗果实，其外貌由于类似于人们通常品尝过的可口果实而诱人去尝试；如果为此还有一种动物的榜样，这样一种享用适合其本性，正如与此相反它对人有害一样，所以在人身上就有一种与此抵触的自然本能；这就已经能够给理性提供最初的机缘，去刁难自然

[112]

之声（第3章第1节），并且不顾自然的反对，而第一次去尝试作出一次自由选择，这尝试作为第一次尝试，其结果可能与预期不符合。不论这种损失是如何微不足道，人毕竟对此睁开了眼睛（第7节）。他在自身发现一种能力，即为自己选择一种生活方式，不像别的动物那样受制于惟一的一种生活方式。在这种觉察到的优势可能为他唤起的瞬间欣悦之后，毕竟是必然立刻继之以恐惧和忧虑：他尚未按照事物的隐秘性质和长远作用认识任何事物，他应当如何用自己这种新发现的能力行事呢？他仿佛站在一个深渊的边缘；因为从本能迄今为他指定的其欲望的各个对象中，为他展开了这些对象的一种无限性，他还根本不知道如何去选择这些对象；而从这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。

除了大自然借以保存每个个体的饮食本能之外，大自然借以照料种属保存的性本能是最重要的本能。一度活跃起来的理性如今毫不犹豫地也在这种本能上证明自己的影响。人马上就发现：性的吸引力在动物那里仅仅基于一种短暂的、绝大部分是周期性的冲动，对人来说却能够通过想象力而延长，甚至增加，对象越是脱离感官，想象力虽然就越是有所节制，但同时却也越是持久和一贯地推进自己的工作，而且由此就防止了一种动物性欲望的满足所带来的厌烦。因此，与理性在其发展的前一阶段所证明的相比，无花果叶（第7节）是理性的一种重大得多的表现的产物。因为通过使一种偏好的对象脱离感官而使该偏好更加热情和持久，这已经表现出对理性对冲动有些控制意识，而且不仅仅是像前一步那样，表现出以或大或小的规模为冲动提供服务的一种能力。拒绝是技巧，为的是从纯然感受到的吸引力过渡到观念的吸引力，从纯然动物性的欲望逐渐过渡到爱，并借助爱从纯然适意的情感过渡到对美的鉴赏，起

〔113〕

初只是对于人身上的美，但后来也是对于自然的美。此外端庄，即一种通过良好的风度（对可能激起轻视的东西的掩饰）引起别人对我们的敬重的偏好，作为一切真正的社会性的本真基础，为作为一种道德生物的人的发展提供了最初的暗示。——这是一个微小的开端，但却由于给思维方式提供了一个全新的方向而是划时代的，它比接踵而至的一连串数不清的文化扩展都更为重要。

在理性介入了被直接感受到的最初需求之后，它的第三步就是深思熟虑地期待未来的东西。不是仅仅享用当下的生活瞬间，而是想到未来的、常常很遥远的时刻，这种能力是人的优势的最关键性的标志，为的是按照他的规定性为遥远的目的作准备，——但同时也是不确定的未来所激起的忧虑和苦恼的最无穷尽的源泉，而所有的动物都免于这些忧虑和苦恼（第13～19节）。必须供养自己和一个妻子连同未来的孩子的男人，预见着自己的工作日益辛苦；女人则预见着大自然使其性别承受的麻烦，此外还预见着更强大的男人加诸她的麻烦。双方都在辛劳的生活后面，在画面的背景上，恐惧地预见着所有动物固然都不可避免地会遭遇，但却毕竟不使它们担忧的东西，亦即死亡，而且他们看起来都谴责自己运用了给他们引起所有这些灾祸的理性，使这种运用成为犯罪。生活在他们的后代中间，这些后代也许能够过得更好，或者也能够作为一个家庭的成员减轻他们的劳累，这也许是鼓励他们的惟一安慰性前景（第16～20节）。

(114)

把人完全提高到不与动物为伍的理性，所采取的第四步及最后一步是：他（尽管只是模糊地）认识到，他真正说来是自然的目的，而且没有任何生活在地上的东西能够在这方面成为他的竞争者。当他第一次对羊说：大自然赐给你蒙在身上的皮，并不是为了你，而是为了我，并且把皮从羊身上剥下来，穿在自己身上时（第21节），他觉察到自己凭借自己的本性而

对一切动物拥有一种特权，如今他不再把动物视为他在创造中的同伴，而是视为听凭他的意志支配的、为达成他的任意意图的手段和工具。这种观念包含着（尽管是模糊地）对立的思想：他不可以对任何人这么说某种东西，而是必须把这人视为大自然的赏赐的平等分享者；这是为理性将来就其同胞而言应当加诸意志的限制所作的一项长远的准备，对于建立社会来说，这种准备远比好感和爱更为必要。

这样，人便进入了一种与一切有理性的存在者的平等之中，不论他们的地位如何（第3章第22节），也就是要求：本身就是目的，被任何别人也尊为这样一个目的，并且不被任何人仅仅当做达成其他目的的手段来使用。人甚至与更高的存在者也拥有如此不受限制的平等，即便他们在自然禀赋上往往不可比拟地优于人，他们中也没有一个因此就有权恣情任意地支配人和统治人，其根据就在于此，而不在于理性，就像理性仅被视为满足各种各样的偏好的一种工具一样。因此，这一步同时与人脱离大自然的母腹相结合：这是一种虽然可敬，但也充满了危险的变化，因为大自然把人逐出了无忧无虑的和安全的襁褓状态，仿佛是逐出了一个无须他辛劳就供养他的园地（第23节），并且把他推进广阔的世界中，那里有诸多忧愁、辛劳和未知的灾祸在等着他。将来，生活的辛苦将经常诱使他去期望一个乐园，这是他的想象力的造物，在那里他能够在平静的无所事事和持久的和平中虚度或者浪费自己的存在。但是，在他与那个想象出来的幸福之地之间，却驻扎着不知疲倦的、不可抗拒地驱使他所秉受的能力去发展的理性，而且这理性不允许他返回粗野和淳朴状态，就是这理性把他从那种状态拉出来的（第24节）。这理性驱使人仍耐心地承受他所憎恶的辛劳，追逐他所轻视的装饰品，并且由于他更害怕失去的所有那些琐碎东西而忘记他所恐惧的死亡本身。

附释

从对人类最初历史的这种描述中得出：人走出理性给他呈现为他的类的最初居留地的乐园，无非是从一种纯然动物性的造物的粗野过渡到人性，从本能的学步车过渡到理性的指导，一言以蔽之，从大自然的监护过渡到自由状态。如果人们关注的是人的类的规定，这规定无非在于向着完善性的进步，无论最初甚至在其一长列成员中前后相继地实现这一目标的尝试结果多么有缺陷，那么，人通过这场变化是有所得还是有所失，可能就不再是问题了。——然而，对于类来说是从较坏向较好的这种进程，对于个人来说就不是同样如此了。在理性觉醒之前，还没有诫命或者禁令，因而还没有逾越；但是，当理性开始自己的工作，并且无论怎样孱弱也与动物性及其全部力量发生冲突时，就必定产生灾祸，而且更糟糕的是，鉴于开化了的理性而产生恶习，它们对于无知状态，因而对于无辜状态来说是完全陌生的。因此，从这种状态走出的第一步，在道德方面是一种堕落；在自然方面，一大堆从来不知道的生命灾祸就是这种堕落的后果，因而是惩罚。因此，自然的历史从善开始，因为它是上帝的作品；自由的历史从恶开始，因为它是人的作品。对于在运用其自由时只关注自己的个人来说，在发生这样一种变化时有所损失；对于把自己有关人的目的集中在类上面的自然来说，这样一种变化却是收获。因此，个人有理由把他所忍受的一切灾祸和他所犯下的一切恶都归咎于他自己，但同时也作为整体（一个类）的一个成员来欣赏和赞颂这种安排的智慧与合目的性。——以这种方式，人们也能够使著名的J.J. 卢梭经常被误解的、表面上相互抵触的主张彼此一致，并与理性一致。在他关于科学的影响和关于人们的不平等的著作中，

[116]

他完全正确地指出文化与人类的本性不可避免的冲突，因为人类作为一个自然物种，在其中每一个个体都应当完全实现自己的规定；但在他的《爱弥儿》中，在他的《社会契约论》和其他著作中，他又试图解决如下更困难的问题：文化必须如何进展，以便使作为一个道德物种的人类的禀赋得到与其规定相应的发展，使得这个人类不再与作为自然物种的人类相抵触。从这种抵触中（既然文化按照人和公民的教育真正原则也许尚未开始，遑论完成）产生一切压迫人的生活的真正灾祸和一切玷污人的生活的恶习^①；然而，导致这些恶习，人们因此而责难的诱惑，就自身而言却是善的，并且作为自然禀赋是合乎目

① 一方面，人类致力于其道德规定，另一方面，它始终不渝地遵循为其本性中的粗野和动物性状态所设的法则，为给这二者之间的冲突列举若干例子，我引证如下：

大自然把成年期，亦即繁衍其种属的冲动和能力的时期，确定在大约16岁至17岁的年龄：粗野状态中的少年到了这个年龄，就完全是一个男人了；因为他在这时具有养活自己、繁衍其种属，也养活种属连同其妻子的能力。需求的简朴使他很容易做到这一点。与此相反，在开化状态中，做到这一点就需要许多在熟巧以及有利的外部环境方面的谋生手段，以至于这个时期在公民意义上至少平均要延迟约10年之久。然而，大自然并不随着社会精致化的进步同时改变自己的成熟时刻，而是固执地遵循它为保存作为动物种类的人类所设的法则。由此就产生出由道德对自然目的和由自然目的对道德的一种不可避免的损害。因为在某个年龄上，当公民人（他毕竟并不停止是自然人）只是少年，甚至干脆只是儿童时，自然人就是成人了；因为人们确实能够这样称谓那由于其年龄而（在公民状态中）根本不能养活自己，遑论养活其种属的人，尽管他自己拥有繁衍其种属的冲动和能力，从而拥有自然的召唤。因为大自然肯定没有在生物中置入本能和能力，使他们抗拒和压制这样的召唤。因此，生物的禀赋根本不是设立在文明状态上的，而仅仅是设立在作为动物物种的人类的保存上的；因此，开化状态就与

的的，但这些禀赋既然是设立在纯然的自然状态上的，就通过进展着的文化受到损害，并反过来损害着这种文化，直到完善的文化又成为本性为止：这就是人类的道德规定的最终目标。

[118]

后者陷入了无法避免的冲突，惟有一种完善的公民宪政（文化的最终目标）才能取消这种冲突，因为现在，那个中间时段往往充斥着恶习及其后果，即各种各样的人类苦难。

另一个例子可以证明以下命题的真理性：大自然在我们里面为两个不同的目的，亦即作为动物物种的人类和作为道德物种的人类，建立了两种禀赋；这个例子就是希波克拉底所说的 *ars longa, vita brevis* [艺术长久，生命短暂]。一个科学和艺术的天才，一旦通过长期的练习和获得的知识而在判断上达到了真正的成熟，只要他以上述年轻的精神力量来经历赋予所有历代学者的时间总和，科学和艺术就能够通过他而远远超过所有历代学者前仆后继能够达到的成就。现在，大自然显然是出自另一个观点，而不是出自促进科学的观点来就人的寿命作出决定的。因为当最幸运的天才濒临他因自己的熟巧和经验而可以希望的最重大发现时，老年却来临了；他变得迟钝，而且不得不委托下一代（他们又从头开始，必须再次穿过他走过的全部行程）去在文化的进步中再添加一段。因此，人类实现其全部规定的进程似乎不停地中断，并且始终处在跌回到旧的粗野状态的危险之中；而希腊哲学家则并非全无道理地抱怨：遗憾的是，正当人们开始了解自己真正说来应当如何生活时，却不得不去死。

第三个例子可以是人们中间的不平等，确切地说不是他们的自然禀赋或者财富的不平等，而是他们的普遍人权的不平等：这是卢梭曾经相当真切地抱怨过的不平等，但只要文化仿佛是毫无计划地进展着（这在长时间里是同样无法避免的），这种不平等就无法与文化分开，而大自然肯定没有规定人有这种不平等，因为它赋予人以自由，以及限制这种自由的理性，这种限制所凭借的无非是这种自由固有的普遍的，虽然是外在的合法性，而这种合法性就叫做公民法权。人应当自己努力使自己摆脱其自然禀赋的粗野状态，并且在超越这些自然禀赋时，仍然注意不违背它们；这是他惟有迟迟并在经历诸多失败的尝试之后才能期望的一种熟巧，而在这中间的时段里，人类却在它出自无经验而加诸自己的灾祸中间叹息。

这段历史的终结

继之而起的时期的开端是：人从安逸与和平的时代过渡到劳动和纷争的时代，这是联合为社会的序幕。在这里，我们必须再一次大跳跃，让人一下子就拥有驯养动物和他自己通过播种或者栽培就能够复制以供食用的植物（第 4 章第 2 节），尽管从野性的狩猎生活到第一种状态的过渡和从不安定的掘根或者采果到第二种状态的过渡可能进行得十分缓慢。此时，迄今和平地相邻生活的人们之间已经开始纷争，其后果是他们因不同的生活方式而分离，并且分散在地球上。放牧生活不仅是安逸的，而且也提供着最有保障的生计，因为在一片辽阔而无人居住的土地上，是不可能缺乏饲料的。与此相反，农耕或者栽培是非常辛苦的，取决于气候的无常，因而无保障，也要求有固定的居所、土地的所有权和足够的武力来保卫土地；但牧人却憎恨这种限制其牧场自由的所有权。说到前者，农人可能显得羡慕牧人得天独厚（第 4 节）；但事实上，牧人只要还与他为邻，就令他十分讨厌；因为食草的牲畜并不顾惜他的种植园。既然对于牧人来说，在造成了损失之后，带着自己的牧群远遁而去，并且逃避一切赔偿，是一件轻而易举的事情，因为他并不留下任何他不能随处照样重新找到的东西，所以，也许农人就不得不使用武力来对抗这样一些在另一方看来并非不允许的损害，并且（既然这种事的机缘绝不可能完全停止）如果他不想丧失自己长期勤奋的成果，最终就不得不尽可能地远离那些从事放牧生活的人（第 16 节）。这种分离就开创了第三个时代。

一块其耕作和种植（特别是树木的种植）为生计之所系的土地，要求有固定的居所；而捍卫这块土地抵御一切侵犯，就

需要一群相互提供支援的人。因此，鉴于这种生活方式，人们就不能再以家庭的方式分散而居，而是必须聚合起来，建立村落（被在非本真的意义上称为城市），以便针对野性的猎人或者四处游荡的牧人部落来保护自己的所有权。一种不同的生活方式所要求置办的最初的生活需要（第20节），如今可以相互交换。由此必定产生文化，以及艺术的开端，既有消遣的艺术，也有勤奋的艺术（第21、22节）；但最主要的，是也为公民宪政和公共正义作出的一些安排，最初当然只是针对最严重的暴行，对它们的复仇如今不再像在野蛮状态中那样被托付给个人，而是托付给一种凝聚整体的合法权力，亦即一种政府，在它自身之上则不实施强制（第23、24节）。从这种最初的和粗糙的禀赋中，如今能够逐渐地、慢慢地发展出一切人类的艺术，其中社会性和公民安全的艺术是最有益的艺术，人类能够繁殖，并且通过派遣受过教育的垦殖者，像蜂房一样从一个中心散布到各地。随着这个时代，人们中间的不平等，这个如此多的恶但也是一切善的丰富源泉，也开始了，并且继续增长。

如今，只要还有只认上帝为自己的主人的游牧民族聚集在以一个人（当权者）为主人的城市居民和农人（第6章第4节）^①四周，并且作为一切土地所有权的死敌而敌视他们，并又为他们所憎恨，则双方之间固然有持续的战争，至少有无休止的战争危险，而且双方的民族都因此而在内部至少感到自由

[120]

① 阿拉伯的贝都因人依然自称是一位昔日的酋长，即其部落的创立者（如贝尼·哈雷德以及诸如此类的人物）的子孙。但这个酋长绝不是他们的主人，不能随己意对他们实施强制。因为在一个游牧民族里，既然没有人拥有他必然留下的不动产，则每个感到不合意的家庭都能够十分容易地脱离部落，去加入另一个部落。

这个无价之宝的乐趣——（原因在于，战争的危险即便在今天也是惟一缓和独裁制的东西，因为一个国家现在要成为强国就需要有财富，但没有自由便没有能够创造财富的勤奋。在一个贫穷的民族中，必须代之以对维持共同体的踊跃参与，而惟有当这个民族在其中感到自由时，这种参与才是可能的。）——但随着时间的推移，城市居民开始奢侈，尤其是讨人欢心的艺术，城市妇女借此使得荒漠的肮脏少女黯然失色，这必然对于牧人们来说是一种强有力的诱饵（第2节），使得他们与城市居民发生联系，被引入城市硬装的体面之中。在这种情况下，由于两个昔日相互敌对的部族融合在一起，随着一切战争危险的结束，同时在一方面是一切自由的结束，因而是强大君主的独裁，是在文化刚刚肇始就有的在最可耻的奴役之中的无灵魂的淫逸，与粗野状态的一切恶习相混合，另一方面是人类不可抗拒地偏离大自然为其预先规定的发展其向善的禀赋的进程；而这样一来，就使得自己不配作为一个注定统治地球、并非牲畜般地享受和奴隶般地服役的类而生存（第17节）。

结语

(121) 能思维的人感到一种忧愁，这种忧愁也许甚至能够成为道德沦丧，而无思想的人对此一无所知，这就是在他估算极度并且（似乎）无望改善地压迫着人类的灾祸时，对在整体上统治着世界行程的神意的不满。但最重要的却是：对神意感到满意（尽管神意为我们在尘世预先规定了一条如此辛苦的道路）：一方面是为了在辛苦之中始终还鼓起勇气，另一方面是为了在我们将此事的罪责推诿给命运的时候，不致无视我们自己那或许是所有这些灾祸的惟一原因的罪责，并在自我改善中不致疏忽防止这些灾祸的帮助。

人们必须承认：为我们招致压迫着各文明民族的那些最大灾祸的，是战争，确切地说，与其说是现实的或者过去的战争，倒不如说是对于未来战争的从不减弱，甚至不断加强的准备。国家的一切力量，其文化的一切成果，本来能够被用于一种更为伟大的文化，却都被用到这上面；自由在如此多的地方受到严重的损害，而且国家对各个成员的母亲般的照料转变成为一种无情强硬的要求，此时这种无情强硬毕竟由于对外部危险的担忧而得到辩护。然而，如果不是那种总是令人害怕的战争本身迫使国家元首们有这种对人性的敬重，那么会看到这种文化吗？会看到共同体的各阶层为了相互促进他们的富裕而紧密结合起来吗？会看到聚居吗？甚至，会看到尽管在极度限制性的法律之下却依然余留下来的自由程度吗？只要看看中国：它按照自己的位置也许必须一度担心一场出乎意料的侵袭，但却无须担心任何强大的敌人，且因此自由的一切痕迹在那里都被灭绝。所以，在人类目前尚处的文化阶段上，战争是使文化继续进展的一种不可或缺的手段；而且惟有在一种文化完成（谁知道什么时候）之后，一种持久的和平才会对我们有益，而且也惟有通过那种文化才有可能。因此，说到这一点，对于我们发出如此愤恨的抱怨的那些灾祸，我们毕竟也许自己有罪责；而且这份神圣的文献把各民族融合成一个社会，以及他们在文化刚刚肇始的时候就完全摆脱了外部危险，表现为一切进一步的文化的一种障碍，并且是向无可救药的堕落的一种沉沦，这是极有道理的。

人们的第二种不满涉及就生命短暂而言的自然秩序。虽然，如果还能够期望生命比其实际期限存续更久，人们必定不懂得重视生命的价值；因为这会只不过是延长一场与全然的艰辛不断地进行斗争的游戏罢了。但是，人们也许不会责怪一种幼稚的判断力，说它害怕死亡而不爱惜生命，而且每一天差

[122]

强人意地勉强维持生存就将让它感到困难，却还从不多嫌重复这种折磨的日子。但是，只要想一想，为了有办法度过如此短暂的一生，有多少忧虑在折磨我们，又由于期望一种未来的、哪怕是不怎么持久的享受，有多少不义之事被做出来，人们就必定合情合理地相信：如果人能够预见寿命在800岁以上，那么，父亲在自己的儿子面前，一个兄弟在别的兄弟面前，或者一个朋友在别的朋友身旁，就会几乎没有生命安全感了，而寿命如此长的人类的恶习则必定达到一种高度，使得他们除了在一场普天下的大洪水中被从地球上灭绝之外，就不配享有任何更好的命运（第5章第12~13节）。

第三个愿望，或者毋宁说空洞的渴望（因为人们意识到，我们绝对无法得到所期望的东西），是诗人们如此称颂的黄金时代的剪影：在那里，据说摆脱了淫逸加诸我们的、一切想象出来的需求，满足于纯然的自然需求，人们普遍平等，人们中间有持久的和平，一言以蔽之，纯粹地享受着一种无忧无虑的、在懒散中虚度或者以孩童的游戏浪费的生命：这种渴望使得鲁宾孙们和去南太平洋群岛的游记如此迷人，但在根本上却证明了能思维的人当仅仅在享受中寻找文明生活的价值，并且在例如理性提醒他通过行动来赋予生命一种价值的时候把懒散的平衡作用考虑在内时，对这种生活感到的厌倦。这种返回那个淳朴和无辜时代的愿望将充分显示出来，如果人们通过对于上述原初状态的介绍受到教诲：人不能保持在原始状态中，因为他不满足于原始状态；他更不愿意有朝一日重新返回原始状态；因此，他毕竟总是得把当下的艰辛状态归于他自己和他自己的选择。

〔123〕

因此，对人的历史的这样一种阐述，有益于和有助于人的教诲和改善，它向人指出：他不得因为压迫他的灾祸而归罪于神意；他也没有权利把他自己的犯错归咎于其始祖的一桩原初

的罪行，使后代身上作出类似逾越的癖好成为遗传的（因为任意的行动不能带有任何遗传的东西）；而是他必须以充分的理由把在始祖身上发生的事情承认为由他自己所做的，因而把因误用他的理性而产生的一切灾祸完全归咎于他自己，因为他能够十分清晰地意识到，他在同样的情况下会有完全相同的举止，并且使得对理性的第一次运用就是对它的误用（甚至违背自然的提示）。如果上述关于道德的灾祸这一点是有理由的，那么，本真的自然灾祸在功过相抵中就很难为我们的利益而产生一份盈余。

这就是一部由哲学来尝试的最古老的人类历史的结果：对神意和人类事务在整体上的行程感到满意，这行程并不是从善开始而前进到恶，而是由较坏逐渐地发展到较好；对于这种进步，每一个人都受到大自然本身的召唤，来尽自己的力量作出自己的一份贡献。

1786 年

戈特利布·胡弗兰德的
《试论自然法权的原理》书评

李秋零 译

《试论自然法权的原理》，连同附录，哲学与双法学博士戈特利布·胡弗兰德著，莱比锡 G. J. 格申出版，1785 年。

[127]

在其对象必须纯用理性概念来思维的各门科学中，例如在构成实践哲学的各门科学中，不仅回溯到最初的基本概念和原理，而且由于这些基本概念和原理可能缺乏允许以及甚至通过其对个别出现的事例的充分性也没有得到足够证明的客观实在性，而在理性能力自身中探索它们的源泉，这是胡弗兰德先生在这里就自然法权而言所承担的一项光荣的工作。他在 10 章中阐述了自然法权的概念、法权概念的发展、自然法权原理的必要属性，然后阐述了这方面的不同体系和对这些体系的检验，前者具有历史的详尽性，后者具有批判的精确性；在这里，人们看到诸如格劳秀斯、霍布斯、普芬多夫、托马修斯、海因里希和萨穆埃尔·冯·科塞吉、沃尔夫、袞德龄、拜尔、特洛伊尔、克勒、克拉普罗特、施毛斯、阿亨瓦尔、苏尔策、费德尔、埃贝哈德、普拉特纳、门德尔松、伽尔韦、霍普夫讷、乌尔里希、措尔讷、哈曼、泽勒、弗拉特、施莱特魏因的原理，而且不会轻易错失一个，这对于喜欢概览在这个学科里所发生的一切事情的整体，并着手总括它的人来说，是一个适意的便利。他寻找原理上的这种差异的原因；在此之上确定自然法权的形式条件，在一种由他自己想出的理论中推导出自然法权的原理，更详细地规定自然法权中的责任，并通过由此引出的结论来完成这部著作；在附录中还附有那些概念和原理的一些特殊运用。

对于如此丰富多彩的材料，就一些个别的问题作出评论，会既是冗长的，也是不合目的的。因此，从第 8 章起挑出说明这部著作特色的建立自己体系的原理，并指明它的来源以及规定就够了。因为作者认为不顾一切客体而仅仅规定自由意志的

[128]

形式的那些原则，不足以成为实践法则，因而不足以从中推导出责任。所以，他为那些形式的规则寻找一种质料，也就是说，寻找一个能够被假定为事物的本性给一个理性存在者规定的最高目的、被假定为公设的客体，并把它设定在该理性存在者的完善化中。因此，至上的实践原理就是：促进一切有感觉的，特别是有理性的存在者的完善，——因而也促进你自己的完善；由此得出如下命题：阻止这种完善在别人身上的减弱，——特别是在你自己身上的减弱（如果别人是这种减弱的原因），后者是一种阻抗，因而显然包含着一种强制。

我们作者的体系的独特之处如今在于，他把一切自然法权和一切权限的根据设定在一种先行的自然责任之中，人之所以有权强制别人，乃是因为他（按照原理的后一部分）有责任于此；此外他认为，这种强制的权限是无法解释的。现在，虽然整个自然法权的科学都建立在责任之上，但他毕竟警告说，不可把这种责任理解为别人满足我们的法权的责任（霍布斯已经察觉，在强制伴随着我们的要求的时候，就不能再设想别人服从这种强制的责任）。他由此推论出，责任的学说在自然法权中是多余的，并且可能经常误导。在这一点上，评论者很乐意赞同作者。因为在这里问题只是：我在哪些条件下可以行使强制，而不与法权的普遍原理相抵触？别人是否可以按照同一些原理被动地对待或者作出反应，对此作出探讨是他自己的事情，也就是说，只要一切都是在自然状态中的，因为在公民状态中对于判给一方法权的判决来说，任何时候都有对方的一种责任与之相应。这种觉察在自然法权中也有其很大的好处，为的是不因为掺入伦理学问题而搅乱真正的法权根据。然而，强制的权限甚至必须完全以由自然本身加诸我们的一种对此的责任为基础，这一点在评论者看来并不清楚；特别是因为根据所包含的多于得出那个结论所必需的。因为由此似乎得出，人们

〔129〕

对于自己的法权甚至不能从为此允许我们作出的一种强制减免任何东西，因为这种允许是基于一种内在的责任，即完全并且因此而在任何情况下都用暴力去夺取对我们来说有争议的完善性。看起来还有：按照所假定的权限标准，对于我拥有一种法权的东西的评判，即便在最平常的生活事例中也必然有如此人为的结果，以至于甚至训练有素的理智也会不断地感到困难，尽管不是根本不可能确定无疑地澄清自己的法权延伸到多远。——关于赔偿的法权，作者断言，它在纯然的自然状态中作为强制法权并未出现，但他毕竟承认，他之所以放弃这种法权，纯然是因为他认为不能证明它。在同样的状态中，他也不承认任何归罪，因为当时没有法官。——作者先生在附录中给予了一些应用指南：在这里他论及最初的经营，论及通过契约、国家法和国际法进行的经营，并最终建议一门新的必要的科学，它能够填补自然法权和实证法权之间的空白。人们不能否认，这部著作包含着许多新颖的、思想深刻的、同时真确的东西，但到处都包含着某种为揭示自然法权的诸命题中的真理标准以及为自然法权的独有地基规定界限而做准备并给予指导的东西。不过，评论者还很指望作者先生今后还在他讲课时继续利用他的原理。因为这种实验在任何一种出自纯然概念的知识中，都不像在有关基于纯然理性的法权问题中那样必要，并且同时还如此相宜；但是，与有机会在他必须经常审视的整个体系给他展示的如此之多的结论上来检验所假定的原则的人相比，没有人能够更多样化地和更详细地进行这类尝试了。对一部建立在评论者关于同样的对象曾形成的特殊体系之上的作品提出异议，会是不恰当的；评论者的权限并不超出仅仅检验所陈述的命题相互之间的一致或者与他能够假定为作者所承认的这样一些真理的一致。因此，我们可以再补充说的无非是：眼前的作品证明了作者活跃的和探究的精神，今后对这精神还可

(130)

以期待更多，以及一种相似的处理，即无论是在这门理性科学中还是在别的理性科学中都小心翼翼地纠正原则，是适合这个时代的鉴赏力，并且或许也适合其使命的，因而应当受到普遍的赞颂。

1786 年

什么叫做在思维中确定方向？

李秋零 译

我们尽可以如此高悬我们的概念，并且在这时如此抽掉感性，但毕竟还总是有形象的表象与它们相联系，这些表象的真正规定，是使得通常并非从经验导出的概念适用于经验的运用。因为如果不给我们的概念配上某种直观（这直观最终还必须出自某个可能经验的实例），我们还要怎样使我们的概念具有意义和意指呢？据此，如果我们从这种具体的知性行动去除形象的掺入，首先去除由感官而来的偶然知觉，然后甚至去除一般的纯粹感性直观，那么，剩下的就是那个其范围如今被扩展，并包含着一般思维规则的纯粹知性概念。以这样的方式，甚至普遍的逻辑学也已经实现；而好多启迪学的思维方法在我们的知性和理性的应用中也许还秘而不宣，如果我们懂得谨慎地把它们从那种经验中抽取出来，它们本来是能够用好多有益的准则甚至在抽象的思维中丰富哲学的。

据我所知，已故的门德尔松，只是在其最后的作品（《晨课》，164～165页；《致莱辛的朋友书》，第33页和第67页）才明确地信奉的原理，就是这一类；也就是说，在理性的思辨应用（他通常是就超感性对象的认识而言如此信赖这种应用，甚至达到演示的自明性）中通过某种引导手段来确定方向的必要性的准则，这种引导手段他时而称为共通感（《晨课》），时而称为健全理性，时而称为淳朴的人类知性（《致莱辛的朋友书》）。谁会想到，不仅这种承认对他关于理性在宗教事务上的思辨应用的有益意见来说变得如此有害（这事实上是不可避免的）；而且甚至平常的健全理性也会鉴于他在与思辨的对立中放弃使用这种能力的模棱两可，而陷入充当狂热和完全罢黜理性的原理的危险？而且毕竟这件事发生在门德尔松和雅各比的争执中，尤其是通过《结论》的敏锐作者那些并非不重要的推

论。^①虽然我并不想把启动一种如此有害的思维方式的意图加诸两位中的任何一位，而是宁可把后者的行为视为 *argumentum ad hominem* [对人辩论]，人们也许为了纯然的防守而有权使用这种辩论，为的是利用对手露出的空当而不利于他。另一方面，我将指出：门德尔松认为必须并且宣扬以之确定方向的，事实上纯然是理性，而不是一种所谓的隐秘的真理感，不是以信仰的名义的一种越界的直观，让传统或者启示无须理性的赞同就可以嫁接于其上，而是如门德尔松坚定地和以正当的热情断言的那样，仅仅是真正的纯粹人类理性；尽管在这里，当然这种理性的思辨能力的高要求，特别是它的独自颁布命令的威望（通过演示）必须去除，而且就它是思辨的而言，剩下的必须不超出它为一般的理性概念清除矛盾的工作和针对其自己对一种健全理性的准则的诡辩攻击而作出辩护。——确定方向这个扩展了的和精确规定的概念可能有助于我们清晰地阐明，健全理性在其达成超感性对象的认识的研究中的准则。

确定方向，在该词的本真意义上叫做：从一个给定的方位（我们把视域划分为四个方位）出发找到其他方位，特别是找到日出。如果我看到天际的太阳并且知道现在是中午时刻，我就会去找到东南西北。但为此目的，我绝对需要在我自己的主体身上有一种区别的感觉，即左手和右手的区别。〔135〕我把它称为一种感觉，乃是因为外部的这两边在直观中没有表现出明显的区别。没有这种能力，即在画一个圆圈时，不

① 雅各比：《关于斯宾诺莎学说的书信》，布雷斯劳，1785年。——《雅各比驳门德尔松有关〈关于斯宾诺莎学说的书信〉的指责》，莱比锡，1786年。——《雅各比哲学和门德尔松哲学的结论：一位志愿者的批判性研究》，同上。

需要在它上面有对象的某种差异，但要把从左到右的运动与相反方向上的运动区别开来，并由此先天地规定对象位置上的一种差异，我就会不知道，我是应当把西方设定为视域的南点的右边，还是把它设定为左边，并这样完成通过北和东一直再到南的圆周。因此，我在地理学上即便有天际的一切客观的资料，却毕竟只是通过一个主观的区分根据来确定方向的。而且如果在某一天，由于一桩奇迹，一切星象虽然都保持着同样的形象和彼此之间同样的位置，只是它们往常朝东的方向现在变成了朝西，那么，在下一个星光灿烂的夜里，虽然没有人眼会觉察到极微小的变化，而且即便是仅仅关注自己看到的東西，而不同时关注自己感觉到的東西的天文学家也会不知不觉地迷失方向。但是，虽然由大自然赋予，但却是通过经常的练习而习惯的借助左手和右手进行区分的能力则完全自然而然地帮助他；而且他只要看到北极星，就将不仅能够觉察到已经发生的变化，而且虽有这种变化也能够确定方向。

现在，我把确定方向的程序的这个地理学概念加以扩展，并把它理解为：在一个给定的空间中一般地，因而仅仅以数学方式确定方向。在黑暗中，我在一个我熟知的房间中确定方向，哪怕我只能摸到一件我记得其位置的物件。但在这里，显然帮助我的无非是按照一个主观的区分根据来确定位置的能力：因为我根本看不到我应当找到其位置的客体；而且如果某人与我开玩笑，把所有物件虽然以彼此之间同样的秩序置放，但却把原在右边的放在左边，那么，我在一个通常四壁完全相同的房间里会根本不能找到方向。但是，我很快就单凭我的两边，即左边和右边的区别的感觉确定了方向。当我夜间走在我通常熟知的道路上，而我现在区分不开任何房子，却行走自如时，发生的是同样的事情。

〔136〕

最后，我还可以再扩展这个概念，此时它在于不仅仅在空间中，亦即以数学方式，而是一般而言在思维中，亦即以逻辑方式来确定方向的一种能力。人们可以按照类比较而易举地猜出，这将是纯粹理性的一项工作，即当它从已知的（经验）对象出发，要扩展到经验的一切界限之外，并且根本找不到直观的任何对象，而是只为直观找到空间时，引导纯粹理性的应用；在这种情况下，他根本不再能够按照知识的客观根据，而是仅仅按照一个主观的区分根据来在规范它自己的判断能力时对某个准则作出自己的判断。^①在这种情况下还剩下的这个主观的手段，不是别的，就是理性固有的需求的感觉。如果在所知道的并不如作出一个规定性判断所需要的那样多的地方，不放肆地作出判断，那么，人们就能够不犯任何错误。因此，无知就自身而言虽然是局限性的原因，但却不是我们知识中的错误的原因。但是，在要不要对某种东西作出确定的判断并不那么随心所欲的地方，在一种现实的需求，也许甚至是这样一种附着在理性自身上面的需求使得必须作出判断，而尽管如此就需要作出判断的事情而言知识的短缺限制住我们的地方，就需要一个我们据以作出判断的准则；因为理性要在某个时候得到满足。在这种情况下，如果事先已经澄清，这里对客体根本不可能有直观，甚至就连与该客体同类，使得我们能够给我们扩展了的概念展示适合于它们的对象，因而在它们的实在可能性方面保障它们的某种东西也没有，那么，对于我们来说，剩下能做的事情就无非是：首先好好检验我们想斗胆超越一切可能经验之

① 因此，一般而言在思维中确定方向，就叫做：鉴于理性的客观原则不足，在视之为真时按照理性的主观原则规定自己。

外所凭借的概念，看它是否也没有矛盾；然后，至少把对象与诸经验对象的关系置于纯粹的知性概念之下，由此我们还根本没有使个概念感性化，但毕竟设想某种超感性的东西至少适宜于我们的理性的经验应用；因为没有这种谨慎，我们就会对这样一个概念根本不能作出任何应用，不是在思维，而是在遐想。

(137)

单凭这一点，亦即通过纯然的概念，毕竟就这个对象的实存及其与世界（可能经验的一切对象的总和）的现实联结而言还没有任何建树。但现在，出现了理性的需要的法权，这种需要就是预设和假定理性不可以妄称通过客观的根据而知道的某种东西，并且因此而在思维中、在超感性的东西那不可测度并由漆黑的夜来填充的空间中，仅仅通过理性自己的需要来确定方向的一个主观根据。

可以设想好多超感性的东西（因为感官的对象毕竟填充不满一切可能性的整个领域），在这里，理性尽管如此感觉不到一直扩展到它们的任何需要，更不要说假定它们的存在了。理性在世界上显示给感官的原因（或者至少与如此显示给它们的那些具有同样的性质的原因）那里找到了足够多的事情做，以便不为此目的而需要纯粹精神性的自然存在者的影响，毋宁说假定这些存在者会对理性的应用不利。因为既然我们对于这样一些存在者能够起作用所遵循的法则一无所知，但对于那些，亦即感官的对象却知道很多，至少还能够希望经验到它们，所以，通过这样的预设毋宁说会发生对理性的应用的损害。因此，对此进行研究，或者以这类幻觉做游戏，这根本不是需求，毋宁说是纯然的多管闲事，其结果无非是梦幻。关于一个最初的原始存在者的概念则与至上的智性完全不同，同时也与至善完全不同。因为不仅仅是我们的理性已经感到一种需要，即把不受限制者的概念奠定为一切受限制者，因而一切别的事

〔138〕

物的概念的基础^①；这样，这种需求也关涉不受限制者的存在的预设，没有这种预设，理性关于世界上的事物实存的偶然性就根本不能给出任何令人满意的根据，但最不能给出令人满意

① 既然理性为了一切事物的可能性而需要把实在性预设为给定的，并且把事物因与它们相联系的否定而有的差异视为限制，所以，它就发现自己被迫把惟一一种可能性，亦即不受限制的存在者的可能性作为原初的而莫定为基础，但把一切别的可能性都视为派生的。既然每一个事物的无一例外的可能性绝对必须在一切实存的整体中来发现，至少无一例外的规定的原理惟有以这样的方式才使得我们的理性把可能的东西与现实的东西区别开来，所以，我们就找到了必要性的一个主观根据，亦即我们的理性自身的一种需求，即把一个最实在的（最高的）存在者莫定为一切可能性的基础。这样，现在就产生了笛卡尔主义关于上帝存在的证明，因为为理性的应用（它在根本上永远只是一种经验应用）预设某种东西的主观根据被视为客观的——因而被视为为了洞识的需求。对于这个证明来说是这样，对于可敬的门德尔松在其《晨报》中的所有证明来说也是这样。它们没有为了一种演示的目的而提供任何东西，但它们并不因此就是绝对无用的。因为且不说对我们理性的应用的主观条件所作的这种极其敏锐的阐发为完备地认识我们的这种能力提供了何种美好的理由，以及对于这个目的来说它们是永久的实例，当我们缺乏理性应用的客观根据而我们尽管如此还被迫作出判断的时候，从其主观根据出发的视之为真就永远还具有很大的重要性；只是我们必须不把只是被迫地预设的东西冒充成自由的洞识，以免不必要地向我们与之讨论教条化的对手暴露弱点，这对手会利用我们的弱点而对我们不利。门德尔松也许没有想到，以纯粹理性所作的教条化在超感性的东西的领域里是通向哲学狂想的捷径，而惟有对同一种理性能力的批判才能彻底清除这种弊病。虽然经院哲学的方法（例如他也因此而建议的沃尔夫的方法）的纪律，由于一切概念都必须通过定义来规定，一切步骤都必须通过原理来辩护，确实能够在一段时间里阻止这种胡闹，但绝不能杜绝它。因为人们想以什么权利来阻止自己承认一度在那个领域如此获得成功的理性在这同一个领域里还继续前进呢？而且，在这种情况下哪里是理性必须停下来的界限呢？

的根据的，是人们以如此令人惊赞的程度（在微观上更甚于宏观，因为微观更接近于我们）到处发现的合目的性和秩序。不假定一个有理智的初创者，即便不陷入全然的荒唐，至少提不出任何可理解的根据；而且尽管我们不能证明这样一种合目的性不可能没有一个最初的有理智的原因（因为在这种情况下，我们就会没有作出这种描述的充分客观根据，并且不需要诉诸客观根据），虽然有这种洞识的缺乏，毕竟假定这个原因的一个充足的主观根据依然在于，理性需要预设某种对它来说可理解的东西，以便由此解释这个被给予的现象，因为它通常以一个概念与之结合的一切，并不能满足这种需求。

(139)

但是，人们可以把理性的需求视为双重的：首先是在其理论应用中，其次是在其实践应用中。前一种需求我刚才已经举出；但人们也许看到，它只是有条件的，也就是说，我们必须假定上帝的实存，如果我们要对一切偶然的東西的最初原因，尤其是在被现实地置于世界之中的诸目的的顺序中作出判断的话。远为重要的是理性在其实践应用中的需求，因为它是无条件的，而且我们不是仅仅在我们要作出判断的时候，而是因为我们必须作出判断，而被迫预设上帝的实存的。因为理性的纯粹实践应用就在于道德法则的规定。但是，这些法则全都导向在世界中可能的至善的理念，这是就这种至善惟有通过自由才可能而言的：道德；另一方面也导向不仅取决于人的自由，而且也取决于自然的东西，亦即导向最大的幸福，这是就它被与前者成比例地分配而言的。现在，理性需要假定这样一种依赖的至善，并为了它而假定一个作为非依赖的至善的至上智性：虽然不是为了从中推导出道德法则赋予责任的威望，或者推导出遵循道德法则的动机（因为如果它们的动因是从某种别的东西，不是仅仅从自身无可争议地确定无疑的道德法则本身推导

出来的，它们就会没有道德价值)，而是仅仅为了给予至善的概念以客观实在性，也就是说，防止至善连同整个道德仅仅被视为一种纯然的理想，如果其理念不可分割地伴随着道德性的至善不在任何地方实存。

(140) 因此，门德尔松（不知不觉地）在思辨思维中用来确定方向的，不是理性的知识，而是理性的被感觉到的^①需求。而且既然这种引导手段不是一个客观的理性原则，不是一个洞识的原理，而是仅仅由于理性的界限而允许理性的应用的一个纯然主观的原则（亦即一个准则），是需求的一个结论，并且独自就构成了我们关于最高存在者的存在的那种判断的全部规定根据，在关于同一个对象的思辨尝试中确定方向，只不过是这个根据的一个偶然应用罢了，所以，他相信这种思辨具有如此多的能力，独自就能够沿着演示的道路建树一切，在这一点上他当然没有错。前一种手段的必要性，惟有当完全承认后一种手段的不足时才能够出现：如果凭着更为长寿，也能够赋予他那更多地为青春年代所固有的才思敏捷，在科学的状态改变之后轻易地转变旧的、习惯的思维方式，他的敏锐本来是会使他作出这种承认的。然而，他毕竟依然是有功的，他坚持：在这里和在任何地方一样，只能在理性中寻找一个判断的可靠性的最终试金石，理性在选择自己的命题时，可以由洞识或者纯然的需要以及它自己的有益性的准则来引导。他把其后一种应用中的理性称为普通的人

① 理性并不感觉；它看出自己的缺陷，并且通过认识冲动来造成需求的感觉。这和道德情感的情况是一样的，道德情感并不引起道德法则，因为道德法则完全产生自理性，而是由道德法则，因而由理性所引起或者造成，因为活跃而又自由的意志需要确定的根据。

类理性；因为这种理性在任何时候首先看到的是它自己的旨趣，而人们已经必须从自然精神走出，以便忘掉那种旨趣，悠闲地以客观的考虑在概念中窥探，只是为了扩展他的知识，不论它是否必要。

但是，既然健全理性的格言这种表述在眼前的问题中总是还模棱两可，可以或者甚至像门德尔松也误解的那样，被当做一个出自理性洞识的判断，或者像《结论》的作者所采用的那样，被当做一个出自理性灵感的判断，所以就有必要给这个评判的源泉以另一个称谓，而且没有一个称谓比一种理性信念的称谓更适合它了。每一种信念，甚至历史的信念，虽然都必须是有理性的（因为真理的最终试金石始终是理性）；然而，一种理性信念是除了包含在纯粹理性中的材料之外，不建立在任何别的材料之上的信念。一切信念都是一种主观上充足的，但客观上有意识地不充足的视之为真；因此，它被与知识对立起来。另一方面，如果出自客观的，尽管有意识地不充足的根据把某种东西视之为真，因而是仅仅有所意见，那么，这种有所意见毕竟能够通过逐渐地补充这一类的根据而最终成为一种知识。与此相反，如果视之为真的根据按照其种属根本不是客观有效的，那么，信念就不能通过理性的任何应用在某个时候成为一种知识。历史的信念，例如关于一些信件报道的一位伟大人物逝世的信念，当地方当局公布他的逝世、他的葬礼、遗嘱等等的时候，就能够成为一种知识。因此，历史地仅仅根据见证把某种东西视之为真，亦即相信它，例如世界上有一个罗马城，而且毕竟从未到那里的人也可以说：我知道，而不仅仅是我相信，有一个罗马实存着，这是完全相互支持的。与此相反，纯粹的理性信念通过理性和经验的一切自然材料也永远不能转变为一种知识，因为视之为真的根据在这里纯然是主观的，也就是说，是理性的一种必然需求（而且只要我们是人，

[141]

就将永远是这样)，即仅仅预设一个最高存在者的存在，而不是演示它。理性对其令它满意的理论应用的这种需求不会是别的，只会是纯粹的理性假说，也就是说，是一种意见，它从主观的根据出发对于视之为真来说是充足的：这是因为，人们要解释给定的结果，除了这个根据之外，永远不能期待一个别的根据，而理性毕竟需要一个解释根据。与此相反，基于实践方面的理性应用的需求的那种理性信念，可以叫做理性的一种公设：不是说好像有一种满足对确定性的一切逻辑要求的洞识似的，而是因为这种视之为真（只要在人里面一切都在道德上是善的）在程度上并不比任何知识逊色^①，尽管它按照种属与知识完全不同。

〔142〕

因此，一种纯粹的理性信念就是路标或者罗盘，思辨的思维者在超感性对象领域里做自己的理性漫游时用它来确定方向，但具有普通的，却毕竟（道德上）健全的理性的人，则无论在理论方面还是在实践方面都能够与他的规定性的整个目的相符合地标出自己的道路；而这种理性信念也就是必须奠定为任何别的信念，甚至任何启示的基础的那种理性信念。

关于上帝的概念，甚至对他的存在的深信，都只能在理性中发现，只能从理性出发，既不能通过灵感，也不能通过得来的消息而从哪怕如此伟大的权威首先到达我们心中。如果我遇

① 信念的坚定性需要其不可改变的意识。现在，我完全可以确定，没有人能够对我反驳“有一个上帝”这个命题；因为他要从哪里获取这种洞识呢？因此，理性信念的情况就与历史信念的情况不同，对于后者来说，总是还有可能为其反面找到证明，而且在这里人们始终还必须有所保留，即如果我们对事物的认识应当扩展，就要改变自己的意见。

到自然据我所知根本不能给我提供的这样一种类型的直接直观，那么，毕竟必须有一个关于上帝的概念来充当准绳，即使这种现象与一种神性的特征所要求的一切都吻合。尽管我根本看不出，何以可能某一个现象哪怕仅仅在质上是始终只能思维，但却绝不能直观的那个东西，毕竟至少清楚明白的是，哪怕只是为了判断，那个向我显现、内在地或者外在地作用于我的情感的东西是否就是上帝，我就必须把这个上帝与我关于上帝的理性概念相比并据此检验，不是他是否与这个概念相符，而是他是否不与这个概念相矛盾。同样，即便对于他向我直接揭示自己所凭借的一切来说，不会发现任何与那个概念相矛盾的东西，这种现象、直观、直接的启示，或者随便人们想怎样称谓这样一种描述，都绝不会证明一个存在者的存在，它的概念（如果这个概念不应当是不可靠地规定的，因而蒙受一切可能的妄念的掺杂的）要求大小上的无限性以与一切受造物相区别，但却没有任何经验或者直观能够与这个概念相符，因而也绝不能明白无误地证明这样一个存在者的存在。因此，关于最高存在者的存在，不能通过某种直观使任何人首先深信；理性信念必须先行，而在此之后，必要的话某些表现或者显示来提供机会去区分，我们是否有权把对我们讲话或者向我们展示的东西视为一种神性，并且视情况证实那种信念。

[143]

因此，如果否认理性在涉及诸如上帝的存在和来世这样的超感性对象的事情上有首先说话的应有权利，那么，就为一切狂热、迷信，甚至无神论洞开了大门。而毕竟，在雅各比和门德尔松的争执中，似乎一切都着眼于这种颠覆，我并不确切知道是仅仅理性洞识和知识的颠覆（通过思辨中自以为的强大），还是也甚至是理性信念的颠覆，而与此相反则着眼于建立另一种每个人都能够恣情任意形成的信念。人们如果把斯宾诺莎主

(144) 义关于上帝的概念视为惟一与理性的所有原理相一致的^①、尽管如此却应予抵制的概念而提出来，几乎就应当推论到后者。因为尽管承认思辨理性本身根本不能像我们必须设想上帝那样看出一个存在者的可能性，这与理性信念完全协调一致，但它毕竟根本不能与任何信仰，并且在任何地方都不能与一个存在的视之为真共存，因为理性根本不能看出一个对象的不可能性，尽管如此却能够从其他源泉出发认识它的现实性。

① 几乎无法理解，所谓的学者们竟能够在《纯粹理性批判》中找到对斯宾诺莎主义的恣意。《批判》就超感性对象的认识而言，完全斩断了独断论的翅膀，而斯宾诺莎主义则在这一点上如此独断，以至于它甚至与数学家在证明的严格性上竞争。《批判》证明：纯粹知性概念表必须包含纯粹思维的一切材料；斯宾诺莎主义则谈到毕竟是自己思维的思想，因而谈到一种毕竟同时独自作为主体实存的偶性：这是一个根本不存在于人的知性中，并且也不能带入人的知性中的概念。《批判》指出：在一个甚至设想出的存在者的概念中没有任何自相矛盾的对象，这还远远不足以断言该存在者的可能性（尽管在这种情况下，必要时当然允许假定这种可能性）；但斯宾诺莎主义则伪称看出了一个其理念全然由纯粹知性概念构成的存在者的不可能性，人们只要把感性的一切条件与它分离开来，因而其中绝不能发现一种矛盾，而毕竟根本不能用任何对象来支持这种超越一切界限的僭妄。而正是由于这种僭妄的缘故，斯宾诺莎主义恰恰导向了狂热。与此相反，除了纯粹理性能力的那种界限规定之外，没有任何可靠的手段来把所有的狂热连根拔掉。——同样，另一位学者在《纯粹理性批判》中找到了一种怀疑论，尽管《批判》正是旨在就我们知识的范围而言先天地规定某种确定无疑的东西。同样，在批判研究中有一种辩证法，它毕竟是着眼于解决并永远根除到处都独断地被引导的纯粹理性用来羁绊和纠缠自己的那种不可避免的辩证法的。新柏拉图主义者自称折中主义者，因为他们在事先把他们自己的怪念头搬进去之后，懂得在更早的作者们那里到处发现这些怪念头，他们的行事同样如此；所以，就此而言太阳底下无新事。

具有精神能力并具有拓宽了的意念的人们啊！我尊敬你们的才能，并且喜爱你们的人类情感。但是，你们也考虑过你们所做的事情吗？你们对理性的攻击意欲何为？毫无疑问，你们希望维护思维的自由不受伤害；因为没有这种自由，甚至你们自由的天才活力也会马上终结。我们要看一看，如果你们所开始的这样一种行事方式不断发生，从这种思维自由中必将产生什么。

其一，与思维的自由相对立的，是公民的强制。虽然人们说：即便言论或者写作的自由能够被上面的强制力夺走，但思维的自由却是它根本夺不走的。然而，如果我们不是仿佛在与别人共同思维，我们把我们的思想传达给别人，别人把他们的思想传达给我们，那么，我们会有多少思维，以及会怎样正确地思维呢！因此，人们也许可以说，夺走人公开地传达自己思想的自由的那种外部的强制力，也夺走了思维的自由：这是尽管有一切公民负担也还为我们留存下来的珍宝，而且惟有通过它，才能还设法抵御这种状态的一切灾祸。

其二，思维的自由也在良知的强制与之相对立的意义上使用；在这里，无须宗教事务上的任何外部的强制力，一些公民自命为其他公民的监护人，并且懂得不是排除由规定好的、对自己探究的危险的忧心忡忡的恐惧来伴随的信式而来的论据，而是排除通过早先由心灵的印象而对理性的一切检验。

[145]

其三，思维中的自由也意味着理性除了它自己为自己立的法则之外，不服从任何别的法则；而其对立面则是理性的一种无法则应用的准则（以便由此如天才所误以为的那样，比在法则的限制之下看得更远）。其后果自然而然地是：如果理性不愿意服从它自己为自己立的法则，它就必然屈从于一个别人为它立的法则的桎梏；因为没有某个法则，就根本没有任何东西能够长时间地推进自己的游戏，甚至最大的胡闹也不能。因此，所解释的思维中的无法则性（从由理性而来的限制解放出来）不可避

免的后果是：思维的自由最终由此受损，并且由于绝不是不幸，而是真正的自负对此负有责任，而在该词的本义上成为玩笑。

事物的进程大概就是这样。首先，天才在其大胆的活跃中自得其乐，因为它摆脱了理性通常用来控制它的缰绳。它很快也用绝对的命令和重大的期待来蛊惑别人，似乎从现在开始坐到了一个王位上，而缓慢的、笨拙的理性却把这王位装饰得如此糟糕；此时，它仍然一直使用着理性的语言。在这种情况下所采用的准则，即在最上面立法的理性无效，我们普通人称之为狂热；但仁慈的大自然的那些宠儿则称之为彻悟。然而，由于很快就必然在这些人自身中间产生一种语言混乱，因为既然惟有理性才能对每个人都有效地颁布命令，现在每个人却顺从自己的灵感，所以，最终就必然从内在的灵感中产生由外在的见证来证明的事实，从最初甚至是选择的传统中随着时间的推移产生强加的文献，一言以蔽之，产生理性对事实的完全服从，亦即迷信，因为迷信毕竟至少能够给自己一个有法则的形式，并由此给自己一个休息。

[146] 由于人的理性一直还追求着自由，所以，如果它一度打碎了枷锁，它对一种长期戒除的自由的第—次应用就必然蜕化为滥用和对自己的能力独立于一切限制的狂妄自信，蜕化为思辨理性独自尊大的游说，它除了能够通过客观的根据和独断的深信得到辩护的东西之外，什么也不接受，但把其余的一切都大胆地抛弃。理性不依赖于自己的需求（放弃理性信念）的准则如今叫做不信：不是一种历史的不信；因为人们根本不能把这种不信设想为蓄意的，因而也不能把它设想为可归责的（因为每个人都必须像相信一个数学演示那样相信一个有充分保障的事实，不论他愿意还是不愿意）；而是一种理性的不信，它是人的心灵的一种尴尬状态，它最初剥夺了道德法则对人的心灵的一切推动力量，随着时间的推移甚至剥夺它们的一切权威，造成人

们称之为**自由精神**的思维方式，亦即根本不再认识义务的原理。在这里，现在当局也加入了游戏，为的是不让公民事务甚至陷入极大的无序；而且既然最敏捷的且毕竟最果断的手段对它来说恰恰是最佳的手段，所以它就干脆取消思维的自由，使思维与其他营生一样服从国家的规定。而这样，思维中的自由在想甚至独立于理性的法则而行事的时候，就最终摧毁了自己本身。

热爱人类以及对人类来说最神圣的东西的人们！去假定你们觉得经过谨慎的和真诚的检验之后最值得相信的东西吧，无论是事实，还是理性根据；只是不要否认理性拥有使它成为尘世最高的善的东西，亦即充当真理的最终试金石的特权。^①若不然，你们就将不配这种自由，也肯定将损害它，并且还使这种不幸殃及其他无辜的人，他们本来是很会为了世间福利而合法则地，因而也是合目的地使用自己的自由的。

[147]

① 自己思维就叫做在自己本身中（也就是说，在其自己的理性中）寻找真理的至上试金石；而在任何时候都自己思维的准则就是启蒙。它如今所需要的并不是如同把启蒙设定为知识的那些人所想象的那些：因为它毋宁说是其认识能力的使用中的一个否定原理，而且经常有知识绝对丰富的人，在理性的应用上却最少得到启蒙。使用自己的理性，所要说的无非是：对于人们应当接受的一切来说，都问一问自己是否认为，使为何接受某种东西的根据或者从所接受的东西所产生的规则成为其理性应用的普遍原理，是可行的。每一个人都可以自己着手做这种实验；而且他将看到迷信和狂热在做这种检验时马上就消失了，尽管他远未具有从客观的根据出发来反驳这二者的知识。因为他仅仅使用了理性的自保准则。因此，通过教育在各个主体里面建立启蒙，是十分容易的；只是必须及早开始让年轻人熟悉这种反思。为一个时代启蒙，是很费时费力的；因为有许多外在的障碍，它们一方面禁止那种教育方式，另一方面使得它举步维艰。

1786 年

关于路德维希·海因里希·雅各布的
《门德尔松的〈晨课〉的检验》
的一些评论

李秋零 译

如果读门德尔松这最后一部由他自己编辑出版的作品，并且在其中感知到这位受到诱惑的哲学家对纯粹理性所有命题中那个最重要的命题的演示证明方式丝毫不减弱的信赖，那么，人们将抑制不住要认为审慎的批判为这种认识能力设定的狭窄界限是没有根据的疑虑，并把对这样一种做法的可能性的⁽¹⁵¹⁾一切质疑都视为已被事实反驳的。现在，虽然看起来，对于一件有益的并为人类理性不可或缺的事情来说，把它建立在某个人或者另一个人可能视之为正式证明的揣测之上，至少不会有⁽¹⁵²⁾害处；因为人们不论通过什么途径，最终毕竟必须达到同样的命题，因为理性没有这种命题就不能完全满足自己。然而，这里却在人们选取的途径方面出现了一种重要的疑虑。因为人们一旦承认纯粹理性在其思辨应用中有通过洞识扩展到感性事物的界限之外的能力，就再也不可能把它限制在这个对象上了；而且，它在这种情况下发现为一切狂热打开了一个广阔的天地还不够，它也相信自己能够对一个最高存在者（按照宗教所使用的那个概念）的可能性作出裁定——我们在斯宾诺莎身上，甚至在我们的时代都遇到了这方面的实例——而且就这样通过僭妄的独断论来推翻那个命题，其大胆与人们自诩能够建立那个命题如出一辙；如果不这样做，而是在超感性事物方面通过严格的批判来斩断独断论的翅膀，那种信仰就能够在一个实践上有充分根据，但理论上不可反驳的预设中得到完全的保障。因此，无论那些僭妄本意多么好，对它们的一种反驳对于这件事情本身来说远远不是有害，毋宁说十分有益，甚至是绝对必要的。

当前这部著作的作者先生承担了这种反驳，而在他告知我这部著作的一小部分既证实作者的洞识才能也证实其通俗性的样品之后，我非常乐意于为这部作品附上一些赞同这个主题的沉思。

在《晨课》中，敏锐的门德尔松为了通过对纯粹理性的这种能力的完备批判而免除对纯粹理性与自己本身相冲突作出裁决这件麻烦的事务，而使用了通常懒散的法官也许会习惯于使用的两种技巧，亦即要么平和地调解冲突，要么把冲突当做根本与法庭无关的而拒之门外。

第一个准则处于第一版的第214页：您知道，我是多么倾向于把各哲学学派的一切争执都解释成为纯然的语词之争，或者毕竟至少原初从语词之争推导出它们；而且他几乎通过整部著作的所有论战性文章来使用这个准则。与此相反，我持一种截然相反的意见，并且断言，在人们尤其是在哲学中久久争论不休的事物中，绝不是以一种语词之争，而是始终以关于事物的真正争论为基础的。因为尽管在每种语言中都有一些语词是在多种不同的意义上使用的，但毕竟根本不可能持续很久，那些在使用同样的词源时如此不统一的人们就会觉察到误解，并使用其他语词来替代它们：因而最终同音异义词和异音同义词就会同样少。于是，门德尔松试图把规定意志时的自由和自然必然性的争执（1783年7月的柏林晨课）回溯到纯然的语词争执，因为语词必定是在两种不同的意义（有时是客观的意义，有时是主观的意义）上使用的；但是，这就（用休谟的话说）好像是他想用一根扫帚塞住大洋的决口似的。因为哲学家们早就抛弃了这种容易误解的表述，并且把争执问题纳入更一般地表达它的公式：世界上的事件（就连我们的任意行动也属于此列）是不是在先行的作用因序列中被规定的；而且这里显然不再是语词争执，而是一个重要的、用独断的形而上学永远不能裁决的争执。精明的人如今在他的《晨课》中，在实在不能继续解决困难的地方，几乎到处都使用这种技巧；但令人担忧的是：由于他到处都装作挖空心思出了字谜，他自己则与此相反陷入了玩词弄句，哲学不可能蒙受比它更有害

〔153〕

的东西了。

第二个准则旨在于在某个阶段（它还远远不是最高阶段）上表面看来合法地阻止纯粹理性的探究，总之是封住提问者的嘴巴。在《晨课》的第116页说道：“如果我告诉你们一个事物造成或者承受什么，你们就不要再问它是什么！如果我告诉你们，你们对于一个事物能够形成一个什么样的概念，进一步问这个事物就自身而言是什么就没有任何意义”，等等。但是，如果我毕竟（如同在《自然科学的形而上学初始根据》中所指出的）看出，我们对于有形体的自然所认识的，无非是空间（空间还根本不是什么实存的东西，而只是外部相互之间的位置的条件，因而是纯然外部关系的条件），此外是空间中的事物，就连空间也在它里面（也就是说，它自身有广延），除了运动（位置，因而是纯然关系的变化）之外没有任何别的作用，因而除了推动力和可动性之外没有任何别的力量或者承受的属性供认识，那么，门德尔松，或者任何别的人代替他，就毕竟能够告诉我，如果关于一个事物我所知道的无非是，它是某种处在外在关系之中的东西，在它自身里面有外在关系，那些外在关系在它身上并且通过它而在别的事物身上能够被改变，以至于其根据（推动力）就在这些关系之中，则我是否能够相信按照它所是而认识了它；一言以蔽之，既然我所认识的无非是某种东西与某种别的东西的关系，关于后者我同样只能认识外部关系，没有某种内在的东西被给予或者能被给予我，则我是否能够说，我对物自身有一个概念，而且在所有这些关系中都是主体的事物究竟就自身而言是什么，这个问题是否合法。就是这一点，也完全可以在灵魂的经验概念上来阐明，这个概念所包含的纯然是内感官的显象，还不是确定的主体概念；不过，它在这里会导致我过分的啰嗦。

[154]

当然，如果我们了解一个事物的作用，它们事实上就能够

是一个物自身的属性，那么，我们就不可以继续问，事物除了这些属性之外就自身而言是什么；因为在这种情况下，它恰恰就是通过那些属性被给予的东西。现在，有人将要求我应当说明这类属性和作用力，以便人们能够把它们，并通过它们把物自身与纯然的显象区别开来。我的回答是：这早就有人做过了，确切地说是你们自己做的。

你们只消想一想，你们是如何形成关于上帝作为最高的智性的概念的。你们在这个概念中所想到的全然是真正的实在性，亦即某种不仅（如人们通常认为的那样）被设定与否定相对立，而且与，并且尤其与显象中的实在性（*realitas Phaenomenon* [作为显象的实在性]）相对立，这类显象全都必须通过感官给予我们，并且正因为此而被称为 *realitas appa-rens* [显现的实在性]（尽管用的不是一个完全适当的概念）。现在，如果所有这些实在性（理智、意志、至福、权能等等）都在程度上减弱，它们也毕竟在种属（质）上依然始终是同样的实在性，这样，你们就有了物自身的属性，你们也可以把这些属性运用于上帝之外的其他事物。你们不可以设想别的实在性，其余的一切都只不过是显象中的实在性（一个作为感官对象的事物的属性）罢了，你们通过它们永远想不到一个事物如其就自身而言所是的样子。我们只是通过首先把一切实在性都还原到关于上帝的概念，并且如这个概念在其中出现那样，也运用于别的作为物自身的事物上，才能恰如其分地规定我们关于物自身的概念，这虽然显得有点奇怪。然而，却惟有这样做，才是把一切感性的东西和显象与通过知性作为属于事物自身的来沉思的东西分别开来的办法。——因此，对于我们惟有通过经验才能对事物拥有的一切知识来说，它们的作为物自身的客体究竟会是什么，这样的问题根本不能被视为没有意义的。

现在，形而上学的事情就处在这样一个基础之上，裁决其争执的卷宗差不多已经就绪，可以作出判决了，以至于只是还需要少许耐心和判断上的不偏不倚，以便也许看到最终有一天澄清它们。

哥尼斯贝格

1786年8月4日

伊·康德

伊曼努尔·康德
1788年

论目的论原则在哲学中的应用

1788 年

论目的论原则在哲学中的应用

李秋零 译

如果人们把自然理解为按照法则确定地实存的一切东西的总和，把世界（作为真正所说的自然）与其至上原因放在一起来看，那么，自然研究（它在第一种场合是物理学，在第二种场合是形而上学）就可以沿着两条路径来尝试，即或者沿着纯然理论的路径，或者沿着目的论的路径，但沿着后一条路径，作为物理学，就只是把通过经验能够为我们所知的这样一些目的用于它的意图，与此相反作为形而上学，与其使命相符就只能把通过纯粹理性而确定的一个目的用于它的意图。我在别的地方指出过，理性在形而上学中沿着理论的自然路径（就对上帝的知识而言）不能如愿达到其全部意图，因此对它来说只剩下了目的论的路径；而这样，就必须不是仅仅基于经验的证明根据的自然目的，而是一个先天地由纯粹实践理性来规定而被给予的目的（在至善的理念中）来弥补不充分的理论的缺陷了。我曾经在一篇关于人种的短文中试图证明一种相似的权限，甚至是需求，即在理论抛弃我们的地方从目的论原则出发。但是，这两种场合都包含着一种要求，知性不乐意于服从这种要求，而且它可能为误解提供了足够的诱因。

[159]

理性有理由在一切自然研究中首先诉诸理论，只是后来才诉诸目的的规定。没有任何目的论能够还用实践上的合目的性来弥补前者的缺乏。我们在作用因方面总还是无知，尽管我们还能够如此说明我们的预设与终极原因的适应性，无论是自然的终极原因还是我们的意志的终极原因。在甚至必须有实践的法则先行，以便首先说明我打算为之规定一个原因的概念的地方，这种抱怨看起来极有根据，这个概念以这样的方式似乎根本与对象的本性无涉，而仅仅是对我们自己的意图和需求的一番探讨罢了。

[160]

每当在这样的场合，在理性有一种双重的、相互限制的旨趣时，就难以在原则上取得一致。但是，甚至仅仅关于这类原则也难以相互理解，因为它们在规定客体之前就涉及思维方法，

而且理性相互抵触的要求使得人们必须由以出发来考察自己的对象的观点变得模棱两可。在现在这份杂志上，我关于两种非常不同的对象并且具有非常不同的重要性的两篇文章都经受了—种敏锐的鉴定。在一次鉴定中，我没有被理解，尽管我期待理解，但在另一次鉴定中，我却出乎一切意料被很好地理解了；二者都出自具有杰出的才能、青春的力量和日隆的声誉的人物。在前一次鉴定中，我陷入了要通过宗教的文献来回答物理学的自然研究的一个问题的嫌疑；在另一次鉴定中，我被免除了要通过证明一种形而上学的自然研究的不足来损害宗教的嫌疑。在这两次鉴定中，被理解的困难都基于这种尚未足够澄清的权限，即在理论的知识源泉不够的地方，可以使用目的论的原则，但对其使用有这样—种限制，即保证理论思辨的探究具有优先权，以便首先在这上面尝试它的全部能力（此时在形而上学探究中，有理由要求纯粹理性事先为这种能力以及一般而言为其裁决某种东西的要求作出辩护，但同时要揭示自己的能力状态，以便可以指望得到信赖），此外在进程中任何时候都不剥夺它的这种自由。在这里，大部分分歧都基于理性应用的自由要受到损害的忧虑；如果消除了这种忧虑，我相信就能够轻而易举地清除一致性的障碍。

〔161〕

在《柏林月刊》1785年11月号，刊登了对我早就发表过的关于人种的概念和起源的意见的一种解释，针对这种解释，枢密顾问格奥尔格·福斯特尔先生在《德意志信使报》1786年10月号

和11月号上陈述了反对意见，我觉得，这些反对意见纯然是出自对我由以出发的原则的误解。虽然这位著名的人物一开始就认为，事先确定自然研究者甚至在寻找和观察时也应当使之引导自己的—个原则，而且尤其是这样一个使观察集中于应当由此来促进的自然历史以别于纯然的自然描述的原则，是糟糕的，就像这种区分自身就是不允许的一样。然而，这种分歧可以轻而易举地消除。

说到第—种疑虑，完全无可置疑地确定的是，通过纯然经

验性的摸索而没有一个引导的原则来让人们能够据以寻找，就不会在某个时候找到任何合目的的东西；因为在方法上着手去经验，仅仅叫做观察。我感谢纯然经验性的旅行者及其叙述，特别是当这涉及一种有联系的认识，理性应当为了一种理论的目的而由此得出什么时。通常，他在人们有所问的时候回答说：如果我知道人们会有所问，我就会很注意这种东西。毕竟，福斯特尔先生遵从林耐的植物授粉的部分特性恒定不变的原则的引导，没有这个原则，对植物界的系统的自然描述就不会如此值得称赞地井然有序和扩展。某些人如此不谨慎地把他们自己的理念带入观察（而且，就像这位伟大的自然科学家自己身上也或许发生过的那样，根据某些实例把那些特性的相似性视为植物力量的相似性的一种指示），很遗憾，这是非常真实的，就像选择对于敏捷的理性思考者（他们也许与我们两人毫不相干）来说完全有根有据一样。不过，这种滥用毕竟不能取消规则的有效性。

但是，说到受怀疑的，甚至干脆是受谴责的自然描述和自然历史之间的区分，如果人们要把后者理解为对没有任何人类理性所达到的自然事件的叙述，例如植物和动物的最初产生，那么，这样一种自然历史当然就会像福斯特尔先生所说的那样，是临在的，甚或是创造者的神灵们的一门科学，而不是人的一门科学。然而，仅仅按照我们不是虚构的，而是从自然如今呈现给我们的各种理论推导的作用法则，回溯自然事物的某些现在的性状与其在更早时代中的原因的联糸，只是达到类比所允许的程度，这就会是自然历史，确切地说是这样一种自然历史，它不仅是可能的，而且也例如在地球理论中（著名的林耐的自然历史也在其下找到了自己的位置）为缜密的自然研究者们足够经常地尝试过，不管他们借此所建树的是多还是少。甚至福斯特尔先生关于黑人的最初起源的揣测也肯定不属于自然描述，而仅仅属于自然历史。这种区别就蕴涵在事物的性状中，而且

[162]

我由此不要求任何新的东西，而是仅仅要求小心翼翼地把一件事务与另一件事务分别开来，因为它们是完全异质的，而且在一方（自然描述）作为科学以一个庞大体系的全部排场出现的时候，另一方（自然历史）只能指明一些残片或者动摇不定的假说。通过这种分别以及对第二门科学作为一门独特的科学，尽管现在（也许还永远）与其说可以完成倒不如说处在剪影之中的科学（在它里面，对于大多数问题来说，可以认为是标出了空白）的描述，我希望造成的是，人们不要以臆想的洞识而对一门科学的某种本来仅仅属于另一门科学的对象洋洋得意，并且更确定地认识自然历史中的现实知识（因为人们拥有一些这样的知识）的范围，同时还有其蕴涵在理性自身中的界限，以及能够以尽可能好的方式扩展它们所遵循的原则。人们已经必须原谅我的这种严密，因为我在其他场合经历过，并且不那么让每个人都喜欢地指出过因漫不经心让各门科学的边界相互交错而产生的如此之多的乱子；此外，我在这里完全确信，仅仅通过把人们事前搅混在一起的不同类的东西分别开来，就经常对各门科学来说升起一道全新的光芒，此时虽然揭露了事前能够隐蔽在异类知识背后的贫乏，但也开辟了许多真正的知识源泉，在这里人们根本不应当揣测知识。对于这种自以为的革新来说，最大的困难仅仅在于名称。历史这个词在它所表述与希腊词 *Historia*（叙述、描述）一般无二的意义上，已经用得太多太久，以至于人们不应当轻易地容忍把能够表示起源的自然研究的另一种意义赋予它；尤其是因为要在后者中为它找到另一个适当的技术术语，也不是没有困难。^① 不过，在区分时的语言困难并不取缔事物的区别。也许，正是这类由于也

[163]

① 对于自然描述来说，我会建议自然图志这个词，但对于自然历史来说，则建议自然谱系这个词。

在种族概念上出现的对古典术语的一种尽管不可避免的偏离而有的分歧，是对于事情本身不一致的原因。我们在这里所遭遇的，是施泰恩借一场按照他的幽默的念头使斯特拉斯堡大学所有学科陷入骚乱的相面术争执的机会所说的：逻辑学家本来会对事情作出裁决的，只要他们不遇到一个定义。什么是一个种族呢？这个词根本不处在一个自然描述的体系中，因此，就连事物本身也或许不在自然中的任何地方。然而，这个术语所表示的概念，却毕竟对于每一个为不同杂交生育的动物的一种并不包含在其类的概念之中的、遗传下来的特性而设想一种原因的共联性，确切地说设想一个原初被置于类本身的祖源之中的原因的共联性的自然观察者来说，在其理性中都是完全有根据的。至于这个词并不出现在自然描述中（而是用变异这个词代替它），这并不妨碍他认为在自然历史方面需要这个词。只不过，他当然必须为此目的清晰地规定这个词；而我们在这里就要试图这样做。

种族这个名称，作为指示着一种共同的起源、并且同时不仅允许同一个动物类、而且允许同一个祖源的众多这样一些持久地遗传下来的特征的根本特性，并不是不适当地想出来的。我会用变种（*progenies classifica* [族群的种族]）来翻译它，以便把种族与蜕变（*degeneratio s. progenies specifica* [蜕变或者种属的种族]）^①区别开来，人们不能承认蜕化，乃是因为它

[164]

① *classes* [族群] 和 *ordines* [等级] 的称谓十分模棱两可地表示理性在其概念中间为了纯然的比较而作出的一种纯然逻辑的分别：但 *genera* [类] 和 *species* [种属] 却也能够意味着自然本身在其造物中间就其繁衍而言作出的自然的分别。因此，种族的特征能够足以据此把造物分成族群，但并不足以从中造成一个特殊的种属，因为种属也能够意味着一种特别的起源，我们却不想知道种族的名称被理解成这种特别的起源。不言而喻，我们在这里不是像在林耐体系中那样在广义上采用族群这个词的，但我们也把它用于在完全不同的意图上的划分。

违背自然的法则（以不变的形式保存其种属）。progenies [种族] 这个词表明，这不是原初的、通过如此之多的作为同一个类的种属的祖源来分配的特征，而是首先在繁衍的序列中发展的特征，因而不是不同的种属，而是变种，但毕竟是如此确定和持久，以至于它们有资格成为一种族群区别。

按照这些预先规定的概念，人类就会能够在一个自然历史体系中（按照其在自然描述中的普遍标记）被划分成祖源（或者诸祖源）、种族，或者变种（progenies classificae）和不同的人型（varietates nativae [自然的变种]），后者不包含必然的、按照一个可说明的法则遗传下来的标记，因而也不包含足以作出族群划分的标记。但是，这一切都如此久远地只是理性如何才能把生育中的极大多样性与血统的极大统一性结合起来的理念。在人类里面是否真有这样一种亲缘关系，必须由标明血统的统一性的观察来裁决。而在这里，人们清晰地看到：人们必须由一个确定的原则来引导，以便纯然地观察，也就是说注意能够指示血统，而不只是特征相似性的对象，因为我们在这种情况下，要打交道的是自然历史的一个任务，而不是自然描述和纯然方法上的称谓的一个任务。如果某人不是按照那个原则着手进行他的探究，那么，他就必须再次尝试；因为为了澄清在造物中间是有一种实在的亲缘关系，还是只有一种名义上的亲缘关系，他所需要的东西并不会自动向他呈现。

[165]

关于原初祖源的不同，除了两个遗传上不同的人类分支不可能通过杂交获得能生育的后代之外，不可能有可靠的征兆。但是，如果获得了能生育的后代，那么，即便形象上有如此之大的不同，也不是认为其一种共同的血统至少有可能的障碍；因为就像它们尽管有这种不同，毕竟通过生育而能够结合在一个包含双方特征的产物之中一样，它们也能够从一个原初在自

身中隐藏着两种特征发展的禀赋的祖源，通过生育而分成如此众多的种族；而理性非不得已，如果一个原则就能够够用的话，就不从两个原则出发。但是，可遗传的特性的可靠征兆，作为同样多的种族的标志，已经过引证。现在，还要关于可遗传的变异说明某种东西，这些变异为命名一个人型或者别的人型（家族类型和民族类型）提供了理由。

一种变异是可遗传的特性，它不是族群的，乃是因为它并不必然地繁衍；因为要甚至对于自然描述来说有资格作出族群划分，就要求有可遗传特征这样一种持久性。一种在繁衍中只是偶尔复制最切近的父母特征，确切地说大多数情况下只是单方面地（与父亲或者母亲想象地）复制的形象，并不是人们能够认出父母双方血统的标志，例如金发与褐发的区别。同样，种族或者变种是一种必然的遗传特性，它虽然有资格作出族群划分，但毕竟不是种属的，因为必然混血的相像（因而其区别的特征的融合）至少不使人把这判断为不可能的，即把其遗传来的不同也视为在其祖源中是原初的，视为在纯然的禀赋中结合在一起的，只是在繁衍中逐渐地展开和分离开来的。因为如果一个动物种类与另一个动物种类属于自然的同一个生育体系，人们就不能使它成为一个特殊的种属。因此，在自然历史中，类和种属就会是同一个意思，亦即不能与一种共同血统相统一的遗传特性。但是，能够与之共存的遗传特性，要么是必然遗传的，要么不是。在前一种场合，它构成种族的特征，在另一种场合就构成变异的特征。

关于在人类中能够被称为变异的东西，我在这里要说明的是，人们即便在变异方面也不是把自然视为完全自由地塑造的，而同样被视为在种族特征方面只是发展它们，并且是被原初禀赋预先规定在它们上面的：因为就连在这种变异中，也发现了合目的性以及与其相符合的准确性，这不可能是偶然性的

[166]

作品。莎夫茨伯利爵士已经觉察到的东西，即在每一张人脸上都发现某种原创性（仿佛是一个现实的计划），它使得个体与众不同，是注定为了他并不与别人共有的目的的，尽管破解这些符号超出了我们的能力，这一点，每一个思维自己艺术的肖像画家都能够予以证实。人们看出一张画得栩栩如生且表情丰富的画像具有真实性，也就是说，它不是来自想象。但是，这种真实性在于什么呢？毫无疑问在于这张脸的许多部分中的一个与其他所有部分的一种确定的比例，为的是表现一种个人的特征，它包含着一个模糊地表现出来的目的。这张脸没有一个部分虽然对我们表现得不合比例，却能够在绘画中保持其余部分的同时被改变，而不让那虽然不曾见到原型的行家眼睛在与由自然复制的肖像比较时，马上发觉二者中哪一个包含着全然的自然，哪一个包含着虚构。同一个种族的人们中间的变异极可能与种族区别一样，都曾是合目的地被置于原初的祖源之中的，前者是为了鉴于极为不同的目的而建立并在后来发展出最大的多样性，后者则是为了建立并在后来发展出对少数，但却更为根本的目的的适宜性；在这里，毕竟存在着区别，即后一些禀赋在一度发展出来之后（这必定是在极古老的年代里就发生了的），就不让这类新形式再继续产生，让旧形式逐渐消失了；与此相反，前一些禀赋至少按照我们的知识似乎显示着一个在新特征（既有外在的新特征也有内在的新特征）上层出不穷的自然。

〔167〕

就变异而言，自然似乎在防止融合，因为它与自然的目的，亦即特征的多样性相悖；与此相反，说到种族区别，自然即使不促进，至少也允许这种东西（亦即融合），因为这样一来，造物就将适宜于更多的气候，尽管这些气候中没有一个在最初的形成使之适合造物的程度上适合。因为说到普通的意见，认为（我们白人族群的）孩子们应当从其父母那里对半继

承（如人们所说：孩子这来自父亲，那来自母亲）属于变异的特征（身材、面相、肤色，甚至一些残疾，既有内在的也有外在的），则我按照对家族类型的认真关注而不能苟同。他们长得即使不像父亲或者母亲，却毕竟未曾混杂地要么像一个家族，要么像另一个家族；而且尽管对于近亲杂交的厌恶也许多半是道德的原因，此外其不能生育也未得到足够的证明，但毕竟这种厌恶广为传播，甚至达到未开化的民族，这就给人以理由来揣测，这种厌恶的根据以遥远的方式在于自然之中，自然不希望总是旧的形式重新生产出来，而是应当产生它置于人类祖源的原初胚芽之中的一切多样性。在一个家族类型，甚至在一个民族类型中出现的某种程度的千人一面，也不可以被归之于其特征的混血的形成（这种形成在我看来就变异而言根本不出现）。因为婚姻双方一方或者另一方的生育力占优势，有时几乎所有的孩子都偏向父系，或者都偏向母系，这对于最初巨大的特征差异来说，通过作用和反作用，亦即通过与一方的相像越来越罕见，而减少着多样性，并造成某种千人一面（这只有外人才看得出来）。不过，这只是我的附带的意见，我把它交给读者去任意评判。更重要的是，在其他动物那里，几乎人们在它们身上要称之为变异的一切（例如大小、皮肤性状）都是混血地形成的，而这一点，如果公道地按照（在繁衍方面）与动物的类比来观察人们，似乎包含着对我区分种族和变异的一种反驳。为了对此作出判断，人们必须已经采用解释这种自然安排的一个更高的立场，亦即无理性的动物的实存仅仅作为手段才能有价值，它们因此而必然以不同的方式在禀赋中就为不同的应用（如不同的狗种，它们在布丰看来可以从共同的牧羊犬祖源推导出来）装备好了；与此相反，目的的更大一致在人类中并不要求形成的自然形式有如此之大的差异；因此，必然地

[168]

形成的自然形式只可以着眼于在少数几个彼此特别不同的气候中保存物种。不过，由于我只想为种族概念辩护，所以我没有必要保证变异的解释根据。

在消除了这种常常比原则上的分歧更多地作为一种争执负责的语言分歧之后，我现在希望少遇到一些维护我的解释方式的障碍。福斯特尔先生在这一点上是与我一致的，即他在不同的人的形象中至少认为有一种遗传特性，亦即黑人和其他人的遗传特性足够大，不会让人把它视为纯然的自然游戏和偶然影响的作用，而是要求有原初赋予祖源的禀赋和种属的自然配置。我们的概念的这种一致已经是重要的，并且也使得在双方的解释原则上有可能接近；而不是像平常的肤浅表象方式那样，把我们的类的一切区别都建立在同样的，亦即偶然性的基础之上，使它们还总是像外部境况所安排的那样有生有灭，这种表象方式把这一类的一切研究都宣布成多余的，并由此甚至把种属以同一种合目的的形式持久性也宣布为毫无价值的。只是我们的概念的两个差异依然存在，但它们相距并不如此之远，以至于使得一种绝不能调解的分歧成为必然：第一个差异是上述遗传的特性，亦即黑人与所有其他人有别的特性，据说是惟一应当被视为原初植入的特性；而与此相反，我却判断还有更多的特性（印度人和美洲人的遗传特性，白人亦属此列）同样有理由使人作出完备的族群划分；第二个但并不既涉及观察（自然描述）也涉及要假定的理论（自然历史）的偏离是：福斯特尔先生为了解释这些特征认为必须有两个原初的祖源，而按照我的见解（我与福斯特尔先生同样把这些特征视为原初的特征），把它们视为被植入一个祖源之中的合目的的禀赋的发展，是可能的，同时也更适合哲学的解释方式；这也不是如此之大的分歧，以至于如果人们有疑虑，有机生物的最初自然起源与其繁衍中的混血形成一样对我们二人，以及一般而言对人

〔169〕

类理性依然是无法解释的，理性在这方面同样不会施以援手。既然一开始就被分开并在两个祖源中被隔离开的，但尽管如此后来却在事先分开的两个祖源的杂交中又和睦地融合起来的胚芽的体系，与原初被植入同一个祖源的不同的，在后来对于最初的普遍移民来说合目的地发展的胚芽的体系相比，一点也不使理性更容易理解；而且后一种假说在这里毕竟带有节省不同的局部创造的优点；此外，既然在有机生物这里，就关涉其种属的保存的东西而言，根本不要想省掉目的论的解释根据，以使用物理学的解释根据来取代它们，因而后一种解释方式并没有在自然研究反正绝不能摆脱的解释根据，亦即在这里仅仅依从目的原则之上给它增加新的负担；既然福斯特尔先生仅仅被自己的朋友，著名的哲学分析家薛莫林先生的发现所规定，认为黑人与其他人的区别，比那些喜欢把一切遗传的特征都相互抹去并把它们视为纯然的偶然投影的人所满意的更为显著，而且这位杰出的人物表示赞同黑人体态就其故乡而言的完全合目的性^①，然而，毕竟在头骨结构上看不出与其土地有比皮肤这个应当把一切从血液中排除出去的大分泌工具的组织更可理解的适应性，——因此，他似乎是从黑人体态的全部其他优秀的自然安排（其中皮肤的性状是一个重要的成分）来理解这种适

[170]

① 薛莫林关于黑人与欧洲人的身体差异在第79页：“人们在黑人的身材上发现一些属性，它们使黑人对于自己的气候来说成为最完美的造物，也许成为比欧洲人更为完美的造物”。这位杰出的人物（在同一部作品的第44节）怀疑肖特医生关于黑人组织得更合适的皮肤能更好地排除有害物质的意见。然而，如果人们把林德（讨论欧洲人的疾病等等）关于赞比亚河周围因沼泽的变化而燃素化的空气的有害性，它使英国水手迅速致死，但黑人却在其中生活得如鱼得水的报导结合起来，那种意见就毕竟获得许多或然性。

应性的，而且列出皮肤的组织，仅仅是作为对解剖学家来说最清晰的标志，这样，但愿福斯特尔先生在已经证明，还有少数其他虽然不属于分析艺术专业，但却同样持久地遗传下来，按照气候的分级根本不相混合，而是分别鲜明的特性的情况下，不要反对承认它们有同样的资格是一些特殊的、原初的、被合目的地植入祖源的胚芽。但是，为此是需要假定多个祖源还是只假定一个共同的祖源，但愿我们最终还能够取得一致。

因此，需要排除的只是妨碍福斯特尔先生赞同我的意见的困难，这意见与其说是原则方面的，倒不如说是使这个原则恰如其分地适应运用的一切场合的困难方面的。在其论文（1786年10月号，第70页）的第一节中，福斯特尔先生铺设了一道肤色阶梯，从北欧居民经过西班牙、埃及、阿拉伯、阿比西尼亚，一直到赤道，从那里又以相反的分级随着移至温暖的南方，越过卡菲尔人和霍屯督人的地区（按照他的意见），以一个与各地气候如此成比例的程度序列从棕色到黑色又返回来（在这里，他不假证明地假定，从尼日利亚迁徙到非洲南端的垦殖者，逐渐地纯然由于气候的作用转变成了卡菲尔人和霍屯督人），使他感到惊讶的是，人们何以能够对此视而不见。但是，必须公道地更多感到惊讶的是，人们何以能够对必然混血生育的应当足够确定地、惟一有理由被视为决定性的标志视而不见，在这里毕竟一切都取决于它。因为无论是极北的欧洲人在与西班牙血统的欧洲人的杂交中，还是毛里塔尼亚人或者阿拉伯人（也许还有与阿拉伯人血缘相近的阿比西尼亚人）在与切尔克斯女人的杂交中，都一点也不服从这个法则。人们也没有理由在把他们地区的阳光给后者的每个人印上的东西排除之后，把他们的肤色判断为某种与白种人中间皮肤黝黑者不同的东西。但是，说

〔171〕

到也许会经受住混血生育考验的卡菲尔人与黑人相似的成分，以及同一地区霍屯督人在较小的程度上与黑人相似的成分，极有可能的是，这些人无非是一个黑人民族与在极古老的年代里造访这片海岸的阿拉伯人的混血后裔。因为，何以这里所谓的肤色阶梯不也存在于非洲西海岸？在那里，毋宁说大自然从棕色的阿拉伯人或者毛里塔尼亚人突然一跃而至塞内加尔的最黑的黑人，而没有事先经过卡菲尔人这中间一段路。这样一来，第74页所建议并且预先作出裁定的检验也就作废了，它本应当证明我的原则应予拒斥，亦即黑棕色的阿比西尼亚人与一个卡菲尔女人杂交，在肤色上不会产生中间类型，因为二者的肤色是一样的，亦即黑棕色。因为如果福斯特尔先生假定，阿比西尼亚人的棕色在像卡菲尔人所拥有的那种深度上是其天生的，确切地说，这种棕色在与一个白种女人的杂交生育中必然产生一种中间肤色，那么，这个检验的结果当然会如福斯特尔先生之所愿；但是，他也没有证明任何不利于我的东西，因为种族的差异毕竟不是按照在其身上相同的东西，而是按照在其身上相异的东西来评判的。人们会只能说，也有深棕色的种族，他们在别的特征（例如骨架）上与黑人或者其种源有别；因为只有就这些特征而言，生育才会产生一个混血种，而我的肤色表才会增多一种肤色。但是，如果在自己的国家里长大的阿比西尼亚人自身带有的深肤色并不遗传，而是仅仅像一个自小在同一个国家里受教养的西班牙人的深肤色那样，那就毫无疑问，他的自然肤色与卡菲尔人的自然肤色会产生一个生育的中间类型，但由于加上了由阳光而来的偶然涂色，这个中间类型会被遮蔽，看起来是一个同类的类型（按照肤色）。因此，这个设计出来的检验并不证明任何东西来反对必然遗传的肤色对于区别种族的适用性，而是仅仅证明了，就这种肤色是天

[172]

生的而言，在阳光以偶然的化妆遮蔽它的地方，难以正确地规定它，而且证实了我的要求的合法性，即为这一目的而偏重同样的父母在国外的生育。

关于后者，在自若干世纪以来就在我们北方国家繁衍的一个小民族的印度肤色上，亦即在茨冈人身上，我们有一个决定性的实例。不依赖于他们的肤色，他们的语言就证明了他们是一个印度民族。但是，大自然却如此顽固地保持着他们的这种肤色，尽管人们能够追溯他们在欧洲直到12代之久，这种肤色还一直如此完备地表现出来，以至于如果他们在印度长大，就会在他们和当地土著之间无论怎么揣测也找不到任何区别。在这里说，要到北方的空气使他们的遗传肤色完全褪色，人们必须再等12个12代，是让自然研究者久等迟滞的答案，并且寻找借口。但是，把他们的肤色冒充为纯然的变异，例如深褐色的西班牙人对丹麦人，就是怀疑自然的标记。因为他们与我们古老的土著生育出必然混血的孩子，不管白人种族在其任何特别的变异方面服从什么法则。

但是，第155~156页出现了极重要的反证，如果它是有根据的，就会证明，即便人们承认我所说的原初禀赋，人对其故乡的适应在其散布到各地时也毕竟不能还存在。福斯特先生说道，充其量还能够辩护说，恰恰那些其禀赋适应这种或者那种气候的人，会由神意的睿智安排生在这里或者那里；但是，他继续说道，这种神意怎么会变得如此短视，没有想到第二次迁徙，让那种只适应一种气候的胚芽变得完全没有目的。

(173)

说到第一点，请回忆一下，我并没有假定那些最初的禀赋是在不同的人中间分配的——因为那样的话，就会产生如此之多的不同祖源——而是假定它们结合在人的第一对夫妇身上；这样，在他们的后代身上，适用于一切未来变异的全

部原初禀赋尚未分离，他们的后代适应一切气候（在潜能上），也就是说，那种使他们或者他们的早期后代适应自己进入的地带的胚芽，就在那里发展。因此，不需要一种特别的睿智神意，来把他们带到他们的禀赋适应的这样一些地方；而是他们偶然地来到某个地方，并在那里长时间繁衍生息，对这个地区来说处在他们的组织之中的，使他们适应这样一种气候的胚芽就发展起来。是禀赋的发展遵照地点，而不是像福斯特尔先生误解的那样，必须按照已经发展起来的禀赋去寻找地点。但这一切都惟有从远古时代出发才能理解，那个时代要持续得足够久（对于逐渐的移民来说），以便首先使一个拥有一块定居地的民族获得发展其与这块定居地相适应的禀赋所需要的气候和土地的影响。但他接着说：那个在这里如此正确地计算应当有什么样的土地和什么样的气候相遇的理智（按照前一点，它们必须总是相遇，尽管人们希望，不是一个理智，而只是如此普遍合目的地在内部安排动物的组织的同一个大自然，也为保存动物而同样精心地配备土地和气候），一下子变得如此短视，以至于它没有预见一种第二次迁徙的情况？这样一来，只适应一种气候的天生特性就变得没有目的了，等等。

说到反对意见的这第二点，我承认，那个理智，或者宁可说是那个自己合目的地起作用的大自然，实际上根本没有按照已经发展起来的胚芽来考虑迁徙，并不因此就可以被怪罪为不智和短视。毋宁说，它通过自己造就的与气候的适应来阻止气候的混淆，特别是温暖气候与较冷的气候的混淆。因为它自动地要阻止的，正是新气候带与旧气候带的居民已经形成的体质的这种糟糕的适应。印度人或者黑人不是试图扩散到北方的什么地方吗？——但是，来到那里的，在其后裔（如克里奥耳黑人或者名为茨冈人的印度人）中据说从未产生出适宜于定居的

(174)

农民或者手工业者的类型。^①

① 后一点说明在这里并不作为证明来引用，但毕竟不是微不足道的。在施普伦格先生的《论文集》（第5部分，287~292页）中，一位内行人士反对拉姆齐把所有的黑人奴隶都当做自由工人来使用的愿望而举证说：人们在美洲和英国遇到成千上万的被释放的黑人，在他们中间他没有看到一个实例，有某一个人从事一种人们真正说来能够称之为工作的事务，毋宁说他们一旦获得自由，就放弃他们过去作为奴隶而被迫从事的一件容易的手艺，成为小商贩、可怜巴巴的饭店侍应生、号房佣人、意在渔猎的人，一言以蔽之，成为为生活奔波的人。人们在我们中间的茨冈人那里也发现了同样的情况。同一位作者在这里注明：绝不是北方的气候使他们不乐意工作；因为他们如果必须在其主子的马车后面，或者于极严寒的冬夜里在剧院的冰冷入口处（在英国）等待，就毕竟宁可忍耐，也不去打谷、掘土、搬运重物等等。人们岂不应当由此推论出，除了工作的能力之外还有一种直接的、不依赖于任何诱惑的从事活动（特别是人们称之为勤勉的活动）的冲动，它特别与某些自然禀赋交织在一起，而无论是印度人还是黑人，关于这种冲动带进别的气候并遗传下来的，都不多于他们在自己的故乡为了保存自己所需要并从自然接受的，而且这种内在的禀赋是与外部可见的禀赋一样很少消失的。但是，在那些地区少得多的需求和只不过是满足这种需求所要求的少量辛劳，并不要求更多的从事活动的禀赋。——在这里，我还想从马斯登关于苏门答腊岛的周密描述（参见施普伦格的《论文集》，第6部分，198~199页）引证某种东西。“他们（勒姜人）皮肤的颜色通常是黄色，不掺杂造成铜色的红色。他们几乎无一例外地比印度其他地区的混血儿肤色更浅一些。苏门答腊岛居民与同一气候带的其他民族相比的白肤色在我看来是一个有力的证明，即皮肤的颜色绝不直接取决于气候（关于在那里出生的欧洲人和黑人的第二代孩子，他说过同样的话，并且揣测，在此处长期居留的欧洲人较深的肤色，是在那里人人都患有的胆病的一个后果）。——我在这里还必须说明，尽管气候炎热，土著和混血儿的手通常都是凉的。”（一个重要的情况，它说明，特有的皮肤性状必定不是出自任何表面的外部原因。）

但是，同样的东西，被福斯特尔先生视为不利于我的原则的一个不可克服的困难，却在某种运用中对这种理论作出了最有利的说明，解决了任何别的理论都束手无策的困难。我假定，从人类的开端时代经过为了完全适应一种气候而存在于人类里面的禀赋的逐渐发展，需要如此之多的世代，来使人类随着这个物种令人忧虑的增多，能够散布到地球的绝大部分地区，而这多半是由剧烈的自然巨变迫使的。如果有古代世界的一个小民族也受这些原因驱使从南方地区来到北方地区，那么，为了适应南方地区也许尚未完成的形成就必然逐渐停滞下来，反过来让位于禀赋的一种相反发展，亦即适应北方气候的发展。假定这个人型向东北方向迁徙越来越远，一直到达美洲——这是一种据说有极大或然性的见解——，那么，在它能够又显著地向南扩散之前，它的自然禀赋就会已经尽可能地发展，而且这种发展如今作为完成了的，必然使得对一种新气候的一切进一步的适应都不可能。因此，这就莫立了一个种族，它在自己向南迁移时对一切气候都永远是一个样子，因而实际上不恰如其分地适应任何气候，因为其出发前在南方的适应在其发展的中途被打断，被对北方气候的适应所取代，就这样莫立了这个人群的持久状态。实际上，邓·乌罗阿（一个极其重要的证人，他了解两个半球的美洲居民）担保发现了这个地区的居民们特殊的形象无一例外地十分相似（就肤色而言，近代一位我现在不能可靠地举出名字的航海家这样描述它：如同铁锈，混合着油）。但是，既然他们的体质没有达到与某一种气候的完全适应，所以也可以由此看出，很难举出另一个根据，来说明为什么这个种族还深深地处在黑人本身之下，黑人毕竟在我们称之为种族差异的所有其他等级中占着最低的等级；这个种族对于沉重的劳动来说太孱弱，对于勤勉的劳动来说太漠不关心，对于一切文化来说太无能，为此毕竟身旁就有足够的

[175]

[176]

榜样和鼓励。

现在，且把一切别的可能假说都用这个现象来检验！如果人们不想用一种第二次创造，亦即美洲人的创造来增多已经由福斯特尔先生建议的特殊创造，那就只剩下一个答案，即美洲太冷了，或者太新了，不能在某个时候造成黑人或者黄种印度人的变种，或者不能在它被居住的如此之短的时间里已经形成这种变种。第一个主张，就这块陆地炎热的气候而言，已受到足够的反驳；至于第二个主张，亦即只要人们有耐心再等上若干个世纪，就或许会在某个时候于此地也通过逐渐的阳光影响形成黑人（至少按照遗传的肤色），则人们必须首先确信，阳光和空气能够做到这样的灌输，以便通过一种被置于远方的、一再任意地推移的、纯然揣测到的成功来针对反对意见为自己辩护；由于那种情况本身还是十分可疑的，一种纯然随意的揣测不能被提出来，这与事实相对立！

对通过原初并且合目的地为保存物种而共处于一个人类祖源之中的禀赋的发展来推导出必然遗传的差异来说，一个重要的证实就是：由此发展出来的种族不是零星地（在所有大陆上，在同一种气候中，以同样的方式），而是成群结队地散布的，这些群队被发现分布在一个地区的边界之内，每一个群队都能够在其中形成自己。这样，黄肤色人的纯粹血统被封闭在印度斯坦的边界之内，离此不远的阿拉伯多半处在同样的气候带，不包含黄肤色人的任何东西；但这二者都不包含任何黑人，黑人只能在塞内加尔和内格罗角之间（以及继续在这块大陆的内地）发现；而整个美洲既不包括前一种人也不包括后一种人，甚至根本不包括旧世界的任何种族特征（爱斯基摩人除外，他们按照不同的、既有从其形象得出亦有从其才能得出的特征，似乎是来自某一块旧大陆的后来的新人）。这些种族的每一个仿佛都是隔离的，而且由于它们虽然气候相同却毕竟相

(177)

互有别，确切地说是通过一种不可分割地与它们中的每一个的生育能力相联系的特征而相互有别，所以，它们就使得种族的起源是气候的作用的见解很不可能，与此相反却证实了由于起源统一而虽然有普遍的生育上的亲缘关系，但同时它们在自身中，不仅仅是在气候中有族群区别的一种原因的揣测，这种区别为了与繁衍的地点相适应而发挥自己的作用，必然要求漫长的时间，而在这种作用一旦实现之后，就不再可能通过任何移置形成新的变种，这个原因只能被视为逐渐合目的地发展的、被置于祖源之中的、按照空气影响的主要差异被限制在某个数字上的原初的禀赋。散布在属于南亚以及进一步向东属于太平洋的岛屿上的巴布亚人，我与福里斯特船长一样把他们称为卡菲尔人（因为他大概部分地在肤色上、部分地在头发和胡须上找到原因而不把他们称为黑人，他们与黑人的特性相悖，能够把头发和胡须梳理成漂亮的一周），这个种族似乎有损上述证明根据。但是，在其近旁可以发现的还有其他种族，亦即哈拉弗拉人和某些更多地与纯印度祖源相似的人的奇妙分布就又有利，因为这也削弱了气候作用于其遗传特性的证明，这种作用在同一个气候带的结果毕竟是如此不同。因此，人们也有充分的根据认为，也许可以不把他们视为原住民，而是视为由于谁知道什么样的原因（也许是一种强烈的地理巨变，它必定是自西向东起作用的）被从其居住地驱赶出来的外来者（那些巴布亚人大概来自马达加斯加）。因此，不管我根据记忆（也许不正确）引证卡特雷的报道谈到的弗莱维尔—艾兰的居民性状如何，人们都可以从其祖源的居住地大概在大陆而非在海岛这一点来寻找种族区别的证 据，这些海岛无论怎么看都是在大自然早就完成了作用之后才有人居住的。

[178]

我把有机生物的一个自然种类（*species naturalis*，就它们

是通过生育能力而有联系，并且能够起源自一个祖源^①而言)与学术种类 (species artificialis, 就它们处在纯然比较的一个共同特征之下而言) 相区别，其中前者属于自然历史，后者属于自然描述，就我推导同一个自然种类的有机生物的可遗传的多样性这个概念而言，其辩护就说这么多。现在，还要对福斯特尔先生自己关于其起源的体系说些什么。我们在这一点上是一致的，即一门自然科学中的一切都必须以自然的方式来解释，因为若不然，它就会不属于这门科学。我如此小心翼翼地遵从这个原理，以至于就连一位敏锐的人物（教会高等监理会成员毕兴先生在对我上述作品的评论中）也由于大自然的意图、智慧和护佑等表述而使我成为一位自然主义者，但附上了“以自己的方式”这个同位语，因为我在关涉纯然自然知识以及自然知识达到什么程度的论文中（在这里，以目的论的方式来表述是十分得体的），认为使用目的论的语言并不可取；为的是十分小心翼翼地每一种知识方式划清其界限。

[179] 不过，同一个原理，即自然科学中的一切都必须以自然的方式来解释，同时划清了自然知识的界限。因为当人们使用所有解释根据中还能够通过经验证实的最终解释根据时，就达到

① 属于同一个祖源，并不马上就意味着由一对原初的夫妇所生育；它要说的只是：如今在某个动物种类中能够发现的多样性，不可以因此就被视为如此多的原初差异。如果第一个人类祖源是由如此之多的（两个不同性别的）个人组成的，但这些个人都是同类的，那么，我就能够从惟一一对夫妇与从多对夫妇一样好地推导出现在的人。福斯特尔先生怀疑我想断言后者是一个事实，确切地说是依据一种权威来断言；然而，它只是一个完全自然而然地从理论得出的理念。但是，说到由于猛兽，人类若肇始于惟一一对夫妇就会没有保障，这种困难不可能给这对夫妇造成特别的艰辛。因为他们那繁育一切的大地，可以只是比人更迟才把这些猛兽产生出来。

了自然知识最外面的界限。在这些解释根据终止，人们必须凭借自己想出的物质力量按照闻所未闻的，并且不能有任何证明的法则开始的地方，人们就越出了自然科学，尽管人们还总是把自然事物称为原因，但同时却给它们附上其实存不能通过任何东西来证明，甚至其可能性也很难与理性统一的力量。由于一个有机生物的概念自身已经包含着它是一种物质，其中一切都作为目的和手段处在相互关系之中，而这甚至只能被设想为终极原因的体系，因而它的可能性至少对人的理性来说，剩下的只有目的论的解释方式，但却绝没有物理学力学的解释方式，所以在物理学中就不能追问，一切有机化本身原初来自何处。如果这个问题一般而言对我们来说是可理解的，那么，对它的回答就会明显在自然科学之外而在形而上学之中。我在自己这方面，（通过生育）推导有机生物的一切组织，以及按照在其祖源的组织中可以发现的源始禀赋逐渐发展的法则（这类法则在移植植物时经常遇到）推导（这个种类的自然事物）后来的形式。至于这个祖源自身是如何产生的，这个任务超出了人可能有的一切物理学的界限，而我相信自己毕竟必须坚守在这些界限之内。

因此，我并不为福斯特尔先生的体系对某个异端法庭有任何担心（因为异端法庭在这里会同样以为自己有其领域之外的一种审判权），必要的话我也赞同有一个仅由自然研究者组成的哲学审查委员会（第166页），而且毕竟是几乎不相信这个委员会的判决结果会对他有利。“临产的大地（第80页）无须同类相生，就让动物和植物从它那柔软的、从海洋沉积物受孕的母腹中产生，建立在这上面的是各有机种类的局部生育，非洲产生它的人（黑人），亚洲产生它自己的人（其余所有人，第158页），由此推导出所有以一种不可察觉的等级从人到鲸鱼（第77页），并且就这样继续下降（也许直到苔藓和地衣，

〔180〕

不仅仅是在比较体系中，而且是在出自共同祖源的生育体系中）而行的有机生物的自然链条^①的亲缘关系。”——这些东西虽然不会使得自然研究者在它们面前就像在一头巨兽面前（第75页）战栗后退（因为这是有的人在某个时候用来取乐的游戏，他却由于这无所建树而又放弃了），但他毕竟却会畏畏缩缩，因为他观察到，他将由此而不知不觉地从自然研究的肥沃土壤迷失，来到形而上学的荒漠。此外，我还知道一种同样并非（第75页）不像男子汉的畏惧，亦即在一切使理性摆脱其首要原理，并且允许它在无边无际的想象之中游荡的东西面前战栗后退。也许，福斯特尔先生由此也只是想讨好某一位超级形而上学家（因为也有这一类人，也就是说，他们并不了解基本的概念，他们也装作蔑视这些概念，并且毕竟是英雄般地企图去征服），并且为他的想象力提供素材，以便在此之后取笑他。

真正的形而上学知道人的理性的界限，此外还知道它绝不能否认的先天缺陷：它既不能也不可以先天地虚构任何基本力量（因为它在这种情况下就会是全然编造出空洞的概念），而是除了把如经验教导它的那些基本力量（就它们只是表面上不同，根本上却是同一的而言）归为尽可能小的数字，并且在涉及物理学的时候在世界之中寻找属于它的基本力量，而在涉及形而上学（亦即说明不进一步依赖的基本力量）的时候则或许到世界之外去寻找。但是，关于一种基本力量（既然我们只是通过原因与作用的关系来了解它），除了取自作用并且恰恰只

① 关于这个主要通过博奈特而大受欢迎的理念，值得一读布鲁门巴赫教授的提醒（《自然历史手册》，1779年，前言，第7节）。这位有见识的人物也不把他用来如此多地解释生育学说的构成冲动赋予无机物质，而是仅仅赋予有机生物的成员。

表示这种关系之外，我们不能给出任何别的概念，不能为它想出别的称谓。^①如今，有机生物的概念是：它是一个物质的生物，这个生物惟有通过它里面所包含的一切作为目的和手段的相互关系才是可能的（就像每一个解剖学家作为生理学家也确实从这个概念出发那样）。因此，一个组织借以起作用的基本力量，必须被设想为一个按照目的起作用的原因，确切地说，必须使得这些目的被奠定为作用的可能性的基础。但是，我们按照这类力量的规定根据通过经验认识它们，仅仅在我们自己里面，亦即在我们的理智和意志上，它们是某些完全按照目的安排的产物，亦即艺术品的可能性的原因。理智和意志在我们这里是基本力量，其中后者就其由前者来规定而言，是一种按照一个被称为目的的理念来产生某种东西的能力。但是，我们不应当独立于一切经验而虚构任何新的基本经验，这类力量会是在一个生物里面起作用的力量，却不在一个理念中有其规定

[181]

① 例如，人里面的想象就是一种作用，我们认识到它与心灵的其他作用不是一回事。因此，与此相关的力量只能被称为想象力（作为基本力量）。同样，在推动力的名称下，排斥力和吸引力都是基本力量。为了实体的统一，不同的人都曾相信必须假定一个统一的基本力量，甚至认为认识到了它，因为他们只提到不同的基本力量的共同名称，例如，灵魂的惟一基本力量就是表象世界的力量；就好像我说：物质的惟一基本力量就是推动力，因为排斥和吸引都处在共同的运动概念之下。但是，人们要求知道，它们是否也能够从运动推导出来，而这是不可能的。因为较低的概念按照它们所拥有的不同的东西不能从较高的概念推导出来；而说到实体的统一，似乎它在自己的概念中就已经带有基本力量的统一，则这种错觉基于一个不正确的力量定义。因为力量并不是包含着偶性的现实性之根据的东西（这是实体），而仅仅是实体与偶性的关系，这是就实体包含着偶性的现实性的根据而言的。但是，完全可以赋予实体以不同的关系（不损害其统一）。

〔182〕

根据。因此，关于一个生物从自身出发合目的地，但却没有蕴涵在它里面或者在它的原因里面的目的和意图而起作用的能力的概念——作为经验未为其提供任何实例的一种特殊基本力量——完全是虚构的和空洞的，也就是说，没有丝毫保证一般而言有某个客体能够与它相应。因此，哪怕能够在世界之中或者在世界之外发现有机生物的原因，我们也必须要么放弃它们的原因的一切规定，要么为此想出一个理智的存在者；并不是好像我们（如已故的门德尔松和其他人相信的那样）看出，出自另一个原因的这样一种作用是不可能的，而是因为我们为了借助排除终极原因而把另一个原因奠定为基础，就必须虚构出一种基本力量，而理性绝对没有权限这样做，因为在这种情况下，恣情任意地解释一切，不会给它造成任何辛劳。

※ ※ ※

而现在，对所有这一切总结如下！目的与理性有一种直接的关系，不管它是外来的理性，还是我们自己的理性。然而，为了把这些目的也设定在外来的理性之中，我们就必须把我们自己的理性至少作为外来理性的一个类似物而奠定为基础：因为没有我们自己的理性，就根本不能设想外来的理性。现在，目的要么是自然的目的，要么是自由的目的。在自然中必定存在着目的，这一点没有任何人能够先天地看出；与此相反，他完全能够先天地看出，在自然中必定有原因与作用的一种联结。因此，目的论原则在自然方面的使用任何时候都是有经验性条件的。自由的目的也会是这种情况，如果必须事先由自然（在需求和偏好上）给予它意欲的对象来作为规定根据，以便仅仅凭借这些对象相互之间以及与其总和的比较，来通过理性规定我们使之成为我们的目的的东西。不过，实践理性的批判指明，有一些纯粹的实践原则，理性通过它们被先天地规定，因而它们先天地说明理性的目的。所以，如果为解释自然而对

目的论原则的使用，由于目的论原则被限制在经验性的条件上，而绝不能完备地，并且对于一切目的来说都足够确定地说明合目的的结合的元始根据，那么，人们就必须与此相反，期待一种纯粹的目的学说（它不能是别的，只能是自由的目的学说）来做到这一点，这种目的学说的原则先天地包含着一般理性与一切目的的整体关系，并且只能是实践的。但是，由于一种纯粹的、实践的目的论，亦即一种道德，注定要在世界之中实现自己的目的，所以它不可以忽视这些目的在世界中的可能性，无论是就其中给定的终极原因而言，还是就至上的世界原因与作为结果的一个一切目的的整体适宜性而言，因而既不可以忽视自然目的论，也不可以忽视一个一般自然的可能性，亦即先验哲学，以便保证实践的纯粹目的学说在实施时就客体的可能性，亦即它规定要在世界之中实现的目的的可能性而言具有客观的实在性。

[183]

在两方面，《关于康德哲学的书信》的作者都出色地证明了自己的才能、洞识和把这种洞识有益地运用于普遍必然的目的的值得称赞的思维方式；而尽管这是对当前这份看起来过于接近谦虚的杂志的杰出编者的一种苛求，我毕竟不能不请求他允许，把我对那些书信未署名的、直到不久前我还不知道的作者为一种按照固定的原理被引导的思辨理性和实践理性的共同事业所取得的功绩的赞赏，就我曾致力于为它作出一种贡献而言，可以刊登在他的杂志上。清楚明白地，甚至优雅地阐述枯燥抽象的学说而又不失其缜密，这种才能是如此罕见（极少被赐予老年），尽管如此又如此有益，我想说不是仅仅有益于介绍，而是有益于洞识的清晰、可理解性以及与此相联结的说服力，以至于我认为自己有义务，公开地向这位人士道谢，他以这种方式弥补了我的作品，本来我是无法使它们获得这种简易的。

〔184〕

借这个机会，我只想再用寥寥数语提及在一部篇幅相当大的著作中，尚未在整体上领会它之前就揭露了所谓的矛盾的指责。如果人们把这些所谓的矛盾与其他东西相结合来考察，它们就全都自动消失。在《莱比锡学报》1787年第94号上，《纯粹理性批判》1787年版的导论第3页第7行的话，与紧接着在第5页第1行和第2行看到的话，被说成处于直接的矛盾之中；因为在前一处我说道：在先天知识中，根本不掺杂任何经验性成分的知识就叫做纯粹的，而且作为反面的例子引用的命题是：一切变化的东西都有一个原因。与此相反，我在第5页引用同一个命题作为一种纯粹先天知识的例子，也就是说，作为一种不依赖于任何经验性成分的知识例子；——“纯粹的”这个词有两种意义，但我在整部著作中只与后者打交道。当然，我本来能够用前一种命题的例子来防止误解的：一切偶然的東西都有一个原因。因为在这里，根本不掺杂任何经验性的东西。但是，谁去考虑引起误解的一切诱因呢？——我在《自然科学的形而上学初始根据》前言第16~17页的一个注中遭遇到同样的事情，在那里我虽然把范畴的演绎说成是重要的，但却没把它说成是极其必要的，但在《批判》中毕竟曾起劲地主张后者。但是，人们很容易看出，范畴在那里只是为了一个消极的意图才被考虑的，亦即为了证明，单凭它们（没有感性直观）根本不能达成事物的任何知识，因为人们哪怕只是看一看范畴的阐明（作为仅仅运用于一般客体的逻辑功能），就已经清楚明白。但是，由于我们毕竟对它们作出一种应用，其中它们现实地属于客体的知识（经验），所以，这样一些先天概念的一种客观有效性的可能性，就必须在与经验性的东西的关系中予以特别的证明，以免它们被判断成为毫无意义的，或者也不是经验性地产生的；而这就是积极的意图，就它而言，演绎

当然是不可或缺地必要的。

我现在刚刚得知，上述书信的作者是赖因霍尔德顾问，不久前担任了耶拿哲学教授；这种力量的增添，对于这所著名的大学来说只能是十分有利的。

伊·康德

伊曼努尔·康德
1790年

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

1790 年

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

伊曼努尔·康德

李秋零 译

埃贝哈德先生发现，如他的《哲学杂志》第1卷第289页所说：“莱布尼茨哲学与新近的哲学一样包含着一种理性批判，此时它仍然引入了一种建立在对认识能力的精确分析之上的独断论，因而包含着后者的一切真东西，但除此之外还更多地在对知性领域的一种有根据的扩展中包含着真东西。”他虽然不曾解释，人们怎么会没有早就在这位伟大人物的哲学及其女儿亦即沃尔夫哲学中看到这些事物；然而，在向不称职的诠释者们指出他们应当关注的东西之后，他们现在将完全清晰地古人身上看到多少被视为新颖的发现！

[187]

单是对新颖性的要求落空，也许还过得去，只要更早的批判在其结果中并不包含与新批判的截然对立；因为在这个案例中，就连埃贝哈德先生由于害怕他自己的论证可能不充分而明智地（有时也像第298页那样用曲解词句来）使用的 *argumentum ad verecundiam* [针对羞愧感的论证]（如洛克所称），也会是接受新批判的一个巨大的障碍。然而，通过书本（它们毕竟自身不能是从别的源泉，而是从我们与其作者同样接近的源泉创造出来的）来反驳纯粹的理性命题，是一件棘手的事情。埃贝哈德先生无论怎样敏锐，毕竟这一次也许看得不对。此外，他有时（如第381页和第393页注）这样说话，就好像他恰恰不想为莱布尼茨担保似的。因而最好是：我们让这位著名的人物出局，把埃贝哈德先生以这个人物的名义写下并且用做反对《批判》的武器的词句当做他自己的主张；因为若不然，我们就陷入了糟糕的境地，即他以他人的名义发出的打击击中我们，而我们理当回击之所用的打击却会击中一个伟大的人物，这只会使我们在这个伟大人物的崇敬者那里招来仇恨。

我们在这场争执中应当关注的第一点，按照法学家们在进行一场诉讼时的榜样，是形式的东西。对此，埃贝哈德先生以如下方式作出了解释：“按照这份杂志自身带有的安排，完全

[188]

可以允许我们任意地中断和重新继续我们漫长的旅程，我们向前走和向后退，能够拐向所有的方向。”——现在，人们也许能够承认：一份杂志在其不同的划分和版块中包含着截然不同的事物（就像也在这份杂志中那样，在一篇关于逻辑真理的论文之后直接跟上一篇论胡须的历史的文章，在此之后跟上一首诗）；然而，在同一种划分中，不同类的事物混在一起，或者最后的东西弄到最前面，最下面的东西弄到最上面，尤其是在像这里那样涉及两个体系的相互对立时，埃贝哈德先生就难以用一份杂志的特性（它在这种情况下就会是一个杂货铺）来辩护了：实际上，他也远远不能这样判断。

对诸命题的这种假装不讲艺术的编排，实际上是很讲计划的，为的是在还没有确定真理的试金石，因而读者还不知道它之前，就事先使他对于需要严格检验的命题有好感，然后不是像本来应当的那样从试金石自己的性状出发，而是通过那些它以之进行检验的命题（不是这些命题以它进行检验）来证明事后选择的试金石的有效性。这是一种人为的 *ὕστερον προτερον* [次序倒置]，它应当蓄意地帮助回避对我们的先天知识之要素及其先于一切经验在客体方面的有效性的根据的探究，从而以巧妙的手腕回避其客观实在性的演绎（作为费时费力而又困难的辛劳），并且尽可能一笔勾销《批判》，但同时为纯粹理性的一种不受限制的独断论腾出地盘。因为众所周知，纯粹知性的批判是从以解决普遍的问题为目的的这种探究开始的：先天综合命题是如何可能的？而且惟有在费力地讨论为此所要求的一切条件之后，它才能达到决定性的结论：没有一个概念的客观实在性能够以别的方式来保证，除非它能够在一个与它相应的直观（这直观对我们来说任何时候都是感性的）中被展示，所以，在感性的界限之外，从而在可能经验的界限之外，绝对不可能有任何知识，也就是说，不可能有任何人肯定其不空洞的

概念。——《杂志》以通过证明反面，亦即知识当然有超越感官对象的一种扩展来反驳这一命题为开始，以这样的扩展何以通过先天综合命题而可能的研究为终结。

因此，真正说来埃贝哈德的《杂志》第1卷的行动是由两个行为构成的。在第一个行为中，应当阐释我们非感性事物的概念的客观实在性，在另一个行为中应当解决先天综合判断何以可能的课题。因为就他已经第163~166页陈述的充足理由律而言，它在这里是要澄清这个综合原理中的理由概念的实在性；但是，按照作者自己在第316页的解释，它也属于综合判断和分析判断的章节，在这里才应当就综合原理的可能性而言澄清某种东西。其余的一切，事先或者其间说来说去的東西，都是由对未来的东西的提示、对先行的证明的援引、对莱布尼茨和其他人的主张的引证、对种种表述的攻击、通常是对其意义的歪曲等等诸如此类的东西构成的；真正是遵循昆提利安给演说家的建议，就其论据而言，为了征服自己的听众：Si non possunt valere, quia magna sunt, valebunt, quia multa sunt. -Singula levia sunt et communia, universa tamen nocent; etiamsi non ut fulmine, tamen ut grandine [它们即便不能因重大而有力量，也将因众多而有力量。——个别的无足轻重，共同的、普遍的才有分量；纵然不像雷霆，也要像冰雹]；这些东西本来只配在一篇后记里提到。与一个不讲秩序的作者打交道是糟糕的，但与装出无序，以便让肤浅的或者错误的命题不知不觉地溜进去的作者打交道则更糟糕。

[190]

第一章

论不能被给予任何相应的感性直观的 那些概念的客观实在性， 据埃贝哈德先生

埃贝哈德先生在第 157~158 页迈向这项工作，用的是一种与它的重要性相符合的郑重：说到他为一门科学（形而上学）所作的长期的、不带任何偏爱的努力，他把这门科学视为一个王国，如果不得已的话它可以失去一个可观的部分，但毕竟总还是余有更为可观得多的国土；谈到本体论的无可争议的肥沃田野所应许的鲜花和果实^①，并且即便是在宇宙论的有争议的田野方面，也鼓励人不要撒手不管；因为据他说，“我们能够一直继续工作来扩展它，我们能够一直尝试用新的真理来丰富它，而不明显过问这些真理的先验有效性（这在此处指的应当就是：它的概念的客观实在性）”，现在他补充说：“以这种方式，甚至数学家也完成了全部科学的描画，而一字不提它们的对象的实在性。”他是想让读者认真注意这一点，因为他说：“这可以用一个值得注意的实例来证明，这个实例太恰切、太有教益了，以至于我在这

① 但是，恰恰是这些鲜花和果实，它们的概念和原理作为对一般事物的知识的要求而受到质疑，并且被限制在可能经验的对象这块狭窄的田野上。不想明显地过问涉及 *titulum possessionis* [占有权] 的问题，就立刻暴露出一种不让法官看到真正的争执之点的手腕。

里不得不引证它。”的确是有教益；因为绝没有一个更恰切的实例来警示，不要援引出自人们不懂得的科学的证明根据，甚至不要援引仅仅关于这些科学做过报告的其他著名人士的说法，因为可以预料的是人们也不懂得这些科学。埃贝哈德先生不可能比正好通过模仿博莱里而关于阿波罗尼的圆锥所作的判断更有力地反驳他自己和他正好现在宣布的计划了。

[191]

阿波罗尼首先构思一个圆锥的概念，也就是说，他先天地在直观中展示它（这只是几何学家预先阐明其概念的客观实在性的第一个行动）。他按照一个确定的规则来分割它，例如与垂直地通过圆锥的顶点分割圆锥（*conus rectus* [直立的圆锥]）底部的那个三角形的一条边相平行，并且根据直观先天地证明通过那个截面在这个圆锥的表面上产生出来的曲线的性质，就这样形成这些曲线的纵坐标与参数的关系的概念，这个概念，亦即（在这个事例中）抛物线，由此在直观中先天地被给予，从而它的客观实在性，亦即能够存在一个具有上述性质的事物的可能性，就得到了证明，不是以任何别的方式，而是人们给它配上了相应的直观。——埃贝哈德先生想证明：人们完全能够扩展自己的知识，并用新的真理来丰富它，而不事先过问它是否并不考虑一个也许完全空洞的、根本不可能有一个对象的概念（一种与健全的人类知性完全冲突的主张），并且为了证明自己的意见而把自己往数学家身上贴。他不可能更不幸地安家落户了。——但不幸来自于，他并不了解阿波罗尼本人，并不理解对古代几何学家的方法作出反思的博莱里。博莱里谈到（除圆之外的）圆锥曲线的概念的机械构思，并且说：数学家教人圆锥曲线的性质，并不提及机械构思，一个虽然正确却十分无关紧要的评论；因为按照理论的规定画一条抛物线，这种指导只适用于

〔192〕

艺术家，而不适用于几何学家。^①埃贝哈德先生可以从他自己引自博莱里的说明，甚至加以强调的这段话中来使自己在这方面受教。这段话就是：Subjectum enim definitum assumi potest, ut affectiones variae de eo demonstrantur, licet praemissa non sit ars subjectum ipsum efformandum delineandi [得到定义的主词可以提供出来，以便从它演证出不同的结果，虽然前面说的并不是画出要构思的主词本身的艺术]。但是，极其荒唐的是伪称他想说：几何学家首先期待于这种机械构思的是这样一条线的可能性的证明，因而是他的概念的客观实在性。人们宁可说可以对近代人提出这样一种指责：不是他们从一条曲线的定义推导出它的性质，却未在其客体的可能性上得到保证（因为他们以这个定义同时意识到纯粹的、仅仅图型的构思，并且，需要的话也按照它完成机械的构思），而是他们任意地设想这样一条线（例如通过公式 $ax = y^2$ 来设想抛物线），

① 为了保证概念的构思这个《纯粹理性批判》以各种各样的方式谈到并由此而把理性在数学中的行事方式与在哲学中的行事方式首先精确地区分开来的表述不被误解，下面的东西可能是有用的。在普遍的意义上，一个概念通过（主动地）产生一个与它相应的直观而有的一切展示都叫做构思。如果它通过纯然的想象力而先天地符合一个概念，那么，它就叫做纯粹的构思（数学家必须把这类构思奠定为他的一切演证的基础；因此，他根据自己用棍子在沙滩上画的圆，无论它的结果怎样不合规则，都能如此完善地证明一个一般的圆的性质，就好像是最好的艺术家在铜版画上画出它似的）。但是，如果它借助某一种物质来实施，那么，它就会能够叫做经验性的构思。第一种也能够被称为图型的构思，第二种也能够被称为技术的构思。后一种确实只是非本真地如此称谓的构思（因为它不属于科学，而是属于艺术，并且是借助工具达成的）。如今要么是借助圆规和直尺的几何学的构思，要么是机械的构思，为此还需要其他工具，例如画除圆之外的其余圆锥曲线。

不是按照古代几何学家的榜样事先把它作为在圆锥截面中给定的而产生出来，这样做会更符合几何学的优美，为了这种优美，人们多次建议在如此富有发明的分析方法之外不要这样完全疏忽古人的综合方法。

因此，埃贝哈德先生不是按照数学家们的榜样，而是按照那种能用沙子搓成一条绳的艺术人士的榜样以如下的方式着手工作的。

他在其《杂志》的第1卷中已经把知识的形式原则，应当是矛盾律和充足理由律，与知识的质料的原则（在他看来就是表象和广延）——他把质料的原则设定为知识由以构成的单纯的东西——区别开来，而现在则由于没有人反驳他矛盾律的先验有效性，他试图首先阐明充足理由律的先验有效性，从而阐明理由概念的客观实在性，其次也阐明单纯存在者的概念的实在性，无须像《批判》所要求的那样，可以通过一个相应的直观来证明它。因为凡是真的东西，对它就不可以首先去问它是否可能，就此而言，逻辑学就与形而上学共有这一原理：*ab esse ad posse valet consequentia* [从存在到能够的推论有效]，或者毋宁说它从形而上学借用了这一原理。——我们现在也想按照这种划分来划分我们的检验。

[193]

一、充足理由概念的客观实在性的证明， 据埃贝哈德先生

首先也许应当说明：埃贝哈德先生自称知道充足理由律仅仅被算做知识的形式原则，然后在第160页却把这视为由《批判》引起的一个问题：“它是否也有先验的有效性”（一般而言是一个先验的原则）。埃贝哈德先生要么必定对知识的一个逻辑（形式）原则和一个先验（质料）原则的区别毫无概念，要

么更有可能这是他的艺术措辞之一，为的是把没有人问的某种别的东西硬塞进来，取代问题所在的东西。

[194] 任何一个命题都必须有一个理由，这是知识的逻辑（形式）原则，它并不是与矛盾律为伴，而是从属于矛盾律。^①每一个事物都必须有其理由，这是先验的（质料的）原则，过去和将来都没有一个人从矛盾律出发（或者一般而言从纯然概念出发而不与感性直观相关）来证明这个原则。这是足够明显的，并且在《批判》中说过无数遍，即一个关于客体及其可能性的先验原则必须先天地规定某种东西，因而不像逻辑原则做的那样（因为逻辑原则完全抽掉了涉及客体的可能性的东西）仅仅涉及判断的形式条件。但是，埃贝哈德先生在第163页要在“一切都有一个理由”这个公式下贯彻他的命题，而且由于他（就像从他在这里援引的例子中可以看出的那样）想凭借矛盾律让实际上是质料的因果性原理混进来，他使用了“一切”这个词，并且避免说“每一个事物”，因为说它不是知识的一个

①《批判》说明了或然判断和实然判断之间的区别。一个实然判断就是一个命题。逻辑学家通过一个用语词来表达的判断来定义一个命题，做得根本就不对；因为我们对于我们并不冒充为命题的判断，也必须在思想中使用语词。在“如果一个物体是单纯的，它就是不变的”这个有条件的命题中，是两个判断的一种关系，这两个判断没有一个是命题，而仅仅是后者（consequens [后件]）从前者（antecedens [前件]）推出构成了命题。“一些物体是单纯的”这个判断尽可以总是有矛盾的，但它毕竟可以提出来，以便看一看，如果它作为断定亦即命题说出来，从中得出什么。“每一个物体都是可分的”这个实然判断说的要比仅仅或然的判断（可以设想每一个物体都是可分的等等）更多，并且处在命题的普遍逻辑原则之下，亦即每一个命题都必须有理由（不是一个仅仅可能的判断），这个原则是从矛盾律得出的，因为若不然，那个命题就会不是一个命题。

形式的和逻辑的原理，而是一个质料的和先验的原理，这个原理已经能够在逻辑学中（如同每一个基于矛盾律的原理一样）有其位置，在这里会是十分引人注目的。

但是，他坚决要求从矛盾律出发证明这个先验原理，这件事，他做起来同样不是没有深思熟虑，而且有一个意图，他却乐意对读者隐瞒这个意图。他要使理由这个概念（与它一起也不知不觉地有因果性这个概念）适用于一切一般事物，也就是说，证明它的客观实在性，不把这种客观实在性仅仅限制在感官的对象上，并这样来避开《批判》附加的条件，即它还需要一个直观，由此这种实在性才是可证明的。现在就清楚了，矛盾律是一个一般而言适用于一切哪怕我们只能思维的东西的原则，无论它是不是一个感性的对象并且能够拥有一个可能的直观：因为它不考虑一个客体而适用于一般思维。因此，不能与这个原则共存的东西，显然就什么也不是（甚至连一个思想也不是）。所以，如果他想引进理由概念的客观实在性，而不使自己由于限制在感性直观的对象上而受制，那么，他就必须把适用于一般思维的原则用于确立理由概念，但也必须这样来确立这一概念，使得它虽然事实上仅仅具有逻辑条件，但在这方面毕竟显得在自身之下包含着实在理由（从而包含着因果性的实在理由）。但是，他更多的是相信读者有天真的信仰，而不是在读者那里哪怕预设最一般的判断力。

[195]

然而，就像对于计谋来说通常会发生的那样，埃贝哈德先生自己被他的计谋缠住了。之前，他把整个形而上学吊在两个门链上：矛盾律和充足理由律；而且他在自己的这种主张上无一例外，因为他借口遵照莱布尼茨（亦即按照他解释莱布尼茨的方式），为了形而上学就必须用后者来补充前者。现在，他在第163页说：“充足理由律的普遍真理性只能从这个定律

(矛盾律)出发来演证”，他在此之后马上就勇敢地做这件事。但在这种情况下，整个形而上学就又只吊在一个门链上，而之前却据说是两个；因为仅仅出自一个原则的结论，丝毫没有增添运用的新条件，而是处在这个原则的全部普遍性之中，那就根本不是一个弥补前者的缺陷的新原则。

(196) 但是，埃贝哈德先生在提出充足理由律的这个证明（随之真正说来是一个原因的概念的客观实在性，但无须多于矛盾律的东西）之前，通过第161~162页的划分的某种排场，确切地说又通过他自己的方法与数学家的方法的比较来吊读者的胃口，但这种比较在任何时候都给他带来失败！欧几里得自己据说“在他的公理中具有也许还需要一个证明，但未加证明就被阐述出来的命题”。现在，他在谈到这位数学家的时候补充说：“一旦人们否定他的公理中的某一个，当然所有依赖于该公理的定理也就作废了。但这是一种如此罕见的情况，以至于他不相信必须为它牺牲自己的陈述的那种并非夹缠不清的简易和自己的学术大厦的优美比例。哲学必须更讨人喜欢。”因此，毕竟现在也有一种 *licentia geometrica* [几何学的纵情]，就像早就有一种 *licentia poetica* [诗艺的纵情] 一样。要是讨人喜欢的哲学（在证明时，如紧接着就说的）也如此讨人喜欢就好了，从欧几里得那里引入一个例子，他在那里把一个数学上能证明的命题当做公理提出；因为仅仅在哲学上（从概念出发）能够证明的东西，例如整体大于其部分，对其证明就不属于数学，如果数学的学理完全严格地确立起来的话。

接下来是应许的演证。幸好它不冗长；所以它的简要就更引人注目。因此，我们要全文照录。“要么是一切都有一个根据，要么不是一切都有一个根据。因此，在后一种场合里某种东西是可能的和可思维的，没有任何东西会是其理由。——但

是，如果两个相反的事物中的一个能够是无须充足理由的，那么，这两个相反事物中的另一个就也能够是无须充足理由的。例如，如果一股空气能够向东运动，因而风朝东吹，在东方却没有空气更暖和更稀薄，那么，这股空气就能够与向东运动一样好地向西运动；因此，同一股空气就能够同时向两个相反的方向运动，即向东并且向西，因而向东并且不向东，也就是说，某种东西能够同时存在并且不存在，这是自相矛盾的和不可能的。”

哲学家本应当通过这个证明对于缜密性来说显得甚至比数学家更讨人喜欢，这个证明具备一个证明必须具备的一切性质，可以在逻辑学中充当例子——如人们应当不证明的那样。——因为首先，要证明的命题是模棱两可地提出的，以至于人们能够使它成为一个逻辑原理，或者也使它成为一个先验原理，因为“一切”这个词能够指我们当做命题关于某种东西作出的每一个判断，或者也能够指每一个事物。如果它是在第一种意义上作出的（此时它必须这样说：每一个命题都有自己的理由），它就不仅是普遍地真，而且也是直接从矛盾律推论出来的；但是，如果把“一切”理解为每一个事物，这就会要求一种完全不同的证明方式。

[197]

其次，证明缺乏统一性。它是由两个证明构成的。第一个证明是著名的鲍姆嘉登证明，现在大概没有人再援引了，而且它在我画出破折号的地方就完全终止了，除了缺少结尾的公式之外（这自相矛盾），但每个人都必然联想到它。直接紧随其后的是另一个证明，它通过“但是”这个词而被陈述为推理链条中的一个纯然延续，为的是达到前一个证明的结论，而且如果人们删去“但是”这个词，它毕竟就独自构成一个独立存在的证明；就像它为了在“某种东西无须理由”这个命题中找到一种矛盾而比前一个证明还需要更多的东西一样，前一个证明

直接就在这个命题本身中找到了矛盾：因为后一个证明与此相反，还必须加上这样的命题，即在这样的情况下这个事物的反面也会无须理由，以便制造出一种矛盾，从而与鲍姆嘉登证明完全不同，后者毕竟应当是它的一个环节。

其三，埃贝哈德先生要给予他的证明的新措辞，在第164页是很不成功的；因为这个证明借以转向的理性推理是用四只脚行走的。——如果人们把它套入三段论形式，那它就是这样的：

一阵毫无理由向东运动的风，也能（不向东运动）同样好地向西运动；

现在，（如充足理由律的敌对者假托的那样）风在毫无理由地向东运动。

所以，它能够同时向东并向西运动（这是自相矛盾的）。至于我有充分的权利在大前提中插入“不向东运动”，这是很清楚的；因为不意识到这种限制，就没有任何人能够承认大前提。如果有人把某笔款子用来掷宝并且赢了，那么，想让他戒掉赌博的人完全能够说：他同样可能掷不中而输掉同样多的钱，但只是在没有掷中时，不可能在同一掷里同时掷不中和掷中。用一块木头雕出一个神的工匠，能够同样好地（不雕神像）用它制作一个凳子；但由此不能得出，它能够同时从中制作出这二者。

其四，命题本身在如其实际上具有的这种不受限制的普遍性中，如果应当适用于事物，就显而易见是错误的；因为按照它，就会绝对没有任何无条件的东西；但是，想通过说元始存在者虽然也没有一个其存在的理由，但这理由就蕴涵在它自身中，来规避这种麻烦，这是一种自相矛盾：因为一个事物存在的理由作为实在理由，任何时候都是与该事物有别的，而这个事物在这种情况下必须被设想为必然依赖于另一个事物的。关

于一个命题，我可以说它在自身就有它的真理性的理由（逻辑理由），因为主词的概念是某种不同于谓词的概念的东西，并且能够包含着后者的理由；与此相反，如果关于一个事物的存在不允许假定任何与该事物自身不同的理由，那么，我借此要说的是，它没有别的实在理由。

因此，埃贝哈德先生没有实现任何他在因果性概念方面想导致的东西，亦即使这个范畴，也许与它一起还有其他范畴适用于一般事物，不把这个概念对于认识事物的有效性和应用限制在经验的对象上；而且他徒劳地为此目的而使用不受限制的矛盾律。《批判》的主张永远是确定的：没有一个范畴，如果不能给予它一个相应的、对我们人来说永远是感性的直观的话，能够包含或者产生一丁点知识，因而永远不能凭借其在事物的理论知识方面的应用而达到一切可能经验的界限之外。

二、在经验对象上对单纯者概念的客观实在性的证明， 据埃贝哈德先生

前面，埃贝哈德先生谈到一个也能够运用于感官对象的知性概念（因果性的概念），但它毕竟是一个也不局限于感官对象而能够适用于一般事物的知性概念，并且自以为这样就证明了至少一个范畴，亦即原因范畴的客观实在性不依赖于直观的条件。现在，他在第169~173页又迈出一步，想保证一个关于据称根本不能是感官对象的东西的概念，亦即一个单纯存在者的概念具有客观实在性，并这样来自由地打开通向他所赞颂的理性心理学和理性神学的肥沃田野的通道，《批判》的美杜莎之头曾想把它们由此吓退。他在第169~170页的证明是：

[199]

(200) “具体的时间^①，或者我们感觉到的时间（也许应当说：我们在其中感觉到某种东西的时间），无非就是我们的表象的演替；因为就连运动中的演替也可以归溯到表象的演替。因此，具体的时间是某种复合的东西，其单纯的要素就是表象。既然一切有限的事物都处在一种不断的流动中（他从哪里知道

① 第170页一种抽象的时间的表述与这里出现的具体的时间的表述相对立，是完全错误的，必须公正地绝不准许，尤其是在事关极大的逻辑缜密性的地方，尽管这种滥用甚至是由近代逻辑学家们授权的。人们并不把一个概念抽象为共同特征，而是在一个概念的使用中抽掉包含在它之下的东西的差异。化学家惟有在从别的物质中提取一种液体，以便特别地拥有它时，才能够抽掉某种东西；哲学家抽掉他在概念的某种应用中要考虑的东西。谁要制定教育规则，他就可以这样做，他要么抽象地把一个孩子的概念，要么（具体地）把一个公民孩子的概念奠定为基础，而不谈抽象孩子和具体孩子的区别。抽象与具体的区别仅仅关涉概念的使用，不关涉概念自身。对这种经院哲学的缜密性的忽视，常常歪曲关于一个对象的判断。如果我说：抽象的时间或者空间具有这些或者那些属性，那就是说，好像时间和空间首先是在感官的对象上被给予，就像红颜色在玫瑰花、朱砂等等上被给予，只是在逻辑上从中提取出来似的。但如果我说：在时间和空间上，抽象地来看，也就是说，先于一切经验性条件，可以发现这些或者那些属性，那么，我认为我至少还可以把这些属性视为能够独立于经验（先天地）来认识的，如果我把时间视为一个纯然抽掉经验的概念，这就不随我的意了。在前一种场合，我关于纯粹的时间和空间能够与经验性规定的时间和空间有别，通过先天原理作出判断，至少是能够通过抽掉一切经验性的东西来尝试作出判断，因为我抽掉一切经验性的东西，而这是我在第二种场合，如果我把这些概念（如人们所说的那样）仅仅从经验抽象出来（如在上面关于红颜色的例子中），所不允许做的。——这样，以自己的假知识想要回避精确的检验的那些人，就必须隐藏在那些能够使这种假知识悄悄溜入的表述背后。

这是先天地说一切有限的事物，而不仅仅是说显象呢?)，所以，这些要素绝不能被感觉到，内感官绝不能分别地感觉到它们；它们总是连同某种先行的和后继的东西被感觉到的。此外，既然一切有限事物的变化之流是一种持久的（这个词是他自己加着重号的）、不间断的流动，所以，时间没有任何可感觉的部分是最小的部分，或者是一个完全单纯的部分。因此，具体时间的单纯要素完全处在感性的领域之外。——但是，知性使自己超出这个感性领域，因为它揭示无形象的单纯的东西，没有这种东西，感性的形象即便在时间方面也是不可能的。因此他认识到，时间的形象首先要求某种客观的东西，即这些不可分的要素表象，它们与处在有限精神的界限中的主观理由同时为感性提供具体时间的形象。因为由于这些界限，这些表象不能是同时的，而由于同样这些界限，它们在形象中不能被区别开来。”第171页关于空间说道：“直观的另一个形式亦即空间与时间多方面的同类性，免去了我们在对它的分析中重复与对时间的分析共有的一切的辛劳，——空间与其同时存在的复合物的最初要素，与时间的要素一样，是单纯的，并且处在感性的领域之外；它们是知性存在者，没有形象，它们不能在任何感性形式之下被直观；但它们尽管如此仍是真实的对象；这一切都是它们与时间的要素共有的。”

埃贝哈德先生选择他的证明，尽管在逻辑上不是特别成功地简明扼要，但却每次都是深思熟虑，适合于他的意图，而且尽管他出自容易猜出的原因并没有透露自己的意图，但把它的计划带到光天化日之下，毕竟不难，而且对于评判它来说也不多余。他要证明单纯存在者作为纯粹知性存在者的概念的客观实在性，并且在本是感官对象的东西的要素中寻找这种知性存在者；一个表面上未加考虑并且与他的意图相矛盾的手法。然而，他有充分的理由这样做。如果他想普遍地仅仅从概念出发

[201]

进行他的证明，如通常那样证明命题，即复合者的初始理由必须在单纯者中来寻找，那么，人们就会承认他这一点，但同时补充说：这虽然适用于我们的理念，如果我们想思维我们根本不能获得丝毫知识的物自身，但绝对不适用于感官对象（显象），惟有后者才是对我们来说可认识的客体，因而那个概念的客观实在性根本没有得到证明。因此，他必须甚至不情愿地在感官对象中寻找那些知性存在者。结果会是怎样的呢？他必须通过一个他让读者不易觉察的措辞，赋予非感性者的概念以另一种意义，不同于不仅《批判》，而且一般而言每个人都习惯于与之结合的意义。时而说，在感性表象上有不再被有意识地感觉到的东西，但毕竟知性知道它存在，就像物体或者还有我们的表象能力的规定的微小部分一样，人们并不是分别清晰地表象它们；但时而（主要是如果事关应当把那些微小部分确切地设想为单纯的）说，它是无形象的东西，它不可能有任何形象，不能在任何一个感性形式（亦即一个形象）下被表象（第171页）。——如果在某个时候有理由指责一个作家歪曲（不是混淆，混淆也可能是无意的）一个概念，那就是在这个事例中。因为在《批判》中，到处都是把非感性的东西仅仅理解为根本不能被包含在一个感性直观中的东西，哪怕是在极小的部分上，而且为此把感官客体上的某种东西塞给未经训练的读者，这是对他的一种蓄意诱惑，因为对这种东西不能给出任何形象（它被理解为一个直观，在某种关系中包含着一个杂多，从而在自身中包含着一个形状）。如果这种（并不十分精巧的）欺骗在他这里生效，那他就相信，知性在仅仅于理念中遇到的事物上所设想的真正单纯的东西对他来说如今（他没有觉察到矛盾）被在感官对象上指点出来，而这样这个概念的客观实在性就在一个直观上得到阐明。——现在，我们要详细地检验这个证明。

〔202〕

证明建立在两个陈述之上：首先，具体的时间和空间由单纯的要素构成；其次，这些要素尽管如此不是感性的东西，而是知性存在者。这两个陈述同时有同样多的错误，第一个是因为它与数学相矛盾，第二个是因为它与自身相矛盾。

就第一个错误而言，我们在这里可以简练从事。尽管埃贝哈德先生似乎与数学家们（虽然他常常援引他们）并不特别相熟，他毕竟会认为凯尔在其《真物理学导论》中关于仅仅通过一条直线与无限多别的直线相交所作出的证明是明白易懂的，并且从中看出：仅仅按照几何学的原理，即只能有一条直线通过给定的两个点，这条直线就不可能有单纯的元素。这种证明方式还能够以多种方式变化，并且同时包含着不可能在时间中假定单纯的部分的证明，如果人们把一个点在一条直线中的运动奠定为基础的话。——现在，人们在这里不可以寻找托词，说具体的时间和具体的空间不服从数学关于其作为想象的存在者的抽象空间（和时间）所证明的东西。因为不仅仅是由于以这种方式，在许多场合（例如在落体法则中）必须担忧物理学如果严格地遵从无可争辩的几何学学说就会陷入错误，所以同样可以如此无可争辩地证明，每一个事物在空间中，每一个变化在时间中，一旦它们占据空间或者时间的一个部分，就恰恰被分为如此之多的事物和如此之多的变化，与其被分为其所占据的空间或者时间的部分一样。为了也消除人们在这里所感到的悖谬（因为那需要首先把单纯者奠定为一切复合者的基础理性，因此而抗拒数学在感性直观上证明的东西），人们可以并且必须承认，空间和时间是纯然的思想物和想象力的存在者，不是它们通过想象力被虚构出来，而是想象力必须把它们奠定为其一切复合和虚构的基础，因为它们是我们的感性和直观的接受性的本质形式，一般而言通过它们对象被给予我们，它们的普遍条件必然同时是一切作为显象的感官客体的可能性

[203]

的先天条件，因而必须与它们相一致。因此，时间序列中以及空间中的单纯的东西是绝对不可能的，而如果莱布尼茨偶尔如此表述，以至于人们有时可以这样来解释他关于单纯存在者的学说，就好像他知道质料是由此复合而成的，那么，更公正的是，只要与他的表述能够一致，就这样来理解他，就好像他所说的单纯的东西不是质料的一个部分，而是我们称之为质料的显象的那个完全超越一切感性的东西的、完全不为我们所知的理由（这个理由或许也是一个单纯的存在者，如果构成显象的质料是一个复合者的话），或者，如果与之不能一致，人们甚至必须放弃莱布尼茨的说法。因为他并不是第一个，也将不是最后一个必须容忍他人在研究中的这种自由的伟大人物。

第二个错误涉及一个如此明显的矛盾，以至于埃贝哈德先生必定已经觉察这种矛盾，但却尽自己所能黏合和粉饰它，以便使它不被察觉，也就是说，一个经验性直观的整体处在感性领域之内，但该直观的单纯要素却完全处在感性领域之外。因为他不想让人们通过理性思考把单纯的东西作为理由加给空间和时间中的直观（这样一来他就会过于接近《批判》了），而是想让人们在感性直观的基本表象上遇到它（虽然没有清晰意识），并且要求由它复合而成的东西应当是一个感官存在者，而其部分却不是感官的对象，而是知性存在者。他在第170页说道，“具体时间（以及这样一种空间）的要素并不缺少这种直观者”，但尽管如此，“它们不能在任何感性形式下被直观”（第171页）。

〔204〕

首先，是什么导致埃贝哈德先生陷入这样一种罕见的、看起来荒谬绝伦的混乱的？他自己看出，不给予一个概念以相应的直观，它的客观实在性就不确定。现在，既然他要保证某些理性概念，例如这里的一个单纯存在者的概念，具有客观实在性，确切地说是这样来保证，即这个单纯存在者绝不会是一个

客体，关于它（如《批判》所声称的）绝对不可能有进一步的认识，在这种情况下那个为其可能而设想出那种超感性客体的直观，就必须仅仅适用于显象，而这是他同样不想承认《批判》的，所以，他不得不用非感性的部分来复合而成感性直观，这就是一个明显的矛盾。^①

但是，埃贝哈德先生如何帮助自己摆脱这种困难呢？其手段是一种纯然的语词游戏，这些语词应当借助其双重含义拖上一刻。一个不能被感觉的部分完全处在感性领域之外；但不能被感觉的是绝不能被分别感觉的东西，而这就是事物中以及我们的表象中的单纯的东西。应当使一个感官表象或者其对象各部分成为知性存在者的第二个词，是无形象的单纯物。这个表述似乎让他最满意；因为他后来使用这个表述最频繁。不能被感觉却构成能被感觉的东西的一个部分，他自己也觉得，要由此把非感性者的概念耍弄进感性直观，是显著地自相矛盾的。

一个不能被感觉的部分，在这里指的是一个经验性直观的一个部分，也就是说，它的表象人们没有意识到。埃贝哈德先生不愿意明说；因为如果他对此作出后一种解释，他就会承认，在他那里感性无非就是在直观的一种杂多中含混的表象的状态，但他却想逃避《批判》的这种指责。与此相反，如果在本真的

[205]

① 人们在这里必须注意，他现在想不把感性仅仅规定为表象的含混，而是同时规定为一个客体被给予感官（第299页），恰如他为自己的利益而由此达成了某种东西似的。他在第170页把时间的表象归给感性，因为它的单纯的部分鉴于有限精神的界限而不能被区别开来（因此那个表象是含混的）。此后（第299页）他却想对这个概念有所限制，以便他能够逃避对此有理由的指责，并且附加上那个条件，而那个条件恰恰是对他来说最不利的条件，因为他想证明单纯的存在物是知性存在物，这样就把一个矛盾带进了他自己的主张。

意义上使用“能被感觉”这个词，那么显而易见的是：如果一个感官对象没有一个单纯的部分是能被感觉的，那么，这个对象作为整体自身也根本不能被感觉，而反过来说，如果某种东西是感官和感觉的一个对象，那么，所有的单纯部分都必须是感官和感觉的一个对象，即便对它们可能缺乏表象的清晰性；但是，一个整体的部分表象的这种含混性，只要知性看出它们尽管如此仍必须包含在整体及其直观中，就不能把它们置放在感性领域之外，使它们成为知性存在者。牛顿的那些构成物体的颜色粒子的小薄片，还没有任何显微镜能够发现，而是知性认识到（或者揣测出）它们不仅存在，而且也确实在我们的经验性直观中被表象，虽然没有意识。但因此就伪称它们是根本不能被感觉的，并进一步伪称它们是知性存在者，他的追随者们没有一个人想到这一点；但在如此小的部分和完全单纯的部分之间，除了在减小的程度上之外，没有进一步的差别。一切部分都必须必然地是感官的对象，如果整体应当是感官的对象的话。

但是，说一个单纯的部分尽管自己是一个形象，亦即一个感性直观的部分，却没有形象，这并不能把它提升到超感性事物的领域。单纯的存在者当然（如《批判》所指出的）必须被设想为提高到感性事物领域之外的，其概念不能相应地被给予任何形象，亦即某一个直观；但在这种情况下，人们就也不能把它们作为部分归给感性事物。但是，如果它们毕竟（违背数学的证明）被归给感性事物，那么就得出，没有任何形象与它们相应，根本没有，它们的表象是某种超感性的东西；因为它是单纯的感觉，因而是感性的要素，而知性由此就不再使自己超越感性，除非它把感性设想为复合的。因为前一个概念只是后一个概念的否定，而后一个概念同样是一个知性概念。只有在这种情况下，它才会使自己超越感性，即它把单纯的东西完全从感性直观及其对象中逐出，并用质料的无限可分性（如数

〔206〕

学所要求的那样)来开启对微观世界的一种展望,但正是从感性复合物的这样一种内在解释理由的不充分(这种理由由于在划分中完全缺少单纯者而没有完备性)而推论到感性直观的整个领域之外的这样一种单纯的东西,这种单纯的东西不是被设想为感性直观中的一个部分,而是被设想为感性直观的不为我们所知而仅仅存在于理念之中的理由;但在这时,埃贝哈德先生如此难以作出的承认,即对于这种超感性的单纯者不可能有丝毫知识,就会是不可避免的了。

实际上,为了避开这种承认,在所谓的证明中占支配地位的是一种罕见的双关语。“一切有限事物的变化之流是一种持久的、不间断的流动,——没有任何可感觉的部分是最小的部分,或者是一个完全单纯的部分”,这段话如此说,就好像是数学家在口授。但紧接着,却在同一些变化中有了单纯的部分,只不过知性未认识它们,因为它们是不可感觉的。但它们一旦在其中,变化之流的那个 *lex continui* [连续律] 就是错误的,它们是一阵一阵地发生的,而且它们不像埃贝哈德先生错误地表述的那样被感觉,亦即被有意识地感知,这根本不取消它们的特殊属性,即作为部分属于纯然经验性的感官直观。埃贝哈德先生也许应当对持久性有一个确定的概念吧?

一言以蔽之:《批判》曾宣称,不给予一个概念以相应的直观,它的客观实在性就绝不能得到澄清。埃贝哈德先生要证明相反的东西,并且联系到某种显而易见错误的东西,亦即知性在时间和空间中作为直观对象的事物上认识到单纯的东西,虽然如此,我们还是愿意承认他这一点。但这样一来,他就没有反驳《批判》的要求,而是按照他的方式满足了它。因为《批判》所要求的,无非是在直观上证明客观实在性,但由此就给予概念以相应的直观,这恰恰是《批判》所要求而他想反驳的。

(207)

对于一件如此清晰的事情,我不会长时间在这里纠缠,它

自身就带有一个无可置疑的证明，证明埃贝哈德先生如何根本看不出《批判》在区分对象的感性的东西和非感性的东西时的意思，或者如果他愿意，是他曲解了《批判》。

三、从感性的东西上升到非感性的东西的方法， 据埃贝哈德先生

埃贝哈德先生从上述证明，特别是后一个证明引出的结论，就是第 262 页的结论：“因此，由于空间和时间同时有主观理由和客观理由，这个真理就这样会得到完全无可争辩的证明。得到证明的会是，它们的最终客观理由就是物自身。”现在，《批判》的每一个读者都将承认，这恰恰是我自己的主张，因此，埃贝哈德先生以他的无可争辩的证明（它们如何无可争辩，人们可以从上面看出）没有主张任何不利于《批判》的东西。但是，这些客观的理由，亦即物自身，不能在空间和时间中来寻找，而是要在《批判》称之为空间和时间在感性之外的或者超感性的基底（本体）的东西中寻找，这是我的主张，埃贝哈德先生想证明它的反面，但却从来不愿明说，即便此处结论中也不愿明说。

(208) 在第 258 页第 3 和第 4，埃贝哈德先生说道，“空间和时间除了主观理由之外也有客观理由，而这些客观理由并不是显象，而是真实的、可认识的事物”；第 259 页说道，“它们的最终理由是物自身”，这一切是《批判》一字不差地和反复地同样主张的。埃贝哈德先生通常对自己有利时目光足够锐利，这次对自己不利时就不锐利了，这是怎么发生的？我们是在与一个做作的人打交道，他看不到某种东西，乃是因为他不想让它被看到。他真正想要的是读者不要看出，他那些不应当是显象，而是物自身的客观理由纯然是显象的部分（单纯的部分）：因为在这里，人们马上就会觉察到这样一种解释方式的不适用

性。因此，他使用“理由”这个词，因为部分毕竟也是一个复合物的可能性的理由，而在这里他与《批判》用的是同一种语言，亦即关于那些不是显象的最终理由。但是，如果他坦率地谈论显象的部分毕竟自身不是显象，谈论一个感性物的部分毕竟是非感性的，那么，这种荒唐就会引人注目（尽管人们承认单纯部分的预设）。但是，“理由”这个词掩盖了这一切；因为不小心的读者相信是把它理解为与那些直观完全不同的某种东西，如《批判》所想要的那样，而且劝服自己认为对超感性事物的一种认识能力通过知性本身在感官对象上得到了证明。

特别是在评判这种欺骗时，关键在于读者牢记我们关于埃贝哈德对空间和时间以及一般而言感官认识的定义所说的东西。在他看来，某种东西只有在其表象包含着如他所表述可被感觉，亦即在直观中被有意识地感知的部分时，才是感官知识和同样的显象的客体。表象很快就不再是感性的，而且对象不再作为显象，而是作为物自身被认识，一言以蔽之，从现在起，一旦知性看出并且揭示显象的最初理由，这种东西就是本体，而这些最初理由在他看来应当是这种显象自己的部分。因此，在一个作为现象的物和它以之为理由的本体的表象之间的区别，无非就是在我远远地看到的一个人群和我如此接近，以至于能够数出每一个人的同一个人群之间的区别；只不过他宣称，我们绝不能如此接近它，但这并不构成实际上的区别，而是只构成我们的感知能力的程度上的差别，我们的感知能力在这里就种类而言始终是同样的感知能力。如果这一点确实是《批判》在其感性论中花费如此大的力气，在作为显象的事物的知识和按照事物作为物自身所是的东西关于它们的概念之间所作出的区别，那么，这种区分就会是一种纯然的儿戏，甚至对它的一种详尽的反驳也会不配有更好的名称。但现在，《批判》指出（在众多例子中只举一个例子），在作为外感官的一

[209]

切对象之总和的物体世界里，虽然到处都有复合的东西，但在它里面却根本没有发现单纯的东西。但它同时证明，理性如果设想一个由实体复合而成的东西，作为物自身，那么，它就绝对必须把这个东西设想为由单纯的实体构成。按照空间中对象的直观必然自身带有的东西，理性不能够也不应当设想它们里面的单纯的东西，由此得出：即使我们的感官会无限地敏锐，对它们来说，也必定依然完全不可能哪怕只是更接近单纯的东西，更不用说最终遇到它了，因为根本没有在它们里面发现它；在这种情况下就没有出路了，除非承认：物体根本不是物自身及其我们用有形事物来命名的感官表象，无非是某种惟有作为物自身才能包含单纯者^①的东西的显象，但对于我们来说依然完全不可认识，因为它惟有在其下才被给予我们的直观，并

① 把一个客体表象为单纯的，这是一个纯然否定的概念，它对于理性来说是不可避免的，因为惟有它才包含着一切复合物（作为一个物，不是纯然的形式）的无条件的东西，复合物的可能性在任何时候都是有条件的。因此，这个概念不是扩展性的知识成分，而是仅仅表示一个应当与感官客体（它们都包含着一种复合）区别开来的某物。如果我现在说：充当复合物的可能性的根据的东西，因而惟有它不能被设想为复合的，它就是本体（因为在感性物中找不到它），那么，我由此并不是说：对于作为显象的物体来说，有一个由如此多的单纯存在者作为纯粹的知性存在者组成的集合体来充当根据；而是说：作为基底处在那个显象之下的超感性的东西，作为物自身是复合的还是单纯的，对此没有人知道一丝一毫的东西，而且，这是关于感官对象的学说的一种完全误解了的表象，这些对象作为纯然的显象，人们在想象自己或者试图想象别人时必须加给它们某种超感性的东西，由此指的是，质料的超感性基底就像我划分质料本身一样，被按照其单子划分；因为这样的话，单子（单子只是复合物的一个不再有条件的条件的理念）就会被置入空间，而在空间中它就不再是一个本体，并且又自身是复合的了。

不提供它独自属于它自身的属性，而是仅仅提供我们的感性的主观条件，我们惟有在这些条件下才能对它们获得一种直观的表象。——因此，在《批判》看来，显象中的一切东西自身都又是显象，只要知性总是能够把它分解成它的各部分，并且证明感官不再达到其清晰感知的其各部分的现实性；但在埃贝哈德先生看来，它们在这种情况下就立刻不再是显象，而是事物自身。

[210]

由于对于读者来说也许显得难以置信，埃贝哈德先生居然肆意如此明显地曲解他要反驳的《批判》所给出的关于感性物的概念，甚或关于感官存在者与知性存在者的区别据说提出了一个如同表象方式的纯然逻辑形式般乏味的、在形而上学中完全没有目的的概念，所以，对于他所认为的东西，我们要让他自己作出解释。

也就是说，埃贝哈德先生在第 271~272 页毫无必要地花费许多力气来证明从来没有人怀疑过的东西，此外自然而然地也感到惊奇，这样就有某种东西可能被批判的唯心论忽视了，即一个概念个别地只能在经验的对象上得到证明的客观实在性，毕竟无可争议地也普遍地，亦即一般而言对于事物来说可被证明，而且这样一个概念并非没有某种客观实在性（尽管结论是错误的，即这种实在性由此也对于不能是经验对象的事物的概念得到了证明）。在此之后，他接着说：“我在这里必须利用一个例子，关于它的适当的可用性，我们可以下面再继续确认。人在其当前状态中的感官和想象力不能对一个千角形构成一个精确的形象；也就是说，不能构成一个使其把千角形例如与九百九十九角形区别开来的形象。惟有当我知道一个图形是千角形时，我的知性才能附加上它的不同谓词等等。因此，怎样能够证明，知性关于一个物自身既根本不能肯定任何东西，也不能否定任何东西，乃是因为想象力不能对它构成一个形象，或者是因为我们并不认识属于它的个体性的所有规定？”后面，亦

[211]

即在第291~292页，他这样来解释《批判》在逻辑意义上的感性和先验意义上的感性之间所作出的区别，“知性的对象是无形象的对象，与此相反，感性的对象是有形象的对象”，并从莱布尼茨^①那里援引永恒性的例子，我们对于永恒性不能构成形象，但却能够构成一个知性理念，但他同时也援引上述千角形的例子，关于千角形他说，“人的感官和想象力在其当前状态中不能构成一个使其把它与九百九十九角形区别开来的形象”。

现在，人们不能要求有比埃贝哈德先生在这里给出的更清晰的证明了，我不想说它是出自对《批判》的任意曲解，因为要由此来行骗，它显然还远远不够，它是出自对关键在于何处这个问题的完全无知。一个五角形在他看来还是一个感官存在物，但一个千角形就已经是一个纯然的知性存在物，是某种非感性的东西（或者如他所表述，某种无形象的东西）了。我担心，一个九角形就已经处在从感性的东西到超感性的东西的半途上了；因为如果不用手指数一遍各边，人们就难以通过纯然的概览来规定各边的数目。问题是：对于不能被给予一个相应的直观的东西，我们是否能够希望获得一种知识。就不能是感官对象的东西而言，这是被《批判》否定了的，因为对于概念的客观实在性来说，我们总是需要一个直观，但我们的直观、甚至在数学中被给予的直观，都是感性的。与此相反，埃贝哈

〔212〕

① 读者千万不要马上把埃贝哈德先生从莱布尼茨学说推论出来的东西记在这位莱布尼茨的账上。莱布尼茨要驳斥洛克的经验论。对于这个意图来说，这类例子由于是数学例子，是十分合适的，为的是证明，数学知识能够比经验性获得的概念扩展到更远的地方，并由此针对洛克的攻击来捍卫数学知识的先天起源。至于对象由此而不再仅仅是感性直观的客体，并且预设另一种存在者来充当根据，他根本不可能想到去这样主张。

德先生肯定这个问题，并且不成功地援引任何时候都在直观中演证一切的数学家，就好像数学家没有在想象力中给予他的概念以一个精确相应的直观，就完全能够通过知性给它的对象配上不同的谓词，因而也无须那个条件就认识它。如果阿基米德围着圆画一个九十六角形，并且也在圆里面画一个九十六角形，以便证明圆比前者小并且比后者大，以及小多少和大多少，那么，他在这时是不是给他关于上述正多角形的概念加上一个直观？他不可避免地把它奠定为基础，但并不是通过它把这个多角形现实地画出来（这是一个不必要的和荒唐的要求），而是通过他了解构思自己的概念的规则以及自己把多角形的大小任意地规定得接近客体的大小，因而按照概念在直观中给出它的能力，并这样来证明规则本身，从而也证明这个概念对于想象力的应用的实在性。如果人们让他去查明用单子如何能够复合而成一个整体，那么，由于他知道自己不能在空间中寻找这类理性存在者，他就会承认，人们对此根本不能说任何东西，因为这是些超感性的存在物，它们只能出现在思想中，但绝不能作为这样的存在者出现在直观中。——但是，就这样的存在者要么对于我们感官的敏锐程度来说太小，要么它们的众多在一个被给予的直观表象中对于想象力当时的程度及其把握能力来说太大而言，埃贝哈德先生希望它们被视为非感性的对象，对于它们，我们应当能够通过知性认识很多东西；在这方面，我们也要随他去吧，因为关于非感性的东西的这样一个概念与《批判》对此给出的概念没有任何相似之处，而且既然他已经在表述中带有一种矛盾，就将很难有仿效者。

从迄今为止所讲的东西中，人们清晰地看出：埃贝哈德先生在感官中寻找一切知识的材料，在这一点上他不无道理。但是，他毕竟也想把这种材料加工成超感性事物的知识。给他充当这种过渡的桥梁的，就是充足理由律，他不仅不受限制地普

[213]

遍接受它，但他在这里却要求感性的东西与理智的东西的一种完全不同于他想承认的区别方式，而且他还按照它的公式小心翼翼地把它与因果律区别开来，因为他会因它而在自己的意图上遇到障碍。^①但是，这座桥梁是不够的；因为在彼岸，人们不能用任何感官表象的材料来建设。现在，他虽然使用这些材料，因为他（与每个人一样）没有别的材料；但是，他事先相信作为感官表象的部分所找到的单纯的东西，他却通过致力于演证它是质料而为其洗刷和涤清这种污点，因为它在感官表象中绝不能仅仅通过知觉被发现。但现在，毕竟这个局部表象（单纯的东西）一度在质料中，作为感官的对象，按照他的托词是现实的；而且在这里，尽管有那种演证，总还是有小小的疑虑，即一个只能在一个感官对象上来证明的概念，如果它应当指的是一个根本不能是一个感官对象（也不能是这样一个对象的同质的部分）的存在者，人们应当如何保证它的实在性。因为一度不确定的是，如果人们从单纯的东西除去使它能够是质料的一个部分的所有属性，究竟是否剩下某种能够叫做一个可能事物的东

① 一切事物都有其理由，或者换句话说，一切都只是作为结果而实存，亦即按照其规定依赖于某种别的东西，这个命题毫无例外地适用于在空间和时间中作为显象的一切事物，但绝不适用于物自身，而埃贝哈德先生本来是为了物自身而给予这个命题以那种普遍性的。但是，如此普遍地把它表述为因果性原理：一切实存的东西都有一个原因，也就是说，仅仅作为结果而实存，就更不适用于他的事情了：因为他正是打算证明关于一个不再依赖于任何原因的元始存在者之概念的实在性。这样，人们就看到自己被迫隐藏在任意曲解的表述背后了，如他在第259页这样使用“理由”这个词，以至于人们被诱导去相信，他指的是某种与感觉有别的東西，因为他毕竟这一次所理解的仅仅是部分感觉，人们在逻辑方面也习惯于把它们称为一个整体的可能性的理由。

西。所以，他通过那种演证证明了单纯的东西作为质料的部分，因而作为一个仅仅属于感官直观和一个就自身而言可能的经验的客体的实在性，但绝没有证明对于每一个对象，甚至对于感官直观之外的超感性对象的实在性，而这毕竟恰恰是问题所在。

[214]

在所有从第 263~306 页得出并且应当用来证实上述内容的东西中，如人们轻而易举就能够预见的，所能发现的无非是对《批判》的命题的歪曲，特别是对仅仅涉及思维形式（不考虑某一个对象）的逻辑命题的曲解和与先验命题（它们是知性完全纯粹地，而且无须除了自身之外的一个别的源泉而把那种形式先天地用于认识事物的方式）的混淆。属于前者的，其中之一就是第 270 页把《批判》的推论翻译成一个三段论的形式。他说，我是这样推理的，“所有不是显象的表象都空无感性直观的形式（一个不恰当的表述，它从未出现在《批判》中，但可以就此打住）。——所有关于物自身的表象都是并非显象的表象（就连这一点的表述也违背《批判》，那里说的是：它们是并非显象的事物的表象）。——因此，它们绝对是空的”。在这里，有四个基本概念，而我如他所说，本来必须推论说，“因此，这些表象空无感性直观的形式”。

现在，后者确实是人们惟一能够从《批判》得出的结论，而前者则只是埃贝哈德先生杜撰的。但是，按照《批判》却有如下附加三段论紧随其后，通过它们最终得出那个结论。也就是说：空无感性直观形式的表象，则空无一切直观（因为我们的一切直观都是感性的）。——现在，物自身的表象是空无什么的。——因此，它们空无一切直观。而最后：空无一切直观的表象（它们作为概念，不能被给予任何相应的直观）是绝对空的。——现在，关于并非显象的事物的表象空无一切直观。——因此，它们（在知识上）是绝对空的。

在这里，人们应当怀疑埃贝哈德先生什么呢：是洞识还是

正直？

[215]

在这里，关于他对《批判》的真实意思完全认识错误，关于他伪称为了一个更好的体系可以用来替代前者的东西毫无根据，只能给出若干凭据；因为即便是埃贝哈德先生的最坚决的争执伙伴，也会对把他的异议和反主张的要素置入一个自身相契的联系之中这件工作感到疲劳。

他在第 275 页问道：“谁（什么）给予感性以其材料，亦即感觉？”在此之后，他相信反驳了《批判》，因为他在第 276 页说，“我们可以选择我们想要的东西——这样，我们想到物自身”。现在，这正是《批判》始终不渝的主张；只不过它并不把感性表现的材料的那种理由又设定为作为感官对象的事物，而是设定为作为其理由，而且我们对之不能有任何知识的某种超感性的东西。它说的是：作为物自身的对象为经验性直观（它们包含着根据其感性来规定表象能力的理由）提供材料，但它们并不是经验性直观的材料。

紧接着问的是，知性现在如何加工那种材料（无论它是从何处被给予的）。《批判》在先验逻辑中证明：这是通过把（纯粹的或者经验性的）感性直观归摄在范畴之下进行的，关于一般事物的这些概念必须先天地建立在纯粹知性之中。与此相反，埃贝哈德先生在第 276~279 页阐明他的体系，他说，“我们不能有任何普遍的概念，不是我们从我们通过感官感知到的或者我们在我们自己的灵魂中意识到的事物抽象出来的”，然后他在同一段话中严格地规定了这种与个别的东西的分离。这是知性的第一个行动。据第 279 页，第二个行动在于：它用那种提炼出的材料复合成概念。因此，知性凭借抽象（从感官的表象）一直达到范畴，而现在，它由此以及由事物的本质性成分上升到事物的属性。这样，第 278 页说道，“知性因此而借助理性获得新的复合概念；就像它甚至通过抽象上升到越来越普遍的和单纯的概

[216]

念，直至达到可能的东西和有根据的东西的概念一样”等等。

这种上升（也就是说，如果这能够叫做上升，它只是在知性的经验应用中对经验性的东西的一种抽象，然后剩下我们甚至按照我们知性的自然性状事先就先天地置入的理智的东西，亦即范畴）只是逻辑的，亦即上升到更普遍的规则，但这些规则的应用始终只停留在可能经验的范围之内，因为关于可能经验中的知性应用，那些规则恰恰是抽象的，在这里，范畴被给予一个相应的感性直观。——对于真正的实在的上升，亦即上升到另一个类的存在者，不同于一般而言能够被给予感官，甚至最完善的感官的存在者，就会要求另一种直观，我们称之为理智直观（因为属于知识且非感性的东西，不可能有别的名称和意义），但对这种直观来说，我们不仅不再需要范畴，而且范畴即便有知性的这样一种性状也不会有用。谁会给我们注入这样一种直观着的知性，或者如果这样一种直观着的知性隐秘地处在我们里面，而使我们认识它呢？

但是，现在埃贝哈德先生也有办法。因为根据第 280~281 页，“也有一些并非感性的直观（但也不是知性的直观）——是一种与空间和时间中的感性直观不同的直观”。——“具体时间的最初要素和具体空间的最初要素不再是显象（感性直观的客体）。”因此，它们是真正的事物，是物自身。他在第 299 页这样把非感性直观与感性直观区别开来，即它是这样的直观，在它里面，某种东西“通过感官被不清晰地或者含混地表象”，而且他在第 295 页要通过“清晰认识的能力”来定义知性。——因此，一种非感性的直观与感性的直观的区别就在于，具体空间和时间中的单纯部分在感性直观中被含混地表象，但在非感性直观中却被清晰地表象。以这种方式，《批判》在关于单纯存在者的概念的客观实在性方面的要求就自然而然得到满足，因为它被给予了一个相应的直观（只不过不是感性的直观）。

〔217〕

这是一种上升，为的是跌得更深。因为如果那些单纯的存在者被通过理性思考置入直观中，那么，它们的表象，作为包含在经验性直观中的部分，就得到了证明，而对它们来说也依然有直观，它是就整体而言的直观，亦即是感性的。一个表象的意识并不造成它的类属性状中的任何区别；因为这种意识能够与所有的表象相结合。一个经验性直观的意识就叫做感知。因此，那些所谓的单纯部分不被感知，这并不造成与它们作为感性直观的性状的任何区别，以使我们的感官，同时也有想象力如果更敏锐，就有意识地把握其直观的杂多，如果其再扩展，就凭借这种表象的清晰性^①在它们那里感知某种非感性的

〔218〕

① 因为也有一种直观中的清晰性，因而也有个别物的表象的清晰性，不仅仅是一般的事物表象的清晰性（第295页），它可以被称为感性的，与逻辑的、通过概念的清晰性完全不同（就像一个新荷兰野蛮人最初看到一座房子，并且离它足够近，可以区分它的所有部分，但毕竟对它没有丝毫概念时的清晰性一样），但当然不能包含在一本逻辑手册之中，因此也根本不允许不用《批判》的定义，在那里知性被解释为通过概念进行认识的能力，而如他所要求的那样，为此目的来假定清晰认识的能力。但尤其是，前一种解释之所以是惟一合适的解释，乃是因为知性由此也被称为原初仅仅从它产生的概念（范畴）的先验能力，与此相反，后一种解释则仅仅表明逻辑的能力，即充其量通过纯然清楚的表象及其特征的分别也使感官的表象获得清晰性和普遍性。但是，埃贝哈德先生很在意的是，通过给他的定义加上模棱两可的特征来回避最重要的批判研究。属于此列的也有一种普遍事物的知识这个表述（第295页以及别的地方），这是一个完全应予摈弃的经院哲学概念，它可能重新唤起唯名论者和唯实论者的争执，而且它虽然处身于好多形而上学纲要之中，却毕竟绝对不属于先验哲学，而仅仅属于逻辑学，因为它并不表示事物的性状的区分，而只表示概念的运用的区别，即概念是被一般地运用还是被用在个别的东西上。然而，这个表述毕竟除了无形象者的表述之外，有助于拖住读者一刻，就好像由此思考了一种特别的客体，例如单纯的要素似的。

东西。——在这里，也许读者将想起来问一问：当埃贝哈德先生一度（第169页）超越感性领域时，他为什么却一直使用非感性者的表述，而不宁可使用超感性者的表述。然而这件事也是深思熟虑地做出来的。因为对于后者来说，会非常引人注目的是，他不能把它从感性直观中挑拣出来，正因为这直观是感性的。但是，非感性表示一种纯然的欠缺（例如在一个感官对象的表象中欠缺对某种东西的意识），而读者并未立刻察觉，由此悄悄地把一个关于另一种现实对象的表象送到了他手中。我们后面要谈到的表述，亦即普遍事物（不是事物的普遍谓词）的表述，读者由此认为必定是理解了一类特殊的存在物，或者非同一的判断（不是综合判断）的表述，同样是这种情况。为把贫乏当做重要的事物兜售给读者，在选择不确定的表述时，是需要很多艺术的。

因此，如果埃贝哈德先生正确地解释了莱布尼茨—沃尔夫关于直观的感性的概念：即它仅仅在于直观中表象的杂多的含混，而这直观毕竟表象着物自身，但物自身的清晰认识则基于知性（知性认识到那直观中的单纯的部分），那么，《批判》就没有给那种哲学捏造和错误地强加任何东西，剩下的只是还要澄清，它是否也有权利说：那种哲学为了说明感性（作为一种特殊的接受性能力）的特征而采取的立场是错误的。^①他在第

① 埃贝哈德先生在第298页对这样一种指责（他在上面强加给它一种错误的表述）的放肆也以一种可笑的方式破口大骂、大动肝火。如果有人想到指责西塞罗，说他的拉丁语写作不好，那么，就会有某个西奥皮乌斯（一位著名的语法狂）相当不客气地，但毕竟有道理地指出他的局限；因为什么是好拉丁语，我们只能从西塞罗（以及他的同时代人）学习。但是，如果有人相信能在柏拉图或者莱布尼茨的哲学中发现错误，那么，甚至在莱布尼茨身上也有某种东西可指责，这种激动就会是可笑的。因为什么在哲学上是正确的，没有一个人能够并且必须从莱布尼茨学习，相反，一个人和另一个人同样接近的试金石，是共同的人类理性，而且不存在哲学的经典作家。

〔219〕

303 页是这样来证实感性概念在《批判》中被赋予莱布尼茨哲学的这种意义的：他把显象是含混的表象的主观理由设定为没有能力区别一切征象（感官直观的部分表象），而且当他在第377页指责《批判》没有说明这个理由的时候，他说道：它就在于主体的局限。至于除了直观的逻辑形式的这些主观理由之外，显象也有客观的理由，《批判》自己就是这样主张的，而且在这点上它与莱布尼茨并无抵触。但是，如果这些客观理由（单纯的要素）作为部分就在显象自身中，只是由于含混而不能作为这样的要素被感知，而只能被演证进去，那么，这些直观就应当叫做感性的直观，但毕竟不仅仅叫做感性的直观，而是由于后一种原因也叫做理智的直观，这却是一个明显的矛盾，而且不能这样来解释莱布尼茨关于感性和显象的概念，要么是埃贝哈德先生对莱布尼茨的见解给出了一个完全错误的解释，要么是必须毫不犹豫地摒弃他的见解。二者必居其一：要么按照客体完全是理智的，也就是说，我们直观事物，是如其就自身而言之所是，而在这种情况下，感性就仅仅在于与这样一种无所不包的直观不可分割的含混；要么它不是理智的，我们把它仅仅理解为我们被一个就自身而言完全不为我们所知的客体刺激我们的方式，而这时，感性就根本不再有含混，以至于毋宁说，它的直观毕竟也可能具有最高程度的清晰性，而如果在它里面有单纯的部分，它也能够扩展到对这些部分的清晰的区分，但尽管如此所包含的却一点也不会多于纯然的表象。二者不能在同一个感性概念中来思维。因此，要么埃贝哈德先生赋予莱布尼茨的感性仅仅由于逻辑形式（含混）而与知性知识有别，此时它在内容上所包含的全然是物自身的知性表象，要么它也先验地，亦即在起源和内容上与知性知识有别，因为它根本不包含客体自身的性状的任何东西，而只包含主体被刺激的方式，此外它可以想怎样清晰就怎样清晰。在后一种情况

〔220〕

下，这就是《批判》的主张，人们若不把感性仅仅设定为被给予的直观所包含的表象的含混，就不能用第一种意见来与它相对立。

一种感性理论把感性视为一种具有其可以按照普遍的原则来规定的先天形式的特殊直观方式，一种感性理论把这种直观假定为对物自身的纯然经验性把握，它只是由于表象的不清晰而（作为感性直观）有别于一种理智直观，这两种理论之间的无限区别，人们不能比埃贝哈德先生违背自己的意志所做的更好地展示它了。也就是说，从表象力的无能、孱弱和局限（全然是埃贝哈德先生自己所使用的表述）中，人们不能推导出知识的任何扩展，推导出客体的任何积极规定。被给予的原则必须自身是某种积极的东西，它为这样一些命题构成基底，但当然只是纯然主观的，只是就客体仅仅被视为显象而言适用于客体。如果我们除去埃贝哈德先生的感性直观对象的单纯部分，并且承认他以力所能及的最佳方式讲解了它们按照其理由律的结合，他要怎样以及通过哪些推理来从他关于单子以及单子通过力量的结合的概念得出空间的表象：它作为完整的空间有三个维度，此外在它的三种边界中，有两个自身还是空间，第三个，亦即点，则是一切边界的边界？或者就内感官的客体而言，他要怎样把为内感官奠定基础的条件亦即时间理性思考为量，但只具有一个维度，而且理性思考为（正如空间也是那样）由其单纯部分组成的持续不断的量，按照他的见解感官虽然感知到这些单纯的部分，但却不是分别感知它们的，与此相反知性却思维到它们，并且要从局限、不清晰，因而从纯然的缺陷推导出一种如此积极的知识，它包含着在一切知识中最能先天地扩展自己的科学（几何学和一般自然学说）的条件？他必须把所有这一切属性都假定为错误的和纯然杜撰的（就像它们也与他所假定的单纯的部分正相矛盾一样），或者他必须不

(221)

在物自身中，而是在作为显象的物中寻找这些属性的客观实在性，也就是说，他在主体中以及在主体的接受性中寻找其表象（作为感性直观的客体）的形式，即能够接受被给予对象的一个直接的表象，这种形式如今先天地（也在对象被给予之前）使人可以理解客体惟有在其下才显示给感官的那些条件的一种杂多知识的可能性。现在，人们可以把埃贝哈德先生在第377页说的话与此进行比较，“在显象那里什么是主观的理由，康德先生没有予以规定。——它们就是主体的局限”（如今这是他的规定）。且请阅读并且作出判断。

我是否“把感性直观的形式理解为认识能力的局限，由此杂多就成为时间和空间的形象，或者就是这些一般而言的形象本身”，对此埃贝哈德先生（第391页）不能肯定。——“谁设想原初地，而不是在其理由中获取它们，谁就是在设想一种 *qualitatem occultam* [隐秘的质]。但是，如果他接受上述两种解释中的一种，那么，他的理论就要么完全、要么部分地包含在莱布尼茨的理论中。”在第378页，他要求对那种显象形式有一种教诲，他说，“无论它是温和的还是生硬的”。他自己喜欢在这一章中主要接受后一种口气。我却想用第一种口气，它适合于在自己这方面有优势理由的那种人。

《批判》绝对不允许任何天赋的或者生而具有的表象；一切表象，无论是属于直观还是属于知性概念，它全都假定它们是获得的。但是，也有一种原初的获得（就像自然法权的教师们所表述的那样），从而也是之前根本还不实存，因而在这个行动之前不属于任何事物的东西的获得。这类东西如《批判》所主张的那样，首先是事物在空间和时间中的形式，其次是杂多在概念中的综合统一；因为二者中没有一个是我们的认识能力从客体获取的，是在客体中就自身而言被给予的，相反，它们是我们的认识能力从自身先天地实现的。但是，在主体中必

须有这样做的一个理由，它使得所说的表象有可能这样而不是那样产生，并与尚未被给予的客体联系起来，而且至少这个理由是生而具有的。（既然埃贝哈德先生自己发觉，为了有权利使用“天赋的”这个表述，人们必须预设上帝的存在已得到证明，为什么他还在涉及一切知识的最初基础的批判中使用它，而不使用“生而具有的”这个旧表述呢？）埃贝哈德先生在第390页说，“关于空间和时间的普遍的、尚未确定的形象的理由，而且灵魂是以它们被创造的”，但是在下一页又怀疑，我是把直观的形式（应当叫做：直观的一切形式的理由）理解为认识能力的局限，还是理解为那些形象本身。他如何能够哪怕只是以可疑的方式揣测出前者，这一点是根本无法理解的，因为他毕竟必须意识到，他要与《批判》相对立地实施对感性的那种解释方式；但后者，亦即他怀疑我是否并不理解关于时间和空间的不确定的形象，也许可以得到解释，但却无法得到赞同。因为我当时在什么地方把形象在其中才得以可能的空间和时间的直观本身称做形象了（这些形象任何时候都以一个概念为前提条件，它们是该概念的展示，例如一个三角形的概念的不确定形象，为此既未被给予各边的比例也未被给予各角）？他如此在思想上陷入骗人的把戏，不是在感性上使用“形象的”这个表述，以至于这个表述到处都伴随着他。感性直观的可能性的理由不是这二者中的任何一个，既不是认识能力的局限也不是形象；仅仅是心灵的特有接受性，当它被某种东西（在感觉中）所刺激时，就按照其主观的性状而获得一个表象。惟有这第一个形式理由，例如空间直观的可能性的理由，是生而具有的，空间表象本身则不然。因为要规定认识能力首先达到一个客体的表象（它在任何时候都是一个自己的行动），就总是需要印象。这样，人们称之为空间的形式直观就是作为原初获得的表象（一般外部对象的形式）产生的，其理由尽管如

(223) 此（作为纯然的接受性）却是生而具有的，而其获得则远远先行于符合这个形式的事物的确定的概念；后者的获得是 *acquisitio derivativa* [派生的获得]，因为它已经以普遍的先验知性概念为前提条件，先验知性概念同样不是生而具有的^①，而是获得的，但其 *acquisitio* [获得] 和空间的那种获得一样，同样是 *originaria* [原初的]，并且不以任何生而具有的东西为前提，除了思维自发性的主观条件（与统觉的统一性相符合）。关于纯粹感性直观的可能性之理由的这种意义，没有人能够怀疑，除非是也许借助一部字典浏览过《批判》，但却没有通盘思考过它的人。

埃贝哈德先生是如何绝少理解《批判》的极为清晰的命题，或者他是如何蓄意地曲解它们的，下文可以充当实例。

在《批判》中说过：仅仅实体范畴（和任何别的范畴一样），所包含的无非是逻辑功能，一个客体就这种逻辑功能而言被思维成确定的，因此，仅仅通过它，如果我们不给它配上一个感性直观，就根本产生不了对象的任何知识，哪怕只是通过起码的（综合的）谓词；由此合理地推论出：既然我们没有范畴就根本不能对事物作出判断，所以对超感性事物就绝对不可能有任何知识（在这里，不言而喻总是在理论关系中）。埃贝哈德先生在第384~385页伪称即便没有感性直观的襄助也能够获得纯粹的实体范畴的这种知识，“这就是造成偶性的力量”。但现在，力量本身又无非是一个范畴（或者是范畴的可陈述的东西），亦即原因范畴，关于原因范畴我同样主张，没

① 莱布尼茨在对知识的某些要素使用“生而具有的”这个词时，是在什么意义上采用它的，后面可以对此作出评判。希斯曼在《德意志信使报》1777年10月号上的一篇文章可以使得这种评判简便一些。

有配给它的感性直观，同样不能证明它的客观有效性，就像不能证明实体概念的客观有效性一样。如今他在第385页也确实把这种证明建立在感性（内部）直观中偶性的展示上，因而也是作为其理由的力量的展示上。因为他确实把原因概念与心灵在时间中的诸状态、前后相继的表象或者其程度的一个结果联系起来，这个结果的理由就包含“在按照其一切现在的、过去的和未来的变化都完全确定的事物之中”，“而因此之故”，他说道，“这个事物就是一种力量，因而它是一个实体”。但是，《批判》所要求的，确实也不过是在内感性直观中展示力量概念（顺便说明，它是某种完全不同于他想保证其实在性的那个概念，亦即实体概念^①的东西），而一个作为感官存在者的实体的客观实在性就由此得到了保障。但是，这说的是那种实在性是否能够被证明适用于作为纯粹范畴的力量概念，也就是说，哪怕它不运用于感性直观的对象，从而也适用于超感性的东西，亦即纯然的知性存在者：因为在这种情况下，一切基于

[224]

① 命题“事物（实体）是一种力量”，而非完全自然的命题“实体有一种力量”，是一个与所有的本体论概念相抵触，并且在其后果中对形而上学十分有害的命题。因为这样一来，就会完全丧失实体概念，亦即在一个主体中的依存性的概念，然后设定对一个原因的隶属性概念来取代它；正如斯宾诺莎想要的那样，斯宾诺莎把世界一切事物对一个作为其共同原因的元始存在者的普遍依赖性，通过使这个普遍的作用力量本身成为实体，恰恰如此把它们的关系转化为在实体中的依存性。一个实体除了它作为主体与偶性（及其依存性）的关系之外，也许还与偶性有作为原因与结果的关系；但前者与后者并不是一回事。力量并不是包含着偶性实存之理由的东西（因为是实体包含着其理由），而是仅仅关于实体与偶性的关系的概念，如果实体包含着偶性的理由，而且这种关系与依存性的关系完全不同。

〔225〕

时间条件的意识，从而还有过去的东西、现在的东西和未来的东西的任何序列，连同改变了的心灵状态的整个连续律，都必须略去，而这样一来就不剩下任何东西能够被用来给予偶性，或者为力量概念充当证明。因此，他现在按照要求除去了人的概念（在这个概念中已经包含着一个身体的概念），同样除去了其在时间中的存在可以规定的表象的概念，从而除去了一切包含着外直观以及内直观的条件东西（因为如果他想按照其实在性来保证作为纯粹范畴，亦即作为必要时也能够用于认识超感性事物的范畴的实体概念和原因概念，他就必须这样做），这样，他关于实体概念所剩下的，就无非是一个其实存必须只被设想为一个主体的实存，但不得设想为另一个主体的一个纯然谓词的实存的某物的概念；但关于原因的概念，给他留存的就只有某物与某种别的东西在存在中的一种关系的概念，按照这种关系，如果我设定前者，也就规定并且必然地设定后者。从二者的这些概念出发，他如今绝对不能得出关于如此性状的事物的认识，甚至就连这样一种性状是否哪怕只是可能，亦即是否可能存在让人发现这样一种性状的某种东西也不能得出认识。现在，由此不可以得出这样的问题：与先天的实践原理相关，如果关于一个事物（作为本体）的概念作为基础，在这种情况下实体和原因的范畴是否并不获得理性的纯粹实践规定方面的客观实在性。因为一个仅仅作为主体而不能总是又作为另一个主体的谓词实存的事物，或者在别的实体的实存方面与其具有理由的关系，并不反过来具有结果的关系的属性，其可能性虽然为了对它的理论认识而必须被配上一个与这些概念相应的直观，因为不这样做，就没有赋予这种可能性以客观的实在性，从而没有实现这样一个客体的认识；然而，如果那些概念不应当充当理性应用的建构性原则，而是应当仅仅充当其范导性的原则（就像对于一个本体的理念来说总是这种情况那样），

那么，它们也就是作为对于其可能性不可证明的事物的概念的纯然逻辑功能，对理性来说具有其在实践方面不可或缺的应用，因为它们在这种情况下不是被视为本体的可能性的客观理由，而是现象方面的（理性的理论应用或者实践应用的）主观原则。不过，如上所说，在这里还总是只谈事物知识的建构性原则，至于通过我仅仅借助范畴来谈论某个客体，却并不借助直观（直观在我们这里始终是感性的）来证明这些范畴，而是否可能如埃贝哈德先生所认为的那样对该客体获得一种知识，却是无论他怎样赞颂贫瘠的本体论荒漠的肥沃也办不到的。

[226]

第二章

课题的解决：先天综合判断是如何可能的？

据埃贝哈德先生

这个课题就其普遍性来看，是一切形而上学的独断论者因之不可避免地必然失败的绊脚石，因此他们尽可能远地绕过它：正如我还没有发现一个《批判》的对手，研究过对这个课题的适用于一切场合的解决。埃贝哈德先生依据他的矛盾律和充足理由律（他却把它只陈述为一个分析的命题），敢做这件工作；至于运气如何，我们马上就将看到。

埃贝哈德先生看起来对《批判》称之为独断论的东西没有清晰的概念。他在第262页谈到他自称已作出的无可置疑的证明，并补充说，“如果确定无疑地假定物自身的人是一个独断论者，那么，我们无论如何也必须承受独断论者这个骂名”；然后他在第289页说，“莱布尼茨哲学与康德哲学一样包含着一种理性批判；因为它把自己的独断论建立在对认识能力的一种精确分析之上，这无论怎样也是可能的”。现在，如果它确实是这样做的，那么，它就的确不包含我们的《批判》现在采用这个词的意义上的独断论。

也就是说，《批判》把形而上学的独断论理解为：没有对认识能力本身的先行批判，仅仅由于其成功而普遍地相信它的原则；但把怀疑论理解为：仅仅由于其论断的不成功，没有先

行的批判就对纯粹理性表示的普遍怀疑。^①处理一切属于形而上学的东西的程序上的（推延的怀疑的）批判论则与此相反，是在并没有于我们认识能力的本质条件中看出形而上学的综合命题的可能性的一种普遍理由之前，对其一切综合命题的一种普遍怀疑的准则。

[227]

因此，对于有根有据的独断论指责来说，人们不是如第262页所做的那样，通过援引对自己的形而上学主张的所谓无可置疑的证明来解脱；因为即便在它们里面没有发现任何明显的错误（这肯定不是上面那种情况），其失误在它们身上也是如此司空见惯的，而且反面的证明常常以同样大的清晰性给它们制造麻烦，以至于怀疑论者即使根本不知道提出任何东西来反对论据，却毕竟完全有权在这中间插入他的 *non liquet* [事态不明]。惟有当证明沿着这样的途径来进行，其中一种臻于成熟的批判事先可靠地指明先天知识的可能性及其普遍的条件时，

① 在应用先天原则上的成功是对这些原则在其运用于经验方面的普遍证实，因为在这里，人们几乎不要求独断论者有先天证明。但是，导致怀疑论的那种应用的失败，只出现在仅仅能够要求先天证明的地方，因为经验对此不能证明或者反驳任何东西，而且这种失败在于，恰恰阐明其反面的具有同样力量的先天证明，包含在普遍的人类理性之中。前一些证明也只是经验可能性的原理，并且包含在分析论中。但是，由于它们在《批判》没有事先妥善保证它们是这样一些原理的情况下，很容易被视作不仅仅适用于经验对象的原理，所以就产生出一种超感性事物方面的独断论。后一些证明关涉对象，不像前者那样通过知性概念，而是通过绝不能在经验中被给予的理念。现在，由于为其而设想仅仅用于经验对象的那些证明在这样的场合里必然相互矛盾，所以，如果人们忽视了惟一能够规定界限划分的批判，就必然不仅产生一种就一切通过纯然的理性理念被思维的东西而言的怀疑论，而且最终产生一种对一切先天知识的怀疑，这种怀疑最终招致普遍的形而上学的怀疑学说。

〔228〕

形而上学家才能为自己洗清独断论，后者在所有的证明上若没有批判，就毕竟永远是盲目的，而《批判》对于这种评判的法规就包含在对这个课题的普遍解决中：先天综合知识是如何可能的？如果这个课题事先尚未解决，那么，所有形而上学家直到这个时刻也没有摆脱盲目的独断论或者怀疑论的指责，尽管他们可以通过别处的功绩而有一切权利拥有如此大的声名。

埃贝哈德先生喜欢别出心裁。他做得就好像这样一种为先验辩证法中如此众多的实例表明正确的警示根本不是对独断论者发出的似的，而且早在对我们作综合判断的先天能力进行批判之前，就假定一个历来极有争议的综合命题，亦即时间和空间以及它们里面的事物是由单纯的要素构成的，是确定无疑的，并不哪怕是出于通过超感性事物的理念对感性事物的这样一种规定的可能性而作出丝毫先行的批判研究，这种研究由于数学的矛盾而必然仍旧纠缠着他，而且他在自己的程序上对《批判》称为独断论的东西给出了最佳的实例，这种独断论必须被永久地逐出一切先验哲学，而且其意义如我所希望的那样，现在借他自己的实例使他能够明白。

如今，在人们着手解决那个主要课题之前，当然不可避免地必要的是，对如下东西拥有一个清晰的和确定的概念：首先，《批判》把与一般分析判断有别的综合判断理解成什么；其次，它以这个表述关于同样的判断、作为与经验性判断有别的先天判断想说的究竟是什么。——《批判》尽其所能要求于它的，清晰地和一再地阐明了前者。它们是这样一些判断，通过其谓词我赋予判断的主词的东西多于我在我陈述其谓词的概念中所思维的，因此谓词增多了关于那个概念所包含的东西的知识；这类事情并不通过分析判断发生，分析判断所做的，无非是把已经在被给予的概念中现实地思维过并包含在其中的东西仅仅当做属于它的而清晰地表象和陈述出来而已。——后者，亦即

什么是一个与经验性判断有别的先天判断，在这里并不造成困难，因为这是一种在逻辑学中早已熟知并命名的区别，不像前者那样至少（如埃贝哈德先生所想要的那样）以一个新的名称出现。不过，为了埃贝哈德先生起见，这里并非多余地指出：通过一个先天命题被赋予一个主词的谓词，正因为此而被（与后者的概念不可分割地）陈述为必然地属于后者的。这样的谓词也被称为属于本质（概念的内在可能性）的（*ad essentiam*^① *pertinentia*）谓词，因而一切先天有效的命题都必须包含着这类谓词；其余的谓词，亦即与该概念（不损害该概念地）可分的谓词，叫做本质之外的标志（*extraessentialia*）。前者要么是作为本质的组成成分属于本质（*ut constitutive* [如建构性的东西]），要么是作为在本质中有充分理由的结果出自本质（*ut rationata* [如有理由的东西]）。前者叫做本质性成分（*essentialia*），因此不包含任何能够从其他包含在同一个概念中的谓词派生的谓词，而且这些谓词的总和就构成逻辑本质（*essentia*）；后者被称为属性（*attributa*）。本质之外的标志要么是内在的标志（*modi*），要么是关系标志（*relationes*），并且不能在先天命题中充当谓词，因为它们与主词的概念是可分的，因而不必然地与它结合。——现在就清楚了，如果人们不事先通过说一个先天综合命题的谓词是一种属性，而给出先天综合命题的某种标准，那就不能以任何方式阐明它与分析命题的区别。因为通过把它称为一种属性，所说的不外是，它能够作为必然的结果从本质派生出来：至于这是分析地按照矛盾

[229]

① 为了在这个词上避免哪怕极轻微的循环解释假象，人们可以不使用 *ad essentiam* [属于本质的] 这个表述，而使用在这个地方意思相同的 *ad internam possibilitatem pertinentia* [属于内在可能性的] 这个表述。

(230)

律，还是综合地按照某个其他原理，依然是完全不确定的。这样，在“每一个物体都是可分的”这个命题中，谓词是一种属性，因为它能够作为必然结果从主词概念的一个本质性成分亦即广延派生出来。但是，它是这样一种属性，它被表象为按照矛盾律属于物体的概念的，因而命题本身尽管是在陈述主词的一个属性，却依然是分析的。与此相反，持久性也是实体的一个属性；因为它是实体的一个绝对必然的谓词，但并不包含在实体本身的概念中，因而不能通过任何分析从实体概念中（按照矛盾律）得出，而“每一个实体都是持久的”这个命题就是一个综合命题。因此，如果关于一个命题说：它以主词的一个属性为自己的谓词，则没有人知道，它是分析的还是综合的；因此人们必须补充说：它包含着一个综合的属性，亦即在一个综合判断中包含着一个必然的（尽管是派生的），因而可先天认识的谓词。因此，在埃贝哈德先生看来，对先天综合判断的解释就是：它们是一些陈述事物的综合属性的判断。埃贝哈德先生陷入了这种同义反复，为的是尽可能不仅关于先天综合判断的特性说出更好和更确定的东西，而且在对它们下定义的同时指明其普遍的原则，按照这个原则就能够对它们的可能性作出评判，这是《批判》惟有经过各种各样艰辛的努力才能够提供的。在他看来（第315页），“分析判断是这样一些判断，它们的谓词陈述主词的本质，或者陈述主词的一些本质性成分；但综合判断（第316页）在是必然的真理的时候，则以属性为其谓词”。通过属性这个词，他把综合判断称为先天判断（因为其谓词的必然性），但同时称为陈述本质的 *rationata* [有理由的东西]，并不陈述本质自身或者本质的一些成分的判断，因而指示着充足理由律，惟有凭借充足理由律，这些 *rationata* 才能成为主词的谓词，而且他相信，人们并未注意到，这个理由在这里只可以是一个逻辑的理由，亦即它所表示的，无非是

谓词虽然只是间接地，但却总是按照矛盾律从主词的概念派生，由此它虽然陈述一个属性，却毕竟能够是分析的，因而不带有一个综合命题的标志。至于它必须是一个综合的属性，以便能够把它为之充当谓词的命题归入后一类，他小心翼翼地谨防说出这一点，尽管他必定十分赞同这种限制是必然的：因为若不然，同义反复就会非常醒目，而这样，他就说出了一个对于没有经验的人来说显得新颖并且具有内涵的事物，但实际上这事物却纯然是很容易看透的云雾。

人们这时也看到，他的充足理由律想说的是什么，他在上面这样讲述充足理由律，以至于人们应当（特别是根据他在这时援引的实例）相信，他是从实际理由出发理解理由的，因为理由和结果实际上是彼此有别的，而联结它们的命题以这种方式是一个综合命题。绝非如此！毋宁说，他深思熟虑地在当时就已经预见到它的应用的未来情况，并且如此不确定地陈述它，以便他能够偶尔必要时给予它一种意义，从而能够也有时把它用做分析判断的原则，而读者对此却没有觉察。究竟“每一个物体都是可分的”这个命题更少是分析的，乃是因为它的谓词能够首先从直接属于概念的东西（本质性成分），亦即广延中通过分析得出吗？如果从一个按照矛盾律直接在一个概念上认识到的谓词推论出另一个同样按照矛盾律由这个概念派生的谓词，那么在这种情况下，后者就比这个谓词更少按照矛盾律从前者派生吗？

[231]

因此，显而易见的首先是，通过以其主词的属性为谓词的命题来解释综合命题的希望，如果人们不想补充说它们是综合的，并且就这样犯下一种明显的同义反复的话，就破灭了；其次，充足理由律如果应当扮演一个特殊的原则，就被设置了界限，即它作为这样一个定律，除了使人有权对概念进行一种综合的联结之外，绝不以别的方式在先验哲学中被允许。人们现在可以把作者在第317页的欢呼与此相比较，“因此，我们就

这样已经从最有益和最明晰的理由（这指的是他在上面赞誉的肥沃的**本体论田野**）中引导出判断的区分，即区分为分析判断和综合判断，确切地说极为清晰地说明了它们的界限规定（前者仅仅关涉本质性的东西，后者仅仅关涉属性），并且具有**最完全的确定性**，以至于划分完全穷尽了划分的理由”。

[232] 然而，埃贝哈德先生在发出这种凯旋式的胜利呼声时毕竟显得不是那么完全确定。因为在第318页，在他认为毫无疑问沃尔夫和鲍姆嘉登早就了解并且明确地、尽管是以别的方式表示了《批判》以另一种名称引上轨道的同样东西之后，他突然变得无法确定我在综合判断中指的是哪些谓词了，而这样就激起了能够在判断中出现的谓词之区分和分类的尘雾，使得所说的事情不再能被看到；这一切都是为了证明，我应当以与我所做的不同的方式来定义与分析判断有别的综合判断，尤其是先天综合判断。在这里，也根本还没有谈到我解决这类判断何以可能这个问题的方式，而是仅仅谈到我把它们理解成什么，而且如果我假定一类谓词，它就太宽泛了（第319页），但如果我理解的是另一类谓词，它又太狭窄了（第320页）。但现在就清楚了，如果一个概念是首先从定义中产生的，那么它就不可能太狭窄或者太宽泛，因为它在这种情况下所指的不多也不少，恰恰就是定义关于它所说的。人们还能够指责这个定义的一切东西就是：它包含着就自身而言不可理解的，因而根本不适合作说明的东西。但是，在遮蔽清晰的东西方面最伟大的艺术家不能树立任何东西来反对《批判》关于综合命题给出的定义：它们是这样一些命题，其谓词在自身所包含的，多于在主词的概念中实际所思维的；换句话说，通过其谓词，某种原本并不包含在主词思想中的东西被附加给主词思想了；分析命题则是这样一些命题，其谓词只包含在这些判断的主词的概念中被思维的同样的东西。现在，前一类命题如果是先天命题，其

谓词就可能是一种属性（判断主词的属性），或者谁知道是别的什么东西，于是这种规定就可以，甚至必须不出现在定义中，尽管这种属性以如此有教益的方式，如埃贝哈德先生所阐明的那样，为主词所证明；这属于通过必须首先按照定义出现的这样一类判断来认识事物的可能性的演绎。但现在，他发现定义是不可理解的，太宽泛或者太狭窄，因为它不适应他自以为对这样一些判断的谓词的进一步规定。

为了把一件十分清楚的、简单的事情尽可能搅混，埃贝哈德先生使用了各种各样的手段，但这些手段却造成了一种完全违背他的意图的结果。

第308页说道，“整个形而上学如康德先生所断言的那样，所包含的全然是分析判断”，并且作为他的苛求的证据，引用了出自《导论》第33页的一段话。他如此表述这一点，就好像我说的是一般形而上学似的，而实际上毕竟在这个地方绝对只就其命题建立在有效的证明之上而言来谈迄今的形而上学。因为关于形而上学自身，在《导论》的第36页说道，“真正的形而上学判断全都是综合的”。但关于迄今的形而上学，在《导论》中紧接上面引用的一段话说道，“它也陈述一些人们乐意承认，但却绝没有得到先天证明的综合命题”。因此，在上述那段话中所主张的，并不是迄今的形而上学不包含综合命题（因为它包含的综合命题太多了），并且在这些综合命题中也有完全正确的命题（也就是说，它们是一种可能经验的原则），而只是它没有从先天理由出发证明这些命题罢了。而为了反驳我的主张，埃贝哈德先生只可以援引同一个无可置疑地证明了命题；因为充足理由律连同他在自己杂志的第163~164页的证明确实不能反驳我的主张。同样捏造的还有第314页，“我主张，形而上学是惟一包含着先天综合判断的科学”。他没有引用据说由我说出这一点的那段话；但是，毋宁说我不厌其

[233]

烦地主张相反的东西，先验的主要问题的第二部分，即纯粹自然科学是如何可能的（《导论》，71～124页），必定明白无误地展示在他眼前了，如果他不是喜欢恰恰看到相反的东西的话。在第318页，他归给我的主张是，“除去形而上学的判断，只有经验判断是综合的”，因为毕竟《批判》（第一版，158～235页）提出了形而上学的，确切地说综合的原理的一个完整体系的介绍，并且通过先天证明阐明了它。我的主张是：尽管如此，这些原理只不过是经验可能的原则罢了；他由此得出，“它们只不过是经验判断罢了”，从而把我称之为经验的理由的东西变成了经验的结果。这样，从《批判》中落到他手里的一切，都事先被歪曲和丑化，以便使其一时显示出错误。

[234] 还有另一种手法，为的是在他自己的相反主张上不被抓住，那就是：他以完全普遍的表述，并尽其所能抽象地陈述它们，而且谨防引用让人们能够肯定地认识到他以此想说什么的实例。这样，他在第318页把属性划分为要么先天地要么后天地被认识的属性，并且说：他觉得，我把我的综合判断理解为“纯然是不绝对必然的真理，而关于绝对必然的真理，则是后一类判断，它们的必然谓词只能后天地被人类知性认识”。与此相反，我却觉得，以这些话所说出的，应当是某种与他实际所说的不同的东西；因为明摆着的，里面有一个明显的矛盾。只被后天地认识而且毕竟被认识为必然的谓词，此外按照第321页人们“不能从主词的本质推导出来”的这样一类属性，按照埃贝哈德先生自己在上面给出的说明，是完全不可思议的东西。现在，如果应当在其下仍思维某种东西，而且回答埃贝哈德先生从这种至少不可理解的区分出发对《批判》关于综合判断给出的定义的可用性提出的指责的话，那么，他就毕竟至少必须对那个罕见类型的属性给出一个实例；但是，我无法反驳一种我不能把任何意义与其结合起来的指责。他尽其所能地

避免从形而上学引用实例，而是只要有可能就坚持出自数学的实例，他也完全按照他的旨趣来对待这些实例。因为他想逃避那严厉的指责，即迄今的形而上学绝对不能证明自己的先天综合命题（因为它要从自己的概念出发来证明这样一些命题是对物自身有效的），并且因此而选择出自数学的实例，数学的命题被建立在严格的证明上，因为它们以先天直观为根据，但他却绝对不能让先天直观被视为一切先天综合命题的可能性的本质条件，如果他不想同时放弃把自己的知识扩展到没有任何对我们来说可能的直观与之相应的超感性东西的一切希望，并且就这样让他那丰收在望的心理学和神学田野荒芜的话。因此，如果人们不能特别地赞同他的洞识，或者也是他的意志，即在一件有争议的事情上作出说明，那么，人们就必须公正地对待他的聪明，即不让任何哪怕是虚假的判断被弃之不用。

但是，如果发生埃贝哈德先生偶然发现一个出自数学的实例这样的事情，那他任何时候都要因此而倒霉，确切地说，它所证明的恰恰是他想由此证实的东西的反面。上面他曾想证明，在矛盾律之外必然还有另一个定律，并且毕竟说，这个定律必须从矛盾律推论出来，就像他也确实试图从中推导出这个定律那样。如今他在第319页说，“一切必然的东西都是永恒的，一切必然的真理都是永恒的真理，这个命题显然是一个综合命题，而且它毕竟能够被先天地认识”。但是，它显然是分析的，而且人们从这个实例中能够充分地看出，埃贝哈德先生还一直对他伪称毕竟从理由出发认识到的这种命题区别形成什么样的颠倒概念。因为他毕竟不想把真理视为一个在时间中实存的，其存在要么是永恒的要么是只持续某段时间的特别事物。一切物体都是有广延的，这必然地并且永恒地是真的，无论它们自身是不是实存，实存短暂还是长久，或者历经一切时间，亦即是永恒的。命题想说的只是：它们并不依赖于经验

(235)

(经验必须是在某个时间取得的), 因而根本不局限于任何时间条件, 也就是说, 它们可以被先天地认识为真理, 这和“它们可以被认识为必然的真理”这个命题是完全同一的。

第 325 页所引用的实例同样也是这种情况, 这里人们必然同时注意到他在援引《批判》的命题时的精确性的一个实例, 因为他说, “我看不到人们怎样想否认形而上学的一切综合判断”。现在, 《批判》远远没有这样做, 毋宁说 (正如之前已经说明的那样) 提出了这样一些作为真正原理的判断的一个完整的和事实上完备的体系; 只不过它同时指出, 这些原理全都仅仅陈述直观的杂多的综合统一 (作为经验的可能性的条件), 因而只能就对象能够在直观中被给予而言用于对象。关于先天综合命题, 他毕竟以“如果形而上学证明这样一个命题”这个谨慎的限制来引用的形而上学实例是, “一切有限的事物都是可变的, 而且, 无限的事物是不可变的”, 这个实例在两个场合都是分析的。因为实际上, 也就是说, 按照存在, 可变的是其规定能够在时间中前后相继的东西; 因此, 惟有只能在时间中实存的东西才是可变的。但是, 这个条件并不必然地与一个一般有限事物 (它不具有切实存在性) 的概念相结合, 而是只与一个作为感性直观的对象的事物相结合。现在, 由于埃贝哈德先生要主张他的先天命题是不依赖于这后一个条件的, 所以, 他的命题, 即一切有限的东西作为这样的东西 (也就是说, 仅仅由于其概念, 从而也是作为本体) 都是可变的, 就是错误的。因此, 一切有限的东西作为这样的东西都是可变的, 这个命题就必须从它的概念的规定出发, 因而在逻辑上来理解, 因为在这种情况下, “可变的”指的是通过其概念未被一无例外地规定的东西, 因而是能够以多种多样相反的方式来规定的东西。但这样一来, 有限的事物, 亦即除了最实在的事物之外的一切事物在逻辑上 (就人们关于它们能够形成的概念而

(236)

言) 都是可变的, 这个命题就是一个分析命题; 因为说我通过一个有限的事物不具有切实在性来思维它, 和说通过关于它的这个概念没有规定我应当赋予它什么样的实在性或者多少实在性, 这是完全同一的; 也就是说, 我能够时而赋予它这种东西, 时而赋予它那种东西, 不顾关于它的有限性的概念而以各种各样的方式改变它的规定。以同样的方式, 亦即在逻辑上, 无限的存在者是不变的, 因为如果这被理解为由于其概念而无非以实在性为谓词, 从而通过该概念已经一无例外地(正确地理解, 是就我们确知其是否真的实在的谓词而言的) 被规定的那个存在者, 那么, 就不能不顾它的概念而用另一个谓词来取代它的任何一个谓词; 但在这里也同时澄清了: 这个命题是一个纯然分析的命题, 也就是说, 除了能够通过矛盾律从其主词展开的之外, 它没有赋予其主词任何别的谓词。^① 如果只是玩

[237]

① 一些命题仅仅属于逻辑学, 但由于其表述的含混性而混同于属于形而上学的命题, 就这样尽管是分析的, 却被视为综合的, 属于此列的也有如下命题: 事物的本质是不变的, 也就是说, 人们在那本质上属于其概念的东西上不能改变任何东西, 而不同时一起取消这个概念自身。这个命题处于鲍姆嘉登的《形而上学》第132节, 确切地说在关于可变者与不变者的一章, 在这里(它也是有道理的) 变化是通过一个事物的各种规定的前后相继的实存(它们的演替), 因而是通过它们在时间中的序列来解释的, 它这样说, 就好像由此陈述了自然的一个法则, 这个法则扩展了我们关于感官对象的概念(尤其是因为说的是时间中的实存) 似的。因此, 就连学生们也相信由此学到了某种可观的东西, 而且通过说事物的本质是不变的, 就简明扼要地打发了例如一位矿物学家的意见, 即好像硅石能够逐渐地转变成黏土似的。然而, 这个形而上学的格言是一个贫乏的同一命题, 它与事物的存在及其可能的或者不可能的变化毫不相干, 而是完全属于逻辑学, 并且叮嘱的是某种反正没有一个人能够想到去否认的东西, 亦即如果我想保持关于同一个客体的概念, 我就必须不改变它上面的任何东西, 也就是说, 不从那个概念出发来陈述我通过它所思维的东西的反面。

弄人们一点儿也不关心其客观实在性的概念，那么，人们可以轻而易举地得出来许多对科学的这类骗人的扩展，而不需要直观，但一旦人们旨在增多对客体的知识，这说的就是完全不同的东西了。属于这样一种扩展，但纯然是虚假的扩展的，也有如下命题：无限的存在者（就那种形而上学意义来说）自身不在实际上是可变的，也就是说，它里面的各种规定不在时间中相继（这是因为，它作为纯然本体的存在，不能在时间中被思维而无矛盾），这同样是一个纯然分析的命题，如果人们把空间和时间的综合原则预设作为现象的事物的形式直观的话。因为在这里，它与《批判》的命题，即最实在的存在者的概念不是一个现象的概念，是同一的，而且远远不是它应当作为综合命题扩展对无限的存在者的知识，毋宁说它通过否认对它有直观而排除了它的概念的一切扩展。——还要说明的是，埃贝哈德先生通过提出上述命题而小心翼翼地补充说，“如果形而上学能够证明它们的话”。我马上就指出了这些命题的证明理由，它们通常就是通过这个理由来骗人的，就好像这个理由随身带有一个综合命题似的，而且这个理由也是惟一可能的理由，以便把与（概念的）逻辑本质相关而具有某种意义的规定（如不变者的规定）事后在完全不同的意义上用于实在的存在者（客体的本性）。因此，读者不可以让自己被延缓的回答（它们归根结底毕竟通向受欢迎的鲍姆嘉登，他也把概念当做事物）拖住，而是可以立刻自己作出判断。

[238]

人们从这一章的全部讨论中看出：埃贝哈德先生对于先天综合判断要么是绝对没有任何概念，要么很可能是有意地试图把这个概念搞乱，以便读者对自己本来了如指掌的东西产生怀疑。两个仅有的形而上学实例，尽管精确地看是分析的，他却喜欢把它们偷换成综合的，那就是：一切必然的真理都是永恒的（在这里，他本来可以同样好地使用“不变的”这个词），

以及，必然的本质是不变的。实例的匮乏完全可以解释，然而，《批判》本来给他提供过一大堆真正综合的命题。他所关心的是为自己的判断拥有这样一些他仅仅从主词的概念出发就能够证明为主词的属性的谓词。现在，由于如果谓词是综合的，这就根本行不通，所以，他必须为自己找出这样一个谓词，人们已经在形而上学中习惯于玩弄这个谓词，因为人们时而在与主词概念的纯然逻辑关系中看待它，时而在与对象的实在关系中看待它，却相信在其中发现了同一种意义，这就是可变者和不变者的概念；这个谓词，如果人们把其主词的实存置入时间中，当然就是这种实存的一个属性，并且提供一个综合判断，但在这种情况下也预设了感性直观和事物本身，尽管只是作为现象，但是，他根本不关心把这假定为综合判断的条件。现在，他不是把“不变的”这个谓词当做对事物（在其实存中）有效的来使用，而是在事物的概念上使用它，因为在这种情况下，当然不变性是所有必然地属于某个概念的谓词的一个属性；无论这个概念是有某个对象与它相应，还是它也是一个空洞的概念。——之前，他用理由律做了同样的游戏。人们应当想到，他陈述的是一个先天地关于事物规定某种东西的形而上学定律，而且它是一个纯然的逻辑定律，所说的无非是：要使一个判断是一个命题，它就必须不是仅仅被表象为可能的（有疑问的），而是同时被表象为有理由的（无论是分析的还是综合的，都是一回事）。形而上学的因果律他完全了解；但是，他谨防触及它（因为他关于后者所引用的实例，并不适合一切综合判断的那个所谓的至上原理的普遍性）。原因是：他要把一个完全是分析的、抽掉事物的一切性状的逻辑规则偷换成惟有形而上学才与之打交道的自然原则。

[239]

埃贝哈德先生必定害怕读者最终会看穿这种障眼法，因此在这一章结束时于第 331 页说道，“一个命题是分析的命题还

是综合的命题，其争执在该命题逻辑上的真方面是一个微不足道的争执”，为的是一劳永逸地让读者看不到它。但这是徒劳的。单是健全的人类知性就必定坚持这个问题，只要这个问题一朝清晰地提交给它。至于我能够把我的知识扩展到一个被给予的概念之外，是我的知识通过扩大着的经验而逐日增多地教给我的。然而，如果说，我即便没有经验也能够把我的知识增多到被给予的概念之外，也就是说，能够先天地作出综合判断，而且人们补充说，为此必然要求多于拥有这些概念的某种东西，还需要一个理由，以便真实地添加上比我在那些概念中已经思维的更多的东西，那么，倘若他告诉我，这个命题，即我必须超出我的概念还有某个理由，以便说的比在我的概念中所包含的更多，是已经足以造成那种扩展的原理本身，我就会嘲笑他，因为我只可以想象，我先天地设想为属于一个事物的概念，但却不包含在它里面的这种更多的东西，就是一种属性。因为我想知道，究竟是什么理由使我除了本质上为我的概念所固有的东西以及我已经知道的东西之外，认识更多的，确切地说必然作为属性而属于一个事物的，但毕竟并非包含在该事物的概念之中的东西。现在我发现：我的知识通过经验的扩展基于经验性的（感官的）直观，在其中我遇到许多与我的概念相应的东西，但也能够学到比与这个概念相结合的更多的、在这个概念中尚未被思维的东西。于是，只要人们把我引导到此，我就轻而易举地领会：如果应当发生知识的一种超出我的先天概念的扩展，那么，就像那里要求有一种经验性的直观一样，为了后者就要求有一种先天纯直观；只是我不知所措的是，我应当在哪里找到它，以及我应当如何给自己解释它的可能性。现在，我通过批判而得到指点，删除空间和时间中的一切经验性的东西或者确实可感知的东西，因而在其经验性的表象上消除一切事物，而这样一来我就发现，空间和时间如同个

〔240〕

别的存在者一样留存了下来，对它们的直观先行于它们和在它们里面的事物的一切概念，鉴于这些源始的表象方式的这种性状，我必须永不把它们设想成别的样子，必须把它们设想成仅仅是我的感性主观的（但却是积极的）形式（不是仅仅设想成由于感性而缺乏表象的清晰性），而不是物自身的形式，因而只是一切感性直观的客体的形式，从而是纯然显象的形式。这样一来我就不是仅仅弄清了先天综合判断无论在数学中还是作为自然科学何以可能，因为那些先天直观使得这种扩展成为可能，并且使得知性为思维那些直观的客体就每次都必须给予它们的杂多的综合统一成为现实；而是必须同时注意到，既然知性在自己这方面不能也直观，那些先天综合命题就不能被推进得超出感性直观的界限，因为超出这个领域的一切概念都必然是空的，没有一个与它们相应的对象；因为我为了达到这样的知识，就必须敢于从我用于认识感官的对象的储备中删除一些东西，而这些东西在感官的对象上本来是绝不可以删除的，或者如此联结别的东西，这种东西本来是不能被联结在那种东西上的，而且必须敢于如此形成概念，尽管这些概念里面没有矛盾，关于它们我毕竟永远不能知道，它们究竟有没有一个对象与之相应，因而它们对我来说是完全空的。

于是，读者通过把这里所说的东西与埃贝哈德先生自第316页始关于自己对综合判断的说明所吹嘘的东西相比较，就可以自己判断，我们两人中间谁为公共交往提供的不是实际知识，而是废话。

[241]

还有第316页，综合判断的特点是，“它们对永恒的真理来说拥有主词的属性，对暂时的真理来说拥有偶然的性状或者与其谓词的关系”，而现在他在第316页与这个按照第317页最有益和最明晰的划分理由相比较的是《批判》关于它们给出的概念，亦即综合判断是这样一些判断，它们的原则并不是矛

盾律！“但那是哪个定律呢？”埃贝哈德先生不耐烦地问道，然后举出了他的发现（据说是从莱布尼茨的著作得出的），亦即理由律，因此它是分析判断绕之旋转的矛盾律之外，人类知性依之运动的第二门枢，也就是说，在它的综合判断中。

于是，人们从我刚刚作为知性批判分析部分的缩写结论而引用的东西中看出，知性批判以一切必需的详尽性阐述了一般综合判断必然从其定义得出的原则，亦即：它们惟有在配给其主词的概念的一个直观的条件下才是可能的，如果它们是经验判断，这个直观就是经验性的，如果它们是先天综合判断，这个直观就是先天纯直观。至于这个命题不仅对于人类理性的应用的界限规定，而且甚至对于洞察外面的感性的真实本性有什么样的结果（因为这个命题不依赖于导出空间和时间的表象就能够得到证明，并且还在我们把空间和时间的表象从其内在性状推论出来之前，就能够用于证明它们的同一性），想必每一位读者都能够轻而易举地看出来。

现在，请把对先天综合命题的本性的埃贝哈德式规定所带有的所谓原则与此进行比较。“它们是从一个主词的概念出发陈述其属性的命题”，也就是说，是这样一些属性，它们必然地，但只是作为结果属于该概念，而且由于它们作为这样一些属性来看，必须与某个理由联系起来，所以，它们的可能性是通过理由原则而可理解的。但现在人们有权利问，它们的谓词的这个理由是按照矛盾律应当在主词中去寻找（在这种情况下，即便有理由原则，判断也始终只会是分析的），还是按照矛盾律不能从主词的概念中导出，惟有在这种情况下，属性才是综合的。因此，无论是属性的名称，还是充足理由律，都未把综合判断与分析判断区分开来，而是如果综合判断指的是先天判断，那么，按照这个称谓，人们所说的就只能是，它们的谓词必然以某种方式在主词概念的本质中有其理由，从而是属

[242]

性，但并不仅仅遵照矛盾律。但是，这个谓词既然不能通过分析主词的概念从中得出，如今是如何作为综合的属性与主词的概念结合起来的，从属性的概念和“它有某个理由”这个命题是看不出来的；因此，埃贝哈德先生的规定完全是空洞的。但是，《批判》清晰地指出了可能性的这个理由，亦即：必须有纯粹的、被配给主词概念的直观，凭借它，甚至惟有凭借它，才有可能把一个综合谓词先天地与一个概念结合起来。

在这里面起决定作用的是，逻辑学绝对不能对“先天综合命题何以可能”这个问题给出答复。如果它想说：请从构成你们的概念之本质的东西中导出由此得到充分规定的综合谓词（它们在这种情况下将叫做属性），那么，我们与之前走得同样远。为了以我的概念来超出这个概念本身，并且关于它说出多于在它里面所思维的东西，我应当如何开始呢？如果人们像逻辑学所做的那样，仅仅从知性方面考虑知识的条件，课题就绝没有得到解决。感性，确切地说作为一种先天直观的能力，在这里必须一并予以考察，而且谁自以为在逻辑学对概念所作的分类（因为它如同也必须的那样，抽掉了概念的一切客体）中找到了安慰，谁就会白费力气和劳动。与此相反，埃贝哈德先生以这种意图并且按照他取自属性概念（以及仅仅属于属性的先天综合判断原理，即充足理由律）的迹象，把逻辑学评判为对于解释先验哲学中的隐晦问题来说如此丰富并且有指望，以至于他干脆在第322页为逻辑学拟定了一个新的判断划分表（但在这个表中，《批判》的作者不要其中给他指定的位置），是雅各布·贝努利通过第320页引用的所谓新的判断划分促使他这样做的。关于这类逻辑发明，人们大可以像有一次在一份学术报纸上那样说：遗憾！新近又发明了一种温度计。因为只要人们还总是必须满足于两个固定的划分点，即水的冰点和沸点，不能规定热在这两个点的某一个上面与绝对的热度的关系，

[243]

那么，这间隔被分成80度还是分成100度等等，都是一回事。因此，只要人们还未在总体上得到教诲，那些毕竟不能从主词自身的概念中展示的属性（不言而喻是综合的属性）究竟是怎样得以成为主词的必然谓词的（第322页，I，2），或者干脆能够作为这样的谓词与主词一起被接受，所有那种应当同时说明判断之可能性，但毕竟在极少场合能够做到这一点的系统划分，就是记忆力的一种完全无用的负担，并且很难会在一个更为新颖的逻辑学体系中赢得位置，就像先天综合判断的纯然理念（埃贝哈德先生很荒唐地称它为非本质的）绝对不归属逻辑学一样。

最后，还要谈谈埃贝哈德和其他人所表达的主张：综合判断与分析判断的区分不是新近，而是早就为人所知（大概也是因为它不重要而只是后来才得到探讨）。对真理感兴趣的人，尤其是当他使用一种至少迄今不曾尝试的区分时，可能很少关心它是否被某人做过，而且科学中的一切新东西，人们都发现它们毕竟在前人那里至少早就为人所知，这也已经是它们的司空见惯的命运，如果人们不能以任何东西来与之对抗的话。然而，如果从一个被陈述为新颖的说明中，马上跃入眼帘的毕竟是哪怕那种说明已经此前被做过也不可能被人忽视的引人注目的重要结果，那么，就必然产生对那种划分自身的正确性或者重要性的一种怀疑，这种怀疑会妨碍它的应用。但是，如果这种划分被免除了怀疑，同时这些结果自动涌现的必然性也引起注意，那么，人们就能够以极大的或然性假定，它还没有被做过。

现在，先天知识何以可能，这个问题早就尤其是自洛克时代以来就被提出和探讨；一旦在同一种知识中清晰地觉察到分析的成分与综合的成分的区别，人们就会把这个普遍的问题限制为特殊的问题：先天综合判断何以可能？什么比这更为自然

呢？因为一旦提出这个问题，每个人就恍然大悟，亦即形而上学的存殁仅仅基于解决后一个课题的方式；人们肯定会一直停用对待它的一切独断论处理，直到人们对这个惟一的课题获得充分的说明；纯粹理性的批判会成为口号，就连理性的独断论主张最响亮的长号也不能在它面前吹响。由于这一点现在尚未发生，所以人们只可以作出这样的判断，即所说的判断区别从未被恰如其分地看出。这一点也是不可避免的，如果他们像使其谓词成为属性与主词的本质和本质性成分的区别的埃贝哈德先生那样评判这种区别，因而将它归给逻辑学的话，因为这些人从来不按照它们的内容来讨论知识的可能性，而是仅仅就知识是一种推理的知识而言讨论它们的形式，但先天地从对象研究知识的起源，就必须仅仅留待先验哲学来做了。上述划分如果用来取代分析判断和综合判断的表述的，是如此糟糕地选择的、像同一判断和非同一判断这样的表述，就不能达到这种洞识和确定的可用性。因为通过后者，丝毫没有指明先天表象的这样一种结合的可能性的特殊方式；相反，（与分析判断相对立的）综合判断的表述立刻就带有对一般先天综合的指点，并且必定自然而然地推动根本不再是逻辑的，而已经是先验的研究：是否并不存在这样的概念（范畴），它们为了一般客体的概念所陈述的无非是（在某个直观中）一种杂多的纯粹综合统一，而且先天地是一般客体的一切知识的基础；而既然这些概念现在仅仅涉及一个一般对象的思维，是否并不也为这样一种综合知识同样先天地预设这个对象必须如何被给予的方式，亦即其直观的一种形式；因为在这里，集中于此的注意力会明白无误地把那种在别处就不可能有任何用处的逻辑研究转变为一个先验课题。

[245]

因此，如果《批判》首先通过与综合判断相对立的分析判断这个称谓来说明，完全基于同一律或者矛盾律的判断与还需

要另一个定律的判断的区别，那么，这并不纯然是一种语词的矫揉造作，而是更贴近实际知识的一步。因为在被给予的概念之外还必须有某种东西作为基底附加，它使得以我的谓词来超越这个概念成为可能，这一点，已通过综合这个表述得到清晰说明，因而研究就被集中于为了一般知识而有的表象之综合的可能性上面，这种综合必然很快导致这样的结果，即承认直观，但对于先天知识来说承认纯直观是知识的不可或缺的条件；这是人们从通过非同一判断对综合判断的解释中不可能指望的一种引导，就像它也从来没有从这种解释中产生一样。为了确保这一点，人们只消检验迄今所援引的实例，就可以证明，上述区分已经完全展开，尽管是用别的表述，而在哲学中为人所知。第一个实例（由我自己援引的，但只是作为某种类似的东西）来自洛克，他提出了由他如此称谓的共存和关系的知识，前者是在经验判断中提出的，后者是在道德判断中提出的；但是，他并不是在普遍者中称谓判断的综合成分的；就像他也没有从这种与同一性命题的区别中为一般的先天纯粹知识得出丝毫普遍的规则一样。出自罗伊施的实例完全适用于逻辑学，并且只指明了使被给予的概念获得清晰性的两种不同方式，没有关注知识的扩展，特别是就客体而言的先天知识的扩展。来自克魯修斯的第三个实例仅仅引用了不能通过矛盾律来证明的形而上学命题。因此，对于这种区分来说，没有人就其为了一种一般理性批判而有的普遍性来说理解它；因为若不然，就会必定在上面提出数学连同其先天综合知识方面的巨大财富来作为实例，但数学与纯哲学的鲜明对比以及纯哲学在这类命题方面的贫乏（但它在分析命题上却足够富有）却必然不可避免地促成对先天综合知识的可能性的探究。不过，每一个人是否意识到，总的来说在别处眼见过并在别人那里发现过这种区别，这留给每一个人自己的判断；只要他不因此而把上述

[246]

研究当做多余的，并把它的目标当做早就达到了的而予以忽视。

※ ※ ※

对于一种所谓只是重建的、更早的、使形而上学有权提出重大要求的纯粹理性批判的这场讨论，现在和永远都可以说足够了。这样就从中充分看出，如果有过这样一种批判，那么，至少埃贝哈德先生并非注定要看到它，理解它，或者在某一点上满足哲学的这种需求，哪怕只是转手来满足。——其他迄今致力于通过自己的异议维持着批判事业的正直人士，请不要如此解释我的意图（根本不参与任何正式的争议）的这个惟一的例外，就好像他们的论据或者他们的哲学威望对我来说显得无足轻重似的：此次之所以这样做，只是为了使人关注那本身具有特别之处并且对埃贝哈德先生来说显得独特和值得注意的某种举止罢了。此外，纯粹理性的批判如果能够，就可以通过其内在的坚定继续维持自己本身。它将不会在一度流行之后消失，却不导致纯粹哲学的一个比迄今现存的更牢固的体系。但是，如果人们尝试想一想这样一种情况，那么，事物现在的进程将使人充分认识到，如今还在纯粹哲学的手们之间流行的虚假和谐只不过是一种被遮蔽的不和罢了，因为就他们想用来取代纯粹哲学的原则而言，他们彼此之间有天壤之别。因此，如果他们有一段时间搁置他们与其共同敌人的争执，但却事先就他们对此想采用的原理商定一致，这就会是一场令人开心的，但同时也有教益的游戏；但是，他们会像不是横跨河面而是想顺着河架桥的人那样，同样不能在某个时候达到目标。

[247]

鉴于哲学思维的民族由于只认一个不可见的事物，亦即理性为自己惟一的宗主，而在该民族不可避免地流行的无政府状态，把骚动不安的群众聚拢在某个作为联合点的伟大人物周

围，曾始终是一种应急措施。然而，理解这个伟大人物，对于没有携带其自己的理智，或者没有兴趣使用它，或者虽然二者都不缺少却装得好像只是让自己的理智依赖另一个人的理智的人来说，都是一种困难，这种困难至今妨碍着营造一种持久的状态，并将在相当的时间里还至少使它很难。

莱布尼茨先生的形而上学首先包含着三个独特之处：1. 充足理由律，确切地说，如果它只是表明矛盾律对于认识必然真理的不足的话；2. 单子论；3. 关于前定和谐的学说。由于这三个原则，他受到许多不理解他的对手们的折磨，但也（如他的一位伟大的相知和可敬的赞颂者借某次机会所说）受到他的所谓的追随者和诠释者的虐待；就像古代的其他哲学家的情况一样，他们完全可以说：上帝只需在我们的朋友面前保护我们，而我们的敌人我们自己就会留意。

一、莱布尼茨自称通过把作为迄今哲学的添加物的充足理由律看得非常重要，而知道客观地（作为自然法则来）理解充足理由律，这究竟可信吗？它是如此众所周知，并且（在恰如其分的限制之下）如此清楚明白，以至于就连最差劲的头脑也不可能相信这是一个新的发现；它也没有遭到误解它的对手们的冷嘲热讽。然而，这个原理对他来说纯然是一个主观的，亦即仅仅与一种理性批判相关的原则。因为在矛盾律之上还必须添加别的原理，这是什么意思呢？它说的无非是：按照矛盾律，惟有已经蕴涵在客体的概念之中的东西才能被认识；如果还要关于客体说更多的东西，那么，就必须在这个概念之上添加某种东西，而且何以可能添加这种东西，为此还需要寻找一个特殊的、与矛盾律有别的原则，也就是说，它们必须有自己特殊的理由。既然后一类命题（现在至少）叫做综合的，所以莱布尼茨想说的无非是：在矛盾律（作为分析判断的原则）之上还必须添加一个别的原则，亦即综合判断的原则。这当然是

对在形而上学中还应当进行的研究（这些研究实际上近来做过了）的一种新颖的和值得注意的提示。如果他的追随者把这种对一个特别的，当时还要寻找的原则的提示冒充成（综合知识的已经找到的）原则，莱布尼茨被指用这原则作出了新的发现，那么，他的追随者岂不由于想向他致颂词，而使他遭受嘲笑吗？

二、莱布尼茨，一个如此伟大的数学家，想用单子复合而成物体（因而也用单纯的部分复合而成空间），这究竟可信吗？他指的不是物体世界，而是物体世界对我们来说不可认识的基底，即理知世界，它仅仅处在理性的理念之中，而且我们在它里面当然必须把我们在其中设想为复合的实体的一切，都表象为由单纯的实体构成的。他似乎也与柏拉图一样赋予人类精神以对这些超感性存在者的一种源始的，尽管现在只是被遮蔽的理智直观，但他并不把其中任何东西与感官存在者联系起来，他想知道感官存在者被视为与我们仅仅为了对我们来说可能的知识才能有的一类直观相关的事物，在最严格的意义上被视为纯然的显象、（类别上独特的）直观形式；在这方面，人们必须不让自己受把感性解释成为一种含混的表象方式所干扰，而毋宁是用另一种与自己的意图相适应的解释取代它，因为若不然，一个体系就与自身不一致。如今为了其有意的、睿智的慎重而接受这种错误（就像模仿者为了相当像其原型而也模仿其原型的神情或者语言错误一样），这很难为了他们大师的荣耀而算做他们的功绩。某些概念是天赋的，作为他仅仅用来反对除了经验性起源之外不承认任何别的起源的洛克所使用的、就我们知识的先天原则而言的一种基本能力的表述，如果人们按照字面来对待它，就同样被理解错了。

[249]

三、相信莱布尼茨以其灵魂和肉体之间的先定和谐来理解两种按照其本性完全相互独立并且也不通过自己的力量发生联

[250]

系的存在者的协调，这可能吗？这恰恰会是预示着唯心论；因为如果有可能把在灵魂中发生的一切都视为灵魂自己力量的结果，灵魂也完全孤立地实施自己的力量，那么，人们究竟为什么应当假定肉体呢？灵魂和我们称之为肉体的那些显象的完全不为我们所知的基底，虽然是完全不同的存在者，但这些显象本身，作为其直观的纯然基于主体（灵魂）性状的形式，是纯然的表象，而且这里可以按照某些先天法则来思考在同一个主体里面知性和感性之间的共联性，而且毕竟同时可以思考感性对外部事物必然的自然依赖性，而不把感性丢弃给唯心论。关于知性和感性之间的这种和谐，就它使得关于普遍的先天自然法则的知识成为可能而言，《批判》在根本上说明，没有这种和谐就不可能有经验，因而对象（由于它们部分地按照它们的直观而符合我们感性的形式条件，部分地符合杂多按照整理进一个意识的诸原则而有的联结，这种联结是对象认识的可能性的条件）根本不会被我们接受进意识的统一性并且进入经验，从而对我们来说就会是无。但是，我们毕竟不能说明任何理由，即为什么我们恰恰具有这样一种感性和知性的这样一种本性，经验就是通过它们的结合而可能的；更有甚者，为什么它们作为在其他地方完全异质的知识源泉，与一般经验认识的可能性，但主要是（如《判断力批判》将让人注意这一点那样）与一种关于在其多种特殊的、并且是纯然经验性的、知性没有先天地给我们教导任何东西的法则之下的自然的经验之可能性，毕竟如此好地总是协调一致，就好像自然是为了我们的领会力而有意地设立的似的；这一点，我们不能（而且也没有人能）进一步解释。其理由，莱布尼茨特别是就物体的知识，而且在物体中间首先就我们作为这种关系的中间理由的肉体的知识而言，称之为一种先定的和谐，通过它，他显然并没有，也不想解释那种一致，而只是表明，我们由此就可以思考无论是

我们自己还是我们之外的一切事物的至上原因的安排中的某种合目的性，而且这种合目的性虽然已经被思考为被置入创造的（先定的），但不是彼此外在的事物的先定，而只是我们心中的心灵力量亦即感性和知性按照各自独特的性状相互之间的先定，就像批判教导的那样，为了认识事物，它们必须先天地在心灵中相互之间处于关系之中。至于这是他的真实的、尽管没有清晰展开的意见，这一点可以由此看出，即他把那种先定和谐比灵魂和肉体之间的协调一致还延伸得远得多，亦即还延伸到自然王国和恩典王国（与终极目的亦即道德法则之下的人相关的目的王国），在这里，应当予以思考的是出自我们的自然概念的结果与出自自由概念的结果之间的一种和谐，从而是处在我们心中的完全不同类的原则之下的两种完全不同的能力的和谐，而不是处在和谐中的两种不同的彼此外在的事物（如实际上道德所要求的那样），但是，就像批判教导的那样，这种和谐绝对不能从世界存在者的性状出发来把握，而是作为一种对我们来说至少偶然的协调一致，只能通过一个理智的世界原因来把握。

这样，《纯粹理性批判》就会是莱布尼茨自己的真正辩护，来反对他那些用不敬的颂词来抬高他的追随者们；就像它对于不同的更早的哲学家们也能够是真正的辩护一样，有的哲学史家（251）
家无论怎样赞扬他们，毕竟让他们说的净是胡言乱语，其意图他猜不出，因为他忽视了从纯然概念出发对纯粹理性产品的一切诠释的钥匙，即理性批判本身（作为对所有人来说的共同源泉），并且在对那些哲学家们说过的东西的字面研究之上，不能看到他们想说的东西。

伊曼努尔·康德
1791年

论神义论中一切哲学尝试的失败

1791 年

论神义论中一切哲学尝试的失败

李秋零 译

人们把神义论理解为针对理性从世界上与目的相悖的东西出发，对世界创造者的最高智慧提出的抱怨而为这种最高智慧所作的辩护。——人们称这是捍卫上帝的事情；尽管在根本上它无非是我们狂妄的，但在这里认错了其界限的理性的事情，它虽然并不就是最美好的事情，但就（那种自负被搁置一边）人作为一种理性存在物有权利在他服从引起他敬意的所有命题、所有学说之前先检验它们，以便这种敬意是正直的而不是虚伪的而言，它却可以是允许的。

要作出这种辩护，就要求自封的上帝辩护人要么证明：我们在世界上判定为与目的相悖的东西，其实并不与目的相悖；要么证明：即便是那么回事，它也不必被判定为所作所为，而是必须被判定为出自事物本性的一个不可避免的结果；最后要么证明：它至少不必被看做所有事物的最高创造者的所作所为，而是必须被仅仅看做能够有所归咎的世间存在物、即人的（充其量还是更高级的、善的或恶的、精神性的存在物的）所作所为。

因此，一种神义论的作者同意把这场官司提交理性的法庭判决，并且自告奋勇地要作为辩护人通过郑重其事地反驳敌手的所有控诉来维护受到指控的部分，在诉讼进行期间却不可以借助人理性法庭的不被允许的绝对命令（*exceptionem fori* [拒之门外]）来驳回这些控诉，也就是说，不可以借助一种强加给敌手的对世界创造者最高智慧的承认来打发这些控诉，这种承认会把对此可能生发的所有怀疑都不加研究地立刻宣布为毫无根据的；相反，必须研究这些责难，借助澄清和清除这些责难来使人理解，它们何以丝毫无损于最高智慧的概念。^①——

① 尽管一种智慧的特有概念只是表现出一种意志的特质，充其量被看做符合所有事物的终极目的；相比之下，艺术只是为某些目的使用最适合的手段的一种能力；然而，如果艺术表现为符合理念的艺术，

不过，有一种责难他大可不必去研究，这种责难说他从这个世界上的经验所教导的东西出发甚至要证明上帝的最高智慧；他这样做绝对不能成功，原因在于，要根据一个给定世界（一如它在经验中供认识那样）来认识完美性，是要求无所不知的；因为关于这种完美性，人们可以确定无疑地说，在世界的创造和管理中，任何地方都不可能更大的完美性了。

不过，世界上可以与其创造者的智慧相对立的与目的相悖的东西计有三种：

一、绝对与目的相悖的东西，既不能作为目的也不能作为手段被一种智慧认可和追求。

二、有条件地与目的相悖的东西，虽然不是作为目的，但却是作为手段而与一个意志的智慧共存。

第一种是道德上与目的相悖的东西，是真正的恶（罪）；
 [257] 第二种是自然的与目的相悖的东西，是灾祸（痛苦）。——但现在，当道德上的恶一旦存在并且不能或者不应阻止的时候，

这些理念超越了人类理性的一切认识（例如，如果手段和目的像在有机物体中那样相互产生），那么，艺术作为一种神的艺术，就有理由能够使用智慧的名字了；不过，为了不致混淆概念，还是使用世界创造者的艺术智慧，来区别于他的道德智慧。目的论（自然神学也通过它）在经验中为前者提供了丰富的证明。但是，从它出发却不能推论出世界创造者的道德智慧，因为自然法则和道德法则要求完全不同种类的原则，而后一种智慧的证明完全是先天地进行的，所以绝对不必建立在世界上所发生事情的经验之上。由于对宗教来说应当适用的上帝概念（因为我们并不为了解释自然，从而出自思辨的目的使用这一概念）必然是一个把上帝当做道德存在者的概念；由于这一概念既不是建立在经验之上的，也不能从一个对我们来说完全超越性的绝对必然存在者的纯粹先验概念得出，所以这就充分地表明，这样一种存在者存在的证明只能是一种道德的证明。

在灾祸与道德上的恶的关系中，即在作为惩罚的灾祸和痛苦与作为犯罪的恶的结合中，还存在着一种合目的性。就世界上的这种合目的性而言，问题在于，世界上是否每一个人都获得了自己的权利。因此，必须还能够设想世界上的：

第三种与目的相悖的东西，即世界上的犯罪与惩罚的不相称。

从而，那些与目的的相悖性作为责难所反对的世界创造者的最高智慧的特性也有三种：

第一，与世界里面道德上与目的相悖的东西相对立，世界创造者作为立法者（造物主）的神圣。

第二，与理性的世间存在物的无数灾祸和痛苦相对照，世界创造者作为统治者（维持者）的仁善。

第三，与世界上放荡的人不受惩罚和他们的犯罪之间的不和谐所表现出的弊端相比，世界创造者作为审判者的正义。^①

① 三种特性中的一个绝不可以回溯到另一个，例如把正义回溯到仁善，从而把整体回溯到一个较小的数字；三种特性共同构成了道德上的上帝概念。也不可能改变三种特性的顺序（例如把仁善作为创世的最高条件，立法的神圣亦从属于它），而不损害以这一道德上的概念为基础的宗教。我们自己的纯粹理性（更确切地说纯粹实践理性）规定着这一顺序，如果立法甚至屈居仁善之后，就不再有立法的尊严和义务的固定概念了。人虽然首先期望幸福，但却发现并且满足于（尽管是不情愿的）配享幸福，即自己自由的运用与神圣法则相一致，在创造者的意旨中是他仁善的条件，因而必然先行于仁善。因为以主观目的（自爱）为基础的愿望，不能决定无条件地给意志以规则的法则所规定的客观目的（智慧）。——就连惩罚在正义的实施中也绝不是单纯的手段，而是作为目的在立法的智慧中建立的：逾越被与灾祸结合起来，这并不是为了得出另一种善，而是因为这种结合自身就是，即在道德上是必要的和善的。正义虽然以立法者的仁善为前提条件（因

〔258〕

因此，针对那三种抱怨，必须以上面所提到的三种不同方式设想辩解并根据其有效性予以检验。

一、针对从使世界即神的作品变得丑陋的道德上的恶出发对神的意志的神圣提出的控诉，第一种辩解如下：

1. 像我们为之逾越自己理性的纯粹法则的这样一种绝对与目的相悖的东西，根本就不存在，相反，它只是对人类智慧的违背；神的智慧按照完全不同的、我们无法理解的规则来判断这些违背，在这里，我们虽然与自己的实践理性及其规定相联系合理地认为应予谴责的东西，在与神的目的以及最高智慧相关时，也许无论对我们的特殊福祉来说还是作为世间最好的东西来说，都恰恰是最合适的手段；至高者的道路不是我们的道路（*sund Superis sua iura* [上苍自有其律法]），如果我们把只是相对于人在此世是律法的东西完全判定为这样一种律法，并且把从如此低劣的立场出发在我们对事物的考察看来与目的相悖的东西也当做从最高的立场出发看来与目的相悖的东西，我们就会犯错误。——在这种护教学中，辩护比抱怨更为糟糕；它并不需要任何反驳，肯定可以自由地听凭每一个对道德稍有感情的人去厌恶。

2. 第二种所谓的辩解虽然承认道德上的恶在世界上的现实性，但却这样为世界的创造者辩护，说它不可能阻止道德上的恶，

为如果他的意志不是旨在其臣民的福祉，那么，他也就不能使自己的臣民承担顺从他的义务）；但它却不是仁善，而是作为正义，与仁善有本质的区别，尽管包含在智慧的普遍概念中。因此，就连对缺少在人们此世分摊的命运中表现出来的正义所作的抱怨，也不是针对好人过得不好，而是针对恶人过得不坏（尽管如果让恶人过得好，对比还将加大这种不满）。因为在一种神的统治中，就连最好的人也不能把自己幸福生活的愿望建立在神的正义上，而是必须在任何时候都把它建立在神的仁善上，因为只是履行了自己责任的人，不能对神的善行提出合法的要求。

因为它建立在作为有限存在者的人的本性的局限上。——但这样一来，那种恶自身就会得到辩解；而由于它不能作为人的过失归咎于人，所以人们必须不再把它称为道德上的恶。

3. 第三种辩护：假定就我们称为道德上的恶的东西而言，确实有一种过失要人承担，但却大可不必把任何过失归于上帝，因为他只不过是出自睿智的原因允许那种作为人的行为的道德上的恶，但却绝对没有认可它、希望它或者促成它；——这种辩护（即使人们对于作为一个作为世界独一无二的创造者的本质的单纯允许的概念没有什么反感）却与前一种护教学（第2种）导致的是同一种结果：也就是说，由于上帝不可能阻止这种恶，却不损害其他更高的，甚至是道德的目的，所以，这种灾祸（因为这样一来，人们就必须如此称呼它）的理由就不可避免地必须在事物的本质中，即在人性作为有限本性的必然局限中寻找，从而也不能归咎于人性。

二、针对从这个世界上的灾祸即痛苦出发对神的仁善提出的抱怨，对神的仁善的辩解同样在于：

1. 在人们的命运中，被错误地假定了灾祸对生活的惬意享受占优势，因为每一个人，无论他的情况多么糟糕，都更愿意生而不愿意死；少数决定赴死的人，甚至在他们还在自己推迟它的时候，也还总是在承认那种优势；即便他们足够愚蠢地赴死，在这种情况下也不过是要转移到无知无觉的状态，在这种状态中同样不能感觉到痛苦。——然而，人们肯定可以把这种诡辩术的回答交给每一个具有健康理智、活得足够长久、反思过生命价值、能够对此作出一种判断的人的说法，只要人们问他：他是否有兴趣——我不愿说在这些条件基础上，而是在别的任何他所喜欢的条件基础上（只不过不是一个仙境，而是我们这个尘世）——再次玩一遍生命的游戏。

2. 对第二种辩解：痛苦的感觉对惬意的感觉的优势不能与

像人这样的动物性造物的本性分开（就像威利伯爵在关于娱乐的本性的书中断言的那样），——人们将回答说：如果觉得是这样，那就出现了另外一个问题，即：既然生命按照我们正确的估计对于我们来说并不是值得期望的，我们存在的创造者为什么要让我们获得生命呢？这里的不满，就如同那个印度妇女回答未能因遭受的暴行、因未来的安全给她提供补偿的成吉思汗那样：“既然你不愿意保护我们，那你究竟为什么征服我们？”

3. 死结的第三种解法应当是：上帝是为了一种未来的幸福，也就是说出自仁善，而把我们置入世界的，但是，在那个值得期望的极大的永福之前，绝对必须先有当下生活的一个艰难的、痛苦的状态，在这种状态中，我们正应当通过与可恶的东西斗争来配享那未来的美好。——然而，这个考验期（绝大多数人都要经历的，在考验期里，即便是最好的人也不能感到人生的乐趣）在最高的智慧面前绝对必然是未来我们享受的欢乐的条件，而让造物满足于其生命的每一个时期是不可能的，这虽然是可以规定的，却是绝对不能认识的；因此，人们当然可以通过诉诸这样期望的最高智慧来斩开这个死结，但不能解开它；不过，神义论却自告奋勇能够做到这一点。

三、对最后一种控诉，即针对世界审判者的正义^①提出的控诉的回答是：

① 值得注意的是，在把世界各种事件的进程与其创造者的神性统一起来的所有困难中，没有一个像中间缺少正义这种表面现象的困难如此强烈地撞击心灵。如果发生这样的事情（虽然这鲜有发生），一个不义的、尤其是掌握暴力的恶棍不是不受惩罚地从世界上逃逸，那么，与上天仿佛已经和解、通常无党争的旁观者就会欢呼雀跃。没有一种自然的合目的性会通过对其的惊羨而如此使他情感激荡，而上帝之手仿佛已可以在此发现。为什么呢？它在这里是道德的，是惟一具有人们还可以希望在世界上发觉的方式的。

1. 世界上恶人不受惩罚的借口是没有根据的；因为每一件罪行根据其本性在这里都已经带着惩罚，良知的内在谴责要比复仇女神更厉害地折磨恶人。——然而，在这个判断中明显有一个误解。因为有道德的人在这里把自己的心灵特征借赁给恶人了，这就是极为严格的良知；人越有道德，良知就越因为使道德法则在他里面失效的极小草率而严格地惩罚他。然而，在缺少这种思维方式以及与它相关的良知的地方，也就缺少对犯下的罪行的折磨。而恶人哪怕只是能够逃脱由于自己的罪行而发生的外在惩罚，就会嘲笑正派人自己用自我责骂来折磨自己的那种怯懦；但他有时候可能作出的小小责备，要么他作出时根本没有经过良知，要么他内心中还多少有一点良知，这样，这些责备就通过他惟一感兴趣的感官享受得到了绰绰有余的平衡和补偿。——此外，如果那种控诉

2. 应当由此得到反驳：虽然不可否认，在世界上的过失和惩罚之间绝对不存在符合正义的关系，人们必然在世界的进程中经常不情愿地发现一种以显著的不义进行的、尽管如此直到终点还是幸福的生活；但这是在自然中蕴涵的、并非有意造成的从而并非道德上的不愉快，因为与可恶的事情斗争，这是德性的一个特质（有道德的人通过把自己的不幸与恶人的幸福作出比较必然承受的痛苦也属于它），而苦难只会提高德性的价值，从而面对理性把生活无辜的灾祸的不谐和化解为最美妙的道德和谐；——而与这种化解相对立的是：在这些灾祸作为德性的砺石先行于德性或者伴随着德性的情况下，如果至少生命的终点将为德性加冕并惩罚罪恶，则虽然可以把这些灾祸想象为与德性处在道德上的一致中，但是，如果像经验提供了无数实例的那样，这个终点是荒谬的，那么，苦难对于有道德的人来说就显得是偶然发生的，不是为了他的德性是纯洁的，而是因为他的德性是纯洁的（但与此相反，是违背聪明的自爱的

规则的)：这恰恰是人能够理解的正义的反面。因为就这种尘世生活的终点也许不是所有生活的终点这种可能性而言，这种可能性并不适用于为天意辩解，而仅仅是虔信道德的理性的绝对命令，由此怀疑者被要求有耐心，却没有被满足。

3. 如果最终要尝试人的道德价值和他们分摊的命运之间这种不和谐的关系的第三种解决，采取的方式是人们说：在这个世界上所有的福祉或者灾祸都必须被判定为从按照自然法则运用人的能力中产生出来的结果，与人们被运用的技巧和聪明相称，但同时也与人们偶然地陷入的处境相称，却不是根据他们与超感性目的的一致；与此相反，在一个未来的世界里，将出现事物的另一种秩序，每一个人都分有他的行为在尘世间按照道德判断所值的东西；——那么，这个前提条件也是任意的。毋宁说，理性如果不作为道德上立法的能力根据它的这种旨趣作出绝对命令，就必须仅仅按照理论认识的规则把这看做可能的，即世界的进程将按照自然的秩序决定我们的命运，无论是此时还是今后。因为理性为了作出理论上的猜测，不以自然法则为导线，还以什么为导线呢？而且，尽管它像前面（第2条）苛求它的那样被要求改善自己，对未来的东西持有耐心和希望，但是，由于事物按照自然秩序的进程在这里也自身就是睿智的，它怎么能够期望，这一进程按照同样的法则在一个未来的世界里就是不智的呢？因此，由于按照自然的秩序，在遵循自由法则的意志的内在规定根据（即道德思维方式）和我们遵循自然法则的幸福的（绝大部分是外在的）不依赖于我们意志的原因之间，根本不存在可理解的关系，所以，人的命运与一种神的正义的协调一致，按照我们关于正义形成的种种概念，无论在哪里都很少能期望，这种猜测依然存在。

※ ※ ※

论都没有提供它所许诺的东西，即针对从这个世界的经验提供认识的东西出发，对统治世界的道德智慧提出的怀疑为它作出辩解；固然这些怀疑作为责难，就我们对自己的理性在责难方面的性质所能达到的而言，也不能证明其反面。但是，是否不能随着时间的流逝再找到为道德智慧辩解的更有利的理由，不（像迄今那样）仅仅 *ab instantia* [从现在开始] 而赦免被指控的智慧，在此处依然还是悬而未决的；如果我们不能做到确定无疑地阐明，我们的理性绝对没有能力认识一个世界——无论我们如何借助经验认识它——与最高智慧处在一种什么样的关系中，那么在这种情况下，自以为的人类智慧其他所有认识神性智慧道路的尝试就都被驳回了。因此，至少一种否定性的智慧，即认识我们在对我们来说太高的东西方面的非分要求的必然局限性，对于我们来说还是可以达到的，这一点还必须予以证明，以便一劳永逸地结束这场诉讼；而这一点完全可以做到。

也就是说，我们关于安排这个世界方面的艺术智慧有一个概念，对于我们的思辨理性能力来说，为达到一种自然神学，这一概念并不缺少客观的现实性。同样，依据我们自己的实践理性的道德理念，我们还有一个关于可能由一个最完善的创造者置入一个世界的道德智慧的概念。——但是，关于那种艺术智慧与道德智慧在一个感性世界中和谐一致的统一性，我们却没有任何概念；也永远不能希望达到这一概念。因为是一个造物，以及作为自然存在物，仅仅服从自己创造者的意志，尽管如此却作为自由行动的存在物（他具有不依赖于外部影响的、能够以各种各样的方式与外部影响对立的意志），有责任能力，他自己的行为同时也可以看做一个更高本质的作用；这就是我们虽然必须在一个作为最高的善的世界理念中一并思维，但却只有达到超感性的（理知的）世界的认识并发现这个世界何以是感性世界的基础的人才能认识的各种概念的协调一致；只有

[264]

根据这样的认识，世界创造者的道德智慧的证明才可以在感性世界中得到论证，因为感性世界只不过是前一个世界的显象——这是一种任何必死的人都不能达到的认识。

※ ※ ※

就上帝通过大自然显示他的意志的意图而言，所有的神义论都是对大自然的诠释。如今，对一个立法者宣布出来的意志的任何诠释都要么是教义式的，要么是确实可信的。第一种是从那种意志所利用的表述出发与立法者通常已为人知的意图相结合推论出那种意志的诠释；第二种则是立法者自己所作的诠释。

世界作为上帝的一个作品，可以被我们也看做对上帝意志的意图的一种显示。不过在这里，这种显示对我们来说经常是一本锁起来的书；但任何时候，尽管这种显示是一个经验的对象，只要是根据从它甚至可以得出上帝的终极意图（它在任何时候都是道德上的）而受重视的，它都是这样一本书。这一种诠释的哲学尝试是教义式的，它们构成了真正的神义论，因此人们可以称它们为教义式的神义论。——然而，如果单纯地排除针对神的智慧提出的异议是一种属神的绝对命令，或者（这在本事例中结果一样）如果它是理性的表述，我们使作为一个道德上的和睿智的本质的上帝的概念成为必然的和先于一切经验的，凭借的就是这种理性，那么，人们也不可以拒绝它使用神义论的名称。因为在这里，上帝乃是凭借我们的理性自己成为他通过创造宣布的意志的诠释者；而这种诠释我们可以称之为确实可信的诠释，但在这种情况下，这并不是一种推论的（思辨的）理性，而是一种掌权的实践理性的诠释，这种实践理性就像它不用其他理由就在立法中完全是发号施令的一样，可以被看做上帝的直接声明和声音，通过它，上帝赋予自己的创造的字母一种意义。这样一种确实可信的诠释，我发现在一部古老的圣书中得到了寓意的表述。

约伯被表现为这样一个人，人们为了使他完善而哪怕仅仅能够想出的一切都统一成为他的生活享受。健康、富足、自由、对他能够使之幸福的其他人发号施令、在一个幸福家庭的怀抱中、处在情深义重的朋友中间；而在所有这一切之上（这是最重要的）还有在一种善的良知中的自我满足。除了最后一点之外，一次沉重的、为考验而施加给他的命运突然夺去了所有这些财富。从对这种出乎意料的剧变感到晕眩，逐渐地达到理智，他突然开始抱怨自己的厄运；对此，在他和他的据说赶来安慰他的朋友之间很快就产生了一场辩论，其中双方各自根据自己的思维方式（但尤其是根据自己的处境）提出了自己的神义论，为的是在道德上解释那次悲惨的命运。约伯的朋友拥护从神的正义出发把世界上的所有灾祸解释为对犯下的罪行作出的如此众多的惩罚的体系；而且，尽管他们不能列举出一件应当由这位不幸的朋友承担过错的罪行，但他们却相信可以先验地作出判断，认定他必须承担起这样的罪责，因为不然的话，按照神的正义，他就不可能是不幸的。与此相反，约伯——他愤怒地保证，他的良知终生都没有对他提出过责备；但就人类不可避免的错误的而言，上帝自己知道，是他把约伯自己创造成一个有缺陷的人的——表示赞同神的无条件的意旨的体系。“只是他心志已定，”约伯说，“他心里所愿的，就行出来。”^①

双方理性思考或者超理性思考的对象中很少有值得注意的东西。但是，他们这种做法的特点却值得更多的注意。约伯说的如同其想的，他的心情也许是每一个人在他的处境中都有的心情；与此相反，他的朋友们所说的，如同他们被更强大者暗中窃听一样，他们正在裁决这位更强大者的事情，凭借自己的

〔 ① 《约伯记》，第23章，第13节。 〕

〔266〕

判断讨他的欢心，对他们来说要比真理更受关切。他们维护自己本来必须承认一无所知的事物，只是为了装装样子，他们伪装出一种自己事实上并不具有的信念，他们的这种狡诈与约伯的坦率形成了非常有利于后者的鲜明对比，约伯的坦率如此远离虚伪的阿谀奉承，以致几乎接近于放肆。他说：“你们要为神说不义的话吗？为他说诡诈的言语吗？你们要为神徇情吗？要为他争论吗？他查出你们来，这岂是好吗？人欺哄人，你们也要照样欺哄他吗？你们若暗中徇情，他必要责备你们。……因为不虔诚的人，不得到他面前。”^①

后者真实地证实了故事的结局。因为上帝赏识约伯清楚地，尤其是从其不可探究性一面知道他的创造的智慧。他让约伯看一看创造美好的一面，那里世界创造者的智慧和仁善的预防措施清楚无误地说明了可以理解的目的；但与此相反，也让他看一看恐吓的一面，因为他向约伯列举了自己权势的产品，其中也有后患无穷的事物，它们中的每一个虽然对其自身或者对其类来说是安排得合乎目的的，但就其他事物而言，甚至就人而言，它们却显得是摧毁性的、违背目的的、与一个借助仁善和智慧安排的普遍计划不合拍的；但在这里，他证明了宣报智慧的世界创造者的整体安排和维持，尽管同时他那对我们来说无法探究的道路，无论是在事物的自然秩序中，还是宁可说在自然秩序与道德秩序（对我们的理性来说就更无法参透了）的联结中，都必然是隐秘的。——结论就是：由于约伯自觉到自己的正直，他承认不是褻瀆神灵地、而仅仅是不智地轻蔑谈论对他来说太高深、他不理解的事物，所以，上帝对他的朋友们作出了诅咒，乃是因为他们未像上帝的仆人约伯那样好地

〔 ①《约伯记》，第13章，第7~11节、16节。 〕

(按照良知) 谈论上帝。如果考察一番双方中任何一方所维护的理论, 宁可说他的朋友们的理论可以说更多地带有思辨理性和虔诚恭顺的样子; 而约伯则极可能在每一个教义学神学家的法庭面前、在一个宗教会议面前、在一个宗教法庭面前、在一个令人敬畏的部门面前, 或者在我们时代的任何一个高等教会监事会(只有一个例外) 面前, 都招致一种悲惨的命运。因此, 不是认识上的优势而是心灵的坦诚, 直言不讳地承认自己的怀疑的正直不阿, 对在人们感觉不到的时候, 尤其是不面对上帝的时候(在上帝面前这种狡诈就荒唐无稽了) 伪装信念感到厌恶, 只有这些禀性才是在约伯这个人身上决定在神的裁决中一个正直的人相对于宗教上的马屁精的优势的东西。

(267)

但是, 通过对他的怀疑令人惊异的化解即仅仅通过证明他的无知就产生的信仰, 也只能进入这样一个人的灵魂, 他在最强烈的怀疑时还能够说(《约伯记》, 第27章, 第5、6节): “我至死必不以自己为不正。我持定我的义, 必不放松。” 因为他以这样的意向证明了, 他不是将自己的道德性建立在信仰之上, 而是将信仰建立在道德性之上: 在这种情况下, 无论信仰多么脆弱, 它都具有纯粹和真实的性质, 即具有莫立一种宗教的性质, 这种宗教不是争宠的宗教, 而是良好的生活方式的宗教。

结束语

就像这里已经指出的那样, 神义论不仅涉及一种有利于科学的任务, 而且涉及一种信仰的事务。从确实可信的神义论出发我们看到: 在这样一些事情中, 关键并不那么在于理性思考, 而是在于在发现我们的理性无能方面的坦率, 在于在表述时不粉饰自己的思想的正直, 无论这种粉饰是出自多么虔诚的意图。——这就引起了以下对一种内容丰富的材料的简要考

察，即对作为信仰事务中主要要求的、与作为人类本性中的主要缺陷的虚伪倾向和不正派倾向相对立的坦率的考察。

[268] 一个人不能在任何时候都担保，他对自己本人或者对另一个人说的东西是真的（因为他有可能出错误）；但是，他能够并且必须担保，他的承认或者表白是真诚的：因为他直接地意识到这一点。也就是说，在前一种场合，他是在逻辑判断中把自己的表述与客体（借助知性）进行比较；而在第二种场合，由于他承认自己的视之为真，他是把自己的表述与主体（在良知面前）进行比较。如果他就客体而言作出承认却没有意识到主体，他就是在说谎，因为他说出的东西与他意识到的东西不同。——在人心中有这样的不正派，这一发现并不新鲜（因为约伯已经发现）；但是，人们差不多应当相信，对这种不正派的注意对于道德学者和宗教学者来说是新鲜的：且不说即便是人们想按照义务行动，净化人的意向自身也带有的困难，人们很少发现这些学者充分地利用那种发现。——人们可以把这种真诚称之为形式的良知；质料的良知在于不冒任何不义的风险的谨慎；与此相反，形式的良知就在于需要的话运用这种谨慎的意识。——道德主义者们谈到一种出错的良知。但出错的良知是一种荒唐无稽的东西；而且，如果有这样一种良知，那么，人们就永远不能肯定是正确地行动了，因为甚至最高级次的审判者也还是有可能出错的。我虽然可能在我相信自己有道理的一个判断中出错，因为这属于只是客观地作出判断（正确或者错误）的知性；但在我事实上是否相信（或者只是伪称）自己有道理的意识中，我根本不可能出错，因为这个判断或者毋宁说这个命题只是说：我是这样判断对象的。

在意识到这种相信（或者不相信）、不伪称没有意识到的视之为真的谨慎态度中，所包含的正是这种形式的良知，它是真诚的基础。因此，那种对自己本人（以及在上帝面前，这在

宗教认信中是一回事)说他相信,但也许根本没有查看一下自己本人是否确实意识到这种视之为真或者这样一种程度的视之为真的人^①,所说的谎言就不仅是一种最荒唐无稽的谎言(在

① 真诚在外部表述中的强制手段,即誓言(*tortura spiritualis* [精神的拷问])在一个人类的法庭面前不仅是允许的,而且也被视为不可缺少的:人们对真理少有敬重的明证,甚至发生在公共正义的庙堂上,在这里,单是真理的理念自身就应当引起极大的敬重。但是,人们甚至还在其内在的认信中,谎称具有信念,而他们至少不以他们所伪称的那种方式或者在那种程度上具有这种信念;而且,由于这种不诚实(因为它逐渐地得出现实的说服的结果)还可能具有外在的有害结果,所以真诚的那种强制手段,即誓言(但当然只是一种内在的誓言,即视之为真是否也经得起认信的一种内在宣誓的监听的检验)也可以同样很好地被用来即使不能阻止厚颜无耻的、总是还外在地强词夺理的声言的放肆,至少也能使人对它产生怀疑。——由一个人类的法庭对发誓者的良知不能苛求别的东西,除非是自己站出来:如果有一个未来的世界审判者(从而有上帝和一种未来的生活),他愿意为自己外在认信的真实性对这个审判者负责;至于有一个这样的世界审判者,法庭并不要求他必须承认,因为如果第一次保证未能阻止谎言,那么,第二次虚伪的承认同样很少会引起疑问。因此,根据这种内在的宣誓,人们就会自问:你敢面对所有对你来说珍贵的和神圣的东西担保那个重要的或者另一个被认为重要的信条的真实性吗?鉴于这种苛求,良知由于人们所蒙受的危险而受到恐吓,比能够肯定地断言时更多地作假;在这里,认同涉及一个沿着知识(理论认识)的道路根本不能达到的对象,但它的假定,由于惟有这种假定才使最高的实践理性原则与理论的自然认识原则之间的关联在一个体系里成为可能(从而理性与自身一致),而在一切之上是值得推荐的,但又始终是自由的。——但是,信仰认信的源泉是历史的,如果它作为规定被强加给其他人,它就必须更多地经受真诚的考验;因为在这里,不诚实和伪装的信念广为传播,而其罪责则被归咎于仿佛为他人的良知担保的人(因为人们很乐意消极地对待自己的良知)。

[269] 一个知人心者面前)，而且还是最违法的谎言，因为它损害了每一个道德决心的基础，即正直。这样盲目的和外在的**认信**（它很容易与一种同样不真实的内在认信达成一致）如果提供**谋生手段**，就会逐渐地把某种虚伪带入甚至一般人的思维方式，这一点很容易就可以看得出来。——然而，对思维方式的这种公开净化很可能要延迟到遥远的时代，直到也许有朝一日在对思想自由的保护下它成为普遍的教育原则和学术原则，就此而言，这里还想用几行字来考察一番那种似乎深深地植根于人性之中的坏习惯。

[270] 在一个正直的、远离一切虚伪和积极掩饰的**性格的确立**中，包含着某种动人的、升华灵魂的东西；但由于思维方式的**诚实、单纯的淳朴和直率**（尤其是当人们不要求它襟怀坦白的时候）是人们对于一种好的性格所能够提出的最低要求，由此就不能忽视我们给予这样一个对象的那种惊羨究竟是建立在什么上面的：事情必然是这样的，即正直是人性离得最远的一种**特质**。一个可悲的发现！因为正是通过它，其他所有**特质**只要建立在基本原则之上，就能够具有**一种内在的真正价值**。一个**静心养性的厌世者**（他不期望任何人恶，却倾向于相信人们的一切恶）可能只有一点是成问题的，即他是否应当认为人们是**值得恨的**，或者他宁可认为人们是**值得鄙视的**。他初次相遇就判定人们训练有素所根据的**特质**，就是他们蓄意造成损害的特质。而在他看来使人们蒙受后一种鄙视的那些**特质**，则可能无非是一种**自在地恶的倾向**，尽管它不损害任何人：这是一种不为任何目的而应当当做手段来运用的倾向；因而客观上没有任何好处。第一种恶也许无非是**敌意**（委婉点说：无爱）的恶；第二种恶则无非是**欺骗**（虚伪，甚至没有任何目的地造成损害）。第一种偏好具有**一种意图**，其运用在某些别的关系中可能是被允许的、是好的，例如对不可救药的捣乱分子的敌意。

但第二种倾向是运用一种手段（说谎）的倾向，无论是为了什么目的，它都没有任何好处，因为它自在地是恶的、应予抵制的。第一种人的品性中包含的是**恶意**，在某些外部关系中为了良善目的的精明能干还可以与它结合，它只是在手段中犯罪，而这些手段也并不是对任何目的来说都是应予抵制的。后一种恶则是**卑鄙无耻**，由此而剥夺了人的一切品质。——我在这里主要说的是深深地埋藏在隐蔽的东西之中的不诚实，因为人甚至会伪造面对他自己的良知的内在表述。外在的欺骗倾向越来越不令人感到奇怪；情况必定是这样的，即虽然每一个人都被教会识别他在流通中使用的硬币的真伪，但尽管如此假硬币仍然能够保持畅通无阻。

在德·吕克先生关于山脉、地球的历史和人的书信中，我〔271〕想起来曾经读到他那部分是人类学的旅行的如下结果。博爱的作者怀着我们族类原初善良的假定出发，在城市的享乐不可能有这样败坏心灵的影响的地方，在从瑞士山脉到哈尔茨山脉的群山中寻找这种善良的证实；在他对无私提供帮助的偏好的信仰由于在瑞士山脉的经验而有点动摇之后，他却最终得出了这一结论：**就善意而言，人是足够好的**（不是什么奇迹，因为这建立在以上帝为创造者的植人的偏好上面）；要是人不固有一种对高明骗术的糟糕倾向就好了（这也不值得惊奇；因为阻止这种骗术是以人必须自己在自身形成的性格为基础的）！——这一研究的结果，每一个人即使不到群山中旅行，在他的同胞中间，更精确地说在他自己的心底里，都可能遇到的。

伊曼努尔·康德
1793年

论俗语：这在理论上可能是正确的，但
不适用于实践

1793 年

论俗语：这在理论上可能是正确的，
但不适用于实践

李秋零 译

如果实践规则在某种普遍性上被思考为原则，并且在这时抽掉一堆毕竟必然对其实施有影响的条件，那么，人们就把这些实践规则的总和本身称为理论。反过来，并非任何操作，而是只有对一个目的的促成才叫做实践，这种促成被视为对某些普遍地设想的行事原则的遵循。

无论理论如何完备，在理论和实践之间还要求有一个联结并从一个过渡到另一个的中间环节，这是显而易见的；因为包含着规则的知性概念必须附加上判断力的一个行为，实践者由此区分，某种东西是不是规则的事例；而且既然对于判断力来说，不能总是又提供规则，让它在归摄时来遵循（因为这会没有穷尽），所以就可能有一些理论家，终生永远不可能成为实践的，因为他们缺乏判断力：例如有些医生或者法学家，曾优秀地完成自己的学业，当他们必须决定时，却不知道应当怎么办。——但是，即便是在发现了这种天赋的时候，也毕竟还可能有一种前提方面的欠缺；也就是说，理论可能是不完备的，其补充也许只能通过尚待进行的试验和经验来进行，走出其学校的医生、农艺师、财政官员能够并且应当从这些试验和经验抽出新规则，并使其理论完备。这时，如果理论还不太适用于实践，责任就不在于理论，而是在于这里的理论不充足，此人本应当从经验学得理论，而且这是真正的理论，即便他没有能力自行提出这理论，并作为教师以普遍的命题来系统地阐述它，从而不能要求一个理论的医生、农艺师等等诸如此类的名号。因此，没有人能够冒充实践上精通一门科学，却又轻视理论，而不暴露出他在自己的专业上是一个无知者：因为他相信，凭着在试验和经验中四处摸索，无须给自己搜集某些原则（真正说来，这些原则就构成我们称之为理论的东西），而且无须关于自己的事务为自己设想一个整体（这个整体如果在这里得到有条理的处理，就叫做体系），他就能够比理论所能够带

领他的，走得更远。

然而，一个无知者伪称理论在他自以为的实践中不必要和可有可无尚可容忍，不可容忍的是，一个自以为聪明的人承认理论及其对于学业的价值（也许只是为了训练头脑），但同时却断言：这在实践上完全是另一回事；人们在从学校走出进入世界时，就会意识到是在追求空洞的理想和哲学的梦幻；一言以蔽之，在理论上听起来很好的东西，对于实践来说却没有效力（人们也经常如此表述这一点：这个或者那个命题虽然 *in thesi* [在命题的意义上] 有效，但 *in hypothesi* [在假说的意义上] 却不然）。现在，经验性的机械师想如此贬低一般机械学，或者炮手想如此贬低关于弹道的数学学说，说这方面的理论虽然构思精致，但在实践上却根本无效，因为在实施时，经验所提供的与理论所提供的是完全不同的结果，对于他们，人们只会加以嘲笑（因为如果给前一种理论再加上摩擦理论，给后一种理论再加上空气阻力理论，因而一般而言只要加上更多的理论，它们就会与经验完全协调一致）。然而，对于一种涉及直观对象的理论来说，其情况完全不同于对象在其中仅仅通过概念被表现出来的理论（分别事关数学的客体和哲学的客体）：后一种对象也许能够十分妥当且无可指摘地（从理性方面）被思维，但也许根本不能被给予，而可能纯然是空洞的理念，对于它们来说，在实践中要么根本不可使用，要么甚至有一种有害于实践的使用。因此，在这样的实例中，那个俗语就可能有其充分的正确性。

[277]

然而，在一种基于义务概念的理论中，对于这个概念之空洞的观念性的忧虑就完全消失了。因为如果我们的意志的某种作用并不也在经验（无论它是被设想为完成的，还是被设想为一直接近完成的）中可能，那么，企求这种作用就会不是义务；而在本文中所说的只是这类理论。因为作为哲学的丑闻，

关于这种理论屡见不鲜地有人借口说，在其中可能正确的东西，对于实践来说却无效：确切地说是以一种高傲蔑视的口气，充满狂妄，想要在理性安置其最高荣誉的东西里面通过经验来改进理性本身；且以智慧自负，凭借死盯着经验的鼠目寸光，能够比一种被创造得昂首直立、凝视天穹的存在者所分有的眼睛看得更远、更准。

这种在我们这个夸夸其谈而无行动的时代里已经变得十分常见的准则，当它涉及某种道德事务（德性义务或者法权义务）时，就造成极大的危害。因为在这里，所关切的是理性（在实践事务上）的法规，此时实践的价值完全基于它与配给它的理论的适宜性，而如果履行法则的经验性的，从而偶然的条件被当成法则本身的条件，并且就这样，一种考虑到按照迄今的经验而可能的结局的实践，被赋予权利去主宰自身独立的理论，那么一切就都完了。

我按照三种不同的立场来划分本文，那位如此满不在乎地蔑视理论和体系的可敬人士就经常从这三种立场出发来评判自己的对象；因而就是以三重身份来划分：1. 作为私人，但毕竟是业务人；2. 作为国家人；3. 作为世界人（或者一般的世界公民）。这三种人格在攻击为他们全体并为他们的福祉探讨理论的学术人这一点上是一致的：为的是既然他们自以为理解得更好，就把学术人当做一个对实践迂腐、只是妨碍他们的历练智慧的学究，赶回自己的学校。（*illa se iactet in aula* [让他在那个庭院里卖弄自己吧]!）

因此，我们将分三节来阐明理论与实践的关系：首先是在一般道德中（着眼于每个人的福祉），其次是在政治中（与国家的福祉相关），再次是在世界主义的观点中（着眼于人类整体的福祉，确切地说，就人类置身于在未来一切时代的繁衍系列里向这种福祉的进步之中而言）——但出自从本文自身得出

的理由，各节的标题是通过在道德、国家法权和国际法权中理论与实践的关系来表述的。

一、论一般道德中理论与实践的关系

(答伽尔韦教授先生的一些异议)^①

在我着手讨论关于在使用同一个概念时可能仅仅对理论有效或者对实践有效的东西的真正争执点之前，我必须把我的理论，如同我在别的地方介绍过的那样，与伽尔韦先生对它所作的介绍放在一起，以便事先看一看，我们是否也相互理解。

(一) 我曾把道德解释为一门不是教导我们如何得到幸福，而是教导我们如何配享幸福的科学的导论。^②在那里，我并不曾忘记说明，由此人并未被要求在取决于遵循义务时，应当放弃其自然目的，即幸福；因为就像一般而言任何有限的理性存在者一样，他做不到这一点；而是他在义务的诫命出现时，必须完全排除这种考虑；他必须绝对不使这种考虑成为遵循理性

① 伽尔韦著：《试论出自道德和文学的不同对象》，第1部，111~116页。我把对我的命题的辩驳称为这位可敬的人士对他期望与我（如我所希望的）达成共识的东西的异议；而不是作为否定性的论断会激起辩护的攻击。对于这类攻击，此处不是讨论的地方，我也没有兴趣讨论。

② 配享幸福，这是一个人格基于主体自己的意志而有的资质，符合这种资质，一种普遍的（既为自然也为自由意志）立法的理性才会与这个人格的一切目的协调一致。因此，它与为自己谋取幸福的熟巧截然不同。因为如果他拥有一个与惟一适合于理性的普遍立法的意志并不协调一致，并且不能被一起包含在其中的意志（也就是说，它与道德性相冲突），那么，他就甚至不配有这种熟巧和自然为此而赋予他的才能。

为他规定的法则的条件；甚至尽其所能地意识到，不让任何由那种考虑派生的动机不知不觉地混入义务的规定。之所以如此，乃是因为人们宁可设想义务与遵循它（德性）所需要付出的牺牲相结合，也不设想它与遵循它给我们带来的好处相结合，为的是就义务诫命的全部的、要求无条件顺从的、自给自足的、不需要任何别的影响的威望来阐明它。

[279]

1. 如今，伽尔韦先生是这样表述我的这个命题的：“他曾经断言，对道德法则的遵循完全不考虑幸福，它对人来说是惟一的终极目的，因为它必须被视为创造者的惟一目的”（按照我的理论，创造者的惟一目的既不是人的道德性自身，也不单是幸福自身，而是在世间可能的至善，它就在于二者的统一和协调一致）。

（二）此外我曾说明，这个义务概念不需要以任何特殊的目的为根据，毋宁说为人的意志带来另一种目的，亦即尽一切能力造就在世间可能的至善（在世界整体中与最纯粹的道德也相结合的普遍的、符合这种道德的幸福）。既然我们虽能掌控一面，但却无法两面兼顾，这就迫使理性在实践角度信仰一个道德的世界统治者，并且信仰一种来世的生活。并不是好像惟有预设这二者，普遍的义务概念才会获得“支持和稳固性”，也就是说，获得一个可靠的根据和一种动机的必要强度，而只是为了这个概念在纯粹理性的那个理想上也获得一个客体。^① 因为就自身而言，义务无非是把意志限制在一种普遍的、因一

[280]

① 假定在世间有一种也通过我们的参与而可能的至善是一切事物的终极目的，这种需求并不是出自欠缺道德动机的需求，而是出自欠缺外部境遇的需求，惟有在这些外部境遇中，才能按照这些动机产生一个作为目的自身的客体（作为道德的终极目的）。因为没有任何意志能够不具有一切目的；尽管在取决于对行动的法则上的强制时，人们必须不考虑目的，而且惟有法则才构成意志的规定根据。但是，并非

个被采纳的准则而可能的立法的条件上，不管意志的对象或者目的如何（因而也包括幸福）；但是，在此完全不考虑这种对象，也不考虑人们可能有的任何目的。因此，在道德原则的问题上，关于至善——作为一个由道德所规定，并符合道德法则的意志的最终目的——的学说可以（作为附带的）完全略过，搁置一旁；如下文也会说明，在事关真正的争执点时，根本不考虑这一点，而是仅仅考虑普遍的道德。

2. 伽尔韦先生把这些命题表述如下：“有德者绝不能，也不可以无视那个（自身幸福的）观点，因为若不然，他就会完全丧失进入不可见世界、通往对上帝存在和不死的信念的通道；然而，按照这种理论，上述信念是绝对必要的，以便为道德体系提供支持和稳固性”；而最后，他简明扼要地概括了被

每一个目的都是道德的（例如，自身幸福这个目的就不是），相反，这种目的必须是无私的；而且，一个由纯粹理性交付的、把一切目的的整体囊括在一个原则之下的终极目的的需求（一个作为也通过我们的参与而可能的至善的世界），是为产生一个客体（至善）而还扩展到对形式法则的遵循之外的无私意志的需求。——这是一种特殊的意志规定，亦即由一切目的之整体的理念来规定，这里被奠定为基础的是：如果我们与世间的事物处于某些道德关系之中，那么，我们处处都必须服从道德法则；而且在此之上还再加上一种义务，即尽一切能力去促成这样一种境遇（一个符合最高道德目的的世界）实存。在这里，人按照与神明的类比来思维自己，神明虽然主观上不需要任何外在的事物，但却不能被设想为其将自己封闭在自身之内，而是甚至由其完全自足性的意识所决定，要在自身之外产生至善；这种必然性（它在人身上就是义务）在最高的存在者身上就只能被我们设想为道德的需求。因此，在人这里，存在于因其参与而在世间可能的至善的理念之中的动机，也不是在此时期望的自身幸福，而只是这个作为目的自身的理念，从而是对它作为义务的遵循。因为它并不包含对幸福的指望，而只包含对幸福和主体的配享之间的一种比例的指望，不管主体如何。但是，一种把自己及其想要归属这样一个整体的意图限制在这个条件之上的意志规定，就不是自私的。

归诸我的全部主张：“有德者依据那些原则，持之以恒地致力于使自己配享幸福，但只要他是真正有德的，就绝不致力于使自己幸福”（“只要”这个词在此造成了一种歧义，必须事先消除这种歧义。该词可以无非是意指：在他作为有德者服从自己的义务的行为中；而这样，这个命题就与我的理论完全吻合。或者它意指：只要他一般而言是有德的，并且因此而甚至在不事关义务且与义务不相抵触的时候，有德者也根本不应当考虑幸福；而这样，这就与我的主张完全相矛盾）。

因此，这些异议无非是误解（因为我不可以把它们视为曲解）。人类有一种癖好，就连在评判他人的思想时，都要遵循其一度习惯的思路，并这样把那种思路带入他人的思想中，如果不是这种癖好足以说明这样一种现象，上述误解的可能性就会必定令人诧异。

在对上述道德原则做过论辩性的探讨之后，如今接下来的是一个反面的独断主张。也就是说，伽尔韦先生这样作出分析的推论：“在概念的秩序中，察觉和分辨诸般状态，从而给予一种状态以相对于另一种状态的偏爱，这必须先于在诸般状态中选择一个，因而先于预先规定某一个目的。一个赋有对自己及其状态的意识的存在者，当一种状态临在并为他所察觉时，与其他存在方式相比他所偏爱的这种状态，就是一个好的状态；而一系列这样好的状态，就是幸福这个词所表述的最普遍的概念。”——此外，“一个法则预设动机，但动机则预设一个较坏的状态与一个较好的状态的事先被察觉的区别。这种被察觉的区别就是幸福这个概念的要素，等等”。此外，“从幸福——在该词最普遍的含义上——中产生出每一种努力的动机，因此，也产生出遵循道德法则的动机。在我能够问履行道德义务是否属于善的范畴之前，我必须首先一般而言知道某物是善的；在人们能够为人预设一个其活动应当指向的目标之

(282)

前^①，人必须有一个动机使他活动”。

这种论证不外是在玩弄“善”这个词的歧义：因为这个词或者是指就自身而言并且无条件地善，与就自身而言的恶相对立；或者是与较坏的或者较好的善相比较，指始终仅仅有条件的善，这时选择后者的那种状态就可能只是一种相对善的状态，但就自身而言却毕竟是恶的。——无条件地遵循自由任性的一个定言地颁布命令的法则（亦即义务），根本不考虑任何被奠定为基础的目的，其准则与追求自然本身作为某种行动方式的动机加给我们的目的（总的来说叫做幸福）的准则，在根本上——亦即在种类上——是不同的。因为前一个准则是就自身而言善的，后一个准则却绝对不然；在与义务相冲突的情况下，它可能是十分恶的。与此相反，如果某个目的被奠定为基础，因而没有任何法则无条件地（而是只在这个目的的条件下）颁布命令，那么，两个相对立的行动就可能都是有条件地善的，只不过一个比另一个更善而已（后者因此就会叫做相对恶的）；因为它们不是在种类上，而是仅仅在程度上彼此有别。一切不是以无条件的理性法则（义务），而是以我们任意地奠定为基础的目的为动机的行动，其情况都是如此。因为这个目的属于一切目的的总和，这个总和的达成被称为幸福；而对于我的幸福，可能一个行动贡献更多，另一个行动贡献更少，因而一个行动比另一个行动更好或者更坏。——但是，偏爱意志规定的一种状态甚于另一种状态，这只不过是自由的一个活动

① 这一点恰恰是我所坚决要求的。在人被预设一个目标（目的）之前，他事先能够怀有的动机显然只能是法则本身，经由法则（不管人们可能怀有什么目的，以及通过遵循法则可能达到什么目的）引起的敬重。因为就任性的形式的东西而言，法则就是在我排除掉任性的质料（伽尔韦先生把它称为目标）之后惟一剩下的东西。

而已（如法学家所说，*res merae facultatis* [纯属机缘之事]），在这种活动中，此事（意志规定）就自身而言究竟是善的还是恶的，根本不予考虑，因而对于双方来说都是同等有效的。

与某个被给予的目的相联结，我偏爱一个状态甚于同类的任何其他状态，这个状态就是一个相对善的状态，也就是说，在幸福的领域里的一个相对善的状态（幸福永远只是以有条件的方式，就人们配享幸福而言，才被理性承认为善的）。但是，在我的某些目的与义务的道德法则相冲突的情况下，我意识到自己偏爱义务，这种状态就并不仅仅是一个更善的状态，而是单就自身而言善的状态：这是出自一个完全不同的领域的善，在这个领域里，可能提供给我的种种目的（因而这些目的的总和，即幸福）根本不予考虑，而且不是任性的质料（一个被奠定为基础的客体），而是其准则的普遍合法则性的纯然形式，构成了任性的规定根据。——因此，绝对不能说，我甚于任何别的存在方式而偏爱的每一个状态都被我归为幸福。因为我必须首先肯定，我并没有违背我的义务而行动；然后我才被允许，在我能够将幸福与我的那种道德上（不是自然上）善的状态统一起来的范围内，去寻求幸福。^①

[283]

当然，意志必须有动机；但这些动机却不是某些作为目的所预设的、关涉自然情感的客体，而无非是无条件的法则本

① 幸福包含着自然为我们提供的一切（而且也仅仅如此）；但德性却是除了人自己之外，没有人能够予取予夺的东西。如果有人抗辩说：由于偏离德性，人至少会招致责备和纯粹的道德自责，因而招致不满足，从而使自己不幸福，则这一点或许可以予以承认。但是，惟有有德者或者在成为有德者的途中的人，才能有这种纯粹的道德上的不满足（不是出自对他不利的行动后果，而是出自行动违背法则本身）。所以，这种不满足不是他有德的原因，而仅仅是其结果；而有德的动因不能取自这种不幸福（如果人们愿意这样称谓出自一件罪行的痛苦）。

〔284〕

身，意志对于这法则的感受性，即处在作为无条件的强制的法则之下，就叫做道德情感；因此，道德情感并非意志规定的原因，而是其结果；如果那种强制不在我们心中先行，我们在心中对道德情感就不会有丝毫察觉。所以，说这种情感，从而我们使之成为我们目的的愉快，构成意志规定的最初原因，于是幸福（那种愉快作为要素属于幸福）就构成行动的一切客观必要性的根据，从而构成一切义务承受的根据，这种陈词滥调属于玄想的把戏。也就是说，人们如果在为某个结果列举一个原因时能够不停地追问下去，最终就使结果成为其自身的原因。

现在，我该谈到我们在这里真正要讨论的问题，亦即借实例来证明和检验理论和实践所谓在哲学中相互抵触的旨趣。伽尔韦先生在其上述论著中为此提供了最佳的证明。他首先说（当他谈到我在我们应当如何得到幸福的学说和我们应当如何配享幸福的学说之间所发现的区别时）：“就我而言，我承认，我在自己的脑中很能理解对理念的这种划分，但我在自己的心中却找不到对愿望和努力的这种划分；我甚至无法理解，某个人如何能够意识到，已经把自己对于幸福本身的要求隔离干净，因而完全无私地履行了义务。”

我首先答复后一点。也就是说，我乐意承认，没有人能够确定无疑地意识到，自己完全无私地履行了自己的义务；因为这属于内部经验，而要对其心灵状态有这种意识，就需要对一切通过想象力、习惯和偏好而与义务概念伴生的附表象和考虑有一个通透清晰的表象，而在任何情况下都不能要求有这个表象；一般而言，某物（因而也包括一个暗中想到的好处）之不存在也不能是经验的对象。但是，人应当完全无私地履行自己的义务，并且必须把自己对幸福的要求与义务概念完全隔离，以便完全纯粹地拥有这个概念，这却是他极其清晰地意识到的；或者，如果他不相信是这样，则可以要求他尽自己所能是这样，

因为正是在这种纯粹性中，才能发现道德性的真正价值，而且他也因此而必定能够是这样。也许，从来没有一个人完全无私地（没有其他动机掺入）履行了其已知的、并且为他所尊崇的义务；也许，也将永远没有一个人经过极大的努力而达到这个地步。但是，他在最审慎地反省时能够在自己心中觉察到，自己不仅没有意识到任何这样的参与其事的动机，而毋宁是在许多与义务理念相对立的动机方面意识到自我否定，从而意识到致力于那种纯粹性的准则；这是他能够做到的；而这对于他遵循义务来说也就够了。与此相反，如果借口人性不允许这样一种纯粹性（他毕竟也不能确定无疑地断言这一点）而使助长这样一些动机的影响成为准则，这就是一切道德性的死亡。

至于伽尔韦先生刚才的告白，即在他的心中找不到那种划分（真正说来是分离），我则毫不顾虑地径直反驳他的自我归责，针对他的脑来保护他的心。他这位正直的人，实际上任何时候都在自己心中（在他的意志规定中）找到这种划分；但这种划分只是不愿为了思辨的目的，为了理解无法理解（无法解释）的东西，亦即定言命令式的可能性，在他的脑中与心理学解释（这些解释全都以自然必然性的机械作用为基础）的惯常原则协调罢了。^①

① 伽尔韦教授先生（在他关于西塞罗的《论义务》一书的注释中，第69页，1783年版）作出过值得注意并且与他的机敏相称的告白：“按照他的最真挚的信念，自由将永远是无法解决的，永远得不到解释。”绝对不能找到自由的现实性的证明，无论是在直接的经验中还是在间接的经验中；而没有任何证明，人们也就不能假定它。现在，既然自由的证明不能从纯然理论的根据出发（因为这些根据必须在经验中去寻求），因而是从纯然实践的理性命题出发，但也不是从技术性的实践命题出发（因为这些命题又要求有经验根据），因而只是从道德性的实践命题出发来作出，所以人们必然感到奇怪，为什么伽尔韦先生不求助于自由概念，以便至少挽救这样一些命令式的可能性。

但是，伽尔韦先生最后说：“在反复思考个别对象时，理念的这样一些精细的区别就变得暗淡了；但在把它们运用到欲求和意图上，而事关行动时，它们就完全消失了。我们由对动机的考察过渡到现实的行动的步骤越简单、越迅捷、越没有清晰的表象，就越不可能精确并且可靠地认识每一个动机以这种而不是他种方式引导这个步骤所添加的确定分量。”此时，我不得不大声并且竭力反驳他。

义务概念在其完全的纯粹性之中，与任何取自幸福的或者与幸福和对幸福的考虑相混杂的动机（这在任何时候都需要很多艺术和思考）相比，不仅无可比拟地更为简单、更为清晰，对于每个人来说为了实践运用而更易把握、更为自然，而且甚至在最普通的人类理性的判断中，只要它被带给人类理性，确切地说与这些动机相隔离，甚至与之相对立，被带给人的意志，与一切借自后一种自私原则的动因相比，都远远更为有力、更为强劲、更有成功的希望。——例如，有这样的事例，某人手中持有一笔他人寄存的财产（depositum），其所有者已经去世，而其继承人对此一无所知，也不可能有所获悉。且把这个事例甚至讲给一个大约八九岁的孩子听，而且同时，这笔寄存财产的持有人（并非由于其过错）恰恰在此时陷入其幸运境遇的完全衰落之中，环顾周围是悲苦的、饥寒交迫的妻小家人，如果他把那笔寄存财产占为己有，就会立马摆脱这种窘困；同时，他是与人为善和慈悲为怀的，但那些继承人却为富不仁，极度奢侈挥霍，以至于他们的财富的这笔附加是否被扔进海里，事情都会是一样。而现在人们要问，在这种情况下，把这笔寄存财产挪为己用，是否能够被视为允许的。毫无疑问，被问的人将回答说：不可！并且不顾一切理由只能说：这是不义，也就是说，这与义务相冲突。没有比这更为清楚的了；但这确实不是说：他通过退还而促进着他自己的幸福。因

为如果他指望对幸福的企图来规定他的决断，他就可能例如这样来思维：“如果你将存放在你这里的他人财产主动交给真正的所有者，他们也许将为你的真诚而感谢你；或者如果不是这样，你将赢得一个广为传播的好名声，这可能对你十分有利。但是，这一切都很不确定。对此，当然也出现一些疑虑：如果你想侵吞寄存的财产，以便自己一举摆脱窘境，那么，当你迅速地使用它们时，你就会引起对你的怀疑，即你是如何以及通过什么途径如此快地改善了自己的处境；但如果你想慢慢地着手做，困境就会在这期间如此加剧，以至于根本无法再做补救。”——因此，遵从幸福原则的意志在其各种动机之间摇摆不定，不知道应当作出什么决定；因为他关注绩效，而绩效是很不确定的；要从蜂拥的正反理由中挣脱出来，并在结算时不欺骗自己，需要一个好头脑。与此相反，如果他自问在这里什么是义务，则对于应当给予自己的答案，他根本不会被难住，而是当场就确知他应当做什么。的确，如果义务概念在他这里有效力，那么，哪怕他只是着手估算自己从违背义务能够得到的好处，他也甚至将感到一种厌恶，就好像他在这里还有这项选择似的。

[287]

因此，伽尔韦先生说，这些区别（如上文所指出，这些区别并不如他所认为的那样精细，而是以最粗浅和最易懂的文字书写在人的灵魂中的）在事关行动时就完全消失了，这甚至与他自己的经验相矛盾。虽然并不是与阐述从这个或者那个原则汲取的准则之历史的经验相矛盾，因为在这里，很可惜，它证明的是这些准则多半出自后一种（自私的）原则；而是与只能内心具有的经验相矛盾，即升华人类心灵并鼓舞它直至心潮澎湃的理念，莫过于一种把义务推崇得超乎一切，与生活的无数灾祸，甚至其最感人的引诱作斗争，并且仍然（人们有理由假定，人能够做到这一点）战胜它们的纯粹道德意念的理念。人

〔288〕

意识到由于自己应当做到这一点，自己就能够做到，这在他心中开启了一个属神禀赋的纵深，这个纵深使他对自已的真正使命的伟大和崇高仿佛感到一种神圣的敬畏。而如果人经常被提醒这一点，并且习惯于让德性完全摆脱其由于遵循义务而获得的好处袋的一切财富，就其完全的纯粹性来设想它；如果在私人传授和公开传授中，“经常利用这一点”成为原理（这是一种使人牢记义务的方法，几乎总是被忽略），那么，人的道德必定会迅速改善。历史经验迄今尚未证明德性学说的良好绩效，这也许正要归咎于如下的错误预设：派生自义务自身的理念的动机，对于普通的理解力来说太过精细，与此相反，从某些因遵循法则（并不把法则当做动机来留意）而能在此世，甚至也在一个来世期待的好处获取的较为粗浅的动机，却会更为有力地影响心灵；而且，人们迄今把赋予对幸福的追求甚于理性使之成为最高条件的东西，亦即配享幸福以偏爱，当成教育和授课的原理。因为人们如何使自己幸福，至少能够防范自己的不利，其规范并不是诫命。它们绝对不约束任何人；而且在一个人受到警告之后，如果他乐意忍受自己的遭遇，他可以选择他觉得恰当的事情。在这种情况下，由于忽视给予他的劝告而会对他产生的灾祸，他没有理由视之为惩罚；因为惩罚仅仅关涉自由的、但违背法则的意志；但是，自然和偏好并不能为自由立法。对于义务的理念来说，情况就完全不同了，对义务的违反即使不考虑由此对他产生的不利，也直接地影响到心灵，并且使人在他自己的眼中成为卑鄙的和应予惩罚的。

如今这里有一个清晰的证明，即凡是在道德中对理论来说正确的东西，就必然对实践来说也有效。——因此，在一个人的资质中，作为一个由于其自己的理性而服从某些义务的存在者，每个人都是一个业务人；而且既然他作为人，毕竟绝不因成长而不再需要智慧的学校，所以他绝不能作为一个自以为通

过经验而对“人是什么”和“人们能够对他要求什么”受到了更好的教育的人，以傲慢的轻蔑将理论的追随者逐回学校。因为所有这些经验都无助于他摆脱理论的规范，而是至多在人们已经把理论接纳入自己的原理时，助他学会如何能够更好地和更普遍地将理论付诸实施；但在这里所说的，不是这种实用的熟巧，而只是上述原理。

[289]

二、论国家法权中理论与实践的关系

(驳霍布斯)

在一群人借以结成一个社会的所有契约 (*pactum sociale* [社会契约]) 中，在他们中间建立一种公民宪政的契约 (*pactum unionis civilis* [公民联合的契约]) 具有如此独特的性质，以至于尽管就实行而言，它与任何别的契约 (这种契约同样是指向随便某一个必须共同促成的目的的) 都有许多共同之处，但在其奠立的 (*constitutionis civilis* [公民体制的]) 原则上，它却与所有其他契约都与本质的区别。许多人为了某个 (共同的) 目的 (所有人都怀有这个目的) 而结合起来，这在所有的社会契约中都可见到；但是，如果他们的结合自身就是目的 (每一个人都应当怀有的目的)，因而是在不得不发生相互影响的人们的任何一种一般而言的外部关系中无条件的和首要的义务，则这样一种结合就只能见诸一个处在公民状态中的，也就是说构成一个共同体的社会之中。如今，在这样的外部关系中自身就是义务，甚至是其余一切外在义务的至上形式条件 (*conditio sine qua non* [必要条件]) 的目的，就是人们在公共的强制性法律之下的法权，这些法律能够为每个人规定“他的”，并保障它免受任何他人的侵犯。

但是，一种一般而言的外在法权的概念完全出自人们的相

〔290〕

互外在关系中的自由的概念，并且与所有人自然怀有的目的（对幸福的企望）以及达到幸福的手段的规范根本无关，以至于也因为此，这种目的绝对不可作为人们的规定根据混入那种法律之中。法权是把每一个人的自由限制在其与任何一个人的自由相协调的条件之上，只要这种协调按照一个普遍的法律是可能的；而公共法权就是使得这样一种普遍的协调成为可能的外在法律的总和。如今，既然由一个他人的任性对自由的任何限制都叫做强制，所以就得出，公民宪政是自由人的一种关系，这些自由人（尽管他们在其与别人相结合的整体中是自由的）毕竟处在强制性法律之下，因为理性本身想要这样，确切地说是纯粹的、不考虑任何经验性目的（这类目的都被包含在幸福这个共同的名称之下）的先天立法的理性想要这样；就经验性目的而言，以及每一个人想把它置于何处，人们的想法根本不同，以至于他们的意志不能被归于一个共同的原则之下，因而也不能被归于任何外在的、与每个人的自由相协调的法律之下。

因此，公民状态仅仅作为有法权的状态来看，建立在如下的先天原则之上：

1. 社会中作为人的每个成员的自由；
2. 社会中作为臣民的每个成员与每个他人的平等；
3. 一个共同体中作为公民的每个成员的独立。

这些原则不仅是已经建立起来的国家所立的法，而且惟有依据它们，才有可能按照一般外在人权的纯粹理性原则建立起国家。因此：

1. 作为人的自由；对于一个共同体的制度来说，我以如下程式来表述这种自由的原则：没有人能够强迫我按照他的方式（他设想其他人的福祉的方式）去得到幸福，而是每一个人都可以沿着他自己觉得恰当的途径去寻求自己的幸福，只要他

不损害他人追求一个类似目的的自由（亦即他人的这项法权），这种自由是能够按照一种可能的普遍法律与每个人的自由共存的。——若一个政府，建立在就像一个父亲对于子女那样对于人民的仁爱的原则之上，也就是说，是一个父亲的政府（*imperium paternale*），因此，臣民们在这里像不能分辨什么对自己真正有利或者有害的子女，被迫仅仅采取被动的态度，以便对于他们应当如何得到幸福，仅仅期待国家元首的判断，而对于国家元首也愿意这样做，则仅仅期待他的善意；这样一个政府，就是能想得出的最大的专制主义（这种宪政取消臣民的一切自由，他们在这种情况下根本没有任何法权）。惟一能够为能有法权的人们且与统治者的仁爱相关来设想的政府，不是一个父亲的政府，而是一个祖国的政府（*imperium non paternale, sed patrioticum*）。也就是说，如果国家中每一个人（国家的元首亦不例外）都把共同体视为母亲的怀抱，或者把国土视为生于斯、长于斯、还必须将之当做信物传下去的父亲的土地，只是为了通过共同意志的法律来保护共同体的法权，但不是以为自己有权让共同体屈服于自己无条件的意愿来使用，这种思维方式就是祖国的。这种自由的法权应归于他，即作为人的共同体成员，也就是说，只要这个人是一个一般而言能有法权的存在者。

[291]

2. 作为臣民的平等；其程式可以表述如下：共同体的每一个成员都对任何其他成员拥有强制性法权，其中惟有共同体的元首例外（此乃因为他不是共同体的一个成员，而是它的开创者或者维持者），惟有他有权去强迫，而自己不屈服于一个强制性法律。但是，凡是处在法律之下的，在一个国家里就都是臣民，因而像共同体的所有其他成员一样服从强制性法权；一个惟一者（自然的人格或者道德的人格），即国家元首则是例外，一切法权上的强制惟有通过他才能被执行。因为如果这

个人也能够受到强制，他就会不是国家元首，而隶属关系的系列就会无限向上延伸。但是，如果他们是两个（不受强制的人格），二人中就没有一人会处在强制性法律之下，而且一人也不能对另一人行事不义；而这是不可能的。

(292) 但是，在一个国家里作为国家的臣民，人们的这种普遍平等却与他们的财富的数量和等级上的极大不平等和睦相处，无论是就身体上或者精神上对他人的优势而言，还是就他们身外的财物而言，以及就对他人的一般法权（这种法权可能有很多种）而言；以至于一个人的福利非常依赖于另一个人的意志（穷人的福利依赖于富人），一个人必须服从（如子女服从父母，或者妻子服从丈夫），而另一个人则命令他，一个人服劳役（作为短工），另一个人付报酬等等。但在法权上（作为普遍意志的表达，法权只能有一种，而且它涉及法权的形式，而不涉及质料或者我拥有一项法权的客体），他们作为臣民仍然都是相互平等的，因为没有任何人能够强制某个他人，除非是通过公共法律（以及它的执行者，即国家元首），但任何他人也在同样的程度上通过公共法律来抗拒他，没有人能够丧失这种强制（因而是对他人拥有一项法权）的权限，除非是由于他自己的罪行，而且也不能自动地放弃它，亦即通过一个契约，从而是通过一个法权上的行动，使得自己没有法权，而只有义务，因为这样一来，他就会剥夺自己缔结一个条约的法权，从而这个契约就会取消自己。

从共同体中作为臣民的人们平等这个理念，也产生出如下程式：共同体的每个成员都必须可以达到共同体中他的才能、他的勤奋和他的幸运能够使他达到的一个等级的每一个级别（这个级别是能够归于一个臣民的）；而他那些也是臣民的同胞则不可以通过一种世袭的特权（对某一个等级享受特别优惠）来妨碍他，将他及其后代永远压制在这种特权之下。

因为既然一切法权都仅仅在于将每个他人的自由限制在其自由能够与我的自由按照一个普遍的法律共存的条件上，而且公共法权（在一个共同体中）仅仅是一种现实的、符合这个原则的、并且与权力相结合的立法的状态，由于这种立法，所有属于人民的人都作为臣民处在一种一般而言有法权的状态（*status iuridicus*）之中，亦即处在一种依据普遍的自由法则相互限制的任性的作用和反作用相等的状态中（这就叫做公民状态），所以，每一个人在这种状态中生而具有的法权（亦即在一切法权行为之前）就强制每个他人，使之始终停留在其自由的运用与我的自由相协调的界限之内的权限而言，是一律平等的。如今，既然出生并不是被生育者的一个行为，因而并不由此为他招致法权状态的不平等和对强制性法律的服从，惟有他作为惟一的至高立法权力的臣民与所有其他人共有的那种服从除外，所以，共同体的一位成员同为臣民，就不可能对另一位成员拥有生而具有的特权；而且没有人能够把他在共同体中占有的等级特权传给其后代，从而仿佛是出生使他有资格跻身统治者等级似的，也不能强行阻止其后代通过自己的功绩达到隶属关系（*superior* [上级] 与 *inferior* [下级] 的隶属关系，但并非其中一人是 *imperans* [统治者]，另一人是 *subiectus* [臣民]）的更高级别。其他一切本身是物件（不涉及人格性）、作为财富能被获得、也能被他转让的东西，他都可以传下去，并且这样经过一系列后代，在共同体的成员中间造成财产状况的一种显著的不平等（雇佣兵与雇主、地主与农奴等等的不平等）；只是不能阻碍这些成员如果其才能、其勤奋和其幸运使他们可能，就有权限将自己提升到同样的状况。因为若不然，他就会可以强制，而不能通过其他反作用又被强制，并且逾越一个同为臣民的级别。——但是，生活在一个共同体的一种法权状态中的人，除非由于他自己的罪行，绝不能无论是通过契约还是通过战争暴

[293]

力 (occupatio bellica) 而失去这种平等；因为他不能通过任何法权行为（无论是他自己的，还是另一个人的法权行为）而停止是他自己的所有者，并且跻身家畜行列，人们任意地使用家畜从事一切劳役，而且无须其同意，只要人们愿意，就让它保持在这种状况中，尽管有不得残害和杀戮它的限制（这种限制也许会得到宗教的认可，就像在印度人那里）。在任何状态中，人们都能够假定他是幸福的，只要他意识到，只怪他自己（他的能力或者认真的意志）或者他无法归咎于任何他人的境遇，但不怪他人的无法抗拒的意志，他才没有上升到与其他同为臣民、在涉及法权的事情上没有任何胜他之处的人相同的级别。^①

① 如果人们想把一个确定的（与“善良的”、“慈善的”、“护佑的”之类还有区别的）概念与“仁慈的”这个词结合起来，那么，它就只能被赋予不受强制性法权制约的人。因此，惟有造成和分配一切按照公共法律而可能的善的国家行政元首（因为颁立公共法律的主权者仿佛是不可见的；他就是被人格化的法律本身，不是代理者），才能被称为仁慈的主人，作为惟一不受强制性法权制约的人。这样，甚至在一个贵族政体中，例如在威尼斯，元老院就是惟一仁慈的主人；构成元老院的显贵，甚至大公也不例外（因为惟有大参议会才是主权者），全都是臣民，而且就法权行使而言与其他所有人都平等，也就是说，臣民对显贵中的每个人都拥有一种强制性法权。如今，王储（亦即对政府拥有一项继承法权的人格）虽然就这种指望而言并且由于那些资格而也（按照宫廷礼仪，Par courtoisie）被称为仁慈的主人，但依其占有等级，他们毕竟同为臣民，就连他们的最卑微的仆人，也凭借国家元首，而必然对他们拥有一种强制性法权。因此，在国家中，只能有惟一的一个仁慈的主人。但是，就诸位仁慈的（真正说来是高贵的）夫人而言，她们可以被如此看待，她们的等级连同其性别（因而只是针对男性而言）使她们有权得到这个头衔，而且这是因为道德的雅致化（被称为绅士风度），按照这种雅致化，男性相信，比起他承认优美的性别对自己拥有优势，他更多的是在荣耀自己。

3. 共同体的一个成员作为公民，亦即作为共同立法者的独立（sibi sufficientia）。在立法本身这一点上，所有在已经现存的公共法律之下自由而平等的人们，就颁立这些法律的法权而言，毕竟不能被视为全都平等的。不能有这项法权的人们，作为共同体的成员仍然屈从于对这些法律的遵循，并由此分享按照这些法律的保护；只不过不是作为公民，而是作为受保护的伙伴。——因为一切法权都依赖于法律。但是，一项公共法律为所有人规定对他们来说在法权上什么是允许的或者不允许的，则是一种公共意志的活动，一切法权都从公共意志出发，因此它自身必须不能对任何人行事不义。但是，除了全体人民的意志（在这里，所有人对所有人做决定，因而每一个人对自己做决定）之外，没有任何别的意志有可能做到这一点。因为惟有对自己，才无人能够行事不义。但如果这是另一个人，仅仅一个与他不同的人的意志就不能对他作出任何不可能不义的决定；因此，这另一个人的法律就还需要另一个法律来限制他的立法，因而没有任何一种特殊的意志能够为一个共同体立法（真正说来，要构成共同体这个概念，就要外在的自由、平等和所有人的意志的统一这三个概念齐聚，对于后者来说，既然需要投票，则当前两者合并起来时，独立就是其条件）。人们把这个只能出自普遍的（联合起来的）意志的基本法称为**源始的契约**。

[295]

如今，在这种立法中拥有投票权的人，就叫做公民（citoyen，亦即**国家公民**，不是城市公民，亦即 bourgeois）。为此所需要的资质，除了自然资质（他不是孩童，不是妇女）之外，惟一的资质是：他是他自己的（sui iuris [自己的法权的]）主人，因而拥有某种**财产**（就连任何艺术、手艺或者美术或者科学都能够算在内）来维持生计；也就是说，在他为了生活而必须从他人那里有所获得的情况下，他仅仅通过转让归

〔296〕

他所有的东西^①来获得，不是通过他同意他人使用他自己的力量来获得，因而他除了为共同体服务之外，不在该词的本义上为任何人服务。在这里，艺匠与大地主（或者小地主）都相互平等，也就是说，每个人都只有权投一票。因为就地主而言，姑且不考虑如下问题：某人所占有的土地多于他凭借自己的双手自己能够利用的，这究竟如何可能凭借法权发生呢（因为通过战争掠夺的获得并不是最初的获得）？此外，许多原本全都能够获得一份固定资产的人，为了能够生活而沦为仅仅为地主服务的境地，这是如何发生的呢？这样，如果一项法律赋予地主以等级的特权，使他们的后代要么永远都是（封地的）大地主，这些封地不可以出售或者通过继承而分割，并且因此而不可以为人民中更多的人所利用，要么即便有这种分割，但除了属于某个任意为此指定的人群的人之外，没有人能够从中有所获得，这就会已经与上述平等原理发生抵触。也就是说，大地主消灭了许多本来能够占有其地位的较小的所有者，连同其选

① 制作一件 *opus* [作品] 的人，能够通过转让把它交给另一个人，就好像它是自己的财产似的。但是，*prastatio opera* [劳动的付出] 却不是转让。家仆、店员、短工，甚至理发匠，都仅仅是 *operarii* [工人]，不是 *artifices* [艺人]（在该词较宽泛的意义上），而且不是国家成员，从而也没有资格是公民。尽管我让他清理我的柴火的人和我让他把我的布制成一件衣服的裁缝看起来与我的关系十分相似，但前者却与后者不同，就像理发匠与假发制造者（我也可能为此把头发交付给他）不同，因而就像短工与艺术家或者手艺人不同一样，后者制作一件作品，只要他未得到酬报，作品就属于他。因此，作为经营者的后一种人与他人交换的是自己的财产（*opus* [作品]），前一种人交换的是自己的力量，他同意一个他人使用他自己的力量（*operam* [劳动]）。——我承认，要能够对一个是其自己的主人的地位提出要求，其需要有些难以规定。

票；因此以他们的名义投票，所以就只有一票。因此，既然要使每个人一次获得其中的一个部分，而所有人获得整体，这必须仅仅取决于共同体的每个成员的能力、勤奋和幸运，但这种区别在普遍的立法中却无法予以考虑，所以，对于立法来说能够投票者的数目就必须按照拥有财产者的人数，而并非按照财产的多寡来判定。

但是，就连所有拥有这种投票权的人，也必须与这种公共正义的法律协调一致；因为若不然，在与之不协调一致的人和前一些人之间就会有一种法权争执，这种争执甚至还需要一个更高的法权原则来作出裁定。因此，如果不可以期待全体人民都是前者，从而只有选票的多数，确切地说不直接是投票者的多数（在人民众多时），而仅仅是作为人民代表受此委托的人的多数才是人们能够预期为可达到的东西，所以，甚至“让这种多数得到满足”这个原理，假定得到了普遍的赞同，因而是经由一项契约的，也必须是建立一种公民宪政的至上根据。

结论

[297]

这里就是一种源始的契约，惟有在它上面，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（被称为 *contractus originarius* [源始契约] 或者 *pactum sociale* [社会契约]）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做成之事（甚至根本不可能是这样一种做成之事）；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，使他如此颁立自己的法律，就仿佛它们能够从整个民族的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赞同它（例如，由于某个阶层的臣民应当世袭拥有统治者等级的优先权），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者情调之中，以至于当他们被询及此事时，也许会拒绝赞同它。^①

〔298〕

但是，这个限制显然只适用于立法者的判断，而不适用于臣民的判断。因此，如果人民作出判断，在某个现行的立法下极有可能会丧失自己的幸福，那他们该怎么办呢？他们不应当抵制它吗？答案只能是：除了服从之外，他们什么也不能做。因为这里说的不是臣民从共同体的创立或者管理中可以期待的

① 例如，当公布一项对所有臣民按比例摊派的战争税时，这些臣民就不能因为这项税是压下来的而说：由于这场战争譬如在他们看来是不必要的，这项税就是不义的。因为他们没有权利对此作出评判；反倒是由于这场战争之不可避免和这项税之不可或缺始终是可能的，所以，这项税必须在臣民的判断中被视为合乎法权的。但是，如果某些地主在这样一场战争中被课以捐输，但同一等级的另一些地主却得以豁免，那么，人们就容易看出，全体人民不可能赞同这样一种法律，并且由于不能把捐税的这种不平等摊派视为公正的，而有权至少对这种法律提出反对意见。

幸福，而首先只是由此而保障给每个人的法权：这是最高的原则，凡是涉及一个共同体的准则都必须由它出发，而且它不被任何别的原则所限制。就前者（幸福）而言，根本不能为法律给出任何普遍有效的原理。因为不仅时势，而且某人将自己的幸福置于其中（但是，没有人能够为他规定，他应当把幸福置于其中）的那种严重相互冲突并且在此际始终变动不居的妄念，都使一切稳固的原理成为不可能，并且不适合单独作为立法的原则。Salus publica suprema civitatis lex [公共的福祉是国家的最高法律]，这个命题的价值和威望依然完好无损；但是，要首先考虑的公共福祉恰恰是通过法律保障每个人的自由的那种有法律的宪政，在这里，只要他不损害那种普遍的合法的自由，从而不损害其他同为臣民的人的法权，他就可以随意地沿着他认为最好的任何途径去寻求自己的幸福。

如果至上权力颁立的法律是首先指向幸福（公民的富裕、人口等诸如此类的东西）的，那么，这样做就不是建立一种公民宪政的目的，而仅仅是保障有法权的状态的手段，特别是针对人民的外部敌人。对此，国家元首必须有权自己并且独自作出判断，看这类手段是否属于为既在内部又针对外部敌人来保障共同体的强大和稳定而需要的繁荣；但这并不是仿佛要违背人民的意志而使人民幸福，而只是要使人民作为共同体而实存。^①在评判采取前一种措施是否明智时，立法者固然可能犯错误，但当他问自己这种法律是否也与法权原则相协调时，在这种评判上他却不会犯错误；因为在这里，他以源始契约那个

[299]

① 属于此列的有某些进口的禁令，以便为了臣民的福利，而非为了外国人的好处和鼓励其他人的勤奋，来促进谋生手段，因为没有人民的富裕，国家就不会拥有足够的力量来抵抗外敌，或者作为共同体而维持自己。

理念作为可靠的准绳，确切地说是先天地掌握它（而且不可以像在幸福原则那里一样期待必须首先教导他其手段的适宜性的经验）。因为全体人民无论感到多么艰辛，都赞同这样一种法律，只要这一点不自相矛盾，这种法律就符合法权。但是，如果一种公共法律符合法权，因而在法权方面是无可挑剔的（irreprehensibel），那么，与它相结合的就也有强制的权限，另一方面有不可以暴力来反抗立法者的意志的禁令；也就是说，在国家中使法律生效的权力也是不可抗拒的（irresistibel），而且若无这样一种暴力来镇压一切内部的抵抗，就不会有任何一个法权上成立的共同体实际存在，因为这种抵抗会按照一种准则来发生，这种准则如果成为普遍的，就会摧毁一切公民宪政，并根除惟一能够使人们一般而言拥有法权的状态。

〔300〕

由此得出：对于至上立法权力的一切反抗，使臣民的不满成为暴力的一切煽动，在叛乱中发作的一切暴动，都是共同体中的最高的且最应惩罚的罪行，因为它摧毁共同体的根基。而且，这项禁令是无条件的，以至于无论是那种权力还是其代理人，即国家元首，都甚至违背源始契约，并由此而按照臣民的看法丧失了做立法者的法权，因为他们授权政府极度残暴地（专横地）行事，但尽管如此仍不允许臣民以暴易暴，予以反抗。其根据在于：鉴于一种已经存在的公民宪政，人民不再有权作出判断，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，在元首之上就会必须还有一个元首，在元首和人民之间作出裁定；而这是自相矛盾的。——这里也绝不能出现一种急难法权（*ius in casu necessitates* [必要场合的法权]），它作为在极度的（自然的）急难

中行不义的一种所谓的法权，本来就是件荒唐事^①，而且为打开限制人民的专横的拦木提供了钥匙。因为就像臣民们认为对其无端苦难的怨尤使他们有理由反叛元首一样，元首同样认为，臣民的桀骜不驯使他有理地严厉地对付他们；而谁应当在此作出裁定呢？惟有拥有至上的公共司法权的人，才能作出裁定，而这正是国家元首；且因此，在共同体中没有人能够拥有一种法权来否定他拥有这种司法权。

尽管如此，我仍然发现一些值得敬重的人士，主张臣民在某些情势下对其上司以暴易暴这种权限。在这些人士当中，我在这里只想举出在其自然法权学说中十分谨慎、明确且谦逊的阿亨瓦尔^②。他说：“当出自长期忍受元首的

[301]

① 除非在义务相互冲突，亦即无条件的义务和（虽然或许重大，但毕竟）有条件的义务相互冲突的场合，否则不存在 *Casus necessitates* [必要场合]；例如，当事关通过出卖一个人来防止国家的不幸时，而这个人一个他人有诸如父子般的关系。防止国家的灾祸是无条件的义务，但防止这个人的不幸却只是有条件的义务（也就是说，就他并没有犯下一桩叛国罪而言）。这个他人向当局告发这个人的活动，也许是他极不情愿做的，但却是为急难（亦即道德上的急难）所迫使。——但是，一个人为了保全他自己的生命而将另一个遭遇海难者撞下其木板，如果说他由于自己的急难（自然的急难）而获得了这样做的法权，那就是完全错误的。因为保全我的生命，这只是有条件的义务（如果无须犯罪就能够做到这一点）；但对于另一个并未冒犯我，甚至根本未陷我于丧失自己生命的危险之中的人来说，不剥夺他的生命，是无条件的义务。一般公民法权的教师仍然非常一以贯之地处理他们所承认的这种急难救助在法权上的权限。因为当局不能把任何惩罚与这种禁令结合起来，原因在于这种惩罚必然是死刑。但是，当某人在危险的境遇中不愿赴死时，用死亡来威胁他，是一种荒唐的法律。

② 《自然法权》，第5版，下卷，203~206节。

不义而威胁着共同体的危险大于因拿起武器反对他而能令人担忧的危险时，人民就可以反抗他，为了这项法权而放弃其服从契约，把他当做暴君而废黜。”而且，他推论说：“人民以这样的方式（与其过去的统治者相关）返回到自然状态。”

我乐意相信，无论是阿亨瓦尔，还是任何一位曾与他一致地对此作出理性思考的正直人士，在任何一种情况发生时，都不会建议或者赞同如此危险的举动；也几乎不可怀疑，如果使瑞士、尼德兰联邦或者哪怕是大不列颠赢得其现在被人赞颂为如此成功的宪政的那些起义失败了，这些国家的历史的读者们就只会把它们现在如此被推崇的发起人受到处决视为大叛国者应受的惩罚。因为结局经常介入我们对法权根据的评判，尽管前者是不确定的，而后者却是确定的。但清楚的是，就后者来说——尽管人们承认，这样一种起义并没有对君主（他大概破坏了作为与人民的一种现实的基础性契约的 *joyeuse entrée* [欢乐进军]）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（*status naturalis* [自然状态]），其中一切法权都至少不再有效果。——鉴于如此多的善意的作家们为人民说话这种倾向，我只想说明：其原因部分地在于一种常见的蒙骗，即在谈到法权原则时，把幸福原则强加给他们的判断；部分地也是在于，在找不到一项实际上向共同体提出、被共同体的元首接受并由双方批准的契约的任何档案时，他们就将关于一个源始契约的始终在理性中作为基础的理念假定为必然实际上发生过的某种事物，并且就这样总想为人民保全一种权限，即在受到严重的，但却是由人民自己如此评判的侵犯时，任意地脱离这项

〔302〕

契约。^①

人们在这里明显看到，幸福原则（真正说来，幸福根本不能有任何确定的原则）也在国家法权上造成什么样的恶，就像它在道德中造成恶一样，即便道德原则的教师有最好的见解。主权者想按照自己的概念使人民幸福并成为独裁者；人民想坚持人类对自己幸福的普遍要求并成为反叛者。如果人们首先问道，什么是合乎法权的（在这里，原则是先天确定的，没有任何经验论者能够介入其中），那么，社会契约的理念就会保持其无可置疑的威望；但并不是作为做成之事（如丹东所想的那样，没有这种做成之事，他就宣称在确实实存的公民宪政中存在的一切法权和一切所有权都是子虚乌有），而是仅仅作为评判一切一般而言的有法权的公共宪政的理性原则。而且人们会认识到：在普遍的意志存在之前，人民对其统治者根本不拥有强制权，因为人民惟有通过其统治者才能在法权上强制；但如果有了那种普遍的意志，人民同样不能对统治者实施强制，因为在这种情况下，人民本身就会成为至上的统治者；因此，人民对于国家元首绝无强制性法权（在言辞和行动上的反抗）。

我们也看到这种理论在实践中得到充分的证实。在大不列

[303]

① 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摧毁，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；且这里所发生的不义在这种情况下就是每一个党派加给另一个党派的东西，这一点，也可以从所援引的实例看出。在那里，那个国家起义的臣民们最后都想用暴力把一种宪政强加给对方，而这种宪政会变得比他们所抛弃的宪政更有压迫性；也就是说，被教士和贵族们耗尽，而不能在一个统治所有人的元首之下期待在分配国家负担上有更多的平等。

颠，人民如此吹嘘他们的制度，就好像它是全世界的楷模。在其宪政中我们却发现，它闭口不提在君主违背1688年的约法时人民应有的权限；因此在君主想违背宪政时，由于不存在这方面的法律，就暗中保留着对他的反叛。因为如果制度对这种情况包含着一种法律，赋予推翻一切特殊的法律由之出发的现行宪政（假定契约也遭到破坏），那么，这就是一个明显的矛盾，因为宪政在这种情况下就必须也包含着一种公开建立的^①对抗力量，从而还必须有第二个国家元首，来针对第一个国家元首保卫人民的法权，但还得有第三个国家元首，在前两个国家元首之间裁定法权在谁的一方。——那些人民的领导者（或者如果人们愿意，就叫做监护人）也担心，譬如他们的行动失败时，会有这样一种指控，而宁可捏造说被他们威胁退位的君主是自愿逊位的，而不是自以为拥有废黜他的法权，如果那样，他们就会使宪政陷入明显的自相矛盾。

现在，如果人们确实不因为我的这些主张而指责我通过这种不可侵犯性来过度讨好君主，那么，但愿人们也将免去如下指责，即如果我说针对国家元首，人民同样有自己不可丧失的法权，尽管这些法权不可能是强制性的法权，则我的主张不是在过度偏袒人民。

霍布斯持相反的意见。在他看来（《论公民》，第7章第14节），国家元首并不因为契约而受人民任何约束，并且不可

① 国家中没有任何法权能够通过一种秘密的保留而仿佛被阴险地隐瞒；至少，人民当做一种属于体制的法权而自以为拥有的那种法权不能这样，因为体制的一切法律都必须被设想为出自一个公开的意志。因此，如果体制允许起义，它就必须公开宣布这种法权以及应当以什么样的方式去行使这种法权。

能对公民行事不义（他可以任何差遣人民）。——如果人们把不义理解为一种损害，它允许受伤害者对于待他不义的人有一种强制性法权，这个命题就会完全正确；但这样在总体上，这个命题就是令人恐惧的。

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，只不过是因对出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看来对共同体有不义之处的东西公开发表自己的意见。因为假定元首永远都不可能犯错，或者不可能对一件事情无知，这会是把他设想为赋有上天的灵感，超出人类之上。因此，言论自由——通过宪政自己所造成的臣民们的自由思维方式而保持在尊重和热爱人们生活于其中的宪政的限度内（而且各种言论也自行相互限制，以便它们不丧失自由）——是人民法权的惟一守护神。因为想也否定人民有这种自由，就不仅等于（在霍布斯看来）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发号施令的最高统帅，在他如果知道就会自己修正的事情上，失去一切知识，而且使他陷入自相矛盾。但是，引起元首去担忧，由于自己思维和表达思想会在国家中激起不安，这就等于唤起他对自己的权力的不信任，或者唤起对自己的人民的仇恨。

但是，一个民族消极地评判自己的法权，也就是说，仅仅评判什么可以被视为并非最高的立法以其至善的意志所规定的，其依据的普遍原则就包含在如下命题中：人民不能对自己作出决定的事，立法者也不能对人民作出决定。

〔305〕

因此，如果问题例如是：一项法律，把某个过去订立的教会宪章规定为恒久不变地延续的，它是否能够被视为从立法者的真正意志（其意图）出发的，那么，人们首先就自问：人民是否可以使外在宗教的某些一度采纳的信条和形式保持永久不变成为自己的法律？因此，它是否可以阻止自己的后代在宗教认识中继续进步，或者修正可能有的旧错误？在这里显而易见的是，人民的一项源始契约如果使这一点成为法律，就会自身成为毫无价值的，因为它与人类的使命和目的相冲突；因此，一项据此所颁立的法律不能被视为君主的真正意志，因此能够对君主提出反对意见。但凡是在某种事情仍然受最高立法如此支配的情况下，虽然能够作出普遍的和公共的判断，但绝不能号召对此进行口头的或者行动上的反抗。

在每个共同体中，都必须有依照强制性法律（关涉整体的强制性法律）对国家宪政的机制的一种服从，但同时必须有一种自由精神，因为每个人在关涉人的普遍义务的事情上，都要求通过理性而确信，这种强制是合乎法权的，以免自己陷入自相矛盾。有服从而无自由精神，是一切秘密团契的成因。因为人类的一项自然使命就是彼此沟通，尤其是在关涉一般而言的人的事情上；因此，如果这种自由得到促进，那些团契就会消失。而且，除了让在其起源和其作用上都如此值得敬重的自由精神表现出来，政府还能有什么别的办法来获得有助于自己的根本意图的知识呢？

※ ※ ※

〔306〕

一种忽略一切纯粹理性原则的实践贬低理论，从未比在有关一种良好的国家宪政要求的问题上更为狂妄。原因在于，一种长期存在的法律宪政使人民逐渐地习惯于一种规则，即按照一切迄今都平静进展的状态来评判其幸福和法权；但不是反过来，按照理性为幸福和法权二者提供的概念来评估这种状态；

毋宁说，偏爱那种消极的状态总是还甚于寻找一种更好的状态那种充满危险的处境（在这里，希波克拉底要医生们铭记在心的话是适用的：*iudicium anceps, experimentum periculosum* [判断不可靠，实验危险]）。现在，既然一切存在足够久的宪政，不论它们有什么缺陷，无论它们有什么差异，在这方面都只有一种结果：亦即满足于人们现在处于其中的宪政，所以，在关注人民的康乐时，真正说来根本没有任何理论有效，而是一切都基于一种服从经验的实践。

但是，如果在理性中有某种可以通过“国家法权”这个词来表述的东西；又如果这个概念对于处在其自由相互对抗之中的人们有约束力，因而具有客观的（实践的）实在性，不可以还关注由此可能对他们产生的祸福（对此的知识仅仅基于经验），那么，国家法权就是建立在先天原则之上的（因为什么是法权，不可能是经验教导的）；而且有一种国家法权理论，不与这种理论一致，就没有任何实践是有效的。

针对这一点，如今能够提出的反对意见无非是：尽管人们在头脑中有自己应有的法权的理念，但毕竟由于硬心肠而不能并且不配被据此对待，而且因此，一种仅仅依照明智规则行事的权力就可以而且必须保持他们的秩序。但是，这种绝望的跳跃（*salto mortale* [致命的跳跃]）却具有这样的性质，即一旦所说的不是法权，而仅仅是暴力，人民就也可以试用自己的暴力，并这样使一切法律宪政变得不安全。如果不是有某种通过理性直接使人不得不敬重的东西（如人权那样），那么，对人的任性的一切影响就都不能驯服任性的自由；但如果除了善意之外，法权也高声说话，那么，人的本性就未表现得如此堕落，以至于它不怀着崇敬去倾听法权的声音（*Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem Conspexere, silent arrectisque auribus adstant* [对于这个因虔敬和功绩而有威望的

人，一看到他，他们就默不做声，竖耳伫立]——维吉尔)。

三、论国际法权中理论与实践的关系

[307]

——在普遍仁爱的亦即世界主义的观点来看^①

(驳莫色斯·门德尔松)

人类在整体上可爱吗？或者，它是人们必须怀着厌恶去观察的一个对象，人们虽然（为了不成为厌恶人类的）期望它一切都好，但却必定决不指望它如此，因此宁可将自己的目光从它身上移开吗？对这个问题的回答，基于人们对另一个问题将给予的答案：在人的本性之中，是否有一些禀赋使人们能够由此得出，这个类将一直向着更善进步，而且现在和过去时代的恶将消失在未来时代的善中吗？因为这样的话，我们至少还能够就这个类向善的不断接近来说爱它，若不然，我们就必然憎恨或者蔑视它；矫揉造作的普遍人类之爱（它在这种情况下顶多只会是一种善意之爱，不会是满意之爱）尽可以随便说什么反对的话。因为是恶并且保持为恶的东西，尤其是在蓄意相互侵犯最神圣的人权时的恶，人们即便尽最大的努力勉强自己去爱，也毕竟不能避免去憎恨它；并不是恰恰要给人们添灾加祸，但毕竟要尽可能地少与他打交道。

莫色斯·门德尔松就持后一种见解（《耶路撒冷》，第2章，44～47页），他以这种见解来与他的朋友莱辛关于人类的

① 一个普遍仁爱的预设如何指示着一种世界公民的宪政，而这种宪政如何指示着一种国际法权的建立，作为惟一使得我们人类值得爱的人性禀赋能够得到恰如其分的发展的状态，这无法一眼看出来。——本节的结论将展示这种联系。

神性教育的假说相对立。对他来说，这是一种幻觉：“整体，亦即尘世的人类，在时间的序列中一直向前移动，并使自己完善。”他说：“我们看到，人类在整体上做着一些小幅的摆动；它从来都是前进几步，紧接着就以加倍的速度滑回到其先前的状态。”（这正是西绪弗斯的石头；而且人们以这种方式，像印度人一样假定地球是现在已记不起来的那些罪恶的赎罪场）——“人继续走着；但人类却不断地在确定的界限之间上下摇摆；但在整体上看，却在时间的一切阶段上都大约保持着道德的同样等级，宗教与无宗教、德性与恶习、幸福（？）与不幸的同样程度。”——他是这样提出这些主张的（第46页），他说：“你们想猜测天意对人类有什么意图吗？不要编造任何假说（他之前把假说称为理论）；你们只消环顾实际上所发生的事情，并且如果你们能够对一切时代的历史加以鸟瞰，就环顾自古以来所发生的事情。这就是事实；这必定属于智慧的意图，必定在智慧的计划中得到准许，或者至少一起被接纳。”

(308)

我持另一种见解。——如果目睹一个有德之人与令人讨厌的事情和恶的诱惑斗争，并且对此立场坚定，这是一幅配得上神明的景象，那么，目睹人类从一个时期到另一个时期迈步升向德性，而此后不久又同样深地堕回到恶习和不幸之中，这是一幅且不说与神明，就连与最平常但心地善良的人也极不相配的景象。观赏这出悲剧片刻，也许能感动人，并且是有所教益的；但是到最后，帷幕却必须落下来。因为长此以往，这就成了滑稽剧；而且即使演员由于都是丑角而乐此不疲，观众却厌烦了；如果他能够有理由从中得知，这出永无终结的戏剧总是千篇一律，那他看一幕或者另一幕就够了。虽然如果它仅仅是一出戏剧，则终场时随之而来的惩罚就能够通过结局来又补偿令人不快的感觉。但是，让无数的恶习（尽管有期间出现的德

性) 在现实中层层堆叠, 以便有朝一日能大加惩罚, 则至少按照我们的概念, 甚至违背了一个睿智的世界创造者和统治者的道德性。

[309] 因此, 我可以假定: 既然人类在作为其自然目的的文化方面不断向前推进, 则这种推进也包含在它的存在的道德目的方面向着更善的进步中, 而且这种进步虽然时而被打断, 但绝不会被断绝。我没有必要证明这种预设, 其反对者才必须证明。因为我依据的是我天生的义务, 即在繁衍序列——我(作为一般而言的人) 身处其中, 而毕竟在要求于我的道德性状上并不像我应当因而也能够的那样好——的每个环节上都如此影响后代, 使他们越来越善(因此也必须假定这件事的可能性), 并且就这样使这个义务能够依照法权从繁衍的一个环节传给另一个环节。现在, 也可能还有人从历史出发对我的这些希望提出如此之多的怀疑, 这些怀疑如果有证明力, 就能够打动我放弃一件表面上徒劳无功的工作; 这样, 只要这一点无法被完全确定, 我就不能把这个义务(作为 liquidum [明确之事]) 换做不力争不可行之事的明智规则(作为 illiquidum [不明确之事]), 因为它是纯然的假说); 而且, 无论我对是否可以人类希望更善的东西总是并且依然怎样不确定, 这都毕竟不能有损这个准则, 因而也不能有损它在实践方面的必要预设, 即此事是可行的。

没有对更善的时代的这种希望, 要做某种对普遍福祉有益之事的真诚渴望就绝不会温暖人心, 这种希望也曾始终影响着善意的人们的工作; 而当善良的门德尔松如此热心地致力于他所属的民族的启蒙和福利时, 他必定也曾寄望于这一点。因为如果不是别人在他后面继续走在同一条轨道上, 他就不能以理性的方式希望自己独自造就这种启蒙和福利。虽有并非出自自然原因而压迫人类的灾祸, 而是人们相互加诸自己的灾祸的悲

惨景象，心灵却由于人类将来会变得更好的前景而开朗起来，确切地说是由于无私的善意，如果我们将早早在坟墓中，不收获我们自己曾参与播种的果实的话。否定这些基于希望而作出的决定之成功的经验性证明根据，在这里一事无成。因为迄今尚未成功的事情因此也将永不成功，这一点绝不给人权利去放弃一种实用的或者技术的意图（例如用气体静力学的气球航空的意图）；但更不给人权利去放弃一种道德的意图，只要这意图的实现不是明确不可能的，它就成为义务。此外，可以给出许多证明，即与过去的所有时代相比，人类在整体上确实在我们的时代里显著地在道德上向着善甚至更善推进了（短暂的阻碍不能反证任何东西）；再者，人类不可阻挡地日益堕落的喊声正是来自：当人类站在道德性的一个更高等级上时，它就向前看得更远，而且我们在我们已知的世界进程的整体中已经攀登过的等级越多——它与人们应当如何相比，关于人们实际如何的判断——从而我们的自责就越是严厉。

[310]

如果我们现在问：用什么办法可以保持甚或加快这种向着更善的不断进步，则人们很快就看到，这种遥遥无期的成功并不取决于我们做什么（例如我们为更年青一代提供的教育），以及我们应当依照什么方法行事来促成此事；而是取决于人的本性在我们身上并且凭借我们做什么，以强迫我们进入一条我们不易自行顺从的轨道。因为惟有从人的本性，或者毋宁（因为要完成这个目的，就需要最高的智慧）从天意，我们才能期待有一种关涉整体，再由此关涉各部分的成功，与此相反，人连同其规划仅仅从部分出发，甚或仅仅停留在部分上，而且尽管能将其理念，但却不能将其影响延伸到整体，整体这样一种东西对人来说太巨大了，特别是因为人在自己的规划上相互憎恶，难以会出自自己的自由决断为此联合起来。

就像全面的残暴和由此产生的急难最终必然使一个民族决

〔311〕

定去服从理性本身为其规定为手段的强制，亦即公共法律，并进入一种国家公民宪政一样，由各国又企图相互削弱或者征服的战争而来的急难最终也必然使得各国甚至违心地或者进入一种世界公民宪政，或者如果这样一种普遍和平的状态（如其在超大的国家中也多次发生过的那样）由于导致最可怕的专制，而在另一方面对自由来说更加危险，这种急难就必然迫使各国进入这样一种状态，它虽然不是一个元首领导下的世界公民共同体，但却是遵从一种共同约定的国际法权来结成联盟的有法权状态。

因为既然各国向前推进的文化，连同同时增长的以他国为代价而通过诡计或者暴力来扩张自己的倾向，必然使战争增多，并且由于一直（在饷金不变的情况下）扩充的、常备不懈且纪律严明的、以日益增多的军械装备起来的军队，而造成越来越高的费用；而一切必需品的价格持久增长，却无法期望表现这些价格的金属有一种与这些价格成比例的持续增长；也没有一场和平如此持久，以至于期间的节余能与下次战争的花费持平，对此发明国债虽然是一种构思巧妙的辅助手段，但这种手段最终却要毁灭自己，所以，力不从心感最终必然造成善良意志本应当去做但却未做的事情，即：每一个国家都在其内部如此组织起来，使得不是真正说来不为战争付出任何代价的国家元首（因为他是以别人，亦即以人民为代价来从事战争），而是自己为战争付出代价的人民对于是否应当进行战争拥有决定权（当然，为此必须预设那个源始契约理念得到实现）。因为人民不会出自纯然的扩张欲或者为了仅仅口头上的所谓侮辱就使自己置身于并不关涉元首的个人匮乏的危险之中。而这样，就连后代（没有任何并非由他们所亏欠的债务被推到他们身上）也能够甚至在道德意义上一直向着更善进步，而无须以对后代的爱，只需每个时代的自爱为其原因；因为每个共同体

如果没有能力以暴力来伤害另一个共同体，就只得遵守法权，并且能够有理由期望其他同样形构的共同体在这方面帮助它。

然而，这仅仅是意见，并且纯然是假说；它与一切想为一个并非完全受我们支配的预期结果说明惟一适合于它的自然原因的判断一样不确定；而且甚至作为这样一种假说，它在一个现存的国家里也不包含一个原则，让臣民们去强求它（如前面指出的），而是只让不受强制的元首去强求它。尽管按照惯常的秩序任意地放弃自己的强制力，这恰好不在人的本性之中，但在紧急境况下，这仍然不是不可能的，所以，期待天意提供为此所需要的境况，人们可以把这视为一种与人（在意识到自己的无能时）的道德愿望和希望并非不适合的表述：为人类尽可能通过自由运用自己的力量来达成自己的最终使命，天意将使人类就其类的整体而言的目的获得的结局，分别看来，恰恰是人们的目的是所抵制的。因为正是产生恶的种种偏好的相互抵制，使理性游刃有余地将它们全部征服，并且使一旦存在就自行保持下去的善取代自己毁灭自己的恶而成为统治者。

[312]

※ ※ ※

人的本性表现得不可爱，莫过于在整个整个的民族相互敌对的关系中。没有任何国家面对其他国家在其独立或者财产方面得到片刻的保障。相互征服或者削弱国力的意志随时存在；而且为卫国而进行的往往使得和平甚至比战争还更具有压迫性、对于内部福祉更具有摧毁性的备战绝不可松懈。现在，对付这种情况，除了一种建立在伴有权力的、每个国家都必须服从的公共法律之上的国际法权（类似于单个人的公民法权或者国家法权），不可能有任何别的办法；——因为凭借所谓的欧洲诸强平衡而有的一种持久的普遍和平，纯属幻觉，就像斯威夫特之房，它由一位建筑师按照一切平衡法则建造得如此完美，以至于只要一只麻雀落在上面，它就立刻倒塌。——但

(313)

是，有人将说，各国毕竟绝不会服从这样的强制性法律；而且组建一个普遍的合众国，所有各国都应自愿地服从它的强制力，服从它的法律，此建议虽然在诸如圣皮埃尔教士或者卢梭的理论中听起来那样优美，它毕竟对实践无效；就像它也被大政治家们、但更多的是被国家元首们在任何时候都嘲笑为一种出自学校的迂腐幼稚理念一样。

与此相反，在我这方面，我却信赖这样一种理论，它从人与人和国与国之间的关系应当是怎样的法权原则出发，并且向尘世诸神宣扬如下准则：在自己的争执中任何时候都如此行事，即由此开创一个普遍的合众国，并且因此而假定这个合众国是可能的（*in praxi* [在实践上]），以及它能够存在；但同时我也（*in subsidium* [辅助性地]）信赖事物的本性，它迫使人们走向自己不乐意去的地方（*fata volentem ducunt, nolentem trahunt* [愿意者命运领着走，不愿意者命运拖着走]）。于是就事物的本性而言，人的本性也被一并考虑：既然在人的本性中，总是还有对法权和义务的敬重生气勃勃，我就不能或者不愿把人的本性视为如此沉沦于恶之中，以至于道德上的实践理性不会在经历多次失败的尝试之后最终战胜恶，并且也展示人的本性是可爱的。因此，即便在世界主义的角度，我也还是主张：出自理性根据对理论有效的，也对实践有效。

伊曼努尔·康德
1794年

论月球对气候的影响

万物的终结

1794 年

论月球对气候的影响

李秋零 译

格廷根的枢密顾问利希藤贝格先生以聪明伶俐且思想丰富的文风在其著作的某处说道：“月球虽然本不应当对气候有影响，但它竟然对气候有影响。”

A. 命题：“它本不应当有影响。”因为我们只知道两种能力，使它在如此遥远的地方能够对我们的地球有影响：它作为一个由太阳照亮的天体所反射的光^①，以及它与一切物质所

① 借这里评论月光哪怕是与月球要遮蔽的一颗恒星自己发射的光线相比之微弱的机会，我冒昧地给对更精确地认识天体形状作出如此贡献的利林塔尔的O. A. 施勒特尔先生的一个观测（《天文学论文集》，1793年版，第193页）补充一种揣测的解释。“毕宿五（如是说）并不由于月球的前移而马上消失；而且（由于施勒特尔先生如愿清晰地看到二者，即月球边缘和毕宿五）它在月球边缘前面足足有2~3秒钟之久在轮盘上清晰可见；然后，不等光亮有所减弱，人们在它身上发现直径变化，它就如此突然地消失了，以至于其消失本身远远没有一整秒，而是大约只有半秒，至少肯定不多于半秒。”在我看来，这种现象并不归因于光学上的错觉，而是归因于光从月球远方的星球抵达地球所需要的时间，它大约持续1.2秒，在此期间毕宿五已经被月球遮蔽。除对已经在月面范围内（不仅是与月面接触）看到这颗星的思考之外，同样除对它如今消失了的察觉和意识之外，是否不可能有其余的0.8秒（它真正说来并不属于观察）流逝，因而真正的和自以为的、尽管不可避免的虚假观察合起来绝不是总计2秒钟（如施勒特尔先生同样承认的那样多），这必须留待这位敏锐且训练有素的观察者自己去判断。

按照同是这位先生在别的地方关涉月面结构的惊人发现，月球朝着我们的半球似乎是一个类似于燃尽的火山渣且不能居住的天体。但是，如果人们假定，只要这个天体还处在液体状态，可塑性物质从这个天体内部的喷发更多地转向朝着地球的一面，如同离开背对地球的一面那样（既然地球的引力与月球中心的引力的差别比月球中心与背对的一面的引力之间的差别更大，而且在液态中上升的可塑性物质越受压就越扩散，这就必然在这个天体凝结时也在它的内部在朝着地球的一面比在背对地球的

[318] 共有的作为重量原因的引力。关于这二者，我们能够充分地既说明其效用的法则，也通过它们的结果来说明其效用的程度，以便从作为原因的它们出发来解释它们所导致的变化。但是，为了某些现象而臆想出与已知的力量并没有处在由经验充分证明的结合之中的力量，这是一门健全的自然科学并不轻易允许的冒险行为。于是，它将坚决拒绝例如置于月光下的鱼比放在月亮阴影中的鱼先腐烂的所谓观察，因为那月光即便是由最大的凸镜或者凹镜来汇聚，也不能对最敏感的温度计产生丝毫显著的作用；——但是，对于在孟加拉人那里，于日食期间发烧病人因月球影响而加速死亡的观察，它倒是有一些关注，因为月球的引力（它在此时与太阳的引力联合起来）通过其他经验明白无误地表现出它十分显著地作用于地球上的物体的能力。

[319] 因此，如果事关先天地裁定月球对气候是不是有影响，那么，所说的不可能是它投向地球的光；所以，这就只剩下了它的引力（按照普遍的重力法则），对大气层的这种作用必须从它出发才是可解释的。而今，它通过这种力量的直接作用只在于增加或者减少空气的重量；但是，如果这种增加或者减少是显著的，就必须在气压计上可以观察。因此，上述说法（A）就会是：气压计指数与月球位置合规则地协调一致的变化不能

一面留下更大的隆起），那么，人们将大可以设想，这个天体的轻重的中心并不与大小的中心重合，而是偏向背对的一面，其结果是也许存在于这个地球卫星上的水和空气离开朝着地球的一面，并且由于它们流到背对地球的一面，从而使仅仅这一面可以居住。——此外，这个天体出自同一原因（亦即对于一个围绕自己的行星运转的卫星来说，由于它对这个行星的接近比这个行星对太阳的接近大得多而有的两个半球的引力的差别）的性质，即以它公转的同样时间绕自己的轴旋转，是否可以假定为所有卫星所固有，必须留待更精通引力理论的人去裁定。

从这个地球卫星的引力出发得到解释。因为：

1. 可以先天地阐明，月球引力就我们空气的重量可能由此增多或者减少而言，比这种变化在气压计上能够觉察到的小得太多（卢罗夫的《对地球的数学和物理学知识导论》，第312节）——人们如今可以把空气设想为流体的（非可塑的）存在物，其中它的表面在月球的引力改变其重力的方向时会完全水平；或者同时如实际情况那样，设想为可塑的流体，此时还有的问题是，它在不同高度的各同样密度的气层是否即便在这时也还保持平衡；但这里不是讨论后一点的地方。

2. 经验证明月球引力不足以导致空气重量的显著变化。因为它必须像落潮和涨潮那样在24小时内两度显示在气压计上；但对此却没有觉察到丝毫痕迹。^①

① 惟有在月球和太阳的引力对气压计指数有直接影响的情况下，人们才能对其作用形成正确的概念。如果海洋（以及这样的话也有大气层）涨潮，而且这个流体的水柱升高，那么，有些人就想象，这些水柱的重量（就像空气对气压计的压力一样）按照理论必定增大（因而气压计指数升高）；但情况恰恰相反。水柱之所以升高，只是因为它们由于外来的吸引而变轻；而今，既然水柱在空旷的海洋上从未得到足够的时间，来达到当月球和太阳停留在它们联合起来影响最大的位置上时，它们由于那种吸引而会采取的整个高度，则在涨潮最大的地方，海洋的压力（以及这样的话也有空气对气压计的压力）更小，因而还有气压计指数更低，但在落潮时更高。——故而就此来说，托阿耳多的规则与如下理论完全吻合，亦即气压计在朔望时下落，在上下弦时上升：只要后者能够使人理解，那些天体的引力一般而言能够对气压计指数有显著的影响。

但是，说到海水在海峡和长长的海湾里，尤其是在朔望大潮时的超常高的水位，它在我们的课题里根本不予考虑，因为它不是直接地、在流体静力学上由引力造成的，而只是间接地由产生自那种变化的洋流运动，因而是在水力学上造成的；而风在由那种引力发动，被迫掠过海角、航道和群岛中仅仅为航道开放的海峡时，大约也是这种性状。

〔320〕

B. 反命题：“月球仍然对气候有一种（有时在气压计上显著的，有时在别的地方可见的）影响。”——气候（temperies aëris）包含两种因素：风和天气。后者要么作为明亮的天仅仅是可见的，有时晴空万里，有时浮云飘过，有时乌云密布；要么也是可感觉的，冷或者暖，湿或者干，在呼吸时清新或者沉闷。伴随同一种风的，并不总是却毕竟经常是同样的气候；是一个改变空气混合、连同改变气候的局部原因带来一种风，还是这种风带来这种气候，并不总是能够查清的；而且，即便气压计指数会与月球位置按照某个规则处于和谐之中，也毕竟有不同的天气能够与它结合。——然而，如果风的变换不仅独自、而且与四季的变换相结合并遵循月球的盈亏，那么，月球就毕竟（间接地或者直接地）对气候有影响，尽管并不能按照月球的盈亏来规定天气，因而找出的规则应当对海洋人比对陆地人更为有用。——但是，对于这种主张来说，至少表现出暂时充分的类比，尽管它们无法与天文学上计算出的历法法则相媲美，却毕竟作为规则，为了在未来的气象学观察中考虑它们而注意。亦即：

〔321〕

1. 在新月时，人们几乎每次都至少觉察到大气层改变风的方向的努力，其结果是，风或者在经历一些来回摇摆之后回到它的老位置，或者（如果它主要在每日太阳运动的方向上完全或者部分穿过罗盘）采取一个使它整个月处于支配地位的位置。

2. 每季，在二至点和二分点以及接踵而至的新月时，这种努力就被更为清晰地觉察；而且此后哪一种风在前两三个星期占优势，通常也在整个季度处于支配地位。

一段时间以来，年历中的天气预报似乎也考虑了这些规则。因为甚至普通人也自称注意到，天气预报现在毕竟比在此之前更准确了，这也许是由于年历的作者们如今也会在这方面

就教于托阿尔多了。启动没有迷信的年历的动议没有绩效（同样没有绩效的如某位威廉的迅捷决定：没有《圣经》的公开宗教演讲），这最终未必不是件好事。因为在这时，那部民众之书的作者为了不滥用民众的轻信，直至其完全不信以及由此导致丧失其为频繁的兜售所必需的信誉，而被迫顺从迄今所发现的、尽管尚未完全确保的气候规则，逐渐地使它们获得更多的测定，至少使它们接近一种经验的确定性，以至于事先从迷信中盲目地接受的东西最终能够转化为一种不仅理性的、而且甚至对根据进行理性思考的信仰。——所以，对于“种得好就收得好”这样的标记来说，在年历中还始终有其位置，因为月球是不是像对一般有机自然界领域那样，特别对植物界确实有一种显著的影响，尚未得到澄清，而这这就要求有哲学头脑的园林家也尽可能地满足公众的这种需要。惟有可能诱使普通人在自己的健康上马虎从事的标记，必须毫不怜惜地删掉。

这里，在否认月球有一种能力的理论和承认它有一种能力的经验之间出现了一种冲突。

冲突的平息

[322]

月球的引力，从而使月球能够对大气层以及或许也对气候有影响的惟一推动力，按照静力学法则直接地作用于空气，也就是说，就空气是一种可测重的流体而言。但这样一来，月球就远远没有能力在气压计指数上，并且就气候直接取决于气压计指数的原因而言，也在气候上造成一种显著的变化；故而（按照 A）它就此而言不应当对气候有任何影响。——但是，如果人们假定一种远远地延伸到可测重的空气之上的（正因为此也因更强的月球引力而更多地受到改变的）、覆盖大气层的无法估量的物质（或者多种物质），它被月球的引力所推动，

并因此而在不同的时间里与下部的空气混合或者与其分离，由于与后者的亲和性（因而不是由于其重量）而能够有时加强有时削弱其可塑性，并这样间接地（亦即在前一种场合通过造成升高的气柱的流失，在后一种场合通过空气向降低的气柱的流入）改变其重量^①，那么，人们将发现有可能月球能够间接地对气候的变化（按照 B）有影响，但真正说来是按照化学法则。——但是，在“月球直接地对气候没有任何影响”这个命题和“月球间接地对气候有影响”这个反命题之间，没有任何矛盾。

这种无法估量的物质或许也必须被假定为无法约束的（不可阻挡的），也就是说，假定为这样一种物质，它只是由于与别的物质有亲缘关系（在磁铁和单纯的铁之间就有这类亲缘关系）才能被别的物质所阻挡，却自由地贯穿其余一切物质而起

① 这种解释虽然真正说来仅仅关涉气候与气压计指数的一致（因而关涉 A）；而且还剩下的是，就各种各样的气候和气压计指数而言从同样的原则出发来解释风与月球方位和季度（按照 B）的一致（在这里总是要注意，所说的绝对只是月球的影响，以及必要时也说到太阳小得多的影响，但只是凭借它的引力，而不是凭借它的热）。在这里如今令人惊异的是，月球在上述天文学点上于不同的、却处在同一纬度的陆地上空以不同的方式兴风布雨，并预先规定它们。但是，由于要确认和测定占支配地位的风，就需要不同的日子乃至星期，在这段时间里月球引力对空气重量，因而对气压计的作用必然相互抵消，因而不能产生风的任何确定方向，所以，我不能以别的一些方式来理解那种现象，只能设想那种达到大气层上方的无法估量的物质有许多彼此外在和彼此相伴的或者彼此内在的（相互包容的）圆形的或者旋涡形的、由月球的引力造成的、与水龙卷相似的运动；这些运动按照地面（山脉、水域甚至地面上的植被）的不同，能够使月球对同一个同心圆的大气层的影响彼此不同。但在这里，经验离开我们太远了，就连以勉强的或然性来有所意见也不能。

作用：如果人们考虑较高的、超出闪电区域之上的区域（朱庇特区域）的空气与地下的、深处山脉之下的区域（伏尔甘区域）的那种在一些陨石上不无清晰地显露的联系的话。也许为此还需要在某些地区某个时间以传染的方式（真正说来以蔓延的方式）造成一些疾病的空气性状，这种性状证明了它不仅对于一个人的群体，而且对于某些种类动物或者植物群体的影响，累根斯堡的舍费尔博士先生在其关于感受性的敏锐著作中把它们的生命原则不是置于它们里面，而是置于一种渗透它们、与那种感受性相类似的外部物质里面。

※ ※ ※

因此，这个“某物”只是微不足道的，或许略多于对无知的承认，但是，自从诸如德·卢克向我们证明，我们根本看不出一朵云是什么以及它如何可能（一件在20年前易如反掌的事情）以来，它就不可能再特别引人注目和令人惊异了。然而，这种情况对于我们来说，恰如我们在自己的童年一字不差地记住并且相信自己理解的教义问答一样，但我们越是年长和能思考，就越是不理解它，因而理应重回学校受指点，只要我们能够找到某个人（除了我们自己之外）会更好地理解它。

但是，关于德·卢克先生的云，如果他希望，对它的更为经常的观察能够有朝一日给我们带来化学中的重要说明，则不要去想这一点，相反，这大概只会对消炎药生产商有妨碍。因为后者的工厂或许就坐落在我们不能为了做试验而抵达的区域；而且人们宁可期待化学为气象学提供新说明，而不是期待气象学为化学提供新说明。

[324]

1794 年

万物的终结

李秋零 译

主要是在虔诚的语言中，有一种流行的说法，即让一个临死的人说：他要从时间进入永恒。

如果在此应当把永恒理解为无限绵延的时间，则这种说法就会事实上没有说出任何东西来；因为这样的话，人就绝不会脱离时间，而只是一直从一段时间前进到另一段时间。因此，这里指的必须是虽然人不间断地持存却有一切时间的终结，但这种持存（人的存在作为量来看）毕竟也是作为一个完全无法与时间相比的量（*duratio Noumenon* [作为本体的绵延]），对它来说，我们当然不能形成任何概念（除非是纯然否定的概念）。这种想法有令人害怕之处：因为它仿佛导向一个深渊的边缘，坠入其中的人不可能再返回（“永恒以其强有力的双臂/把他强留在那/什么也不让留下的严肃的地方”——哈勒）；不过，它也有吸引人之处，因为人们止不住地一再把自己惊恐的目光投向那里（*nequeunt expleri corda tuendo* [他们无法满足地看个不够]——维吉尔）。它是可怖地崇高的，部分是由于它的隐晦，在隐晦之中，想象力通常比在光天化日之下有更强烈的作用。最后，它毕竟也必须以奇特的方式与普遍的人类理性纠结，因为在所有以理性思维的民族中间，在一切时代里，它都以一种或者另一种方式着装出现。——当我们探究从时间到永恒的过渡（不论这个理念作为知识的扩展来看是否具有客观的实在性）时，就像理性在道德方面为自己所作出的过渡那样，我们就遇到作为时间存在物和作为可能经验之对象的万物的终结；但是，在各种目的的道德秩序中，这种终结同时是万物作为超感性的因而并不处在时间条件之下的存在物的一种持存的开端，所以这种持存及其状态将只能有其性状的道德规定。

〔328〕

日子仿佛是时间的子女，因为随后的日子连同它所包含的东西都是前面的日子的产物。就像最后的孩子被称为其父母的么儿一样，我们的语言喜欢把最后的日子（结束一切时间的那个时刻）称为末日。因此，末日仍然属于时间；因为在这个日子还要发生某件事情（不是属于永恒的事情，在永恒中不再有任何事情发生，因为这会是时间的延续），也就是说，对人们一生中的行为作出结算。它就是审判日；因此，世界审判者的赦免判决或者诅咒判决就是时间中万物的真正终结，同时是（有福的或者无福的）永恒的开端，而在这永恒中，归给每个人的命运就保持为他在宣判（判决）的那一刻所分得的那样。因此，末日同时也包含着末日审判。——而今，如果应当算做最后的事物的，还有以其目前形态显现的世界的终结，亦即诸星从作为一个穹顶的天际陨落，这个天本身坍塌（或者天就挪移，好像书卷被卷起来），二者都焚烧殆尽，一个新天和一个新地被创造出来，作为有福者的居所，而地狱被创造出来，作为受诅咒者的居所，那么，上述审判日当然不会是末日；而是还会有其他不同的日子随之而来。然而，既然万物的终结这个理念并不是源自对世间万物的自然进程的理性思考，而是源自对其道德进程的理性思考，并且仅仅由此而产生；这种道德进程也只能与诸如永恒的理念这类超感性的东西（它惟有在道德事物上才可理解）联系起来，所以，那些应当在末日之后来临的最后的事物的表象，就必须仅仅被视为末日连同其道德上的、此外在理论上对我们来说无法理解的后果的一种感性化。

但要说明的是：自最古老的时代以来，已有两种涉及未来永恒的体系。一种是未来永恒的一元论者的体系，他们把永恒的至福判给所有人（通过或多或少长时间的忏悔而净化）；另

一种是二元论者的体系，他们把至福判给若干选民，但把永恒^①的诅咒判给其余的所有人。一个使所有人都注定要受诅咒的体系不大可能找到存身之地，因为若不然，他们究竟为什么被创造出来，就不会有任何辩解的理由；但是，消灭所有的人，就显示出一种颠三倒四的智慧，它对自己的作品不满，除了毁灭它之外，不知道有别的办法来弥补其缺陷。——然而，对于二元论者来说，也总是有阻碍着去设想对所有人的一种永恒诅咒的同样困难，因为人们会问：即便是少数人被归入此列，哪怕是只有一个人，如果他只是为了被永恒诅咒而存在，他为什么被创造出来呢？这比根本不存在还要糟糕。

虽然，在我们能够看透的范围内，在我们能够研究我们自己的范围内，二元论的体系（但却只是在一个至善的元始存在者之下）在实践方面对于每个要审判自己的人（尽管不是他有权限审判别人）来说都有一个占优势的理由：因为就他认识自己而言，除了从他迄今奉行的生活方式出发，他自己的良知在生命终结时为他开启的那种展望之外，理性未给他留下任何其他对永恒的展望。但是，对于教条来说，从而要由此形成一个

① 在古代波斯宗教（琐罗亚斯德教）中，这样一个体系建立在两个处在永恒的相互斗争之中的元始存在者，即善的原则奥尔穆兹德和恶的原则阿里曼的预设之上。——奇特的是，两个相距遥远、但与现在的德语区相距更远的国家，其语言在称谓这两个元始存在者时都是德语。我想起在松内拉特那里读到过，在阿瓦（缅甸人的国土），善的原则被称为古德曼 [Godeman]（这个词似乎也蕴涵在大流士·科多玛努斯 [Darius Codomannus] 的名字中）；而既然阿里曼这个词听起来与恶人 [arge Mann] 十分相同，如今的波斯语也包含着大量源自德语的词，所以，这就可以是古代研究者的一个课题，即沿着语言亲缘关系的导线，去探索一些民族现今的宗教概念的起源（参见松内拉特的《游记》，第4卷，第2章，B）。

就自身而言（客观上）有效的理论命题，它作为纯然的理性判断却是远远不够的。因为什么人认识自己、谁认识别人如此透彻，以至于能够断定：如果他把人们称为幸福的功绩的一切东西，如他天生的善良气质，他自然具有的更强的高级能力（知性和理性，以控制他的冲动），此外也还有他因偶然而幸运地避免他人所遭遇的诸多诱惑的机遇，与他自以为良好地奉行的生活方式的原因分别开来；如果他把这一切与他真实的个性分别开来（为了恰如其分地评价他真实的个性，他必须把这一切都扣除，因为他不能把幸福所赐的这一切归为他自己的功绩）；那么我就说，有谁要断定在一个世界审判者洞察一切的眼前，一个人在其内在的道德价值上是否处处都比别人有某种优势呢？而且这样的话，以这种肤浅的自我认识来对他自己和他人的道德价值（以及应得的命运）作出某种有利于自己的判断，这是否会是一种荒谬的自负呢？——因此，无论一元论者的体系，还是二元论者的体系，二者作为教条来看，似乎都完全超出了人类理性的思辨能力，似乎一切都使我们回头把那些理性理念绝对仅限制在实践应用的条件上。因为我们毕竟眼前看不到任何东西，能够现在就把我们在来世的命运告诉我们，除非是我们自己的良知的判断，也就是说，我们当前的道德状况，就我们认识它而言，让我们以理性的方式对此作出判断：我们发现直到我们生命终结时都在支配着我们的那些生活方式的原则（无论它们是善的原则还是恶的原则），甚至在死后也将继续这样下去；我们没有丝毫理由假定这些原则在来世会有所改变。因此，我们也必须对于永恒来说，预期在善的原则或者恶的原则的统治下，会得到与那种功绩或者这种罪责相称的后果；所以，考虑到这一点，睿智的是如此行动，就好像另一种生命，以及我们在结束当前生命时的道德状况，连同其在进入另一种生命时的后果，都是不可改变的。因此，在实践方面，

应当接受的体系必须是二元论的体系；但却不要去澄清，二者中哪一个在理论以及纯然思辨的方面应有优越性，特别是因为一元论的体系似乎过于使人沉溺于漠然的安全感。

但是，人们究竟为什么在期待世界的终结呢？而且，即使向他们承认有这种终结，为什么恰恰是一种（对于人类的绝大部分来说）恐怖的终结呢？……前者的根据似乎在于，理性告诉他们说，只是就世间的理性存在者合乎其存在的终极目的而言，世界的绵延才有一种价值，但如果这个终极目的无法达成，创造本身就对他们来说显得没有目的：就像一出戏剧，根本没有结局，也看不出有任何理性的意图。后者建立在关于人类的堕落性状^①

[331]

① 在一切时代，都有一些自命的智者（或者哲学家），装模作样地不屑一顾人的本性中的向善禀赋，竭尽全力以令人厌恶的、有时令人恶心的比喻把我们的地球世界、人的居留地十分轻蔑地表现为：1. 一个客栈（荒漠商队旅店），如那位伊斯兰教托钵僧侣所看待，在那里，每一个在其生命之旅中投宿的人，都必须准备马上被一个后继者取代；2. 一座监狱，婆罗门教、西藏和其他东方的智者（甚至柏拉图）对这种见解抱有好感，这是堕落的、被从天上放逐的精灵、现在是人或者动物的灵魂的受惩罚和净化的场所；3. 一座疯人院，在这里，不仅每个人毁灭他自己的意图，而且一个人将一切想得出的心灵痛苦加诸他人，而且还把能够这样做的熟巧和力量视为最大的荣耀；最后4. 一个下水道，出自其他世界的一切垃圾都被排放其中。最后这种奇想以某种方式是原创的，并且应归功于一位波斯的俏皮人，他把乐园即第一对人的居所置于天上，在这座园林中可以见到足够多的树，树上结满了美妙的果实，其享用之后的残渣由于不知不觉的蒸发而消失；园林中惟独有一棵树是例外，它虽然结有一颗诱人的果实，但这颗果实却不会挥发掉。由于我们的始祖不顾禁令很想尝一尝它，为使他们不弄脏天上，惟一的办法就是有一位天使指着遥远的地球对他们说了如下的话：“这就是整个宇宙的厕所”，然后把他们带到那里，以完成急需做的事，并且把他们留在那里而飞回天上。地球上的人类就是由此产生的。

〔332〕

的意见之上，这种意见之大，一直到无望的境地；为人类制造一个终结，确切地说一个可怖的终结，是惟一（在绝大多数人看来）与最高的智慧和正义相称的措施。——因此，就连末日的预兆（因为一种由伟大的期望所激发的想象力在什么地方缺乏征兆和奇迹呢？）也都具有可怖的性质。一些人在剧增的不义、富人的纵情享乐对穷人的压迫和忠诚与信仰的普遍沦丧中，或者在全球范围爆发的血腥战争等等中，一言以蔽之，在道德沦丧和恶习的迅速增长连同伴随它们的灾祸这类他们误以为从未见过的东西中，看到了这些预兆。与此相反，另一些人则在非同寻常的自然变化中，在地震、风暴和洪水或者彗星和气象中看到了这些预兆。

事实上，人们并非没有缘故地感觉到自己存在的负担，尽管他们自己就是这种负担的原因。其根据我觉得就在于这里。——在人类的进步中，才能、熟巧和鉴赏（连同其后果，即淫逸）的陶冶自然而然地抢在道德性的发展之前；而这种状况恰恰不仅对于道德，而且对于自然的福祉，都是最麻烦的和最危险的状况，因为需求的增长比满足需求的手段强烈得多。但是，人类那（如贺拉斯所说：poena pede claudo [惩罚瘸足而行]）总是滞后于这种陶冶的道德禀赋，却将有朝一日超越这种在其匆忙的进程中打磕绊、并且经常失足的陶冶（如人们在一个睿智的世界统治者治下或许可以希望的那样）；而且这样的话，按照我们的时代与过去一切时代相比在道德上的优越性的经验证明，人们应当能够怀有这样的希望，即末日会宁可以一种以利亚升天的方式，而不是以可拉一伙人相似地下地狱的方式而来临，并且导致尘世万物的终结。然而，对德性的这种英雄式的信仰，似乎不像对被设想为先行于最后的事物的、伴随着恐怖的场景的信仰，在主观上对心灵的皈依有如此普遍有力的影响。

※ ※ ※

附释：既然我们在这里只与理性为它自己创造的理念打交道（或者以其游戏），它们的对象（如果它们有对象的话）完全处在我们的视野之外，然而这些理念虽然对于思辨知识来说是越界的，却不能因此就被视为在一切关系中都是空洞的，而是在实践方面由立法的理性自身提交到我们手中，这绝不是要去思索它们的对象就自身而言并且依其本性是什么，而是要去思索为了指向万物的终极目的的道德原理，我们应当如何设想它们（由此这些在其他情况下完全空洞的理念就获得了实践的客观实在性）：——这样，我们面前就有了一个自由的领域，去把我们自己的理性的这种产物，即万物的终结的普遍概念，按照它与我们的认识能力的关系来加以划分，并对隶属于这个概念的事物进行分类。

[333]

据此，整体被划分为：1. 万物的自然的^①终结，按照属神智慧的道德目的的秩序，因此我们能够（在实践方面）正确理解这种终结；2. 万物的神秘的（超自然的）终结，在我们一点也不理解的作用因的秩序中；3. 万物的反自然的（颠倒的）终结，这种终结是由我们自己由于误解终极目的而导致的；它分三个部分来介绍，其中第一部分刚才已经探讨，现在接着探讨其余两个部分。

※ ※ ※

在《启示录》（第10章第5~6节）中，“一位天使向天举

① 自然的，（在形式上）指按照某种秩序——不论何种秩序，因而也包括道德秩序（故并不总是仅仅物理秩序）——的法则必然产生的东西。与它相对立的是非自然的东西，后者可能或者是超自然的东西，或者是反自然的东西。出自自然原因的必然的东西也会被表现为质料上必然的（物理上必然的）。

起手来，并且指着那位创造了天……直活到永恒无尽的，起誓说：此后不会再有时间了”。

如果人们不假定，这位“七雷发声”（第3节）的天使所要呼喊的是废话，那么，他指的必然是：此后不会再有变化了；因为如果世界上还有变化，就会也有时间，原因在于，变化只能在时间中发生，而不预设时间，变化就根本不可思议。

[334] 在这里，所表现出来的是作为感官对象的万物的终结，而我们对这终结却根本不能形成任何概念，因为我们只要想从感官世界跨入理知世界一步，就不可避免地使自己陷入矛盾；这种情况在此处之所以发生，就在于构成感官世界的终结的那个瞬间，也应当是理知世界的开端，因而前者与后者被放在同一个时间序列中了，而这是自相矛盾的。

但我们也说，我们把绵延设想为无限的（设想为永恒）：不是由于我们或许对它的量有某个确定的概念——因为既然这种绵延完全没有时间作为其尺度，这就是不可能的；而是由于那个概念只是关于永恒绵延的一个否定概念，因为在没有时间的地方，也就没有终结发生。由此，我们在自己的知识上并没有前进寸步，而只是要被告知，在终极目的的（实践）方面，理性不能在持续变化的道路上得到满足，尽管理性如果凭借世间存在者的状态的静止和不变性原则来尝试，在其理论应用方面同样无法得到满足，而毋宁会陷入完全无思想的状态；因为在这种情况下，给理性剩下的无非是在向终极目的的不断前进中设想一种（在时间中）无止境地前进的变化，而在这种进步中，意念（它不像进步那样是一个现象，而是某种超感性的东西，因而不是在时间中可变化的）保持不变，始终如一。因此，依照这个理念在实践上应用理性的规则所要说的无非是：我们必须这样对待我们的准则，就好像在由善向着更善的一切无止境的变化中，我们的道德状况在意念上（homo Noume-

non [作为本体的人]，“他周游于天上”）根本不会屈从于任何时间的变迁。

但是，有朝一日将来临一个时刻，斯时一切变化（连同时间本身）都将终止，这却是一个令想象力愤慨的表象。因为这样一来，整个自然界就将僵化，仿佛化为石头，于是，最后的思想、最后的情感就停留在思维主体中，没有变迁，始终如一。对于只能在时间中意识到自己的存在及其量（作为绵延）的存在者来说，这样一种生命，如果它还能叫做生命的话，必然显得如同灭亡，因为要设想自己处于这样一种状况，它毕竟必须思维某种东西，但思维包含着一种反思，而反思本身只能在时间中发生。——因此，其他世界的居民就被表现为：他们依其居住地的不同（天上或者地狱），或者始终唱着同一首歌，即他们的哈利路亚，或者永远唱着同一首悲叹调（第19章第1~6节；第20章第15节）：由此应当表现出在他们的状况中完全没有变迁。

[335]

尽管如此，不论这个理念如何超出我们的领悟力，它毕竟在实践方面与理性密切相关。即便我们假定人在此生也处在最佳境地的道德自然状态，亦即不断地向着最高的（被定为他的目标的）善进步和逼近的状态，他也毕竟不能（即使意识到其意念的不变性）把满足与对其状态（无论是道德状态还是自然状态）的一种永恒绵延的变化的展望结合起来。因为他现在所处的状态，与他准备进入的更佳状态相比，毕竟始终是一种灾祸；而向着终极目的的一种无止境进步的表象，毕竟同时是对一个无穷系列的灾祸的展望，这些灾祸虽然被更大的善所胜过，却毕竟不会带来满足。惟有通过最终有朝一日达到终极目的，人才能设想这种满足。

于是，苦思冥想的人在这方面就陷入了神秘主义（因为理性由于不易满足于其内在的亦即实践的应用，而是乐意在超验

〔336〕

的东西中冒险，就也有它的秘密），在这里，他的理性并不理解它自己以及它想要的东西，而是宁可耽于幻想，而不是像一个感官世界的理智居民理所应当的那样，把自己限制在这个感官世界的界限之内。因此就出现了老子关于至善的体系的那种怪诞。至善据说就在于无，也就是说，在于通过与神性合流，因而通过消除自己的人格性而感觉到自己被吞没到神性的深渊之中的意识；为了对这种状态有预感，中国的哲学家们在暗室里闭着眼睛，努力思考和感受他们的这种无。因此，就出现了（西藏人和其他东方民族的）泛神论，以及后世从泛神论的形而上学升华中产生的斯宾诺莎主义：这二者与远古所有人的灵魂都出自神灵（而且它们最终被吸入同一神灵）的流溢体系密切相关。这一切都只是为了让人最终毕竟会享有一种永恒的安宁，而这种安宁就构成了人们所谓的万物的至福终结；真正说来，它是这样一个概念，由于它，人们同时失去理智，而一切思维本身亦告终结。

※ ※ ※

即便人们有善的目的，经由人手的万物的终结也是愚蠢：这就是说，为了自己的目的而使用恰恰违背这些目的的手段。智慧，亦即恰当地采用其与万物的终极目的即至善完全符合的措施的实践理性，只是在上帝那里才有；只要不明显地违背智慧的理念而行动，就是人们或许能够称为人的智慧的东西了。但是，人惟有通过尝试和经常改变自己的计划才可以希望达到的对愚蠢的警戒，就更是“一个珠宝，即便是最善的人也只能追求它，遑论想要取得它了”；但对此，他绝不可让自己产生虚荣的臆想，更不要依此行事，就好像他已经取得这珠宝。——因此，也就有了时时变化的、往往不合乎情理的策划，为的是有适当的手段，使宗教在全体人民中成为纯洁而又有力的；以至于人们或许能够高喊：可怜的有死之人，你们除

了反复无常之外，没有任何恒常的东西！

然而，如果这些尝试最终有朝一日发展到如此地步，以至于共同体能够并且愿意不仅聆听传统的虔诚学说，而且聆听由这些学说启迪的实践理性（对于一种宗教来说，这也是绝对必要的）；如果（以人的方式出现的）智者们在民众当中不是凭借在他们之间所作的约定（作为一个教士团），而是同为公民来作策划，并且在这件事上大多协调一致，而这些策划则无可置疑地证明他们以真理为怀，并且民众由于普遍感觉到的、并非基于权威的有必要培植自己的道德禀赋的需求，也大体上（尽管尚未在最微小的细节上）对这些策划感兴趣，那么，既然这些智者曾在涉及他们所追求的理念的事情上有良好的进展，则让他们尽管去做并且继续自己的进程，似乎是再可取不过了；但是，谈到出自为最佳终极目的选取的手段的成效，既然这种成效如同它按照自然的进程会出现的结果那样总是不确定，则最好把它委诸天意。因为人们无论如何不轻言信仰，但只要绝对不可能确切地预见出自某些依据一切人类智慧（如果它要名副其实，就必须仅仅关涉道德事务）而采取的手段的成效，人们就毕竟必须以实践的方式信仰属神的智慧与自然进程的契合，如果人们不愿完全放弃自己的终极目的。——虽然有人会反对说：很早以前经常有人说，当前的计划是最佳的计划，从现在起必须永远坚持这个计划，这就是永恒的状态。“（按照这个概念）为善的，永远为善；（违背这个概念）为恶的，永远为恶”（《启示录》，第22章第11节）：仿佛永恒连同万物的终结现在已经能够出现；而尽管如此，此后总是有新的计划被纳入轨道，其中最新的计划往往只是重提一个旧计划，而今后也将不缺更多最后的策划。

[337]

我十分清楚地意识到自己没有能力在这里进行一次新的成功尝试，故而我宁可去建议（这当然不需要任何伟大的发明能

力)：让事情一如其最后的样子，一如其几近一个世代证明为在后果方面差强人意的样子。但是，既然具有要么是伟大精神要么是进取精神的人士不这么认为，那就容我谦卑地说明，他们要关注的不是自己必须做什么，而是自己违背什么，因为若不然，他们就会违背自己的意图（即使这会是最佳的意图）而行动。

基督教除了其法则的神圣性令人折服地引起的极大敬重之外，自身还具有某种可爱之处（我在这里指的不是以巨大的牺牲而赢得我们的那个人格的可爱，而是事情本身亦即他所建立的道德状况的可爱；因为前者只能从后者推断出来）。敬重毫无疑问是首要的东西，因为没有敬重，就没有真正的爱发生；尽管人们没有爱，仍可怀有对某人的极大敬重。但是，如果不仅事关义务的表象，而且事关对义务的遵循，如果人们追问行动的主观根据（如果人们可以预设这种根据，就能够从它出发来率先预期人将做什么），而不仅仅是追问人应做什么的客观根据，那么爱，亦即自由地把一个他人的意志接纳在自己的准则之下，就是人的本性的不完满（必须被迫去做理性凭借法则所规定的事情）的一种不可或缺的补充物。因为一个人不乐意做的事情，他就如此吝啬地、或许也以诡辩地规避义务的命令来做这件事，以至于如果没有爱的参与，对作为动机的义务就不可以有很多的指望。

现在，如果人们为了臻于完善，给基督教再附加上某种权威（哪怕这权威是属神的权威），则不论这权威的意图如何美好，目的实际上如何善良，基督教的可爱性却毕竟消失了，因为命令某人不仅做某事，而且应当乐意做此事，这是一个矛盾。

基督教的意图是：为了遵循其一般而言的义务这件事而促进爱，并且也产生爱，因为它的创立者并不是以一个司令官的

资质，而是以一个人类之友的资质说话的；司令官让其同胞留心他的要求服从的意志，人类之友则让其同胞留心他们自己被正确理解的意志，也就是说，他们如果恰如其分地省察自己，就会自觉自愿地依照这意志行动。

因此，这是自由的思维方式——与奴役感和放任的距离同样遥远，基督教期望这种思维方式为其教义带来效果，它凭借这教义就能够为自己赢得人心，而人们的理智已经通过其义务的法则的表象受到启迪。在选择终极目的时的自由感使得这种立法对人们来说成为可爱的。——因此，尽管基督教的导师也预示惩罚，但这毕竟不可以理解为：惩罚应当成为遵从基督教的诫命的动机，至少这样的解释不符合基督教的独特性质；因为那样的话，基督教就会不再可爱了。倒是人们可以把这仅仅诠释为亲切的、出自立法者的善意的警告，以防止不可避免地从违背法则必然产生的伤害（因为 *lex est res surda et inexorabilis* [法则是冷漠无情之物] ——李维）；因为并非作为自愿采纳的生活准则的基督教而是法则在这里威慑着。作为不变地存在于事物的本性之中的秩序，法则甚至不听任这样或者那样裁定这种秩序的后果的造物主任性。

[339]

当基督教许诺报酬（例如：“你们要欢喜且有信心，你们将在天上得到一切报偿”）时，按照自由的思维方式，不得把这诠释为：这是一种赏格，要借此仿佛收买人去达致善的生活方式；因为这样的话，基督教自身就又不可爱了。惟有对于这样一些出自无私动因的行动的要求，才能使人对提出要求的人产生敬重；但没有敬重，就没有任何真正的爱。因此，人们不得赋予那种许诺以这样的意义，就好像应当把酬报当做行动的动机。把一种自由的思维方式与一个行善者捆绑在一起的爱，并不取决于匮乏者所接受的善，而是仅仅取决于愿意施善的人的意志的慈善；即使他或许没有能力这样做，或者被其他考虑

到普遍公益的动机所阻止而未能付诸实施。

这就是基督教自身带有的道德上的可爱，这种可爱透过诸多外部附加给基督教的强制，尽管意见经常变迁，也依然显露出来，并且使基督教免受它若不然就必定会遇到的嫌恶，而且（值得注意的是）在人们中间有过的最伟大的启蒙时代，这种可爱越来越显现出自己的辉煌。

如果基督教一旦达到它不再可爱的地步（如果它不是用其温柔的精神来武装，而是用专横的权威来武装，这种情况或许就会发生），那么，由于在道德事务上不出现任何中立（更不用说相互对立的原则的联合了），对基督教的嫌恶和反抗就必定成为人们的主流思维方式；而本来就被视为末日的先驱的敌基督就会开始其（大概是建立在恐惧和自私之上的）统治，尽管这统治是短暂的；但这样一来，由于基督教虽然注定是普遍的世界宗教，但却并非由命运厚爱而成为这样的，则在道德方面，（颠倒的）万物的终结就会来临。

伊曼努尔·康德
1795年

论永久和平——一个哲学策划

1795 年

论永久和平
——一个哲学策划

伊曼努尔·康德

李秋零 译

论永久和平

[343]

那位荷兰旅店主人的店招上绘有一个教堂墓地，上面的这个讽刺性标题究竟是针对一般而言的人，还是特别针对决不会对战争感到厌倦的国家元首们，甚或只是针对做着那个甜美的梦的哲学家们，姑且搁置不论。但是，本文作者作为条件所要求的是，既然实践的政治家对待理论的政治家，是极为自负地俯视他，把他当做一个凭其空洞无物的理念，不会给必须从经验原理出发的国家带来任何危险的学究，而且人们总是能够任他去做不可能做到的事情，而老于世故的政治家可以不把此事放在心上，所以，后者即便在与理论的政治家发生争执时，也必须行事始终如一，不要在他贸然提出并且公开发表的意见背后嗅到对国家的危险；——凭借这项 *Clausula salvatoria* [保留条款]，本文作者想以最佳形式明确地使自己免受一切恶意的诠释。

第一章

国家间的永久和平的临时条款

1. “任何和约的缔结，如果是以为了一场未来的战争而秘密地保留物资来进行的，均不应当被视为和约的缔结。”

因为在这种情况下，和约的缔结就会只是一种停火，是敌对行为的延迟，而不是和平。和平指的是一切敌对行为的终结，而把“永久的”这个修饰语附给它，是一个已经有嫌疑的赘语。未来战争的现有的、尽管目前也许尚未为缔造和平者本身所知的原因，通过和约的缔结而被消灭殆尽，哪怕它们被以如此敏锐的侦探技巧从档案文卷中挑拣出来。——一些旧有

[344]

的、未来才能够想得出的要求，现在没有一方愿意提及，因为双方都已筋疲力尽，无法继续战争；这些要求的保留（*reservatio mentalis* [心中有保留]），鉴于利用第一个有利时机来达到这个目的的邪恶意志，归属耶稣会士的决疑论，而且有失君主的尊严，就像顺从这类演绎有失君主的一位大臣的尊严一样，如果人们就这件事本身来评判它。

但是，如果按照得到启蒙的治国术概念，国家的真正荣耀在于权力的不断扩大，不论使用什么手段，那么，上述判断当然显得是学究和迂腐的。

2. “任何独立自存的国家（大或小，在此都一样）均不应当能够通过继承、交换、购买或者馈赠而被获取。”

也就是说，一个国家并不（例如像它位于其上的土地那样）是一笔财产（*patrimonium*）。它是一个人类社会，除了它自己之外，无人能够命令和支配它。它自身作为树干有它自己的根，但把它作为接枝并入另一个国家，就等于取消它作为一个道德人格的实存，并且使这个道德人格成为一个物件，因此与源始契约的理念相矛盾，而没有这个理念，就无法设想关于人民的任何法权。^①在我们的时代，直到最近为止，这种获取方式的成见已把欧洲——因为别的大陆从不知道这种方式——带入什么样的危险之中，亦即就连国家也能够相互联姻，这是尽人皆知的，有时这是一种新型的产业，甚至不费力气地通过家族结盟使自己处于优势，有时也以这样的方式扩展领土。——就连一个国家的军队受雇于另一个国家以对抗一个非共同的敌人，也可以归为此列；因为在这时，臣民们被当做可以任意操纵的物件来使用和消耗。

① 一个世袭王国并不是一个能够由另一个国家遗赠的国家，而是其统治法权被遗赠给另一个自然人。在这种情况下，是国家获取一个君主，而不是这个君主作为这样一个君主（也就是说，已经拥有另一个王国的君主）获取国家。

3. “常备军 (miles perpetuus) 应当逐渐地完全废除。”

因为它通过准备表现得总是在扩军备战而无休止地用战争威胁其他国家；诱使这些国家在没有止境的武装人员数量上相互超越，并且由于用在这上面的花费最终使和平比一场短期战争更具压力，所以常备军本身就成为侵略战争的原因，为的是摆脱这种负担；此外，受雇于杀人或者被杀，似乎包含着把人仅仅当做另一人（国家）手中的机器和工具来使用，这与我们自己人格中的人性法权是无法一致的。至于国家公民自愿定期从事武装操练，借此保卫自己及其祖国免受外来侵略，则是完全不同的事情。——财富的积累同样如此，它会被其他国家视为战争威胁，迫使其发动先发制人的攻击（因为在军事力量、同盟力量和经济力量这三种力量当中，后者或许会是最可靠的战争工具），如果不是其多寡难以探知而阻止战争。

4. “任何国家均不应当在涉及外部国家纠纷时举债。”

为了国家经济（改善道路、新的移民、为令人担忧的荒年购置仓储等等）而在国外或者国内寻求援助，这种援助来源没有嫌疑。但是，债务增长漫无边际，却始终不愁当前的索债（因为毕竟不会所有债权人一下子都索债），这种信贷制度——这是一个经商民族在本世纪里的巧妙发明——作为强权相互之间对抗的机器，是一种危险的经济力量，亦即一种用于进行战争的财富，它超过所有其他国家的总财富，且只能被一朝来临的税收亏损所耗尽（但也由于凭借反作用于工业和经营而活跃贸易，这种亏损还被延迟很久）。因此，这种进行战争的轻易性与掌权者那似乎植入人性之中的战争偏好相结合，就成为永久和平的一大障碍，禁止此事愈发必须是永久和平的一个临时条款，因为一个国家最终无法避免的破产必然使诸多其他国家未举债也一起蒙受损失，而这会是对这些国家的一种公开侵害。所以，其他国家至少有权联合起来反对这样一个国家及其非分要求。

5. “任何国家均不应当武力干涉另一个国家的宪政和政府。”

因为什么使它有权这样做呢？难道是它给予另一个国家的臣民的不光彩吗？毋宁说，这另一个国家能够通过人民因其目无法纪而招致的重大灾祸的榜样来充当警示；而一般来说，一个自由人格给另一个人格提供的坏榜样（作为 *scandalum acceptum* [承受而来的不光彩]）并不是对后者的侵害。——如果一个国家由于内部不和而分裂成两个部分，其中每个部分都独自扮演一个提出整体要求的特殊国家，则虽然还不至于达到如此地步；此时向其中一个部分提供支持，对一个外国来说不能被算做干涉别国的宪政（因为在这种情况下是无政府状态）；但是，只要这种内部争执尚未成定局，外部强权的这种干涉就会是侵害一个只是与其内部疾病斗争的、不依赖于任何其他国家的民族，因而甚至是给予不光彩，并将危及所有国家的自主权。

6. “任何国家在与另一个国家作战时，均不应当容许自己采用必然使得未来和平时的相互信任成为不可能的那些敌对行为，诸如雇用刺客（*percussores*）和放毒者（*venefici*）、撕毁条约、在敌国煽动叛乱（*perduellio*）等。”

这都是些不光彩的谋略。因为在战争期间，对敌人的思维方式的某种信任还必须保留下来，若不然，也就不能缔结任何和约，而且敌对行为就会发展成为一种灭绝战（*bellum internecinum*）；既然战争毕竟只是自然状态中的可悲的应急手段（这里没有能够作出具有法定效力的判决的法庭），以武力来维护其法权；此时，双方中没有一方可以被宣布为不义的敌人（因为这就预设了法官的判决），而是战争的结果（如同在一个所谓上帝的法庭面前）来裁定法权在哪一方；但是，在国与国之间，惩罚战（*bellum punitivum*）是不可以设想的（因为在它们之间，不存在一个上司和一个下属的关系）。——由此得知：一场可能使得双方连同一切法权都同归于尽的灭绝

[347]

战，只会让永久和平在人类的大墓地里去降临。因此，这样一种战争，从而还有导致这种结果的手段的运用，都必须是绝对不允许的。——但是，上述手段不可避免地导致这种结果，可以从以下情况得知：既然那些地狱的艺术就其自身而言是卑鄙的，它们在投入使用时，就不会长久地保持在战争的界限之内，例如对间谍的使用（*uti exploratoribus*），所利用的只是他人的寡廉鲜耻（这是不可能在某个时候根绝的），而是也会转移到和平状态中，而这样就会完全毁掉这种使用的意图。

※ ※ ※

尽管在客观上，亦即在掌权者的意向上，上述法则都纯属禁制法则（*leges prohibitive*），但毕竟其中一些法则是严厉的，不分情势而适用（*leges strictae*），它们是立刻就坚决要求去取缔的（如第1条、第5条、第6条）。但其他法则（如第2条、第3条、第4条），虽然不是法权规则的例外，但考虑到其执行而视情势在主观上对于权限有所扩展（*leges latae*），并且容许延缓实施，而不会失去其目的。这个目的并不容许这种延缓，例如延缓恢复某些国家按照第2条被剥夺的自由，遥遥无期地拖延下去（像奥古斯都经常应诺的：*ad calendas graecas* [到猴年马月还债]），因此是不恢复，而是只为了这种恢复不仓促行事而与意图本身南辕北辙，才容许拖延。因为禁制在这里只涉及今后不应当有效的获取方式，但不涉及占有状态，这种占有状态虽然不具备必要的法权名义，但毕竟在其（被错认为有效地获取的）时代，按照当时的公共舆论，被所有国家视为符合法权的。^①

① 除了纯粹理性的命令（*leges praeceptivae*）和禁制（*leges prohibitive*）之外，是否还能够有其许可法则（*leges permissivae*），这至今不无理由地受到怀疑。因为一般而言的法则包含着某些行动之客观的实践必然性的一个根据，但许可却包含着它们的实践偶

第二章

〔348〕

国家间的永久和平的确定条款

共同生活的人们之间的和平状态不是自然状态 (status

然性的一个根据；因此，一个许可法则就会包含着强制，即强制去采取一个行动，强制去做某人不能被强制去做之事，如果法则的客体在两种关系中具有同一种意指，这就会是一种矛盾。——但现在，在许可法则中，所预设的禁制仅仅关涉一种法权的未来获取方式（例如通过遗产），但对这种禁制的豁免，亦即许可，却关涉当前的占有状态，这种占有状态在从自然状态过渡到公民状态时，按照自然法权的一个许可法则，仍能够作为一种虽然不合法法权、但依然正当的占有（*possessio putative* [被错认为有效的占有]）而再延续下去，尽管一种被错认为有效的占有一旦被认定为这样的占有，在自然状态中就是禁止的，而一种相似的获取方式在此后的公民状态中（在过渡发生之后）也是禁止的；如果这样一种臆想的获取发生在公民状态里，就不会有那种持续占有的权限；因为在它的不合法性被发现之后，它作为侵害就必须立刻终止。

我就此只是想顺便让自然法权的教师们注意一种 *lex permissiva* [许可法则] 的概念，这个概念自行呈现给进行系统划分的理性，尤其是因为在民法（有章程的民法）中，经常使用许可法则，区别仅仅在于，禁制法则独自成立，许可却不被作为限制性条件（如其应当那样）一并纳入禁制法则，而是被归诸例外。——那里说的是：这件事或者那件事被禁止，除非第一、第二、第三，以至无穷，而许可只是以偶然的方式，不是依据一个原则，而是通过在出现的事例中来回摸索，才附加给法则；若不然，这些条件就必须一并归入禁制法则的程式之中，这样一来，禁制法则就会同时成了一种许可法则。——因此，值得惋惜的是，既睿智又敏锐的温迪施格雷茨伯爵先生的颇具深意而仍未得到解决的征文题目恰恰是坚持探讨这后一点的，但马上被抛开了。因为这样一种（与数学程式相似的）程式的可能性，是一种一以贯之的立法的惟一真正试金石，若没有这种可能性，则所谓的 *ius certum* [确定的法] 将永远是一个虔诚的愿望。——否则，人们将只有一般的法则（大体上有效的法则），却没有一项法则的概念似乎毕竟要求的那样普行的法则（普遍地有效的法则）。

naturalis), 自然状态毋宁是一种战争状态, 也就是说, 尽管并非总是爆发敌对行为, 但毕竟一直受到敌对行为的威胁。因此, 必须创立和平状态; 因为敌对行为的放弃对人们来说尚不是安全, 而且若不是一个邻居由另一个邻居提供安全 (但这只能发生在一个有法律的状态中), 前者就可能把他曾要求其提供安全的后者当做一个敌人来对待。^①

**永久和平的第一条确定条款：
每个国家中的公民宪政应当是共和制的**

首先依据一个社会的成员之自由的原则 (作为人), 其次

① 通常有人假定, 人们不可以对任何人采取敌对态度, 除非此人已经实际上伤害我; 而且如果双方都处在公民法律状态, 这一点也是完全正确的。因为通过此人进入这种状态, 他就为那人 (凭借对双方都有强制力的当局) 提供了必要的安全。——但是, 处在纯然的自然状态中的人 (或者民族), 正是由于这种状态, 由于他与我共在, 就使我失去了这种安全, 并伤害了我, 尽管他并未实际上 (facto)、但由于其无法状态 (statu iniusto) 而伤害了我, 我因这种状态而不断地受到他的威胁, 而且我能够强迫他, 要么与我一起进入一种共同的有法状态, 要么就脱离我的邻里关系。——因此作为下面所有条款的基础的公设是: 所有能够互相影响的人们必须隶属某个公民宪政。

但是, 一切法权宪政, 就处在它里面的人格而言, 就是:

1. 在一个民族中依据人的国家公民法权的宪政 (ius civitatis);

2. 依据各国在相互关系中的国际法权的宪政 (ius grntium);

3. 依据世界公民法权的宪政 (ius cosmopoliticum), 这是就处在相互影响的外在关系中的人和国家的公民而言的。

这种划分并不是任意的, 而是必然地与永久和平的理念相关。因为这些宪政中只要有一个人处在对别人有自然影响的关系中, 并且毕竟是处在自然状态中的, 就会有战争状态与此相结合, 而摆脱战争状态, 正是这里的意图。

〔350〕

依据所有成员对一个惟一的共同立法之附属性的原理（作为臣民），再次依据这些成员之平等的法则（作为国家公民）所建立的宪政——由源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惟一宪政——就是共和制的宪政。^①

① 法权上的（因而外在的）自由不能像人们通常会做的那样，通过如下权限来定义，即只要不对任何人行事不义，就可以为所欲为。因为什么叫做权限？就是一个行动的可能性，如果人们通过该行动不对任何人行事不义。因此，解释应当是：自由就是不使人们对任何人行事不义的行动的可能性。只要人们不对任何人行事不义，人们就不对任何人行事不义（不论人们做什么事情），因此，这是空洞的同义反复。——毋宁说，我的外在的（法权上的）自由应当这样来解释：它是除了我已经能够同意的法则之外不服从任何外在法则的权限。——同样，一个国家中的外在的（法权上的）平等是国家公民们的这样一种关系，依据它，没有人能够在法权上责求别人做什么事情，而不同时服从能够被后者转而以同样的方式也责求的法则（法权上的附属性的原则既然已经蕴涵在一般而言的国家宪政的概念之中，就不需要解释了）。——这些生而具有的、必然地属于人性并且不可转让的法权，其有效性由于人自己与更高的存在者（如果人设想这样的存在者）的法权关系的原理，通过人根据同一些原理也把自己设想为一个超感性世界的公民，而得到证实和提升。因为就我的自由而言，我自己在属神的、我只能凭借理性来认识的法则方面没有任何责任，除非我已经能够赞同它们（因为通过我自己的理性的自由法则，我才对属神意志形成一个概念）。至于就上帝以外我或许可以设想的最崇高的世间存在者（一个伟大的依涌（Äon）[分神体]）而言谈到平等原则，则没有任何理由来说明，为什么当我像那位依涌在他的岗位上履行他的义务一样在我的岗位上履行我的义务时，我却应当只有服从的义务，他却应当有命令的法权。——这个平等原则并不（像自由原则那样）也适用于对上帝的关系，其理由就是，惟有在这个存在者那里，义务概念终止了。

因此，就法权来说，这种宪政本身就是原初作为一切种类的公民制度之基础的宪政；而现在问题只是：它是否也是惟一能够导向永久和平的宪政？

但现在，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自己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

(351)

但是，就所有国家公民作为臣民而平等的法权而言，在回答世袭贵族的许可性的问题时，仅仅事关是国家所授予的（一个臣民优于另一个臣民的）等级必须先行于功绩，还是功绩必须先行于那种等级。——于是显而易见的是：如果等级与出身相结合，则功绩（称职与尽职）是否也随之而来，是完全不确定的；因此，这就等于是说：等级无须任何功绩被授予受惠者（成为施令者）；普遍的人民意志决不会在一个源始契约（它毕竟是一切法权的原则）中采纳这一点。因为一个贵族并不因此就马上是一个高贵的人。就职务贵族（如人们称谓一个较高职位的等级那样，而且人们必须凭借功绩获取这种等级）来说，等级并不作为财产附着于人格，而是附着于岗位，而平等并不由此受到伤害，因为当此人放弃职务时，他同时就脱离其等级而回到民间。

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。

※ ※ ※

[352] 为了人们不（像通常发生的那样）把共和制的宪政与民主制的宪政混为一谈，必须作出以下说明。一个国家（*civitas*）的形式可以要么按照执掌国家最高权力的人格的区别，要么按照其元首对人民的治理方式来划分，而不管元首是谁；真正说来，前者叫做统治的形式（*forma imperii*），它只有三种是可能的，也就是说，其中要么只有一个人，要么一些人联合起来，要么构成公民社会的所有人一起拥有统治权力（专制政体、贵族政体和民主政体，即君主权力、贵族权力和人民权力）。后者是政府的形式（*forma regiminis*），而且涉及国家基于制度（使群众成为人民的普遍意志的行动）而使用其绝对权力的方式，就此而言要么是共和制的，要么是独裁制的。共和制是把（政府的）行政权与立法权分离开来的国家原则；独裁制是国家恣意地执行它自己所立的法的国家原则，亦即被君主当做其私人意志来操控的公共意志。——在三种国家形式中，民主政体的形式在这个词的真正意义上必然是一种独裁制，因为它建立一种行政权，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的所有人在作出决定；这是普遍意志的自相矛盾，并且与自由相矛盾。

也就是说，一切非代议制的政府形式，真正说来都是一个怪物，因为立法者在同一个人格中竟能够同时是他的意志的执行者（就像在一个理性推理中，大前提的普遍者不能同时是在小前提中把特殊者置于普遍者之下的归摄一样）；而且尽管另两种国家宪政就其给这样一种治理方式提供发展空间而言都始

终是有缺陷的，但在它们这里毕竟至少有可能它们采取一种符合代议制制度精神的治理方式，例如弗里德里希二世就至少说过：他只是国家的最高仆人罢了^①；与此相反，民主制国家宪政使这件事成为不可能，因为在这里一切都想当家做主。——因此，人们可以说：国家权力的班子（统治者的人数）越小，反之代议机构越大，国家宪政就越是与共和制的可能性相称，而且它可以期望通过逐渐的改革而最终提升为共和制。出自这个理由，在贵族政体中就已经比在君主政体中更困难，而在民主政体中就只可能通过暴力革命来达到这种惟一完善的法权宪政了。但是，人民无可比拟地关心治理方式^②甚于国家形式（尽管国家形式对那个目的的或多或少的适应性也十分重要）。

[353]

- ① 人们往往指责一个统治者常常被冠上的尊号（一个属神的涂膏者、神的意志在尘世的代理人、神的意志的代表）是粗鄙的、令人眩晕的谄媚；但我觉得没有理由。它们远远不足以使君主骄傲自大，毋宁说必然在他的灵魂中羞辱他，如果他有理智（人们毕竟必须预设这一点）并且想到，他接受了一个对一个人来说过于大的任务，就是管理上帝在尘世所拥有的最神圣的东西，亦即人的法权，并且不得始终担忧在某个地方侮辱了上帝的这个眼珠子。
- ② 马利·杜庞以其天才口吻但却空洞无物的语言夸耀说：在多年经历之后终于信服了蒲柏的这句名言的真理性：“让呆子们为最好的政府去争论吧；管理得最好的政府就是最好的政府。”如果这等于是说：管理得最好的政府得到最好的管理，那么，按照史威夫特的说法，他咬开了一个核桃，核桃用一条蛆来报答他；但是，如果这意味着，这种政府也是最好的治理方式亦即国家宪政，那么，这就是根本错误的；因为好政府的样本不能为治理方式证明任何东西。有谁比诸如提修斯、马库斯·奥勒留治理得更好呢？而毕竟一个传位于多米提安，另一个传位于科莫都斯；对于一种好的国家宪政来说，这种事情不可能发生，因为他们不适合于这个岗位，足够早地就为人所知，而统治者的权力也足以把他们排除。

但是，如果治理方式要符合法权概念，它就需要代议制度，惟有在代议制度中，一种共和制的治理方式才是可能的，而没有代议制度，治理方式就是独裁的和残暴的（不论宪政是什么样的）。——在古代所谓的共和国中，没有一个共和国知道这种制度，而且它们因此也绝对必然沦为独裁制，而在惟独一人的最高权力之下的独裁制，仍是一切独裁制中最可忍受的独裁制。

〔354〕

永久和平的第二条确定条款：

国际法权应当建立在自由国家的一种联盟制之上

各国人民作为国家，可以像单个的人那样来评判，各国在其自然状态中（亦即在对外在法则的独立性中）已经由于其相邻存在而受到侵害，而且每个国家都为了自己的安全起见，能够并且应当要求别国与它一起进入一种与公民宪政相似的宪政，其中每个国家的法权都能够得到保障。这就会是一种国际联盟，但这个国际联盟仍不一定是一个合众国。不过，合众国中会有—种矛盾，因为每一个国家都包含着一个上司（立法者）与一个下属（服从者，亦即人民）的关系，但一个国家中的许多民族只会构成一个民族，而这一点（既然我们在此是就各民族应当构成如此多的不同国家而且并不融合于一个国家之中而衡量它们彼此间的法权的）与预设相矛盾。

野蛮人对他们的无法的自由有一种执著，他们宁可无休止地互相争斗，也不愿服从一种本可由他们自己来建立的法律强制，因而偏爱放纵的自由甚于理性的自由；我们以深度的轻蔑看待这种执著，并把它视为粗野、无教养和对人性的禽兽般贬抑；同样，人们应当想到，各文明民族（每一个民族独自联合成为一个国家）必然急于尽早摆脱一种如此邪恶的状态，但其实每个国家并非如此，而是认为自己的威严（因为人民的威严

是一个荒唐的表述)恰恰在于根本不服从任何外在的法律强制,而且其元首的荣光就在于,成千上万的人供他驱策,去为一件与他们毫不相干的事情牺牲自己,而他却偏偏可以不去履险。^①而欧洲野蛮人与美洲野蛮人的区别主要在于,后者的好多部族被其敌人吃光了,前者则懂得比吃掉其被征服者更好地利用他们,而且懂得宁可扩大其臣民的人数,从而也扩大借此

[355]

从事更大规模战争的工具的数量。

在各民族的自由关系中,可以赤裸裸地看到人的本性的邪恶(不过,在公民法律状态中,这种邪恶被政府的强制大大掩盖了);但即便有这种邪恶,毕竟令人惊奇的是,法权这个词并不能作为迂腐的而被完全逐出战争政治,而且还没有一个国家敢于公开宣布赞同上述意见;因为尽管雨果·格劳秀斯、普芬多夫、瓦特尔等人(纯属讨厌的安慰者)在哲学上或者外交上所拟订的法典并不具有、哪怕只是能够具有丝毫法律效力(因为各国作为国家并不处在一个共同的外在强制之下),他们还总是被真诚地援引来为一场军事攻击辩护,不过却没有一个这样的例子,某个时候一个国家被用如此重要的人物的见证来支持的论据所打动而放弃其计划。——每个国家对法权概念(至少在语词上)表示的敬意毕竟证明,在人里面可以发现一种更重大的、虽然此时沉睡着的道德禀赋,有朝一日将主宰他里面的邪恶原则(他无法否认这一点),并且希望别人也这样;因为若不然,法权这个词就绝不会出自想要互相攻击的各国之口,除非只是为了借此来嘲讽,就像那位高卢君主所宣称的:“弱者应当服从强者,这是自然已经给予强者对于弱者的优

① 于是,一位保加利亚君主回答善意地想以一场决斗来了结其与这位君主的争执的希腊皇帝说:“一个拥有钳子的铁匠是不会用自己的双手从煤中取出烧红的铁的。”

先权。”

既然各国追求其法权的方式绝不能像在一个外在的法庭里那样是诉讼，而只能是战争，但法权并不是通过战争及其有利结果亦即胜利来裁定的，而且和约虽然或许使这场战争终结，但未使战争状态（一直能找到一个新的借口的状态）终结（人们也不能直截了当地宣布这种状态为不义，因为在这种状态中，每个国家都在其自己的事情上是法官），尽管如此，在无法状态中按照自然法权适用于人的，即“应当走出这种状态”，却并不按照国际法权同样适用于国家（因为它们作为国家，内部已经有一种法权宪政，因而不需要他方的强制，来按照其法权概念将自己置于一种扩大了的法律宪政之下），然而，毕竟理性从其最高的道德立法权力的宝座上走下来，绝对诅咒以战争为诉讼程序，反之使和平状态成为直接的义务，但是若无各民族之间的一项条约，和平状态就无法建立或者得到保证；所以，必须有一种特殊的联盟，人们可以称之为和平联盟（*foedus pacificum*），它与和约（*pactum pacis*）的区别会在于，后者仅仅试图终结一场战争，但前者却试图永远终结一切战争。这个联盟并不旨在获取国家的某种权力，而是仅仅旨在维持和保障一个国家本身连同其他结盟国家的自由，但这些国家可以不因此（像自然状态中的人一样）而服从公共法律及其下的一种强制。——这个应当逐渐地扩展到所有国家并且就这样导向永久和平的联盟制理念，其可行性（客观实在性）是可以展示的。因为如果幸运如此安排，让一个强大而且已受到启蒙的民族能够形成一个共和国（它在本性上必然倾向于永久和平），那么，这个共和国就为其他各国提供了一个联盟统一的中心，以便它们加入其中，并这样依照国际法权的理念来保障各国的自由状态，且通过更多的这类联合来逐渐地越来越扩展更远。

人民说，“在我们中间不应当有战争；因为我们想形成一

个国家，也就是说，为我们自己设立一个立法的、行政的和司法的最高权力，让它来和平地调停我们的一切争执”——这是可以理解的。但是，如果这个国家说，“在我和其他国家之间不应当有战争，尽管我不知道有任何立法的最高权力，让它来保障我的法权，且我也保障它的法权”，那么，我要把对我的法权的信赖建立在什么上面，这是根本不可理解的，除非有公民社会联盟的替代物，亦即自由的联盟制，而理性必须将这种联盟制与国际法权的概念必然地结合，如果应当到处都在这方面留下某种可思维的东西。

如果国际法权作为一种进行战争的法权，就其概念而言，真正说来根本没有任何可思维的东西（因为它应当是这样一种法权，即并非按照普遍有效的、限制每个个人的自由的外在法律，而是按照单方面的准则通过武力去决定什么是法权），它在这种情况下就必须被理解为：如果有此居心的人同归于尽，并因此而在掩埋暴行的一切恐怖连同其始作俑者的广大坟墓中找到永久和平，那是他们合该如此。——对于处在相互关系之中的国家来说，在理性看来，没有任何别的办法来摆脱所包含的全然是战争的无法状态，除非它们如同单个的人一样，放弃其野蛮的（无法的）自由，顺从公共的强制性法律，并这样形成一个最终会把地球上所有民族都包括在内的（当然一直增长着的）合众国（*civitas gentium*）。但是，既然这些国家按照它们的国际法权理念完全无意于此，因而 *in hypothesi* [在假说的意义上] 拒斥 *in thesi* [在命题的意义上] 正确的东西，那么，取代一个世界共和国的积极理念的（如果不应当失去一切的话），就只能是一个拒绝战争的、现存并且一直扩大着的联盟的消极替代物，来遏制惧怕法权的、敌意的偏好的潮流，但仍不断有爆发的危险（*Furor impius intus - fremit horridus ore cruento* [罪恶的疯狂在心中咆哮，张着血污的嘴令人毛骨

[357]

悚然] ——维吉尔)。①

**永久和平的第三条确定条款：
世界公民法权应当被限制在普遍友善的条件上**

[358] 在这里，就像在前面的条款中一样，说的不是仁爱，而是法权，而且在这里，友善（好客）意味着一个外地人不由于自己抵达另一个人的地域而受到此人敌意对待的法权。此人可以拒绝他，如果这不会使他死亡，但只要他在自己所到之处态度和善，就不可以敌意地对待他。这不是这个外地人能够要求的宾客法权（这会需要一个特别的行善协议，使他在某段时间里成为共住之人），而是一种所有人都享有的造访法权，亦即由于共同拥有地球表面的法权而愿意交往，在地球表面这个球面上，他们不可能无限地分散，而是最终必须容忍相邻存在，但原初没有任何人比其他人有更多的法权住在地球的某处。——这个地表无法居住的部分，即海洋和沙漠，把这种共联性分隔，但舟船或者骆驼（沙漠之舟）使得有可能越过无主的地区而相互接近，并且利用人类所共有的地表法权来达成一种可能的交往。因此，海滨居民（例如巴巴利人）劫掠近海的船只，

① 在结束一场战争之后，缔结和约时，对于一个民族来说也许并非不当的是，在感恩庆典之后宣布一个忏悔日，来以国家的名义祈求上天宽恕人类还一直犯的这种重大罪孽，即在与其他民族的关系中不愿服从任何法律宪政，而是为其独立自豪，宁可使用战争的野蛮手段（但由此所寻求的东西，亦即每一个国家的法权，却未得到澄清）。——在战争期间为一场赢得的胜利举行的感恩庆典，（用十足的以色列方式）为万军之主所唱的颂歌，与人父的道德理念形成极强烈的反差，因为它们除了带来对各民族寻求其相互法权的方式的漠然（这是足够可悲的）之外，还带来了毁灭许多人或者他们的幸福的欢愉。

或者使遇难船员成为奴隶；沙漠居民（阿拉伯的贝都因人）将游牧部落的接近视为抢劫他们的一种法权；这种不好客是违背自然法权的。但这种友善法权，亦即新到的外来人的权限，只是延伸到尝试与原住民的一种交往的可能性的条件上。——以这种方式，彼此远离的各大陆就能够和平地建立关系，而这些关系最终将成为公共法律的，并这样就能够使人类最终越来越接近一种世界公民的宪政。

如果人们把我们这个大陆的各文明国家，尤其是从事商贸的国家的不友善行为与此进行比较，则它们在造访陌生国家和民族（对这些国家和人民来说，这种造访与征服他们被视为一回事）时所表现的不义达到令人吃惊的地步。美洲、黑人国家、香料群岛、好望角等等，在被发现时对它们来说都是无主之地，因为它们把当地居民视若无物。在东印度（印度斯坦），它们纯然以打算设立货栈为借口，便引进外国军队，但连带也引进对土著的压迫、煽动当地各国进行大规模的战争、饥荒、叛乱、背信，以及一切说得出来的压迫人类的灾祸。

[359]

中国^①和日本（即 *Nipon*）领教过这样的客人，因此应对

① 要用这个大帝国自己称谓自己所使用的名称来书写它（亦即 *China*，不是 *Sina* 或者一个与此相似的语音），人们只需翻阅乔治的《藏语词典》第 651~654 页，尤其是注 b 下面。真正说来，根据彼得堡菲舍尔教授的说明，它并没有自己称谓自己的任何确定名称；最常用的名称还是 *Kin* 这个词，亦即“金”（西藏人用 *Ser* 来表述它），因而皇帝被称为“金之王”（世界上最美妙的国家之王）。这个词大约在该帝国本身读作 *Chin*，但可能被意大利传教士（由于喉音字母的缘故）念成 *Kin*。——人们由此可知，罗马人所谓的 *Serer* 之国就是中国，但它是越过大西藏（大概是经由小西藏和布哈拉越过波斯继续前行）被输送到欧洲的，这引发关于这个奇特的国家的古代与印度斯坦的古代相比较、与西藏地区相关联并通过它与日本相关联的诸多考察；然而，据说是其邻国加诸它的名称 *Sina* 或者 *Tschina* 则没有造成任何影

有方，中国虽然允许他们接近，但却不允许他们进入，日本也只允许惟一个欧洲民族亦即荷兰人接近，但却在此时使他们像囚犯一样不能与土著人来往。在这方面最恶劣的（或者从一个道德法官的立场来看是最好的）就是：这样的客人从未因这种暴行感到快乐，所有这些商社都濒临崩溃，安的列斯群岛这个最残暴且最想得出来的奴隶制的所在地，并未取得真正的收益，而只是间接地有益，确切地说用来达成一个并不十分值得称道的意图，亦即训练战舰的水手，因而又用来进行欧洲的战争，而且做这件事的，都是大加利用虔诚，并且在他们享受不

响。——就连欧洲与西藏地区的远古的，尽管从未充分为人所知的联系，也或许可以从赫绪丘斯在这方面为我们所保留的东西，亦即伊流欣努秘仪中祭司长的呼叫 Kouξ'Ομπαξ (Konx Ompax) 中得到解释（参见《小阿纳卡尔西斯游记》，第5部，第447页及以下）。——因为根据乔治的《藏语词典》，Concioa这个词意指“神”，与Konx有一种引人注目的相似性，而很容易就能被希腊人念作pax的pah-cio（同上，第520页），则意指promulgator legis [律法的颁布者]，即遍布于整个自然界的神性（也被称为Cencresi，第177页）。——但Om被拉·克洛泽翻译做benedicus，即“受祝福的”，在运用于神性时，或许只能意指“被赞誉享至福者”（第507页）。弗兰西斯·赫拉修神父经常问西藏喇嘛，他们把神(Concioa)理解为什么，每次他得到的回答都是“神是一切圣者的集合”（也就是说，至福灵魂的集合，这些灵魂经过喇嘛教的转世，在多次轮回遍历种种躯体之后，最后回到神性，转变为Burchane，亦即值得崇拜的存在者），既然如此，那个神秘的词Konx Ompax或许就意指神圣的(Konx)、至福的(Om)和睿智的(Pax)、遍及世界各处的最高存在者（被人格化的自然），并且在希腊秘仪中使用，或许对于悟者来说就暗示着与民众的多神论相对立的一神论；尽管赫拉修神父（同上）在这里嗅到一种无神论。——但是，那个神秘的词如何经过西藏地区传到希腊，可以用以上的方式来解释，反过来，这也使得欧洲与中国经过西藏地区的早期交往（或许比与印度斯坦的交往还更早）很有可能。

义如饮水时却希望自己在正信上被视为选民。

既然如今在地球各民族间一度普遍剧增的（或较狭隘的或较广泛的）联系已达到如此程度，以至于在地球的一个地方对法权的侵害被所有民族都感觉得到，所以，一种世界公民法权的理念就不是法权的一种幻想的和夸张的表象方式，而是既对国家法权也对国际法权的未成文法典的一种必要补充，以达到一般而言的公共人权，并这样达到永久和平，惟有在这个条件下，人们才可以自诩在不断地接近永久和平。

[360]

第一条附论 论永久和平的保障

提供这种担保（保障）的，正是自然这位伟大的艺术家（*natura daedala rerum* [自然这位万物的能工巧匠]），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，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更高原因的深邃智慧，被称为天意^①，我们虽然真正说来并不能在自然的这种匠心独运

[361]

[362]

① 人（作为感官存在者）一起隶属于自然，在自然的机械作用中，表现出一种作为自然的实存之根据的形式，我们不能以别的方式理解这种形式，除非我们给它配上一个预先规定它的世界创造者的目的。我们把这个世界创造者的预定一般而言称为（属神的）天意，而且就它被置于世界的开端而言，称为奠基的天意（*providentia conditrix; semel iussit, semper parent* [他一下命令，他们就永远服从]——奥古斯丁），但就它在自然的进程中按照合目的性的普遍法则维持这种进程而言，称为掌管的天意（*providentia gubernatrix*），此外就特殊的、但不能被人预见的、而是只能从成果去揣测的目的而言，称为引导的天意（*providentia directrix*），最后，甚至在作为属神目的的个别事件方面，不再称为天意，而是称为安排（*directio extraordinaria*），但要想认识

上认识天意，或者哪怕是从中推论到天意，而是（像在事物的

这种安排（既然它事实上指示着奇迹，尽管这些事件并不这样被称为奇迹）本身，却是人的愚蠢的狂妄，因为从一个个别事件推论到作用因的一个特殊原则（即这个事件是目的，而不是从另一个完全不为我们所知的目的产生的自然机械性的附带结果），却是荒唐且又自负的，无论其语言说得多么虔诚和谦恭。——同样，就连按照天意涉及世间的对象（在质料上来看）把天意划分为普遍的和特殊的，也是错误的和自相矛盾的（例如，天意虽然是为维持造物的类而有的一种预先眷顾，却把个体委诸偶然）；因为它同样在这方面被称为普遍的，以便没有任何一个事物被设想为它的例外。——或许人们在这里指的是按照天意的实现方式对它所作出的划分（在形式上来看），亦即分为有序的（例如自然按照季节的变迁每年死亡和复苏）和序外的（例如洋流把树木带到北极海岸，树木无法在那里生长，而当地居民没有它就无法过活）。在这里，虽然我们能够很好地解释这些现象的自然机械原因（例如通过温带国家长满树木的河岸，那些树木落在河中，或许就被湾流带走），我们仍然不得忽视目的论的原因，这种原因指示着一个支配自然的智慧的预先眷顾。——惟有在学院里常见的对感官世界中的一个结果的属神参与和协助（*concursum*）这个概念，却必须废除。因为要想使不同类的东西相配（*gryphes iungere equis* [让鹰头狮身怪与马相配]），以及在世界进程中让自己就是世界变化的完备原因者来补充其自己的预作决定的天意（天意因此就会必然是有缺陷的），例如说，除了上帝之外，医生也治愈了病人，因而作为助手参与此事，这首先自身就是矛盾的。因为 *causa solitaria non iuvat* [一个孤立的原因无济于事]。上帝是医生连同其所有医疗手段的创造者，而这样，如果人们真想一直攀升到我们在理论上无法理解的最高元始根据，结果就必须完全归因于上帝。或者，如果我们把这个事件当做可以按照自然的秩序来解释的，而在世间原因的链条中追踪它，人们就也可以完全把它归因于医生。其次，这样一种思维方式也使人丧失了评判一个结果的一切确定原则。但是，在道德实践方面（因此，它是完全针对超感性事物的），例如在只要我们的意念是真诚的，上帝也会通过我们无法理解的手段来补充我们自己的正义的不足，因此我们应当毫不松懈地追求善这种信仰中，属神的 *concursum* [协助] 这个概念就是完全适当的，甚至是必要的；但在这方面不言而喻的是，任何人都不得试图由此来解释一个善的行动（作为世间的事件），这是对超感性事物的一种伪称的知识，因而是荒谬的。

形式与一般而言的目的的所有关系中那样) 只能并且必须想到天意, 以便与人类的艺术活动相类比, 对其可能性形成一个概念; 但是, 表现天意与理性直接为我们规定的目的(道德目的)的关系和协调一致, 是一个虽然在理论方面越界, 但在实践方面(例如就永久和平的义务概念而言, 以便利用自然的那种机械作用达到永久和平)却是独断的, 而且在其实在性上是大有根据的。——即便像在这里, 所关心的只是理论(不是宗教), 使用“自然”这个词也比一个我们所无法认识的天意的表述更适合于人类理性(就结果与其原因的关系而言, 人类理性必须持守在可能经验的界限之内)的局限, 而且更谦虚。人们狂妄地用“天意”这个表述给自己安上伊卡洛斯的翅膀, 要去接近神秘莫测的天意的秘密。

如今, 在我们更详细地规定这种担保的提供之前, 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; ——然后再探讨自然提供这种保障的方式。

[363]

自然的临时安排如下: 1. 它已眷顾地球上所有地区的人, 使他们能够在那里生活; 2. 它已通过战争把他们驱入各地, 甚至驱入最荒僻的地区, 去垦殖那里; 3. 它已通过同样的战争迫使他们进入或多或少有法律的关系之中。——在北冰洋畔寒冷的荒漠里, 还生长着苔藓, 鹿把它们从雪下刨出, 而鹿自身则是奥斯特雅克人或者萨摩耶德人的食物甚或役畜; 或者, 盐碱的沙漠毕竟还有骆驼, 它仿佛是为游历沙漠而被创造, 使沙漠不致闲置无用, 这已经值得惊赞。但是, 如果人们觉察到, 在北冰洋岸除了毛皮动物之外, 还有海豹、海象和鲸如何以其肉为当地居民提供食物, 以其油脂为他们提供燃料, 目的就凸显得更清晰了。但是, 自然的预先眷顾最激起惊赞的是通过它为这些不毛之地带来的漂木(没有人真正知道它来自何

处)，若没有这种材料，他们就既无法备置其交通工具和武器，也无法备置其居留的小屋；在这里，对动物的战争就够他们忙活了，在他们中间不会有敌意的生活。——但是，过去把他们赶到这里来的，大概无非是战争。不过，人在垦殖地球期间学会驯服和家养的所有动物中，最早的战争工具就是马（因为象属于较晚的时代，亦即已经建立起国家的奢侈时代），同样，栽培某些对于我们来说现在已不再能认识其源始性状的、被称为谷物的草类的艺术，以及通过移栽和嫁接来繁衍和改良果类（也许在欧洲只有野生苹果和野生梨），亦只能在已经建立起国家的状态产生，此时已经有得到保障的地产；——在人事先已在无法律的自由中历经狩猎生活^①、渔民生活和牧人生活直至农耕生活，而盐和铁已被发现之后。也许，它们是各民族的贸易往来最早普遍寻求的货物，这最先使各民族处于一种相互的和平关系之中，且这样与遥远的民族建立相互的了解、联系与和平关系。

而今，由于自然已经眷顾，使人们能够在地球上到处生活，它也同时蛮横地想要人们应当到处生活，即便违背人们的偏好，甚至这种应当并不同时预设一个凭借一项道德法则来责

① 在所有的生活方式当中，狩猎生活无疑最违背文明宪政，因为在此必须单独生活的各家庭，很快就变得彼此陌生起来，而且在此之后就分散在广袤的森林中，很快也变得敌对起来，因为每一个家庭为了获得其食物和衣着都需要许多空间。——诺亚禁血令（《创世记》，第9章第4~6节。这个禁制经常被重提，后来甚至被犹太裔基督徒当做条件来要求新接纳的非犹太裔基督徒，尽管是出自别的考虑，《使徒行传》，第15章第20节；第21章第25节）似乎原初无非是猎人生活的禁制，因为在这种生活中必定经常出现生吃肉的情形，因而禁吃生肉的同时就禁吃血。

成他们这样做的义务概念，而是自然为了达到它的这个目的而选择了战争。因为我们看到一些民族，其语言的统一使其祖源的统一清晰可辨。例如一方面在北冰洋畔有萨摩耶德人，另一方面在阿尔泰山脉有一个操类似语言的民族相距200里之遥，另一个骑马且以之进行战争的民族，亦即蒙古民族曾闯入其间，就这样使其部族的前一部分远离后一部分，溃散到最荒僻的冰冻地带，他们肯定不是出自自己的偏好而散布到这里的。^①同样，欧洲极北地区被称为拉普人的芬兰人，与现在同样距离遥远，但语言上却与他们有渊源关系的匈牙利人，被闯入其间的哥特民族和萨马提亚民族分开；而且，除了自然当做

[365]

① 有人会问：如果自然想要这些冰岸不应当始终无人居住，那么，若是它有朝一日不再为这里的居民带来漂木（如可以预料的那样），这些居民会成为什么样的呢？因为可以相信，鉴于文化的进步，温带居民将更好地利用其河岸上生长的树木，不让它们落入河中，就这样漂到海里。我的回答是：鄂毕河、叶尼塞河、勒拿河等地的居民将通过贸易给他们带来木材，并以此交换北冰洋附近海洋富有的动物界产品，只要它（自然）已先把和平强加在他们中间。

的尊严，甚至也大有哲学家称颂战争是人性的某种高贵化，而忘了那个希腊人的格言，“战争之恶劣在于，它所造就的恶人多于它所除去的”。——关于自然为了它自己的目的而在作为一个动物物种的人类身上所做的事情，就说到这里。

现在有个问题，它涉及永久和平的意图的本质，即：在这种意图中，就人自己的理性使之成为其义务的目的来说，因而为促进人的道德意图，自然有什么作为呢？而且，自然如何提供担保，让人按照自由法则应当做却未做之事，也由于自然强制他将这样做而无伤这种自由就得到确保，确切地说是在公共法权即国家法权、国际法权和世界公民法权这所有三种关系上得到确保？——关于自然如果我说：它想要这件事或者那件事发生，这不等于是说：它加诸我们一种义务去做此事（因为惟有不受强制的实践理性才能够如此），而是它自己做这件事，不论我们是否愿意（*fata volentem ducunt, nolentem trahunt* [愿意者命运领着走，不愿意者命运拖着走]）。

[366] 1. 即使一个民族不受内部不和所迫去接受公共法律的强制，毕竟会有战争从外部做这件事，因为按照前面提到的自然安排，每一个民族都发现面前有另一个逼迫着它的民族做邻居，它必须在内部组成一个国家，以便作为政权扩军备战来对付这另一个民族。现在，共和制的宪政是惟一完全适合人的法权的宪政，但也最难创立，遑论维持了，以至于许多人断言，这必须是一个天使之国，因为人以其自私的偏好不可能拥有形式如此高雅的宪政。但如今，自然却来协助受尊敬、但对于实践来说却软弱无力、基于理性的普遍意志，确切地说恰恰是凭借那些自私的偏好。因此，问题仅仅在于一个良好的国家组织（它当然是人力所能及的），来使那些偏好的力量彼此针锋相对，使一种偏好抑制或者抵消另一种偏好的毁灭性作用，以至于对理性来说，其结果是好像两种偏好都根本不存在，而这样

人也就被迫成为一个好人，即便不是一个道德上的好人。建立国家的问题无论听起来多么艰难，纵然对于一个魔鬼民族（只要魔鬼有理智）来说也是可以解决的，这个问题就是：“一群有理性的存在者，全都为了保存自己而要求有普遍的法律，但他们每一个都暗中倾向于使自己成为例外，要这样来安排他们并建立他们的宪政，使得他们虽然在自己的私人意念中彼此对抗，但却毕竟如此相互抑制这种意念，以至于在其公开的行为中，结果恰恰是好像他们并没有这些恶的意念似的。”这样一个问题必须是可以解决的。因为这个课题要求知道的，并不是人在道德上的改善，而只是自然的机械作用，即人们如何能够在人身上利用这种机械作用，以便在一个民族中如此调整人的不和的意念之冲突，使得他们不得不互相强迫对方接受强制性法律，并这样来产生法律在其中有效力的和平状态。人们也能够在实际现存的、组织得还很不完善的国家里看到这一点，即他们毕竟在外在举止上已经非常接近法权理念所规定的东西，尽管其原因肯定不是道德性的内核（就像也不能指望道德性来产生好的国家宪政，反倒是要指望好的国家宪政来产生一个民族的良好道德教养），所以自然的机械作用就能够通过自然而然地即便在外部也相互对抗的自私偏好而被理性当做一种手段来使用，为理性自己的目的即法权规范创造空间，并借此也就国家本身力所能及而言，促成并确保内部的和外部的和平。——因此，这里说的是：自然不可阻挡地想要法权最终获得最高权力。人们如今在这里疏忽未做之事，最终将自行实现，尽管带有诸多的麻烦。“如果把芦苇弯得太厉害，它就折断；而谁想要的太多，就是不想要任何东西。”——布特维克

[367]

2. 国际法权的理念以许多相互独立的相邻国家之分离为前提条件；而且尽管这样一种状态自身就已经是一种战争状态（如果不是这些国家的一种结盟联合来预防敌对行为的爆发），

但按照理性理念，甚至这种状态也毕竟好过这些国家被一个因膨胀而盖过别的强权并且过渡为一种一统君主制的强权所融合，因为政府的规模越是扩大，法律就越是丧失其压力，而一种冷酷的独裁制在根除了善的胚芽之后，就最终毕竟沦为无政府状态。然而，这却是每个国家（或者其元首）的要求，即以这种方式将自己置于持久的和平状态，可能的话统治整个世界。但是，自然想要的却是别的东西。——它使用两种手段来阻止各民族的混合，并将它们分开，这就是语言和宗教的不同。^①这种不同虽然带有相互仇恨的倾向和战争的借口，但毕竟在文化增长和人们逐步接近原则上的更大一致时，导向在一种和平中的谅解，产生和保障这种谅解，并不像那种（在自由的墓地里的）独裁制那样，靠的是削弱一切力量，而是靠在这些力量的最活跃的竞争中保持它们之间的平衡。

〔368〕

3. 就像自然明智地把各民族分开，每个国家的意志，确切地说是根据国际法权的理由，喜欢凭借诡计或者暴力把各民族统一在自己之下一样，自然在另一方面也凭借相互的自私把世界公民法权的概念不会确保其免遭暴行和战争的民族统一起来。这就是商贸精神。这种精神与战争无法共存，而且或迟或早将制服每个民族。也就是说，由于在隶属于国家权力的所有力量（手段）中，金钱的力量或许会是最可靠的力量，所以各

① 宗教的不同：一个奇怪的表述！恰如人们也说不同的道德似的。或许可能有不是归入宗教而是归入为促进宗教所使用的东西的历史的、归入博学领域的历史手段的不同信仰方式，同样有不同的宗教经典（《阿维斯陀注释》、《吠陀经》、《可兰经》等等），但只有一种对所有人和在所有时代都有效的宗教。因此，信仰方式所能包含的或许无非是宗教的载体，这种载体是偶然的，而且可能随时间和地点的不同而不同。

国都发现自己（当然未必就是由于道德性的动机）不得不促进高贵的和平，并且无论在世界上何处有爆发战争的威胁，都通过斡旋来防止它，就好像它们因此而有持久的盟约似的；因为按照事物的本性，为战争而有的大型联合罕有发生，更罕有成功。——以这种方式，自然就凭借人的偏好的机械作用来保障永久的和平；当然这样一种安全并不足以（在理论上）预言永久和平的未来，但毕竟在实践方面是足够的，并且使得努力达成这个（并不纯然是幻觉的）目的成为义务。

第二条附论 永久和平的秘密条款

探讨公共法权时的一项秘密条款在客观上，亦即在其内容上来看是一个矛盾；但在主观上，就提出这种条款的人格的资质来评判，其中却完全可能有一个秘密，也就是说，他认为公开宣称自己是这项条款的作者，对于他的尊严来说是可虑的。

惟一的这类条款包含在如下命题中：哲学家们关于公共和平的可能性之条件的准则，应当被为战争而武装起来的国家引为忠告。

一个国家的立法权威，人们当然必须认为它有最大的智慧。但是，就它对其他国家的态度的原理而求教于臣民（哲学家），对它来说似乎是贬低；尽管如此，这样做却是十分可取的。因此，国家将悄无声息地（因而通过它使此事成为一个秘密）要求哲学家们做这件事，这就等于是说：它将让哲学家们自由且公开地谈论进行战争和缔结和约的普遍准则（因为只要人们不禁止他们，他们自己就将这样去做），而各国在这一点上的彼此一致也不需要它们在这个意图上彼此有特殊的约定，而是已经蕴涵在因普遍的（道德上立法的）人类理性而有的义务中。——但借此并不是说：国家必须承认哲学家的原理对法

[369]

学家（国家权力的代表）的裁决有优先权，而只是说人们要聆听哲学家。法学家已把法权之秤，此外还把正义之剑当做其象征，他使用正义之剑，通常并不只是为了抵御对法权之秤的一切外来影响，而是当这一个秤盘不想下降时，就把剑一起放进去（vae victis [呜呼，失败者]）。不同时（包括在道德性上）是哲学家的法学家，就会有极大的诱惑去这样做，因为他的职责只是运用现行的法律，但并不探究这些法律本身是否需要改善。而且由于他的学科的等级有权力来相伴（就像另外两门学科也是这种情况一样），他把这个事实上较低的等级算做较高的等级。——哲学学科在这个联合的势力之下处在一个很低的级别上。例如关于哲学，据说它是神学的婢女（对于另两门学科来说也是这样说）。——但人们并未正确地看到，“这个婢女究竟是在她的仁慈的夫人们前面举着火炬，还是在她们后面提着托裙”。

国王们思考哲学，或者哲学家成为国王，这是无法指望的，也是不能期望的，因为权力的占有不可避免地败坏理性的自由判断。但是，国王或者国王般的（根据平等法则来统治自己的）人民不让哲学家阶层消失或者沉默，而是让其公开说话，这对于双方来说为了了解其事务都是不可或缺的，而且由于这个阶层依其本性而言没有能力结党结派，便没有从事宣传流言飞语的嫌疑。

[370]

附录

一、就永久和平论道德与政治之间的不和

道德作为无条件地颁布命令的、我们应当依之行动的法则的总和，自身就已经是一种在客观意义上的实践，而在人们承

认这个义务概念的权威之后，还要说毕竟做不到，这显然是荒唐的。因为在这种情况下，这个概念就自行从道德中取消了 (*ultra posse nemo obligatur* [没有人有义务去做超出能力的事情])；因此，作为执行的法权学说的政治与作为这样一种法权学说，但却是实践的法权学说的道德不可能有冲突（因而实践与理论不可能有冲突）。不然，我们就必须把道德理解为一种普遍的明智学说，也就是说，是一种准则的理论，即为算计好处的意图选择最适当的手段，也就是说，否认在根本上有道德存在。

政治说，“你们要聪明如蛇”；道德则（作为限制性条件）补充说，“且要真诚如鸽”。如果二者不能在一个命令中共存，那么，实际上就有政治与道德的一种冲突；但是，如果二者绝对应当统一起来，那么，关于对立的观念就是荒谬的，而且应当如何调停那种冲突的问题也就根本不能当做课题提出。尽管“诚实是最佳的政治”这个命题包含着一种理论，可惜是实践常常与之相矛盾的理论，但同样具有理论性的命题，即“诚实好过一切政治”，则无限地胜过一切反驳，甚至是政治的绕不过去的条件。道德的守护神并不向朱庇特（权力的守护神）让步；因为朱庇特还要服从命运，也就是说，理性不够澄明，无法综览作为预定的原因的系列，而这些原因却使人根据自然的机械作用，从人的所作所为出发确切地预告幸运的或者不幸的结果（尽管希望它如愿）。但是，人们为了（按照智慧的规则）留在义务的轨道上应当做什么，因而对于终极目的，理性却到处都明明白白地告诉了我们。

但现在，实践家（对他来说道德是纯然的理论）绝望地否定了我们的善意希望（尽管承认应当和能够），真正说来其根据在于：他借口从人的本性预见到，人绝不会想要为实现那个导向永久和平的目的而需要的东西。——当然，所有单个的人的这种想要，即要按照自由原则生活在一个法律宪政中（所有

[371]

人的意志之分布的统一)，是不足以促成这个目的的，而是所有人一起想要这种状态（联合起来的意志之集体的统一）才行。要形成公民社会的整体，还需要对一个困难的课题的这种解决。因此，既然在所有人的局部意愿的这种不同以外，还必须附加上它的一个联合性原因，以便产生一个共同的意志，而这是所有人中没有一个人能够做到的，所以，在履行那个理念时（在实践中），就不能指望法权状态的任何别的开端，除非是凭借暴力的开端，在暴力的强制之上，随后建立起公共法权；当然，这种情况（既然人们在这方面本来就很少能够把立法者的道德意念估算在内，指望他在乌合之众联合成为一个民族之后，任凭它凭借这群人的共同意志去实现一种法权宪政）使人事先就已经预料到在实际经验中对那个理念（理论）的重大背离。

因而这就是说：谁一旦暴力在手，就不会让人民给他制定法律。一个国家一旦有能力不服从任何外在的法律，就不会让自己在针对别国寻求自己的法权的方式上依赖别国的裁判，甚至一个大陆，如果它感觉到自己比另一个对它并无妨碍的大陆有优势，就不会不利用通过掠夺或者干脆控制该大陆而使自己的力量强大起来的手段；就这样，国家法权、国际法权和世界公民法权的理论的一切计划都化为空洞无物的、无法实现的理想。与此相反，一种基于人的本性之经验性原则的实践，并不认为从世事的运行方式中为自己的准则汲取教诲是件低贱的事，才能有希望为自己的治国术体系找到一个牢靠的基础。

(372)

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。现在，我虽然能够设想一个道德的政治家，也就是说，一个将治国术的原则看得能够与道德共存的政治家，但却无法设想一个政治的道德家，让他去锻造一种对政治家的利益有所助益的道德。

道德的政治家使之成为原理的是：一旦在国家宪政或者在国际关系中出现人们无法防止的缺陷，尤其是对于国家元首来说，就有义务去考虑怎样才能尽可能快地改善它们，使之合乎在理性的理念中作为典范呈现在我们眼前的自然法权，即使这要牺牲他们的私利。如今，既然国家联合或者世界公民联合的纽带在有一种更好的宪政准备取代它之前就被撕毁，是违背一切在这方面与道德一致的治国术的，所以，要求立刻剧烈地修正那种缺陷，固然是件荒唐的事情，但至少掌权者最真挚地心怀这样一种修正的必要性的准则，以便保持在对目的（在法权法律上最好的宪政）的不断接近中，这却毕竟是可以要求于他的。一个国家即使按照现行制度仍拥有独裁的统治权力，也能够以共和制的方式治理自己，直到人民逐渐地有能力只受法律权威的理念所影响（就好像法律拥有自然的力量），且因此而被认为有本事自己立法（这种立法原初是基于法权的）。即使经过一场由坏宪政所引起的革命的狂暴，以不合法权的方式形成了一种更合法的宪政，在这种情况下使人民回到旧的宪政，也毕竟必须被视为不再允许之事，尽管在革命期间，每个以暴力或者诡计的方式参与其事的人都会理应受到对叛乱者的惩罚。但是，说到外部的国际关系，一个国家只要有立刻被别国吞并的危险，就不能要求它放弃自己的宪政，即便这种宪政是独裁的（这种宪政毕竟在与外部敌人的关系中是更强有力的）；因此，就那种修正的打算来说，也毕竟必须允许延迟实施，直到更好的

(373)

时机。^①

因此，尽管独裁制的（在实施时犯错的）道德家以各种各样的方式违背治国术（由于仓促采取或者支持的措施）的事情可能总是发生，但在他们违背自然时，却毕竟有经验必然逐渐地使他们走上更好的轨道；反之，进行道德说教的政治家则通过粉饰违背法权的国家原则，借口人的本性没有能力按照理性所规定的理念达到善，而尽其所能地使这种改善成为不可能，并使对法权的侵犯永恒化。

[374]

这些治国有术的人士撇开他们自诩的实践，而玩弄起权术，因为他们只考虑讨好当前的统治力量（以免错失其私利），借此出卖人民，可能的话出卖整个世界；犹如擅攻政治的真正的法学家（职业法学家，不是立法的法学家）。因为既然这些人的事务不是对立法本身作出理性思考，而是执行国家法的现行命令，所以对他们来说，任何现行的法律宪政都必定是最好的宪政，而当这种宪政被上面修正时，接下来的宪政就是最好的宪政；这样一来，一切都处在其恰如其分的机械秩序之中。但是，如果这种对一切都应付自如的熟巧给他们注入妄念，使他们认为即便对一般而言的国家宪政的原则也能够依照法权概念（因而先天地，不是经验性地）作出判断；如果他们吹嘘认

① 让一种带有不义的公共法权状态依然维持下去，直到一切要么自行成熟得可以进行完全的变革，要么通过和平的手段使其接近成熟，这是理性的许可法则，因为一种法权宪政，哪怕只在很小的程度上合乎法权，也毕竟聊胜于无，一种仓促的改革就会遭到这后一种命运（无政府状态）。——因此，在事物目前所处的状态中，治国智慧将把合乎公共法权理想的改革当做自己的义务；但是，在自然自行引起革命的时候要利用革命，不是为了粉饰一种更大的压迫，而是把它当做自然的呼召，通过彻底的改革来实现一种建立在自由原则之上的法律宪政，这是惟一经久不变的宪政。

识众人（这当然是可以指望的，因为他们与许多人打交道），却毕竟不认识人，也对能够使人成为什么（这需要人类学考察的一种更高的立场）毫无认识，但配备了这些概念，便去讨论理性所规定的国家法权和国际法权，那么，他们就只能凭借无理取闹的精神来作出这种僭越，因为甚至在理性的概念想知道一种仅仅依照自由原则而合法、惟有借此一种理应持存的国家宪政才有可能的强制乃有根有据的地方，他们也遵循其惯常的处事程序（一种依据独裁地颁立的强制性法律之机械作用的程序）；假装的实践家不理睬那个理念，以为能够经验性地、从迄今还极好地存在的、但多半违背法权的国家宪政如何确立的经验出发来解决这个课题。——他所使用的准则（尽管他不让它们张扬开去）大约可以归结为如下诡辩的准则。

1. *Fac et excusa* [做了再说]。抓住有力的时机去任意地占有（或者是国家对其人民的一种法权，或者是国家对另一邻国人民的法权）；行动之后再辩护，并且粉饰暴力（尤其是在第一种情况下，在国内的最高权力同时也就是立法当局，人们必须服从它，不必对此作出理性思考时），与事前想出令人信服的理由并且还等待反驳的理由相比，要远为容易和漂亮得多。这种厚颜无耻本身造成内心坚信行为合乎法权的某种外表，而成功之神事后就是最佳的法权代理人。

2. *Si fecisti, nega* [做过就否认]。对于你自己所犯的罪，例如牺牲你的人民，使之绝望并因此叛乱，要否认这是你的过错；而是声称，这是臣民的桀骜不驯或者在你侵袭邻国人民时亦是人的本性之过，如果人不抢在别人之前使用暴力，则他肯定能预期别人先发制人来侵袭他。

[375]

3. *Divide et impera* [分而治之]。这就是说：如果你的人民中的某些享有特权的首领们仅仅选择你做他们的元首（*primus inter pares* [同侪之首位]），你就在他们中间挑拨离间，

并且使 they 与人民不和。要支持人民，用更大的自由哄骗他们，这样一切都将取决于你的无条件的意志。或者这是外国，则在他们中间挑起纠纷是相当可靠的手段，在扶助弱者的幌子下使他们逐一臣服你。

如今，固然没有人被这些政治准则所蒙骗；因为它们全都是众所周知的；但也没有因它们而感到羞愧的情况，就好像不义太过显而易见似的。因为列强从不在面对普通群众的判断时感到羞愧，而只会一个列强在另一个列强面前感到羞愧，但是说到那些原理，则能够使它们羞愧的，不是那些原理的暴露，而只是其失灵（因为在准则的道德性方面，列强之间都是一致的），所以，总是有它们肯定能够指望的政治荣誉给它们留下来，这就是其势力的扩大，不管这种扩大是以什么途径获得的。^①

① 尽管仍会有人怀疑在一个国家中共同生活的人们有某种植根于人的本性的邪恶，并且不是把这种邪恶，而是煞有介事地把一种进步得远远不够的文化的缺陷（野蛮）援引为人们的思维方式的违法表现之原因，但在各国相互之间的外部关系中，这种邪恶却毫不遮掩且无可置疑地映入眼底。在每个国家内部，这种邪恶被公民法律所掩盖，因为有一种更大的力量，亦即政府的力量，在强有力地抑制着公民们相互施暴的偏好，且这样不仅给予整体一种道德的色彩（*causae non causae* [不是原因的原因]），而且由于违法偏好的发作受到了阻挠，道德禀赋向对法权的直接敬重的发展也实际上变得容易多了。——因为如今每一个人都自信，他会把法权概念视为神圣的并恪守之，只要他能够预期每个他人也照样去做，而这后一点是政府部分地向他保证的；这样一来，就向道德性迈出了一大步（尽管还不是道德的一步），甚至为了这个义务概念本身的缘故而不计回报地信守它。——但是，既然每一个人虽然对自己有好评，却毕竟都假定其他所有人有恶的意念，所以他们就相互判断对方说：就事实而言，他们所有人都不太行（既然毕竟不能归咎于作为一个自由存在者的人的本性，则这从何说起，就可以存而不论）。但是，既然就连人绝对不能摆脱的对法权概念的敬重也极郑重地认可适合这个概念的能力的理论，所以每一个人都看到，他在自己这方面必须依照这个概念去行动，而不管别人怎样看待。

※ ※ ※

从自然状态的战争状态产生人与人之间的和平状态，这样一种非道德的明智学说的所有这些曲折至少说明：人们无论是在其私人关系中还是在其公共关系中，都不能回避法权概念，并且不敢公然把政治仅仅建立在明智的技巧之上，因而宣布完全放弃对一种公共法权的概念的服从（这在国际法权的概念中尤其引人注目），而是让这个概念自身得到一切应得的荣誉，即使他们会想出无数借口和饰词，以便在实践中规避这个概念，并且为狡黠的暴力捏造出是一切法权的起源和联合的权威。——为了使这种诡辩终结（即便未使由这种诡辩粉饰的不义终结），并且使地球上的强者的虚假代表们承认他们所支持的不是法权，而是权力（他们在谈到权力时使用一种口吻，就好像他们自己在这里可以发号施令），宜揭穿人们用来骗己骗人的假像，找出永久和平的意图由以出发的至上原则，并且指出：阻碍永久和平的一切恶都产生自，政治的道德家在道德的政治家理当终止的地方开始，而且由于他使原理隶属于目的（也就是说，把马套在车后），而使他自己要使政治与道德一致的意图破灭。

[376]

为了使实践哲学与自身一致，有必要首先裁定如下问题：在实践理性的课题中，是必须从其质料原则亦即目的（作为任性的对象）开始，还是从其形式原则开始？其形式原则是这样的原则（仅仅置于外部关系中的自由之上），它说的是：要这样行动，使你能够想要你的准则应当成为一个普遍的法则（不管目的是什么样的目的）。

[377]

毫无疑问，后一个原则必须先行；因为它作为法权原则，具有无条件的必然性，反之，前一个原则惟有在预定目的的经验性条件，亦即预定目的的实现的预设下才是强制性的，而且如果这个目的（例如永久和平）也是义务，则毕竟这个预设本

身就必须是从外在行动的准则的形式原则派生的。——而今，前一个原则，即政治的道德家的原则（国家法权、国际法权和世界公民法权的问题）只是一个技艺课题（*problema technicum*），反之，第二个原则作为道德的政治家的原则，对他来说却是一个道德课题（*problema morale*），要造就如今人们不仅当做自然的善，而且当做一种从对义务的承认中产生的状态来期望的永久和平，就与另一个原则有天壤之别。

要解决第一个问题，亦即治国术的问题，需要许多自然知识，以便利用自然的机械作用来达成上述目的，而所有这些知识，就其涉及永久和平的成果而言，毕竟都是不确定的；不论说的是公共法权的三个部分的哪一个。是靠严厉还是靠虚荣诱饵，是靠单独一个人的无上权力还是靠诸多首领的联合，或许也仅仅是靠一个职务贵族还是靠内部的人民权力，能够使人民更好地长期保持服从，且同时保持繁荣昌盛，这是不确定的。所有的治理方式（惟一的例外是真正共和制的治理方式，但惟有一个道德的政治家才能想到它）在历史上都有反面例子。——更不确定的是依照内阁计划在章程上伪称建立起来的国际法权，它在事实上只是一纸空文，而且所依据的条约在其缔结的同一行动中就同时包含着违约的秘密保留。与此相反，第二个问题亦即治国智慧问题的解决则可说是自行发生的，对每个人来说都是显而易见的，并且使一切矫揉造作都成为耻辱；但要记住聪明些：不要仓促地用暴力来强求这个目的，而是按照有利情势的性状不断地接近它。

[378]

在这种情况下就可以说：“先追求纯粹实践理性的王国及其正义，然后你们的目的（永久和平的好事）就将自行归于你们。”因为这是道德自身具有的独特之处，确切地说是在公共法权的原理方面（因而与一种可先天地认识的政治相关），即它越少使行为取决于预定的目的，即预期的好处，不论它是自

然的还是道德的，它就反而越多地大体上与这个目的相吻合；这种情况之所以发生，乃是因为惟一规定什么是在人们中间合乎法权的，恰恰是先天地被给予的普遍意志（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。——例如，道德的政治的一个原理是：一个民族应当按照惟一的自由和平等的法权概念联合成为一个国家，而且这个原则并不基于明智，而是基于义务。与此相反，无论政治的道德家对一个进入社会的人群的使上述原理失效、并使其意图破灭的自然机械作用作出多少理性思考，或者还通过古代和近代组织拙劣的宪政（例如没有代议制的民主政体）的例子来试图证明他们的相反主张，他们的话都不值一听；尤其是因为这样一种败坏的理论甚至自身就造成它所预言的灾祸，它把人和其余有生命的机器归于一类，要使这些机器在其自己的判断中成为一切世间存在者中最可怜的存在者，只需它们还会意识到自己不是自由的存在者。

有一个真实的命题固然听起来夸夸其谈，却像谚语一样流行：*fiat iustitia, pereat mundus* [即便世界毁灭，也要让正义伸张]，用德语来说就是，“哪怕世间的无赖全都完蛋，也要让正义伸张”。它是一个正直的、切断一切由奸诈或者暴力来标出的邪门歪道的法权原理；只不过它不可被误解，例如理解为允许极为严厉地利用其自己的法权（这会与伦理义务相冲突），而是被理解为掌权者的责任，即不因对其他人的不满或者同情而否定或者削弱任何人的法权；这首先需要国家的一种按照纯粹的法权原则建立起来的内部宪政，其次也需要使国家与其他相邻的甚或遥远的国家联合起来的宪政，以便依法调停其争执（这类似于一个普世的国家）。——这个命题所要说的无非是：

[379]

政治准则不得从每一个国家因遵循它们而可期待的繁荣和幸福出发，因而不得以每一个国家使之成为其对象的目的（意愿）为治国智慧的最高的（但是经验性的）原则而从它出发，而是必须从法权义务的纯粹概念（从纯粹理性先天地给予其原则的应当）出发，不管由此会产生什么样的自然后果。世界绝不会因恶人减少而毁灭。道德上的恶所具有的与其本性不可分割的特性就是，它在自己的意图中（尤其是在对其他心志相同者的关系中）与自己相抵触，并且毁灭自己，并这样为善的（道德）原则腾出地盘，尽管是经过缓慢的进步。

※ ※ ※

因此，客观上（在理论中）根本不存在道德与政治的任何冲突。反之，主观上（在人的自私倾向中，但这种倾向由于并不基于理性的准则，尚不得被称为实践）这种冲突将存在，而且可能一直存在，因为它充当着德性的砺石，德性的真正勇气（按照 *tu ne cede malis, sed contra audentior ito* [不要对恶让步，而要更勇敢地迎向它] 这个原则）在当前的情况下不在于以坚定的决心对抗在此必须承受的灾祸和牺牲，而是在于正视我们自己心中恶的原则并战胜其奸诈，这种原则更为危险得多，它是骗人的和阴险的，但毕竟是理性思考的，以人的本性的弱点为借口来为一切越轨作出辩护。

[380]

事实上，政治的道德家可能说：君主和人民，或者人民和人民在以暴力或者诡计相互攻击时，并没有相互行事不义，尽管在他们完全放弃对惟一能够永久建立和平的法权概念这一点上，他们一般而言行事不义。因为既然一方违反自己对另一方的义务，而另一方正好同样想违背法权地对待他，所以，如果他们相互歼灭，而这个种族却总还是留下足够的人，让这场游戏直到极遥远的时代也不停止，以便后代子孙将来以他们为前车之鉴，则这样做对他们双方来说都是完全公道的。在这方

面，世界进程中的天意是公平的；因为人心中的道德原则从不熄灭，而且在实用上善于依照那个原则来实现法权上的理念的理性还在通过总是在进步的文化而持续成长，但那些违反的罪也随着它成长。然而，这样一帮堕落的存在者居然存在于世上，这种创造却似乎是任何神义论都不能为之辩解的（如果我们假定，人类的境况永远不可能变得更好）；但是，这种评判立场对我们来说太高了，使得我们不能在理论方面把我们（关于智慧）的概念加诸我们无法探究的至高力量。——如果我们不假定，纯粹的法权原则具有客观实在性，也就是说，它们可以实现，那么，我们就不可避免地被逼向这样一些绝望的结论；而且不管经验性的政治对此提出什么反对理由，人民在国家中，进而国家相互之间都必须依此行动。因此，真正的政治若不先尊重道德，就会寸步难行，而且尽管政治本身是一种困难的艺术，但它与道德的结合却毕竟根本不是艺术；因为一旦二者冲突，道德就斩开政治所不能解开的结。人的法权必须被视为神圣的，不管统治权力会蒙受多大的牺牲。在这里，人们不能走中间道路，想出一种在实用上有条件的法权中间物（在法权和利益之间），而是所有政治都必须在法权面前屈膝，但能够由此希望，虽然缓慢却要达到它将持久地光辉灿烂的级别。

二、依据公共法权的先验概念论政治与道德的一致

[381]

如果我像法权教师们通常设想的那样，抽掉公共法权的所有质料（按照人们在国家中或者还有各国相互之间不同的经验性给定的关系），则给我剩下的还有公开性的形式，任何一种法权要求都在自身中包含着这种形式的可能性，因为若无这种形式，就不会有任何正义（正义只能被设想为可公开宣布的），因而也不会有只是来自正义的任何法权。

任何法权要求都必须拥有这种可公开性，因此，既然能够易如反掌地评判在一个发生的事例中是不是有这种可公开性，也就是说，它是不是能与行动中的原理相结合，故而这种可公开性就必然是一种使用方便的、可以先天地在理性中发现的标准，使人在没有这种可公开性的事例中仿佛是凭借纯粹理性的实验立刻认出上述要求（*praetensio iuris* [法权要求]）的虚假性（违法性）。

在这样抽掉国家法权和国际法权的概念所包含的一切经验性的东西（这类东西就是人的本性的邪恶成分，它使得强制成为必要的），人们就可以把如下命题称为公共法权的先验程式：

一切与其他人的法权相关的行动，其准则与公开性不相容者，皆是不正当的。

这个原则不仅可被看做伦理的（属于德性学说），而且可被看做法学的（关涉人的法权）。因为一个准则，我不可以张扬它而不由此使我自己的意图同时破灭，它要达到预定目的就必须完全保密，而且我不可能公开奉行它而不由此必然激起所有人来抗拒我的意图，其之所以引起所有人对于我的这种必然且普遍的，因而可以先天地看出的反应，无非是由于它借以威胁着每个人的那种不义。——此外，这个原则只是消极的，也就是说，它只供借以认识什么对他人不义。——它像一个公理那样不证自明，此外也易于运用，这可从公共法权的如下事例看出：

1. 就国家法权（*ius civitatis*），亦即内部法权而言，在它里面出现的这个问题是许多人认为难以回答、而先验的公开性原则极易解决的：“对于人民来说，叛乱是摆脱所谓暴君（*non titulo, sed exercitio talis* [不是依头衔，而是依如此行事而言]）的压迫权力的一种合乎法权的手段吗？”人民的法权受

到了伤害，而且他（暴君）被废黜并未对他不义；这是毫无疑问的。尽管如此，臣民们以这种方式追求自己的法权，毕竟是极大程度的不正当，而且如果他们在这场斗争中失败，事后因此必然受到最严酷的惩罚，则他们同样不能抱怨不义。

在这里，如果人们想通过法权根据的独断演绎来澄清，则可以找出许多支持和反对的理由；然而，公共法权的公开性的先验原则却能够省去这种繁琐。按照这个原则，人民在确立公民契约之前就扪心自问：自己是否敢于把存心偶尔举事暴动的准则公之于众呢？人们很容易看出，如果人们在创立一种国家宪政时想使在出现某些情况时对元首实施暴力成为条件，那么，人民就必然自以为对元首有一种合乎法权的权力。但在这种情况下，元首就会不成其为元首了，或者如果使二者都成为建立国家的条件，则建立国家就会是绝无可能之事，而这毕竟是人民的意图。因此，叛乱之不义之所以显而易见，乃是因为叛乱的准则由于人们公开奉行就会使其自己的意图成为不可能。因此，人们必然会隐瞒这个准则。——但是，在国家元首方面，隐瞒却正是不必要的。他可以坦白说出，他将处以死首犯来惩治任何叛乱，哪怕这些首犯一直认为，是他在自己那方面首先违反了基本法；因为如果他意识到自己拥有不可抗拒的最高权力（这也是在任何公民宪政中都必须采纳的，因为不拥有足够权力来保护人民中的每个人免受他人侵犯的人，就没有对人民发号施令的法权），他就不必担忧因把自己的准则公之于众而使他自己意图破灭；与此大有联系的是，如果人民的叛乱成功，那个元首就必须退居臣民的地位，既不可发动任何复辟的叛乱，但也不必害怕因其过去的执政而被追究责任。

[383]

2. 就国际法权而言。——惟有预设某种法权状态（也就是说，人在其下确实能够享有的一种法权的那种外部条件），才能谈到一种国际法权，因为它作为一种公共法权，在其概念中

就已经包含着一个为每个人规定其权益的普遍意志的公示，而且这个 *status iuridicus* [法权状态] 必须产生自某个契约，而这个契约却不可以（像一个国家由以产生的契约）基于强制性法律，而是至多能够是一种持久自由的联合的契约，如上面提到的不同国家的结盟的契约。因为若没有某个把不同的（自然的或者道德的）人格积极地联结起来的法权状态，因而即是在自然状态中，就只能有私人法权存在。——这里，也出现政治与道德（被视为法权学说的道德）的一种冲突，其间那个准则公开性的标准同样可以轻易地运用，但只是要说：契约把各国结合起来，只是为了在它们之间并且一起对其他国家把自己维持在和平中，但绝不是为了造成获取。——下面是政治和道德之间的二论背反的事例，同时有与之结合的解决之道。

A. “如果这些国家中的一个对另一个有所许诺，无论是提供支援，或者割让某些土地，还是金援等等，它都自问，自己在一件事关国家福祉的事情上是否能够因想要被视为双重人格，首先是作为主权体，因为他在自己的国家里不对任何人负责，但其次又是仅仅作为最高的国家官员，必须对国家有所交代，而使自己不遵守诺言？由此得出的结论就是：它以第一种资质所承受的责任，以第二种资质解除。”——但是，如果一个国家（或者其元首）张扬他的这个准则，那么自然而然的就

[384] 是，别的任何国家都要么躲避它，要么与其他国家联合起来，以便抵制它的狂妄。这就证明，政治无论怎样狡猾，在这个（坦率的）立足点上却必然使自己的目的破灭，因而那个准则必然是不正当的。

B. “如果一个膨胀到可怕程度（*potentia tremenda*）的邻近势力激起忧虑，那么，人们能够假定，它由于能够而也想要压迫，而且这就给予力量较小的势力以一种法权，即使没有先行受到冒犯也（联合起来）攻击它吗？”——一个想要在这里

宣称赞同自己的这个准则的国家，只会更确切也更快地招来灾祸。因为较大的势力会抢在较小的势力之前动手，而就较小的势力的联合来说，对于懂得利用 *divide et impera* [分而治之] 者来说，只是一根脆弱的芦苇秆而已。——因此，这个治国术准则一经公开宣示，就必然使其自己的意图破灭，所以是不正当的。

C. “如果一个较小的国家因其位置而阻隔一个较大的国家的联系，而这种联系毕竟对于后者的维系来说是必要的，那么，后者有权征服前者且兼并它吗？”——人们很容易看出，较大的国家必然不让这样一个准则张扬出去；因为要么较小的国家会及早联合起来，要么其他强者会为此猎物争执，因此这个准则就因其公开而使自己不可行；这就是一个信号，说明它是不正当的，甚至可能是极度不正当的；因为不义的客体虽小，但并不妨碍在此显示的不义很大。

3. 至于世界公民法权，我在这里就略过不谈了，因为既然它与国际法权类似，就很容易给出其准则并加以评价。

※ ※ ※

在这里，人们虽然把国际法权的准则与公开性的不相容视为政治与道德（作为法权学说）的不一致的十足标志，但人们还需要知道，究竟什么是政治与各民族的法权相一致的条件。因为不能反过来推论说：由于拥有笃定至上强权者可以不隐瞒自己的准则，则容许公开的准则就因此而是正当的。——国际法权之可能性的条件一般而言是：先有一种法权状态存在。因为若没有这种状态，就没有任何公共法权，而人们在这种状态之外（在自然状态中）能够设想的一切法权就只是私人法权。而今，我们在上文已经看到：各国意在远离战争的结盟状态是惟一能够与其自由相结合的法权状态。因此，政治与道德的协调一致惟有在一种结盟联合体中才是可能的（因此，这种联合

[385]

体是按照法权原则先天地给定的和必然的)，而一切治国术皆以尽可能大规模地创立这种联合体为法权基础，若无这个目的，其一切智虑就都是无知和被掩饰的不义。这种伪政治有其决疑论来媲美最好的耶稣会学派，即 *reservatio mentalis* [心中有保留]：在拟订公开契约时使用这样一些人们有时可以随己意作出有利于自己的诠释的表述（例如 *status quo de fait* [事实的状态] 和 *de droit* [法权的状态] 的区别）；——有或然论，挖空心思编派别人的邪恶意图，甚或把别人的可能优势的或然性当做危害其他和平国家的法权根据；——最后有 *peccatum philosophicum* [哲人的过错]（*peccatillum, bagatelle* [小过错，鸡毛蒜皮]），对一个小国的吞并如果使一个大得多的国家为据称更大的世间福祉得益，就视之为—桩可轻易原谅的小事。^①

〔386〕

政治在道德方面的两面性助长着这种做法，即为自己的意图而利用道德的这个分支或者另一个分支。——爱人和敬重法权这二者都是义务；但前者只是有条件的义务，而后者则是无条件的、绝对颁布命令的义务，想要沉浸于行善的甜美情感之中的人，必须首先完全保证自己未曾违反这后一种义务。对于前一种意义上的道德（作为伦理学），政治易于认同，为的是把人们的法权交给其首领；但对于政治必须屈从的第二种意义上的道德（作为法权学说），政治却认为最好根本不涉足什么

① 这样一些准则的例证，人们可以在枢密顾问伽尔韦先生的论文《论道德与政治的结合》（1788年）中发现。这位可敬的学者一开始就承认，无法为这个问题给出一个令人满意的答案。尽管如此，他仍赞同这种结合，却承认不能完全排除对此产生的异议，这似乎是对热衷于滥用它的人的一种超乎值得称许的迁就。

契约，宁可否认它的一切实在性，把一切义务解释成全然的善意；然而，一种见不得光的政治只要敢于让哲学家公开发表自己的意见，其上述诡计就不难被哲学凭借其准则的公开性予以破除。

在这方面，我提出公共法权的另一个积极的先验原则，其程式如下：

所有需要公开性（以免错失其目的）的准则，均与法权和政治协调一致。

因为如果这些准则惟有凭借公开性才能达到自己的目的，那么，它们就必须合乎公众的普遍目的（幸福），而与这种目的协调一致（使公众对其状态心满意足），则是政治的真正任务。但是，如果这个目的惟有凭借公开性，亦即凭借消除对其准则的一切不信任才能达到，那么，这些准则就必须也与公众的法权相一致；因为惟有在这种一致中，所有人的目的的统一才是可能的。——对这个原则的进一步论述和讨论，我必须另找机会；只不过由于排除了作为法则的质料的一切经验性条件（幸福论），而且仅仅考虑普遍的合法则性的形式，可以看出它是一个先验的程式。

※ ※ ※

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。

伊曼努尔·康德
1796年

论哲学中一种新近升高的口吻

一场基于误解的数学争执的救平

一项哲学中的永久和平条约临近缔结的宣告

1796 年

论哲学中一种新近升高的口吻

李秋零 译

哲学的名称在离开了它的第一种意义，即一种科学的生命智慧的意义之后，很早就已经作为修饰知性的头衔，不为普通的思想家所问津，对于他们来说，哲学如今扮演着对一个秘密的某种揭露。——马卡里荒漠的修行者们把他们的修道生活叫做哲学。炼金术士自称为 *philosophus per ignem* [凭借火的哲学家]。古代和近代的秘密团契都是一个传统的秘密的持守者，他们猜忌地不想把这秘密告诉我们 (*philosophus per initiationem* [凭借入伙的哲学家])。最后，最新的秘密占有者是这样一些人，他们在心中拥有这秘密，但却不幸地不能说出并且凭借语言普遍地传达它 (*philosophus per inspirationem* [凭借灵感的哲学家])。而今，如果有一种超感性事物的知识（它惟有在理论方面才是一个真正的秘密），在实践方面对于人的知性来说当然有可能揭露之，那么，知性作为一种凭借概念而有知识的能力，这样一种出自它的知识毕竟会远远滞后于作为一种直观能力能够直接通过知性来感知的知识；因为推论的知性凭借前者，为了在知识中有所进步，就必须把许多劳动用于按照原则来分解并重新组合其概念，反之，一种理智直观会直接地并且一下子就把握并且展示对象。——因此，谁觉得自己拥有理智直观，就将轻蔑地俯视知性；而反过来，这样一种理性应用的悠然自得是一种强烈的诱惑，来肆无忌惮地假定这样一种直观能力，同时衷心地推荐一种建立在这上面的哲学：这从人的那种为理性所默默地迁就的、自然而然的自私倾向可以轻而易举地得到解释。

也就是说，这种倾向不仅在于人的自然而然的懒惰，而且在于人的虚荣（一种被误解的自由），因为能够生存的人，不管富有还是贫乏，与为了生存就必须劳动的人相比，都自视为高贵者。——阿拉伯人或者蒙古人蔑视城里人，并且与后者相比觉得自己高贵，因为赶着自己的马和羊在荒漠上迁徙比劳动有更多的乐趣。森林里的通古斯人说：“你要像一个布莱特人

那样自己养自己的牲畜！”此时，他觉得是在用一道诅咒勒死自己的兄弟。他进一步发出这种魔咒说：“你要像俄罗斯人那样去耕耘！”后者也许将按照他的思维方式说：“你要像德意志人那样坐在织机旁！”——总而言之：所有人都在认为自己可以不劳动的程度上觉得自己高贵；而且按照这个原理，最近竟达到了如此程度，以至于一种自命的哲学赤裸裸地公开宣告来临，有了它人们可以不劳动，而是仅仅倾听自己心中的神谕，就可以从根本上来把哲学所关注的全部智慧纳入自己的财产，确切地说是以这样一种口吻宣告的，这种口吻表明：他们根本不认为与那些——以学院的方式——视自己有责任从对自己认识能力的批判缓慢而又从容不迫地前进到独断的认识的人站在同一条线上，而是——以天才的方式——慧眼一瞥其内心就能够提供勤奋所能够提供的一切，也许还要更多。对于要求劳动的各门科学来说，例如数学、自然科学、古代历史、语言学等等，甚至对于哲学来说，如果它被迫从事对概念的有条理的阐发和系统地汇编，许多人也许对学究方式感到骄傲；但是，除了不通过自我认识的艰巨劳动而由下向上，而是飞越过它，通过一种自己不用付出任何代价的神化而由上向下来显示自己的直观哲学家之外，没有一个别的人想到显摆高贵，因为他在这里是从自己的威望出发说话，因而没有责任在任何人面前答辩。

而现在则回到事情本身！

※ ※ ※

[391]

柏拉图，做数学家和做哲学家同样好，在某些几何图形例如圆形的性质上赞叹一种合目的性，亦即对出自一个原则多种多样的问题之解决或者同一问题之多种多样的解决（例如在关于几何学的位置的学说中）的适宜性，就好像构思某些量的概念的要求是被有意地置人自身似的，尽管它们能够被先天地认识和证明为必然的。但是，合目的性惟有通过对象与一种作为

原因的知性相关才是可思议的。

现在，既然我们以我们作为一种凭借概念的认识能力的知性不能把我们的知识扩展到我们的先天概念之外（而这毕竟在数学中是现实地发生的），所以，柏拉图就不得不为我们人假定先天直观，但这种先天直观的最初起源并不在我们的知性中（因为我们的知性不是直观能力，而只是一种推论的能力或者思维能力），而是在这样一种知性中，它同时是万物的元始根据，亦即是属神的知性，那些直观在这种情况下就理应直接被称为原型（理念）。但是，我们对这些属神理念的直观（因为我们要想理解在纯粹数学中的先天综合命题，就毕竟必须有先天直观）对我们来说就只是间接的，是对摹本（ectypa）的直观，仿佛是对万物的阴影的直观，我们先天综合地认识万物，以我们的出生而分有它们，但出生同时就带有通过遗忘其起源而对这些理念的一种遮蔽，这是我们的精神（现在被称为灵魂）被置入一个肉体的后果，而逐渐地摆脱肉体的桎梏，现在必然是哲学的高贵事务。^①

① 柏拉图在所有这些推理上至少是行事一以贯之的。毫无疑问在他面前浮现一个问题，尽管是以隐晦的方式，这个问题只是不久前才清楚地得到表述：“先天综合命题何以可能？”若是他当时猜到后来才被发现的東西，即当然有先天直观，但不是人的知性的先天直观，而是感性直观（以空间和时间的名义），因而感官的一切对象对我们来说都仅仅是显象，甚至我们能够在数学中先天地规定的形式，也不是物自身的形式，而是我们的感性的（主观）形式，因而这些形式适用于可能经验的一切对象，但也不能再多走一步，那么，他就不会在属神知性中寻找纯粹直观（他需要纯粹直观来使自己理解先天综合知识）及其一切存在者的作为独立客体的原型，且就这样染上火炬的迷狂了。——因为他也许发现，如果他想断言能够在作为几何学的基础的直观中经验性地直观客体自身，那么，几何学判断和整个数学就会是纯然的经验科学；这就与必然性相矛盾，而必然性（除了直观性之外）恰恰是保证数学在所有科学中间有一个如此高的地位的东西。

〔392〕

但是，我们也不得忘记现在我们当然少有人知的毕达哥拉斯，以便关于他的哲学的形而上学原则澄清某种可靠的东西。——就像在柏拉图那里是形象（几何学）的奇迹一样，在毕达哥拉斯这里，是数字（算术）的奇迹，也就是说，某种合目的性的外表和一种仿佛是有意地置入数字的性状中的解决数学（在数学中必须预设先天直观，而不仅是一种推论的思维）的许多理性课题的适宜性，仿佛以魔术的方式唤起了注意，仅仅为的是使自己不仅理解扩展我们的量的概念的可能性，而且理解数字的特殊的、仿佛充满秘密的属性的可能性。——历史说明，发现声调中的数字关系和声调惟有依之才构成一曲音乐的法则，使他想到，由于在这种感觉的游戏中数学（作为数字科学）同样包含着这种游戏的形式原则（确切地说，如显现的那样，因其必然性，是先天地包含），我们就具有对一个由一种统治它的知性按照数字方程来安排的自然的直观；这些理念在运用于天体的时候，也就产生了天宇和谐的学说。而今，再也没有什么比音乐更能激活感官；但人里面的激活原则就是灵魂；而且既然在毕达哥拉斯看来，音乐仅仅基于被感知到的数字关系，而（要牢记这一点）人里面的那个激活的原则，即灵魂，同时是一个自由的、自己规定自己的存在者，所以，也许就可以理解他的灵魂定义，即 *anima est numerus se ipsum movens* [灵魂是自己推动自己的数字]，并且如果人们假定，他通过这种自己推动自己的能力想表示与自身没有生命并且惟有通过某种外物才能被推动的质料的区别，从而表示自由的话，也在某种程度上为他的灵魂定义辩护。

〔393〕

因此，无论是毕达哥拉斯还是柏拉图，其哲学思考的都是数学，因为他们把一切先天知识（它可能包含直观和概念）都算做理智的东西，并认为通过这种哲学发现了一个秘密。这里没有任何秘密，之所以如此，并不是因为理性能够回答所有给它提出的问题，而是因为问题如果被提到如此高度，以至于理

性此时再也没有理解的话，它的神谕就默不作声了。例如，如果几何学列出圆的一些被称为美的属性（如人们在蒙托克莱的书中能够查看到的那样），并且有人问：它是从哪里获得这些看起来包含着一种广泛的可用性和合目的性的属性呢？则对此不可能有别的回答，而只能是：quaerit delirus, quod non respondet Homerus [疯子问的，荷马无法回答]。想在哲学上解决一个数学课题的人，就此与自己相矛盾；例如，什么使得一个直角三角形的三条边的合理比例只能是数字3、4、5的比例？但是，对一个数学课题进行哲学思考的人，相信在这里发现了一个秘密，并且正因为此而看到了某种超大的东西，在这里他什么也看不见，而且认为真正的哲学恰恰在于，他在心中苦思冥想一个他既不能让自己理解也不能传达给别人的理念（*philosophia arcani* [秘密的哲学]）。在这里，诗人的才能在狂想的情感和享受中为自己找到了食粮：这当然比通过劳动为自己赢得一笔财产的理性法则更为诱人和光彩得多；——但在这方面，就连贫乏和傲慢也提供可笑的现象，倾听哲学以一种高贵的口吻说话。

与此相反，亚里士多德的哲学是劳动。但是，我在这里只把他（如前两位那样）视为形而上学家，亦即把一切先天知识分析成其要素者，并且作为理性的艺术家又把它们由此（范畴）组合起来；他的处理就其所达到的而言，保持着它的可用性，尽管它在前进中未能成功地把在感性事物上适用的这些原理也扩展到超感性事物上（他并没有注意到他在这里的危险跳跃），他的范畴达不到这一步：必须事先在自身中划分思维的工具，按照理性的两个领域即理论领域和实践领域来划分理性，但这个工作是留给后世来做的。

[394]

现在，我们毕竟要来听一听哲学思考（在这里，人们可以没有哲学）中的新口吻并予以评价。

※ ※ ※

高贵的人士进行哲学思考，哪怕是攀升到形而上学的尖端，这必须被算做他们的极大荣耀，而且他们对学院的（几乎不可避免的）反感也值得原谅，因为他们毕竟俯就学院到了公民平等的地步。^①——但是，想成为哲学家的人显摆高贵，这却是绝对不能原谅他们的，因为他们把自己抬高到其同行之上，在纯然理性的事情上侵犯后者的自由和平等的法权。

〔395〕

想通过一种更高的情感的影响来进行哲学思考，其原则在所有的原则中是最适合于高贵的口吻的；因为谁会想反驳我的情感呢？如果我能够使人相信，这种情感不是仅仅主观地在我心中，而是能够要求于每一个人的，从而也客观地并且作为知识成分，所以绝不仅仅作为概念来玄思，而是作为直观（对对象本身的把握）而有效，那么，我就比所有为了可以自诩自己

① 这毕竟是作哲学思考和做哲学家之间的一种区分。如果因死守一种盲目的信仰而有的对人民的理性（甚至哪怕是对自己的理性）的专制被伪装成哲学，就是以高贵的口吻做哲学家。例如，属于此列的就有“对马可·奥勒留时代的雷建军团的信仰”，同样还有“对为戏弄叛教者尤里安而在耶路撒冷的废墟下通过一种奇迹燃起的火的信仰”，这种信仰被伪装成原本的真哲学，而其对立面则被称为“烧炭工的不信”（恰如烧炭工在深山老林里因根本不信他们听到的童话而得此恶名）。对此也有一种保证，即哲学自两千年以来该终结了，因为“斯塔吉拉人对于科学来说斩获如此之多，以至于他很少留下可观的东西再供后继者们去探究了”。这样，政治宪政的平均主义者们不仅是在卢梭看来因每个人都是一切而想要国家公民全都相互平等的人，而且还是因为除一个人之外所有人都是无而想要所有人相互平等的人，而且是出自妒忌的君主主义者：他们时而奉柏拉图为王，时而奉亚里士多德为王，以免在意识到自己没有能力自己思维的时候忍受与其他同时生活的人的可恶的比较。而这样，（特别是由于后一种格言）高贵的人就通过以遮掩而终结一切进一步的哲学思考来做哲学家。——人们不可能比通过福斯的寓言（《柏林月刊》，1975年11月，最后一页）来更恰如其分地展示这种现象了，这是一首惟一配得上一场大祭的诗。

的主张是真理就必须首先为自己辩护的人有很大优势。因此，我就能够以一个颁布命令者的口吻说话，他被免除了为自己财产的名义作出证明的麻烦（*beati possidentes* [幸福的占有者]）。——因此，出自情感的哲学万岁！它恰恰把我们引领到事情本身。出自概念的玄思滚蛋！它只是尝试走普遍特征的弯路，并且在它还没有一种它能够直接捕捉的材料之前就事先要求有它能够把那种材料置于其下的确定形式。而假定理性根本不能进一步解释获得这些高级洞识的合法性，那么，“哲学有其可感觉的秘密”就毕竟是一个事实。^①

① 一位著名的理性持有者对此这样表示：“只要理性作为意志的立法者，对这些现象（在此不言而喻，是人的自由行动）必须说，你让我满意——你让我不满意，则它就必须把这些现象视为实在性的结果。”然后他由此推论出：理性的立法不仅需要一种形式，而且需要一种质料（材料、目的）来做意志的规定根据，也就是说，如果理性应当是实践的，就必须有对一个对象的一种愉快（或者不快）的情感先行。——这个错误，如果人们让它蔓延，就会根除一切道德，所剩下来的无非是幸福准则，而幸福准则真正说来根本不可能有任何客观的原则（因为它依主体的不同而不同）；这种错误，我要说，惟有通过如下的情感试金石才能使之大白于天下。那种为了行动发生而必须必然地走在法则前面的愉快（或者不快）是病理学的；但是，为了行动发生而法则必须必然地走在其前面的那种愉快，则是道德的。前者以经验性的原则（任性的质料）为根据，后者则以纯粹的先天原则为根据（对这种根据来说，问题仅仅在于意志规定的形式）。——借此，就连诡辩（*fallacia causae non causae* [不是原因的原因虚假]）也能够轻而易举地予以揭露，因为幸福论者伪称：一个正直的人预先具有愉快（满意），以便有朝一日在自己奉行的生活方式的意识中感觉到它（因而就是对自己未来幸福的展望），毕竟是奉行他的生活方式的真正动机。因为既然我毕竟必须事先假定这种生活方式是正直的和服从法则的，也就是说，是一种法则先行于愉快的生活方式，以便未来在对其奉行的生活方式的意识中感觉到一种灵魂的愉快，所以，这就是一个推理中的空洞循环，为的是使本是一个后果的愉快成为那种生活方式的原因。但是，说到

〔396〕

一个毕竟只能在纯粹理性中发现的对象，其这种伪称的可感觉性情况如下。——迄今，人们只听说视之为真的三个阶段，直到它消失在完全的无知中，此即：知识、信念和意见。^①

一些道德主义者的折中主义，即虽然并不完全、毕竟部分地使幸福成为道德的客观原则（尽管人们承认，那幸福不知不觉地也在主观上影响人的与义务协调一致的意志规定），则这毕竟是没有任何原则的捷径。因为掺入其中的、从幸福借来的动机虽然造成与从纯粹的道德原理得出的同样行动，却同时污染和削弱着道德意念本身，后者的价值和高等地位恰恰在于不顾那些动机，甚至克服一切叫卖，除了法则之外不对任何别的东西表示自己的服从。

① 人们在理论意义上有时也把中间这个词用做与视某物为或然等义；而且在这里必须说明的是，关于超出一切可能经验界限的东西，既不能说它或然，也不能说它非或然，因而就这样一个对象来说，信念这个词绝非在理论意义上出现。——人们把“这或者那是或然的”这个表述理解为意见和知识之间（视之为真的）中间物，而且在这里，对它来说和对所有其他中间物一样，人们可以使它成为自己想要的东西。——但是，如果例如有人说，死后有灵魂活着，这至少是或然的，则他并不知道自己想要什么。因为所谓或然的，是被视之为真的东西，在自己这方面胜过确定性（充足理由）的一半。因此，理由全都必须包含着一种局部的知识，即所判断的客体的知识的一个部分。而今，如果对象根本不是一个对我们来说可能的知识的客体（这类东西就是作为也在与一个身体的结合之外的有生命实体，亦即作为精神的灵魂的本性），则关于其可能性就既不能作出或然的判断，也不能作出非或然的判断，而是根本不能判断。因为所谓的知识理由既然与某种超感性的东西相关，关于这种东西本身不可能有任何理论的知识，它们就处在一个根本不去接近充足理由，从而不去接近知识的序列之中。

对另一个人的涉及某种超感性东西的见证的信念同样是这种情况。对一个见证的视之为真永远是某种经验性的东西；而我应当相信其见证的人格，必须是一个经验的对象。但是，如果它被当做一个超感性的存在者，那么，关于它的实存本身，从而是这样一个存在者在向我见证这件事，我就不能通过任何经验得到教导（因为这是自相矛盾的），也不能从除非由于一种超自然的影响，否则在主观上就不可能给我解释一种对我来说成为内在的呼声的显现而推论到此（按照上面关于依据或然性的评判所说的东西）。因此，不存在对超感性的东西的理论信念。但在实践（道德

现在加上一个新的阶段，它与逻辑学根本没有共同之处，不应当是知性的进步，而应当是对根本不是感官对象的东西的预感 (praevision sensitive [感性的预见])，亦即对超感性的东西的预感。

(397)

这里有某种神秘主义的节拍，有一种从概念到不可思议的东西的跳跃 (salto mortale [致命的跳跃])，一种捕捉没有任何概念所达到的东西的能力，一种对秘密的期待，或者毋宁是对秘密的等候，但真正说来则是使大脑败坏成狂想——这是不言自明的。因为预感是隐晦的预期，并且包含着对一种解说的希望，但这种解说在理性的任务中却惟有凭借概念才是可能的，因而如果那些秘密是超验的，并且不能导向对象的任何特有知识，就必然许诺一种知识的代用品，即超自然的传达（神

(398)

实践) 的意义上，对超感性的东西的一种信念则不仅是可能的，而且它甚至是与这种意义不可分割地结合在一起。因为我心中的全部道德性，尽管是超感性的，因而不是经验性的，却是以显而易见的真理性和权威（通过一个定言命令式）被给予的，但这个权威命令的是一个理论上没有一个世界统治者的参与权力而仅凭我的力量就不能实现的目的（至善）。不过，在道德实践上相信这个世界统治者，并不就是事先在理论上假定他的现实性为真，以使人们为理解那个受命的目的而获得启蒙，且为促成那个目的而获得动机，因为对此，理性的法则独自就已经是客观地充足的；而是为了按照那个目的的理想而行动，就好像这样一种世界统治是现实的似的，因为那个命令式（它不是命令相信，而是命令行动）在人这一方包含着使自己的任性顺从和臣服法则，在命令给人一个目的的意志一方则同时包含着一种与目的相适应的能力（这种能力不是属人的能力），为此人的理性固然能够命令行动，但不能命令行动的成果（达成目的），这种成果并不总是或者完全为人所掌控。因此，在质料上是实践的理性的定言命令式对人说的是：我想要使你的行动与万物的终极目的协调一致；在这个定言命令式中，已经同时想到预设一个包含着一切力量的立法意志（属神意志），并不需要特别加上。

秘主义的顿悟)——而这就是一切哲学的死亡。

因此,学院派的柏拉图就成了一切利用哲学的狂想之父,虽然这不是他的过错(因为他使用自己的理智直观,只是向后退,为了解释一种先天综合知识的可能性,而不是向前进,为了通过那些在属神理智中能够读出的理念来扩展先天综合知识)。——但是,我并不愿意把(新近译成德语的)书信作者柏拉图与前者混为一谈。这个柏拉图称“在属于知识的四件事物,即对象的名称、描述、阐述和科学之外,还有第五个[车轮],亦即还有对象本身和它的真实存在”。——“这个不变的存在者只能在灵魂中并通过灵魂来直观,但在灵魂中如同被一颗迸出的火星点燃那样自行点燃,他[作为兴奋若狂的哲学家]自称把握了它;尽管如此人们不能谈论它,因为人们马上就会被证明无知,最起码对于民众来说是这样,因为任何这一类的尝试都已经是危险的,部分是由于这些高级的真理遭到一种粗笨的蔑视,部分是(这在此处是惟一理性的东西)由于灵魂会急切地追求空洞的希望和认识重大秘密的虚荣妄念。”

谁在这里看到的不是秘教祭司!他并非仅仅独自狂想,而同时是俱乐部会员,并且通过对自己的信徒说话而与民众(被理解为一切实入门者)相对立,以其自命的哲学显摆高贵。——请允许我举出这方面的一些新例证。

[399] 有人以较新的神秘主义柏拉图式的语言说:“人们的一切哲学都只能描画朝霞,太阳则必须去预感。”但是,毕竟没有人能够在不曾见过一个太阳的情况下去预感太阳;因为很可能在我们的星球上有规则地夜以继日(就像在摩西的《创世记》中那样),人们却由于天空总是阴云密布而不曾得以见到太阳,而且一切事务仍然按照(日子和季节的)这种更替而有恰如其分的进程。然而,在事物的这样一种状态中,一位真正的哲学家虽然不会预感一个太阳(因为这不是他的事情),但毕竟也

许能够猜到它，以便通过采纳关于这样一个天体的假说来解释那种现象，并且也能够如此幸运地说中它。——虽然往太阳（超感性的东西）里面看而不失明是不可能的；但是，在反射（道德上照耀灵魂的理性）中以及甚至在实践方面充足地观看它，如老年柏拉图所做的那样，则是完全可行的。与此相反，新柏拉图主义者“只肯定地给我们一个剧中的太阳”，因为他们想通过情感（预感），也就是说，通过根本没有任何关于对象的概念而给予的东西来欺骗我们，以使用客观的东西的一种知识的妄念来羁绊我们，而这种客观的东西完全意在越界的东西。——以这样一些应当使人理解那种预感的形象表述，如今柏拉图化的情感哲学家滔滔不绝，例如，“如此接近智慧女神，以至于人们能够听到她的衣服簌簌作声”；但也赞颂伪柏拉图的艺术，“既然他不能揭去伊西斯的面纱，就使它如此稀薄，让人们能够在它下面预感女神”。如何稀薄，这里没有说；大概还如此厚密，使人们能够用幽灵做成自己想要的东西，因为若不然，这就是一种着实应当避免的看。

为了同样的目的，而今在缺乏清晰的证明的情况下，“类比、或然性”（上面谈到过它们）以及“阉割因形而上学的^①纯化而变得如此敏感的理性的危险”，即它在与恶习的斗争中将难以为继，被当做论据提出；因为毕竟正是在这些先天原则

[400]

① 新柏拉图主义者迄今所说的，就讨论他的主题而言，纯属形而上学，因而只能关涉理性的形式原则。但是，它也偷偷地塞进一种超物理学，亦即绝非实践理性的原则，而是一种关于超感性事物的本性（关于上帝、人的精神）的理论，并且想要这种超物理学编织得“不过于精致”。但是，何以如果它（如在先验神学中那样）不小心翼翼地拆去一切经验性的丝线，就根本没有任何东西是一种在这里涉及纯粹理性概念的质料（客体）的哲学，可以通过以下的例证来说明。

中，实践理性真正感觉到它在别的地方从未被预感到的强大，却被偷运进来的经验性的东西（这些东西正因为此而不适用于普遍的立法）所阉割和致瘫。

关于上帝作为最实在的存在者的先验概念，在哲学中是绕不过去的，不管它多么抽象；因为它属于一切具体的、以后可以进入应用神学和宗教学说的概念的结合，同时属于它们的提纯。现在问的是：我是应当把上帝设想为一切实在性的总和（*complexus, aggregatum*），还是设想为一切实在性的最高根据？如果我做的是前者，那么，我就必须对我用来复合而成最高存在者的这种材料列举例证，以免其概念是完全空洞的和没有意义的。因此，我将赋予它例如理智，或者还有意志等等诸如此类的东西，来作为实在性。但现在，我所了解的一切理智，都是一种思维的能力，也就是说，是一种推论的表象能力，或者是一种通过诸多事物共有的一种特征（因此，我必须在思维中抽去这些事物的区别）而可能，因而不对主体作出限制就不可能的表象能力。所以，不能把一种属神的理智假定为思维能力。但是，我对另一种也许是直观能力的理智没有丝毫概念；因此，关于我在最高存在者里面设定的一种理智的概念就是完全没有意义的。——同样，如果我在它里面设定另一种实在性，一个意志，它凭借这意志而是除它之外的一切事物的原因，那么，我就必须假定这样一种意志，在它那里，它的满意（*acquiescentia*）绝对不依赖于在它之外的事物的存在；因为这会是限制（*negatio*）。现在，我又没有丝毫概念了，也不能对一个主体不把自己的满意建立在其意愿的达成，因此不依赖于外部对象的存在意志给出任何例证。故而，关于最高存在者的意志，作为一种依存于它的实在性，其概念就如同前一个概念那样要么是一个空洞的概念，要么（这更糟糕）是一个神人同形同性论的概念，这个概念如果像不可避免的那样，被引入实践，就将败坏一切宗教，把它们转化成偶像崇拜。——但是，如果我关于 *ens realissimum* [最实在的存在者] 形成作为一切实在性的根据的概念，则我说的就是：上帝是这样一个存在者，它包含着世间一切我们有必要为之假定一种理智的东西（例如世间一切合目的的东西）的根据；他是这样一个存在者，一切世间存在者的存在都起源于它，不是出自其本性的必然性（*per emanationem* [经过流溢]），而是按照一种关系，我们人为了理解这种关系

最后，最新颖的德国智慧让它通过情感来进行哲学思考的呼吁（绝不像更早若干年前的智慧那样，通过哲学来让道德情感生效）经历一种它必不可免地失败的检验。它的挑战是，“人类哲学的纯正性之最可靠的标志不是它使我们更确信无疑，而是它使我们更善良”。——对于这种检验来说，不能要求人（由秘密情感造成的）变得更善良由一个在其检验室中研究人的道德性的硬币监造官来鉴定；因为固然每个人都能够轻而易举

[401]

[402]

的可能性，就必须为之假定一个自由意志。在这里，什么（客观上）是最高存在者的本性，对我们来说可能是完全无法探究的，完全处在一切对我们来说可能的知识的领域之外的，而毕竟（主观上）在实践考虑（考虑到生活方式）中留下了这个实在性概念，也惟有与这种实在性相关联，才能够假定属神的理智和意志与人的理智和意志及其实践理性的一种类似，虽然在理论上来看它们之间根本没有任何类似。从我们自己的理性以权威给我们规定的道德法则中，不是从物自身的本性的理论中，产生上帝的概念，是纯粹实践理性迫使我们自己形成这个概念的。

因此，强人们新近兴奋地宣布一种不使他们花费气力的智慧，因为他们伪称抓住了这位女神的衣角并且逮住了她，如果他们中的一位说：他蔑视想形成自己的上帝的人，那么，这属于他们的等级的特性，其口吻（作为特别的宠儿）就是高贵的。因为不言自明的是：一个必须出自我们的理性的概念，必然是由我们自己形成的。如果我们想从某一个显象（一个经验对象）得出它，则我们的认识根据就会是经验性的，并且不适用于对每个人的有效性，因而不适用于一个普遍归责的法则必须具有的无可争辩的实践确定性。毋宁说，我们必须把一种对我们显得有人格的智慧首先在那个由我们自己形成的概念上视为原型，以便看一看这个人格是否符合那个自己形成的原型的特性；且甚至当我们在这个人格身上没有发现任何与这种特性相矛盾的东西的时候，不凭借超感性的经验而去认识与这种特性的适应性，也毕竟是绝对不可能的（因为对象是超感性的）——而这是自相矛盾的。因此，神显论用柏拉图的理念制作了一个只能以迷信的方式来崇敬的偶像；与此相反，从我们自己的理性的概念出发的神学，则提出了一个迫使我们去崇拜的理想，因为它自己是产生自不依赖于神学的最神圣的义务。

举地衡量善的行動的重量，但它们在意念中包含多少纯金纯银，谁能够对此作出有公共效力的见证？而且毕竟由此证明，那种情感一般而言造成更善良的人，与此相反，在科学的理论徒劳无益和没有实效的情况下，这样一种见证才是见证。因此，这方面的试金石不可能是任何经验提供的，而是必须仅仅在实践理性中作为先天给定的来寻找。内在经验和情感（它自身是经验性的，从而是偶然的）只是通过对每个人清晰地说话并且能够有一种科学知识的理性的声音（dictamen rationis）才被激起；但绝不是通过情感为理性引入一种特殊的实践规则，这是不可能的，因为那种规则在别的地方绝不可能是普遍有效的。因此，人们必须能够先天地认识到，哪种原则能够并将造就更善良的人，只要人们清晰地和不间断地把这原则带给人们的灵魂，并且注意到它对人们的灵魂造成的强有力的印象。

而今，每个人都在自己的理性中发现义务的理念，而且如果在他心中产生诱使他不服从义务的偏好，他在倾听义务的坚强的声音时就会颤抖。他坚信：即便这些偏好全都联合起来密谋反对义务，他自己的理性给他规定的法则的庄严也必定毫无疑问地胜过它们全体，因而他的意志也有能力做到这一点。所有这一切都能够并且必须即便不是科学地也毕竟清晰地介绍给人，以便他既确信他那给他颁布命令的理性的权威，也确信理性的命令本身的权威；而且就此而言就是理论。——而今，我提出人如何扪心自问：在我心中，是什么使我能够为一个未给我应许任何好处并且在违反它时未以任何损失威胁我的法则，而牺牲我的冲动的最深切的诱惑和所有愿望；甚至这法则越严厉地命令我，为此提供的东西越少，我就越真挚地敬重它呢？

[403] 这个问题通过对人性中内在禀赋的伟大和崇高以及它所遮掩的秘密（回答说它就是自由，便会是同义反复，因为正是自由构

成了秘密本身)的惊奇,激励着整个灵魂。人们百看不厌地注视着它,并且在自己心中惊赞着一种不对自然的任何力量退让的力量;而这种惊赞正是从理念中产生的情感,如果关于学院和布道坛上的道德学说,还有对这种秘密的阐述,构成对学说的一种特别的、经常重复的探讨,则这种情感就会深入人心,并且不会不使人在道德上变得更善良。

而今,这里就是阿基米德所需要却没有找到的东西:一个稳固的点,理性可以把自己的杠杆支在上面,确切地说,既不把它支在今世,也不把它支在来世,而是把它仅仅支在其通过不可动摇的道德法则而表现为可靠基础的内在自由理念上,以便即使有整个自然的阻抗也通过其原理来推动人的意志。这就是秘密,它惟有通过知性概念和精心检验的原理的缓慢发展,因而惟有通过劳动,才能成为可感觉的。——它不是经验性地(给理性提出来解决)而是先天地(作为我们的理性的界限内的现实洞识)被给予的,并且甚至扩展着理性认识,但只是在实践方面,一直达到超感性的东西:绝不是通过为知识提供根据的情感(神秘主义的情感),而是通过一种影响情感(道德情感)的明晰知识。——这种真实秘密的自命的持有者的口吻不可能是高贵的,因为惟有独断的知识或者历史的知识才自我吹嘘。前者通过对其自己理性的批判而降下声调的知识不可避免地迫人在要求上节制(谦虚);但后者的僭妄,即在柏拉图和仅仅属于鉴赏文化的古典作家们那里的博学,却不能有权以此就想做哲学家。

在如今这个时代,对这种要求的斥责在我看来并不是多余的,此时用哲学的头衔来装饰自己成为一件时尚的事情,而且幻景哲学家(如果人们承认有这样一种哲学家)由于凭借毫不费力的大胆跳跃而达到洞识的尖端这种惬意,会不知不觉地在自己周围聚集起一大批追随者(就像大胆是传染性的),这是

科学王国里的督察所不能容忍的。

以“一个提供形式的手工作坊”的名称来轻蔑地把我们知识中的形式的东西（这种东西毕竟是哲学的最主要的事务）称做一种学究气，这种蔑视的方式证实了这种嫌疑，亦即一种隐秘的意图：在哲学的幌子下事实上放逐一切哲学，并且作为胜利者对哲学显摆高贵（*pedibus subiecta vicissim Obteritur, nos exaequat victoria coelo* [在下者遭乱脚踏，胜利使我们与天齐高]）。——但是，这种尝试在一种始终警惕的批判的照耀下如何很少得逞，从以下的实例可以看出。

事物的本质就在于形式（在经院学者那里说：*forma dat esse rei* [形式给予事物以存在]），这是就该本质应当被理性所认识而言。如果这个事物是一个感官对象，那么，本质就是事物在直观中的形式（作为显象），而且甚至纯粹的数学也无非是纯粹直观的一种形式学说；就像形而上学作为纯哲学把它的知识建立在思维形式的最上面，然后那个客体（知识的质料）才可以被归摄于其下。一切我们不能否认拥有的先天综合知识的可能性都基于这些形式。——但是，理性不可阻挡地驱使我们向超感性的东西过渡，而且它只能在道德实践方面这样过渡，它也只是通过这样一些（实践的）法则促成这种过渡，这些法则不是使自由行动的质料（它们的目的）——而是仅仅使它们的形式，即它们的准则对一种一般而言的立法的普遍性的适用性——成为原则。在两个领域（理论领域和实践领域）里，这都不是一种有计划地甚或批量生产地（为了国家）安排的、任意的形式提供，而是主体的一种在一切操纵被给予的客体的手工作坊之前，甚至没有这样一种想法时先行的勤奋的和谨慎的劳动，即接受并且评价其自己的（理性的）能力；与此相反，为超感性的东西的幻景吐露一种神谕的正直的人，将不可能自行拒绝着眼于对头脑的机械处理，并且只是为了尊敬而

赋予这种处理以哲学的名称。

※ ※ ※

但是，两个党派在根本上拥有同一个良好的意图，亦即使人们睿智且正直，在它们之间的所有这些争执却又是为了哪般呢？它是不为任何东西的噪声，是出自误解的不和，对这种不和来说不需要任何和解，而是只需要一种相互的解释，以便缔结一项使未来的和睦更在内心深处的条约。

[405]

我们双方都对之屈膝的戴着面纱的女神，就是我们心中有其不容侵犯的庄严的道德法则。我们虽然获悉她的声音，并且也完全理解她的诫命；但是，在聆听时却不免怀疑，她是因人自己的理性本身的绝对权力而出自人，还是出自另一个其本质不为人所知，而通过人自己的这种理性对人说话的存在者？在根本上，我们也许最好是给自己免除这项探究，因为它是纯然思辨的，而且我们有责任（客观上）去做的事，永远是同样的事情，无论人们以这个还是那个原则为基础：只不过按照逻辑的学术方式把道德法则付诸清晰的概念的教学方法，真正说来只是哲学的，但把那种法则人格化，使道德上颁布命令的理性成为一个戴着面纱的伊西斯（尽管除了按照那种方法发现的之外，我们并不赋予这位伊西斯任何别的属性），则是同一个对象的一种审美的表象方式；人们在通过前者已经将原则纯化之后，可以使用这种表象方式，以便通过感性的、尽管只是类比的展示来使那些理念赋有生命，但却总是有些陷入迷狂的幻景的危险，这种幻景就是一切哲学的死亡。

因此，能够预感到那位女神，就会是这样——一个表述，它所指的无非是：在人们还未能够澄清道德情感所依赖的原则之前，就被其道德情感引导向义务概念；对一个法则的这种预感，一旦该法则通过系统的探讨而过渡到清晰的洞识，就是哲学的真正事务，而没有哲学，理性的那个要求就会是一道蒙受

各种各样的诠释的神谕的声音。^①

[406]

此外，“如果”，且别接受这个建议去比较，就像封德耐尔在另一个地方所说，“N先生毕竟绝对要相信神谕，没有人能够阻止他这样做”。

① 这种兜售秘密的方式十分独特。它的门徒们毫不隐瞒自己是在柏拉图那里燃起了自己的光，而这位伪称的柏拉图则坦率地承认：如果人们问他秘密究竟在何处（由此说明什么），他却不知道怎么说。但这样就更好了！因为在这里就不言而喻，他，即另一位普罗米修斯，为此直接从天上盗来了火种。这样，人们就大可以用高贵的口吻说话，如果他出自古老的世袭贵族阶层，并且能够说：“在我们早慧的时代里，通常一切从感觉出发说出或者做出的东西，很快就被视为狂想。可怜的柏拉图，如果你身上没有古代的印记，如果人们不读你的书就能够提出博学的要求，那么，在最高的智慧就是除了脚边的东西之外什么也不看、除了伸手就能抓住的东西之外什么也不接受的散文时代，谁还会读你的书呢？”——但不幸的是，这个推论并不合乎逻辑；它证明的太多了。因为亚里士多德，一位极其散文型的哲学家，毕竟毫无疑问也在身上有古代的印记，并且按照那个原理要求有人阅读！——在根本上，也许一切哲学都是散文的；而且现在再以诗的方式进行哲学思考的建议也许可以这样被接受，如同对商人的建议：将来别以散文的方式，而是以诗行的方式来记自己的账簿。

1796 年

一场基于误解的数学争执的救平

李秋零 译

在《柏林月刊》（1796年5月号，第395页、第396页）的一篇文章中，我在对数学对象进行哲学思考的尝试可能诱使的狂想的其他实例中，也给毕达哥拉斯式的数字神秘主义者提出了如下问题：“什么使得一个直角三角形的三条边的合理比例只能是数字3、4、5的比例？”——因此，我假定这个命题是真的；但是，博士和教授莱马鲁斯先生反驳它，并且证明（《柏林月刊》，8月号，第6篇），能够有比所说的更多的数字处在上述比例中。

因此，看起来再清楚不过的是，我们正处在一场现实的数学争执（这类争执一般而言几乎是闻所未闻的）中。但是，这种分歧纯属误解。双方中的每一方都是在别的意思上采用表述的；因此，一旦人们相互理解，争执就消失了，而且双方都有道理。——命题和反命题如今处在如下关系中：

莱马鲁斯说（至少他这样设想自己的命题）：“在所有可能数字的无穷集合中（分别开来想），就直角三角形的边来说，有比数字3、4、5的比例更多的合理比例。”

康德说（至少他这样设想自己的反命题）：“在所有以自然的秩序（从0开始不断地加1）前进的数字的无穷序列中，在直接彼此相继的数字中（因此，结合起来想），那些边除了数字3、4、5的比例外没有合理的比例。”

两个命题各自有严格的证明，而且两个所谓的对手中没有一个人拥有是这些证明的第一个发明者的功绩。

因此，问题仅仅在于澄清这种误解的过错在于谁。——如果论题是纯数学的，那么，康德必须承担过错；因为命题是在普遍地表述数字的上述属性（没有考虑它们的序列）。然而在这里，它应当仅仅充当在人们想对数学的命题进行哲学思考时，毕达哥拉斯式的数字神秘主义用数学作出的胡闹的实例；而且在这里，也许可以预设，人们将在一个神秘主义者能够相

信在数字的属性中发现某种特别的和审美上值得注意的东西的
意义上来对待那个反命题：这类东西是一种限制在数字的无穷
序列中三个彼此关系最临近的数字上的结合；尽管数学在这里
没有发现任何值得惊赞的东西。

因此，莱马鲁斯先生毫无必要地致力于证明一个据我所知
还没有人怀疑过的命题，但愿他不把这算做我的过错。

1796 年

一项哲学中的永久和平条约临近缔结的宣告

伊曼努尔·康德

哥尼斯贝格大学教授

李秋零 译

第一节

[413]

永久和平临近的欢乐前景
——从人的生命本性的最低级别直到
其最高级别，即哲学

克吕西波以其斯多亚主义的铿锵语言说：“自然不给猪盐，而给它一个灵魂，以免它腐败。”^①这是人的本性在一切文化之前的最低级别，亦即纯然动物性的本能。——但是，这就好像是哲学家在这里对我们时代的生理学体系投去了预言家的一瞥似的；只不过，人们现在不喜欢使用灵魂这个词，而喜欢使用生命力这个词（在这方面人们也做得对，因为从一个结果大可以推论到产生它的一种力量，但不可以立刻推论到一个特别适宜于这种结果的实体），但认为生命在于刺激力量的作用（生命刺激）和反作用于刺激力量的能力（生命能力），并把均衡的刺激在其中既不造成一种过度的影响也不造成一种太小的影响的人称为健康的，因为若不然，自然的动物程序就将转化为化学程序，其结果就是腐败，以至于必定不是（像人们通常相信的那样）腐败从死亡并在死亡之后产生，而是死亡从先行的腐败中产生。——在这里，自然在人身上还是在人的人性之前，因而是在其普遍性中来设想的，就像它在动物中活动，只是为了发展以后人能够按照自由法则来运用的那些力量一样；但是，这种活动及其激发不是实践的，而只是机械的。

[① 西塞罗：《论诸神本性》，第2卷，第160行。]

〔414〕

一、论人的哲学的自然原因

且不说使人对所有其他动物独领风骚的自我意识这种属性，人由于这种属性而是一种理性的动物（人也由于意识的统一而只能被赋予一个灵魂）；这样就有了如下癖好：利用这种能力来进行理性思考，渐渐地有条理地、确切地说仅仅通过概念来进行理性思考，也就是说，进行哲学思考；然后也以自己的哲学与其他人论战摩擦，也就是说论争，而且由于这样做不易没有激情，就为了自己的哲学而争吵，最后联合起来相互（学派对学派，就像军队对军队）进行公开的战争；——这种癖好，依我说宁可是渴求，必须被视为自然的行善和睿智的安排之一，它借此试图使人摆脱肉身腐败的巨大不幸。

论哲学的自然结果

作为哲学的结果，它是理性的健康（*status salubritatis*）。——但是，既然人的健康（据上一条）是一种不断的生病和再愈，仅凭实践理性的养生（如实践理性的体操）还不足以获得叫做健康并且悬浮在发梢上的平衡；而是哲学必须（在治疗上）起药剂（*materia medica*）的作用，这种药剂的使用需要药典和医生（但后者也仅仅有权开药方规定这种使用）——此时这方面的督察必须是清醒的，是行会医生而非纯然的爱好者就自以为能够建议什么哲学是人们必须研习的，且就这样在一门他们并不了解最初要素的艺术中擅自行事。

关于哲学作为药剂的力量，斯多亚主义哲学家波塞多纽通过伟大的庞培在场时在他自己身上所做的一个实验提供了一个例证（西塞罗：《图斯库卢姆问题集》，第2卷，第61行）：他通过对伊壁鸠鲁学派的生动反驳而克服了痛风的一次激烈发

作，把痛风降到脚上演示，不让它上达心和头，就这样证明了自然通过哲学想要达到的直接自然结果（肉体的健康），当时他朗诵着如下命题：疼痛并不是什么恶的东西。^①

[415]

论哲学与其持久的和平状态无法统一的假象

独断论（例如沃尔夫学派的独断论）是供人入睡的软垫，并且是一切生机的终结，而后者恰恰是哲学的善行。——怀疑论如果贯彻到底，就构成前者的截然对立，不拥有任何使它能够对活跃的理性施加影响的东西，因为它把一切都不加使用地置之一旁。——中庸论旨在中分点，认为在主观的或然性中找到智者之石，并妄想通过积累许多孤立的理由（它们中没有一个是独自能够证明的）来弥补充足理由的欠缺，根本不是哲学；而且这种药剂（荣耀颂）与鼠疫滴剂或者威尼斯解毒剂的情况一样：它们由于在自己里面左边或者右边捡起的太多的好处而不对任何东西有好处。

① 在拉丁语中，比在希腊语中更容易防止灾祸（malum）和恶（pravum）这两个表述的歧义。——就安康和灾祸（疼痛）而言，人（就像所有感官存在者一样）处在自然法则之下，是纯然承受的；就恶（和善）而言，则处在自由法则之下。前者包含着人所承受的东西；后者则包含着人自愿做的东西。——就命运而言，右和左之间的差别（fato vel dextro vel sinistro）纯属人的外部关系中的差别。但就其自由和法则与其偏好的关系而言，它就是人内心中的一种差别。——在前一种场合里，直与斜（rectum obliquo）相对立；在第二种场合里，直与曲、畸形（rectum pravo s. varo, obtorto）相对立。

拉丁人把一个不幸的事件置于左侧，也许是因为人们用左手不怎么像用右手那样动作灵活地防御攻击。但是，在占卜时，当占卜人把脸转向所谓的神庙（在南方）后，他就把在左方发出的电闪说成是幸运的，这似乎是以被设想与占卜人相对而立的雷神在这种情况下把自己的闪电引向右方为根据的。

〔416〕

论批判哲学与哲学的一种持久和平状态的现实的可统一性

批判哲学是这样一种哲学，它并不是以建设或者摧毁体系，甚或只是（像中庸论那样）为了偶尔的安顿而把一个没有房子的屋顶置于柱子上的尝试开始的，而是从研究人的理性（无论抱有什么样的意图）从事征服的能力开始的，并且不是像在谈到不能在任何可能经验中有其证明的哲学命题时那样漫无目的地玄思。——在人的理性中毕竟有某种东西，它不能通过任何经验为我们所认识，却毕竟在经验所展示的结果中证明自己的实在性和真理性，因而也（确切地说按照一个先天原则）绝对能够呈现出来。这就是自由概念和源自自由的定言命令式，亦即绝对地颁布命令的命令式。虽然我们凭借理念不可避免地被指向我们的终极目的的认识根据，但这些理念对于纯然思辨的理性来说却会是完全空洞的，通过定言命令式，它们获得了一种虽然只是道德实践的实在性——也就是说，我们如此行事，就好像它们的那些人们在那种（实践的）考虑中可以公设的对象（上帝和不死）是被给予的似的。

这种哲学是一种始终（针对反过来把显象与事物自身混为一谈的哲学）武装起来的状态，正因为此也是不停顿地伴随着理性活动的武装状态，它一方面通过无能在理论上证明相反的观点，另一方面通过假定其原则的实践理由的强大，为哲学家之间的永久和平开启了前景；是为了这样一种和平，它除此之外还有一种优点，即让由于攻击而被置于表面上的危险之中的主体的力量一直保持活跃，并促成自然不断地激活主体并通过哲学防止死睡的意图。

※ ※ ※

〔417〕

从这种观点出发来看，一位不仅在他本来的专业（数学专业）中，而且也在许多其他专业中都出类拔萃的人，以活动众多、还一直焕发青春的高龄达到巅峰，当他完全否认哲学家们

有一种惬意地歇息在误以为的荣誉桂冠上的和平时^①，人们必须把他的格言不是诠释为一个不幸信使的格言，而是诠释为一个幸福愿望；因为这样一个格言当然只会使力量松懈，只会使自然在作为人类终极目的的恒久激活手段的哲学方面的目的破灭；与此相反，好斗的状态还不是战争，而是通过实践理由对反面理由的明确优势来遏止战争，并且这样就能够并且应当保证和平。

二、人的生命的有利于一种生命哲学的超自然基础

凭借理性，人的灵魂被赋予一种精神（Mens, νοῦς），以便他不是过一种仅仅适宜于自然的机械作用及其技术实践法则的生活，而是也过一种适宜于自由的自发性及其道德实践法则的生活。这个生命原则不是建立在感性事物的概念上，这些概念全都首先（在理性的一切实践应用之前）以科学亦即理论认识为前提条件，而是首先并且直接从一个超感性事物亦即自由的理念出发，而且从道德上的定言命令式出发，是这个命令式首先告知我们这种自由的；并且就这样建立起一种哲学，这种哲学的学说绝不（像形而上学那样）是一个好工具（用于任意目的的工具），反之，使它成为原理本身就是义务。

作为在所有科学中构成人的最大需求的学说，哲学是什么？它是其名称就已经表明的：智慧的探究。但智慧是意志与

(418)

① 若人们遵循智者所言，
则战争将永远避免；
然后所有人都保持和平，
惟独哲学不行。

—— 凯斯特纳

终极目的（至善）的协调一致；而既然这个目的就其可达到而言也是义务，反过来如果它是义务就也必须是可达到的，但行动的这样一个法则就叫做道德的，所以，智慧对于人来说就无非是遵循道德法则的意志的内在原则，不管它的对象是什么种类的；但是，意志在任何时候都将是超感性的，因为由一个经验性的对象来规定的意志也许能够说明对一个规则的技术实践的遵循，但不能说明义务（义务是一种非自然的关系）。

论我们知识的超感性对象

它们是上帝、自由和不死。——1. 上帝，作为全面归责的存在者；2. 自由，作为人针对自然的一切力量来坚持遵循自己的义务（如同属神的诫命）的能力；3. 不死，作为人与自己的道德价值成正比地分享甘苦的状态。——人们看得出来，它们共同仿佛处在一个归类的理性推理的三个命题的链条之中；而且既然正因为它们都是超感性事物的理念，不能在理论方面给予它们任何客观的实在性，所以，如果尽管如此仍应当使它们获得这样一种实在性，就只能在实践方面，作为道德实践理性的公设^①，承认它们有实在性。

因此，在这些理念中，中间的理念，亦即自由的理念，由于其实存就包含在不容有任何怀疑的定言命令式之中，在其结果中自身就带有其余两个理念；因为绝对命令式，即智慧的至

① 公设是一个先天地被给予的、不能对其可能性作出任何解释（因而也不能作出任何证明）的实践命令式。因此，人们不是公设事物，或者一般而言公设某一个对象的存在，而只是公设一个主体行动的准则（规则）。——现在，如果义务就是促成某个目的（至善），那么，我也就必须有权假定：对义务的这种履行惟有在其下才有可能的条件是存在的，尽管这些条件是超感性的，而且我们（在理论方面）没有能力达到对它们的任何知识。

上原则，因而也预设最完善的意志的终极目的（与道德性协调一致的最高幸福），所包含的纯然是惟有在其下才能满足这个意志的条件。因为惟独能够实施这种按正比分配的存在者就是上帝；而这种在理性的世间存在者身上的实施惟一能够完全与那个终极目的相符合地进行的状态，就是一种已经建立在其本性之中的生命持存，亦即不死。因为如果生命的持存不是建立在其中的，那么，它就会仅仅意味着一种对来生的希望，但不会意味着一种由理性（作为道德命令式的后果）必然地预设的来生。

[419]

结论

因此，这纯属误解或者道德性的道德实践原则与理论原则的混淆，在这些原则中间，如果对哲学作为智慧学说所说的东西还提出一种争执，则惟有前者能够在超感性事物方面带来知识；而对于哲学，由于对它没有并且不可能提出任何显著的异议，人们就有充分的理由宣告一项哲学中的永久和平条约临近缔结。

第二节

哲学中临近永久和平的可虑前景

施洛塞尔先生是一位具有伟大的作家天赋和一种（如人们有理由相信的那样）赞同促成善的思维方式的人士，他为了在一个毕竟不是无事可做的闲暇里从强制的、处在权威之下的法律管理中得到休息，出乎意料地走上了形而上学的战场：在这里，争斗的惨烈远远超过他刚刚离开的领域。——他尽管只是从其产生出来的结果看待批判哲学，却相信了解它，而且他由于并未谨慎勤勉地遍历导致这些结果的步骤，就必不可免地误解它，批判哲学就激怒了他；这样，他飞快地成了“一个（按照他的说法）想研习批判哲学的年轻人”的教师，自己却不事先了解，就要劝阻这位年轻人。

[420]

他所关心的只是尽可能地除掉纯粹理性的批判。他的建议如同那些向羊提建议的好朋友的保证：只要羊把狗赶走，就与它们兄弟般地生活在持久和平中。——如果学生听从这个建议，他就是大师手中的一个玩具，“通过古代的作家们（以游说艺术，通过主观的赞同根据，而不是以说服艺术，通过客观的赞同根据）来固定他的鉴赏力（如这位大师所说）”。然后他肯定：那个学生会受骗把绝对只能先天地从理性产生的判断中的真理外表（*verisimilitudo*）视为或然性（*probabilitas*），而把或然性视为确定性。“批判哲学的粗鲁的、野蛮的语言”不中他的意；其实，一种精美的表述被移入基础哲学，在那里就必然被视为野蛮的。——他痛惜“一切预感、对超感性事物的眺望、诗艺的每一个天才，都被斩断了翅膀”（在关涉哲学的

时候!)

哲学在那个包含着知识学说，而且即便哲学绝大部分指向对理论知识中的僭妄的限制也毕竟绝对不可忽视的部分中（在理论部分中），发现自己在其实践部分同样被迫返回作为自由概念的纯然形式原则之总和的（道德）形而上学，同样问题在于行动的目的（意愿的质料）。——我们的反批判的哲学家跳过了这个阶段，或者毋宁说他完全错认了这个阶段，以至于他完全误解了能够充当一切权限的试金石的那个原理，亦即要按照一个你同时能够愿意其成为一个普遍法则的准则行动，并给予它一种把它限制在经验性条件之上，并如此使它不适宜于作为纯粹道德实践理性的一个法典（这类法典毕竟存在一个）的意义；这样一来，他就投身于一个与那个法典给他指点的完全不同的领域，并且得出了离奇的结论。

但显而易见的是：这里说的不是为某个目的而使用手段的一个原则（因为在那种情况下，它就是一个实用的原则，不是一个道德的原则）；并非如果我的意志的准则被当做普遍的法则时与另一个人的意志的准则相矛盾，而是如果它与自己相矛盾（对这一点，我仅从概念出发，先天地，无须任何经验关系，例如“是把财富平等还是把财产纳入我的准则”），就能够按照矛盾律来判断，这就是行动在道德上不可能的一个明白无误的标志。——仅仅无知，或者还有某种恶的刁难癖好，就能够造成这种攻击，但这种攻击无损于哲学中的一种永久和平的宣告。因为一个具有这样的性状的和平联盟，即如果人们相互理解，它也就立刻（无须投降）被缔结，能够被预告为缔结了的，至少是临近缔结。

[421]

※ ※ ※

即使哲学仅仅被设想为智慧学说（这也是它的真正意义），也毕竟不能越过作为知识学说的哲学：如果这种（理论）知识

包含着纯粹理性所使用的基础概念；假定这种情况的发生，只是为了指明纯粹理性的界限。人们是应当坦率地承认自己事实上关于纯粹理性的对象（感性的对象和超感性的对象）确实知道什么，以及从何处得知这种东西，还是在实践方面（因为假定这种东西对理性的终极目的有所促进）仅仅预设它，这几乎不可能是前一种意义上的哲学的问题。

很可能并非一个人视之为真的，就都是真的（因为他可能犯错误）；但凡是所说的，他都必须是真诚的（他不应当欺骗），不管他的知识纯然是内在的（面对上帝），抑或也是一种外在的知识。——对这种真诚义务的违反叫做说谎；因此有外在的说谎，也有一种内在的说谎，因此二者既可能联合起来发生，也可能彼此矛盾地发生。

但是，说谎无论是内在的还是外在的，都有两种方式：
〔422〕 1. 如果人们把自己毕竟意识到非真的东西冒充是真的；2. 如果人们把自己毕竟意识到主观上不确定的某种东西冒充是确定的。

说谎（“说谎之父，一切恶都借它来到世上”）是人的本性中真正腐败的污点；哪怕同时真诚的口吻（按照许多中国小商贩的实例，他们在自己的商店上方挂着金字招牌“童叟无欺”）尤其在涉及超感性事物时是惯常的口吻。——“你不应当（哪怕是怀着最虔诚的意图）说谎”，这个诫命在被真挚地接纳到作为智慧学说的哲学中并作为原理时，单凭它就不仅能够促成，而且也在未来永远保证哲学中的永久和平。

伊曼努尔·康德
1797年

论出自人类之爱而说谎的所谓法权

1797 年

论出自人类之爱而说谎的所谓法权

李秋零 译

论出自人类之爱而说谎的所谓法权

[425]

在邦雅曼·贡斯当的著作《1787年的法国》（第6卷，第1款：论政治上的反作用）中，第123页包含着如下说法：

说真话是一种义务，如果人们无条件地并且处处采纳这个道德原理，它就会使任何社会成为不可能。对此，我们从一位德国哲学家自这个原理得出的非常直接的结论中得到了证明，他走得如此之远，并且断言：如果一个凶犯问我们，我们那被其追杀的朋友是否躲在我们家中，对该凶犯说谎也会是一种犯罪。^①

法国哲学家在第124页以如下方式反驳这个原理：说真话是一种义务。义务的概念与法权的概念不可分割。一种义务是在一个存在者那里与另一个存在者的法权相符合的东西。在不存在任何法权的地方，就不存在任何义务。因此，说真话是一种义务；但只是针对对真话有一种法权的人。但是，没有人对伤害别人的真话拥有法权。

在这里，πρωτον ψευδος [首要的错误] 就在于这个命题：“说真话是一种义务；但只是针对对真话有一种法权的人。”

首先要注意，“对真话有一种法权”这个表述是个没有意

[426]

① 哥廷根的J. D. 米夏埃利斯比康德更早地表达了这个奇异的见解。至于康德是这段话所说的哲学家，则是这篇文章的作者自己告诉我的。——K. Fr. 克拉默

这确实是我在某段话中讲的，但我现在再也记不起来，我借此予以承认。——I. 康德

义的词。人们毋宁必须说：人对他自己的**真诚**（*veracitas*），亦即在他的人格中对主观的真话有一种法权。因为客观上对真话有一种法权，就会等于是说：一般而言就“我的”和“你的”来说，一个被给予的命题是真的还是假的，取决于他的意志；这就会是一种奇怪的逻辑。

现在第一个问题是：人在他不能回避用“是”或者“否”来回答的场合里，是否有**权限**（法权）不真诚。第二个问题是：他是不是完全有责任在一种不义的强制迫使他作出的某个陈述中不真诚，以便防止一个威胁着他的、对他或者对一个他者的犯罪行为。

人们不能够回避的陈述中的真诚，是人对每个人的形式义务^①，不管由此是给他还是给一个他者带来多么大的坏处；而且尽管我在伪造陈述时并没有对以不义的方式迫使我作出陈述的人行事不义，但我毕竟通过这样一种由此也（虽然不是法学家的意义上）能够被称为说谎的伪造而在一般而言的义务的最根本部分上行事不义，也就是说，我在事情取决于我的时候使得陈述（声明）一般而言没有获得任何信任，因而也使得所有建立在契约之上的法权被取消，丧失其力量；这是一般而言的人性所遭受的不义。

因此，说谎在仅仅被定义为有意对另一个人作出不真的声明时，并不需要补充说，它必然伤害一个他者；就像法学家为定义它所要求的那样（*mendacium est falsiloquium in praeiudi-*

① 我在这里不可以把这个原理强化到如此程度，以至于说，“不真诚就是侵犯对自己的义务”。因为这个原理属于伦理学，但这里谈的是法权义务。——德性学说在那种违反中只关注说谎者为自己招致责难的卑劣。

cium alterius [说谎是损害另一个人的谎言])。因为它在任何时候都在伤害一个他者，即便不是另一个人，但毕竟是一般而言的人性，因为它使得法权的源泉变得不可用。

但是，这种好心的说谎也可能由于一种偶然 (casus) 而变成可按民法来惩罚的；不过，仅仅由于偶然而逃避惩罚的东西，也能够按照外在的法律被判为不义。也就是说，如果你以一次说谎阻止了一个现在要去凶杀的人的行动，则你对由此可能产生的所有后果要负法律责任。但是，如果你严守真诚，则公共的正义不能对你有所指摘；不管无法预见的后果会是什么。毕竟有可能的是，在你真诚地用“是”来回答凶犯他所攻击的人是否在家的问题之后，这个人不被察觉地走出去了，就这样没有落入凶犯的手中，因而行动就不会发生；但是，如果你说谎，说他不在家，而且他确实（尽管你不知道）走出去了，凶犯在他离开时遇到了他，并且对他实施行动，则你有理由作为此人死亡的肇事者而被起诉。因为如果你尽自己所知说真话，则也许凶犯在家中搜寻自己的敌人时会受到路过的邻居们的攻击而行动被阻止。因此，谁说谎，不管他这时心肠多么好，都必须为由此产生的后果负责，甚至是在民事法庭前负责，并为此受到惩罚，不管这些后果多么无法预见，因为真诚是一种必须被视为一切能够建立在契约之上的义务之基础的义务，哪怕人们只是允许对它有一丁点儿例外，都将使它的法则动摇和失效。

因此，这是一个神圣的、无条件地颁布命令的、不能通过任何习俗来限制的理性诫命：在一切说明中都要真诚（正直）。

在这里，贡斯当先生关于对这样一些严厉而且据说迷失在不能实行的理念之中的、但由此而是应予谴责的原理的叱骂所作的评论，是好意的，同时是正确的。——“每次（他在第123页下面说），当一个被证明为真的原理显得无法运用时，

(427)

其原因都在于，我们不了解包含着运用手段的中间原理。”他（在第121页）提出平等学说作为构成社会链条的第一环：“（第122页）因为没有一个人不能通过这样一些法律来约束，他一起参与了这样一些法律的形成。在一个结合紧密的社会中，这个原理可以直接运用，而且并不为了成为通常的原理而需要任何中间原理。但是，在一个人口十分众多的社会里，人们就必须还为我们在这里提出的原理附加上一个新的原理。这个中间原理就是：个别的人都能够或者以自己的人格或者通过代理人参与法律的形成。谁要把前一个原理运用于一个人口众多的社会，不为此采用中间原理，就肯定会造成这个社会的堕落。然而，仅仅见证了立法者的无知或者笨拙的这种状况，不会证明任何东西来反对原理。”——他在第125页的结束语是，“因此，一个被承认为真的原理必须永不被背离，无论在这里存在的危险多么显著”（不过，善良的人由于无条件的真诚原理给社会带来的危险而自己背离了它，因为他不能发现用来防止这种危险的任何中间原理，而且这里也确实插不进任何中间原理）。

如果人们想保留这里所提及的人格的名字，则“法国哲学家”把某人由于说出自己不能回避其承认的真话而伤害（no-cet）另一个人的行动与他行事不义（laedit）的行动混为一谈了。陈述的真诚伤害家中的居住者，这纯属偶然，而不是一个自由行为（在法学的意义上）。因为从他要求另一个人应当为他的好处而说谎的法权中，会得出一种与一切合法性相冲突的要求。但是，每个人不仅有一种法权，而且甚至有一种极严格的义务在陈述中真诚，哪怕这种真诚会伤害他自己或者他人。因此，他真正说来并没有借此伤害由此受难的人，而是偶然引起了这种伤害。因为既然真诚（在他一度必须说话时）是无条件的义务，每个人在这一点上都根本不是自由地选择的。——

因此，“德国哲学家”将不把“说真话是一种义务；但只是针对对真话有一种法权的人”这个命题接受为自己的原理：首先是由于该命题不清晰的程式，因为真话并不是财富，能够肯定一个人对之有法权，却否认其他人对之有法权；但尤其是由于真诚的义务（这里惟一说的就是这种义务）并不在人们对之有这种义务，或者人们对之也能够宣布放弃义务的人格之间作出区分，而是由于它是在所有的关系中都有有效的无条件的义务。

[429]

而今，为了从一种法权形而上学（它抽去了一切经验条件）达到一个政治的原理（它把这些概念运用于经验场合），并凭借这个原理达到依照普遍的法权原则对政治的一个课题的解决，哲学家将给出：1. 一个公理，亦即一个无可争议的确定的命题，它直接产生自外部法权的定义（按照普遍的法律任何一个人的自由与每个人的自由协调一致）；2. 一个公设，即外部公共法律的公设，作为所有人按照平等原则联合起来的意志，没有平等就不会有每个人的自由；3. 一个问题，即如何才能使得在一个如此庞大的社会中还按照自由和平等的原则保持和睦（亦即凭借一种代议制），这就将是政治的一个原理，政治的活动和秩序如今将获得从人的经验认识得出，仅仅以法权管理的机制以及这种机制如何合目的地建立为目的的法令。——法权永远不必适应政治，但政治却必须在任何时候都适应法权。

作者说：“一个被承认为真的（我补充：先天地被承认为真的，因而无可争议的）原理必须永不被背离，无论在这里存在的危险多么显著。”只是人们在这里必须理解的不是伤害的危险，而是一般而言行事不义的危险。如果我使完全无条件的，并且在陈述中构成至上法权条件的真诚义务成为一个有条件的，还从属于其他考虑的义务，并且即便我由于某次说谎事实上没有对任何人行事不义，却毕竟侵犯了在所有一般而言必

不可免的陈述上的法权原则（在形式上行事不义，尽管不是实际上行事不义），就会发生后一种情况；这比对某一个人行事不义更加糟糕，因为这样一种行为并不那么总是以主体中的一个原理为前提条件的。

〔430〕

一个人，面对另一个人对他提出的质问，即他在自己现在应当作出的陈述中是不是愿意真诚，并不是已经由于借此对他表示的怀疑而感到不满，而是请求允许自己想一想可能的例外，这个人就是一个说谎者了（in potential [潜在地]），因为他表明自己并不承认真诚是义务自身，而是为自己保留对一个规则的例外，而这个规则就其本质而言是不能有例外的，因为它在这种例外中完全与自身相矛盾。

一切法权实践的原理都必须包含着严格的真实性，而且这里所说的中间原理只能包含着它们（按照政治的规则）运用于出现的事例的进一步规定，但绝不能包含着它们的例外，因为这些例外毁掉了普遍性，而他们只是因为普遍性才享有原理之名的。

伊曼努尔·康德
1798年

论编书——致弗里德里希·尼古莱先生的两封信

		1798 年

论编书

——致

弗里德里希·尼古莱先生的两封信

伊曼努尔·康德

李秋零 译

第一封信

[433]

致作家弗里德里希·尼古莱先生

杰出的（经常也诙谐地刻画的）默泽尔的博学遗稿落到了他多年的朋友弗里德里希·尼古莱先生手中。这是默泽尔的一篇未完成论文的一个部分，标题是：《论理论和实践》。这个标题是在手稿中被告知尼古莱先生的，而且如尼古莱先生所假定，如果默泽尔全部完成这篇论文，他会亲自告知这个标题的；而且在这里作出了评论：默泽尔不仅是忠君主义者，而且如果人们愿意这样说，也是一个贵族主义者和世袭贵族的捍卫者，令德国的许多新派政治家惊奇和恼火。此外，人们（参见康德的《法权论的形而上学初始根据》，第1版，第192页）还要断言：从来没有一个民族会出自自由的和深思熟虑的决定来承认这样一种世袭。对此，默泽尔以他那著名的幽默风格虚构了一个故事：其中出现若干身居高位的人，如副国王般其实是国家的真正臣民，并且列举了12个案例。在前六个案例中，已故官员的儿子遭到冷遇，于是臣民们的处境糟糕；与此相反，人们在后六个案例中选择了他们，此时人民的处境改善；——由此可以清晰地看出：整个民族完全可以接受其在一个更高的同为臣民者之下的世袭臣民身份，而举手之劳的实践将把这种理论就像好多别的取悦读者的轻率理论那样当做秕糠吹得无影无踪。

为人民的好处考虑的准则总是这种情况：人民无论觉得自己通过经验而变得多么聪明，无论选择谁来做从属的统治者，都可能并将经常可恨地打错算盘，因为聪明的经验方法（实用

[434]

的原则)除了吃一堑长一智之外,很难有一种别的引导。——但此时此地说的是一种可靠的、由理性来标出的引导,它不想知道人民将如何选择,以便满足其每一次的意图,而是想知道人民无条件地应当如何选择:无论那种引导对人民来说是不是有益(道德的原则);也就是说,这里的问题是:如果要求人民作出选择,则人民按照法权原则必须决定什么以及如何决定。因为这整个课题都可以被评判为一个属于法权论(《法权论的形而上学初始根据》,第192页)的问题:主权者是否有权在他和其他国家公民之间建立一个中间阶层?然后就是要求:人民能够并将合乎理性地不接受任何这样的从属权力,因为若不然,人们就会臣服于一个毕竟自身需要被统治的臣民的喜怒哀乐,而这是自相矛盾的。——在这里,评判的原则不是经验性的,而是一个先天原则;就像所有其肯定就同时带有必然性的命题一样,也惟有理性判断(与知性判断有别)提供这种必然性。与此相反,经验性的法权论如果被归为哲学,而不是被归为章程性的法典,就是一种自相矛盾。^①

这是不错;但——就像老保姆通常以童话的口吻讲故事一样——也不是最好的。虚构如今走上了另一条道路。

也就是说,在后六个政府中,当人民普遍高兴地选择了前

① 在幸福的原则(幸福学说)中,找不到任何必然性和普遍有效性(因为它依然任凭每个人去决定,他按照自己的偏好要把什么算做幸福),按照它,人民当然可以选择这种世袭的行政宪政;——但按照自由论的原则(法权学说是它的一个部分),人民将不确立任何从属的外在立法者,因为人民在这里把自己看做既立法同时也臣服这些法律的,因此实践(在纯粹理性的事情上)必然是绝对遵照理论的。——如此命令是没有道理的,哪怕它还是如此司空见惯,甚至在许多场合对国家有用;后一种情况毕竟是绝不确定的。

任的儿子之后，就像富有想象力的故事继续讲的那样，部分是由于在时间中逐步前进的可恶的启蒙，部分地也是由于任何一个政府对人民来说都有其负担，这里旧政府与新政府的交替显然是轻而易举的，从此就出现了人民的领袖，于是就颁布法令如下：

也就是说，在第七个政府中，固然人民选择了前公爵的儿子。但此人在文化和奢侈上却随着时代前移了，很少有兴致通过良好的经济来保持人民的富足，但有更多的兴致去享受。因此，他让旧王宫倾塌，以便为节日的娱乐和行猎，为自己和人民的赏心悦目和鉴赏而建造行宫和猎场。富丽堂皇的剧院连同古老的银制餐具，前者转变成巨大的舞厅，后者转变成更有品位的瓷器；以银比金在国内更能促进贸易流通为借口。——在第八个政府中，精心找来的、被人民认可的政府继承人甚至凭借人民的赞同，认为废除迄今通行的长子继承权更为可取；因为此人必定明白，长子毕竟并不因此就是最睿智的。——在第九个政府中，人民会认为建立某些有人事更迭的国事咨询委员会要比给政府配备老龄的常设顾问更好、更成功，后者最终通常都在扮演专制者；不考虑所推荐的世袭教士，因为这会必然使神职人员的愚民行会永恒化。——在第十个以及在第十一个政府中，据说对门第不当的婚姻的厌恶是旧的采邑制不利于由自然册封贵族的人的一种怪念头，而这毋宁说是人民在——就像鉴于启蒙中的进步而不可避免的那样——把才能和良好的思维方式置于世袭等级的花名册之上时，其高贵情感萌芽的一个证明；——犹如在第十二个政府中那样，人们虽然将对老姑妈的好心肠付之一笑，在年轻的、未成年的、可能注定是未来公爵的孩子还不懂的时候就想说给他听；但使这成为国家原则，却会是荒唐的苛求。而这样，人民如果可以决定给自己一个总督，而他毕竟本身还是臣民，其情绪就将发生畸变，而这些畸

[436] 变与其意图（幸福）是如此背道而驰，以至于可以说：Turpiter atrum desinit in piscem mulier Formosasuperne [上面是美女，丑陋地终结于黑色的鱼]。

因此，人们可以把任何一种建立在幸福原则之上的宪政模仿成可笑的东西，哪怕人们能够先天地有把握说，人们将偏爱它甚于任何别的宪政；而且在人们掷出硬币的背面时，关于想给自己一个主人的人民的选择，说那个希腊人关于婚嫁所说的同样的话：“你尽可以去做，——你将后悔。”

因此，弗里德里希·尼古莱先生在据说是一个他者（亦即默泽尔）的事情上，其解释和辩护是失败的。但是，当我们看到他在忙他自己的事情时，情况就好一些了。

第二封信

致出版商弗里德里希·尼古莱先生

在一个文化上已经颇有进步、阅读已成为几乎不可或缺的和普遍的需求的共同体中，编书并不是不重要的经营部门。——但在一个国家里，如果编书是以工厂的方式进行的，则工业的这个部分将由此获利非凡；不过，这只能通过一个能够评判和支付公众的鉴赏和每个待雇的工厂主的技巧的出版商来实现。——但是，这个出版商为了搞活他的出版经营，却恰恰不需要考虑由他所出版的商品的内在成分和价值，但要考虑市场和当前的喜好，出版社或许寿命不长的产品是在市场上并且为了当前的喜好才能活跃流通，并且找到虽然不持久却迅速的销路。

一个有经验的编书行家，作为出版商，将决不等待乐于写作的、随时准备好的作家为了出售而将自己的商品提供给他；他作为一个工厂的厂长，既想出材料也想出样式，这种样式——要么通过其新颖，要么也通过幽默，使读者们爱不释手，开怀大笑——依我说，或许将有极大的需求，或许哪怕只有极迅速的销售；在这里根本不会有人问：谁或者多少人编了这部极尽嘲弄之能事、在别的地方也许并不适宜于此的作品，但对这样一部作品的指责在这种情况下毕竟不会记在他（出版商）的账上，而是必然击中受雇用的编书人。

(437)

以制造和贸易来推进一种与人民的自由可以统一的公共行业的人，永远是一个好公民；随便谁去为此恼火。因为并不违反警察法律的自私自利，就不是犯罪；而作为出版商的尼古莱

先生以这种资质将比以一个作者的资质更可靠地获利，因为他所推举的泽普罗纽斯·贡迪波特及其同伙作为小丑所作出的歪曲，其可鄙之处并不涉及搭戏台的人，而是涉及在戏台上扮演小丑角色的人。

※ ※ ※

但是，就弗里德里希·尼古莱先生的作者身份来说，关于理论与实践的可恶问题又将如何呢？当前的检查是由作者身份引起的，而且它也与那个问题密切相关。——现在正介绍的出版机智的情况，与出版缜密的情况相对立（表面对真理有优势），可以像在默泽尔的虚构中的情况那样，按照同样的原理来判决；只不过人们不使用实践这个词，它意味着对一个课题的公开的和正直的探讨，而使用权术这个词（倒数第二个音节拖长），并这样来试图使一切理论在一个业务员的眼中成为幼稚的和可笑的；按照“世界愿意被欺骗，所以它就被欺骗！”的原理，这也不会错失它的目的。

但是，清晰地证明了这些以嘲笑的方式猴子般学样的哲学家完全无知且无能轻蔑地谈论理性判断的，是他们看来根本不理解与经验性知识有别的先天知识（被他们巧妙地称为事先的知识）真正要说的的是什么。《纯粹理性批判》虽然经常并且足够清晰地对他们说：这是以其内在必然性和绝对普遍性的意识（无可争议地）说出的命题，因而它们并不能又被承认为依赖于经验的，所以就自身而言不能是这样或者也是别样的；因为若不然，按照那个逗人发笑的例子对判断作出的划分就会失灵：“法老的奶牛是栗色的，毕竟也有其他颜色。”但是，没有人是瞎子，除非他不想看，而且这种“不想”在这里有一种旨趣，亦即通过事物被从自然的位置移出而被表现得头足倒置这种喧闹的奇特，来吸引许多好奇的人，以便通过一大群观众（至少在短时间内）活跃市场，并这样在文献经营中不使贸易

工业入睡；这毕竟也有其用处，尽管不是恰恰期望的用处，亦即从最终令人厌恶的滑稽剧出发，此后越来越认真地准备对科学进行缜密的探讨。

伊·康德

伊曼努尔·康德
1800年

赖因霍尔德·伯恩哈德·雅赫曼的

《康德宗教哲学检验》前言

克里斯蒂安·戈特利布·威尔克的《立陶宛语

德语—德语立陶宛语词典》笔记

1800 年

赖因霍尔德·伯恩哈德·雅赫曼的
《康德宗教哲学检验》前言

李秋零 译

本著内容概要

(441)

哲学作为一种科学的学说，可以像任何其他学说那样作为工具用于各种各样任意的目的，但在这方面只具有一种有条件的价值。——谁意在这个或者那个产品，就必须这样或者那样着手工作，而且如果人们在这里是按照原则进行的，那么，哲学也就能被叫做一种实践的哲学，并且具有其价值，就像任何别的商品和能够借以推动流通的劳动一样。

但是，哲学在该词的字面意义上，作为智慧学说，却具有一种无条件的价值；因为它是关于人的理性的终极目的的学说，这个终极目的只能是一个惟一的终极目的，所有别的目的都必须次于它或者被置于它之下，而且完满的实践哲学家（一个理想）是在自己身上践履这个要求的人。

现在，智慧是从上面（通过灵感）灌注给人，还是从下面通过人的实践理性的内在力量向上攀登，这是问题所在。

主张前者这种被动的认识手段的人，给自己设想一种超感性经验的可能性这种不合情理的东西，它恰恰与自身相矛盾（把超验的东西表象为内在的），并立足于某种被称为神秘主义的秘密学说，神秘主义与一切哲学截然对立，而且毕竟正是在于，它（像炼金术士一样）假定巨大的发掘，免除一切理性的、却费力的研究工作，在甜美的享受状态中幸福地梦幻。

根除这种伪哲学，或者在它流露出来的地方不让它流行，这是本著的作者、我昔日勤奋且聪明伶俐的听众、如今十分珍贵的朋友，在这部作品中极为成功地致力的目的。这部作品绝

对不需要我这方面的称颂，而是我仅仅想为这本书附上对作者的友谊的印记，以做永久的纪念。

伊·康德
哥尼斯贝格
1800年1月14日

1800 年

克里斯蒂安·戈特利布·威尔克的
《立陶宛语德语—德语立陶宛语词典》笔记

李秋零 译

一个朋友的笔记

[445]

普鲁士籍立陶宛人很值得就其个性的独特性来说，而且由于语言是教育和保持这种个性的杰出引导手段，也就语言的纯粹性来说，被保持在学校和布道的讲坛上，这是从上面对这种个性的描述就可以看出的。我对此还要补充的是：他比与他相邻的各国人民更远离阿谀奉承，习惯于以平等和亲密的、坦诚的口吻与自己的上司说话；上司也不以此为忤，或者冷淡地拒绝握手，因为他们认为这种口吻是合乎一切情理的。某个相邻的民族的所有高傲之一，就是如果他们中间某人更高贵，就有完全不同的骄傲，或者毋宁说是自己的价值感，它暗示着勇气，并且同时为自己的忠诚提供保证。

但是，且不说国家从具有这种个性的一国人民的支持中能够取得的利益，就连各门科学，尤其是民族迁徙的古代历史，能够从一个远古的、现在被限制在一个狭隘区域并且仿佛离群索居的部族的尚未混杂的语言中获得的好处，也是不可小觑的，而且为了保存它的独特性，自身就已经具有巨大的价值。因此，毕兴为哈勒的博学教授图恩曼的早死非常悲痛，后者曾以有点过大的努力把自己的力量用在这项研究上。——总而言之，即便不是在每一种语言上都可以期待同样大的收益，毕竟对于在一个国家里每一个小民族的教育来说，例如在普鲁士籍波兰人那里，哪怕最纯粹的（波兰的）语言只是在外国才说，也在学校和布道的讲坛上按照它来讲授，并且使它逐渐地流行起来，也具有重要性，因为这样一来，语言就将更符合民族的独特性，并由此使民族的概念更澄明。

伊·康德

伊曼努尔·康德
补遗 (1764年)

西尔伯施拉格的《1762年7月23日出现的
火流星的理论》一书书评

补遗

西尔伯施拉格的
《1762年7月23日出现的火流星的理论》
一书书评

李秋零 译

马格德堡、施滕达耳和莱比锡

[449]

赫希特尔及其公司出版了“《1762年7月23日出现的火流星的理论》，马格德堡圣灵教会牧师、柏林王家普鲁士科学院院士约翰·以赛亚·西尔伯施拉格撰，附有铜版画，1764年，四开本135页”。这个非同寻常的火球以远远超出满月之光的光芒几乎照亮了德国的四分之一，确切地说是在它以一个流星显现出来的大小首先被发现的时刻，按照博学的作者的观察至少高于地面19德里。壮丽的流星以一颗炮弹的飞行无法媲美的速度，在约两分钟的时间里划过几乎8万法尺的空间，水平上从离莱比锡不远的略克上空的垂直点直到波茨坦和法尔肯雷的旁边，并且在经过15德里的坠落后在4德里的高空爆裂，其霹雳声后来才听到，胜过了雷声。这个火流星的大小符合所有这些显象，而且按照我们的作者的几何学规定在直径上至少有3036巴黎尺，也就是说，超过一德里的四分之一的一半。世上每一个能够有一些高贵感觉的人，都必然多亏博学且可敬的作者先生而知道，他通过自己对我们还很少知道的空间的研究，要把这种巨人的诞生（光芒四射和令人惊恐有时如同巨型的人，但也同样快地被虚无的辽阔深渊所吞噬）从遗忘中拯救出来。但是，自然研究者们将在我们敏锐的作者的杰出的考察和评论中发现进行新讲授和扩展其自然洞识的诸多诱因。这部作品由两部分构成，其第一部分讨论云雾层，第二部分讨论火流星，还附有一个关于传人的消息和感受的附件。既然博学的牧师先生在关于云雾层的平常理论中找不到任何满足，他就陈述了自己在这方面的思想，并发现自己被迫采取一种自然

[450]

研究者们不习惯的跳跃，一直达到形而上学的高度。他试图通过有多种含义、却未足够展开的根据来阐明，有形实体在空间的现存真正说来是一个有其动力学范围和中心的效应领域。从这个领域和在其中起作用的各种力量的不同中，按照实体的区别，他导出了空气和以太的张力、凝缩、震颤，声响、声调、光、颜色和热，同样还有物质的引力。所有这些都集中在第一部分的第一章中被运用于空气及其变化。在第二章中，气海被视为一个云雾层，并且除了关于水蒸气、雾、云和雨的相当多的不同说明之外，还讲述了气域的一种新划分。第一个气域是尘埃大气层；然后是水状的大气层，它已经达到高得多的地方；然后是黏液状和发磷光的大气层，它包含着含油的、含树脂的和含橡胶的部分，并且是流星、火流星和飞龙的工作场地；最后是精神的大气层，它一直扩展到气层的边界，其中产生延展辽阔的气火，就像北极光一样。人们处处都遇到新的和很有可能的猜测，它们也许值得与已知的或者尚待观察的现象进行多方面的比较。第二部分分三章探讨这颗流星的轨道、产生和用途。三幅铜版画阐释理论、形象和这个火团所采取的路径。可敬的牧师先生对富有奇迹的自然的可嘉注意力给正在使自己适合于神职的年轻大学生们一个暗示，即学会及时地阅读在他们眼前打开的创造大书，并且能够有朝一日也使别人易于理解其中所包含的秘密。此地以及在埃尔宾和米陶的康特尔书店里价值 3 弗罗林。

伊曼努尔·康德
附录 (1788年)

克劳斯对乌尔利希的《自由学》的书评

附录

克劳斯对乌尔利希的
《自由学》的书评

李秋零 译

耶拿，克勒克书店：《自由学或者论自由与必然》，约翰·奥古斯特·乌尔利希著。用于米迦勒节假中的讲演。1788年。7¹/₂B. 8. (6 gr.)

[453]

人身上的自然成分和道德成分的区别，就人一方面作为自然的臣民，感觉到自然原因的不变影响，并且由自己的知性本身来规定，按照自然的确定法则预先估算所有的行动并在事后予以解释，而另一方面作为对自然颁布命令者，相信自己有一种不依赖于自然的能动性，并且给自己立自己的法，他把按照这些法则不顾一切外来的影响而安排自己的未来行动认做一个必不可免的诫命，并且按照他自己心中的一个法官的判决无情地认可或者诅咒以往的行动而言，这种区别是最普通的理性也熟悉的；当然，如果理性想错认或者怀疑这种区别，它就必然——这是它既不能够也不可以做的——不再区分存在和发生的事情与应当存在和发生的事情。与此相反，人身上这种自然的成分和道德的成分的联系，就他应当不仅按照确定的自然必然性的关系，而且也与一种无条件的能动性相关，确切地说把二者合起来思考同一些行动而言，超越了他的精神的一切理解，他的精神根据自己尝试要么依据知性的需求把这些行动假定为由自然规定的，要么依据道德性的要求把它们假定为通过自由产生的，马上就看出，他在前一种情况中必须放弃道德的本质，而在后一种情况中必须放弃知性的使用，而接下来，由于二者中没有一个可以放弃，他将觉察到，这里他面临着一个秘密。如今在这个秘密方面，还剩下什么东西供反复思考呢？无非首先是最清晰地揭示自然成分和道德成分的根本区别，并且针对抗拒这种区别的好奇心的一切怀疑和责难来使其获得完全的确定性和可靠性，然后通过对我们的全部认识能力的批判研究来寻求令人满意的解释，即那两种联结的联系为什么是不可理解的，以及（尽管不能探究自然和自由是以什么方式在人

[454]

里面相联系的) 在什么程度上仍然可以没有矛盾地来思考, 二者实际上在人里面联合出现。当然, 看起来很少是这样, 而且比贪婪的求知欲所要求的更少, 尽管也就是生活的目的所可能一直要求的这么多。但是, 如果现在完全是鉴于给我们提供那种解释的研究, 显示和证明出, 正是通过对其知识的限制, 通常在其关于理论的东西和实践的东西的思辨中与自身分裂的理性就二者来说达到最完善的和谐, 而且正是通过对其没有能力使自然和道德相互匹配的讨论, 我们的精神得以最欢快地看到一个与感官世界有别的知性世界, 并且最符合理想地展望自己的使命和尊严, 那么, 倘若有人对限制我们的知识和我们的精神的无能提出抱怨, 则就是短视, 而倘若有人想拒绝承认尽管如此却不可否认的东西, 亦即理性的所有问题中最重要的和最吸引人的问题对于我们来说在尘世间不可解决, 则就是愚昧。然而, 即便有人如此清晰地指出这一切, 人们也一点不少地看到, 时而又总是有解决这个问题的尝试出现; 因为人的情况一度就是这样, 他在反复思考的事务上, 尤其是关于隐晦的和正因为此而吸引人的对象, 达到一切知识而不是达到对自己的无知的知识, 勉强自己达到一切更易于达到承认自己的无能; 而且事情也许必然是这样, 因为这类尝试绝不像涉及数学中的越界发明的类似尝试那样, 源自科学中的新手和外行, 而是经常源自这样的人士, 他们的洞识和知识几乎不会让人怀疑, 他们——尽管如此却是这种情况——会误解课题的问题所在, 或者会把对困难的一种遮掩误认为对困难的一种现实解决; 当前的这部作品以一切方式为此提供了一种证明。这部作品的既敏锐又博学的作者在其中致力于在决定论的名称下把人的一切力量表现之无一例外的自然必然性的体系阐述为惟一正确的体系, 而且在道德方面不仅把它宣称为与道德相容的, 而且把它赞颂为促进道德的。对此要求有哪怕新颖的措辞和方法, 遑论

〔455〕

证明和根据了，就叫做错认数千年以来人的精神尝试和耗尽精力的处理对象。因此，如同一方面就这种学说的正确性而言，一切都和通常一样导致，仅仅以某种方式通过外部感官或者内部感官才能感知的东西就此而言应当通过知性被理解，也根据知性的要求凭借排除偶然而必须具有必然的规定，而据此作为自然存在者的人也就处在自然法则之下（一个当然无可辩驳的命题，只不过还总是留下了问题所在：人究竟是否只能被视为自然存在者）；另一方面，关于自然必然性和道德性的关系，一切都又——除去某些逻辑形式——在名称上几乎完全如同在已知的一种适用于所有人的道德学说的尝试中那样，导致使承责和归责的真正概念无法继续存在的宿命论。这不会让任何行家感到惊讶；但是，毕竟使我们感到惊讶的，部分是作者在第8页的暗示，“不允许任何保留和蓄意冥思苦想的双关语或者不确定性”；部分是他的信心，他以这种信心在致他的灵魂的情人，亦即他最珍爱的听众的献词中，“不再期望任何东西，除了他们在他的这个学说中会找到一切他自己经历过的慰藉和满意，而且这个学说要求通过实例来指出，正确地（如他在这里阐明的那样来理解）领会的决定论并不取消道德，而是支持道德”。事实上，二者与作品的诵读和内容相比，相互之间部分地构成了一个奇妙的对比，而且通过下面对主要思想的阐明使读者更仔细地看到这种对比，这无疑将是做得不错的。也就是说，既然应当以能够为前提条件，因而不依赖于一切现实地发生的事情的应当以同样不依赖于一切现实地发生的事情的能够为前提条件，或者道德责任以源始的能动性为前提条件，而这种能动性真正说来就是人们在思维自由之下所拥有而毕竟不知道如何理解的东西，所以，作者就为了回避这种不可理解性，试图反过来找到一种从能够到应当的过渡。当然，这时就有一种也大可以叫做自由并且毕竟完全可以理解的能够：也就

(456)

是说，只要人不是像机器那样通过撞击，或者像动物那样通过情感，而是通过思想起作用；而且只要可以凭借内部感官以某种方式对人临在，并且适合于感知的一切思想在其产生、停止、再现、其清晰度的增长和减退、活跃和有效方面，简言之在其显现和更迭方面，与感官世界的所有其他现象一样必然可以理解 and 解释。而这也就是作者由以出发的东西，而他除此之外还（第 59 页）通过我们实践知识的优越性来说明自由，并且在列举实践知识的获得和发展所依赖的原因时，例如一方面是机会、传授、经验，另一方面是有意的反复思考、有意的注意和练习等等，就后者来说到处都，特别是在第 62 页坦率地补充说：“所有这些有意的东西都又依赖于存在于（自然原因的）全部联结之中的千万种情势。”他的体系当然绝对需要这种承认，因为一切生理学的东西在可解释性方面都作为感知的对象而列入机械的东西、化学的东西和有机的东西之中，并由此作为如此多的特殊分类形成自然的東西的主类。但是，如今从这种无法是自然必然性的名义自由到与此完全割断的道德性，或者从这种不自主的能够到绝对的应当的过渡呢？——过渡？是的，作者不是指出毕竟一切都取决于的过渡，而是在第 17 页抱怨说，“绝对应当的概念（它当然对于经验性的道德主义者来说是真正的讨厌鬼了）是全部道德中的最困难的概念之一，他把对这个概念的研究留待另一个时间”；他在第 38 页请求自己的听众，“回想他们在道德讲演中值费力地展开义务理念之际关于绝对的应当所听到的东西”，而且读者对此可惜一无所知；他讨价还价，而且收买人，即便不就过去的东西而言，至少有一半就未来的东西而言来挽救他的学说的正确性；直到最后，对真理的爱还在倒数第 2 页的修订和附录中诱使他提出幼稚的问题：“如果一切道德的成分最终都可以回归到自然的成分，这会怎么样呢？”——这会怎么样呢？——无非是

〔457〕

最终根本不存在任何道德的成分，而且随着自然的成分与道德的成分的区别，存在和发生的事情与应当存在和发生的事情的区别同时消失。但是，这正是作者要求自己灵魂的情人们通过其转变来反驳的理论。但如上所说，作者除此之外还提出了动议。“人应当（第63、82等页说道）变得不同或者更好，他也能变成这样，只不过没有人现在就已经与他所是不同或者比他所是更好。”因此，只是现在已经和直到现在还不。但是，如果就像从向前流动的点产生出线一样，从向前流动的现在产生出永远，而且就像无论向上看还是向下看，点都适用于线的每个位置一样，现在同样适用于未来的时间和过去的时间的每个位置，那将怎样呢？事实上，如果所有未来的东西都将像所有过去的东西临在过那样在那时临在，那么，人的行止如果直到现在每次都是由必然性规定的，就必然以同样的方式为所有的后世直到永远所规定；被假定为必然性的边界的现在就必须按照序列无限地穿越这些后世。或者，如果作者想否定这一点，那么，他就必须断言，例如耶拿人在逝去的一年里的行止如今在年底是绝对必然如其所是，但在年初就不是必然如其所是，以同样的方式，所有人在所有时间序列中的行动虽然从B到A回头看不可能是别的样子，但从A到B向前看就可能是完全不同的样子：据此，关于同一个事物的同一个判断客观地来看就会同时是对的和错的，这是一种比应当通过回避道德自由来避免的不可理解性更大的不可理解性，且绝不是仅仅作者因疏忽而身陷其中，而是尽管小心在意，每个人都必然沿着同样的途径以不变的方式最终纠缠其中。而这样，在清除了用现在、已经和将来玩弄的障眼法之后，就表现得很明显，即作者的主要思想绝对是站不住脚的，而且他的作品即便有他所寄托的信心，也不外是对自身清晰的命题的证明所作出的一种多余的贡献罢了：自由如果是道德的基础，就不能被理解，而如果能够

(458)

〔459〕

被理解，就不能充当道德的基础；而毋宁说它是旨在把整个基于个人自身力量的、道德的知性世界转化为一个自然的感官世界，在这里一切都按照一种从别的地方规定的并且不变的自然必然性来进行，而且在这里〔如果（第 90 页）没有人通过自己的有意努力真正说来对他每次有无道德价值的状态作出或者能够作出某种贡献的话〕既没有一个只是原因而不是肇事者在自己或者他人的行止上，也甚至没有在一切里面都看到自己的作品并且只看到自己在行动的神祇，能够在所有人身上找到丝毫的东西来指责，而且在这里不再可以谈义务和责任，而只可以谈行为和事件，不再可以谈功绩和罪过、德性和恶习，而只可以谈幸福和不幸、享乐和受苦；就这个世界而言，所剩下的无非是让晕眩的理性通过幻想这个可恶的慰藉者来进入关于一个天意的怪梦，这个天意在必然原因——在它们的成果中一个行善的妄念的一些力量在我们看来是自由的行动——的自然链条上把所有人和所有理性存在者或者人格都全当做现实的自动机，一些迟一点沿着所谓恶习的弯道，一些早一点沿着自以为的德性的正途，推向一个共同的、外在的幸福目标。这样一种体系（尽管不可以轻易地说一个有反思、但从不让事情过脑子的人）如何能够提供完全的满意，本身就是奇怪的；但完全是在作者方面令人诧异，因为他自己对此表示了一种显著的忧虑。也就是说，在他的作品针对康德的自由理论（一种配得上一个真正的世间智者的理论，他在能够以某种方式拥有科学的确定性的地方就坚决要求它，但在根本不能排除无知的地方也诚实地承认无知，关于这种理论的首要基本特征，在这篇书评的开头就阐述过了）的论战部分，乌尔利希先生径直承认（第 33 页），如果人们承认时间只是显象的一个纯然主观的形式这个命题是确定无疑的，那么，这种理论就会是无可辩驳的；由此十分清楚地产生出如下思考，即如果人们既

不能推翻命题本身，也不能驳倒这个命题所基于的证明，那么，这种理论就会必然有其正确性，而据此，与这种理论相对立的体系从乌尔利希先生那里赢得的满意就会必然是纯然的错觉。针对这种忧虑，他只能这样来保障自己，即他清楚明白地阐明那个命题或者真正说来通过那个命题所表述的思想是完全不允许的；对于这个举动，如果它成功，无论是康德哲学的敌手还是其知音，甚至其作者，都会感激它；前者之所以感激，乃是因为他们获得一种手段，来跳越如迄今显示的那样只是因那个命题才可以解决的理性的二论背反，并因有希望获得一场完全的胜利而自鸣得意；后者之所以感激，乃是因为他们从中获得了对人类知识的出乎意料的说明，对他们来说，这类说明比只要给他们提供不可或缺的和预期的说明他们就喜爱的那些体系更加完善。然而，那个命题却不是用纯然的反声明（如在这里第33页：“这个命题，随便人们怎么说，通过一切也尚未得到证明，而对此如此经常地也由它说出的东西，尚未得到回答”）或者用纯然的指责就对付得了的，尤其是当后者要么导致全然的误解，要么只是击中命题的说明而没有击中命题本身的时候——关于这两种异议，这里已经提出很多了。此外，在第34页说道：“在主张纯粹理性能力的一种源始的能动性的时候，人们要如何规避如下问题，即为什么这种能力在某些行动中被运用，在另一些运动中不被运用，因为要么是这一次必然有运用的根据，另一次必然有不用的根据，要么不是这样，从而在前一种场合出现必然性，在后一种场合出现偶然？”因为对于这个和所有以人们应当对自由有所知道，不仅知道它确实是这种性状，而且知道它何以是这种性状为前提条件的类似问题来说，是完全诚实地通过如下承认来规避的，即人们就后者来说不能知道任何东西，因为自由不是通过感性感知来显示的，尽管人们对它的结果，就这些结果呈现给我们的知觉而

[460]

言，像对所有其他在时间中发生的现象一样，能够说明规定根据，因而在这方面不需要规避那个问题。另一个指责（第 38 页）也是同样的情况，那里说的是：康德自己承认，我们的理性在实践上并非没有障碍，因而我们的能动性并非没有阻碍地生效，因为这些通过感性感知呈现给我们的阻碍和障碍又仅仅适用于一般而言在我们身上可以被感知的东西，但不适用于避开这种感知而只能思维的东西。对待更多的指责也是以同样的方式，这些指责要求澄清一个概念，而关于这个概念在整个经验领域不能找到任何相似的东西，关于它的对象，亦即自由，思辨哲学必须（以放弃对其性状的洞识来）满足于能够认识：它既不能就自身而言也不能在与其现象亦即我们的行动的自然必然性的结合中自相矛盾地，而是能在人里面按照其在时间序列中和在一切时间规定之外的双重存在方式有联系地来思维。

中德人名对照表

阿波罗尼	Apollonius	阿亨瓦尔	Achenwall
阿基米德	Archimed	埃贝哈德	Eberhard
埃勒斯	Ehlers	艾皮努斯	Aepinus
奥古斯丁	Augustin	奥古斯都	August
奥勒留	Aurelius	拜尔	Beyer
鲍姆嘉登	Baumgarten	贝加里亚	Beccaria
贝努利	Bernoulli	毕达哥拉斯	Pythagoras
毕兴	Büsching	柏拉图	Plato
博莱里	Borelli	博奈特	Bonnet
波塞多纽	Posidonius	布丰	Buffon
布鲁门巴赫	Blumenbach	布特维克	Bouterwek
成吉思汗	Dschingischan	丹东	Danton
德拉·托里	della Torre	德·卢克	de Luc
德·吕克	de Lüc	德马内特	Demanet
第谷	Tycho	多米提安	Domitian
恩格尔	Engel	费德尔	Feder
菲舍尔	Fischer	封德耐尔	Fontenelle
丰塔纳	Fontana	弗拉特	Flatt
弗里德里希	Friedrich	福里斯特	Forrester
福斯	Voß	福瑟吉尔	Fothergill

福斯特尔	Forster	伽尔韦	Garve
格劳秀斯	Grotius	贡迪波特	Gundibert
贡斯当	Constant	袞德龄	Gundling
哈勒	Haller	哈曼	Hamman
哈密尔顿	Hamilton	海因里希	Heinrich
贺拉斯	Horatius	赫尔德	Herder
赫拉修	Horatius	赫舍尔	Herschel
赫斯特	Höst	赫希特尔	Hechtel
赫绪丘斯	Hesychius	霍布斯	Hobbes
霍普夫讷	Höpfner	胡弗兰德	Hüfeland
胡克	Hooke	惠更斯	Huygens
卡特雷	Carteret	凯尔	Keill
开普勒	Kepler	凯斯特讷	Kästner
克拉默	Cramer	克拉普罗特	Claproth
克拉维	Klavius	克劳福德	Crawford
克勒	Köhler	克鲁修斯	Crusius
克吕西波	Chrysippus	科塞吉	Cocceji
库克	Cook	昆提利安	Quinctilianus
拉·克洛泽	La Croze	拉姆齐	Ramsay
拉塞尔	Russel	莱布尼茨	Leibniz
莱马鲁斯	Reimarus	莱辛	Lessing
赖因霍尔德	Reinhold	兰贝特	Lambert
兰德利亚尼	Landriani	利希滕贝格	Lichtenberg
李佩特	Lippert	李维	Livius
林德	Lind	卢罗夫	Lulof
卢梭	Rousseau	洛克	Locke
罗伊施	Reusch	马格兰	Magellan
马利·杜庞	Mallet du Pan	马斯登	Marsden

门德尔松	Mendelssohn	蒙托克莱	Montucla
米夏埃利斯	Michaelis	默泽尔	Möser
尼布尔	Niebuhr	尼古莱	Nicolai
牛顿	Newton	帕金森	Parkinson
帕拉斯	Pallas	庞培	Pompejus
蒲柏	Pope	普芬多夫	Pufendorf
普拉特纳	Platner	普里斯特利	Priestley
齐默尔曼	Zimmermann	乔治	Georgi
欧几里得	Euklides	舍费尔	Schäffer
莎夫茨伯利	Shaftesbury	圣皮埃尔教士	Abbévon St. Pierre
施莱特魏因	Schlettwein	施勒特尔	Schröter
施洛塞尔	Schlosser	施毛斯	Schmauß
施普伦格	Sprengel	施泰恩	Sterne
史威夫特	Schwift	舒尔茨	Schulz
斯维夫特	Swift	松内拉特	Sonnerat
苏尔策	Sulzer	特洛伊尔	Treuer
提修斯	Titius	图恩曼	Thunmann
托阿尔多	Toaldo	托马修斯	Thomasius
瓦特尔	Vattel	威尔克	Wielcke
威尔逊	Wilson	维吉尔	Virgil
温迪施格雷茨	Windischgrätz	沃尔夫	Wolff
乌尔利希	Ulrich	乌罗阿	Ulloa
西奥皮乌斯	Scioppius	希波克拉底	Hippokrates
西尔伯施拉格	Silberschlag	西塞罗	Cicero
希斯曼	Hißmann	肖特	Schott
休谟	Hume	修昔底德	Thucydides
薛莫林	Sömmering	雅各比	Jacobi

雅各布	Jacob	雅赫曼	Jachmann
尤里安	Jurian	约伯	Hiob
约翰二世	Johann II	泽勒	Selle
朱庇特	Jupiter	措尔讷	Zöllner

后 记

即便是在建构其庞大的批判哲学体系的年代里，康德的广泛兴趣也依然没有受到限制，而是继续涉猎众多科学的领域：医学、天文学、历史、政治、法学和宗教学等等。这样，翻译者就有了苦头吃。他不得不追随着康德老人广泛的兴趣和广博的知识，到某个自己并不熟悉的领域里去弄明白康德那个时代的某种理论，或者去查找某个也许早已无人再使用的术语，有时为了查出一个单词，不知要翻阅多少参考书。若是写作，自然可以绕过去，但翻译却不能这样做。因此，这一卷的篇幅虽然是《康德著作全集》中差不多最小的，翻译却用了一年多的时间，也差不多是最长的了。

从内容上看，这一卷所包含的都是一些短文。文章虽然短小，却堪称精悍。《关于一种世界公民观点的普遍历史的理念》、《回答这个问题：什么是启蒙？》、《论永久和平》等文，都是康德哲学体系的重要组成部分，在历史上备受关注。几篇书评，使康德借评点他人思想的机会表明了自己的思想，而如《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》等论战性文章，则使康德借捍卫自己思想的机会从不同角度对自己的思想进行了阐发、补充和澄清，对理解康德的那些大部头著作亦颇

有帮助。

本书的翻译，得到了中国人民大学“985工程”哲学社会科学创新基地的经费支持。

李秋零

2008年9月26日

于中国人民大学人文楼

[General Information]

书名=康德著作全集 第8卷 1781年之后的论文

作者=李秋零主编

页数=481

SS号=12654961

出版日期=2010.04

出版社=北京市：中国人民大学出版社

SSLIB-JPG=<http://png2.5read.com/image/ss2jpg.dll?did=b56&pid=26055F7DF5F7BA1FC6128B288B47837BD8B9F8CD2D0822C9B54D23C388BF90C2C9C2F355FE0A04D21B082C89FBFC6E2FEBD03397CDC229129B8BB692B76A5BCC7D6447520B7D97F50CA3A30180E665D412B0EAA645DF980F28CC1C94F5FA117D6FB9B071006B464CB4ECACB36B470E16A099&jid=/000001.jpg>