

世界名人传记丛书

·SHIJIE MINGREN ZHUANJI CONGSHU·



康德传



〔苏联〕阿尔森·古留加著

商务印书馆

84112

E575.3
14



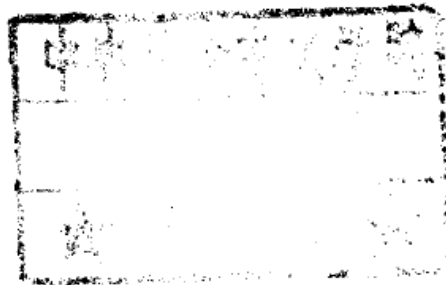
世界名人传记丛书

康 德 传

〔苏联〕阿尔森·古留加 著
贾泽林 侯鸿勋 王炳文 译



200023312



商 务 印 书 馆

1992年·北京

世界名人传记丛书

康 德 传

〔苏联〕阿尔森·古留加 著

贾泽林 侯鸿勋 王炳文 译

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

新华书店总店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

ISBN 7-100-01424-7/K·305

1981年7月第1版

开本 850×1168 1/32

1992年9月北京第2次印刷

字数 240 千

印数 4 000 册

印张 10 1/8 插页12

定价: 7.70 元

《世界名人传记丛书》出版说明

广大读者,特别是青年读者,爱读传记书,渴望从中吸取营养,鞭策和激励自己的人生,世界名人传记更是青年们钟爱的读物。这些名人都是历史人物中的佼佼者,他们中的大多数都曾站在时代的风口浪尖上奋力拼搏,或以其深邃的思想睿智推动了世界文明的进步,或以其叱咤风云的政治生涯深刻地影响了历史的进程,或以其在自然科学领域的巨大成就造福于人类,但任何名人或伟人都与普通人一样受到历史的局限,存在着这样或那样的不足。

商务印书馆历来重视传记书的翻译出版工作。80年代以来,此项译事更加有计划地进行,在翻译界和读书界的鼎力支持与协助下,已经以专著或通俗读物单行本形式出版百余种。但由于这类传记过去以单行本印行,难见系统,不便于读者研读查考。因此,我们决定先从过去已出版的这类书中,选择各个时代、各个国家、各个民族中有代表性的名人的传记编印成这套《世界名人传记丛书》,今年出版丛书第一批,计20种,以后将逐年增补,以期在若干年后,形成一个蔚为大观的完整系列。由于现系采用原纸型印行,译文未能重新校订,体例也不尽统一;原来译本可用的序跋均予保留,个别序跋有所修订。今后增补的新译本,我们当力求其更富于科学性和知识性,保持现有选本内容翔实和文字生动的特点,从而更好地满足读者的需要。

商务印书馆编辑部

1992年5月



Hand

目 录

作者的话	1
第一章 启蒙运动的成果	4
第二章 确实符合人的需要的科学	45
第三章 理性的自我批判	92
第四章 人格的思想	141
第五章 真、善、美	179
第六章 信仰、希望、爱	214
第七章 永久和平论	245
代结束语	289
康德生平和活动年表	311
补白：中译本和参考书目	314
简要书目	315
译后记	317

作者的话

哲学家一生的标志就是他的那些著作，而哲学家生活中那些最激动人心的事件就是他的思想。就康德而言，除了他学说的历史以外，他自己就再没有别的传记。他的一生几乎全是在一个叫哥尼斯堡的城市里度过的，他从来没有越出过东普鲁士疆域一步。他既不追逐功名，也不攫取权力，无论是公务还是爱情都不能使他受到无端的烦扰。他一辈子没结婚。

康德的外表生活，秩序井然，千篇一律，比起从事这种工作的其他人来，显得更为单调刻板。然而他的内心生活，他的精神生活却与此迥然不同。在这个领域里，他的成就是惊人的。他的头脑里涌现出许许多多震撼人心的思想，这些思想不断巩固和加强，同另外一些思想进行殊死的搏斗，其中有的遭到毁灭，有的在斗争中升华。他的思想在世界各个角落漫游，希求超脱尘世的束缚，试图洞察浩渺的宇宙。他的思想钻进人类灵魂的深处，力求认识自身。他的思想紧张而激越。

形形色色的现代哲学思想在不同程度上几乎全都渊源于康德。他的思想虽然经受了种种改造，但却依然保持着生命力。了解康德的学说，对于学习哲学是最好不过的开端。他将教会你独立地进行思考。

人们把康德比作苏格拉底，因为他的哲学富有人情味。埃利亚的智者第一次把哲学从天上降到了人间，使它扎根于大地，抛开宇宙而去研究人。人的问题对于康德是一个首要的问题。他虽然没有忘掉宇宙，而人对他却是最重要的。在思考存在和意识的

规律时,康德的目的只有一个:使人能够变得更富有人性,使生活得更美好,使人幸免于无谓地抛洒鲜血,不再受愚妄和幻想的摆布。康德要使一切事物都恢复其本来面目。

康德根本不是一个弃绝尘世的隐士。他本性并不孤僻,他的教养和生活方式都是富有人情味的。他之所以给人们造成那种印象,完全是由于哲学从他早年起就成了压倒其他一切兴趣的对象。而他又能够做到把自己的毕生精力全都奉献给这一事业。对于他来说,生活就意味着工作,劳动就是唯一乐趣。康德的一生是言行一致、信念和行为统一的典范。他死时问心无愧,确信人的义务业已完成。

从童年起,这位未来哲学家就体质单薄,人们预言他将短命而不会有大的作为。但他却度过了漫长而充满创造活力的岁月,而且从不生病。这些他是全凭自己的坚韧毅力来达到的。他给自己规定了一套严格的作息制度,始终不渝地坚持了一辈子,并且取得了异常的效果。康德造就了他本人。在这方面,他是无与伦比的。

康德毕生都在追求真理,而真理乃是一个过程。康德无须把这些话挂在口头上,而是一丝不苟地身体力行。他从不自满自足,从不以为他把一切事情都已做得完满无缺、达到顶点。康德不断改进他的学说,使它更精确,更臻于完美。康德的一生是精神世界不断发展的一生,永远探索的一生,直至晚年,到他不能驾驭自己的思想的时候为止。

读康德的书是困难的,理解它尤其不易。然而一旦读懂他的思想,你就会愉快无比,心满意足。辛勤的汗水将得到丰硕的果实,花费的精力将得到双倍的报偿。有的作家,尽管语言通俗易懂,但讲的话却索然无味,空洞贫乏。康德的表述之所以艰深难懂始终是同问题本身的难度有关,而这往往又是由于他是第一个接触这些问题的人。康德对简单的事物,表述得深入浅出,可以说是十分

精采的。

为康德写传记，是哲学工作者的一件光荣而又责任重大的事情。何况在康德学说和俄国古典作家的丰富思想之间还存在着极其深刻的联系。只要举出陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰两个人的名字就够了。他们跟康德一样，为人的命运而激动不安，他们跟康德一样，目睹了同人的命运息息相关的种种矛盾、冲突和激变。

托尔斯泰对黑格尔极为冷淡，对康德却十分热衷。他确信他们两个人的观点是一致的。他搜集并出版了康德的格言。他曾说过：“康德的一生始终给我留下深刻的印象”。有人曾问过托尔斯泰：“康德的哲学是常人所能理解的吗？能否用通俗的方式来阐明它？”他回答说：

“如果能通俗地阐明他的哲学，那该是一件多么有意义的事情呀。不知西方是否有人做过这种尝试。应当说，这样做是非常需要的。”

本书并不奢望于对康德的哲学做出面面俱到的考察和一无遗漏的探讨，本书仅在于叙述他的一生。但是康德除了他的精神历史以外，就再没有其他传记了。因此撇开哲学来谈他的一生是根本不可能的。作者意图只谈主要的东西，并在材料允许的范围内尽可能谈得充分一些。如果本书并不能到处都做到这一点，敬请读者见谅。

第一章 启蒙运动的成果

要勇于运用你自己的聪明才智

康 德

按照惯例，我们叙述康德的一生要从叙述他生活的那个城市的历史开始。哲学家的那些严密的学说仿佛是用这个城市的花岗石砌就的，从弥漫在这个城市的空气里，你似乎能嗅到他那生气勃勃的创造气息……

维斯拉河和涅曼河之间的这片土地，自古以来就是自称普鲁士人并信奉多神教的波罗的海部落聚居的地方。征服者带来了基督教。十字军东征失败以后，德意志骑士们就来到离他们比较近的东方——波罗的海沿岸。条顿骑士团几乎在整个十三世纪里都在为征服这块普鲁士属地而战斗。

1255年，在普里高里河口处修建起一座城堡。为了纪念一度参加过远征的盟友捷克国王奥特卡尔二世，骑士团把城堡命名为国王之山——哥尼斯堡。捷克军人则按照自己的叫法，把它称作克拉洛维茨。

市民阶级开始在城堡周围定居下来。后来出现了三个市镇：最老的一个叫阿尔特施塔，它东边的一个叫廖勃尼赫特，南边的河中小岛上的一个叫作卡纳伊普赫夫。市镇之间通商、竞争、斗殴，有时在它们之间甚至燃起战火。只是到了1724年它们才合并为一个城市。康德与哥尼斯堡城同岁。

城堡与其说象宫殿，不如说象堡垒。城堡是不同时期按不同

风格建造起来的，四四方方，城堡里边十分宽阔，有为数众多的阅兵场、住宅，还有当时德国最大的一所宏伟的莫斯科式的大厅，尖塔高高耸起，起初用于军事，后来成为火警了望塔。

市民来自德国各个角落。自从欧洲被宗教纠纷弄得四分五裂之后，这里也出现了异邦人。在被征服的土地上，生活充满了惶恐和不安，总是紧张异常，有如临战前夕。艰苦的自然条件，也要求人们付出繁重的体力劳动，要求人们有坚韧不拔的精神。沼泽地不适于放牧，严冬对农作物十分无情。生活教育人们要付出更多的劳动和养成严格的纪律。

宗教改革运动开始之后，全国很快都信奉了路德教。骑士团这时已经分崩离析，在它的东部产生了普鲁士公国。十七世纪初，普鲁士和勃兰登堡选帝侯国合并为一个统一的国家，从1701年起开始叫王国。它的首都是柏林；而哥尼斯堡则是其最大的一个城市，东部的中心，处于孤零零的地位，受波兰国王的管辖。

哥尼斯堡很快就繁荣起来，成为一个活跃的港口和连结西欧和东欧的桥梁。这里手工业和商业日益兴旺。出现了第一所大学（“阿尔伯尔金纳”^①），波罗的海沿岸各地的青年学生云集此地，为的是能够在这里受到高等教育。这里驻有强大的边防军，按当时的风俗，他们不驻在兵营，而是宿营在居民家里：大街上军人总是熙熙攘攘，川流不息。

军人多如牛毛是普鲁士各个城市的特点。按人口计算，普鲁士在欧洲占第十三位，而按军队的人数计算，却占第四位（仅次于法国、俄国和奥地利）。年轻王国的武器装备超出了它的负荷能力。要使一个小小的王国保持一支很大的军队，非增加赋税和勒紧裤带不可。除了军人的英武之外，节俭被认为是普鲁士的第二种

^① 阿尔伯尔金纳——Albertina，哥尼斯堡大学的别名。——译者

美德。威廉女公爵曾经描写过她父王腓特烈·威廉一世宴会的穷酸相：赴宴者离开餐桌时仍然饥肠辘辘，腹中空空，军队和经济是宴会的唯一话题。“丘八国王”对军队的兴趣明显压倒对经济的关心：他虽吝啬成性，却不惜用巨款来豢养一支由从世界各地搜罗来的“身材魁梧”的勇武之辈组成的近卫军团。其中一个爱尔兰人，他是用了九千塔列尔（大大超过哥尼斯堡大学一年的预算）的高价买来的。国王在其它方面却省吃俭用。譬如，在装饰方面，取消了价格昂贵、式样笨拙的假发，男人一律把头发束成一条辫子，这一做法迅速传遍了整个欧洲。国王本人从来只穿军装（这也是一种新的套套）。普鲁士国王对科学费用也极为吝啬：他实际上关闭了在他前任时期由莱布尼茨建立起来的柏林科学院。

腓特烈·威廉一世在德国哲学史上以这样一点而著称，就是他曾用绞刑来威胁克利斯提安·沃尔夫，命令他必须在四十八小时之内离开普鲁士国土：因为有人向他告密说，这个否定自由意志的自由思想家的学说，似乎是为士兵开小差辩护的。腓特烈·威廉一世对莱布尼茨十分轻蔑。在他看来，“这家伙”甚至连站岗都不配。有一次，正值国王心情舒畅，遇上了哲学家艾德尔曼，他赠给艾德尔曼一个古尔盾^①；这位思想家曾想回赠国王两个古尔盾以为报答，幸好他及时醒悟过来，这样做可能招致一顿鞭笞。“丘八国王”所进行的唯一一次科学实验，就是试图使他的那些身材魁梧的近卫军生出的后代也能个个身材魁梧。他专门挑选了一些身材高大的女子做这些人的配偶。他的这种实验当然是枉费心机的。按照国王命令举行的唯一一次大学辩论会，讨论的题目却是：“所有学者都是饶舌鬼和糊涂蛋”；国王的笑话传遍了整个科学院。腓特烈·威廉一世在所有书籍中间只承认圣经和军法条例。他最喜

^① Gulden——德荷两国的一种货币名称。——译者

欢的一句口头禅是：“朕乃君王，故应为所欲为。”

跟常有的情形一样，腓特烈·威廉的儿子和他父亲正好相反。这位太子热衷音乐，能谄几句诗，喜爱法国文学和哲学。在普鲁士的生活使他无法忍受，在他准备逃往国外的时候，被抓住并监禁在堡垒中。人们当着他的面，把他的一个同谋者杀掉。他的追随者受到军法制裁并以叛逃罪名而惨遭枪杀。但是，乌云终于消散，他于1740年以腓特烈二世名义登上王位，在位四十六年。

其中前七年是在同奥地利的战争中渡过的。结果是普鲁士夺取了西里西亚，步兵和骑兵都得到了大大的扩充。国内并没有出现根本性的改革。弗兰茨·梅林曾写道：“腓特烈一上台就懂得，¹⁰按照普鲁士的惯例，每个普鲁士国王都应当一成不变地沿袭旧的作法；他之所以能够获得历史意义或历史名声（假如这里可以用这个词的话），那么这完全是由于：他从来不曾想到要叛逆潮流，尽管由于他的天赋才能和爱好的缘故，他比所有其他普鲁士国王更易于受到这种诱惑”。这位长笛吹奏者和诗人虽然曾把自己的军服称之为“白色殒衣”，然而却成了普鲁士军国主义的化身。这位《反马基雅维里》一书的作者，在登上王位之前写的论文中曾宣称君主是“百姓的公仆”，可是一旦王位到手，他就极力推行极权主义了。按本性他是一个伊壁鸠鲁主义者，可是他起的却完全是一个斯多葛主义者的作用。尽管他对法国的一切都崇拜得五体投地，然而他却不断地同法国打仗。

然而变化毕竟是有的。这位国王，哲学知识渊博，写过一些学术论文。这个自由主义者曾经说过一句不无风险的俏皮话：“如果真有万能的上帝，他就会饶恕我那颗有罪的心灵，假如我真的有这样的的心灵的话”。伏尔泰曾在腓特烈宫廷作客。从法国和荷兰被驱逐出来的拉·美特利则在柏林找到了栖身之所，他受到这位君主的优待，被委以宫廷官职。弗·梅林写道：“拉·美特利的庇护人

把他当做自己的御前医生。1751年,这位君主在追悼这位被判有罪的唯物主义者时说的那番动人的话,特别鲜明地表明,腓特烈的哲学修养之高,可能是当时任何一个德国人所望尘莫及的,包括当时正在攻击拉·美特利的年轻的莱辛在内。”普鲁士的专制主义成为一种“开明类型的”专制主义。启蒙运动的时代在这里也逐渐地开始了。

启蒙运动是任何一个摆脱封建生活方式的国家在其文化发展中所必经的一个阶段。启蒙运动从根本上说是民主性质的运动,这是一种有利于人民的文化。启蒙运动的主旨在于使所有人都受到教育和获得知识。复兴自由个性的理想成了普遍的原则。启蒙运动要求其参加者不仅关心自己,而且要关心他人,关心自己在社会中的地位。这个运动所依据的是社会性这一思想,最美好的社会制度问题成了其注意的中心。平等观念激动着人们的心;不仅在上帝面前人人平等(基督教的箴言),而且在法律面前,在他人面前也要一律平等。这种平等尽管是形式上的,然而对资产阶级法律秩序来说这已经是绰绰有余了。启蒙运动执拗地抓住形式权力的思想不放,认定这就是人道主义的保障。

启蒙运动把传播知识当成解决一切社会纠纷的灵丹妙药。知识就是力量,使一切人获得知识,使知识成为大家的共同财富,也就意味着把打开人类生存奥秘的钥匙交到人们的手中。钥匙一转,秘密宝库就打开了,一切财富就到手了。知识被滥用的可能性完全被排除了。早期的启蒙运动具有理性主义色彩,那是一个理性思维的世纪。然而失望却接踵而来。这时人们开始在“直接知识”、感性和直觉中寻找出路,而辩证理性的曙光却已在遥远的地平线上显露出来。然而当着知识的任何增长都仍然被看做是财富本身的时候,启蒙运动的那些理想便依旧是神圣的。

最后,启蒙运动的第三个特征就是历史乐观主义。前进发展

的思想是这个时代的一大成就。以往的时代从不考虑要为自己的存在辩护。古希腊罗马时代从不要求了解自己的先辈是谁,基督教把自己的出现归之于天意,甚至连充当两种先前文化冲突的仲裁人的文艺复兴时代都不把向前发展当作自己的任务,反而把返回到原始时代当作自己的目的。启蒙运动第一次意识到自己是一个新时代。这样一来它就接近于把历史主义当作一种思维方式。尽管不是所有的启蒙主义者都能够做到用历史观点来看待事物,但历史观点的根子却已深埋在这个时代之中了。

启蒙主义者同迷信、宗教狂热、宗教偏见和对人民的欺骗与愚弄进行了不调和的斗争。他们认为自己是理性的独特传播者,而其职责则在于擦亮人们的眼睛,使他们看清自己的本性和使命,改正人们的错误,推动他们走上真理的道路。

启蒙运动并不是同时发生的。封建关系的解体在不同国家是在不同时期出现的。荷兰和英国走在欧洲其他国家之前。接着是法国。德国的启蒙时代则是在十八世纪才到来的。同英法相比, 12 德国是一个落后国家,然而即使在这里,在封建制度的内部,新的资本主义的生产关系也已在逐渐形成。在德国经济中起主导作用的是农业,但就连它也受到了市场的影响。在城市里出现了资本主义的手工业作坊,商业日益发展。社会变革的形势到处都已形成。

国家在经济和政治上四分五裂是这一时期德意志民族历史发展的特点。德意志被分割成许许多多的诸侯国,因而不是一个统一的国家。德意志帝国虽然把全部德国版图几乎都包括进去(尽管东普鲁士名义上不属于它),但也形同虚设,每个诸侯国实际上都各自为政。奥地利曾想在德意志的事务中称王称霸。日益发展的普鲁士却成为它的一个危险的竞争对手。德意志的进步人士在思考自己祖国的命运时懂得,只有铲除封建秩序和使国家得到统

一才是达到繁荣富强的唯一途径。民族统一的思想在启蒙主义者的作品中成为一条主线,但在十八世纪,这种思想却从来也没有转化成为民族主义和沙文主义。一切民族都是平等的,正象一切人都是平等的一样,以“世界公民”自居,反对民族狭隘性和夜郎自大,在知识界成为一种时髦。

德国启蒙运动的哲学,其形成不仅受到社会进步的影响,而且也受到科学知识进步的影响。如果说德意志在经济上和政治上落后于英国和法国,但对于它的科学则不能这么说。十八世纪的德国,自然科学正处在高涨时期,经历着整个欧洲科学所特有的那种过程。积累了大量的实际材料(在先前时代已经得到了分门别类的研究),提出了要从这些材料的活生生的联系和发展方面来解释它们、来考察自然界的问题。这就为哲学的繁荣打下了基础。

最初起主要影响的是克里斯提安·沃尔夫学派。他在哈勒已经执教十七年,写了许多闻名欧洲的著作,然而“丘八国王”却命令他在两天之内离开普鲁士。哲学家深知这个国王的暴躁脾气,没有等到给他规定的限期,在收到国王命令十二小时之后就提前离开了他所在的那个城市。驱逐反而增加了沃尔夫的名声:他在马尔堡得到了第一个教授的位置(后来罗蒙诺索夫曾在这里听他的课)。伦敦和巴黎选他为自己国家科学院的院士。斯德哥尔摩和彼得堡聘请他去讲学,俄国当时正在筹建科学院,彼得大帝曾提议沃尔夫担任该院副院长,这位哲学家却婉言谢绝。即使在腓特烈·威廉一世给他恢复名誉之后,他也没有急于返回家园。只有新国王才做到了使沃尔夫重返普鲁士。威廉二世授他以宫廷枢密顾问的头衔,并给他以当时从未有过的最高薪俸——2000塔列尔。沃尔夫没有接受到京城任职的邀请,他要求重返哈勒。

沃尔夫重返哈勒变成了一次真正的凯旋。人们在城外很远的地方迎接他,自发地形成一次列队欢迎仪式。三个骑马的号手

为前导，紧跟着是五十名骑马的大学生，随后是一辆四匹马拉着的轿车，上面坐着枢密顾问沃尔夫和他的夫人，最后是该城著名人士和教授乘坐的车队。当浩浩荡荡的队伍来到市中心的时候，鼓号齐鸣；一整天音乐始终不断。

沃尔夫又走上了讲坛。奇怪的是：起初蜂拥而来的听众，却一学期比一学期减少。有一次这位声名显赫的讲演者终于不得不面对空空的桌椅。沃尔夫的崇拜者硬说，这不是失败的证明，而是胜利的标志：沃尔夫学说已经深深地扎根于德意志的教育，以致于无须乎再听他的课。沃尔夫的反对者则认为，沃尔夫的名誉已经扫地。这种人为地鼓吹起来的名声经不起时间的考验。

同莱布尼茨相比，沃尔夫提供的新东西很少，而且许多思想被他表述得极为简单化和肤浅。“浅薄”一词往往成为沃尔夫式的目的论的别称。沃尔夫关于最终目的的学说，则浅薄得出奇。

沃尔夫的功劳在于他把莱布尼茨哲学系统化了，他在德国第 14 一次创立了包括哲学知识各主要领域在内的一个体系。他还第一个创立了哲学学派。沃尔夫学派做了许多传播科学的工作。他们的学说博得了“通俗哲学”的名声，因为它是为广大读者而写的。沃尔夫学派人士相信，普及教育很快就能解决当时的全部尖锐问题。在他们身上，崇拜理性同虔信基督教结合在一起，他们竭力给后者以“理性的”解释。柏林是“通俗哲学”的中心。当时甚至出现了“柏林启蒙运动”这样的术语。

在德国启蒙运动中，除了沃尔夫学派，还有另外一派，这一派同人民对社会压迫的反抗相联系，对正统教会的教义抱敌对态度。自由主义思想运动的思想根源是斯宾诺莎哲学，它从十七世纪末就已经开始迅速地渗透到德意志来，尽管受到维护思想纯洁性的正统派和启蒙运动温和派的抵制。高等学府的大门对斯宾诺莎学说是禁闭着的。斯宾诺莎学派的书籍遭到焚毁，这些书籍的作者

受到迫害。这些书籍往往是不被人们注意的，有时则出自默默无闻偶而出现的一些作者的手笔，它们在人们中间引起一阵惴惴不安，然后很快就又销声匿迹。自由思想家的作品是以手抄本形式秘密传播的，有时广为人们所知，有时则局限于同这个运动有关的少数人的圈子之内。人们是在莱辛死后才知道他是信奉斯宾诺莎主义的。

德意志的自由思想家和他们的法国兄弟不同，他们小心翼翼地对待信仰上帝这件事。宗教的权威是根深蒂固的。在中世纪，宗教完全统治了人们的精神生活，强制科学和艺术为它服务，积极地干预政治。宗教改革运动，使得德意志在很大程度上摆脱了罗马教廷的统治，但是路德及其追随者并不赞同自由思想运动。新教正统派创造了他们的教义体系，起着从前天主教所起的那种作用。教会千方百计地控制全国的精神生活。在这方面，它得到当权者的全力支持。反对正统基督教的启蒙运动，大多都是在信教自由和创立“更好的”宗教的口号下进行的。

虔诚派是经过改造的新教的一个特殊的德国变种。这个运动是十七世纪末作为反对精神停滞和路德教派的退化堕落而出现的。虔诚派起源于大神学家雅可布·波墨。他的一个信徒，科维里努斯·库尔曼漫游四方，到处传播他老师的思想，结果被当做异端而烧死。他的另一个弟子雅可布·斯彭内尔比较走运：他成了新教再生派的创始人。虔诚主义者取消了繁琐的宗教仪式，转移了宗教的重心，注重内在信仰，注重对圣经经文的理解和个人行为。虔诚派后来产生出新的宗教偏执狂，转化为宗教狂热和极端禁欲主义。但是它在当时曾起过振奋精神的作用；启蒙运动的许多活动家后来转到虔诚派的思想立场上，发展了它的极端的、反教义的和反教权的倾向。普鲁士（首先是哈勒和哥尼斯堡）曾经是虔诚派的发源地。

* * *

1724年4月22日清晨五时，哥尼斯堡马鞍匠约翰·乔治·康德家中生了一个男孩。按旧普鲁士历法，这一天是圣伊曼努尔节，所以就给这个男孩取了这个名字，有“上帝保佑我们”的意思。

康德认为他的祖先来自苏格兰。但是，考证学家经过严格的考证，不久前断定，哲学家错了，他的曾祖父里赫特·康德具有波罗的海沿岸的血统，是普列库尔（位于现在的拉脱维亚境内）附近的人。按保存下来的文献判断，他的曾祖父并不会说德语。里赫特的儿子迁居美麦列，成了一个皮匠，并把他的手艺传给了自己的儿子约翰·乔治，乔治后来移居哥尼斯堡。里赫特·康德的两个女儿嫁给了苏格兰人，苏格兰血统的说法可能就是由此而来。未来哲学家的母亲安娜·列根娜是皮匠的女儿，娘家在纽伦堡。

这个男孩在城边小手工业者和商人中间长大，他所处的环境 16 是勤劳、忠诚和清教徒般严格的生活方式。在家里，他排行第四。安娜·列根娜一共生了九个孩子，其中有五个活下来了。伊曼努尔·康德有一个姐姐，两个妹妹和一个弟弟——约翰·亨利希。

伊曼努尔体质单薄。当时由于两个孩子已经不幸夭折，所以安娜·列根娜便竭尽一切可能，要使自己的这个儿子在体力和道德上都得到健康发展，想方设法来唤起他这个儿子的求知欲和想象力。康德在晚年时曾说过：“我永远不会忘记我的母亲。她在我身上培植了最初的优良品质，她用得自大自然的观念启发了我的心灵，唤醒并扩大了我的智力，她的教诲对我一生都有极大影响。”

约翰·乔治一家充满了虔诚派的精神。康德坚持认为：“人们对虔诚派可以说东道西，但虔诚派的信徒却是一些严肃而又超群出众的人。他们具有高尚的人类情操——稳重、乐天 and 任何欲念都破坏不了的内心宁静。他们既不怕困境也不怕压迫。任何纠纷

都不能使他们产生仇恨和敌对的情感。”康德曾提起过一件事：有一次，在两个手工业作坊（皮带和鞍具）工人之间发生了诉讼之争。他父亲也因此而蒙受很大损失，但他父亲却一次也没有对使他受害的人说过过火的言词。事实是否果真如此，很难断定。这里重要的是：康德把这件事看作是他——这个未来的伟大的道德学家接受的最初的道德教育课之一。他从父亲身上还继承了对劳动的热爱。

弗兰茨·阿尔贝特·舒尔茨牧师常去属于他那个教区的教民康德家中拜访。按他的建议，八岁的伊曼努尔被送进“腓特烈学校”学习，这是一所官立中学，舒尔茨恰好被任命为该学校的校长。未来的哲学家在这里学习了八年。他在拉丁文班上课。学习的主要科目有拉丁文（每周有二十学时）和神学（背诵教义问答）。康德因此产生了对罗马诗歌的感情和对宗教崇拜的外表仪式的反感。康德的
17 德的双亲希望他们的孩子将来做一个牧师，然而这个男孩却被拉丁文教师海登莱赫精采的讲课所吸引，希望作一个古文学学者。

“腓特烈学校”中那种教堂般的校规打消了他当牧师的念头。这所学校根本没有假日一说。课程虽然从早晨七点钟才开始，但是在六点钟以前学生就得守候在集合地点。早祷要进行半个小时，每堂课也都还要从祈祷开始。下午四点钟课程才结束。每周星期四和星期六要上数学、音乐、法语和波兰语。希腊文和古犹太文是必修课（包括在神学课中）。不设自然科学和历史课。体质孱弱虽说妨碍伊曼努尔的学习，但是他的聪明才智、极强的记忆力和勤奋则足以弥补这一弱点。除了毕业考试名列第二以外，每年考试他都名列第一。

1740年秋，十六岁的康德考进了大学。康德选择的是哪个系呢？这样一个简单的问题却很难回答，因为在现在保存下来的入学登记册中没有写明这位大学生属于哪个系。哥尼斯堡大学有四

个系，其中三个系，即神学系、法律系和医学系，被认为是高级的系，而哲学系则被认为是低级的系。按腓特烈·威廉一世的敕令，大学生只准在三个“高级”系之一学习（“丘八国王”需要的是报效国家的人，至于他对哲学的态度，那我们已经知道了）。最早的康德传记作家曾作过设想：康德按父母的意愿选的是神学系。但也有许多与此相反的证据。譬如首先我们可以看一看大学生康德特别对哪些课程感兴趣。中学时期对语言学的爱好，如今已被对物理和哲学的热烈兴趣所代替。当然也不能排除这样的可能，即康德选中的是医学系。因为后来他对这个领域表现出异常浓厚的兴趣，甚至还写过一本有关脑病的书。

他的这种新爱好应归功于另外一个人，这个人比弗兰茨·舒尔茨和海登莱赫对他精神发展有着更大的影响。这就是三十七岁就死掉了的马丁·克努真教授。如果他不是过早地夭折的话，他的名字很可能也会被列入德国哲学泰斗之列的。而今马丁·克努 18 真的名字之所以为人们知晓，却完全是由于他曾经是康德的老师。克努真二十一岁时就得到了教授职称。克努真虽然是一个虔诚派信徒和沃尔夫主义者，但却对英国自然科学的成就极感兴趣。康德从克努真那里第一次听到了牛顿的名字。康德在克努真的影响下，在克努真著述的帮助下，从大学四年级起就开始独立地撰写物理学著作。

但是写作进行得很慢。这不仅是因为缺乏素养和知识不足，还因为大学生康德的生活十分困窘。他考进大学之后就不再住在家里。这时他的母亲已经去世（她死的时候岁数并不大，当时康德刚满十三岁），父亲勉强度日。伊曼努尔经常中断学业。他不得不靠有钱同学的资助，遇到困难时只好领受他们在物质上的接济。据说，他常用一些格言来激励自己：“要使财物受你的支配，而不要使你受财物的摆布”，“不要绕着困难走，而要迎着困难行”。舒尔茨

牧师有时周济他，而经常资助他的则是从事皮匠手艺的娘舅。有一种说法，就是：康德第一部著作《论对活力的正确评价》的出版，大部分开销全靠他的叔叔里赫特资助。

康德写这本书用了三年时间，出书却用了四年时间。书的卷首标明是1746年，但这是开始付印的日期，该书印完则是在1749年。作者把样书分别寄给了瑞士学者和诗人阿尔勃莱希特·加列尔和彼得堡的数学家列奥纳德·艾列尔。这是我们所知道的康德的最初的邮寄活动。但并没有收到这两个人的回信。

这可能是该书的内容造成的。康德在他的书中想要对笛卡尔主义者和莱布尼茨主义者之间有关测量动能的争论作出裁决。按照笛卡尔，动能同速度成正比，而按照莱布尼茨，动能则与运动物体的速度的平方成正比。康德想要排解争论的双方：他建议在一种情况下，使用笛卡尔的公式，在另一种情况下，采用莱布尼茨的公式。可是在此之前六年，即1743年，达兰贝就已经解决了这个问题，他的公式是 $F = \frac{mv^2}{2}$ 。看来，康德并不知道这一点。

- 19 在科学史上，这类事情是常有的。半个世纪以后，黑格尔在答辩他的博士论文时断言：在火星和木星之间不可能有任何尚未发现的行星，尽管当时这颗行星即谷神星已经被发现了。康德的失误受到了莱辛的嘲讽：

康德要研究整个世界，
这显然是一种妄想；
他要测量活力，
可他本人却力不从心。

然而康德青年时期作品之所以值得我们重视，并不仅仅是因为这是他个人生活的一个插曲。它也成了科学发展史上的一个组成部分。现代天文学可能对康德关于三维空间和万有引力定律之



间的联系的论断感兴趣。看来三维观念是这样产生的：现存世界诸实体相互作用的方式是“作用力与距离的平方成反比”。康德无须对这一推断作出论证——让别人来做这件事好了。

从风格来看，康德的第一部著作也是令人感兴趣的。风格即人。康德的书不是用拉丁文而是用本国语言写的，而且是一篇绝妙的散文，极端清新而质朴。这本书散发着青春活力和充满着自信。首先映入眼帘的是塞涅卡的名言：“不要重蹈前人的复辙，而要走你所应该走的路”。康德是否选择了自己的道路呢？是的，他这样做了。“我已经给自己选定了道路，我将坚定不移。既然我已经踏上这条道路，那么任何东西都不应妨碍我沿着这条道路走下去。”在一本有关物理学的著作中，这种表白也许使人感到不合时宜。但它却是十分重要的：年轻的学者急于把那些使他深深激动的东西一股脑地倾吐出来。后来，他在写作上就严谨得多了，但是在这个时期，他之所以有这样的表现，完全是由于精力充沛，思想活跃，言词锐利。

康德的第一部著作乃是要把所有已经积累下来的种种偏见都带到理性法庭上接受审判时代的一个文献。权威被推翻了，新时代来临了。康德坚信，如果牛顿和莱布尼茨的权威有碍于揭示真理，那么完全可以勇敢地把它抛弃，除了理性的命令之外，不受任何其他观念的束缚。任何人都不能免于错误，每个人都有权利指出这种错误。一个浅薄的学者往往可能在某一知识领域中超过其他学者，但是后者知识广博的程度却可能远远超出前者。这是很能说明问题的。“伟大思想家白白浪费许多精力而不能达到的真理，却由我第一个发现了”。这位青年人写完这句话之后，自忖这是否过份狂妄？然而他很欣赏这句话，他保留了这句话，但作了一个说明：“我不想为这个想法辩护，但我也并不想把它抛弃”。事情就以这种妥协的方式结束了。

这个细节却非常重要。康德在他的第一部著作中不仅表现出追求真理的倔强态度，而且也表现出在两个极端存在的时候想把二者合理地调和起来的明显意图。在这里他是想把笛卡尔和莱布尼茨“调和起来”，在他成熟时期则想把两个主要哲学派别调和起来。揭示矛盾，但却对矛盾表现出一种容忍的态度，克服片面性和在综合业已积累起来的经验的基础上提出新的解决矛盾的方法，这样做并不是为了使矛盾的一方获胜，而是为了使矛盾双方得到调和——这就是未来批判哲学的中心意图之一。

康德在大学学习了将近七年。1747年他没答辩硕士学位论文就离开了他的故乡。但他走得并不远。在东普鲁士的三个偏僻角落，他给人家当家庭教师。起初在靠近古姆比年的犹德申村。康德在这里教安德施牧师的三个儿子。这里的老住户（立陶宛人）在1709年的毁灭性鼠疫之后所剩无几，从法属瑞士迁来许多移民。这位牧师是西里西亚人，他不得不求助于这位操异国语言的教民。康德看到，“不同民族的孩子”是可以友好相处的。在这里，他产生了对立陶宛文化的兴趣，这种兴趣伴随了他的一生。

1750年夏，康德转到该省的另一端，奥斯德罗德附近。这次他到了一个大地主的家里，要他教的也是三个男孩，休里增少校的儿子。其中最小的一个叫乔治·弗里德里希，他长久地保留着自己第一位老师的美好印象。是否由于受了康德的影响，这位未来的一家之主才产生了解放自己农奴的想法并在以后的年代里将它付诸实现？难以断定。但是，看来康德在自己学生的心灵里播下了健全理智和高尚情操的种子却是无可怀疑的了。

康德第三次当家庭教师是在凯瑟林伯爵家里。康德是住在吉尔西德附近伯爵的庄园里还是从哥尼斯堡乘车去城郊的城堡，对此康德传的作者意见纷纭。今天我们看到的康德最早的一张画像，就是出自凯瑟林伯爵夫人之手（见本书插页）。这位年轻貌美的女

人爱好哲学,有一种恶毒的流言蜚语,说她的这种爱好也传给了在他家当教师的哲学家。而且似乎在他们之间还产生了爱情。

康德在普鲁士的穷乡僻壤不仅取得了教学经验,他还取得了丰富的生活阅历,观察了人们的生活,熟悉了社会各阶层的心理。读书加上充裕的时间为他后来的学术活动打了下基础。康德回到哥尼斯堡时携带着有关天文学的大量手稿,其最初的名称为:《宇宙论或根据牛顿理论试论宇宙的结构、星体的构成和它们按物质运动一般规律运动的原因》。

1754年6月,哥尼斯堡周报分两期发表了康德一篇不长的文章,他在文章中宣布了这部书即将问世。这篇文章是按普鲁士科学院悬赏征文的题目写的,征文题目是:《地球是否从生成的时刻起就在由于绕轴旋转而日夜交替中发生过某种变化》。但是,康德对是否参加比赛,犹豫不决。奖金最后落到了某个来自皮萨地方的神父的手里,此人对所提出的问题做了否定的回答。可是康德却与这位不配受奖的人相反,得出了正确的结论:地球的自转由于受海洋潮汐的摩擦而减慢。康德的计算是错误的,但他的思想却是对的。

这一思想的实质是:由于受月球靠近的影响,海潮由东向西奔涌,即与地球旋转的方向相反,因而阻碍地球运动的速度。康德指出,如果把这种运动速度的延缓同地球旋转的巨大速度相比,把数量不大的海水同地球表面的巨大规模相比,那么这种阻碍作用简直等于零。但是从另一方面来看,这个过程是永恒而从不休息的,地球的自转是自由运动,这种延缓尽管极其微小但却得不到补偿的,如果说这种微小的变化是毫无意义的,对于哲学家来说这则是完全不能容许的。

1754年末,康德又发表了一篇文章:《关于从物理学观点考察地球是否已经衰老的问题》。地球不断衰老,康德对此毫不怀疑。一

切事物都在产生、发展和完善，然后走向死亡。地球当然也不例外。当问题涉及到具体的地质过程的时候，康德是非常慎重的：他批评任何仓促作出结论的草率作法，有这样一些说法：现在的世界和从前的世界不一样，旧有的道德过时了，让位给新的罪恶，伪善和欺骗取代了诚实，康德认为这纯属老生常谈。旧派人士喜好虚荣，似乎上天降福使他们生活在一个黄金时代，他们不相信即使在他们死后世界仍将象他们活着的时候那样美好。

康德的这两篇文章是他有关天文学著作的独特的序曲。那部著作最后定名为：《关于诸天体的一般发展史和一般理论，或根据牛顿原理试论整个宇宙的结构及其机械起源》^①。这部著作于1755年春匿名发表，并题献给国王腓特烈二世。

这本书命运不佳，它的出版人破了产，仓库被查封，该书没能赶上在春季博览会上出售。但并不能由此得出结论，说这种情况是造成康德（作为天体假说的创造者）的名字没有为欧洲公众所知晓的原因，而有些康德传记的作者恰恰就是这样说的。这本书终于卖出去了，而作者的名字也被公之于众，在汉堡的一家定期出版物上发表了赞扬的评论。

1761年，J. H. 兰贝特在他的《天文学信札》中重复了康德关于宇宙结构的思想；1796年，法国天文学家拉普拉斯提出了同康德假说相似的天体假说，而兰贝特和拉普拉斯却对自己的前人一无所知。所有这些都符合那个时代的特点：康德没读过达兰贝关于动能的著作，西方也没有听说过他的著作。

康德在着手阐述天体系统时有一点使他感到不安：怎样才能把它同对上帝的信仰协调起来？这位思想家坚持说：在宗教的要

^① 中译本题为《宇宙发展史概论，或根据牛顿定理试论整个宇宙的结构及其力学起源》，上海人民出版社1972年版。——译者

求和他的假说之间并无矛盾。同时，他又不能否认他本人的观点同古代唯物主义者（德谟克利特和伊壁鸠鲁）学说有某些相似之处。康德跟这些哲学家一样，认为自然界的始初状态是原初物质微粒和原子的混沌。伊壁鸠鲁关于原子由于重力而下沉的想法同牛顿的吸引理论很相近，而康德就是以牛顿这一理论为依据的。这位按虔诚派精神教育出来的人不得不辩解道：“即使在那些曾经博得人们赞扬的最荒谬的看法中，也总是可以发现某种真理的成分”。

十七世纪，自然科学家（包括牛顿和伽里略）都信仰天体起源于上帝。康德尽管极力同古代唯物主义者划清界限，但实际上他跟在笛卡尔之后却把自然科学的唯物主义原则应用于天文学。“给我物质，我将用它造出一个宇宙来，也就是说，给我物质，我将向你们指出，宇宙是怎样由此而形成的”。康德的这个公式有如一句箴言。这句话也就是康德这本书的中心思想。康德确实指出了我们的太阳系是怎样在简单的机械原因作用下由太初物质微粒的混沌中形成的。

康德虽然否认上帝是宇宙的创造者，但他仍然认为上帝是混沌状态物质的创造者，现有的宇宙结构就是由这些混沌状态的物质构成的（按力学规律）。康德对另一个问题即有机界是如何产生的问题却没有用自然科学的方式来加以解决。他问道，难道能够说：给我物质，我将向你们指出，幼虫是怎样产生的吗？这里由于对象的性质极端复杂和多种多样，所以一开始就会碰壁。对于说明生命的本质，力学规律是不够用的。这种想法是对的，但是年轻的康德在发表了这种看法之后却没有再去探索那种能够解决生命问题的自然方式。只是到了晚年，当他构思有关人脑的著作时，他才强调指出在有机体中起作用的是一种更为复杂的相互作用形式。

康德这本天文学著作依然保持着他在关于《活力》那本书中的洋溢热情。作者惊服于宇宙结构的奇妙，竭力用符合于那种诗情画意的手法来加以描述。因此他引用自己所喜爱的诗人——蒲柏、哈勒、艾迪生的诗句。他用自己的散文来同那些诗句相媲美。例如，康德要我们设想一下太阳的情景。我们将看到什么呢？“我们一眼就看到了一片火焰冲天的辽阔火海，看到了到处是狂怒的风暴，它比火海更加凶猛。当这些风暴在它们的海岸上兴起时，忽而把这天体的高原地带遮盖起来，忽而又使它们露了出来；已停止燃烧的岩石，从喷吐烈焰的火道中伸出了可怕的尖峰，它们或者被飘扬的火焰掩盖起来或者被它吐露出来，这就引起太阳黑子的时而出现，时而消失；浓厚的蒸气把火窒息，又因暴风升起而形成乌云，这种乌云又突然化为火流骤雨，向下降落，犹如汹涌的急流从太阳上陆地的高处直向燃烧着的深谷浇去；质点轰然破裂；物质成堆烧成灰烬，自然正在与毁灭作斗争；但正是这自然界自身在它最可怕的解体状态中给世界带来了美丽，给一切生物带来了好处”。^①风格即人，而年轻的康德则是一个启蒙运动者。他浸透了启蒙运动的精神。大自然令人惊奇的和谐和他的深刻洞察力，这二者结合在一起就产生了他那些热情奔放的词句。

但是风格的优美并没使他离开天文学问题这个主题。全书由三部分组成。第一部分带有序言性质。在这部分里，康德叙述了有关宇宙的系统结构的思想。不应把银河看成是天体没有一定秩序而分散地凑在一起的。银河系是集中而紧凑的，而太阳的位置则靠近它的中心平面。这类星体系统是很多的；无垠的宇宙，整个说来也具有系统性质，它的所有部分都是相互联系着的。

^① 参看康德：《宇宙发展史概论》，上海人民出版社1972年版第167—168页。——译者

康德那个时代已知六颗行星：水星、金星、地球、火星、木星和 25
土星。年轻的学者预言在上星后面还有一些未知的行星。在他生前天王星被发现了，十九世纪发现了海王星，二十世纪发现了冥王星。

该书的第二部分讲的是天体和宇宙形成问题。康德认为，为了说明天体的形成必须有下述条件：密度不同的基本微粒，吸引和排斥两种力量的作用。由于密度不同而引起物质的聚集，这样就产生了引力中心，密度较小的微粒则向引力中心聚集。微粒落到中心物体上去，使它燃烧并达到炽热状态。太阳就是这样产生的。康德对此作了生动的描述。

还有一种与引力相反的力，就是斥力，它阻碍微粒朝一个地方聚集。其中一部分由于两种相反力量斗争而产生旋转运动，这样就形成另一个引力中心——行星。行星的卫星也是这样形成的。在其他天体中，同样是这种力和这种规律性在起作用。“我们肉眼所能看到在遥远的太空深处的那些停止不动的星体，它们好象是极端分散的，它们就是太阳和某些类似太阳系的中心。所以这类比使我们深信这些星系同我们所在的太阳系一样，都是由充满虚空的基本物质的最微小的粒子以相同方式产生和形成的，而这个虚空就是神存在的无限范围”。

世界不是瞬间形成的，而是一个永恒的过程。这种过程一旦开始就永远不会停止。我们周围的自然界在达到现在这种完善水平之前，可能已经经历了千百万年。再经过千百万年，“许多亿年”，将形成新的世界。旧的世界在不断毁灭，正如无数生物机体在我们眼前不断毁灭一样。自然界是极其富饶而又挥霍的，不论极端微小的构成物还是复杂万端的构成物都在不断地产生和消灭。

康德认为宇宙在不断扩展。靠近宇宙中心的天体，比别的天 26
体形成的要早，但毁灭的也快。这时在其边缘一些新的世界正在形

成。康德也预言了我们太阳系的灭亡。太阳变得越来越炽热，最终将烧掉地球及其他卫星，把它们分解为最原始的成分，它们散布到空间中去，以便再次参加新的世界形成的过程。“我们在无限的时间和空间中看到大自然的火凤凰之所以自焚，就是为了从自己的灰烬中再次恢复青春”。

该书的第三部分是对“不同行星上居民进行比较的经验”。十八世纪有识之士都不怀疑在其他星球上有人居住（牛顿认为甚至太阳上也有居民）。康德确信宇宙中是存在着有理智的生命的，他唯一的一个保留就是认为这并不是到处都有的；正象地球上往往有不宜于居住的沙漠一样，宇宙中也有不宜于居住的星球。哲学家嘲笑那些认为所有天体上都有人的看法时引用一位讽刺家讲的故事：“那些生长在乞丐头上的虱子，长期以来一直把它们的住处当作一个无比广大的世界，而把自己看作是造化的杰作，后来其中一个意外地看到了一个贵族的头，它随即把所有的邻居叫在一起，狂喜地告诉它们：我们不是唯一的生物，你们看，这里有一个新大陆，这里住着更多的虱子”。

康德认为不应当抱任何成见。无限的造化是包罗万象的，创造出无穷无尽的财富，从能思维的高等生物到最受轻视的昆虫，哪一个都是不可缺少的，否则就会破坏整体的美。而人远不是最完美的，对此是不能心安理得的。难道生长在乞丐头上的虱子能够象亚历山大·马其顿那样给他的邻国造成那么巨大的破坏吗？

康德设想大多数星球都有人居住，即使有的现在还没有，将来也总会有人居住的。他惊叹地说：“不朽的精神在自己未来无限时间的延续中——即使死亡也不能打断这种延续，只是使之有所改变而已——将始终停留在宇宙的这一点上，即我们的地球上吗？……谁知道，会不会有那么一天，人类精神能就近认识一下宇宙那些遥远的星体及其卓越的结构，而那些东西不是早就从远处

引起人类的强烈的好奇心吗？也许为了这个目的，行星系还在形成一些星球，好让我们在地球上一定的可居时间终止以后，能到那里去找新的住所。谁知道，环绕木星运行的那些卫星会不会有一天为我们而发光呢？”^①

这是什么？这是对宇宙航行的预见呢还是试图把自然科学家的求知精神与教会司空见惯的教义结合起来呢？看来是后者。康德对自然科学深入钻研的精神是建立在虔诚派教育的牢固基础之上的。而把大胆的科学猜测与半神秘主义的悟彻结合在一起，这乃是那个时代的特征。我们请读者记住上面摘录的这段话：三十年后，康德在赫德尔那里读到类似的话时，他曾表示出极大的愤怒并狠狠地嘲笑了自己的这个学生。

然而这时引起他兴趣的问题是：距太阳远近会在多大程度上影响到生物的思维能力。康德设想，地球和金星上的居民如果互相交换居住地点，就不能不造成双方的死亡：组成地球居民的身体的物质，是与一定温度相适应的，在受热更大的条件下，他的机体就会枯干和挥发。而金星上的居民在较冷的天空地区则会冻僵，以致于丧命。木星上居民与地球居民不同，他们的身体应当是由更轻巧、更灵活的物质组成，太阳产生的任何微弱的刺激，都会使他们的身体像其他星球上的机体一样地运动起来。康德由此引出一个普遍规律：行星离太阳越远，各种不同行星上居民的构成物质就越是轻巧和纤细。

而精神能力强弱同肉体活力的强弱有关。如果肉体中流动的只是浓厚的体液，如果活纤维的韧性减弱，那么精神能力也将衰退。由此而得出一个新规律：能思维的物质，他们住的地方离太阳越远，他们就越高级，越完善。人类在各种生物的总的序列中居于

^① 参看康德：《宇宙发展史概论》，中文版第223—224页。——译者

28 中等地位,处于完善过程两极之间。如果木星或土星上存在着理性生物这种想法使我们产生嫉妒感,那么当我们看到金星和水星上的居民处于更低级阶段,就会使我们恢复心情的平静。哲学家赞叹地说,这是一种多么奇妙的情景啊。一方面,能思维的生物可能会把格陵兰人或南非霍屯督族土人看作牛顿,另一方面,能思维的生物在看到牛顿时却可能象我们看到猢猻时所感到的那种惊奇一样。

当你读到这些段落的时候,你会联想起伏尔泰的《显微镜》。这篇哲学小品的主人公是天狼星系的居民,他的身材比人类高二万四千倍,他在宇宙中漫游时带着天狼星上的侏儒,侏儒的身材比人高一千倍。他们终于降临到地球上,地球对他们来说显得格外的热。天外来客借助显微镜费了很大力气才找到了地球上的理性生物,一同他们(即天文学家莫泊丢为首的法国科学考察团的成员,他们正在测量子午线)进行交谈就立刻发觉他们愚钝得简直不可救药,虽然这种愚钝并不妨碍他们获得某些准确的科学知识。

如果《显微镜》不是在《宇宙发展史概论》之前三年发表的,人们就会以为伏尔泰是在抄袭康德的作品。在伏尔泰的哲学小品中也提到“吸引和排斥”以及英国人德尔格姆的名字。康德认为德尔格姆的著作第一个赋予他以宇宙系统结构的思想。然而这些巧合毕竟不是偶然的。受到腓特烈二世庇荫的伏尔泰,五十年代初曾住在普鲁士。《显微镜》不仅讽刺了形形色色哲学学派的烦琐哲学,也嘲笑了“柏林启蒙运动”的某些特点。对天文学感兴趣在当时是很普遍的事。巴黎的莫泊丢曾被请来领导普鲁士科学院。康德虽然没有到过柏林,但他却生活在来自首都的精神氛围之中,他的著作体现了其积极的与消极的影响。所以《显微镜》在今天看来则有如是对康德著作某些章节的嘲讽。然而康德的作品毕竟比那些今天已被遗忘了的作品要好得多。那些作品在他们的时代虽然曾经风

靡一时，然而同康德著作相比，其空幻思辨的性质不知大多少倍。²⁹譬如兰贝特的《天文学信札》中就曾断言理性最高的生物居住在彗星上。

《宇宙发展史概论》中的许多看法(即使那些严肃的地方)今天也已经过时了。现代科学既不能赞同关于太阳系是由冰冷而分散的物质微粒组成的基本假设,也不能认可康德企图论证的一系列其他原理。但是,主要的哲学思想——历史主义、发展思想——仍然是无可非议的。恩格斯写道:“康德关于目前所有的天体都从旋转的星云团产生的学说,是从哥白尼以来天文学取得的最大进步。认为自然界在时间上没有任何历史的那种观念,第一次被动摇了。直到那时,人们都认为各个天体从最初起就始终在同一轨道上并且保持同一状态;……康德在这个完全适合于形而上学思维方式的观念上打开了第一个缺口”。^①

* * *

为辩证的宇宙观铺平了道路的天文假说的创造者,由于两本书和两篇独创性文章而引人注目的作者,这时还只不过是一个大学里的学生,确切地说是一个候补生(现在在德意志民主共和国和在德意志联邦共和国仍然把那些听各门课程但却没有正式修完高等教育的人叫作候补生)。康德把做一个大学教员当作自己的理想。在做家庭教师的那些年代里,他有了一点积蓄,这对于取得讲师职位是必不可少的。除此而外,关键则在于取得学位。

康德满三十一岁之前不久,1755年4月17日,向哲学系呈交了一篇硕士论文,题目是《论火》。这是用工整笔法写就的一部十二页的拉丁文手稿。硕士论文没有经过答辩,其作用是取得参加考试的

^① 恩格斯:《反杜林论》,《马克思恩格斯选集》,人民出版社1972年版第3卷,第96页。——译者

30 资格。论文被采纳了,四个星期以后康德通过了口试。最后,于6月12日,举行隆重的授学位典礼,康德正式晋升学位。哲学系主任发表了有关希伯来语言学问题的讲话之后,康德用拉丁文做了讲演,在讲演结束的时候,他向为他打开了通往科学大门的学术界表示感谢。

但这并不等于他已被接受为该系的一个成员。硕士(或博士——这两个名称含义是一样的)要想取得教课的权利,他还必须再通过一次论文评论会。在评论会上要进行答辩。因此在有关康德第二篇论文答辩的公告中曾经写道:“经哲学系批准,哥尼斯堡的伊曼努尔·康德硕士,于1755年9月27日从八点到十二点在本系当众进行为取得在本系执教职务的论文答辩,论文题目是:《对形而上学认识论基本原理的新解释》。由普鲁士的海里根伯尔城的神学候补生赫里斯托弗尔·阿弗拉姆·波尔哈尔特进行辩护,由哥尼斯堡的神学学生约甘·哥特弗利特·麦列尔、哥尼斯堡的法学候补生弗里德里希·亨利·萨姆伊尔·里齐乌斯和哥尼斯堡的法学候补生约甘·林戈尔特·格鲁别进行提问”。辩护人由赞同论文作者观点的人来担当。在答辩中,辩护人起着重要作用。该论文曾以波尔哈尔特的名义呈献给东普鲁士总督列瓦尔德。

答辩会按时举行,康德被授予讲师职称,即编制以外的教师,其薪俸由学生方面负担。论文通过不久,康德便以讲师身份初次登上讲台。但是由于“阿尔伯尔金纳”的教室不够用,所以许多讲师都在家中授课。康德当时住在基波克教授家里,教授有一所房子可供讲课用。我们这位新任讲师就是在这里讲授他的第一次课程的。听众很多,屋子容纳不了,学生们只好站在阶梯和走廊上。康德颇有点紧张,第一节课讲得简直听不清楚,只是到了第二节课,他才镇定下来。康德延续了四十一年之久的教学活动就这样地开始了。

31 半年以后,他就为取得编外(即无薪俸)教授而努力奔走了。这

是毫不奇怪的：他的老师克努真在二十一岁时不就得到了教授职位吗？而且直到去世为止，他不是已经当了五年的教授吗？1756年4月，康德致函腓特烈二世，申请递补一个空缺的教授职位，为此他按当时规定用拉丁文写了第三篇论文（《物理单子论》）。论文倒是通过了（答辩时的提问者之一是十六岁的大学生鲍罗夫斯基，后来他成为康德传记的作者），尽管论文得到赞许，然而却一无所获，因为当局取消了补缺制。康德成为一位教授是十四年以后的事。

在任教的第一个冬季学期，他讲授了逻辑学、形而上学、自然科学和数学。后来又加上了自然地理、伦理学和力学。康德在做硕士的那几年不得不同时教四种到六种课程。他每周的课时最少有十六小时，而最多则高达二十八小时（包括为数不多的实验课）。下面是他最繁忙一天的课程表：从八点到九点——逻辑学，从九点到十点——力学，从十点到十一点——理论物理学。午饭后，从二点到三点——自然地理，从三点到四点——数学。

康德曾抱怨说：“我每天都被束缚在讲台上，而从一节课到另一节课，我简直是在受折磨”。他在五十年代后期几乎什么东西也没有写，这是毫不奇怪的，讲课占去了他的全部时间和全部精力。但是并不富裕的生活总算是有了保障。讲师已经有能力负担一个仆人的工资了。他雇用了一个名叫马尔丁·兰培的退伍军人。

自然地理是康德最喜爱的一门课程。他说，地理是历史的基础。康德是第一个把地理作为独立课程讲授的。其他课程，他是按已有课本（虽然愈到后来，他愈是按自己的想法给予解释），然而地理却既没有教科书也没有综合性著作。康德也无法用从实地旅行中所获得的观感来加以补充。但他精采的讲解却弥补了这些不足之处。

极强的记忆力，生动的想象力，对一切细微末节的留心 and 善于从这些细微末节出发塑造完整的形象，所有这些都使他能够生动 32

而准确地描绘出异邦的情景。康德虽然足未出户，但他却似乎漫游了环球，远涉重洋，跨越荒漠。作为一个地理教师，他虽然从来没有看到过高山，然而却能对高山作出引人入胜的描写，好象他真的攀登过人迹罕到的峰顶。

“我从各种各样的渠道吸取知识，查阅了各种资料，浏览了对一些国家的最可靠的描写”。当然这些渠道往往是相当有限的，见闻也缺乏可靠性，记述也不够完整。

下面就是康德能够讲给自己听众的有关俄罗斯的全部情形（按正式出版的文字）：“这个国家的亚洲大陆部分，从地理学上看，不同于欧洲大陆，正如格麦林所设想的，其自然边界就是叶尼塞河，因为在这条河以东，地表状况整个改观，到处山峦起伏，生长着完全不同的植物和动物。伏尔加河里的大白鲢鱼为了能够沉入河底就吞吃石块来加重自己的体重。鲟鱼和鲤鱼不同的地方就在于鲟鱼的味道更加鲜美。在特罗伊则—谢尔盖耶夫教堂里和在基辅地区有一些经久不腐的尸体，人们认为这乃是伟大的殉教者的尸体”。

关于西伯利亚，康德也有一些类似的描写。他断定，世界上任何地方再没有比这里更多喝酒的人（穆斯林除外，因为他们的宗教是禁酒的）。西伯利亚冬天大雪弥漫，人们走路时在脚上绑上两块长木板，他们不仅吸烟，而且还吃烟。康德把格鲁吉亚叫做“温室里的美人”。在他的想象中，在米格列里，雨总下个没完。那里的土壤十分松软，无须耕地即可播种。

还有一件趣事。康德虽然怀疑有象普林尼所说的那种一只眼一只脚的人，但对于说在福摩萨、加里曼丹和奥伦堡的密林中住着一些长着“猴子式小尾巴”的人，却深信不疑。出版康德地理讲义 33（在康德临终前，他当时已无法参与其修订工作）的出版社不得不对这些段落（这是十八世纪知识水平的标志）做出特别的说明。

然而这些并不是主要的。康德根据当时的各种见闻对地球表面状况，对植物群和动物群、对矿藏和居住在四块大陆（亚洲、非洲、欧洲和美洲）上各民族的生活，做了综合的描述。康德发现了信风和季风形成的原因。我们要预先提一句，彼得堡科学院在选举康德为其院士时首先考虑的恰恰就是他的地理著作。

大量自然科学资料虽然仍在康德的精神世界中占主要位置，但与此同时却出现了某种新的兴趣——对哲学的兴趣。康德的第一部纯哲学作品是他的学位考试论文：《对形而上学认识论基本原理的新解释》。康德在该文中对莱布尼茨提出的充足理由律进行了研究。他把事物存在的基础和对事物认识的基础区别开来，把现实基础和逻辑基础区别开来。以太的特性是具有一定速度的光的运动的真正基础。而对木星卫星的观察则为认识这一现象提供了根据。他指出：对这些天体的蚀所作的预先测算，在木星离地球最远的情况下，是比预先测得的时间要出现得稍迟一些。由此得出结论：光扩散是需要时间的，同时对光速度进行了测算。在这些论断中包含着后来二元论的萌芽：现实事物的世界和我们认识的世界，二者不一致。

康德把充足理由律用于说明人的行为。这样他便碰到另一个问题，即自由问题，这个问题使他终生不得安宁。这是又一个使康德不能漠然置之的问题，这一点在他叙述的方式上显示出来：按照严格格式（定义、论证和附释）写成的拉丁文论文中却突然出现了一段轻松的对话。沃尔夫学派的基提与科鲁兹哲学的信徒加伊在进行辩论。

我们还记得“丘八国王”是怎样解释沃尔夫学说的：意志自由若没有；那岂不是说，受审判的逃兵不能对自己的行为负责。康德对反对沃尔夫的科鲁兹说法作了叙述，科鲁兹的论据最终被归结为：如果一切都有可靠的根据，那么我们就不能给我们的行为

定罪,因为一切行为的唯一原因就是上帝;我们只不过是按照上帝的既定意旨行动而已。意志自由是同决定论不能相容的。

康德本人则认为关于一切都有一定根据的思想和自由并不矛盾。科鲁兹的意志自由意味着在没有任何足够依据的情况下全凭偶然来采取某种决定的自由。这种自由是掷骰子时骰子落地哪面朝上的自由,是走路时左脚起步或右脚起步的自由。康德所理解的自由与此不同,自由是对行为做出自觉的规定,是使理性动机服从于意志。这样一来,责任问题就成了责任能力问题,即有关意识明确性的问题。在神创造的世界里,恶是存在的,但罪责却完全要由人来负。在康德写的这段对话中,沃尔夫派人士基提说:“所谓自由地行动,就是按自己的意向(而且是自觉地)进行活动”。康德接着得出结论说:按意向去行动是不行的,因为这种意向可能把你引向任何方向上去;一切意向都是受自然界制约的,如果按意向行动,那他就仍然停留在动物水平上。

整个说来,当时他仍然坚持莱布尼茨—沃尔夫派的观点。尽管在某些重要细节上,他已经开始摆脱这种观点了。康德又是采取调和的办法,在这里他则想把莱布尼茨—沃尔夫的形而上学和牛顿的物理学调和起来。他不同意莱布尼茨关于先定和谐、关于肉体 and 灵魂这两个实体从一开始就注定要分别地、互不相干地起作用的学说。牛顿的相互作用的思想更符合他的心意。至于万物是和谐的并且都是向善的,康德当时对这一点是毫不怀疑的。

然而在另外一些人那里却产生了种种疑团。1753年柏林科学院宣告:征求有关亚历山大·蒲柏“一切皆善”这一论点的优秀研究著作。当时许多人把这种作法看做是针对莱布尼茨和沃尔夫的诡计。在崇拜法国的国王的庇护下,法国人占据了柏林科学院,他们把怀疑论的气氛带到了德国,但是他们却没有人敢于公开出来反对该科学院的创始人莱布尼茨的思想。因此,批判的对象就选中

了一个英国诗人，他在自己著名的诗作《试论人》中采用了莱布尼茨关于我们的世界是最美好世界的观点。科鲁兹的信徒莱因哈特得了第一名，他证明可能存在另一个就其完善程度来说比现存世界毫不逊色的世界。

事情并未到此为止，官方出面也解决不了问题。报刊上展开了辩论。后来大自然本身也干预了问题的讨论。1755年末发生了一起悲剧性的事件，它震动了那些过惯了平静安稳而又优越富裕生活的欧洲人。里斯本遭到了地震的巨大破坏。地震本来是常有的事，但这次却毁灭了一个正在蒸蒸日上的城市，欧洲大国的一个首都。

目击者怀着极端恐怖的心情回忆起地震发生时的种种细节。大海突然沸腾起来；巨浪涌上堤岸，吞没了停泊的船只，有的船只则被抛到了岸上。王宫被洪水冲垮，转眼之间就被淹没。教堂象纸牌搭起的房子一样化作瓦砾。土地被火焰所吞噬。顷刻之间，成千上万的人死于非命，千百万人变成残废和无家可归。

许多年之后，歌德在《诗与真理》中再现了那些日子人们精神失常的情景。“或许极大的恐怖从来也没有这样迅速和强有力地传遍人间。孩子们每当听到这个故事的时候都胆颤心惊。创造天和地的上帝，虽然曾被宗教描绘得那么智慧无边和无所不能，然而上帝并不是什么慈祥之父，它使无辜者和罪人一起遭到毁灭。年轻的心灵受到创伤，恐怖的印象破坏了人们心情的宁静，恢复这种宁静的任何努力都是徒劳的，如何看待这种现象，智者和科学家的意见纷纭”。

伏尔泰为这场从赫尔库兰努和庞培^①以来空前的浩劫写过一首题为《里斯本的毁灭或对“一切皆善”公理的检验》的诗：

^① 赫尔库兰努(Herculaneum)和庞培(Pompeji)是意大利的古城。公元79年8月24日维苏威火山喷发时被火山灰埋没。——译者

噢，您不要再来欺骗我们，说生活中一切皆善，
您为什么急于掩盖那可怕的毁灭，残垣断壁，瓦砾灰烬
坍塌的大理石下，
埋着妇女和儿童的尸骨
而你们却硬要说，那千百万个可怜的死者，
安睡在阳光和帐篷下。

36 难道这些灾难是至善的上帝所需要的吗？是对罪恶的一种惩罚吗？但是，请问里斯本在哪一点上不如伦敦或者巴黎呢？那些吃奶的婴儿又有什么罪过可言呢？伏尔泰无法找到答案，他只能对盲目的乐观主义观点给以辛辣的嘲讽。他在《老实人》这部小说中，对这种观点进行了彻底清算。小说的主人公在许许多多不断发生的悲惨遭遇中也经历了里斯本的毁灭，班葛罗斯作为一个先定和谐的拥护者，他的观点尽管没有发生任何改变，但读者却完全领会了伏尔泰的意图。康德当时不仅读了《老实人》，而且越来越喜爱这部小说。

但是当时他还是一个伏尔泰学说的信徒，里斯本地震虽然吸引了他的注意力，但并没有动摇他的信念。他就这场自然灾害发表了两篇文章和一本小册子。由于人们对所发生的事情十分关注，小册子没来得及装订成册，就印出一页卖掉一页。康德从博物学家的角度来阐述这一起人类悲剧。在叙述地震的历史之前，他预先做了一番说明，他说他这里所叙述的历史“并不是人们所经历的全部灾难的历史，也不是对横遭毁灭的村镇和生命死亡的简单列举。您必须运用全部想象力，尽可能想象一下那种震慑人心的可怕情景：大地在摇动，房屋在倒塌，地下水在喷吐，人们因面临死亡而感到恐怖和绝望，财产顷刻全部丧失。这样的描述肯定是令人感动的，有助于人们去做忏悔。但是我想还是由那种擅长这种描写的人去做

这件事吧。这里，我只想阐明大自然所做的一切”。

康德首先强调的是：地震是由于自然原因引起的。他建议读者做一个试验，把25磅铁屑和25磅硫磺加水混合起来，埋入地下一英尺，把表面夯实。几小时后，热气就会上升，地表就会产生震动，从坑中将喷出火焰。由此可见，只有从地质过程中才能找到使里斯本遭到毁灭的那场自然灾害的原因。而且，不仅一个里斯本，葡萄牙的其他城市也都或多或少受到地震和海啸的波及。所有这些都说明造成一个城市的毁灭并不是瞬间发生的事，而是经历了一个长期的自然过程。在整个十一月和后来几个月内，这种地震隔几天就发生一次，欧洲和非洲许多地方都能遥测到。这种震动并不是到处都会造成破坏，在一些地方甚至带来了好处。譬如，焦波里采的著名喷泉，曾有一段时间枯竭了，但后来却以双倍的力量喷射起来。因此康德的小册子中间有一章的题目就是：《论地震的益处》。他的启蒙运动的乐观主义精神并未动摇。他仍然站在沃尔夫学派的立场上，然而却对事物抱着一种相当清醒的态度。“人们孤芳自赏，以为自己就是上帝预先确定的唯一宠儿，似乎上帝只是为他才确立了制约世界的规律。我们知道，整个自然界都是上帝智慧和意图的产物。我们只不过是自然界的一部分，而我们却想成为自然界的全部”。

他用这样一段话来结束自己论地震的小册子：“充满美好激情的君主，人间的苦难促使他去解脱战争的灾祸，人们没有这些灾祸就已经痛苦万分了。他是美好愿望的象征，他给予人民的赏赐，人民是不会白白领受的”。一本自然科学性质的书，用这些话来结尾，不是令人感到有些意外吗？

但是，只要我们回忆一下这段话是在什么时代写的，我们会理解它的含意了。这是1756年的春天。欧洲空气中已经充满了火药味。尽管不是一个预言家，康德也已经感受到比葡萄牙地震

惨祸更大的流血事件已经迫在眉睫了。哲学家是在向自己的国王呼吁,要求他表现出理智。

然而,柏林却全力以赴地在准备着战争。在国际政治舞台上,
38 力量正在重新组合,正在进行一场“外交革命”。法兰西和奥地利这两个老对手这次却找到了共同语言,同英国结盟的普鲁士的兴起使他们双方感到惴惴不安。俄罗斯人、萨克逊人和瑞典人站在普鲁士的敌人那一边。力量的对比对腓特烈二世是不利的,然而前两次同奥地利作战的胜利冲昏了他的头脑,他首先发动了战争。

腓特烈当时并没有料想到,这场战争会持续七年之久,国家会遭到巨大破坏并且濒临于崩溃的边缘。1756年8月,他的军队顺利地夺取了萨克逊,并且进入了奥地利领土。胜利同失败交替发生。在罗斯巴赫附近打败法国人的那场辉煌的胜利,给腓特烈带来了民族英雄的荣誉(法兰西军队曾被认为是不可战胜的,莱茵河畔的所有德意志公国都十分惧怕法军)。俄罗斯是1757年夏参加战争的。8月末,列瓦尔德的普鲁士军团在格罗斯-耶戈道夫城下被击溃。但是阿波拉克辛元帅却放慢了推进的速度,后来则掉头转向库尔良京的冬季驻扎地。他可能是接到了来自彼得堡的密令,因为俄国女皇伊丽莎白·彼得罗夫娜这时病倒了,人们正在等待国家方针的变动。伊丽莎白病好之后,阿波拉克辛被撤职,费尔莫尔伯爵元帅接替他的指挥职务,他接到命令:立即进攻。可是这时敌方的军队已经撤离东普鲁士,正在为保卫波美拉尼亚而同瑞典人作战。

驻扎在美麦里的费尔莫尔,指挥军队抄近路朝哥尼斯堡进发,即沿库尔什森林和冰封的海湾前进。1月22日,俄国人进入东普鲁士的首府。参加这次进军的安德烈·鲍劳托夫叙述说:“大街小巷,家家户户的窗口和门口都挤满了数不清的人群。那情景异常动人,人们争先恐后都想瞧瞧我们的军队和军官。这时全城响起了

钟声，在所有塔上和钟楼上鼓声震天，号角长鸣，在部队行进时一直持续不断，所有这一切都使入城式显得隆重而盛大。

“费尔莫尔伯爵进驻了国王的城堡，并且就住在列瓦尔德元帅曾经下塌的地方。他在那里召见了哥尼斯堡的全体行政官员、贵族、著名的宗教界人士、商人以及城里其他名人。所有的人都向他致敬，向俄国女皇表示顺从，并请求伯爵维持城市的良好秩序，这一请求得到了伯爵的允诺”。³⁹

这样一来，俄罗斯帝国的版图中就出现了一个新的行政单位。1月24日，哥尼斯堡向女皇宣誓，表示效忠于她。神父宣读德文誓词时，所有参加者一起跟着诵读，然后在宣誓书上亲笔签名。讲师康德也随同大学的教师们一起宣了誓。他象所有人一样保证“忠顺于全体俄罗斯人的、世界上最强大帝国的女皇伊丽莎白·彼得罗夫娜陛下及其皇位的伟大继承人彼得·费多罗维奇公爵，竭诚维护他们的崇高利益，不仅要及时把反对他们的任何消息上报，而且要采取一切措施来严加防范这类事件发生”。

各个城门和官厅悬挂的普鲁士的单头鹰徽换成了俄国的双头鹰徽。阔人的家中挂起了伊丽莎白·彼得罗夫娜的肖像。教堂里开始做感恩的祈祷。

十八世纪的战争，特点是几乎不触动居民。以往时代造成大规模流血事件的宗教狂热症已经消失，把斩尽杀绝当做取胜的手段，这时尚未出现。在战事进行时当然也会有杀人、暴力、放火和抢劫，但人们把这种情况同自然灾害等量齐观。在帝王之间争夺王位时才发生流血事件，对方才动用军队。官员们交出城市之后仍然保持着自己的官职，占领者仅限于索取军款，而城市生活则照常进行。在战争发生根本转折的时候，从前的君主重返家园以后，对于那些曾同敌方合作的人照例是不予惩罚的。腓特烈对那些曾经向伊丽莎白宣誓效忠的臣民表示不满的唯一方式，就是在战争过后

永远不许他们再在哥尼斯堡居住下去。

2月，从彼得堡传来女皇的命令，哥尼斯堡从前存在的那些“特权、权力、财产和法律”保持不变。保证信教、迁徙和贸易的自由，保证私人财物不得侵犯，等等。命令中专门有一条是关于哥尼斯堡大学的，该大学的经费不变，教师的薪俸不变，讲课享有充分的自由。“大学生照常上课，学制不变。其他所有的一切都一仍旧章”。

费尔莫尔元帅被任命为东普鲁士的总督。德国档案中有关俄国人进占哥尼斯堡是这样记载的：“费尔莫尔制止任何破坏现有秩序的事情发生，抢劫犯要枪毙。他带着自己的军官们（其中有很多波罗的海沿岸的人）莅临这所大学举行的专门仪式和康德的课堂，后者当时是一个讲师。康德有时给俄国军官们讲数学、筑城工程学、军事工程和火炮制造术。俄国女皇想要表现自己的宽宏大度，因此把权柄交给那些和善而公正的军官。费尔莫尔推行了这里未曾有过的新秩序——经常摆设俄法风味的筵席，举办大小舞会和假面舞会，年轻的康德曾经积极地参加过这些活动。哥尼斯堡为这种充满异国情调的活动所激动”。^①

遗憾的是，这段描写不是出自一个目击者的手笔，而是根据费尔莫尔家族的家谱写成的，因此并不完全可靠。因为，伯爵在哥尼斯堡驻留的时间并不长。他随军队转到了波美拉尼亚，那里是战事的中心。1758年夏天，在科斯特林附近的绰恩道夫发生了一场浴血大战。俄国军队顶住了腓特烈二世的进攻，而一年以后则在库涅斯多尔夫城下彻底击溃了腓特烈。1760年秋，俄国军队占领

^① 这段话引自德意志民主共和国出版的亚历山大·斯坦波克—费尔莫尔自传《红色伯爵》一书。这位作者是俄国统帅的直系亲属。他是伊丽莎白钦赐费尔莫尔的波罗的海大片领地的继承人，在国内战争时，他曾参加过冯·德尔·戈尔茨的白军。后来，由于丧失了财产，开头他曾做过矿工，以后成了一个左翼记者，而在第二次世界大战后，他则成为一个著名的社会活动家。

(虽然时间不长)了柏林。国王陷入对手的重围,包围圈本应尽快缩小,从而将他一举歼灭。但是同盟国军队行动迟缓,互相猜疑,腓特烈因而得以免遭彻底崩溃。

可是这时的哥尼斯堡却过着和平生活。刚被占领的地区,比起 41 俄罗斯一些中心省份来,情况更为有利。这里没有实行兵役制,军税负担也比较轻。起初动乱不断。有一次正值隆冬时节,传说腓特烈的军队已经打来,下达一道命令:所有住户都要准备好“炸药箱”——易燃物品,以便在撤退时放火烧城。居民有几天垂头丧气,然而这只是一场虚惊。当战事转到奥得尔方面去以后,俄国军队也把冬季驻扎地搬到维斯拉河对岸去,东普鲁士就成了一个遥远的大后方,以致于连战争的影子也从人们的记忆中消失了。

从彼得堡来了一个新总督——尼古拉·安德列耶维奇·科尔夫男爵,这是一个全靠裙带关系取得官职、智力平庸、喜怒无常的官僚。他把全部事务都交给下属去干,而他则整天过着花天酒地的生活。他非常富有,惯于过骄奢淫逸的生活。筵席不断,舞会一个接着一个。每次都要邀请大批俄国军官、地方显贵,甚至高级战俘参加,极度的挥霍使习于俭朴生活的哥尼斯堡人惊叹不已。从敌对的柏林请来一些剧团,晚会起初还仅仅是为总督的宾客举行的,可是到后来则发展成为给所有愿意出席的人演出歌剧。

安·鲍劳托夫写道:“从各地招徕一些最优秀的乐师,而且几乎每一次舞会都有新的乐师和舞蹈家出现。简单点说,人们在我们这里看到和听到的都是层出不穷的新玩艺儿,可以毫不夸张地说,普鲁士居民从他们王国建立伊始,在省城里不仅从未见过这般豪华的盛筵和纸醉金迷的景象,而且可能今后永远再也见不到了。因为普鲁士历代君主很难象我们科尔夫那样兴高采烈、豪华奢侈和富丽堂皇地过日子”。在这位总督的舞会上有一位雍容华贵的伯爵夫人夏洛蒂·凯瑟林,对康德格外垂青。而科尔夫则被她弄得

神魂颠倒。

42 随同这位总督一起从彼得堡来的还有省的公务人员——两个秘书，一个录事，几个文书和文书档案人员。他们的会议开得老长，但却忽略了一个重要细节：没有一个翻译，这些官员们对德语一窍不通，而当地人士则根本不懂俄语。总督科尔夫作为一个波罗的海沿岸的德国人对普鲁士王国的官方语言也所知甚少。只好在军人中物色一个翻译官。陆军军官安德烈·鲍劳托夫（他的回忆录不仅是史料，而且是那个时代出色的文学作品）少尉就被调到总督府听候调遣。在很长时期里，他是唯一胜任此事、懂得两种语言的人。所有上诉、呈文等等文件都要经过他的手上送。因此只有他才能弄清楚讲师伊曼努尔·康德呈文的真实意图。

大学的课程并未中断。康德除了讲授原定课程之外还要附带给俄国军官上课。康德的确教过筑城学和火炮技术学。听他课的人当中可能还有格奥尔基·奥尔洛夫（未来的叶卡捷琳娜御前显贵，因在绰恩道夫负伤，这时正在哥尼斯堡治疗）和亚历山大·瓦西里耶维奇·苏沃洛夫。后者当时是一个中校，他到普鲁士首府来看望他的父亲B.M. 苏沃洛夫将军，他已取代了科尔夫的总督职务；康德的朋友舍夫涅尔在他的回忆录中说，他就是在这些年代里同这位未来的俄国大元帅认识的。

1758年12月，哲学教授基波克去世。要求递补这个职位的共有五人。其中就有康德，他是按自己的一贯同情者舒尔茨牧师（当时已经是神学教授和大学校长）的授意去做的。校方评议会从五个候选人当中选出布克和康德两人；1758年12月14日评议会呈词于女皇。同日，康德单独向伊丽莎白·彼得罗夫娜女皇陛下递交一份申请书，下面是其全文：

“全俄至高无上的女皇专制君主陛下，至善的女皇陛下和伟大的女性！”

基波克博士和教授的不幸去世使他曾经担任的哥尼斯堡大学的逻辑学和形而上学编内教授职位产生空缺。这些学科 43 一直是我研究的重要课题。

自我成为大学讲师之日起，每隔半年我都要讲授这几门课程。我曾就这两门学科做过两次公开的论文答辩，此外，哥尼斯堡学报上刊登的四篇文章、三份提纲和三篇哲学论文都可以为我的研究提供某些佐证。

谨希望这些足以证明我有资格讲授这两门学科，我尤其指望您对我赐与女皇的恩典。陛下对科学的崇高爱护和您的亲切体察促使我怀着一片忠心向您——我的皇上提出请求。敬祈陛下赐与我编内教授的职位，我相信大学评议会已将有关我有能力担当此项职务的报告呈报给您并转致了我的恳求。您的恭顺的仆人顿首。

我皇陛下，您的忠实的仆人

伊曼努尔·康德

哥尼斯堡，1758年12月14日”。

这份申请书由德尔普特(现在的塔尔图)大学于1893年首次复制发表(原件不知是何人何时所摄)。该件的俄文译者尤里·巴尔德涅夫(《俄罗斯档案》杂志,1896年第7期)曾提出一个问题:这份申请书的原件现存何处,什么人呈报给伊丽莎白·彼得罗夫娜的。本书作者曾查阅过这些档案。可惜什么也没找到。无论是在保存来自哥尼斯堡的报告和沙皇下达普鲁士王国的命令的俄罗斯外政档案馆,还是在保存哥尼斯堡文书档案材料的古文献中央档案馆,都没有发现康德的申请书(但是其中却有И.Г. 鲍克教授请求免除军税的申请书,鲍克在大学里教授诗学,他曾向俄国军队呈献一首颂扬伊丽莎白·彼得罗夫娜的诗,颂诗被转呈于女皇陛下,她非常欣赏,女皇陛下下令赠给作者500银币,而彼得堡科学院则接受他 44

为一个“院士”；俄国院士当然就不必缴纳军税了)。看来，递补空缺教授职位的问题不是由彼得堡而是由哥尼斯堡决定的。

决定对康德不利。布克取得了编内教授的位置，因为布克不仅年龄比他大，而且教龄也比他长。可能其他情况也起了一定的作用。上面提到的安德烈·鲍劳托夫在总督府秘书处担任负责职务，他对哲学也表现出极大的兴趣。伏尔泰学说使他感到厌恶，他认为伏尔泰学说是在传播犬儒主义、自由主义和不信神（鲍劳托夫把伏尔泰和爱尔维修看作是不齿于人类的万恶之徒）。他读了伏尔泰作品之后，有一段时期，他本人曾对神的启示的真实性产生过怀疑并感到良心受到痛苦的折磨。偶而买到的科鲁兹的一本布道书倒给他带来了意想不到的慰藉。“它，与其说是一本布道书，不如说是一本哲学著作。这位杰出的人物善于在他的书中证实启示的极端重要性，并指出我在这段时间对所读到的一切发生怀疑的可怕危险性。他的句句话语沁入我的心田和理智，我感到它使我从缥缈的空间降落到坚实的大地上，我心里沸腾的热血终于归于平静。我的欣喜之情难以名状，如醉如狂，热泪纵横，滚滚而下。当这样一位杰出而值得深深尊敬的人物以如此巨大的热情宣讲启示的意义，以这般智慧而令人信服的方式阐明启示的重要性时，我怎能怀疑我同这位知识渊博的大师相比那差距会是天壤之别！不！天啊！从这一刻起，我将永不再怀疑和动摇，我将按这本书中的那些规劝去行动，亦步亦趋。一句话：这本书和这一刹那，我万分震惊，匍匐在地，声泪俱下，感激上苍赐我以这般的善意，上苍啊，我请求您今后也对我永垂庇荫。从这个时刻起，在您的帮助下，我将按照科鲁兹先生对他所有听众和读者所要求的那样去做：为维护上帝的神圣法规这一真理所说的每一句话，我将永世珍惜。”

康德是一个明显的反科鲁兹分子。至于谈到宗教，甚至对他一贯表示同情的大学校长也无法确信他的信仰是否纯真。舒尔茨

校长问康德：“你一直敬畏上帝吗？”只是在康德做了肯定的回答之后，他才授意康德去谋求教授职位。

在详细描述那些年代里的哥尼斯堡生活的札记中，鲍劳托夫并没有提到康德的名字。然而却不止一次地提到大学中同康德对立的科鲁兹分子魏曼。鲍劳托夫怀着极大的兴趣听过他的课，这些课加深了他对沃尔夫学说的反感。鲍劳托夫把科鲁兹的作品背诵如流，并把它们译成俄文。好心肠的魏曼把鲍劳托夫看成是自己最得意的门生。可能，这个新科鲁兹信徒认为，把哲学教授职位授予对尖锐的世界观问题漠不关心的数学家布克远比授予沃尔夫的信徒康德要稳妥得多。

1759年10月，魏曼进行了谋求讲师职位的论文答辩。他答辩的论文题目是《论世界并非是最好的》。他断言：承认我们世界是最好的，就意味着限制了上帝意志的自由。康德拒绝出席做辩论提问人，在答辩过后的第二天，他的一本小书《试对乐观主义作若干考察》出版了。这是他冬季讲课讲稿的提纲。这本书同科鲁兹以及获得柏林科学院征文奖的科鲁兹的追随者莱因哈特进行了论战。书中尽管没有提到魏曼的名字，魏曼却认为这是针对他的，于是他发表了《对试对乐观主义作若干考察的答复》。

康德无意于把辩论继续下去，因为他认为，他的讲义提纲已经对我们这个世界的完善性的思想做了足够充分的论证。乍一看来，这种思想是自相矛盾的：正如同任何一个数目都可以再往上增加一样，在现实的任何总和上都仍然可以再增加新的现实，增加新的完美之物。康德对于说现实不是一个量的概念这种说法是不赞同的。最大的数的确是不可能有的，但最大的现实却不仅是可能有的，而且是事实上存在着的，它存在于上帝之中。“由于上帝从他所创造的各种世界之中只选中了我们这个世界，所以我们有根据认为，上帝认为我们这个世界是最好的，而由于他的选择是从来不会

错误的，所以可以说事实也确乎如此”。

多年以后，康德称自己的这段讲师生活为“教条主义的迷梦”。他禁止人们利用他的早期著作，至于有关乐观主义的作品，他甚至希望所有保存这些作品的人都把它们毁掉。的确，请您试读一下下面这些冗长的段落：“从全部事物中选择最好的，使其成为各种方案中最好的一个，我个人则是一钱不值的，而且只为总体而生存。然而我却极为珍视自己的存在，这是天决定我应在最美好的创世意图中占据某个位置……总体是最完美的，一切好的东西都是为总体而存在的”。试问这里是肤浅的教会教条成分居多呢？还是平庸的启蒙式的教条成分居多呢？难于判断。“我个人则是一钱不值的”，这种卑微的说法，和康德后来的座右铭：“人是目的本身”，是无法相提并论的。

万物都是美好的。万物都是向善的。但是一个生气勃勃的青年却会夭折。死者的母亲能够抗拒万能的主的这种残忍吗？康德曾给一位母亲写过一封信，这封信后来以小册子形式出版。《伊曼努尔·康德讲师、哥尼斯堡人间哲理教员，对尊敬的约翰·弗里德里希·冯·丰克先生夭折的想法……》

康德要人们相信，神意永远是明智而值得笃信不疑的。那些我们曾经寄托期望的人，他的夭折使我们感到恐惧，然而这却往往是上帝的极大恩惠！许多人的不幸难道不正好在于死亡来得太晚吗？在康德看来，冯·丰克先生的亲人不应为他的早逝而悲伤，反而应当为之高兴。“死亡正在诱惑尚未成年的善者，悲惨而乖张的命运正在威胁着未来——幸运者已经逃脱了这种厄运，早逝使他在一个美好的时刻离开了人间”。

沃尔夫式的启蒙运动带来的就是这些成果。这些东西很快就使康德感到苦恼。从“教条主义的迷梦”中甦醒过来的过程已经开始了。

第二章 确实符合人的需要的科学

47

你是什么样的人，你便选择什么样的哲学

费希特

1762年，七年战争接近尾声。普鲁士濒临崩溃边缘，腓特烈绝望悲观已极，准备退位，并随身携带毒药，这时忽然从彼得堡传来伊丽莎白·彼得罗夫娜去世的消息。这消息有如一副救命的良药。她的侄子彼得三世做了俄国皇帝。他是半个德国人，娶德国公主为妻。他是普鲁士国王的拥戴者和崇拜者。情况即刻发生显著变化。俄国退出战争，同普鲁士结成联盟并调转枪口反对原先的盟友。腓特烈本来准备割让任何领土，包括交出东普鲁士，但事情却出乎意料，他收复了所有失地。俄国骑兵此时改穿普鲁士军服，按普鲁士军规来操练。俄国军队准备为普鲁士的利益卖命效力。

这时，哥尼斯堡的总督已经既不是轻佻的科尔夫，也不是代替科尔夫的那个严厉的行政长官苏沃洛夫。安德烈·鲍劳托夫中尉已经回国。他在告别自己的哲学教师魏曼时，送给这位讲师一件羊皮袄作为纪念。7月8日，东普鲁士最后一任俄国总督沃耶伊科夫发布命令，解除居民对沙皇的誓言。各个城门和行政公署的门口摘掉了俄国徽章，重又换上了普鲁士的徽章。

这时已开始按新方式作祈祷和举行仪式。突然又传来了彼得堡宫廷政变的消息：叶卡捷琳娜二世登基。沃耶伊科夫重又被任命为全权总督，俄国徽章和俄国哨所重新出现在哥尼斯堡。

叶卡捷琳娜二世（娘家姓索菲娅·奥古斯特，策尔勃斯特多伦

48 堡的公主)是普鲁士将军之女。在她的内心中同情德国与她想巩固自己的王位这样两种想法在激烈斗争。其结果是以妥协告终：解除了同腓特烈的盟约，但是把占领的领土还给他。8月，东普鲁士全部归还给普鲁士人；列瓦尔德元帅回到了哥尼斯城堡。(腓特烈为了表示感谢，选叶卡捷琳娜为柏林科学院院士，她是该科学院第一个女院士，而且一直到下一世纪末也是唯一的一个女院士。)

1762年对我们这本书的主人公来说是转折性的一年。人们认为，阅读让·雅克·卢梭的作品，对康德进行新探索(后来导致创造批判哲学)起了极其重要的作用。夏末，康德得到《爱弥儿》这部小说。在信奉天主教的法兰西和信奉加尔文教的瑞士，这本书被列为应予焚毁的禁书。这本书强烈地吸引了他，以致于平时户外散步的惯例打破了，一连停止了好几天，阅读占去了全部时间。从此，在他的工作室里出现了唯一的一件装饰品——这位日内瓦公民的肖像。

康德把卢梭比做“第二个牛顿”。如果说哥尼斯堡的哲学家是借助牛顿公理来洞察无垠的星际，那么卢梭的独特见解则帮助他去窥探人类心灵的奥秘。用康德的话说，牛顿第一次在以前被认为是无规则可循的纷繁复杂的现象中发现了秩序和规则，而卢梭则在复杂万端的人类中发现了人所共有的天性。卢梭的著作给康德带来的最大益处，就是使他得以摆脱书斋学者的许多成见，使他的思想大众化。“我自以为我的求知欲极为强烈……有时我想：这一切将给人类带来荣耀，因此我鄙视那些知识极端贫乏的庸俗之辈。卢梭纠正了我这种看法。炫耀自己的特长这种心情消失了；我学会了尊敬人”。这不仅是看法的改变，这乃是道德观念上的革新，生活方针上的革命。

卢梭因为自己的《论科学与艺术》这篇论文而闻名于世，这篇论文获得第戎学院征文奖金。征文的题目是：《科学与艺术的复兴

是否有助于敦风化俗?》。该文谈论的是有关文艺复兴时代。按照卢梭的看法,利用这个术语的双重含意,提出了有关一般进步及其矛盾的问 49 题。他的结论是:“科学和艺术的进步没有给我们真正的福祉带来任何好处,而只是起了败坏风尚的作用。”

卢梭比别人更鲜明地和更早地表达了正在孕育着的时代精神,当时已经开始重新审查早期启蒙运动的信条——崇信理性思维万能和开明君主。

七年战争使人们得到了一点教训。但是在德意志,揭开国内精神生活新的一页的“狂飙突进”运动,还需要十年的时间才会到来。而此时只有个别的、最敏感的人士才能感到危机的情势。

康德目睹了当时发生的那种惊人的精神蜕变。1756年他结识了在当地接受大学教育的哥尼斯堡人约翰·哈曼。哈曼当时离开了自己的故乡,以“拜林斯”里加商行代表的身份来到了伦敦。哈曼既热衷于经商,又想学经济,他以为在英国可以一举两得。然而他在伦敦却沾染了另一种嗜好;好奇心胜,敏感并易受外界影响的哈曼,过着浪荡散漫的生活,挥金如土,很快就一贫如洗,跟着则贫病交加。哈曼为了寻求出路而求助于圣经,并从那里找到了他已经失掉了的生活支点。等到他回到故乡的时候,他已经完全判若两人。拜林斯为了弥补他给哈曼带来的不幸而求助于康德,以便使自己的这位友人重新回到启蒙运动的坦途上来。但是毫无希望。哈曼的精神状态完全变了,他狂热地信奉宗教,沉迷于圣经之中,他为了用原文读这些书而学习希腊文和阿拉伯文。当然,他依然对当时的文学——英国、法国和他祖国德国文学感兴趣。而且他很快也开始从事写作。

从兴趣、思想方法到性格,康德讲师(哈曼称他为“小讲师”)都同哈曼迥然不同,但他却虚怀若谷,能够看到哈曼身上那种独特的个性。他们的友谊日益巩固。1759年发生了一件事。住在同一

个城市的哈曼寄来了一封厚厚的信，这是对朋友们劝他回心转意的答复。这显然是一篇习作，一篇文学作品的草稿。事实确实如此，不久以后出版了一本小书，名曰《苏格拉底回想录》，标明献给“未名者和两个人”。未名者是指读者，“两个人”是指康德和拜林斯。哈曼虽没有直呼其名，但却对他们做了鲜明的描写。关于其中的一个，他说：此人一心效法牛顿，想成为哲学上的总监（对检查钱币质量的监督人的称呼）。然而在德意志的货币流通中，其秩序不知要比形而上学教科书中的情形强多少倍。智者迄今还不能制定出一种标准来判明他们思想中所达到的真理的程度，象他们判定金币是否纯真时所做的那样。所有这些话显然是指康德。

哈曼的这番议论十分晦涩，充满了不知所云的暗示和猜测。他的这些话与其说是对雅典智者的描写，不如说讲的是他本人和他自己的精神探求。哈曼在致康德的这封信中用苏格拉底来称呼康德，用阿耳基比阿德来称呼拜林斯，而把他自己则看作是苏格拉底的天才和直觉的结合。而在《苏格拉底回想录》中，康德和拜林斯则被说成是智者派，诡辩学说的体现者，他本人则是基督教信奉者苏格拉底。哈曼跟那个对开明雅典人采取否定态度的伟大的前辈一样，对启蒙运动的信条也采取否定态度。“我们思考问题过分抽象”——这就是不幸之源。我们的逻辑禁止一切矛盾，然而真理恰好存在于矛盾之中。禁止矛盾——这是一种“弑父的想法”。德尔斐的女先知曾把苏格拉底称之为智慧最高之人，而苏格拉底却承认自己无知。他们谁在撒谎——苏格拉底还是女先知？他们两个说的都对。

对于哈曼来说，自我意识是主要的东西。按他的意见，这里理智无能为力，而知识则是一种障碍；只有基于内感的信仰才能帮助我们。苏格拉底在他的笔下变成了一个非理性主义者和基督教的前驱者：这位雅典哲学家曾想把自己同时代人从深奥的智者派的

迷宫中引向真理,而真理则存在于“内心深处”,存在于对“神秘的上帝”的信仰之中。哈曼认为这就是他自己的命运。康德对于这种从一个迷宫走出再进入另一个迷宫的前景,并不感到鼓舞。他把自己的这种想法告诉哈曼,结果他们之间的关系开始不睦。

然而“北方术士”的这些议论毕竟不能不使他深思。康德对哈曼的一本新书:《语言学家的远征》也不能不加以思考。这是一本文辑,其中占中心地位的是标题有点奇特的一篇文章:《核桃中的美学》。首先“美学”一词本身就不寻常。它是在这之前不久刚刚由亚历山大·鲍姆加登用来指关于美的学说的,对他来说这种学说是感性认识论的同义语。鲍姆加登是莱布尼茨和沃尔夫的信徒,他认为审美属于认识的低级阶段——感性的领域。哈曼在他这篇文章的第一页上就提出完全相反的论点——人类认识的全部丰富性就在于感觉形象,除了形象而外别无其他。形象是完美的,而“分散的东西则是有缺陷的”。

关于这句箴言歌德后来曾说过:“完美无缺当然令人神往,但是要想达到它却是谈何容易。它对生活和艺术当然都是适用的,但对于和诗无关的语言来说,则很难说它是适用的,因为语言为了说明和标示某种东西,它必须摆脱一些东西而完全独立。当人们想要肯定某个原理时,他立刻就会有意无意地变得片面起来;不把事物加以分割和分散,就无法肯定任何东西。”康德的想法大致也是这样的。然而对抽象思维的批判,对沃尔夫式的片面系统化学说的崇拜的批判,毕竟不能不引起他的注意。

哈曼指责沃尔夫学派的烦琐哲学,指责其脱离生活和自然界。“你们那种极端伪善的哲学把自然界抛到九霄云外……你们想主宰自然界,可是你们却把自己的手脚捆绑起来”。自诩为大人先生者,实际上只不过是一个奴隶。而当这种猛烈的抨击(不仅指向一个哲学学派而且指向整个现代文明)来自欧洲另一端的时候,康德

便再也不能漠然置之。哈曼为康德接受卢梭的思想扫清了道路。

康德并没有成为一个卢梭主义者。通过讲授自然地理，他对其他民族的生活状况已经懂得很多，把这些民族的生活理想化的做法已经不能蒙蔽他的眼睛。“卢梭的方法是综合法，他是从原始状况的人出发的；我的方法则是分析法，我的出发点是文明化了的人……自然之路对于我们说来不是什么神圣不可侵犯的东西……北极地方的游牧生活和人们羡慕不已的宫廷生活，二者都是鄙俗而不自然的。因为享受一旦变成成为一种职业，就不再是真正的享受了。”康德六十年代手稿中的这些话，足以表明他对自己所爱戴的人是持批判态度的。

除了卢梭而外，康德后来把大卫·休谟也称之为思想家，因为休谟曾经帮助他从“教条主义的迷梦”中觉醒过来。一个热情奔放的法国人，一个持怀疑态度的英国人，又是两个对立面在康德矛盾的性格中融为一体。卢梭把康德“改变为”一个人和道德学家，而休谟则影响了他的理论认识上的探索，推动了他对形而上学的教条主义的重新考察。

1762年冬季学期开始前不久，康德象往常一样，发表了一本小册子——讲义的副产品。前几本小册子阐述的是自然科学问题。这一次则不同，阐述的是哲学题目。小册子的标题是：《三段论法四格的诡辩》，在批判成为沃尔夫学说支柱的形式逻辑方面，做了初次的、小心翼翼的，然而却是意味深长的尝试。康德把形式逻辑称之为“泥足巨人”，他并没有奢望于推翻这个巨人，但却敢于向它挑战。

康德向逻辑学提出一项要求，就是要研究概念是怎样形成的。概念是从判断中产生的。那么使判断得以形成的那种神秘力量是什么？康德回答说：判断之所以可能是由于存在着这样一种能力，它能把感性观念变为思想的对象。这个回答十分精采，它表明

康德想要创造新的认识论的最初的、虽然还相当模糊的愿望。在这之前,他曾确信一些概念可以从另外一些无限多的概念中抽引出来(尽管他对自然界所作的研究是依据于经验事实)。他现在在思考怎样把经验认识引入哲学。

这种想法也贯穿于他在1762年末(两年后才发表)写的另一本著作,即《对自然神论和道德原则的明晰性的研究》中。它是为应征柏林科学院悬赏征文而写的。征文的目的在于:阐明神学和道德的基本原理中是否包含着哲学真理,这些原理能否象几何学定理那样得到明晰的证明;如果这种可能性是不存在的,那么这些原理的性质如何,可靠性程度怎样,这种可靠性是不是完全可信的。 53

悬赏征文邀请各国学者参加(参加评审委员会的柏林科学院的院士除外)。奖金是价值50个杜卡特(古代威尼斯的金币)的金质纪念章。按规定誊清的手稿必须在1762年12月31日以前寄给科学院常任秘书弗尔门教授。要求作者不要署名,但要在手稿上写一句箴言以作标记,作者要将自己的名字和这句箴言密封寄给评审委员会。

征文的题目好像是专门为康德出的,因为康德正在从沃尔夫形而上学教条主义的迷梦包围中觉醒过来。康德把哲学同数学加以对比,认为哲学的对象比起数学的对象具有本质上不同的多样性。请把百亿亿概念同自由概念相比较。百亿亿和一的关系是尽人皆知的,然而要想把自由归结为组成它的单位即简单而明了的概念,这还是谁也做不到的事。诚然,许多人都把哲学看成是比高等数学要容易的一门科学,但是这些人只不过是把各种书籍中使用这一说法的那些五花八门的東西称之为哲学罢了。然而真正的哲学尚未出现。哲学应当学会牛顿用于自然科学并取得极大成果的那种方法。应当依据可靠的经验材料去探索普遍的规律。

可是神学怎么办?哪一种经验能够证明上帝的存在?哲学所

应当依据的经验,不仅是诸感觉的记述,而且还有“内心体验”,直接明晰的意识。由于后者才使对上帝的认识变得十分可靠。

征文还要求回答有关道德基本原则的问题。按康德的意见,这里远没有达到必要的明晰性,这里的情况比在神学中更差,虽然从原则上说,对道德完全能够作出可靠的论证。康德提出了一个对他今后哲学发展具有重大意义的想法:不能把真理和善、知识和道德感混为一谈。

54 顺便指出,康德征文著作中还扼要地提出了另一个精采的思想,即关于下意识观念的作用问题。十七世纪的科学已经碰到了下意识这个问题。洛克反对有可能存在不受控制的心理活动。心在想而人竟不知道,这种看法意味着把一个人变成两个人。如果人在梦中思想而他本人对此却一无所知,那岂不是说睡觉的人和醒着的人是两个人吗?洛克断言,睡着的苏格拉底和醒着的苏格拉底当然不是一个人。康德越来越掌握了辩证的思想,这种说法已经难不倒他了。后来,他则把人的有意识行为也划分为两个领域,给意识找到某种对立面,这个方面虽与意识不同,但同时又不是意识的绝对的对立面,这对他已不是什么难事。而且莱布尼茨当时就已经坚决地反对洛克,把那种认为我们心灵只具有它所意识到的那种感受能力的看法看作是产生谬误的最大根源。莱布尼茨把无意识称之为“微弱的感受”,虽然这种感受极为微小,但其作用却很大,正是它们才形成为习尚和趣味。康德用“模糊观念”这一术语来表征无意识。谁否定其意义,他就“忽视了自然界的巨大奥秘,而且很有可能恰恰是在酣睡中,心灵才最善于进行理性思维”。这一点我们应当记住:这是理解《纯粹理性批判》中重要章节之一的关键。

康德匆匆忙忙地写完了自己的著作,深怕误期。因此有些地方缺乏应有的论证,一个论点并不总是从另一个论点中推导出来的。

他意识到自己作品的弱点，所以特别附言加以说明，表示如果整篇文章得到好评，他将对文章进行加工修改。

征文比赛的结果半年以后才揭晓。他从柏林寄来的报纸上读到如下通知：在1763年5月31日举行的科学院会议上已经确定哪一著作应授予征文奖。正式通告中宣布：在密封信件启封之后，“得奖征文的作者是这里的犹太人莫塞斯，门德尔松之子。同时，科学院认为签署下述箴言的德文作品与获胜的犹太学者的作品几乎有同等价值，其箴言如下：

‘我这里只要稍加指点，
你就可以猜到全部秘密’”。

55

康德在他自己文章上签署的就是这两行引自卢克莱修《物性论》长诗中的拉丁文诗句。他没有得奖，但是“与获胜者的作品几乎有同等价值”这句评语说明什么呢？康德当即请求弗尔门教授给以解释。这是否意味着这篇作品将同得奖作品一起发表？如果是这样，能否对文章作一些补充和修改？柏林方面给予肯定的答复：两篇作品将同时发表，作者可以作必要的加工。但是康德没能抽出时间来加工修改，文章就以原来的形式公诸于世。

康德从柏林还得到了另一个好消息：那里发表了对他为哥尼斯堡大学讲课而写的《三段论法四格的诡辩》讲义的好评。匿名的评论者（就是得奖的门德尔松）称作者为一位“用可怕的革命威胁德国科学院的勇敢的人”。

康德在《将负值概念引入哲学的尝试》这篇作品中所表述的那些思想，也宣告了即将到来的哲学革命。康德声明，他还没有完全弄懂他正在探讨的问题，但他之所以发表该文是由于他确信其意义的重要，即使在哲学领域中所做的尝试刚刚开始但却可能是有益的，因为事情往往是这样：解决问题的人并不是提出问题的人。

对立面统一的问题引起了康德的注意。他在学位考试论文中

已经提出来的有关逻辑基础和现实基础的区别成为他这里论述的出发点。对逻辑来说是正确的东西,对实在现实则可能是错误的东西。逻辑上的对立面在于:对同一个事物在同一时间里,只能作出一种判断,或者肯定或者否定。逻辑不容许宣布这两种判断都是真的。对于一个物体,不能同时肯定它既是在运动又是在静止:两个判断是相互排斥的,因而得不出任何结果。

现实的对立面则是另外一回事。现实的对立面是两种相反方向的力。这里也是一个对立面排斥另一个对立面,但其结果却不会是无,而是某种东西。两种不同的力可以从相反方向作用于一个物体,结果是造成物体的静止,这种静止的物体也是某种现实存在的东西。

这种现实的对立面在我们周围的世界中比比皆是。数学中有关负数的理论早就证明了现实对立面的概念。哲学应当从数学中吸取某些定律,这些定律的正确性已由自然界本身所证实。譬如,现实对立面的概念就是如此,这种对立面不仅可以在自然界中而且也可以在人的行为中发现。满意和不满意两者可以是正数和负数的关系。康德用实例来说明自己的思想。斯巴达人的母亲由于听到她的儿子做出英雄业绩的消息,喜悦的心情充溢了她的全部心灵。但是当她知道他儿子已经牺牲在战场上,她的喜悦心情就会消失不见。康德建议用 $4a$ 来代表第一种情况下喜悦的程度,如果我们假设,第二种情况所引起的悲哀是一个负值,等于零,那么把这二者加在一起,我们所得到的 $4a + 0 = 4a$,即喜悦的心情并没有因死亡消息而有所减少,这则是不对的。而如果用某一负数,假如用 $-a$ 来代表悲哀,那么我们会得到正确的结论: $4a - a = 3a$ 。

康德用数字来表述感情的作法和由此而得出的结论并不是无可非议的。然而我们也不能过份地责难哲学家,我们知道:他已经学会了“尊重人”。学习是需要时间的,摆脱旧的习惯并不是一

件轻而易举的事。

* * *

1762年冬季学期,康德班上来了一个新学生,立即引起了他的注意。这个年轻人考入了神学系,具有超群的才能和埋头苦干的精神,诗写得很不错,模仿的是康德喜爱的诗人——哈列尔和蒲柏。这个年轻学生把他老师的一段课文改写成为一首长诗,并在第二天遇到自己的讲师时呈献给他。康德非常欣赏,于是立即当众为之宣读。这首诗是他为祝贺俄皇彼得三世登基而写的,这首诗后来发表了。这个学生家境贫寒,康德因此而免收他的学费。

约翰·哥特弗里德·赫德尔,摩隆根村一所走读学校的敲钟人兼教师的儿子,从来没有想过上大学。偶然的机遇帮助了他。俄国军团的冬季宿营地设在城郊。外科军医施瓦尔茨-艾尔干预了这位好学儿童的命运,帮助他学习拉丁文。他把约翰·哥特弗里德带到哥尼斯堡,准备把他培养成一个医生。这位青年,天生敏感,在第一次作人体解剖手术时就吓得休克了。于是赫德尔只好进了神学系。

赫德尔听了康德当时所讲的全部课程——形而上学、道德学、逻辑学、数学和自然地理。他对每门课程都认真地作了笔记,课后又把自己的笔记整理得井井有条。他的笔记全部保存下来,笔记写得干净清楚,并且详细地阐述了使康德激动不已的那些问题的实质。譬如讲课人提出一个论点——心灵是一个简单的实体。如果是这样,那么这是否意味着它在空间中占一定位置?如果答复是肯定的,那么心灵就是物质的,这样一来就应指出测度它的可能性。您能想象出一立方英寸的精神是什么样子的吗?而且请告诉我,人的心灵处于人体的哪一个部位?这是否意味着精神是没有形体的呢?也许它们有特殊的机体?否则它们怎样才能在宇宙中存在和活动呢?例如,磁力虽是一种物质的存在,然而却是肉眼看

不见的。暂时只能得出一个结论：心灵具有内在的性质，我们是通过意识存在这一事实得知的，至于其外在性质，那么我们则一无所知。

还有一个问题。肉体死亡之后，心灵是否仍然保持自己的存在？这是完全可能的。（请注意：皇家大学的讲师避免对基督教信仰中这一主要问题做出断然肯定的回答。难怪鲍劳托夫对沃尔夫学说抱着一种审慎的态度，并把它看作是怀疑论的起点。）那么灵魂不灭又如何呢？如果等待我的只是我的彻底灭亡，这也就是说，我的存在只不过是造物主手中的一个玩物。我的思想对此极端反感，那样的话，我则根本不想活下去。我说：世界不是由零散破碎的东西组合而成的，世界是一个统一体，是一个整体。既然如此，那就应当有从过去到将来贯穿始终的一条统一的链条。问题在于：人是否是这种链条上的一环呢？人是由于种种形势的偶然凑合才降生于世的。受孕是偶然的，胚胎和降生人世也是偶然的。有的人寿命极短，就连传宗接代都来不及。而如果你是长寿的又怎样呢？任何生命和无限的科学相比都是短暂的。学者到了风烛残年，就可能变得幼稚可笑。牛顿一生只知道从事科学研究，从不知道享受，不知道休息和安宁，然而到了老年则迟钝不堪，成了嘲弄的对象。在朋友中间过一种无忧无虑的生活不是更好吗？去吧，去寻找你的欢乐吧！你反正是要死的。（康德似乎在出声地思考着，显然是在徬徨歧路，不知所从。年青时的那种自信，他对“选择道路”的高傲的信心，而今已经无影无踪。）

康德谈到上帝。我们既不能凭自己的经验，也不能凭别人的经验来确证上帝的存在。我们只能指望理智：只有通过一系列推理才能得出结论——世界上存在着某种崇高的、绝对的和必不可少的存在物（康德在他的论文《证明上帝存在的唯一可能的根据》中叙述了他对这个问题的想法。这篇著作出版于1762年末，给作者

带来了最初的文学上的声誉,但却引起了神学界人士的警惕。魏曼讲师立即出来反驳它;而在天主教盛行的维也纳,这篇著作则被列为禁书)。

但是这样则将碰到一个问题:以这种态度来对待宗教会不会破坏道德的基础?康德追随培尔和哈契逊之后断言:道德和宗教是两码事。道德与其说是神的法庭不如说是普遍的人类法庭。当然,上帝如果没有道德那将是可怕的,但这却是常见的事(对西南非洲的果天托特人来说,荷兰军官就是基督教的上帝)。道德也可以没有宗教而存在。有这样的道德民族,他们并不知道上帝是什么。一个社会应对无神论者持宽容的态度,如果这些无神论者是有道德的话。斯宾诺莎就是一个诚实的人。在进行教育的时候,应当首先唤醒人们的道德感,然后才去使他获得有关上帝的观念, 59 否则宗教就会变成一种偏见,就会培养出狡猾的骗子和伪善者。首先应当形成内在的责任感,然后才是外在的责任感。道德感的文明应当先于顺从的文明。要按自己的道德本性去行事——这应当成为行为的基本准则。

然而困难在于如何确定人的道德品性。斯巴达妇女若是被赤身露体地推到街上,那么这对她来说是比较可怕的事。而牙买加的印第安妇女却可以一丝不挂地走来走去。娶自己的姐妹为妻被认为是一桩罪行,而在古埃及这种婚姻则被赋予一种神圣的含义。爱斯基摩人把自己衰老的双亲杀死,实际上是做了一件好事,以便使他们免于病痛的长久折磨和狩猎中的暴死。卢梭有充分的根据来思考在人身上哪些东西是自然生成的,哪些东西是人为造成的,他在一点上是完全正确的:科学的片面发展会带来危害。

赫德尔不仅给我们留下了有关康德精神探索的生动描写,而且给我们留下了他老师具有鲜明特色的语言形象。后者是他晚年,即当他对康德已经抱敌对态度时所做的,因此其真实性是无可怀

疑的。他写道：“我常常怀着感激而兴奋的心情回忆起我年轻时候同一位大哲的相处，他对于我来说是一个真正充满人性的老师。他在自己成熟时期所具有的那种乐观情绪和朝气，毫无疑问一直保持到他的迟暮之年。他那广阔的有如为才思而生就的一幅前额打上了开朗豁达的痕迹，思如涌泉的动人语言从他的唇际溢出。他非常善于运用诙谐、警句和幽默，而在人们哄堂大笑时他则能保持严肃。他讲的课有如愉快的谈话；他在谈到某个作者时总是既能设身处地而又能进一步发挥他的思想。在我每天都听他的课的那三年当中，我一次也没有发现他有些许的骄傲情绪。他的对手妄想把他驳倒，但他却毫不在意……我听过他对莱布尼茨、牛顿、沃尔夫、科鲁兹、鲍姆加登、爱尔维修、休谟和卢梭的评价，其中有些人是当时新涌现出来的作家。这里应当指出，他提到这些人名字的唯一目的全在于唤起听众对真理的向往，对人类幸福的崇高激情，对伟大而美好事物的渴望。他不懂什么叫阴谋诡计。宗派习气和贪图虚荣与他是格格不入的，他绝不招降纳叛，也不千方百计地去在青年人中间博取名声。他的哲学促使人们去进行独立思考，在这方面我想象不到还有比他的讲课更有效的方式。他的思想仿佛在我们眼前不断产生，应当做的就是把它们进一步地加以发挥；他不承认任何训诫、指令和教条。自然史和自然界的生活、民族史和人类史，数学和经验知识，这些就是他自己那生机勃勃的智慧的源泉。他把自己的听众引导到这方面去；他的心灵生活在听众之中……”。

所有熟悉康德的人都说他是一个善于交际和通情达理的人。他工作十分繁忙，他热爱自己的工作，但他不仅知道工作。他也善于休息和消遣，善于把惯于深入思考的学者风度同文质彬彬的举止结合起来。

“谁能始终保持青春，谁就是一个幸福的人……”。讲师康德在

工作之余很喜欢在咖啡馆或酒吧间消磨时间,打打台球,晚上也玩玩牌。有时他回家已是午夜,他自己曾经承认说,有一次喝得迷迷糊糊地连在六十年代常住的硕士拐角都找不到了。但是无论在什么情况下 他都得早起,因为课程在等待着他。而且由于体质单薄,他不能不制定一个严格的作息制度。

除了从幼儿时就苦恼着他的体质孱弱之外,一种精神性的疾病(康德称之为多疑症)也随着年龄的增长而威胁着他。我们这位哲学家曾在他的一篇作品中描写过这种疾病的症状:多疑症患者为某种“抑郁”所缠扰,“由于这种抑郁症而产生一种幻觉,似乎他浑身是病,凡是他说过的疾病无一不有。因此他非常乐于谈论自己的病情。贪婪地阅读各种医书,而且处处都能找到与自己病情相似的症状”。社交生活对多疑症患者是有益的,在这种场合下,他的心情愉快,食欲大增。可能正是由于这个原因,康德从不一个人单独吃午饭,而且很喜欢到人多的地方去。

他乐于到别人家作客,而且从不拒绝人家的邀请。康德谈吐聪 61
明机智、生动活泼,是社交场合的灵魂。他在任何团体中都是平等待人,轻松愉快,从容不迫,随机应变。有一次在一个晚餐会上,年轻的军官当着老军官的面把红酒洒在桌上,那军官羞愧难当,恨不得钻到地缝里去。康德硕士正在同那位老军官谈论一次战役,对此毫不介意,而且乘机把酒洒了比做正在向前冲杀的军队。象从前给俄国军官讲课一样,康德这时也给普鲁士军官们讲课,将军派自己的马车前来接送,而且有两个将军还成了他的好友。

谈到友谊,康德常用他喜欢的一句谚语来回答:“亲爱的朋友们,朋友是不存在的”。这句话是他从第欧根尼·拉尔修那里引用来的,虽是一句戏言,然而正如我们所知,每一句戏言当中都包含着一定的真实含义。这句话的真实含义在于:康德十分珍视友谊(把友谊摆在爱情之上,认为友谊不仅包括爱情,友谊还要求相互

尊重),他从内心深处愿意获得真正的友谊,并且一直在寻找这种友谊,有时他以为已经找到了,然而事实上他身边从没有一个人能够同他的精神兴趣完全一致。

康德在思考怎样待人处世时指出,胆汁质的人(性格暴躁者)有碍于友谊;而多血质的人(性格活泼热情的人)则容易和很多人交朋友(然而事实上他和谁都不能成为真朋友);抑郁质的人虽然交不到很多朋友,但这些人却都是一些好人。康德认为自己的气质属于抑郁质。

因此我们要格外重视康德这种抑郁质的特点。在一定意义上可以说这乃是他内心世界的写照。康德指出,不要以为抑郁质的人不懂生活的乐趣,总是陷于苦闷之中。不,只是在受到外来影响或内在影响时他比别人更易于陷入这种境地而已。这种人具有一种突出的崇高信念。享受给他带来的乐趣具有一种严肃的味道,然而乐趣却不会因此而变得淡薄。他与人为善,坚贞不渝,对不公正的事情反映强烈。他的感情服从于原则。因此他不受他人看法的左右,他只以自己的见解为出发点。抑郁性格的人善于保守自己的和他人的隐秘,痛恨虚伪和做作。“他具有深刻的人类尊严感。他懂得自己的价值并把人看做是值得尊重的生物。他不能容忍任何奴颜卑膝,把自由当做是高尚的美德。从宫廷显贵佩带的金项链到奴隶脖子上的沉重铁锁链,所有这些东西都使他反感厌恶。他对自己和对别人都同样是一个严厉的法官,他往往既不满意自己也不满意世界”。

抑郁者的性格一旦败坏——康德也预见到这种可能性——,严肃就会变成悲观,虔诚就会变成狂信,对自由的热爱就会变成亢奋,凌辱和不公正就会在他身上激发起复仇的渴望。在这种情况下,你要避开他。他敢于铤而走险而把生命置之度外。如果他的情绪遭到破坏,而神智又不清醒,他就会陷入狂热和幻觉,他相信梦

讷和预兆。他有成为怪人、幻想家和狂信者的危险。应当了解自己的弱点而防止其进一步地加深！

真诚的友情符合抑郁者的性格，因为友情和抑郁都是高尚的。抑郁者本人可能失掉朝三暮四的友人，而后者却不会轻易将他舍弃。即使是对已经消失了的友情的回忆，对他来说也是神圣万分的。

究竟谁曾有幸成为康德的友人呢？这位哲学家在大学同事的圈子里没有找到一个朋友。经常居住在哥尼斯堡的英国商人约瑟夫·格林是康德的朋友。康德在闲暇时不爱谈论学术，因此他很乐于同这个与哲学不沾边，然而博学多才的人交往。格林和康德的另一位好友——哥尼斯堡的英国人莫德尔比，都唤起了他对大不列颠的向往，因为他曾认为他的祖先是来自那里的。

格林是一个务实的人，他教会自己的这位学者友人严于守时，在这方面这位学者在年轻时并不象他晚年那般刻板。流传一个故事：有一次他们说好在第二天早晨八时乘格林的马车到城外作一次旅行。差十五分八点的时候，格林就已准备停当。差五分八点时，他戴上帽子提起手杖，从楼上下来。八点的钟声一响，他便乘上马车飞驰而去。他在普列高里河的一座桥上遇到气喘吁吁的康德，竟然不顾康德的大声呼喊扬长而去。康德硕士很快也养成了准时的习惯。每天晚上他都在七时准时离开格林的住所。只要康德从格林家一出来，准是七点钟，可以用来对表。 63

康德很喜欢到森林管理员沃布泽尔家里去作客。沃布泽尔的小屋位于城外摩的登森林，康德常到那里去渡自己的假期。在那里，他不仅休息得很好，而且从事写作。

妇女在康德的生活中没有起到她们在歌德（康德的同时代人，但比他年轻）的生活和创作中所起的那种作用。他一辈子过的是单身生活。应该说，在哲学家中这并不是什么稀奇的现象；柏拉图、笛

卡尔、霍布斯、洛克、莱布尼茨、休谟都没有结婚。心理分析学家认为康德不结婚是由于他对母亲的崇拜，这妨碍了他对别的女性的喜爱。哲学家本人的说法则与此不同：“当我需要女人的时候，我却无力供养她，而当我能够供养她的时候，她已经不能使我感到对她的需要了”。如果把这段自白同另一段话相对照那就更清楚了，这段话是：“男人如果没有女人便不能享有生活的乐趣，而女人没有男人则不能满足自己的需要”，由此可见康德没结婚实为环境所迫，而在他成年时期，这种状况使他感到苦恼。

“犬儒主义者的纯净无欲和苦行僧式的禁欲主义对社会并无任何益处，这是对美德的歪曲，使美德变成令人反感的東西。既然这些东西否定优美的情操，它们就不能成为人道的东西”。康德在晚年时还是这样说的；可见在他年富力强的时候，那种僧侣式的禁欲主义当然就更不能使他受到鼓舞了。用康德的话说，性欲是一种“强烈的肉体快感”和“特殊的快感”，它同“精神之爱毫无共同之处”。仅靠思辨是得不出这种结论来的。

一个叫路易丝·列维卡·弗里茨的女人在老年时一口咬定说哲学家康德曾经爱过她。按传记作家的计算，这应当发生在六十年代。鲍罗夫斯基（他曾目睹过康德相当长的一段生活）断定他的老师曾经两次爱过女人和两次想要结婚，但他却没有透露其姓名。

64 不能说美丽的女性没有引起康德的注意。恰恰相反。譬如，有这样一个精采的证据，就是他于1762年6月12日收到的那封信：“亲爱的朋友！我不揣冒昧地给您这位伟大的哲学家写信，这会使您感到惊讶吧？昨天本以为会在我的花园里遇到您，可是我同一位女友找遍了花园的所有林荫道却无论如何也找不到您，我们的朋友，我只好坐下来织一条佩剑的带子，以便把它赠给您。恳求您能于明日午后到我这里来。我现在仿佛听到您在说：好，好，我当然要来；好吧，我们将等待着您，我的表将上满弦，请原谅我提起这

句话。我和我的女友一道寄给您一个亲吻，我们这里的气氛同您在克奈普豪夫的家里的气氛一模一样，而我的亲吻也不会失掉它那亲切的味道”。

这封信出自当地一位美女玛丽娅·夏洛蒂·雅可比的手笔。她刚满二十三岁，却已经过了十年的夫妻生活。早婚是非常不幸的，而后来则不得不离婚。但是，“我的表将上满弦”这个谜一般的句子到底是指什么？很可能这句妙语双关的话是对一种隐秘关系的暗示。请您回忆一下当时流传于世的特里斯特拉姆·申纪这一绅士的形象，他是洛伦斯·斯泰恩同名小说中的主人公。申纪的爸爸有一个习惯，就是每个星期日的晚上都要给一架大座钟上满弦，然后上床去过夫妻生活。结果申纪夫人（按哲学家洛克的学说）就形成了一种固定的联想——给钟上弦和性交，虽然“实际上其间毫无联系”。《特里斯特拉姆·申纪》出版于1760年，它不仅驰名于英国。康德喜欢斯泰恩的小说。而雅可比夫人则是一个博学多才的妇女。

康德身材矮小（1.57米）瘦弱。裁缝和理发师运用他们的手艺帮助他掩盖了外表的欠缺。淡黄色的头发，灵活聪明的一双蓝色的眼睛，高高的前额，文雅的举止，使他成为一个十分引人注目的人。穿着打扮既讲究又入时（康德对于时髦并不欣赏，称它为一种爱好虚荣的表现，但是他说：“做一个时髦的蠢人比做一个不时髦的蠢人要好”），一项三角小帽，撒了粉的假发，褐色的上衣配上黑色的镶边，再用金线锁边，钮扣是丝织品做的，背心和裤子也是褐色的，雪白带花边的衬衣，灰色丝袜，配有银钮扣的皮鞋，腰间配带一柄短剑——这就是他的装束。在同时代人的印象中，康德不仅是一个“矮小的硕士”，而且也是一个“穿着雅致的硕士”。人间的一切对于他来说都是亲切的，他关于人所发表的议论也不光是从本本出发的。

我们在读康德的《对于美好和崇高的感情的观察》一文时要牢记这一点。康德这篇论文在当时曾经轰动一时，他在世时就曾经再版过八次。我们看到：这篇文章的笔调与从前完全不同。作为一个哲学论文的作者，哲学家在这篇文章中表现出一种少见的风格。康德最初作品特有的那些火热的激情，在这篇文章中已经消失不见，这里既有幽默又有讽刺，文体华丽并带有格言味道。康德论述的是人类的感情世界，他通过美感和崇高这两个范畴来加以探讨。然而文章却不是用来谈论美学的。其中没有任何严格推理的形式。所有的论述都是近似的、形象的、引人入胜的。

康德论述说，夜晚是崇高的，白天是美好的。崇高的东西使我们激动，美好的东西使我们爱慕。崇高的东西永远应该是宏大的，而优美的东西则可能是微小的。行为的美好首先在于它无须劳神费力就可轻而易举地实现。困难得到克服会使人们感到愉快，因此它也属于崇高之列。女人的智慧是美好的，男人的智慧是深沉的，而这些则只不过是崇高的另一种表现形式。女人之所以厌弃丑恶的东西，并非由于它是非正义的，而是由于它是污秽的。女人不懂什么是“应当”、责任和迫不得已，她做某件事全凭她的爱好。女性不受规则约束。但是上帝却给女人心灵中注入了善良和同情心，赋予她们以通情达理的细腻感情；然而你却不能要求她们做出牺牲和自我节制。康德在英文杂志上看到一种说法：对男人来说最大的侮辱莫过于被说成是骗子，而对女人来说最大的侮辱则莫过于说她不贞洁。但是康德却持另一种看法：对男人来说，最大的侮辱莫过于被说成是蠢人，对女人来说，最大的侮辱莫过于被说成是丑陋。

男女互相补充。婚姻使他们结合成为一个道德的个体，它具有男人的理智和女人的情趣。结婚而貌合神离，相互之间不能平等相处是不好的。温柔体贴的感情只在刚结婚时才充分起作用，在日

常的家庭生活中，这种感情则将逐渐消退，而后则将转化为一种友情，这时高明的技巧则在于如何保持结婚之初的那种感情，以便使这种结合的乐趣（结合的唯一目的就在于获得这种乐趣）不致于被冷漠无情和寂寞无聊所扼杀殆尽。

在这里，康德还就人有不同性格的问题发表了一些看法。他仍然不想全面地论述这个题目。美好与崇高依然是他谈论的主题，这一主题贯穿于他那全部引人入胜的观察之中。抑郁质属于崇高之列。康德显然十分欣赏这种性格，虽然也看到其某些弱点。

多血质的人，他的心灵中充满美好感情。他喜欢快活、热闹和多变。他人的欢乐会给他带来由衷的愉快，但是他的道德感却没有一定之规，因此是不稳定的。倘若您遭到不幸，他会真诚的表示同情，尽管这种不幸尚未好转，他的同情感却不知不觉就消失不见了。他慷慨大方，乐善好施，但却经常忘记自己的义务。这种性格一旦败坏，他就会变得庸俗下流、吹毛求疵、胡闹一气。

胆汁质的人给人造成一种印象，他的情操是高尚的，然而实际上这只是一只是一种骗人的假象和表面现象。而且，他的内心冷漠无情；他不懂什么是诚挚，虽然他乐于被别人看成是诚挚的。他的行为矫揉造作，他注重的不是他的本来面目，而是给人的印象。不管他装出钟情的样子也好，或是装出朋友的样子也好，他心里却从来只有他自己。他对于宗教的信仰是虚伪的，对人阿谀奉承，在政治上则毫无气节。他在强者面前奴颜卑膝，在弱者面前盛气凌人。

《……观察》一文的最后一部分，康德用来阐述民族性格的特点。这是对社会心理学所做的初步尝试，这门科学只是在我们这个时代才取得了更为可靠的经验依据。康德对自己的观察相当满意，后来当他讲授人类学课程时，他曾不止一次地回到这个题目上来。这些观察并不都那么准确，有的则是可疑的，然而大部分是独创的。

西班牙人严肃、内向、公正。他有一颗高傲的心（一个最普通的农民在任何长官面前也知道保持自己的尊严），他宁愿干一番轰轰烈烈的事业而不愿只做一些琐碎的善行。即使在他私生活方面，他的一言一行也都充满着高傲和某种庄严气氛。一遇到外国人，他就丢下犁，穿起斗篷，佩着长剑，在耕地里走来走去，直到外国人从他的身旁走过。他可以以不干活为骄傲。西班牙人在恋爱时，他的行为尤其古怪：在斗牛时他会用一种独特的姿式向他的爱人表示敬意，不顾一切地同危险的牲口周旋。西班牙人十分残酷：宗教裁判所的火焰就是证明。

法国人具有美好的道德感情。法国人细致，和蔼可亲，殷勤好客，然而极易变为不拘小节。聪明机智是其一大优点。法国人是酷爱和平的公民，只用嘲笑来对待压迫。（这是在法国大革命前的四分之一世纪说的话。而在法国大革命爆发后，康德在法国人的民族性格中发现了“富有煽惑力的自由精神，它甚至把理智都吸引到这种冒险事业中来，人民对国家的态度，越出了一切界限，热情达到了破坏性的程度”。）

英国人的特点是目空一切，蔑视所谓异邦人，英国人为他们的同胞建立别国人民所没有的规模巨大的慈善机构，然而那些由于命运的驱使而被抛到英国并陷于贫困的异邦人，死亡却总是威胁着他们。英国人很少考虑怎样才能成为一个聪明的人和有一个好风度，他孤僻成性，即使在自己的家里也只愿意单独一个人进餐，因为在大庭广众之中则必须讲究起码的礼貌。他审慎持重。坚持己见到固执的程度，勇敢和坚决到丧失理智的地步。他极易于成为一个古怪的人，但不是由于他的虚荣心，而是由于他对别人漠不关心（这显然是商人格林的写照）。

德国人恰如其份地把崇高与美好这两种感情结合起来。他干什么事情都是有条有理，甚至在恋爱方面都是如此。忠诚、勤奋和

酷爱秩序是德国人的美德。康德认为自己是一个德国人。他以此为荣,但却绝不孤芳自赏(他在《人类学》中描写了“两个最文明的民族”之后,对这一描写作了说明:“不言自明,这里不是指德国民族,因为这会是作者自己对作为一个德国人的吹捧”,这里是指法国人和英国人)。

可能康德在剖析了自己的内心世界之后发现:德国人有同任何专制制度妥协的特点。德国人最易于服从政府并且比其他民族服从得都更长久,他在政府的管辖下生活,既没有反抗现存制度的念头,也没有对新制度的向往。德国人有极强的等级观念,对文武官员的排列次序十分热衷,“完全出自一种对拘泥细节的喜好”,按照森严的等级来确定谁应当服从,谁应当发号施令以及一整套的职称和规章,每一级都有与之相应的明确规定的社会地位。

阿拉伯人有如东方的西班牙人,而波斯人则有如是亚洲的法国人,日本人则象是亚洲的英国人,康德找不到与印度人和中国人相对应的欧洲人。他对黑人持轻蔑态度,特别指责他们歧视妇女。“胆小鬼总是在弱者面前逞英雄,正如在我们这里常见的那种出门矮三分在家称霸王的人一样。”康德对印度人非常称赞。在所有野蛮人当中,只有北美洲的土著民族具有高尚的性格。他们的荣誉感最强。他们对妇女的尊重甚至超过世界上最有教养的人。妇女在那里发号施令,当然要为此而付出很高的代价:她们得承担全部繁重的家务劳动,她们得参与所有男人干的活。

在所有这些鲜明的,甚至有时是随心所欲的话语的背后隐藏着深刻的寓意:它们预示着国内精神气氛的变化,预示着即将发生的从理性到感性的转变以及对个人特殊体验所表现出来的极大兴趣。这里,正如在哈曼作品中一样,使你能够感觉到“狂飙运动”的迫近。康德超越了那个时代。在他哲学兴趣的范围中出现了人。

顺便指出,这篇论文最有特色的部分并没有包括到其正文中去,这些部分是零散片段地保存下来的,在哲学家逝世许多年以后才得到发表。这里须要指出:康德从青年时期起就养成一个习惯,就是把头脑中涌现的任何一个思想都立即写在纸上。有时写在专门准备好的活页上,而经常则是写在顺手拈来的纸头上,例如刚收到的信,发货单等等上面。有时我们会在这里遇到从科学和文学方面来看都没有什么价值而是专门为记忆方便而写下的札记。有时我们则会发现寓意深刻的段落,这些段落甚至超过经过整理的思想。这里也会遇到不完整的句子,经过琢磨的格言,未来著作的草案。这些都是对定型著作的极为重要的补充。

康德还有另外一个习惯。有些课程,他采用别人的教本作为教材,如迈耶尔的逻辑学,鲍姆加登的形而上学等等。在备课时,他习惯于把他的想法写在教本的页边、衬页、扉页和所有空白的地方,甚至写在正文的字里行间。在他多年的教学过程中,他使用过的那些教本上密密麻麻地写下了成千上万条短语。在迈耶尔的《逻辑学》一书上写下的札记后来几乎全部成了康德全集第十六卷的内容。而全部手稿则占据了他的全集的整整十卷,这比正式发表的作品还要多。康德的笔记都不注明日期,但是康德手稿的出版者 Θ ·阿迪凯斯根据一系列特征不仅作到了对这些材料按题目进行分类,而且大致地按时间顺序作了编排。这样,今天的读者才有可能读到康德的类似学术日记的东西。

这里我们要提到一个片段,看来康德想要用它来增补新版的《……观察》。康德对自由问题进行了思考。还是在写学位论文时,他就以抽象的形式对这个问题进行了探索。这时在卢梭的影响下,这个问题则带上了社会色彩。自由是同隶属和依附相对立的。人依赖于许许多多的自然事物,但是服从他人的意志比起服从外在必然性来,其残酷和难以忍受的程度不知要高多少倍。如果从前我

是自由的，那么再也没有比想到有一天我的处境将不取决于我自己 70
自己的意志而取决于他人的意志这一点，更使我感到痛苦的了。今天是一个严寒的日子，我可以按自己意愿来决定我是外出或留在家里，但是他人的意志却不关心我在这种场合下的冷暖，它只按他的需要来支配我。我想睡觉，而他却要叫醒我。我想休息或者玩耍，而他却强迫我工作。他今天对我挺关心，然而有谁能保证他明天不会翻脸不认人呢？依附于他人的人已经不是一个人，他已丧失了人的称号，他成了别人的附属品。在人类的天性中，奴性是最大的恶。

“人天生是自由的，可是他到处都被束缚着。有人尽管对他人俨然以主人身份发号施令，他自己却可能比那些人更加奴性十足”。《社会契约论》就是以这句话开头的。康德把卢梭提出的这个题目引向深入，本来自由应当使人超出动物，可实际上人却比动物还要低下，因为他更易于顺从。除了屈服于暴力之外，再没有比盲从更危险的事情了。盲从或者表现为对物（如对舒适和奢侈）的依赖或者表现为对观念的依赖。人控制物比控制观念更容易，因此对观念的盲从就更加愚蠢和更应遭到蔑视。

康德在卢梭之后在这里接触到异化问题。他虽然并不知道这个术语，但他对事情实质的理解却是正确的。这里所说的是：对抗性社会关系把人活动的产物变成某种与他格格不入和敌对的东西。康德举科学为例来说明善是可能变成恶的。“科学给人带来的害处主要在于：大多数想在科学中一显身手的人，他们不仅没能做到使理性得到完善，反而使理性遭到歪曲，何况对大多数人来说，科学只不过是满足虚荣心的一种手段而已……学者们以为世界上一切事物都是为他们而存在的。贵族们也是这样想的。”

按康德的意见，科学在他生活的那个社会里患有两种疾病。其一是视野狭隘，思想片面；其二是缺少崇高的目的。康德后来不止

71 一次地返回到这个题目上来。例如在他另外一本笔记中有这样一段精采的话：“学术上的蛮横霸道可能包含着极大的热情，但却毫无目的，毫无为人类谋幸福的意念”。科学需要有“来自哲学高度的监督”。学者如果“缺乏哲学眼光”，他就会变成一种独眼怪物。人如果受一门狭隘知识所具有的那种偏见的蒙蔽，这是一种致命的缺陷。“我把这种类型的学者叫做基克洛普^①。他是科学利己主义者，而他则需要再长一只眼，以便能够从他人的角度来看事物。这是使科学人道化的基础，即科学的人性标准……。第二只眼睛就是人类理性的自我意识，缺少它，我们就不会有衡量我们知识水平的尺度”。康德给自己提出了克服他那个时代科学弊病的任务。“如果说的确有那种确实符合人的需要的科学，那么这就是我所研究的科学，即能够恰当地给人指出他在世界上所占的位置的科学，它能够教给我们：要想成为一个人，我们该做些什么”。

康德这段自白的重要意义是十分明显的。他从此永远抛弃了启蒙主义者以知识渊博自居和崇信科学万能的那种目空一切的学者习气。知识的价值取决于道德价值。他想献身的那门科学乃是人的科学。从此以后人的问题成了康德哲学探索的中心。全部的问题在于：什么是人所真正需要的东西，如何给他以帮助。

也许最好是抛弃文明？在卢梭以后，人们都是这样谈论的。穿戴时髦、香气袭人、浓装艳抹的妇女和骑士，在景色迷人的森林里，找不到他们已经过腻了的那种舒适生活，他们为此而伤感不已。也许根本问题在于：最好忘掉一切高深莫测的学问而到圣经中去寻找真理？

一次试验自然而然地出现了。1764年1月，当地知识界中流传一则新闻：在哥尼斯堡附近的森林里出现了一个“自然人”，他抛

^① 希腊神话中额上有一只眼睛的巨人。——译者

弃了文明的外衣,返回到原始状况中去。此人名叫杨·巴甫里科维奇·兹道莫齐尔斯基赫-科马尔尼茨基,五十岁,身边带着一个八岁的男孩。他们两个身穿兽皮,不管刮风下雨还是冰天雪地,一年四季,赤着双脚。他们到处流浪,以放牧为生——十四头牛,二十只绵羊,四十六只山羊。“山羊预言家”的手里总是拿着圣经,他能够随时(不管是否恰当)引章摘句。 72

人们成群结队地到森林中去观看。康德也到那里去过。他在现场弄清了这样一些详情:所有这一切都是由于科马尔尼茨基七年前所患的一次严重的胃病引起的,他在二十天当中滴水未进,后来耶稣降灵,为他指出了一条走向真理的途径。现在他吃的是牛奶和羊奶,有时在遇到重要节日时他才准许自己吃点肉。警察把这个“山羊预言家”赶出了波兰,他才来到了这里。《哥尼斯堡科学和政治报》对这件事作过报道。此后在该报上发表了康德有关精神病的文章。

文章是用和《……观察》那篇论文一样的手法写成的。康德的结论是:脑病的根源在于消化器官。生活在自然境界中的人,不象现代人这样容易患心病。康德认为当时的社会制度如果不是患这种心理上的疾病的原因,至少也是使这种疾病加重和持续的触发点。如果用现在的术语来表达康德的想法,就是这样的:心理疾病是对变态社会的一种变态的抗议。

* * *

1764年,康德年满四十岁。他已经颇有名气了,受到人们的赞扬和尊敬。他的讲课取得很大成功,教室总是挤得满满的,有些课程他请自己的学生来代讲。他的书十分畅销,而《对于美好和崇高的感情的观察》则给他带来了时髦作者的荣誉。

但他仍然是一个编外讲师,从大学校方得不到丝毫报酬。柏林方面对这种不正常的状况已有所闻。1764年8月从兼管教育事务

的司法部来函询问康德硕士是否愿意担任鲍克(即从俄国伊丽莎白女皇那里得到500银币和取得俄国科学院院士称号的那个鲍克)死后在哥尼斯堡已空缺两年的诗学和音韵学教授的职务。那时并不那么看重专业的专门程度。学神学的也可以教医学,学法学的也可以去求取讲授自然科学的职务。曾经成为康德前进道路上的障碍的布克教授是一位数学家。那么哲学家康德为什么不能在诗学上试一试自己的才能呢?他的兴趣是广泛的,而他有关美好与崇高的著作已经表明他是有很高的鉴赏力的。诗学教授的职责不过是讲解别人的诗作和在举行庆祝大典时自己创作即兴诗,这并不困难。

但是康德却拒绝了这一职务。他抱定一个目标,为了达到这一目标,他宁愿走一条直路,即使需要很长时间,但只要是一条直路就行,走弯路不符合他的意愿。他已经等了八年了,还可以再等下去。

他的拒绝被接受了。以国王的名义下达的专门诏书作出允诺:对“这位有才能并博得普遍赞许的讲师康德,遇有机会应尽先补用”。

一年以后,康德曾提起这个诺言。他的经济状况必须有所改善才行。他从来不理钱财,而且以此为骄傲,他曾说过:不管什么时候有人敲门,他都能够平心静气地回答“请进”二字,因为他知道不会有债主找上门来,但是城里人都知道,康德硕士有时不得不以卖书维持生活。1765年10月,康德得知王家图书馆副馆长职位空了下来。同时有几个人想取得这个职位,但是由于提到官方对他的许诺,他便优先得到了这个职位。1766年2月,他接手了新的工作,同时并未中断他在大学的教书活动。

图书馆占据了城堡一座主要塔楼的最底下一层(最上面是火警了望台)。书库是该城最好的,藏书16,000册。我们的老相识

鲍劳托夫在哥尼斯堡任职的时候，经常光顾这所王家图书馆，他留下了下面这段印象记：“这里的藏书多数是古书以及一些手稿，我曾有机会浏览一些非常罕见、出自古代君王手笔、写得相当清楚整洁的用行书体写成的书信，那上面绘有各种各样的图案，笔触栩栩如生。然而最令人惊奇的是：其中许多书是用长长的铁链拴在书架上的，你可按自己的喜好随意把书从书架上取下来翻阅，但是想要偷走却是办不到的。图书馆在夏季每周都开放，任何人不仅可以随意光临，而且可以在那里坐一整天，读任何一本书。图书馆管理者的唯一职责就是看管图书以免丢失。阅读还是很方便的，屋里摆着一些长条桌子，桌子周围摆了许多椅子，许多人，特别是学者和大学生确实充分利用了这种方便条件，我看到一个人，他十次二十次地到这里来读书”。

图书馆工作占康德的时间不多。等到他上任的时候，图书馆已经只在星期三和星期六下午一点到四点开放。但是图书管理者的收入也是十分微薄的——一年62个塔列尔。康德不得不象从前一样另找一些挣钱的门路。有一段时间他曾在当地私人矿物陈列所兼职。

然而此时他的声望正在日益提高。兰贝特和门德尔松提议他参加学术通讯活动。约翰·亨利·兰贝特是一位数学家、天文学家和哲学家，比康德小四岁，但他已经是一位教授和柏林科学院的院士了。他写给康德的信是由一位神父带到哥尼斯堡来的（邮费在当时是非常昂贵的，因此信件往往通过私人传递）。兰贝特写道：“您不晓得，我们几乎在从事同样的探讨工作”。他指的首先就是他们对银河性质的看法是一致的。兰贝特在1761年重复了康德在五年前曾经说过的那些话。兰贝特担保说，但是，把银河看成是星体的聚合的想法，他是在1749年得出来的，即有一次“在晚饭后”，他在观察夜空的时候，他当时就立即把这个思想记在一张纸

上。(这种说法并不能动摇康德,他仍然万分珍惜自己的发现,而且一有机会他就强调这是他第一个发现的。)此外,兰贝特还暗示说,他们两个人不谋而合:康德关于哲学方法的想法重复了他兰贝特在此之前发表的著作中的想法。为了避免将来再发生这类彼此重复的事情,双方应当把自己的思想和意图告诉对方。出版商
75 康特尔已经宣告即将出版康德有关形而上学方法问题的著作,而兰贝特正以急切的心情等待着它的出版。

康德感到十分荣幸。他在回信中称兰贝特为“德意志首屈一指的天才”。他们的方法确实是一致的。(这一承认是极为重要的:兰贝特认为自己是一个经验论者,他效仿培根把自己的主要哲学著作称之为《新工具》。)观察在他的方法中起主要作用,这一点他是在自己的思想中经过“多次转变”之后肯定下来的。康德在信中接下去写的那些话预示着一个新的更为坚决的转变。哲学的不幸在于,它不拥有检验自己原理的那种得到普遍承认的标准。至于说有关哲学方法的著作,那么这显然是一种误会,出版商的宣告过早了。这样的著作确乎将是他毕生努力的主要目的,但在当时距离实现这一宏愿还相当遥远。他想交给出版商的只不过是几篇有关理论和实践形而上学的小文章。在这封信里,康德第一次提到他的“主要著作”这种说法。这乃是对《纯粹理性批判》一书的预告。

兰贝特的第二封信则是一篇完整的论文。他用了十三段话来阐述他对哲学方法的看法,然后用五段话来明确说明形式和物质之间的相互关系,同时还用九条论点来加以补充。兰贝特急切等待着他的哥尼斯堡同行的回音。

在十七世纪,由于没有学术杂志,学者们都喜欢用通信的方法来交换思想。斯宾诺莎的通信集就跟一本哲学杂志一样。康德的信却大不一样,除了极少的几封信以外,大多数的信都不是为了拿来发表的,写得言简意赅,甚至有点枯燥,这些信件与其说是他学

术兴趣的写照，不如说是他事务兴趣的反映。十八世纪，书信体裁的作品成了文学创作中风靡一时的形式。康德对此不感兴趣，他在信中没有把自己的才能充分表露出来，也不那么热心。他只是在半年以后才又再一次给兰贝特写了一封信。

诚然，他的委婉的语气使对方感觉不到其间的变化。康德委托他的一个到柏林去的学生因施，转达他对兰贝特的友好问候。

接着兰贝特又收到康德一封信。这是康德托门德尔松转给他的自己的一本新著《以形而上学的幻想解释视灵者的幻想》。这也不是论文体裁的作品，而是描述奇人伊曼努尔·斯维登伯格活动的小品。此人是一个瑞典哲学家和数学家，他曾因写过一些有关机械学、采矿学和矿物学的书而很早闻名于世，而且被选为彼得堡科学院的院士。斯维登伯格晚年时声称他能看见神灵，上帝本人赋予他以创立新教会的使命，约翰福音中就记载着这一点。他要人们相信他能够和死者的灵魂交往，可以从他们那里得到来自地狱的消息，而且他还能把阴间的情形讲给人们听。

有关斯维登伯格的传说，康德最初是从他以前的一个学生丹麦军官那里听说的。我们这位哲学家开始收集有关该事的材料，并把各种证据加以比较鉴别。他曾写信给斯维登伯格去询问此事，但却没有收到回信，此人扬言要用书的方式来给以答复。康德的一个熟人应他的请求到斯德哥尔摩去拜访斯维登伯格，从视灵者本人那里听到的情况也是说：上帝赋予他以一种特殊的本事，他能够按自己的意愿来同死者的灵魂交往，证据是什么呢？这是人所共知的。

一个珠宝商人向荷兰驻斯德哥尔摩公使的遗孀索取她丈夫定制的一套银质茶具的付款。公使的遗孀对她过世丈夫办事认真细致素有所知，确信公使已经付过钱了，但是却无论如何也找不到付款收据。公使夫人为此万分焦急，因为这是一笔相当可观的款项，

于是她把斯维登伯格邀请到自己的家中。如果他真的有人们盛传的那种特殊本领能与死者的灵魂交谈，那么他能否向她已死的丈夫询问一下有关茶具付款的事？斯维登伯格毫不犹豫地就答应了她的要求。三天以后，在这位夫人那里举行了一次小小的茶会。斯维登伯格亲自出席并以他那特有的镇静口吻宣布，他已经同死者交谈过了。该项债款在他死前七个月已经付清，付款收据存放在楼上的柜橱里。夫人告诉他说，那个柜橱完全是空的。斯维登伯格回答说：按他丈夫的说法，抽掉左边的抽屉，然后拉开里边一块板，那里有一个暗匣，暗匣里藏着绝密的荷兰外交文件和那张收据。全体在场的人都来到楼上，打开柜橱，按照方才所说的去做，果然找到了那只暗匣，这位夫人从前对此却一无所知，而从暗匣里也的确找到了那份外交文件和那张收据。

还有另外一件事，这件事打消了康德的一切疑虑，显得更为可信。这件事发生在1756年9月底。斯维登伯格有一次在距斯德哥尔摩五十英里的一个商人家中作客，忽然脸色变得煞白，他说斯德哥尔摩发生了火灾。过了一会儿，他说大火已经烧到了他朋友的房子，火焰正在朝他家蔓延。到了八点钟的时候，他高兴地大叫起来：“感谢上帝，大火在离我家不远的地方已经被扑灭了！”。两天以后，从斯德哥尔摩来了一个信差，他带来的有关火灾的消息，同斯维登伯格所说的完全一致。

有一段时间，康德对这两段故事的可靠性毫不怀疑。科诺勃洛赫小姐写信给他，要求他对此事作出解释，他在回信时把上述两件事当作完全可信的事实加以转述，虽然这使他陷入无法解释的困境。信的落款日期已经无法辨认，在康德全集中，这封信收于1763年所写著作之列。对于后者我们不能苟同，因为在这件事的前一年，康德就对灵魂的存在表示非常怀疑（我们可以回想一下赫德尔听他讲课时所做的笔记）。康德致科诺勃洛赫的信中所反映

的是他较早时期的观点。看来首次发表这封信的鲍罗夫斯基是对的，他认为这封信写于1758年。

对于康德起初相信灵魂存在这一点，毫不令人感到奇怪。视灵者、“催眠术者”、炼金术者在十八世纪比比皆是。其中有的人明显地掌握了催眠技术，另一些人则纯属招摇撞骗。下面我们将谈到卡里奥斯特罗。在七年战争年代里，圣·热尔门伯爵被宣布为视灵者的先驱。这个热尔门声称：他可以长生不老，他曾目睹亚历山大·马其顿进攻巴比伦，他曾亲自结识了耶稣基督。除了通灵之外，伯爵还大搞政治阴谋，而这一点则使他的名声扫地。圣·热尔门企图利用他对法兰西宫廷的影响来为普鲁士效犬马之劳。人们怀疑他同腓特烈二世有勾结；这个冒险家怕遭逮捕而逃到了德意志。

康德在读了他花高价从伦敦订购来的斯维登伯格的《天堂的秘密》一书之后，确信此人搞的那一套完全是骗人的把戏。康德的兴趣如此之大，以致于宁肯忍受饥寒也要从他那微薄的收入中挤出这笔钱来。结果，康德收到了八卷，正如他在《视灵者的幻想》（其中对斯维登伯格的著作作了辛辣的嘲讽）中所说的，卷卷“充满了胡言乱语”。 78

康德在《视灵者的幻想》中也转述了我们已经知道了的那两个故事情节，只不过现在用的是一种讽刺的口吻。“也许有人会问，是什么动机促使我去研究这种无聊的琐事，这等于是继续在传播荒诞的故事，一个理智健全的人是很难去听它的，更不用说还把这些荒诞不经的东西放到哲学研究著作中去”，——康德以作演说时提问题的方式这样说道，并以一种抑郁不快的情绪回答说：“愚蠢和智慧之间的界限是如此之模糊不清，以致于由于在其中的一条道路上走的时间太长了，也难免有时会沾着另一条道路的边”，但是界限毕竟是存在的，而且如果读者并不把视灵者看做是一半属

于彼岸世界的人，反而干脆把他们送进医院，我们是不应因此而指责读者的。

然而问题不仅在于斯维登伯格及其追随者。康德认为思辨形而上学的信徒同“视灵者”毫无二致。后者是“感性的梦幻者”，前者是“理性的梦幻者”。形而上学者也常常陷于幻想，他们把自己的想法当作是事物的真正秩序。哲学家对他们的“发现”并不羡慕，他只是担心有那么一个理智健全而不客气的人会对他说出马车夫对天文学家第谷·布拉赫说的那句话来。马车夫对想按星座来确定要走的道路的布拉赫说：“唉，您，我的先生，您可能对天文十分精通，然而您在地上却是一个笨蛋”。

康德的这些话表明他已同沃尔夫的形而上学分道扬镳了。他嘲笑的不仅是视灵者，而且也嘲笑了抽象的思辨，他呼吁从事科学研究的人要依靠经验，而且只能依靠经验，经验是认识的根本。

康德虽然同形而上学分手了，但却不能完全抛弃它。请看他的自白：“我受命运的指使而爱上了形而上学，尽管它很少对我有所帮助”。这一不成功的爱情延续了好多年。康德在大学工作的全部期间都在讲授形而上学（“按鲍姆加登的课本”），有关世界、上帝和灵魂的本质这样一些“可恶的”形而上学问题一直使他感到头痛。然而越往后越明显：用思辨的方法是无法解答这些问题的。因此康德期望对自己所爱的对象进行一番再教育，他想看到自己所爱的对象最好只是一个能够把认识界限廓清的“智慧的伴侣”。

在《视灵者的幻想》的序言中，教会成为他从哲学上进行嘲笑的第三个对象。康德写道：“黑暗的王国乃是幻想家的天堂……神圣的罗马帝国在这个无形的王国中控制着有利可图的省份。无形王国的两顶王冠支撑着第三个王冠——其尘世主宰者的破烂不堪的冠冕，而能打开来世两扇大门的钥匙必然也能打开今世的钱柜”。这里谈的是天主教会。但是您不要以为康德是在代表新教

正统派讲话。恰恰相反,后来他与之发生冲突的正好是新教正统派。

* * *

康德硕士于1766年换了一个住处。旧居位于大学附近的克奈普豪夫的一个被称之为硕士拐角的地方,窗户朝向普里高里河,河上来往货船的嘈杂声妨碍他思考。现在他向住在廖勃尼赫特处的书商康特尔租了一间房。康特尔是一个有教养和有进取心的实干家,他不限于经商,他还经营出版社,组织私人图书馆,发放彩票,印刷报纸,创办造纸厂。他一半时间用来旅行,扩大自己活动的范围。每次旅行回来都带回许多新书。康德就是从他那里得到卢梭的《社会契约论》,可能还有《爱弥儿》。

康特尔的书店是当地名胜之一,界乎商业点和文学俱乐部之间。在这里,社会名流经常聚会,阅读报纸,浏览新书,交谈讨论,有时则帮助书店应酬顾客。这里一周有两天免费接纳大学生阅读。哈曼经常到这里来。康德硕士由于是主人的朋友和房客而被准许选择任何书刊。从1768年秋起,他的画像(画家拜克尔的作品)和普鲁士其他一些名人的画像一道被陈列在康特尔的办公室里。

此时康德名声已经超出了普鲁士。哈勒的豪森教授于1769年⁸⁰准备出版《德国国内外十八世纪著名哲学家和历史学家传记》。康德被列为该书对象之一,豪森致函康德,向他索取必要的材料。

几乎与此同时,埃尔兰根大学(属安斯巴赫侯爵封地)来函聘请他去任教。这所大学的校长对《对于美好和崇高的感情的观察》赞叹不已,提议康德担任该校新设的理论哲学讲座。康德硕士梦寐以求的就是这个席位。每年薪金500古尔盾,免费供应取暖燃料。这实在太富有吸引力了,以致于康德立即回复,并寄上预约合同式的函件。正式聘书很快就寄来了,新居(四间房子)已经在等待他的光临,埃尔兰根大学的学生们兴高采烈地准备隆重地欢迎

他。可是康德似乎突然醒悟过来，坚决地拒绝了这一聘请。

从耶拿来了另一个邀请(1770年1月)。这个职位的条件就差一些了——二级哲学教授，年薪200个塔列尔，但是他可以从私人授课中得到150多个塔列尔，并且告诉他魏玛公国的物价比其他任何地方都便宜。对于康德说来，一个更有份量的理由，就是魏玛很快就将成为德国文化的中心，这里将产生歌德和席勒的伟大合作。当然这在当时是任何人都还不知道的事。歌德刚刚开始写作，而十一岁的席勒还只不过是一个初学儿童。

康德婉言谢绝埃尔兰根聘请的理由是：他对祖城恋恋不舍，体质孱弱和在他的故乡有“即将出现空缺的可能”。后者不仅是一种愿望，已经十分现实了：数学教授朗汉森年逾七十九岁，已经长期卧床不起了。他于三月中旬逝世。康德献给他一首四行诗以示悼念，而于第二天便投书柏林，再次提醒当局对他的允诺。他说他虽然很快就年满四十七岁了，可是他仍然没有被列入学校公职之列。现在出现的这个空职当然同他的专业并不一致，但是事情可以通过调换的方式来解决。该大学精通数学的克里斯蒂安，其职位却是道德哲学教授。数学家布克担任的则是逻辑和形而上学教授之职。其中哪一个人都会乐于放弃现在的职位而改任另职，康德则可以得到他梦寐以求的教授职位。

两周以后得到答复——国王指令(1770年3月31日)委任康德为逻辑和形而上学编内正教授。(年薪少于耶拿大学，只有166个塔列尔和60个格罗申。因此康德教授又继续兼任了两年图书馆的工作。)但是夙愿总算实现了。5月2日学校当局晋升了他的职位。然而还必须再履行一次手续，即要答辩论文，不经过这种手续，委任就是无效的。康德早在十四年前就已经答辩过一篇教授就职论文(《物理单子论》)，但离现在已经太久了，按规定还必须提出一篇新论文。

他利用夏天的几个月来写论文。8月21日举行答辩会：康德这次已经是第四次答辩论文了。提问一方是两个候补生和一个大学生。辩护一方是他的学生和朋友马尔克·赫茨。在论文答辩会的听众中间有年轻的连茨，未来的“狂飙突进”运动的诗人，他曾经用自己的诗记载了他老师生活中这一重大事件。颂诗中说，真正的光荣只属于这样的人，他把智慧和德行结合于一身，他对他教授于人的一切都身体力行。这位哲学家从不追求任何虚荣，从不把愚蠢当智慧，即使愚蠢使他感到恐怖，他也敢于戳穿其假面具。他发现多少真理，他就用多少真理来教育人们在思想和行为方面保持纯洁。连茨发誓要像康德那样生活，并要用康德的训诫来教诲他人。法兰西人对北方能否产生人才表示怀疑。但是

康德一下子就

把这类怀疑一扫而光。

这篇论文的题目是《论感觉界和理智界的形式和原则》。文章 82 表明了康德自认为一年前就完成了的观点上的新“转折”。一种独特的二元论取代了他那导致怀疑论的经验论立场。感官材料是怎样同理智相联系的问题，已经不能再使康德感到困惑了，他把这两种类型的精神活动分别归于不同方面。在转折性的1769年，他在一份手稿的片断中说：“我们的全部观念不是来源于感性，就是来源于知性和理性。前者为我们提供认识（对象和认识主体的特殊性之间关系的反映）的起因……后者属于对象本身”。感性同现象发生关系；而理智的（即理性的）对象，康德则称之为本体。

被我们看成现象的世界存在于时间和空间之中。但是时间和空间并不是某种自在的存在物，它们只不过是人类理智本来具有并用来协调感觉体验到的诸对象之间关系的一些主观条件而已。在本体的世界里，即在对象本身的范围内，时间和空间是不存在的，因此提出上帝在那里和它为什么不提前几个世纪创世的问题是愚

蠢的。

康德把1769年看作是他转折的一年，这一年出版了艾列尔的《致德国公主的信》一书，这位作者在提出灵魂和肉体的关系问题之后回答说：这种关系可以想象，但却不能目睹。康德领会了这位大数学家的想法，他觉得这种想法解决了他一直以来焦虑的问题，他把这一思想加以颠倒：也可以这样说——有的对象可以直观，但不能想象。空间关系即属此例。

不久前康德还在提倡要完全依赖经验，而现在他所关心的却是要防止形而上学过分重视经验。感性认识原则不应超出自己的界限而接触知性领域。在他终于动笔写完并寄给柏林的兰贝特的信中（附上赠给兰贝特的论文一份），康德建议创立一门专门学科——“普通现象学”，其任务在于为感性认识规定界限，以便不要把它转用于“纯粹理性”（请注意“纯粹理性”这个术语已经出现）的对象之上。

论文的副本还寄给了门德尔松和以艺术哲学著作而闻名的И.-Г. 祖里采尔。这样一来，便从柏林相继来了三封信。第一个回信的是兰贝特。他在长信的开头发了一通牢骚，说科学到处受排挤，而许多人却沉醉于艺术，大学生们只读诗歌和小说。一旦大学毕业投入日常事务，他们则不得不再学一次，或者更确切地说，不得不从头学起。而他兰贝特十分关心出版机构的建立，在那里严格科学性的精神应占统治地位，禁止那些废话连篇和乌七八糟的作品出版。至于康德的论文，他认为是上乘之作。但是也引起一些问题和反对意见。康德把感性知识和知性知识对立起来；难道它们是绝对相互排斥的吗？其次，关于时间问题。这个问题同事物所经历的那些变化有关。既然变化是实际存在的，那么时间也是实际存在的。对于空间，也可以这样说。当然，所有这些都还弄得不够十分清楚，但是大可不必去追求绝对清楚，总是应当有某些

不明确之处为好。如果表面现象是恒定不变的，那么他兰贝特将把表面现象当作是真理。从适用性来看，“表面现象的语言”并不亚于“真理的语言”。

然后是祖里采尔的来信。这位美学教师告诉康德，他正在准备出版有关艺术的新论著，这使他不能集中精力来彻底弄清康德论文中所包括的那些“新概念”。他认为这些概念是具有重大意义的。他只对于一个细节表示不赞同——时间和空间问题。在这个问题上，祖里采尔站在莱布尼茨和沃尔夫的立场上，即只承认绵延性和广延性具有真正的实在性。他迫切地想看到康德有关道德形而上学的著作。他感兴趣的问题是：好人的心和坏人的心在肉体上和心理上有什么差别。他本人已经开始在思考这个对教育具有十分重要意义的问题，但是现在他却一点空闲时间也没有。他衷心地祝愿康德继续在他已经踏上了的那条光明的道路上走下去，祝他健康长寿，顺利地完成他的研究工作。

门德尔松是1770年末回信的。他以极其满意的心情读了这篇 84 论文，虽然近一年来他的神经系统病得很厉害，使他很难集中精力。为了挽救现在正在陷于衰落的形而上学，他热切希望康德能够尽快把他的探讨成果公诸于众。特别是要考虑到，生命是短促的，而死亡要比我们能够把所有的事情都做得尽善尽美来得快得多。不要担心重复人们以前说过的话；已有的东西同您本人的思想一经结合就会面目一新，展示出新的前景。“您具有为大众写作的优越才能。”门德尔松对论文的一些段落提了一些意见，象前边那两位一样，不同意康德对时间和空间的解释。

康德对这些来信，一封也没有回复。每一封信都给他提出了须经思考而暂时一无结果的问题。半年后，他把这个意思写给了在柏林的朋友马尔克·赫茨，请他转致歉意，因为他身体不太好，并告诉他正在写《感性和理性的界限》一书。

又过了八个月，康德再次写信给赫茨，并再次请他向兰贝特、门德尔松和祖里采尔转达他的歉意。这封信的内容更为丰富，已不限于单纯地说明这样一点，即他们对他们提出的反对意见和他本人的思想都还需要进一步地思考。一般都把这封信的日期（1772年2月21日）看成是康德主要哲学著作诞生（或说孕育更为确切些）的日期。离婴儿出世还很远，但是胚胎已经在孕育和发展。虽然康德仍按从前的习惯把自己未来的著作称之为《感性和理性的界限》，但是书中已经有“纯粹理性批判”这种提法了。这本将要问世的书应当提供“揭示全部形而上学秘密的钥匙”。因为迄今为止任何人都没有解答我们的概念是怎样产生的这个问题。至于说感性表象是什么还是比较清楚的：它们是对象的被动反映。关于概念则不能这样说。这里我们与之发生关系的是理性的产物，但它同时又符合事物的实际情况。这怎么可能呢？

85 正在写作中的这本书的内容将对问题做出回答。康德宣告他将在三个月以后写完该书的第一部分。

几乎又过了两年，康德才给马尔克·赫茨写了另一封信：“您白费力气到集市的书籍目录上去仔细寻找您所熟悉的名字‘K’这个字头。在作过种种努力之后，对于我来说最简便易行的还是发表我已经基本写好了的某部著作。由于我在努力改造科学（哲学界一半以上的人在这方面已经工作了相当长的时间）这个方向走得已经很久了，我认为我已经掌握了那个能够揭示暂时尚未被揭示出来的谜一样的概念”。康德告诉他说他不会受当作家那种欲望的诱惑，而在没有解决主要任务之前也不去追逐虚名。而这个任务的解决已经指日可待了。“我期望在复活节前夕完成我的著作”。

这封给赫茨的信写于1773年末。三年以后，他写信给赫茨说：“我看我是到复活节也写不完了，只好把夏季的一部分时间也用上

了”。又过了两年，还是在给赫茨的信上写道：“希望在入夏以前写完”。

但是书仍然没有写出来。康德还从未写得这么慢。主要的东西总是抓不住。有时好像真理已经在握了，但是它很快又变成一个没被解开的谜，而且他不能把全部时间都花在写作《纯粹理性批判》上。以为康德在1770年以后全部思想都集中在认识论问题上，以为他把全部精力都徒劳地花费在解决这些问题上，这样看是不对的。跟从前一样，他的大部分时间和精力都用在教学上。诚然，这时负担已经减轻多了：平均一周有十四个小时的课。但是他又开设了一些新课程——矿物学、人类学（他喜爱的课程之一）和教育学。

* * *

康德的教育观点是在卢梭的影响下形成的，康德试图在德国实现卢梭的那些思想。1774年，著名教育学家约翰·贝尔纳·巴泽道在德绍靠当地一位官员的资助创办了名叫“博爱”的学园，其使命在于改革教育事业。这个学校的教育带有纯世界主义的性质：⁸⁶ 用向儿童灌输某种普遍的、基于天性的“自然”宗教的观念来代替基督教。注重传授自然知识和精确科学。教学采取游戏的方法，没有强迫遵守的纪律，也不进行惩罚。课余时间无拘无束。给品行优秀者颁发奖章。很多时间用于体育锻炼。这个学园不对外开放，学费也极贵。穷孩子只能在该学园当仆役。

康德对这种新教育的试验极为热衷。尽管他这时实际上已经放弃了文学写作活动，但哲学家为了支持“博爱”学园还是在地方报纸上发表了两则随笔。康德主张对教育工作进行革命而不是做一点改良。在康德的推动下，他的朋友莫得尔比把自己六岁的儿子送到德绍去上学。这成了他同卡姆别地方的“博爱”学园的院长巴泽道通信的起因。几年前，创办新杂志《德意志信使》的魏兰德曾

致信康德，提出如果康德能在东普鲁士为之推销，将付给优厚的报酬。哲学家当时拒绝了，但建议由书籍出版商康特尔来经办此事。现在，当问题涉及到“博爱”学园出的杂志时，康德却亲自动手了。不过成绩不大，全地区（包括立陶宛在内）只有二十五个订户。在区区小邦德意志的其他地方，情形与这一模一样：新教育思想没有取得多大成效。

就在“博爱”学园出现的1774年，哥尼斯堡大学里也开始讲授教育学这门课程。讲授这门新课程的哲学系教授前后七易其人。1776年冬季轮到康德讲课（然后又要经过六个学期才能再轮到他）。康德用巴泽道的书做为教材，和往常一样，他在这本书上写上自己的看法和补充意见。其结果是产生出他的一本独立的著作《论教育》，在他去世前不久由他的学生林克经手出版。

“在人类的种种发明创造中，有两项可以看作是最困难的：管理的技巧和教育的技巧”。但是社会恰恰是依赖于这二者的。“人只有通过教育才能成为一个人。人是教育的产物。”这就是我们这位关注人类命运的哲学家不能不对教育进行探索的原因。

父母和执政者害了孩子。前者只关心使他们的生活能够过得舒服，后者则把他们当成统治的工具，二者都是从事物的现存秩序出发来教育儿童的。但是真正的教育应当以培养能够适应整个人类美好未来状况的人为目的。这样他们才能创造出这种状况来。通过什么方法才能创造出这种状况呢？执政者永远是孤立的，而孤树必然长得弯弯曲曲的。巴泽道把希望寄托在君主的支持上，只能是一种幻想。学园根本不应由国家来掌管。康德认为，一切文明都是从个人积极性开始的。

对人或者进行死板的训练，或者进行启蒙教育。教育主要的目的在于教会人们思考。人应当自觉地经受四个阶段的教育：学会遵守秩序，养成劳动习惯，学会待人处事和成为有道德的人。秩

序是第一位的，高于一切的，没有秩序，人就会变成野蛮人。可以教人们学会任何一种习惯，但要根除野蛮性而不建立一定秩序是根本做不到的。最难的阶段是最后那个阶段。我们生活在有秩序有文明和文化的时代，但是我们距离成为一个有道德的人还相差很远。

教育的最复杂的任务之一，就是在于要把服从法律强制同善于运用自己的自由权力结合起来。孩子从小就应让他有行动的自由（只要他不做有害自己和他人的事）。要使孩子懂得，他们只有为他人提供达到自己目的的可能性，他们才能达到自己的目的。（只有听话才能给以奖励！）社会教育有不容置疑的优越性，孩子们靠这种教育才能学会把自己的权力同他人的权力进行比较。有关环境的观念在这里起重要作用。应当对每个人进行教育。因为每个人都是一个自由行动的生物，他具有自我尊严感并且自觉地承担作为社会一员的义务。

康德虽然自己没有孩子，但他却对吃奶婴儿的教养都有自己的看法。哲学家康德劝母亲要亲自给新生婴儿哺乳而不要雇用奶妈。不要把婴儿裹在襁褓里；他只会因此而感到害怕和失望。不信，您给成年人裹上襁褓，他会比婴儿喊声更大。不要用摇晃的办法使婴儿入睡。不信，您自己体验一下，您会因摇晃而头晕。摇晃婴儿是为了使他不哭，但是哭对他是有益的，这可以使他发育得更快。婴儿最初的坏脾气是这样养成的：他一哭你就赶忙把他抱起来，迎合他的要求。如果你对他的哭不去注意，他就会停止下来，因为谁都不愿白白浪费力气。教孩子走路时，父母不要用吊带，因为这会妨碍他胸部的发育。应当尽可能让孩子自己成长。

但是有一条，就是不要使秩序遭到破坏。不要硬去改变孩子的意愿，应当这样来引导他的意愿，使它受天然障碍的规劝。孩子从小就应养成劳动习惯，再没有什么比贪图享受更有害的了。不曾

受过娇生惯养的孩子总是主动地选择那些需要花费大力气和具有坚强意志才能完成的事业。在吃食物方面，不要使孩子养成爱吃好的的习惯，因此不要让他自己挑选食品。孩子的要求如果没有足够的理由加以拒绝，那就应该给予满足。而如果有理由不去满足这种要求，那就不容许他要赖。一经拒绝就永不返悔。

康德根据“博爱”学园的经验，坚持主张要进行体育锻炼，这在当时是教育上的一个创举。跑、跳、举重和负重、游泳、投掷，对儿童都是有益的。户外游戏有益于健康。但是不应把游戏同做工混为一谈。康德不赞同巴泽道教儿童们学会打闹和开玩笑。做工是学校的必修课，做工要有一定目的。而游戏的目的则包含于游戏本身之中，这里主要的是过程本身，而不是其所产生的外在结果。学会区别劳动和游戏，对成年人来说也是重要的，成年人不会拿着棍子当马骑，但是每个人都有自己的爱好。如果孩子养成把一切都看成是游戏的习惯，那是非常有害的。学校是一种强制性的文化，虽然应当把培养自由的人当作自己的目的。

89 “我们记得多少，我们就知道多少”。这句拉丁俗语说的是锻炼记忆力的必要性。系统地阅读和复述，学习语言，都有助于加强记忆。按康德的意見，读小说则会削弱记忆。所以不能让儿童接触小说。他们一边读小说一边就会制造新故事，因为他们不能正确理解它，反而耽于幻想，坐在那里头脑里空空如也。而精神不集中则是教育的大敌。

教育者不要乱用惩罚手段。这是一种迫不得已的措施，用它时要极端慎重，以便使孩子们相信他们自己最终是能够改正错误的。经常惩罚跟由于冲动所进行的惩罚一样是达不到目的的。

最困难的莫过于教育人具有道德文明，它是建筑在规范基础之上的。对道德文明来说，仅有秩序则是远远不够的。规范就是法律，不过这种法律是来自人的性格、信仰和理智的一种主观的东

西。在形成人的性格时，要使它具有三个特点——听话、公正和通情达理。

在该书的结尾部分，康德谈到性的教育。十三、四岁是孩子的转折的时期，产生了性的意向。这种性意向即使眼前没有对象也会不可避免地发展起来。因此，要使青年人保持天真无邪是不可能的。回避不谈只会产生更坏的结果。这从对已往一代人的教育中清晰可见。而正确的做法是：从青年时期起就把一切都毫不隐瞒地清楚而明确地告诉给他们。当然这是一个微妙的题目，不能成为当众谈论的对象，但是总是能够找到恰当的谈话方式的。康德按照当时的观点要求教师要使青年人对手淫产生反感和恐惧。“这会给身体带来极有害的后果，其产生的道德后果更坏。有人问，青年人可不可以同异性交往？如果在手淫和同异性交往二者之中选择一个，那么后者总要好些。在前一种情况下，青年人是违背了自然本性，而在后一种情况下，则不会”。但是困难在于，传宗接代的本能超过了对孩子进行约束的能力。因此，青年人唯一可行的就是等待，等到能够结婚为止。幸福的婚姻是对端庄行为的奖赏。

康德的教育思想究竟在他自己的教育实践中实现了多少？康 90 德的学生、青年都是已经经过了初级教育阶段的。大学教师的任务是传授知识和教会独立思考。后者当然比前者更重要：知识是可以获得的东西，而思考的习惯和能力却不是那么容易学到的。机械地记忆，逐字逐句地背诵是有害的。康德不喜欢学生把他课堂上讲的话全部记录下来，这往往影响他讲课。讲课时，他首先关心的要使人听得懂。如果发现有人听不懂，他就停下来再从头讲起。他按照中等接受能力来讲课。“我不是为天才讲课，他们自己会给自己闯出道路来的。我也不是为傻瓜讲课，为他们不值得花这么大的气力。我是为那些水平中等并想要把自己培养成将来能胜任工作的人讲课的”。

他通常总是从最靠近自己的听众中选择一个对象，从这个人的表情来判断自己讲课的效果。在他和听众之间一旦形成一种稳定的联系之后，教室中任何微小的紊乱都会打断他的思路。有一次，他精力非常不集中，课讲得不如平时，事后他说，这是由于他的注意力受到前排正对他坐着的一个学生的干扰，因为这个学生的上衣掉了一颗扣子。

讲课时他坐在一张不高的小桌后面，桌上摊开他写有札记的纸张或圈点过的教科书。教科书不仅是用来做复述的蓝本，也不仅是用来使材料系统化的依据，而且还是争论的对象。讲课变成了对话。引用生动而又说明问题的材料，穿插一些机智的妙语和风趣的笑话来解释那些难懂的段落。在七十年代曾经聆听过康德讲课的雅赫曼证实说：“他那灵活机智的谈吐，具有明白易懂、富于表现力和思想深刻的特点。这有如晴天的闪电，他用这些闪闪发光的東西来点缀自己的言谈和讲课。他善于运用通俗方式来表述深邃的思想，使自己那些紧张而疲倦的听众从思辨的云端回到诸熟已久的大地”。

在考试时，老师和学生相互调换了位置。轮到学生来说明事情的本质了。回答是否流畅和叙述方法如何，这时只具有次要意义。如果某个人在表述他的思想时遇到困难，这并不足以说明他的思维能力不济。赫赫有名的学者克拉维，童年时曾被借口低能而排斥出校，因为他不会按固定的规范来写作文。后来完全出于偶然，他开始钻研数学，并且很快就表现出惊人的才能。

在哲学领域里犯错误的可能性更大，因为在这里极易于把愚蠢当聪明，而新思想则往往难于得到承认。因此康德很喜欢重复一句话：他不是教哲学，而是教人们哲学地思考。“学习哲学”指的是把握理智的主观方面，即记住某人某时是怎样思想的。“学习哲学地思考”则指的是赋予自己的知识以客观性，把握评价他人观点

的能力。而康德在写作他那本已经酝酿成熟的主要著作时，他是这样做的：这本书不是各种观点的罗列，也不是科学诸种规律的汇编，而是对已经取得的成果和即将取得的成果所作的批判性的考察。

第三章 理性的自我批判

理性永远存在，但它并不是永远存在于
理性形式之中。

卡·马克思

岁月流逝。在出版物上长期听不到康德的声音。在《论……形式和原则》这篇学位论文之后，除两篇有关“博爱”的小评论之外，哲学家只发表过对莫斯卡提论人体和动物躯体在构造上的差异一书的评论和关于1775年课程的通知书（《论各种不同的人种》）。沉默持续了十一年之久。

与康德有过书信来往的拉法德尔问他：“您为什么沉默，为什么总是那些外行在写作，而不是擅长笔墨的您在写作？您为什么沉默？在这样一个新时代，您怎么不一显身手。您在睡觉？康德，我不想颂扬您，然而请您告诉我，您为什么沉默？或最好是请您谈谈您将要说些什么。”拉法德尔提到的“新时代”，指的就是“狂飙突进”，即在那些年代里曾经席卷日耳曼精神生活的运动。

德国文学繁荣起来了。早在十八世纪中叶，德国文坛上就出现了很有前途的人物高特荷德·埃夫拉姆·莱辛，他是一个注定要形成一种思潮和风格的人。他创造出了新的戏剧艺术，就是在文艺评论方面，他的声音也是那么信心十足。莱辛在《关于当代德国文学的通信》杂志上撰稿。他的有关莎士比亚的第十七封《通信》使他博得了声望。伟大的剧作家在自己的祖国虽说并没有被人们遗忘，但毕竟也没有受到应有的敬重，而在欧洲大陆上他则根本不

为人所知。伏尔泰把他称为“野蛮人”。而莱辛却把莎士比亚置于拉辛和高乃依之上，认为正是莎士比亚才是古代悲剧的真正继承人。莱辛号召祖国的文学向莎士比亚学习。“狂飙突进”的条件业已成熟。

这个运动错综复杂，充满矛盾：暴动与政治上的淡漠态度和保守主义，对人民的同情与极端的个人主义，对宗教的批判态度与虔信宗教的狂热掺杂在一起。但是，大家却一致对人、对人所特有的精神世界感兴趣。个人内心生活的神秘底蕴突然被揭示了出来。人们把这个发现看得比美洲的发现更为重要。大家思考和谈论的就是一件事：个性解放。

诚然，“狂飙”只在文学之岸怒吼，“突进”并未越出书刊领域。在运动的领袖们中间，有康德的弟子赫德尔，这时他已是一位年高望重的文学家。他离开哥尼斯堡，迁居里加，以便在那里谋得教会学校牧师和教职员的职位。当使他获得声望的他的第一批文艺评论著作问世的时候，康德向自己的学生致函表示祝贺。过了半年才收到复信。这封复信彬彬有礼，亲切热情，详细认真。这位学生写道：他选择了与老师不同的另一条道路；他认为走牧师的道路要比从事纯理论活动为好，他认为，这条路将使他能与人民、与普通人保持直接接触；其实，哲学就是为了这些人而存在的。赫德尔在里加逗留不久，接着就游历巴黎，而在返回德国之后，便在毕克堡任高僧会顾问。在这里度过的五年（1771—1776）是紧张地从事创作上的探索和进击的时期。除了自己的公务以外，赫德尔还研究历史哲学，他被莎士比亚迷住了，他向知识界展示了民间创作这个领域并且勤奋地钻研圣经。他出版了《人类最古老的文献》一书，在这本书里，圣经被看作是感乎上帝启示的作品。曾对赫德尔的宗教热情表示赞同的哈曼把这本书给康德看了。哲学家不赞同赫德尔想把圣经条文当作最高真理的做法。幸而康德的反应没有超出

私人通信的范围，而作者对此则一无所知。除了赫德尔和哈曼，作家拉法德尔和青年哲学家弗里德里希·雅可比也属于“狂飙突进”中具有宗教情绪这一翼。

“狂飙天才们”的另一位领袖歌德，也不赞同自己的朋友和导师赫德尔那种虔信宗教的态度。他读神，吟写充满反叛精神的诗歌。“上帝，我不知道有什么东西比您更可怜！崇拜您？为什么？”这些话取自歌德的《普罗米修斯》，这首诗曾经成为“狂飙突进”的“左”翼的一种诗式的宣言。在激进的“先锋派”中间，有康德过去的学生连茨、未来的康德主义者克林格尔和毕尤尔格尔。同这个运动曾有过短暂关系的康德本人，这时，即当“文化革命”爆发的时候，却并没有给它以特别的关注。他一往直前，准备发动一场哲学上的革命。

这时，大洋彼岸爆发了政治革命：向美洲的英国统治发动了猛烈的袭击，这也是一种狂飙，一种突进，它使殖民主义基础在近代史上第一次遭到了崩溃。1776年7月，大不列颠的美利坚领地宣布自己为独立国家。斗争是在曾经鼓舞过德国“先锋派”的口号——给人民和人以自由——之下进行的。康德阅读报纸，对华盛顿将军及其战友们表示同情。

一次在大街上同人交谈时（这显然还在独立战争以前），康德曾经谈到他对于在北美已经酝酿成熟的冲突的态度。一位在场者声称，他作为一个英国人感到自己受了侮辱，提出要同康德决斗。哲学家尽管也佩有利剑，但剑法并不高明；他的武器是思想和语言，他继续谈论，坚持自己的立场，他说得如此令人信服，致使对方终于承认自己是不正确的，并伸出手来以示和解。就这样，康德结识了格林。

下面是康德当时寓意深长的一段札记：“在英国的现代史中，由于对美洲的压迫，世界公民的思想被抛到九霄云外去了。他们

想把他人变成臣民的臣民并为别人承受重担。问题不在于有一个好的政府，而在于统治的手段本身如何。”请注意最后一句话：后来它贯穿于康德的一系列著作中，发展为关于国家制度的一整套理论。但在这里只是顺便说说而已；哲学家这时正在认识论方面呕心沥血，费力劳神。

有一次，康德的一个学生在哥廷根对当地一群教授们声称，在他老师的办公桌里有一本写好的著作，它将使在场的教授先生们“心惊胆颤”，这番话引起的是一阵讪笑：指望他这样一个哲学上的浅尝者搞出点什么名堂，那是徒劳妄想。（在场者中就有费德尔教授，他的名字我们下面还将提到。） 95

在康德的办公桌上，草稿越积越多。而书却依然没有问世。他在给赫茨的信中也不再提出书的事。

康德心情焦躁。1775年，他再次调换住宅。这一次是邻居那只啼叫不止的公鸡折磨着他。哲学家表示，只要主人把公鸡杀掉，多少钱他都肯付，可是主人却难以割爱。家禽怎么会妨碍人呢，何况还是一位赫赫有名的智者呢？邻居不愿纵容教授的怪癖。康德只好离开康特尔的房子。

搬家并不特别费事。财产不多：“墨水瓶、沾水笔和刀子、纸张、手稿、书籍、便鞋、皮靴、皮大衣、帽子、睡裤、餐巾、桌布、毛巾、盘子、汤盆、刀叉、盐罐、高脚玻璃酒杯和玻璃杯、一瓶酒、烟丝、烟斗、茶壶、茶叶、糖、刷子。”这就是哲学家动身去新居之前亲手开列的他那简单的家具什物清单。在新的地方（奥克森马尔克特）他生活得比较安逸。但他的书却仍未问世。

当时策特里茨男爵主管普鲁士教育事业，他同自己的君主一模一样，是一位年轻而有教养的专断者。他开导自己的属次要尊重哲学；这位大臣认为，大学生应当懂得，在学业结束之后他做医生、法官、律师等等每天只是几个小时，然而他却整天都是一个人。

这就是高等学校除了要学习专门知识以外还应该有扎实的哲学知识的理由；重要的是要有真正的智慧，而不是进行空泛的争论和搞阴谋诡计。这位大臣是康德哲学的崇拜者。

一个掌权者竟然对一种思想体系有如此坚定的信仰，这意味着什么呢？1775年12月发布了有关哥尼斯堡大学教学安排的“国王命令”。⁹⁶“朕虽无意支配个人意见，然朕认为必须阻止某些对社会毫无补益的意义的传播。”策特里茨以国王的名义禁止讲授科鲁兹学说，认为它是过时的、毫无用处的哲学，魏曼讲师（鲍劳托夫所景仰的人和康德的敌人）被迫离开大学。“国王命令”中表露出对康德的特别信任和尊敬。在这位哥尼斯堡哲学教授身上，大臣自有图谋。

1777年夏天的一个早晨，康德的课堂里出现了一个陌生人。在学生眼里这是一个老态龙钟，却又不象长官的人；此人个头不高，一把浓密的胡子。起初是对他戏谑玩笑，继而则是热讽冷嘲，学生们围着他吵吵闹闹，口哨加上喊叫。陌生人却镇定自若，默不作声地坐在空位子上。康德来了，并开始讲课。课间休息时陌生人走向讲台，于是喧声再起，然而喧声却骤然停息：教授拥抱了这位来客。这个人就是莫塞斯·门德尔松。

能够同一个人与之可以平等对谈哲学的人会面，康德感到由衷的喜悦。他邀请门德尔松到家里做客，但却因自己的杯酒薄筵而感到窘迫，然而对主人和客人来说，主要的兴趣却是交谈。门德尔松是为某些私事来东普鲁士的。策特里茨大臣顺便委托他来找康德教授。要谈的题目是有关充实哈勒讲座的问题。沃尔夫逝世后，讲座由他的杰出的追随者迈耶尔主持，此刻迈耶尔也去世了，于是策特里茨想要探问一下有谁能够继任此项职务。康德从自己学生中提出一个人。可是大臣却有自己的想法。

1778年2月，康德教授收到他的一封私人来信。策特里茨告

诉他说，他是在800英里之外的地方听康德的自然地理课：他面前有一份大学生听课笔记，他正在加以认真钻研。一个星期之后，策特里茨对笔记的质量表示不满，大学生粗枝大叶：在堪察加之后，笔记却一下跳到对阿斯特拉罕城郊的记述，在记述爪哇动物群方面也有错误。康德对大臣的意见并不在意（在这两件事上，过错都不在记笔记的人，而在讲课的人，两个错误都未经改正就那样保留在正式出版的著作中）；引起康德注意的却是另一封信：第二封信自始至终谈的都是关于在哈勒接任能够从一上任就得到600塔列尔薪俸的空缺的建议。

康德拒绝了。（两年以前，他曾拒绝了去米塔瓦的邀请，那里新建了一所大学，并准备用800塔列尔的薪俸聘请他。）一个月以后，策特里茨再次提出上述建议。这一次他答应付给800塔列尔（康德当时的薪俸是236塔列尔，增加了两倍多¹）。大臣并答应给哲学家以宫廷顾问的官衔。最后说的那些话对康德来说可能是最主要的：他用生动的笔触描写了哈勒大学的精神气氛，在这所大学里聚集着最优秀的师资队伍——数学家、物理学家、化学家、医学家、神学家。“瞧，这都是些什么样的人呵！这里是日耳曼的学术中心！而且气候比波罗的海好。像您这样的人应当赞成这样的看法，即一个人有义务使那盏能给人们带来普遍利益的知识明灯在尽可能大的范围内照耀，一个人应当给自己选择这样的岗位，在这个岗位上他的才能能够得到最好的发挥，在这个岗位上他将给人们带来更多的益处，……在哈勒学习的1000—1200名大学生希望您成为他们的导师，对他们的盛情，我是不好拒绝的。”

康德固执己见。他既不需要更多的金钱，也不需要荣誉和御前高位。诚然，同哈勒比较起来，哥尼斯堡是个偏僻的地方。东普鲁士是欧洲的后院。但这里是他的家乡，他生长在这里，这里一切都习惯了，而习惯是第二天性。生活方式上的任何改变都使他感

到害怕。至于说到给大家带来普遍好处，那末他绞尽脑汁地撰写这本深思熟虑的著作就是为了这个目的。迁居别的城市只会对工作有害。三十年前他谈到自己时曾说，他已选择了道路。当时这是一句空口大话。而今他已无须旧话重提，但却遵此而行。犹豫彷徨业已结束，道路确实已经选定，而脱离这条道路已不可能。应当把《纯粹理性批判》写出来！

康德终于把它写出来了。仅用了1780年的一个春天和一个夏天。大部分早就写好了，因而全书在五个月内就顺利完成了。一部五十五个印张的著作摆在他的面前了（前面的四分之一是重写的）。他知道这部书的毛病——主要是在风格上，但是已经没有力量把它再重写一遍了，况且他也迫不及待地要把自己的产儿交给公众去评判。

这时出版者也亲自找上门来。康德过去的学生、后来曾在康特尔那里当职员的约翰·弗里德里希·哈尔特克诺希在里加开设了一家独自经营的书店。1780年9月，他从哈曼那里听说康德写完了《批判》。哈尔特克诺希说服哲学家：您找不到更好的出版者，一切都将比在别人那里办得更快和更地道，您将会有最良好的机会把书推销到整个德国去。康德把手稿交给了他。哈尔特克诺希自己并没有印刷厂，《纯粹理性批判》是在哈勒印刷的。起初康德想把这本书献给曾对康德的理论探索表现出浓厚兴趣的兰贝特。可是他已经去世两年了。1781年3月，康德题记：献给策特里茨大臣。5月，书问世了。

* * *

读者翻开《纯粹理性批判》第一页，遇到的就是弗兰西斯·培根的名言。这是摘自《伟大的复兴》的序言中的一大段引文：“关于我自己我不想说什么，但关于所谈到的对象，我则希望人们不要把它看作是一种意见，而要看作是一项事业，并且相信我在这里所

做的不是为某一宗派或理论奠定基础,而是为人类的福祉和尊严奠定基础。……最后,希望人们满怀善良的愿望参与此事,并且在自己的脑子里和想象中,不是把我们的复兴想象为某种无限的、超过人的能力的东西,其实我们的复兴乃是无限谬妄的真正终结和界限。”

在您尚未开始读这本书之前,这位伟大的哲学革新者的话就给您定下一定的调调。培根当时曾批判空洞的理性和平庸的知性,要求抛弃死板的教条和根深蒂固的偏见,要求用经验来检验自命为真理的一切原理(“真理是时代的女儿,而不是权威的女儿”)。康德认为自己是这种创举的继承人。康德曾经把读者引进知识迷宫, 99 现在他用来作为照亮读者跨出知识迷宫的指路明星,不是柏拉图,不是亚里士多德,不是受人尊敬的卢梭或休谟,而恰恰是唯物主义者和经验论者培根。

“……无限谬妄的真正终结和界限。”培根诚心诚意地相信,他将用自己的著作创造一种科学体系并将解决这个体系的那些基本认识论问题。他没有完成已经开始的事业就去世了。而过去的一个半世纪表明,企图给“理性的谬妄”设置界限是多么的大胆。人为划定的终点又变成了开端。

康德是否想到过解决培根提出的任务落到了他的身上呢?十二年之后,他写了《论万物的终结》一文,在这篇文章中他仅对人们要给任何无界限的东西设置界限的任何奢望表示了嘲讽。其实,无需翻阅很多篇幅就可以找到答案。翻过《批判》的下一页,读者开始明白,情况要比通常的“是”或“否”更复杂。康德写道,奇怪的命运落到了人类理性身上:一些问题困困着它,而它则不能回避这些问题,因为这些问题是由它自己的本性强迫它接受的;可是同时它又不能回答这些问题,因为这些问题超出它的能力。理性不是由于自己的过错而陷于这种困境的。但是,当它从由经验中抽

引出来的基本原理开始向认识的顶峰攀登的时候，很快就发现在它面前产生出愈来愈多的新问题，它无法回答这些问题。于是理性不得不诉诸新的原理，这些原理尽管看上去是显而易见的，然而它们却超出了经验的范围。这样一来，它便立即碰到一些矛盾，这些矛盾表明，原来在基础本身之中就包藏着不可能用经验方法揭露的一些错误。

序言就是这样开始的。康德认为自己的任务就在于克服两种世界观，两种对认识问题的片面的，因而是错误的观点——独断论和怀疑论。同时这也是对沃尔夫的克服。因为沃尔夫把所有哲学流派分为怀疑论者和独断论者。前者怀疑事物的本性，后者关于这点却坚持明确的（“独断论的”）观点。（沃尔夫按照承认事物的两种形式还是一种形式是真实存在而把独断论分为二元论和一元论；一元论者又分为唯物主义者和唯心主义者，而唯心主义者又分为承认有许多思想实体的多元论者和只限于个人的利己主义者。）

康德提出第三条道路——在他看来是唯一合理的道路，即批判的道路。而且指的不是对任何书或任何哲学体系的批判，而是对采取纯粹形式的，亦即不依任何经验为转移的理性本身的批判。康德想在使用认识工具之前研究认识工具。（黑格尔根据这一点讽刺说，想学会游泳又不下水。黑格尔是对的，因为康德当然做不到完全离开认识过程。）

理性是否已经成熟到了能够进行自我批判的程度呢？康德毫不怀疑自己的创举的适时性。他说，哲学不是名誉欲，爱智慧不是爱意见。是根除错误的学说——独断论和怀疑论的一切形式——的时候了。为此就必须进行缜密的批判工作。“政府如果认为干预学者的活动是有益的，那么更符合于它们对科学和社会所表现出来的贤明的关心的，便是促进批判自由（只是由于这种批判，理性

的活动才能建立于坚实基础之上),而不是去维护学派的荒唐可笑的专横,当有人揭破这些学派的阴谋诡计,而公众对这些学派从来毫无所知,因而也感觉不到其所遭受的损失的时候,这些学派便大声疾呼社会安全遭到破坏了。”

康德的著作为欧洲精神发展中有重大意义的传统打下了基础。这种传统的实质在于,向前迈出的每一步都被看作是对那种被珍惜地保存下来但又没有被变为偶像的积累起来的理论财富的重新理解。我们知道,马克思的一部基本著作,它的副标题就是《政治经济学批判》。

现在我们介绍一下《纯粹理性批判》的一些出发思想。照康德看来,一切知识都从经验开始,但它并不局限于经验。我们的一部分知识是由认识能力本身产生的,照康德的说法,这部分知识具有先天的(在经验之前的)性质。经验的知识是个别的,因而 是偶然的;先天的知识则是普遍的和必然的。

(康德的先验论与唯心主义的天赋观念学说不同。第一,照康德 101 德看来,只有知识的形式是经验之前的,而内容却是完全来自经验的。第二,经验之前的形式本身不是天赋的,它有自己的历史。康德先验论的真实含义是:个人在认识的初始就具有一定的、在认识之前就已形成的认识形式。科学尤其具有这种形式。如果从知识的最初起源这个角度来看知识的话,那末,知识的整个范围归根到底都是从人类日益扩大的经验得来的。此外,除直接经验以外,还有间接的、吸收来的经验。我们今天就是这样来看康德提出的问题。)

康德进而明确指出了分析判断和综合判断之间的区别。分析判断具有说明的性质,而综合判断则把我们的知识扩大。“一切物体都是广延的”,这是一个分析判断,因为物体这个概念已经包含着广延性这个属性。“昨天下了雨”这是一个综合判断,因为昨天

这个概念同雨天并没有联系。

一切经验的判断都是综合的。这是显而易见的。但是这就产生一个问题：先天的（经验之前的）综合判断怎么会是可能的呢？这是《纯粹理性批判》的一个主要问题。康德并不怀疑这种判断的存在；否则科学知识就不会为大家所公认。他深信一切数学的判断都是先天的和综合的。问题是要说明这种判断的来源。这一点也关系到自然科学。自然科学存在着和发展着，并且提供新的、为大家所必需的知识。而这些是怎样进行的呢？

至于说到哲学（或者象康德所称呼的：形而上学），那末，思想家对于自己这一知识领域却是慎重地下判断的。必须再检验一下：它是不是科学，它能否提供新的知识，它是不是以一些普遍的、为大家所公认的原则为根据。

由此，《批判》的一个主要问题——纯粹的、经验之外的知识如何可能——就分为三个问题：数学是怎样可能的？自然科学是怎样可能的？作为科学的形而上学是怎样可能的？由此而得出《纯粹理性批判》主要部分的三编——先验感性论、先验分析论、先验辩证论。（第二编和第三编一起组成先验逻辑。）

康德之所以把自己的哲学称作先验哲学，是由于他的哲学是研究怎样向知识体系过渡（transcendo——转移、超越）的，确切些说，是运用我们的认识能力来构造经验的条件。康德把先验的东西和超验的东西对立起来，而超验的东西始终是在经验可能达到的范围之外，即在认识的彼岸。

在这里我们已经触及到了康德在《纯粹理性批判》前面几页里提出的康德学说的一个重要问题。这里所指的就是：从外面得来的经验材料不能为我们提供关于我们周围世界的完全相符的知识。先天形式能保证知识的普遍性，但并不能把知识变成事物的摹本。那个为我之物（现象）和那个自在之物（本体），有原则区

别。在1770年的学位论文中，康德曾经断言，本体是可以由智慧直接理解的，现在，他却认为本体是任何认识都理解不了的东西，是超验的东西。我们对现象的认识无论有多么深，我们的知识也仍然会与事物本身有所不同。把世界分为能够认识的“现象”和不能够认识的“自在之物”^①（或者象我们按照传统来翻译康德的这个术语那样叫《вещи в себе》^②），是一种不可知论的危险倾向。

就康德本人来说，他并不承认自己是不可知论者。他是一位 103 学者，他热爱科学，坚信知识的进步。他在《纯粹理性批判》中说：“通过对现象进行观察和分析而正在向自然界的内部深入，可是我们将来在这方面究竟能够向前推进多远那就不得而知了。”经验的范围在不断扩大。但是我们的知识无论增加多少，这个范围也不会消失，正如我们无论向前走多远，地平线也不会消失一样。

认识是没有界限的。必须相信科学，但不应该对科学的能力估计过高。反对对科学的没有根据的奢望，即反对关于科学万能的独断论的偏见（这种偏见在当代叫做“科学至上论”），也就是康德

① 作者在此处采用的是《вещь сама по себе》。——译者

② 已故的M.И.巴士金曾对我说过下面几句话：一次，他曾有机会参加了青年马克思主义社会科学家同列宁的谈话。巴士金征求过弗拉基米尔·伊里奇的意见，问他怎样才能正确地翻译康德的Ding an sich这个术语，是译为《вещь в себе》呢，还是译为《вещь сама по себе》呢？列宁回答说：《вещь сама по себе》。可是当巴士金建议采用这个术语的时候，列宁却笑着说：“年轻人，你们总是急于到处采用新东西。”

在上世纪初期和中期俄罗斯文学著作中可以碰到《в себе》这个措词，那就是我们现在所说的《по себе》。Ф.陀思妥耶夫斯基早在1860年就在《死尸房札记》中写道：“如果说现在的苦役对刑事犯来说是毫无兴趣和枯燥无味的，那末它本身（сама в себе）作为一种工作来说却是合理的。”可是我们在列夫·托尔斯泰1897年的著作中却碰到这样的话：“美是某种存在着的东西本身（само по себе）”（见《什么是艺术？》这篇论文）。到上世纪末，在同类情况下《в себе》这个词组变成了一个古词，而《по себе》则变成了标准语。

在《纯粹理性批判》最近的俄文版本（1964）中，除了《вещь в себе》这种说法外，还有《вещь сама по себе》的说法，尽管指的是一回事，而在名目索引中二者则在同一个条目里。

关于自在之物的学说的真实含义。康德的这个学说，如果对它作不正确的解释，它就会把你弄糊涂，而如果对它作正确的解释，那就会给你开辟一条通向真理的道路。

那什么是真理呢？这是一个难题，但对哲学家来说却是一个不能回避的问题。康德虽然对这个问题迟迟不作回答。可是他无法回避这个问题。他有些激怒地发表议论说，善于提出合理的问题，乃是聪慧的必要标志。如果问题本身就没有意义，那么它除了会使提出问题的人感到羞愧外，还有这样一个缺陷，就是引出荒谬的回答和造成一种可笑的场面：一个人要给羊挤奶，而另一个人却给他垫上一个筛子。

激怒是由下面的情况引起的：真理问题使康德苦恼，但他懂得，对这个问题是不能作单义的回答的。诚然可以说，真理就是知识与对象相符合，而且他也不止一次地谈到这一点，可是他知道，这些话是同语反复。对真理问题的正确表述是这样的：怎样找到一切知识的共同的真理标准？康德的回答是：真理的共同标志“是不可能有的”。

怎么是这样呢？我们的哲学家本想要摧毁怀疑主义，可是检证的结果却只是对怀疑主义的老一套的重复。不过，我们将不急于作出评价。

康德为那个被称之为唯物辩证法的哲学大厦奠定了基础（而有时则仅仅为基础扫清了地盘）。辩证的二律背反贯穿于康德著作之中（甚至在那些不是直接谈二律背反的地方也是如此）。康德每提出一个论点，都看到它的那些范围和这些范围的有条件性，他感到需要超越这些范围，以便把“某物与他物”联系起来（照黑格尔的说法）。与这个论点相并列出现的是一个反论点，即独特的反题，而没有反题，正题就是不完满的，不清楚的，错误的。康德本人并不总是能够上升到合题，这往往是由于他缺少用来表述这一点

的概念工具（这不是他的过错，而是一种不幸——这是时代的过错，而思想家已超越了他那个时代），但是问题被提出来了，由于辩证法思想后来的发展而变得聪明起来的现代读者，只要愿意就能把对立面结合起来。

可见，康德的许多定义的矛盾，是由被考察的对象的矛盾所引起的。赫德尔的时候，他还可以责备康德的不彻底，可是到了歌德，他却已在康德的理论体系中觉察出某种更加重要的东西——“狡诈的讥讽”，作者用这种讥讽手法，时而要读者相信某种东西，时而要读者对他自己的论点提出疑义。

就真理问题来说情况也是这样的。康德所反对的仅仅是有关知识内容的真理的普遍标准。至于知识的形式，那末他是知道这种标准的：论断不能自相矛盾。这是对真理问题作出否定回答的一个有非常充分理由的修正，而这种否定回答打破了独断论者的理论体系。现在的任务就是要避免怀疑主义的理论体系。康德明白，不准有矛盾“仅仅是消极的真理标准”，但是遵循这个标准，却仍然可以建造起真正的科学结构。

我们现在知道，科学也具有“实证的”真理标准，这就是实践。辩证唯物主义把实践引进了认识论。康德的批判主义为这一步作好了准备，它表明，在“纯粹的”理论范围内，除了消极的真理标准以外，是不能定出任何其他真理标准来的。实践是学者手中的指南针。列宁强调指出，但是，实践的标准也不是绝对的。“……不要忘记：实践标准实质上决不能完全地证实或驳倒人类的任何表象。”^①实践证实了非欧几里得几何学的真理性，但是另一种实践却判明欧几里得定理的真理性。真理是一个愈来愈深入理解世

^① 列宁：《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》，人民出版社1972年版第2卷，第142页。

界的过程,是一种从不知到知,从知之不多到知之甚多的运动,是一种不会终止的运动,因为世界是不可穷尽的。但是,第一次表述了这种辩证法思想的黑格尔却陷于自相矛盾之中,他曾认为对象与思维的完全相合——绝对知识——是可能的。(超可知论同不可知论一样地有害!)康德比较慎重些:他的超验的“自在”之物是在提醒人们注意:对认识来说界限是没有的,而且也不可能有的。

“自在”之物还提醒人们注意一种情况:存在着一些科学无能为力领域。比如说,人的行为,人的自由或确切些说任意的领域,就是这样。康德之前或之后的艺术作品都表明,人不但不是“按照科学”行事,而且有时则违反起码的逻辑。而在《纯粹理性批判》中我们就读到:“任何人也不敢仅凭逻辑就对对象作出判断。”

康德所提出的一切保留条件和明确规定都服务于一个崇高的目的:把幻想从真理中清除出去,以便使真理探求者免遭失望。哲学家说:认识之国“是由自然界本身禁锢于不变限界之内的岛屿。这是一个被广阔的、汹涌澎湃的大洋这个幻想的集中点所环绕的真理王国(多么美好的名称!),在那里,眼看就要消融的云和冰好像是一些新的王国,它们经常用虚无缥缈的希望欺骗渴望有所发现的航行者。这个真理王国诱使航行者去进行冒险,而他是任何时候都不会拒绝进行冒险的,但尽管如此,他无论如何也不能把冒险进行到底。在你为了研究这个海洋的全貌和为了弄清海里可否找到什么东西而决心下海之前,你最好再一次浏览一下我们准备离开的那个国家的地图,而且首先要给自己提出一个问题:难道不应对这个国家所拥有的一切感到心满意足吗,即使这种满足是由于生活的需要,因为除它而外我们再也找不到另一个安身立命之所了;我们也还需要判明,我们按什么权利来统治这个国家和可不可以认为自己有不受任何敌人侵犯的保障”。

这样一来，哲学家就在我们面前展示了一幅认识之国（真理王国）的地图，并建议认真而缜密地研究它。通向这片疆土深处的康庄大道就是感性认识。书中与此相应的那篇就是先验感性论。照康德看来，存在着两种先天的、经验之前的感性形式——空间和时间。空间使外在感觉系统化，时间使内在感觉系统化。伯特兰·罗素是这样来说明康德的思想的：如果您戴上蓝色眼镜，那您就会觉得一切都是蓝色的，这正如一个人，照康德的说法，通过特殊的、空间的眼镜去观察世界，他就会把一切都看作是空间关系一样。

康德并不否认空间和时间的经验实在性。他坚持说：“关于空间和时间的观念性的学说同时也就是关于空间和时间就其对感觉器官来说具有的完全实在性的学说。”康德从未放弃过自己的天体演化假说，这个假说认为，在实在的空间中进行着宇宙的生成和解体的实在过程。康德不接受“时间不再存在”的世界终结的思想。在《纯粹理性批判》中使他感兴趣的是认识论问题：我们关于延续性和广延性的观念是从哪里来的？他相信：从经验不能得出它们，它们是先天的，因而是普遍的和必然的。康德说，仅仅是由于这一点，关于数的科学——数学——才是可能的。

康德关于空间和时间的观点乃是对关于绝对的延续性的机械论观念的某种反动，乃是没有把事物的容器与绝对的延续性联系起来的空洞浅薄的观点。康德在相互联系中考察时间和空间，但这个联系只是在进行认识的主体中实现的。在人以外，在事物世界本身之中，可能有其他形式的并存和连续性。康德的学说尽管从表面看来是极端荒谬的，但它却揭示了对空间和时间作相对主义解释的可能性。康德本人当然并没有想到这一点。

今天我们知道存在着非欧几里得几何学。我们也知道，我们的视觉与实在存在的环绕我们的空间是不同的。

107 在康德哲学体系里，赋予时间以重要作用。你再也找不到比康德对时间的解释更富有诗意的了。两位俄国诗人曾受到康德的先验感性论的鼓舞是决非偶然的。安德烈·别雷伊写道：

目光凝视着春天的远方，
那里是蔚蓝色的穹苍……
而在我的面前却摆着本本《批判》——
它们那些皮面精装……
远处——呈现出另一种存在
缀满繁星点点……
可是骤然间我想起了
空间的虚妄。

阿历山大·布洛克写道：

我坐在屏风后面，我的
双腿短小而纤细……
我的双手也是一样地纤细而短小。
我有一扇昏暗的小窗。
屏风后温暖而昏暗。我熄灭了
人们送来的明烛，
但我感谢他们的感情……
他们早就要我消遣休憩，
但是我这双纤细的手啊……。我爱
我那长满皱纹的皮肤……
我可以进入甜蜜的梦乡，
但我不想就此沉睡：

我不愿打断我的沉思，
这扇反光的小窗映照着……
我交叉着的双手，
和我那交叉着的双腿。
我坐在屏风后面，这里是这般温暖。
有人坐在这里，但是不要明烛。
眼深无底，一如玻璃。
在一只布满皱纹的小手上带着戒指。

这首诗叫《伊曼努尔·康德》，而且照诗人的说法，这首诗是由先验感性论引起的。一位个子矮小而又脆弱的人，他与世隔绝，在黑暗中冥思苦想，陷入深深的沉思之中。诗人眼里的哲学家就是这个样子。这简直是一种离奇的描写。这同空间和时间有什么关系？可能是布洛克偶而读了《纯粹理性批判》的有关章节（也可能读了其他某一章节）并在诗中表达了他对康德个人的态度？他所说的有感于先验感性论或许只不过是一种托辞？这种可能性是不能排除的。但更可能的是另一种可能性，关于这种可能性我们将在下面谈到。

对于直观和知性的相互关系的新观点是康德认识论的无可争辩的成果。在十七世纪，认识论方面的两个对立的派别——感觉论和唯理论——正在一比高低。感觉论者认为，感性认识起主要作用，相应地，唯理论者则偏重知性。无论是这一学派或那一学派都没有看到这两种认识形式之间的原则区别。对于感觉论者来说，逻辑认识仅仅是被完善了的感性（洛克说：“知性中没有感性中未曾有过的任何东西”），对于唯理论者来说，感性就是一种潜在的知性。康德强调指出不能把一种“认识的主干”归结为另一种“认识的主干”：“不能认为这些能力中的某一种能力比另一种能力更

好。没有感性,我们就不会感知任何一个对象,而没有知性,则不能思维任何一个对象。没有直观的思维是空洞的,没有概念的直观是盲目的。”科学知识乃是感性和知性的综合。

如何实现这种综合呢?先验逻辑的相当大一部分就是用来回答这个问题的。传统的形式逻辑认为,它自己的任务就是研究从抽象思维的内容中抽象出来的抽象思维的结构。康德提出逻辑改革的问题。“那种不是从任何认识内容中抽象出来的逻辑应该是存在着的,……它应该也是研究我们关于对象的知识起源,只要这个起源不会被归之于对象就行。”后面这个保留条件是极其重要的。不过在这种情况下,我们感兴趣的并不是保留条件,而是问题的实质:康德的先验逻辑是富有内容的,它研究知识的起源、范围和意义。还有一点应当牢记:康德在很多地方都谈到形式,但他所谈的都是有内容的形式,对他来说,空洞的、没有内容的形式是不存在的。康德不是形式主义者。(后面一点对于正确地理解康德的艺术哲学特别重要。)

现在来谈谈知识的综合。康德跟随亚里士多德之后,把作为综合的基础的逻辑形式叫做范畴。在康德看来,范畴是先天的。(虽然完全不是天赋的,而是在“纯粹理性的形成”进程中由我们自
109 己创造的。)与判断的四种不同形式相适应,产生了康德的下述范畴表:(1)量的范畴——单一性、杂多性、总体性。(2)质的范畴——实在性、否定性、限制性。(3)关系的范畴——实体、原因性、交互性。(4)样式的范畴——可能性、存在性、必然性。

一眼就可以看到每一组范畴都分为三个。在这里就已经明显地显露出未来的黑格尔的三段式——正题、反题、合题。后来(在《判断力批判》中)康德对自己的思想做了如下的注释:“某些人认为我在纯粹哲学中的划分几乎总是有三项这一点是有危险的。但这取决于事物的本性……根据综合统一这个总的要求,应该采

取三分法,即:(1)条件,(2)制约,(3)概念(它是由制约及其条件结合而产生的)。”

范畴——这是最一般的概念,正如认识的骨骼一样。在康德看来,只是由于它们存在,才可能有“纯粹的”自然科学。但是正如用皮包住骨头并不能得到机体一样,科学的躯体则是某种比充满经验内容的十二个范畴形式更为复杂的东西。每一个范畴都派生出一些共性较小的概念。例如,因果性范畴以力、作用、受动等概念为补充;交互性范畴以存在、反作用概念为补充,等等。康德说,如果愿意的话,他可以把“纯粹知性的系谱完整地展示出来”,但他不做这种事,以便不离开主题;他的任务不在于阐明整个体系,而在于阐明这个体系的全部原则。

这些原则是自相矛盾的。“康德哲学的基本特征是调和唯物主义和唯心主义,使二者妥协,使各种相互对立的哲学派别结合在一个体系中。……在康德承认经验、感觉是我们知识的唯一泉源时,他是在把自己的哲学引向感觉论,并且在一定的条件下通过感觉论而引向唯物主义。在康德承认空间、时间、因果性等等的先验性时,他就把自己的哲学引向唯心主义。”^①对于辩证唯物主义者来说,全部哲学范畴都是对客观实在的现实联系的一种抽象。对于康德来说,事情却是另一个样子:“在我们自己并未进行联系以前,我们就不能把任何东西都想象为在客体中是联系着的。”还有一个更为断然的声明:“知性不是从自然界获得自己的规律,而是给自然界规定规律。”

康德的话是需要加以注释的。如果我们对它作了不正确的解释,那么我们就不能理解康德认识论的主要之点——意识的能动

^① 列宁,《唯物主义和经验批判主义》,《列宁选集》,人民出版社1972年版第2卷,第200页。

性的思想。哲学家恰好认为这种思想是自己的主要功绩。他甚至把自己比作哥白尼,认为自己把整个哲学从根本上颠倒过来了:从前人们认为我们的知识应当与对象相一致。而康德的出发点则是:对象应当与我们的认识相一致。

这简直是一种奇谈怪论,但是不应害怕这种奇谈怪论:它将使思想不致安于现状而把思想引上新的道路。康德断然坚持的新东西就是承认意识的能动作用。康德以前的全部哲学都把人的知性看作是观念的消极的容器,这些观念或是以自然的途径或是以超自然的途径进入这个容器的。无论是唯心主义者还是唯物主义者都同样有这个缺陷。康德用他这种绝对的方式矫枉过正了,但他的意图是好的:矫枉必须过正。而在康德以前的认识论中却是明显地“过”了,完全偏到一边去了。

况且我们知道,当康德谈到“认识对象”(甚至“自然界”)时,他指的并不是事物本身,而是现象,即与我们的认识发生相互作用的那一部分现实。所以这一部分现实——在这里你已经不能不同意——是与我们按照我们的想法来实现的那种行为相一致的,它是包括在我们的被合理地组织起来的经验的体系之中的。马克思之所以重视德国古典哲学(其奠基人就是康德),就是因为它强调认识的能动方面。意识不仅反映世界,而且创造世界——对于辩证唯物主义者来说,这乃是一条原理。这条原理就起源于康德。

同时,在这种情况下所谈的与其说是单个人的个人意识,毋宁说是“一般意识”,即在语言和其他文化形式中确立下来的共同精神财富。先验的意识(照康德看来,它决定“自然界”)实际上就是业已形成的世界图景。先验的主体——这就是人和人类。

然而问题不限于此,康德关于意识的能动性的学说,有助于把最神秘莫测的过程之一——概念形成——的帷幕稍稍拉开。那些伟大的思想家们(即这本书的主人公的先驱),当他们试图解决

这个问题的时候，他们往往走进了死胡同。感觉论者坚决主张归纳法，即从经验上“归纳出”某些普遍的特征和原则。我们根据日常经验知道，天鹅是白的，而乌鸦则是黑的。但是这里要顺便指出，即使日常的知性也会对这种普遍性表示极大的疑义：“白乌鸦”这个说法尽管指的是极罕见的情况，然而事物的常规毕竟是可以打破的，至于说黑天鹅，那么它确实是存在的。那末，怎样借助于归纳法、借助于对共同特征的抽象来说明那些由人类的智慧所创造和发明出来的新的、前所未有的东西——机器或科学理论呢？

唯理论者走的是另一条路。他们认为观念的次序与事物的次序之间是严格地、不以人为转移地相符合的。他们把思维看作是某种“精神的自动机”（斯宾诺莎的说法），这种自动机在按照预先给与的、“先定的”（莱布尼茨的说法）程序工作时便模压出真理。这种说明是有根据的，但却有一个重大缺陷，即：不能回答错误是怎么发生的这个问题。笛卡尔企图摆脱这个矛盾，这是很有代表性的。他认为自由意志是谬误的根源；人愈少去遮蔽上帝的真理之光，人就能愈少犯错误；被动性乃是知识正确性的保证。

康德像哥白尼一样，坚决同先前的传统决裂。他把人类知性看作是预先构筑好了的结构——范畴，但这还不是科学知识本身，这只是它的可能性，而这种可能性也就是经验材料——一种需要放到结构网眼中去的一块一块的砖。要想盖楼房，就要有积极的建设者参加，而康德给他起个名字，叫作再生的想象力。 112

在康德以前想象力被认为是诗人的特权。可是哥尼斯堡的恬淡的学究却认为科学和形成概念就是诗的基础。这个过着自动机一样生活的人否认在人的知性之外有所谓自动机。照康德看来，知性是自由的艺术家。

对地理学的热爱也许有助于康德去思考想象力在认识中的作用；他向学生们讲述一些他从未看到过、但却根据别人的讲述而

能逼真地想象得到的国家。康德能够在伏尔泰(他曾为著名的《百科全书》写过关于想象力这个条目)那里读到某些极重要的东西。“在应用数学中表现出惊人的想象力;阿基米德的想象力并不比荷马的想象力差”,伏尔泰曾这样断言。

那么现代学者们对这个问题又是怎样想的呢?在我们面前有一本著名的法国数学家让·阿达马尔的书《数学领域中发明过程的心理学研究》(莫斯科,“苏维埃无线电”出版社,1970年版)。该书附有一位更加著名的数学家昂·彭加勒的一篇文章:《数学创造》。阿达马尔并不隐瞒他的思想是从哪里吸取来的。这里所指的是科学创造过程可以相对地分为酝酿、潜伏、恍然大悟、完成四个阶段。第一阶段和第四阶段是意识的活动,第二阶段和第三阶段是无意识的心理活动。科学发现的中心环节原来是与不受控制的心理活动相联系的。恍然大悟有时是在有意识的思维活动减弱或完全被排除的时刻开始的。

这决不意味着发现就其本性来说是偶然的。只有科学家的高度发达的意识才能创造“启发式的情势”,才能把注意力集中在新的资料上面,才能觉察到这些新的资料与现存理论的矛盾。只有意识才能提出问题,才能给探索提供总的方向。但是下一步会怎样呢?开始发挥作用的是完全另一种思维形式,而不是那种惯常的、同适合交流思想需要的、用符号体系加以精确记述的有关的思维形式。创造性思维要求有更灵活的形式。让·阿达马尔断言:
118 “当我思考的时候,我脑子里根本不用词句”,他用“无定形的痕迹”这个术语来代替词句。昂利·彭加勒建议把无意识的诸成分想象为某种“原子”,这些原子在脑力劳动开始之前处于不动状态之中,它们仿佛是“被沾在墙上”,他对这种粗俗的类比表示歉意。那种把注意力集中到问题上去的最初的有意识的活动使这些原子产生运动。尔后,只有意识才有休息的机会,对于无意识的思想过程来

说,这里所说的休息只是一种似是而非的东西,而下意识的“原子”活动,在没有找到解决方法之前则是不会停止的。“我们按照我们的意志给原子一个刺激之后,原子就再也不能返回到它们那原初的不动状态中去。它们自由自在地继续跳它们的舞。”创造——这意味着抛弃那些不合适的方案进行选择,而无意识的选择则是按科学的美感来进行的。彭加勒郑重其事地声称:“谁没有这种美感,谁就任何时候也不会成为真正的发明家。”

现在我们再回到康德上面来。在他的著作中是找不到“无意识的”这个术语的。可是我们在前一章中曾请读者记住另一个术语——“模糊观念”,它在1764年的征文比赛的著作中已谈到过了。下面就是从康德的草稿中摘出来的一段意味深长的札记。“知性在模糊不清的情况下起作用最大,……模糊观念要比明晰观念更富有表现力。道德。只有把它们弄清楚。思想的助产士。在模糊中能够产生知性和理性的各种活动。……美应当是不可言传的东西。我们并不总是能够用语言表达我们所想的东西。”如果再用一系列散见于其他草稿中的康德的同样坚决的类似声明来补充这一点的话,那末在康德与阿达马尔—彭加勒之间的相似之处则是十分惊人的。现代启发法所研究的那些问题,康德早就认真考虑过了。

人们可能反驳我们说,在《纯粹理性批判》中也并没有提到“模糊观念”(只在早期和晚期的著作中谈到)。虽然如此,无意识的、而且是能动的、创造性的开端这个思想,却被毫不含糊地表达了出来。康德谈到思维的自生性。知性由于有再生的想象力,所以它本身除了能自觉地进行控制之外,还能自生地即自发地创造自己114的概念。“想象的能力就是自生性。”这就是《纯粹理性批判》的中心思想之一。

然而读者要问,我们的想象力所产生的正好是我们寻找的

那个概念而不是些不着边际的东西,其保证在哪里呢?这是我们在上面谈到过的那个有关认识的真理性的问题。而且正如我们已经阐明的,想象力的创造性活动是受到制约的,第一,它受现成的结构(范畴)的制约,第二,它受现有的建筑材料——经验材料的制约。正因为如此,想象力所建造的就不是空中楼阁,而是坚固的科学大厦。再生的想象力不是空想。这是综合感性和知性的工具。

康德很少援引事实来进行证明。他试图明确说明这种综合的进程本身和在感性与抽象思维之间找出某种中间的阶段、中间环节。在《纯粹理性批判》中出现了一个新的术语——图型。这犹如再生的想象力的一种半成品,即某种完全令人诧异的东西——一方面是感性的东西,而另一方面则是知性的东西,“中间观念”,“感性概念”。黑格尔后来(从另一个角度)曾谈到“抽象观念”,但这位伟大的辩证法家对综合问题并不感兴趣,因为他从感性那里所能得到的只是一种不愉快;在他看来,精神就是没有感性也会独立地发展到真理,而真理是在存在和思维的同一中揭示出来的。康德并不是一位那么伟大的辩证法家,可是他企图解决的却恰恰是辩证法的一个任务——把感性的东西和逻辑的东西的对立结合起来。

康德强调指出,应当把图型与心象区别开来。后者总是明显的。一个接一个地排列的五个小点就是某种量的心象,而量的纯粹图型则是数。概念的基础不是心象,而是图型。很难说图型是怎样产生的,——这是“潜藏于人心深处的一种艺术,它的真正方式是我们任何时候也未必能够猜测到的”。当然,康德指出了时间是感性与知性综合的中间机制。时间序列是为直观和概念所同样固有的。时间是图型的基础。

如果现在再来看一下范畴的话,那末我们就可以清楚看到康德是如何想象范畴在经验之外产生,即我们已经提到过的“纯粹理

性的形成”了。每一个范畴都有自己的图型。什么是实体的图型呢？就是时间中实在性的永恒性。什么是因果性的图型呢？就是有另一个实在性跟随其后的实在性。我们的想象力借助时间而构想出范畴，而这些范畴本身又给自然界“规定”规律。要想跳出自然界的范围，就必须克服时间。我们要记住这个结论，当我们谈到布洛克的时候，我们将提起这个结论。

虽然康德并没有向我们阐明直觉的本性，然而却到了说出这个词的时候了。有人认为，康德把直觉从知性领域赶了出来，并把它完全安置到感性领域去了。实际上康德只是把直觉这个词赶出去了，而直觉这个概念却被他扩大和丰富了。笛卡尔和斯宾诺莎以及他们的前辈们都是用“直觉”这个术语来表示对真理所作的消极的直接的处理。康德接受了对这个术语的这种解释；照他的意见，感觉是消极的。由于知性是能动的，所以在知性中就不允许有直觉。在康德看来，直觉只可能是感性的。

今天我们对直觉却是另一种看法。我们把它看作是创造、找到所需要的东西的一种直接能力。消极的认识一般是不存在的。正如最近的心理学研究证明的，甚至在感觉器官这个水平上，人的心理也是积极的，这里的情形并不象自动照相那样，在这里同样在进行着非常独特的创造过程。被康德称为再生的想象力的知性中的能动的的基础，就是直觉的变种。

除了形成概念以外，在使用概念这个重要方面，直觉也是需要的。一个学者（正如任何其他一定会死亡的人一样）不仅应当有一套共同的规则、法规、原则，而且应当善于把它们应用于具体的个别的情况中去。康德把这种直觉的本领叫做判断力。“判断力是我们所谓的机灵的一个特点，缺乏这种能力，就不能用任何学校教育来加以补救，因为学校甚至可以对有局限性的知性施教（犹如把从别人那里继承下来的多么合适的规则注入这个知性一样），但是

正确使用这些规则的能力则应当仍然是学生所固有的,如果缺少
116 这种天赋,那末为此目的而对他规定过的任何规则也不能限制他去
去误用这些规则。……缺乏判断力其实就是人们所说的愚蠢,这种
缺陷是无法补救的。”

然而康德是在其他称呼下按照当时对直觉的基本形态作出了描述的(后面将谈到艺术直觉和道德直觉)。直觉和认识在认识向任何方向运动的情况下,都是同时发生的——“向上”运动时就产生抽象,“向下”运动时这些抽象就变成实事。在前一种情况下,再生的想象力起作用,在后一种情况下,判断力起作用。没有它们,知性也就不可能起作用。

这样一来,就有了知性和直觉的判断力。除此二者之外,康德还提出了知性活动的一个领域,即知性活动的高级阶段——理性。就词的广义而言,康德所说的理性是与一切逻辑思维具有同样意义的。诚然,康德有时是不彻底的,他往往也在这个意义上使用“知性”这一术语。就词的狭义而言,知性属于科学领域,在这里实现着认识的综合;理性则属于更高的监督和指导这一级的,而这就是哲学领域。分析论——关于知性的学说,辩证论——关于理性的学说。

……他多年来都正是为分析论而呕心沥血。全部其余部分(全书的四分之三)都已写好了。开头和中间是薄弱环节。康德未能解决主要任务——阐明科学的知识是如何产生的。他好象是站在一堵严丝合缝的墙壁面前,他想用手指抠掉砖块。他以钢铁般的顽强意志来干这件事,天复一天,月复一月地干个不停。墙终于倒塌了。这时豁然开朗,而且一劳永逸。

* * *

科学的进步就是摆脱偏见。其中也包括摆脱关于科学知识万能的偏见。早期启蒙运动产生的幻想之一就是:“科学万能”——

能够证明上帝的存在,能够论证灵魂不死,能够揭示人存在的全部秘密。指明这类奢望之没有根据,就是康德的理性自我批判的任务之一。

在康德看来,辩证法就是表象的逻辑。问题在于,理性具有造 117
成错觉、以假当真的能力。批判的任务就是要弄个水落石出。因此康德的辩证法就从明确规定“表象”这个概念开始。这不是幻觉,不是幻想,而幻想乃是个人意识的产物。表象是“无论如何也回避不了”的一种错觉。我们以为太阳在天上转动,这是大家都看到的,然而地球绕着自己的轴旋转才是决定昼夜交替的真正的自然现象;现象和表象是不同的概念。除经验的表象以外,还可能有从逻辑规则遭到破坏而产生的逻辑的表象。在这两种情况下错误都易于被消除。至于先验的、哲学的表象,情况就复杂得多了,因为它对于在可能的经验范围之外的事物所下的判断。例如,“世界应当在时间上有开端”这个判断就是如此。

理性的困难是与下面一点相联系的:理性不是同科学概念(知性范围)打交道,而是同理念打交道。理念是一种在直观中不可能为之提供完全相应的对象的概念。理性所直接专注的并不是经验,而是知性,是为知性准备好活动场地。理性制定基本原理、普遍原则,而知性和判断力则把这些原理、原则运用于个别情况。理性执行认识中的指导职能,它把知性引向一定的目的,给它提出任务。(知性的职能是根本性的,亦即建设性的,它创造概念。)理性把知识加以净化和系统化。

因此认为康德歧视理性是不对的。只要运用得当,思维的这个器官是可以发挥极大效率的。正是借助于理性,理论才转化为实践,理念才不仅调整我们的认识,而且调整我们的行为。完全不当由于人在任何时候也不会完全按照德行这种纯粹的理念行动,就认为这种理念似乎是一种虚幻。只有借助于这种理念,任何

关于道德品质的判断才是可能的。

118 康德提醒说,柏拉图曾经提出过完善的国家这一理念。不能借口这个理念不能实现就把它抛弃。建立在最大多数人自由基础上的国家制度(在这种制度下每个人的自由都与所有其他人的自由相吻合),是一种在制定任何法律时都应当拿来作为基础的必然性的理念。再没有比那些愚蠢地援引矛盾百出的经验的哲学家更为有害和更不值得尊敬的了。因此,虽然在康德看来完善的制度任何时候也不会有,可是他认为,那种提出一个原则来作为原型,以便以它为指南,使合法的社会结构逐渐地接近于尽可能完善的理念,却是正确的。

理念在理论领域的作用也是巨大的。理性在创造超越经验领域的最广泛的概括时,它把知性范畴的综合进行到极限。在康德看来,理论理念构成体系,这个体系是从概念对现实的关系的三种可能的做法中抽引出来的。第一,对主体的关系,第二,对客体的关系,第三,同时既对主体又对客体即对一切事物的关系。由此而产生三类理念——关于灵魂、关于世界、关于神的理念。

康德以前的哲学极其肤浅地论述过上述三类理念。康德认为,正是在这个领域内理性才需要最切实的自我检查和自我批判。关于作为实体的灵魂的通常论断以及由此而得出的关于不灭的论点有何意义呢?康德把这些论断称为谬误推理——形式上的谬误推理。因此,要驳倒它们是不难的。

在《纯粹理性批判》第二版(1787)中,作者把自己的批判的锋芒对准了更为具体的对象。在这一版中出现了新的一节——“驳斥门德尔松对灵魂永存的证明”。莫塞斯·门德尔松在其《费多》(Phaedo)这篇论文中援引简单的道理即灵魂不可分来证明灵魂不灭。不可分的东西是不会变少的,因而也不会消失。关于这一点康德指出,减少不仅可以作为量的变化而发生,即它是外延的,而

且可以作为实在性程度的变化而发生，即它是内涵的。意识不能分为原子，但却具有各种不同程度的实在性。

在《纯粹理性批判》第二版问世前的两年内，在德国的书市上 119 出现了《反费多》这本匿名著作。该书作者（他是德绍地方“博爱”学园的教师，文学家和哲学家卡尔·施帕策尔）在他的作品中曾预言康德会对门德尔松进行批判。施帕策尔指出，意识的能力随年龄的增长而有变化：年轻时它增大，到老年时它就减低。很难说康德是否读过《反费多》这部著作。

然而施帕策尔却知道康德。他在自己的书中称康德为“最伟大的思想家”之一，他援引《视灵者的幻想》和《纯粹理性批判》。下面一种情况是很重要的：曾经破坏过唯心主义教条的康德的批判主义，在唯物主义世界观的形成中发挥了它的作用。施帕策尔是一个唯物主义者，诚然，他是一个非常独特的唯物主义者：他认为，灵魂是物质性的，而且正因为如此它是不灭的。唯物主义学说的这种变种曾在德国十分广泛地流行，因为德国人既想跟上科学又想同上帝发生争吵。康德对这两种意图也是熟知的。不过他拒绝作出仓卒的结论，而且他对那些根深蒂固的教条有相当深刻的洞察。

在转到纯粹理性的下面一组概念——宇宙论的理念的时候，我们想对读者预先说一下这个问题的意义。正如关于再生的想象力的学说是分析论的顶点一样，关于二律背反的学说则是康德的辩证论的顶点。我们所面临的是《纯粹理性批判》问题的第二个主要焦点。这就是为什么人们写了那么多思想深刻、甚至是优美的著作来论述二律背反的原因。这类例子俯拾皆是。在考察实质问题之前，我们先从苏联文艺理论家Л. С. 戈洛索夫克尔的《陀思妥耶夫斯基和康德》一书中摘引下述一段引文。

“在哲学这条道路上，一个思想家不管他是来自何方和走向何

处,他都必须通过一座桥,这座桥的名字就叫康德。虽然这座哲学桥(思辨结构主义的七大奇迹之一)是用人类经验的那些高堤可靠地防护着的,但是绝望的寒风穿透桥上旅行者的骨髓,他想要在包围他的昏暗中寻找生命的阳光那将是徒劳的。无论这个冻僵了的思想家如何谨慎地、缓慢地、气喘吁吁地迈步向前,他还没有走到中途就感觉到,他的步子变得不稳,桥在摇摇晃晃,他走的是一条非常令人怀疑的道路……

“突然他感到自己象一个木偶一样从一边被抛到另一边;他时而急剧下沉,时而又迅速向上升起,仿佛桥已经不是桥,而是摇来摆去的吊杆组成的某种奥妙的体系,把他从一端抛到另一端,从一个吊杆抛到另一个吊杆。而且不止于此,在这些联结在一起的吊杆之间他还看到一个张着大口的深渊,就连他那思想家的敏锐目光也休想洞察这个深渊之底。而如果这种对平稳性的要求即文化这个基本动因驱使他(借助于他那独断论者的执拗精神)恰好是到这些摇来摆去的四根吊杆(它们总共就是四根!)中间去寻找牢固的支柱——‘是’或‘否’,并抑制诱使他尽快跳出这些节足动物式的诡辩的世界的那种本能,——这时他这个旅行者就将死去:因为他从那里已经永远也跳不出来了,而且直到生命的末日都注定要在这些吊杆上摇来摆去,从这一端滑到另一端,而且他本人也将变成这个吊杆上的摆锤,直到失却理智或者死亡把他从智力的折腾中解救出来为止。可是一当旅行者走过了这座魔鬼一般的桥梁之后,回首一望,他就不能不对此举表示遗憾并责备自己曾经那么认真地对待造物主所开的这种高超的玩笑:因为在他后边原来是一个虚幻的现实,这个虚幻的现实则是 由他那独断论者的执拗精神(这种执拗精神掩盖着他的难以克服的怀疑主义)所产生的。”

现在我们回到本题上来。二律背反——就是那些互相排斥并可以得到同样证明的判断;企图把握整个世界的理性必然会得出

这些判断。与四个等级的范畴表相适应,理性面前产生了四个宇宙论的理念,这些理念中的正题和反题都有同样的根据。(如果说康德的范畴的三分法是与黑格尔关于存在的三段论式结构相适应的话,那末具有平等权利的二律背反就显然预示了黑格尔关于本质的学说的那些相互渗透的“成对的”范畴。)

(1) 正题: 世界在时间上和空间上是有开端(有限)的。反题: 世界在时间上和空间上是无限的。(2) 正题: 世界上的一切都是由单一的东西构成的。反题: 没有任何单一的东西,一切都是复合的。(3) 正题: 世界上存在着通过自由的因果作用。反题: 没有任何自由,一切都是自然。(4) 正题: 在世界的原因的系列中有某种必然的本质。反题: 在这个系列中没有任何必然的东西,在这个系列中一切都是偶然的。 121

我们现在来分析一下第一个二律背反。正题和反题都是用“由于不可逆性”来加以证明的。康德在证明正题时是以假定世界在时间上不是有限的为前题的。可是,无限的时间在每一个当前瞬间都是有限的(就当前而言),而这就与无限性理念发生矛盾;无限的过去了的亦即“被计算过的”系列是不可能有的。康德在考察反题时仍然是从相反的假定开始:世界在时间上是有限的,这样就会出现下列情况:当世界不存在的时候,便有“虚空的”时间。这仍然是无稽之谈。

理性碰壁了吗?这又有什么办法呢,但主要的是您不要想用前额去打通这堵墙壁:尽管不会碰得满头起包,但是头脑发晕倒是免不了的。因为这堵墙壁是虚假的。

如果有人说某一事物或是有香味,或是有臭味,那末还可以有第三种说法,即:该事物根本没有气味,因而这两种对立的判断可能都是虚假的。在康德看来,下述情况也是如此:世界是有限的或世界是无限的这两种对立的判断都是虚假的,尽管二者从表面

上看都是有根据的。它们只属于现象世界；在自在之物世界中还可能有一种第三种情况。

康德提出了一个辩证法问题。“在这里我们看到人类理性的一种最惊人的现象，这种现象在理性的任何其他应用中都与这一点毫无相似之处。”理性在力图把世界作为一个整体来理解并力图揭示其本质的时候，它就必然会遇到矛盾。矛盾就是思维的不可避免的因素。康德完成了一个伟大的发现！

从二十世纪的辩证法和逻辑学的高度来批判康德那是不难的。康德的二律背反引出了大批有关它的著作，如果对这些著作都进行剖析，那将使我们离题万里。我们现在只来介绍一下恩格斯是怎样剖析对关于世界有限性这个命题的论证的。关于“可以计算的无限序列”的思想只是在假定世界有开端的条件下才产生的，而这一点恰恰是有待于证明的。“有终点而无开端的无限性，和有开端而无终点的无限性相比，不多不少，都是无限的。”^①结果是，康德的正题是虚假的，反题包含着真理，而要想充分揭示这一真理就需要有一个条件，这条件就是：无限的概念中要包括其对立面——有限。“无限性是一个矛盾，而且充满种种矛盾。无限纯粹是由有限组成的，这已经是矛盾”^②。

第二个二律背反的情况也是如此。在这里，照康德看来，无论正题和反题也都同样是虚假的。第三个和第四个二律背反却是另一种情况。照康德看来，在后两种情况下，无论正题和反题都是真的。

对康德来说，最重要的是第三个二律背反。自由是没有的，世界上的一切都严格地有定数。的确，在现象界中确实如此。但是

① 恩格斯，《反杜林论》，人民出版社1970年版，第48页。

② 同上。

人被赋予了意志自由，所以自然界的定数对人是无能为力的。康德把自己的两种看法协调起来并解释说：自在之物世界的情况就是如此。这同样是正确的。

人在两种世界中生活。一方面，他是感性世界的现象、小细胞，这种小细胞按照与人性相距甚远的世界规律而存在。可是另一方面，他是本体，是超感性的、从属于理想的存在物。人有两种性质：经验的、由环境所养成的性质和本体的、理性的、仿佛他内在固有的性质。这两种性质之间有没有联系呢？或许理性的性质是某种超出界限之外的、在此岸世界不表现自己的东西吧？问题就在于：两种性质之间的联系是在人的行为中实现的。人的责任心、人的责任感就是以这一点为基础的。

康德用通俗的例子来说明自己的思想。如果一个人蓄意造谣而他的谣言又使社会陷于混乱，那是谁的过失呢？我们在探讨经验的性质时，就可以在不好的教育和不好的环境中找到这种不道德行为的原因。然而尽管我们也认为，行为是由这些原因决定的，但是我们所要责备的是罪犯，而不是去责备曾经影响过罪犯的境况，我们审查的是过错本身并指出理性才是那个能够并且应当使人按其他方式行动的原因。“行为被赋予人的理性的性质；这样一来，在当一个人造谣的时候，罪过便完全落在他的头上；可见，尽管行为有一切经验条件，理性却是完全自由的，而且行为应当被认为仅仅是从理性方面被疏忽了的结果。”

在这里我们不仅接触到了批判哲学的顶峰之一，而且接触到了它的本源。康德在他晚年回忆起《纯粹理性批判》的发端史时，他在一封信中强调指出，正是二律背反，尤其是自由问题——“人有自由，以及相反地：没有任何自由，在人那里一切都是自然的必然性”——才把他从独断论的迷梦中唤醒过来并使他转到对理性的批判上来，以便消除“理性与自身有矛盾这种怪事”。在《纯粹理

性批判》的基本问题——先天综合判断为什么是可能的——背后，回响着另一个对康德来说更为重要的问题——人的自由为什么是可能的。自由是有的，但它在哪里？我们不能在“现象”界中发现它，人只有在“自在之物”的世界中才是自由的。康德的二元论——这是想要替对抗性社会中人的行为具有两重性进行辩护的一种独特的尝试，在对抗性社会中人们不得不随波逐流，而道德行为所要求的却是英雄主义。

与此同时，康德出于同样的理由即为了“拯救自由”而探讨了时间的理想性问题（这个问题大大地冒犯了唯物主义思想家）。时间——就是任何人都对之无能为力的自然界中各种现象的一种秩序，就是各种状况的一种发生学上的联系，而自由则要求表现人的独断专行。因此，如果说时间是事物自身所固有的，那末自由则是不可能的。只是由于在理性世界中没有铁一般的因果联结，没有时间，才能有“通过自由”（只有自由才使人变成为有道德的生物）
124 这种特殊种类的因果性。在自然界中，同样一种原因将按铁的必然性而引起同样一种作用。两人却可以改变所作的事，并且尽管条件并没有变化，人也可以按另一种方式行事。人可以“废除”时间，改变它的进程。这样看来，时间就从物理学上的实在性变成为诗学上的比喻。

现在我才比较清楚了，为什么布洛克会在对先验感性论即对《纯粹理性批判》中谈到空间和时间的那一部分进行思考的影响下，写了他那献给康德的诗篇。布洛克认为这一部分是康德学说中的主要部分。俄国诗人评论德国哲学家说：“仿佛有两种时间、两种空间，一种是历史的、历书上的，另一种是不可数的、音乐般的。”在布洛克看来，“音乐性”就是理解世界和谐的能力，超出历史定数的界限和文明的界限的能力，摆脱这些界限的能力。他觉得，康德就是能够做到这一点的人，他在自己诗中对康德就是这样描

述的。

“什么是时间？时间是不存在的；时间就是数目字。”这是从《罪与罚》的原稿中摘出来的。陀思妥耶夫斯基是熟悉《纯粹理性批判》的。（他还在西伯利亚的时候，就曾请人给他寄过该书的法文本。）在他构思有关违犯道德规范和法律的罗迪安·拉斯柯尼科夫的小说的时候，或者在他构思梅希金公爵的故事的时候，或者在他构思阿列克赛·费多罗维奇·卡拉马卓夫言行录的时候，这本书是否就摆在他面前？难以判断。然而《康德和陀思妥耶夫斯基》这个题目却是完全可以成立的。

我们上面引用过的戈洛索夫克尔的那本书有一个小标题：《一位读者对小说〈卡拉马卓夫兄弟〉和对康德的论文〈纯粹理性批判〉的沉思》。在小说里一次也没有提到康德的名字和他的著作的名称。但是却可以找到极其丰富的对比材料。戈洛索夫克尔肯定说：“陀思妥耶夫斯基不仅熟悉《纯粹理性批判》的二律背反，而且对它进行过认真思考。并且，有些地方他按照二律背反，在小说的一些戏剧性的情节中发挥自己的论点。不但如此，他还把康德，或说得更正确些，把康德的二律背反的反题变成了他（作为一个作家、政论家、思想家）所反对（自身和敌人）的一切东西的象征。这里 125 所指的是康德的第四个二律背反：有“某种必然性的本质”（哲学家这样地描述上帝），没有任何必然性的东西，在自然界中找不到上帝。康德认为，只是在自由即自在之物的世界中才有上帝。戈洛索夫克尔肯定说，在康德和陀思妥耶夫斯基之间曾经发生过“你死我活的决斗——铭刻在人类思想史上的最卓越的决斗之一”。说得非常漂亮，但需要加上一个重要的说明：决斗是臆造的。康德和陀思妥耶夫斯基他们两个人并不相互对立，他们站在同一个基础上，这个基础的名字就叫个性自由。

实际上否认上帝存在的第四个二律背反的反题，是陀思妥耶

夫斯基的不共戴天的敌人，因为“如果没有上帝的话，那末一切就都是许可的了”，这乃是出自斯梅尔贾科夫之手的“杀人犯的复制品”。然而反题也是康德的敌人。在正题与反题之间的摇摆不定使伊万·卡拉马卓夫发疯，这种摇摆使小说《卡拉马卓夫兄弟》的作者感到苦恼，不过《纯粹理性批判》的作者也是知道这种摇摆的，原稿就证明了这一点。康德所牢记的唯一的一点就是——不应当把信仰和知识混淆。自然界是可以认识的，而自由的世界，对不起，它是一篇特殊的文章。

那些不大信教的人，那些一定（哪怕是一点点也好）想知道上帝（就象他知道自己的君主一样）的人，都起来反对康德。海涅把康德比作罗伯斯比尔：这位法国革命家杀掉了国王，而这位哥尼斯堡的老人则有胆量做某种更大的事情——反对上帝。“的确，如果把马克西米利安·罗伯斯比尔和伊曼努尔·康德相比较，那么人们给前者的荣誉实在是过多了。诚然，圣·俄诺莱大街上这个伟大的小市民马克西米利安·罗伯斯比尔在问题涉及到国王政权的时候，常常发作激烈的破坏狂，而他那弑君的羊癫疯的痉挛也是够可怕的；可是当话题刚一转到最高本质的时候，他就又抹去唇上的白沫和手上鲜血，并且穿上他那安有玻璃钮扣的天蓝色的节日大礼服，再把一小束花朵别在宽大的衣襟上……”

“但如果说思想王国的伟大破坏者伊曼努尔·康德远远超过了马克西米利安·罗伯斯比尔的恐怖主义的话，那末他们二人却也具有某些能促使人们去进行比较的相似之点。首先，我们在他们两人身上都遇到同样铁面无私的、严厉的、缺乏诗意的清醒的正直。其次，我们在他们两人身上都遇到同样的好怀疑的才能，其差别仅仅在于：一个是把这种才能专注于思想并称之为批判，而另一个则把这种才能专注于人并称之为共和党人的德行。然而小市民的典型却在这两个人身上高度地表现出来：天性注定他们要去

秤咖啡和糖,可是命运却要他们去衡量另一些事物,在一个人的天秤盘里放了一个国王,在另一个人的天秤盘里放了一个上帝……

“而他们都衡量得非常准确!”

在哲学家去世三十年后,象亨利希·海涅这样一个急进的人尚且对康德进行了如此猛烈的讥讽,那就不难想象《纯粹理性批判》在学者们中间曾经引起过怎么样的震动了。责难康德是小市民,那是不公正的,这种责难只能暴露出责难者的深刻的小市民本性,这种小市民本性使他看不到康德在“思想王国”中所实现的伟大创造。海涅承认:每当他听到有人议论上帝存在的时候,他心中便激起一阵稀有的恐怖,一阵难以形容的压迫感,就象有一次在疯人院里,四周围满疯人,而他又失掉了向导时产生的那种感觉一样。在这个疯子的世界里就剩他一个人孤孤单单地没有向导,这使海涅感到恐怖。可是他也无力为了保卫神明而同康德进行一对一的决斗。他只能在伟大的推翻教条的人突然(正如他所认为的那样)暴露出不彻底性的时候,才表示他的不满和幸灾乐祸。

只有黑格尔才敢于同康德进行公开争论,他把自己的讲义《上帝存在的证明》的相当大一部分都用来修补康德的批判理性给路德神学造成的那些破坏。康德把人所共知的有关上帝存在的一切证明都拿到理性法庭上,并且指出这些证明是以逻辑上的错误为基础的。

我们记得,《证明上帝存在的唯一可能的根据》这篇论文曾给康德带来了文坛上的最初声望。年轻的哲学家认为,以所谓本体论的证明为依据而进行的论证过程,就是这种唯一可能的根据。这种证明的实质如下:我们是把上帝作为最完善的存在物来思考的;如果这个存在物不具有存在的特征的话,那么它就不够完善,而我们也就要陷入矛盾。而今康德对这类论断则只是报以嘲笑。127
他对神学家们说:当你们把存在概念引进事物的概念,而你们又

打算把这个事物想象为可能的时候，你们就陷于自相矛盾了。在实际的对象中并不比在可能的对象中包含有更多的特征。100个实际的塔列尔并不比100个可能的塔列尔多一点。二者的差别仅仅在于：前者是放在我口袋里的。而概念却并不就是存在。

在另一种证明——宇宙论的证明——中康德也发现了这类错误。世界的存在要求假定上帝是世界的原因。照康德看来，这种假定是容许的，只是不能过分坚持这样一点，即：这个思想与事物的实在情况相符合。因为概念并不就是存在。

最后，在对上帝存在的第三种证明即自然神学的证明中，谈的则是我们在自然界中发现的普遍的合目的性。这种普遍的合目的性是否就是创造者智慧的证明呢？康德回答说，可能，然而在这种情况下上帝所扮演的角色并不是世界的创造者，而只不过是加工现成材料的建筑师这样的角色。但是主要的却是另一点：这里重复了先前的错误——关于因果依赖关系的武断思想被赋予了现实性。

康德概括说，可见，自然神学的证明是以宇宙论的证明为基础的，而宇宙论的证明则是以本体论的证明为基础的，而且由于除了这三者之外，就没有其他的证明了，所以本体论的证明乃是唯一可能的证明。康德教授是在重复他在硕士时代就作出过的结论吗？是的！但是必须附加一个重要的申明：“只要一般地说是有可能证明一个如此优越于知性之任何经验应用的原理的话。”

无论康德的讥讽还是他的逻辑都不能使黑格尔惶恐不安。黑格尔确信，如果采用辩证逻辑，那么在上帝存在的证明中就不会出现任何错误。康德（他这时早已去世）可能会反驳说：辩证法是表象的逻辑。他曾坚持说：“我可以肯定，一切想把理性纯粹思辨地应用于神学的企图都是完全徒劳的，而且就理性的内在性质来说也是与此相矛盾的，而把理性的原则应用于自然界也根本不会导

致任何神学；因此，如果不把道德律作为基础或者不以道德律为指南的话，那么一般来说就根本不可能有任何合理的神学。”

128

请注意：康德在自然和逻辑领域中推翻了上帝老爷，然而他毕竟还是给上帝老爷留下了某种私属领地——道德。为了说明自然现象，他并不需要上帝，可是当话题转到人的行为时，这里即使不到“没有上帝便寸步难行”的地步，最高本质这一观念毕竟是顶顶有益的。

也正是这一点引起了海涅的幸灾乐祸的嘲笑。“你们以为一切都已结束因而可以各自回家了吗？决不！还有一场戏有待上演。在悲剧之后要来一出滑稽戏。到这里为止，伊曼努尔·康德扮演了一个铁面无私的哲学家，他袭击了天国，杀死了天国全体守备部队，这个天国的最高主宰未经证明便倒在血泊之中；从此再也没有大慈大悲了，没有天父的恩典了，没有今生受苦而来世善报了，灵魂不灭已经到了弥留之际，——发出阵阵喘息和呻吟——，于是老兰培作为一个悲伤的旁观者，腋下夹着一把伞，吓得浑身冒汗，满脸泪水。这时伊曼努尔·康德就怜悯起来了，他表示，他不仅是一个伟大的哲学家，而且也是一个善良的人；于是他考虑了一番之后，就一半善意、一半讥讽地说：‘老兰培需要一个上帝，不然这个可怜的人就不能幸福，——而人生在世应当是幸福的，——实践理性这样地说，——我倒没关系——噢，实践理性也不妨保证上帝的存在。’于是康德便根据这个理由，在理论理性和实践理性之间作了区分，并用实践理性，就象用魔杖一样，使得那个被理论理性杀死了的自然神论的尸体重新复活了”。

海涅这段话很俏皮，而且比责难康德是小市民更为接近于康德本人。在康德看来，关于上帝我们不能知道任何东西，剩下的就只有信仰它。但什么是信仰呢？《纯粹理性批判》最后几节之一叫做“论意见、知识和信仰”。在这一节里，信仰和知识比较起来被确

129 定为确实性的低级阶段(虽然它又高于单纯意见)。如果判断的真理性只是从主观方面得到论证,而其客观论证却是不充分的话,那么这就是信仰。知识就是既在主观上,又在客观上对判断的真理性的承认。

“我不得不抬高知识,以便给信仰腾出地盘,”——思想家在《纯粹理性批判》(这本书曾经对知识提出很高的要求)第二版序言中果敢地声称。在原文中,这种果敢精神是含而不露的,它含有双重意思。而且整个康德都具有这种双重意思的特点。他使用“aufheben”这个动词,这个动词字面上的意思是“抬高”,但它的意义首先是“排除”,以及“逮捕”、“保存”。康德把知识从不属于它的领域中排除出去,抬高它,把它逮捕起来,关在自己的批判的铁栏里,从而保存了它的纯洁和力量。^①

这就是知识的命运。然而关于信仰却尚未讲完。照康德看来,存在着三种信仰形式。他把某个人在这种或那种个别场合相信自己正确叫做实用的信仰。这种信仰只值一个杜卡特^②。“常见有某个人十分自信而又极其顽强地坚持自己的观点,似乎他对自己观点的真理性没有任何怀疑。可是你要是同他打赌,他就会犹豫不定。你就会发现,他对一个杜卡特而不是十个杜卡特的赌注,还是信心十足的,因为他用一个杜卡特来冒险还是舍得,然而要他下十个杜卡特的赌注,他就会想到他先前没有想到的,就是他可能完全下错了。”

康德把对普遍原理的信仰叫做学说的信仰。他愿意拿自己的

^① 俄译本中没能把这种文字游戏表达出来:“我应该消灭知识,以便给信仰以地盘”。这是H.索科洛夫的译法,他显然是步黑格尔的后尘,而黑格尔则把康德几乎描绘成知识的掘墓人,尽管他也大量使用过康德的文字游戏。H.洛斯基(他的译本在苏联再版了)改进了译文:“我不得不限制知识,以便给信仰腾出地盘。”严格地说,这不是翻译,而是一种解释,这种解释并没有表达出康德思想的全部奥妙。

^② 杜卡特——古代威尼斯的金币。——译者

全部财产作赌注来打这样的赌，即在我们所见的行星中间，肯定有一个行星上面有居民。这是学说的信仰的一个例子。康德把关于上帝存在的学说也归到这里。学说的信仰仍然包含有某种不稳固的东西：在思考过程中所遇到的那些困难往往使我们脱离这种信仰，虽然我们总是要返回到这种信仰上来。

道德信仰具有完全另一种性质，在道德信仰中有关判断的真理性问题甚至连提都没提到。“任何东西也不能动摇这种信仰，因为我的道德原则本身是不能被推倒的，而只要我不在自己眼中成为应受到鄙视的人，我就不会放弃这些原则。”在这里对上帝的信仰并不意味着要把上帝当作一种存在来思考，而只不过是成为一个善者。

于是在提出知识高于信仰这个正题以后，康德又给这个正题提出了一个补充性的反题：这并不是针对道德信仰的，不能把道德信仰同知识相提并论，道德信仰是体现在行为中的。

《纯粹理性批判》是以未来的纲要结束的。康德不打算再进行任何新的“批判”了。批判工作完成了。田地里的杂草已被除掉，土地已被翻耕，肥料已经施过，该是考虑栽种果树的时候了。康德知道自己应该栽什么树。这就是对形而上学的实证基础的阐述。

“形而上学”这个名词的声誉后来被黑格尔损害了，他用它来表示从形式逻辑的原则出发作出错误的世界观上的结论的一种冥顽不化的思想；黑格尔把生动的哲学思维称作辩证法。而对于康德来说恰恰相反：辩证法乃是幻想的逻辑，形而上学才是世界智慧。康德抱着极大的虔敬心情对待形而上学。对他来说形而上学乃是“人类理性的全部文化的顶峰”；那些对形而上学感到失望的人，迟早都要回到形而上学那里去，正如要回到同他们吵过架的爱人那里去一样。要想使人的精神有朝一日完全抛弃对形而上学的

研究,就好像要我们为了不吸入不纯净的空气而有朝一日完全停止呼吸一样,是不可理喻的。

全部不幸就在于,在形而上学中“可以说任何谎话,而不用害怕谎言会被揭穿”。在形而上学中是没有自然科学所拥有的那些检验手段的。因此形而上学迄今都没有成为科学。但是它有变成科学的一切可能性。与其他科学相比,它却有一种不容争辩的优点:它可以有一个终端,并且可以“进入一种不变的状态”,因为它里面不可能有其他科学中所必然会有的一些新发现;因为在这里认识的源泉并不是外部世界的对象,而是理性自身,而在理性充分而又清楚地阐明了自己能力的诸基本规律以后,它在这里就再也没有什么好认识的了。

康德预言形而上学将“按照以前完全不曾有过的计划”而获得新生。在《纯粹理性批判》的最后几页上读者可以找到哲学复兴的计划,遗憾的是,这个计划并无独到之处。按照康德的构想,形而上学的整个体系应当由四个部分——本体论、生理学、宇宙论、神学——组成。本体论是关于存在的普遍原则的学说;生理学,按照康德的解释,是关于自然界的学说,这种学说分为物理学和心理学;宇宙论是关于整个世界的学说;神学是关于神的学说。沃尔夫的形而上学大致上就是按照这样的图式建立起来的。康德实际上并没有回答在《批判》的开头所提出的那个问题,即形而上学作为一门科学怎么是可能的。他以自己的先验辩证论打破了在这个领域内整个独断论的体系,然而他却没有进一步声明有必要建立新的科学的哲学。

* * *

《纯粹理性批判》的出版并没有引起强烈反应。诚然,康德也没有指望过这种强烈反应,可是情况比预期的还要糟得多:人们对他的书不加理睬。书的销售情况是这样的不好,以致哈尔特克

诺希开始考虑是否要把没有卖出去的那些书扔到废纸堆去。(今天在西德的古物店里,这本书的第一版,每本价值高达7000马克。)

书很难读,引不起人们的兴趣。既没有人公开责骂康德,也没有人对他提出异议,只是偶而有些抱怨该书难懂的话传到他那儿。莫塞斯·门德尔松翻了几页就把书放到一边去了。哈曼与作者一起校对过《批判》的校样,然而他对此并没有感到任何乐趣。他在1781年5月给赫德尔的信中写道:“这样一部篇幅巨大的作品不仅同作者的能力不相称,而且同纯粹理性的概念(这个概念与我那懒惰的概念是对立的)也不相称。”他把康德称为“普鲁士的休谟”。赫德尔的意见是:“康德的《批判》对我来说有如一块顽石,看来,我是难以读完它了……我不知道整个这套难以捉摸的迷魂阵是为了什么”。

书一出版,康德立即就把样书分赠给自己的朋友和著名人士。¹³²首先是赠给策特里茨大臣、马尔克·赫茨、门德尔松。1781年8月,哲学家想起了当时曾对他的最近的一篇学术论文发表过评论并受到他赞扬(“我们周围最有哲学头脑的人”)的宫廷牧师约翰·舒尔茨。康德给他寄去了一本样书;可是只是在两年以后才收到复信。

康德收到许多复信,谈什么的都有,唯独不谈《批判》。哲学家施泰因巴尔特把自己的“最近拙著”寄给他,向他表示兄弟般的情谊,但有一点却不得而知:他到底读过康德这本最新著作没有。出版商哈尔特克诺希提醒说,他期待着康德写出一些新著作来;他提议康德利用他的藏书,并告诉康德说,为了表示友谊他会给哲学家寄送茶钱的。大商人拜林斯请求康德干预他那不听话的儿子的命运并把他引上正轨。数学家贝尔努里对康德与已故的兰贝特的通信感兴趣;尽管哲学家告诉给他的是有关自己这本书的出版的消息和这本书的主要思想,然而贝尔努里却只对兰贝特感兴趣。

有人从彼得堡来信,谈到了从西伯利亚传到俄国欧洲部分来

的一种莫名其妙的流行病。这是给急于了解这种流行病病源的康德的一封复信，这种病于1782年开春以前也曾蔓延到了东普鲁士。得了这种病一般说来倒不至于发生生命危险，但病人在数日之内会感到非常不舒服。有发烧、头昏、咳嗽和伤风流涕等现象。生病的主要都是那些常常外出同他人接触的人。用发汗的办法、有时也用放血的办法进行治疗；用斑螫来治咳嗽。这种奇怪的病叫做流行性感冒。康德回想起，七年前在伦敦就曾发生过这种流行性感冒。他在地方报纸上曾就这个事件发表过一篇简讯《医生须知》，并附上了一位英国医生论及1775年伦敦流行病的文章的译文。康德本人并没有生病：他制定的那套卫生制度救了他的命。康德对流行病蔓延的范围感兴趣；考虑到商业的发展会日益增加各国人民之间的交往，他预言一些新的流行病将在欧洲出现……

对《批判》的第一个私人反应（据保存下来的来往信件判断）是康德的弟弟的。他们兄弟之间很少通信。约翰·亨利希在大学毕业之后定居库尔梁齐亚。他是恋爱结婚的。他于1775年写信给康德说：“我比你幸福，我的哥哥。照我这样做吧。”而现在，1782年9月，约翰·亨利希写信告诉康德说，前些时候他在米塔瓦与里加之间的某个地方做牧师，感谢伊曼努尔给他寄来一本珍贵的书——家务必读。管理家务是头绪万端的事，因此这本书寄来的正是时候。这里土地肥沃，有一座非常漂亮的花园，孩子们在成长，还有什么可抱怨的呢。只是周围环境平淡无奇，在这个乡间小教区里连一个贵族都没有。约翰·亨利希对亲属们——姊妹们、叔伯姑舅、姨娘婶子们——的生活表示关心，并探问了哥哥的情况。信的结尾写道：“这里的所有思想家都在谈论你的《被净化了的理性的批判》。我想，你是不会因此而沾沾自喜的。你的弟弟是否可以指望他能够有机会比他人更早地读到你的著作呢。”接着便是弟媳的附语，她由于收到家务必读这本书而欣喜若狂并向“兄长先生”表

示由衷的感谢。

诚然，到那时为止在报刊上已经发表了两篇匿名的评论文章。第一篇登载在一月份的《哥廷根学报》上。评论家把书中没有的东西妄加到了康德头上，而对于应当首先指出的东西却只字未提。康德认不出自己的思想来了。《纯粹理性批判》的基本思想似乎可以归结如下：“我们的一切知识都是从我们称之为感觉的那种我们自身的一定的变形中产生的。它们处于何处，来自何方，这是我们绝对不知道的。”这篇评论责难康德是贝克莱主义。

这篇评论的作者乃是由于健康情况不佳早就放弃了大学生涯的克里斯蒂安·加尔维，他是“通俗哲学”的代表、英语和希腊语的著名翻译家。他在《批判》行将出版之前路过哥廷根并且答应在书出版之前就写评论。而当他读完这本书之后才明白，他对付不了它。可是打退堂鼓已经来不及了。于是评论在痛苦中诞生了，它后来落到了杂志编辑费德尔教授手中，他事前并未得到加尔维的同意就作了删节并且加上了一些自己的话；尤其是把康德和贝克莱相提并论这一点就是他加上去的。加尔维否定了这篇已经发表的文章。作为对康德致哥廷根评论家的公开信的答复，加尔维给哥尼斯堡寄去一封感情激动的信，公开了自己的名字，并把这件事的来龙去脉告诉了康德，责备自己承担了力不胜任的工作，对所干的事表示后悔，但却把主要的罪过归之于编辑，似乎编辑只从写好的文稿中保留了第十部分（这是不符合实际情况的：后来加尔维的评论是按最初写作的那个样子登载在《全德文库》上，因而康德可以确信现在这篇同哥廷根版本的差别很小，康德对已经公诸于世的那篇评论也很不满意，并说人家把他当作一个蠢货）。对于这封悔过信，康德作了客气而又详细的答复，他建议保持来往，安慰这位倒霉的评论家说，他唯一关切的是平心静气地讨论问题。刻薄的学术争论对他来说是难以忍受的，可是很遗憾，这却难以避免。

“脆弱的人们，你们自己只装作是献身真理和扩大知识，实际上关心的却只是你们的虚荣！”

还有一篇评论是1782年8月在哥达问世的。它的作者名叫爱瓦尔德，显然是个庸碌之辈，他根本无法对所读过的东西作出某种评价。幸而他只限于转述这本书的导言和前面一些章节。

所有这一切都使康德感到苦恼。况且康德根本不认为伟大的智慧是注定不可理解的。相反，他坚信能够而且需要把最繁难的著作变成通俗易懂的著作，在他看来，是否通俗易懂这一点甚至可以说是检验哲学真理的一个独特的标准。他在给加尔维的信中也正是这样表示的：“任何哲学著作都必须阐述得通俗易懂，不然的话，就会在貌似深奥的烟幕下掩盖着无稽之谈。但也不可以从通俗的阐述去着手深入的科学研究。”

这时，主要的事情已经作完，康德可以回过头来考虑如何使人们能够正确地理解他了。早在《批判》排印的那些日子里，他（在给
135 马·赫茨的信中）就表示了想要对他这本主要著作的内容进行通俗的阐释。在他的书遭到冷遇之后，哲学家更坚定了自己的这种想法。可是工作拖下来了，康德同时开始了道德形而上学的写作。此外，他还在等待着更多的评论。这些评论陆续发表了，于是康德就再也不能延搁对《纯粹理性批判》所作的概要叙述了。一本名为《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》的书，于1783年春出版了。

《导论》的意思是“预先的说明”。《批判》的改写本比原作要简短得多，但并不通俗易懂。作者在导言中指出：“这个导论不是为学生们用的，而是为未来的教师用的。”这本书的着重点转到了形而上学问题上。在听够了那些说他蓄意消灭哲学的责难之后，康德在大慈大悲面前描绘那些美好前景时，他已经懒得再去强调自己对大慈大悲的忠贞不二，即使它将接受他的基本原理也罢。（但

它应该怎样变为科学,这一点仍旧是不清楚的!)在结尾处康德提到了已经发现的一些评论。正是在这里他要求哥廷根人同他进行公开辩论。至于说他是主观唯心主义的责难,那么康德则在把自己的论点同贝克莱的论点加以对比之后,坚决认为他所发表的观点是同“纯正的唯心主义”大相径庭的。

说他是贝克莱主义的这种责难,仍然使康德感到苦恼。哲学家之所以在准备《纯粹理性批判》第二版时对这本书补充了“驳斥唯心主义”这一节,而在序言中则把证明在我们之外的事物真实存在的必要性称之为“哲学丑闻”,其原因就在这里。看来他也是由于考虑到这一点才大大压缩了有关再生的想象力的派生作用那部分。此处的删节特别的多,当时的研究者为了窥见全貌,就只好去查阅第一版的原文。康德生前出版的另外三种版本,其内容和文字都没有改动。

第二版出版于1787年。到这时,坚冰已经解冻:批判哲学逐渐为自己开辟出一条通向大学讲台的道路。曾经使作者焦急不安的通俗化问题也出乎意料地自行解决了。这时那位早在1781年8月就曾得到《批判》样书的约翰·舒尔茨出来讲话了。他花了两年的时间来研究这本书。(对门德尔松来说这个时间也还不够;两年之后他给康德写信说:“您的《纯粹理性批判》成了我的健康情况的标志。每当我因精力有所恢复而感欣慰的时候,我就鼓足了勇气来研读您那本劳神费力的著作,而且我也仍然没有丧失能在了此一生之前完全理解您这本著作的信心。”)舒尔茨在认真研究了康德的这本著作之后,写了一篇详细的评论。在发表之前他把它寄给了康德,因为他认为,作者“最懂得自己所要说的话”,而读者所关心的首先则是确切地转达被评论的书的原意。

康德感到非常高兴。他高兴的不是评论和他的思想相吻合,他高兴的是终究出现了一个能够正确理解他的人。在作了一些补

充之后，他建议舒尔茨单独出版这本著作。舒尔茨接受了这个建议。他认为自己有责任把康德的学说通俗化，因为《导论》没有解决这个问题；如果没有《纯粹理性批判》，《导论》本身就简直无法看懂。这篇评论变成了一本书。舒尔茨的《〈纯粹理性批判〉解说》是对康德认识论的极其认真的注释。

1784年2月11日《哥达学报》新消息栏内报导说，哥尼斯堡宫廷牧师舒尔茨正在从事《纯粹理性批判》的通俗解释工作。继而刊登了下面一段文字：“康德教授先生特别喜爱的思想是：人类的终极目的就是达到最完善的国家制度，而且他希望有那么一个哲学地思维的历史学家能够尝试从这个角度描述人类历史，并指明人类在各个时期向这个终极目的接近到了什么程度或者离开这个目的有多远以及应当为达此目的而做些什么。”简讯不是无意地出现的。它说出了康德的新的兴趣，新的想法。

第四章 人格的思想

137

有两种东西，我们对它们的思考越是深沉和持久，它们所唤起的那种越来越大的惊奇和敬畏就会充溢我们的心灵，这就是繁星密布的苍穹和我心中的道德律。

康 德

1784年春，康德庆祝了自己的六十寿辰。庆祝会适逢他精神力量旺盛时期。诚然，他在体力上已不能这么说了。然而离衰老尚远。一生中最出成果的时期到来了。他已经度过了天年的四分之三，但是著作还有一半没有写出来。现在，著作——书、文章、评论——相继出现。康德在扩大批判哲学的范围；他在把认识论中发现的那些原则运用于其他领域。已经获得的真理正在经受着多方面的检验，它一旦经受住了检验，那就得到了补充的论据，而如果它经受不住检验，那它就被新的真理所取代，而这个新的真理同样也要再经受检验、不断得到准确化和完善化。七十五岁时的康德曾说过，最好的生活享受就是工作。他六十岁的时候除了工作之外是什么别的东西也不想的。

公众的庆祝会提前在3月4日即学期结束的日子举行。大学生们给康德教授赠送了纪念章。纪念章的正面是受祝贺者的像，反面是隐喻性的造型：比萨斜塔和下降的铁球，在斜塔的基座旁

边则是斯芬克斯^①像。这是按门德尔松的想法制作的。我们知道，他是花费了多么大的力气来研读《纯粹理性批判》的。哲学家所设计的塔的形象是从《导论》那里借用来的。门德尔松把康德哲学描绘成一座即将倒塌的建筑物，因此他建议用下述题词：“虽未倒塌，但有危险。”然而隐喻过于明显了，所以不得不选用了另一题词：“对真理基础的研究将使真理得到巩固。”这样一来，只有斯芬克斯像能够使人想到康德思想的那种异乎寻常的特点。哲学家的出生年份被误认为是1723年。（想必是由于他习惯于不说周岁，而说虚岁，所以人们往往给他增加了一岁。）名字的写法上也有错误。加之肖像和本人只是大致相似。所以受祝贺者并不喜欢这个纪念章。尤其不喜欢反面那个寓意双关的隐喻。

在《导论》中确实谈到了人类理性周期性地把一座一座的塔建成了以后又把它们拆毁，以便察看一下地基的情况。可是康德认为他自己并不是这样的：他从地基开始，并且只有在弄清地基确实牢固之后，才开始动手——往上和往宽里——建造。

上面已经提到的对于历史哲学的沉思尤其证实了后者（扩大建筑规模的意图）。这是一门“新科学”，意大利人维科（他属于那些意在弄清人类社会发展的最早一批人中的一个）就是用它来命名自己的著作的。如果说认识论已经有了上千年的悠久历史，那么关于历史过程的理论却是在康德的眼前产生的。

有益的推动因素来自国外。早在1750年，路易十四的未来的大臣社尔哥就在索尔邦^②发表了关于人类理性成就的著名演说。他说，利益、权势欲和虚荣心制约着世界舞台上各种事件的不断更替，并用人类的鲜血浇灌大地。可是在它们所引起的毁灭性的大变

^① 斯芬克斯是希腊神话中的狮身女面有翼的怪物，它向过路的人提出难猜的谜语，若猜不出，就被它吃掉。——译者

^② 索尔邦是巴黎大学所在地，通常被作为巴黎大学的代称。——译者

革的过程中,性格变得温和,人类理性得到启迪,被隔绝的各民族接近起来,商业和政治终于把整个世界联结起来。而整个人类在交替地经历了安宁与动乱、幸福时期与遭难年代的同时,却不可移易地向着愈益完善的境地行进,尽管步伐是缓慢的。

杜尔哥提出的思想当时曾经博得许多人的赞同。伏尔泰已经在写作《民族的习俗和精神初探》,这本书的依据就是知识和教育在不断进步的思想。在德国出版了伊萨克·伊泽林的《论人类历史》一书,书中描述了把世界历史划分为三个阶段的图式。第一个阶段——感情至上,原始的“纯朴”状态,人类的童年时期;东方各民族就停留在这个阶段上。希腊人和罗马人进入了第二个阶段,这时幻想超过感情;德行和有教养的理智使性格变得温和了,尽管仍未完全克服野蛮状态。只是在上千年的黑暗统治时代(伊泽林这样地描绘中世纪)之后,当理性超越感情和幻想的时候,欧洲各族人民才进入了文明时期。可见,人类历史便是理性和道德逐渐地和持续地向着越来越完善的境地运动的过程。 139

为了彻底弄清康德和他的学生赫德尔之间发生的那场争论的背景,还应该再举出两本著作和两个人的名字:莱辛的《人类教育》(1780)和阿德隆的《人类文化史初探》(1782)。前一著作把发展思想应用于宗教信仰史,而基督教则仅仅被看作是追求人道理想的人类道德进化的一个小阶段。在后一著作中,作者注意的是文明史问题,阿德隆认为人口的增长是文明史的决定性因素。

赫德尔的《人类历史哲学思想》的第一部分于1784年5月出版,康德的文章《从世界公民的观点撰写世界通史的想法》于同年11月出版。康德这篇文章大概是在春天写成的;上面引述过的《哥达学报》上的简讯似乎就是这篇文章的预告;在文章一开头康德就提到了简讯,并且指出,他理应把他在同一位来访学者谈话中所阐述并见之于报刊的他的那些历史观点阐述得更确切些。康德的《……

想法》一文的出现同赫德尔的《……思想》一书并无直接关系。

确切说明自己的观点是必要的，因为这位学生责难（诚然不是公开地）自己的老师剽窃了他的东西。下面我们将要谈到事情是怎样发展成为公开冲突的，不过我们首先要向读者介绍一下这篇简洁地（几乎是提纲式地）阐述了康德历史哲学原理的文章的内容。刊载在《柏林月刊》上的这篇文章是作者的成功之作。它在哲学家生前曾多次再版。弗里德里希·席勒（他很快就成了康德哲学的热烈的信徒）正是从这篇文章才开始了解康德哲学的。

140 《通史的想法》一文是以对十八世纪已多少成了共同财富的情况——规律在社会生活中起作用——进行检证来展开的。看来，在一个人的命运中可能发生比结婚还更为偶然的事情。同时，逐年的资料表明：在大多数国家中这个过程是服从于一个恒定不变的规律的，这正如天气变化无常一样。天气变化无常，在个别情况下是不能预测的，但是总的说来它却在不间断地和均衡地维持着五谷的生长、江河的流动以及自然界其他事物的变化。单个的人甚至整个民族都没有想到，当他们追求自己的目的——每个人都按照自己的那种往往不合理并有损于他人的意向——的时候，他们根本觉察不到他们是按照一条设定的路线正在走向他们未知的自然目的，而且他们所作的一切都促进了这个目的的实现。这种关于个人目的同人类活动的社会后果并不符合的思想，维科早已说出来了。后来赫德尔复述了这一思想，而黑格尔则把它称为“理性的狡猾”。

在康德看来，不应该认为单个人会有什么合理目的；胡闹、幼稚的虚荣心、怨恨和破坏狂往往成为行为的动机；可是如果撇开这些东西，那么在历史的总进程中就可以看到某种为整个人类所共有的合理的目的。就这个意义而言，人的天然禀赋（它旨在于运用人的理性）并不是在个人身上而是在人类中得到充分发挥的。个人

是会死的，而人类则是不死的。为了使人类中所包含的禀赋得到充分发挥，那就需要有能够把教育接连不断地互相传递下去的无数的世世代代。

自然界利用哪些手段来发挥人们所具有的禀赋呢？人们之间的对抗、他们的“不爱交际”、愿意参加社会生活而同时却又同它格格不入（这将瓦解社会）……便成了人类建立法律制度的原因。人受贪欲、荣誉感或权势欲所驱使而在自己的亲友中间给自己造成一种特定境况，诚然，他不能容忍这些亲友，但是没有这些亲友他又行。从野蛮走向文明的第一步就是从这里开始的。生活在世外桃源那种牧歌式的条件下，生活在和谐一致、适度和互相友爱的情况下，人们的才能很可能得不到表现，人们即使象绵羊那样驯服，他自己的生存价值也未必会比家畜的生存价值更高。因此，喜争好斗、因嫉妒而产生的势不两立的竞争、贪得无厌的占有欲和权势欲等等本性都应得到祝福。人想要和睦相处，可是自然界却更了解什么东西对人类来说才是好，于是它把人类引上纷争的道路！

这条道路通向何处？康德是一个乐观主义者，他坚信，归根到底会达到具有普遍立法的公民社会，这个社会的成员享有最大的自由，但是这种自由是同他人的充分自由相一致的。在这个社会里将存在对抗，但是法律将限制它。只有在这种条件下，人类本性中所具有的那些潜能才有可能得到最充分的发挥。

达到普遍立法的状态是一项最困难的任务，并且人类解决这个任务要比解决其他任务都要晚。问题在于，人是一种需要统治者的动物；作为有理性的生物，他力求创立一种给所有人的任意行为划定范围的法律；但是自私自利的动物癖性却驱使他为了自己而做越轨的事。每一个当权者，当他上面没有人能根据法律来约束他的时候，他就总是要任意妄为。人类所面临的任务，它的难处就在于此。要完全解决这个任务是不可能的，但是不断地加速解决这个

任务则是大自然的命令。为此也需要有结合在一起的三个条件——关于国家制度的正确概念、许多世纪内获得的经验、善良的意志。康德不想制造关于这一点何时将要实现的幻想。这是不会很快的。在经过许多徒劳无益的尝试之后证明是不会很快的。

在一个国家内建立完善的公民制度问题还有赖于另一种情况——在国与国之间要确立符合法律要求的外交关系。而在这里也同样会发生一种情况：为了防止相互残杀，团结在一个国家之内的那些个人怎么办呢。“这样一来，自然界再次利用人们之间的、甚至是各大团体之间和国家机构之间的不好相处来作为一种手段，以便在他们之间不可避免的对抗中找到一种安宁和安全的状态；
142 换言之，自然界用战争和极度紧张的、从不会削弱的备战活动，用灾难（即使在和平时期这也是每个国家都应该感觉得到的）所激起的首先是一些无法实现的图谋，但最后，即在经历了许多蹂躏和破坏之后甚至在内部精力消耗殆尽之后，它才促使他们认识到这样一点，即：理性即使不曾有过这种惨痛的经验教训也可以提示他们，必须摆脱没有法律的野蛮状态并加入各国人民的联盟。在这个联盟中，每一个国家，甚至最小的国家，都可以不靠自己的力量而靠各国人民的这一伟大联盟，来取得自己的安全和权利。”

从耶拿寄来一封信，它提出了一个具有吸引力的建议，这封信寄到他手里的时候，康德正在全力以赴地研究世界史问题。著名的语言学家许茨教授满口称赞《纯粹理性批判》，说它提供了“每日的精神食粮”，他述说了自己关于这本书的一些想法，然后告诉康德说，他打算从明年起创办《文学总汇报》，专门用来评论已经出版的书籍。康德的合作将会提高这个新机构的声誉。许茨问他，第一次作为开头，他能否对赫德尔的《人类历史哲学思想》一书作一番评论。康德表示同意。

前面我们提到赫德尔时，他正在毕克堡担任圣职，并且参加了

“狂飙天才们”的文艺运动。1776年,他被邀请去魏玛主持当地的新教教会。自由派魏玛公爵卡尔-奥古斯特的宫廷中充满了自由思想的精神。赫德尔专心致志地研究斯宾诺莎哲学,并且与歌德一起研究生物学。1784年,歌德取得了一项重要发现:他发现了人的颞间骨(人们曾把人没有颞间骨这一点当作是人与动物有原则区别的一个证据);这个发现并没有公布,康德对此一无所知,而赫德尔却知道。这就是我们之所以要认真对待赫德尔在其基本哲学著作《人类历史哲学思想》中表达的关于自然发展的思想的全部理由。

赫德尔在分析人类发展之前首先讲了我们这个星球的历史。他在描述地球的起源及其在宇宙体系中的地位时,援引了自己的老师康德的著作《自然通史和天体理论》。接着谈到了地球的地质史、它的植物群和动物群。赫德尔以暗示的、极其模糊的形式谈到生命的自然产生,在他看来,生命是在水中发生的。赫德尔关于各种动物形态不断发展的论断同样是模糊不清的。在《……思想》中,自然科学的猜测,同关于灵魂转业和灵魂不灭的论断混合在一起。发展的目的是没有极限的,赫德尔思考这样一个问题:人的完善将有什么结局。在地球上人们是发展的极限,生命的进一步发展把赫德尔的想象力转移到非人间的、彼岸的世界去了。康德收到的该书的第一部分就是在这个地方结束的。说实在的,书中并没有谈到人类的历史。”¹⁴³

评论者注意的也正是这一点。除了轻率傲慢之外,康德在赫德尔的思想体系中找不到任何别的东西。学生谈到了老师在青年时代还完全拿不准的那些东西:在《通史和天体理论》中康德曾经否认可以把发展原则应用于有机物质。赫德尔写书的风格——感情冲动、往往是既夸张又欠精确和不加任何证明——也给了康德不好的印象。在赫德尔的书中,读者所看到的不是从逻辑上给概念下准确的定义,而只是一些含混不清和寓意复杂的暗示。康德收集了

一些非常能说明问题的段落，从这些段落中可以看出：赫德尔谈论的只是一些暂时能加以想象的东西。康德并没有把赫德尔的书中所没有的东西妄加到赫德尔身上。他觉得，有机体进化的思想是“那般怪诞，以至于理性抛弃了它”。（在这里我们不应苛求康德。我们提醒一下：甚至黑格尔——他的哲学整个贯穿着发展思想——也没有决心把这种思想运用于自然界。）

康德讥讽了赫德尔，因为赫德尔力图依据进化学说来论证灵魂不灭的思想。即使有比人处于更高阶段的存在物，那也不能由此得出结论说：同一个个体将达到这个更高的阶段。毛虫能够变
144 成蝴蝶，可是并不是前者的死亡，而是蛹的孵化。在那篇评论的末尾，康德表达了一个愿望，希望他的学生“约束自己易于冲动的天性，但愿哲学（它所关心的是这些趾高气扬的宠儿越少越好，而不是越多越好）能教会作者在其今后的著作中不是用隐喻，而是用明确的概念，不是用形而上学或感觉刺激起来的想象力，而是构思要宽广，但在运用理性时则要谨慎”。

这篇评论发表在《文学总汇报》头几期中的一期上，它没有署名，但是赫德尔“根据笔法”立即认出它的作者是自己的老师。康德的名字列在这种新杂志的参加者中间了，而评论的匿名作者也就成了公开的秘密。

赫德尔感到非常震惊、非常愤慨并一心想要反击。在给哈曼的信中他对《纯粹理性批判》进行威胁说：“当我破坏和毁灭理性偶像的时候，我将会感到由衷的高兴。”然而这是遥远未来的计划。在写给雅可比的信中，他陈述了对康德的《从世界公民的观点撰写世界通史的想法》一文的印象。这位魏玛新教教会的首领在对康德使用了粗野的言词之后，他曾向雅可比请求支持：“我原上天能激励你对《想法》的荒谬（文中的一切其余部分和全部构思都是从《……思想》剽窃来的）作一番评论，例如：人是一种需要统治者的动物，

人的存在不是为了自己,而是为了人类,他在人类中发挥自己的全部力量,并且一切最终都会导致政治对抗和极其完备的君主政体,更确切地说,导致受纯粹理性支配的各种极其完备的君主政体之间共存。”

赫德尔因激怒而丧失理智,他的那些指责和康德在他那篇评论中所作的指责,都一样地不正确。他们每一个人都并不想看到对方的任何积极的东西,而且在叙述对方的思想时,又都有意加以简单化和歪曲。康德对类似的情形处之泰然:哥廷根评论并没有破坏他同加尔维的个人关系,作为《纯粹理性批判》的作者,他认为自己有责任使读者能够看懂书中阐述的思想,帮助读者理解自己;他对评论家的要求只是要言之有据。而易于冲动的赫德尔需要的却是不惜任何代价使论敌威信扫地。这位牧师愤怒到了极点。¹⁴⁵与康德的论战很快就变成了争吵,尽管康德极力想保持在讥讽的程度上。

康德的评论发表时,赫德尔刚好写完了《……思想》的第二部分。赫德尔仓促地在这一部分中加进了一些对批判哲学的抨击。可是在这部书尚未出版的时候,康德就在《德意志信使》杂志上读到了尖锐反驳。许多人都对康德的评论表示不满(而这就使赫德尔更加冲动)。哲学家兼诗人克涅伯尔在致受害者的信中把康德称为“用自己的尺子来衡量智慧的蠢人和教授”,并且表示担忧,但愿“这个学术上的蠢驴”千万别阻碍了赫德尔的前进步伐。出版《德意志信使》的作家魏兰德也很不满意。在他的杂志上也刊载了一篇似乎是某地的某“牧师”写的对康德的答复。

这些反评论者指责评论者的“形而上学的因循守旧态度”,这种因循守旧态度妨碍他在《……思想》中看到从研究新材料中得到的那种活思想。在反批评者的过于冗长的评论中还包含有许多其他的责难和辛辣之词;最惹人注意的是:在牧师的假面具背后隐

藏的是魏兰德的妹夫、一位正在初露头角的哲学家卡·莱·莱茵霍尔德，他当时尚未读完康德的基本著作。（后来在熟悉了《纯粹理性批判》之后，他就成了它的热烈的拥护者和积极的通俗解说者。）

康德不能听之任之，在报刊上发表了自己关于“反评论”的意见。他在《文学总汇报》上写道，他的论敌把他捏造成为一个不承认经验知识和固执无益的抽象的“形而上学者”，实际上，他的评论根据的恰好是由人类学和其他科学所收集的事实材料。使康德特别反感的是那个冒充牧师的人的下述批评意见，即：无论面对何等大胆的思想“理性也不应该动摇不定”；康德在反驳中再次坚持认为赫德尔的思想不符合科学真理。

146 作者本人认为无需在评论者面前为自己辩护。他的回答不是防御，而是进攻。赫德尔在该书的第一部分中一次也不曾提起康德的名字，可是在《……思想》的第二部分里康德的名字则不断地出现在字里行间。比如，他反对作为康德《通史的想法》一文的基础的关于纠纷是社会的最初状况这个思想。最后，他援引（歪曲地）这篇文章说：“这就是人类历史哲学的肤浅的、但是恶劣的原则：‘人是这样一种动物，他需要统治者并且期望从自己的统治者那里得到自己最终命定的幸福’。”凡是涉及“幸福”的一切在康德那里都不存在；康德只是想说，人们滥用自己的自由，因此他们需要“统治者”，而作为这种“统治者”出现的就是整个人类和国家机构。赫德尔愤怒地痛骂国家也是针对康德的，因为康德认定这种机构是必需的并且他所唯一关心的就是如何使它更加完善。对赫德尔来说，国家是将来应当摧毁的机器。于是他把康德的警句更改为：“需要统治者的那种人是动物；既然他是人，他就不需要任何统治者。”

还有一支箭也是射向康德的：责难（同样是不加论证）批判哲学蔑视个人，说什么对批判哲学来说主要之点乃是作为某种孤

独自在的本质的人类。“如果任何人说，受教育的不是单个的人，而是人类，那么我就理解不了，因为类、种——这仅仅是普遍概念，所以需要使它们体现在具体的个体之中。无论我把多么完善的人道、文化与教育都归入到普遍概念，我仍然对人类的真正历史没有讲出什么东西来，正如笼统地谈论动物性、石性、铁性并赋与整体以壮丽的、然而却在单个个体中互相矛盾的特性，就等于什么也没有谈出来一样。”

《……思想》第二部分问世以后，康德从哈曼手里得到了该书并且对它进行了认真的研究（“意想不到地用了一个多星期”，——哈曼告诉赫德尔说）。在《文学总汇报》上出现了一篇新的评论。这一次的评论是以善意的语调开头的：康德称赞作者对人种学史料进行了巧妙的选材、对这些史料作了独具匠心的阐述并提出了中肯的意见。可是康德同时又对多余的比喻（在进行比喻的情况下，“同语反复代替了证明，寓言代替了真理”）加以讥讽。他举了赫德尔如何自相矛盾的例子。

书中所包含的针对康德的攻击并没有逃过康德的眼睛。赫德尔把个人幸福提到首位，并把个人同国家对立起来。康德回答说，可以有各种各样的幸福。天启和启蒙运动的真正目的，并不是每个人按自己的想法所描绘的那幅虚幻的幸福图，而是“不断发展的活动和文化，其标志就是按照法律观念调整社会生活的国家宪法”。如果塔希提^① 极乐岛（人们千百年生活在那里而不同文明世界发生接触）就是理想境界，那就要问，在那里是否需要人，是否可以用幸福的绵羊来代替人。赫德尔认为康德的原则是“肤浅而恶劣的”。这个原则确实易于理解，因为各个时代和各国人民的经验都证实它是正确的。但为什么说它是恶劣的呢？也许下述说法更为

^① Tahiti是南太平洋法属社会群岛中的一个岛。——译者

正确,即:这个原则是邪恶的人提出来的?

在康德那些对赫德尔不承认任何不同于个人特征的种的属性的批评意见中,也带有嘲笑的口吻。当然,如果说任何一匹马都没有角,而整个马类却有角,那么这将是无稽之谈。然而人类作为一个整体却具有单个个人所没有的某些特点。只有整个人类才能实现自己的“使命”,即总是处于发展状态并能够达到发展的顶峰。

康德以此结束了论战。他断然拒绝了给赫德尔的《……思想》的第三部分写评论。诚然,在某些较晚的著作中还可以发现对这场论战的回响,例如,在《对人类历史起源的推测》一文(1786)中,他非常小心翼翼地奚落了赫德尔牧师心爱的旧约圣经。然而这仅仅是回响而已。整个说来,康德认为争论已经结束了。

然而对赫德尔来说争论才刚刚开始。心灵深处受了创伤的赫德尔,尽管尚未完成自己的基本著作,却把无数的时间和精力花在徒劳的企图上面,想要推翻批判哲学。他用《纯粹理性批判的后批判》来对抗《纯粹理性批判》,用《美学》来对抗《判断力批判》,用自己的同样叫法的著作来对抗《永久和平论》一文。康德对这些攻击都置之不理。

起初,席卷当时整个德国知识界的另一场争论吸引了康德的注意力。这就是有名的“关于泛神论的争论”。它是从一个轰动一时的揭露性事件开始的。莱辛逝世(他是在《纯粹理性批判》出版之前不久去世的)四年以后人们才得知,这位伟大的评论家曾经信奉斯宾诺莎主义。把这一点公诸于世的是哲学家弗里德里希·雅可比。在他得知门德尔松打算撰写一篇关于莱辛的文章之后,他把自己同死者的一次谈话的内容告诉了门德尔松。谈话是从讨论歌德的诗《普罗米修斯》开始的,关于这首诗,莱辛说,他完全赞同诗人的看法;有关上帝的正统概念对他来说再也不存在了,上帝和世界是一个东西。受到震动的雅可比(他对莱辛的这一供认感到意

外)惶恐不安地问道:“那末您应该在颇大程度上同意斯宾诺莎罗?”对于这一点莱辛回答说:“如果我应该说出一个人来的话,那么除他而外我是不知道还有其他什么人的……您是否知道还有什么更好的东西?”斯宾诺莎主义当时在德国是无神论的同义语。在人们的脑海里,烧书和迫害那些遵循这位荷兰泛神论者的思想方法的人的事件是记忆犹新的。

门德尔松并不相信雅可比的叙述。他们之间建立了通信联系,这些通信后来于1785年在门德尔松出版了自己的论斯宾诺莎和莱辛的书《晨课》之后发表了。门德尔松以《致莱辛的朋友们》这本新书作答,紧跟着雅可比出版了他的《反对门德尔松的责难》一书。

雅可比抨击了斯宾诺莎主义,因为对他来说,斯宾诺莎主义是理性主义哲学(在他看来,理性主义哲学无论与信仰还是与真正的知识都是不相容的)的最彻底的表现。他把直接发现神的本质的能力叫作理性。门德尔松也不同意斯宾诺莎的观点;在同雅可比争论时,他维护的不是泛神论,而是沃尔夫的理性主义。他主要关心的是使已故的莱辛不致承担令人反感的信神的罪名。

两个人都想从康德那里得到支持。雅可比援引康德,是因为他把康德看作是自己在反对企图用理性方法论证上帝存在的斗争 149 中的志同道合者。门德尔松(虽然他不甚精通《纯粹理性批判》)尽管知道康德并不同意他的观点,可是他也知道,非理性主义者雅可比要从哥尼斯堡这位哲学家那里得到支持,更是难上加难。因此他向康德的学术上的正直感呼吁,并恳求他表示自己对争论的态度。提出这类请求的还有另外一些人。可以说康德是硬被人们拉入这场争论的。

当然,对康德来说门德尔松的立场是与他的立场更为接近的;康德本人就是从沃尔夫主义中发展出来的。在认识了启蒙运动、“柏林思想方式”的局限性之后,他仍忠实于其优秀传统;尽管他批

判科学，然而他并没有抛弃它。在“有关泛神论的争论”开始前不久，康德发表了《问答：什么是启蒙运动》一文，这是对曾经哺育过他的那一思潮的颂辞。他说，答案很简单——这就是要从精神懵懂幼稚、无人指点便不会运用自己的聪明才智的那种状态中解脱出来。要有勇气独立思考——这就是启蒙运动的座右铭。

同时康德早就懂得：一个人不能满足于一种才智、一些科学知识。至于门德尔松，那末他那种想要用逻辑方法来论证上帝的存在和灵魂不灭的企图与科学毫不相干。为了表明自己不同意门德尔松，康德只须提起《纯粹理性批判》的一些有关章节也就够了。他在给自己的门生哈勒的JL.雅可比硕士《评门德尔松的〈晨课〉》一书所撰写的简短序言中就这样做了。为了说明同雅可比的¹⁵⁰关系，必须写一篇专题论文，这篇专题论文题为《何谓在思维中确定方向》，它于1786年10月（几乎与雅可比的¹⁵⁰书同时）刊载在《柏林月刊》上。

和《纯粹理性批判》相比，这篇文章包含有一些新思想。如果说在《纯粹理性批判》中对想要用逻辑上不矛盾的证明方法来间接地认识上帝的那种企图进行了批判的话，那么在这篇文章里则驳斥了用直觉的方法直接认识上帝的可能性。康德写道，即使在上帝直接显示给人的一切现象当中不会有任何与上帝这个概念相矛盾的东西，这种直观也永远不能证明上帝的存在。“无论谁最初都不能通过某种直观的方法使人相信最高本质的存在。”不应该把知识和信仰混为一谈。同时康德完全不反对信仰。信仰就是指南针、方向。在思维中确定方向——就意味着在缺少客观原则的情况下，就只能以主观原则为指南来确定真理。因此自然得出一个结论：具有客观真理性的知识高于信仰。康德说“是”，他立即又说“否”。他附带声明说，有一种与道德相等的理性的信仰。它“不比任何知识差，尽管就其性质而言它完全与后者不同”。这里所采用的

论断方式我们在《纯粹理性批判》中已经碰到过了。

《何谓在思维中确定方向》一文的语气是彬彬有礼的，所以丝毫也不会损害康德同雅可比的关系。后来他们互通书信，互赠自己的著作，互相说些恭维话。同赫德尔的小争吵教会了康德在争论时要有雅量，并且不要伤害对手的自尊心。

关于泛神论的争论的第一阶段以康德发表反对雅可比的言论而告结束。后来争论发生了意外的转折：赫德尔把撰写《人类历史哲学思想》的工作暂时放在一边，用他的《上帝。若干对话》一书（1787）干预了辩论。赫德尔一方面把一支一支论战性的箭不断地射向康德，另一方面又大吹特吹斯宾诺莎学说，证明它与基督教完全一致。这引起了有激进情绪的斯宾诺莎主义者的抗议，他们密切地注视着魏玛新教地方监督的理论中的牵强附会的解释。这场当时已经直接接触及到斯宾诺莎和泛神论问题的辩论，后来又延续了若干年。

然而辩论不再使康德激动不安了。况且他已立下了誓言：“从今以后我将不再参加争论。”他在《纯粹理性批判》第二版的序言（1787）中发表了郑重的诺言。迄于此时康德已不能抱怨自己的著作被忽视了。也许只能抱怨对自己的著作缺乏理解。针对康德而写的东西，已经不是一篇一篇的文章，而是一本一本的书。人们指责他是怀疑主义和主观唯心主义。物理学家、哲学家李希坦贝尔格（他本人不是康德主义者，而仅仅是一个公正而又机智的人）很151好地理解了所有这些言论的逻辑：“如果康德是对的，那我们就是不对的，但由于这是不可能的，因为我们是多数，而且我们是一些聪明的、有学问的和有原则性的人，那末显而易见，是康德不对，这就是我们所要证明的。”

要答复所有人是不可能的，也没有这个必要：维护康德的人与批评康德的人，这两种人的数目同时都在增加，维护康德的那些

人决心不仅在刊物上,而且用手中的武器捍卫康德的利益。后面一种情况并不是夸大其词:1786年春在耶拿康德哲学甚至成了……一场决斗的触发点。一位大学生声称,要想弄懂《批判》,在大学里起码得上三十年学,另一位大学生则提出要同他决斗。“康德热”笼罩了德国各大学。有的地方当局为此而忧心忡忡。在马尔堡,地方州长官曾禁止讲授康德哲学,直到弄清楚它是否破坏了人类认识的基础为止。

这时康德曾被推举为大学校长(任期一年),而柏林科学院则已把他列为院士(而这则是终身的)。而且给康德以崇高评价的不仅是学术界。在《德意志信使》杂志上连载了匿名的《关于康德哲学的通信》。这些通信写得很出色而又通俗易懂,吸引了大批读者。信的作者原来就是康德不久前的反对者卡·莱·莱因霍尔德。在读完《纯粹理性批判》之后,他很受震动。在给康德的信中,莱因霍尔德承认他当时曾发表过就康德对《人类历史哲学思想》的评论的“反评论”。现在他对康德表示倾慕,感谢康德思想在他的心灵中所引起的“有益的革命”,许诺要为普及和捍卫康德的思想而献身。

康德本人只是在极少的情况下才对自己的论敌作出答复。学术争论只有在能够讲出某种新东西的时候才是有意思的。揭穿对手的不诚实或愚蠢——这是费力不讨好的事。尤其是在一些新的课题有待于研究的时候。而在康德面前终于出现了一个未经探索的思想大陆,许多伟大的哲学家早就在围绕着它而奔走徘徊,他本人也对它梦寐以求了许多年。

152 这里所指的是伦理学。康德在这方面的功绩并不比在认识论方面的小。我们已经知道,正是对伦理学问题的兴趣、在解决这些问题时所遇到的困难、自由的二律背反成了推动康德写作《纯粹理

性批判》的首要原因。他在写完自己这本主要著作之后又重新回到了伦理学本身。对约翰·舒尔茨《伦理学说概论》一书的评论乃是宣告在这个领域里工作开始的先声。（这篇评论在许诺不参与争论之前发表在一份哥尼斯堡杂志上。）

不要把这个舒尔茨同前面提到过的那位住在哥尼斯堡的康德的朋友混同起来。他们两人都叫约翰，都是传教士。但如果说前者是不急于探索思辨奥秘的书斋式的博学者，那么后者则是多产的文艺论战家、说教台上的自由思想家。他拒绝戴着传统的假发在耶稣教会的信徒面前传教，因此而得到一个绰号：“不戴帽子的传教士”。他企图使君主相信无神论的好处，他证明说，宗教是王位的不稳固的支柱，无神论者是比较可靠得多的臣民。勃兰登堡的宗教法院传令这位自由思想家出庭答话，但是腓特烈二世本人保护了他。腓特烈二世喜爱的格言是：“随便你议论什么都可以，但只要你服从。”

“不戴帽子的”舒尔茨积极参加了关于泛神论的争论。他斥责门德尔松拒绝承认莱辛是斯宾诺莎主义者。人们把斯宾诺莎主义者看作是无神论者，那又怎么样？流行的看法是：无神论者是危险的、不道德的人，他既不可能是家庭的父亲，也不可能是国家的公民；再没有什么比这类论断更荒谬的了。道德和宗教——这是两种不同的东西。

1783年，“不戴帽子的”舒尔茨出版了一本伦理学方面的书，康德也为它写了评论。书中阐述了机械唯物主义的基本思想，而康德则极其认真地转述了这些思想。舒尔茨确信自然界的万物都是有生命的。没有任何无生命的东西；只存在着具有或多或少实在性的生命。灵魂作为一种与躯体不同的本质乃是想象力的产物。153
一切生物都是机器；所以六翼天使和树木都是精巧的机器。因此也就没有自由意志；一切都服从于严格的必然性规律。

后一种论点引起了康德的特别注意，而他所批判的也正是这种论点。根据他的正确看法，宿命论把一切人类行为都变成玩偶，完全排除了道德义务概念。而对康德说来，道德义务概念乃是伦理性的、实际运用理性的基石。

在1785年问世的《道德形而上学原理》^①一书中，康德开始第一次系统地阐述了伦理学。为什么康德不是象《纯粹理性批判》那样把自己这本著作也称为《批判》呢？关于这一点他解释说，伦理学中的情况比认识论中的情况要简单些，这里对理性来说不象在理论领域中那样，没有那么多的辩证法圈套，这里连最普通的知性不通过任何特殊的批判就能轻而易举地达到高度的正确性。另一方面，在康德看来，这样的批判只有在证明实践理性和理论理性（即道德和科学）的统一是可能的时候才会完成，而在1785年，康德认为他还无力解决这样的任务。当他感到已经能够胜任这个任务了，他就着手撰写《实践理性批判》。这本书出版于1788年。这两本伦理学著作的内容，部分是相互重复的，部分是互相补充的。

这两部著作所阐述的只是康德关于道德的学说的基本原理；康德的晚期著作才赋予这一学说以完整的形态。康德经过许多年才把认识论酝酿成熟，结果它以一种完整的形态公诸于世，它得到了准确的、严整的、系统的表述。道德理论问题似乎要简单些，然而实际上却复杂得多；康德只是到了晚年才创作了这样一本书，它的全部内容都经过深思熟虑，这本书就是《道德形而上学》。

康德所谈到的关于人的行为的一个新词就是道德的自律。从前的理论都是他律的，就是说它们是从道德以外的原则中引伸出道德的。一些道德学家认为某种强制性的裁可——上帝的意志、社会的法规、先天感觉的要求——是道德原则的根源。另一些道

^① 中译本题为《道德形而上学探本》，唐钺译，商务印书馆1959年版。——译者

德学家坚决主张,关于善和恶的观念是从人力求达到的目的和从人的行为得出的结果派生出来的,是从人对幸福、享乐、利益的意向派生出来的。康德肯定道德原则具有在原则上的独立性和自身价值。

康德伦理学的出发概念乃是自律的善良意志。

康德在谈到它的时候极其慷慨激昂。“无论在世界上和在世界范围之外,仅仅除了一个善良意志以外,任何其他可以被认为是不受限制的福利的东西都是不可想象的。知性、机智和判断力以及(无论怎样称呼)精神的才能、或作为在某些方面的气质特性的勇敢、果断、坚定的目的性,无疑都是非常好的和人们喜欢具有的;但是它们也可以成为最坏的和最有害的,如果那个理应利用这些天赋的意志很不善良的话……

“……即使由于命运特别乖张或因后娘一般的自然界所造成的悲惨状况而使这种意志完全不能达到自己的目的;即使在竭尽全力的条件下这种意志也不能取得任何成就并且仍然只不过是一个善良意志(当然,不仅仅是一种愿望,而且是一切手段的运用,因为它们受我们支配的),——那末它本身就总是能够象宝石那样作为一种本身就具有自己的全部价值的东西而闪闪发光。”

人们常说,通向地狱的道路是用善良的意向铺砌的。但康德的善良意志并不是消极的,这位思想家向善良意志的体现者所要求的是活动和行为(运用“一切手段,因为它们受我们支配的”)。人们批判了康德对事情的形式主义看法;在一种情况下是好的东西,在另一种情况下则可能是恶。后面这一点是正确的,而哲学家也知道这一点。他暂时谈到的只是帮助人在生命海洋的大风大浪中找到确定方向的指南针这一点。当然,任何指南针都是易受干扰的,但是这些干扰消失之后,指针又会重新指向两极,道德方向的丧失同样也是不会长久的,道德境界迟早会在人的面前清楚地显

示出来,并且人将看到他的行为会把他引向何方——引向善或恶。
155 善就是善,即使谁也不善。在这里标准是绝对的和显而易见的,正如右手和左手之间的区别一样。

为要辨别善恶,并不需要专门的教育,只要靠直觉就足够了。直觉这个术语,正如我们已知道的,康德宁愿不使用;他使用的术语是判断力,它来自“神”,来自自然界,而不是来自知识。“为了成为正直而善良的甚至是聪明而有德行的人,我们并不需要任何科学和哲学。”在这里康德与道德的“第一个发现者”苏格拉底相左,对苏格拉底来说,善与知识是同时发生的,而且缺乏知识乃是一切道德不完善的唯一根源。康德本人就是启蒙运动时代的儿子和它的热心的捍卫者,同时他又越出了启蒙运动的理性主义范围。科学和道德是人类存在的两个不同领域。它们之间当然有联系,而且他还要回到这个题目上面来,然而他当前这个时候感兴趣的却是它们之间的区别。

在理论中,理性一旦脱离经验就会同自身发生矛盾,它会走向猜测,走向不明确、不清楚、不稳定的一团混乱。在行为中则是另一回事。实践的判断力一旦摆脱感性材料就等于清除附带的杂质并使任务简单化。道德性在这里是以净化了的、不含混的形式出现的。这就是为什么道德虽然产生于哲学之外,但进行哲学思维却对它有利的原因。“当然,天真是非常好的品质,可是在另一方面,它又是很不好的品质,因为它难于保持并且易受诱惑。因此,智慧,它一般地说倒是在行为方式中要比在知识中多些,但它本身还是需要科学的,这不是为了向科学学习,而是为了使科学的规定得到通用并使之巩固起来。”

只有在实践的(道德的)领域中理性才具有建设性的作用,即解决形成概念和实现概念这个建设性任务。(我们要顺便提一下,在认识范围内,理性是按规则行事的,就是说它只起预防犯错误的

作用,在认识中只有知性才起建设性作用。)实践理性的对象是至善,即发现和实现人的自由所需要的东西。康德说,与理论理性相比较,实践理性占首位。主要的是行为,行在先,知在后。在这里哲学从思辨结构的羁绊之下解脱出来,跨入一些极端重要问题的领域中去,帮助人找到道德基础这个牢固的立脚点。 156

对道德概念所进行的哲学分析表明,道德概念并不是从经验中引出来的,它们是先天地蕴含在人的理性之中的。康德在不同场合坚定不移地重复这一思想。我们应当正确地理解这个思想。康德并不研究作为意识的一种形式(它与社会同时产生并随它一道变化)的整个道德的起源。这里所谈的仅仅是个人的道德规范。对抗性社会的日常经验是与道德相矛盾的,与其说它是在教育人,不如说它是在精神上使人成为畸形。道德行为看起来是往往与周围现实的无道德实践相反的某种内在命令(行为)的结果。

严格地说,任何行为都是受命式的,它为了自己的实现而需要集中意志。康德指出,但应当把为了达到特定目的的命令同那些不以这一点为先决条件的命令区别开来。第一类命令叫做假言命令(行为受目的制约并且被规定为某种手段);第二类命令叫做绝对命令。道德行为乃是绝对命令的结果;人在这种情况下并不力求达到任何目的,行为本身就是必须的。

假言命令的目的可以是双重的。在第一种情况下人确切地知道他需要什么,而且这里所指的仅仅是怎样实现意图。你想要成为医生,那你就得学医。命令是作为技巧规则而出现的。技巧规则并不是指:所提出的目的是否好,是否合理,而只是指一点——为了达到这个目的需要做什么。命令对医生来说就是要治好病人,而对毒杀者来说则是要准确无误地杀人,命令在这两种情况下是起同样作用的。因为其中的每一个命令都是为了实现经过考虑的东西。

在第二种情况下目的是有的，但这个目的却是非常模糊不清的。这个问题所涉及的是人的幸福。假言命令在这里采取明哲的劝告形式。如果有人能够提供准确的幸福概念，那么明哲的劝告就会与技巧规则相吻合了。然而这是不可能的。尽管每一个人都希望得到幸福，但是他却不能够肯定地和完全按自己的心愿说，他到底想要什么和需要什么。一个一心想发财致富的人，他会因此而把许许多多的担忧、妒忌和仇恨招惹到自己身上来。他想得到知识和明见，然而当他一旦看到其背后埋藏着的不幸，他是否需要它们，它们是否能给他带来满足呢？他渴望长寿，可是谁能担保长寿对他来说不会成为只是长期的苦难呢？一个人起码总是希望自己是健康的，可是却总是因放纵等等而造成身体虚弱。对于幸福来说不可能有任何命令（命令从最严格的意义上讲就是要求作到使人能够成为幸福者这一点），因为幸福不是理性的理想，而是想象的理想，并且是建筑在纯经验的基础上的。

道德不可以建筑在象幸福原则这种不可靠的基础之上。如果每一个人都只追求自己的幸福的话，那末人类行为的格准（规范）就会具有一种非常独特的“普遍性”。就会出现一种类似一位讽刺诗人所描绘的“和谐”，即互相吵闹的两夫妇的那种衷心和睦：这该是多么奇妙的和谐呵！他想要什么，她也就想要什么！在这种情况下是不可能找到支配大家的道德律的。

情况决不会因把普遍幸福摆在重要位置上就改变的。在这里人们同样不能彼此达成协议，目的是不确定的，手段是灵活多变的，一切都以极端变幻无常的意见为转移。（因此任何人也不能强迫别人象他所希望的那样、像他对其他人的顺遂那样成为幸福的人。）道德律只是由于它对每一个具有理性和意志的人都应当有效，它才被认为是客观上必要的。

对康德的绝对命令的最标准的表达如下：要这样地行为，使

你意志的规范始终能够成为普遍立法的原则。其实，这是下述古老真理的意译：对别人采取你希望他对你采取的那种态度吧！做那些大家都应当做的事吧！

要对康德的绝对命令进行批判是不难的：它就象圣经上的训诫一样，是非常形式而又抽象的。例如，不许偷盗。可是如果这里所说的是一块面包，而我又饿得要死，并且丢掉这块面包对面包的主人来说只不过是区区小事，那么情形该怎样呢？康德既不赞成人被饿死了，也不赞成食品丢失。他只是想要如实地作出判断。实在迫不得已，你就偷盗好了，不过你不能把自己的行为冒充为有道德的行为了。这就是实质所在。道德就是道德，偷盗就是偷盗。在定义上应当准确。

康德有一篇带有醒目标题的篇幅不大的文章《论出于利他动机而说谎的虚妄权利》。哲学家坚决主张，在一生中的所有情况下都应当是老老实实的。纵使决心谋杀你的朋友的朋友的凶犯问你：你的朋友是否在家，你也不要撒谎。你不能保证你的谎言能起救命作用。因为很可能，你对罪犯的问题（即他想要打死的人是否在家）作出如实的肯定的答复，而这时你的朋友则可能已经出走了（你对此一无所知），因而凶手找不到他，暴行也就不会发生。如果你撒谎说你的朋友不在家，并且他确实（虽然你没有觉察到）是外出了，而凶手却在街上遇到了他并犯下了罪行，那就有充分理由应当把你当作造成他死亡的肇事者来追究责任。情况还可能是这样，如果你说了你所知道的真情，那么很可能当凶手在他要杀死那个人的家中寻找他的时候，凶手会被跑来的邻人捉住了，于是凶杀就没有得逞。诚实就是义务，而对这条规则只要允许有极小的例外，那就会使这条规则成为不可靠的和对任何东西都不适用的。道德训条是不容许有例外的。

可是这些例外还是使康德感到苦恼。在自己的晚期著作《道

德形而上学》中，康德在阐述伦理学说时对许多章节都加上了独特的补充（正如对正题加上反题那样），这些补充所加的标题处处都一样——“决疑问题”。

例如，提出一个正题：自杀是不道德的。于是反题——诱惑者就立即提出许多问题。为了拯救祖国而不可避免地牺牲是不是自杀？是否容许用自杀的方法来阻止不公正的死刑判决？能否给不愿被俘而自杀的军人定罪？能否对身患不治之症的病人的自杀定罪？这些问题始终没有得到答复，但它们却说明康德并没有对生活中的矛盾闭目塞听。他只是认为道德（也和法一样）不应该迎合这些矛盾。人在道德中找到一些不可动摇的支柱，这些支柱在危机情势下可能发生摇摆，然而危机和规范乃是不同的东西。

义务是道德的最牢固的支柱，是绝对命令的唯一真正的源泉。只有义务而不是任何别的动机（癖好等等）才使行为具有道德的性质。“有许多富有同情心的心灵，它们没有任何好虚荣的或自私自利的动机，它们以在自己周围传播快乐而感到内心愉快，它们对他人的称心如意感到由衷的喜悦，因为使别人称心如意乃是它们份内的事情。然而我确信，在这种情况下，不管这类行为与义务多么一致，也不管它如何令人愉悦，都仍然不具有任何道德价值。”

这种过度的严谨曾经引起反对和嘲笑。席勒忍不住而写了几句讽刺性的短诗。

我乐意为亲友们效劳，可是——唉！这样我就有对他们
偏爱之嫌了。

于是有一个问题折磨着我：我是否真有道德？

这里没有别的办法：那就尽量蔑视他们，并心怀厌恶
去做义务要求我做的事吧！

后来康德缓和了自己的这些严厉的提法。如果说,他起初把爱和义务加以对立,那么他后来则找到了把它们结合起来的方法。智慧和温和都在随着年龄而增长。在暮年甚至变得越来越聪明了。但是我们对席勒(他是康德的狂热的崇拜者)那首讽刺短诗不能过分当真。不过,它也许已经起到了自己的作用:对哲学家发生了影响。他在老年给自己提出了一个“决疑”问题:“冷酷地从事善行是否很值得?”

两极相合。康德在把幸福同道德律加以对立时,终于(多年思考的结果)又把它们结合起来了。哲学家从一开始就不曾想到要剥夺人对幸福生活的祈求。他曾准备承认在某个方面关心个人幸福是一种义务;至少是由于安康(健康、富裕、教育)能为履行义务创造良好条件,而缺少生活福利则诱使人去违反义务。但使自己生活幸福这一点毕竟不能成为一种道德原则。至于他人的幸福,那么在《道德形而上学》中它却被确定为人的目的和义务。“自身的完善和他人的幸福”——这就是义务的最完整的公式。只是不要忘记,有关幸福的观念是极为相对的,强迫他人的意志是极为危险的。健全理智和博爱应当永远摆在第一位,它们对康德来说是主要之点。

因此,必须最坚决地驳斥德国军国主义和法西斯主义思想家们对义务思想所作的那种荒谬的解释(有时引用康德的话)。“义务高于一切,你应当成为祖国和元首的忠诚的士兵,”——学校里和兵营中曾经这样教导说。而康德则要求人首先要成为一个人并且为人类着想。法西斯主义把人只不过是看作实现灭绝和奴役各国人民的那种仇视人类思想的工具。康德是那些宣告人格是具有不以种族、民族和阶层的属性为转移的那样一种绝对价值的第一批思想家之一。绝对命令的不同说法之一是这样的:“要这样地行为,使你永远把由自己和由任何其他代表的人类作为目的来对

待,并无论何时也不要把它只作为工具来对待。”上述引文摘自《道德形而上学的基础》。在《实践理性批判》中关于这一点也说得同样那么坚定不移……:“人……是目的本身,即在任何时候任何人(甚至上帝)都不能把他只是当作工具来加以利用。”

许多事情都有赖于人本身。有这样一个概念——尊严。应当知道它意味着什么和善于保持它。您千万不要变成别人的奴仆。您一定不能容许有人为所欲为地践踏您的权利。您一定不要负债(如果您没有十二分的把握来还债的话)。您一定不要接受人家的恩赐。您一定不要变成寄食者或谄媚者。康德说,那时您就能保持自己的尊严。而谁要是把自己变成了蛆,那就让他以后不要抱怨人们用脚践踏他吧。

康德专门“为思想家们”提出了下述格言:(1)自省。(2)对别人要设身处地考虑问题。(3)永远要有自知之明。知性之被赋与人,是为了使人不受任何强迫就能够自动使用它,为了使人的精神境界足够宽广,思想方式首尾一贯。

康德表示坚决反对任何热狂,把它表述为“对人类理性界限的破坏”。甚至斯多葛派的“英雄主义的热狂”也不能吸引他。只有对义务的清醒意识指导着有思想的人的行为。“义务呵!你是一个崇高而伟大的字眼!你丝毫不取媚人,丝毫不奉承人,而只是要求人的服从,你即使要唤起人的意志,你也不拿使人见而生厌、望而生畏的东西来威胁人,你只提出一条规律,那条规律就自然深入人心(不论我们愿意与否,也不论我们如何不常遵守它);而且在这个规律之前,一切好恶不论如何暗中抵制,也都得默然无语!呵!你的尊贵来源是在哪里呢?你那个与好恶之心傲然断绝一切血缘关系的谱系根源(人类只有从这个根源出生,他所能够给与自己的唯一价值,才有了必要条件)又在哪里去找呢?

“这个根源只能是使人类超越自己(作为感性世界的一部分)

的那种东西,只能是把他同唯有知性才能加以思议的一个〔较高〕事物秩序结合起来的那种东西;那个事物秩序同时也控制了全部感性世界……这种东西不是别的,就是人格。”

这里需要做一个术语上的说明。俄文翻译者往往用“人格”一词来翻译康德的两个根本不同的术语——“Person”和“Persönlichkeit”。第一个术语表示“个人”,只有第二个术语才表示“人格”。康德把个人理解为与其他人不同的人类个体,“我思”原则的化身,人格是某种比意识的体现者更广的东西,意识在人格中成为自我意识。成为人格,就意味着成为自由的,就意味着在行为中实现自己的自我意识。因为人的本性就是人的自由。

162

从伦理学的角度来看,自由并不等于任意。自由也不是这样一种纯逻辑结构,在这种逻辑结构的条件下,人们从一种特定原因出发有权作出不同的行为。只要我愿意我就既可以这样做,也可以那样做(与前面的完全相反)。个人的道德自由就在于对义务的意识 and 履行。在自己和其他人面前,“自由意志和服从道德律的意志——这是同一个东西。”

照康德看来人的自由怎么是可能的,我们从上一章中已经知道了。人是属于两个世界的。就人之属于感觉(现象)世界这点来说,这种从属性把人变成外在因果性的玩物,在这里他服从于外力——自然规律和社会规章。然而作为“自在之物”的知性(本体)世界的一员,他却被赋予了自由。这两个世界并不是对立的,它们是互相作用着的。知性世界包含有感觉世界的基础。

可见,人的本体性质就是他的现象性质的基础。当后者超过前者的时候,那就糟糕了。教育的任务就在于使人完全遵循自己的本体性质。在作出这样或那样极端重要的决定时,不应按照外在(职业、赚钱等等)的想法,而应完全按照义务的要求。为了不致发生黑白颠倒,人就有了良心——自我监督的一种令人惊奇的机能。

“一个人不论如何花言巧语，把自己所记得的一次不法行为，在内心渲染为一种无意的过失，是一种难以尽免的单纯疏忽，因而他被他物理必然性的洪流卷入其中的一种动作，并因而辩解自己是清白无辜的，可是他只要自觉到他在犯罪时原是神志清醒的，即他原是享有自由的，那么他就发现，那为他辩护的辩护人完全不能箝制他心中原告之口”。

163 良心的机制排除人的二重化。决不能理解完全正确，而行为却不正确；不能一只脚站在知性世界，而另一只脚却站在现象世界；不能知是一个样子，而行却是另一个样子。决不可与良心开玩笑。对良心的任何违背都是行不通的。你不能使良心昏昏入睡，它迟早会醒过来并将迫使你负起责任。

自己判断自己吧，满怀道德义务的意识吧，时时处处都遵循道德义务吧，自己对自己的行为负责吧——这就是严格的、毫不妥协的康德伦理学的真髓。

严谨过度的人责备康德不够彻底。康德在继承欧洲自由思想的传统的同时，与从宗教上论证道德的观点断绝了关系，他认为，强迫我们用道德管束自己的，不是神的训诫而是对人类的义务。可是，康德在《纯粹理性批判》中作为绝对不能证明的东西而加以推倒了的全部东西——灵魂不灭、意志自由、上帝存在，却在《实践理性批判》中作为公设而被恢复起来，这些公设虽然并没有扩充我们的知识，但整个说来“它们给理性一种对这些概念的权利，否则，理性就不能允许自己甚至有论证这些概念的可能性了”。海涅对这一点的嘲笑我们已经是知道了的。

叔本华也嘲笑了这一点。他把康德比作一个在化装舞会上为了找对象而去向素不相识的美女献殷勤的人。在晚会结束时这位舞伴摘下假面具，原来就是他的妻子。据说康德曾经许诺要建立没有上帝的道德，然而他的全部花言巧语却只不过是一个假面具

而已,在这个假面具后面隐藏着一副司空见惯的宗教道德的面孔。

海涅和叔本华都未曾注意到一个非常重要的细节:在康德那里宗教并不是道德的原因,而是道德的结果。道德把人和动物区别开来,然而它从何而来,这一点对康德来说却始终是一个极大的宇宙之谜。就象宇宙本身从何而来是一个谜一样。“有两种东西,我们对它们的思考越是深沉和持久,它们所唤起的那种越来越大的惊奇和敬畏就会充溢我们的心灵,这就是繁星密布的苍穹和我心中的道德律。”

《实践理性批判》的最后几段之一就是这样说的。(这一段话之所以出名还由于下述原因:离康德墓地不远有一块镌刻着这段文字的青铜牌,它是奉献给哲学家的纪念物。)然而,康德接下去说,惊奇和敬畏虽然也能够激起人们去进行探索,但毕竟不能代替探索。那末对探索来说需要的是什么呢?首先是科学方法。它对研究外部宇宙和对研究内部宇宙都是同样需要的。哲学永远应当是科学的维护者和导师。康德从来没有放弃过这样一个深刻的信念,即他所献身的那个知识领域是大有益处的。 164

* * *

言远不是一定会导行。教诫要比遵循教诫容易。在哲学史上说教与行为不一致的例子比比皆是。曾经要求实行禁欲主义的叔本华,却是一个嗜食美味和贪求享乐之徒。曾经梦想成为超人的尼采,却显然成了种种低劣品质的集大成者。然而作为道德家的康德和作为人的康德却是一致的。

诚然,他并不是无论在任何时候和在任何情况下都遵循绝对命令的成规的。他往往很小气(特别是到了老年),有点怪癖,急躁,吝啬(甚至在物质生活富裕的时候),迂腐习气(虽然他懂得迂腐习气是恶,是“病态的形式主义”,而且他也责骂有迂腐习气的人),不能容忍反对意见。生活迫使他妥协,于是他有时就要滑头

和耍手腕。但就整个说来，他的行为是与他在自己的伦理学著作中所概述的那种内在自由人格的理想相符合的。有生活的目的，有自觉的义务，能够控制自己的愿望和欲念，甚至能够控制自己的机体。有性格。有善心。

大自然赋与人以气质，人自己养成性格。康德认为，企图逐步变好，那是枉费心机的。性格是通过爆发的、道德革命的方式一下子造成的。人们只有在成年才感到需要在道德上进行革新，康德在四十岁的时候就经历了这种革新。物质上的独立地位则是晚些才得到的。

1784年，康德购置了一座私人住宅。他的积蓄早已超过20个金币，这笔钱是当时储存起来以备不时之需的。现在他可以轻而易举地拿出5500古尔盾来购买艺术家贝克尔（从前曾画过康德的肖像）的遗孀的不动产。住宅座落在城市中心，在宁静的旁侧小巷普凌策辛街，离国王的城堡不远。开满鲜花、树荫如盖的花园毗连着住宅。诚然，很快就发生了令人不悦的事情：淘气的孩子往栅墙里扔石头。警察对付不了（或不想对付）他们，于是哲学家就只好不再进自己的花园了。

不得不同警察打交道的另一个原因就是：花园外有一座城市监狱。每当夏天开窗的时候便从那儿传来高唱教会赞美歌的声音。这有碍于他注意力的集中。况且哲学家确信，囚犯们所关心的并不是拯救灵魂，而仅仅是为了讨好长官。所以他要求关着窗子唱歌，而且也不要放开嗓门号叫：狱卒横竖总是会听到他们在唱歌，从而证明犯人是敬畏上帝的。康德在市政当局有一些朋友，因而他达到了自己的目的。

住宅有两层，八间房子。楼下是教授给学生们上课的教室和女厨师的套间。二楼是餐室、卧室、客厅、书房。屋顶室住的是退伍兵、仆人兰培。餐室里有一张饭桌和六张罩着帆布的椅子，有一个

陈列磁器的玻璃橱，银质餐具和一些现款则锁在柜子里。书房里有两张堆满书和纸的普通桌子，在布满灰尘的墙上（这墙是不许打扫的）挂着一幅卢梭的画像。藏书——包括小册子在内不超过500本书——放在卧室里。（比较一下：歌德家中有2300册，赫德尔家中有7700册。）卧室有一个窗子，康德从未开过，他认为这是免得蚊虫进来的最好办法。兰培只好瞒着主人来给卧室透透风。甚至冬天卧室也不烧得很热。当哲学家工作的时候，房子里是一片死寂。

康德的工作日从早晨五点就开始了。（在人们不知道电的那个时代，早起床并不是什么特殊的事情。）康德曾经劝说自己的青年朋友基泽维特尔早晨四点起床（人们知道，大元帅的父亲、东普鲁士的俄国总督瓦西里·苏沃罗夫，他在夜间两点钟就已经起床了）。兰培于四点三刻到教授的卧室去叫醒他，并且要一直到康德起床了才能离去。康德穿着睡衣戴着睡帽来到书房，在那里喝两杯淡茶，吸一天里唯一的一烟斗烟。（托尔斯泰搞错了，他认为康德有吸烟的癖好，——据他说，如果康德不抽那么多烟的话，他大概就不会“用这样不必要的难以理解的语言”来撰写《纯粹理性批判》了。）哲学家喜欢咖啡，但他尽量不喝，因为他认为咖啡是有害的。

工作的第一个小时是最富有成果而又最愉快的。假如有课，那么下一个小时就是用来备课。通常是七点开始上课；那时康德一周教授九个小时课，他照例是夏天讲逻辑学和自然地理，冬天讲形而上学和人类学。课后，教授重新穿上睡衣坐在书房里。十二点三刻他第二次更衣。这时，应邀来吃午饭的朋友们都已来到。老朋友——格林、莫特尔比——加上新朋友——军事顾问舍夫涅尔、宫廷牧师舒尔茨、牧师鲍罗夫斯基、哲学家克劳斯、林克、耶舍、数学家根济欣、作家希伯尔、医生雅赫曼、神学家哈塞以及其他一些人。主人亲手交给仆人一些银匙。一点整，兰培出现在书房门口，按圣餐的礼节说：“汤在桌上”。于是客人们走向餐室并迅速就坐：

他们知道主人已经很饿了。

康德从不单独吃午饭。哲学家认为一个人吃饭是不能容许的，这不仅不能恢复精力，反而会消耗精力，因为孤孤单单地一个人用膳，他头脑就得不到休息，总是继续想来想去。只有同别人一起进餐，才能使精力得到恢复，同人们进行毫无拘束的谈话会使人不再想其他的事并使人得到快乐。要想使在座的人都能参与谈话，就餐者就不可太多，按照权威的意见——不能多于缪斯^①之数（但也不能少于美惠三女神^②之数）。康德在这方面也遵守着中庸之道：在他的家具什物中就只有六副餐具。

吃饭时谈话需要有高超的技巧：必须善于同所有的人谈话，而
167 不是只同你身边的人谈话（如果在座的人分成叁个一堆俩人一伙那就不好了）；不能有长时间的、使大家难堪的沉寂（可以有短暂的停顿），不可以从一个话题突然转到另一个话题（如果一个话题说完了，那就要善于把谈话转到另一个相近的话题上去）；不能使在座的交谈者情绪激动；吃饭时的谈话是游戏性的，而不是一板正经的事；假如郑重其事地争论起来了，那也应当限制在合乎体统的范围内，要尊重交谈者的意见。任何辩论最好都用开玩笑的话来结束，因为开玩笑不仅可以调和对立的意见，而且它在引人发笑的同时也更有助于消化。

康德就是这样来理解“谈话的美学”的，他赋与它以很大意义，而且他作为一个好客的主人非常善于利用它。雅赫曼断言：“根据著作和讲义来认识康德的人只知道半个康德：这位智者是在交谈中间才完全吐露衷曲的。”随着年龄的增长，他的认识变得越来越宽广了，因而他能够引人入胜地谈论任何题目。除了天生的机智

① 缪斯(Musai)是古希腊神话中司文学和艺术的女神，共有九个。——译者

② 美惠三女神(Charites)是古希腊神话中司美、温雅、欢乐之三女神。——译者

和善于交际之外，他还具有专门本领：善于抓住听讲者的注意力、认真听取交谈者的话、使交谈者对他感兴趣和理解他的话。

诚然，那些惯于把自己看作是人人注意的中心的人，可能对康德往往成为交谈的灵魂这种作风感到不满。带着莱因霍尔德的推荐信来到哥尼斯堡的年轻的伯爵普尔格施塔尔，就曾对下面一点感到异常懊恼：主人不愿同他谈严肃问题而总是以笑谈搪塞过去。照伯爵的话说，吃饭的时候，康德口若悬河、滔滔不绝，“他比我更知道我们施泰尔马尔克地方的家禽怎么样，国家看样子怎么样，天主教的神甫所受教育的程度怎么样。在所有这些问题上他都与我不一致。”

午饭是哲学家准许自己进的唯一的一次饮食。它是十分丰盛的，有好酒（康德不承认啤酒是好酒），一直持续到四、五点钟。康德的客人之一回忆道：“他吃起来不仅是津津有味，而且是一种享受（他大概没有想到，主人在这之前一昼夜没有吃过一点东西）。从他脸上的表情可以看出他简直急不可待；他那目光忽而落到这盘菜上，忽而落到那盘菜上，这种富于表情的眼神表明，他此时此刻是一个地地道道的进膳者。”康德确实喜欢美味，对烹调食物有独到
168
见解，而且不反对略微谈论一下这个题目。希伯尔确信，康德曾打算写一本《烹饪术批判》。康德喜爱的菜肴是新捕捞的鲜鲈鱼。午饭后的时间哲学家是用来散步的。格林（死于1786年）活着的时候康德常去拜访他，他们就在安乐椅上打个盹；现在他认为午睡是有害的，所以他甚至不肯坐下以免打起盹来。散步时间（成了一桩轶闻）来到了。哥尼斯堡人已习惯于看到自己的名士缓慢地沿着同一条路线——“哲学之路”——散步，通常是一个人，低着由于高龄和冥思苦想而垂下来的头。他头上的假发现在已不象青年时代那样梳得无可疵议了，而往往是牵拉向一旁。在途中康德是尽量不思考问题的，可是一有了想法，他就在板凳上坐下，把想法记下来。散步



康德教授在捣芥末
(一个现代画家的素描)

的最终目标是腓特烈堡要塞。回家后哲学家便料理家务。他把晚上的时间用来阅读轻松的读物(报纸、杂志、小说),这时涌现出来的思想他也是立即记在纸上。黄昏时康德不点灯,他欣赏廖勃尼赫特教堂的塔。由于他如此习惯于这种景致,所以当邻居花园中那些枝繁叶茂的白杨遮住教堂的时候,他就失掉了平静,只有在邻居倾听了哲学家的恳求,定期地修剪树梢之后,他才得以恢复平静。十点,康德的住宅进入梦乡。

有规律的生活方式和遵守给自己规定的卫生规则,目的都在保持健康。早在撰写《纯粹理性批判》的岁月里,健康状况就使他担忧:在

信中出现了一些抱怨身体不适、容易疲倦的话。门德尔松早衰这个令人抑郁不安的例子就摆在眼前。康德不相信药物,他认为药物对他脆弱的神经系统来说乃是毒药。有个时期他定期服用减少胃酸的药,可是停药之后反而觉得自己更好。所以康德在垂暮之年便使自己的生活在一种极其严格的生活制度,这种生活制度是他在长期自我观察和自我训诫基础上制定出来的。这是一种绝无仅有的卫生试验,它迄今仍吸引着人们极大的注意。那些同康德哲学无缘的人们,却在研究他的生活方式和他的习惯。

苏联作家米哈伊尔·佐生科尤其表现出了对康德的极大兴趣。(佐生科在心理学领域进行过研究工作,伊·巴甫洛夫院士曾高度评价他所取得的成果。)

在《恢复了的青春》这部中篇小说中，佐生科在谈到康德时写道：“他彻底研究了自己的身体构造、自己这架机器、自己的体质，并且观察着它，就象化学家观察着某种化合反应那样，时而加上点这种元素，时而又加上点另一种元素。

“而且这种保持生命，保护和延长寿命的艺术是以纯粹理性为基础的。

“他用理性和意志的力量制止了有时在他身上已经初露苗头的许多病态。

“正如传记作者们所断言的，他甚至能够制止住感冒和伤风。

“他的健康，如果可以这样说的话，乃是他经过极其周密思考而作出的创作。

“他把心理上的意志力量看作是对身体的最高统率者。

“作者并不认为这种机器般的生活是一个典范。但是不能不说，康德的经验是成功的，他的长寿和巨大的劳动能力都极好地证明了这一点。” 170

康德来不及阐述自己的“体系”了。（这里所指的不是哲学体系，而是保健体系。）它是在《学科间的纷争》这一著作中得到阐述的，这本著作的第三部分叫做“论仅靠意愿的力量来战胜疾病的精神能力”。这一著作是在他死后才发表的，然而他在1786年的一次讲演中就已经阐述了问题的实质：你一定要支配自己的身体，要不然它就会支配你！

康德懂得，他的做法是纯属个人性质的。（他在一封信中写道：“每一个人都有自己的使自己成为健康人的方法，只要这种方法没有给自己带来危害就不应违背它。”）康德讲述的东西并不是一种供盲目摹仿的榜样，这只不过是供人思考的资料，是为自己制定自己的行为规范的理由。况且从现代医学的观点来看，康德的许多建议都是经不起批判的。

保养学(康德这样称呼防病学,把它同治病学即医术区别开来)的基本规则就是不要吝惜自己的力量,不要因舒适和闲逸而使自己变得软弱无力。不锻炼器官与使器官紧张过度一样,都是极其有害的。禁欲主义者的格言“忍耐和节制”——这就是不仅在德行学说中应当遵循的东西,而且在关于健康的科学中也应当遵循的东西。

康德的卫生制度并不复杂:(1)要使头、脚、胸都保持冰凉状态。用冰水洗脚(“为的是不使离心脏远的血管衰弱”)。(2)要少睡觉。“床铺是病窝”。要只在夜间睡觉,睡眠时间要短而酣。如果睡不着的话,那就要善于引起睡眠。“西塞罗”一词对康德起到了魔术般的催眠作用;他在低声重复这个词时,便能驱散思想并迅速入睡。(3)要多活动:要自己照料自己,不论天气如何都要散步。

至于饮食方面,那么康德首先建议不要吃流质食物,并且尽可能限制喝酒。一天吃几次?我们对康德的惊人回答已有所知——
171 一次!在成年时期可以、但并不一定)在午饭时节制一下自己的食欲,以便在晚饭时可以饱餐一顿。可是在老年时这肯定是有害的,因为胃还没有消化第一份食物,又给它添上了另一份食物。

吃饭时(正如在行走时一样)紧张地思考是有害的。不可以强迫胃和头或脚和头同时工作。在前一种情况下会引起多疑症,在后一种情况下则会引起头昏。(康德非常了解什么叫多疑症:他从幼年时期起,就患这种“折磨自己”的病症,那时生活郁闷,在自己的身体上好象能找到在医学教科书上所读到过的一切疾病的症候。在这种场合,任何医生都是无能为力的,只有靠自制力才能得到治疗,康德根据切身体验而懂得这一点。)保养学的艺术就在于把胃和脚的机械的工作同精神上的工作巧妙地互相结合起来。

如果单独一个人进餐,同时又埋头阅读或思考,那就会产生疾病之感,因为大脑的工作把胃的功能转移了。如果在行走时思考

问题,那也是一样的。在这些情况下,有明确目的的思考就应当让位给“想象力的自由游戏”。因此,我们这位哲学家总是同朋友们在一起吃中午饭。

诚然,康德比较喜欢在没有同伴的情况下散步:因为有同伴一起散步,就必然要在户外谈话并因而要张开嘴巴,这就会使冷空气进入身体,而冷空气则会引起哲学家的风湿病。康德总是非常注意有规律地呼吸。对我们来说,他那种紧闭双唇、用鼻子呼吸的执拗的建议乃是陈腐不堪的。然而对那个时代来说,这想必是一种激进的新办法,因为康德当时曾详细地谈论过这个题目。正确的呼吸使他免于感冒,有助于很好地睡眠,甚至能防止口渴。

康德关于独身生活有好处的议论可能会引起人们的讪笑。哲学家本人是一位独身的老人,他认定,未婚的或早已成为鳏夫的男人“能够更长时间地保持显得年轻的外貌”,而成了家的人“则带有重累在身的痕迹”,因而使我们有可能推测到前一种人比后一种人要长寿。(有人反对康德的这一说法,他们用统计学的计算结果驳斥了他。)

最后,研究哲学(当然,不是作为职业,而是以业余爱好者的方式)。这是战胜各种微恙的一种极好的精神手段,是一种“情绪兴奋剂”。哲学使人们把外部情况撇在一边,产生出一种精神力量,这种力量可以弥补随着年龄而出现的身体虚弱。一个人应当工作;在最坏的情况下,对“知识有限的人”来说,随便做点什么事情也是合适的。例如,某一个老头收集了一大堆各式各样的座钟,这些座钟总是一个跟在一个后面打点,但他却不能使它们在同一个时辰打点,等等,等等。

对于药,正如我们所知道的,康德是持否定态度的,对它存有戒心。当然,这并不意味着哲学家是轻视医学的。相反地,他关心它的成就,对它表现出一种几乎是职业上的兴趣。

康德并不吝惜自己的生命，也不懂什么是死亡的恐惧。康德需要健康仅仅是为了工作，对健康的关心仅仅是出于使试验获得成功理应保持的一种审慎态度。而他的试验是成功了。

佐生科确认：“这是以胜利告终的惊人的试验。然而在这里也包含有把一个人变成某种类似工作机的东西的错误。

“可以使身体养成任何习惯，但不要忘记，在常常重复的情况下，心理就会加强这种习惯并把这种习惯引到极端……康德经过二十年以后已经具有了狂人的特性。”

佐生科所关切的恰恰在于：要从人的生活中消除任何疯狂性，要使一个人不致把自己变为机器（即使是思维机器）。生活的意义，他说，并不在于满足自己的愿望，而是在于要有愿望（应当指出，康德也坚持同样看法）。而且这些愿望应当尽可能各种各样。在这里，佐生科无疑是对的。不过在他把康德的命运看成是悲剧性的时候，他就完全错了。我们在《恢复了的青春》中读到：“尼采、果戈里、康德的一生是悲剧性的，他们完全不懂女人。”随着年龄的增长，康德愈益确信他由于独身而走了运。有意早死或者有意识地丢掉某种对生命来说非常重要的东西，那才是悲剧性的。康德损失的只是疾病，他所得到的却是长寿，而这才正是他所需要的。

第五章 真、善、美

173

关于终归要死的人至今尚未有谁比康德说了更为崇高的话，这也是他的全部哲学的内容：“自我规定。”自我规定这个伟大思想照耀着我们，它反映在我们称之为美的自然现象之中。

席勒

八十年代末，康德的哲学观点发生了新的转变。整个说来他是站在批判主义的立场上的，他把他对一系列他认为重要的问题的观点加以订正（有时则坚决加以改变）。这首先就涉及到形而上学问题。在《纯粹理性批判》中，这个问题是公开的。一方面，康德令人信服地指出，作为一门理论学科的形而上学是不可能的。另一方面，他又宣布了一个创立作为关于超感性东西——神和灵魂不灭——的科学的新的形而上学的纲领。康德对形而上学的喜爱过于炽烈而持久，以致在转瞬之间就毫不困难地发生了决裂。

在1788年就已经晓得，柏林科学院打算宣布进行一场题为《从莱布尼茨和沃尔夫以来的形而上学作出了那些实际成就》的优秀论文比赛。几年之后，老沃尔夫分子施瓦布的著作得了奖，施瓦布断言，形而上学没有作出任何成就，而且在这方面也没有这个必要。

康德没有参加比赛，虽然他曾三次着手写作。保存下来的手稿清楚地表明了他当时对形而上学的态度。康德坚持认为，在感

性经验范围以外不可能有任何理论认识。为了使概念具有客观性，就必须给它提供某种直观做为基础。因此，在理论上我们无论对神、对自由、对我们的灵魂（离开肉体的）都不可能知道任何东西。“在实践上我们自己给自己创造了这些对象，”我们相信它们并按相应的¹⁷⁴方式行动。超感性的东西的形而上学只有从“实践—独断论的”观点来看才是可能的。康德把自然界的形而上学则仅看作是对各门自然科学的概念手段的制定。形而上学就是批判，就是对理智的修正，如此而已，——在原稿上可以读到这样的话。

在柏林比赛的前两年，他出版了《自然科学的形而上学原理》一书。如果说，在《纯粹理性批判》中，康德在概述自己未来的自然哲学的结构时把它分为合理的物理学和合理的心理学的话，那末，现在他并不认为心灵的自然界是科学认识的客体了。“在关于自然界的任何局部学说中可以找到的就其本义而言的科学都只有数学科学中所具有的那么多。”心灵并不是外延之量，自然科学也不描述心灵现象。自然科学只与物体打交道。

物体的变化就是运动；运动也是关于自然界的形而上学学说的对象。康德遇到了一个问题，即可否借助于一些纯粹的概念而先天地、在经验之先地认识运动这个问题。与四类范畴相适应，康德从运动的量、质、关系和样式的观点来考察运动。这样就产生出四种关于运动的科学的思想——研究空间中的位移问题的“运动学”^①，考察动力的“动力学”，关于运动着的物体的相互作用的学说——“力学”，以及应用于样式范畴（即可能性、现实性和必然性）的运动问题的“现象学”。在康德的自然科学的哲学中，运动与静止的相对性的思想，对空洞的空间的物理实在性的否定，会引起现代读者的兴趣。

^① Phoronomie = Kinematik, 康德从先验概念引出的一种运动理论。——译者

康德在转到批判哲学的立场上时，他并没有忘却青年时代的情人、自己的“初恋”——自然科学。他继续讲授自然地理和理论生活这两门课程。他保持着对天文学和天体力学的兴趣：写了两篇这种题材的文章（《论月球上的火山》和《论月球对气候的影响》），而在1791年则委托自己的学生根济欣从《自然通史和天体理论》中做摘要，这份摘要和按照他的指示编写成的注释，是作为英国天文学家B. 格尔舍尔《论天空的构造》一书的附录而见知于世的。（九十年代末康德的天体演化假说又出了五版。）

哲学家也力所能及地参加了实地推行科学发现的工作。哥尼斯堡的第一个避雷针工程是与康德的名字相联系着的。这件事没完没了地拖延了很长时间。还在1774年，在被雷电击毁的哈比尔堡教堂修复之后，市政当局向大学征询怎样避免重遭灾难的意见。人们把问题转给了物理学教授罗伊施，请他协同有权威的专家——哲学家一道解决。罗伊施推荐了康德，并且请他对自己的想法发表意见。康德对这些想法表示赞同。他写信给罗伊施说：“我只想特别提醒你注意这样一点：排水装置必须只是用来清除塔的金属覆盖层上的天然物质，而不是用来从雷雨云中吸取自然物质。因此，它应该造得没有尖并且应该在上面固定于一支杆和一些铜片上。”

关于建造避雷针这件事纸面上写的多，但实际上却没有什行动。结果塔再次遭到雷击。城市的父老们再次向学者们呼吁。罗伊施写了一份新的报告，这份报告使康德真是高兴极了：“此件是我历来读过的诸件中最好的，无论就其阐述的详细、行文的简明扼要、内容的有根有据和准确来说都是如此。”

然而市政当局不能立即首肯这一新措施。从汉堡请来了一位顾问。他提出了自己对于罗伊施方案的补充（康德评论说：“仅仅是为了同他磋商，看起来并不是完全多余的”）。市政当局就汉堡顾

问的建议向系里提出了新的咨询。大家对地线问题进行了长时间的辩论：是把地线埋在土里还是把它拉到邻近的水池里呢。光是准备工作就进行了十年。只是到了1784年，哈比尔堡教堂才终于在尖顶上树立起了避雷针。

想在普鲁士工厂里采用新型纺织机的尝试成效不大。约翰·培迪格尔制造了一台比现有的机床较为简单但却能提高劳动生产率176 两倍的机床。人们进行了试验，并把结果送到了柏林请求奖励发明者，可是首都的官僚们却回答说，所达到的效果是不可能的。康德企图通过私人途径帮助发明者。他写了一封信向一位自己认识的柏林商人提出呼吁，在这封信里，他许诺千百万的利润，“工业的高涨，而与之相联系的就是物质福利，紧接着它的通常就是更高的思维方式。”可是柏林的回答仍然是否定的。而在英国，这时已经采用更为完善得多的机器了！

康德的主要兴趣是在哲学范围本身。当他弄清楚了要想重建已被他破坏了的思辨形而上学大厦的企图是毫无根据的时候，他就开始探索创立哲学体系的新途径。由于他在哲学中首先重视系统性，所以他本人乃是一位伟大的系统学家。

我们在原稿中读到：“某些人认为，体系只与叙述有关，但它却是认识对象和思维所具有的……某些人认为，体系是人创造出来的，然而他们所得到的却只是一些混合物。对后一种人来说需要的只是方式；体系要求方法……没有体系也可以获得历史知识，同样在一定程度上也可以获得数学知识，可是没有体系则永远不能获得哲学知识。整体的轮廓应当先于局部。”

学说的总的轮廓在他那里早就形成了。可是暂时还没有体系。当然，前两部《批判》是以某种方式相联系着的，其中所阐发的是同一种观点。然而他觉得理论理性和实践理性之间已经达到的统一是不够的。仍缺少某种重要的中间环节。

只是在康德发现了在自然界与自由之间有一个独特的“第三世界”——美的世界——之后，他的哲学体系才形成了。当康德创作《纯粹理性批判》的时候，他认为，美学问题从一般的观点出发是不可能理解的。审美的原则带有经验性质，因而它是不能用来确立普遍规律的。他当时用“感性论”^①这个术语来表示关于感性、关于空间和时间的观念性的学说。在1787年的一些书信中已经开始提到他正在从事《鉴赏力批判》一书的写作工作，而在这年年底，177康德把发现精神活动的一个新的普遍原则（即“愉快和不快的感觉”）告诉了莱因霍尔德。到了这个时候，康德的哲学体系则已具有更加清楚的轮廓了。

他认为，这个体系的三个组成部分是与人的心理的三种能力——认识的能力、评价的能力（“愉快的感觉”）和意志的能力（“愿望的能力”）——相一致的。在《纯粹理性批判》和《实践理性批判》中，阐述了哲学体系的第一个和第三个组成部分——理论的组成部分和实践的组成部分。康德暂且把第二个即中心的组成部分称为目的论——关于合目的性的学说。后来目的论让位给美学——关于审美的学说。康德打算在1788年开春以前写完这部经过深思熟虑的著作。可是这部著作又拖延下来了。手稿交给印刷厂是在两个春天和两个夏天以后的事。这本专著取名为《判断力批判》。

“判断力”这个术语我们是熟悉的。在《纯粹理性批判》中这个术语被用来表示直觉的认识能力之一。如果说，知性确立规范，那么，判断力则教给人以在每一种个别情况下使用这些规范的本领；实际上这就是智慧、机敏。比方说，审判员不大懂得法律；如果他形式主义地使用法律的话，那就可能得出“正确的，但却是不合适”

^① Эстетика一词在《纯粹理性批判》中译作“感性论”。——译者

的结果，必须用智慧来下判断并要考虑到事情的全部情况。在民间故事中就塑造过千篇一律地行动因而经常碰钉子的蠢人的形象。康德说，头脑简单的人的确定的判断力是不够的，——他把一般应用于个别的本领就称之为确定的判断力。

这时，康德思考的是直觉的另一种形式，它叫做反省的判断力。这里所指的是根据已知的个别情况寻找某种无形式的一般东西，而不指抽取共同特征，——这是知性的事情。假如在我们面前有一片绿叶的话，那末，知性在把这片绿叶同其他树叶进行对比并透过普遍性范畴的三棱镜来察看时，知性借助于丰富的想象力就能创造出一般的树叶概念。在使用反省的判断力时，我们会把这片树叶看作是植物的一部分，我们会思考树叶是对于有机体起什么作用，我们会提出树叶的专门用途问题。关于目的的学说就是目的论；因此康德把反省判断力的这种变种称为目的论的。此外他还从艺术感受象揭示合目的性那样能够给人带来快感这一点出发，提出了审美判断力。

传统的沃尔夫的目的论对合目的地安排了世界的创世主的英明进行了论述。康德对问题的看法截然不同。即使没有合理的合目的的规定，合目的性也是可能有的，而且可能有令人惊奇的精确的相互作用，更不用说有人故意创造了这种相互作用。对康德来说，目的论（телеология）并不是目的论（финализм），并不是神的世界秩序的证明。在《纯粹理性批判》中，这类事物是作为虚假的、违背科学认识的东西而被永远地抛弃掉了；因为目的论者（финалист）不去揭示现象的原因，却去引证无法进行研究的那种最高智慧的解决方式。

目的论（финализм）是辩证法在其中练习机智的场所，在这里究竟优势属于谁是难说的。“上帝创造人，为的是使人成为我们的食物。”伏尔泰借聪明的跳蚤之口说出了这样的诗句。而康德则

认为应当从另外一种角度来看待这种事情：常见的寄生物促使人们要爱清洁，同样地，而清洁则是为保护身体健康。这样的目的论只能引起人们的嘲笑罢了。

对于康德来说，目的论乃是考察对象首先是考察生物机体的一个原则，在这个生物机体中，一切都是合目的的，就是说，每一部分都是必然地与另一部分相联系着的。似乎所有这一切都是某种知性为了一定的目的而预先设定的。1788年，康德在人的活动中发现了一个领域，在这个领域中结果也就是某种有机的东西。这就是艺术。

在《德意志信使》杂志上刊载了康德的《论目的论原则在哲学中的运用》一文。这篇文章是为了参加辩论而写的。康德没有履行不介入争论的誓言，他立即就违背了这个誓言，并且回答了来自年轻的、但已经出名的自然科学家格奥尔格·福尔斯特尔的批判攻击。对库克船长（福尔斯特尔曾有机会参加他的探险）环球旅行的描写给福尔斯特尔带来了文学上的声望。福尔斯特尔认为康德关于人种的文章是哲学家对自然科学领域的侵犯。康德断言：只是 179
到了我们知道我们要找什么的时候，我们才能在经验中找到所找的东西。福尔斯特尔赞成不受任何强制的纯粹经验，反对以哲学的眼光看事物。康德在对福尔斯特尔的答复中把自己的思想阐述得更加明确了：“在没有指导原则（应当按照指导原则进行探索）的纯粹经验的漫游中，任何时候也不会找到什么合目的的东西。”至于人种问题，那末，福尔斯特尔只承认人类的两个不同人种——白人和黑人，并且从发生学上把他们彼此割裂开来，即他认为，非洲生育了自己的人，欧洲也生育了自己的人。康德认为，至少存在四个人种，这些人种就起源来说是统一的。在反对福尔斯特尔的文章中，康德把自然同艺术相提并论。要把这两者都看成为一个活的、有机的整体。在合目的性原则基础上对活生生的自然和艺术

术创作采取统一的态度——这是《判断力批判》的基本思想之一。这是美学中的新的看法。在康德之前人们曾经把自然同艺术相提并论，然而这种相提并论的结果如何？法国人罗比耐（他曾对于作为特殊系统的生物机体的思想津津乐道）曾经讽刺说：艺术作品不是生长出来的；艺术作品是一部分一部分地创作出来的，是人们把已经搞好的部分合并到其他部分上去的；艺术作品不能生产同自己一模一样的艺术作品；从来还未曾看到过一座房子生出另一座房子的事情。

这一切当然都是对的，可是康德却指出了某种另外的东西：“一见到精美的艺术作品就应当意识到，这是艺术，而不是自然；然而在这个作品的形式中，合目的性应当是不受任何任意规则约束的，就如同这件作品纯属自然产物那样。”

康德的发现使他那个时代的思想家们感到震惊。对《纯粹理性批判》的评价不高的歌德，却因《判断力批判》而欣喜若狂。这一发现在文艺史上起了双重作用。首先，在这里提出了艺术创作的问题。毫无疑问，罗比耐在作下述断言时是正确的：有机体是作为某种整体而一下子生出来的，而艺术作品则是一部分一部分地诞生的——一部分已经完成，而其他部分却仅仅存在于艺术家的构思之中。可是最终的成果却作为一个有机体而活着。在这种情况下，任意的干预是不能容许的。审美现象会被破坏艺术家创造出来的那种和谐和“合目的性”的笨拙的手所扼杀。

在康德那个时代，要想对问题的另一个方面——哲学家认为具有重大意义的从美学上理解自然——进行评价，那是很难的。“我肯定说：对自然美抱有直接兴趣（而不仅仅具有鉴赏力，以便判断自然美）永远是心地善良的标志。”对自然美的这种兴趣是知性的，不仅自然对象的形式，而且自然对象存在这个事实本身都使我们感到欣喜。同时康德警告说：“未来的世纪将越来越脱离自

然。”这意味着什么在当时还是完全不清楚的。只是在我们时代，康德把环境看作是和谐的、艺术的整体的这种观点，才具有了世界观的意义。自然是一种艺术作品。犹如不可以侵犯艺术机体的生命一样，也不可以破坏自然界的和谐、在自然界中已经形成的合乎目的的平衡。

康德的目的论——这并不是神学，而且也不是自然科学；哲学家不是借助于目的论来寻找自然界中的神，而且他也不是借助于目的论来发现支配着自然界的规律，他考察的中心仍然是人。只有人才能给自己提出自觉的目的，结果便产生了文化世界。康德的目的论发展成为文化论。

康德的草稿（属于八十年代中期的）中间有一段令人感兴趣的片断，标题叫《人种的性质》。哲学家提出并回答了一些问题。“人的天然使命是什么？高度的文化。什么状况使这一点成为可能的？市民社会。动力是什么？独善其身和竞争。劳动。”

康德考察了两种文化类型——“技能文化”和“教育文化”。前一种文化对于达到目的来说是必要的，然而对于选择目的来说那就不够了，只有后一种文化才使意志摆脱“欲望的独断专横”，摆脱对物的依赖。从文化这个词的广义来说，它包括着与自然界相对立的、人们所创造的一切东西，但是它对人的命运却是漠不关心的。它产生对抗并由对抗的力量推向前进；不平等是它的机制；一 181
些人压迫另一些人，而沉重的劳动和贫乏的享受则要由大多数人来承担。康德富于同情心地记录了“异化”的情况；他并没有使用“异化”这个术语，但他指出了私有制和劳动分工对于社会命运所产生的互相矛盾的影响。在这里既有进步又有退化。康德把这种外部的、“技术上的”文化类型也称为文明。他把这种文化类型同称之为“教育文化”的较为狭小的领域，即同无条件的道德性的领域对立起来。两个领域都在发展，然而文化却显然落后于文明。

康德并没有失去下述希望：第一种文化总有一天会赶上第二种文化。要不然就糟糕了。

文化就其结构而言是有机的，人在文化中不仅是手段，而且是目的。在文化中，“主观的合目的性”的原则得到显示，“愉快和不快的感觉”乃是这个原则的指示器。康德的这个术语今天看来是不能令人满意的：在现代读者面前，弗洛伊德主义的“愉快原则”特别显眼，它体现着兽性的享乐欲求。康德指的却是另一种东西。愉快各不相同。康德把病态的愉快和道德的愉快区别开来。对康德来说，道德的愉快与文化概念是意义相同的。换言之，“愉快和不快”的感觉，用现代语言来说，就是价值感。审美判断力（艺术直觉）是以这种感觉、这种情绪为基础的，它创造一种作为自由与自然之间的中项即艺术。

“主观的合目的性”是审美的原则，而不是目的论的原则，目的论（甚至是康德所理解的目的论）是以客观的合目的性和对象的完美为依据的。客观的合目的性只是间接地与愉快相联系着的。当然，看到任何合理意图的实现都是令人高兴的。但是，异己的、“客观的”意图（我们所不知道的那种创造了自然界的力量的意图）是一回事，而我们的、“主观的”、人的意图（它是创造性文化的基础）则是另一回事。

在写作《判断力批判》的过程中，康德越来越缩小了目的论的范围，使它失去了独立作用，它的那种作为体系的中间环节的诸职能转给了美学。康德的目的论确定了对象的特点及其认识界限：
182 客观的合目的性是存在的，但它的本质却是不可理解的，在这里没有必要提出一些虚幻的假设。这种目的论与在企图深入自在之物的本质时必然遇到矛盾的理论理性，是一模一样的。目的论和理论理性都起调节的职能。理性在人的行为方面即道德方面起建设性的作用。知性在认识方面起建设性的作用。在“判断力”范围内

审美的评价是建设性的，它与目的论的评价相近似而同时又与之相矛盾。

康德提出审美问题，不是出自对艺术本性的考虑，而是出自使自己的哲学体系达到完备的意图。所得到的结果可以作如下图解：

心灵的机能	认识的机能	先天原则	应用于
认识的机能	知性	规律性	自然
快感与不快感	判断力	合目的性	艺术
欲求的机能	理性	最后目的	自由

上图中所体现的就是康德哲学体系的最终的完成形式。判断力在知性和理性之间占据了中间地位。康德本人也明确地谈到判断力批判乃是“把哲学的两部分联结为一个整体”的手段。第三个《批判》的导论的相应的一节就用的是这个标题。康德通过诉诸人的艺术潜能的办法独特地克服了科学和道德的二元论。康德哲学体系的公式——真、善、美，它们是统一的，是蕴含在人和人的文化作品之中的，这种文化作品是受艺术直觉制约的。 183

康德把美学看作是“全部哲学的入门”。这就是说，系统地研究哲学应当从美的理论开始，这样一来善和真就会被揭示得更加充分。阅读第三本《批判》应当在阅读前两本《批判》之前。

* * *

现在我们回到康德的美学本身上来。康德的先驱者——英国人舍夫茨别里和哈契逊曾经强调指出审美有独特性，它既不能归结为知识，也不能归结为道德。康德赞同这一命题。可是同时又提出一个反题：审美恰恰是真和善之间的中项，理论和实践恰恰是在这里相遇并融合为一体。

审美本身并不是铁板一块的东西。它有两重身分，两副面孔。

前一种主要面向知识——美，后一种主要面向道德——崇高。康德对基本美学范畴的分析只限于考察美和崇高（他对于喜剧只是一带而过，而对于悲剧则根本没有涉及）。而这一点也是非常说明问题的：与其说康德对美学本身感兴趣，不如说他对美学的中介作用感兴趣；美和崇高对于解决他面临的任务来说，已是绰绰有余了。

美的分析论是根据我们知道的判断分类按照四个特征——质、量、关系和样式——来建立的。第一个定义是片面的：令人喜欢而不引起利害的东西就是美的。对于快适的评价是在感觉里面产生并且是与利害相联系着的。我们凭借概念来评价善，对于善的向往也是与利害相联系着的。对于美的评价是不受感觉的利害和理性约束的。康德要消灭唯理论的和功利主义的体系，所以他在措词上是极为坚决的。片面地来把握这些体系就成了许多形式主义艺术理论的基础。康德的批判主要就是指向它们的。

可是美的第二个定义却表明了要从更广的角度来看问题的态度。这里所指的是关于审美判断的量的表述。在这里提出鉴赏判断的普遍性的要求。“美是那种不凭借概念而使一切人喜爱的东西。”可是如果没有概念，那普遍性从何而来？要知道，感觉是因人而异的，它以享乐为基础，并且不妄想得到普遍性。原来，由于美而得到的愉快是由认识能力——想象力和知性——的“自由游戏”中派生出来的；由此得出美的“主观普遍性”。

若干年前，格鲁吉亚哲学家A. 波乔利施维里指出：在《判断力批判》俄译本中有一个造成混乱的错误。俄文本的原文是：“鉴赏是以愉快为基础的……判断的能力。这种愉快的对象就叫做美。”实际上，康德在这里所谈的不是“愉快”（Lust），而是善意的评价、同情（Wohlgefallen）。对康德来说，这些术语的区别具有原则性的意义。他提出一个哪个先发生的问题：是愉快发生于评价之

前抑或相反？这个问题的解决，用他的话说，是“鉴赏批判的关键”。

如果说愉快是第一性的，那末，普遍性问题就被取消了：愉快是不可能传达给别人的。“除认识之外，任何东西也不能传达给大家。”受我们支配的概念在这里是没有的。可是，我们拥有某种可以与“一般认识”相关联的“心意状态”。这就是“认识能力的自由游戏”的状态。由于“没有确定的概念”，多亏想象力和知性的自由游戏才产生出善意的评价，这个善意的评价发生在快感之先，产生出快感并且使审美判断具有普遍的性质。

在这里，我们确实遇到了一个问题的“关键”、康德的光辉的发现之一。康德发现了美的感受的中间性质。在他之前人们认为（许多人至今仍继续这样想），人是直接借助于感觉而得到美的。要成为一个美的敏感者和成为具有审美感的人那是再简单不过的了。然而，“审美感”本身是一种复杂的知性能力。古代人早已指出，超感性的美是可能的。为要欣赏对象的美，就必需善于评价对象的价值。有时这是“一下子”发生的，而有时则需要时间和智力上的努力。对象愈复杂，它的审美评价就愈复杂，愈特殊。科学上的美只是供专门家享受的。为要理解数学公式的美，就必须具有艺术修养，然而首先必须懂得数学。审美判断的普遍性并不在于人人直接易懂，而在于“可传达性”，在于任何人在花费精力和时间之后都可以理解它。顺便说一下，艺术修养本身也并不是生而有之的，而往往是受教育得来的。 185

“自由游戏”这一概念也是值得注意的。康德比他以前的任何其他人都更坚决地把这个概念引进了美学，而这个概念是注定要在美学中占有一个中心地位的。任何游戏都“激发健康的感受”，增强“全部的生活机能”，使“心肌组织”焕然一新。游戏是从容自在的。游戏发挥交际能力和想象力，而没有想象力就不可能有认识。

但是我们今天是怎样看待游戏问题的呢？处于兴奋状态的活机体是不可能陷于消极状态的。当它的积极性不是用于生命的生殖时，这种积极性就转向自身。这也就是游戏，——它乃是不产生其他结果的，但却要按照一定的规则进行的那种活动。游戏包含着矛盾：做游戏的人常常处在两种环境即假定的环境和真实的环境之中。游戏的本领就在于掌握行为的二重性。在艺术中也有同样的二重性。在看现实的逼真画的时候，观众（或读者）一秒钟也不会忘记他面前的毕竟是一个假定的世界。当一件艺术品从人的视野中消逝的时候，他就不再受该艺术品的感染。欣赏艺术就是共同参加游戏。康德洞察了问题的本质。

美的第三个定义使我们更加接近认识，这个定义是：“美是对象的合目的性形式，因为它是在没有目的表象的情况下而在对象中被感知的。”在这里，伴随着这个定义的一些保留条件特别重要。除了“纯粹的”美以外康德也使用了“依存”美这个概念。前者的例子是花，后者的例子是人、建筑物等等的美。依存美以一个目的的概念为前提，“这概念规定事物应该是什么”。这已经是反题了。

也许，“依存”美是某种较少价值的东西、美的低级阶段？不，完全相反。因为，只是在“依存”美的范围内美的理想才得以实现。美丽的花的理想是不可想象的。美的理想，照康德看来，是在于“表现道德”。所以康德美学的最终结论之一是：“美是道德上的善的象征。”这样一来，我们就进入人的行为领域了。

往后康德便把我们引到了知识领域。而这里所指的是最低级的知识——经验的知识。除美的理想以外，康德创立了“规范观念”——一种对外貌的理想的体现。美的规范乃是同一类现象的平均值。您想要看到一个美男子的轮廓，那您就取来一千人的画像，把它们重叠起来加以比较，最发暗的部分可能就是标准。找一下身体的这些或那些部分的尺寸的平均值，这个标准是可以而且

容易计算出来的。尽管康德也附带声明说，没有必要去进行实地测量，可以完全凭借一种力学的想象力，然而他仍然是停留在机械地理解问题的范围之内。因为这一点，他不止一次地、公正地受到了批判。（他接受了这种批判，而在一篇晚期著作中作了订正：平均的办法是不够用的，“对于美来说要求某种特殊的东西。”）在有关这一部分的文字中我们感兴趣的是另外一点：康德论断的逻辑通过人的问题使他的美学与认识有了更加紧密的接触。

至于美的第四个定义——“美是不依赖概念而被当作一种必然的愉快的对象”，那么，在这里我们看不出有任何原则上的新东西。大家都必须有鉴赏判断。为什么？必然性（鉴赏判断要求有这种必然性）的条件就是“共通感”的观念，这个“共通感”是建立在我们已经知道的“认识能力的自由游戏”的基础上的。美只在社会中引起兴趣，这是一种交际手段和好交际的标志。

所有上述关于美的四个定义都集中到一点上。“诸审美观念的表现可以称为一般的美（它是自然美还是艺术美都一样）。”观念是一个熟悉的词，我们在介绍康德的认识论时碰到过它。理性的观念是一种与任何直观、概念都不可能相符的概念。审美的观念是一种“促使人多思考的理由”，可是任何概念却都不可能与之相符的概念。（“因此，任何语言都不能把它完全表述出来。”）在康德那里，没有真，美是不可思议的，然而它们却是不同的东西。 187

在崇高的分析论中，美学的中介作用是显而易见的，这要比在美的分析论中更加清楚。我们从这样一点开始谈起：在康德看来，美“本身就是愉快的对象”，而从崇高得到的愉快要是没有“推理”那是根本不可能的。“崇高就词的本来意思说不可能包含在任何感性形式之中，所以它只涉及理性的观念。”

在把崇高与美加以对比时，康德指出，美总是与精确的形式相联系着的，而崇高则在无定形的对象中也可以轻而易举地发现。崇

高带来的愉快具有间接的性质，在这里已经不是“游戏”，而是“想象力的严肃活动”，美在吸引人，而崇高则既吸引又排斥人。关于美的根据“我们必须在我们以外去寻找，关于崇高的根据则只须在我们内部和思想样式里去寻找”。究竟什么是崇高？

起初，康德提出一个纯粹形式上的定义：崇高是一切和它较量的东西都是比它小的东西，可是他立即用内容丰富的反题来确证这个定义：崇高感要求“与对道德的好感相类似的心灵的好感。”论断的进程如下：对崇高的领悟总是与一定种类的激动相联系着的，激动是在对对象（其大小或力量都超越我们所习惯的规模）进行直观的情况下产生的。“但是假如我们自己处于安全地带，那么，这些对象的景象越可怕，看起来就越痛快。我们乐意地把这些对象称为崇高，因为它们把精神力量提高到了超过平常的程度，而让我们在内心发现完全另一种类的抵抗的能力，这种能力使我们有勇气来同自然界的似是而非的全能威力较量一下。”

188 崇高是惯常的尺度的破坏，同时在破坏中有自己的尺度。康德引用曾随波拿巴在埃及住过的法国将军沙瓦里所口述的事：应该从一个特定的距离去观察金字塔。如果你从太遥远的地方来看金字塔，那么它不会造成深刻的印象，同样，假如你靠得太近，你则看不到金字塔的全貌，在这种情况下它也不会给你造成深刻的印象。

崇高——这就是耸立着的东西；就是对可怕的东西采取不怕的态度，就是克服恐惧并因此而达到的道德上的满足。席勒在评述康德时，在这里建立了明显的三段论式：“在崇高概念中我们区别三个组成部分。第一，作为一种力量的自然界的现象；第二，这种力量和我们身体上的抵抗能力的关系；第三，它和我们的道德品格的关系。可见，崇高乃是三种依次相继的概念的作用：(1)客观物理力量的作用；(2)我们的客观身体软弱无力的作用；(3)我们的

主观道德上的优越性的作用。”

这样一来，崇高就是一个道德的标准。首先是在人的感觉中，在极度紧张的感觉——激情中。在同善的观念的结合中，激情——这就是热情，没有它，“任何伟大的事业都不能完成。”（后来黑格尔重复了这句话。）但缺乏激情也可以成为崇高，“而且可以成为最高级的崇高，因为它在自己方面也具有纯粹理性的愉快。”

崇高的判断要求有文化教养，而且要求有比美的判断所要求的更高的文化教养。同时也要求有发达的想象力。（如果说美使想象力与知性打交道，那么，在崇高的感受中想象力则是与理性——行为的立法者——打交道。）

这就是为什么不必担忧崇高感会由于与抽象事物相关联而遭到减损的理由。想象力可以弥补直观性的缺陷。甚至胜过任何直观性。再没有什么东西比“不要为自己建造偶像”这条训诫在圣经中具有更崇高的地位了。偶像使力量瘫痪，使人们受到凌辱。“因此，统治者乐于允许宗教增加这一类附属品，并企图用这种方式来使臣民免于劳作，而同时又使他丧失了把他的精神力量扩张到界限之外的能力，这些界限是他可以任意设定的，并且借助于这些界限就易于把他作为完全消极的本质来对付了。” 189

康德最初是在狭小的、纯粹量的范围内考察崇高的，这个崇高在通过道德性的烤钵冶制之后，便使人获得了无限的精神潜能。我们每一个人身上所具有的道德律为人们共同享受崇高的乐趣创造了条件。

康德把审美分为两个组成部分——美和崇高，他指出了其中每一个组成部分与心理的一些相接近的能力的联系。在结束该书的时候他再一次谈到整个审美判断。而且再一次使两个对立的定义冲突起来。在这一次是以公开的二律背反——两个相互排斥的说法——的形式出现的。正题：鉴赏判断不是以概念为根据，否

则就可以对它进行辩论了。反题：鉴赏判断以概念为基础，否则就不可以对它进行争论了。

康德象往常一样他是不敢立即就进行综合的。在使两个无可争辩的真理发生冲突之后，他并不想找到把它们统一起来的公式，而是立即把它们分向不同方面，他解释说：“概念”这个术语在这里并不是在同一个意义上被使用的。在第一种情况下概念被当作是知性的产物，在第二种情况下概念则被当作是理性的产物。尽管康德把矛盾看作是虚假的，然而他仍然取得了一定的结果：整个审美判断力是与理性——道德的立法者——直接联系着的。至于审美能力与知性——知识的立法者——的联系，那么，康德则在否认有直接的联系时，肯定有间接的联系。审美观念使认识能力“有生气”。“在运用于认识时，想象力是从属于知性的，并且是受它必须与概念相一致这一点限制的，而在审美方面则相反，除了已指出的与概念相一致以外……它在为知性提供内容丰富的、尽管是没有发挥的材料方面，却是不受拘束的。”综合的公式被找到了。

现在，一切都安排妥当了。人的精神活动的每一个领域都被描述出来了，都处在自己的特殊性这道护墙之内，但同时那条从一个领域通向另一个领域并汇合到某个中心去的渠道却被挖通了。真、善、美的特征都被理解了，并被归结到一起了。在释义的狡计的背后隐藏着现实的辩证法。

真、善、美的统一在艺术学说中得到了补充根据。在向一般哲学问题方面展开的康德的美学中，艺术被赋予以不大的、然而足是够重要的地位。上面指出的审美的全部特点都在这里充分表现出来。艺术的界限是变化不定的，但仍然可以非常准确地把它勾画出来。这不是自然（而是“通过自由而产生的成品”）。这不是科学（“只有甚至最完善的知识都还未具备技巧将之制造出来的那个东西，才属于艺术”）。这不是工艺。“然而指出下面一点并不是多余

的,即: 在一切自由艺术中还是需要某种机械的东西,没有它,精神(精神在艺术中应该是自由的,而且只有精神才使作品有生气)就失去躯体而完全化为乌有了。”在这里,与这些规定同时发生的还有一些附带条件,即不要使这些规定失去生机和丧失意义。

艺术,照康德看来,可能是机械的艺术(如果它实现认识的话)和审美的艺术。后者又分为快适的艺术和美的艺术。快适的艺术的使命就是为了享乐、欢娱消遣和消磨时间(例如,“随便胡说一气”的艺术,筵席的美味陈设也属于这个)。美的艺术促进着“心灵诸力的陶冶”,它在使审美领域向认识领域接近时就提供一种特殊的“反思的愉快”。

康德的艺术两断法不限于此。康德(美学史上第一批人之一)对美术进行分类。审美诸观念的表现方式亦即美,乃是划分的根据。艺术的不同种类——这就是美的不同种类。思想美和直观美都是可能的。在后面这种情况下,艺术家的材料或者是内容,或者是形式。结果在我们面前就有三种美术的类型——语言的艺术、造型的艺术和诸感觉游戏的艺术。

语言的艺术——这就是雄辩术和诗的艺术。康德认为诗的艺术是艺术创造的高级形式。“它扩张着人的心情,通过它使想象力自由活动,并在一给予了的概念的界限内,在可能的与此相协和的诸形式的无限多样性之下,提供一种形式,这种形式把表现这概念和这样一种思想丰富性结合着,对于这种思想的丰富性是没有一种语言的表达能够全部切合的。它加强着人的心情,通过它使这心情感觉着它的自由的,自动的和不依自然的制约性为转移的机能,使它把大自然作为一种现象按照观点来考察(大自然本身在经验中并不提供这些观点),因而为了超感性的东西而利用大自然。”说得有点不易理解,然而意思却很简单:诗的艺术的意义就在于:它在用思想做游戏时,它就完善着我们的理智的和道德的潜能,它

超出概念上的表现手段的领域并从而锻炼人的智力；它在指出人不单纯是大自然的一部分，而且是自由世界的创造者时，它就在提高人的地位。“诗的艺术用它擅自产生的表象游戏着，但它并不令人误解，因为它声明它的事本身是单纯的游戏，虽然这游戏也可能被知性在它的工作里合目的地运用着。”在这之后谁敢于断言康德使艺术脱离认识？他没有做的唯一的一件事就是：“他没有在艺术与认识之间划等号。

造型的艺术包括感性的真实的艺术(雕塑)和感性的表象的艺术(绘画)。属于雕塑的是雕刻艺术与建筑艺术。雕刻艺术立体地表现着诸物的概念，正如它们在自然中所存在的那样；建筑艺术不是以自然而是以任意的目的作为规定的基础。在建筑艺术中主要的东西是使用艺术所产生的对象，而这一点则限制着审美理念的活动。康德认为实用艺术也属于建筑艺术。虽然康德把雕塑定义为感性的真实的艺术，他还是预先警告不要过分：感性的真实不应走过了头，以致作品不再成为艺术。康德把绘画分为自然的美的描绘的艺术和自然产物的美的集合的艺术，亦即原来意义上的绘画艺术和装饰园艺。康德没有把黑白的绘画术划到一个独立的艺术种类中去，对康德说来，这是绘画艺术的一个组成的(而且是主要的)部分，素描是画的基础。

192 美的感觉游戏的艺术依据于听觉和视觉。这是声音的游戏和颜色的游戏。(康德已知道二者之间的原则区别。)根据激奋和内心激动的程度，康德把音乐放在诗之后，居第二位。但是与诗不同，音乐产生的印象是一闪即逝的；音乐没有给思考留下余地，“根据理性来评定，音乐比任何美的艺术价值都小”。康德认为，音乐“缺乏谦让精神”，因为它“传播自己的影响超出了人们的需要”，音乐好象强求、强迫那些可能不想听的人听，因而“损害着其他人的自由”。喧闹的宗教歌特别使康德生气：人们用这种(通常是伪信

的)虔信而使人感到非常不舒服,“强使邻人要末参加唱歌,要末丢开自己的思路”。这番宏论乃是康德为使自己住宅能够得到安静而进行过的斗争的回响。

艺术的各种基本种类的结合产生出艺术作品的各种新种类。雄辩术与绘画相结合产生戏剧,诗与音乐相结合产生歌唱,歌唱与音乐相结合产生歌剧,等等。

我们在剖析康德的认识论时曾经断言:他不是形式主义者。他在美学方面也是这样的。要想理解这一点,那么我们就不要断章取义,不要把正题同反题割裂开来考察。例如,可以提出一个似乎是绝对的论断:“在一切美的艺术中主要的东西乃是形式……”把这个句子突然截断并就此打住,那是可以的,但全部问题在于,在这个论断之后,在同一个句子里接着就是一个解释:“……当只有使精神衰退并逐渐地把对象变成反面的东西,而把心灵变成不满意于自己的东西的享乐才是重要的的时候。”结论是非常明确的:“假如人们不是这样那样地把美的艺术同道德观念(只有道德观念才引起独自的愉快)联系起来的话,美的艺术的命运归根结底就是如此”。

当康德说艺术可以维妙维肖地描绘“自然界中丑陋的事物”的时候,那么,他所指的并不是欣赏丑陋的东西,并不是纯粹形式上的技巧。“可以把战争所引起的恐怖、疾病、毁灭作为某种有害的东西而加以维妙维肖地描写”。主要的东西并不是形式,而是内容,是艺术家的立场,是他对生活的评定。

为了给艺术作品下判断就需要鉴赏力,为了创造艺术作品则需要天才。心灵的诸机能、这些机能的结合就构成天才,——想象力和知性。在这里,没有任何超自然的神秘主义的东西,只有独一无二的力量和独创。“天才”有四个特征:(1)这是创造不能为之提供任何规则的东西的能力;(2)所创造的作品必须是典范的;(3)

作者不可能对别人说明他的作品是怎样产生的；(4)“天才的领域”不是科学，而是艺术。康德断言，在科学方面最伟大的发明家与机灵的摹仿者和学生只在程度上有所不同，可是他与被大自然赋与了美术才能的人就特别不同了。人们完全可能学习牛顿在他那关于自然哲学原理的不朽著作中所阐述的一切，但是人们不能学会灵感地做诗。即使是荷马也不能够说出那些充满幻想而同时具有丰富思想的概念是怎样在他的头脑里出现并结合在一起的，因为他本人并不知道这一点。

康德的美学在今天告诉我们什么呢？提出了哪些问题呢？指出了通往何处的道路呢？为了回答得更有分量一些，让我们暂且来谈点别的。康德的美学——这不仅仅是伊曼努尔·康德的美学，这也是弗里德里希·席勒的美学。

我们已经提到过他的名字。关于席勒，人们说，他在读完康德的著作之前就成了康德主义者。是的，让我们打开斯图加特研究院医学系这位毕业生的论文《论人的动物本性和精神本性之间的联系》来看一看吧。席勒写道，许多哲学家断言，躯体犹如精神的牢狱，它阻碍着向完善飞升。另一些哲学家则相反，他们坚持说，躯体的发展恰好导致精神的愈益完善。“我觉得，双方的看法在这里都同样是片面的”。所以席勒渴望确立“这两个体系之间的均势，以便坚定地走上真理的中间路线”。这是在《纯粹理性批判》出现前一年写的。

真理的中间路线！席勒循着这条路线，走的是一条直接通向康德的道路。在席勒的这篇论文中可以发现与在康德的伦理学研究著作中将要进行的对伊壁鸠鲁派和斯多葛派的批判相似的苗头；而康德未来的法的观点：不能用抢劫行为来确立法制，则是剧本《强盗》的基础。

诗人是在八十年代中期接触康德的著作的。诗人成了一位哲

学家——康德的崇拜者、康德思想的普及者和康德的继承者。席勒并未创立自己的体系，然而他却进入了哲学史。人们在提到康德的名字之后就会立即提到他的名字，尤其是当话题转到艺术哲学的时候。

“为了传播自己的思想，我总是渴望找到具有创造与知性的纯概念相适应的那种生动图景的能力的诗人，但我并不指望这一点，因为把在确定概念方面的那种小学生般的准确性同想象力所提供的出色的通俗性结合起来的才能是极其罕见的，以致不能指望很快就碰到它”。康德的这些话是向一位讲过批判哲学课的诗人弗里德里希·波乌德尔维克说的。这些话用在诗人弗里德里希·席勒身上更为适合。

席勒的《论人的美育的通信》^①，正如作者所承认的，“是奠定在康德的原则之上的”。康德读完了这部著作，并且称它是“杰出的”。这本书是美学史上最杰出的著作之一。

出发命题听起来是毅然决然的：“只有通过美的途径才能达到自由”。（俄国读者不会不想起陀思妥耶夫斯基的话：“美拯救世界”，正如我们将要看到的，这种吻合并不是偶然的。）席勒所指的是什么呢？

诗人是赞同康德关于文化矛盾发展的观点的。他更加坚决地强调指出，人类正在走向完善，可是文明的桎梏却“愈益可怕地拮据住我们”，只有“恶的平衡”才能为这一点规定某些界限。进步的工具就是对抗，就是人们、人们的劳动、人们的能力的分工。“世界作为一个整体，它从人的力量的分工发展方面无论得到多大好处，但毕竟不能否认这样一点，即：被这种发展所触及的个人却在这

^① 一译《审美教育书简》（1795年），见《欧洲文学史》，人民文学出版社1979年版第27页。——译者

种世界性的目的的压迫下受苦受难。诚然，体操锻炼了运动家的躯体，但是只有四肢自由地、均匀地玩耍才能造成美。同样，各个精神力量的努力就能够产生出非凡的人，然而只有这些非凡的人的通力合作才能产生出一些幸福的、完善的人”。换句话说，劳动分工和把自我限制在狭小范围内把人变成工匠，但同时也产生出今日所谓的“职业上的呆滞病”，——和谐的丧失。

艺术的使命就是恢复这种和谐。艺术家是时代的儿子，可是如果他成了时代的宠儿的话，那他就可悲了。因此席勒告诫艺术家说：“要与自己的时代一起生活，但不要成为它的产物；要为自己的同时代人服务，但是要成为他们所需要的人，而不是为了得到他们的赞扬”。人们需要受教育。艺术家能够而且应当用美来进行教育。

美与人内心深处的丰富本性是相合的。美就象人本身一样，是二重的。当席勒还是一个医学系学生的时候就曾得出结论说：人“并不完全是物质的也不完全是精神的”；在他成为一位诗人和哲学家之后，他也坚信这个意见是正确的。他认为，美也是这样。美既是物质的，又是精神的，既是客观的，又是主观的，既是生活本身又是其形象。美的本质就是游戏。在这里还是那个二重性：现实的东西和假定的东西融合在一起。席勒领会了康德的思想。

当然，这里所谈的并不是狂热的游戏，在这种游戏中，物质利益占优势，卑劣的热情在沸腾。真正的游戏乃是以自身为目的的，这是一种自由的活动，人作为文化的创造者、建立者的本性在这种活动中得到表现。古希腊的奥林匹克运动会就是这样，其对立面则是古罗马的角斗士们的决斗。“只有当人成为人这个词的全部意义上的人的时候，人才是在游戏；也只有当人在游戏的时候，人才完全是人”。

在谈到审美教育时，席勒所指的不仅是培养理解艺术的能力，

因为好的鉴赏力仅仅是个人的诸种组成部分之一。所以，他并不为通过论证现成的艺术典范的方法来进行道德品质教育而操心；这是没有多大前途的事情。美与伦理之间的联系带有间接的性质。直接的摹仿是无须有知性和美感就可进行的。

审美教育的目的就在于造就出全面发展的个人，即不仅能够消费而且能够创造的“完美无缺的人”。即使创造的可能性是有限

的，但这并不要紧，因为对真、善、美来说统一的范围是不必要的。在这种情况下美只是为活动准备条件。席勒曾经把美叫做“我们的第二个创立者”，然而他同时却否认美同行为和认识的直接联系。“我曾清清楚楚地证明，美既不给知性也不给意志提供任何东西，美并不干预思维和决策，美只是把人变成为能够恰当地利用这一或那一事物的人，可是它丝毫也不预先决定这种利用。”

不要指望一个罪犯在读完了警世小说之后就会变好。不应当到艺术作品中去寻找科学问题的答案。直接联系是没有的。然而席勒在强调间接联系的意义时，他却是对的。在一些艺术著作里出现了一些后来成了行为准则的伦理思想。审美理想不止一次地发展成了社会的理想：和谐感要求社会的和谐。

在审美范围内不仅蕴藏着对实践创作的冲动，而且蕴藏着对理论创作的冲动。现时代最大的学者们证实，在科学发现的进程中，完全以审美感为依据的直觉式的顿悟起着重大作用。在这里另外一点也是重要的：在美中不仅有创作的动因，而且也有领会创作使命的必要性。直到最近时期科学都未曾考虑过后果。知识的每一次增加都被看作是善，并且都被预先证明是无罪的。在广岛事件之后情况发生了变化：科学发现的道德价值问题被提出来了，因为在社会对抗的条件下，科学发现可能被利用来危害人类。原来真理并不存在于善之外和价值标准之外。对在审美方面发达的人来说，善和价值标准显示得更加充分。对真理的新理解被提到日

程上来了,这种新理解是在康德哲学的基地上成长起来的,但却超出了康德哲学的界限之外。真理不单纯是一种可靠的知识,而是一种更重要的东西。不仅是知识与对象相吻合,而且是对象与认识相吻合。例如,我们说到一位真朋友时,我们也就是把这个人理解为其行为与友谊概念是相符合的。真理是实物性的,不仅应该知道它,而且必须实现它。必须创造一个实物性的世界,这个世界是与我们的道德需求和审美需求相符合的。对真理的这种理解展现出真同美和善的更加紧密的联系,把真善美的统一变成为真善美的同一。

* * *

康德研究美学并不是出于艺术问题而是出于哲学的需要。但这是否意味着:他在美学方面的理论体系并不是建立在自己的艺术实践之上呢?他一向对艺术格格不入,因而没有在艺术中留下任何痕迹吗?为什么他周围的环境未能给审美感的发展和满足提供任何东西?

当然,东普鲁士不是萨克森,哥尼斯堡不是艺术生活沸腾的德累斯顿,不是歌德和席勒居住过的魏玛,不是浪漫主义者们聚居的耶拿,甚至也不是启蒙运动的中心——柏林。作为被占领的波罗的海土地上的边疆城市,它注定要成为商业中心和军事城堡,而不是成为缪斯神殿。在建筑艺术方面,哥尼斯堡并不能引起人们的特殊兴趣。十八世纪末的一位旅行者指出:“整个说来,城市的特色不是漂亮的建筑艺术”。国王的城堡使人们感到惊讶的,与其说是匀称的美,不如说是它的规模。对于城市的大教堂也同样可以这样说。况且在康德那个时代哥特式并不受到尊重。这是古典主义和华丽的建筑形式的时代,中世纪的建筑艺术被称为野蛮人的建筑艺术。康德是赞同占统治地位的鉴赏力的。

他主要是根据插图和记述来认识建筑艺术的。不过,他的了解

看来并不是肤浅的：有一个英国人在听了康德关于维斯特明斯特尔大桥的描述之后，确信哲学家曾在伦敦住过许多年，建筑学是他的专长。

在绘画方面他懂得的就更少了。尽管康德，用他自己的话来说，认为绘画比其他造型艺术都好，但他却忽视了某些极重要的东西。他称绘画为素描艺术。在哥尼斯堡他能够（在一些私人收藏品中）看到的只是莱姆布兰特、凡·戴克、丢勒、克拉纳赫、鲁易斯 198 达尔的作品。在这里是没有伟大的意大利人的作品的。他在自己的一本著作中把拉斐尔误认为是柯雷乔。

五十年代中，在哥尼斯堡出现了私人剧院，康德硕士是一位常客。康德喜爱音乐，虽然他本人并不会演奏。他经常出席音乐会，并且认为（特别是在老年时）听一种乐器演奏要比听乐队演奏好。

正如我们已经知道的，康德把诗的艺术摆在最高地位上。他的鉴赏力是在拉丁学校里形成的，他之所以对罗马文化的评价高于对希腊文化的评价，那是不足为怪的。照他的看法，“维吉尔具有比荷马更高的鉴赏力。”他把后者与偏爱知性的魏兰德混为一谈，这完全符合于他关于诗的定义：“由知性所整理的诸感觉的游戏”。不过他对莎士比亚的热情评价却是人所共知的。他本人曾试着写诗，但只是在一种情况下，即在自己的大学同事逝世时，他才试着这样做；有几篇这样的试作被保存下来了。当时人们曾向他建议设立诗学讲座。

歌德曾经对人肯定说，康德对他的作品毫不加以注意。诚然，也有另外一些证据说明哲学家对歌德和席勒都是喜欢的。崇拜康德的席勒给康德写过两次信：一次是在邀请康德参加他打算出版的《时代》杂志的时候，另一次是在给康德寄送刊载有自己的著作《论美育的通信》的《时代》杂志的前几期的时候。哲学家客气地答复了席勒，赞扬了《……通信》，称其作者为“博学而又有才华的

人”，但不清楚康德除了读过他的美学著作之外，还读过他的哪些作品。

歌德对斯宾诺莎的信奉和他与赫德尔的友谊，可能使康德对他存有戒心。歌德对康德和赫德尔的争论采取漠不关心的态度，既不肯定这一方，又不肯定另一方。但整个说来，伟大的诗人对“哥尼斯堡的老人”是崇敬的，认为他要比德国当时活着的其他思想家都好。歌德说，当你阅读完康德的一页著作时，你就会有一种仿佛进入了明亮的房间的感觉。

歌德非常清楚地知道，他在哪些方面应该感谢康德。在哲学家去世之后，他写过《新哲学的影响》一文，在这篇文章中，他阐述了
199 从有关《纯粹理性批判》的最初争论开始起他同康德的关系史。“我乐于站在最尊敬人那个方面，并完全赞成自己的朋友们，他们与康德一起断言：虽然我们的一切知识都从经验开始，但是它却不是完全由经验得出来的。我也认为先天的认识是可能的，正如认为先天综合判断是可能的一样：要知道，我自己一生在进行写作和观察时也是在时而综合地时而分析地行动的：人的精神的弛与张对我来说就有如第二生命……”

“……我一再转到康德的学说上来，我觉得，我对个别章节的理解要比其余的人好些，这样，我也就给自己选取了可供日常使用的某些东西。

“后来我得到了一本《判断力批判》，而我一生中最愉快的时刻都应归功于它。在这本书里我找到了我的那些井然有序的极其多种多样的兴趣：对艺术作品和自然界作品的解释是按同一方式进行的，审美的和目的论的判断力是相互得到阐明的”。

在康德的《判断力批判》中，歌德找到了许多同他“先前的创作、活动和思想”相吻合的思想。首先，这就是对经常引起歌德反感的沃尔夫的肤浅的目的论的批判。其次，这就是寻找用来分析

自然界和艺术的统一原则的意图。最后，这就是对基本的（对于歌德来说）哲学问题——对有机整体的认识——的准确提法。康德证明，通常的知性思维方法在这里是无能为力的。黑格尔在其关于具体概念的学说中则将用辩证逻辑的方法来解答上述问题。在歌德面前展现出了另一种可能性。根据他的关于“第一性现象”的学说，人可以在个别中看到普遍，可以在现象中揭示本质。这种见解乃是一种比简单的感知更大的感知，然而它还是带有感性的性质。歌德把它叫做“直观的判断力”。这个术语明显是受了康德的影响。

在二十九卷本的康德全集中没有一条引自《浮士德》的引文，所以很难说哲学家是否读过它。而在《浮士德》中引自康德著作的引文却比比皆是。浮士德反驳对爱情议论不休的叶连娜说：“生活——这就是义务，即使它只有一瞬间”。在B.帕斯特尔纳克的译文中这句话是这样的：

不要空谈爱情。这有什么好处？

要生活，哪怕生活片刻。生活——这就是义务。

人们把《浮士德》和《精神现象学》相提并论。诚然，歌德的悲剧的主人公在探索生活的意义方面的漫游与黑格尔的宇宙精神为取得真理而漫游是相似的。但是如果说后者有把握找到可寻觅的东西，那么前者则要成为幻想的牺牲品。在浮士德面前展现出了一幅宏伟建筑工程的全景，他对劳动致颂辞，但实际上却一无所有，只是死者的灵魂替他掘坟墓。歌德是不是想要指责能动的意志以证明它的努力只是徒劳？相反，他颂扬它。然而康德的教训之一却在于，一切历史性的行动都孕育着某种其他的、不可预见的东西。预料到后果是不可能的，但这并不意味着就应当抄手而

坐了。因此，“不要空谈”，而“要生活”——要尽义务，要劳动，要斗争，要敢作敢为，这样你就会得到宽恕。是的，正是得到宽恕。历史活动家最好的命运就是得到宽恕（最坏的命运就是受到诅咒）。《浮士德》正是以这一点为结束的。在自己手中已经看到了浮士德的灵魂的靡非斯特感到羞辱。爱在庆祝胜利。从读神行为开始的歌德达到了对基督教爱的颂扬。康德很早（虽然是比较枯燥无味地）就达到了与此同样的结果。

在悲剧的第一部，浮士德是具有（用康德的术语）“经验”性质的个人。他被情欲所引诱，结果一切都以罪行告终。在第二部，在我们面前的已经是“本体”性质的个人。犯罪感有助于得到自由。（这样的思想是来自康德的，在下一章我们将加以证明。）浮士德的意图是好的。他这时与魔鬼结盟并不是为了自己的福利，而是为了共同的福利。然而结果却是：浮士德想要向大海夺回陆地，结果却出现了不得不用水把敌军淹没的情况。浮士德吩咐组织好海上贸易，而执行者——靡非斯特却把它变为海盗行为。结果与意图不相合。歌德的诗的字里行间渗透了康德的思想。

康德也是直接包括在德国的艺术文化之内的。然而在这方面
201 你是不会把他称为优秀的修辞家的。恰恰相反。康德对自己的著作深思熟虑和精心润色，他任何时候也不把尚不完善的东西寄给出版者（同当时许多人所做的一样），只有在整部著作都已写好并且把它作为一个整体来加以思考了之后，他才交去印刷。但是他的所有主要著作的写作风格却可能使最有耐性的读者感到失望。打开任何一页都会立即碰到长达10—20行的句子。才刚刚开始读，提示、解释、加括号的和不加括号的限制词、行文注和脚注也就随之而来了。康德的一位老同学向他抱怨说：“我没有能力读你的著作”。康德问他：“你指的是什么？”“亲爱的朋友，你使用太多的附加说明，为了记住它们，我得用手指来计数——一点、两点、三点、

四点；一页书尚未翻过来，手指就不够用了”。

情况确实如此。但与传统作法相反，我们将冒昧地谈谈康德的艺术才能，诚然，他的艺术才能是在狭小而又特殊的领域里表现出来的。他是一位讥讽家。他玩弄词句。

在这里适当地说一点题外话。什么是讥讽？我们引用一下A.Φ.罗谢夫的话：“讥讽是在这样的時候产生的，即：当我说‘否’的时候我就说‘是’，而在我说这个‘是’的时候，我的意图全在于表达和显示我的诚心诚意的‘否’。你以为在这种情况下就只有前者即我所说的‘是’，可是实际上我自己心里却在想着‘否’。当然，这只是欺骗、谎言。讥讽的本质就在于，我在说‘是’的时候，我并不隐瞒自己的‘否’，而恰恰是在表达和显示它。我的‘否’不会成为独立的事实，但它依赖于已被说出来的‘是’，它需要这个‘是’，在这个‘是’中确立自己，并且没有这个‘是’它就没有任何意义”。

讥讽的来历很古老。它之进入哲学研究的武库，是在它的本质被揭示出来之先。通常认为苏格拉底乃是讥讽之父，他曾把讥讽当作启发方法来使用。这位雅典智者借助于讥讽来激起人们对根深蒂固的虚假观念的怀疑。苏格拉底以老实人的样子向自己的交谈者提出问题，似乎要向他学习。结果那个自以为无所不知的人慌乱起来了；讥讽教导人们懂得他们一无所知或知之极少。讥讽 202 为真正的知识扫清了道路。

德国浪漫主义者的讥讽具有另一种性质。它不是手段，而是目的。如果说，苏格拉底的讥讽只是认识的第一步（其结局总是真、善、美），那么对于浪漫主义者来说，讥讽乃是精神的顶峰，登上了这座顶峰的艺术哲学家轻蔑地俯瞰着卑贱的世界。这样就达到了美的境界。那么真和善又怎样呢？

甚至那个时代的人就已经意识到了这种观点的毛病：如果不是自满的话，那就是以对现实的讥讽态度而自我心满意足。黑格尔

在同浪漫主义者辩论时，他要求恢复苏格拉底对讥讽的理解。如果愿意的话，他是可以从康德那里找到根据的。

批判哲学的创始人在讥讽的发展中所起到的作用尚未得到充分评价。问题在于，康德并没有对这个问题进行过理论探讨。如同苏格拉底一样，他只是在借助于讥讽来为建造真理与美德的大厦扫清地盘时，才利用了讥讽的武器，他在利用这个武器时是既巧妙而又谨慎的。可是哲学上的幽默和哲学上的讥讽并不是每一个人都能领会的。只有象伟大的歌德那样，才能在康德的诸《批判》中领会到讥讽的含义。关于哲学家，诗人写道：“当这个卓越人物时而似乎竭力限制认识能力，时而好象暗示要超出他本人所划定的界限之外的时候，他是用狡猾的讥讽方式进行的。”

伏尔泰说，上天曾给予人两件东西——希望和梦——来减轻其苦难的遭遇。康德想把笑也列入这里去，只不过有一个附带条件，即：如果引起“有理智的人”发笑是很容易作到的，而为此所需要的机智又不是那么罕见的话。哲学家随着年龄的增长而在作品中越来越经常地使用幽默，使自己的幽默感磨炼得更加锐利。当他不得不谈论社会的时候，他就使用幽默。因为在这个社会中，材料本身就能激起机智，因为在这个社会中，满目皆是令人愤恨的荒唐现象，因为在这个社会中，不得不欺骗书报检查机关或使庸夫俗子的因循守旧的头脑得到消遣。

康德在讽刺文学方面的博学是无可疵议的。柏西阿斯、尤维纳利斯、艾拉兹姆、^①拉伯雷、斯威夫特、伏尔泰、菲尔丁、斯泰恩、
203 李赫登贝尔格都是他所喜爱的作者。康德说：“人是能够笑的动

^① 柏西阿斯(Aulus Persius Flaccus, 34—62)罗马讽刺诗人。尤维纳利斯(Decimus Junius Juvenalis, 生于一世纪六十年代,死于127年以后)著名的罗马讽刺诗人。艾拉兹姆(Desiderius Erasmus, 1466—1536)文艺复兴时期有代表性的荷兰的人文主义者。——译者

物”。他透彻地了解笑的本质,尽管他很少长篇大论地谈到这个题目。他断言,在引人发笑的事情上必定有某种荒谬背理的东西。(康德跟着谢夫茨贝里,把经得住讥笑的能力看作是一种学说的真理性的试金石,并不是偶然的。)笑话是以荒谬背理为基础的。你期待的是某一种东西,而你听到(或看到)的却是某种完全意外的东西,于是你就笑起来了。“笑是一种从紧张的期待突然转化为虚无的效果”。康德以三个俏皮话为例来说明自己的思想。一个英国人请一个印度人喝啤酒,这个印度人看到直往外冒的泡沫感到惊讶。英国人问,您惊异什么。印度人说,我惊异的是人家是怎么样把啤酒装进去的。一位继承人在抱怨他未能为自己的恩人举行合乎体统的葬礼,因为他付钱给哭丧的人是要他们显出悲伤的样子,可是给钱越多,他们就越高兴。最后是一个商人的故事,这个遇到可怕的暴风雨的商人不得不把自己的全部商品抛到海里,这使他如此痛苦悲伤,以致在一夜之间他的假发变白了。这大概就是在《判断力批判》这一著作中能够读到的有关幽默的一切。而且这是在题为“注释”的那一节里面顺便谈到的。关于讥讽则一句话也没有谈到过。

然而康德却不能不成为一位讥讽家。他生活在分裂为两部分的世界里;在这个世界里,生活状况、所形成的风气和规约都强迫人们说“是”,而同时良心的声音却在呼喊“否”。在这种条件下,怎样才能使人不致变得萎靡不振,不致把自己变成庸夫俗子或英国教徒呢?康德的二元论哲学就是回答这一问题的独特的尝试;这种哲学用一堵坚固的墙把从属于外在必然性的现象的世界同自由和伦理纯洁性所统治的“自在”之物的世界分隔开来。

应该说,黑格尔显然看到了康德的二元论的道德—美学的根源,并且力图克服康德的二元论。在这种情况下黑格尔并没有使康德提出的问题的尖锐性有所减弱。世界确实是分裂为两部分

的,与真正的世界并存着一个“倒转的世界”。对于黑格尔来说,后者并不是比喻的说法,而是《精神现象学》的范畴之一。黑格尔的
204 注释者们早已注意到了这个范畴的讽刺意味。包含在“倒转的世界”中的那个东西,不仅是现存世界的对立面。这种倒转,正如在哈哈镜里那样,使我们有可能看到对于在现实世界中发生的事情所进行的暗中歪曲。取消“倒转的世界”就意味着取消讽刺。这样一来,哲学本身便不由自主地成为讽刺的客体。黑格尔也就是这样做的。在黑格尔看来,世界的二元性只有在意识的运动中才能消除,对立面将得到调和与融合。在这里我们不能不想起马克思,他曾用嘲笑的口吻翻译过黑格尔范畴的这类“运动”:“‘是’转化为‘否’,‘否’转化为‘是’。‘是’同时成为‘是’和‘否’,‘否’同时成为‘否’和‘是’。对立面就是通过这种方式互相均衡,互相中和,互相抵消。”^①

康德对待事物抱着十分冷静的态度,为的是用某种幻想来安慰自己。讥讽明确地划出“是”和“否”之间的界限,并且维护这条界限。(讥讽者任何时候也不会把这两件事混淆起来,他那虚假的“是”只是使“否”更加突出,人们可能无法正确地理解他,可是他自己却总是晓得是怎么一回事。)康德的讥讽把“倒转”存在于世界上的,和用歌德的话来说“理性完全不能分”的东西敏锐地记录下来。

我们已经了解了《视灵者的幻想》——康德的讥讽艺术的光辉形象。在《对人类历史起源的推测》一文中讥讽是隐讳的。作者那隐约可见的微笑吸引着读者的注意力。康德要人们相信,他想沿着历史之源作一次“全然消遣的散步”,他把“圣书当作一张地图”来加以利用,但他实际上却在阐述一些极其重要的东西。圣经被他

^① 马克思:《哲学的贫困》,《马克思恩格斯全集》中文版第4卷,第142页。

解释为一种历史文献。

康德向自己的读者假定说，圣经有无可非议的意义。那我们也就不不得不提一下原文。这里所说的是亚当的孩子们。“亚伯是牧羊人，而该隐则是个农夫”。康德认为这是“从野蛮的狩猎生活和采集果实向第二种状态的过渡”，即向劳动的过渡。

“(3)过了不久之后，该隐拿地里的果实作为供物献给耶和华；(4)亚伯也把自己的一群头等的羊献上。于是耶和华看中了亚伯和他的供物；(5)而对该隐和他的供物却没有看中。该隐大怒，并且变了脸色”。康德议论说，牧人生活是自由自在的，并提供最可靠的收入。农业劳动是沉重的，靠天吃饭，需要固定的住宅、地产和势力，以便保护这份地产。“农夫可能忌妒更受上天保佑的牧人〔第4条〕，而且实际上，后者成了他的祸害，因为牧人放养的牲畜是不会爱惜庄稼的”。205

接着就是把兄弟杀死，于是该隐逃到挪得地方去。在康德看来，也不可能不是这个样子。“前者，即那个农民恰恰应当使用强力来反对那些别人并不认为是不能容许的行为；而且如果他不想失去自己长期劳作所获得的果实的话，最终他就不得不被迫尽可能远离牧人的部落。这种分离是第三个时期的标志”，亦即劳动分工。“消遣的散步”变成了对世界历史的前几个阶段的科学考察和内容的解释。

在《纯粹理性批判》中，讥讽是内在的，它在深处闪着光芒，并且只是偶尔才显露到表面上来。我们回想起那句著名的格言：“我不得不限制知识，以便给信仰留下地盘”，这句著名格言同时又可以写作“我不得不抬高知识……”。这些话将在传记的哪一个段落出现，读者将在下一章知晓。

第六章 信仰、希望、爱

没有道德的神是可怕的。

康德

1789年暮春，新进的俄国文学家尼古拉·米哈依洛维奇·卡拉姆金出发作一次为期几个月的旅行。在法国，未来的革命火焰已经燃烧起来了，但是在欧洲的边陲还是安静的；这位年轻人并不着急，在西行的路上经常久宿。他记日记，不失时机地把旅途中的印象记载下来。哥尼斯堡的规模使这位外来者大吃一惊（“周围大约有十五俄里”）。在集市开始之前，城市的街道上就挤满了喧闹欢乐的人群。到处都可看到鲜艳的军人制服——带有红色、白色和橙黄色的开襟的蓝色、浅蓝色和绿色的制服。适逢卡拉姆金和一群军官一起吃午饭，谈论着刚举行过的一次阅兵，可以听到很多庸俗的玩笑，不断响起轰然的笑声。所有这些并不合作家的口味，因为他对军人职业并不怀有崇敬心情，而且他到这里来也并不是为了解普鲁士军队的情况。

吃完饭，卡拉姆金去找普林采辛大街。还在从莫斯科出发之前他就从一位德国诗人林茨（曾是一个“暴动者”，当时住在俄国）那里得到了劝告，要他去拜访康德。这个年青人走进著名哲学家的住宅时，内心是不无激动的。

“我没有给他写过信，但是勇能克坚，——他书房的门为我打开了。迎接我的是一个瘦小的老人，他非常白皙而优雅。我的第一句话就是：‘我是俄国贵族。我喜爱伟大的有才能的人，我希望’

表示我对康德的尊敬。’他立刻请我坐下，并且说：‘我写的东西不能使所有的人都感兴趣，因为喜欢形而上学奥妙的人并不多’。”

一开始是“说东道西”，哲学家显示出他在地理和历史方面的丰富知识，但后来客人却坚决地把谈话转到哲学问题上去。他通晓《纯粹理性批判》，但是没有读过康德的伦理学著作，他充满道德和宗教方面的怀疑，他把这些都急急忙忙地告诉了主人。康德讲述了自己的观点，他说得很快，声音不高，听不大清楚，俄国人全神贯注地倾听着。谈话继续了约三个小时。

“现实是我们的裁决。人永远也不会完全满足已经得到的东西，而总是努力去获取。在我们追求我们还想要占有的东西的途中，死亡就会到来。即使把一个人所希望的全部给他，他也马上会感到这个全部并不就是全部。由于我们的愿望在今世还不能如愿以偿，我们就把希望寄托于来世。以为在那里一切将天从人愿。这种想法使人感到慰藉，因为，在那里将没有高兴与悲哀、快乐与痛苦之间的任何对比。我已经六十岁了，我的生命很快就要结束了，我为此而感到快慰，因为我期望着开始一种更为美好的生活。回想起我在生活中曾经有过的欢乐，我现在并不感到满足；但是一想到我依照铭刻在我心上的道德律行事那些情况，我就满心欢悦。我所说的道德律，就是人们称之为良心、善和恶的那些东西，——它们是存在的。我撒了谎，即使谁也不知道我的虚伪，我也会感到羞愧。当我们谈到来世的时候，这种可能性并不等于事实。但是知性在权衡各种情况之后，强令我们要相信来世。假如我们亲眼看到了这个来世，我们会怎样呢？如果我们非常喜欢这个来世的话，那我们就会对现世丧失兴趣，并且陷于绵绵的苦恼之中。而如果情况相反，我们就没有理由抱怨今世的苦难，因为这里也许更好。但是，在我们谈到我们的裁决、谈到来世生活等等时，我们就已经假定有一个永恒的创造性的理性的存在了，就已经假定一切都是

为了某种目的而存在的，一切都托福于造物主。这是什么？怎样做到？……但是在这里最有智慧的哲人却承认自己愚昧无知。在这里，理性之光熄灭了，我们处于黑暗之中，只有幻想在这个黑暗中奔驰，并创造出不寻常的东西。”

卡拉姆金回到旅馆以后，赶紧把谈话的内容记到一张纸上。他心里对康德说：“令人尊敬的大师！如果我的记载歪曲了您的意思，那就请您原谅！”使这位俄国旅行者大为吃惊的不仅是康德的精深的思辨，而且还有康德的一个令人惊讶的内心特点——对异己观点的宽容和尊重。“对我来说，只有这样的人才是真正的哲学家，他能同世界上所有的人和睦相处；他也爱那些不赞同他的思维方式的人。应该以高尚的热情指出人类理智的谬误，但不应带有仇恨。要告诉人，他错了，并且说明为什么他错了；但是不要刺伤他的心，不要叫他是疯子。人们啊，人们！不要以任何借口来折磨自己！”

这就是卡拉姆金就与康德进行关于宗教的谈话所作的综述。

康德的宗教哲学是直接和他的伦理学相衔接的。我们还记得一个论题：道德并不是从神的安排中产生的。但是我们也知道一个相反的论题：道德不可避免地导致宗教。人类的能力不足以使人们追求幸福的权利和他们的义务一致起来，必须承认全能的道德本质是世界的统治者。（承认？无神论者费尔巴哈会说：这纯属臆造。康德是一个信仰宗教的人，他说得要谨慎得多：“当人们说每个人都为自己制造了一个上帝时，其含义尽管可疑，但却决不应受责备”。）

《论理性范围内的宗教》这篇论文就是用来论证反题的。

康德从思考人的道德本性开始。一些哲人确信，人无可救药地陷于恶之中。另一些哲人则认为人就其本性而言是善的，而只是由于受到外界环境的影响人才成为恶的。这两种人固执己见，

严肃认真。和他们相反,另外一些人认为,人就其本性来说是中性——既不善也不恶——的漠不关心者和认为人同时既是善又是恶的混合主义者。康德在道德问题上是一个十分严肃认真的人,但同时他又是一个……辩证法家。他在这里也想使对立面结合起来,尤其要使它们发生冲突。

康德肯定地说,人就本性说是恶的。人有一种无法抑制的作恶的倾向,看起来这种倾向好象是后天获得的,但实际上却是人生而固有的。同时人还具有一些善的原始素质。道德教育就在于使善的素质得到复苏,以便使善的素质在与人的作恶倾向斗争中取得胜利。 209

这种胜利只有作为一种思想方式和感情方式中的革命才是可能的。康德自己在当时就曾体验过这种革命,他认为,道德方面的根本变革(仿佛是一种再生),乃是形成个人性格和人类性格的必要条件。

善取得胜利还有一个重要条件。“最高的道德上的善,仅仅通过个人为达到他自己道德上的完善而进行的努力,是不可能实现的,为达此目的必须把意志善良的人们联合为一个整体,即一个体系,在这个体系中,而且只是由于这个体系的统一,最高的道德上的善才能实现。”善是一种社会需要和社会产物。在宗教学说中康德的抽象伦理学获得了社会特点。

康德引入“伦理团体”的概念。没有“伦理团体”就不可能克服道德方面的“自然状态”,照霍布斯看法,在这种自然状态中进行着一切人反对一切人的战争,那里不仅没有法律,而且也没有道德戒律。伦理团体就是教会。在人类精神历史的特定阶段上,特定的宗教形式成了把人类群体团结起来并使之完善的必不可少的手段。

早在古代就已出现了原始的宗教观念——“恐惧产生神”。在

中世纪末期,这种观念就变得更精致了:恐惧已经准备好了土壤,而无耻的骗子们则硬把这样那样的神的概念塞给愚昧无知的平民。“只要看一看大多数民族和时代,研究一下实际上统治着世界的那些宗教原则,——您很难相信它们比病人的梦呓强多少。”这就是康德所景仰的那个休谟所得出的结论。但是,为什么“欺骗”、“梦呓”能得到如此广泛而持久的传播呢?受苦受难的上帝这种思想是怎么产生的?按照休谟的意见,宗教是一个不解之谜,研究宗教所得出的唯一结果,就是怀疑和拒绝任何一种评价。

210 在新教和虔诚派基础上发展起来的德国启蒙运动,始终是以历史眼光来观察宗教的。莱辛在《人类种族的教育》中,描绘了一幅作为人们道德上完善化的宗教信仰发展的略图,并且当他展望未来时,他预言将会出现一个没有宗教的时代,那时,道德即使没有对最高本质的信仰也可以存在。

康德仔细研究了过去,寻找信仰上帝的社会心理根源,并且在人(人类)那里看到两种本质——善与恶——的斗争。恶最初是占优势,但是善的天性通过那种突然控制了人们心灵的有罪感而开始起作用。

对有罪(自己本人的罪过或你所参与的他人的罪过)的体验,是道德的基础。后来阿尔伯特·施威采尔(他曾进行有关康德的宗教哲学的学位论文答辩)说,良心平静是魔鬼的发明。“永远正确”的人将为道德而丧生。道德革新只有通过自身斗争才能达到。康德在寻找宗教根源时,突然发现了道德的起源。他发现了道德的基础。他因此而遇到了我们所熟悉的“设计师”——想象力。现在就让我们来看看,它在这个领域是怎样起作用的。

康德论述道,恐惧产生了诸神,而诸神又设立了禁令。害怕触犯禁忌,对已经犯下的罪过的恐惧,就产生了杀生以赎罪的思想。当赎罪变成自我牺牲的时候,就发生道德—宗教革命。下决心自我

牺牲的人,把自己比作上帝。这样就产生出受难“圣子”(使徒)的形象,他既是神,又是人。

新约的教师宣称自己是上天的使者,宣布从前对成规和仪式的盲目信仰是某种就其本身来说毫无意义的东西,而道德上的信仰才是唯一能够拯救灵魂的信仰。他以自己神圣的生和死提供了一个真正合乎神意的人道的范例。康德补充道:“他的世俗历史也就以这死而告终。作为这一历史的补充,是一种更加神秘的并且只有他的亲人才能目睹的那种复活和升天的故事。……这一历史不可能在无损于历史可信性的情况下在理性范围内为宗教所利用。”

……若干年之后,有一个年轻的、当时尚且默默无闻的神学硕士威廉·黑格尔,在康德的影响下,曾把《耶稣传》当作一位没有创造任何超自然奇迹的伟大道德家的传记来写。黑格尔把耶稣的教义和摩西的教义当作是活的语言和死的教条对立起来,把新约和旧约对立起来,在这方面他也是重复着康德的观点。 211

康德认为把基督教与旧约加以对比是有重要意义的。圣经十诫被他说成是“强制性的诫律”,它们只专注于事情的外表,而没有提出对于道德思想方式的要求,而这则是基督教的要害。这是第一点。

摩西想要建立的只是一个政治的团体而不是伦理的团体。“犹太教就其原始结构而言只是国家治理方式借以建立起来的一些成文法的总和。因为,如果说从一开始或是后来都有某些道德上的补充物增加到犹太教中去,那么毫无疑问,这些道德上的补充物并不属于犹太教本身。其实,犹太教并不是宗教,而只是人群的结合,这个人群,因为它整个是由一特殊的部落构成的,所以就形成为只具有一些政治法律的一种共同的制度,也就是说,它并没有形成为教会。”这是第二点。

第三,犹太教“把一切人类种族都从自己的交往中排斥出去,认为自己是特殊民族,是耶和华的选民,它仇恨其他一切民族,因此也受到每一个民族的仇恨。同时,对自己是唯一选民的信仰竟导致这个民族认为只有自己才是全世界的主宰者”。

基督教的产生意味着对旧约信仰的全部否定。这是宗教上的革命。康德认为“教会通史”是从基督教开始的。

在宗教理论中清楚地显示出康德思想的历史主义。康德认为人们的原始状态实际上是无宗教状态,后来才有早期的尚未完善的宗教形态,即所谓“神灵供奉”。第三个阶段是理性信仰。供奉神灵的宗教(传播最广的一种信仰)是为了求取上天赐福,可以用敬献祭品、遵守教规和仪式的方式向上天表示景仰而求得上天的慈悲。人用这样一种思想来安慰自己,即神可以使他幸福,即使他并没有变得更完美;所需要的只是以适当的方式请求神的帮助,或作出某些表面的姿态。实质上,这里所谈的是按照“我给予你,你给予我”的原则进行的交易。神甫充当中间人;在供奉神灵的宗教中,中间人是祭司,宗教仪式的执掌者,教堂就是举行仪式的神殿。

理性的宗教——这是对善,对自己的道德潜能的纯真信仰,它不带任何利益得失的杂质,不把责任转嫁给最高的力量。这是善良生活方式的宗教,它的目的在于达到内心的完善。神甫在这里不过是一个教师,而教堂不过是一个聚会听取教海的场所。

康德说,恐惧产生神(而神又规定了禁忌),但是后来,他把良心也包括到产生神的原因中去。正是良心才是宗教事业发展的主要调节者。良心——意味着共同知晓和了解;一个知情者(无法向他隐瞒任何事情)的形象,蕴藏在我的自我意识之中。我犯了罪,尽管任何人也不可能揭露我所作的事,但我仍然感到有人证和指控者的存在。良心,这是一种内向的恐惧,对自我的恐惧。是恐惧的一种最可怕的形式。在教会的信仰中,它具体化为神的形象,神

规定诫律,并对破坏诫律者施以惩罚,但也可以求得神的宽恕和善心。在纯粹的理性宗教中,与神(即与良心)做交易是不可能的。只好不破坏禁忌,遵守绝对命令。“人为了合乎神的意志而打算做的一切(除去善的生活方式之外),都不过是一种宗教的幻想和对神的虚伪效劳。”——这就是哥尼斯堡宗教改革家(康德同时代的人把他比作路德,诚然,他没有创立新的教会,但是他却有许多追随者)信仰的象征。在通古斯的黄教僧和欧洲的主教之间,实际上是没有差别的。二者都怀着一个企图——使那支配人们命运的无形力量为自己的利益服务。只是在怎样达到这一点上他们的想法不同罢了。

在《纯粹理性批判》的最后几章中的一章里,康德提出了三个著名的问题,他认为,这三个问题把人的所有精神方面的问题包罗无遗了。我能够认识什么? 我应该作什么? 我能够期望什么? 他认为,他的理论哲学回答了第一个问题,实践哲学回答了第二个问题。第三个问题“同时既是理论问题又是实践问题”,比较复杂。《判断力批判》及其所涉及的文明问题指出了个人应当走的那条“希望之路”。文明是“大自然的最后目的”,人的使命就是创造文明。在这里,除去自己的潜能之外还能指望任何外在力量吗? 对全能上帝的信仰留给人的是什么样的希望呢? 213

希望得到超自然力量的帮助是不能容许的。既没有超越经验的客观法则范围之外的奇迹,也没有超过我们精神能力的神的奥秘,没有借助神的权威的力量来澄清我们的道德的天惠。因此,康德反对把祈祷作为一种与神相交的手段(“当你看到一个人高声自言自语的时候,他这种作法会引起你的怀疑:这个人是否有点神经错乱。”),康德反对到教堂去作偶像崇拜,反对其他的宗教仪式。就其内容来说,“宗教与道德没有任何区别”,尽管信仰的形式有各种各样,但宗教却只有一个,就如同道德只有一个一样。信神这首

先就是对自己的道德力量的期望。第二个问题和第三个问题合并在一起了。

但是康德并没有使人们失去对于死后报应的希望。要这样地行事,就如同在彼岸世界有奖赏在等待着你那样。也可能不是这样,但是应当按照道德的要求来行事!“要这样地按照理性的要求来生活,就如同一定会有来世生活在等待着我们一样,当你开始那种生活的时候,你在今世生活结束时的道德状况是不会被略而不计的。”没有对来世生活的信仰,任何宗教都是不可想象的。

上帝——它仿佛是客观地存在着的道德律。但是,还不仅如此。康德不是斯多葛主义者。对于斯多葛主义者来说,最高的美德是禁欲主义,甚至是自愿地避弃生活。而照康德看来,自杀是对义务的背弃。他把希望不仅仅寄托于过分严谨地履行义务(如许多康德专家所认为的那样)。

上帝——这就是爱。随着年龄的增长,康德能够听得进人们责备他冷酷无情这种批评意见了,也许由于他自己懂得了那种激起一个人爱慕另一个人的力量是一种比恐惧和职责更能够把人们牢固团结起来的链条。不管怎么说,康德年岁越高,他就越愿意谈论爱。

爱和义务是不同的东西。这是最基本的命题。说爱是一种义务——这是废话。当人们说,“要象爱自己一样地爱自己的亲人”时,这并不是说,你首先应该去爱一个人,然后再借助这种爱来对这个人行善。相反,一定要对自己的亲人行善,而这就会唤起你的仁爱之心。尽你可能对别人行善,这是一种义务,不管我们爱他们还是不爱他们;即使我们不得不承认一个可悲的事实,即人类并不值得爱,这个义务也仍然有效。

在《道德形而上学》一书(这是康德的最后一部伦理学著作)中就是这样说的。反题是必不可少的,它出现在同一本著作的随后

几页上,这本著作中有一节叫“论爱别人的义务”。读者感到困惑不解,于是又是用一种附带说明来摆脱困境:在后一种场合,爱不是指感情,而是指某种一般原则。

现在只好去找一个能缓和两个极端说法锋芒的合题。我们在《论万物的终结》一文中,在关于爱怎样帮助履行义务的论述中,找到了这个合题。那里写道:“一个人对他所不喜欢的事,他就干得很草率,他往往借助于诡辩的狡计来躲避义务的命令,以至于没有前者的同时干预就未必能把后者想象为行为的动机。

“如果为了改善基督教而又赋予它以某种权威(哪怕甚至是神的权威)的话,那么不论意图是多么良好,不论目的是多么高尚,它所固有的爱仍然是在消失,因为不能命令任何人只能按一定方式行动,而要甘心情愿地去行动。

“基督教的目的是借助爱去认识自己的义务,而且它做到了这一点。因为他的创立者不是以要求服从自己意志的长官的身份说话,而是以人们的朋友的身份说话,他使和自己一样的人们按照象自己所正确理解的那种意志去行动,就好象他们自己要使自己经受应有的考验一般。

“自由的思想方式——它既不想谄媚逢迎,也不想放任自己,——正是由于它,基督教才争得人们的心,这些人的知性已被关于他们的义务律令这种观念所澄清了。选择终极目的的自由感情激起他们对道德律的爱。”在一篇有关宗教的论文中也有同样的思想:“人任何时候也不能完全达到的有限生物道德完善的最高目的,这就是爱的律令。”依照这种思想,在每个宗教中,信仰的原则都应该是:“神就是爱”。 215

神就是爱。谁只要不是单纯重复这个福音书上的真理,他就不会只是以此卖弄聪明。黑格尔说,神就是爱,并且他在这里看到了一个辩证逻辑问题:爱是对立面的同一,爱的最高形式就是以

“贬低一切特殊性”为中介的“团体的爱”。费尔巴哈说，爱就是神本身，但是对于他说，“神”这个词只是一种比喻，他是坚决反对基督教的。对于康德来说，基督教是人类道德—宗教发展的最高阶段。所有其余的东西，都是向后倒退。

爱是由哪里来的？在这里康德也力图从历史上考察。爱不是上天的赠与，而是大地的赠与，是性本能的变形。被禁忌的框框限制得死死的因而不能完全满足的低级的动物欲望正在转变为文化的高级成分。康德论述了社会的起源。“人很快就注意到，以动物的一时的、大部分是周期性的欲望为基础的性兴奋状态，在人那里由于想象力而能够具有长期的和更强烈的性质，想象力能维持这种情绪，抑制这种情绪，但同时也能做到这样一点：所爱的对象感情色彩越少，这种感情也就越长久，越划一，结果就可以避免作为完全满足动物需要而产生的必然结果的那种厌烦。……拒绝是一种有魅惑力的手段，它可以把纯粹肉欲变成理想的爱好，把动物的需要变成爱情，把简单的快感变成对美的感受（起初是在人身上，而后是在对自然的关系上）”。康德说，这个“小小的开端”原来比全部后来的文化成果都重要。

216 在康德的继承人那里，不止一次地发生过关于人的无意识欲望的争论。什么是第一性的——是恐惧还是禁忌？照康德看来，引起恐惧并使活动失掉活动能力的想象力是第一性的。想象力能加强热情和纯化热情。很可能是哲学家不得已加到自己身上的限制使他得出了这个结论。

康德在解释圣经的时候，除去饮食和爱的本能之外，还举出形成文化的两个强大的刺激因素。一是对未来的期待，为后代而活着的想法，对更美好的未来生活的期望（但已不是为了自己，而是为了自己的后代）。二是希望自己成为目的（而不是成为其他人的手段）。

这样我们看到,康德所表现出来的又一个不同寻常的特点。在先前我们看到他是一个讽刺家,现在我们看到他是一个爱的赞扬者和爱的分析家。他把基督教作为一种道德原则,作为一种仁爱的纲领来接受。为了使这个纲领臻于完善,他企图从理论上论证它。他不是一个宣扬教会教条的人。他把宗教的信条变成假设。“神是假设”,——康德的草稿中就有这句话。在那里还可以读到:“神——并不是存在于我之外的东西,而只是我的思想。”康德始终是抱怀疑态度的。但他却不是反对上帝的人。

七十年代中期,康德对宗教作出道德上的解释(他写给拉法特尔的信可以证明这一点)。他现在认为“和约伯一起”是“犯了阿谀神的罪过”。为了表明自己对上天力量的虔敬而屈膝和跪拜,就如同向神像祈求一样,是违反人类尊严的。在这种情况下,“你所崇拜的就不是你自己的理性所想象的理想,而是你自己所制造出来的偶像。”康德不再到教堂去了。他的学说和官方的教义发生了矛盾。与当局的冲突成为不可避免的了。

* * *

这个时候,腓特烈二世已经离开普鲁士王位。继承王位的是他的侄儿腓特烈·威廉二世。叔父是一个有自由思想的专制君主,果断的行政长官,统帅和科学的庇护者。当今的国王与他叔父不同,是一个优柔寡断的、愚钝的、有神秘主义倾向的人。他迷恋于魔法,并且参加了“蔷薇十字会”秘密僧团。在普鲁士,专制主义并没有减弱,而启蒙教育却减少了。腓特烈的口号:“可以随便议论,但是必须服从命令!”,现在已让位给更加常见的口号:“一定要服从命令,而不许议论!”

起初,和新国王的关系对哲学家来说还算是顺利。那是在他初任大学校长职务的时候,腓特烈·威廉二世为举行宣誓大典来到哥尼斯堡。大学校长被请到王宫。他代表教授和大学生们向国

王祝贺,受到国王亲切接待(隆重的祈祷仪式,康德却推托有病而没有参加)。

在任校长职务的第二年(1788年),康德为国王登基的周年纪念举行庆祝会,他在祝词中说:“今天是我们最尊贵的国王登基的日子,——这诚然是我们大学、我们臣民所有阶层最隆重的事件,也是整个欧洲最隆重的事件,如果欧洲希望生活于建立在正义与人道之上的,以实力为基础的世界上的话。今天我们的大学借致词者之口表达对最仁慈国王的景仰和谢忱。诸位阁下光临我们的庆祝会,给我们这个隆重的活动增添了光彩。”后面这几句话都是为地方行政当局的代表们说的。保留下来的讲话原文只有三句话,写在一张小纸片上,满是涂改的痕迹,有的字抹去了,又恢复了,或改用别的字。要让康德屈服于这套阿谀奉承的公式是很难的!但是这乃是情势所迫,而他唯一能作的就是把讲话压缩到最短的程度。

他还可以使自己的话成为语义双关的。1787年出版了《纯粹理性批判》第二版。我们还记得,哲学家增加了专门一章来反对企图从理论上论证灵魂不死。但这是在书的末尾还是在书的开头呢?这里出现了一个新的序言,它证明批判哲学有助于宗教。“我不得不排除知识,以便为信仰腾出地盘。”反动的宗教势力读了这句话而感到高兴。对于警察来说,这句话变成了“我不得不拘捕知识……”。而细心的读者读完《批判》之后,会看到完全不同的情况:哲学家必须“提高知识”,以便使信仰有容身之地。关于他所用的那个动词的讽刺性的双关喻义,我们在上面已经讲过了。

218 国王批准接受康德加入科学院。未经哥尼斯堡的任何申请,柏林就大大提高了他的薪俸,如今总计达到720塔列尔。1788年秋,由政府开支从柏林派一位有才能的年轻人约翰·哥特弗利德·基则维特尔来哥尼斯堡,以便他能按原著来研究批判主义,而后在宫

廷中讲授。基则维特尔在“阿尔伯尔金纳”住了一年。回到首都之后，他就开始讲授批判哲学。但是他突然发现，气氛不对了。

在法国，革命烈火已经在熊熊燃烧。有关革命的第一批消息在德国引起了普遍热情。问题不只是民主情绪。旧式权贵被认为是德国民族的敌人，因此，他们的倒台不论在农舍还是在宫廷都受到欢迎。在波茨坦，近卫军乐队学会了演奏无套裤汉进行曲，柏林的摩登女郎戴上了三色的饰带，哥特公爵夫人用巴黎革命者的雕像来装饰自己的沙龙。

后来就开始清醒过来了。人们开始担心革命的烈火会蔓延到普鲁士大地。在柏林开始逐渐采取了一些警戒措施。沃尔纳取代了康德学说的信徒策特里茨的部长职位，正如已故的腓特烈有一次说的，沃尔纳是一个“虚伪的，只会投机钻营的教士”。发布了新的宗教告谕，其中虽然也宣布有信仰自由，但是它命令臣民“不要公开发表自己的不同意见，更不要去散播这些东西”。接着又公布了新的书报检查法，其目的是取缔“所谓的启蒙运动者的猖獗活动”，制止“将出版自由变成对出版的滥用”。

曾有人警告基则维特尔，要他在讲坛上不要反对宗教，也不要忘记提醒人们注意，康德哲学并不是与基督教对立的。在开始讲述《实践理性批判》时，他只解释这一著作。（这也不是没有道理的，因为在听讲的人中间，有一个年青人引起他的注意，那个人手忙脚乱地极力记下他所说的每一个字，而在下一堂课就不见了。）基则维特尔在出版物上发表的言论中也坚决主张同样的见解。他要康德确信：“如果耶稣能够听见并能明白你所讲的，他就会说，是啊，这正是我想要说的。”但是，也有不同的意见。有人称康德为煽动者，怀疑主义者，传播怀疑的人。有一些流言蜚语，说将要禁止康德发表作品。有人说，某某已向国王提出此项要求。但只要基则维特尔向宫廷女士教授的还是康德学说，那末培养继承人的工作

仍然是委托给他的。局势并不明朗。

按照宗教告谕，对“不戴帽子的”传教士约翰·舒尔茨进行了审讯。康德以往曾经评论过他的一本关于道德的书，而由于腓特烈二世的庇护，才使他免受迫害。舒尔茨是一个卓越的演说家，他使审判官相信，他的布道演说虽然否认神的三位一体，但并不与耶稣的教义相抵触。法庭承认舒尔茨不是路德派新教的传教士，但仍然是基督教的传教士，并且宣告他无罪。国王却命令把宣告无罪的判决改为认为有罪的判决，并罚审判官以很大一笔罚金。舒尔茨被停职。

国王是狡猾的廷臣们手中的傀儡。他们为了自己的阴谋而利用他的弱点（好色、视灵）。国王喜爱金霍夫伯爵夫人，他们就使他秘密地与王后离婚而与伯爵夫人结婚。所有这些又并不有损于另一位伯爵夫人——李希特内依，她被认为是宫廷里的第一情妇。

王后被说成是得了精神病。基则维特尔写信告诉康德说，“她在桌子上跳舞，并且看见了幽灵。”但是，关于她的前夫，他的评论并不更好一些：“国王已有几次看见幽灵，……他十分衰弱，一坐就是几小时，而且常常哭泣。”

下面一个令人吃惊的故事（极不可信的）清楚地表达了同时代的人对腓特烈·威廉二世的看法。在瓦里附近的战役前不久，普鲁士军队占领了凡尔登。为了庆祝胜利和即将到来的无套裤汉的总崩溃，国王举行了一次舞会。舞会正在高潮的时候，一个陌生人走近国王，附到他耳边低声说了一句“蔷薇十字会员”的暗语，吩咐国王跟他走。陛下是一个遵守会章的人，便听从了。他被引到一间暗室，那里没有烛光，只有壁炉的余烬把可怖的反光照射在昏暗的墙上。陌生人不声不响地走开了，当国王想返回到客人们那里去时，一个熟悉的声音叫住了他。（他熟悉这个声音，他不可能弄错，他曾

成千上万次地听到过它，——在无忧宫^①的内室，在行军中，在练兵场的阅兵式上。)在黑暗中他看出了一个熟悉的、背有点驼的体态——清晰的轮廓，猛烈的动作，熟悉的常礼服，熟悉的手杖。已故叔父的幽灵向国王谈到了有人在背叛，把普鲁士诱入危险的冒险之中，一步也不要往前走了，一定要退回到自己的国境去……。

以后所发生的事情同进攻概念是风马牛不相及的。普鲁士军队原地踏步，在瓦里没有采取坚决的进攻，瓦里战役之后就开始总退却。对于普鲁士人的行动，同时代的人和历史学家都揣摩不透，甚至波拿巴也找不到解释。

关于老弗里茨的幽灵的故事由于博马舍的转述已成为众所周知的了。这位戏剧家有一个朋友——演员弗列里，以出色地扮演腓特烈二世而知名；他维妙维肖地摹仿腓特烈二世的声音和举止，他不知用什么办法弄到了普鲁士国王的常礼服和呢帽。在1792年9月令人惊慌不安的日子里，当普鲁士军队开始入侵的时候，弗列里匆匆忙忙从巴黎跑到凡尔登去。整个这个故事中使我们感兴趣的只有一件事，即全欧洲都在谈论腓特烈·威廉二世的怪癖。

康德是从基则维特尔的信得知这件事的。他同时也知道，这是时代的一种病态。康德把“愈益增长着的狂热的倾向”比作流行性感冒。启蒙时代并不是文明时代。不幸就在于受的是半吊子教育。人们读许多书，可是读懂的和理解的却很少。人们非常轻浮地判断世上的一切事物。视灵者要求指出“动物催眠”^②的原因，当然，学者拒绝回答，于是荒诞无稽的把戏也就由此开始。“反对这种不成体统的事情只有一种方法，这就是应该给催眠术者本人施行催眠，并且使他处于这样一种他和他的轻信者都喜欢的软绵绵

① 无忧宫——Sanssouci，位于波茨坦，是国王腓特烈的离宫和花园。——译者

② 在十八世纪人们这样称谓催眠术。——著者

的状态，而警察则应在不损害道德的情况下通过可能的科学方法借助实验和观察来检验感觉对外在对象的感受。任何一种专门的反驳在这里都是和理性的尊严不相容的，而且也是不必要的，反对这些妄诞想法的最有效手段就是轻蔑的沉默，因为在道德世界里这一类事情是不会长久的，新的蠢事将会代替它。”

221 在二十五年前，康德曾嘲笑过视灵者斯维登伯格，现在所指的则是卡里奥斯特罗伯爵。意大利冒险家约瑟夫·巴里扎摩，他窃取了伯爵的封号和卡里奥斯特罗这个名字，几乎遍游欧洲。他冒充炼丹术士，魔术师，未卜先知者，欺骗上流社会头脑简单的人，到处骗取钱财。在八十年代他出现在美达瓦，经过彼得堡，后来到了华沙。叶卡捷琳娜二世还编写了有关他的两个滑稽剧。在德国出版物上出现了揭露他的消息。康德的学生鲍罗夫斯基写了一本反对卡里奥斯特罗的书。他写信给老师请求就幻觉和狂奋问题发表意见。康德写了一封准备公开发表的信。鲍罗夫斯基把它作为自己书的序言发表了。

但是，人们早已期待康德的是另一件事——亲自写一本论述宗教问题的书。因为一些虔信者非难康德不信神，而他的学生们则证明批判哲学合于正统。康德明白，他迟早必须发表自己的意见。在他写完自己的论文之前，他必须通读一部出自他人之手的著作，诚然，这部著作是力图重述他的思想的。这一著作叫做《一切天启的批判》。其作者就是费希特。

必须特别说一说这位德国古典唯心主义创始人。约翰·哥特利勃·费希特生于1762年（象康德一样，出身于手工业者家庭）。还是小孩的时候，他就有非凡的记忆力，在十岁的时候，他就能够逐字逐句地背诵在教堂里听过的布道演说。还有一个性格上的特点，也早已在幼年时就表现出来了，这就是他毫不妥协的顽强精神，自信。后来他曾说到自己：“我是一个为真理而献身的人，我要为它

服务，我一定要为之竭尽所能——赴汤蹈火，历尽苦难。”

他的青少年时代是在贫困的物质状况中度过的。大学毕业以后，费希特在私人住宅出出进进，教育有钱人的子女。他二十八岁的那一年，有一个大学生请他帮助研究康德。关于康德，费希特只有很模糊的印象。他只知道任何人也无法了解他。费希特开始攻读《批判》，他突然从里边看到了真理。现在他被一种愿望燃烧着，要尽快地认识康德，并在他的指导下完成自己的学业。

1791年夏天，费希特来到哥尼斯堡。一当情况许可，他马上就到哲学家那里去了。期望过大就会失望。迎接费希特的是一位疲 222
惫的老人，他浸沉在沉思之中，对客人很冷淡，根本没有注意到他的热忱。康德的讲座也不能使费希特满意，他没有能与老师亲近起来。这时候，青年人采取了一个果断的步骤。他有一个多月的时间没有去上课，他发疯似地工作，之后给康德写了一封信，说“我到哥尼斯堡来，为的是更切近地认识一位为整个欧洲所尊敬的人，然而全欧洲只有少数人象我这样敬爱他。我已经向您作了自我介绍。后来我明白了，希望认识这样一位人物而不出示任何证书，这是孟浪无礼的。我应该有一封介绍信。但是我只承认我自己为自己写的介绍信。我此刻就把它附上”。费希特在信中附上一篇篇幅很长的论文，这是他用了三十五天的紧张劳动刚刚写成的。这就是《一切天启的批判》一文。

许多热情洋溢的来信都不能使康德感到惊异。在这之前不久，他收到一封比这古怪得多的信。信中写道：“伟大的康德，我象一位信徒恳求上帝一样向你恳求，你救救我吧，安慰安慰我吧！不然我就要死了”。这封信是奥地利一个叫玛丽亚·冯·赫贝尔特写的，她刚刚经受了不幸恋爱的痛苦，只是靠着阅读康德的伦理学著作才勉强活下来的。哲学家把信转给鲍罗夫斯基牧师请他答复。（诚然，后来康德自己也写了一封内容详尽的令人鼓舞的信。）

但是，费希特的手稿引起了他的注意。尤其是谈到康德自己所研究问题的那一部分。翻阅了几页之后，康德明白了他所遇到的是一个超群出众的人。费希特受到邀请，他又一次来到普林采辛大街，但是他又一次失望地离开那里。因为虽然对他的接待很热情，但是没能进行交谈。费希特向主人提出了许多问题，但主人却劝他去读《纯粹理性批判》，和……去请教宫廷传教士舒尔茨。第三次对老师的拜访终于使学生感到满意了。他在日记中写道：“只是这一次我才在他身上认识了与充满他作品的伟大精神相符合的特征。”这一次，费希特被约请吃午饭。正如我们所知道的，在进餐的时候，康德充分地展示了自己，他的谈吐闪耀着智慧和机敏。

223 这时候，这位新信徒在经济上陷入困境。他的钱花完了，而在哥尼斯堡又没有找到工作的希望。费希特采取了一个新的果断步骤。他又一次写信给康德——请求帮助。“我只剩下两个杜卡特了，而就是这点钱也不是我的了，因为我还得交付房租等等。我不知道还有别的办法能使我摆脱困难，如果找不到一个人肯于借给我这个陌生人回去的路费的话。这笔钱我将在明年复活节前偿还，我以我的人格担保。除去您，高尚的人，我不知道还有哪一个人，我能向他提出这种担保而不担心受到嘲笑。”在接下去的几页上，费希特描述了自己有关这个不愉快的请求的心情。他在结尾写道：“主要是由于我的气质和已有的经历，而决不是根据原则，才使我对不属我支配的东西采取冷淡的态度。我已经不止一次陷入出路渺茫的困境，但是假如我这一次找不到出路的话，那么这就是第一次了。每当在这样情况下我主要感受到的就是一种好奇心——以后会怎样呢？我只能运用我认为是最好的手段，而沉着地等待着结果。在当前的情况下，事情比较简单，因为我把这件事交到一位仁慈而明智的人手中了。但同时我也是怀着前所未有的忐忑不安的心情寄出这封信的。无论您的解决会是什么样的，反正在我

对您所怀有的愉快感情中总要失掉某些东西的。如果您的决定是肯定的,那我当然将能够恢复已经失去的东西;如果您的决定是否定的,那在我看来,——就决不会再失而复得了。”

康德的解决既不是肯定的,也不是否定的,而是辩证的。康德从来不在大街上施舍,他情愿把很大一笔帮助穷人的钱交给他的牧师去施舍。当他的一个学生普列辛格没有钱的时候(他因担心由于交不出贍养费而被提交法院受审判,不得不赶紧离开哥尼斯堡),康德便毫不犹豫地拿出30个塔列尔给他。(过了九年,普列辛格把这笔钱归还给他,按照当时的惯例,加上每年百分之五的利息)。费希特没有从康德那里得到一文钱,但却得到了更多的东西——一个富裕家庭里的教师位置,并且,主要的是得到了从事一种更重要的哲学研究的“必备条件”。康德建议出版《一切天启的批判》一书,出版商找到了,并且立即得到了稿酬。 224

这本书引起了人们的注意。它是匿名出版的。尽管在细心阅读时可以看出,不论是它的立意还是它的风格都不同于康德的著作,但是人们的议论还是说它出自哥尼斯堡哲学家的手笔,因为人们早已期待着他有关宗教哲学的论文。很可能出版商在出版该书时(违背费希特的意愿)没有注明作者,正是打算让人们把它看成是康德的作品。小小的诡计带来了巨大利润。康德不得不公开发表声明,并说出文坛新星的名字。费希特于是出名了。

在出版《一切天启的批判》一书时,已经发生了书刊检查方面的麻烦,新时期的特点已经使人感觉到了。但是费希特碰巧走运,因为检查官易人,所以他的书也就问世了。而康德在出版他有关宗教的著作时却遇到了更严重的障碍。论文的第一部分标题是《论人的劣根性》,于1792年初得到书刊检查许可,发表于毕斯切尔的《柏林月刊》。但是紧接着就发布了国王关于加强对报刊监督的新的命令。命令中说,所有的人都看到了一个伟大国家发生的悲剧,在那

里,过分的自由思想导致了国家基础的崩溃。

这里所指的是经历了伟大革命的法国。法国国王成了人民的俘虏,正听候审判。宗教界的影响衰落了,反对基督教的人们封闭了教区,捣毁了教堂。担心在自己国家发生任何叛乱的普鲁士国王及其走狗们的恐惧是可想而知的。

毕斯切尔收到康德寄自哥尼斯堡的第二篇文章——《试论人心里的善恶斗争》——之后,曾建议康德避开普鲁士书报检查官的检查(这种可能性是存在的)。但是康德不愿意因为这件小事而引起一场风波,因此坚持遵守法律条文。结果,文章未能通过。就是那个曾准许印行第一篇文章的检查官把第二篇文章扣压了。即使向国王申诉也没能争得出版。

康德已经完成了他的整篇论文(总共四个部分)。现在不怕得不偿失了,哲学家敢冒一场风险了。要骗过检查官的警惕是并不困难的。原来颁发许可科学著作出版的权利属于大学。康德把手稿送交“阿尔伯尔金纳”神学系,得到答复说,因为他的论文带有哲学性质,所以可由有关的系来审查。于是他把《论理性范围内的宗教》寄到自由派的耶拿大学,在那里,哲学系主任毫不犹豫地签署批准。1793年春,该书印行了,并未引起任何惊愕。

代替那篇未能发表的文章,康德向《柏林月刊》寄去了另一篇文章——《论格言:道理上可以说得过去,可是实践上却行不通》。这篇文章所谈的是道德和法律问题。法律问题越来越引起康德的注意,现在他正是在这里寻找对这样一个问题——人究竟应该指望什么?——的回答。普鲁士的法制是不会令人感到乐观的,但康德却是以一般的形式加以论述。他谴责专制主义。不应该强迫我享受别人所希望的那种幸福。每个人都有权按照他自己认为好的方式寻求自己的幸福(只要他不以此损害别人追求同样目的的自由)。慈父般的统治——在这种统治下,臣民就如同未成年的孩子

一般，不能区分什么对他们是有利的，什么对他们是有利的（这要由国家元首为他们作出决定），——这样的统治是最大的专制主义。统治不应该是慈父般的，而应该是祖国的，应该是把有权能的公民联合起来的。

此后接着发表了另一篇文章：《论月球对气候的影响》。这里也包含着对最高当局的讽刺挖苦。康德说，科学的情形和教义问答是一样的。我们越年迈，我们对教义问答就懂得越少，如果我们认为有一个人，他知道的东西比我们自己更多一些，那我们就应该重新上小学。

文章于1794年4月康德七十岁生日前夕写成。没有举行诞辰庆祝活动，——康德对于没有人记起这一天感到很高兴。他天天都在等待着政府的严厉措施。他在写给毕斯切尔的信中说：“生命是短暂的，特别是在年逾古稀之后所剩的时间就更短暂了。但是我希望在地球上能有一个角落，使我能在那里无忧无虑地度过晚年。如果您能告诉我那件不是秘密，但却不会很快以真实的形式传到我们这里来的事情，我将感到高兴。”他这样向《柏林月刊》的发行人毕斯切尔提出请求。康德把新写的一篇文章《论万物的终结》寄给他，请他“在你我二人的著述活动即将结束之前”将它发表。他们两人早已受到威胁了。然而一个仍在写，而另一个则将文章予以发表，这是一篇哲学讽刺的杰作。而这已超出了当权者所能忍受的最后限度。 226

《论万物的终结》这篇文章中的什么东西引起了极大的不满呢？这就是康德对圣经的不恭。他嘲讽了末日审判的思想和其他一些信条。他说：“如果把万物的终结想象为是以现有形式存在的那个世界的终结，也就是，星辰自天而坠，天穹崩塌（或如同散了页的书那样地散落），万物皆被烧尽，并且将创造出一个新的天和—一个作为善良人们居所的新的地，而为有罪者创造出—一个地狱，那么，

这个审判日当然不可能是最后的，因为在它之后，还有另一些时日。万物终结的思想本身不是发生于对事物的物理方面的思考，而是发生于对事物的精神方面的思考。”因此，问题可能在于人类存在的最后目的。如果这个最后目的是不可达到的，那么在庸人们看来就是“被创造的存在失掉了目的，就如同没有收场和没有构思的戏剧一样”。

按照康德的讽刺性意见，万物的终结可能有三种类型：(1)与神的贤明的道德目的相符合的自然终结；(2)超自然的终结——在那些我们所无法认识的原因的作用之下实现的；(3)反自然的终结，这是“由于我们自己错误地理解最终目的所引起的”。在谈到最后一点时，康德明显地是暗指沃尔纳内阁企图用来巩固宗教地位的那些强制手段的反自然性质而言。为巩固宗教信仰应该怎么办呢？照康德的意見，最好是不要干预事情的自然进程。

227 “我非常明白自己没有能力提出某种新颖的令人满意的建议，我只想提出一个意见，当然，为此并不需要很多发明才能。我的意见就是把一切都保持在已经形成的，并且在几乎一代人的时期里仍然保持其影响的那种状态之中。当然，这不可能是伟大人物或具有进取心的人的意见，但是这样能使我谦虚地把注意力不是集中在他们想要做的事情上，而是集中在他们不愿违背自己（哪怕甚至是最好的）心愿而不得不做犯法的事情上”。康德的讽刺带有凄凉的情调。作者承认，读这篇文章是会感到“既忧郁，又觉得可笑”的。

文章中有某种与法国自由思想相当大胆的呼应。伏尔泰在当时曾经讽刺说，在摩西十诫中没有忘记有关修建厕所的指示。康德按照伏尔泰的精神摹拟出一个关于人出现在大地上的圣经故事，并用粗俗污秽的措辞来讲这个故事。他写道，人们把尘世比作“地下脏水道，脏东西从其他世界流到这里。这样一个非常机俏的想法浮现在一个爱说俏皮话的波斯人的头脑里，这个波斯人把天堂（最

早的人就住在那里)安置在天上。那里树木郁郁葱葱,果实累累,吃了这些果实之后,它们的残渣会不知不觉地从身体蒸发掉。只有一棵树例外,它那诱人的果实留下另一种分泌物。由于我们的祖先受到引诱,于是违反禁令,吃了这些果实。为了不弄脏上天,他们不得不采纳一个天使的劝告。这个天使指着地球说,‘那就是整个宇宙的厕所’。他把他们带到那里去大小便,并且把他们留到那里,然后自己上了天。这样,在地球上就出现了人类……”。长官们对于这个故事的愤怒是可想而知的。

准备惩治康德的流言传开了。有人说,已经命令康德,要么放弃自己的观点,要么离开大学。康德的同事哈塞教授(他被指控为有自由思想)正是这样受到惩治的。哈塞屈服了,承认了错误,现在他受到人们百般侮辱。康德辞职的问题,看来已经预先决定了。

从遥远的布劳恩施魏格寄来了卡姆培(康德以前曾和他有过书信来往)的信。这位从前的“慈善”教育家毫不怀疑,哲学家永远不会放弃自己的信念。于是他表示愿意提供支持。“在这种情况下,您可以把自己看作是我所拥有的一切的主人。如果您迁居到我的相当宽敞的房子里来(它从此刻起就是您的了),我和我的亲人们都会高兴。请您来作我们的家长吧!”

卡姆培的信使康德深受感动,康德回信说,传闻不确实。“本城行政长官并未向我提出任何推倒自己的观点的要求。”但是,卡姆培关于如果向康德提出这样的要求他将会采取的立场的看法是正确的;不过这种情况未必会发生,因为他并没有触犯任何法律。即使发生了那种情况,他也有渡过残年所必需的财产,而无须求助于别人,无论人们想以怎样高尚的情操给予他这种帮助。

1794年7月,俄国科学院选举他为该院院士。在6月28日的会议上,批准了十四名外国学者的名单。地理学家И. И. 格奥尔格介绍了康德的情况,他不仅对《纯粹理性批判》,而且对《自然地

理学》都作了很高的评价，而后一本书在当时并未出版，它只是作为讲义教程为人所知。

……在俄国，不只是科学院知道康德。哥廷根人路德维希·美里曼把批判哲学的思想带到了莫斯科。在九十年代，他开始在大学预科教书，后来又又在大学教书。1791年，《莫斯科杂志》发表了尼·卡拉姆金的《一位俄国旅行者的信》，信中讲述了他和著名哲学家的会见。

在同一年，彼得堡出现了一本哲学小说《浮士德，他的生平、事业和下地狱》。这本小说不仅在从中世纪神话借用来的情节这一点上，而且在对人类行为采取康德学派观点这一点上都与歌德的杰作相似。在书的结尾中，包含有一个对德国教授们的讽刺性的祝愿：“战胜自己那个象康德这样毁灭一切的极可怕的对 229 手，以便使形而上学的荒谬言词永远不能够从德国教授们的讲坛上宣讲”。这本匿名出版的书的作者过去曾是“狂飙突进”运动的领袖弗里德里希·马克西米利安·克林格尔，现在是俄国军官费多尔·伊凡诺维奇·克林格尔（他死时已完全俄罗斯化，当了中将）。克林格尔的浮士德是封建制度和教权主义的敌人，是法制感的体现者。他发明了印刷术，但却以谨慎的目光注视着科学的反人道主义的企图。浮士德在到处流浪的时候，有一次偶然遇到一群渴望获得知识的学者，他们是研究解剖活人，从活人身上剥皮的。

1794年夏天，俄国军官伏尔杰马尔·翁加尔恩-施切伦贝尔格拜访了康德。后来，他在彼得堡出版了一本篇幅不大的小书《寄语俄罗斯》，其内容有向叶卡捷琳娜二世祝贺的颂词，以及献给当今世界伟大人物——鲁缅采夫-扎都纳依斯基伯爵、祖波夫公爵、苏沃洛夫元帅等等的信。康德教授的名字列在最后。作者称康德是“哲学家的大公”，“智者之王”，“没有封号和勋章的伟人”。他要人

们相信，亚里士多德就已预感到康德的出现，而叶卡捷琳娜女皇则实现了康德的公民理想。“她的法律规定了精神上的自由，她教导人们权利平等；茅舍和宫殿都装饰着同样的玫瑰花，全体公民共饮一杯酒。”康德没有回复施切伦贝尔格。

可是他对答复别洛谢里斯基公爵的每一个字都是经过细心推敲的；他们之间的书信往来是康德生前与俄国文化关系历史中最有意义但又被人完全忘却的一段插曲。它究竟有什么意义？我们将在一个特别的地方——本书末尾——来回答。

……1794年7月康德被选为彼得堡科学院院士。9月他收到了会议秘书艾列尔（著名数学家的儿子）的信，信中告诉他已被通过，并许诺“只要一有可靠的机会，一俟加盖上大帝国的印章”，就把证书寄来。在那个时代，生活是从容不迫的，邮政工作经常中断。但是证书最后还是平安到达主人之手了。下边就是从拉丁文译出的证书文本：

“奉

最英明最强大的

女皇陛下

全罗斯的君主

叶卡捷琳娜二世

之命

我，叶卡捷琳娜·达什科娃女公爵，

神圣的叶卡捷琳娜勋章获得者，

科学院院长

遵照女皇赐与我的权力，

颁发给

伊曼努尔·康德，哥尼斯堡的哲学教授，由于他在科学中的光辉成

就应该得到各种奖赏的最著名学者

以此荣誉证书，

根据彼得堡科学院全体共同决议，

对这个团体的外国院士，

我以适当的方式赐与他科学院院士团体所享有的荣誉、特权和恩典。”

完全有可能，康德在读到从彼得堡寄来的令人鼓舞的信的同时，也听到了来自柏林的呵叱。因为雷霆终于轰鸣了。普鲁士政府很久以来就在为既使世界知名的哲学家受到惩罚，同时又不使自己陷于愚蠢的境地而绞尽脑汁。惩罚的形式终于被找到了：1794年10月，康德受到了国王的申斥，但是没有任何人（除去哲学家本人）知道这件事。国王的命令没有公布，而是作为私人信件写给康德的。

“我们皇上早已怀着很大不满注视着您怎样滥用自己的哲学，在《论理性范围内的宗教》一书以及其他短篇论文中歪曲和贬低圣经和基督教的某些主要的和基本的原理。我们期待着您有更好的著作；您自己应该明白，您是多么不负责任地违背了您作为青年导师的义务，您的所作所为是怎样地与您清楚知道的我们慈父的心愿背道而驰。”（在康德刚刚嘲笑过“慈父的”统治这一思想之后，在正式文件中使用这个词显然是不怀好意的！）“我们要求您作出刻不容缓的并且是诚恳的回答，并且希望，为免失去皇上的恩宠您今后不要再犯类似错误，相反，要按照您的义务，运用您的影响和才能去实现我们慈父的意愿；否则，如果再有违抗，您必然招致不愉快的处置”。这封快信是沃尔纳大臣代表国王签署的。

231 放弃自己的观点不是康德的行为方式，但进行反抗他又无能为力。在偶然发现的一张小纸片上，他写下了唯一可能的策略：

“放弃自己内心的信念是卑鄙的，而在目前这种情况下保持沉默却是臣民的义务；既然你说的一切都应当是真实的，那就不一定非把全部真理都公开说出来。”这样一来，绝对命令就获得了一种具体历史的形式。

要求康德立即答复，而他也就立即作了回答。他遵守一个忠臣称呼自己君主所用的一切必须遵循的公式，但是他绝不悔过，相反，他坚决否认对他提出的每一点指责。第一，作为“青年的导师”，他在自己的讲课中并未超出对宗教进行哲学上的说明这一界限，为了确信这一点，只要看看他的学生们的笔记就够了。第二，作为《论理性范围内的宗教》一书的作者，他并没有违背“最高慈父的意愿”行事，因为既然后者的目的在于有利于国内现存的宗教，那么上边提到的那本为各系科的学者们——神学家们和哲学家们写的书，其目的正在于弄清，一般说来，以什么方式才能把宗教最清晰最有效地注入人们的心灵（一般人对这种学说根本没有什么概念）。第三，在上述的书中不可能找到贬损基督教的地方，因为在书中根本就没有对现存宗教的任何一个启示做过任何评价，而只是把理性宗教看作是一切真正宗教的最高条件。“让指责我的人哪怕是指出一个地方，在那里我曾容许自己贬损基督教，曾对它作为关于启示的教义提出过异议，或说过它是不必要的吧！”第四，康德坚持说，他把圣经解释为建立和寻求人民的道德宗教的现有手段中最好的手段，这表明他对基督教是真正尊重的。第五，“我任何时候都要求宗教拥护者对于启示要诚挚，为的是使他们在论述启示的时候不要超出他们所真正确信的，并且不要号召别人信仰他们自己并不完全信仰的。我自己在有关宗教的著作中也从来没有忘记良心——在我内心中的神圣的裁判者。不但如此，而且，虽然我不能说每一个有损心灵的错误我都立即排除了，但是，每一个只要在我看来是不道德的怀疑，我都立即排除了，我是自愿地起来 232

反对它的。特别是现在,当我已经七十一岁的时候,自然而然地我会产生一种想法,即我当然也应该向洞察人心的世界裁判者申诉自己。因此,现在我十分诚挚地向最高当局陈诉。”最后,第六,为了不给人提供指责他歪曲和贬损基督教的口实,哲学家“作为国王陛下忠实的臣民”,许诺今后不再公开发表有关宗教问题的意见。

康德的回答不愧为一篇伟大的讽刺作品。“作为国王陛下忠实的臣民”这一句表面上恭顺的套语是一个双关语。因为在腓特烈·威廉二世死后,康德曾声明,他不受所承担义务的约束了(因为现在他已是另一个“陛下”的臣民了)。在《学科间的纷争》一书中康德又回到了对圣经的解释,并在该书的序言中公布了他和国王的通信。

《学科间的纷争》用康德的话来说,“严格说来,是带有很强的政论色彩的”作品。它充满雄辩和讽刺。特别是它那在政府训诫强烈影响下于1794年写成的第一部分。三个“最高的”学科——神学、法学和医学——不是依据于理性,而是依据于指令。神学家以圣经为出发点,法学家以国家的法令为出发点,而医生的治病甚至不是根据“人体物理学,而是根据医学”。(不过医学学科比起前两个学科来要自由得多,并且“很接近于哲学学科”。)

学科间的纷争是由于对人民的影响而引起的。人民希望受管理,用蛊惑家的话来说,就是愿意受欺骗。康德讥笑庸人的这种立场:“你们哲学家所讲的一套空话我本人早已知道了。我很想请教你们这些学者:我怎样才能既过渎神的生活,又仍然能在最后一刻获准进入天国;怎样能够即使我是错的也能打赢官司;怎样能够使我在享乐上即使尽情耗费了我自己的体力,甚至是浪费了这些体力,而仍然能健康长寿呢?”

233 各高级学科是学者议会的“右翼”,是执政党;哲学学科是“左翼”,仿佛是反对派,同时又是政府所极端需要的一级。因为没有

它的严格检验和反对意见，政府对于有利于它本身和有害于它本身的东西就没有十分清晰的概念。哲学家的使命就是监督三个高级学科，不过他们都是谦逊的君子。因为“在万不得已的情况下他们可以同意神学学科关于哲学科学是它的侍婢的傲慢主张（即使在这种情况下，仍然还有一个未决的问题：这个侍婢是在慈善的女主人前边手持火把引路呢？还是在她后边为她提着拖地裙的后襟呢），但是，人们不能取消哲学学科，也不能封住它的嘴巴”。康德相信进步，并且盼望将来情况会发生变化：“后者将变为前者”，低级的学科将变为高级学科，当然，这不是在统治的意义上（哲学家们并不追求这个目标），“而是在向当局提出建议的意义上；在这种情况下，哲学学科的自由以及由此产生的观点的自由，对于达到政府的目的来说，将是比政府自己的绝对权威更好的手段。”

在《学科间的纷争》中，康德又一次坚决主张：宗教信仰可以与宗教不相一致。“如果我把信仰理解为与道德无关的一种原则，……那末这样的信仰就完全不是宗教的一部分。”信仰圣经的训诫本身并不是功绩，而缺乏信仰甚至是怀疑本身也不是罪过。“在宗教中最重要的是事业”。理论理性使知识臻于完善，实践理性不是使信仰完善，而是使行为完善。

行为在先。歌德的浮士德这样解释约翰福音书。另一种译文说：存在始于行为。康德的看法可能更准确：人类的存在始于道德行为。《哲学学科与神学学科的争论》使关于人的特征的论断完善了。绝不是知性使人与动物有区别，因为本能也同样是“一种知性”。只有道德才使人成为人。失去道德，人将变成动物。

在《判断力批判》之后，人的问题在康德的学说中已经不是潜藏地占主要地位，而是明显地占主要地位了。对于从前他的哲学的三个基本问题，他现在补充了第四个问题，也是最主要的问题——关于人的问题。下面就是属于九十年代中期的一个证据： 234

“在这种广泛意义上,哲学所从事的事业可以归结为以下一些问题:

- (1) 我能够认识什么?
- (2) 我应该想什么?
- (3) 我能够期望什么?
- (4) 什么是人?……

从本质上说,所有这些可以归结为人类学,因为前三个问题都从属于最后一个问题。”

人生来是为社会的,康德时代的人们这样说。越到晚年,康德关于这一方面想得就越多。承认创造文化的(首先是艺术的)活动是人世的基础,对于康德来说还不意味着解决了有关人的全部问题。康德在文化发展本身中发现了矛盾,这些矛盾不论是绝对命令本身还是艺术直观都无力消除。人本身在这里也无能为力。那么究竟他能指望什么呢?康德用社会的解决来补充对于问题所作的宗教解决和伦理解决。可以指望另外一些办法,指望整个社会,指望社会的社会——法律制度。法律哲学——这是康德精神发展的一个新天地,当他已是年迈老人的时候,他才开始进入这个天地。康德哲学是乐观主义的。他不仅爱人,而且相信人,寄希望于人的理性、意志和崇高品质。信仰、希望、爱——对于康德来说,这个三段论式和我们已知道的真、善、美这个三段论式是一样的。

第七章 永久和平论

235

对于即将离开这个世界的人来说，最值得宽慰的，莫过于确信没有虚度此生。

康德

启蒙时代由于战争而告结束了。第三等级精神领袖们所宣布的理性王国变成了金钱的统治和争夺政治霸权和经济霸权的流血斗争……。

革命的法兰西在别人的进攻面前并没有迟疑，它首先发难。国民议会向“欧洲暴君们”宣战了。在普鲁士，战争是不得人心的。参加了战争的歌德毫不掩饰自己对那些梦想复辟帝制的法国侨民的鄙视态度。在瓦里附近战败之后，他无意间说出了一句名言：“世界历史的新时代就是从此时此地开始的”。

法国人转入了反攻。法军侵入德国领土。美茵茨和法兰克福陷落。在美茵茨，产生了一个革命议会，投票赞成并入法国（在美茵茨的领导者中间，康德的论敌福尔斯特和康德的信徒道尔什最为出色）。法兰克福被课以大量赔款：因为巴黎的统治者认为，应该以战养战（而且还应该以战争来养肥国家）。法国人没有能在法兰克福站住脚，1793年夏天他们又放弃了美茵茨。战争互有胜负，战事一直延续到1795年4月。

在哥尼斯堡通常要很晚才能知道西欧的时事。这时候，康德已不象从前那样把读报放到晚上休息时间，而是报纸一到立刻就读。他对政治越来越感兴趣。巴塞尔和约使普鲁士和法国之间的

战争停止了，但是还保持着极易引起新冲突的敌对状态。康德以一篇著名的论文《永久和平论》对巴塞尔和约作出了反应。这篇论
236 文把理论上的严整性和政治上的夸张有机地结合在一起，并且用犀利的讽刺形式表现出来。

《永久和平论》这个标题就已经使德国人听起来感到涵意不明了。因为从形式上看，这也是学术著作的公式化的标题，就象……小饭馆的招牌一样的千篇一律。康德也就利用了这涵意不明的情况。这篇关于和平的哲学论文是这样开头的：“在一个荷兰小饭馆老板的招牌上，画着一片墓地，旁边写着这个讽刺性的题词。这是在向谁呼吁呢？是向着一般的人吗？还是特别向着从来也没有因战争而厌倦的国家元首？或者可能仅仅是向着那些做着这种美梦的哲学家们呢？”

“永久和平”，也是涵意不明的，它好象在人类面前展现出两种可能的解决——或者是通过缔结国际条约来制止战争，或者是在毁灭性战争之后，“在人类的巨大墓地上”建立永久和平。为了看到第一种可能性，只需要学会幻想就行了；而第二种可能性，在十八世纪则只有那个习惯于对一切事物都穷根究底的人才会发现。关于第一种可能性，当时已经写了许多东西，而提到第二种可能性的，我们发现却只有康德。

不过他是个乐观主义者，他不知疲倦地宣传国际和解的思想。他模仿着有关外交文件，按照条约的形式写他的论文。开始是预备条款，之后是正式条款，甚至还有一个秘密条款。预备条款规定为建立国与国之间正常关系开辟道路的条件。（1）任何一个和平条约如果在签订时包含有引起新战争的隐蔽的可能性，就不应当认为是和平条约。（2）任何一个独立国家（不论大国还是小国）都不得为他国用继承、交换、买卖或让与等手段而侵吞。（3）常备军将来应该完全废止。（4）国债不得用于对外政治斗争的目的。（5）

任何国家都无权以暴力干涉他国政治制度和政府机构。(6)任何国家在与别国交战时都不得采用会使在未来的和平条件下建立相互信任成为不可能的敌对行动,如派遣暗杀者、放毒者、违反投降条件、煽动对敌国的叛乱等等。 237

康德草案的“正式”条款是关于保障已获得的和平的问题。每个国家的政体都应该是共和制(康德认为,共和制并不意味着没有君主,而是意味着法制、政治公开和分权,照他看来,腓特烈二世就是用共和制办法管理国家的)。永久和平条约的第二项“正式”条款规定国际法产生的基础,这就是各个国家的自愿联盟,联盟的体制和市民社会一样,每一个成员的权利都要得到保障。民族联盟,“自由国家的联邦”并不是世界国家;康德明确主张保持民族的主权。第三个“正式”条款把“世界公民权”限定为有在别国受到接待的权利。每一个人都应该有可能访问地球上的任何地方而不遭受侵犯和敌视。每一个民族都享有对他所拥有的领土的权力,不应遭受外来者奴役的威胁。康德是殖民占领的反对者。

康德并不是第一个看到了战争灾难的人。人类历尽苦难而想望着和平。还是在古代,人们就思索着从社会生活中消除流血的战争。鹿特丹的艾拉兹姆在《呼吁和平》这篇论文中就号召君主们消灭战争。在十七世纪,产生了通过缔结国与国之间的条约达到永久和平的思想。圣·皮埃尔和卢梭是这种思想的热烈拥护者。康德的新贡献就在于他论证了在地球上确立普遍和平的必然性。他认为,不是君主的偶然意志,而是历史的必然性将克服战争这种国际关系的形式。国家将走上建立世界联盟的道路,正如同人们在往时曾走上建立国家的道路一样。在这两种场合所涉及的只是放弃自己的一部分权利(更正确地说,是放弃独断专行),并不是失去独立性。这个思想康德在1784年的论世界通史的文章中就提出来了。从那以后他始终遵循着这个思想,并不止一次地加以重复。 238

康德并没有去说服君主们，也没有用美妙的和平生活去引诱他们（象他的前辈所做的那样），他坚信和平的必然性，并嘲笑那些无视时代嘱托的人。

永久和平条约以“秘密”条款结束。这一条款的内容是什么呢？只是一个玩笑。它说“那些准备发动战争的国家都应该倾听哲学家们关于使一般和平成为可能的诸条件的箴言。”对这一条款的所有说明也充满讥讽。关于法学家的一段是这样写的：“法学家用天平来象征法律，用利剑来象征正义。通常利剑不仅被用来保护天平不受一切外来影响，而且也被用来将利剑置于酒杯之中，以使酒杯不致倾倒。”而关于那觊觎权力的哲学家们（按照柏拉图的理想国），则是这样写的：“不能期望国王会作哲学的深思，或哲学家会变成国王；甚至也不应该这样希望，因为拥有了权力就一定会败坏理性的自由判断。但是国王或专制的……民族都不应该使哲学家阶级消失或沉默不语，而应该使他们能公开发表意见；这对上述二者都是必要的，因为这将使他们的活动得到说明。”

康德对“政治实践家”提出些什么劝告呢？（1）行动而后加以原谅（*Fac et excusa*）。不要放过独霸权力（不论是本国的国家权力，还是别的邻国的国家权力）的有利时机。事后为此找一个辩护理由或用体面的借口来掩饰暴力那是非常容易的而且会作得很漂亮……（2）如果你做了，你就要否认（*Si fecisti, nega*）。不要承认你自己犯下的罪行。譬如，在你把自己的人民引向绝望的困境因而引起暴乱时，你就要说这是臣民执拗的过错。（3）分而治之（*Divide et impera*）。这个意思就是，如果你的人民中有某些享有特权的有权力的人物，他们选你为他们的最高首脑，那你就要在他们中间散播纷争，离间他们和人民的关系；然后你就为人民辩护，许以大量的自由来诱骗他们，这样一来，一切都将取决于你无限的意志。至于谈到其他国家，那么挑动它们之间的争吵，则是在帮助

较弱者的借口下,使它们一个接一个地服从于你的完全可靠的手段。”康德最后说,当然,你用这样的政治箴言是骗不了任何人的,因为这些都是尽人皆知的。光有揭露还不足以损害它们,只有失败才能使它们声誉扫地。

怎样使政治与道德结合起来呢?有两种可能性:或者使道德适合于政治利益,或者使政治服从于道德。“政治道德家”选择第一种行为方法,他从“道德政治家”停步不前的地方开始(“用车来拉马”),他使原则服从于目的。道德和政治的真正结合只有在法的基础上才有可能。而保障这种结合的就是政治要公开。

康德的任何著作也未曾引起过这样直接的热烈的反响。《永久和平论》的第一版简直是抢购一空。出版商尼柯洛维希就在1795年当年又出了新的一版。同时在伯尔尼出版了法文译本,但是康德对这个译本不满意。1796年尼柯洛维希出版了新的德文版本和经康德同意的法文版本。在巴黎出现了第三种法文译本,它以书的形式问世,并(以摘要形式)发表在《指南》(Moniteur)报上。巴黎的一个半官方刊物写道,“著名的康德在德国完成了一次精神革命,这个革命就象法国的消灭了旧秩序的革命一样。这位大学问家把自己的全付精力都献给了共和制度的事业。”

有趣的是,把批判哲学的思想和法国革命的精神相提并论在那时就已经开始了。海涅正确地觉察到了二者的相似之处。(马克思直接称康德哲学为“法国革命的德国理论”。^①)海涅的唯一错误就在于他把对象看错了。赞赏康德的不是激进派的罗伯斯庇尔,而是温和派的希耶斯。希耶斯曾企图在巴黎组织一个关于康德哲学的讲座,只是因为缺少专家才未能实现。当1798年威廉·洪堡德

^① 马克思:《法的历史学派的哲学宣言》,《马克思恩格斯全集》中文版第1卷,第100页。

到达巴黎的时候，希耶斯请他向法国同行报告康德学说的基本思想。举行了一次长达五小时的提问会，被邀请参加的有一些最著名的“形而上学家”（卡巴尼斯，杰斯丘特·德·特拉西等等）。洪堡德后来确信，他和听众没有共同语言，因为法国人不喜欢抽象思维。但是也有另一种看法，即认为报告人对康德的诸《批判》理解得很差。

当时谣传说，希耶斯打算把法兰西宪法寄给康德请他评论，巴黎向柏林请求派康德来法国以便更好地整治国务。1797年出现了一本《康德教授答希耶斯神父》的书（不知是何人于何地出版的），其中包含有一个基督教理想国的设想。在书末作者自认是伪造的。

波拿巴将军对一切新奇的事物都表现出强烈的兴趣。对康德哲学也不例外。在他任日内瓦第一执政官的时候，有一个不走运的学者曾试图使他相信康德学说，但是没有成功。不久以后，波拿巴在洛桑向一位当地的哲人询问有关瑞士人对康德哲学的态度。当他听到回答说：“将军，我们简直不懂康德哲学”，便高兴地对他的同行者说，“您瞧，巴尔特，这里的人们也不懂康德”。

终于有一次波拿巴得悉巴黎有一个最好的康德专家，侨民查理·德·毕列尔，《纯粹理性批判》一书解说的作者，这本解说曾被译成德文并在德国出版。第一执政官召见了毕列尔，并吩咐他在思考四小时之后，用四页纸的篇幅把康德哲学的本质阐述清楚。结果写出了—个清晰的纲要，但这个纲要并没有使波拿巴产生应有的印象。在与教皇签订条约之后，这位未来的皇帝说，“牧师比卡里奥斯特罗、康德和所有德国的空想家都更宝贵。”

在法国和欧洲大陆发生的事件加强了康德早已成熟的对法律问题的兴趣。道德提供了人的行为的内部法则，在法的原则中内在的信仰和外在的强制结合起来了。结果就产生了一种力量，它

定出社会生活的规则、巩固着道德、并把一个人从其他人的任意妄为中解救出来。

法是一种形式的东西。所有的人毫无例外都必须遵守它。只要在执行法律中容许有一点点例外,法律就变成靠不住的 和 毫不中用的东西。康德关于道德和法都是这么说的。当然,这里也有其困难和矛盾。康德并没有闭眼不看这些困难和矛盾。他举出法变成模棱两可的两种情况。 241

首先是诉诸公道。别人付给你足数的薪俸,但是用这些贬值了的钱却买不到你在订契约时能用它们买到的东西。这是不公道的,但你却没有法律根据毁约重订。你只能呼吁公道,但公道却是个缄默不语的神灵,你不可能听到他的回答。从公道的观点看来,严峻的法就是最大的不公道。但是你毫无办法。法律应该得到遵守。法律意识的原则就是如此。

另一种模棱两可的情况就是极端的必需。人们常说,只要有需要,就不管他金科玉律。康德说,但是,不可能有把非法的东西说成是合法的东西这样一种需要。这里的情形也象在拒绝道德规范时的情形一样:如果你不得不违犯法律,那你就要知道,无论如何你不要把恶冒充为善,把破坏法律冒充为服从法律。

康德的《道德形而上学》是一份对法意识的颂辞。它分两册于1797年1月和8月出版。第一部分是研究法,第二部分是研究道德。在法哲学中康德发现了对他在宗教哲学中所提出的问题——我能够指望什么——的答案的非常重要的补充。一个人除去指望自己之外,还要寄希望于社会,社会的制度和法律。

结果,康德的道德观念也发生了变化:它失去了过于严峻的特点。那些不可能确切回答的“决疑问题”也常常战胜了思想家。他变得比较宽容了,他对人提出的要求比较少了,而情愿更多地宽恕罪过。他把人们的幸福当作人类的最终目的来加以谈论。他把

爱情说成是促进幸福的一种力量,《道德形而上学》的第二部分包含有对《实践理性批判》以及其他伦理学著作的重要修正。

242 现在我们来看看第一部分。在康德看来,法分为私法和公法。私法考察私人之间的关系,公法考察人与社会之间以及各社会集团之间的关系。私法的主要问题是财产。私有财产构成公民社会的基础,但私有财产并不是从一开始就有的。“我的”和“你的”——这是历史的产物,只有物才能成为所有制的客体;人只是所有制的主体。占有物是不许可的。当然,存在着一个物一个人权利的领域,在这个领域里人们把自己看成是物,为了相互利用而彼此让与。这就是婚姻。康德把婚姻定义为“不同性别的两个人为了有可能享有对方的性器官而结合”。康德不厌其烦地强调婚姻双方的平等。因此,不仅丈夫可以对离弃他的妻子感到一种需要,而且妻子也可以对离弃她的丈夫感到一种需要。双方都有获得快乐的平等权利。在这里,老单身汉康德看待事物要比他的后继者结了婚的费希特更开明得多。因为费希特真诚地认为在性交中只有丈夫应该得到快乐。

公法规定个人在国家中的地位和在人类社会中国家之间的关系。人作为一个公民,他的法律属性是自由、平等和自主性。前两个属性显然是康德从法国革命的口号中借用来的,二者都是反对一切形式的封建从属关系、专制和等级限制的,在法律面前人人平等。总之是自由、平等……。某种虚构的“兄弟情谊”,作为第三个口号写在无套裤汉的旗帜上。而康德的法的三段式则结束于一个更明确的提法——“公民的自主性”。在康德看来,儿童、妇女、仆人是自主的,因此他剥夺了他们的选举权。但这是完全没有道理的;因为康德一再坚持说,在法律面前人人平等。至于谈到选举权,那么顺便说说,1793年雅各宾党人的宪法也没有给家庭仆人以选举权。这是符合时代特征的。

为了消除专制,康德坚决主张严格的三权分立。这种思想并不是新的,还是在《人权宣言》中就已被十分透彻地、令人信服地提出来了。在每个国家都存在着三种权力——最高的权力是立法权,行政权是依据现存法律实行管理的权力,司法权是监督使法律得到遵守的权力。在那些不能保证一种权力完全独立于另外两种权力的地方,就会出现专制主义。在康德看来,专制主义的对立物是共和政体。如果在君主立宪的条件下实现三权分立的原则,在康德看来,这就是共和政体。人们称康德为“普鲁士王国的共和政体拥护者”。康德认为,君主制(独裁)是最简单的,因而也是最方便的统治方法。诚然,它为专制主义开辟了广泛的可能性,但是民主也不能保证没有专制主义(民主蜕变之后可能变成庶民统治,即普通人的专制权力)。康德一般并不赋予统治形式以特殊的意义。他说,重要的是不要由人而要由法律来统治国家。三种权力中的每一种都不应超越自己的权限。²⁴³

国家的立法权体现着人民的统一意志。立法者不应是执政者,因为前者颁布法律,而后者服从法律。不论是立法者还是执政者都不能进行审讯,他们只能委任法官。人民通过他们的同胞自己审判自己,而这些被委任进行审判的同胞就是通过自由选举选出来的人民的代表。在康德的笔下产生了与法国革命的纲领有惊人相似之处的要求。他与法国革命纲领不同的只在于对方法的理解上。

康德的论点非常明确:“人民的义务是忍受对最高权力的滥用,甚至是那些被认为是无法忍受的滥用……。在存在着毛病的国家制度中,有时要求实行改变,但是这只能由当权者自己通过改良进行,而不能由人民通过革命进行。”这里说得很清楚而又很明确。法国事件的发展,特别是按照国民议会的判决处死国王路易十六,使康德感到震惊。在起义时杀死君主,那也只好由它去。但

是“死刑这种形式本身就使人的充满人权观念的灵魂发抖。”这是国家的自杀行为。

244 现在我们的任务是要找到一个反题。在紧接下去的一页他这样写道：“如果革命获得了成功并且建立起了新制度，那么这种创举的不合法性并不能免除国民作为一个善良公民要服从事物的新秩序的义务。”在《学科间的纷争》中，康德对法国的政治大变动发表了一篇赞美辞。他说：“在我们眼前进行着的赋有天才的人民的革命，可能成功，也可能失败，可能会充满灾难和暴行，以致使思维健全的人即使想到它会带来美满结局也不会下决心再开始一次如此代价高昂的试验，——但是，我要说，这个革命在所有目击者的心中都会受到……一种近似于热情的同情”。因为这是在为争取被践踏了的人民权利而斗争。

压迫总是会引引起起义的。康德把目光转向东方，转向人民失去起码权利的大帝国，并向自己提出这样的问题：“我们是否还要面临一次由斯拉夫民族实行的革命呢？”

康德是暴政的坚决反对者。他只是担心使用暴力反对暴政会动摇法意识并导致更残忍的暴政。暴君是应该推翻的，但只能用合法手段。人民“对国家元首有着不可剥夺的权利，但是这些权利不可能是强制的权利。”这种“非强制的”权利是什么意思呢？首先就是批评的自由。“国家公民经国王的准许同时应该有权利就国王命令中那些在他看来是对社会不公正的地方公开发表自己的意见……。出版自由是对人民权利的唯一保障。”

惩治国家元首是不可以的，“只能废黜他”。怎样废黜？让他到哪里去？康德没有说明。但是他的论断的意思还是清楚的：社会舆论有权拒绝支持暴君；处于道义上孤立的暴君害怕自发的叛乱，被迫听从人民的呼声，遵守现存法律，或者法律如果需要修改的话就加以改革。对不满的人们应要求他们自己克制。急躁是不

合时宜的。

在康德时代的启蒙运动者中间，流行着一种无政府主义观点。²⁴⁵康德的论敌赫德尔狂怒地反对国家，把国家说成是一架将来必须摧毁的机器。康德认为，没有国家是不行的。他不把国家看作一架机器，而是看作一个有机体，某种整体。“当然，这整体中的每一个环节应该不仅是手段，而且也是目的。”机械地干预有机体的生活是不能容忍的。只有逐步地改善才是社会进步的道路。

法律的完善是社会进步的主要标志。他的《学科间的纷争》的中心部分是论证这样一个论点，即在立法领域有着自己进步的规律。我们已经引证过包含在这一部分中的有关法国革命的热情洋溢的评价了。康德接下去说，这些事件在世界历史中是不会被人们忘记的，因为它们显示出人类追求完善的意向和能力；这是法的观念的胜利，并且实际上真正的奇观不是革命，而是自然—法体系的进化。

（在中心的、激动人心的部分之后，接着就是讽刺的部分，而且康德所讽刺的是进步的思想，即他本人的信念。如果说在阐述宗教观点时康德运用讽刺是为了伪装，那么这里他采用讽刺却另有用意。这里的问题不是要转移别人的注意力，而是要引起人们的注意。这种手法并不新颖，在他之前伏尔泰以及许多人都用过。）

《学科间的纷争》中关于进步的议论以一个笑话结束。医生安慰一位病人，说不断地发现他恢复健康的征候。一会儿说他的脉搏平稳了，一会儿说他的大便开始正常了，一会儿使他相信出汗多证明病情在好转。当人们问病人自我感觉如何时，这位可怜的人却回答说：“我正在由于不断的好转而死亡。”

这个笑话的意义超越了时代。在这个笑话中明显地警告进步会引起有害的后果。这些后果康德是否看到了呢？是否预感到了呢？很可能是。因为在这个笑话后边接着还有一个笑话，它讲的

是令人担忧的东西——战争。与法律学科的争论以引用休谟的一段话来结束：“当我看到互相厮杀的民族时，我就想起两个在瓷器店里打架的醉汉，他们不仅得医治自己的重伤，而且还要赔偿所造成的损失。”

246 永久和平的思想是康德哲学的最后一个环节。康德不论在哪里谈到社会，也不论谈到社会的什么问题，他最后一定要提到消灭战争的问题。

《道德形而上学》也不例外。诚然，和《永久和平论》比较起来，这里有一个重要的修正。在《永久和平论》里，是把普遍和平作为“实际上可以达到的”目的来谈论的。而在《道德形而上学》里，康德却更加现实地看待事物。他说，“当然，永久和平（一切国际法的最终目的）是一个不能实现的思想。但是，努力建立国际联系，以不断接近永久和平状态，这样的政治原则却是完全可以实现的。”我们要记住，通过条约建立普遍和平的抉择是：要么是在人类墓地上的永远安息，要么是“万物的反常的灭亡。”因此，不论永久和平是多么地富有空想色彩，追求永久和平却仍然是对外政策的无上命令，是希望的无上命令。

《道德形而上学》于1797年问世。在它之后接着就是《学科间的纷争》。这本书，我们已提到三次了。方才由于谈完善法律问题谈到了它（《哲学学科与法学学科的争论》），在此以前，当谈到康德与普鲁士书刊检查官的冲突时谈到过它（《哲学学科与神学学科的争论》），还有在第四章研究康德的“健康之道”时谈到过它（《哲学学科与医学学科的争论》）。《学科间的纷争》是一本为了理性的荣誉而写的书。有一个思想把这看起来好象是独立的、产生于不同时期的三篇文章统一起来了，这就是：人的理智和意志是万能的，它们能够把社会引向进步的道路，能够克服偏见和黑暗势力，能够控制有机体的自然过程。

随着年龄的增长,这最后一个问题越来越引起康德的注意。医生们了解康德对医学的兴趣(远不是一个业余爱好者的兴趣),就向他请教。著名的解剖学家泽梅林把自己的《论灵魂的器官》的手稿寄给了他。康德回答了他一封内容详尽的信,这封信后来作为附录刊登在泽梅林的著作中。康德在信里坚持他早期的思想,认为机械规律不足以说明机体的活动,特别是神经系统的活动。但是这里有某种新东西,即力图以自然方式解释生命。康德建议从化学的相互作用的观点研究大脑中发生的过程。 247

著名医生胡伏斯兰德寄来《长寿法,或延长生命之术》一书。康德用一篇文章回答他,题为《论精神控制不健康感觉的能力》,这是《学科间的纷争》的最后一篇。

康德的精神远远超过了他的肉体。但是万物皆有死。康德没有生病,但是力量不济了。他逐渐减少他的课程,冬季学期不是4月结束,而是在2月就结束了。1796年7月23日他讲完了最后的一次讲座(关于逻辑学问题)。以后还有三个学期他曾宣布要讲课,但有个条件:“如果健康状况允许的话。”但是由于健康不允许,所以讲座就取消了。

在大学工作的年代里,康德共讲课268次。其中逻辑学54次,形而上学49次,自然地理46次,伦理学28次,人类学24次,理论物理20次,数学16次,法学12次,哲学科学大全11次,教育学4次,力学2次,矿物学1次,神学1次。然而现在在讲坛上听不到他的声音了。大学生们想要为这位光荣的教授庆贺,但是在近期内找不到一个“凑得上整数的”日子,因为康德开始任教是在1755年。告别还为时尚早,因为康德并没有打算退休。

这时候人们想起来了,康德的第一部著作《论对活力的正确评价》的序言标明的日期是1747年4月。1797年6月,人们决定庆祝哲学家创作活动五十周年。大学生列队来到康德在普林采辛大街

的住处。乐队高声演奏。一个二十岁的青年走进教授的房间，祝贺他的纪念日，向这位最有智慧的人保证，人们永远不会忘记他教的课程。在街上人们高呼“万岁”。

康德为他在老年还能保持着清晰的思想、饱满的精神、对生活和对喜爱的事业的兴趣而骄傲。他没有力气讲课了，但他还能写作。象从前一样，整个上午他都是在书桌旁度过的。他努力过一种大学的生活。当校务会议决定把康德从评议委员会成员中除名时（康德没有参加会议），他便提出抗议，并取得了成功。康德在写给校长的信中证明，评议委员会工作中的一件主要工作，就是以秘密投票方式通过决议。而投票最好是在家里进行，把票投入密封的票箱里。因为在家里没有任何人打搅，并且有时间仔细琢磨。从柏林来了一个指示，把康德保留在评议委员会里，直到他愿意离开的时候为止。

1797年夏天，他忽然得知彼得堡科学院没有把他列为该院的院士。在很久很久以前他就已经收到了该院的证书，而在该院的名册上却没有他。原来是彼得堡科学院并没有接到他的同意接受这一崇高称号的复信。当时他曾借一个偶然的机会有去一封这样的信（他的文件中保存有信的草稿），但是发生了一个误会。曾在彼得堡住过的柯林斯牧师说，他曾从哥尼斯堡那里接受了康德教授的委托，要他把一封信转交给达什科娃公爵夫人，可是这封信本身却不曾交到她手里。

康德立即重新写了一封表示谢意的信寄给当时彼得堡科学院的会务秘书H. A. 艾列尔。信寄到了，俄国科学院院士名单中又补充了一个光荣的名字。

这封信的原件现在保存在苏联科学院档案馆中。奇怪的是，任何一种德文版的康德书信集都没有把这封信收进去，而在康德全集中，这封信却被列为遗失了的信件。因此，我们这里把这封信

的全文引出来。

“高贵的八等文官院长先生：

最尊敬的先生！

高尔什金斯基公爵的私人秘书尼柯洛维希先生今年七月六日路经哥尼斯堡时转达了您的通知，我由此获悉，我于1794年7月28日就被接受为俄罗斯帝国科学院院士而向科学院主席致以谢意的信并未到达圣彼得堡，因此科学院的院士名册上出现了一个重要的空白。

250 由于不熟悉事务手续，看来是我搞错了。我给科学院的感谢信（这里柯林斯先生的收据使我确信它被送到办公室了）不是通过它的院长，而是寄给当时的主席达什科娃公爵夫人了。这是一个错误，我希望这个错误将会由我现在表示的歉意和所作的说明得到纠正。

谨致最崇高的敬礼

您的最忠实的仆人

伊曼努尔·康德

1797年7月17日于哥尼斯堡”

在这封信里有一处需要说明一下。康德写道，他寄给科学院的信“没有通过它的院长，而是寄给当时的主席达什科娃公爵夫人了。”这可能是康德弄错了。当时的科学院主席是住在国外的K. Γ. 拉祖莫夫斯基，而达什科娃是科学院院长（1796年11月以前）。在康德的证书上是写着达什科娃的职务的，但他未曾注意到。康德在信中把И. А. 艾列尔当作院长，也是弄错了。

* * *

康德的同时代人、数学教授、诗人阿勃拉哈姆·柯斯特涅尔努

力想象，如果康德关于永久和平的理想实现了会发生什么情况。结果他写了一首讽刺诗：

贤哲的遗训实现了，

普天下都在欢呼：

战争永远被铲除。

而哲学家们还在争论不休。

确实，在所有的知识领域，不同的意见都进行着完全没有调和希望的冲突。康德知道柯斯特涅尔的讽刺诗，并且在他的抨击性文章《关于迅速签订哲学上永久和平条约的通告》中曾提到过它。歌德认为，就风格方面说，这篇短文“比康德本人更象康德。”正如我们所知道的，诗人歌德是以同情的态度看待对哲学家康德的讥讽的。

究竟怎样停止爱智者们的阵营中的纷争呢？在这个阵营中学派与学派之间的战斗就如同军队与军队之间的战争一样。在各民族的历史上，利益的对抗通过毁灭性的战争而导致签订正义的普遍和平条约。在哲学史上也是如此，诸体系的对立应该为对一些共同原则作普遍论证创造条件。对独断论和怀疑论同样格格不入的批判哲学在把智慧学说从知识学说中划分出来时就是在解决这个课题。智慧是行为的基础。至于谈到作为知识学说的哲学，那末这也和智慧学说一样，和平的保证只能是履行真实性的义务。当然，并非一个人认为是真理的那些东西都是真理。但是，一个人所说的一切应该是真实的。不真实的情况通常有两种：有意识地说谎和没有根据的确信。在第一种情况下，把明显的谎话冒充为真理；在第二种情况下，把不可信的东西当做是确实可靠的。不要说谎！——这就是哲学的绝对命令。“道德上的训条就是：不要说谎（即使为了最善良的目的），被哲学基本原则真诚地承认的道德训条，不仅将在哲学中缔造永久和平，而且会永远确保永久和平。”但

是由于命运的嘲弄,恰好是康德所创立的学说开辟了一个战场,在那里进行着哲学史上以前从未经历过的激战。

在康德看来,任何一种新学说都要经历三个阶段。开始人们不注意它,之后就开始驳斥它,最后就来“改善”它,使它适合于自己的利益。康德早已不注意他的敌人了,倒是他的追随者和朋友开始越来越使他不安。其中第一个就是企图改善先验哲学的索罗门·迈蒙。他是来自立陶宛一个小地方的侨民,九岁时对犹太圣法经传就有了高深的造诣,十一岁结婚,十四岁做了父亲,他对迈蒙尼德的学说入了迷,因此改了自己的原姓(海曼),前去柏林寻求欧洲教育。他失去了生活手段,便求助于一个犹太人团体,但是人们认为他是异教徒,因而把他弃在街头。靠着乞讨,他沿着普鲁士大道勉强挣扎到了波兹南,在那里他终于稍稍安顿下来了。但是人们又指控他是异端,这使他不得不离开波兹南。他重返柏林。这一次命运使他结识了门德尔松。这时他虽然依旧是生活困苦,但却更加认真地从事哲学研究。迈蒙读完了《纯粹理性批判》之后,252 就成了康德学说的信徒。他按照犹太圣法经传学者的习惯为《纯粹理性批判》写了一部内容丰富的注释《先验哲学的探讨》。马尔克·赫茨把手稿转寄给老师请他评论。

康德向来都是非常忙的,他想把未及读完的手稿退回去,但是偶然的一瞥使他注意到,在他面前的并不是一件无足轻重的东西。于是他开始细心地读起来,发现了作者的才能,并且看出作者的主要意图是对《批判》的主题提出他自己的不同见解。迈蒙对“自在之物”的必要性提出异议,这是对康德学说“从右边”进行的第一个批判(列宁这样称呼主观唯心主义对康德的攻击;唯物主义者是“从左边”批判康德的)。康德给赫茨写了一封内容详尽的信剖析迈蒙的立场(他平生从来没有写过这么长的信!);他拒绝作正面的评价,而是向迈蒙提出一个折衷方案:缓和攻击,把精力放在他

们一致的东西上，一一改革形而上学。

迈蒙按原样全文发表了自己的著作，连一行也没改动。他写信反驳康德的意见。当然，他没有得到答复。迈蒙有一次偶然看到培根的著作，于是他写了《培根和康德》一文，文章比较了两位哲学改革家，他进行了随心所欲的类比，并且坚持了自己老师立场的错误。文章发表在《柏林月刊》（1790年第2期）上，作者把它寄到哥尼斯堡征求意见。没有得到答复。这并没有妨碍迈蒙把他的另一著作《论宇宙的灵魂》的详细说明寄给康德。

又是没有回答。迈蒙接着写来的一封信康德也没有回答。在这封信里，他重又阐述了他对康德认识论的理解，并且恳请老师就此以及就他出版的《哲学辞典》发表意见。最后，在1794年11月他发出了声嘶力竭的呼叫：“恳请您的至高无上的德性，务请回信，……即使您的复信是简短的，哪怕是得到您的几行回答，对我也是宝贵的。”迈蒙写道，只是在这个时候他才猜到不回信的原因，看来，康德不满意他的行为。但是要知道，在那篇谈到培根的文章里，他的评论是十分公正的。现在他坚持请求解释先验感性论的某些地方。“根据您的看法，时间和空间的概念是感性形式……。相反地，我肯定说这并不是普遍真理。”接着他举出了证据。

康德向莱因霍尔德抱怨说，我不能明白“究竟迈蒙企图改善批判哲学是为了什么？我认为他应该知道自量。”

弗里德里希·奥古斯特·汉利杰尔没有撰写过什么有学术价值的论文。他只是想以自己的生活从实践上证明绝对命令的现实性。康德这个心爱的学生学业未完就带着康德的一封推荐信到俄国寻找幸福去了。这个聪明而坚毅的年轻人很快就获得了军衔，并被派去给苏沃洛夫将军当副官。他参加了第二次土耳其战争（1787—1792）。在弗克尚、雷姆尼克、依兹玛伊尔等地打过仗。绝对命令使他不能对破坏俄罗斯帝国法律的行为熟视无睹，他写信

给女皇揭露显贵们的违法行为。结果是这个追求正义的人被召到彼得堡受审，以“诽谤”罪判处多年徒刑。这个不仅受过康德教育而且受过苏沃洛夫教育的汉利杰尔从要塞逃跑了。1796年，他两手空空地回到了故乡。康德积极地干预了他学生的命运。人们建议他去从事正在西普鲁士进行的土地测量工作。可是他却产生了另一些计划；在他看来，只有简单的体力劳动才能使他有可能按照绝对命令生活。他决定当一个木匠。他带着康德的一封信介绍信到柏林去了。（信被呈给了基则维特尔，在这封信中，汉利杰尔的打算被称为是“奇特的，但决不是不切实际的”。）要找到一个愿意把手艺教给想当平民的知识分子的木匠师傅并不那么简单，情况非常渺茫。最后终于找到一个，但却要收很高的学费。康德在柏林的朋友们和崇拜者们同意集资支付学费，他们还保证供应汉利杰尔过俭朴生活所必需的一切。这样，昔日的普鲁士大学生和俄国军官就成了一名普通工人。

他很满意。锯和刨都得心应手。劳动并没使他疲惫不堪，他还能够和文化界保持联系。他去听基则维特尔讲课，到出版商毕斯切尔那里做客，读康德的书并和他通信。他给老师的信中写道：“道德并不是空中楼阁，您已证明了这一点。这也是我的信念。我的精力充沛；我的勇气曾足以抵御在俄国遇到的危险和不愉快事情，我曾按照义务指定给我的道路前进，难道现在事情这么简单的时候我会丧失勇气吗？”汉利杰尔不仅有时间对一起劳动的同事进行启蒙教育，还抽时间写回忆录。（当回忆录写成之时，基则维特尔劝他不要出版。倒不是因为它写得不好，——汉利杰尔擅长写作就如同他精通木工一样，——基则维特尔是担心由于回忆录的暴露性质会引起不愉快的事情。）

一年过去了。突然汉利杰尔明白了：绝对命令与雇佣劳动是不能相容的。他不愿意成为“富人手中驯服的机器，以博得他们的

欢心。”只有独立的劳动者才能遵守道德律的命令。汉利杰尔做出一个新决定：要在农村定居。他向最高当局交涉，取得了转为农民等级的许可，并且在西普鲁士得到了一块份地。他安了家，终于安下心来了。在汉利杰尔写给康德的最后一封信里（1800年），在他那通常的过分兴奋当中掺杂着一种得意洋洋的语调。他说：“在我看来，我现在正处在一个人所能达到的最高阶段，因为再也想不出比不依赖于外界的变化而独自耕耘更伟大的事业；我充满这种幸福的感受，舍不得改变这种状况。我的生活就好象是一首浪漫曲……。”

希基兹蒙德·贝克却不敢这么说他自己。他的生活历程和老师的生活历程一样——大学生、副教授、教授；至于谈到精神生活，可以说他们的观点完全一致。康德给他的信写道：“从您的学位论文所附的提纲我看出，您对我的原则的了解要比其他许多人正确得多。”贝克回答他说：“我完全出自内心的兴趣研究了《纯粹理性批判》，我相信它就如同相信数学公理一样。《实践理性批判》从它问世时起就成了我的圣经。” 255

康德委托贝克撰写自己基本著作的提要，哈尔特克诺希打算出版。三卷本的《康德教授先生批判性著作摘要（遵照本人意见撰写）》于1793—1796年出版了。师生之间就这个问题有一番热烈的通信。开始贝克有些胆怯（《摘要》是他的第一部学术著作），他注意聆听康德的教诲，感谢康德，向康德致敬。但是第一卷出版之后他胆子大起来了，并且开始教训起老师来了。贝克怎么也不能明白形成概念的知性的能动性的思想，他总是在反复申说概念的“原始规定”。康德耐心地讲解自己的观点，终于他不能再忍受了，于是声明说：“甚至我自己也对自己的话没有理解透。”贝克没有看出这是讽刺话。《摘要》的第三卷他以《能评定批判哲学的唯一可能的立足点》为题出版，并且在给康德的信里他继续向他揭示他（康

德)的哲学的真正思想。在给康德的信中,他称康德为一个“不久的将来就会死去”的人,并且认为这种说法是充满了敬意的。

但是最使康德担心的却是费希特。因为他是一个最有才能的学生,又是一个最狂热的人。他既不征求康德的^个意见,又不向他提问题,既不与他谈心,又不要他的称赞。他是一位为真理献身的人,在他感觉到自己有一种用语言的力量改善人们道德的天职时,他就不容反驳地说出一切事物的真理。一个费希特同时代的人证明说:“与费希特争辩是危险的。他是一头无法制服的野兽,他不能忍受任何反抗,把一切反对他荒谬行为的人都看成是他个人的敌人。我确信,如果是处在伊斯兰教时代,他就会扮演穆罕默德的角色,如果他的讲台是国王的宝座,他就会用剑和监狱来传播自己的学说。”如果是在法国,他就会成为国民议会的领袖。但他却生在德国,所以命运决定了他成为一位大学教授。

256 他对与听众交往不感兴趣;因此,他的辉煌成就与可悲的失败交织在一起。有时候,大学生们在他的窗下唱小夜曲,有时候,他们又打碎他的玻璃窗。费希特走着自己的路。他的书一本接着一本地出版。他把康德关于意识的能动性的思想发展到了极端,达到了荒谬的地步。按照费希特的意见,万物的始原是活动本身,是某种绝对的、普遍的“自我”。但是,费希特并不是一个个人主义者。因为对于他来说,“自我”就是指“我们”,他使个人完全服从于整体、社会和国家 的利益。他依照自己的方式对康德关于法律社会制度的思想作了改变:国家应该通过规定个人行为来领导国民经济。他受法国革命的吸引,想迁居法国,做一个法国人。在对法国革命失望之后,他动员德国人民进行反对拿破仑的斗争,宣扬德国人优越于其他民族。

费希特经常把自己的书寄给康德,但是康德没有读这些书。关于“知识学”(费希特这样称呼自己的体系)的内容,康德是从杂志

上的评论中知道的。于是产生一种不愉快的印象，康德把这种印象概括起来写道：费希特的思辨好象是在捕捉幽灵，你以为抓住了它，可是却两手空空。康德终于读完了费希特的著作，他深信自己的看法是正确的。

正如曾一度是雅各宾党人的波拿巴在法国铲除革命专政的痕迹一样，康德的学生费希特也开始惩治“自在之物”。波拿巴甚至在已经宣告建立帝制之后，还保留了共和国的三色旗。费希特并不否认他与康德的关系，相反地他叫人相信，他所建立的体系就是康德的体系，只不过是更加彻底罢了。这样就造成一种印象：学生完成了老师所开创的事业。莱因霍尔德这个热情洋溢的康德信徒现在倒戈到费希特一边了。康德称这两个人是“超批判主义的朋友”，他由于愤慨而无法控制自己，但是并没有公开发表意见。人们对他的沉默感到困惑不解，认为这表明他投降了，表明他承认无须反驳。

1799年1月，《埃尔兰根文学报》要求把事情弄清楚。该报建议康德就费希特的思想公开发表意见。康德简洁而明确地回答说：“我郑重声明，我认为费希特的知识学是完全没有根据的体系。257 因为纯粹的知识学只能是逻辑；逻辑由于它的原则，不是起源于认识的材料，它作为纯粹的逻辑是由知识材料的内容中抽象出来的。企图从逻辑中找出现实客体，是徒劳的，因此是永远也无法实现的。”康德接着说，妄图把这样一种思想——似乎他所创立的仅仅是哲学概论，而不是哲学体系——说成是他的，简直令人莫名其妙，他始终认为他的学说的完整性就是它的真理性的最好标志。所以他所写的一切不应该从某种转义的意义上去理解，而应该从直接的意义上去理解。声明的结尾是这样一段寓意深刻的话：“意大利有一句俗话说：‘上帝呀，把敌人留给我们自己去对付，只求你把我们从我朋友手里拯救出来吧！’问题在于，有些是温厚的、

对我们怀有好意的朋友,但是为了帮助我们达到目的,他们所采取的举动却是荒谬的;然而也有这样一些虚伪的、奸诈的所谓朋友,他们总是想使我们灭亡,可是口头上却谈论友善,对于这样的人和他们的诡计就应该始终保持高度警惕。尽管如此,批判哲学出于它那不论在理论方面还是实践方面都要使知性得到满足的不可遏止的渴望,它应该感到,意见的任何改变、理论体系的改善或重新建立,今后都不会对它构成威胁。批判的体系是奠定在坚实基础之上的,是永远不可动摇的,即使在将来为了最高的目的人类也是需要它的。”

康德的《声明》在耶拿发表时恰好赶上那里大学生们正在胡闹的兴头上,结果费希特被指控为无神论,被迫离开讲坛。

这位受损害者的友人们说,康德这是居心不良,故意火上浇油,他们要求给康德以驳斥。费希特对于在刊物上公开答辩采取了谨慎态度,但在信中却流露出了真情。他称康德是“头脑不健全的人”,康德的学说“纯粹是无稽之谈”,康德的行为是“卖淫勾当”,他相信,这位哥尼斯堡老人“现在完全不认识也不理解他自己的哲学,他从来也没有与他自己的哲学和睦相处过”。

258 (对于康德来说,幸亏费希特不知道他给贝克的信中曾讥讽地承认他自己也不理解自己。喜欢嘲笑人的海涅也不知道这一点,他在他论德国哲学的书中曾有专门一段谈德国哲学的“不为人所理解”。似乎黑格尔临死前曾经说过“只有一个人理解我”,但同时他立刻又痛楚地加了一句,“就连这个人也不理解我”。要相信这一点是很难的。至于康德,他显然是指望人们能够正确地理解他的,否则他就不会在自己的著作中如此广泛地使用讥讽了。)

严格说来,康德是没有必要特别声明与主观唯心主义划清界限的。在《纯粹理性批判》中有专门一章阐述作者与贝克莱主义的关系。批判哲学整个说来是从存在着不以意识为转移的客观世

界出发的；人干预世界，但是世界完全可以没有人而存在。在康德看来，哲学不过是对健全理智的修正。

* * *

康德以《道德形而上学》一书完成了哲学体系的建立之后，他感到有必要以一种多少集中的形式阐述自己的学说。顺便也要回答一个问题：“人是什么？”这个问题在一个时期以来已经是他这个哲学家思想中的主要问题了。

《人类学》(1798)是康德自己出版的最后一部著作。在这部著作中，仿佛是关于人的探讨，并且一般地是关于整个哲学的探讨作了一个总结。如果把《人类学》只与《纯粹理性批判》对比，那么对于《纯粹理性批判》中的许多东西我们仍然弄不明白。如果把《人类学》和整个康德哲学进行对比，那么它的内容就清楚了(至于谈到形式，则《人类学》是康德著作中最为明晰的一部著作)。这是康德学说路程的结束。但同时又是开始：研究康德哲学正是从《人类学》开始最合适。读者似乎应该沿着与康德思想运动方向相反的道路前进。《纯粹理性批判》则处在这条道路的终点。

(在读过《人类学》之后，我建议初学者读《道德形而上学》，这是一本介绍伦理学和法学理论——康德学说的基础——的书；在这之后读《判断力批判》，这本书论证了哲学体系，并阐述了美学；只有在这之后，才去读康德的那本主要著作《批判》。在初读时，《导论》和《实践理性批判》可放过不读。以上所列著作均见俄文版《康德全集》。)

一眼就可以看出，《人类学》的结构与康德的整个哲学体系是一致的。这部书的主要部分按照心灵的三种机能——认识、快感、欲求的机能——分成三章。正是这三种机能曾经决定了康德三个《批判》的内容。在《人类学》中，与批判哲学的思想直接相符的是人世、人的感受、意向和行为。

康德从“实用的”观点研究人类学。这就是说,生理学,即由人所构成的自然界,不属于他研究的范围;他感兴趣的首先是:人是如何塑造了自我,他人对他起了什么作用。如今这被称为文化人类学或社会人类学。

对于康德来说,人是“世界上最主要的东西”。人具有自我意识,这使他高出一切生物之上。因此,人是个体、个人。尽管他可能经历种种变化,但他仍然是一个个人。从自我意识这个事实之中产生出作为人的自然属性的利己主义。逻辑上的利己主义者认为借助于别人的知性来检验自己的见解是多余的,因为他不需要这种真理的试金石(同时康德又强调指出,没有这种使我们确信自己见解的正确性的手段,无论如何是不行的)。美学上的利己主义者只满足于自己的鉴赏力,因而使自己丧失了进一步完善的可能性;他自我欣赏,并且只在自己身上寻找美的标准。最后,道德上的利己主义者是这样一种人,他把全部目的都限于为自己,他把利益只看成对自己有好处,他认为自己的最高使命就是为了自己的幸福,而不是为了义务。启蒙学者们的哲学是从个别的、孤立的个人出发的,它把合理的利己主义作为行为的基础来加以培养。康德反对一切形式的利己主义,在他看来,利己主义和理性是不相容的。康德用多元论来对抗利己主义。多元论是一种思维方式,人按这种思维方式来看待自己的“我”,所以他不把自己看作是整个世界,而只看作是世界的公民。人的活动方式就是世界的活动方式。康德要求抑制利己主义,并且要求理性绝对控制心理活动。虽然他是一个富于想象力的人。但是,一种情况是我们自己引起了我们内在的诱惑并且控制住它们,另一种情况是这些诱惑不召而至并且控制住我们,在后一种情况下不是患了精神病,就是出现了精神病的因素。

理性未能控制住意识重又引起了哲学家的集中注意。一个

人有某些观念而又没有意识到它们,这是可能的吗?康德还是在青年时代就已经把这样的观念称之为模糊的观念。现在他关于这样的观念说得更为详尽了。在完全没有意识的情况下却可能发生象艺术创作这样的复杂心理过程。康德写道,请您想象一下一位一边即兴弹风琴,一边又与站在身旁的人谈话的音乐家的模样吧;他一会儿手的动作搞错了,一会儿音调不对头了,一会儿破坏了和谐。一个演奏者甚至不知道他下一刻将要如何动作,而且在演奏完一个曲子之后,他有时连曲谱也记不下来,然而这种情况是不会发生的。

“模糊观念”的强度如何?它们在人的精神世界中占据什么地位?康德不愿贬低它们的意义。知性甚至在认为它们是荒谬的并企图排除它们的情况下,有时也不能摆脱它们的影响。譬如,性爱的情形就是这样。至于谈到我们的无意识观念的范围,那么,它比我们可能想象的要大得多,实际上是无限的。“可以说,在我们心灵的大地图上,只有某些点是被照亮的——这种情况可能引起我们对我们自己本质的惊奇;如果有某个至高无上的力量说:光明将至!——于是没有我们的丝毫帮助,我们眼前仿佛就展现出了半个世界(例如,如果我们可以举作家及其记忆为例)”。关于“模糊观念”及其在创作过程中的作用的论断,是对批判主义认识论和美学的重要补充。 261

《人类学》中用《为感性辩护》这样一个醒目的提法作标题的那一节也是对三个《批判》的思想的补充。在《纯粹理性批判》中,关于感觉只是顺便谈到过(当然,这本书的标题本身就说明了这一点了),但并没有贬低感觉。这里也谈到感觉,但是谈得更详细了。又重新强调了感性与知性的原则差别(与莱布尼茨和沃尔夫相反,他们认为二者的不同只在于观念的清晰程度不同);重新提出了这样一个命题:感觉并不欺骗我们(并且补充以这样一个判断:感

觉并不迷惑我们,也不支配我们)。

在《人类学》中,能见性理论被推广应用于道德领域。道德的能见性就是礼节、行为规矩。当然,一个粗暴无礼的人也可能有谦恭的假面具。但是,自然奇妙地赋与人一种骗人的本领,以便装出一付趋向善行的样子。人们越是文明化,就越是虚情假意,他们心甘情愿地扮演指定给他们的角色,进入角色,并且安于这个角色。结果是道德取得胜利。贞节观念(掩饰欲念的一种自我克制)是一种有益的幻想,它使两性之间保持一定的距离,以便不使一方成为单纯的享乐工具。用强力来压抑感情是毫无用处的,应该用巧计战胜感情。道德的能见性在社会生活中是必不可少的。

康德把感觉分为两类。高级的感觉(触觉、视觉、听觉)是以机械作用为基础的,并且能达到“对作为我们之外的事物的对象的认识”。低级的“比较主观的”感觉(嗅觉、味觉)是由化学刺激引起的,“由这些感觉所得到的观念更多地是属于享乐方面,而不是属于对外界对象的认识;因此,就前三种感觉来说,大家容易取得一致意见;至于谈到后两种感觉,那么即使外部经验直观一模一样,对象名称也一模一样,主体感觉对象作用的那种方式却可能是完全不同的。”

262 感觉并不是外界作用所引起的一种僵死的不变的痕迹。它的强度取决于感受的主体所处的一系列条件。康德举出使感性知觉增强起来的几种方法。(应该说,各个时代和各个民族的艺术实践都广泛地运用着这些方法。)首先是对比。任何一种东西在同它本身截然相反的背景上出现就会产生更强的印象;在一片荒原上精心耕耘过的一小片土地会产生一种小天堂的印象。其次是新颖。由此会产生追求奇特的、异常的、难以达到的东西的强烈感情。第三是印象的变换。工作与休息,在城市和乡村交替居住,与同伴交谈和游戏,交替地从事历史、诗歌、哲学、数学等等,会给心灵增添

新的力量。不应当从强烈的感觉开始,也不应当迅速获得这些感觉。期待享受就会使享受增强,它在我们的想象中会变得更强烈。

想象力是康德体系中最重要结构的“主要设计师”。哲学家提出一个问题:人是什么?他可能这样回答:人是借助于令人惊异的能力——想象力——创造文化的生物。在《人类学》中,康德把想象力和感觉加以对比。康德准确地规定说:想象力是多产的、创造性的,但是它只运用直观的材料和形式,并不重新创造任何东西。想象力有自己的界限,在这界限之外就是飘忽不定的幻影。想象是建立在以前的经验之上的。康德借用爱尔维修的一个故事说,一个妇人用望远镜看见在月亮上有一对情人的影子,而一个神甫也用这个望远镜看了看,他反驳她道:“不,太太,那是大教堂上的两个钟楼。”

在《判断力批判》中,艺术创作被看作是一种特殊才能,是任何其他活动所不可比拟的。它的体现者就是“天才”。在《人类学》中,“天才”的范围扩大了,把科学也包括进去了。康德对“发现”和“发明”作了区别。人们发现了那个自在地存在着同时却没有被认识的东西(如哥伦布发现美洲)。而发明却是创造出以前不曾存在过的东西(如火药的发明)。“发明的才能称作天才”。现在康德把牛顿也列为“天才”。所以这是一个很值得注意的细节,因为这是关于科学创作与艺术创作近似,美学基础和认识基础近似的问题。二者的基础都是想象力。 263

但是,近似并不是符合。在《人类学》中象以前一样坚持美学基础特殊性的思想和它的过渡的“中介的”作用的思想。而《判断力批判》的主要成果也就在于一方面指出,美学的东西既不能归结为知识,也不能归结为道德,但同时又强调指出美与真和善的不可分割的联系。美学的东西是某种不同于认识和道德的东西,它是认识与道德之间的特殊“桥梁”。一个判断没有另一个判断就不能存在,

正题没有反题就不能存在。在《人类学》中,重点是放在反题上。特别是引入了“美学的认识”这一概念。在《批判》中则没有这一概念。那里谈论美是一种“认识力量的游戏”,它只是对认识活动的一种准备。同时,两个领域的互相接近开辟了一种可能性,即假设有某种既属于美学的基础,又属于认识的基础的过渡领域,在那里知识带有美学的色彩,而美学的东西则成为可认识的东西。假设有这样的领域,这样作不仅不破坏康德最初的美学学说,而且相反,它是从康德美学的本质中合乎逻辑地产生出来的。

值得注意的是,这正是在《人类学》中完成的。在这里,人进入了科学探索的领域,除了其他知识来源之外,艺术文学也成了知识来源。人的“特征,正如理查森和莫里哀所描述的,就其基本特征来说,应该是从观察人实际行为得来。当然,这些特征的程度是被夸大了,但是从性质上说,它们是与人的本质一致的。”

美学认识是感性与知性之间的一个特殊的过渡领域。逻辑学指责感性为表面性的个别的知识。而反过来又指责知性枯燥乏味,太抽象。“美学研究的第一个要求就是通俗性,它选择一条可以避免这两种缺陷的新路。”这条路不是远离科学,而是接近科学:“美是花朵,而科学是果实。”康德把美感本身说成“部分地是感性的满足,部分地是理智上的满足。”

在《人类学》中,康德美学的一个主要范畴“快感”得到了精确规定。快感是判断力的基础。快感是一种“有助于生命”的感情。但是,人的动物享受本能却受到道德的和文化的限制。人的快感是文化的别名。“一种快感的方式同时就是文化,而且正是增强体验更多的快感的能力。对科学和优美艺术的快感就是如此。另一种快感方式就是衰竭,它使我们越来越没有能力进一步享受”。康德对青年人说,“一定要爱自己的工作,一定要拒绝享受,这不是为了完全弃绝享受,而是为了尽可能使我们永远有希望得到享

受。”

正是在《人类学》中说出了这句名言：“工作是使生活得到快乐的最好方法”。你工作得越多，你对生活的享受也越多。要想使自己对自己命运感到满意，唯一方式就是用活动去充实它。不过，完全的满足是达不到的，这里也含有深刻的意义。“大自然使痛苦成为人的活动的刺激因素，这个刺激因素必然推动人去追求更美好的事物。在生活中达到了（绝对）满意，——这本身就是一个征候，它表明一种无所事事的安谧，一切动机都停止了，感觉以及与之相关联的活动也迟钝了。但是这样一种状态就象心脏在动物机体中停止了工作一样是与人的精神生活格格不入的。”康德是在他将近七十五岁时写这几句话的。他只想着一件事，就是完善他的学说。他的哲学在《人类学》中为新的内容所充实。这是一些新的探索。但首先是一个总结。

* * *

康德是十八世纪的哲学家。这个世纪即将结束。批判哲学的体系已经建立起来，并且已经完成了。康德从来也没有被自我安慰的感情所控制，但是他知道，主要的事情已经完成了。可能正因为如此，紧张的探索消失了，精力急剧地衰竭了。 265

他处于荣誉的顶峰。他是三个科学院（柏林科学院，彼得堡科学院，从1798年4月又是塔斯卡那科学院）的院士。早已有人写好了他的传记。还是在1792年鲍罗夫斯基牧师就已把《普鲁士哲人伊曼努尔·康德未来传记的草稿》寄给了他。哲学家读完了原稿，对不准确处作了修改，删掉了一些地方，但是他不准许在他逝世之前出版。另一个未来传记的作者是雅赫曼。他为了使自己的任务变得更容易些，因此向康德提出一份详细的调查表——56个问题。其中有些问题涉及康德学说的形成过程：“44，您哲学观点变化的主要方面，以及哪些原因使您转向批判主义？45，用什么方法研究

古代哲学体系和现代哲学体系？46，这些哲学体系对教授先生的哲学有哪些影响？”有些问题则很不礼貌：“33，有没有哪个女人有幸引起过你的爱情和尊敬？34，一般说来，什么样的女人使你感兴趣？”最后，有一个问题是追问康德对正统宗教的态度的：“47，您是否遵守过基督教教会的教规，从什么时候起不再遵守它？”如果康德对所提出的这些问题曾经作了回答，那我们就会有一个详细的自传了。

荣誉也有其反面：康德被那些写作狂、创立哲学体系者、精神纯洁性的维护者以及一些地地道道的骗子弄得厌烦透顶。有些人想在他那里寻求精神上的支持，另一些人则要求与他进行公开的辩论，还有一种人则想向他勒索钱财。在梅克伦堡出现了一个“康德硕士”，他冒充是我们这位著名哲学家的儿子，并且靠着他的那些盲目崇信者的钱财度日。

有一个叫特奥多尔·康德的人，他并不强求与康德攀亲拉故。他只是利用同姓关系请求帮助。因为他的田庄被烧光了，他损失了五千塔列尔。但愿整个欧洲都景仰的这位伟大人物对他的境况能够寄与同情。与这封来自波兹南的信同时，在1797年春季从瑞典寄来一封有异曲同工之妙的信。卡尔·弗里德里希·康德肯定地说，他父亲的兄弟拉尔斯·康德是哲学家的……父亲。卡尔·
266 弗里德里希本人现在打算成为一个海关检查员，为此而需要一笔钱。“最令人尊敬的堂兄先生”能否成全他，在几年内借给他八千或一万塔列尔呢？这年夏天，这个新冒出来的堂弟又提起这件事，并再一次提出请求。后来，想必是在他的怂恿之下，连瑞典主教林德布洛姆也过问其事了。在一份用拉丁文写的主教文告中以庄严的口气宣布了一条重要消息：哲学家的父亲曾是卡尔十二世军队中的一个下级军官。

林德布洛姆得到了回信。康德的信是有礼貌的，但却带有讥

讽意味。他写道：“有劳尊驾探究我的族系，并把结果通知我，这是完全值得感谢的；尽管从各方面来看，不论对我还是对别的什么人，都不能由此产生任何好处。”康德写道，他非常清楚地知道自己的父亲是谁。至于祖父，他是出生在苏格兰。（正如我们所知，这里康德搞错了。他的祖父是普鲁士人，而曾祖父则是由库尔良来的移民。）所谓瑞典血统关系，他认为毫无根据。康德没有忘记引证那封向他要巨额款项的“堂弟”的信，并一一列举了他真正的亲属：妹妹，另一个妹妹留下的六个孩子，弟弟和弟弟的四个孩子。

他的亲人在精神上与他是完全不同的，但都是一些经常得到他物质上帮助的穷苦人（他每年为此花去1,000塔列尔以上）。他写了遗嘱把财产分给他们，每人得到相等的一份。他按照规定的方式立下的“遗嘱”从1798年2月起就保存在大学里。他把1,500古尔盾留给根济欣教授——遗嘱执行人。他没有忘记仆人兰培，规定给他养老金400古尔盾，他死后给他的遗孀200古尔盾，如果他们留下有子女，则一次付给他们1,000古尔盾。全部遗产（包括房屋和财产）总共是42,930古尔盾。

康德还有另一笔财富——手稿和讲义。在《人类学》之后，康德本人已没有能力出版大部头的东西了。他把笔记交给自己的学生去处理；自然地理学和教育学方面的交给林克，逻辑学和形而上学方面的交给耶舍。

自然地理学引起了普遍的兴趣。还是在1797年，书商福里梅尔 267 就建议康德出版这部讲义，他曾许诺一笔难以置信的稿酬——每一印张40塔列尔。康德对这么高的赌注感到吃惊，但是他拒绝了。林克拥有了手稿之后，表示愿意把它提供给福里梅尔，但是有一个条件，即必须同时出版他自己的六卷本著作集。这简直是厚颜无耻。福里梅尔不同意，他开始按照大学生们的笔记出版康德的自

然地理学。于是引起了一场风波。1801年6月24日在《文学总汇报》上登出了康德的抗议——这是他在出版物上发表的最后言论。康德坚持说,只有林克有权出版他的自然地理讲义。福里梅尔声明说,康德已不能清醒地决定自己的行为,他的声明是林克挑唆造成的。于是福里梅尔继续出版康德的讲义。

耶舍出版了《逻辑学讲义》。这个版本的缺陷在于出版者没有在这本教科书中反映出作者已经改变了的观点。康德在他教育活动的整个时期内都在讲授逻辑学,他采用的是迈耶尔的课本。每一次他都在课本中写进反映他的观点发展的笔记。但耶舍对这些却毫不在乎。结果在他出版的原文中同时并存着属于康德不同创作时期的论断。例如,有一处是众所周知的,其中断言整个的“哲学事业”可以归结为对“什么是人”这个问题的回答。这一点显然是在教学过程的后半期写的。而说什么美学被规定为关于感性的科学,美的领域局限于认识的低级阶段,实在是“风马牛不相及”了。关于美的特征、美的中介作用一句话也没有提到。好象根本不曾有过《判断力批判》一样。好象康德回到了鲍姆加登的观点上去了一样。

也许真的是这样的?也许康德真的回到自己青年时代的观点去了?但是,康德从1796年就停止讲课了,后来才出版了《人类学》,而《人类学》在基本点上则是重述他的第三个“批判”的观点。这里根本谈不上是返回到“前批判”时期去。这些表明,耶舍根本力不任。而康德此时已经不能监督出版了。

1799年是转折的一年。神学家阿贝格一年以前曾访问过康德,他详细地描述了这些会晤。他曾两次在康德那里用饭。象以前一样,那里有些客人,主人生动机智地谈着话。人们谈论政治新闻和各种轶闻。当时新国王腓特烈·威廉三世来到了哥尼斯堡。康德不喜欢他乘坐有篷盖的轿形马车,而认为应当乘马出现在人群面

前。哲学家不参加庆祝活动。皇后想见他，甚至派侍从去请他，但是康德并没有应邀前往。波拿巴出海远征，康德坚信他是要侵占葡萄牙。（甚至后来当报纸发布关于在埃及登陆的消息时，哲学家还是认为这只不过是一种转移注意力的手腕，波拿巴的主要目的是征服葡萄牙，以便进一步打击英国。）

哥尼斯堡城曾献给皇后一颗琥珀饰物。康德谈论起他曾有机会看到过的一些罕见的琥珀，并且谈到这种“波罗的海黄金”是怎样开采的。

另一次，在午饭后讨论起俄国皇帝巴维尔一世的一些怪脾气，顺便讨论到英国的未来。康德希望看到英国成为一个共和国，但愿国王乔治仍然是汉诺威选帝侯。苏格兰人比英格兰人更有才能，康德想起一句英国俗话：为要教会一个苏格兰人各种语言，只需把他装在口袋里到欧洲走一趟就行了。人们都相信法兰西共和国未来的繁荣，而他们之所以相信，是因为他们希望如此。煤的粉末能够防腐（话题忽然一转），康德想起来，有一次他乘邮车外出，准备路上吃的烤肉开始腐烂变味了，他在肉上撒了些煤，肉就保住了。鸡蛋放到煤末里能较长地保持新鲜。煤和蜂蜜拌到一起是治牙痛的妙药，应该把这告诉宫廷传教士舒尔茨，他老早就为牙痛而叫苦连天了……。

这是一年以前的事了。现在康德身上出现了迅速衰老的征候。他缩短了散步的路程，步履蹒跚，有时还跌跤。他睡得比以前早了，开始是提早一刻钟，以后是一小时，或更早些。他白天坐在椅子上打盹。社交成了他的负担，被请来吃饭的人不超过两个，即使这样，要把他吸引到谈话中来也越来越困难了。他承认说：“先生们，我年老体弱了，请把我当一个孩子看待吧！” 269

在他的朋友当中他开始喜欢管事威扬斯基了，此人过去曾在他那里就学。威扬斯基干脆利落，为人殷勤，办事认真。他样样在

行,很快就把家务中惹康德生气的各种毛病整治停当——东倒西歪的门修理好了,停了摆的钟走动起来了,等等。(如果是让兰培来干,他就会把用坏了的东西通通丢掉,因为一个退伍士兵只知道枪法。)威扬斯基住得不远,一天可以来好几趟。康德把管理家务和钱财的事委托给他。

一直到这时候他还毫不动摇地坚持早起。每天早晨五点钟,哲学家就象从前一样坐到写字台前。他在写作。他说他正在写他一生的一部主要著作。他给这本书定名为《从自然科学形而上学原理向物理学的过渡》。手稿在增加着。写完了成百张稿纸。让我们来看一看它的内容。

可惜,这只是些零散的笔记。有时候篇幅较长,其中连贯地叙述了这种或那种思想;但更多的是一些互不联系的短小片断。下面就是序言部分的一些不同写法。“如果哲学的自然科学是一个体系(而不是一个由片断构成的集合体),那么由此就可以得出结论,把它划分为形而上学的原理和物理学的原理。从自然科学的形而上学原理向物理学过渡,是对这两门科学的补充。这并不简单地是从一个领域向另一个领域的跳跃,因为这时还没有产生有利于整体的必然联系,这是一个理性应该采取的立场,以使用同样的激情去把握两个方面。”一种写法是这样开头的。

“自然科学是一种关于宇宙空间中物质的动力的科学。因为它的基础是先验的概念和定理体系,所以它被称为自然形而上学。因为它是建立在经验原则之上的,所以它被称为物理学。……为了把这两个方面联系起来而要从前者向后者过渡——这是自然哲学家的必不可缺的任务,因为物理学就是自然哲学家所始终追求的目的,而物理学的概念对于他来说只是一种准备。”另一种写法则是这样开头的。

270 “哲学结构法的主要困难就在于不能使各门科学之间的界限

互相重叠,在于精确规定每一门科学的范围,没有这种精确规定的范围,就不可能解决使各门科学进一步完善的任务。”第三种写法是这样开始的。这三种写法没有一种是写完了的,但是思想却是清楚的、没有矛盾的。

康德写到固体和液体,运动、摩擦力、引力,写到热素和生命力。什么是有机体呢?这个问题并不新颖,但是在答案中却包含有新东西。康德说,有机体不能只从物质的动力中获得自己的组织。因此必须假定非物质的力量是感觉上所能感知的世界的一部分,或是与它不同的本质的一部分。与此类似的议论重复了多次。于是在最后出现了一个值得注意的地方:“有机体是固体,它的组成部分只有由于目的概念才是可能的,并且是用与有预先意图的运动相类似的方式形成的。如果不把这种形式想象为实际的东西,而把它想象为只是一种可以想象的意向,那末这样的物体就是自然机器。有机体就是自然机器。”康德在给泽梅林的信中曾经阐述过的关于“心灵器官”的思想,在这里有了发展,即生命是一种特殊类型的复杂的自然联系。这种反活力论的思想是当时时代环境中所蕴含着的。迷恋于思辨自然哲学的年轻的谢林就很接近这种思想。亚历山大·洪堡德把这种思想明确地说成是由实验得出的结论。康德在自己老年的研究中力图不落后于生活。在这里,康德既没有犯幼稚病,也没有返回到“前批判”时期。

但随着年岁的增长,康德的思想也开始混乱了。他的思想从一件事情突然跳到另一件事情。现在已经不是谈物理学,而是谈形而上学,不是谈自然,而是谈存在本身。在转到物理学之前,应该先研究哲学的基本原理。从自然科学的形而上学原理过渡到先验哲学——正是应该从这里开始。然后由此完成向关于经验的普遍学说的过渡,之后从自然向自由过渡,之后向作为体现着自然原则和自由原则的生物的人过渡。

从1800年开始的最后一本笔记已经完全是谈论抽象题材。首先是神的问题。什么是神？有没有神？神是一个拥有一切权力的个性，而任何其他东西都丝毫没有这种权力。神是清除掉一切感性观念的最高存在的实体。神的概念是与世界的概念对立的。主体的能动性使二者结合在一起。“思维着的主体为自己创造一个作为可能经验对象的世界”。这已经不象是批判哲学了，这里显然有费希特的味道。并且康德突然称自己的体系为“知识学”。但紧接着说的又完全不同：“我，人，是外在的感性客体，是世界的一部分。”就在这论述哲学的字句中间，还有这样的东西：“星期三——豌豆炒猪肉。星期四——干果加布丁。尼柯洛维希送来的哥廷根香肠。”之后又是：神，世界和它们的所有者——人。世界能够与神分开吗？先验哲学没有给关于上帝存在的假设提供任何指示。哲学——这是有理性的人对人的理性的最高目的的爱。接着又谈起日常生活：“兰培昨天午饭后把我的长罩衫挂到餐室的火炉边，以便饭后我穿上暖和，而不会冰凉。女厨师大骂兰培，说他对她发号施令，装老爷。她自己倒是想扮演女主人的角色。Homo homini lupus^①”。在另一处又写道：“应该教训兰培一顿，让他不要一天到晚喝得醉醺醺的。”

和兰培的关系从来也不是称心如意的。他的笨拙使康德恼火。三十年来，他一直从邮局取回同样一份报纸，可是他怎么也记不住这份报纸的名字。有一次兰培穿着一件黄色的长衫来到主人面前（他平常穿的是红领子的白色长衫）。康德大为生气。兰培解释道，这是为了他的新婚而从旧衣店买来的新衣服。对于康德来说，一切都是新鲜事：即使象他的仆人的结婚、他的丧偶、以及他大概是曾经结过婚的等等。正如我们所知，兰培的意中人并未被在遗

① 拉丁语——“人对人是狼”。

囑中忘掉。

习惯是第二天性。康德已习惯了自己多年的仆人，容忍他的越轨行为，并且由于担心发生任何变动，下不了赶走他的决心。威扬斯基明白，不能这样无止境地继续下去。规劝已经无效。兰培也和他的主人一样衰老了，他连料理自己都很困难。威扬斯基到处在物色能够代替他的人。

这一天终于到了，主人起来造自己仆人的反了。他们之间究竟发生了什么事，威扬斯基不知道，但是兰培立即被辞退了。（他预支了当年的工资，和40塔列尔的养老金，遗嘱也作了相应的修改。）

新仆人约翰·考夫曼是一个中年人，他性格沉静，天性机敏，记忆力很强。他很快就熟悉了康德的习惯，他们互相谅解。他上工的第一天是完全在威扬斯基的指导下度过的。威扬斯基从早晨四点钟就来到普林采辛大街的康德住宅。五点钟哲学家起身了，当他看到代替兰培的熟悉面孔的是两个外人时他感到有点发窘。考夫曼端上茶来，威扬斯基也坐在小桌子旁边，但是康德显得很不自在。他连碰也没碰一下自己的茶杯。威扬斯基讲述说：“我面对他坐着，他终于鼓足了劲儿非常客气地请我换个位置坐下，使他看不到我。要知道，在他喝茶时没有任何一个人和他坐在一起已有五十多年了。我照他说的做了，约翰也走出房间，只有康德叫他时才进来。现在一切都妥贴了。正如我上面曾说过的那样，康德已经习惯于一个人喝茶，并在这个时候沉思。虽然现在他既不读，也不写，但是多年来的习惯势力仍然完全支配着他，有旁人在场他就不能不感到极大的烦扰。当我在一个晴朗的星期天早晨企图再这样试一次的时候，这种情形又重复出现了。”

1801年11月，康德终于离开了大学。人们让他退休了，但是保留他的全部薪俸。现在他几乎不到街上去，也不接待来访者。只

有很少的人有幸受到接见。其中有一个年轻的俄国医生。他是一个热烈的“康德的崇拜者和诗人”，当他看到老人的时候，立即奔上前去吻他的手。康德感到难为情，对会面感到不满意。第二天，俄国人又来到哲学家的住宅，并向仆人央求得到康德的随便一张手迹。考夫曼从书房地板上挑出一张写满字的纸（这是《人类学》序言的草稿）并且（经威扬斯基允许）把它送到俄国医生住的旅馆里。

俄国医生非常高兴，把这张纸吻了又吻，他从身上脱下大礼服，背心，又加了一个塔列尔，合到一起交给了考夫曼。

传闻主人生病了，于是有一些人来到康德的住所探望，但已经是些不速之客。有一位穿着体面的妇人坚持要与康德单独会面。她实在不得已才与威扬斯基交谈，而威扬斯基知道她是城内出名的女冒险家。这位妇人声称，从前的某个时候，她的丈夫曾交给康德一打银匙和一些金器，如果这些东西现已不在了，那么用现金赔偿也是可以的。威扬斯基派人去把警察叫来，并且只是在这位勒索者许诺以后再也不到康德家里来之后，才把她放了。

另一个陌生女人却终于成功地潜入了康德的书房。康德从桌旁站起身来，准备保卫自己的财产。她问现在是几点钟。康德取出自己的表，攥到手里，说出了时间。陌生女人道了谢，走出了房间。然后她又转身回来说，其实是一个邻居（她说出邻居的名字）叫她来的；这个邻居要对对表，只要教授先生把表借给她用几分钟，她马上就还回来。康德高声呼喊起来，那个女人很快就溜掉了。威扬斯基说，如果当时打起架来，那结局可能对哲学家极为不利，那将是他平生第一次被一个女人所战胜。

书信往来很少了。朋友们知道了康德的健康状况。基则维特尔给康德写信持续的时间比别人都久。但是信中谈的主要不是关于哲学方面的问题，而是有关切里托夫的芜菁。那是最合康德口味的，基则维特尔定期寄给他。芜菁是他们最后通信中的主要话

题。1801年11月照例地又寄来一小桶芜菁，基则维特尔已不再写信给康德了，而只是在随件的便函中写明邮件应该交给谁。康德亲笔写的最后一封信是在1801年8月，这是向毕列尔致谢的（毕列尔就是波拿巴要他用四个小时来阐明康德学说的那个人），因为毕列尔寄来了一部关于先验哲学的两卷本著作。退休的申请是由康德口授别人代笔写的，康德只是签了个名。其中写道：“我的精力逐日减退，我的肌肉也松弛了。虽然我从来也没得过什么病，而且现在也没有病，但是两年来我一直没有出屋。”这是1802年4月写的。信寄给了侄女的丈夫，由他把有关情况通知了一位知名的亲属。

康德没有旁人的搀扶已经很难走动了。经常要有一个人在他身旁。现在，年轻的妹妹巴尔巴拉住在他家里（弟弟已经去世了）。有时候他在桌旁坐一会儿，用颤抖的手写下一些断断续续的句子：“先验哲学是先验地联合在一个体系中的诸理性原则的综合……连续不断地失眠……按照主观的原则，肚子疼无论如何只能想象为是主观的疼痛。专心研究星空的现象。它们是什么？只是一种现象还是一种现实？”

考夫曼帮助主人写某种类似日记的东西。在一个专用的笔记本上，他写上日期，记下午饭吃什么，请谁来（象以前一样，有两个客人来吃午饭）。在这些笔记中间，有时也会看到康德写的边注：“星期五（后天），是22日，我将要满八十岁了，为此我的好朋友们将要来亲切地看望我。伊·康。”这是1803年4月写的。

在约定的日子里，被约请的人们来赴喜庆的午宴。但是，康德在桌旁坐着，感到身体不舒服。宴会进行中虽然尽可能地减少喧哗，但仍然使他觉得头昏脑胀。

威扬斯基写道：“只是他回到自己的书房里，换过衣服，剩下他和我两个人的时候，他才真正镇静下来。他开始谈起礼物，说那

是应该成为全家的。如果他周围的人们不高兴，他是不会高兴的。我决定走开，象通常一样向他告辞。他从来反对一切盛大而特殊的庆祝，反对一切祝贺，特别是那些故作姿态的祝贺，认为这是无聊而可笑的。而这一次，他却对我在安排庆祝方面的努力表示了过分的感谢，这种神情足以证明他是在衰竭。”

10月，康德的健康情况恶化了。他平生第一次有好几天不能下床。情况又好转起来，重又请客人们来吃午饭，但现在午饭是在完全沉静中进行的。康德匆忙吞下自己的一份便立刻躺到床上去。他偶尔睡着了。晚上，他被烦扰不安的心情所控制。夜里则为恶梦所折磨。考夫曼与他睡在同一个房间。

12月15日，日记记了最后的一页。从入秋以来康德已经不能阅读了。现在他几乎聋了。他听不出妹妹的声音，但奇怪得很，却能听出考夫曼的声音。1804年2月3日他不再进食了。他和客人一起坐在桌旁，但却不能吃东西。

* * *

柏拉图留下了关于他的老师苏格拉底之死的震撼人心的细节描写。苏格拉底被判处服毒自尽。让他喝下毒药，来回走动，直到他的双脚走不动为止。之后他倒下去；他的心脏逐渐冷却，他死去了。苏格拉底受到诋毁，被错误地非难为不信神，将青年诱入歧途。看来他是有意要挑起对他作死刑判决，并且拒绝了他的朋友们为他准备的逃跑。

他是在完全清醒和泰然自若中死去的。他是否想要向自己的那些不接受他的训诫的同胞挑衅呢？他是要求后辈人牢记住他的善良心地吗？人类两千五百年以来一直为他死亡的不解之谜绞尽脑汁。

而康德的死是清楚的，就如同他的一生一样清楚。他履行了自己的义务，他枯萎了，永逝了。他临死的情节也是简单的。2月

11日，星期六，威扬斯基整天守候在这个临终的人床边。“我问他能不能认出我来。他不能回答，只是伸出嘴唇要吻我。当他伸出他那没有一点血色的嘴唇吻我时，我被深深感动了。这是告别，也是对多年友谊和帮助的谢意。我一次也没见他吻过他的哪一个朋友。”威扬斯基再也没有离开这里。房间里还有康德的妹妹和侄子。

濒死状态拖延了一昼夜。午夜1时他神智清醒过来了，喝了几口掺了水的甜酒。说了一句“好啦”，又失去了知觉。他再也没有恢复知觉。黎明时分，他面色变得苍白，身体开始发僵。虽然还睁着眼，但目光渐渐暗淡。脉搏只在左胯股处才可以摸到。威扬斯基不得不跪着，以使自己的手不离开那尚有一点点生命的地方。呼吸变弱了。上唇开始颤抖，而呼吸却停止了。脉搏还跳动了几秒钟，越来越弱，越来越慢，最后，脉搏完全停止跳动。时间是1804年2月12日11时。康德逝世了。

还是在1799年，他已经就自己的安葬问题作了安排。他要求在死后的第三天安葬，要尽可能从俭，希望只有他的亲人和朋友参加，遗体埋葬在普通的墓地上。

结果却是另一种情形。全城的人都来与康德告别。人们连续十六天来瞻仰死者遗容。天气严寒，哲学家的遗体（在他活着的时候已几乎瘦得只剩骨头了）停放在没有生火的客厅里，以防腐烂。二十四个大学生抬着灵柩，后边走着驻防军军官团和几千同胞的送殡行列。大学评议委员会在大教堂前迎接送殡的队伍，大教堂前响彻了送终词的声音。没有一个神甫参加。

康德被埋葬在邻接大教堂北侧的教授墓穴中。这是一座古老的附属建筑物，它只过了几年就已经完全倒塌。1809年，它被拆除，在原地建筑起一个回廊，取名为“康德柱廊”。在回廊的尽头是康德的墓，上面安置着康德的半身雕像，刻着二行诗：

在这里，伟大导师将流芳百世，
青年人啊，要想想怎样使自己英名永存！

“康德柱廊”只存在到十九世纪末。八十年代，在哲学家的墓地上建筑了一个仿哥特式的小教堂。但是这小教堂也没能长久。277 1924年，康德墓重又被翻修过，并最后具有了今天的形式。庄严的立柱支撑着回廊，回廊下面的石台上是一个石棺，墙上刻着碑文，

伊曼努尔·康德 1724—1804

康德的坟墓是现在的加里宁格勒市中心奇异地经历了第二次世界大战而存留下来的唯一建筑物。现在，这个孤岛两侧被一条河围绕着，瓦砾场已被清除干净。只有与康德纪念馆毗邻的大教堂的遗址还高耸着。1974年4月22日，康德诞辰250周年纪念日，我国各地的哲学家来到这里，他们带来了鲜花……。

在苏联广泛地庆祝了纪念日。在莫斯科、列宁格勒、基辅、第比利斯、明斯克、加里宁格勒都举行了关于康德哲学的学术会议。出版了B. Ф. 阿斯姆斯和Г. В. 德夫扎杰的专著，出版了许多其他个人的和集体的著作。《共产党人》杂志就纪念日写道：“伊曼努尔·康德属于这样的思想家之列，他们的名字标志着具有历史意义的思想运动的开始。德国古典哲学——马克思主义的来源之一——是从他发源的。在德国古典哲学中，代替了封建主义的新的资产阶级世界‘说出了’最后一言，它说出了在论证它在人类发展中的进步作用时所能说的一切，并且也明显地暴露出它的历史局限性、矛盾性和不彻底性。可以说正是在康德那里这一切才得到了最鲜明的反映。而且，他能够按照他那个时代的要求，提出并且以一定方式解决了一系列重要问题，以致于在许多年代里决定了欧洲哲学思想的发展。”

代 结 束 语

278

人已去世，思想犹存。哲学家的不朽就在于他能够把他所听到的东西都及时地说了出来。不朽是不受国界限制的，它是国际性的。

代替结束语，我们提请读者注意一下有关康德与俄国文化联系的三篇短文。一篇是叙述康德生前被人遗忘了的一个情节的；另外两篇是关于俄国人民对康德永远怀念的情节。所有这些将有助于进行总结。

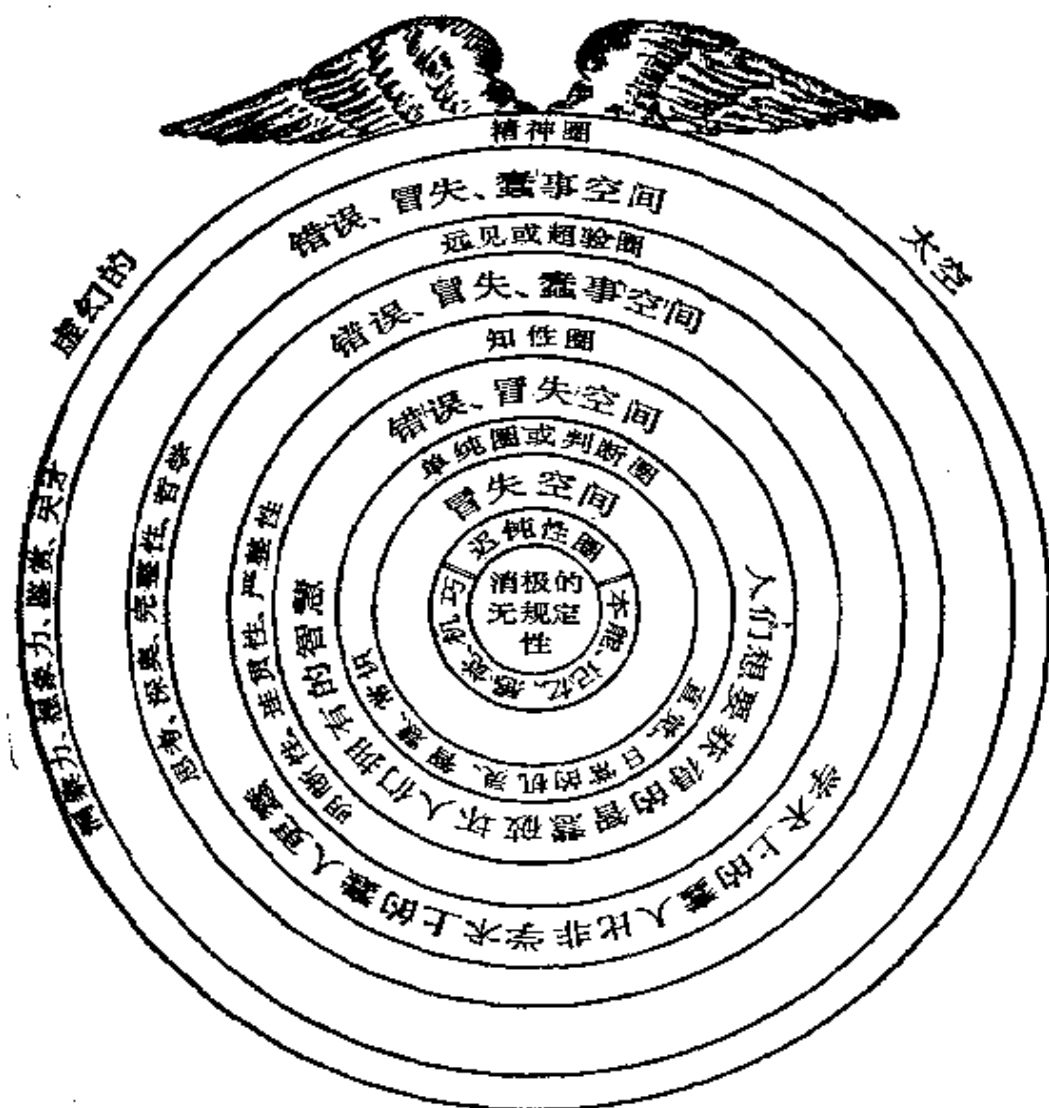
在研究康德来往书信时，我遇到了一个陌生的名字——别洛谢里斯基。我查了一些参考书。苏联大百科全书、《哲学百科全书》和《简明文学辞典》都没有讲到这个人。我从《俄国人名辞典》（1906年圣彼得堡版）中摘出以下的资料。

亚历山大·米哈依洛维奇·别洛谢里斯基公爵（1752—1808）是当时最有学问的人，是彼得堡科学院院士，俄罗斯语文科学院院士，艺术科学院院士，卡塞尔古物科学院院士，南锡语文科学院院士，鲍隆斯基研究院院士。别洛谢里斯基以外交官和诗人而知名。他曾任驻德累斯顿和都灵的公使。他主要用法语写作。他用俄文写了歌剧《奥利妮卡或初恋》（与杰尔若文合作）。关于他在哲学方面的功绩没有记载。

但康德所注意的正是他在哲学方面的功绩。康德在写给别洛谢里斯基的信的草稿上说：“公爵大人曾有机会详细研讨了我多年所致力研究的问题，——即从形而上学方面确定人类认识能力的界限，但他是从另一个方面，即从人类学方面进行研究的。”

我们知道，康德不是一个献媚者，而且也不是一个喜欢写信的人。我们还记得他对路伊莎皇后的约请未作反应。他没有答复数学家兰贝特，后者曾把自己关于哲学方法的意见寄给他请他评论。279 康德在准备回答别洛谢里斯基时，曾用了一张纸打草稿，细心地琢磨措词。这究竟意味着什么？

智慧学



亚·米·别洛谢里斯基的认识能力图表

我一直查到康德全集的第十三卷，那里有一条关于他的通信的注释。原来，别洛谢里斯基曾把他1790年在德累斯顿出版的用法文写的论文《智慧学(Дианиология)，或思维的哲学图式》寄给了康德。(《Дианойя》或另一种读法“Дианийя”，希腊文的意思是“智慧”，“沉思”。)

现在只须找到康德所赞赏的这篇论文。而这并不复杂。给列宁图书馆打电话，一刻钟之后回答说，有这本书，不过是第二版，1791年，出版于伦敦。通知了我书号。甚至还许可我把书带回家。这个许可当然是不对的，因为这本书是罕见的珍本。但是，顾不得这些了，立即进行复制，并且已经动手翻译。后来在博物馆里还发现了在德累斯顿出版的这本书的原版本。甚至还有1791年在弗赖堡出版的德文译本。(有消息说，《智慧学》在当时还曾用英语和意大利语出版过。)

在翻译成俄文时，有两个情况必须考虑到。首先是必须采用恰当的哲学术语，否则别洛谢里斯基的著作就很容易变成一堆毫无意义、互不连贯的胡话。另一个问题是修辞学上的问题。在《智慧学》出版的时代，法语还没有经历过今天这样的变化。因此，要用现代俄语翻译别洛谢里斯基的著作，就如同翻译拉罗什福科^①的著作一样。顺便说说，别洛谢里斯基正是从拉罗什福科那里学习了文体表达上的简明扼要、寓意深刻和文笔优美。在论文的序言中，别洛谢里斯基采用了拉罗什福科第六十五箴言中的三种说法。开始原文占了半页，后来作者加以压缩，而在第三种修订稿中就只留下一句话“赞扬慎重并不是缺点，但是慎重并不能使我们避免那怕是最微小的事故。”《智慧学》的每一节都压缩到最小限度。

① 拉罗什福科 (la Rochefoucauld, François VI, Du de 1613—1680) 法国作家、伦理学家。著有《随笔集》。代表作《箴言集》反映了作者的愤世思想和悲观情绪。
——译者

为了增强直观性,别洛谢里斯基在他的论文中附了一个图表。实际上,论文的正文就是对这个图表的注释。请想象一下五个同心圆圈,其中的每一个圆圈都表示一种认识能力。圆心是“消极的无规定性”,这只是一种认识的潜能。最低的认识圈是动物的“迟钝性”,这里为感觉和本能所控制。其次的一圈是“单纯圈或判断圈”,这里所遵循的是常识和直觉。再一个就是“知性圈”,它的特点是明晰性、连贯性和严整性。再高一圈是“远见或超验圈”,它的特点是把对象作为一个整体来认识。这是哲学领域。在这里一下子就可以看到许多中介。别洛谢里斯基解释这一节时谈到游戏就是一所训练各种创造能力的学校。最后是“精神圈”,这是创造性想象和天才的领域。精神是认识的顶峰,它“所提供的东西超出了人们的意料”,它是“停滞和界限”的敌人,对它来说唯一的界限就是生命本身:想象只应该运用现实的材料,而不应该运用幻象,否则想象凭着自己的翅膀(这翅膀被栩栩如生地画在图表上)能够很容易地飞入“虚幻的太空”。别洛谢里斯基在各个认识的“圈”之间设置了“错误空间”,它好象是规定出一个界限,超出这个界限认识就会变成它自己的对立面。“圈”是一个狭窄地带,而“空间”却是一个相当宽的地带,作者显然确信,在人类世界上错误、冒失、蠢事,就其规模来说超过了增加知识和把握知识的能力。

康德在别洛谢里斯基的图式中看到了他在《纯粹理性批判》中所描述的那些认识能力。别洛谢里斯基是否知道这部著作呢?他在多么大程度上受到过康德的精神影响呢?这很难说。我初次读完《智慧学》之后,不由得想象这位俄国外交官是哥尼斯堡哲学家的学生,他把自己研读老师著作的心得寄给老师请求评论。这个推测是多么诱人啊!何况在一本德文书里(K. 斯达芬哈根:《康德与哥尼斯堡》)还发现有别洛谢里斯基是康德的俄国学生的提法。但是研究者应该象侦察员一样,要为他提出的说法的确实

性提供最确凿的证据。在当时哥尼斯堡大学公布的材料里没有别洛谢里斯基的名字。也许这位俄国贵族是旁听生？但是没有任何充分证据证明他曾在康德的城市里住过。也没有材料证明他通晓康德的著作。别洛谢里斯基的哲学观点是在法国百科全书派——达兰贝、伏尔泰、卢梭、孟德斯鸠、孔狄亚克等的影响下形成的，我们在《智慧学》中经常遇到他们的名字。（康德的名字则一次也没有提到。）

除去在研究所涉及的问题的根据方面有巨大差别之外，别洛谢里斯基和康德之间在对待问题的观点本身还有一个根本的不同。对康德来说，以上所列举的能力是认识本身所固有的，在不同程度上也是每个人都具有。而对于别洛谢里斯基来说，他所指出的每一“圈”都好像是一个等级，大自然把人分别列入到各个等级中，他可以在他所在的界限内使自己完善起来，但是他却不能跳出这个圈之外。别洛谢里斯基看到了社会的不平等并且不赞成这种不平等，但是他却认为能力的不平等是自然而然的，不可克服的。一个人所能作的只是正确地确定自己应该属于哪一圈，并在这个圈内发展与生俱来的能力。

别洛谢里斯基在自己的论文上还附有另一个图表，其中对某些有名望的人物进行“智慧学上的”分类，把他们分别列入他的四个智力“圈”中。他并没有为此而提供什么论据。人们只能猜测，为什么在“判断圈”中和哲学家埃庇克泰德、艺术家丢勒一起还有德·彭帕杜尔夫人。在“知性圈”中，有路易十四、路德、普桑^①、伊壁鸠鲁、休谟。在“远见圈”中，有克伦威尔、加尔文、洛克、巴斯卡尔。在“精神圈”中有彼得一世，腓特烈二世，列奥纳多、拉斐尔、米开朗琪罗、莎士比亚、柏拉图、笛卡尔、卢梭。在这里，别洛谢里斯基的

^① 普桑 (Nicolas Poussin, 1594—1665) 法国古典主义绘画的奠基人。——译者

论文降到了上流社会聊天的水平，它虽然很有趣味，然而却可有可无。

在别洛谢里斯基的作品中，《智慧学》并不是一种偶然的作品。我不能说，我已经详细地研究了他的作品（尽管他的作品无疑是值得详细研究的），但是，我还是了解了一些事情，甚至弄到了他的一些未发表的著作。在《关于死与生的对话》的手稿中，别洛谢里斯基谈到了游戏的益处，他把竞技者的才能和数学家的智慧作了比较，并且引证了《智慧学》。对话的结尾是一句与论文的精神相符合的格言：“尽情地享受吧，但不要弄到筋疲力尽的程度”。亚历山大·米哈依洛维奇·别洛谢里斯基是一个明智而稳健的人。这里有一句与人的本性不变的思想有内在联系的格言：“如果需要，你可以相信江山已改，但你一定不要相信人的本性能移！”所有这些都保存283 存在中央国家文学艺术档案馆中。在那里还找到了一份与康德的生平有直接关系的文件。

进一步的探索是怎样展开的呢？这里有两本关于别洛谢里斯基的著作。一本俄文著作——A. A. 维列沙金的《莫斯科的阿波罗》，彼得格勒，1916年版（印数有300份）；和一本法文著作——A. 马宗的《两个俄国人——法文作家》，巴黎，1964年版。维列沙金描述了“莫斯科的阿波罗”（同时代人这样称呼别洛谢里斯基）的纪念册。他是“缪斯的宠儿”，精通绘画与音乐，写过一些诗——法文诗和俄文诗，我们在纪念册里找到了这些诗。同时还有伏尔泰、马尔蒙德尔以及其他名人的信，叶卡捷琳娜二世、巴维尔一世的亲笔题词。维列沙金还顺便讲到纪念册的主人的生活。他以赞许的口吻谈到公爵自都灵写的外交报告，其中有对法国革命事件的客观分析，实际上就是这个报告引起了女皇的不满，并成为召他回国的原因。维列沙金对别洛谢里斯基的轻佻的《奥丽妮卡》稍加责备，因为它的演出引起了一场风波，几几乎造成作者的灾难。维列沙

金顺便提到《智慧学》，并且口气极为轻蔑。在他看来，这是“哲学上的混乱”。

马宗所运用的文献材料比维列沙金更广泛。他引用了档案材料，并且第一次公布了别洛谢里斯基的许多不出名的法文著作。令人感兴趣的是他所报导的关于青年公爵的教育者的资料。这就是法国人梯耶鲍，他是一位法律学家、作家、柏林科学院院士，后来成了雅各宾党人。至于谈到《智慧学》，马宗转述了它的内容，但他是引证维列沙金的，他对它的评价并不高。

我们相信的当然是康德。在康德的信的草稿中，在我们已经知道的那段对论文所作的非常热情的评价之后，就应该是分析别洛谢里斯基的认识图式。一开始，康德逐字重复了《智慧学》中所写的东西。但是接着他就进行更正和修改。但是原文突然中断了。康德得出了什么结论呢？他谈到些什么呢？这封信在康德全集里没有收入。也许这封信根本就没有寄出去？

我们并不急于做出结论。让我们重新看看马宗的书。在该书的附录中，公布了有关《智慧学》（《Умолвля》！）未能出版的俄文版准备情况的令人感兴趣的 284 材料。保存下来的有部分译文、带有1795年1月3日检查许可证的封里、译者前言。马宗把包括在前言中的康德致别洛谢里斯基的信的译文作为一件可笑的怪事来加以转述。他认为，这封信是一个骗局，是公爵周围人中某个谄媚者干的。马宗怀疑信的真实性，因为在公爵的档案里他没有找到德文原件，而且他“在德国也没有找到它的痕迹”。加之信的译文不知被谁给完全勾掉了。

怀疑态度对历史学家来说是有益处的，但必须遵循下面一个原则：对任何怀疑也同样要以怀疑去检验，要检验它七次！而马宗却对《智慧学》匆忙作出否定评价。马宗没有用心地在德国寻找康德的信的“痕迹”。（只要看看康德全集，就可以发现信的草稿，它

的开头几句和最后的定稿是相符合的。)正如我后来证实的,马宗没有准确地转述档案中保存下来的信的译文。

马宗所公布的是文学博物馆的档案材料。那里的东西使我失望,因为那里没有也从来不曾有过任何类似的东西。在戏剧博物馆里,从前有个时期曾保存过季娜伊达·伏尔孔斯卡娅公爵夫人(A. M. 别洛谢里斯基的女儿)的一部分有价值的东西,在那里发现了使我感兴趣的材料。现在,所有这些都集中在中央国家历史文献档案馆内,——卷宗第172,目录1,存档单位153。打开纸夹,在读者登记的附页上我看到一条记载:“马宗用”。这就是说,法国的斯拉夫学家本人并没有用原文进行研究,人们为他用打字机打印了一个复本,并且打印得很粗心——有不少遗漏和错误,使本来就十分难懂的原文更形难懂。在马宗的本子中,有一处是删节号,在原本中这里却是一个大的墨污。我拿放大镜一看,看到是le bon sens(健全理性)几个字。法国人并未因此而感到束手无策。康德的信的译文实际上把这一处一笔勾销了。不这样做也不行:译文很糟糕,有些字句错得无法理解。只有德文草稿才使我们有可能理解它的意思。在查看草稿的时候,我回忆起曾在康德的另一些著作中所看到过的东西,我对译文进行了修正。结果就产生了这里第一次公布的下面这个复原稿。

康德致别洛谢里斯基

“《智慧学》——公爵大人于去年夏天厚意赐我的珍贵礼物——已安全送到我手里。我已把其中两本转给有能力评价其优点的有识之士。整个这段时间我都在想向公爵大人表示谢忱,但种种烦琐事务妨碍了我。加之,我还想就我所吸取的教益略谈几句,而且我也只能泛泛地谈谈。

为了按照最起码的标准来描述您关于认识能力的难解的划分

和更好地理解您的概念，我设想有互相分离的两个方面或领域（我们先天的素质，我们生而固有的形而上学）。知性的方面，就其广义而言，是一种思想的能力，而直观方面，则是一种简单的感觉和领悟的能力。

第一个方面是由三个圈构成的。第一个圈是知性的圈，或是认识概念、构成概念、联结直观的能力的圈。第二个圈是判断的范围，或是把概念具体地运用于个别情况in concreto（即达到与知性的原则相一致）的能力，这构成本来意义上的理智，即le bon sens（健全的理性）。第三个圈是理性的圈，或从一般推论出个别的能力，也就是按照根本原理进行思维的能力。

如果第一个方面的这三种理智的能力按照与理性的最高立法（它以人的真正完善为目的）类似的方式来使用，并且建立起一个以明智为目的的体系，那它们就构成哲学的圈。而如果它们与最低的能力（简单的直观）相适应，即与它的最重要的部分，即作为创造和想象的部分相适应（这时它不服从于规律，而是专心致志地从自身吸取知识，就如同在美术中所发生的那样），那它们就构成特殊的天才（它与“才能”、“创造者”这个词有相同的意义）的圈。

这样，我就能够发现五个圈。

最后，如果想象力由于随意放纵而使自己陷入绝境，那它就会堕落为通常的丧失理智，或理智的混乱。当它不再服从于理性，286而且还力图奴役理性的时候，人就将从人类的等级（圈）中被排除出去，堕入狂妄或丧失理智的圈中去。

请公爵大人宽容我这些不成熟的思想。引述这些思想是为了证明，我对您这本经过深思熟虑的著作进行了认真思考。

其余的我就不谈了。”

我们把这封信的定稿和最初的草稿对比一下就会看到，哲学

家多少降低了他赞许的热情。在信中我们没有发现上边引证过的那种对别洛谢里斯基的过分颂扬。然而交谈是平等地进行的。而且应该承认,没有康德的帮助,要对《智慧学》的真正价值作出评价是很困难的,也许是不可能的。维列沙金和马宗就是这方面的例子。

但是,康德这封信的意义不只如此。在我们面前的是作者亲手写的对康德哲学学说的一个十分简洁的总结性的表述。问题的实质我们已经清楚了。知性、判断力、理性,是三种思维能力,是支撑形成一个体系的哲学世界的三大支柱。知性是科学的基础,它形成概念。判断力把这些概念运用于生活和活动的具体场合。最初康德对判断力的理解十分狭窄,但是后来判断力在他的体系中成了产生艺术和文化的中心环节。理性是对知性进行审查以防止知性犯错误的环节。这是道德的领域,是在实践上实现哲学原则的领域。

哲学有三个组成部分,这种结构并不是康德的发明。真、美、善的三位一体,其来源可以追溯到苏格拉底。康德只是更全面地研究了这些概念——从这些概念的单独方面和它们互相矛盾的关系方面进行了研究。马克思关于把握世界的三种形式——理论形式、实践形式和实践—精神形式,是与康德的三“批判”相符合的。这三种形式中的任何一种也不能“取代”另一种。它们是并列的,就如同在康德体系中那样。而具有首要意义的则是实践。

在康德和马克思之间有费希特、谢林、黑格尔。他们都是辩证法的泰斗,而辩证法的奠基人则是康德。但是属于康德的并不仅
287 是一个“零环”。有一条线直接从德国古典哲学的鼻祖延伸到现代科学。这就是感性和知性在丰富的想象力的基础上综合的思想——在认识论中;强调义务的高度作用——在伦理学中;对美的分析——在美学中;永久和平的方案——在国际关系理论中。

康德哲学动人之处就在于创造。人的全部精神潜能都在创造

上结合起来了。但是请注意：康德对于不使创造的想象力超出现实的和合理的范围这一点是极为关切的。人类的智慧和健全的理性应当出来维护这一点。在康德之后，人们企图诋毁健全理性的概念。（黑格尔著作的俄文译者甚至想出了这个词的贬意表达法——“常识”。）对于康德来说，健全理性是安全的保障，是一个并不比信仰差的行动准则。而整个哲学就是对致力于健全理性的科学的一种特殊的修正，同时也是以健全理性对科学成果的校正。

* * *

现在我们该来谈谈虚构的陀思妥耶夫斯基和康德的辩论了。戈洛索夫克尔要人们相信，“陀思妥耶夫斯基反对康德”。他是搞错了，他显然把康德与另一个什么人搞混了。很可能是与黑格尔搞混了，陀思妥耶夫斯基往往是严厉地指责黑格尔的。陀思妥耶夫斯基对于在某种抽象的知识体系中找到了真理这种想法感到愤怒，他说，“黑格尔这个德国黄口小儿，想要在哲学上把一切都调和起来。”针对黑格尔的格言：“一切现实的都是合理的”，和历史中的理性观念，他提出一个同样绝对的论点：“关于世界历史，说什么都可以，就连头脑中出现的那些最混乱的想象都可以说。只有一点不能说：什么东西是合乎理性的。你一个字也不要说。”黑格尔赋予世界精神（它存在于伟大人物身上）以“践踏别的无辜小花”的权力。在小说《罪与罚》中表明，由此可能产生出什么样的结果。

康德就不一样了。当然，如果陀思妥耶夫斯基看到了他的“前批判时期”关于命中注定的乐观主义的议论，他也不会轻饶了康德的。我们回想一下伊凡·卡拉马卓夫反对上帝的“暴动”，他讲了一个有关一个八岁男孩被狗咬死的故事。“有一个爱开玩笑的人 288 可能会说，既然小孩总要长大，并要犯许多罪过，莫如在他没有长大之前，让狗把他咬死算了。”我们记得，年轻的康德就曾扮演过“爱开玩笑的人”这种角色。

但是,陀思妥耶夫斯基可能不知道这一点。他至多是读过《纯粹理性批判》。正如我们早已指出的,成熟的康德的思想他是通过他所钦佩的席勒这条迂回曲折的道路才接触到的。

在当代,H.维里蒙特曾在《陀思妥耶夫斯基与席勒》一书中写到这一点。在那里也谈到康德,首先是对戈洛索夫克尔的推论表示了正当的反对。如果抛开他把康德哲学评价为“小市民折衷主义的哲学”和他对“陀思妥耶夫斯基具有深刻的反人道主义的信念”所作的议论不说,如果对这位文艺理论家对某些哲学思想所作的不确切的转述表示谅解,那么整个说来,维里蒙特的著作是值得称赞的。因为这本书令人信服地把一位俄国作家列入德国人道主义观念的范畴中去了。但是,最后的结论却令人大吃一惊——它坚决否认(而在我看来却是确凿无疑的)一个事实,即“康德和陀思妥耶夫斯基是志同道合者”。

我从哪里看出康德和陀思妥耶夫斯基的思想是一致的呢?他们在一个主要问题上,即在自由个性的观点方面意见一致。康德的观点我们已经知道了:自由就是履行义务,而义务的公式就是为别人谋福利。现在我们听听陀思妥耶夫斯基讲什么:“难道在无个性中能有出路吗?我认为,正好相反,不仅不应该成为无个性,而且正是应该成为个性,甚至要成为比西方所确立的高得多的个性。我的意思是说,为了大家而主动地、完全自觉地、没有任何人强制地去自我牺牲,在我看来,这是最高度发展的个性的标志,是个性的最强有力的标志,是最有自制力的标志,是个人的意志最自由的标志。为众人而自愿献出自己的生命,走向十字架或火刑场,这只有最高度发展的个性才能做到。高度发展的个性完全相信自己有权成为个性,它无所畏惧,它不能把自己的个性变成别的样子,就是说,没有任何其他用途,只有把自己的一切献给众人,以使其他人也成为同样自主的和幸福的个性。”

正如H. 别尔嘉也夫所指出的,陀思妥耶夫斯基有“一种非常激烈的个性感”。这位作家没有钻研过康德的各个《批判》,但是,康德的主要思想不仅是通过“迂回曲折的道路”,而且是通过直接的途径到达了他那里。他们有一个共同来源,这就是《新约》。他们在对基督教伦理学的理解上是一致的。

基督教是成分驳杂的。陀思妥耶夫斯基(象康德一样)拒绝了天主教的变种,认为它信奉上帝是虚伪的。康德对正统派的新教采取反对立场,而官方的东正教则对陀思妥耶夫斯基持怀疑态度。他们两人同样是非正统派分子。

不论对于康德还是对于陀思妥耶夫斯基来说,基督教都是个性的最高道德理想的体现。在康德的伦理学著作中谈到了这一点。陀思妥耶夫斯基的哲学名作《关于大宗教裁判者的神话》^①也是阐明这个问题,并给这个问题增加了康德所不知道的新特征。

题材出自中世纪。梵蒂冈的反对者们说,如果耶稣曾经再世,天主教徒就会出卖他,并把他钉死在十字架上。伊凡·卡拉马卓夫以此为题材杜撰说,十六世纪,在塞维利亚。就在要当着国王及其宫内官员的面,在民众集会上一下子烧死上百个异教徒的时候,耶稣悄悄地出现了,但是人群立刻就认出了他。

大宗教裁判者,红衣主教——刽子手和虐杀行为的理论家也认出了他。于是下令逮捕他。然后在监狱里当着他的面宣读对他的指控。宗教裁判者指控这个外来者宣传自由,因而使人们变得不幸。因为从来也没有任何东西比自由更使人们不堪忍受。

宗教裁判者要耶稣回忆一下,魔鬼在荒漠中是怎样引诱他的:魔鬼用的办法就是把石头变成面包。如果他也这样做,人类就会

^① 这里所指的是陀思妥耶夫斯基所著《卡拉马卓夫兄弟》一书的第五册第五章《大判官》。——译者

跟着他跑，就象是一群怀着感涕心情的和顺从的家畜一样。“但是，你是不想使人失去自由并把自己的想法抛弃的，因为你考虑过，如果顺从是用面包收买来的，这该是一种什么样的自由……你是否知道，许多世纪以后人类将用自己的大智大慧和科学之口宣告，根本没有罪行之说，因而也没有罪孽，有的只是饥饿的人群。‘先让我们填饱肚子，然后再来要求我们有美德吧！’——这就是写在旗帜上的话。人们将举起这面旗帜反对你，并以此把你的神殿捣毁。……你曾许诺给他们天上的面包，但是我要再说一遍，在这些软弱的、永远是不道德的、永远不知感恩的人类种族的眼中，它能比得上地上的面包吗？”

有成千上万的人都在追求天上的面包。可是对那些不会因天上的面包而漠视地上的面包的几千万几万万人口怎么办呢？刽子手要人们相信（而且可能他对此的确真诚地相信）他是珍视弱者的。就算他们是行为不端的，是反叛者，但是最终他们还是要顺从的。“他们将会对我们感到惊异，并且会把我们看作是上帝，因为我们站到他们的前边，我们同意使他们得到自由并统治他们——这样他们终于成为自由的了，然而这是多么可怕呀！但是我们说，我们是顺从你的，并且我们是以你的名义进行统治的。我们又是在进行欺骗，因为我们已经不让你来我们这里了。在这个欺骗中，也将包含着我们的痛苦，因为我们必须撒谎。”

对于陀思妥耶夫斯基就如同对于康德一样，虚伪是最深重的罪孽。不能说谎，即使是“为了仁爱”。首要的是赤诚。虚伪是万恶之源。虚伪产生恐惧。如果您思考怎么办这个问题，那么请您从一开始就不要撒谎吧！

大宗教裁判者指责耶稣，说他没有答复人类自古以来在崇拜对象问题上的烦恼。“对于一个人来说，最持续不断的和最折磨人的忧虑莫过于：人在他仍然是自由的情况下如何尽快地找

到一个他所崇拜的人。然而人却企图崇拜那已经没有争议的东西，它是如此没有争议，以至所有的人一下子就都同意崇拜它。因为这些可怜的人所忧虑的不仅在于要找到一个我或别人所崇拜的东西，而且要找到一个所有的人都信仰、都崇拜的东西，即一定是大家一起崇拜的东西。正是这种崇拜共同性的要求自古以来就是每一个人和整个人类最为烦恼的事。为了达到共同的崇拜，他们互相以刀剑相杀。他们创造出各种神，并且向对方呼吁：‘抛弃你们的神来崇拜我们的神吧，否则，就把你们和你们的神一起消灭！’这种情况将继续到世界末日，甚至要一直到连神也在世界上消失时为止，因为他们都将同样在崇拜物面前战死……”。

宗教裁判者对耶稣再一次说，人的最大的苦恼莫过于找到一 291
个能把自己的自由尽快转让给他的人。“但是只有能安慰人们良心的人才能支配他们的自由。你就是用面包才抓到这面无可争辩的旗帜的：你给人面包，人就崇拜你，因为没有什么比面包更有说服力了。但是如果除你之外，同时还有某个人支配了他的良心，——噢，那时候，他甚至就会扔掉你的面包而跟着那迷惑了他良心的人走。……在地上有三种力量，这是三种无与伦比的力量，它们能够为了这些软弱的反叛者的幸福而永远战胜和征服他们的良心，这三种力量就是：奇迹、秘密，权威”。

耶稣拒绝了魔鬼的所有这三个引诱。他拒绝创造奇迹——把荒漠上的石头变成面包，他拒绝掌握秘密——从教堂顶上跳下来，让天使把他接住并把他带走，他拒绝了最高的权威——统治地上的一切王国。信仰不需要证明，陀思妥耶夫斯基这样解释这个福音书中的寓言。“魔鬼”即他的坏良心提醒伊凡·卡拉马卓夫说：“在信仰中任何证明都无济于事。”“佐西摩老人坚持说，在这里，不能证明任何东西。但是他补充道：而借助真正爱情的经验……可以确信……。尽力地不倦地去爱你们的亲人吧。随着在爱中取得成

果，你们会深信神的存在，深信你们的灵魂不死。”

这番议论的过程我们从《纯粹理性批判》和《论理性范围内的宗教》这篇论文中已经知道了。康德拒绝从逻辑上证明神的存在，拒绝信仰的传统基础——奇迹、秘密和来自最高权威的神恩。康德在他哲学道路的最后一小段上达到了这样一种认识，即把爱看作是一种道德上形成着的因素。而陀思妥耶夫斯基则在一开始就在某个地方认识到这一点了。是不是在谢苗诺夫斯基校场等候枪毙而生命“只剩下一瞬间”的时候？康德由于他所经历的道德革命而学会了尊重人，而陀思妥耶夫斯基则是学会了爱人。不仅是爱人的全体，爱整个人类，而且爱他身边的每一个个别的人。后一点不论多么奇怪，却是特别困难的。

他说：“我爱人类，但是我对自己感到奇怪：我越是一般地爱人类，我就越是特殊地不爱人，即不爱单独的个别的人。我常常幻想到一个为人类服务的奇怪念头，如果突然有某种需要，或许我真的会为人们而走向十字架；但是我从经验知道，我不能和任何一个人在一个房间里相处两天。他稍微离我近一点，他的个性就使我的自尊心感到难受，就限制了我的自由。在一昼夜的时间里，我甚至能对最好的人憎恶起来：有的是因为他吃午饭的时间太长，有的是因为他伤风，不断地擤鼻涕。就是说，我成了那些稍微碰了我一下的人的敌人。因此，总是这样，在个别的情况下我越是憎恶人们，在一般情况下，我对人类的爱就越是炽热。”照陀思妥耶夫斯基看来，这就是变态的人道主义意识的自白。

大宗教裁判者也按照自己的方式爱人们。而且他知道他们的弱点。他要耶稣相信，人所寻求的与其说是神，不如说是奇迹。“而且由于人不能没有奇迹，所以纵使人已经有一百次成了叛乱者、异教徒和不信神者，他也将为自己创造新的、已经是他自己的奇迹，并且将去崇拜巫医的奇迹和村妇的妖术……我们修正了

你的伟大功绩，并把它奠定在奇迹、秘密和权威的基础之上。于是人们高兴起来了，因为又有人象带领一群家畜一样带领他们了，并且将从他们的心中最终取消曾给他们带来极多痛苦的可怕的礼物。……噢，我们使他们相信，他们只有为我们而放弃自己的自由，并且对我们俯首听命，才能成为自由的人。我们说得对呢？还是我们在撒谎？他们自己确信我们说得对，因为他们会想到，你那个自由曾经把他们弄到了多么可怕的奴隶状态和慌乱的地步。”

在大宗教裁判者眼前显现出“新秩序”的诱人的前景，在那里，千百万失去自由的人们将愉快地为处于统治地位的上流社会的利益而卑躬屈节。“是的，我们将强迫他们劳动，但是在工余的时间，我们将把他们的生活安排得象儿童游戏一般，让他们唱儿歌，合唱，跳天真烂漫的舞蹈。噢，我们也将宽恕他们的罪过，他们是软弱无力的，所以他们将因我们允许他们犯罪作恶而象孩子一样爱我们。我们对他们说，一切罪过如果是得到我们许可而干的，就会得到宽恕。而我们之所以允许犯罪作恶，那是由于我们爱他们，至于因这些罪过而受的惩罚，那就让我们来承担吧！而他们就 293 会把我们当作是在神面前替他们的罪过承担了罪责的恩人来加以崇拜。他们也就不会对我们保守任何秘密。我们将允许或禁止他们与他们的妻子或情人同居，生孩子或不生孩子，——这一切都取决于他们是否顺从，——而他们 will 高兴而愉快地服从我们。他们良心最受折磨的隐密——，亦即他们将给我们带来的一切，我们都将予以解决。他们也会相信我们的解决。因为这种解决将会把他们从个人解决和自由解决的巨大忧虑和可怕的现时痛苦中解救出来。

陀思妥耶夫斯基诚恳地说出了康德所不知道的社会心理的深刻内容。这并不奇怪。因为在《纯粹理性批判》和《卡拉马卓夫兄弟》之间相隔整整一百年，而且陀思妥耶夫斯基至少向前看了半个

世纪。他所说的是天主教,但是他预见二十世纪的社会神话,这个神话把人从空中楼阁一良心中拯救出来,把全部责任推到元首身上,在一般地崇拜禁欲主义的自我牺牲精神的范围内准许犯小的罪过。康德还坚信基督教消除了陈腐的独断专横。而陀思妥耶夫斯基则看到对自由个性思想所产生的现实威胁。

陀思妥耶夫斯基用东正教来同天主教以及世俗化了的旧约圣经的说教相对立,他所注意的不是正统的宗教仪式,不是神秘的信仰,而是被具体化了的仁爱。对于陀思妥耶夫斯基来说,东正教是“永远象耶稣一样受难”的俄罗斯民族的命运。被钉在十字架上的耶稣——这就是俄罗斯的形象,这就是那些在俄罗斯受侮辱、受压迫、受损害的人的形象。陀思妥耶夫斯基的心和智慧是和他们在—起的。

如果不把正统的教会和陀思妥耶夫斯基的东正教加以区分,就不可能看出陀思妥耶夫斯基和康德相近似之处。“坏蛋们用一种对神的无知落后的信仰来戏弄我。这些愚人纵令作梦也未梦到过在《宗教裁判者》一章及其前一章(整部小说都是对他的回答)中所进行的对神的否定是何等的有力。我决不象蠢人(宗教狂热者)那样信仰神。”对陀思妥耶夫斯基来说,宗教“只是一种道德公式”。虽然他和康德不同,认为“道德起源于宗教”。而且他似乎是用自己的格言“没有神的良心是可怕的”和康德的格言“没有道德的神是可怕的”对立起来。

294

* * *

在列·尼·托尔斯泰的著作中,经常出现康德的名字。这位作家通过原著和译本研究哲学家,越到老年,越是认真。有时候他和康德辩论,更多的时候是尽力依靠康德。到了晚年,他得出结论说,他们完全是同道者。但是他经常抱怨康德的著作难懂。

他们第一次重要的接触是为了《战争与和平》。托尔斯泰在计

划写这部长篇史诗的时候，决定把一种明确的历史哲学作为它的基础。为了寻求帮助，他只好去阅读哲学史。阅读哲学史而忽略《纯粹理性批判》是不可思议的。但是，在托尔斯泰的思想中，康德是和叔本华结合在一起的。他后来回忆道：“我读了康德的著作，几乎什么也没读懂，只是当我读了叔本华的著作，特别是反复读了他的著作之后，我才懂得了康德的著作。叔本华的著作有一个时候是非常使我入迷的。”

历史哲学的主要范畴是因果性、自由、必然性。历史学家向自己提出一个问题：历史为什么是这样发生而不是以别的方式发生？托尔斯泰回答道：“为什么会发生战争或革命？我们不知道；我们只知道，为了完成这种或那种行动，人们形成了某种结合，并且所有的人都加入进去；所以我们说，事情就是这样，因为换一种方式是不可想象的，这乃是规律。”

这是否意味着托尔斯泰是一个宿命论者，他否认意志自由呢？绝不是。“一个没有自由的人，只能被看作是失去了生命的人。”如果没有自由，一个人就不能对他的行为负责，就既没有过失，也没有罪行。但是在托尔斯泰看来，自由与必然是并列地、各自独立地存在的。人在自己个人的行为中是自由的，但在历史事件中，他是那既不能驾驭也不能认识的盲目的必然性的玩物。“无论我们研究的是许多人的活动还是一个人的活动，我们都只能把这种活动看作部分地是人的自由的产物，部分地是必然性规律的产物。”二者是互相对立的。托尔斯泰没有看到自由与必然之间的辩证联系。康德关于历史中的规律性是在人们的自由的、偶然的行为基础之上产生的这些话（《通史的想法》一文就是用这些话开头的）并不是为他而写的。他或者是没有读过这些话，或者是没有认识到这些话 295 的真正价值。

托尔斯泰发现康德是在1887年10月。我们从他写给H. H.斯

特拉霍夫的信中知道了这一情况。“我非常激动。——这些天我感冒了，身体不舒服，由于无力写作，我读了，并且第一次读完了康德的《实践理性批判》。请告诉我，您是否读过它了？什么时候读的？它是否使您感到惊讶？”

“在二十五年前我曾信仰过这位有才能的拙劣作家叔本华（前些日子里，我曾读过他的俄文版的传记，并且读了《思辨理性批判》，这乃是在叙述《实践理性批判》一书基本观点时，与休谟进行论战的序言），于是我相信康德是言过其实了，他的重点在于否定。我就在这种信仰中生活了二十年之久，而且从来也没有什么东西使我想要看一看康德的那本书。要知道，对于康德的这种态度犹如把建筑物四周的树林当成建筑物本身一样。这是我个人的错误，还是一种普遍性错误呢？我觉得，这是一种普遍性错误。我特意查阅了维伯的哲学史（我偶然看到这本书），我看到，维伯并不赞成康德所得出的基本原理，即我们的由道德律所决定的自由是自在之物（即生活本身），而且维伯把康德看成只是供费希特、谢林和黑格尔冥思苦想的一种借口，并且他把《纯粹理性批判》看作是康德的全部功绩，这就是说，他完全没有看到在被清除过的地方建造起来的庙堂，而只看到被清除过的地方非常适合于作体操。哲学博士格洛特写了一篇关于意志自由的论文摘要，他引证了黎鲍等人，这些人的定义是一些谬论和矛盾的杂凑，康德的定义却被他忽略了。而我们却还听信他，并且还为他注释，就象是在发现已经发现的美洲一样。如果在我们的反对意见中不通过取其精华去其糟粕的方法去发现科学和艺术，那我们也会接连不断地陷入不学无术的死记硬背的粪坑。”

在这封信的前几天，托尔斯泰写信给П. И. 比留科夫：“我不很舒服，咳嗽，坐在家里，不能写作。我在读书。第一次读康德的
296 《实践理性批判》，我感到很高兴。这部绝妙的著作的命运有多么

可怕呀！它是康德全部深刻的理性活动的高峰，可是没有任何人知道这一点。如果你不能读原文，那么只要我还活着，我就要尽我所能翻译它，或阐述它。公共图书馆没有康德传记吗？我这里有，请您派人来取吧。”

从此以后，托尔斯泰就成了一个康德伦理学的热情的通俗化者。对于他来说，康德和佛、孔夫子、苏格拉底、耶稣、穆罕默德、卢梭、斯柯沃罗达^①一起都是博爱的导师。他把康德的思想列入著名的《读物丛书》中，并两次以单行本出版。但是关于康德的道德学说和认识论之间的内在联系，他仍然没有认识到。他称赞“天才的康德不依赖于他的形而上学而提出了他的伦理学”。

托尔斯泰在写作《什么是艺术？》这一论文的时候，对康德的美学发生了兴趣。可惜的是，从各方面来看，他对《判断力批判》的了解只限于读了一本德文的美学史参考书（托尔斯泰在他的论文中引证了这本书）。结果，康德的观点没有被正确地转述，因为他说，“美只是我们所获得的一种特殊的无私地享受”，对德国哲学家至关重要的美与真和善的联系，看来是被割断了。托尔斯泰批评了虚构的康德的立场，特别是责难了“享受”，在这位俄国作家看来，享受和社会有产阶层的游手好闲是同义词。托尔斯泰认为，艺术是一种所有人都容易理解的人们之间的交往手段。

但是如果抛开词句来看一看事情的实质，那就可以发现康德和托尔斯泰在美学观点上的某种共同点。在《论何谓艺术》这一草稿中，托尔斯泰比较了艺术和游戏，而我们看到的则是一个我们已经熟悉的议论进程。“游戏——是人们的即青年人或举行喜庆的人的必要生活条件，这时候，除了从事物质活动以外体力还绰绰有余；而艺术——是成年人和老年人的必要生活条件，这时候，体力

^① 斯柯沃罗达(Сковорода, 1722—94)，乌克兰哲学家、诗人和启蒙学者。——译者

全都是用于劳动,或是这些力量已经衰弱了,如在生病和年迈时的情形那样。对于人在劳动、睡眠和饮食这种循环(人从他出生那天直到死亡就在这个循环中打转转)之外的休息来说,这二者都是不可少的,就如同一切动物一样,在动物那里,过去和将来始终都有这两种娱乐形式——游戏和艺术……艺术是一种娱乐形式,人通过它,自己不必有所作为,而只是专心于所获得的印象,从而体验人类的各种不同的感情,并且通过这种方法在劳动生活之余得到休息。”康德的“无私地享受”和托尔斯泰的“娱乐”有什么区别呢?请各位自己去判断吧。

在晚年,托尔斯泰所喜爱的书之一就是《论理性范围内的宗教》。在日记中时常可以遇到这样的记载:“读了康德,非常高兴”,“很好”,“非常亲切”,等等。所有这些讲的都是有关康德的宗教哲学。它的道德感染力给托尔斯泰以深刻印象。康德把神了解为对人们的爱,是很合乎他的心思的。

“爱情是生。一切一切,我之所以了解它们,只是因为我爱它们。一切有,一切存在,只是因为我爱。一切都被爱结合在一起。爱是上帝,而死,则意味着,我,这个爱的一小部分,要返回到普遍的永恒的本源中去。”托尔斯泰的主人公安德列·保尔康斯基在保罗金诺战役中负了致命伤,即将死去时就这样想。这就是俄国作家对人的本性这一哲学和艺术的古老问题的答案。这个答案是合乎康德精神的。

一个人死了,他的思想还存留着。思想获得了独立的生命。它唤起别人的思想。它变成了许多人的财富。思想在深入,它发掘出现实的新层次,使它们服从于这样一些人的意志和理性,这些人生活着,敢作敢为,担负着责任。这位哲学家之所以将永垂不朽,就在于他有幸说出了已经听到的、已经理解的、已经把握的、已经实现的东西。

康德生平和活动年表

298

1724年4月22日 伊曼努尔·康德生于哥尼斯堡。

1730年 入小学。

1732年 入中学。

1737年 母亲去世。

1740年9月24日 康德考取哥尼斯堡大学。

1746年 父亲去世。

《论对活力的正确评价》一书付印。该书于1749年出版。

1747年 康德在安德施牧师家当教师(在古姆比年附近的犹德申村)。

1750年 在休里增少校家当教师(在奥斯德罗德附近的阿尔恩斯多尔夫村)。

1753年 在凯瑟林伯爵家当教师(劳登堡, 吉尔西德区)。

1754年 回到哥尼斯堡。

6月 《对一个问题的研究, 地球是否由于绕轴旋转而发生过某种变化》。

8月 《关于从物理学观点考察地球是否已经衰老的问题》。

1755年3月 《自然通史和天体理论》。

4月17日 提出学位论文《论火》。

5月13日 硕士学位考试。

6月12日 得硕士学位。

9月27日 求职论文答辩。《对形而上学认识论基本原理的新解释》。

1756年1—4月 论述里斯本地震的两篇文章和一本书。

4月10日 为取得教授职位进行论文答辩。《物理单子论》。

1757年春 《自然地理学讲授提纲》。

1758年1月(至1762年7月) 康德——俄国臣民。①

春 《运动和静止的新学说》。

12月 康德争取基波克死后虚悬的教授职位, 未成。

① 俄文原文如此。——中译本编者

- 12月14日 向伊丽莎白女皇呈交的申请书。
- 1759年10月 《试对乐观主义作若干考察》。
- 1760年6月 《对丰克先生夭亡的想法》
- 1762年 《三段论法四格的诡辩》。赫德尔听康德讲课(到1764年)。
- 12月 《证明上帝存在的唯一可能的根据》。
- 1763年 《将负值概念引入哲学的尝试》。
- 1764年 《对于美好和崇高的感情的观察》。《论脑病》
《对自然神论和道德原则的明晰性的研究》
- 299 1765年 《关于1765年冬季学期讲课时间表的通知书》。
- 1766年2月 康德被任命为王家图书馆副馆长。《视灵者的幻想》。
- 1768年 《论空间方位区分的基本根据》。
- 1769年 爱尔兰根大学聘请担任教授职务。
- 1770年1月 耶拿大学聘请。
- 3月31日 被任命哥尼斯堡大学逻辑和形而上学编内正教授职务。
- 8月21日 学位论文《论感觉界和理智界的形式和原则》答辩。
- 1771年 评论莫斯卡提的作品。
- 1772年2月21日 致函赫茨，谈到写作《纯粹理性批判》的构思。
- 1772 5月 康德辞去图书馆副馆长一职。
- 1775年 《论各种不同的人种》。
- 1776—1777年 论“博爱”的两篇文章。
- 1778年 策特里茨大臣劝说康德，要他转到哈勒大学去工作。
- 1780年 康德成为哥尼斯堡大学评议委员会成员。
- 1781年5月 《纯粹理性批判》问世。
- 1783年 《未来形而上学导论》
评舒尔茨所著《道德学入门》一书。
- 1784年 康德购置一所私人住宅。
- 10月 《从世界公民的观点撰写世界通史的想法》。
- 12月 《问答：什么是启蒙运动》
- 1785年1月和11月 康德评论赫德尔的书《人类历史哲学思想》。
- 3月 《论月球上的火山》。
- 4月 《道德形而上学原理》。
- 11月 《论人种概念的确定》。
- 1786年1月 《对人类历史起源的推测》。

- 春 《自然科学的形而上学原理》
- 夏 康德被推选为大学校长。
- 10月 《何谓在思维中确定方向》。
- 12月7日 康德被选为柏林科学院院士。
- 1787年6月 《纯粹理性批判》第二版出版。
- 12月31日 致函莱因霍尔德，说明哲学体系的三元结构。
- 1788年1月 《论目的论原理在哲学中的运用》。
- 春 《实践理性批判》出版。
- 夏 康德第二次参加校务会议。
- 1789年 卡拉姆金拜访康德。
- 1790年 《判断力批判》出版。
- 《纯粹理性批判》第三版。
- 1791年8月 费希特为了与康德认识，来到哥尼斯堡。
- 9月 《神正论的所有哲学尝试归于失败》。
- 1792年4月 《论人的劣根性》。
- 1793年春 《论理性范围内的宗教》。
- 9月 《论格言：道理上可以说得过去，可是实践上却行不通》。 300
- 1794年5月 《论月球对气候的影响》。
- 6月 《论万物的终结》。
- 7月28日 康德被选为彼得堡科学院院士。
- 10月12日 康德因为就宗教问题发表意见受到国王申斥。
- 1795年 《永久和平论》发表。
- 1796年 《论灵魂的器官》。
- 6月23日 康德最后一次讲课。
- 1797年 《道德形而上学》发表。
- 7月 《关于迅速签订哲学上永久和平条约的通告》。
- 6月14日 哥尼斯堡的大学生们纪念康德学术活动五十周年。
- 9月 《论出于利他动机而说谎的虚妄权利》。
- 1798年4月4日 康德被选为西恩(意大利)科学院院士。
- 秋 《学科间的纷争》、《人类学》发表。
- 1799年8月 《关于费希特所著〈知识学〉的声明》发表。
- 1800年 最后一篇单独发表的著作——德语立陶宛语词典的跋。
- 9月 耶舍出版康德的《逻辑学》。

1801年11月14日 康德请求解除他科学院评议委员会成员的职务。

1802年 林克出版康德的《自然地理学》。

1803年 林克出版康德的《教育学》。

12月15日 写最后一篇日记。

1804年2月12日 康德逝世。

2月28日 安葬。

5月 林克出版《自莱布尼茨和沃尔夫以来德国形而上学的成就》。

补白：中译本和参考书目

一、中译本：

《宇宙发展史概论》，编译组译，上海人民，1972年版。

《纯粹理性批判》，蓝公武译，商务，1960年新版。

《未来形而上学导论》，庞景仁译，商务，1978年版。

《实践理性批判》，关文运译，商务，1960年版。

《道德形而上学探本》，唐钺译，商务，1957年版。

《判断力批判》，宗白华、韦卓民译，上下卷，商务，1964年版。

《优美感觉与崇高感觉》，关琪桐译，商务，1941年版。

《康德论教育》，瞿菊农译，商务，1926年版。

《人心能力论》〔德〕尉礼贤、〔中〕周遐合译，商务，1914年版。

二、参考书目：

郑昕著《康德学述》，商务，1946年版。

齐良骥著《康德唯心主义认识论及其形而上学思想方法批判》，人民，1957年版。

李泽厚著《批判哲学的批判》，人民，1979年版。

范寿康著《康德》，商务，1926年版。

〔德〕卡尔·弗尔伦得著《康德传》，中华，1922年版。

〔加〕约翰·华特生编选《康德哲学原著选读》，商务，1963年版。

〔加〕约翰·华特生著《康德哲学讲解》，商务，1963年版。

〔英〕诺曼·康蒲·斯密著《康德〈纯粹理性批判〉解义》，商务，1961年版。

〔苏〕卡拉半契扬著《康德哲学的批判分析》，商务，1963年版。

（商 哲 编）

简 要 书 目

康德：康德著作集 第1—24卷，柏林，1902年

康德：通信集 汉堡，1972年。

康德：康德著作集(六卷本)，莫斯科，1963—1966年。

苏联科学院的康德著作全集中，康德所写和记录下来的他的东西几乎全部都用原文出版。许多没有收入全集的书信，发表于1972年出版的一卷本书信集中。在由《思想》出版社出版的六卷本著作集中，包括了已译成俄文的这位哲学家的主要著作，但不包括以下著作：

康德：《书信选》，载《哲学问题》杂志1974年第4、5期。

康德：《论万物的终结》，载《哲学科学》杂志1973年第6期。

康德：《逻辑学》，彼得堡，1915年。

康德：《论格言：道理上可以说得过去，可是实践上却行不通》，《论出于利他动机而说谎的虚妄权利》，圣彼得堡，1913年(第一篇文章已收入《著作集》)。

康德：《论教育》，莫斯科，1896年。

康德：《对人类历史起源的推测》，载入《实证主义的始祖们》一书，第一分册，圣彼得堡，1910年，

康德：《论理性范围内的宗教》，莫斯科，1906年。

* * *

马克思和恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷。

恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯全集》第20卷。

恩格斯：《自然辩证法》，同上书。

列宁：《唯物主义与经验批判主义》，《列宁全集》第18卷。

列宁：《哲学笔记》，《列宁全集》第29卷。

* * *

苏联科学院档案，卷宗第1，目录3，第72卷。

中央国家古代文献档案馆，卷宗第25，中央国家文学和艺术档案馆，卷宗第172，目录1，第153卷。

- * * *
- В·Ф·阿斯姆斯：《伊曼努尔·康德》，莫斯科，1973年。
- М·Н·阿法西热夫：《康德的美学》，莫斯科，1975年。
- Ю·М·鲍罗达依：《想象和认识论》，莫斯科，1968年。
- И·盖列尔：《康德的个性与生活》，彼得格勒，1923年。
- К·М·道尔高夫：《康德和资产阶级哲学—美学意识的危机》，载《前后文，1975》一书，莫斯科，1977年。
- 《康德哲学批判论文集》，基辅，1975年。
- И·С·纳尔斯基：《康德》莫斯科，1976年。
- Ф·鲍里辛：《伊曼努尔·康德，他的生平和学说》，圣彼得堡，1905年。
- Г·切夫扎杰：《伊曼努尔·康德》。第比利斯，1974年（用格鲁吉亚文写成，书中有对内容的俄文说明）。
- 《康德哲学和现时代》，莫斯科，1974年。
- К·费舍尔：《近代哲学史》，第4，5卷，圣彼得堡，1910年。
- И·舒尔茨：《〈纯粹理性批判〉讲解》，莫斯科，1910年。
- Е·卡西尔：《康德的生平与学说》，柏林，1921年。
- Р·艾恩勒：《康德——辞典》，希尔德斯海姆，1961年。
- Ф·高斯：《康德与哥尼斯堡》，莱尔，1974年。
- 《伊曼努尔·康德，同时代人对他生活的描述》，柏林，1912年。
- К·雅斯贝斯：《柏拉图——奥古斯丁——康德》，慕尼黑，1961年。
- 《康德研究》，康德学会的哲学刊物，1897年创刊至今。有合订本和单行本。
- Г·雷曼：《康德对历史的贡献及其对哲学的解释》，柏林，1969年。
- W·里采尔：《伊曼努尔·康德，及其人格》，波恩，1975年。
- К·斯达芬哈根：《康德与哥尼斯堡》，哥廷根，1947年。
- М·托姆：《伊曼努尔·康德》，莱比锡，1974年。
- К·弗尔伦得：《伊曼努尔·康德，其人及其著作》，莱比锡，1924年。
- 《我们时代对康德的理解》，柏林，1975年。

译 后 记

本书作者阿尔森·古留加(1921—)—译阿尔谢尼·弗拉基米洛维奇·古雷加，哲学博士、教授、苏联科学院哲学研究所高级研究员，苏联作家协会会员。他对德国古典哲学颇有研究，写过许多有关哲学史、美学、艺术和文学的作品。他曾负责康德、黑格尔和歌德著作俄译本的编辑工作。他写的另一本传记《黑格尔小传》，1978年已由商务印书馆组译出版。

本书翻译工作分工如下：作者的话、第一章和第二章是贾泽林译的，第三章、第四章和第五章是侯鸿勋译的，第六章、第七章、代结束语、年表和简要书目是王炳文译的。全书的译文最后由侯鸿勋、贾泽林通读过一遍。

由于我们的水平所限，译文难免有不妥和错误的地方，希望读者批评指正。

译 者

1979年12月31日

于中国社会科学院哲学研究所