

汉译世界学术名著丛书

任何一种能够作为科学出现的
未来形而上学

导 论

[德]康德 著



汉译世界学术名著丛书

任何一种能够作为科学出现的

未来形而上学

导 论

[德]康德 著



导论

康德

简介 伊曼努尔·康德 Immanuel Kant 1724-1804 伊曼努尔·康德生于东普鲁士的格尼斯堡该地自1945年以后成为前苏联和现在的俄罗斯的领土父亲是一个马鞍匠。康德的家庭信奉路德宗的虔信派(Puritanism) 康德从小在教会办的学校受教育1740年进入格尼斯堡大学神学院1745年毕业后当了九年的家庭教师。从1755开始康德一直在格尼斯堡大学任教当了多年的编外讲师1770年才晋升为教授。 康德一生没有离开格尼斯堡每天生活极有规律。他每天下午都要在一条街道它后来被命名为“康德小道上散步他准时到这种程度以至当地居民按照他出来的时间校正手表。但是他那刻板和平静的表面生活与他的丰富多彩而又充满着革命思想的内心世界形成了强烈的反差。他在普鲁士这个边远小城注视着世界的最新发展讨论着时代的前沿问题。他在创造了深刻反映启蒙精神的批判哲学之后又明确地提出了“什么是启蒙运动”这一至今还吸引着哲学家的问题他一生中只有一次离家到一个一百公里外的城市旅行的经历便他却像一个阅历丰富的旅行家那样在人类学著作中对各国风土人情做了详细而生动的描写他是一个虔诚的教徒但他的理性宗教观却被普鲁士政论指责为“歪曲蔑视《圣经》和基督教的基本学说”。康德是卢梭的崇拜者他与卢梭一样是一个平民哲学家。他说“我生性是个探求者我渴望知识急切地要知道更多的东西有所发明才觉得快乐。我曾经相信这才能给予人的生活以尊严并蔑视无知的普通民众。卢梭纠正了我我想象中的优越感消失了我学会了尊重人除非我的哲学恢复一切人的公共权利我并不认为自己比普通劳动者更有用。”

《纯粹理性批判》发表之后康德成了青年学生向往的导师政府也不断向他咨询各种问题但为了捍卫思想自由他不顾政府的禁令在退休之后发表了《学院之争》1798继续讨论宗教问题。 人们为常说康德的生平就是他的著作。康德的著作以1770年为界分前批判时期和批判时期批判时期的著作又分理论哲学和实践哲学的著作。理论哲学的著作有《纯粹理性批判》第一版或A版1781第三版或B版1787和它的简写本《未来形而上学导论》1783实践哲学的著作有《道德的形而上学基

础》1785、《实践理性批判》1788、《完全在理性范围内的宗教》1793和《道德形而上学》1797等。他的《判断力批判》是一部内容特殊的著作其中关于审美判断和目的性判断的论述可以解释为联系理论理性与实践理性的媒介也可解释为前两部批判的补充。

导言

前言 论一切形而上学知识的特点

《导论》的总问题

先验的主要问题 第一编 纯粹数学是怎样可能的

附释一、二、三、

第二编 纯粹自然科学是怎样可能的

第三编 一般形而上学是怎样可能的

一、心理学的理念

二、宇宙学的理念

三、神学的理念

结论 关于纯粹理性的界线规定

总问题的解决作为科学的形而上学怎样才可能

附录 关于使形而上学成为实在的科学能够做些什么

译后记

导言

本《导论》不是为学生用的而是为未来的教师用的即使未来的教师也不应该指望用它来系统地阐述一门现成的科学而应该首先用来发掘这门科学。

对有些学者来说哲学史古代的和近代的本身就是他们的哲学。这本《导论》不是为他们写的。他们应该等到那些致力于从理性本身的源泉进行探讨的人把工作完成之后向世人宣告已经做出了什么事情。否则在他们看来没有什么可说的什么东西都是以前早已说过的而且实在说来这种说法和一种万灵的预言一样对于将来也永远有效因为人类理智多少世纪以来已经用各种方式思考过了数不尽的东西而任何一种新东西都几乎没有不和旧东西相似的。

我的目的是要说服所有那些认为形而上学有研究价值的人让他们相信把他们的工作暂停下来非常必要把至今所做的一切东西都看做是没曾做过并且首先提出“象形而上学这种东西究竟是不是可能的”这一问题。

如果它是科学为什么它不能象其他科学一样得到普遍、持久的承认如果它不是科学为什么它竟能继续不断地以科学自封并且使人类理智寄以无限希望而始终没有能够得到满足不管是证明我们自己的有知也罢或者无知也罢我们必须一劳永逸地弄清这一所谓科学的性质因为我们再不能更久地停留在目前这种状况上了。其他一切科学都不停在发展而偏偏自命为智慧的化身、人人都来求教的这门学问却老是原地踏步不前这似乎有些不近情理。同时它的追随者们已经东零西散自信有足够的能在其他科学上发挥才能的人们谁也不愿意拿自己名誉在这上面冒风险。而一些不学无术的人在这上面却大言不惭地做出一种决定性的评论这是因为在这个领域里实在说来人们还不掌握确实可靠的衡量标准用以区别什么是真知灼见什么是无稽之谈。

但是当人们看到一门科学经过长期努力之后得到长足发展而惊叹不已时有人竟想到要提出象这样的一门科学究竟是不是可能的以及是怎样可能的这样问题这本来是不足为奇的因为人类理性非常爱好建设不只一次地把一座塔建成了以后又拆掉以便察看一下地基情况如何。

明智起来是不管什么时候都不算太晚的不过考查如果做得太晚工作进行起来总会是更困难一些的。

一种科学是不是可能的这种问法首先就意味着人们怀疑某种科学的实在性然而这种怀疑会冒犯了一些人他们的全部财富也许就建筑在这种假想的宝贝上因此谁要对这门科学表示怀疑谁就必定遭到各方面的反对。有些人为他们的古老的财富而骄傲自满认为他们的财富就是由于古老才是合法的他们将会手捧他们的形而上学课本对这种怀疑加之以白眼。另外一些人看到的是他们似乎在别的什么地方也看到过这东西他们对这种怀疑将无从理解。于是一时无论什么都一如既往好象任何足以令人对即将到来的变化感到惶惑或者寄以希望的事都没有发生似的。

虽然如此我敢预言本《导论》的善于独立思考的读者们将不仅怀疑他们至今所拥有的这门科学而且继而会完全相信除非具备了这里所提出的它的可能性所根据的条件否则它就不能存在既然条件从来没有具备因此象形而上学这种东西就还不曾有过。不过由于它密切关系着普遍的人类理性的利益而被不断地要求着①他们将承认它必不可免地要按照一种前新未闻的方案做一次根本的改革或者甚至另起炉灶尽管人们一时反对这种做法。

① Rusticus ex spectatdum defluat amnisat ille Labitur et labetur in omne volubilis aevum.——Horat.

乡下佬等候在河边企望着河水流干而河水流啊、流啊永远流个不完。——贺拉斯

自从洛克《人类理智论》和莱布尼茨《人类理智新论》出版以来甚至尽可能追溯到自从有形而上学以来对于这一科学的命运来说它所遭受的没有什么能比休谟所给予的打击更为致命。休谟并没有给这一类知识带来什么光明不过他却打出来一颗火星如果这颗火星遇到一个易燃的火捻而这个星星之火又得到小心翼翼的护养并且让它着起来的话从这个火星是能得出光明来的。

休谟主要是从形而上学的一个单一的然而是很重要的概念即因果连结概念以及由之而来的力、作用等等派生概念出发的。他向理性提出质问因为理性自以为这个概念是从它内部产生的。他要理性回答他理性有什么权利把事物想成是如果一个什么事物定立了另外一个什么事物也必然随之而定立因为因果概念的意思就是指这个说的。休谟无

可辩驳地论证说理性决不可能先天地并且假借概念来思维这样一种含有必然性的结合。不可理解的是由于这一事物存在怎么另一事物也必然存在这种连结它的概念怎么能是来自先天的。他因而断言理性在这一概念上完全弄错了错把这一概念看成是自己的孩子而实际上这个孩子不过是想象力的私生子想象力由经验而受孕之后把某些表象放在联想律下边并且把由之而产生的主观的必然性即习惯性算做是来自观察的一种客观的必然性。因而他又断言理性并没有能力即使一般地去思维这样的连结否则它的诸概念就会纯粹是一些虚构而它的一切所谓先天知识就都不过是一些打上错误烙印的普通经验了这就等于说没有也不可能有形而上学这样的东西。①

①虽然如此休谟也还是把这种有破坏性的哲学叫做形而上学并且认为它有很大价值。他说“形而上学和道德学是最重要的科学部门数学和物理学的重要性还不及它们的一半。”见休谟《人性论》第四部分〔德译本〕第214页。不过这位见解高明的人只注意了它的消极作用即它可以节制思辨理性的过分要求以便制止使人类陷于迷乱的许许多多无尽无休的讨厌的争论但是这样一来假如理性的最重要的一些前景被去掉了的话他就忽视了由之而来的实际危害因为只有这些前景才能使意志的一切努力有其最崇高的目的。

他的结论尽管下得仓卒、不正确但至少以观察为根据而这种观察本来是值得当时一些有识之士一起动手把这问题按照他所提出来的想法有可能解决得比较顺利一些使这门科学很快地得到根本改革。

然而形而上学一向遭遇到的厄运决定了休谟得不到任何人的理解。他的论敌里德、奥斯瓦尔德、毕提、以及后来普里斯特列等人①完全弄错了问题之所在偏偏把他所怀疑的东西认为是他所赞成的而反过来把他心里从来没有想到要怀疑的东西却大张旗鼓地、甚至时常是厚颜无耻地加以论证他们对他的趋向于改革的表示非常漠视以致一切仍保持旧观好象什么都没有发生过似的看到这一切实在不能不令人感到痛心。问题不在于因果概念是否正确、有用以及对整个自然知识说来是否必不可少因为在这方面休谟从来没有怀疑过而是在于这个概念是否能先天地被理性所思维是否具有一种独立于一切经验的内在真理从而是否具有一种更为广泛的、不为经验的对象所局限的使用价值这才是休谟所期待要解决的问题。这仅仅是概念的根源问题而不是它的

必不可少的使用问题。根源问题一旦确定概念的使用条件问题以及适用的范围问题就会迎刃而解。

① 里德 Thomas Reid 1710—1796、奥斯瓦尔德 James Oswald—1793、毕提 James Beattie 1735—1803 都是英国苏格兰学派哲学家。这个学派的特点是推崇“良知”即正常人的正确判断能力反对休谟的观念说。普里斯特利 Joseph Priestley 1733—1804 是英国哲学家兼科学家氧的发现者他和休谟实际上都是继承英国唯物主义者培根和霍布斯的经验论的路线不过休谟从经验论向主观唯心主义方向发展而普里斯特利从经验论向唯物主义方向发展这是他反对休谟的原因。——译者

然而为了圆满地解决这个问题这位杰出人物的论敌们本来应该深入到理性的性质里边去钻研因为理性之所司就在于纯思维然而这对他们说来是不相宜的。他们妄自尊大不去做任何考察研究竟发明了一个更为省事的办法即向良知求教。不错具有一种正直的或者象近来人们所称的那样平凡的良知确是一个伟大的天赋。不过这种良知是必须用事实通过慎思熟虑、合乎理性的思想和言论去表现的而不是在说不出什么道理以自圆其说时用来象祈求神谕那样去求救的。等到考察研究和科学都无能为力时而不是在这以前去向良知求救这是新时代的巧妙发明之一用这种办法最浅薄的大言不惭之徒保险能同最深刻的思想家进行挑战并且还能招架一番。不过人们只要稍微做一点考察研究就不会去找这个窍门。而且认真看起来向良知求救就是请求群盲来判断群盲的捧场是哲学家为之脸红而走江湖的假药骗子却感到光荣而自以为了不起的事情。我想休谟也完全可以和毕提一样要求良知的但是除此而外他还要求一种批判的理性毕提肯定没有这一点这种批判的理性控制良知使良知不去进行思辨或者当问题只在于思辨时限制它去做任何决定因为它对它自己的论据是不能自圆其说的。只有在这个条件之下它才不失其为良知。凿子和槌子可以在木工中使用对于铜刻这就要用腐刻针。良知和思辨理智一样二者都各有其用前者用于在经验里边马上要使用的判断上后者用于凡是要一般地、纯粹用概念来进行判断的地方比如在形而上学里。在形而上学里良知常当做反义词使用是决不能去做判断的。

我坦率地承认就是休谟的提示在多年以前首先打破了我教条主义的迷梦并且在我对思辨哲学的研究上给我指出来一个完全不同的方向。我根本不赞成他的结论。他之所以达成那样的结论纯粹由于他没

有从问题的全面着眼而仅仅采取了问题的一个片面假如不看全面这个片面是不能说明任何东西的。如果我们从别人传授给我们的一个基础稳固的然而未经发挥的思想出发那么我们由于坚持不懈的深思熟虑就能够希望比那位见解高明的人更进一步多亏他的第一颗火星我们才有了这个光明。

因此我首先试一下看看休谟的反驳意见能不能用于一般接着我就看出因果连结概念决不是理智用以先天地思维事物连结的唯一概念相反形而上学完全是由象这样的一些概念做成的。我试求确定它们的数目我如愿以偿地成功了我把它们归结为是来自一个原理的然后我就对这些概念进行演绎这些概念我已确知它们不是象休谟所害怕的那样来自经验而是来自纯粹理智。这个演绎对我的这位见解高明的前辈来说似乎是不可能的在他以外也没有人曾经想到过虽然人人都信心十足地使用这些概念而不曾过问它们的客观有效性究竟根据什么。这个演绎我说是所从事过的形而上学事业中最难的而最糟糕的是现有的形而上学在这上面对我一点帮助都没有因为形而上学首先必须根据这个演绎才有其可能性。但是当我不仅在纯粹理性的个别方面而且也在它的全部能力上成功地解决了休谟的问题之后我就能够稳步地、虽然一直非常缓慢地前进以便最后全面地根据一般原理来规定纯粹理性的全部领域包括它的界线和内容。对形而上学来说为了根据一种可靠的方案来建立它的体系这是非常需要的。

但是我怕休谟的问题用尽可能大的规模比如用《纯粹理性批判》的规模摆出来会和问题本身在它第一次被提出来时一样得不到解决。因为那样的解决将会受到不恰当的评断因为大家不理解它而大家之所以不理解它是因为大家尽管肯把书翻阅一遍却不愿从头到尾对它反复加以思考而大家之所以不愿费那么大气力是因为这个著作干燥、晦涩、不合乎现有的一切概念尤其是过于冗长。虽然如此我承认我却没有想到会从一位哲学家的嘴里听到这样的一些抱怨说它缺乏通俗性、乏味、不流畅因为它关系到一种受到高度评价的、必不可少的知识的存在性问题这种知识必须根据有严格准确性的一些最严谨的规律才能建立起来。时间长了是会通俗化起来的但一开始还不行。然而至于说到某种程度的晦涩它部分的原因是方案太大不容易使人一眼就看到主要论点而这些论点在这一研究中又是很重要的这个抱怨是正确的我就是想通过现在这个《导论》来纠正这一点。

前一部著作^①是论述纯粹理性能力的全部领域和范围的仍然是基础而《导论》仅仅做为该著作的预备课因为在能够设想使形而上学出现之前或者甚至在抱有这样的一种渺茫的希望之前该《批判》必须全面地建立成为系统的、最详尽的科学才行。

①指《纯粹理性批判》。——译者

古老的、陈旧的知识当人们从它们原来的联系中把它们提出来给它们穿上一套式样新奇的服装并且冠上一个新的名称时它们就转化为新的知识。这是人们长久以来就司空见惯了的事。大部分读者所期待于上述《批判》的也不是别的。不过本《导论》将使他们看出它完全是一门新的科学关于这门科学以前任何人甚至连想都没有想过就连它的概念都是前所未闻的而至今除了休谟的怀疑所能给的启发以外没有什么现成的东西能够对它有用即使休谟也没有料到可能有这样的一种正规的科学而为了安全起见他是把他的船弄到岸上弄到怀疑论上来让它躺在那里腐朽下去的。至于我却不采取这样做法我是给它一个驾驶员这个驾驶员根据从地球的知识里得来的航海术的可靠原理并且备有一张详细的航海图和一个罗盘针就可以安全地驾驶这只船随心所欲地到什么地方去。

人们想象可以用自以为已经获得的、但其实在性又恰恰是首先必须绝对加以怀疑的知识就能评断这样一门新科学。这门科学是完全孤立无援的并且在它那门类里又是唯一无二的。这样做只能使人们由于言辞相似而以为看到哪里都是早已知道了的东西只不过一切都被表达得很不象样不合情理而且一塌糊涂罢了这是因为人们所依据的不是著者的思想而是他们自己的、由于长期的习惯而成了天性的思想方式。不过著作的篇幅冗长这决定于这门科学本身而不决定于阐述以及由之而来的无法避免的干燥无味和严格的准确性这些特点无疑对于这个事业本身来说可以是非常有利的而对于著作本身来说却肯定是不利的。

并不是一切人的文笔都能有休谟的那样漂亮同时又那样动人或者有门德尔松^①的那样深刻同时又那样秀丽的。至于通俗性我可以自夸我的目的如仅是草拟一个纲要交给别人去完成我不是一心为我从事了这么久的这门科学的利益着想那么我是能够使我的阐述具有这种优点的。再说我并不巴望早受欢迎而宁愿期待虽晚然而持久的称赞那是要有很大毅力要具备不小的忘我精神的。

①MosesMendelssohn1729—1786德国哲学家。——译者

制订纲要这往往是一种华而不实、虚张声势的精神工作人们通过它来表现一种有创造性的天才的神气所要求的是连自己也给不出的东西所责备的是连自己也不能做得更好的事所提出的是连自己也不知道在什么地方可以找到的东西。然而对于一般理性批判的一个完善的计划假如不是象通常那样仅仅表白一些虔诚的愿望的话那么所要求的就要比人们想象的更多些。而纯粹理性是如此孤立无援本身又是如此浑然一体的一个领域以致牵其一发就不能不动其全身不把每一部分的位置和它对其余部分的影响首先确定下来我们就一筹莫展因为任何外部的东西都不能订正我们内部的判断每一部分的有效性和使用都取决于它在理性本身里边同其余各部分的关系就如同在一个有机物体的结构里每一个肢体的目的只能从整体的总概念中得出来一样。因此关于这样的一种批判可以说假如不是把纯粹理性连它的最细小的各部分都全部完成了以后它就永远不能是可靠的东西并且在这个能力的领域里必须是要么就全部规定要么就什么也不规定。

然而象这样的一种仅仅是纲要的东西假如说它在《纯粹理性批判》之前是不可理解的、不可信赖的并且是没有用处的话那么在《纯粹理性批判》之后它就只能是更为有用的。因为这样人们就能一眼窥其全貌把这门科学中的主要重点——加以检查并且对于阐述上的许多方面处理得比原著最初编写时更好一些。

本书就是在原著完成之后编写的一个纲要是按照分析法写的而原著不得不用综合叙述法以便使本门科学得以把它的全部环节作为一种完全特殊的认识能力的结构从它们的自然结合上介绍出来。如果有谁对于我作为导论而放在一切未来形而上学之前的这个纲要仍然觉得晦涩的话那就请他考虑到并不是每人都非研究形而上学不可要考虑到许多人在一些可靠的甚至是深奥的、更能结合直观的科学里边能够成功地发挥他们的天才而一到用纯粹抽象的概念来进行考察时就无能为力了在这种情况下他们就应该把他们的天才用到别的方面上去但是谁要从事评论形而上学或者尤其是从事编写一种形而上学谁就必须满足这里所提出的要求要么就采纳我的意见要么就彻底反对它用另外一种来代替它因为要回避它是不可能的。

最后要考虑到受到如此责难的晦涩性它时常被用做懒惰或无能的借口也有它的用处。既然凡是在别的科学上不敢说话的人在形而上学

问题上却派头十足地夸夸其谈大言不惭地妄加评论这是因为在这里他们的无知应该说同其他人的有知没有显著的区别然而同真正批判的原则却绝然有别而关于这一点我们可以借用维吉尔①的诗句说

Ignavum fucos pecus a praesepebus arcent.——Virg.

工蜂从蜂巢里把那些游手好闲的雄蜂赶出去。——维吉尔①

① Virgilius 公元前71—19古罗马诗人。——译者

前言 论一切形而上学知识的特点

第一节

形而上学的源泉

如果想要把一种知识建立成为科学那就必须首先能够准确地规定出没有任何一种别的科学与之有共同之处的、它所特有的不同之点否则各种科学之间的界线就分不清楚各种科学的任何一种就不能彻底地按其性质来对待了。

这些特点可以是对象的不同或者是知识源泉的不同或者是知识种类的不同或者是不止一种甚至是全部的不同兼而有之。一种可能的科学和它的领域的概念首先就根据这些特点。

先说形而上学知识的源泉。形而上学知识这一概念本身就说明它不能是经验的。形而上学知识的原理不仅包括公理也包括基本概念因而一定不是来自经验的因为它必须不是形而下的物理学的知识而是形而上的知识也就是经验以外的知识。这样一来它就既不能根据作为真正物理学的源泉的外经验也不能根据作为经验心理学的基础的内经验。所以它是先天的知识或者说是出于纯粹理智和纯粹理性的知识。

不过讲到这里它同纯粹数学仍然区别不开因此就必须把它叫做纯粹哲学知识。至于这一术语的意义请参看《批判》第712页起^①在那里理性的这两种使用上的区别解释得很明白很充分。关于形而上学的源泉就讲到这里为止。

①《纯粹理性批判》德文第二版第740页起二、先验方法论第一章第一节。康德在那里讲哲学知识和数学知识二者之间的区别其中主要的是“哲学知识是从概念得来的理性知识数学知识是从概念的构造得来的理性知识。”“哲学知识只是在一般中看个别数学知识是在个别中看一般。”——译者

第二节

唯一可以称之为形而上学的一种知识

甲、综合判断和分析判断之间的一般区别

形而上学知识只应包含先天判断这是它的源泉的特点所决定的。不过各种判断无论其来源以及其逻辑形式如何都按其内容而有所不同。按其内容它们或者仅仅是解释性的对知识的内容毫无增加或者是

扩展性的对已有的知识有所增加。前者可以称之为分析判断后者可以称之为综合判断。

分析判断在谓项里面所说到的实际上没有不是在主项的概念里面想到过的虽然不是那么清楚也不是那么有意识。当我说“一切物体都是有广延的”我一点都没有把我关于物体的概念加以扩大而只是对它加以分析因为在做出判断之前广延已经在这个概念里被实际想到了虽然并没有明白说出来所以这个判断是分析判断。相反“某些物体是有重量的”这一命题却在它的谓项里面包含了物体的一般概念里所没有实际想到的东西它给我的概念增加了一点东西从而扩大了我的知识所以这个判断就必须称之为综合判断。

乙、一切分析判断的共同原理是矛盾律

一切分析判断完全根据矛盾律而且就其性质来说都是先天知识不论给它们作为材料用的概念是不是经验的。因为一个肯定的分析判断的谓项既然事先已经在主项的概念里被想到了那么从主项里否定它就不能不陷于矛盾同样道理在一个否定的分析判断里它的反面也必然要从主项而被否定当然也是根据矛盾律。下面两个命题就是这样一切物体都是有广延的没有物体是没有广延的单一的。

就是由于这个道理一切分析命题都是先天判断即使它们的概念是经验的。比如黄金是一种黄色金属因为为了知道这个我在我的黄金的概念这个概念是这个物体是黄色的是金属以外不需要更多的经验因为我的概念恰好就是这个我只要对它加以分析就够了用不着在它以外再去找别的什么东西。

丙、综合判断除矛盾律外还要求另外一种原理

有后天综合判断这是来自经验的但是也有确乎是先天的综合判断是来自纯粹理智和纯粹理性的。二者有一点是一致的即决不能只根据分析原则即矛盾律还要求一种完全不同的原则尽管永远必须符合矛盾律不论从什么原则得出来的因为无论什么都不能违背矛盾律尽管并非任何东西都是能从它推出来的。我先把综合判断归类一下。

1.经验判断①永远是综合判断。让一个分析判断以经验为根据那是不合情理的因为我用不着超出我的概念去做这种判断也用不着从经验去证明它。一个物体是有广延的这是一个先天确立了的命题并不是一个经验判断。因为在借助于经验以前我在概念里早已具有我的判断

的一切条件我只要按照矛盾律从这个概念里抽出谓项来就够了这样判断的必然性也就同时被意识到了这种必然性是经验无从教导我的。

①“经验判断”和“经验的判断”在康德看来是有区别的。参看第十八节。——译者

2.数学判断全都是综合判断。这一事实尽管是千真万确的并且在其后果上非常重要却似乎一向为人类理性的分析家们所完全忽视甚至同他们所料想的恰恰相反。由于看到数学家们的推论都是按照矛盾律进行的这是任何一种无可置疑的可靠性的本性所要求的人们就以为〔数学的〕基本原理也是通过矛盾律来认识的。这是非常错误的。因为一个综合命题固然要根据矛盾律才能被理解但是必须有另外一个综合命题做为前提由那个命题才能推出这个命题来而永远不能只通过这个定律本身来理解。

首先必须注意的是真正的数学命题永远不是经验的判断而是先天的判断因为带有必然性这种必然性不是从经验中所能得到的。如果大家不同意我这种说法那么好吧我就把我的命题限制在纯粹数学上纯粹数学这一概念本身就说明它包含的不是经验的知识而是纯粹先天的知识。

大家可以把7512这个命题先想成是一个分析命题是按照矛盾律从“七”与“五”之和这一概念得来的。然而经过进一步检查就可以看出“7”与“5”之和这一概念所包含的只是两个数目之合而为一绝对想不出把二者合起来的那个数目是什么。“十二”这一概念是决不能仅仅由于我想到“七”与“五”之和而能想出来的不管我把我关于象这样的一个可能的和数的概念分析多久我也找不出“十二”来。我们必须超出这些概念借助相当于这两个数目之一的直观比如说用五个指头或者象塞格纳在他的《算学》①里所用的那样用五个点把直观所给的“五”的各单位一个、一个地加到“七”的概念上去。这样我们就通过7512这个命题实际上扩大了我们的概念并且在第一个概念上加上了一个新的概念而这个新的概念是在第一个概念里所没有想到过的。因此算学命题永远是综合的而且随着我们所采取的数字越大就越明显因为那样我们就看得清楚无论我们把我们的概念翻转多少遍如果不借助于直观而只是一个劲儿地把我们的概念分析来分析去我们是一辈子也得不到和数的。

①Segner《数学入门》1773年第二版。——译者

纯粹几何学的一切公理也同样不是分析的。“直线是两点之间最短的线”这是一个综合命题因为我关于“直”的概念决不含量只含质。所以“最短”这一概念完全是加上去的用任何分析都不能从直线的概念里得出来在这上面必须借助于直观只有直观能使综合成为可能。

几何学家们所订立的其他一些原理虽然实际上是分析的并且是根据矛盾律的不过作为同一命题它们只做为在方法上连接之用而不做为原理之用比如 $\alpha\alpha$ 全等于其自身或者 $\alpha b\alpha$ 全大于分。而即使是这些命题尽管单从概念上来说它们被认为是有效的但在数学上它们之所以被承认也仅仅是因为它们能够在直观里被表象出来。

我们平常相信这样无可置疑的判断其谓项已经包含在我们的概念里了因而这种判断是分析判断。实际上这不过是同语反复。我们是应该把某一个谓项用思想加到已有的概念上去的并且这种必然性就结合在概念上。然而问题并不在于我应该把什么东西思想到已有的概念上去而在于我们在这些概念里实际上虽然是模糊地思想到什么东西而且这样就显出是谓项必然地结合到那些概念上去不过不是直接地而是借助于一种必须加进来的直观。①

①德国哲学家法伊欣格尔 Vaihinger 1852—1933 曾指出“印刷者把‘纯粹数学知识的实质……’一直到‘这才做成形而上学的基本内容’为止的这几段错误地排在第四节里而这几段是同第二节的结尾‘而是借助于一种必须加进来的直观’在逻辑上是紧密相接的。”这个意见是正确的。德文施米特版就是根据法伊欣格尔的意见把这五段提到这里。——译者

纯粹数学知识的实质和它同其他一切先天知识相区分的特点在于决不是通过概念得出来的而永远只是通过构造概念得出来的见《批判》第713页②。数学在命题里必须超出概念达到与这个概念相对应的直观所包含的东西因此数学命题都是综合的永远不能、也不应该通过概念的解析也就是通过分析来得到。

②《纯粹理性批判》德文第二版第741页二、先验方法论第一章第一节。“数学知识是从概念的构造得出来的理性知识。构造一个概念意即先天地提供出与概念相对应的直观来。”——译者

我不能不指出忽视了这种很自然的、看起来是微不足道的意见这给哲学带来了什么样的危害。休谟感到作为一个哲学家的本分应该把目光放在全部纯粹的先天知识的领域上人类理智就是在这个领域里要

求这样巨大的产业的这时但恰恰这时他却毫不在意地从这块国土上割下全部而且是最重要的一个省份——纯粹数学因为他想数学的性质姑且说数学的宪法是以完全不同的原则为根据的即单独根据矛盾律。并且即使他没有象我现在这样把命题正式地、普遍地区分开来或者使用同样的名称但是他等于说纯粹数学只包含分析命题而形而上学则包含先天综合命题。在这上面他就大错而特错了而且对他的整个观点来说这个错误有着决定性的不良结果。假如不是犯了这个错误他本来可以把关于我们的综合判断的来源问题远远扩展到他的形而上学因果性概念以外去甚至扩展到数学的先天可能性上因为他一定会把数学也看做是综合判断。那样一来他就决不能把他的形而上学命题仅仅以经验为根据免得把纯粹数学公理也归之于经验而象他这样的高明的人是不会这样做的。同形而上学结伴公使数学不致冒受虐待的风险因为对形而上学的打击也一定会落到数学身上而这并不是也不可能是他的意图。这样一来这位高明人就必然会考虑我们目前所考虑的而他的不可模拟的漂亮文笔会使这些考虑得到无穷收益。

3.①真正的形而上学判断全都是综合判断。必须把属于形而上学的判断同真正的形而上学判断区分开来。很多属于形而上学的判断是分析判断这些判断对形而上学判断来说只是一些工具而形而上学判断才是这门科学的唯一目的它们永远是综合判断。因为如果概念是属于形而上学的比如“实体”这一概念那么单单从分析这些概念而做出来的判断也必然是属于形而上学的比如“实体仅仅是做为主体而存在的东西”等等我们通过几个这样的分析判断来探讨概念的定义。但是分析形而上学所包含的纯粹理智概念同分析任何别的、不属于形而上学的、甚至是经验的概念比如空气是一种有弹性的流体其弹性不因任何已知的冷度而消失在方法上是一样的。由此可见是不是真正形而上学的东西决定于概念而不决定于分析判断因为这门科学在产生先天知识上是有某种特殊的这个东西这个特点使之能同其他理性知识区分开来。这样“在事物中的一切实体都是常住不变的”这一命题就是一个综合的、真正的形而上学命题。

①德文施米特版和卡勒斯P.Carus的英译本、巴克斯E.B.Bax的英译本里没有“3.”但是德文舒尔茨Schulz版和吉布兰Gibein的法文译本在这里却保留了这个“3.”。按照内容这里应该有“3.”。——译者

如果人们把构成形而上学的材料和工具的先天概念事先按照既定的原则聚到一起那么对这些概念的分析就有很大的价值人们因此就可以把它当做一个特殊部分当做一种philosophiade finitiva〔解说哲学〕来讲解它只包含属于形而上学的一些分析命题应该同构成形而上学本身的一切综合命题分别对待。实际上这些分析只有在形而上学上也就是在有关综合命题时才有很大用处。这些综合命题应该是由原先分析了的那些概念产生的。

总结本节形而上学只管先天综合命题而且只有先天综合命题才是形而上学的目的。为此形而上学固然需要对它的概念从而对分析判断进行多次的分析但是所用的方法和在其他任何一个知识种类里所用的方法没有什么不同即只求通过分析来使概念明晰起来。不过不单纯根据概念同时也根据直观来产生先天知识以及最后当然是在哲学知识上产生先天综合命题这才做成形而上学的基本内容。

第三节

附释——关于分析判断和综合判断的一般区分

对于批判人类理智来说这一区分是必不可少的因而在这方面值得被称做是典范的虽然我不知道它会在别的方面有什么大用处。而且我就是在这里看出了为什么教条主义哲学家们他们一向在形而上学本身里而不是在它以外一般是在纯粹理性的法则里寻找形而上学判断的源泉忽视了这一显而易见的区分以及为什么杰出的伏尔夫和他的英明的追随者包姆葛尔顿^①能够在矛盾律里寻找充足理由律的证明而充足理由律显然是综合的。相反在洛克的《人类理解论》里我碰到了这种区分的迹象。因为在该书第四卷第三章第九节及其次各节他谈到了表象在判断里各种连结与其源泉他把其中一种放在同一或矛盾里分析判断把另外一种放在观念在一个主体中的并存里综合判断在这以后他在第十节里承认我们对后者的先天知识是非常狭窄的几乎没有什么。不过在他关于这一类知识所说的话里准确的、可以做成规律的东西太少了以致人们——连休谟也在内——对这一类命题不加考虑那是毫不为奇的。因为这样一些一般的然而却是确定的原理是不容易从别人那里学到的那些人他们对于这些原理连自己也还仅仅是模模糊糊地意识到一点。

^① Christian Wolff 1679—1754 Alexander Baumgarten 1714—1762 德国莱布尼茨—伏尔夫学派的唯心主义哲学家。——译者

人们必须首先用自己的思考来达到这些原理然后在别处在他们当初确实没有遇到的地方也就遇到了它们因为当初连著者们自己都还不知道象这样的一种想法曾经是他们的意见的根据。自己从来不做独立思考的人们当别人在早已被说过的、虽然在一向没有人看出过的地方把这一切事情给他们指出来以后他们却具有足够的英明去发现这些事情

《导论》的总问题

第四节

形而上学究竟是可能的吗

如果真有在科学上能站得住的形而上学^①如果人们可以说这就是形而上学你只要拿去学就行了它将以一种不可拒抗、确然无疑的方式使你相信它的真理。如果情形是这样那么这个问题就提得多余了因而也就只剩下面一个问题这问题与其说是为了论证形而上学本身的存在性还不如说是为了证验我们的目光是否敏锐。这问题就是“形而上学是怎样可能的以及理性怎样来着手达到它。”但是在这种情况下人类理性的运气并不算好。没有一本书可以象介绍一本欧几里德几何学那样介绍说这就是形而上学你们可以在这里找到这门科学的最主要的目的即用纯粹理性的一些原理来论证出关于至高无上的存在体和来世的知识。因为我们固然能够指出很多确然无疑、从未被人反驳过的命题不过这些命题都是分析命题它们与其说是有关扩大知识的命题还不如说是有关形而上学的材料和为建筑这门科学所用的工具的命题而在形而上学上扩大知识才是我们的真正目的见第二节丙。即使你们做出一些综合命题比如充足理由律然而你们从来也没有单用理性、从先天的角度上来证明这些命题而你们本来是应该这样做的。不过人们可以容忍你们然而尽管如此当你们想把这些命题用在你们的主要目的上时你们所主张的东西也总是不合适、不确定的因为无论什么时候这一种形而上学同那一种形而上学不是在主张上就是在主张的证明上总是互相矛盾的这样形而上学本身就摧毁了它被持久承认的资格。不仅如此为了实现这门科学而做的一切尝试也无疑曾经是怀疑论这么早出现的首要原因。按照怀疑论的观点理性对待它自身苛刻到如此程度以致怀疑论不是从别处而恰恰是从对理性的最重要的向往得不到满足而感到完全灰心失望这一点上产生的。因为人们早在系统地向自然界发问之前就向抽象理性发问那时理性早已在某种程度上通过普遍经验被使用着因为理性永远在我们眼前而自然法则却一般是通过一种辛勤的探索才能得到的。形而上学就是如此它象泡沫一样漂浮在表面上一掬取出来就破灭了。但是在表面上立刻又出来一个新的泡沫。有些人一直热心掬

取泡沫而另一些人不去在深处寻找现象的原因却自作聪明嘲笑前一些人白费力气。

①施米特版里把这一段也随其他五段一起放在第二节里但是根据内容这一段仍应留在这里。——译者

因此由于对教条主义——它什么都没有告诉我们——感到了厌烦同样由于对怀疑论——它什么都不向我们保证甚至连自甘于无知这种坦率态度都不敢承认——也感到了厌烦由于受到我们需要的知识的重要性的促使最后由于长时期的经验使我们对我们认为已经具有的、或在纯粹理性的标题下提供给我们的一切知识发生怀疑于是我们只剩下一个批判的问题可问了而根据这个问题的答案我们就能规定我们未来的做法。这个问题就是形而上学究竟是可能的吗不过这个问题必须不是用对某种现有的形而上学的某些主张所持的怀疑意见来回答因为我们还没有承认任何一种形而上学而是从一种科学仅仅是尚在可能中的概念上来回答。

在《纯粹理性批判》里我对这个问题是用综合的办法来处理的也就是说我在纯粹理性本身里进行了研究并且力求在这个源泉本身里通过一些原理来确定它的成分和它的纯粹使用的法则。这个工作是艰巨的它要求一个果敢的读者用思想逐步深入到这样一个体系中去这个体系不根据任何材料同时也不依靠任何事实而只根据理性本身力求从理性原始萌芽中开展出知识来。相反《导论》应该是预备课它应该与其说是阐述一门科学本身不如说是指出人们需要做什么事情来尽可能地实现这门科学。因此它必须依靠人们已经知道的东西人们可以有信心地从那里出发追溯到人们还不知道的源泉而这源泉的发现将不仅给我们解释我们已经知道的东西同时也将使我们看到从那里发源的许许多多知识。因而《导论》的方法特别是为一种未来的形而上学做准备的那些内容将是分析的。

然而幸运的是虽然我们不能承认作为科学的形而上学是实有的但是我们有确实把握能说某些纯粹先天综合知识是实有的、既定的例如纯粹数学和纯粹自然科学因为这两种科学所包含的命题都是或者单独通过理性而带有无可置疑的可靠性或者一般公认是来自经验却又独立于经验的。这样我们就至少具有某种无可争辩的先天综合知识并且不需要问它是不是可能的因为它是实有的而只需要问它是怎样可能的以

便从既定知识的可能性的原理中也能够得出其余一切知识的可能性来。

第五节

从纯粹理性得来的知识是怎样可能的

以上我们看到了分析判断和综合判断二者之间的重大区别。分析命题的可能性容易理解因为它完全是根据矛盾律的。后天综合命题也就是说那些从经验得出来的命题它们的可能性也不需要加以特别解释因为经验不过是知觉的不断积累综合。因此就只剩下先天综合命题了它们的可能性必须去寻找或检查因为这种可能性不是根据矛盾律而是必须根据别的原理的。

然而我们在这里首先不需要追求这样一些命题的可能性也就是说不需要问它们是不是可能的因为象这样的命题有很多它们具有实在既定的、无可争辩的可靠性。并且既然我们现在所用的方法应该是分析方法那么我们将从这种综合的、然而纯粹理性知识是实有的这一点出发。不过随后我们必须检查这种可能性的根据问这种知识是怎样可能的以便我们能够根据它的可能性的一些原理来确定它的使用条件它的范围和界线。一切都拿它做为根据的这个真正的问题如果严格准确地表示出来就是

先天综合命题是怎样可能的

为了通俗起见我在前面把这个问题表示得稍微不同一些把它做为是对从纯粹理性得来的知识的一个提问。我很可以这样做一次这对于我们所寻求的理解并没有害处因为既然在这里需要对待的只是形而上学和它的源泉问题那么我希望人们要象前面所提起过的注意那样千万记住当我们在这里谈到从纯粹理性得来的知识时我们不是指分析的知识而是指综合的知识说的。^①

^①有些术语科学初兴时就使用随着知识不断进展已经变成古典术语了现在难免不够用、不恰当了给予更合适的新意义又难免有同旧意义混淆起来的危险。分析法是跟综合法相反的。分析法和分析命题完全不同。分析法的意思仅仅是说我们追求一个东西把这个东西当成是既定的由此上升到使这个东西得以成为可能的唯一条件。在这种方法里我们经常只用综合命题。数学分析就是这样。不如把分析法叫做倒退法好些这样它就同综合法或前进法有所区别。况且“分析法”这一名

称还指逻辑学上的一个主要部分指同辩证法相反的真理的逻辑而不考虑属于这种知识是分析的还是综合的。

形而上学站得住或站不住从而它是否能够存在就看这个问题怎么解决。尽管有人把他们的形而上学主张说得天花乱坠尽管他们用一批批的结论压得我们喘不过气来只要他们不能首先对这个问题给以满意的答复我就有权说这一切都是徒劳无益毫无根据的哲学都是虚假的智慧。你通过纯粹理性说话并且以为似乎是创造了一些先天知识你在那里边不仅是分解了已有的概念同时也提出一些新的连结这些连结既不根据矛盾律而你又不根据任何经验那么你是怎样达到这个结果的呢你将怎样证实这样的一些主张呢向良知求救让它来支持你那是不可行的因为良知这种见证人它的权威不过是在于人云亦云而已。

Quodcunque ostendismihisic incredulus odi.——Horat.

凡是你这样指出给我看的我都信不过而且讨厌。——贺拉斯

然而对这一问题的回答尽管它是必不可少的却很困难而人们之所以经过这么长时间竟没有想办法去回答这个问题其主要原因固然在于人们甚至没有想到会有这样一个问题能够提得出来不过还有一个次要原因那就是令人满意地回答这一问题比起一本篇幅最长、一出版就保证它的著者名垂不朽的形而上学著作来需要付出更为坚毅、更为深刻、更为艰苦的思考。同时任何一个用心的读者当他反复思索了这个问题的各种要求时他一定一开始就被困难所吓倒认为这是解决不了的而且假如不是实际上存在这些先天纯粹综合知识的话就会认为先天综合知识是完全不可能的。实际上休谟所遇到的情况就是这样虽然他远远没有体会到问题在这里所提出的以及所必须提出的普遍性假如说问题的回答必须是对全部形而上学有决定意义的话。因为这位高明人说在一个概念提供给我时我怎么可能超出这个概念并且在这个概念上面连结上它所不包含的另外一个概念就好象那个概念必然地属于这个概念一样只有经验才能供给我们这样的连结这就是他从困难中得出来的结论而他把困难认为是不可能解决的凡是象这样假想出来的必然性换言之凡是被认为先天知识的都不过是人们长时期的习惯使然这种习惯把某种事情认为是真的从而把主观的必然性当成了客观的必然性。

假如我的读者们对于我在这个问题的解决上将给他们带来的困难和麻烦有所抱怨的话那么他们可以自己来用一种比较简易的办法解决它到那时他们也许会对于为他们而进行一种如此深刻的研究工作的人

表示感激并且对于这个问题之很容易就其性质而言得到解决反而表示某种程度的惊讶。而为了全面地用数学家们给这个词的意义来说即在任何情况下都充分解决这个问题并且最后象读者们将在这里看到的那样用分析形式把这个问题阐述出来我还是用了不少年的工夫的。

因此一切形而上学家都要庄严地、依法地把他们的工作搁下来一直搁到他们把“先天综合知识是怎样可能的”这一问题圆满地回答出来时为止。因为如果他们在纯粹理性的名义下有什么东西要提供给我们的话他们应该呈递的信任状就是对这个问题的回答如果他们不具备这种信任状他们就只好等一些受骗多次的明理人把他们赶出去用不着另外检查他们所提供的是什么。

相反如果他们还希望继续他们的职业不是把它当做一种科学那样而是把它当做一种健康的、适合于良知的演说艺术那样按理说就不能阻止他们干这种营生。那时他们将用一种合理信念的谦虚言词说话他们要承认他们不许超出可能的经验界线之外的任何东西连做些猜测都不许更不要说知道什么了。他们只有接受不是为思辨之用思辨是他们所必须放弃的而是为实践之用在生活中指导理智和意志的什么事情这种事情是可能的、甚至是必不可少的。只有这样他们才能被叫做有用的、明智的人如果他们放弃了形而上学家这一头衔那就更好了因为形而上学家是一些愿意从事思辨哲学的人而且由于问题在于先天判断那么淡而无味的似是而非之论就是不能信赖的因为人们认为先天知道了的东西它本身就宣告了它是必然的因此不能容许这些人玩弄臆测他们的主张必须是要么是科学要么就什么也不是。

可以说必然先于一切形而上学而存在的全部先验哲学它本身就是对于在这里提出的问题的全面解决而这种解决是经过系统的安排和详尽的阐发的因此至今我们还不具备先验哲学因为挂着它的名字的东西真正说来只是形而上学的一部分而这一科学是首先使形而上学成为可能的因而就一定存在于形而上学之先。因此当一种完整的、同时又得不到其他科学的任何帮助因而本身是崭新的科学有必要对一个唯一问题给予一种圆满的答复时如果这种解决带来一些麻烦和困难尤其是某种程度的晦涩不明那是没有什么奇怪的。

我们现在按照分析方法来解决这一问题把象这样一些来自纯粹理性的知识是实有的这件事做为前提。这样做时我们只能借助于理论知识在这里只涉及理论知识中两种科学纯粹数学和纯粹自然科学。因为

只有这两种科学能在直观里给我们提供对象从而当这两种科学里有某种先天知识时能具体地给我们指出这种知识的真实性或者这种知识同客体的具体符合性也就是它的实在性从那里我们就能用分析方法前进到它的可能性的根据上去。这就大大减轻了〔我们的〕工作因为全面的考虑不仅结合事实而且从事实出发如果用综合方法事实就必须完全抽象地从概念里得出来。

但是为了从这些实有的同时也是很有根据的纯粹先天知识出发上升到一种可能的、我们正在寻求的即作为科学的形而上学的知识我们的主要问题是我们必须谈到使之发生的东西也就是它所根据的纯粹是天然的虽然它的真实性并不是无可置疑的先天知识这种知识编写出来通常就称之为形而上学虽然它的可能性还有待于去做批判的检查简言之我们必须谈到这种科学的自然条件。这样先验的主要问题就将分为下列四个问题来逐步给以答复

- 1.纯粹数学是怎样可能的
- 2.纯粹自然科学是怎样可能的
- 3.一般形而上学是怎样可能的
- 4.作为科学的形而上学是怎样可能的

从这里也可以看出这些问题的解决虽然主要是为了阐述《批判》一书的基本内容然而却也有它值得注意的特点。那就是从理性本身去寻找这些已有的科学的源泉以便通过事实本身来考察和衡量理性先天认识事物的能力。这样做对这些科学来说如果不是在它们的内容上至少是在它们的正当使用上是有好处的并且在从它们的共同来源把光明投给一个更高一级的问题上的同时它们也提供了机会使它们自己的性质也得到更好的阐明。

先验的主要问题 第一编 纯粹数学是怎样可能的

第六节

这是一个已经被肯定了的巨大知识部门现在有一个惊人的广阔天地而将来还会有一个不可限量的发展前途。它具有完全无可置疑的可靠性也就是说具有绝对的必然性它不根据任何经验因而它是理性的一种纯粹产物此外它又完全是综合的。“那么人类理性怎么可能产生出象这样的一种完全先天的知识呢”这种能力既然不根据也不可能根据经验那么难道不能假定它是根据先天的知识吗难道不能假定这种先天的知识的根据是深深隐蔽着然而通过其结果如果人们努力从结果向其来源去追寻的话就会暴露出来的吗

第七节

但是我们看到一切数学知识都有这样的特点即它必须首先在直观里提供它的概念。然而这种直观是先天的也就是说它不是经验的直观而是纯粹的直观。不这样做它就寸步难行。因此数学的判断永远是直观的判断而哲学却要以仅仅是从概念中抽绎出来的论证性的判断为满足因为哲学的无可置疑的学说虽然可以通过直观来说明却永远不能从直观推论出来。观察一下数学的性质就会看出来它的可能性的第一的、最高的条件是数学必须根据纯粹直观在纯直观里它能够具体地然而却是先天地把它的一切概念提供出来或者象人们所说那样把这些概念构造出来^①。如果我们能够发现这种纯直观及其可能性我们就会很容易解释先天综合命题在纯粹数学里是怎样可能的从而也会很容易解释这种科学本身是怎样可能的。因为经验的直观使我们得以毫无困难地扩大概念我们用直观的一个对象所构造的上述这些概念其新谓项是直观本身在经验里所综合展示的。既然经验的直观能扩大概念那么纯直观也同样能做到这一点不同的是在后一种情况下先天综合判断是可靠的而且是毫无疑问的而在前一种情况下它只有后天的、经验的可靠性。因为一个是只包含偶然经验的直观里所有的东西而另一个却是包含纯直观里所必然有的东西因为纯直观作为先天直观在一切经验或个别知觉之先就已经同概念不可分割地结合在一起了。

^①参看《纯粹理性批判》第713页〔德文第二版第741页“数学知识是从概念的构造得出来的理性知识。构造一个概念意即先天地提供出

来与概念相对应的直观。”}

第八节

这一步走了以后困难似乎是增加了而不是减少了因为问题现在是这样了“怎样可能去先天直观什么东西”直观这种表象是直接根据对象的出现而产生的因此似乎不可能先天、原始地去直观因为那样一来直观的产生就既不会涉及以前的对象也不会涉及当前的对象因而也就不成其为直观。概念固然是这样的东西即其中有些是我们完全能够先天做出来的比如象这样的一些概念它们仅仅一般地包含对一个对象的思维而不需要我们同对象发生直接关系举例来说就象大小、原因等等概念不过即使这些概念为了使它们具有意义起见也需要有某种具体的使用也就是说需要结合到某种直观上去通过直观这些概念的一个对象才提供给我们。然而对象的直观怎样能先于对象本身而存在

第九节

如果我们的直观在表象物的时候是按照物本身那样来表象的话那么就绝对没有先天的直观直观就永远是经验的。因为我只有当对象本身是当前并且提供给我的时候我才能知道它里边包含什么。当然即使是那样也还是不能理解一个当前的东西的直观怎么会使我按照那个东西本身那样来认识它因为它的属性是不能挪到我的表象能力里边来的。不过即使承认有这种可能性象这样的一种直观也不能先天地也就是说在对象提供给我之前发生因为假如对象不提供给我我的表象同对象之间的关系就没有任何根据除非把它归之于灵感。

因此我的直观只有按照一种方式能够先行于对象的实在并且成为先天知识那就是它只包含感性的形式这种感性的形式在我的主观里先行于我被对象所感染的一切实在印象。

由于感官对象只能按照这种感性的形式而被直观所以我才能够先天地知道。由此可见对于感官对象来说仅仅涉及这种感性直观的形式命题将是可能的、有效的倒过来说先天可能的直观永远只能涉及我们的感官对象。

第十节

这样一来我们就只有通过感性直观的形式才能先天地直观物不过只能按照物所表现给我们我们的感官那样而不按照物本身那样来认识它。如果说先天综合命题是可能的或者这种命题实际上是存在的如果

说它们的可能性一定要去理解并且事先给以规定的話那么上面这个前提就是绝对必要的。

这样的直观就是空间和时间它们是纯粹数学的一切知识和判断的基础这些知识和判断都表现成为既是无可置疑的同时又是必然的。因为数学必须首先在直观里而纯粹数学必须首先在纯直观里建立也就是构造自己的一切概念。不这样因为它不能分析地进行也就是用分析概念的办法进行而只能综合地进行因为它缺少纯直观它就寸步难行。只有纯直观才提供先天综合判断的质料。几何学是根据空间的纯直观的算学是在时间里把单位一个又一个地加起来用这一办法做成数的概念特别是纯粹力学它只有用时间的表象这一办法才能做成运动的概念。然而这两种表象都纯粹是直观因为如果从物体的经验的直观和物体的变化运动中去掉一切经验的东西即去掉属于感觉的东西剩下的还有空间和时间因此空间和时间是纯直观它们是先天地给经验的东西做基础的所以它们永远是去不掉的。不过因为它们是先天的纯直观这就证明了它们仅仅是我们的感性的形式这些感性的形式必须是先行于一切经验的直观也就是先行于实在对象的知觉而对象要符合这些感性的形式才能被先天地认识当然仅仅是按照它们向我们表现的那种样子。

第十一节

本编所提出的问题因此已经解决了。纯粹数学作为先天综合知识来说它之所以是可能的就在于它只涉及感官对象而感官对象的经验的直观其基础是空间的和时间的纯直观即先天的直观。这种纯直观之所以可能做为基础就在于它只是感性的纯粹形式这种感性形式先行于对象的实在现象在现象中首先使对象在事实上成为可能。然而这种先天直观的能力不涉及现象的质料也就是说不涉及在现象里构成经验的感觉它只涉及现象的形式——空间和时间。如果有谁万一对于空间和时间不是规定自在之物的而仅仅是规定自在之物对感性的关系的这一点有所怀疑的话那么我希望知道他怎么能够认为有可能先天地在还没有同物打交道之前也就是在物呈现给我们之前预先知道物物的直观是怎样做成的这里就正是空间和时间的问题。然而如果一旦把二者仅仅当做我们的感性的形式条件而把对象仅仅当做现象那么问题就迎刃而解了因为这样一来现象的形式即纯直观就完全能够来自我们自己也就是来自先天。

第十二节

为了补充一点东西说明和证实我们只要看看几何学家们的很普通而且绝对必要的做法就够了。对于两个既定的图形之全等这一个完全能够放在那一个的位置上的一切证明归根到底都是说这两个图形是符合一致的这显然不是别的而是一个建筑在直接的直观之上的综合命题而这个直观必须是纯粹的、先天的否则这个命题就不能认为是毫无疑问地可靠而只能具有经验的可靠性。那样就只能说是我们看到它总是那样而且只有在我们的知觉所达到的范围以内才有效。整体的空间它本身不再是另一个空间的界线拥有三维绝对不能多于三维这是根据这样的一个命题得出来的即不能有三条以上的直线成直角地相交于一点。不过这个命题决不能从概念上来说明而是直接根据直观的当然是指纯粹的、先天的直观而言因为它的可靠性是毫无疑问的。我们可以要求把一条直线延长到无限indefinitum或者把一连串的变化比如由于运动而通过的许许多多空间延续到无限这就要求以空间和时间的表象为前提而这种表象就其本身之不受任何限制而言是只能属于直观的因为从概念里是永远推论不出来的。因此数学实际上是以先天的纯直观为基础的这些先天的纯直观使综合的、毫无疑问是有效的数学命题成为可能。因此我们的空间概念和时间概念的先验演绎也同时说明纯粹数学的可能性。假如没有这样一种演绎假如我们不认为“可以提供给我们感官在空间里提供给外感官在时间里提供给内感官的一切东西都是按照那些东西向我们表现的那样而不是按照它们本身那样被我们直观”纯粹数学的可能性当然也还是可以承认的不过这种可能性绝对不能被人们理解。

第十三节

有些人认为空间和时间是属于在自在之物的实在性质。一时还不能摆脱这种想法的人应当把他们的聪明才智用在下列的奇谈怪论上并且等到他们设法解决而解决不了这个问题而至少暂时舍弃了成见到那时他们就会想到把空间和时间归之于仅仅是我们的感性直观形式未始没有它的道理。

如果两个东西在各方面即使用尽一切可能的办法去察看无论是从量的规定性上或是从质的规定性上都完全相同那么势必在任何情况下以及任何关系中这一个都可以代替那一个而不致引起丝毫看得出的差别来。不错这在几何学里的平面形上是可以应用的不过对于各种球面形来说尽管它们具有一种完全的内在一致性却在外在关系方面表示出

这一个绝对不可能代替那一个比如两个球面三角形分处于两个半球以一条在大圆上的弧线作为共同的底线它们无论从边上或者从角上来看都完全相等对两个三角形之中的任何一个的单独的和全面的描述都可以用在另一个三角形上然而我们却不能拿这一个放在那一个在相反的半球里的位置上因此在这里就有两个三角形之间的一种内在的差别这种差别是任何理智所不能说成是内在的它只有通过在外在关系才能表现出来。现在我再从日常生活中举出比较普通的例子。

还有比我的手或者我的耳朵同它们在镜子里的影象更相似在各方面更相等的吗然而我不能把镜子里所看到的这只手放在原来的手的位置上去因为如果这是一只右手那么在镜子里的就是一只左手而在镜子里的右耳就是一只左耳它决不可能放在右耳的位置上去。在这种情况下仅凭我们的理智是想不出什么内在的差别来的然而感官却告诉我们差别是内在的因为不管它们彼此多么相等、相似左手却不能为右手的界线所包含它们是不能相合的而这一只手的手套也不能戴在那一只手上。那么问题怎么解决呢这些对象决不是这些东西按照它们本身那样的以及象纯粹理智会认识的那样的一些表象而是一些感性直观也就是现象这些现象的可能性是建筑在某些未知的自在之物对另一个东西即我们的感性的关系之上的。而我们的感性的外直观的形式就是空间而且任何空间的内部规定之所以是可能的只因为它是整体空间的外部关系所规定的而就整体空间来说任何空间都是整体空间的一个部分就它对于外感官的关系而言也就是说部分只能通过整体才是可能的虽然在仅仅是理智的对象——自在之物上决不是这样但是在现象上是这样的。因此我们对于相似、相等、然而不能相合的一些东西比如两个彼此相反的螺旋它们之间的差别是不能通过任何概念而只能通过直接见于直观的右手和左手的关系来理解。相反的螺旋它们之间的差别是不能通过任何概念而只能通过直接见于直观的右手和左手的关系来理解。

附释一、二、三、

附释一

纯粹数学特别是纯粹几何学只有在涉及感官对象的条件下才有其客观实在性。不过关于感官对象原则是这样我们的感官表象决不是自在之物的表象而是物由之而向我们表现的样式的表象。因此几何学的命题不是纯粹由我们幻想出来的一种产物的什么规定因而不能可靠地涉及实在的对象而是对于空间必然有效从而对于空间里所有的东西也都必然有效的命题。因为空间不是别的它是一切外在现象的形式只有在这种形式之下感官对象才能提供给我们。感性几何学就是建筑在它的形式之上的是外在现象的可能性所依据的东西因此外在现象只能包含几何学为它们规定的东西。

假如感官必须按照客体本身那样来表象那么事情就完全两样了。因为那样一来从空间的表象几何学家拿它以及它的一切性质当做一种先天的根据就绝对不能看出所有这些以及由这些得出来的一切结果在自然界里必须如此。人们会把几何学家的空间视为纯粹虚构不给它以任何客观有效性因为人们决不理解为什么事物会必然同我们自发地并且事先给它们做的影像相一致。然而如果这一影像或者说这一形式直观是我们感性的基本性质对象就是由于感性才提供给我们而感性并不表象自在之物本身而只表象自在之物的现象那么就十分容易理解同时也不可驳辩地证明我们的感性世界的一切外在对象必然要极其准确地同几何学的命题符合一致因为是感性通过它的外直观的形式空间——几何学家所管的事就是这个——才使仅仅作为现象的这些对象本身首先成为可能的。

这在哲学史上将永远是一件值得注意的现象有一个时代有些同时也是哲学家的数学家居然开始怀疑起来他们当然不是怀疑他们的几何学命题就其仅仅涉及空间来说的正确性而是怀疑这一概念本身和它的一切几何学规定是否对自然界客观有效是否在自然界里能应用得上。他们担心自然界里的一条线也许会是由一些物理学的点组成的从而在客体里的真实的空间也许会是由单纯的部分所组成虽然几何学家心里所想的空间决不可能是这样组成的。他们没有看到心里想的这个空间竟使物理学的空间即物质的广延本身成为可能没有看到空间决不是自

在之物本身的属性而仅仅是我们的感官表象能力的形式没有看到空间里的一切对象仅仅是现象这些现象不是自在之物本身而是我们的感性直观的表象。而且既然象几何学家心里所想的那样的空间恰好是先天存在于我们心里的感性直观的形式同时又是一切外在现象就其形式而言的可能性的根据那么这些外在现象就必然地而且极其准确地同几何学家的命题符合一致这些命题不是从任何虚构的概念而是从一切外在现象的主观基础即感性本身得出来的。只有用这种办法几何学家才能保证用他们的命题的毫无疑问的客观实在性顶得住浅薄的形而上学的各种无理取闹。因为那种形而上学是不追溯这些命题的概念的根源的所以对它说来这些命题是非常奇怪的。

附释二

一切作为对象而提供给我们东西都一定在直观里提供给我们。不过我们的任何直观都只能通过感官而发生理智性并不去直观而只是去思索。根据以前所论证过的既然感官永远而且丝毫不能使我们认识自在之物而只能认识自在之物的现象而这些现象又仅仅是感性的表象“那么一切物体连同它们所处的空间都必然地被视为仅仅是我们之内的表象它们仅仅存在于我们的思维之内不存在于其他任何地方。”这难道不是明显的唯心主义吗

唯心主义在于主张除了能思的存在体之外没有别的东西我们以为是在直观里所感知的其他东西都不过是在能思的存在体之内的表象实际上在外界没有任何对象同它相对应。而相反我说作为我们的感官对象而存在于我们之外的物是已有的只是这些物本身可能是什么样子我们一点也不知道我们只知道它们的现象也就是当它们作用于我们的感官时在我们之内所产生的表象。因此无论如何我承认在我们之外有物体存在也就是说有这样的一些物存在这些物本身可能是什么样子我们固然完全不知道但是由于它们的影响作用于我们的感性而得到的表象使我们知道它们我们把这些东西称之为“物体”这个名称所指的虽然仅仅是我们所不知道的东西的现象然而无论如何它意味着实在的对象的存在。能够把这个叫做唯心主义吗恰恰与此相反。

外物的很多属性并不属于自在之物本身而仅仅属于自在之物的现象这些属性在我们的表象之外没有单独的存在性这样说并无损于外物的实际存在性在洛克的时代很久以前特别自洛克以来一般来说这已经是人们早已接受和同意的事了。在这些属性里边有热度、颜色、气味

等等。那么如果我除了这些东西以外由于一些重要的原因把物体的其他一些性质也就是人们称之为第一性的质的东西如广延、地位以及总的来说把空间和属于空间的一切东西不可入性或物质性、形等等也放在现象之列人们也找不出任何理由去加以否认的而且既然对于那些不愿意把颜色当做客体本身的属性而仅仅把它当做属于视觉作为它的变化的人不能称之为唯心主义者那么同样也不能仅仅由于我认为还要多的甚至凡是做成一个物体的直观的属性都仅仅属于这个物体的现象而把我的学说称之为唯心主义。

提供了现象的物它的存在性并不因此就象在真正唯心主义里那样消灭了而仅仅是说这个物是我们通过感官所决不能按照它本身那样来认识的。

我很想知道我的这些主张应该算什么才免得算为一种唯心主义。我不得不毫不犹豫地说说什么空间的表象不仅完全同我们的感性对客体的关系相一致这是我已经说过的而且甚至同客体完全相似我认为这样的一种主张是没有任何意义的正如同说红的感觉同在我之内引起这种感觉的银朱的特性相似一样。

附释三

因此象下面那样的一个很容易预料到的不过是毫无价值的诘难就不难予以驳斥了。这个诘难是“空间和时间的唯心性〔把空间和时间当成唯心的东西〕这会使整个感性世界变成纯粹的假象。”他们把感性仅仅做为一种模糊的表象样式按照这种样式我们仍然可以认识物的本来面目只是不能在我们的这个表象里把任何东西都做成一个清楚的意识罢了。这就首先把感性认识的性质上的全部哲学理解给破坏了。相反我们已经证明了感性不是什么逻辑上区分为的清楚和模糊的问题而是发生上的知识本身的来源问题因为感性认识决不是按照物本身那样表象物而是仅仅按照物感染我们的感官的样子表象物因此它提供给理智去思考的只是现象而不是物本身。在这一个必要的纠正以后又出现这个诘难它出自一种不可饶恕的、几乎是有意的曲解就好象我的学说把感性世界的一切东西都变成了纯粹的假象似的。

当现象提供给我们时我们仍然完全有自由去随便怎样判断。因为现象是根据感官的而判断则是根据理智的。问题只在于在规定对象上是不是真实的。然而真实和梦幻之间的差别不在于对于对象的表象的性质如何因为在两种情况下这些表象都一样而差别是在于表象如何连

结即如何按照在客体的概念里规定各表象的连贯性的规则来连结并且看它们能不能在经验中并存。假如我们的认识把假象当成了真实也就是说假如直观客体就是由直观提供给我们的被当成了对象的概念或者也当成了对象存在性的概念这是只能由理智去思维的那么这个责任也决不应该由现象来负。感官把行星的运行给我们表象为有时前进有时后退在这上面并没有什么假和真的问题因为只要把这仅仅看做是一个现象那么对行星的运行的客观情况就还一点也没有加以判断。不过假如理智不留心防止把主观的表象样式当做客观的表象样式错误的判断就很容易产生那么人们就说它们似乎是后退。然而假象不能算在感官的账上而应该算在理智的账上因为根据现象来下一个客观的判断的是理智。

这样一来即使我们丝毫没有考虑到我们的表象的根源如何当我们把我们的感性直观不论它们包含什么在空间和时间里按照一切知识在经验中的一些连贯规则连结起来时假象或真象就能够随着我们的疏忽大意或小心谨慎而产生这完全在于感官的表象在理智中的使用如何而不在于感官的表象的根源如何。同样如果我把感官的一切表象连同它们的形式即空间和时间都仅仅当做现象把空间和时间仅仅当做感性的一种形式这种形式是不存在于感性之外的客体里边的如果我仅仅在有关可能的经验上使用这些表象那么就一点也不会由于我把它们仅仅当做现象而引起错误或造成假象因为它们无论如何可以在经验里按照真理的规则而正确地连贯起来。这样一来几何学的一切命题对于空间以及对于一切感官对象都能有效从而对于任何可能的经验都能有效不论我把空间仅仅当做感性的形式也罢或者当做附属于物本身上的什么东西也罢。不过只有在第一种情况下我才能够理解怎么可能先天认识以上所说的涉及外直观的对象的那些命题否则在一切可能的经验上就会一切如旧就如同我没有从事于脱离世俗之见一样。

但是如果我用我的空间的概念和时间的概念来冒险超出一切可能的经验这是不可避免的假如我把空间和时间说成是属于自在之物本身的话因为尽管我的感官不是那样做成的并且不管它们对自在之物是否合适有什么能阻止我去使它们对自在之物有效呢那么就可能由于一种假象引起一个严重的错误因为那样一来我就是把物的直观条件这种仅仅属于我的主观的、当然是对一切感官的对象有效的、因而是对一切

可能的经验有效的东西当成了普遍有效因为我把这个条件归到自在之物本身了而不是把它限制到经验的诸条件之内。

因此我的空间和时间的唯心性的学说远远没有把整个感性世界弄成为仅仅是一个假象反之它是保证最重要的知识之一即数学所先天阐述的知识得以应用于实在的对象上去以及阻止人们去把它当做仅仅是假象的唯一办法。因为不注意这一点就决不可能确定是否空间和时间的直观它们不是我们从任何经验搬过来的而是先天存在于我们的表象之中的不是没有对象与之相对应或者至少相对应得不够妥当的凭空的幻想从而也不能确定是否几何学本身不是纯粹假象。但是相反恰恰因为感性世界的一切对象仅仅是现象所以我们才能够指出几何学对它们有不可驳辩的有效性。

其次我的这些原理虽然使感官的表象成了现象但是它远远没有把经验的真实性变成仅仅是假象相反它们是避免先验的假象的唯一办法。这种先验的假象一向欺骗形而上学并且引诱它做幼稚的努力去捕捉肥皂泡。因为现象无非是表象而人们却把它当成了自在之物本身这就是理性的互相冲突所提供的一切引人注意的事件的来源。理性的互相冲突关于它我以后将谈到就是在这一见解上被消除了即现象什么时候用在经验里什么时候就产生真象然而一旦超出经验的界线变成了超验的它就只能产生假象。

因此对于通过感官而表象出来的事物我保留了实在性我仅仅是限制我们对这些事物的感性直观让它就连在空间和时间的纯直观里也一样只表象事物的现象永远不表象事物的本身因此我就没有给自然界捏造全面假象而针对别人说我的学说是唯心主义我的抗议是如此明确、清楚假如没有那些毫无资格的评论家准备用他们的奇特的幻想来代替已经确定了的观念从而把这些概念加以破坏和歪曲的话那么我的这个抗议就是多余的了。那些毫无资格的评论家想故意把凡是同他们的怪僻的、虽然是通俗的想法不相合的意见都称之为古老的从来不从哲学术语的精神上去判断而仅仅从文字上去斤斤计较。我自己把我的这种学说命名为先验的唯心主义但是任何人不得因此把它同笛卡尔的经验唯心主义虽然他的唯心主义不过是一个不可解决的问题按照笛卡尔的意见这个问题的不可解决使每人都有自由去否认物质世界的存在因为这个问题永远得不到完满的答案或者同贝克莱的神秘的、幻想的唯心主义我们的批判含有真正的解毒剂来对付它以及类似的其他幻想混

为一谈。因为我的这种唯心主义并不涉及事物的存在虽然按照通常的意义唯心主义就在于怀疑事物的存在因为在我的思想里我对它从来没有怀疑过而是仅仅涉及事物的感性表象属于感性表象的首先有空间和时间关于空间和时间以及从而关于一切一般现象我仅仅指出了它们既不是事物而仅仅是表象样式也不是属于自在之物本身的规定。不过“先验”这一词本来是可以防止这一误解的因为这一词在我这里从来不是指我们的认识对物的关系说的而仅仅是指我们的认识对认识能力的关系说的。然而为了使这一称号此后不再引起误解起见我宁愿收回它想把它叫做批判的唯心主义。但是如果把实在的事物而不是现象变为仅仅是表象的真是讨厌的唯心主义的话那么反过来把仅仅是表象变为事物的应该叫做什么呢我想可以叫做做梦的唯心主义以便同前者有所区别前者可以叫做幻想的唯心主义而二者都应该通过我的叫做先验的、或者最好叫做批判的唯心主义给避开了。而是仅仅涉及事物的感性表象属于感性表象的首先有空间和时间关于空间和时间以及从而关于一切一般现象我仅仅指出了它们既不是事物而仅仅是表象样式也不是属于自在之物本身的规定。不过“先验”这一词本来是可以防止这一误解的因为这一词在我这里从来不是指我们的认识对物的关系说的而仅仅是指我们的认识对认识能力的关系说的。然而为了使这一称号此后不再引起误解起见我宁愿收回它想把它叫做批判的唯心主义。但是如果把实在的事物而不是现象变为仅仅是表象的真是讨厌的唯心主义的话那么反过来把仅仅是表象变为事物的应该叫做什么呢我想可以叫做做梦的唯心主义以便同前者有所区别前者可以叫做幻想的唯心主义而二者都应该通过我的叫做先验的、或者最好叫做批判的唯心主义给避开了。

第二编 纯粹自然科学是怎样可能的

第十四节

自然就是物的存在这是就存在这一词的意思是指按照普遍法则所规定的东西来说的。假如自然是指自在之物本身的存在那么我们就永远既不能先天认识它也不能后天认识它。不能先天认识它这是因为应该归之于自在之物本身的东西我们怎么能知道呢这并不是用分解我们的概念的办法分析命题所能做到的因为我要知道的不是我关于一个物的概念里所包含的东西因为那是属于它的逻辑上的东西而是在物的实在性里加到这个概念上去并且使物本身在我的概念以外的存在性上得到规定的东西。我的理智以及它所唯一赖以把物的诸规定连结到它的存在上去的条件不能预先给物本身订出任何规则来。物本身并不去符合我的理智而是我的理智必须去符合物本身。因此必须是物本身预先提供给我我才好从物本身看出这些规定来而这样一来物就不能被先天地认识。

后天地认识自在之物本身的性质也同样是不可能的。因为物的存在所遵循的法则如果是应该由经验来告诉我的话那么这些法则就是做为有关自在之物的既然如此它们就必然在我的经验之外应用于自在之物本身。再说经验固然告诉我什么东西在那里存在以及它怎么样存在但是它永远不告诉我它必然应该这样地而不是那样地存在。因此经验永远不能使我们认识自在之物本身的性质。

第十五节

我们实际上已经有纯粹自然科学先天地提供了自然所遵循的法则和无可置疑的命题所必备的全部必然性。

自然课入门称为普通自然科学是见证。自然课入门是在全部物理学其基础是经验的原则之前的。

自然课入门有应用到现象上去的数学也有纯粹论证性原则或从概念得出的构成纯粹自然知识的哲学部分。但是也有很多不是完全纯粹的、完全独立于经验源泉的东西如运动、不可入性物质的经验概念的根据、惰性概念这些概念使它不能被叫做一种完全纯粹的自然科学此外它只涉及外感官的对象因而不提供在严格意义上的普通自然科学的例证因为普通自然科学必须把一般自然归结为普遍法则无论它是外

感官的对象或者是内感官的对象是物理学的对象也罢心理学的对象也罢。不过在这种普通的物理学原理中有些原理实际上具有我们所要求的普遍性比如象这样的命题实体常住不变以及一切发生的事永远按照经常不变的法则事先被一个原因所规定等等。这些实际上都是普遍的自然法则它们都完全是先天存在的。因此事实上已经有了一种纯粹自然科学而现在的问题是它是怎样可能的

第十六节

自然这一词还有另外一个意义这个意义规定客体而在前面说过的意义上它指的仅仅是一般物的存在的各种规定的合乎法则性。因此从质料方面来说自然就是经验之一切对象的总和。我们现在所管的仅仅是这个因为再说那些永远不能成为经验的对象的物如果我们要按其性质来认识它的话就不能不借助于一些概念而这些概念的意义永远不能具体地通过任何可能经验的例证表现出来那样一来关于物的性质我们就不得不自己做出一些概念来而这些概念的实在性也就是说这些概念是实际涉及对象的还是仅仅是思想的产物就永远不能确定了。不能成为经验的对象的东西关于它的知识一定会是超自然的知识象这样的知识在这里与我们毫不相干。我们管的是自然知识它的实在性是能够由经验证实的虽然它是先天可能的并且是先于一切经验而存在的。

第十七节

因此自然的本质在这种比较狭窄的意义上说就是经验的一切对象的合乎法则性而就其是先天地被认识来说它又是经验的一切对象的必然的合乎法则性。然而上面曾指出过假如对象不是当做可能经验的对象而是当做自在之物那么对象上的自然法则就永远不能先天地被认识。不过我们在这里不是谈自在之物它的性质如何我们不管而是谈作为可能经验的对象的物而这些物的总和就是我们在这里所称的自然。现在当问题在于先天认识自然的可能性我请问这个问题这样提出来是否更好一些作为经验之对象的物它的必然的合乎法则性怎么可能先天地被认识或者经验一般是就它的一切对象来说它本身的必然的合乎法则性怎么可能先天地被认识

仔细看起来问题不拘按照哪一种方式提出来它的解决就纯粹的自然认识来说这是问题的关键其结果是完全一样的。因为关于物的经验知识只有按照主观法则才有可能而主观法则对于作为可能经验之对象的物当然不是对于作为自在之物本身的物何况自在之物也不是我们在

这里所要谈的也是有效的。如果我说当一个事件被知觉到的时候它总是按照一个普遍的规则而与它由之而发生的、在它之先的什么东西有关假如没有这一条法则一个知觉判断就决不能算为经验或者我说经验告诉我们任何事情的发生都一定有一个原因。这两种说法是完全一样的。

不过最好还是选择第一个公式。因为既然我们能够先天地、先于一切既定的对象而具有的是对唯一使有关这些对象的经验成为可能的那些条件的知识而决不是对可以在可能的经验以外制约这些对象的那样的一些法则的知识那么我们就只有这样才能对物的性质先天地进行研究即我们必须探讨唯一使这样的一种知识作为经验而成为可能仅仅就形式来说的那些条件和普遍的虽然是主观的法则并且由之而规定作为经验之对象的物的可能性。假如我选择第二种表达方式去寻找使自然作为经验的对象而成为可能的那些先天条件那么我就很容易被误解人们会以为我是在把自然作为自在之物本身来谈那样一来我就会弄得走投无路徒劳地给任什么都没有提供给我的物去寻找法则。

因此我们在这里所将对待的只是经验以及它的可能性的普遍的、先天提供的条件并且从而我们将把自然规定为一切可能的经验的全部对象。我想人们将理解我我这里找的不是为观察一个既定的自然之用的规则因为这些规则已经以经验为前提了也不是我们怎样通过经验能够学到自然法则因为那样一来这些法则就不会是先天的法则并且不会提供纯粹自然科学而是经验的可能性的先天条件怎么同时又是一切普遍的自然法则必须由之而产生的源泉。

第十八节

首先我们必须指出尽管一切经验判断都是经验的判断也就是说它们都是以感官的直接知觉为根据的但是不能因此就反过来说一切经验的判断都是经验判断。而是在经验的东西之外并且一般说来在给予感性直观的东西之外还必须加上一些特殊的概念这些概念完全是先天的来源于纯粹理智而每个知觉都必须首先被包摄在这些概念之下然后才借助于这些概念而变为经验。

经验的判断在其有客观有效性时就是经验判断但是那些只有在主观上才有效的判断我仅仅把它们叫做知觉判断。后者不需要纯粹理智概念而只需要在一个能思的主体里进行逻辑的知觉连结。然而前者除

感性直观的表象之外还永远要求来源于理智的特殊概念就是由于这些概念经验判断才是客观有效的。

我们的一切判断首先都仅仅是知觉判断这些判断仅仅对我们——也就是对我们的主体——有效而仅仅在这以后我们才给它们一个新的关系即对一个客体的关系并且愿意它们在任何时候对我们都有效同样对任何人都有效因为当一个判断符合一个对象时关于这同一对象的一切判断也一定彼此互相符合这样经验判断的客观有效性就不意味着别的而只意味着经验判断的必然的普遍有效性。反过来如果我们找出理由把一个判断当做必然的、普遍有效的这决不取决于知觉而取决于包摄知觉的纯粹理智概念那么我们也必须把它当做客观的也就是说把它当做不仅表示知觉对一个主体的关系同时也表示对象的一种性质因为没有理由要求别人的判断一定符合我的判断除非别人的判断同我的判断所涉及的对象是同一的它们都同这个对象符合一致因而它们彼此也一定符合一致。

第十九节

因此客观有效性和对任何人的必然的普遍有效性这两个概念是可以互相换用的概念而且虽然我们不知道自在的客体是什么样子但是如果我们把一个判断当做普遍有效的并且同时当做必然的那么我们就懂得了客观有效性。由于这一判断我们就通过既定的诸知觉的普遍有效的、必然的连结而认识了客体虽然这个客体本身一直是不知道的而且既然一切感官对象都是如此那么经验判断不是从对于对象的直接认识中因为这是不可能的而仅仅是从经验的判断的普遍有效性这一条件中取得它的客观有效性的这种普遍有效性象前面所说过的那样决不根据经验的条件甚至一般说来也决不根据感性这一条件而是根据一个纯粹理智概念。自在的客体永远是不知道的但是客体既然给我们的感性提供表象当这些表象的连结被理智概念规定成为普遍有效时它就通过这个关系而被规定成为对象而且判断就是客观的了。

屋子暖糖甜黄连苦^①都是只有主观有效性的判断。我决不希望我自己在任何时候或任何别人都将要象我现在这样觉得它们。这些判断仅仅表示同一主体我自己的、并且仅仅是在我此时的知觉情态中的两个感觉之间的一种关系。因此对客体无效我把这些判断称之为知觉判断。经验判断和这个情况完全不同。经验在某些情况下告诉我的东西也必须在任何时候告诉我和任何别人它的有效性不局限于主体也不局

限于主体的当时情态。因此我把象这样的一切判断都说成是客观有效的比如我说空气是有弹性的这个判断首先只是一个知觉判断我不过是把我的感官里的两个感觉互相连结起来。如果我想把它称之为经验判断那么我就要求这种连结受一个条件制约这个条件使它普遍有效。因此我要求我在任何时候以及任何别人在同样的情况下必须把同样的知觉必然地连结起来。

①我要坦率承认有一些知觉判断是即使加上一个理智概念也决不能成为经验判断的。这里的例子并不代表这样的知觉判断因为它们仅仅涉及感觉而大家都知道感觉仅仅是主观的东西不能把它归之于客体因而决不能成为客观的东西。我不过是在这里提供这样的一个判断做为例证即这个判断仅仅在主观上有效没有任何根据含有必然的普遍有效性从而也没有任何根据含有对客体的关系。知觉判断加上理智概念就变为经验判断的例证见下面的注解。

第二十节

因此我们必须把一般经验拿来分析一下看看感官和理智的这个产物包含的是什么以及经验判断本身是怎样可能的。经验的基础就是我所意识到的直观也就是知觉知觉仅仅属于感官。不过其次还要加上判断纯属理智。这种判断有两种情况第一我光是把几个知觉拿来比较并且在我的意识的一个特殊情态里把它们连结起来或者第二在一个一般的意识里把它们连结起来。第一种判断仅仅是一个知觉判断只有主观有效性仅仅是在我的心理情态中的知觉的连结并不涉及对象。因此象人们通常所想象的那样把知觉拿来比较并且用判断把它们在一个意识里连结起来这对经验来说是不够的从那里得不出来判断的普遍有效性和必然性而只有普遍有效性和必然性才能使判断①客观地有效并且成为经验。

①贝克英译本为“意识”但注“或‘判断’”。

在知觉能够变为经验之先还需要有一种完全不同的判断。已经提供出来的直观必须被包摄在一个概念之下这个概念规定有关直观的一般判断的形式把直观的经验意识连结在一个一般意识里从而使经验的判断得到普遍有效性。象这样的概念是一种先天的纯粹理智概念它的职责仅在于给一个直观规定出它能够供判断之用的一般方式。就以因果性这样的概念来说它有一般判断上规定包摄在它下面的直观例如空气的直观这就是说空气的概念对于扩散性是做为在一个假言判

断里的前件对后件的关系用的。因而因果性概念是一个纯粹理智概念和一切可能的知觉都完全不同它在一般判断上只作为规定包摄在它下面的表象之用从而使一个普遍有效的判断成为可能。

因此在一个知觉判断能够变为经验判断之前首先要求知觉被包摄在这样一个理智概念之下比如空气包摄在因果性概念之下这个概念把关于空气对于扩散性的判断规定为假言判断^①。这样扩散性在我的一个情态中或更多的情态中或在别人的情态中表现为不是单纯地属于我的空气的知觉而是必然地属于我的空气的知觉或别人的空气的知觉而“空气是有弹性的”这一判断之变为普遍有效的判断并且从而首先变为一个经验判断这是由于某些先在的判断把对空气的直观包摄在因果的概念之下并且从而规定这些知觉不仅在它们的相互关系上在我的主体里给以规定而且在一般判断这里是假言判断的形式上给以规定这样一来就使经验的判断普遍有效。

① 为了更容易明了起见我举下列的例子“太阳晒石头石头热了。”这仅仅是一个知觉判断它并没含有必然性尽管我和别人曾经多次地知觉过这个现象这些知觉仅仅是通常这样结合起来的。但是如果我说“太阳晒热了石头。”那么在知觉上就加进去了因果性这一理智概念这一理智概念就必然地把“热”的概念连结到“太阳晒”的概念上去而综合判断就变为必然普遍有效的从而是客观的并因此知觉就变成了经验。

通常人们认为综合判断仅仅是通过比较而被连结在判断里的一些单纯的直观做成的。如果把我们的所有综合判断仅就其客观有效而言都加以分析我们就会看出决不然。从直观抽象出来的一些概念要再加上一个包摄这些概念的纯粹理智概念只有这样连结为客观有效的判断这些综合判断才是可能的。即使纯粹的数学判断它的最简单的公理也不能不受这一条件的制约。“直线是两点之间最短的线”这个原理的前提是线包摄于量概念下。量当然不是单纯的直观它的位置只在理智里量概念供理智从判断的量方面即复多性*judiciaplurativa*复称判断^①规定线的直观以便做出判断。因为不言而喻在判断中一个既定的直观里是含有许多同质的东西的。

① 我认为把逻辑上叫做特称判断的东西用这个名称来叫似乎更好一些。因为转称含有非全称之意。然而当我从单一性在单称判断里出发向总体性前进时我还不能给总体性带进来任何关系我想到的仅仅是

没有总体性的复多性而不是除此之外别的什么东西。这一点是很必要的假如说逻辑环节应该作为纯粹理智概念的基础的话。大家可以在逻辑的使用上保持旧的用法。

第二十一节甲

经验的可能性既然建筑在先天的纯粹理智概念上那么为了说明这种可能性我们就必须首先把一般属于判断的东西以及在这些判断中理智的各种环节用一个完全的图表表现出来因为纯粹理智概念将会同这些环节恰好相似。这是由于这些纯粹理智概念不过是本身由这一个或那一个判断环节所规定的从而是必然的普遍有效的一般直观的概念。因此一切经验的可能性的先天原则也将会恰好被规定为一种客观有效的经验知识。因为这些原则不过是把全部知觉按照直观的某些普通条件包摄在上面所说的纯粹理智概念下的一些命题而已。

逻辑判断表

一、量	二、质
全称的	肯定的
特称的	否定的
单称的	不定的
三、关系	四、样式
直言的	或然的
假言的	实然的
选言的	必然的

先验理智概念表

一、量	二、质
单一性度	实在性
复多性量	否定性
总体性全	限定性
三、关系	四、样式
实体性	可能性
因果性	存在性
共存性	必然性

纯粹形而下的自然科学普遍原则表

一、直观的公理	二、知觉的预感
三、经验的类比	四、一般经验思维的公准

第二十一节乙

为了把以上所说的一切东西总括成一个概念起见首先有必要请读者们注意这里不是指经验的来源而是指经验所包含的东西来说的。前者属于经验心理学后者属于知识的批判特别是理智的批判然而前者没有后者就决不能得到适当的阐发。

经验是用直观做成的而直观属于感性经验同时也是用判断做成的而判断完全是理智的事。然而理智单独由感性直观做出来的那些判断还决不是经验判断。因为在前一种情况下判断只是把几个知觉按照它们在感性直观里所提供的样子连结起来在后一种情况下判断必须说出一般经验所包含的东西而不是光说出只有主观有效性的知觉所包含的东西。因此经验判断必须是在一个判断里即在感性直观以及其逻辑连结在这种连结由于比较而成为普遍的以后上加上什么东西才行这个东西把综合判断规定成为必然的也就是普遍有效的判断这个东西不能是别的而只能是这样的一种概念这种概念以这样一个而不是以那样一个判断形式把直观表现成为本身规定了的就是说它是诸直观的那种综合统一性概念这种综合统一性只有通过判断的一个既定的逻辑功能才能表现出来。

第二十二节

总而言之感官之所司是直观理智之所司是思维。不过思维是把诸表象在一个意识里结合起来。这种结合可以是仅仅与主体有关的这时它就是偶然的、主观的也可以是无条件的这时它就是必然的或者客观的。把表象结合在一个意识里就是判断。因此去思维和去判断或者去把表象一般地联系到判断上去是一回事。所以判断可以仅仅是主观的也可以是客观的。如果表象仅仅在一个主体里联系到一个意识上去并且就在那个主体里结合起来它就仅仅是主观的如果表象一般地也就是必然地结合在一个意识里它就是客观的。一切判断的逻辑环节就是把表象结合在意识里的各种可能的方式然而如果这些环节也当做概念来用那么它们就是这些表象必然地结合在一个意识里的概念从而就是客观有效的判断的原则。意识的这种结合如果由于同一性关系就是分析的如果由于各种不同表象的相互连结和补充就是综合的。经验就是现象知觉在一个意识里的综合的连结仅就这种连结是必然的而言。因此一切知觉必须被包摄于纯粹理智概念下然后才用于经验判断。在这经验判断里知觉的综合统一性是被表现为必然的、普遍有效的。①

①但是怎么把“经验判断必须在知觉的综合里包含必然性”这一命题同我以前多方面说过的“作为后天知识的经验只能提供偶然的判断”那一命题一致起来呢当我说“经验告诉我什么东西”时我所指的只是经验里的知觉比如热总是跟随在太阳晒石头之后因此经验命题到此为止永远是偶然的。至于热必然来自石头被太阳所晒这固然是经验判断用因果性概念的办法所包含的不过这是经验所没有告诉我的相反经验之产生首先是由于理智概念因果性概念加到知觉上去。至于理智概念是怎样加到知觉上去的请参看《纯粹理性批判》关于先验判断力部分〔德文第一版〕第137页起。

① 德文埃德曼版和施密特版是“Ursache”因果性舒尔茨版是“Urteile”判断。——译者

②德文第二版第176页起参见商务印书馆1960年中文译本第142页起。——译者

第二十三节

判断在仅仅被视为提供出来的表象在意识里结合的条件时就是规则规则在把这种结合表现为必然的结合时就是先天规则在上面再没有更高的规则可以由之而推出时就是原则。说到全部经验的可能性如果仅就思维的形式来说除了把现象按其直观的不同形式安排在纯粹理智概念之下的那些经验判断的条件上面再没有什么条件了那么纯粹理智概念就是可能经验的先天原则。纯粹理智概念是使经验的判断成为客观有效的。

因此可能经验的原则同时也是自然界的普遍法则这些法则是能够先天认识的。这样一来我们所提出的第二个问题——“纯粹自然科学①是怎样可能的”就解决了。因为一种科学在形式上所要求的体系在这里就完全具备了。这是因为除了上面所说的一般判断的全部形式条件也就是逻辑所提供的一般规则的全部形式条件此外再没有其他可能的条件了这些条件就构成一个逻辑体系而建筑在它上面的那些概念它们包含综合的、必然的判断之全部先天条件也恰好由之而构成一个先验的体系最后把一切现象都包摄在这些概念之下的诸原则就构成一个形而下的体系也就是一个自然界体系这个体系先在于全部经验的自然界知识首先使自然界知识成为可能然后使它能够被叫做真正普遍、纯粹的自然科学。

①德文舒尔茨版和埃德曼版都是“纯粹自然科学”施密特版是“纯粹理性科学”。——译者

第二十四节②

②以下三节如果不参看《纯粹理性批判》一书有关原则问题所说的话就很难懂透不过这三节可以有助于比较容易地把握其全面意义并注意并重点。

①见德文第一版第130页—第235页第二版第169页——第294页参见商务印书馆1960年中文译本第139—208页。——译者

第一个形而下原则把作为空间和时间里的直观的一切现象都包摄在量的概念之下因此它是数学应用到经验上去的一项原则。第二个形而下原则虽然不是直接把真正经验的东西比如表示直观里实在东西的感觉包摄在量的概念之下因为感觉并不包含空间或时间的直观尽管它把同它相对应的对象放在这两个东西里面但是在实在感觉表象和零在时间里的直观的完全空无之间却存在着差别这个差别具有一个量。因为在每一度的重和绝对轻之间空间里每一度的满和绝对空之间我们总是可以体会出很多更细小的度来的同样甚至在意识和完全无意识心理上的空白之间也永远能有更微小的度。因此没有一种知觉可能证明绝对空无例如没有一种心理上的空白是不能被视为意识的它不过是被一个比较强烈的意识压过去罢了。感觉的一切情况都是如此。这就是为什么理智甚至能够预感感觉的原故因为感觉是由经验的表象现象的真正的质构成的而感觉的预感是通过“表象每一现象中的实在东西都有一个度”这一原则来实现的。这就是数学mathesisintensorum〔强度的数学〕在自然科学上的第二种应用。

第二十五节

关于现象的关系方面仅就现象的存在来说这种关系的规定并不是数学的而是力学的而且如果不根据首先使关于现象的经验知识成为可能的那些先天原则这种规定就决不能①是客观有效的从而对于经验就永远不能合适。因此现象必须或老是包摄在实体性概念它是把存在完全规定为物本身的一个概念的根据之下或者是在现象与现象之间发生一种时间连续即一个事件时包摄在因果性概念之下或者是在应当客观地也就是通过一个经验判断来认识〔两个现象〕同时存在时包摄在共存性交互性概念之下。这样在经验把诸对象连结成为在自然界之中的

存在时先天原则就是客观有效的虽然是经验上的判断的根据也就是经验的可能性的根据。

① 德文埃德曼版和舒尔茨版是“kannniemals”决不能施密特版是“nicmals”决不。——译者

最后关于彼此一致和互相连结的认识是属于经验判断的。这种一致和连结不仅是诸现象在经验中的一致和连结更重要的是现象对一般经验的关系上的一致和连结而这种关系或者是现象同理智所知的形式条件之间的一致关系或者是现象同感官的和知觉的材料之间的联贯关系或者是把这两种关系合成一个概念因而按照普遍的自然界法则包括可能性、现实性和必然性。这样就形成了形而下的方法学说真理与假说之间的区别以及假说的可靠性的界线。

第二十六节

第三个原则表是按照批判的方法从理智本身的性质得出来的。这个表有一种它本身特有的完满性这种完满性使它比按照教条主义的方法从事物本身出发徒劳地试制过的、甚至将来还可能试制的任何表要好得多因为这个表把所有的先天综合原则都根据一个原则全部表现出来了。这个原则就是理智的一般判断能力构成经验的本质。因此可以肯定象这样的原则再也不会有了。这样的一种满意是教条主义的方法永远不可能给的。虽然如此但是这还远远不是这个表的最大好处。

对于指出这一先天知识的可能性同时并把所有这样的原则限制在一个永远不能忽视的条件之下的论据我们必须加以注意否则这些原则就会被误解就会在使用上超出理智给它的原来意义。这个条件就是只是由于一般可能经验受先天法则的制约这些原则才含有一般可能经验的各种条件。就是因为这个道理我才不说自在之物本身含有量不说它的实在性里含有度不说它的存在性里含有各种偶性在一个实体里的连结等等因为这是没有人能够证明的由于象这样的一种单纯用概念做成的综合连结它一方面和任何感性直观没有关系另一方面缺少在可能的经验里的感性直观的任何连结所以这种连结是绝对不可能的。因此这些原则里的概念的根本限制是所有的物都受上述必然的、先天的条件制约仅仅作为经验的对象。

因而第二点这些原则就有了一个特殊的证明方式这些原则不是直接关于现象以及现象与现象之间的关系的而是直接关于经验的可能性的现象做成的只是经验的质料而不是经验的形式也就是说关于客观

普遍有效的综合命题的而经验判断之区别于单纯的知觉判断就在于这些命题上。这是因为作为占据一部分空间和时间的单纯直观的现象是在量概念之下的量概念根据先天规则把杂乱无章的多种现象综合地结合起来而且既然知觉除直观之外也包含感觉而在感觉与零即感觉之完全消失之间永远存在一个逐渐感少的过程所以现象中的实在东西必然有度因为感觉本身并不占有丝毫空间或时间。①不过从空的时间或空的空间达到感觉这一过程只有在时间里才有可能因而作为经验直观的质的感觉虽然永远不能先天地在它同其他感觉的特殊差别上认出来却能在一个可能的一般经验中象知觉的量一样从强度上同其他每一个感觉分别出来因此数学应用在自然界上从感性直观方面来说就首先成为可能并且被规定出来因为自然界就是通过感性直观提供给我们的。

①热、光等等在一个小空间里和一个大空间里在度上是一样大的。同样内部表象比如疼痛、一般意识无论它们延续得长久或暂短在度上是不减小的。因此在这里〔空间的〕一点和〔时间的〕一刹那和无论多么大的空间和多么大的时间在量上是一样大的。所以度就是量不过不是在直观里而是从单纯的感觉来说或者是按照一个直观的度的量〔大小〕来说而且度只能由于从1到0的关系也就是只能由于每一个感觉都能够通过无穷的中介的度一直达到消失或者是在一个确定的时间内能够从零经过无穷的刹那增加的一直达到一定的感觉才被看做是量。Quantitasqualitatisestgradus〔质的量就是度〕。

①德文埃德曼版、舒尔茨版和施密特版是“grosser”增大黎尔A.Riehl1844—1925德国哲学家的意见是“Grossen”量。英文卡勒斯译本是“能够增大”巴克斯译本是“量”法文译本是“增大”。——译者

②德文埃德曼版、舒尔茨版和施密特版是“Grundes”根据的罗生克兰茨版是“Grades”度的。英文卡勒斯译本是“度的”巴克斯译本是“基础的”法文吉勃兰译本是“基础的”。——译者

然而读者必须特别注意在经验的类比这一名称下所提供的原则的证明方式。因为这些原则不象数学应用在一般自然科学上的原则那样是关于直观的出生的而是关于诸直观的存在在经验中的连结的这种连结只能是在时间里按照必然界的法则对于存在Existenz的规定它只有在必然法则之下才是客观有效的从而成为经验。因此关于综合统一性证明所针对的不是诸自在之物的连结而是诸知觉的连结而且这也不是从知觉的内容上说的而是从知觉的规定上从知觉按照普遍法则在时间里

的存在关系上说的。所以假如说经验上的规定是在相对的时间里的规定的那么普遍法则就应该包含存在的规定的必然性在一般时间里即根据理智的一个先天规则的规定这种规定是客观有效的从而成为经验。

在《导论》里我不能讲得太多我谨奉告读者们他们由于长期习惯于把经验仅仅当做经验上的知觉的积累决想不到经验远远超过知觉。比如经验给经验上的判断以普遍有效性这就说明经验一定具有先天存在于经验之先的纯粹的理智统一性。我谨奉告读者们千万要注意经验同单纯是知觉的积累之间的区别而且要从这一角度上来判断证明的方式。

第二十七节

这里正是从基础上消除休谟的怀疑的地方。休谟说得很有道理我们对因果关系的可能性也就是说对一个物的存在与必须通过它而成立的另外一个什么物的存在之间的关系的可能是决不能通过理性来理解的。我补充说我们对依存关系的概念也就是几个物的存在建筑在一个主体之上而这个主体本身不能再是任何别的物的属性的这种必然性也同样不理解不但如此对这样的一种东西的可能性我们甚至毫无概念虽然对它在经验中的使用上我们是能够举出一些例子来的而且在物的共存关系上这种不可理解性也同样存在因为我们看不出怎么能从这一个物的情状得出在它以外、和它完全不同的另一个物的情状来反过来也是这样而且许多各自有其单独的个别的存在性的物体怎么能彼此必然地互相依赖。虽然如此我决不是把这些概念认为仅仅是从经验中得出来的决不是把在这些概念里所表现的必然性当做虚构当做是从长期习惯得来的纯粹假象相反我已经充分地指出来过这些概念以及由之而生的原则都是先天的即在一切实验之先建立起来的它们具有无可置疑的客观准确性但是当然只就经验而言。

第二十八节

因此虽然我对自在之物的这样一种连结——即自在之物作为实体而存在或者是作为原因而起作用或者是能够作为一个实在的整体的部分同别的实体处于共存关系中——没有丝毫概念虽然我对作为现象的现象之中类似的一些性质也同样不能设想因为那些概念并不包含现象中的东西而只包含理智必须想到的东西不过在我们的理智里而且当然是在一般判断里我们对于这种表象的连结有一个概念即这些表象以主

体对属性的关系出现在一类判断里以前因对后果的关系出现在另一类判断里而在第三类判断里又以部分对共同构成一个可能的总体知识的身分而出现。再说我们先天地认识到如果不把一个客体的表象看做是为这一个或那一个环节所规定我们关于对象就不能有任何有效的知识如果我们所管的是自在的对象那么就没有任何可能的标志使我们能够知道它是否为上述的这一个或那一个环节所规定也就是不知道它是否为实体性、因果性或者在同别的实体的关系上的共存性等概念所制约因为我对这样一种存在的连结的可能性没有任何概念。但是问题并不在于知道自在之物是怎样被规定的而是就一般判断的上述环节来说在于知道物的经验知识是怎样被规定的也就是作为经验的对象的物怎样能够而且应该被包摄在这些理智概念之下。因此十分清楚我不仅对于一切现象都包摄在这些概念之下也就是把这些概念用作经验的可能性的原则的可能性甚至必然性我都完全看得出来。

第二十九节

我们把休谟的成问题的概念他的 $\text{curxmetaphysicorum}$ 〔形而上学的难关〕也就是因果性概念拿来做一个实验首先我从逻辑上先天地有了一个一般的条件判断的形式即一个既定的知识①用作前件另一个既定的知识①用作后件。但是也可能是这样在知觉里有一个表示关系的规则这个规则是在某一个现象之后经常跟随着另一个现象虽然不能倒转在这种情况下我就使用假言判断并且我打个比喻说如果一个物体被太阳晒了足够长的时间它就热了。在这里固然还没有一种带有必然性的冻结从而也没有因果性概念。

①埃德曼版和施密特版是“Erkenntnis”知识舒尔茨版是“Urteil”判断。——译者

不过我再进一步说上述这个仅仅是知觉的一个主观连结的命题如果是一个经验命题它就必须被视为必然的、普遍有效的命题。但是象这样的一个命题应该是太阳通过光而是热的原因。上述的经验的规则从此就被视为一条法则这条法则不是单纯对现象有效而且也为了某种可能的经验的目的而对现象有效这种可能的经验要求一些普遍的也就是必然有效的规则。因此我把因果性概念理解为必然属于经验的单纯形式的概念而把它的可能性理解为知觉在一般意识中的一种综合的结合。但是对于作为原因的一个一般物的可能性我还不理解因为因果性概念所指的决不是属于物的条件而是属于经验的条件也就是说它只能

是对现象和它的时间连续的客观有效的认识由于按照假言判断的规则前件是能够结合到后件上去的。

第三十节

因此纯粹理智概念一旦离开了经验的对象而涉及自在之物本体时就毫无意义。纯粹理智概念只是用来打个比喻说好象字母一样把现象拼写出来以便把它作为经验来读。从理智概念对感性世界的关系上得出来的原则只供我们的理智在经验上使用一旦超出经验这些原则就成为毫无客观实在性的任意结合我们就既不能先天认识它们的可能性也不能通过任何例证来证实它们同对象的关系或者仅仅使这种关系可以理解因为一切例证都只能是从某种可能的经验中搬过来的因而这些概念的对象除了在一种可能的经验之中在其他任何地方都找不到。

休谟的问题的全面解决虽然同他自己的预料相反然而却给纯粹理智概念恢复了它们应有的先天来源给普遍的自然法则恢复了它们作为理智的法则应有的有效性只是限制它们用在经验之中而已因为它们的可能性仅仅建筑在理智对经验的关系上但这并不是说它们来自经验倒是说经验来自它们。这种完全颠倒的连结方式是休谟从来没有想到过的。

因此从以上所有这些探讨中得出这样的结论“一切先天综合原则都不过是可能经验的原则”它们永远不能是关于自在之物的原则而只能是关于作为经验的对象的现象的原则。因此纯粹数学和纯粹自然科学一样决不能涉及现象以外的任何东西而只能是或者表现使一般经验成为可能的东西或者表现那种从这些原则得出来的必须能够在任何时候被表现在某种可能的经验之中的东西。

第三十一节

这样我们终于有了某种确定的东西使我们能够在一切形而上学尝试上有所依据。形而上学各种尝试都是相当大胆的然而一向是盲目的对任何事物总是不加分别。教条主义思想家们从来没有设想过他们努力的目标本来应该规定得这样低另外一些人也和他们一样仗着他们的所谓良知从一些纯粹理性的概念和原则这些概念和原则固然是合法的、理所当然的然而仅仅是为经验使用的开始居然想探索他们连其确定的界线都不知道、而且也不能知道的知识因为他们对于象这样的一种纯粹理智的性质或者甚至它的可能性都从来没有加以思考而且也没有能力加以思考。

有些对纯粹理性抱自然主义的看法的人我是指认为不用任何科学就能决定形而上学的人说的可以硬说他们凭良知的先见之明早就不仅猜测到了而且甚至知道和看出了在这里煞费苦心或者如果他们愿意的话学究派头十足地提出来的东西即“尽管用我们全部的理性我们也不能越出经验的范围。”但是当人们一步步问到他们的理性原则时他们就必须承认他们的理性原则里有不少是他们没有从经验搬过来因而是独立于经验、先天有效的。既然这些概念和原则被认为是独立于可能的经验的那么他们想怎样并且以什么理由来限制教条主义者和他们自己使他们都不致把这些概念和原则应用到一切可能的经验之外去呢即使这些良知的信徒们自己尽管他们自以为有不费力得来的智慧也没有把握不会在不知不觉中超出经验的对象之外而陷入幻想的领域里去的。事实上他们已经深深地陷进去了尽管他们把他们的毫无道理的主张用通俗的言语加以某种粉饰把一切事物都说成是大概如此是合理的猜测或者是由类推而来的。

第三十二节

从哲学的远古时代纯粹理性的探讨者就已经在构成感性世界的感性存在体或现象之外设想出来可以构成智慧的世界的理智存在体本体而且由于他们把现象和假象等同起来在一个尚未发达的时代里这是很可以原谅的他们就把实在性只给了理智存在体。

事实上既然我们有理由把感官对象仅仅看做是现象那么我们就也由之而承认了作为这些现象的基础的自在之物虽然我们不知道自在之物是怎么一回事而只知道它的现象也就是只知道我们的感官被这个不知道的什么东西所感染的方式。理智由于承认了现象从而也就承认了自在之物本身的存在并且因此我们就可以说把这样的东西表现为现象的基础也就是说它不过是理智存在体这不仅是容许的而且是不可避免的。

我们的批判的演绎决不排斥象这样的东西本体它只是限制感性论①原则使它至少不致扩大到一切东西上去因为那样一来会把一切东西都变成仅仅是现象而只对于可能的经验的对象有效。我们仅仅是在这种方式下承认理智存在体不过要坚守这一条规则决不容有例外即关于这些纯粹理智存在体我们不但丝毫不知道、而且也不能知道什么确定的东西因为我们的纯粹理智概念和我们的纯直观一样只涉及可能的经

验的对象也就是说仅仅涉及感性存在体一旦超出这个范围这些概念就不再有任何意义了。

① 德文舒尔茨版和施密特版是“Asthetik”感性论埃德曼版是“Analitik”分析论。——译者

第三十三节

事实上在我们的纯粹理智概念上有某种迷惑人的东西它引诱我们去做超验的使用。我称之为超验的使用是因为它超出一切可能的经验。不仅是我们的实体、力量、行动、实在性等概念完全独立于经验不包含任何感官的现象从而真好象是涉及自在之物本体似的。更加强了这一推测的是它们本身还包含了一种必然的规定性这是经验所绝对做不到的。因果性概念包含一个规则按照这个规则一个情况必然地跟随在另一情况之后而经验只能给我们指出事物的一种情况时常至多是通常跟随在另一种情况之后因而它既不能给予严格的普遍性也不能给予必然性等等。

因此看来理智概念含有多得多的意义和内容使单纯经验的使用取之不尽、用之不竭。这样理智就不知不觉地给它自己在经验大厦之旁又建造了一个规模更大的副厦里面装的全都是思维存在体竟没有注意到它用这些虽然是正当的概念却超出了它们的使用界线。

第三十四节

因此《批判》里〔德文第一版〕第137页起和第235页起①有两个探讨这是不得不做的、甚至是必不可少的、尽管是干燥无味的两个探讨。第一个探讨指出感官并不具体提供纯粹理智概念只提供图式以使用这些概念而符合这种图式的对象则只见于经验之中理智用感性材料做的产物。第二个探讨《批判》第235页指出尽管我们的纯粹理智概念和经验的原则是独立于经验的尤其是尽管它们的使用范围表面上似乎是更大了然而却不能用它们在经验的领域之外思维任何事物因为它们除规定有关已经提供出来的直观的判断的逻辑形式以外毫无其他用处。但是既然在感性的领域以外没有直观那么这些纯粹概念由于不能通过任何具体方式来表现因此就完全失掉了意义所以象这样的一切本体连同它们的总和——智慧的②世界都不过是一个问题的一些表现它的自在之对象尽管是可能的但是由于牵涉到我们的理智的性质这个问题的解决是完全不可能的因为我们的理智不是直观的官能而是已经提供出来的直观在一个经验里连结的官能因此经验必须包含我们的概念

的一切对象然而一旦超出经验则一切概念由于缺乏任何直观可以做为它们的根据都将是毫无意义的。

①德文第二版第176页和第288页。参见商务印书馆1960年中文译本第142页和第209页。——译者

②不是通常所说的理智的世界因为理智的是指通过理智得来的知识说的这些知识同时也达到我们的感性世界而智慧的是指只能通过理智来表现的对象说的这些对象是我们任何一种感性直观都达不到的。但是既然每一个对象都一定有与之相对应的某种可能的直观那么我们就必须设想有一个直接直观物的理智不过我们对这样的一种理智缺乏任何概念因而我们对它所达到的理智存在体也毫无概念。

第三十五节

假如想象力偶然做一些非非之想不小心越过了经验的限度那还是可以饶恕的因为它至少是由于这样的一种自由飞跃而活泼旺盛起来而且抑制它的大胆奔放总是比改正它的萎靡不振来得更容易些的。但是假如应该进行思维的理智一旦也遐想起来那就决不可饶恕因为在必要时我们只有靠理智才能抑制想象力于界线内使它不致想入非非。

理智在开始遐想时也是无伤的而且非常有节制。它首先弄清自己所固有的、存在于一切经验之先而永远必须适用于经验的那些基本知识由此入手然后逐渐摆脱这些限制——既然它的原则是它完全自由地从它本身提出来的那么有什么能阻止它这样做呢——于是它首先向自然界以内新发明出来的一些力量前进然后又向自然界以外的东西前进简言之向这样一个世界前进对于这个世界的建造我们是不会缺乏材料的因为这是丰富的想象所大量供给的它虽然没有被经验证实至少从来没有被经验否定过。这就是为什么一些年轻的思想家如此喜爱地地道道的教条主义方式的形而上学并且常常把他们的时间和可以有用于别处的天才浪费在这上面的原故。

但是为了制止纯粹理性去做这些无益的尝试无论是用各种各样的办法提醒它注意在如此高深莫测的一些问题的解决上出现的困难或者是悲叹我们的理性的限度或者是把主张降格为推测都是无济于事的。因为如果不把这些尝试的不可能性明确地指出来如果理性对它的自身认识不变应真正的科学在这种科学里理性的正当使用范围将以一种姑且这样说几何学的准确性而同它的徒劳无益的使用范围分别开来那么这些毫无结果的努力就永无息止之日。

第三十六节

自然界本身是怎样可能的

这一问题是先验哲学所能达到的最高峰。先验哲学作为它的界线和完成必须达到这一点。这个问题实际包括两个问题

第一自然界在质料的意义上也就是从直观上作为现象的总和来看是怎样可能的空间、时间以及充实空间和时间的东西——感觉的对象一般是怎样可能的答案是这是由于我们的感性的性质的原故这种性质决定了我们的感性按照它特有的方式被一些对象所感染这些对象本身是感性所不知道的并且跟那些现象完全不同。这个答案已见于《纯粹理性批判》一书中的“先验感性论”里而在《导论》里已见于第一个主要问题的解决里。

第二自然界在形式的意义上也就是作为各种规则一切现象必须在这类规则的制约之下被思维连结在一个经验里的总和来看是怎样可能的答案只能是这样的即它之所以可能只是由于我们的理智的性质的原故。这种性质决定了感性的一切表象必然被联系到一个意识上去这就首先使我们进行思维的特有方式即通过规则来思维成为可能并且通过这种方式就使经验成为可能不过这种经验和对自在之客体本身的认识是大不相同的。这个答案已见于《批判》一书中的“先验逻辑”里而在《导论》里已见于第二个主要问题的解决过程中。

但是我们的感性本身的这种特性或者我们的理智的特性以及作为理智和全部思维的必然基础的统觉^①的特性是怎样可能的不能进一步得到解决和答复因为我们永远必须用它们才能做出任何解答才能对对象有所思维。

①见第四十六节注解。——译者

自然界的法则有很多是我们只有通过经验才能认识的但是在现象也就是一般自然界的连结中的合乎法则性却是我们从任何经验里都认识不到的因为象这样的法则是经验本身用以做为它的可能性的先天根据的。

因此一般经验的可能性同时也是自然界的普遍法则而经验的原则也就是自然界的法则。因为我们是把自然界仅仅当做现象的总和也就是当做在我们心中的表象的总和来认识的因此它们的连结的法则只能从我们心中的表象连结的原则中也就是从做成一个意识的那种必然的结合的条件中得到而这种必然的结合就构成经验的可能性。

本节所论述的主要命题即“自然界的普遍法则是可以先天认识的”本身就导致下列这一命题自然界的最高立法必须是在我们心中即在我们的理智中而且我们必须不是通过经验在自然界里去寻求自然界的普遍法则而是反过来根据自然界的普遍的合乎法则性在存在于我们的感性和理智里的经验的可能性的条件中去寻求自然界。因为假如不这样做那么自然界的普遍法则既然不是分析的知识的规则而是知识的真正综合的扩大它们怎么可能先天被认识呢

可能的经验的原则同自然界的可能性的法则这二者之间的这种必然的一致性只能从下列两种原因之一得出来即或者这些法则是通过经验从自然界里得出来或者相反自然界是从一般经验的可能性的法则中得出来的并且同仅仅是一般经验的普遍的合乎法则性是完全一样的。第一种原因是自相矛盾的因为自然界的普遍法则能够而且必须先天即不依靠任何经验被认识并且做为理智在一切经验的使用上的根据。那么就只剩下第二种原因了。①

①只有克鲁西乌斯〔Crusius1712—1775〕想到一个折中的办法即自然界的这些法则原来是由一个自己不会弄错也不会欺骗别人的神灵放进我们心里的。不过也常常混进去一些假的原则克鲁西乌斯的体系本身里也有不少这样的例子。因此由于缺少可靠的标准来区分真的来源和假的来源那么象这样的一种原则在使用上是非常危险的因为我们永远不能确实知道真理之神灵或谎言之父会给我们灌输什么东西。

然而我们必须把经验的自然界法则同纯粹的或普遍的自然界法则区别开来。前者永远以个别知觉为前提而后者不根据个别知觉它们只包含个别知觉在一个经验里的必然结合条件。就后者来说自然界和可能的经验完全是一回事而且既然合乎法则性在这里是建筑在现象在一个经验里的这种必然连结之上没有必然连结我们就决不能认识感性世界的任何对象从而是建筑在理智的原始法则之上的那么如果我就后者说理智的先天法则不是理智从自然界得来的而是理智给自然界规定的这话初看起来当然会令人奇怪然而却是千真万确的。

第三十七节

我们用一个例子来说明这一个看来如此大胆的命题。这个例子将指出我们在感性直观的对象里所发现的法则特别是当这些法则被认为是必然的法则时都被我们看做是理智放到那里去的尽管它们同我们归之于经验的那些自然界法则完全相似。

第三十八节

当我们考察了圆形的特性看到了这个形状把那么多样的空间规定都集于一身统一到一个普遍规则上去这时我们就不能不给这一几何学的东西加上一种性质。例如两条在圆内相交的直线不拘如何画法用这一条直线的两个截段做成的矩形同用那一条直线的两个截段所做成的矩形相等。现在我问“这条法则是在圆里呢还是在理智里”也就是说圆是不依靠理智本身就含有这条法则的根据呢还是理智按照自己的概念即诸半径相等做成了圆本身同时又把“诸弦以几何学比例而相交”这条法则加到圆上去的呢如果我们把这条法则的证明拿来加以研究我们很快就会看出这条法则是只能从理智构造这一形状时所根据的条件即诸半径相等中得来的。我们现在把这个概念加以推广以便进一步研究几何学形状的各种各样的特性在共同法则之下的统一性并且把圆作为一种圆锥曲线来看这种圆锥曲线当然也为制约着其他圆锥曲线的那些基本组成条件所制约这时我们就看到在圆锥曲线——椭圆、抛物线、双曲线等——内部相交的一切弦都是这样由它们各个截段所做成的矩形尽管不等但彼此之间却总保持相等的比例关系。我们再推广一步一直前进到天文物理学的基本理论上去这时我们就看到有一条支配全部物质的自然界的物理学法则——交互引力法则它的规律是“引力与距离的平方成反比它从每一个引力点起随着引力扩展的球面积的增加而逐渐减少”这条规律好象是必然地包含在物本身的性质里并且习惯地被视为可以先天认识的。不过尽管这条法则的来源是多么简单即仅仅根据不同半径的诸球面积的关系但是从它的多种多样的协调性和它的规律性来看它的结果是十分完美的不仅各个天体的一切可能的轨道都是圆锥曲线的而且从这些轨道彼此之间的关系上来看除了“与距离的平方成反比”这一条引力规律以外想不出有任何别的引力规律能够适合于一个宇宙体系的。

因此这就是自然界它是根据理智所先天认识的法则的特别是根据从规定空间的原则中认识的法则的。现在我问这些自然界法则是存在于空间里而理智仅仅是在力求发现空间所包含的丰富意义时从那里学来的呢还是存在于理智里存在于理智按照综合统一性理智概念都归总在这上面的条件来规定空间的方式里呢

空间是一种平淡一色的东西而就其一切个别的性质来说又是一种不规定的东西因此我们是不会在那里寻找什么自然界法则的宝库的。

然而相反把空间规定成为圆形、圆锥形和球形的是理智因为理智含有构造这些形状的统一性的基础。

因此叫做“空间”的这一种仅仅是直观的普通形式就是可以规定个别客体的一切直观的基体它当然具有这些直观的可能性和多样性的条件。但是客体的统一性纯粹是由理智按照它本身的性质所包含的条件规定的。由此可见理智是自然界的普遍秩序的来源因为它把一切现象都包含在它自己的法则之下从而首先先天构造经验就其形式而言这样一来通过经验来认识的一切东西就必然受它的法则支配。因为我们不是谈既不依据我们的感性条件也不依据我们的理智条件的那种自在之物本身的自然界而是谈作为可能的经验的对象的自然界而这样一来理智在使经验成为可能的同时也使感性世界成为要么决不是经验的对象要么就是一个自然界。

第三十九节

纯粹自然科学附录

关于范畴的体系

哲学家最希望把具体使用中零散遇到的种种概念或原则从一个先天原则里推导出来用这种方法把一切都归结成为知识。他从前仅仅认为经过某种抽象而剩下来的、似乎通过比较就能构成一个特殊种类的知识的那些东西已经搜集齐全了但那只是一种汇集。现在他知道了恰好是这么多不多也不少就构成知识的样式而且他看到把它们加以分类的必要性分类就是一种全面理解。而现在他就第一次有了一个体系。

从普通认识里找出一些不根据个别经验、然而却存在于一切经验认识之中的概念而这些概念就构成经验认识的单纯的连结形式这和从一种语言里找出一般单词的实际使用规则把它们拿来作为一种语法的组成成分是没有两样的并不要求更多的思考或更大的明见实际上这两种工作是十分相近的虽然我们指不出来为什么每种语言偏偏具有那样的形式的结构更指不出来为什么我们在那一种语言里不多不少恰好找出那么多形式的规定。

亚里士多德拼凑了十个象这样的纯粹基础概念名之为范畴。①这些范畴又叫做云谓关系Praedikamente他后来又认为有必要再加上五个后云谓关系Postpraedikamente②而其中几个如Prius〔先时〕simul〔同时〕motus〔运动〕已经包含在云谓关系里了。不过这种拼凑只能启发后来的研究者不能算为一种正规阐发了的思想不值得赞扬。这就是为

什么在哲学更加进步的今天把这种拼凑视为毫无用处而予以抛弃的原故。

① 1.Substantia〔实体〕 2.Qualitas〔质〕 3.Quantitas〔量〕 4.Relatio〔关系〕 5.Actio〔能动〕 6.Passio〔被动〕 7.Quando〔时〕 8.Ubi〔处〕 9.Situs〔位〕 10.Habitus〔态〕。

② 1.Oppositum〔对立〕 2.Prius〔失时〕 3.Simul〔同时〕 4.Motus〔运动〕 5.Habere〔所有〕。

我在研究人类知识的纯粹的不含有丝毫经验的东西在内的元素时经过长时期深思熟虑以后第一次成功地把感性的纯粹基础概念空间和时间确实可靠地从理智的纯粹基础概念区别开来并且分出来。这样我就把第7、第8、第9范畴从表里去掉。其余的范畴对我也没有什么用处因为在那里找不到什么原则能够用来对理智加以全面的衡量能够把它的纯粹概念的一切功能都加以彻底、准确的规定。

然而为了找出象这样的一个原则我曾经探讨理智的一种作用以便把多种多样的表象归结到一般思维的统一性里来这种作用要包含其余一切作用并且只有通过各种各样的变化或环节才能把它分辨出来。后来我发现这种理智作用就在于判断。这样我就能够利用逻辑学家们现成的虽然是不无缺点的成就。由于这个帮助我就能够做出了一个完整的纯粹理智功能表但是它对全部客体来说并不起规定作用。最后我才把这些判断功能联系到一般客观上去或者不如说联系到把判断规定为客观有效的条件上去这样就得出了纯粹理智概念而且我毫不怀疑就是这些不多不少恰好这么多纯粹理智概念足够纯粹理智构成我们对物的全部知识。我认为还是应该依照它们的旧名称把它们叫做范畴不过我保留权利把全部概念都用云谓关系这个名称补充进去。这些概念都是从它们之间的相互连结或者是同现象的纯粹形式空间和时间相连结或者是同现象的尚未通过经验规定的质料即一般感觉的对象相连结等方式得出来的。因为只要建立一个先验哲学的体系就一定要这样做而我正是为了建立这一体系才从事于对理性本身进行批判的①。

①卡勒斯英译本第87页、贝克英译本第71页作《纯粹理性批判》。

这一个范畴体系的实质之所以有别于旧的那种毫无原则的拼凑它之所以有资格配称为哲学就在于纯粹理智概念的真正意义和这些概念的使用条件就是由于这一体系才得到恰如其分的规定的。因为显然理

智概念本身不过是一些逻辑功能在这种情况下决不是从一个自在之客体产生的概念而是需要以感性直观做为自己的基础的。因此它们只用来给经验的判断从一切判断功能的角度来说经验的判断是没有被规定的无可无不可的在功能上给以规定从而给这些判断以普遍有效性并且由之而使这些判断有可能成为一般经验判断。

象这样的一种明见它一方面深入到范畴的性质同时又把范畴的使用完全限定在经验以内这是无论范畴的首创者或者他的任何追随者所未曾有过的。然而如果没有这种明见它恰好是以范畴的引申或演绎为依据的这些范畴就成了毫无用处的蹩脚的名单了在它们的使用上既没有说明也没有规则。假如古人们也有这种看法那么毫无疑问在形而上学的名义之下耗费了多少世纪不少有识之士的精力纯粹理性知识研究今天到我们手里就会完全是另外一个样子了它就会使人类的理智明朗起来而不是象实际看到的那样把这种理智完全耗费在模糊不清、徒劳无益的饶舌里使它不适合于真正的科学。

这个范畴体系把关于纯粹理性本身的每一个对象的一切研究都加以系统化给每一个形而上学思考在它必须怎样并且根据什么研究要点而前进上为了全面起见的供一个可靠的指南或者指导线索因为这个范畴体系把理智的一切可能的环节都包罗在内而其他一切概念都分属在这些环节之下。“原则表”就是这样做成的它的完整性也只有通过范畴体系才能得到保证。即使超出理智在形而下的使用以外的那些概念的分类上《批判》〔德文第一版〕第344页、第415页^①这个指导线索由于它永远要由人类理智中先天规定的那些固定不移的要点所指引也仍然形成了一个紧密的圆圈。这就使我们丝毫不能怀疑一个纯粹理智的或者纯粹理性的概念的对象就它们必须从哲学意义上并且按照先天原则加以衡量来说是能够用这种办法完全认识的。因此我不能不在本体论上的一个最抽象的分类上也就是在有和无的概念的各种分别上使用了这个指导线索并且从而制定了《批判》〔德文第一版〕第292页^①一个有规律的、有必然性的表。^②

^①德文第二版第402页第443页《纯粹理性的错误推论》和《纯粹理性的相互对立》两章中的表参见商务印书馆1960年中文译本第270页和第324页。——译者

^②德文第二版第348页《反思概念的双关性》章中的表参见商务印书馆1960年中文译本第241页。——译者

②关于“范畴表”可以有很多有意思的意见比如1第三个是由第一个和第二个结合而成的一个概念2在量的范畴和质的范畴里只有一种从“一”到“全”或从“有”到“无”的过渡为此目的质的范畴应该这样来摆实在性、限定性、完全否定性没有相依性或者对立性相反在关系的范畴里和样式的范畴里却有相依性和对立性3在逻辑里直言判断是其他各种判断的基础同样实体性的范畴也是一切实在事物的概念的基础4样式在判断里不是一种特殊的属性同样样式概念也不给事物增加任何规定等等。象这样的一些意见是很有用处的。假如我们从任何一种好的本体论例如包姆葛尔顿的本体论里把能够找出来的差不多全部云谓关系都一一列举出来并且把它们分门别类地放在各个范畴之下在这样做的时候千万不要忘记对所有这些概念都加以尽可能全面的分析那么就将产生出来形而上学的一个纯粹分析的部分。这一部分可以列在第二部分综合部分之前不包含任何一个综合命题而且由于它的准确性和完整性它不仅是有用的而且由于它的系统性它还包含着某种程度上的美。

这一个体系也和建筑在一个普遍原则上的其他任何真正体系一样表现出它的无比优越的价值即它排除了可能混入纯粹理智概念里来的一切异类概念并且给每一种认识规定了它应有的位置。而我根据范畴的指导线索已经在反思概念的名称之下安排到一个表里的那些概念在本体论里既未经许可也没有合法的权利就混进了纯粹理智概念的行列虽然纯粹理智概念是连结的概念因而是客观的概念而反思概念仅仅是既定概念的比较概念因而是具有完全不同的性质和使用的概念。通过我的合法的分类《批判》〔德文第一版〕第260页③这两种概念的这种混淆就排除了。然而这个特别的范畴表等到我们把它同先验理性概念表分别开来的时候我们不久就将这样做它的价值就会更加明显。理性理念同理智概念在性质和来源上完全不同因此在形式上也必须完全不同把它们分别开来是完全必要的。然而在任何一种形而上学体系里却从来没有这样做过因为理性理念和理智概念混在一起这就和一家里的兄弟姐妹一样分不清楚再说这种混淆在过去也是不可避免的因为那时还没有一种特殊的范畴体系。

③德文第二版第316页《反思概念的双关性》参见商务印书馆1960年中文译本第223页。——译者

第三编 一般形而上学是怎样可能的

第四十节

纯粹数学和纯粹自然科学如果为它们的自身的妥善性和可靠性本来用不着象我们至今所做的这样去对二者加以演绎的因为前者所根据的是它本身的自明性而后者虽然出自理智的纯粹源泉却根据经验和经验的普遍证验它不能完全拒绝和缺少这种证验的保证因为作为哲学它决不能同数学相比尽管它有它全部的可靠性。因此对这两种科学之需要进行研究不是为了它们自身而是为了另外一种科学——形而上学。

形而上学除了对待那些永远应用在经验之内的自然界概念以外还要对待纯粹理性概念。纯粹理性概念永远不能在任何可能经验里提供因而其客观实在性即它们之不是纯粹虚构的和〔形而上学〕论断的真伪都不能通过任何经验来证明或揭露。而这一部分形而上学又恰恰是构成形而上学基本目的的部分其余部分都不过是手段。这样对这一种科学为了它自身的目的就需要进行这样的一种演绎。因此我们现在提出来的第三个问题可以说是关于形而上学的实质和特点的问题即关于理性运用到它自身上去的问题关于所谓对客体的认识的问题这种认识是理性从它自己的一些概念里直接蕴育出来的不需要经验来过问尤其是不能通过经验来达到。①

①做成一种科学的一些问题已经由于人的理性的性质而向每人提了出来而且人们难免一直在这方面做了许多尽管是失败了探讨这时对于这样的一种科学在它被做出来以后如果我们能够说至少大家都认为它是实在的那么同样我们也必须说形而上学在主观上而且必然地是实在的这样我们就有理由要问它在客观上是怎样可能的。

这个问题不解决理性本身就永远得不到满足。把纯粹理智限制到经验使用上去这并不是理性本身固有的全部目的。每一个个别经验不过是经验领域的全部范围的一部分而全部可能经验的绝对的整体本身并不是一个经验不过这个问题却是理性必然要管的一个问题仅仅为了表现这个问题就要求一些和纯粹理智概念完全不同的概念。纯粹理智概念的使用仅仅是内在的即关于经验的仅就经验之能够被提供出来说的而理性概念是关于完整性的即关于全部可能经验之集合的统一性的这样一来它就超出了任何既定的经验而变成了超验的。

因此理智需要一些为了经验之用的范畴同样理性在它本身里也含有理念的根据。理念我是指其对象不能在任何经验中表现出来的那些必然的概念来说的。和范畴之包含在理智的性质中一样理念也包含在理性的性质中而且如果说范畴带有一种容易使人迷惑的假象的话那么在理念里这种假象是不可避免的尽管完全有可能使人不致受它迷惑。

既然任何假象都在于把判断的主观根据当成是客观根据那么纯粹理性的自身认识在它的超验的越境的使用上将是唯一的预防办法这种预防办法使理性在它的使用目的上不致陷入这种差错即把仅仅有关它自己的主体并且指导它自己的主体做一切内在的使用的东西超验地弄到自在的客体上去。

第四十一节

把理念即纯粹理性概念同范畴即纯粹理智概念区别开来做为在种类上、来源上和使用上完全不同的知识这对于建立一种应该包括所有这些先天知识的体系的科学来说是十分重要的。没有这种区别形而上学就完全不可能或者充其量只能说是拼凑跟既不认识所使用的材料也不知道这些材料适合做什么就拼凑空中楼阁一样不过是一种不合格的、拙劣的打算而已。如果说《纯粹理性批判》不过是第一次地指明了这种区别的话那么正是这一点它在形而上学领域里在澄清我们的概念和指导我们的研究上已经做了许多的贡献。过去为了答复纯粹理性的超验问题而不知白费了多少气力毫无结果。历来的一切努力从未料到我们是处在与理智完全不同的领域因而都把理智概念和理性概念混为一谈就好像它们都是一类东西似的。

第四十二节

一切纯粹的理智认识都有这样的特点即它们的概念都在经验里提供的它们的原则都是通过经验来证实的。相反超验的理性认识它们的理念并不从经验里提供它们的命题从来既不能通过经验来证实也不能通过经验来否定。因此可能混进来的错误只能由纯粹理性本身去发现但也十分困难因为就连理性本身都由于它的理念而自然地成为辩证的而且这种不可避免的假象不能由对事物的客观的、教条式的探讨^①而只能由理性本身它是理念的源泉对事物的主观的探讨^②才能对它加以限制。

①即把事物看成是“自在之物”。——译者

②即把事物看成是“现象”。——译者

第四十三节

我在《批判》里的最大目的决不仅仅在于能够把几种知识小心地区别开来同时也在于从它们共同源泉里把所属各种的概念推演出来。这样我就不仅①可以知道了它们的来源以便妥善地规定它们的使用而且也可以有预想不到的、然而是不可估价的便利使我得以先天也就是从原则上去认识我对概念的列举、归类和区分。不这样做形而上学就只能是零零碎碎的东西人们永远不知道所掌握的东西是否已经够了或者还缺不缺点什么什么地方缺。我们固然只有在纯粹哲学里才能有这种便利不过这种便利是构成纯粹哲学的实质的东西。

①德文埃德曼版、舒尔茨版和施密特版是“nichtallein”不仅格里洛的《康德先生著作校勘记》中是“nichtalle”不完全。——译者

既然我在一切理智判断的四种逻辑功能里找到了范畴的来源因此十分自然我也在三种推理功能里去找理念的来源。因为象这样的一些理性概念先验的理念既然是既定的那么如果不是把它们视为天赋的话它们就只能存在于理性的活动里不能存在于其他任何地方。理性活动如果仅就其形式来说是构成推理的逻辑元素的但是如果就其把理智判断表现为被这样的或那样的一种先天的形式所规定的来说它就构成纯粹理性的先验概念。

推理的形式上的区别必然使推理分为直言推理、假言推理和选言推理。因此这些推理所根据的理性概念就有第一完整的主体理念实体性的东西第二完整的条件系列理念第三一切概念在可能的东西的一个完整的总和的理念中之规定①⑥。第一种理念是心理学的③理念第二种是宇宙学的理念第三种是神学的理念而且由于三者都产生辩证法尽管各自按其不同的样式因此全部纯粹理性辩证法就由之而分为纯粹理性的错误推论、纯粹理性的互相冲突④和纯粹理性的设想⑤。这样一来就使我们完全放心纯粹理性的一切要求已经完全表现在这里了而且一个都不缺少因为作为这些要求的全部来源的理性能力本身已经由此全面探索到了。

①在《纯粹理性批判》里是这样说的“全部先验理念可以分为三类第一类包含思维主体之绝对的无条件的统一第二类包含现象的诸条件系列之绝对的统一第三类包含一般思维的全部对象的条件之绝对的统一。”德文第一版第334页第二版第391页参见商务印书馆1960年中译本第264—265页。——译者

⑥在选言判断里我们把全部可能性都看做是按照某一个别概念来分的。把一般物加以全部规定把一切可能的、互相矛盾的属性加给任何一个物的本体论原理它同时也是——一切选言判断的原理是以全部可能性的总和为基础的在这个总和里每个一般物的可能性都被看做是已经规定了的。这就差不多可以解释上述的命题即在选言推理中的理性活动在形式上和做成全部实在性的一个总和它里面包含一切互相矛盾的属性的肯定的东西的理念的那种理性活动是一个东西。

③德文埃德曼版和舒尔茨版是“psychologisch”心理学的施密特版是“physiologisch”生理学的形而下的。——译者

④异译“二律背反”、“二律背驰”。——译者

⑤异译“理想”。——译者

第四十四节

在上面的一般观察中值得注意的还有和范畴不同理性理念对我们的理智在经验上的使用毫无用处我们在这方面甚至可以完全抛开它不管。不仅如此理性理念同关于自然界的理性知识的公理相矛盾。然而尽管如此我们对另外的一个有待于规定的方面却是必要的。灵魂究竟是不是一个单一的实体这在解释灵魂的现象上对我们来说是无关紧要的因为我们不能通过任何可能经验使一个单一的存在体的概念成为可感觉的从而成为具体可理解的。因此如果想要深入考察现象的原因那么这个概念是非常空洞的决不能拿它作为原则来说明内经验或外经验提供我们的东西。同样关于世界的有始或世界永恒aparteante的宇宙学的理念在说明世界本身的任何一个事件上对我们也没有什么用处。最后自然哲学的一个正确的公理告诉我们自然界的安排是出于一个至上存在体的意志的我们对这种安排必须避免加以任何解释因为如果加以解释那就不是自然哲学而是宣告自然哲学的破产。因此理念的使用和范畴的使用完全不同。范畴和建筑在范畴之上的原则是使经验本身首先成为可能的东西。虽然如此我们给理智所做的十分辛苦的分析如果其目的只在于能够在经验之内提供出自然界知识来那么这种分析就完全是多余的了因为理性在数学和自然科学上的工作做得非常妥善、非常好用不着这种琐细的演绎。因此我们对理智的批判同纯粹理性的理念结合起来其目的是为了超出理智在经验上的使用不过我们前面曾经说过在这方面这是完全不可能的它既没有对象也没有意义。虽然如此

属于理性的性质的东西一定要和属于理智的性质的东西一致起来前者必须有助于使后者完满起来而不能反而干扰后者。

这个问题的解决如下纯粹理性在它的理念里并没有存在于经验范围以外的特殊对象它所要求的只是理智使用在经验的总和里的完整性。但是这种完整性只能是原则的完整性不能是直观和对象的完整性。虽然如此为了把前者确定地表现出来理性把它设想成为对一个客体的认识这个认识就那些规则来说是完整地规定了然而这个客体不过是一个理念仅用以使理智认识得以尽可能接近那个理念所指的完整性而已。

第四十五节

纯粹理性的辩证法序言

我们在上面第三十三节和第三十四节里已经指出范畴从一切感性规定的混杂中超脱出来的纯洁性可以引导理性把范畴的使用超出一切经验之外扩展到自在之物上去这些范畴找不到能够给它们具体提供意义的直观因此它们作为单纯的逻辑功能虽然可以表象一个一般的物但本身不能给任何物提供什么确定的概念。这样的一些夸大了的客体人们就称之为本体或纯粹理智存在体称之为思维存在体比较好。例如被设想为在时间里没有常住性的实体或者被设想为在时间里不起作用的原因等等人们给它们加上一些属性用来仅仅使经验的合乎法则性成为可能同时却从它们身上去掉了唯一使经验成为可能的一切直观条件。这样一来这些概念又重新失掉了全部意义。

然而我们并不怕理智不经外来法则的驱使而自动地任意越过它的界线跑到纯粹思维存在体的领域里去。不过理性不能完全满足于理智规则的任何经验使用因为经验使用永远受制约因此当理性要求完结这种条件连锁时理智就被推出它的领域以便一方面把经验的对象表现在一个如此广大以致任何经验都捉摸不到的系列里另一方面为了完结这个系列起见理性甚至完全在这个系列之外寻找它可以把连锁加于其上的本体并且一经最后摆脱了经验条件理性就终于功德圆满了。这些就是先验的理念虽然按照我们理性的自然规定的真正的、然而却是隐蔽的目的来说这些先验的理念不是为了过分夸大概念而仅仅是为了无止境地扩大这些概念的经验使用但是它们通过一种不可避免的假象却诱使理智去做超验的使用这种超验的使用虽然带有欺骗的性质但是下决心

把它限制在经验的界线之内是办不到的只有通过科学的训练才能使它勉强地留在限度以内。

一、心理学的理念

《批判》〔德文第一版〕第341页起^①

①德文第二版第399页起参见商务印书馆1960年中文译本第242页起。——译者

第四十六节

大家很久以来就注意到在一切物体上真正的主体即当一切偶性作为属性都被抽掉以后所剩下的东西也就是实体性的东西本身对我们来说是不知道的而且关于我们智慧的有限曾经有过各种各样的感伤。然而在这里最好指出如果人类理智对事物的实体性的东西不能认识即不能从它本身上加以规定而是希望把它这个仅仅是理念的东西当做一个规定了的对象那样去认识的话那也不应该对它加以指责。纯粹理性要求我们给一个事物的每一个属性寻找属于它的主体而这个主体本身也必然仅仅是一个属性然后再给它寻找它的主体这样进行到无穷或者能进行到哪里就进行到哪里。但是这样一来其结果是我们所能达到的任何东西都不应该被视为最终的主体而实体性的东西本身永远不能被我们的理智所思维不管深入到什么程度即使把全部自然界都给它揭露无遗也不行。因为我们的理智的特性在于论证地即通过概念也就是单纯通过属性来思考一切而这些属性必然永远缺少绝对的主体。因此我们在认识物体时所通过的一切实在的特性都不过是一些偶性就连不可人性都是这样我们只能把不可人性表象为一种力量的结果而力量的主体对我们来说是付诸缺如的。

现在在我们对我们自己的意识能思的主体里似乎是有这种实体性的东西当然是在一种直接的直观里因为内感官的一切属性都涉及自我作为主体而且我不能把我自己想成是任何别的主体的属性。因此在这里在既定的概念作为属性对一个主体的关系中的完整性似乎是已经在经验里提供出来了。这个主体不仅仅是一个理念而且是一个对象即绝对的主体本身。然而这种希望是白费的。因为自我决不是一个概念^①它仅仅是内感官的对象的标记因为我们没有任何属性用来进一步认识它所以它本身当然不能是任何别的东西的属性不过它也并不是一个绝对主体的一个确定概念而是如同在别的情况下一样仅仅是内部现象对它的不知道的主体的关系而已。同时这个理念它对于彻底摧毁有关我

们的灵魂的内部现象的一切唯物主义的解释是很可以用做一种制约原则的经过一种完全自然的误解而产生了一种非常不象样的论证这种论证从我们的能思的存在体的实体性的东西这一假想的认识中推论出这个实体性的东西的性质这样一来对于这个实体性的东西的认识就完全落在经验总和之外去了。

①假如统觉[1]的表象自我是任何东西必须由之而被思维的一个概念那么它就能够被用做别的东西的一个属性或者本身能够包含这样的属性。然而它不过是对一种存在的感觉没有一点点概念并且仅仅是一切思维与之发生关系relatione occidentis的那种东西的表象。

[1]“统觉”是把表象联系到“自我”上去的行动。“纯粹统觉”就是“自我意识”或“我思”。在《批判》里是这样解释的“自我意识在产生‘我思’表象时本身不能再由其他表象伴随这种自我意识就是纯粹统觉。‘我思’表象是一种必须能够伴随其他一切表象而在全部意识中又是一个、同一的表象。”德文第二版第132页参见商务印书馆1960年中文译本第101页。——译者

第四十七节

人们虽然可以把这个能思的自我灵魂称为实体当做思维的最终主体本身不能再被表现为另一东西的属性但是只要不能证明能思的自我有常住性那么能思的自我就仍然非常空洞、毫无意义。因为常住性是使实体概念在经验中丰富多彩的东西。

但是常住性决不能由一个当作自在之物的实体概念中而只有在经验中才能得到证明。这一点在“经验的类比第一”里已经充分指出过了见《批判》第182页①谁如果不相信这个证明谁就可以自己试试看他是否能从主体本身不作为别的东西的属性而存在概念里证明得出主体的存在是彻头彻尾常住的以及它既不能由它本身也不能由任何自然界的原因而发生或消灭。这样的先天综合命题从它们本身里永远得不到证明证明只有当它们关系到可能经验的对象时才能得到。

①德文第二版第224页参见商务印书馆1960年中文译本第169页。——译者

第四十八节

因此如果我们打算从作为实体的灵魂概念推论出它的常住性这只有在可能经验中才是有效的。在把灵魂当作自在之物而超出一切可能经验时就无效。然而我们的一切可能经验的主观条件是生活因此我们

只能在生活中推论灵魂的常住性因为人的死亡是全部经验的终结这就关系到作为经验的一个对象的灵魂问题除非证明灵魂不是经验的对象。而问题恰恰就在这里。因此灵魂的常住性只能有人活着的时候得到证明这个证明是人们不需要我们去做而不是在死后而这正是我们希望得到证明的当然从一般的道理来说实体概念既然必须被看做是必然与常住性概念相结合的那么它只有根据可能经验的原则也就是只有在可能经验中才能成立。①

①形而上学家们永远忽视实体的常住性原则从来不想证明它这确是非常值得注意的事。毫无疑问他们一开始处理实体概念就感到完全没法证明它。从良知的角度来看这是非常清楚的如果没有这个前提诸知觉在一个经验里的结合就是不可能的于是良知用公准来弥补这个缺陷因为它从经验本身决不能得出这个原则一方面因为经验不能追踪各种质料实体的全部变化和分解过程直到看出材料并不减少这个地步另一方面因为原则含有必然性而必然性永远是一个先天原则的标志。于是他们大胆地把这个原则用到灵魂的概念上去把它当做一个实体并且断言人死以后灵魂必然还要持续下去特别是因为从意识的不可分性得出来的这种实体的单一性保障了灵魂不致由于分解而消灭。如果他们发现了这一原则的真正源泉——不过这要他们做出更深刻、比他们愿意做的要深刻得多的研究才会发现——他们就会看出实体常住性的法则只有用在经验中才能站得住脚因此对于事物来说只有当事物在经验中被认识和被连结到别的事物上时才有效它们一旦独立于一切可能经验就决不能有效。死后的灵魂就是这样。

第四十九节

在我们之外同我们的外知觉相对应不仅相对应而且必须相对应的有某种实在的东西这也同样地只是在经验中才能得到证明而永远不是从②自在之物的连结上得到证明。这就是说我们完全可以证明有某种东西经验地亦即作为空间里的现象存在于我们之外因为除了属于一种可能经验的那些对象以外我们不管其他对象这些对象不能在任何经验中提供给我们从而对我们毫无意义。经验地存在于我之外的东西就是在空间里被直观的东西。而且既然空间和它所包含的一切现象都属于表象而表象按照经验法则的连结证明了表象的客观真实性和内感官的现象的连结证明了我的灵魂作为内感官的一个对象的实在性一样那么由外经验我意识到作为空间里的外在现象的物体的实在性也和我由内

经验意识到我的灵魂在时间里的存在一样而我只能通过现象内在情态就是由它做成的把我的灵魂认识成为内感官的对象。至于灵魂的自在的本质这是这些现象的基础那对我来说是不知道的。因此笛卡尔的唯心主义只是把外经验同做梦区别开来把前者的作为真实性的标准的合乎法则性同后者的无规律性和假象区别开来。无论是在前者里或是在后者里笛卡尔的唯心主义都是把空间和时间设定为对象存在的条件并且仅仅问是否我们在醒着的时候放在空间里的外感官的对象实际上是在空间里就如同内感官的对象灵魂实际上是在时间里那样亦即是否经验带有把自己同想象区别开来的可靠标准。这个怀疑是容易消除的在在日常生活中我们经常用这样的办法来消除这个怀疑即把两方面的现象的连结都拿来按照经验的普遍法则加以检查如果外物的表象完全符合经验的普遍法则我们就不能对外物一定做出一个符合真实的经验这一事实有所怀疑。质料唯心主义是很容易驳斥的因为现象之为现象仅仅在于它们的连结是在经验里的连结而且物体存在于我们之外在空间里这一经验就和我们自己按照内感官的表象而存在在时间里是同样确实的。因为“在我们之外”这一概念只意味着在空间里的存在。但是在“我存在”^①这一命题里的“我”并不仅仅意味着在时间里的内直观的对象同时也意味着意识的主体正如同物体不仅仅意味着在空间的外直观同时也意味着作为这一现象的基础的自在之物一样。这样一来对于作为外感官的现象的物体是否在我的思维之外存在这一问题就可以毫不犹疑地在自然界中给以否定的答复在我自己作为内感官的现象按经验心理学来说就是灵魂是否在时间里存在于我的表象力之外这一问题上也是一样因为同样也必须给以否定的答复。这样一来任何东西在归结到它的真实意义上去时就都决定了而且明确了。形式唯心主义我也把它叫做先验的唯心主义实际上粉碎了质料的、或笛卡尔的唯心主义。因为如果空间不过是我的感性的一种形式那么它作为在我里边的表象也同我自己一样实在因而问题就只剩下在空间里边的现象的经验的真实性了。然而如果情况不是这样假如说空间和在它里边的现象是存在于我们之外的什么东西那么离开我们的知觉经验的一切标准就决不能证明在我们之外的这些对象的实在性。

②德文版施密特版是“als”作为埃德曼版和舒尔茨版是“ausder”从。
——译者

①指笛卡尔“我思维所以我存在”说的。——译者

二、宇宙学的理念

《批判》〔德文第一版〕第405页起①

①德文第二版第432页起参见商务印书馆1960年中文译本第318页起。——译者

第五十节

纯粹理性在它的超验的使用上的这一产物是纯粹理性最引人注意的现象。在一切现象中这一现象最有力地把哲学从它的教条主义的迷梦中唤醒过来并且促使它去从事于一种艰难的事业对理性本身进行批判。

我把这一理念称之为宇宙学的理念因为它的对象永远只能是取自感性世界的而且它所使用的只能是以一种感性的东西为对象的一些概念因而由于它是内在的而非超验的到此为止它还不是一个理念相反把灵魂想成是一个单一的实体这就等于说把一个对象单一的东西想成是完全不能由感官来表象的东西。不过宇宙学的理念把被制约者和制约者之间的连结这种连结可以是数学的也可以是力学的扩大到经验永远追不上的程度因此在这一点上它永远是一个理念这个理念的对象永远不能在任何经验里相应地表现出来。

第五十一节

首先在这里所指出的一个范畴体系的用处如此清楚、不可驳辩以致单是这一个证据即使不是更多就能充分证明它在纯粹理性的体系中是不可缺少的。这样的超验的理念只有四个同范畴的类别一样多然而在每个理念里都完全涉及制约者对一个既定的被制约者系列的绝对完整性。跟这些宇宙学的理念一样也有四种纯粹理性的辩证论断这四种论断既然是辩证的因此按照同样的纯粹理性的似是而非的原则在每一种上都有一个矛盾的原则与之相对立这种对立是任何一种形而上学的技术不管多么精巧都无法阻止的但是它却迫使哲学家一直追溯到纯粹理性本身的第一源泉。这种互相冲突不是任意捏造的它是建筑在人类理性的本性上的因而是不可避免的是永远不能终止的。它包含下列四个正题和反题

—

正题

世界在时间上和空间上有始有限。

反题

世界在时间上和空间上无限。

二

正题

世界上的一切都是由单一的东西构成的。

反题

没有单一的东西一切都是复合的。

三

正题

世界上有出于自由的原因。

反题

没有自由一切都是自然。

四

正题

在世界因的系列里有某种必然的存在体。

反题

里边没有必然的东西在这个系列里一切都是偶然的。①

①在《纯粹理性批判》里是这样提的而且在正、反两题后都有详细的证明

“先验理念的第一个对立

正题

世界在时间上有一个开始就空间而言也受界线的包围。

反题

世界没有开始没有空间的界线世界无论是就时间而言或者是就空间而言都是无限的。”

“先验理念的第二个对立

正题

世界上任何一个复合的物体都是由单一的诸部分构成的除了单一的东西或由单一的东西组成的东西的而外决不存在别的什么。

反题

世界上没有由单一的诸部分构成的复合的东西世界上决不存在单一的东西。”

“先验理念的第三个对立

正题

按照自然界法则的因果性不是世界的诸现象所能全部由之而得出来的唯一因果性。有必要假设也有另外一种出于自由的因果性以解释这些现象。

反题

没有自由世界上的一切都纯粹是按照自然界法则发生的。”

“先验理念的第四个对立

正题

有一个绝对必然的存在体它属于世界作为它的一部分或者作为它的原因。

反题

决不存在一个绝对必然的存在体无论是在世界之内或者是在世界之外作为它的原因。”德文第二版第454—489页——译者

第五十二节甲

这里是人类理性的最奇特的现象在理性的其他任何使用里都找不出这种现象的例子。假如我们象一般所做的那样把感性世界的现象想成是自在之物假如我们把感性世界的现象的连结原则视为自在之物的普遍有效原则而不是简单地把它视为经验的普遍有效原则通常就是这样尤其是如果没有我们的批判那就更是不可避免的那么就出现一种想象不到的矛盾这种矛盾决不是用普通教条主义的办法所能消除的因为无论正题或反题都能够通过同样明显、清楚和不可抗拒的论证而得到证明——我保证所有这些论证都是正确的。因此理性本身一分为二了这种情况使怀疑论者大为高兴然而却一定会引起批判的哲学家的深思并且感到不安。

第五十二节乙

人们在形而上学里可以犯各种各样的错误而不必担心错误被发觉。问题只在于不自相矛盾而不自相矛盾这在综合命题里即使在完全虚构的综合命题里是完全有可能的。在所有这些情况下我们所连结的概念都不过是一些理念这些理念就其全部内容而言决不能在经验里提供因而就决不能通过经验来反驳。因为世界是永恒存在的也罢或者是有始的也罢物质是可以无限分割的也罢或者是由单一的部分组成的也罢我们怎么可以从经验中得出来呢象这样的一些概念都是任何即使是

把可能性推到最大限度上去的经验都不能提供的。因此命题上的错误无论是在肯定上的错误或者是在否定上的错误都不能通过这块试金石去发现。

当理性一方面根据一个普遍所承认的原则得出一个论断另一方面又根据另外一个也是普遍所承认的原则以最准确的推理得出一个恰好相反的论断只有在这样的情况下理性才迫不得已泄露了自己的隐蔽的辩证法而这种辩证法是被当作教条主义拿出来的。这里在有关四种自然的理性理念上出现的情况实际就是这样。从四种自然的理性理念一方面得出四种论断另一方面得出同样多的相反论断而每一种论断都是非常严谨地根据普遍承认的原则推论出来的这样它们就揭露了纯粹理性在这些原则的使用里的辩证的假象而这些假象如果不是这样本来是可以永远不被揭穿的。

因此这是一个有决定意义的实验这个实验一定会把掩藏在理性的前提里的某种错误必然地给我们揭露出来。①互相矛盾的两个命题不能都是错误的除非它们所根据的概念本身是自相矛盾的例如“一个四方的圆形是圆的”和“一个四方的圆形不是圆的”这两个命题都是错误的。因为就拿第一个命题来说吧既然说这个圆形是四方的那么说它是圆的就是错误的但是既然它是一个圆形而又说它不是圆的即说它是四方的那也同样是错误的。因为一个概念的不可能性它的逻辑标志就在这一点上即假如我们以它为前提则互相矛盾的两个命题就都是错误的从而既然在二者之间想不出一个第三者来那么通过那个概念是什么也想不出来的。

①我因而希望具有批判精神的读者们要特别注意这种互相冲突因为自然界本身似乎就是把它这样建立的使理性在它的一些大胆的论断上犹疑不决并且迫使它进行自我检查。对于我所给的每一个证明无论是在正题上或者是在反题上我都完全负责我并且负责通过这些证明来指明理性的不可避免的互相冲突的可靠性。假如读者们由于这个奇怪的现象而想去回溯这种现象所根据的前提的话那么他们就会感到他们不得不同我一起对纯粹理性的全部认识的最后根据进行更深入一步的探索。

第五十二节丙

前两个互相冲突我称之为数学的互相冲突因为它们是关于同质的东西加到一起或区别开来的。这两个互相冲突建筑在一种自相矛盾的

概念上。我从这一点来解释为什么在这两个互相冲突里正题和反题都是错误的。

当我说到在时间里或在空间里的对象时我并不是指自在之物说的因为关于自在之物我一无所知我指的仅仅是现象里的、亦即经验里的物作为对客体^①的一种特别的认识样式说的这种认识样式是专为人预备的。我在空间里或在时间里所想到的我不能说它是在我的思维之外自在地存在于空间和时间那样说我就自相矛盾了因为空间和时间以及它们所包含的现象决不是在我的表象之外自在地存在着的东西而仅仅是表象的样式这样把一个仅仅是表象的样式说成是也存在于我们的表象之外显然是自相矛盾的。因此感官的对象只能存在于经验之中但是把脱离经验或先于经验而本身自存的存在性加给感官的对象这就等于把经验想成是实际上脱离经验或先于经验而存在。

① 德文埃德曼版和施密特版是“Objekte”客体舒尔茨版是“Geschöpfe”产物造物。——译者

如果我问世界在空间和时间上有多大那么我的一切概念都说不出它是无限的同样也都说不出它是有限的。因为这两种情况都不能包含在经验之中因为无论是一个无限的空间或一个无限流逝的时间的经验也罢或者是世界受一个空的空间或一个先在的空的时间所限制的经验也罢都是不可能的。这些都不过是一些理念。因此世界的大小无论是这样规定的或那样规定的都在于世界本身不依靠任何经验。然而这是同感性世界的概念相矛盾的。感性世界无非是现象的总和它的存在和连结只发生在表象即经验里因为感性世界不是自在的东西而仅仅是一种表象样式。由此可见一个自存的感性世界的概念既然本身是自相矛盾的那么有关它的大小的这一问题的解决不管是试图做肯定的回答或者是做否定的回答都永远是错误的。

这对于有关各个现象的区分问题的第二个互相冲突也一样。因为各个现象不过是一些表象各部分仅仅存在于它们的表象上从而存在于区分上即存在于部分表现于其中的一个可能经验里而且可能经验达到多远区分也就达到多远。认为一个现象比如说物体的现象它本身在一切经验之先就已经包含了可能经验所能达到的一切部分这就等于说给一个只能存在于经验以内的纯粹现象加上一个它自有的、先于经验的存在性或者等于说纯粹的表象先于它能够出现在表象力以内而存在。这是自相矛盾的。因此对这个被误解的问题的任何解决办法无论我们

认为自在的物体是由无限多的部分组成的也罢或者由有限数目的单一的部分组成的也罢都是自相矛盾的。

第五十三节

在第一类互相冲突数学的互相冲突里前提上的错误在于把自相矛盾的东西即把现象当做自在的东西表现成为可以在一个概念里相容的东西。但是在第二类即力学的互相冲突里前提上的错误是把可以相容的东西表现成为矛盾的东西。这样一来在第一种情况里两种彼此相反的论断就都是错误的反之在第二种情况里两种论断彼此之所以相反仅仅是由于误解因而两种都可以是正确的。

数学的连结在量的概念上必然以被连结的东西的同质性为前提然而力学的连结却决不要求这个前提。在对待有广延的东西的大小时各个部分彼此之间以及部分同整体之间都必须是同质的相反在原因和结果的连结上当然也能找到同质性不过它并不是必要的因为因果性概念一种东西通过因果性概念把完全不同的另一种东西定立下来至少并不要求同质性。

假如把感性世界的对象当做自在之物把上述自然界法则当做自在之物的法则矛盾是不可避免的。同样假如把自由的主体也同其他对象一样表现为仅仅是现象那么矛盾也是不可避免的因为这个自由的主体就会从同一对象在同一意义上同时既被肯定又被否定。但是如果自然界的必然性仅仅指现象的自然界的必然性自由仅仅指自在之物的自由那么如果我们同时承认或容许两种因果性也不会产生任何矛盾尽管后一种因果性是很难理解或不可能理解的。

在现象中任何结果都是一个事件或发生在时间里的一种东西按照普遍的自然界法则原因的因果规定性原因的一种状态一定先于结果而存在并使结果按照一种不变法则随之发生。但是因果规定性的原因同样也必定是正在出现或正在发生的一种东西这个原因必定是已经开始行动了否则在原因和结果之间就不能设想出什么时间连续性来结果就会和原因的因果规定性一样是早已存在了的。因此在现象与现象之间规定行动的这种因果规定性也必定是已经发生了的因而必定同自己的结果一样是一个事件而这个事件也必定有其原因如此类推。由此可见自然界的必然性是条件这种条件规定行动着的原因。反之如果自由必须是现象的某些原因的一种性质那么对现象即事件来说自由就一定是自发地sponte——换言之用不着原因的因果性即用不着任何别的理由

来规定——把现象开始起来的一种能力。不过这样一来原因就它的因果性来说就一定不受它的状态的时间规定性的支配也就是说一定决不是现象也就是说一定被视为自在之物而只有结果才被视为现象。①

①自由这一理念仅仅发生在理智的东西作为原因对现象作为结果之……间的关系上。因此我们不能把自由加在物质身上来说明物质持续不断的行动物质以这种行动充实自己的空间即使这种行动是从内在原则产生的。同样我们也找不到适于纯粹理智存在体的一个[1]自由概念比如适于上帝的自由概念尽管就其行动是内在的而言。因为上帝的行动虽然不根据外部规定的原因然而却规定在他的永恒的理性里边也就是规定在他的神圣的本性里边。只有当某种……东西要通过一个行动开始时从而结果要在时间连续中亦即在感性世界中发……生时例如世界的开始我们才可以提出是否原因的因果性本身也必定要有一个开始或者是否原因用不着它的因果性本身开始就能产生一个结果这一问题来。在第一种情况下这一因果性概念是一个自然界的必然性概念在第二种情况下它是一个自由概念。读者们从这里可以看出我把自由解释为自发地开始一个事件的能力这样我就正好碰到了成为形而上学问题的概念。

[1]德文埃德曼版和舒尔茨版是“einen”一个施密特版是“Keinen”没有一个。——译者

如果我们能够毫无矛盾地设想理智存在体对现象所施加的这样一种影响而在感性世界里原因和结果之间的一切连结却都取决于自然界的必然性只有对于本身并不是现象虽然是现象的根据的那种原因可以加之以自由那么我们就可以把自然和自由加给同一个东西而不致有任何矛盾——不过要通过不同的关系来看即一方面是作为现象来看另一方面是作为自在之物来看。

我们在我们里边有一种能力这种能力同自己的主观的规定根据即这种能力行动的自然界原因相连结。就这一点来说它是一个存在体的能力属于现象。不仅如此这种能力同时也与客观的根据仅仅是理念相连结就这些客观根据之能够规定这个能力来说这种连结就用应该这一词来表示。这个能力叫做理性。而且当我们仅仅依照客观规定的理性来观察一个存在体人时它就不能被视为一个感性存在体而是所想到的这个性质是一个自在之物的性质对于这个性质的可能性我们一点都不能理解也就是说对于应该即还没有发生的東西怎么会规定它的活动并

且能够成为行动的原因而其结果是感性世界里的一个现象我们一点都不能理解。虽然如此理性的因果性对感性世界里的结果来说必须是自由就客观的根据它们本身是理念之被视为结果的规定者而言。因为理性的行动在这种情况下不会根据主观的条件也就是说不会根据任何时间条件也不会根据用以规定这些条件的自然界法则因为理性的根据是普遍地、按照原则地给行动以规则不受时间或地点情况的影响。

我在这里所讲的不过是用来做为例子以帮助我们理解并不一定是我们的问题里边的东西。我们的问题必须不是靠我们在现实世界里所见到的性质而是完全从概念上去解决。

现在我可以毫无矛盾地说理性的存在体的一切行动由于它们是发生在任何一种经验里边的现象的原故都受自然界的必然性支配然而同是这些行动如果仅就有关理性的主体以及这个主体完全按照理性而行动的能力来说它们是自由的。因为对于自然界的必然性来说所要求的是什么呢不过是感性世界中的每一事件的可规定性这种可规定性是按照不变法则的也就是按照在现象中的因果关系的而作为现象的基础的自在之物以及它的因果性则仍然是不知道的。但是无论出于理性即出于自由的理性的存在体是感性世界中的各种结果的原因也罢或者它不从理性根据来规定这些结果也罢我都能说自然界法则是持久存在的。因为如果是第一种情况那么行动是按照公理做出来的行动的结果在现象中就永远符合某些不变法则如果是第二种情况行动并不是按照理性的原则做出来的那么它就受感性的经验法则支配。在两种情况下结果都是按照不变法则来连结的。关于自然界的必然性我们所要求的和知道的只限于此。不过在第一种情况下理性是这些自然界法则的原因因此它是自由的在第二种情况下结果仅按感性的自然界法则行事因为理性对它并不施加影响但是理性本身并不因此而受感性的支配那是不可能的因此它在这种情况下也仍然是自由的。所以自由并不妨碍现象的自然界法则同时自然界法则也并不妨碍理性在实践使用上的自由而这种使用是与作为规定之根据的自在之物相关联的。

这样一来就保住了实践的自由也就是说理性按照客观规定的根据有了其因果性的自由同时就作为现象的那些结果来说也毫不妨碍自然界的必然性。以上这些对于解释我们以前关于先验的自由和它同自然界的必然性的可以相容在同一主体上但不在同一关系上所说的话也有帮助。因为在这方面一个存在体从客观的原因做成的任何一个行为它

的起始就其规定的根据来说都永远是一个第一起始虽然这同一的行动在现象的系列中不过是一个从属的起始而在这之前必须先有一个原因的情态来规定它而这个原因的情态本身同样也被一个直接在它之前的原因所规定这样一来我们在理性的存在体里或在一般的存在体上就它们的因果性之在它们本身作为自在之物里被规定而言就能够设想从存在体自身开始出来一系列情态的能力而不与自然界法则相矛盾。因为行动对理性的客观根据的关系并不是时间的关系在这种情况下规定因果性的东西并不是在时间上先行于行动因为象这样的一些规定它们的根据并不表现对象对感官的关系也就是并不表现对象对现象内原因的关系而表现对象对规定性原因作为自在之物的关系这种规定性原因是不受时间条件支配的这样行动对理性的因果性来说就能够被视为一个第一起始但是同时对于现象的系列来说也能够被视为仅仅是一个从属的起始。而且我们能够毫无矛盾地从第一个方面把它视为是自由的从第二个方面在那里它仅仅是一个现象把它视为是受自然界的必然性支配的。

关于第四个互相冲突我们也用同解决第三个互相冲突里边的理性与其自身的矛盾一样的办法来解决。因为如果我们把现象内原因同现象的原因就这种原因之能够被理解为自在之物来说区别开来那么这两个命题就很可以同时并存即感性世界里没有任何具有绝对必然的存在性的原因按照同样的因果性法则而另一方面这个世界却被连结到一个必然的存在体上作为它的原因而不是另外一种原因并且按照另外一个法则。这两个命题的不可相容性完全出于这样的一种误解即把仅仅对现象有效的东西扩展到自在之物上去了并且一般是把这两种东西混为一谈了。

第五十四节

理性在把它的原则应用于感性世界时所陷入的全部互相冲突其提出和解决就是这样。仅就前者而言即单是提出就已经在对人类理性的认识上做出了巨大的贡献尽管矛盾的解决还不可能使读者们完全得到满足。读者们在这里正在对一种自然的假象进行着斗争而这种假象对他们来说不过是刚刚被指出来他们本来一直是把它当做真象的。因为一旦把感性世界的对象当做自在的东西而不是它们事实上是什么就把它当做什么即不是把它们当做仅仅是现象那么从这里产生这样一个结果就是不可避免的。理性就不可能摆脱它自身的这种矛盾读者们

因而就不得不再一次对我们的全部先天知识进行演绎再一次对我所做的演绎进行检查以便在这个问题上达到最后的解决。我现在所要求的仅仅就是这些因为读者们在这样做的时候就是通过思维而足够深入到纯粹理性的性质里边去了那么理性的矛盾所唯一有可能赖以解决的概念他们就熟悉了。没有这一步我就不能即使是从最用心的读者那里期望得到一个完全的赞同。

三、神学的理念

《批判》〔德文第一版〕第571页起^①

①德文第二版第599页起参见商务印书馆1960年中文译本第411页起。——译者

第五十五节

第三个先验的理念是纯粹理性的设想。这个理念是给最重要的理性使用提供素材的。然而这种最重要的理性使用如果用在思辨上就成为越境的超验的从而成为辩证的。心理学的理念和宇宙学的理念是从经验出发经过〔一个个〕根据的上升被诱使去追寻如果可能的话这些根据的系列的绝对完整性而在神学的理念这里则不然理性同经验完全断绝从似乎是可以用来做成一个一般事物的绝对完整性的那些仅仅是概念的东西然后借助于一个最完满的原始存在体这样的理念下降到规定其他一切事物的可能性再从可能性下降到规定它们的实在性。因此要把一个仅仅是出于假想的存在体也就是理念同理智概念区别开来在这里是比在上面的两种情况下要更容易些的。这个仅仅是出于假想的存在体虽然不是在经验系列里然而却是为了经验为理解经验的连结、经验的秩序和经验的统一性而设想出来的。从这里就很容易暴露出来辩证的假象。这种假象的产生是由于我们把我们的思维的主观情况当成事物本身的客观情况了把为了满足我们的理性之用的必要的假设当成一个信条了。因此关于先验的神学^①的论断我就不再多讲了。因为《批判》在这方面已经讲得很易懂很明确并且很解决问题了。

①德文埃德曼版是“Theologie”神学施密特版和舒尔茨版是“Theorie”理论。——译者

关于先验的理念的总附释

第五十六节

通过经验提供我们的对象在许多方面都是不可理解的而自然界法则给我们指出的许多问题如果提到某种高度尽管符合自然界法则也完全没有解决例如对于物体为什么互相吸引这一问题就是这样。然而如果我们完全脱离自然界或者当我们追随自然界的连结而超出一切可能经验进到纯粹理念中去时我们就不能说对象在我们是不可理解的不能说物的性质给我们提出不可解决的问题因为那时我们所对待的不是自

然界不是一般既定的东西而仅仅是导源于我们理性的一些概念一些仅仅是思维存在体而从这些东西的概念里产生的一切问题都一定是能够得到解决的因为理性对它本身的做法无疑是能够而且必须报告出来的。①心理学的②理念、宇宙学的理念和神学的理念都不过是一些纯粹理性概念不能在任何经验里提供出来的。因此理性在这些理念上给我们提出来的问题都不是通过对象而是理性为自身的满足通过理性公理提出来的。这些问题都必须能够圆满解决的而在指出它们都是为了把我们的理智使用引导到全面一致性、完整性和综合统一性上去的一些原则指出它们仅仅对经验——对经验的整体——有效的同时也就解决了这些问题。

①普拉特纳先生[1]在他的《箴言录》第728节和第729节里讲得很精辟“如果理性是一个标准那么就不可能有什么概念是人类理性所不能理解的。——只有在现实的东西里才有不可理解性。在这里不可理解性是从获得的观念之不充分而来的。”因此假如我们说自然界里有不少不可理解的东西如生殖的能力但是当我们升得更高一些超出自然界则一切在我们又都是可理解的了这话听起来不过是奇谈但也并不奇怪因为那样一来我们就完全离开了能够给我们提供的对象我们对待的问题就只剩下理念了而这样做的时候我们就很可以理解理性通过理念给理智在经验的使用上所制订的法则因为这种法则是理性本身的产物。

[1]Ernest Platner 1744—1818著有《哲学箴言录》。——译者

②德文埃德曼和舒尔茨版是“psychologischen”心理学的施密特版是“physiologischen”生理学的、形而下的。——译者

尽管经验的绝对整体是不可能的但是根据一般原则得来的知识这种知识的一个整体的理念是唯一能够给予这种知识一种特殊种类的统一性即一个体系的统一性的没有这种统一性我们的知识就是支离破碎的不能做最高目的最高目的永远是一切目的的体系之用。在这里我指的不仅是实践的目的同时也是理性的思辨使用的最高目的。

因此先验的理念表示理性的特殊用途即做为理智使用上的一个体系统一性原则。这些理念只是用以使经验在它本身以内尽可能接近完整性也就是说用只能是以属于经验本身的东西来限制它们的前进假如我们把这种认识样式的统一性认为是属于认识的客体的假如我们把这种不过是制约性的东西视为构成性的东西假如我们以为我们能够通过这些理念把我们的知识超验地扩展到远远超出一切可能的经验假如我

们这样做那么这就是在我们的理性的特殊用途以及其原则的评价上的一种纯粹误解是一方面混淆了理性在经验上的使用一方面也使理性本身陷入一分为二的辩证法。

结论 关于纯粹理性的界线规定

第五十七节

上述的一些极其清楚的证明既经提出如果我们对于任何一个对象还希望知道得多于这个对象的可能经验所包含的东西或者对于我们认为不是可能经验的对象的任何一种东西还要求哪管是一点点知识按照它自在的样子来规定它如果我们这样希望那就很荒谬了。因为我们将怎么来规定呢既然时间、空间和一切理智概念以及在感性世界里通过经验的直观或知觉而得出来的概念除了使经验成为可能以外没有、也不可能有的用处而且假如我们从纯粹理智概念里去掉这一条件纯粹理智概念就决不规定任何东西何况也没有任何意义

但是另一方面如果不承认任何自在之物或者想要把我们的经验当做对物的唯一可能的认识样式也就是说把我们在空间里和时间里的直观当做唯一可能的直观把我们的论证性的理智当做一切可能的理智的原型因而把经验的可能性的原则视为自在之物本身的普遍条件那就更荒谬了。

如果审慎的批判不守住理性的界线使理性只使用于经验而且不限制理性的奢求那么我们的“理性只用于可能的经验”这一原则本身就会变为超验的我们的理性的限度就会被当做物本身的可能性的限度。关于这一点休谟的《对话》^①可以做为例证。怀疑论本来是导源于形而上学的出自形而上学的不守纪律的辩证法。起初它不过是为了维护理性的经验使用把凡是超出经验使用的东西都认为是无价值的、骗人的但是逐渐当人们看到恰好这些原则都是先天的它们一用到经验上去就不知不觉地、并且似乎也是合理合法地引导到比经验所能达到的范围更远的地方于是人们就连经验原则也开始怀疑起来。然而这也不要紧因为良知一直保持自己的权利不过它给科学却造成一种特殊的混乱使科学不能决定对理性究竟要信赖到什么地步以及为什么只信赖到那个地步而不是更远一些。只有把我们的理性使用的界线按照原则正式加以规定之后这种混乱才可以消除并且使它今后永远不再出现。

① 《关于自然宗教的对话》1779年出版著作时期约为1749年。
——译者

我们固然不能在一切可能的经验之外做出一个自在之物本身可能是什么样子的确定概念不过我们也不能随便完全遏止我们自己不去探讨自在之物本身是什么因为经验永远无法完全满足理性它在问题的答案上把我们越带越远让我们永远在问题的彻底解决上得不到满足。这一点任何人都能从纯粹理性的辩证法上看得出来它在那上面有它的很好的主观根据。关于我们的灵魂的性质问题在对主体有了一个清楚的意识同时也确信它的现象不能用唯物主义来解释之后谁能不去追问灵魂到底是什么呢而且在这个问题上假如任何经验概念都不够用那么仅仅为了这个目的谁能忍得住不去接受一个理性概念一个单纯的非物质性的①存在体的概念尽管我们永远证明不出它的客观实在性来在有关世界的久暂和大小有关自由或自然界的必然性的宇宙学的一切问题上谁能满足于经验知识呢因为无论我们怎样做根据经验的基本法则②做出来的任何答案都又产生新的问题而新的问题又同样要求一个答案从而清楚地指出一切形而下的说明方式都不足以满足理性。最后谁看不出来仅仅按照经验原则想出和设定的一切东西都不可能永远停留在偶然性和依存性上呢而且尽管有禁令要他切勿迷失于超验的理念里去谁不感到被迫在自己能够通过经验来证实的一切概念之外还要到这样一个存在体的概念里去寻找安心和满足呢对于这个存在体的理念本身的可能性固然不能理解但同时也不能加以否定因为这个理念关涉到一个仅仅是理智的产物而如果没有它理性就必然永远得不到满足。

①格里洛的《康德先生著作校勘记》是“immateriellen”非物质性的埃德曼版、舒尔茨版和施密特版是“materillen”物质性的。——译者

②德文舒尔茨版和施密特版是“Erfahrungsgrundgesetzen”经验的基本法则埃德曼版是“Erfahrungsgrundsatzten”经验原则。——译者

界线在有广延的东西里永远以存在于某一个确定的场所以外并且包含这个场所的一个空间为前提限度并不需要以这个为前提它仅仅涉及没有绝对完整性的量的一些否定。但是看来我们的理性在它周围看见了一个境界用来认识自在之物本身虽然它对自在之物永远不能有确定的概念而且它本身完全是被限制在现象之内的。

只要理性的知识是同质的就不能设想有任何确定的界线。在数学和自然科学里人的理性固然承认有限度然而决不承认有界线换言之它承认在它以外固然有某种东西是它永远达不到的但并不承认它在内在的①前进中将会终止于某一点上。数学上知识的扩大和不断新发明的

可能性它们的前途都是无止境的同样通过连续的经验通过理性的统一我们对自然界的新性质、新力量和法则将不断得到发现这种前途也是无止境的。然而在这里不能不承认限度因为数学只涉及现象凡是不能属于感性直观对象的东西如形而上学概念和道德概念都在数学的范围之外数学决不导向这些东西也决不需要这些东西。因此数学是不会向形而上学和道德学接近的可以说数学同形而上学和道德学没有一点一线的接触。自然科学永远不能给我们揭露事物内部情况即永远不能给我们揭露本身不是现象但能给现象做最高的说明根据之用的东西。自然科学在它的形而下的说明上也不需要这样的东西甚至假如我们从其他方面给它提供出来象这样的根据例如非物质性的存在体的影响它也必须拒绝接受决不把这样的根据加到它的说明中去。它的说明永远要完全以能够作为感官的对象而属于经验并且按照经验的法则被连结到我们的实际知觉上去的东西为根据。

①“内在的”与“超验的”相对指在经验以内的而言。——译者

但是形而上学在纯粹理性的辩证试图中把我们引导到一些界线上。纯粹理性的辩证试图不是任意胡来的它是由理性的本性所迫使的。先验的理念——由于我们既不能逃避它们又永远不能实现它们——实际上不仅给我们指出纯粹理性使用的界线同时也给我们指出规定这些界线的方式。这恰恰是我们的理性的自然倾向的目的和用途。我们的理性象生了自己的珍爱的子女一样生了形而上学而形而上学的产生同世界上其他任何东西一样不应该看做是出于偶然而应该看做是为了重大目的而明智地组织出来的一个原始萌芽。因为形而上学有不同于其他任何科学的基本特点即它是自然界本身建立在我们心里的东西我们决不能把它视为一个信手拈来的产物或者是经验进展中的一种偶然的扩大。形而上学同经验是判然有别的。

理性以它全部理智概念和法则使用于经验——亦即感性世界内部——上是够用的不过它不满足于此因为层出不穷的新问题使它永远不能抱任何希望做彻底的解决。旨在彻底解决这些问题的先验的理念就是理性的象这样的一些课题。理性看得明白感性世界并不能含有彻底性作为理解感性世界之用的一切概念空间、时间以及我曾经在纯粹理智概念的名称之下提出的一切东西也都不能含有彻底性。感性世界不过是按照普遍法则把现象连结起来的一种连锁因此它本身并没有自存性它并不是自在之物本身因而必然涉及包含这种现象的基础的东西涉

及一些存在体这些存在体不是单纯当做现象而是当做自在之物本身来认识的。理性的愿望是从被制约者向它的制约者前进理性认识上述这些存在体就能够希望满足走完这个进程的愿望。

我们在前面第三十三节、第三十四节曾经指出理性在有关纯粹思维存在体的一切认识上的限度。现在既然先验的理念迫使我们一定要向这些思维存在体前进并且看来已经引导我们一直走到了满的空间经验的空间同空的空间我们一点也不知道的空间——本体的空间的接触点上因此我们也就能够规定纯粹理性的界线。因为在任何界线中都有肯定的东西比如面就是物体空间的界线而面本身也是一个空间线是面的界线也是一个空间点是线的界线不过也仍然是空间的一个地位至于限度它只能包含否定。上面所提两节里所指的限度还是不够的因为我们看出在那些限度以外还有东西尽管我们永远不知道那个东西的自在的样子。现在的问题是我们的理性在我们知道的东西同我们不知道的、永远不能知道的东西的这一连结上采取什么态度这是已知和完全未知并且永远停留于未知的一种实际连结而且即使未知决不能被知道得多一点事实上不能希望知道得更多一点但无论如何这种连结的概念是能够规定能够弄清楚的。

因此我们一定要设想一个非物质性存在体一个理智世界和一个一切存在体纯粹的本体中的至上存在体。因为理性只有在作为自在之物本身的这些东西上才得到彻底和满足而这种彻底和满足是它永远不能希望通过现象从其同质的根据中得出来的因为现象实际涉及与它们本身不同的什么东西即完全异质的东西这是因为现象永远以自在的东西为前提并且从而揭示这个自在的东西不拘我们能不能更进一步地认识它。

对于这些理智的产物我们永远不能按照它们自在的样子亦即确定地认识他们而在感性世界的关系上我们又必须假定它们必须用理性把它们连结到感性世界上去既然如此我们至少能够借助于表示它们对感性世界的关系的那样一些概念来思维这种连结。因为如果我们只是通过纯粹理智概念来思维理智存在体那么我们所思维的实际上一确定的东西都没有因而我们的概念就毫无意义如果我们借助于从感性世界里搬过来的性质来思维它那么它就不再是理智存在体了那样它就会被认为是现象之一而且属于感性世界了。姑且以至存在体这一概念为例。

自然神论的概念完全是一个纯粹理性概念这个概念只表象含有全部的实在性的东西而对于这些实在性却一个都不能给以规定因为如果要规定它们那就势必从感性世界搬取例证而那样一来我所对待的就将仅仅是一个感官对象而不是完全异质的、决不能成为感官对象的什么东西了。因此比如说假如我们把理智加给这个至上存在体吧可是我所有的关于理智的概念只是我关于我自己的理智的概念也就是说这个理智必须通过感官才得到它的直观它的职责仅在于使直观服从意识的统一性的规则。但是这样一来我的概念的元素就永远存在于现象中了可是正是因为现象不够用我才不得不超出现象以期达到一个完全独立于现象、也不把现象作为自己的规定性的条件而受其约束的一个存在体的概念。然而如果我为了得到一个纯粹的理智而把理智同感性分开那么剩下的就仅仅是一个没有直观的思维形式通过这种形式我们认识不了任何确定的东西也就是说认识不了任何对象。因此为了认识对象我就必须设想另外一种能够直观对象的理智但是对于这样的一种理智我一点概念都没有因为人的理智是论证性的它只有通过普遍概念才能认识。如果我加给至上存在体一种意志情况也是一样。因为意志这个概念我完全是从我的内经验中得出来的而我的意志之是否得到满足是根据我所要求的对象之是否存在的。因此意志这个概念是根据感性的而这与至上存在体的这种纯粹概念是完全不相容的。

休谟对自然神论的攻击是软弱无力的只打击了自然神论的证明丝毫没有触及自然神论所主张的命题本身。但是休谟对有神论的攻击却是非常有力的至上存在体这个概念是人们做成的从这一点来说这种攻击甚至在某种情况下实际上是在一切通常情况下是驳不倒的。有神论应该是从我们关于至上存在体这个概念这个概念在自然神论那里纯粹是超验的上进一步规定出来的。休谟一直强调说仅凭一个原始存在体的概念在这个概念上我们仅仅加上一些本体论的属性永恒性、全在性、全能性实际上我们领会不到任何确定的东西。我们还必须增加一些能够使这个概念具体化的性质才行。光说它是一个原因那是不够的还必须说明它的因果性的性质是什么是通过理智还是通过意志起作用。休谟对有神论的攻击就是从这里开始的而在这以前他的攻击对象仅仅是自然神论的证明这种攻击在后果上起不到什么十分严重的要害作用。他的要害的论据都是涉及拟人观的。按照他的意见有神论离不开拟人观而拟人观又使有神论本身陷于矛盾。有神论一旦脱离了拟人

观就会立刻垮台除了自然神论就什么也剩不下了。我们从自然神论里得不出什么东西来它对我们没有什么用处不能给宗教和道德做什么根据。如果说拟人观真是离开不得的东西那么关于一个至上存在体的存在性的一切证明即使把这些证明全都承认下来也不能使我们在规定这个存在体的概念上不陷于矛盾。

如果把“不许让纯粹理性做任何超验的判断”这一禁令结合到表面上与之相反的“向内在的经验的使用范围之外的概念前进”这一命令上去我们就会看出二者是可以同时并存的不过这只有恰好在一切合法的理性使用的界线上才有可能因为这个界线既属于经验的领域又属于思维存在体的领域。同时我们也由之而认识到这些如此令人惊奇的理念如何只做为规定人的理性的界线之用即一方面不要无止境地扩大我们通过经验得来的知识这样一来给我们剩下去认识的就只有世界了而另一方面不要超出经验的界线不要想对经验的界线以外的、作为自在之物本身的东西去进行判断。

只要我们把我们的判断限制在世界和这样的存在体二者之间可以有的关系上而这个存在体的概念本身是超乎我们在世界内部所能认识的的范围之外的那么我们就能够停留在这个界线上。因为这样我们就不是把我们用以思维经验的对象的任何特性算做是至上存在体的自在的情况下的特性从而也就避免了教条主义的拟人观而是把这些特性算做是至上存在体对世界的关系的特性这样我们就容许一种象征性的拟人观这样的拟人观实际上仅仅在于言语上同客体本身毫无关系。

如果我说我们不得不把世界看得就好象它是一个至上理智和意志的作品似的这实际上就等于说感性世界即做成现象的总和的基础的一切之与未知者之间的关系就好象一只钟表、一艘船、一团军队之与钟表匠人、造船工程师、团长之间的关系一样。对于这个未知者我固然并不认识它的“自在”的样子然而我却认识它的“为我”的样子也就是说我认识它涉及世界的样子而我是世界的一个部分。

第五十八节

这样的认识是一种根据类比得来的认识它不象我们一般对类比这个词所理解的那样指两个东西之间的不完全相似而是指完全不相似的东西之间的两种关系的完全相似而言的。^①然而通过这个类比就留出一个充分为我们规定的至上存在体的概念虽然我们已经把可以绝对地、自在地规定它的一切东西都放在一边不管因为我们是就世界、并

且从而是就我们自己来规定它的而且更多的东西我们也用不着。休谟对那些要绝对地规定这个概念而为了这样做就从他们自己身上和世界里搬取材料的人的攻击牵涉不到我们他也不能责备我们说一旦从至上存在体身上拿掉了客观的拟人观我们就将一无所有了。

①譬如在人类行为的法权上的关系同推动力的力学上的关系之间有着一种类比我对待别人怎样不能不给别人以权利使他在同样情况下也那样对待我同样任何一个物体用它的推动力作用于别的物体上不能不引起别的物体也以同样多的力量反作用于这一个物体上。在上面的两个例子里权利和推动力是两种完全不相似的东西但是在它们的关系上却有一种完全的相似性。用这种类比我可以提供出我完全不知的东西的一个关系概念。例如子女的幸福之增进a对父母之爱b的关系是怎样人种繁荣c对上帝里面的未知数x、我们称之为“爱”的关系也是这样这并不是说这种爱同人类的某种感情有丝毫相似之处而是说我们能够设定它对世界的关系同世界中的事物互相间的关系是相似的。但关系概念在这里不过是一个范畴即因果性概念它同感性是毫不相干的。

因为只要人们开始就象休谟在他的《对话》里通过菲罗这个人物反对克雷安特那样同意我们把关于原始存在体的自然神论概念在自然神论里人们是通过实体、原因等纯粹本体论的属性来思维这个存在体的当做一个必要的假设人们非这样做不可因为理性在感性世界里受纯粹条件的牵制而这些条件本身又受其他条件的制约因此假如不这样做理性就永远得不到满足同时人们也完全可以这样做而不致陷入拟人观里去拟人观是把感性世界里的属性搬到与世界迥不相同的一个存在体身上的而那些属性不过是一些范畴它们给它的概念虽然不是一个确定的然而却是一个不受任何感性的条件限制的概念那么就没有什么能妨碍我们给这个存在体就其对世界而言加上一个出于理性的因果性的属性从而〔从自然神论〕过渡到有神论上去用不着把这样的一种理性加给这个存在体做为它所固有的一个属性。因为第一把理性的使用在有关全部可能经验上推向最高程度使它在感性世界里完全能够运用自如的唯一可能的办法就是设定一个至上理性把它当做世界里一切连结的原因象这样的一个本原对理性十分有利同时对理性在自然界里的使用上也决无害处第二这样一来我们把理性当做属性搬过来不是加给自在的原始存在体本身上而仅仅是加给原始存在体对感性世界的关系上这样就完全避免了拟人观。因为我们在这里考虑的只是世界上到处都遇

得到的理性形式的原因而我们把理性加给至上存在体这是就其包含世界的理性形式的根据来说的并且完全是按照类比也就是说完全是就类比这一词所指出的我们所不知的至上原因对世界的关系来说的以便在世界中得以最高度合乎理性地规定一切东西。这样就使我们不致用理性这一属性去思维上帝而是用它去思维世界这对理性在世界中按照原则的使用达到最大的可能上是很有必要的。我们从而承认至上存在体它的自在的样子对我们来说是完全不可捉摸的甚至不可能用任何确定的方式来设想。这就使我们一方面不致把属于我们的概念去做超验的使用我们的这些概念是从理性得出来作为一个通过意志来表现的动力因的拿完全是从人的性质中搬过来的属性去规定神的性质同时也使我们不致迷惘于一些粗野的或狂妄的概念中去另一方面也使我们避免拿按照我们从人的理性搬到上帝身上去的一些概念所做的超自然的解释方式来淹没我们对世界的观察抽掉这种观察的本来目的。它的本来目的不过是通过理性来研究自然界而不应该是狂妄地从至上理性来得出自然界的现象。对于我们的软弱无力的概念应该这样说才合适我们把世界设想成就好象它的存在和它的内部的规定是来源于一个至上理性似的由此我们一方面用不着妄自规定世界的自在的原因的性质就能够认识属于世界本身的性质另一方面能够把理性形式在世界中的这个性质的根据放在至上原因对世界的关系中而不致因此感觉到世界是自身满足的。①

①我是要说至上原因的因果性对世界的关系就如同人的理性对它的艺术作品的关系一样。我当然不知道至上原因本身的性质我仅仅把它的对我多说是已知的〔德文舒尔茨版和施密特版是“unbekannte”未知的埃德曼版是“bekannte”已知的。——译者〕结果世界的秩序和它对于理性的符合性同我所已知的人类理性的结果相比较这样我把至上原因叫做理性就不致于把我在人的身上用这一言词所指的东西或我所已知的什么东西加给它做为它的性质了。

把休谟的“不要教条主义式地把理性使用推到一切可能经验领域之外去”这一原则如果同他所忽视的另一原则即“我们的理性不要把可能经验的领域视为对它自身的限制”二者结合起来那么似乎是反对有神论的那些诘难就清除了。理性批判在这里指出一个介乎休谟所攻击的教条主义和他所要提出的怀疑论之间的真正的折中办法。这个折中办法不象人们试图去自己机械地规定的这边采取一点那边采取一点谁都不

认为是一条更好的那样的一些折中道路它是一个能够按照原则精确规定出来的办法。

第五十九节

在这个附释^①开始时我为了在理性的合宜使用上订立理性的限度起见曾经用界线做为比喻。感性世界只包含现象而现象并不是自在之物然而正是由于把经验的对象当作仅仅是现象来认识理智才必须承认自在之物本体。现象和自在之物二者都是理性里所包含的东西。于是问题就来了在这两个领域上理性怎么给理智划界线经验包括全部属于感性世界的东西不能限制它自己它永远只能从被制约的对象向另一个被制约的对象前进。应该限制它的必然是完全在它以外的东西而在它以外的是纯粹理智存在体的领域。如果要对这些理智存在体的性质加以规定那么这个领域对我们来说是一个空虚的境界如果用那些教条主义的规定概念那么我们又不能走出可能经验的领域。不过既然界线本身是一个肯定的东西它既属于在它里边所包含的东西又属于存在于既定的总和以外的天地因此它也仍然是一个实在的肯定认识理性只有把它自身扩展到这个界线时才能得到这种认识但不要打算越过这个界线因为一越过这个界线它就面临一个空虚的境界在那里它固然可以思维事物的形式但不能思维事物的本身。然而由一个对经验来说是未知的什么东西给经验领域加以限制这也仍然是一种认识这种认识即使在这种情况下也还是属于理性的因此理性既不局限于感性世界之内也不迷惘于感性世界之外而是适于当作一个界线上的认识把它自己仅仅限制在存在于界线以外的东西同包含在界线以内的东西的关系上。

^①指本《结论》而言。——译者

自然神学就是这样一种有关人类理性的界线上的概念因为它只能向这个界线以外去瞻望一个至上存在体的理念并且由于实践的关系也去瞻望一个智慧的世界的理念不是为了规定任何有关纯粹理智存在体也就是说有关感性世界之外的东西而是为了按照尽可能广泛的理论的和实践的统一性原则指导感性世界之内的理性使用。为了这个目的我们虽然使用了感性世界对一个独立自存的理性的关系把理性作为所有这些连结的原因但我们并没有因此而创造一个存在体而是既然在感性世界之外必然有某种东西存在而对于这种东西只有用纯粹理智才可以思维那么我们就把这种东西用这样的方式来规定当然仅仅根据类比。

这样一来我们前面所说过的命题全部“批判”的结果仍然成立“理性通过自己的一切先天原则所告诉我们的仅限于可能经验的对象而在这些对象里仅限于在经验里能够被认识的东西”。但是这个限制并不妨碍理性把我们引导到经验的客观界线上去也就是引导到某种东西的关系上去这种东西本身不是经验的对象然而却是一切经验的最高根据。虽然如此理性并不告诉我们这种东西的自在情况它只告诉我们有关它自己在可能经验的领域以内的完全的、指向最高目的的使用。然而这就是目前我们所能合理希望的一切并且我们由此有理由感到满足。

第六十节

这样我们就给形而上学做出了详细的说明这是按照人类理性的自然趋向中所实际提供那样并且在构成它的主要目的上根据它的主观可能性做出的。我们从这里看到我们的理性的这样一种趋向的单纯是自然界的使用假如没有科学的批判纪律来制御它并且限制它的话就会使我们陷于越境的辩证推论中去这些辩证推论里有些仅仅是表面自相矛盾的有些是真正自相矛盾的。另外我们也看到这种虚假的形而上学对于增进自然界知识不但没有必要反而甚至有害。虽然如此但仍然还剩有一个值得研究的问题那就是去发现这种趋向在我们的理性中的超验的概念上所意图着的自然界目的是什么因为自然界里的一切开始都一定是有某种有用的目的的。

象这样的一种研究事实上是没有把握的。我承认我关于上述问题所能说的话就和关于自然界的第一目的的一切说法一样都不过是一些揣测之辞而在这方面我也同样可以被容许这样做因为问题所涉及的并不是形而上学判断的有效性而是对形而上学判断的天然趋向因此这个问题不属于形而上学的系统而是在人类学的范围之内的。

先验的理念的总和构成自然界的纯粹理性特有的课题它迫使纯粹理性离开单纯观察自然界超出全部可能经验并且在这样做的过程中就产生叫做形而上学的东西不拘这种东西是知识也罢或是空谈也罢。当我把这样的一些先验的理念全部拿来检查时我发现这种天然趋向的目的乃是为了从经验的枷锁中从单纯是观察自然界这一限度中把我们的概念解放出来使它至少看到在它面前开展着一个包含为感性所绝对达不到的、仅仅作为理智的对象的境界这样做当然不是为了对这些对象去做思辨的研究因为我们在那里找不到立足之地而是因为实践的原则

如果面前没有象这样的一个境界来满足其必要的期待和希望就不能达到理性为了道德的目的所绝对需要的普遍性。

因此我觉得心理学的理念尽管在有关纯粹的、高于一切经验概念的人类灵魂的性质上使我了解得很少但至少足够清楚地指出了经验概念之不足从而使我不致陷于唯物主义。唯物主义的心理学概念不适于说明自然界此外它还把理性限制在实践的目的上。同样宇宙学的理念由于其全部可能的自然界知识都不能满足理性的合法要求这就使我们不致陷于自然主义。自然主义想要把自然界说成是本身自足的。最后既然全部自然界的必然性在感性世界里都是有条件的因为它永远必须以事物之依存于其他事物为前提没有条件的必然性只有在与感性世界不同的原因的统一性里才可以找到而这种原因的因果性本身如果纯粹是自然界〔的因果性〕那么作为它〔因果性〕的结果的偶性的东西的存在性就决不会为人所理解。那么通过神学的理念理性就摆脱了宿命论并且引导我们到一个出于自由的原因的概念从而到一个至上智慧的概念上去。宿命论是不仅表现在缺乏第一本原的自然界本身的连贯性上同时也表现在第一本原本身的因果性上的一种盲目的自然界的必然性。这样一来这些先验的理念尽管不能正面地给我们增加知识却至少有助于使我们铲除胆大妄为的缩小理性范围的唯物主义、自然主义和宿命论等论断并且从而在思辨的领域之外给道德观念提供了地盘。我想这在某种程度上就解释了上述的自然趋向。

一种纯粹思辨的科学所能起的实践的效用并不算是这门科学范围以内的事因此我们可以把它仅仅当作一个附录来看待它同其他一切附录一样不能成为这门科学本身的一个部分。虽然如此实践的效用至少在哲学里特别是在从纯粹的理性的源泉中汲取出来的哲学里算是哲学范围以内的事因为在纯粹理性源泉里理性在形而上学方面的思辨的使用必然同理性在道德方面的实践的使用是统一的。因此纯粹理性的不可避免的辩证法在一种被视为自然趋向的形而上学里不仅应该被说明是一种需要消除的假象而且如果可能的话也应该从它的目的上被说明是一种自然准备虽然这一份外的任务实在说来是不能象真正的形而上学来要求的。

在《批判》里从第647页到668页^①所讨论的问题的解决应该算做第二个附录这个附录同形而上学内容的关系更密切因为在那里谈到了某些理性原则这些原则先天规定了自然界的秩序或者说先天规定了理

智这种理智是应该通过经验去寻找其法则的。这些理性原则虽然就经验来说似乎是构成性的、立法性的但它们是纯粹出自理性的而理性不能象理智那样被视为一个可能经验的原则。那么这种一致性是否根据以下事实得来即正如同自然界本身之不依存于现象或其源泉——感性而只存在于感性对理智的关系中同样理智为了达成一个在一个体系中的完整的可能经验之用的理智使用上的全面统一性也只有在理智对理性的关系中才属于理智或者是否经验也间接为理性的立法所支配这个问题对那些不只希望在形而上学里的使用上去探索理性的性质甚至希望在它把一般自然历史加以系统化的普遍原则中去研究理性的性质的人们来说是可以去进一步考虑的因为这个问题我在《批判》里固然已经指出了它的重要性然而却没有对它试求加以解决。②

①德文第二版第670页——696页参见商务印书馆1960年版第456页至第472页。——译者

②在《批判》一书里我从头至尾一直念念不忘的是凡是有助于使我们把关于纯粹理性的性质的探讨做得更加完备的东西我都毫不忽视不管它们是多么隐蔽难测。当我指出还有什么地方需要下功夫之后人人都可以随心所欲地进行深入探讨。人们完全有权期待于这样的一个人他把衡量〔纯粹理性的〕全部领域这一工作视为己任以期把未来的开拓和分工的任务交给别人去做。两个附录都属于这类性质。这两个附录由于本身干燥无味不能交给业余爱好者去做为此之故只能在这里委托给内行人。

我提出来的“一般形而上学是怎样可能的”这一主要问题我对这个问题的分析解决就这样结束了在这里边我是从它的实在的、既定的使用至少是从它的结果上升到它的可能性的根据上去的。

总问题的解决作为科学的形而上学怎样才可能

形而上学作为理性的一种自然趋向来说是实在的但是如果仅仅就形而上学本身来说就象《主要问题第三编》里的分析解决所指出的那样它又是辩证的、虚假的。如果继而想从形而上学里得出什么原则并且在原则的使用上跟着虽然是自然的、不过却是错误的假象跑那么产生的就决不能是科学而只能是一种空虚的辩证艺术在这上面这一个学派在运气上可能胜过另一个学派但是无论哪一个学派都决不会受到合理的、持久的赞成。

为了使作为科学的形而上学能够做出不是虚假的说教而是真知灼见是令人信服的东西起见理性批判本身就必须把先天概念所包含的全部内容、这些概念按照不同源泉感性、理智、理性的类别、连同一张完整的概念表以及对所有这些概念的分析 and 这些概念可能产生的一切结果特别是通过先天概念的演绎而证明出来的先天综合知识的可能性、先天综合知识的使用原则以至使用的界线等等统统都摆出来把所有这些都容纳到一个完整的体系里才行。这样批判而且只有批判才含有能使形而上学成为科学的、经过充分研究和证实的整个方案以至一切办法。别的途径和办法是不行的。因此问题并不在于知道这个事业怎样可能而是在于怎样才能实现这个事业并且怎样才能劝说一些有识之士把他们至今所从事的迷失方向的、徒劳无益的劳动转到一个确有把握的工作上来以及怎样才能使这样的一种联合〔力量〕用最适当的方式导向共同的目标。

至少有一点是肯定的谁尝到了“批判”的甜头谁就会永远讨厌一切教条主义的空话。他以前只是由于他的理性得不到所需要的更好的营养才无可奈何地满足于那些空话的。

批判和普通的学院形而上学的关系就同化学和炼金术的关系或者天文学和占星术的关系一样。我敢保证谁要是《批判》里的甚至对《导论》里的原则加以深思熟虑并得到很好的理解谁就再不会回到那种古老的、诡辩的假科学上去不但如此他还将以某种喜悦的心情期望一种形而上学这种形而上学是他今后确有把握拿到手的不需要做什么预备性的发现而且这种形而上学能够使理性第一次地得到持久性的满足。因为这里有这样的一个好处这个好处在一切可能的科学中间只有

形而上学才有把握指望得到那就是形而上学能够达到不可能再有什么改变、不可能再有什么新的发现增加进来的这样一种完满、稳定的状态因为在这里理性知识的源泉不是在对象和对象的直观里通过对象和对象的直观不会增加更多的东西而是在理性本身里并且当理性全面地、以不容有丝毫误解的确定程度把自己的能力的基本原则摆出来之后纯粹理性就无需先天认识也无需提出问题了。仅仅对这样确定、这样完备的一种知识的可靠期望本身就有一种特殊的引诱力还不算这种知识的全部用途。关于这种知识的全部用途我以后还要谈到。

任何虚假的艺术任何华而不实的智慧都有它的时间性过时就要自消自灭而它最兴盛的时刻同时也就是它开始衰落的时刻。对于形而上学来说这个时刻现在已经来到。这可以由这样一个事实来证明形而上学在文化较高的一切民族中已经衰落到怎样的地步而在这些民族中其他各种学术却都在蓬勃发展。在旧的大学的学科设置中仍然保留着形而上学的影子只有那么一所科学院还不时颁发奖金诱使人们写这方面论文。但是形而上学已经不再列为严正的学术之一了而任何人自己都可以下这样的判断即一个有学问的人当人们想要称他为伟大的形而上学家时他用怎样的心情去接受这样一个虽然出于善意、但是不受任何人羡慕的荣誉。

不过虽然一切教条主义的形而上学的衰落时刻毫无疑问已经来到但是我们还不能说形而上学通过彻底的、全面的理性批判而获得再生的时刻已经来到。从任何一个趋势过渡到一个相反的趋势都要经过渐变的阶段而这一时刻对一个作者来说是最危险的但是依我看对这门科学来说却是最有利的。因为在旧的结合关系全面瓦解派别思想随之而消灭时这正是学者们慢慢注意听取各种意见以便按照另外一个方案团结起来的最好时机。

当我说我希望本《导论》也许会引起一些关于批判方面的研究而且会给在思辨方面似乎缺少食粮的一般有哲学头脑的人提供一种新的、充满希望的营养品时我能事先预料到凡是走厌了我的“批判”的荆棘之路而感到非常恼火的人都将问我凭什么抱有这样的希望。我的回答是凭不可抗拒的必然性法则。

人类精神一劳永逸地放弃形而上学研究这是一种因噎废食的办法这种办法是不能采取的。世界上无论什么时候都要有形而上学不仅如此每人尤其是每个善于思考的人都要有形而上学而且由于缺少一个公

认的标准每人都要随心所欲地塑造他自己类型的形而上学。至今被叫做形而上学的东西并不能满足任何一个善于思考的人的要求然而完全放弃它又办不到。这样一来就必须试探一下对纯粹理性本身来一个批判或者假如现在已经有了这样的一种批判那么就必须对它加以检查并且来一个全面的实验。因为没有别的办法比满足这一纯粹是求知的渴望更为迫切的需要了。

自从我懂得了批判之后每当我读完一本由于概念明确由于内容丰富多采、条理分明和文体通畅而使我既感到兴趣又受到教益的形而上学内容的著作时我都不禁要问这位著者真地把形而上学推进了一步吗我请这样的一些学者原谅我他们的著作在其他方面对我曾经有过用处而且对于我的精神能力的培养永远有帮助但是我坦白地说无论在他们的论文里或者在我自己的自然是水平较差的论文里不过由于自尊心我还是认为我的论文不错我都没有看出形而上学有一点点的进展。

这是出于如下的一种非常自然的理由即这门科学还不存在并且它也不是能由一些零头碎块拼凑得起来的而是首先必须完全在批判中培育出它的幼芽来。为了防止一切误会起见必须提一提以前说过的话即分析研究我们的概念固然对理智有很大用处但丝毫无助于这门科学形而上学的进展因为对这些概念所做的分析不过是一些我们必须首先用之以建造这门科学材料。即使我们把实体概念和偶性概念加以分析并且尽可能地加以规定这固然给某种未来的使用做了准备但是如果我丝毫证明不了在一切存在着的东​​西里边实体是常住的而变化的只是偶性那么任何分析都丝毫不能推进这门科学。

直到现在无论对以上这个命题或者对充足理由命题更用不着说对某些更为复杂的命题例如属于心理学或宇宙学的命题一句话对任何综合命题形而上学从来也没有能够先天地给以有效的证明。因此任何分析都既没有取得什么成就也没有产生和推进什么东西而这门科学尽管闹哄了这么多时候却仍旧停在亚里士多德的时代虽然准备工作——如果仅就人们已经发现了导向综合知识的线索来说——的确比那时要好得多了。

如果有谁认为是被冒犯了的话那么只要他做出哪管只是一个属于形而上学的综合命题并且用教条主义的方法把这个命题先天地证明一下他就不难驳倒这个指责如果他这样做了而且只有在他这样做了之后我才承认他真地把这门科学推进了一步哪管这个命题本来已经是一般

经验所充分证实了的呢。不可能有比这个条件更客气、更公平合理的了。如果做不到这一点这是肯定的那么就不可能有比以下这一宣判更合适的了即形而上学直到现在还从未作为科学而存在过。

这个挑战如果被接受了我还有两件事不能答应第一玩弄盖然性和假定这在几何学上不行在形而上学上也同样不行第二用所谓良知这一魔术棒来做决定这并不是对一切人都好使的它只能适合个别人的脾性。

因为关于第一点把形而上学这样一种出自纯粹理性的哲学判断建筑在盖然性和假定上这是再荒唐没有的了。任何事物如果说它是先天被认知的那就是说它是无可置疑地靠得住的从而必须被证明它是这个样子。想要把几何学或算学建筑在假定上也是这样。说到算学里的盖然性计算它所包含的不是盖然的判断而是在既定的同样条件下对某些情况的可能性的程度所下的完全靠得住的判断。这些情况在一切可能的情况的总和中按照规则是必然要产生的尽管这个规则并不是对于每一特殊事件都是充分规定了的。只有在经验的自然科学中才能容许有假定借助于归纳和类比尽管是这样我所假定的东西的可能性也至少必须是完全靠得住的。

当谈到概念和原则不是就它们对经验有效而是就它们即使在经验的条件以外也有效而言时如果去求助于良知那就更糟糕了。因为什么是良知良知就是判断正确时的普通理智。什么是普通理智普通理智就是具体认识和使用规则的能力和思辨理智不同。思辨理智是抽象认识规则的能力。普通理智很难懂得象“凡是发生的事情都为其原因所规定”这样的规则而且永远也不能一般地象这样来理解。普通理智需要一个来自经验的例证而且当它听说这个规则并非什么别的东西它只不过意味着在一块窗玻璃被打碎了或者一个家具不见了时所一向想到的事情这时才懂得并且承认了这个原则。因此普通理智只有在能够看到它的规则被经验所证实的时候虽然这些规则实际上是它所先天具有的才可以使用此外别无用处。先天并且不依靠经验来掌握这些规则那是属于思辨理智的事它完全超出了普通理智的范围。然而形而上学却只管后一种知识而且求助于良知让它来做证这对于良知来说乃是一个不良的征兆因为良知在这里没有插言的余地而且人们除非遇到为难的事在思辨里不知道怎么办才好的时候一般对它都是看不起的。

良知的这些假朋友们他们偶然把良知捧上天但是平常是很看不起它的通常总是借口说归根到底总得有一些直接可靠的命题才行对于这样的一些命题我们不仅没有任何证据可提供甚至也没有任何话可说因为否则就非刨根问底地一直追问我们的判断的根据不可。然而为了证实这种权威起见除去矛盾律不算以外因为矛盾律不足以指出综合判断的真实性他们所能引证作为无可置疑的东西直接归给良知的就只有数学命题了如二乘二等于四和两点之间只能有一条直线等等。然而这些判断同形而上学判断根本不是一回事。因为在数学里凡是我所能设想为可能的东西我都能够借助于一个概念用我的思维本身做出构造出。我把后边的“二”一个个地加到前边的“二”上去这样我就做成了“四”的数目或者我在思想里从一个点到另一个点划出各种各样的线相等的或不相等的而我只能划出一条各个部分都一样的线来。但是即使用尽了我的全部思维能力我也不能从一个东西的概念里得出另一个东西的概念来使后一个东西的存在性必然连结在前一个东西上。我一定要借助于经验而且虽然我的理智先天地当然是永远有关可能经验地提供给我象这样的一种连结的概念因果性但是我却不能象对待数学的概念那样先天地、在直观里展现这种概念从而先天地指出这种概念的可能性。但是这种概念以及它的使用原则如果要先天有效就象在形而上学里所要求的那样就一定要要求我们对它的可能性加以证实和推论否则我们就不知道它的有效性达到多远不知道它只能使用于经验之中呢还是也能使用于经验之外。

因此在纯粹理性的思辨科学——形而上学上我们永远不能求助于良知除非我们被迫放弃它抛弃全部思辨认识这种思辨认识永远必须是一种理论知识从而抛弃形而上学本身和它的教导在某些场合上以便采取一个合理的信仰一个对我们来说唯一可能的、唯一可以满足我们的要求的也许比知识本身更为有益的信仰。因为那样一来问题就完全两样了。形而上学不仅整个必须是科学而且在它的每一部分上也都必须科学否则它就什么也不是因为形而上学作为一种纯粹理性的思辨来说所根据的只是一些总的看法。在形而上学以外盖然性和良知固然有它们有益的、合理的使用不过这种使用是根据一些完全不同的原则的而这些原则的权威有多大则永远取决于它们对实践的关系上。

以上就是我认为对一种作为科学的形而上学的可能性有权要求的东西。

附录 关于使形而上学成为实在的科学能够做些什么

迄今所采取的各种办法都没有达到这个目的并且如果事先不对纯粹理性进行批判就永远达不到这个目的。由于以上原因所以对于现在摆在大家面前的这个尝试^①进行一种严谨、细致的审查就似乎不算太没有道理除非认为最好是对形而上学不再抱任何希望而如果是那样的话只要大家非那样办不可那我也不反对。

①指《纯粹理性批判》。——译者

如果大家把事物的进程按照它实际是什么样子而不是按照它应该是什么样子来看待的话那么就有两种判断可下一种是在研究以前下的判断在我们这种情况下这就是读者从他自己的形而上学出发给《纯粹理性批判》下的判断而《纯粹理性批判》本来首先应该是给形而上学寻找可能性的另外一种是在研究以后下的判断在这种情况下读者可以把从这些批判的研究里得出来的、很可能同他原来的形而上学信念很有抵触的一些结论暂时放到一边首先研究一下可能得出这些结论的根据。如果普通形而上学所提出来的东西都是确定无疑的就象几何学那样那么第一种判断方法就是有效的因为从某些原则得出来的结论如果同既定的一些真理相反那么这些原则就是错误的用不着加以进一步的审查就要把它们抛弃掉。但是如果形而上学不具有大批十分靠得住的综合命题甚至如果这些命题里边许多表面上看来是最好的但在其结果上却是互相抵触的而且如果找不出什么真正形而上学的综合命题的真理标准来那么第一种判断方法就是要不得的但是对于《批判》一书必须首先研究它的原则然后才能判断它是否有价值。

在研究《批判》以前先对它下判断的例子

这样的一种判断见于《哥廷根学报》1782年1月19日补编第三篇第40页起。

一个熟知自己著作的主题并力求把自己的独立见解表现在主题著作中的著者当他落到一个评论家手里而这个评论家又有足够的敏锐眼光看得出著作是有价值的或无价值的所在之处不去斤斤计较一字一句的得失而是单刀直入抓住主题的精神实质不仅^①限于审查、验证著者以之为出发点的原则这时判断的严峻固然有可能使著者感到不快但对读者来说这倒没有什么关系因为他们从这里得到了好处而且著者也可

以认为满意因为早一点通过一个识者的审查这是给他提供一个很好的机会使他得以改正或者解释他的论点这样如果他认为自己是基本正确的他就能及时地搬掉妨碍他的著作后来得到成功的各种绊脚石。

①“nichtbloss”不仅那托尔卜PaulNotorp1854—1924德国哲学家的意见是“bloss”仅仅。——译者

我觉得我和我的评论家则是处于完全不同的一种情况。他似乎完全不去着眼我所从事的研究不管它成功也好失败也好的真正问题。这也许是由于他对这样的一个大长篇大著不耐烦去深入思考也许是由于他认为他早已摸得透熟了的这一门学问就要发生变革因而使他气急败坏起来也许是——这是我不愿去设想的——由于他的心胸实际上过于狭窄这限制了他使他的思想总是不能超出他的学院形而上学范围以外去。总之他气势凌人地把一长串的命题走马观花地看了一遍而这些命题如果不知道它们的前提是无法理解的接着就随处乱加指责而读者既不理解这些指责所针对的命题也看不出它们究竟有什么道理这样这个报道既不能对于公众有什么用处而且在一些识者的判断中也损害不了我一根毫毛。因此对于这个判断假如不是因为它可以给我提供一个机会使我得以做一些说明以便在某种情况下使本《导论》的读者不致发生误解的话我本来是可以完全置之不理的。

这位评论家为了抓到一个观点从那里他好最容易把全部著作放在一个对著者最不利的地位上而用不着费事去做什么特别研究起见是用这样的话来开始和终结的“这个著作是一个超越的或者象他所翻译的那样高级的①唯心主义体系。”

①一点也不高级。高塔以及象高塔一样的那些形而上学界的伟大人物们一般是很招风的。但这没有我的份儿。我的位置是经验上的肥沃的洼地而先验[1]这一词的意义虽然经我多次解释却连一次也没有被这位评论家所理解他对待一切事竟马虎到如此地步。这个词并不意味着超过一切经验的什么东西而是指虽然是先于经验的先天的然而却仅仅是为了使经验知识成为可能的东西说的。如果这些概念越出经验范围它们的使用就叫做超越的使用要把这种使用同内在的使用即限制在经验范围之内的使用区别开来。象这一类的一切误解在著作本身里都已经充分地预防了然而这位评论家竟在这些误解中捡到了便宜。

[1]transzendental先验和transzendent超越、超验是表面相似但意义不同的两个词。康德是想说评论家把前一个词误认为后一个词了。

——译者

看了这句话我马上就明白了这是怎样的一种评论。就好象一个从来没看见过也没听说过什么是几何学的人找到了一本欧几里得几何学书当别人请他对这本书下个判断时他翻了一翻看见了一大堆图形就说“这本书是一本绘画教本著者用了一种特殊的语言提供了一些晦涩难懂的规则这些规则归根到底所能告诉我们的不过是每个人一眼就能看到的東西……。”

然而让我们看看贯串我的整个著作的是一种什么样的唯心主义虽然它在构成一个体系的精神实质上还差得很远。

一切纯正的唯心主义者从爱利亚学派起一直到贝克莱主教止他们的论点都包括在这样的一个公式里“凡是通过感官和经验得来的认识都不过是纯粹的假象只有在纯粹理智和纯粹理性的观念之中才有真实性。”

相反一贯支配和规定我的唯心主义的原则是“凡是单从纯粹理智或纯粹理性得来的对事物的认识都不过是纯粹的假象只有在经验之中才有真实性。”

这同那种纯正的唯心主义正好相反。我怎么居然把那种词句使用到完全相反的意图上去了呢而这位评论家又怎么居然到处看到了这种相反的意思呢

解决这个难题假如人们愿意的话取决于很容易就能从著作的总体中看出来的某种东西。空间和时间以及它们所包含的一切都不是物本身或物本身的属性它们不过是属于物本身的现象。到这里为止我同上述的那些唯心主义者是具有共同的信念的。但是那些唯心主义者特别是贝克莱把空间看成是一个纯粹经验的表象这个表象就象它所包含的现象那样只有通过经验或知觉才能和它的规定性一起被我们认知。相反我首先指出空间时间也是这样这是贝克莱所没有考虑到的和它的一切先天规定性一起能够被我们认识因为它和时间一样在一切知觉或经验之先出现给我们作为我们的感性的纯粹形式使一切感性直观从而使一切现象成为可能。由此可见由于真实性建筑在普遍的、必然的法则之上作为它的标准那么在贝克莱看来经验就不能有真实性的标准因为它的现象在他看来没有什么先天的东西做为它的基础这样一来现象就无非是假象然而相反在我们看来空间和时间连同纯粹理智概念先天

地给一切可能经验立法同时并提供可靠标准以便在经验之中区别真实性与假象。①

①纯正的唯心主义一向都有一种神秘主义的目的而且也不可能有别的而我的唯心主义则完全是以理解我们关于经验的对象的先天认识的可能性为目的的这是一个至今从未得到解决甚至没有被提出过的问题。这样一来全部神秘主义的唯心主义就垮台了因为就象我们早已在柏拉图那里见到了的那样它们总是从我们的先天知识甚至从几何学知识中推论出与感性的直观不同的另一种直观一种理智的直观因为人们决没想到感官也会先天直观。

我的所谓的真正说来是批判的唯心主义是完全另外一种样子因为它颠倒了普通的唯心主义而且通过它一切先天知识甚至几何学知识才第一次获得了客观实在性而假如没有我推证出来的空间、时间的主观性这种客观实在性是连最热心的实在论者都无法维持得住的。既然如此为了②避免一切误解起见我本来希望给我的这种见解起另外一个名称不过完全改变它又不行。因此请允许我将来把它叫做形式的唯心主义就象上面指出过的那样或者更好一点把它叫做批判的唯心主义以便使它同贝克莱的教条主义的唯心主义和笛卡尔的怀疑论的唯心主义有所区别。

②施密特版是“nun”现在哈尔顿施坦版和舒尔茨版是“um”为了。
——译者

在对我的书的评论里我再也看不出来什么值得注意的东西。评论家东一点、西一点地做了一些笼统的判断这是费尽心机故意策划出来的一种方式因为从评论里既看不出他自己的有知也泄露不了他自己的无知。只有接触到对主要问题的详尽、细致的判断本来应该这样的時候才能暴露出也许是我的错误也许是评论家在这一类研究中的知识水平。再说读者们都是习惯于从报纸的报道里形成他们对于书的看法的为了及早地打消读者们想亲自读一读这本书的愿望起见这倒是想得不坏的一个伎俩首先把大量的段落接连不断地一口气端出来而这些段落一离开上下文以及伴随它们的证明和解释尤其是当这些段落对一切学院形而上学抱有反感的时候就一定显得非常荒谬然后把读者们的耐心消耗到使他们感到厌烦的程度接着在让我认识“持久的假象就是真理”这一煞费苦心的命题以后就用一种严厉的然而却是慈父般的口气教训我说跟一般通用的语言闹别扭有什么好处呢为什么要把唯心主义做出

区别来呢这种区别从哪里来的呢把我的这本不如说是形而上学造反派的
书的一切独特之处说成仅仅是术语新奇这样的一种判断就清楚地证明了我的这位冒充的评判人什么也没有懂尤其是连他自己也没有懂。

①

①评论家经常是无的放矢。当我把经验的真实性同梦对立起来的时候他决没有想到我在这里说的不过是伏尔夫哲学中著名的 *somnioobjectivesumto*〔被客观解说了的梦〕这仅仅是形式的梦而且也并不牵涉到睡梦与清醒之间的区别何况那种区别在先验哲学里是根本谈不到的。其次他把我的范畴演绎和理智原则表说成是“用唯心主义方式表示的人所共知的逻辑原则和本体论原则”。读者们在这点上只要参考一下本《导论》就可以相信没有比象这样的一种判断更可怜、更是历史性错误的了。

这位评论家却摆出来一副自以为具有一些了不起的高尚见解而又不愿拿出来的姿态说话因为在形而上学方面最近以来我还没有看到有什么东西能说明他使用这种口气讲话的理由。虽然如此他也不该不把他的发现公之于世因为毫无疑问有不少人和我一样会看到尽管很久以来在这方面写出了不少的好东西但是这门科学并没有因此得到哪管是一指宽的推进。我们固然可以找到一些东西比如定义更加精练了瘸了腿的证明得到了一些新的拐杖形而上学的破衣加上了一些新的补丁或者改变了式样这些都不错但都不是大家所要求的。大家对形而上学主张都感到厌倦了大家要求的是这门科学的可能性是能得出可靠性的根源是区别真实性与纯粹理性的辩证假象的可靠标准。对于这些这位评论家应该是掌握了解决问题的关键否则他决不会用这样了不起的口吻讲话的。

但是我很怀疑对这门科学的象这样一种需要恐怕他连想都没有想过因为否则他会把他的检查放到这一点上而且在这么重要的一个主题上即使尝试失败了也还是会受到人们的尊敬的。如果是那样的话我们还是会成为好朋友的。在形而上学里他的思想深入到多远都可以没有人阻拦他不过对于形而上学以外的东西比如说形而上学的源泉那是理性里边的东西他不能妄加评论。但是我的怀疑并不是没有根据的证据是他没有一句话提到先天综合知识的可能性而形而上学的命运就是完全建筑在这个特殊问题的解决上的我的《批判》本《导论》也是这样也正是要达到这一目的的。他所碰上而无法摆脱的这种唯心主义是作

为解决这一问题的唯一办法而成为学说的虽然还有别的理由来证实它因此他本来应该指出要么是这个问题并不象我说的那么重要就连在本《导论》里也是那样要么是我对现象的看法绝对解决不了这个问题要么是用别的方法使这个问题得到更好的解决但是关于这些我在他的评论里没有找到一句话。由此看来我的著作这位评论家一点也没有懂甚至也许连形而上学本身的精神实质也一点没有懂但愿这不是因为他为重重困难所苦而大为恼火于是拿摆在他面前的这部著作出气把它的基本要点弄得糊里糊涂。

一个学报尽管它在精选它的撰稿人方面付出了多少努力然而为了能够维持它的应得的名誉起见无论是在形而上学方面或者是在别的方面还是有很多事情要做的。别的科学和知识部门都有它们的衡量尺度。数学的衡量尺度存在于数学本身里历史和神学的衡量尺度存在于世俗书或者圣书里自然科学和医术的衡量尺度存在于数学和经验里法学的衡量尺度存在于法律书里即使有关滋味的东西的衡量尺度也存在于前人的例证里。但是对于判断象名叫形而上学的这种东西衡量尺度首先还有待于去寻找我曾试图规定这种衡量尺度和它的使用。在找到这个衡量尺度之前假如说一定要去评论这一类的著作的话那么应该怎么办呢如果这些著作是属于教条主义之类的那么人们爱怎么办就怎么办在这里谁也不能对其他人作威作福多久有人会出来以其人之道还治其人之身的。然而如果这些著作是属于批判之类的当然不是判断其他著作而是批判理性本身那么判断的衡量尺度就不能是去采取而是首先要去寻找在这种情况下虽然反对和指责是可以被容许的但是必须建筑在和解精神的基础上因为这是有关大家的共同需要的问题而且由于缺少必要的知识因此蛮横态度是不能容许的。

然而为了把我的辩护和哲学共同体的利益结合起来我建议举行一个考试这个考试在方法上是有决定意义的通过它就可以指引一切形而上学研究走向它们的共同目的。这个考试同数学家所用的办法没有两样即通过比赛来决定看谁的方法更好一些。这就是说我向我的评论家挑战我请他按照他的办法当然应当根据先天原则来证明他所提出的真正形而上学的、亦即综合的、通过概念而先天认识的、但无论如何是最必不可少的命题之中的任何一个比如实体的常住性原则或者世界万事万物都是为其原因所规定的这一原则。如果他做不到这一点不说话就等于默认那么他就必须承认既然象这一类的命题如果没有一个无可

置疑的可靠性形而上学就一钱不值那么就应该首先把这些命题的可能性或不可能性通过一种对纯粹理性的批判建立起来从而他就不得不要么承认我在《批判》一书中的原则都是正确的要么证明这些原则都是毫无价值的。但是我已经预见到尽管他直到现在对他的那些原则如何信之不疑可是当问题在于认真举行一次考试的时候他在形而上学的整个领域内是连一个可以大胆提得出来的原则都找不出的。因此我将把在比赛中所能期望的一个最有利的条件让给他即把onus probandi〔提出证据的责任〕给他免掉放在我的身上。

他在本《导论》里以及在我的《批判》里426—461页^①找到八个命题其中都是两相矛盾的但是每一个命题都必然是属于形而上学的形而上学对每一个命题都必须要么承认要么否定虽然没有哪一个不是在当时曾经为某一个哲学家所赞成过的。现在他可以随便从八个命题里任选一个把它承认下来而不必去证明这个证明我可以给他免掉不过只要一个就行因为浪费时间对于他和对于我都没有好处然后对我的反面命题的证明进行攻击。如果我能维护得住这个反面命题并且从而能够指出按照任何教条主义的形而上学所必然承认的一些原则也同样能够清清楚楚地证明他所采取的命题的反面那么就说明形而上学天生有它的缺陷这个缺陷既无法解释更不能排除除非追溯到它的出生地——纯粹理性本身上去而这样一来对我的《批判》就必须要么接受要么用一个更好的来代替至少必须去研究这是我目前唯一的要求。反之如果我维护不住我的证明那么从教条主义的原则建立的一个先天综合命题就站得住脚了我的论敌就算赢了从而我对普通形而上学的指控就算不正确了这样我将保证承认他对我的《批判》的指责是正当的虽然这决不应该是它的结果。不过为了达到这个目的我认为他必须放弃他的匿名否则我看不出怎么可以避免以下的事实即我有幸或者被迫去对待的将不只是一个问题而是来自一些不知其名的、但是不够资格的论敌们的更多的问题。

①德文第二版第454—489页商务印书馆1960年中文译本第330—第351页。——译者

建议先研究《批判》然后再对它下判断

尊荣的读者们长期用沉默来惠助我的《批判》对此我深为感激因为这种沉默证明判断推迟了也证明这样一个假定即当一本著作放着一切熟路不走却去走一条一下子不知道怎么走好的新路时它很可能含有

某种使人类知识的一个重要的、然而目前是死了的部门得以新生和丰产的东西从而也证明对这枝嫩芽的爱护使它免于被一种迫不及待的判断所折断和摧毁。由于上述动机而推迟了的一个判断的例证直到现在才见于《哥达学报》这个判断之深刻用不着我来称赞因为那是会有嫌疑的每个读者自己从作者把有关我的著作的基本原则的一段介绍得多么清楚、多么忠实上都可以看出来。

既然一个巨大的建筑物不能一眼就能断定得了它的全部价值那么我建议从它的基础上一部分、一部分地对它进行考察这样目前的这本《导论》就可以当做一个大纲来用原著本身在必要时可以拿来同它参照。这个希望如果仅仅是出于我自己的幻想比如由于虚荣心作怪人们通常总是把自己的一切作品都认为是重要的那么就很不谦虚了因而值得加以鄙弃。不过全部思辨哲学目前的情况是它已经达到了即将完全消灭的地步虽然人类理性还以永远消灭不了的感情来牵住它不放而这种感情仅仅由于遭受了不断的失望之后现在才徒劳无益地试图改变为漠不关心。

在象我们这样的一个思考的时代里我们不能设想许多有才能的人只要存在一线希望会不去利用一切好机会为不断前进的理性的共同利益而工作的。数学、自然科学、法律、艺术、甚至道德学等都没有完全满足精神的需要永远有剩余的空地留给纯粹的、思辨的理性这种空虚使我们不得不在诙谐滑稽、胡言乱语、或者神奇古怪里去寻找表面上似乎是有事可做和娱乐而实际上不过是消遣的东西以此来窒息理性的苦闷呼声。理性按其本性来说是要求某种东西来满足它自己而不是单独为了别的目的或爱好之用的。因此仅就理性是为满足它自己来说我很有把握设想这对每一个打算开扩他的知识的人都有很大的魔力我甚至可以说有比其他任何理论知识都大的魔力人们不会甘心情愿地拿它同其他的理论知识交换的因为其他一切知识甚至一切目的都必须在这里结合起来成为一个整体。

但是我把本《导论》提供出来是作为研究的提纲和线索用的而不是作为原著本身因为虽然在有关内容、次序安排和表现方式上以及在写出之前我在斟酌每一句话上所花费的努力来说我甚至到现在还是对原著本身完全满意的因为为了使我自己完全满意我不仅在整体方面有时甚至对于一个个别命题的源泉方面都下了多年的功夫然而对于《元素论①》的某些章节里的讲解上比如在《理智概念的演绎》上或在

《纯粹理性的错误推论》上我却并不十分满意因为在某种程度上写得过于罗嗦这弄得这些章节反而不清楚了。可以用本《导论》里有关这些章节所讲的东西作为检查的基础。

①异译“原理论”。——译者

人们称赞我们德国人说我们总是比别国人坚韧顽强得多。如果这个意见有根据那么现在就出现一个机会去从事一种事业这种事业的美好的前途是无可怀疑的在这上面每个善于思考的人都同样有份虽然大家直到现在在完成这种事业以及在证实上述的有利意见上并没有取得成就特别是所说的这门科学越是特别就越能够一下子达到圆满的完成达到这样的稳定状态即它决不能有丝毫的开展并且即使由于后来的发明也既不能有所增加也不能有所改变不包括为了使它更加明瞭而做的修饰或者为了各种目的而做的一些有用的补充这是任何别的科学所没有也不可能有的优点因为没有别的科学是象它这样有关完全孤立、不依靠其他科学、同其他科学毫无混同之处的认识能力的。甚至目前的时机对我所期待的事业来说也并非没有好处因为目前在德国除了所谓实用的科学以外不是仅仅为了娱乐而是为了一种具有持久目的的事业可以说谁都不知道干什么才好。

至于如何使学者们的各种努力都针对这样的一个目的而结合起来并且为此而寻找办法我想这件事必须让别人去做。同时我也并不打算去要求任何人完全按照我的意见去做甚至也不抱这样的幻想。不过根据情况接着就会出现下面的一些事情开头、返工、缩小或者核对、补充、扩大。只要问题在于从基础上考察那么不可避免地就会建立起来一个体系虽然不是我自己的这个体系将会留给后代而后代对它也会理所当然地感激不尽。

批判的原则一建立起来首先指出经过批判之后所期待的是哪一种形而上学以及在拔掉它的假羽毛之后它如何并不因此表现出一副可怜相一副微不足道的形态反而在另外一方面被装饰得富丽堂皇令人肃然起敬这说起来话就长了。不过从这样的一种改革而产生的另外的巨大的好处却是一望而知的。普通形而上学曾经在研究纯粹理智的基本概念方面有过用处使这些概念通过分析而明确起来并且通过说明解释而得到规定因此普通形而上学对于理性来说变成了一种锻炼不管它〔理性〕后来认为往哪个方向去好。然而普通形而上学的功劳也就到此为止。因为它推崇用狂妄的主张进行臆断用狡猾的手段和表面的东西进

行诡辩用一点学院式的聪明以轻率的态度来对待最困难的问题特别当它有时从科学的语言里随便捞取一点东西有时又从普通的言论里随便捞取另外一点东西时这种轻率的态度就更显得有诱惑力每个人都认为它什么都好而实际上它却一钱不值这样一来它就把它上述的功劳一笔勾销了。相反批判给我们提供一个判断的尺度根据这个尺度真知就可以同假知确然分别开来并且在形而上学里充分运用之后建立起来成为一种思想方式这种思想方式然后就把它的有益影响扩展到其他每一个理性使用上去并且第一次地注入了真正的哲学精神。形而上学对神学的功劳也不能低估。形而上学使神学从教条思辨的判断中解放出来从而完全保证它能够对抗这一类的一切论敌的攻击。因为普通形而上学虽然曾经答应给神学很大帮助却没有能够实践它的诺言而且由于它求助了思辨的教条主义它除了武装了敌人来反对自己之外没有做什么事情。神秘主义在启蒙时期之所以能够兴起就是因为它隐藏在一种学院形而上学背后在这样一种体系保护之下它就敢于好象用理性来胡说八道。批判的哲学把神秘主义从它的这一最后的隐蔽所里驱逐出去了。除此之外对于一个形而上学教师来说大家公认他所讲的归根到底是科学并且给〔哲学〕共同体带来了真正的好处这也不能不算是一件很重要的事。且第一次地注入了真正的哲学精神。形而上学对神学的功劳也不能低估。形而上学使神学从教条思辨的判断中解放出来从而完全保证它能够对抗这一类的一切论敌的攻击。因为普通形而上学虽然曾经答应给神学很大帮助却没有能够实践它的诺言而且由于它求助了思辨的教条主义它除了武装了敌人来反对自己之外没有做什么事情。神秘主义在启蒙时期之所以能够兴起就是因为它隐藏在一种学院形而上学背后在这样一种体系保护之下它就敢于好象用理性来胡说八道。批判的哲学把神秘主义从它的这一最后的隐蔽所里驱逐出去了。除此之外对于一个形而上学教师来说大家公认他所讲的归根到底是科学并且给〔哲学〕共同体带来了真正的好处这也不能不算是一件很重要的事。

译后记

《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》以下简称《导论》是康德哲学著作中一本相当重要的书。它是《纯粹理性批判》以下简称《批判》的缩写本。《导论》的篇幅虽然不大但它包含康德哲学体系最主要的观点比起原著来它有这样的特点简明扼要比较浅显在问题的提出和阐述上语句比较简练开门见山单刀直入在主题思想上一语道破容易给读者一种明确的概念避免产生误解。在《批判》里容易被人误解的地方在《导论》里大都做了解释。另外在《导论》里也增加了一些在《批判》里没有的内容这些内容在《批判》印行第二版1787年时大半增补进去了。当然对于专门研究康德哲学的人光读《导论》还嫌不足特别是在有关证明和需要解释的地方都没有提到。因此还应该读一读《批判》本身。不过读了《导论》再读《批判》会感到省力多了。

《导论》的德文原版是1783年在里加出版的1794年和1795年又分别在来比锡和格拉茨印刷了一次。这以后有过很多版本如

罗森克兰茨Rosenkranz版1838年

哈滕斯坦Hartenstein版1838年1867年

基尔希曼Kirchmann版1870年1876年1893年

埃德曼Erdmann版1878年1903年1911年

舒尔茨Schulz版1888年

福尔伦德Vorlander版1905年1920年

卡西雷尔Cassirer版1922年

施密特Schmidt版1927年。

此外格里洛Grillo和叔本华也分别于1795年和1837年做了校勘特别是法依欣格尔Vaihinger于1879年指出《导论》原版里有几页排错了位置这个发现很受哲学界的重视1879年以后的各版里都提到了施密特并且根据这个意见在他的1927年版本里做了订正。

康德以前的德国哲学家莱布尼茨1646—1716他的著作和信件大部是用拉丁文和法文写的。正式用德文写作并且创造了大批哲学上的德文术语的是伏尔夫1679—1754虽然他的部分著作还是用拉丁文写的。比伏尔夫晚生了四十多年的康德他的一部分著作也还是用拉丁文写

的。在康德的年代里德文的语法规则看来还不是象后来那样严谨而且由于受了东普鲁士的德语发音上的影响康德在用字的拼写上有些地方也是独特的再加上印刷上的许多错误这就使《导论》的不同版本出现许多异体字和异文因而造成了各版本的分歧。比如在第二十三节至第二十六节中这种分歧竟达二十四处之多其中最重要的有“Grundes”基础的和“Grades”度的、“grosser”更大的和“Grossen”大小、量等等这些差别不仅是词本身的意义不同而且有时牵涉到句子甚至几个相关联的句子都随之而改变了意思。这也是为什么各种文字的译本由于所根据的不同德文版本再加上译者个人对德文原著中句子的不同理解而产生了很多分歧的原故。

在《导论》中文译本翻译的过程中我起初根据的是卡勒斯P.Carus的英文译本后来又和吉勃兰J.Gibelin的法文译本、巴克斯E.B.Bax的英文译本核对了一遍。由于这几种译本出入比较多特别是感到这样重要的一本著作应该以康德本人的德文原著为准于是又按德文施密特版本逐字逐句核对了一遍在核对的过程中也参考了德文埃德曼版本和舒尔茨版本与此同时看到贝克Beck的英文译本就也参考了这个新英译本在德文各版本出入比较大特别是牵涉到不同意义上的地方我都在注解中指出了出来。至于两种英文译本和一种法文译本与德文版出入的地方因为感到必要性不大避免烦琐我都没有再作注明。此外在《导论》和《批判》的提法不同的地方为了便于对照或有必要作补充说明起见我适当地引证了《批判》作为注解。

《纯粹理性批判》于1780年刚刚出版为什么到第二年康德就接着又写《导论》读过《纯粹理性批判》的人都知道这部书很不容易懂其中主要原因是一、该书用的“教授讲座式”的写法从头到尾都使人感觉到有那么一股学究气味这样一来篇幅就不免拉得很长使读者不容易抓住要点二、该书很多部分都是康德把他在1769年到1780年期间所发表的文章、手稿和讲稿汇总在一个巨大的哲学体系里为了急于出版仅在四、五个月的短促时间里编纂起来因而重复和前后不一致的地方不时出现三、特别是在哲学术语方面有很多不是当时习惯的用法而是康德自己独创的新义——旧词新用这就非常容易使读者误解康德的原意。基于以上种种原因在《批判》出版之后康德自己也感到有另写一个通俗本的必要。恰好这时1782年1月19日的一期《哥廷根学报》上刊登了一篇关于《纯粹理性批判》的书评这个书评促成了康德的决心。

书评的作者用的是笔名后来据说是当时德国一个哲学教授、折中主义学派该派调和经验论和唯理论的一个代表、德国十八世纪启蒙运动者伽尔韦C.Garve1742—1798。我没有看到这个书评不过从康德自己在《导论》的“导言”和“附录”里引述的内容来看书评的主要内容是说《批判》一书过于冗长、干燥用语独特、晦涩不通俗令人费解说这种哲学是“一个超越的唯心主义体系”实际上不过是贝克莱主观唯心主义的翻版没有什么新的东西等等。康德看了这个书评大为恼火于是立即动笔写一本内容和《批判》基本相同、但简明扼要的“通俗本”。这个“通俗本”就是这本《导论》。

实际上伽尔韦误解了康德因为康德自己也是折中主义者他不仅调和经验论和唯理论而且调和唯物论和唯心论调和科学和宗教使二者妥协起来。因此在消除了误解之后从两人来往的书信来看他们终于成了朋友。

康德给这本所谓《纯粹理性批判》的“通俗本”起了一个冗长的名称叫做《能够作为科学出现的任何一种未来形而上学导论》。由于这个书名太长不好叫自该书出版以来人们一直把它简称为《导论》Prolegomena。形而上学不是在与辩证法相对立的意义上而是在古典的意义上所对待的基本问题是灵魂、世界和上帝。康德认为这些问题自亚里士多德起两千多年来始终没有得到解决因而形而上学始终没有成为科学特别是近代由于教条主义和怀疑论给形而上学起了很坏的作用康德认为教条主义说了等于没说怀疑论什么都不敢说形而上学已经成为人们所厌弃的东西“形而上学家”也已经变成了很不光采的称号。因此康德断言形而上学“要末是科学要末就什么都不是”以往和现有的各种形而上学并不算真正的形而上学真正的形而上学现在还没有建立起来。不过由于人类理性要求解决这样的一些问题否则人类理性就永远得不到满足因此将来必须建立起一种作为科学的形而上学。

为了建立这样一种形而上学康德认为必须先做好准备工作这就是首先应该对人的认识能力理性做一个批判性的研究看看它是否有能力并且究竟有多大能力来担当起这样一个任务以免重新陷入教条主义或怀疑论的泥坑。因此看来“纯粹理性批判”原来就是作为“能够作为科学出现的任何一种未来的形而上学的导论”而写的只是到写《导论》时才直接用来作为书名了。这样《导论》就有了双重意义它一方面是《纯

粹理性批判》一书的“导论”即“纲要”、“预习课”的意思一方面又是未来的、真正的形而上学的“导论”。

康德的著作之所以费解有的地方被误解其中一个主要原因是他所使用的哲学术语有许多与西方哲学史上传统的用法意义不同与马克思主义哲学所使用的术语的意义有些更有很大的区别所以我们现在来读它自然又增加一层困难了。

举几个术语为例来说

1.“形而上”、“形而下”。形而上学在这里是用的古典的意思不是与辩证法相对立的意思指对灵魂不灭和上帝存在等问题从理论上进行研究的学问。康德给这词下的定义是形而上学知识是从理性得来的全部知识这种知识完全是从概念出发的既不借助于经验也不借助于空间和时间等直观。

相反形而下知识不是从理性而是从理智和感性得来的知识这种知识既要借助于经验也要借助于空间和时间等直观。

中文这一对词是根据我国古代《易·繫辞》里“形而上者谓之道形而下者谓之器”这句话翻译过来的。

2.“纯粹理性批判”中的“纯粹”是不掺杂任何经验的成分“批判”是为了判断一个原则或一个事实的价值而进行的检查。因此“纯粹理性批判”的意思就是对于不掺杂任何经验成分的理性的检查看看它的认识能力究竟有多大。

3.“感性”、“理智”、“理性”。这是人的认识能力的三个阶段。“我们的全部知识都是从感觉开始经过理智最后达到理性。”《批判》第一版第298页第二版第355页中文译本^①第245页。

^①商务印书馆1960年版。下同。——译者

“感性是按照对象所感染我们的样子而接受表象的能力接受力对象是通过感性而表现给我们的。”《批判》第一版第19页第二版第33页中文译本第47页感性有形式和材料之分。它的形式是空间和时间它的材料是感觉。感性之所以按照对象所感染我们的样子这是因为“感性并不表象自在之物本身而只表象自在之物的现象”《导论》“附释一”。因此“感性世界的一切对象仅仅是现象”《导论》“附释三”。

理智是思维的能力它的作用在于判断。在判断的过程中它是用感性所提供的现象作为材料同时用它本身的概念范畴作为形式用这些形式把材料统一起来而成为经验。因此“理智是一种通过规则把现象统一

起来的官能。”《批判》第一版第302页第二版第359页中文译本第247页理智概念虽然是理智本身的先天的概念但这些概念仅仅使用在经验上。它们“一旦离开了经验的对象而涉及自在之物时就毫无意义。……一旦超出经验这些原则就成为毫无客观实在性的任意结合”。《导论》第三十节所以理智和理性不同。

理性这一词的意义康德的用法自己也并不一致有时是按哲学上传统的用法在这种意义上是广义的它包括理智指人类全部认识、理解的作用相当于马克思主义哲学关于人的认识的“理性阶段”但绝大部分场合是狭义的即康德所特别给的意义在这种意义上它是比理智更高一级的认识阶段专门对待理智所提出的、超出经验以外的问题。理智所对待的只是经验以内的认识但理智能提出有些是不能为经验所证实的东西比如灵魂不灭、世界整体、上帝存在这时就由理性把这些问题接过去加以对待不过这些问题都是完全超出经验的因此它们的解决只能建筑在假定之上。“理性按其本性来说是要要求某种东西来满足它自己而不是单独为了别的目的或爱好之用的。”《导论》182页这样的“理性”是马克思主义哲学中根本没有的。

理性如果完全是关于认识的就是“理论理性”或“思辨理性”如果是关于道德规律的就是“实践理性”。

4.“先天”a priori、“后天”a posteriori。这一对词在西方中世纪有其特殊的用法近代的意义是1.来自经验并且根据经验的知识叫做“后天知识”反之是“先天知识”或者2.先于经验的观念或知识叫做“先天观念”或“先天知识”。康德对这一对词的用法其意义与上述不完全相同。“后天知识”是根据个人、一时的知觉得来的知识它不具有必然性和普遍有效性“先天知识”是对于一切人、一切可能情况都适用的必然的、普遍有效的知识。先天知识和天生的、人脑所固有的“天赋观念”不同因为在康德看来先天知识不是人一生下来就有的现成观念而仅仅是能够适用于一切经验的必然性和普遍有效性。这一对词在中文是根据我国古代《易·象传》中“先天而天弗违后天而奉天时”译的。

5.“直观”Anschauung、“经验的”empirisch、“经验”Erfahrung。

德文 Anschauung一词在英文、法文里普遍译为 Intuition.但 Intuition基本上有两个意思中国按照两个不同意思分别译为“直觉”和“直观”。直观Anschauung在康德是对一个对象的直接观察也是这种直接观察所得到的印象、知觉同时又是经由这种直接观察所得到的

对象。因此直观一般说来都是属于感性的也叫“感性直观”。感性提供给我们的对象有时是后天的经过“经验的直观”所得的是对对象的知觉有时是先天的经过“纯直观”或“先天的直观”所得的是对对象的形式即空间和时间。因此空间和时间有时也叫直观。直观有时是属于理智的叫做“理智的直观”通过它可以把客体的存在提供出来但“客体”本身是什么样子由于我们缺少“理性的直观”所以是不可知的。总之康德在“直观”的用法上是多种多样的应该在不同的情况下具体体会它的意思。

经验的empirisch不是经验Erfahrung的形容词千万不要误解。“经验的”是从感官直接知觉到的东西不成为经验。参见《导论》第十八节

经验Erfahrung不单纯是经验的empirisch知觉积累它是远远超过知觉并且给经验的判断以普遍统一性的东西。参见《导论》第二十六节经验等于直观加上判断直观是属于感性的东西而判断是属于理智的东西。参见《导论》第二十一节乙

6. 内在的 immanent、超越的超验的 transzendent、先验 Transzendental。

“内在的”是指完全限于经验之内说的与内在论所使用的“内在”不同。“内在的原则”是指只应用于经验界以内的原则“内在的使用”指这些法则只使用于经验界以内。

“超越”“超验”指超出一切可能经验界限以外。“我们把完全应用于可能经验的限度以内的原则叫做‘内在的’原则把超出这些界限的原则叫做‘超验’的原则。”《批判》第一版第296页第二版第352页中文译本第243页在康德看来超越超验的东西是不合法的。

“先验”这一词在康德的哲学著作里是相当混乱的。超越和先验这两个词原来是一个字源首先把它们分开的是康德。先验是虽然不来自经验但也不背于经验并且对于经验有效的东西并没有“完全在经验以外”或“先于经验”的意思。康德说“我把一切决不是有关对象而是一般有关我们对对象的先天概念的知识称之为先验的知识。”《批判》第一版第11—12页。《批判》第二版第25页改为“我把一切决不是有关对象的知识而是一般有关对象的认识样式的知识称之为‘先验的知识’就这种知识必须是先天可能的而言。”因此“先验”是指一切对经验和对象的先天形式、先天原则等必然关系的研究如先验哲学、先验逻辑论、先验分析论……。

康德有时也把“先验”一词用做与“超验”相近的意思上去。当内在的原则应用到经验界线以外即应用到自在之物上去而不是应用到现象即可能经验的对象时就叫做“先验的使用”。参见《批判》第一版第238页第二版第298页中文译本第210页不过它和“超越”“超验”仍然是不同的。“一个原则抹杀这些界线甚至强行越过这些界线叫做‘超验’的。”而“先验的使用或在范畴上错误的使用是不小心越出经验的界线。”《批判》第一版第296页第二版第253页中文译本第243—244页因此康德强调说二者是“不可互换的”的名称。

7.“自在之物”、“客体”、“对象”。

“自在之物”Ding an sich是我们只知其存在而不知其本来面貌的本身自在的物。“作为我们的感官对象而存在于我们之外的物〔自在之物〕是已有的只是这些物本身可能是什么样子我们一点也不知道我们只知道它们的现象也就是当它们作用于我们的感官时在我们之内所产生的表象。因此无论如何我承认在我们之外有物体存在。”《导论》“附释二”“事实上既然我们有理由把感官对象仅仅看做是现象那么我们就也由之而承认了作为这些现象的基础的自在之物虽然我们不知道自在之物是怎么一回事而只知道它的现象也就是只知道我们的感官被这个不知道的什么东西所感染的方式。理智由于承认了现象从而也就承认了自在之物本身的存在。”《导论》第三十二节

“客体”Objekt和“对象”Gegenstand这两个词在英文、法文都统一译为Object和Objet《批判》的中文译本也都译为“对象”。其实在康德的用法这两个词是有分别的Objekt客体是指自在之物说的而Gegenstand对象是指自在之物感染我们的感官而产生的现象说的。不过康德自己在这两个词的分别上用得也不十分严谨在个别场合Objekt也按一般的用法作对象的意思用。

8.本体和现象。

“本体”Noumena和“本体论”Ontologie的“本体”不同。但中文一时还没有更恰当的词来译因此暂时还译做“本体”。康德自己对这一词的解釋是“言过其实的客体”是“纯粹理智的产物”是纯粹由于思维想出来的“思想的产物”。不过康德不仅把这一词用做纯粹主观上的意义同时也用在客观上的意义即“自在之物”本身。

“现象”Phanomena、Erscheinung就是对象。参见《导论》第十一节。凡是可能经验的对象都是现象。即凡是出现在时间里或空间里由

范畴连结起来成为一定关系的东西都是现象。自在之物是不可知的可知的是它通过我们的感性和理智所现之象。在康德看来我们所认识的都是现象界在现象界背后作为它的基础的是本体界。

9.理念。

“理念”Idee是理性提供出来的概念也叫做“理性概念”它的对象是不能在任何经验中提供的。理念是“一个不是在经验的连结、经验的秩序和经验的统一性中想出来的存在体它是一种纯粹的假设。”“这种假设是必要的”比如“我们一定要设想一个非物质性的存在体”因为不这样“理性就得不到满足”“理念永远不能实现”。参见《导论》第四十节、第五十七节、第五十八节

10.设想。

Ideal在康德不是“理想”而是“设想”。“理想”是一定能够实现的行动目标。反之“设想”仅仅是一种假设它“似乎比理念更进一步脱离客观实在性。我把设想理解为理念它不仅是具体的而且是个体的即一个个体的东西.....只有理念才可以规定它。”《批判》第一版第568页第二版第596页中文译本第412页“理性为其自身设想出一个对象它把它视为应该完全可以按照原则规定的东西为了规定它而要求的条件并不能在经验中找到而且它的概念因而也完全是超越的。《批判》第一版第571页第二版第599页中文译本第413—414页

11.辩证法。

“辩证法”Dialektik在康德的用法上和我们马克思主义哲学上的意思不同康德把辩证法称之为不合理的虚假推论他把它定义为“假象的逻辑”或“辩证的假象”。假象有三种逻辑的假象、经验的假象和先验的假象。先验的假象是把经验之内的条件用在经验之外去所产生的假象如“世界在时间上有始”这一命题时间是经验中的感性形式而世界整体是经验不到的因此得出来的结果必然是“假象”。

“先验的辩证法”是对这种假象的研究。

应该怎样看待康德哲学的实质

我们知道德国古典哲学是马克思主义三个来源之一而德国古典哲学就是由康德哲学开始的。马克思、恩格斯和列宁都把德国古典哲学摆在非常重要的地位。“马克思和恩格斯不只一次地指出他们的智慧的发展有很多地方得益于德国的大哲学家尤其是黑格尔。恩格斯说‘没有德国哲学就不会有科学的社会主义。’”列宁《弗里德里希·恩格斯》

《列宁全集》第2卷人民出版社版第5页脚注。“在法国发生政治革命的同时德国发生了哲学革命这个革命是由康德开始的他推翻了前世纪欧洲各大学所采用的陈旧的莱布尼茨的形而上学体系。”恩格斯《大陆社会改革运动的进展》《马克思恩格斯全集》第1卷人民出版社版第588页。“德国哲学从康德到黑格尔的发展是连贯的合乎逻辑的必然的——如果可以这样说的话以致除了上面提到的体系而外其他任何体系都是站不住脚的。”同上马克思、恩格斯的经典著作里多次提到康德特别是列宁在他的《唯物主义和经验批判主义》这本重要的马克思主义经典著作中用了很大的篇幅批判了康德并且非常有力地驳斥了形形色色的唯心主义者和马赫主义者对康德哲学的误解和有意的歪曲。由此看来弄清德国古典哲学对于了解马克思主义哲学的产生是重要的。

怎样读懂康德最重要的哲学著作《纯粹理性批判》我自己是有沉痛的体会的。当时新康德主义柯恩Cohen学派流行一些康德研究者不少是按照柯恩的意思来“修正”康德的况且当时还缺少西方哲学术语的统一译名尤其是康德用的主要术语又和传统的意义不同比如有的人常讲Gegenstand我慢慢体会才知道这就是“对象”但是当时一些研究者是按照柯恩的意思把“对象”和“客体”这两个术语当时中国还没有正式译名混为一谈的而且什么是“先天”什么是“先验”二者的分别究竟在哪里他们都弄不清楚当时我只能按照朱熹的一句话“闭门造车出门合辙”的意思来慢慢体会。一直到多年以后有机会读到了伟大导师列宁的《唯物主义和经验批判主义》再读康德的《纯粹理性批判》和他的《导论》我才基本上弄清了康德哲学的要点。我谈了谈我的亲身体会个人走过的弯路主要目的是为了说明我下列的看法免得青年人在读康德时重走我痛苦的弯路。

应该怎样看待康德哲学的实质我认为伟大的导师列宁关于康德哲学的评语始终是正确的应该是我们理解康德哲学永远不能背离的指导原则。列宁说“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。当康德承认在我们之外有某种东西、某种自在之物同我们表象相应存在的时候他是唯物主义者当康德宣称这个自在之物是不可认识的、超验的、彼岸的时候他是唯心主义者。在康德承认经验、感觉是我们知识的唯一源泉时他是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、因果性等等先天性时他就把自己

的哲学引向唯心主义。”《唯物主义和经验批判主义》人民出版社1970年版第193页

康德前期本来是研究科学的他开始并且多年讲的都是数学和物理学这一类的课后来又讲逻辑学。在他三十一岁时1755年发表了一本有名的著作《自然通史和天体论》上海人民出版社以《宇宙发展史概论》这个书名出版于1972年恩格斯对这本著作评价说“在这个僵化的自然观上打开第一个缺口的不是一个自然科学家而是一个哲学家。1755年出现了康德《自然通史和天体论》。关于〔上帝〕第一次推动的问题被取消了地球和整个太阳系表现为某种在时间的进程中逐渐生长的东西。”《自然辩证法》《马克思恩格斯全集》第20卷人民出版社版第366—367页“康德一开始他的科学生涯就把牛顿的稳定的、从有名的第一次推动作出以后就永远如此的太阳系变成了历史的过程即太阳和一切行星由旋转的星云团产生的过程。同时他已经作出了这样的结论太阳系的产生也预示着它将来的不可避免的灭亡。过了半个世纪他的观点由拉普拉斯从数学上作出了证明又过了半个世纪分光镜证明了在宇宙空间存在着凝聚程度不同的炽热的气团。”“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。”《反杜林论》《马克思恩格斯全集》第20卷人民出版社版第26页、第62页

在《自然通史和天体论》里康德曾豪迈地宣称“我觉得我们在这里可以在某种意义上毫不夸张地说给我物质我就用它造出一个宇宙来这就是说给我物质我将给你们指出宇宙是怎样由此形成的。”《宇宙发展史概论》第17页。也就是在1755年葡萄牙里斯本地区发生了强烈的地震康德于1756年连续发表了三篇文章科学地解释了发生地震的自然地理原因这就打破了一向被人们认为地震是由于上帝发怒而对人类惩罚的迷信思想。所有这些都有力地说明康德当时是站在唯物主义立场上的。

康德从1770年当上了逻辑和形而上学教授以后他才抛弃了他原来的唯物主义立场采取了调和唯物主义和唯心主义的折中主义两面手法。其实这种折中主义手法我们在他的《自然通史和天体论》里也看到不过我们从该书的上下文中知道他这是为了对付封建统治当局的。该书用匿名出版也无非是为此目的不过他很不愿意人家说他是唯心主

义者把唯心主义叫做“讨厌的”唯心主义特别反对人家把他和贝克莱那样的主观唯心主义相提并论。他在《导论》里不止一次地为自己辩护说他不是真正的唯心主义者并且自比于英国唯物主义者洛克说“既然对于那些〔指洛克〕不感意把颜色当做客体本身的属性而仅仅把它当做属于视觉作为它的变化的人不能称之为唯心主义者那么同样也不能仅仅由于我认为还要多的甚至凡是做成一个物体的直观〔即由物体产生的知觉〕的属性都仅仅属于这个物体的现象而把我的学说称之为唯心主义。提供了现象的物〔即作为现象的基础的物体〕它的存在性并不因此就象在真正的唯心主义里那样消灭了而仅仅是说这个物是我们通过感官所决不能按照它本身那样来认识的。我很想知道我的这些主张应该算什么才免得算为一种唯心主义。”《导论》第51页

虽然如此他还是不得不勉强承认下来自己的学说是唯心主义尽管他辩护说“我的这种唯心主义并不涉及事物的存在虽然按照通常的意义唯心主义就在于怀疑事物的存在因为在我的思想里我对它从来没有怀疑过而是仅仅涉及事物的感性表象属于感性表象的首先有空间和时间关于空间和时间以及从而关于一切一般现象我仅仅指出了它们既不是事物而仅仅是表象样式也不是属于自在之物本身〔即本身自在的物〕的规定。不过‘先验’这一词……从来不是指我们的认识对物的关系说的而仅仅是指我们的认识对认识能力的关系说的。……但是如果把实在的事物而不是现象变为仅仅是表象的真是讨厌的唯心主义〔指笛卡尔〕的话那么反过来把仅仅是表象变为事物的〔指贝克莱〕应该叫做什么呢我想可以叫做做梦的唯心主义以便同前者有所区别前者可以叫做幻想的唯心主义而二者都应该通过我的叫做先验的、或者最好叫做批判的唯心主义给避免了。”《导论》第56—57页

在哲上调和唯物主义和唯心主义的折中主义观点康德自己也不否认虽然他自称他的这种折中道路和一般的东捞一把、西捞一把的折中道路不同。参见《导论》第152页康德的这种两面调和的折中主义观点实际上就是哲学上的二元论。“哲学上的一元论和二元论就在于彻底或不彻底地贯彻唯物主义或唯心主义。”列宁《唯物主义和经验批判主义》人民出版社1970年版第290页注“由于康德的这种不彻底性不论是彻底的唯物主义者或是彻底的唯心主义者以及‘纯粹的’不可知论者即休谟主义者①都同他进行了无情的斗争。唯物主义者责备康德的唯心主义驳斥他的唯心主义特征证明自在之物是可知的、此岸的证明自在

之物和现象之间没有原则性的差别证明不应当从先天的思维规律中而应当从客观现实中引出因果性等等。不可知论者和唯心主义者责备康德承认自在之物认为这是向唯物主义、‘实在论’或‘素朴实在论’让步。”同上第193页。

①列宁从来不说康德是“纯粹的”不可知论者。“马克思和恩格斯的天才也表现在……直截了当地说哲学上有唯物主义路线和唯心主义路线在两者之间有各色各样的不可知论。”同上第139页。

总之斗争的焦点主要在于康德的自在之物其次才是他的先天论。从左的方面批评康德的说他不够唯物从右的方面批评康德的则说他不够唯心。纯粹的唯心主义者认为自在之物通向唯物主义应该把它“清洗掉”真正的唯物主义者则认为正是因为康德承认自在之物并且把它做为我们的感觉经验的基础所以才是可贵的因此他们例如恩格斯的学生拉法格“不是批判康德承认自在之物而是批判康德对于自在之物的看法不够唯物。”同上第199页。而列宁自己则说“马赫主义者批判康德是因为他是过火的唯物主义者而我们批判康德却是因为他不是彻底的唯物主义者。”同上第194页。

“哲学的基本问题是思维对存在、精神对物质的关系问题。……哲学家依照他们如何回答这个问题而分成了两大阵营。凡是断定精神对自然界说来是本原的从而归根到底以某种方式承认创世说的人……组成唯心主义阵营。凡是认为自然界是本原的则属于唯物主义的各种学派。……但是思维和存在的关系问题还有另一个方面我们关于我们周围世界的思想对这个世界本身的关系是怎样的我们的思维能不能认识现实世界我们能不能在我们关于现实世界的表象和概念中正确地反映现实用哲学的语言来说这个问题叫做思维和存在的同一性问题。”恩格斯《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》人民出版社1972年版第15—16页。恩格斯所说的这另一个方面实际上说的是世界是可知的或不可知的问题。

总之根据以上经典作家的论断和原则看来康德既不能算为彻底的唯心主义者也不能算为彻底的唯物主义者而是调和唯物主义和唯心主义的折中主义者二元论者。我有意引证了经典作家们那么多的原话目的是为了说明我们在谈康德哲学时千万不能背离马克思、恩格斯和列宁对康德的评断。

至于对待从理论上为神学服务的形而上学以及对待神学本身和灵魂不灭上帝存在的问题看来康德受到下列四个方面的影响。

第一是他的出身和他青少年时代的遭遇。康德的祖先是来自苏格兰来到东普鲁士的哥尼斯堡的移民他父亲是一个做马鞍的手工业者。他母亲先后生了十一个孩子康德是行四然而活下来最长的男孩。家庭生活本来就很不充裕。在他的母亲和父亲相继死去之后不满二十二岁的康德为了能够维持生活和继续读书只好一边上学一边做家庭教师给人家的孩子们补习功课。这样他干了九年。1755年他在大学里获得了博士学位取得了大学讲师的名义。不过那时德国的大学讲师是没有工资的每讲一种课程都由听课的学生自付给老师学费因此讲师收入的多少全看听课的人数而定有时学生经济过于困窘而又受到康德赏识时例如赫德尔他甚至不收学费。直到1765年他当上了公共图书馆的馆员时才算拿到了微薄的固定工资每年合英币九镑六先令而那时康德已经四十一岁了而在经济上还要补助他的弟弟和姐妹。在他的半生艰苦奋斗中“上帝”从来没有给他什么好处。

第二康德自幼年起受到他父亲的严格的清教徒的思想教育这种思想教育表现在不重视基督教的教规和一切宗教仪式而注重个人道德的修养这给康德一生很深刻的影响。康德一生没有进过教堂也从不参加任何教堂以外的宗教仪式就连一次由哥尼斯堡大学校长带头参加的校园内的基督教游行仪式康德由于碍于校长的面子也只是开开门看了一眼并没有参加。

第三康德的前半生是唯物主义的自然科学家这给他的哲学态度以根深蒂固的影响。关于这方面我前面已经讲了在这里就不再重述了。

第四康德所处的时代正是欧洲启蒙运动发展到德国的时代他深受法国十八世纪唯物主义思想的影响法国的伏尔泰曾到德国来过特别是卢梭的著作是他特别喜爱的。而他开始讲授哲学时虽然用的是伏尔夫的教本但他不久就完全抛弃了伏尔夫。关于英国的经验论者休谟曾给他巨大的影响他曾说是休谟第一次打破了他教条主义的迷梦。此外他特别推崇洛克相反他极端反对贝克莱把他的主观唯心主义叫做“做梦的唯心主义”。

根据《导论》里的提法康德既推翻了包括亚里士多德一直到伏尔夫——包姆葛尔顿二千年以来的一切形而上学又认为未来任何形而上学都还没有建立起来而要建立新的形而上学又专靠理性的推论而理性在

这上面由于缺少经验的证实没有任何能力它的推论只能是矛盾的即不合理的假象比如他把灵魂不灭看做是“错误推论”把上帝的存在看做是理性安慰自己的一种纯粹的“设想”。这样他不仅推翻了自然神论甚至也有力地打击了有神论。参见《导论》第144—147页看来这就是为什么封建统治当局多次想要禁止康德讲授有关宗教问题并且禁止他出版《论根本的恶》一书的原故吧而由于康德当时已经享有很大的盛名哥尼斯堡大学的朋友又多大学当局竟把该项命令置之不理但终于于1794年柏林议会把命令直接下达康德手里严厉谴责康德破坏了基督教的根本教义并且命令他此后既不得再用讲授也不得再用写作的方式来散布这方面的意见否则将给以皇家的处分。

不过康德所处的时代正是西欧资产阶级革命的时代。当时德国的经济状况远远落后于英、法两国当时德国的资产阶级虽然已经初露头角但在力量上还远远没有达到敢于起来革命的程度。康德虽然同情英、法资产阶级革命欣赏它们提倡的自由、平等、博爱的口号并且对美国的独立运动表示赞赏但是由于德国知识界的习惯势力当时伏尔夫—包姆葛尔顿教条主义的形而上学还占统治地位并且慑于德国封建统治政府的压力使康德被迫不得不采取折中主义的手法把他企图在理论上打倒的东西重新又在实践上扶起来。不过这种“扶起来”的办法我们在《导论》里看到是非常软弱无力非常勉强的。他声称灵魂不灭和上帝存在的问题虽然不能从理论上认识但是不妨把它们当作一种“设想”、“假想”一种“应该”、“就好像是”的东西虽然这些“都不过是一些揣测之词”不过它可以安慰人类理性需要给“道德观念提供地盘”使“实践理性”有所根据。参见《导论》第五十九节第六十节

关于这一方面我想引证曾为恩格斯推崇过的伟大的进步诗人海涅关于康德一段的富有诗意的评述作为参考。海涅在《论德国宗教和哲学的历史》一书中说

“为了提出一个关于这个世外上帝的概念东方和西方曾用尽了稚气的比喻。然而自然神论者的幻想在时间和空间无限上却白白地用尽了气力。在这个问题上完全暴露了他们的无能为力暴露了他们的世界观以及关于上帝本性的观念的不足凭恃。所以即便这种观念被打倒那也不会使我们感到怎么悲伤。可是当康德破坏了他们关于上帝存在的证明时他确实使他们大为伤感。

“如上所述我不准备对康德驳斥那些证明的议论作任何通俗性的解说。我只想明确地告诉你们自然神论自此以后在思辩理性的范围内已经死灭了。悲痛的讣告恐怕需要几个世纪之久才能被一般人所知悉——但我们早就穿了丧服。Deprofundis〔从深处〕

“你们以为现在我们可以回家去了吗绝不现在还有一出戏有待上演。在悲剧之后要来一出笑剧。到这里为止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部守备部队这个世界的最高主宰未经证明便倒在血泊中了现在再也无所谓大慈大悲了无所谓天父的恩典了无所谓今生受苦来世善报了灵魂不死已经到了弥留的瞬间——发出阵阵的喘息和呻吟——而老兰培〔兰培是康德的仆人〕作为一个悲伤的旁观者腋下挟着他的那把伞站在一旁满脸淌着不安的汗水和眼泪。于是康德就怜悯起来并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、一半诙谐地说‘老兰培一定要有一个上帝否则这个可怜的人就不能幸福——但人生在世界上应当享有幸福——实践的理性这样说——我倒没有关系——那末实践的理性也无妨保证上帝的存在。’于是康德就根据这些推论在理论的理性和实践的理性之间作了区分并且用实践的理性就象用一根魔杖一般使得那个被理论的理性杀死了的自然神论的尸体复活了。

“康德使自然神论得以复活也许不仅是为了老兰培而且也是为了〔对付〕警察吧或者他当真是出于确信才这样行事吗难道他毁灭了上帝存在的一切证明正是为了向我们指明如果我们关于上帝的一无所知这会有多么大的不便吗……”《论德国宗教和哲学的历史》商务印书馆1974年版第111—113页。

最后我还想谈谈我在本书翻译过程中的一些想法和遇到的一些具体问题特别是康德哲学术语的译法问题。在有关西方哲学史的有些出版物中我常看到原著引证方面有不妥和错误之处以及根据这些误译所下的不正确的判断对此我心里感到不安。我并不责怪这些出版物的作者因为不妥和错误之处的责任不在他们而是大量的西方哲学古典著作多半尚无可靠的中文译本。人们只能借二手材料来引用这些材料经过辗转抄录发生错误的情况往往是难免的。有鉴于此我在多年教学之余也做了一些翻译工作力求为古典哲学的译述工作尽一点绵薄之力。我体会到要把翻译工作做好一定要吃透原文每一句、每一字的真实意义和精神实质还要用精确的汉语表达出来。而我在这两个方面的水平都

不够高因而总是不能得心应手译文自己也不能满意。但是有一点还差堪自慰那就是我总是力所能及地使读者在从译文中了解原著时尽可能减少一些困难。

康德哲学的主要术语在本书中大部分都出现了对这些术语加以仔细推敲我认为这对于弄懂康德哲学是有好处的。我现在谈谈本书中几个术语的译法供读者们参考、商榷。

1. Verstand 英文 understand, 法文 entendement 有人译为“悟性”或“知性”。这样译法本无可但我觉得不那么通俗易懂而外文这个词本来是人人能懂的普通名词我们为什么不能用意思相当而又通俗易懂的汉语名词“理智”来译呢因此改来改去最后定稿我还是译为“理智”。

2. Idee 英文 idea、法文 idée。这是康德讲理性部分里用的一个术语有人译为“理念”。可是康德的“理念”和柏拉图的“理念”、黑格尔的“理念”都不相同。康德的“理念”实际上是从人的理性也就是纯粹从人的头脑中产生出来的一些刨根究底的“想法”这些想法都不是经验之内的东西它们既不能通过经验来证实也不能通过经验来否定因此只能是一些“想法”。可是我怕这样译不易通得过未敢大胆地把“理念”硬改为“想法”所以仍旧采用“理念”这个译法。好在康德自己在他的书里也说 Idee 是“理性概念”。那么就算“理念”是“理性概念”的简称吧。

3. Ideal 英文 ideal、法文 idéal。这一词来源于 Idée 意思是“Idee 的东西”也就是说仅仅存在于“想法”的东西。因此我把它译为“设想”。我认为这样译既合乎本词的原义也合乎康德对上帝的想法的原义。

4. Paralogismus 英文 Paralogism、法文 paralogisme 的原义是“不合逻辑的论断”、“错误的论证”。康德说灵魂不灭这种论断只能在人死了以后如果灵魂还活着才能得到证明而在人还活着的时候谁也没有经验过灵魂不灭因此这种论断是不合逻辑的、错误的。其他书中把这个词译为“悖论”或“谬误推论”本来也未尝不可可是我觉得还是译为“错误推论”更通俗易懂些。

5. Antinomie 英文 antinomy、法文 antinomie 原意是两条法规互相冲突。康德在这里第一条就谈“世界在时间上有始、在空间上有限”和“世界在时间上无始、在空间上无限”是对立问题。在这个问题上两种说法各执一端各自的论证是互相矛盾的。日文译本把这个词译为“二律背反”我国也一贯采用“二律背反”这个译法“律”我国古文是法律条款。这个译法本来不错。因此我在本书中也想按约定俗成之规采用这种译

法。但是根据康德在《纯粹理性批判》里在Antinomie下面紧接着讲“第一个对立”、“第二个对立”等。我原来想译为“互相矛盾”或译为“互相对立”但又分别与Widerspruch矛盾和Widerstreit对立两词混淆。因此经过多次斟酌我认为译作“互相冲突”既合乎原义又比“二律背反”通俗易懂。在这里提出来向读者求教。

6.Dasein和Existenz、Sein稍有不同Dasein是由da和sein两词合缀起来的原义是“现时、现地的存在”或“这样的而不是那样的存在”。这个词在黑格尔哲学里同Existenz的差别就大得多了。在黑格尔的书里Dasein译为“定在”、“现有”、“规定的存在”、“现有的存在”等黑格尔在《逻辑学》里说“Dasein ist bestimmtes Sein”列宁《哲学笔记》中文译本第109页里译为“现有的存在是规定的存在”。由于在康德哲学里差别不大而且在汉语中硬分别出来反而容易把人弄糊涂因此我按照英、法文的译法existence统一译为“存在”。有的书把Sein译为“有”我没有采用。

7.Dogmatismus 英文dogmatism、法文dogmatisme来源于Dogma教条是指中世经院哲学的教条说的。如果按旧译“独断论”就比较费解因此为了通俗易懂起见我按人人都懂而且恰合原义的现代汉语译为“教条主义”。

8.Subjekt和Pradikat英文subject和predicate、法文sujet和Prédictat很多书中译为“主词”和“宾词”。我觉得这种译法不妥当。尤其“宾词”是指及物动词后面的名词受事位补语说的。这两个词现在在语法上叫做“主语”和“谓语”在逻辑上叫做“主项”和“谓项”而康德在本书里所谈的正是逻辑上的判断问题而不是语法上的问题因此我把这两个词译为“主项”和“谓项”。

9.Pradikamente英文predicaments、法文prédicaments是Categorie范畴的别名本来也可以把它译为“范畴”但康德在本书里说Categorie又名Pradikamente是指亚里士多德的十个范畴说的亚里士多德后来又加上五个范畴叫做Postpradikamente.不译又不好译又不知道怎么译好于是只好暂时按照本书的日文译本译为“云谓关系”把Postpradikamente译为“后云谓关系”。这个问题想留到以后再解决。

10.Physiologische英文改译为Physical法文译为physiologique康德这一词的意义不是现在使用的意义生理学的而是根据字源的意义指“有形

体界的”、“物体界的”事物或原则说的正和“形而上的”相对因此我把它译“形而下的”也符合《易·繫词》中“形而下者谓之器”的意思。

其他还有一些术语也采用了不同的译法我就不一一列举了。总之我改变译名的原则有二一是要恰合原义二是要通俗易懂。此外我还想补充一点目前在科学技术方面名称基本上统一在哲学社会科学上名词术语则颇不统一我们哲学工作者理应给广大的读者创造出更好的条件以便于他们对外国哲学学习、研究和批判之用。因此我衷心希望一切哲学工作者和翻译工作者同心协力商讨出一套统一的哲学译名在哲学研究上将是一个很大的贡献。

至于我对本书的翻译我在前面说过由于两个方面的水平有限错误和不妥之外一定不少。关于我对康德哲学的看法特别是对于康德哲学术语的译法我是遵照“百家争鸣、百花齐放”的方针做的提出以上一些意见很不成熟目的仅仅是为了抛砖引玉诚恳地希望读者们给予批评指正。

译者

Table of Contents

导言

前言 论一切形而上学知识的特点

《导论》的总问题

先验的主要问题 第一编 纯粹数学是怎样可能的

附释一、二、三、

第二编 纯粹自然科学是怎样可能的

第三编 一般形而上学是怎样可能的

一、心理学的理念

二、宇宙学的理念

三、神学的理念

结论 关于纯粹理性的界线规定

总问题的解决作为科学的形而上学怎样才可能

附录 关于使形而上学成为实在的科学能够做些什么

译后记