

说不尽的康德哲学

叶 秀 山

本世纪五六十年代以后，是法国哲学群星灿烂的时期，显示了一种世纪末和世纪交替的特色。这时的法国哲学家每有新的精彩议论，常使人在眼花缭乱中惊心动魄。但法国的这些哲学新星，都有深厚的学问基础；他们是“现代的”、“后现代的”，但他们并没有把“古典的”抛开一边，而是认真地研究它，在这个基础上使自己的创新在理论上厚实起来。这是“学问”之道。

德罗兹(Gilles Deleuze)是法国哲学新星中的一员，思想相当激进，但1963年，他出版过一本论康德哲学的书，叫“La Philosophie Critique de Kant”。这本书1984年被译成英文出版。

我最初知道这本书是1988年在英国牛津时蒙特菲尔(Alaf Monteniore)向我推荐的，回国后，我竟然买到这本书的英译本。拜读了三遍，我觉得这是一本在总体上把握康德哲学思想最精练、最认真、也最有新意的杰作，它篇幅很小，英译才80页，而内容却囊括了康德的三大批判；小而涉及面广，对关键问题却绝不含糊，譬如康德在论述时空时为什么分“形而上学的解释”和“先验的解释”，过去我们读康德书时也总想找出一些切入点来，但却不清楚，德罗兹以“Quid facti”(事实上的)和“Quid juris”(权限上的)来分，就比较清楚。这本书，往往能在看起来比较小但实际却相当要紧的关节上，有中肯的阐述。在德罗兹为这个英译本新写的“序言”中，把康德哲学与近几十年哲学思想中的一些新问题如时空、同异、有序无序等联系起来，使康德哲学在现时代呈现出一个新的面貌，有一个新的意义。此种意义并不是现在的人硬加给康德的，而是原本就在康德的著作中，只是只有现代的人——经过“现代(当)代”、“后现代”思潮“洗礼”的学者，才能把它们识别、阐发出来。

一、应该从何种总体角度来理解康德哲学

德罗兹在总体地把握康德哲学这一点上是很扎实的，这倒不仅仅是他把康德三大批判统一起来考虑。因为这个工作，已有不少学者做过；而在于他对这三大批判的理解，有一个过去不太为人注意，或注意不够的总体的角度，这个角度同时也是康德自己所要紧紧把握住的。这个角度就是：人的理性在脱离了自然状态进入文明状态后，如何行使自身的合法权利。哲学离不开理性，它面对的是文明的世界，而不是自然的世界；这个世界是有“法度”的，理性就是要为这个文明世界的成员分配适当的“权限”，使之安居乐业、各得其所，而不致分崩离析。有“法度”的世界就是一个“国度”。

过去我们读康德的书时当然也知道他喜欢用“王国”这个词，像目的王国、人的王国等；而且也指出过他喜用法律的名词，以为他是借用来的，有点比喻的性质，并不当真认为有什么实质性的意义。读了德罗兹的书后，才发现原来这正是康德哲学的主要立意所在：康德哲学就是要为这个文明的理性王国找出各种“职能”的立法根据，分清各种“职能”的立法权限，而防止各个“职能”之间的“越权”（过去常用“僭妄”或“僭越”）。

说起“职能”（faculties），也是德罗兹提出来理解康德哲学的一个主要的词。这个词过去也用，但常从心理、生理上来读它，理解为“能力”。尝奇怪为什么德罗兹在研究康德这个反心理主义者的哲学时，却要用这个词。原来，仍然要从“王国”的角度来理解 faculties。从一个“国度”来理解“faculties”，大概就是职司、职能的意思，连学校、公司的职员都可以叫“faculty”。康德哲学，就是要研究文明的理性王国如何合度地行使理性各种职能部门，所以 faculties 这个词就很关键，对理解康德哲学的总体思路，很重要。

二、关于高级“职能”

当然，faculties 也并不排斥主观“官能”的意思。相反，“官能”仍是这个词的主要内涵，只是在康德哲学中，“官能”有高下之分，而哲学所要探讨的，是“官能”的高级职能。官可以是“生理性”的，如五官；也可以是“人性”的、“心理性”的，常被分为知、情、意三种，知为知识，分真假；情为情感，分愉快与痛苦；意为意志（欲望），分善恶。既然是一个“王国”，其“官（员）”也就有低级、高级之分，而其高下、大小之“分”也，在于“服从”。下级“服从”上级，“小官”服从“大官”。在德罗兹看来，康德的这个“文明王国”亦有此种区分：知、情、意三个方面都有各自的高级“立法长官”，治理各自的管区，使各个管辖范围得以“自治”；当然也包括各管区之间的沟通和协调。所有这三部分能得以自治的根子，在于理性本有最高的立法权：“理性”是知、情、意三军的最高统帅，是文明王国的“最高统治者”。然而，包括理性在内，各管区的“长官”，在康德看来，都只有“立法”权和“审判（评判）”权，而“行政”、“执行”权，则在经验手中。“立法”与“评判”权在经验之外——先验的；“法律”之运行则在“经验”之中。哲学是研究理性如何在各领域分配合适的“立法权”，而各经验科学——物理学、心理学等等，则处理在各自的领域如何实现各自的权利，如何使“法律”具体运作，从而使这个“文明王国”在实际上繁荣昌盛起来。

这是德罗兹研究康德所采取的一个总的角度。在他眼里，康德的哲学系统很像一个实际的（资产阶级）“王国”，实行着三权（或二权）分立，各权“自治”，但都又依据统一的原则——理性。“理性的王国”与“现实的王国”一样，大小官员各司其职，低级服从高级，而问题正在于各级官员凭什么有发号施令的“权力”？他们又根据什么来划分势力范围？康德所谓“批判哲学”的“批判”，就是要为划分（厘定）各种“权力”的“限界”（权限），“审议”各职能部门的“权限”，毋使“僭越”而“越俎代庖”。

德罗兹还进一步区分“职能”的两种含义：一是指知、情、意本身的，如知识有高级职能，欲望、情感也有，即对象、外界向心智提供的各种表象之间的关系，服从何种“法律（则）”结构起来；另一种意思是由提供此种“表象”之来源——如“直觉”、“概念”及“观念”，都受理性推理的必然性所决定，因而有其必然和普遍的性质。这是康德哲学的研

究者常常讨论的题目。而德罗兹所要解决的是理性如何会（能）对这种含义上的“职能”具有必然的“号令权”？在德罗兹看来，理性之所以管得着这些领域，乃在于它对这个“王国”中一切“成员”（臣民）都有“关切”（interest）的关系。尽管理性不是（不应）直接——而是本应通过知性（悟性）来向“自然”立法，但由于理性对自然所具有的“关切”，所以才会产生矛盾、辩证的“幻相”。理性这个“王国”的“最高立法者”，对自己已分配下去的权限亦不得“僭越”，因而理性不是“王国”的“独断者”——“独裁者”。

德罗兹理解的康德哲学，实际上受着他自己对社会—机器的兴趣的巨大影响，但他此种理解角度，对揭示康德“哲学王国”作为（资产阶级）市民“王国”的投影来说，却是相当有意义的。由于中国社会历史进展的特殊性，我们对此种（资产阶级）“王国”（资产阶级法制社会）体会不如西方人深刻，在我们研究康德哲学时，对德罗兹这种揭露，就觉得有更多的帮助。

三、“知性（悟性）向自然立法”

在这个理性的“王国”中，首先遇到的是人与自然的关系，人如何把自然也接纳为这个“王国”的“成员”；自然不再是荒漠，而也成为文明的组成部份。这是康德“知识论”——亦即《纯粹理性批判》要解决的问题。

这一部分，是人们谈论得最多的部分。长期以来，西方的学者理解康德哲学的变革意义，重心也放在这一部分，因而有近代西方哲学由“本体论”向“知识论”转化之说。也正是在这部分，康德自诩他的学说是一场“哥白尼式的革命”。

所谓“哥白尼式的革命”，按康德自己的解释，是指过去的哲学知识论都是让主体围绕客体转，要主体服从（符合）客体；如今则让客体围绕主体转，客体要服从（符合）主体。这个轴心的转换，并不是说康德主张客体无根据地服从主体的想法；这是疯狂，不是科学，而康德恰恰是要为科学（知识）寻求根据的。什么叫科学（知识）？科学（知识）一定要有普遍性、必然性。德罗兹很强调这一点，因为休谟把科学（知识）只看作经验的，因而觉得没有普遍必然性。德罗兹说，如果我说：“我看到了数千次日出”，这并不是科学（知识），而只有当我说“明天太阳会升起”，才是知识判断，如“水在100摄氏度时就一定会沸溢”一样。这也就是我们现在常说的，科学知识涉及问题是“可预言（测）”的。

康德进一步的问题，亦即“批判哲学”的核心问题在于：我们有何种根据作出这种具有普遍必然性的科学知识论断？如果我们的科学知识只是我们的主观表象符合被表象的“对象”，那末“对象”的千变万化，使我们“无权”说我们的论断就一定会符合它们。不仅如此，如果事情只在于：休谟认为此种符合没有必然性，而康德则认为有必然性——过去我们实际大都只停留在此种认识上，那末康德不过是以一种（独断的）意见代替了另一种（独断的）意见。康德的贡献不仅在于指出了在“事实上”“对象”有不可缺少的“存在方式”（时间、空间）和“本质属性”（如实体、因果等），即“对象”必定有“先天的直观形式”和“先天的概念（范畴）形式”，而且还要问，为何会有此种先天的形式，它们如何能够（有权）使“对象”成为可预言（测）的。过去的理性主义哲学家在指出“事实上”的“根据”（即“形而上学”的阐明上）做了大量工作；而后部分的工作，即在“权限”上“可预言（测）”的知识如

何可能，则是康德“批判哲学”的主要着力点，也是此种哲学的重要历史贡献。康德把这部分工作叫做“先验的阐明”（时间、空间）和“先验的演绎”（范畴）。

时间和空间是直接呈现在我们面前的，所以是“presentation”；而范畴的形式，则是此种综合的再综合，故为“Re-presentation”，前者为直观（觉），后者为知（悟）性，而直观与知性又通过想象力联接起来，此三种职能都在理性“关切”之下，行使自己的“立法”权。

在康德“知识论”中，人们常常讨论理性的僭越，过去我们一般理解为：知性越超了自己的“权限”，将直观与范畴形式运用到无限、大全上去，就会自相矛盾，出现幻相；而此种无限、大全原本只是一种观（理）念，本没有经验直观对象与之相对应。这种理解并不错，但还不够。德罗兹说，所谓“僭越”除了知性妄图为本体“立法”的意思外，还有理性从“最高立法者”位置上“屈降”下来，“过问”本是分配给知性“管”的事。因为理性对自然也很“关切”，才让知性为自然立法；但理性对自然的“关切”，只限于思辨的（speculative），而所谓“思辨的”是指：“事物”作为外在于我们自身的存在物，没有根据要求它“服从”知性所立“法则”，而只能要求“事物”向我们显现的那个“样子”（通过时间、空间），即现象“服从”此种“立法”。“speculative”原有镜象的意思在内，而理性如果凭自己“推论”（动词reason）的力量，要去把握现象后面的本体（事物本来的样子），要本体也“服从”知性的立法，则镜象就成了幻相。

从这个意义说，知性自己不会越权，而是理性让它越权，所以叫“理性的僭妄”，不是“知性的僭妄”。所以，德罗兹说，康德第一批判的书名才叫“纯粹理性批判”，批判的是“理性”，不是“知性”（英译本，第25页）。同样，过去我们常说，“纯粹理性批判”可以理解为“思辨理性批判”，就不很确切，因为“批判”的并不全是“思辨理性”而正是“纯粹理性”，或叫“纯粹思辨理性”，“纯粹”不可少。

四、如何为“自由（者）”立法？

在自然以及关于自然的知识领域里，理性是为“外来者”立法，是为“自然”（所提供的感觉材料）立法（“移民归化法”），而在“实践”的领域里，理性就为“自己的公民”立法，为“自由民（者）”立法。在自然领域中，理性建构起一个必然的“王国”，而无关乎“欲望”——不管“愿意”与否；在实践的领域里，理性则建构一个自由的“王国”。自由而成为“王国”，自由而有“法度”，就是“欲望”的“高级职能”。

在“实践”的领域中，理性的立法对象是自由。两个以及两个以上的“自由（者）”之间，如何立约、立法？

自由不是随心所欲，为所欲为。低级的“欲望”原是需要，是迫使，是必然——英文 necessary，德文 notwendig，原本都有“生理需求”的意思，因而不是不自由。自由是对此种需求、欲望的摆脱，自由是不受限制，是无限，因而它并不能在感性世界找出“对象”来。此种高层次的自由，只有人作为理性存在者才拥有。自由即理性，自由（者）之间的关系，即理性者之间的关系，亦即人与人之间的关系，而不是物与物、人与物之间的关系，因此，“自由（者）”的关系，不是“自然（者）”的关系，不是“思辨者”的关系，而是“实践（者）”的关系，“道德（者）”的关系。于是，《纯粹理性批判》涉及理性如何为自然（王国）立法；

《实践理性批判》涉及的乃是理性如何为自由（王国）立法。

诸“自由者”的聚集，不是一盘散沙，同样是一个有法度的“国度”，然而，自由的法度，不同于自然的法度。自然的“法”受制于自然提供的感觉材料；自由的“法”则是理性为自己立法，因而完全是“形式”的，而不是“质料”的。“自由法”不教导人在何种情况下如何去做，而只教导人不论何种情况都“应”如何去做。顺应和改变环境是人与其他动物所共有的特性，其区别只是程度上的；但不顾任何环境、无条件地去做事，才是只有人才有的特性。此种不计成败利钝的“应该”，是为理性的“无条件”“命令”。“命令”即法令，“自由者”只服从理性自身的命令、法令（law），不服从自然的、必然的“法则”（有条件的法令）。所谓“不服从”乃是“不顾计”，“不以其为出发点”。

在“自然的王国”，理性立法是为“外来的臣民”；在“自由的王国”，“理性”则为“自己”立法，所以，在这个领域里，“立法者”与“臣民”是“同一”的（英译本，第32页）。这样，“自由（者）的王国”就是一个高度“自治”的王国。在这个王国中，各“自由（者）”之间的关系，曰诚，曰仁，曰敬。“自由（者）”不能成为“质料”（材料、工具、手段），不能被“利用”来去做另一个东西，达到另一个目的。

“自由（者）”之间的关系不是“知识性”的，“自由（者）”的行为具有“不可预测性”，但因其“诚”而“可信”。我们并不能因为“兵临城下”就“预测”必定“投降”。波希战争撒拉米战役，雅典人战至一兵一卒，以光辉典范载入史册；但此种典范不是“知识”的典范，而是道德的、自由的典范。德罗兹以康德着重分析的“谎言”为例，因其不可能成为普遍的道德箴言而只是权宜之计，不成其为“道德律”。尽管世上谎言到处皆是，但人们对许诺并未完全失去信心。许诺本应是可信的。千金一诺，乃是“自由（者）”的表现，背信弃义者必应受谴责。“谁”来谴责？理性自身是立法者、评判者。聪明才智可以为背信弃义者百般狡辩，开脱罪责，但理性所立之道德律保持着自身的终审权。

世间的善、恶，只有理性——对“实践”关切的“理性”，才有最后的评判权；但人们常混用其他的职能来作为评判的标准。譬如以“效果”来评判善、恶。此种以知性智慧来代行“理性”自身立法权的做法，降低、贬损了理性的纯粹性。所以德罗兹提出一个很有意思的论断：“纯粹实践理性并不需要‘批判’，因为它不会产生幻相，而只有‘不纯粹’的实践理性才需要‘批判’，因为它混杂了‘经验’。”（英译本，第36页）

这就是说，《实践理性批判》这个书名与《纯粹理性批判》这个书名相反，后者一定要有“纯粹”，而前者不应有“纯粹”。《纯粹理性批判》是批判纯形式、“不杂经验”的理性要去“管”充满“实质”、“经验”的“自然”；《实践理性批判》则要批判、防止那本来是纯形式的“实践理性”混杂了“实质的”、“经验的”东西而成为“不纯粹”的。这一点，在过去也未有足够的重视。

康德的《实践理性批判》在西方哲学中的意义，似乎还远未阐发出来。我们都知道，康德是通过《实践理性批判》引向宗教信仰。他自己承认，他限制知识，是为信仰留下余地。从这个意义上，我们也可以说，康德是通过自由的王国，进入宗教的王国；自由是由“人城”转向“神城”的关键。宗教如无理性的自由，则沦为迷信。

康德“实践理性批判”与“宗教”的关系，德罗兹的书没有涉及，而这本来人们有理由

企盼着有更多论述的。

我们已经知道，康德所赋予理性的权力，是立法权和评判权，执行的权力则在于经验，而理性根据其不同关切对象（如今我们讨论了知识与意志）所立的“法”是普遍的、必然的，因而只是形式的。在知识领域里，先天的范畴是必然的，此种形式的必然性不能保证科学知识为“全知”；在意志、欲望领域里，“自由”为“最高的善”，但只问行为准则的德行不能保证行为的“完善性”，有德性的不一定就有幸福，所以理性之实践的关切，自由理性之最高立法权，亦不能保证其自身为“全能”、“至善”。而“神”这个最高的造物主，被宗教——基督教认定为全知、全能因而是至善的。也就是说，只有在设定意义上的“神”，不但有最高的“立法权”和“终审权”，而且由于它那万无一失的“经验知识”，同样也是最高的执行长官，拥有万无一失的执行权。只有神，不仅永远为善，而且永不犯任何（知识的、道德的）错误；只有神才真正把自由与自然结合起来，把必然与偶然结合起来，使世间一切事物之运行，都在它的掌握之中。

五、“无法而有法”的境界

人不是神，人的王国不是神的王国，由于“理性”分配的“立法权”的“分立”，使得有德之人未必享受幸福，幸福之人未必有德，但人的文明王国确有这样一种“境界”，各种职司（知识的、意志的）都不行使自身的立法权，不迫使对象服从，而是使各种职司处于自由的和谐之中，在诸职司的协调中，给人以愉悦之情（感）。这种诸职司和谐的情感不是低层次的，而是高层次的；这种状况虽因其没有一个专门的最高立法者，或用德罗兹的话说，诸职司中没有一个“主席”（参阅英译本，第10页），因而似乎不成其为王国，但却是我们生活中的一个实在的境界。这就是康德第三批判：《判断力批判》的主旨所在。

所谓“判断力批判”是对判断力的批判，“判断力”为什么需要批判？因为“判断力”在这个范围里，并没有为对象的立法权力（英译本，第48，61页）。

我们知道，“判断力”属知性，在思辨、知识的领域里，是有立法权的，知性职能就是要作出判断，如“太阳总是要出来的”。知性——“判断力”为经验知识对象（自然）立法，乃是康德第一批判讨论的主题，这时“判断（力）”只是“普遍的”；但在第三批判里，“判断力”却是使用在一个特殊的、个别的对象上，此种命题就是经验的，而本没有普遍有效性，就德罗兹—康德思路来说，是一种行使（使用）而非立法。我们说，“这花是玫瑰花”，是一个经验的判断，并无涉于普遍性；如果说“玫瑰花是植物”，则是一个科学知识判断，因为它适于一切玫瑰花；然而，如果说，“玫瑰花是美的”，则就进入康德第三批判的范围，因为“玫瑰花是植物”中的植物是一个相当确定的概念，因而可以规范“玫瑰花”，使它“归（化）”于“植物”之下，而“美（的）”就不是一个确定的概念；尽管它很类似概念，但因其不确定性，而无法对对象行使普遍的“立法权”，我们不能说“凡玫瑰花皆美”，而只能说“凡玫瑰花皆为植物”。所以“判断（力）”——知性在这里没有“立法权”。

理性在第三批判里同样也没有“立法权”，因为“理性”不能像在实践领域里那样确立（建构）一个超感性的普遍必然的“对象”——至善。从某个角度来看，“美”有点像第一批判里的“观（理）念”，在经验的的世界找不出相应的“对象”来；但它又不同于理性的“观

(理)念”，因为“观(理)念”不可想象——“观(理)念”“无象”。“无限”是“理性”的“推理”(reason reasons, 见英译本, 第18页), 而不是“想象”; 而“美”则离不开“想象(力)”。我们知道, 在各种“职司”中, 唯有知性、理性具有立法权, “想象(力)”并不能为对象立法, 不能使对象“归化”。也许, 正因为这个理路, 使康德一段时期内认为“情感”这个“职司”并无“高级”形式。

然而, 对于“这玫瑰花真美”这样的判断, 显然不同于“我觉得这花很好看”, “美”给人的“愉快”——“情感”, 也显然不是生理的快感。关于“美”的“判断”, 居然也采取“知识判断”的形式: 主谓结构, 从而“要求”别人的“同意”, 那末, “审美的判断”有何种“权力”提出此种“要求”?

康德在他的第三批判中承认“审美判断”有此种“权力”, 要求有文化、有鉴赏力的文明人都要对“美”认同; “判断力”在这里虽没有(对“对象”的)立法权(legislative, constitutive), 但却具有(对各“职能”自身)“协调(regulative)权”。^①“情感”并不规定“对象”必须要服从什么, 而只是反映诸职能相互之间“协调”与否的关系, 所以德罗兹注意到康德说过, “情感”甚至没有“领域”(domain)(英译本, 第48页)。没有“领域”, 不是说“只在虚无缥缈中”, 而是说, “情感”并没有从理性这个最高立法者那里领(取)到在该地区的“立法权”; 当然, 从另一个角度说, “情感”的确也没有自己特殊的地盘, 它是在知性和理性的地盘内进行“协调”, 这就是我们常说的《判断力批判》是“沟通”《纯粹理性批判》和《实践理性批判》的“桥梁”的根据。

《纯粹理性批判》面对的是“自然”(必然), 《实践理性批判》面对的是“自由”, 《判断力批判》并不面对什么“特殊”的东西, 而是把“自然”(必然)与“自由”协调起来。

按康德的思想, “自然”(必然)的存在形式是“时空”; “自由”的存在形式是“非时空”的。在一个意义上, 所谓“非时空”也是“无序”的, 为“混沌”(chaos)。“自由”不问(不顾及, 不计较)时间、条件、地点, “自由”不问时序。在“时序”中, “因果”是一个“必然”的序列, 即所谓前因、后果。“自由”当然也讲因果, 但“自由因”与“自然因”不同, 它不是另一个原因的结果, 它是始作俑者, 是第一因。非时序、无时序, 不按时序; 不按时序就可以颠倒时序、错乱时序——anachronism, anarchy, 按现在有些西方学者的说法, 这也是另一种时间观念。

德罗兹在为这个英译本写的序言中提出康德哲学变革的三个方面, 首先就提出“时间”问题上的转变: 过去的观念是“时间”围绕“运动”转, 康德把这个轴心倒转过来, 提出“运动”围绕“时间”转。德罗兹这个发现, 把过去认为康德时空观受牛顿局限的弱项, 变成了强项, 从而使康德时空观有一个与牛顿完全不同的新内涵: 时间不是一个绝对的大“圆箍”, 而是线状的——不是直线, 而是曲线, 德罗兹把它形容成“迷宫”(labyrinth)(英译本, 第Ⅵ页)。“自由(者)”从一个迷宫进入另一个迷宫, 并无秩序可言。

然而, 德罗兹在这个序言的最后部份, 着重谈的是如何从“无序之序”(discordant

^① 对于康德哲学中 regulative 一词, 有各种译法, 如规整、调节, 如今常用范导, 从这些思路来看, 用规整、调节、协调这类的词较妥切。

accord) 来理解《判断力批判》的问题。

“情感”没有为对象立法的权力，当然就混乱 (discordant)，它保存了原始“感觉” (sense) 之纷繁的杂多性，或者“解散” (de-) 了“科学知识”之必然结构，看起来像个“无法无天——没有‘主席’”的地方；然而“情感”又可以——被容许“协调”各种职能的关系，使其“一致” (accord) 起来，这样，虽不为对象立法，无普遍必然的“法律”，但此种“协调”“一致”，却保存了感性现象的丰富性，不仅仅徒具形式，而且有多彩的内容，兼有着知识与道德、必然与自由的优越性。在此种意义上，亦即高级形式的“情感”中，“自然”不是“科研对象”，而显示着另一种“意义”，甚至“自然”也是一种“自由”。

康德在《判断力批判》中很强调审美判断的“无功利性” (disinterested)，此种现象常为心理上的经验所验证，故后来有“心理距离”说；但究康德原义，并非心理的，而是哲学的。“无功利性”无涉判断对象的“实存” (existence)，从这个意义说是只及对象之“形式”；但我们尚可从另一角度说，保持此种“非功利”之“距离”，实在也是“让”其“自由” (海德格尔的 Sein-lassen) 的一种方式。我们观赏静物水果画，并非觉得它美味，虽然画饼不能充饥，但即使真水果在面前，果真鲜艳可爱，则亦不忍以其饱口福，于是此时水果亦得以“自由”。得了自由，也就自在，为我之物，就成为自在之物——是为康德之物自身。理性因其“自由”之本性，才使得我们作为理性的存在者不汲汲乎向大千世界 (现象界) “索取”，而可以 (被允许) 进入物自身。

从德罗兹“立法”的思路来看，理性并不允许判断力——知 (悟) 性为情感的世界立法，于是这个世界的成员——“我”和“你” (他人)、“他” (自然) 皆非“臣民”，都是平等的、活生生的“自由民”。所谓“活生生”，是指不仅仅是思想的、概念的、形式的，而且也是实质性的、感性的。

其实，康德《判断力批判》的世界，才是最基础的、最本真的世界，正是胡塞尔所说的“生活的世界”，海德格尔所说的“存在”的世界。这个真实的生活世界，因其无序而会发生许多冲突。理性各个职能在这个世界中个个生龙活虎，不顾各自的职能、权限，超出自己的领域而“侵犯”别的“职能”。在这个世界中，事情并不那样按部就班，时有波折，甚至时有倒退，“迷宫”本就充满了迂回曲折，而这却是一个“本真”的“时间”世界，而不是“非时间”的“概念”世界。这时，康德《判断力批判》给人们展示了一个新的视角，竟然对本世纪西方哲学的新学说，揭示了很有意义的参考系，怪不得英译者在介绍这本书时说，德罗兹在 60 年代写这本书时原把康德当作“论敌”来对待，而在 70 年代后期，态度却有所改变，把康德哲学与本世纪后期出现的新思路结合起来，为此种新思路提供了新的历史根据，也为康德哲学的研究开发了新的角度。

20 世纪即将结束，在未来的世纪里，康德哲学的意义又会如何？

(作者单位：中国社会科学院哲学研究所)