

· 纯粹哲学研究 ·

主持人语: 哲学本身并无纯粹与不纯粹之分, 因为哲学本身就是纯粹的。在这里, 我们之所以要强调哲学的纯粹性, 并不是要哲学远离现实, 更不是要哲学躲进象牙塔里闭门造车, 而是要哲学守住它自己; 只有守住自己的哲学, 才能保持为哲学本身, 也才有能力去面对现实。纯粹哲学不分中西, 只要“纯粹”, 就是哲学, 就是我们要倡导和坚守的。纯粹哲学的精神有三, 一是自由, 二是独立, 三是真诚。倡导纯粹哲学, 就是维护这三种精神。没有这三种精神, 也就不会有真正的思想, 不会有真正的哲学。哲学的纯粹性并不在于它是否关注现实, 面对现实, 而在于它是否保持摆脱了一切外在现实、外在经验、外在诱惑的独立品格。这种独立品格也就是自由品格, 在这个意义上, 纯粹哲学也就是守护自由与思考自由的哲学。对于这种哲学来说, 要面对的现实不是各种外在的现实问题与现实需要, 而是我们的理性与良知在反思、怀疑、解构外在现实与客观化历史的过程中自由提出的问题, 也就是说, 纯粹哲学最无可回避的现实首先是人类切己的问题, 在这个意义上, 纯粹哲学乃是切己之学, 为己之学。作为切己之学, 它首先需要真诚, 需要虔敬, 需要真实的自己, 所以, 纯粹哲学也是呼唤真诚与守护真诚的哲学。我们开辟这个栏目, 希望这里成为一个平台, 能够呼唤和会集真诚的思想与思想的真诚; 希望这里成为一个贮存的空间, 能够收藏和见证自由的思想与思想的自由; 还希望这里成为一个驿站, 能够接纳每个以自由者的身份在思想道路上艰苦行走的“自己”。

## 康德的“批判哲学”与“形而上学”

叶秀山

(中国社会科学院哲学所, 北京 100732)

**摘要:** 康德的整个批判哲学都与建立科学的形而上学这一努力相关。通过对理性本身的审查、批判, 批判哲学既为一切普通科学奠定了基础、划定了界限, 也为形而上学这门特殊科学划出了领域, 这就是超出感性—经验界限之外的本体—理念领域。不过, 与传统形而上学不同的是, 这种形而上学并非与感性经验世界无关, 相反, 它恰是通过划定感性经验世界的界限来走向科学。这个界限就是本体—理念—自在物。理念作为经验世界的界限, 其全部本质就在于, 它既是知性概念运用的界限, 又是一切知性概念运用于经验领域的范导性原理, 从而使经验—知识界是一个永远开放、不断进步的世界。在这个意义上, 形而上学是一门关于界限的科学; 而就这种作为界限的理念是一个自由领域而言, 形而上学则是一门自由的科学。

**关键词:** 康德; 批判哲学; 形而上学; 科学

康德“批判哲学”和“形而上学”的关系长期没有得到学术上的梳理, 因为康德“批判哲学”显然是针对或者是“批判”“形而上学”的, 于是学界普遍认为, 康德在欧洲哲学史上的作用主要是将“传统形而上学”的“本体论—存在论”“转向”了“知识论”, 遂有“知识论转向”之说。这个流传多年的说法, 就哲学史的发展来说, 当有一定的根据。不过, 从康德著作本身的思想来看, 这个说法至少是可以怀疑的。

康德 1781年出版的《纯粹理性批判》第一版, 通常被认为是标志着他的“批判哲学”体系的

开始,1787年《纯粹理性批判》出了第二版,对第一版作了一些修改,但基本思想没有变化,而在第一版到第二版期间,康德发表了三篇值得注意的大文章:1783年的《未来形而上学导论》1785年的《道德形而上学的奠基》1786年的《自然科学的形而上学初始根据》此后仅隔一年,《纯粹理性批判》第二版就问世,期间康德哲学思想,当是很连贯的,没有大起大落的可能。在1787年《纯粹理性批判》第二版出版的第二年(1788年),《实践理性批判》出版,两年后(1790年),《判断力批判》出版。

康德出版《纯粹理性批判》(第一版)时已57岁,此前已经在学术上做了不少工作,出版了一些重要的著作,这部第一批批判的出版,我们或许有理由推测,康德基本哲学思想已经系统化,也就是说,不妨认为,全部体系已经成熟;如果这仅是一个猜测,那么证之以在此后十年内康德推出“批判哲学”主要著作,我们也许就有把握说,这个猜测,已经有了事实的印证。在这一系列的著作中,读者可以发现,康德学说的思路线索前后照应缜密,经得住反复对照阅读,甚至可以将这个时期的著作当作一本完整的书来读,而修改虽然必要,但毕竟是细节的,在大关节上可以经得住严格的推敲。值得人们注意的是:在《纯粹理性批判》第一版和第二版之间的几年,康德所做的工作竟然完全集中在“形而上学”这个问题上。我们可以说,《未来形而上学导论》是为了回答《纯粹理性批判》(第一版)出版后引起的一些批评和误解并为之辩护,因而它也可以被看作是《纯粹理性批判》的纲要性“导读”,但正如该文题目所示,着重的落脚点是在“形而上学”。果然,《道德形而上学的奠基》和《自然科学的形而上学初始根据》就相继问世。

就这个出版顺序来看,康德《纯粹理性批判》或许是要为“形而上学”“开辟”一条不同于传统的“道路”。过去人们常说,康德的“批判哲学”是要在“知识论”方面“改造”“(传统)逻辑”,使之不限于思维的“形式”,或者是要批判传统形而上学,揭示它的虚妄和僭越,现在我们或许还可以说,他的“批判哲学”在“哲学”方面是要“改造”“(传统)形而上学”,使之成为“科学”。经过“批判”工作后的“形而上学”,是“科学的形而上学”。康德在《未来形而上学导论》中将先验哲学问题归纳为四个:(1)纯粹数学如何可能?(2)纯粹自然科学如何可能?(3)一般形而上学如何可能?(4)科学的形而上学如何可能?

实际上,在仔细考察《纯粹理性批判》之后,我们可以说,后面这两个问题,尤其是最后一个问题,在这个第一批批判中,康德已经有了相当明确的答案。在后世的哲学家中,海德格尔在1927年完成他的《存在与时间》之后,于1929年集辑他的讲稿以《康德与形而上学问题》为书名公开出版。在这本书里,海德格尔集中研究《纯粹理性批判》提出康德哲学为形而上学“奠定了基础”,然而,海德格尔的这个意见似乎常常得不到重视。海德格尔以他独特的存在论—本体论眼光研究了康德的《纯粹理性批判》,借康德来阐述、发挥自己的思路;另外还有一层意义在于,就康德自己的“批判哲学”整体来说,尚需从这个哲学的内部加以解析。所以海德格尔说,康德关于“先天综合判断”之可能性问题就是为“形而上学”“奠定基础”似乎很难周全,因为这个问题恰恰是康德“知识论”的关键。“先天综合判断”的可能性引向了“科学知识”的可能性,只有把“形而上学”也理解成一种特殊的“科学知识”,才有理由说这个判断的可能性是“形而上学”可能性的根据—基础;但是,被“批判”过、被“改造”了的“形而上学”,的确成了一门很特殊的、不同于一般“经验科学”的“科学”,而替“科学知识”“扫清障碍—开辟道路”的《纯粹理性批判》又怎样替这一“科学形而上学”“奠定”“基础”呢?弄清这些问题、弄清康德的“批判哲学”与“形而上学”的关系,是研究康德哲学的一个关键性问题。在这里,我们从康德著作自身提供的“思路历程”来阐释这个问题。

## 一、何谓“批判”？

什么是康德意义上的“批判”？康德所谓“批判”是指对“理性”的“批判”，要对“理性”各种不同“功能—职能”加以“界定”。对于“理性”的“功能—职能”也要加以“审批—界定”，意味着“理性”的“功能—职能”的“明确化”，意味着“理性”的“成熟”；既然“理性”只有依靠“自己”来“审核—批判”自己的“功能—职能”，因而“批判”“理性”，也就是“理性”的“自我”“批判”。“理性”“成熟”到了“有能力”也“有勇气”作出对于“自身”的“权能”作出“界定”，同样也是“理性”的“自觉—自信”，是“理性”自身觉悟的发展。“理性”本“不怕”“挑战”；相反，“理性”自觉地进行“自我”“批判”。某种意义上，唯有“理性”能够进行“自我批判”，其他的东西，只能是“一个东西”“批判”“另一个东西”，而唯有“理性”，只能由“理性”“自己”“批判”“自己”。

“理性”的“批判”的工作，也是“理性”的“历史”的工作，康德的“批判哲学”，包容了“哲学”的“历史”，在这个意义上，康德的工作，既是“理论性”的，也是“历史性”的。“批判哲学”是欧洲哲学发展的历史产物。在某种意义上，欧洲哲学史是一部“理性”发展的历史，是“理性”走向更高程度上的“觉醒—自觉”的历史，也就是“理性”“成熟”的历史。康德的“批判哲学”，是欧洲哲学“理性”“成熟”阶段的标志。

欧洲哲学理性从古代希腊的初创阶段，进入中世纪宗教—神学的“独断”时期，而“独断”“崇尚”“权威”，“理性”走向自己的“反面”，倡导“盲从”；为克服“盲从”，冲破“独断权威”，“感性”成为一种“革命”的力量。欧洲所谓“文艺复兴”，“人”的“感性存在”争得了自身应有的地位。“理智”的“神性”走下了“至高”的“神坛”，“感觉”的“人性”占领了这个“制高点”，“理性—理智”成为“感性存在者—人”的“工具”，为“人”“存在”得“更好”“服务”。欧洲中古的“权威”“贬抑—压制—降低”了“理性”。

欧洲社会的这种思潮，从意大利文艺复兴到英国的感觉经验主义哲学，皆无例外，甚至那最为极端的巴克莱主教也在其内，因为他那条“存在即是被感知”无非也是要把“神学”与“感觉论”“调和”起来，“神”既然“存在”，当然也是“可感知—可以被感知”的，你—我未曾“感知”，不能“证明”“他人”也“未感知”。必定“有”一个“感知”了“神”的“证人”“在”。巴克莱不愧为“大主教”，他“顺应”这样一个“感觉主义”的潮流，使得“感觉主义”这个理路“可以—允许”为“神学”“服务”。

然则，“感觉主义”的“泛滥”，逐渐地暴露出自己的问题，会将一个“有序”的“社会”“砸烂”，变成一个“无政府”的“混乱—混沌”的世界，而在这个前提下要“恢复秩序”，似乎唯有依靠“强力—暴力”。在哲学上，如苏格拉底—柏拉图揭示的后期“智者”们的“伎俩”——以声势夺人而非“以理服人”——一样；“感觉主义”的发展必有“独断”的“权威”出现，而且似乎会出现更为厉害的“暴君”，非此则不可收拾那“肉欲横流”的局面了。这种情形，在霍布斯等人的政治哲学中有所反映。于是，建立一个“有序”的社会，则又非“理性”莫属，唯有“理性”作为“秩序王国”的“君主—主脑”，才“有能力—有权力”使“人”作为“感性存在者”“各就其位—各安其位”。经过“感觉主义”洗礼的“理性”，可以不再是“乾纲独断”的“权威—暴君”，而是一位“开明君主”。中文的“开明”一方面是“开通—开放”和“贤明”的意思，另一方面则是“开启”“明智”的意思，而欧洲的文字大概就是“启蒙”的意思。跟随“感觉主义”的是一种“启蒙主义”，是“理性”的“启蒙（enlightenment）”；“开启”“心智”，使被“感觉”“蒙蔽—蒙垢”的“理性”“显现”出来，“启蒙”亦即“解蔽—揭蔽”，按海德格尔所说，这种解蔽状态即是“真理”。

## 二、何谓“理性”?

“理性”追求“真理”，而“真理”是“普遍”的，“理性”讲“普遍性”。“理性”“讲理”，“有理走遍天下”，“理”“放之四海皆准”；“感觉—感性—经验”似乎就没有“理由”这样说，“感觉”因人而异，虽然也有相当的普遍性，但只是“事实”上的“普遍性”，没有“道理”上的“普遍性”，甚至会因感官构造的特殊性而异，于是有聋子的耳朵、瞎子的眼睛，还有“色盲”之“颜色”，至于“经验—经历”，则“大观园”的“林妹妹”和“焦大”自是不同。在狭窄的意义上，“感觉”是“私人”的（Private），而“理性”则是“公共”的（Public）。

欧洲“理性”思想发源地的古希腊是一个“民主”的“城邦”社会，而它的经济生活因为物产相对贫瘠，活跃的契机在于“市场—agora”。古代“市场”是一个“公共”的场所，在这个场所，人与人之间进行着“以经济为基础”的“公开”“交往”。一些法国历史学家如韦尔南（Jean-Pierre Vernant）认为这种“市场化”的生活方式跟古代希腊哲学的诞生和发展有很大的关系，这的确是很有见地的。

“市场”是“交换”的场所，“交换”为什么成为“需要—必要”？又何以成为“可能”？人们之所以“需要”“交换”，一则以“匮乏”，一则以“剩余”，相互调剂，于是“交换”成为“必要”，而原始的“物物交换”之所以“可能”，已经设定了“不同的物”之间有“可交换”之处，亦即已经预设了一个“异”中之“同”。这个“同”乃是“交换”之所以“可能”的“根据”。这个“同”乃是“感觉需要”、“事物自然特性”和“市场价值—交换价值”之外或之上的一个“哲学—思想—哲理”性的“根据”。

“哲学”道理上的“同”，乃是“大同”，在这个“大同”面前，万物—万人的“异”，只是“小异”。只要“进入”这个“市场”，“万物”皆有“共同性”，“人人”皆有“平等性”。当然，现实（事实）上的“市场”；充斥了尔虞我诈，“市场”并非中国“君子”的世界，而是一个“战场”，“兵不厌诈”，“无商不奸”；但现实这一切并不“取消”这个“公共”世界的“合理性”，而这个世界的“合理性”恰恰“保证”了这个“世界”的“现实性”。“公共性”是这个“（现实）市场”的“真理”。于是有柏拉图“理念论”哲学的问世。

柏拉图“理念论”有种种毛病，不断受到批评，但是他的基本立论似乎不容易被颠覆：不是“理念”“模仿”“现实”，而是“现实”“模仿”“理念”。“现实”是“理念”的“影像”。“常识”告诉我们，“理念”是从“现实”中“概括”出来的；但是“常识”又提示我们：“现实”又可以是按照一个“理念”“构造”出来的。“市场”固然是人们的“感性需要”，但也还要由“共同”的“规则—原则”“结构”起来，没有这个“共同性”，“市场”这个“现实”则“不可能”“存在”。如果“市场”是一局“博弈”（Game），但如果没有“规则”（rules），也就没有这个“局面”；而任何“规则”都是“共同”的，“公共”的，凡参与者人人都“必须”遵守。

就“博弈”来说，“思维”或许是“人”的最“普遍”的、也是最“基础”的“博弈”。“人”通过“感官”“接受”“事物”的“印象”，形成“表象”，“思维”则以“概念”的“表象”，对“接受”来的“事物”“表象”按照“概念”的“规则”进行“思考”，形成“知识”。在这个意义上，“思维”如作“博弈”观，似可叫做“知识”的“博弈”。

“博弈”有“输—赢”，“市场”有“成—败”，“知识”则有“对—错”。如同“输—赢”、“成—败”那样，“知识”的“对—错”也有多种含义，“塞翁失马焉知非福”，“得失成败”有个相对性，“知识”的“对—错”也有相对、绝对的区别。相对的“对—错”随“时间、地点”的条件而变化，绝对的

“对—错”则是“超时空”的，不变的。这是欧洲哲学在“知识论”上的一个关键问题，涉及“真理”的“感觉经验”和“理性”的关系。唯有“理性”“自身”的“认识”才具有那种“超时空”的“绝对性”。这个问题，也是理解康德哲学以及从康德到黑格尔哲学发展的基本问题。

“哲学”之所以“不同于”各门“经验科学”正在于它以研究—思考这种“绝对”的“理性”为主题。然则，怎样理解这个“理性”的“绝对”性？“理性”的“绝对性”曾经被理解为“独断”的。“理性”既然是“普遍”的，则这个“绝对”也具有“普遍性”；涵盖世间万事万物，不加“区别”地“放在—置于”“理性”的“审判台”前，由“理性”“独断”“是非对错”。“理性”的“权力”“无限”。“理性”“自身”没有“界限”，“理性”的（审判）“对象”也不加“限定”。“理性”成为“抽象”的“条条框框（规则）”，这些要“用来”经纬“万事万物”，则非“独断”不行。“独断”的“绝对”“理性”曾经借着“启蒙”的潮流，大行其道，也曾叱咤风云，乾纲独断，“理性”是“世间”的“最高法官”。

康德说，是休谟打破了“独断论”的迷梦，这层意思还应该深入地体会：“理性”不是“有权”“权衡—审核”“一切”吗？“理性”的“规则—法律”不是“绝对”“普遍”的吗？又何来“独断”？“理性”之所以会出现“独断”的问题乃在于它作为“绝对”的“理性”原本是“超时空”的，或者是“无（关）时空”的，却“贸然”一下子“进入”到“时空”中来，也就是“理性”原本是“无关”“感觉经验”的，却“进入”到“感觉经验（世界）”中来。这样，“理性”就把自己的“绝对性”和“必然性”，也当作“感觉经验”的“绝对性”和“必然性”，把原本只是“感觉经验”的“普遍性”当作“必然性”，把“习惯”当作“绝对”，亦即把“时空”中的“经验世界”，当作了“理性”的“理念世界”。

休谟以培根、霍布斯、洛克的经验主义哲学背景，以“感觉经验世界”自身的“力量”，打破了“理性”这个“独断”，为“在时空中”的“经验世界”争得了自身的“独特”的“权利”，使“理性”不得不对自己的“运用—使用”有所“限制”。“理性”由对“世界”的“审度”“转化”为首先对“理性自身”的“审度”。“理性”由“启蒙”早期“初生牛犊不怕虎”，发展为需要“审度”“自身”的“能力”，有了“自知之明”，是为“启蒙”的发展，“启蒙”的“成熟”。在这个“深化启蒙”的发展中，“理性”“意识”到，“自己”只能是“超时空”的，即“不在”“时空”之内，不“在”“经验”之内。

“理性”的“超时空”性，首先意味着它在这个意义上即在哲学的本源意义上并无“经验起源”的问题，也就是说，我们固然可以问：人类的意识如何起源并如何“进化”到“理性思维”的程度，这是经验的人类学合理的“意识起源”问题；但是，这个问题并不在“哲学”的合理的“事业—视野”范围之内，犹如哲学并不具体研究“人”和每个“物种”的“起源”那样，按照康德的思路，“哲学”——他的“批判哲学”——探讨“经验”“何以可能”，亦即“经验”的“可能性”的“来源”问题，而这个“来源”不可能在“经验”之内，必在“经验”之外：“经验”可能的“条件”“在”“经验”之外，这个“条件”才是“绝对”的，不是“经验”的某一个“环节”；而这个“经验”的“绝对”的“可能条件”为“理性”。于是，在这个意义上，康德是从“经验”的“绝对”的“界限”和“区别”上来理解“理性”，他把“理性”和“感觉经验”作了“原则”的因而是“绝对”的划分。这种“分割”是我们理解从康德到黑格尔这样一条理性主义哲学路线的基本切入点，而似乎也是我们理解整个欧洲哲学不可忽略的基本立场。

从“理性”与“经验”的“绝对”界线上说，“经验”是“后天”的，“理性”是“先天”的，这里“先天（a priori）”不是“生物学”上的意思，也不是我国宋代邵雍“发生学”意义上的意思，而是“逻辑学”上的意思，而与它相对的“后天（a posteriori）”似乎倒与“生物—发生”的意思相近，因为它是“经验”的。

“理性”是一个“有序”的“王国”，这个“秩序”是“思维”的“规则”，而这些“规则”又不是或不可能是从“经验”中“发生—产生”出来的，亦即不是从“经验”中“概括—总结”出来的。“理

性”这样一种“独立”于“经验”之外的性质,使得它很容易被(经验)“架空”而成为一种“形式”的东西,传统的“逻辑”就是研究这样一种“形式”的“规则”;而被称为“形式逻辑”。然则“理性”又不仅仅是“形式”的,“形式逻辑”不能涵盖“理性”的全部意义。“理性”从近代的“启蒙”开始已经不限于“形式逻辑”的范围,“理性”的“能动性”早已“冲出”了“形式”的“藩篱”,“进入”“内容”的“领域”,甚至“侵入—僭越”到它“无权”“进入”的“领域”。

相对于“内容”而言,“理性”的“先天”“形式”“规则”是一种“法则—法规”,是“为”一些东西“立法”,犹如“博弈”“规则”为“棋子—骰子”“建立”“法规”那样,“理性”在自己的“管区—领地”(ditiō)有“先天”的“立法权”。所谓“领地”,意味着在这个“管区”中,“理性”“拥有”“立法权”,因而,这个“领地”是一个“王国(kingdom)”。只是“理性”的“领地”并不是不加区别的“浑沌一片”,“理性”的不同“职能”拥有不同的“领地”,因此,康德的“批判哲学”,是对于“理性”自身“职能”的“批审”,也是对于“管区”“合法”范围的“划分”。

“理性”的“管区”也不是“单纯感觉”的“世界”,而是“理性”所涉的广大“经验地带”,是“理性”“可经验”的世界,康德的三个“批判”,都与这个“可(能的)经验世界”有关,但它们的“关系”又是有“区别”的,“批判”的工作,就是要“划定”它们之间的“界限”和“关系”,所以,“批判”的工作是一项错综复杂的艰巨劳作,“界限”是“严格”的,“关系”又是“复杂”的。诚如海德格尔所言,康德“形而上学”之可能性问题,关键在于“先天综合判断”“何以可能”这一核心问题。

### 三、何谓“感性”?

“理性”自从“摆脱”了那种为“神学”服务的“工具—婢女”地位,“翻身作主人”,拥有了“不受限制”的“自主—独立”的“权力”,世间万事万物都放到了这个“理性”的“审判台”前“接受”它的“裁决”。“理性”是“无限”,是“绝对”,当年赋予“神”的一切“桂冠”都落到了“理性”的头上。然而,“理性”毕竟是“理性”,而不是“神”;“理性”在本性上与“独断”并不相容,尽管它也有导向“独断”的“自然”倾向,于是“理性”需要“审慎—批判”。

“理性”固然以“无限—绝对”为自己的“本性”,但是“理性”只要不停留在单纯“形式”上,当它进入“内容—实质”领域时,仍要“受到限制”。“实质”的“内容”给予“理性”的“形式”以具体的“规定性”,而不至于成为“空洞”的“形式”。这就是说,“理性”固为“无限”,而其“运用到—进入到”“内容—实质”世界时,不仅这个世界受到“理性”的“统治—支配”,使这个世界“有序”化,同时也使“理性”得到了“限制”。“理性”不是一个“箩筐”,把这个世界“装进”来,不是一般意义上的“充实”,而是一种胡塞尔意义上的“兑现”,只有“有规定”的具体的“货币”,才有“可能”“兑现”,“空头支票”则“无权”“兑现”。这就是说,“理性”“运用”的“权力”是“受到限制”、有“规定性”的。“理性”在自己的“权力运用”上有不同的“势力范围”。

“理性”对于“知识—科学知识”的“运用”“范围”,只能是“感觉世界”。“理性”虽然不是“产自”“感觉世界”,但当它要为这个世界“行使权力”时,当受到这个世界的“限制”,“超过”这个“感觉世界”的“范围”,是为“理性”的“僭越”。于是,康德《纯粹理性批判》的问题,也可以理解为:“感性世界”何以“可能—有权”而且“必须—必定”“限制—规范”“理性”?也就是说,不仅是“理性”如何可能进入“感性”,而且也是“感性”如何进入“理性”的问题;“先天综合”如何可能的问题关键在于“综合”如何又是“先天”的。

这就是说,“感觉”也有其“先天性”,这是康德在《纯粹理性批判》中“打通”“理性”与“感性”的关键所在;而“感性”亦有一种“形式”,康德在 1770年《论可感世界与理知世界的形式及其原

则》这篇“前批判时期”的重要论文中已经提出，那时他把“几何学”称作“感性的知识”，而把“形而上学”称作“理性的知识”。及至《纯粹理性批判》康德一开始就明确承认，我们的知识都是从“（感觉）经验”开始，但紧接着又说“知识”又不仅是来源于“（感觉）经验”，这样，联系到他的“本体”与“现象”的分割，很自然地被归入“二元论”之列，道理是很清楚的；但是做了这样的归类后，还要注意，他所说的“始于感觉经验”和“源于非感觉经验（先天）”包含了不相对立的两层意思，“开始”说的是“事实上”“知识”的“产生”，“来源”说的是“道理上”的“根据”，可以参考 de facto（事实上）和 de jure（权利上）的区别来理解。

从“事实上”来说，我们一切“知识”都要从“接受”“感官”的“刺激”“开始”，就连“理性”的“活动”也不例外，就是对于事物的“思想”作为一种“事实上”的“思考”“活动”来说，同样也要“受到—接受”这样的“刺激”，“思想”的“活动”是“受”“内外感觉”的“刺激”“激发”出来的，有点像我们古代所说的“兴”，这也是胡塞尔把这种“思想”的“活动”与“所思”之“内容—什么”原则区别开来的理由。

“事物”对“感官”和“大脑”的“刺激”是一切“知识”的“开始”，这样“一激—一击”，“感觉”和“思想—思维”才都“活动—运作”起来。“生理学”和“心理学”研究这种“刺激”如何“活动”，而“哲学”则研究“感觉”和“思维”在这“一激—一击”的“条件”下，“感觉”和“思维”是“如何”“合法（de jure）”地“运作”的，探讨“感觉”和“思维”“运行”的“法则”。

如果说“理性”和“感性”真的分属两个完全不同的“领域”，有着完全不同的“特性”，则它们之间“沟通”的途径就被彻底堵死，“知识”的可能性就成了一个不能解决的问题。康德的工作目标是要使“感性”和“理性”二者得以“沟通”，在这个意义上，康德并不是彻底的“二元论”者。

“感性”与“理性”的关系，就欧洲哲学传统来说，也就是“存在”与“思维”的关系，进而也是“客体”与“主体”的关系这样一个哲学的基本问题。一个明显的事实是，唯有通过“感官”，“客体”的“存在”才被提供给“主体—思维”，如果不想把“知识性”“思维”陷于单纯的“形式”，就必须承认这个道理。然而，“思维”一旦被“激发”，就会“开始”“自己”的“活动”，因为“思维”的“功能”并不能完全归结为“感觉经验”的“概括”，“思维”有“自己”不同于“感觉”的“来源”，“思维”就本质而言，是“源于”一个与“感性”完全不同的“理性”。于是，“思维”如果要“运用”“感官”所“给予”的有关“事物客体—事物存在”的“材料”，使自己不仅仅是一些“形式”的“规则”，而且还是一种“有内容”的“知识”，这可能吗？如果不可能，那么我们一切的“科学知识”都是“可疑”的，这并不是说“科学知识”会不断发展完善那种未完成性，而是说它在道理上、原则上是“不可靠”的。以休谟为代表的哲学上成熟了的怀疑论并不完全否定“感性”或者“理性”的“可靠性”，而是“否定”这两者“结合—综合”的“可靠性”。

康德以何种方式来论证、阐明这种“综合—结合”的“可能性”？也就是他的著名的“先天综合（判断）何以可能”所要解决的问题。在确定了“理性”的“独立自主”的“先天性”、“纯粹性”之后，解决这个“先天综合可能性”的关键在于如何理解“感性”。

“感觉”原本是“本能”的，是与“客观自然世界”的“直接”的“交流”，“人”本也是“自然”的一个组成部分，但“人”作为“主体”又“（拥）有”一个“客体世界”“存在”。“人”“意识到—知道”这个被“感觉”到的“世界”“独立—对立”地“存在”，“人”“面对”一个“可感的世界”。这个“可感的世界”“客体”无疑是通过“感官”“被感知”而进入“主体”，但何以能够允许被“思考—思维”，则不是“本能—自然”的事，而需要一番“阐述—论证”其何以可能。在这里，康德提出，“感性”“客体—存在”之所以不仅可以“被感觉”，而且可以“被思维—被思考”的“根据—理由”乃在于“感性客体存在”的“方式—形式”原来也跟“理性”一样，都“来源—植根”于“先天性”，这种

“先天的感性形式”不来源于“感觉经验”，而使“人”的“感觉”不仅仅是“自然—本能”的“交往”，而且成为对于“客体—存在”的“感知”。“人”不依靠“感觉经验”就有能力“知道”“有”一个“客体—世界”“存在”。

“人”的“感性”不同于“生物”的“感应”，不同于“动物”的“本能—自然”的“感觉”，“人”对“客观世界—存在”之所以不仅有诸事物的“印象”，而且有这些“事物”“存在”的“直观”，乃是因为“人”的“感性”和“理性”的“概念”一样，也有一种“先天的形式”，正是“通过—根据”这种“直观”的“形式”，“事物”才能以“客观存在”的“方式”“提供”给“主体”，“主体”也才能将“可感的事物”作为“存在的事物”“接受”进来。“存在”之所以“能够—可能”“被感知”，乃在于对“客体—存在”的“感知”的“根据”不在“感觉”本身，而在于一种“直观”的“形式—时间空间”，这种“直观形式”并非“感觉”提供，而是“先天”的，即并不依靠“感觉”，因此，“感性存在”的“根据”在“非感觉”，犹如“经验”的“根据”在“非经验”。在这个意义上，“人（类）”作为不同于“动物”的“有限理智存在者”，是通过“自己”的“方式”来“接受”“可感事物”的，而这种“方式”不是“习惯”形成的，而是“先天的”。

“事物”的“存在”，离不开“时间”和“空间”，“事物”“存在”于“时空”中，“时空”是“感性事物”的“存在方式”。至此，康德的思想并未超出“常识”的范围；但是他却认为，“时间”和“空间”并不是“事物”本身的“客观属性”，而是“主体”的一种“直观方式”。这个观点，是康德整个知识论的一个重要环节，也可以说是他的整个哲学思路得以贯彻的基础和核心，也是我们理解康德“批判的”“知识论”和“批判的”“存在论—形而上学”的关键所在。

康德之所以把“时间”和“空间”规定为“感性—直观的”“先天形式”，其理由是说：“时间”和“空间”“本身”我们并可能“感觉”到，只有“在—存在于”“时间—空间”中的“事物”才能被我们“感觉”到。这就是说，我们不可能“通过”“事物”“感觉”到“时间—空间”，而是相反，是“通过”“时间—空间”这种“方式”我们才能“感觉”到“事物”的“存在”和“存在”的“事物”。同时，“时间—空间”这种“直观形式”和某些“理性概念”一样具有“纯粹性”，即它们无需“经验”的“支持”，“自身”就可以被理解。这就是说，“时间—空间”这种“感性形式”就像“因果性—必然性”这样一些“纯粹理性概念”那样，是“先天”的，不是“经验”的。我们无需“感觉经验”的“具体事物”，就可以理解“时间—空间”，犹如我们无需具体到“水”、“汽”这些事物的变化，就可以理解“因果必然”这些“概念”一样。按照这个理路，我们就可以说，不必依靠具体的“经验事物”，我们就可以通过“先天直观”来理解“存在”，从而“通向”一种不同于单纯“概念的”、没有内容的抽象“存在论—形而上学”，这是我们在研究这个题目时，首先要记住的。

就“感性”与“理性”的“关系”来说，康德这个办法就为它们二者清理出一条通道，它们有了可以相通的“根据”：原来无论“感性”还是“理性”，就其“形式”来说，都有共同的根源，不仅“理性”的“形式”是“先天的”，“感性”的“形式”也是“先天”的，它们都可以不依靠“感觉经验”。

在“独立于经验”的问题上，“理性”的“先天性”比“感性”的“先天性”要好理解些，因为既是“感性”如何又“独立于”“感觉经验”则更需要一番解释。随着这种“阐释—解释”，也会带来重要的结果：由于必须“通过”“先天直观形式”这道“关口”，进入“理性”被“思考”的材料，才只能是“现象”，而不能是“事物自身”，因为能够—有权利—有资格为我们“知识”提供“材料”的，不是单纯的“感觉”自身，“事物”只有“通过”“感性”的“形式”，即“事物”只有“在”“时空”中，才是“可以直观（感觉）”的，而只有“可感—可直观”的“事物”才“可知”，于是“事物自身”并不“在”“时空”中，因而“不可感”，也就“不可知”。因此在这个意义上，“感觉自身”一如“事物自身”那样，在康德“批判哲学”看来，是“不可知”的。

“先天直观形式”之提出,本是为了“打通”“感性”和“理性”的渠道,但却在实际上仍设置了一道障碍:“现象”与“本体”在原则上被分割了开来。凡“可感”的事物必“经过”“先天直观形式”之“关口”,而“在”这“关口”之外的,则为“不可感”的“事物自身”。然而,“事物自身”虽然因“不可感”而“不可知”,但它也不是一个“幻觉”,不是“幻想”的产物。

#### 四、“批判哲学”为“科学形而上学”廓清道路

康德“批判哲学”,为“理性”的“职能”划分严格界限,《纯粹理性批判》将“科学知识”“限制”于“现象界”,但这种“限制”并不是给“科学知识”的“发展”在“经验实际”上划定一个“界限”,而恰恰是给它指出了一条“无限”“发展”的“道路”,只是这个“无限”的“发展”,一定只能“走在”“经验”的大道上,而不可“超越”“经验”走到“事物自身—物自身”的“领域”中去,这是康德在《纯粹理性批判》中着力甚至不厌其烦地“重复”阐述了的;于是现在的问题就是:“科学的知识”为什么会出现这种“有界无限”或“有限无界”的状况?解决这个问题,需要我们在研究《纯粹理性批判》时,除了注意康德着重论证的“科学—经验知识之可能性”的各种“先天条件”、防止“理性”之“僭越”外,还要注意他并未着重论述但时时出现的问题的另外一面,而这一面其重要性并不亚于他重点说明的方面,同时,这两个方面因其相互之间的复杂深刻的“关联—联系”,就尤其不能忽略;只是由于重点的突出,常常“掩盖”事情的“另一面”,致使事情的全貌变得模糊不清,因而这“另一面”的问题,研究的人相对就比较少。

《纯粹理性批判》强调的是一切“科学”的“知识”只“限于”“经验”的“现象界”,因为“知识”必有“直观”,而“直观”必为“感性”的,由“事物”通过“感性直观”“给予—授予”我们,因而“知识”的“领地”只限于“感觉世界”;而“感觉世界”之所以能够“进入”“主体”的“知识王国”,“接受”“知性”的“立法”,乃在于“感性直观”也有“先天形式—时空”,这样,作为“知识对象”的“感性世界”乃是“感性先天形式”所“给予—授予”我们的那个“样子”,亦即向我们“显现”的那个“样子”;因而是一个“现象”,而不是“事物本身”的“样子”,这样,我们的“知识”,只能“限于”这个“现象界”,而不是“事物自身”那个“样子—样式”,在这个意义上,康德说,“事物自身”“不可知”,因其不“提供”给我们以“直观”而不是“科学知识”的“对象”。在划清这个“界限”之后,康德在《纯粹理性批判》里的主要工作就是从各个环节来论证“科学知识”的“结构”:如何通过“时空”形式提供的“感觉材料”由“想象力”进入“统觉”与“纯粹知性概念—范畴”“结合”起来,使“先天综合判断”成为可能。

然而,康德在《纯粹理性批判》里仍然经常提醒读者,虽然他所阐述的“知识”“限于”“现象”,但不是从此就完全“否定”“本质—本体”的意义;恰恰相反,既然我们的“知识”只“限于”“现象界”,那就意味着,“必定”有一个“本体界”“在”,只是对这个“本体领域”我们在“理论知识—科学知识”上“一无所知”。但不是说“它”“毫无意义”。“本体—事物自身”的“存在”之所以仍有“意义”,乃在于它为“形而上学”留有了“余地”;只是“形而上学”要成为“科学”,而不受“超越幻象”的“欺骗”——这是康德在讨论“纯粹理性二律背反”时充分揭示了的,就必须将“知性”作为自己的可靠“途径”,而“返回”到“经验”“领域”里来,使自己(形而上学)成为“知性—经验知识”的“指导”性“原理”,而不去“妄图—僭妄地”把那“本体—事物自身”也当成“感觉经验”的“对象”来“建构”一门“知识”。

“事物自身—本体—本质”因缺乏“感性直观”,不“在”“时空”之内,因而只是一个“理性概念”,是一个“理念”。“理念”因缺乏“感性直观”,不与“对象”直接“联系”而必须“借助”“知性”

才能够与“经验”相关联。这样,康德“批判哲学”的工作,为“知性”设定“限制”而为“理性”的“思考”“留有余地”,则这个“余地”在康德意义上就不是一块“领地”;在这个“余地”上,“理性”并无“立法权”,也就是说,“理性”无权在这块“余地”上“建立—建构”起自己的不同于“知识—知性”的“王国”,而只有一种“指导”性的功能。因而“知性(先天)概念—范畴”是“建构性(constructive)”的,而“理性(先天)概念—理念”是“范导性(regulative)”的。

在这里,康德关于“建构性”和“范导性”之间的区别,显得有特别的重要性。在康德哲学的意义上,所谓概念的“建构性”作用是指由“概念”的原则可以“建立”一个“直观”的“对象”,最典型的似乎就是按“几何学”的“概念”、“原则—原理”就可以“作出”一个“直观”的“几何图形”来,譬如按照“圆”的几何原理就可以“画”出一个“圆”的“图形”来,按照“概念”的“原理”可以“建构”起一个“感性直观”的“对象”来,“概念”的这种功能,就叫做“建构性”,这种功能,在康德看来,只有“知性”“思辨”的“自然”“概念”才拥有,而在“思辨”、“理论”意义下的“理念”,不拥有这种“建构性”功能和能力,而只具有“范导性”的功能,这就是说,“思辨”的“理性理念”无权“建构—建立”起一个“感性直观”的“对象”来,也就是说,按照“理性概念—理念”的诸“原理—原则”,“画”不出一个“直观”的“图像”来。“理性概念—理念”不像“知性概念”那样,对于“感性世界—经验世界”具有“建构”作用,“理念—理性概念”“超越”了“感觉经验”“领域”之外,这时,“知性概念”或“知性范畴”要以自己的“原理原则”为“超越”的“理念”“建构”起“感性—客观—直观”“对象”来,就是一种不合法的“僭越”的行为。

在康德看来,“知性概念—范畴”和“理性概念—理念”的关系不是前者为后者“建立”一个“对象”,而是后者“引导”着前者“趋向”“完善”,“科学”“至于至善”,而“至善”是一个“理念”;如果说,“知性范畴”作为“科学知识”的形态,而“理性理念”作为“形而上学”的形态,那么,不是要“科学知识”做“形而上学”的事,而是“形而上学”“协助”“科学知识”“不断”地做“自己”的“事”。“形而上学”不是“建构性”的学问,而是“范导性”的学问。

康德这个“范导性”观念很值得研究。德文“regulativ”很难译成中文,“范导”着重的也是一个方面的意思:“理念”作为一个“范本”,“指导”着“知性”的工作,但“理念”因在“经验”之外,对“经验知识”有一种“限制”的作用,这层意思,在“范导”原意中不很突出,理解 regulativ 似乎还要把“范导”两个字拆开来看。“范”固然有“范本—模范”的意思,同时也有“范围—规范”的意思,亦即“限制”的意思,“理念”为“经验”“立范”,不仅是“立”—“模范”让“经验”去“模仿”——这是柏拉图“理念论”主要的意思,而且是一个“界限”,“立范”是为“立界”,“令”“知性—知识—经验—科学”不得“越雷池一步”。“范导”之“导”,也有“引导”“科学知识”“走在经验的康庄大道上”的意思。当然,“规范”等这样的翻译,也可以作如是讲。

总之, regulativ 说的是“理性”对于“知性”的作用,它不像“知性”对于“感性”的作用那样是一种“建构性”的,即“知性概念”有权利为“经验”的“科学知识”“建立”一个“客观”的“对象”,但“理性”只有权利跟“知性”有关系,因而是一种“主体”“认识诸能力”之间的关系,“理性”只有通过“知性”才能与“经验”有关系,因而“理性的概念—理念”对于“知性”来说,首先是一个“限制”,“迫使”“知性”以“经验领域”作为自己的“领地”。于是“理性理念”首先是一个“限制”的“概念”,“理念”限制“知性—经验—科学”“知识”,“知识”“限制”于向“感官”“显现”出来的世界,即“现象界”。然则,“限制者”总在“限制”之外,既然有“限制”,则必有一个“限制”之外的东西“在”,于是康德总是说,“知识”的“限制”恰恰意味着有一个“不受限制”的“领域”“在”,“现象”的“存在”,意味着“有一个非现象(本质—本体)”。

康德以“批判(哲学)”,“限制”“科学知识”的“合法”“领地”,一方面“防止”“理性”的“僭

越”，是一种“消极”、“防范”工作，另一方面也注重发挥“理性理念”的“积极”作用，即对于“知性—知识”的“牵引—引导”作用，以“理念”作为“界限概念”本身的“非限制性”，为“科学知识”“开辟”了一条“无限制”的道路。“科学知识”的“发展”并无“尽头”；因为“至善—大全”在“思辨—理论”上只是一个“理念”，不可能成为“客观”的“现实”，“科学”须得“不断”地“探索”下去。

“理性理念”对于“思辨—理论”领域中的作用，也就是“形而上学”作为“界限”的“科学—科学的形而上学”对于“经验科学”的作用，亦即一种“非建构性”、“范导性”的作用，“形而上学—哲学”理应“规范”并“引导”“科学”在“经验”的道路上“无限制”地“发展”。

## 五、“科学的形而上学”作为“界限的科学”和“自由的科学”

在《纯粹理性批判》中，康德就人类理性之自然倾向，指出了在“思辨理性—理论理性”的“知识王国—知性领地”，“理性概念”只是“理念”，他的作用要通过“知性”对“知识”作出“规范”和“指导”，我们特别要注意的是在这个“批判”的第二版“先验辩证论附录”这个部分，它涉及“理念的调节性（范导性）运用”和“人类理性自然辩证论的终极意图”两个重要问题，清楚地表明了康德要防止人们对他的“为知识立界”的深层次的“意图”的误解：“科学”地理解“形而上学”的作用，亦即“形而上学”的（对）“科学”运用（作用）。

“范导性—调节性”的作用，避免了“理性理念”给“知性范畴”“误用”带来的“辩证论”“幻象”，指出“理性”要为“理念”“建立—建构”一个“客观”的“现实对象”则必陷入不可自拔的“矛盾”，但这只是“理性”的“误用”；“理性”如果把自己的“理念”只当作“范导性”的“概念”“运用”到“经验领域”，则必将对“科学知识”起“积极”的作用，而并无“命题”上的“矛盾”（二律背反）产生。“理性理念”是“科学知识—经验知识”的“界限”；这就是说，“理性”的“概念”（理念）是“知识”要“止步”的地方，“经验知识”无权“进入—干扰—影响”“理念”，但“理念”却“可以—应该”“影响”“知识”，起到“范导”的作用。

“经验之全体”亦即“经验”之“完成（终极目的）”就思辨理性来说只是一个“理念”，不能作为可以向感官开显出来的“现象”观，是一个“本质—本体”，但正因为有了这个在“经验”中不能“完成”而“开显”出来的“本质—本体”，才令“经验”有一个“无限”发展的“前途—未来”。如果无“理念”，则人类将“安于”“既得”之“现状”，没有“目标”，没有“未来”。在这个意义上，“理念”的“形而上学—哲学”“推动—促进”的无限发展，是“科学”不断进步的“根据”。“形而上学—哲学”“限制—规范”并“牵引—引导”着“科学”。

就思辨理性—理论理性来说，经过“批判哲学”审查后的“形而上学”是一门“界限”的科学，但“界限（者）”在“（被）界限”之外，在这个意义上，“理念”本身“在”“限制—界限”之外，“理性”的“概念”——“理念”为“无限”，为“自由”，于是，以“理念”为“内容”的“形而上学”，则既是“界限的科学”，又是“自由的科学”。这里，康德在做《纯粹理性批判》时心目中当已经有了《实践理性批判》的工作纲要，尽管他后来说，这时尚未要做这个题目。

《实践理性批判》阐述了在《纯粹理性批判》中作为“理念”对待的“自由”概念，在理性的实践运用中，“自由”成为一个“客观”的“概念”，它被赋予了“设立—建构”“对象”的权力，这就是“至善”。这个“至善”对于“思辨理性”来说，虽然仍是一个“理念”，但起着“范导”的作用，“牵引”着“感性世界”向着“合理化—理性化”方向发展。实践理性的“目的”，作为“原因”，“导向”一个“经验”“现实”的“结果”，“实践理性”“影响”着“思辨理性”的“进展”，体现着“实践理性”对于“思辨理性”的“优越性”，康德在《实践理性批判》中所说的这种“优越性”，亦即《纯粹理性

批判》中所谓的“范导性”。

这就是说,“自由”作为“思辨概念”在“知性—认知”活动中,只起一个“范导”的作用,它不能在“经验领域”“建构—建立”自己的“客观对象”,“自由”作为“实践”的“欲求”只有“通过”“知性”的作用,才能在“经验世界”“产生”“结果”,因此,“自由”对于由其产生的“结果”而言,当是一个“原因”,而又因其为“自由”,自身并非“另一原因”的“结果”,因而是为“第一因”,但是作为“经验领域”“因果系列”的一个“环节”,则作为“有效应”的“原因”,它又允许被“追索”自身的“原因”,而那个“第一因”又成为“有意识行为”的“原则”,成为一个“行动”的“格言—准则”,“指导”具体的、经验的“行动”。这样,“第一因”又不是没有“原因”的。在这个前提下,正因为“自由—第一因”在思辨理性看来,只是一个“理念”,因而无权将它作为可以“实现”的“目标”,也正因此,思辨理性又须得承认“自由—第一因”作为“理念”永远起着不可或缺的“范导”作用,“引领”“科学”在“因果序列”中不断“上下求索”。于是,“自由”的“概念”,“限制”着“自然”的“概念”,“自由”“给”“自然”以“边界”,但这个“边界”又是“开放”的,“自由”“给予”“自然”的“限制”和“边界”,也是“自由”的。

“自由”是一个“纯粹”的“理性概念”,“实践理性”的“道德”“证明”了“自由”的“存在”,它在“实践理性”的“道德领域”“先天”地“建构—建立”着自己的“客观对象”——“至善”,而这个“至善”在“思辨理性”中则是一个“理念”,无权“建构—建立”一个“客观现实”的“对象”,因为“至善”要求一个“大全”,而“经验”的“全体”只是一个“概念”,而不是“现实”,即不是“经验”。甚至那“经验性”的“概念”,如“日月山川、桌椅板凳”,也都没有“大全”的时候,感觉经验的世界里也并没有“纯粹”的“山”,也没有“纯粹”的“水”,这也许就是从柏拉图到黑格尔、胡塞尔这些称得上“理念论”者的哲学家所强调的要点所在;但康德在这里把这些问题留给了他的“科学”的“形而上学”来处理,而将这些“概念”与“感觉经验”相“综合”的部分,交给了“先验论(Transcendentalism)”,亦即他的“知性—知识论”来处理。于是,相比起那条纯粹的“理念论”路线,康德哲学对“感觉经验”重视的程度,大大超过他的先辈柏拉图和他的后辈黑格尔和胡塞尔。

由于重视“概念”和“感觉材料”的关系,康德的经过“批判”和“审定”的“形而上学”也要成为“科学”,这就是说,“形而上学”的“视野”并不是全都对准那“超越”的“理念世界”,“形而上学”的“目光”,仍然聚焦于“经验”的“世界”,或者说,“科学”的“形而上学”是在“经验”的“界限”上来“看”“经验”,亦即在“经验”之外来“看”“经验”,康德“论证”着这种“超然”的“看法—眼光”的“合法性”,因而他的“形而上学”虽为“自由”,而又是有“限制”的,不是“海阔天空”或者“天马行空”,也不是“神秘”的“内心感悟”,而是有“规定”的,是“科学”的。在这个意义上,康德的“批判哲学”在论证“合理性—必然性”时,常强调其“形式性”,在论证“意志自由”时亦不例外;但是康德思想并未“止于”“形式”,他的“先天综合判断”固然有“形式”与“内容”的“结合”,他的“至善”,同样也是“自由”的“规定性”,而使“自由”具有“现实”之“可能”。

由于这样一个“现实”的目标,康德的“科学形而上学”甚至比他的“知性—知识论”还进了一步。这个“形而上学”作为“规范—引导”着“经验知识”的“基础”和“指南”,是“经验科学”的一种“延伸”,以“完善—自由”的“先天概念”来研究“自然”,而不仅仅“限于”“理论思辨”的层面。康德意义上的“科学形而上学”也要“透过”“知性”所建立起来的“现象界”来“看”“事物”的那个“知性知识”“界限”的“本质”。这样,“形而上学”就成了一门“本质”的“科学”,而这个“本质”“在”“经验”的“界限”上。“本质”并不是“躲”在哪个角落里,而是“在”“界限”上,“形而上学”是“临界”的“科学”。“临界”的“科学”,是“开放”的“科学”,是“理念”的“科学”,是“至善”的“科学”,也是“自由”的“科学”。

当然,“科学的形而上学”也是“概念”的科学,这原本是“传统形而上学”的意思:“形而上学”是“超越感觉经验”的“概念”的“体系”,康德的“批判”工作在于通过“二律背反”的“自然倾向”“揭示”“理性”这种“超越”运用的“虚幻”性,从而指出,要克服这个矛盾,“形而上学”必须“坚守”在“经验”的“边界”上,这时,“理性”的“理念”才有权通过“知性”成为“经验科学”的一个“范导性—引导性”的“科学”,“形而上学”才能够成为一个没有冲突的“自洽”的“推理体系”。

“形而上学”既然不能为自己“建构—建立”一个“感性客观”“对象”,只能借助“知性”已经建立起来的“经验对象”产生一种“普遍”的关系,这种关系只是“调节性”的,而不是“规定性”的,它不“建立”一个“经验对象”,而只是“引导—规范”诸“自然概念”之间的“协调关系”,犹如“自由”的“意志”,并不“规定”“实际”的“结果”,只有这个“意志”作为“感性欲求”的“目的”,并与“知性”的“知识”结合起来,才能为自己“建构—建立”一个“对象—结果”;然而“自由”的“目的”——“至善”(在知识是为一个“理念”却“引导—规范”着“现实”“结果”的“道德—德性”上的“意义”,即“实践理性”“规范—指引”着“理论理性”的“意义”,“道德”“指引”着“自然”,“自由”“指引”着“自然”。

“形而上学”既然不“建构—建立”“经验”的“对象”,也就不“增加—扩展”人们的“知识”,其作用在于“让—令”人们“明白事理”。“形而上学”的“理”,也不仅仅是“(形式)逻辑”的,而且是“有内容”的,因为它通过“知性”与“经验”已经有了的“综合”的关系,“普遍”化成为一种“临界”的“关系”,这样,“形而上学”的“内容”似乎有一种“临界”的、“最大”的“综合”,相对于原有“知性综合”而言,似乎一好像有“另一个”“知性”在“进行”着这种“普遍”的、“临界”的“综合”,我们也可以说,这种“形而上学”的“知性”做着“科学知识”“知性”所无权做的工作,即在“反思”的意义上而不是在“规定”的意义上,做着“理智的直观”的工作。这样,“形而上学”是一个“概念(推理)体系”,经过“批判”“审定”的“形而上学”同样也是一门“科学”,因为它也是有“内容”的,“综合”的,不仅是“逻辑”的,“形式”的,它通过“知性”与“经验对象”相联系,使“自由”的“理念”得到“概念性”的“普遍”的“规定”,“形而上学”成为“范导性”的“基础”“科学”。

就“自然”方面来说,由于“形而上学”这种特殊的性质,即它依靠“知性科学”“进入”“经验领域”,于是,它对“知性—科学”似乎有一种“依赖性”,这从康德在《纯粹理性批判》后写的论文《自然科学的形而上学初始根据》就可以看出,康德所说的“自然形而上学”深受当时自然科学的影响,随着各门科学的发展,康德的“形而上学”显得越来越不合时宜,而不为人重视;但我们看到,不但他的“批判哲学”并未完全被忽视,他的“科学形而上学”的“倡议”在费希特特别是谢林、黑格尔那里,却发展成了一个影响深远的“科学—哲学—体系”。

遵照着康德“批判哲学”为“理性”职能划清的“先天”、“先验”、“超越”、“经验”——“知性范畴”和“理性理念”等这些严格“界限”,也遵循着康德在这些“界限”之间努力去寻求的各种深入细致的“关系”,从费希特以降,哲学家采取一种“大刀阔斧”的办法,不让“理性理念”“局促”于“经验”的“边界”之上,而是由“守卫”的功能,“扩展”成“战斗”的功能,“理性理念”犹如“骑在马上的拿破仑”(黑格尔)高举“理性—自由”大旗,冲破康德设置的层层“障碍(界限)”,驰骋于欧洲大陆;黑格尔的“绝对精神”在费希特“自我”设定“非我”的基础上也踏上“征途”,把康德的“事物自身”的“理念”,经过“矛盾斗争”,在“历史”的发展中“显现”出来。原本为康德“批判哲学”所要尽力“避免”的“理论”“命题”的“二律背反—矛盾”,成了“哲学—形而上学”即“理性概念系统”的“科学”的“基石”,在康德为“理性僭越”的“幻象”的“辩证法”,成了黑格尔哲学的“合理内核”(马克思)。

相比之下,黑格尔哲学在“精神”上显得那样“大气磅礴”,在“学理”上那样“高屋建瓴”,而

康德哲学就显得有些“谨小慎微”，近乎“迂腐”。也许由于康德特别重视克服“理论”“命题”的“系统一贯”，把“矛盾”只看成一种“消极”的“幻象”，他的“科学的形而上学”也是非常“谨慎”地通过“知性”与“经验世界”发生关系，而作为“经验科学”“界限”的“学问”的“形而上学”，因其为“理性”的“纯粹概念”而无关乎“感性直观一时空”，在康德心目中，似乎是“永恒不变”的，一如他的“永久和平”论，竟是“纸上谈兵”，即“理论”上“推论”出来的，虽然他也“明智”地看到，尽管他已经言之凿凿地“揭示”“辩证”的“幻象”，人们还是有一种“陷入”“幻象”的“自然倾向；也许正是这种思想，导致他关于“形而上学”的“学说(Doktrin)”并未问世，而只是出版了“导论”、“基础”、“根据”的文章。

当然，按康德自己对于“形而上学”的思路，也并不是在“现实”上要“固守”这个“经验知识”的“边界—限制”的，因为“超越”这个“限制—边界”是“自由”，“在”“时空”之“外”是一个“空”的“空间”和“空”的“时间”，或者说，“空间—时间”“本身”，并无“现实”的“事物”允许“进入”；故只是一个“概念”，而无“直观”，这样，“形而上学”作为“科学”，并非要“打破”“界限—限制”让“知性—经验”“进入”那个“空”的“时空”，而是相反，“自由—理念”要“进入”“经验”，来“引导—规范”“知性”。这条“进入”“经验”的路线，又是和黑格尔一致的。

在做《纯粹理性批判》时康德已经明确地看到，单纯“理论理性—思辨理性”并不能解决“经验”“科学”的全部问题，因为它的原理原则是“理论”的，因而是“普遍”的，至于“经验世界”的“特殊性—具体性—个体性”，需要“另一个知性”的“另一些原理原则”对于“知性”才“可以理解”而不致归于单纯“偶然”。在这个第一“批判”中，康德显然已经考虑到“目的”和“终极因”的问题。因此，我们似乎可以有这种看法：康德《纯粹理性批判》里已经蕴涵了他的《判断力批判》中的“目的论判断力批判”的主要思路，而这个第三“批判”所增加的（也是康德思想有所“改变”的）只是“审美判断力批判”的部分。

《判断力批判》是康德的“批判”工作的结束，也就是说，经过对于“概念”、“判断”、“推理”的不仅是“形式”而且是“内容”——即“先天综合”原则的“界定”，“严防”“理性”“僭越”的工作已经完成，所以康德在这个“批判”的“序言”中最后的许诺是，他要以最快的速度转向“自然的形而上学”和“道德的形而上学”的写作，可惜我们并没有看到这两部“学说性”著作的完成。然而，在这个最后的“批判”中，我们看到“理性理念”如何在“感觉经验世界”虽非“建构性”的，但却是“范导性”地“规范”着“判断力”对这个“感性经验世界”的“评判—理解”，“判断”不再是“规定—建立”“对象”，而是“反思”一个“对象”，因而在“范导—反思”的意义上，“理论思辨”的“世界”就和“自由—道德”的“世界”“沟通”了起来，“感性经验世界”成为一个“意义”的“世界”。

或许黑格尔在形成他的“科学的形而上学”体系时不是更关注康德的《判断力批判》海德格尔在讨论康德的“形而上学”问题时，也并非更多地参考这个“批判”，但是我们后人在研究康德哲学时，似乎当更加重视《判断力批判》的意义。一方面，诚如德罗兹所说，康德的《判断力批判》打破了他在《纯粹理性批判》里精心设置的种种“界限”，另一方面，我们也看到，“自由”由“边界”“进入”“经验世界”的“内陆”，如何在“范导—反思”意义上得到“规定”，使“自由”得到了“具体”的“内容”，同时也使“感觉世界”得到“意义”——人们“有权”对“美”、“崇高”以及“艺术作品”作出“判断”。《判断力批判》使“形而上学”不仅仅是“概念”的“推论”，而且具有“范导—反思”意义上“具体经验”的“现实”“内容”。“理性—理念—自由”允许（有权）在“范导—反思”意义上“进入”“时空”的“经验世界”，这时的问题已不仅是“知识”问题，而且是“评判”问题，是对“经验世界”的“意义”的“判断—评判”问题。

(责任编辑 王浩斌)

## The Critique Philosophy and Metaphysics of Kant

YE Xiu-shan

What Kantian critique philosophy aims at is a construction of a scientific metaphysics. With a critique of reason itself, the critique philosophy not only provides foundations and boundaries for all natural sciences, but also identifies metaphysics as a domain of noumena (or ideas), which transcends the aesthetical empirical. Nevertheless, Kantian metaphysics differs from the traditional metaphysics in that it tends to be scientific by demarcating the domain of the empirical world and the very boundaries are noumena——ideas——things in themselves. Ideas are not only the limits of application of concepts of understanding, but also the regulative principle for applying concepts of understanding to the empirical world. In this sense, while the kingdom of knowledge is forever progressing, Kantian metaphysics is an open science about limits.

## From Kid without Father to Dictator: Chiang Kai-shek's Childhood and His Personality

WANG Qi-sheng

Chiang Kai-shek lost his father when he was very young, which had profound influences on his personality and ways of doing things. In Chiang's memories, it was mentioned repeatedly that his father died when he was nine. Miserable and helpless was his childhood, in which the widowed mother was the only person respectable and trustful to him. The lack of "basic trust" at an early age fostered in him suspicion, over-sensitivity and a complex of vengeance. Without a disciplining father, Chiang became recalcitrant and willful, sick of any others' control.

## A Preliminary Study of Humorous Fu Writing in Wei, Jin and Six Dynasties

SU Rui-long

In the Han Dynasty, the grand-style fu is splendid in style, aiming at advising the emperor. While fu of this lengthy kind represents the mainstream in fu writing, the humorous and satirical fu is only a minor, traditionally ignored by literary critics. It is the latter that can be distinguished into three: one being various in styles and forms, is humorous and self-criticizing and effective in expressing writers' complaints and feelings; another is satirical, aiming at specific targets; and the other is playful and amusing without any explicit target. This article is going to make clear their historical settings and literary techniques.

## A Critical Survey of Bao Guixing's Principles of Fu

XU Jiè

A writer of the Mid-Qing Dynasty, Bao Guixing edited his Principles of Fu to correct the style of fu writing in the Imperial Academy. This book concentrated on fu's sources, root and branch, rhetoric, metrical pattern, structure, etc., with his special points of view. While choosing and commenting fu, he emphasized not only the metrical pattern, but the prose style of "Tongcheng School" as well. He appreciated the sublime style of fu writing, demonstrating