

[文章编号] 1671-881X(2010)04-0390-08

对康德《纯粹理性批判》第 §12 的解读

邓 晓 芒

[摘 要] 康德《纯粹理性批判》(B 版)中的第 §12 对于中国读者来说,可能是困难最大的篇章之一,它涉及到一些对于西方人不言而喻、而对于中国人来说很陌生的背景知识,同时也写得很不清楚,跳跃性大,需要认真细致地辨析。对这一节的文字进行逐字逐句的解读,可以展示康德为自己的知性范畴表的完备性所作的辩护,以及对传统形而上学误用范畴和混淆形式逻辑与先验逻辑的做法的批评。

[关键词] 形式逻辑;先验逻辑;范畴;单一性;真实性;完备性

[中图分类号] B516.31 [文献标识码] A

康德《纯粹理性批判》(B 版)中的第 §12 对于中国读者来说,可能是困难最大的篇章之一。之所以困难,一是涉及到一些对于西方人不言而喻、而对于中国人来说很陌生的背景知识;二是它的确写得很不清楚,跳跃性大,需要认真细致地辨析才能理出其中的脉络。本文尝试对这一节的文字进行一番逐字逐句的解读,以为初学者解除一些障碍^①。

在《纯粹理性批判》中,康德自诩他的范畴表是成系统的、完备的,不多不少恰好就是这些范畴。前面 §11 主要说的是这些范畴不多,特别是第三范畴很有必要;§12 这里则主要说明这些范畴并不少,即没有遗漏。但在传统形而上学里面还有一些范畴没有包含在康德的范畴表里面,但又非常重要。由此可能产生一些误解,即认为康德的范畴表还不完备,应该把传统形而上学中被人们所公认的某些范畴加进来。所以康德在这一节中就专门来解决这个问题,即康德的范畴表与传统形而上学所理解的某些范畴是什么关系的问题。当然,康德的意图就是力图把这些有争议的范畴归结到自己的范畴表中,表明他的这个表不需要任何增加,能够包容一切。只要你发现的是真正的范畴,那就包括在他这个表中;如果你发现的并非真正的范畴,也能够通过他的表说明它们为什么是虚假的范畴。

所以康德在本节一开始便说:但在古人的先验哲学中还会碰到一个重要部分是含有纯粹知性概念的,这些概念虽然没有被归入范畴之列,但在古人看来是应该被视为有关对象的先天概念的,不过在这种场合下就会增加范畴的数目,而这是不可能的。前面康德已经解释了,范畴表中每一个范畴都有其作用,而且形成体系,环环相扣,每一个范畴都有自己的位置,没有空缺,也没有多余。这样解释以后,这里却来了一个“但”,也就是有人会提出异议。“在古人的先验哲学中”,这是康德的一个特殊的提法,康德认为自己的哲学是先验哲学,这在古人那里也有,就是西方哲学史上传统的理性派哲学。所以康德这句话的意思就是说,自柏拉图、亚里士多德以来的古代先验哲学中有一个重要的部分,也就是传统的本体论部分,它是包含有纯粹知性概念的,这些概念也是有关对象的先天概念,而不是单纯逻辑上的一种判断形式,所以也应该算做先验的概念。这里的“对象”当然是指一般对象,先验的对象,包括康德所说的物自体。所以这些概念具有与先验范畴完全相同的性质,本应该划进康德的范畴表之列。但是康德认为这是不可能的。他认为自己的范畴表极其完备,不可能再增加任何范畴了。但康德必须面对可能有

人提出的反驳：在古代唯理论中这些纯粹的知性概念，你的范畴表也应该把它们都纳入进来。那么这些概念是什么呢？

康德说：阐明这些概念的是经院哲学家们中如此推崇的这个命题：“无论何物都是一，是真，是善”。旧形而上学认为，任何一个对象都必须有这三个方面，即单一性、真实性和完备性，这里的“善”就是“完善”，也就是完备无缺的意思，这是西方理性派哲学对柏拉图的“善的理念”的传统解释。德国学者让·埃尔岑指出：“先验哲学在13世纪的开端首先是与一种认识兴趣联系在一起的”，虽然当时“‘先验东西’这个术语尚未被使用”，但“‘存在’、‘一’、‘真’和‘善’被称为‘最先东西’（prima, the firsts）。”中世纪的大阿尔伯特·波那文都等人都有这种说法^[1]（第48、49页）。那么，既然任何对象都可以从这三个方面来考察，它们就和康德所提出的范畴的入选标准相符合了，因为范畴也无非就是一些用来对任何对象加以把握的最普遍的概念。所以，一、真、善这三个概念似乎也应该纳入到康德的范畴表中。尽管这条原则的使用从后果上来看（这些后果提供的纯粹是些同义反复的命题）成效非常有限，以至于在近代人们几乎只是出于礼貌才习惯性地在形而上学中把它提出来，历来的经院哲学家和先验哲学家们都在利用这样一条原则，即“无论何物都是一，是真，是善”这条原则，来推断一个灵魂的存在，一个宇宙整体的存在，和一个上帝的存在。但在康德看来，这种推断的成效非常有限，证明不了什么东西，虽然它们被看作有关对象的，但实际上纯粹是些同义反复、自我循环的证明。因为它们对这些先验对象只有一些逻辑上的概念，并不打算诉之于任何经验，所以并未超出逻辑概念的循环之外。因此，在近代，传统形而上学被人们所抛弃，人们只是出于对宗教和神学的敬畏，对形而上学保持一种表面的礼貌，并习惯性地把这一形而上学的命题提出来。但在康德看来，这一命题已毫无理论价值了，它作为经院哲学的一条原则解决不了任何问题，想要推断先验对象的属性更是白日做梦。但这条原则是从哪里来的？人们为什么要想到这三个概念？康德说：但一种长久保持下来的观念，尽管显得如此空洞，却仍然值得探讨其起源，并有理由猜测它在某一种知性规则中有自己的根据，只是这根据如同常常发生的那样被曲解了而已。康德虽然反对经院哲学，但并不是简单地把它抛在一边，而是本着一种纯粹理性的客观的眼光，哪怕这个原则没有道理，也还是要去追究人们提出这个原则的理由。长期以来，人们为什么会遵循它，肯定是有它的根据的；只不过因为它的根据被曲解了，它才在今天成了毫无用处的东西，一种空洞的教条。但是如果我们还原它的根据，我们就可以看到，如果不加曲解，这条原则本身还是有效的。当然，在康德看来，如果不曲解，这条原则就可以归入或还原为他自己的范畴，这正是他分析这些概念的目的。所以他下面就来进行这种工作。

这些被以为是事物的先验谓词，只不过是对所有事物的知识的一般逻辑要求和标准，这种知识的基础是量的范畴，即单一性、多数性和全体性。康德指出，这些概念在那些经院哲学家心目中是关于“事物”即对象的先验的谓词，其实只不过是对所有“事物的知识”的一般逻辑要求，也就是说，它们并不是我们所要认识的事物的客观属性，而只是我们要认识任何事物在主观上必须预先具有的“一般”逻辑标准，包括形式逻辑和先验逻辑的标准。而这种知识本身的基础则是先验逻辑，也就是康德范畴表中的“量”的范畴，即单一性、多数性和全体性。当经院学者们说“无论何物都是一，是真，是善”的时候，他们是指任何一个东西，不管是经验的还是物自体，都必须有这三个谓词来描述；这样他们就考虑，由这样一条普遍规则我们就可以对灵魂、宇宙和上帝进行规定，并把这种规定当作这些对象的属性，于是就产生了灵魂学、宇宙学和神学。经院哲学家们由此建立起一门自认为的科学，但这种“科学”在康德看来其实是伪科学。这里的“先验谓词”是指我先天断言一个对象的属性，把谓词当作事物的性质先天加在一个我没有任何经验的对象身上。这是理性派惯用的独断论手法。他们认为，虽然这个对象超出了所有一切可能经验的范围，但我可以通过一种逻辑规则而先天断言它的某种性质。所以这三个概念也都被以为是某种客观事物的先验谓词，可以把“一、真、善”作一种先验的运用，即先验地赋予客观事物。但其实这三个概念只是对有关对象的知识的一般逻辑上的要求，即它们使得一般对象的知识成为可能，但它们并不成为知识本身的规定。只有当它们在经验性的运用中使经验对象作为知识被建立起来以后，它们

才可以看作对这个对象的知识的规定。之所以如此,也并不是由于它们先验地规定了对象,而是由于它们先验地规定了对象的经验知识。所以如果没有知识被建立起来,它们的规定就落空了,因为对象的知识除了要有先验的规定之外,还要提供出经验的材料才有可能建立起来。因此把它们看作是单凭它们自身就建立起来的对象的谓词或属性,就是误解了它们的性质。所以康德说:然而,这些范畴本来必须从质料上被看作属于物本身^②的可能性,而事实上却被经院学者们只在形式意义上当作属于一切知识的逻辑要求来使用,但又不谨慎地把这种思维的标准变成了自在之物本身的属性。“这些范畴本来必须从质料上被看作属于物自己的可能性”,这个“本来必须”是就经院学者们的初衷和意图来说的,就是说他们本来想要把这些范畴看作自在之物的可能性,即:使得这些自在之物可能的本质属性,也就是上面一句中所说的,被他们“以为是事物的先验谓词”;然而事实上,他们只是把这些范畴作了形式逻辑的运用。形式逻辑和先验逻辑一样,当然也是“属于一切知识的逻辑要求”的,但却仅仅是形式上的要求,而不是内容上的要求。所以这只是真理的消极的条件,它们本身并不要求运用于某个对象身上,只是任何有关对象的知识都少不了这一标准而已。但如果只是限于这样,那还不打紧,顶多也就是推不出任何对象的知识罢了,在运用这些概念上倒不会出什么错误;遗憾的是,他们又“不谨慎地把这种思维的标准变成了自在之物本身的属性”,即自以为通过他们对这条原则的形式逻辑上的运用,他们就已经实现了他们最初的意图,即证明了对对象本身的自在的可能性,因而对这些自在之物本身有了某种“知识”。他们没有想到过,这条原则以及其中的这些概念本来是用来规定有关现象中的经验直观知识的可能性条件的,当你把它们在形式逻辑的意义上运用时,它们就从先验范畴的层次退回到形式逻辑的判断形式的层次去了,即退回到单称判断、特称判断和全称判断上去了,而与对象的知识完全脱离了联系。他们正因为形式逻辑不考虑有关对象的知识,而是一视同仁地运用于任何对象和概念上,所以就误以为它可以用来规定任何对象并获得对它们的认识,不论是经验对象还是物自身。所以他们是把形式逻辑的这种“思维的标准”当作了自在之物本身的属性了,这是“不谨慎”的,因为企图单凭形式逻辑就认识一个对象是不可能的。那么,单凭先验逻辑来认识一个对象是不是就可以呢?同样不可以。这并不是因为先验逻辑也不管对象的知识,而是因为先验逻辑是指向经验对象的知识,它只有经验性的运用而不能有先验的运用,所以它只有和经验性的材料结合起来才能构成对象的知识,而不能单独构成对象的知识。所以当经院哲学家试图把这些范畴“从质料上看作属于物自身的可能性”时,他们就走错了第一步,即这些先验范畴只能构成对象知识的可能性的形式条件,而不能构成对象本身的质料上的可能性条件;当把这些先验范畴只是在形式意义上作形式逻辑的运用时,他们就走错了第二步,即误解了这些量的范畴本来的意义,将它们拉回到了形式逻辑的判断形式,与他们所想要论证的对象的知识完全脱离了关系;而当他们“不谨慎地”把这种形式逻辑化了的标准再当作自在之物的属性时,他们又走错了第三步,即独断地用一些形式逻辑的概念和论证来断言对象的实在性质。

下面追溯他们犯错误的原因,主要是追溯第二步错误的原因。康德认为,在某种意义上这个原因是情有可原的,因为第一步和第三步所犯的 error 都是由于武断和不谨慎,唯有第二步,是由于先验范畴和形式逻辑概念虽然不是一回事,但毕竟有着内在的关联所致。所以他说:因为,在对客体的每个知识中都存在着概念的单一性,只要我们在它之下所想到的仅仅是对知识的杂多进行总括的那种统一性,例如在一出戏剧、一场演说、一个故事中的主题的统一性,我们就可以把它叫做质的单一性。这里先就“单一性”来分析。他这里说的是“在对客体的每个知识中”的“概念的单一性”,这说明这里是从知识的逻辑层面或概念层面来谈单一性的,而不涉及对象的单一性或经验知识的单一性。在这种单一性中,我们不考虑经验,不考虑对象,就只考虑概念。虽然是对客体的知识,但是在每个客体的知识中都在概念本身中有一种单一性。什么样的单一性呢?“只要我们在它之下所想到的仅仅是对知识的杂多进行总括的那种统一性”。在德文里,“单一性”和“统一性”都是同一个词(Einheit),但在汉语中这两个意思是不同的。统一性是把很多东西统一起来;单一性是单纯的,没有很多东西。比如说莱布尼茨的“单子”,它没有外延。而统一性必定有外延,你把什么东西统一起来,必须加以确定。不过这两种“一”也有内在的联系,就是说,越是单一的东西,

没有外延的东西,越是能够对更大外延中的东西加以统一,因为它越具有普遍性和涵盖性。例如在一出戏剧、一场演说、一个故事中的主题的统一性就是这样,这个主题之所以能够贯穿一切,对戏剧等等加以统一,把它的杂多情节总括起来,就是因为它本身是一种“质的单一性”,即它是简单明了的,没有被一些细节所模糊、所支解,而是所有的细节都是附在它身上使它丰满起来的。这种统一性是使一出戏剧成为一出戏剧的主题,缺了它,一出戏剧就不完整,就支离破碎,不成为一出戏剧了。我们通常把统一性理解为一个容器,一个大箱子,将各种乱七八糟的东西装进去。但在康德看来,一个统一体之所以可能是由于它有一个唯一的单一性原则,它是内在的统一性,而不是外在强制的大一统。但这样一来,这种单一性就不再被理解为“量”的范畴了,而是一种“质”的单一性,或质的统一性,就是相对于各种在质上不同的杂多东西能够贯通一切的那种单一性。这就偏离了“单一性”这个范畴的最初的意思了,它的最初的意思是指认识对象在量上的单个性,是表明有关对象的知识的可能性条件的,因此被称之为“范畴”。但现在,单一性不再涉及有关对象的知识本身,而只涉及这种知识的概念的逻辑性质,即看它是不是能够贯通其他那些在质上各不相同的概念,这样,它就从一个有关对象的知识范畴而转变为一个概念的逻辑属性了。例如我们在对客体的知识中总要形成一些概念,如“人”、“马”等等;但在每个概念中,就概念本身而言,它都存在概念的单一性,就是说每个有关对象的知识的概念都是由各种东西统一起来的一个东西。“人”这个概念我们可以从中分析出“有理性的”、“能劳动的”、“会说话的”等等,它包括很多杂多的东西;但从概念的意义上说,它们都统一为“人”这个概念。这种单一性不涉及一个人还是很多人,还是所有的人,而只涉及“人”这个概念的质的单一性,内涵的而不是外延的单一性。所以任何一个东西的知识,它要成为一个东西,都必须要有统一性把杂多的东西拢起来,在这个意义上它总是单一的,就此而言,经院哲学的那条原则“无论何物都是一”是可以成立的。但是,这种成立只是肯定了一条形式逻辑的原则,形式逻辑在对一个概念下定义时,首先要确定这个概念是单一的,它必须有一个唯一的意义,能够贯穿它的所有的成分,这是形式逻辑的要求。对于任何一个概念,当然也包括对任何一个知识的概念,形式逻辑都要求它有概念的清晰性、唯一性,定义一下,这个概念就澄清了,再不可能有歧义了。这种单一性就叫做质的单一性,它不是量,如果是量就涉及到感性了,涉及到时间、空间了,就要用来规定一个对象了。但质的单一性不是用来规定对象的,而是用来规定概念的,概念本身必须要是单一的。所以这里的单一性与范畴表中的单一性层次不同,它是被当作形式逻辑的规则,绝对不能当作一个本体论的规则或认识论的规则,它只是我们进行概念处理时的一种技巧。“任何物都是一”这个原则所提出的,只不过是我们在进行概念定义时的第一个要求,即概念必须是单一的、唯一的。

其次是结论上的真实性。从一个给予的概念中得出的真实结论越多,这概念的客观实在性标志就越多。这可称之为属于一个共同根据、即属于一个概念的那些特征的质的多数性(这些特征并未在该概念中被思考为量)。“无论何物都是真”,这里开始解释第二个概念:“真”,还是从概念上来解释。你给我一个概念,从这个概念中,通过分析,我得出的真实结论越多,那么这个概念的客观实在性标志就越多。注意这里的“真实结论”是指逻辑上的真命题,而与对象的知识无关;所以这个概念所具有的只是“客观实在性标志”,而不是直接的“客观实在性”。逻辑上的真只是客观实在性的标志,任何客观实在性都必须具有这一标志,违背这一标志的肯定是不真实的,但这一标志还不是客观实在性本身,即合乎这一标志的也未必就是客观真实的,它只是一个必要条件,而不是充分条件。这一条可以说是前一条的逆命题,前一条是说,一个概念越是单一,它就越能够涵盖更多的结论;这一条是说,从一个概念中越是得出更多的真实结论,这概念就越是具有更多客观实在性的标志,就越是具体。前一条强调概念的普遍性,这一条强调概念的特殊性。客观知识的实在性,所谓“经验性的实在性”,总是特殊的,所以它们的客观实在性的“标志”也是特殊的,但这种标志只是在逻辑上说的,只是就概念的性质而言。凡是真实的知识都具有这种概念性质,但具有这种概念性质的并不都是客观真实的知识。所以经院哲学认为包含有

“存在”概念的“上帝”概念比不包含有“存在”概念的“上帝”概念有更多的真实性,由此推出对上帝存在的本体论证明。上帝作为一个最真实的概念,它不可能不存在,这就是用逻辑的法则偷换了认识论和本

体论的法则了。逻辑上的真还不等于事实上的真,这种逻辑上的真顶多“可称之为属于一个共同根据、即属于一个概念的那些特征的质的多数性”,也就是对一个概念的理解很丰富,很具体。这样的概念在它面对丰富具体的经验对象时可以应付裕如,所以可以成为客观实在性的标志;但并不说明它所指称的对象就是客观实在的。所以逻辑上的这种多数性只是指概念内涵的丰富性,而不是作为量的范畴的多数性,因此并不涉及对于对象的规定。如果真要涉及对象的知识,那你就得给它定量,这是康德一个很重要的前提。你要认识任何对象,你就要把对象当作现象来看待,当作可能经验来看待,而可能经验首先的一个要求就是必须定量化,放在量里面来考察,这也是近代自然科学的第一个要求。所以把量的范畴转化为一种质的概念是经院哲学家们的一个技巧,他们不谈量,只谈概念的性质,一个概念推出的真实结论越多,它就越真实。他们不管概念的量的规定,只管概念中所包含的东西是多还是少。比如“存在”也可以归结为一个属性,不是从量上来理解,存在于哪些地方、哪些时候,而是理解为一种性质;又把这种性质归于上帝的概念,就说上帝概念肯定包含有上帝的存在,否则上帝的概念就会自相矛盾:连存在都不具备的上帝概念怎么能说是一个最完满的概念呢?你要形成上帝这个概念,就必须把存在考虑进去。所有的各种概念如全在、全能、全知、全善,这些性质我们都把它归结为上帝,以上帝为根据,那么这些特征就具有质的多数性,但不是量的多数性。这就是“无论何物都是真”这一命题的来历。

一切事物,只要它是事物就包含有真,因为至少它是存在的;但从逻辑上来说,当“存在”被理解为一种概念的结论、即一个“真命题”时,它就成了—种概念的属性,一个谓词,与其他谓词就处于并列关系中。于是诸事物的概念就按照这些谓词的多少而被排列成一个真实性的等级,事物在每个等级上所获得的那种质的多数性规定了它在这个等级序列中的位置,较少真实性的东西以较多真实性的东西为前提,因而较不完满的东西以较完满的东西为前提。上帝当然是最完满的概念,在上帝之下,各个不同等级的事物的真实性是不一样的,包含真实性越多就越完满,包含真实性越少就越不完满。但是少到什么程度呢?少到至少有一点,它们是“存在的”,这是最起码的了。任何一个事物都是真的,因为它是存在的。所以“无论何物都是真”。但“真”的等级又不一样,所以真的标准是一个概念所形成的真实结论的多数性。

第三,最后还有完善性,它就在于反过来把这个多数性一起归结到概念的单一性,并使之与该概念而不是任何其他概念相一致,这可称之为质的完备性^③(总体性)。这一条分析“任何事物都是善”。西方人与中国人对“善”的理解不同,一般说来,我们认为善就是好的品德,善良的行为,做“好人好事”。但西方人不这样认为。在柏拉图那里,最高的理念是“善”的理念,就是完善、完备无缺、无所不包的意思。中国人讲的“止于至善”,就是讲排除一切私心杂念,一心为公,就达到至善了。但对西方人来说这还不完备,你把人的幸福都排除了,只剩一个赤裸裸的道德原则,怎么能说是完善呢?它缺得太多了。你可以说它是最高的善,但不是完善。完善这个概念总是和上帝概念不可分的。完善性的概念是第三个概念,是“合题”。前面两个概念一正一反,一个单一性,一个多数性,而完善性就是完备性,就是总体性或全体性。那么,完善性就在于“反过来把这个多数性一起归结到概念的单一性”。所谓“反过来”,就是在更高的层次上回复到起点,经过多数性之后,单一性就不再只是单纯性,而是具有丰富内容的统一性了,它是所有这些内容的“总体性”。这个总体性是如何形成的?不是外在地用一个铁箍把所有的内容捆在一起,而是使这些多数性的内容“与该概念而不是任何其他概念相一致”,使单一性成为多数性的一条内在原则。当然这还是一种形式逻辑上的概念关系,即“全称判断”;如果要从本体论上来理解,那就归结到一个上帝概念的单一性以及由此形成的总体性,即各种不同等级的真实的东西都与上帝概念相一致,由此获得它们的真实性,上帝概念是衡量事物真实性程度的唯一标准。所以上帝这种单一性实际上已经是最高完善性,是最完备的东西,它由多数性上升而来,反过来又可以衡量所有这些多数性的真实性程度、等级,越是接近上帝的越是完善,越远离上帝就越不完善。但上帝不是高高在上的,它存在于一切事物中,就连最低级的事物中也有上帝,所以“无论何物都是善”,只是等级不同。凡存在的东西都是上帝的作品,有的更完善一些,有的更不完善一些,而包容一切的完备性就是上帝。这种完备性就是“质的完备性”而不是量的总体性。但这种本体论的理解在康德看来是不成立的,是对形式逻辑的概念关系

的一种误用。

所有这三个概念在经院哲学的本体论中都是一种误用，所以康德在下面总结说：由此可见，一般知识的可能性的逻辑标准使这三个量的范畴发生了改变，在这些范畴中，量在产生中的单一性必须被看作是无例外地同质的，而在这里，只是为了把那些不同质的知识也联结在一个意识中，就通过作为原则的某种知识的质而转化了这些量的范畴。知识本身是关于对象的，但一般知识的可能性有逻辑标准，即形式逻辑的标准。逻辑标准使范畴发生了改变，也就是形式逻辑使先验逻辑发生了改变，虽然是运用先验逻辑的范畴，但由于仅仅从形式逻辑上来运用，就使范畴发生了改变。本来量的范畴在产生中的单一性是被看作是同质的，不同质的东西是无法计算量的，“单一性”（Einheit）这个概念还有一个意思就是“单位”，单位就是对同质的东西的一种确定，一谈到量就必须确定它的单位，就是必须确定它的同质性。而在经院哲学中，单一性“只是为了把那些不同质的知识也联结在一个意识中”，不同质的知识也就是性质上、概念的内涵上不同的知识，只考虑性质，不考虑量，如这个概念和那个概念性质上不同，在量上不可通约，但可进行同或异的比较以及层次的比较。为了把它们联结在一个统一的意识中，“就通过作为原则的某种知识的质而转化了这些量的范畴”，作为原则的知识的质就是指在层次上更高的质，它可以作为层次上更低的质的“原则”，也就是“类”和“种”的概念。比如说单一性在这里就是要追求一个能够概括杂多概念的更高的“种”概念，追求“多中之一”。这种多中之一已经不是量的范畴了，它已经“转化”为质的概念了，不是量的单一性而是质的单一性了。当然这一套操作都是形式逻辑上的，如康德在后面“先验辩证论”中谈到先验理念的调节性运用时说：“那些单个物的多种多样性并不排除种的同一性，多个种必须只被当做少数类的各种不同的规定来处理，但这些类又还必须由更高的种类来处理，如此等等，所以一切可能的经验性概念的某种系统统一性就这些概念可以从更高更普遍的概念中推导出来而言是必须去追求的：这就是一条经院派的规则或逻辑原则，没有它，理性的任何运用都不会发生”^[2]（第512页）。但康德在那里同时也指出，这样一条“类的逻辑原则如果要应用于自然（我在此把自然理解为仅仅是那些被给予我们的对象）之上，就是以一条先验原则为前提的。按照这条先验原则，在一个可能经验的杂多东西中必然预设了同质性（虽然我们不能先天地规定这种同质性的程度），因为没有这种同质性，任何经验性的概念、因而任何经验就都会是不可能的了。”^[2]（第513页）就是说，经院哲学家们之所以运用这条形式逻辑的原则，实际上并不是限于形式上的概念分析，还是要把它运用于自然界的经验对象，但这就必须预设一个先验的理念，即一切可能经验的杂多东西中必然具有“同质性”。但这一点恰好是经院哲学家所忽视的，他们只关注概念的质，而不关心由同质性所建立起来的量的关系，因而不可能建立起经验性的概念和经验知识。

所以康德认为，对“无论何物都是一，是真，是善”这条经院派的原则其实只限定在概念与概念之间的逻辑关系上，在自然界中的运用只不过是一种误用，它并不像真正的范畴那样可以由此构成知识。所以，一个概念的（而非概念之客体的）可能性的标准就是这种定义，在其中，概念的单一性，从概念中可以直接派生出来的一切东西的真实性，以及最后，从它里面引出的东西的完备性，乃是为了产生这整个概念所需要的东西：“一个概念的（而非概念之客体的）可能性的标准”，这是就形式逻辑而言的，所以他特别强调不涉及“概念之客体”。那么，概念的可能性标准也就是指形式逻辑的标准，即一个概念要符合什么标准才有可能，这就是要对概念下一个充分的“定义”，任何概念都要有一个充分的定义才有可能。而这个定义必须满足三个条件，即“属”的单一性（统一性），种差的真实性，以及从最近的种差到最远的种差的完备性。例如我们对“人”下定义：“人是有理性的动物”，其中“动物”就是“人”的概念里面所包括的单一性，是“属”，我们也说“人是一种动物”或“人属于动物的一种”。但是，是怎样的一种“种”呢？如果你只说是“一种”动物，“人”这个概念还是空洞的，还只是划定了一个大范围，属于“动物”，但“人”这个概念的真实性还没有出来，所以还必须加进种差：“有理性的”。“人是有理性的动物”，这就是对“人”这个概念的一个“真实的”定义了。但这个定义还只是一个本质定义，“有理性的”只是一个最近的种差，其实还有许多别的种差可以把人跟其他种的动物区别开来，所以本质定义虽然本身可以给这个定义带来真实

性,但是还不能说是完备的定义。要作出完备的定义,就必须把另外一些真实的定义全都纳入进来,比如说“人是能说话的动物”、“人是政治的动物”、“人是能制造工具的动物”等等。如果你把所有这些定义都找到了,那么对于“人”这个概念你就有了完备的了解。这些都是形式逻辑所要求的,形式逻辑在运用于任何一个有关对象的知识时,对于它的概念都有这三个要求,即单一性、真实性和完备性,在下定义时就已经体现出来了。只有满足这三个要求,一个概念才能说是在逻辑上清晰的。但形式逻辑的这一要求并不是一次性的,而是包含有一种向后回溯的趋向,即趋向于一个概念的系统或链条。例如“人是有理性的动物”这个定义,我们之所以说它是清晰的,是由于我们已经假定“动物”这个概念是清晰的;但是如果有一个人不明白什么是“动物”,那么对于他来说这个定义仍然是不清晰的,这就必须先要对“动物”概念下一个清晰的定义,并且以此类推,可以无限地上溯。所以按照形式逻辑的这三个要求,其实任何一个单独的概念都不可能达到真正清晰的定义,它必须追溯它这个定义之所以可能的条件,而最终只有在一个无限的条件系列中,每个概念才能真正达到完全的清晰性。这就涉及到理性的一条逻辑原则,就是康德在后面“先验辩证论”中对纯粹理性的一般逻辑原则所说的:“如果有条件者被给予,则整个相互从属的条件序列(它本身是无条件的)也被给予(即包含在对象及其联结之中)”^[2](第 204-205 页),也就是说,必须追溯条件的条件,以至于追溯到最后那个无条件的序列总体。但这个总体显然超出了我们的一切可能知识的范围,它只能是一个假设的“理念”。

这就是康德为什么在这里接下来就谈“假设”的原因:同样,就连一个假设的标准,也是所假定的解释根据的可理解性或这根据的单一性(无须辅助假设),从中派生出来的各个结论的真实性(诸结论相互一致及与经验一致),以及最后,解释根据对于这些结论的完备性,这些结论不多不少,正好返回到在假设中曾假定了的东西,以后天进行分析的方式重新提供出曾先天综合地想到过的东西并与之相一致。在这里,康德所谓的“假设”可以理解为理性在形式逻辑的条件追溯中所趋向的一个最高的无条件者或总体性的概念,也就是一个理性的先验理念。其实当经院学者提出“无论何物都是一,是真,是善”这一原则时,他们心目中正是想着这样的先验理念,即一切有条件者的全部条件的总体性概念,并用这种概念来解释如灵魂、宇宙和上帝之类的概念,也就是把这种逻辑上的理念误当作本体论上的客观对象了。但如果排除这种误解,如康德在后面先验辩证论中所做的,那么这些理念还是有它们的逻辑上的效用的,即引导知性的经验知识不断趋向于完善和系统的统一。所以这种假设也必须有它的三方面的“标准”,即首先,它作为一个用来解释一切有条件者的“解释根据”必须具有“可理解性”,即它是合理地推出来的,不是胡乱插进来的;当然这样合理地推出来的解释根据就只能是“单一性”了,也就是一个“无须辅助假设”的假设,它就是最后的绝对统一性和总体性了,再不需要其他的条件来对它加以解释了;如果还需要其他的“辅助假设”,就说明它还不是真正的无条件者,而只是条件序列中的有限的一环,而这也就不需要进行假设,而只要继续推论就可望达到它,它也就不能够解释一切条件,而是本身还需要解释了。之所以需要一个假设,正是由于它是唯一的、最高的、因而是无法达到的那个无条件者。其次,它必须具有“从中派生出来的各个结论的真实性(诸结论的相互一致及与经验一致)”。这个假设既然是一个本身无条件的条件总体,或者说绝对的无条件者,那么从中派生出来的结论当然就是以它为条件的那些有条件者了,这些有条件者既然都是从它派生出来的,当然也就会按照它的单一性原则而一贯下来,相互没有冲突地保持一致,并且能够“与经验一致”,因为只有逻辑上一贯了才有可能与经验一致。虽然形式逻辑并不考虑经验问题,但是当它从任何一个有条件者推出无所不包的绝对的条件总体这个假设的时候,它当然是把经验包括在内的,因为一切经验都是有条件者。所以这个假设是把一切有条件者、一切经验都包括在自身之中,并由它们来获得自己的“真实性”的。最后,它必须具有“解释根据对于这些结论的完备性”,就是说,这个本身无条件的条件总体既然是“总体”,它当然就必须无一遗漏地把所有的有条件者和它们的条件都包括在内,把它们都作为自己的结论推论出来,或者说成为它们共同的解释根据;“这些结论不多不少,正好返回到在假设中曾假定了的东西,以后天进行分析的方式重新提供出曾先天综合地想到过的东西并与之相一致”因为这些结论恰好就是构成那个总体性的全部解释对象的。所以当你

把这些结论——完备地作为那个假设的结论而推出来时,你不过是把本来就包含在这个假设中的东西、也就是曾被这个假设所假定的东西展示出来而已,所形成的无非是一些“后天分析”(尽管康德没有用过这个词)的命题,就是把把这个假设所“先天综合地想到过的东西”再一个个说出来而已。康德在我们上面所引的那条纯粹理性的逻辑原则后面有这样的说明:“而纯粹理性的这样一条原理显然是综合的;因为有条件者虽然与某个条件分析地相关,但并不与无条件者分析地相关。这就必须从这条原理中再产生出知性在只和可能经验的对象打交道时根本不知道的一些综合原理,对可能经验的知识和综合总是有条件的。”^[1](第205页)绝对无条件者这个假设当然是通过综合而获得的,所以这条逻辑原则,即任何有条件者都必须以一个本身无条件的条件序列总体为前提,也就是“充足理由律”原则,当然就是一条先天综合原理;但是这条原理一旦成立,那么从这个充足理由推出它的所有的结论就是分析性的了,因为否则它怎么叫做“充足理由”、怎么叫做“绝对的条件总体”或“完备的解释根据”呢?但要注意的是,所有这些综合与分析,“解释根据”或条件总体,都是建立在逻辑假设之上的一种说法,并没有给我们增加任何实际的知识,而只是使可能的知识能够有一种自身一贯性或一致性而已。

于是康德的结论是:——所以,通过单一性、真实性和完备性的概念,先验范畴表根本没有得到什么补充,仿佛它还缺少什么似的,而只是由于把这些概念对客体的关系完全置于不顾,这些概念的运作才被纳入到使知识与自身一致的普遍逻辑规则之下来。传统形而上学的这三个概念只不过是把康德范畴表上的前三个范畴(单一性、多数性和总体性)通过去掉它们对客体的关系,使之成为形式逻辑“使知识与自身一致”的规则中的三个要求,也就是任何一个理性推理所要求的普遍性、特殊性以及整个推理链条的完备性的要求。所以它们已经完全改变了它们的性质,不再是先验逻辑的范畴,而变成了形式逻辑的推理法则。就此而言,它们根本没有补充康德的范畴表,而只是在形式逻辑的推理中提出了一些概念运作的法则,这些法则能够使各种知识在概念方面保持与自身的一致,并按照这种一致而向无限的方向进行扩展,从而趋向于全部知识的最大统一性。这就是康德在后面所谈到的纯粹理性的理念对于知性知识的最大统一性所具有的调节性原理,但这种原理只是主观的逻辑运用的原理,而不能当作客观的超验原理,也不能当作先验的构成性原理,否则就会导致先验的幻相,产生出一系列的伪科学来。所以最后这句话其实还没有说完,其潜台词应该再加上一句:“同时又把这种规则不谨慎地当作了有关对象的知识。”就是说,你把它变成了一条单纯形式逻辑的规则了,但同时你又把它看作是一种形而上学,一种有关对象的先验知识或者超验知识,这就是不谨慎了。传统形而上学的失误就在这里,你把这种规则当作形式逻辑的规则是没有错的,但是你不要混淆,不要把形式逻辑上讲得通的东西当作是有关客观对象的知识,把形式逻辑的处理方式当作先验逻辑的范畴,更不能把这种概念作先验的或超验的运用,去得出某种有关上帝、灵魂等等的“知识”。所以康德是一边清理旧形而上学的糊涂概念,一边在这里对这种形而上学有一种隐含的批判,当然正式的批判是要到“先验辩证论”里面才全面展开的,这里主要还是维护他的范畴体系的完备性和充分性。

注 释:

- ① 本文凡该章文字均引自[德]康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译、杨祖陶校,北京:人民出版社2004年版,第77-78页,并加下划线以示区分。
- ② 原译作“物自己”(Dinge selbst),现为与下面“自在之物本身”(Dinge an sich selbst)一致而改之。
- ③ 原译作“完善性”,为与“多数性”、“单一性”打通,改译作“完备性”。

[参 考 文 献]

- [1] [德]让·埃尔岑:《先验哲学的开端》,曾晓平译,载《哲学评论》第1卷,武汉:湖北人民出版社2002年版。
- [2] [德]康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,北京:人民出版社2004年版。