

[文章编号] 1671-881X(2010)04-0398-07

康德的“理知世界”解析

陈 艳 波

[摘 要] “理知世界”是康德根据理性的理念所形成的实践法规而设定的一个道德世界,它只能从“超验理念”的角度而不能从“先验理念”的角度来理解。“理知世界”在康德《道德形而上学原理》第三部分论证道德的形而上学基础时起到了两方面的作用:第一,“理知世界”使康德走出道德律和自由相互归因的恶循环;第二,“理知世界”论证了“定言命令”何以可能。

[关键词] 理知世界;本体;道德律;定言命令

[中图分类号] B516.31 [文献标识码] A

康德的“理知世界”这一概念在他整个道德哲学的论证中具有比较关键的作用,但汉语学术界对此问题的讨论并不多,本文拟根据康德的文本对这一问题进行一个较为细致的探讨。本文主要分为两部分:第一,康德的“理知世界”的含义;第二,“理知世界”在康德道德哲学论证中的作用。

一、康德“理知世界”的含义

在康德的概念框架中,“理知世界”是与“感官世界”^①相对的一个概念。而“理知世界”与“感觉世界”在西方哲学中是一个由来已久的区分,几乎从柏拉图划分“感觉的世界”和“理念的世界”开始就存在了。在柏拉图那里,“理念的世界”才是真实的世界,它自身具有独立性与实在性,而我们现实的“感觉的世界”只是“理念的世界”的一个影子,是对它的分有和模仿。柏拉图的这一划分对他以后的西方哲学产生了非常重要的影响。到了近代,学者们对这一对概念的理解和柏拉图产生了不同。近代学者认为,“可感世界”就是被直观到的现象的总和,而“理知世界”则是这些被直观的现象的“关联按照普遍知性规律被思考而言”。这就好比静观的天文学与理论的天文学的区分:静观的天文学只负责收集天体运行的现象,因而它属于“可感世界”;而理论的天文学则是按照普遍的知性规律来关联这些天体运行的规律,因而它属于“理知世界”。康德对近代学者的这种理解表示不满,觉得他们只是在“玩弄辞藻”,认为他们完全搞错了“理知世界”的对象^[1](第A257/B313页)。

康德自己对这一对概念的阐明最早出现在他前批判时期的一篇名为《论可感世界与理知世界的形式及其原则》的论文里。在这篇论文里,康德首先分析了一般世界的概念和可感事物与理知事物的区别。关于一般世界的概念,康德认为要从三个概念来把握:质料、形式与整体性。其中“质料”是构成世界的部分,“被认为是实体”;“形式”是指实体相互关联而形成“整体的表象”的关系,形式“它存在于众实体的并列中,而不是存在于它们的从属中”;“整体性”是“共属的部分无条件的大全”^[2](第394-396页)。通过这三个概念我们可以这样来表述“世界”的含义:通过“形式”而把作为部分的“质料”关联成一个具有“整体性”的大全。接下来,康德讨论“可感事物”与“理知事物”的区别。“感性是一个主体的接受性,借助它,主体的表象状态就有可能由于某个对象的在场而以一定的方式被刺激起来。理性(知性)是主体的一种能力,借助它,主体就能表象根据其性质不能进入其感官的东西。感性的对象是可感的,仅仅

包含可以被理性认识者的对象,则是理知的。前者在古人的各个学派中叫做现象,后者则叫做本体。”^[2] (第397页)可见,可感事物就是通过感性的接受性可以认识的事物,是进入我们感官的现象,而理知的本体则是只能通过理性思维的物自体^②。有了“一般世界”和“可感事物”与“理知事物”的准备性分析,康德接下来就开始讨论他这篇论文的主题:可感世界的形式的原则和理知世界的形式的原则。在康德看来,可感世界的形式的原则就是“包含着所有是现象的东西的理由”,这就是时间和空间。而理知世界的形式则是“承认一个客观的原则,也就是说某个原因,凭借它,就有了自身存在的事物的一种结合”^[3] (第405页)。至此,我们可以理解前批判时期康德所谓的“可感世界”和“理知世界”的含义了:可感世界是进入我们感官的感觉材料被时间和空间这两种感性形式整合为一个整体;而理知世界则是自在的事物被一些理性的原则统一为一个整体^③。

康德这篇前批判时期的论文有两个重要思想被保留到了批判时期:第一,基于感性和理性区分而来的可感世界和理知世界的划分;第二,对于理知世界的基本观点——理知世界是通过我们的理性思维到的一个世界,它并不能像感性事物那样进入我们的感官现象界。但这里有一点值得注意,在这篇论文里,康德并没有明确的观点认为我们的知识只能局限于感官现象界。

到了批判时期,康德更加严格地把人类的认识能力区分为感性、知性和理性:其中感性是一种接受能力,包含直观的形式——时间和空间;知性是借助感性接受来的感性杂多而形成概念和知识的综合统一能力,包括十二个范畴;而理性则是一种“推理”和“原则”的能力,它超越感性世界的界限而形成理念,这些理念一方面把知性的知识统一为一个整体,另一方面为人类的实践建立法规。与此相应,康德把人类的认识对象区分为现象和本体,其中现象是进入我们的感性直观,进而被我们知性范畴整理而形成的对象;而本体则是“如果我假定诸物只是知性的对象,但仍然能作为这种对象而被给予某种直观,虽然并非感性直观(作为智性直观的对象);那么这样一类物就叫着本体(理知的东西)”^[1] (第A249页)。本体是一种智性直观的对象,而非感性直观的对象,但由于我们并不具有智性直观的能力,所以本体只是“理知的东西”^④。有了现象和本体的区分,康德进而把世界区分为感性世界和理知世界,感性世界对应的是现象界,理知世界对应的是本体界。值得注意的是,因为康德认为知识必须是知性运用范畴去综合统一感性所提供的感性杂多才能形成,而对于理知世界我们不能形成任何起码的直观,所以我们人类的知识只能限制在感性世界,对于理知世界我们没有任何知识。

因此在思辨理性看来,本体只是一个消极的概念,它只是为了把我们的知识限制在现象的领域而设置的一个界碑。对于积极意义的本体概念,康德认为是不可能的^⑤。虽然由于我们不能对理知世界的本体有任何直观,所以不能对本体形成任何客观性的知识,但是我们却可以思维它,用理性对它形成超验的理念。理性的本性就是要追求绝对的无条件者,而感性世界一切的现象都是有条件的,那么这就要求理性必须突破感性世界而进入本体的领域,但这并不是要对本体进行认识,而只是理性通过思维本体形成理念来统一我们的认识和建立我们的实践法则。

可以说,康德整个关于理知世界的论述都必须从理性的理念这个角度来获得理解^⑥,也就是说理知世界的形式的原则是我们通过理性的理念而形成的^⑦。理性的理念有两个不同的称呼,一种是先验的理念,一种是超验的理念,它们是同一些理念,只是从不同的角度来对它们进行划分^⑧。先验的理念强调的是它把知性所形成的知识统一为一个整体的内在运用,它对知性的知识来说是一种范导性的作用,但先验理念的这种运用容易导致幻想,即它容易把理念的这种范导性作用理解为是对理念所指向的对象本身的规定,而这就等于是在规定本体,这是康德所强烈反对的。超验的理念是纯粹理性突破感性的一切限制而为人的实践确立法规。“如果什么地方有纯粹理性的一种正确运用,并在这种情况下也必定有理性的一种法规的话,则这种法规将不涉及思辨的运用,而是关系到理性的实践的运用”^[1] (第A797/B825页)。正是由于纯粹理性的实践运用才使得我们去思考一个理知的道德世界,这个理知的世界本身是一个理念,它通过我们对理性的理念所建立的法则的表象而行动来影响感觉世界,并因此这个理知的道德世界具有了实践的实在性。由此,我们可以理解如下康德关于理知世界的论述。

我把和一切道德律相符合的世界(就如同它按照有理性的存在者的自由而能够是的那样,以及按照道德性的必然规律所应当是的那样)称之为一个道德的世界。这个世界由于在其中抽掉了里面的一切条件(目的)、甚至道德的一切阻碍(人类本心的软弱和邪僻),因而只被设想为一个理知的世界。所以就此而言它只是一个理念,但却是一个实践的理念,它能够、也应当对感官世界现实地具有其影响,以便使感官世界尽可能的符合这个理念^[1](第 A 808/ B 836 页)。

纯粹理性的超验理念主要有三个:灵魂、世界和上帝,通过这三个超验理念纯粹理性给人的实践建立了三个“法规”:意志自由,灵魂不朽和上帝存在。人是有理性的,所以他的意志是自由的,他可以按照自由的规律——道德律而行动,但是由于人又是感性世界的存在者,所以他的意志还受到感性欲望的影响,因而他在实际的行动中常常不能按照道德律来行动,因此完全按照道德律而行动对于生活在感性世界的人来说就只能是一个理念。人活在感觉世界就需要追求幸福,但是感觉世界是按照因果律在运行,因此在感性世界中幸福和道德没有必然的联系,甚至常常是有道德的人没有幸福,有幸福的人却没有道德。康德认为人是生活在两个不同的世界的存在者,作为理知世界的成员他应该按照理性的规律——道德律而行动,应追求道德善,但作为感性世界的存在者,人的行动受到感性欲望的支配,他会按照对幸福的考虑而行动。幸福和道德都是人应该追求的两种善,不过道德的善应该是幸福的善的原因^②,按照道德律行动也就是做配得上是幸福的事情,只有德福一致对人才是真正的至善。但道德和幸福的这种结合在感性世界是不存在的,它只能在来世,在一个理知的道德世界:

现在,在一个理知的、即道德的世界里,在这个我们从其概念中抽掉了 一切德行障碍(爱好)的世界里,这样一个与道德性成比例地结合着的幸福的体系也可以被设想成必然的,因为那一边为道德律所推动、一边又为它所约束的自由,本身就会是普遍幸福的原因,因而有理性的存在者在这些原则的引导下,本身也就会成为他们自己的、同时也是别人的持久福利的创造者^[1](第 A 809/ B 837 页)。

要让道德和幸福按照精确的比例相配,这不是一蹴而就的事情,它需要具有感性的人做永恒的道德努力,这就需要假设灵魂不朽。道德和幸福对人来说是两种不同的善,它们的相配需要一个掌控着两种善的最高存在者,这就需要假设全知全能全善的上帝的存在。因为上帝是最高的存在者,他既是感性世界(幸福)的原因,也是理知世界(道德)的原因,所以他能把道德和幸福按照精确的比例结合起来而形成至善。

这样,意志自由、灵魂不朽和上帝存在这些实践理性的法规就为人的实践理性建立了一个德福一致的理知世界,这个世界是理性存在者的道德目的之国,人只是部分地属于它。

这里需要指出的是,不少学者指责康德关于理知世界的论述违背了他在《纯粹理性批判》中坚持的认识论立场:我们的知识只能限制在能被我们直观的现象领域,对理知的本体我们不具有任何知识。阿利森就认为,“他首先极为恰当地承认,知性世界的思想仅仅是否定性的,因为它‘仅仅是一种观点’。颇为遗憾的是,说过这些之后,他进而直接认为,有这样的思想或这样的观点,便有‘一种不同于适合着感性世界的自然机制的秩序和立法的观念’。这样一来,他就把整个问题当作论证的前提在进行狡辩。”^[3](第 345 页)我们认为,康德关于知性世界的整个论述并没有违反他在第一批判中所坚持的认识论原则。对康德误会的发生来源于对他“先验理念”和“超验理念”的区分的误解,“先验理念”的超验运用(即理性的理念企图去规定一个超验的本体)这是被康德自己所坚决反对的,所以康德并没有在“先验理念”的意义上谈论一个理知世界。正如我们前面所说,理知世界是我们理性的“超验理念”为人的实践而悬设的一个道德世界,我们对这个世界并没有认识,只是根据这些理念所建立的实践法规而行动。这正如康德自己说到:

我并不把这些超验的原理理解为范畴的先验的运用或误用,后者只不过是未受到本应由批判而来的束缚的判断力的一个错误,这个判断力没有充分注意到纯粹知性惟一允许它起作用的那个基地的界限;相反,我把它理解为一些现实的原理,它们鼓励我们拆除所有那些界限,而自以为拥有一个在任何地方都不承认有什么边界的全新的基地,所以先验的和超验的

并不是等同的。我们在前面所阐述的纯粹知性原理只应当具有经验性的运用,而不能具有先验的、即超出经验范围之外的运用。但一条取消这些限制甚至要求人们跨越这些限制的原理,就叫作超验的^[1](第A296/B352-353页)。

所以,如果我们从“超验理念”的意义上理解康德的理知世界,那么康德并没有如阿利森所指责的那样对理知世界的论述违背了他的认识论原则^⑩。

还需要说明的一点是,康德的理知世界和感性世界与柏拉图的理念世界和感觉世界并不相同。这种不同主要体现在两点:第一,柏拉图的理念世界是一个比感觉世界更真实的实在的世界,我们认识的目的是要把握万事万物的理念,而最终进入这个理念世界。康德的理知世界是理性的超验理念为人的实践而悬设的一个世界,它并不具有认识论意义上的真实性,我们也不能认识这个世界,只能通过理性来思维它。第二,在柏拉图那里,理念世界与感觉世界是一种真实与摹本的关系,感觉世界是对理念世界的模仿和分有,理念世界是一个比感觉世界更具实在性的世界。康德的理知世界也具有一种实在性,但这不是认识论上的实在性,而是实践意义上的实在性。“因此一个道德世界的理念具有客观的实在性,它并不是好像在指向一个理知的直观的对象(这样一类对象我们完全不能思维),而是指向感官世界的,但这感官世界是作为一个纯粹理性在其实践的运用中的对象,以及有理性的存在者在感官世界中的一个神秘体,只要他们的自由任意在道德律之下具有既和自己、也和每个别人的自由任意普遍而系统地相统一的特点。”^[1](第A808/B836页)理知世界的理念作为一个理知的原因而影响人的实践,虽然感性世界完全按照因果律运行,但是它作为一个理知的原因却可以对世界产生影响。这样,理知的世界对于感性世界来说就具有了一种实践的实在性。

二、“理知世界”在康德道德哲学论证中的作用

以上我们分析了康德“理知世界”的含义,下面我们讨论“理知世界”在康德道德哲学论证中的作用。这种作用主要体现在康德的《道德形而上学原理》^⑪这本著作的第三部分,我们讨论的焦点也将集中于这部分内容。我们把“理知世界”的这种作用理解为主要有两个方面:第一,“理知世界”使康德走出道德律和自由相互归因的恶循环;第二,“理知世界”论证了“定言命令”何以可能。

为了方便后面的讨论,我们先分析康德的道德律和定言命令这两个概念。道德律和定言命令这两个概念的含义是不同的。道德律是理性存在者自由意志的规律,而定言命令则强调道德律对于人这种不完全的理性存在者的一种强迫关系,道德律是对所有有理性的存在者的意志而言的规律,定言命令只是对人这种存在者的意志而言的规律。如康德在《道德形而上学原理》中说道:

一个完全善良的意志,也同样服从善的客观规律,但它并不因此就被看作是强制着符合规律来行动的。因为它自身就其主观状况而言,就是为善的观念所决定的。从而命令式并不适合于上帝的意志,一般地说,不适用于神圣的意志,在这里,应该没有存身之地,因为意志自身就必然地和规律相一致。所以,命令式只是表达意志客观规律和这个或那个有理性东西的不完全意志,例如人的意志之间关系的一般公式^{⑫[4]}(第31-32页)。

因为道德律就是理性存在者意志的规律,所以一个完全善良的意志必然能够出于道德律而行动。这样道德律对一个绝对的善良意志来说就不是强制,也不表现为“应该”的命令,而是他的“意志自身就必然地和规律相一致”。道德律和绝对的善良意志之间表现为一种分析性的关系,“如果设定了意志自由,通过对概念的分析,就可以从这一前提,把道德及其原则推导出来。”^[4](第70页)但是,意志与道德律必然地一致只是对一个完全的理性存在者(比如上帝和天使)的神圣意志来说的,对于人这样不完全的理性存在者的意志却不是这样。因为人的意志还受感性欲望的影响,而且绝大多数时候人都是根据感性欲望的支配而行动。这样人的意志和道德律就并非必然地一致,道德律对人这种受造的不完全理性存在者来说就表现为一种“应该”的命令。而康德认为真正的道德命令只能是定言命令^⑬,但定言命令并不能从人的意志中分析地得出来,所以定言命令对人的意志来说表现为一种综合判断,同时定言命令不是

从经验中总结或者归纳出来的,它是一条先天的道德原则,因此定言命令对于人来说就是一个实践的先天综合判断。

因为康德的整个学说都是在讨论“人是什么”这个问题,所以康德虽然区分了这两个概念,但是在具体的文本中“道德律”和“定言命令”也经常混用。不过为了方便我们后面的讨论,我们要区分地来使用这两个概念,当我们强调道德规律的法则性时就用道德律,当我们强调道德规律对人来说是一种强制的义务时就用定言命令。

下面我们来讨论康德的“理知世界”在他做道德哲学论证时所发挥的作用。

(一)对道德律和自由相互归因的恶循环的摆脱

在《道德形而上学原理》中,康德在前两章通过分析一般普通人的道德常识而得到了一个善良的意志,它的原则就是道德律的结论,但康德认为仅从经验分析出这些原则是不行的,这还不是道德形而上学,还必须从实践理性和道德形而上学的角度对道德律进行先天的阐明,而这就是《道德形而上学原理》第三章的内容。

康德首先寻找道德律的根据。他从意志概念出发,在第三章开头他将意志界定为“有生命的存在者就其是理性的而言的一种因果性”^[4](第 69 页)。意志之所以能够说是一种“原因性”,是因为它是实践的,是一种能够在经验世界中产生结果的能力。唯有一个有理性的存在者才有一个意志,因为唯有一个有理性的存在者才能根据对法则的表象而行动。一个理性的存在者是根据对法则的表象而行动,他就必然不会像一个没有理性的物体那样按照客观的自然法则而运动,而是能够独立于外来的规定它的原因而起作用,而这就是消极自由。但消极的自由并不能成为意志的规定根据,意志的规定根据必然是一种积极的自我立法。因为意志既然是一种因果性,那么它必然有它自身的规律,但是它又不同于自然因果性那样的他律,因此意志必然是一种自律,而这就是积极的自由,即意志的自我立法。意志的自我立法就是道德律,因为道德律就是有理性的存在者其意志自我立法的规律。因此自由就必须被设定为一切有理性的存在者意志的属性。“并且,道德既然是从自由固有的性质引申出来,那么就证明自由是一切有理性的东西的意志所固有的性质”^[4](第 71 页),既然道德律从一切有理性者的自由的固有性质引申出来的,那么道德律的根据就在于理性存在者自由。

接下来康德要论述作为法则的道德律如何可能规定理性存在者的主观行动准则。“为什么我,一般地作为有理性的东西,要服从这一原则,同时一切其他有理性的东西,也都服从这一原则呢?”^[4](第 72 页)这绝不能是出于感性爱好的冲动,而是由于我们是自由的因而要听命于道德的诫命。

那么这里就出现了一个循环^⑩:

一方面:

问:为什么我们认为自己是自由的?答:因为我们认为我们是服从道德律的。

另一方面:

问:为什么我们是服从道德律的?答:因为我们认为我们的意志是自由的。

这个循环告诉我们,道德律和自由是一对分析性概念,它们之间不能进行综合性的相互推导。这点如康德自己所说:“这一原则也就是定言命令的公式,是道德的原则,从而自由意志和服从道德规律的意志,完全是一个东西。”^[4](第 70 页)康德本人对这个循环有明确的认识,所以他为走出这个推导上的循环找了另外的出路。

康德对于这个循环的处理在《实践理性批判》和《道德形而上学原理》中是不一样的。在《实践理性批判》里他改变了道德律和自由的这样一种分析性表述,认为道德律是自由的认识理由,而自由是道德律的存在理由^[5](第 2 页)。在《道德形而上学原理》中他主要是从理知世界的角度来走出这一循环。鉴于本文的目的,我们主要讨论康德在《道德形而上学原理》中的论述。

正如我们前面所分析的,康德把对象区分为现象和本体,在此基础上把世界区分为感性世界和理知世界。这样人对于自我的理解就有两个角度,一个是现象的角度,从这个角度来看人就是一种感性的存

在,他的行动受感性欲望等自然规律的支配,他是属于感性世界的。另一个是从本体的角度,从这个角度来看人是一种理性的存在,他的行动是纯粹能动的,他的意志是自我立法的,他属于理知的世界。“就自身仅是知觉,就感觉的感受性而言,人属于感觉世界;就不经过感觉直接达到意识,就他的纯粹能动性而言,人属于理智世界。”^[4](第75页)

接下来的问题是为什么人是属于理知世界的一个成员?康德认为这是由于人有理性。因为理性是一种纯粹的自动性,它的自动性凌驾于知性之上。虽然知性也具有自动性,但是知性最终必须依赖感性才能真正地发挥作用,而理性却是要突破一切感性的限制而形成超验的理念来引导人的实践。“理性在理念的名义下表现了纯粹的能动性,它远超过所提供的东西,并证明自己的主要职责就是区分感性和知性世界,这也就给知性自身划定了界限。”^[4](第76页)正是由于人有理性,使得人和其它自然物区别开来,因而他服从的不只是感性世界的自然律,还有理知世界的理性的规律——道德律。人是理知世界的成员,所以人只能从自由的观念来思考他自己意志的因果性。消极的自由就是要任何时候都不为感觉世界的原因所决定,积极的自由就是要意志自律,按照意志本身的法则而行动。因此人作为一个有理性的存在者他的一切行动都必须以道德律为基础。

这样,由于人是理知世界的成员,他的意志就必须被设想为自由的,因此他的一切行动就必须以自由的规律——道德律为基础。通过这样的方式,我们就不再是从道德律来意识到我们是自由的,而是因为我们是理知世界的成员我们必然是自由的。“现在我们知道,在我们把自己想成自由的时候,就是把自身置于知性世界中,作为一个成员,并且认识了意志的自律性,连同它的结论——道德”^[4](第77页)。

这样,康德走出了循环。

(二)“定言命令”何以可能

“定言命令”何以可能就是要说明为什么“道德律”对人来说表现为一种带有强制性的绝对命令?与此相关的问题是如何把“定言命令”理解为实践的先天综合判断?我们先来看第一个问题。人作为被造的存在者,他必须从双重立场来观察自己。一方面作为理知世界的一个成员,另一方面作为感性世界的一个成员。如果他只是理知世界的成员,那么他的意志就是一种神圣的意志,他就能永远出于道德律而行动,他的全部行动也都必然地与道德律相一致。如果他只是感性世界的成员,他就跟自然物一样,一切的行动都完全符合自然的他律,完全没有任何的自律。但是人是属于两个世界的存在者,因此他的意志就不完全是一个具有神圣性的自律意志,也不完全是一个受自然律支配的意志,而是两者的一个混合。但是意志的自律和自然的他律是有矛盾的,当这两者发生冲突的时候,人应该听命于谁?康德认为人应该听命于理知世界的道德律。因为在康德看来理知世界是感觉世界的依据,“既然知性世界是感觉世界的依据,从而也是它的规律依据,所以,知性世界必须被认为是完全属于知性世界的我的意志有直接立法作用”^[4](第78页)。因为知性世界是感觉世界的依据,知性世界的规律也是感觉世界的规律,那么作为理知世界成员的我的规律就对作为感性世界成员的我的规律有直接立法作用,因此理知世界的意志自律就对感性世界的自然他律表现为强制的定言命令。

我们来看“定言命令”如何作为实践的先天综合判断?在康德看来,定言命令只有一条,这就是:“要只按照你同时认为也能成为普遍规律的准则去行动。”^[4](第39页)它是关于意志的行动规律,因此它是实践的;它是理性对于意志的先天立法,所以它是先天的;从人的有限意志不能分析得出道德律,道德律对人的意志来说表现为一种强制的应该,因此它是综合的。按照康德对于综合判断理解,综合判断的两个概念之间需要一个第三者才能联结起来。在定言命令这个先天综合判断中,一个概念是人的有限意志,它受感性欲望的影响,另一个概念是道德自律。联结这两个概念的第三个概念是人类有限意志的理念,它是纯粹的而自身就是实践的,它属于理知世界。这样由于人类意志的有限性,作为神圣意志规律的道德律就对人表现为作为先天综合判断的命令^③。从以上的分析,我们可以得出结论:康德的“理知世界”对于他的道德哲学是一个相当重要的概念,值得学界注意。

注 释:

- ① 在康德那里,关于“理知世界”一般使用两个词,一个是“intelligible Welt”,一个是“Verstandeswelt”,对应的中文翻译分别是“理知世界”和“知性世界”,这两个词在康德那里几乎是同义的,因而我们在使用中也不做区分;相应地,“感官世界”对应的德文词是“Sinnwelt”,但对“Sinnwelt”中文翻译还有“感觉世界”和“可感世界”,我们在使用中也把这些词当成是同义词。
- ② 康德此时只是区分了感性和理性,还没有像在《纯粹理性批判》里面那样严格区分感性、知性和理性,但我们可以把这里的理性理解成包含了知性和理性。
- ③ 关于统一自在事物的那些理性原则,康德在这篇论文里面所表达的观点和在批判时期是不一样的,我们关心的是他在批判时期的观点,而这在我们后面的论述中会说明,在这里就先不展开。
- ④ “我把那种在一个感官对象上本身不是现象的东西称之为理知的。”见[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, A538/B566。
- ⑤ “因此把对象划分为现象和本体,而把世界划分为感性世界和知性世界,在积极的意义上是完全不能容许的,虽然概念的确容许被划分为感性的和智性的;因为我们不能为后者规定对象,那么这些概念也就不能冒充为客观有效的。”见[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, A255/B311。
- ⑥ 在《未来形而上学导论》中,康德直接把理性的先验理念叫做本体。见《康德著作全集》第 4 卷,李秋零、张荣译,北京:中国人民大学出版社 2004 年版,第 337 页。
- ⑦ 这里我们能回应我们在注释③里承诺的说明,在批判时期,康德认为理知世界就是一个我们不能认识、但却可以用理性思维的本体世界,它的形式的原则就是理性的理念。
- ⑧ 关于康德“先验”和“超验”的区别,邓晓芒教授的论文《康德的“先验”与“超验”之辨》有非常精彩的分析。见《同济大学学报(社会科学版)》2005 年第 5 期。
- ⑨ “既然知性世界是感觉世界的依据,从而也是它的规律依据”。见[德]康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海:上海人民出版社 2005 年版,第 78 页。
- ⑩ 对此问题的论述还可参见邓晓芒教授的论文《康德的“先验”与“超验”之辨》,载《同济大学学报(社会科学版)》2005 年第 5 期。
- ⑪ 由于我对此著作的引文都是参考苗力田先生的中译本,所以这里的书名也是采用他对书名的翻译。
- ⑫ 在《实践理性批判》中也有类似的论述:“也就是说,道德律对于一个最高完善的存在者的意志来说是一条神圣性的法则,但对于每个有限的理性存在者的意志来说则是一条义务的法则,道德强迫的法则,以及通过对这法则的敬重并出于对自己义务的敬畏而规定他行动的法则。”见[德]康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,北京:人民出版社 2003 年版,第 112 页。
- ⑬ 康德区分了定言命令和假言命令,简单说假言命令是有条件的命令,根据条件的不同假言命令又可以区分为熟巧的规则和明智的建议,定言命令是无条件的命令,康德认为真正的道德命令应该是无条件的道德诫命。康德的具体分析可参见:[德]康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海:上海人民出版社 2005 年版,第 31-34 页。
- ⑭ 关于此循环的详细论述请参看 Jens Timmermann. 2007. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals—A Commentary*. London: Cambridge University Press, p131-132.
- ⑮ 康德具体论述参见:[德]康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海:上海人民出版社 2005 年版,第 78-79 页。

[参 考 文 献]

- [1] [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。
- [2] 《康德著作全集》第 2 卷,李秋零、张荣译,北京:中国人民大学出版社 2004 年版。
- [3] [美]阿利森:《康德的自由理论》,陈虎平译,沈阳:辽宁教育出版社 2001 年版。
- [4] [德]康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海:上海人民出版社 2005 年版。
- [5] [德]康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,北京:人民出版社 2003 年版。