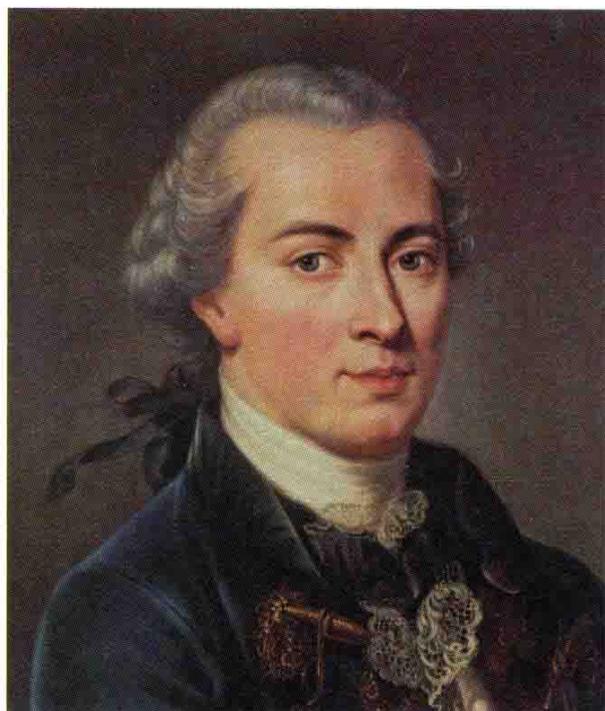


康德文集注释版



Immanuel Kant

康德人类学文集

(注释版)

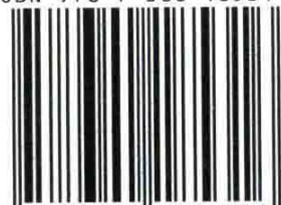
[德] 康德 著

李秋零 译注

 中国人民大学出版社

Immanuel Kant

ISBN 978-7-300-18531-6



9 787300 185316 >

定价：49.80元



Immanuel Kant

康德人类学文集

(注释版)

[德] 康德 著

李秋零 译注

图书在版编目 (CIP) 数据

康德人类学文集：注释版/（德）康德著；李秋零译. —北京：中国人民大学出版社，2016.8

ISBN 978-7-300-18531-6

I. ①康… II. ①康… ②李… III. ①康德, I. (1724—1804)-哲学人类学-文集
IV. ①B516.31-53 ②B809.3-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 153386 号

康德文集注释版

康德人类学文集 (注释版)

[德] 康德 著

李秋零 译注

Kangde Renleixue Wenji

| | | | |
|------|--|------|---------------------|
| 出版发行 | 中国人民大学出版社 | | |
| 社 址 | 北京中关村大街 31 号 | 邮政编码 | 100080 |
| 电 话 | 010-62511242 (总编室) | | 010-62511770 (质管部) |
| | 010-82501766 (邮购部) | | 010-62514148 (门市部) |
| | 010-62515195 (发行公司) | | 010-62515275 (盗版举报) |
| 网 址 | http://www.crup.com.cn http://www.ttrnet.com (人大教研网) | | |
| 经 销 | 新华书店 | | |
| 印 刷 | 涿州市星河印刷有限公司 | | |
| 规 格 | 160 mm×230 mm 16 开本 | 版 次 | 2016 年 8 月第 1 版 |
| 印 张 | 18.25 插页 2 | 印 次 | 2016 年 8 月第 1 次印刷 |
| 字 数 | 272 000 | 定 价 | 49.80 元 |

版权所有 侵权必究

印装差错 负责调换

前 言

李秋零

在人类思想史上，康德毋庸置疑具有极为重要的地位。在18世纪，一方面受自然科学的成功所鼓动而分别力图按照数学、物理学模式建立哲学体系的理性论和经验论哲学经过长期争论，各自在认识的起源、真理性等一系列问题上走进了死胡同；另一方面与经验论伴生的机械唯物主义则把自然科学的研究方法直接挪用到对人和社会的研究，在以“人是机器”为代表的观点下把人的道德、信仰等等统统纳入机械因果关系的范畴，严重地威胁着人类的自由和尊严。哲学的倾向同样反映在如火如荼的启蒙运动及其影响下的法国大革命中。以理性、自由为旗帜的法国大革命，尤其是在雅各宾专政阶段，逐渐地暴露出其非理性、非自由的一面。正是在这样的历史背景下，生于启蒙、生为启蒙的康德开始了自己的哲学思维。

康德凭借深厚的哲学素养和卓尔不群的思辨能力，独辟蹊径（绝不是调和、折衷），在批判的原则下，对自然和人类社会生活、精神生活的各个领域进行了深入的思考，建立起一个可谓无所不包的批判哲学体系，其立论之新颖，其论证之严密，其思想之深邃，其影响之深远，绝非是三言两语的评价所能够涵盖的。^① 康德的哲学不仅使理性论和经验论的争执永远成为历史，而且为哲学、形而上学的发展指明了一个新的方向。尽管康德的同胞，包括被视为和自视为他的学生的费希特等古典哲学家尽力把他所开辟的新航向拉回到传统的形而上学轨道，甚至在黑格尔那

① 请参见本书序言。

里还曾再次达到传统形而上学的最后辉煌，但同样是康德的同胞胡塞尔所开创的现象学及其所影响的各种思潮才真正地弘扬了康德的思想，成就了现代西方哲学的丰富多彩。正是在这种意义上，才有了日本哲学家安倍能成的“蓄水池”之喻。

康德哲学的意义不仅仅在于德国、欧洲、西方。相反，正如康德喜欢使用的“世界公民”这个概念一样，他的哲学是世界的、全人类的。因此，康德的著作理所当然地受到世界的关注，迅速地被翻译成各国文字。康德著作的第一个中文译本是周暹与德国人尉礼贤合译：《人心能力论》，上海，商务印书馆，1914年出版（严格说来，它并不是康德的一部专著，而是康德致医生胡弗兰德的一封信，主张心灵具有控制病体感觉的能力，后被康德编入《学科之争》）。此后，随着研究的深入，康德的哲学著作陆续被译成中文。到世纪之交时，可以说康德的主要哲学著作都已经有了中文译本，个别著作如《纯粹理性批判》、《实践理性批判》的译本达六七个之多。2010年，本人主持编译的《康德著作全集》（9卷本）由中国人民大学出版社全部出版。至此，康德生前所出版的著作全部有了中译本。

《康德著作全集》的出版，首次提供了全面的、系统的、统一的康德著作中文译本，有力地配合了长盛不衰的康德哲学研究，因而不仅受到学术界的普遍欢迎，而且还引起了不少收藏家的兴趣。然而，由于中文版《康德著作全集》完全遵从德文科学院版的体例，按照时序来编排康德卷帙浩繁、涉猎广泛的著作，不免让一些读者使用起来觉得不方便，于是就出现了按照内容分卷出版的呼声。中国人民大学出版社决定顺从这种呼声，出版这套《康德文集注释版》。与我合作多年的责任编辑杨宗元女士不辞辛劳地承担了总体设计、编纂体例、各卷内容划分等方面的繁重工作，终于使它以目前的面貌出现在公众面前。

这套《康德文集注释版》除康德的三大批判合集之外，又分为《康德自然哲学文集》、《康德认识论文集》、《康德道德哲学文集》、《康德政治哲学文集》、《康德历史哲学文集》、《康德宗教哲学文集》、《康德人类学文集》、《康德教育哲学文集》、《康德美学文集》。各文集的编辑体例是首先按照时间顺序排出康德的独立著作，然后按照时间顺序排出文章或从其他独立著作中做出的摘录，并在各篇的结尾注明了在《康德著作全

集》中的出处。由于个别文本实在不易分类或者内容交叉，所以有的书中的内容会有少量重复。另外，在编纂的过程中，本人又为过去未出版过单行本的著作译出了《科学院版编者导言》和科学院版编者注，并在必要的地方加了少量的编译者注。当然，本着“译事无穷尽”的原则，也对正文中的个别文字做了改进。希望这套文集能够满足读者们的愿望。

此外，读者在使用本文集时，务请注意边码和注释：

1. 本书所注边码的格式为 a [X]，其中 a 为科学院版《康德全集》的卷次，X 为该卷页码。注释中所谈到的《康德全集》的页码均指科学院版《康德全集》的页码，可参考本书边码。

2. 科学院版编者所使用的康德书信版本是《康德全集》第 X—XII 卷的第 1 版，而现在通行的版本则是第 2 版，为方便读者，编译者将其注明的第 1 版页码置于“[]”中，直接注出的则是第 2 版的页码。

3. 本书中的注释既包含康德的注释，也包括科学院版编者的注释，还有部分编译者注。其中科学院版编者注和编译者注均已注明，康德所写的正文部分的注释未注明注释者的为康德本人所注，《科学院版编者导言》中未注明注释者的为科学院版编者所注。

序：哲学的开普勒改革

苗力田

德国古典哲学同于古希腊哲学，其主流都是思辨的，*theoretische* 或 *spekulativ*。这两个词形式虽然不同，但根本意思却是一致的。在古希腊语中，这个词的主干 *horan* 的意思是观看，在现代德语以及其他一些西方语言中，这个词来源于拉丁文的 *specula*，其含义同样也是观察。总之，在西方古代人看来，观看是各种感觉中最细密、精确的，它是思想的直观形象，一切思想也都离不开观察。由于思辨这个词其古希腊语的名词形式 *theoria* 被转拼为西方现代语 *Theorie* 后，解为理论，所以思辨和理论思维实际上是同根词、不同时代的同义语。可以说过去的思辨即今日的理论思维，今日所说的理论思维也就是过去的思辨。所谓思辨哲学就是运用理论思维，探索理论思维，以理论思维为主体的哲学，它以理性为中心，无疑是锻炼理论思维的理想操场。

王山^①教授康德 (Immanuel Kant, 1724—1804) 是德国古典哲学创始人，他以彻底的德意志精神探讨了思辨理性的来源、范围和客观有效性。思辨哲学存在两种思想方式 (*Denkart*)：一种是实体论 (*ousiaology*) 的，一种是现象学 (*phainomenology*) 的。实体论的思想从对象的存在 *Sein* 入手，而思辨它们的存在方式。现象学的思想则就对象的显现 *scheinen* 来探索它们显现的表象。在德国古典哲学中，黑格尔

^① 哲人的故乡 *Königsberg* 在大多数文献中都音译为哥尼斯堡，很容易误导，因为 *Berg* 原义为山岗，而非城堡 *Burg*，把 *Berg* 译解为堡，一个字母之差，意义却相去甚远；而 *König* 本义为君王，似可仿意译牛津者，译作王山。前译虽通行成俗，今就《康德著作全集》发行之便，借以正之，岂多事乎？（但在正文的翻译中，为了既纠正“哥尼斯堡”译法的失误，又不致因“王山”译法而惊世骇俗，采用了中庸的译法“哥尼斯贝格”——李秋零）

哲学是实体论思想方式的典范。他从最单纯的存在出发到绝对理念为止，描述思辨理性、概念运行的整个历程。而 20 世纪在西方哲学中成为主流的现象学的思想方式，则把康德公认为其先驱。思辨哲学爱智慧，尚思辨，以科学为目的。它把人首先当做理智存在，当做理性实体，是人类一切活动的主导。但在强调理智的主导的同时，传统的思辨哲学却忽视了感觉，排斥了感觉，认为感性认识是错误的道路，至多不过是可是可否，或是或否的意见 *doksa*；只有理智的思维才能保证走上真理的道路。但是，感觉经验是人们知识的来源，离开了感觉经验，知识没有其他来源，否定了感觉，就必然陷于怀疑主义，否认一切认识的确定性。近代经验哲学，强调感觉经验，认为它是知识的唯一来源，一切知识莫不来自经验，即使科学上的概念和规律，也不过是经验的集合而已。感觉是个别和偶然的，所以经验哲学否定规律的普遍必然性，破坏纯粹哲学，毁灭一切科学。

在康德看来，传统的思想方式，不论是理性主义，还是经验主义，都妨碍了近代科学的发展，不利于认识的扩大和加深，这样的思想方式必须加以改革，*Umänderung der Denkart*。上述传统的思想方式，一概被称为独断论，它是片面的，专制的，空话连篇，不着边际，必须以思辨哲学在以理性为中心的前提下加以改革，在提出什么学说和论断之前，对认识能力自身加以批判和清理，确定认识的来源、范围和客观有效性。其基本方案和理念，就是：

作为预定的方案，必须首先指出，人类的认识 (*Erkenntnis*) 具有两个主干，它们也许出自共同的，尚不为所知的根基，这就是感性 (*Sinnlichkeit*) 和知性 (*Verstand*)。通过前者对象被给予我们，通过后者它们被思想。(B29)

对这两支主干 (*Stämme*)，后来他又更加详尽地解说道：

我们的本性自身就是如此，直观只能是感性的，也就是只能包含于我们对象所刺激的方式。与此相反的 (*dagegen*) 是思想感性直观对象的能力，知性。对这两种特性 (*Eigenschaften*) 任何一个都

不能偏爱。没有感性，对象就不会被给予我们；没有知性，就不能思想对象。思想没有内容是空洞的，直观没有概念是盲目的。……这两种能力不能相互代替。知性不能进行直观，感觉不能进行思想，只有把两者结合在一起，认识才能发生。(B75)

为什么只有把感觉和思想结合起来，认识才能发生呢？王山教授这里所说的认识是西方实验科学已呈辉煌时代的认识，是出现了伽利略(1564—1642)、开普勒(1571—1630)和牛顿(1643—1727)之后的认识。这个时代的科学认识，不但要求普遍必然，还要求开拓创新。对于这样的要求，单纯的理智是不能满足的，因为理智的功能是概念推论，从大前提到结论，其结论当然是普遍必然的，但不能扩大人们的认识，加入新的内容。因为在概念推论中的结论已经包括在前提概念之中了。正如教授指出的，科学如仅靠概念推论，甚至连“两点之间直线最短”这样的命题也得不出来。因三和两是量的概念，而长和短是质的概念，从量的概念无论如何是推不出质的概念来的。反过来，感性直观虽然有直接接受表象，从而扩大认识的范围，丰富认识的内容，但是，这些表象都是个别的、杂乱的、偶然的，如不经过思想的关联调整，便形成不了概念。据说，牛顿万有引力定律是由看到苹果坠地引发的，但如果不加思想，每次苹果的落地都是个别偶然的，即使看到亿万次，终生终世也得不出一个普遍必然的万有引力定律来。所以，要求不断扩大、不断加深、不断更新的普遍必然的科学必须有两个主干，认识的能力必定有两种特性，思辨理性的运行轨迹虽然以理性为中心，但应该有两个焦点：感性和知性，直观和思想。像我们所栖息的星球一样，要循着椭圆形。那些唯什么单一中心的主义，不过是上帝创世一神教的反刍而已。

这样思辨哲学自身也被扩大了，它把原本拒之门外、视为异类的感觉接纳回来，浪子回头金不换，因而感觉立刻成为离开它认识就不能发生、思辨理性亦无法运转的焦点了。感觉经验之所以能够成为思辨理性运行的焦点，生成普遍必然的认识，在康德看来这就证明着非经验的东西，它们的普遍必然的有效性，所依据的并不是经验而是一切经验背后的、直观的先天原理，这就是空间和时间的一般概念。凡是空间和时间的科学，几何学和算术学都少不了空间和时间概念，它们是直观的纯形

式，或者称为先天直观。因为无限空间和无限时间的概念，绝不来自有限空间和时间的经验直观的结合，无中不能生有，集有也不能成无，而是来自共存或相续的属性。个别的空间和时间只显现为整个空间和时间的部分，没有一般的空间在先，就不能表象个别的空间。由于空间和时间只与个别的、特殊的对象相关，所以它们自身只能是直观的先天形式，它在一切经验直观的背后，一切个别偶然之先前，所以是普遍必然的。空间是外感觉的形式，一切外在经验中的对象都在空间中排列着，伸延着。时间是内感觉的形式，一切思想和概念的活动都先后连续着在时间中运行。所以，空间和时间这样的纯直观先天形式，只有在经验中、相对经验对象而言才有实在的意义，因而专门称之为经验的实在性（die empirische Realität）。这些形式一旦离开经验，离开了经验对象就百无一用，完全成为观念，脱离了实际想出来的，故而称之为先验理想性（die transzendentale Idealität）。进一步说，空间和时间这些先天形式，只能在直观中、在经验中才具有普遍必然性、客观有效性。如果离开了直观，离开了经验，数学也就没有普遍必然的命题，人们连 $7+5=12$ 都没法判定。它们更不是事物本身的属性，如果它们是事物本身的属性，那么作为存在者，上帝也就难免在空间和时间中而属于有死之伦了。因为，它们既然是一切存在者的属性，作为一种存在者的上帝当然也应在空间和时间的变灭之中。这样，独断论不但被戴上了怀疑主义的帽子，还被加上了无神论的帽子。

不但感性直观以先天的形式成为思辨理性的一支主干，在知性上这一原则同样适用。思想也有着自已的先天形式范畴。应该说明 Verstand 这个词解作知性，只有在康德的专业用语中，也就是只有当它相对于感性（Sinnlichkeit）和理性（Vernunft）而言时，作为认识能力之一才是有效的。当然也可以解译为理智、理解，但这样在词组上就不相搭配了。知性的功能是思想，思想和直观不同，直观因受刺激而发生，是接受的，被动的，而思想的对象只是由自身而生成，所以是主动的。由于这种思想的主动性，先验逻辑的范畴也与普通逻辑的范畴不同。普通逻辑的范畴是传统实体论思想方式的产物，是独立于认识主体之外的实体，或者是实体的属性。概念乃是实体的模仿，这样的逻辑只能用于概念推理。它虽然可以头头是道，无懈可击，它们推论所得的命题可以是普遍必然

的，但结论已在前提之中，没有新内容，无助于扩大认识的领域。而先验逻辑的范畴，应该与直观形式一样，是先天的，既不来自经验，也不是作为实体对象的属性。它们是思想判断的先天概念。因为思想即是判断，把主语和谓语联结起来，范畴就是把感觉经验所提供的杂多材料调整、联结为普遍必然规律的先天概念。所以，范畴的数目应该与判断的类别相适应。如若判断分为量的、质的、关系的和程式的四种，再将每种判断分为三类，这样就得出了思想的十二种先天概念、范畴。虽然王山教授对自己这方面的创新性非常自信，并当做以后研究的框架，但200年的历史证明，这套逻辑的范畴，实在不过是现象学思想方式、先天论的一种表述而已。所谓的先验逻辑终究没有能够将亚里士多德的逻辑取而代之。这些范畴被认为是普遍必然的有效原理，是一切自然科学的最高前提，它们是思想的先天概念，所以其普遍必然有效性，不需任何经验加以证明。但是，一切认识都从经验开始，先于经验我们没有认识，自然科学也不例外，将范畴应用于感性经验所给予的自然对象，就必须通过数学公式。因为自然是在空间和时间形式中感性表象的体系，并且须按照范畴来调整，加以规律化，所以，自然形而上学的诸要素，也就在范畴和直观纯形式的基础上，全部被当做普遍必然的运动规律。

现象学是思辨哲学的开普勒改革的必然结果。把感觉经验看做认识的一支主干，是思辨理性运行的一个焦点。感觉经验不但是认识的开始，并且伴随着全部认识的始终。以人为理智的存在，思想实体，本身即具有先天论的性质。所以，空间和时间这样的直观形式虽然是感性的，却不来自感觉经验，而是先天的。对感觉来说，它们是不变的，对一切感觉经验都具有普遍有效性。一切概念，一切原理，都不能离开经验直观，即使是先天的，也与感性直观相联系，与可能的经验材料相联系。思想就是把所与的直观与对象相联系的活动，感性直观是我们惟一可能的直观，抽象出一切感性直观的条件，纯范畴就不能规定任何对象。这样，先验逻辑的原理只不过是现象规律的揭示罢了。科学是普遍和出于必然的判断。

现象（Phaenomenon）这个词在西方哲学文献中出现很早。在柏拉图和亚里士多德的著作中就提出爱智慧的人要追随现象，哲学的目的是拯救现象。在古希腊语里，这个词本是动词显现（phainein）的被动式现在

中性分词，意思是被显现出来的。在其他场合王山教授也用这个词的德语形式 *Erscheinung*，它出自动词 *scheinen*，意思同样是显现。从这个词的本身，就可以看出，把认识的诸对象称做 *phaenomena*，称做 *Erscheinungen*，这表明它们并非独立于主体的存在，而是依赖于主体被显现出来的东西。关于现象，他作如下界定：

当我们为对象所作用时，对象能力的结果就是感觉 (*Empfindung*)，通过感觉对对象的直观 (*Anschauung*) 叫做感性直观，一种感性直观的未被规定的对象，叫做现象 (*Erscheinung*)。(B34)

有的场合 *Erschauungen* 和 *Paenomena* 在一起用，那就似乎不能不加以区别了，如：

显现 (*Erscheinungen*) 就它们作为依范畴统一性而思想的对象而言，就成为现象 (*Phaenomena*)。(A249)

总而言之，不论就感觉直观而言，还是就思想而言，在先验逻辑里认识对象都不是独立于主体的实体，而是一种被给予而显现的现象，或者叫做感性本质 (*Sinnenwesen*)。人的认识，可以提其神于太虚而俯之，但它仍脱离不了感觉，脱离不了现象。如若把范畴仅作先验的运用，也就是仅运用于推理，实际上是没有运用，它没对对象作任何规定。范畴也是现象的形式，现象是它们惟一的对象，故而纯知性只有经验的运用，从未有先验的运用。一切知识必须来自经验，理性脱离经验只能产生矛盾、怀疑，漠不关心，自相分裂。传统的实体论思想方式没有对自身进行批判反思，完全是古老的野蛮作风，各行其是，称王称霸，把哲学变成了一个内争不休的战场 (*Kampfplatz*)，最后过渡到破坏一切的无政府主义、怀疑主义。而纯粹理性即是思想自身，须在自身之内把握它。先天的即是彻底必然的，是尺度。要把思维 (*zu denken*) 和认知 (*zu erkennen*) 加以区别，两者是完全不同的。思维的原则是自由，以不相矛盾为标准，认知的标准是必然。所以前者与预设相类似，思想则应保持其自由，百家争鸣，各有主张。除了无休止的战场以外，形而上学又是

一本理性财产的清单 (Inventarium)。

传统形而上学，完全是孤立的思辨理性，在概念中打圈子，即使经验主义也一样，也没有涉及认识的来源，认识的能力，以及客观有效性。使认识服从对象，就不能提供先天的东西，不能扩大它。实验是按事先设计的策划而进行的，实践是检验真理的标准，真理已经先在了，实践是为着检验这个既定东西而策划出来的。如若概念的规定服从对象，难以得到先天的、普遍必然的知识，那么对传统的思想方式进行改革，反转过来对象只是现象，它们在经验中被给予，超出一切可能经验便不可能有与之相应的对象。所以，认识能力纯粹运用的标准，首先是普遍性，因为认识不但出于 (aus der) 经验，从经验开始，而且伴随 (mit der) 经验前进。在经验中，普遍与特殊的区别是显而易见的，在经验外，严格的普遍与随意摆布也不难区分。与此同时，也就出现了必然性的概念。因为严格的普遍，就表示着亘古如一，不能或此或彼，或是或非。既然经验的东西都是个别和偶然的，是后天的 (a posteriori)，那么由普遍性而取得必然性，也就当然是非经验的 a priori，是先天的了。普遍、必然和先天是三位一体的，这才是认识的根源 (Ursprung)。感觉经验到的首先是物体，物体是个体，是偶性。如若抽去这一切的个别和偶然，所剩余的就是必然，也就是物体所占有的空间，这种必然性是认识先天所具有的。普遍性是空间，外感觉的本性，由空间过渡到时间，内感觉的必然性。空间和时间是感性直观的形式，它们都出于认识能力的纯粹运用，是先天的。

但是，王山教授特别指出认识能力的这些纯形式，并不像柏拉图用理念的翅膀飞翔在无空气阻力的纯粹真空中。纯粹理性的先天认识，并不脱离尘俗世界，并不抛弃后天经验，没有感觉经验的支撑，认识能力就无以发挥，思辨理性就不能运转。先天的认识，科学的判断，不能单纯来自概念分析，概念分析不能扩大人的认识，更新人的知识。人们所追求的认识，不但是普遍和必然的，更要扩大它，更新它，这就离不开经验。如若认识所追求的仅是普遍必然性，那概念分析就是最方便、最可靠的了。从存在概念甚至可以分析出一个创造宇宙万物的上帝来。判断是认识表示其断定的基本形式，如若谓语先天地潜存在主语之中，这个判断必定是必然的，不需任何实践经验的证明。例如，断定物体是广

延的，不需任何经验就可以知晓这是必然的。因为，广延概念本已包含在物体概念中，广延概念就是从物体概念中分析出来的。就是闭着眼睛也可断定这个判断是必然的真。进一步说，断定物体是重的就不一样了，就必须用手去托一托，用秤去称一称，不然就难以断定这一判断是否为真。只有经验才能向主体提供新事物，扩大认识的领域。虽然经验的东西都是个别的，既没有普遍性，更没有必然性，但经验却似一张无远不及的无形大网，把对象的一个部分和另一个部分联结起来，大漠孤烟直，长河落日圆，形成综合联结，一个总体表象。知识因之更新，认识由此扩大。总之，认识不但因经验而开始，并且在整个进程中还要不断伴随着经验。认识必须以经验为对象，以经验为范围，感性认识是这样，知性认识亦是如此。所以，

这样看来，知性的纯概念绝不允许有先验的运用，只能是经常作经验的运用。纯知性原理只能应用于可能经验的在普遍条件下的感觉对象，永远不应用于那些物一般，而不顾及我们对它们可能直观的样式。(B303)

关于知性和感性的关系，在以下这段文章里，王山教授有着更明确的交代：

在我们，知性和感性只有在它们联合运用的时候，才能规定对象。如若把它们分开，我们就有无概念的直观或无直观的概念。在这两种情况下，我们不能把表象与任何规定对象相联系。(B314)

认识对象必须与认识主体相关联，对象是主体的对象，离开主体就没有对象，这个现象学的基础命题，反而百分之百是概念分析，同语反复，并成就其普遍必然的真。那些反复追问着在人存在前地球是否存在的人们，正是割裂了对象和主体的认识关系，脱离了认识主体而泛论对象的。对象即对象，主体即主体，鸿沟万丈，非此即彼，使对象成为无规定的对象，主体成为非认识的主体，这反倒是典型的形而上学和繁琐哲学了。实体论思想方式就是这样提问题的，圆凿方枘，当然难以找到

共同语言。如若对象离不开主体，我们所认识的对象只是现象，它们只与可能经验相联系。认识的感性来源使知性也必须以感性对象为材料，这样就把认识限制在感性天地里，被封闭着。空间和时间仅仅是感性直观的形式，仅仅是显现物的存在条件。由于概念是与直观相应被给予的，所以，此外我们也没有更广的知性概念，也就是说，对事物的认识，我们也没有其他要素。这一切道理实际上已经包括在对象（Gegenstand）这个词之中，全部命题都可以从对象概念分析出来。因为它既相对地（gegen）站立着（stand），当然是离不开主体的，离开了主体，它就失去了对立物，无所 gegen，也就无处可站，无地自容了。对主体来说，它们不是观念的集合，为主体所派生，理所当然，只是些被显现的。但对象作为被显现的、作为现象，并不像那些粗陋见识所理解的那样，就不存在了。恰恰相反，在先验论学说中，对象惟有在经验中，才能实实在在地被空间和时间所规定，成为看得见，摸得着，在运动中，站出来的存在（existenz）。这也就是空间、时间经验实在性真正意义之所在。离开了经验，摆脱了主体，譬如说人类出现前的地球，当然存在，但只是个未被规定，花非花，雾非雾，不是什么的是，也就是黑格尔的那个纯存在，词典上那个不定式的存在 Sein，不能说它是什么的存在。存在和是，在西方哲学里，自古希腊哲人始就是同一个词。而认识的任务，思辨理性的概念，恰恰就在于规定对象，说它是什么，赋予知识以内容，开拓知识的领域，推动科学的发展。改革思辨哲学，以现象学思想方式补充实体论的方式，实在是科学发展时代的需要。

然而，人无完人，法无成法，放之四海而皆准，历万世而不变的理论，同样是没有的。这里，思辨理性、理论思维虽然赋有了实在意义，推动了科学的发展，但王山教授自己也指出了它的消极的（negativ）方面，因为按照这种现象论，认识只限于经验范围，这就缩小了理论活动的场地。更有甚者，甚至于可以使人以此为依据陷于狭隘的经验主义，短浅的功利主义，使纯粹的理性活动面临被扼杀、被取消的危险。而认识的王国是普遍必然的王国，如果把它无限地扩大了，处处是普遍必然，人人是手段工具，个性就要被取消，自由就要被剥夺，也就没有德性伦理学了。但在另一方面，这种对认识的限制也有积极的（positiv）方面。因为这种限制使思辨理性见到了自己能力的应用范围，不再妄自尊大，

以为无所不知，而有所止，为纯粹理性让出更大的空间，这是更实在的空间。对于人类这是绝对必要的，因为认识如若是理性的，也就是说在认识上应该有着先天性。这种认识与对象的关系并不是单一的，而是双重的，它不但通过思辨理性，从理论上将对象加以规定（zu bestimmen），还要使认识成为现实（wirklich zu machen），这后一种功能就是实践理性了。如果我们只承认思辨理性的权威，把认识不断扩大，把一切对象都当做是可能经验的，这样把本来不是经验对象的东西当做现象，而宣布纯粹理性扩大不可能，人们的一切活动，认识的一切对象都在普遍必然的控制中，就会剥夺自由，没有信仰，没有思想，没有道德，回到野蛮和愚昧。所以，为了给信仰留余地，就必须限制知识了。

在过去几十年间，这是给王山教授招致许多非议的命题，按照批判者所持分量的轻重，帽子尺寸的大小，对 das Wissen aufheben 中的 aufheben 即可作不同分量的译解，从消灭、扬弃以至限制。其次对信仰 Glauben 一词，是对什么的信仰，是上帝，还是自由和真理，还是三者都是也各取所需。首先，把被马克思主义奠基者与法国政治革命相提并论，尊为德国哲学的革命者的康德，说成是必须取消知识的蒙昧主义者，似乎是责之过重了一些。从语境的上下文看来，似乎以译限制为恰当些。因为限制了知识是将认识锁定在现象世界，以保持科学判断的普遍必然性，不断扩大，不断更新。与此同时也给纯粹理性，精神生活，特别是实践理性保留了更广阔的天地，使它不为普遍必然所拘束，不为外界因素所宰制，自由驰骋。所谓 Glauben，从上下文可以判断，实际并非专指对万能上帝的信仰，而是一般的道德信仰，对天上森罗星空和胸中庄严道德律的信仰。所以，纯粹理性有一种绝对必然的实践应用，在应用于实践的时候，它不可避免地要越出感性界限和必然的宰制。

当纯粹理性摆脱了感性的羁绊，冲破了现象的罗网时，它就完全是自由的了。在现象世界里，对象是通过表象与主体相联的，它是一个被显现的物，与他物相关的物。在摆脱了感性之后，它就割断了尘缘，消除了所有外在束缚，单纯地就自身而存在着，成为自在物（Ding an sich）。如若把由显现物构成的世界称为现象（Phainomena）的世界，那么由自在物构成的这个世界就称为本体（Noumena）的世界。两种物在认识上完全对峙着，互不相容。一种是感性对象显现的，与他物、与主

体相互依存，本体则超乎空间时间之外，不依存于任何感觉经验，而是纯粹理性的思想对象。而本体 Noumenon 这个词出于古希腊语思想 noein，是 noein 的被动式现在中性分词，本义是被思想的。这样看来，现象和本体，依他物和自在物在认识上虽属不同世界，在存在上却不是两个物。任何一个对象，在感性直观可以捕捉到的范围内，它是现象。然而，当眼睛看不见，双手也摸不着，任何扩大感性能力的工具都无能为力，只有凭理性去思想它的时候，它就成为被思想的，就是自在物了。一花一世界，一叶一如来，任何对象，既是现象的，也是本体的，既是依他的，也是自在的，既是可知的感性本质 (Sinnenwesen)，又是仅可思的知性本质 (Verstandeswesen)。按照先验论的一切对象只能通过直观被给予的根本原则，可以断言，知性本质作为被思想的对象，纯粹理性也必定有某种非感性的直观，那就是理智直观 (die intellektuelle Anschauung)。理智直观本身在空间和时间之外，直接把握自己的对象，就只能本质和整体，被称做理性的理念。理性理念有三个，作为外感觉的总体，它是世界；作为内感觉的总体，它是灵魂；作为内外综合感觉的整体，它是上帝。如若我们在这里暂且不去批判其从后门放进上帝的不彻底性，换个角度窥测一下，从上帝理念也不过是综合感觉的整体来看，不是更应该断定，即使在纯粹理性领域，感觉经验仍然是一个不可缺少的运转焦点，王山教授是思辨哲学的改革家，现代西方现象学方法的先驱吗？

目 录

实用人类学

| | |
|---------------------------|----|
| 科学院版编者导言 | 3 |
| 前言 | 6 |
| 第一部分 人类学的教学法 | |
| ——论既认识人的内心又认识其外表的方式 | 9 |
| 第一卷 论认识能力 | 10 |
| 论对自己的意识 | 10 |
| 论自我主义 | 11 |
| 论对自己表象的自主意识 | 13 |
| 论对自己的观察 | 14 |
| 论我们没有意识到就拥有的表象 | 16 |
| 论对自己表象的意识中的清晰和不清晰 | 19 |
| 论与知性相反的感性 | 21 |
| 为感性辩护 | 23 |
| 论一般认识能力方面的能 | 26 |
| 论用感官幻相所做的人为游戏 | 29 |
| 论所允许的道德外表 | 30 |
| 论五种感官 | 33 |
| 论内部感官 | 39 |
| 论感官感觉在程度上增强或者减弱的原因 | 40 |
| 论感官能力的受阻、削弱和完全丧失 | 42 |
| 论想象力 | 44 |

| | |
|----------------------------------|------------|
| 论不同种类的感性创作能力 | 50 |
| 论通过想象力使过去和未来成为现在的能力 | 57 |
| 论健康状态中不自主的创作，亦即论做梦 | 64 |
| 论标记能力 (Facultas signatrix) | 65 |
| 论建立在知性之上的认识能力 | 69 |
| 三种高级认识能力相互之间的人类学比较 | 70 |
| 论灵魂在其认识能力方面的孱弱和疾病 | 75 |
| 论认识能力中的种种才能 | 90 |
| 第二卷 愉快和不快的情感 | 99 |
| 划分 | 99 |
| 论感性的愉快 | 99 |
| 第三卷 论欲求能力 | 118 |
| 论与情欲相对置的激情 | 118 |
| 专论激情 | 119 |
| 论情欲 | 130 |
| 论最高的、自然的善 | 139 |
| 论最高的、道德的—自然的善 | 140 |
| 第二部分 人类学的个性法 | |
| ——论从外表认识人的内心的方式 | 145 |
| 划分 | 146 |
| 一、人格的个性 | 146 |
| (一) 论天性 | 146 |
| (二) 论气质 | 147 |
| (三) 论作为思维方式的个性 | 151 |
| 论仅仅由人具有一种个性或者没有个性而产生的特性 | 152 |
| 论相面术 | 154 |
| 论大自然导向相面术 | 155 |
| 二、性别的个性 | 161 |
| 三、民族的个性 | 168 |
| 四、种族的个性 | 176 |
| 五、类的个性 | 177 |

相关论述

| | |
|---------------------------------|-----|
| 试论大脑的疾病 | 191 |
| 莫斯卡蒂《论动物与人之间身体上的本质区别》一文述评 | 204 |
| 论人的不同种族 | 207 |
| 人的种族的概念规定 | 220 |
| 论目的论原则在哲学中的应用 | 234 |
| 论心灵通过纯然的决心来控制其病感的力量 | 257 |



实用人类学



科学院版编者导言

奥斯瓦尔德·屈尔佩 (Oswald Külpe)

在 1797 年的《新德意志信使报》(第 11 卷, 82~83 页) 上, 一篇来自哥尼斯贝格、日期为 1797 年 4 月 12 日的通讯中公布: “康德还将在今年出版他的人类学。他曾经总是推迟发表它, 因为大学生们在他的所有讲座中几乎仅仅还去听这个讲座。现在, 他根本不再讲课, 因而也不再担心把这个讲座公布给世界了。它对他过去的不可朽著作中的许多部都将具有优势, 即它除极为丰富的新观点和值得注意的轶事之外, 同时有一种大得多的通俗性, 而且也马上为外行所理解。” 据此, 人们可以假定, 在罗斯托克大学图书馆保存的 1796—1797 年的人类学原始手稿已经产生。确定日期的一个依据在于, 包含在这个版本的 212 页中的注释连同其对论文《论心灵的力量》^① 的提示在手稿中尚付阙如^②, 而第 1 版已经有了它。康德因在 1797 年 3 月 15 日收到胡弗兰德的《长寿术》而给胡弗兰德写信说, 他也打算把它用于人类学^③, 并且在 1798 年 1 月把当时已经许诺过的论文《论心灵的力量》寄给胡弗兰德。^④ 此外, 比斯特尔在 1797 年 9 月 20 日写道: “读书界将极为高兴地接受您的人类学; 您还将在今年把它付印, 这真是太棒了。”^⑤ 而蒂夫特隆克在 1797 年 11 月 5 日问道: “公众期望着您的一部人类学, 它将很快出版吗?”^⑥ 据阿诺尔德说^⑦, 康德在 1795—1796 年冬天最后一

① 即收入《学科之争》的第三篇论文: 《论心灵通过纯然的决心来控制其病感的力量》, 参见李秋零主编: 《康德著作全集》, 第 7 卷, 92~111 页, 北京, 中国人民大学出版社, 2008。——译者注

② 参见《康德全集》, 第 VII 卷, 340~341 页。

③ 《康德全集》, 第 XII 卷, [148] 148~149 页。

④ 参见《康德全集》, 第 VII 卷, 341 页。

⑤ 《康德全集》, 第 XII 卷, [201] 202 页。

⑥ 《康德全集》, 第 XII 卷, [217] 219 页。

⑦ 《康德研究领域里的批判性按语》, 637 页, 1894。

次讲授人类学。^①

人类学的手稿（据罗斯托克大学图书馆馆员科菲尔德博士先生友好相告）可能连同其他手稿从 Jak. Sig. 贝克（卒于 1840 年）的遗物转入图书馆的财产。它包括 150 张写得相当密的对开纸。每一印张都有大写的拉丁字母用于编码，在字母用完之后再继之以双倍这样的字母计数，AA 等等直到 OO。V 和 W 没有^②，X 两次出现，有 2 页没有写。分节极不规则。手稿页边的注释有时如此难以读懂，以至于我无法破解一些段落。按照康德的习惯，一个根据手稿制成的抄件大概也在这里构成了稿样。

在康德生年，出版了人类学的两个版本：

第 1 版：《实用人类学》，伊曼努尔·康德著，哥尼斯贝格，1798，弗里德里希·尼科洛维出版（在米迦勒节博览会预告，参见《耶拿文汇报》，2104 页，1798）。

第 2 版：《实用人类学》，伊曼努尔·康德著，第二修订版，哥尼斯贝格，1800，弗里德里希·尼科洛维出版。^③

在这两个版本中，眼下的版本以第 2 版为基础。在异文表^④中，没有标出数码的 A 始终只指这两个版本。在康德去世后，这本书还有两次翻印：

第 3 版：《实用人类学》，伊曼努尔·康德著，第三修订版，哥尼斯贝格，1820，大学书店。没有举出编者。与第 2 版的偏离完全不值一提。

① 参见《耶拿文汇报》，68 页，1797：摘自 1796 年 12 月 1 日来自哥尼斯贝格的一封信：“康德教授由于高龄而声明，他此后不想再讲学术课了。”据后来 888 页的笔记，康德尚未公开地声明想完全停止他的课，而且在 1797 年夏季学期的课程表中还预告了一个公开讲座和一个私人讲座，这实际上与此并不矛盾。也请参见 A. 瓦尔达：《老普鲁士月刊》，第 41 卷，131~135 页，1904。——人们是否也能够把手稿中提到希尼的一个边注用于确定日期，则是成问题的。也就是说，1797 年出版了希尼的游记的两个德文译本，因此，人们可能从那个较晚的、在印张 JJ 上做的边注作出推论，说康德在加工手稿时对这两个译本做了笔记。由此就会得出，他在 1797 年还在加工。但是，这个推论由此而变得可疑，即康德早在他的《纯然理性界限内的宗教》中（《康德全集》，第 VI 卷，33 页 [参见李秋零主编：《康德著作全集》，第 6 卷，32 页，北京，中国人民大学出版社，2007。——译者注]）就已经提到了希尼船长。

② 这个事实可以与施塔克的断定（《伊·康德关于人类知识和世界知识的指导》，VIII 页，1831）联系起来，即“关于理智的愉快和不快的一章在哥尼斯贝格和印刷此书的耶拿之间的邮班上遗失了”。但是，由于印张 X 是《论无聊和消遣》一章内部的直接接续（本版 233 页），则手稿就不包含施塔克的如此肯定地提出的观点的任何支持。就连 B. 埃德曼（《康德的反思》，I，1，58 页以下，1882）也已经否定了它。

③ 第 2 版有两个相互之间没有根本偏离的印本。

④ 该异文表没有译出。——译者注

参见在异文表中偶尔提到的第3版（143页₁₇、178页₃₂、261页₂₈、268页₃₁、289页₂₄）。

第4版：《实用人类学》，伊曼努尔·康德著，第四原版，附有J.F.赫巴特的一个前言，莱比锡，伊曼努尔·米勒出版社，1833。这个版本是第2版或者第3版的翻印，除了259页₂₄、273页₂₆和323页₃₁。

还要提到1912年在哲学丛书第44卷出版的K.弗兰德的人类学版本，我们的第2版在很多方面要感谢它，以及舍恩德弗尔（《老普鲁士月刊》，第45卷，58页以下）和艾哈德（《格廷根学术信息》，342页以下，1914）的评论。一次翻印以“法兰克福和莱比锡”的出版社名字出版，1799。

此外，为了制作文本，使用了在大量场合似乎提供更好理解的手稿。第1版和第2版与手稿的偏离是显著的。相对于第1版，手稿与第2版在以下场合有相同的文本：128页₂₅、部分地133页_{23,24}、146页₁、168页_{33,34}、179页₂₆、188页₁₆、203页₁₇、234页₂₃、240页₂₃、241页₃₄、255页_{26,27}、259页₂₁、280页₂、298页₂₆、300页₃₆、316页₃₆、323页₁。手稿中的异文在以下场合对第1版和第2版有优势：134页₁₀、134页_{28,29}、141页₂₃、144页₃₁、145页_{1,2}、150页₂₆、150页₃₃、167页₇、171页₃、187页₂₆、189页₃、189页₂₁、190页_{13,14}、191页_{25,26}、191页₃₅、194页₁₃、195页₃₂、211页_{2,3}、219页₃₄、224页₁₂、240页₃₇、246页₂、278页₃₄、278页₃₇、299页₁、315页_{7,8}、315页₂₂、320页₄、322页₃₃、332页₁₈。手稿中的边注和被涂掉的部分除了下面一些段落^①之外，在“出自手稿的补充”^②的标题下置于异文表之后。在这里，被涂掉的段落以“[]”为标记，边注以“R”为标记。在对文本有直接依据的地方，手稿的较小变异被列入异文表。

第2版相对于第1版的偏离数量众多，几乎全都是改进。惟有在几乎不能被视为规则之例外的少数场合，第1版中与手稿一致的异文才必须优先于第2版中的异文：255页₂₅、287页₂₉、298页₆、301页₁₃、315页₂₄、321页₂₂。第2版的最后校正是Chr. Gottfr.许茨完成的（参见《康德全集》，第VII卷，305页）。

① 均译出并作为脚注置于相应位置。——译者注

② 该部分没有译出。——译者注

前言

在人借以形成自己的学术的文化中，一切进步都以把这些获得的知识和技巧用于世界为目标；但在世界上，人能够把那些知识和技巧用于其上的最重要的对象就是人，因为人是他自己的最终目的。——因此，按照人的类，把他作为赋有理性的地上存在者来认识，这是特别值得被称为世界知识的，尽管人只是构成了地上造物的一个部分。

一种系统地安排的关于人的知识的学说（人类学^①），可以要么是生理学方面的，要么是实用方面的。——生理学的人类知识关涉大自然使人成为什么的研究，实用的人类知识则关涉人作为自由行动的存在者使自己成为或者能够并且应当使自己成为什么的研究。——谁对于例如记忆能力可能以之为基础的自然原因作出深思，他就可能对所获得的感觉留下的印象在大脑中存留的痕迹反复（据笛卡尔^②）玄想；但他在这时必须承认，他在自己的表象的这种活动中是纯然的旁观者，而且必须听任自然，因为他既不认识脑神经和纤维，也不善于把它们用于自己的意图，因而对此的一切理论玄想都是纯粹的白费力气。——但是，如果他把对被认为妨碍或者促进记忆的东西的知觉用于扩展记忆或者使之敏捷，并且为此运用人的知识，那么，这就会构成实用人类学的一个部分，而这正是我们在这里要讨论的人类学。

7 [120] 这样一种人类学，作为必然跟随在学术之后的世界知识来看，如果它所包含的是世界上的事物的广泛知识，例如不同国度和气候下的动物、植物和矿物的广泛知识，真正说来就还不被称为实用的，而是在它包含着作为世界公民的人的知识时才如此。——因此，甚至作为属于自然活动之产物的人种，其知识也还不算实用的世界知识，而只被算做理论的

① 参见 136 页₁₇、170 页₁₃、189 页₂₈、214 页₂₀、246 页_{13,14} [参见边注页码，下同。——译者注]；以及 E. 阿诺尔德：《康德研究领域里的批判性按语》，343 页以下，1894。——科学院版编者注

② 参见库辛编：《笛卡尔全集》，第Ⅳ卷，395 页以下；以及《康德全集》，第Ⅱ卷，501 页关于 326 页₃₁ 的注释。——科学院版编者注

世界知识。

认识世界和拥有世界这两个表述在含义上相距甚远，因为前者只是理解他所旁观到的活动，后者则是参与这一活动。——但是，要评判所谓的上流社会，即高贵者阶层，人类学家处在一种很不利的立场上，因为这些人彼此过于接近，离其他人又太远。

旅游，哪怕只是阅读游记，就属于在范围上扩展人类学的手段。但是，如果人们想知道，为了在更大的范围扩展人类知识，自己应当在外面寻求什么，那么，他就必须事先在家里通过与自己的城乡同胞^①的交往来获得这种知识。没有这样一个计划（它已经以人类知识为前提条件），世界公民在其人类学方面就总还是很受限制的。在这一点上，总体知识如果是由哲学来整理和引导的话，就总是走在局部知识的前面；没有哲学，一切所获得的知识就只能充当零碎的摸索，而不能充当科学。

※ ※ ※

但是，要达到这样一种具有周密性的科学的一切尝试，都面临着明显的、依附于人的本性自身的困难。

1. 那觉察到有人在观察他并且试图研究他的人，将要么显得尴尬（害羞），而此时他就不能表现出自己的本来面目；要么就伪装自己，而此时他是不想被认出自己的本来面目。 7 [121]

2. 哪怕他只想研究自己，首先就他在这种情况下通常不容伪装的情绪状态而言，他也陷入一种临界的境地，也就是说，当动机在活动时，他不观察自己，而当他观察自己时，动机又平息了。

3. 地点和时间如果是持续不断的，就造成了习惯；习惯如人们所说，是第二本性，它给人对自己的判断，即他应当把自己看成什么人，增加了困难，但更给他应当对与他交往的另一个人形成一个概念增加了困难；因为人由于自己的命运而被置入，或者他也作为冒险家自己把自己置入的境地的改变，使得人类学更加难以把自己提升到正式科学的地位。

^① 一座大城市，是一个国家的中心，该国的政府机关就驻守在那里，它拥有一所大学（为了扶植科学），同时还有便于海上贸易的位置，这位置既有助于通过河流与该国内陆交往，又有助于与语言风俗不同的遥远邻国交往，——这样一座城市，例如普列格河畔的哥尼斯贝格，就可以被视为一个既扩展人类知识，又扩展世界知识的适宜之地，在此即便不去旅游也能获得这些知识。（本书康德作品的注释未注明译者注或科学院版编者注的，均为康德本人所作的注释。以下不一一注明。）

最后是一些虽然并非人类学的源泉，但毕竟是它的辅助手段的东西：世界历史、传记，甚至戏剧和小说。因为虽然配给后两者的真正说来不是经验和真实，而仅仅是虚构，而且这里允许对个性和人被置于其中的情境仿佛在梦幻中一样加以夸张，因而它们显得对于人类知识来说没有教导任何东西，但那些个性，诸如理查逊或者莫里哀这些人所构想的，却毕竟在其基本特点上必须取材于对人的现实活动的观察，因为它们虽然在程度上有所夸张，但在质上却毕竟必须与人的本性相吻合。

一种系统地构想，但毕竟通俗地（通过联系让每个读者都能够就此找到的例子）在实用方面安排的人类学，给读者们带来的好处是：能够把观察到的、具有实践效果的这种或者那种人类特性置于其下的诸标题，其完备性借此给予读者如此之多的推动和要求，让他们把每一种特性都当做一个专题，以便把它置于属于它的专业之中；由此人类学中的种种工作就自动地分配到这种研究的爱好者们中间，并通过计划的统一性而最终联合成为一个整体；这样就促进和加快了公益科学的成长。^①

7 [122]

① 在我最初自主接受的、后来作为教职托付给我的纯粹哲学的教学工作中，我 30 多年来举办过两种以世界知识为目的的讲座*，亦即（冬季学期的）人类学和（夏季学期的）自然地理，就连外行人也认为，把它们当做通俗报告来听是可取的；其中前者就是眼前这个小册子，至于后者，要从我用来讲课的，也许除了我没有别人能够辨认的手稿出发，提供这样一个小册子，就我现在的高龄来说，几乎是不太可能的。

~~~~~

\* 关于人类学的讲座于 1772—1773 年冬季开始，关于自然地理学的讲座大概于 1756 年开始，参见《康德全集》，第 II 卷，443、4 页 [参见李秋零主编：《康德著作全集》，第 2 卷，456、3 页，北京，中国人民大学出版社，2004。——译者注]；以及 E. 阿诺尔德：《康德研究领域里的批判性按语》，269 页以下，1894。据此，“30 多年来”的说明仅涉及两个讲座都举办的时间。——科学院版编者注

第一部分

# 人类学的教学法

——论既认识人的内心又认识其外表的方式

## 第一卷 论认识能力

### 论对自己的意识

第1节 人能够在其表象中具有自我，这把他无限地提升到其他一切生活在地球上的存在者之上。由此，他是一个人格，并且凭借在其可能遇到的所有变化时的意识统一性而是同一个人格，也就是说，是一个由于等级和尊严而与人们能够随意处置和支配的、诸如无理性的动物这样的事物截然不同的存在者，哪怕他还不能说“我”，因为他毕竟在思想中有“我”；一切语言在用第一人称说话时都毕竟必须想到“我”，尽管它们并不用一个特别的词来表达这种“我性”。因为这种能力（亦即思维的能力）就是知性。

但值得注意的是：已经能够相当流利地说话的孩子却相当迟（也许要到1年之后）才开始用“我”说话，在这么久的时间里他却用第三人称来说自己（卡尔要吃，卡尔要走，等等），而当他开始用“我”来说话时，对于他来说就仿佛是升起了一道光明，从这一天起他就再也不退回以前那种说话方式了。——之前他只是感觉到自己，现在他是在思维自己了。——对这种现象的解释会使人类学家感到相当困难。

关于一个孩子在出生后三个月内既不表现出哭泣也不表现出微笑，这种察觉看来同样基于某些受伤害和受委屈的表象的发展，这些表象完全是在预示着理性。——他开始用眼睛跟踪在这段时间里举在他面前的发光对象，这是知觉（对感觉表象的把握）之进步的大致开端，为的是把知觉扩展成为有关感官对象的知识，亦即经验。

此后，当他试图说话时，磕磕巴巴使他在母亲和保姆看来如此可爱，使她们乐意于总是抱他、亲他，甚至通过满足他的每一个愿望和意志而把他娇惯成小司令官；在发育成人的这段时间里，小家伙的这种可爱一方面必须归于他的一切尚有缺陷的表现之天真和坦白，这里还没有任何隐瞒和狡诈，但另一方面也必须归于保姆要使一个以讨好的方式完全听

凭别人之任性的小家伙感到愉快的自然倾向，因为同意他有一段玩耍的时光，这是所有时光中最幸福时光，此时教育者也由于仿佛把自己变成了孩子，而再次享受到这种快乐。

但是，他童年的回忆却远远达不到那段时光，因为它不是经验的时光，而只是零散的、尚未在客体的概念下统一起来的知觉的时光。

## 论自我主义

第2节 从人开始用“我”来说话的那一天起，只要可以，他就显露出他那心爱的自我，而自我主义就不可阻挡地向前挺进；即便不是公开地（因为有别人的自我主义与它相冲突），也毕竟是隐蔽地，为的是用表面的自我否定和假装的谦虚，来更为可靠地使自己在别人的判断中表现出一种优秀的价值。

自我主义可以包含三种僭妄：知性的僭妄、鉴赏的僭妄和实践兴趣的僭妄，也就是说，它可以是逻辑的、审美的或者实践的。

逻辑的自我主义者认为没有必要按照别人的知性来检验自己的判断；就好像它根本不需要这个试金石（*criterium veritatis externum* [真理的外在标准]）似的。但毋庸置疑，我们不能缺少确保我们的判断的真理性的这个手段，这也许是有教养的民族如此急切地要求写作自由的最重要原因；因为如果这种自由被拒绝，我们同时就被剥夺了一个检验我们自己的判断之正确性的重大手段，而我们就被丢弃给错误了。甚至不要说至少数学有特权从自己的绝对权力出发来裁决；因为如果不是此前已经发现数学家的判断，与其他所有以其才能和勤勉献身这个专业的人的判断普遍吻合的话，数学自身就不会被免除在某个地方陷入错误的忧虑。——但也有一些场合，甚至只说我们自己感官的判断，例如一串铃声是仅仅存在于我们的耳朵里，还是听到了真实发出的铃声，我们也不肯定，而是认为还有必要咨询别人，看他们是否也觉得是这样。而尽管我们在哲学研究中并不能全像法律研究者援引有法律经验的人的判断那样，援引别人的判断来证实我们自己的判断，但毕竟每一个找不到任何追随者的作者，都会与他那公开发表的、本来很重要的意见一起，落入错误的嫌疑。

7 [129]

正因为如此，向众人卖弄一种违背普遍意见，甚至违背理解的主张，就是一种冒失。自我主义的这种表现就叫做悖逆。冒着出错的危险敢于做某件事不是勇敢，而是惟有冒着少有理解者的危险敢于做某件事才是勇敢。——对悖逆的偏爱虽然是逻辑上的固执己见，不想做一个随声附和的人，而是表现得与众不同，但与此相反，这样一种固执己见常常只是造成稀奇古怪的人罢了。但是，由于每个人都毕竟有自己的见解，并且必须维护它（*Si omnes patres sic, at ego non sic* [如果所有教父都是这样，那我不这样了]——阿伯拉尔），所以，如果悖逆不是基于仅仅想与众不同的虚荣心，对它的非难就不具有任何贬意。——因为悖逆与有普通意见来支持的日常的东西相对立。但是，日常的东西的可靠性如果不是更少，也是同样少，因为它使人麻木；与此相反，悖逆唤起心灵的注意和研究，后者往往导致发现。

7 [130]

审美的自我主义者是这样的人，对他来说他自己的鉴赏就够了；哪怕别的人会认为他的诗、画、音乐等等诸如此类的东西很糟糕，予以指责甚或是嘲笑。当他以自己的判断把自己孤立起来，孤芳自赏，并且只在自身中寻找艺术美的试金石时，他就使自己不能向着更好进步。

最后，道德上的自我主义者是这样的人，他把一切目的都局限在自身，他仅仅在对他有用的东西上看到用处，也许还作为幸福主义者仅仅在用处和自己的幸福中，而不是在义务表象中确立自己意志的最高规定根据。因为既然每个别的人都对自己算做幸福的东西形成了别的概念，所以恰恰是自我主义走得如此之远，根本不具有真正的义务概念的试金石，而这样的试金石绝对必须是一个普遍有效的原则。——因此，一切幸福主义者都是实践的自我主义者。

能够与自我主义相抗衡的惟有多元主义，亦即这样的思维方式：不是把自己当做将整个世界囊括在自己的自我之中的人，而是当做一个纯然的世界公民来看待和对待。属于人类学的就是这些了。因为说到这种根据形而上学概念的区别，它完全处在这里所讨论的科学的领域之外。也就是说，如果问题只是：我作为能思维的存在者，除了我的存在之外，是否还有理由承认其他与我处在共联性之中的存在者的一个整体（被称为世界）的存在，那它就不是人类学的，而纯然是形而上学的。

### 附释：关于自我主义语言的格式

在我们的时代，国家元首对人民使用的语言通常是复数的（我们以神恩的名义，等等）。问题是，这里的意思是否不是那么自我主义的，亦即显示自己的绝对权力，并不意味着西班牙国王以他的 *Io, el Rey*（我，国王）所说的同一种东西？但显而易见：那种最高权威的格式最初应当意味着降尊纡贵（我们、国王及其议会或者各等级）。——但是，在古代经典语言中相互用“你”来称呼，从而表达为单数，而各不同民族，尤其是日耳曼各民族用“你们”表示复数，这是怎么发生的呢？为此德国人还发明了两种暗示着对与之谈话的人物更加褒扬的表述，亦即“他”和“他们”（就好像根本不是称呼，而是在讲述不在场的人，更何况或者是一位，或者是多位）。此后，最终为了完成对被称呼者假意的卑躬屈膝和把别人抬举到自己之上这种荒唐事，被称呼者的地位品级的抽象概念（诸如“仁慈”、“尊贵”、“高贵”、“宽厚”等等诸如此类的东西）取代人格而被使用。——这一切可能都是由于封建制度，封建制度所关心的是从国王的尊严开始，通过递减，直到人的尊严完全终止，只剩下了人，亦即直到被其主子只用“你”来称呼的农奴的等级，或者一个还不可以有自己意志的孩子的等级，——更高贵者应得的敬重的程度，是不会被弄错的。

7 [131]

## 论对自己表象的自主意识

第3节 要意识到自己的表象，这种努力要么是**注意** (*attentio*)、要么是**撇开**一个我意识到的表象 (*abstractio*)。——后者绝不是纯然对前者的放弃或者搁置（因为这就会是分心 [*distractio*]），而是认识能力的一种现实的行为，即阻止我所意识到的一个表象与其他表象在同一个意识中相结合。——因此，人们不说抽出（分离）某种东西，而是说从某种东西，亦即我的表象对象的一个规定抽出，由此这个规定就获得了一个概念的普遍性，并这样被接纳到知性之中。

能够从一个表象抽出，哪怕它是通过感官强加于人的，这是一种比注意的能力大得多的能力，因为它表现出思维能力的一种自由和心灵控制自己表象的状态的专权 (*animus sui compos* [能控制自己的心

灵])。——考虑到这一点，在涉及感官表象的时候，抽象能力比注意能力困难得多，但也更重要。

7 [132] 许多人是不幸的，因为他们不能抽象。求婚者惟有能够不理睬其情人脸上的赘疣或者齿豁，才能缔结一桩美满婚姻。但是，我们的注意能力的一个特别的坏习惯恰恰在于，也情不自禁地让自己的注意盯牢别人身上有缺陷的东西：把自己的眼睛对准正对他脸部的一枚脱落的上衣纽扣，或者齿豁，或者一个习惯性的语病，由此而使别人不知所措，但也使自己在交往中興味索然。——如果主要方面是好的，那么，不理睬别人的缺陷，甚至不理睬我们自己的幸福状态的缺陷，这不仅是合情合理的，而且也是明智的；但是，这种抽象能力是惟有通过锻炼才能获得的一种心灵的坚强。

## 论对自己的观察

第4节 留意 (animadvertere) 还不是一种对自己的观察 (observare)。后者是对在我们自己身上所作的知觉进行一番有条有理的整理，这些知觉为一个自我观察者的日记提供了材料，很容易导致狂热和妄念。

在与人打交道时，对自己的注意 (attentio) 虽然是必要的，但在交往中必须不显山露水；因为它要么造成害羞 (尴尬)，要么造成装腔作势 (矫揉造作)。二者的反面是从容不迫 (air dégagé) ——对自己在仪表上不会被别人作出不利评判的一种自信。那种装模作样，就好像一有机会就要在镜子前评价自己的人，或者说话就像在听自己说话 (不仅仅是像一个别人在听他说话) 的人，是一种演员。他要讲排场，要装出一副他是特殊人物的样子；这样，当人们在他身上觉察到这种煞费苦心时，他在别人的判断中就受到损失，因为它激发了一种有意欺骗的嫌疑。——在表现自己的风格上，人们把这种不给人理由产生任何这样的疑心的坦然称做举止自然 (它并不因此就排斥一切美的艺术和鉴赏的教养)，而且它单是由于表现上的真诚就让人喜欢。但是，如果坦率同时出自简单，亦即出自缺乏一种已成为规则的修饰艺术，出自表达方式，那它就叫做幼稚。

7 [133] 在一个及笄少女或者一个对城市风度一无所知的乡下人身上，表现自己的坦率方式由于天真和简单 (对表现艺术无知)，而在娴熟圆滑地掌

握了这门艺术的人们那里引起一种快活的笑声。不是带有鄙视的嘲笑；因为人们这时在心中毕竟还是尊重纯洁和正直的；而是一种善意的和亲切的发笑，笑的是不懂这门恶劣的、尽管是基于我们已堕落的人性的表现艺术，如果人们把这种艺术与一种尚未堕落的本性的理念相比较的话，那就更应当对之叹息而不是见笑了。<sup>①</sup> 这是一种瞬间的高兴，就像一片乌云密布的天空，一下子在某个地方裂开了，让阳光透射而出，但马上又重新合拢，以便保护鼯鼠差劲的自私眼睛。

但是，说到这一节的真正意图，亦即上述告诫，千万不要去窥探自己思想情感不由自主的历程的一种内在历史，仿佛是有研究地撰写它似的，之所以提出它，乃是因为那是在自以为有更高灵感和没有我们的参与、谁也不知道从哪儿来影响我们的力量的头脑混乱中，陷入顿悟主义和恐怖主义的捷径。因为我们在这里不知不觉地自以为发现了我们自己带到我们心中的东西；诸如布里隆<sup>②</sup>以谄媚的表象，帕斯卡以恐惧的和畏怯的表象陷入其中一样；甚至一个本来很有头脑的人阿尔布雷希特·哈勒<sup>③</sup>也陷入了这种情况，他在长期但也时常中断地记录自己的灵魂状态时，最终达到了这一步，即他质询一位著名的神学家、他以前的大学同事莱斯博士：他是否能够在自己的神学知识的丰富宝藏中，找到对他惊恐不安的灵魂的安慰？

在我唤起表象力的时候观察表象力在我心中的不同活动，这是很值得深思的，对于逻辑学和形而上学来说也是必要的和有用的。——但是，

① 考虑到这种理念，可以这样来套用佩尔修的诗句：Naturam videant ingemiscantque relictam [他们得见本性，而叹之被弃]。\*

\* 《佩尔修和尤维纳利斯的讽刺诗集》，精装本，第Ⅲ卷，38页，比庞蒂出版社，1785：virtutem videant, intabescantque relictam [他们得见德性，而叹之被弃]。——科学院版编者注

② 布里隆 (Antoinette Bourignon, 1616—1680) 撰写过神秘主义神智学作品“多至22卷”。参见《传记词典》。——科学院版编者注

③ 哈勒 (Albrecht von Haller)：《其关于作家和他自己的观察日记》，2卷本，1787，J. G. 海因茨曼编，其中第Ⅱ卷219页以下是宗教感受残篇。在其最后一封信 (1777年12月7日) 中，哈勒写给格廷根的海涅说：“烦请您向莱斯先生 [Less, 1736—1797, 格廷根神学教授] 致以我深切的敬意，并问他，在我的情形中，对付死亡的恐惧，与此相反为了牢牢抓住救主的功德，我能够有收益地读哪本书 (它必须篇幅不大)？”参见路德维希·希策尔：《阿尔布莱希特·冯·哈勒传》，DI页以下，弗劳恩费尔德，1882；J. G. 齐默尔曼：《论寂寞》，第2卷，218页，1784。——科学院版编者注

7 [134] 在它不招自来地进入心灵（这是由无意间进行创造的想象力的活动造成的）的时候想要窥视它，就是对认识能力中的自然秩序的一种颠倒，而且要么已经是心灵的一种疾病（郁郁不乐），要么是导向这种疾病并导向疯人院；因为在这种情况下，思维的原则不是（像它们应当的那样）走在前面，而是跟在后面。有谁关于内部经验（仁慈、诱惑）善于讲述许多东西，在他为研究自己所做的探险之旅中，还是请他先到安提库拉<sup>①</sup>去。因为那些内部经验并不像关于空间中的对象的外部经验一样，在外部经验中，对象相互并列地显现，并且显现为常驻固定的。内感官只是在时间中，从而在流动中来观察诸规定之间的关系，在流动中没有任何观察的持久性，而持久性对于经验来说毕竟是必要的。<sup>②</sup>

7 [135]

### 论我们没有意识到就拥有的表象

第5节 拥有表象却没有意识到它们，在这一点上显得矛盾；因为如果我们没有意识到它们，我们怎能知道拥有它们呢？洛克<sup>③</sup>作出过这种

① 安提库拉是科林斯海湾的一个海岸城市，那里长着很多被当做治疗精神疾病的药物的嚏根草。因此，“先到安提库拉去”就是说：预先防备妄念。还有马利人〔古代希腊人的一支，生活在希腊中部。——译者注〕的一个同名城市因此而著名。参见贺拉斯：《讽刺诗集》，II，3，166；naviget Anticyram〔乘船去安提库拉〕；《论诗艺》，300；以及《德意志信使报》，第II卷，2，151页，1784：《论旅游和某位应当去安提库拉的人》。——科学院版编者注

② 如果我们有意识地想象两种活动，也就是说：使一个概念（一个思想）成为可能的内部活动（自发性），即反思，以及使一个知觉（perceptio）亦即经验性直观成为可能的感受性（接受性），即把握，那么，对自己的意识（apperceptio〔统觉〕）就可以划分为反思的意识和把握的意识。前者是知性的意识，后者则是内感官的意识；前者是纯粹的统觉，后者则是经验性的统觉，因为前者在这种情况下被错误地称为内感官。——在心理学中，我们根据我们内感官的表象来研究我们自己；但在逻辑学中，根据的却是理智意识所提供的东西。——在这里，自我对我们来说显得是双重的（这会是自相矛盾的）：1. 作为思维主体的自我（在逻辑学中），意味着纯粹的统觉（纯然反思的自我），关于它根本不能再说什么，它只是一个极简单的表象；2. 作为知觉的、因而内感官的客体的自我，它包含着使一种内部经验成为可能的那些规定的杂多性。

当人意识到他的心灵（他的记忆或者被他接受的原理）的不同内在变化时，他是否鉴于这些变化还能够说，他是同一个人（根据灵魂），这个问题是一个荒唐的问题；因为他惟有通过在不同的情境下把自己想象为同一个主体，才能意识到这些变化，而且人的自我虽然在形式上（在表象方式上）是双重的，但并非在质料上（在内容上）也是双重的。

③ 参见《人类理解论》，第II卷，第1章，第9节以下，特别是第18、19节。——科学院版编者注

反驳，他因此也否认这样一类表象的存在。——然而，我们毕竟能够间接地意识到拥有一个表象，即使我们没有直接意识到它。——这样的表象在这种情况下就叫做**模糊的表象**；其余的表象就是**清楚的**，而当它们的清晰性也扩展到它们的整体的分表象和它们的结合之上时，它们就是**清楚的表象**，不管它们是思维的表象还是直观的表象。

当我意识到我在离我很远的一片草地上看到了一个人，尽管我并没有意识到我看见了他的眼睛、鼻子、嘴巴等等时，我真正说来只是**推断**出，这是一个人；如果我由于自己没有意识到我对头部的这些部分（同样还有这个人的其他部分）的知觉，就断言我在自己的直观中根本不拥有这些部分的表象，那么，我也就不能够说，我看见了一个人；正是由这些部分表象复合成整个（头或者人的）表象的。

我们的那些虽然能够确定无疑地推断出我们拥有，但我们却没有意识到的感官直观和感觉，亦即人心中的（同样还有动物心中的）**模糊表象**，其领域是不可测度的，与此相反，清楚的表象却只包含它们呈现给意识的少得多的点，仿佛在我们心灵的巨大地图上只有少数地方被**照亮**一样，这可能使我们对我们的本质产生惊异；因为一个更高的力量只要喊一声：要有光，那么，即便不添加任何东西（例如，当我们接受一个作家，连同他在自己的记忆中拥有的一切时），就仿佛有半个世界呈现在他眼前。用望远镜或者显微镜装备起来的眼睛所发现的一切（例如在月球上或者在纤毛虫身上），都是仅仅由眼睛看到的；因为这些光学手段带给眼睛的，并不比没有那些人工仪器也会描画在视网膜上的光线以及由此产生的图像更多，而只是扩大了它们，以便让我们意识到它们。——同样的说法也适用于当音乐家用十指和双脚在管风琴上演奏一支幻想曲，同时还与一个站在他旁边的人说话时听觉的感受，此时大量的表象在很短的时间里在灵魂中被唤起，它们中的每一个为了被选择，在此之外都还需要对适宜性的一个特殊判断，因为只要有一个不符合和声的音符，都会马上被听成不和谐，而整体的结果却是这样的，即自由幻想的音乐家常常会希望把他的一些即兴之作保留在乐谱中，这样的东西他平时也许尽一切努力也无法期望如此好地实现。

这样，**模糊表象**的领域就是人心中最大的领域。——但是，由于这个领域只能在其被动的部分中，作为感觉的活动而被知觉，所以模糊表

象的理论毕竟只属于生理学的人类学，而不属于这里真正目的所在的实用人类学。

也就是说，我们经常用模糊表象做游戏，并且有一种兴趣，使喜爱的或者不喜爱的对象在想象力面前黯然失色；但我们自己更经常地就是一种模糊表象的游戏，而且我们的知性即使承认模糊表象是欺骗，也不能使自己摆脱它们的影响把它置入其中的那种荒唐。

性爱就是这样，只要它真正说来所要的不是好感，而是对其对象的享受。有多少才智不是自古以来就被用来给某种事情蒙上一层薄薄的面纱！这种事情虽然可爱，但却让人看出人与普通的动物品种有如此接近的亲缘关系，以至于由此就要求有羞耻心，而且这些表述虽然透明得足以导致微笑，也不可以在其社交中不加掩饰地登场。——在这里，想象力甘愿在黑暗中漫步，如果为了避免犬儒主义，人们不想冒险陷入可笑的纯正主义的话，就总是需要不平常的艺术。

另一方面，我们也经常做这样一些模糊表象的游戏，即使知性照亮这些模糊表象，它们也不愿意消失。在自己的花园里还是在一棵浓荫大树下，在田地里还是在旱地上为自己指定墓地，对于一个垂死的人来说是一件重要的事情，尽管他在前一种场合没有理由希望有秀丽的风景，在后一种场合也没有理由担忧潮湿而引起伤风。

衣着装扮人，这在某种程度上也适用于有理智的人。虽然俄罗斯谚语说：“接客看衣着，陪客看理智”，但是，理智毕竟不能防止一个衣着光鲜的人造成具有某种重要性的模糊表象的印象，最多只能决意事后纠正对他作出的一时的判断。

甚至使用学术上的模糊也是有预期成果的，为的是装扮得思想深刻和缜密；就像在朦胧中或者通过雾气看到的对象总是看起来比本来更大一样。<sup>①</sup>

---

① 与此相反，在白天的光线下来看，比周围的对象更鲜亮的东西也显得更大，例如白袜子比黑袜子使小腿显得更丰满；夜里在高山上燃起的火比实测时显得更大。——也许，由此也可以解释在接近地平线时月亮显得更大，同样，星星则看起来彼此距离更远；因为在这两种场合，发光物体接近地平线时是通过一个更具遮蔽性的气层被看到的，显得比升至中天时更大，而昏暗的东西由于周围的光线也被判断为更小。因此在打靶时，一个中间带有白色圆圈的黑靶子比相反情况更有利于命中。\*

\* 参见 146 页<sub>13~15</sub>。——科学院版编者注

Skotison<sup>①</sup>（要模糊！）是一切神秘主义者的命令，为的是通过人为的模糊来诱惑智慧的掘宝人。——但一般来说，即便是一部作品中某种程度的费解，也并非不受读者欢迎，因为他由此将可以感觉到他自己把模糊的东西化解成清楚的概念的洞察力。

### 论对自己表象的意识中的清晰和不清晰

第6节 对自己的表象的意识足以把一个对象与其他对象区分开来，这种意识就是**清楚**。而使诸表象的**复合**也变得清楚的就叫做**清晰**。惟有后者才使得诸表象的一个总和成为知识；然后在知识里面，由于每一个有意识的复合都以意识的统一性，亦即以复合的一种规则为前提条件，所以在这种杂多中就设想了**秩序**。——人们不能以**混乱的表象**（*perceptio confusa*），而是必须只以**不清晰的表象**（*mere clara*）来与清晰的表象对峙；混乱的东西必定是复合的；因为在简单的东西中既不存在秩序也不存在**混乱**。因此，混乱是不清晰的原因，而不是它的定义。——每一种知识都是复杂表象（*perceptio complexa*，因为知识总是要求有直观和概念），在每一个这种复杂表象中，清晰都是基于**秩序**的，诸部分表象都被按照秩序复合起来，它们要么（只涉及形式）导致纯然在逻辑上划分为上位表象和下位表象（*perceptio primaria et secundaria*），要么导致**实在地**划分为主要表象和附加表象（*perceptio principalis et adhaerens*）；凭借这样的秩序，知识就成为清晰的。——人们也许看出，如果一般认识能力应当叫做**知性**（在这个词的最广义上），那么，知性就必须包括：对被给予的表象的**把握能力**（*attentio* [注意]），以便产生**直观**；对许多表象所共有的东西的**抽象能力**（*abstractio* [抽象]），以便产生**概念**；以及**思考能力**（*reflexio* [反思]），以便产生对象的知识。

人们把在很高程度上拥有这些能力的人称为一个**有头脑的人**；把只在很小程度上赋有这些能力的人称为一个**笨蛋**（因为他总是需要由别人来引导）；但把在运用这种能力时甚至带有原创性的人（他凭借这种独创性从自身中产生出通常必须在他人引导下学得的东西）称为一个**天才**。

① 参见《康德全集》，第XV卷，668页。——科学院版编者注

没有学过毕竟必须被教导才能知道东西的人，如果他要想做一个学者就本应当知道这种东西，那他就叫做**不学无术之人**；因为不提这个要求，他就可能是一个伟大的天才。尽管可能学习很多但却不自己思维的人，被称为一个**头脑狭隘之人**（目光短浅）。——有人可能是一个**渊博的学者**（像自己被传授的那样传授别人的机器），而在理性地应用自己的历史知识方面却很**目光短浅**。——其对待自己所学的东西的做法在公开传达时暴露出**学术强迫**（因而缺乏自己思维时的自由）的人，是**书呆子**；无论他除此之外是学者还是士兵，哪怕是廷臣。在这些人中间，一个有学问的书呆子在根本上还是最可以接受的人，因为人们毕竟能够从他那里学到点儿东西；与此相反，程序上的拘泥死板（学究气）在这些人那里就不仅是毫无用处，而且由于书呆子不可避免地带有的骄傲而令人发笑，因为这是一个**不学无术之人的骄傲**。

但是，以社交口吻说话并且一般而言显得时尚的艺术，或者毋宁说熟巧，尤其是在涉及科学时被误称为**通俗**，因为它毋宁说应当叫做粉饰的浅薄；它掩盖了**头脑狭隘之人的贫乏**。但是，只有小孩子才会受它的迷惑。“你的鼓就是你的象征”，在艾迪生<sup>①</sup>的作品中，贵格会教徒对马车上坐在他旁边喋喋不休的军官说，“它响，是因为它空”。

为了按照其认识能力（一般而言的知性）来评判人们，可以把人们分成必须承认其具有**共通感**（*sensus communis*），当然不是**通俗感**（*sensus vulgaris*）的人，以及科学的人。前一些人是在运用的场合（*in concreto* [具体地]）精通规则的人，后一些人是独自并且在其运用之前就（*in abstracto* [抽象地]）精通规则的人。——人们把属于前一种认识能力的知性称为**健全的人类知性**（*bon sens*），把属于后一种认识能力的知性称为**头脑聪明**（*ingenium perspicax* [天资聪慧]）。——值得注意的是，人们不是仅仅把前一种通常只是被视为实践认识能力的知性，设想为一种可以无须培养的知性，而是设想为这样一种知性，即当培养被推进得不够远时，甚至对它有害，因而人们盛赞它直到狂热的程度，把它表象成隐藏在心灵深处的宝藏的一个矿坑，有时也把它的格言当做神谕（苏

<sup>①</sup> 艾迪生（Addison, 1672—1719）于1711—1712年与斯梯尔出版《旁观者》，其中在第132期有这里提到的格言。——科学院版编者注

格拉底的守护神<sup>①</sup>），宣称它比学来的科学总会供应的一切都更加可靠。——有一点是肯定的：当问题的解决基于知性普遍的和天生的规则（具有这种规则被称为天生的机智）时，寻求学来的和人为制定的原则（学来的机智）并据此作出结论，要比让它取决于判断的那些存在于心灵隐秘处的大量规定根据的作用更为不可靠。人们把这称为逻辑上的**举止得体**：这种思考在诸多方面表象对象，并得出一个正确的结果，却没有意识到在心灵内部发生的行为。 7 [140]

但是，健全的知性只能就一个经验对象而言来证明它的这种优越性：不是仅仅通过经验增长为知识，而是扩展它（经验）本身，但不是**在思辨方面**，而是仅仅在经验性实践方面扩展。因为在前一方面，需要先天的科学原则；但在后一方面，也可以是一些经验，亦即一些通过尝试和成果而不断验证的判断。

### 论与知性相反的感性

第7节 就表象的状态而言，我的心灵要么是**行动的**，表现出能力（*facultas*），要么是**承受的**，在于**感受性**（*receptivitas*）。一种知识把这两者结合起来，包含在自身之内，拥有这样一种知识的可能性，则从知识的最主要部分，亦即心灵把表象彼此联结起来或者分离开来的活动中，获得了**认识能力的称号**。

一些表象，心灵就它们而言处于承受状态，因而主体通过它们受到**刺激**（不管这主体是自己刺激自己还是被一个客体所刺激），这些表象就属于**感性的认识能力**。但是，那些只包含一个**行动**（思维）的表象，就属于**理智的认识能力**。前者也被称为**低级的认识能力**，但后者被称为**高级的认识能力**。<sup>②</sup>前者具有感觉的内部感官的**被动性质**，后者则具有统觉 7 [141]

① 参见 145 页<sup>20,21</sup>和 203 页<sup>25</sup>。——科学院版编者注

② 把感性仅仅设定为表象的不清晰，与此相反把理智性设定为清晰，并由此用意识的一种**纯然形式的**（逻辑学的）区别来取代不仅涉及思维的形式，而且涉及其内容的**实在的**（心理学的）区别，这是莱布尼茨—沃尔夫学派\*的一大错误，亦即把感性仅仅设定为一种**缺乏**（各部分表象缺乏清楚），因而设定为不清晰，但把知性表象的性状设定为清晰；因为为了产生知识，前者毕竟是某种很积极的东西，并且是后者的一种不可缺少的补充。——但真正说来，莱布尼茨要对此负责。因为他追随柏拉图学派，接受了被称为理念的那些天生的知性直观，这些理念据说如

亦即构成思维的那种行动的纯粹意识之自发性，那种行动属于逻辑学（知性规则的一个体系），就像内部感官属于心理学（一切在自然法则之下的内部知觉的一个总和）并建立起内部经验一样。

附释：仅仅包含着如何被其刺激的方式的表象对象，只能如它对我显现的那样被我认识，而一切经验（经验性认识），不管是内部经验还是外部经验，都只是对象如同它们显现给我们那样的知识，而不是如同它们（就自身来看）所是那样的知识。因为在这种情况下，关键并不仅仅在于表象客体的性状，而是在于主体及其感受性的性状，这种方式将是感性的直观，主体的思维（关于客体的概念）跟随其后。——这种感受性的形式性状，现在就不能又还被感官所包容，而是必须（作为直观）先天地被给予，也就是说，它必须是即便一切经验性的东西（包含感官感觉的东西）都被去掉也依然存留的一种感性直观，而直观的这种形式的东西在内部经验那里就是时间。

由于经验是经验性的知识，但知识（由于它基于判断）却要求思考（*reflexio* [反思]），从而要求在按照意识统一性的规则来编排表象的杂多时的能动性的意识，亦即要求概念和（与直观有别的）一般思维。这样，意识就被分成论证的意识（它由于提供规则，必须走在前面）和直觉的意识；前者（其心灵行动的纯粹统觉）是简单的。反思的自我并不把任何杂多保持在自身中，它在一切判断中都始终是同一个自我，因为它只是意识的这种形式的东西，与此相反，内部经验则包含意识的质料和经验性内部直观的杂多，即把握的自我（因而是一种经验性的统觉）。

7 [142]

作为能思维的存在者的我，虽然与作为感官存在者的我是同一个主体，但作为内部经验性直观的客体，也就是说，如果我在内部受到时间中同时存在或者前后相继的感的刺激，我却毕竟只是如我对我自己显现的那样，而不是作为物自身来认识我。因为这毕竟依赖于那并非知性概念（因而并非纯然的自发性）的时间条件，因而依赖于这样一个条件，

---

今只是模糊地存在于人的心灵中，我们只能把关于客体就自身而言何所是的知识，归功于对这些理念的分析并通过注意力对它们的阐明。

~~~~~  
* 参见法兴格：《〈纯粹理性批判〉释义》，第Ⅱ卷，447页以下，1892，对比的段落和对整个问题的讨论。——科学院版编者注

就它而言，我的表象能力是承受性的（而且属于感受性）。——因此，我通过内部经验永远只是如我对我显现的那样来认识我；这句话常常被恶意地曲解，认为它想说的只是：我有某些表象和感觉，甚至一般而言我存在，这都只是**显现**给我的（mihi videri）。——幻相是一个出自主观原因的**错误判断**的根据，这些原因被误以为客观的；但显象却根本不是判断，而只是经验性的直观，它通过反思和由此产生的知性概念而成为内部经验并由此成为真相。

内部感官和**统觉**这两个词被灵魂研究者们通常当做同义词，哪怕前者只应当表示一种心理学的（应用的）意识，而后者则仅仅表示一种逻辑学的（纯粹的）意识，这是上述误解的原因。但是，我们通过前者只能如**我们对我们显现的那样**来认识我们，这可以由此得到说明，即对前者的印象的把握（apprehensio）以主体的内部直观的一个形式条件，亦即时间为前提，而时间不是知性概念，因而仅仅被视为主观条件，就像内部感觉是按照人的灵魂的性状被给予我们的一样，因此，时间并不像客体自身那样是供我们认识的。

※ ※ ※

这个附释真正说来并不属于人类学。在人类学中，按照知性法则统一起来的显象是经验，这时根本不问那些即便不考虑其与**感官**的关系（因而就自身而言）也存在的事物的表象方式；因为这种研究属于要讨论先天知识之可能性的形而上学。但是，毕竟有必要追溯到如此之远，哪怕只是为了防止思辨的头脑在这个问题上犯错误。——此外，既然人通过内部经验得来的知识，由于他大多数情况下也据此评判别人，所以是意义重大的，但同时，毕竟也许比正确地评判别人更加困难，因为研究自己内心的人很容易不是纯然地观察，而是把一些东西带进自我意识，那么，从自身中被观察到的一些**显象**开始，然后才前进到主张某些关涉人的本性的命题，亦即前进到**内部经验**，这是可取的，甚至是必要的。

7 [143]

为感性辩护

第8节 每个人都对知性表现出一切敬重，把知性称为高级的认识能力，就已经表现出这一点；谁要想称颂它，就会被人用那位赞扬德性

的演说家的嘲讽 (stulte! Quis unquam vituperavit [愚蠢啊! 谁责备过它呢]①) 来打发掉。但感性却处在坏名声中。人们议论着它的诸多坏处: 例如, 1. 它搅乱表象力; 2. 它说大话, 作为知性的统治者它是顽固的和难以驯服的, 而它本来应当只是知性的仆人; 3. 它甚至骗人, 而人对它却不能存有足够的戒心。——但另一方面, 它也不缺少赞颂者, 尤其是在诗人和有鉴赏力的人们中间, 他们不仅把对知性概念的感性化盛赞为功绩, 而且恰恰在这里以及在概念必须不被如此仔细入微地分解成它们的组成部分这一点上, 来确立语言的言简意赅 (思想丰富) 或者加重语气 (强调) 以及表象的清楚明白 (意识中的明朗), 但径直把知性的赤裸裸解释为贫乏。② 我们在这里不需要任何赞扬者, 而只需要一个对付起诉人的律师。

7 [144]

感性中我们毕竟不能摆脱的被动性, 真正说来是人们议论它的一切弊端的原因。人的内在完善性就在于: 他在自己的权力中使用自己的一切能力, 以便使这种使用服从他的自由任性。这就要求知性来统治, 但又不削弱感性 (感性就自身而言是贱民, 因为它不思维), 因为没有感性, 就会没有为了立法知性的使用而被加工的材料。

针对第一条控告为感性辩护

第 9 节 感性并不搅乱。对于虽然把握了一个被给予的杂多但却尚未整理它的人, 人们不能议论说他把它搅乱了。感官的知觉 (有意识的经验性表象) 只能叫做内在的显象。添加于其上并且在一条思维规则下把它们联结起来 (把秩序带入杂多) 的知性, 才使它们成为经验性的知识, 亦即经验。因此, 责任在于玩忽职守的知性, 是它大大咧咧地作出判断, 没有事先按照概念整理感官表象, 事后却抱怨感官表象混乱, 说这种混乱必定是人以感性的方式形成的本性犯下的。上述责备既击中了关于感性搅乱外部表象的毫无根据的抱怨, 也击中了关于感性搅乱内部经验的毫无根据的抱怨。

① 参见《康德全集》, 第 XIV 卷, 526 页。——科学院版编者注

② 既然这里只谈认识能力, 因而只谈表象 (不谈愉快或者不快的情感), 所以, 感觉无非意味着既与概念 (思维) 有别, 亦与纯粹直观 (空间表象和时间表象) 有别的感官表象 (经验性直观)。

当然，感性表象先于知性的表象，并且大量地呈现出来。但是，如果知性以它的秩序和理智形式添加于其上，并且把例如对概念的言简意赅的表述、对情感的加重语气的表述和对意志规定的有趣的表象带入意识，收获就更加丰富了。——在演说术和诗艺中一下子（大量）向知性展示**的财富**，虽然经常由于知性的理性应用而使知性难堪，而且知性在应当把它在这里现实地、尽管是在模糊状态中进行的一切反思活动弄清楚，并加以阐明时常常陷入混乱，但感性在这里却是无辜的，相反，给知性呈现出丰富的材料，这毋宁说是感性的功绩，面对这些材料，知性的抽象概念常常只是些闪光的蹩脚之物。

7 [145]

针对第二条控告为感性辩护

第10节 **感官并不掌控知性**。毋宁说，它们把自己交给知性，只是为了安排自己的效劳。它们并不想知道自己的重要性被忽视，这种重要性理应归于它们，尤其是在人们称为人类共通感（*sensus communis*）的事情上，这一点，不能被算做它们僭妄得要统治知性。虽然有一些判断，人们并不是把它们**正式地**拉到知性的法庭面前，以便让它判罪；因此，它们显得是直接由感官支配的。所谓的箴言或者根据神谕的心血来潮（就像苏格拉底把其表述归于自己的守护神的心血来潮一样）就包含着这类判断。因为在这里被预设的是：关于在一个发生的事件中怎么办才是正当的和睿智的，**第一个判断通常也是正确的判断**，冥思苦想只会使其受害。但实际上，这些判断并不是来自感官，而是来自知性现实的、尽管模糊的思考。——感官对此没有提出要求，它们像普通民众——如果不是贱民（*ignobile vulgus*）的话——乐意服从其长官一样乐意服从知性，但毕竟想让它垂听自己。不过，如果某些判断和见识被当做直接从内部感官（不借助知性）产生的，这内部感官被当做自作主张的，感觉被当做对判断有效的，那么，这就是真正的**狂热**，它与感官的错乱乃是近亲。

针对第三条控告为感性辩护

7 [146]

第11节 **感官并不骗人**。这个命题是在反驳人们对感官提出的最重要的、但仔细斟酌也是最无效的指责；这不是因为它们永远判断正确，

而是因为它们根本不作出判断；所以，错误永远只被归咎于知性。——然而，**感官幻相**（species, appa-rentia）尽管不给知性带来辩护，却毕竟给它带来宽恕；据此，人常常有这种情况，即把自己表象方式的主观的东西视为客观的东西〔把远处他看不到其棱角的塔楼视为圆的，把远处的部分通过更高的光线进入他视野的海洋视为比海岸**更高**（altum mare），把他透过一层有雾的空气看到的在地平线上升起的满月，与它出现在中天时相比，即使是通过同一个视角进入他视野的，也视为更遥远，因此也视为**更大**〕，并这样把**显象**视为**经验**；但这样一来就陷入错误，它是知性的缺陷，而不是感官的缺陷。

※ ※ ※

逻辑学对感性提出的责难是：人们指责由感性促成的知识**肤浅**（个别，局限于单个的东西），与此相反，那关涉共相，但正因为此就不得不抽象的知性，则被指责为**枯燥**。但是，以通俗性为第一要求的审美态度，却选择了一条能够避开两种缺陷的道路。

论一般认识能力方面的能

第 12 节 上一节是在没有人**能**的事情上讨论虚假的能力，它把我们引导到对**轻易的**和**沉重的**（leve et grave）这两个概念的讨论；它们在德语中从字面上看虽然只是物体的性状和力量，但像在拉丁语中那样却按照某种类比应当意味着**可行的**（facile）和**相对不可行的**（difficile）；因为几乎不可行的事情，毕竟在一个对自己为此需要的能力的程度持怀疑态度的主体看来，在主体的某些处境和境遇中就是**主观不可行的**。

切不可把做某件事的**轻易**（promptitudo [便利]）与在这样一些行动中的**熟巧**（habitus [惯熟]）混为一谈。前者意味着某种程度的机械能力：“如果我愿意，我就能够”，它标志着主观的**可能性**；后者标志着主观实践的**必然性**，亦即**习惯**，从而标志着通过经常重复地使用自己的能力而获得的某种程度的意志：“我愿意，因为它是义务命令的”。因此，人们不可以这样解释**德性**，说它是在自由的合法行动中的**熟巧**；因为那样的话，它就纯然是力量运用的机械作用了。相反，**德性**是在遵循自己义务时**道德上的强大**，它永远不会成为习惯，而是始终全新地和源始地

出自思维方式。

轻易被与沉重对立起来，但也经常被与麻烦对立起来。一件事情，主体在自己里面能够发现自己的能力超过一个行为所需运用的力量而绰绰有余，则这件事情对于该主体来说就是轻易的。有什么比举行拜访、祝贺和吊唁这些仪式更轻易呢？但是，对于一个忙人来说，有什么更麻烦呢？有一些友好的麻烦（烦恼），每个人都从心里希望摆脱，然而也毕竟有顾虑，怕违背习俗。

这样的麻烦并不在于外在的、被归于宗教的习俗中，但真正说来却在于引向教会形式的习俗中：在这里，恰恰在它们毫无用处这一点上，以及在制服信徒，让他们通过仪式和戒律、忏悔和苦修（越多越好）来耐心地责备自己这一点上，被设定为虔诚的可嘉之处；然而，这些劳役虽然都是在力学上轻易的（因为在这里不必牺牲任何堕落的偏好），但对于有理性的人来说却必然感到在道德上很是麻烦和讨厌。——因此，当那位伟大的人民道德教师说“我的诫命不难守”^①时，他由此并不是想说，履行它们只需要花费很少的力气；因为实际上，它们作为要求纯粹的心灵意念的戒律，是一切可能被要求的事情中最沉重的事情；但是，7 [148]对于一个有理性的人来说，比起一种碌碌无为（*gratis anhelare, multa agendo nihil agere* [气喘也枉然，多劳而无功]^②）的诫命，例如犹太教所建立的那类诫命来说，却要轻易得多；因为当有理性的人看到浪费在这上面的辛劳毫无用处的时候，他就会觉得力学上轻易的东西百倍沉重了。

使某种沉重的东西变得轻易，这就是功绩；而尽管人们甚至不能做到也把它预先描画成轻易的，这就是欺骗。做一件轻易的事情，这就是毫无功绩。方法和机器以及在这些条件下不同手艺人中间的分工（工场劳动），使得许多用自己的双手而不用其他工具来做的事情变得轻易了。

在人们给出着手做的规定之前就指出困难，虽然会是吓人的，但这毕竟比隐瞒困难更好。一个人把自己打算做的一切都视为轻易的，就是轻率。让自己做的一切都变得容易，则是精明能干；就像自己的所作所

① 参见《圣经旧约·约翰一书》五章3节。——科学院版编者注

② 斐德鲁斯：《寓言集》，II，5，3；参见《康德全集》，第VI卷，172页²⁹⁻³⁰ [参见《康德著作全集》，第6卷，176页。——译者注]、500页。——科学院版编者注

为显露得费力的人是笨拙的一样。——社交的娱乐（交谈）是一种纯然的游戏，在其中一切都必须是轻松的和让人轻松的。因此，在这种娱乐之中的礼仪（刻板的东西），例如宴会之后的隆重告别，作为陈旧的东西已被废除。

在从事一件工作时，人们的心绪因气质的差异而不同。一些人开始说困难和忧虑（忧郁的人），而在另一些人那里，首先想到的就是希望和自以为的轻而易举。

但是，如何看待强者的那句并不基于纯然气质的大言不惭的格言，即“人想做的，就是他能做的”^①呢？它不过是一种高调的同义反复罢了，也就是说：他根据发布道德命令的理性的指令想做的，就是他应当做的，因而也是他能做的（因为理性不会命令他做不可能的事情）。但是，若干年前曾有这样一些赶时尚的人，他们也在物理学意义上鼓吹这一点，并且就这样宣布自己是早已绝种的对世界掀起狂飙的人。

最后，习以为常（*consuetudo*），亦即同一类感觉通过其长期不变的持存而把注意力从感官转移开来，人们几乎不再意识到它们，虽然使得对灾祸的忍受变得轻易（人们在这种情况下错误地用一种德性的名称亦即耐心来荣耀这种忍受），但也使得对感受到的好事的意识和回忆变得困难了，这通常会导致忘恩负义（一种真正的无德性）。

但是，习惯（*assuetudo*）是一种肉体的内在强迫，强迫人今后如人们至今所做的那样以同样的方式行事。它之所以甚至使良好的行动丧失其道德价值，正是因为它损害了心灵的自由，此外被导向同一行为的下意识重复（单调），并由此变得可笑。——习惯的语助词（只是为了填补思想空白的赘词）使得听众总是担心不得不再听到老一套的话，并使讲演者成了说话机器。他人的习惯在我们心中激起厌恶，其原因乃是从人身上过分地表现出动物性，这种动物性就像另一个（非人的）的本性一样，本能地按照习惯的规则被引导，并冒着与畜生成为同类的危险。——不过，某些习惯也可以有意地形成并得到承认，也就是说，如果自由任性的本性拒绝习惯的帮助的话，例如，在老年时习惯于饮食甚至就寝的时刻和质量，并逐渐地变得刻板；但是，这只是被视为例外和

^① 考夫曼（Chr. Kaufmann, 1753—1795）的格言。参见《德国传记总汇》和《康德全集》，第IV卷，397页。——科学院版编者注

迫不得已。通常，一切习惯都是应予抛弃的。

论用感官幻相所做的人为游戏

第13节 由感官表象给知性造成的**错觉** (praestigiae) 可以是自然的，也可以是人为的，它要么是**幻觉** (illusio)，要么是**欺骗** (fraus)。——这种错觉迫使人们把某种眼睛见证的东西视为现实的，尽管这种东西被同一个主体通过其知性解释为不可能的；这种错觉就叫做**视觉蒙蔽** (praestigiae)。

幻觉是这样的错觉，尽管人们知道自以为的对象并不是现实的，这种错觉也依然存在。——心灵利用感官幻相的这种游戏是惬意的和令人开心的，例如一座庙宇内部的透视画，或者如拉斐尔·门格斯关于《逍遥学派》这幅画（我觉得是出自柯勒乔）所说的：“如果长时间注视他们，他们就显得在走动”^①；或者如阿姆斯特丹市政大楼里画着带有半开着的门的阶梯，它引诱每个人去沿着它向上走。

7 [150]

但感官的欺骗却是：一旦人们知道对象是什么样子，幻相也就随之消失了。各种各样的魔术戏法就是这类东西。——衣着的颜色使得面容更好看，这是幻觉；但脂粉却是欺骗。前者诱惑人，后者却愚弄人。——因此也有这样的情况：人们不能容忍用自然颜色来描画人形或者动物形状的**塑像**：因为人们每一瞥都受骗，经常在它们突然闯入眼帘时认为它们是活的。

在一种本来健全的心灵状态中，**迷惑** (fascinatio) 是这样一种感官错觉，人们说它不是以自然事物发生的，因为说一个对象（或者对象的一种性状）存在的判断在注意力运用其上时，与说它不存在（或者形象不同）的判断不可抗拒地相互交替，——因此，感官就显得自相矛盾了；就像一只鸟对着镜子看到了自己，它扑打着翅膀，一会儿认为它是一只

① R. 门格斯（《关于美和绘画中的鉴赏的思想》，苏黎世，1774）反复赞赏（画了雅典学院的）拉斐尔，说“意义”或者“表达”对他来说是重要的事情（参见73、78、97页以下）。无论是在这里，还是在门格斯的其他著作中（普朗哥版，3卷本，1786），我都找不到康德所引用的段落。也请参见莱辛：《拉奥孔》，XVIII，该处指出了拉斐尔那里运动的表达。——科学院版编者注

真实的鸟，一会儿又认为它不是。对人的这种戏弄，使他们不相信自己的感官，尤其出现在那些受到情欲强烈侵袭的人那里。对于（按照爱尔兰维修^①的说法）看到自己的情人在别人的怀抱之中的恋人来说，那位完全拒绝了他的情人可能这样说：“不忠诚的人，你不再爱我，你更加相信你看到的，甚于我告诉你的。”——更加严重、至少更加有害的是腹语家、巫咒术士、催眠术士^②等等这些自认的妖术师所施行的欺骗。人们旧时把那些贫穷无知而自以为能够如此做某种超自然之事的女人称为巫婆，而直到本世纪这种信念还没有被完全根除。^③看来，对某种闻所未闻的事情的惊赞本身就对弱者具有许多诱惑：这不仅仅是因为突然给他展现出新的远景，而是因为他由此而被诱导摆脱使他讨厌的理性运用，与此相反使别人在无知上与自己平起平坐。

论所允许的道德外表

第 14 节 人们总的说来越文明就越是演员；他们接受了爱慕、敬重

① 参见《论精神》，第 I 卷，第 2 章。——科学院版编者注

② 伽斯纳 (Joh. Jos. Gasner, 1727—1779)，瑞士的一个天主教教士，用驱魔咒语治病。——梅斯默 (Messmer, 1733—1815)，一位医生，被视为动物催眠疗法学说的创立者。参见《德意志信使报》，第 2 卷，2，60 页以下，161 页以下，1784；《梅斯默及其催眠疗法》；以及 J. G. 齐默尔曼：《论寂寞》，第 I 卷，176～177 页，1784，论及伽斯纳 [此处译文中的“巫咒术士”原文为 Gasnere，亦可译为“伽斯纳们”；“催眠术士”原文为 Messmerianer，亦可译为“梅斯默派”。二人皆因为其代表性，其名字已成为专门术语。——译者注]。——科学院版编者注

③ 直到本世纪，在审讯这样一个案子时，苏格兰的一位新教神职人员还作为证人对法官说：“先生，我以我的教士荣誉向您保证，这个女人是一个巫婆 (Hexe)。”法官则答道：“而我以我的法官荣誉向您保证，您不是一个巫师。”现在成为德语的 Hexe 这个词，来自圣饼祝圣时的弥撒用语开始几个词，信徒用肉眼看圣饼是一小片面包，但在说完那几个词之后就必须用精神的眼睛把它看作是一个人的身体。因为 hoc est [这是] 这两个词先是加上了 corpus [身体] 这个词，这时“说 hoc est corpus [这是圣体]”就被改变成“施行 hocuspocus [障眼法]”^{*}，也许是出自对直呼其名而亵渎心存敬畏吧；就像迷信的人为了不玷污超自然的对象而对它们常做的那样。

* 这里讲的词源学是不对的。人们现在认为 hag=Wald (森林) 是这个构词的前一节，并把 Hexe 解释为 Waldfrau (森林中的女人)。根据阿德隆 (《高地德语方言语法校勘词典》，第 2 版，1793 年以下)，康德关于 hocuspocus 的解释源自蒂洛措恩，而且在 A. 波岑贝格看来 (《回忆伊曼努尔·康德：哥尼斯贝格大学……论文集》，262 页，1904) “也许是对的”。——科学院版编者注

别人，庄重，无私等外表，没有欺骗任何一个人，因为每一个别人都同意，这并不是那么认真的，而且世风如此也是件很好的事。因为通过扮演这种角色，人们长期以来只是装扮出其外表的那些德性，最终将逐渐被唤醒，并过渡到意念。——但是，欺骗我们自己内心的骗子，即偏好，这又是返回到对德性法则的顺从，而且不是欺骗，而是我们自己的无害的幻觉。

这样，由于心灵在自己不懈追求的那些感觉方面的空虚，由于无聊而对自己的生存感到厌恶，同时又感到惰性的沉重，亦即感到对一切由于与辛劳相结合而可以叫做劳动、并能够驱除那种厌恶的活动发生厌倦的沉重，这是一种极其有害的情感，它的原因不是别的，只是对安逸（没有疲劳先行的一种安宁）的自然偏好。——但是，哪怕理性使之成为人的法则的那些目的是，当人根本不做任何事情时（无目的地苟生）可以因自己毕竟没有做任何坏事而自鸣得意，就这些目的而言这种偏好也是骗人的。因此，再欺骗这种偏好（这是通过用美的艺术来游戏，但大多数情况下通过社交娱乐就能够做到的），这叫做消磨时光（tempus fallere）；在这里，这种表述已经暗示着如下意图：当心灵通过美的艺术在游戏中娱乐，哪怕只是通过一种纯然的、就自身而言没有目的的游戏在一种和睦的竞赛中至少造成心灵的陶冶时，欺骗了对无所事事的安宁的偏好；若不然，这就会叫做浪费时间。——用强力来对付偏好中的感性是毫无建树的；人们必须用巧计来智胜它，就像斯维夫特^①所说的那样，抛一只桶给鲸鱼玩儿，以便拯救船舶。

7 [152]

大自然甚至为了拯救德性，或者说为了引向德性，睿智地给人植入喜欢被人哄骗的倾向。好的、可敬的礼貌是引起他人敬重（使自己不俗）的外表。虽然在男人并不显得醉心于女人的魅力时，女人会对此不满意。但是，庄重（pudicitia）这种掩饰情欲的自我强制，毕竟作为幻觉是很有益的，这为的是在两性之间造成必要的距离，以免把一方贬低成另一方的纯然享乐工具。——总的来说，被人们称为得体的一切，都具有同样的性质，即无非是美的外表。

^① 参见斯维夫特（Jonathan Swift, 1667—1745）：《关于桶的童话》，那里在前言中（在153页₂₋₃引用的版本中，第3卷，46页）说道：海员们在遇到一条鲸鱼时，有为消遣而抛给它一个空桶的习惯，为的是由此阻止它撞上船本身。——科学院版编者注

彬彬有礼 (politesse) 是一种招人喜爱的降尊纡贵的外表。鞠躬 (致意) 和全部宫廷式的殷勤, 连同口头上最热切的山盟海誓, 虽然并不那么总是真相 (我亲爱的朋友, 其实没有任何朋友! ——亚里士多德^①), 但它们毕竟也并不是欺骗, 因为每个人都知道自己应当如何看待它们, 而尤其是因为, 善意和敬重的这些最初空洞的符号逐渐地将引向这种方式的真实意念。

交往中的一切人类德性都是辅币, 把它们当成真金的人就是小孩子。——但是, 在流通中有辅币毕竟比根本没有这样的手段更好, 而且即使有明显的耗损, 这种手段最终毕竟能够兑换成现金。把它们说成是根本没有价值的纯粹筹码, 像冷嘲热讽的斯维夫特那样说: “正直是一双在污泥中踏破的鞋”^② 等等, 或者像布道人霍夫斯特德^③那样在攻击马蒙特尔的《伯利萨》时甚至诽谤苏格拉底之类的人, 为的是阻止任何一个人相信德性, 这就是一种对人性犯下的叛逆罪。甚至别人身上的善的外表, 对我们来说也必定是有价值的, 因为用争取也许本来不配的敬重的那些伪装来游戏, 最后也能够成为认真的。——只是在我们自己里面的善的外表必须毫不留情地去掉, 自爱用来掩盖我们道德缺陷的面纱必须撕掉, 因为在人们通过没有任何道德内容的东西来假装清偿了罪债, 或者干脆抛弃这种东西假装信服自己清白无辜, 这种外表就是在欺骗,

① 参见亚里士多德:《优台谟伦理学》, VII, 12, 1245b20:“说有许多朋友的人可能没有朋友”;以及第欧根尼·拉尔修:《名哲言行录》, V, 1, 21:“哦, 朋友, 其实没有任何朋友”, 指的也是亚里士多德。克劳斯 1769 年的《名哲言行录》拉丁文译本翻译为 O amici, amicus nemo [哦, 朋友, 没有任何人是朋友]。康德的引文亦见施塔克:《康德的人类学》, 91 页, 1838。同样还有《康德全集》, 第 VI 卷, 470 页¹⁸ [参见《康德著作全集》, 第 6 卷, 481 页]; 第 XI 卷, [319] 332 页 [参见李秋零编译:《康德书信百封》, 180 页, 上海, 上海人民出版社, 2006。——译者注]。——科学院版编者注

② 参见《约翰·斯维夫特博士的讽刺文和严肃文文集》, 第 3 卷, 第 2 版, 86 页, 汉堡和莱比锡, 1759 (在《关于桶的童话》中)。——科学院版编者注

③ 改革宗教会保守成员、鹿特丹布道人和神学教授:《评马蒙特尔先生出版的〈伯利萨〉》(莱比锡, 1769)。马蒙特尔 (1723—1799) 于 1767 年出版了一部小说《伯利萨》, 尤其是以其关于宽容的第 15 章而备受关注。在霍夫斯特德的书中第 23 章是:揭穿希腊世俗智者苏格拉底。针对诺策曼的反驳文《向苏格拉底致敬》, 霍夫斯特德回以《贝利撒留的评价》, 1769。还有一些反驳文反对他, 霍夫斯特德又予以回答。参见 Joh. Aug. 埃贝哈德:《苏格拉底的新申辩》, 新修订版, 柏林和什切青, 1776, 其中 6 页以下有一篇关于霍夫斯特德的作品报告。——科学院版编者注

例如在把临终时对恶行的忏悔说成是真实的改恶向善，或者把蓄意的越轨说成是人性的软弱时。

论五种感官

第 15 节 认识能力中的**感性**（直观中的表象能力）包含两个部分：**感官和想象力**。——前者是在对象在场时直观的能力，后者是没有对象在场时也有的直观能力。——但是，感官又被划分为**外部感官和内部感官**（*sensus internus*）；前者是人的身体受到有形事物刺激时的感官，后者是人的身体受到心灵的刺激时的感官；这里要注意的是：后者作为纯然的知觉能力（经验性直观的知觉能力），被设想成与愉快和不快的情感不同的，即与主体由某些表象所规定来保持或者拒斥这些表象的某种状态的那种感受性不同，人们可以把这种状态称为**内心的感官**（*sensus interior* [更内在的感官]）。——由感官而来的一个表象，人们意识到它是这样一个表象，如果这感觉同时激起对主体状态的注意的话，就特别地叫做**感受**。

第 16 节 人们首先可以把肉体感觉的感官划分为**生机感觉**（*sensus vagus* [游移的感觉]）和**器官感觉**（*sensus fixus* [固定的感觉]），而且由于它们全都只在有神经的地方被发现，又可以划分为刺激整个神经系统的感觉或者仅仅刺激属于身体某个部分的神经的感觉。——对**暖和冷**的感觉，甚至通过心灵所激起的**感觉**（例如通过迅速生成的希望或者恐惧），都属于**生机感官**。甚至在崇高者的表象上侵袭着人的那种**敬畏**，夜晚保姆的童话把孩子赶上床去所凭借的那种**毛骨悚然**，都属于这一类型；它们渗透于身体，只要在其中有生命。

7 [154]

但是，器官感官就其与外部感觉相关而言，可以说不能列举出多于或者少于五种。

不过，其中的三种是客观多于主观的，也就是说，它们作为经验性直观对于外部对象的认识，要比它们激活对受刺激的器官的意识，有更多的贡献；——但有**两种**是主观多于客观的，也就是说，由它们而来的表象与外部对象的认识相比更多的是**享受的表象**；因此，关于前者人们易于同意别人，但就后者而言，在对象的同一种外部经验性直观和命名

上，主体如何感到受该对象刺激，就可能截然不同。

前一类感官是：1. 触觉感官 (tactus)；2. 视觉感官 (visus)；3. 听觉感官 (auditus)。——第二类是：1. 味觉感官 (gustus)；2. 嗅觉感官 (olfactus)。它们全都是器官感觉的感官，仿佛是大自然为动物分辨对象准备了这么多的外部入口。

论触觉感官

7 [155]

第 17 节 触觉感官位于指尖及其神经突触 (papillae)，为的是通过接触一个固体的表面而了解它的形状。大自然似乎只给人分配了这种器官，以便人通过所有方面的触摸能够对一个物体的形状形成一个概念；因为昆虫的触角看来只是以物体的在场为目的，而不是以了解其形状为目的。——这个感官也是惟一具有直接外部知觉的感官；正因为如此，它也是最重要的、最可靠地教导人的感官，但尽管如此也是最粗糙的感官，因为我们应当通过接触来在形状上了解其表面的那种质料，必须是固体的（这里不谈表面摸起来柔软与否的生机感觉，更不谈它摸起来是暖还是冷的生机感觉）。——没有这种器官感官，我们对一个物体的形状根本不能形成任何概念，因此，为了获得经验知识，第一类的另两种感官必须原初就与物体形状的知觉相联系。

论听觉感官

第 18 节 听觉感官是具有纯然间接的知觉的感官之一。——通过包围着我们的空气，并且凭借空气，一个相当遥远的对象被认识到，并且通过同一种由发音器官即嘴巴振动起来的媒介，人们能够最容易也最完备地将自己与别人置入思想和感觉的共联性之中，尤其是在每个人让别人听到的声音是发音清晰的，并且在其由知性而来的合法则的联结中构成一种语言的时候。——对象的形状不是通过听觉被给予的，语言的声音也不直接导向对象的表象，但正因为如此，并且因为它们本身不意味着任何东西，至少不意味着任何客体，而是至多仅仅意味着内在的情感，所以它们是表示概念的最合适手段，而天生的聋子必然因此也照样是哑巴（没有语言），永远也不能达到比理性的一个类似物更多的某种东西。

但是，就生机感官而言，音乐作为听觉感觉的一种合规则的活动，

生机感官不仅被它非常强烈地和多种多样地打动，而且被它加强，因此音乐仿佛是一种纯然感觉的（没有任何概念的）语言。声音在这里就是音调，它对于听觉就是颜色对于视觉所是的那种东西；它是在一个空间中向周围远处所有在场的人传达情感，是一种社会性的享受，这种享受并不因参与人数众多而减少。

论视觉感官

7 [156]

第 19 节 就连视觉也是间接感觉的一个感官，这种间接感觉是经由一种只能为某个器官（眼睛）所感受的运动物质亦即光而来的。光不像声响那样仅仅是一种流质元素在空间中向四面八方扩散的一种波动，而是一种辐射^①，通过它为空间中的客体规定一个点。而且凭借光，具有一个如此无法测度规模的世界大厦为我们所知，以至于尤其是在发光天体那里，当我们将它们的距离与我们地球上的尺度相比较时，我们就会由于数字的序列而感到疲倦。而且在这里，我们比由于对象的庞大几乎有更多的理由，对这种感官在知觉到如此微弱的印象方面敏感的感受性感到吃惊，特别是当人们算上微观世界的时候；微观世界借助于显微镜展现在我们眼前，例如在纤毛虫那里。——视觉感官即使不比听觉感官更不可缺少，也毕竟是最贵重的感官，因为它在所有感官中离触觉感官这种知觉的最受限制的条件最远，并且不仅包含着知觉在空间中的最大领域，而且它的器官最少感到受刺激（因为若不然，它就不会是纯然的看了），因此更接近一种纯粹的直观（被给予的客体的直接表象，没有掺杂明显的感觉）。

※ ※ ※

这三种外部感官通过反思把主体导向作为外在于我们的一个事物的对象的认识。——但是，当感觉如此之强，以至于器官运动的意识变得比与一个外部客体的关系的意识更强时，外部表象就被转化为内部表象。——在可触摸的东西中察觉到的光滑或者粗糙，与由此了解外部物体的形象，完全是另一回事。同样，当别人说话如此大声，以至于如人们所说，让一个人耳朵生痛时，或者当某人从一个黑暗的房间走进明亮

① 其中应当不是对辐射理论的一种认可。——科学院版编者注

7 [157]

的阳光中，眯起眼睛时，后者在一段时间里就由于过强或者突然的照耀而变盲，前者则由于刺耳的声音而变聋，也就是说，两个人都由于感官感觉的强烈而不能达到关于客体的概念，相反，他们的注意力都纯然被束缚在主观的表象亦即器官的变化上。

论味觉和嗅觉的感官

第 20 节 味觉和嗅觉的感官都是主观甚于客观；前者在于外部对象接触舌头、喉咙和双腭器官，后者通过吸入与空气相混合的异味，此时散发这气味的物体甚至可能离器官很远。二者相互之间有很近的亲缘关系，缺乏嗅觉的人，在任何时候都只有一种迟钝的味觉。——可以说，二者都是被盐（固态的盐和挥发的盐）刺激的，其中一些盐是由口中的液体分解的，另一些是由空气分解的，这些盐都必须渗进器官，才能给器官带来它们的特殊感觉。

关于外部感官的总附释

第 21 节 可以把外部感官的感觉划分为力学影响的感觉和化学影响的感觉。属于力学影响的是三种最高的感官，属于化学影响的是两种较低感官。前者是知觉的感官（表面的），后者是享受的感官（最内在的吸收）。——因此就有这样的情况：恶心，即一种通过食道的最短路径排掉所吃的东西的刺激（呕吐），作为一种如此强烈的生机感觉被加给人，因为那种内在的吸收对动物来说可能变得危险。

7 [158]

然而，由于也有一种精神的享受，它就在于思想的传达，但当它被强加于我们，而作为精神食粮对我们来说并没有益处时，心灵就认为这种享受是令人作呕的（例如总是重复同一个本来机智的或者引人发笑的念头，就可能由于这种千篇一律而对我们自己无益），所以，摆脱这种享受的自然本能就根据类比而同样被称为恶心，尽管它属于内部感官。

嗅觉仿佛是一种远距离的味觉，而且别的人不管是否愿意也都被迫一起享受，所以它作为反自由的，而比味觉更不合群。在味觉那里，客人可以按照自己的喜好在众多菜肴或者酒水中间选择一种，别人并不被迫一同享受它。——肮脏引起恶心，似乎与其说是由于对眼睛和舌头来说反感的東西，倒不如说是由于从它能猜到的恶臭。因为与通过嘴巴或

者喉咙的吸收相比，通过嗅觉吸收（进到肺里）的管道更为内在。

感官在施加给它们的影响的同一程度上，越是强烈地感到受刺激，它们所教人的东西就越少。反过来，如果感官要教人很多东西，它们就必须受刺激适度。在最强的光线里，人们看不到（分辨不出）任何东西，而一种竭力洪亮的声音则震耳欲聋（压抑思维）。

生机感官对于印象越敏感（越温柔，越善感），人就越不幸；人对于器官感官来说越敏感，相反对于生机感官来说越久经锻炼，他就越幸福；——我说的是越幸福，而不是道德上越善；——因为他更能够控制自己的安康的情感。人们可以把出自亢奋的感觉能力称为细腻的感受性（*sensibilitas sthenica* [亢奋的感受性]），把出自主体不能充分地抵抗感官影响侵入意识，亦即违背意志地注意这种影响的细弱的感觉能力称为温柔的感受性（*sensibilitas asthenica* [孱弱的感受性]）。

问题

第 22 节 哪一种感官是最吃力不讨好的感官，并且显得最多余呢？
 嗅觉感官。为了享受而培养它或者提高它是不值得的；因为与它能带来的惬意相比，有更多的恶心的对象（尤其是在人多的地方），而通过这个感官得来的享受即便使人快乐，也总是易逝的和暂时的。——但是，作为安康的消极条件，为了不吸入有害气体（炉烟、泥坑和腐尸的恶臭），或者把腐败的东西当做食物，这种感官并不是不重要的。——具有同样重要性的还有第二种享受感官，即味觉感官，但它有自己特殊的优越性，即它有利于享受时的社交，这是前一种感官做不到的；此外，味觉早在食物进入肠道入口的大门处就预先评判了食物的益处；因为只要奢侈和纵欲没有扭曲感官，则上述益处与这种享受中的惬意，亦即对上述益处的相当可靠的预告，是大致相结合的。——病人想吃的东西，通常对他们来说也像一剂良药一样有益。——食物的气味仿佛是一种预尝，饿汉被所喜欢的食物的气味引诱着去享用，就像饱汉被它挡住一样。

7 [159]

有没有感官的一种替代物，亦即用一种感官取代另一种感官呢？对聋子来说，只要他过去曾经能够听见，人们就可以通过表情动作，亦即通过他的眼睛而引出通常的语言；此外还有对双唇运动的观察，甚至在黑暗中通过对运动着的双唇的触感也能产生同样的效果。但是，如果他

是生来就聋的，那么，视觉感官就必须从语言器官的运动出发，把人们在教导他时引发出来的声音转化为对他自己的发音肌肉的运动的一种感觉；尽管他由此永远不能达到真实的概念，因为他为此所需要的符号不能具有任何普遍性。——尽管纯然生理的听觉未受损害，但却缺乏一种音乐听觉，因为听觉虽然能够听到声音，但却听不出音调，从而人虽然能够说，但却不能唱，这是一种很难解释的畸变；就像有一些人，他们视力很好，但却不能分辨颜色，对于他们来说一切对象都如同显现在铜版画中。

哪一种感官的缺陷或者丧失更影响重大，是听觉感官还是视觉感官？——如果这种缺陷或者丧失是天生的，那么，前一种在所有的缺陷和丧失中是最少得到补偿的；但是，如果它是后来的，是在眼睛的使用发生之后，不管是用来观察表情动作，还是更直接地通过阅读一种文字而得到培养，那么，这样一种丧失——尤其是在有钱人那里——就还可以将就着用视觉来补偿。但是，一个在老年耳聋的人就对这种交往手段的丧失非常在乎了，而且就像人们看到许多盲人侃侃而谈、喜欢交际、在餐桌旁兴高采烈一样，人们将很难发现一个丧失了听觉的人在社交中不是闷闷不乐、猜忌多疑和愤愤不满的。他在同桌吃饭的人的表情上看到各种各样的情绪表现或者至少是兴趣表现，而且绞尽脑汁也猜不出它们的含义，因此，他注定即便在社交中也要寂寞。

※ ※ ※

第 23 节 后两种（主观甚于客观的）感官还需要对于外部感官感觉的某些客体有一种感受性，这些感官感觉具有特殊的性质，即它们纯然是主观的，通过一种刺激作用于嗅觉和味觉器官，但这种刺激既不是气味也不是味道，而是作为某些刺激感官导致特殊分泌的固体盐的作用被感觉到的。因此，这些客体并不是真正被享受、并被最内在地接受到器官中的，而是仅仅接触器官，并且马上就在器官上被清除；但正是因为如此，也就可以整天（除了吃饭时间和睡觉）百品不厌地使用它们。——这些客体的最普通材料就是烟草，不管是用鼻子嗅它，还是把它放在口中腮和腭之间来刺激分泌唾液，又或者用烟斗，甚至像利马的西班牙女郎那样用点燃的雪茄抽。马来亚人在后一种情况中不使用烟草，而是使用槟榔果，卷在葵叶（槟榔叶）中，这起到同样的作

用。——这种癖（Pica），撇开在两种器官中液体分泌所造成的医学上的好处和坏处不谈，作为纯然对一般感官感觉的刺激，仿佛是反复推动注意力集中在自己的思想状态上，要不然它就会昏昏欲睡或者由于千篇一律和单调乏味而感到无聊，相反，那种手段总是一次又一次地重新唤醒注意力。人的这种自娱方式代替着一种社交，因为它不用谈话，而是用一再被重新激起的感觉和转瞬即逝但又一再更新的刺激，来充实时间的空闲。

7 [161]

论内部感官

第 24 节 内部感官不是纯粹的统觉，即对人所做之事的一种意识，因为这种意识属于思维能力，而是在他被他自己的思想活动所刺激的时候对他所承受之事的一种意识。它的基础是内部直观，因而是诸表象在时间中的关系（就像它们在时间中同时存在或者相继存在一样）。对这种关系的知觉和通过这些知觉的联结复合而成的（真实的或者虚假的）内部经验，并非仅仅是人类学的，在这里人们不考虑人是不是拥有一个灵魂（作为特殊的无形体的实体），而是心理学的，在这里人们相信在自身中知觉到这样一个灵魂，而被想象成纯然的感觉能力和思维能力的心灵，则被视为居住在人里面的特殊实体。——在这种情况下，就只存在一个内部感官，因为没有不同的器官，让人在内心中感觉到自己；可以说，灵魂就是内部感官的器官，于是就说内部感官也屈服于幻觉，这种幻觉就在于，人把它的显象要么当成外部显象，亦即把想象当成感觉，要么干脆视为灵感，其原因是另一个存在者，但这个存在者却不是外部感官的对象。在这种情况下，幻觉或者是狂热，或者是视灵术，二者都是对内部感官的欺骗。在这两种场合，都有心灵的疾病，即倾向：把内部感官的表象的活动假定为经验知识，其实这只是一种虚构；甚至经常也持有一种矫揉造作的心绪，也许是因为人们认为这种心绪是有益的，是高于感官表象的庸俗性的；而且以据此形成的直观（白日做梦）来欺骗自己。——因为人最终把他自己蓄意带入心灵的东西，视为某种事先就已经在心灵中的东西，并且相信在自己的灵魂深处只是发现了其实是他强加给自己的东西。

7 [162]

布里隆^①式的狂热而又诱人的内部感觉或者帕斯卡式的狂热而又吓人的内部感觉就是这个样子。心灵的这种变态无法确切地用理性的表象来消除（因为理性表象能够做什么来对付自以为的直观呢？）。这种在自身中颠三倒四的倾向连同内部感官的由此而来的幻觉，惟有通过把人带回到外部世界，从而返回到呈现给外部感官的那些事物的秩序之中，才能使之有秩序。

论感官感觉在程度上增强或者减弱的原因

第 25 节 感官感觉在程度上增强是通过：1. 对比；2. 新颖；3. 变换；4. 提高。

一、对比

衬托（对比）是把彼此不相容的感官表象在同一个概念下并列起来激起注意。它与矛盾不同，矛盾在于彼此冲突的概念的结合。——一片沙漠中一块精耕细作的土地仅仅由于对比就提高了它的表象；就像叙利亚的大马士革地区的所谓乐土地带一样。——一座宫殿或者哪怕是一座大城市的喧嚣和荣华处在乡下人的宁静、质朴但却满足的生活之旁，一座茅草屋顶的房子，里面却发现配有讲究舒适的房间，这些都使得表象活跃起来，而且人们乐意在此驻足，因为感官由此而被加强。——与此相反，贫穷却盛气凌人，一位珠光宝气的盛装女士却内衣不干净，或者像从前一位波兰贵族那样，饮宴时挥霍无度，侍从成群，但却穿着树皮鞋，这些都不是对比，而是矛盾，一个感官表象否定或者削弱另一个，因为它要把对立的東西统一在同一个概念之下，而这是不可能的。——不过，人们也可以进行滑稽的对比，以真理的口吻讲一个明显的矛盾，或者以赞颂的语言讲某种显然可鄙的东西，以便使荒诞的东西更为明显，就像菲尔丁在他的《大伟人江奈生·魏尔德传》中，或者如勃卢冒尔在他用讽刺体裁对维吉尔的改写中，以及例如把一部令人心情抑郁的小说，如《克莱丽莎》^②，模仿成欢快宜人的滑稽作品，并这样通过使感官从虚

7 [163]

① 参见前文 133 页₂₃。——科学院版编者注

② 理查森的一部小说。——科学院版编者注

假有害的概念掺杂给它们的冲突中解放出来，来加强感官。

二、新颖

新东西，此外还有罕见的东西和保守隐秘的东西，都使得注意力活跃起来。因为这是收获；因此，感官表象由此而获得了更多的强度。日常的东西或者习以为常的东西则消磨感官表象。不过，不要把这理解成为发现、接触或者公开展出一件古物，由此而使一件事情来到当代，按照事物的自然进程，本应当猜想时间的力量早就把这件事情毁掉了。坐在（维罗纳或者尼姆）罗马人的古代剧场废墟的一块石头上，双手拿着一件从许多个世纪之后在熔岩下面发现的古代赫库兰尼姆出土的那个民族的家具，能够出示一枚马其顿诸王的硬币或者一块古代雕刻的宝石，诸如此类的事情，都唤起内行的感官的极大注意。仅仅由于一种知识的新颖、罕见和隐秘而去获取它，这种倾向被称为猎奇。这种偏好虽然只是用表象做游戏，通常对其对象没有兴趣，只要它不涉及窥探本来只使别人感兴趣的东西，它就是无可指责的。但是，说到纯然的感官印象，则每个早上仅是由于其感觉的新颖，就使得感官的一切表象（只要这些表象本来不是病态的）比它们通常在傍晚时更加清楚和更加活跃。

三、变换

7 [164]

单调（在诸感觉中完全千篇一律）最终造成感觉的松弛（对自己的状态的注意力的疲惫），而且感官感觉被削弱。变换则使其焕然一新。就像一篇用同一语调诵读的布道，不管是声嘶力竭还是温言细语，都使得全体教众打瞌睡一样。——既有工作又有休息，既有城市生活又有农村生活，在交往中既有谈话又有游戏，在独处时时而以历史消遣，时而以诗歌消遣，一会儿以哲学消遣，然后以数学消遣，这都使心灵得到加强。——正是同一种生命力使诸感觉的意识保持活跃；但是，这些感觉的不同器官在其活动中却互相交替。这样，用走路来消磨一段较长的时间，由于此时（腿部的）一块肌肉与另一块肌肉交替休息，就比僵立在同一地方，其时某一块肌肉不得不在一段时间里不松懈地起作用，要更为轻松。——因此，旅行是很诱人的；只不过害处是，它在懒散的人们那里留下了一种空虚（疲惫），这是深居简出的生活之单调的后果。

大自然虽然自己就已经是这样安排的，即痛苦偷偷地混入到惬意的感觉和使感官娱乐的感觉之间，使得生活有趣。但是，为了变换而有意地掺入痛苦，使自己难受，让人唤醒自己，以便真切地感觉重新入睡，或者像在菲尔丁的小说（《弃儿》）中，这本书的一个出版人在作者死后再加上最后一部分，为了有变换还把吃醋带进婚姻（小说原以婚姻结束）那样，却是无聊的^①；因为一种状态的恶化并不增强感官对此的兴趣；哪怕是在一出悲剧中。因为终结并不是变换。

四、直到饱和的提高

7 [165] 程度上不同的、前后相继的感官表象的一个连续序列，如果后继的总是比先行的更强烈，就有一个紧张（intensio）的极点，激发它去接近，一旦穿越就又松弛下来（remissio）。但在划分两种状态的这个点上，是感觉的完成（maximum [最大值]），其结果是无感受性，从而是呆滞。

如果想保持感官能力的活跃，人们就必须不从强烈的感觉开始（因为它们使我们对后继的感觉没有感受性），而是宁可一开始就拒绝它们，只让自己略有感觉，以便能够越升越高。布道人在引言中以知性的冷静教导开始，它指明要把一个义务概念铭记在心，然后把一种道德的兴趣带入对其文本的分析，并在吁请中以通过能够加强那种兴趣的诸感觉，来推动人类灵魂的一切动机为结束。

年轻人！你要放弃满足（娱乐、饮宴、爱情等等的满足），即便不是出自斯多亚主义的意图要根本没有它，而是出自精致的伊壁鸠鲁主义的意图要预见一种总是还在增长的享受。对你生活情感的现金的这种节省，由于推迟享受而使你实际上更富有，即便你在临终时大多数情况要放弃对它的使用。把享受控制在自己手中这种意识和一切理想的东西一样，要比一切通过一下子被消耗殆尽并这样放弃整体的总量的东西更加有益、更加全面。

论感官能力的受阻、削弱和完全丧失

第 26 节 感官能力可能被削弱、被阻碍，或者完全被剥夺。因此就

^① 《汤姆·琼斯》被续之为《弃儿汤姆·琼斯的故事：在其婚姻状态中》（第 2 版，1750）。——科学院版编者注

有酒醉、睡眠、昏厥、假死（窒息）和真正的死亡。

酒醉是没有能力按照经验法则整理自己的感官表象的反常状态，如果这种状态是过量饮用酒的结果的话。

按照字面的解释，睡眠就是一个健康人没有能力意识到由外部感官而来的表象的一种状态。为此找到实际的解释，那是生理学家们的事情，如果他们能够的话，他们是愿意解释这种毕竟同时是为重新获得外部感觉积聚力量的松弛的（人发现自己由此好像在这个世界上新生了，而由此我们寿命的三分之一也就不知不觉、毫不可惜地逝去了）。

7 [166]

感觉器官的麻木的结果是对自己的注意比在正常状态下更弱，这种反常状态与酒醉类似，因而从沉睡中被迅速唤醒的人被称为睡醉了。——他还没有完全恢复知觉。——但是，即便是在清醒时，一种突然侵袭某人的窘迫，即要考虑在一个出乎意料的情况应当怎么办，作为对他的反思能力的正常的和习惯性的应用的阻碍，也能够产生感官表象活动中的一种停滞。这时人们就说：他失去了常态，失去了自制，（由于高兴或者惊恐而）不知所措，目瞪口呆，惊慌失乱，找不着北^①，诸如此类。而这种状态可以被视为一种瞬间袭来的睡眠，它需要集聚自己的感官感觉。在强烈的、突然激起的情绪（惊恐、愤怒，还有高兴的情绪）中，如人们所说，人就失去了自制（处在神游象外状态中，如果人们相信自己正处在一种直观之中，而这种直观不是感官的直观的话），不能支配自己，有一段时间对于外部感官的使用来说仿佛是瘫痪了。

第 27 节 往往随着一阵晕眩（许多不同种类的感觉的一种迅速转圈子兜回，并且超出制衡力的变换）而来的昏厥，是死亡的一种前奏。这些感觉全部受阻就是窒息或者假死，就人们在外表上知觉到的而言，假死惟有通过结果才能与真正的死亡区别开来（如在溺死者、绞死者、烟雾中窒息而死者那里）。

没有人能够在自己身上经验到死亡（因为要有一种经验，这需要生

① 北极星叫做 Tramontano 或者 Tramontana，而失去常态，不能镇静就叫做 perdere la tramontana，即找不着北极星（作为航海者的导航星）。*

* 针对第 1 版修正了的说明大概是因为《耶拿文汇报》上的批判性评论 [2087~2088 页，1798，署名 A.]，那里在“perder la Tramontana s. stella”与“北极星”、“失去航海者的导航星”与“失去常态”之间划了等号。——科学院版编者注

7 [167] 命)，而是只能在别人身上觉察。死亡是否痛苦，这是不能从垂死者的喘息或者抽搐出发来评判的；毋宁说，这看来是生命力的一种纯然机械的反应，也许是逐渐从一切痛苦解脱出来的一种平和的感觉。——因此，对所有人，甚至对最不幸的人或者对最睿智的人来说，也都是自然而然的对死亡的恐惧，并不是对死亡感到害怕，而是蒙台涅^①说的对，是对死去（即死了）的思想感到害怕；因此，死亡的候选人自认为死后还有思想，是因为他把不再是他自己的尸体设想成在阴暗的坟墓中或者任何别的地方的他自己。——在这里，幻觉是无法消除的；因为它就在作为与自己交谈和谈论自己的思维的本性中。我不在这种思想是根本不能存在的；因为如果我不在，我就也不能意识到我不在。我尽可以说我不健康等等，可以否定性地思维关于我自己的谓词（就像在所有的 *verbis* [动词] 那里所做的一样）；但是，以第一人称说话来否定主体自己，如此这个主体就自己把自己否定掉，这是一个矛盾。

论想象力

第 28 节 想象力 (*facultas imaginandi*) 作为即便对象不在场也有直观的能力，要么是生产的，亦即源始地展现 (*ex-hibitio originaria*) 对象的一种能力，因而这种展现先行于经验；要么是再生产的，是派生地展现对象的一种能力，这种展现把一个已有的经验性直观带回心灵中；纯粹的空间直观和时间直观属于前一种展现；其余的直观都以经验性直观为前提条件，经验性直观如果与对象的概念相结合，因而称为经验性知识，就叫做经验。——想象力如果不由自主地也产生想象，就叫做幻想。习惯于把幻想视为（内部的或者外部的）经验的人，就是一个幻想家。在睡眠（一种健康状态）时有其想象的一种不由自主的活动，就叫做做梦。

① 参见《随笔集》，第 I 卷，第 19 章；第 II 卷，第 13 章。但是，那里能找到的宁可是反面。如在第 II 卷第 13 章，赞同性地引用了西塞罗对埃皮卡摩斯的一句诗的翻译：*Emori nolo, sed me esse mortuum, nihil estimo* [我不想死，但我不怕我是必死之人]。就连第 III 卷第 9 章 (P. 考斯特版，6 册，67 页，伦敦，1745) 也说：“我并不对死亡的到来感到离奇，我信心十足地进入死亡”。——科学院版编者注

想象力（换句话说）要么是创作的（生产的），要么是纯然召回的（再生产的）。但是，生产的想象力尽管如此也并不就是创造性的，亦即不能产生一个之前从未被给予我们的感官能力的感官表象，相反，人们总能够指出这个感官表象的材料。对于在七种颜色中从未见过红色的人，人们永远不能使他了解红色的感觉，对于天生的盲人则根本不能使他了解任何颜色的感觉；甚至由两种颜色的混合产生的中间色也不行，例如绿色。黄和蓝彼此混合产生绿；但是，如果不是看到过它们相混合，想象力对这种颜色就不会产生丝毫的表象。

7 [168]

所有五种感官中每一种特殊的感官也都是这样，因为出自五种感官的感觉就其复合而言不能是由想象力制作的，而是必须源始地从感官能力引出来。曾有一些人，他们对于光线表象来说，在自己的视觉能力中除了白或者黑之外没有更多的储存，对于他们来说，尽管他们能看清楚，但可见世界却只是显现得像一幅铜版画。同样，有很多人，比人们大概相信的更多，他们有良好的，甚至极其精细的听觉，但却绝对不是音乐的听觉，他们的感官对于音调完全没有感受性，这并不仅仅是为了模仿音调（歌唱），而是哪怕把它们与纯然的声响区别开来。——味觉和嗅觉的表象也可能是同样情况，也就是说，对于这种享受材料的一些特殊感觉缺乏感官，而且一个人相信在这方面理解另一个人，然而，一个人的感觉不仅在程度上，而且在类别上都可能与另一个人的感觉完全不同。——有一些完全没有嗅觉感官的人，他们把用鼻子吸入纯净空气的感觉视为气味，因此，无论人们怎么对他们描述这种感觉方式，他们都不会变得聪明；但是，在没有嗅觉时，味觉也就十分缺乏，而在没有味觉时，说明和传授味觉就是白费力气的劳动。但是，饥饿和对饥饿的满足（吃饱）与味觉完全不是一回事。

因此，尽管想象力是一个很伟大的艺术家，甚至是魔术师，它也毕竟不是创造性的，而是必须从感官那里汲取自己创作的素材。但是，这些创作在刚刚回忆起来之后却不像知性概念那样可普遍传达。不过，人们（尽管只是非本真地）也把对于想象力的表象在传达中的感受性称为一种感官，并且说，这个人对此没有感官，尽管这并不是感官的无能，而部分地是知性的无能，即不能把握传达来的表象并在思维中把它们联结起来。他自己对他所说的话不加任何思考，因而别人也就不理解他；

7 [169]

他说的是胡话 (Unsinn, non sense), 这种缺陷与意义空洞 (Sinnleeren) 还不一样, 后者是把思想组合得让另一个人不知道应当从中得出什么。——感官 (Sinn) 这个词 (但只用单数) 如此经常地被用做思想, 甚至应当表示一个比思维还更高的等级; 关于一句格言 (Ausspruch), 人们说有一种丰富的或者深刻的意义 (Sinn) 在它里面 [因此有箴言 (Sinn-spruch) 这个词]; 人们也把健全的人类知性称为共通感 (Gemeinsinn), 而且尽管这个表述本来只是表示认识能力的最低等级, 却把它置于上面, 其根据在于: 想象力给知性配上材料, 以便使知性的概念获得内容 (成为知识), 它就凭借自己的 (虚构出的) 直观与现实的知觉的类似性而显得使它们获得了实在性。

7 [170]

第 29 节 要激起或者平息想象力^①, 有一种服用麻醉品的有形手段, 这些麻醉品中的一些作为毒品是削弱生命力的 (某些真菌、波尔什、野生爵床属植物、秘鲁人的契卡和南太平洋印第安人的阿瓦、鸦片), 另一些是加强生命力的, 至少是提高生命力的情感的 (例如发酵饮料、葡萄酒和啤酒, 或者是它们的含酒精的提取物, 即烧酒), 但都是反自然的和人工的。如此过量服用它们, 以至于在一段时间里不能够按照经验法则来整理感官表象的人, 就叫做酒醉的或者麻醉的。自愿地或者有意地使自己处于这种状态, 就叫做自我麻醉。但是, 所有这些手段据说都有助于使人忘记似乎是源始地位于一般生命之中的负担。——这种十分流行的偏好及其对知性应用的影响, 是尤其值得在一门实用人类学中予以考察的。

一切缄默的麻醉, 亦即不使社交和彼此的思想交流活跃起来的麻醉, 自身都具有某种有害的东西; 鸦片和烧酒的麻醉就是这一类麻醉。在葡萄酒和啤酒之中, 前者仅仅是刺激性的, 后者则更多是营养性的, 而且

① 我在这里略过并非一个意图的手段、而是某人被置于其中的那种境遇的自然结果的东西, 由于那种境遇, 单是他的想象力就使他失去常态。从一个陡峭的高处 (或者哪怕是一座没有栏杆的窄桥) 的边沿往下看时的晕眩和晕船, 都属于此列。——木板如果搁在地上, 感觉自己孱弱的人踩在上面也不会引起害怕; 但如果把它作为一座小桥架在一个深渊上, 那么, 单是有可能失足的那种思想就足以能够使他在尝试时真的陷入危险。——晕船 (我自己有一次从皮劳到哥尼斯贝格的航行中有过一次晕船的经验, 只要人们还愿意把这次航行称做航海的话) 及其发作导致呕吐, 如我相信已经注意到的那样, 纯然是由于眼睛给我造成的; 这时在船的晃动中从船舱向外看, 落在我眼中的一会儿是潟湖, 一会儿是高高的巴尔加城堡, 上升之后又下沉, 借助于想象力, 通过腹部肌肉诱发出肠胃的一种反向的运动。

可以像饭菜一样充饥，它们用来做社交性的麻醉；不过这里也有区别，狂饮啤酒更多的是做梦般沉默寡言，经常也是粗俗的，但狂饮葡萄酒却是欢快的、热闹的和妙趣横生的。

当然，在酒筵上无节制地一直喝到神志不清，如果是踉踉跄跄，至少是步履不稳地或者纯然是嘟嘟囔囔地从酒筵走出，则不仅就人们以之消遣的社交而言，而且在自重方面，这都是男人的一种坏习气。但是，也可以举出许多东西来缓和对这样一种过失的判断，说自制的界限是容易被忽视和逾越的；因为东道主毕竟希望通过这种好客的行为让客人十分满足地（*ut conviva satur* [为了让宾客满足]^①）走出去。

醉意所造成的无所顾忌，也许还有随之而来的不谨慎，是一种虚假的生命力增强的感觉；有醉意者这时感觉不到本性不懈地致力于克服的那些生命障碍（健康也就在于克服这些障碍），而且在他的弱点上是幸福的，因为本性在他里面确实在努力逐渐地增强他的生命力来逐步地重建他的生活。——妇女、教士和犹太人通常不喝醉，至少是小心地避免一切喝醉的表现，因为他们在公民性上是软弱的，并且需要克制（为此绝对要求清醒）。因为他们的外在价值仅仅在于别人对他们的贞操、虔诚和分离主义合法性的信任。说到犹太人，所有这些分离主义者，亦即不仅服从一种公共的国家法律，而且还服从一种特殊的（教派的）法律的分离主义者，作为怪人和所谓的被拣选者，特别受到社会的注意和尖锐的批评；因此，他们在这种注意中也不能放任自己，因为使人丧失这种谨慎的那种醉意对于他们来说就是一种丑闻。

7 [171]

卡托的斯多亚主义崇拜者^②说他，“他的德性因葡萄酒而增强（*virtus eius incaluit mero*）^③”；而一位时代更近的人这样说古代德国人，“他们喝着酒表达自己的主张（决定一场战争），以免有失果断；他们清醒着思

① 贺拉斯：《讽刺诗集》，I，1，119。——科学院版编者注

② 参见贺拉斯：《歌集》，III，21，11、12：*narratur et prisci Catonis saepe mero incaluisse virtus* [据说老卡托的勇气经常是用酒点燃的]。康德在另一个地方用斯多亚主义崇拜者指塞涅卡（参见施塔克：《康德的人类学》，104页，1838），但在那里不是上引的这一段，而是（《论灵魂的宁静》，XV，11）：“*et Cato vino laxabat animum, curis publicis fatigatum* [卡托借酒放松因关心国事而疲劳的心灵]”。在这里，贺拉斯说的是老卡托，塞涅卡说的是小卡托。也请参见《康德全集》，第VI卷，428页；[参见《康德著作全集》，第6卷，437页。——译者注]，那里贺拉斯的诗句同样被归于塞涅卡。——科学院版编者注

③ 康德的译文与拉丁文原文略有差距，参见科学院版编者注。——译者注

考，以免有失理智”^①。

喝酒放纵舌头 (in vino disertus [酒中出辩才])。——但是，喝酒也打开心扉，并且是一种道德属性亦即坦诚的物质载体。——不露辞色对于一个真诚的心灵来说是一种压抑的状态，而兴致勃勃的饮者也不容易忍受有人在酒筵上十分节制；因为此人扮演着一个留心人，他关注着别人的错误，但却不让自己显露出错误。^② 休谟也说：“耿耿于怀的伙伴是讨厌的；今天的蠢事必须忘掉，以便为明天的蠢事腾出地盘。”^③ 允许男人由于社交的高兴而暂时稍稍逾越清醒的界限，其前提条件是好心肠；半个世纪之前流行这样的策略，北方的宫廷派出很能喝酒的使节，自己不喝醉，但把别人灌醉，以便套别人的话或者说服别人，这种策略是很狡猾的；但那个时代的这种粗鄙习俗已经消失，现在就文明阶层而言，针对这些恶习写一封警告信也许是多余的了。

7 [172]

人们是否也能够在喝酒时研究喝醉的人的气质或者其性格呢？我不相信。这是一种新的液体掺进了他血管中流淌的液体，是对神经的另一种刺激，它不是更清晰地揭示自然的气质，而是带入了另一种气质。因此，喝醉的人有的热恋，有的自吹自擂，有的吵吵闹闹，有的（尤其是喝啤酒时）表现得心地慈善，或者态度虔诚，甚或默不作声；但在酒醒之后，如果让他们回想头天晚上自己说的话，他们都将自己对这种奇怪的心境或者其感官的失常发笑。

① 在施塔克那里（《康德的人类学》，103页，1838），塔西佗被引为这句话的作者。参见塔西佗：《日耳曼尼亚志》，第XXII章：et de reconciliandis in vicem inimicitii et jungendis affinitatibus et adscisendis principibus, de pace denique ac bello plerumque in conviviis consultant, tamquam nullo magis tempore aut ad simplices cogitationes pateat animus aut ad magnas incalescat... ergo detecta et nuda omnium mens postera die retractatur, et salva utriusque temporis ratio est: deliberant, dum fingere nesciunt, constituunt, dum errare non possunt [大部分时间，他们在宴饮时商讨冤仇的和解、姻亲的缔结、酋帅的推举，乃至和平和战争，就好像惟有这个时候心灵才为坦诚的观念敞开，才为高贵的观念发热似的，……因此，所有人吐露的、没有遮掩的心灵改日再收回，两种时间各有妙用。他们在头脑不管用的时候磋商，在不会犯错误的时候做出决定]。康德说的“时代更近的人”是谁，我不能断定。——科学院版编者注

② 卢梭也有类似的思想：《新爱洛漪斯》，第I卷，第23封信。——科学院版编者注

③ 参见《道德和政治论文集》，格林和格罗斯编（新版，1889），第II卷，200页（一项关于道德原则的调查，第IV节）：“希腊格言说，我讨厌耿耿于怀的喝酒伙伴。昨日狂饮的蠢事应当被埋葬在永恒的遗忘之中，以便为下次狂饮的蠢事腾出充分的地盘”。参见苏尔策的德文译本：《杂文集》，第III卷，77页，1773—1785。康德未准确地复述这段话。——科学院版编者注

第30节 想象力的独创性（不是模仿性生产）如果与概念合拍，就叫做**天才**；如果不与概念合拍，就叫做**狂热**。——值得注意的是，对于一个**有理性的存在者**来说，除了一个人的形象之外，我们想不出别的合适形象。任何别的形象至多会表现出人的某个属性的一个象征——例如，蛇作为阴险狡猾的形象——但并不表现有理性的存在者自身。这样，我们就在自己的想象中用纯粹人的形象来布满所有别的天体，尽管他们很可能由于承载和养育他们的土地和构成他们的元素的不同而具有很不一样的形象。我们要赋予他们的一切别的形象都是**丑模怪样**。^①

如果天生缺乏一种感官（例如视觉感官），残疾人就尽可能地培养另一种感官来做前一种感官的**代理者**，并大量练习生产性的想象力：他试图通过触觉来把握外部物体的形式，而在大得摸不到的地方（例如一栋房子），还通过另一种感官例如听觉感官，亦即通过一个房间中的回声来把握其**宽敞**；但最终，如果一次成功的手术解救了这种感觉器官，他这才必须学习看和听，也就是说，试着把自己的知觉归到这类对象的概念之下。

7 [173]

对象的概念经常诱人情不自禁地（通过生产性的想象力）给他们配上一个自己创造的形象。在读到或者听人讲到一位在才能、功绩或者地位上伟大的人物的生平和业绩时，人们通常就被诱导在想象力中给予他一个**魁梧的身材**，而与此相反，给予一个按照描述性格细腻温柔的人一个小巧柔韧的形象。不仅是农民，就连一个有足够阅历的人，如果他按照所讲述的业绩来设想的英雄表现给他的却是一个矮子，反过来细腻温柔的**休谟**表现给他的却是一个矮墩墩的汉子，也都要大吃一惊的。因此，由于想象力自然而然地就有走向极端的偏好，人们也不要对某物抱太大的希望；因为现实总是比用来做阐释它的模型的理念更有局限。

要把一个人初次引入社交中去，事先对他作出许多高度的评价，这是不可取的；毋宁说，这常常可能是一个爱开玩笑的人使他成为笑料的**恶作剧**。因为想象力把所期待的事情的表象抬得如此之高，以至于所说

① 因此，**神圣的三位**：一位老人、一位青年和一只鸟（鸽子），不能被想象成真实的、与其对象相似的形象，而是只能被想象成一些象征。从天降临和升天的形象表达的就是这种意思。为了给我们关于有理性的存在者的概念配上直观，除了将他们拟人化之外，不能以别的方式行事；但是，如果在这个时候把象征的表象抬高到事物自身的概念，那就是不幸的或者幼稚的做法。

的人与先入为主要的理念相比只能受到损害。如果以夸大其词的赞颂来预告一部著作、一出戏或者别的属于美妙风格的东西，也将发生同样的事情；因为这样一来，它在展现出来的时候就只会掉价。哪怕是读过一个好的剧本，也已经削弱看演出时的印象。——但是，如果之前受到赞颂的东西与紧张期待的东西正好相反，此外又没有什么害处，那么，这个对象的登场就会引起哄堂大笑。

变动不居的、被置于运动之中的、自身真正说来并不具有能够引起注意的意义的形象，诸如壁炉火光的闪烁，或者一条小溪在石头上流过时的一些旋涡和泡沫转动，都以大量完全不同方式的表象（与这里的视觉表象不同），维持着想象力在心灵中游戏，并在沉思中深化。甚至音乐对于不是作为内行来听的人来说，也能够将一位诗人或者哲学家置入某种心境，在其中每个人都能够按照自己的事务或者其爱好去捕捉思想，也能够驾驭这些思想，这些思想是他独处在自己的房间中不会如此幸运地获得的。这种现象的原因似乎在于：当感官被一种自身根本不能引起注意的杂多，从对某个别的更强烈地落入感官的对象的注意引开时，思维就不仅更加轻松，而且更加活跃，也就是说，如果为了给自己的知性表象配上材料，就需要一种更加努力、更加持久的想象力的话。——英国的《旁观者》讲过一位律师，他习惯于在做辩护时从口袋里掏出一根绳子，不停地在手指上绕来绕去；有一次，爱开玩笑的对方律师偷偷地从他口袋中抽走了绳子，他就完全陷入了窘态，语无伦次。因此人们说：他失去了自己说话的线索。^①——被固定在一种感觉上的感官（由于习惯）使人不注意别的相异的感觉，因此不被它分心；但是，想象力在这时就能够更好地保持在合乎规则的运行中。

论不同种类的感性创作能力

第 31 节 有三种不同种类的感性创作能力。这就是空间中直观的**造型能力**（*imaginatio plastica* [造型的想象力]），时间中直观的**联想能力**（*imaginatio associans* [联想的想象力]）和从表象的共同的相互起源而来

^① 参见《旁观者》（139 页_{15~17}的注释），第 77 期。——科学院版编者注

的亲缘关系的能力 (affinitas [亲和性])。

一、论造型的感性创作能力

在艺术家能够 (仿佛是可触摸地) 展示一个有形体的形象之前, 他必须在想象力中完成它, 而这个形象在这种情况下就是一种创作, 这种创作如果是不由自主的 (例如在梦中), 就叫做幻想, 并且不属于艺术家; 但如果它是由任性来控制的, 它就被称为作品、发明。现在, 如果艺术家是按照与大自然的作品相似的图像工作的, 那么, 他的产品就叫做自然的; 但如果他是按照不能在经验中出现的图像来制作如此塑造的对象的 (就像西西里的帕拉戈尼亚亲王^①那样), 那么, 他的产品就叫做离奇荒诞的、非自然的, 是些丑陋形象, 而这样一些念头就仿佛是一个醒着的人的梦中景象 (velut aegri somnia vanae finguntur species [虚幻的观念宛如病人的梦一样是虚构出来的]^②)。——我们常常喜欢玩弄想象力; 但想象力 (作为幻想) 同样经常拿我们做游戏, 有时是很不合适的。

7 [175]

幻想在睡眠中捉弄人, 这就是梦, 并且是在健康状态中也有的; 与此相反, 如果在清醒时也发生, 那就是一种病态了。睡眠作为一切外部知觉能力, 尤其是自主运动能力的松弛, 看来对于一切动物, 甚至对于植物 (根据后者与前者的类比), 为了聚集在醒着时消耗的力量, 都是必要的。但是, 看起来做梦也是这种情况, 以至于如果不是在睡眠时通过做梦来使生命力保持活跃, 它就必定会熄灭, 同时最深沉的睡眠必定会导致死亡。——当人们说睡了一个好觉, 没有做梦时, 这毕竟只不过是人们在醒来时根本不记得这些梦了。在想象迅速交替的时候, 这种情况也会在一个人醒着时遇到, 也就是说, 他处在分心的状态中, 其时若问目光呆滞地在一段时间里死盯着同一个点的人, 他在想什么, 得到的回答是: 我什么也没有想。如果醒着时在我们的记忆中不是有许多漏洞 (由于不注意而被忽略了其联结作用的中间表象) 的话, 如果我们下一夜又在我们前一夜中断的地方开始做梦, 则我就不知道, 我们是否会误

① 帕拉戈尼亚亲王将近 1775 年时开始在巴勒莫省巴盖里亚建造一座奇特的别墅。参见歌德:《意大利游记》, 1787 年 4 月 9 日。——科学院版编者注

② 贺拉斯:《诗艺》, 7~8, 不过那里说的是 finguntur [仅涉及该词的异文。——译者注]。同一引文见《康德全集》, 第 II 卷, 315 页 [参见《康德著作全集》, 第 2 卷, 319 页。——译者注]。——科学院版编者注

7 [176]

以为生活在两个不同的世界。——做梦是大自然的睿智安排，为的是在基于任性的身体运动亦即肌肉运动中中止时，通过与不由自主地创作出来的事情相关的激情来激起生命力。——只是切不可把梦中的故事当做出自一个不可见的世界的启示。

二、论联想的感性创作能力

联想的法则是：经常前后相继的感性表象在心灵中造成一种习惯，即如果一个表象被产生出来，就也让另一个产生。——要求对此作出一种生理学的解释，那是白费力气；哪怕人们为此可以使用不管什么样的假说（它本身又是一种创作），就像笛卡尔^①关于其大脑中的所谓物质性理念的假说那样。至少，没有任何这一类的解释是实用的，也就是说，人们不能把它们用于任何艺术活动；因为对于在表象仿佛是相互（至少间接地）接触时出自表象的印象痕迹能够相互交感而共鸣的那个大脑和大脑中的位置，我们没有任何知识。

这种相邻关系经常走得很远，而且想象力从第一百到第一千经常走得如此之快，以至于看来人们根本就是在观念的链条中跳过了某些中间环节，虽然只是没有意识到它们，这样人们也就不得不经常问自己：我在自己的谈话中刚才是从哪儿出发的？我是怎样达到这个终点的？^②

三、论亲缘关系的感性创作能力

7 [177] 我把亲缘关系理解为从杂多起源自同一根据来进行联结。——在一种社交娱乐中，从一个话题跳到一个完全不同类的话题，而表象的经验性联想，其根据纯然是主观的（也就是说，这些表象在一个人那里被联

① 参见 119 页¹⁷的注释。《论关于物质性理念的学说或莱马鲁斯在格廷根科学和文学杂志上的深入批判》，G. Chr. 利希滕贝格和 G. 福斯特尔编，第 I 卷，第 4 册，27 页以下；第 6 册，351 页以下，1780。——科学院版编者注

② 因此，开始一场社交讨论的人必须从他身边和当下的事情开始，并逐渐地引向更遥远的事情，如果它能够引起兴趣的话。对于从大街上走进一个为相互娱乐而聚集的社交活动的人来说，坏天气是一个不错的和习惯性的临时话题。因为在走进房间时从刚刚见报的来自土耳其的消息开始，就对别人的想象力施加了强制，这些人看不出是什么把他带到这个话题上的。对于一切思想的传达来说，心灵都要求某种秩序，在这方面，无论是在讨论中还是在讲道中，引导性的表象和开场白都是很重要的。

想得与在另一个人那里不同)，依我说，这种联想被引导到这个话题上，这在形式上是一种胡闹，它打断和破坏了一切娱乐。——惟有当一个话题谈完了并稍事休息时，某人才能开始另一个有趣的话题。无规则地四处游荡的想象力，由于与任何东西都无客观联系的表象的变换，如此使人头昏脑涨，以至于从这种社交出来的人，心情就好像做了梦一般。——无论是在凝神思维时还是在传达思想时，都必须总是一个题目，杂多的东西按照它来整理，因而也有知性在这时起作用；但是，想象力的活动在这里服从的毕竟是感性的法则，感性为此提供素材，而素材的联系则在没有意识到规则的情况下毕竟是按照规则，因而是按照知性建立起来的，虽然不是从知性派生的。

亲缘关系（affinitas [亲和性]）这个词，在这里使人想到取自化学、与那种知性联结相类似的交互作用，即两种不同类的、有形体的、最密切地相互作用并追求统一的元素的交互作用；在此，这种**联结**造成了某种第三者，它具有惟独通过两种异质元素的结合才能产生的属性。知性和感性尽管不同类，但毕竟自动地结拜为干姐妹以造就知识，就好像它们一个起源于另一个，或者二者都起源于一个共同的主干似的^①；这是不可能的，至少我们无法理解，如何能够从同一个根上生出不同类的东西。^②

① 参见《康德全集》，第Ⅲ卷，46页₈₋₉。[参见李秋零主编：《康德著作全集》，第3卷，42页，北京，中国人民大学出版社，2004。——译者注]，那里康德并不否认一个共同的、但不为我们所知的根源的猜测；也请参见法兴格：《〈纯粹理性批判〉释义》，第Ⅰ卷，485页以下。——科学院版编者注

② 可以把前两种表象的复合方式称为**数学的方式**（扩大的方式），但把第三种称为**力学的方式**（产生的方式）；由于它而出现一个全新的事物（就像在化学中的中性盐*一样）。无论是在无生命的自然中还是在有生命的自然中，无论是在灵魂中还是在肉体中，各种力量的活动都是寄予不同类的东西的分离和联结。我们虽然通过对它们的作用而达到对它们的认识，但最上面的原因和它们的元素被溶解于其中的简单组成部分，对于我们来说却是不可及的。——我们所了解的一切有机存在者，它们的物种惟有通过两性（人们称之为雄性和雌性）的结合才能繁衍，其原因会是什么呢？人们毕竟不能假定，创造者只是由于性情古怪，并且只是为了在我们地球上做一个他如此喜欢的安排，就仿佛只是玩儿了一次；而是看来是这样，即若不是两性为此作出贡献，就肯定不可能从我们地球的质量中通过繁衍产生出有机造物。——当人类力学在这里想着手论证这种起源，哪怕只是猜测这种起源时，它迷失在哪一种幽暗之中了？

* 中性盐是碱性盐和酸性盐之间处于中间的中性的盐。参见《新汉堡杂志》，第Ⅲ卷，338页，1767。——科学院版编者注

7 [178]

第 32 节 不过，想象力并不像人们借口说的那样是创造性的。对于一个有理性的存在者来说，除了一个人的形象之外，我们想不出别的任何形象是合适的。^① 因此，如果雕刻家或者画家来刻画一个天使或者一个神，他在任何时候所刻画的都是一个人。任何别的形象在他看来都包含着按照他的理念，不能与一个有理性的存在者的构造结合在一起的部分（如翅膀、爪子或者蹄子）。与此相反，他可以随意来构想大小。

由人的想象力的强大而来的幻觉经常走得如此之远，以至于人相信在自己之外看到和感觉到本来只在头脑中才有的东西。因此向深渊中张望的人就会受到晕眩的侵袭，尽管他周围有一块足够宽的平地使他不会掉下去，甚至是站在一个完全牢固的栏杆旁。奇怪的是一些心灵有病的人对一种内心冲动会发作的那种畏惧，害怕自己会完全自愿地跳下去。——看到别人吃恶心的东西（例如，通古斯人从自己孩子的鼻子中一下子吸出鼻涕并吞下去），同样激起旁观者的恶心，就好像他自己被迫吃这种东西一样。

7 [179]

在瑞士人（而且如我从一位见多识广的将军口中听到的那样，一些地区的威斯特法伦人和波莫瑞人也一样）被安置在别的州时侵袭他们的乡愁，是通过唤回其少年时代的无忧无虑和邻里聚会的景象而激起对他们曾享受的非常质朴的生活乐趣的那些地方的一种渴望的结果，因为他们后来在重访这些地方时发现自己的期望落了空，这样也治好了乡愁；尽管是认为那里的一切都变化很大，但事实上是因为他们不可能在那里再次度过自己的少年时代了；这里毕竟值得注意的是，这种乡愁侵袭一个缺少钱财，但却通过兄弟关系和亲戚关系结合起来的行省的那些乡下人，要甚于侵袭忙于赚钱、把 *patria ubi bene* [活得好的地方就是祖国] 当做座右铭的人。

如果之前听说这个人或者那个人是一个恶人，那么，人们就相信能够在他脸上读出狡诈，而且虚构在这里与经验混杂成一种感觉，尤其是再加上激情和情欲的时候。据爱尔维修说，一位妇女用望远镜在月亮上看到了两个恋人的影子；此后用望远镜看过的教士则说：“不对，夫人，那是一个大教堂上的两个钟楼。”^②

① 参见 172 页₁₂以下。——科学院版编者注

② 参见《论精神》，第 I 卷，第 2 章。——科学院版编者注

人们还可以把因想象力的同感而有的结果归于这一切。看到一个人抽搐甚或癫痫发作，会引起类似的痉挛动作；就像别人打哈欠会使自己与他们一起打哈欠一样；医生米夏埃利斯^①先生引证说：在北美的军队中，当一个人大发雷霆时，三两个站在旁边的人由于看到这种情况也就突然陷入暴怒，尽管这种发作只是暂时的；因此，对于一个神经虚弱的人（忧郁症患者）来说，出自好奇而参观疯人院是不可取的。大多数情况下他们也自动避免这样做，因为他们担心自己的头脑。人们也将发现，当某人带着情绪，尤其是愤怒的情绪向活泼的人讲述自己所遭遇的某件事情时，后者强烈关注，脸上棱角分明，并情不自禁地被置入与那种情绪相适应的表情活动之中。——人们据称也注意到：相处融洽的夫妻逐渐地在面部特征上有一种相似性，并且把这解释成他们因这种相似性而结婚（*similis simili gaudet* [物以类聚]）；但这种解释是错误的。因为大自然在两性的本能上宁可是促进应当相爱的人们不同，以便把它植入人们胚胎中的一切多样性都发展出来；只是他们在自己单独交谈时紧紧相依，经常并长时间相互注视的那种亲密和倾慕，才产生了同感的相似表情，这种表情固定下来，最终就转化为永久性的面部特征。

7 [180]

最后，人们也可以把无恶意地说谎的倾向，算做生产性想象力的这种无意的游戏，而生产性想象力在这种情况下就可以被称为幻想；这种倾向差不多作为遗传的毛病在孩子们那里总是遇到，在成人那里，但通常是在心地善良的人们那里时而遇到；这里在讲述时，事件和所谓的奇遇像滚落的雪崩一样增长，从想象力中产生出来，并不是为了某种好处，而是仅仅给自己逗乐；就像莎士比亚^②所写的骑士约翰·福斯塔夫，他在结束自己的故事之前，已把两个穿着粗呢衣服的人变成五个角色。

第 33 节 由于想象力在表象上比感官更富有、更多产，所以如果有情欲加入，对象不在场就比对象在场更能激活想象力；如果发生某件事情，它把自己那看起来经过一段时间由于分心而被磨灭的表象又唤回到心灵之中的话。——曾有一位德国王侯^③，本来是一个粗犷的战士，但毕

① 参见米夏埃利斯（C. F. Michaelis，卡塞尔御医和教授）：《医学实践丛书》，第 I 卷，第 1 册，114 页以下，格廷根，1785：出自同情的愚蠢。——科学院版编者注

② 第 1 幕，第 2 场，第 4 节。不过，这里是由两个人不断升级地变成 4 个、7 个、9 个和 11 个人。——科学院版编者注

③ 指德绍的莱奥波德（Leopold von Dessau）。——科学院版编者注

竟是一个高尚的人，为了从心中抹去对他宫中一位平民女子的爱而到意大利旅行；但是，他归来时第一眼看到她的住处，就比持续的交往更强烈得多地唤起想象力，以至于他毫不犹豫地就顺从了那个幸好也符合期望的决定。——这种毛病，作为一种创作的想象力的结果，是无法疗治的；除非用婚姻医治，因为婚姻就是真相（eripitur persona, manet res [除去假面具，留下的就是真相]^①）。

创作的想象力提供了与我们自己打交道的一种方式，尽管仅仅是作为内部感官的显象，但毕竟根据与外部显象的一种类比。夜晚激活了它，并把它抬高到它的实际内容之上；就像傍晚的月亮在天上形象很大，在白天看起来却只是像一个不起眼的云点。在那于夜晚的寂静中通宵达旦工作，或者与自己想象出来的对手争执，或者在自己的房间里徘徊着想入非非的人身上，这种想象力如醉如痴。但是，一切在此时他觉得重要的东西，在一觉睡醒的早上就失去了其全部重要性；但他也许因花在这种坏习惯上的时间而感到心神疲惫。因此，通过为了能够早起而早睡来抑制自己的想象力，是一条属于心理学养生之道的很有用的规则；但是，妇女和忧郁症患者却更喜欢相反的行为方式（他们通常也正因为此而有他们的疾苦）。为什么精灵的故事在深夜还大有人听，早上刚起床就让每个人感到乏味，对于谈话显得完全不适合？与此相反，人们此时间的是家里或者社会上发生了什么新事，或者继续自己前一天的工作。原因在于：本身只是游戏的事情，适宜于放松一整天消耗的心力，而本身是工作的事情，则适宜于经过夜间休息而精力充沛、仿佛是新生了的人。

想象力的消散（vitia）是：它的创作要么是纯然脱缰的，要么是根本无规则的（effrenis aut perversa）。后一种缺点是最恼人的。前一种创作毕竟也许能够在一个可能世界（寓言）中找到自己的位置；后一种创作则根本不能在任何世界找到位置，因为它们自相矛盾。在利比亚沙漠的拉斯-塞姆^②，经常可以看到雕刻在石头上的人兽形象，它们使阿拉伯人看着害怕，因为阿拉伯人把这样一些形象视为受到诅咒而石化的人，这

① 卢克莱修：《物性论》，Ⅲ，58。——科学院版编者注

② 参见《汉堡杂志》，第XIX卷，631~653页，1757：《论非洲的黎波里地区的一座石化城市》。对于达拉地区的拉斯-塞姆的所谓石化城市来说，如这里所说的，阿拉伯人可能放任了自己的想象力。——科学院版编者注

属于第一类的想象，亦即脱缰的想象力的想象。——但是，按照同一些阿拉伯人的意见，这些动物像柱在普遍复活的那一天将向艺术家发出咆哮，指责他制作了它们却不能赋予它们灵魂，这就是一种矛盾了。——脱缰的幻想总是还能够让人信服（如把一本书题献给枢机主教爱斯特的诗人^①的幻想，爱斯特在他递过这本书时问他：“阿里奥斯陀大师，鬼知道，您是从哪儿搞到所有这些了不起的玩意儿的？”），它是从它的富有而来的繁茂；但是，无规则的幻想就接近妄念了，在这里幻想完全是在拿人做游戏，不幸的人根本不能控制自己的表象的驰骋。

此外，一个政治的艺术家同样能够像一个审美的艺术家那样用想象来领导和治理世界，他懂得把这些想象冒充成现实，例如人民的自由，这种自由（如在英国国会中）或者等级和平等的自由（如在法国国会中）仅仅存在于形式中（*mundus vult decipi* [世界愿意被欺骗]）；不过，哪怕只拥有这种使人类高尚起来的善的外表，也毕竟比感到这种善被强行夺去更好一些。

7 [182]

论通过想象力使过去和未来成为现在的能力

第 34 节 有意地使过去成为现在的能力是回忆的能力，而想象某种本属未来的东西则是预见的能力。二者就其都是感性的而言，都基于主体过去的状态和未来的状态的表象与现在的状态的联想。而且尽管不是知觉，它们也有助于知觉在时间中的联结，即通过现在存在的东西把不再存在的东西与尚未存在的东西在一个连贯的经验中联结起来。它们叫做回顾和前瞻的回忆能力和预见能力（如果可以允许这些表述的话），因为人们意识到，自己的表象是在过去状态或者未来状态中会遇到的。

^① 参见 C. L. 菲尔诺：《属神者洛多维科·阿里奥斯陀传》，97 页，苏黎世，1809：“洛多维科先生，你从哪里搞到这么多稀奇古怪的东西的？”还有在 Gottl. 施托勒那里：《学术史指南》，第 4 版，186 页，1736：“我亲爱的路德维希先生，他从哪儿搞到如此多稀奇古怪的玩意儿的？”以及在冯·毕尔菲尔德那里：《普遍学术的首要基本线索》，第 II 卷，117 页，1767，那里称《试论意大利诗人的性格和作品》为出处，而且意大利引文为：“Dove Diavolo, Messer Ludovico, havete pigliato tanto coglionerie [洛多维科先生，你这个魔鬼从哪里搞到这么多稀奇古怪的东西的]？”——科学院版编者注

一、论记忆

7 [183]

记忆与纯然再生产的想象力的区别在于，它能够自主地再生产昔日的表象，因而心灵不是那个表象的纯然游戏。幻想，亦即创造性的想象力，不得混杂其中，因为那样的话，记忆就会是不忠实的。——马上把某种东西抓入记忆，轻而易举地想到它，并长久地保持它，这是记忆在形式上的完善。但是，这种属性却很少一同出现。如果某人相信在记忆中有某件事，但却不能意识到它，他就说自己不能想起它了（es entsinnen，不是 sichentsinnen，因为这等于是说使自己没有感觉）。如果人们还力求想起来，则这方面的努力是很伤神的，而且人们最好是用另外的思想让自己分一会儿心，渐渐地只是浮光掠影地回顾那个客体；这样，人们通常就会捕捉住联想起来的表象中的某一个来唤回那个表象。

有条有理地把某件事情抓入记忆（*memoriae mandare* [托付给记忆]），叫做记诵（不是背诵，就像平常人谈到只是背出自己将要做的布道词的布道人时所说的那样）。这种记诵可以是机械的，或者是灵活的，或者也可以是判定的。第一种仅仅基于经常的、逐字逐句的重复，例如学会乘法表，此时学习者必须纵贯以惯常的秩序前后相继的语词的整个序列，才能得到要找的东西。例如，如果问学生：3 乘 7 得几？则他从 3 乘 3 开始，就顺利地得出 21；但如果人们问他：7 乘 3 得几？他就不能如此之快地想到了，而是必须把两个数字颠倒过来，以便将它们置入习惯的秩序。如果学会的东西是一种庄重的套话，其中不得改变任何表述，而是必须如人们说的那样念经般地诵读它，那么，大概记忆力最好的人也不敢信赖记忆力（因为这种胆怯本身就能够使他们出错），并因此而认为有必要照本宣科；就连训练有素的布道人也是这样做的，因为在这时对语词的丝毫变动都会是可笑的。

灵活的记诵是通过与相邻表象的联想来牢记某些表象的一种方法，这些表象就自身而言（对知性来说）相互之间根本没有亲缘关系，例如一种语言的声音与应当和它们相应的完全不同类的图像之间；此时，为了轻而易举地把某种东西抓入记忆，人们还用更多的相邻表象来加重记忆的负担；因此是荒唐的，是想象力在把不能共属于同一个概念之下的东西拼凑在一起时的无规则做法；同时是手段和意图之间的矛盾，因为

人们试图减轻记忆的劳动，事实上却由于不必要地把很不相同的表象的联想强加给记忆，而使得这种劳动更沉重了。^① 机智的人很少有忠实的记忆 (*ingeniosis non admodum fida est memoria*)，这就是说明上述现象的一个注解。 7 [184]

判定的记诵不是别的，就是在思想中对一个体系（例如，林耐的体系）的划分表格的记诵；在这里，在据称忘掉了某种东西的时候，人们就能够通过列举自己记得的各个环节而重新回想起来；或者，这也是对一个变得可视的整体的各个部分（例如，在一幅地图上一个国家按照东南西北分布的各个省份）的记诵，因为人们为此也使用知性，而知性则与想象力相互帮助。最常见的是索引，亦即为被称为常用套话的一般概念所编的一种专业书，它像人们在一个图书馆里把图书分放在贴有不同标签的书柜中那样，通过分类来回忆。

一种作为总的学说的记忆术 (*ars mnemonica*) 是没有的。在特别与此相关的窍门中，有诗体的格言 (*versus memoriales* [诗句便于记忆])，因为格律包含着一种合规则的抑扬顿挫，它对于记忆的机械作用大有好处。——对于那些记忆奇人，诸如米兰多拉的皮科、斯卡里吉尔、安格鲁斯·波里塔努斯、马格里阿贝奇^②等等来说，对于把要用一百峰骆驼来驮载的书作为各门科学的资料，用自己的脑袋随身携带的那些博学的人来说，切不可因为他们也许不具备对于挑选这一切知识来做合目的的应用的能力来说合适的判断力，就轻蔑地谈论他们；因为搞到丰富的原始资料，这毕竟已足以是功绩；尽管别的人在事后还必须再用判断力对这些资料进行加工 (*tantum scimus, quantum memoria tenemus* [我们所知道的，也就是我们所记住的那么多])。有一位古人说过，“书写术毁掉了

① 这样，像图解《圣经》，乃至用图画来介绍的法学学说，这样的图解课本是一个幼稚的教师用来使自己的学生变得比原来更为幼稚的光学匣子。说到法学学说，有《法学大全》的一个以这样的方式被托付给记忆的标题可以作为例子：*de heredibus suis et legitimis* [论继承人及其合法财产]。第一个词被用一个带有挂锁的匣子来形象化，第二个词被用一头母猪来形象化，第三个词被用摩西的两块板来形象化。

② 皮科 (Picus von Mirandola, 1463—1494)、斯卡里吉尔 (Julius Caesar Scaliger, 1484—1558, 著名的语文学家 Joseph Justus Scaliger 的父亲)、波里塔努斯 (Angelus Politanus, 1454—1494) 和马格里阿贝奇 (Ant. Magliabecchi, 1633—1714) 皆因其超群的记忆力而著名。——科学院版编者注

7 [185]

记忆（部分地使之成为多余）”^①。这句话有某种真理：因为平常的人往往按照线索才能更好地依序处理和想起加之于他的杂多；之所以是这样，乃是因为记忆在这里是机械的，没有幻想混入；与此相反，对于许多奇特的附带思想在其脑子中穿行的那种学者来说，他的任务或者家庭琐事的许多东西都由于分心而逃逸，因为他没有充分的注意力把握它们。但是，用口袋中的写字板来保险，十分精确地、毫不费力地重新找到记在脑子里来保存的一切，倒是一个很大的便利。书写术总还是一种美妙的艺术，因为即便它不会被用来向别人传达自己的知识，它也毕竟能代理最广博、最忠实的记忆，弥补记忆的缺失。

与此相反，健忘（obliviositas）是一种更为严重的毛病，这样的大脑虽然也经常充满，但却像一个穿孔了的容器一样总是空空如也。这种毛病有时是无辜的；如在老年人那里，他们虽然能够很好地回忆起他们年轻时代的事情，但却总是忘却最近发生的事情。但是，这常常是一种习惯性的分心的结果，这种分心尤其经常侵袭小说的女读者。因为既然这种阅读只是为了一时消遣，人们知道这是纯然的虚构，因而女读者有充分的自由在阅读时按照自己想象力的驰骋来创作，这自然就使人分心，并习惯性地使人心不在焉（缺乏对眼前事物的注意），所以，记忆就不可避免地由此受到削弱。——在艺术中消磨时间，使自己对世界毫无用处，但事后却抱怨生命短暂，且不说这种习惯所带来的耽于幻想的心境，它是对记忆力的最有敌意的侵袭之一。

二、论预见能力（Praevisio）

7 [186]

第 35 节 拥有这种能力，比拥有其他任何能力都更为利益攸关，因为它是一切可能的实践的条件，是人使用自己的力量与之相关的目的。一切欲求都包含着对通过这些力量而可能的东西的一种（没有把握的或者确定无疑的）预见。对过去进行回顾（回忆），只是为了由此使预见未来成为可能，因为我们是在一般而言现在的立场上看自己的周围，为的是决定某件事，或者对它有所准备。

经验性的预见是对类似情况的期待（*expectatio casuum similium*），

^① 参见柏拉图：《斐德罗篇》，275A；那里说，文字通过对记忆的疏忽而在学习者的灵魂中造成了遗忘。——科学院版编者注

并且不需要对原因和结果的理性知识，而只需要对观察过的事件的回忆，看它们通常是怎样前后相继的，而重复的经验就在这里产生出一种熟巧。风和天气将怎样，这很令船夫和农夫感兴趣。但是，我们的预报所及在这方面却不能比所谓的农历更远，农历的预报如果说中了，就受到赞扬，如果说不中，就被忘掉，总是保持着一些信誉。——人们差不多应当相信，神意是有意把天气的嬉戏如此看不透地编织在一起，以使人们不那么轻而易举地为每一时间都作出所要求的安排，而是被迫使用自己的理智，为一切情况做好准备。

无忧无虑地过日子（无须慎重和担忧），虽然并不那么给人的理智增光；就像那个早上卖掉自己的吊床，晚上却为不知道如何过夜而狼狈不堪的加勒比人一样。但是，只要这时不对道德性出现任何违背，那么，人们也可以把一个经得住一切事变的人，视为比总是用阴暗的前景使自己失去生活乐趣的人更幸福。但是，在人但凡能够有的所有前景中，也许最令人安慰的前景就是：他根据自己当下的道德状态有理由预期延续和今后向着更善的进步。与此相反，如果他虽然勇敢地下了决心，从现在起选择一种新的、更好的生活方式，但却不得不对自己说：这毕竟将毫无用处，因为你经常（由于延期^①）对自己作出这种许诺，但总是在下不为例的借口下将它打破，那么，这就是期待类似情况的一种绝望状态。

但是，在事情取决于可能高悬于我们之上的命运，而不是取决于我们的自由任性的运用时，对未来的展望要么就是预先感觉，亦即预感（*praesensio*）^②，要么就是预期（*praesagatio*）。前者似乎暗示着对尚未在场的东西的一种隐秘的感觉，后者则暗示着通过对事件前后相继的法则（因果性的法则）的反思而产生的未来事物的意识。

7 [187]

① 参见西塞罗：《第6篇哲学演讲》，3。康德在1791—1792年的一次讲演中用 *Aufschiebung*（延期）来翻译 *Procrastination*。——科学院版编者注

② 新近有人想在 *ahnen* 和 *ahnden* 之间作出区分*；不过，前者不是一个德文词，这就只剩下后者了。——预感（*ahnden*）与惦念（*gedenken*）的意思一样。我有所预感，说的就是：某事模模糊糊地浮现在我的回忆中；预感某事，意思是恶意地惦念某人的行为（亦即惩罚这行为）。这总是同一个概念，但用法不同。

* 这种区分是古老的、有道理的。参见 A. 波岑贝格：《回忆伊曼努尔·康德：哥尼斯贝格大学……论文集》，262页，1904。——科学院版编者注

人们很容易看出，一切预感都是一种幻影，因为人们怎能感觉到尚未存在的东西呢？但是，如果这是些从这样一种因果关系的模糊概念出发的判断，那么，这就不是预先感觉，而是人们可以展开导致预先感觉的概念，而且就像对于上述判断来说应有的那样，可以解释这些概念。——预感大多数情况下具有忧心忡忡的性质；具有肉体原因的忧虑走在前面，不管恐惧的对象是什么。但是，也有一些狂热之人的快活而又大胆的预感，这些人揣测到将要揭露出人对之没有任何感官感受性的秘密，并且相信看到对他们作为祭司^①在神秘直观中所期待的东西的预先感觉刚刚被披露。——苏格兰山民的第二视力也属于这种着魔状态，他们中的一些人相信借助这种视力看见了吊在桅杆上的人，而当他们真的驶入那个遥远的港口时，就冒称已经得到了那人死亡的消息。

三、论预卜能力 (Facultas divinatrix)

第 36 节 预言、预卜和预示的区别是：第一种是依据经验法则的预见（因而是自然的），第二种是违背已知的经验法则的（反自然的），但第三种是或者被视为一个与自然不同的原因的灵感（超自然的），其能力由于显得来自一个神的影响，也被称为本真的预示能力（因为任何一种对未来事物的敏锐揣测也都非本真地被称为预言）。

7 [188]

如果说某人在预卜这种或者那种命运，那么，这就能够显示出一种完全自然的技巧。但是，对于在伪称有一种超自然洞识的人，则必须说他在占卜；例如把从手出发预卜称为观星象的印度血统的茨冈人；或者占星术士，以及就连炼金术士也与之结伴的寻宝者们，在古希腊有皮提亚，而在我们的时代里则有卑鄙的西伯利亚萨满比他们都突出。罗马人的飞鸟占卜和解剖占卜的预卜，与其说是为了揭示世上诸般事件进程中的隐秘之处，倒不如说是为了揭示按照他们的宗教而必须服从的诸神意志。——但是，诗人们是如何甚至达到这一步的，即把自己视为受到鼓舞的（神灵附体的）、能预卜的（vates），并且能够自诩在其心血来潮（furor poeticus [诗兴大发]）时具有灵感，这只能用如下情况来解释，即诗人不像散文作家那样悠闲地完成预定的工作，而是必须捕捉他那突

① 祭司 (Epoeten)，指被允许主持重大的厄琉西斯密仪的人。——科学院版编者注

然感到的内在情思的有利时机，此时生动强烈的形象和情感自动地向他泉涌而来，而他此刻仿佛只是在承受；认为天才掺杂着某种剂量的癫狂，这已经是一个古老的说法。建立在此基础的，也有对那些在盲目选出的著名（仿佛受灵感驱使的）诗人诗句中猜出的神谕的信仰（sortes Virgilianae [维吉尔讖语]①）；这是一种与现代的伪虔诚者用来揭示上天意志的小百宝箱相类似的手段；或者也有对西卜林巫书②的解释，这些巫书据说曾对罗马人预报国家的命运，可惜他们由于过分的吝啬而使这些巫书部分地丧失了。

一个民族不可转移的命运毕竟是由它自己招致的，因而是由它的自由任性造成的；对这种命运作出预报的一切预示，除了由于该民族毕竟不能逃避它，因而预知对它来说毫无用处这一点之外，自身就有荒唐之处，亦即在这种无条件的厄运（decretum absolutum [绝对的裁定]）中去设想某种自由机制，其概念是自相矛盾的。

7 [189]

占卜中的荒唐或者欺骗的最极端之处，也许就是一个疯子被视为一个（对不可见事物的）先知；就好像在他里面仿佛有一个精神在说话，这个精神代表着早已告别身体住所的灵魂似的；再就是一个精神病人（或者也只不过是一个癫痫病人）被视为一个有魔力的人（神灵附体者），而如果附在他身上的神灵是一个好的精灵，他在希腊人那里就叫做一个神巫，而其解释者就叫做先知。——必须干尽一切蠢事，才能跳过凭借知性通过经验才有可能达到的一切阶段，而把我们如此感兴趣去预见的未来事情握在我们自己手中。O, curas humanum! [唉，人们的忧虑啊!]

天文学预报了天体无穷尽的变化，除此之外，再也没有如此可靠而又毕竟延伸到如此大范围的预卜科学了。但是，这毕竟不能阻止神秘主义立刻掺进来；神秘主义绝不像理性所要求的那样，想让世界各时期的数字取决于事件，而是反过来让事件取决于某些神圣的数字，并这样把年代学这个一切历史的必然条件转变成一个虚构故事。

① 人们查阅诗人的作品或者把诗人的诗句抄写在木签上，根据一句诗正巧落入某人手中，从中推导出他的吉凶。维吉尔经常被用于此（拉姆普利丢斯：《亚历山大·塞维鲁传》，14 [《奥古斯都传记汇编》，第6版，精装本，266~267页，比庞蒂出版社，1785]）。——科学院版编者注

② 格利乌斯：《阿提卡之夜》，I，19。——科学院版编者注

论健康状态中不自主的创作，亦即论做梦

第 37 节 就其自然性状而探讨睡眠、做梦和梦游（还有出声说梦话亦属此列），这是处在实用人类学的领域之外的；因为从这种现象不能得出做梦状态中的行事规则；这些规则只适用于不想做梦或者昏睡的清醒者。一个人梦见自己杀死了皇帝，他把自己的梦讲给自己的朋友听。希腊皇帝借口说，“如果他在清醒时没有这样的打算，他就不会做这样的梦”，从而判处他死刑。那位皇帝的判断是与经验相悖的和残酷的。“如果我们

7 [190] 我们是清醒的，我们就有一个共同的世界；但如果我们睡着了，则每个人就都有他自己的世界。”^① 看来，做梦如此必然地属于睡眠，以至于假如不是梦作为想象力对内部生命器官的一种自然的，尽管是不自主的鼓动加入进来，那么睡眠就会与死亡是一回事了。于是，我非常清楚地回想起我小时候，当我玩儿累了躺下睡觉时，在入睡的瞬间被一个梦陡然惊醒，好像是我掉进了水里，就要沉没，在水里团团打转。但这是为了马上又更平静地入睡，也许是因为在完全依赖于任性的呼吸中胸肌的活动逐渐减弱，而这样随着呼吸的迟滞就必定阻碍心脏的运动，但由此就又调动起梦的想象力。——在所谓梦魇（incubus）时梦的有益作用也属于此列。因为没有关于一个压迫我们的精怪以及所有的肌肉力量都在努力把我们带到另一种处境去的这种可怕的想象，血液的停滞就会迅速使生命终结。正因为此，大自然看来是这样安排的，即大多数的梦都是完全包含着麻烦和充满危险的情境，因为这样一类的表象比一切都按照意愿和意志进行时更多地刺激起灵魂的力量。人们经常梦见不能伫立在自己的双脚上，或者迷路，在布道时说不出话来，或者在大型集会上忘记戴假发却戴着一顶睡帽，或者能够在空中随意地飘来飘去，或者不知道为什么高兴地笑醒。——何以我们经常在被置于早已逝去的时光，与早已去世的人说话，甚至试图把这视为一个梦，但毕竟发现自己不得不把这种想象视为现实，这大约永远得不到解释。但是，人们倒是尽可以把这看作是安全的，因为不可能有没有梦的睡眠，而误以为不曾做梦的人，只是把自己的梦忘掉了而已。

^① 参见《康德全集》，第Ⅱ卷，501页，关于342页₄的注释。赫拉克利特残篇载普鲁塔克：《论迷信》，3，166C。——科学院版编者注

论标记能力 (Facultas signatrix)

7 [191]

第 38 节 把当下事物当做联结被预见事物的表象与过去事物的表象的手段来认识，这种能力就是**标记能力**。——心灵造成这种联结的行动就是**标记** (signatio)，它也被称为**标识**，其更大的程度被称为**标明**。

事物的形象 (直观) 如果只是通过概念充当表象的手段，它们就是**象征**，通过象征而有的知识就叫做**象征的**或者**形象的** (speciosa)。——**个性**还不是象征；因为象征也能够是纯然间接的 (indirecte) 符号，它们自身没有任何意义，而只是通过加入而引导到直观，并通过直观引导到概念；因此，**象征的知识**必须不是与**直觉的知识**相对，而是与**论证的知识**相对，在后者中符号 (个性) 只是作为**看守者** (custos) 伴随着概念，以便伺机把概念再生产出来。因此，**象征的知识**不与**直觉的** (通过直观的) 知识相对，而是与**理智的** (通过概念的) 知识相对。象征纯然是知性的手段，但只是间接地通过与某些直观的一种**类比**才是这样。知性的概念可以运用于这些直观，以便通过展示一个对象来使该概念获得意义。

永远只能以象征的方式表达自己的人，还很少有知性的概念，而对于野蛮人 (有时甚至是一个尚未开化的民族中自以为的智者) 在其谈话中让人听到的生动展示，如此经常受人惊赞的东西无非是概念的贫乏，因而也是表达概念的语词的贫乏；例如，如果美洲的野蛮人说“我们要埋掉战斧”，那么，这就等于是说：我们要缔造和平，而事实上，从荷马开始直到奥西恩，或者诸如俄尔甫斯直到先知们，古代的诗人们都应当把他们的吟唱的光辉仅仅归功于缺乏表达自己的概念的手段。

把真实的、摆在感官前的世界显象 (与**施魏登贝格**一起) 冒充为一个隐藏在背后的**理知世界**的纯然象征，这就是**狂热**。但是，在展示那些属于构成一切宗教之本质的道德性，因而属于纯粹理性的概念 (被称为**理念**) 时，把理智事物的象征 (宗教的上帝崇拜) 这种虽然在一段时间里有用并且必要的外壳与事情本身区别开来，这却是**启蒙**，因为若不然，一个**理想** (纯粹实践理性的理性) 就被替换成一个**偶像**，并错过其最终目的。——地上的一切民族都是以这种替换开始的，而且如果涉及的是这些民族的教师们自己在撰写其**圣经文**时确实所想的**东西**，人们在这

7 [192]

种情况下就必须不是以象征的方式，而是按照字面来解释这些经文，这一点是毋庸置疑的，因为曲解他们的语词将会是行为不当。但是，如果不仅涉及教师的真诚，而且还，确切地说在根本上涉及学说的真理性，那么，人们就能够并且应当把这些经文当做通过引入仪式和习惯来伴随那些实践理念的纯然象征的表象方式来解释，因为若不然，构成最终目的理智意义就会丧失掉。

第39节 可以把符号划分为自主的（艺术的）符号、自然的符号和奇迹的符号。

一、属于第一类的有：1. 神情符号（表演的符号，它们部分地也是自然的符号）；2. 文字符号（字母，它们是语音的符号）；3. 音符（乐谱）；4. 仅仅为了视觉而在个别人之间约定的符号（数码）；5. 以世袭特权为荣的自由人的等级符号（纹章）；6. 在法定服装（制服、号衣）上的值勤符号；7. 功勋的荣誉符号（勋带）；8. 耻辱符号（烙印等等）。——此外还在文章中有句号、问号或者感叹号、惊叹号（标点符号）。

一切语言都是思想的标记，反过来，标记思想的最优越方式，就是通过语言这种理解自己和别人的最伟大手段的方式。思维就是与自己说话（塔希提岛的印第安人把思维称为肚子里的语言），因而也是在里面（通过再生产的想象力）倾听。对于天生的聋子来说，他说话就是他的唇、舌和腭活动的感觉。而且在他说话时，除了既不具有真正的概念也不思维而以肉体的情感进行的活动之外，几乎不可能想象他还能做更多的事情。——但是，就连那些能这样说和听的人，也并不因此就总是能够理解自己或者别人。由于缺乏标记能力，或者对这种能力的错误使用（当把符号当做事物和把事物当做符号时），尤其是在理性的事情上，在语言上一致的人们却在概念上彼此有天壤之别；这只是在每个人都按照自己的意思行事时，才偶然地显露出来。

二、其次，说到自然符号，按照时间，符号与被标记的事物的关系要么是演示的，要么是纪念的，要么是预测的。

脉搏向医生标记着病人当下的发烧状态，就像烟标记着火一样。试剂向化学家揭示处于水中的隐秘材料，就像风信旗揭示风一样，如此等等。但是，脸红是透露出负罪的意识，还是毋宁说透露出一种脆弱的自

自尊心，哪怕只是不得不忍受某种令人羞愧的东西的无理要求，这在面临的各种场合里是不确定的。

坟丘和陵墓是纪念死者的符号；金字塔同样或者也是为了纪念一位国王昔日的伟大权力。——远离海洋的陆地上的贝壳层，或者高耸的阿尔卑斯山上凿穴蛤的洞孔，或者在如今并不从地下冒火的地方的火山遗迹，都向我们标记着世界的古代状况，给一门自然考古学提供了根据：当然并不像战士愈合了的伤口那么直观。——巴尔米拉、巴勒贝克、波斯波利的废墟是古代国家艺术状况生动的纪念符号和一切事物变迁的令人伤感的标志。

预测的符号在一切符号中是最令人感兴趣的，因为在变化的序列中当下只不过是一瞬间，而欲求能力的规定根据只是为了未来的结果（*ob futura consequentia*）才来牢记当下的东西，而且主要关注这些结果。^①——就未来的世间事件而言，最可靠的预测就在天文学^②中；但是，如果把星象、行星位置的结合和变化想象成为人所面临的命运在天上的字符（在 *Astrologia iudiciaria* [裁断的占星术] 中），那么，这种天文学就是幼稚的和幻想的。

一种将临的疾病或者痊愈的自然预测符号，或者（如 *facies Hippocratica* [希氏面容]）即将死亡的自然预测符号，都是一些显象，它们以长期且经常的经验为基础，也可以根据对这些显象作为原因和结果的联系的认识来为医生充当诊疗中的指导；病情危急的日子就是这类东西。但是，罗马人出于政治上的精明而举行的飞鸟占卜和解剖占卜^③，却是一种由国家神圣化了的迷信，为的是在危急关头驾驭人民。 7 [194]

三、至于奇迹的符号（在其中颠倒了事物的本性的那些事件），除了人们现在毫不在乎的符号（人畜的怪胎）之外，天上的征象和奇观如彗星、高空中飞速掠过的光球、极光，甚至日食和月食，尤其是当许多这样的征象汇集在一起，并且也许真的伴随有战争、鼠疫等等诸如此类的东西时，受到惊吓的大众就会觉得它们是预告不再遥远的最后审判和世界末日的事物了。

① 参见 185 页₃₅。——科学院版编者注

② 参见 189 页_{15~17}。——科学院版编者注

③ 参见 188 页_{12~13}。——科学院版编者注

附录

在这里，还值得说一说想象力的一种奇特活动，它使人把符号与事情相混淆，给予符号一种内在的实在性，就好像事情必定与符号相符合似的。——月球的运行按照4个方位（新月、上弦、满月、下弦），就整数而言不能比分为28天更精确了（因此，阿拉伯人把黄道带分为月球的28宫），7天构成其四分之一。这样，7这个数字就由此获得一种神秘的重要性，以至于就连世界的创造也必须按照这个数字来进行；特别是因为据说（按照托勒密体系）有7个行星，音阶上有7个音，虹有7种单纯的颜色，以及有7种金属。——由此也产生出各个等级岁^①（ 7×7 ，而且由于9在印度人那里也是一个神秘的数字，就有 7×9 ，同样还有 9×9 ），据说在这些等级岁终结时人有重大的危险。70个年周（490年）也实际上在犹太教和基督教年代学中不仅构成（在上帝对亚伯拉罕的呼召和基督的诞生之间）最重要的变化的各个阶段，而且也完全精确地规定着各个阶段的界限，这种规定仿佛是先天的，就好像不是年代学^②必须遵循历史，而是反过来历史必须遵循年代学似的。

7 [195]

但在其他场合，也有使事情依赖于数字的习惯。病人让自己的仆人给医生送去酬金，如果医生打开纸包发现里面有11个杜卡特，他就会怀疑这个仆人也许侵吞了1个杜卡特；因为为什么不满一打呢？在一次拍卖会上买同样制作的瓷餐具的人，如果这不是一整打，就会出价少一些；而如果这是13个盘子，那么，他就只有在为了保证即使打破一个也拥有那个整数的情况下，才会考虑第13个盘子。但是，既然人们不是成打地邀请客人，给予这个整数一种优越性又有什么意思呢？一个人在遗嘱中留赠给他的堂弟11把银匙，并附言道：“为什么我不把第12把留赠给他，这他自己知道得最清楚”（这个不诚实的年轻人曾经在那人的餐桌上偷偷地把1把银匙藏进口袋，那人清楚地觉察到了，但当时却不想让他丢

① 等级岁，即 *annus climacterius*，建立在7岁和9岁的周期上，其中49岁（ 7×7 ）、81岁（ 9×9 ），尤其63岁（ 7×9 ）被视为最重要的等级岁。参见A·约瑟夫·特斯塔：《关于人体疾病和健康状态中周期性变化和现象的说明》，译自拉丁文，247页，莱比锡，1790：第六章，论等级岁。参见康德致A.J.彭策尔的信，《康德全集》，[第XII卷，362~363]第X卷，209~211页；另外第VII卷，62页注[参见《康德著作全集》，第7卷，60~61页。——译者注]。——科学院版编者注

② 参见189页₁₉以下。——科学院版编者注

脸)。在打开遗嘱时，人们就能够轻而易举地猜出立嘱人指的是什么，但这仅仅是出自假定的成见，即只有一打才是一个整数。——就连黄道的12个星宿（在英国，看起来是仿效这个数字聘用了12个法官）也包含了这样一种神秘的意义。在意大利、德国，也许还有别的地方，同桌吃饭的恰恰13个客人，就被认为是不祥之兆，因为人们会臆测，此后他们之中不管是哪一位，总有一位将在年内死掉；就像在一个12位法官的席旁，坐在他们中间的第13位不是别人，只能是应受审判的罪犯一样（我本人曾有一次坐在这样一个餐桌旁，女主人在落座时觉察到这种自以为的弊端，悄悄地叫他坐在中间的儿子起来到另一个房间吃饭，以免扫了兴致）。——但是，就连数字的纯然大小，即使人们厌烦这个数字所标记的事物，单是由于它在计数时未满足一个符合十进制的（因而就自身而言是任意的）数值，就会引起惊异。据说中国皇帝拥有一个9999艘船的舰队^①，人们对这个数字暗中问自己：为什么不再多1艘呢？尽管回答可能是：因为这个数目的船只足够用了；但在根本上，这个问题的意图并不是针对使用，而是针对着一种数字的神秘主义。——尽管并不少见，但却更有害的是：某人由于吝啬和欺诈获得了9万塔勒现金的财产，于是一直到他足足拥有10万而不使用之前，他都不得安宁；而为了这件事，他即使不给自己买来，也至少将给自己挣来绞刑架。

7 [196]

如果人听凭感性的缰绳引导，那么，即便是在他的成年时代，他都将陷入什么样的幼稚！我们现在想看一看，如果他在知性的光照下遵循自己的道路，他将在多大程度上做得好一些。

论建立在知性之上的认识能力

划分

第40节 知性，作为思维（通过概念来表象某种东西）的能力，也

^① 参见《旅游通史》，第VI卷，228~229页，1750：“拉孔普特说，他们〔中国人〕认为只能用于皇帝的数字是9999，因为中国人为了更好听而说10000”。在《世界通史翻译》中则不同：第24卷，462页，1762，据此，这些船“是皇帝用来让它们把他的收入从各省运到他的都城的”，而中国人“之所以偏爱”9999甚于10000，是“因为9999听起来更豪华”。——科学院版编者注

被称为高级的认识能力（与作为低级的认识能力的感性有别），这是因为直观（纯粹直观或者经验性直观）的能力只包含对象中的个别的東西，与此相反，概念的能力则包含对象之表象的普遍的东西，即规则，感性直观的杂多必须从属于这规则，以便产生关于客体的统一性的知识。——因此，虽然知性当然比感性更高贵，但无知性的动物凭借感性依据被植入的本能就能够凑合着对付了，这就像一个没有首领的民族一样；相反，一个没有民族的首领（没有感性的知性）则根本不能做任何事情。因此，在这二者之间并没有等级之争，尽管一个被称为上司，另一个被称为下属。

7 [197] 但是，知性这个词也是在特殊的意义上使用的，因为它是作为划分的一个成员与另两个成员一起隶属于一般意义上的知性的，而在后者这里高级认识能力（在质料上，亦即不是单独来看，而是与对象的知识相关来看）是由知性、判断力和理性构成的。——现在，让我们首先在一个健全的灵魂中，然后也在心灵疾病中着手考察人，看一个人与另一个人在这此心灵能力及其惯常的运用或者滥用中如何不同。

三种高级认识能力相互之间的人类学比较

第 41 节 一个正确的知性是：它与其说是由于概念的众多而闪光，倒不如说是由于这些概念适宜于认识对象，因而适宜于把握真理而包含着能力和熟巧。有些人头脑中有许多概念，它们全都导致与人们想从他那里知悉的东西的类似性，但却与客体和客体的规定毫不相干。他可以有大量的概念，甚至是些灵活的概念。对于普遍知识的概念来说正确的知性就够了，它就是健全的（日常够用的）知性。它借尤维纳利斯笔下的守夜人之口说道：Quod sapio, satis est mihi, non ego curo-esse quod Arcesilas aerumnosique Solones [我满足于我所知道的，我并不想——成为阿尔凯西劳和忧患重重的索伦们]^①。不言而喻，一种仅仅正直的和正

① 这段话不是出自尤维纳利斯，而是出自佩尔修：《讽刺诗集》，Ⅲ，78，8。参见《康德全集》，第Ⅲ卷，552页_{10~11} [参见《康德著作全集》，第3卷，546页。——译者注]。——科学院版编者注

确的知性的自然禀赋将在要求这种知性的知识的范围方面限制自己，而具有这种禀赋的人将行事谦逊。

第42节 如果知性这个词一般而言指的是规则的认识能力（而且是这样通过概念的），那么，由于它在自身中包括了全部高级认识能力，所以，这些规则就不能被理解为大自然就像在由自然本能驱使的动物那里所做的那样，来引导人的行为所遵循的那些规则，而是仅仅被理解为人自己制定的规则。凡是仅仅学来并如此托付给记忆的东西，他都只是机械性地（暗中再生产的想象力的法则）完成的，用不着知性。一个只是按照一种规定好了的程式鞠躬问候的仆役是不需要知性的，也就是说，他没有必要自己思维。但是，当他在自己的主人不在家而必须照料家中的事情时，也许就需要知性了；此时，各种各样不能逐字逐句地预先定好的行事规则就会成为必要。

7 [198]

一种正确的知性、熟练的判断力和缜密的理性，构成了理智认识能力的整个领域；尤其是如果这种认识能力也被当做促进实践事务，亦即目的方面的精明强干来评判的话。

一种正确的知性，如果它包含着概念对概念之使用目的的适宜性，就是健全的知性。就像充分性（sufficiencia）和精确性（praecisio）结合起来，就构成适宜性，亦即概念不多也不少正好包含着对象所要求的东西的那种性状（conceptus rem adaequans [与事物相等的概念]）。这样，在理智能力中，一种正确的知性就是第一位的和最主要的能力，因为它用最少的手段来满足自己的目的。

奸诈，即居心叵测，常常被视为虽然被滥用，但却是强大的知性；但是，它恰恰只不过是那些很受限制的人们的思维方式，与聪明大不相同，那些受限制的人自身所具有的是聪明的假象。人们欺骗诚实的人只能一次，然后这将对狡猾的人自己的意图产生很不利的后果。

处于严格的命令之下的家庭仆人和国家公仆只需要具有知性；至于军官，对于委托给他的任务来说，只是指定了一般的规则，而在出现的情况中应当怎么办，则听凭他自己决定，所以他需要判断力；统帅应当评判种种可能的情况，并为这些情况自己想出规则，所以他必须具有理性。这些不同的预防措施所需要的才能是很不同的。“有些人在第二等级上闪闪发光，到了最上面的等级上就看不到了。”（Tel brille au second

rang, qui s'eclipse au premier.)^①

精打细算并不具有知性，就像瑞典的克利斯蒂娜^②卖弄一些准则，其行为却与这些准则相矛盾，就不叫做有理性一样。——对此，罗彻斯特伯爵给英国国王查理二世的回答也是这样。查理二世遇到他时，他正在沉思，国王就问他：“你在如此苦思冥想些什么？”——回答是：“我在为陛下想墓志铭。”——问：“怎么说？”——答：“这里安息着国王查理二世，他一生说过许多聪明话，但却从未做过聪明事。”^③

7 [199]

在聚会时一言不发，只是偶尔作出一个完全平庸的判断，这看起来是有知性的，就像某种程度的粗鲁被冒充为（旧德意志的）正直一样。

※ ※ ※

自然的知性还是可以通过许多概念的教导而丰富起来，并用规则装备起来的；但是，第二种理智能力，也就是区分某种东西是不是规则的一个事例的能力，亦即判断力（iudicium），却不能被教导，而只能被练习；因此，它的成长叫做成熟，叫做非经年累月就不能达到的知性。甚至轻而易举地就能看出，这不可能是别的情况；因为教导是通过规则的传达而发生的。因此，如果说应当有对判断力的教导，那么，就必定有能够用来区分某种东西是不是规则的事例的普遍规则，这就是一种无限的追问。因此，这就是人们所说的非经年累月不能达到的知性；它是建立在自己的长年经验之上的，法兰西共和国是在所谓的元老院里寻找它的判断。

这种能力仅仅着眼于什么是可行的，什么是合适的，以及什么是恰当的（对于技术的、审美的和实践的判断力来说），它并不像扩展性的能

① 参见伏尔泰：《亨利阿德》，31。——科学院版编者注

② 参见施塔克：《康德的人类学》，294页，1838。阿肯霍尔茨：《有关瑞典女王克里斯蒂娜的历史奇闻》（1751—1760，4卷本，莱弗斯坦德译），第Ⅱ卷，附录，73页以下：“瑞典女王克里斯蒂娜的闲暇或者定理和座右铭。”——科学院版编者注

③ 参见《罗彻斯特伯爵著作集》，156页，伦敦：

国王的墓志铭：
这里安息着我们的国王陛下，
他的话无人信赖；
他从未说过一句蠢话，
也从未做过一件聪明事。

力那样闪闪发光；因为它只是支持健全知性，在健全知性和理性之间建立联系。

第 43 节 如果说知性是规则的能力，判断力是发现特殊的东西的能力，只要这特殊的东西是规则的一个事例，那么，**理性**就是这样一种能力，它从普遍的东西推导出特殊的东西，并因此而按照原则来表象特殊的东西，把它表象为必然的。——因此，人们也可以用按照原理来作判断并（在实践方面）采取行动的能力来解释理性。对于任何道德的判断（因而也有宗教判断）来说，人都需要理性，不能够立足于章程和引入的习惯。——**理念**就是理性概念，在经验中不可能有任何对象与它们相对应。它们既不是直观（如空间和时间的直观），也不是情感（如幸福论所寻找的），这两者都属于感性；而是关于一种完善性的概念，人们虽然能够一直逼近这种完善性，但却永远不能完全达到它。

7 [200]

妄想（没有健全理性）是对理性的一种错过最终目的的使用，部分地由于无能，部分地由于观点失误。**驾着理性狂奔**，这叫做：在其思想的形式上虽然是按照原则行事，但在质料或者目的上却是在运用与这个目的截然相反的手段。

下属必须不作妄想（推断），因为应当据以行动的原则经常必须对他们隐瞒，至少保持不为他们所知；但是，**司令官**（将军）必须具有理性，因为不可能在面临每一种情况时都给他指令。^① 不过，认为所谓宗教事务上的平信徒（Laicus），由于必须把宗教当做道德来尊崇，就不应当使用自己的理性，而是应当追随被任命的神职人员（Clericus），因而追随外来的理性，这一点是不公正的要求，因为在道德事务上每一个人都必须为自己的行止负责，而神职人员是不会冒自己的危险来为此作出说明的，或者每一个人也只能为自己的行止负责。

但在这些场合里，人们倾向于把自己的人身安全更多地寄托于放弃自己对理性的一切运用，被动驯服地顺从引入的圣徒们的章程。但是，他们这样做并不是因为感到自己的洞识方面的无能（因为一切宗教的根本毕竟是很早就自动使每个人明白的道德），而是因为奸诈，一方面是为了在可能出错时能够把责任推给别人，另一方面，并且主要是为了有效

① 参见 198 页₂₁以下。——科学院版编者注

地逃避那个根本的东西（心灵的改变），它比崇拜要困难得多。

智慧作为理性的合法则的和完善的实践运用的理念，对人也许要求太高了；但是，哪怕是在最小的程度上，人也不能让另一个人给自己灌输智慧，而是必须从自身中产生出智慧。要达到这一点，方案包括三条引导到此的准则：1. 自己思维；2.（在与人们的交流中）站在他人的地位上思维；3. 任何时候都与自身一致地思维。

7 [201]

人达到完全运用自己的理性的时期，就其熟巧（实现任意意图的艺术）而言大约可确定在 20 岁，就聪明（为自己的意图而利用他人）而言可确定在 40 岁，最后就智慧而言大约可确定在 60 岁；但在这最后一个阶段，智慧更多的是否定的，即看出前两个阶段的愚蠢；这时人们就会说，“遗憾的是，人们刚刚学会应当如何正确地生活，就不得不死去”^①。而即便是这种判断，在这时也是罕见的；因为生命在行动和享受中所具有的价值越少，对生命的依恋就越强。

第 44 节 就像为一般的東西（规则）找出特殊的東西的能力是判断力一样，为特殊的東西想出一般的東西的能力就是机智（ingenium）。前者着眼于在杂多而又部分地同一的東西中察觉区别，后者着眼于杂多而又部分地不同的東西中的同一性。——二者中的最杰出的才能就是察觉哪怕是最微小的类似性和不类似性。这方面的能力就是敏锐（acumen），而这类察觉就叫做精细。如果这种精细并不扩展知识，就叫做空洞的吹毛求疵或者毫无价值的妄想（vanae argutationes），并使一般知性的尽管并非虚妄，但毕竟无用的运用发生过失。——因此，敏锐不仅受制于判断力，而且应归于机智；只不过它被视为可嘉的，在第一种场合更多的是由于精确性（cognitio exacta [精确的认识]），在第二种场合则是由于博学多才，因此机智也被称为才华横溢。就像大自然在它的花朵上显得

^① 参见西塞罗：《图斯库勒论辩》，Ⅲ，69 节：“Theophrastus autem moriens accusasse naturam dicitur, quod cervis et cornicibus vitam diuturnam, quorum id nihil interesset, hominibus, quorum maxime interfuisset, tam exiguam vitam dedisset; quorum si aetas potuisset esse longinquior, futurum fuisse ut omnibus perfectis artibus omni doctrina hominum vita erudiretur. Querebatur igitur se tum, cum illa videre coepisset, extingui [然而，据说特奥弗拉斯图斯临死时指控大自然，说它给予鹿和乌鸦以长寿，这对它们毫不重要，却给予人以短促的寿命，这对人极为重要；如果人的一生能够更长久一些，那便将使人的生活通过完善所有的艺术而受到每一种学说的教育。因此他接着抱怨说，人的生命刚刚开始体验就熄灭了]。”——科学院版编者注

更多的是在做游戏，与此相反在果实上显得是在做工作一样，在博学多才中所发现的才能，与应归于精确性的才能相比，（根据理性的目的）被评判为在等级上较低一些。普通的和健全的知性既不要求机智，也不要求敏锐，它们是大脑的一种奢侈，与此相反，知性把自己限制在真正的需要上。

论灵魂在其认识能力方面的孱弱和疾病

7 [202]

一、总的划分

第 45 节 认识能力的缺陷要么是心灵的孱弱，要么是心灵的疾病。灵魂在认识能力方面的疾病可以分为两大类。前者是臆症（忧郁症），后者是精神失常（躁狂症）。对前者来说，病人清楚地意识到，他的思想活动进行得不正常，因为他的理性没有足够的力量控制自己，去校正思路，去阻止它或者推动它。不时高兴，不时忧伤，在他心里情绪变换得就像无论怎样人们都不得不接受的天气。后者则是他的思想的一种自主的活动，它有自己的（主观的）规则，但这规则却又与那些（客观的）同经验法则相一致的规则背道而驰。

就感性表象而言，精神失常要么是荒唐，要么是妄念。作为判断力和理性的颠倒，它叫做狂妄或者癫狂。在想象中习惯性地忽视与经验法则相比较（清醒地做梦）的人是幻想家；如果他带有激情，他就叫做狂热的人。幻想家不期而至的心血来潮叫做突发奇想（raptus [谵妄]）。

头脑简单的人、不聪明的人、笨伯、愚妄之徒、傻瓜和呆子，不仅在程度上，而且在其不同性质的心灵紊乱上，都与失常的人有别，他们还不至于因为自己的缺陷而进疯人院。疯人院是这样一个地方，在那里，人们虽然在年龄上已经成熟和强壮，但在最起码的生活事务上都不得不由外来的理性来料理。——带有激情的妄念是疯狂，它经常可能是原创地、但此时又是不由自主地发作的，而在这种情况下，就像是诗兴大发（*furor poeticus*）接近于天才一样。然而，理念更容易的、但无规则的涌现这样一种爆发，在它涉及理性时就叫做狂热。对同一个毕竟没有任何可能目的的理念，例如对毕竟不能使之复生的丈夫的丧生苦思冥想，要从痛苦本身中寻找安慰，则是无言的精神错乱。——迷信更多地可与妄

7 [203]

念相比，而狂热则可与狂妄相比。后一种精神病人常常被（用温和的表述）称为**过度兴奋**，也可以被称为**性情乖僻**。

发烧时的胡言乱语，或者有时在仅仅凝视一个狂怒的人时由于强烈的想象力而以交感的方式激起的、那种与癫痫相似的勃然大怒（因此，对于神经过敏的人们来说，让他们的好奇心一直延伸到这些不幸之人的隐私之处，是不可取的^①），作为暂时的东西，还不能被视为精神失常。——但是，人们称之为一个**蛀虫**（不是心灵的疾病；因为人们通常把这理解为内部感官的抑郁乖戾）的那种东西，大多是人的一种接近妄念的**傲慢**，这种人无理要求别人与他相比时应当轻视自己，这种要求与他自己的意图（如同一个疯子的意图）恰恰背道而驰；因为他刺激产生这种意图，正是通过以一切可能的方式来损害、折磨自己的自负，并由于他那冒犯人的愚蠢而惹人耻笑。——温和一些的是某人在自身中养一只**蟋蟀**（marotte）的说法：一个本应通俗的原理却在聪明人那里根本找不到赞赏，例如关于他的预感才能、某些与苏格拉底的守护神类似的灵感、某些尽管无法解释但却应当在经验中有根有据的影响，诸如同感、反感、特异反应（*qualitates occultae* [隐秘的质]），它就像一只家蟋蟀那样在脑中唧唧吵闹，别人却听不见。——关于健全知性的界限的一切离题说法中最温和的说法是**木马**；这是一种爱好，即故意在知性仅仅为消遣而玩耍的想象力对象上像从事一项工作，就好像是一种忙忙碌碌的闲荡一样。对于年老赋闲而又有钱的人们来说，这种仿佛又回到无忧无虑的童年的心灵状态，不仅作为对健康的一种总是保持生命力活跃的鼓动而是有益的，而且也值得去喜爱，但也是值得发笑的；不过被笑者也会好脾气地一起笑。——但是，即便在年轻人和事务繁忙的人那里，这种骑术也是有助于休养的。那些板起学究面孔叱责这些如此轻微的无害愚行的聪明人，理当受到**施泰恩**的责备，“让每个人骑着自己的木马在城市的街道上来回驰骋吧，只要他不强迫你坐在后面”^②。

7 [204]

二、论认识能力中的心灵孱弱

第 46 节 缺乏机智的人是头脑迟钝的（*obtusum caput*）。他可能在

① 参见 179 页₂₃。——科学院版编者注

② 见《项狄传》，I，第 7 章结尾。——科学院版编者注

其他取决于知性和理性的事情上很有头脑；只是一定不要苛求他去扮演诗人：就像克拉维乌斯^①一样，他的老师已经想让他去学打铁，因为他不能做诗；但是，当他手中得到一本数学书的时候，他就成了一个伟大的数学家。——一个理解迟缓的头脑还并不因此就是一个孱弱的头脑；就像具有灵活概念的头脑并不总也是一个缜密的头脑，而常常是很肤浅的一样。

缺乏判断力且无机智就是愚笨（stupiditas）。但缺乏判断力且有机智则是瞎闹。在事务中表现出判断力的人是明智的。如果他同时还有机智，那他就叫做聪明的。——只是以这些特性中的某一种来装腔作势的人，不管是插科打诨还是自作聪明，都是一个令人讨厌的家伙。——人们吃一堑而长一智；但是，谁在这种教育中走得如此之远，能够让别人通过自己吃亏来变得聪明，他就是聪明过头了。——无知并不是愚笨。一位学者问：“马夜里也吃草吗？”某位女士答道：“一个如此博学的人怎么会如此愚笨？”通常，人哪怕只知道自己应当如何正确提问（为了或者从大自然或者从另一个人那里得到教诲），就是良好知性的证明。

用知性能把握的东西不多的人，是头脑简单的；但是，他并不因此就是愚笨的，如果他不是颠倒地把握的话。老实但却愚笨（如一些人不妥当地描述波莫瑞仆役那样），这是一种错误的和极其应予指责的说法。说它是错误的，是因为老实（出自原理而遵循义务）乃是实践的理性。说它是极其应予指责的，是因为它预设：每一个人，只要感到自己精于此道，就都会骗人，而他不骗人，这只是出自他的无能。——因此，“他不见得聪明，他不会叛国，他不是魔术师”，这些谚语暴露出敌视人类的原理：因为人们不是在预设我们了解的人的一种善良意志时，而是惟有在他们无能时才能安全。——所以休谟说，大苏丹不是把他的后宫托付给应当守卫它的人们的德性，而是托付给他们（作为黑宦官）的无能。——在其概念的范围上很有限（眼光狭窄），这还不至于构成愚笨，而是要看这些概念的性状（原理）。——至于人们让自己被掘宝者、炼金术士和彩票经营者拖住，这不能归于他们的愚笨，而是要归于他们恶的意志：不用自己相应的努力而靠他人的钱来致富。诡计多端，即狡猾、

7 [205]

① 参见《康德全集》，第Ⅱ卷，260页²⁷ [参见《康德著作全集》，第2卷，260页。——译者注] ——科学院版编者注

诡谲 (versutia, astutia), 是欺骗他人的熟巧。问题在于: 骗子是否必定比轻易受骗的人更聪明, 后者是不是笨蛋。轻易信赖 (相信、给予信贷) 的坦诚天真之人, 由于他对于促狭鬼来说是一个容易上钩的猎物, 也可以有时被称为傻瓜, 尽管是很不妥当的。有这样的谚语: 傻瓜进市场, 生意人高兴。说我永远不再相信一度欺骗我的人, 这是正确的和聪明的; 因为这个人他的原理上败坏了。但是, 由于某个人欺骗过我, 就不相信任何别的人, 这就是愤世嫉俗了。骗子才真正是傻瓜。——但是, 当他突然由于一场大骗局而知道自己陷入了既不需要他人的信赖也不需要自己的信赖的境地时, 情况怎样? 在这种情况下, 他用来表现自己的性格也许有所改变, 但只不过是受了骗的骗子遭到嘲笑, 幸运的骗子遭到唾弃而已; 这里毕竟也没有持久的好处。^①

7 [206]

第 47 节 分心 (distractio) 是注意力从某些主导的表象上由于被分布到其他不同类的表象上而移开 (abstractio) 的状态。如果它是故意的,

① 生活在我们中间的犹太人, 由于他们的高利贷精神, 自从他们被流放以来, 即便是就绝大多数而言, 也都获得了不无根据的骗子名声。于是, 虽然设想一个骗子民族是奇怪的; 但是, 同样奇怪的也是设想一个全是商人的民族, 它的绝大部分是由古老的、被他们生活于其中的国家所承认的迷信联结起来的, 他们不寻求任何公民荣誉, 而是想通过用计谋胜过他们所托庇的民族的好处来补偿他们在公民荣誉上的损失, 甚至让他们相互补偿。现在, 就整个民族全是作为不从事生产的社会成员的商人 (例如波兰人中的犹太人) 而言, 这种情况也不可能是别的样子; 因此, 虽然他们使“主顾们, 睁大眼睛瞧啊!”成为他们与我们交往时的道德的最高原理, 他们那由古老的章程认可的、被他们生活于其中的我们 (我们与他们共有某些神圣的经书) 自己承认的心境, 却不能绝然予以取消。——我不想制定那种白费力的计划, 去使这个民族在欺骗和诚实问题上道德化, 我宁可想就这种奇特的心境 (亦即一个纯粹商人的民族的心境) 来说明自己的猜测。——财富在最早的时候是通过与印度的贸易并从那里经由大陆, 一直被导向地中海东岸和腓尼基 (也包括巴勒斯坦) 各港口的。——现在, 财富虽然也能够取道经由另外一些地方, 例如巴尔米拉, 更早些时候经由推罗、西顿, 或者绕一些道, 经由作为以旬迦别的海洋和以拉特*, 也可以从阿拉伯海岸到大底比斯, 这样经由埃及到达其叙利亚海岸; 但是, 以耶路撒冷为首府的巴勒斯坦对于商队贸易来说也是位置非常有利的。很可能, 昔日的所罗门财富这种现象就是上述情况的作用, 而这个国家甚至直到罗马人的时代还到处都是商人, 这些商人在这个城市被摧毁之后, 由于他们在这之前已经与持这种语言和信仰的其他商人广泛交往, 并一起逐渐地扩散到距离 (欧洲) 遥远的国家, 所以就继续保持联系, 并在他们所迁入的国家里因长于经商而能够找到庇护; ——这样, 他们虽然在宗教和语言上统一却散布到全世界, 必须不被算在对这个民族发出的一种诅咒的账上, 而毋宁说被视为赐福。尤其是他们的财富, 作为个人来估量, 也许现在超过了任何一个人口同样多的民族。

* 参见《圣经旧约·民数记》三十三章 35 节;《圣经旧约·申命记》二章 8 节;《圣经旧约·列王纪上》九章 26 节;《圣经旧约·历代志下》八章 17 节。——科学院版编者注

它就叫做**放松**；但不自主的分心就是**魂不守舍**（absentia）。

在心灵的孱弱中，有一种是通过再生产的想象力来盯牢人们把很大的或者持续不断的注意力运用于其上的一个表象，并且不能从它移开，也就是说，不能使想象力重新自由运转。如果这种毛病成为习惯性的并且集中于同一个对象，这就有可能导致**妄念**。在社交时分心，是**不礼貌**的，常常也是可笑的。女人通常不听命于这种心血来潮；她们在这时必定忙于长学问。一个在餐桌旁服侍时分心的仆役，通常是脑子里有某种坏主意，要么是他打算做的，要么是他设法得到其后果的。

7 [207]

但是，使自己分一下心，也就是说，使自己那不自主地再生产的想象力转移一下，例如在神职人员要做机械背诵的布道，要在头脑中阻止回响时，这就是预先保护自己心灵健康的一种必要的、部分地也是人为的做法。对于同一个对象持续不断地反复思考，仿佛是留下一种回声，这种回声（如同同一支舞曲如果长时间演奏，就对从舞会返回的人还一直回鸣一样，或者就像孩子们不停地重复同一句他们那种 bon mot [妙语]，尤其是当它听起来有节奏时那样）可以说是令人头疼的，惟有通过分心和把注意力用到别的对象上，例如读报纸，才能被排除。——**重聚精神**（collectio animi）以便为任何新的工作做好准备，这就是在建立自己各种心力的平衡，有益于心灵的健康。为此，如同游戏一般充满了变化多端的主题的社交谈话是最有益的手段；但是，这种谈话必须不违背理念之自然亲缘关系地从一个主题跳到另一个主题；否则社交就将在一种心灵涣散的状态中解体，因为这会离题万里，并完全失去交谈的统一性，于是心灵就觉得凌乱不堪，而需要重新分心来摆脱那种交谈。

由此可见：对于忙人来说，有一种属于心灵养生学的艺术，即为了聚集力量而分心。——但是，如果人们聚拢自己的思想，也就是说，做好准备按照任意的意图来使用它们，那么，一个人在不适宜的地方或者在与别人的诸如此类的关系中有意识地沉湎于自己的思想，此外对那些关系不管不顾，人们就不能把他称为**分心的人**，而只能指责他心不在焉，这当然在**社交**中是某种不适宜的东西。——因此，使自己分一下心，这是一种非同一般的艺术，但毕竟不是每次都分心；后者如果成为习惯性的，就给染上这种毛病的人以一个梦幻者的模样，使他对于社交来说成为毫无用处的，因为他在自己的自由游戏中盲目地追随不受任何理性规

7 [208]

范的想象力。——读小说^①除了引起某些别的心灵变态之外，也导致这样的后果，即使得分心成为习惯性的。因为即使它通过对确实可以在人们中间找到的个性的描绘（尽管有些夸张），给予思想以一种如在一段真实历史中的**联系**，思想的陈述始终必须以某种方式是**系统的**，但毕竟也同时允许心灵在阅读期间插入一些离题的东西（亦即插入另外一些虚构的情节），而思想进程就成为**支离破碎的**，以至于人们使得同一个客体的诸表象分散地（sparsim），而不是按照心灵中的知性统一性结合起来（conjunctim）去活动。讲台上和学术报告厅里的教师，或者还有法庭上的起诉人和律师，如果应当在自由的（即席的）报告中，必要时也在陈述中表现出心灵的镇定，就必须表现出**三种注意**：一是着眼于他**现在**所说的东西，以便清楚地介绍它；二是回顾他**说过的**东西；三是预见他**正想说**的东西。因为如果他不注意三者中的某一个，亦即不在这种秩序中编排它们，那么，他就使得自己和他的听众或者读者分心，而一个本来很有头脑的人却在此时无法否认自己是一个**稀里糊涂**的人。

第 48 节 一个自身健全的（没有心灵弱点的）知性毕竟也可能在其实施方面伴有孱弱，这些孱弱使得有必要要么**延迟**，直至**成长**得达到相应的成熟阶段，要么在具有公民性质的事务上通过另一个人格来**代表**自己的人格。一个在其他方面健全的人对于在公民事务上自己运用自己的知性方面的（自然的或者法律上的）无能，就叫做**受监护**；如果这种受监护是基于年龄上的不成熟，那它就叫做**未成年**（年幼）；但是，如果它是基于公民事务方面的法律安排，那它就可以被称为**法律上的或者公民性的受监护**。

7 [209]

孩子们自然而然的是受监护的，他们的父母就是他们的自然监护人。任何年龄的**妇女**都被宣布为公民性上受监护的；其丈夫就是其自然监护人。但是，如果她与丈夫分家过日子，那就是另一个人。——因为尽管妇女按照其性别**的本性**，其辩才在事情取决于说话的时候，哪怕是在法庭面前（在涉及所有权时）也足以代表自己及其丈夫，因而在字面上完全能够被宣布为**超成年的**，但妇女们却就像其性别很少有权利被征召上战场一样，也很少能够亲自为自己的权利辩护，并独立地从事国家公民

① 参见 185 页₁₈以下。——科学院版编者注

事务，而是只能借助于一位代理人。而公共交涉方面的这种法律上的受监护只是使她们在家庭福利方面更能干，因为这里出现了**孱弱者的权利**。男性通过自己的本性就已经感到负有尊重和**维护这种权利的使命**。

但是，使自己受监护，即使这会降低身份，却毕竟是十分舒心的。当然，可能也不乏一些**首领懂得利用广大群众的这种驯服**（因为群众很难自动地统一起来），并把无他人指导而运用其**自己的知性这种危险说得很大**，甚至是致命的。政府首脑们把自己称为**国父**，因为他们比自己的**臣民们更懂得如何能够使这些臣民们幸福**；但是，人民为了其自己的利益而注定受持久的监护。当**亚当·斯密**^①不恰当地说政府首脑们甚至无一例外地都是最大的挥霍者时，他毕竟受到在一些国家已经颁布的（睿智的！）反浪费法的有力反驳。

教士^②严格地和持久地把平信徒保持在其受监护状态中。人民在其前往天国所选取的道路方面既没有发言权也没有判断力。要达到天国，这并不需要人自己的眼睛；已经有人在引导他，而即便把《圣经》交到他手中，让他用自己的眼睛去看，他也会受到他的引导者的告诫，“除了这些引导者保证在里面可以找到的东西之外，在里面找不到任何东西”。无论在哪里，人在他人的统治之下的机械行动都是遵从一种法律秩序的最可靠手段。

7 [210]

学者在家务安排方面通常喜欢被自己的夫人保持在受监护状态。当一位仆役喊叫说有间房子着火了时，埋头于自己的书本之中的学者回答说，“你知道，这样的事情归我夫人管”。——最后，一位挥霍者已经获得的成年地位也可能以国家的名义招致回归到公民性的受监护地位，如果他在法律上进入成年之后，在自己财富的管理方面表现出知性的弱点，使他显得就像孩子或者低能儿的话；但对此的判断已经处在人类学的领域之外。

第 49 节 **头脑简单** (hebes) 类似于未经锻炼的刀或者斧，人们不可能教会这种人任何东西；他对于学习来说是无能的。只精于模仿的人叫

① 《国富论》，第 II 卷，第 III 章（Mc. 卡洛克版，278 页），临近结尾。德文版，第 I 卷，522 页，1776：“他们自己在任何时候并且无一例外地是社会中的最大的挥霍者。”——科学院版编者注

② 参见 200 页₁₄以下。——科学院版编者注

一个笨蛋；与此相反，自己能够是一件精神产品或者艺术产品的作者的人才叫一个有头脑的人^①。与此完全不同的是淳朴（与做作相反）。关于淳朴人们说：“完美的艺术又成为自然”，人们只是很晚才达到淳朴，即通过节省手段——也就是说，直截了当地——来达到同一个目的的能力。拥有这种才能的人（智者）虽然淳朴却绝不是头脑简单的。

愚笨主要是指不能被用来做事情的人，因为他不具有判断力。

傻瓜是为了无价值的目的而牺牲有价值的东西的人；例如，为了其家庭之外的荣光而牺牲家庭的幸福。傻气如果是侮辱人的，就叫做呆气。——人们可以说某人冒傻气，这并不侮辱他，甚至他自己也可以承认这一点；但是，把促狭鬼的笑柄（据蒲柏说）称做呆子，却是没有人能够听下去的。^② **傲慢**是一种呆气，因为首先，无理要求别人在与我相比时应当轻视自己，这是冒傻气，这样别人就将总是与我捣乱，使我的意图破灭。不过，这只能招致嘲笑。但在这种无理要求中，也包含着侮辱，而侮辱则造成应有的仇恨。用于女人的呆娘儿们这个词，并没有严厉的意思，因为一个男人不相信会被女人虚荣的僭妄所侮辱。这样，呆气看来就只是与一个男人的傲慢的概念绑在一起了。——如果把（暂时地或者永久地）自己伤害自己的人称为一个呆子，因而虽然他并没有侮辱我们，也在对他的鄙视中掺入了仇恨，那么，人们就必须把这种鄙视看作是对一般人性的侮辱，因而看作是对一个他人实施的。行动与自己的合法利益背道而驰的人，有时也被称为呆子，尽管他只是伤害他自己。伏尔泰的父亲阿鲁埃曾对祝贺他有两个声名卓著的儿子的某人说：“我有两个呆子儿子，一个是散文中的呆子，另一个是诗中的呆子”^③（一个投身詹森派而受到迫害，另一个不得不因自己的讽刺诗而受巴士底狱之苦）。一般来说，在应当以理性的方式行事时，傻瓜赋予事物以更大的价值，呆子则赋予自己以更大的价值。

① 参见 138 页₂₅ 以下。——科学院版编者注

② 如果回应某人的趣事时说“你并不聪明”，那么，这就是说“你在开玩笑”或者“你并不明智”的一种有点儿平淡的说法。——一个明智的人是一个正确地、实际地并且不加修饰地作判断的人。经验虽然能够使一个明智的人聪明，也就是说，使他精于有艺术性的知性应用，但惟有自然才能使他明智。

③ 参见《伏尔泰传》，译自法文，42 页，纽伦堡，1787：“恼怒的父亲经常说：我有两个呆子儿子，一个是散文中的呆子，另一个是诗中的呆子。”——科学院版编者注

给一个人以花花公子或者愚妄之徒的头衔，也是以他们的作为呆气的**不聪明**这个概念为基础的。花花公子是一个年轻的呆子，而愚妄之徒则是年老的呆子；二者都受到促狭鬼或者恶棍的诱骗，在这方面前者毕竟还招致同情，后者却招致辛辣的嘲笑。一位机智的德国哲学家和诗人^①用一个例子来解释 fat [花花公子] 和 sot [愚妄之徒]（在 fou [荒唐鬼] 这个共名之下）这两个头衔：“前者”，他说：“是一个迁往巴黎的年轻德国人；后者是同一个德国人，是他刚从巴黎回来。”

※ ※ ※

心灵的完全孱弱，要么甚至不足以动物般地应用生命力（就像瓦莱州的克汀病患者那样），要么也刚好只够纯然机械地模仿外在的、动物就能做的行动（拉锯、挖掘等等），就叫做**低能**，而且不能被叫做灵魂的疾病，而宁可叫做没有灵魂。

7 [212]

三、论心灵的疾病

第 50 节 最高的划分，如上面^②已经说明的，是划分为**臆症**（忧郁症）和**精神失常**（躁狂症）。前者的命名，取自在夜的寂静中留神听一只灶马子（家蟋蟀）的唧唧叫声的类比，这叫声扰乱了睡眠所需要的心灵宁静。忧郁症患者的疾病就在于：某些内部的肉体感觉非但没有揭示身体中的一种现实存在的毛病，反而只是让人为它担忧，而人的本性则具有特殊的性状（动物所不具有的性状），即通过对某些局部印象的注意来增强这些印象的感觉，或者也使它们经久不息；与此相反，一种要么是有意的、要么是由其他有分心作用的活动所造成的**走神**则减弱那些印象，而且如果它成为习惯性的，就使得那些印象完全消失。^③ 以这样的方式，

① 在施塔克看来（《康德的人类学》，130 页，1838），这里指的是凯斯特纳。参见凯斯特纳：《若干讲演》，第 1 辑，102 页，阿尔滕堡，1768；《德国美的科学丛书》，Herm. 克罗茨编，第 II 卷，720 页，1768。——科学院版编者注

② 参见 202 页以下。——科学院版编者注

③ 我在另一篇文章*中说明过：把注意力从某些痛苦的感觉及其造成的劳累转移到某一个别的、任意抓入思想中的对象上，能够如此抵御那些感觉，使它们不能导致疾病。

* 指的是《论心灵的力量》[即收入《学科之争》的第三篇论文：《论心灵通过纯然的决心来控制其病感的力量》，参见《康德著作全集》，第 7 卷，92~111 页。——译者注]。——科学院版编者注

7 [213]

作为臆症的忧郁症就成为想象有身体毛病的原因，病人意识到这些毛病就是想象，但有时候却不能抑制自己，把它们视为某种现实的东西，或者反过来从一种现实的身体毛病（如饭后因吃了有胀气作用的食物而产生的不适）中，形成各种各样令人忧虑的外部遭遇的想象和对自己的事务的担忧，而一旦在消化完成之后胀气停止，这些想象和担忧就马上消失了。——忧郁症患者是最令人操心的捉蟋蟀者（幻想者）：他固执地抓住自己的想象不放，总是纠缠为他煞费苦心、也只能把他当做一个孩子（用面包屑做成的小丸来代替药剂）来安慰的医生；而如果这个一直病恹恹却从来不会病倒的病人去请教医学书，他就将完全不能忍受，因为他想象在自己身上感觉到他在书中读到的一切毛病。——可以作为这种想象病的症状的有：异常快活、妙趣横生、开怀大笑，这个病人有时感到听命于这些症状，这样他的情绪就总是变化无常。以幼稚可笑的方式忧心忡忡地对死亡的思想产生的恐惧滋长着这种疾病。但是，不以男子汉的勇气把死亡的思想置诸脑后的人，一辈子也不会真正快活。

处在精神失常的界限这一边的，还有**情绪的突然变化**（raptus [谵妄]），即出人意料地从一个题目跳到一个完全不同的、没有人想得到的题目。有时，它先行于它所预告的那种失常，但常常头脑已经被如此颠倒，以至于无规则性的这些侵袭对他来说成为规则。——自杀往往只是某种**谵妄**的结果。因为在情绪激烈的时候割喉管的人，马上就会耐住性子让人给他把喉管缝上。

消沉（melancholia）也可能纯然是**沮丧的**（有忧伤倾向的）自我折磨者给自己制作的一种不幸的妄念。它自身虽然还不是精神失常，但也许会导致精神失常。——此外，说一个**消沉的数学家**（例如豪森教授^①），这是一种错误的、但毕竟常常出现的说法，其实人们指的只是深思的数学家。

第 51 节 醒着的人在**发烧状态中的胡说八道**（delirium）是一种肉体的病态，需要医学上的防护措施。惟有医生在其身上没有察觉这样一些病态发作的胡说八道者，才叫做**精神错乱的**；对此，**失常**这个词只是一种温和的表述而已。因此，如果某人有意造成了一场不幸，而这时的

① 豪森（C. A. Hausen, 1693—1745）是莱比锡数学教授。——科学院版编者注

问题在于他是否为此承担责任以及承担什么责任，所以必须事先弄清楚他当时是否精神错乱了，那么，法庭就不能把他提交给医学学科，而是必须（由于法院没有资格）把他提交给哲学学科。因为被告在作案时是否掌控着自己的自然知性能力和判断能力，这个问题完全是心理学的，而且即使灵魂器官肉体上的不正常也许有时会是自然地违反（内在于每个人的）义务法则的原因，但医生和一般而言的心理学家却毕竟并不进一步要如此深地看出人里面的机制，以至于他们能够由此出发来解释或者（无须肉体解剖而）预见这样一种暴行的心血来潮；而且一种**法庭上的药理学**（*medicina forensis*）——如果事情取决于作案者的心灵状态是精神错乱还是以健全的知性作出的决定这个问题的话——是对陌生的事务的干预，法官对此本来一窍不通，至少必须把它作为不属于其法庭的事情而提交给另外一个学科。^① 7 [214]

第 52 节 对本来是根本的和不可救药的紊乱的东西作出一种系统的划分是很难的。致力于研究它也很少有用，因为既然主体的力量并未参与进来（就像在肉体疾病中也许就是这种情况一样），而毕竟惟有通过自己的知性应用才能达到这个目的，故而在这种意图上的一切治疗方法都必定终归是徒劳的。然而，人类学在这里虽然只能是间接实用的，亦即只命令作出放弃，但却要求至少尝试为人类这种最深的、但却发源自本性的羞辱提供一个总的概要。人们可以把一般的精神错乱划分为**骚乱的、有条理的**和**系统的精神错乱**。

1. **荒唐**（*amentia*）是没有能力把自己的表现哪怕是置入为经验的可能性所必需的联系之中。在疯人院里，女性最多由于自己的絮叨而受制于这种疾病，也就是说，在她们所叙述的东西中间插入了如此之多来自她们那生动的想象力的东西，以至于没有人理解她们本来想说什么了。这第一种精神错乱是**骚乱的**。 7 [215]

2. **妄念**（*dementia*）是心灵的这样一种失常，此时这个精神错乱的

① 于是，这样一位法官在某人由于被判监禁、出自绝望而杀害一名儿童的案子里宣布此人精神错乱，并因此而免于死刑。——因为他说，谁从错误的前提推出正确的结论，他就是精神错乱的。现在，那个人当做原理的是：监禁是一种不可磨灭的羞辱，它比死亡更严重（这毕竟是错误的），并通过推理由此得出为自己争取死刑的意图。——因此他是精神错乱的，并且作为精神错乱的人应免于死刑。——根据这个论据，也许可以轻而易举地把所有罪犯都宣布为精神错乱的人，人们倒是必须怜悯和治疗他们，而不是惩罚他们。

人所讲述的一切虽然都合乎思维的那些为一个经验的可能性而有的形式法则，但由错误地创作的想象力自己制作的表象却被视为知觉了。那些相信在自己周围到处都有敌人的人就是这样的；他们把别人的一切表情、话语和其他无关紧要的行动都视为针对自己的，视为给自己设下的圈套。——这些人以自己的不幸的妄念在解释别人无心做的事时，为把它说成是针对自己的，往往如此敏锐，以至于只要材料是真实的，人们就不得不给予他们的知性以一切敬意。——我从未看到某人被治愈过这种疾病（因为这是一种驾着理性狂奔的特殊禀赋）。但是，他们毕竟不能算做疯人院的呆子，因为他们只是为自己操心，只是把他们自以为的精明集中在他们自己的保存上，并没有把别人置于危险之中，因而不需要为了安全起见把他们关起来。这第二种精神错乱是**有条理的**。

3. **狂妄** (insania) 是一种失常的判断力，由于它，心灵受到类比的阻滞，这些类比被与相近事物的概念混淆起来，而这样，想象力就把互不相干的事物的一种与知性相类似的联结活动伪装成普遍的东西，后面这些表象就包含在其中。这一类精神病患者大多都是兴高采烈的，无聊乏味地创作，因在他们看来相互联系的概念的一种如此广泛的亲缘关系的财富而沾沾自喜。——这种类型的疯子是无法医治的，因为他就像一般的诗人一样是创造性的，并且以多种多样性为消遣。——这第三种精神错乱虽然是有条理的，但却仅仅是**残缺不全的**。

7 [216]

4. **癫狂** (vesania) 是一种理性失常的疾病。——这种精神病患者飞越整个经验的阶梯，去捕捉可以完全摆脱经验的试金石的原则，并妄想去把握不可把握的东西。——发明求圆面积的方法，发明永动机，揭示大自然的超感性力量，以及把握三位一体的秘密，这些都在他的掌控之中。他在所有住院病人中是最安静的，并且由于他那自我封闭的思辨而最远离狂怒，因为他以充分的自我满足对研究的一切困难都不管不顾。——这第四种精神错乱，人们可以称为**系统的**。

因为在最后一种精神失常中，不仅有紊乱和对理性应用规则的偏离，而且还有积极的非理性，亦即另外一种规则，一种完全不同的立场，灵魂可以说是被置于这个立场中，从它出发灵魂看一切对象都是另一种样子，并发觉自己从（动物的）生命的统一所要求的 Sensorio communi [共同感觉] 被移植到一个远离它的位置上（因而就有了**错乱**这个词）；

如同一处多山的风景，从鸟瞰的角度来描绘，就导致关于对象的另一种判断，完全不同于从平原所观察。尽管灵魂并未在另一个位置上感觉或者观察（因为它不能按照自己在空间中的位置来知觉自身而不犯下自相矛盾，若不然，它就会在对自己来说只能是内部感官的客体的同时，把自己当做其外部感官的客体来直观）；但是，人们却由此可以尽可能好地解释所谓的精神错乱。——不过值得惊赞的是，受到损害的心灵的各种力量毕竟在一个体系中井井有条，而且大自然也甚至努力把这些力量的结合原则带入非理性之中，以便使思维能力即使不客观地为了事物的真实知识，也毕竟纯然主观地为了动物性生命的需要而不致无事可做。

与此相反，通过物理的手段在一种接近于精神错乱、人们自主地置身于其中的状态中来观察自己，以便通过这种观察更好地看出不由自主的状态，这种尝试充分表现出探究显象之原因的理性。但是，用心灵来做实验，在某种程度上使它生病，以便观察它，并通过在此可能出现的显象来研究它的本性，这却是危险的。——**赫尔蒙特**^①就是这样声称在服用某种剂量的纳培尔（一种毒根）之后发现一种感觉，就好像他是在胃里思维似的。另一位医生曾逐渐增大樟脑的剂量，直到他觉得街上的一切都好像处在巨大的骚动之中似的。更多的人长期用鸦片在自己身上做实验，直到他们如果放弃继续使用这种提神辅助剂的话，就会陷入心灵孱弱。——一种人为的妄念很容易就会成为一种真正的妄念。

7 [217]

零散的附释

第53节 随着生殖因子的发育，精神错乱的因子也同时发育起来；就像后者在这种情况下也是遗传的一样。哪怕在家庭中只有一个这样的家伙，与这样的家庭联姻也是危险的。因为一对夫妇哪怕有如此之多的孩子，由于他们例如全都继承了父亲或者其祖父和祖先而不曾受到这种糟糕的遗传的影响，但只要母亲在自己的家庭中有过一个精神错乱的孩子（即使她本人并没有这种毛病），在这一婚姻中就会有朝一日出现一个孩子，他属于母系家庭血统的孩子（就像人们也可以从体形相似中发现

① 赫尔蒙特 (Joh. Bapt. van Helmont, 1578—1664)，其实验在施普伦格那里提到：《一部药物学实用历史的尝试》，第4部（第3版，1827），302页；G. A. 施皮斯：《赫尔蒙特医学体系》，70页，1840。纳培尔是一种 *Aconitum*，即乌头，一种有毒的植物。——科学院版编者注

这一点一样)，并具有遗传来的心灵失常。

人们常常想知道如何说明这种疾病的偶然原因，以至于要把它想象成并非遗传的，而是招致的，就好像患者自己对此有责任似的。“他由于爱情而发了疯”，人们这样说一个人；而关于另一个人则说，“他由于傲慢而精神错乱”；关于第三个人甚至说，“他读书入了迷”。——迷恋一位有地位的人物，而此人则把侈求婚姻视为极大的呆气，这种迷恋并不是疯狂的原因，而是它的结果；说到傲慢，一个无关紧要的人强求别的人在他面前俯首帖耳，以及对着他自己自鸣得意的那种体面，是以一种疯狂为前提条件的，没有这种疯狂，他就不会有这样一种态度。

但说到读书入迷^①，则没有必要以此来警告年轻人。在这里，年轻人所需要的与其说是管束，倒不如说是鞭策。甚至在这点上的最热烈、最持久的追求，虽然可能使心灵疲惫，使人甚至因此而怨恨科学，但却不会使心灵变态，如果不是心灵在此之前就已经是乖戾的，因而对那些超出人类健全知性的神秘主义书籍和启示发生兴趣的话。属于此列的还有一种倾向，即完全沉浸于读那些获得了某种祝圣的书籍，仅仅是因为这种文字，而不以其道德含义为目的，对此某位作者想出了如下表述：“他是文字狂”。

在一般的疯狂（delirium generale）和附着于一定对象上的疯狂（delirium circa obiectum）之间是否有区别，对此我持有怀疑。非理性（它是某种积极的东西，不仅仅是缺乏理性）与理性一样，仅仅是能够使客体与之相适应的一种形式，因此，二者都着眼于普遍的东西。但是，在精神错乱的禀赋爆发时（这种爆发通常是突然发生的），首先抛掷给心灵的东西（即后来供瞎扯的偶然遇到的材料）却是精神错乱者自此以后主要醉心的东西，因为它通过印象的新颖性而比其余后来的东西更牢固地附着在他心中。

人们也这样说某个思维跳跃的人：“他跨过赤道了”，就好像一个人第一次越过热带中线就会有丧失知性的危险似的。但这只是误解。这里

① 商人做生意入迷，超出自己的理论沉迷于庞大的计划，这是一种常见的现象。但是，对于过奖年轻人的勤奋（只要他们的头脑本来是健全的），操心的长辈们没有什么可担心的。大自然已经自动地在防止知识的这样一些超载，因为学习者绞尽脑汁而又百思不得其解的事物将使他感到讨厌。

想说的只不过是：希望不费什么劲到印度旅行一趟就一下子捞到金子的愚妄之徒，在这里已经是作为呆子在制订自己的计划；但在这计划实施期间，年轻的疯狂就在增长着，而当他归来时，即便他走运，这种疯狂也表现出臻于完善。

一个出声地自言自语的人，或者一个被人撞见独自在房间里手舞足蹈的人，已经有头脑不正常的嫌疑落在他头上了。——如果他自恃灵感的恩赐或者光顾，并相信自己处在与更高的存在者的交谈和交往之中的话，这种嫌疑就更大了；不过，如果他虽然承认别的圣徒也许有能力做这种超感性的直观，但并不误以为自己被拣选做这件事，甚至就连期望这样做也不承认，因而使自己成为例外，那么，他就不会有这种嫌疑。

7 [219]

精神错乱的惟一普遍标志就是丧失**共通感**（*sensus communis*），以及与此相反出现的逻辑**偏执**（*sensus privatus* [私人感觉]），例如，一个人大白天在他的桌子上看到一团燃烧的火光，而另一个站在旁边的人却没看到，或者听到一种没有任何别人听到的声音。因为我们的一般判断的正确性，从而还有我们知性的健全性的一个主观上必要的试金石在于：我们也让我们自己的知性适应别人的知性，并不用我们的知性把我们自己孤立起来，用我们的私人表象却仿佛是作为公共的判断。因此，查禁仅仅着眼于理论意见的书籍（尤其是当它们对合法的行止根本没有影响的时候），就是在侮辱人性。因为这样一来，即便没有夺去我们校正我们自己的思想的惟一手段，却毕竟夺去了其最重大和最有用的手段，这种手段就是通过我们公开地提出我们的思想，以便看一看它们是否也与别人的知性相符合而产生的；若不然，纯然主观的东西（例如习惯或者偏好）也许就会被视为客观的，而其中恰恰就有人们所说的骗人的假象，或者毋宁说诱导人们在运用一种规则时欺骗自己的假象。——根本不把这种试金石放在心上，而是坚决要承认无须共通感，甚至违背共通感的私人感觉就已经有效的人，沉溺于这样一种思想游戏，在其中他不是在一个与别人共有的世界里，而是（就像是在梦中一样）在他自己的世界里来观察自己、处理事情和作出判断。——有时，一个思路明晰的人的外部知觉不想与共通感的原则相一致，他坚持他自己的感觉，这毕竟责任只在于他想把这些知觉传达给别人所用的那些表述。《大洋国》的那位

风趣的作者海灵顿^①就这样有过奇特的想法，他排出的气味像苍蝇一样从他的皮肤弹落。但这也许是对一个超载这种材料的身体的放电作用，人们声称通常也有过这方面的经验，而海灵顿也许只是想以此来暗示他的感觉与这种弹落类似的某种东西，而并非看到了这些苍蝇。

带有狂怒 (rabies)，以及带有使人对一切外来印象都没有感觉的某种（针对一个真实的或者想象出来的对象的）激怒的精神错乱，只是精神失常的一种变体，它经常看起来比其在后果中更吓人，就像暴病的发作一样，它与其说是植根于心灵，倒不如说是由物质原因所激起的，并且常常能由医生用一剂药而消除。

论认识能力中的种种才能

第 54 节 人们把才能（天赋）理解为认识能力的这样一种优点，它不取决于讲授，而是取决于主体的自然禀赋。这些才能就是生产性的机智 (ingenium strictus s. materialiter dictum [在较严格的意义上和实质上说的机智])、洞察力和思维中的原创性（天才）。

机智要么是比较性的机智 (ingenium comparans)，要么是玄想性的机智 (ingenium argutans)。机智把往往按照想象力（联想）的法则相距甚远的表象结合起来，是一种独特的类比能力，就知性（作为认识普遍的东西的能力）对于对象作出归类而言，它属于知性。据此，它需要判断力，以便在普遍的东西之下规定特殊的东西，并把思维能力运用于认识。——要成为机智的（在言谈和写作中），这是不能通过学校的机械作用及其强迫来学到的，而是作为一种特殊的才能属于在相互的思想交流中性情的豁达 (veniam damus petimusque vicissim [我们相互给予并相互索取这种恩惠]^②)；它是一般知性的一种难以解释的特性，——仿佛是知性的通融——，与把普遍的东西运用于特殊的东西之上（把类概念运用

① 海灵顿 (James Harrington, 1611—1677) 是《大洋国》即一种国家理论的作者。他由于过强剂量的零陵香而陷入一种谵妄，在这种状态中他断言，他的生命之灵以鸟、苍蝇、蟋蟀的形式蒸发。参见《康德全集》，第 VII 卷，92 页₂₇ [参见《康德著作全集》，第 7 卷，89 页注。——译者注]。——科学院版编者注

② 贺拉斯：《论诗艺》，11: veniam petimusque damusque vicissim [我们既相互索取也相互给予这种恩惠]。——科学院版编者注

于属概念之上)时判断力的**严谨** (iudicium discretivum) 形成鲜明对照, 后者不仅限制同化能力, 而且也**限制同化倾向**。

论比较性的机智和幻想性的机智的属差

7 [221]

一、论生产性的机智

第 55 节 在不同种类的事物中找出类似性, 并且就机智所做的而言, 为知性提供材料, 以便使知性的概念成为普遍的, 这是适意的、令人喜爱的和令人高兴的。与此相反, 判断力限制着概念, 有助于校正概念更甚于有助于扩展概念, 它虽然被大加赞扬和推崇, 但却是严肃的、严谨的, 就思想自由而言是有局限的, 但正因为此而是不令人喜爱的。比较性的机智的所作所为更多的是游戏; 但判断力的所作所为却更多的是事务。——前者宁可说是青年的花朵, 后者则更多的是老年的成熟果实。——在更高的程度上把二者结合在一个精神产品中的人, 则是**聪颖的** (perspicax)。

机智捕捉的是一闪念; 判断力追求的则是**洞识**。审慎是市长的**德性**^① (在城堡的最高指挥权下根据已有的立法保卫和管理城市)。与此相反, 以排除判断力的种种疑虑来**大胆地** (hardi) 否定, 这却被《自然体系》的伟大作者**布丰**的同胞们算做他的功绩, 尽管这作为冒险行为看起来相当冒昧 (草率)。——机智要的是**汤汁**, 判断力要的则是**营养**。对**趣话** (bons mots) 的追求, 如修道院院长**特鲁布列特**^②丰富地展示并在此时使机智备受折磨那样, 造成浅薄的头脑, 或者简直使缜密的头脑感到厌恶。在**时尚**中, 也就是说, 在一些被采用的行为规则中, 机智是有独创性的, 这些规则惟有通过新颖性才让人喜欢, 并且在它们变成习惯之前, 就必定被另一些同样如此转瞬即逝的形式所替代。

玩弄文字游戏的机智是**乏味的**; 但判断力空洞的苦思冥想 (钻牛角尖) 则是**迂腐的**。**诙谐的机智**是这样一种机智, 它产生自头脑与**悖谬的**

① 参见《康德全集》, 第 II 卷, 211 页; [参见《康德著作全集》, 第 2 卷, 211 页。——译者注]; 休谟:《道德和政治论文集》, 格林和格罗斯编, 第 II 卷, 220 页, 伦敦, 1889。——科学院版编者注

② 特鲁布列特 (Nicol.-Charl.-Jos. Trublet, 1697—1770):《有关文学和道德的各种主题的随笔集》, 1754。——科学院版编者注

相称，这里在真诚的淳朴语气背后，却闪现出（狡猾的）促狭鬼，要把某人（或者还有他的意见）当做笑料；因为值得赞颂的东西的对立面被用表面上的赞词抬高了（揶揄）。例如斯维夫特^①的《诗艺中的拍马术》，或者巴特勒^②的《哈迪布拉斯》；这样一种机智通过对比而使可鄙的东西变得更为可鄙，由于对出乎意料的东西感到惊奇而令人兴奋；但是，这毕竟总还只是一种游戏和轻松的机智（就像伏尔泰的机智那样）；与此相反，那种表达真正的和重要的原理的机智（就像扬^③在其讽刺作品中那样），则可以被称为一种沉重的机智，因为这是一件工作，所激起的惊赞甚于娱乐。

谚语（proverbium）不是趣话（bon mots），因为它是一种已经流行的套话，这种套话表达着一种通过模仿传播开来的思想，在第一个人口中可能曾是一种趣话。因此，用谚语说话，是下等人的语言，表明完全缺乏与上层社会交往时的机智。

缜密虽然不是机智的事情，但如果机智能够通过自己附加给思想的形象的东西，而对于理性来说成为一种载体或者外壳，对于理性的道德实践理念来说成为这种载体或者外壳的运用，那么，就可以设想一种缜密的机智（与肤浅的机智不同）。作为撒缪尔·约翰逊^④关于女人的据说

① 参见《文学与民族学》，第5卷（德绍，1784，v.阿痕霍尔兹编），294页以下，那里有一篇风趣的论文：《受斯维夫特的指示启发对诗的沉沦的零星考察》（署名J.）。参见《康德全集》，第II卷，271页₁₆ [参见《康德著作全集》，第2卷，271页。——译者注]；第XV卷，199页。——科学院版编者注

② 参见《康德全集》，第II卷，348页₂₄ [参见《康德著作全集》，第2卷，351页。——译者注]；第XV卷，200~201页。——科学院版编者注

③ 扬（Edward Young，1683—1765）著有《普遍的激情》（1725—1728），7首讽刺诗于1728年以《名望之爱：七首讽刺诗》为题出版。J. A. 艾伯特出版了一个加注的德文版本（《扬博士的抱怨》，5卷本，沙夫豪森，1778）。——科学院版编者注

④ 约翰逊（Samuel Johnson，1709—1784）特别因一部英语词典（1747—1755）而著名。他的传记是由詹姆士·波斯维尔（1740—1795）出版的。其中（1859年的版本，第III卷，47~48页）有关于瓦勒的表述：“他毫无疑问称赞过许多他会不敢与之结婚的女人；而他也许娶了一个他会羞于称赞的女人。”瓦勒传记的德文译本载于《撒缪尔·约翰逊关于一些英国诗人的传记性和批判性信息》，2卷本，引文在其中第II卷，243页，阿尔滕堡，1781和1783。关于把约翰逊带入议会的尝试，参见波斯维尔的第III卷，154页以下。原文注中的轶事参见第III卷，59页；以及《美的科学和自由艺术新丛书》，第48卷，50~51页，1792。约翰逊是英国诗人埃德蒙·瓦勒（1606—1687）的一部传记的作者，巴勒蒂是一位意大利诗人（1719—1789）。——科学院版编者注

值得惊赞的名言之一，在《瓦勒传》中被引用的是，“他毫无疑问称赞过许多他会不敢与之结婚的女人，而他也许娶了一个他会羞于称赞的女人”。反题的游戏之处在这里构成了全部值得惊赞的东西；理性由此一无所获。——但是，当事情取决于对理性来说有争执的问题时，他的朋友波斯维尔就无法套出任何他所不懈寻求的、会显露出丝毫机智的谏语了；相反，他关于宗教或者一个政府的法权问题上的怀疑者，或者哪怕是关于一般人类自由所说出的一切，都由于他那自然的、因谄媚者们的骄纵而根深蒂固的独断专横而导致粗野无礼，他的崇拜者们喜欢把这称为粗犷^①；但这种粗犷却表明他完全没有能力在同一思想中把缜密与机智结合起来。——他的朋友们提议，他是对议会来说特别合适的议员，有影响的人士们并不赞同，但看来也很重视他的才能。——因为足够撰写一种语言的词典的那种机智，尚不足以唤醒和激活洞察重要事务所需要的那些理性理念。——谦虚自动地进入那发现自己有资格做这件事的人的心灵，怀疑自己的才能，不能独自作出决定，而是还要考虑别人的判断，这是从未侵袭过约翰逊的一种特性。

7 [223]

二、论洞察力或者探究能力

第56节 要发现某种东西（它要么隐藏在我们心中，要么隐藏在别处），在许多情况下需要一种特殊的才能，即知道人们应当如何正确地去寻找，这是一种先行判断（*iudicii praevis*）在什么地方也许能够找到真理的天赋；即探索事物，利用极微小的亲缘关系诱因，以便发现或者发明所寻找的东西。在这方面，学校里的逻辑学没有教给我们任何东西。但是，一位维鲁兰姆的培根却在他关于方法的《工具论》中，提供了如何通过实验来发现自然事物的隐秘性状的一个光辉榜样。不过，就连这个榜样也不足以按照一定的规则来提供人们应当如何成功地寻找的教诲，因为在这件事情上，人们不得不总是首先预设某种东西（从一个假说开始），人们要从这里开始自己的行程；按照原则，这必须以某些迹象

① 据波斯维尔讲，当某位勋爵当着他的面对约翰逊没有受过更高雅的教育表示惋惜时，巴勒蒂说道，“不，不，我的勋爵！无论教育怎样去改造他，他也永远是一头熊”。“但也许会是一只会跳舞的熊吧？”另一个人说。第三个人是他的朋友，说道，“他只不过是有一张熊皮而已”，自以为这样就可以缓和上述说法。

7 [224]

为结果，而人们如何嗅出这些迹象却恰恰在于这一点。因为盲目地、碰运气地去冒险，要在一块石头上绊一跤并找到一个矿层，由此也发现一条矿脉，这也许是对研究的一种拙劣的指点。尽管如此，还是有一些人有一种才能，仿佛是不用学习，就手持探矿叉去探寻知识的宝藏；这一点，他们也不能教给别人，而是只能做给别人看，因为这是一种天赋。

三、论认识能力的原创性或者天才

第 57 节 发明某种东西是与发现某种东西完全不同的。因为人们发现的事情，是被看做之前已经存在的，只不过它尚不为人所知罢了，例如哥伦布之前的美洲；但人们所发明的东西，例如火药，却在制作它的艺人^①之前还根本不为人所了解。这二者都可以说是功绩。但是，人们也可能找到根本没有去寻找的东西（例如炼金术士找到磷^②），而这却根本不是功绩。于是，发明的才能就叫做天才^③。但是，人们总是把这一称号仅仅给予一位艺人，因而给予懂得制作某种东西的人，而不是给予仅仅了解和知道许多东西的人；不过，也不给予一位仅仅模仿的艺人，而是给予一位有兴致原创地生产出自己的作品的艺人；最后，也仅仅给予这样的艺人，即他的产品是典范性的，也就是说，是值得被当做榜样（exemplar）来模仿的。——因此，一个人的天才就是“他的才能的典范原创性”（就这种或者那种艺术产品而言）。但是，人们也把一个对此具有禀赋的人物称为天才；因为在这种情况下，这个词不仅指的是一个人的天赋，而且也指这个人本身。——在许多专业里都是天才，这就是一个伟大的天才（就像列奥纳多·达·芬奇那样）。

真正属于天才的领域是想象力的领域，因为想象力是创造性的，并

① 火药早在修士施瓦茨时代就已经在围攻阿尔赫西拉斯城时使用了，而火药的发明看来属于中国人。但是，毕竟很可能是那个将这种粉末弄到手的德国人对它进行了分析试验（例如用碱洗去其中包含的硝酸钾，冲掉碳末并烧尽硫黄），并这样发现了火药，尽管并没有发明火药。*

* 参见在《自然、艺术和科学总汇杂志》（1755），第 5 卷，137 页以下发表的格拉姆的博学研究：《论火药》。那里在 230 页提到围攻阿尔赫西拉斯城，并在 232 页报告说，就连庸常的作家在讨论火药时，也在中国人那里寻找这门艺术的古代历史，并大多相信欧洲人是从中国人那里获得它的。——科学院版编者注

② 炼金术士布兰德于 1669 年偶然在尿中发现了磷。——科学院版编者注

③ 参见《判断力批判》，第 46 节。——科学院版编者注

且比别的能力更少受到规则的强制，但由此也就更能够具有原创性。——由于教学在任何时候都在强迫学生去模仿，所以其机械作用对于一个天才的萌发，也就是说就他的原创性而言，固然是不利的，但任何艺术都毕竟需要某种机械的基本规则，亦即产品对相配的理念的适应性，也就是说，在展示被思维的对象时的**真实性**。这种东西必须严格学习，当然是模仿的一个结果。但是，把想象力也从这种强制下解放出来，让独特的才能甚至违背自然毫无规则地乱冲乱撞和**东游西荡**，这也许可以充当原创的疯狂，但这种疯狂当然不会是典范性的，因而也不会被算做天才。

7 [225]

精神是人里面**赋予生命**的原则。在法语中，**精神**和**机智**用的是同一个名字，即 Esprit。在德语中则是另一回事。人们说：一次讲演、一篇文章、社交中的一位女士等是漂亮的，但却没有**精神**。机智的储备在这里毫不相干，因为人们也可能由于机智的作用并没有留下什么持久的东西而对它反感。如果所有上述那些事情和人应当叫做**富有精神的**，那么，他们就必须激发某种**兴趣**，确切地说是通过**理念**。因为这就把想象力发动起来，而想象力则发现自己面前有那些概念的一个广阔的活动空间。因此，如果我们用德语的**独特精神**来表达法语的 génie [天才]，又会怎么样呢？因为我们这个民族让自己相信，法国人在他们自己的语言中有一个词表达这个意思，而我们在自己的语言中却没有这样的词，而是必须从他们借来，而他们自己毕竟是从拉丁语（genius [守护神]）中借来这个词的，它除了独特精神之外，没有别的任何意思。

但是，才能的典范原创性用这个**神秘主义**的名称来命名，其原因就是具有这种才能的人不能给自己解释这种才能的爆发，或者也不能使自己理解他是如何掌握一门他不可能学到的艺术的。因为（一个结果的原因的）**不可见性**本就是**精神**（才华横溢的人出生时就已经被赋予的一个 genius [守护神]）的附属概念，他仿佛是惟有遵从这个精神的注入。但在这里，心灵的各种力量必须借助想象力而和谐地运动起来，若不然，它们就不会赋予生机，而是会相互干扰，而这又必须通过主体的**本性**来实现。因此，人们也可以把天才称做这样的才能，“通过它，自然为艺术提供规则”。

7 [226]

第 58 节 伟大的天才们是否在整体上为世界作出了特别的贡献，因

为他们毕竟经常选定了新的道路，开启了新的前景，或者，机械的头脑虽然不是划时代的，却是否以他们日常的、拄着经验的拐杖缓慢前进的知性为各门艺术和科学的成长作出了最多的贡献（因为他们中虽然没有一个人激起过惊赞，却毕竟也没有造成任何混乱），这里依然不予讨论。——但是，他们中有一类人，被称为才子（被称为才猿就更好了），打着那种招牌混了进来，他们说着与得天独厚的头脑相应的语言，把费力的学习和研究说成是拙劣的，伪称牢牢地捕捉住了一切科学的精神，但把它凝聚为小剂量，并有力地展示出来。这类人就像江湖术士和市场小贩一样，对于科学教养和道德教养中的进步是很有害的，尽管他们在宗教、国家关系和道德方面以断然的口气把行家或者掌权者从智慧的宝座上贬斥下来，并懂得以这种方式来掩盖精神的贫乏。对此，除了付之一笑，并且勤勤恳恳地、有条有理地、明明白白地耐心继续走自己的路，对那些江湖骗子不屑一顾之外，还能够怎么办呢？

第 59 节 天才似乎也根据其生而具有的国别和地域的不同而自身具有不同的源始因子，并以不同的方式把这些因子发展出来。这在德国人那里更多地着落在树根，在意大利人那里着落在树冠，在法国人那里着落在花朵，而在英国人那里则着落在果实。

还与作为创造性头脑的天才不同的是普遍性的头脑（把握所有不同类的科学的头脑）。普遍性的头脑能够在可以学习的事情上成为天才，也就是说，在所有科学迄今为止所做的事情上他都拥有历史知识（博学的人），例如尤里乌斯·凯撒·斯卡里吉尔。创造性的头脑是这样的人，与其说他具有精神的博大范围，倒不如说他具有在自己所从事的一切事情上都开创时代的深邃（例如牛顿、莱布尼茨）。建筑性的头脑有条有理地洞察一切科学的联系以及它们如何相互支持，是一种仅仅下等的、但毕竟并不平庸的天才。——但是，也有巨人式的博学，它毕竟往往是独眼巨人式的，也就是说缺少一只眼睛，亦即真正的哲学的眼睛，不能通过理性合乎目的地利用这学富五车的大量历史知识。

头脑方面的纯然自然主义者（*élèves de la nature, Autodidacti* [自然的学生，自学者]）在有些场合也可以被视为天才，因为他们虽然能够从别人那里学习他们所知道的东西，但却是独自想出来的，而且在就自身而言并不属于天才的事情上毕竟是天才。例如就机械艺术而言，瑞士

就有一些人在这些艺术上是发明家。但是，一个早慧的神童（*ingenium praecox*），如早夭的吕白克的海奈克或者哈勒的巴拉蒂尔^①，是大自然对自己的规则的偏离，是自然标本室里的稀珍，虽然使人们惊赞他们过早的成熟，但往往也使那些提携他们的人在心底里懊悔。

※ ※ ※

由于归根结底认识能力的全部应用，哪怕是要在理论知识中使自己得到提高，都毕竟需要赋予规则的理性，惟有按照这种规则它才能够得到提高，所以，人们可以把理性对认识能力所提出的要求概括为三个问题，他们是按照认识能力的三个门类提出来的：

我想要什么？（知性问道）^②

这取决于什么？（判断力问道）

从中产生什么？（理性问道）

各种头脑在回答所有这三个问题的能力上是很不同的。——第一个问题仅仅要求一个理解自己的清晰的头脑；而这种天赋在一些文化中是相当普通的；尤其是当人们注意到这一点的时候。——对第二个问题作出恰当的回答，这要罕见得多；因为对眼下的概念的规定和对问题的表面解决呈现出多种多样的方式：哪一种方式是完全适合这一问题的惟一方式呢（例如在诉讼中，或者在为达到同一个目的的某些行动计划开始时）？为此，有一种拣选出在某种场合恰好合适的东西的才能（*iudicium discretivum* [辨别的判断力]），它很令人向往，但也很罕见。律师引证许多根据来证明自己的论断，就使得法官很难作出判决，因为法官自己只有来回摸索；但如果他懂得在解释自己想要的东西之后一语中的（因为这个“的”是惟一的一个“的”），那么，事情很快就解决了，而理性的判词就自动跟来了。

7 [228]

知性是积极的，并且驱除无知的黑暗——判断力则更多的是消极地防止错误，这些错误乃是出自对象显现于其中的朦胧光线。——理性堵塞错误（成见）的泉源，并借此通过原则的普遍性来保障知性。——博览群书虽然增多知识，但如果没有理性加入，也就不扩展概念和洞识。

^① 海奈克（Chr. Heinr. Heinecke, 1721—1725），被称为吕白克男孩儿；巴拉蒂尔（Joh. Phil. Baratier, 1721—1740）。参见《艾尔什和格鲁伯百科全书》。——科学院版编者注

^② “想要”在这里仅仅是在理论意义上来理解的：我想要把什么断言为真的？

不过，理性与玄想、即以撇开理性法则而使用理性时的纯然试验所做的游戏不同。如果问题是，我是否应当相信鬼魂，那么，我可以用各种各样的方式对这个问题中鬼魂的可能性进行玄想；但是，理性禁止以迷信的方式，亦即撇开按照经验法则解释这种现象的原则来承认这种现象的可能性。

通过种种头脑在如何观察同一些对象以及相互观察的方式上的巨大差异，通过他们的相互摩擦和既相互结合又相互分离，大自然在无限多种多样的观察者和思想者的舞台上造就一出值得一看的戏剧。对于思想者阶层来说，以下的准则（上面已经提到它们是导向智慧的）可以被当做永恒不变的命令：

1. 自己思维。
2. （在与人们的交流中）站在每个他人的地位上思维。
3. 任何时候都与自身一致地思维。

7 [229]

第一条原则是否定的（*nullius addictus iurare in verba Magistri* [不必根据任何大师的格言去宣誓]^①），是不受强制者的原则；第二条原则是积极的，是宽宏大量的、迁就他人的概念的人的原则；第三条原则是一以贯之的（合乎逻辑的）思维方式的原则；对于这些思维方式的每一种，而更多的是对于它的对立面，人类学都能够举出例证。

人内心中最重要的革命就是，“人从他自己咎由自取的受监护状态中走出”^②。他不再像迄今为止那样由别人代替他思维，他则只是模仿或者让自己依靠襁带被引导，现在他敢于用自己的双脚在经验的地面上向前行走，虽然还摇摇晃晃。

① 贺拉斯：《书札》，I，1，14。——科学院版编者注

② 参见康德的论文《回答这个问题：什么是启蒙？》，载《柏林月刊》，1784，那里第一句话就是：启蒙就是人从他咎由自取的受监护状态走出 [参见《康德著作全集》，第8卷，40页。——译者注]。——科学院版编者注

第二卷

愉快和不快的情感

划分

1. 感性的愉快；2. 理智的愉快。前者要么是（A）通过感官（快乐），要么是（B）通过想象力（鉴赏）；后者（亦即理智的愉快）要么是（a）通过可展示的概念，要么是（b）通过理念来表现，——就连其对立面亦即不快也是这样表现的。

论感性的愉快

一、论对适意者的情感或者在感觉到一个对象时的感性愉快

第 60 节 快乐是一种由感官而来的愉快，而使感官愉快的东西，就叫做**适意的**。痛苦是由感官而来的不快，而产生痛苦的东西，就是**不适意的**。——它们并不像获得和缺乏（+和0）那样，而是像获得和丧失（+和一）那样相互对立，也就是说，一个与另一个不仅作为反面（*contradictorie s. logice oppositum* [矛盾或者逻辑对立]），而且作为对立面（*contrarie s. realiter oppositum* [相反或者实际对立]）而相互对立。——关于让人喜欢或者不喜欢的东西，以及介于二者之间的无所谓的东西，其表述太宽泛了；因为它们也能指向理智的东西；在这里，它们就会与快乐和痛苦不契合了。

人们也可以通过对我们自己状态的感觉在心灵上造成的影响来解释这些情感。直接（通过感官）驱使我离开我的状态（从它走出）的东西，对我来说是**不适意的**——它使我痛苦；同样，驱使我保持我的状态（逗留在它里面）的东西，对我来说是**适意的**，它使我快乐。但是，我们是不停地在时间之流以及与它相结合的感觉变迁中继续向前的。尽管离开一个瞬间和进入另一个瞬间是同一个（变迁的）行为，但毕竟在我们对这种变迁的思想和意识中有一个时间序列；它是与原因和结果的关系相

称的。——如今问题是：离开当下状态的意识，或者进入一个未来状态的展望，是否在我们心中唤起快乐的感觉。在第一种情况下，快乐无非就是一种痛苦和某种消极的东西的消除；在第二种情况下，它会是一种适意的预感，因而是愉快状态的增强，从而是某种积极的东西。但是，也可以预先猜出，只有第一种情况将发生；因为时间把我们从当下状态拖到未来的状态（不是反过来），而我们是首先被迫从当下状态走出，我们将进入哪一种别的状态却不确定，只不过它是一种别的状态，惟有这才能是适意情感的原因。

快乐是提升的情感；痛苦则是生命的某种障碍的情感。但（动物的）生命正如医生们已经说明的那样，就是二者相对抗的一种连续不断的游戏。

因此，在任何快乐之前必定有痛苦先行，痛苦总是第一个。因为从生命力的持续不断的、毕竟不能越过某种程度的提升中，除了迅速地高兴得要死之外，还会有别的什么结果吗？

也不可能有任何快乐直接跟随另一种快乐，而是在一种快乐和另一种快乐之间必定有痛苦。生命力的一些小小的阻滞连带着混杂在其间的生命力的提升，这种提升就构成了健康状态，我们错误地把它视为一种连续不断地感到的安康；因为它毕竟只是由脉冲式地（带有总是插入其间的痛苦）前后相继的适意情感构成的。痛苦是能动性的刺激，而在这种能动性中我们才感到我们的生命；没有这种刺激就会出现没有生命的状态。

7 [232]

缓慢地消失的痛苦（例如从某种疾病逐渐痊愈或者慢慢地挣回一笔失去了的资本）不能产生强烈的快乐，因为这过渡是无法觉察的。——维利伯爵^①的这些话我是充分信服地赞同的。

用例证来说明

为什么赌赛（尤其是为钱的赌赛）如此吸引人？而且为什么如果不

^① “哥尼斯贝格王家宫廷总管、枢密顾问和米兰商会会长”（据《德意志图书总汇》，第26卷，第1册，238页，1775）维利伯爵的著作的Chr. 迈纳斯德文译本以《关于快乐之本性的思想》为题出版（莱比锡，1777）。所引用的段落位于34~35页、56页、61页、98页。参见施塔克：《康德的人类学》，254页。原著（Idee sull' indole del piacere，无作者名字）大概在1773年就已经出版，参见《格廷根学术信息》，347页，1776。——科学院版编者注

是太惟利是图，赌赛就是长时间的紧张思考之后的最好的消遣和休息？其实什么也不做才能慢慢地休息。原因在于：赌赛是一种不断变换着担心和希望的状态。赌赛之后的晚餐更对胃口，更易消化。——为什么戏剧（无论是悲剧还是喜剧）如此诱人？原因在于：在一切戏剧中，都有某些麻烦——希望和高兴之间的担忧和困顿——进入，这样，相互冲突的激情活动在终场时由于打动观众的内心，而对于观众来说是生命的提升。——为什么一部爱情小说以婚礼结束，为什么一个出自半吊子手笔还在婚姻中延续这小说的附加续篇（如在菲尔丁那里^①）。是令人反感的和乏味的呢？原因在于：吃醋作为恋人在其高兴和希望之间的痛苦，对于读者来说在婚姻之前是调料，在婚姻之中却是毒药；因为用爱情小说的语言来说，“爱情痛苦的结束同时就是爱情的结束”（与激情一致）。——为什么工作是享受自己生命的最佳方式？原因在于：工作是辛苦的（就自身而言不适意的，并且惟有通过成就才使人轻松愉快的）事务，而休息则仅仅通过长时间劳累的消失就成为可感觉到的愉快，即快活；若不然，它就会不是什么可享受的东西。——烟草（无论是抽的还是嗅的）首先是与某种不适意的感觉结合在一起的。但恰恰是由于自然素质（通过口腔或者鼻子黏液的分泌）一瞬间就消除了这种痛苦，烟草（尤其是抽的）就成为一种通过维持和一再重新唤起感觉乃至思想来进行社交的方式；即使这些感觉和思想在此只是在信马由缰。——最后，即便没有积极的痛苦刺激人去行动，至少也有一种消极的痛苦，即无聊，作为习惯于感觉交替的人在自身知觉到的感觉方面的空虚，由于他毕竟力求用感觉来充实自己的生命欲望，而经常如此刺激着他，使得他觉得受到驱使，与其什么也不做，倒不如做点儿什么来伤害自己。

7 [233]

论无聊和消遣

第 61 节 因此，感到自己的生命，让自己快乐，这无非就是：感到自己连续不断地被驱使着从当下状态走出（因此，这种状态必定是一种同样经常地重复的痛苦）。由此就也可以解释对一切注意自己的生命、注意时间的人（有教养的人）来说无聊的那种压迫人的，甚至

① 参见 164 页_{25~28}。——科学院版编者注

可怕的重负。^①使人离开我们所在的那个时刻并过渡到下一时刻的这种压力或者驱动是加速度的，并且可以一直增长到作出决定结束自己的生命，因为耽于享乐的人尝试过一切方式的享受，对他来说再也没有什么新的享受了；例如人们在巴黎谈到摩丹特勋爵时就说，“英国人绞死自己，为的是消磨时间”^②。——在自身知觉到的感觉方面的空虚激起一种畏惧（horror vacui [对空虚的畏惧]），并仿佛是激起对一种缓慢死亡的预感，这种死亡被认为比命运迅速斩断生命之线更为痛苦。

7 [234]

由此也可以解释，为什么时间的缩短与快乐被当做一回事，因为我们越是忘却时间，我们就越是感到神清气爽；例如在乘车出游时，一次社交长达三个小时之久因谈话而兴趣盎然，在下车时，如果其中一个人看一下表，就会高兴地说：“时间不知不觉就过去了！”或者“时间对我们来说过得真快啊！”因为与此相反，如果对时间的注意不是对我们尽力摆脱的某种痛苦的注意，而是对快乐的注意，人们就会合情合理地对时间的任何损失感到惋惜。——那种很少包含表象变换的商谈叫做冗长无聊的，正因为此也是烦人的，而一个逗笑令人觉得时间短的人即使不被视为一个重要人物，也毕竟被视为适意的人物，一旦他走进房间，所有在座的客人都满面生辉，就像从重负下面解放出来那样快活。

① 加勒比人由于天生缺乏活力而没有这种重负。他可以数小时之久拿着钓竿坐着，什么也不钓；没有思想是缺乏能动性的刺激，这种刺激总是带有某种痛苦，而加勒比人则摆脱了这种痛苦。”——我们的趣味高雅的读书界由于一些短命文章而总是对泛泛阅读（无所事事的一种方式）保持着好胃口，甚至是嘴馋，不是为了陶冶自己，而是为了享受，以至于此时头脑依旧空空，而不必担心腻味，因为他们给予自己的碌碌无为以一种工作的外表，并在这种外表中欺骗自己，说时间花费得很值，其实这种花费一点儿也不比《奢侈与时尚杂志》**给读者带来的花费更为值得。

~~~~~

\* 参见阿痕霍尔兹：《文学与民族学》，第VI卷，473页以下，1785：论加勒比人的宗教、道德和风俗 [署名T.]，那里在479页说道：加勒比人有一种不可捉摸的抑郁气质。他们有时整天坐在一个地方，眼睛下垂，一句话也不说。自然而然的惰性、空气和捕鱼对这种性情有很大影响。——科学院版编者注

\*\* 《奢侈与时尚杂志》由F.J.贝图赫和J.M.克劳斯自1786年出版，但只是从1787年到1812年叫《奢侈与时尚杂志》，而在第一年度仅仅叫《时尚杂志》。——科学院版编者注

② 参见《修道院院长布朗先生书信集》，法文新版，第I卷，259页，1751：“英国人自杀，只是因为太无聊”（德文版：《关于英国人的书信》，第I卷，204~205页，1770）；以及阿尔贝蒂：《关于英国人的书信》，第2版，第I卷，329~338页，1774：关于英国人的自杀。——科学院版编者注

但是，一个人在其人生的大部分时间里都在用无聊折磨自己，以至于他每天都度日如年，但在临终时却抱怨人生苦短，这种现象该如何解释呢？——其原因可以在与一个相似的观察的类比中来寻找：为什么德国的里（不是测出的或者像俄国的里那样配有里程标志的里）离都城（例如柏林）越近就越小，离之越远（在波莫瑞）就越大呢？因为看到的对象（村庄和农舍）的充实，就在记忆中造成错误的推理，认为已走过一大段距离，因而也为此需要比按照钟表所会得出的更长时间；但后一种情况中的空虚，却很少造成看到的东西的记忆，因而就造成路程较短，因而时间也较按照钟表所会得出的更短的推理。——同样，用各种各样变化多端的工作标志着生命最后部分的那些阶段，其总和会给老年人激起这样的想象，认为所经过的生存时间比他按照年数所相信的更长，而他为了实现一个预期的目的而有计划地向前推进的工作就充实了时间（*vitam extendere factis* [用工作来延长生命]<sup>①</sup>），这是感到人生的乐趣但毕竟也满足于生活的惟一可靠手段。“你想得越多，做得越多，就活得越长久（甚至在你自己的想象中）。”——于是，生命就会以心满意足而结束。

但是，在生命期间的心满意足（*acquiescentia*）又是怎样的呢？——它是人无法达到的，无论是在道德方面（在行为正派上对自己满意），还是在实用方面（对他认为通过技巧和聪明为自己挣得的舒适满意）都达不到。大自然把痛苦当做能动性的刺激置入他里面，他不能摆脱这痛苦，为的是始终向着更善进步，而且即便是生命的最后一刻，对生命的最后一个阶段的心满意足也只能如此称为相对的（部分是由于我们把自己与别人的命运相比较，部分是由于我们也把自己与自己相比较）；但它绝不是纯粹的和完备的。——在生活中（绝对地）心满意足，这就会是没有行动的平息和动机的静寂，或者是感觉和与之相联结的能动性的迟钝。但是，这样一种迟钝与一个动物体内心脏的静寂一样，是不能与人的理智生命共存的；如果不是（通过痛苦）产生出一个新的刺激，继这种静寂之后的，不可避免地是死亡。

附释：在这一卷中，本来还应当讨论激情，即在人心中超越内在自

7 [235]

<sup>①</sup> 参见维吉尔：《埃涅阿斯纪》，VI，806：*virtutem extendere factis* [用工作来延长德性]。——科学院版编者注

由的界限的那些愉快和不快的情感。然而，既然这些情感往往被混同于将在另外一卷，即欲求能力那一卷中出现的情欲，而且毕竟也与情欲有亲缘关系，所以我将在这第三卷中着手讨论它们。

第 62 节 习惯性地心境快活，虽然多半是一种气质特点，但却也常常可能是原理的作用；例如伊壁鸠鲁<sup>①</sup>那被别人如此称谓并因此受到诋毁的享乐原则，它真正说来应当指的是智者永远快活的心情。——既不使自己快乐也不使自己忧伤的人是镇静的，他与对生活的偶然事件漠然，因而情感迟钝的人是非常不同的。——与镇静不同的是乖张的性情（它最初大概叫做月来疯），它是一种主体突然发作而高兴或者悲伤的倾向，对这些突然发作，主体自己也不能说明理由，而且这种性情尤其是附着于忧郁症患者。它与幽默的才能（诸如巴特勒或者施泰恩的幽默才能）迥然有别，后者是机智的头脑有意颠倒对象的位置（仿佛是头足倒置），以狡黠的淳朴给听众或者读者造成自己立身于正确位置的快乐。——敏感并不与那种镇静相悖。因为镇静是既允许愉快状态也允许不快状态，或者也不让它们影响心灵的一种能力和强大，因而有一种选择。与此相反，多愁善感却是一种孱弱，是由于对别的仿佛能够任意玩弄感受者的官能的人的状态产生同感，而让自己也情不自禁地受到刺激。也就是说，镇静是男子汉的；因为要对一个女人或者孩童忍住不说艰辛和痛苦的男人，必须具有不是按照他自己的强大，而是按照别人的孱弱来评判别人的感觉所必需的细致情感，而且他的感觉的细腻是为宽宏大量所必需的。与此相反，他的情感的空无行动的同感，即以同情的方式让他自己的情感与别人的情感共鸣，让自己纯然承受性地受刺激，这是愚蠢的和幼稚的。——这样，就可能并且应当有好心情的虔诚；这样，人们就可能并且应当以好心情去从事艰辛但又必要的工作；甚至以好心情去死亡；因为这一切若是以坏心情和闷闷不乐的心境去做或者承受，就失去其价值了。

人们故意地把痛苦当做一种应当陪伴终生的东西来苦思冥想，关于它人们说道：某人为某事（一件坏事）揪心。——但是，人们不必为任何事情揪心；因为凡是不可改变的东西，都必须从思想中排除掉，原因

<sup>①</sup> 参见阿痕霍尔兹：《文学与民族学》，第Ⅳ卷，901页，1784，那里明确地在一篇文章《论古代哲学和哲学家的历史》中反对伊壁鸠鲁教人淫欲的观点。——科学院版编者注

在于，想使发生了的事情不曾发生，这是毫无意义的。改善自己，这当然不错，而且也是义务；但是，在我已经不能控制的事情上还想改善自己，这是荒唐的。不过，把每个人都会理解为人们要下定决心去在意的好建议或者好教诲的那种东西铭记在心，这是一种深思熟虑的思想倾向，即把自己的意志与实施这种意志的足够强的情感联结起来。——不是迅速地把自己的意向运用于一种更好的生活方式，而是去做自我折磨的忏悔，这纯粹是白费力气，而且也许会有糟糕的后果，即认为仅仅由此（通过悔罪）就一笔勾销了自己的罪债，于是就不用现在以理性的方式加倍努力去改善了。

第 63 节 有一种使自己快乐的方式同时就是陶冶，亦即扩大还更多地享受这种快乐的能力；这类快乐就是对科学和美的艺术感到的快乐。但另外一种方式则是损耗，它使我们越来越不能继续享受。不过，无论人们沿着什么途径寻找快乐，如上面说过的那样，一个主要的准则就是：要这样获得快乐，使得自己还总是能够以此上升；因为对此感到腻烦，就将造成令人厌恶的状态，它对于爱挑剔的人来说使得生命甚至成为负担，并且使女人因情绪不好而憔悴。<sup>①</sup>——年轻人！（我再说一遍<sup>②</sup>）你要热爱劳动；要对快乐有所拒斥，这不是为了断绝它们，而是为了尽可能永远把它们保持在审视之内！不要过早地让享受来磨钝对娱乐的敏感性！老年人的成熟使人绝不任何一种物质享受的缺乏而遗憾，它甚至会在这种牺牲中为你保障一种心满意足的资本，这资本既不取决于偶然，也不取决于自然法则。

7 [237]

第 64 节 但是，我们也通过对我们自身的某种更高的（亦即道德上的）喜欢或者讨厌来对快乐和痛苦作出判断，看我们是应当拒绝它还是放任它。

1. 对象可能是适意的，但它带来的快乐却可能让人讨厌。因此就有苦味的高兴这种说法。——一个人处在尴尬的幸运状态之中，继承了其

① 参见《康德全集》，第Ⅱ卷，246页 [参见《康德著作全集》，第2卷，247页注。——译者注]；以及卢梭：《爱弥尔》，第Ⅳ卷，427页，狄多版，1894：“尤其是妇女，她们既不会生活，又不会寻乐，整天情绪不好地生活。”类似的表述见狄德罗：《全集》，第Ⅱ卷，163页，巴黎，1875（达朗贝尔的梦想）。——科学院版编者注

② 参见 165 页<sub>16</sub>以下。——科学院版编者注

长辈或者某个可敬而又善意的亲戚的遗产，免不了对其去世感到高兴；但也免不了对这种高兴感到自责。一位继任者怀着并非假装出来的悲伤为他尊敬的前任送葬，心中发生的是同样的事情。

2. 对象可能是不适意的，但它带来的痛苦却让人高兴。因此就有**甜蜜的痛苦**这种说法：例如，一个获遗赠颇丰的寡妇，她是不要人来安慰的；那往往被解释成不得体的装腔作势。

与此相反，快乐还是让人喜欢的，也就是说，因为人是在这样的对象上得到快乐的，关注这些对象会使人获得荣誉：例如以美的艺术来消遣，而不是纯然的感官享受，此外还有为自己（作为一个高雅之士）能够有这样一种快乐而欢喜。——同样，一个人在这上面的痛苦也可以让他讨厌。一个被侮辱者的任何仇恨都是痛苦；但思想正派的人却不得不自责的是，甚至在得到赔罪之后，他还一直保留着对那人的怨恨。

7 [238] 第 65 节 人们自己（合法地）赢得的快乐被双重地感觉到；一是作为**收获**，此外还作为**功德**（内心把自己归为这种快乐的作者）。——劳动挣来的钱比在赌博中赢来的钱至少使人的快乐更持久，而即便无视抽彩的普遍害处，在通过抽彩而来的收获中，毕竟有让一个思想正派的人必定感到羞愧的东西。——外部原因造成的灾祸令人痛苦，但人们自己造成的灾祸则令人苦恼和沮丧。

但是，对于某人从别人那里所遭受到的灾祸，却有两种不同的说法，这该如何解释或者统一呢？——例如，受害者中一人说：“只要我对此有一丁点儿过错，我就会无怨无艾”；另一个人则说：“我对此完全没有过错，这就是我的慰藉”。——无辜受害令人愤慨，因为这是来自别人的伤害。——有过受害令人沮丧，因为这是内心的自责。——很容易看出，那两个人中后者是更好的人。

第 66 节 通过与别人的痛苦相比较而提高自己的快乐，通过与别人类似的或者还要更大的苦难相比较而减轻自己的痛苦，这恰恰不是在人身上最可爱的发现。但是，这种作用是纯然心理学的（根据对比律：*opposita iuxta se posita magis elucescunt* [相反的东西彼此并列就显得更清楚]），而且与道德上的东西没有关系：例如期望别人受苦，以便能够更真切地感受到自己状态的舒适性。人们凭借想象力而同情别人（就像在看到有人失去平衡将要跌倒时，人们不由自主地徒然向对面倾过身子，

仿佛要把他扶正似的)，只是为没有被牵扯进同样的命运而高兴。<sup>①</sup> 因此，民众带着强烈的欲望去看一个罪犯押送和处决，就像是去看戏一样。因为在他的面容和举动上表现出来的心灵活动和情感，对观众起到同感的作用，并在观众受惊吓之余，通过想象力（其强度还由于庄严而得到提高）而留下温和的，但毕竟又严肃的松弛感，这种松弛使得继之而来的生命享受更为明显。

即便是把自己的痛苦与自己身上其他可能的痛苦相比较，人们也将由此而变得更能忍受。对于断了一条腿的人来说，人们如果告诉他这本来是很容易掉脑袋的，就可以使他更能忍受自己的不幸。

平息一切痛苦的最彻底而且最容易的手段，就是人们也许能够使一个有理性的人产生的思想：一般而言，在取决于幸运机遇的生活享受方面，生命根本没有自己的价值，而惟有在指向什么样的目的的生命运用方面，它才具有一种价值，这种价值不是幸运，而是惟有智慧才能给人带来；因此，它是人能够控制的。对生命的丧失忧心忡忡的人，将永远活得不快活。

## 二、论对美者的情感 [亦即在被反思的直观中部分是感性的部分是理智的愉快]，或者论鉴赏

第 67 节 鉴赏<sup>②</sup>在这个词的本真意义上，如上面说过的，是一个器官（舌、腭和咽喉）的属性，即在吃喝时受到某些溶解了的物质的特殊刺激。它在自己的应用中要么仅仅被理解为辨别的鉴赏，要么也同时被

① *Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,  
E terra alterius magnum spectare laborem;  
Non quia vexari quinquam est iucunda voluptas,  
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.*  
[当大海上狂风肆虐水面的时候，  
从陆地看别人苦苦挣扎是件幸事；  
并非因为某人受折磨赏心悦目，  
而是因为发现自己免于这样的灾祸实属万幸。]\*

——卢克莱修

\* 《物性论》，II，1~4，但那里第 2 行是：*magnum alerius spectare*。——科学院版编者注

② 参见 157 页<sub>7</sub>以下。——科学院版编者注

7 [240]

理解为**精鉴赏**〔例如，某种东西是甜的还是苦的，或者，所品尝的东西（甜的或者苦的东西）是否**适意**〕。前者可以在如何**命名**某些物质的方式上提供普遍的一致，而后者则绝不能提供普遍有效的判断：亦即对我来说**适意**的东西（例如苦的东西）也对每个人来说都是**适意**的。这方面的理由很清楚：由于愉快或者不快并不属于有关客体的认识能力，而是主体的规定，因而不能被赋予外在的对象。——因此，精鉴赏同时包含着通过喜欢或者讨厌来作出某种辨别的概念，我把这种辨别与知觉或者想象中对象的表象结合在一起。

但现在，**鉴赏**这个词也被当做一种感性的评判能力，即不仅根据对我来说的感官感觉，而且根据某个被表现为对每个人都适用的规则来做选择。这个规则可以是**经验性**的，但在这种情况下，它就不能要求有任何真正的普遍性，因而也不能要求有必然性（那样的话，在精鉴赏上每个他人的判断就必须与我的判断相一致）。也就是说，吃饭方面的鉴赏规则对于德国人来说是以汤开始，对于英国人来说则是以粗食开始，因为一种通过模仿传播开来的习惯使这形成了餐桌程序的规则。

但是，还有一种精鉴赏，其规则必须是**先天地**建立起来的，因为这规则预示着**必然性**，因而也预示着对每个人的有效性，就像一个对象表象必须与愉快或者不快的情感相关来评判一样（因此，理性在这里暗中参与了活动，尽管人们不能从理性原则推导出理性的判断，并据此来证明它）；人们可以把这种鉴赏称为**玄想性**的鉴赏，以与作为感官鉴赏的**经验性**鉴赏相区别（把前者称为 *gustus reflectens* [反思的鉴赏]，把后者称为 *gustus reflexus* [被反思的鉴赏]）。

7 [241]

对自己本人或者自己的艺术的一切带有**鉴赏**的展示，都以一种**社会状态**（相互传达）为前提条件，这种状态并不总是好交际的（参与别人的愉快），而是开始时通常**野蛮的**、不好交际的和纯然竞争性的。在完全的孤独中，将没有人美化或者装饰自己的房子；他做这件事也不是针对自己人（妻子和孩子），而是仅仅针对外人，为的是显得好看。但在（选择的）**鉴赏**中，亦即在审美的判断力中，这却并不直接是**感觉**（对象之表象的材料），而是如自由的（生产的）想象力通过创作所组合出来的那样，也就是说，是**形式**，即产生对它的喜悦的东西：因为只有形式才能够为愉快的情感要求有一个普遍的规则。对于因主体感官能力的差异而

可能非常不同的感官感觉，就不可以期待这样一个普遍的规则。——因此，人们可以这样来解释鉴赏，“鉴赏是审美判断力作出普遍有效的选择的那种能力”。

因此，鉴赏就是在想象力中对外部对象作出社会评判的能力。——在这里，心灵感到自己在想象（因而感性）的游戏中的自由；因为与其他人的社交是以自由为前提条件的，——而且这种情感就是愉快。——但是，这种愉快对每个人的普遍有效性，把带有（对美者的）鉴赏的选择与通过纯然的（对仅仅主观上令人喜欢的东西的）感官感觉作出的选择区别开来，自身就带有一种法则的概念；因为惟有根据这个概念，喜欢对于每个评判者的有效性才能是普遍的。但是，普遍者的表象能力是知性。因此，鉴赏判断既是一个审美判断，又是一个知性判断，但却是在二者的结合中被思维的（因而后者不被视为纯粹的）。——通过鉴赏对一个对象作出评判，是对想象力游戏中的自由与知性的合法则性和睦还是抵触的判断，因而只关涉对形式（感官表象的这种一致性）作出审美评判，而不关涉产生在其中知觉到形式的那些产品；因为毕竟这得是天才，天才勃勃的生机往往需要用鉴赏的端庄来缓和和限制。

惟有美属于鉴赏的范围。崇高者虽然也属于审美评判，但却不属于鉴赏。不过，崇高者的表象却就自身而言可以并且应当是美的；若不然，它就是粗暴的、野蛮的和乏味的。甚至恶的或者丑的东西（例如弥尔顿<sup>①</sup>那里人格化了的死神形象），其展示也可以并且必须是美的，只要应当以审美的方式来表现一个对象，哪怕它是一个忒耳西忒斯；不然的话，这种展示就要么造成淡而无味，要么造成恶心，这二者都包含着一种努力，即把呈现出来供享受的表象从自身排除。与此相反，美却带有诱人与对象最亲密地结合，亦即直接享受的概念。——凡是可以说使美成为与之最亲密结合的目的的，人们都用美的灵魂这一表述来表示；因为灵魂之

7 [242]

<sup>①</sup> 弥尔顿在《失乐园》的第2首中描述了死神。——科学院版编者注

己对可以与知性的自由相协调的感性愉快的所有判断都聚拢起来。

**附释：**尤其是现代语言，用一个仅仅指示着某个感觉器官（口腔内部）及其对可享用物的辨别和选择的表述（*gustus, sapor* [味觉、口味]）来表示审美评判能力，这究竟是怎样发生的？——没有一种场合像好伙伴们一起吃一顿美餐那样，能够把感性和知性结合在一种享受中，如此长久地延续，并常常是兴致勃勃地重复它们。——但是，美餐在这里只是被视为社交娱乐的载体。这时，东道主的审美鉴赏表现在作出普遍有效的选择这种熟巧上；但他却不能通过他自己的感官来做到这一点，因为他的客人也许会每个人都按照自己的私人感觉来挑选另外的食物和饮料。因此，他要把宴会办得多种多样，也就是说，让每个人都按照自己的感觉找到自己的东西；这是一种比较而言的普遍有效性。关于他为了相互之间普遍娱乐而选择客人的熟巧（这种熟巧也可以被称为鉴赏，但真正说来是理性被运用于鉴赏，与鉴赏还是不一样的），在眼下的问题中是不能谈的。而这样，通过一个特殊的感官而来的器官感觉就为一种理想的感觉，亦即一种感性上普遍有效的选择的感觉提供名称。——更为奇特的是，通过感官来检验某种东西是不是同一个主体的享受对象（并非检验其选择是不是普遍有效）的熟巧（*sapor* [口味]），甚至被提升来为智慧（*sapientia*）命名；这也许是因为一个绝对必要的目的不需要考虑和尝试，而是直接地仿佛通过品尝有益的东西而进入灵魂。

7 [243]

**第 68 节 崇高者**（*sublime*）是在规模和程度上都激起敬畏的伟大（*magnitudo reverenda* [应受敬畏的伟大]），接近它（以使用自己的力量去适应它）是诱人的，但对与它相比较时在自己的评价中相形见绌的恐惧同时是让人退避的（例如我们头上的雷霆，或者一座高峻荒芜的山脉）；这时，如果人自己是安全的，那么，聚拢自己的力量来把握这现象，同时又担心不能达到它的规模，**惊奇**（一种通过不断地战胜痛苦而来的适意情感）就被激起来了。

**崇高者**虽然是美者的相对物，但却不是它的对立面，因为提高自己去把握（*apprehensio*）对象的努力和尝试，唤起主体对他自己的伟大和力量的情感；但是，这情感在**描述**或者展示中的思想表象可以并且必须永远是美的；因为若不然，惊奇就成了**惊惧**，后者与人们在评判时称奇不已的**惊赞**是非常不同的。

有悖目的的大 (magnitudo monstrosa [古怪的大]) 是惊人庞大的东西。因此，那些想颂扬俄罗斯帝国幅员辽阔的作家们做得很糟糕的是，他们把这个帝国称做庞然大物；因为在这里有一种责难，好像它对于一个惟一的统治者来说过于大了似的。——一个人具有这样的癖好，即把自己编织进真正讲起来就像一篇小说那样的事件中去，这个人就是喜欢猎奇的。

因此，崇高者虽然不是一个鉴赏的对象，而是激动情感的对象；但是，这情感在描述和润饰中（在其副产品、parerga [附加物] 上）的艺术展示却可以并且应当是美的，因为若不然，它就是粗野的、粗暴的和令人讨厌的，这样就有悖于鉴赏。

鉴赏包含着一种从外部促进道德性的趋势

7 [244]

第 69 节 鉴赏（仿佛是作为形式的感官）旨在把自己的愉快或者不快的情感传达给别人，并且包含着一种易感性，愉快地受到这种传达本身的刺激，与别人共同地感受这方面的愉悦 (complacentia [共同愉悦])。于是，这种愉悦就能够不仅被视为对感受主体有效，而且被视为对每个他人有效，也就是说，被视为普遍有效的，因为它必须先天地包含着（这种愉悦的）必然性，因而包含着它的一个原则，才能被设想为这样一种愉悦，它是根据一个必须源自感觉者的普遍立法，因而源自理性的普遍法则，对主体的愉快与每个他人的情感协调一致的愉悦。也就是说，根据这种愉悦作出的选择在形式上处于义务的原则之下。因此，理想的鉴赏具有一种从外部促进道德性的倾向。——使人在自己的社交场合温文尔雅，这虽然并不能等于是说，把他塑造成道德上善的（有道德的），但毕竟通过在这种场合使别人愉悦（受到喜爱或者赞赏）的努力而为此做好了准备。——以这种方式，人们就能够把鉴赏称为外在表现上的道德性；尽管这一表述在字面上看包含着一种矛盾；因为温文尔雅毕竟包含着道德上善的外貌或者仪态，甚至包含着某种程度的道德上的善，也就是说，包含着也把道德上善的外表当做一种价值的偏好。

第 70 节 温文尔雅、举止得体、端庄大方、有教养（同时拒斥粗野），这毕竟只是鉴赏的消极条件。这些属性在想象力中的表象可以是对一个对象或者对拥有鉴赏的他自己本人的一种外部直觉的表象方式，但

只是对于两个感官即听觉和视觉而言。音乐和造型艺术（绘画、雕刻、建筑和园林艺术）要求的鉴赏是对外部直观的纯然形式的一种愉快情感的易感性，前者是就听觉而言的，后者是就视觉而言的。与此相反，通过口头语言或者文字进行的推理的表象方式包含着两种能够表现出鉴赏的艺术：雄辩术和诗艺。

7 [245]

## 关于鉴赏的人类学说明

## 一、论时尚鉴赏

第71节 人的一种自然倾向是，在自己的行为举止中与更重要的人物相比较（孩子与成人相比较，较卑微的人与较高贵的人相比较），并模仿他的方式。这种模仿纯然是为了显得不比别人更卑微，确切地说是在除此之外不顾及任何用处的事情上，其法则就叫做时尚。所以，这种时尚被归在虚荣名下，因为在这种意图中没有任何内在的价值；同样又被归在愚蠢的名下，因为这里毕竟有一种强制，即奴颜婢膝地让自己纯然受社会上许多人给我们提供的榜样引导。入时是一件鉴赏的事情；不入时而留恋一种旧时的习惯，则叫做因循守旧；干脆认为不入时有某种价值的人则是一个怪僻的人。但是，做一个入时的呆子毕竟总胜过做一个不入时的呆子，如果人们想一般地用“呆子”这个严厉的名称来称呼那种虚荣的话；毕竟，如果对时尚的追求为了那种虚荣而牺牲了真正的利益，甚至牺牲了义务，那么，呆子这个称号的确是这种追求当之无愧的。——一切时尚按照其概念就已经是变化无常的生活方式。因为如果模仿的游戏被固定下来，那么，这种模仿就成为习惯，在这种情况下就根本不再关注鉴赏。因此，新颖就是使得时尚惹人喜爱的东西，而且，在各种各样的外在形式中具有独创性，哪怕这些形式常常蜕化成稀奇古怪的东西和有点儿丑陋的东西，这也属于宫廷人士，尤其是女士们的格调，然后别人就对他们趋之若鹜，而当他们已经抛弃这些形式的时候，别人在下层社会中还长久地受这些形式的拖累。——因此，时尚真正说来并不是鉴赏的事情（因为它可能是极其有悖于鉴赏的），而是主要与纯然的虚荣有关，是相互之间以此来争奇斗艳的事情（那些 *élegants de la cour* [宫廷里的摩登人士]，通常被称做 *petits maîtres* [纨绔子弟]，是一些轻浮的家伙）。

可以与真正的、理想的鉴赏相结合的，是壮观，因而同时是某种既美又崇高的东西（如壮观的星空，或者如罗马的圣彼得大教堂，如果这听起来不过于俗气的话）。但虚夸地展示出来供人看的**豪华**，虽然也能够与鉴赏相结合，却并非不拒绝鉴赏，因为豪华是迎合大众的，其中包括许多下等人，他们的鉴赏是迟钝的，要求感官的感受更甚于评判的能力。

7 [246]

## 二、论艺术鉴赏

我在这里只考察言说艺术：**雄辩术**和**诗艺**，因为它们是旨在某种心境的，心灵直接被它们唤醒而活动起来，所以它们在实用人类学中有各自的位置，在这里，人们力图根据人能够被塑造成什么来了解人。

人们把通过**理念**来赋予活力的心灵原则称为**精神**。——**鉴赏**是对联结想象力中的杂多时的形式作评判的纯然范导性能力；但是，**精神**却是理性为想象力的那种先天形式提供一个**模式**的生产性能力。**精神**和**鉴赏**，前者是要创造理念，后者是要为了与生产性的想象力的法则相适合的形式而限制这些理念，并这样来**源始地**（并非模仿地）**塑造**（fingendi）它们。一个用**精神**和**鉴赏**来创作的产品可以一般地称之为**诗**，并且是**美的艺术**的作品，不管它是借助眼睛还是借助耳朵来直接展现给感官，这种美的艺术也可以称之为**诗艺**（poetica in sensu lato [宽泛意义上的诗艺]），无论它是绘画、园林、建筑艺术，还是音律和诗律艺术（poetica in sensu stricto [严格意义上的诗艺]）。但是，与**雄辩术**相对而言的**诗艺**，却只是按照知性和感性的相互从属关系而与**雄辩术**区别开来，因而**诗艺**是感性的**游戏**，用知性来**规范**，**雄辩术**则是知性的工作，用感性来**变得生动**。但二者，无论是演说家还是诗人（广义上的），都是**作家**，都从自身出发在自己的想象力中创造出新的形象（感性的东西的组合）。<sup>①</sup>

7 [247]

① 展示一个概念，其**新颖性**是美的艺术对作家的一个主要要求，即使概念本身也可以不是新颖的。——但对于知性来说（且不谈鉴赏），人们对我们的知识通过新的知觉来增加有如下表述。——**揭示**某种东西，首先察觉已经存在的东西，例如美洲、指向两极的磁线、大气电。——**发明**\*某种东西（使尚不曾存在的东西成为现实），例如罗盘、气球。——**找出**某种东西，通过寻找重新找到失去了的东西。——**想出和设想**（例如手工艺人的工具、机器）。——**虚构**，有意识地把不真实的东西说成是真实的，例如在小说中，如果这只是为了消遣的话。——但冒充为真实的虚构则是**谎言**。

由于作家的天赋是一种艺术技巧，而且与鉴赏相结合，是一种美的艺术的才能，而美的艺术部分地旨在于欺骗（尽管是甜蜜的，往往也是间接有益的欺骗），所以，在生活中不让它有大的（往往也是有害的）用处，这是不会有错的。——因此，关于作家的性格，或者也关于他的工作对他和别人的影响，以及对这种影响的评价，也许值得提出一些问题和说明。

7 [248] 在各门美的（言说的）艺术中间，为什么在同一些目的上，诗所赢得的赞扬要超出雄辩术？——因为它同时是音乐（可以歌唱）和音调，是一种独自就适意的声音，纯然的语言则不是这样的声音。甚至雄辩术也从诗那里借来一种接近于音调的声音，即重音。没有它，演讲就缺少其间必要的平静和激动的瞬间。但是，诗所赢得的赞扬并不仅仅超出雄辩术，而且超出其他任何一门美的艺术：超出绘画（雕刻亦属于此列），甚至超出音乐。因为音乐只是由于充当诗的载体才是美的艺术。在诗人中间，也没有像在音乐家中间那么多的浅薄的（对工作毫无用处的）人物，因为诗人们毕竟也对知性说话，而音乐家则只对感官说话。——一首好诗是振奋心灵的最有力的手段。——但是，不仅对于诗人来说，而且对于每一个拥有美的艺术的人来说都适用的是：人们必须天生如此，不能通过勤奋和模仿来达到这一点；同样，艺术家要使自己的作品成功还需要一种突如其来的好兴致，仿佛是有灵感的一瞬间（因此，他也被称为 *vates* [充满灵感的诗人]），因为按照规章和规则做的事情，其结果是没有精神的（盲目服从的），而一个美的艺术的产品不仅要求能够建立在模仿之上的鉴赏，而且要求思想的原创性，这种原创性在从自身出发来赋予活力时，就被称为精神。——手拿画笔或者羽毛笔（后一种情况也出现在散文或者诗里面）的自然画家并不是美的精神，因为他只是模仿；惟有理念画家才是美的艺术的大师。

为什么人们通常把诗人理解为一个分行写作，亦即以抑扬顿挫

---

(*Turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne* [上面是美女，丑陋地终结于黑色的鱼])

——贺拉斯)\*\*

~~~~~  
* 参见 224 页 8~12。——科学院版编者注

** 《论诗艺》，3~4 页。——科学院版编者注

的（像音乐那样有节奏地说话的）言辞写作的作家呢？因为他在宣布一个美的艺术的作品时，是庄严地出现的，这种庄严必定让最精致的鉴赏（在形式上）感到满足；若不然，它就会不是美的。——但是，由于这种庄严大多数情况下是崇高者的美的表象所要求的，所以，如果不分行，这类装腔作势的庄严就被（胡果·布莱尔^①）称为“发疯的散文”。——另一方面，分行也不是诗，如果它没有精神的话。

为什么近代作家们的诗行中的韵律，如果它成功地包含着思想，就在我们这片大陆成为鉴赏的一种重大需求呢？与此相反，为什么有对古代诗歌中的分行的一种逆反的违背，以至于例如在德文中，无韵的诗行很少让人喜欢，但拉丁诗人维吉尔押韵的诗行竟然更不能中人们的意呢？这大概是因为在古代经典作家那里，诗体学已经确定，但近代语言绝大多数还缺少这种诗体学，而在这种情况下，通过以同音的方式把诗行与前面的诗行连接起来的韵律，就毕竟补偿了耳朵在这方面的损失。在散文体的庄严演说中，一句偶尔插入其他句子之间的韵文就会成为可笑的。

演说家毕竟无权拥有的那种间或违背语言法则的诗性自由，又是根据什么来写作呢？大概是根据，他表达一个伟大的思想，并不完全受形式的法则所限制。

为什么一首平庸的诗不堪入耳，但一篇平庸的演讲却还可以忍受呢？原因似乎在于，音调的庄严在任何诗性产品中都激起很大的期望，并且正由于这种期望未得到满足，就比通常这产品的散文价值也许还会挣得的跌落更深。——若一首诗以一个能够被当做警句来保存的诗行结尾，这就会造成回味中的快乐，并由此使某种乏味的东西重新生光，因而也属于作家的艺术。

7 [249]

在老年时诗性才能枯竭，在一段时间里科学还一直对好的头脑预示着良好的健康和工作上的能动性，这大概是因为：美是一朵花，而科学则是果实，也就是说，诗必须是一种自由的艺术，它由于杂多性而要求轻松，但在老年这种轻松的感官却（而且是合理地）消失了；此外，是

^① 布莱尔（Hugo Blair）：《修辞学讲演录》（1783），德文版由史拉特翻译（1785—1789）。布莱尔不曾使用“发疯的散文”这个词。与此相反，它出现在作为蒲柏的《讽刺诗集》之导言的《致阿巴思诺特博士的信》中，第188行，而且蒲柏是从一位埃布尔·埃文斯博士那里借用这个词的，后者因其警句而著名：这不是诗，而是发疯的散文。——科学院版编者注

因为只在科学的同一条轨道上继续前进的习惯同时就带有轻松，所以，对自己的每一个产品都要求具有原创性和新颖性（为此就要求灵活性）的诗，就不能与老年协调一致了；除非是在尖刻的笑话中，在箴言诗和讽刺短诗中，但诗在这里更多的是严肃而不是游戏。

诗人不能造成像律师和其他职业学者所造成的那种幸福，这已经包含在一般而言天生的诗人所要求的气质的禀赋之中了，也就是说，通过思想的欢快游戏来驱除忧虑。——但是，一种涉及个性的特点，亦即没有个性，而是反复无常、脾气古怪以及（没有恶意地）不守信用，故意地给自己制造敌人，其实却并不恨某个人，尖刻地嘲弄自己的朋友，却并不想给他带来痛苦，这种特点就在于一种乖戾机智的禀赋，它部分地是天生的，支配着实践的判断力。

论奢靡

第 72 节 奢靡（奢侈）是在一个共同体中带有鉴赏的社会舒适生活的过度（因此，奢侈是有悖于这个共同体的福利的）。但是，这种过度如果没有鉴赏，那就是公共的纵情享乐（luxuries）。——如果要考察对福利的两种不同的影响的话，那么，奢靡就是一种造成贫穷的不必要的浪费，而纵情享乐则是一种造成疾病的浪费。前者毕竟还能够（在艺术和科学中）与民族进步着的文化相一致，而后者则是一味享受，最终导致恶心。二者都是虚夸（外部闪闪发光）甚于自己享受；前者是为了理想的鉴赏而考究（例如在舞会上和剧场里），后者则是为了鉴赏的感官而丰富多彩（肉体的感官，例如一次贵族气派的盛宴）。——政府是否有权用反浪费法来限制二者，是一个不必在此回答的问题。但是，无论是美的艺术还是适意的艺术，都部分地使人民弱化，以便更好地统治他们，如果简单粗暴地干预，它们都会起与政府的意图背道而驰的作用。

好的生活方式是舒适生活与社交相适应（因而带有鉴赏）。由此可见，奢侈损害好的生活方式，而对于一个有钱人或者上等人所使用的“他懂得生活”这一表述，意味着他在社交享受中做选择的熟巧，他头脑冷静，使享受在两方面都受益，算计久远。

由此可见，既然奢靡真正说来不能被归于家庭生活，而只能被归于公共生活，所以，国家公民与共同体的关系，就竞争中有必要时把美化

自己的人和物（在节日、婚礼和葬礼上，直到日常交往的良好气氛）方面优先于用途的自由而言，是很难用反浪费的禁令来加重负担的，因为奢靡毕竟带来了激活艺术的好处，并且把这样一种浪费可能给共同体造成的费用又偿还给共同体了。

第三卷

论欲求能力

第 73 节 **欲望** (appetitus) 是一个主体的力量的自我决定，借助的是对作为这力量之结果的未来东西的表象。习惯性的感性欲望叫做**偏好**。不运用力量来创造客体的欲求就是**愿望**。这愿望可能指向主体感到自己没有能力去搞到的对象，在这种情况下他就是一种**空洞的**（闲散的）愿望。能够消磨欲求和获得所欲求者之间的时间的那种空洞愿望就是**渴望**。就客体而言不确定的欲望 (appetitus vaga [飘忽的欲望]) 只是驱使主体走出其当前的状态，却不知道自己要进入什么状态，这种欲望可以被称为**情绪变化无常的愿望**（没有任何东西来满足它）。

很难或者根本不能用主体的理性来驯服的偏好就是**情欲**。与此相反，在当前状态中的愉快或者不快的情感，如果在主体中不能引起**思考**（人们应当放任还是拒斥这种情感的理性表象），那就是**激情**。

屈服于激情和情欲，这也许总是**心灵的疾病**，因为二者都排斥理性的统治。二者在程度上也都是同样强烈的；但是，就它们的性质而言，它们在根本上是相互有别的，无论是在预防方法上，还是在精神病医生可能采用的治疗方法上。

论与情欲相对置的激情

第 74 节 **激情**是由于使心灵失去自制 (animus sui compos) 的那种感觉而惊异。因此，它是来去匆匆的，也就是说，它迅速地达到一种使得思考不可能的情感程度（是不审慎的）。——无激情却不减弱行动动机的强度，这是健全知性中的**淡泊**，是能干的人 (animi strenui) 的一种品性，即不让那些动机的强度使自己失去平静的思考。愤怒的激情没有马上做出的事情，人就根本不再去做了；而且很容易忘掉它。但是，仇恨的情欲却不着急，为的是深深植下根来，惦记着自己的对头。——一位父亲，或者一位学校教师，只要他们有耐心听取道歉（而不是辩解），就不会去惩罚。——客客气气地劝请一个怒气冲冲地闯进你的房间、在盛

怒中对你出言不逊的人坐下来，如果你做到了这一点，那么，他的责骂就变缓和了；因为从容坐谈是一种松弛，它与威胁的举动和站着喊叫是不大相容的。与此相反，情欲（作为属于欲求能力的心境）却从容不迫、深思熟虑，哪怕它也是强烈地要达到自己的目的。激情的作用就像冲垮堤坝的洪水，情欲的作用则像在自己的河床中越冲越深的河流。激情对健康的影响就像中风，情欲对健康的影响则像肺结核或者痲病。——激情看起来如同酒醉，一觉醒来就好，尽管头痛随之而来，而情欲看起来则如同吞了毒药的疾病或者残疾，需要一个内部的或者外部的精神病医生，但医生大多数情况下开不出根治的药剂，而几乎总是只能开出镇静止痛的药剂。

激情多的时候，通常情欲就少；例如在法国人那里，他们因自己的活泼而与意大利人和西班牙人（还有印度人和中国人）相比变化多端，后者心怀怨恨而策划复仇，或者爱情执著乃至妄想。——激情是开诚布公的，与此相反，情欲则是阴险狡诈的。中国人指责英国人“如鞑靼人一样”狂躁易怒，而英国人则指责中国人是地地道道的（但却不动声色的）骗子，他们根本不让这种指责把自己在情欲中搞糊涂。——激情可被视为酒醉，一觉醒来就好，而情欲可被视为妄念，它执著于一个表象，其根越扎越深；爱情中的人也许还能够依然有眼光；而热恋中的人则不可避免地对所爱对象的缺点视而不见，尽管后者通常在婚后八天就又让他恢复了视力。——被激情通常像谵妄症一样侵袭的人，哪怕那激情是良性的，这人也毕竟像是一个精神失常的人；但是，由于他很快就对此感到后悔，所以这只是一种人们称之为不审慎的发作。有些人也许甚至期望自己能够发怒，苏格拉底就曾经怀疑，发怒是否有时也有好处；但是，如此能够控制激情，以至于能够冷酷地考虑是否应当发怒，这看起来是某种自相矛盾。——与此相反，没有人期望有情欲。因为如果人是自由的，谁愿意让人把自己置于锁链之中呢？

7 [253]

专论激情

一、心灵在激情方面的掌控

第 75 节 不动心的原则：也就是说，智者必须永不激动，甚至对他

7 [254]

最好的朋友的不幸也无动于衷，这是斯多亚学派的一个完全正确的和崇高的道德原理；因为激情使人（或多或少地）盲目。——尽管如此大自然仍把这种禀赋植入我们心中，这是大自然的智慧，要在理性还没有达到相应的坚强之前就暂时地施加管束，亦即给向善的道德动机还加上生理（感性）刺激的动机，来作为理性的临时代用品，而造成振奋。因为除此之外，激情单独来看任何时候都是不聪明的；它使得自己没有能力去追求自己的目的，因而故意地让心中产生激情是不智的。——尽管如此，理性却能够在道德上的善的表象中通过把其理念与加给它们的直观（实例）联结起来，来造成意志的振奋（在对民众，甚至寂寞中对自己作宗教演说乃至政治演说时），因而在善这方面不是作为激情的结果，而是作为激情的原因，是振奋精神的，此时理性毕竟一直在施加管束，并产生出一种善的决心的热忱，但这热忱真正说来必须被归为欲求能力，而不能被归为激情，即一种更强烈的感性情感。

如已经说过的，在灵魂足够坚强时的某种不动心的自然天赋就是幸福的淡泊^①（在道德意义上的）。有这种天赋的人，虽然由此还不足以是一位智者，但毕竟受到大自然的惠顾，比别人更容易成为智者。

一般而言，构成了激情状态的，并不是某种情感的强烈，而是缺少把这种情感与在其状态中一切（愉快或者不快的）情感之总和作比较的思考。一位富人，他的仆人在节日里搬东西时笨拙地打破了一只漂亮而又珍贵的高脚酒杯，如果他在这一瞬间把这一种快乐的损失与他作为一位富人的幸福状态向他呈献的所有快乐的总量相比较的话，他就会把这一事故不当一回事了。但现在，他完全放任自己的这一种痛苦情感（而不在思想中迅速做出那种算计）；因而就毫不奇怪，他此时的心情就是这样的，就好像他失去了自己的全部幸福似的。

二、论不同的激情本身

第76节 促使主体停留在其所处状态的情感是适意；但促使它离开该状态的情感就是不适意。与意识相结合，前者叫做快乐（voluptas），后者叫做恼怒（taedium）。作为激情，前者叫做高兴，后者叫做悲

① 参见 252 页₇以下。——科学院版编者注

伤。——放情的高兴（不被对某种痛苦的忧虑所减弱的高兴）和投入的悲伤（不由希望来减轻的悲伤），即悲痛，都是威胁生命的激情。然而，人们从死亡登记表中看出，与后者相比，有更多的人由于前者而突然丧生，因为希望，作为由于意外地展开一种不可度量的幸福的前景而来的情感，使心灵完全沉浸在它里面，从而让这激情一直上升到令人窒息的程度；与此相反，对于总是让人恐惧的悲痛来说，心灵毕竟总还是自然而然地与之抗争，因而它只是慢慢地致命。

7 [255]

惊惧是突然激起的恐惧，它使心灵失去镇定。与某种惊惧类似的，是令人诧异（尚未震惊）并唤起心灵去集中思考的异乎寻常的东西；它是引发惊奇（惊奇自身就已经包含着思考）的刺激。有经验的人不大容易遇到这种事；但是，把司空见惯的东西从异乎寻常的一面来表现，这属于艺术。愤怒是一种同时迅速激起与灾祸抗争的力量的惊惧。对一个要带来不确定的灾祸的对象的恐惧就是担忧。可能与一种担忧相联系而又不知道一个特殊客体的，是一种出自纯然主观原因（一种病态）的不安。羞怯是由于担心某位在场的人物的蔑视所感到的畏惧，其本身就是一种激情。通常，一个人也可能在使他羞怯的人不在场时敏感地羞怯；但在这种情况下，它就不是一种激情，而是像悲痛那样是一种情欲，既持久而又徒劳地用蔑视来折磨自己；与此相反，作为激情的羞怯是突然发生的。

一般而言，激情是病态的发作（症状），并且可以（按照与布劳恩体系^①的某种类比）划分为出自强壮的亢奋性激情和出自孱弱的衰退性激情。前者具有激发性的，但由此常常也是耗竭精力的性状，后者具有放松生命力的，但常常由此也为复原做好准备的性状。——带有激情的笑是一种痉挛性的高兴。哭伴随着对命运，或者对其他人如同受到他们伤害一般的某种无能为力的愤怒的痛苦感觉；而且这种感觉就是悲哀。但是，笑和哭这二者都使人心情开朗；因为都是通过宣泄使人从生命力的障碍中解放出来（因为当笑得精疲力竭时，人们甚至可能笑得流泪）。笑是男子汉的，哭则相反，是娘儿们的（在男人那里就是女人气的），惟有

7 [256]

^① 布劳恩（John Brown, 1735—1788）教导说，有生命的实体的特性就在于可被刺激，而且把刺激过度称为亢奋，把缺乏刺激称为衰退。参见海泽尔：《医学史教程》，第Ⅱ卷，第3版，750页以下，1881。——科学院版编者注

泪水的突然涌出，而且是出自对别人苦难的那种高尚却又无能为力的同情，才能扭曲一个男人。眼泪在他的眼眶中闪烁，他却不让它们滴落出来，更不让它们伴有啜泣，奏出这样一种讨厌的音乐来。

论胆怯和勇敢

第 77 节 担忧、畏惧、惊恐和恐慌都是各种程度的恐惧亦即对危险的害怕。带着思考去承担危险的心灵镇定就是**勇气**；内感官的坚强（Ataraxia [心神安定]），即不轻易因危险而陷入恐惧，就是**无畏**。缺乏勇气就是**怯懦**^①，缺乏无畏就是**畏缩**。

大胆的，就是不惊慌的人；有**勇气的**，就是考虑到危险而不退避的人；**勇敢的**，就是其勇气在危险中持久不变的人。**莽撞的**，是轻率的人，他敢于冒险，是因为他不了解危险。**有胆量的**，是尽管了解危险也敢于冒险的人；**胆大包天的**，是显然不可能达到目的也置身于极大危险的人（例如查理十二^②在本德尔）。土耳其人把他们的亡命徒（也许是抽了鸦片）称为**疯子**。——因此，怯懦就是不光彩的**沮丧**。

惊慌不是容易陷入恐惧的习惯性的性状，因为这种性状叫做**畏缩**；而纯然是一种**状态**，是偶然的处置，多半是纯然取决于身体上的原因，对一个突然撞见的危险感到不够镇定。一位统帅身穿睡袍，被告知敌人不期而至，他也许会在一瞬间让血凝结在心房里；而如果某位将军胃里有酸水的话，他的医生就会说他胆小畏缩。但是，**大胆**只是气质属性。与此相反，**勇气**则基于原理和某种德性。理性在这种情况下就给予果敢的人以大自然有时拒绝给予他的坚强。在战斗中的惊慌甚至造成有益的**排便**，这导致了一句讽刺性的成语（心跳出腔）；但是要注意，在战斗号

7 [257]

① 懦夫（Poltron）这个词（取自 pollex truncates [截去大拇指]）在较晚的拉丁文中是以 murcus 一词出现的，指的是截去自己的大拇指，使自己不能去从军打仗的人。*

~~~~~  
\* 17 世纪的一位语文学家萨尔玛修斯提出了这个词由康德所引用的词源。现在它被追溯到古高地德语的 polstar = 软床。关于 murcus，参见阿米安·马塞利努斯：《历史》，XV，12，3：quisquam... pollicem sibi praecidit, quos localiter murcos appellant（任何人……切断了自己的大拇指，在当地都称他们为 murcus）。——科学院版编者注

② 参见伏尔泰：《查理十二史》，第 V 章（《伏尔泰全集》，新版，第 VII 卷，242 页，1764）。——科学院版编者注

令发出时慌忙跑去排便的水手，后来在战斗中却是最有勇气的。当猎鹰飞临苍鹭上空，苍鹭准备与之搏斗时，人们在苍鹭身上也发现有同样的情况。

据此，忍耐并不是勇气。忍耐是一种女人的德性：因为它并不竭尽全力来抵抗，而是希望通过习惯来使受苦（忍受）变得不明显。在手术刀下或者在痛风和结石疼痛时叫喊的人，在这种状态中并不因为叫喊就是怯懦的或者软弱的；这就像是人们在行走时绊在一块落在路上的石头（用大脚趾，由此得出 hallucinari [做鬼脸]<sup>①</sup> 一词）时的咒骂，它也许是愤怒的一种爆发，自然本能在这种爆发中力图用喊叫来驱散血液在心头的凝结。——但是，美洲的印第安人却表现出特殊方式的忍耐，他们在被包围时，扔下自己的武器，不请求饶恕而平静地任人屠杀。在这里，比起欧洲人在这种情况下一直抵抗到最后一个人所表现的，有更多的勇气吗？我觉得，这只是一种野蛮人的虚荣：他们的敌人不能强迫他们哀诉和叹息，来作为他们屈服的证据，这就保全了他们部族的荣誉。

但是，作为激情的（因而在一方面是属于感性的）勇气也可以通过理性来唤起，这样就是真正的勇敢（德性的强大）。不让自己被对可敬的事情的挖苦和用机智来使之尖锐，但正因为此而只是更加危险的嘲弄所吓退，而是坚定地遵循自己的道路，这是一种道德的勇气，是一些在战场上或者在决斗中证明自己是一个亡命徒的人所不具备的。也就是说，属于坚毅的，是义务所命令的某种东西，即甚至敢于冒受别人嘲笑的危险，这甚至是一种更高程度的勇气，因为爱荣誉是德性的常任伴侣，而通常足够镇定地对付暴力的人，如果有人用嘲笑来拒绝他对荣誉的这种要求，毕竟很少觉得自己是经得起嘲弄的。

装出一副有勇气的外表，即与别人相比在受尊敬上毫不逊色，这种体面就叫做张狂；它与难为情相反，后者是对于别人不看重自己的一种畏缩和忧虑。——肆无忌惮作为对自己的公正信任，可以不去指责。但

7 [258]

<sup>①</sup> hallucinari 与 allex=大脚趾，没有任何关系，而是与 αλη, αλωω 有联系。康德的推导已经出现在贝克曼和福修斯那里，参见 A. 波岑贝格：《回忆伊曼努尔·康德：哥尼斯贝格大学……论文集》，263 页，1904。——科学院版编者注

给人以不在乎别人对自己的评价的外表的那种体面上的张狂<sup>①</sup>，却是狂妄无知、厚颜无耻，温和点儿说也是不谦虚；因此，这种张狂并不属于道德词义上的勇气。

自杀是也以勇气为前提，还是始终只以沮丧为前提，这不是一个道德问题，而是一个纯然心理学的问题。如果实施自杀，纯然是为了避免不名誉地活着，因而是出自愤怒，那么，它就显得是勇气；但是，如果这是在苦难中被那慢慢地耗尽一切忍耐力的悲哀耗尽了忍耐力，那么，这就是一种沮丧。当人不再能热爱生命时，直面死亡而不害怕它，这显得是人的一种英雄主义。但是，如果他尽管害怕死亡，却毕竟总是不能停止在任何条件下都热爱生命，从而必定有一种出自畏惧的心灵纷乱先行，才走向自杀，那么，他就是死于怯懦，因为他不再能够忍受生命的折磨。——实施自杀的方式在某种程度上使人认识到这种心境的区别。如果为此选择的手段是突然致死的，而且没有获救的可能；例如手枪枪击或者（如一位伟大的君王<sup>②</sup>防备被俘而在战争中随身携带的）烈性升汞，或者深水和装满石头的口袋；那么，人们就不可以否认自杀者有勇气。但如果是绳索，被别人剪断，或者是普通毒药，被医生从体内排除，或者是脖子上割一道伤口，能被再缝合并治愈；就这些谋杀来说，自杀者一旦还被救活，通常都很高兴，而不再试图自杀；那么，这就是出自软弱的怯懦的绝望，而不是坚强的绝望，后者还要求采取这样一个行为的心灵镇定的强度。

7 [259]

① 这个词本来应当写做 Dräustigkeit（出自 Dräuen 或者 Drohen [威胁]），而不是 Dreistigkeit，因为这样一个人的口气乃至表情都让别人担心他也许会粗野的。同样，人们也写 liederlich 来代替 lüderlich\*，但毕竟前者是指一个轻浮的、恶作剧的、此外不无用处的好心肠的人，后者却是指一个放荡的、让任何别人都讨厌的人（出自 Luder [无赖] 一词）。

\* 如阿德隆 [《高地德语方言语法校勘词典》，第 2 版，1793 年以下] 已经说明的那样，dreist 这个词源自低地德语，与 dräuen 没有任何关系。——lüderlich 的写法基于对 luder 的依赖，而 liederlich 实际上并不源自后者。康德的理解类似地出现在 J. G. 瓦赫特那里：《日耳曼词汇》，1737。参见 A. 波岑贝格：《回忆伊曼努尔·康德：哥尼斯贝格大学……论文集》，263 页，1904。——科学院版编者注

② 参见 C. D. 屈斯特：《弗里德里希二世的救生》，167 页，1792，据此国王早在第一次西里西亚战争中就悄悄地在危险的日子里随身带着来自法国的速死火药；以及 A. F. 毕兴：《弗里德里希二世的性格》，第 2 版，431 页，1789，那里谈到弗里德里希在七年战争中随身携带的毒药。——科学院版编者注

决定以这样的方式摆脱生命的重负的，并不总是只有堕落的和渺小的灵魂；毋宁说，人们倒是不必轻易地担忧那些对真正的荣誉没有感觉的人会采取这类行为。——不过，由于这类行为毕竟总还是令人毛骨悚然的，而且人由此而使自己成为面目可憎的家伙，所以毕竟值得注意的是，在某种革命状态（例如法兰西共和国的福利委员会）的公共的、被宣布为合法的不公正时期，一些爱荣誉的人士（例如罗兰<sup>①</sup>）曾试图在被依法处决之前自杀，在立宪时期他们本来甚至会把自杀宣布为应予谴责的。其根据就是：在每一种依照法律的处决中，都有某种侮辱性的东西，因为它是惩罚，而如果它是不公正的，则成为法律的牺牲者的人可以不承认这种惩罚是一种应得的惩罚。但是，他是这样来证明这一点的：如果他终归一死，那么，他宁愿像一个自由人那样选择它，并且自己执行它。因此，就连暴君（如尼禄）也把允许被判决者自杀冒充成一种恩宠的表示，因为它在这种情况下有更多的荣誉。——但是，我并不要求为它的道德性辩护。

但是，战士的勇气与决斗者的勇气还有很大不同，尽管决斗得到政府的宽容，并且在军队里遇到伤害荣誉的事情，而军队的头目并不介入其中时，在某种程度上还成为正当防卫；但它毕竟没有通过法律得到公开的允许。——对决斗睁一只眼闭一只眼，这是一个未经国家首脑深思熟虑的可怕原则；因为也有一些卑劣之徒，他们为了某种利益而把生命当儿戏，却根本无意为了维护国家而去冒自己的危险做什么事情。

勇敢是合法的勇气，即在义务所命令的事情上甚至不怕丧失生命。单是无所畏惧还不行，而是必须有道德上的无可指责（*mens conscia recti* [问心无愧]<sup>②</sup>）与之结合，就像在骑士贝亚尔（*chevalier sans peur et sans reproche* [无畏无瑕的骑士]）那里一样。

论就其目的而言削弱自身的激情

7 [260]

(*Impotentia animi motus* [不能自主的心灵运动])

第 78 节 愤怒和羞怯的激情有独特之处，即就其目的而言削弱自

① 罗兰 (Jean Marie Roland de la Platière, 1734—1793)，法国政治家，1792 年任内政部长，在其妻子被处死后自己伏剑自杀。——科学院版编者注

② 维吉尔：《埃涅阿斯纪》，I，604：mens sibi conscia recti。——科学院版编者注

身。这是一些对某种作为伤害的灾祸突然激起的情感，但它们却由于其强烈而同时使人没有能力抵御这种灾祸。

谁更为可怕，是在强烈的愤怒中脸色发白的人，还是此时脸色发红的人？前者是在当时可怕；后者则是事后更可怕（由于复仇欲）。在前一种状态中，失去镇定的人害怕自己一时冲动而使用暴力，事后会对此后悔。在第二种状态中，惊恐突然转化为恐惧，怕对自己无能自卫的意识变得显而易见。——这两种人，如果能够通过迅速的心灵镇定来发泄怒气，则对于健康都没有损害；但如果不是这样，那么，他们就有的甚至会有生命危险，有的在其爆发被抑制下去的时候，会留下一种怨恨，也就是说，留下没有体面地对付伤害的屈辱；但只要他们有说话的机会，这种屈辱就可以避免。然而，这两种激情都具有使人语塞，因而显然不利于人的性质。

狂怒或许还可以通过心灵的内在约束来戒除，但羞怯中某种细腻的荣誉感这个弱点却不是那么容易改掉的。因为就像休谟所说的那样<sup>①</sup>（他本人就有这种弱点，即公开讲话时难为情），第一次试图张狂如果失败，就会使人更加怯懦，而且对此没有别的办法，惟有脱离与人们很少重视其对礼仪的判断的人物的交往，逐渐地放弃别人对我们的判断的那种误以为的重要性，并在这方面内心立足于与别人的平等来估量自己。这方面的习惯就造成爽直，它离难为情和伤害人的张狂同样遥远。

7 [261] 我们虽然同情别人作为一种痛苦的羞怯，但却不同情其愤怒，如果他在这种激情中当场给我们讲述被刺激得愤怒的话；因为在处于这种状态的人面前，那听他讲述（关于某种受到的伤害）的人自己是不安全的。

惊奇（处于意外之中的不知所措）是对情感的这样一种激发，它最初阻碍自然的思想活动，因而是适意的，但此后就更多地促使思想涌向意外的表象，因而是适意的；但是，惊愕真正说来，惟有在人们根本不能确定知觉是在醒着还是在梦中发生的时候，才叫做这种激情。一个

---

<sup>①</sup> 参见《道德和政治论文集》，格林和格罗斯编，第Ⅱ卷，381页，伦敦，1889（《论不害羞和谦逊》）；以及苏尔策：《杂文集》，第Ⅳ卷，18~19页：“如果他致力于不害羞，并且在这方面哪怕只犯一次错误，对这个错误的回忆就将使他脸红，并肯定使他失去镇静。”——科学院版编者注

新生婴儿对一切都感到惊奇；但是，通过多方面的经验而熟悉了事物的进程的人，就把不对任何东西感到惊奇（nihil admirari<sup>①</sup>）当做自己的原则了。与此相反，以研究的目光在大自然巨大的多样性中反复思考、密切注视大自然的秩序的人，就会对他所不曾料到的智慧陷入惊愕，即一种无法摆脱的惊赞（惊奇不已）；但是，这种激情在此情况下只被理性激起，是一种眼见在自己跟前打开了超感性事物的深渊的神圣战栗。

### 论大自然用来机械地促进健康的激情

第 79 节 健康被大自然通过一些激情来机械地促进。属于此列的特别是笑和哭。而愤怒，如果人们可以起劲痛骂（但不用担心反抗）的话，也是一种相当安全的助消化手段，而某些主妇没有别的任何内心动机，只是要大声叱骂孩子和仆人，而当孩子和仆人表现得一味忍耐时，生命力的一种适意的疲倦就通过机体千篇一律地散布开来；但是，由于担心那些家庭成员的反抗，这种手段毕竟也不是没有危险的。

与此相反，善意的（不是与愤恨相结合的恶意的）笑更可爱，更有益于健康，它就是据说人们向那位悬赏“发明一种新娱乐”的波斯国王推荐的东西。——空气在此时一阵阵（仿佛痉挛似的）呼出（对此，打喷嚏只有一种虽小但毕竟也提神的效果，如果呼出空气的响声可以不被抑制地发出的话），通过横膈膜有益的运动加强着生命力的感觉。这可以是一位雇来的喜欢插科打诨的人（丑角）逗我们发笑，或者是一位属于朋友圈子的计谋多端的促狭鬼，他没有任何恶意，“一脸狡黠”，不跟着笑，而是表面天真，突然抖开了一个扣人心弦的包袱（如同一根绷紧的弦）。这样，笑总是那些与消化有关的肌肉在颤动，它比医生的智慧所能做到的更好得多地促进消化。就连失误的判断力大冒傻气——当然是自以为的聪明人出丑——也能造成同样的效果。<sup>②</sup>

7 [262]

① 贺拉斯：《书札》，I，6，1。——科学院版编者注

② 后者的例子可以举出一大堆。但我只想举一个我从已故的凯瑟琳伯爵夫人\*口中听来的例子，这位女士是女性的翘楚。当时受命负责在波兰建立马耳他骑士团（出自奥斯特罗格授命）的撒格拉莫佐伯爵曾造访她，恰好有一位出生于哥尼斯贝格、但在汉堡为了一些富商的业余爱好而被雇为这些人的收藏室的生物标本收集人和管理人的硕士，因拜访他在普鲁士的亲戚也到了场。伯爵为了与他攀谈，用结结巴巴的德语对他说：“Ick abe in Amburg eine Ant geabt（我在汉堡曾有一个姑母\*\*），但她已经死了”。硕士马上接过话头问道：“为什么你不让人把它剥制成标

7 [263]

哭是一种在与流泪相结合时伴随着啜泣而发生的（痉挛性的）吸气，作为一种缓解痛苦的手段，同样是大自然为健康作出的预先安排。一位寡妇，如人们所说的，并不想让人安慰，也就是说，不想制止眼泪的涌流，即使她并不知道或者本来没想这么做，但却照顾了自己的健康。在这种状态中插进来的愤怒，会很快抑制住流泪，但却有损于健康；尽管能使妇女和孩子流泪的，并非总是悲哀，而是也有愤怒。——因为鉴于一种强烈的激情（不管是愤怒还是悲伤），其对自己面对一种灾祸的软弱无力的感觉，就召唤来外在的自然标记来帮忙，这些标记在此情况下至少也（按照弱者的权利）使一个男子汉的灵魂解除武装。但是，温情作为女性的弱点，它的这种表现虽然不会把有同情心的男人感动到哭的地步，但毕竟也许会使他热泪盈眶，因为他在前一种情况下会亵渎自己的性别，并且如此以他的女人气也无助于保护弱者一方，但在第二种情况下他不会向女性表示同情，他的男子气概使这种同情变成自己的义务，即保护女性；就像骑士小说赋予勇敢的男人的个性所造成的那样，这种个性正在于这种保护。

但是，为什么年轻人更喜爱悲剧，并且在想与自己的长辈一起搞一次庆祝的时候也宁可演出悲剧，而老年人则更喜欢喜剧乃至滑稽剧呢？前者的原因部分地正是促使孩子们敢于去做危险事情的原因，也许是由于一种自然本能，要尝试一下自己的力量，但部分地也是因为，一旦戏剧终场，由于年轻人的漫不经心，压抑心灵的或者吓人的印象并没有留下伤感，而是只留下强烈的内心感动之后的一种适意的疲倦，它重新使人心情快乐。与此相反，在老年人那里，这种印象并不那么容易消失，老年人并不那么容易又在心中产生快乐的心情。一位才思敏捷的丑角，通过他的突发奇想造成老年人的横隔膜和内脏的有益颤动，这样一来，对接下来的社交晚餐的胃口就提高了，而且由于健谈而有益于健康。

---

本呢？”他把意为姑母的英语词 Ant 听成了 Ente [鸭子]，并且由于他马上想到它必定是很稀有的，所以就对这个巨大的损失感到惋惜。可以想象，这个误解必定激起怎样的大笑。

~~~~~

* Gräfin v. Keyserling, 康德是她家常客。——科学院版编者注

** 英语的“姑母”一词是 aunt。——科学院版编者注

总的附释

某些内部的身体感觉是与激情有亲缘关系的，但毕竟不是激情本身，因为它们只是瞬间的、暂时的，并不留下自己的痕迹；孩子们在晚上听保姆讲鬼故事时突然感到的毛骨悚然就是这类东西。——仿佛是冷水灌顶（如在骤雨时）的战栗亦属于此列。不是对危险的知觉，而是仅仅危险的想法——即使人们知道并没有危险——就产生出这种感受，如果这种感受仅仅是心血来潮，而不是惊惧的爆发的话，看来倒也不是不适意的。

7 [264]

晕眩，甚至晕船^①，就其原因而言似乎是属于这样的观念上的危险之列。——在一块搁在地上的木板上，人们可以毫不摇晃地向前走；但是，如果它是架在一个深渊上，或者对于神经衰弱的人来说，哪怕只是架在一个坑上，则对危险的空幻担忧往往就真的成为危险的。一艘船即便在微风时也会摇晃，一时沉下去，一时升起来。在沉下去时，自然本能就有升起来的努力（因为所有的下沉一般来说都带有危险的表象），因而胃和内脏自下而上的运动就与一种呕吐的刺激机械地结合在一起，如果患者在船舱里向窗子外面看，交替地一会儿看见天空，一会儿看见海，那么这种刺激就会更加强烈，这就更使他产生出他的立足之地在下陷的幻觉。

一位演员，本人是清醒的，但只要他具有知性和很强的想象能力，就可能被一种做作出来的（装模作样的）激情所感动，往往比真实的激情更厉害。一位认真的恋人在其所爱的人在场时是窘迫的、笨拙的和不怎么讨人喜欢的。但是，一个人只是装作恋人，此外又具有才能，就能够如此自然地扮演自己的角色，使那可怜的姑娘受骗，完全落入他的圈套；这恰恰是因为他的心是不拘束的，他的头脑是清醒的，因而他完全能够自由地运用自己的技巧和力量，来很自然地模仿出爱人的假象。

善意的（坦诚的）笑（属于欢快的激情）是合群的，恶意的笑（冷笑）是敌意的。心不在焉的人（如特拉松^②头上不戴假发而戴着睡帽，把帽子夹在腋下，架子十足地争论着古人和今人在科学方面的优点走过来）

① 参见 169 页₂₈以下。——科学院版编者注

② 参见《康德全集》第Ⅱ卷，269 页₃₆；第Ⅳ卷，12 页_{33~34} [参见《康德著作全集》，第 2 卷，269 页；第 4 卷，10 页。——译者注]；第ⅩⅤ卷，752 页。——科学院版编者注

7 [265]

往往给善意的笑提供诱因；他被人取笑，但毕竟并不因此而被人嘲笑。并不愚蠢的怪人被人笑话，这对他来说算不了什么；他也跟着笑。——一个机械地（空无内容地）笑的人是乏味的，并且使得社交没有情趣。在社交中根本不笑的人，要么是郁郁寡欢的，要么是书呆子气的。孩子们，尤其是小姑娘，必须早早习惯于开诚布公的、无拘无束的微笑；因为此时面部表情的开朗会逐渐地印入心扉，并奠定一种欢快、友善和合群的素质，它将早早地为对善意德性的这种接近做好准备。

在社交中使一个人成为开玩笑的靶子（戏弄他），但毕竟不是伤人的（不带挖苦的取笑），对这种玩笑别人也准备有自己的玩笑来予以类似的回击，并愿意这样来给社交带来一阵欢快的笑声，这是对社交的一种善意的，同时也是文雅的活跃。但是，如果这要由一个傻瓜来承担，人们把他像一个球一样打给别人，那么，这种笑就是幸灾乐祸的，至少是不雅的。如果这发生在一个寄生虫身上，他为了大吃大喝而把自己委身于恶作剧的戏弄，或者让人把自己当做小丑，那么，这就证明那些能够对此放声大笑的人，其鉴赏之低劣和道德情感之迟钝。但是，一个宫廷小丑为了善意地通过挖苦至尊人物的高贵臣仆来使他的横膈膜颤动而用笑来佐餐，其地位各人有各人的看法，好极了或者坏透了。

论情欲

第 80 节 产生出某种先行于其对象之表象的欲望，其主观的可能性就是倾向（propensio）；——还在人们了解这个对象之前就占有它，欲求能力的这种内在强制就是本能（如性交冲动，或者动物保护其幼崽的母性冲动等等）。——对主体来说充当规则的感性欲望叫做偏好^①（inclination）。——阻碍理性在做某种选择时将之与一切偏好的总和作比较的那种偏好就是情欲^②（passio animi）。

很容易看出，情欲由于能够与最平静的思考相配合，因而不会像激情那样不假思索，也不会是暴风雨般的并且转瞬即逝，而是根深蒂固的，甚至能够与幻想共存，——所以对自由损害极大。而如果激情是一种迷

① 参见 251 页₅。——科学院版编者注

② 参见 251 页_{15,16}。——科学院版编者注

醉，情欲就是一种疾病^①，它厌恶一切药方，因而比所有那些转瞬即逝的，毕竟至少还激发自我改善的决心的心灵运动更坏得多；它不激发那种决心，而是一种拒绝改善的蛊惑。

人们用“欲”这个词来称谓情欲（求名欲、复仇欲和统治欲等等），除了那种没有陷入迷恋的爱情的欲。原因在于，如果这后一种欲望（通过享受）得到满足，那么，至少就同一个人而言，这欲望就同时终止了，因而人们也许可以把一种狂热的迷恋列为情欲（只要另一方坚持拒绝），但却不能把肉体的爱列为情欲，因为它就客体而言不包含持久的原则。情欲总是以主体的某种准则为前提条件，按照由偏好给主体规定的目的来行动。因此，它在任何时候都是与主体的理性结合在一起的，而且人们不能把情欲赋予纯然的动物，就像不能赋予纯粹的理性存在者一样。求名欲、复仇欲等等，由于它们永远不会被完全满足，正因为此被当做疾病而算做情欲，对付这种疾病只有缓解剂。

第 81 节 情欲对于纯粹实践理性来说是痼疾，而且多半无法治愈，因为病人不愿意被治愈，并且要摆脱那惟一能够治愈他的原理的统治。理性也在感性实践的东西中从普遍到特殊遵循如下原理：不为讨好一种偏好而把其余的偏好都置于阴影中或者置于角落里，而是注意使前者能够与所有偏好的总和共存。——一个人的求名欲望尽可以永远是他的偏好的一个由理性所批准的方向；但是，求名欲望毕竟也愿意被别人所爱，他需要与别人的友好交往，需要保持自己的能力状态等等更多的东西。但是，如果他是狂热地渴求名誉，那么，他对于自己的种种偏好同样在吸引他前往的这些目的来说就是瞎眼的。而且他被别人所恨，或者在交往中被人逃避，或者面临由于浪费而变穷的危险，——这一切他都视而不见。这是即便在理性的形式原则中也与理性正相矛盾的蠢事（把自己的目的的某个部分当做整体）。

因此，情欲并不纯然像激情那样，是酝酿着许多灾祸的不幸心境，而且也无一例外地是恶的心境，而最良善的欲望，即便是旨在（在质料上）属于德性，例如乐善好施的东西，毕竟（在形式上）一旦转化为情欲，就不仅在实用上是有害的，而且也在道德上是可鄙的。

① 参见 252 页₂₆以下。——科学院版编者注

激情对自由和自我控制造成一种瞬间的损害。情欲则放弃自由和自我控制，并且在奴隶意识上找到自己的愉快和满足。然而，由于理性毕竟不放松自己对内在自由的呼吁，不幸的人就在自己的枷锁之下呻吟，尽管如此他仍不能挣脱这枷锁，因为这枷锁仿佛是已经与他的肢体长在一起。

尽管如此，情欲也找到了它们的赞颂者^①（因为一旦恶在原理中取得了位置，哪里找不到它们的赞颂者呢？），而这就是，“世界上从来没有有什么伟大的事情是没有强烈的情欲而办成的，神意本身把它们睿智地像发条一样植入了人的本性”。——对于各种各样的偏好来说，人们也许可以承认这一点，它们作为一种自然的和动物性的需求，是有生命的本性（甚至人的本性）所不能缺少的。但是，它们可以，甚至应当变成情欲，这就不是神意所想要的了，而且在这种观点上来表现神意，对于一位诗人来说是可以原谅的（亦即用蒲柏的话说：“如果理性是一块磁石，那么情欲就是风”^②）；但是，哲学家却不可以把这个原理加诸自身，哪怕是为了把情欲当做神意的一种临时安排来颂扬，说神意在人类达到相应的文化程度之前，有意地把情欲置入人的本性。

情欲的划分

情欲被划分为自然的（天生的）偏好的情欲和产生自人们的文化的（获得的）偏好的情欲。

7 [268]

第一类情欲是自由偏好和性偏好，二者都与激情相结合。第二类情欲是求名欲、统治欲和占有欲，它们并不与一种激情的狂热相结合，而是与一个旨在某些目的的准则的执著相结合。前一类可以被称为炽热的情欲（*passiones ardentes*），后一类，例如吝啬，可以被称为冷漠的情欲（*frigidae*）。但是，一切情欲都永远只是人对人的欲望，而不是人对事物的欲望。而且人们虽然可以对一块肥沃的耕地或者诸如一头母牛之类在使用它们方面有许多偏好，但却没有癖好（癖好存在于对与别人的共联

① 此处指的大概首先是爱尔维修：《论精神》，第三卷，第6~8章，那里以许多例证讨论了情欲的意义，而且情欲叫做“导致人伟大行为的强劲弹簧”。——科学院版编者注

② 参见蒲柏：《人论》，II，108：“Reason the card, but Passion is the gale [理性是张卡，但情欲却是风]”，在布洛克斯1740年的德文译本中却是：“Ist die Vernunft nun der Magnet, so sind die Leidenschaften Winde” [如果理性是磁石，则情欲就是风]。——科学院版编者注

性的偏好中)，更不用说某种情欲了。

一、论作为情欲的自由偏好

第 82 节 自由偏好在自然人那里，在自然人不能避免与别人相互有要求的状态中，是一切偏好中最强烈的偏好。

谁惟有按照某个他人的选择才能幸福（哪怕这个人像人们总是希望的那样心地良善），他就有理由感到不幸。因为他有什么担保，让他的强大的邻人在关于安康的判断中与他自己的判断一致呢？野蛮人（还不习惯于卑躬屈膝的人），只要还没有公共的法律来保障他，就不知道有比陷入这种卑躬屈膝更大的不幸，并且理应知道这种不幸，直到纪律使他逐渐对此有了耐心。因此，这是他的不断战争的状态，目的是使别人尽可能远地离开自己，并散居在荒野里。甚至刚刚脱离母腹的婴儿，与其他一切动物不同，大声哭叫着来到世上，似乎也只是因为他把没有能力运用自己的肢体视为强制，于是马上就宣告对自由的要求（对这种要求，没有任何别的动物有一个表象）。^①——各游牧民族，由于他们（作为牧人）不被束缚于土地上，例如阿拉伯人，所以他们如此强烈地依恋他们那尽管不是完全无拘无束的生活方式，同时有一种轻蔑地俯视定居民族的高傲精神，以至于与此不可分割的艰难困苦在数千年里也没有使他们远离这一点。纯然的狩猎民族（例如鄂伦春一

7 [269]

① 卢克莱修* 作为诗人，以另外的方式把这个事实上值得注意的现象翻转过来：

Vagituque locum lugubri complet, ut aequumst

Cui tantum in vita restet transire malorum!

[而他则用可怜的哭声充满了房间，这很有道理，

留给他的，是要度过生命中如此之多的灾祸！]

新生婴儿也许不可能有这种预见；但是，他心中不快适的情感并非来自肉体的痛苦，而是来自某个自由的模糊理念（或者与这个理念类似的表象）和自由的障碍，即冤屈，这一点，是由出生后几个月伴随着他的哭叫的眼泪透露出来的；这表现出当他力图接近某个对象或者只是一般地改变自己的状态并感到在这方面受阻时的某种怨恨。——这种具有自己的意志并把对这意志的阻挠当做一种伤害的本能，也特别地因他的音调而醒目，并显示出一种恶劣性，母亲认为这种恶劣性不能不加以惩罚，但通常被回报以更激烈的哭叫。当他因自己的过错而摔倒时，也会发生同样的事情。其他动物的幼崽很早就相互嬉戏，而人的幼儿则很早就相互吵嘴，这就好像是某个法权概念（它与外在的自由相关）是与动物性同时发展起来的，而绝不是逐渐学会的。

* 《物性论》，V，227~228。——科学院版编者注

通古斯人^①) 甚至通过这种自由感(与其他和他们有亲缘关系的部族相分离) 而确实使自己高贵起来了。于是, 并不仅仅是自由概念在道德法则之下唤起一种被称为热忱的激情, 而是外在自由的纯然感性的表象, 通过与法权概念的类比, 把坚持或者扩展这种自由的偏好一直提升到强烈的情欲。

对于纯然的动物, 人们也不把最强烈的偏好(例如交媾的偏好) 称为情欲, 因为它们不具备理性, 惟有理性才建立起自由概念, 而情欲则与之相抵触; 因此, 情欲的爆发可以被归于人。——人们虽然说人狂热地喜爱某些事物(喝酒、赌赛和打猎) 或者憎恨某些事物(例如麝香、烧酒); 但是, 人们并不把这些不同的偏好或者反感称为同样多的情欲, 因为这只是如此多的不同的本能, 亦即欲求能力中如此多种多样的纯然承受性的东西, 因而不配按照欲求能力的那些作为事物的客体(它们有无数个) 来分类, 而是按照使用或者滥用的原则来分类。人们相互之间滥用自己的人格和自由, 是因为一个人使别人仅仅成为自己的目的的手段。——情欲真正说来仅仅旨在于人, 而且也只能通过人来满足。

7 [270]

这些情欲就是**求名欲、统治欲和占有欲**。

由于它们是这样一些偏好, 即仅仅旨在于占有种种手段, 以便满足一切直接与目的有关的偏好, 所以, 它们就此而言具有理性的外表: 也就是说, 努力追求一种与自由相结合的能力的理念, 惟有通过这种能力, 才能一般而言达到目的。当然, 拥有实现任何意图的手段, 比仅仅指向一个个别偏好及其满足的那个偏好, 范围要大得多。——因此, 它们也被称为妄念的偏好, 这个妄念就在于: 把别人关于价值的纯然意见当做真实的价值一样来评估。

二、论作为情欲的复仇欲

第 83 节 由于情欲只能是人针对人的偏好, 只要这些偏好是指向相互协调一致或者相互冲突的目的的, 亦即是爱或者恨; 但是, 法权概念由于直接产生自外在自由的概念, 与善意的概念相比, 就重要得多, 并且是更为强有力得多地推动着意志的动力; 所以, 由于遭遇到不公而产

^① 参见 A. F. 毕兴:《新地理学》, 第 1 部分, 第 6 版, 930 页, 汉堡, 1770, 那里有鄂伦春—通古斯人; 以及《世界通史续编》, 第 31 卷, 417 页, 1771。——科学院版编者注

生的恨，亦即**复仇欲**，就是不可遏制地产生自人的本性的一种情欲，而且哪怕它是恶意的，却毕竟是理性的准则凭借着所允许的**法权欲**（复仇欲是它的类似物）而与偏好交织在一起，并且正因为此，它是最强烈、最根深蒂固的情欲之一；这种情欲在看起来已经熄灭的时候，也毕竟总是暗中余下一种仇恨，如同余烬未熄的火，它被称为**怨恨**。

既然**法权**所希望的东西每个人都可以有份，所以，与自己的邻人处于某种状况和关系之中的**欲望**当然不是情欲，而是自由任性由纯粹实践理性而来的一个规定根据。但是，这种欲望由纯然的自爱，亦即仅仅为了自己的好处，不是为了给每个人立法而来的**敏感性**，却是仇恨的感性动力，不是对不公正的仇恨，而是对那对我们**不公正的人**的仇恨；由于这种偏好（迫害和毁灭的偏好）是以一个理念为基础的，尽管这个理念当然是被自私地利用的，就把针对受害者的法权欲转化成了以牙还牙的情欲，这种情欲往往强烈到癫狂的程度，任由自己毁灭，只要敌人也逃不脱这毁灭，并且（在血亲复仇中）使得这种仇恨甚至在部族之间成为世袭的；因为据说，被伤害但却尚未复仇者的血在叫喊，直到无辜抛洒的血用血——哪怕是伤害者的一个无辜后辈的血——来洗雪为止。

7 [271]

三、论对一般而言影响别人的能力的偏好

第84节 这种偏好最接近技术的一实践的理性，亦即精明准则。——因为把别人的偏好纳入自己的控制，以便能够按照自己的意图来驾驭和规定它们，这几乎就等于是占有别人，把别人当做自己的意志的纯然工具。毫不奇怪，对影响别人这样一种能力的追求就成为情欲。

这种能力仿佛包含着三重的力量：**声誉、强制力和钱**；如果占有了它们，人们就能够用它们来对付任何人，不是用这种影响就是用那种影响，并且把这人用于自己的意图。这方面的偏好如果成为情欲，就是**求名欲、统治欲和占有欲**。当然，我们在这里不谈人成为他自己的偏好的愚弄对象（被欺骗者），并且在使用这样的手段时错过了自己的最终目的；但我们也不谈根本不允许任何情欲的**智慧**，而是只谈人们可以用来操纵呆子的那种**精明**。

但是，一般而言的情欲，哪怕它们作为感性动机总是强烈的，毕竟在理性给人规定的事情上是纯粹的**弱点**。因此，统治别人的情欲越大，

7 [272]

聪颖的人把理性用于自己的目的的能力就成比例地越小。

求名欲是人的一种可以通过其**意见**来对之施加影响的弱点，**统治欲**是可以通过其**恐惧**来对之施加影响的弱点，而**占有欲**则是可以通过其自己的**利益**来对之施加影响的弱点。——这里到处都有一种奴隶意识，如果一个他人掌握了这种意识，就通过它而具有了通过其自己的偏好而把它用于自己的意图的能力。但是，对这种能力自身以及拥有满足自己的偏好的手段的意识，要比使用这些手段更能够激起情欲。

1. 求名欲

第 85 节 求名欲不是**爱荣誉**，即人由于自己的内在（道德）价值可以期望于别人的高度评价，而是对**名望**的追求，流于表面就够了。对于**傲慢**（要别人与我们相比时轻看自己的一种无理要求，一种与其自己的目的背道而驰的愚蠢）——对于这种傲慢，依我说人们只消加以**奉承**，就可以通过蠢人的这种情欲来控制他了。奉承者^①，唯唯诺诺的人，都喜欢把伟大的字眼给予一位重要的人物，他们助长着这种使他孱弱的情欲，并且坑害沉醉于这种魔法的伟人和强者。

7 [273]

傲慢是一种颠倒的、与其自己的目的背道而驰的荣誉欲，并且不能被**视为把别人用于自己目的的有意手段**（自己使别人反感）；毋宁说，傲慢的人是促狭鬼的道具^②，被称为**呆子**。有一次，一位很有理性的、正派的商人问我：“为什么傲慢的人在任何时候也都是卑鄙的？”（因为此人有

① Schmeichler [奉承者]* 这个词据说大概最初写成 Schmieglar [依附者]（一个俯首帖耳的人），为的是任意摆布一位自负的强者，甚至是借助他自己的傲慢。同样，Heuchler [伪君子]** 这个词（据说本来被写成 Häuchler [叹气者]）据说是指一种骗子，他在一位富有的神职人员面前边说话边叹息，伪装**虔诚**恭顺。

~~~~~  
\* 参见已经由 Casp. 施蒂勒（《条顿语言谱系》，1253 页，纽伦堡，1691）指出的阿德隆的词典在这个词上的不正确推导；以及 A. 波岑伯格：《回忆伊曼努尔·康德：哥尼斯贝格大学……论文集》，264 页，1904。——科学院版编者注

\*\* 该词当前被追溯到已消失的词“hauchen”=sich ducken [蜷缩]。根据阿德隆（《高地德语方言语法校勘词典》，第 2 版，1793 年以下），“弗里施和其他人”代表了康德所说的词源学。——科学院版编者注

② 参见 210 页<sub>32</sub>，那里把这个表述追溯到蒲柏，但我在蒲柏那里未能找到它。——科学院版编者注

过这样的经验：吹嘘自己的财产是占优势的商贸实力的人，在后来其财产败落时，也毫不犹豫地阿谀奉承。）我的意见是：既然傲慢是要别人与他相比时轻视自己的一种无理要求，但这样一种念头，除了感到自己愿意去做卑鄙之事的人之外，是没有人想到的，所以对于这样的人的卑鄙来说，傲慢自身就已经是一个不会弄错的预示性标志了。

## 2. 统治欲

这种情欲就自身而言是不公正的，而且它的表现招来一片反对。但是，它却始自对受别人统治的恐惧，考虑的是及时使自己拥有控制别人的优势；这毕竟是把别人用于自己的意图的一种糟糕的、不公正的手段，因为它一方面唤起反抗，是不精明的，另一方面与每个人都可以要求的法律之下的自由相违背，是不公正的。——至于间接的统治术，例如女性通过自己在男性那里引起的对自己的爱来把男性用于自己的意图，这种统治术并不包括在那种名号之下，因为它不带有强制力，而是懂得通过其自己的偏好来统治和束缚臣民。——这并不是说，好像我们人类的女性一方没有统治男性一方的偏好似的（恰恰其反面才是真的），而是因为女性并不使用男性所使用的同样手段来达到这种意图，亦即不使用强大这种优势（在这里统治这个词指的就是强大），而是使用魅力，它自身就包含着另一方被统治的偏好。

## 3. 占有欲

7 [274]

钱是咒语，财神惠顾谁，对不怎么富有的人关闭着的一切大门就都朝他洞开。这种手段通常没有任何可用性（至少不可以有任何可用性），只是用于交换人们的勤劳，但由此也用于在人们中间交换一切物质财富，特别是在它用金属来体现之后。这种手段的发明造成了一种占有欲，它最终也不包含享受，在纯然的占有中，甚至（守财奴）放弃一切使用而包含着一种实力，人们相信这种实力足以补偿任何别的实力的欠缺。这种完全没有才智的情欲即使并非总是在道德上可指责的，但毕竟是被纯然机械地引导的，它尤其附着在老年人身上（作为其生理上的无能的补偿），并且使那个普遍的手段由于其巨大的影响也不折不扣地获得了一种能力的称号。它是一种一旦出现就不容改变的情欲。如果说三种情欲中

第一种使人可恨，第二章使人可怕的话，它作为第三种就使人可鄙。<sup>①</sup>

### 论作为情欲的妄念的偏好

7 [275] 第 86 节 我把作为欲望的一种动机的妄念理解为内在的实践幻觉，即把动因中的主观因素视为客观的。——大自然时而要有对生命力的更强烈的激发，来翻新人的活动，以免他在纯然的享受中将生命感丧失殆尽。为了这个目的，大自然十分睿智和善意地把各种对象按照生性懒惰的人的想象当做真实的目的（荣誉、强制力和钱的赢得方式）来哄骗他，这些目的使得不乐意从事一件工作的他有足够的事情去干，并以无所事事给他许多事情去做；此时，他对此发生的兴趣是纯然妄念的兴趣，因而大自然确实是在戏弄人，并且鞭策他（主体）去追求自己的目的，但他却（客观上）相信，已经给自己设立了一个自己的目的。——妄念的这些偏好恰恰由于幻想在这里是自我创造者，就适合于在最高程度上成为狂热的，尤其是当它们旨在于人们的一种竞争的时候。

小男孩的游戏在于打球、摔跤、赛跑和扮士兵；此外，男人的游戏在于下棋和打牌（下棋时目的在于纯然的知性优势，打牌时则目的同时在于赢钱）；最后是市民的游戏，市民在公共社交中用法老牌或者掷色子来试自己的运气；它们全都不知不觉地被更睿智的大自然激励起来，成为在与别人的争斗中尝试自己的力量的冒险活动；真正说来，这是为了防止一般而言的生命力疲惫并使其保持活跃。这样的两个争斗者以为自己在相互游戏；但事实上是大自然在拿他们两个做游戏，如果他们想一想，他们所选择的手段与他们的目的是多么不相符，理性就能够清楚地使他们相信这一点。——但是，在这种激动期间的舒适，由于与妄念的

---

<sup>①</sup> 在这里，鄙视要在道德意义上来理解；因为如蒲柏所说，“魔鬼在一阵五十翻一百的金雨中落到高利贷者的怀中，并捉住了他的灵魂”<sup>\*</sup>，如果这样说贴切的话，则在公民意义上，广大群众反而欣赏表现出如此大的商业智慧的人士。

~~~~~  
^{*} 参见《道德随笔》，Ⅲ，371-374：“Till all the demon makes his fall descent/In one abundant shower of cent per cent; /Sinks deep within him, and possesses whole, / Then bubs Director, and secures his soul”。《蒲柏著作集》的德文译本，第 4 卷，122 页，1778：“bis der ganze Dämon in einem milden Regen von hundert auf hundert herabkam, tief in ihn fuhr, ihn ganz besass... und sich seiner Seele versicherte（直到整个魔鬼在一百翻一百的细雨中降下，深入他心中，完全占有他，……并掌控他的灵魂）”。——科学院版编者注

(尽管解释糟糕的)理念联系密切,正因为此而是倾向于最强烈并且持久的情欲的原因。^①

妄念的偏好使孱弱的人迷信,使迷信的人孱弱,也就是说,使他们偏好于期待,那些不可能是(害怕或者希望某种东西的)自然原因的事情尽管如此却会有让人感兴趣的结果。猎人、渔夫,还有赌徒(尤其是在博彩中),都是迷信的,而诱使人产生把主观的东西当做客观的、把内部感官的心境当做对事物本身的知识这种幻觉的妄念,同时使人可以理解迷信的倾向。

论最高的、自然的善

7 [276]

第 87 节 根本不掺杂厌恶的最大感官享受,在健康状态中就是**劳动之余的休息**。——在健康状态中没有先行劳动就休息的倾向则是**懒惰**。——毕竟,为了积聚力量而较长时间拒绝重新去干工作和甜美的 *far niente* [无所事事],还并不因此就是懒惰,因为人们(哪怕是在赌博)可以适意地,毕竟同时有益地**忙碌**,而且,就连根据各种劳动的特殊性状而交替进行,也同时是如此多样化的精力恢复;与此相反,重新去干一件繁重的、未完成就放弃了的工作,需要相当的毅力。

在**懒惰、怯懦和虚伪**这三种恶习中,看来第一种是最可鄙的。不过在这种评价中,人们常常可能对一个人不公正。因为大自然也睿智地把对无休止的劳动的憎恶置入了某些人的本能中,这种本能是对己对人都有益的。因为他也许忍受不了长时间的或者无穷尽地经常重复的精力消耗,而是需要一定的休息来恢复精力。所以,**德米特里**^②并非毫无理由地总是还能**为这个恶魔(懒惰)规定一个祭坛**;因为如果不是**懒惰**介入其间,那**不知疲倦的恶**就会在世界上造成比现有的多得多的灾祸;如果不

① 汉堡的一位在那里输光了一笔可观的财产的人,如今靠看人赌博打发时间。别人问他:如果他想到曾经一度拥有这样一笔财产,他会是什么心情。他回答说:“如果我再次拥有它,我也毕竟不懂得以更适意的方式来运用它。”

② 也许指的是法莱雷奥斯的德米特里(Demetrius von Phaleron),据说为他建有 300 或者更多的纪念像。参见科恩·内波斯:《名人传略》,6;普鲁塔克:《修善正道》,27,13;以及 A. 瓦克斯穆特:《古代的雅典城》,第 I 卷,611 页,1874。也请参见《康德全集》,第 XV 卷,632 页。——科学院版编者注

是怯懦怜悯人，那战争的嗜血成性马上就会歼灭人们；而如果不是虚伪〔因为在大批（例如一个团）联合起来搞密谋的许多恶棍中间，总要有一人出卖它的〕，鉴于人类本性的天生的恶，整个国家马上就会被颠覆。

那些最强烈的自然冲动，取代了冥冥中通过一种更高的、普遍地照料着自然的世界福利的（世界统治者的）理性^①来驾驭人类的力量，而人类理性却不可以谋求这一点。它们就是对生命的爱和对性的爱；前者是为了保存个体，后者则是为了保存物种，因为我们这个赋有理性的类就是通过两性在整体中的混合而得以继续保存的，尽管这个类在有意地（通过战争）致力于自己毁灭自己。然而，即便是在战争中，这种毁灭也挡不住在文化上一直成长着的理性造物，在前景中去为未来世纪的人类清晰地设想一种不再倒退的幸福状态。

论最高的、道德的—自然的善

第 88 节 这两种善，即自然的善和道德的善，是不能掺杂在一起的；因为这样的话，它们就会相互抵消，根本不能致力于真正幸福的目的；而是处在相互斗争之中的过舒适生活的偏好和德性以及后者的原则对前者的原则的限制，构成了文明的一方面是感性的、另一方面又是道德上理智的人的全部目的；但是，由于在使用中难以阻止混杂，人就需要通过起反作用的手段（reagentia）来进行分解，以便知道那些彼此联合起来、能够带来对一种文明幸福的享受的因素及其结合的比例是什么。

在交往中把舒适生活与德性结合起来的思维方式就是人道。在这里，问题并不在于舒适生活的程度；因为对于人觉得为舒适生活所需要的东西，一个人要的多，另一个人却要的少；而是仅仅在于关系的种类，即应当如何用德性的法则去限制过舒适生活的偏好。

善于交际也是一种德性，但交往的偏好却常常变成情欲。但是，如果浮夸地用铺张浪费来提高社交享受，那么，这种虚假的善于交际就不再是德性，而是一种损害人道的舒适生活。

※ ※ ※

① 此处由《哥达学报》的“驾驭的力量”来补充：399 页，1799。——科学院版编者注

音乐、跳舞和赌博构成一种无言的社交（因为赌博所需要的少量言词并不为一种要求有思想的相互交流的交谈提供理由）。人们伪称赌博只是用来填补饭后交谈的空闲，但通常它却是要事：是作为赢利手段，此时激情被强烈地发动起来，某种极为礼貌地相互掠夺的自私惯例被建立起来，一种在赌博持续期间完全的唯一主义被奠定为没有一个人否认的原理；对于这种交谈来说，无论它以赌博的风度造就了什么样的教养，社交舒适生活与德性的结合，从而真正的人道都很难指望从它得到真正的促进。

看来与德性还最为协调一致的舒适生活，就是在好朋友圈子中（如果可能的话，也是轮流地）举行一次盛宴。切斯特菲尔德^①说：它必须不低于美惠三女神之数，也不高于缪斯九女神之数。^②

如果我举办一次纯粹由有鉴赏力的男士（在审美上取得一致）组成的宴会^③，他们的意图并不仅仅是共同享受一顿饭，而是相互享受（在这种情况下，他们的总人数就不能多于美惠三女神），那么，这个小型宴会的意图就必须不那么是肉体的满足——这种满足每个人独自也能够做到，——而是社交的快乐，为此，肉体的满足必须显得只是载体；在这种情况下，为了不使谈话中断，或者划分成分散的与邻座的小聚会，上述人数正好足够。那种小聚会根本没有交谈的情趣，交谈的情趣总是带

① 切斯特菲尔德（Philip Dormer Stanhope, Earl of Chesterfield, 1694—1773），因《致其儿子的信》（1774）而著名，在康德《1791—1792年人类学讲演录》（第Ⅱ卷，274页）中被引用。然而，我在其中和在切斯特菲尔德的传记和其他著作中找不到康德所提到的格言。根据阿迪克斯（《康德全集》，第XV卷，862页），这个格言出自瓦罗的《梅尼普斯讽刺诗集》。——科学院版编者注

② 一桌十人，因为款待客人的东道主不计算在内。

③ 在一次节日宴会上，女士们的在场将自动地把绅士们的自由限制在文雅的事情上，时而发生的突然寂静就是一种糟糕的、有无聊兆头的偶然情况，此时没有一个人敢于引入适合于把谈话继续下去的某个新话题，因为他不能凭空捏造，而是应当从当天的新闻引出话题，而这新闻又必须是有趣的。常常只有一个人，特别是这家的女主人，才能防止这种中断，维持谈话流畅进行，也就是说，使它像在一场音乐会中那样，以普遍的和大声的欢乐结束，并正因为此而更有益；就像柏拉图的宴会那样，客人说，“你的宴席不仅使人在享受它们时高兴，而且常常使人想起它们时也高兴”^{*}。

* 可能出自阿忒纳乌斯：《餐桌上的健谈者》，X，419，那里蒂谟特乌斯说，在柏拉图那里就餐的人在第二天也感觉良好。——科学院版编者注

7 [279] 有——一直是一个人于所有人（不是仅仅与他的邻座）说话的那种教养；与此相反，所谓的节日盛情款待（大吃大喝，酒足饭饱）是完全没有情趣的。在这里，不言而喻的是，在所有的宴会上，甚至在那些一张餐桌的宴会上，由一个冒失的同桌公开说出的对某位不在场者不利的話，却不可以用于这宴会之外，不可以随后传出去。因为即使没有为此订立一个特殊的契约，在事后于宴会之外有可能给宴会的同桌添麻烦的事情上，每次宴会都有某种神圣性和义务来保持沉默。因为没有这种信任，那么，对道德修养本身如此有益的在宴会中享受，甚至享受这宴会的快乐就会被毁掉。——因此，我要说，如果在一次所谓的公众宴会（因为真正说来，一次哪怕如此庞大的宴会也始终只是私人宴会，一般而言在理念上惟有国家公民的宴会才是公共的）上，如果有人说出某种对我的最好的朋友不利的話，我虽然会为他辩护，必要时不顾我自己的危险而用强硬和尖刻的表述来袒护他，但不会让人把我当做工具来利用，把这种流言飞语传播开去，并且把它所关涉的人当做负担。——这不仅是必须引导着交谈的社交鉴赏，而且是对于人们在交往中坦诚交流自己的思想来说，应该充当其自由的限制性条件的原理。

在这里，在一张桌子旁共同进餐的人们之间的信任与古老的风俗有某种类似之处，例如阿拉伯人的风俗。在阿拉伯人那里，陌生人只要能够在他的帐篷里从他手上弄到一点儿吃喝（一口水），也就不担心自己的安全了；或者，当从莫斯科来迎接俄国女皇的使者们给她递上盐和面包的时候，她吃下这些东西，也就由于客人的权利而不用担心任何追踪了。——但是，在一张桌子旁共同进餐，这被视为这样一种安全条约的仪式。

7 [280] 独自进餐（solipsismus convictorii [宴会上的唯我主义]）对于一位研究哲学的学者来说是不利于健康的^①；这不是恢复精力，而是（特别是

① 因为研究哲学的人必须不断地把自己的思想带到各处，以便通过多方面的尝试来发现，他应当系统地把这些思想联结在哪些原则上，而且理念由于不是直观，所以仿佛是在空中一样向他浮现。与此相反，历史学者或者数学学者可以把自己的思想摆在自己面前，这样来用手中的笔按照理性的普遍规则，毕竟又是当做事实来经验性地整理它们。于是，由于前面的东西在某些点上确定无疑的，在今后的日子里工作就在他留下这些点的地方继续下去。——至于哲学家，人们根本不能把他视为建设科学大厦的工人，亦即不能把他视为学者，而是必须把他视为智慧的研究者。这就是这样一种人的纯然理念，这种人在实践上以一切知识的终极目的为对象，并且（为

当独自大吃大喝时)耗损精力;这是使人精疲力竭的工作,而不是振奋人的思想游戏。享用的人在独自进餐期间于思维中消耗着自己,逐渐地丧失活力。与此相反,如果有一位同桌,用自己轮番出现的奇思异想将他自己本来找不出来的新材料提供给他,使他得到振奋,他就会获得活力。

在一次丰富的菜肴只是为了长时间地把客人们聚在一起 (coenam ducere [延长宴会]) 的盛宴上,谈话通常都经历三个阶段: 1. 讲述; 2. 抱怨; 3. 戏谑。——A. 当天的新闻,首先是本地的,然后也有外地的、通过私人信件和报纸传来的。——B. 当这种最初的食欲被满足时,宴会就已经变得更活跃了;由于在幻想时,对于同一个被引上轨道的话题很难避免评判的不同,而每个人又恰恰并不认为自己的评判是最微不足道的意见,所以就产生了争执,它刺激起对酒菜的食欲,并在这种争执和对它的参与的热烈程度上也是有益的。——C. 但是,由于幻想总是一种劳动和努力,而这种努力通过一种在幻想期间相当丰富的享受最终变得劳累,所以谈话就自然而然地落到纯然的玩笑游戏上,部分地也使在场的妇女感到高兴。对她们的性别的小小恶作剧的,但并不使人难堪的攻击,会对她们起到在开她们玩笑时甚至表现出益处的作用,而这样,宴会就以大笑结束;如果笑是大声的和善意的,大自然就通过横膈膜和内脏的运动,使笑真正有利于胃的消化和身体的健康;然而,多么奇怪!宴会的参加者们却觉得是在大自然的一个意图中发现了精神文化。——大人物的节日盛宴上的宴会音乐,是大吃大喝时总会想到的最没有情趣的胡闹。

7 [281]

富有情趣的宴会活跃着社交,其规则如下: A. 选择一个使大家感兴趣、并总是引起某人作适当补充的话题。B. 在谈话中不让出现死一般的静寂,而只让出现短暂的休息。C. 没有必要就不改变话题,不从一个内容跳到另一个内容,因为心灵在宴会结束时像在一出戏剧结束时一样(有理性的人走过的全部人生也是这类东西),不可避免地全神贯注于对谈话的各个场景的回忆;这时,如果心灵找不出任何联系的线索,它就

了知识)也在理论上以它为对象。人们不能在复数上,而是只能在单数上使用这个称号(哲学家这样或者那样判断),因为它表示一个纯然的理念,但说哲学家们,就会暗示着本来是绝对单一性的东西的复多性了。

会感到迷惘，不满地觉得自己在文化上没有进步，而宁可说是后退了。对于一个助兴的话题来说，在转向另一个话题之前，人们必须差不多穷尽了它，而在谈话卡壳时，则必须懂得把某种与此相近的东西尝试着不知不觉地引入社交。这样，社交中某个惟一的人就能够不知不觉地和不遭嫉妒地接过驾驭谈话的任务。D. 不让**固执己见**产生或者延续，无论是对自己还是对社交伙伴，毋宁说，由于这种消遣不应当是一件工作，而只是游戏，所以要通过一种适当插入的戏谑而避开那种严肃性。E. 在仍然无法避免的严肃争执中，小心地约束自己和自己的激情，使得总是表现出相互尊重和善意；这时，重要的与其说是谈话的内容，倒不如说是谈话的**声调**（它必须不是大喊大叫的或者傲慢自大的）；为的是在座客人中没有一位与别人**不和地**从社交场合回到家里。

7 [282]

即使文雅的人性的这些法则会显得无足轻重，尤其是在人们把它们与纯粹道德的法则相比较的时候，然而，毕竟一切促进着社交性的东西，哪怕只在于讨人喜欢的准则和风度之中，也是打扮德性的一件外衣，它也可以被认真地推荐给德性。——没有社交舒适的**犬儒派的纯粹主义**和**隐修士的残害肉体**，都是德性的扭曲形象，对于德性来说是没有诱惑力的；相反，被美惠三女神所抛弃，它们就不可能有资格谈人道。

第二部分

人类学的个性法

——论从外表认识人的内心的方式

划分

1. 人格的个性；2. 性别的个性；3. 民族的个性；类的个性。

一、人格的个性

在实用方面，一般的、自然的（不是民事的）符号学（*semiotica universalis* [一般符号学]）是在双重意义上使用个性这个词的：人们一方面说，某个人具有这种或者那种（身体上的）个性；另一方面说，他尤其具有一种个性（一种道德的个性），这种个性只能是一种惟一的个性，或者根本不能是一种个性。前者是人作为一个感性的存在者或者自然存在者的辨别标志；后者是人作为一个理性的、赋有自由的存在者的辨别标志。有原理的人，人们有把握地知道绝不能从他的本能，而是要从他的意志来看待他，他就有一种个性。——因此，在个性法中，无须在属于其欲求能力的东西（实践性的东西）上的同语反复，人们可以把有个性的东西划分为：a. 天性或者自然禀赋；b. 气质或者性情；c. 地地道道的个性或者思维方式。——前两种禀赋表明可以使人成为什么；后一种（道德的）禀赋表明他准备让自己成为什么。

（一）论天性

人有一个好的心灵，这意味着：他不是固执的，而是随和的；他虽然被激怒，但却很容易被平息，而且并不心怀怨恨（这是消极的善）。——与此相反，要能够说他“有一颗善心”，虽然这也属于性情，但却已经说得更多了。它是趋向实践上的善的一种冲动，尽管并不是按照原理行事的，以至于好心肠的人和有善心的人都是一个狡猾的客人可以随心所欲地利用的人。——这样，天性就与其说（客观地）关涉欲求能力，倒不如说（主观地）如一个人被别人所刺激那样，关涉愉快或者不快的情感（而且情感在这里可能具有某种有个性的东西）；在这里，生命不仅在情感中内在地显示出来，而且在行为中外在地，尽管只是按照

感性的动机显示出来。在这种关系中就存在着**气质**，而气质还必须与一种习惯性的（通过习惯导致的）倾向区别开来，因为后者不以自然禀赋、而是以纯然的机缘为根据。

（二）论气质

从生理学上看，人们在谈到气质时所理解的是**身体的体质**（强壮的或者孱弱的体格）和**禀性**（身体中流质的、由生命力合乎法则地推动的东西，其中热和冷也一并包括在对这种体液的影响中）。

但从心理学上考虑，亦即作为**灵魂**的气质（情感能力和欲求能力），那些从血液性状借来的表述就仅仅表现为按照情感和欲望的活动与身体动因（其中血液是最重要的）的类比得出的。

这里可以得出：我们仅仅归于灵魂的那些气质，毕竟也许暗中也以人里面的属于身体的东西为共同起作用的原因；——此外，首先由于它们对气质作出高层划分，即划分为**情感的气质**和**行为的气质**；其次，每一种气质都能够与**生命力的兴奋**（intensio）或者**松弛**（remissio）相结合，所以正好只能提出四种单纯的气质（如同三段论通过 *medius terminus* [中项] 有四个格一样）：**多血质的、黑胆汁质的、胆汁质的、黏液质的**；由此，这些旧的形式就可以保留下来，并且只是获得一种与这种气质学的精神相符合的较为合适的解释。

7 [287]

在这里，**血液性状**这种表述并不是用于说明受到感性刺激的人的种种现象的原因，不管是根据**体液病理学**^①还是根据**神经病理学**；而只是用于根据观察到的结果对它们进行分类；因为人们并不要求事先知道，是血液的哪一种化学混合使人有权命名某种气质特点，而是要求事先知道，在观察人的时候把哪些情感和偏好编排起来，以便为他恰如其分地规定一个特殊的类的名称。

因此，气质学说的高层划分可以是这样的划分：划分为**情感的气质**和**行为的气质**，而这种划分又可以通过低层划分分为两种，总共就有四种气质。——我这时归给**情感气质**的是**多血质**（A）和它的反面**黑胆汁质**

① 体液病理学的追随者们把人体的体液（humores）视为疾病的出发点，与此相反，连带病理学则把固体的部分，特别是神经视为疾病的出发点。体液病理学的主要代表是 C. L. 霍夫曼（1721—1807），神经病理学的主要代表是 W. 库伦（1712—1790）。——科学院版编者注

(B)。——前者具有这样的特性，即感觉被迅速并且强烈地刺激起来，但并不深入（不持久）；与此相反，在第二种气质中，感觉并不显著，但却植根很深。人们必须在这里而不是在快乐或者悲伤的倾向中确立情感气质的区别。因为多血质的人的轻松倾向于欢快，与此相反，执著于一种感觉的深沉却夺去了欢乐的轻易可变性，而并不因此就导致忧伤。——但是，由于人们能够控制的一切变迁一般而言都激活和强化心灵，那种马马虎虎对待自己所遇到的一切事情的人，与拘泥在使其生命力僵化的感觉之上的人相比，尽管不是更加睿智，却无疑更加幸福。

1. 情感的气质

A. 开朗的人的多血质气质

7 [288]

多血质在以下的表现上让人认识他的性情。他无忧无虑，怀有好的希望；立刻赋予每件事以很大的重要性，下一刻却可能想不起它了。他真诚地许诺，但却不守信，因为他并没有事先足够深入地想过自己是否能够守信。他足够善意地为别人提供帮助，但却是一个糟糕的债务人，并且总是要求延期。他是一个很好的社交伙伴，诙谐风趣，兴致勃勃，喜欢不赋予任何事情以很大的重要性（Vive la bagatelle [琐事万岁]!），以一切人为朋友。他通常不是坏人，但却是一个要糟糕地使之皈依的罪人，他虽然对某事感到很是懊悔，但却很快把这种懊悔（它永远不会变成忧伤）忘掉。他在工作中感到困倦，但却不遗余力地忙于纯然是游戏的事情，因为游戏带有调剂，而坚持不懈却不是他的事情。

B. 深沉的人的黑胆汁质气质

有黑胆汁质倾向的人（不是黑胆汁质的人；因为这意味着一种状态，而不是纯然对某种状态的倾向）对关涉他自身的一切事情都给予很大的重要性，到处都发现担忧的原因，并且把自己的注意力首先集中在困难上，就像与此相反，多血质的人从成功的希望开始一样。因此，前者思维深刻，就像后者只是肤浅地思维一样。他不轻易许诺，因为守信对他来说是珍贵的，但守信的能力却是令人忧虑的。不是说这一切都是出自道德原因发生的（因为在这里所说的只是感性动机），而是因为相反的东西将给他带来麻烦，并正因为此而使他担心、多疑和疑虑，但由此也不能接受快乐感。——此外，这种心境如果是习惯性的，就毕竟与博爱主

义者的那种心境至少在魅力上是相反的，后者更多的是多血质的人的遗传素质：因为自己都必定缺少快乐的人，将很难给予别人欢乐。

2. 行为的气质

7 [289]

C. 热血的人的胆汁质气质

关于他，人们说：他是**暴躁的**，像秸秆点燃的火一样迅速燃烧起来，得到别人的让步就可以很快平息下来，在这种情况下发怒而不记恨，也许甚至还喜爱很快就向他让步的人。——他的行为是**迅捷的**，但并不持久。他忙忙碌碌，但自己并不喜欢承担工作，这正是因为他并不持久，因而喜欢仅仅当司令官，领导工作，但自己却并不想去执行。因此，他的占统治地位的情欲是求名欲；他喜欢从事公共事务，想受到大声赞扬。所以，他爱面子，爱**形式上的排场**；他喜欢为人辩护，外表上宽宏大量，但不是出自爱，而是出自骄傲；因为他更爱他自己。——他守秩序，因而显得比实际上更聪明。他贪财，为的是不吝啬；他彬彬有礼，但在交往中拘于礼仪、呆板和装腔作势；他喜欢有某个谄媚者，来作为自己开玩笑的靶子；他由于别人抵制自己**骄横的无理要求**而承受的伤害，甚至多于吝啬鬼由于别人抵制自己**贪财的无理要求**所承受的，因为一点儿尖刻的玩笑就会吹散他的重要性的名望，而吝啬鬼却通过赢利来补偿自己这方面的损失。——总而言之，胆汁质气质在一切情况下都是最不幸福的，因为它给自己招来的抵制最多。

D. 冷血的人的黏液质气质

黏液质意味着**无激情**，而不是惰性（无生气），而且不可以由于一个人有很多黏液就马上把他称为一个冷漠的人，或者称他是冷淡的，在这个名称下把他归入懒汉之列。

黏液质作为**弱点**，是无所事事的倾向，即不让自己哪怕是**被强有力的动机**推动去工作。这方面的麻木不仁就是自甘无用，而偏好就只对准了吃饱睡足。

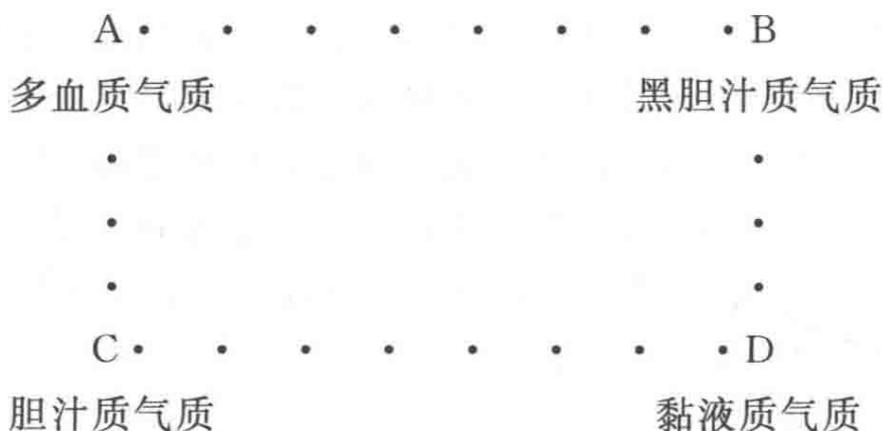
7 [290]

与此相反，黏液质作为**长处**，却是这样一种特点：不是轻易地或者**迅速地**，但尽管缓慢却**持久地**被打动。体内混有适当剂量黏液的人是慢慢地热起来的，但他保持这热度却更长久。他不轻易陷入愤怒，而是先考虑自己是否应当愤怒；另一方面，即使胆汁质的人发火，他也不能使

这个坚定的人离开自己的冷血状态。

大自然给冷血的人装备有完全正常的理性剂量，但同时装备了这种黏液，他并不光华四射，但却是从原理而不是从本能出发的，他不会为任何事情感到后悔。在他这里，他那幸运的气质代替了智慧，人们甚至在日常生活中常常称他为哲学家。他由于这种气质而胜过别人，却并不伤害别人的虚荣心。人们也常常称他为**狡黠的**；因为所有射到他身上的弹丸都像射到一个羊毛口袋上一样从他身上弹开了。他是一个容易相处的丈夫，知道怎样获得对妻子和亲属的统治，但他又显得顺从所有人的意愿，因为他懂得用自己那不屈不挠的、但却深思熟虑的意志，使他们的意志转变成他自己的意志，就像质量小而速度大的物体在发生碰撞时钻穿阻碍它们的障碍，速度小而质量大的物体则把这障碍一起带走，并不击碎它一样。

如果一种气质就像人们通常认为的那样，应当与另一种气质结伴，例如：



那么，它们就要么相互对抗，要么相互中和。如果要设想多血质气质与黑胆汁质气质以及胆汁质气质与黏液质气质在同一个主体身上结合起来，就会发生前一种情况，因为它们（A 和 B 以及 C 和 D）相互矛盾。——第二种情况，亦即中和，会在多血质气质与胆汁质气质以及黑胆汁质气质与黏液质气质（A 和 C 以及 B 和 D）相混合（仿佛是化学的混合）时就会发生的。因为不能设想好脾气的快乐在同一个行为中与吓人的愤怒相融合，同样不能设想自我折磨者的痛苦与自我满足的心灵的满意平静相融合。——但是，如果这两种状态在同一个主体身上一个与另一个交替出现，那么，这是纯然的情绪，而不是任何确定的气质。

因此，不存在一种复合的气质，例如一种多血胆汁质气质（轻浮的

人都自称有这种气质，他们在这种情况下装扮成仁慈而又严厉的主人），相反，总共只有四种气质，它们的每一种都是单纯的，而且人们不知道该怎样评价那种说有一种混合的气质的人。

欢乐和轻松、深沉和妄念、慷慨和固执，最后，冷漠和迟钝，都只是作为气质的结果，在与其原因的关系中才被区别开来的。^①

（三）论作为思维方式的个性

能够绝对地说一个人：“他有一种个性”，这对于他来说就不仅是说了很多，而且是称赞了很多；因为这是激起对他的敬重和钦佩的一种罕见性质。

7 [292]

如果人们把这种称谓一般而言理解为可以有把握地期待于他的东西，无论是好的东西还是坏的东西，那么，人们通常就补充说：他有这种或者那种个性，而且在这种情况下，这个表述就说的是性情。——但是，绝对地具有一种个性，这意味着意志的这样一种属性，按照它，主体把自己束缚在某些实践原则之上，这些原则是他通过自己的理性不变地为自己规定的。现在，尽管这些原理有时候也会是错误的和有缺陷的，但意志中一般而言形式上的东西，即按照坚定的原则来行动（不是像在一群蚊蝇之中那样时而跳到这边，时而跳到那边），则自身具有某种珍贵的和值得惊赞的东西；就像它在这种情况下也是某种罕见的东西一样。

在这方面，重要的不是大自然把人造就成什么，而是人把自己造就成什么；因为前者属于气质（在这方面，主体大多数情况下是被动的），而惟有后者才使人认识到他具有一种个性。

人的其他一切好的和有用的特性都具有一种价格，可以与别的带来同样多好处的特性进行交换；才能有一种市场价格，因为领主或者庄园

^① 气质的不同对公共事务有什么影响，或者反过来，公共事务（由于公共事务中惯常的练习对气质的作用）对气质的不同有什么影响，人们在这种情况下也声称是一方面通过经验、另一方面也借助于揣测的偶然原因挖空思想出来的。这样说，例如：

在宗教中胆汁质的人是正统的，
多血质的人是自由思想家，
黑胆汁质的人是狂热者，
黏液质的人是冷漠主义者。

不过，这些些已经被抛弃的判断，它们对于个性法来说，只具有滑稽的玩笑所赋予它们的那点儿价值（valent, quantum possunt [它们有多大能力，才有多大价值]）。

主能够以各种各样的方式来使用这样一个人；——气质具有一种亲和价格；人们能够与他愉快地聊天，他是一个适意的社交伙伴；——但是，个性却具有一种内在的价值^①，并且高于一切价格。

7 [293]

论仅仅由人具有一种个性或者没有个性而产生的特性

1. 模仿者（在道德事务上）没有个性；因为个性正在于思维方式的原创性。它是从它自己开发的源泉汲取其行为举止的。但是，有理性的人毕竟也不可以因此就是怪人；甚至他永远不会是这样，因为他立足于对每个人都有效的原则。怪人是有个性的人的效法者。出自气质的乖顺是一幅水彩画，而不是个性特征；但如果把个性特征画成漫画，那就是对具有真正个性的人的肆意嘲讽了，因为他并不参与一度成为公共习俗（成为时尚）的恶事，就这样被说成是一个怪人。

2. 作为气质禀赋的恶毒毕竟不像没有个性的气质禀赋的乖顺那样糟糕；因为人们能够通过个性来对恶毒取得优势。——甚至一个具有恶的个性的人（如苏拉），即便他由于其坚定准则的残暴而激起憎恶，却毕竟是一个钦佩的对象，就像刚毅一般而言与仁慈相比较一样。当然，为了产生比在现实中更是理想的东西，也就是说，为了配得上思想崇高这个称号，必须发现这二者在主体中结合起来。

3. 在下定决心时强硬的、不屈不挠的精神（如在查理十二那里），虽然是一种对个性十分有益的自然禀赋，但一般而言还不是一种确定的

^① 在一次聚会中，一位水手听到学者们关于自己中间根据其学科而有的等级的争论。他就以自己的方式来裁定这场争论，也就是说：他所抓获的一个人在阿尔及尔的市场上会让他卖得多少钱。在那里没有一个人会需要神学家和法学家；但医生却懂一门手艺，能够卖现钱。——给英国国王雅各一世喂过奶的保姆曾请求这位国王，让他使自己的儿子成为绅士（文雅的人）。雅各回答说：“这我做不到；我大可以使他成为伯爵，但他必须自己使自己成为绅士”。——第欧根尼（犬儒学派）曾经（像所谓的历史所说的那样）在一次航海时于克里特岛被劫掠，并在市场上被拿出来当做奴隶公开出售。“你能干什么，你懂得什么？”把他带到高台上的经纪人问他。“我懂得统治”，哲学家回答说，“你给我找一个需要一位主人的买主吧。”商人埋头沉思了这个古怪的非分要求，做了这笔古怪的交易：他把自己的儿子交给第欧根尼去教育，随他意把这个儿子造就成什么，自己则到亚洲去经商若干年，然后回来时发现他那过去粗野的儿子已被改变成一个精干的、有礼貌的、有德性的人。”——这样，人们大概就能够估量出人的价值的层次了。

* 关于第欧根尼的叙述见贝尔：《历史与批评词典》，取材自第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》，VI，2，74。——科学院版编者注

个性。因为这要求有从理性和道德实践原则产生的准则。所以，人们不能有理由说：这个人的恶毒是他的一种个性特点；因为那样的话，他就会是魔鬼般的；但是，人绝不赞同心中的恶，这样，真正说来就没有出自原理的恶毒，而是只有出自离弃原理的恶毒。

7 [294]

※ ※ ※

因此，人们最好是以否定的方式来陈述涉及个性的那些原理。它们是：

- A. 不要故意说假话；因此，也要说话谨慎，以免招致反悔的责骂。
- B. 不要虚伪；不要当面显得是善意的，背后却是敌意的。
- C. 不要撕毁自己的（所承认的）许诺；这也包括：甚至还尊重对一种如今已破裂的友谊的怀念，并且不在后来滥用别人以前的信任和坦诚。

D. 不要在鉴赏交往中与思想败坏的人为伍，牢记 *noscitur ex socio* etc. [因其友而知其人等等]^①，把交往只限制在工作上。

E. 不要把出自别人浅薄和恶意的判断的流言飞语放在心上；因为若不然，就已经暴露了弱点；同样，也要控制对违背时尚的恐惧，时尚是一种转瞬即逝的、易变的东西，而且如果时尚已经获得一些重要的影响，就至少不要把它的要求扩展到道德上去。

意识到自己的思维方式中有一种个性的人，并不是天生就具有这种个性，而是在任何时候都必须获得它。人们也可以假定：个性的确立就如同一种再生，具有某种他为自己立下誓言的庄重性，它使得这誓言和在他内心发生这种转变的时刻如同一个新时期一样对他来说难以忘怀。——教育、榜样和教诲能够造成在原理上的这种坚定性和持久性，一般而言并不是逐渐地，而只是仿佛通过在厌倦了本能的动摇状态之后突然产生的一种爆发进行的。也许，只有少数人在 30 岁之前尝试过这种变革，而在 40 岁之前牢固地确立了这种变革的人就更少了。——想要抱残守缺地成为一个更好的人，这是一种徒劳的尝试；因为当人们努力于另一种印象的时候，前一种印象就消失了；但是，一种个性的确立是一

7 [295]

^① *Noscitur ex socio, qui non cognoscitur ex se* [未因己而被知者，因其友而知其人]。——这句引文在康德《1789—1790 年人类学讲演录》中被补齐，130 页。它似乎不是古代的。——科学院版编者注

般生活方式的内在原则的绝对统一。——人们也说：诗人没有个性，例如在放弃一个奇思妙想之前伤害自己最好的朋友；或者说，在必须服从一切形式的宫廷侍臣那里根本找不到个性，而在以同一种心境同时既向天上的主也向地上的主献殷勤的神职人员那里，个性的坚定性也是很糟糕的，因此，具有一种内在的（道德的）个性，也许只是，并将依然是一种虔诚的愿望罢了。但是，也许完全是哲学家要为此负责：因为他们还从未尝试特别地充分澄清这个概念，只是残缺不全地，而从未完整地使德性以其美丽形象呈现出来，引起所有人的注意。

一言以蔽之：使得在对自己表白的内心中，同时在对待别人的态度中的真诚成为自己最高的准则，这是一个人意识到自己具有一种个性的惟一证明；而由于具有个性是人们能够向一个有理性的人所要求的最小值，但同时也是内在价值（人的尊严）的最大值，所以做一个有原理的人（具有一种确定的个性），这对于最普通的人类理性来说也必定是可能的，因而在地位上胜过最大的才能。

论相面术

相面术是从一个人的可见形象，因而是从外表出发来评判他的内心的艺术，所依据的是他的性情或者思维方式。——人们在这里评判他，不是在他的疾病状态，而是在他的健康状态时；不是在他心灵激动时，而是在他心灵平静时。——不言而喻，如果人们怀着这种意图来评判的人，发觉人们在观察他，在窥视他的内心，那么，他的心灵就不平静，而是处在强制和内在激动状态，甚至是处在发现自己遭受别人审查的不满状态。

如果一块表有一个招人喜欢的外壳，那么，人们由此（一位著名的钟表匠说）并不能有把握地判断其内部也是优秀的；但是，如果外壳做得很差，那么，人们就能够相当肯定地推断其内部也不怎么样；因为工匠毕竟不会由于忽视其费工最少的外壳，而败坏一件努力并且精心制造的作品的美誉。——但是，按照一个人类的工匠与大自然的无法探究的创造者的类比，这里也会作出荒唐的推论，说他大概也会给一个善良的灵魂配上一个漂亮的躯体，以便在别的人那里推荐他所创造的这个人，使他被接受，或者也反过来使一个人被别人吓退（hic niger est, hunc tu

Romane caveto [这里有个黑人，罗马人，你可要提防他啊!]^①)。因为鉴赏包含着一个人对别人(根据其美或者丑)是喜欢还是反感的纯然主观的根据，对于客观上以带有某些自然性状的人的此在为目的(这目的我们绝对不能看出)的那个智慧来说，并不能充当准绳，以便在人身上把这两种异质的东西设想为在同一个目的中结合起来的。

论大自然导向相面术

对于我们应当信任的人，无论他怎样让我们有好印象，我们都要事先看一看他的脸，尤其是看一看他的眼睛，以便探究一下我们面对他能够期待什么，这是一种自然冲动，而他的神情中的排斥力或者吸引力则决定着我们的选择，或者也使我们在了解他的品德之前有所疑虑，而这样就不容置疑，有一种相面术的个性法，但它永远不能成为科学，因为暗示着被观察主体的某些偏好或者能力的人类相貌特征，是不能通过按照概念进行的描述，而只能通过直观或者其模仿中的反映和展现来理解的；这时人的相貌通常是按照其多样性来接受评判的，其中每一种都应当暗示着人内心中一种特殊的内在特性。

巴普蒂斯塔·波塔^②的人物头部漫画据说按照类比，与某些具有个性的人物面部相比较来表现动物头部，并由此推论到二者里面自然禀赋的一种类似性，它们早已被遗忘；拉法特对这种鉴赏的广泛传播，通过剪影而在一段时间里成为普遍受欢迎的、价廉物美的货物，新近已被完全抛弃；剩下来的几乎只有(v.阿痕霍尔兹^③先生的)那种含混的说明：人们通过扮鬼脸来私下模仿一个人的脸，这张脸也同时激起与此人的个性相一致的某些思想和感觉；——在此之后，作为借助某些外部的、不自觉地给出的符号来窥视人的内心的艺术，相面术完全无人问津了，它所

7 [297]

① 贺拉斯：《讽刺诗集》，I，4，85。——科学院版编者注

② 波塔(Joh. Baptista Porta，卒于1615年)，出版一部著作，题为《人类相面术》，4卷本(最后的版本，Rothomagi出版社，1605)，其中用动物的面部表情解释人的面部表情。参见《康德全集》，第XV卷，403~404页。——科学院版编者注

③ 参见v.阿痕霍尔兹：《文学与民族学》，第IV卷，857页以下，1784：“对相面术的微博贡献”(署名M. Y.)，859页说道：“如何能够从一个不认识的人的面相经验性地发现此人会有什么样的主要偏好呢？人们可以模仿他的面部表情、声音、走路、姿势，察觉此时在心灵中发生的是哪一种心灵运动，人们由此就能够被引导向对他的心灵性状作出一种并不完全骗人的判断”。——科学院版编者注

剩下的，无非是培养鉴赏的艺术，而且不是在事物上，而是在道德、风度和习俗上，为的是通过一种有益于与人的交往和一般人类知识的批判来襄助鉴赏的培养。

相面术的划分

关于具有个性的东西：1. 在脸型上；2. 在面部特征上；3. 在习惯性的面部表情（神情）上。

1. 论脸型

值得注意的是：希腊艺术家也在头脑中有过（诸神和英雄们的）脸型理想，它应当表现永恒的青春，同时表现没有任何激情的平静——在浮雕和凹雕塑像中——，而不加进一种魅力。——希腊的垂直剖面使眼睛比按照我们的鉴赏（它着眼于魅力）所应有的凹陷更深，甚至一座美第奇时期的维纳斯塑像也缺乏魅力。——其原因可能是：由于理想应当是一个确定不变的规格，所以从面部突出与额头形成一个角度（在这种情况下，这个角度可大可小）的鼻子，并不会像属于规格的东西所要求的那样，充当相貌的一个确定的规则。即便是现代的希腊人，尽管他们通常在其余身体结构上具有美的造型，毕竟在他们的面部不具有剖面的那种庄重的垂直性，这种剖面似乎证明了在作为典范的艺术品方面的那种理想性。——按照这些神话的范型，眼睛凹陷得更深，在鼻根处有点儿被置入阴影中；与此相反，当今时代的人被视为美的脸，带有鼻子从额头方向的一个小凸起（鼻根处的凹陷），人们认为更美。

7 [298]

如果我们就人们实际所是的样子来听从我们的观察，那么就表现出：一种完全匀称的合规则性往往显示出的是一个平常的没有精神的人。中等显得是美的基本尺度和基础，但还远远不是美本身，因为美本身要求某种具有个性的东西。——但是，人们也可以在一张脸上发现这种具有个性的东西却没有美，其中表情毕竟对他十分有利，尽管是在别的（也许是道德的或者审美的）关系中；也就是说，时而在这里，时而在那里，时而额头、鼻子、下巴或者头发的颜色等处对一张脸挑剔，尽管如此却承认，对于人物的个体性来说，这张脸毕竟比合规则性无懈可击时更招人喜欢，因为合规则性往往也带有无个性。

但是，人们不应当挑剔一张脸的丑陋，只要它在自己的特征中没有

暴露出一个被恶习败坏了的心灵，或者也有这方面的一种自然的、但却不幸的倾向：例如，一说话就狞笑的人的某种特征，或者在看别人脸时毫无宽和温柔之色的狂妄无知的某种特征，并由此表明，人们拿他的那种判断毫无办法。——有一些人，他们（如法国人所说）面目可憎，据说人们可以用这些脸把孩子吓得上床睡觉，或者有一张被天花毁坏并极为古怪的脸，或者如荷兰人所说，有一张 wanschapenes^①（仿佛是在妄念中、在梦中想出的）脸，但毕竟同时表现出如此之多的和善与欢乐，以至于自己拿自己的脸开玩笑，因而绝不可以被称为丑陋，尽管有一位女士说他们（如谈到法兰西科学院的佩里松^②时），“佩里松滥用男人们丑陋的特许”，此时他们也许根本不生气。更恶劣和更愚蠢的是：一个人们可以指望他有品德的人，却像下等人那样甚至挑剔一个残疾人的一些往往只是有益于提高其精神优势的缺陷；这如果针对的是幼年时遭到的不幸（说：你这瞎狗、你这瘸狗），便真的使他们恶毒起来，并对身体完好因而自命不凡的人怀恨在心。

7 [299]

通常，对于从未走出自己国土的人们来说，外国人本乡本土的异常面孔往往就是他们取笑的对象。于是在日本，小孩们追着在那里做生意的荷兰人喊：“啊呀，好大的眼睛，好大的眼睛！”中国人则觉得有些造访他们国家的欧洲人的红头发是令人反感的，而蓝眼睛则是好笑的。

仅就头盖骨而言，它们的形状构成了人们相貌的基础，例如坎培尔，尤其是布鲁门巴赫^③所描述的黑种人、卡尔梅克人、南太平洋印第安人等等，对此的说明更多地属于自然地理学，而不是实用人类学。二者之间的一个中间物则是如下说明：即便是在我们这里，男性的额头通常也是平的，而女性的额头则更多的是圆的。

一个翘鼻子是否表明一个爱嘲笑的人；中国人的脸型特点是否是他们的固执的一个迹象，人们说他们的下颚比上颚更突出一些；或者美洲

① 畸形的、怪样的。参见 A. 波岑贝格：《回忆伊曼努尔·康德：哥尼斯贝格大学……论文集》，264 页，1904。据此，康德所给出的解释是错误的。——科学院版编者注

② 佩里松（Paul Pellisson-Fontanier，1624—1693），巴黎科学院院士，如吉耶拉格（Guilleragues，法国公使，卒于 1689 年）和此后塞维涅（Mad. de Sévigné）所说：“滥用男人们丑陋的特许。”参见《传记词典》。——科学院版编者注

③ 参见《康德全集》，第 VII 卷，85 页。[参见《康德著作全集》，第 7 卷，86 页]；以及布鲁门巴赫的著作：《论人类种族的自然差异》，格廷根，1775。——科学院版编者注

人的脸形特点是否是一种天生低能的标志，他们的额头两边也长满了毛发，等等；这些都是只允许做一种不可靠的解释的揣测。

2. 论面部特征上具有个性的东西

7 [300]

对于一个男人来说，哪怕是在女性的判断中，有损于他的事情并不是他的脸由于肤色或者痘痕而变丑并且不可爱；因为如果在他的眼睛里闪烁着和善，同时从他的目光中闪烁出正直的人在意识到自己的力量时与平静相结合的表情，那么，他可以一直是可爱并值得爱的，而且普遍被视为这样。人们拿这样的人及其可爱之处（per antiphrasin [通过说反话]）来逗乐，一个妻子也可以为有这样一个丈夫而自豪。这样一张脸并不是漫画，因为漫画是在激情中对这张脸的蓄意夸张的描绘（歪曲），是为了取笑而虚构的，属于表情；毋宁说，必须把这张脸算做大自然中的某种变异，而且不能被称为丑脸（丑脸会是吓退人的），而是能够唤起爱情的，尽管它并不可爱，虽不美却毕竟不丑。^①

3. 论神情的具有个性的东西

神情是活动起来的面部特征，人们是被或多或少强烈的激情置入这种活动的，而这种激情的倾向就是人的个性特征。

一种激情的痕迹很难不通过神情暴露出来；它通过在表情上或者在声音上的努力克制而自动暴露出来，而且在控制自己的激情方面太弱的人，在他那里神情活动也将（违背他的理性的酬谢）把他喜欢隐藏起来、瞒过别人眼睛的内心揭露出来。但那些精于此道的人，如果他们毕竟被

① 在伦敦有一位德裔音乐家海德格*，他是一个长相怪诞，但却头脑清醒、聪明伶俐的人，就连上流人士也喜欢在社交中与他谈话。——有一次他突发奇想，在一个潘趣酒会上对一位勋爵断言说，自己的脸在伦敦是最丑的。勋爵想了想，建议打赌，要给他找出一个更丑的人来，并派人叫来一个嗜酒成瘾的女人。这女人一出现，整个酒会都哄堂大笑，并且喊道：“海德格，你打赌输了！”——“没有这么快”，海德格回答说，“现在让这女人戴上我的假发，而我要戴上她的圆锥帽；然后我们再看。”这样一来，所有的人都笑得要背过气了。因为那女人看上去像一个风度翩翩的男人，而小伙子则像一个巫婆。这证明，要说某人美，至少还算漂亮，人们必须不是绝对地，而是始终只是相对地作出自己的判断，而且对于一个小伙子来说，根本不能因为他不太漂亮就说他丑。——惟有脸上令人恶心的肉体损伤才能让人这样说。

* 参见《塔特勒杂志》，第18期，195页，1786，那里指出《霍加斯传记性轶事》，136页，1782，是这番叙述的资料来源。《康德1779—1780年人类学讲演录》[布劳尔]称冯·毕尔菲尔德的信是资料来源 [《家人通信集》，第I卷，304~306页，1763]，参见O.施拉普：《康德的天才说》，188页，1901。——科学院版编者注

人猜了出来，就不被视为人们可以信任地与之打交道的最好的人；尤其是在他们熟练地装出与他们的所作所为相矛盾的神情时。

对于那些不自觉地暴露出内心，但毕竟在这里是蓄意欺骗的神情，其解释艺术可以给许多巧妙的说明提供理由，我只想考虑其中的一种。——如果某人平常并不斜视，在他讲话时看着自己的鼻子尖，并由此斜视，那么，他所讲的话就任何时候都是谎言。——但是，人们必须不把一个斜视者有生理缺陷的眼睛状态归入此列，他是可能完全没有这种恶习的。

7 [301]

此外，有一些大自然所制定的表情，它们使一切种族和一切气候的人们即便没有约定也相互理解。属于此类的有点头（肯定）、摇头（否定）、仰头（抗拒）、晃头（惊奇）、皱鼻（嘲讽）、冷笑（嘲笑）、拉长脸（拒绝要求）、皱眉（苦恼）、迅速张合嘴（呸！）、来回摆手示意、双手拍头（吃惊）、握拳（威胁）、鞠躬、手指放在嘴上（*compescere labella* [管住嘴巴]①）以要求沉默、发嘘声等诸如此类。

零散的附释

经常重复的、不自觉地伴随着心灵活动的神情，逐渐地成为常驻的面部特征，但在死时就消失了；因此，如拉法特所觉察的，在活着时显露出是一个恶棍的那种吓人面孔，在死时（反而）仿佛是变高尚了，因为当一切肌肉都松弛下来时，仿佛剩下的就是无辜的宁静表情。——于是，就也可能有这样的情况：一个人不受诱惑地度过了自己的年轻时代，在后来的岁月里尽管身体完全健康，却由于生活放荡而有了另一副面孔；但不能由此推论出他的自然禀赋。

人们也谈到平庸的面孔，以与讲究的面孔相对立。后者无非是指与谄媚的优雅风度相结合的那种自以为是的装腔作势。这种装腔作势惟有大城市里才泛滥开来，在这里人们相互摩擦，把自己的棱角都磨光了。因此，那些在农村出生和受教育的官员，当他们带着家眷被提升到城市的显赫职位上来，哪怕只是与地位相符地取得这方面的资格，都不仅在他们的风度上，而且在面部表情上表现出某种平庸的东西。因为既然他们几乎只与自己的下属打交道，在自己的活动范围里感到为所欲为，所

7 [302]

① 尤维纳利斯：《讽刺诗集》，I，1，160：*digito compesce labellum* [请用手指管住嘴巴]。——科学院版编者注

以面部肌肉就没有获得那种柔韧性，即在所有关系中，对更高贵、更卑微和平等的人，培养出适合于与他们的交往以及与此相结合的激情的神情活动，这种活动并不付出什么东西，但却是被顺利接纳入社交所要求的。与此相反，同等级的精于城市风度的人们由于意识到在这方面对别人有一种优越性，就使这种意识通过长期练习成为习惯性的，以稳定的特征铸压在其面孔上。

恭顺的人如果长时间在机械的礼拜仪式中受到训练，并仿佛在这方面僵化了似的，就在占统治地位的宗教或者崇拜方面给全体人民带来了该宗教界限内的国民特征，这些特征使得他们自己具有了相面术的个性。弗·尼古莱^①先生就是这样谈到巴伐利亚那些令人讨厌的受祝福的面孔的；与此相反，旧英格兰的约翰·布尔则无论到哪里去，在外地或者是在其本国面对外国人，都已经在脸上带有不拘礼节的自由。因此，也有一种国民相貌，它恰恰不可以被视为天生的。——在法律为惩罚而集中起来的团契中，有一些具有个性的标志。关于阿姆斯特朗的拉斯斐斯监狱、巴黎的比赛特监狱和伦敦的新街监狱中的囚犯，一位机灵的德国游医^②觉察：这多半是一些有骨感的并且意识到自己的优越性的家伙；但是，没有一个人可以用演员奎因^③的话说，“如果这家伙不是一个无赖，那造物主的作品就叫人看不懂了”。因为要如此强加否定，那就需要更多的区别能力，即把大自然仅仅为了产生气质的多样性而以其构成的形式推进的活动，与它在这里为了道德而做或者不做的活动区别开来，比某个有死的人可以自诩拥有的区别能力更多。

① 尼古莱 (Friedr. Nicolai, 1733—1811)，《1781年德国和瑞士游记》，第VI卷，544页、752~753页。也请参见J.G.齐默尔曼：《论寂寞》，第2卷，273页，1784。——科学院版编者注

② 参见施塔克：《康德的人类学》，350页，1838。(J.F.K.格林)：《一个旅行者途经德国、法国、英国和荷兰的觉察》，书信体，334页，阿尔滕堡，1775：“怎么会在这类一些房子里遇到大多数人都是黑头发和黑眼睛、粗笨而引人注目的面部表情和强壮的四肢。这就是我不单单是在这里，而且也在我经过的其他监狱里所做的觉察。——拉斯斐斯监狱、新街监狱、萨比里埃监狱、比赛特监狱和疯人院，会是拉法特先生的好书房。”康德也可能是从《哥达学报》得悉这段话的：531页，1775。——科学院版编者注

③ 奎因 (James Quin)，生活在1693—1766年间。康德所引用的这句格言的出处在《康德全集》第IV卷549页给出。——科学院版编者注

二、性别的个性

与其他用较大的力气的机器相比，在所有用较小的力气就可以达成同样多的效果的机器中，必定被注入了艺术。因此，人们已经可以预先假定：大自然的筹划注入女性肌体中的艺术要多于注入男性肌体中的艺术，因为它给男人装备了比女人更大的力气，以便把二者为了最紧密的肉体结合而聚在一起，但也作为有理性的存在者为了其最关注的目的聚在一起，即种的保存，此外在那种性质（作为有理性的动物）中给他们配备了社会偏好，即在家庭结合中延续他们的两性联合。

对于一种结合的统一性和不可分解性来说，两个人格的任意会合是不够的；一方必须服从另一方，并且交互地一方在某一点上胜过另一方，以便能够控制或者统治另一方。因为在相互不可或缺的两个人的要求相等时，自爱所造成的就全是争吵。在文化的进展中，一方必须以异质的方式占优势：男人通过自己的体力和勇气胜过女人，女人则通过控制男人对自己的偏好的天赋而胜过男人；与此相反，在尚未开化的状态中，优势只在男人一边。——因此在人类学中，女性的特点比男性的特点更多的是哲学家的研究对象。在原始的自然状态中，人们可能认识女性的特点与认识野生苹果和野生梨的特点一样少，后者的多样性惟有通过枝接或者芽接才揭示出来；因为文化并没有带入这些女性性状，而只是推动它们去发展，并在有利的条件下清晰可辨。

女性的名字就是软弱。人们拿这开玩笑；傻瓜们以此来嘲笑她们，但有理性的人却很清楚地看到，软弱恰恰是驾驭男性并将之用于自己的那种意图的工具。男人是容易研究的，而女人则不暴露自己的秘密，尽管别的女人的秘密（由于她的多嘴）在她这里保守得很差。男人喜欢家庭和睦，并且甘愿服从女人的统治，只要发现自己的事务不受阻碍；女人不怕家庭纷争，她用口舌来进行这种纷争，大自然就是为此目的而赋予她以饶舌和充满激情的辩才，这种辩才使得男人缴械投降。男人立足于强者的权利，即在家中发号施令，因为他应当保护家庭而抵御外部敌人；女人立足于弱者的权利，即受男方保护而抵御别的男人，并用怨恨的眼泪，通过指责男人没有气量来使男人失去抵抗能力。

当然，在原始的自然状态就是另一回事了。女人在那时是一种家畜。男人手拿武器走在前头，女人背负装着家什的口袋跟随其后。但即便在一种野蛮的公民宪政使得多妻制成为合法的地方，最受宠幸的女人也懂得在自己的宫墙（被称为后宫）里面赢得对男人的统治，而男人的麻烦是，在许多女人围绕惟一者（应当控制他的那一个）的争吵中，马马虎虎地制造平静。

在公民状态中，女人委身于男人的欲望，只能通过婚姻，确切地说是一夫一妻制的婚姻。在这里，当文明化还没有一直上升到风流中的女性自由（除了一个男人之外还公开有别的男人作为情人）的时候，男人对有外遇而威胁到他的妻子施加惩罚。^①但是，当风流成为时尚，而吃醋变得可笑时（这种事在奢侈的时候并不缺少），女性的个性就揭示出来了：用自己对男人们的惠顾来要求自由，同时也要求对整个男性的征服。——这种偏好虽然被称为卖弄风情，名声不好，但毕竟不是没有一个现实的根据来作辩护。因为一个少妇毕竟总是有成为寡妇的危险，这就使得她把自己的魅力施展到一切碰巧了就能结婚的男人身上；这样，如果发生了那种情况，她就不会缺少求婚者了。

7 [305]

① 关于俄国人有一个古老的传说：如果妻子不在某个时候得到丈夫一顿痛打的话，她们就要怀疑自己的丈夫与别的女人有来往了，这通常被认为是胡编乱造。然而，人们在库克的游记中发现：当一位英国水手在塔希提岛看到一个印第安人用痛打来管教他的妻子时，他想表现骑士精神，威胁着向那人冲去。女人原地转身冲着英国人，问这与他有何相干：男人必须这样做！——同样，人们也将发现，如果已婚妇女公开招蜂惹蝶，而她的丈夫根本不再关注此事，而是用潘趣酒会、聚赌或者其他情人来补偿这方面的损失的话，在女方产生的就不仅是蔑视，而是还有仇恨，因为妻子在这一点上看出，丈夫如今把她看得一钱不值了，并且毫不在乎地把自己的老婆让给别人，来啃同一块骨头。

* 参见《柏林月刊》，第8卷，551页以下，1789：《论惟有在挨揍之后才爱自己丈夫的女人》；以及C. F. 弗勒格：《怪诞滑稽史》，181页，里格尼茨和莱比锡，1788：“在这里，一个人必然想到这样的传说，即俄国人的女人们在被丈夫痛打一顿之前，不愿意承认对丈夫的爱。”出自库克游记的叙述似乎汇聚了两种说法。关于在塔希提岛的逗留 [参见《康德全集》，第Ⅱ卷，431页²⁰]，在库克船长的第三次和最后一次游记中 [安斯波，第Ⅲ卷，45页，1789] 只是报道说：“然而，她们被丈夫毫不怜悯地殴打，是再平常不过的事情。”但除此之外，关于汤加群岛叙述了一个事件 [同上书，第Ⅳ卷，394~395页]，其中一个女人被自己的丈夫殴打，并在此后说，他所做的无非是他必须做的。这段故事也在v. 阿痕霍尔兹的《文学与民族学》中，第Ⅷ卷，860~861页，1786，船长金论及三文治群岛 [即今夏威夷群岛。——译者注]；同样，也请参见关于塔希提岛的报告，966页，据库克。——科学院版编者注

蒲柏^①相信，人们可以通过两点来说明女性（当然，是指女性开化了的部分）的个性：统治的偏好和享乐的偏好。——但人们一定不要把后者理解为家庭的享乐，而是要理解为公共的享乐；在这里事情显得对她们有利并且出众；这时第二种偏好也融入前一种偏好，也就是说：在讨人喜欢方面不逊于她们的情敌，而是通过自己的鉴赏和自己的魅力来尽可能战胜所有情敌。——但是，就连上述第一种偏好，也与一般偏好一样，并不适用于说明一般而言一类人在对另一类人的态度上的个性。因为对有利于我们的东西的偏好，是所有人共有的，因而也是只要有可能就会进行统治的偏好；所以它并不说明个性。——但是，这个性别与自己不断争斗，相反与另一个性别相处时却名声相当不错，这一点倒也许能够算做女性的个性，如果一个女人在男人们的宠爱和顺从方面占了别的女人的上风，这不纯然是竞争的自然后果的话。因为在这种情况下，统治的偏好是现实的目的，而公共享乐，就它使女性魅力的活动空间得到扩展来说，只是使前一种偏好获得效果的手段而已。

惟有通过不是把我们当做自己目的的东西，而是把确立女性时是大自然的的目的的东西用做原则，人们才能达到这个性别的个性法，而由于这个借助于人们的愚蠢来达成的目的本身，毕竟按照自然意图来看必须是智慧，所以这些揣测的目的也能够被用于充当自然意图的原则，这个原则并不取决于我们的选择，而是取决于对人类的一种更高的意图。它们是：1. 种的保存；2. 通过女性来陶冶社会，使社会变得文雅。

7 [306]

一、当大自然把它最珍贵的信物，亦即物种，在使人类得以繁衍和永恒化的胎儿身上托付给女人的腹部时，它仿佛在种的保存方面有所恐惧，并把这种恐惧，亦即对身体受伤的恐惧，以及对这类危险的畏怯，植入了女性的本性；由于这样的软弱，这个性别有权要求男性给予自己保护。

二、大自然由于也想引起属于文化的更文雅的感觉，亦即善于交际和举止得体的感觉，所以及早聪明地使这个性别通过其端庄、善于辞令和神情而成为男性的统治者，要求男性温存有礼地对待她们，以至于男性从孩提时代就无形中受到自己的宽宏大量的束缚，而且即使没有看到

^① 参见《道德随笔集》，第Ⅱ卷，209～210页。《蒲柏著作集》德文版，第Ⅳ卷，61页，1778：对享乐的爱和对统治的爱。——科学院版编者注

自己被带到道德性本身，也毕竟被带到是道德性之外衣的东西那里，即文明得体，它是道德性的准备和劝勉。

零散的附释

女人要统治，而男人则要被统治（尤其是在婚前）。因此就有古代骑士们的风流。——这种风流早就包含着招人喜欢的信心。年轻人总是担心招人讨厌，因此在女人圈子里不知所措（拘束）。——女人从其性别的头衔出发就已经在坚持女性的这种骄傲，即用自己所引起的尊重来摆脱男人的一切纠缠，以及即便没有功绩也要求对自己尊重的权利。女人是拒绝者，男人是追求者；女人的屈从就是恩惠。——大自然要让女人被追求，所以女人在（按照鉴赏）作选择时不必那么挑剔，而大自然也把男人构造得更为粗犷，只要他在自己的形象上表现出保护女人的力量 and 精干，他就已经招女人喜欢；因为假如女人在形象美这方面是令人恶心的，并且在能够恋爱的选择上是挑剔的，那么，她就会不得不表现为追求者，而男人则表现为拒绝者；这甚至会在男人的眼睛中完全降低女性自己的价值。——在爱情中，女人必须显得冷淡，与此相反，男人必须显得充满激情。对于男人来说显得丢脸的是不顺从一个恋人的要求，而对于女人来说则显得丢脸的是轻易顺从一个恋人的要求。女人要在一切文雅男人身上施展其魅力的欲望是卖弄风情，而显得爱上所有女人的姿态则是风流；二者都可以是纯然成为时尚的矫揉造作，没有任何认真的结果，就像招情夫^①是已婚女人的一种装腔作势的自由，或者过去同样地在意大利存在过的高级妓女业一样（此外，在 *Historia concilii Tridentini* [《特兰托公会议史》^②] 中说：erant ibi etiam 300 honestae meretrices, quas cortegianas vocant [那里当时甚至有 300 名高级妓女，他们称之为交际花])，对此有人说，比起在私人家中的混杂聚会的文化来，它包含着更多的公开文明交往的纯正文化。——男人在婚姻中只追求他自己的

7 [307]

① 参见萨缪尔·夏普：《1765—1766 年意大利来信》，18 页以下、73 页以下、257 页，论及招骑士侍从为情夫；《新汉堡杂志》，第 II 卷，249 页以下，1767；《萨缪尔·夏普关于意大利和这个国家的风俗习惯的若干来信》，255~256 页、263 页以下和 315 页。参见 315 页₁₀；第 XV 卷，882 页。——科学院版编者注

② 其作者是保罗·萨皮 (Paolo Sarpi, 1552—1623)，他原初是用意大利文撰写的。我在 8 卷本的拉丁文译本中，未找到引用的段落。——科学院版编者注

妻子，但女人却追求一切男人的倾慕；她们只是出自嫉妒而为了自己这个性别的眼睛来打扮自己，即要在魅力上或者在高贵举止上压倒别的女人；与此相反，男人是为了女性打扮自己，如果只是为了不因自己的上衣而让自己的妻子蒙羞也可以叫做打扮的话。——男人温和地评价女性的缺点，女人则评价起来（公开地）很严厉，而年轻女人如果能够选择是让一个男性法庭还是让一个女性法庭来评判她们的过失，则肯定会选择前者来做她们的法官。——当精致的奢侈高涨的时候，女人只是出于被迫才表现得端庄，并且毫不隐讳地期望自己最好能变成男人，那样她们就能够给自己的偏好以一个更大的和更自由的活动空间；但没有一个男人想变成一个女人。

女人并不过问男人在婚前的节制，但男人却无比重视女方的节制。——在婚姻中，女人们嘲笑不宽容（一般男人的吃醋），但这只是她们的玩笑罢了；未婚女子则对此极为认真。——至于有学问的女人，她们使用自己的书籍就像使用自己的表一样，也就是说，戴表是为了让人看到她们有表；尽管这块表通常是停摆的或者是没有对准时的。

女性的有德或者无德与男性的有德或者无德无论在方式上还是在动机上都有很大区别。——女人应当是有耐心的，男人则必须是忍耐的。女人是敏感的，男人则是体贴的。——男人的家务是挣钱，女人的家务是节约。——男人如果爱就嫉妒，女人不爱也嫉妒：因为别的女人获得了多少情人，对于她的崇拜者圈子来说就失去了多少情人。——男人有鉴赏是为了自己，女人使自己成为鉴赏的对象是为了每一个人。——“世人所说的就是对的，世人所做的就是好的”，这是一个女性的原理，它是很难与狭义上的个性统一起来的。但是，毕竟有一些头脑清醒的女人，她们在与自己的家务相关时光荣地坚持着一种与她们的这个使命相符的个性。——弥尔顿的妻子曾经劝他接受在克伦威尔死后委任给他的一个拉丁文秘书的职位，尽管现在把一个他从前说是违法的政府解释成合法的，这违背他的原理。“啊”，他回答妻子说，“我亲爱的，你和你们性别的其他人都想搭便车，但我，却必须是一个正直的男人。”^①——苏格拉底的妻子，也许还有约伯的妻子，都被她们头脑清醒的丈夫逼入了

7 [308]

^① 参见理查森：《弥尔顿传》，89页。据阿尔弗雷德·施特恩（《弥尔顿及其时代》，第2卷，第4册，12页、196页，1879），该轶事是虚假的。——科学院版编者注

困境，但男性的德性却在她们的个性中得到维护，而对于女性的德性来说，在它被置入的这种关系中，也毕竟没有减少她们的个性的功绩。

实用的结论

女性必须在实践事务中自己提高自己和约束自己；男性却不善于这样做。

年轻的丈夫控制着自己年纪大些的妻子，这基于醋意。按照醋意，在性能力上不及另一方的一方，担忧另一方侵犯自己的权利，由此而发现自己不得不勉力对他顺从和殷勤。——因此，每个有经验的妻子，都会劝阻与一个年轻男人的婚姻，哪怕是同样年龄；因为在岁月的进程中，毕竟女方比男方老得快，而如果人们连这种不平等也忽略的话，就不能可靠地指望建立在平等之上的和睦了，而一个年轻聪慧的女人却毕竟可以与一个健康然而明显较老的男人更好地使婚姻幸福。——但是，一个也许在婚前就已经放荡地把自己的性能力挥霍殆尽的男人，将是他自己家里的小丑；因为他惟有在不亏欠合理的要求时，他才能拥有这种家庭统治权。

7 [309]

休谟^①注意到，对婚姻状态的讽刺比对其性别的挖苦更使女人们（甚至老处女们）恼怒。——因为后者从来都不当真，而前者也许会当起真来，如果人们把未婚的人所超脱了的那种状态的疾苦相当清晰地表现出来的话。但是，在这个领域里的自由放纵必然会对整个女性来说具有恶劣的后果，因为这个性别会沦为另一个性别满足偏好的纯然工具，但这种偏好却很容易就能发展成厌倦和轻佻。女人因婚姻而自由，男人则因婚姻而失去自己的自由。

尤其是在一个年轻男人身上，窥探他结婚之前的道德品质，这绝不是一个女人做的事情。她相信能够改善他；她认为一个有理性的女人就已经能够把一个变坏的男人带上正途，她在这种判断中多半发现自己被以最可悲的方式欺骗了。属于此列的还有那些天真的人们的意见：这个人

^① 《道德和政治论文集》，格林和格罗斯编，第Ⅱ卷，383页（论爱和婚姻），伦敦，1889：“我不知道这是出于什么原因，女人……总是把一个对婚姻的色情狂视为一个对她们自己的色情狂”。苏尔策：《杂文集》，第Ⅳ卷，55页。参见施塔克：《康德的人类学》，364页，1838。——科学院版编者注

在婚前的纵欲可以既往不咎，因为只要他还没有消耗殆尽，他将在自己的妻子身上充分地满足这种本能。——好孩子们没有想到：在这个领域的放荡恰恰在于享受的交替，而婚姻中的单调将很快使他回到上述生活方式。^①

在这种情况下，谁应当在家中拥有高高在上的指挥权呢？因为毕竟只有一个人能够把所有事务都纳入一种与其目的协调一致的联系中来。——我会用风流的语言（但不无真理）说：女人应当**统治**，而男人应当**治理**；因为是偏好在统治，而理智在治理。——丈夫的态度必须表现出：他把自己妻子的康乐放在心上，胜于其他一切。但是，由于男人必须最清楚地知道，他的地位如何，他能够走多远，所以他将像一位大臣对待他那要开始一次庆典或者建造一座王宫的只想享乐的君王一样，首先对他的指挥权表示理所应当的顺从；只不过，例如，国库现在无钱，在这之前必须先完成某些更为迫切的必要事情，等等，以至于最高统治者可以干他想干的一切事，但条件是由他的大臣把这种意志交到他手中。

7 [310]

既然女人应当被追求（因为这个性别所需要的那种拒绝要求这一点），所以，她将不得不在婚姻本身中也试图普遍地招人喜欢，以便如果会成为年轻的寡妇，就可以为自己找到情人。——男人则随着结婚就放弃了所有这样的要求。——因此，因女人这种卖弄风情而吃醋是不公道的。

但是，婚姻中的爱依其本性是不宽容的。女人们有时嘲笑这一点，但正如上面说过的，只有在开玩笑时是这样；因为容忍和宽恕外人对这些权利的侵犯，必将导致女方对这样一个丈夫的蔑视，从而也导致对他的恨。

通常，父亲娇惯自己的女儿，母亲则娇惯自己的儿子，而在儿子们中间那个最具野性的小伙子，通常都受到母亲的娇惯：其原因似乎是考虑到两位老人在死亡降临时的需要；因为如果男人死去了妻子，他毕竟有自己的长女来做照料他的依靠；如果母亲死去了其丈夫，长大成人的、

^① 其结果如同在伏尔泰的游记*中那样：“终于，”他说，“我回到了我的故乡坎底亚，在那里娶了一个女人，很快就戴上了绿帽子，并发现这是所有生活方式中最惬意的”。

* 《斯卡门塔多游记》，结尾。——科学院版编者注

身强力壮的儿子就负有义务，也有自然的偏好，来尊重她，资助她，使她作为寡妇生活安适。

※ ※ ※

7 [311]

在个性法的这个标题下，我已经逗留过久，似乎与人类学的其他章节不成比例；但是，大自然为了它那无非是种的保存的目的，也给它的这种家政注入了如此丰富多彩的安排，以至于如果更为详细地研究，将还有大量足以成为问题的材料，来赞叹并在实践上应用逐渐地发展着的自然禀赋的智慧。

三、民族的个性

人们把民族 (*populus*) 这个词理解为在某个地域联合起来的人群，这是就他们构成一个整体而言的。这个人群或者哪怕是它的一部分，认识到自己由于共同的出身而联合成一个公民整体，就叫做国民 (*gens*)；使自己置身于这些法律之外的那个部分（这个民族中的野蛮人群）就叫做暴民 (*vulgus*)^①，其非法的联合就是纠集 (*agere per turbas* [聚众行事])；是一种使它不具有国家公民性质的举动。

休谟^②认为：如果国民中每一个人都致力于表现自己的特殊个性（如在英国人中间），那么，国民本身就没有个性。我觉得，他在这里错了；因为做作出一种个性，恰恰就是他所属的那个民族的普遍个性，而且是

① *La canaille du peuple* [人中下流胚] 这个骂名大概是来源于 *canalicola*，即古罗马一群在水渠旁走来走去并戏弄干活的人的游手好闲之徒 (*cavillator et ridicularius* [爱嘲弄者和爱耍笑者])*，参见普劳图斯：《酒徒》**）。

~~~~~  
\* 在康德之前就已经提出的这种推导是错误的，*canaille* 源自 *canis* [狗]。参见 A. 波岑贝格：《回忆伊曼努尔·康德：哥尼斯贝格大学……论文集》，264 页，1904。——科学院版编者注

\*\* 普劳图斯的《酒徒》中没有这些表述，相反在《吹牛军人》中，III，1，47，有 *cavillator*；在《蛮横者》中，III，2，15，16，有 *cavillator* 和 *ridicularia*。在格利乌斯那里：《阿提卡之夜》，IV，20，3，有 *cavillator* 和 *ridicularius* 这两个表述。——科学院版编者注

② 《道德和政治论文集》，格林和格罗斯编，第 I 卷，252 页（论国民个性），伦敦，1889：“英国人，在世界上所有人中，至少具有一种国民个性；除非这个独一无二的东西不可以被视为这样的东西。”苏尔策：《杂文集》，第 IV 卷，340 页，以及 1779 年认识大不列颠人的文章。《一个未名人的手稿摘录》，格奥尔格·福斯特编，7 页，莱姆戈，1780。这段话是康德很随意地转述的。——科学院版编者注

对一切外人的蔑视，这特别是因为，它相信惟有自己能够以一种真正的、把内部的国家公民自由与对外的武力结合起来的宪政而自夸。——这样一种个性与容易造成家人感的彬彬有礼相反，是傲慢的粗野；一种出自自以为是的独立性而对每一个他人的固执态度，由于这种态度，人们相信不需要他人，因而也可以省掉对他人的殷勤。

以这种方式，地球上的两个最文明的民族<sup>①</sup>，其个性对比鲜明，而且也许主要是因为这一点，他们不断地彼此争斗。这就是英国和法国。他们后天获得的和人为的个性只是其天生个性的结果罢了，而即便是按照他们的天生个性，他们也或许是惟一能够被认为具有一种确定个性的民族了，而且只要他们不被战争暴力混合起来，这种个性就不会改变。法语成了通用的会话语言，尤其是在女性的高雅世界里，而英语则成了商业社会最广泛的贸易语言<sup>②</sup>，这大概是在于他们的大陆位置和岛屿位置的区别。但是，说到他们现在实际上具有的天性及其通过语言的培养，这也许就必须从他们出身的原始民族的天生个性推导出来了；不过，我们缺少这方面的文献。——但在一种实用人类学中，我们只关心：把这两个民族现在如何的个性展示在若干例子中，并且尽可能地系统化；这些例子让人作出判断，一个民族能够对另一个民族期待什么，一个民族如何能够为自己的好处而利用另一个民族。

7 [312]

那些继承下来的、仿佛是通过长期运用而变成本性并嫁接在本性上的准则，表现着一个民族的性情，它们只不过是一些大胆的尝试，即对一切民族的自然倾向中的多样性分类，这与其说是哲学家们在按照理性原则分类，倒不如说是地理学家们在经验性地分类。<sup>③</sup>

① 不言而喻，在这个分类中不谈德意志民族，因为若不然，笔者作为一个德国人，其夸赞就会是自夸了。

② 商人精神在吹牛时语气的不同上也表现出其傲慢的某些饰变。英国人说：“这人价值一百万”；荷兰人说：“他支配一百万”；法国人则说：“他拥有一百万”。

③ 把基督教欧洲称为法兰克斯坦的土耳其人，如果去旅行，以求认识人及其民族个性的话（除了欧洲民族之外，没有一个民族这样做，这证明了其他所有民族在精神上的局限性），就会根据人们个性中的缺陷来描绘，也许以如下方式来划分民族个性：1. 时尚之国（法国）。——2. 情绪之国（英国）。——3. 预感之国（西班牙）。——4. 豪华之国（意大利）。——5. 头衔之国（德国，连同丹麦和瑞典，都是日耳曼民族）。——6. 主子之国（波兰），在这里每一个国家公民都想做主子，但除了不是国家公民的人外，这些主子中没有一个人想做臣民。——俄国和欧洲部分的土耳其，二者都多半起源于亚洲，都超出了法兰克斯坦之外：前者是斯拉夫血统，后者是阿拉伯血统，出自两个种族，这两个种族一度统治过的欧洲部分，比其他任何民族所扩展得都更大，并且陷入了一种有法而没有自由的宪政状态，因而其中没有人是国家公民。

7 [313]

认为一个民族具有什么样的个性，取决于政府种类，这是一种没有根据的、什么也没有说明的说法。因为那样的话，政府自身又从哪里得到它的独特个性呢？——即便是气候和土地，也不能为此提供钥匙；因为所有民族的迁徙都证明，他们都没有因为新的居住地而改变自己的个性，而是仅仅视情况使自己的个性适应新的居住地，毕竟此时在语言、谋生方式上，甚至在衣着上，还总是让人看出他们出身的痕迹，从而也看出他们的个性。——我将更多地从他们的缺点和对规则的偏离方面，而不是从更美的方面（但毕竟也不是用漫画）来勾勒他们的肖像画；因为除了谄媚使人堕落，责备倒使人改善之外，批评者如果一无例外地只挑剔人们的缺点，便很少会触犯人们的自尊，除非他通过更多或者更少的赞扬而只会激起被评判者相互之间的嫉妒。

1. 法兰西国民在所有其他国民中因会话鉴赏而独具个性，在这方面他们是所有其他国民的楷模。他们彬彬有礼，尤其是对来拜访他们的外人，尽管现在彬彬有礼已经不时兴。法国人这样做并不是出自利益，而是出自相互传达的直接鉴赏需要。既然这种鉴赏首先涉及与广大的女性世界的交往，所以女士语言就成了这个世界的通用语言，而且完全没有争议的是：这种方式的偏好按照原理也必定影响到提供服务的心甘情愿、乐于助人的善意，并逐渐影响到普遍的博爱，使这样一个民族在整体上可亲可爱。

7 [314]

事情的另一面，是没有充分地用深思熟虑的原理来约束的活跃和虽有明见的理性的一种漫不经心，仅仅由于某些形式被评定为陈旧的，哪怕只是被评定为过分的，尽管人们在这些形式上感觉良好，也不让它们长久存在。还有一种传染性的自由精神，它也或许把理性自身拉入了它的活动，并在民族与国家的关系中导致了一种震撼一切的热忱，这种热忱还超出了极限。——以印刷术、但却是按照生活描绘出来的这个民族的种种特点，无须进一步的描述，单凭互不关联地抛出的只言片语，作为个性法的材料，就很容易表现为一个整体。

这样一些词：Esprit（代替 bon sens）、frivolité、galanterie、petit maître、coquette、étourderie、point d'honneur、bon ton、bureau d'esprit、bon mot、lettre de cachet，等等，都不能轻易译成别语言，

因为它们与其说描绘了浮现在思维者面前的对象，倒不如说描绘了说这些词的那个国民的性情特点。

2. 英吉利民族。不列颠人（Britten<sup>①</sup>）的古老部族（一支凯尔特民族）似乎曾经是一帮精干的人；然而，德意志人和法兰西部族的迁入（因为罗马人短暂的出现未能留下明显的痕迹），如同他们混杂的语言所证明的，熄灭了这个民族的原创性，并且由于它的国土的那种抵御外来攻击相当安全、反倒诱惑自己成为攻击者的岛国位置，使它成了一个强大的海上贸易民族，所以它就有了一种自己为自己创造的个性，尽管它真正说来天生不具备一种个性。因此，英国人的个性指的无非是通过早期的教训和榜样而学来的原理，他们不得不为自己制作一种个性，也就是说，装出一种个性；因为一种僵化的思想，即固执于一种自愿接受的原则，或者不偏离某个（不管什么样的）规则，给予一个人的重要性是：人们肯定知道，有人能够从他这里期待什么，而他能够从别人那里期待什么。

说这种个性与法兰西民族截然相反，比与任何一个别的民族都更加严重，可以由此得到解释：因为英国人在与别人交往，甚至在他们自己中间交往时，放弃了作为法兰西民族最优秀的交往特性的一切可爱之处，仅仅要求敬重，此外每个人都想仅仅按照自己的想法生活。——英国人为自己的同胞们建立了庞大的、一切其他民族闻所未闻的慈善机构。——但是，由于命运而流落到他们那土地上并陷入困境的外国人，却总是丧生在垃圾堆上，因为他们不是英国人，也就是说不是人。

7 [315]

但是，即便是在他们自己的祖国，英国人也把自己孤立起来，他们自己付钱吃饭。与在餐馆吃饭相比，他们宁可付同样的钱在一个单独的房间里独自吃饭，因为在餐馆里毕竟需要点儿客气。而在外地，例如在法国，英国人去那里，只是为了把所有的道路和旅馆都宣布成可憎的

① 如毕什\*教授正确地书写的那样（根据的是 britanni 一词，而不是 brittanni 一词）。

\* 毕什（Joh. Geo. Büsch, 1728—1800），汉堡商贸科学院数学教授，一部《历史学、哲学和数学科学百科全书》（2卷本，1772）和许多其他著作的作者。我无法找到关于 Britten 这种写法的说明。——科学院版编者注

(如夏普博士<sup>①</sup>)，他们聚集在这些旅馆里，也只是在他们中间才保持社交。——但奇怪的是，法国人通常喜欢英吉利国民，并敬重地称赞他们，尽管如此，(不曾走出自己国土的)英国人却普遍憎恨和蔑视法国人；这也许不能归咎于邻国的竞争(因为英国认为自己无可争议地胜过法国)，而是要归咎于一般的商贸精神，这种精神以形成最重要的地位为前提条件，在该民族的商人中间是很不爱交际的。<sup>②</sup>由于这两个民族就双方的海岸而言彼此邻近，只通过一条海峡(它当然也可以叫做一个海)彼此分开，所以他们相互之间的竞争就毕竟导致了在他们的争斗中的一种以不同的方式来修正的政治个性：一方面是**担忧**，另一方面是**憎恨**；这是它们的互不相容性的两种方式，其中前者的意图是**自保**，后者的意图是**统治**，但在截然对立的情况下要根除另一方。

我们现在可以更简短地来把握对其他民族的个性描绘了。这些民族的国民特性不像前面两个民族那样，多半可以从他们不同的文化种类中得出，反倒要从他们通过其原初不同的部族之混合而来的本性禀赋中得出。

7 [316]

3. 从欧洲血统与阿拉伯(摩尔人)血统的混合中产生的**西班牙人**，在其公共的和私人的举止上都表现出某种**庄重**，甚至农民面对他也以法律的方式顺从的上司，亦表现出对自己**尊严**的一种意识。——西班牙的庄重风度以及甚至存在于他们的会话语言中的夸张，都表现出一种高贵的国民自豪。因此，法国的亲密恶作剧完全让他们反感。他们温顺地服从法律，尤其是衷心地服从他的古老宗教的法律。——这种庄重也不妨碍他们在轻松愉快的日子里(例如用唱歌跳舞来开始收获时)来享乐，而且当某个夏夜愉快地跳起**凡丹戈舞**的时候，也不乏现在有余暇的劳动者们，在大街上伴着这种音乐翩翩起舞。——这是他们好的一面。

① 参见夏普：《新汉堡杂志》，第Ⅱ卷，259页、261页，1767。在《德意志图书馆》中(第Ⅰ卷，387页，1786)，他与斯摩莱特一起被称为脾气暴躁的医生。针对他对意大利的风俗习惯的描述，Jos. 巴莱蒂写了一本书：《意大利风俗习惯描述》，德文版由舒摩尔翻译，2卷本，1781。——科学院版编者注

② 商贸精神与贵族精神一样，一般而言自身就是不爱交际的。一间铺子(商人这样称谓他的商行)是通过他的生意与另一间铺子分开的，就像一块骑士领地是通过一个吊桥与另一块骑士领地分开，并且无须仪式就拒绝友好往来一样；除非是与受它保护的人交往，但这些人在这种情况下不会被视作它的成员。

较坏的一面是：他们不向外人学习，不为了认识别的民族而旅行<sup>①</sup>；在科学上也许落后几个世纪；对一切改革都困难重重，以可以不工作为荣，具有像斗牛那样的浪漫主义精神情调，像过去的 Auto da Fé [宗教法庭的火刑] 所证明的那样残酷，而且在其鉴赏中部分地表现出非欧洲的起源。

4. 意大利人把法国人的活跃（欢快）与西班牙人的严肃（坚韧）结合起来，而且其审美个性是一种与激情相结合的鉴赏，就像从其阿尔卑斯山眺望迷人的山谷，一方面给勇气提供材料，另一方面给宁静的享受提供材料一样。这种气质在这里不是混合的，也不是散乱的（因为这样它会产生不出个性），而是一种对崇高者情感的一种感性情调，这是就它同时可以与对美的东西的情感相一致而言的。——在他们的神情上，表现出他们的感觉的强烈活动，而他们的面容是表情丰富的。他们的律师面对法庭的辩护如此充满激情，以至于看起来就像是在舞台上的一篇朗诵。

就像法国人在会话鉴赏方面杰出一样，意大利人在艺术鉴赏方面杰出。前者更喜欢私人娱乐，后者更喜欢公共娱乐：盛大的游行、大型戏剧、狂欢节、化装舞会、公共建筑的豪华、用画笔或者用镶嵌工艺所作的绘画、气势宏伟的罗马遗迹、为了观看也为了在大庭广众之中被观看；但同时（毕竟为了不忘记私利）：汇票、银行和彩票的发明。——这是好的一面：就像威尼斯游艇船夫和那不勒斯流浪汉面对贵人也可以采用的自由一样。

7 (317)

较坏的一面是：就像卢梭<sup>②</sup>所说的那样，他们在宫殿里谈话，却在老鼠窝里睡觉。他们的茶话会就像一个交易所，其中一个大型聚会的主妇让人递上某种东西供品尝，以便在四处走动中互相传递当天的新闻，为此却不需要友谊，而且只从中挑选出一小部分人共进夜宵。——但糟糕

① 一切没有被以自己的眼睛来认识外部世界的无利害好奇心所侵袭、更不想（作为世界公民）移居到外部世界的民族，其精神的局限性就是他们身上的某种具有个性的东西，这使得法国人、英国人和德国人在其他民族面前出类拔萃。

② 参见《社会契约论》，第三卷，第8章（《日内瓦公民让·雅克·卢梭哲学著作集》，第3卷，152页，雷维尔和莱比锡，1782：“在巴黎和伦敦人们想住得暖和舒适，在马德里人们有豪华的柱子，却没有能够打开的窗户，而且人们在真正的老鼠窝里睡觉”）。——科学院版编者注

的一面是：拔刀子、拦路抢劫、刺客在宗教避难所躲难、警探<sup>①</sup>玩忽职守等等，这些毕竟不能归咎于罗马人，毋宁说要归咎于其双头政府形式。——但是，这些指责我绝不能为之负责，它们通常是英国人传扬开来的，英国人除了他们自己的宪政之外，不喜欢任何别的宪政。

7 [318] 5. 德国人有一种好个性的名声，亦即诚实和节俭的名声；这是些恰恰不适合于炫耀的特点。——德国人在所有文明民族中最容易并且最持久地服从他们所隶属的政府，并且对于采用了的制度，最远离革新的欲望和反抗。他们的个性是与理智相结合的淡泊，既不对已经采用的制度玄想，也不自己想出一种制度来。在这方面，他们毕竟是一切国土和气候的男子汉，轻而易举地移居国外，并不狂热地迷恋自己的祖国；但是，他们在作为殖民者来到外国的时候，马上就与自己的同乡结成一种公民团体，这个团体通过语言的、部分地也是宗教的统一而使他们融入一个小民族，它在更高的当局之下，在一种宁静的、道德的状态中，以勤奋、整洁和节俭而表现出自己对其他民族的定居点的优越性。甚至英国人对北美的德国人的称赞也是这么说的。

由于淡泊（在好的意义上说的）是冷静思考和在追求自己的目的时坚持不懈、同时忍受得住与此相结合的艰难困苦的气质，所以，对于他们的正确知性和他们的深刻反思的理性的才能，人们所可以期待的，与可以期待于任何别的能够有最伟大的文化的民族一样多；除了机智和艺术鉴赏的领域，他们在这方面也许不能与法国人、英国人和意大利人并驾齐驱。——这是他们在通过坚持不懈的勤奋能够达成的东西中好的一面，而且这正好不需要天才<sup>②</sup>；天才也远远不具有德国人与健全的知性才

① 警察雇员过去在意大利被称为 Ebirren [警探]。——科学院版编者注

② 天才是发明不能教授或者学习的东西的才能。人们完全能够从别人那里学习应当如何较好地分行，但却不能学习应当如何作一首好诗，因为这必须自动地产生自作者的本性。因此，人们不能靠订购或者付足够的钱把它当做工业品来期待它，而是必须把它当做灵感来期待，对于这灵感，诗人自己也说不清他是如何得到的，也就是说，它是一种偶然的意向，其原因他并不知道（scit genius, natale comes qui temperat astrum [守护神知道，他作为旅伴掌控着出生的星辰]\*）。——因此，天才作为瞬间的、间或显现又消失的现象，不是随意点燃并燃烧任意一段时间的火光，而是像迸发的火星那样闪烁的，这些火星是精神的一种幸运的心血来潮，从生产的想象力中诱发出来。

\* 参见贺拉斯：《书札》，II，2，187。——科学院版编者注

能相结合的勤奋的那种有用性。——德国人在交往中的个性就是谦虚。他们比任何别的民族都学习更多的外语，是（像罗伯逊<sup>①</sup>所说的那样）博学方面的**批发商**，在科学领域首先发现了许多踪迹，后来才由别人一哄而上利用；他们没有一种国民的傲慢，像世界主义者一样也不眷恋自己的故乡。但在自己的故乡，他们比任何一个别的民族都更好客（如波斯维尔<sup>②</sup>所承认的）；他们严厉地管教自己的孩子要懂规矩，就像他们在这种情况下也宁可根据自己对秩序和规则的倾向专制地统治自己，而不从事什么革新（尤其是在政府中的擅自革新）一样。——这是他们好的一面。

他们不好的一面是模仿的倾向，很少认为自己是能够原创的（这恰恰是固执的英国人的反面）；但尤其是某种条理癖，即绝不按照一种接近平等的原则，而是按照优先权的阶梯和某种等级秩序，来非常认真地给自己与其他国家公民进行分类，并在这种等级图形中，在头衔（高贵者和尊贵者，名门、望族和贵胄）的发明中层出不穷，由于一味拘泥迂腐而奴颜婢膝；当然，这一切都可以归咎于德国国家宪政的形式；但在这里，无须讳言一种评论，即这种拘泥迂腐形式本身的产生毕竟是出自德国人的国民精神和自然倾向：在统治者直到应当服从者之间置放一架阶梯，其中每一级都标上与它相应的声望等级，而那没有营生、但同时也没有头衔的人，就如同所说的那样，什么也不是了；这当然给授予这种头衔的国家带来了点儿什么，但不管这一点，也在臣民们那里激起了限制别人在意见上的重要性的要求。这必定让别的民族觉得好笑，而事实上，这种为了把一个整体置于一个概念之下来把握，而有条理地作出划分的严密性和需要，暴露出天生才能的局限。

※ ※ ※

由于**俄国尚不是**一个需要对正准备发展的自然禀赋有一个确定概念的国家，而**波兰不再**是这样一个国家，欧洲的**土耳其民族从未是**，也将**永远不是**需要取得一种确定的民族个性的国家，所以，对他们的描绘在

① 罗伯逊（William Robertson, 1721—1793），一部苏格兰历史和其他历史著作的作者。我没有找到康德所引用的格言。——科学院版编者注

② 参见《雅各布·波斯维尔对科西嘉的历史学地理学描述以及许多重要的信息》，修订版，259页，1769。——科学院版编者注

这里就可以适当地跳过去。

7 [320]

一般而言，由于这里谈的是各国国民天生的、自然的个性，它可以说就在于人们的混血，而不是其获得的、人为的（或者修饰过分的）个性的特点，所以，人们在描绘个性时必须十分小心谨慎。在处于土耳其人的严酷压迫及其僧侣<sup>①</sup>的并不温和多少的压迫之下的希腊人的个性中，他们的性情（活跃和轻浮）与他们的体型、相貌和面部特征一样，并没有损失多少，相反，如果宗教形式和政府形式通过幸运的事件使他们获得重建的自由的话，这种特性也许就会重新事实上建立起来。——在另一个基督教民族即亚美尼亚人那里，占统治地位的是某种特殊的商贸精神，亦即徒步从中国边境出发，一直走到几内亚海岸的科尔索海角去做生意，这种精神表明这个有理性且勤勉的民族有一个特殊的起源。这个民族在一条从东北到西南的路线上几乎穿越了整个旧大陆，而且懂得与它所遇到的一切民族和睦相处，与现在的希腊人的轻佻和卑躬屈膝的个性相比，表现出一种优越的个性，这种个性的最初形成我们就不再能够研究了。——也许可以大致上作出这样的判断：各部族（在大的征服时）的混合逐渐地抹去了个性，它不顾一切所谓的博爱主义，对于人类毫无助益。

#### 四、种族的个性

就种族而言，我可以援引宫廷枢密顾问吉尔塔讷<sup>②</sup>在他的著作中（根据我的原理），为阐明和扩展而作的优美且透彻的陈述；——只是对于在同一个种族中可以发觉的家族类型和多样性或者变种，我还想作一些说明。

在这里，大自然使之成为自己的法则的，不是它有意在不同种族的融合中造成相互类似，而是恰好相反，也就是说，在这类种族（例如白

① 参见冯·毕尔菲尔德：《普遍学术的首要基本线索》，第Ⅲ卷（1767），252页：“在这个教会〔希腊教会〕那里，有……他们称之为 Caloyers 的僧侣，穿一袭黑衣，几乎就像本尼迪克修士。”——科学院版编者注

② 吉尔塔讷（Christ. Girtanner, 1760—1800）：《论康德的自然史原则》，格廷根，1796，那里在前言中说，这部作品是对康德的理念的一种阐释，是对它们的一种注解。他于1793年成为迈宁根公爵枢密顾问。——科学院版编者注

人)的某个民族中,不是在种族的形成中让个性一往直前地相互接近,——那样的话最终就只有同一幅肖像,就像用一个铜模印出来的一样——,毋宁说在这类部族中,甚至在同一个家族中,在身体和精神上都无限地多样化。——虽然保姆们为了奉承一位长辈而说:“这孩子有这一点是来自父亲,有那一点是来自母亲”;果真如此,人类生殖的一切形式就会早就用尽了,而且繁衍也就会停滞了,因为交配中的多产性是通过个体的异质性来得到补充的。——这样,灰白发色(cendrée)绝不是来自一个深褐色头发的人和一個金黄色头发的人的混合,而是标志着一个特别的家族类型。而大自然自身有充足的储存,不至于由于自己储备的形式贫乏而把一个过去有过的人遣送到世界上来;就像众所周知的那样,亲缘相近也造成不育一样。

7 [321]

## 五、类的个性

要就某种存在者的类来说明一种个性,就需要把他们与我们熟知的存在者置于一个概念之下来把握,而把使他们彼此区别开来的东西当做特性(proprietas)来说明和用做区别的根据。——但是,在把我们了解的一种存在者(A)与另一种我们不了解的存在者(B)进行比较时,由于我们缺少比较的中间概念(tertium comparationis [比较的第三者]),人们在这里怎么能够期望或者要求说明前者的个性呢?——最高的类概念可以是一种尘世的有理性存在者的概念,这样,我们就不能列举这种存在者的一种个性,因为我们对于有理性的非尘世存在者没有知识,不能说明他们的特性,并这样来把那种尘世的存在者置于一般有理性的存在者之中来刻画其个性。——所以看起来,说明人类个性这个问题是绝对无法解决的,因为解决必须通过由经验对有理性存在者的两个物种作出比较来进行,而经验并没有给我们提供这种比较。

因此,为了在有生命的自然体系中给人指定他的类别,并这样来刻画他的个性,给我们剩下来的无非就是:人有一种他自己给自己创造的个性,因为他有能力按照他自己给自己选取的目的来使自己完善化;他由此就能够作为赋有理性能力的动物(animal rationabile)把自己造就成为一个有理性的动物(animal rationale);——在这种情况下,他首先保

7 [322]

存自己和他的种；其次，他训练和教诲这个种，教育它有一种家庭团契；第三，把它作为一个有系统的（按照理性原则安排的）、对于社会来说恰如其分的整体来治理；但在这时，人类与尘世可能的一般有理性存在者的理念相比，其具有个性的东西就是：大自然把不和的种子置入人类，并且想要人类自己的理性从这种不和中得出那种和睦，至少是向那种和睦的不断逼近，那种和睦虽然在理念中是目的，但事实上前者（不和）在大自然的计划中却是一个最高的、我们无法探究的智慧的手段：即通过文化的进步，即使伴有人的生活乐趣的诸多牺牲，也造成人的完善化。

在有生命的地球居民中，人通过他利用事物的技术性禀赋（与意识相结合的机械禀赋）、通过他的实用性禀赋（灵巧地利用别人来达到自己的意图）以及通过他本质中的道德性禀赋（按照法则之下的自由原则来对待自己和别人）而与其余一切自然存在者明显有别，而且这三个阶段的每一个都独自就已经能够把人区别开来，具有与其他地球居民有别的个性。

1. 技术性的禀赋。问题是：人原初是被规定为四足行走（如莫斯卡蒂<sup>①</sup>所提议，也许仅仅是提议作为博士论文题目），还是被规定为两足行走的？——长臂猿、猩猩、黑猩猩等等是不是被规定了<sup>②</sup>的（林耐和坎培尔<sup>③</sup>在这一点上彼此争执）？——人是一个食果动物（因为他有一个膜状胃）还是一个食肉动物？——由于他既没有利爪也没有锐齿，因而（没有理性就）没有任何武器，他天生是猛兽还是一种温和的动物？——对这些问题的回答没有什么疑惑。充其量，还可以提出这些问题：他天生是好社交的动物还是独居的和厌恶邻居的动物？其中后者也许是极有可能的。

第一对人类夫妇已经训练有素地被大自然置放在食物中间，如果不同时赋予他们一种毕竟在我们现在的自然状态中并不具有的自然本能的话，他们就很难与大自然保存种的远见相一致。第一个人会在他遇到的

① 参见康德的书评，《康德全集》，第Ⅱ卷，421页以下（参见《康德著作全集》，第2卷，433页以下。——译者注），及515页的注释。——科学院版编者注

② 很可能应补充“两足行走”。——科学院版编者注

③ 参见Chr. Fr. 路德维希：《人种自然史大纲》，莱比锡，1796，其中第2章讨论“人和类人猿之间的特殊区别”，并引用了林耐和坎培尔的观点。就连莫斯卡蒂也被兼顾到。——科学院版编者注

第一个池塘里淹死；因为游泳已经是人们必须学习的一种艺术；或者，他会享用毒根和毒果，从而不断地有丧命的危险。但是，如果大自然给第一对人类夫妇植入了这种本能，他们怎么可能未把它遗传给自己的孩子？这种事情毕竟现在从未发生啊！

7 [323]

虽然鸣禽都教给幼鸟某些鸣曲，并通过传承把它们延续下去，以至于一只还未睁眼就被从巢中取出并喂大的孤独的鸟，在它长大后就没有鸣曲，而只有某种天生的噪音。但是，那第一首鸣曲是从哪里来的呢？<sup>①</sup>因为它不是学来的，而如果它是按照本能产生的，为什么鸟不把它遗传给幼鸟呢？

人作为一种有理性的动物，其个性刻画已经出现在他的手、手指和指尖的形状和组织上，部分地在于构造，部分地在于细腻的感觉。这样，大自然就使人灵巧起来，这不是为了利用事物的一种方式，而是不确定地为了所有方式，因而是为了使用理性。人作为一种有理性的动物，其类的技术性的禀赋或者灵巧禀赋就是以此为标志的。

2. 由文化而来的文明化，尤其是交往特性的**实用性禀赋**，以及人类的自然倾向，即在社会关系中走出单凭个人暴力的粗野状态，并成为一种有教养的（尽管还不是有道德的）、注定和睦的存在者，这如今是一个更高的阶段。他能够并且需要在教导和管束（纪律）中接受教育。这里（赞成或者反对卢梭<sup>②</sup>）就有一个问题：人类的个性按照其自然禀赋，在其本性的**粗野状态**中是否比在后果难以预料的文化艺术状态中处境更好？——首先必须注意：在其余一切各凭自己的动物那里，每个个体都实现着它的全部规定性，但在人这里，顶多只有类能做到，以至于人类惟有通过在一系列无穷多的世代中的**进步**，才能努力追求自己的规定性；在这里，目标对他来说毕竟永远处在展望之中，尽管如此，对这个最终目的的**趋势**虽然也许经常受到阻挠，但绝不可能完全倒退。

7 [324]

① 人们可以与林耐爵士一起为自然考古学接受这种假设：从覆盖着整个地球的茫茫大海中，首先在赤道下面耸起了一个岛屿来作为山峰，从这个山峰上逐渐产生出从其低岸边的赤道炎热直到其峰顶的极地寒冷的所有气温阶段，连同与它们相适应的植物和动物。说到所有种类的鸟，鸣禽模仿着如此多种多样声部的天生噪音，并且只要它们的喉咙允许，就把每一种与另一种结合起来，由此每一种鸟类都形成了自己确定的鸣曲，此后就通过教授（像一种传统那样），一只鸟把这鸣曲传给另一只；人们也发现，不同的国度里的燕雀和夜莺的鸣啭也有一些不同。

② 参见《论艺术与科学》，1750。——科学院版编者注

3. **道德性的禀赋**。这里的问题是：人是天生善的，还是天生恶的，还是在他落入这双或者那双塑造他的手中时（*cereus in vitium flecti etc.* [把蜡一般的他捏弄成罪恶……]①），天生对于善或者恶都同样易于接受。在后一种情况中，类自身就没有个性。——但是，这种情况是自相矛盾的；因为一个被赋予实践理性能力和其任性的自由意识的存在者（一个人格），即使处于一个义务法则之下的最模糊的表象中间，处于他受到或者通过他别人受到公正或者不公正待遇的情感（这情感在这种情况下就叫做道德情感）之中，也发现自己在这种意识之中。这已经甚至是一般人性的**理知**个性，而且就此而言，人按照其天生禀赋（天生）是善的。但是，由于毕竟经验也表现出，在他里面有一种积极欲求不允许的东西的倾向，尽管他不知道这是不允许的，也就是说，一种对恶的倾向，这种倾向如此不可避免地、如此早地表现出来，只要人开始运用自己的自由，因此也可以被视为天生的，所以，人按照他的**可感**的个性也可以被评判为（天生）恶的，这在论及**类的个性**时并不自相矛盾；因为人们可以假定，类的自然规定性在于向着更善的不断进步。

就人的规定性而言的实用人类学的总体和人的培养的个性法如下：人由于自己的理性而被规定为与人们一起处在一个社会中，并在社会中通过艺术和科学来使自己受到**教化、文明化和道德化**，无论他消极地沉溺于他称之为幸福的安逸和舒适生活的诱惑的那种动物性倾向有多大，他倒是**积极地**在与因他本性的粗野而纠缠着他的障碍的斗争中使自己配得上人性。

因此，人必须被**教育成善的**；但是，应当教育他的人又是一个还处在本性粗野状态、如今却要造成他自己所需要的东西的人。所以就有不断偏离自己的规定性和一再重新回到自己的规定性。——我们要列举解决这个问题种种困难及其种种障碍。

## 1

人的第一种肉体规定性就在于人保存自己作为动物种类的类的冲动。——但在这里，人发展的自然阶段并不已经与公民性的阶段相吻

① 贺拉斯：《论诗艺》，163。——科学院版编者注

合。按照前者，他在自然状态中至少在 15 岁就受到性本能的驱动，并且也有能力生育和保存他的种。按照后者，他（就平均值来说）在 20 岁之前却很难敢于这样做。因为即使少年人足够早地有能力满足他和一个女人作为世界公民的偏好，但他毕竟还远远没有能力作为国家公民来维持他的妻儿的生活。——他必须学会一种营生，有人垂顾，以便与一个女人开始一种家庭生活；但在较为精练的民族类型中，在他成熟得足以达到自己的规定性之前，大概也要有 25 年的时光流逝。——于是，他用什么来填充这段被迫节欲和不自然节欲的时间空白呢？几乎只有恶习。

## 2

作为一种使人性高尚的文化，对科学的冲动在人类的整体中并不与寿命成比例。一位至今还在文化中深入钻研、以求扩展文化领域本身的学者被死神召走了，初学者取代了他的位置，而初学者在迈进了同样的一步之后，在其生命终结之前不久又把自己的位置转让给另一个人。——如果像阿基米得、牛顿或者拉瓦锡这样的人，以其勤奋和才能，受到大自然的眷顾，再延长寿命一个世纪而生命力不减，那会有多大量的知识、有怎样的新方法的发明已经现成摆在这里？但是，人类在科学上的进步总是未完成的（在时间上），并且由于倒退而得不到保障，由于期间出现的颠覆国家的野蛮，科学的进步总是受到这种倒退的威胁。

7 [326]

## 3

就幸福而言，人类似乎同样很少达到它的规定性；人的本性驱使人不断地去追求幸福，但理性却把他限制在配享幸福的条件，亦即道德之上。——人们同样不可以把卢梭对敢于走出自然状态的人类的忧郁的（情绪恶劣的）描述视为宣扬重新回到自然状态和回到森林，并把这当做他的真实意见，他是在表述我们人类进入不断逼近自己规定性的轨道的困难；人们不会凭空捏造出这种描述。古代和现代的经验必定使每个对此加以思考的人都感到困窘和怀疑，我们人类的状况是否在某个时候会变得好一些。

卢梭有三篇作品<sup>①</sup>谈到损害：1. 从大自然走出、走进文化通过削弱我们的力量给我们人类造成的损害；2. 文明化通过不平等和相互压迫所造成的损害；3. 自以为的道德化通过反自然的教育和思维方式的畸形所造成的损害；——这三篇文章，依我说是把自然状态表现为一种天真无邪的状态（天堂的守门人拿着火剑阻挡人们重新退回到这种状态），它们只是充当他的《社会契约论》、《爱弥儿》和《萨伏依副主教的自白》<sup>②</sup>的导线罢了，要从我们人类通过其自己的罪过给自己罩上灾祸的迷宫中走出。——卢梭在根本上并不想让人重新回到自然状态，而是让人从他现在所处的阶段上回顾。他假定：人天生（如其可以遗传）是善的，但却是以否定的方式，亦即并非自动地和有意地是恶的，而是仅仅在被恶的或者不适当的向导所传染和腐蚀的危险中才如此。但是，由于为此就又要要求有好人，他们自己必须是被教育成好人的，而且他们中也许将没有一个人不在自身中具有（天生的或者招来的）败坏之处，所以，我们人类的道德教育问题不仅在程度上，甚至在原则的性质上都依然未得到解决，因为人类天生的恶的倾向也许受到普遍人类理性的谴责，可能的话也受到抑制，但毕竟没有由此被根除。

※ ※ ※

在人类中人为地把善的禀赋提高为其规定性的最终目的，其最高程度就是一种公民宪政；在公民宪政中，毕竟动物性比纯粹的人性在表现上更早，并且归根结底也更强有力，而驯服的牲畜只是通过使其弱化才比野兽对人更有用。自己的意志随时都在对其邻人的厌恶中爆发，并且在任何时候都致力于实现自己对无条件自由的要求，即不仅是独立的，而且是凌驾于其他天生与自己平等的存在者的至上主宰；这一点，人们甚至在极小的孩童身上就已经觉察<sup>③</sup>；因为大自然在他身上致力于从文化

① 前三部作品是：《论艺术和科学》、《论人类不平等的起源和基础》（1754）、《新爱洛漪斯》（1759）。——科学院版编者注

② 萨伏依副主教的信仰自白是《爱弥儿》的一部分。——科学院版编者注

③ 一个刚刚出生的婴儿让人听到的喊叫，并不带有悲伤的腔调，而是带有愤慨和激怒的腔调；这并不是因为什么使他痛苦，而是因为什么使他恼怒；大概是因为他想运动，并感到他在这方面的无能就像是一种束缚，夺去了他的自由。——大自然让婴儿大声喊叫着降生到这个世界，它会有一种什么样的意图呢？这在原始的自然状态中毕竟对于婴儿和母亲来说是极其危险的。因为这甚至会招引来一匹狼、一头野猪，趁母亲不在或者因分娩而乏力时把婴儿吃掉。但是，除了

引导到道德性，而不是致力于（像理性所规定的那样）从道德性及其法则开始，引导到一种着眼于此的合目的的陶冶；这不可避免地造成一种颠倒的、反目的的倾向：例如，如果本来应当必然地是一种道德陶冶的宗教课，以仅仅是培养记忆力的历史陶冶开始，并徒劳地试图由此得出道德性的话。

7 [328]

人类在其类的整体上的教育，也就是说，是集体而言的（universorum），不是所有个人（singulorum）的整体，在其中人群不是一个体系，而只是一个收拢起来的聚合体，这种教育着眼于追求一种公民的、应当基于自由原则、但同时也基于合法的强制原则的宪政，人毕竟只能期待于神意，也就是说，期待于一种智慧，这智慧虽然不是他的智慧，但毕竟是他自己的理性的那个（由于他自己的罪过而）无力达到的理念，——这种自上而下的教育，依我说是有益的，但却是粗暴的，是对大自然的严厉的、通过诸多不幸并且临近毁灭整个人类的改造，亦即把人并非有意要的、但一旦存在就继续保持下去的善，从永远自己与自己内在分裂的恶里面产生出来。神意指的正是这种智慧，它是我们在那些不断地促成自己物种的毁灭、尽管如此又总是保护它的有机自然存在者的物种的保存中，怀着惊赞知觉的，但并不因此就假定在预先的关怀中有一个更高的原则，比我们假定为了保存植物和动物已经在使用的原则更高。——此外，人类应当并且能够是自己幸福的创造者；只不过这一点不能先天地从我们关于人类已知的自然禀赋推论出来，而是只能从经验和历史中，以某种有根据的期望推论出来，之所以有根据，乃是因为必须不对人类向着更善的这种进步绝望，而是（每一个人，只要轮到 he 头上）以一切聪明和道德光芒来促进向这个目标的逼近。

7 [329]

人（像他现在这样）之外，没有任何动物在降生时大声地宣布自己的存在；这似乎是大自然的智慧为了保存种而这样安排的。因此，人们不得不假定：在大自然的早期阶段，就这种动物种类（亦即粗野时期）而言，婴儿在其出生时的大声喊叫还不存在；因此只是后来，才出现第二个阶段，其时双亲已经达到为家庭生活所必需的那种文化；我们却不知道，大自然是怎样以及它通过哪一些共同起作用的原因造成了这样一种发展。这种说明可以走很远，例如导向这样一种思想：是否继这个第二阶段之后，由于重大的自然剧变，还可以有第三个阶段；其时一只猩猩或者一只黑猩猩把用来行走、用来触摸对象和用来说话的器官培养成人的肢体构造，其内部包含着一个使用知性的器官，并通过社会文化逐渐地发达起来。\*

\* 参见 268 页<sub>26</sub>以下和 269 页<sub>24</sub>以下。——科学院版编者注

因此可以说：人类的第一个性就是作为理性存在者的能力，亦即既为他的人格，也为大自然将他置于其中的社会，创造一种一般而言的个性；但这已经以他里面的一种有益的自然禀赋和一种对善的倾向为前提条件，因为恶（由于恶自身带有与自己的冲突，不允许自己有常驻的原则）是没有个性的。

一个有生命的存在者的个性，就是从中可以预先认出他的规定性的那种东西。——但是，人们可以把这假定为作为原理的自然目的：大自然要每个造物都通过其本性的一切禀赋合目的地为了它而得到发展，来达到它的规定性，以便即使不是每个个体，也是物种来实现大自然的意图。——在无理性的动物那里，这种情况是现实地发生着的，并且就是大自然的智慧；但在人这里，却只是类才达到这一点；对此，我们在尘世的有理性存在者中间只知道一个类，亦即人类，而在人类中也只知道大自然对这个目的的一种倾向，亦即通过人类自己的活动有朝一日实现从恶到善的发展：这样一个前景，如果不是自然剧变一下子打断它的话，是能够以道德上的（对促成那个目的的义务来说充分的）**确定性**来期待的。——因为正是人，也就是说，虽然败坏了、但毕竟赋有发明才能、同时也赋有一种道德禀赋的有理性存在者，随着文化的增进只会越来越强烈地感受到他们相互之间自私地造成的灾祸，而且由于他们在自己面前看不到对付这些灾祸的任何别的手段，除非使（个别人的）私人感觉服从（所有人联合起来的）共同感，尽管不情愿也服从一种（公民强制的）纪律，而他们只是按照由他们自己所立的法来服从这种纪律的，所以他们通过这种意识感受到自己高尚起来了，亦即属于适合于人的规定性的类，就像理性在理想中把这规定性介绍给人那样。

7 [330]

### 对人类个性的描述的基本特征

1. 人并不像家畜那样被规定属于一个畜群，而是像蜜蜂那样被规定属于一个蜂房。——这是一种成为某一个公民社会的一个成员的**必然性**。

建立一个公民社会的最简单、最少矫揉造作的方式，是在这个蜂房里只有一位蜂王的方式（君主制）。——但是，许多这样的蜂房相互并立，很快就作为盗蜂彼此争斗（战争），毕竟不像人所做的那样，为了通过与其他蜂房的联合来加强自己的蜂房——比喻到此为止——；而是仅

仅为了自己，用计谋或者暴力来利用别人的勤奋。每一个民族都试图通过奴役相邻的民族来加强自己；而这就是扩张欲，或者在没有抢在别的民族之先的时候，对被别的民族吞并的恐惧。这样，我们人类的内部或者外部战争，哪怕是一种如此巨大的灾祸，却毕竟作为神意的一种机制，在相互冲突的力量虽然通过摩擦彼此造成损失，但却由于别的动机的碰撞或者牵引而被长时间地保持在合规则的进程之中的时候，同时是从原始的自然状态过渡到公民状态的动机。

2. **自由和法律**（通过它来限制自由）是公民立法绕之旋转的两个枢纽。但是，为了使法律有效果而不是空喊，就必须加上一个中介<sup>①</sup>，亦即与那两个枢纽相联结，使这些原则产生结果的强制力。——但现在，人们可以设想强制力与前两者的四种组合：

- A. 没有强制力的法律和自由（无政府状态）；
- B. 没有自由的法律和强制力（专制主义）；
- C. 没有自由和法律的强制力（野蛮状态）；
- D. 有自由和法律的强制力（共和国）。

7 [331]

可以看出，惟有最后一种理应被称为真正的公民宪政；但在这里，人们所说的并不是三种国家形式中的某一种（民主制），而是把共和国仅仅理解为一个一般而言的国家。有个古老的法理<sup>②</sup>：Salus civitatis (nicht civium) suprema lex esto [国家（并非众公民的）的福利应当是最高法律]，它并不意味着：共同体的感性之福（众公民的幸福）应当用做国家宪政的至上原则；因为这种安康是每个人根据自己的私人偏好这样或者那样描绘的，根本不适合成为某一个要求普遍性的客观原则。相反，那句箴言所说的无非是：**理智之福**，即维持既存的国家宪政，是一个一般而言的公民社会的最高法律；因为这个社会惟有通过那种宪政才存在。

人类的个性，就像它从一切时代的经验和在一切民族中间可以辨识的那样，就是这种个性：人类，就集体（作为人类的一个整体）而言，是一个前后相继和同时并存的人群，这些人不能缺少和平共处，但尽管

① 类似于一个三段论中的中项，它把主词和谓词联结起来、产生出三段论的四个格。

② 法理 (Brocardicon)，一种以简明扼要的形式表达出来的法权原理。其名称源自一个教会法汇编，该汇编根据汇编者 Burchard（被法国人和意大利人称为 Bocard）主教而叫做 Brocardica。参见西塞罗：《论法律》，Ⅲ，3：Salus populi suprema lex esto。——科学院版编者注

如此又同时不能避免相互不断憎恶；因而感到自己被大自然规定为通过在出自他们自身的法律之下的相互强制，结成一个不断受分裂威胁、但却普遍地向着一个世界公民社会（世界主义）进步的联合体，但这个自身无法达到的理念却不是一个建构性的原则（期待在人们最强烈的作用和反作用中间有一种和平的原则），而仅仅是一个范导性的原则，即并非毫无根据地去猜测对这个理念的一种自然趋势，努力地把这个理念作为人类的规定性来追求。

如果有人问：依我说，是应当把人类（如果人们把人类作为一个有理性的地球存在者的物种，与其他行星上有理性的存在者相比较，设想为产生自惟一造物主的一群造物，那么也可以把人类称为种族）视为一个好的种族还是视为一个糟糕的种族，那么，我就不得不承认，对此没有多少可以夸口的。毕竟，某人如果不是仅仅在古老的历史中，而是在当今的历史中把人们的行为收入眼帘，他就会虽然经常试图在他的判断中愤世嫉俗地充当提蒙，但更经常而又中肯得多地充当摩摩斯，觉得在我们人类的个性特征中愚蠢比恶意更为突出。但是，由于愚蠢与恶意的某种特征相结合（它在这种情况下就叫做呆气），在我们人类的道德相面术中是不可忽视的，所以，仅仅从每一个聪明人觉得必需的思想的一个相当部分被隐瞒起来，就已经可以足够清晰地看出，在我们的种族里每个人都觉得陷入了心存戒备、不让人完全看透自己真实面目的境遇；这已经暴露出我们人类相互敌视的倾向。

也许会有这样的情况：在别的某个行星上存在着一些有理性的存在者，他们只能有声地思维，也就是说，在醒着时和在梦中一样，不论他们在社交中还是在独处时，不同时说出来就不能有任何思想。这会是怎样一种与我们人类不同的相互关系呢？如果他们并不都是天使般的纯洁，那就无法预料他们能够如何和睦相处，一个人如何对别人能有一些敬重，并能够相互容忍。因此，虽然要了解别人的思想，但却不流露自己的思想，这已经属于一个属人造物的原初构成，属于他的类概念了；在这种情况下，这种较为正派的特点就这样免不了逐渐地从伪装推进到有意的假象，并最终一直到撒谎。在这种情况下，这就会是我们人类的一幅漫画，它不仅授权善意地嘲笑人类，而且授权在构成人类个性的东西上表示蔑视，亦即授权承认，有理性的尘世存在者这个种族在其他（不为我

们所知的) 种族中不配有一个值得尊重的地位<sup>①</sup>——如果不恰恰是这种拒斥的判断显露了我们心中的某种道德禀赋、理性的某种天生要求的话，即甚至努力反对那种倾向，因而不是把人类展示为恶的类，而是展示为有理性存在者的一个从恶到善不断进步、在阻力之下奋起向上的类；这样，它的意愿总的来说是善的，但实现却变得困难，因为目的的达到不是靠个人的自由协调，而是惟有通过不断进步地把地球公民组织进并且组织成作为一个世界主义地结合起来的体系的类，才能够有希望。

7 [333]

原文收入李秋零主编《康德著作全集》第7卷，作于1798年。

① 弗里德里希二世按照功绩而器重杰出的苏尔策，并委托他管理西里西亚的教育机构。他有一次问苏尔策，事情进行得怎么样了。苏尔策回答说：“自从人们在（卢梭的）人本性善的原理上继续努力以来，事情就开始好转了。”“啊，”国王说，“mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race a laquelle nous appartenons [我亲爱的苏尔策，您根本不了解这个包括我们在内的该死的种族]。”\*——属于我们人类个性的还有：人类在追求公民宪政的时候也需要一种通过宗教而来的纪律，以便通过内在的（良知的）强制来造成通过外在的强制所不能达成的事情；因为人的道德禀赋在政治上被立法者利用，这是属于人类个性的一种倾向。但如果在民族的这种纪律中，道德不是先行于宗教，那么，宗教就使自己成为道德的主宰，而章程性的宗教就成为信仰专制之下的国家强权（政治）的一个工具；这是一种不可避免地败坏个性、并诱使用欺诈（被称为政治手腕）来进行统治的灾祸；对此，公开表白自己只不过是国家的最高公仆的那位伟大君王，也唉声叹气地私下承认不能隐瞒事情的反面，但他却原谅自己，把这种败坏归咎于那个叫做人类的糟糕种族。

\* 苏尔策 [Johann Georg Sulzer, 1720—1779] 从未管理过西里西亚的教育机构，并且只有一次与国王面谈。关于这次会谈，尼古莱（《普鲁士国王弗里德里希二世轶事集》，第2版，第3册，274~275页，1790）报道说：“当他与已故的苏尔策谈到教育事业，而苏尔策借机表示人天生对恶的偏好少于对善的偏好时，国王摇了摇头，微笑着说：je vois bien, mon cher Sulzer, que vous ne connaissez pas comme moi cette race maudite a laquelle nous appartenons”。——科学院版编者注





相关论述





## 试论大脑的疾病

### 科学院版编者导言

马克斯·弗利沙伊森-克勒 (Max Frischeisen-Köhler)

这篇匿名发表在1764年2月13~27日的《哥尼斯贝格学术和政治报》第4~8期的文章，据鲍洛夫斯基的见证（《伊曼努尔·康德的生平和性格描绘》，64页，哥尼斯贝格，1804），其外在起因在于一位名叫科马尼奇 (Jan Pawlikowicz Zdomozyrskich Komarnicki) 的半疯幻想者的出现，此人由一个男孩和一个畜群陪伴，当时在哥尼斯贝格逗留；他的古怪方式引起了这样一种轰动，使得《哥尼斯贝格学术和政治报》的编者哈曼认为“发一个消息为我们的读者助兴”是“符合我们的责任的”。在鲍洛夫斯基（同上书，206页以下）关于这个消息（参见《哈曼著作集》，劳特 [Roth] 编，第Ⅲ卷，236页以下）给出的摘要中，该消息如下：

“从阿勒克森区的所谓鲍姆瓦尔德，一位大约50岁的奇人、一位新的第欧根尼和一幕人性戏剧被带到了哥尼斯贝格。他试图用出自《圣经》的无花果树叶来遮掩自己的生活方式的可笑之处和不端之处。因此，并且因为他直到现在除了一个8岁的小男孩之外，还带着一个14头奶牛、20只绵羊和46只山羊的畜群游荡，他在这里从盯着他的人群那里获得了一个山羊先知的称号。除了一绺长须的装饰之外，他穿着毛烘烘的兽皮，就裹在光身子上，不分季节光着脚，裸露着皮肤。少年也一样。一对奶牛为他驾车，两个人以吃绵羊奶为生，有时添加些黄油和蜂蜜。只有在盛大的节日，他才允许自己品尝他的畜群的肉，他在蜂蜜中煮肉。他只享用右肩和前胸，他把其余的送人或者在3天后烧成灰。这个人物形象

的转变，归咎于7年前经历的一场在于不消化和胃痉挛的病。在20天的斋戒之后，他自称多次看见过耶稣。他向耶稣发了7年朝圣的誓愿，如今只还差2年。当人们在阿勒克森的森林中遇到他时，他已经失去了他的大部分畜群。他带着他的童仆和手中的《圣经》到来，他向每个对他提出问题的人很快从《圣经》中引用合适的、但经常也是不合适的格言。每个人都过来观察这个奇人和他的童仆。就连K [康德] 也被许多人要求对这种奇特现象作出他的鉴定，走过来并公布了如下的思考：

在观察和倾听这位激情的浮努斯<sup>①</sup>和他的童仆时，对于乐意窥测在人们的管教下通常变得无法辨认的粗野本性的这样一些眼睛来说，最值得注意的事情似乎是在森林中长大、学会心情欢快地对抗天气的所有麻烦、在其脸上不表现出任何平常的率直、且自身没有任何成为更雅致的教育中奴性或者被迫的留心之结果的那种低能窘态的东西的小野人，简而言之（如果人们去除一些教他索要钱财和偷吃东西的人在他身上败坏的东西），是一个在像一位实验道德主义者所能够期望的意义上的完美的孩童，这位实验道德主义者会如此公道，不会在他检验过卢梭先生的命题之前，就把它们算做美好的幻觉。至少，并非所有观察者都能够有的这种欣赏，会比那个负有使命的西里西亚孩童以金牙把许多德国学者在他们通过一个金匠而得以免除为解释这个奇迹付出更久的疲劳不堪的辛劳之前就置入的那种欣赏更少受到嘲笑。”

这番思考没用康德的名字，轻微地改动了引言（据一位本地学者判断，在上述消息中可能是“关于我们激情的浮努斯，对于那些……眼睛来说”）就与哈曼的报告同时发表在《哥尼斯贝格学术和政治报》第3期上了，继之还有进一步的公布：“我们借此同时预告我们下一期报纸上的第一次原创的尝试，并为我们的读者的满意而期待这位机敏且博学的赞助者的助人为乐精神有更多的贡献”。在下一期，开始刊印《试论大脑的疾病》。

在康德的生年，一个重印本还发表在：《伊曼努尔·康德的一些迄今尚不为人知的短小作品集》，弗里德里希·特奥多尔·林克编，34~55页，哥尼斯贝格，1800。

① 浮努斯 (Faunus)，罗马的森林和田野之神，畜群和牧人的庇护者。——译者注

大自然的淳朴和知足在人身上只要求和形成平凡的概念和一种粗犷的耿直，人为的强制和市民状态的奢靡却策划出俏皮鬼和小聪明，有时也策划出愚人和骗子，并且创造出智慧的或者端庄的外表；有了这种外表，只要体面蒙在大脑或者心灵的秘密残疾之上的美丽面纱织得足够密，人们就既可以缺乏知性，也可以缺乏正直。艺术发展得越高明，理性和德性最终也就在同样的程度上成为普遍的口令，但却达到如此的程度，以至常把这二者挂在嘴边，就可以免除经过传授并守规矩的人们拥有它们所带来的负担。两种备受赞扬的品性所受的普遍尊重仍然造成了这种显著的差别，即每一个人都对知性的优点要比对意志的好品性更为嫉妒得多，在蠢笨和行骗的对比中，没有一个人对宣称后者占优有片刻的犹豫；这无疑是可以清晰地想象得出来的，因为如果一切都取决于艺术，那么，就不可能缺少机巧的狡狴，而耿直在这样的状态里却是不利的。我生活在睿智的、有教养的市民们中间，也就是说，生活在善于如此表现的市民们中间；我不揣冒昧地认为，人们将公正地信任我如此具有这种机巧，以至我虽然拥有根除大脑疾病和心灵疾病的灵丹妙药，却对用这种古老相传的破铜烂铁来阻挠公众的勾当而心存踌躇，我清楚地知道，知性和心灵受人欢迎的时兴疗法已经如期进行，尤其是自称逻辑学家的知性医生们，自从他们作出了重要的发现，即人的大脑原本是一个只是因为空才会响的鼓，就很好地满足了普遍的要求。据此，我发现对我来说，再好不过的是仿效相信如果给病人的疾病起一个名字将对其病人大有益处的医生们的方法，并且草拟从**愚蠢**中大脑的瘫痪到**疯狂**中大脑的人迷的一门大脑残疾专门词汇词源学；但是，为了认识这些讨厌的疾病逐渐的起源，我认为有必要事先解释它们从**蠢笨**开始到**愚蠢**的较轻缓的程度，因为这些素质在市民阶级的关系中更能通行，尽管如此却仍然导向前者。

迟钝的大脑缺乏机智，是知性的**蠢笨**。领会并且回忆某种东西的敏捷、此外恰当地把它表达出来的轻松，都完全取决于机智；因此，有种人并不蠢，尽管如此，就他虽然在事后可能以更为成熟的判断认识某种东西，但却很难把它记在脑中而言，他可能是很迟钝的；而表达能力方面的困难一点也没有表明知性能力，而是仅仅表明，机智没有提供足够的支持，以某些最为适合思想的符号来表达思想。著名的耶稣会士克拉

2 [261]

维乌斯<sup>①</sup>被当做无能而从学校里赶出去（因为按照学校当局<sup>②</sup>的知性测验，一个孩子如果既不会做诗又不会写作文，那就一点用也没有），他后来偶然地涉足数学，游戏变了，他昔日的老师相对于他都只不过是笨蛋而已。像农民、艺人或者海员等等需要的那样对事情作出的实践判断，与关于人们相互对待所遵循的技巧所作出的判断很不相同。后者不仅仅是知性，而且毋宁说是狡狴，而这种备受赞誉的能力可爱的缺乏就叫做淳朴。如果淳朴的原因应当在判断力的不足中寻找，那么，这样一个人就叫做蠢材、笨伯等等。既然阴谋和错误的技巧在市民社会中逐渐地成为习惯的准则，使人的行动的游戏错综复杂，那么毫不奇怪，一个通常明智并且正直的人要么觉得所有这些诡诈太卑鄙了而不屑采用，要么不可能使自己清白友善的心灵激动，去对人的本性得出一个如此可恶的概念，从而在骗子们中间必定处处落入圈套，给他们提供诸多笑料，以至到最后，一个好人这一表述不再以一种婉转的方式，而是径直地意味着一个傻瓜，有时甚至意味着一个H——<sup>③</sup>；因为在行骗的语言中，除了把别的所有人都视为无非与自己相同，即视为骗子的人之外，没有一个人是一个明智的人。

人的本性的动力，如果它们具有诸多强度的话，就叫做热情，它们是意志的推动力；知性只是致力于既从预设的目的出发对所有爱好得到满足的全部结果作出总的估测，也为这一目的寻找手段。如果某种热情特别强有力，那么，知性能力就很少能帮助克制它了；因为着了魔的人虽然清楚地看到反对自己的至宠爱好的理由，但却感到自己没有能力给予它们积极的强调。如果这一爱好自身是善的，如果人除此之外是理性的，只不过占优势的偏好遮蔽了就糟糕的后果而言的展望而已，那么，

① 克拉维乌斯 (Christoph Schlüssel, 拉丁文 Clavius), 于 1537 年生于班贝克, 于 1612 年卒于罗马, 是一位重要的数学家, 并以其参与格列高利八世的历史修正而著名。——科学院版编者注

② 学校当局 (Orbile), 根据罗马语法学家、贺拉斯的老师 (《书札》, II, 1, 70~71) 奥尔比留斯·普皮路斯 (Orbilius Pupillus) 构词, 泛指学校的统治者。参见桑德尔斯 (Sanders): 《德语词典》, 第 II 卷, 478 页, 莱比锡, 1863。关于出自 1764 年的一部为耶稣会士的惩戒方法引用了 orbilianisme [奥尔比留斯主义] 这种表述的法语论战小册子, 参见孔佩雷 (G. Compayré): 《法国教育学说的批判历史》, 第 II 卷, 244 页, 巴黎, 1879。——科学院版编者注

③ 原文如此, 译者注。

这种理性被束缚的状态就叫做**痴迷**。一个**痴人**可以具有很多知性，甚至在对他痴迷于其中的那些行动的判断中，他也必然具有相当多的知性和一颗善良的心，使他有资格获得对他超出常规的行为的这种婉转的称谓。**痴人**也许能够充当他人的一个杰出的建议者，尽管他的建议在他自己那里不起作用。他只是由于伤害或者由于年龄而惊醒，但这常常只是排除了一种痴迷，以便为另一种痴迷让出地盘。迷恋的热情或者高度的求名欲历来就曾使许多理性的人们成为**痴人**。一位姑娘逼迫可怕的**阿尔基德**拔掉裙子上的线头，而雅典无所事事的公民们则凭借其荒唐可笑的颂词把**亚历山大**派遣到了世界的尽头。还有一些爱好，较少具有激烈性和普遍性，但尽管如此却照样产生痴迷：建筑狂、画迷、书痴。失去节制的人离开了他的自然位置，被一切所吸引，为一切而滞留。与**痴人**相对立的是**聪颖的人**；但是，谁没有痴迷，他就是一个**智者**。这种**智者**可能要到月球上去寻找；也许在那里人们没有热情，拥有多得无限的理性。麻木不仁的人由于其蠢笨而不会痴迷，但在常人看来他却有一副**智者**的面孔。**皮浪**<sup>①</sup>在风暴之中的一条船上看到，当每一个人都恐惧地忙得不亦乐乎时，一头猪却安静地在槽中吃食；他在引证这件事时说：“一个**智者**的宁静就是这样”。麻木不仁的人就是**皮浪**的**智者**。

2 [262]

如果居支配地位的热情自身是可恨的，同时又蠢傻得足以把与这种热情的自然意图恰恰截然相反的东西看做是它的满足，那么，这种理性颠倒的状态就是**愚蠢**。**痴人**非常清楚地理解自己的热情的真正意图，尽管他赋予这种热情以一种能够束缚理性的力量。但**愚人**却由此而同时变得如此**愚笨**，以至他在实际上被剥夺了所欲求的东西时，也只是相信已经拥有了它。**皮浪**非常清楚地知道，勇敢和力量会获得普遍的惊赞；他完全正确地遵循求名欲的推动，不折不扣地是**基内亚斯**把他看成的那种人，即**痴人**。但是，**尼禄**为了获得诗人奖而朗诵了一出戏剧中的蹩脚诗句，从而受到公众的嘲笑，他在自己生命的终点说：quantus artifex morior [我，一个多么伟大的艺术家，就要死了]！我在罗马的这位可怕的、被乱刀分尸的统治者身上所看到的无非是一个**愚人**。我认为，一切**愚蠢**本来都是嫁接在两种热情之上的，即傲慢和贪婪。两种爱好都是不义的，

① 参见第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》，Ⅸ，68。——科学院版编者注

2 [263]

因而都受到仇视，二者就其本性而言都是蠢傻的，并且自己摧毁着自己的目的。傲慢的人通过对他人的一种明显的轻视而表现出对优越于他人的一种毫不掩饰的自负。再清楚不过的是，对其他人的轻视激起了这些人自己相对于自负者的虚荣心，而当他被喝倒彩的时候，他却相信是受到了尊敬。贪婪的人按照他自己的看法需要许多东西，而且绝不能短缺他的财产的一分一毫；然而，当他凭借吝啬来占有它们时，他实际上是短缺他的所有财产。根据是傻里傻气的反复无常还是死板生硬的愚蠢占据着那空洞的大脑，傲慢的遮蔽有时造成犯傻的愚人，有时造成目空一切的愚人。吝啬的贪心自古以来给许多可笑的故事提供了契机，这些故事很难被想象得比它们实际所发生的更为奇特。痴人不智，而愚人则不明。痴人所招致的嘲笑是诙谐的、关爱的，愚人则挣来萨蒂尔最尖锐的鞭挞，尽管如此，但他却感觉不到这种鞭挞。人们不可以对一个痴人能够再次变得聪颖完全绝望，但谁要是想让一个愚人聪明起来，则是白费力气。原因在于，就前者而言是一种真正的、自然的爱好在支配，它充其量只是束缚了理性，但就后者而言，则是一种犯傻的幻觉在支配，它颠倒了理性的基本原则。我且让别人去澄清，人们是否确实有理由对霍尔贝格那奇特的预言感到忧虑，即愚人的逐日增长令人担心、使人害怕，他们也许还会在大脑中想着要建立第五个君主政体。但是假定他们也在暗中策划此事，则尽管如此，他们也不必如此卖力；因为一个人完全可以对另一个人附耳说邻国宫廷一位著名的爱讲笑话的人说过的话；当此人身着小丑的服装纵马穿过一个波兰城市时，对追着他跑的大学生们喊道：“先生们，勤奋努力吧，要学习一些东西，因为如果我们人太多，我们就再也不会都有面包了”。

2 [264]

我从被蔑视、受嘲弄的大脑残疾过渡到人们通常带着同情而看待的大脑残疾，从不会否定自由的市民社会的大脑残疾过渡到当局的未雨绸缪所关心、为此发布命令的大脑残疾。我把这些疾病一分为二，分为无能的疾病和颠倒的疾病。前者归在愚傻的普遍称谓之下，后者归在心灵错乱的名称之下。愚傻的人处在记忆力、理性、通常甚至还有感性感受的严重无能之中。这一疾病在大多数情况下是无法治愈的，因为如果消除受干扰的大脑的紊乱尚且是困难的，那么将新的生命注入已死亡的器官，就几乎是不可能的。这种使不幸的人永远不能从孩童水平走出的弱

点的种种表现太为人所熟知了，以至用不着在这里多加逗留。

大脑紊乱的残疾可以像由此受到侵袭的心灵能力一样分成许多不同的主要类别。我以为可以把它们统统归属在以下三个类别：首先是在迷乱中经验概念的颠倒，其次是起初就这种经验而言在妄想中判断力陷入紊乱，最后是在狂想中就普遍的判断而言理性变得颠倒。我觉得，患病的大脑的其他现象要么可以看做是上述意外状况的不同程度，要么可以看做是这些疾病彼此之间不幸的结合，最后，要么看做是这些疾病在强有力的热情上的嫁接，并且被归属于上述级别。

就第一种疾病即迷乱而言，我以如下方式来解释它的表现。每一个人的灵魂，甚至在最健康的状态中，都在不停地描画着并不在眼前的事物的各种各样的图像，或者凭借创造性的构思能力一并带入感觉之中的这种或者那种幻想的特征给眼前事物的表象补足一些不完善的相似性。人们根本没有理由去相信，在这方面我们的精神在清醒状态中与在睡眠中遵循的是不同的规律，毋宁说可以猜测，只是生动的感性印象在第一种场合里遮蔽了幻想较为微弱的图像，使其不可认识，而在睡眠中所有外部印象通向灵魂的通道都被封闭，幻想的图像却是最强罢了。因此毫不奇怪，只要梦境还在持续，它们就被视为现实事物的真实经验。因为既然它们在这种情况下是灵魂中最强有力的表象，它们在这种状态里也恰恰就是在清醒时感觉所是的东西。如今人们假定，某些幻想，无论出自什么原因，仿佛伤害了大脑的这一或者那一器官，以至于对它们的印象和一种感性感觉能造成的印象同样深刻、同时也同样正确，那么，这种幻觉将在清醒时虽然有良好的健康理性，也仍被视为一种现实的经验。原因在于，用理性根据与一种感觉或者在强度上可以与感觉媲美的表象对立，是徒劳的，因为对于现实的事物来说，感官比一种理性推理提供了大得多的说服力；至少，受这些幻想所蛊惑的人决不会被理性推理召回，怀疑其自以为的感的现实性。人们还发现：在其他场合表现出足够成熟的理性的人们，尽管如此却固执地坚持全神贯注地盯住谁知道什么样的鬼怪形象和假面脸谱，而这些东西也非常精致，足以把他们想象出来的经验与某个精细的理性部分联系起来。按照错乱者的这种特性，他无须病情严重到一种特别明显的程度，就会在清醒时习惯于把某些事物想象为清晰地感受到的，而尽管如此这些事物却没有任何东西在眼前；

2 [265]

这种特性就叫做迷乱。因此，迷乱者也就是白日做梦者。如果他的感官通常的幻觉只有一部分是幻想，绝大部分是现实的感觉，那么，在更高的程度上达到这样的迷乱的人，就是一个空想症患者。如果我们在清醒后，懒洋洋安静地心不在焉地躺着，那么，我们的想象就把例如床前帘子的不规则图案或者近处墙上的某些污斑表现成为人的形象，而且具有一种虚假的、以一种并不令人讨厌的方式使我们得到消遣的精确性，但我们只要愿意，瞬间就可以把他们驱散。在这种情况下，我们只是在部分地作梦，并把幻想置于我们的控制之内。如果在更高的程度上发生某种与此类似的事情，清醒者的注意力却未能在骗人的想象中把幻觉分离开来，那么，这种迷乱就使人猜想到一位空想症患者了。此外，在感觉中的这种自欺欺人非常普遍，只要它还是一般的，它就会在这样一种称谓之下受到宽恕，尽管要是再加上一种热情，这种心灵的弱点就会转化为一种现实的空想症。通常，人们通过一种习以为常的迷惑看到的不是曾经在此的东西，而是他们的爱好给他们描画的东西，标本搜集者在佛罗伦萨人之石中看到的城市，虔诚者在有花斑的大理石中看到的是耶稣受难故事，那位女士用望远镜在月球上看到两个情人的阴影，而她的教士看到的却是两个教堂的尖塔。恐怖使北极光的光线变成了标枪和利剑，在晨昏的朦胧中使路标变成了一个巨魔。

2 [266]

空想的心灵状况，在任何地方都不比在疑心症中更普遍。这种疾病所编造出来的幻想，本来骗的并不是外感官，而是只给疑心症患者一种对他自己的状态——或者是身体的状态或者是灵魂的状态——的感的幻觉而已，这感觉在绝大多数情况下是一个空洞的怪念头。疑心症患者有一种病痛，无论它的主要病灶在什么位置，它都极可能不停地在身体各个部分的神经组织漫游。但是，它主要是在灵魂的驻地周围布上一种忧郁的云雾，以至病人在自己身上感受到几乎所有哪怕是他仅仅听说过的疾病的幻觉。因此，他更喜欢诉说的是他的不适，他爱读的是医学书籍，他到处发现的都是他自己的意外情况，在社交中他也会不知不觉地感到一种好情绪，在这种情况下他笑声频频、胃口上佳，通常看起来有一个健康人的外貌。至于他内在的空想症，他头脑中的诸般图像常常获得一种令他难受的强度和持久性。如果大脑中有一个对他来说可笑的形象（尽管他自己仅仅把这一形象认做是一个空想的形象），如果这一怪念

头诱使他在别人在场时不得体地哈哈大笑，他却不说出笑的原因，或者如果种种不光明正大的想法在他心中激起一种强烈的冲动，要去做某种连他自己也担心发生的恶事，尽管如此他事实上决不会去做的，在这种情况下，他的状况就与一个迷乱者的状况有许多类似之处，但还不必着急。疾病尚未根深蒂固，就与心灵相关而言，通常要么自动地、要么借助于一些药剂就会好转。同样的表象根据人们不同的心灵状态以截然不同的程度作用于感觉。因此，有一种空想症，它之所以被归之于某人，纯粹是因为他被某些对象所触及时，情感的程度对于一个健康头脑的自制而言被判定为超出常规。在此基础上，**忧郁症患者**是一个生活灾病方面的空想者。**爱**具有极多空想的陶醉，而古代国家的精妙绝招就在于让公民们对于感受公共福利来说成为空想者。谁比其他人按照自己平淡的、经常是不高尚的情感所能够想象的更多地被一种道德感觉就像被一个基本原则所激动，在其他人的表象中他就是一个空想者。我把**亚里斯蒂德**置于放高利贷者中间，把**爱比克泰德**置于廷臣们中间，把**让·雅克·卢梭**置于索邦大学的博士们中间。我觉得，我听到了哄堂大笑，上百种声音在高叫：**真是些空想者！**空想在自身为善的道德感觉中的这种可以有两种解释的外貌就是**激情**，没有激情，就决不会有某种伟大的东西在世界上得以实现。**偏激者（见异象者、狂热者）**则完全是另外一种性质。这种人本来就是为一种自以为直接的灵感和一种与天界力量很大的亲密性而迷乱的人。人的本性再也没有更危险的幻觉了。如果它的发作是新近的，如果受骗的人有才能并且大群的人作好了准备，在这种情况下，有时就连国家也忍耐各种迷狂。狂热把神情激动者引导向极端，把**穆罕默德**引导向王冠，把**莱顿的约翰**引导向断头台。我还可以就大脑的迷乱涉及经验概念而言，在某种程度上把错乱的回忆能力归于它。因为错乱的回忆能力借助于对一种谁知道什么样的从前状态的空想表象来欺骗由此受到侵袭的病人，而这种状态实际上从来也没有存在过。谈论他自称过去拥有过的财富、或者谈论他曾经拥有过的王国并就自己现在的状态而言不知不觉地欺骗自己的人，就是一个回忆方面的迷乱者。年迈的碎嘴子坚定地相信，在他年轻的时候世界要有序得多，人们也更善良，他就是一个回忆方面的空想者。

2 [267]

迄今为止，在错乱的大脑中知性力量原本未受到侵袭，至少它并不

2 [268]

必然受到侵袭；因为错误原本只存在于概念中，而倘若人们假定被颠倒的感觉是真实的，那么，判断自身也可能是完全正确的，甚至是非同寻常地理性的。与此相反，一种知性的错乱在于：人们从也许正确的经验出发作出完全颠倒的判断，具有这种疾病的就是第一种程度的妄想，它在从经验得出的最切近的判断中与通常的知性规则相悖地行动。妄想者与任何健康人一样正确地看着和回忆着各种对象，只是他一般来说通过一种荒唐的妄想来解释其他人针对自己的行为，并相信从中可以看出谁知道什么样的、那些人从未产生过的意图。如果人们听信他，那就应当相信，整个城市都在对付他。彼此讨价还价的商人们瞧看了他，是在策划谋害他，守夜人是在戏弄他，简而言之，他看到的无非是一种针对自己的普遍阴谋。就其不幸的、忧伤的猜测而言，忧郁症患者是一个意志消沉的人。但是，也有各种各样令人轻松愉快的妄想，恋爱的热情就以某些类似于妄想的奇特解释迎合自己或者折磨自己。一个傲慢的人在某种程度上是一个妄想者，他从嘲讽地看待他的其他人的行为中推论出，这些人对他感到惊赞。就错乱的大脑的高等认识能力而言的第二种程度，原本就是紊乱的理性，它在对普遍概念作出的自负而又更为精致的判断中以一种荒唐的方式使自己误入歧途，可以被称之为狂想。在这种错乱的较高程度上，各种各样狂妄的、过分讲究的见识在狂热的大脑中成群结队地游荡：发明了大海的经度，对预言的诠释，谁知道是一锅什么样的糊涂念头的大杂烩。如果不幸的人在这里同时忽略了经验判断，那么他就叫做癫狂的。但是，如果他以许多正确的经验判断作为基础，只不过他的感受为他的妄想向他呈现的大量新颖结果所如此陶醉，以至他不再注意结合的正确性，这样，就迟缓的理性不再能够陪伴亢奋的妄想而言，由此就经常产生出一种非常模糊的妄想现象，它甚至能够与一种天才共存。使大脑对外部感受没有感觉的错乱状态就是失觉：如果其中占统治地位的是愤怒，这种失觉就叫做狂怒。绝望是一个无望的人暂时的失觉。一个错乱者的怒火汹汹则叫做躁狂症。如果躁狂症者是失觉的，

2 [269] 那他**就是疯狂的**。

处在自然状态之中的人很少会患痴迷，很难会患愚蠢。他的需求在任何时候都把他保持在经验附近，给他的健康知性一种如此轻而易举的任务，以至他几乎不会发现，为了自己的活动他居然需要知性。惰性给

予他那原始而又平凡的欲求一种节制，这种节制给他所使用的判断力留下了足够的力量，来为了他的最大利益而支配他的欲求。由于他不顾他人的判断既不沾沾自喜也不自高自大，他到哪里去取得愚蠢所需要的原材料呢？由于他对未被享用的财产根本没有概念，所以他就被免除了吝啬的占有欲的蠢事，而由于在他的大脑中一些妄想决找不到入口，所以他就很好地避免了所有的癫狂。同样，心灵的错乱在这种淳朴的水平上也是非常罕见的。如果野蛮人的大脑遭到一些撞击，那么，我不知道在什么地方就会产生空想，来排斥独自不间断地让他处理的正常感受。由于他从来没有理由在自己的判断中胆大妄为，什么样的妄想能够侵袭他呢？但是，狂想无疑是完全超越了他的能力的。如果他大脑有病，那么，他将要么是愚蠢的，要么是疯狂的，而且就连这也是鲜有发生的，原因在于，由于他是自由的并且是运动的，所以他绝大多数情况下是健康的。在市民状态中，原本就存在着所有这些残疾的发酵剂，即便它们不产生这些残疾，也仍然有助于维持和扩充这些残疾。如果知性足以应付生活的必要性和淳朴的享乐，那么，它就是一种健康的知性，但是，就它是为矫揉造作的奢靡——无论是在享受中还是在科学中——所要求的而言，它就是精细的知性。因此，公民的健康的知性对于自然人来说已经是一种很精细的知性了，而在某些水平上以一种精细的知性为前提条件的概念，也不再适合于那些至少在认识上更接近于大自然的淳朴的人们，并且在这些人转向它们的时候就使他们成为愚人。修道院长特拉松<sup>①</sup>在某个地方把心灵错乱的人们区分为从错误的表象出发正确地进行推理的人和从正确的表象出发以颠倒的方式进行推理的人。这一划分与上述命题是完全一致的。就第一类心灵错乱的人即空想者或者迷乱者而言，有毛病的原本不是知性，而仅仅是在灵魂中唤醒判断力在事后用来进行比较的那些概念的能力。对这些病人来说，人们完全可以用理性判断来对抗，尽管不能治愈，至少可以缓解他们的疾病。但是，由于就第二类心灵错乱者即妄想者和狂想者而言，是知性自身受到侵袭，所以，

2 [270]

<sup>①</sup> 特拉松 (Jean Terrasson, 1670—1750)，自 1713 年始为法兰西科学院成员，著有：《荷马伊利亚特批判》，1725；《塞蒂：出自古埃及纪念碑和轶事的历史与生平》，1731；《适用于所有精神和理性客体的哲学》，在其死后由达兰贝尔于 1754 年出版。康德所提到的区分不存在于这些著作中。——科学院版编者注

与他们进行理性推理，就不仅仅是愚笨的（因为他们如果能够领会这些理性根据，就不会是妄想了），而且是非常有害的。因为人们只有通过揭示荒唐才能给他们颠倒了的大脑以新的材料；矛盾并不使他们改正，而是使他们激怒；在与他们打交道时，采取一种冷漠而又善意的举止方式，就好像根本没有发现他们的知性有某种缺陷似的，这是绝对必要的。

就像人们把意志的疾病称之为心灵的疾病一样，我把认识能力的残疾称之为大脑的疾病。我也仅仅留意它们在心灵中的表现，并不想探查它们的根源；这根源本来在身体中，而且就像那家以《医生》为名而众所周知的受欢迎的周刊<sup>①</sup>在第 150、151、152 期大有可能地阐述的那样，它们的主要病灶可能不是在大脑，而是在消化系统。我甚至不能以任何方式说服自己：心灵的错乱像人们通常所相信的那样，产生自傲慢、爱，产生自过于强烈的思虑和对灵魂力量的谁知道什么样的滥用。这种从病人的不幸出发对他制造一种嘲笑性指责的理由的判断，是非常冷酷无情的，而且是由一种使人们通常倒因为果的常见错误引起的。只要人们稍稍留意实例，就会发现，首先是身体出毛病，在疾病的萌芽不知不觉地生长的开始，被感觉到一种可以有两种解释的颠倒，它还不至引起心灵错乱的猜测，表现为一种奇特的爱情怪念头或者一种自高自大的举止，或者表现为毫无结果的情绪低沉的冥思。随着时间的流逝，疾病发作了，  
2 [271] 诱使人把它的根据设定在心灵紧邻的先行状态。但是，与其说某人由于如此傲慢而是错乱了，倒不如说他由于错乱了而如此傲慢。这种不幸的疾病只要不是遗传的，就还可以期望幸运地痊愈，而人们在这里主要应当求助的就是医生。然而，为了表示尊敬，我也不愿意排除能够安排心灵饮食的哲学家；条件只是，他像对自己绝大多数其他活动一样也不为此索取报酬。为了感谢，在哲学家试验愚蠢的有时伟大、但却总是无效的疗法时，医生也不会拒绝给哲学家以支援。例如在一个博学的吵闹狂的躁狂症中，他会考虑，强化进行的心灵净化手段是否会对此有些效用。

<sup>①</sup> 指《医生：一家医学周刊》，汉堡，第 VI 部分，1761。它由阿尔托纳的翁策尔（Joh. Aug. Unzer zu Altona）撰写和出版。康德联系到的文章是：第 150 期，《论知性与消化的联系》；第 151 期，《旧种类的胡闹必须通过消化的改善来治疗的证明》；第 152 期，《特别对狂躁型谵妄病的同类证明》。——科学院版编者注

因为既然按照斯维夫特的观察<sup>①</sup>，单单一首蹩脚诗就是大脑的一种净化，为了减轻生病诗人的痛苦借助这诗抽出许多湿气，那么，为什么一部粗劣的苦思冥想的著作不也是诸如此类的东西呢？但在这一场合值得推荐的是，给大自然指出另一条净化的道路，以便彻底地、悄悄地清除疾病，以免因此使公共事业感到不安。

原文收入李秋零主编《康德著作全集》第2卷，作于1764年。

---

<sup>①</sup> 参见斯维夫特 (Jonathan Swift, 1667—1745): 《反高雅: 亦即斯维夫特的最新诗艺或者在诗中爬行的艺术》, 第三章, 77 页以下, 从英文译为德文, 莱比锡, 1733 (《著作集》, 司各脱 [Sir Walter Scott] 编, 第Ⅷ卷, 29 页以下, 1883)。——科学院版编者注

# 莫斯卡蒂

## 《论动物与人之间身体上的本质区别》

### 一文述评

科学院版编者导言

库尔德·拉斯维茨 (Kurd Lasswitz)

这部作品于1771年8月23日匿名发表在《哥尼斯贝格学术和政治报》上，第67期。康德的作者身份因克劳斯对瓦尔德的纪念演讲的一个手写注释而得到保证（据莱克：《康德学述》，1860）。

15页：“最原创的作者无论怎样悖谬，都是他宠爱的作者。因此，他甚至在一篇书评中维护把人的直立行走表现为4种疾病的来源因而不符合自然的莫斯卡蒂。思维也许总是某种新东西，超越通常概念的思维对于他那活跃的精神来说则是需求。因此，就有他对所有哪怕还如此悖谬的作品的喜爱。”

在康德的生年没有出现过重印本。这部作品只是通过莱克在《康德学述》66~68页的复印才为人知。

2 [423]

《论动物与人之间身体上的本质区别——学术讲演》，解剖学教授彼得·莫斯卡蒂作于帕维亚解剖学演示。格廷根教授约翰·贝克曼译自意大利文。

在这里，我们又有了四肢行走的自然人，是一位敏锐的解剖学家使他回到四肢上的，因为具有洞察力的卢梭作为哲学家并没有想实现这一

点。莫斯卡蒂博士证明，人的直立行走是被迫的和反自然的，他的构造虽然适合保持这种姿势并以这种姿势运动，但如果他使这样的事情成为他的必要和持久的习惯，由此就给他产生出麻烦和疾病，它们足以证明，他是被理性和模仿所诱惑，背离了最初的、动物性的安排的。人的构造就其内部而言与四肢行走的所有动物没有不同。当他直立起来时，他的内脏，尤其是孕妇的胎儿，就获得了一种下垂的位置和一种半颠倒的姿势，这种姿势如果经常与躺着的或者用四肢拄地的姿势交替，就不会造成如此特别糟糕的结果，但由于它被持久地坚持下来，就造成了畸形和一大堆疾病。这样，例如心脏由于被迫悬挂着就延长了连接它的血管，由于支撑在胸膈上并以自己的尖部向左侧滑动而采取了一个歪斜的位置，这是人，更确切地说是成人与所有其他动物的区别所在的一种位置，而且由此他获得了动脉瘤、心悸、胸部狭窄、胸膜积水等等的不可避免的倾向。就人的这种直立姿势而言，肠系膜（Mesenterium）被内脏的重负所牵，垂直地下坠，被拉长，被削弱，为诸多的断裂作好了准备。在没有阀门的门静脉中，血液由于在它里面必须与重力的方向相反上行，从而流动缓慢，比躯干处于水平位置时更为困难，由此产生出疑心病、痔疮等等；更不用说，通过腿上的血管直到心脏必须径直升高的血液，其循环所蒙受的困难屡见不鲜地造成了肿瘤、血管瘤等等。尤其是，从这种直立姿势产生的害处在孕妇那里无论是就胎儿来说，还是就母亲来说，都是清晰可见的。由此而头足倒置的胎儿以非常不平衡的比例接收血液：与所有其余的动物相比，血液被以大得多的量驱迫到上边的部分，即被驱迫到头和胳膊里面，从而这二者以完全不同的比例扩大和生长。从前一种流注中产生出眩晕、中风、头疼和狂想的遗传<sup>①</sup>倾向；从血向胳膊的涌流和从腿的导出中产生出值得注意的、通常在任何动物那里都看不到的比例失调：胎儿的胳膊比其合适的比例长了，而腿却短了，这虽然在出生后通过持久的直立姿势又校正了，但却证明，胎儿在之前必然经受了强制力。对二足行走的母亲的伤害是子宫的凸出、早产等等，这些都

2 [424]

① 遗传（erbliche），意思是“生而具有的”（angeborene）。维勒（Wille）建议（《康德研究》，第Ⅷ期，339页）为“显著的”（erhebliche）。但与原处的对比则表明，“erbliche”是可以保留的。该处（26~27页）说的是：“如今不容易看出，在人这里导致其与四足动物区别的更粗更在上的血管、更大的头和更大量的血液，给我们一种中风、眩晕、头疼和狂想的不可避免的、遗传的机体倾向。”——科学院版编者注

2 [425]

与上千种其他疾病一起产生自她的直立姿势，而四足行走的造物却得以免除。人们还可以通过其他东西来增加这些论据，即我们的动物本性本来是四足行走的。在所有四足行走的动物中间，没有一种动物在偶然落水时不会游泳的。惟有人，如果不曾特别学习过游泳的话，就会淹死。原因就在于他抛弃了四足行走的习惯；因为正是通过这种运动，他才无须任何艺术就保持在水面上，其他通常厌恶水的四足动物也是由此而会游泳的。无论我们的意大利博士的这一定理看起来多么悖谬，它在一位敏锐的哲理解剖学家手中却几乎获得了一种完全的确定性。人们由此看到：大自然最初的绸缪就是，人作为一种动物为自己并为自己的类被保存下来；为此最符合他的内部结构、胎儿的位置和危险中的保护的那种姿势就是四足行走的姿势；但在他里面还被植入了一种理性的胚芽，由此，如果这种胚芽得到发展，他就注定要形成社会，而由于社会他又不断地采取了最适合于此的姿势，即二足行走的姿势；由此，他一方面无限多地胜过各种动物，另一方面又不得不忍受由于他如此高傲地抬起自己的头颅俯视他旧日的同伴而为他产生的诸多麻烦。定价 24 格罗森。

原文收入李秋零主编《康德著作全集》第 2 卷，作于 1771 年。

# 论人的不同种族

科学院版编者导言

马克斯·弗利沙伊森-克勒

文章为预告 1775 年夏季学期的自然地理学讲座而发表。关于它的产生的外在这种情况下，甚至关于康德对它进行扩展性改写的原因，都没有更详细的消息。康德对它的改写于 1777 年再次发表在恩格斯的《世界哲学家》的第二部中。这次改写出自康德本人，这一点既可以从编者的见证（参见 125 页，“由哥尼斯贝格的康德教授先生友好告知”），也可以从一些书信得出（参见与布赖特科普夫的往来书信：《康德全集》，第 X 卷，[211] 227 页；[第 XII 卷，364 页] 第 X 卷，229~230 页；与 J. J. 恩格斯的往来书信：《康德全集》，第 X 卷，[237] 254~255 页、[238~239] 255~257 页；以及《人的种族的概念规定》导言）。

刊印：1. 《论人的不同种族》，为预告 1775 年夏季学期的自然地理学讲座，哥尼斯贝格逻辑学和形而上学编内教授伊曼努尔·康德著，王家宫廷和大学印刷商 G. L. 哈同印刷。

2. 《论人的不同种族》，载 J. J. 恩格斯：《世界哲学家》，第二部，125~164 页，莱比锡，1777。

3. 《伊曼努尔·康德早期尚未结集的短文集》，林茨，编者出资，87~106 页，1795。

4. 《伊·康德短文全集》，按时间顺序排列，第 3 卷，65~90 页，哥尼斯贝格和莱比锡，1797—1798。

5. 《伊曼努尔·康德杂文集》，第 2 卷，607~632 页，哈勒伦格尔书店，1799。

2 [429]

我所预告的讲座，与其说是一项艰辛的工作，倒不如说是一种有益的闲聊；因此，我给自己的预告配上的这项研究，虽然包含着某种给知性提出的东西，但与其说是一种深刻的探索，倒不如说是知性的一种游戏。

### 一、论人种的差异

在动物王国里，类和种的自然划分所依据的是繁殖的共同规律，而类的统一性无非就是对于动物的某种多样性来说普遍有效的生殖力的统一性。因此，布丰的规则<sup>①</sup>，即相互交配繁育出有生殖能力的幼崽的动物（无论其形态怎样不同）属于同一个自然的类，本来就只是被看做动物的一个自然类的定义，而与动物所有的学术类不同。学术划分着眼于按照相似性划分动物的门类，而自然划分则着眼于按照生育方面的亲缘关系划分动物的祖源。前者为记忆创造了一个学术体系，后者则为知性创造了一个自然体系；前者只是为了给造物命名，后者则是为了给造物立法。

2 [430]

按照这一概念，辽阔的地球上所有的人都属于同一个自然类，因为无论在其形态上可以发现多大的差异，他们都能相互交配繁育出有生殖能力的孩子。这一自然类的统一性无非就是对他们来说共同有效的生殖力的统一性，对此，人们只能提出一个惟一的原因：即他们都属于一个惟一的祖源，他们虽然有差异但却都产生自，或者至少可能产生自这个祖源。在前一种情况下，所有的人不仅都属于同一个类，而且还都属于同一个家族；在第二种情况下，他们彼此相似，但却没有亲缘关系，必须假定许多局部的创造，这是一种毫无必要地增多原因数目的意见。一个同时具有共同祖源的动物类，自身并不包含各不相同的种（因为这些各不相同的种恰恰意味着起源的不同）；相反，它们彼此之间的偏差如果是遗传的，那就叫做变异。起源的遗传特征如果与其来源一致，那就叫做保纯；但变异如果不再重建原初的祖源形态，那就叫做蜕化。

在属于一个惟一祖源的各种变异中，即在动物遗传的差异中，那些不仅无论如何迁徙（转移到其他地带）都在长期的繁育中不间断地保持

<sup>①</sup> 参见《自然史：驴史》，C. S. 索尼版，第 XXII 卷，279 页以下，巴黎，1808。——科学院版编者注

下来、而且在与该祖源的其他变异的杂交中也任何时候都繁育出混血后代的变异，就叫做**种族**。那些虽然无论如何迁徙都不间断地保存其变异的特征从而保持下来、但在与其他变异的杂交中并不必然混血繁育的变异，就叫做**亚种**；而那些虽然经常、但并非不间断地保持下来的变异，就叫做**变种**。反过来，与其他的变异虽然混血繁育、但通过迁徙逐渐地消失的变异，则叫做一个特殊的**类型**。

按照这种方式，黑人与白人虽然不是人的不同的种（因为可以猜测他们属于一个祖源），但却是两个不同的**种族**：因为二者中的每一个都在所有的地带持久保持，而且二者相互交配必然繁育出混血的孩子或者**混合种**（混血儿）。与此相反，**金发人与褐发人**就不是白人的不同种族，因为一个金发的男人与一个褐发女人还可能有纯金发的孩子，尽管这两种变异无论如何迁徙都经历长久的繁育保持了下来。因此，它们是白人的**亚种**。最后，土地的性质（潮湿或者干燥）以及食物的性质逐渐地在同一祖源和种族的动物中间，主要就身材、肢体的比例（矮胖或者苗条），以及气质而言，造成一种遗传的区别或者**类型**，它虽然在与其他类型的杂交中以混血的方式保持下来，但在另一种土地上并且由于食物的不同（甚至无须气候的变化）用不了几代繁育就消失了。按照这些原因的差异，在人的不同类型于同一陆地仅仅按照地区而可辨别的地方（就像栖居在潮湿土地上的博尤提亚人与栖居在干燥土地上的雅典人不同一样）发现它，是令人高兴的；这种差异当然经常是只对留意的人可辨别，但却被别的人一笑置之。至于仅仅属于**变种**、从而就自身而言（尽管并非不间断地）可遗传的东西，却可能通过总是在同一些家族逗留的婚姻而随着时间的绵延造成我称之为**家族类型**的东西；在这里，某种特别的东西最终如此深地植根于生殖力之中，以至于它接近于一种亚种，和亚种一样持久地保持下来。在威尼斯的古老贵族身上，尤其是在其女士们身上，据说人们察觉到过这种情况。至少，在新发现的塔希提岛<sup>①</sup>上，贵族妇女都比通常的妇女身材高大——在通过谨慎地把蜕化的生育从造成类

2 [431]

① 英文写法为 Otaheite，18 世纪的法文写法为 Otahiti = “这就是 Tahiti”，法属社会群岛的最大岛屿，在 1606 年西班牙人奎罗斯已登上它之后，1767 年为 S. 沃利斯重新发现，然后，1768 年布干维尔、1769 年库克造访该岛。参见根据库克和 J. 班克斯的日记撰写的关于库克第一次到霍克斯沃斯旅行的报告：《南洋航海和发现的历史》，J. Fr. 席勒译，第 II 卷，185 页，柏林，1774。——科学院版编者注

型的生育中挑选出来而最终确立一种持久的家族类型的可能性之上，建立起马保梯<sup>①</sup>先生的见解：在某一个地区培育人的一个天生高贵的类型，其中知性、精明和正直均可遗传。一个在我看来自身虽然可行的考虑，但却被更睿智的大自然完全阻止了，因为正是在恶与善的混合中蕴藏着巨大的动力，来发动人类沉睡的力量，并迫使人类发挥自己的全部天赋，去接近自己规定性的完善。如果大自然能够不受干扰地（没有迁徙或者外来的混杂）历经许多代繁育起作用，那么，它在任何时候都将最终造就一个类型，该类型使各部族永远清晰可辨，而且如果特别的因素不显得过于无足轻重，过于难以描述，以至于无法在它之上建立一种特殊的划分，它将可以被称之为种族。

2 [432]

## 二、人类划分为不同的种族

我相信，只需要认定人类的四个种族，就能够从中推导出所有一看就可以辨认并且持久保持的区别。它们是：1. 白人种族；2. 黑人种族；3. 匈奴（蒙古或者卡尔梅克）种族；4. 印度或者印度斯坦种族。白人种族最主要的居住地在欧洲，我还把摩尔人（非洲的摩尔人）、阿拉伯人（根据尼布尔<sup>②</sup>的说法）、土耳其—鞑靼部族和波斯人都算作白人种族，此外还有亚洲一切没有通过其他划分具体地由此排除的民族。北半球的黑人种族只在非洲，南半球（除非洲外）的黑人种族可以猜测只在新几内亚土生土长（土著民），在与之相邻的一些岛屿则仅仅是移民。卡尔梅克种族在和硕特人中间表现得最纯粹，在土尔扈特人中间表现出一些，而在准噶尔人中间更多地表现出与鞑靼血统的混杂，是在最古老的时代被称为匈奴人、后来被称为蒙古人（在广义上）、现在被称为厄鲁特人的同一个种族。印度斯坦种族在使用这一称谓的那块大陆上是非常纯而且古

① 参见《自然体系》，论题 LVI，《作品集》，第Ⅱ卷，159页，里昂，1756。——科学院版编者注

② 尼布尔（Carsten Niebuhr, 1733—1815），历史学家尼布尔的父亲，以其到阿拉伯的旅行而著名。他作为一个由国王弗里德里希五世装备的公司的地理学家，于1761年从哥本哈根开始这次旅行，并在所有其他旅伴于第一年就死于劳累之后，作为惟一的幸存者完成这次旅行。1767年，他回到哥本哈根，并在那里把结果发表在他的《阿拉伯素描》（1772）和《阿拉伯及其邻国游记》（1774—1778）中。——科学院版编者注

老的，但与对岸的印度半岛上的民族是有区别的。我相信，从这四个种族出发可以推导出其余所有遗传的民族特征：要么是作为混血的种族，要么是作为形成着的种族；其中前者乃是出自不同种族的杂交，后者就气候而言尚未足够长期地适应，来完全接受气候的种族特征。这样，鞑靼血统与匈奴血统的杂交在卡拉卡尔帕人、那加人和其他民族那里就造成了亚种族。印度斯坦血统与古老的斯基泰（在西藏及其周围）血统、或多或少地与匈奴血统杂交，也许繁育出对岸的印度半岛的居民、东京湾人和中国人，是为一个混血的种族。亚洲北冰洋沿岸的居民是一个形成着的匈奴种族的实例，那里已经普遍地表现出黑头发、无须下巴、平面孔和细长而有点眯的眼睛：这是北极地带对一个在较晚的时代里被从较温和的地带放逐到这些居住地的民族的影响，就像乌戈尔民族的一个分支海上拉普人一样，它虽然出自温带的一个身材匀称的民族，但在不多的几个世纪里就已经相当适应寒带的特征了。最后，美洲人似乎是一个尚未完全形成的匈奴种族。因为在美洲的最西北处（鉴于这里和亚洲东北部的动物物种的一致，这一地带的殖民根据所有的猜测必定是发生自亚洲东北部），在哈德逊湾的北岸，居民与卡尔梅克人完全相像。此外在南方，虽然面孔变得更为开阔、更为隆起，但无须的下巴、普遍黑色的头发、红棕色的面孔，此外还有冷淡麻木的气质，纯粹是长期居住在寒带的影响的残余，如我们马上就看到的那样，从这一地带的最北端一直延伸到斯塔滕岛。美洲人的祖先在亚洲东北部和相邻的美洲西北部更长时间的居留使卡尔梅克形态臻于完善，而他们的后代向这一大陆的南方迅速的分布则使美洲形态臻于完善。根本不再有从美洲出发的殖民。因为在太平洋的岛屿上，所有的居民除了一些黑人之外都是有须的，毋宁说他们与巽他群岛上的居民一样，表现出一些马来人后裔的特征；而人们在塔希提岛<sup>①</sup>所遇到的领主统治也是马来人通常的国家宪法，这种领主统治证实了上述猜测。

2 [433]

把黑人和白人作为基本种族的原因是不言而喻的。至于印度斯坦种族和卡尔梅克种族，则前者那里作为热带或多或少的棕色人之基础的橄榄黄，与后者原本的面孔一样，很少能够从别的某一个已知的民族特征

① 参见《南洋航海和发现的历史》，第Ⅱ卷，240页。——科学院版编者注

2 [434]

推导出来，二者在混血的交配中留下了印迹。这也适用于形成着卡尔梅克形态的、由于同一个原因与此相联系的美洲种族。东部印第安人与白人杂交产生黄印欧混血儿，美洲人与白人杂交产生红印欧混血儿，白人与黑人杂交产生黑白混血儿，美洲人与黑人杂交产生印黑混血儿或者黑加勒比人：这在任何时候都是清晰可辨的混合种，证明他们是来自真正的种族的。

### 三、论这些不同种族的起源的直接原因

蕴藏在一个有机物体（植物或者动物）的本性之中的某种发展的根据——如果这种发展所涉及是各个特殊的部分——就是胚芽；但如果这种发展所涉及的只是大小或者各部分的比例，我则把这根据称之为自然禀赋。在应当生活在各种不同气候之中的那种鸟里面，蕴藏着如果它们生活在寒冷的气候中就发展出一个新羽毛层、但如果它们在温和的气候中逗留该羽毛层就被抑制的胚芽。由于在寒冷地带麦种必须比在干燥地带或者温暖地带更多地防湿冷，所以在它里面蕴藏着一种前定的能力或者自然的禀赋，逐渐地产生一种厚厚的外壳。大自然凭借对各种各样未来状况的潜藏的内在预防措施来装备自己的造物，使其保存自己并适应气候和土地的差异的绸缪，这是值得惊赞的，并由于动物和植物的迁徙和移植而在外形上造成了新的物种，它们无非是其胚芽和自然禀赋只是在漫长的时间进程里适时地以不同的方式发展出来的同一个类的变异和种族罢了。<sup>①</sup>

2 [435]

偶然事件或者普遍的力学规律并不能造成这样的协调。因此，我们必须把诸如此类的适时发展视为预先形成的。然而，即便是在没有表现出任何合目的的东西的地方，单是繁衍其被认定为特殊的特征的能力，就足以是在有机造物中可以发现这方面的一个特殊胚芽或者自然禀赋的

① 我们通常在同一种意义上使用自然描述和自然历史这两种称谓。但显而易见的是，自然事物现在如何的知识总是还使人期望关于它们过去曾经如何、它们为了在每一个地方达到自己当前的状态而经历了怎样一个系列的变化知识。我们几乎还完全缺乏的自然历史将教给我们地形的变化，此外还有地球上造物（植物和动物）由于自然的变迁而经受的变化，以及它们由此产生的对其祖源类的原型的变异。可以猜想，它会将大批表面上各不相同的物种化为同一个类的种族，将自然描述现在如此流行的学术体系为知性转化成自然的体系。

证明了。因为外部事物可能是必然继承和保纯的东西的偶因，但却不是其创造因。就像偶然事件或者自然的、力学的原因不可能创造出一个有机物体一样，它们也并不给生殖力附加某种东西，也就是说，并不造成某种如果是一种特殊的形象或者各部分的比例的话就繁衍自身的东西。<sup>①</sup>空气、阳光和营养可能更改一个动物身体的生长，但这种改变并不同时带有一种能够即便没有这一原因也再次生产自己的生殖力；相反，应当繁衍的东西，必须已经预先蕴藏在生殖力中，作为预先注定要适时发展的东西，适应造物可能落入并应当在其中持久地保存自己的情境。因为没有对动物来说外来的、但却能够逐渐地使造物离开其原初的本质规定性并产生持久保持自己的真正蜕化的任何东西，必然能够进入生殖力。

人注定要适应一切气候，适应土地的任何性质；因此，在人里面必定已经蕴藏着各种各样的胚芽和自然禀赋，适时地要么发展要么被抑制，以便他会适应自己在世界上的位置，并在繁育的进程中显得仿佛是生来就适应或者被创造得适应它的。我们想按照这些概念来审视辽阔地球上的整个人类，并在不能看出其变异的自然原因的地方引证其合目的的原因，相反在我们没有觉察到目的的地方引证自然的原因。在此我仅仅说明：空气和阳光看起来是能够最密切地影响生殖力并造成胚芽和禀赋的一种持久发展、也就是说能够说明一个种族的那些原因；因为与此相反，特殊的食物虽然能够产生人的一种类型，但它的特征却由于迁徙而很快消失了。应当黏附于生殖力的东西，必定不涉及生命的维持，而是涉及生命的源泉，也就是说，涉及它的动物性机制和运动的最初原则。

2 [436]

迁徙到寒带的人，必定逐渐地蜕化为较小的身材，因为如果心脏的力量保持不变，那么，凭借较小的身材血液的循环可以在较短的时间里完成，脉搏可以加快，血温可以提高。事实上，克兰茨<sup>②</sup>也的确发现格陵兰岛人不仅身材比欧洲人低得多，而且其自然体温也明显更高。甚至极北方各民族整个身高与短小的腿之间的不匀称也是与其气候适应的，因为身体的这些部分由于远离心脏，在寒冷中将遭受更多的危险。尽管如

① 疾病有时是可遗传的。但这些疾病并不需要组织，而是只需要通过传染繁衍的体液的一种酶。它们也不必然地继承。

② 克兰茨 (David C. Cranz, 1723—1777)，作为书记在多次旅行中陪伴亲岑多夫伯爵。作为在格陵兰岛居留一年的结果，发表《格陵兰岛史》，参见 177 页以下，莱比锡，1765。——科学院版编者注

此，绝大多数现在已知的寒带居民看起来只是新来此处的，例如拉普人，他们与芬兰人出自同一个祖源，即乌戈尔祖源，只是自后者（从亚洲东部）迁徙之后才占有现在的居住地，但已经在相当程度上适应这一气候了。

2 [437] 但是，如果一个北方民族长期地被迫蒙受寒带严寒的影响，那么，它就必然发生一些更大的变化。使身体浪费其体液的所有发展，都必定在这干燥的地区逐渐地受到阻碍。因此，毛发生长的种子逐渐地受到压制，以至于只有为必要地覆盖头部所需要的那些毛发才保留下来了。由于一种自然的禀赋，就连最难以覆盖的面孔上的突出部分，也由于不停地因寒冷而遭罪，凭借大自然的关照而逐渐地变得扁平，以便更好地保存自己。眼睛下面隆起的鼓包、半闭细眯的眼睛看起来就像是为了保护眼睛部分是抵御干冷的空气、部分是抵御雪光（爱斯基摩人也使用眼镜来抵御雪光）而安排的，尽管它们可以被视为气候的自然作用，这种作用自身在温带只可以在小得多的程度上被发现。这样，就逐渐地产生了无须的下巴、扁平的鼻子、薄薄的嘴唇、细眯的眼睛、扁平的面孔、红棕的肤色以及黑色的头发，一言以蔽之，卡尔梅克的面型，它植根于在同样的气候中的一个漫长系列的繁育中，直到形成一个持久的种族，即便是这样一个民族后来在温带获得新的居住地，该种族也将保持下来。

人们无疑会问，我有什么理由能够深究从北方或者东北方推导出如今在温带以其极大的完备性被发现的卡尔梅克形态呢？我的理由便是如此。希罗多德已经从他那个时代报道，阿尔基帕人<sup>①</sup>，即在一个人们可以视为乌拉尔山脉地区的地方，高山脚下的一块土地上的居民，是没有须发、鼻子扁平的，用白色的屋顶（可以猜测他理解的是毡帐）遮盖他们的树。人们如今以或大或小的程度在亚洲东北部发现了这种形象，而尤其是在从哈德逊湾出发能够发现的美洲西北部，在那里，根据一些新的消息，居民们看起来就像是真的卡尔梅克人。如果人们考虑到，由于人们在两个大陆的寒带发现了同样的动物，在最古老的时代里亚洲和美洲之间的这一地区必定有过动物和人的迁徙，而这个人种最早在纪元前

① 希罗多德：《历史》，第IV卷，第23章（第291段）。——科学院版编者注

1000年（根据德居内<sup>①</sup>的说法）就曾经越过黑龙江出现在中国人面前，并逐渐地把鞑靼祖源、乌戈尔祖源和其他祖源的其他民族赶出自己的居住地，那么，这种寒冷地带的起源就会显得并不完全勉强。

但是，就最重要的东西而言，即美洲人作为一个并未完全适应的种族、作为一个曾经长期居住极北地带的民族的起源，已经由于除头部之外身体所有部位被抑制的毛须，由于这块大陆寒带微红的铁红肤色和热带较深的古铜肤色而完全得到证实。因为红棕肤色看起来（作为大气酸的一种作用）就像橄榄棕肤色（作为体液碱性胆汁质的一种作用）适应热带一样适应寒冷的气候，更不用说美洲人的气质了；这种气质表现出一种半死亡的生命力<sup>②</sup>，这可以最自然地被视为一个寒冷地带的影

2 [438]

响。与此相反，温暖的气候极大的湿热在一个为了完全适应自己的土地已经在这方面足够古老的民族身上必然显示出与其他作用截然相反的作用来。所产生的恰恰是卡尔梅克形态的对立面。身体海绵质部分的生长在炎热而潮湿的气候中必然增强；因此，就有了厚厚的朝天鼻和香肠状的嘴唇。皮肤必然是油性的，这不仅是为了缓和过于强烈的蒸发，而且也是为了防止腐蚀性湿气有害的吸入。通常在任何人血中都可发现、而在这里由于磷酸的蒸发（因此所有的黑人都发出臭味）而沉淀成网状物质的铁微粒，其过量造成了映透表皮的颜色，而血液中浓浓的铁含量似乎也是为了防止所有的部分萎缩所必需的。皮肤上的油质减弱了毛发生长所必需的营养黏液，几乎不允许生长覆盖头部的毛发。此外，湿热对于动物的茁壮成长是绝对有利的，简而言之，由此产生出很好地适应自己气候的黑人，也就是说，黑人长得强壮、多肉、灵活，但由于其家乡丰富的物产而懒惰、懦弱、不思进取。

印度斯坦的土著可以被视为从最古老的人种之一起源的人。他们的国土北依崇山峻岭，从北向南直到其半岛的尖端都纵贯着一条绵长的山系（我向北还把西藏也计算在内，它也许是在我们地球最后一次巨大变化期间人类普遍的避难所和在此之后的滋生地），在一个幸运的地带上拥

① 德居内（Joseph de Guignes, 1721—1800），法国东方学家。参见他的《匈奴通史》，第I卷，第2部分，16页以下，巴黎，1756。——科学院版编者注

② 举例来说，人们在苏里南只是为了家务劳动才使用红种奴隶（美洲人），因为他们对于田间劳动来说太弱了，不如为此使用黑人。当然这里也并不缺少强制手段；但是，这块大陆的土著绝对缺乏能力和耐性。

2 [439] 有水的最完善的分流（流向两个大海），除此之外亚洲大陆没有一个处于幸运地带的部分具有这种分流。因此，它在最古老的时代里就是干燥的、可居住的，因为无论是东边的印度半岛还是中国（因为在这里江河不是分流，而是平行流动），在那些洪水泛滥的时代里都必然是尚未被居住的。因此，这里可能在漫长的时间进程中形成了一个固定的人种。印度人皮肤的橄榄黄，即以其他东部各民族或多或少的深棕色为基础的真正茨冈人肤色，与黑人的黑色一样典型，并持久地保纯下来，并且连同其他形象以及不同的气质，就像黑人的是一种湿热的的作用一样，看起来是一种干热的作用。按照艾夫斯<sup>①</sup>先生的说法，印度人常见的疾病是胆囊堵塞和肝肿大；但他们天生的肤色却仿佛得了黄疸病，似乎证实在不断地分泌进入血液的胆汁，它也许像肥皂一般溶解和挥发着变浓稠的体液，由此至少在外露的部分使血液降温。大自然的一种旨在于此或者旨在某种类似的东西的自助，即借助某种组织（它的作用表现在皮肤上）不断地清除刺激血液循环的东西，可能是印度人手冰凉的原因<sup>②</sup>，而且也许

2 [440] （虽然人们还没有观察到这一点）是整个血温降低的原因，这种血温使他们能够承受气候的炎热而不受伤害。

在这里，人们拥有一些至少具有充分根据的猜测，足以同其他认为人类的差异如此无法统一、以至于宁可假定许多局部创造的猜测相抗衡。用伏尔泰<sup>③</sup>的话说：在拉普兰创造驯鹿、让它们把这个寒冷地区的苔藓都

① 艾夫斯（Edward Ives，卒于1786），英国船医和旅行家。参见《1754年从英国到印度的航行……以及沿着一个不平常的路线从波斯到英国的旅行》，1773，Chr. W. 多姆译，莱比锡，1774—1775，第Ⅱ部分，作者的第一个附录。——科学院版编者注

② 我虽然以前曾经读到过，这些印度人具有在极为炎热时手冰凉的特性，这据说是其冷静和自制的结果，然而，当我有幸值精神投入且富有洞察力的旅行家、曾有若干年担任驻巴索拉的荷兰领事及其商务负责人等职的伊顿先生路经哥尼斯贝格之机与他谈话时，他却告诉我：当他在苏拉特与一位欧洲领事的夫人跳舞时，他惊奇地感觉到她的手出汗而且冰凉（戴手套的习惯在那里尚未被接受）；而当他向别人讲述自己的惊异时，得到的回答是：她的母亲是一位印度人，而这种特性在他们身上是遗传的。同样是他还证实，如果在那里一起观察波斯人的孩子与印度人的孩子，那么，前者的白肤色和后者的黄棕肤色方面的种族差异马上就映入眼帘；此外，印度人在其身材方面还具有自身的特征，他们的大腿比我们这里常见的比例要更长。

③ 伏尔泰为拉普兰人的本土性辩护，特别是在反对布丰，后者在他的《自然史》中从萨莫耶特人派生出拉普兰人。参见《论各民族的风俗和精神》，第119章；《俄罗斯帝国的历史》，第1章（加尼叶版，第XII卷，222~223页；第XVI卷，400页，巴黎，1878—1885）。——科学院版编者注

吃光的上帝，也在那里创造了拉普兰人，以便吃这种驯鹿，这对一位诗人来说是一个不错的念头，但对于除了明显发现它们与直接的厄运相联系的地方就不可以离开自然原因之链条的哲学家来说，却是一个糟糕的托辞。

人们现在有充分的理由把植物不同的颜色归因于通过不同的汁液沉淀的铁。既然所有的动物血都包含铁，那么，就没有任何东西阻止我们把这些入种不同的肤色归于同样的原因。以这种方式，皮肤的输送管道的盐酸或者磷酸，或者挥发性碱性物沉淀为红色或者黑色或者黄色的网状物质。但在白种人里面，这种溶解在体液中的铁根本没有沉淀，从而也就证明了人的这一类型体液的完美混合与相对其他类型的强壮。不过，在一个我过于陌生、不敢有些自信地哪怕作出猜测的领域里，这只不过是研究的一种转瞬即逝的刺激罢了。

我们列举了4个人种，其中应当包含了这个族类所有的多样性。但所有的变异都需要一个祖源类，我们或者假定它是已经灭绝了的，或者从现存的人种中挑选出最能与祖源类进行比较的人种。当然，人们不能希望如今在世界上的某个地方一成不变地发现原初人的形象。正是出自大自然的这种癖好，即到处都通过长期的繁育来适应土地，现在人的形象必定到处都带有局部的修改。然而，旧世界（就其居民来说似乎也理应得到旧世界这个名称）从北纬31度到52度的这一地带，有理由被视为较冷和较热地区的影响幸运地混合、也可以发现最丰富的地球造物的地带；在这里，由于人同样地作好准备由此向各处迁徙，所以人也就必定最少偏离其原初形象。但在这里，我们发现了虽然是白色的、但却是褐发的居民，我们想把他们的形象认定为最接近祖源类的居民。皮肤细白、头发微红、眼睛淡蓝的金发人似乎是他们最接近的北方变异，他们在罗马人的时代曾经居住在德国并且（根据其他证据）继续向东一直到阿尔泰山脉的北部地区，但到处都是在一个相当冷的地带里的无边无际的森林。此时，使体液易得坏血病的冷湿空气的影响，终于造就了人的某个类型，如果不是在这个地带如此经常有外来的混杂打断变异的进程的话，它就会一直发展到具有一个种族的持久性。因此，我们至少可以把它当作一种近似物而算做现实的种族，这样，这些种族连同其产生的自然原因可以归为下表。

2 [441]

祖源类

褐肤色的白种人

第一个种族：金发人（北欧），湿冷

第二个种族：赤铜肤色人（美洲），干冷

第三个种族：黑肤色人（塞内加尔），湿热

第四个种族：橄榄黄肤人（印度人），干热

四、论确立不同种族的偶因

2 [442]

就地面上种族的多样性而言，无论采取什么解释根据都将造成极大困难的东西是：相似的地区却并不包含同样的种族，美洲在其炎热的气候中并没有展示出一种东印度的形象，更不用说这块土地固有的黑人形象了，而在阿拉伯和波斯也不存在土著的印度人的橄榄黄，虽然这些地区在气候和空气特性方面与那个地区非常一致，等等。就这些困难中的前一个而言，可以从这一地区的居住方式出发作出可以充分理解的回答。因为一旦由于其祖源民族在亚洲东北部或者相邻的美洲的长期逗留形成了像现在的这样一个种族，那么，这个种族就不可能由于气候的进一步影响而转化为另一个种族。因为只有祖源形象能够蜕变为一个种族；而这个种族一旦扎下根来，并且窒息了其他的胚芽，就会抵制所有的变型，这正是因为种族的特征已经在生殖力中占了优势。

但是，就仅仅非洲（最为完善的是塞内加尔）所特有的黑人种族<sup>①</sup>的地域性而言，此外就封闭在这块大陆里面的印度种族（除了它向东尚显得没有完全适应之外）的地域性而言，我相信，其原因在于古代的一个内陆海，它既把印度斯坦、也把非洲与其他否则的话离得很近的地区隔离开来了。因为从达斡尔边界越过蒙古、小布哈拉、波斯、阿拉伯、努比亚、撒哈拉到布朗角以一种少有中断的联系延伸的这一地带，绝大部分都类似于一个古老海洋的海底。这一地带的各个地区正

---

<sup>①</sup> 在炎热的南部大陆还有黑人的一个小部族，他们一直散布到邻近的岛屿；由于同印度亚类型的人相混杂，人们几乎应当相信，他们不是这些地区土生土长的，而是从远古就由于马来人与非洲的联系而迁移来的。

是布阿希<sup>①</sup>称之为台地的地区，也就是说，绝大部分为水面一般平的高原，其中处于此地的山脉都没有延伸很远的山坡，因为其山脚都被埋在水面一般平的沙漠之下了，所以此地少有的江河都流程很短，并在沙漠中干涸。它们就像是古代海洋的池槽，因为它们被高地所包围，在其内部就整体来看保持着水道，从而既不接收也不放出一条河流，此外还绝大部分被沙漠即一个古老平静的海洋的沉淀物所覆盖。由此就可以理解：印度特征在波斯和阿拉伯何以未能扎下根来，当时，在印度斯坦久已有人居住的时候，它们还是一个海洋的池槽；此外，无论是黑人种族还是印度种族，都何以能够长时间保持不与北方血统混杂，因为它们正是被这一海洋割断了。自然的描述（大自然在当今时代的状态）长期以来并不能充分地说明变异的多样性的原因。无论人们怎样、哪怕是有理由厌恶肆无忌惮的意见，也必须放胆提出大自然的**历史**，它将是一门能够逐渐地由意见推进到认识的特殊科学。

2 [443]

我由此预告的自然地理学，属于我关于一门有益的学术课所形成的思想；这门课我可以称之为**世界知识的预习**。这种世界知识乃是致力于使所有通常获得的科学和技能具有**实用性**，由此它们不仅可用于**学校**，而且可用于**生活**，从而把完成学业的学生引入他的使命的舞台即世界里面。在这里，他面临着一个双重的领域，他必须有一个暂时性的纲要，以便能够在里面按照规则整理所有未来的经验，这就是**自然和人**。但是，二者在这里面必须以**宇宙论的方式**来考虑，也就是说，不是按照它们的对象各自包含的值得注意的东西（物理学和经验心理学），而是按照它们处身于其中且每一个都在其中获得自己位置的关系使我们注意的东西来考虑。第一门课我称之为**自然地理学**，并把它定为夏季课程，第二门课我称之为**人类学**，并把它留待冬季开。这半年的其他课程已经在适当的地方公布过了。

原文收入李秋零主编《康德著作全集》第2卷，作于1775年。

① 布阿希（Philippe Buache, 1700—1773），作为制图员并因立体的地面关系的方法研究而出众。关于 plateau [台地] 这个概念的引入，参见《论自然地理学》，载《王家科学院备忘录》，404页，1753。

## 人的种族的概念规定

科学院版编者导言

海因里希·迈埃尔 (Heinrich Maier)

文章发表在《柏林月刊》1785年第11期(11月),参见比斯特尔1785年12月3日的信,第1段(《康德全集》,第X卷,[406]429~430页)。看来,它是由康德早期关于人的种族的论文(《康德全集》,第II卷,427页以下)所经历的评判引起的。

刊印:1.《人的种族的概念规定》,载《柏林月刊》,VI,390~417页,1785。

2.《伊·康德散见文章集》,64~89页,法兰克福和莱比锡,1793。

3.《伊·康德早期尚未结集的短文集》,107~128页,林茨,1795。

4.《伊·康德短文全集》,第3卷,531~558页,哥尼斯贝格和莱比锡,1797—1798。

5.《伊曼努尔·康德杂文集》,633~660页,第2卷,哈勒,1799。

8 [91]

新的旅行关于人类中的多种多样性所传播的知识,迄今与其说有助于满足知性,倒不如说有助于刺激知性在这一点上进行探究。很多情况下这是因为,在人们为了自己的缘故征询经验之前,没有事先清楚地规定要通过观察来澄清的概念;因为人们只有在事先知道自己应当寻找什么的情况下,才在经验中找到自己所需要的东西。关于不同的人种有很多谈论。一些人把它们干脆理解为人的不同种属,另一些人与此相反,虽然把自己限制在比较狭窄的意义上,但看起来却认为这种区别并不比

人们通过化妆或者穿衣而在彼此之间造成的区别更显著。现在，我的意图只是精确地规定这个种族概念，如果在人类中存在种族的话；对人们认为能够使用这个称谓的现存种族的起源作出解释，只不过是人们可以随意去喜爱的副产品罢了。不过我看到，除此之外一些敏锐的人士在评判若干年前仅仅以那个意图所说的东西<sup>①</sup>时，只关注这件次要的事情，亦即原则的假说性运用，但对于原则本身却是轻描淡写，而毕竟一切都取决于原则。这是更多的回溯到原则的探究所遭受的一种命运；因此，这种命运能够劝阻在思辨事物上的一切争执和辩护，但与此相反却仅仅把对被误解的东西作出更详细的规定和澄清称赞为可取的。

### 一、惟有在一个动物类中遗传的东西， 才能有资格成为一个族群区别

在其故乡被空气和阳光晒灼成棕褐色的摩尔人（毛里塔尼亚人），由于其肤色而与德国人或者瑞典人大为不同，而在西印度群岛的法裔或者英裔的克里奥耳人则如同大病初愈，看起来苍白无力，他们就像西班牙由于其省份的绵羊无一例外都是黑羊毛，而如同教书先生一般身着黑装走过来的拉曼查农民一样，为此缘故都不能被算做人类不同的族群。因为如果摩尔人在房间里长大或者克里奥耳人在欧洲长大，二者就与我们这块大陆的居民们不可区别。

8 [92]

传教士德马内特<sup>②</sup>装出一副样子，就好像由于他在赛内冈比亚待过一段时间，惟有他才有权对黑人的黑作出判断似的，并且否认他的同胞法国人对此作出的一切判断。与此相反我断言，对于在法国长期居留过的黑人的肤色来说，但更准确地说对于在法国出生的黑人的肤色来说，如果想据此来规定他们与其他人的族群区别的话，人们在法国能够比在黑人的故乡本身作出远为正确得多的判断。因为在非洲阳

① 参见恩格斯的《世界哲学家》，第Ⅱ部，125～126页。\*

\* 参见《康德全集》，第Ⅱ卷，427页以下。——科学院版编者注

② 德马内特（Abbé Demanet），当年在非洲的传教士：《法属非洲的新历史》，译自法文，第1卷，前言，18页以下；第2卷，155页以下，莱比锡，1778。——科学院版编者注

光给黑人的皮肤印上的因而对他来说仅属偶然的東西，必然在法国消失，而惟有黑色遗留下来，这黑色本是他通过自己的出生获得的，他继续繁衍这黑色，因而惟有这黑色才能够被用做一种族群区别。对于南太平洋海岛居民的真正肤色，按照所有迄今的描述，人们尚未能形成一个可靠的概念。因为尽管他们中的一些被认为是桃花心木色，但我毕竟不知道，这种棕褐色有多少可被归于纯然由阳光和空气来着色，有多少可被归于出生。由这样一对夫妇在欧洲生育的孩子，毫无异议会仅仅表露出他们天生特有的肤色。从卡特雷（当然，他在自己的航程中很少上岸，但尽管如此却看到过乘坐其小艇的不同海岛居民）的游记<sup>①</sup>中的一段话，我作出推论：大多数岛屿上的居民必定是白人。因为如他所说，他在弗莱维尔—艾兰（在被视为印度水域的那些岛屿附近）首先看到的是印度人肤色的真正黄色。因此，马利克罗岛上头的形状是应归于自然还是归于造化，卡菲尔人的自然肤色与黑人的肤色有多大的区别，以及还有其他的独特属性，它们是遗传的，在出生时由自然本身印上的，还是仅仅偶然地印上的，这还要久久地不能以裁定的方式澄清。

## 二、就肤色而言，人们可以采用四种族群区别

我们确定无疑地了解的肤色的遗传区别，不外是：白人、黄色的印第安人、黑人和红铜色的美洲人。值得注意的是：首先，这些特征之所以看起来特别适合于人类的族群划分，乃是因为这些族群的每一个就其居留地来说都是相当隔离的（也就是说，与其余的族群分离，就自身而言却是成为一体的）；白人族群从菲尼斯特雷角经过北角、奥普斯特罗

<sup>①</sup> 《卡特雷上尉 1766—1769 年的环球行》（载《关于通过英国人而进行的所有环球旅行的报告》，译自英文，3 卷本，162 页以下，莱比锡，1776）。当然，32~34 页引用的评论没有出现在这里。参见 177 页<sub>34</sub>的注（康德的这篇论文遭到福斯特尔的反驳 [《德意志信使报》，1786，10 月号，57~86 页；11 月号，150~166 页]。康德在《论目的论原则在哲学中的应用》中承认根据记忆引证卡特雷的报道“也许不正确” [参见《康德著作全集》，第 8 卷，159 页、176 页]。该处的科学院版编者注为：“康德在 92 页<sub>32~34</sub>从卡特雷出发关于弗莱维尔居民的肤色所说的话，当然像福斯特尔在 67 页正确地强调的那样，并未出现在卡特雷的游记中。此书在 196 页归于这些人的，毋宁说是古铜色”。——译者注）。——科学院版编者注

姆、小布哈拉、波斯、沙特阿拉伯、阿比西尼亚、撒哈拉沙漠的北部边界，直到白非洲的丘陵地带或者塞内加尔河的入海口；黑人族群从这里直到内格罗角，并且除了卡菲尔人之外，退回到阿比西尼亚；黄色人族群在真正的印度斯坦直到科摩林角（他们的一个亚种在印度的另一个半岛和附近的一切岛屿上）；红铜色人族群在一个完全隔离的大陆上，即美洲。尽管有人觉得肤色区别很不重要，这些特征特别适合于族群划分的第二个理由却是：通过散发气味而分泌必然是大自然的筹谋的最重要的部分，如果人这种造物——被置于各种各样的地带，受到空气和阳光的极为不同的刺激——应当以一种极少需要艺术的方式活下去的话，而皮肤被视为分泌的器官，它自身带有自然特征的这种不同的痕迹，有资格把人类划分为明显不同的族群。——此外我请求，要一直承认肤色的迄今有争议的遗传区别，直到今后出现证实它的机会；此外请允许我假定：就这种自然服装而言，除了上述四种之外，不再有遗传的民族特征；理由仅仅是，那个数字是可以证明的，但除它之外就不能确定无疑地说明任何别的数字。

8 [94]

三、在白人族群里，除了一般而言属于人类的东西之外，没有别的特有属性是必然遗传的；在其他族群中亦复如是

在我们白人中间，有四种遗传的性状，它们不属于类的特征，在其中家族甚至民族相互区别开来；但它们也没有任何一个**必然**形成的，而是带有这些性状的人与白人族群的其他人也生育出缺少这些区分性状的孩子。这样，在丹麦占优势的是金发的区别，而在西班牙（但更多的是在亚洲被算做白人的那些民族身上），占优势的是深褐的肤色（连同其后果，即眼睛和毛发的颜色）。甚至在一个隔离的民族中，这后一种肤色能够无一例外地遗传（例如在中国人那里，他们觉得蓝眼睛是可笑的）：因为在这些人那里，找不到一个金发人能够把他的颜色带进生育。然而，如果这些深褐肤色的人中的一个有一位金发的妻子，则他将生出深褐肤色的或者金发的孩子，全看这些孩子偏重这一方还是那一方；反过来也是这样。在某些家族中，有遗传的肺结核、乜斜、妄念等等；但是，这些不计其数的遗传疾病中没有一个是**必然**遗传的。因为尽管在结婚时通

过留意家族类型来谨慎地避免这样一些结合要更好，但我自己毕竟多次察觉，一个健康的丈夫与一个肺结核的妻子生出一个孩子在所有的面相上都像丈夫并且健康，此外另一个孩子则看起来像母亲并且有肺结核。同样，我在一个理性的人与一个只是出自有妄念遗传的家族、本人却是理性的妻子的婚姻中，在不同的聪明孩子中间只发现一个有妄念的孩子。这里是仿效，但它在父母双方不同的事情上并不是必然的。同样这条规则也可以深信不疑地在其余的族群那里作为基础。黑人、印第安人或者美洲人也有他们的个人的，或者家族的，或者地区的不同；但这些不同中没有一个是将在与同一族群的人杂交时把其各自的特点必然地带入生育并继续繁衍。

#### 四、在上述四个族群的相互混合中， 每一个族群的特性都必然形成

白种男人与黑种女人或者反过来，生出黑白混血儿，与印第安女人生出黄印欧混血儿，与美洲人生出红印欧混血儿；美洲人与黑人生出黑加勒比人，反之亦然（人们尚未尝试过印度人与黑人的杂交）。族群的特征在不同方式的杂交中都必然地形成，而且根本没有这方面的例外；但在人们认为引证了例外的地方，其实是以一种误解为基础，因为人们把一个白化病患者或者色素缺乏症患者视为白人了。这种变异在同一个孩子身上任何时候都是双方的，绝不是仅仅一方的。白人父亲给他印上自己族群的特征，黑人母亲也给他印上自己的特征。因此，任何时候都必定产生一个中间类型或者混血儿，这种混血方式在与同一个族群的或多或少代生育之后将逐渐消失，但如果它限制在其同样的方式上，将毫无例外地继续繁衍并永恒化。

#### 五、关于必然混血生育的规律的考察

这是一个很值得注意的现象：由于在人类中有好多部分地重要的，甚至以家族的方式遗传的特征，但在一个纯然以肤色为特点的人类族群内部毕竟没有任何一种特征必然地遗传；与此相反，这后一种特征无论

多么微不足道，却毕竟无论在这个族群内部，还是在这个族群与其余三个族群之一的杂交中普遍地和必然地形成。也许，从这种罕见的现象出发，关于这样一些并不在本质上属于类的属性形成的原因，仅仅从它们是必然的这种状况就可以猜测某种东西。

首先：先天地澄清是什么有助于一般而言某种并不属于类的本质的东西能够遗传，这是一件棘手的事情；而且在知识来源的这种不明朗中，假说的自由如此不受限制，以至于在这种情况下着手反驳，就只会对辛苦劳作感到惋惜，因为每个人在这些事例中都固执己见。我自己这方面在这些事例中只关注特殊的**理性准则**，每个人都是由这个理性准则出发的，并且通常也都懂得按照这个准则找到有利于那些事例的事实；然后，我搜寻我的事实，这些事实使我在懂得为我澄清反对的理由之前，就不相信所有那些解释。现在，如果我认为我的准则是可靠的，完全适合自然科学中的理性应用的，并且惟一适用于一以贯之的思维方式的，那么，我就遵循它，而不把那些假托的事实放在心上，那些事实几乎仅仅是从一度选定的准则来借取自己的可信性和对被接受的假说的充分性的，此外人们能够毫不费力地用上百个别的事实来与它们相对立。经由怀孕妇女的想象力或者哪怕是宫廷马厩里的母马的作用而来的遗传；拔光整个民族的胡须，以及剪短英国马的尾巴，由此迫使大自然渐渐地从自己的生育中删去它起初被安排要得到的一个产品；被弄得扁平的鼻子，起初是由父母在新生儿身上做出来的，后来就会被大自然接纳进它的生育力：这些以及其他解释根据会很难靠为了它们而引证的事实——人们能够举出一些更好得多的可靠的事实来与它们相对立——来获得信用，如果它们不是从在其他方面完全正确的理性准则而获得其推荐，亦即这个理性准则：宁可在猜测时从给定的现象出发大胆做一切事情，也不为了它们而假定特殊的第一自然力或者生而具有的禀赋（按照 *principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda* [如无必要，勿增原则] 的原理）。然而，有另一个准则与我相对立，它限制着那个节省多余的原则的准则，亦即：在整个有机自然界中，无论个别的生物如何变化，它们的种属却不变地保存下来（按照学校的公式：*Quaelibet natura est conservatrix sui* [任一物种都能保存自己]）。现在很清楚：如果想象的魔力或者人在动物躯体上的造作被承认有一种能力，甚至改变生育力，改造大自然的原初

模式，或者通过添加物来使它发生畸变，这些添加物尽管如此会在此后顽强地保持在随后的生育中，那么，人们就会根本不再知道，大自然是从什么样的原型出发的，或者对这原型的改变究竟能够走多远；而且既然人的想象没有界限，类和种属最终还可以变成什么怪模样。按照这种考虑，我自己采取的原理是：根本不承认想象力有任何混入大自然的生育事务的影响，不承认人有任何能力通过外在的造作在类或者种属的古老原型上造成改变，把这样的改变带入生育力，并使之遗传。因为哪怕我允许这一类的一个事例，那就好像是我承认了哪怕只是一个精灵故事或者魔术似的。理性的界限在这种情况下一旦被打破，妄念就成千上万地通过这个缺口涌入。我在做这个决定时故意地使我对现实的经验视而不见，或者换句话说也一样，固执地不相信它们，这也没有什么危险。因为所有诸如此类的离奇事件都毫无区别地自身带有标记，因为它们根本不想允许实验，而是只想通过捕捉偶然的感觉来证明。但是，凡是这一类的东西，亦即虽然完全能够进行实验，但却经不起任何实验，或者总是以各种各样的借口逃避实验，就无非是妄念和虚构。这就是我为什么不能赞同一种在根本上怂恿对魔术的狂热癖好的解释方式的原因，这种魔术期望得到一切遮掩，哪怕是最微小的遮掩：也就是说，形成，哪怕只是偶然的、并不总是成功的形成，每次都能够是与在类本身中蕴涵的胚芽和禀赋不同的另一个原因的结果。

8 [98]

但是，即使我想承认从偶然的作用产生的、尽管如此却变得可以遗传的特征，也毕竟会不可能由此解释，何以那四种肤色区别在所有遗传的区别中是**惟一必然地**形成的。除了它们必然蕴涵在人类不为我们所知的原初祖源的胚胎之中，确切地说是作为必须至少在类的繁衍的最初时期为维持类所必然需要的，因而在随后的生育中必然出现的自然禀赋而蕴涵于其中，此事的原因还能是别的样子吗？

因此，我们被迫假定：人类曾经一度有过**不同的祖源**，大约在我们今天遇到人们的居住地上，为了类的保持，它们被大自然严格按照其不同的地带，从而也是各自不同地组织起来；四种不同的肤色就是其外在的标志。这种肤色如今对于每一个祖源来说并不仅仅在其居住地将必然遗传，而是在人类已经使自己足够强大（也许，只是逐渐地达到完全的发展，或者通过逐步地使用理性，大自然的艺术能够提供帮助）之后，

也在任何别的地区在同一族群的所有生育中毫不减少地保持下来。因为这种特征既然是维持种属所需要的，就必然附着在生育力上。但如果这些祖源是原初的，那么，就根本不能解释和把握，为什么在这些祖源的相互杂交中，其差异的特征恰如实际上所发生的那样必然地形成。因为大自然最初赋予每一个祖源以其特征，是与其气候相关并为了适应气候的。因此，每一个祖源的组织都有一个与别的祖源的组织完全不同的目的；而既然尽管如此，两个祖源的生育力甚至在其特有的差异的这个点上应当如此相配，以至于从中不仅能够产生，而且简直是必须必然地产生一个中间类型：鉴于原初祖源的差异，这就根本不能理解了。只有当人们假定，必须在惟一一个最初祖源的胚芽中必然地蕴涵着所有这些族群差异的禀赋，以便它适用于不同地带的逐渐移民，才可以理解：为什么在这些禀赋偶尔并且据此也 differently 展开时，产生出人的不同族群，它们也必须把自己确定的特征在后来必然地带进与任何别的族群的生育，因为这种特征属于它自己的生存的可能性，从而也属于种属繁衍的可能性，并且是从祖源类的必然最初禀赋派生的。因此，关于这样一些必然地、确切地说甚至在与其他族群的杂交中仍然混血地遗传的属性，人们被迫推论到它们的这种派生，即派生自一个统一的祖源，因为没有这个祖源，形成的必然性就会是不可理解的。

8 [99]

## 六、惟有在人类的气候差别中必然地遗传的东西， 才能使人有权命名一个特殊的人种

在本质上属于类本身，因此为所有人本身共有的属性，虽然必然地遗传；但由于其中并不蕴涵着人们的差别，所以在划分种族时并不考虑它们。人们（不分性别）借以彼此区别开来的物理特征，确切地说惟有遗传的物理特征，才予以考虑（参见三），以便把类的划分，即划分为族群，建立在它们上面。但是，这些族群惟有在那些特征必然地形成（既在同一族群中，也在与任何别的族群的杂交中）的情况下才能被称为种族。因此，种族的概念首先包含着一个共同的祖源的概念，其次必然地包含着该祖源的后裔相互之间的族群差别的遗传特征。通过这后一点，就确认了可靠的区分根据，我们依据它们就能够把类划分为族群，这些

8 [100]

族群由于前一点，亦即祖源的统一性，就绝不能叫做种属，而是必须只叫做种族。白人族群并不是作为人类的特殊种属与黑人族群相区别；根本没有人类不同的种属。至于由此会否认人类能够由以产生的祖源的统一性；如从其族群特征的必然遗传出发所证明的那样，人们并没有这样做的根据，对其反面倒是有一个十分重要的根据。<sup>①</sup>

因此，种族的概念是：同一个祖源的动物的族群差别，如果它是必然遗传的话。

这就是我在这篇论文中作为真正意图的规定；其余的东西人们可以视为属于附属意图的，或者视为纯然的附加物，接受它或者抛弃它。惟有前者我视为已得到证明的，此外为自然史中的研究可用做原则，因为它能够经受一种实验，这实验能够可靠地引导那个没有这实验就会摇摆不定和不可靠的概念的运用。——如果形象不同的人被置于杂交的情况中，那么，只要生育是混血的，就已经有一种强烈的猜想：他们也许属于不同的种族；但是，如果他们杂交的这种产品在任何时候都是混血的，那么，这种猜想就有了确定性。与此相反，哪怕只有一次生育不是中间类型，人们也可以确定，同一个类的两个父母无论看起来多么不同，也仍然属于同一个种族。

8 [101]

我只假定了人类的四个种族，并不是好像我完全确定，绝对没有更多种族的任何迹象；而是因为仅仅在这四个种族身上，发现了我为一个种族所要求的东西，亦即混血的生育，但在其他任何人类族群身上都没有充分证明这种东西。这样，帕拉斯<sup>②</sup>先生就在他对蒙古诸部族的描述中说道：一个俄罗斯男人与一个蒙古部族的妇女（一个布拉特女人）的第一代已经生育有漂亮的孩子；但他没有注意到，在这些孩子身上是否根

① 起初，在只看到比较（按照类似或者不类似）的特征时，人们在一个类之下获得生物的族群。此外，如果人们关注其起源，那就必然表现出，那些族群要么是同样多的不同种属，要么仅仅是种族。狼、狐狸、豺、鬣狗和家犬是这么多的四足动物族群。如果人们假定：这些族群中的每一个都需要一个特殊的起源，则就有这么多的种属；但如果人们承认，它们也能够产生自一个祖源，那么，它们就只是四足动物的种族。种属与类在自然史中（在其中只涉及生育和起源）就自身而言没有区别。这种区别只出现在对自然的描述中，那里只取决于对特征的比较。在后者叫做种属的，在前者常常只被称为种族。

② 帕拉斯（Pet. Sim. Pallas, 1741—1811），德国自然研究者，作为彼得堡科学院院士，受俄罗斯政府委托，游历俄罗斯帝国当时少有人知的地区，著有《蒙古各民族历史信息集》，第I卷，彼得堡，1776。——科学院版编者注

本看不到卡尔梅克出身的痕迹。这是一种值得注意的情况，如果一个蒙古人与一个欧洲人的混合会完全抹去前者的特有容貌的话；这些特有容貌毕竟在与更南边的部族（也许与印第安人）的混合中还总是在中国人、阿瓦人、马来人等身上或多或少地清晰可辨。然而，蒙古特性真正说来涉及身材，而不涉及肤色，迄今为止的经验仅仅教导说惟有肤色有一种必然的形成来作为一个种族的特征。人们也不能确定无疑地澄清，巴布亚土人以及与他们相似的各种太平洋海岛居民的卡菲尔人身材是否表示一个特殊的种族，因为人们尚不知道他们与白人杂交的产品；但他们由于其浓密的、尽管卷曲的胡须而与黑人有足够的区别。

### 附释

当前假定某些原初的、在最初的和共同的人类祖源中真正说来着眼于如今现存的种族区别的胚芽的理论，完全基于这些区别形成的必然性，这种必然性在上述四个种族那里通过一切经验而得到证实。谁把这种解释根据视为在自然史中不必要地增多原则，并且相信人们完全可以没有诸如此类的特殊自然禀赋，而且由于假定第一对始祖是白人，就从后世空气和阳光对后来的后裔造成的影响出发来解释其余的种族，如果他援引说，某些别的特性纯然出自一个民族长期居住在同一个地带而也许最终变成遗传的，并且构成了一种物理的民族特征，他就还没有证明任何东西。他必须为这样一些特性的形成的必然性援引一个实例，确切地说不是在一个民族中，而是在与任何别的民族（在这方面与它不同的民族）的杂交中援引，使得生育无一例外地是混血的。但是，他举不出这样一个实例。因为除了我们提到过的，并且由以开始穿越一切历史的那种特征之外，对于任何别的特征都不存在有利于此的实例。如果他想宁可假定不同的最初人类祖源具有这样一些遗传特征，那么首先，在这种情况下必须求助于不同的造物，甚至在这时毕竟总是丧失类的统一性的哲学就会不怎么适用了。因为一些动物其差异如此之大，以至于为了其实存就必须有同样多不同的创造，它们也许能够属于一个名义的类（以便按照某些相似性进行分类），但绝不属于一个实际的类，因为要属于一个实际的类，就绝对至少需要起源自惟一一对动物的可能性。但找到实

8 [102]

际的类，真正说来说自然史的事务；而自然描述者则满足于名义的类。但**其次**，即便是在这种情况下，也毕竟总是会假定两个不同的类的生育力特别的一致，它们就其起源而言彼此十分相异，尽管如此却能够相互杂交而生育，全无来由，没有别的原因，除非是大自然喜欢这样。如果有人想为了证明这后一种情况而援引尽管其最初祖源不同却仍发生这种情况的动物，那么，每一个人在这样一些场合都将否认后一种前提条件，毋宁说恰恰从出现这样一种能生育的杂交出发推论到祖源的统一性，例如从狗和狐狸等的杂交所作的推论。因此，父母双方特性的**必然形成**是它们所属的种族不同的惟一真正的、同时也是充分的试金石，而且是它们所源自的祖源的统一性的一个证明，也就是说，是被置于这个祖源之中的、在生育的序列中展开的原初胚芽的一个证明，没有这些胚芽，那些遗传的多样性就不会产生，尤其是不能成为必然遗传的。

8 [103]

一种组织中**合目的的东西**毕竟是我们推论到原初以这种意图被置于一个造物的本性之中的装备，而且如果这个目的只是后来才能达到的话，推论到天生的胚芽的普遍根据。现在，虽然在任何一个种族的特性上都不可能像在黑人种族身上这样清晰地证明这种合目的的东西；然而，仅仅取自这个种族的实例，也使我们有权按照类比至少猜测其他种族有同样的东西。也就是说，人们现在知道：人血仅仅由于燃素过量就会变黑（就像在血块的底边可以看到的那样）。现在，黑人强烈的、通过任何整洁都不能避免的气味就给人以理由猜想，他们的皮肤从血中排除了许多燃素<sup>①</sup>，而且这种皮肤的本性必须这样组织起来，使得血液在他们那里能够以比在我们这里大得多的规模排除燃素，而在我们这里排除燃素多半是肺的事情。然而，真正的黑人也居住在这样地带，那里空气通过茂密的森林和潮湿而被植被覆盖的地区而如此充满燃素，以至于按照林德<sup>②</sup>的报告，对于英国水手来说，哪怕只是为了买肉而在冈比亚河上航行一天，也有死亡的危险。因此，这是由大自然作出的一个十分睿智的安排，即如此组织他们的皮肤，以至于血液由于通过肺长时间尚不能足够

① 斯塔尔的燃素理论视为燃烧过程之原因的材料。——科学院版编者注

② 林德 (James Lind, 1716—1794)，英国医生。康德在这里所说的林德著作是《论欧洲人在炎热的气候中的易发疾病》，伦敦，1768，已有6版，并有德文译本（里加和莱比锡，1773）。——科学院版编者注

地排除燃素，就能够通过皮肤比在我们这里强烈得多地排除燃素。因此，血液必定往动脉的终端运送了非常多的燃素，因而在这个位于皮下的地方，有过量的燃素，从而看起来是黑的，尽管在肉体的内部是足够红的。此外，黑人皮肤的组织与我们的组织的差异即便在情感上也已经是显而易见的。——但是，说到从肤色就能够推论出的其他种族的组织的合目的性，人们当然不能以同样的盖然性来阐述它；但是，对于肤色来说，毕竟也不是完全缺乏能够支持对合目的性的那种猜想的解释根据。修道院院长丰塔纳<sup>①</sup>针对骑士兰德利亚尼宣称<sup>②</sup>，在每一次呼气时从肺里喷出的固态空气，并不是从大气层沉淀下来的，而是从血液自身来的，如果他说的有道理，那么，也许就可能有一个种族具有这种气酸过量的血液，肺不能独自排除这种气酸，皮肤血管还必须为此作出自己的贡献（当然不是以空气形态，而是与别的雾化的材料相结合）。在这种情况下，所说的气酸就会给血液中的铁分子以微红的锈色，这种锈色把美洲人的皮肤区别开来；而因此，这种皮肤性状的形成就获得了必然性，使得这块大陆现在的居民能够从亚洲的东北部，因而仅仅在海岸，也许根本就只是越过北冰洋的冰，达到他们现今的居住地。但是，这片海洋的水必定在其连续的冰冻中也连续地释放着巨量的固态空气，因而那里的大气层也许将比别的任何地方都更多地有过量的固态空气；因此，为排除这种固态空气（由于这种空气在吸入后未充分地从肺中清除固态空气），大自然预先就要在皮肤的组织中有所照料了。事实上，人们据说在原初的美洲人的皮肤上察觉到的敏感性也少得多，这可能是那种组织的后果，它在后来一旦发展成为种族区别，即便在较暖和的气候中也保持下来。但是，为了完成那种组织的工作，即便在较暖和的气候中也不缺乏材料；因为所有食品都自身包含着大量固态空气，它们通过血液被摄入，并通过上述途径被排除。——**液态碱**也是大自然必须从血液中排除的成分；为了分泌液态碱，大自然同样要为最初祖源的那些在人类发展的最初时刻就会在干热地带找到自己的居留地的后裔们安排皮肤特殊组织的某些胚芽，

8 [104]

① 丰塔纳（Abbé Felice Fontana, 1730—1803），意大利自然研究者，著有《脱燃素气[氧气的旧称。——译者注]和氮气的性质研究》，巴黎，1776。——科学院版编者注

② 兰德利亚尼（Graf Marsiglio Landriani），意大利自然研究者，1815年卒于维也纳，著有《关于空气之健康的物理学研究》，米兰，1775；德文译本，巴塞尔，1778。——科学院版编者注

干热地带使他们的血液特别能够过量地生产那种成分。印度人的手即便满是汗也凉，显然证实了一种与我们不同的组织。——不过，这对于哲学来说在拼凑假说方面很少是什么安慰。然而，对于一个在对主要命题提不出什么有力的异议时，对假定的原则根本不能使人理解现象的可能性而欢呼雀跃的对手来说，这些假说却有助于以一种同样的、至少同样虚假的假说游戏来报复他的假说游戏。

8 [105]

但是，人们可以随意接受一个体系；毕竟可以确定无疑地说，现今存在的种族如果防止他们之间的一切杂交，就能够不再消失。对于处在我们中间的茨冈人来说，已表明他们在出身上是印度人<sup>①</sup>，他们就为此提供了最清晰的证明。人们察觉他们在欧洲已远远超过 300 年；他们在自己祖先的形象上还没有一点儿蜕化。据说在冈比亚蜕化成黑人的葡萄牙人是与黑人交配而蜕化的白人的后裔；因为说第一批到达这里的葡萄牙人携带有同样多的白种女人，这些女人也都足够长寿，或者由别的白人替代，以便在一个陌生的大陆上建立一支纯粹的白人血脉，哪里有这样的报道，而且它哪怕只是可能呢？与此相反，这方面更准确的消息是：1481 年至 1495 年在位的国王约翰二世<sup>②</sup>由于对他来说所有派往圣托马斯的垦殖者都死光了，就纯粹让受了洗的（带有葡萄牙基督教良知的）犹太儿童移民这个岛，据人们所知，该岛上目前的白人就源自这些犹太儿童。北美洲的黑种克里奥耳人，爪哇的荷兰人，都保持着对自己的种族的忠诚。切不可把阳光在他们的皮肤上添加的、但较冷的空气又抹去的颜色与种族特有的肤色相混淆；因为前者毕竟永不遗传。因此，原初为种族的产生而置于人类的祖源中的胚芽，必定已经在最古老的年代里当长期居留时按照气候的需要发展出来了；而在这些禀赋中的一种在某个民族那里发达了之后，它就完全抹去了其他禀赋。因此，人们也不可以假定，不同种族按照某种比例的杂交即便在今天也能够重建人类祖源的形象。因为若不然，从这种不同方式的交配中生育的变种即便在今天（与当时的最初祖源一样）也会在他们移居不同的气候时的生育中自动地

① 茨冈人出身于印度人的证明是由吕第格和格莱尔曼根据其语言作出的。新近的研究（波特和密克罗西）证实了这个假定。——科学院版编者注

② 约翰二世（Johann II，1455—1495），除了别的，也因他把被从卡斯蒂利亚驱逐出来的犹太人接纳入他的国家而著名。——科学院版编者注

又分解成其原初的肤色，没有任何迄今为止的经验使人有权做出这样的猜想，因为所有这些杂交生育在它们自己进一步的繁衍中都与它们源自其杂交的种族一样顽强地维持着自己。因此，最初的人类祖源的形象（按照皮肤性状）会是怎么样的性状，今天已无法猜测；甚至白人的特征，也只不过是诸般原初禀赋与其余禀赋一起能够在那种特征中发现的一种禀赋的发展罢了。 8 [106]

原文收入李秋零主编《康德著作全集》第8卷，作于1785年。

## 论目的论原则在哲学中的应用

科学院版编者导言

海因里希·迈埃尔

这篇文章有着双重的起因和目的。也就是说，首先，格奥尔格·福斯特尔（约翰·格奥尔格·亚当·福斯特尔，即“小”福斯特尔，自然科学家和地理学家约翰·莱因霍尔德·福斯特尔的儿子，生于1754年，与父亲同时是库克1772—1775年的世界旅行的参加者，后来是维尔纽斯大学自然史教授，自1788年在美因兹与特蕾泽·海涅结婚，法国革命的同路人，于1794年卒于巴黎）在一篇发表于《德意志信使报》10月刊和11月刊（《德意志信使报》，第4季刊，57~86页、150~166页，1786）的论文《再说些人的种族：致比斯特尔博士先生》中针对康德的《人的种族的概念规定》，但也针对文章《人类历史揣测的开端》提出了异议，而康德有回应的愿望。其次，耶拿哲学家、维兰德的女婿卡尔·莱昂哈德·莱因霍尔德在1787年10月12日的一封信中让康德知道自己就是在《德意志信使报》上发表的《关于康德哲学的书信》的作者，并且请求康德公开见证他理解了康德的思想（《康德全集》，第X卷，[474~478] 497~500页）。康德很乐意满足这个愿望，并给《德意志信使报》的合作编者（主编是维兰德）莱因霍尔德寄去了论文《论目的论原则在哲学中的应用》。如他在1787年12月28日的附信中所说，通过这篇论文应当达到两方面的目的：一方面与福斯特尔争辩，另一方面证实莱因霍尔德的理念与自己的理念的精确一致（《康德全集》，第X卷，[487~488] 513页）。文章刊登在《德意志信使报》1月号和2月号（此外也请参见莱因

霍尔德 1788 年 1 月 19 日和 1788 年 3 月 1 日致康德的信,《康德全集》,第 X 卷, [496~497] 523~524 页, [502] 529~530 页; 还有康德 1788 年 3 月 7 日致莱因霍尔德的信,《康德全集》,第 X 卷, [505~506] 531~532 页)。

刊印: 1. 《德意志信使报》, 第 1 季刊, 第 1 期, 36~52 页; 第 2 期, 107~136 页, 1788。

2. 《伊·康德短文集》, 139~199 页, 诺伊维德, 1793。

3. 《伊·康德散落文章集》, 148~193 页, 法兰克福和莱比锡, 1793。

4. 《伊·康德短文全集》, 第 III 卷, 337~384 页, 哥尼斯贝格和莱比锡 (实际上是福格特在耶拿), 1797—1798。

5. 《伊·康德杂文集》, 蒂夫特隆克编, 第 3 卷, 99~144 页, 哈勒, 1799。

如果人们把自然理解为按照法则确定地实存的一切东西的总和, 把世界 (作为真正所说的自然) 与其至上原因放在一起来看, 那么, 自然研究 (它在第一种场合是物理学, 在第二种场合是形而上学) 就可以沿着两条路径来尝试, 即或者沿着纯然理论的路径, 或者沿着目的论的路径, 但沿着后一条路径, 作为物理学, 就只是把通过经验能够为我们所知的这样一些目的用于它的意图, 与此相反作为形而上学, 与其使命相符就只能把通过纯粹理性而确定的一个目的用于它的意图。我在别的地方指出过, 理性在形而上学中沿着理论的自然路径 (就对上帝的知识而言) 不能如愿达到其全部意图, 因此对它来说只剩下了目的论的路径; 而这样, 就必须不是仅仅基于经验的证明根据的自然目的, 而是一个先天地由纯粹实践理性来规定而被给予的目的 (在至善的理念中) 来弥补不充分的理论的缺陷了。我曾经在一篇关于人种的短文中试图证明一种相似的权限, 甚至是需求, 即在理论抛弃我们的地方从目的论原则出发。但是, 这两种场合都包含着一种要求, 知性不乐意于服从这种要求, 而且它可能为误解提供了足够的诱因。

8 [159]

理性有理由在一切自然研究中首先诉诸理论, 只是后来才诉诸目的的规定。没有任何目的论能够还用实践上的合目的性来弥补前者的缺乏。我们在作用因方面总还是无知, 尽管我们还能够如此说明我们的预设与

终极原因的适应性，无论是自然的终极原因还是我们的意志的终极原因。在甚至必须有实践的法则先行，以便首先说明我打算为之规定一个原因的概念的地方，这种抱怨看起来极有根据，这个概念以这样的方式似乎根本与对象的本性无涉，而仅仅是对我们自己的意图和需求的一番探讨罢了。

每当在这样的场合，在理性有一种双重的、相互限制的旨趣时，就难以在原则上取得一致。但是，甚至仅仅关于这类原则也难以相互理解，因为它们在规定客体之前就涉及思维方法，而且理性相互抵触的要求使得人们必须由以出发来考察自己的对象的观点变得模棱两可。在现在这份杂志上，我关于两种非常不同的对象并且具有非常不同的重要性的两篇文章<sup>①</sup>都经受了一种敏锐的鉴定。在一次鉴定中，我没有被理解，尽管我期待理解，但在另一次鉴定中，我却出乎一切意料被很好地理解了<sup>②</sup>；二者都出自具有杰出的才能、青春的力量和日隆的声誉的人物。在前一次鉴定中，我陷入了要通过宗教的文献来回答物理学的自然研究的一个问题的嫌疑；在另一次鉴定中，我被免除了要通过证明一种形而上学的自然研究的不足来损害宗教的嫌疑。在这两次鉴定中，被理解的困难都基于这种尚未足够澄清的权限，即在理论的知识源泉不够的地方，可以使用目的论的原则，但对其使用有这样一种限制，即保证理论思辨的探究具有优先权，以便首先在这上面尝试它的全部能力（此时在形而上学探究中，有理由要求纯粹理性事先为这种能力以及一般而言为其裁决某种东西的要求作出辩护，但同时要揭示自己的能力状态，以便可以指望得到信赖），此外在进程中任何时候都不剥夺它的这种自由。在这里，大部分分歧都基于理性应用的自由要受到损害的忧虑；如果消除了这种忧虑，我相信就能够轻而易举地清除一致性的障碍。

① 两篇论文为：《人的种族的概念规定》、《人类历史揣测的开端》。参见福斯特尔（《德意志信使报》，第4季刊，59页，1786）。——科学院版编者注

② 这里在康德的文本中有一种显著的混乱。作者在前一句话中谈到他的两篇文章（参见前一个注）。现在却表现相反，就好像说的是两种评判似的。实际上，他想到的是对他的两篇论文的两篇评判（参见正文中前面两句话）。一个评判者是福斯特尔，另一个评判者则如从183页得出，想的是莱因霍尔德。把后者的《关于康德哲学的书信》引介为对那两篇文章的评判，这当然是太勉强了。但是，康德想以这种方式一开始就把他的论文的两个目的结合起来。——科学院版编者注

在《柏林月刊》1785年11月号，刊登了对我早就发表过的关于人种的概念和起源的意见的一种解释，针对这种解释，枢密顾问格奥尔格·福斯特尔先生在《德意志信使报》1786年10月号和11月号上陈述了反对意见，我觉得，这些反对意见纯然是出自对我由以出发的原则的误解。8 [161] 虽然这位著名的人物一开始就认为，事先确定自然研究者甚至在寻找和观察时也应当使之引导自己的一个原则，而且尤其是这样一个使观察集中于应当由此来促进的自然历史以别于纯然的自然描述的原则，是糟糕的，就像这种区分自身就是不允许的一样。然而，这种分歧可以轻而易举地消除。

说到第一种疑虑，完全无可置疑地确定的是，通过纯然经验性的摸索而没有一个引导的原则来让人们能够据以寻找，就不会在某个时候找到任何合目的的东西；因为在方法上着手去经验，仅仅叫做观察。我感谢纯然经验性的旅行者及其叙述，特别是当这涉及一种有联系的认识，理性应当为了一种理论的目的而由此得出什么时。通常，他在人们有所问的时候回答说：如果我知道人们会有所问，我就会很注意这种东西。毕竟，福斯特尔先生遵从林耐的植物授粉的部分特性恒定不变的原则<sup>①</sup>的引导，没有这个原则，对植物界的系统的自然描述就不会如此值得称赞地井然有序和扩展。某些人如此不谨慎地把他们自己的理念带入观察（而且，就像这位伟大的自然科学家自己身上也或许发生过的那样，根据某些实例把那些特性的相似性视为植物力量的相似性的一种指示），很遗憾，这是非常真实的，就像选择对于敏捷的理性思考者（他们也许与我们两人毫不相干）来说完全有根有据一样。不过，这种滥用毕竟不能取消规则的有效性。

但是，说到受怀疑的，甚至干脆是受谴责的自然描述和自然历史之间的区分，如果人们要把后者理解为对没有任何人类理性所达到的自然事件的叙述，例如植物和动物的最初产生，那么，这样一种自然历史当然就会像福斯特尔先生所说的那样，是临在的，甚或是创造者的神灵们的一门科学，而不是人的一门科学。然而，仅仅按照我们不是虚构的，而是从自然如今呈现给我们的各种理论推导的作用法则，回溯自然事物 8 [162]

① 众所周知，林奈对植物的分类是从授粉器官的性状出发的。——科学院版编者注

的某些现在的性状与其在更早时代中的原因的联 系，只是达到类比所允许的程度，这就会是自然历史，确切地说是这样一种自然历史，它不仅 是可能的，而且也例如在地球理论中（著名的林耐的自然历史<sup>①</sup>也在其下 找到了自己的位置）为缜密的自然研究者们足够经常地尝试过，不管他们 借此所建树的是多还是少。甚至福斯特先生关于黑人的最初起源的 揣测也肯定不属于自然描述，而仅仅属于自然历史。这种区别就蕴涵在 事物的性状中，而且我由此不要求任何新的东西，而是仅仅要求小心翼 翼地把一件事务与另一件事务分别开来，因为它们是完全异质的，而且 在一方（自然描述）作为科学以一个庞大体系的全部排场出现的时候， 另一方（自然历史）只能指明一些残片或者动摇不定的假说。通过这种 分别以及对第二门科学作为一门独特的科学，尽管现在（也许还永远） 与其说可以完成倒不如说处在剪影之中的科学（在它里面，对于大多数 问题来说，可以认为是标出了空白）的描述，我希望造成的是，人们不要 以臆想的洞识而对一门科学的某种本来仅仅属于另一门科学的对象洋洋 得意，并且更确定地认识自然历史中的现实知识（因为人们拥有一些 这样的知识）的范围，同时还有其蕴涵在理性自身中的界限，以及能够 以尽可能好的方式扩展它们所遵循的原则。人们已经必须原谅我的这种 严密，因为我在其他场合经历过，并且不那么让每个人都喜欢地指出过 因漫不经心让各门科学的边界相互交错而产生的如此之多的乱子；此外， 我在这里完全确信，仅仅通过把人们事前搅混在一起的不同类的东西分 别开来，就经常对各门科学来说升起一道全新的光芒，此时虽然揭露了 事前能够隐蔽在异类知识背后的贫乏，但也开辟了许多真正的知识源泉， 在这里人们根本不应当揣测知识。对于这种自以为的革新来说，最大的 困难仅仅在于名称。历史这个词在它所表述与希腊词 *Historia*（叙述、描 述）一般无二的意义上，已经用得太多太久，以至于人们不应当轻易地 容忍把能够表示起源的自然研究的另一种意义赋予它；尤其是因为要在 后者中为它找到另一个适当的技术术语，也不是没有困难。<sup>②</sup> 不过，在区 分时的语言困难并不取缔事物的区别。也许，正是这类由于也在种族概

8 [163]

① 参见地球理论；为此参见《康德全集》，第Ⅱ卷，8页。——科学院版编者注

② 对于自然描述来说，我会建议自然图志这个词，但对于自然历史来说，则建议自然谱系 这个词。

念上出现的对古典术语的一种尽管不可避免的偏离而有的分歧，是对于事情本身不一致的原因。我们在这里所遭遇的，是施泰恩<sup>①</sup>借一场按照他的幽默的念头使斯特拉斯堡大学所有学科陷入骚乱的相面术争执的机会所说的：逻辑学家本来会对事情作出裁决的，只要他们不遇到一个定义。什么是一个种族呢？这个词根本不处在一个自然描述的体系中，因此，就连事物本身也或许不在自然中的任何地方。然而，这个术语所表示的概念，却毕竟对于每一个为不同杂交生育的动物的一种并不包含在其类的概念之中的、遗传下来的特性而设想一种原因的共联性，确切地说设想一个原初被置于类本身的祖源之中的原因的共联性的自然观察者来说，在其理性中都是完全有根据的。至于这个词并不出现在自然描述中（而是用变异这个词代替它），这并不妨碍他认为在自然历史方面需要这个词。只不过，他当然必须为此目的清晰地规定这个词；而我们在这里就要试图这样做。

种族这个名称，作为指示着一种共同的起源、并且同时不仅允许同一个动物类、而且允许同一个祖源的众多这样一些持久地遗传下来的特征的根本特性，并不是不适当地想出来的。我会用变种（progenies *classifica* [族群的种族]）来翻译它，以便把种族与蜕变（degeneratio s. progenies *specifica* [蜕变或者种属的种族]）<sup>②</sup> 区别开来，人们不能承认蜕化，乃是因为它违背自然的法则（以不变的形式保存其种属）。progenies [种族] 这个词表明，这不是原初的、通过如此之多的作为同一个类的种属的祖源来分配的特征，而是首先在繁衍的序列中发展的特征，因而不是不同的种属，而是变种，但毕竟是如此确定和持久，以至于它们有资格成为一种族群区别。

8 [164]

按照这些预先规定的概念，人类就会能够在一个自然历史体系中

① 《特利斯塔姆·项狄的生平和见解》，第4卷（在什牢坑驳鸠的故事中）。——科学院版编者注

② *classes* [族群] 和 *ordines* [等级] 的称谓十分模棱两可地表示理性在其概念中间为了纯然的比较而作出的一种纯然逻辑的分别；但 *genera* [类] 和 *species* [种属] 却也能够意味着自然本身在其造物中间就其繁衍而言作出的自然的分别。因此，种族的特征能够足以据此把造物分成族群，但并不足以从中造成一个特殊的种属，因为种属也能够意味着一种特别的起源，我们却不知道种族的名称被理解成这种特别的起源。不言而喻，我们在这里不是像在林耐体系中那样在广义上采用族群这个词的，但我们也把它用于在完全不同的意图上的划分。

(按照其在自然描述中的普遍标记) 被划分成祖源 (或者诸祖源)、种族, 或者变种 (*progenies classificae*) 和不同的人型 (*varietates nativae* [自然的变种]), 后者不包含必然的、按照一个可说明的法则遗传下来的标记, 因而也不包含足以作出族群划分的标记。但是, 这一切都如此久远地只是理性如何才能把生育中的极大多样性与血统的极大统一性结合起来的理念。在人类里面是否真有这样一种亲缘关系, 必须由标明血统的统一性的观察来裁决。而在这里, 人们清晰地看到: 人们必须由一个确定的原则来引导, 以便纯然地观察, 也就是说注意能够指示血统, 而不只是特征相似性的对象, 因为我们在这种情况下, 要打交道的是自然历史的一个任务, 而不是自然描述和纯然方法上的称谓的一个任务。如果某人不是按照那个原则着手进行他的探究, 那么, 他就必须再次尝试; 因为为了澄清在造物中间是有一种实在的亲缘关系, 还是只有一种名义上的亲缘关系, 他所需要的东西并不会自动向他呈现。

8 [165]

关于原初祖源的不同, 除了两个遗传上不同的人类分支不可能通过杂交获得能生育的后代之外, 不可能有可靠的征兆。但是, 如果获得了能生育的后代, 那么, 即便形象上有如此之大的不同, 也不是认为其一种共同的血统至少有可能的障碍; 因为就像它们尽管有这种不同, 毕竟通过生育而能够结合在一个包含双方特征的产物之中一样, 它们也能够从一个原初在自身中隐藏着两种特征发展的禀赋的祖源, 通过生育而分成如此众多的种族; 而理性非不得已, 如果一个原则就能够够用的话, 就不从两个原则出发。但是, 可遗传的特性的可靠征兆, 作为同样多的种族的标志, 已经过引证。现在, 还要关于可遗传的变异说明某种东西, 这些变异为命名一个人型或者别的人型 (家族类型和民族类型) 提供了理由。

一种变异是可遗传的特性, 它不是族群的, 乃是因为它并不必然地繁衍; 因为要甚至对于自然描述来说有资格作出族群划分, 就要求有可遗传特征这样一种持久性。一种在繁衍中只是偶尔复制最切近的父母特征, 确切地说大多数情况下只是单方面地 (与父亲或者母亲想象地) 复制的形象, 并不是人们能够认出父母双方血统的标志, 例如金发与褐发的区别。同样, 种族或者变种是一种必然的遗传特性, 它虽然有资格作出族群划分, 但毕竟不是种属的, 因为必然混血的相像 (因而其区别

的特征的融合)至少不使人把这判断为不可能的,即把其遗传来的不同也视为在其祖源中是原初的,视为在纯然的禀赋中结合在一起的,只是在繁衍中逐渐地展开和分离开来的。因为如果一个动物种类与另一个动物种类属于自然的同一个生育体系,人们就不能使它成为一个特殊的种属。因此,在自然历史中,类和种属就会是同一个意思,亦即不能与一种共同血统相统一的遗传特性。但是,能够与之共存的遗传特性,要么是必然遗传的,要么不是。在前一种场合,它构成种族的特征,在另一种场合就构成变异的特征。

关于在人类中能够被称为变异的东西,我在这里要说明的是,人们即便在变异方面也不是把自然视为完全自由地塑造的,而同样被视为在种族特征方面只是发展它们,并且是被原初禀赋预先规定在它们上面的:因为就连在这种变异中,也发现了合目的性以及与其相符合的准确性,这不可能是偶然性的作品。莎夫茨伯利<sup>①</sup>爵士已经觉察到的东西,即在每一张人脸上都发现某种原创性(仿佛是一个现实的计划),它使得个体与众不同,是注定为了他并不与别人共有的目的的,尽管破解这些符号超出了我们的能力,这一点,每一个思维自己艺术的肖像画家都能够予以证实。人们看出一张画得栩栩如生且表情丰富的画像具有真实性,也就是说,它不是来自想象。但是,这种真实性在于什么呢?毫无疑问在于这张脸的许多部分中的一个与其他所有部分的一种确定的比例,为的是表现一种个人的特征,它包含着一个模糊地表现出来的目的。这张脸没有一个部分虽然对我们表现得不合比例,却能够在绘画中保持其余部分的同时被改变,而不让那虽然不曾见到原型的行家眼睛在与由自然复制的肖像比较时,马上发觉二者中哪一个包含着全然的自然,哪一个包含着虚构。同一个种族的人们中间的变异极可能与种族区别一样,都曾是为了合目的地被置于原初的祖源之中的,前者是为了鉴于极为不同的目的而建立并在后来发展出最大的多样性,后者则是为了建立并在后来发展出

8 [166]

<sup>①</sup> 康德大概模糊地回忆起《特征》(指沙夫茨伯里的论文集《人、风俗、意见与时代之特征》,下面的篇名均在该论文集中。——译者注)的段落:《论智慧及幽默之自由》,第4篇,第3节(第3段:如今,多样性……,第I卷,124~125页,1790)。参见《给一位作者的建议》,第1篇,第3节(第11段,第I卷,174页);《反思杂记》,第5篇,第1章,第28条,临近结束语(第III卷,217页以下);此外《论德性与价值》,第I卷,第II篇,第I节,开篇(第II卷,9~10页)。——科学院版编者注

对少数，但却更为根本的目的的适宜性；在这里，毕竟存在着区别，即后一些禀赋在一度发展出来之后（这必定是在极古老的年代里就发生了的），就不让这类新形式再继续产生，让旧形式逐渐消失了；与此相反，前一些禀赋至少按照我们的知识似乎显示着一个在新特征（既有外在的新特征也有内在的新特征）上层出不穷的自然。

8 [167]

就变异而言，自然似乎在防止融合，因为它与自然的目的，亦即特征的多样性相悖；与此相反，说到种族区别，自然即使不促进，至少也允许这种东西（亦即融合），因为这样一来，造物就将适宜于更多的气候，尽管这些气候中没有一个在最初的形成使之适合造物的程度上适合。因为说到普通的意见，认为（我们白人族群的）孩子们应当从其父母那里对半继承（如人们所说：孩子这来自父亲，那来自母亲）属于变异的特征（身材、面相、肤色，甚至一些残疾，既有内在的也有外在的），则我按照对家族类型的认真关注而不能苟同。他们长得即使不像父亲或者母亲，却毕竟未曾混杂地要么像一个家族，要么像另一个家族；而且尽管对于近亲杂交的厌恶也许多半是道德的原因，此外其不能生育也未得到足够的证明，但毕竟这种厌恶广为传播，甚至达到未开化的民族，这就给人以理由来揣测，这种厌恶的根据以遥远的方式在于自然之中，自然不希望总是旧的形式重新生产出来，而是应当产生它置于人类祖源的原初胚芽之中的一切多样性。在一个家族类型，甚至在一个民族类型中出现的某种程度的千人一面，也不可以被归之于其特征的混血的形成（这种形成在我看来就变异而言根本不出现）。因为婚姻双方一方或者另一方的生育力占优势，有时几乎所有的孩子都偏向父系，或者都偏向母系，这对于最初巨大的特征差异来说，通过作用和反作用，亦即通过与一方的相像越来越罕见，而减少着多样性，并造成某种千人一面（这只有外人才看得出来）。不过，这只是我的附带的意见，我把它交给读者去任意评判。更重要的是，在其他动物那里，几乎人们在它们身上要称之为变异的一切（例如大小、皮肤性状）都是混血地形成的，而这一点，如果公道地按照（在繁衍方面）与动物的类比来观察人们，似乎包含着对我区分种族和变异的一种反驳。为了对此作出判断，人们必须已经采用解释这种自然安排的一个更高的立场，亦即无理性的动物的实存仅仅作为手段才能有价值，它们因此而必然以不同的方式在禀赋中就为不同

8 [168]

的应用（如不同的狗种，它们在布丰<sup>①</sup>看来可以从共同的牧羊犬祖源推导出来）装备好了；与此相反，目的的更大一致在人类中并不要求形成的自然形式有如此之大的差异；因此，必然地形成的自然形式只可以着眼于在少数几个彼此特别不同的气候中保存物种。不过，由于我只想为种族概念辩护，所以我没有必要保证变异的解释根据。

在消除了这种常常比原则上的分歧更多地为一种争执负责的语言分歧之后，我现在希望少遇到一些维护我的解释方式的障碍。福斯特尔先生在这一点上是与我一致的，即他在不同的人的形象中至少认为有一种遗传特性，亦即黑人和其他人的遗传特性足够大，不会让人把它视为纯然的自然游戏和偶然影响的作用，而是要求有原初赋予祖源的禀赋和种属的自然配置。我们的概念的这种一致已经是重要的，并且也使得在双方的解释原则上有可能接近；而不是像平常的肤浅表象方式那样，把我们的类的一切区别都建立在同样的，亦即偶然性的基础之上，使它们还总是像外部境况所安排的那样有生有灭，这种表象方式把这一类的一切研究都宣布成多余的，并由此甚至把种属以同一种合目的的形式持久性也宣布为毫无价值的。只是我们的概念的两个差异依然存在，但它们相距并不如此之远，以至于使得一种绝不能调解的分歧成为必然：第一个差异是上述遗传的特性，亦即黑人与所有其他人有别的特性，据说是惟一应当被视为原初植入的特性；而与此相反，我却判断还有更多的特性（印度人和美洲人的遗传特性，白人亦属此列）同样有理由使人作出完备的族群划分；第二个但并不既涉及观察（自然描述）也涉及要假定的理论（自然历史）的偏离是：福斯特尔先生为了解释这些特征认为必须有两个原初的祖源，而按照我的见解（我与福斯特尔先生同样把这些特征视为原初的特征），把它们视为被植入一个祖源之中的合目的的禀赋的发展，是可能的，同时也更适合哲学的解释方式；这也不是如此之大的分歧，以至于如果人们有疑虑，有机生物的最初自然起源与其繁衍中的混血形成一样对我们二人，以及一般而言对人类理性依然是无法解释的，理性在这方面同样不会施以援手。既然一开始就被分开并在两个祖源中被隔离开的，但尽管如此后来却在事先分开的两个祖源的杂交中又

8 [169]

<sup>①</sup> 在康德大概使用的德文译本中：《一般自然史》，第Ⅲ卷，第1册，112页，1756。——科学院版编者注

和陆地融合起来的胚芽的体系，与原初被植入同一个祖源的不同的，在后来对于最初的普遍移民来说合目的地发展的胚芽的体系相比，一点也不使理性更容易理解；而且后一种假说在这里毕竟带有节省不同的局部创造的优点；此外，既然在有机生物这里，就关涉其种属的保存的东西而言，根本不要想省掉目的论的解释根据，以使用物理学的解释根据来取代它们，因而后一种解释方式并没有在自然研究反正绝不能摆脱的解释根据，亦即在这里仅仅依从目的原则之上给它增加新的负担；既然福斯特尔先生仅仅被自己的朋友，著名的哲学分析家薛莫林<sup>①</sup>先生的发现所规定，认为黑人与其他人的区别，比那些喜欢把一切遗传的特征都相互抹去并把它们视为纯然的偶然投影的人所满意的更为显著，而且这位杰出的人物表示赞同黑人体态就其故乡而言的完全合目的性<sup>②</sup>，然而，毕竟在头骨结构上看不出与其土地有比皮肤这个应当把一切从血液中排除出去的大分泌组织的组织更可理解的适应性，——因此，他似乎是从黑人体态的全部其他优秀的自然安排（其中皮肤的性状是一个重要的成分）来理解这种适应性的，而且列出皮肤的组织，仅仅是作为对解剖学家来说最清晰的标志，这样，但愿福斯特尔先生在已经证明，还有少数其他虽然不属于分析艺术专业，但却同样持久地遗传下来，按照气候的分级根本不相混合，而是分别鲜明的特性的情况下，不要反对承认它们有同样的资格是一些特殊的、原初的、被合目的地植入祖源的胚芽。但是，为此是需要假定多个祖源还是只假定一个共同的祖源，但愿我们最终还能够取得一致。

① 薛莫林 (Th. Sömmering): 《论黑人与欧洲人的身体差异》，法兰克福与美因兹，1785。此书是献给格奥尔格·福斯特尔的。——科学院版编者注

② 薛莫林关于黑人与欧洲人的身体差异在 79 页：“人们在黑人的身材上发现一些属性，它们使黑人对于自己的气候来说成为最完美的造物，也许成为比欧洲人更为完美的造物”。这位杰出的人物（在同一部作品的第 44 节）怀疑肖特\* 医生关于黑人组织得更合适的皮肤能更好地排除有害物质的意见。然而，如果人们把林德\*\*（讨论欧洲人的疾病等等）关于赞比亚河周围因沼泽的变化而燃素化的空气的有害性，它使英国水手迅速致死，但黑人却在其中生活得如鱼得水的报导结合起来，那种意见就毕竟获得许多或然性。

\* 薛莫林引用了肖特的作品《论在塞内加尔爆发的黑胆汁稽留热》，伦敦，1782。——科学院版编者注

\*\* 参见《人的种族的概念规定》一文脚注。——科学院版编者注

因此，需要排除的只是妨碍福斯特尔先生赞同我的意见的困难，这意见与其说是原则方面的，倒不如说是使这个原则恰如其分地适应运用的一切场合的困难方面的。在其论文（1786年10月号，70页）的第一节中，福斯特尔先生铺设了一道肤色阶梯，从北欧居民经过西班牙、埃及、阿拉伯、阿比西尼亚，一直到赤道，从那里又以相反的分级随着移至温暖的南方，越过卡菲尔人和霍屯督人的地区（按照他的意见），以一个与各地气候如此成比例的程度序列从棕色到黑色又返回来（在这里，他不假证明地假定，从尼日利亚迁徙到非洲南端的垦殖者，逐渐地纯然由于气候的作用转变成了卡菲尔人和霍屯督人），使他感到惊讶的是，人们何以能够对此视而不见。但是，必须公道地更多感到惊讶的是，人们何以能够对必然混血生育的应当足够确定地、惟一有理由被视为决定性的标志视而不见，在这里毕竟一切都取决于它。因为无论是极北的欧洲人在与西班牙血统的欧洲人的杂交中，还是毛里塔尼亚人或者阿拉伯人（也许还有与阿拉伯人血缘相近的阿比西尼亚人）在与切尔克斯女人的杂交中，都一点也不服从这个法则。人们也没有理由在把他们地区的阳光给后者的每个人印上的东西排除之后，把他们的肤色判断为某种与白种人中间皮肤黝黑者不同的东西。但是，说到也许会经受住混血生育考验的卡菲尔人与黑人相似的成分，以及同一地区霍屯督人在较小的程度上与黑人相似的成分，极有可能的是，这些人无非是一个黑民族与在极古老的年代里造访这片海岸的阿拉伯人的混血后裔。因为，何以这里所谓的肤色阶梯不也存在于非洲西海岸？在那里，毋宁说大自然从棕色的阿拉伯人或者毛里塔尼亚人突然一跃而至塞内加尔的最黑的黑人，而没有事先经过卡菲尔人这中间一段路。这样一来，74页所建议并且预先作出裁定的检验也就作废了，它本应当证明我的原则应予拒斥，亦即黑棕色的阿比西尼亚人与一个卡菲尔女人杂交，在肤色上不会产生中间类型，因为二者的肤色是一样的，亦即黑棕色。因为如果福斯特尔先生假定，阿比西尼亚人的棕色在像卡菲尔人所拥有的那种深度上是其天生的，确切地说，这种棕色在与一个白种女人的杂交生育中必然产生一种中间肤色，那么，这个检验的结果当然会如福斯特尔先生之所愿；但是，他也没有证明任何不利于我的东西，因为种族的差异毕竟不是按照在其身上相同的东西，而是按照在其身上相异的东西来评判的。人们会只能说，

8 [171]

8 [172]

也有深棕色的种族，他们在别的特征（例如骨架）上与黑人或者其种源有别；因为只有就这些特征而言，生育才会产生一个混血种，而我的肤色表才会增多一种肤色。但是，如果在自己的国家里长大的阿比西尼亚人自身带有的深肤色并不遗传，而是仅仅像一个自小在同一个国家里受教养的西班牙人的深肤色那样，那就毫无疑问，他的自然肤色与卡菲尔人的自然肤色会产生一个生育的中间类型，但由于加上了由阳光而来的偶然涂色，这个中间类型会被遮蔽，看起来是一个同类的类型（按照肤色）。因此，这个设计出来的检验并不证明任何东西来反对必然遗传的肤色对于区别种族的适用性，而是仅仅证明了，就这种肤色是天生的而言，在阳光以偶然的化妆遮蔽它的地方，难以正确地规定它，而且证实了我的要求的合法性，即为这一目的而偏重同样的父母在外国的生育。

关于后者，在自若干世纪以来就在我们北方国家繁衍的一个小民族的印度肤色上，亦即在茨冈人身上，我们有一个决定性的实例。不依赖于他们的肤色，他们的语言就证明了他们是一个印度民族。但是，大自然却如此顽固地保持着他们的这种肤色，尽管人们能够追溯他们在欧洲直到 12 代之久，这种肤色还一直如此完备地表现出来，以至于如果他们在印度长大，就会在他们和当地土著之间无论怎么揣测也找不到任何区别。在这里说，要到北方的空气使他们的遗传肤色完全褪色，人们必须再等 12 个 12 代，是让自然研究者久等迟滞的答案，并且寻找借口。但是，把他们的肤色冒充为纯然的变异，例如深褐色的西班牙人对丹麦人，就是怀疑自然的标记。因为他们与我们古老的土著生育出必然混血的孩子，不管白人种族在其任何特别的变异方面服从什么法则。

但是，第 155~156 页出现了极重要的反证，如果它是有根据的，就会证明，即便人们承认我所说的原初禀赋，人对其故乡的适应在其散布到各地时也毕竟不能还存在。福斯特尔先生说道，充其量还能够辩护说，恰恰那些其禀赋适应这种或者那种气候的人，会由神意的睿智安排生在这里或者那里；但是，他继续说道，这种神意怎么会变得如此短视，没有想到第二次迁徙，让那种只适应一种气候的胚芽变得完全没有目的。

8 [173]

说到第一点，请回忆一下，我并没有假定那些最初的禀赋是在不同的人中间分配的——因为那样的话，就会产生如此之多的不同祖源——而是假定它们结合在人的第一对夫妇身上；这样，在他们的后代身上，

适用于一切未来变异的全部原初禀赋尚未分离，他们的后代适应一切气候（在潜能上），也就是说，那种使他们或者他们的早期后代适应自己进入的地带的胚芽，就在那里发展。因此，不需要一种特别的睿智神意，来把他们带到他们的禀赋适应的这样一些地方；而是他们偶然地来到某个地方，并在那里长时间繁衍生息，对这个地区来说处在他们的组织之中的，使他们适应这样一种气候的胚芽就发展起来。是禀赋的发展遵照地点，而不是像福斯特尔先生误解的那样，必须按照已经发展起来的禀赋去寻找地点。但这一切都惟有从远古时代出发才能理解，那个时代要持续得足够久（对于逐渐的移民来说），以便首先使一个拥有一块定居地的民族获得发展其与这块定居地相适应的禀赋所需要的气候和土地的影响。但他接着说：那个在这里如此正确地计算应当有什么样的土地和什么样的气候相遇的理智（按照前一点，它们必须总是相遇，尽管人们希望，不是一个理智，而只是如此普遍合目的地在内部安排动物的组织的同一个大自然，也为保存动物而同样精心地配备土地和气候），一下子变得如此短视，以至于它没有预见一种第二次迁徙的情况？这样一来，只适应一种气候的天生特性就变得没有目的了，等等。

说到反对意见的这第二点，我承认，那个理智，或者宁可说是那个自己合目的地起作用的大自然，实际上根本没有按照已经发展起来的胚芽来考虑迁徙，并不因此就可以被怪罪为不智和短视。毋宁说，它通过自己造就的与气候的适应来阻止气候的混淆，特别是温暖气候与较冷的气候的混淆。因为它自动地要阻止的，正是新气候带与旧气候带的居民已经形成的体质的这种糟糕的适应。印度人或者黑人不是试图扩散到北方的什么地方吗？——但是，来到那里的，在其后裔（如克里奥耳黑人或者名为茨冈人的印度人）中据说从未产生出适宜于定居的农民或者手工业者的类型。<sup>①</sup>

8 [174]

① 后一点说明在这里并不作为证明来引用，但毕竟不是微不足道的。在施普伦格先生的《论文集》（第5部分，287~292页）\*中，一位内行人士反对拉姆齐把所有的黑人奴隶都当做自由工人来使用的愿望而举证说：人们在美洲和英国遇到成千上万的被释放的黑人，在他们中间他没有看到一个实例，有某一个人从事一种人们真正说来能够称之为工作的事务，毋宁说他们一旦获得自由，就放弃他们过去作为奴隶而被迫从事的一件容易的手艺，成为小商贩、可怜巴巴的饭店侍应生、号房佣人、意在渔猎的人，一言以蔽之，成为为生活奔波的人。人们在我们中间的茨冈人那里也发现了同样的情况。同一位作者在这里注明：绝不是北方的气候使他们不乐意工作；

但是，同样的东西，被福斯特尔先生视为不利于我的原则的一个不可克服的困难，却在某种运用中对这种理论作出了最有利的说明，解决了任何别的理论都束手无策的困难。我假定，从人类的开端时代经过为了完全适应一种气候而存在于人类里面的禀赋的逐渐发展，需要如此之多的世代，来使人类随着这个物种令人忧虑的增多，能够散布到地球的绝大部分地区，而这多半是由剧烈的自然巨变迫使的。如果有古代世界的一个小民族也受这些原因驱使从南方地区来到北方地区，那么，为了适应南方地区也许尚未完成的形成就必然逐渐停滞下来，反过来让位于禀赋的一种相反发展，亦即适应北方气候的发展。假定这个人型向东北方向迁徙越来越远，一直到达美洲——这是一种据说有极大或然性的见解——，那么，在它能够又显著地向南扩散之前，它的自然禀赋就会已经尽可能地发展，而且这种发展如今作为完成了的，必然使得对一种新气候的一切进一步的适应都不可能。因此，这就莫立了一个种族，它在自己向南迁移时对一切气候都永远是一个样子，因而实际上不恰如其分

---

因为他们如果必须在其主子的马车后面，或者于极严寒的冬夜里在剧院的冰冷入口处（在英国）等待，就毕竟宁可忍耐，也不去打谷、掘土、搬运重物等等。人们岂不应当由此推论出，除了工作的能力之外还有一种直接的、不依赖于任何诱惑的从事活动（特别是人们称之为勤勉的活动）的冲动，它特别与某些自然禀赋交织在一起，而无论是印度人还是黑人，关于这种冲动带进别的气候并遗传下来的，都不多于他们在自己的故乡为了保存自己所需要并从自然接受的，而且这种内在的禀赋是与外部可见的禀赋一样很少消失的。但是，在那些地区少得多的需求和只不过是满足这种需求所要求的少量辛劳，并不要求更多的从事活动的禀赋。——在这里，我还想从马斯登\*\*关于苏门答腊岛的周密描述（参见施普伦格的《论文集》，第6部分，198~199页）引证某种东西。“他们（勒姜人）皮肤的颜色通常是黄色，不掺杂造成铜色的红色。他们几乎无一例外地比印度其他地区的混血儿肤色更浅一些。苏门答腊岛居民与同一气候带的其他民族相比的白肤色在我看来是一个有力的证明，即皮肤的颜色绝不直接取决于气候（关于在那里出生的欧洲人和黑人的第二代孩子，他说过同样的话，并且揣测，在此处长期居留的欧洲人较深的肤色，是在那里人人都患有的胆病的一个后果）。——我在这里还必须说明，尽管气候炎热，土著和混血儿的手通常都是凉的。”（一个重要的情况，它说明，特有的皮肤性状必定不是出自任何表面的外部原因。）

~~~~~

* M. 施普伦格编的《民族学和地理学论文集》第5部分267~292页有一篇文章《关于拉姆齐论在西印度产糖群岛对待黑人奴隶的作品的评论》，它对当时在圣基茨岛的英国神职人员詹姆斯·拉姆齐的作品《论英属产糖殖民地的非洲奴隶的待遇和更换》，伦敦，1783，持批判态度。——科学院版编者注

** 参见《康德全集》，第VI卷，304页及其注释；施普伦格的《论文集》（第6部分，193页以下，1786）中的文章题为：《论苏门答腊岛的勒姜人，据马斯登的该岛历史，第3册和最后一册》。——科学院版编者注

地适应任何气候，因为其出发前在南方的适应在其发展的中途被打断，被对北方气候的适应所取代，就这样莫立了这个人群的持久状态。实际上，邓·乌罗阿^①（一个极其重要的证人，他了解两个半球的美洲居民）担保发现了这个地区的居民们特殊的形象无一例外地十分相似（就肤色而言，近代一位我现在不能可靠地举出名字的航海家^②这样描述它：如同铁锈，混合着油）。但是，既然他们的体质没有达到与某一种气候的完全适应，所以也可以由此看出，很难举出另一个根据，来说明为什么这个种族还深深地处在黑人本身之下，黑人毕竟在我们称之为种族差异的所有其他等级中占着最低的等级；这个种族对于沉重的劳动来说太孱弱，对于勤勉的劳动来说太漠不关心，对于一切文化来说太无能，为此毕竟身旁就有足够的榜样和鼓励。

8 [176]

现在，且把一切别的可能假说都用这个现象来检验！如果人们不想用一种第二次创造，亦即美洲人的创造来增多已经由福斯特尔先生建议的特殊创造，那就只剩下一个答案，即美洲太冷了，或者太新了，不能在某个时候造成黑人或者黄种印度人的变种，或者不能在它被居住的如此之短的时间里已经形成这种变种。第一个主张，就这块陆地炎热的气候而言，已受到足够的反驳；至于第二个主张，亦即只要人们有耐心再等上若干个世纪，就或许会在某个时候于此地也通过逐渐的阳光影响形成黑人（至少按照遗传的肤色），则人们必须首先确信，阳光和空气能够做到这样的灌输，以便通过一种被置于远方的、一再任意地推移的、纯然揣测到的成功来针对反对意见为自己辩护；由于那种情况本身还是十分可疑的，一种纯然随意的揣测不能被提出来，这与事实相对立！

对通过原初并且合目的地为保存物种而共处于一个人类祖源之中的禀赋的发展来推导出必然遗传的差异来说，一个重要的证实就是：由此发展出来的种族不是零星地（在所有大陆上，在同一种气候中，以同样的方式），而是成群结队地散布的，这些群队被发现分布在一个地区的边界之内，每一个群队都能够在其中形成自己。这样，黄肤色人的纯粹血统被封闭在印度斯坦的边界之内，离此不远的阿拉伯多半处在同样的气

① 参见《康德全集》，第Ⅱ卷，380页及其注释。——科学院版编者注

② 这里指的是谁，很难查明；此外，康德如此草率地探讨这样的回忆，表明了他在使用出自卡特雷的游记的记录时所遇到的不顺利（参见177页注）。——科学院版编者注

候带，不包含黄肤色人的任何东西；但这二者都不包含任何黑人，黑人只能在塞内加尔和内格罗角之间（以及继续在这块大陆的内地）发现；而整个美洲既不包括前一种人也不包括后一种人，甚至根本不包括旧世界的任何种族特征（爱斯基摩人除外，他们按照不同的、既有从其形象得出亦有从其才能得出的特征，似乎是来自某一块旧大陆的后来的新人）。这些种族的每一个仿佛都是隔离的，而且由于它们虽然气候相同却毕竟相互有别，确切地说是通过一种不可分割地与它们中的每一个的生育能力相联系的特征而相互有别，所以，它们就使得种族的起源是气候的作用的见解很不可能，与此相反却证实了由于起源统一而虽然有普遍的生育上的亲缘关系，但同时它们在自身中，不仅仅是在气候中有族群区别的一种原因的揣测，这种区别为了与繁衍的地点相适应而发挥自己的作用，必然要求漫长的时间，而在这种作用一旦实现之后，就不再可能通过任何移置形成新的变种，这个原因只能被视为逐渐合目的地发展的、被置于祖源之中的、按照空气影响的主要差异被限制在某个数字上的原初的禀赋。散布在属于南亚以及进一步向东属于太平洋的岛屿上的巴布亚人，我与福里斯特船长^①一样把他们称为卡菲尔人（因为他大概部分地在肤色上、部分地在头发和胡须上找到原因而不把他们称为黑人，他们与黑人的特性相悖，能够把头发和胡须梳理成漂亮的一周），这个种族似乎有损上述证明根据。但是，在其近旁可以发现的还有其他种族，亦即哈拉弗拉人和某些更多地与纯印度祖源相似的人的奇妙分布就又有利，因为这也削弱了气候作用于其遗传特性的证明，这种作用在同一个气候带的结果毕竟是如此不同。因此，人们也有充分的根据认为，也许可以不把他们视为原住民，而是视为由于谁知道什么样的原因（也许是一种强烈的地理巨变，它必定是自西向东起作用的）被从其居住地驱赶出来的外来者（那些巴布亚人大概来自马达加斯加）。因此，不管我根据记忆（也许不正确）引证卡特雷^②的报道谈到的弗莱维尔—艾兰的居民性状如何，人们都可以从其祖源的居住地大概在大陆而非在海岛这一点来

① 《托马斯·福里斯特船长的新几内亚和马鲁古群岛游记》，摘自英文版（艾柏林的《游记新集》，第3部分，1页以下，汉堡，1782），83页。——科学院版编者注

② 康德在《人的种族的概念规定》中从卡特雷出发关于弗莱维尔—艾兰居民肤色所公布的东西，当然如福斯特尔（《德意志信使报》，第4季刊，67页，1786）正确地强调的那样，并不存在于卡特雷的游记之中。在游记的196页，这些人毋宁说被归于铜色。——科学院版编者注

寻找种族区分的证据，这些海岛无论怎么看都是在大自然早就完成了作用之后才有人居住的。 8 [178]

我把有机生物的一个**自然种类**（species naturalis，就它们是通过生育能力而有联系，并且能够起源自一个祖源^①而言）与**学术种类**（species artificialis，就它们处在纯然比较的一个共同特征之下而言）相区别，其中前者属于自然历史，后者属于自然描述，就我推导同一个自然种类的有机生物的可遗传的多样性这个概念而言，其辩护就说这么多。现在，还要对福斯特尔先生自己关于其起源的体系说些什么。我们在这一点上是一致的，即一门自然科学中的一切都必须以自然的方式来解释，因为若不然，它就会不属于这门科学。我如此小心翼翼地遵从这个原理，以至于就连一位敏锐的人物（教会高等监理会成员毕兴^②先生在对我上述作品的评论中）也由于大自然的意图、智慧和护佑等表述而使我成为一位**自然主义者**，但附上了“以自己的方式”这个同位语，因为我在关涉纯然自然知识以及自然知识达到什么程度的论文中（在这里，以目的论的方式来表述是十分得体的），认为使用目的论的语言并不可取；为的是十分小心翼翼地每一种知识方式划清其界限。

不过，同一个原理，即自然科学中的一切都必须以自然的方式来解释，同时划清了自然知识的界限。因为当人们使用所有解释根据中还能够通过经验证实的最终解释根据时，就达到了自然知识最外面的界限。在这些解释根据终止，人们必须凭借自己想出的物质力量按照闻所未闻的，并且不能有任何证明的法则开始的地方，人们就越出了自然科学， 8 [179]

① 属于同一个祖源，并不马上就意味着由一对原初的夫妇所生育；它要说的只是：如今在某个动物种类中能够发现的多样性，不可以因此就被视为如此多的原初差异。如果第一个人类祖源是由如此之多的（两个不同性别的）个人组成的，但这些个人都是同类的，那么，我就能够从惟一一对夫妇与从多对夫妇一样好地推导出现在的人。福斯特尔先生怀疑我想断言后者是一个事实，确切地说是依据一种权威来断言；然而，它只是一个完全自然而然地从理论得出的理念。但是，说到由于猛兽，人类若肇始于惟一一对夫妇就会没有保障，这种困难不可能给这对夫妇造成特别的艰辛。因为他们那繁育一切的大地，可以只是比人更迟才把这些猛兽产生出来。

② 教会高等监理会成员毕兴（Ant. Friedr. Büsching，1724—1793），柏林方济各会修道院中学校长。书评刊登在由他编的《每周消息》上，第13年度，第44期，358页。它涉及的是《人的种族的概念规定》。康德所说的段落是：“此外，康德先生也在这一点上依然与自己一致，即自然对他来说是有理性的基本原因，它有目的、使禀赋达成目的、预先绸缪等等。因此，他在一种特殊的意义上是一个自然主义者。”——科学院版编者注

尽管人们还总是把自然事物称为原因，但同时却给它们附上其实存不能通过任何东西来证明，甚至其可能性也很难与理性统一的力量。由于一个有机生物的概念自身已经包含着它是一种物质，其中一切都作为目的和手段处在相互关系之中，而这甚至只能被设想为**终极原因的体系**，因而它的可能性至少对人的理性来说，剩下的只有目的论的解释方式，但却绝没有物理学力学的解释方式，所以在物理学中就不能追问，一切有机化本身原初来自何处。如果这个问题一般而言对我们来说是可理解的，那么，对它的回答就会明显在自然科学之外而在形而上学之中。我在自己这方面，（通过生育）推导有机生物的一切组织，以及按照在其祖源的组织中可以发现的**原始禀赋**逐渐发展的法则（这类法则在移植植物时经常遇到）推导（这个种类的自然事物）后来的形式。至于这个祖源自身是如何产生的，这个任务超出了人可能有的一切物理学的界限，而我相信自己毕竟必须坚守在这些界限之内。

因此，我并不为福斯特尔先生的体系对某个异端法庭有任何担心（因为异端法庭在这里会同样以为自己有其领域之外的一种审判权），必要的话我也赞同有一个仅由自然研究者组成的哲学**审查委员会**（166页），而且毕竟是几乎不相信这个委员会的判决结果会对他有利。“临产的大地（80页）无须同类相生，就让动物和植物从它那柔软的、从海洋沉积物受孕的母腹中产生，建立在这上面的是各有机种类的局部生育，非洲产生它的人（黑人），亚洲产生它自己的人（其余所有人，158页），由此推导出所有以一种不可察觉的等级从人到鲸鱼（77页），并且就这样继续下降（也许直到苔藓和地衣，不仅仅是在比较体系中，而且是在出自共同祖源的生育体系中）而行的有机生物的自然链条^①的亲缘关系。”——这些东

8 [180]

① 关于这个主要通过博奈特*而大受欢迎的理念，值得一读布鲁门巴赫**教授的提醒（《自然历史手册》，1779年，前言，第7节）。这位有见识的人物也不把他用来如此多地解释生育学说的构成冲动赋予无机物质，而是仅仅赋予有机生物的成员。

* 博奈特 [Ch. Bonnet]，日内瓦自然科学家和哲学家，1720—1793。所有自然生物的亲缘性的理念最完全地贯彻在他的著作《对自然的沉思》中，2卷本，阿姆斯特丹，1764—1765。——科学院版编者注

** 这段话在Joh. Friedr. 布鲁门巴赫的《自然历史手册》（格廷根，1779）的第1章（并非前言）的第7节中。——科学院版编者注

西虽然不会使得自然研究者在它们面前就像在一头巨兽面前（75页）战栗后退（因为这是有的人在某个时候用来取乐的游戏，他却由于这无所建树而又放弃了），但他毕竟却会畏畏缩缩，因为他观察到，他将由此而不知不觉地从自然研究的肥沃土壤迷失，来到形而上学的荒漠。此外，我还知道一种同样并非（75页）不像男子汉的畏惧，亦即在一切使理性摆脱其首要原理，并且允许它在无边无际的想象之中游荡的东西面前战栗后退。也许，福斯特尔先生由此也只是想讨好某一位超级形而上学家（因为也有这一类人，也就是说，他们并不了解基本的概念，他们也装作蔑视这些概念，并且毕竟是英雄般地企图去征服），并且为他的想象力提供素材，以便在此之后取笑他。

真正的形而上学知道人的理性的界限，此外还知道它绝不能否认的先天缺陷：它既不能也不可以先天地虚构任何基本力量（因为它在这种情况下就会是全然编造出空洞的概念），而是除了把如经验教导它的那些基本力量（就它们只是表面上不同，根本上却是同一的而言）归为尽可能小的数字，并且在涉及物理学的时候在世界之中寻找属于它的基本力量，而在涉及形而上学（亦即说明不进一步依赖的基本力量）的时候则或许到世界之外去寻找。但是，关于一种基本力量（既然我们只是通过原因与作用的关系来了解它），除了取自作用并且恰恰只表示这种关系之外，我们不能给出任何别的概念，不能为它想出别的称谓。^① 如今，有机生物的概念是：它是一个物质的生物，这个生物惟有通过它里面所包含的一切作为目的和手段的相互关系才是可能的（就像每一个解剖学家作为生理学家也确实从这个概念出发那样）。因此，一个组织借以起作用的

8 [181]

^① 例如，人里面的想象就是一种作用，我们认识到它与心灵的其他作用不是一回事。因此，与此相关的力量只能被称为想象力（作为基本力量）。同样，在推动力的名称下，排斥力和吸引力都是基本力量。为了实体的统一，不同的人都曾相信必须假定一个统一的基本力量，甚至认为认识到了它，因为他们只提到不同的基本力量的共同名称，例如，灵魂的惟一基本力量就是表象世界的力量；就好像我说：物质的惟一基本力量就是推动力，因为排斥和吸引都处在共同的运动概念之下。但是，人们要求知道，它们是否也能够从运动推导出来，而这是不可能的。因为较低的概念按照它们所拥有的不同的东西不能从较高的概念推导出来；而说到实体的统一，似乎它在自己的概念中就已经带有基本力量的统一，则这种错觉基于一个不正确的力量定义。因为力量并不是包含着偶性的现实性之根据的东西（这是实体），而仅仅是实体与偶性的关系，这是就实体包含着偶性的现实性的根据而言的。但是，完全可以赋予实体以不同的关系（不损害其统一）。

基本力量，必须被设想为一个按照目的起作用的原因，确切地说，必须使得这些目的被奠定为作用的可能性的基础。但是，我们按照这类力量的规定根据通过经验认识它们，仅仅在我们自己里面，亦即在我们的理智和意志上，它们是某些完全按照目的安排的产物，亦即艺术品的可能性的原因。理智和意志在我们这里是基本力量，其中后者就其由前者来规定而言，是一种按照一个被称为目的的理念来产生某种东西的能力。但是，我们不应当独立于一切经验而虚构任何新的基本经验，这类力量会是在一个生物里面起作用的力量，却不在一个理念中有其规定根据。因此，关于一个生物从自身出发合目的地，但却没有蕴涵在它里面或者在它的原因里面的目的和意图而起作用的能力的概念——作为经验未为其提供任何实例的一种特殊基本力量——完全是虚构的和空洞的，也就是说，没有丝毫保证一般而言有某个客体能够与它相应。因此，哪怕能够在世界之中或者在世界之外发现有机生物的原因，我们也必须要么放弃它们的原因的一切规定，要么为此想出一个理智的存在者；并不是好像我们（如已故的门德尔松和其他人相信的那样^①）看出，出自另一个原因的这样一种作用是不可能的，而是因为我们为了借助排除终极原因而把另一个原因奠定为基础，就必须虚构出一种基本力量，而理性绝对没有权限这样做，因为在这种情况下，恣情任意地解释一切，不会给它造成任何辛劳。

※ ※ ※

而现在，对所有这一切总结如下！目的与理性有一种直接的关系，不管它是外来的理性，还是我们自己的理性。然而，为了把这些目的也设定在外来的理性之中，我们就必须把我们自己的理性至少作为外来理性的一个类似物而奠定为基础：因为没有我们自己的理性，就根本不能设想外来的理性。现在，目的要么是自然的目的，要么是自由的目的。在自然中必定存在着目的，这一点没有任何人能够先天地看出；与此相反，他完全能够先天地看出，在自然中必定有原因与作用的一种联结。因此，目的论原则在自然方面的使用任何时候都是有经验性条件的。自由的目的也会是这种情况，如果必须事先由自然（在需求和偏好上）给

^① 参见《论形而上学科学中的自明性》，第3章；以及《晨课》，XI以下。——科学院版编者注

予它意欲的对象来作为规定根据，以便仅仅凭借这些对象相互之间以及与其总和的比较，来通过理性规定我们使之成为我们的目的的东西。不过，实践理性的批判指明，有一些纯粹的实践原则，理性通过它们被先天地规定，因而它们先天地说明理性的目的。所以，如果为解释自然而对目的论原则的使用，由于目的论原则被限制在经验性的条件上，而绝不能完备地，并且对于一切目的来说都足够确定地说明合目的的结合的元始根据，那么，人们就必须与此相反，期待一种纯粹的目的学说（它不能是别的，只能是自由的目的学说）来做到这一点，这种目的学说的原则先天地包含着一般理性与一切目的的整体关系，并且只能是实践的。但是，由于一种纯粹的、实践的目的论，亦即一种道德，注定要在世界之中实现自己的目的，所以它不可以忽视这些目的在世界中的可能性，无论是就其中给定的终极原因而言，还是就至上的世界原因与作为结果的一个一切目的的整体适宜性而言，因而既不可以忽视自然目的论，也不可以忽视一个一般自然的可能性，亦即先验哲学，以便保证实践的纯粹目的学说在实施时就客体的可能性，亦即它规定要在世界之中实现的目的的可能性而言具有客观的实在性。

8 (183)

在两方面，《关于康德哲学的书信》的作者都出色地证明了自己的才能、洞识和把这种洞识有益地运用于普遍必然的目的的值得称赞的思维方式；而尽管这是对当前这份看起来过于接近谦虚的杂志的杰出编者的一种苛求，我毕竟不能不请求他允许，把我对那些书信未署名的、直到不久前我还不知道的作者为一种按照固定的原理被引导的思辨理性和实践理性的共同事业所取得的功绩的赞赏，就我曾致力于为它作出一种贡献而言，可以刊登在他的杂志上。清楚明白地，甚至优雅地阐述枯燥抽象的学说而又不失其缜密，这种才能是如此罕见（极少被赐予老年），尽管如此又如此有益，我想说不是仅仅有益于介绍，而是有益于洞识的清晰、可理解性以及与此相联结的说服力，以至于我认为自己有义务，公开地向这位人士道谢，他以这种方式弥补了我的作品，本来我是无法使它们获得这种简易的。

借这个机会，我只想再用寥寥数语提及在一部篇幅相当大的著作中，尚未在整体上领会它之前就揭露了所谓的矛盾的指责。如果人们把这些所谓的矛盾与其他东西相结合来考察，它们就全都自动消失。在《莱比

锡学报》^① 1787 年第 94 号上,《纯粹理性批判》1787 年版的导论 3 页第 7 行的话,与紧接着在 5 页第 1 行和第 2 行看到的话,被说成处于直接的矛盾之中;因为在前一处我说道:在先天知识中,根本不掺杂任何经验性成分的知识就叫做**纯粹的**,而且作为反面的例子引用的命题是:一切变化的东西都有一个原因。与此相反,我在 5 页引用同一个命题作为一种纯粹先天知识的例子,也就是说,作为一种不依赖于任何经验性成分的知识例子;——“纯粹的”这个词有两种意义,但我在整部著作中只与后者打交道。当然,我本来能够用前一种命题的例子来防止误解的:一切偶然的**东西**都有一个原因。因为在这里,根本不掺杂任何经验性的东西。但是,谁去考虑引起误解的一切诱因呢?——我在《自然科学的形而上学初始根据》前言 16~17 页的一个注中遭遇到同样的事情,在那里我虽然把范畴的演绎说成是重要的,但却没把它说成是**极其必要的**,但在《批判》中毕竟曾起劲地主张后者。但是,人们很容易看出,范畴在那里只是为了一个**消极的意图**才被考虑的,亦即为了证明,单凭它们(没有感性直观)根本不能达成事物的任何知识,因为人们哪怕只是看一看范畴的**阐明**(作为仅仅运用于一般客体的逻辑功能),就已经清楚明白。但是,由于我们毕竟对它们作出一种应用,其中它们现实地属于客体的知识(经验),所以,这样一些先天概念的一种客观有效性的可能性,就必须在与经验性的东西的关系中予以特别的证明,以免它们被判断成为毫无意义的,或者也不是经验性地产生的;而这就是**积极的意图**,就它而言,**演绎**当然是不可或缺地必要的。

我现在刚刚得知,上述书信的作者是赖因霍尔德顾问,不久前担任了耶拿哲学教授;这种力量的增添,对于这所著名的大学来说只能是十分有利的。

伊·康德

原文收入李秋零主编《康德著作全集》第 8 卷,作于 1788 年。

^① 《新莱比锡学报》,第 94 号,1489~1492 页,莱比锡,1787。所说的异议在 1491~1492 页。——科学院版编者注

论心灵通过纯然的 决心来控制其病感的力量

7 [97]

致宫廷顾问胡弗兰德教授先生的一封信

我对您在1796年12月12日赠送给我《论延长人类生命的艺术》这本富于教益而又令人愉快的书所表示的感谢，甚至会是在指望一种长寿，这一点，您也许有理由从我在今年1月份的这一回信的日期推断出来，如果衰老不是本身就已经带有对一些重要的终结的延迟（procrastinatio）的话；这样的终结或许就是死亡的终结，死亡对我们来说总是来得太早，而人们有无穷无尽的借口让它等待下去。

您要求我对您的努力作出一个判断，即您“致力于以道德的方式处理人身上的自然的東西；把整个人，也是自然的人展现为一个要有道德性的存在者，并且指出道德陶冶对于到处都仅仅处在禀赋之中的人性的自然完善来说，是不可缺少的”，此外，“至少我能够保证，这不是什么先期形成的意见，而是我通过工作和研究本身不可抗拒地被引入这种处理方式”。^①——对事物的这样一种观点显露出的是哲学家，而不是纯然的理性匠人；是这样一个人，他不只是像法国修道院众领导人中的某一位那样，熟巧地（在技术上）如经验所提供的那样，为其医术得出理性所安排的实施手段，而是作为医生团体中的立法成员从纯粹理性得出这些手段，纯粹理性除了善于熟巧地安排有助益的东西之外，还善于智慧地安排同时本身就是义务的东西，以至于道德实践哲学同时提供了一种

7 [98]

^① 参见胡弗兰德1796年12月12日致康德的信，《康德全集》，第Ⅱ卷，137页。——科学院版编者注

万能医学，它虽然并不在一切事情上帮助一切人，但毕竟在任何处方中都不能缺少。

但是，这种万能手段只涉及养生学，也就是说，它只是否定性地、作为预防疾病的艺术发挥作用。不过，这样的艺术以一种能力为前提条件，惟有哲学或者绝对必须预设的哲学精神才能提供这种能力。与这种精神相关的是最高的养生学任务，它就包含在如下题目中：

论人的心灵通过纯然的坚定决心来控制其病感的力量

证实这种说法的可能性的实例，我不能得自别人的经验，而是首先只能得自在我自己身上形成的经验，因为这种经验是从自我意识产生的，然后才可以去询问别人：他们是否在自己身上同样觉察到这一点。——因此，我发现自己不得不让我的自我来发言，这在教义性的陈述中^①显得不谦虚，但如果这不涉及共同的经验，而只涉及我为了把某种并非每个人都自动地、无须引导就赞成的东西提供给他判断，而必须首先在我自己身上作出的一种内在试验或者观察，那就是值得原谅的。——要用我的思想活动的内在经历去为别人助兴，这会是该受指责的僭妄，因为这种经历虽然包含着主观的（对我来说的）重要性，但却不包含客观的（适用于每个人的）重要性。但是，如果对自身的这种注意和由此产生的感知并不那么普通，而每个人被要求这样做却是一件需要并且值得的事情，那么，以自己的私人感受来为别人助兴这种弊病至少就是可以原谅的。

7 [99] 如今，在我斗胆阐述我在养生学方面进行的自我观察的结果之前，我还必须就胡弗兰德先生提出养生学，亦即与治愈疾病的治疗学相对立的预防疾病的艺术之任务的方式作出某种说明。

养生学对他来说叫做“延长人类生命的艺术”。

他这样称谓，乃是得自人们最急切地期望的那种东西，尽管它也许会很少值得期望。人们虽然乐意同时有两种愿望：亦即长寿并且在这期

^① 在教义性的一实践的陈述中，例如在以义务为目的的、关涉每个人的那种对自己本身的观察中，宣讲者不说“我”，而说“我们”。但在叙述性的陈述中，即在对私人感受（病人对其医生所作的表白）或者自己对自己的经验的陈述中，却必须说“我”。

间健康；但是，前一种愿望并不以后一种愿望为必要条件，相反，它是无条件的。如果让医院的病人长年累月地在其病床上忍受病痛、苦挨日子，并且经常听到他期望死亡能尽快地使他摆脱这种折磨，你们也别去信他，这不是他的真心话。虽然他的理性对他这样说，但他的自然本能要的却是别的东西。当他向作为解放者（*Jovi liberatori* [解放者朱庇特]）的死神示意时，他毕竟一直还要求一个小小的期限，并且一直有延迟（*procrastinatio*）其不可更改的命令的一种托词。自杀者在狂怒中作出的结束自己生命的决定在这一点上也不例外：因为它是一种被一直激化成为妄念的情绪的结果。——在为遵循子女义务而作出的两种应许（“愿你安康，并愿你长寿”）中，后者包含着更强烈的动机，即便在理性的判断中亦复如是，也就是说作为义务，遵循这义务同时就是值得赞扬的。

尊敬老年人的义务真正说来并不是基于人们要求年轻人针对老人的衰弱所作的那种理所应当的照顾，因为它并不是他们应有的一种敬重的根据。因此，年老还要被视为某种值得赞扬的东西，因为人们承认要尊敬它。所以，绝不是因为德高望重之年同时就带有通过长时间的丰富经验所获得的智慧来指导年轻人，而仅仅是因为只要没有任何耻辱玷污它，一个人已活过这么长的时间，也就是说，能够这么长时间地逃避了有死性这种关于一个理性存在者所能够提出的最屈辱的说法（“你是尘土，也将归于尘土”），并且仿佛是赢得了不死性，我说，是因为这样一个人已活过这么长的时间，把自己树立为榜样。

与此相反，作为第二种自然愿望的健康，却情况有点儿糟糕。人能够感觉到自己健康（从对他自己的生命的舒适感觉出发来判断），但绝不能知道某人是健康的。——自然死亡的任何原因都是疾病；不管人们是否感觉到它。——有许多人，人们倒不是要讥笑他们，说他们总是病恹恹的，却从不会生病；他们的养生之道就是不断交替地离开又回到自己的生活方式，而且他们在生命中尽管不是在力量表现上，但却在长寿上收益良多。但是，有多少我的朋友和熟人，我岂不比他们活得更长久，他们鉴于一种某个时候采纳的有序的生活方式而以完全健康自豪：然而，死亡的种子（疾病）不知不觉地在他们身上，濒于发展，而感觉到自己健康的人，并不知道自己有病；因为人们毕竟不能把一种自然死亡的原因称做别的，只能称做疾病。但是，人们不能感觉到因果性，为此需要

7 [100]

知性，知性的判断可能有错；不过，感觉是不骗人的，但惟有在人们感觉到有病时才使用这个名称；可是，哪怕人们没有这样的感觉，但它毕竟会已经以隐蔽的方式存在于人身上，并马上发展；因此，缺乏这种感觉所允许人对自己安康的表述只是，他看起来是健康的。因此，如果回过头来看，长寿只能证明所享受到的健康，而养生学将首先在延长生命（不是享受生命）的艺术中来证明自己的技巧或者知识：胡弗兰德先生也是要这样说的。

养生学的原理

养生学必须不考虑安逸；因为对自己力量和感觉的这种照顾乃是娇惯，也就是说，它的结果是虚弱无力，以及生命力因缺乏锻炼而逐渐熄灭；就像生命力因过于频繁的使用而耗尽一样。因此，作为养生学原则的斯多亚主义（sustine et abstine [要坚忍并且节制]）不仅属于作为德性论的实践哲学，而且也属于作为治疗术的实践哲学。——这种治疗术在只有人心中的理性通过一种自己给予自己的原理来控制感性感觉的那种力量，在规定着生活方式的情况下，就是哲学的。与此相反，如果它到自身之外在有形体的手段（药物或者手术）中寻求帮助，来激起或者消除这些感受，那它就是纯然经验性的和机械性的。

7 [101]

温暖、睡眠和对无病之人的细心照料，就是对安逸的这样一些娇宠。

1. 按照我对我自己的经验，我不能赞同如下规定：人们应当使头和双脚保持温暖。与此相反，我认为使它们保持清凉更可取（俄国人把胸部也归入此列），这恰恰是出于细心，以免让我着凉。——用温水洗脚，这当然比在冬季用差不多冰凉的水洗脚更为舒服；但用后一种做法，人们就可以避免在离心脏如此之远的部位里血管萎缩的弊病，这在老年经常会招致一种无法治愈的脚病。——使腹部保持温暖，尤其是在寒冷的天气中，这与其说是为了舒适，倒不如说是养生学的规定，因为腹部所容纳的是肠胃，它们要让一种非流质的东西通过一段长长的过道向前运动；过去的所谓腹带（一种保持下腹并支撑其肌肉的宽带子）就是为此所用，但真正说来却不是为了暖和。

2. 长睡或者（一再地、通过午休而）多睡当然是同样多地规避不

适，这种不适是生命在清醒时不可避免地带来的，而希望长寿，以便大部分用睡觉来度过它，这可是够奇怪的。但是，这里真正说来关键所在的东西，这种自以为的长寿手段，即舒适，在其意图本身上却自相矛盾。因为在漫漫冬夜里交替着醒来又入睡，是会麻痹和毁坏整个神经系统，并在一种虚假的休息中耗尽精力的，因此，舒适在这里是缩短生命的一个原因。——床是一大批疾病的巢穴。

3. 老年时照料自己或者让人照料，纯然是为了通过避免不舒服（例如在坏天气出门）或者一般而言把自己能够做的工作转给别人来爱惜自己的力量，这样来延长生命，这种细心所造成的恰恰是其反面，即早衰和生命的缩短。——就连“长寿的人大多数是结了婚的人”^①，也是很难证明的。^②——在一些家族里，长寿是遗传的，与这样一个家族联姻大概就会产生这种家族特征。为了促进婚姻而赞扬婚姻生活使人长寿，这也不是什么坏的政治原则；尽管经验总是相对而言很少提供这方面的例证，即这样一些人在一起生活尤其长寿；但是，问题在这里只是涉及长寿的生理学根据，即自然是怎样规定的，而不涉及政治学根据，即国家的习惯怎样要求公共舆论与它的意图相符合。——此外，进行哲学思维，不是因此就当哲学家，也是防止一些不快的感觉的一种手段，并且毕竟同时是心灵的激动，心灵在活动时带有一种兴趣，这种兴趣是不依赖外在的偶然性的，并且正因为此，尽管只是作为游戏，却是有力的和真挚的，而且使生命力不致停滞。与此相反，哲学的兴趣在于理性的终极目的的整体（这个目的的是一个绝对的统一体），它自身就带有一种力量感，这种

7 [102]

① 对此胡弗兰德的特印本给出如下评论，蒂夫特隆克毫无根据地把它归给胡弗兰德，但根据意思却明显是出自康德，并由我首次作为康德的评论在我编的《学科之争》版本（哲学丛书，第46d卷，149页）中刊印：“对此，我毕竟要援引观察，即未曾结婚的（或者年轻丧偶的）老男人大部分比结了婚的男人更长久地保持着一种年轻的外貌，这毕竟似乎预示着一种更长的寿命。——大概是后者在自己更为僵硬的面部表情上表露出一种承载重轭（其中就有婚姻）的状态、亦即暗示着较短的生命目标的早衰吧？”（同上，15页）。——科学院版编者注

② 对此，在胡弗兰德的版本中，作为注释（15页），有针对康德前一个注对自己的主张的如下辩护：“我在提出这一原理时让自己纯然由经验来引导。我在自己对最高年龄的研究中遇到如此之多的结了婚的人，以至于这首先引起了我的注意。也就是说，我在所有老人那里发现结了婚的人方面有很可观的超量：在异乎寻常的高龄老人（即120~160岁）中我根本没有发现一位未结婚者；甚至他们都多次并且大部分在其生命的最后岁月里结婚。惟有这一点推动我作出生育力和婚姻状态对长寿的影响的猜测，然后我才为这些猜测寻找理论的根据”。——科学院版编者注

感觉能够通过对其生命价值的理性评估来补偿老人身体上的衰弱。——但是，新开启的扩充其知识的前景，即使不属于哲学，毕竟也提供同样的东西，或者提供某种类似的东西；只要数学家对此有一种**直接的兴趣**（不是作为对服务于别的意图的一种工具的兴趣），那他就也是哲学家，并在一种青春焕发、不尽延长的生命中享受着其力量的这样一种激发方式的好处。

7 [103] 但是，对于头脑有限的人来说，作为替代品，即便是在一种无忧无虑的状态中的纯然嬉戏，也提供几乎相同的东西，而且那些总是无所事事而又忙忙碌碌的人，通常也会长寿。——一位年事已高的男人对他房间里的许多座钟必定总是先后报时，没有一个与另一个同时报时大感兴趣；这使他和钟表匠终日有足够的事做，并且让后者有钱可挣。另一位发现饲养和训练他的会唱歌的鸟是充足的事务，可以填满他自己吃饭与睡觉之间的时间。一位老而富有的妇人在纺车旁靠插入无足轻重的谈话找到了满足，并因此而在年事很高时抱怨说，就像失去了一种好的社交一样，由于她从此再也不能感觉到手指之间的线了，她会有因无聊而失去的危险。

不过，为了使我关于长寿的讨论不至于让您感到无聊，并恰恰因此而变得危险，我要给谈兴就此设置界限，这种谈兴，人们通常即便不责备，也把它当做老年的一种缺点来予以取笑。

一、论忧郁症

胆怯地沉溺于自己一般而言病态的感觉，而没有一个确定的客体（因而不去尝试通过自己的理性去控制它们），这种软弱就是臆症（*hypochondria vaga* [游移不定的忧郁症]）^①，它在身体中根本没有确定的位置，是想象力的一个造物，因而也可以叫做**虚构性的臆症**。在这种臆症中，病人相信在自己身上发现了他从书上读到的一切疾病。这种软弱与心灵控制自己的病感的那种能力截然对立，亦即是沮丧，对人们可能遭遇的灾祸苦思冥想，不能在它们来临时抵抗它们；它是一种妄念，当然会以某种病症（胀气或者便秘）为基础，但不是像它刺激感官那样被直

① 与位置确定的忧郁症（*hypochondria intestinalis*）有别。

接感觉到，而是被虚构性的想象力假想成即将来临的灾祸；在这种情况下，自我折磨者（heautontimorumenos）^①不是使自己振作起来，而是无谓地呼求医生的帮助；因为只有他自己才能通过他的思想活动的养生学，来消除不自觉地产生的烦人的表象，确切地说是关于那些一旦真的发生就无从应对的灾祸的表象。——对于有这种疾病的人，而且只要他有这种疾病，就不能要求他通过纯然的决心来控制自己的病感。因为如果他能够做到这一点，他就不是忧郁病人了。一个有理性的人不会得这样的忧郁症，相反，当他产生那些要发展成怪念头，亦即自己虚构出的灾祸的不安的时候，他就问自己，是否存在这些不安的一个客体。如果他找不到任何东西能够充当这种不安的有根据的原因，或者他看出即便真有这样一个客体存在，毕竟在这时也不可能做什么来防止其作用，他就以其内在感觉的这种要求回归正常，也就是说，他让自己的忧郁（它在这种情况下纯然是有位置的）处在自己的应有位置上（就好像与他无关似的），而把自己的注意力集中在他要做的事情上。

7 [104]

由于我的胸部又平又窄，给心和肺的运动留下的空间不多，所以我有一种忧郁症的自然素质，它在早年几乎达到对生命的厌烦。但是，考虑到这种心灵忧郁的原因也许是纯然机械性的，而且无法消除，很快我就根本不把它放在心上了，而且在我感到压抑时，头脑中毕竟是宁静和明朗占主导地位，即便是在社交中也不是按照变幻不定的情绪（就像忧郁症患者通常那样），而是有意地和自然地与人传递这种宁静和明朗。而且既然人们通过在自由地利用生命时所做的东西，比通过所享受的东西更多地感到生命的乐趣，所以脑力劳动能够以另一种提升了的生命感，与纯然关涉身体的那些拟制对立。压抑对我来说依旧，因为它的原因在于我的身体构造。但是，就它对我的思想和行动的影响来说，我通过把我的注意力从这种感觉转移开来控制它，就好像这种感觉与我毫不相干似的。

二、论睡眠

土耳其人按照他们的预定论的原理，关于适度是这样说的：世界之

^① 康德对泰伦茨（公元前2世纪的罗马剧作家。——译者注）的同名喜剧的回忆。——科学院版编者注

7 [105]

初就为每个人规定好了他一生可以吃多少东西的份额，如果他大吃大喝来消耗自己微薄的一份，他能指望吃，从而存在的时间就更短了。这话在一种作为育儿学的养生学（因为在享受方面，就连成人也经常必须被医生当做孩童来对待）中也可以充当规则，即每个人一开始就被命运规定好了他睡觉的份额，而在成年时把过多的时光（超过三分之一）用于睡觉的人，就不能指望有很长的时间来睡觉，亦即来生活和长寿了。——谁要是把睡觉当做假寐（西班牙人的午睡）中的甜美享受或者（在漫漫冬夜里）消磨时间，把自己超过三分之一的时光用在这上面，哪怕是部分地（有间隔地）这样做，并非每天如此，他就一方面在程度上，另一方面在长度上错估了自己生命的量。——既然很难会有一个人去期望自己根本不需要睡眠（由此倒可以得出，他感到漫长的生命是一种漫长的痛苦，他睡去多少，就少承担了多少艰辛），所以，无论是对于感觉还是对于理性来说，更为可取的是，把这没有享受也无所作为的三分之一完全放到一边，把它交给不可缺少的自然恢复，但要精确地确定时间，确定从何时开始，持续多久。

※ ※ ※

7 [106]

不能在确定的和习惯的时间睡觉，或者不能保持清醒，这都属于病感；尤其是前者，即怀着这种意图躺到床上，却无法入眠。——从头脑中排除一切念头，虽然是医生通常给予的建议，但这些念头还会回来，或者其他念头取代它们，并保持清醒。惟一的养生学建议是，在感知到或者意识到某个兴奋的念头时马上把注意力由此转移开（就好像人们闭上眼睛，把眼睛转向另一边一样），然后通过打断每一个意识到的念头，逐渐地产生一种表象的混乱，由此对自己身体（外在）状况的意识就被打消，并出现一种完全不同的秩序，即想象力的一种不自觉的活动（这在健康状态中就是梦），在这种活动中，通过动物性组织的一种值得惊赞的技巧，身体在心灵运动方面松弛下来，但在生机运动方面却受到最内在的激发，确切地说是通过梦，尽管我们在醒来时不能记得这些梦，但它们仍不会不来，因为若不然，假如完全没有梦，当从表象的驻地——大脑出发的神经力量，不与内脏的肌肉力量相结合而起作用的时候，生命就一刻也不能维持。因此，大概所有的动物在睡眠时都会做梦。

但是，每个上床准备睡觉的人，都会偶尔无论如何想方设法来转移

自己的念头，却仍然无法入睡。在这种情况下，他会在大脑中感到某种痉挛（抽搐状），这也与如下观察完全吻合：一个人醒来后比待在床上、哪怕此际醒着时身长大约多半寸。——由于失眠是虚弱的老人的一种毛病，而且左侧一般而言是更弱的一侧^①，所以，我自大约一年来就感到这种抽搐的发作和非常明显的这类刺激（尽管不是像抽搐那样，肢体受到刺激而有实际的和可见的运动），我不得不按照别人的描述把这视为痛风症状，并为此去看医生。但是，在感到无法入睡而烦躁不安时，我便马上采用我那斯多亚主义的手段，把我的念头努力固定在某个由我选择的无关紧要的客体上，不管它是什么（例如，固定在西塞罗的名字上，它包含着许多附带的表象），从而把注意力从那种感受引开；这样，这种感受就会很快迟钝，而睡意就这样压倒它。任何时候，每当夜间睡眠小有中断而这类侵袭再现时，我都这样做，效果都同样好。但是，这绝不是想象出来的疼痛，第二天早上左脚脚趾显得通红，使我确信这一点。——我深信不疑，许多痛风症状，只要享受的养生方法不完全与之相悖，甚至抽搐和癫痫症状（只是不适用于妇女和孩童，他们不具有这样的决心的力量），哪怕是骂做不可治愈的足痛风，在其每次新发作时，都可以用决心（把自己的注意力从这样一种病痛引开）的这种坚定性来抵挡，并逐渐地完全消除它们。

7 [107]

三、论饮食

在健康和年轻状态下，享受方面最妥当的就是在时间和量上仅仅征询胃口（饥和渴）；但是，鉴于随着老年而出现的衰弱，某种经过检验的、被认为有益的生活方式的习惯，亦即一日如何做，就常年如何做，

① 有一种完全错误的托词，说就运用自己外部肢体时的强壮而言，身体两侧的哪一侧是更强的或者更弱的一侧，只取决于锻炼以及人们早年的习惯；例如在击剑时是用右臂持剑还是用左臂持剑，骑手站在马镫上是从右侧向左侧还是反方向跃上马，等等。但经验却教导说，谁让人以左脚来取他的鞋的尺寸，当鞋正适合左脚时，它对右脚来说就太小了。但这不能怪罪父母没有更好地教导自己的孩子。右侧对左侧的优势也可以在这一点上看出，即想跳过一条深沟的人，是用左脚立定而用右脚起跳；否则他就要冒跌进沟里的危险。普鲁士步兵被训练用左脚起步，这并不与那个命题矛盾，而是毋宁说证明了它；因为他把左脚前置，就如同站在了一个支点*上，以使用右侧做出他用右侧对左侧所做的攻击动作。

* 支点（Hypomochlium），起重器的底座。——科学院版编者注

7 [108]

是一个最有利于长寿的养生学原理；但条件是，这种吃法在胃口拒绝时要有相应的例外。——因为在老年时，胃口拒绝大量的流食（喝汤或者许多水），尤其是对于男性。与此相反，它要求比较粗糙的食物和比较刺激的饮料（例如葡萄酒），既是为了促进肠胃的蠕动（在所有的内脏中，肠胃看起来最有 *vita propria* [自己的生命]，因为如果把它们活着从动物身上撕下来并且弄碎的话，它们就像蠕虫那样爬行，其活动人们不仅能够感觉到，而且甚至能够听到），同时也是为了促进这些部位的血液循环，它们由于自己的刺激性而有助于保持机体的血液循环运动。

但是，如果水自身不包含与血液适应的成分（葡萄酒就是这种东西）以及带有对血管的一种刺激使其运动的成分，那么，它在老人那里就需要更长的时间，才能在被吸收入血液后，走过其与血液成分的分离经肾到膀胱的漫长路途；但是，刺激性的成分在这种情况下是被当做药物使用的，其人为的运用正因此而真正说来不属于养生学。饮水的胃口（渴）的出现在大多数情况下只不过是习惯罢了，不要马上去顺从它，在这方面所下的**坚定决心**，就把这种刺激控制在对应当配给固体食物的流食的自然需要的尺度内，在老年甚至会由自然本能来抵制大量享用流食。由于这种过量饮水，人们也睡不好，至少是睡不沉，因为血液温度由此被降低了。

经常有人问：就像 24 小时里只睡一觉那样，按照养生学规则，是否在同样多的小时里也只能同意吃一顿饭？或者，在午餐时节制一些胃口以便能够晚上再吃岂不**更好**（更健康）？当然后者更消磨时间。——我认为，后者也在所谓的最佳年岁（中年）更为有益，而前者在晚年更为有益。因为既然为了消化，老年时肠胃工作的状态无疑比年轻时更慢，那就可以相信，前一顿饭尚未消化完毕，（在晚餐时）又交给自然一份新的工作定额，必定对健康有害。——以这样的方式，就可以把中午吃得足够饱之后还要吃晚餐的刺激视为一种病感，人们可以通过一种**坚定的决心**来如此控制它，使得它的发作逐渐地不再被感觉到。

7 [109]

四、论出自思维不是时候的病感

对于一个学者来说，思维是一种营养，离开这种营养，当他**清醒且独处**的时候，他就不能生活。这种营养或许就在于**学习**（读书），或者在

于**构想**（沉思和发现）。但是，在吃饭或者走路的时候同时苦苦思索某个特定的思想，让头和胃或者头和脚同时承担两种工作，前者将产生忧郁症，后者将产生晕眩。因此，为了通过养生学来控制这种病态，所要求的无非是让胃或者脚的机械活动与思维的精神活动交替进行，在这段（用于恢复的）时间里阻止有意的思维，听凭想象力的（与机械活动类似的）自由活动；但是，对于一位研究者来说，为此就要求**思维时注意养生**的一种普遍的坚定决心。

如果人们吃饭时没有同伴，同时在读书或者思考，就会出现病感，因为生命力被大脑的工作从人们使之承受负担的胃引开了。如果这种思考被与双脚耗费体力的工作（在散步时）^①结合起来，也同样如此（人们还可以加上**彻夜工作**^②，如果不是非习惯性地这样做的话）。然而，出自这些不是时候地（*invita Minerva* [违背理智地]）作出的精神劳作的病感，毕竟不具有这样的性质，即不能直接地通过纯然的决心在瞬间消除它们，而是只能通过凭借一种相反的原则戒除这种习惯，来逐渐地消除它们，这里只谈前面的情况。

五、论在呼吸时通过决心来清除和预防病感

7 [110]

几年前，我还时常受到感冒和咳嗽的侵袭，这两种病症有时在去睡觉时发生，对我来说就更加不是时候。仿佛是被对夜间睡眠的这种干扰所激怒，就第一种病症而言，我决意紧闭双唇，完全用鼻子来吸气；我起初只能以一种微弱的嘶嘶声来做，而由于我并不放弃或者让步，气流就越来越强，最终完全顺畅，做到用鼻子来呼吸，这样我就马上入睡了。——**咳嗽**是一种仿佛抽搐性的呼气，中间伴有急促的吸气（不像笑时那样是一种连续的呼气），震颤着发出响声，就它而言，尤其是普通人在英国称为老人咳（躺在床上时发生）的那种咳嗽，对我来说更不是时候，因为它有时是在躺在床上刚刚暖和起来时发生，并且延迟入睡。要

① 研究者们很难放弃在独自散步时只以思考本身为乐。但是，我在自己身上发现，也从我所咨询的别人那里听到，走路时使劲思考会很快使人疲倦；与此相反，如果听凭想象力自由活动，这种运动就能使精力恢复。如果在做这种与思考结合起来的运动时，还同时与一个他人会谈，情况就更是如此，以至于人们很快就发现，不得不坐着来继续其思想的活动。——在野外散步的意图，就是通过对象的更替来使自己对每一个个别对象的注意力松弛下来。

② 彻夜工作（*Lucubriren*），在灯下，因而在夜间学习。——科学院版编者注

7 [111]

抑制这种由于张开嘴巴吸入空气刺激喉头而激起的咳嗽^①，需要一种并非机械的（药物的），而仅仅是直接的心灵运作：即通过把对这种刺激的注意力使劲集中在某个客体上（就像在上述抽搐症状上一样）而将它完全转移，从而阻止空气的喷出；我清晰地感觉到，这样做把血液压迫到我面部，但此时由同一种刺激引起的唾液（saliva）却在阻止这种刺激的作用，亦即空气的喷出，并导致把这种水分咽下去。——这是一种需要相当大程度的坚定决心的心灵运作，但也正因为如此，这种决心的好处也就更大。

六、论这种紧闭双唇呼吸的习惯的结果

7 [112]

其直接结果就是：这种习惯即便在睡眠中也在继续，而且我只要偶尔张开双唇，用嘴巴吸一口气，就会从睡眠中惊醒；人们由此可以看出，睡眠以及做梦并不是完全脱离清醒者的状态，并不是也有对自己在那种状态中的情况的一种注意力掺和进来；人们也可以从如下情况得出这一点：头天晚上准备要比通常早起（例如为了开车兜风）的人，也会更早醒来；也许他们是被城市的钟声唤醒的，因而他们也必须在睡梦中听到

① 难道不是大气层的空气，当它通过咽鼓管（因而是在双唇紧闭时）流动时，通过在这一临近大脑的弯道布放氧气，就造成生命器官得到强化的清新感吗？这种感觉就好像是人在饮用空气；虽然空气没有气味，这时它毕竟在强化嗅觉神经及其附近吮吸的管道。在有些天气里，这种享受空气的清新感不会发生；但在另一些天气里，在漫步时通过深呼吸饮用空气确实是一件惬意的事情，这是张开嘴巴吸气所不能提供的。——但是，在养生学上具有极大重要性的是，要使紧闭双唇用鼻子呼吸成为习惯，以至于即便在熟睡时也不会改变，只要张开嘴巴呼吸就会马上醒来，仿佛受到惊吓一般；我一开始在养成以这样的方式呼吸的习惯之前，有时就经历过这种事。——当人们不得不快步行走或者爬山时，就要有更大的决心，不背离那个规则，并且宁可放缓步伐，也不制造例外；同样，在涉及一个老师要让其学童所做的剧烈运动时，也宁可让他们动作迟缓些，而不要让他们经常用嘴巴呼吸。我的年轻朋友们（过去的听众）赞扬这个养生学准则行之有效，有益于健康，而且不把它当做小事，因为它是使得医生成为并非必需的纯然家常手段。——值得注意的还有：由于在长时间连续说话时，看起来也老是张开嘴巴吸气，因而那个规则在这里被违背而没有害处，但实际上并不是这样。因为毕竟还是在用鼻子呼吸。假如鼻子这时堵塞了，人们就会说演讲者在用鼻子说话（一种非常难听的声音），而他实际上并没有用鼻子说话，相反，当他实际上是在用鼻子说话时，则会说他不是用鼻子说话。宫廷顾问利希藤贝格先生幽默而又正确地看出了这一点。——这也是长时间说话的人（讲演者或者布道人）为什么能够连着讲一个小时而嗓子不哑的原因：因为他真正说来是在用鼻子，而不是在用嘴巴吸气的，只不过在用嘴巴呼气罢了。——这种总是紧闭双唇来呼吸的习惯在人们独处至少不在讲话的时候还有一个附带的好处，那就是：不断分泌出来并润湿喉咙的 Saliva [唾液] 在这里同时有消化剂（stomachale）的作用，也许（咽下去）还有泻剂的作用，如果人们足够坚定地下决心不通过不良习惯浪费它的话。

并注意到这钟声。——这种值得赞扬的习惯的间接结果是：它防止了两种状态下的不情愿的、被迫的咳嗽（不是作为有意吐痰的那种咳痰），这样就通过纯然决心的力量防止了一种疾病。——我甚至发现，当我在熄灯后（刚刚躺到床上）突然感到强烈口渴，为了喝水解渴，我不得不在黑暗中走到另一个房间，摸索着走来走去寻找水瓶时，我忽然想起做几次扩胸深呼吸，仿佛是用鼻子饮用空气；这样，几秒钟后口渴就消失了。它是一种病态的刺激，通过一种相反的刺激被消除。

结束语

心灵在一些病症方面拥有能够通过人的纯然坚定意志，来控制其感觉的能力，它是理性动物的一种高级力量；这些病症都是痉挛性的（抽搐性的）；但是，人们不能反过来说，所有这类病症都能够通过纯然的坚定决心来抑制或者清除。——因为它们中的一些具有这样的性状，即让它们屈服于决心的力量的尝试毋宁说还加剧了抽搐的痛苦；我自己就发生过这种情况，大约一年前被《哥本哈根报》描述为“流行性的、伴有头部压迫感的伤风”的那种疾病（在我这里有一年多了，但毕竟有类似的感受），使我对一些脑力劳动来说仿佛是紊乱了，至少使我虚弱和迟钝了，而且由于这种压迫感是施加在老人的弱点之上的，它差不多同时要了我的命。

7 [113]

如果思维就是对一个概念（联结起来的诸表象之意识的统一性）的坚持的话，那么，病人那伴随和妨碍思维的病态性状，就会产生思维器官（大脑）的一种痉挛状态的感觉，作为一种虽然真正说来并不削弱思维和反思，同样并不削弱对过去所想的东西的回忆，但在陈述（口头的陈述或者书面的陈述）时应当保证诸表象在其时间秩序上的固定联系，以防分心的压迫，它甚至造成大脑的一种不自觉的痉挛状态，使它不能在前后相继的表象的更替中保持其意识的统一性。因此，我就遇到过这样的情况：当我像在每一次讲演中随时所做的那样，首先（让听众或者读者）为我要讲的东西做准备，给他概述了我要达到的对象，然后再把他引回到我由以出发的地方（缺少这两种指引，讲演就不连贯），现在我应当把前者与后者联结起来，我却不得不突然问我的听众（或者默默地

问我自己)：我刚才讲到哪儿了？我是从什么地方开始的？这种缺陷并不算是精神的缺陷，也不只是记忆的缺陷，而是（在联结时）精神在场的缺陷，也就是说，是不自觉的分心，是一种非常令人痛苦的缺陷，人们虽然在作品中（特别是在哲学作品中，因为人们在这里并不能够总是那么容易回顾由以出发的地方）竭尽全力防止这种缺陷，但无论如何也无法完全避免。

7 [114] 数学家在直观中把自己的概念或者其替代物（量和数的符号）置于自己面前，而且他所完成的一切都是正确的，这一点是能够有保证的；对他来说，情况就与主要是纯粹哲学（逻辑学和形而上学）专业的工作者有所不同，后者必须让自己的对象在自己面前保持虚无缥缈，并且不仅仅是一部分一部分地，而必须在任何时候都同时在（纯粹理性的）体系的整体中展示和检验它。因此，如果一个形而上学家比一个其他专业的研究者、比实务哲学家更加没用，也就不值得奇怪了；然而，毕竟必须有他们中的一些人完全献身那个专业，因为如果没有一般而言的形而上学，就根本不可能有哲学。

由此也就能解释，某人何以能够自诩老年健康，尽管就他职责所在的工作而言，他也必须被归入病人之列。因为无能同时阻碍着生命力的运用，也随之阻碍着对它的滥用和耗费，而他就仿佛只是在一个较低的层次上（作为苟延残喘的存在者）活着，亦即能吃、能走、能睡，这对于他的动物性生存来说是健康的，但对于他的公民性生存（对公共事务负有义务的生存）来说却叫做有病，亦即无用，所以，这位死亡候选人由此并不自相矛盾。

延长人类生命的艺术就导向这一点：人最终在活着的人们中间这样遭人白眼，这恰恰不是最令人愉快的情况。^①

但在这一点上我本人有过失。因为，我为什么不也给努力向上的更年轻一代腾出位置？为什么要为了活着而贬低惯常的生活享受？为什么

① 对此，胡弗兰德（45页）评论道：“这个结论无论怎样少有慰藉，一旦我们想到人在完全的意义所是和应当所是，它都是完全正确的。但是，甚至可敬的作者先生的例子也给出了一个有说服力的证明，即如果理性始终像这里那样是人的至上立法者，则人即便在老年也能够对其他人来说是什么。——而即便是完全缺乏这种客观的和公民的生存，一座美观的或者宏伟的大厦的废墟岂不对我们来说也是神圣的和可贵的吗？它们岂不是对我们来说是过去的纪念标志，是未来的提示，是教训和榜样吗？”——科学院版编者注

要通过种种禁忌来特别地延长一个虚弱的生命，通过自己的例子来搅乱那一并考虑天生虚弱的人的格局及其可能的寿命的生死簿^①，让人们通常称为命运的一切（人们谦卑虔诚地服从它们）服从自己的坚定决心？这毕竟很难被接受为，理性直接实施其治疗力量所遵循的普遍养生学规则，并且在那时排斥药房的治疗模式。

后记

因此，我也许可以敦促延长人类生命（也尤其是文字工作的生命）的艺术的作者，要他也善意地考虑读者的眼睛（尤其是现在大量的女读者，她们可能更为强烈地感到戴眼镜的弊端），由于印书人讨厌的矫揉造作（因为字母成为绘画，毕竟自身绝对没有任何美感），读者的眼睛如今在每一页书上都在受打击；在摩洛哥，由于所有的房子都被粉刷成白色，很多城市居民都成了盲人；为了不使这种恶果由于类似的原因，也在我们这里蔓延，毋宁将印书人置于治安法律之下。——与此相反，现在的时尚却是另一回事；亦即：

7 [115]

1. 不是用黑色油墨，而是用灰色油墨印刷（因为它在上好的白纸上更柔和、更可爱）。

2. 用细脚狄多字母，而不是用会与其铅字（仿佛是要站稳的书中棍杖）这个名称更加吻合的布赖特科普夫字母。

3. 用拉丁字体（甚至是斜体）印一部德国内容的著作，对此布赖特科普夫^②有理由说：没有什么人的眼睛读拉丁字体坚持得像读德文字体那样久。

4. 字体能有多小就有多小，只要对于附在下面的脚注来说，更小的（对眼睛来说更不适合的）字体依然可读。^③

① 这样的生死簿最初由康德的同时代人随军牧师聚斯米尔希在其著作《人类的变化中的属神秩序》（1761）提出。就连康德是其合作者和热心读者的《柏林月刊》也定期发表柏林市的“生死簿”。——科学院版编者注

② 莱比锡的布赖特科普夫（Joh. Gottl. Imanuel Breitkopf, 1719—1794）通过有品位的铅字的切口促进德文花体字的发展，而巴黎的狄多公司（自1713年以来）则部分地用很小的铅字印刷它的拉丁字体。——科学院版编者注

③ 对此，胡弗兰德（48~49页）给出一个几乎4页纸的长注，其中他在第1、2和第4点赞同康德，与此相反，出自保健和文学的理由强烈地维护拉丁字体。——科学院版编者注

要控制胡闹，我建议：以《柏林月刊》的印刷为榜样；因为无论拿到哪一期，人们都将感到被上述阅读所害苦的眼睛，因其外观而明显地振作起来。^①

原文出自《学科之争》，收入李秋零主编《康德著作全集》第7卷，作于1798年。

① 在眼睛的病症（不是真正的眼疾）中，我对其中的一种有过经验，我首先是在40岁时遇到它一次，后来隔上几年就不时遇到，但现在是每年都遇到几次；这种现象就在于：在我读的书页上，突然所有的字母都乱成一团，由于照在上面的某种光亮而混在一起，根本无法阅读；这种状态持续不会超过6分钟，它对于一位习惯于照本宣科的布道人来说是很危险的，但对于我来说，在我的逻辑学和形而上学讲堂上，可以按照相应的准备（从头脑出发）自由讲述，所担忧的无非是，这种病症会是失明的先兆；对此我现在仍然放心：因为尽管这种病症如今比过去更经常发生，我在自己惟一健康的眼睛（因为左眼大约5年来就失明了）上并没有发现视力有丝毫下降。——有一次，当那种现象发生时，我偶然想到闭上眼睛，甚至为了更好地遮挡外来的光线，我把手放在眼睛上，然后我就看到雪亮的、就像黑暗中用磷在一个板子上画出的图形，类似于日历上用来标明最后四分之一的图形，但是有一个在凸面上呈锯齿状的边缘，它的光亮渐渐消退，并在上述时间里消失。——我很想知道，别的人是否也做过这种观察，以及应当如何解释这种现象；它真正说来并不在眼睛中，——这个图像并不在眼睛运动时同时随着运动，而是始终被在同一个位置上看到——，其位置是在 *Sensorium commune* [共通的感觉中枢]*。同时，稀奇的是有人会失去一只眼睛（在一段时间里，我估计大约3年）而不惦记这件事。

~~~~~

\* 对此，胡弗兰德在一个注释中（53页）回答说：“视觉的这种错误当然更多地出现，并且属于普遍的类别：*Visus confusus s. perversus*（模糊的或者歪曲的视觉），因为它所证明的恰恰不是视力的缺乏，而仅仅是视力的一种错乱。我自己有时周期性地这样，而由宫廷顾问赫茨先生在这家杂志上所描述的虚假眩晕有很多类似之处。更多的情况下，一种先行的刺激是其原因，例如血液刺激、痛风刺激、胃的刺激，或者还有虚弱”。——科学院版编者注

Images have been losslessly embedded. Information about the original file can be found in PDF attachments. Some stats (more in the PDF attachments):

```
{
  "filename": "MTQwODI3MjQuemlw",
  "filename_decoded": "14082724.zip",
  "filesize": 59649189,
  "md5": "625f4d6a6ecb99a1fc4596af038e983c",
  "header_md5": "31493118ac34c7cb5310d810fbeb8c79",
  "sha1": "823bd3369ac1e462055fb5d2d7c31506a12c047e",
  "sha256": "dfb2491fdae967baa694569bbb5349f0a02c92779b9818e5ab9931b83ba9aefe",
  "crc32": 1439298171,
  "zip_password": "",
  "uncompressed_size": 59578847,
  "pdg_dir_name": "14082724",
  "pdg_main_pages_found": 272,
  "pdg_main_pages_max": 272,
  "total_pages": 293,
  "total_pixels": 1269445440,
  "pdf_generation_missing_pages": false
}
```