

牟宗三文集

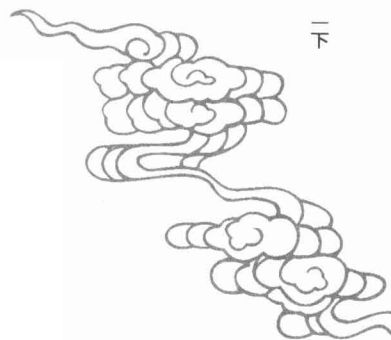
主编 吴兴文

牟宗三

康德：
判断力之批判 下

吉林出版集团有限责任公司

康德：
判断力之批判
二下



本书由学生书局授权, 限在中国大陆地区发行。

吉林省版权局著作权合同登记 图字: 07-2012-3685

图书在版编目(CIP)数据

康德:判断力之批判:全2册/牟宗三译注. —长春:吉林出版集团有限责任公司, 2012.11
(牟宗三文集)
ISBN 978-7-5534-0125-6

I. ①康… II. ①牟… III. ①康德,
I. (1724~1804) —德国古典哲学—思想评论 IV.
①B516.31

中国版本图书馆CIP数据核字(2012)第235302号

康德: 判断力之批判

译注者 牟宗三
出品人 刘丛星
总策划 崔文辉
责任编辑 聂文聪 王 帅
装帧设计 未 氓
开 本 650mm×960mm 1/16
印 张 35.75
版 次 2013年1月第1版
印 次 2013年1月第1次印刷

出 版 吉林出版集团有限责任公司
发 行 北京吉版图书有限责任公司
地 址 北京市宣武区椿树园15-18号底商A222
邮编: 100052
电 话 总编办: 010-63109269
发行部: 010-63104979
网 址 <http://www.beijingshuyue.com/>
邮 箱 jlpj-bj@vip.sina.com
印 刷 北京同文印刷有限责任公司

ISBN 978-7-5534-0125-6

定价: 87.00元(全二册)

版权所有 侵权必究

译者之言

《判断力之批判》下册是“目的论的判断力”之批判。此从 §61 节开始。此 §61 节可视作此目的论的批判之引论，以此引论为首节。Meredith 译即作如此之安排。

此首节引论是从上册审美判断中之“主观的合目的性”说起（关此我已详论之于上册），转至此目的论的判断中之“客观的合目的性”。此目的论的判断中之客观的合目的性是指“材质的客观合目的性”言，并不指“形式的客观合目的性”（如几何中者）言。此材质的客观合目的性即指表一“自然目的”之概念。“自然目的”之提出乃是只对“反省判断力”而言者，并非是对“决定性的判断力”而言者，因而此自然目的之概念只可充作一轨约原则，而不可充作一构造原则。

讨论此种“自然目的”者名曰“自然目的论”，此只适用于“有机物”。由此，遂展开“目的论的判断力之分析”之全部。由此分析进而至“目的论的判断力之辩证”，以明依机械法则而评估自然与依目的因之法则而评估自然之背反并非真是矛盾的对立，而只是一种辩证的假象，故可消解其背反而使之为并存。

目的论的判断力之分析与辩证俱已讲完，如是遂进至“目的论的判断力之方法学”。此则主要的是明自然目的论的性格、作用与限制，即如何看那自然目的之概念。一般认为此自然目的论可成为一“自然神学”，即对于上帝之存在作一自然神学的证明。依康德，此实不能成一神学，乃只是进至神学之前奏或预备。要想进至一真正的神学，则必须进至“道德的目的论”，而此道德的目的论只能成立一“道德的神学”，即对于上帝之存在作一道

德的证明。依康德，我们只能有一“道德的神学”，对于上帝之存在作一“道德的证明”。至于历来所有的存有论的证明，宇宙论的证明，自然神学的证明，皆不能成立。

依中国的传统，主要的是儒家的传统，我们并无神学可言，因此，类比地言之，我们只有一道德的形上学，即“践仁知天，尽心知性知天”之全蕴。康德道德目的论中所说，儒家大体皆可接受。康德明说我们只有一“道德的神学”，而并无“神学的道德学”。关此，儒家尤其赞同。因此，我们只有一“道德的形上学”，而并无“形上学的道德学”。读者若精熟儒家心性之学成德之教之全蕴，自可对于康德有一恰当的和会。不但儒家与康德可和会，甚至道家之玄智玄理，乃至佛家识智对翻三德秘密藏，亦可与之相观摩，如是，可见人类智慧之大通。

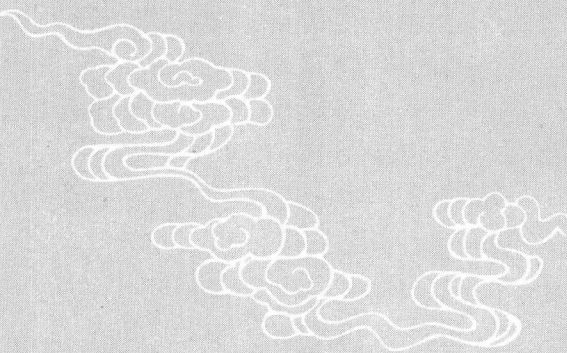
在自然目的论方面，中国以无严格的科学，故亦无严格的机械观，因而于动植物处亦无严格的有机观，而无论于机械作用处或于有机物处，以皆属自然故，故皆以气化观之，至多于有机处以“气化之巧妙”说之。无论怎样巧妙，亦总有其机械性。不要说动植物，即使是人，若落于耳目之官的感性中，亦不免“物交物则引之而已矣”之机械性。因此，万物相待而观，你可提出“自然目的”以观之，但同样亦可说“天地不仁，以万物为刍狗”。动物之本能固极巧妙，但岂不正以其是本能故，同时亦含有机械性？因此，依此态度而观，倒反更见具体而活转，而亦不违康德之批判。你说牛羊吃草，草为牛羊而存在；虎狼吃牛羊，牛羊为虎狼而存在，等等。像这种自然目的论只是随便一说而已，岂能当真的？

我将此下册译出，本亦想如上册然，写一长文将中国的道德的形上学与康德的道德的神学相比论，但以撰长文需有组织力，太费力气，又以此“目的论的判断力之批判”之思理较单纯而显豁，又以已有圆善论，故亦觉得不需再写了，实即无精神无兴趣再写了（发动不起写作之兴会）。人到老了，只可随便谈谈，提笔则很难。好在我随译文，到关节处总有案语以点示之。读者反复细读译文，并顺所作之案语，自己去作疏导长文吧！

第二部



目的论的判断力之批判



第一分

目的论的判断力之分析

§61 (引论) 自然中客观的合目的性

我们并不须越至知识的可能性之批判的说明以外去寻找充分的理由以便假定自然之在其特殊法则方面之一主观的合目的性。〔案：依原文及其他两英译：“我们依据超越的原则有很好的根据去假定自然之在其特殊法则方面之一主观的合目的性”。〕这所假定的“主观的合目的性”是一“涉及〔自然之〕可理解性”（涉及对^①人之判断力而言的〔自然之〕可理解性）的那合目的性，而且它亦是那“涉及‘把诸特殊的经验统一成一连贯的自然系统’这种统一之可能性”的那合目的性。这样，在此连贯的自然之系统中，我们可以进而预期许多自然产品中的某些自然产品之可能的存在，这某些自然产品是这样的，即它们好像是放在那里对于我们的判断力有一十分特别的关顾，因此，它们遂含有一“特别适合于我们的判断力”的形态。属于此种形态的诸形态就是这样的一些形态，即这些形态经由其统一性与异质性之结合，它们好像是足以去加强并足以去鼓舞那些心力，即“在判断机能之运用中有其各自的表现”的那些心力，而即以此加强与鼓舞之故，这些形态遂被名曰“美的形态”。

（译注①）：

原文有此“对”字。“对人之判断力而言”是依原文译。

Meredith 译无此“对”字，另造句，反多余。

但是当做感取对象之集合体（综体）看的那普遍性的“自然之理念”却并不给我们以任何理由去假定：自然之事物可互相充作达至目的之手段，或去假定：自然事物之可能性只有因着“达

至目的之手段”这样一种因果性才能被使成为完全可理解的。盖因为在上面所提到的美的形态之情形中，事物之表象是某种在我们自己心内的事，它可完全很容易地甚至先验地被思为是这样一种表象，即它很适宜于并且很方便于我们去处置我们的诸认知机能至于一内在而合目的的谐和之境。但是当一些目的并不是我们自己所有的目的，甚至亦并不属于自然而为自然所有的一些目的（即我们并不把此自然理解成一睿智的存有而有其目的）：当如此云云时，这便没有理由先验地去假定说：像这样云云的一些目的，纵使它们不是我们自己所有的，亦不是自然所有的，可是它们仍可或应当去构成一特种的因果性，或至少仍可或应当去构成一完全特别的自然秩序。又有进者，像这样云云的一些目的，其现实存在，除只依据一先行的“心灵的变戏法”之假定而被证明外，它亦不能经由经验而被证明。这所谓“心灵的变戏法”乃是这样的，即这变戏法它只把一目的之概念解成事物之本性，而且由于它并不从“对象以及其由经验所知于对象者”来引生出此一目的之概念，是故它之使用此一目的之概念比较起来只在有便于使自然对于我们为可理解，即因着类比如“我们的诸表象所依以有其内部联系”的那一个主观根据而使自然对于我们为可理解，而并不在有便于从客观根据来认知自然。

此外，客观的合目的性，若当做“物理对象所依以可能”的原则看，它是远不足以必然地接触到自然之概念的，如是遂致它只是那“被引用来去表明自然以及此自然之形态之偶然性”的常见的例证而已。因此，当一飞鸟之构造被引用时，举例言，如鸟骨之凹形的形构被引用时，以及鸟翼之位置便于飞行，鸟尾之位置便于掌舵定向等，被引用时，这皆告诉我们说：如果我们单看自然中的“有效因之关系”（因有效因而成的因果联系 *nexus effectivus*），而不求助于一特种的因果关系，即，不求助于一特种的“目的因之关系”（因目的因而成的因果联系 *nexus finalis*），则上所引用关于飞鸟之构造的那些情形皆是高度的偶然。此即意谓：自然，若视作纯然是机械作用，则它实可依千百种不同的路数而

形成其自己而决用不着去发见那种统一，即那“基于像目的因之关系这类原则上”的那种统一，因而也就是意谓：那只有在自然之概念以外，而不是在自然之概念以内，我们始可希望先验地去发见些微基于目的因原则上的统一之根据。

但是，在“把目的论的评估应用于自然之研究”中，我们至少或然地是对的，但目的论的评估之应用于自然之研究只是为的因着“类比于那‘注意于目的’的因果性”这种类比之办法而去把自然置于观察与研究之原则下，而却并不妄想经由这种类比之办法而可以去解明自然。这样说来，目的论的评估只是一种反省判断力之评估，而并不是决定判断力之评估。但是，目的所决定的那自然中的结合之概念与自然中的形态之概念，至少在自然之纯然机械的因果性之法则所不及处，它或可是另一条“将自然之现象归约成规律”的原则。因为正当我们以“有关于对象”的因果性赋与于一对象之概念，好像这一具有所赋予的因果性的概念真是被发见于自然中而不是被发见于我们自己身上者：正当我们是如此云云时，我们即是在提出一目的论的根据。或宁这样说也许较好，即正当我们依据“我们在我们自己身上所经验”的这种因果性之类比把对象之可能性描画或表象给我们自己，因而遂视自然为有其自己之技艺活动上的能力者：正当我们是如此云云之时，我们即是在提出一目的论的根据。而如果我们不把这样一种运作之模式归给自然，则自然之因果性必须被看成是盲目的机械之作用。但自然之盲目的机械作用之因果性是完全不同于信任自然为具有意匠设计地活动着的原因的，而自然亦可以被视为是在遵循其特殊法则中隶属于这种具有意匠设计地活动着的原因的。此后一义必是意谓：目的论不只是基于一轨约的原则上（这轨约的原则乃是那“指向于对于现象之单纯的评估”的原则），且是实际的基于一构造的原则上，此构造的原则乃是那有利于“从自然产品之原因引生出自然产品”的那个原则：既这样，则结果必是如此，即一自然目的之概念不再是为反省判断力而存在，但只为决定判断力而存在。但是若是这样，则自然目的之概念实并不

特别地与判断力相联系，就像当做一“形式的主观的合目的性”看的美之概念那样。反之，这时，自然目的之概念必应是理性之理念，而且它必会把一种新的因果性引入于科学中，这一新的因果性乃是一种“我们一直只借之于我们自己而归之于其他存有”的一种因果性，虽然我们并不想假定说：其他存有与我们自己这样的存有是同样地被构造者（是相似者，属于同质者）。

§ 62 纯粹形式的客观合目的性乃有别于 “材质的客观合目的性”者

一切依据一原则而被画出的几何图形皆展现一客观的合目的性，此客观的合目的性有许多的指向而且是时常被称赏的。此客观的合目的性在图形方面有便于因一简单原则而解答好多问题，甚至有便于依无限多的路数而解答每一问题。在这里，合目的性显然是客观的而且是理智的合目的性，并非单只是主观而美学的合目的性。因为这合目的性表示“图形使其自己适合于许多设想的造形（gestalten）之产生”之路数，而且它是经由理性而被认知的。但是此合目的性并不能使对象自身之概念为可能，那就是说，我们并不能视对象自身只因为它可以有求于（或依靠于）这样的合目的性之使用而为可能的。

在像圆圈这一简单的图形中，就存有解答许多问题之秘诀，这所解答的许多问题中之每一问题皆各别地要求有种种精细的资具（种种仪器或准备），而我们似亦可说每一问题之解答，作为那图形之无限数的特出的特性之一，好像是自然而来者。（自然：Meredith 译为“直接地”非是。）例如，设已有了底线与对顶角，我们要构造一三角形。此问题是不决定的，即是说，它许有无穷数的解答。但圆圈这图形却拥有这无穷数的解答于一起，因为一切三角形之几何轨迹皆合乎此所给予之条件。又如两条线相交，如是，这一条线的两切段下的矩形等于另一条线的两切段下的矩形。这问题之解答表面看来是很困难的。但是就像这样的那一切

线，即“在一圆圈内相交，而此圆圈的周围又通过这一切线之端点而形成”这样的那一切线，它们皆直接地依此比例（上句所说两矩形相等之比例）而被分割。其他曲线形皆同样暗示给我们以其他有用的解答，这些其他有用的解答从未在这些曲线形所依以被构造的那规律中被想到。一切圆锥线，当各别地用之或互相比较地用之时，不管它们的定义是如何之简单，它们皆在那“为解答好多可能的问题而备”的原则中是有成果的。去看看这样的热诚，即“老几何学家们用之以研究这样的线形之此等特性，而从未让其为浅薄者关于‘这样的知识之是否有用’所发的问题所困扰”这样的热诚，这实是一真实的乐事。这样说来，那些老几何学家们遂不顾地球之吸引律为如何而即可研究抛物线之特性：地球之吸引律实可将其“应用于重体之弹射道”之情形指示给那些老几何学家们，因为那些运动中之重体的引力之方向可以被视为平行于一抛物线之曲线形：地球之吸引律虽可如此云云，然而老几何学家们却可不顾这一切而自行研究抛物线之特性。那些老几何学家们复又研究椭圆形之特性而并没有猜想到一种引力也可以在天体中被发见，并且也并不知道管辖引力的那法则可以比照“距离于吸引点”之距离之不同而有变化（更变其表现之方式），并亦不知那管辖引力之法则可使物体在自由运动中画成此曲线形。虽然在一切这些辛劳中，老几何学家们不经意地为后来者而工作，然而他们自己却实是以一种合目的性而自娱，此合目的性虽即属于事物之本性，然而他们却能够完全先验地去呈现之为必然的。精于几何学的柏拉图，他曾以“事物之根源的构造之理念”而被激发，对此根源的构造之理念之发见而言，我们能废弃一切经验；他并以“心灵的能力之理念”而被激发，此心灵的能力之理念能使心灵去从诸真实事物之超感触的原则而引生出此等真实事物之谐和（他以此等真实事物去分类数目之特性，这数目之特性即是心灵所用之以游戏于音乐中者）。他这样被兴发起来，如是，他遂超越了经验之概念而上升到理念（理型），这些理念看起来似乎只依“理智力与一切真实事物之根源相交通之假定”始

对于他而为可解明的。这样，无怪他将那无知于几何的人从他的学园里驱逐出去，盖因为他想：从居住于人类灵魂深处的纯粹直觉，他就能引生出安纳撒哥拉斯（Anaxagoras）由经验之对象以及此等对象之有目的的结合所推断出的一切。因为那正是这样一种东西之必然性，即“这东西虽表面看来好像是一个根源的属性而属于事物之本质的本性而无关於对我们有何用，然而它却又是合目的的，而且同时它又形构得好像是有意地为我们的使用而被设计出来似的”，这样的一种东西之必然性，它才是我们之对于自然之最大的赞美之根源，这一赞美之根源并非甚外于我们而在我们自己之外，它实即位于我们自己的理性之内（与其说是外在于我们自己之外，不如说是位于我们自己的理性之内：Nicht sowohl ausser uns, als in unserer eigenen Vernunft; not so much external to ourselves as seated in our reason）。如果这种赞美，作为一误解之结果，易于逐渐上升而至狂热盲信之度，则我们确然也可以恕而谅之而不必责之太甚也。

此种理智的合目的性，简单地说，只是形式的，而非真实的。换言之，它只是这样一种合目的性，即它不含蕴有一目的为其基础，因此，它亦无需于“目的论”。即如其无需于目的论而观之，它虽然是客观的，并不是主观的，像美学的合目的性那样，然而它的可能性却可很容易被理解，虽只依抽象的（一般的）路数而被理解。一圆圈之图形是一直觉，知性依照一原则而决定之。此是这样的一个原则，即“我随便假定之而且使之成为一基本概念”这样的原则。如此样的这个原则是应用于空间者，空间是直觉之一形式，这一直觉之形式亦同样当做一表象而只在我们自己心内被发见，而且是先验地被发见。那正是如此样的应用于空间的这个原则之统一性它说明了那“由该圆形概念之构造而结成”的许多规律之统一。这些规律由许多可能的观点展现合目的性，但是我们必不可把此合目的性基于一目的上，或依靠于任何其他说明上。这是不同于在围在一定界限内的外物之复合体中去发见秩序与规则性，例如去发见那像花园中的树木、花坛，人

行道方面的秩序与规则性，这方面的秩序与规则性乃是这样的，即我不能期望由我依照某种“出自我自己的头脑”的规律，所作成之空间之任何区划，而先验地去把这方面的秩序与规则性推演出来。因为像花园中的林木、花坛、人行道这类东西是一些有真实存在的东西（这些东西，要想成为被认知的，它们必须是经验地被给予的），而并不是那“依据一原则而先验地被决定”的我自己心内的一种纯然的表象。因此，这些有真实存在的东西中的合目的性（经验的合目的性）是真实的合目的性，而由于是真实的合目的性，是故它亦是那“依靠于一目的之概念”的合目的性。〔而亦正因此故，所以它亦得名曰材质的（非形式的）合目的性。〕

但是我们亦能十分容易地看出“赞美合目的性”之赞美之理由，而事实上，我们亦能很容易地视此赞美为正当的，甚至当这被赞美的合目的性是被觉知于事物之本质的本性中时亦然。（所谓“事物之本质的本性”，此中之事物乃即是这样的事物，即“其概念是我们所能构造者”这样的事物。）我们当知种种规律可由一共同原则而引生出统一，这样引生出的种种规律之统一即可引起赞美。如此样的种种规律一切皆是综合性的，它们并不是由任何对象之概念，例如，由一圆形之概念，而被推出，但它们却需要有此对象被给予直觉中。有对象被给予于直觉中，此义遂给那统一（种种规律之统一）以这现象，即此对象之诸规律并不同于我们的表象机能，它们实有一外在的根源。夫既给那统一以如此之现象，是故那统一遂恰像是经验的一样。因此，“对象之相应谐一于知性自己之特别有需于规律”这种相应谐一之谐和（*Ubereinstimmung*）遂根本上显出是偶然的，因而它亦只有借赖着一个目的（一个“特别指向于其产生”的那目的），它才是可能的。现在，因为这种相应谐一之谐和（*harmonie*），不管一切所说的合目的性为如何，它总不是经验地被认知的，但只是先验地被认知的，是故它亦正是那使我们确信以下之事实者，即“空间，单只经由此空间之限制（即借赖着依照一概念而活动着的想象所成的空间之限制），一对象始可能，这样的空间，它并不是在我

以外的事物之一性质，它但只是存在于我心内的一种纯然的表象之模式”这一事实。因此，当我依照概念而画一图形时，或换言之，当我对于那外在地给予于我的东西形成我自己的表象时，不管那给予于我的东西其自己之固具本性是什么，那实际发生的却正是这一点，即“我把这合目的性引入于那图形中或那表象中”这一点。我不能由外在地给予于我的东西中引生出关于合目的性之经验的教训，因而结果，所谓图形并不是这样一个东西，即“我须为之要求有任何‘在我自己以外而处于对象中’的特殊目的”这样的东西（案：意即我并不须为之要求有一特殊目的处于外在的对象中）。但是这种反省预设理性之一批判的使用，因此，它不能即时含在对于对象以及对象之特性之评估中。因此，此评估直接所暗示给我的那一切便是异质的规律（甚至就其固具的差异性而言的异质的规律）之统一化于一个原则中，这一个原则乃是这样的，即其真理性我能先验地认知之，而用不着为此认知之目的去要求某种在我的概念以外的特别的说明，或较一般地言之，某种在我自己的先验表象以外的特别的说明。现在，平常所谓“惊异”本是一种震撼或冲击，这震撼或冲击乃是心灵从“一表象以及经由此表象而被给予的规律这两者之与心灵之现存的根本原则之准备之不相容”而感得者，因而这震撼或冲击复又使一个人怀疑其自己之见解或怀疑一个人之评判力；但是“赞美”却是这样一种惊异，即这惊异它继续不断地再现，纵使上说之怀疑消失以后，它仍继续不断地再现。结果，赞美是“在当做现象看的事物之本质中去观察上所提到的合目的性”这一种观察之一十分自然的结果，言至此，对于这种赞美实并无什么可反对者。因为“上说的感触直觉之形式（即空间）之与概念机能（即知性）相契合”这一种契合不只是未能解明为什么这相契合单只是这样的而不是那样的，且此外，它复又产生一种心灵之扩张，在此扩张里，心灵得到了那处于这样的感触表象的范围之外的某种东西之存在之秘密之感，而那种契合一致之终极根源或许即能被发见于那所秘感的某种东西之存在中，虽然这所秘感的某种东西之存在不被知