



Immanuel
Kant

情感与理性

康德宗教哲学内在张力及调和

贺方刚
著

中国社会科学出版社



Immanuel
Kant

情感与理性

康德宗教哲学内在张力及调和

贺方刚
著

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

情感与理性：康德宗教哲学内在张力及调和 / 贺方刚著.
—北京：中国社会科学出版社，2017.9
ISBN 978-7-5161-9719-6

I. ①情… II. ①贺… III. ①康德(Kant, Immanuel 1724-1804) - 宗教哲学 - 研究 IV. ①B516.31
②B920

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 010514 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 凌金良
责任校对 季 静
责任印制 张雪娇

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010-84083685
门 市 部 010-84029450
经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 北京鑫正大印刷有限公司
版 次 2017 年 9 月第 1 版
印 次 2017 年 9 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 14.25
插 页 2
字 数 269 千字
定 价 59.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话：010-84083683
版权所有 侵权必究

目 录

导 论	1
一 选题依据	1
二 研究方法与研究视角	7
三 国内外研究现状	24
第一章 康德宗教哲学的思想背景	34
第一节 恩典先于信仰? ——奥古斯丁恩典观的认识论困境	35
一 奥古斯丁的恩典观	36
二 奥古斯丁的信仰观	37
三 “恩典—信仰”观的认识论困境	39
四 产生“恩典—信仰”观困境的原因	41
五 恩典的意义在于更新理解力	43
第二节 路德的“双重权威”问题	44
一 来自“神”的权威	45
二 源自“良心—理性”的权威	46
三 两种权威的对抗	48
第三节 康德恩典观的逻辑盲点	50
一 人的本性之善	50
二 本性(或本质)中的趋恶倾向	52
三 康德恩典观的逻辑盲点	53
第二章 康德宗教哲学的内在张力	58
第一节 人自身(现象与本体)的分裂所导致的张力	58
一 “人是什么?”	58
二 从对“物”的分析到对“人”的分析	61

第二节 人的感性与理性之间的张力	63
一 感性之于认识、道德和宗教	63
二 理性之于认识、道德和宗教	66
三 感性与理性之间的张力	67
第三节 人实现至善的自助与神佑之张力	68
一 自助乃实现至善之根本	68
二 神佑是实现至善不可缺少的环节	70
第三章 情感指向对调和康德哲学张力的奠基作用	73
第一节 从“期望”情感到“信任”情感	74
一 亚里士多德以期望情感为基础的可能性	74
二 奥古斯丁以信任情感为出发点的可能性	77
第二节 从“感觉”到“对象” ——康德的“对象”概念对贝克莱“实在”学说的完善	79
一 贝克莱“存在（或实在）就是被感知”的提出及存在的问题	80
二 康德“对象”概念的提出对贝克莱问题的解决	85
第三节 情感之于贝克莱的上帝论证与情感指向在物自体中的作用	89
一 贝克莱上帝论证中的“情感”之作用	89
二 康德在“情感指向”中呈现物自体	91
三 智性直观与情感指向	95
四 反思活动对情感指向之确证	100
第四节 “纯粹理性”中的情感指向功能	104
一 纯粹理性的定义	104
二 纯粹理性的运用	108
三 情感指向在先验理念产生中的作用	111
第五节 情感指向与道德敬重感	116
一 敬重感的对象	116
二 敬重感的作用	121
三 敬重感的来源	125
第四章 康德宗教哲学内在张力之调和（上）	130
第一节 哲学部门的划分对调和宗教哲学内在张力的影响	133
一 领域、基地和领地的三分法	133
二 三分法对概念界定的影响	135

第二节 反思判断力的产生	136
一 《纯粹理性批判》里的“反思”与“(规定性)判断”	137
二 《实践理性批判》中的“判断”	139
三 《判断力批判》中的反思性判断力	142
第三节 反思判断力在调和张力中的作用	
——从反思性判断到“作为哲学入门”的审美	
判断(反思判断与情感指向)	144
一 情感对“实践的实在性”之确认	144
二 审美情感与反思性判断力	146
三 反思性判断力在调和张力中的作用	148
第五章 康德宗教哲学内在张力之调和(中)	152
第一节 主观合目的性之于调和	153
一 为自身提供规律的主观合目的性	153
二 作为先验原则的主观合目的性	155
第二节 主观合目的性与美	158
一 “审美无利害”的提出	159
二 “快适”因其“有利害”而不是审美	160
三 “善”因其“有利害”而不是审美	162
四 快适、善与美之异同	164
第三节 美乃德性之象征	166
一 崇高感与道德	166
二 美的兴趣与道德	168
三 美象征着德性	170
第四节 艺术的天才——神一人之间的使者	172
一 天才为艺术立法	172
二 天才对美的阐释	173
第六章 康德宗教哲学内在张力之调和(下)	178
第一节 客观合目的性之于调和	178
一 作为准构成性原则的客观合目的性	178
二 体现客观合目的性的有机物	180
第二节 自然终极目的	181
一 大自然的目的性	181

二 自然目的论的二律背反	183
第三节 自然目的——理性神学的入门	185
一 理性宗教对自然神学的超越	186
二 目的论对理性宗教的奠基作用	188
第七章 理性宗教何以可能	191
第一节 上帝存在的道德证明	191
一 以道德为前提的上帝存在证明	191
二 道德目的论中的上帝	192
第二节 理性宗教的核心——心灵改善，重建向善的禀赋	195
一 人性的善恶之辨	196
二 恶之根本性与普遍性的根据在于自由	199
三 弃恶从善的基础——重建向善的原初禀赋	201
结语：理性宗教之所“能”与“不能”	204
一 理性宗教之所“能”者	204
二 理性宗教之所“不能”者	205
参考文献	207
致 谢	218
后 记	221

导 论

一 选题依据

康德对宗教问题的考察，可以说贯穿于他的整个哲学思想当中，其原因有三：一是形而上学的传统所致。因为在整个形而上学的发展史上，就从未中断过对宗教，尤其是对上帝问题的考察。当然，在古希腊的自然哲学阶段，哲人们是从探讨万物的本源、世界的起始因开始的，对此哲学家们提出了不同的观点，早期希腊哲学的主要任务表现在“要从原始宗教迷信的束缚下解脱出来，哲学要从宗教意识中摆脱出来，提倡一种朴素的科学精神，以促进人们认识自然、改造自然，提高社会的生产力”。^① 当时最早的一个哲学学派——米利都派针对万物的起源问题，在与宗教相对立甚至说是摆脱宗教蒙昧思想统治的意义上提出了“物质始基”说，即这种观点是要强调，事物产生的根本原因在于有这么一种能产生别的事物的物质。而与此相对立的是另一个学派——毕达哥拉斯学派，该学派提出，“数”是万物的起源。^② 在这两个学派之后，它们的追随者又对事物的起源进行了不同的探索，但呈现出相互辩驳、莫衷一是的态势，如阿那克西曼德认为事物的本源是“无定形”（απειρον），阿那克西曼尼则认为“气”（αηρ）是事物的本源；如此等等，不一而足。我们从思想史的角度来看，这种将事物的本源追踪到某一“原因”上面的做法，显然是受古希腊神话思维的影响，即在赫西奥德的《神谱》里，万事万物都是由神来主宰的，那位最高的主宰者就成了事

① 叶秀山：《前苏格拉底哲学研究》，人民出版社1997年版，第15页。

② 这两个学派的观点最初是以对立的形式出现的，但有一些具体问题值得我们进一步追问，如：“数”与“物质始基”之间的对立，对毕达哥拉斯学派的影响到底有多大？或换言之，毕达哥拉斯学派的“数”到底是充当了一个独立的精神实体并作为万物的本源，还是只表现为物质的一种属性？对这些问题的解决决定着这两个派别的对立程度。

物的终极因。^① 在《神谱》里，最后是将万物的起源落到混沌之神身上，但这个混沌之神又是不可描述的，因为我们在语言上若将其和其他诸神一样加以描述时，它就变得和诸神一样了；但若不对其从语言上进行描述，我们如何谈论它？这是一个后来引发广泛讨论的大问题，即到底该如何看待本源问题。^② 在由神话思维发展到朴素的哲学思维后，那位充当事物终极因的最高主宰虽然不是神话、宗教意义上的上帝，但上帝的概念在形而上学的发展史上却承担了重要的角色。不过到康德从事哲学研究的时期，形而上学已从“一切科学的女王”的地位跌落下来，它“明显地遭到完全的鄙视，这位受到驱赶和遗弃的老妇像赫卡帕一样抱怨：modo maxima rerum, tot generis natisque potens-nunc trahor exul, inops-Ovid. Metam.（不久前我还是万人之上，以我众多的女婿和孩子而当上女王——到如今我失去了祖国，孤苦伶仃被流放他乡。）”^③ 康德受自己学术良心的感召，想把形而上学从这种尴尬境界中拯救出来，并重建自己的自然科学和道德的形而上学。从这个角度看，宗教问题、上帝观念等是康德从事哲学研究所必须面对的。

康德考察宗教问题的第二个原因是他自身的理论兴趣所致。众所周知，康德早年最感兴趣的是自然科学，他硕士论文的题目是《简述几个关于火的思考》（*Knappe Darstellung einiger Gedanken übei das Feuer*），此外，还写过《论对活力的正确评价》（*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*）、《自然通史及天体理论》（*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*）等著作，他提出的“星云假说”理论曾轰动一时。在上帝与宇宙的关系问题上，康德认为“‘上帝的存在的直接结论’是有一种基本物质遍布整个宇宙。……物质的第一个运动不应是直接由上帝自己造成，而是源于自然本身的力量。”比起当时的那些神学观点来说，康德“并没有假借任何神学的原理来解释自然。以上帝的构想或者‘充足理由律’为前提的神学考量，对他来说，并不属于物理学的范围。”^④

① 对古希腊人思维方式发展变化的特点，参考了谢文郁教授的《古希腊哲人智慧》一文（该文以《寻找实在性：古希腊哲学的思维方式问题》为题发表在《学海》2013年第5期），载于《形而上学读本》，该读本为谢老师在山东大学讲课的参考书，收入了关于形而上学的一些经典文章及谢老师自己的相关文章，该读本的视角是从偶态形而上学出发的。关于偶态形而上学的讨论，详见《存在论的基本问题》（《世界哲学》2006年第6期）、《存在论的新动向：偶态分析》（《哲学动态》2006年第2期）等相关文章和书籍。

② 参阅谢文郁《巴门尼德的 Εστιν：本源论语境中的“它是”》，《云南大学学报》（社科版）2012年第2期。

③ [德] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社2004年版，第一版序第2页及注释②，对应于德文版A1X。

④ [美] 曼弗雷德·库恩：《康德传》，黄添盛译，上海人民出版社2008年版，第137页。

除了在自然科学的宇宙论中涉及上帝外，在他的道德哲学中，严格区分感性的经验需求与纯粹理性的道德标准，从而在西方哲学史上首次将人人都得遵守的道德律从质料性的外在规定中超拔出来，获得了其无上的地位，也因此而与功利主义伦理学分道扬镳。^① 由于产生了那为义务而义务的道德法则，所以人的幸福就被放在了次要地位，或者说从逻辑上没法从道德法则推论出幸福，为了保证理论体系的一致性，康德只能让上帝成为道德与幸福相一致的中保，所以有人指出，康德的宗教著作“是用《实践理性批判》中所揭示的宗教哲学原理来考察现存宗教、特别是基督教”^② 的问题。从这第二个原因来看，康德也不得不讨论宗教问题。

康德研究宗教的第三个原因与他童年时代的成长环境有关。他的家庭具有浓厚的宗教氛围，其父母都是敬虔派的忠实信徒，信仰虔诚，心地善良，这对康德一生的品格有极大的影响，以至于康德在晚年回忆起他们时，身怀感激地说道：“我（出身技匠阶层）的父母非常诚实、道德高尚，而且举止有礼。他们没有为我留下财产（但也没有留下债务）。然而他们给了我一个从道德的角度而言最佳的教育背景。每当我念及于此，内心总是充满至高的感激之情。”^③ 敬虔派是当时德意志境内新教派支系下的一个分支，它主要反对新教中的一些形式主义做法，而主张在这个新教派的小范围内自行研读《圣经》，并强调个人信仰情感的虔诚和对世俗功利的放弃，看重“皈依”和“觉醒”的意义，要求信徒以自己的善行来践履信仰中的信条，只有如此才能获得救赎并由此而从世俗的子民成为上帝的子民。在对待信徒的个人生活方面，这个教派“关心信徒们属灵的经历，并关心他们过不跳舞、不酗酒、不打牌的节制生活”。^④ 从当时的历史背景来看，该教派的产生固然与信义宗只注重形式化的东西，光要求信众机械地背诵经文教条，而不关注内心的改善有关。但从人的本性这一角度看，感性的、刺激性的东西确实会给感官带来一时的舒适感，这是人的本能性的追求，若没有理性的约束，作为感性的人确实会顺从这种舒适感而反对与之相反的否定性行为，就此而

① 请参阅杨祖陶《德国古典哲学逻辑进程》，武汉大学出版社1992年版，第97页。

② [日] 安倍能成：《康德实践哲学》，于凤梧、王宏文译，福建人民出版社1984年版，第9页。此处所指的宗教著作，主要指 *Die Religion innerhalb der blossen Vernunft*，这本书目前国内流行的是李秋零教授的译本，译名定为《单纯理性限度内的宗教》和《纯然理性界限内的宗教》，由于对书名和书中几个关键词语的译法不能反映出康德的用意和路德宗神学的观点（后面具体做出解释），所以我们在引用这本书的内容时，当涉及在理解上与目前的中译本有不同，以英文本 *Religion with the Boundaries of Mere Reason* 为根据。

③ [美] 曼弗雷德·库恩：《康德传》，黄添盛译，上海人民出版社2008年版，第63页。

④ 刘新利：《基督教历史十二讲》，人民出版社2011年版，第222页。

言，康德从感性与理性相对立的角度来处理人的感性需求与理性的道德法则之间的张力，确实抓住了问题的根本。我们可以明显地看出，康德在以后的宗教著作中对基督教的相关评论都受到了敬虔派的影响。从康德的宗教与道德之间的关联性来看，我们可以说他的宗教思想是其哲学思想，尤其是道德哲学思想的延伸，他是以道德的纯粹性来考察宗教信仰的动机，换言之，道德才是宗教信仰的基础，这也就导致了康德“由于他的敬虔派背景而探索着这样一种道德反思形式，他可以被合理地用来检验我们动机的纯粹性”^①。

既然康德对宗教问题的思考基本与其整个哲学生涯同步展开，那么我们可以说，康德的宗教哲学就应该是他整个哲学体系的一部分，或者说，如果我们把他的整个哲学看作一个有机整体，那么宗教哲学就是这个有机体的一个相对独立而又与之密切相关的部门，所以其哲学的特点和张力都会在宗教哲学中表现出来。对康德哲学而言，其内在张力是很明显的，比如：感性与理性之间的张力，现象与物自体之间的张力，自然与自由之间的张力，以及“三大批判”中各自存在的二律背反，等等。在一定意义上可以说，康德哲学所提出的问题比它所解决的多，这可能正是康德哲学的重要性之所在，无怪乎日本的康德研究专家安倍能成曾说，“康德以前的哲学概皆流向康德，而康德以后的哲学又是从康德这里流出的”。^②

康德宗教哲学的突出特点主要表现在两个方面，一是理性至上；二是对他所面对的基督教传统——路德宗神学中的恩典观的复杂态度，这也可以说是他的宗教哲学内在张力的基石。对于第一点，只要从其整个哲学体系的出发点和最后所意欲达到的目的，就能明显领悟到，他最后所设想的宗教模式是从理性的角度来设计有益于道德的宗教或直接称之为道德宗教，甚至对《圣经》的诠释也应以此为基础。他认为，就宗教中涉及的这个问题，即：

理论认识和信仰确信而言，并不需要实然的知识（即便是对上帝的存在），因为我们对超感官的对象缺乏洞见，所以那样的信仰将会是虚伪的；从思辨的角度讲，（宗教）所需要的只是一个涉及事物最高原因的或然性假设（假说）。然而，对于在道德上实行立法并对我们颁布命令的理性的对象而言，它所需要以之作为前提条件的只是一个实践的从而也是自由的、实然

① [美] 约翰·罗尔斯：《道德哲学史讲义》，张国清译，上海三联书店 2003 年版，第 201 页。原文将 pietism 译为“虔信派”，为统一译名，本文改为“敬虔派”。

② [日] 安倍能成：《康德实践哲学》，于凤梧、王宏文译，福建人民出版社 1984 年版，第 3 页。

的信仰，同时也预示了宗教的终极意图之结果。^①

这种宗教观并不要求也无必要在经验上证明上帝的存在，而只是将其作为一种从实践理性而来的预设，信仰的最终意图在于实现道德的目的。这种观点当然不能见容于当时占主导地位的路德宗神学，所以康德与国王威廉二世以及书报审查当局发生了一些不愉快的过节，也使得他的宗教书籍的出版颇费周折。对于第二点，除了康德哲学理性至上的特点之影响外，也与当时的宗教信仰背景有关。康德对宗教信仰的体验以及对宗教知识的学习，除来自家庭的影响外，还与他所就读的腓特烈中学——敬虔派下属的一个机构有关，在那里，他接受了严格、系统的神学训练。但敬虔派与路德宗正统宗教传统的对立^②，在客观上也助推了他对路德宗恩典观的反对，不过基于敬虔派信仰的生存事实，他又不能否定恩典的作用，所以从总体上来看，康德在宗教哲学中贯穿了理性至上的思路，但始终并未放弃恩典在通往至善的道路上的作用。而要了解这一点，关键就是要厘清康德当时所面对的路德宗恩典观的内涵及历史演变过程，以及它们与自由意志之间的关系。简约而言，路德宗的恩典观深受奥古斯丁的影响，并对后者有了进一步的发展，因为奥古斯丁在早年并不完全反对自由意志在恩典中的作用，只是到了晚年才对人的自由意志作为一种能力的说法有所保留；而在路德这里，则是将这一观点推向了极致，他认为人在恩典中已完全放弃了判断权，呈现出一种开放意识，从而深深地陷入了恩典与个人的理性判断之间的困境当中。康德从自己的宗教信仰体验中对此深有体会，但从自己理性至上的思路出发，他又不完全赞成路德的观点，所以康德在恩典问题上同样也存在着逻辑盲点。

本书就从这条主线入手，深入分析康德宗教哲学的内在张力之表现，以及他对这一张力的调和过程。我们在前面的分析中也指出过，康德宗教哲学的内在张力是其整个哲学体系中内在张力的体现，这是康德用理性哲学、批判哲学来审查宗教问题的必然结果。在其整个哲学体系中，人的认识能力中感性与理性的对立及其所造成的张力，知性范畴与理性理念的区分、对立及其所造成的张力，现象与物自体的区分及由此所造成的两个世界的对立与张力；人的道德实践中囿于感性需求而对幸福的追求和道德法则之间的对立与张力，这些在康德的宗教哲学中就具体表现为：（1）人作为有限的感性存在者，与他的理性能力形成了张力。在宗教生活中，囿于感性制约而不得不面对尘世生活，但在信仰中又渴望得到解

^① Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, Translated and Edited by Allen Wood and George di Giovanni, Cambridge University Press, 1998, p. 153.

^② 参阅《康德传》，黄添盛译，上海人民出版社2008年版，第69—92页。

脱与超越，这种张力促使人在二者之间寻求一种指导与平衡，这可能就是宗教生活中定期学习、灵修，听讲经说法者或布道者相关讲解的重要性之所在。但康德按自己理性宗教观的态度，更多地强调人的道德行为，在此基础上再乞求上帝的恩赐，以此获得超越。（2）人自身在现象与本体方面的分裂所造成的张力。康德将认识对象作了现象与物自体（或本体）的划分，对人来说，也存在这个问题，在现象界，人遵从自然法则，受因果律的支配，但在本体领域内，人是自由的，这是人的自由意志的核心所在。同时康德又进一步强调，真正的自由是自律，是完全按道德法则行事，这种张力在宗教生活就一方面要满足生存的感性需求，另一方面又要严格遵从上帝的诫命，康德的不同之处是以道德法则代替了上帝的诫命。（3）人实现至善时的自助与神佑之张力。普通流行的观点认为康德是唯动机论者，只强调行为的动机，而忽略行为的结果，实际上这种说法不尽全面。康德并不是不管行为的结果，不顾及人的幸福，只不过康德是说在考虑幸福时要将其纳入道德法则之下，先考虑道德法则，行为的结果和人的幸福是在道德法则之后自然而然出现的，不能倒置其次序。在这种指导思想之下，人过一种宗教生活时就必须完全靠自己的行为来挣得，或用康德的话说，是“配得”一种幸福。但从宗教生活的实际情况来看，这种方式也不完全符合信仰的需求，因为，作为一种宗教信仰，它必须有超自然力量的存在，能化凡俗为神圣，否则就谈不上是一种宗教生活，也不能让信众去“信”。康德在这个问题上仍未跳出这个窠臼，他在自己所倡导的理性宗教中并未创造出一个新的信仰对象，仍然少不了上帝的在场。这样一来，人的自助与神的佑护之间的张力就难以消解，在这一点上康德未能自圆其说，他只是呼吁人们在自己努力的前提下去寻求上帝的恩赐。概而言之，对康德的宗教哲学，深刻领会其内在张力，是把握其实质的一条重要路径，本书就是以此作为线索来展开论述并进入康德哲学之堂奥的。

但上面的论述已指出，康德的整个哲学体系是以理性为主导的，所以他对自已宗教哲学内在张力的调和也是以理性的方式展开的，这就是以反思判断力为手段，从分析作为人的三大心灵机能之一的情感入手，以主观合目的性与客观合目的性为桥梁，顺利过渡到理性宗教，他自己称这一做法为“理性神学的入门”（康德在行文中有时用“理性神学”，有时用“理性宗教”，有时用“道德宗教”，本书也依行文情况的需要而遵循康德的用法，但以用“理性宗教”这一表述为主）。康德在这里有以情感——审美中的情感代替宗教中被路德所称为放弃理性判断、完全向上帝开放的这么一种宗教情感的倾向，这一思路后来被施莱尔马赫所发展。以上就是本书的基本线索，但从恩典入手是理解康德宗教哲学内在张力的关键，这就是下一章的主题。

二 研究方法与研究视角

(一) 研究方法

本书的研究方法主要是采用生存分析法。^①关于生存分析法,我们重点提出两大原则,即“生存即实在原则”和“情感指向原则”。对于康德研究,面对其一以贯之且严丝合缝的思想体系^②,我们追求对康德原著的“精准”理解,是一种方法,这方面我们国内的学者们已做出了不菲的贡献^③,其结果也使得我们形成了这么一个印象:康德的思想晦涩难懂,句子冗长拗口,康德本人的生活机械单调如一座钟表,缺乏生气,概言之,俨然一个“概念化的康德”。最新出版的《康德传》提出以生存关注的方法来理解康德,并提出要从善良意志在康德生存中的起点这一角度入手,“善良意志是生存的出发点。我们读康德的道德哲学,发现这一点对他来说是一个不争的生存事实,是他的情感所系;否定它等于否定他的生存”。^④本书对康德思想的解读尝试在这方面做出努力,以生存关注的方法解读康德文本。对于生存分析的原则,我们做如下论述。

原则一:生存即实在。对“实在”的讨论,在西方思想史上一般认为始于巴门尼德,他将真理的对象设定为“是者”,^⑤或“它是”。他还指出,是者是我们寻求真理的目标,欲达此目标有两条道路可走:“一条是:所是的东西不能不是,这是确信的途径,与真理同行;另一条是:不是的东西必定不是,我要告诉

① 关于生存分析方法,谢文郁教授指出,我们在哲学研究、尤其是古典哲学研究中,一定要重视文本本身,要在作者的生存关注中体会、回应作者的问题,否则,就会片面地理解像黑格尔所指出的“哲学史就是哲学”之类的观点,只是一味随思想的运作而随意发挥对文本的理解,由此可以看出,没有问题意识和生存意识的研究难以形成思想的感染力。(请参阅谢文郁《回归文本,回归生存》,载于《世界哲学》2007年第6期中“希腊哲学研究:主持人手记”部分。)本书关于生存分析方法的理解决主要得益于对《自由与生存》的研读,在课堂上听谢文郁教授的讲解,阅读相关的文章;同时也参阅了孙清海的博士论文《语言中的“上帝”:经验指称与情感指向——近代西方基督教背景下的宗教语言研究》。

② 叶秀山:《一以贯之的康德哲学——我这几年学习康德哲学的一些体会》,《中国社会科学院研究生学报》2012年第1期。

③ 在关于康德著作的翻译与理解上,我们以追求精准性为鹄的,投入了大量的精力,先是杨祖陶与邓晓芒翻译的“三大批判”,后是李秋零翻译的《康德全集》,尤其是邓晓芒集7年14个学期完成的讲课记录,出版了《康德〈纯粹理性批判〉句读》(人民出版社2010年版),使我们对康德的理解达到了一个新的高度。

④ 参阅谢文郁先生为《康德传》写的序言,见曼弗雷德·库恩的《康德传》,黄添盛译,上海人民出版社2008年版,第1—14页。

⑤ “是者”在英文中为being,它与希腊文中的“是”(einaí,此处是以斜体的拉丁字母标注希腊文,下同)有关。在西文中,“是”(to be)的语法功能有两种,一种是作为系动词来使用,如“The sun is rising.”它起到了一种联系作用,联结了主语和表语。另一种功能较为特殊,它可单独使用,用来表示事物的存在,最典型的例句为“To be or not to be.”,它表示某物存在或不存在。

你，此路不通。”^①从巴门尼德的分析中我们可以看出，那“所是的东西”才是实在的，而“不是的东西”则不实在。这种观点与他之前的哲学家相比——将真理的目标设定为某一具体的经验对象——水、火、气等，则更具有思辨性。他已超越于具体可感的经验对象，而径直靠理性的思辨和逻辑的推理来把握真理。在他看来，我们要探讨对外物的认识，必须要搞明白那将要被讨论的对象，他在其《残篇》中是这样说的，

Νόνος δ' ἐπὶ μῦθος ὁδοῖο λείπεται ὥς ἔστιν. ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὥς ἂν γένυτον ἓόν καί ἂν ὠλεθρόν ἔστιν, οὐλον μουνογεν ἔς
τε καὶ ἀτρεμ ἔς ἣ δ' ἔτέλειον. ^②

译文采用谢文郁教授的译法，

剩下的道路只有一条：它是。这个“它”有一些标志，即：它是非生成的且不会消失；独一无二且不动；完满无缺。（残篇8：1—4）

根据谢教授的研究，巴门尼德讨论的 $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ 翻译为“（它）是”^③为宜，巴门尼德的主要用意在于要从本源论的角度来对“它是……”做一界定，通过他的工作，本源不能从时间上来讨论了，否则就不是真正的本源，因为在时间中的东西就会有生成与毁灭的问题，因而不能充当本源；既然如此，那就只能从结构上来谈论，这是巴门尼德对本源问题的一大贡献，另一贡献是本源问题的语言学问题，不在本文范围之内。^④

巴门尼德的这一做法使柏拉图深受启发，他利用数学比例对线段进行分割，由此将人们对外在事物的认识进行了等级划分，即“把一条直线分割成两个不相等的部分，然后再把每一部分按同样比例分割，部分代表可感和可知的序列，比例表示它们相对的清晰和模糊的程度”。^⑤通过这种划分，他把人们对外在事物

① 《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆1981年版，第31页。

② 本文引用巴门尼德残篇希腊文以 Kirk/Raven/Schofield (*The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, 1983) 为准，转引自谢文郁《巴门尼德的 $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ ：本源论语境中的“它是”》，《云南大学学报》（社科版）2012年第2期。

③ 谢教授在这篇文章中将 $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ 翻译为“它是”，本人觉得从 $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ 这个词本身的含义来看，翻译为“（它）是”更恰当。虽然只是在“它”之外加了个括号，但凸显出这个“它”是有待于去填充的。

④ 具体分析详见谢文郁《巴门尼德的 $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ ：本源论语境中的“它是”》，《云南大学学报》（社科版）2012年第2期。

⑤ 柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，商务印书馆1986年版，第271页。

的认识分成幻想、信念、数学和理性知识四种，并指出，只有最后一种知识即理性知识，才是最真实、最完善的，它具有“实在性”的意义，其他事物都是按照这种理性和完善性创造出来的。^①为了使这种观点得到更合理的解释，柏拉图又提出了“分有”说，即不同的可感事物都有一个理型^②，它们都因分有了其理型而存在。^③从实在性的程度之高低这一角度来看，事物的理型是最实在的，可感事物次之，再其次是事物的影子以及对它的摹写。

柏拉图的这种实在论，特别是他的“分有说”，在亚里士多德那里得到了进一步的发展，但亚氏并不完全赞同柏拉图的观点。他认为，同一类个别事物之间肯定存在一些相同的性质，即柏拉图所说的理型，但若非要设定一个高高在上的理型世界来让具体事物分有它，这里面想象的成分太多，或者说这种思路受当时神话思维模式的影响太深。最后亚里士多德指出，事物的共同性质不能脱离个别事物而存在，毋宁说它们就存在于个别事物当中。亚里士多德的这种观点到了中世纪的邓斯·司各脱（John Duns Scotus, 1265—1308）那里则发展成了一种“深度的、地道的实在论”，这种观点认为，“虽然作为逻辑概念的完全共相（即柏拉图提出的‘理型’，亚里士多德提出的‘共同性质’，后来发展成为‘共相’学说，——引者注）是理智抽象的结果，但是理智抽象的实在的基础在于共同性质的实在论”。^④

上述这一思路传承就是西方思想史上古典实在论的大致思想脉络，该观点承认在认识主体之外有一“实在”存在，至于这种实在的判断标准，那只能是存在于理智的抽象思维或逻辑推论当中，这在柏拉图那里早已有所交代。问题在于，与主体的抽象思维相关联的，还有人的感觉，甚至可以说这是一种更具原始意义的认识活动。所以古典实在论对于“实在”的判断标准问题，在西方思想史上历来是备受质疑的，尤其是到了贝克莱（George Berkeley, 1685—1763）那里，他提出“实在就是被感知”^⑤，着实给实在论者以沉重打击。他对实在论的反驳表现在，“除了我们用感官所感知的事物之外，还有什么可感的对象呢？并

① 参阅柏拉图的《蒂迈欧篇》，谢文郁译，上海世纪出版集团2005年版。在第30B—31C部分，柏拉图指出，创造者是最完善的，世间万物是它根据理性精神和完善性创造出来的。

② 该词的希腊文为 *eidos*，它与希腊文中的动词 *ide* 有关，指“看到的东西”，在英文中译为 *idea*，在中文中有“理念”、“理型”、“相”等不同译法。我们在行文中与柏拉图的“分有”说有关时采用“理型”这一用法，在与灵魂、上帝、自由意志等概念相关时采用“理念”的用法，以示区别。

③ 参阅柏拉图的《斐多篇》，101C。

④ 张继选：《邓斯·司各脱的形而上学实在论》，转引自《年度学术》，人民出版社2005年版。

⑤ 对于贝克莱的“实在就是被感知”这一表述，据笔者所接触到的英文文本而言，有两种译法，即“To be is to be perceived.”和“Reality is perception.”，特此说明。

且，在我们自己的观念或感觉之外，我们究竟能感知什么呢？要说一个个观念或它们的复合不被感知而存在，那岂不明明白白是背理的吗？”^① 贝克莱反驳实在论的关键在于，人们认识事物时，的确是靠外感官所获得的感觉来获取第一印象的，其他的观念皆是在此基础上衍生而来。根据这一推论，休谟（David Hume，1711—1776）以因果律来联结前后相继的不同经验对象，并将知识区分为“事实的知识”和“观念关系的知识”，前者是指对经验对象的感觉所形成的知识，后者是通过推理、判断等思维方式对前者的加工、整理。

以贝克莱、休谟为代表的这一派哲学家们对实在论的反驳，在西方思想史上被称为唯名论观点，它们更强调经验的实在性和感觉的可靠性。按这种观点，我们上面提到的“理型”、事物的“共同性质”、“共相”等称谓，就只是一个语言问题，确切地说，是一些概念，是人们在运用语言对思维对象进行赋义时所产生的名称、名词，其实在性无法保证。以此观点来审视休谟的因果概念时就会带来一个严峻的挑战：我们所感觉到的只是一些经验性的现象，其背后的因果性该如何保证？康德在西方思想史上的卓越贡献即在于此，他认为我们所经验到的那些现象也不具有终极意义上的实在性，它们是主体靠自己的先天直观形式（人们感觉时间和空间的形式，舍此无法对事物进行认识）和先验知性范畴建构起来的。康德称自己的这种解释模式具有“哥白尼式”的革命性意义，即他颠倒了主客体之间的关系，将那些具有“实在性”的客体放进了主体的重构活动当中，其“实在性”依赖于主体的思维活动和认识水平。举一个最简单的例子，面对一件刚出土的器物，文物专家会做出精准的鉴定，而门外汉却对其茫然无知，以康德的理论观之，那件文物在专家和门外汉的眼里被分别以不同的方式和知识背景建构成了不同的“对象”^②。鉴于此，我们不免会进一步追问：这些客体（康德称之为“对象”，他认为对象是依赖于知识的，有什么样的知识就会建构起什么样的对象）的实在性何在？何以保证？（康德为此设定了物自体的存在，它是使对象呈现出来的根据，但物自体不能向感官显现，康德实际上是在一种情感中对此加以“确认”的，下文论述）

面对西方思想史上对“实在”问题的争论，我们的观点是：生存即实在。只要在我们的生存中出现的意识就是实在的，不管是从柏拉图的“理型世界”出发，还是从贝克莱的“实在就是被感知”进行分析，我们在生存中所经历的

① 《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆1981年版，第503—504页。

② 这个例子虽然不能十分准确地解释康德的知性认识论的深刻含义，但从主体凭已有的观念和理解力对客体进行认识这个角度来看，还是能说明其特点的，更多的分析见高懿德、贺方刚即《“对象”何以“依照知识”？——康德“哥白尼式”哲学革命的意义之重估》，《山东社会科学》2007年第11期。