

康德

《纯粹理性批判》句读

下

邓晓芒／著

KANGDE

CHUNGUI LIXING
PIPAN JUDU



人民出版社

康德

《纯粹理性批判》句读

下

邓晓芒／著

KANGDE

CHUNGQUI LIXING

PIPAN JUDU



人民出版社

责任编辑:张伟珍
封面设计:肖 辉
版式设计:程凤琴
责任校对:张 彦 徐林香

图书在版编目(CIP)数据

康德《纯粹理性批判》句读/邓晓芒 著. —北京:人民出版社,2010.3

ISBN 978-7-01-007925-7

I. 康… II. 邓… III. ①康德, I. (1724 ~ 1804)—哲学思想—研究②认识论—研究
IV. B516.31 B017

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 068228 号

康德《纯粹理性批判》句读

KANGDE CHUNCUI LIXING PIPAN JUDU

邓晓芒 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京瑞古冠中印刷厂印刷 新华书店经销

2010 年 3 月第 1 版 2010 年 3 月北京第 1 次印刷

开本:880 毫米×1230 毫米 1/16 印张:83

字数:1900 千字 印数:0,001—3,000 册

ISBN 978-7-01-007925-7 定价:180.00 元(上、下)

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

先验辩证论

导 言

I. 先验幻相

第 196 页,我们来看看先验辩证论的导言,它的第一节。第一节讲的是一种先验的幻相。既然先验辩证论讲的是一种消极的逻辑,那么它的消极意义就在于指出先验幻相产生的原因,它是起一种警察的作用。就是说,当我们运用我们的理性要超出经验范围之外去进行认识的时候,就会出现一些伪知识,这些伪知识就被称之为先验幻相。所以先验的幻相主要是起这样一个作用,就是对人的认识能力提出一种警告:现在已经出现一些幻相了,那么这些幻相如何来清理它,它是如何可能的?要追根溯源,追溯到这些幻相的根。然后把它们运作的机制揭示出来,以便我们以后在认识过程中避免受到这些幻相的迷惑。这些幻相总是要产生出来的,它是人的一种自然倾向嘛,形而上学自古以来就是人的自然倾向,人总是要产生形而上学,来提出一些先验的命题,关于上帝,关于灵魂,关于整个宇宙,但是每当它提出先验命题的时候,就会产生先验的幻相。但是先验幻相又必然会产生,那么我们所要做的工作呢,就是要阐明这些幻相产生的原理。这就是先验辩证论所要讨论的一个主要的问题。所以第一节一开始就把这个先验幻相摆出来,什么叫先验幻相?先验幻相是如何形成的?他讲:我们在前面曾把一般的辩证法称为幻相的逻辑。康德在先验逻辑的导言里面一开始就把他的逻辑体系作了一个划分,先验分析论被称之为“真理的逻辑”,先验辩证论被称之为“幻相的逻辑”。这里的“辩证法”和“辩证论”是同一个词 *Dialektik* 的翻译,这个词通常译作“辩证法”,但在康德这里作为标题我们译作“辩证论”,因为他这里讨论的不是一种单纯的方法,而是辩证法的整个成因、它的构成、它的原理,以及如何排除它,所以我们翻译成“先验的辩证论”,把它和“先验的分析论”对应起来,一个 *Dialektik*,一个 *Analytik*。有的人说翻译成“辩证论”不对,因为它里面没有一个“论”字,只能译作“辩证法”。但那样的话先验分析论也只能翻译成“先验分析法”了,那就把康德的意思弄得太局限了。他不仅仅是讨论方法本身的问题,而是扩展为一整套的原理,所以翻译成“辩证论”还是比较适当的。下面讲:这并不意味着它就是一种或然性的学说:因为后者是真理,只是通过不充分的根据被认识罢了,就是说,或然性是一个认识范畴,也就是可能性范畴,这就是一种模态范畴,或然性、实然性和必然性构成三个模态范畴。或然性, *Wahrscheinlichkeit*, 就是根据某种机缘而发生的、偶然的,但主要

的意思就是可能的。但幻相的逻辑是不是就是某种或然性的学说呢？不是这样，因为后者是真理，或然性的学说属于真理的逻辑，属于分析论，因为它属于范畴，是模态范畴里面的第一个范畴。所以它属于真理的问题，“只是通过不充分的根据被认识罢了”。一个或然性的真理它还是真理：我们说这种可能性是有的，确确实实是有这种可能性的，只是它的根据还不太充分，虽然不充分，但这种“几率”是有的。百分之九十九的概率它都是或然性，它都不是真正的现实性，也还不是必然性，它毕竟有百分之一的可能不是这样的嘛。它也不是现实性，它还没有发生，这只是一种估计，一种猜测，但也不是毫无根据。它有它的认识价值，如果我们按照或然性去行事的话很可能往往是对的。当然如果或然性太小了的话它就不足以指导我们的行动了，但它也不是完全没有意义，我们在行动中还是要考虑它，所谓“不怕一万，只怕万一”嘛。所以或然性的学说它是真理，只不过它是“通过不充分的根据被认识罢了”，它的根据还不充分，如果根据充分了，那也许就是现实性甚至必然性了。他说，因而它的知识虽然是有缺陷的，但并不因此就是骗人的，因而不必与逻辑的分析部分划分开来。这都是讲的或然性学说了。或然性的学说的知识虽然是有缺陷的，它只是一种估计，一种猜测，但不是毫无根据的猜测，它这种猜测是有根据的，是可能的，这种可能性是存在的。他说“但并不因此就是骗人的”，骗人的就是毫无根据。你总要有一点根据，虽然根据不充分，但我没想骗人，我还是根据某种我已有的证据来得出我的猜测。“因而不必与逻辑的分析部分划分开来”，分析部分就是前面讲的“分析论”，也就是“真理的逻辑”，它是属于这个逻辑内部的。下面讲：更不能把现象和幻相看作一回事。前面是讲幻相并不意味着或然性，或然性还是真理，虽然它不充分；但是幻相它是骗人的，它完全不是真理。那么进一步，幻相的概念不能把它与“现象”等同起来。这里“幻相”和“现象”这两个德文词具有同一词根，Schein 和 Erscheinung，它们都出自于动词 scheinen，scheinen 的意思就是“光照”的意思，光的照耀，照出来、显出来，那么 erscheinen 就是照出来，就是显现，变成名词就是“现象”或“显象”。Schein 这个词在日常德文里面常常带贬意，意味着仅仅是表面显得的那样，而实际上并不是那样，就是“假相”、“幻相”的意思，在黑格尔的逻辑学里面有的人把它翻译为“假象”，有的如杨一之先生也翻译为“映象”，淡化了它的贬义。黑格尔的映象不强调它的贬义，映象也是本质的，它是正确的映象，有点相当于康德的“现象”的意思，当然黑格尔并不承认有一个自在之物。但在康德这里的 Schein 是强调它的贬义，它是一种幻觉，一种错觉，我们把它翻译成“幻相”。而“现象”在康德那里没有一点贬义，它就是显现出来的东西。在日常德语中其实“现象”（Erscheinung）也有一点贬义，有时意味着好像的东西，看起来的东西，似乎的东西，但不像 Schein 的贬义那么强烈，它是一个中性词。而在康德这里，它还寄托了一般的知识、一般的真理在上面，甚至于还带有某种肯定的意思，显现出来了嘛，显现出来才能认识嘛，不显现出来怎么认识呢？所以在康德这里这个词更带有积极的意思，带有褒义。胡塞尔现象学后来就在这个意义上建立起一门新的哲学。而 Schein 这个词在康德那里更多地带有消极的负面意思。所以他讲不能把这两个

3350 概念“看作一回事”。下面解释：因为真理或幻相并不在被直观的对象中，而是在关于被思维的那个对象的判断中。真理或幻相并不在被直观的对象中，真理或幻相在什么地方呢？“在关于

被思维的那个对象的判断中”，在于你对那个思维的对象作出何种判断。这里“被思维的对象”是泛指，可以包括你所以为、所意指的一切对象，相当于一般意义上的“先验对象”，也就是与任何判断相关的对象。我们前面讲过，先验对象在形成知识、形成经验对象的过程中是一个必不可少的概念，当你在判断中把直观经验的杂多统摄在先验对象的概念之下，它就充实成了一个经验对象，你对这个经验对象的判断是可以讨论的，判断得对不对？这就有真假问题。此外，当你撇开直观而对这个先验对象“本身”作判断时，它也有另外一种真假问题。如果你问通过知性范畴所思维的对象“自在地”是什么，那么由此所形成的判断就是知性范畴的一种误用，这种“先验的运用”其实是不可能的；或者你问通过理性的理念所思维的对象“自在地”是什么，那么就形成了理性理念的一种幻相。但如果你只承认它是一个不可知的 X，你把这个被思维的对象判断为仅仅是知识的一个界限，本体，我们不能认识它，那么你还处在真理的范围之内，你还属于真理的逻辑。我们前面讲的整个都是这个问题。把本体判断为我们一切认识的一个边界，这样一种说法是属于真理的，属于先验分析论的，先验分析论里面到处都在讲这个问题，物自体，本体等等只是一切可能经验的界限。但是如果你把我们的理性所思维的那个对象就其本身而言判定为一个认识的对象，那就是幻相了。所以对“被思维的对象”进行判断就有两层意思，就是一方面把这个被思维的对象（先验对象）和直观经验联结成一个判断，另一方面撇开直观而在思维中对这个先验对象本身构成一个判断，这两者都有可能导致幻相。按照康德后面的说法，前者，如果联结得不对的话，有可能导致一种“经验性的幻相”，后者可能导致的则是一种“先验的幻相”。不过，如果你对任何思维的对象不作判断的话，那就根本谈不上真理或幻相的问题。对直观的对象也是这样，其实任何直观的对象作为对象来说也已经是一种思维的对象了，已经有对象意识或先验对象的概念在里面起作用了，但如果你没有作判断，只是直观，那就没有真假问题。康德认为一切真假问题都是由于作判断才产生的。但是如果你要对一个思维的对象本身作判断，那么就不仅包含有真或假的问题，而且包含有真理或先验幻相的问题了。先验幻相不是一般的虚假、错误，而是在一切现象的真假之外的一种虚假，但它也是由于我们作判断才导致的。于是下面讲到：所以人们虽然正确地说：感官不犯错误，但这并不是由于它们任何时候都正确地作出判断，而是由于它们根本不作判断。这个“所以”就是针对上面我们分析的第一层意思说的，就是“经验性的幻相”是如何产生的。前面一句讲真理或幻相并不在被直观的对象中，因为被直观的对象没有作判断；这里接下来就讲，“所以人们虽然正确地说：感官不犯错误”，也是“由于它们根本不作判断”，它只是感官对象，你还没有对它作判断，还没有对它说它“是什么”。当然在这种情况下这个感官对象也就不是一个真正的对象了，严格说来一切直观对象都是由判断形成的，没有判断它就构不成对象，只能形成一个“知觉命题”。知觉命题有时康德也称作“知觉判断”或“经验性的判断”，但实际上它并不涉及对一个对象的判断，“我觉得今天很热”不是判断，只是一个知觉命题。“今天是很热”才是一个真正的判断。“我觉得什么”，这个不存在错误问题，只要我的确觉得了，我说出我的感觉总是可以的，只要你真正凭着自己的感觉来说，那么你永远也不会犯错误。一根插在水里的筷子，我说“这根筷子看起来是弯的”，这个没错；但是我说“这根筷子是弯的”，

那就错了。人们就会说,它实际上并不是弯的,只是“看起来是弯的”,但“看起来是弯的”这个毕竟没错。所以我只说这根筷子“看起来是弯的”这样一个命题,其实并没有作任何判断,我只是说了自己的一种感觉。所以感官不作任何判断,只要你把你的感觉说出来,那么你永远不会犯错误。所以“知觉判断”(经验性的判断)和“经验判断”的区别在这里就显出来了,知觉判断其实并不是真正的判断,它没有断言什么,只是说出了自己的感觉,感到了,然后把这种感觉告诉别人了,但并没有断言一个对象。它永远不犯错误,但却不能说它就是真理,因为它不作判断。真理或幻相并不在我们的感觉之中,这个感觉有一个对象,一个直观的对象,但真理或幻相并不在直观的对象中,也就是并不在感觉之中。所以感觉永远不犯错误,同样感觉也永远不能获得真理。经验派哲学家以为感觉既然不犯错误,那就意味着它是真理,但是在康德看来它既没有犯错误的问题也没有获得真理的问题。感官不作判断是从中得不到任何真理的,当然也不会犯任何错误。一切真理、一切知识都要基于判断,这是康德的一个基本原则。下面讲:因此真理也好,谬误也好,诱导出谬误的幻相也好,都只是在判断中、即只有在对象与我们知性的关系中才能发现。真理和谬误是我们通常的一对范畴,而“诱导出谬误的幻相”则是另外一个层次了。经验性的幻相也好,先验的幻相也好,它们都并不直接等同于谬误,“这根筷子是弯的”是谬误,但它并不是没有根据的,而是由我觉得“这根筷子是弯的”这种幻相“诱导”出来的;“灵魂是实体”也是谬误,但它也是由我们必须把灵魂看作是一个主体这种幻相所“诱导”出来的。后面这种情况是由于对物自体的幻相诱导出我们在现象界的谬误,也就是诱使我们干预了现象界的事物而导致的错误判断。所以幻相和谬误是在不同层次上说的,并不是一个概念。那么所有这三者“都只是在判断中、即只有在对象与我们知性的关系中才能发现”,这个“对象”是指一般对象,包括直观经验的对象和物自体。直观对象与我们知性的关系当然有真理和谬误的关系,那么本体与我们知性的关系就是我们可以思考它,我们既然可以思考它当然就有一种关系了,在这种关系中也就会发生幻相。下面:在一个与知性规律彻底符合的知识中是没有错误的。就知识而言,如果这个知识它与知性的规律是彻底符合的,比如说我们按照因果律获得了一个事物的原因的知识,是不是对呢?那就要看除了这个事物以外,是不是它与所有其他相关的事物都符合因果律的关系,如果你独立地挑出一个事物,你说这个是这个的原因,但是却与其他的事物不符合,甚至相冲突,那么这个知识就有问题了。但是如果一个知识跟所有的因果律都彻底地相符合,那么这个知识没有错误。至少就目前我们所掌握的知识而言还没有与之相冲突的,那么迄今为止我们还没有发现错误。从原则上来说,如果有一个知识按照知性的规律真的跟所有的知识都不发生冲突,那么它就是绝对知识了,就是绝对真理了。当然这个绝对真理只能不断地追求而永远不能实现,因为我们人的理性有限,人的知识总是只能在某个水平上存在的,永远会有以后新增加的知识来对以往的知识进行检验,所以这只是在理论上说的。如果有一个知识与知性的规律彻底相符合,那么它就是没有错误的。下面:在一个感官表象中也没有错误(因为它根本不包含判断)。这个我们上面已说得很多了。这里有两个方面,一个是知性,一个是感性。前面一个知性只要你跟它的规律彻底符合,那它就是没有错误的,也就是说知性它本身是不犯错误的,知性是检验一切真理和

错误的标准,理性的法庭,一切都要到它那里去检验。所以知性本身不犯错误,只要你跟知性规律达到彻底符合,如果你运用了知性仍然犯了错误,那只是由于你跟知性规律没有达到彻底符合。知性所建立的知识也要靠知性本身来排除其中的错误。那么现在在一个感官的表象中也不犯错误,只要它不作判断。下面讲:但没有任何自然力会自发地从它自己的规律偏离开。这是一个一般的原则:自然力不会自行从它的规律偏离开,它不会违背自己,自然界不会自相矛盾,自然界的力、凡是自然力,它都不会偏离自己。这是一般的原理。因为在这里,知性和感性是人的两种自然力,也就是说两种先天能力,既然它们是先天具有的,不是人造出来的,那么它们不会自相矛盾,不会偏离自己的轨道。下面讲:所以不仅知性独自(没有其他原因的影响)不会犯错误,感官独自也不会犯错误;因为只要是自然力它就不会偏离自己的轨道,因此知性独自不会犯错误,只要没有其他原因的影响。知性之所以犯错误肯定是受到了别的原因的影响,它独自是不会犯错误的。那么感官独自也不会犯错误,单独也不会犯错误。正像卢梭所讲的,大自然给人的东西都是好的,但是到人手里就把它败坏了。为什么败坏了呢?是因为人为的因素。你按照自然而然的因素它都是好的,都是善的,都有它自然的秩序。但是你把它滥用了,或者你使用不当,把它们混淆了,你把这个当作那个,那么就会犯错误。他说:因此,知性不会犯错误是由于,当它只按自己的规律行事时,其结果(即判断)必然会与该规律一致。知性不会犯错误是由于只要它仅仅按照自己的规律行事,那么它的得出的判断必然会与该规律一致,如果不一致那必定是由于外来的干扰,肯定有别的因素干扰,比如说感性,感性使知性偏离了自己的轨道,如果它严格按照自己的规律比如说因果律行事,不受感性的干扰,或者当感性产生干扰的时候它马上用因果律对感性加以严格的检验,它怎么会犯错误呢?它之所以犯错误是由于它受到感性的干扰的时候没有、或者忘记了用因果律对感性加以严格的检验。它受到一些混淆、一些错觉的影响。所以只要它按照自己的规律行事,就必然会与它自己的规律彻底的符合。这是知性。他说:但与知性的规律处于一致中的是一切真理的形式的东西。知性的这样一种规律当然不会犯错误,但是这样一种不犯错误只是着眼于真理的形式而言的。“一切发生的事情都有原因”,这只是着眼于真理的形式,一切因果关系的形式,它是抽象的。但是究竟这件事情是不是那件事情的原因,这个还不一定,还要由经验的内容来加以决定。所以知性的规律它所解决的只是真理的形式。当然这个形式跟形式逻辑还不一样,对于形式逻辑来说它又是内容了,它是涉及对象的嘛。形式逻辑的形式那就是完全不管对象的形式了,那只是思维的形式了,而这里讲的真理的形式主要是指真理的对象的形式。“但与知性的规律处于一致中的是一切真理的形式的东西”,这个是把它限定了,知性不会犯错误只是在形式上不会犯错误,但是在形式上它可能受到干扰。下面讲:在感官中根本没有判断,既无真判断也无假判断。在感官里面根本不形成判断,一切形成的判断都是由知性所造成的,只有知性才形成判断,所以判断力是属于知性的。在先验感性论里面不讨论判断力问题,只有在先验分析论的原理分析里才讨论判断力问题,讨论知性借助于判断力形成了一些什么样的原理。但在感官中它是根本没有判断的,虽然我们也可以作出一些知觉判断,但是那并不是真正的判断。我看到筷子插在水里好像折断了,我觉得月亮刚升起来的时候更大些,这些都不是

真正的判断,一个人的感觉你没有办法判断它的真假。他内心的东西你怎么判断?他说他有一种感觉,这不是一种客观的判断,所以它既无所谓真,也无所谓假。他说:既然我们除了这两种知识来源之外没有别的来源,所以结论是:错误只是由于感性对知性的不被察觉的影响而导致的,前面讲了一个知性,又讲了一个感性,知性如果严格按照它的规律是不会犯错误的,而感性呢,既无真判断,也无假判断。而除了这两种知识来源以外,没有别的来源了。知性按照它的规律不会犯错误,而感性又不作判断,也不会犯错误,那么错误哪来的呢?“错误只是由于感性对知性的不被察觉的影响而导致的”。感性暗中对知性发生了影响,你没有发现,没有察觉到。在这个意义上就会发生错误,只是由于这个。它使判断的主观根据和客观根据发生了混合,并使它们从自己的使命那里偏离开来,“它”,也就是“错误”了,“使判断的主观根据”,主观根据在这里是指的感性,感性知觉,感官、知觉判断是一种主观根据,“和客观根据”,客观根据是指知性的规律了,知性规律才形成了客观根据。你这个主观根据是不是对的呢?“我觉得今天天气很热”是不是对呢?那就必须要运用知性形成一个判断:“今天天气是很热。”这就是一个客观的判断,我可以验证,今天32℃,比昨天就要热了,这就不是你的感觉了。当你用一个“是”字,这就是一个客观判断了。“我觉得”,这只是主观的。我们在一般的判断中老是把“我觉得”当作了“是”,当作了客观的根据,使它们两者发生了混合。一个发高烧的人他也可能觉得很热,一会儿热一会儿冷,如果他没有自觉到自己在发烧的话他也许以为天气很热,快点把窗子打开,天气太热了。后来别人提醒他:今天天气不热啊?他才意识到是不是自己出了毛病,自己感冒了,他原来那个天气很热的判断就是一种错觉,把主观的根据和客观的根据发生了混合,“并使它们从自己的使命那里偏离开来”。感官和知性它都有它的使命,这个使命就是它的规定了,Bestimmung 就是规定,也可以翻译成“使命”,就是它是规定了干什么的,它的使命是什么。感官的使命就是接受,你老老实实接受,你就是完成了感官的使命了,你就实现了感官的作用。你不要越界去作判断。那么知性的使命呢,就是运用于感官的经验之上去作出一个判断,按照它自身的规律性作出一个判断,它不要受感官的干扰,不要受感官好像要作出一个判断这样一种自以为是的态度的干扰。它必须把感官看作一个被提供出来的事实,而不要看作一个判断。那么它是否能够正确判断,还有待于它自身彻底的运用。所以知性必须守住它自身的使命,感性也必须守住它自己的使命。但是如果你把这两者混合起来,就会使双方都偏离了自己的使命。也就是说,在你进行判断时候你把一种感觉、知觉冒充一种判断加进来了。这个地方有个注释:感性在从属于知性而作为知性施展其机能的对象时,就是实在的知识的来源。感性的使命在什么地方呢?这个注释里面就在解释了,感性作为实在知识的来源,它是有作用的,它是我们知识的一个来源,但是有一个条件,就是它必须从属于知性,并且必须作为知性施展其机能的对象,也就是说知性把自己的范畴运用于其上的一个对象。仅仅在这个前提下它才是实在知识的一个来源。下面:但同一个感性,当它影响知性本身的活动并规定它的判断时,就是错误的根据。当它严守自己的使命的时候它是知识的来源,但是同一个感性越界,当它影响知性本身的活动,我看到一根筷子好像是折断了的,我就判断它是折断了的,这就干预到知性的功能了。感性没有权利作出这样一种判断的,判断是知性的

功能。知性要实行这样一种功能它必须要联系到所有的知性规律,它不是单纯看到一个感性的现象就可以作出一个判断的,它必须把所看到的一切感性的杂多联系起来,把它统摄起来,才能作出一个判断。所以你单凭一个感官你就作出一个判断,这个时候你就影响了知性的活动,并且规定了知性的判断,这当然就是错误的根据了。所以感性当它严守自己的使命它就是实在知识的来源,当它越界时它就成了错误的来源。这就是这个注释。接下来正文:例如一个运动的物体虽然总是会在同一方向上自己保持着直线,但如果有一个力按照另一个方向同时影响它,它就会转入曲线运动。这就是打了一个比方。自然力嘛,没有任何自然力会自行从它的规律偏离开,那么这个比方在这个地方就进一步展开了。例如任何一个运动的物体,如果没有别的东西干扰它,按照牛顿的惯性定理来说它就总是保持着匀速直线运动。因为运动物体总是这样的。但如果有一个力按照另一个方向同时影响它,它就会转入曲线运动,它就会拐弯。一个运动物体如果没有任何别的力干扰它,那么它要突然拐弯就是不可思议的,它怎么会突然拐弯呢?伊壁鸠鲁提出原子的“偏斜运动”,两千年来一直受到人们的嘲笑,原子直线运动它怎么会突然偏斜?按照力学的一般知识这是不可能的。直线运动就是直线运动,它偏斜就有原因,如果没有任何原因你说它会自行偏斜,那就出鬼了,那就是迷信了,按照科学的观点是不可能的。如果有偏斜它肯定有原因。所以如果有另一个力按照另一个方向同时影响它,它才会转入曲线运动。这是在牛顿物理学里面非常经典地规定下来的一个原理。当有另外一个力影响它的时候它就拐弯了,就有曲线运动了。所以曲线运动如何可能呢?牛顿百思不得其解,天体为什么会作曲线运动,作圆周运动,它必须要有个切线力,才能使它作圆周运动。因为按照万有引力所造成的运动它都是直线的,吸引、排斥,这都是直线的。但是为什么会有曲线运动?这肯定是有有一个上帝,上帝把它推了一下,于是就产生了一个切线力,于是万物就开始作圆周运动了。行星和恒星的轨道都是圆周运动,那么圆周运动必须有原因,牛顿的解释就是只能归之于上帝的第一推动了。为什么他要引出一个上帝?从力学的原理来讲就是因为这个原因。因为按照事物自然的运动规律它只能作匀速直线运动,一切曲线运动都是因为有一个另外力给了它一个推动。这是当时知识界的共识。当然这是一个比方,按照机械力学、牛顿物理学原理打的这样一个比方。所以康德的认识论的思维方式还是传统的知性的思维方式,我们叫做形而上学的思维方式,哪怕在他的“辩证论”里面他所立足的还是形而上学的、跟辩证法相对立意义上的形而上学的思维方式,用黑格尔的话说就是“知性的”思维方式,是站在知性立场上理解消极的理性,消极的辩证法。也就是用牛顿物理学的知性原理来解释知性为什么会犯错误。下面就是把前面举的例子加以类比了:因此,为了把知性所特有的活动与混在其中的力区别开来,“混在其中的力”,那就是感性了,为了与感性区别开来,有必要把错误的判断看作是在两个力之间的对角线。“错误的判断”就相当于曲线运动,扭曲了,本来是直线,用知性很好理解,知性就是直线式的思维,规律嘛,什么都用规律去推,很容易就推出来了。但是你转入曲线这个就很麻烦了。那就是一种错误了,对知性来说就是错误了。那么知性这个错误是怎么犯的呢?那就是受到了影响。“知性所特有的活动与混在其中的力”要区别开来,知性本身不会犯错误,但是如果混进了别的力,那就有可能犯错误,有可能偏

离知性的轨道。所以,有必要把错误的判断看作两个力之间的对角线,错误的判断就是曲线,扭曲的判断,是如何形成的呢?就必须看作两个力之间的对角线,一个力是知性,一个是感性。感性和知性在向不同方向拉扯的时候就形成了一个力的平行四边形,它的对角线,也就是切线力的方向。你如果要分清楚这两个力它本身的方向的话,那么你就要把它们的合力用一种画平行四边形的对角线的方式把它们标示出来,那就形成了切线力。切线力不断地被排斥力转过来,又不断地被吸引力拉过去,在这种不断的交织中,就形成了圆周运动。错误的判断就是这样的,这两种力在按照两个不同的方向来规定这个判断,好像夹有一个角度,并把那个复杂的作用分解为知性和感性这两个简单的作用,这句话就是说,你要把这两种力区别开来,有必要把错误的判断看作是两个力之间的对角线,根据这个对角线由以产生出来的那两个力本来的方向,你把它们分解开来,你就可以解释这种曲线运动何以可能,你就可以不受它的迷惑了。我之所以犯这个错误,是由于我混淆了某某和某某,当你这样说的时候,你已经清除了错误。是这两种力按照不同的方向规定了这个判断,一个是知性,这是它自身的方向;一个是感性,它本来是接受的能力,不是作判断的能力,但是它加入到你的判断中对你的判断产生影响,所以它也形成一种力。所以这两种力它的方向不同,“好像夹有一个角度,并且把那个复杂的作用分解为知性和感性这两个简单的作用了”。犯错误是一个复杂的作用,那么我们把它分解为这两个简单的作用,我们就找到了错误的根源。下面:这件事在纯粹先天判断中必须由先验的反思来做,前面是讲的一般的错误了,一般错误如何形成的?就是以这样一种方式,以知性和感性的混杂所导致的,所以只要我们把这两个力分解开来,不让它们混在一起,这个错误就会排除了。这在一般的知识比如说物理学的判断中就可以采取这种方式。但是“在纯粹先天判断中”,这个就上升到哲学了,前面是讲一般的知识,在经验知识中错误是如何产生的;至于在纯粹先天的判断中错误是如何产生的呢?比如说先验的幻相如何产生的?它跟我们日常的错误是不同的,层次是不同的,所以在纯粹先天判断中这件事情就必须由先验的反思来做。在经验中我们可以作一个经验性的反思就足够了,你在经验中为什么犯错误?你为什么看到一根筷子好像是断的你断言它是断的呢?通过经验性的反思,我们就明白了,我们是把我们的感官当成了具有客观性的判断了。但在纯粹先天判断中则必须由先验的反思来做。先验的反思和经验性的反思的讨论我们这本书中没有收入,其实在第三章“把所有一般对象区分为现象和本体的理由”后面还有一个很长的“附录”,就是讨论“反思概念的歧义”,以及“对反思概念的歧义的注释”,就谈到了三种不同的反思,即经验性的反思、逻辑的反思和先验的反思。洛克的反思就是一种经验性的反思,他谈到有两种经验,一种是感觉的经验,一种是反省的或反思的经验;感觉的经验就是我们的感觉知觉印象所形成的经验,反思的经验我们不是从感觉得来的,我们是把我们已经获得的感觉加以比较、分析、综合、抽象等等,这样来形成的经验。洛克认为这样一种反思的经验可以最后归结为感觉的经验,一切在理智中的无不先在感觉之中。逻辑的反思则是莱布尼茨的抽象反思,从概念到概念,不涉及经验。康德则认为经验的反思不是真正的反思,它可以在自然科学中运用,通过对经验反思它在哪个环节上混淆了感官和知性而纠正具体知识的谬误;但是你不能把这样一种经验的反思拿到形而上学方面来

解决问题。谈到认识论、一般知识的可能性,那么必须由先验的反思来做这个工作。所谓先验的反思,康德有一个专门术语叫做“先验的正位论”。Topics 是亚里士多德《正位篇》的标题,亚里士多德就认为各种问题必须有各归其位的一套体系来区分它们的层次,所有先天的判断也都必须分清层次。“正位篇”这个词的翻译也是五花八门,有的翻译成“论题篇”,有的译作“命题”,其实就是给各种研究课题分类、定位的意思。希腊文 Topics 本意是地方、位置,数学中有“拓朴学”,Topologie,也就是确定一个点在空间中的几何位置。在哲学上,你找对了地方,不要混淆,才好谈问题。一个概念的位置,它是上位的还是下位的,属于什么样的层次关系,要把它弄清楚。先验的正位论就是讲这个问题的,要从人的认识能力方面进行区分,要从先验的层面来分,不仅仅是从经验上来分。当然也不是像莱布尼茨那样仅仅从抽象的逻辑概念上来分,例如同和异,一致和冲突,内和外,质料和形式,莱布尼茨就只是通过逻辑的反思,把它们看作一种形式逻辑关系。康德则区分出除了逻辑层次以外还有认识论的层次,也就是先验的层次。莱布尼茨和洛克都没有搞清先验反思的特点,要么是把感性现象“智性化了”,要么是把知性概念“感性化了”,^①这都不可能解决认识论的问题。但在康德看来,引进先验的反思,我们对这些先验命题就可以加以区分了,感性要守住感性的使命,知性要守住知性的使命,理性也要守住理性的使命。你不要混淆,不要把理性的幻相当成是知识。理性的那些命题当然有它的道理,但是你把它当成知性的对象,那就错了,它是理性的对象,它有别的作用,但不是认识作用。所以他讲:这就使每个表象(如我们已经指出过的)在与之相适合的认识能力中被指定了自己的位置,也就是“正位论”,如在前面“反思概念的歧义”中“已经指出过的”,每个表象都各归其位,因而感性作用对知性作用的影响也就被区分开来了。也就是通过正位论把它们严格区分开来,不要互相干涉。当然这里还没有提到理性,还只是提到感性作用和知性作用,但已经是向先验辩证论的理性作用过渡了。而在目前他还是涉及到哪怕在认识里面发生错误的根源,就要通过先验的反思把各种能力区分开来,它的先验的根源就被找到了。认识中发生错误当然有具体的原因,但归根结底要归结到先验的原因,你把两种先天的认识能力混淆了,一个是知性一个是感性,这只有先验的反思才能揭示出来。那么,“使每个表象”都“在与之相适合的认识能力中被指定了自己的位置”,感性所有的那些表象,如红色、声音,和知性所有的那些表象,如范畴、规律,“在与之相适合的认识能力中被指定了自己的位置”,感性的表象只适合于感官的接受性,知性的范畴只适合于知性的自发性,这些位置你要把它划清。这样一来感性的作用和知性的作用你就可以区分开来了,当然区分开来也不是说一劳永逸,还可能犯错误,但是毕竟你就知道怎么去避免它、改正它了。

上面我们读的这一段,主要是指一般的幻相,一般的辩证法,它主要是以经验性的幻相作为例子,来谈的。经验性的幻相比较好理解,一个知性,一个感性,知性由于受到感性的影响,偏离了它的正常的轨道,产生了经验性的幻相,这种幻相我们一般称之为错觉、错误,这种错误的判断不是由于知性也不是由于感性,而是由于知性和感性的混淆,缺乏一个先验的正位论。但是除了

^① 参看《纯粹理性批判》A271 = B327。

这样一种正位论,比如说物理学的认识过程中需要这样一种正位论,其他的比如先验的幻相,也需要一个正位论,它也是由于某种混淆而产生出来的。所以这一段就讲:我们在这里的任务不是要讨论经验性的幻相(例如视觉的幻相),前面当然是以经验性的幻相作为例子来进行先验幻相的讨论的,在前面的例子中其实已经触及到了,经验性的幻相或者是先验的幻相实际上都是由于对某个“我所思维的对象”进行判断而产生出来的。“我所思维的对象”可以是经验对象,也可以是知性的范畴所思维的先验对象,它有待于充实为经验对象;同时也可以是理性的理念所认为的、所思维到的那样一个对象,如上帝啊,灵魂啊,世界整体啊。但是前面没有把后面两者抽出来单独讨论,而是把一般人们在正常的认识中所出现的错觉,比如说视觉的幻相,作例子,比如我看见一根筷子插在水里面,我觉得它是断的,然后我对它进行判断:这根筷子是断的,这就是一个错误的判断,偏离了感性的本份,因而是一个经验性的幻相。但是除了这种幻相以外还有先验的幻相。那么经验性的幻相是在什么时候出现的呢?下面他讲:这种幻相是在对那些本来是正确的知性规则的经验性运用中出现的,通过它判断力就受到了想象的影响的诱惑。知性规则本来是正确的,而在经验性的运用中却出现了不正确的幻觉。当知性规则运用于经验性的材料中容易产生一种混淆,就是把接受经验性材料的感性接受能力误认为本身就是判断力,或者把知觉的判断误认为经验判断。前面讲过知觉的判断严格说起来不是判断,你要作判断就必须作出客观判断,如果只是陈述一种主观感觉,那还不是判断。但是当陈述一种主观感觉的时候就有一种倾向,很容易把它当作一种判断,当你这样做的时候你是受到了想象的诱惑,想象属于直观能力,与感性是属于同一类。也就是说你把你的感性想象为一种知性的判断,这种想象的诱惑很大,我们经常把主观的东西当成是客观的东西。所以我们说某个人常常犯主观主义的错误,他把他自己想要的东西当成就是客观的东西了,把自己感觉到的东西当作事实上就是那样了,这样就产生了知识中的一种错觉。这是经验性的幻相。下面讲:相反,我们所要谈的只是先验的幻相,这种幻相影响着那种根本不是着眼于经验来运用的原理,如果它们用于经验我们至少还会有一种衡量这些原理^①的正确性的标准。先验的幻相跟经验性的幻相是根本不一样的,怎么不一样呢?他说“这种幻相”,也就是先验的幻相,“影响着那种根本不是着眼于经验来运用的原理”。知性的原理它是着眼于经验的运用的,它只能运用于经验,因而它也受到经验性的幻相的影响;那么先验的幻相它影响着那些本来就不是着眼于经验运用的原理,比如说理念,理念本来的意思就不是着眼于经验的,而是要超越于经验的。知性的范畴也是先于经验的,但是它是要运用于经验的,所以它只是先验的而不是超验的。超验和先验的区别我们前面已经讲了,超验的就是超越于经验而不能运用于经验,他说“如果它们用于经验,我们至少还会有一种衡量这些原理的正确性的标准”,如果这些原理是用于经验的话,那么我们就可以用这个标准来衡量是否正确,比如知性的原理是运用于经验的,我们就可以用经验来检验它是否正确,你说这根筷子是断的,那么我们把这根筷子从水里抽出来看看,检验一下它是不是断的。但是这样一些原理它不是着眼于经验

① “原理”原译作“原则”,它与前一个“原理”本属同一个字,兹改正。

的运用,我们就没有办法来检验它。先验的幻相所影响的正是这样一些原理,比如说理念,理念的原理不是着眼于经验,而是着眼于自在之物,或者是着眼于实践的领域。本来理念在实践的领域中是有它的正当的运用的,但是由于有先验的幻相就影响了这样一些实践的原理,好像它们是一种认识论的原理,好像它们构成一种知识,其实不是知识。所以先验的幻相之所在就在于把一种本来不是属于知识的原理当作了知识的原理,误认为知识的原理,当作知识的原理它又没有经验性的标准来加以检验,这个幻相的性质就在这里。下面讲:然而先验幻相甚至不顾批判的一切警告,把我们引向完全超出范畴的经验性运用之外,并用对纯粹知性的某种扩展的错觉来搪塞我们。这个“然而”是接续上面讲的“如果它们用于经验,我们至少还会有一种衡量这些原理的正确性的标准”而来的。如果运用于经验的话,我们就可以用经验来检验它,然而,“先验的幻相甚至不顾批判的一切警告,把我们引向完全超出范畴的经验性运用之外”,这个“然而”就是指超出经验性运用之外,“并用对纯粹知性的某种扩展的错觉来搪塞我们”。理念所造成的先验的幻相实际上是对纯粹知性范畴的某种“扩展”,理念其实就是从范畴来的,它是从理性产生的,但是不是凭空产生的,而是把知性的范畴扩展至无限而产生的。范畴是有局限性的,一个它要运用于可能经验的范围,还有一个它就是它本来的含义,实体就是实体,原因就是原因。而理念就是把实体啊、原因啊等等扩展至无限,“绝对的实体”,“最终的原因”,从有条件者扩展到无条件者,这样来形成的。所以说是“对纯粹知性的某种扩展的错觉”,好像可以把纯粹知性加以扩展。纯粹知性本来是用来构成知识的,但我们通过对纯粹知性的扩展,好像可以构成某种更广泛的知识。这当然是错觉了,当你把知识扩展到无限的时候,它已经不是知识了,因为我们的经验只能是有限的,纯粹知性只能运用于有限的经验对象,当你扩展到无限的时候,它就失去了它的对象,我们怎么能经验到无限的东西呢?所以这是一种错觉,对纯粹知性的一种扩展的错觉,“不顾批判的一切警告,把我们引向完全超出范畴的经验性运用之外”。范畴的经验性运用那都是有限的,那是不能随便扩展的。所以这是“用对纯粹知性的某种扩展的错觉来搪塞我们”,提供给我们,好像我们要追求无限的知识,那么就可以把知性的范畴把它扩展,扩展到无限,把它冒充无限的知识来搪塞我们。这就是先验幻想所产生、所构成的原理。下面讲:我们可以把那些完全限定在可能经验范围之内来应用的原理称为内在的原理,而把想要超出这一界限的原理称为超验的原理。这个地方明确提出了内在的(immanent)和超验的(transzendent)两个概念的定义。“我们可以把那些完全限定在可能经验范围之内来应用的原理称为内在的原理”,比如说知性,它是运用于可能经验的范围的,那么在这个时候它是内在的原理。其实理念也有这种情况。理念对于知性所形成的经验的知识具有一种范导作用,它不和经验打交道,但是它和知性打交道,它引导知性不断地扩展自己的经验知识,以至于趋向于无限。所以理性的理念虽然它的正当作用领域是物自体领域,是道德领域,但是在认识方面它也有一种范导性的作用,当然它本身不是知识,它只是在知识的无穷进展这一过程中对于知识进行范导。所以这方面理念也有它的内在的运用,当它面向知识,面向现象界,力求达到一切知识的完备性和整体性,这时候它也有内在的运用。这时理念被称之为“先验的理念”,就是因为它对知识有一种先验的范导作用,能够使我们不满足于现有

的知识,而不断地追求知识的完备性和全体性。但是它本身的作用、特殊的适用范围是在超验的范围。所以他“把想要超出这一界限的原理称为超验的原理”。理念当它面对知性所形成的经验知识的时候它有内在的运用,这就是先验的理念;但另一方面,同一个理念,当它想要超出所有的知识界限来另外规定某种原理,这时这种原理就称之为超验的原理,这时的理念就叫“超验的理念”。先验的理念和超验的理念都是一个,但是它们的功能是两个方面的,一个方面是作为认识论的范导性原理而起作用的,这是先验的理念;超验的理念是在物自体的领域里面为信仰、信念提供原理的。这是内在的和超验的这两个概念的区分。下面讲:但我并不把这些超验的原理理解为范畴的先验的运用或误用,后者只不过是未受到本应由批判而来的束缚的判断力的一个错误,也就是说,这样一些超验的原理,比如说理念的作为超验运用的原理,我们不把它理解为范畴的先验运用或者是误用。理念的这样一种超验运用它是有它正当范围的,而范畴的先验运用是根本就不可能的,这种运用完全是一种错误,范畴不可能有先验的运用。而理念必须有超验的运用,它就是为了超验的运用而想出来的。范畴当你把它作一种先验的运用而企图获得一种知识的时候,那么它“只不过是未受到本应由批判而来的束缚的判断力的一个错误”。它没有经过批判,当它没有受到批判的束缚的时候,它的判断力就发生错误了,就自以为能够超出经验范围以外而运用于物自体,这个时候它的运用就是所谓先验的运用。先验的运用就是以为能够撇开经验而直接把握物自体,直接获得对物自体的认识。所谓“先验的”我们讲过它首先具有认识论的意义,先验的运用就是撇开经验而单独就自以为可以认识一个对象。但范畴本身虽然是先验的,却只可能有经验性的运用,而不可能有先验的运用。当它要作先验的运用时就是一种误用,是不可能的。他说:这个判断力没有充分注意到纯粹知性唯一允许它起作用的那个基地的界限;判断力发生错误了,它没有受到批判的考察,没有受到批判的束缚,它以为它可以完全没有界限,突破现象的界限,突破可能经验的界限,而运用于物自体身上。所以它没有充分注意到纯粹知性唯一允许这个判断力起作用的那个基地的界限,这个“基地”就是 *Boden*,就是可能经验的基地,它有它自己的界限,超出这个界限就不允许了,知性的判断力不允许超出可能经验的界限。范畴的先验的原理是这样一种情况,那么超验的原理——这里还没有提到“理念”,要到后面才明确讲到理念,但这里讲的其实就是理念的超验原理——与范畴的先验原理完全是两回事,范畴的先验原理完全是一种误解,范畴怎么可能有一种先验运用的原理呢?当你以为有一种先验的原理的时候你只是发生了一种混淆,你自以为撇开经验去认识了物自体,但是这个被你以为认识到了的物自体,你还是把它看作在时空中的一个对象,那不就是一个经验的对象吗?但是你又认为已经把经验的东西撇开了,而实际上要撇开时间空间去认识一个对象是根本不可能的。当你自以为单凭范畴认识到了一个物自体的时候,你实际上已经把感性的东西、经验的东西偷运进来了。只要把这个道理一澄清,你就会发现范畴的先验的运用是根本不可能的。下面:相反,我把它——这个“它们”就是那些超验的原理——理解为一些现实的原理,注意这个“现实的原理”,它不同于那种范畴的误用,范畴的误用是根本不可能的,是一种误解,你以为运用了其实你没有。相反超验的原理是一种现实的原理,这个“现实”当然不是一种认识意义上的现实,而是一种实

实践意义上的实在性,在实践方面它具有有一种实在性,是一种现实的原理,它们鼓励我们拆除所有那些界标,而自以为拥有一个在任何地方都不承认有什么边界的全新的基地。这些现实的原理本身是现实的,但是“它们鼓励我们拆除所有那些界标”,主要是指现象和物自体的界限,“而自以为拥有一个在任何地方都不承认有什么边界的全新的基地”。这个“自以为”当然就带有贬义了,这些原理本身是现实的,但是它鼓励我们,使得我们自以为拥有一个在任何地方都不承认有什么边界的全新基地。就是在拆除了所有的界标以后我们就自以为拥有一个新的基地了。理性的超验的原理是超越于一切边界的,现象和物自体它全部无所不包,它都可以加以理解和认识,这是受到现实原理的一种鼓励了,这种鼓励就产生了幻相。这种现实的原理如果可以不受这种鼓励的诱惑的话它本来是可以不产生幻想的,理性的原理本来应该是这样的。但是它又有一种自发的倾向,理念在实践活动中它的那种超验的原理鼓励我们自发地有一种倾向,就是产生出一种先验幻相,这种先验幻相就在于拆除所有的界标而自以为拥有一个全新的基地,没有任何界限。也就是说,理性的理念既然涉及到无限,所以它跨越现象和物自体两界,它从有限到无限,从有条件者到无条件者,它都可以贯通。那么这个基地就比可能经验的范围大得多了,可能经验的范围是一个很狭小的范围,而理念所自以为的这个基地是一个无限广阔的基地,什么地方都可以去,没有任何束缚。所以先验的和超验的并不是等同的。这两个概念是不可混淆的。很多人忽视这两个概念的区别,如牟宗三就认为这两个概念在康德那里区别不大,常常混在一起用,这个其实是不对的。在康德这里这两个概念是不能混淆的。当然在中文里的译法现在有各种不同,有的把我们的“先验”译作“超验”,而把“超验”译作“超越”,这个问题不大,只要你坚持这个译法,不要混杂,也是可以的。先验的先于经验,但是它一定要运用于经验,它本身的意思一个是它先于经验,另一个就是它必须适用于经验,这就是先验本来的意思。而超验的是超越于经验,而不能运用于经验,它跟经验脱钩,跟经验没有什么关系,超越于一切经验之外去进行另外一种规定,那就是说不是知识的、认识论的规定,而是实践的规定。康德要为信仰留下地盘,而把一切经验性的知识悬置起来,悬置起来那当然就是对经验性的东西加以超越了。下面:我们在前面所阐述的纯粹知性原理只应当具有经验性的运用,而不能具有先验的、即超出经验范围之外的运用。 B353

纯粹知性的原理本来是一些先验的原理,先验的原理的意思就是只能够具有经验性的运用,而不能具有先验的运用。那么先验的意思就有两层,一个是先于经验,一个是运用于经验,而先验的原理或者先验的范畴都同时包含有这两层意思在内。所以先验范畴的“先验运用”,后面这个“先验”它只包含第一层意思。这里康德的术语还有没有理得很清,先验的范畴为什么恰好不能作先验的运用?但他的意思还是清楚的:先验范畴一旦运用起来,形成判断,那么它就必须有一个经验的对象,如果没有经验的对象而仅仅只是一个先于经验的运用,那这种运用就是不可能的。所以先验的范畴不可能作先验的运用,它必须与经验相联结才能形成一个判断,它不能先验和先验相互联结,一个先验范畴不能跟另外一个先验范畴联结而形成一个判断,只有和一个经验的东西联结才能形成一个判断,才能实现先验范畴本身的使命,实现它的规定。先验范畴就是这样规定的,先验范畴是做什么的呢?是从一个更高的层次把经验杂多联结起来,形成一个经验的

判断。所以“纯粹知性原理只应当具有经验性的运用,而不能具有先验的、即超出经验范围之外的运用”,它超出经验范围就没有运用了,因为它本来就是为了运用于经验对象的,本来是为了形成一个综合判断才提出来的。如果不是为了形成综合判断,那么不需要有范畴,有形式逻辑的判断分类表就够了,不必有范畴表。之所以要提出范畴表,就是为了能够运用于经验对象,能够构成知识。下面:但一条取消这些限制甚至要求人们跨越这些限制的原理,就叫作超验的。一条取消这些限制的原理,就是取消经验范围的限制。如果有一条原理取消这种限制,不必运用于经验的方面,“甚至要求人们跨越这些限制”,这样一条原理,就是要求从有条件的推到无条件的,从有限的东西推到无限的东西,那么这样一条原理就是理性的原理,这种原理就叫作超验的。超验的原理跟先验的原理不同,先验的原理是要从更高的层次对经验的材料加以规定,把后天的经验性的、感性的东西联结起来;超验的不管这个,超验的东西把一切经验的东西都加以超越,而且要求超越,这样一种原理就叫超验的原理。下面:如果我们的批判能够做到揭示这些僭越的原理的幻相,则前一类只有经验性运用的原理就与后一类原理相反,可以称为纯粹知性的内在的原理。如果我们的批判能够揭示这些僭越的原理的幻相,这些超验的原理在某种意义上它是僭越的原理,它们构成幻相就是因为它们的僭越,僭越什么呢?就是要求人们跨越这些限制,但是同时又没有守住理性本身的本份,理性本身的本份只能够是超越一切经验性的东西,你不能回过头来又把它当作一种经验性的东西来看待,那就是僭越它的本份了。那就会形成幻相。当你超越经验性的东西,然后你把这种超越经验性东西的理念又当作一种知识,那就僭越它的本份了。它不是为了形成知识,它有另外一种运用,你怎么能把它又放到认识论里面来呢?你把它放到认识论里面来,它就变成幻相了,它就诱使你去追求一种伪知识,关于灵魂啊,关于宇宙整体啊,关于上帝啊,这都是一种伪知识。如果我们能够把这种幻相揭示出来,那么“前一类只有经验性运用的原理”,就是前面讲的纯粹知性的原理只能有经验性的运用,这样一类原理“就与后一类原理相反”,——后一类就是超验的原理——,就“可以称为纯粹知性的内在的原理”,它们才是内在的原理,而那些超验的原理则是相反的原理,内在的和超验的是相反的,是一对反义词,超验的原理就是非内在的原理。那么前一类知性的原理就是内在的原理。

下面一段,康德提出了第三种幻相,就是逻辑的幻相,所谓“误推的幻相”,表明康德当时的语境是处于经验派和理性派之间。经验派强调经验,但是在经验中出现了经验的幻相;理性派强调逻辑,也就是形式逻辑,在逻辑里面也经常出现幻相。逻辑的幻相跟经验的幻相不同,跟先验的幻相也有所不同。通常康德不加限定地用“逻辑”一词都是指形式逻辑,除非他特别强调“先验逻辑”那就是他自己的逻辑,一般讲逻辑就是形式逻辑。那么逻辑的幻相也就是形式逻辑里面所产生的误推的幻相,就是谬误推理,在推理过程中发生的错误。所以康德讲:逻辑的幻相(误推的幻相)在于对理性形式的单纯模仿,它只是产生于对逻辑规则的缺乏重视。逻辑的幻相为什么就是误推的幻相?因为它是在形式逻辑的三段论推论中产生出来的,三段论跟判断是两个不同的层次,概念、判断都属于知性的层次,而推理则属于理性的层次。所以逻辑的幻相称之为误推的幻相,就是在推理中所发生的误解。这种错误就在于“对理性形式的单纯模仿”,理性