



天道与人道

以儒家为衡准的康德道德哲学研究

高小强 著

 华夏出版社
HUAXIA PUBLISHING HOUSE

天道与人道

——以儒家为衡准的康德道德哲学研究

高小强 著

华夏出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

天道与人道: 以儒家为衡准的康德道德哲学研究/高小强著. —北京: 华夏出版社, 2013. 12

ISBN 978-7-5080-7912-7

I. ①天… II. ①高… III. ①康德, I. (1724~1804) —伦理学—研究 IV. ①B82-095. 16 ②B516. 31

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 292312 号



天道与人道: 以儒家为衡准的康德道德哲学研究

著 者 高小强

责任编辑 马涛红

责任印制 刘 洋

出版发行 华夏出版社

经 销 新华书店

印 刷 北京建筑工业印刷厂南厂

装 订 三河市李旗庄少明印装厂

版 次 2013 年 12 月北京第 1 版

2013 年 12 月北京第 1 次印刷

开 本 880×1230 1/32

印 张 8.375

字 数 220 千字

定 价 35.00 元

华夏出版社 地址:北京市东直门外香河园北里 4 号

邮编:100028

网址:www.hxph.com.cn

电话:(010)64663331(转)

若发现本版图书有印装质量问题,请与我社营销中心联系调换。

序 言

呈现在读者面前的这本书是一部以儒家为衡准的康德道德哲学研究专著,因而题为“天道与人道”。笔者基于却又不限于康德道德哲学,对康德道德哲学的著作及著述做出恰当的研究、梳理、理解与陈述是笔者的基本工作;在此基础上,进一步深入地提出问题,尤其是涉及人性、人道等的根本问题与难题,并尝试结合中国儒家学问给予初步解答。全书除了作为总体说明的序言外,共包含有九章:第一章,主要是对康德哲学体系作一个概要的介绍与评价;第二、三章,主要围绕康德《道德形而上学之奠基》与《道德形而上学》及其问题进行论述;第四、五、六章,主要围绕康德《道德形而上学之奠基》与《实践理性批判》及其问题进行论述;第七章,主要围绕康德的宗教哲学及其问题进行论述;第八章,主要围绕康德的历史哲学、法哲学与政治哲学及其问题进行论述;第九章为余论,主要围绕康德与儒家可能的联系来论说。

可以说整部书稿始终伴随着问题意识,譬如康德哲学的总问题,即:“人是什么?”对此康德是如何解答的?是否妥当?为什么?

康德道德哲学的三部主要著作《道德形而上学之奠基》、《道德形而上学》以及《实践理性批判》相互之间有着怎样的联系?何谓“道德性的最高原则”,它对我们的意义是什么?为什么说康德在西方彻底开启了“自律道德”的研究?

道德情感在康德道德哲学中有着怎样的作用和意义?如何看待康德与席勒在这个问题上的对立与论战?为什么德国及西方并不重视道德情感一类观念,而中国却从来不敢轻忽?

导致人们无以真切地判断道德善恶是非的因素有哪些,如何可

能避免？以神格封住人格之向上之路会引发什么结果，为什么？有无可能既开放人格之向上之路又同时封死人格之向下之路？

依西方及康德之神人之际或神人相分，尤其在道德做人方面，会有哪些可能性，哪些不可能性？中国尤其儒家之天人合一又会有哪些可能性？对比双方的可能性或不可能性能否判出高下，以何评判？

神在西方意味着什么？如何理解所谓“位格”？康德为何认为，就人类心智而言，无论证实还是否定神之此在，都是不可能的？那么进一步理解康德关于神的主张是什么，有无道理？康德为道德不仅肯定了纯粹实践理性的三大公设，而且还断言这必然导向宗教，对此我们又当如何理解？

既然说人是自然的终极目的，而达到最高境界的当然就是圣神功化之极的圣人，那么圣人尤其孔子能否称之为入中最伟大者，为什么？

政治（执行的法权学说）与道德（理论的法权学说）如何可能始终统一而不相悖？康德所谓“道德的政治家”如何可能造就？假如这只是偶然的可能，而建立宪政体制、推进永久和平还只能以一种非道德的明智途径，并且说是“天意”如此，那么，人类的希望何在？

.....

最终问题还是要回溯到康德道德哲学根本观念的形成上，也就是儒家学问对康德是否以及究竟有着怎样的影响？而终究来讲，又是什么致使康德无法达成儒家之圣贤境界？

笔者坚信“天命之谓性”乃人性之必然的善，而与生俱来的禀赋像人的气血、气质等是可以依从人性之必然的善，调适到既不过亦无不及的始终向善状态，此即是中庸中和之道。人注定是道德的存在者，正是人性之必然的善使得人应当向善，从而成就了人之实然的善。在儒家，人性之必然的善，也就是仁义理智，归根结底也就是“仁”。人人固有仁义礼智四端，人人固有恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心。说没有，那就是非人！所谓“没有”，那就是自甘被厚重的私欲与私利所遮蔽，而决不自觉地去体会与体现自己

的仁心人性。所以儒家从来都坚持自知、自主、自律、自由、自觉以至自好、自乐的道德德行。而我们在康德的著作中也读到诸如“善良意志”、“自律意志”、“自由意志”等相近的说法。问题在于,康德的道德思想本身在西方好似横空出世:之前,不见古人;之后,亦缺乏真实的来者。难道就真是仅仅凭康德自己创生出来?最初看见尼采说康德乃“哥尼斯贝格的中国人”,还不甚在意。直到我知道对康德早年有深刻影响的德国哲人沃尔夫有一部叫做《中国实践哲学》的著作,那部著作本身就来自于介绍儒家道德学问的一次演讲,而康德恰恰正是在沃尔夫参考中国实践哲学提出的自主伦理学的基础之上演化出他的意志自主的自律伦理学的。^①于是事情一下子就明白了,康德道德哲学的核心思想或主要观念是通过他哲学的启蒙师祖沃尔夫,借助于中国的实践哲学亦即儒家学问而确立起来的。但是,康德在态度上却似乎迥然不同于他的前辈,不仅对此没有丝毫提及,偶尔说到中国也看不出有任何敬意,倒是充满轻视与贬斥。康德上承孟德斯鸠,下启黑格尔,几令这种对儒家和中国学问的消极态度支配了西方思想界长达数百年之久,甚至伴随着西学、西力东渐,国人亦对此俯首帖耳,至今依然。正是由于康德的这种态度以及他所立基的文化与文明,致使康德在西方道德哲学上虽可谓前无古人,后无来者,却无论在道德的纯正、道德的实践乃至所能达到的境界上都远远地不能望儒家之项背,此正应了夫子批评冉有之言:“力不足者,中道而废,今女画!”^②

笔者将以研读康德道德哲学论著与论述为主,以参读康德其他

① 参阅[德]佐勒(Günter Zöller)著,张书友译《古中之今——沃尔夫的〈中国实践哲学〉及其欧洲的语境》(The Modernity of the Ancients: Christian Wolff's Oration on the Practical Philosophy of the Chinese and Its Sino-European Context),载《世界哲学》,2010年第5期,47-54页。关于该问题的详细论述请参阅本书第九章“余论:儒家学问与康德道德哲学”。

② 《论语·雍也第六》,第十章,冉求曰:“非不说子之道,力不足也。”子曰:“力不足者,中道而废,今女画。”

论著为辅,力求做到首先以康德解康德。其次,参考前人研究康德道德哲学的论著、论文,力求有所突破与建树。再次,这种突破与建树并非空穴来风,而是深深植根于儒家的学问当中,“先立乎其大”,高屋建瓴地审视、势如破竹地评判康德及其后学。借用熊十力先生的话来讲,应做到分析与综合、踏实与凌空之“四要”,亦即:名相纷繁,必分析求之,而不惮烦恼。又必于千条万绪中,综合而寻其统系,得其通理。然分析必由踏实,于繁琐名相,欲一一而析穷其差别义,则必将著者之经验与思路,在自家脑盖演过一番,始能一一得其实解,此谓踏实。若只随文生解,不曾切实理会其来历,是则浮泛不实,为学大忌。凌空者,掷下书,无著者说,无世间种种说,亦无己意可说,其唯于一切相,都无所得,都无取著。脱尔神解,机应自然,心无所得,而真理昭然现前。此种境地,吾无以名之,强曰凌空。^①

简要言之,本书主旨:其一,再次确论人之本质必然的善,因而可有人之应然向善乃至人之实然的善,最终可以达成人之极善乃至至善之境界,人无可置疑地是而且只能是道德的存在者。其二,康德不从人性本善上言良知、肯定道德情感,于是康德始终与“知之者不如好之者,好之者不如乐之者”的境界相去甚远。其三,人类最根本的普世价值乃是亲亲之仁,所以是天亲合一、天道与孝道为一。其四,康德所谓先验自由与实践自由的关系,实际上言说的乃是天道与人道的关系,只不过由于康德始终固执与囿于神人之际与天人相分,于是天道与人道终究为二而不能为一。其五,因此,在康德那里,为人类立法的哲学家终不可能,因而人终究无以达成极善与至善(或圆善)之境界。所幸还有儒家的圣人作为世人的楷模在,于是人人皆可达成极善而成为圣贤;而人人皆为圣贤之时,便是圆善之实现之日。其六,作为道德主体的人及其文化乃是整个大自然的终极目的,于是自由理念才得以远在其他两个理念(亦即灵魂不朽

① 参阅熊十力著《佛家名相通释》,“撰述大意”,6页,北京:中国大百科全书出版社,1985年。

与神之此在的理念)之上,而成为康德批判哲学、道德哲学、宗教哲学乃至全部哲学的核心观念,是其整个哲学系统的拱顶石。这在一定程度上暗合了儒家之“乾道变化,各正性命”的主张,正是由此我们才可断定孔子为举世古今之最伟大的人!因为唯有在孔子这里,道德才真实地成为人的故乡,道德实践也才真正地成为自由、自主、自觉、自律、自知、自好、自乐的行为。其七,康德所主张的共和宪政与正义观念能否给予我们以启示,从而实现“大道之行,天下为公”之理想?这是一个极有挑战性的难题。

自西学东渐以来,国人一味地唯西人马首是瞻,西人步亦步,西人趋亦趋,早已丧失了自家的精神与魂魄,遗忘了祖先“勿以夷狄变华夏,而必以华夏变夷狄”的谆谆教诲,那么决定华夏之为华夏、夷狄之为夷狄的最根本东西究竟是什么呢?这势必要首先辨析清楚。探讨中国的问题,即使是中国当前在全球化之下的问题,也不是搬弄几个西人的观念及理论,鹦鹉学舌一番就能够应对的;那非得具有钱穆先生一生都主张的历史智慧,具有全球历史的视野,尤其中国历史的眼光,方才可能获得言说的起码资格,而不至于慷慨激昂,废话一堆,不唯无益,反倒有害。本书可以说是这方面的一个尝试,或许还不合时宜,但这的确是本书的学术价值之所在。是与不是,悉听学界评判,笔者在此先致谢忱!

目 录

序 言	1
第一章 绪论：人是什么	
——哲学探讨的根本问题	1
第一节 康德哲学的基本问题	1
第二节 康德哲学的基本思路	5
第三节 本章结语：康德之为西方“睥睨古人， 下开百世的思想家”	13
第二章 求仁而得仁	
——论道德性的最高原则	20
第一节 确立道德性的最高原则	21
第二节 善良意志	24
第三节 意志、决意、意愿	31
第四节 本章结语：“我欲仁，斯仁至矣”	35
第三章 知之、好之与乐之	
——何以可能真切地体会德性与践履德行	44
第一节 义务与喜好	44
第二节 道德情感	55
第三节 良知	69
第四节 本章结语：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者” ..	78

2 天道与人道

第四章 “苟日新,日日新,又日新”

——论“成人”之养成	90
第一节 人之上限与下限	90
第二节 律令与定言律令	95
第三节 本章结语:如何可能为“成人”?	102

第五章 天道与人道

——辨析先验自由及其与实践自由的关系	115
第一节 先验的自由与实践的自由	116
第二节 神或天及天道	119
第三节 自由、自律与道德法则	126
第四节 本章结语:天道与人道	129

第六章 天爵与人爵

——论德福一致何以可能	134
第一节 善恶与德福	135
第二节 不朽与神在	142
第三节 本章结语:极善与至善	151

第七章 自然之终极目的

——君子、贤人以至圣人,人之极善者	159
第一节 泛论宗教与文明	159
第二节 康德的宗教哲学观	167
第三节 康德哲学的最终目的	174
第四节 本章结语:“乾道变化,各正性命”	180

第八章 “观乎人文以化成天下”

——“为万世开太平”	187
第一节 历史是必然进步的吗	188
第二节 何种政治制度	197
第三节 正义如何可能	202
第四节 本章结语：“为天地立心，为生民立命， 为往圣继绝学，为万世开太平”	210
第九章 余论：儒家学问与康德道德哲学	225
后 记	253

第一章 绪论：人是什么

——哲学探讨的根本问题

当代新儒家巨擘牟宗三先生指出：“古今哲人，辨力之强，建构力之大，莫过于康德。此则有真感，真明，与真智者也。彼若无周至之学知，焉能取一切有关之概念而辨明之乎？彼若无透彻之思辨，焉能取一切辩证（佛所不答者）而批判之乎？彼若无真感，真明，与真智，又焉能切言实践理性之优越性乎？”^①因此欲理解与认识康德的道德哲学，则当先理清整个康德哲学的基本问题与基本思路。

第一节 康德哲学的基本问题

在纯粹哲学领域，康德为自己提出并要加以解决的问题是：第一，我能够知道什么？（单纯思辨的，形而上学）第二，我应当做什么？（单纯实践的，道德与伦理学）第三，我可以希望什么？（既是实践的又同时是理论的，宗教）最终第四，人是什么？（人类学）^②

① 参见牟宗三著《圆善论》，“序言”，x vi 页，台北：台湾学生书局，1985年。

② 参见康德著《纯粹理性批判》，A804 - 819/B832 - 847；Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, herausgegeben von R. Schmidt, S. 727 - 739, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1993; *Critique of pure Reason*, translated by N. K. Smith, pp. 635 - 644, the Macmillan Press Ltd. 1933; 李秋零译, 591 - 601 页, 北京: 中国人民大学出版社, 2004 年; 邓晓芒译, 611 - 621 页, 北京: (转下页注)

也就是说,康德哲学的中心问题乃是关于人的问题。

简要地讲,康德的最终答案是:关于第一,因为人的所知要受限于他的所感,故人仅能够知道他所经验到的。至于超越经验的,他虽不能知,却可以思、可以悟。问题的解决主要在他的《纯粹理性批判》、《未来形而上学导论》等著作中^①。关于第二,人所不能知的,譬如意志自由,却不仅可以思、可以悟,而且尤其是可以行,于是人所应当做的,就是仅按照同时也能够成为所有人甚至所有理性存在者之法则的准则而行。答案主要在他的《实践理性批判》、《道德形而上学之奠基》等著作中。关于第三,人做到了他该做的,则他可以

(接上页注②)人民出版社,2004年。(以下简注为:康德《纯粹理性批判》,标准页码,德文本页码,英译本页码,李译本及页码,邓译本及页码)《康德1793年5月4日致卡尔·弗里德里希·司徒林函》,载李秋零编译《康德书信百封》,200-202页,上海人民出版社,1992年;康德著,许景行译《逻辑学讲义》,15页,北京:商务印书馆,1991年。

① 康德在《实用人类学》中对认知问题又做了进一步的划分,即:“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?(Was will ich?)(知性问道,亦即:我想要把什么断言为真的?)这取决于什么?(Worauf kommts an?)(判断力问道)从中产生什么?(Was kommt heraus)(理性问道)”“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。”“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)可以被当作永恒不变的诫令:1. 自身思维(selbst denken)。2. (在与人们的交流中)站在每个他人的地位上思维(sich (in der Mittheilung mit Menschen) in die Stelle jedes Anderen zu denken)。3. 任何时候都与自身一致地思维(jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken)。”(参见Kants *Gesammelte Schriften*, Band VII, *Der Streit der Fakultät, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, S. 227 - 229, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig, 1917;李秋零译《实用人类学》,载李秋零主编《康德著作全集》,第7卷,221-223页,北京:中国人民大学出版社,2008年;邓晓芒译《实用人类学》,122-124页,重庆出版社,1987年)

希望获得与他的德行相配的幸福,亦即他所配享的幸福。康德主要是以《判断力批判》、《纯然理性界限内的宗教》等著作来解决该问题的^①。最终关于第四“人是什么”的问题,康德自己说是以《实用人类学》来解决的。不过一般学者都比较存疑,就我个人阅读的感受,《实用人类学》应当算得上是一部充满睿智的作品,但与康德批判哲学著作相比却称不上深刻。况且在经验性实用的意义上将三大批判著作的结论重说一遍,再做一些人格个性、气质等的分析与述说,就足以解答人是什么的问题了吗^②?恐怕难说!

所谓“人是什么”的问题,根本上是在追问人的本质,这就正是康德的“三大批判”,尤其是《实践理性批判》与《道德形而上学之奠基》等著作的核心问题。我曾经论说过在康德整个哲学中存在有一以贯之的东西,那就是人的意志自由!人是理性的存在者,^③因而

① 这也就是德福一致,所谓至善或圆善问题,在康德的三大批判中都有详尽的论述,不独这部《纯然理性界限内的宗教》才予以解决。况且康德将这个问题归结于宗教,也就是康德心目中的耶稣新教,这已经深深地打上了西方耶教文明的烙印,这也许是康德的局限。或者扩而言之,几乎是西方所有思想家的(就他们必然受惠于并且受限于耶教的文明传统的)可能的局限,关键在于如何可能在受惠的同时又能够超越其局限。圆善问题可以归结到宗教,也可以不归结到宗教,譬如中国传统尤其儒家就绝不将它归结到宗教。详细论述,请参阅本书第六章。

② 《实用人类学》是康德晚年 1797 至 1798 年整理的他自 1772 年几乎每年都要讲授的课程的概要,或许不是很完整。应当说它的基本思想框架形成于批判时期之前,同时又伴随了批判时期的始终。

③ 与西方“人是理性的存在者”等一类说法相比,或许孔子及儒家更愿意说“人是一个礼仪性的存在者(a ceremonial being)”。“作为人类存在的一种比喻(metaphor),神圣礼仪的意象首先引起我们关注人类存在的神圣维度。神圣礼仪有多种维度,最高境界在于它的神圣性。礼仪有力地显发出来的东西,不仅仅是社会形式的和谐与完美、人际交往的内在的与终极的尊严;它所显发出来的还有道德的完善,那种道德的完善蕴涵在自我目标的获得之中,而自我目标的获得,则是通过将他人视为具有同样尊严的存在和礼(转下页注)

人是自由的存在者,所以人是道德的存在者。这就正是人的本质^①!将人是什么的问题分解成若干子问题是否就更有利于问题本身的解答?是不是将这些子问题的答案集中起来就等于是对总问题的回答?康德在《实用人类学》中提供了人在具体场景里应当如何行为的不少实例,十分睿智,却略显零乱,读者难以提起它的“纲领”。因而倘若作为指导人生的小书,它远不如《道德形而上学之奠基》,更不用说我们圣人孔子的《论语》了!实际上“人应当做什么”的问题是最与“人是什么”的问题相互蕴含与印证的,整个关于人的问题的大纲大领就该落脚在这里。将大纲大领混同于其他子目当中,怎么让人还提举得起来!康德在精深地研究了柏拉图之后曾说:“我们可以比柏拉图本人更好地理解他自己。”^②在此,当我

(接上页注^③)仪活动中自由的合作参与者来实现的。此外,依‘礼’而行就是完全向他人开放;因为礼仪是公共的、共享的和透明的;不依‘礼’而行则是隐蔽的、暧昧的和邪恶的,或纯粹是专横的强迫。正是这种与那些在终极的意义上类似于自己的他人的美好、庄严、共享以及公开的参与中,人才会获得自我的实现。”而且,“作为一种必然的结果,孔子希望教导我们:在其严格的和根源意义上来说,神圣礼仪并不是一种全然神秘的精神抚慰,那种精神抚慰外在于人类和世俗的生活。精神不再是一种受到礼仪影响的外在存在;恰恰是在礼仪之中,精神得以生动表现并获得了它的最大灵性。公开的神圣礼仪,不是将关怀从人的领域转移到另一个超越王国,而是被视为极其重要的象征。作为所有真正的人的存在的一个维度,这种象征既是神圣性的表达,又是对神圣性的参与。因此,显而易见,在更大的以及理想上无所不包的礼仪的和谐之中——这种和谐与理想之道的完美的人性化的文明相关联,神圣礼仪是一个智慧光明的集中点。人类的生活在其整全之中,最终表现为一种广阔的、自发的和神圣的礼仪:人类社群。对孔子来说,这确实是一个‘终极关怀’。孔子一再指出,这是与人的个体生命本身相关,并且超乎其上的、唯此为上的事情。”(参阅[美]芬格莱特(H. Fingarette)《孔子——即凡而圣》,14-16页,彭国翔、张华译,南京:江苏人民出版社,2002年)

① 详细论述请参阅本书第二章。

② 康德《纯粹理性批判》,A314/B370;S. 349-350; p. 310; 李译本,283页;邓译本,270页。

们精深地研究了康德之后,或者也应当敢于说:我们可以比康德本人更好地理解康德自己。尤其是当我们面对着关乎人的种种问题,诸如:人类现实科技空前发达,文明的毁灭却迫在眉睫;物质商品空前丰富,贫穷疾病却依然困扰着人群;教育空前普及,学养尤其教养却难见进步;贪污腐败,尔虞我诈,弄虚作假,浮躁虚誉,以及免而无耻等成了我们多数人的日常生活;反之,廉洁奉公,诚实守信,踏实做事,以及有耻且格等倒成了生活中的稀罕物。有人或许会将这一切归咎于政治与社会制度,我承认良好的制度有利于造就良善的人,糟糕的制度会更加败坏人。但是,无论如何,我都不会承认制度比人更根本。况且制度的建立与维持根本上是取决于人的,没有善良高尚的人,良好的制度是不可能建立起来的,即使建立了也是难以为继的。此即是《中庸》所言:“文武之政,布在方策。其人存,则其政举;其人亡,则其政息。人道敏政,地道敏树。夫政也者,蒲卢也。故为政在人,取人以身,修身以道,修道以仁。”^①所以问题的关键还是在于人,我们还是得首先回到人的问题上来。

第二节 康德哲学的基本思路

康德当然自有他解决问题的方式,正如郑昕先生所指出的,他承袭耶教文明天人相分亦即神人有别的传统,以此作为他哲学的基本假设,并由此派生出对人而言的一系列重重叠叠的“二元”假定:

^① 《中庸》,第二十章。朱子解释道:以人立政,犹以地种树,其成速矣,而蒲苇又易生之物,其成尤速也。言人存政举,其易如此。为政在人,《家语》作“为政在于得人”,语意尤备。人,谓贤臣。身,指君身。道者,天下之达道。仁者,天地生物之心,而人得以生者,所谓元者善之长也。言人君为政在于得人,而取人之则又在修身。能修其身,则有君有臣,而政无不举矣。〔宋〕朱子撰《四书章句集注》,28页,北京:中华书局,1983年)

首先,现象与自在之物或者现相与本体对立的假定,两者是类的分别,前者可知、可思;后者不可知却可思,亦即只能在实践理性里体验得到,在艺术生活里静观得到。其次,感性与知性对立的假定,唯“神”或“天”才可能具有“直观的知”或“智性的见”,亦即见思不分的“能知”,则能知本体,知“本然样子”。再次,知性与理性对立的假定,前者满足于知识;后者不满足于知识,而要追问逻辑、科学何往。以及理论的理性(自然)与实践的理性(自由)对立的假定,康德以理论理性为通达实践理性的桥梁,复将理论理性放在实践理性之下,使自然法则与自由法则不但各不相害,并且相得益彰。经验不尽的系列令知性满足,却不能满足理性的要求;但这个要求由实践理性优越的理论所完全满足了,故康德以意志自由为他哲学的中心问题,因为道德是人类的故乡,真理之实在性所表现于自由者,实较表现于自然者,明显,亲切,多多也。况且自然与自由在美的境界与目的境界,重新遇到一个新统一,新综合。美的现象是不关心的,无拘束的。合乎法则性而不需要法则,合乎目的性而摆脱目的。而生物界,特别是人类现象之能被了解;实不外将自然摆在自由概念之下观赏,换句话说,是实践理性优越的证实。这不但温和了理性与知性的对立,温和了理论理性与实践理性的对立,同时也温和了康德的哲学的基本假定——天人之际,天人的对立。反倒天人合一,我心即天心了^①。至于康德解决问题的基本思路则在于文德尔

① 参阅郑昕著《康德学述》,63-67页,北京:商务印书馆,1984年。引文着重符号为引者所加,以下多半除了康德的引文外,着重号也基本上是引者所为,恕不再一一注明。20世纪二三十年代,郑昕先生是我国第一个远渡重洋去德国跟随新康德学派的传人研究康德的学人,回国后又终身教学研究康德不辍,虽遗憾他遗留下的传世之作唯这部《康德学述》,然而却比起后世许多关于康德的著作要深厚高明得多,为什么呢?除了他对康德哲学下过大功夫外,那就要归功于他传统学问的修养了,譬如他这里得出的“天人合一,我心即天心”的结论,就不是可以轻易体会得到的。读他的著作,不仅感受康德之伟大,而且更令我们对自家传统文化肃然起敬。譬如他还说:“人究(转下页注)