

实用人类学

中译本再版序言

《实用人类学》可以说是康德写得最通俗的一本书。与通常康德著作的深奥、抽象和枯燥形成鲜明对比，这本书充满了情趣和机智，但同时又还是极其深刻的。这本书实际上是康德二十多年(一说三十多年)讲授“人类学”课程(每年讲授一次)的讲稿，也是由康德本人自己整理出版的最后一部著作(1798年)。这一方面可以解释，为什么这本小书如此生动，如此贴近人们的日常生活，另一方面似乎也说明了，康德毕生的书斋生涯其实都是以人的现实生活为背景的，他那一切令人生畏的思辨最终都有一个集中的主题，这就是人的存在和使命。美国著名的康德专家 L.W.贝克在 20 世纪 80 年代以确定无疑的口气说：“几乎他 [康德] 所有的著作都是这个唯一主题的变体：这个主题就是作为一个能动的创造者的人的精神。”^[1] T. И. 奥依则尔曼在为俄译本《实用人类学》

[1] 贝克：“我们从康德学习什么？”，载《康德研究》1981年第1期，第9页。

所写的说明中也称：“康德学说的主要方向是人本主义的倾向，其次才是着重于其‘批判主义’的认识论目标。”^[1]可见，在现代人看来，仅仅从认识论上的“批判哲学”来看待康德哲学已经显得过于狭隘了，必须从人类学的立场来考察康德整个哲学体系。从这里，我们也可以看出，历来由于其“通俗性”而被人们所忽视的《实用人类学》这本书，实际上在康德哲学中占据着不同寻常的地位。

然而，“人类学”(Anthropologie)在康德的理解中，不仅仅是一个“实用”(pragmatisch)的问题，而是首先属于一个纯粹哲学的问题。他在1793年致卡·弗·司徒林的信中说：“在纯粹哲学的领域中，我对自己提出的长期工作计划，就是要解决以下三个问题：1.我能知道什么？(形而上学)2.我应做什么？(道德学)3.我可以希望什么？(宗教学)接着是第四个，最后一个问题：人是什么？(人类学)二十多年来我每年都要讲授一遍。”^[2]而在1800年由耶舍(G.B.Jaescher)出版的康德《逻辑学讲义》中则进一步指明：归根结底，所有这些问题都可看作是人类学，因为前三问都与最后一个问题有关。康德哲学的人类学倾向表面看来是越到后来越强，但其实是从“批判时期”一开始就作为其哲学研究的基础或背景而建立起来的，这可以从对康德思想起了决定性的影响作用的两个哲学家那

[1] 《康德文集》俄文版，第6卷，苏联国家出版社1966年版，第685页。

[2] 参看《未来形而上学导论》庞景仁中译本的“附录”(康德书信选)，商务印书馆1978年版。

里得到说明，他们就是休谟和卢梭。

在西方，首次从人类学的立场来研究一切哲学问题的，要算休谟和卢梭。这两个人也是首先推翻了对上帝存在的一切理性证明(本体论的、宇宙论的、目的论的)，而把上帝归结为人的情感需要(即道德情感的证明)的人。康德则在《纯粹理性批判》中重申了这种对上帝存在的理性证明的批判，只是分析得更加细密而已。

据康德自述，是休谟惊醒了他的“独断论的迷梦”，将他引上了“批判”的道路。但一般人往往只从认识论的角度来理解这种关系，将问题归结为康德对休谟的经验主义的不可知论的继承。这种看法是比较表面的。据阿·古留加说，康德在晚年回忆起《纯粹理性批判》的发端史时，在一封信中强调指出，正是“二律背反”，尤其是自由的问题——“人有自由，以及相反地，没有任何自由，在人那里一切都是自然的必然性”——才把他从独断论的迷梦中唤醒过来，并使他转到对理性的批判。古留加据此认为：“在《纯粹理性批判》的基本问题——先天综合判断为什么是可能的——背后，回响着另一个对康德来说更为重要的问题——人的自由为什么是可能的。”^[1]更为确切的表述也许是，“先天综合判断何以可能”本身只不过是“人的自由何以可能”这一问题的一个

[1] 阿·古留加：《康德传》，贾泽林等译，商务印书馆1981年版，第125—126页。

方面、一个层次。此外，休谟在《人性论》中第一个把哲学建立为包含着人的知识、情感和道德性质的统一的人学体系，这种做法对康德也不可能毫无影响。他对于休谟不满的是，休谟从彻底的经验论立场出发，排除了人本身具有先验原则的可能性。“假如理性的最重要的一些前景被去掉了的话，他就忽视了由之而来的实际危害，因为只有这些前景才能使意志的一切努力有其最崇高的目的。”^[1]也就是说，休谟的“人性”只是一大堆被动的主观印象、知觉、感受和习惯，丝毫也体现不出人的真正的崇高性，即人的自由，人高于其他一切存在之上的独立价值，而康德的认识论和一切形而上学恰好是要建立一种体现出人的自由能动性的人性论，或人类学。

卢梭则是对康德一生的思想发展起了更大影响作用的人。卢梭作为一个社会政治思想家，其哲学基础是建立在人类学之上的，这在《论人类不平等的起源和基础》一书中得到了反复的强调。在这本书序言的一开头就提出：“我觉得人类各种知识中最有用而又最不完备的，就是关于‘人’的知识……如果我们不从认识人类本身开始，怎么能够认识人与人之间不平等的起源呢？”^[2]通过对人的“自然状态”的研究，卢梭得出了两方面的结论。

[1] 《未来形而上学导论》，庞景仁译，第7页注释。

[2] 《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，商务印书馆1979年版，第62页。

在“生理方面”，他把人和其他动物进行了比较，认为人与动物在这方面并无根本区别，都是“一部机器”^[1]；其次，在“形而上学和精神方面”，他认为人和动物的主要区别是他能“以自由主动者的资格参与其本身的动作”^[2]，即在于他的自由。他把“自由”界说为不能用机械力学规律而只能用“非物质的实体”来解释的意志力或选择力^[3]，但他没有对这种“实体”作更多的规定，因为他认为这个在当时争议颇多的问题一时还不能下结论。不过他认为有一个事实是无可争辩的，这就是由人类历史本身所证明了的人的“自我完善化的能力”，这种能力“既存在于个人身上，也存在于种类中”^[4]。这一切都对康德的研究方向产生了深刻的影响。

如果说，康德对休谟的不满是因为他抛弃了人的自由的话，那么康德对卢梭的继承、改进和发挥也恰好是在“自由”的概念上。黑格尔说：“卢梭已经把自由提出来当作绝对的东西了。康德提出了同样的原则，不过主要是从理论方面提出来的。”^[5]卢梭并未对自由意志作理论上的说明和论证，在他那里，“人生来自由”是作为一个不言而喻的前提被设定了的；它也不是人类道德的逻

[1][2] 《论人类不平等的起源和基础》，商务印书馆 1979 年版，第 82 页。

[3] 同上书，第 83 页，又参看《爱弥儿》，李平沅译，人民教育出版社 1985 年版，第 381—383 页。

[4] 《论人类不平等的起源和基础》，第 83 页。

[5] 黑格尔：《哲学史讲演录》第 4 卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆 1978 年版，第 256 页。

辑上的前提，因为道德被归属于情感、良心(一种“本能”)的经验领域。反之，康德却把道德哲学以至于整个哲学的基础都转移到抽象的“自由”概念上来了。自由成了理性本身的“自律”，是普遍道德性的内在先验原理；先天的道德原则并非以行善的快乐来诱惑人，以“良心”来感动人，而是以实践理性的抽象的“绝对命令”体现着人的自由存在和价值。与卢梭比起来，康德的人性论充满了学究式的思辨气息，但两人的基本立场是一致的。康德对人的先验原理(认识的、情感的和道德的)的考察，无不是着眼于世间一切平凡的人们。早在1764年，他就认为，卢梭“发现了人的内在本性。必须恢复人性的真实观念。哲学不是别的，只是关于人的实践知识”^[1]。康德说：“我生性是一个探索者，我渴望知识……曾有过一个时期，我相信这就是使人的生命有其真正尊严的，我就轻视无知的群众。卢梭纠正了我。我臆想的优点消失了。我学会了来尊重人，认为自己远不如寻常劳动者之有用，除非我相信我的哲学能替一切人恢复其为人的共同权利。”^[2]他还说过：“如果有一种人所需要的哲学，这就是教人在宇宙中占据一个对他合适的位置的科学，而人能从这种科学中学习成为一个人所必须做的事。”^[3]从康

[1] 转引自李泽厚：《批判哲学的批判》，人民出版社1984年版，第40页。

[2] 转引自康蒲·斯密：《康德〈纯粹理性批判〉解义》，韦卓民译，华中师范大学出版社2000年版，第39页。

[3] 转引自贝克：“我们从康德学习些什么？”，载《康德研究》1981年第1期，第2页。

德这些早年论述到他晚年提出“人是什么”这一总问题，可以看出他的思想是一贯的。以这种眼光来看，他的整个“批判哲学”（三大“批判”）都可以看作是建立一种“先验的人类学”的努力。

康德本人没有提出过“先验人类学”的名称。但很明显，他所称之为“先验唯心主义”（或“批判的唯心主义”）的，恰好是指对人的各种能力（知、意、情）的先天原则进行批判的考察。当然，由于他把人的本质归结为不可知的“物自体”，他未能真正建立一个完整的先验人类学体系。康德哲学的巨大矛盾正是那个“物自体”不可言说、但又尽量想要逼近它的矛盾，是人的本质不可捉摸、但又拼命要从外围去规定它的矛盾。于是，康德意想中的“先验的”人类学的最终归宿，便不能不是仅仅具有现象意义的“实用的”人类学了。

康德在《实用人类学》的前言中，一开始就提出：“在人用来形成他的学问的文化中，一切进步都有一个目标，即把这些得到的知识和技能用于人世间；但在他能够把它们用于其间的那些对象中，最重要的对象是人，因为人是他自己的最终目的。”虽然人只是世界的一部分，但关于人的知识却特别值得称之为“世界观”。他把对人的生理学方面的知识排除在实用人类学之外，因为人的体质状况是人所无法改变和支配的，而实用人类学却是要确定“人作为自由行动的生物由自身作出的东西，或能够和应该作出的东西”，它考察的是作为“世

界公民”的人。此外，他把“先验哲学”中纠缠不休的“物自体”等问题也排除在外，而使这种人类学“通俗地(举一些每个读者都可以找到的这方面的例子)在实用方面得到阐述”。这样，康德的“实用人类学”就既与一般的生理学和人种学不同，又与他自己的“形而上学”或先验哲学有别，他研究的是如何把握人类各种具有本质意义的现象(尽管这本质是不可知的)，从而指导人们在日常生活中如何处理和对待人与人的关系，如何使自己的实践行为不偏离自己的道德本体所指示的方向。

不难看出，在《实用人类学》的第一大部分“人类学教授法”中，康德正是出于上述目的而考察了在“先验哲学”中从“形而上学”的批判立场所考察过的人类的三种能力，即认识能力、情感能力和意欲能力。在认识能力中，他着重考察了在“先验哲学”中只有一般交待的“经验自我意识”(自我观察、注意力、抽象力等等)，五官感觉及其“辩护”，想象力(创制的和复制的)及其在记忆、联想、预感、晕眩、梦幻和陶醉中的表现，它的各种各样的病态活动；还考察了知性、判断力和理性在日常生活中的表现和作用，以及在这方面的削弱、疾病(精神病)和滥用。在这里，他以丰富的知识、老练的世故和对人心的深邃的洞察，揭示了现实社会的一幅愚昧无知、迷信、狭隘、欺诈和病态的图景。尽管一个有理性者在思考中必然要遵守这样三条“格律”：1)自己思考，2)站在每个别人的地位上来思考，3)永远和自己一致地思考；但人们

却可以“更多地从它们的反面中，举出一些人类学的例子来”。现实的人类是丑恶的，但与卢梭不同，康德力图从中建立起对人的理性、自由和道德本体的信念，为此他反复地提到了后来由黑格尔称为“理性的狡计”而大大发挥了的思想；他尖锐地抨击了人类的伪善(特别是宗教的伪善)，但又认为“大自然正是为了拯救道德，或者说正是为了引向道德，才明智地培养起人喜欢被哄骗的倾向”。这种思想也贯穿在对情感和意欲能力的论述中，例如他认为人类的痛苦具有一种刺激人的生命力、使之不断去追求完善化的积极作用；没有痛苦的生命就是死亡，即使摆脱了一切其他痛苦，也还会有“无聊”的痛苦(由此可以看到康德对叔本华的影响)；美和崇高的鉴赏“含有一种给道德以外部促进的倾向”，即使是迎合人类享乐本性的时髦和奢侈，也可以“与民族的进步文明相一致”；而激情，虽然本身是不明智的，但大自然仍然将它放在他们心中，“要在理性还没有达到足够坚强之前，暂时地施以约束……以作为理性的临时代用品”。总之，在现实世界中的人性是恶的，利己主义(包括逻辑的、鉴赏的和实践的利己主义)的种子已经包含在人类理性的最根本标志“自我意识”中了，但这不否认人能够通过历史中的不断发展而使自己日益趋向于完善化、道德化。相反，大自然“十分明智和慈悲地把那些人们想象的对象作为真实的目的(如对荣誉、权力和钱财的各种追求)，来哄骗生性懒惰的人类”，来“加强对生命力的

刺激以充实人类的活力”，最终可以日益向人的善良本质不断地接近。

康德这种历史观和进步观与卢梭一样，也包含着较之过去的人性论更为深刻的辩证法的因素。人的善良本性不是某种与生俱来的现成的东西，而只是一种发展的可能性，它只有在无限的进步过程中才能体现出来，而且是与人性中的恶作斗争甚至借助于恶作为手段才表现出来的。然而在这里也暴露了康德历史观的一个致命的缺陷，就是在自然界(它通常被康德视为机械性的)和人的自由理性、道德目标(它通常却被视为超验的)之间，缺乏一个现实的人类社会性的环节。可以说，正是这个人类社会性的现实而能动的基础，被康德当作不可知的人的本体而排除到哲学视野之外去了。因此他总是在人的自然本性和人类理性的最终目的之间跳来跳去，一方面力图在人的自然本性中发现道德和精神的意义，发现大自然的智慧和“天意”，另一方面又力图把一切在具体社会历史进程中形成的人类特征、特别是资产阶级社会的特征都归入到人类的自然性中去。康德也看出了人与人之间的相互交往对于人性的形成有极其重要的意义，他反对把人看作孤立的个体，主张从人与人的关系中来考察人(这成为了贯穿康德人类学中的一个普遍原则)；在他看来，人的思想不可能是封闭的(为此他大力鼓吹出版自由)，人的趣味不可能是孤芳自赏的，人的欲望只有在相互交往中才能得到满足。但他眼中的社会交往只限于在

上流社会的客厅和娱乐场所中，而对于人类的社会物质生产劳动，尽管他把它看作最高的感官享受方式并称为“最高的自然的善”，他却并没有看到它在形成一个社会中人与人的交往模式方面的决定意义。在他看来，介于感官享受与精神享受之间、作为这二者过渡的“最高的道德—自然的善”，充其量不过是邀请几位趣味纯正的先生美美地吃上一顿的社交愉快。正是在这样一种对社会历史的理解中，康德进入了《实用人类学》的第二大部分“人类学特性”的论述。

如果说，“人类学”的第一部分“人类学教授法”主要是从纵深方面解剖人的各种不同的心理结构，那么在第二部分中则主要是从横的方面说明不同个性、气质的人以及不同性别、不同民族和种族的人如何能结合在一起，在“类”的总体中体现出人的本质。这是因为，“在其他一切自顾自的动物那里，每个个体都实现着它的整个规定性，但在人那里，只有类才可能是这样。所以，人类只有通过许多世代的无穷尽系列中的进步，才能努力去追求他的规定性”。各种不同气质的人都各有长处和缺点，表现在外部面相和表情上也千差万别，但这种分化恰好是人具有自己的一定“个性”的表现，而个性则体现了“自己与自己保持一致”这样一条自由的普遍的实践原则。民族特性在这方面也有类似之处。各民族都有自己个性的局限性，它们只有通过相互交往、相互补充，达到一种“世界主义”的和谐，但同时又

各自保持自己的民族特色，这样才能共同走向人类的目的。至于男女的性别差异，最终是为了通过家庭生活来完成种的保存和延续的神圣使命，出于这种立场，康德在把女人的软弱、胆小、虚荣和嫉妒归于天生的特性的同时，又强调男女之间在基本人格上的平等，反对把妇女当作单纯享乐的工具。他所理想的家庭关系是“妇女应当统治，而男人应当治理，因为意向在统治，而理智在治理”。

所有这一切都为康德描述“类的特性”提供了前提。康德认为，对于整个人类的特性不能像规定不同个体、性别和不同民族那样，从一个更高的目的概念来对之加以把握，因为我们缺乏与地球上的人类相比较的其他理性存在(如上帝和天使，又如其他星球上的理性生物)的知识。不过康德认为，可以指出人与其他动物的显著区别，虽然无法从本质上来规定人的类，但却能够从这些现象中让人领悟到人与动物是有本质区别的，是地球上惟一具有理性的自由存在。这种区别有三个层次：1)人在维持肉体生存的手段上具有高于动物的“技术性素质”。“人作为有理性的动物，其特征已经在他的手、手指和指尖的形态构造上，部分是在组织中，部分是在细致的感觉中表现出来了。大自然由此使他变得灵巧起来，这不是为了把握事物的一种方式，而是不确定地为了一切方式，因而是为了使用理性；通过这些，人类的技术或机械性的素质就标志为一个有理性的动物的素质

了。”这里面隐含着劳动创造了人类的思想，只不过他还没有从人通过劳动能动地改造自然和创造自身这个意义上来理解劳动，而是把劳动看作“大自然”恩赐给人的一种现成的“素质”，最终陷入到了人的劳动技能究竟是遗传来的还是后天教育得来的这一两难处境中。2)人作为“类”而生存，通过文明的教化，尤其是通过交往，而产生一种适合于社会生活的“实用的素质”，这就是人类文明社会对规矩和规章制度的恪守。尽管随着人类文明的增长，人的虚荣心、奢侈以及相互把对方作为手段来利用的技巧和暴力也增加了，但这并不像卢梭字面上说的那样是人类的败坏和倒退；相反，文明总要比野蛮更好一些，更接近于最终目的，虽然这目的永远只停留在远景中不可达到，“却永远不会完全倒退回去”。3)这就仰赖于人类最高层次的素质，即“道德的素质”。这并不是指人生来就是善的，而是说人天生有积极地与自己的野蛮性作斗争并不断完善自身的能力。“因为人是这样一种东西，他虽然被恶毒败坏了，但毕竟是天赋有丰富的创造才能同时也有某种道德素质的理性生物”，他“由其理性而被规定为与人们处在一个社会之中，并在社会中通过艺术和科学而受到教化、文明化和道德化”，这样来作成自己的价值。因此，人必须受到教育才能成为善的。但是，既然教育者本身又需要教育，那么“最初的”受过教育的教育者又从何而来呢？这正是马克思在《关于费尔巴哈的提纲》第三条中提出的使18世纪法

国唯物论和费尔巴哈陷入困境的问题。康德也陷入了同样的困境：“所以不仅是根据程度，哪怕是根据原则的性质来看，人类的道德教育问题也仍然是不可解决的。”但他寄希望于“天意”，认为有某种冥冥中起作用的最高智慧，通过人世间的恶和不幸，通过对人类粗暴无情的强制，使人受到严峻的改造，从而逐渐产生出善来。不过归根结底，对这种“天意”的服从其实还是服从人自己所订立的法律，这表现为“公民社会”的强制性，即人们不是作为一个凑合起来的聚集体，而是作为一个系统，也就是一个国家，来使自己受到集体的教化的；只有在对国家的服从，根本上说是对自己理性的服从上，人才能通过这种意识而“感觉到自己的高尚，感觉到自己属于一个适合于人类规定性的类”。

显然，康德对教育问题的这种先验论和神秘主义的解决，以及把国家意志绝对化，把个人意志消融在国家意志之中的观点，并未能解脱自己的困境，反而引起了一个更大的矛盾，即自由和法的矛盾。这就是他试图在“描述人类特性的基本要点”中加以解决的问题。他认为，“自由和(用来限制自由的)法是公民立法围绕其旋转的两个枢纽。但是，甚至为了使法产生作用而不成为空喊，也必须附加上这样一个中介，这就是与那两个枢纽相联而使这些原则有效的暴力”。他将这三者的关系列了一个表：A.有法，也有自由，而没有暴力(无政府状态)；B.有法，也有暴力，而没有自由(专制主义)；C.有暴

力，但没有自由和法(野蛮状态)；D.带有自由和法的暴力(共和国)。他认为，只有最后一种有资格称为真正的公民社会状态。但他又说，这里并不是指某一具体的国家形式(如民主制)，他所说的“共和国”只是指一个一般的国家，或一个“国家”的理念。它是被当作一个世界主义的理想来设想的，在那里，自由、法和暴力日益趋向于一种无矛盾的和谐，尽管在现实的国家里充满着矛盾。因此，这样一种“世界公民社会”就可以成为指导现实社会体制日益进化的“范导性原理”，并由此体现出人类的本质：

正如在一切时代和一切民族的经验中可以看到的，人类特性是这样一种特性：他们(作为一个人类整体)被集体地看待，是那些个人相互继承与共存的一个群体，这些个人不能脱离共同的和平相处，但同时却不可避免地处经常的相互对抗之中。这样，在出自他们本身的法律之下，他们相互强制着，结成一个经常面临分裂危险、但却向一个世界公民社会(世界主义)共同前进的联合体，他们由此就感到了自己本性的规定。但这本性自身是不可达到的理念，它不是构成性的原理(即期待在人们最强烈的作用和反作用中存在有和平)，而只是一个范导性的原理，即并非毫无根据地去猜测某种趋向这个理念的本性，而是把这个理念作为人类的规定性来努力加

以追求。

这就达到了康德《实用人类学》的结论。人类的生性既非善的，也非恶的，“而是表现为一个从恶不断地进步到善，在阻力之下奋力向上的理性生物的类。于是，人类的普遍意志是善的，但其实现却困难重重，因为目的达到不是由单个人的自由协调，而只有通过存在于世界主义地结合起来的类的系统之中、并走向这个系统的地球公民的进步组织，才能够有希望”。据此，我们可以来考察一下，究竟什么是康德对“人是什么？”这一总问题的回答了。贝克把康德的回答概括为一句话：“人是创造者”^[1]，这有一定的道理。从康德的论述中我们的确可以得出这样的观点：人自己创造着自己，人就是人的历史。然而这应当带上极大的保留。首先，“创造者”究竟如何理解，在康德那里是不明确的。在他眼里，人虽然自己在自己的历史中逐渐发现或创造出了自己的本质，但这一切都是在冥冥中无意识地干出来的，“理性的狡计”（他的表述是“大自然的智慧”）始终隐藏在现实人类的目的之下，借人的目的作为自己的手段而发生作用。这样，最积极、最具能动性的东西就成了最消极、最被动的东西。其次，“人的历史”在康德那里仅仅被视为以传宗接代为基础、日益趋向于抽象的

[1] 见《康德研究》1981年第1期，第9页。