

世界公民观点之下的普遍历史观念—

无论人们根据形而上学的观点，对于意志自由可以形成怎么样的一种概念，然而它那表现，即人类的行为，却正如任何别的自然事件一样，总是为普遍的自然律所决定的。历史学是从事于叙述这些表现的；不管它们的原因可能是多么地隐蔽，但历史学却能使人希望：当它考察人类意志自由的作用的整体时，它可以揭示出它们有一种合乎规律的进程，并且就以这种方式而把从个别主体上看来显得是杂乱无章的东西，在全体的物种上却能够认为是人类原始的秉赋之不断前进的、虽则是漫长的发展。因此，婚姻以及随之而来的出生和死亡——在这里人们的自由意志对于它们有着如此巨大的影响——看起来显得并没有任何规律可循，使人能够事先就据之以计算出来它们的数字；然而各大国有关这方面的年度表报却证明了它们也是按照经常的自然律进行的，正有如变化无常的气候那样，我们虽然不能预先就确定气候的各个事变，但总的说来它却不会不把植物的生长、河水的奔流以及其它各种自然形态保持在一种均衡不断的进程之中。个别的人，甚至于整个的民族，很少想得到：当每一个人都根据自己的心意并且往往是彼此互相冲突地在追求着自己的目标时，他们却不知不觉地是朝着他们自己所不认识的自然目标作为一个引导而在前进着，是为了推进它而在努力着；而且这个自然的目标即使是为他们所认识，也对他们会是无足轻重的。

既然人类的努力，仍总的说来，并不像动物那样仅仅是出于本能，同时又不像有理性的世界公民那样是根据一种预定的计划而行进，因此看起来他们也就不可能有任何（多少是像蜜蜂或者海狸那样的）有计划的历史。当我们看到人类在世界的大舞台上表现出来的所作所为，我们就无法抑制自己的某种厌恶之情；而且尽管在个别人的身上随处都闪烁着智慧，可是我们却发现，就其全体而论，一切归根到底都是由愚蠢、幼稚的虚荣、甚至还往往是由幼稚的罪恶和毁灭欲所交织成的；从而我们始终也弄不明白，对于我们这个如此之以优越而自诩的物种，我们自己究竟应该形成什么样的一种概念。对于哲学家来说，这里别无其它答案，除非是：既然他对于人类及其表演的整体，根本就不能假设有任何有理性的自己的目标，那末他就应该探讨他是否能在人类事物的这一悖谬的进程之中发现有某种自然的目标；根据这种自然的目标被创造出来的人虽则其行程并没有自己的计划，但却可能有一部服从某种确定的自然计划的历史。

这就要看，我们是否可以成功地找出一条这样一部历史的线索，而留待大自然本身去产生出一位有条件依据它来撰写这部历史的人物。大自然就曾

本文写于 1784 年（康德 60 岁），最初刊载于《柏林月刊》1784 年第 4 卷，第 385—411 页。译文据普鲁士皇家科学院编《康德全集》（柏林，格·雷麦版，

本年（1784 年）第十二期《哥达学报》简讯中有一段话（原文如下：“康德教授先生所爱好的一个观念是：人类终极的目的乃是要达到最完美的国家制度，并且他希望哲学的历史家能从这个观点着手为我们写出一部人类史，揭示人类在各个不同的时代里曾经接近这个终极的目的或者是脱离这个终极的目的各到什么地步，以及要达到这个终极的目的还应该做些什么事情。”——译注）毫无疑问是摘录代和一位旅行来访的学者的谈话，这就逼得我写出了这篇论文，不然那段话就不会有任何年），第 8 卷，第 15—31 页译出。——译注。可理解的意义了。

世界公民（weltbü rger）一词为希腊文 *κοσμοπολίτης* 一词的转译，17 世纪开始流行。——译注

产生过一位开普勒，开普勒以一种出人意表的方式使得行星的偏心轨道服从于确切的定律；大自然又曾产生过一位牛顿，牛顿便以一条普遍的自然原因阐明了这些定律。

命题一

一个被创造物的全部自然秉赋都注定了终究是要充分地并且合目的地发展出来的。

对一切动物进行外部的以及内部的或解剖方面的观察，都证实了这一命题。一种不能加以应用的器官，一种不能完成其目的的配备，——这在目的论的自然论上乃是一种矛盾。因为我们如果放弃这条原则的话，那末我们就不再有一个合法则的大自然，而只能有一个茫无目的的、活动着的大自然罢了；于是令人绝望的偶然性就会取代了理性的线索。

命题二

这些自然秉赋的宗旨就在于使用人的理性，它们将在人——作为大地之上唯一有理性的被创造物——的身上充分地发展出来，但却只能是在全物种的身上而不是在每个人的身上。

一个被创造物的身上的理性，乃是一种要把它的全部力量的使用规律和目标都远远突出到自然的本能之外的能力，并且它不知道自己的规划有任何的界限。但它并不是单凭本能而自行活动的，而是需要有探讨、有训练、有教导，才能够逐步地从一个认识阶段前进到另一个阶段。因此，每一个人就必须活得无比的长寿，才能学会怎样可以把自己全部的自然秉赋加以充分的运用；否则，如果大自然仅仅给他规定了一个短暂的生命期限（就正如事实上所发生的那样），那末理性就需要有一系列也许是无法估计的世代，每一个世代都得把自己的启蒙留传给后一个世代，才能使它在我们人类身上的萌芽，最后发挥到充分与它的目标相称的那种发展阶段。而这样的一个时刻，至少在人类的观念里，应该成为他们努力争取的目标，因为不然的话，人类自然秉赋的绝大部分就不得不被人看成是徒劳无功而又茫无目的的了；这就勾消了一切实践的原则，并且从而就会使大自然——本来在判断其它一切的安排时，大自然的智慧都必然是要充当基本原则的——犯有唯独对于人类却是在进行一场儿戏的嫌疑了。

命题三

大自然要使人类完完全全由其自己本身就创造出来超乎其动物生存的机械安排之上的一切东西，而且除了其自己本身不假手于本能并仅凭自己的理性所获得的幸福或美满而外，就不再分享任何其它的幸福或美满。

这就是说，大自然决不做劳而无功的事，并且决不会浪费自己的手段以

开普勒（Johannes Kepler，1571—1630），德国天文学家，行星运动定律的发现者。——译注

牛顿（Isaac Newton，1642—1727），英国物理学家，近代经典力学体系的创始人。下文“一条普遍的自然原因”指牛顿的万有引力定律。——译注

达到自己的目的。既然她把理性和以理性为基础的意志自由 赋给了人类，这就已经是对她所布置的目标的最明显不过的宣示了。这就是说，人类并不是由本能所引导着的，或者是由天生的知识所哺育、所教诲着的；人类倒不如说是要由自己本身来创造一切的。生产出自己的食物、建造自己的蔽护所、自己对外的安全与防御（在这方面大自然所赋予他的，既没有公牛的角，又没有狮子的爪，也没有恶狗的牙，而仅只有一双手）、一切能使生活感到悦意的欢乐、还有他的见识和睿智乃至他那意志的善良，——这一切完完全全都是他自身的产物。在这里，大自然仿佛是以其最大的节约在行动着，并且把她对动物的装备安置得如此之紧缩、如此之精密，刚好够一个起码的生存的最大需要而已；就好像是她有意让人类——当他们从最低的野蛮状态努力上升到最高的成熟状态以及思想方式的内在完满性，并且从而上升到（大地之上尽可能的）幸福状态的时候——能完全独自享有这份功绩并且只需感谢他们自己本身似的；仿佛大自然把这一点委之于人类理性的自尊，更有甚于委之于人类的安乐似的。因为在人类事物的这一进程中，有一长串的艰辛困苦在等待着人类。可是看来大自然却根本就不曾做任何的事情来使人类生活得安乐，反倒是要使他们努力向前奋斗，以便由于他们自身的行为而使他们自己配得上生命与福祉。

这种情形永远都是令人惊异的：已往的世代仿佛只是为了后来世代的缘故而在进行着他们那艰辛的事业，以便为后者准备好这样的一个阶段，使之能够借以把大自然所作为目标的那座建筑物造得更高；并且唯有到了最后的一代才能享有住进这所建筑里面去的幸福，虽则他们一系列悠久的祖先们都曾经（确实是无意地）为它辛勤劳动过，但他们的祖先们却没有可能分享自己所早已经准备过了的这种幸福。尽管这一点是如此之神秘，然而同时它又是如此之必然，只要我们一旦肯承认：有一类物种是具有理性的，并且作为有理性的生命类别，他们 统统都要死亡的，然而这个物种却永不死亡而且终将达到他们的秉赋的充分发展。

命题四

大自然使人类的全部秉赋得以发展所采用的手段就是人类在社会中的对抗性，但仅以这种对抗性终将成为人类合法秩序的原因为限。

这里的对抗性一词，我指的是人类的非社会的社会性；也就是指人类进入社会的倾向，而这一倾向又是和一种经常威胁着要分裂社会的贯穿终始的阻力结合在一起的。而这种秉赋显然就存在于人性之中。人具有一种要使自己社会化的倾向；因为他要在这样的一种状态里才会感到自己不止于是人而已，也就是说才感到他的自然秉赋得到了发展。然而他也具有一种强大的、要求自己单独化（孤立化）的倾向；因为他同时也发觉自己有着非社会的本性，想要一味按照自己的意思来摆布一切，并且因此之故就会处处都遇到阻

牛顿《自然哲学之数学原理》卷三“哲学推理规律。规律一”：“大自然决不作徒劳无功的事；当少数就够用的时候，更多就是徒劳无功的了”。（剑桥 1934 版，第 198 页）。——译注

关于意志自由，可参看《实践理性批判》，卷一，第 5 节；《道德形上学探本》，第 3 节。——译注
“他们”指他们每一个个人。——译注

“人”此处指自然人。——译注

力，正如他凭他自己本身就可以了解的那样，在他那方面他自己也是倾向于成为对别人的阻力的。可是，正是这种阻力才唤起了人类的全部能力，推动着他去克服自己的懒惰倾向，并且由于虚荣心、权力欲或贪婪心的驱使而要在他的同胞们——他既不能很好地容忍他们，可又不能脱离他们——中间为自己争得一席之地。于是就出现了由野蛮进入文化的真正的第一步，而文化本来就是人类的社会价值之所在；于是人类全部的才智就逐渐地发展起来了，趣味就形成了，并且由于继续不断的启蒙就开始奠定了一种思想方式，这种思想方式可以把粗糙的辨别道德的自然秉赋随着时间的推移而转化为确切的实践原则，从而把那种病态地被迫组成了社会的一致性终于转化为一个道德的整体。没有这种非社会性的而且其本身确实是并不可爱的性质，——每个人当其私欲横流时都必然会遇到的那种阻力就是从这里面产生的，——人类的全部才智就会在一种美满的和睦、安逸与互亲互爱的阿迦底亚式的牧歌生活之中，永远被埋在它们的胚胎里。人类若是也像他们所畜牧的羊群那样温驯，就难以为自己的生存创造出比自己的家畜所具有的更大的价值来了；他们便会填补不起来造化作为有理性的大自然为他们的目的而留下的空白。因此，让我们感谢大自然之有这种不合群性，有这种竞相猜忌的虚荣心，有这种贪得无厌的占有欲和统治欲吧！没有这些东西，人道之中的全部优越的自然秉赋就会永远沉睡而得不到发展。人类要求和睦一致，但是大自然却更懂得是什么东西才会对他们的物种有好处；大自然在要求纷争不和。人类要求生活得舒适而满意；但是大自然却要求人类能摆脱这种怠惰和无所作为的心满意足而投身到劳动和艰辛困苦之中去，以便找到相反的手段好把自己非常明智地再从那里面牵引出来。这种趋向的自然推动力、这种非社会性的及其贯彻始终的阻力的根源——从这里面产生出来了那么多的灾难，然而它同时却又推动人们重新鼓起力量，从而也就推动了自然秉赋更进一步地发展——便很好地显示了一位睿智的造物主的安排，而并非有某个恶神的手搅乱了他那庄严宏伟的布局或者是出于嫉妒而败坏了它们。

命题五

大自然迫使人类去加以解决的最大问题，就是建立起一个普遍法治的公民社会。

唯有在社会里，并且唯有在一个具有最高度的自由，因之它的成员之间也就具有彻底的对抗性，但同时这种自由的界限却又具有最精确的规定和保证，从而这一自由便可以与别人的自由共存共处的社会里；——唯有在这样的一个社会里，大自然的最高目标，亦即她那全部秉赋的发展，才能在人类的身上得到实现。大自然还要求人类自己本身就可以做到这一点，正如大自然所规定的一切目的那样；因而大自然给予人类的最高任务就必须是外界法

“道德的整体”即人类的文明社会。——译注

“阿迦底亚式”（Arkadisch）。阿迦底亚原为古希腊的风景区，居民以生活淳朴、幸福著称；此词引申为田园式或牧歌式的同义语。——译注

“公民社会”一词原文为 bürgerliche Gesellschaft，中文译文通常作“市民社会”，此词大致相当于卢梭的 société civile；但德译本译 société civile 时多用 Staatsbürgerliche Gesellschaft。鲍桑葵（B. Bosanquet，1848—1923）译此词为 bourgeois society（见《国家的哲学理论》伦敦，1925年版，第253页以下）。——译注

律之下的自由与不可抗拒的权力这两者能以最大可能的限度相结合在一起的一个社会，那也就是一个完全正义的公民宪法；因为唯有通过这一任务的解决和实现，大自然才能够成就她对我们人类的其它目标。需要迫使得人类进入了这种强制状态，不然的话，他们就格外要喜爱没有限制的自由了；并且这确实是一切需要之中的最大需要，也就是那种人类自己相互之间加之于他们自己身上的需要，因为他们的倾向性使得他们不能长时期地在野蛮的自由状态中彼此共处。唯有在公民的结合这样一种场合之下，上述的这种倾向性才能由之开始产生最良好的作用；犹如森林里的树木，正是由于每一株都力求攫取别的树木的空气和阳光，于是就迫使得彼此双方都要超越对方去寻求，并获得美丽挺直的姿态那样；反之，那些在自由的状态之中彼此隔离而任意在滋蔓着自己枝叶的树木，便会生长得残缺、佝偻而又弯曲。一切为人道增光的文化和艺术、最美好的社会秩序，就都是这种非社会性的结果。它由于自己本身的迫使而在约束自己，并且通过强制的艺术而使大自然的萌芽得以充分发展。

命题六

这个问题既是最困难的问题，同时又是最后才能被人类解决的问题。

困难之点就由这个问题的观念本身而呈现到我们的眼前，那就是：人是一种动物，当他和其余的同类一起生活时，就需要有一个主人。因为他对他的同类必定会滥用自己的自由的，而且尽管作为有理性的生物他也希望有一条法律来规定大家的自由界限，然而他那自私自利的动物倾向性却在尽可能地诱使他要把自己除外。因此，他就需要有一个主人来打破他那自己所固有的意志，并迫使他去服从一种可以使人人都得以自由的普遍有效的意志。然而，他向哪里去寻找这位主人呢？除了求之于人类之中，就再没有别的地方了。但是，这位主人也同样是一个动物，他也需要有一个主人。因此无论他可能想要如何着手，但总归是看不出他怎么才能够找到一位其自身乃是公正的，正直无私的首领来；不管他是求之于一个个别的人也好，还是求之于为此而选出来的由若干人所组成的集体也好。因为其中的每一个人，当其没有另一个领导者对他自身依法行使权力时，总是要滥用自己的自由的。然而最高首领却既须其本身就是正直的，而又得是一个人。所以这个问题就成为一切问题之中最为棘手的一个问题了。要完全解决这个问题确实是不可能的事；像从造就成人类的那么曲折的材料里，是凿不出来什么彻底笔直的东西的。大自然向我们所提出的，也就只是朝着这一观念接近而已。它之所以又是最后才能得到解决的问题，则是由于它需要对一部可能的宪法的性质具有正确的概念，需要有经历许多世事而磨炼出来的伟大的经验，并且超乎这一

宪法（Verfassung）或公民宪法（bürgerliche Verfassung）即指国家政治制度，亦即人类脱离自然状态（野蛮状态）而进入的政治状态（或公民状态，或社会状态，成文明状态）。——译注

可参看霍布斯《利维坦》第13章；又，赫德尔《人类历史哲学观念》第9卷，第4章。——译注

因此，人类的地位乃是非常之人为的。旁的星球上的居民以及他们的本性是怎样形成的：我们不清楚；但是当我们好好地履行了大自然的这一任务时，我们却很可以自诩，在我们全宇宙所有的邻居之中我们占有着一个并不是微不足道的地位。也许在旁的星球上，每一个个体可以在他自己的一生之中充分地完成自己的天职。我们的情形却是另一样；唯有整个的物种才有希望做到这一点。

切的则是还需要有准备接受这一问题的善意。然而这样的三件事是很难得见到集于一身的；并且当其出现的时候，那也只能来得非常之晚，而且是经过了许多徒劳无功的尝试以后的事。

命题七

建立一部完美的公民宪法这个问题，有赖于国家合法的对外关系这个问题，并且缺少了后者前一个问题就不可能得到解决。

制订一部个人与个人之间的合法的公民宪法——也就是说安排一个共同体——又有什么用处呢？那同一个迫使人们达到这种状态的非社会性就又成为使得每一个共同体在对外关系上——也就是说在作为一个国家对其他国家的关系上——处于不受约束的自由状态之中的原因；因此每个国家从别的国家那里就恰好必定要期待着那种压迫个人并强迫他们进入合法的公民状态的同样灾难。于是大自然就再度地利用人们的、乃至大社会以及国家共同体这类被创造物的不合群性作为手段，以便从他们不可避免的对抗之中求得一种平静与安全的状态；这就是说，大自然是通过战争、通过极度紧张而永远不松弛的备战活动、通过每个国家因此之故哪怕是在和平时期也终于必定会在其内部深刻感受到的那种缺憾而在进行着起初并不会是完美的种种尝试，然而在经过了许多次的破坏、倾覆甚至于是其内部彻底的精疲力竭之后，却终将达到即使是没有如此之多的惨痛经验、理性也会告诉给他们的那种东西，那就是：脱离野蛮人的没有法律的状态而走向各民族的联盟。这时候，每一个国家，纵令是最小的国家也不必靠自身的力量或自己的法令而只须靠这一伟大的各民族的联盟（foedus amphi- ctionum），只须靠一种联合的力量以及联合意志的合法决议，就可以指望着自己的安全和权利了。无论这个观念会显得是何等地虚幻，并且作为这样的一种观念会被人讥笑为是一位圣彼得方丈 或者是一个卢梭 的（也许因为他们把这种事情的实现想得太切近了）；然而这却是人们彼此之间相处的需要所必不可免的结局，这种需要必定要迫使每一个国家——无论这对于他们来得是多么沉重——达到野蛮人刚好是如此之不情愿而被迫达到的同一个结论；那就是：放弃他们那野性的自由而到一部合法的宪法里面去寻求平静与安全。

因而所有的战争就都是要——尽管这并不是人的目标，但却是大自然的目标——建立起国家与国家的新关系的反复尝试，并且是要通过摧毁或者至少是瓦解一切国家来形成新的共同体；然而这些新的共同体，或则是在其自身之内或则是在他们彼此之间，却又变得无法维持，于是就必须再度经受新

共同体（Gemeinwesen）即国家。——译注

foedusamphiCtionum[拉丁文：安斐克提昂联盟]泛指任何国际上的联盟。安斐克提昂联盟原为古希腊保卫德尔斐的阿波罗神殿十二个部族的联盟，至公元前7至6世纪时演变为以德撒里为首的希腊中部各城邦的政治联盟。——译注

圣彼得方丈即 Charles-IrénéCaste1，AbbédeSaintePierre，1658—1743年，以他的作品《欧洲列强间的永久和平拟议》（《ProjetdepaixperpétueIleentrelespctentatsde1’Europe》，乌特勒支版，1713年）一书闻名于世，康德的《永久和平论》即系受这部书的启发。——译注

指卢梭（JeanJacquesRousseau，1712—1718年）的《圣彼得方丈的永久和平拟议摘要》，1760年。——译者

的类似的革命。直到最后，部分地是由于内部有公民宪法的可能最好的安排，部分地是由于外部有共同的约定和立法，人们才会犹如一架自动机那样地建立起来能够维持其自身的、就像是公民共同体的这样一种状态来。

究竟我们是不是可以期待着各种起作用的原因能有一种伊壁鸠鲁式的汇合，从而国家就好像物质的细小质点那样，是通过它们之间的偶然相互冲撞而在寻找着各式各样的结构形态，每一种形态又由于新的碰撞而重新披毁灭，直到最后才由于偶然而获得了以某种形式可以维持其自身存在的那样一种结构形态呢？（这样一种幸运的偶然委实是太难得出现了！）或者，究竟我们是不是更好能认为：大自然在这里是遵循着一条合规律的进程而把我们的物种从兽性的低级阶段逐步地——并且确实是通过其所固有的、虽则是对人类施行强迫的办法——引向人性的最高阶段，并且就在这一表面的杂乱无章之下完全合规律地在发展着我们那些原始的秉赋呢？或者，究竟我们是不是最好肯定：从人类全体的这一切作用和反作用之中根本就不会产生出任何东西来，至少也是不会产生出任何明智的东西来；因而未来就将始终是像既往一样，所以人们也就无法说清，对于我们的物种来得是如此之自然的那种纷争，是否终于会在一种如此之文明的状态之中而为我们准备好一座万恶的地狱；到那时它也许会又以野蛮的破坏再度消灭这种文明状态的本身以及全部迄今为止的文明的进步，——这种命运是人们在盲目的偶然性的统治之下所无法抵御的；事实上，假如我们不给大自然提供一条由智慧所秘密织就的线索的话，无法律的自由就和盲目的偶然性只不过是一回事罢了！——这一点大体上就要取决于如下的问题：承认大自然的安排在部分上的合目的性、但在整体上的无目的性，究竟是不是合理？

野蛮人的无目的的状态所做的事情，就是它扼制了我们物种的全部自然秉赋；然而它却终于通过把人类置诸于灾难之中而迫使他们脱离这种状态，并走入一种可以使他们全部的那些萌芽都将得到发展的公民宪法。而这也正是已经创立的各个国家之间的野蛮式的自由所做的事情，那就是：由于相互抗衡的武装耗尽了共同体的一切力量，由于战争所造成的破坏，而尤其是由于经常维持战备的需要，人类的自然秉赋在其前进过程中的充分发展确实是受到了阻碍；然而另一方面，由此而产生的灾难却也迫使我们这个物种去发掘一条平衡定律来处理各个国家由于它们的自由而产生的（而其本身又是健康的）彼此之间的对抗，并且迫使我们采用一种联合的力量来加强这条定律，从而导致一种保卫国际公共安全的世界公民状态。这种世界公民状态并不是任何危险都没有，从而人道的力量才不致于沉睡不醒；但同时它对于他们相互间的作用和反作用却又不是没有一条相等原则的，从而他们才不致于相互毁灭。在这最后的一步（亦即各个国家的联合体）出现以前，也就是尚在其形成过程的半途之中，人性就得在表面幸福的欺骗假象之下忍受着种种最无情的灾难；因而只要人们尚未达到有待于我们这个物种去攀登的这一最后阶

伊壁鸠鲁（Epikurus，约当公元前341—270），古希腊哲学家，主张世界一切事物均由原子的冲撞所产生。——译注

“这一点”指以上对问题的三种提法。——译注

“共同体”指国家共同体。——译注

牛顿《自然哲学之数学原理》“公理，或运动定律。定律三”：“每一种作用总有一种相等的作用与之相反；或者说，两个物体彼此间相互的作用总是相等的，而方向是相反的”。（同上，页13）——译注

段之前，卢梭就不无道理地要偏爱野蛮人的状态了。

我们由于艺术和科学而有了高度的文化。在各式各样的社会礼貌和仪表方面，我们是文明得甚至于到了过份的地步。但是要认为我们已经是道德化了，则这里面还缺少很多的东西。因为道德这一观念也是属于文化的；但是我们使用这一观念却只限于虚荣与外表仪式方面表现得貌似德行的东西，所以它只不过是成其为文明化而已。但是只要各个国家都把它们全部的力量用在它们那些徒劳而又残暴的扩张计划上，从而就在不断地阻挠着它们的公民们培养其内心思想方式的漫长努力，甚至于还要勾销在这方面对于他们的一切支持；那就不可能期待这种做法会有任何结果的，因为任何一个共同体为此而塑造它的公民时，都需要有一场漫长的内心改造过程。然而，凡不是植根于道德上的善意的任何一种善，都无非是纯粹的假象与炫惑人的不幸而已。人类就将一直停留在这种状态之中，直到他们能以如上所述的方式努力使得他们的国际关系脱离了这种混乱状态为止。

命题八

人类的历史大体上可以看作是大自然的一项隐蔽计划的实现，为的是要奠定一种对内的、并且为此目的同时也就是对外的完美的国家宪法，作为大自然得以在人类的身上充分发展其全部秉赋的唯一状态。

这一命题是出自前一命题的系论。我们可以看到：哲学也可以有其自己的千年福祉王国学说，然而它却是这样的一种，仅凭这一观念的本身——尽管它还异常之遥远——就可以促进它的来临，因而也就绝不是虚幻的。问题就只在于：经验是不是能揭示有关大自然目标的这样一种进程的任何东西。我要回答说：很少能有什么东西；因为这个公转历程看来需要如此之漫长的时间，才能最后得出结论说：我们根据人类在这方面所曾经历过的那小小的一部分还是那样地不可靠，还无法推断它那途径的形式以及部分对于全体的关系；就正如根据迄今为止的全部天象观测还无法推断我们的太阳及其整个的卫星群在广阔的恒星系里所采取的路径一样；尽管根据宇宙结构的宪法体系的普遍理由以及根据我们已经观测到的那微小的一部分，就足以确实可靠地做出有关这样一种公转历程的真实性的结论来。

同时，人性对于其自身又是这样的：对于我们这个物种所将要遇到的哪怕是最遥远的时代，它也决不会无动于衷，只要那个时代确实无疑是可以指望的。而且既然看起来我们可以由于我们自己的合理安排而加速引到这个对于我们的后代来说乃是如此之欢乐的时辰，所以它在我们的这一代就格外不会出现了。因为这个缘故，所以哪怕这个时代来临的最微弱的迹象，对于我们也是非常之重要的。现在各个国家彼此之间已经处于这样一种人为的关系，以致于没有一个国家可以降低其内部的文化水平而又不致丧失它对于别的国家的威权和影响；因此即使是不提大自然的这一目的的进展，但至少大自然的这一目的的保存则是由于国家野心计划的本身而很好地得到了保障的。此外还有：公民的自由现在也就不可能真正受到损害而又不会使得一切

按千年福祉王国学说(Chliasmus 一词源出希腊文 Xiacaouos,拉丁文为 millenium)为中世纪基督教的传说，谓基督将再临世界建立王国统治一千年。此词引申为任何理想的未来世界。可参看《新约·启示录》第20章，第1至5节。——译注

行业（尤其是商业）遭受损失了，可是由此也就会使得国家对外关系的力量遭到削弱。然而这一自由却是逐步前进的。当人们禁止公民以其自己所愿意的、而又与别人的自由可以共存的各种方式去追求自己的幸福时，人们也就妨碍了一般事业的生命力，从而也就妨碍了整体的力量。因此，对个人行为的限制就日益为人所摒弃，普遍的宗教自由就日益为人所容忍；于是便夹杂着幻念和空想而逐步出现了启蒙运动这样一件大好事，它必定会把人类从其统治者的自私自利的扩张计划之下拯救出来的，只要他们能懂得自己本身的利益。而这种启蒙运动以及随之而来的启蒙了的人们对于自己已经充分理解到的好处所不可避免地要采取的一种衷心的同情，就必定会一步步地上升到王座上来，并且甚至于会对他们的政体原则发生影响的。例如，虽然我们世界的当政者们目前并没有余钱用之于公共教育设施以及一般有关人民福利的一切措施，因为全部的资金都已经预先支付给未来的战争了；然而他们却至少将在不去阻止他们的人民自己在这方面尽管是微弱的而又漫长的努力之中，发见他们自身的利益。终于，战争本身也将逐渐地不仅成为一桩如此之人工制造的、而其结局对于双方又都是如此之难于把握的行业，而且——由于国家不断增加无法可望清偿的国债（这是近代的一大发明）而感到后患无穷——还会成为一柱如此之可疑的行业。还有，在我们这部分由于它那贸易而如此紧密地联系在一起的世界里，国家每动荡一次都会对所有其余的国家造成那样显著的影响，以致于其余这些国家尽管自己并不具有合法的权威，但却由于其本身所受的危险的驱使而自愿充当仲裁者；并且它们大家就都这样在遥遥地准备着一个未来的、为此前的世界所从未显示过先例的、伟大的国家共同体。尽管这一国家共同体目前还只是处在很粗糙的轮廓里，可是每个成员却好像都已经受到一种感觉的震动，即他们每一个都依存于整体的保全；这就使人可以希望，在经过许多次改造性的革命之后，大自然以之为最高目标的东西，——那就是作为一个基地而使人类物种的全部原始秉赋都将在它那里得到发展的一种普遍的世界公民状态，——终将有朝一日会成为现实。

命题九

把普遍的世界历史 按照一场以人类物种的完美的公民结合状态为其宗旨的大自然计划来加以处理的这一哲学尝试，必须看作是可能的，并且甚至还是这一大自然的目标所需要的。

要按照这样一种观念——即，当世界的行程可以用某种合理性的目的来加以衡量的时候，它那历程应该是怎样的——来编写一部历史，这确实是一桩奇怪的而且表面上看来是荒谬的企图；看来仿佛这样的一种目标只不过能得出一部传奇罢了。可是如果我们愿意承认，大自然即使是在人类自由的演

“国家共同体”（Staatskörper）指各民族联盟的国际政府。——译注

“普遍的世界历史”一词原文为 *allegemeine Weltgeschichte*，相当于英文的 *universal history* 或法文的 *histoire universelle*，字面上通常可译作“通史”或“世界通史”；但作者使用此词并不是指通常意义的通史或世界通史，而是企图把全人类的历史当作一个整体来进行哲学的考察，故此处作“普遍的世界历史”以与具体的或特殊的历史相区别。——译注

观念（Idee），参看译序；又可参看《纯粹理性批判》中“先验辨证篇”附录。——译注

出过程之中，也并不是没有规划和目标而在行进着的，那末这一观念就可能成为非常有用的了；哪怕我们是那么近视而看不透它那布局的秘密构造，但是这一观念却仍可以为我们提供一条指导线索，把一堆否则便只是毫无计划的人类行动的汇合体至少在整体上勾划出一个体系。

因而当我们从希腊的历史——都是通过它，其他一切古代的或其同时代的历史才得以为我们保留下来，或者至少是才成为可以征信的——而起始的时候；当我们追溯它对于并吞了希腊国家的罗马民族的国家共同体之形成与破坏所起的影响以及罗马对于后来又消灭了罗马民族的野蛮人所起的影响时，下迄我们自己的时代为止；这里面还应该加入其他民族的国家史作为插曲（我们有关他们的知识正是通过这些启蒙了的民族才逐步地获得的）；那末我们就会发见，我们这个大陆上的国家宪法是有一个合规律的进步历程的（这或许有一天会给其他一切大陆提供法则吧）。同时，如果我们随时随地进一步地留意公民的宪法及其法律并留意国家的关系，着眼于这两者由于它们所包含的好处而提供了一个使各族人民——从而就使他们的艺术和科学也一道——得以提高和繁荣昌盛的时期，然而却又由于它们所带有的缺点而重新使得他们倾覆，可是这样却总会留下来一个启蒙的萌芽，这一萌芽通过每一次的革命而愈加发展，并准备好了后来的、更高阶般的进步；那末我相信我们就可以发见有一条线索，这条线索不仅能够对于如此纷繁混乱的人间事物的演出提供解释，或者对于未来的种种国家变化提供政治预言的艺术（这种用处是人们早已得之于人类历史的，尽管人们把它看成好像是一种没有规律的自由之不相联属的作用），而且它还会——不假定有一种大自然的计划，我们就没有理由可以希望这一点——展示出一幅令人欣慰的未来的远景：人类物种从长远看来，就在其中表现为他们怎样努力使自己终于上升到这样一种状态，那时候大自然所布置在他们身上的全部萌芽都可以充分地发展出来，而他们的使命也就可以在大地之上得到实现。

对大自然的——或者最好是说对天意的——这样一番论证，对于我们之选择一种特殊的观点以进行世界考察来说，绝不是什么无关紧要的动机。因为在没有理性的自然界之中我们赞美造化的光荣与智慧并且把它引入我们的思考，究竟又有什么用处呢：假如在至高无上的智慧的伟大舞台上，包含有其全部的目的在内的那一部分——亦即全人类的历史——竟然始终不外是一场不断地和它相反的抗议的话？这样一种看法就会迫使我们不得不满怀委屈地把我们的视线从它的身上转移开来，并且当我们在其中永远也找不到一个完全合理的目标而告绝望的时候，就会引导我们去希望它只能是在另外一个世界里了。

唯有从其一开始就延续不断直迄于我们今天的那个有知识的公众，才能征信古代的历史。超出此外，一切便都是 *terra incognita*（拉丁文，未知的领域——译者）了；凡是生活在此之外的各个民族，其历史便只能从他们加入到这里面来的那个时代开始算起。在优大民族，这一点是由多勒米王朝（公元前4世纪至1世纪统治埃及的希腊王朝——译者）时代的希腊文圣经翻译本而告开始的；若是没有它，我们对于他们那孤立的叙事就难于置信了。从这里出发（当这一开端首先已经恰当地被确定了之后），我们才可以向上追溯他们的故事。所有其他的民族也都是如此。修晋底德书中的第一页，（据休谟说）乃是全部信史的唯一开端（此处康德原文微有错误。休谟原文为“修昔底德书中的第一页乃是……真正历史的开端”。见休谟《道德、政治与文学论文集》，伦敦1898年版，第3卷，第414页。——译注）。

说我要以这种在一定程度上具有一条先天 线索的世界历史观念来代替对于具体的、纯粹由经验而构成的历史的编撰工作，那就误解我的观点了。这仅仅是关于一个哲学的烦恼（当然它也还必须是十分熟悉历史的）从另外一种立脚点出发所能够探讨到的东西的一种想法而已。不然的话，人们目前编纂自己当代的历史时所具备的那种令人可敬的详尽性，就自然而然地会使每一个人都免不了要疑问：我们的后代将如何着手来掌握再过几百年之后我们所可能遗留给他们的每一份历史重担呢。毫无疑问，他们对最古老的时代——有关那些时代的文献可能是早就快失了——将仅仅是从使他们感兴趣的那种观点出发，也就是说是从各个民族和各个政体在世界公民的观点之下所已经成就的或已经失败的都是些什么的那种观点出发，来进行评价的。让我们就把视线放到这上面来吧，同时也让各个国家的首脑以及他们手下人员的荣誉感把他们自己摆到唯一能够给他们带来最遥远的后世的崇敬与怀念的那种办法上面来吧。此外，这也可能就是要做出这样一番哲学的历史探讨工作的一个小小的动机了。

“先天”（apriori），可参看《纯粹理性批判》第二版序言及引论，《未来形上学导言》第9节，第20节。——译注

答复这个问题：“什么是启蒙运动？”

启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态。不成熟状态就是不经别人的引导，就对运用自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理智，而在于不经别人的引导就缺乏勇气与决心去加以运用时，那么这种不成熟状态就是自己所加之于自己的了。Sapere aude！要有勇气运用你自己的理智！这就是启蒙运动的口号。

懒惰和怯懦乃是何以有如此大量的人，当大自然早已把他们从外界的引导之下释放出来以后（naturaliter maiorennes），却仍然愿意终身处于不成熟状态之中，以及别人何以那么轻而易举地就俨然以他们的保护人自居的原因所在。处于不成熟状态是那么安逸。如果我有一部书能替我有理解，有一位牧师能替我有良心，有一位医生能替我规定食谱，等等；那么我自己就用不着操心了。只要能对我合算，我就无需去思想；自有别人会替我去做这类伤脑筋的事。

绝大部分的人（其中包括全部的女性）都把步入成熟状态认为除了是非常之艰辛而外并且还是非常之危险的：这一点老早就被每一个一片好心在从事监护他们的保护人关注到了。保护人首先是使他们的牲口愚蠢，并且小心提防着这些温驯的畜牲不要竟敢冒险从锁着他们的摇车里面迈进一步；然后就向他们指出他们企图单独行走时会威胁他们的那种危险。可是这种危险实际上并不那么大，因为他们跌过几交之后就终于能学会走路的；然而只要有过一次这类事例，就会使人心惊胆战并且往往吓得完全不敢再去尝试了。

任何一个个人要从几乎已经成为自己天性的那种不成熟状态之中奋斗出来，都是很艰难的。他甚至于已经爱好它了，并且确实暂时还不能运用他自己的理智，因为人们从来都不允许他去做这种尝试。条例和公式这类他那天分的合理运用、或者不如说误用的机械产物，就是对终古长存的不成熟状态的一副脚镣。谁要是抛开它，也就不过是在极狭窄的沟渠上做了一次不可靠的跳跃而已，因为他并不习惯于这类自由的运动。因此就只有很少数的人才能通过自己精神的奋斗而摆脱不成熟的状态，并且从而迈出切实的步伐来。

然而公众要启蒙自己，却是很可能的；只要允许他们自由，这还确实几乎是无可避免的。因为哪怕是在为广大人群所设立的保护者们中间，也总会发见一些有独立思想的人；他们自己在抛却了不成熟状态的羁绊之后，就会传播合理地估计自己的价值以及每个人的本分就在于思想其自身的那种精神。这里面特别值得注意的是：公众本来是套上了这种羁绊的，但当他们的保护者（其本身是不可能有任何启蒙的）中竟有一些人鼓动他们的时候，此后却强迫保护者们自身也处于其中了；种下偏见是那么有害，因为他们终于报复了本来是他们的教唆者或者是他们教唆者的先行者的那些人。因

本文写于1784年（康德60岁），最初刊载于《柏林月刊》1784年，第4卷，第481—494页。译文据普鲁士皇家科学院编《康德全集》（柏林，格·雷麦版，1912年），第8卷，第33—42页译出。——译注

（要敢于认识！）语出罗马诗人贺拉士（Horace，即Q. Horatius Flaccus. 公元前65—8）《诗论》，1，2，40；德国启蒙运动的重要组织之一“真理之友社”于1736年采用这句话作为该社的口号。——译注

按启蒙运动（Aufklärung）亦称“启蒙时代”或“理性时代”；这篇为当时的启蒙运动进行辩护的文章，发表在当时德国启蒙运动的主要刊物《柏林月刊》上。——译者

[由于自然方式而成熟]。——译注

而公众只能是很缓慢地获得启蒙。通过一场革命或许很可以实现推翻个人专制以及贪婪心和权势欲的压迫，但却绝不能实现思想方式的真正改革；而新的偏见也正如旧的一样，将会成为驾驭缺少思想的广大人群的圈套。

然而，这一启蒙运动除了自由而外并不需要任何别的东西，而且还确乎是一切可以称之为自由的東西之中最无害的东西，那就是在一切事情上都有公开运用自己理性的自由。可是我却听到从四面八方都发出这样的叫喊：不许争辩！军官说：不许争辩，只许操练！税吏说：不许争辩，只许纳税。神甫说：不许争辩，只许信仰。（举世只有一位君主说：可以争辩，随便争多少，随便争什么，但是要听话！）到处都有对自由的限制。

然则，哪些限制是有碍启蒙的，哪些不是，反而是足以促进它的呢？——我回答说：必须永远有公开运用自己理性的自由，并且唯有它才能带来人类的启蒙。私下运用自己的理性往往会被限制得很狭隘，虽则不致因此而特别妨碍启蒙运动的进步。而我所理解的对自己理性的公开运用，则是指任何人作为学者在全部听众面前所能做的那种运用。一个人在其所受任的一定公职岗位或者职务上所能运用的自己的理性，我就称之为私下的运用。

就涉及共同体利益的许多事物而言，则我们必须有一定的机器，共同体的一些成员必须靠它来保持纯粹的消极态度，以便他们由于一种人为的一致性而由政府引向公共的目的，或者至少也是防止破坏这一目的。在这上面确实是不容许有争辩的；而是人们必须服从。但是就该机器的这一部分同时也作为整个共同体的、乃至作为世界公民社会的成员而论，从而也就是以一个学者的资格通过写作面向严格意义上的公众时，则他是绝对可以争辩的，而不致因此就有损于他作为一个消极的成员所从事的那种事业。因此，一个服役的军官在接受他的上级交下某项命令时，竟抗声争辩这项命令的合目的性或者有用性，那就会非常坏事：他必须服从。但是他作为学者而对军事业务上的错误进行评论并把它提交给公众来作判断时，就不能公开地加以禁止了。公民不能拒绝缴纳规定于他的税额；对所加给他的这类赋税惹事生非地擅行责难，甚至可以当作诽谤（这可能引起普遍的反抗）而加以惩处。然而这同一个人作为一个学者公开发表自己的见解，抗议这种课税的不适宜与不正当不一样，他的行动并没有违背公民的义务。同样地，一个牧师也有义务按照他所服务的那个教会的教义向他的教义问答班上的学生们和他的会众们作报告，因为他是根据这一条件才被批准的。但是作为一个学者，他却有充分自由、甚至于有责任，把他经过深思熟虑有关那种教义的缺点的全部善意的意见以及关于更好地组织宗教团体和教会团体的建议传达给公众。这里面并没有任何可以给他的良心增添负担的东西。因为他把作为一个教会工作者由于自己职务的关系而讲授的东西，当作是某种他自己并没有自由的权力可以按照自己的心意进行讲授的东西；他是受命根据别人的指示并以别人的名义进行讲述的。他将要讲：我们的教会教导这些或那些；这里就是他们所引用的论据。于是，他就从他自己不会以完全的信服而赞同、虽则他很可以使自己负责进行宣讲的那些条文中——因为并非是完全不可能其中也隐藏着真

此处“公开运用自己理性的自由”即指言论自由；康德在这个问题上曾和当时普鲁士官方的检查制度发生冲突。可参看本书《论一个常见的说法：这在理论上可能是正确的，但在实践上是行不通的》。——译注

指普鲁士腓德烈大王（Frederick II, der Grosse, 1740—1786）。——译注

理，而且无论如何至少其中不会发见有任何与内心宗教相违背的东西，——为他的听众引绎出全部的实用价值来。因为如果他相信其中可以发见任何与内心宗教相违背的东西，那么他就不能根据良心而尽自己的职务了，他就必须辞职。一个就任的宣教师之向他的会众运用自己的理性，纯粹是一种私下的运用；因为那往往只是一种家庭式的聚会，不管是多大的聚会；而在这方面他作为一个牧师是并不自由的，而且也不能是自由的，因为他是在传达别人的委托。反之，作为一个学者通过自己的著作而向真正的公众亦即向全世界讲话时，则牧师在公开运用他的理性上便享有无限的自由可以使用他自己的理性，并以他自己本人的名义发言。因为人民（在精神事务上）的保护者而其本身居然也不成熟，那便可以归结为一种荒谬性，一种永世长存的荒谬性了。

然则一种牧师团体、一种教会会议或者一种可敬的教门法院（就象他们在荷兰人中间所自称的那样），是不是有权宣誓他们自己之间对某种不变的教义负有义务，以便对其每一个成员并且由此也就是对全体人民进行永不中辍的监护，甚至于使之永恒化呢？我要说：这是完全不可能的。这样一项向人类永远封锁住了任何进一步启蒙的契约乃是绝对无效的，哪怕它被最高权力、被国会和最庄严的和平条约所确认。一个时代决不能使自己负有义务并从而发誓，要把后来的时代置于一种决没有可能扩大自己的（尤其是十分迫切的）认识、清除错误以及一般地在启蒙中继续进步的状态之中。这会是一种违反人性的犯罪行为，人性本来的天职恰好就在于这种进步；因此后世就完全有权拒绝这种以毫无根据而且是犯罪的方式所采取的规定。

凡是一个民族可以总结为法律的任何东西，其试金石都在于这样一个问题：一个民族是不是可以把这样一种法律加之于其自身？它可能在一个有限的短时期之内就好像是在期待着另一种更好的似的，为的是好实行一种制度，使得每一个公民而尤其是牧师都能有自由以学者的身份公开地，也就是通过著作，对现行组织的缺点发表自己的言论。这种新实行的制度将要一直延续下去，直到对这类事情性质的洞见已经是那么公开地到来并且得到了证实，以致于通过他们联合（即使是并不一致）的呼声而可以向王位提出建议，以便对这一依据他们更好的洞见的概念而结合成另一种已经改变了的宗教组织加以保护，而又不致于妨碍那些仍愿保留在旧组织之中的人们。但是统一成一个固定不变的、没有人能够（哪怕在一个人的整个一生中）公开加以怀疑的宗教体制，从而也就犹如消灭了人类朝着改善前进的整整一个时代那样，并由此给后代造成损害，使得他们毫无收获，——这却是绝对不能容许的。一个人确实可以为了他本人并且也只是在一段时间之内，推迟对自己有义务加以认识的事物的启蒙；然而逕行放弃它，那就无论是对他本人，而更其是对于后代，都可以说是违反而且践踏人类的神圣权利了。

而人民对于他们本身都不能规定的事，一个君主就更加不可以对他的人民规定了；因为他的立法威望全靠他把全体人民的意志结合为他自己的意志。只要他注意使一切真正的或号称的改善都与公民秩序结合在一起，那么此外他就可以把他的臣民发觉对自己灵魂得救所必须做的事情留给他们自己去；这与他无关，虽则他必须防范任何人以强力妨碍别人根据自己的全部

按“权利”一词原文为 Recht；此词相当于法文的 droit，英文的 right，中文的“权利”、“权”、“法律”、“法”或“正义”。一般或译作“法”，下同，——译注

才能去做出这种决定并促进这种得救。如果他干预这种事，要以政府的监督来评判他的臣民借以亮明他们自己的见识的那些作品；以及如果他凭自己的最高观点来这样做，而使自己受到“*Caesar non est supra grammaticos*”的这种责难；那就会有损于他的威严。如果他把自己的最高权力降低到竟至去支持自己国内的一些暴君对他其余的臣民实行精神专制主义的时候，那就更加每况愈下了。

如果现在有人问：“我们目前是不是生活在一个启蒙了的时代？”那么回答就是：“并不是，但确实是在一个启蒙运动的时代”。目前的情形是，要说人类总的说来已经处于，或者是仅仅说已经被置于，一种不需别人引导就能够在宗教的事情上确切地而又很好地使用自己的理智的状态了，则那里面还缺乏许多东西。可是现在领域已经对他们开放了，他们可以自由地在这上面工作了，而且对普遍启蒙的、或者说对摆脱自己所加给自己的不成熟状态的障碍也逐渐地减少了；关于这些我们都有着明确的信号。就这方面考虑，这个时代乃是启蒙的时代，或者说乃是腓德烈 的世纪。

一个不以如下说法为与自己不相称的国君：他认为自己的义务就是要在宗教事务方面决不对人们加以任何规定，而是让他们有充分的自由，但他又甚至谢绝宽容这个高做的名称；这位国君本人就是启蒙了的，并且配得上被天下后世满怀感激之忱尊之为率先使得人类，至少从政权方面而言，脱离了不成熟状态，并使每个人在任何有关良心的事务上都能自由地运用自身所固有的理性。在他的治下，可敬的牧师们可以以学者的身份自由地并且公开地把自己在这里或那里偏离了既定教义的各种判断和见解都提供给全世界来检验，而又无损于自己的职责；至于另外那些不受任何职责约束的人，那就更加是如此了。这种自由精神也要向外扩展，甚至于扩展到必然会和误解了其自身的那种政权这一外部阻碍发生冲突的地步。因为它对这种政权树立了一个范例，即自由并不是一点也不关怀公共的安宁和共同体的团结一致的。只有当人们不再有意地想方设法要把人类保持在野蛮状态的时候，人类才会由于自己的努力而使自己从其中慢慢地走出来。

我把启蒙运动的重点，亦即人类摆脱他们所加之于其自身的不成熟状态，主要是放在宗教事务方面，因为我们的统治者在艺术和科学方面并没有向他们的臣民尽监护之责的兴趣；何况这一不成熟状态既是一切之中最有害的而又是最可耻的一种。但是，一个庇护艺术与科学的国家首领，他的思想方式就要更进一步了，他洞察到：即使是在他的立法方面，容许他的臣民公开运用他们自身的理性，公开向世上提出他们对于更好地编纂法律、甚至于是直言无讳地批评现行法律的各种见解，那也不会有危险的。在这方面，我们有着一个光辉的典范，我们所尊敬的这位君主就是没有别的君主能够超越的。

[凯撒并不高于文法学家]接，此处这句话可能是针对传说中普鲁士的腓德烈大王回答伏尔泰（Voltaire，1718—1778）的一句话：“凯撒高于文法学家”。又，传说神圣罗马帝国皇帝西吉斯蒙（Sigismund，1411—1437）在1414年的康斯坦司会议上说过：“我是罗马皇帝并且高于文法学家”。——译注

康德《纯粹理性批判》第1版序言：“我们的时代特别是一个批判的时代，一切事物都必须接受批判”。——译注

指普鲁士腓德烈大王。——译注

“启蒙了的”即“开明的”。——译注

但是只有那位其本身是启蒙了的、不怕幽灵的而同时手中又掌握着训练精良的大量军队可以保障公共安宁的君主，才能够说出一个自由国家所不敢说的这种话：可以争辩，随便争多少，随便争什么；但是必须听话。这就标志着人间事务的一种可惊异的、不能意料的进程；正犹如当我们对它从整体上加以观察时，其中就几乎一切都是悖论那样。程度更大的公民自由仿佛是有利于人民精神的自由似的，然而它却设下了不可逾越的限度；反之，程度较小的公民自由却为每个人发挥自己的才能开辟了余地。因为当大自然在这种坚硬的外壳之下打开了为她所极为精心照料着的幼芽时，也就是要求思想自由的倾向与任务时，它也就要逐步地反作用于人民的心灵面貌（从而他们慢慢地就能掌握自由）；并且终于还会反作用于政权原则，使之发见按照人的尊严——人并不仅仅是机器而已——去看待人，也是有利于政权本身的。

1784年9月30日，于普鲁士哥尼斯堡。

运动”这一问题》一文刊载于《柏林月刊》1784年第4卷第9期，康德本文刊载于该刊同年同卷第12期。康德撰写本文时尚未读到门德尔松的文章，所以只在本文末尾附加了这条注释——译注）对于本问题的答复。我手头尚未收到该刊，否则就会扣发本文了；现在本文就只在于检验一下偶然性究竟在多大程度上能带来两个人的思想一致。

评赫德尔《人类历史哲学观念》

第一、二部

约·哥·赫德尔《人类历史哲学观念》

Quem te Deus esse iussit et humana
qua partelocatus esin redisc.

第一部 318 页 4 开本里加与莱比锡，哈特克诺克版，1784 年。

在这部著作里，我们这位机智而雄辩的作家显示了他那为人所熟知的特色。因此这部著作就像他那滔滔不绝的笔下的许多其他作品一样，是难以用通常的尺度来评判的。仿佛他那天才并非仅仅是从科学和艺术的广阔领域里搜集观念，以便能把它们扩充到其他的观念上去而已；而是仿佛他以他特殊的思想方法中那种为他所固有的方式而把它们（借用他的话来说）按照一定的同化法则加以转化，从而它们就显著地有别于别的灵魂所借以滋养和成长的那些观念（页 292），而互相沟通就更加不可能了。因此，他所称之为人类历史哲学的东西，就很可能是与人们通常所理解的那种名称全然不同的某种东西：它并不是某种概念规定上的逻辑准确性或者是对原理的绵密分辨和验证，而是一种转瞬即逝的、包罗万象的观点，一种在类比的发掘方面的丰富智慧；在这方面的运用上，大胆的想象力与巧妙性的结合就通过感觉和感受而在支配着他那经常被保持在朦胧深处的对象；它究竟更其是思维的宏伟内容的一种作用呢，还是冷静的判断在其中很可能发现的一种含义微妙的示意呢，那就要很费猜测了。既然一个有成就的头脑所运用的思想自由（那在这里是会大量遇到的）总会给思想提供材料，所以我们就试图从这里面——如果一切对我们都顺利成功的话——提出一些最重要的而又是对他最具有特色的观念来，并以他本人的词句来表述；最后再对全文补充几句话。

我们的作者由扩大视野而入手，为的是好向人类指出他们在我们太阳系的其他星球居民之中的地位。根据人类所居住的这个天体的中央的而又便利的地位，他就结论说“人类在这里所必须依恃的”就只不过是“一种中等程度的尘世理智以及一种更为可疑的人间道德。我们的思维和能力显然只是得自我们这个大地机体，但它们却力图改变自己并转化自己，直到他们能达到我们的造化所能提供给我们的那种纯粹性和美好性为止；如果类比可以成为我们的指导的话，它在别的星球上也就不会是另一样。而这就可以使我们猜测人类和别的星球上的居民都有着同一个鹄的，从而最后就不仅仅是踏到许多星球上去旅行而已，而且或许还会达成和如此繁多而又各不相同的姊妹世界上一切已经达到成熟的生命互相交往”。他的考察由此便转入创造人类之

本文写于 1784—1785 年（康德 60—61 岁），最初刊载于《[耶拿]文学通志》，1785 年，第 4 号，第 271 号。——译文据普鲁士皇家科学院编《康德全集》（柏林，格·雷麦版，1912 年），第 8 卷，第 43—66 页译出。赫德尔（JohannGottfriedvonHerder，1744—1803 年）曾于 1762—1764 年在哥尼斯堡大学聆康德授课，后来是德国“狂飙运动”的领导人之一。赫德尔反对康德《世界公民观点之下的普遍历史观念》一文中的思想，康德除了写这一书评而外，又于次年写《人类历史起源臆测》一文作为答复。——译注

[在行动中学会上帝所规定给你的东西以及他在世界上给你指定的地位]语出罗马诗人柏修斯（PetriusFlaccus.34—62）《讽刺集》，，11，12；赫德尔书卷首引用。——译注