

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

判断力批判(下卷)



导 言

认为自然在其种种特殊规律上有主观目的性这个假定的充分理由因无须在知识可能性的批判解释以外来寻找。这种目的性是有关于可理解性的——有关于人的判断力的作为判断力——而且是有关于把特殊的种种经验结合为自然的一种联系的系统这种可能性的。那末在这个系统中，我们就可进一步来在自然的许多产物中预测可能有某些产物，其形式是特别适合于人的判断力，好象是完全要照顾到我们的判断力才安放在那里似的。这一类的形式乃是那些形式，通过它们把梳一性和异质性结合起来就适合于好象是加强那参加进去判断力的运用而起其作用的种种心理力量而且支持着它们的，于是美的形式这个名称就以之称谓这一类的形式。

但是自然这个概括性的观念，作为感官对象的集合体意思的，并不给我们什么理由来假定自然的事物是互为手段与目的的，或者说它们的可能性是只由这一种的因果性才成为完全可理解的。因为既然谈到上述的美的形式时，事物的表象是在我们里面的某东西，那末就很容易甚至在验前想到这个表象是很适合而且便于使我们的种种知识能力倾向于一种内部的有目的的调和的。但是在目的不是我们自己的目的，乃至不属于自然的这种地方（我们本不把自然作为是有理性的），那就绝无理由去在验前假定这些目的可以，或者还是应该，构成一特种的因果关系，或者至少构成自然的一种完全特别的秩序。而且这些目的的存在是不能由经验证明的——除非假定先就有了一种心理欺骗的过程，把目的的概念曲解为事物所原有的，而且不是从这些事物和经验对它们所知道的东西得出这种概念来而利用这种概念，其意图是要与我们的种种表象借以得到内部联系的主观根据作类比而使自然成为我们可以理解的，而不是要从客观的根据来认识自然的。

而且客观目的性作为自然事物所据以成为可能的原理，远远不是把必然性隶属于自然这个概念的，而正是为此，人们才引用这点来说明自然与其形式的不必然性。所以在谈到鸟的构造时，例如举出鸟骨的形成中空，鸟翼的位置的利于飞翔，鸟尾的便于转向，是要告诉我们，如果我旧单单看自然中的有效关系（*nexus effectivus*）而不求助于一特种的因果关系，即目的关系（*nexus finalis*），上述的一切都是高度不必然的。意思就是，自然作为单纯的机械作用来看，是能在千百种其他不同的方式上出现而不会恰恰碰见基于象这种原理的统一，而且因之我们是要只在自然的概念以外而不在它的里面，才可以指望在验前发现那种统一的小小一点根据的影子。

可是我们把目的性的估计，至少是不断然地，应用于自然的探讨，是正确的；但是只是为着要把这种探讨从服于观察与研究的原理，其方法是和以目的为归依的因果作用作比拟而并不妄想用这种方法来说明它，所以这是一种反思判断力的估计而不是确定判断力的估计。然而在自然的纯粹机械的因果作用不能使我们足够前进到远处这种情况下，为目的所确定的自然中的结

对于美的赞叹和自然的各式各样的目的所激起的感触，这种赞叹与感触是反思的心在有理智的创世主的任何清楚的表象之先就能感觉得到的，这些感情在它们里面是有某东西和宗教的感觉相似的。因此，它们就象是首先通过类似道德的批评判断型式影响到感恩及对于未知的原因的尊敬这种道德感，因而也通过激起道德观念而影响到心。在那时，它们就引起那种赞叹的心情，这种心情所产生的兴趣是远过于单纯理论观察所能产生的，——原注

合与形式这个概念，至少是又一条原理把自然的现象归结为规则的。因为我们的这样做是提出一个目的性的根据，我们从而赋予对象的概念——好象那个概念是在自然里面而不是在我们自己里面发现似的——以关于这个对象的因果作用，或者应该说，我们从而和这种的因果作用作类比——就是和象我们在我们自己里面所经验的因果作用作类比——来描写这个对象的可能性，而这样就把自然看为是具有它自己在技巧上活动的一种能力；反过来，如果我们不把这样的一种活动的方式归于自然的话，就得要把它的因果作用行为是盲目的机械作用了。但是这不就等于相信自然是具有有目的地来活动的原因，而且是可以看为在遵照其特殊规律上服从这些原因的。如果是象后一种说法那样，那末目的论所依据的就不只是一条以现象的判定为方向的制约性原理，而竟以一条足以从其原因而得出自然产物的组织性原理为依据了：其结果便是，自然目的这个概念，就不再为反思的判断力而存在，而是为确定的判断力而存在了。但是这样一来，这个目的的概念就不真正地特别和判断力联系着，象美这个概念作为一种形式上主观的目的性那样。恰恰相反，这个目的的概念就会是理性的概念而把一种新的因果作用引入科学中去——而关于这个因果作用，我们一直是只从我们自己假借过来而以之归于其他的存在者，虽然我们的意思并非认为这些存在者和我们是在素质上相类似的。

汉译世界学术名著丛书 出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年至1986年先后分四辑印行了名著二百种。今后在积累单本著作的基础上将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重斩校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们在这套丛书出好。

商务印书馆编辑部
1987年2月

内容提要

本书是美学经典名著之一，也是康德三部批判的最后一部著作，书中分导论、分析论、辩证论和目的论四个主要部分。导论是康德的美学哲学，它和康德前两部批判紧密结合。分析论着重分析了美和崇高的区别和联系。辩证论对审美鉴赏的“二律背反”提出解决办法，目的论则把审美和道德联系起来。

这本书分上下卷出版，上卷至辩证论止，宗白华译，下卷是目的论，韦卓民译。

判断力批判(下卷)

第一部分 目的论判断力 的分析论

第 1 (62) 节 纯粹形式的客观目的性不同于 质料上的客观目的性

一切几何形都是按照一条原理作出而显出许多方面的客观目的性，每每为人所赞赏的。这个目的性也就是几何形的便于按照一单条原理而解决许多问题，而且还能够在无限的各种方式上解决这些每一个问题。这里的目的是显然是客观的，而且是智性的、不单纯是主观的、审美的。因为它表明这种几何形是适合于许多所要产生的图形，而这又是通过理性而认识到的。然而这种目的性并不是使关于对象的想法本身成为可能的，那就是说，我们的看这个对象为可能的，不单纯因为它是可以这样使用的。

在一个象圆这样的简单几何形里面就有了解决一大堆问题的线索，而这些问题的每一个都是分别需要许多种材料，而这种解决，我们可以说，却直接地推断出来作为那几何形无限多的极好属性之一。例如，设有三角形的底边与顶角，而要作出这个三角形来。这个问题是不确定的，就是说：它是可能在无限多的方式上得到解答的。但是圆是把它们都包括在一个方式里作为一切满足这个条件的三角形的几何轨迹。又如两线要相交使得一条线的两段所成的正方形等于其他一线两段所成的正方形。这个问题的解答看来是充满着困难的。但是一个圆的周线通过其两端的而在圆内相交的一切直线都是直接按这个比例划分的。其他的曲线同样地提示给我们其他有用的解答，绝非在它们按照看来构成的规则里面所想到的。所有锥线，分别来看或者相互比较，不管它们的定义是怎样简单，都充满着解决许许多多可能问题的原理。——看到过去的几何学家，热诚地研究这样的线的这些属性，而不为浅见的人所提出关于这种知识是否有用这个问题所困惑，是实在的快乐。例如他们研究抛物线的种种属性而毫不知道地球引力的定律，这条规律是会替他们说明它对于重抛射体所划的轨道的应用的（因为这些重物在运动中引力的方向是可以看作和抛物线的曲线平行的）。还有他们研究椭圆形的属性，也是这样。他们丝毫没有想到在天体中也能发现一种引力，并且不知道在从引力点距离有所改变时，还有支配着引力的定律的，而且不知道那是使天体在自由运动中作出这种曲线来的。在一切这些努力中，虽然他们并不知道是为着后人而工作，但是他们是为着一种目的性而喜乐的。虽然这个目的是属于事物的本性的，而他们却能够把它完全在验前提出来作为是必然的。柏拉图自己就是这门科学的大师。他因为想到各物的原始性质，不必有任何经验就能发现的，想到心的一种能力使之从各物的超感性原理而得出实在各物的谐调（而他是把心灵在音乐中自由运用的数的属性列为实在的东西的），他就觉到激动起来。他有着这种灵感，就超出经验的一切想法而上升到理念上去，这些理念，只有在假定智力和一切实在东西的原始来源有其共通时，才对他是可理解的。难怪他把不懂几何学的人从他的学校驱逐出去，由于他认为从处在人类灵魂深处的纯粹直观，他就能取得阿那克萨哥拉（Anaxagoras）从经验的对象与其有意图的结合所推论出来的一切。因为那看起来象是属于事

物本质而对于我们的利益毫无关系的原始属性，还是有目的的，而且好象有意为我们的用处计划而形成似的，这才是我们对于自然的很大赞赏的来源——这个来源与其说是外在于我们的，毋宁说是处在我们的理性里面的。如果这种赞赏由于误解而使之倾向于逐渐上升到高度的热狂，我们当然是可以原谅它的。

这种智性的目的性不过是形式的，而不是实在的。换句话说，这是一种目的性，它并不包含有一种在其基础上的目的这个意思的，因之它并不需要目的论。作为这样看，而且虽然它是客观的，而不象审美的目的性那样是主观的，它的可能性是容易理解的，虽然只在抽象上是可理解的。圆的形是一个直观，知性按照原理所确定的。这种原理，为我们任意地假定而作为作为一个基本的概念，就用于空间，而空间是直观的形式，也同样只是作为一个表象发现在我们里面，而且是在验前发现的。说明许多从那个概念的构成而产生的规则的统一性的，乃是这个原理的统一性。这些规则从许多可能的观点表现出目的来，但是我们必不可以一个目的为这种目的性的根据，或者在这以外另求解释。这是不同于在外部包围在一定的界限的东西的集合体发现其秩序与规则性的，例如发现树的、花坛的、花园中花径的秩序与规则性，这种秩序与规则性是我不能指望按照我们自己随意选定的规则把空间加以限定而在验前从而推论出来的。因为这种东西都是有其实在存在的东西——要识知它们，就必须在经验上有它们被给与出来的——而不是在验前按照一条原理加以定义在我自己里面的一个单纯的表象。所以后一种（经验的）目的性是实在的，而既然是实在的，它就是依靠一个目的这个想法的。

但是我们也很容易能看到这个赞赏的理由，而且事实上认为它是有正当理由的，即令所赞赏的目的性是在事物的本质里看出来的，因为这些事物，其想法都是我们能够构成的。其统一性是从原理得出而激起这种赞赏的各种规则全都是综合性的，并不从对象的任何概念推论出来，例如从圆这个概念推论出来，而是需要有这个对象在直观中被给与出来的。这就给这个统一性以这个假相，好似它的规则的来源是外在的，不同于我们的表象能力的，正象它是经验性似的。因此，对象满足知性对规则的特别需要，其方式象在本质上是不一定的，因而只是由于一个特别针对它的产生这种目的才是成为可能的。可是既然这种协调，虽然是有了那提及过的目的性，还不是在经验上而是在验前识知到的，这正是使我们确实相信这个事实的东西，就是由于它的限定（即通过想象力按照一个概念的活动而限定）对象才成为可能的那个空间，并不是我以外事物的性质而只是存在于我自己里面的表象方式。所以在我按照一个概念作出一个圆形时，或者换句话说，当我形成在外边给予我的东西的我自己的表象时，不管这个东西自己原来的性质是什么，其实在发生的事情就是我把目的性引入那图形或表象中去。关于这个目的性，我从外面给予我的东西并不得出什么经验性的指示，所以这个图形不是我因着它就需要有任何在我的外边而处于对象里面的特别目的的，但是这种反思是预先假定有理性的批判使用的，因而它就不能是当时就已经包含在对象与其种种属性的估计里面的。因此，这种估计直接对我提示的无非是一些不同质的规则在一条原理里面的合一（乃至在其原本的分歧上统一起来），而这个原理的真谛是我能在验前识知到。无待于某种处在我的概念以外的特别解释，或者用更一般的话语来说，无需在我自己验前表象以外的特别解释。然而惊奇（Verwunderung）乃是人心从一个表象得到的一种震扰而通过它所给与的规

则是和心里面原有的基本原理不相容的，而因之那就使人怀疑自己是否看得清楚，判断是否正确；但是赞赏（Bewunderung）乃是一种纵然没有了这种怀疑而仍然不断翻来复去的惊奇。因之赞赏乃是在事物（作为现象）的本质里观察到上述的目的性所产生的十分自然的后果，而照这样说，实在没有什么是对它有所非议的。因为感性直观的上述形式，即称为空间的和概念的能力，即知性的一致，不只是并没有说明何以是这特种的一致形式而不是另外一种，而且并产生心的一种扩张，在其里面，可以说感觉到象是有某东西存在于这种感性表象的范围以外，其中可能有，虽然我们不知道的，那种一致的最后来源能被发现的。诚然，在我们只关心于我们验前表象的形式目的性的地方，我们也是不必要知道这种来源的；但是我们不得不在那个方向进行展望这个单纯事实，就激起我们对于使我们不得不这样做的对象有着一种随伴而来的赞赏。

美这个名称在习惯上是给与上面所提到的一些属性的——几何形的属性和数的属性——这是由于它们所具有的某一定的目的性，能在种种方式上用于知识的领域以内的，而这些东西构造的简单性是不会叫我们指望有这种目的性的。例如人们谈到圆的这种或那种美的属性，在这种或那种方式上呈现出来。但是我们认为这样的属性是有目的的，并不是通过任何审美的鉴别。没有一个使我们注意到在我们的各种识知能力里自由活动的纯然主观的目的性，就无鉴定之可言。可是清楚地认识到一种客观目的性的，那就是说清楚认识到对于种种目的的适合性的，也就是对于无限多的目的的，乃是一种按照概念所作出的智性鉴定。这种属性与其称为数学图形的美，毋宁称为相对的完善（relative Vollkommenheit）。我们甚至不能正当地容许用智性的美这种说法：因为如果我们这样说，美这个词就必然丧失它的一切明确意义，而智力的愉快也就失去它对于感官愉快的优越性了。美的这个名词更好是用于所说的属性的证明；因为在这里知性作为概念的能力和想象力作为在验前把种种概念呈现出来的能力得到一种加强的感觉（加上理性所引入的精确，就为证明的优美）：因为在这种情况下，其愉快虽然是以概念为基础，但是至少也是主观的，而完善是含有客观的愉快的。

第 2（63）节自然的相对目的性不同于 自然的内在目的性

只有一种情况是经验引导我们的判断力达到一种客观而又是质料的目的性的，那就是说，达到自然的一个目的这种概念的。这就是在鉴定某原因对于其结果的关系的时候，而在这种时候，只有在结果这个观念引入因果的原理里面去而使之成为因果作用的来源和结果有其可能的基本条件这种情况下，我们能够看出在这种关系里面的一律性。然而这是能在两种方式上发生的，我们可以简直把结果看为一种艺术作品、又可把它看为其他可能的自然对象用来作它们的艺术材料的。换句话说，我们可以把结果作为目的看，或者作为其他原因达到其目的的手段看。后一种目的性，如果是有关人类的，

纯粹数学绝不能处理事物的存在而只能处理事物的可能性，那就是说符合于事物的概念的直观的可能性。因此，纯粹数学不能触到因果这个问题，其结果就是，所观察到的目的性都得要总是看为只是形式的目的，而绝不能看为自然的目的。——原注

就称为有用性，如果是有关任何其他的被造物的，就称为适应性。这都是纯然相对的目的性。前一种目的性则与之相反，它是一种内在的目的性，属于作为自然对象的事物本身的。

例如河流在其进程中带有各种有益于植物生长的土，而有时把这土淤积在内地，有时淤积在河口。在有些海岸旁，涨潮就把这种冲积泥带到内地，或者把它淤积在海边。这样就增加了肥沃的土壤，特别是在有人工防止退潮再把碎层涌去的地方，而植物界就在从前鱼虾滋生的处所取得其繁殖之地。这样，自然本身就实现了地面的多半增大，而这种过程还在继续着、虽然是渐渐地，其结果是对人极其有利的。问题就在于产生：是否要把这看为是在自然方面的一种目的呢？我说“对人”，因为不能考虑到对于植物界的利益。由于对于陆地的收获，还有对于海洋的同样多的损失，须予以抵销的。

或者我们可以举一个例子是自然事物适应作为其他生命形式的手段——一开始就假定这些生命形式是目的。例如没有比沙土要为对松树是有滋养的土壤。在原始的海洋从陆地退缩以前，它在我们北部各地区留下来许多大片的沙地，其结果就是，在这种一般说来不利于任何耕耘的土壤上面，就能生长出广辽的松林——而这些松林就是我们常常怪我们的祖宗任意毁坏了的。现在我们可以问，这种原始的沙的淤积成为许多大片沙地，是否就是自然的目的、计划到可能在这些沙土上生长的松林的利益的。至少这点是清楚的：如果假定松林是一种自然的目的，那末也得要承认沙是一个目的——虽然只是一个相对的目的——而对这个目的来说，原始海洋的沙滩与其退缩也就是手段了；因为在一个有目的的体系的一系列相互从属的各项中，必须把每一个中间项作为目的看，虽然不是作为最后的目的看，而对于它来说，其最近的原因就是手段。如此类推，如果世上是要有牲口，有羊，有马等等，那末地上就得要有草，如果骆驼要繁殖，沙漠上就得要有含碱的植物。再则，如果狼、虎、与狮是要生存，上述的动物以及其他吃草动物也得要有很多。所以，以适应性为基础的客观目的性不是事物的内在客观目的性；恰象沙，作为单纯沙来说，不能看为是它的原因，即海的结果，除非我们使这个原因展望到一个目的，而把其结果，即沙，作为一种艺术产品来看待。它乃是纯然相对的目的性，而对于它之以之归之于物本身来说，它只是不必然的；而且虽然在所举的各例子之中，各种的草木，在其原来的状态上来考虑，是要鉴定为自然的有机产物，因而就鉴定为艺术的东西，然而在其对于以它们为饲料的动物的关系来说，是要把它们作为单纯的原料看的。

而且人的因果作用的自由是能使他把物理的东西适应于他心目中的意图的。往往这些意图是无聊的——例如当他用鸟类的华美颜色羽毛来装饰他的衣服，用有色土或植物的有色汁液来涂在自己的身上的时候。有时这些意图是合理的，例如当他用马来骑、用牛或者甚至象在米诺卡（Minorca）那样用驴或猪来耕田的时候。但是我们在这里不能假定有甚至自然的一种相对的目的——就是对于这种用途说是相对的。因为人的理性告诉他怎样使事物适应于他自己一时任意的兴致——自然并没有预先注定他要有这种一时的兴致的。我们所能说的只是，如果我们假定人是原要生活在地球上，那末至少他作为动物，而且乃至作为有理性的动物，不管是在怎么低的理性水平上，其生存所不可缺少的那些资料也是必不可没有的。但是在这种情况下，那些对

米诺卡是地中海的一个岛名。——译注

于这种存在不可缺少的自然东西也同样要看为是自然的目的。

从上面所说的，我们就能容易地看到，外在的目的性，那就是一事物对其他事物的适应性，所能因之而被看作外在的物理目的的唯一条件，就是这事物或远或近以其自身来与之适应的另一事物，其存在本身，在其原来的状态来说，乃是自然的一个目的。但是，这是一种事情，绝不能靠任何单纯的自然研究来决定的。因此就可推断出，相对的目的性，虽然在某种假定上是指向着自然的目的性。然而它并不保证能有任何相对的目的论的判断。

在寒冷的地方，雪保护种籽不受冻害。有雪草的使用，雪还促进人与人的往来。拉普兰德（Lapland）的人在那里发现有动物，即驯鹿，来作这种交通工作。驯鹿只要从雪的底下为自己挖出干苔来，就有足够的饲料靠以为生，可是它们仍然甘于为人所驯服而并不惜于丧失其很可以自食其力的自由。对于这些极冰封冻着的地区的居民来说，海洋有丰富的动物供应，使他们有烧暖其小屋的燃料；此外，还有这些动物所供给的衣食以及海洋象是为他们冲进来的木料作为他们住处的原料。那末在这里，我们就有了真正叫人难于相信的自然对于目的的许多关系的汇集——这里的目的就是格陵兰岛的人，芬兰北部地区的人，撒摩耶人，摘阔滴人等。但是我们不明白何以要在这些地方生活。所以如果说水汽从大气降下来形成雪，海洋有其潮流把生长在较暖地区的本料冲到这些地带来，以及含有大量脂油的银鲑鱼是在那里的，这些事实是由于有对于某些可怜的被造物的某种利益这个观念构成这个原因的基础，使一切这些自然产物聚集在一起，那就会是一种很冒险而任意的说法。因为如果在自然方面是没有这一切的功用，那末我们也不会因为自然的原因不能适合于这种生存的秩序而感到不便。反之，如果在我们方面要求自然有这种能力或者有这种目的，那象是过于大胆而轻率的，因为只有人类极端缺乏社会的团结才能使一些人分散到这种荒凉的地区去的。

第3(64)节事物作为自然目的的特殊性格

必须是一个事物所由之而起源的因果作用不能在自然的机械作用中来寻找，而是要在这种原因来寻找，而这种原因的活动能力是概念所确定的，然后这个事物才可能是一个目的。为要我们可以看出一个事物只有在这种方式上才有其可能，我们所需要的东西就是这个事物的形式按纯然自然的规律是不可能的——那就是说，通过没有其他帮助的知性应用于感官对象，我们所能认识到的自然规律——恰恰相反，甚至要关于它的原因与结果来在经验上知道它，都得要预先假定有理性的概念。在这里，就自然的任何经验性的规律来说，我们就有了这事物的形式对于理性的关系的一种不必然性（Zufälligkeit）。然而理性在任何情况下都坚持要认识到一个自然产物形式的必然性，乃至在它只想要看出包含在这个自然产物的产生的一些条件的地方。因此，上述的不必然性本身就是一种理由使我们把这个事物的起源看作好象正是由于那个不必然性，它只能通过理性才成为可能的。但是这样解释的因果作用就变为按照目的而活动的的能力——那就是说，变为一个意志了；而描述为只从这样一个意志而取得它的可能性的对象，就要表述为只是一个目的才是可能的了。

假如一个人是在一个照他看来是毫无人烟的地方里，而看见一个几何形，譬如说，一个六角形，划在沙土上。在他进行反思想要得到这个几何形的概念时，他的理性就会使他意识到，虽然大概是模糊地意识到，在这种概念的产生过程中是有原理的统一性的。在那时他的理性就不容许他把这沙，这邻近的海，把风，或者乃至把动物的足迹，这些他所熟悉的原因，或者任何其他不合理的原因，作为这样一个几何形可能性的根据。因为这个不必然性和象这样的一个概念的暗合，而这个概念只是在理性里面才是可能的，而且依他看来这个不必然性又是这么无限地大，那末在这个情况下，就很可以说完全没有自然的规律了。因此就好象是这样一个结果的产生，其原因不可能是包含在自然的单纯机械作用里面的，而与此相反，这样一个对象的概念，作为只有理性才能作出而和这对象相比较的一个概念，也必须是唯一含有那个因果作用的东西，根据这些理由就这个人看来，尽可无条件地看这种结果为一个目的，虽然不是作为一个自然的目的。换句话说，他会看它为艺术的产品——如拉丁语所说 *Vestigium hominis video*（我看见人的痕迹）。

但是，在我们认为一个事物是一个自然的产物的地方，如果虽然它是这样的一个产物，而我们还要鉴定它为一个目的，因而鉴定它为一个自然的目的，那末我们还需要有更多的东西，除非我们的鉴定或者确是包含有矛盾的。作为一种假定的说法，我就说，如果一个事物同时是原因而又是它自己的结果（即令是在双重的意义上），它就是作为一种自然目的的。因为这是包含着一种因果作用的，而这种因果作用是我们不能和一种单纯自然的概念结合在一一起的，除非我们使这个自然依据一种在其基础上的目的，然后它虽然是不可思议，但还能够被思维到而没有矛盾的。在分析这种自然目的这个观念的组成因素之先，让我们首先用一个例子来说明它的意义。

首先，一颗树是按照人所熟知的自然规律产生另一颗树的。但是这树所产生的树是属于同一个类的。所以在其类说来，树是产生树的。就类来说，时而树是结果，时而又是原因，不断地从自己生出来，而又不断地生出自己，于是树以类来说就保持着自己。

其次，甚至作为一个个体来说，一颗树也是产生自己的。诚然我们只称这种结果为成长；但是在这里，得要在一种意义上来理解成长，使之完全不同于任何按照机械的规律的增大而叫它虽然在另一名称下等于生殖。植物首先备办它所消化的质料而给它以一种特别不同的性质，是自然的机械作用在植物以外不能供给的，而植物的发展是利用一种质料，这种质料在其合成的性格上说来乃是这植物自己的产物。因为，虽然以它从外面自然所取得的组成部分来说，这种质料必须看为只是提出物，然而在这种原料的分开与再结合的过程中，我们在这种自然物方面发现一种选择和构成的原始能力是无限远远超过艺术的一切努力的，所说的努力是当艺术试图用它通过分析而获得的种种要素来重新构成植物界的那些产物的时候，或者是用自然所提供出来为着自然的那些产物的营养的质料来重新构成植物界的那些产物的时候。

再次，树的一部分也是这样来生出其自己，使得一部分的保持是交互依靠着其他各部分的保持的。从一颗树小枝的嫩芽插在另一颗树的枝上，就在异于上长出它本种的东西来，而一个嫩枝接在不同的一颗树的树身上，也是一样的。因此，乃至在同一颗树的情况下，每一个枝或每一片叶，都可以看为是移植或接枝在它里面去的，因而是可以看作有它自己的分开的存在的一颗树的，而只是贴在另一颗树上作为寄生在这树上生活而已。与此同时，叶

无疑是树的产物，但是反过来，叶也维持树；因为反复落叶是会使树枯死，而且树的成长是依靠叶对于树干的作用的。在生命的这些形式上，自然在受到损害的情况下，象一部分缺乏其邻近各部分所需要的东西时，是能由其余部分来弥补以帮助自己的；畸形或歪形的生长是由于某种偶然的缺点或障碍，某些部分就采取一种完全新的形成方式以保持其原有的成长，因而也就产生一种不规则的形态：这些只是我顺便想要提到的事情，虽然它们是在有机生命种种形式最令人惊奇的属性之列的。

第 4 (65) 节认为是自然目的的东西就是有机体

在一个东西是自然的产物，然而作为这样看时又只作为一个自然目的才被认为是可能的这种地方，从它象在上节所陈述的性格来看，它对于自己一定是处在交相为因果的关系上的。可是这是有些不准确、不确定的一种说法，将要从一个明确的概念推究其起源的。

就因果的联系只通过知性来想这点说来，它乃是构成一个系列，即一个总是前进的原因结果的系列的联系。作为结果而预先假定有其他东西作为其原因的东西，其本身不能反过来又是这些东西的原因。这种因果联系称为有效因的因果联系 (*nexus effectivus*)。然而在另一方面，我们也能够想到一种按照一个理性的概念的因果联系，即目的的因果联系，这种联系，如果作为一个系列来看，除包含有一个前进的从属之外，还包含有一个后溯的从属的。这就会是一个联系，在其里面，现在称为结果的东西，还是配称为在上面说成为结果的东西的原因的，如果我们是把系列在后溯上来看的话。在实践的事情的领域内，即在艺术的领域内，我们很容易找到这类联系的例子，例如房屋的确是作为房租而收入的银钱的原因，但是反过来说，这种可能收入的表象又是房屋建造的原因。这种的因果性联系就称为有目的的联系 (*nexus finalis*)，或者前者可以更适当地称为实在原因的联系，而后者则称为理想原因的联系，因为有了名词的这种用法，就会马上理解到不能有多于这两种的因果作用。

然而作为一个自然目的来考虑的一个事物，其首先需要的乃是它的各部分，关于它们的存在与形式，都只能由于它们对于其全体的关系才成为可能的。因为这个事物本身乃是一个目的，因而就是包含在一个概念或观念之下的，而这个概念或观念必然是在验前就确定一切要包含在这个事物里面的东西的。但是就一个事物只是这样被思维到的可能性来说，它只是艺术的作品。换句话说，它是一个有理智的原因的产物，不同于这事物的质料，或者说它的各部分的，而且是一个原因的产物，而这个原因在其把各部分弄在一起而结合起来的过程中，是为其全体的观念所确定，而这个全体又是那个观念所使之成为可能的，所以就不是外部的自然所确定的。

但是，如果一个事物是自然的目的而在这种性格上依然是在其本身而且在其内部的可能性里含有对于目的的关系，也就是说，其成为可能的只是作为自然的目的而并不依靠外部有理性的动因的，那末就包含有这个第二种需要的条件，就是，这个事物的各部分相互为其形式的因果而自行结合成为一个全体的统一。因为只有在这种方式上，全体的观念才可能反过来，或者说交互地，又是一切各部分的形式与结合，可是不作为一个原因而这样做——因为那就会使它成为一种艺术的作品了——而是作为认识的基础，而包含在

所与的质料的一切杂多的形式与结合的系统统一性，其为鉴定者所能认识到的基础就是在于此的。

所以，如果一个物体，在其自身以及在其内部的可能性上，是要被鉴定为一个自然的目的，我们所需要的就是：其各部分一起交互着彼此产生，不只在形式上来说而且还在于结合上来说，这样也就由于它们自己的因果作用而产生一个全体出来，并且反过来，这个全体的概念，在一个具有按照概念而且适合于这样一个产物的因果作用的存在者里面，又能按照一个原理成为这个全体的原因，其结果就是，有效原因的联合也同样可以鉴定为目的原因所发生的作用了。

在象这种的一个自然产物里，我们是把每一部分都认为是由于一切其余的部分的作用而有其存在的，而且又是为了其他各部分以及为了其全部而存在的，也就是作为一个工具，或者说作为一种机件而存在的。但是这还是不够的——因为它可能是一个艺术的工具，而这样它的可能性不过是一般地与一个目的有关而已，与此相反，这个部分必须是产生其他部分的一个器官——所以每一部分都是交互产生其他部分的。没有艺术的工具是符合于这种说明的，而只有那个自然的工具是符合的，从这自然的质料我们能得到每一个工具的质料——乃至得到艺术工具的质料。只有在这些条件下而且按照这些规定，一个产物才能是一个有组织的并且是自组织的物，而作为这样的物，才称为一个自然目的。

在一个表里面，一个部分是其他部分的运动因而发生的工具，但是一个轮并不是产生其他机件的有效因。一部分诚然是为了另一部分而存在，但是它并不由于那其他部分的作用而有其存在。也是为着这种理由，表和它的形式的产生因不是包含在这种质料的本性里的，而是处在这表以外而在一个能按照全体的观念而行动的存在者里面的，并且这个全体乃是这个存在者的因果作用使之有其可能的。因之这表里的一个轮并不利用或组织别材料来产生其他一个轮，一个表更不这样来产生其他的表；所以一个表并不自行弥补它所损失的部分，如果有些部分是原来构造所没有的，它也不由其他部分的补助来补足这个缺欠；而且可以说它并不修理它自己偶然碰见的失调。但是这些都是我们有正当理由期待于有机自然的东西。所以一个有机体不是一个单纯的机器。因为一个机器只是有动力，而一个有机体是具有其本来的形威力量的，而且是能以之给与没有这种力的质料的——以之给与它所组织的质料。所以这是一种自传播的形成力量，不能只以运动的能力来说明，就是说不能以机械作用来说明的。

当我们把这种能力说成是艺术的类似物时，我们关于自然与其在有机产物中的能力所应说的还没说到一半，因为这里在我们心的面前的乃是一个艺术家——一个有理性的存在者——从外面来进行工作的。但是和这完全相反的是自然，它组织自己、而且是在它的每一种类的有机产物里这样做——虽然一般地说，它诚然是照着一个模型的，但是在特殊情况下，还是有适当的偏倚，计划着来保证自卫的。如果我们称这种不可思议的性质为生命的类似物，可能是更接近于正确的描述。但是这样一来，我们要就是以和物质的本质相矛盾的性质给与物质作为单纯的物质（那就是物活论——Hylozoismus）；要就是把物质和一种异类的原理联合起来而与之有共通的关系的（那就是一个灵魂了）。但是，如果这样一个产物要作为一个自然的产物，那末我们就必须采取两种办法之一而把灵魂带进来。要就是我们必须预

先假定有机物质是这样的一个灵魂的工具，而这并不使有机物质丝毫更易理解；要就是我们使灵魂成为这种结构的设计者，而这样一来，我们就必须使这种产物退出有形自然的范围，所以严格说来，自然的确机体和我们所知道的任何因果作用是毫无类似之处的。自然的美可以正当地称为艺术的类似物，因为以它归之于对象，乃是关于对这些对象的外部直观之反思的，因而只是由于它们的表面形式的，但是只能是自然目的的事物才具有的固有自然完善，因而就称为有机体的，无论和任何我们所知的物理的或者说自然的能力相类比而仍然是不可想象、不同理解的，乃至任何和人类艺术的完全适合的类比这种提议也不是例外，因为在最广泛的意义上，我们自己也是自然的一部分。

所以作为原来就是一个自然目的的事物这个概念不是知性的一个组织性概念，也不是理性的一个组织性概念，但是它仍然是可以为反思的判断力所使用，作为一个制约性概念来指导我们拿我们自己按照一般的目的这种因果作用作一种很间接的类比，来进行这一类对象的研究，而且作为对它们最高来源的反思根据，但是关于这后一点，我们不能用它未增进我们关于自然或者关于那些对象的这种原始来源的知识，而与此相反，必须只限于恰恰理性的同样实践能力，是我们在它的类比上考虑所说的目的性的原因的。

所以有机体乃是自然中唯一的東西，在其各自的存在上，和其他东西的任何关系分开时，除非作为自然的目的，是不能想象为可能的。那末就是这些有机体首先替那是自然的目的，而不是一个实践的目的的这个目的的概念提供客观的实在性，象这样，有机体就替自然科学提供一种目的论的基础，换句话说，提供按照着来鉴定自然科学的种种对象的方式之一特别原理，而这种原理在其他方面是相对没有正当理由以之导入自然科学中去的，因为我们是完全不能够在验前看出这样一种因果作用的可能性的。

第 5 (66) 节按照看来鉴定有机体中固有的目的性的原理

一说出来就可以用来明确所谓有机体是什么意思的这种原理是这样的：一个有机的自然产物乃是一个产物，其中所有一切部分都是交互为目的与手段的。在这样一个产物里面，没有东西是无用的，是没有目的的，或者说是要归之于自然的盲目机械作用的。

诚然采取这种原理的根据必须是从经验得来的——就是从按照方法安排好而称为观察的这种经验得出来。但是由于那原理以之陈述这种目的性的普遍性和必然性，那原理就不能只是依靠经验的根据，而必须有其验前就在其基础上的某原理，可是，这种原理可能只是制约性的原理，而且可能其所说的目的只是处在作出鉴定的人的观念里，而不是处在任何有效因的里面的。因此，上面所说的原理可以称为对于有机体固有目的性鉴定的准则

另一方面，我们可以利用上述的直接自然目的的一种类比来使人更明白其一种结合，可是这种结合往往是在观念上而不是在事实上碰见的。例如近来曾企图作出一个伟大民族的改变为一个国家。在这种情况下，有机体这词是常常而且很适当地用来指其法定权力，乃至指其整个国家的。因为在这种的全体里面，当然没有一个成员应该是一种单纯的手段，而应该同时又是一个目的的，而既然他对于那整体有其贡献，所以他的地位和职务都又应该为那全体的观念予以确定的。——原注

(Maxime)。

大家都知道，科学家解剖动植物，想要研究它们的构造并且要明白其理由，何以它们身体上有如此这般的部分，何以各部分有如此这般的位置以及彼此的联系，何以其内部形式恰恰就是这个样子，于是他们就采用上述的准则作为绝对必然的。于是他们就说，在生命这种形式里面，没有什么东西是无用的，而且他们把这条准则与一切自然科学的基本原理在有效性上并列起来。自然科学的基本原理是说，没有什么东西是偶然发生的。事实上，他们不能摆脱这种目的论的原理，正如他们不能摆脱一般自然科学的原理一样。因为正如放弃了一般自然科学的原理机会使他们不能有任何经验那样，放弃了这种目的论的原理，也是会使他们毫无线索来帮助他们观察一种类型的自然事物，只要这种事物是在自然目的的概念之下被思维到的。

这个概念实在是把理性导至事物的一个体系，完全不同于自然的单纯机械作用这个体系的，而这种单纯的机械作用在这个领域里表示为不再是够用的了。在自然产物的可能性的基础上须要有一个观念，但是这种观念乃是表象的绝对统一性，而物质的东西是事物的多数性，这个多数性靠它自己是不能提供组成的一定的统一性的。因之，如果观念的统一性实在是要用作这种形式的组合物因果作用的自然规律的验前确定性根据，就必须使自然的目的扩充到包含在其产物里面的一切东西。因为，如果我们一经把这样的结果从自然的盲目机械作用的范畴提出来，而又把它作为一个全体和确定之超感性根据发生关系，那末我们就必须彻底地按照这种原理来鉴定它，我们毫无理由来假定这样一个东西的形式依然是部分依靠着盲目的机械作用，因为有了这样的不同性质的原理混淆在一起，所有鉴定事物的可靠规则就都会变为没有了。事情无疑是例如在一个动物的身体中，许多部分是可以解释为按简单的机械规律的自然增大（如皮、骨，毛那样）。然而积累适合的材料，变化它和形成它，而又把它安排在其适当的位置，必须是要以目的论来鉴定的。因之身体上的任何东西都必须看为是有机的，而任何东西在其对于这整个东西的关系上本身又是一个工具。

第 6 (67) 节一般自然据以目的论地鉴定 为目的的系统的原理

我们在上面曾说过，自然事物的外部目的性并不提供什么充分的正当理由，使我们把它们作为自然的目的来说明它们存在的理由，或者把它们不必然的目的性结果，认为是它俩存在，按最后原因的原理，在观念上是其所根据的。例如我们不能因为河流促进离海较远的各国的国际交通，就即时有权来认为它们是自然的目的，或者因为高山包含有河流的水源而且保有积雪为着维持旱季河流的流畅，也就认为它们是自然的目的。同样地，对于引水下流而使陆地干燥的斜坡，也是这样的，因为，虽然地面的这种形状对于动植物界的起源与维持来就是必要的，然而在本质上，它并不含有什么东西，其可能性是应该使我们感觉到不得不假定有按照目的的因果作用的。对于人所利用的植物，或者对于象骆驼、牛、马、狗等动物来说，也是如此；这些动物的使用是有各种不同的方式的，有时是作为人的仆役，有时是人所赖以生的食物，而多半是觉得完全不可缺少的。我们没有理由来在其原来应该那样看作目的的那种事物外部关系，只能作为假设而鉴定为有目的的。

因为一个事物的固有形式而鉴定它为一个自然目的，和认为这个事物的实在存在是自然的目的，这两者之间是有一个本质上的区别的。为要维持后一种见解，我们所需要的不只是一种可能目的这个概念，而且还需要关于自然的最后目的（scopus）的知识。这就需要自然和某种超感性的东西有关，而这个关系是远远超出我们关于自然所有的任何目的论的知识的，因为要发现自然本身实在存在的目的，我们就必须求诸自然以外。简单一根草的本源，对我们人的评定能力说来，只按目的的规则才成为可能的这一点，由它的内部形式就足以证明的。但是让我们把这种考虑放在一边不去管它，而只看其他自然的東西是如何利用这个東西的，这也就等于说，我们放弃其内部组织的研究而只看其对于目的的外部适应。那末，我们所看到的就是草乃是牲畜所需要赖以生存的手段，而牲畜同样是人需要赖以生存的手段，但是我们并不明白人在事实上要生存，究竟何以是必需的（如果我们心目中的人类实例比方是新荷兰人或者是拉丁美洲岛上的土人[Feuerlander]，这个问题就不大容易答复的了），在那时，我们这样就得不到任何绝对的目的。恰恰相反，这一切的适应都是要依据一种条件，而这条件离我们越来越远而一直到可望而不可及的天边。这种条件乃是无条件的条件——作为一个最后目的的这个東西的存在——作为这样的一个条件来说，它完全是处在物理目的论世界研究范围以外的。但是，既然是这样，那末这样的一个東西也就不是一个自然目的，因为它（或者说它的整个类）是不得作为自然的产物看的。

所以只就物质是有机的来说，它才必然导致它作为自然目的这个概念的，因为这样它才具有同时是特别的而又自然产物这种形式的。但是，到了这里，这个概念也就把我们导至整个自然作为按照目的的规则的一个系统这个观念，而按照理性的原理，自然的整个机械作用又得要从属于这个观念——至少是为着以这个观念来考查自然的现象这个缘故。理性的原理乃是理性能够只作为主观的原理来使用的，也就是作为准则来使用的：作为准则的就是，世界上任何东西都是对某东西有用的；世界没有什么东西是无用的；当我们把事物作为整体来看时，自然在其有机的产物中所对我们提供的例子，使我们有权利，其实并鼓动我们，从自然和它的规律只是指望看见有目的的东西。

显然这是一条原理，不是为确定性的判断力所应用，而是为反思的判断力所应用的。它是制约性的而不是组织性的。我们从它所得到的乃是一条线索，在自然事物的研究中来指导我们的。这条原理引导我们考虑事物是在其对于已经给予出来的确定之根据的关系上，而且是在一种新的一律性的光亮下的，并且它帮助我们按照另外一条原理，即最后原因的原理，来推进自然科学，然而并不妨碍物理的因果作用的机械作用原理，而且这条原理对于任何按照着它而被鉴定的东西是否自然故意的一种目的这一点，是毫无表示的：那就是说，草是否为着牛，为着羊而存在，这些以及其他的自然东西是否为着人而存在，这条原理是毫无表示的。乃至对我们是讨厌的东西，而且在特殊的关系上是反乎目的的东西，我们最好也是从这个观点来考虑。例如我们可以说，在人们的衣服头发和床铺里折磨人的害虫也可能是自然的一种聪明办法，对于清洁的激励，这本身也就是保持健康的一种重要手段。又如使美洲未开化的地方对于那些野蛮人成为这么不可忍受的那些蚊和其他刺人的昆虫，可能是一些刺激物驱使这些不发达的人来把湿地的水排去，使阳光

进入塞住空气的密林里，而使他们这样做并使他们耕地，就叫他们的住处变为更合卫生。乃至人看来在他的内部机构里面反乎自然的东西，在这些路线上来对待，也提供对于事物目的性的安排一种饶有兴趣的、并且有时是乃至有益的展望，这是从一种物理的观点而离开这种原理的单纯硬干的研究所不会叫我们得到的，有些人说，有条虫的入或兽，得着条虫是作为一种弥补来补偿他们生命器官的某种缺欠的，现在我就同样要问，人孰无梦，虽然我们很少是记得我们所梦的是什么，那末，梦是否也是自然适应目的的一种部署呢？因为在身体的一切膂力都是松弛的时候，就可利用梦来通过想象力和它所发挥的巨大活动，作为在内部刺激生命器官——想象力所发挥的活动在这种状态中一般是上升到心理的激动的，看来这就是何以在那些晚上吃饱一肚子的东西才去就寝的人，入寐以后，当刺激是最需要时，通常想象力是比较更活跃。所以我认为，如果没有这种内部的刺激力和使我们埋怨做梦的那种令人疲倦的不安，而事实上梦却是大概有医疗力的，那末甚至在健康的一种良好的状态里，梦就会等于生命的完全熄灭的。

一经为有机体里面实际上对我们呈现出来的自然目的所支持的对自然的目的论鉴定，使我们能够形成关于自然目的的一个巨大的系统这个观念，那时我们就可以从这种观点来甚至看自然的美了，这种美乃是自然和我们从事于抓住并且鉴定自然所出现的东西的认识能力的自由活跃的一致。因为那时，我们就可以把自然的美看为自然在其整体作为一个系统（人也就是这个系统的一部分）的一种客观目的性了。我们可以把它看为自然给予我们的一种好意，因为除了给予我们以有用的东西之外，它还这样大量地分送美和魅人的力量，而为着这，我们就可以热爱自然，正如我们由于它的广大无边而以尊重的态度来看它那样，而且我们在这样的静观中不禁觉得自己也崇高起来——正如自然恰恰心中有这种意思才建成它的华丽舞台并加以装饰的。

我们在本节里所要说的不过是这样：一经我们发现在自然里面有一种产生这样产物的能力而这些产物是我们只能按照最后的原因这个概念才能思维的，那时我们就前进一步。甚至（或者关于它们自己，或者关于它们所处的关系，无论是怎样有目的的），但不一定要我们超出盲目有效原因的机械作用而寻求它们靠以成为可能的某其他原理的产物还是可以合理地被鉴定为形成目的系统的一部分的。因为我们从而出发的观念，在我们考虑它的基础时，已经就导致至感官世界以外的，而在那时，这个超感性原理的统一性，就必须作为不只对于自然物的某些品种是有效，而是同样对于整个自然作为一个系统有效的。

第 7（68）节 目的论原理作为自然科学的 一条固有原理来考虑

一门科学的原理可以是这门科学所固有的，那末就称为内属的原理

在审美这部分里曾有过这个说法：我们是以好意来看自然的，因为我们对于它完全是自由的（没有考虑利害关系的）形式是感觉愉快的。因为在这种单纯鉴赏的判断里，并没有考虑到任何目的是这些自然美所为了它而存在的：它们的存在是为着在我们里面引起快感，抑或是不管我们作为目的的。但是在目的论的判断里，我们是注意到这种关系的；因而我们就能看它为自然的好意，它才倾向于显示出这么多的美好形式来促进我们的文化。——原注

(*principia domestica*)，它们又可依据只能在那门科学以外有其保证的概念的，而就是外来的原理(*peregrina*)，含有后一种原理的科学是以补助的命题(*lemmata* 补题)为其学说的依据的，那就是说，它们从另一门科学借来某概念而和这个概念一起就有了一种部署的根据。

每门科学都有其自己应有的系统；我们在这门科学里面按照原理来构造，因而按照技术来进行，这还是不够的，我们还须按照建筑术把它作为一座单独独立的大厦来进行工作。我们必须把它作为一个独自存在的整体来对待，而不是作为另一座大厦的一个边房或一部分——虽然我们后来是可以筑一条走廊从一部分到另一部分互通往来的。

所以，如果我们把上帝这个概念引入自然科学的范围里去，为着使自然的目的性可以理解而补充自然科学，而这样作了以后，如果我们又转过来用这种目的性来证明有一个上帝，那末自然科学与神学都同时丧失一切原有的实质了。这种骗人的从一方到另一方的穿来穿去，就使两方都陷入于不明不白，因为这样一来，它们的界线就是重叠的了。

自然的目的这个说法，本身是足以避免这种混乱而防止我们把自然科学或者它所提供为它的对象，有一种目的确的鉴定的机会，来与上帝这种冥想混为一谈的，因而也防止和从神学得出的东西混为一谈。切不可认为这样做是无关大体的，就是把上述的说法和自然的部署中的神的目的混为一谈，或者轻轻混过自然中神的目的这种说法，作为对于一个虔诚的人是更适当、更合宜的，因为以为不管我们是怎样说，归根结蒂我们总得要从一位聪明的宇宙创造者得出自然中这些有目的的形式。与此相反，我们必须小心谨慎地只限于正正表明我们所知而并不加多不减少的那个名词，就是自然目的这个名词，因为在我们达到自然本身的原因这个问题以前，我们在自然里和在它的种种产生过程的进行里，发现自然中按照已知的经验规律所产生的这些有目的产物的实例。自然科学必须按照这些规律来鉴定它的对象，因而它必须在它自己里面寻找按照目的的规则的这种因果作用。所以自然科学必不得越过它的范围以外，以致把一条其概念是没有经验能与之相称而在自然科学还没肯尽其所能之先我们没有权来冒险地提出来的原理，作为一条内属的原理引为己用。

验前可以证明，因而无需任何经验的加入而按照普遍的原理就显示其可能性的自然原有的性质可能含有技术上的目的性的。可是由于它们是绝对必然的，就不能以之归于自然的目的论。自然的目的论构成物理学的一部分，而是一种可以用来解决物理学问题的方法。算术的类比和几何的类比，这些也是普遍的机械规律，不管它们把看来是好象完全不相连属的各种规则在一单条原理上统一起来这点是如何不可思议而值得我们赞美的，但是不能因之就算作物理学中解释的目的论根据。在一般自然事物的目的性这种普遍理论中，它们是值得加以检查的，但是，如果是这样的话，这就是一种要归于另一门科学，即形而上学的理论。它不会构成自然科学的一条固有的原理；然而谈到有机体所呈现出来的自然目的的经验规律的时候，使用目的论的判定作为一条关于特别一类的对象的自然科学的原理，就不只是可容许的而且甚至是不可能的了。

为了严格保持在它自己的范围内，物理学对于自然目的是有意的或无意的目的这个问题，完全置之不理，因为谈到那个问题就是干涉到与己无关的事情，也就是干涉到形而上学的事情。[事实上确]有一些对象，其唯一的说

明是按照自然规律的，而这些自然规律是我们除了采取目的的观念作为原则外，是无法想象的，有一些对象，就其本来具有的形式来说，而且所看到的只是它们的内部关系，只有这样才是可识知的，那就够了。诚然在目的论中，我们谈到自然，好象它的目的性是有意的东西。但是为要避免丝毫想把什么在物理学里面没有地位的东西即超自然的原因和我们的知识来源混同起来这种嫌疑，凡是在我们谈到计划时，我们都同时把这计划归之于自然，也就是说归之于物质。在这至是没有误解的余地的，因为很明显，没有人会把计划在这词的应有意义上归之于无生命的质料的。所以我们实在的意思乃是要指出在这里所用的计划这个词，只是表示反思的判断力的原理，而不是表示确定的判断力的原理，因而它并不是想要引入因果作用的任何特别的根据，而只是要在按照机械规律进行探讨这种方法之上，加上另一种探讨的方法，使得可以弥补那以自然一切特殊规律为其对象的经验研究的前一种方法所不足之处，这样来帮助理性的使用。所以在我们把目的论应用于物理学时，我们完全正当地谈到自然的智慧，节约，远虑与慈善，但是在这样做时，我们并不把自然变为一种有理智的东西，因为那是悖理的；我们也不敢把另一存在者，即有理智的存在者，放在自然之上作为它的建筑师，因为那是过份的（Vermessen 太过大胆的）。与此相反，我们的唯一意图乃是用这种方法，由我们自己在理性的技术使用上的因果作用作类推而指出一种自然的因果作用，为要不致忘记按看来探讨某一些自然产物的那条规则。

那末，何以目的论通常又不形成理论的自然科学之一特别部分而归于神学作为一种前序或过渡呢？其所以这样做，是为了使自然机械方面的研究，紧密依附着我们所能使之受到我们的观察或实验的东西，以致我们自己能够像自然那样把它产生出来，或者至少按照与自然相似的规律把它产生出来。因为只对于我们能按照我们的想法作出而完成的东西，我们才是完全看透的。但是作为自然内部目的的有机体，是无限地超出我们通过艺术而作出与有机体相类似的表现之一切能力的，至于被认为是为目的的这种自然的外部调节如风雨等，固然是物理学所研究其机械作用的，但是这些东西对于目的的关系，就这关系是意味着必然附属于一个原因的条件来说，是物理学所完全不能显示出来的。因为连结中的这种必然性，完全和事物的原来所有的性质无关而是关于我们概念的联系。

德语 Vermessen 这个词是一个很好的词，意思极为丰富的。我们作出一个判断时，可能忘记了去清查我们知性能力的限度、结果，这个判断可能有时候听起来是很谦虚的，然而它是十分冒昧的，而且实在是很不客气的。大都我们以计划放在创造和保持的工作底下，从而企图抬高神的智慧的这种判断，其实是为着我们个人的巧妙智力的聪明得到名誉的，是属于这类型的。——原注

第二部分 目的论判断力 的辩证论

第 8 (69) 节 判断力的二律背反是什么

确定性的判断力并不以之作为它自己的独立属性而具有任何原理是对象的概念所以为根据的。它并不是一种自律 (Autonomie) ; 因为它只在所与的规律或概念之下作为它的原理而进行包摄。正是为着这个缘故, 它并不遭受任何从它固有的二律背反或它的原理的冲突而来的危险。所以包含着在范畴之下进行包摄的条件先验判断力不是独立有制定规律能力的 (nomothetisch), 它只详细说明感性直观的条件, 而这些条件就是要按照着来给一个作为知性规律的所与概念提供其实在性, 也就是使它有其用途的。在履行这种职务时, 它绝不致于陷入一种内部不统一的状态, 至少在原理上不致这样。

但是反思的判断力是要包摄在一条还没给与出来的规律之下的。所以事实上它只有一条对于对象反思的原理, 而关于这些对象, 我们客观上完全没有什么规律, 或者说完全没有对象的概念, 足以用为一条原理适合于在我们面前的一切特殊事例的。可是由于没有原理就不容许有认识能力的使用, 所以反思的判断力就必须在这样的情况之下作为它自己的原理。然而由于这种原理不是客观的而又不能提出任何对于对象认识的根据, 为着包摄而是足够的, 所以它就必须在我们认识能力的有目的的使用上, 也就是在对于特种对象的反思上, 用作一条单纯主观的原理, 所以反思的判断力就有它适用于这样一些情况的准则——事实上这些准则是需要来得着关于在经验中发现的自然规律的知识的, 而且是意在帮助我们来达到这些概念, 即令是理性的概念, 只要它们是为着在自然的规律中来得到认识自然单纯这个目的所绝对需要的。在反思判断力这些必需的准则之间可能发生冲突, 而其结果就是二律背反。这也就提供了辩证的根据; 如果这些互相冲突的准则之中, 每一条都是在我们认识能力的本性里有其基础的, 那末这种辩证便可称为一种自然的辩证, 而就形成一种不可避免的幻相, 揭露它, 解决它, 使它不致迷惑我们, 就是批判哲学的责任。

第 9 (70) 节 关于这种二律背反的阐述

在处理自然作为外感官对象的集合体时, 理性所能依赖的规律、其中有些是知性在验前对自然规定的, 而又有些是能通过发生于经验中的经验性确定, 有其不定的扩充的。因为关于知性验前规定的那些规律的应用, 也就是关于一般物质自然的普遍规律的应用, 判断力是不需要反思的任何特别原理的; 因为在那里, 它是能确定的, 其客观原理是知性所替它准备好的。但是关于我们只能通过经验而变为熟悉的特殊规律, 其多种多样性有这么大的幅度, 以致判断力单纯为了追求一条规律或者为了在自然的现象中找出一条规律来这个缘故, 就必须成为自己的原理。因为, 如果它甚至希望能得到根据于自然的彻底一律性的前后一致的经验知识, 也就是希望有自然在其经验规律中的统一性, 它就需要这样一条规律作为指导线。然而从特殊规律的这种不必然而然的统一性看来, 事情可能是这样发生的, 就是判断力在其反思中

是按照两条准则而活动的，其一条是它在验前从单纯的知性得来的，而其他一条是为那些按照一条特殊原理而作出对于有形体的自然与其规律的鉴定，因而是引起理性的活动的经验所激起的。那末结果就是，这两条不同的准则显然是完全不能协调的，而辩证就发生了，使得判断力关于它的反思的原理陷入于混乱之中。

这样的反思的第一条准则就是这个正题：物质东西与其形式的所有产生都是必须按单纯的机械规律鉴定才有其可能的。

其第二条准则就是这个反题：有些物质自然的产物是不能按单纯的机械规律鉴定为可能的（那就是为了作出它们的鉴定，需要有完全不同的因果律，也就是需要有最后原因的规律）。

如果这两条研究的制约性原理，变为对象本身可能性的组织性原理的话，它们就会读为：

正题：物质东西的所有产生都是按单纯的机械规律有其可能的。

反题：这样的东西的有些产生按单纯的机械规律是不可能的。

在这种后面的形式上，作为确定性的判断力的客观原理，它们是相互矛盾的，因而两者之一必然会假的。但是那就会一定是二律背反，虽然不是判断力的二律背反，而反为是理性的立法中的一种冲突。但是理性是不能证明这两条原理的这一条或那一条的：理由就是我们不能按照自然的单纯经验规律而有什么验前能确定的原理。

另一方面，就反思判断力的那些准则开始摆出来那样来看，我们看到它们事实上并不含有什么矛盾的。因为如果我说：我必须按照单纯的机械规律来鉴定一切在物质自然里面的事件的可能性，因而也这样来鉴定一切作为它的产物看的形式，我并不是肯定它们只在这种方式上才是有其可能，就是说，排斥任何其他种的因果作用的。与此相反，这种说法只是要求指出，我在任何时候都应该按照自然的简单机械作用这条原理来反思这些东西，因而就应该本着这种原理来尽力推进我的研究，因为除非我把这条原理作为钻研的根据，就完全没有在其真正意义上的所谓关于自然的知识。可是这并不在应该要使用第二条准则的时候而妨碍其使用——那就是说，在有些自然的形式的情况下（而且有了这些实例，也在整个自然的情况下），我们在反思到它们时，是可以跟着一条原理的线索来进行，而这条原理是根本不同于用自然的机械作用来说明事情的，那就是跟着最后原因的原理的线索来进行。因为在这样做时，并没有废除了按照第一条准则的反思。相反，我们是要尽其可能来紧紧地跟着它的。而且也并没有说，所说的那些形式，按照自然的机械作用，是不可能的。它只是主张，人类理性固执着这条准则而在这些路线上进行，不管它对于自然规律的知识能够增加多少，可是永远不能替构成一个自然目的的特殊性格的东西，发现丝毫的基础。这就使得在自然自身的未知的内部基础里，同时存在于同一东西里面的物理机械的联系和有目的的联系，能否在一单条原理里面结合起来这个问题，仍然没有得到解决的；只是我们的理性不能够把这两种联系统一在这样的一条原理里面，以致其结果就是我们的判断力依然是反思的，而不是决定性的，那就是说，它是在一种主观的根据上活动，而不是按照一条往事物的固有性质里的事物可能性的客观原理来活动的，因而它就不得不想到另外一条原理，不同于自然的机械作用作为自然中某些形式的可能性的根据的。

第 10 (71) 节 上述二律背反解决的前言

我们是完全不能证明按照自然的简单机械作用是不可能有机体的自然产物的产生的。因为我们关于自然的特殊规律的无限多种多样性，是不能看到其最初的内部根据的。由于这些规律只是由经验而知道的，所以对于我们来说，它们是可以不必象这样的，因而我们就相对不能达到一种自然的可能性的内部的彻底充分的原理——这是处在超感性的东西里的原理。但是自然的生产能力对于我们鉴定为按照目的的观念而形成或联系起来的东西，是否也能胜任，正如它对于我们认为在自然方面只需要有机体的作用的东西能胜任一样呢？或者可能是这样的，就是事物在事实上乃是真正的自然目的（象我们必须是这样鉴定它们那样），而就它们是这样的说来，是以完全不同的一种原始的因果作用为其基础的，这种因果作用不能是在物质自然里或者是在它的智性基质里包含着的，而是一个知识体系的知性的因果作用？[上面所说的就证明] 关于这些问题我们的理性是相对不能提供任何消息的，因为谈到因果作用的概念，如果这种概念是要在经验前详细说明的话，我们的理性是有很大的限制的。但是，同样是确实而不可置疑的是，对于我们的认识能力来说，自然的单纯机械作用，也不能对于有机体的产生提供任何说明。所以，就反思判断力说来，这条是完全正确的原理：就事物按照最后原因的明白显出的联系来说，我们必须想到一种和机械作用不同的因果作用，那就是按照目的而发个作用的一个世界原因，也就是一个有理智的原因——不管就决定性的判断力来说，这条原理是多么轻率而且不能证实的。第一，这条原理乃是判断力的简单准则。它所合有的因果作用概念乃是一个单纯观念，我们对它是不能让步脱它有实在性的，而只是利用它来指导反思，这种反思总是等待着有机体解释的可能而绝不迷失感官世界的道路的。其次，这条原理又是会成为理性所规定的，而判断力得要遵从而以之确定其自己的一条客观原理但是这样一来，反思就离开感官世界而迷失在超感性的境界里，可能失去其方向的。

所以，严格的物理或机械说明方式的准则和目的论或技艺说明方式的准则，这两者之间的表面上的二律背反是根据这一点的，就是我们把反思判断力的原理和确定性的判断力原理混淆起来。我们把前一条原理的自律绪作后一条原理的他律看，而前一条原理只是对我们的理性关于特殊经验规律的使用在主观上有效，其后一条原理是要符合于知性所给与的普遍或特殊的规律的。

第 11 (72) 节 对待自然目的性的各种思想体系

从来没有人对于这条原理的正确性曾发生过疑问的，就是在判定自然中某些东西时，也就是在判定有机体与其可能性时，我们就必须按照最后原因这个概念来进行判定。甚至在我们所需要的不过是一条指导线，用来叫我们通过观察而变为更熟悉这些东西的性格，而并不深入到关于它们的最初来源的研究，[上述的]这样一条原理还是公认为必要的。所以问题只能是，这条原理只是主观上有效，就是说，是判断力的单纯准则，或者是自然的客观原理。依后一种说法，就会还有另一类型的因果作用属于自然而在其机械作用和简单的力学规律以外的，也就是最后原因的因果作用，是自然原因（力学

的各种力)所要从属只作为中间的原因的。

我们对于这个思辩的尚题或者说课题,尽可不必有什么答案或解决。因为如果我们满足于在自然的单纯知识的范围以内的思辩,就人类的力量所能达到的限度来说,为着自然的研究以及探查其最深邃的奥秘,上述的准则是足够用的。所以事情必须就是,理性叫我们有点觉得到,或者是可以这样说,自然给了我们一种暗示,因而就引起我们认为,借助于最后原因这个概念,我们可否前进一步而超出自然以外,把自然和原因系列的最高点联系起来?何以不放弃自然的研究(虽然我们所研究的还没有进行到那么很远的程度),或者至少暂时把它搁置在一边,而首先试试看、自然科学中这个外来者,即自然目的的概念,把我们引导往哪里去?

正在这一点上,上述的无可争辩的那条准则,就和敞开争论的广大场所的问题结合在一起了。因为有人就可以硬要说,自然目的性的联系证明了为自然有一特种因果作用的存在。也可能有人要激烈地争论说,就其真正的性质来说,而且按客观的原理来说,这种联系反为和自然的机械作用是同一的,或者是依靠同一个根据的,虽然在许多自然的产物的情况下,这个根据每每是埋藏得很深,使我们的研究不能发现的。因此,就象所争论的那样说,我们就求助于一种主观的原理,即艺术,或者说按照观念的因果作用,以便按照一种类比,把它引用为自然的根据——这是一种权宜的办法,在许多情况下是行之有效的,在有些情况下象是失败的,但是在任何情况下,都不能使我们有权未把一种不同于按照自然机械规律的因果作用的操作方式引入自然科学中去。现在,在我们由于在自然的产物中发现目的的这种暗示,就拿技术(Technik)这个称号给与这种程序,或者说自然的因果性操作这个时候,我们提议把这种技术分为是故意的(technica intentionalis)和不是故意的(technica naturalis即自然的)。其前者是要表达这种意思的,就是要认为自然用最后原因来产生的这个能力,是一特种的因果作用;其后者的意思就是,这种能力归根到底是和自然的机械作用同一的,而和我们人为的概念与其规则的凑巧一致,乃是我们鉴定这种能力的一种单纯主观的条件,而这样就误解为自然生产的特别方式。

现在敲到那些企图在最后原因这点上来说明自然的思想体系时,我们就不会不看到,它们全都是毫无例外地以独立的方式来相互辩驳的。换句话说,它们所争论的乃是关于事物可能性的客观原理,而不问这种可能性是由于故意地或只是无意地活动着的原因的,而且并不辩驳那只凭这所说的有目的性的产物的原因来进行判定的主观准则。在后一种情况下,不同种类的原理是还可以调和的,而在前一种情况下,矛盾对立的原理是互相取消而且是相互不一致的。

关于自然的技术,就是关于自然按照目的的规则而生产的力量,是属于两类的:自然目的的观念论(Idealismus)和自然目的的实在论(Roalismus)。前者主张自然方面的一切目的性都是无意的;后者主张有些目的性,即有机体的目的性,是故意的。从后者可以推论出这个根据假设的后果,就是说,自然的技术,在其关于它一切其他产物对于整个自然说来这点上,也是故意的,也就是说是一个目的。

1. 目的性的观念论(我在这里一直是指客观的目的性说的),要就是偶然性(Kasualitat)的体系,要就是自然在其产物的最后形式的确定这种宿命论(Fatalitat)。前一种原理是谈到物质对它的形式的物理基础的关系的,

就是谈到力学规律的；后一种原理是谈物质对于物质的超物理基础以及整个自然的关系的。以之归于伊壁鸠鲁和德谟克利特的偶然性体系，按其字义的解释，显然是这么悖理，我们就毋须去讨论它了。宿命论的体系就不同。它的倡导人一般认为是斯宾诺莎。虽然表面上看来是时代更早的，而其所依据的超感性的某东西，因而我们是不能深入去认识它的。反驳它是不那么容易的：其理由就是，它关于那原始存在者的概念是完全不可理解的。但是这么多是清楚的，就是依这个体系说来，世界中有目的的联系必须看为是无意的。因为，虽然它是从一个原始的存在者得出来，但是它不是从这个存在者的理智得出来的。因而就不是从它的方面的任何计划得出来的，而是从这个存在者的本质的必然性，而且是从那个本质流露出来的世界统一性，得出来的。因之也就很清楚，目的性的宿命论也就是目的性的观念论。

2. 自然目的性的实在揣也是：要就是物理的，要就是超物理的。前者把自然目的基于一种有意活动的能力之类似物上，就是基于物质的生命——这种生命或是物质所固有的，或是为一种内部有生气的原理，或者为世界灵魂，所赋予它的。这就称为物活论（Hylozoismus）。后者是从宇宙的原始来源取得其这样的目的的。这种来源是它看作一种有计划生产的有理智的存在者——或者说在本质上而且基本上是有生命的。这就是有神论（Theismus）。

第 12（73）节 上述各体系没有是做到 它声言要做的

上述一切体系的目的与对象是什么呢？就是要说明我们关于自然的目的论判断，而因之就采取两条路线之一。一方是否定这些判断的真实性，因而就评述它们为（作为艺术表现出来的）自然的观念论。其他一方则承认这些判断的真实性，而且说是要按照最后原因的观念来证明一种自然的可能性。

1. 坚持自然中最后原因的观念论的一些体系可分为两类。其一类确是承认这些原因的原理是有其按照力学规律的因果作用的（自然的东西是因这种因果作用才有其目的性的存在的）。但是它否定这原理是有其有意性（intentionalität）的——那就是说，它否定这种因果作用是有计划地决定为是为着它的这种有目的的生产的，换句话说，目的就是其原因。这就是伊壁鸠鲁所采用的解释。它完全否定而且废除了自然的技术与自然的单纯机械作用这两者之间的区别。它承认盲目的机会作为解释，不但是关于所产生的产物和我们的概念相一致，因而是关于自然的技术，乃至关于这种发展的种种原因按照力学规律的确定，因而也关于这种发展的机械作用。于是没有东西得到解释，乃至我们目的论的判断中的幻相也得不到解释，因之其中的所谓观念论也完全没有得到充分的证实。

斯宾诺莎作为其他一类的代表，企图用完全不容许这样的目的被看为是

从而可见，象在纯粹理性的大半思维的事情上，哲学的学派，在独断的主张上，通常对于摆在它们面前的问题是千方百计来得到解答的。例如在自然目的性这种情况下，时而是试图用一种无生的物质，时而是无生的神，时而是有生的物质，时而又是一个有生的神。我们唯有在必要时，放弃这一客观的主张，而在其对于我们的认识能力的单纯关系上，推敲我们的判断。象这样做，我们就可替它们的原理得到一种何效性，即使不是独断的，还不失其为准则的有效性，而对于我们理性的可靠使用是足够的。——原注

产物这种方法，来使我们免致追求自然目的的可能性的根据而剥夺了这种观念的一切实在性。毋宁说自然目的乃是一个原始存在者里面固有的偶性。斯氏说，这个原始存在者乃是自然东西的基质，而关于自然的东西，因之他就不以因果作用归之于它，而只以其潜在归之于它。由于有这个存在者和作为它的固有偶性的一切自然东西这两者的无条件必然性，斯氏才保证自然形式有其一切目的性所需要的根据的统一性，但是在他这样做时，他也就剥夺了那些形式的不必然性，而没有这种不必然性，到达目的的统一性是不可想象的。在取消了这种统一性时，他也就取消了升划的一切痕迹而使自然东西的原始根据失去一切的理智。

但是斯宾诺莎的学说并没有做到它所要做的。它原来是要提供自然东西有目的的联系以其解释（这种联系是它所不否认的）、而叫我们只去注意那些自然东西所属的主体的统一性。但是即令我们同意它的世界上藉事物都是具有存在的这种方式的，而这样的本体论的同一性也不就是目的的统一性，并且丝毫不使它成为可理解的。其实目的的统一性乃是完全特别一种的统一性。它并不从事物在一个主体里面的联系，或者从世界诸事物在一个原始存在者里面的联系，而就能推论出来的。恰恰相反，它强调地意味着对于一个具有理智的原因的关系。即使一切事物都全在一个简单的主体里统一起来，然而这样的统一性永远不会显出一种有目的的关系，除非是把这些事物理解为，第一、是这个实体作为原因的结果，而，第二，是它由于它的理智而作为原因的结果。没有这些形式上的条件，那末一切统一性都是自然的单纯必然性，而且在它还被归之于我们表现为互相外在的事物的时候，一切统一性也都是盲目的必然性了。但是，如果经院哲学家所称为事物的先验完善性（这是对于事物原来应有的本质说的完善性，而按照这种完善性，一切事物都在其里回原来就有了成为它们应该是那样的，而不成为另外一种样子的东西所需要的一切条件）要称为自然目的性的活，那末我们只是拿名词作儿戏而不是用概念了。因为如果一切的一切都必须认为是目的，那末作为事物和作为目的，就是同一个事情，所以归根到底，就有什么东西是特别值得表象为目的的了。

这就叫我们看得很清楚，斯宾诺莎把我们自然目的性这种概念，归结为我们自己依存于一个无所不包的，虽然同时也是简单的存在者里面这种意识，而在那个存在者的统一性里面来寻找目的性的形式，其意向所在，必然是要主张目的性的观念论，而不是主张目的性的实在论的。但是乃至这点也是他不能够成功的，因为这个某体的统一性的单纯表象，是绝不能产生这个观念的，纵然这种产生说是非故意的。

2. 那些不但主张自然目的的实在论而且还想要甚至加以说明的人们，认为他们能够发见一种特别类型的因果作用，就是有意发生作用的原因的因果作用，至少是他们认为他们能够看见这种因果作用的可能性——因为除非是这样见到了，他们是不能着手来作出其说明的尝试的。因为甚至最大胆的假设，也必须依靠其所假定的基础的可能性，而这种基础的概念，又必须是为其的客观实在性所能够保证的。

但是一个有生命的物质这个可能性是完全不可想象的。它的概念本身就含有自相矛盾的，因为无生命和惯性是构成物质的本质特征的。那末，在支持大宇宙中自然的有目的性这个假设，如果是要求助于一种赋有生命的物质的可能性和作为一种动物来看的整个自然的可能性，这种可能性也只能在

小宇宙的自然机构中经验所明白显示的限度内，极度谨慎地未使用。这种可能性是决不能在验前看出的。所以，如果有机体的自然有目的性，得要从物质的生命得来，而这种生命又只能在有机体中被认识到，因而没有这种经验，也就不能形成其可能性的概念，那末在这种说明中必然是有一个恶性循环的了。因此，物活论是没有履行其诺言的。

有神论毕竟也同样不能独断地奠定自然目的的可能性的基础，作为目的论的解决方法。可是它解释自然目的的根据，却胜过其他的解释根据一筹，就是‘白以理智归之于原始的存在者，就采用了把自然的目的性从观念论拯救出来的最好方法，而且引用了一种有意的因果作用，来说明这种目的性的产生。

因为有神论首先得要好好地证明物质中目的的统一性是自然单纯机械作用不可能的结果，而使确定性的判断力得到满足。不然的话，它就没有权利断然地把它的根据放在自然之外而在自然之上。但是最多我们也不过达到这点而已，既然这种机械作用本身的最先的内部根据是我们所看不到的，而我们的认识能力又都是这样的有其原有的性质与限度的，我们就不能在任何方式上想在物质里面来发现确定的目的关系的原理。反之，我们没有其他方式来鉴定自然的产物作为自然目的，唯有这个方式，就是依靠一个最高的智慧作为世界的原因。但是这却不是确定性的判断力的根据，而只是反思判断力的根据，而且它是绝对不能授权给我们未作出任何客观的断言的。

第 13 (74) 节不能独断地来处理自然的技巧这个概念，原是由于不能说明自然的目的

即令是把一个概念从属于一个经验的条件的，可是如果我们是把它看作包含在所说的对象的另一个概念之内的，我们仍然是独断地来处理它的，由于这个概念是构成理性的一个原理的，而且是按照着这个原理未确定它的。但是，如果我们只在于它对于我们的认识能力的关系上，因而也就是在它对于我们思维它的种种主观的条件的关系上来看待它，而并不企图关于它的对象作出任何决定，那末我们就只是在批判上来处理这个概念。所以概念的独断处理就是对确定性判断力的有权威的处理，而批判的处理只是对于反思判断力才是有权威的一种处理。

那末，一个事物作为自然目的这个概念乃是一个概念，它把自然包摄在一种因果作用之下，而这只能借助于理性才能着想的，因而这种包摄是为着我们按照这条原理来判定在经验中关于这个对象所给予出来的是什么。但是为了对于确定性的判断力独断地来使用这种概念，我们首先就得要能确信它的客观实在性，因为不然的话，我们就不能把任何自然的东西包摄于其下。可是，一个东西作为一个自然目的这个概念，一定是在经验上受着条件限制的一个概念，那就是说，只有在经验中给予出来的某些条件之下才成为可能的一种概念。然而它又不是从这些条件抽象出来的，而与此相反，乃是在估计这个对象之中只是按照理性的原理才有其可能的，既然是这样的一条原理，我们就不能洞悉它的客观实在性，那就是说，我们不能看到与之适应的对象是可能的。我们不能独断地奠定它；而且我们并不知道它是否一个纯粹超逻辑牵强附会的东西，一个客观上空洞的想法（*eonoJeptus ratiocinatuqk*），或者是一个合理的概念，对知识提供其基础而为理性所证

实的 (collceptusratiocinatus)。因此，不能为了确定性的判断力来独断地处理它。换句话说，不但是不可能未决定作为自然目的看的自然东西，为它们的产生，是否需要完全特别一种的因果作用，也就是一种有意的因果作用，而且这个问题本身就是完全不应该提出来的。因为一个自然目的这个概念，以其客观实在性来说，是理性完全不能证明的，意思是说，它并不是确定性的判断力的组织性的东西，而只是对反思判断力的制约性的东西。

从下面的考虑就可以明白它确是不能证明的。它既然是一个自然产物的概念，它就是含有必然性的。可是它在作为一个目的看的同一个东西里面，又含有在这个对象的形式里面的关于自然的纯然规律的伴随着而来的一种不必然性。因此，它如果想要逃避自相矛盾，就要除了包含着这东西在自然中的可能性的基础之外，还包含着这个自然本身的可能性的基础，以及它涉及到的某一个不是在经验上能识知的自然的的东西之可能性的基础，也就是要涉及到某超感性的东西，所以就涉及到我们完全不能识知的东西了。不然的话，在判定它的可能性时，我们就毋须在一种不同于自然机械作用的因果作用的那种因果作用的亮光下来估计它了。因之一个作为自然目的的东西，其概念如果是从理性来看，对于确定性的判断力说来，是超经验的（原德文 *uberschwenglich*，一般作“过度”讲），虽然对于反思判断力来说，它关于经验的对象可能是内在的（*immanent*）。因此，不能为着确定性的判断力而替它取得客观实在性。所以我们就理解，何以一向计划看来对自然目的或者对自然整体的概念进行独断处理的一切体系，其前后一贯性与统一性是通过最后目的而得到的，都不能用它们的客观肯定或客观否定来决定什么。因为如果事物是包撮于一个只是还成问题的概念之下的，那末隶属于这种概念的综合述项——例如在所考虑的这个情况下，我们所认为是为着那个东西的产生的这个自然目的乃是有意的抑或是无意的——必然关于对象产生同样是成问题的判断，不管所产生的判断是肯定的或者是否定的，由于我们并不知道我们所判定的东西是有抑或是无。通过目的的因果作用的概念，也就是艺术的目的的概念确是有其客观实在性的，正如按照自然机械作用的因果作用的概念有其客观实在性一样。但是一一种遵循目的的规则的自然因果作用这个概念，尤其是截然不能在经验中对我们给予出来的这样一个存在者的概念——即被看作自然的原始来源的这个存在者的概念——固然毫无疑问是可以为人所思想而没有自相矛盾的，可是用来作出独断的确定性的论断；是没有好处的。因为既然它是不能从经验抽取出来，而且又是对于经验的可能性不必要的，那末就无从给它的客观实在性以任何保证了。但是，即令能够保证这点，我又怎能把那确定为神的作为的产物，列入自然东西之数？因为使我们需要诉之于不同于自然的一种原因的，正是由于自然的不能按照其原有的规律产生这样的东西出来。

第 14 (75) 节自然的一种客观目的性乃是为反思 判断力所使用的一条理性的批判原理

但是说自然某些东西，乃至整个自然的产生，只是通过某一种原因的作用才有其可能的，这种原因在确定其自身来动作时是有意的，这是一回事。如果说，由于我的认识诸能力的特殊性质，我的能够判定那些东西与其产生的可能性，只是用设想有一个有意动作的原因这个方法，因而所设想的存在

者，其生产作用是类于一种知性的因果作用的，这就是完全另一回事了。在前一种情况下，我所要作的乃是关于对象确定某东西，而我就不得不证明我所假定的概念的客观实在性，在后一种情况下，理性按照我的认识诸能力的特别性格和它们的幅度与限度所加上的不可少的条件，确定我的这些能力的用途，如是而已，而无其他。所以其第一条原理乃是为确定性的判断力未使用的一条客观原理。其第二条原理乃是一条主观原理，只是为反思判断力使用的，因而是理性所规定的反思判断力的一条准则。

其实，如果我们想要用继续不断的观察进行对自然的研究，即令只是对自然的有机产物的研究，我们也无法摈弃一种意图作为其基础这个概念的必然采用。因之在这个概念里面，我们就有了一条准则，是我们理性在经验上的使用所绝对必需的。但是一经自然的研究的这样一个指导为我们所采取而其适用又已证实，那就很明显，我们至少也得要在自然作为整体看上试用判断力的这条准则，因为自然的许多规律可能在这条准则的亮光下被发现的、而不是这样的话，由于我们深入去了解自然的机械作用受着种种的限制，这些规律就会一直不为我们所发现的。但是，关于这后一种的使用，虽然判断力的这条准则是有用的，然而却不是不可少的。因为自然作为整体看，不是作为有机的给予我们的——所谓有机这词在这里是在其上面所指定的最严格意义上使用的。另一方面，关于那些照它们实在那样，只能鉴定为有意形成的自然产物，而不能用别的方法未鉴定的，上述的那条反思判断力的准则，是在本质上必需的，不就是为着其他的缘故，而只是为要得到关于它们原有性格的一种经验上的知识。因为除非我们把有意产生这个观念和它联系着，认为它们是有机的东西这个观念本身就是不可能的。可是，如果一个东西的实际存在或者其形式这种可能性，乃是作为受到目的这个条件所制约的而表现出来，那末和这个东西的概念不可分解地联系在一起，就有它按照自然规律的不必然性这个概念。因为这个缘故，我们看为只有作为目的才成为可能的那些自然东西，就构成宇宙的不必然性最重要的证明了。对于一般人的理解和对于哲学家来说，这些自然东西同样也是唯一的有效论证，说明宇宙对于一位世界以外的存在者的依赖而且是从之而来的，而且说明宇宙所从出的存在者，依上述的有目的的形式所说明，是有理性的。这样一来，这些自然东西就指出目的论必须仰赖神学来得到它的探讨的圆满答案。

但是，假定目的论达到完善的最高限度，它到底会证明什么呢？譬如说，它是证明所说的那样的一个有理智的存在者在实际上存在着的吗？并不是；它所证明的不过是这样而无其他，就是由于我们的诸认识能力的性质，因而在把经验和理性的最高原理相接触时，我们绝对不能关于这样一个世界的可能性形成任何一个概念，除非我们是想象到一个有意操作的最高原因。所以我们不能在客观上证实这个命题，说一个有理智的原始存在者是有的。与此相反，我们只能在判断力反思到自然中的种种目的时，为着我们判断力的使用而主观上这样做，因为这些自然中的目的，除了按照一个最高原因的有意因果作用这条原理之外，是不能按照任何其他原理来思维的。

倘若我们想要从目的论的种种根据来独断地建立其大前提，我们就会变为纠缠在一些不能解决的困难中去了。因为那时，这些推论又得要用这个论题来予以支持：所说的有机存在物除了由于一个有意操作的原因以外，都是无法在世界中成为可能的。但是我们是否要说，因为我们只有遵循目的这个观念，才能把我们的研究推进到这些东西的因果联系而认识到它们的符合于

这种因果联系所揭示的规律，因之我们也有权来假定对每一个思维的和知觉的存在者来说，上面所说的都是作为一种必需的条件而同样有效，因而这个必需的条件是作为附属于对象而不是只附属于主体，即附属于我们自己的呢？因为这就是我们得要准备来采取的不可避免的立场。但是我们是不能始终维持这样的一个论点的。因为，严格地说来，我们不能观察到自然中的目的是有意的。我们只是把这种概念来强解事实，作为判断力在它反思自然产物时的一个指导而已。可见这些目的并不是对象所对我们给予的。如果我们认为这种概念是具有客观实在性的，我们乃至不可能在验前保证它的适当性。所以，我们从上面的论题只能得出一个纯以主观条件为依据的一个命题，也就是使反思判断力适合于我们认识能力的条件，除此以外绝对不能得出什么。如果把把这个命题用客观的名词而且作为独断上有效的未表达出来，它就会是这样的：有一个上帝，但是，在我们人说来，可容许有的只是这个受限制的公式：我们不能设想到，或者说使我们能够理解，我们必须引用乃至作为我们关于许多自然东西的内部可能性的知识的基础的那个目的性，除非是把它，而且一般说来，把世界作为一个有理智的原因的产物，简言之，作为一位上帝的产物。

这个命题是建立在我们判断力的不可缺少的、必需的准则之上的，那末，假定它从任何人类的观点来看，而且从我们不管怎样使用我们的思辩或实践的理性这点来看，都是完全令人满意的，我还要知道，就算是我们对更高级的存在者来说，也不能证明它的有效性，我们是受到什么损失——那就是税，我们按纯粹的客观根据也不能证实它，（不幸的是，这样来证实它是我们完全做不到的），那末我们是受到什么损失呢？我的意思就是，十分确定，我们只靠自然的机械作用原理是永远不能关于有机物与其内部的可能性得到足够的知识的，更不必说得到它们的解释了。其实事情是这么确实的，因之我们可以大胆地断言，对人来说，乃至怀着这样做的思想或者这样作指望，都是荒谬的，就是以为会有一天另一位牛顿出来能叫我们了解甚至一根草不是由于有意的安排而从自然规律的作用而发生长成的。我们必须绝对否认人类能有这样的洞见的。但是，我们是否因之就认为毋须依靠目的这个观念而完全足以说明有机体的起源的可能性之来源，在我们能够深入到其根据以详细规定人所熟悉的普遍规律的原理这种情况下，我们还永远不能把它隐藏在乃至自然的秘密中发现出来呢？如果这样着想，在我们方面，又会是一种冒昧的判断了。因为我们关于这点，我们是指望如何来得到任何的知识呢？在这样的一种情况下，问题是以纯粹理性的判断为转移的，可能的事情就完全没有了。所以在我们正当称为自然目的之背后，是否有任何有意行动的一个存在者作为世界的原因，因而也就作为世界的削造者，关于这个问题，我们就不能推出任何客观的判断来，不管判断是肯定的或者是否定的了。可是只有这点是确实的，就是，虽然如此，如果我们是应该根据我们自己固有的本性所容许的来形成我们的判断，也就是从属于我们理性的种种条件和限制来形成我们的判断，我们就完全不能够把这样的自然目的之可能性归之于任何其他来源，而只能以之归之于一位有理智的存在者。只有这才是和我们反思判断力的准则一致，因而是和一种主观的、可是根深蒂固地安置在人类里面的根据相一致的。

下面提供的通盘考虑，在先验哲学里是很值得来详细弄个清楚的，但是在这里，只能引入作为一种插入在正文中的解释，而不是作为主要论证中的一步。

理性乃是关于原理的能力，其最后目的所在，乃是不受条件限制的东西。从另一方面来讲，知性是由理性来指挥的，但是总得要在必须给予出来的某条件之下的。然而没有知性的概念（知性概念必须是有其客观实在性被给予出来的），理性就不能作出任何客观的（综合）判断。作为理论的理性来说，它是绝对没有它自己的组织性原理的。与此相反，它的原理都只是制约性的。我们容易看到，理性一经越出知性所能追得上的地方，它就变为超经验的（*übersehewnglich*）了。它就以理念而出现（作为制约性的原理，理念固然是有其基础的），但是它是不以客观有效的概念而出现的。可是知性虽然不能和理性齐步前进，却是理性所必需才能关于对象得到其有效性的，因之就把理性的种种理念的有效性局限于判断的主体，纵然是局限于广义的主体，涵盖一切属于人类范围的主体，那就是说，它是在这个条件上限制告那些理念的有效性的：从我们人类的知识能力的性质来说，或者一般地观来，乃至按照我们能够为我们自己所能形成的关于一般有限的具有理智的存在者之能力的任何概念来说，必须是要这样来设想而不能有其他假想的方式的。这个条件并不含有这种肯定，说这种判断的基础是在于对象里面的。我们现在举出某些实例来。这些实例虽然确是具有很大的重要性而且也是有很大的困难的，所以不能立刻作为已经证明的命题强求读者接受的，但是也能提供读者以某些反思的资料，并且是能说明我们在这里所特别从事研讨的问题的。

人类的知性是不能避免必须在事物的可能性与其现实性之间区别开来的。其理由就是在于我们自由和我们认识能力的性质。因为如果为着这些认识能力的运用不是需要两种完全不同质的因素，即适用于概念的知性和适用于与对象适应的感性直观，那末就不会有可能的东西和现实的东西这两者之间的这种区别。意思是说，如果我们的知性是直观性的，它就除了现实的对象之外不会有其他的对象了。那末，只以对象的可能性为其方向的概念以及给我们以某东西然而并不由之而让我们把它作为一个对象来认识的感性直观都会不再存在了。要知我们在只是可能的东西和现实的东西这两者之间所作出的区别完全是依据这种事实的，那就是可能性所指的乃是事物的表象对于我们概念所处的地位，而一般说来，是指事物的表象对于我们思维能力所处的地位，而现实性所指的乃是对事物的离开这种概念而在其直接的自在上的断定。所以可能的东西的不同于现实的东西这种分别只是对于人类的知性在主观上才有效的。它是从这个事实发生的，就是说，即令某东西并不存在，我们还总是在我们的思想中给它一种地位，或者说，如果有什么东西，我们对它是毫无概念的，然而我们仍旧可能想象到它是被给予出来的，所以说事物可能是可能的而不是现实的，因之就说，从单纯的可能性并不能得出关于现实性的任何结论，这就是说出一些对人类理性有效的命题，而这种有效性并不证明可能性与现实性的区别是在事物的本身里面的。从所说的命题不能得出这种论断来，因而这些命题虽然乃至对于对象是一定有效的，但是就我们的认识能力在其受到感性条件的限制上也是从事于感性的对象的这点来说，这些命题对于一般的对象不是有效的。这一点，如果我们看看理性的种种要求，是很明显的。理性总是不断地要求我们采取某一种以无条件的

必然性而存在的东西（一种原始的根据），在这东西里面再没有什么可能性与现实性的区别的，而我们的知性绝对没有什么概念未适合这种理念，那就是说，知性绝无方法来表现任何这样的东西或者形成关于它的存在方式的任何观念。因为如果知性去思想它——不管它是怎样去思想它——那末这个东西只是作为可能的而得到表现。如果知性是意识到这个东西作为在直观中被给予出来的，那末它就是现实的了，而在这种情况中，是不参杂有任何可能性这种思想的。所以一个绝对必然存在者这个概念，虽然无疑是理性的不可少的一个理念，但是对于人类知性来说，乃是一个不能达到的成问题的概念。可是按照我们认识能力的特别构造来说，它对于这些能力的使用是有效的；因而对于对象，意思也就是说，对于认识的存在者普遍来说，不是有效的。因为我不能认为思维与直观当然是每一个存在者运用其认识能力时所必须服从的两种不同的条件，因而事物就当然都是有可能性和现实性的。如果这种区别不参加到其认识方式里面去的一种知性，那末这种知性就会这样来表达它自己的：凡我知道的对象都是有的，也就是说，存在的；而某些不存在的东西之可能性，也就是如果它们是存在的话，它们的不必然性，因而用来与这种不必然性相对比的必然性，都永远不会进入这样一个存在者的想象中去。可是，使我们带有种种概念的知性难以和理性并驾齐驱的不过是这点，就是理性看为是构成对象而采用为原理的东西正是对知性在其人类知性这种形式上是超经验的，就是说，在其知识的受到的主观条件下是不可能的。在事情的这种情况下，这条准则就总是有效的了，那就是，一经关于对象的知识超出知性的能力，我们就必须总是按照必然在其运用其种种能力时附属于我们人类本性的主观条件来设想那些对象。如果——谈到超经验的概念时不得不是这样的——这样作出的判断不能是确定对象的性格的组织性原理，那就只得是制约性的原理，其功用是内在的、可靠的，并且它也是适合于人类的观点的。

我们曾看到，在自然的理论研究中，理性必须假定自然原始根据的无条件必然性这个理念。同样地，在实践的范围中，它又必须预先假定它自己的因果作用作为关于自然是不受条件限制的，换句话说，它必须预先假定它的自由，由于它是意识到它自己的道德命令的。可是在这里，作为职责时行动，其客观必然性是被看为与它作为一个事件而会有的客观必然性相对立的，如果事件的根源是在自然里面而不是在自由或者说理性的因果作用里面的。这样一来，这种行动带有它的道德秩序的绝对必然性就被看为在物理上是完全不必然的，那就是说，我们认识到应该必然发生的事情每每是不发生的。因之道德规律的必须表现为命令，符合于这些规律的行动的必须表现为职责，而且理性把这种必然性不是以一个“是”或者“发生”（即存在或事实）来表达而是以“应该是的”（即义务）来表达，很明显都是出自我们实践能力的主观性格的。如果理性以及它的因果作用是被看作不依靠感性的，就是说，作为不受到其应用于自然对象时所从属的主观条件，因而又作为完全与道德律相和谐的有理智的世界之中一种原因看的，那末就会不是这样的了。因为在这样的一个世界里，不会有义务与行为的分别，不会有关于通过我们的作用而是可能的东西的实践规律和关于我们使之成为现实的东西的理论规律这两种规律之间的分别的。可是，虽然在其里面任何东西只是由于这个事实，就是好的都是可能的这个事实，所以一切都是现实的。这种有理智的世界对于我们来说是一个超经验的概念、正象自由本身作为那世界的形式条件那

样，然而这个世界还是有其应有的功用的。因为虽然作为超经验的东西，为要成为一条确定对象与其客观实在性的组织性原理，是无用的，但是它还可用于一条普遍的制约性原理。这就是由于我们部分是感性的性质和部分是感性的能力这种性质，就使这条原理对我们来说成为有效的，而且就我们所能从我们的理性的性质来想象，对于一切总得要和这种感官世界结合在一起的有理智的存在者都是有效的。但是这条原理并不在客观上决定自由作为因果作用的一种形式的性质：它把行动的规则按照那个理念改变为对每一个人的命令，而这样改变，其有效性并不减于它如果确定那自由的性质所会有有的有效性。

同样地，关于我们当前的问题，我们可以承认，如果不是由于我们知性的性质，我们就不应有自然的机械作用与自然的技巧，即自然的目的联系，两者之间的区别的。我们的知性必须是从普遍到特殊的。因之，除非判断力拥有一条可以以特殊包摄在其下面的普遍规律，它关于特殊的东西就不能认识到什么目的性，因而就不能作出任何确定性的判断来。但是特殊的东西按其本性来说，以普遍的东西而论，是含有不必然的某东西的。然而理性要求在自然特别规律的综合中还须有其统一性，因而有对于规律的符合——而验前从普遍的规律得出的特殊东西，在它们的不必然的内容上，用任何对对象的概念加以下定义的方法都是不可能的。上述的对于规律的符合，在不必然的东西来说，就称为目的性。因之，自然在其产物中的目的性这个概念，虽然它并不涉及对象的确定，然而关于自然，对人类的判断力来说，乃是一种必需的概念，所以它为着判断力的使用，乃是理性的一条主观原理，这条原理，如果当作是制约性的而不是当作组织性的，乃是对于我们人类的判断力必然有效的，正如它如果是一条客观原理那样地有效。

第 16 (77) 节使自然目的性这个概念对我们成为可能的人类知性的特性

在上面的注解中我们曾看到属于我们认识能力——乃至属于我们认识的高级能力——的种种特性，我们是容易误把这些特性当作客观的述项转移到事物本身去的。但是这些特性是和观念有关系，在经验中不能有与之相应的对象被给予出来的，因而这些特性只能在经验的进行中用为制约性的原理的。自然目的这个概念无疑是和这样一个述项的可能性的来源处在同样的地位的——这种来源只能是在观念中的。但是可以归之于这种来源的结果，也就是产物本身，却在自然中被给予出来的，而自然的因果作用这个概念，即被看为是按照目的而起作用的自然因果作用这个概念，似乎是把自然目的这个观念改变为一条组织性的目的论原理了。在这里就有着这个观念和一切其他观念的差别之点。

但是这种差别是在于这个事实的，即所说的观念乃是理性的一条原理，不是为知性用的，而是为判断力用的，因而是一条原理单独是为抽象的知性对于经验的可能对象来应用的。而且这种应用所影响的范围只是在所作出的判断不能是确定性的而单纯是反思性的地方。结果就是，虽然有关的对象确是在经验中被给予出来的，但是不能乃至按照那个观念确定地被判定，更不必说完全适当地被判定，而只能成为反思的对象。

所以这种差别的关键是在于我们（人类的）知性在其反思自然的事物中

对于我们判断力的关系。但是，如果是这样，那末在这里我们就必须还有在其基础上的另一个不同于人类知性的可能的知性这个观念了，（而在《纯粹理性批判》一书中也有同样的含意，那就是，如果我们的直观是得要看作一种特别的直观，就是说，对它来说，对象只得列为出现的东西的，我们就不得不在思想中有直观的另一形式。）如果不是这样，那就不能说，若是我们得要设想到某些自然产物的产生的可能性，我们由于我们知性的特殊性质就不能不把它们认为是有意产生出来而且是作为目的产生出来的，然而这样地说，又并不含有任何要求说，事实上应该有一种特殊的原因，在其里面一个目的的表象是作为起决定作用的根据而起作用的，或者说，因而并不含有任何断定是关于一个不同于人类知性的知性之能力的。这就是说，上面关于自然产物所说的。并不否认一种超人类的知性能够在乃至自然的机械作用中，也就是在因果联系的机械作用中，并没有肯定地假定着一种知性作为原因的这种因果联系中，发现所说的，那样的自然产物可能性的来源。

因之我们这里所涉及的就是我们的知性对于判断力的关系这件事。事实上，我们必须检查这种关系，为的是要在我们知性的性质中去发现某一定的不必然性，以便把它作为我们自己知性的特性从其他各种可能的知性分别开来。

这种不必然性很自然是发现于判断力要以之从属于知性所提供的种种普遍之下的那种特殊的东西，因为特殊并不是为我们（人类）的知性的普通所确定的。虽然不同的东西可能在一种共同的特质上是一致的，但是这些东西能出现于我们知觉中的各种各样的形式是不必一定是这样或那样的。我们的知性乃是关于概念的能力。这就意味着它是一种推论的知性，对于它来说，要在对它在自然中被给予出来而能从属于它的概念的特殊，其中能有的性格与多样性一定必然是不必然的。可是，直观也是在知识中的一种因素，而直观的完全自发能力就会是不同于感性而且完全是不依靠感性的一种认识能力。因此，它就应该是在其最广义上的一种知性。这样，我们也就能够想象到一种直观性的知性——所谓想象，是指消极的思维说的，或者是指单纯不是推理的思维说的——这种直观性的知性不象我们用某概念的知性，是从普遍到特殊的，从特殊到个别的。这种知性就不会经验到在自然产物中自然与知性的按照特殊的规律相一致协调有什么不必然性。但是，使得我们的知性感到这么困难来把自然的杂多成为知识的统一的，也正是这种不必然性。我们的知性的能做到这个工作，只是通过自然的特征和我们的概念能力的协调——这是一种极其不必然的协调。可是一种直观性的知性就毋须做这样的工作。所以我们的知性对于判断力所处的情况是特别的。因为在通过知性的认识里，其特殊不是为普遍所确定的。因之特殊就不能光从普遍得出来。然而在自然的杂多中，并且通过概念和规律的中介，特殊不得不与普遍相符合以求其能被包摄在普遍之下。但是在所说的情况下，这种符合必然是很不必然的，而且必须是在没有任何确定的原理来指导我们的判断力这种情况下的。

然而我们能够至少设想到自然事物和判断力的协调之可能性——我们表象这种协调为不必然的，因而只是通过一种指向这种协调的生出的那种目的才是可能的。但是，要这样做，我们就必须同时想象到一种不同于我们的知性的知性，而关于这种知性——而且不但如此，我们还不把一种目的归之于它——我们可以把上述的自然律与我们判断力的协调表现为必然的，对于

我们的知性来说，这种协调只是当目的被引入作为完成这个联系的中介时才是可以想象的。

其实这是我们知性的一种特性，那就是在它的认识中，例如一个产物的原因的认识中，知性是从分析性的普遍（Analytisch-Allgemeinen），即从概念，到特殊的，换句话说来说，是从概念到所与的经验直观的。所以，在这个过程中，它关于那特殊的杂多是不确定什么的。与此相反，知性必须等待经验直观的包摄在概念之下（假定对象是一个自然产物）来提供判断力以这种确定。可是我们现在就能形成一种知性的想法，这种知性既然不是推论的，象我们的知性那样，而是直观的，那就是从综合性的普遍（Synthetisch-Allgemeinen），或者说从整体作为整体的直观到特殊，那就是说，从整体到部分。为了使这个整体的明确形式成为可能的，并不在这样的一种知性里或者在其整体的表象里含蕴着各部分的综合之一种不必然性。但是那正是我们的知性所需要的。它必须从作为普遍想到的原理的各部分前进到要包摄在这些原理之下作为其后果的种种不同的可能形式。按我们知性的性质，我们只能把自然的实在整体看为是各部分的并流运动力的结果。那末我们如何可以避免把整体的可能性作为在符合于我们推论的知性之一种方式上依靠着其各部分来表现它呢？我们可否按照直观性的，即原型的（urbildlichen）知性的标准所规定的而把各部分在其形式上以及在其综合上表现为依靠其整体的呢？我们所说的知性的特性不能让我们这样做，叫整体包含着各部分的联系之可能性的根源。在推论类型的知识中这会是自相矛盾的。但是一个整体的表象可以包含着那整体的形式以及那个形式所包含的各部分的联系的形式之可能性的根源。这就是我们唯一的途径。但是，这样一来，整体便是一种结果（产物），其表象就被看为它的可能性的原因了。可是，其决定性的根据只是其结果的表象的这种原因的产物就称为一个目的。因之我们就得出结论说，只是从我们知性的特殊性格出来的结果，我们才想象到自然产物是按照一种不同于物质的自然规律的因果作用的因果作用才是可能的，那就是说，只按照目的以及最后的原因才是可能的。我们以同样的方法来解释这个事实，

就是这条原理并不涉及这种东西本身，乃至作为现象（Phänomene）看，在其这样的产生方式上，是怎样成为可能的问题，而只涉及对我们知性来说，关于它们有其可能的那种评价。从而我们同时也看到何以在初级的自然科学中我们远远不以自然产物通过按照目的的因果作用这种解释为满足的。因为在这种的解释中我们所追求的只是适合于我们的判定能力，或者说我们的反思判断力的关于自然的生产，而不是为着确定性的判断力而适合于事物本身的。在这里也完全没有必要来证明象这样的一种原型的理智（intellectus archetypus）是有其可能的。只要说明以我们的推论知性（那是需要意象的，即需要模仿的理智（intellectus ectypus）的）和原型的理智相对比，而且注意到这种形式的能力之不必然性的性格，我们就被引到一个原型理智这个观念，而又注意到这个观念并不合有什么自相矛盾的东西，那就足够了。

可是，当我们考虑一种物质的整体而在其形式上看它为一种产物，由于其各部分以及这些部分的自行结合的力量与能力（包括着原有部分的配合作用所引入的任何外来物质作为其整体的部分的在内）而来的，我们这样想象到的就是那个整体的机械产生。但是这样看事物的整体产生，我们就不能从

而得出一个整体作为目的的这个概念——不能得出一个整体，其原有的可能性是绝对要预先假定一个其部分的性质与作用是依靠整体的这种整体的观念的。然而这正是我们关于一个有机体所必须形成的表象。但是，如上面所说明，我们不能从这就断定一个有机体的机械产生是不可能的。因为那就会等于说：在杂多的连结中形成这样的统一的表象而不同时以这个统一的观念作为它的产生原因，那就是不以这个产生表象为有意的，对于任何知性来说都是不可能的，或者说，都是自相矛盾的。同时，如果我们有理由来把物质的存在者作为自在之物本身来看，我们事实上就应该得出这个结论来。因为这样一来，构成自然塑造可能性的基础的一致性就会只是空间的统一性。但是空间并不是事物产生的实在根据。它不过是事物的形式上的条件——虽然从空间中任何部分除非在其对于整体的关系上都不能确定的这个事实来说（因之整体的表象是在部分的可能性的基础上的），空间的统一性是有点和我们所追求的实在根据相似的。但是既然这样，至少还有可能把物质世界看为是一种单纯的出现的東西，而把不是出现的某东西，即自在之物，思想为它的基质。而这可能是有与之相应的智性的直观（虽然不是同于我们的直观的）为其基础的。象这样，就能替自然而且替我们自己作为其一部分的自然，找到一种超感性的实在根据，虽然在我们来说，这个根据是不可知的。所以，凡是在这个自然里面是必然的东西作为感官的对象的，我们都应该按照机械的规律进行判定。可是种种特殊规律以及从而产生的附属形式的相互一致与统一性（这些规律与形式对于机械的规律说来，我们必须认为是不必然的），都是在自然中作为理性的对象的，整体自然作为一个系统来看也是这样的，这一切我们也应该按照目的论的规律来考虑。所以我们是应该根据两种的原理来判定自然的。机械式的解释并不为目的论的解释所排斥，好象两者是互相矛盾似的。

而且这又使我们洞见我们从其他方面无疑可以容易猜测得到的，但是我们会困难来确实断定或证明的东西。这说明纵然从机械地可以得出带有目的性的自然产物来这条原理是和目的论的原理相并立的，但是它并不使我们能够不需要这目的论的原理的。对于我们得要作为自然目的的东西，也就是作为有机物的，我们可以应用已知的或向待发现的一切机械产生的规律，我们甚至可以指望在这种研究上能有很好的进展，但是关于这一类的产物的可能性，即关于通过目的的因果作用的可能性，我们却永远不能摆脱对一种完全不同的产生根据的呼吁的。对于任何在性质上相类似于我们的理性的一种有限理性来说，不管它在程度上是怎样高出于我们的，想要从单纯机械的原因来了解乃至一根草的产生，都是就人的理性说来绝对不可能的。因为，如果就一个象这样的对象的可能性来说，尽管只是为着在经验指导下的对它进行研究起见，判断力还是觉得不能完全缺少原因与结果的目的论的联系，并且如果一种含有对目的的关系而和作为出现东西的外界对象相称的根据是我们简直不能碰见的，因之我们就不得不在自然的超感性的基质里来找寻这种根据（虽然它是处在自然里面的），然而我们是和洞悉这种超感性的自然基质的可能性断绝关系的，那末，我们就绝对不可能从自然本身得到说明显示目的性的综合的任何解释。所以按照我们人类知识能力的性质就必须要在作为世界原因的一个原始知性里来找寻这种目的性的最高根源了。

自然技巧中的目的论原理的结合

对于理性来说，无限重要的就是不得忘记自然在其种种的产生中所用的机械作用，而且在理性说明这些产生时，适当地估计到这种机械作用，因为离开那条原理就不能获得对自然事物的了解。即使姑且承认有一位最高的建筑师直接创造出自然在其一向存在着的那样的形形色色，或者说前定了演进过程中所遵照的模型，这也并不丝毫增进我们对于自然的认识。理由就是，[即今是这样，] 我们还是完全不知道这个最高存在者动作的方式以及我们认为包含着自然物可能性的原理的那位最高存在者的种种理念，因而我们就不能够从这位最高存在者由上而下地，即验前地来说明自然。另一方面，如果我们依靠着我们相信有经验对象的形式中所发现的目的性，就从这些形式开始，从下至上，那就是按验后的方式，诉诸于按照目的而起其作用的一种原因，指望这样来解释所说的那种目的性，我们的解释就会是同语反复而已。这样一来，我们就是以言词来欺骗理性，更不必说在我们利用这种的解释时，我们势必迷失在超经验的东西的五里云雾中，以致离开了自然科学的途径，理性也就被引到于诗意的狂热，而避免这种狂热正是它的最重要的职责。

另一方面，理性的同样必要的准则就是在自然的产物中不得把目的这条原理视若无者。因为虽然这条原理并不叫自然产物发生的方式令我们更易明白，然而对于自然特殊规律的探讨来说，它却是一条启发性的原理。即令大家同意，由于我们所谈的只严格地限于自然目的这一词，那末在自然的这种产物明白地显示出一种有意的目的统一性的地方，我们也不打算利用这条原理来说明自然本身——那就是说，我们在谈到自然目的时，并不越出自然的范围来追求那些产物可能性的根源。上面所说的那条原理作为一条启发性的原理，仍然是一样真的。可是，由于这种可能性的问题迟早是必须碰见的，正好就必须对它设想到一特种的因果作用——是在自然中发现的因果作用——作为自然原因的机械作用所有的特种因果作用。因为除了物质由于这种机械作用所能产生的那些形式之外，能接受其他更多而又不同的形式的力量，还得要以某种原因的自发性来予以补充，而这种原因不能就是物质，因为没有这种原因的自发性那种形式就不能有任何理性。当然，在理性采取这种步骤以先，它必须相当小心，不要去企图把自然的任何一种技巧都解释为是目的论的——所谓自然的技巧，意思是说，自然的形成能力，对我们单纯的理解来说，是象在有规则地构成物体的情况下那样，显出结构的有目的性的。与此相反，它必须继续把这样的技巧看作按纯然机械的原理便是可能的。但是，在这点上，竟然乃至排斥目的论的原理而想要总是墨守单纯的机械作用，甚至当理性在其探讨自然的形式为它们的原因使之成为可能时的方式，发现一种目的性，其性格无疑是和另外一种不同的因果作用有关系的，依然是想墨守着单纯的机械作用，那也就同样是不科学的。这就必然使理性流浪在自然的种种能力之中，而这些自然能力无非是一些幻想，完全不可思议的，正如完全不顾自然的机械作用而全凭目的论的解释方式使理性变为空想那样。

这两条原理不能结合在一起用于自然的同一个事物，来以一个事物说明另一事物，或者从一个事物得出另一个事物来。换句话说，这两条原理不能象独断的、组织性的原理那样联合起来而替确定性的判断力提供对自然的了解的。例如，如果我认为得要把蛆看为是物质单纯的机械作用的产物，那就是说，是由于一种实体不依靠外来的帮助而由它自己的力量当它的要素作为

分解的结果而得到游离时所引起的一种新的形成过程而来的，那末我就不能反过来而把这同样的产物从同样的实体作为从目的而起作用的一种因果作用得出来。反之，如果我认为这种产物是一种自然目的，我就因之不能依靠它的机械的产生，或者采用这样的产生，作为判定这个产物关于它的可能性的一条组织性原理，而这样把这两条原理结合起来。因为每一种解释的方式是排斥其他一种的——即令我们认为在客观上这样的一种产物可能性的两种根据同是凭着一单个基础的，如果这个基础不是我们所想的。使上面所说的两条原理作为判定自然所遵照的原理有其可能成为相容的，这条原理必须是处在这两条原理之外（因而是处在可能的自然表象之外），然而是在含有这自然表象的根据的东西之内，那就是说，必须是处在超感性的东西之内，而这两种解释的方式必须同是和这个超感性的东西有关系的。可是，我们能够对于这超感性的东西有其概念的，只得是一种根据的不确定的概念，那是使对于自然按照经验规律的判定成为可能的。过此我们就不能前进了：我们再不能用什么述项来确定这个概念了。因之结论就是，这两条原理的结合不能凭着解释（Explikation）的一单个基础，为着满足确定性的判断力明白地表示一种产物按所与的规律是怎样成为可能的，而只能凭着阐明（Exposition）的一单个基础，为了反思的判断力而说明这种可能性。因为所谓解释的意思，就是从一条原理引申出来，因而这原理必须是我们能够清楚地认识到详细陈述的。可是自然的机械作用原理和自然按照目的的因果作用原理，当其应用于同一个自然产物时，必须是在一条更高的原理之内联系着而从它作为它们的共同根源流露出来，因为不然的话，它们就不能并立地处在同一的自然的考虑之中。但是，如果这条是那两条原理在客观上所共同的，因而是使它的自然研究附属诸准则有理由来联合在一起的原理是这样一种的，就是我们能够把它指出来，但绝不能在特种情况发生时，确定把认识到它而为着使用它而详加说明的，那末从这样一条原理就不能引申出任何解释来，那就是说，明白地确定地引申出一种自然产物可能性作为是按那两条异质的原理有其可能的。这样一来，一方面是机械的引申而另一方面是目的论的引申，两者所共同的原理乃是超感性的，这是我们引用为处在作为现象的自然的基础上的。但是关于这超感性的原理，我们从理论的观点是不能形成丝毫积极的确定性概念的。所以，按照这个作为原理的超感性的东西，自然在其特殊的规律说来，如何给我们构成一个系统而按照从物理原因产生的原理和目的原因的原理同是能够认识到的，这是不容许有任何解释的事情。我们只能这样说，如果是有自然的对象呈现出来，其可能性按机械作用的原理是我们不能想象的（按机械作用的原理来想象自然对象是永远对一个自然存在者的要求的），除非我们依靠目的论的原理[才能想象它们]，那末我们就得要假定我们可以有信心地遵照两条原理的路线来研究自然的规律——只要看当前的自然产物是从这条或那条原理对于我们的知性是可认识到的——而不为我们对于这产物而形成的判定所依据的两条原理之间表面上所发生的冲突使之快快不安。因为我们至少是有把握，两者的可能性是能甚至在客观上在一单条原理里面得到协调的，由于它们同是处理出现的东西的，而这些东西是预先假定有一个超感性的根据的。

我们已经看到，自然的机械作用和自然的目的论的，或者说有意的技巧这两条原理，关于同一个产物与其可能性，同是可以按照特殊的规律从属于共同的自然更高的原理的。然而由于这条[更高的]原理是超经验的，按照我

们知性的狭窄性，上述的那种从属关系不能使我们把这两条原理结合在同一的自然产生的解释里面，即今象在有机的种种实体的情况下，产物的内部可能性是只有通过按照目的的因果作用才是可以理解的。所以我们必须保持上述的目的论原理，因之我们就说，由于我们人类知性的性质，除了有意活动的那些原因以外，不能采取任何其他原因作为自然中有机物可能性的根据，而自然的单纯机械作用是完全不足以解释自然的这些产物的；而我们且补充地说，这并不意味着我们想要用那条原理来关于这样的东西本身的可能性作出任何决定。

我们的意思是要说，这条原理只是反思判断力的准则而不是确定性判断力的准则。因之它只是主观上对我们来说是有效的而不是客观上用来解释这类的事物的可能性的——在这类事物的本身里面，两种产生的方式尽可以从同一个根据一并发生的。不但如此，除非用目的论来设想的产生方式为与之同时提出的自然机械作用所补充，就绝不能判定这种产生为自然的产物。可见上述的准则是直接的事物作为自然目的的判定中包含有那两条原理的必然结合，但是不得以这种结合来完全或部分地用其中的一条原理来代替其他的一条原理。因为在至少为我们所看作只是由于有意才是可能的东西之地位上，不能又假定有机械作用，而在我们认为按照机械作用必然有的东西之地位上，又不能假定有需要一个目的作为它的决定性根据的这种不必然性。与此相反，我们只能以其中之一放在其他一个的更低级的位置，就是以机械作用放在有意的技巧的更低级的位置。而按照自然有目的性这条先验原理，完全是需要这样做的。

因为在我们认为目的是某一定事物可能性的根源时，也必须假定有其方法。可是一种方法的有效因果作用的规律，在其自身来说，是不需要什么预先假定一个目的的东西的，因而就可以同时既是有意的结果的机械原因，然而又是其更低级的原因。因之在我们看到只是自然的有机产物时，并且如果我们为这种产物的无限杂多所激动而采取有意的这种原理（至少是按一种可容许的假设），在遵照着特殊规律的自然原因的联中作为反思判断力关于整个自然，（即关于世界）的一条普遍原理，我们在自然的生产过程中就可想象到机械规律和目的性的规律的一种庞大的、乃至普通的相互联系。在这里，我们并不把判定这种过程所依据的原理互相混淆，或者互相调换。因为在一种目的论的判定中，纵然其质料所采用的形式只能作为是有意来判定才是可能的，但是其质料本身，就其性质来考虑，也可以按照机械规律作为方法而隶属于所表象的目的的。而与此同时，由于这种相容性的基础既不在于这又不在于那（既非机械作用，又非目的性的联系，）而是我们一无所知的自然超感性的基质，所以就我们人类的理性来说，表现这种对象的可能性的两种方式是不可以混合为一的。反之，我们判定这些对象的可能性，别无他法，只能把它作为按照目的性的原因的联而奠基于一种最高的知性。象这样，就不致对目的论的解释方式存有偏见。但是，自然的机械作用作为方法对自然的每一个目的意图有多少的贡献，这是一个未解决的问题，而在我们的理性说未必永远是一个未解决的问题，并且，注意到上述关于一般自然可能性的可理解的原理，我们甚至可以假定自然在一切方面都是按两种的规律成为可能的，即按物理的规律以及按目的性原因的规律。作为普遍相互调和的规律，虽然我们是不能够明白这是怎样的。因之我们不知道那对于我们是可能的机械解释方式能进到什么程度。这么多是确实的，就是不管我们用

它能够得到多少成绩，而对于我们已经认定是自然目的的事物来说，这种机械的解释方式永远必须还是不足够的。所以由于我们知性的性质我们必须把这种机械的根据全都放在一条目的论的原理的更低级的位置上去。那末这就是一种权利的根源而由于按照机械作用原理的路线进行自然研究的重要性，这对于我们理性的理论使用来说，也是一种职责的根源。我们可以，而且应该，就我们力之所及，按照机械的路线来解释自然的一切产物和事件，乃至解释其最有目的性的——而对我们来说，在进行只是这种的探讨时，是不可能对我们的力量加以限制的。但是在这样做时，我们永远不能忽略这个事实，就是在这种产物之中有哪些是我们除了在理性的一个目的这个概念之下，是不能乃至以之作为研究的。如果我们顾到我们理性本质上的性质，纵然是有了那些机械的原因，我们也不得不最后以这些所说的产物隶属于按照目的因果作用。

附录：目的论判断力的 方法的理论

第 18 (79) 节是否必须把目的论作为自然科学 的一部分来处理

在科学的完整专科大全里，每门科学都必须有其明确的地位的。如果它是一种哲学的科学，就必须把它的地位归之于理论部门，或者归之于实践部门。其次，如果它的地位是在理论部门里，那末派定它的地位就必须是在自然科学里面——当它所考虑的是能作为经验的对象的那种东西时，这就是它应有的地位——因而就是在物理学里，或者在心理学里，或者在宇宙论里，不然的话，就在神学里——神学是关于世界作为经验的所有一切对象的集合体的原始根源的科学。

那末问题就发生了：目的论合理的地位是什么呢？它是严格说来的自然科学之一支，抑或是神学的一支呢？它必须是这门科学的一支或者是那门科学的一支；因为没有科学能属于从一门科学到另一门科学的过渡阶段的，因为过渡阶段所指的只是体系的关节或组织而不是在这个体系中的地位。

从事情的本身就看得很明显，目的论并不形成神学的一部分，虽然它们能有的用途是极其重要的。因为它的对象乃是自然的产生方式与其原因；而且虽然它是指向着这个处在自然以外而又在自然之上的根据，也就是指向着一位神圣的创造者，但是它这样做时，并不是为了确定性的判断力，而只是为了从事于考察自然的反思判断力作为一条制约性的而适合于我们人类知性的原理，以便通过这样一种根据这个理念来指导我们对于世界上种种事物的判定。

看来，目的论也同样地不会形成自然科学的一部分。因为自然科学关于自然结果所需要来指定其客观根据的乃是确定性的原理而不是单纯反思的原理。事实上，把现象来在各目的的相互关系中进行考虑，对于自然的理论，或者对于以有效的原因来机械地解释自然的现象，也是丝毫没有补助的，关于自然在其种种产物中所追求的目的来进行阐述，就这种目的按照目的论的

概念形成一种体系来说，严格说来，只是属于按照某特殊导线关于自然的叙述。在这种叙述中，理性固然有其很好的作用，而且这种作用从多种观点看来，都是充满着实践上的目的意义的，但是谈到这些形式，理性就并不提供任何消息是关于这些形式的起源与其内在的可能性的，然而这正是与自然的理论科学特别有关的。

所以，目的论作为一种科学来说，并不属于什么学说，而只属于批判，而且是属于特殊一种认识能力，即判断力的批判。可是目的论确是包含有验前的原理，所以它就可以，而且事实上必须、详细陈述得要按照目的原因的原理来进行判定自然的这种方法。这样，它的方法论对于理论的自然科学的进程，至少是发生一种消极的影响，而同样地它也影响着理论的自然科学对于神学的形而上学关系，那就是在理论的自然科学对于神学的形而上学关系是作为神学的入门的时候。

第 19 (80) 节机械作用原理在关于一个作为 是自然目的的事物之解释中对于目的论 原理必须处在比较低级的地位

我们接着单纯机械的路线来解释一切自然产物这种权利，在其本身来说，是完全不受限制的。但是我们知性的性质既是这样的，在知性从事于作为自然目的的事物时，刚止依靠机械的解释而无其他的外援，我们的力量不但是很受到限制，而且显然是有其拘束的。因为只按照一条采取上述的步骤的判断力原理来解释自然目的，是不能达到任何目标的。因此，我们对于这种产物的判定，任何时候都得要服从一条同时是目的论的原理。

因之我们是有理由，而且事实上是值得去追求自然的机械作用来解释自然产物，只要这是可以或者得到成功的，而且并不是因为在这个途径上本来就不能碰见自然的目的性，而只是因为对我们作为人来说这是不可能的，我们才放弃这个企图，其理由就是，为着在这种路线上要研究得到成功，我们就需要一种不同于我们感性直观的直观而且需要对于自然的智性基质有一种确定的知识，而这种基质是我们从而能够说明出现的东西，按其特殊的规律，是可以有它的机械作用的。

所以，遇有自然目的这个概念毫无疑问是证明适用于一些事物（例如有机体）时，如果自然的研究者不是要白费气力，他就必须总是在判定这些事物时，以某种原始的组织为基础，他必须认为这种组织是利用正是上述的机械作用来产生其他的有机形式，或者从那些原有的结构来演变出新的结构（然而这些新的结构总是从所说的目的出来而且是与之符合的）。

使用比较解剖学，把有机物的庞大世界研究到底，为了去看在它里面能否发现一个体系的某点痕迹，发现一种遵照生产原理的体系的某点痕迹，这是值得颂扬的。因为不然的话，我们就必须满足于单纯判定的原理（这原理不能提供我们任何东西是叫我们洞见这种有机物的产生），并必须沮丧地把在这个领域中洞见自然的一切要求完全放弃。当我们考虑到这么多的动物种类在某种共同的模型上是一致的时候，这个共同的模型显然不只是它们骨骼的、结构的基础，而且也是它们结构的其余部分的安排的基础，而且当我们发现这里的原始计划的令人惊奇不已的单简性，只由一个肢体的缩短和另一个肢体的加长，由这部分的减缩和那部分的发展，于是就能产生出这么多种

多样的种，那就在心里面象有一线纵然是微弱的希望，那条离开它就完全不能有自然科学的自然机械作用原理，或者还可以使我们能够达到有机生命的某种解释，各形式的这种相类似，纵然是有其种种的不同，但是看起来象是按照一个共同的式样产生出来的，那就加强了这猜测，认为它们是有一种由于从一个共同的祖宗而产生出来的实在亲属关系。我们可以在一个物种逐渐接近另一个物种这种现象找到上述的一点之踪迹，从这也就象是最能证实其中目的的原理，即从人类追踪到水螅，从水螅追踪到乃至藓苔，到地衣，而最后就到自然最低级为我们可察觉得到的种类，在这里我们就达到了粗糙的物质；从这物质以及它按照机械的规律（有似它在晶体形成中所从而起其作用的规律）就象是发展了自然的整个技巧，这种技巧在有机体的情况下是我们这么不能理解的，于是我们就觉得不得不想象一条不同的原理来解释它。

在这里，自然的考古学家就可自由追溯到自然最早变革所留下来的痕迹而根据一切他关于自然的机械作用所知道或所能猜测得到的来追踪生物的那个庞大系族的起源（因为如果上述的一致相互联系的亲属关系有任何的基础，那末它就必须描写为一个系族），自然的考古学家可以把大地的内部，在其刚发生时，看作一个巨大的动物，从它的混沌状态生出种种的活物来，其形状并不显出那么多的类似性的，而这些活物又生出其他的活物来，是更适应于它们的生长环境与其相互的关系的，于是就把那生育母亲的生产局限于确定的、再不能更有变动种类，而形状的多样性就固定下来，由于那多产的形成力量已经停顿了，——可是，虽然如此，自然的考古学家毕竟不能不把一种适合于一切这些生命形状的组织，归之于这个普遍共同的母亲，因为，不然的话，动植物界种种产品的有目的的形式的可能性就成为完全不可想象的了。但是在他把这一切归之于自然的时候，他只是把解释的根据向后更推进一步，而离开目的原因这个条件，并不能硬说他就已经把那两界的产生弄清楚了。

乃至谈到有机类的某些个体所经过的不知其所以然的变化，我们发现这样变化的性格是遗传的，吸收进生产力量里面去的，在这些地方，我们不能对它形成其他适合的判定，而只能说它是原来有在于物种里面，为了种族的保存的、一种有目的的天禀的一凑巧性发展。因为在一个有机物的完全内部的目的性中，同类产生是和这个条件密切联系着的，那就是，凡在这样的一个目的的体系中不属于它的未发展的原始天禀之一的就不应该吸收进生产的力量中去。一经我们离开这条原理，我们就不能确实知道现在在一个物种中

这种假设，在理性说来，可以称为一种大胆的冒险行为；可能乃至在最尖锐的科学家之中，很少人的心中未曾有时想到它的。不能说这是象异质产生（*generatio aequivoca*）那样是不合理的，所谓导质产生的意思，是说有机物乃是从组织的无机物质产生出来的。从名词的最广泛承认的意义上说来，上述的产生依然是同质的产生（*generatio univoca*），因为它所指的意思还是某有机物从另一个有机物产生出来，虽然同是在有机物这一类之内，只是在细节上不同而已。正好象是说，我们认为某些水生动物逐渐变为沼泽动物，而经过某些世代之后，这些沼泽动物又变为陆地动物，这样说法，在单纯的理性的判断中，并无经验前自相矛盾之处，只是经验没有提供什么实例出来罢了。反之，就经验的范围来说，我们所知的一切产生都是同类的产生（*generatio homonyma*）。它不但是同质的（*univoca*），有别于从一种非有机的实体的产生，而且从它生出来的产物，在其结构上是和产生它的物品同一类型的，而在我们经验的范围内，并没有碰见过什么异类的产生（*generatio heteronyma*）。——原注

所发现的形式许多成分是否同样属于不必然而没有目的的根源的了，而目的论这条原理，就是说，任何保存在物种的繁殖里的东西都不应该断定为毫无目的的，就会变成不可靠的，而只对于原始的祖先才是有效的，然而对于这个原始的祖先，我们的知识是不能追溯得到的。

有人觉得不能不对于一切这种自然目的采取评定的原理就是一种知识体系论的知性。休谟的答复就是提出这种反驳的意见说，我们可以有同样的权利来问，这样的一种知性又怎样有其可能呢？他的意思就是说，我们同样可以问，在一种同时具有理智能力与执行能力的知性这个概念中所预先假定有各种各样的能力与属性的存在者里面这种目的论的巧合是怎样有其可能的。但是这种抗议只是空谈而已，因为包围着关于一个含有目的的而且唯有通过目的才可为人所了解的东西的产生这个问题的整个困难，乃是基于对于这种产物里尚许许多多外在地存在着的要素的综合其根源的统一性。因为，如果是把这个根源放在作为一种单纯的实体看的产生原因的知性里面，那末上述的问题作为一个目的论的问题来看，就充分地得到解答了，可是，如果只是在作为许多外在地存在着的实体之集合体这个物质中来追求那个原因，那就完全没有它的复杂结构的内在有目的的形式所需要的统一性原理。我们的知性所只能想象为目的的种种产生中的物质的独裁权 (Auto-kratie) 就成为毫无意义的名词了。

这就说明何以有些人，一方面想要找到物质客观有目的的种种形式的可能性的最高根源，而另一方面又不承认这个根源有其知性，然而把世界整体或者是变为一个无所不包的实体 (泛神论) 或者变为不过只是上面的实体的一种较为明确的形式，即位存于一个单一的单纯实体的许许多多确定性的复杂体 (斯宾诺莎主义)。这些人的目标就是要从这种实体得出一切有目的性所作为先决条件的东西，那就是根源的统一性。事实上，由于他们关于单纯实体的纯然本体论的概念，他们实在也做了某事情来满足问题的一种条件——那就是，谈到一个目的时所意味着的统一性，但是关于另一条件，他们就没有说到什么，那另一条件就是这个实体对于它的作为目的看的后果的关系，而这个关系也正是问题所要求的给他们的本体论的根源以其更确切的确定的东西。结果就是他们无法解答整个问题。至于谈到我们的知性，这个问题，除了按下列的条件外，是绝对不能解答的。首先事物的原始根源必须描写为一种单纯的实体。再则作为单纯的实体来说，它的属性，就其对于它就是它们的根源的自然形式的特定性格的关系就来——那就是有目的的统一性这个性格——必须描写为一个有理性的实体的属性。最后，由于我们在我们只能作为目的看才能想象为有其可能的每一个东西里所发现的不必然性，就必须把这个有理性的实体对于自然形式的关系描写为因果作用的关系。

第 20 (81) 节我们应用于解释作为自然产物的自然 目的的机械作用与目的论原理的联合

从上一节我们曾看到，自然的机械作用不足以使我们能够设想一个有机物的可能性，而在其原始的起源说来，必须是从属于一个有意活动的原因的——也就是说，至少是我们的认识能力。性质是这样，使得我们把它设想为是这样从属的。可是存在物单纯目的论的根源也一样地不能叫我们能够把它同时设想为、而且判定为、一个目的而又为一种自然产物。我们必须再把自

然的机械作用和那目的论的根源联合起来，作为一种有意活动的原因的一种工具，而且想到一个目的是自然乃至在其机械性的规律上所从属的。这两种完全不同的因果作用，即自然在其普遍符合于规律上的因果作用和把自然限定于自然作为自然来说绝不是它的根源的那一种特殊形式的观念的因果作用，这两种完全不同的因果作用这种结合的可能性，是我们的理性所不能理解的。因为它是处在自然的超感性基质里面，关于这基质，我们不能作出任何明确的断定来，而只能说它是一种自在的 (an sich) 物，而我们只知道其出现的東西而已。然而，虽然如此，这条原理仍然有其不致减少的力量，那就是，凡是我们认为形成现象界自然的一部分而且是自然产物的东西必须是按照机械性的规律和自然联系在一起。

因为离开这一种的因果作用，有机物纵然是自然目的，但不会也就是自然的产物的。

现在，假定我们采取了有机物产生的目的论原理（事实上我们是不能不这样做的），我们或者以那原因的时机论 (Okkasiona-lismus) 或者以那原因的先定论 (Pra stabilismus) 为这些有机物的内部目的形式的基础。依时机论的说法，在每次两性交合的时机，世界的最高原因就会直接提供有机的组织，把他的观念的烙印盖在生产过程中结合的两种实体上面去。依先定的体系说法，那最高的原因只以那固有的天真赋予他的智慧的原始产物，而借着这种天禀，一种有机物就按它自己原有的种类生出另一个有机物来，而这物种就保持它的继续存在，通过那同时致力于毁灭这种的个体的自然作用，也一直得到恢复其损失。如果是假定有机物产生的时机论，就完全失去在其过程中的自然一切合作，而在判定这种产物的可能性过程中，也没有为理性的运用留有任何余地了。所以我们可以认为当然没有爱好哲学的人是采用这种体系的。

先定论也可能有其两种形式之一。这就是说，先定论把每个从与之同类的有机物产生出来的有机物，看为是那先行有机物的析出物 (Edukt) 或生物 (Produkt)，把产生作为析出物看的体系称为个体生成论 (der individuellen Praformation) 体系，有时也称为进化论；把产生作为生物看的体系称为新生论 (Epigene-sis)。后一体系也可称为种属先成 (der generischen Praformation) 体系，由于它把那个关于是其原始种族的一部分的内部有目的倾向看作双亲的生产能力，因而就把那特定的形态看作事实上已经完成了的。按这种说法，那与之对立的个体先成论也更适当地可以称为进化论，或者称为套入论 (die Theorie der Einschachtelung)。

进化论的提倡者为要把一切个体都直接从创造主的手中得出来，就把它们都从自然的形成力中排除出来。他们不敢照时机论这个假设的路线来描写事情的发生，把两性的交合变成一种无聊的形式，在这种形式上、一个最高有理智的世界原因决定了亲自形成一个胎儿而只把养育的工作交给母亲去做。他们宁可承认先成论，认为把这种形成的超自然的起源放在开始时，或者放在世界进程之中，是无关轻重的事情。他们没有能够看到，在事实上当时机发生时，创造的动作是会省免了一大堆的超自然的筹划的。如果一个在世界的起头时，就形成的胚胎，得要避免自然的各种破坏力而予以保存下来，一直在长久的年代中保持平安无恙到达它发育的时候，而且有不可以数计的许多这样先成的物得要创造出来、比将要长成的多得多，而这些多出来的物，

都会这样成为多余的、白费工夫的了。他们想要在这里让自然有点工作可做，而不致使其过程陷入于简直是超自然的，成为按自然的解释，都是不必要的。当然，他们依然还是坚持他们的超自然的立场的；乃至在流产中还发现一种令人惊奇的有目的性（流产是不可能认为是自然的目的的），即令流产的用意所在，不过是一种无意义的目的性，为要使一个解剖学家偶然碰见时，不知所措，意志沮丧地觉到赞叹无已。可是他们绝对不能把混血儿适合于先成的体系，必不得不承认雄性物的种子，在其他情况下只能是养育胚胎的初期资料的功用这种机械性质的，还有一种具有目的的形成力量。但是在他们关于同一物类两个物所产生的产物时，又不承认那两物中任何一个是有力量量的。

反之，即今我们看不见在新生论的提倡者方面，在谈到支持他的理论的种种经验上的证明所有的巨大优点，但是理性是已经大大地左袒于新生论的解释的。因为谈到一些东西，其起源的可能性只能是按照一种目的的因果作用才能想象的，新生论至少是关于蕃殖这点上，把自然看为本身有生产力的，而不但是只发展某东西的。这样，新生论用了最少的超自然的东西而就让自然去解释最初开始以后的一切步骤。但是它关于这最初的开始并不决定什么，而这最初的开始是使物理学无法解释的，不管它是采取什么一连串的原因。

谈到新生论，没有人比勃卢门伯先生（Herr Hofr. Blumenbiac）的贡献更有价值的，他对于建立新生论的正确应用原理（部分是在于使它的大胆使用有其适当的限度）是这样，而对于新生论所提出的证明也是这样。他是以有机实体为那些形成形式的物理解释的出发点的。因为他正确地声明，认为组织的物质、遵照机械的规律、原来就是它自己的形成了自己，认为生命能够从绝无生命的自然发生出来，认为物质是自发地采取了自行维持的有目的性这种形式，都是违反理性的。但是与此同时，他又让自然的机械作用，在从属于一种原始的组织，这对我们说来是不可思议的原理之下，有其一种不可确定但是又不会弄错的功能。在一个有机体的情况下，在这里所需要的物质能力，他称为形成的冲动（Bildungstrieb），以别于普遍处在物质里面的单纯形成力，这种形成的冲动，可以说是在上述原理的更高级的指导和指示之下的。

第 21（82）节目的论的体系在有机体的外在中

我的所谓外在的目的性是指这种的目的性说的，即在自然中一个东西帮助另一个东西作为达到一个目的的手段。那末，甚至并不具有任何内在目的性的东西，而且它们的可能性并不意味着任何内在目的性的，例如土，风，水等，还是可以外在地，也就是在其对于其他存在物的关系上，很适合于目的的。但是这样一来，那些其他存在物必须总是有机的，也就是必须总是自然的目的，因为除非它们是目的、前者就不能作为手段。所以水，空气，与土不能看为达到大山长成的手段。因就其内部来说，在大山里没有什么东西是需要有山的可能性按照目的的根源的。因之谈到山的原因时，就不能有这种根源而以有助于这个根源的手段这种述项来表象那个原因。

外在的目的性是一个概念，完全不同于内在目的性的概念的。内在目的性是和对象的可能性联系在一起的，不管那对象的现实性本身是否一个目

的。关于一个有机物，我们还可以这样问：它是为了什么目的而存在的？但是关于在其里面我们所认识的是自然机械作用的单纯结果的东西，我们就不好这样问了。原因就是，关于有机物，我们已经是想象到一个按照目的因果作用——一种有创作性的知性——来说明其内在目的性，而且已经是使这种主动的能力和它的决定性根据，即意图，发生了关系的。只有一个外在的目的性是唯一的例外，而这是和组织的内在目的性紧密地结合在一起的。它并不对这个问题加以解决，就是这样组织着的自然物，其存在是必须为了什么目的的，然而它又是在于一种手段对于一种目的的外在关系的。这就是两性在其相互关系上为着它们种族繁殖的这个组织。因为在这里我们正象在一个个体的情况下那样，可以总是问到：何以这样的一对是必须存在呢？答复就是：在这一对里，我们有了最初形成组织整体的东西，虽然不是在一个物体里的组成整体。当问到一件东西的存在是为了什么目的时，其答复可以采取两种形式之一。可以说它的存在与产生对于一个有意活动的原因毫无关系的。那末就总是把它的起源理解为从自然的机械作用而得来的。或者又可以说，它的存在（作为一种不必然的自然物看）是有其含有计划的某种根源的，而这就是一种思想，是我们难得使之和有组织的这个概念分开的。因为由于我们不得不把有目的的原因这种因果作用以及在这种因果作用基础上的一个观念作为那东西的内在可能性的依据，于是我们只得认为这种产物的实在存在也是一个目的。因为凡是一个结果的表象同时也就是决定一个有理性的有效原因来生产的根据，在这种情况下所表象的结果就称为一个目的。所以在这里我们或者是说，这一类的自然物实在存在的目的乃是内在的，那就是说，它不但是一个目的，而且又是一个最后的目的（Endzweck）；或者我们是说，其最后的目的是在它的外边的，是在其他自然物里面的，那就是说，适合于目的它的实在存在本身并不是一个最后的目的，而由于它同时也是一种手段所使然的。

但是如果彻底检查整个自然，我们在它作为自然来看，并不发现任何东西是能要求有作为创造的最后目的这种优越地位的。其实可以甚至在验前证明或者可以作为自然的最终目的（letzter zweck）的东西，尽管尽量赋之以任何可想象得到的性质或属性，毕竟就它作为一种自然的东西来说，它永远还不是一个最后的目的（Endzweck）。

在我们观察植物界时，我们开始可能由于它借以蔓延到几乎每一种土壤上的那种不可估计的丰产力而引起这个思想，认为应该把它看为自然在矿物界中它的各种形成所显出的那种机械作用的单纯产物，但是对于它的不可言论的聪明组织有了更详细的认识，就使我们不能有这种的看法而引起这个问题：生命的这些形式的存在是为着什么缘故的？假如我们这样回答：是为了动物界的，使得它有其生存的资料，以致它能有多多种类的品类散布在地面上。那末问题又发生了：这些吃草的动物又是为着什么缘故而存在呢？其答复大概是象这样的：是为了食肉的动物，它们只能是靠本身是有动物生命的东西来生活的。最后就有了这个问题：这一切上面的自然界又是为了什么目的和什么缘故的呢？我们说，是为着人类的，而且是为着人类的理智告诉人如何在许多的用途上来利用这一切的种种生命的形式。人就是现世上创造的最终目的，因为人乃是世上独一无二的存在者能够形成目的的概念，能够从一大堆有目的而形成的东西，借助于他的理性，而构成目的的一个体系的。

我们也可以赞成骑士林奈 (Linné) 而采取象是相反的道路说：吃草动物的存在是为着制止植物界的繁茂生长，这种繁茂生长会干死掉植物界的许多品种的；食肉兽是为着使吃草动物的贪食有其节制的；最后，人的存在是要使之追捕食肉兽而减少其数量，来成立自然的生产力与其破坏力之间的一定平衡的。所以，依这种看法，不管在一定的关系上是如何可以把人看为目的，而在不同的关系上，人又是只能列为一种手段。

如果我们采取客观目的性的原理，这客观目的性是在地上的生命特定的各种形式的多样性中而且又是在它们作为带有一种适合于目的的构造的物之相互外在关系中的，那末只有继续下去而设想在这种外在关系中还有某一定的组织以及整个自然界遵照最后原因的体系，那才是符合理性的。可是在这里，经验就象是和理性的准则相矛盾的，尤其是关于自然的最终目的这一点上——然而这种最后目的乃是这样的一个体系之可能性所必需，而我们只能把它放在人的里面的。因为自然远远不是把作为许多物种之一来看的人当作一个最终目的，而且并没有使他免于破坏性的力量更多于免受生产性的力量，也并没有在一切服从毫无目的的机械力量上有什么丝毫的例外。

就一个为着地上自然物之有目的的整体而布置的体系来说，其第一件得要故意安排好的东西就是这些自然物的栖息地——即它们要在那里繁茂的地上或活动范围。可是对于一切有机产物这种基本条件的性质之更深入的认识所指出的，并没有任何其他原因的痕迹，其所指出的那些原因都是毫无意图的，其实都是倾向于破坏而不是倾向于为了促进产生形态，秩序与目的的。陆地与海洋不但含有它们和在它们上面或在它们里面滋生的生物所遭遇的古代猛烈灾害的纪念物，而且它们整个结构——陆地的地层和海洋的海岸线——还带有自然在混乱状态叫，活动着的狂暴而压倒一切的那些威力的结果模样。陆地的地形，高处与斜坡，现在看来不管是怎样适合于接受从空气而来的水，适合于宜于各种产物的，在地的各层之间涌起的泉源的地下水道的，而又适合于江河的河床的，然而对它们仔细的研究就指出它们乃是这样而来的结果，部分是由于火山的爆发，部分是由于洪水的泛滥，而部分乃至由于海洋的侵入。不但关于这种地形的产生是如此，尤其关于以后的变化连同其原始有机的产生物的消灭也是如此。如果生命一切这些形式的住处——陆地的上面和海洋的深处——所指向的都不是别的东西，而完全是没有计划的机械产生，那末我们怎样能够，或者说我们有什么权利，来要求有这些后面所说的产物的一种不同的起源而且断言它们是有这种的起源呢？即令人类不是包括在这样的变革里面，象根据康帕 (Camper) 的判断那样，是自然的那些劫后余迹经过最详细的考查好象证明的，然而人是这样依赖着地上生命的其他形式的，那末如果我们承认了自然的机械作用，其力量是征服这些其他的東西的，我们也必须把人看为是包括在自然的机械作用的范围之内，虽然他

如果自然史这个名词，既然是已经采用，是要继续用来作为自然的描述，那末我们就可用自然的考古学这个名词以别于艺术的考古学，来称呼“自然考古”按其字面所表示的东西，即地球过去或古代情况的记载——这是一种事情，虽然我们不敢指望能得到确实的知识的，但是我们是有很好的根据来进行猜测的。化石的残余就是自然考古学的对象，正如组织雕刻的石头之类可以作为艺术考古学的对象一样。因为在这个部门里，实际上是做了一些工作，那是用地球学的名义的，正如我们所能期望的；不断地、渐渐地、这个名称就不会用来称呼一种纯是想象中的自然研究，而用来称呼一种研究是自然本身邀请我们去参加而且是号召我们去参加的。——原注

的理智大部分是能从自然的摧毁工作中把他拯救出来的。

但是这种论证象是超出它原来所要证明的限度的。因为它象是要说明不但人不能是自然的最终目的，或者由于同样的缘故，地上自然有机东西的集合体不能是目的的一种体系，而且它还要证明从前认为是自然目的的那些自然产物，都是不能有其他的起源而只能有自然的机械作用为其起源的。

可是我们必须记得上面对于有机自然物机械产生的原理和目的论产生的原理之冲突所作出的解答的结果。象我们所看到那样，这些原理不过是关于形成的自然与其特殊的规律的反思判断力的原理，其系统的相互关系的锁匙并不是在我们的掌握中的。就其内在的性质说来，关于起源的问题，这些原理并没有告诉我们什么明确的东西的。它们所断言的只是按我们的知性和理性的性质，我们不能对于这类的东西设想到其起源而只有按照最后的原因来设想它。在我们根据机械的路线来说明这些东西的努力中，我们是容许有其最大可能的坚毅性，乃至有其冒险性。不但是这样，我们乃至为理性号召去这样做，虽然我们不知道这样来解释，我们是永远得不到成功的，不是因为在机械产生和按照目的而有其起源这两者之间有着什么内在的矛盾，而是因为在我们的知性的特殊类型与种种限制之中含有的种种主观的缘故。最后，我们会看到，描绘自然可能性两种方式的一致，可能很容易是在自然的超感性原理里面，这是在我们里面也是在我们的外面的。因为以最后原因为基础的表象方式只是我们的理性运用中的一种主观条件，那是当它不是想要知道对只作为出现的对象而得到安排的对象是应如何形成其判定时，而是当它企图把这些出现的对象，连同它们的原理，和它们的超感性基质发生关系，为的是要找到它们统一性某些规律的可能性，这些规律，除了通过目的以外，是不能想象的，而理性又是掌握有目的的超感性的例子的。

第 22 (83) 节自然最终目的作为一个目的论的体系

我们在上一节曾指出，按照理性的种种原理，有充分的根据——就反思判断力来说，而当然不是就确定性的判断力来说——使我们把人判定为不只是一种自然目的象一切有机物那样，而是把他判定为地面上的这种存在者，就是自然的最终目的，对于他的关系说来，一切其他的自然东西是构成一个目的的体系的。那末这个在人里面的目的，这个作为目的来说终之是通过人和自然的结合而得到促进的目的，究竟是什么？如果这个目的是必须在人里面才能找到的东西，那末它就须或者是这样一种目的，通过自然与其对人的慈善，人就可以得到满足的，或者是能力的倾向和熟练的技巧对一切目的的均可适用，而这些目的都是人可以因而使用在他以内或他以外的自然的。前一种的自然目的就应该是人的幸福，而后一种就应该是人的文化。

幸福这个概念不是人或许从他的各种本能抽象出来的，因而是从他的兽性得出来的。恰恰和这相反，它是一种光景的理念，是人想要把他现实的光景在当下的纯然经验的条件下与之相称的——这是无法做到的工作。他自行想出这个理念，而由于他的知性与其和感性与想象力纠缠在一起，就把这理念在种种不同的型式想出来，而且甚至常常改变其概念，乃至自然竟是完全服从他自行抉择的意志的，自然也完全不能够采取什么明确的、普遍的、而又固定的规律来适应这种游移不定的概念而与每个人任意设定的目的相一致。但是即令我们设法把这个概念降低到我们的种类完全而根本与之一致的

真正自然需要的水平上，或者从另一方面来说，我们在完成这个想象的目的的努力中，设法提高人的熟练技巧到最高的水平，然而人的所谓幸福与其事实上构成他的特有的最终自然目的（而不是自由的目的）的东西，也是永远不会为他所达到的。因为他原来的本性乃是这样性质的，是能拥有什么或享受了什么时，就停止下来而觉得满足的。外界的自然远不是把人变为它的一种特殊的宠儿，或者是厚待他过于一切其他的动物的。因为我们眼见在自然的毁灭性的作用中——如瘟疫、饥荒、洪水、冷冻、大小动物的攻击，等等——自然却没有使人不遭受到、正如没有使任何其他动物不遭受一样。而且除这一切以外，内部自然倾向的不谐和还使人陷入他的自作之孽，而且使他自己的同类通过统治的压迫，战争的残酷，等等，受到这样的苦难，而人自己反尽其所能来对同类施行毁灭，结果就是，即令外界的自然有着最大的善意，而它的目的，就算它是以我们人的种类之幸福为其目标的，也永远不会在地上的一个系统中达到的，因为我们原来的本性是不能领受这种幸福的。所以人从来只就是自然目的链条的一环。诚然，关于许多自然象是为他而先定了的目的，他是它们的基本原理，由于他是把自己成为这种原理的，可是对于其余的人类里的机械作用中那目的性的保持来说，他又是一种手段。作为世上唯一拥有知性因而具有把他自己有意抉择的目的摆在自己面前的能力的存在者，他确是有资格做自然的主人的，而假使我们把自然看为一个目的论所说的体系，他就生成是它的最终目的的了。但是这总得具备这种条件，就是他具有理智而且决意要使自然和他自己有这种目的的关系，即能不依赖自然而自足，因而能成为一个最后的目的，可是必不可在自然里面去追求这样的一个目的。

但是无论如何，我们是在人的哪里安置自然的这种最终的目的呢？想要找出这个地方，我们就必须找到自然所提供的是什么来准备他自己必须去做的东西使得他成为一个最后的目的，而且我们又必须把他从那一切其可能性是依据人只能期待于自然的条件的目的分离开来，而世上的幸福就是属于后一种的目的的。所谓世上的幸福，就是一切通过在人之内或者在人之内的自然而达到的可能的[人类的]目的的集合体，换句话说，它就是他一一切世上目的的质料，如果他把这变为他的整个目的，那就使他不能为他自己的存在设定一个最后的目的而与之完全一致。因之在他的自然中的一切目的之中，只剩下一个，那就是一种形式上的、主观的条件，也就是这种能力的倾向：一般说来能设定目的，而且在他确定目的上，不依靠自然，能一般按照他的自由目的的各准则使用自然作为一种手段。只有留下这个自然关于处在它以外的最后目的所能完成的，因而是可以看作它的最终目的的。在一个有理性的存在者里面，产生一种达到任何自行抉择的目的的能力，从而也就是产生一种使一个存在者自由地抉择其目的之能力的就是文化。因之我们关于人类有理由来以之归于自然的最终的目的只能是文化。人在世上的个人幸福，乃至人是在无理性的外界自然中建立秩序与和谐的主要工具这个单纯事实，都不能算是最终的目的。

但是不是每一种文化都是具有自然的这个最终的目的的条件的。熟练技巧是一种文化、确定促进各种目的所需的资格之最重要的主观条件，然而它是不足以帮助意志来确定和选择它的目的的。但是如果要达到目的应有的资格有其充分的意义的话，这就是一种必需的因素。这后一种可以称为经由锻炼而成的文化是资格的消极的条件。它只是在于使我们的意志从一些欲望的专

制解放出来，因为由于种种欲望，我们就依恋于某一定的自然事物，而使我们不能进行自由选择。这种情况的发生是当我们为一些冲动所束缚，而自然为我们准备了这些冲动，无非使它们作为一些引线，使我们不致忽略了，乃至损害了在我们本性中的兽性，其实我们很是自由来按照我们理性的目的而给它们收敛或放松，延长或缩短的。

只有通过人们当中的不平均性才能在人类中发展熟练技巧的。大多数人用机械的方式并无需任何特种技术，就为别人供给日常舒适与便利的必需品，而后一种的人是致力于科学与艺术这些不急需的文化部门的。这些人就使广大的群众一直生活在被压迫的情况之下，终日劳碌，甚少享受，虽然上层社会的文化逐潮也有散布到群众中去的。随着文化的进展——其高峰是在于致力于多余的东西开始变为有害于致力于必需的东西时、那就称为奢侈——双方都同样地越来越多烦恼了。就下层阶级来说，烦恼是从外来的暴行而来的，而就上层阶级来说，烦恼是来自内部的贪求无厌的。然而这种有目共睹的烦恼是和人类中自然体质的发展相连系的，而自然所追求的目的，虽然不是我们的目的，也就从而达到了。自然因之而达到它这种真正目的的唯一的形式上的条件，就是人与人彼此之间有一种状态的存在，规定个人的互相反抗而滥用自由是为集中在称为公民社会(bürgerliche gesellschaft)的整体里的合法权力所反对的。因为只有在这种状态中，自然的体质才能有其最大的发展的。除此以外，我们还应该需要一个世界公民整体(weltbürgerliches Ganze)，如果人们只能有其天才来发明这样的一种组织而且有其智慧自愿地服从其约束的话，这就是一切有危险会互相侵害的国家的系统，没有这种系统，而又有野心，权力欲，贪婪，尤其是当权派，设法阻止乃至这种计划的成为可能，那末战争是不可避免的。有时其结果就是国家的分裂，变成更小的国家，而有时其结果就是一个国家併吞小的国家而企图建成一个较大的整体。但是在人的一方面，战争是无意识的举动，为放纵的激情所惹起的，可是在那最高的智慧方面，它是一种深深潜藏着的，可能也是深谋远虑的企图，即令不是想建立合法的体系来控制国家的自由，至少是为它准备道路的，而这样来在奠基于道德的系统上完成各个国家的统一。虽然战争使人类受到种种的极其可怕的艰难困苦，而且在和平时期中不断备战，而使人类或者受苦更甚，然而由于持久民族幸福曙光的景色越去越远，它就更成为一种动机，叫我们把举凡有利于文化的才能发展到最高的程度。

我们现在谈谈意向的锻炼。关于意向，我们人的自然性质是旨在适合于我们作为一个兽类的主要机能的，但是对于我们人性的发展来说，这些意向就是一种巨大的障碍。然而关于文化这个第二种的要求，我在这里又看到自然是在有目的的路线上努力于给我们教育，这种教育所提供的目的是高于自然本身所能提供的。欣赏精致化到了成为理想化这种极端和沉迷，在科学中作为虚荣心的粮食，在我们当中散布那些科学所产生的一大堆不可满足的嗜好为其结果，这种坏处的占着上风，是不可置辩的。但是，虽然如此，我们也不能不认识到自然的目的——这目的是越来越压倒那些更是属于我们里面的兽性部分的倾向而对于使我们适合于我们更高的使命的教育是极其有害的倾向（即对于享乐的那些倾向），而且是越来越让步于我们人性的发展的。如果美术和科学不是确能使人在道德上有进步，但是由于它们带来一种愉快是可以普遍传达的，又由于它们把文雅与教化输入社会中来，它们是能使人

变为文明的。它们这样就对于克服情欲偏向的专横大有贡献而因之也就准备了人取得一种统一权，在其中唯有理性才是支配一切的。在这时候，时而自然带来一些灾害，时而灾害是来自人的无情的利己心的，而这些种种灾害就唤起灵魂的力量，使之奋发有为，坚强不拔，不向灾害低头，而同时使我们感觉到隐藏在我们里面有一种向着更高目的的这种资格。

第 23 (84) 节 一个世界存在的最后目的， 那就是创造本身

一个最后的目的就是这样的一个目的，它的成为可能是不需要任何其他目的作为条件的。

如果承认了自然的单纯机械作用为自然的目的性的解释，我们就再不能问：世界上的事物是为了什么目的而存在的？就这样的一种理想主义的体系来说，我们只得要去考虑事物的物理可能性（而把这种事物想象为目的徒然是空洞的，牵强附会而已）。不管我们是以偶然或者以盲目的必然性来说明事物的这种形式，这种问题在两种情况下，同是没有意义的。但是，如果我们假定世界上的有目的的联系是实在的，而且又假定它是有一特种的因果作用的，也就是说有一种按目的而活动的这种原因的作用，那末我们就不能停顿在这个问题的上面了。世界上的东西，即有机物，具有这种或那种形式是为了什么目的的，这些东西是自然使之和其他东西发生这种或那种关系又是为了什么目的的？可是一经我们设想到一种知性必须是要看作实际上在事物中所发现的这种形式之成为可能的原因时，我们就必须再在这种知性中寻找一种客观的根据，是能决定这种能生产的知性去生出这种的结果来的。那末，那根据就是这种东西存在的最后目的了。

我在上面曾说过，这个最后目的不是自然所能够实现或者按照它的理念所能够产生的一种目的，因为这个最后目的是没有条件的。因为在作为感官的东西这个自然里面，没有什么东西其能在自然本身所发现的决定性根据不又总是受着条件所限制的。这不但只是对于外部的或者说物质的自然是如此，对于内部的或者说思维的自然，也是如此——当然要懂得，我所考虑的是在我们里面只是自然那个东西。但是一个东西由于它的客观性质是要必然作为一个有理性的原因的最后目的的，它就必须是这样的，就是在目的的秩序中，除单纯它的理念外，它是不依靠任何另外一个别的条件的。

我们现在在世界上只有一类的存在者，其因果作用是目的论的，那就是说向着目的的，而同时它们是这判性格的，就是它们按照着来为它们自己确定其目的的规律是它们想象为无条件的并且不依靠自然的任何东西的，而是

单纯以我们所享受的东西来衡量，我们生命的价值（那就是以我们的一切爱好的总和这个自然目的来衡量的，也就是以幸福来衡量的）是容易决定的，那是少于一无所有的。因为一切情况不改变，谁愿再次回到生命中来？谁愿再次回到生命中来，乃至按照一种新的、而且是自订的（可是还得要依照自然的过程的）计划的，如果生命还是旨在享受的呢？在上面已经说明，当生命是按照自然对我们抱有的目的的，生命是得到什么价值的，那个自然的目的是在乎我们做的是，不单纯是在于我们所享受的东西，然而在那种情况下，我们无非总是要作为达到尚没有确定的最后目的的种手段的。那末剩下来的，只有我们自己分派到我们生命的价值，而这不是只是我们所做的，而是我们有目的去做的，这个目的是不依靠自然的，因之自然的存在只能是从属于所加在它上面的条件才成其为目的的。——原注

在其本身就是必然的。这类的存在者就是人，可是是作为本体（Noumenon）看的人。人乃是唯一的自然物，其特别的客观性质可以是这样的，就是叫我们在他里面认识到一种超感性的能力（即自由）而且在他里面又看到因果作用的规律和自由能够以之为其最高目的的东西，即世界的最高的善。

那末在人作为道德的即世上有理性的存在者的情况下，象是在任何世上的有理性的存在者的情况下那样，我们就不能再去提出这个问题：他是为着什么的目的（*quod in finem* 最终是什么）而存在的？他的存在，在其自身，就是含有最高目的的，而这个最高目的，在他能敞到的范围内，是他把整个自然使之从属的，至少是在违反这个最高目的时，他是必不可认为他是从属于自然的任何势力的。那末，在我们假定世界的东西，在其真正的存在看来都是有所依靠的、而作为这样的东西，它们就需要一个按照目的而行动的最高目的，这个时候，人就是创造的最后目的。因为没有人，一连串的一个从属一个的目的就没有其完全的根据，而只有在人里面，只有在作为道德律所适用的个体存在者这个人里面，我们才碰见关于目的的无条件立法，所以唯有这种无条件的立法行为是使人有资格来做整个自然在目的论上所从属的最后目的。

第 24 (85) 节自然神学

自然神学乃是理性的一种尝试，企图从自然的目的推论出自然的最高原因与其种种的属性，而自然的目的只能是在经验上是可知的。一种道德神学（即伦理学神学，或者是这种尝试，想要从有理性存在者在自然中的道德目的（*验前可知的目的*）推论出那个原因与其种种的属性。

上面所说的前一种神学自然是先于后一种神学的。因为如果我们想要用目的论的论证从世上的事物推论出一个世界原因来，我们首先就得要有自然的目的被给予出来。在这以后，我们才替所与的这些目的寻找一个最后目的，而这个最后目的就使我们不得不去追求所说的最高原因的因果作用之原理。

可能是，而且事实上必须是按照目的论的原理进行了许多的自然研究，而我们还没有问到我们在各种的自然产物中所碰见的有目的的活动之可能性

只有理性的存在者在世土的幸福作为自然的目的是没有可能的，如果是的话，它也就是自然的最终的目的了。至少是验前不明显，何以自然不是这样安排好的，因为就我们所理会到的来说，幸福乃是一种结果，是自然通过它的机械作用，就完全有其可能来产生出来的。但是道德，或从属于道德的按照目的因果作用，是绝对不是自然原因有可能产生的结果。因为决定这种因果作用去活动的原理，乃是超感性的。所以在目的的秩序中，这原理就是唯一可能的关于自然而是绝对无条件的原理，而且唯有这原理是使这样的因果作用的主体有资格成为创造的最后目的，而且成为整个自然所从属的。反之，幸福，正如在上节根据经验的见证所指出那样，远不是创造的最后目的，而且谈到自然把人作为优于其他造物这点上，幸福乃至不成为一个自然的目的。可能个人总是要把幸福作为他们最终的主观目的的。但是如果我在追求创道的最后目的时，提出这个问题：人是为了什么而必须存在的呢？那时我的问题是谈到最高理性对于人的创造所要求得到的这种客观的最高目的。那末，如果我们的答复是：为了有物存在使得那最高原因可显其善意，这样一来，我们就和这种条件相矛盾，这种条件是人的理性要甚至他的内心深处对幸福的想望所服从的，那就是得要和他自己的道德立法相一致。这就证明幸福只能是一个有条件的目的，因而人只能作为一个道德的存在者才是创造的最后目的；而谈到他的情况，幸福只是这情况的一附带的后果，按照他和那个目的作为他的存在的目的的一致的程度而定的。——原注

的根源的。但是如果我们还想对于这种根源有一种概念的话，那么我们就绝对不能得到深入过于我们反思判断力的单纯准则的这种洞见。设使只有自然的一个有机产物是给予出来的，那末，按照这条准则，而我们认识能力的性质又是这样的，我们所能设想到这个产物所有的唯一根源只能是自然自身的一种原因（不管是整个自然或者甚至只是自然这一特殊部分），而且这个自然的原因是通过知性而得出这样一个产物所需要的因果作用的。这是一条批评所用的原理，我们通过它确乎是不能得到任何关于自然事物与其根源的解释的。然而这条原理给我们展示一个超出自然界限的远景，并且令我们能够关于一个原始的存在者或者有更细密的一个概念，这概念从别的方面说来是毫无结果的。

可是我说，不管是把自然目的论推进到多么远，它关于创造的最后目的是永远不能向我们显示什么的；因为它所达到的绝不会是这个问题。所以自然目的论就确乎能够以这样一种概念为正当的，那就是一个有理性的世界原因这个概念作为在主观上即只就我们认识能力的性质来说这点上，关于事物的可能性的解释是适合的而且能使我们按照目的来理解这些事物的可能性的。但是这个概念从理论的观点或从实践的观点，都不能给这个概念再有任何的确定，而它想要奠定一种神学这个企图是没有达到其目的的。对于神学来说，它一直只能是一个自然目的论而已，因为在它里面的目的关系总是要，而且必须总是要，只看为受到自然条件所限制的，因之它就永远不能提出关于自然本身是为了什么目的而存在这个问题，由于这是一个目的，其根源必须求之于自然以外的。可是这样一个最高的有理性的世界原因的确定概念所以之为转移，结果也就是一种神学的可能性以之为转移的，正是这个目的确定观念。世上的东西互相有什么用处？一个东西的杂多对于这个东西有什么用处？我们有什么根据来假定世界上没有任何东西是徒然的？只要我们承认某些东西作为目的看是应该存在的，那末任何东西都是为了自然中的某种意图的，这一些问题是意味着，对于我们的判断力来说，理性关于它必然要用目的论来判定的那个对象的可能性所能使用的原理，只有是把自然的机械作用从属于一个有理性的创世主的全部计划安排（Architektonik）这条原理，而以之来考虑这些一切问题的对于世界的观察，就显得极其宏大而使人无限赞叹了。但是由于用来确定一个看为是最高艺术家的这样一个有理性的世界原因的材料，因而以及那些原理只是属于经验的，所以它们止我们从而推论出属于这个世界原因的属性，只限于经验在其作用中所对我们显示出来的而无其他。可是因为经验不能把自然一起作为一个系统来把握住，它每每就必须替它的论证寻找支援，这些论证按其表面的样子是和那个概念相冲突而且自身又是相互冲突的。然而经验永远不能把我们提高到自然之上来看到自然实在存在的目的，就是说，把我们提高到这样一个更高的理智这个明确的概念，即合我们在经验上是能够把这整个自然系就在其纯是自然方面加以检阅，也是不能这样的。

如果我们把自然神学所要解答的问题从小处着想，那末问题的解答好象就是容易的了，譬如我们可以想到一个有理性的存在者，具有一些很伟大的属性，可是没有那些需要来建立一个和那最大可能的目的相一致的自然的一切属性的这种存在者，而且对于一切符合这种说法的存在，这种存在者可能只是一个或不只一个，我们都尽可放肆地使用神这个概念。或者，我们认为无关重要的事，对于其证明根据不充足的那种理论的证明武断地加上什么

东西作为补充；因而如果在我们只有理由来假定许多完善的地方（试问对我们来说什么是许多呢？），我们就以为我们有权来认为一切可能的完善是当然的：这样一来，自然目的论就有了有力的要求，自许它有了奠定神学的基础这种荣誉的。但是有什么东西叫我们，还要使我们有权来这样把所说的事实加以补充呢？如果我们是要指出这是什么东西，我们在理性的理论使用的原理当中，是找不着任何辩护的根据的。因为这种使用彻底要求我们，为了说明经验的一个对象，我们以之归于它的属性是不能多于我们在经验的材料中对于这对象的可能性所发现的那些属性的。在审慎的检查中，我们将要看到，其实原来的最高存在者这个观念是依据理性的完全不同的一种使用，即理性的实践使用的，而使我们不得不补充自然目的论所提供的在自然中种种目的的原始根据这个有缺点的表象，而把它补成为一个神的概念的，正是这个观念，而这个观念是验前就存在在我们里面的。在我们看到了这点时，我们不应错误地想象，认为我们，通过理性在对于世界的物理的认识中理性的理论使用，就引伸出这个观念，更不必说证明其实在性了。

我们深责古代的人，因为他们认为所有的神，除了神们的元首以外，都是象人那样总是原来就受到限制的，由于古代的神当中是有种种大的不同的，部分是在于他们的能力方面的不同，而部分又在于他们的意义和意向之不同。因为古代的人，在他们观察自然中事物的秩序与其进行时，当然就觉得有充分的理由来假定某东西是超过单纯的机械作用而作为自然的原因的，而且并猜测到某一定的更高原因方面的某些意向的存在，是古代人只能想象为超人类的而且是在这个世界的机器背后的。但是由于他们在自然当中碰见好的东西而又碰见坏的东西，碰见有目的的东西而又碰见反乎目的的东西，散布在许多的地方，至少照我们肉眼所看见的是如此，而它们又不能为了一个尽善尽美的创世主这个武断的观念起见，擅自认为还是有一些隐藏在基础上的聪明慈善的目的，其证据是他们所看不见的，于是他们对于那最高的世界原因的判断很难是不同于当时那样的，那就是说，只要他们始终一贯地遵循理性的纯然理论的使用的准则，他们的判断总不出此途的。其他是物理学家而同时想要做神学家的人，认为为自然东西的原理得到绝对的一致性，那就是理性所要求的，而就会能使理性完全满意了，其方法就是借助于一个存在者的观念，在这个作为唯一的实体的存在者里面，那些自然东西是一起被包含看作为只是其联带附有的型式的。虽然这种实体不因它的理智而为世界的原因，然而它也是一个主体，在其里面是存有世界上一切存在物方面的所有理智的。结果就是，虽然这个实体不是一个按照目的而产生什么东西的存在者，然而是一个存在者，在其里面，所有一切东西，由于它们是其单纯的型式的那个主体的统一性，虽然它们本身是没有目的与意图的，可是必然按照目的而相互联系着的。这样一来，由于这些东西把许多按目的相联系着的实体十分困难得到的统一性，从一种因果性的依靠一个实体的关系变为依存于一个实体的关系，而就因之引入了有目的的原因这种观念主义。从依存的存在者方面看，这种体系就变为泛神论（Pantheismus），而从作为原始的存在者的这个唯一存续的主体方面看，这种体系后来就发展为斯宾诺莎主义（Spinozismus），这样一来，到了最后，并不是解决了自然目的性的最初根源这个问题，而是把整个问题作为无聊的来说明，因为这种有目的性这个概念被夺去了一切实在性之后，就变成一个一般的东西的普遍本体论的概念这种曲解了。

这样我们就看到，能够满足我们对于自然的判定所要求的这样的关于神的观念，是永远不能按理性使用所遵照的单纯理论原理来引伸出来的，而这些原理乃是自然神学所依赖的唯一原理。因为，假使我们声明一切目的论都是判断力方面在其判定事物的因果联系之中的一种幻想，而逃避于自然单纯机械作用这条唯一的原理。那末，由于包含着自然不过作为它的型式的杂多这个实体的统一性，自然对我们来说，只是好象含有目的的普遍关系而已。或者我们假定不采取目的性原因这种观念主义而忠诚地依靠着这个特种的因果作用的实在主义的原理。那末，不管我们是以许多有理性的原始存在者，或者只以一单个有理性的原始存在者为自然目的的根据，一旦我们发觉没有什么别的东西来作为基础去建立实在主义这个概念，而只有从世界上目的的实在联系所得出的一些经验性原理，那末，一方面，我们就不得不承认和目的的统一性不一致的这个事实，这是自然表现出了许多实例的，而另一方面，只要我们固守着单纯经验使我们有权来抽出的东西，我们关于一单个有理性的原因就永远不能得到一个足够明确的概念来满足任何一种在理论上或在实践上有好处的神学。

诚然自然目的论是催促我们去追求一种神学的。但是它不能产生出一种神学来，不管我们是把自然的研究进行到多么远，或者是用理性的种种观念来帮助在自然中所发现的种种目的的联系（理性的观念对于物理的问题来说，必须是理论的）。我们可以提出这个合理的问题：如果自然从来不，而且又不能，关于那意图中的目的，对我们说什么，那末我们以一个伟大的而对我们来说是不可测度的理智作为这些一切的安排根据，而且认为它是按照一定的意图来安排这个世界的，这样做有什么好处呢？因为离开一个目的性的意图，我们就不能把一切这些自然目的联系到一个共同点，或者作出一条充分的目的论原理，无论是为把一个已知的系统中的一切目的联系起来，或者是为想出关于最高理智的这样一个概念作为象这样的自然的原因而且是能用作我们判断力在其对自然的目的论反思中的标准的。我固然在那种情况之下，对于多方面的种种目的有一种艺术式的理智而对于一个最后的目的就没有任何智慧，虽然严格说来，这种智慧是必须包含着这种理智所从而得到确定的根据的。我需要一个最后目的，而只有纯粹理性才能验前提出这种最后目的来，因为世界上一切目的都是在经验上受到条件限制的而不能包含有任何绝对是好的东西的，凡是它所包含的东西都是对于这种或那种作为不必然看的意图的。只有一个最后目的才会指示我如何去投想自然的最高原因，我要把什么属性归之于它，并且到什么程度，以及我要如何设想它对于自然的关系，如果我是要把自然判定为一个目的论的系统的。那末，如果没有一个最后目的，我有什么权利或特权来随意把我根据我自己不足道的世界知识所形成的关于那原始理智的这种很有限的概念，或者我关于这种原始存在者实现它的思想的力量概念，或者关于它要这样做的意志的概念加以扩充而把它扩大成为一个全智而无限的存在者的观念呢？如果我是在理论上能够这样做的话，那就是预先假定在我里面有了全知来使我能够深入看到自然的种种目的在其整个联系在一起的上，而且还要能够设想到一切其他可能的计划，比较起来，现在的计划，按合理的理由，得要判为是最好的。因为没有这种对于结果的圆满知识，我的论证是不能达到关于最高的原因的任何明确的概念的，而这种概念只有在任何方面都是无限的这种理智的概念中，只有在神的观念中，才能找到的，也就是成立了神学的基础了。

因此，即令有自然目的论的一切可能的扩大，我们还是可以保持上面所陈述的原理而说我们认识能力的性质和原理既是这样的，我们关于我们熟悉的而显示目的性那些自然的调节方式，只能是把自然认为是自然所从属的一个理智的产物而已。但是这种理智可否也是在自然的产生中以及在自然的整个结构中有其有目的的意图，因而这种意图就不是在作为感官世界的那个自然里面的，这就是自然的理论研究所永远不能揭发的一个事情了。正与此相反，不管我们关于自然的知识是多么大，那个最高的原因是否自然的原始根源，一直就始终按着一个最后目的而起其作用，或者只是一种根源。由于它的本性的单纯必然性，是决定要产生出某一些型式来的（象我们称为下等动物的艺术本能那样的），那就总是一个未决的问题了。这种说法也并不意味着我们要把智慧归之于这样的一种理智，更不必说要把一种最高的、和保证其产物的完善性所需要的其他一切性质联系起来的那种智慧来归之于这样的一种理智了。

可见自然神学乃是为人曲解的自然目的论。除非是作为一种准备（作为一种序论），自然神学对于神学本身来说，是没有用处的，而且作为神学的准备阶段来说，只有当它有了它所能依靠的另一条原理给它补充时，它才是适用的。但是，乃至作为一种序论，顾名思义，庄其本身来说，还是不够的。

第 25（86）节 伦理学神学

有一个判断，乃至最通常的理智在其反思到世界上事物的存在以及世界本身的实在存在时，也不能摆脱的。那就是这个判断：生命的形形色色，不管它们的安排是怎样巧妙，不管它们的联系在一起是怎样多种多样的、符合于目的的、甚至它们许多确称为各界的系统的整体，如果人类或者某种的有理性的存在者不存在于其中，就会没理由地存在着的。换句话说来说，如果没有人类，整个世界就会成为一个单纯的荒野，徒然的，没有最后目的的了。然而唯一的東西，要世界上其他的東西与之发生关系才能得到其存在的意义的，却不是人的认识能力，不是理论的理性，好象人在世上的意义，就是要有人在世界上来把世界作为他的沉思对象似的。因为如果人对于世界的沉思所发现的没有別的东西，而只是无最后目的的事物，那末世界的存在也不能从它被知道这个事实而获得其价值。必须预先假定有世界的最后目的，然后与之发生关系，对于世界的沉思才可以有其价值。与之发生关系，我们才认为世界有其最后目的的，也不是什么愉快感或者一切愉快感的总和，也就是说，不是安宁，不是享乐（不管是身体的享乐或者是精神上的享乐），总而言之，不是幸福，这一切都不是我们评价为绝对有价值的。当人是存在时，他把幸福作为他自己的最后目的这个事实并不给我们任何概念，叫我们知道何以他要存在，他自身具有什么价值是使他的实在存在对他是适意的。因之就必须预先假定了人就是世界的最后目的，然后我们才有一种合理的根据，来说明自然作为按照目的的原理的一个绝对整体看时，必须是和人的幸福之种种条件相一致的。据此，所需要与之有关系的東西只能是热望的能力，然而却不是那使人（通过感官的冲动）依靠自然的能力、也就是说，不是那种能力，就它说来，人的生存的价值是依靠着他的所得和他的所享受的，反之，所说的乃是唯有人自己才能给予其自身的价值，而这种价值是在乎他所作的

事情，在乎他不是作为自然锁链的一环，而是在他的热望能力的自由上，怎样行动，所凭看来行动的是什么原理。换句话说，善的意志是人的生存所能唯一借以有其绝对的价值，而且与之有着关系，世界的存在才能有一个最后目的的。

甚至健康的人类理性的通常的判断，只要它反思到这种问题，因而考虑到它时，都总是和这断定相一致的，认为只有作为一个道德的存在者来说，人才能是世界的最后目的的。人们将要说，如果这个人有这么多的才能，乃至在使用他的才能时又是这么活跃，因而对社会与公共的生活发生一种有用的影响，所以，从他自己的幸福情况关系上来说，以及从他对他人的好处的关系上来说，他都是具有很大的价值，可是他没有一种善的意志，那有什么益处呢？从这个人的内心来看，他是一个可鄙的对象；如果世界不是完全没有最后目的的，那末这个人，作为人来说，是属于这个世界的，却必然是作为一个处在一个服从道德律的世界里的坏人，按照那些道德律丧失其主观的目的（即幸福），而幸福也就是他能有最后目的的生存所必具的唯一条件。

如果我们现在在世界上发现一些适合于目的的安排的实例，并且如果我们照着理性必然要求的那样，把那些只是受条件限制的目的从属于一个无条件的、最高的目的，也就是从属于一个最后目的，那末我们就容易看到，自此之后，我们所与之打交道的就不是自然的目的（包括着在作为存在着的自然里面的）而是包括着一切有秩序的安排的自然的存在的目的。因之我们就看到问题就是世界的最终的目的，而更确切地说来，就是唯有在它的底下才能有一个最后目的的那个最高的条件，也就是决定一个最高理智来产生出世界上的存在物的那个根据。

这样一来，只有作为道德的存在者的人才是我们承认为世界的目的的。因此，我们首先就有一个理由，至少也是最主要的条件，来把世界看为一个按照目的而相互联系着的整体，看为种种最后原因的体系。可是我们理性的性质原是这样，我们必然是把自然的目的归于一个有理性的世界原因的。那末，最重要的就是我们有了一条可用于这种关系的原理，使我们能够想到这个作为目的王国最高根据的第一原因的本性和它的种种属性，从而对它形成一个明确的概念。这是自然目的所不能做到的，自然目的论只能引起这样根据的一些不明确的概念，而这些概念是这种不明确性使之在实践的用途上，正如在理论的用途那样，成为无用的。

有了这样一条关于原始存在者的因果作用的明确原理，我们就毋须把这原始存在者只看为是理智而且作为替自然立法的，并且是作为在一个目的王国里立法的元首了。关于至善（summumbonum），那只是在这个元首的统治权下才能有的善，也就是有理性的存在者在道德律下的存在，我们将要把这个原始存在者设想为无所不知的，因而乃至我们心术的最深处（这里就是世上有理性的存在者行为的特别道德价值之所在）都不能对他有所隐藏的。我们将要把他设想为无所不能的，这样他就能把整个自然适应于这个最高的目的；又把他设想为既是全善的而又公正的，因为结合而成智慧的这两种属性是构成那些条件，在其下面，世界的最高原因就能成为道德律之下的最大的善的根源。同样地，其他还剩下来的超越属性如无始无终性，无所不在性，等等（因为良善与公正是道德属性），一切关于这样一个最后目的所预先假定的属性，都得要看作属于这位原始存在者的。象这样，道德的目的论就补充了自然目的论的不足而第一次建立了一种神学，因为自然目的论，如果它

不从道德的目的论偷偷地有所假借，而只前后一致地前进，由它自身只能建立一种鬼神学（Dämonologie），而鬼神学是不能奠定任何明确的概念的。

但是这条原理，由于世界上某些存在者的道德的目的意义，是把世界和作为神的一个最高原因发生关系的，却并不单纯由于完成自然目的论的论证而建立这种关系的，因而不是由于必然采取自然目的论的论证作为它的基础的。与此相反，它是能够依靠它自己的而叫人注意到自然的目的而且去追求隐藏在自然的种种型式后面的不可思议的伟大艺术，象这样来给纯粹实践理性所产生的理念以一种在自然目的中附带的证实。因为世界上从属于道德律的存在者这个概念，乃是一条验前的原理，是人必然要按照着来判定他自己的。不但是这样，并且如果真有一个世界原因，有计划地而朝向着一个目的活动着的，那末上述的道德关系就必然是象自然律所决定的关系一样为一个世界的可能性的条件（那就是说，当那个有理性的原因也是有一个最后目的的时候）。这是一条原理，理性乃至在验前就看为它对事物存在作出其目的论的判定时所必需的。那末，整个问题就成为这个样的了：我们有什么理由能满足（思辩的或实践的）理性而使我们正当的理由来把一个最后目的归之于按照目的而活动的最高原因呢？因为是这样的，按照我们理性的主观性质，乃至按照我们所能想象到其他存在者的理性，这样的最后目的不能是别的，而只能是从属于道德律的人，这是可以验前认为一定有效的，而我们是完全不能在验前认识到在物理的秩序中什么是自然的目的，特别是不可能看到一种自然没有这样的目的时就不能存在的。

解说

设想一个人正值他对于道德感有着适合的心情的时候。如果在美丽的自然环境之中，他正在发闲地、欢畅地欣赏他的生存的时候，他内心感觉到一种需要，需要为着他的生存而感谢某人。或者在另一个时候，有着同样的心情，他觉得自己是在职责的紧张中，而只能通过自愿的牺牲才能完成而且去完成这些职责；那时，他心中就感觉到一种需要，需要在完成其职责时是遵行了某种命令而且服从了一位上主。或者这个人轻率地逸出了职责的正轨，虽然是不致于要对人负责的；可是严厉自责的话语却要落到他的内部听官上来，而他就要好象听见他所对之辩解的一位审判者的声音。总而言之，他所需要的乃是一种道德的理智；因为他是为着一个目的而生存的，而这个目的是要求有一位存在者，是本着这个目的而形成了他这个人这个世界的。在这些感觉的后边想要矫揉造作地探求动机出来，是徒劳无功的；因为这些动机都是直接和最纯净的道德感联系在一起的：感恩，服从和惭愧（那就是在应得的惩罚面前屈服）都是对职责的心情之特别的型式。这不过是心灵在这里趋向于让它的道德感得到扩大而自行想象到不在世上的一个对象，以便有可能时，也在这样的一个对象的面前证明他忠于职责的态度。所以这样做至少是可能的，而且这样做是在我们的思想的道德习惯中有其基础的，那就是形成一种表象，描写着对于一位存在者的存在的一种纯粹的道德需要，借以让我们的道德性得到加强，或者甚至（至少在我们的表象方面）得到范围的扩张，就是对它的行使得到一个新的对象，也就是说，承认世界以外有一个道德的立法者是可能的，而且这样做时是没有顾虑到理论的证明，更没有顾虑到私利，而只根据纯然道德的理由，这种理由当然只是主观的，可是不受

外来的影响的，只是按照纯由自身立法的纯粹实践理性的单纯推荐的。这样的一种心情可能是少见的、或者也不是持久的，而是昙花一现没有持续的效果的，或者它是可能消逝而心灵并没有加以反思到在这样一种映现出来的对象上面去，而又没有费力去把它带到明了的概念底下去。可是这种心情的根源是明白的。那就是我们本性的原有道德性格，作为一条主观原理在我们观察世界当中，没有通过自然原因而得来的目的性，就不让我们得到满足的，而是引导我们把一个基础上的、按照道德律而管理自然的最高原因输入世界里面去的。除上述的之外，还有这个事实，就是我们觉得道德律促使我们为着一个一般性的最高目的而努力，然而我们觉得我们自己以及一切自然是不能达到它的。再则，只要我们是追求这个目的，我们才能判定我们是和一个有理性的世界原因的最后目的相符合的（如果是有这样一个世界原因的话）。样，如果没有更好的理由来承认这个原因（因为我们可以承认它而并不自相矛盾），我们还有从实践理性得来的一种纯粹道德的根据，使得我们不致认为把这种努力看作在它的效果上是十分无聊的因而让它松弛下去这种危险。

让我们重述这里说了这么多的所想要传达的意思。虽然惧怕无疑是可以产生许多神，（即鬼神）出来的，但是能够产生真神（Gott）这个概念的，只有理性通过它的道德原理，（而虽然关于自然的目的论一般是很无知的，或者由于难以用充分证实的原理来调解自然所呈现的相互冲突的现象而引起的很大怀疑，理性还是能够这样产生出真神的概念来的。）还有这一点，人的生存所要达到的道德目的就弥补了自然知识的不足，由于它指示我们把那个具有种种属性，因而有能力，来把整个自然从属于那单一的目标而且把自然成为只是那个目标的工具的最高原因这个思想和一切事物的存在的最后目的这个思想接合起来，而这个目的的原理就是唯一能使理性从一个伦理的观点得到满意的，换句话说，它是指示我们把这个最高原因作为神来想的。

第 26（87）节上帝存在的道德证明

我们有一种自然目的论，它所提供的证据是足够为我们的理论反思判断力来使我们能够承认一个有理性的世界原因的存在的。但是在我们自己里面，尤其是在一个具有其因果作用的自由的有理性的存在者里面，我们发现一种道德的目的论，但是，因为我们对于一个目的的关系，连同支配那关系的规律，是可以在验前确定下来的，因而就是为人认识到是必然的，那末道德目的论就毋待于我们自身以外的任何有理智的原因来解释这种内在的与规律之符合，正如我们在几何形的几何属性（对于一切可能的艺术来说都有其适应性）之中，不必求之于外面的一个以这种适应性授予它们的最高理性一样。但是这种道德目的论在这点上和我们的关系，是就我们作为世界上的存在者来说的，因而是就我们在世界上和别的东西联系起来来说的；而同是这些道德律责令我们要顾虑到世界上一些别的东西或者作为目的或者就它们来就我们是最后的目的。那末，这种道德目的论是有关于我们自己的因果作用对于目的的关系，乃至对于我们必须在世界上意欲提出的最后目的关系，同时也是有关于世界与那道德目的的相互关系以及和在外外部条件下实现那道德目的的关系（关于这点，没有什么自然目的论是能给我们任何指导的）——这种道德目的论就提出一个必然的问题了。因为我们必然要问：这种道德目的论是否一定要我们的理性的批评判断越出世界的范围而追求一种有理智的

最高原理，那原理是关于自然与我们里面的道德的东西的，象这样我们就可以形成自然的一种表象，显出自然也在其对于我们的内在道德立法权与其可能的行使上是合乎目的的呢？因此，道德目的论确实是有的。它一方面是必然与自由的法理（*Nomothetik*）相联系而另一方面又必然与自然的法理相联系的，正如有了公民的立法权，就联系着在那里去找其行政权这个问题那样。其实这里的联系也正是这一种的联系，就是理性在任何东西里面发现有联系时，总是给它以只按照理念才有可能的事物某一定合乎规律的现实性这条原理的。——我们开始就将说明理性是怎样从上述的道德目的论与其对于自然目的论的关系而前进到神学去。然后我们就将要关于这种推断型式的可能性与有效性作一些观察。

如果我们假定某些事物的存在（甚至只是事物的某些形式）是不必然的，因而只是通过某另一东西作为它们的原因才成为可能的，那末我们就可以去追求这种因果作用的最高的根源，因而去追求受条件限制的东西的无条件的根据，或者是在物理的秩序里，或者是在目的论的秩序里，那就是按照有效的联系（*nexus effectivus*）或者是按照目的的联系（*nexus finalis*）。换句话说，我们可以问：哪个是最高有效原因，或者什么是这种原因的最高的（因而也就是无条件的）目的，就是说，一般说来，它产生出这些或它的一切产物是为了什么的最后目的？在后一个问题里。显然是认为这种原因当然是能形成目的的一种表象的，因而也就是一个有理性的存在者，或者说，至少我们必须把它设想为是按照这样一个存在者的规律而活动的。

现在，设使我们跟着目的论的秩序去，那就是一条基本原理，乃是甚至最寻常的人类理智所不得不马上就同意的。这原理就是：如果理性必须在验前指定有一个最后目的，那末这个最后目的只能是服从道德律的人（或者任何一个世上有有理性的存在者）。因为（这是每一个人的判断）如果世界只是无生命的物所构成，或者甚至是部分有生之物然而是无理性的物所构成的，那末这种世界的存在就会毫无价值的了，因为在它里面不会存在着任何的存在者对于价值是什么有丝毫的概念的。另一方面，如果甚至是有有理性的存在者，然而如果他们的理性只能把事物存在的价值寄托于自然对他们的

我故意说：服从道德律。世界的最后目的并不是按照过德律的人，就是说，并不是按照这种规律而生活的人。因为用后一种的说法就会是断言多于我们所知道的，就是断言世界的创造主有权来保证人总是会遵照道德律的。但是这就预先假定了关于自由和关于自然的一个概念（而我们只能关于自然才想到一个外在的创造主的），这个概念是意味着洞见自然的超感性基质以及这基质和通过自由的因果作用所使之在世上有其可能的东西的同一性的。这种洞见是远远超过我们理性的识别力的，只有关于服从道德律的人，我们才能够肯定他的存在形成世界的最后目的，而不越出我们识别力的界限。这种说法也完全和人类理性在其从道德观点来反思到世界的进称中所判定的结果相一致的。我们相信，乃至在恶人的情况下，如果我们看到无法无天的匪徒，在死以前也受到其罪行的应得惩罚，我们也就看见事物中一种明智的目的关系的痕迹了。按照我们自由因果作用这个概念，善恶行为都是以我们自己为转移的。但是我们认为治理世界最高的智慧就是在于这个事实，即善行的机会以及从善恶行为而生的后果部是按照道德律注定的。正当地说，善恶行为的后果也就是上帝的荣耀，所以神学家很适当地称之为世界的最终目的。——我们还要补充一句，当我们使用造化（*Schpfung*）这同时，我们的意思只是这里我谈到的，就是世界存在的原因，或世界上种种东西，即实体、存在的原因。这也就是这个词严格的意义——实体的现实性就是造化（*actuatio substantiae est creatio*）。可见这词并不意味着假定有一个自由活动的因而就是有理智的原因。这样一个有理智的原因的存在也就是我们首先要证明的。——原注

关系，就是寄托于他们的福祉，而不是从原始的根源来为自己得到这种价值，即在自由中得到这种价值，那末诚然在世上是有相对的目的，可是没有绝对的目的，因为这种有理性的存在者的存在仍然总是一直没有目的的。然而道德律的一种特色就是这些道德律替理性所规定的东西其目的的形式是没有任何条件的，因而正是一个最后目的的概念所需要的形式。所以只有象这样的理性的实在存在，也就是能在目的的秩序中作为自己的最高目的的理性的实在存在，换句话说，服从道德律的有理性的存在者的实在存在，才能看为是世界存在的最后目的。但是，如果不是这样的话，那末要就是在处在世界的存在的基础上的原因中没有任何目的，要就是只有没有最后目的的一些目的。

道德律乃是我们使用自由的形式上的理性条件，而作为是这样的东西，单独由它自己就使我们负有责任，而不依靠任何目的作为它的物质上的条件。但是它又替我们决定了一个最后目的，而且是在验前这样做的，并且叫我们负责来努力于这个最后目的的达成。这个目的就是世上通过自由而成为可能的最高的善。

人而且，按照我们一切的概念来说，每一个有理性的有限的存在者，能够任上述的规律之下树立一个最后目的所必须具有的主观条件，就是幸福。结果就是，世上最高可能的物理的善，而又是就处在我们里面作为最后目的来推进物理的善，就是幸福——幸福也就是在个人和道德的规律相一致这种客观条件之下，作为配得幸福的性质。

可是，靠我们理性的任何能力，我们都不能把道德律对我们提出的最后目的所需要的这两种东西，在心里，想象为是通过单纯的自然原因而结合在一起而且又是符合于所想到的最后目的这个理念的。所以，如果我们不把自然以外的任何其他方法的因果作用和我们的自由结合起来，这样一个目的通过我们各种力量的应用的实践必然性这个概念，和这目的的实现的物理可能性这个理论上的概念是不相一致的。

结果就是，如果我们是要树立一个与道德律的需要相符合的最后目的，我们就必须假定有一个道德的世界原因，那就是一位创世主。而就树立这样一个目的是必需的这点来说，那末，照样也必须，就是说，在同样的程度上以及根据同样的理由，必须假定有一位创世主，换句话说，假定有一位上帝。

这种证明是我们很容易给以逻辑精确性的形式的，但是它并不意味着必须要假定上帝的存在，如同必须承认道德律的有效性那样，因之一个不能以上帝的存在来说服自己的人，可以认为他自己毋须担负道德律的有效性使之担负的责任。不，并不是这样；在那种情况下所必须要放弃的乃是世界上的最后目的是由遵守道德律而实现的这种预想，那就是有理性的存在者的幸福和谐地和道德的遵守相联系着作为世界上的至善这种预想。每一个有理性的存在者都得要继续承认他自己是为道德的教训所严格约束的，因为道德的规律都是以形式出现的而且是无条件地发出命令的，并不理会到目的的（作为

这种道德的论证不是旨在提供上帝存在的一种客观有效的证明。这个论证的意思不是要对怀疑与证明有一位上帝，而是要证明如果这种怀疑者想要在与道德相一致的方式上进行思维，他就必须采取这个命题的假定作为他的实践理性的一条准则。——其次，这个论证也不是旨在肯定为了道德的缘故是必须假定世界上所有有理性的存在者的幸福是和他们的道德成比例的。与此相反，乃是因道德而需要有这个假定的。因此，它是一种主观上而且为着道德的存在者足够的论证。——原注

志愿的内容的)。但是最后目的的唯一要求作为实践理性对世上的存在者所规定的，就是一种为他们作为有限的存在者的本性所栽在他们里面的难以抵抗的目的。理性绝不承认这种目的，除非是作为不可违犯的条件而从属于道德律，而且只按照这种条件才把它变为普遍的。这样，它就把幸福的促进之与道德的一致作为最后目的。关于幸福只按我们力之所逮来促进这个所说的目的，就是道德律所命令的，而并不管这种努力的后果是怎样。职责的完成是在于真实意志的形式，而不是在于有助于成功的中间发生的原因。

那末设使有一个人，部分为那些众人所称颂的一切思辩的论证所有的弱点所影响，而部分又为他在自然中以及在道德领域中所发现的许多不正常的现象所影响，而相信没有上帝这个命题；然而，如果他为着那个缘故，他决定把职责的种种规律看为是单纯空想的，无效的，而且是不必遵守的，于是就大胆决心去违反它们，但是在他自己的眼中，他却是一个不足道的东西。我们又设使这样一个人后来能确信他当初怀疑的真理；如果他依然坚持上述的想法，他就还是不足道的。如果他甚至在实际行动上，如所要求的那样严格地尽贡，但是他这样做，如果是由于惧怕或者希望得到报酬，而内心对于职责并没有尊敬的心情，那末情况还是那样的。反之，如果他作为一个信徒，诚意地、无私地按照他的良心遵守责任，但是遇见他想要考验自己时，他把这种情况摆出来，他也许确信没有上帝，那他就立刻相信他毫无道德的责任了，那末他内心的道德心情只能是坏的。

那末我们可以拿一个诚实的人为例，比方是斯宾诺莎这样的一个人，认为自己是坚决相信没有上帝的（既然关于道德的对象有同样的后果），于是也没有来生。那末他是怎样判定他的从道德律而来的内在目的性而这道德律却是他在实践中所尊敬的呢？他是不需要道德律的遵守来给他任何个人在今生或来生的利益的。与此相反，他的意志是不求个人的利益，而只要建立那神圣的规律把他的一切力量指向到的那种善。但是他的努力是受到限制的。诚然，他在自然中可以指望有时候，却不是总是，有一种按着一定的规则，和他的准则那样而且主观上必须是那样的与那个是他觉得不得不去实现并且被催促着去实现的目的相一致的。欺骗，暴行，与妒嫉总是流行在他的周围，虽然他自己是正直、和平和慈善的；而他在世上所遇见的其他虔敬的人，不管他们是怎样配得幸福，可是为那毫不顾及这种美德的自然，使之受到贫乏、疾病、夭折这一切的不幸，正如世上其他的动物一样。而这也就长此以往，直至一个辽阔的坟墓把他们（正直的也好，不正直的也好，因为在坟墓中，是没有分别的）一起都吞噬掉，而那些能自信为世界最后目的的人们，也为自然掷归于他们所从自来的无目的的混沌物质的深渊。这样一来，这个虔敬人在遵行道德律的过程中所持有而又应该是应该持有的目的，就一定要被他看为不可能的而放弃掉了。但是他或者决意始终忠于他内心道德命令的号召而不愿让那是道德律直接感动他去服从所带来的尊敬心情、因着适合于道德律的高尚要求的唯一理想的最后目的空虚，而被削弱下去，这种事情是不能不损害及道德心情的。如果是这样的话，他就必须假定世界道德的创造主，即上帝的存在。既然这种假定至少是不含有在其自身中的自相矛盾的，那末他就儘可从实践的观点来作山这种假定，也就是说，至少是为了形成一个在道德上给他规定的最后目的的可能性的概念这种起见而作出这种假定。

纯粹理性看作一种实践的能力，也就是看作一种通过理念（即纯粹理性概念）来确定我们因果作用的无束缚的使用的能力，不但是在其道德律里具有我们行动的一种限制性的原理，而且同时由于那条道德律并提供另一条从主观的观点看来是组织性的原理，这条原理乃是包含在只有理性才能想到的一个对象的概念之内的，而且是要在世界上通过我们按照那道德律的行动来实现的。所以在按照道德律来使用自由之中一个最后目的这个理念是有其主观实践的实在性的。我们是验前被理性确定了要尽力之所及来促进这个至善的。这种至善乃是在世界上有理性的存在者的最大福祉与他们的善良的最高条件的结合上，即在大众幸福与最严格的道德的结合上而形成的。可是这种最后目的的一个组成部分的可能性，即幸福的可能性，是经验所限制的。它是以自然的本性为转移的，是要看自然是否和这个目的相符合的。因之它从理论的观点来看是成问题的；而其另一组成部分，即道德，关于这部分我们是不为自然与我们合作与否所限制的，所以我们在验前就有了它的可能性的保证，而可武断其为一定的。因之，验前就有一个最后目的摆在我们面前这个事实，并不满足世界上有理性的存在者一个最后目的这个概念的客观的与理论的实在性之一切要求的。还得要创造，即世界本身，在其实在存在方面确有一个最后目的才行。如果我们能够在验前证明它确有这样一个目的的话，那就会有客观的实在性来补足这个最后目的的主观实在性了。因为如果创造是有一个最后目的，我们就只得想到它必然是和我们的道德能力相符合，而只有这种能力才能使目的这个概念成为可能的但是现在我在世界上发现确实是目的的东西。其实自然目的论展示出这么多的目的，如果我们让理性来指导我们的判断，我们是有根据来作为研究自然的原理假定在自然中简直没有什么东西是没有目的的。可是在自然自身里，我们寻找它的目的是徒劳无功的因此，和这种最后目的的理念只处于理性里面那样，我们也只能，而且必须在有理性的存在者里面来寻找这样的目的作为一种客观可能的东西。但是这些存在者的实践理性不只是指出这个最后目的，而且还关于我们能想到创造的最后目的必须具备的一些条件，确定了这个概念。

现在就有这个问题：是否有可能为着满足纯粹理性的种种理论的要求而证实最后目的这个概念的客观实在性？为着确定性的判断力，这是诚然不能显然确实地做到的。然而为着理论上反思的判断力可否充分地做到？这是对于思辨哲学最低的要求，因为思辨哲学是负责来把道德的目的通过一单个目的这个理念和自然目的结合起来的。可是甚至这一点还是远远多过思辨哲学所能完成的。

我们从理论反思判断力原理的立场来谈谈罢。为了说明自然的有目的的产物，我们是否有理由来假定自然有一个最高的原因，其关于自然现实性的因果作用，或者说它的创造的活动，必须要看为是特别不同于自然的机械作用所需要的，就是说，看为是一种理性的因果作用的？如果是的话，那末，按上述的原理，我们就应该说，我们有充分的理由来以之归之于这个原始的存在者不只是在自然到处都有的目的，而且还有一个最后目的。这并不足以证明这样一个存在者的灾在存在，可是，至少象在自然目的论的情况下那样，它能充分地说服我们，为了使这样一个世界的可能性成为我们所理解的，我们必须不只注意到目的，而且还必须把这种可能性的实在存在归之于一个在其基础上的最后目的。

但是一个最后目的单纯是我们实践理性的一个概念而不能从经验的任何材料推论出来去作出自然的理论上的判定的，也不能用来认识自然的。这个概念的唯一可能的用途乃是为着实践理性按着道德律的；而且创造的最后目的就是世界的这样一种性质，它是和我们只能按照规律所确定的东西相符合的，也就是和我们纯粹实践理性在其只在应该是实践的限度内的最后目的相符合的——那末由于以这种最后目的强使我们接受的那道德律，我们就有理由从实践观点来假定，为着把我们的力量都用于那个目的的实现，它是有其可能的，即有实行的可能性的。因之，我们也就有理由来假定事物的性质是和这样的可能性相符合的——因为这种可能性所受的条件限制不是在于我们的权力的，所以除非自然是和我们协力，这个最后目的的突现是没有可能的。因此，我们就有道德上的理由来假定既有世界，我们也就有创造的最后目的。

然而这并不是从道德目的论到一种神学的推论，就是说，不是从道德目的论推论到世界的道德创造主的存在，而只是推论到在上面那样确定下来的创造的一个最后目的。然而为了说明这个创造，就是说明符合最后目的的事物的实在存在，我们是否就必须首先承认有一个有理智的存在者，而其次又必须承认有一个不单纯是有理智的存在者——象是为了说明自然中我们不得不判定为目的的这样东西的可能性所得要承认的那样——而且必须承认有一个又是道德的，作为世界创造主的，因而是主帝的存在者呢？承认这点也就包含着另一个推断，其性质是这样的，因之我们看出它是单纯为着实践理性的概念性判断力的，而既然是这样，所以是适合于反思的判断力，而不适合于确定性的判断力的。诚然对我们来说，道德的实践理性在原理说来本质上是不同于技术的实践理性的。但是，虽然是这样，我们不能擅自认为谈到最高的世界原因时，同样必须有这种分别的，如果假定那个最高的世界原因是一种理智的话，而且认为这种理智方面对于最后目的来说，也需要一特种的因果作用，不同于单纯自然目的所需要的因果作用的，或者认为我们因之在我们的最后目的里不只是有一种道德的理由来承认创造的最后目的作为一种结果，而且又有一个道德的存在者作为创造的原始的根源。但是我们很可以说，按照我们的理性能力的性质，如果没有一个世界的创造主和管理者，同时又是一个道德的立法者，我们就完全不能把和道德律与其对象有关系的合目的性的可能性变为我们所能理解的了。

所以一个最高的道德上的立法创作者的真实性，其充分的证明只是为着我们理性的实践使用，而关于它的存在，在理论上是没有确定什么的。因为理性有一个目的，只是为它自己的特种立法权所规定的。为要使这个目的成为可能的，它需要一个理念足以把一些障碍，就反思的判断力来说是足够地清除掉，而这些障碍的产生是由于我们在单纯有一个关于世界的自然概念的时候不能把这种立法权见之于实行而来的。象这样，这个理念就获得实践的实在性，虽然就思辩的知识说来，它没有任何方法使它从理论的观点为它得到什么实在性来说明自然，或者确定其最高原因的。就理论的反思判断力来说，自然目的论从自然的目的就已经充分证明了一个有理智的世界原因。就实践的反思判断力来说，道德目的论通过一个最后目的这个概念也成就了这点，因为从实践的观点看来，道德目的论是不得不把一个最后目的归之于创造的。上帝作为一个道德的创造主来看，其概念的客观实在性诚然是不能只通过自然目的来予以证实的。可是，在关于那些目的的知识关于道德的知识联合起来的时候，那指示我们尽我们力之所逮来追求原理的统一的准则，

就使那些目的得到相当大的重要性，为的是要用上面所说的已经从理论的观点具有的实在性的理念来为判断力加强那个理念的实践实在性。

为了防止一种很容易发生的误解起见，十分有必要来附带指出两点，第一，最高存在者的这一些属性是我们只能按类比来设想的。因为，既然经验不能指出任何与之相类似的东西，我们怎样去研究它的性质呢？第二，这样一些属性也只能使我们能够设想到一位最高存在者，不是去认识他或者可以去在理论上把这些属性来称谓他。因为这只是为了我们理性在其思辨方面的确定性判断力起见，才是必要的，而且也是为着要看出最高世界原因在其本身是怎样的。但是在这里与我们有关的唯一问题就是，按照我们认识能力的结构，我们关于这位存在者得要形成什么概念，而且我们是否得要因为一个目的而假定他的存在，而这个目的是纯粹实践理性，并不联系到任何这样的假定，强要我们尽我们力之所逮来予以实现，而为着这个目的，我们同样也得要设法使之获得单纯的实践实在性，那就是说，单纯要能够把所期待的结果看为是可能的。很有可能，上述的那个概念对思辨理性来说是超出经验的范围的。而且我们用这个概念来以这些属性归之于所说的存在者，在这些属性客观使用上，可能隐藏着有一种神人同形说的。然而我们在使用这些属性时，其目的之所在不是想要这样就确定我们所不能达到的那位存在者的性质，而是想要用它们来确定我们自己和我们的意志。我们可以按我们对于它的结果所有的概念来称一个原因，虽然只关于这原因对于这结果的关系的，而我们可以这样做，但不因之就想要靠我们对于那类的原因所只知道性质来在内部说明那个原因的原有性格，因为那些性质必须是经验给予我们的。例如我们除其他的性质以外，还把运动力 (*vis locomotiva*) 归之于灵魂，因为实际上物体的一切运动都是有其源由的，其原因是处在运动的表象里面的。但是我们这样做时，并不因之就想要把我们所知道的唯一一种动力，如吸力、压力、冲力所发生的力，因而是通过连续推动的力，归之于灵魂，因为这些力总是预先假定有在空间有广袤的物的。然而我们正同样地得要假定某东西，是包含着必然的道德的最后目的的可能性和实践实在性，即可实施性的根据的。但是，按照从这根据期望所得的结果之性质，我们是可以把这个某东西投想为一位按照道德律来管理世界的存在者，而按照我们认识能力的性质，我们就不得不把它设想为不同于自然的东西之一种原因，为的只是要表达出来这位超出我们一切认识能力以上的存在者对于我们实践理性的对象的关系。可是在这样做时，我们并不因之想要在理论上以这类为我们熟悉的唯一因果作用，即一种知性和一种意志，归之于这位存在者。不但如此，甚至谈到我们认为是存在于这位存在者里面的因果作用的关于就我们就是最后目的的东西，我们在客观上也不是想要把它作为存在于这位存在者里面的，从关于自然与其一切有目的的类型区分开来。与此相反，我们只是假定我们能够承认这种区别作为是我们认识能力的性质所主观上必需的，而且是对于反思的判断力有效，而不是对于客观确定性的判断力有效的。但是一涉及实践问题时，这种的限制性原理（明智或智慧所遵从的），原是要指导我们按照某东西作为一个目的来行动的，而这个目的的可能性，按照我们认识能力的性质，只能为我们在某一定的方式上设想得到的，也就变为组织性的了。换句话说，这个原理乃是在实践上能确定的，而同是这个原理，作为按照着来判定事物的客观可能性时，就并不是在理论上能确定的，或者换句话说，它并不是说，我们时思维能力所承认的唯一类型的可能性也可以是属于

我们思维的对象。与此相反，这条原理是一条单纯限制性的原理，为反思判断力用的。

解说

这种道德的证明决不是一种新发明的论证，而最多也不过是一种旧论证的新形式而已。因为在人的理性开始活动起来的时候，这种道德证明的萌芽就已在人的心里面了，而只是随着人的理性不断的栽培，就越来越发展罢了。到了人类开始反思到是非的时候，在人们看自然的有目的性象是无关重要的时候，在人们利用这种有目的性而并不想到自然的惯常过程以外还有其他的时候：他们也就不得不发现这种不可避免的判断。不管一个人是行为诚实或行为虚伪，行为合理或行为残酷，然而到了他临终时，至少是人所能看到的，他的善行没有善报，而他的罪行却没受到惩罚，而结果总不能一直是没有分别的。好象人们内心听见一种声音说，必定是有所不同的。因之也必定有一种模糊的观念，有某东西是人们觉得不得不追求的，某东西是所说的结果完全不会与之一致的，如果他们把自然世界的进行看为是事物的唯一秩序的话，那末他们就不能满足他们心里的那种有目的的命运（Zweckbestimmung）的。不管人们现在对于矫正这种不合规则的东西所想出的方法所有的许许多多的观念是如何粗糙（而这种方法，和有些人想要使之成为他们对于判定自然的基本原理的那种盲目的命运，必然对于人的心灵要更大大地使之反抗），那末只有一条原理是人们能按照着它而甚至只想到自然有可能来与他们内心的道德律相一致的。那就是按道德律治理世界的一个最高原因这个原理。因为摆在人们面前作为职责的，处在人们里面的一种最后目的，和外面而没有任何最后目的的自然，而又是在它里面要实现那前面的目的的自然，这两者是处于矛盾的地位的。关于那个世界原因的內部性质，人们固然是能够想出许多无稽的东西来。但是对于世界治理中的道德关系，就那最未受到培植的理性来说，依然总是普遍可理解的，只就那理性把自己作为实践的来对待，虽然思辩理性是远远不能与之齐步前进的。而且首先引起对美和自然目的注意的，大概也就是这种对于道德的兴趣。这是卓越地能加强上面所讲的理念的，虽然它不能给它提供它的基础。它更不能没有这种对于道德的兴趣；因为只有对于最后目的的关系上，关于自然目的的研究才获得那直接的兴趣，而这种兴趣是在对于自然的惊叹里大大的表示出来，而是没有考虑到从而得到的任何好处。

第 28（89）节道德论证的用途

谈到我们关于超感性的东西的一切理念，理性是局限于它的实践使用的种种条件，这个事实，涉及到上帝这个理念时是有显然的用处的。它防止神学沉迷于见神论（Theosopbie）的五里云雾中，就是说陷入于使理性模糊的超经验的概念中，而又防止神学降落到鬼神论（Dämonologie）底下去，那就是以神人同形论来表象最高存在者的方式。它又使宗教不致陷入于巫术（Theurgie），巫术就是一种狂热的幻想，认为一种情感能够从别的超感性的存在者传达到我们，而我们又能对它们发生影响，也就是陷入于偶像崇拜

(Idolatrie)，这是一种迷信的幻想，认为一个人能用别的方法来使最高的存在者喜悦他，而不是用通过道德律的方法。

因为如果我们让那些要论证到处在感官世界以外的东西的人的虚妄和傲慢去确定理论上乃至最小的一点，因而去扩大我们的知识；如果许可人来妄称对于神的本性的存在与性质，对于它的知性与意志，对于这两者的规律和从而出来的种种属性以及对于世界的影响，都有其洞见；那末我就要知道，在哪里并且正正在什么地方来划定理性的僭妄的界线。因为不管这种洞见是从何而来，它还是指望要扩大的、因为如所想的那样，我们只须尽力去反思就行了。然而这种僭妄，其界限只能是按照某原理来予以设定的，只是根据这个事实，就是我们发现截至现在为止，所有这种企图都失败了，这是不够的；因为那样不反证没有更好结果的可能的。但是在这情况下，唯一可能的原理，或者是承认关于超感性的东西，绝对是不能在理论上确定什么的（除非只是消极地确定），或者是假定在我们的理性里面有一种谁也不知道多么广大而为我们和我们的后代保留着的还未开发的扩展知识的矿藏。但是结果就是，谈到宗教，也就是道德，在其对于上帝作为立法者的关系上，就是如果关于上帝的理论知识必须是在前的话，那就不得不符合于神学了。这样一来，就不但是要把一位最高存在者方面的一种外在的而任意的立法输入来代替了理性的一种内在的必然的立法，而且在这种立法之中，我们对于神性的洞见所有的种种缺点都必然是伸张到道德规范而这样宗教也就与道德脱节而变质了。

那末关于来生的期望又怎样呢？我们固然可以求教于那个最后目的，那是我们按照道德律的指示所必须要完成的，而采用它作为理性对我们的命运所作出的判断之一条引线，因之这种判断只是我们从实践的观点才看为是必须，或者说值得采纳的。可是，如果不是这样做，我们去求教于我们理论知识的能力，那末关于这点心理学的际遇也就和上述情况下神学的际遇一样了。关于我们的思维的存在者不过是一种消极的概念而已。内部感官的操作和出现的东西没有一样是能以物质来说明的；因之不管怎样运用我们理论知识的能力，也不可能在思辩的根据上，关于思维的东西的特殊性质和它死后的人格存续或中止，作出扩展的、确定性的判断。这样一来，刻下来的无非是从实践范围里所必需的观点看的关于我们存在的目的论判定和我们继续存在这种假定，作为由理性绝对交与我们的最后目的所需要的一种条件。所以在我们这种消极的结果里，也就显出一种收益，而这种收益初看起来无疑又象是一种损失似的。因为正如神学永远不能变为扩大我们知识的见神论这种所谓科学那样，理性的心理学也永远不能变为神灵学 (Pneumatologie) 这种扩大我们知识的所谓科学，然而在另一方面，心理学也没有危险会退化成为一种唯物论。与此相反，我们看到心理学始终毋宁是内部感官的一种单纯人类学，也就是在理论认识的形式上始终是单纯经验性的。但是谈到我们永远存在这个问题时，理性心理学就并不是什么理论的科学了。它必须是根据道

偶像崇拜 (Abgötterei)，在实践理性说来，总是这一种的宗教，它认为最高存在者具有一些属性，根据这些属性，人可以不用道德而用任何别的方法作为适宜的条件去符合最高存在者的意志。因为不管那种概念的形式从理论观点来看是如何纯净而不杂有感性的意象，然而从实践观点来看，有了这样的一些属性，它是被描写为一个偶像的——那就是说，最高存在者的意志的性质乃是按照神人同形论来描写的。——原注

德目的论的一个推理，正如它的整个使用是必然由道德目的论所引起作为我们的实践命运那样。

第 29 (90) 节在上帝存在的目的论 证明中的保证类型

无论一种证明是得自所要证明的东西的在经验上直接呈现出来，例如在通过观察对象或者通过实验所得到的证明那样，或者证明是验前通过理性从原理引申出来，所最需要的就是证明不是被动的说服而是主动的确信、或者至少是发生确信的作用。换句话说，论证，或者说推理不应该单纯是同意的主观或者说感性的根据（那是单纯的假相），而应该是客观有效的并且是知识的逻辑根源。不然的话，知性就是诱骗而不是确证了。这一类的假相证明是在自然神学里提出来的——可能用意是极其好的，但是有意掩盖着它的弱点的。关于自然事物的起源按照目的的原理的一大堆的证据都排列在我们面前，却纯然利用人类理性的主观根据，人类理性的偏向、凡是它能这样做而没有矛盾的地方，都是思量到一单条原理而不是思量到几条原理的，而且在这条原理只能对说明一个概念所需要的一个名词或者也许较多的名词的时候，理性就加上其他的名词来予以补充，这样来用一种任意的补足方法去使事物的概念成为完整。因为很自然地，在我们发现这许多自然的产物都是叫我们看到一个有理智的原因的时候，我们何以宁可想到许多这样的原因而不去只想到一个这样的原因呢？那末，又何以在这个原因中只想到一个大的理智、能力等，而不去想到它是全智全能的，总而言之，是拥有对一切可能的事物都是有其足够的属性的呢？何以又不继续下去，不只以自然的规律与产物所需要的理智归之于这个单个的全能的原始存在者，而且把属于一个有道德的世界原因的道德的和实践的理性归之于它呢？因为这样来完成了这个概念，我们就有了一条原理能同样满足对自然的洞见和道德的智慧所联合需要的条件——而且不能有稍为有根据的反对意见提出来反对这种理念的可能性，如果现在在这种论证的过程中，一触动那发动心灵的道德弹簧，而以雄辩的力量来补充它的活泼兴趣（这是它完全值得有的），那就从而发生出来这个证明的客观充足性的说服力，而且在使用这种证明的大半情况下，并引起一种健全的幻觉，完全不屑去看它的什么逻辑精确性。其实是反对逻辑的批评的，把它作为好象是出于亵渎神圣的忧虑似的东西而憎恶的。——可是，如果我们只是考虑到大众的便利，实在是没有什么东西可说来反对这一切的。但是这不能、而且也不应该，妨碍我们去把这个证明分析为这种论在所包含着的两种不同质的要素，一种是属于自然目的论的，而另一种是属于道德目的论的。因为把这两种要素混为一谈就使我们不能认识到这个证明的特别关键之所在，认识到这个证明得要在哪一部分并且怎样加工，使得它的有效性可以在最尖锐的考验下能够稳立不动（虽然在部分上我们是不得不承认我们的理性所洞见的是稀薄的）。因此，哲学家觉得他的职责就是要揭露这种混淆所能产生的幻相，纵然这种幻相是健全的，那就是说，如果他乃至全不考虑到诚实对他的要求的话。他必须把单纯属于被动说服的东西从导致主动确信的东西分别开来（这两者不只在程度上而且在种别上是不同的），使得心灵在这种证明中所采取的态度能够在其最大的纯洁性上清楚地呈现出来而使之坦白地受到最严酷的考验。

可是，旨在引起确信的证明可能是属于两类之一的。它可能是为着决定对象在其自身来说是什么的，也可能是为着决定对我们来说，对象是什么的，那就是说，对一般人来说，按照对象根据着来为我们人所必然加以判定的理性原理、对象是什么。换句话说，它可以是按实在来说的证明或者是就人来说的证明，后一词是在一般人这种广泛的意义上理解的。在前一种情况下，它是依据确定性的判断力的充足原理的，而在后一种情况下，它是依据单纯反思判断力的充足原理的，在后一种情况下，证明单纯依据理论的原理；其结果永远不能是确信。但是如果证明是依据理性的实践原理，因而是依据一条普遍而必然的原理的，它就尽可能要求一种从实践观点看的充足确信；也就是要求一种道德上的确信。但是如果一种证明只叫我们踏上确信的道路上，它纵然没有产生确信，其结果是要导致确信的。这种情况就是当证明只含有确信的客观根据，这种根据虽然不足以产生确定性，然而它是属于这一类的，就是不是判断的单纯主观根据只能来说服人的。

可见一切足以成立一种理论的证明的论证，要就是：（1）通过逻辑上严格的三段论式的推理而得到证明的；要就是：（2）如果不是这样，就是按类推的推理而得到结论的；如果类推的推理都没有，可是还有（3）盖然性的意见，或者最后就是那微不足道的（4），作为假设的单纯是解释的可能根据这种假定。——现在我断言，一切倾向于产生理论上的确信的论证，毫无例外都是无力来产生这一类从其最高程度到其最低程度的确信的，那就是在所要证明的命题是关于一个原始的存在者的存在的时候，就是在原始存在者作为上帝来看的时候，而上帝的意思是适合于这个概念的全部涵义，也就是说作为世界有道德的创造主，因而意思就是，通过他就同时得到创造的最后目的了。

1. 这部批判充分地说明了关于证明在其严格的逻辑形式上，即从普遍到特殊这种形式上，是怎样的。任何一个相应于必须要在自然以外去寻找的存在者的直观，对我们来说，都是不可能的。

所以，只要那个概念是有待于用综合的述项来在理论上确定的，它对于我们来说，一直总是一个有问题的概念。因此，关于上面所说的一个存在者、绝对没有任何的认识是丝毫会扩大我们理论知识的范围的，一个超感性的存在者的特别概念没有可能在任何方式上统摄在事物的本性的普遍原理之下，而使它能够从那些原理的推论而得到被确定，因为那些原理仅只是对于自然作为感官的对象才有效的。

2. 关于两个不一样的东西，我们固然可以按其一个和其他一个的类比

类比，在其质的意义上，就是理由与后果，即原因与结果之间的关系的同一，只要这些东西，或者那些属性，就其自身来说，即离开这种关系来说，虽然是有特殊的不同，但是作为不同后果的根源的真关系的同一仍然存在的。例如在我们把下等动物的技巧动作和人的技巧动作来互相比较时，我们把下等动物技巧动作的未知根源和人的技巧动作的已知根源，即理性来比较，就认为这未知根源是理性的一种类似物。我们在这里的意思是说，虽然下等动物的技巧能力的根源，称为本能的，事实上是特别和理性不相同的，然而比方在拿海狸的建筑和人的建筑来互相比较时，其对于结果来说，是有相同的关系的。——但是这并不使我们有理由来推理说，因为人是运用理性来建筑的，因之海狸也必具有理性，而且称这为类比的推理。但是从下等动物方面的类似操作方式，其根源是我们不能直接看到的，和我们直接意识到人的操作方式的根源来比较，我们就可从完全正确地推论说，按照类比法，下等动物，和人一样，是接着表象而动作的，并不是机器，象笛卡尔所说那样，而且虽然下等动物和人是具有特殊不同之点，但是下等动物也是生物，

而形成它的某种概念，而且甚至在它们不相同的这点上来这样做；但是从它们是不相同这一点，我们不能按类比来从一个推论到其他一个，就是说，不能把这种特别不同的标志转移到其他一个，例如按照物体相互吸引与排斥的作用与反作用相等这条规律的类比，我就能想象到一个按照法律规定的国家中公民的社会关系；但是我不能把前者的特殊样子，即物理上的吸引和排斥，转移到这些社会关系上来而以之归之于那些公民，这样来构成称为国家的体系。——同样地，原始存在者的因果作用，就是它对于世界事物的关系，即对于这些事物作为自然目的看的关系，尽可按类比被设想为一种理智，看作是我们称为技巧的作品的某一定产物的形式的来源。因为这样做只是为了我们认识能力，在处理世界上事物时，在理论上和实践上利用这个概念，谈到世界上的诸存在者，如果一种结果是认为人为的，就必须把理智归于它的原因。但是从这种事实，我们完全不能按类比来推论说，关于自然，我们在人看到的同样因果作用也属于那完全不同于自然的存在者。其理由就是，这正是一个就它的结果来说乃是受感性条件限制的原因和一个超感性的原始存在者这两者之间的不相同之点。在这样一个超感性的存在者的概念里是合有这种不同之点的，因而其特别不同之点是不能转移到这超感性的存在者上来的。——我是必须只按知性的类比来设想神的因果作用的，而除人以外，我们不知道有任何其他存在者是有这种知性的能力的，但是人是受感官的种种条件限制的。这是事实，而由于这个事实，就禁止我们不得以应有意义上的知性来归之于上帝。¹²⁸

3. 在验前的判断里，意见是没有地位的。可是这种验前的判断要就是使我们能够认识某东西作为完全确实的，就要是叫我们完全不知道什么。但是乃至当我们从而出发的所与的前提是经验的，象这里所谈的自然目的那样，它们还是不能帮助我们去形成超出感官世界范围以外的任何意见，而对于这种草率的判断，我们是不能给以丝毫要求有盖然性的权利的。因为盖然性乃是可能的确实性分配到一系列的根据的那一部分，而在这个系列里的可能性的根据和确实性的充足根据比较，就是象部分和整体比较一样。

这里的不充足的根据必须是能够增进到充足的程度的。但是这些根据，既然是同一个判断的确实性的决定性根据，就必须是同属于一类的。因为不然的话，在它们一起的时候，就不会形成一个有轻重的量（Größe），象确实性那样。所以不能有一个组成部分处在可能经验范围以内，而另一部分却处在一切可能经验的范围以外，结果就是，既然钝然经验性的前提不能导致任何超感性的东西，那就没有任何东西能补足这样一个经验性的系列之不足的。所以，从这样的前提出发，企图要达到那超感性的东西，或者达到关于

而作为生物来说是同类的。使我们有权来得出这种结论的原理就是在于这个事实，我们把下等动物在这一方面和人放在同一个类里面，其理由正是象我们在谈到人时，只就人的动作来比较而从这外表上看，就把人都算在同一个类里面那样，这里是有着同样的理由的（Paratio）。同样地，我们可以把最高的世界原因的因果作用按知性的类比来设想，如果我们是把它在世界中的有目的的产物和人的技巧动作来比较的话，但是我们不能按类比来在世界原因里面来推论出人的这种属性。因为在这里并没有使这种推理成为可能的那条原理；即把最高存在者与人，在其各自的因果作用的关系上，包括在同一个类里面的理由这一部分（paritas rationis）。

¹²⁸ 物的因果作用，象通过知性的因果作用一样，总是在感性上受到条件的限制的，是不能转移到一个与人除作为一般存在者外没有任何在种类的概念上相同的存在者的。——原注

它的知识，是没有任何丝毫的接近的；因之在一个关于超感性的东西的判断里，如果它是依据从经验得来的一些论证的话，是没有盖然性的。

4. 如果任何东西是用来作一种假设来说明某一所与的出现的東西之可能性，那末至少那東西的可能性必须是完全确实的。当我们在一个假设的情况下，放弃关于实在性的知识（这种知识在作为盖然的而提出的意见里是肯定的），那就让步够了，我所牺牲的是不能过于此的，我们作为一种说明的根据的东西，至少它的可能性必须是不能置疑的，否则种种空洞的幻想就无止境了。但是，如果我们是假定按照某一定的概念所决定的超感性的存在者之可能性，而没有任何东西作为根据，那就会是一种完全无根据的预先假定，因为按照依据直观的要素来说，认识所需要的条件，没有一种是被给予的。因此，剩下来作为这种可能性的标准的只有矛盾的原理，而这条原理只能证明思想的可能性而不能证明所想的对象本身。

从而得出的结果就是：关于看作一位神的这个原始存在者的存在，或者关于看作不死的精灵灵魂的存在，对于人类理性来说，是相对不可能从理论的观点得到任何证明以产生最低限度的保证的。而这是有其完全可理解的理由的，由于我们为要确定超感性的东西这个观念，我们没有任何可利用的材料，因为我们得要从感官世界中的事物来取得这种材料，而这种材料的性质是使它绝对不适合于超感性的东西的。所以，既然完全没有任何确定的东西，我们就只有某包含着感官世界的最后根据的非感性的东西这个概念了，这并不构成关于它的内在性质的认识而能扩大这概念的。

第 30 (91) 节 实践信念所产生的保证的类型

如果我们单纯看某东西能成为我们知识的对象（res cognoscibilis），就是说，只看到我们表象能力的主观性质，我们在那种情况下并不是拿我们的概念和对象来比较而单纯是拿我们的概念和我们的认识能力以及这些能力能够从理论或实践的观点来利用所与的表象的方法来比较。所以某东西是否一个可认识得到的物这个问题，不是涉及事物本身的可能性的，而是涉及我们对它们的知识的可能性的。

可认识得到的东西有三种：意见的事情（opinabile 对之可有意见的），事实（scibile 可觉知的），和信念的东西（mere credibile 值得相信的）。

1. 单纯理性信念的对象，对理论的知识来说，是在任何可能的经验中完全不能被表现出来的，所以就这点来说，也就是完全不可知的东西，因而我们关于它们甚至不能有任何意见的；因为如何在验前有什么意见，在其事情的本身来说，就已经是不合理的；而简直就是到纯粹幻想的道路。所以，要就是我们验前的命题是确实的，要就是它并不含有保证的成分的。因之意见的事情总是一种至少在其自身有可能的经验知识的对象，即感官世界的对象，可是这种对象，按照单纯我们所具有的经验知识的程度来说，是我们不可能对之有什么经验的知识的。例如我们现代物理的以太（Aether），即一种渗透一切其他实体而和它们密切地混合起来的有弹性的液体，这单纯是意见的事情，但是它在一切方面是这样一类的东西，就是如果我们的外感官尖锐到最高的程度的话，它是能够被感觉得到的，然而它总是不能在观察或实验中被表现出来的。假定其他行星有理性的居住者是一种意见的事情；因为如果我们能够接近这些行星的话（这种事情在其自身说来，是有可能的），

经验就会决定是否有这种居住者；但是，由于我们总不能接近这些行星，事情就一直属于意见的了。但是有着这种意见，认为在物质的宇宙中存在着纯粹的没有身体的能思维的精神，那就是讲虚无故事，（就是说，如果我们尽量把某些作为是实在的现象除开掉的话。）这种想法就不是什么意见的事情而单纯是一种观念而已。它就是在我们从一个思维的存在者把一切物质的东西都拿走了而只让它还保持着思维的时候，所剩下来的东西。但是，在我们把一切其他的東西都拿掉了的时候，那只在人里面，即和身体结合在一起，才为我们所知道的思维，是否还是可以剩下来，这是我们不能决定的事情，象这样的东西乃是一种牵强附会的物（ens ratiocinantis），而不是一种合理的物（ens ratiocinatae），关于后者，固然是有可能来证实它的概念的客观实在性的，至少是满足理性的实践使用的，因为这种使用有其特殊的而又在验前无疑是确实的种种原理的，因之事实上是要求有（即设定）那个概念的。

2. 如果概念的客观实在性是能证明的，则和这种概念相应的对象就是事实（res facti 事实的东西），这样的证明可以由纯粹理性或由经验提供出来的，而在前一种情况下，可能是从理性的理论的或实践的材料而来的，但是在任何情况下，必须是借助于和所说的概念相应的直观的。事实的东西的实例就是几何学中大小量的数学属性，因为这些属性是能对于理性的理论使用有其验前的表象的，还有能够为经验所证实的事物或事物的性质，无论所说的经验是一个人自己的经验或者是别人的经验而有证据支持的，都同是事实的东西。可是值得注意的一点就是，说来是奇怪的，在事实的东西之中有理性的一个理念（这个理念在其自身说来是不能有任何在直观中的表象的，因而也就不能有其可能性的理论证明的）；这就是自由这个理念。自由的实在性乃是一特种的因果作用的实在性（这种因果作用的概念、在理论上考虑会是超经验的），而作为那种的因果作用说来，它是能够通过纯粹理性的实践规律而且在按照这些规律而发生的实际行动中，因而也就是在经验中，得到证实的。纯粹理性的一切理念当中，这是唯一一个，其对象是事实的东西而必须是要列入可觉知的东西（seibilia）之内的。

3. 就纯粹实践理性的守本分的使用来说，不管是作为后果或者作为根据，必须在验前想到的对象，但是就理性的理论使用来说，却是起经验的对象，它们纯是信念的事情。通过自由在现世所实现的最高的善就是这样的；这个概念的客观实在性，对我们来说，是不能在任何可能的经验里证明的，因而是不能满足理性的理论使用的要求的，可是同时是责令我们在最可能的方法上，通过纯粹实践理性，为着实现那目的，而利用它的，因此，它的可能性是必须假定的。所责令要得到的这种结果连同我们可能想象得到的为它的可能性的唯一条件，即上帝的存在和灵魂的不死，都是信念的事情（res fidei），而且是一切对象之中唯一是能这样称谓的。因为，虽然我们

这样说，我们在这位存在者对于世界的关系的观念上，就这个概念的理论或实践的后果来说，是没有丝毫的损失。想要研究这位存在者的在其自身是什么，乃是一种徒然无益的好奇心。——原注

即凭推理而得到的属于理论的东西——译注

即合乎推理的属于理论的东西——译注

在这里把事实这个概念扩充到这个名词的通常意义以外，而我认为是正确的。把这个说法局限于实际上的经验是不必要的，其实也不可实行的，因为在实际上的经验里，我们所谈到的是事物对于我们认识能力

得要相信我们只能从其他人的经验而来的证据所知道的东西，但是那并不使这样相信的东西本身就成为信念的事情，因为就提供那些证据的人来说，就是个人的经验而且是事实的事情，或者是要认为原本是这样的。除此以外，必定有可能通过这个途径（即历史信念的途径）来得到知识的；历史与地理的对象，象我们认识能力的性质所能使之成为至少是一切知识的一般可能题材的那样，都必须列入事实的事情之内，而不是列入信念的事情之内。只有纯粹理性的对象才能是信念的事情，而且乃至它们也不能看为是单纯纯粹思辩理性的对象；因为这并不使它们能够以任何可靠性列入对我们是可能的知识的事情或对象之内。它们原是理念，即概念，其客观实在性是人们不能在理论上予以保证的。另一方面，我们所要实现的最高的最后目的，那就是所能使我们自己配作创造的最后目的的东西的，乃是一个理念，这个理念，对我们来说，在实践的关系上，是有其客观实在性的，而且又是一种事情。但是，既然我们不能为这个概念从理论的观念使之获得客观的实在性，所以它就是纯粹理性方面的单纯信念的事情，正象上帝和灵魂不死那样，这两者乃是唯一的条件，而由于我们人的理性的性质，我们是在这些条件之下才能设想到我们自由的按照规律的使用所能得到的粘果的可能性的。但是在信念的事情中的保证乃是从单纯实践观点看的一种保证。它是一种道德上的信念，对纯粹理性知识作为理论的理性知识来说，是不证明什么的，而只是对它作为实践的理性知识而且是旨在它的责任的完成的，这种信念才有所证明。它并不扩大思辩或按自爱原理的明达规则。如果一切道德律的最高原理是一条设定，那末这设定是含有它的最高对象的可能性的，因而也就含有我们能够想到这种可能性所要履行的条件的，因为这也是设定的。这并不使那对于后者的认识成为什么知识或者成为对于这些条件的存在或性质的什么意见而作为理论知识的一种类型，而只是一种单纯的假定，限于实践事情的范围，而且这些实践的事情是为着我们理性的道德用途而责令我们为着实践打算去做的。

如果我们即令在表面上，把自然目的论这么丰富地摆在我们面前的自然目的变成一个有理智的世界原因的一种确定性的概念的基础的话，甚至在那时，这种存在者的实在存在也不会是一种信念的事情。因为由于它的假定不会是为着我们职责的履行，而只是为了说明自然起见的，所以它就单纯是最适合于我们理性的意见和假设而已。可是所说的目的论并不导致上帝的一种确定性的概念，与此相反，这种概念只能在世界的有道德的创造主的概念中才能碰见的，因为只有这个创造主才能指定那最后目的，是我们只有在我们按照道德律替我们所规定作为最后目的，因而作为一种天职加在我们头上的东西去生活时，才能把我们自己算为是与之连属的，因此，只有通过和我们的职责的对象的关系，作为使那职责的最后目的得到完成的可能性的条件，上帝这个概念才在我们的确信中获得作为信念的事情这种特别权利。另一方面，同样这个概念不能把它的对象变为作一种事实的东西而有效的，因为对于实践理性来说，虽然职责的必然性是很清楚的，可是它的最后目的之达到，就这并不是完全在我们的权力以内的来说，只是为了理性的实践使用起见而予以假定的，因而就不象职责本身那样是实践上所必需的。

的关系，而为了谈到单纯作为一种一定的知识的对象的事物，一种单纯可能的经验就已是足够了。——原注
信念的事情并不就是信仰的条款，如果所谓信仰的条款是指这样的信念的事情说的，即人们能被责令来

信念作为一种习惯 (habit) 而不是作为一种行为 (actus) 来看, 乃是理性在其确信处在理论知识所能达到的范围以外的真理的那种道德思考方式。所以它是人心坚持不变的基本原理, 而按照这条原理, 那必然得要作为最高的最后目的之为有其可能的条件的东西的真实性, 就要由于我们不得不去追求那个目的 这个事实而假定为真的了; 虽然我们看不到它的可能性, 但是同样又是看不到它的不可能性的。信念, 在这词的简单明了的意义来说, 就是相信能达到一种意图, 其促进乃是一种职责, 但是其成功却是我们还不能看到它的可能性的东西 (因之也就不能看到我们设想为它的成功所必定需要的那些条件之可能性), 这样一来, 和特别的对 的有关的信念完全就是道德的事情, 只要这种对象, 不是可能知识或意见的对象, 因为在后一种的情况下, 尤其是在历史的事情上, 信念就得要称为轻信而不称为信念了。它乃是一种自由的确信, 不是对于任何替理论的确定性的判断力能找得到独断的证明的事情说的, 也不是对于我们认为是义务的事情说的, 而是对于我们为了我们按照自由的规律摆在我们面前的意图说的。但是这并不等于说我们采取它是象我们在不充分的根据上形成一种意见那样的。与此相反, 信念乃是在理性里有其基础的某东西 (虽然是只在理性对于它的实践使用的关系上的), 而且这个基础是满足理性的意图的。因为如果没有这个的话, 当道德的思考方式和理论的理性冲突而不能满足理论的理性对于道德对象可能性的证明这种要求, 它就失去它的一切稳定性而摇摆在实践的命合与理论的怀疑之间了。所谓不轻信就是固执一般不信任证据这条准则; 但是一个人否认上述理性的理念是有效的, 因为它们的实在性没有理论的基础, 这个人就是无信念的。因此, 这种人是独断地进行判断的。但是是一种独断的无信念是不能和控制思考方式的道德准则并列的, 因为理性不能命令一个人去追求一个认为是不过一种幻想的目的。但是带有怀疑的信念 (zweifelsglaube) 就不同。因为就这种的信念来说, 缺乏说服力是由于思辩理性的理由, 这只是一

在内心或在外行上予以承认的! 因之是不包含在自然神学的里面的。因为作为信念的事情来就, 它们就不能象事实的事情那样依靠理论的证明的, 因之它的保证乃是一种自由的保证, 而只有这样, 它才和主体的道德是一致的。——原注

我们为道德责成上追求的最后目的不是职责的基础。因为职责是处在道德律里面的, 而这个道德律既然是一条形式的实践原理, 它的情示是无条件的, 不管欲望能力的对象 (意志的内容) 是什么, 因而是不管任何目的的。我们行动的形式性质 (即我们行动的从属于普遍有效性的原理), 而只有这种性质才构成我们行动的原有的道德价值的, 那性质是完全为我们自己所掌握的; 而且我们是能够很容易地把我们不得不按照那道德律去促进的种种目的的可能性或不可完成性都抽掉, (因为这都是只构成我们行动的外在价值的)。我们这样就不去考虑它们, 作为完全不是我们能掌握的东西, 以便集中注意在我们能做得到的东西上面。但是我们心目中的对象, 即促进一切有理性的存在者的最后目的, 也就是只要和职责一致的幸福, 却也是为职责的规律所加在我们身上的。可是思辩的理性并不看到那个对象的可完成性 (不管我们是从我们自己的物理能力方面或从自然和我们合作方面来看它)。反之, 就我们能够关于这点作出一种合乎理性的判断来说, 思辩的理性不假定上帝的存在与灵魂的不死, 就认为指望单纯的自然 (我们里面或外面的自然) 能从这种原因得到我们善行的这种结果, 是一种无根据的、无聊的, 纵然是善意的期望, 而且若呆它关于这种判断能有完全的确信的话, 它就会把道德律本身看为我们理性关于实践事情的一种单纯的幻想了。但是思辩理性是完全确信这种幻想是绝不会有的, 而其对象是属于自然范围以外的那些理念足可以为人所思想而没有矛盾的。因此, 为着它自己的实践规律以及这规律所强使人接受的任务, 因而为着道德的顾虑, 它就必须承认那些理念是实在的, 使得不致陷入于自相矛盾。——原注。

碍，这种阻碍是批判地看到思辩理性的限度之后就能祛除其一切对行为的影响而且能以占优势的实践保证来补偿它的。

如果我们想要引入另一种原理来替代哲学中某些错误的尝试而且为它得到势力，那末看到这种尝试是如何并且何以注定要失败，是令人非常满意的。

上帝、自由，以及灵魂的不死乃是一些问题，是形而上学的一切辛苦的准备旨在解决它们作为这些准备的最后而独特的标的的。可是人们认为自由这个学说只作为实践哲学的一种消极条例才是需要的，而上帝以及灵魂的性质这种学说，因为是理论哲学的一部分，就得要单独地而且分开地来证明。然后那两个概念的每一个后来又和道德律所命令的东西结合起来（而道德律只是在自由的条件下才成为可能的），而这样就产生了宗教。但是我们立刻就看到这种尝试是注定要失败的。因为从一般事物或者一个必然存在有的存在的单纯本体论的概念，我们绝对不能形成关于一个原始存在者的任何概念，而确定那原始存在者的述项只能是在经验中才被给予出来，因而是供认识之用的。但是如果这个概念是奠基于关于自然的物理合目的性的经验，那末它又不能提供任何证明，对于道德，因而对于认识一个上帝来说，是充分的。同样地，关于从经验得来的灵魂的知识（这种经验的知识只能是在今生取得的），它也不能提供一个关于灵魂的精神上与不死的性质的概念，因而是能满足道德的一个概念。种学与心灵学（pneumatologie），作为是思辩理性所研究的科学而形成的罔题未看，其概念对于我们的知识能力来说，就是超经验的，因而是不能通过任何经验的材料与述项来得到成立的。——关于上帝和灵魂（就其不死性来说）这两种概念的确定只能是通过这种述项的，也就是这些述项，虽然它们本是完全从一种超感性的来源得到它们的可能性的，可是也必须在经验中证明它们的实在性，因为只有这个方法才能使关于完全超感性的存在者的认识成为可能的。——可是任人类理性中可以找到的唯一这种概念而这样也就确定我们外面的超感性东西的理念，使得能够构成知识，然而这知识只是从实践的观点才有其可能的。这是必然使单纯的思辩哲学感到灰心的，单纯的思辩哲学，乃至关于自由，也只能提供一个钝是消极的概念。因此，自由这个概念，作为一切尤条件实践规律的根本概念，能把理性推广到自然这个（理论的）概念为其限制而无法超越的范围以外。

关于目的论的一般解说

我们要问：道德的论证只证明上帝的存在作为实践的纯粹理性的一种信念的事情，但是何以把它列入哲学中的其他论证之内，使得哲学的其他论证一切都很容易地变为模糊，而其结果就别无其他办法，唯有在一个公平的评判者面前，哲学的理论能力自动地放弃它的一切要求了。

哲学必须把它所有认为确实的东西首先奠基在事实上，否则这样认为确实的东西就是完全没有根据的。因之在证明中只能有这个唯一的分别就是，从事实推论出来的粘果，其认为确实的东西是作为理论认识的知识或者作为实践认识的信念而能奠基在那事实之上的，一切事实的事情或者是属于自然概念一类的，自然概念是在一切自然概念之先而在所与的感官对象里或者是在可能给与的感官对象里证明其实在性的；事实的事情或者是属于自由概念一类的，自由概念充分证买它的实在性是通过理性的因果作用的，而这个就是服从道德律而且同时又服从自由通过这些规律而现定的最后目的的人的自

由这个概念。这些规律和这个最后目的就使我们能够把那些包含着两者的可能性的必需条件的属性归之于自然的创造者和人，而道德规律是归之于自然的创造者，最后目的是归之于人的。所以从这个理念就能推论到上帝和灵魂的实在存在与其性质——上帝和灵魂，从别方面来说，是我们全不知道的。

可见想要靠单纯理论的途径来得到上帝和灵魂不死的证明这种企图失败的根源是在于这个事实，就是如果循着自然概念的途径，关于超感性的东西的知识是没有可能的。另一方面，何以在循着道德的途径，也就是循着自由这个概念的途径的时候，证明就成功了，其理由就是：这里在道德的基础上的那超感性的东西（自由），通过从它出来的因果作用的确定性的规律，不只提供关于其他超感性的东西（即它的可完成性的道德最后目的与其各种条件）的知识所需要的材料，而且并证实它自己在行动中的实在性，作为事实的事情。然而也就是为着那个缘故，它只能从实践的观点提供任何有效的论证，而这也就是宗教所需要的唯一论证。

照目前的整个情况看来，很值得注意就是：纯粹理性的三个理念，上帝，自由，和灵魂不死，其中自由是唯一的一个关于超感性的东西的概念，由于在它里面所想到的因果作用，是通过它在自然中的可能结果而证明它在自然中的客观实在性的，而且通过这一点，它乃至使其他两个理念和自然的连系以及三者一起连系着来形成宗教之成为可能。并且这样一来，我们也在我们自己里面有了一条原理，是能够确定我们里面的超感性东西的理念，因果作用是关于通过这因果作用而成为可能的某些在感官世界里的结果的，这个因果作用是理性确定无疑地在道德律里面予以设定的，可是只属于理论认识的自然概念要就是形而上的，完全验前的；要就是物理的，即验后的，只有通过确定的经验，其必然性才是可想象的。因之并不预先假定任何确定经验的自然形而上学概念是本体论的。

可是从一个原始存在者这个概念而得出的关于上帝存在的本体论证明，可以循着两种思想路线之一的。它可以从本体论的述项出发，而只有这种述项才能使那个存在者在思维中完全得到说明的，然后再进行推论出它的绝对必然的存在。或者它是从某一东西存在的绝对必然性出发，不管这是什么东西，而从这就推论出原始存在者的迹项。为要使原始存在者的概念不是派生的，所以属于这个概念就有这存在者的存在之无条件的必然性，而为要使这种必然性为人可表象的，所以它的确定性就始终是通过这个概念的，然而人们是认为这两种要求一个最高实在的存在者的本体论理念这个概念中所有的；所以就发生两种形而上学的论证。

以自然的纯然形而上学的概念为基础的证明（严格上称为本体论证明的）原是从最高实在的存在者这个概念出发，然后从而推论出它的绝对必然存在的，因为论证是说，除非这存在者是存在的，它就缺少一种实在性，即实在的存在。——其他一种证明，又称形而上学宇宙论证明，原是从某东西的实在存在的必然性出发的（我不得不承认那点的，因为在我自己的自我意识中是有一种存在对我给予出来的），然后从而推论出它的彻底确定性作为最高实在的存在者。因为，如所论证的那样，只要凡是有实在存在的东西都是在一切方面被确定的，那末绝对必然的东西（即我们得要作为这样而认识的东西，因而是在验前认识的东西）就必须完全为它的概念所确定；但是这样彻底的确定性只有在一个最高实在的东西的概念里才碰见的。在这里毋须去揭露这两种推论中的诡辩，由于在别处已经这样做过了。现在我得要说的

只是，让他们用尽一切诡辩的巧妙来为这种证明辩护，可是它们永远不会从学派下来而进入到日常生活中去，或者对单纯健康的理智能够发生任何最小的影响。

这个以一个自然概念为基础，而这概念只能是经验性的，可是要超出自然的范围以外作为包含着感官的一些对象的，所以这种证明只能是从自然的目的得来的。虽然这些目的的概念无疑是不能在验前被给予出来而只能通过经验的。但是这个证明叫我们期冀的乃是这种关于自然的原始根据的概念，在我们能想到的一切概念当中，只有它才适合于超感性的东西的，那就是关于作为世界原因的最高理智的概念。事实上，按照反思判断力的原理，也就是按照我们人的认识能力的性质，它是完全能做得到的，——但是，现在来说，这个证明是否能够为我们提出来关于最高的，即独立而有理智的存在者的概念，而又理解为上帝的，即世界的服从道德律的创造者的概念，因而是足够说明世界存在的最后目的这个理念的呢？这就是一切都要达到的问题，无论我们是想为着我们关于整个自然的知识得到关于这位原始存在者在理论上的一个充分概念，或者是要得到为宗教着想的一个实践概念。

这个从自然目的论得来的论证是值得尊重的。它对于一般常识和对于最精细的思想家是有同样的说服力的；象来马尔斯 (Reimarus) 这样一个人，用他特有的彻底性和明确性，在他一直还没有为人超过的著作中，来详尽地阐述思想的这条路线，因而博得不朽的荣誉。——但是这种证明对于人心发生的有力影响，尤其是影响着从理性的冷静判断所引起的宁静而完全自顾的同意，其来源是什么，对于自然的奇异所产生的心中那种感触与提高，可以算是从说服力而来的又是什么呢？是否一切都暗示着世界原因里一个不可思议的理智的那些自然目的呢？不是的，因为这些目的是否足以成为一种根源的，由于它们不能满足理性在其探询中的需要，因为理性是问：表示种种技巧型式的自然事物，其存在是为着什么目的？人自己又是为着什么目的而存在的呢？因为谈到人的时候，既然据我们所能设想得到的，人就是自然最终目的，那末我们就要停下来了。何以这整个自然要存在？它的一切伟大而多采的技巧的最后目的又是什么？如果说，那是为着享受或者为着静观，为着观察和赞赏的，如果如是而已，那不过是特别一种的享受，象是享受就是世界和人的创造的终究最后目的似的，这是不能使理性得到满足的。因为理性是以只有人才能给与其自己的个人价值为其预先假定，作为人与其生存能成为一种最后目的的唯一条件的。如果没有这种个人的价值（只有这才能是一个明确的概念），自然目的是不解决问题的。特别是这些自然目的不能提出任何明确的概念来说明最高的存在者作为一个满足一切的（因而是唯一的，而且实在可称为最高的）存在者，而且说明它的理智按照着成为世界的原因的那些规律。

所以自然目的论的证明，正如它又象是一个理论的证明一样，其所以能说服人，不是由于它利用自然的目的这个理念作为一个最高理智的这么多的经验上的证据。反之，它所依据的乃是道德的证据，这里处在每一个人的心中而大大地感动他，因而慢慢地就进入他的理性里面去的。人们并不能止于用这样不可思议的技巧在自然的目的中显现其自己的那个存在者，而且要把一个最后目的，因而又把智慧归之于它，虽然看见这样的自然目的是不能使人们有权利来这样做的，上述的论证是这样在它的原有缺点方面得到任意的补足的。所以唯一能发生说服力的实在是道德的证明，而且甚至这道德的证

明也是从道德的考虑才能这样做的。而道德的考虑是每一个人内心感觉到与之同意的。自然目的论的证明确的唯一功劳就是它引导人心在考虑世界时采取目的途径，而这样指引它到世界的一个有理智的创造者。在这点上，对于目的关系以及世界的象这样的一个立法者和创造者这个理念，在神学的概念形式上，虽然事实上纯是一种额外附加的，就象是很自然从自然目的论的证据发展出来了。

在这里我们很可以让这个问题随着一般惯常的说法了。因为，如果大众健康的理解把两条不同的原理混同起来，而事实上只从其中一条得出其正确的结论来，但是在这两条原理的分开需要深深反思的时候，那就很难把它们分别开来作为不同质的原理了。但是，不但是这样，上帝存在的道德论证，严格地说来，不但只是好象补充自然目的论的证明而使之成为一个完整的证明的。反之，它乃是一个不同的证明用来补偿自然目的论的证明的缺乏说服力的。因为事实上，自然目的论的论证所能做到的不过是在理性判定自然的根源以及自然的不必然的，可是值得令人惊奇的，而对我们来说，只有通过经验才能知道的那种秩序，这个时候，使理性变转其思想方向而注意到一种按照目的未发生作用的原因，而作为这种原因时也就是自然的根源（这种原因是我们按照我们认识能力的物质所必作为有理智来设想的），而且这样就使理性更易感受到道德的证明的影响。因为道德证明所需要的在本质上是不同于在自然概念中所能发现的或为自然概念所能指示我们的，因之它是需要一特种的前提与证明，完全独立于上面所讲的东西的，如果原始存在者这个概念是要对神学充分地详细说明而推论出这个存在者的存在的话。——道德的证明（它当然在我们估计到理性的实践的方面，虽然也是不可少的方面，才证明上帝的存在的），所以就总是一直保持它的全部力量，如果我们为自然目的论在世界上碰不到任何材料，或者只碰见意义暧昧的材料，我们能想象得到有理性的存在者，是在这种的自然之中的。这种自然完全不显出任何组织的痕迹，而所显出的只是单纯粗糙物质的机械作用的结果，因之看到这些结果以及一些纯然不必然的合目的的形式与关系的变化性，那就象毫无理由来推论出一个有理智的创造者。那末，在这种的自然当中就会没有发生自然目的论的机会。可是虽然在这里，理性从自然概念得不到任何指导，但是在自由的概念和以这为基础的道德观念里，是会找到根据（就实践来说是充分的），来设定一个适合于那些观念的原始存在者作为神的这种概念，而且设定自然（乃至包括我们自己的生活在内）作为符合于自由与其规律的一个最后目的，并且是在考虑到实践理性的不可或缺的命令，才这样设定的。——可是在现实的世界中有自然目的论的丰富材料来使这个世界的有理性的存在者得到令人满意这个事实（虽然是事前不需要的事实）是可以为道德论证所希望的证实的，这是就自然的能提供什么类似理性的理念（即道德的理念）的范围来说的。因为具有理智的最高原因这个概念（这个概念对神学来说是远远不够的）通过这就获得了对反思判断力是充足的实在性，但是这个概念却不是需要来作为道德证明的基础的；而道德证明也不能用来使前一证明成为完整的。前一证明，就其自身来说，并不指出任何道德性的，而继续按照一单条基本原理推论下去，就使之成为一个完整的证明的。两条这样不同性质的原理，如自然与自由，只能产生两种不同的证明型式，而想要从自然得出道德的证明来这种企图，是会被发现为不足以证明它所要证明的。

如果自然目的论的论证能达到所追求证明，其结果是对于思辩的理

性非常满意，因为那就会使神学的产生有了希望——神学这个名称是我们要给与一种理论的知识关于神的性质与其存在的而且是足以说明世界的性质和道德律的特别范围的。同样地，如果心理学是足以使我们达到一种关于灵魂不死的知识，它就使心灵学有其可能，而那也同样是理性所欢迎的。但是，无论无聊的自负的好奇心如何觉得愉快，然而这两种所谓知识，在理论方面，都没有满足理性的愿望，因为那是要根据一种关于事物本性的知识的。但是自然目的论的作为神学，和心理学的作为人类学，当两者都以道德的原理为根据，即以自由为根据，因而是适合于理性的实践使用的这个时候，它们是否更好地满足它们最后的客观意图，这乃是另一问题，我们在这里是毋须再行研讨的。但是何以自然目的论的论证没有达到神学所要求的，其理由就是它关于原始的存在者没有，而且不能，提出任何概念，对于那种意图来说是足够明确的。这种明确的概念必须完全从另一方面去求得，至少也得要从另一方面通过是任意加上的东西来弥补这个概念的缺欠。你从自然种种型式与其种种的关系的伟大合目的性，推论一个有理智的世界原因出来。但是这个理智是到了什么程度？无疑你不能认为它是最高可能的理智；因为要这样做时，你就得要看透了，比你在世界上看见有其证据的理智更为伟大的一种理智是不可思议的了；那就是等于把全知归之于你自己了，同样地，你从世界的伟大推论出创世主的伟大力量。但是你将要承认，这只是对于你的理解力才有其比较上的意义的，而既然你不知道一切可能的东西而把那一切可能的来按你所知的与世界的大小进行比较，那末你就不能从这么小的一个标准来推断世界的创造者的全能等等。可见这并不使你得到适合于神学的关于原始存在者的任何明确的概念。因为那种概念只能在与一个理智相协调的种种完全性之整体里才被发现的，而在这点上，单纯经验的材料对你是不能有任何帮助的。但是没有这样的一个确定的概念，你就不能推论出来一个单一的有理智的原始存在者；无论你的意图是什么，你只能假定这样一个存在者。诚然，人们很愿意让你有自由来任意加上什么（既然理性不提出什么有效的反对意见）而且让你说，凡是遇有这么多完善的地方，也就很可以认为一切的完善都是在一个独特的世界原因里面结合起来；因为理性在理论上和在实践上都是能把这样一条明确的原理更好地利用的，但是那时，你不能张大其词，把原始存在者这个概念宣传为你曾加以证明的，由于你只是为着理性更好使用的打算，假定了这个概念的。所以为着以你的一建申论证的决定性为可疑的这种号称的大罪而发出悲叹或者表示毫无效果的震怒，都不过是无聊的夸张而已，这种夸张是愿意我们相信，对于你的论证有效性自由表示疑惑，就是怀疑神圣的真理，而这样在掩护之下，你的论证的弱点也就可以没有被人注意到便溜走了。

道德目的论就不同。道德目的论的基础是不弱于自然目的论的基础的，而且是在事实上应该看为更占优势的，因为它是在验前以不能和我们的理性分割的原理为依据的。所以道德目的论导致神学所需要的可能性，也就是导致一个作为世界按照道德律的原因的最高原因这个明确的概念，因而也就导致满足我们道德的最后目的的一个原因这个概念。可是那就是一个原因，其所需要的不少于全知，全能，遍在，等等，作为属于它自然属性。我们必须把这些属性想为是和那个无限的道德最后目的结合在一起的，因而对于那个目的是相称的。所以单独道德目的论就能提供适合于神学的世界的一个唯一的创造主这个概念。

象这样，神学也就直接导致宗教，也就是认识到我们的职责是神的命令。因为只有认识到我们的职责与其内容，即理性所责成于我们的最后目的，才是能够产生上帝的一个明确概念的。所以这个概念从其根源来诂就是和我们对于那个存在者的义务不可分割地联系在一起。另一方面。如果不是这样，而假定我们循着理论的途径，即令达到关于原始存在者，作为自然的单纯原因的一个明确的概念，我们后来还是有相当大的困难，或者完全不可能，找得有效的证明来把一种按照道德律的因果作用归之于这个存在者而不倚靠任意插入的东西。可是，如果没有这样的因果作用的概念，那个所谓神学的概念就不能形成宗教的根基。纵然能够在这些理论的途径上，建立起一种宗教来，然而关于心术上（这是宗教的最重要的要素），它实在是一种宗教，不同于其上帝的概念以及关于上帝存在的实践信念是从道德的根本观念起源的这种宗教的。因为如果全能、全知等这些削世主的属性是从别处给予我们的概念，而且，如果照这样来看，我们只是为了把我们职责的种种概念用于我们对于这样的创造者的关系而必须假定关于这创造者的属性的那些概念，那末那些概念就不免带有强迫与强令服从的很重色彩了。但是如果不是这样，又是怎么样的呢？如果我们命运的最后目的是很自由地，而且由于我们自己的理性的告诫是以对于道德律的尊重而对我们显示出来的，那又怎样呢？那末，我们只有在我们的道德远景中接纳一种和那个目的与其达成相一致的原因，而且是最真诚的尊敬来接纳它的，而这种尊敬是完全不同于任何不健全的惧怕的，我们并且是自愿向它屈服的。

但是有一种神学，对我们来说，何以是有兴趣的呢？很明显，我们是不需要它来扩大或更正我们关于自然的知识的，其实关于任何的理论的。我们只是为着宗教，也就是为着我们理性的实践的，即道德的使用，才需要神学的，而且是作为一种主观的需要才需要它的。那末，如果事情是这样，导致神学对象的一个明确概念的唯一论证本来也就是道德的论证，这并不是奇怪的，而且不但是这样，我们还不觉得从这种论证所产生的信念是有什么不足于它所要达到的目的的，只要我们承认这种论证只是在满足我们理性的道德方面，也就是从实践的观点来看才证明上帝的存在的。在这里，思辩并不显出它的力量，也不扩大其领域的范围。而且对于我们在这里肯定一种神学的为可能而觉得稀奇，认为那种肯定是和思辩理性批判关于范畴所说的相矛盾，一经仔细检查，都会消失的。那部批判所说的是，只用于感性的对象时，范畴才能产生知识，而用于超感性的东西的时候，范畴是无法产生知识的。但是，应该注意，虽然范畴在这里是为着关于上帝的知识而被运用的，但是它们只是为了实践的起见，而不是为了理论的起见被运用的，就是说，它们

这是对于道德律的应许的一种信任，但是这种应并不是看为道德律本身所包含着的，而是我们放进道德律里面去的，而且是在道德上有充分的根据才这样放进去的。因为一个最后目的是不能为任何理性的规律所命令的，除非理性虽然不十分确定地也应许这最后目的是能达到的，而且与此同时又使我们有权来确信我们的理性能够想象得到这种可到达性的唯一的各种条件的可靠，信念（fides）这词就表明这点；而且这必须象是令人怀疑的，就是这种说法和这个特殊的观念是怎样输入道德哲学中来的，由于它是最初和基督教一起介绍进来的，而它的被接纳可能或许是不不过摹仿基督教的言语来谄媚基督教。但是这并非独一无二的事例，是这个奇妙的宗教在它的陈述的极为平易性这点上用一些比道德本身所能在从前提供出来的远为确切远为纯洁的道德概念来丰富化哲学。但是一经有了这些概念的时候，理念就自动地赞同它们而采用它们作为它自己本来就很可能得到而且可以并应该输入的概念，——原注

不是以上帝的原本性质，而是以上帝的对我们来说不可思议的性质为目的的。——让我利用这个机会来结束对于上述的批判中那种学说的误解，那种学说是很必需的，但是它把理性归回到它应有的范围，对于盲目的独断论者是困恼的。为了这个目的起见，我在这里附加下面的解释。

我以动力归之于一个物体，因而就通过因果作用这个范畴来想到它，然后我也就通过同样的范畴来认识它；那就是说，我是通过它作为一个感官对象，在它自己来说是应有的东西（作为所说的关系的可能性的条件），来确定这物体作为一般对象的概念。例如，设定我以之归于这物体的动力乃是抗力，那末即令我还没有把另一物体放在它的旁边是它对之发生这种力量的，然而我仍可把空间的一个地位来陈述它，而又以容积即这物体本身所占有的空间来陈述它，而且此外又以通过它的各部分的种种抗力来充满这个空间的这种性能来陈述它，最后还以规定充满空间的规律来陈述它。——我所说的规律是指这种规律说的，即各部分中的抗力的减少是接着这物体的容积的增加的同一比例的，而且也接着这个物体以同样的部分，通过这种力量而加大的同一比例的。——反之，如果我对于一个超感性的存在者作为原始动力形成一个想法，而这样就使用关于世界上同样作用型式所用的因果作用这个范畴，（即物质运动所用的因果作用范畴），这时我必不能设想着这个超感性的存在者是在空间的任何地位上的，或者是有广袤的，乃至不能设想它是存在于时间之内的，或者是和其他的存在者并存的。所以我没有任何思想的型式能使我了解从这个存在者作为其根源所得到的运动之可能性的条件的。结果就是，从作为原始动力的原因之述项，我是丝毫得不到关于这原因的具体知识的；我所有的表象只是关于包含有世界上的种种运动的根源的某东西而已；而这个某东西作为原因对于这些运动的关系既然并不进一步给我什么是属于作为原因的东西的性质的，所以这个原因的概念就一直是完全空洞的。其理由就是。有了只在感官世界里找到其对象的一些述项，我无疑是可以前进到必须包含着这些述项的根源的某东西之存在，但是我不能前进到关于这某东西作为一个超感性的存在者的念概的确定，这个概念是排除一切那些述项的。所以，如果我是通过一个原始动力这个概念而使因果作用这个范畴成为确定的，它并丝毫不帮助我来认识上帝是什么。但是如果我从世界的秩序开始而前进，不只把这个超感性的存在者的因果作用设想为一个最高理智的因果作用，而且又通过所谓的概念的这种确定性来认识它，也许我将得到更大的成功；因为那时空间与广袤这些麻烦的名词就略去了。——毫无疑问，世界上那伟大的合目的性是迫使我们要设想这个合目的性是有其最高的原因的，而且设想这原因的因果作用是通过理智的。但是这并不使我们有权来把这种理智归之于那个原因。（例如我们不得不把上帝的长存设想为永远在时间中存在的，因为我们关于单纯的存在，除了作为一个量，就是作为持续以外，不能有任何其他的概念的。同样地，我们必须把上帝的遍在设想为存在于一切地方，使得我们能了解互相外在的东西的直接出现。我们这样做时，并不敢擅自把这些确定性归之于上帝作为是在他里面所认识的东西。）如果我关于某些产品，是只能通过有意的合目的性，因而通过我把这合目的性设想为人的理智，才能了解的，那末我就确定了人的因果作用，但是我不必停止在这里，而是还能够把这个述项归之于人作为人的一种熟悉的属性，并且通过这种属性而认识一个人。因为我知道直观是给予人的感官的，而通过知性，直观是被带到概念之下，从而就被带到规则之下的；我又知道这种概念

只包含着共同的标志，其特殊的东西是略去的，因而概念是推论的；我并不知道把表象带到意识的一般形式之下的规则都是在直观之先为知性所给予的，等等。因此，我就把这种属性归之于人作为我用来识别人的一种属性，但是，假使我现在想要想到一个超感性的存在者（上帝）作为是理智，虽然如果我是运用我的理性的某些功能，这不但是许可的而且是不可避免的，但是我毫无权利自以为我能够把理智归之于那个存在者，从而就由它的属性之一来认识它。因为这样一来，我就必须略去一切上述我从而知道一个理智的种种条件。结果就是，只能用来确定人的迹项，对于超感性的对象是完全不适用的。因此，我们完全不能通过任何这种确定的因果作用来认识上帝是什么。敲到一切范畴，亦复如是。除非范畴是用于可能经验的对象，它们对于知识，在理论上是毫无意义的。——但是我按照知性的类比，我是能够甚至关于一个超感性的存在者有一种想法的——其实在我考虑其他的事情的时候，我必须这样做的——一然而不能从而就想在理论上认识它。我所说的就是这个超感性的存在者的因果作用这一种型式，它是和世界上的结果有关，而这种结果是包含着道德上必需的，而对于感官的物是不能达到的一种目的的。因为在这种情况下，关于上帝与其存在的知识，也就是神学，是通过按照类比而只设想是在他里面的这种因果作用的种种属性与确定性才成为可能的，而这种知识在一种实践的关系上是具有所需要的一切实在性的，可是也只是关于这种关系，即对于道德的关系。——所以一种道德的神学是完全有其可能的。因为虽然没有神学，道德有了它自己的规则诚然也可以维持下去，但是它不能育了这种规则所强使接受的最后意图而维持下去，除非是把关于这种意图的理性看为等闲。但是一神学的伦理学（即纯粹理性的神学的伦理学）是没有可能的，因为原来不是理性本身所作出的规律，以及遵守这些规律不是理性所作为一种实践的能力的，都不能是道德的。同样地，一种神学的物理会是一种不可能的东西，因为它所提出的不会是什么自然的规律而是一个最高意志的规定，然而一种物理的神学，应该说自然目的的神学，至少能用为神学本身的一种预备知识，由于通过自然目的的研究，其材料是丰富的，它引起我们对于最后目的的观念，这种最后目的不是自然能显示的，因之它能使感觉到一种神学的需要，这种神学应该确定上帝这个概念，对于理性的最高实践使用是足够的，虽然它不能产生一种神学以及足以支持这种神学的证据。

译后记

《判断力批判》是康德著名的三部批判的最后一部，人们在读这部批判时，需要和他的前两部批判，即《纯粹理性批判》和《实践理性批判》联系起来，才能看出康德哲学体系的全貌；人们在读本书下卷时，也需要参考本书上卷，尤其是导论，才能弄清康德的美学哲学思想。本书导论与第一部分由宗白华同志译出。第二部分由我译出。宗白华同志是根据 Grossherzog Wilhelm Ernst Ausgabe, Druck von Breitkopf und Hartel in Leipzig 版译出的。由于借书不易，我是根据 Karl Voriander 1922 年 Leipzig 版译出的，该书两部分的中译所根据的德文版本既不相同，而在翻译的过程中，我又未能与宗白华同志好好地当面商榷以求得译文的前后一致，这是要请读者原谅的。

我翻译时，还参照 James Creed Meredith 1952 年 Oxford 版的英译本。译文不当之处，敬请读者指正！

韦卓民

1963.4.15. 于武昌华中师范学院

