

· 纪念康德诞辰三百周年 ·

# 人是什么

——康德的第四问

何怀宏

**【内容摘要】** 康德晚年对第四问的探讨基本是一种综合性、概括性和总结性的探讨。尤其对其认识论和道德哲学来说是这样，他将认识论和道德哲学放到一个更广阔的范畴中来了，并在此基础上做出了重要补充：一是联系历史政治对人性的探讨（道德哲学的延伸）；二是联系宗教对人性的探讨（回答第三问，但将两问结合）；三是从经验观察到对人性的直接探讨（如实用人类学）。“人应当是什么”或者“人将会是什么”还是要受到“人实际是什么”的限制的，这意味着我们要看到人不仅有理性，还有非理性。全面地看待“人是什么”，还应该深入分析人的欲望、非道德情感、各种意志（而不仅仅是道德意志）以及信仰——不仅是在单纯理性的范围内，还有对历史和现实的宗教形态的分析。对“人的有限性”的认识不仅要看到认知的局限性，还应意识到道德和审美的有限性。虽然康德并没有像他在回答前三问中那样，特别地提出一个根本的新理论和原则，但第四问的提出依然有重要价值：不仅为康德，也为我们提供了一个新的视角用以审视其全部的四问，甚至观察全部的康德哲学体系。

**【关键词】** 康德 人学 形而上学 道德 康德之问

**【作者】** 何怀宏，郑州大学哲学学院特聘首席教授，北京大学哲学系教授。（北京 100871）

今年是康德诞辰三百年。他在过去二百多年来对世界及中国的思想学术界产生了深远的影响。而我个人还有一些特别的理由纪念他——我的伦理学思考从康德那里获益良多。我想对一个伟大思想家的最好纪念是对他提出的重大问题继续提问和探索：为什么康德在其“三问”——“我知道什么？”“我应当做什么？”“我能希望什么？”——之后还要提出这第四问：“人是什么？”它和前三问之间存在怎样的关系？这第四问是综合性和总结性的，还是具有特殊且根本的意义？又



或者只是补充性的？对康德的回答可以做出一些什么样的评价？

要回答这些问题，我们可以从三个方面进行探讨：首先是康德此前对这个问题的形而上学探讨，主要体现在他求真、求善和求美的三大批判中；其次是察看他提问之后或同时，联系于宗教、历史、政治的一般性阐述；最后是参考他的一些特殊的经验和观察，见于他的《实用人类学》等著作。但重点还是考虑前两个方面，这和我初步结论有关。

我借鉴康德自承的他在演讲中的一个做法，即先说出一些初步结论，再具体阐述。我认为康德的第四问是总结性或综合性的，其主旨思想已经在前三问中包括了。他的三大批判各自独立且自成体系，但他还希望对其全部哲学有一个更全面的综合和总结，故而提出了一个统摄的第四问，但这第四问的基本原则和主要内容已经包括在前三问中。因此，要悉心考察第四问，还是要努力研究前三问，下功夫研读其三大批判和道德哲学系列著作。然而，第四问毕竟是总体地提出“人是什么”的概括和贯通主线，如康德自己所言，前三问最后都“归结”于此，以第四问这样一种新的综合观点重新审视他的三大批判也颇有意义。

在提出“人是什么”的问题之后，康德是否从人的本性角度出发给出了单独和一般的回答？在他的宗教论文中有，但基本还是秉持以前的基本观点，并没有提出新的原则。此外，他还结合了历史目的论（包括国内和国际的政治目标）对人的阐述。这方面的探讨是拓展性的，开辟了新的研究领域。康德对“人是什么”的问题还有一些直接的经验观察和描述。这些有关人性的经验之谈说明康德并不是对现实的人性没有认识，反而还认识得相当广而深，但总体来说它们还是补充性的。其中，对于人的差异（两性、种族和民族等）的认识相当有趣，但这些论述本身并不构成一个独立的思想体系。

## 四问的提出和初步解释

下面我们来具体考察一下四问的提出。康德在《纯粹理性批判》快结束处，在谈到至善的部分时，首先提出了前三问。而在1800年出版的《逻辑学讲义》中，他写道：“在这种世界公民的意义上，哲学领域提出了下列问题：一是我能知道什么？二是我应当做什么？三是我可以期待什么？四是人是什么？形而上学回答第一个问题，伦理学回答第二个问题，宗教学回答第三个问题，人类学回答第四个问题。但是从根本说来，可以把这一切都归结为人类学。”<sup>①</sup>当然，康德这里所说的“人类学”与现代“人类学”的范畴颇为不同，它的范围要广阔得多，实际上可以视之为广义的“人学”。

康德接着说：“因此，哲学家必须能够确定：(1) 人类知识的泉源；(2) 一切知识之可能的和有用的使用范围；(3) 理性的界限。确定理性的界限是最必需的，也是最困难的。”<sup>②</sup>由此也可以看到，康德的“人学”是从认识论出发的，从“我能知道什么”出发的。康德的主要精力，还是集中在认识论领域。他明确了理性认识的可能性和界限，但又弘扬了道德理性并保留了信仰。

上面这段话究竟写于何时？第四问是不是他晚年才提出的？据受康德委托修订出版《逻辑学讲义》的编者戈特劳布·耶舍所述：康德自1765年起便讲授逻辑学，一直持续到1790年代中期。康德的讲义是不断修改和补充的，因此我们可以推测，康德是在较晚的时期，即他晚年才写下了上面这段话的。这一推测的一个旁证是：康德1793年5月4日在把《纯然理性界限内的宗教》样本寄给神学教授卡尔·司徒林时的附信中谈到，很久以来，在纯粹哲学的领域里，他给自己提

①② 康德：《逻辑学讲义》，许景行译，北京：商务印书馆，2010年，第23页，第23—24页。

① 康德：《彼岸星空——康德书信选》，李秋零译，北京：经济日报出版社，2001年，第275页。

出的研究计划是要解决前三问，接着是第四个，也是最后一个问题：人是什么？也就是说，“很久以来”他的研究计划一直是前三问，之后才是第四问。<sup>①</sup>

作为佐证和进一步说明，我们再来看看四问的字面语义和关联。前三问的主语均为“我”，而最后一问是“人”，前面的“我”自然还是可以理解为指（所有）人，但用的是第一人称，似乎有一种对主体的强调。后面则直接用了第三人称：（所有）“人”。最后一问的主语和前三问不同，似乎意味着前三问是一种并列关系，而最后一问才是一种总括。

然后是谓语动词。助动词在第一问是“能够”，第二问是“应当”，第三问是“可以”。它们分别指向“能够知道什么”“应当做什么”和“可以期望什么”。

第一问是讲认知，是说的认知能力，而强调认知能力就会在人中间发现相当的差异性，更重要的是整个人类的认知也会有一定的局限性。而第二问与能力无关，它只是应当，是义务，是绝对命令，这里对所有人都是无差别的，也是人无论如何不能以其他原因比如说幸福、功利或认知能力不够而卸责的。第三问是讲我可以有什么期望，这期望不是各种大小、高低不同的欲望。这期望可以、甚至应该是最高的，而且在康德这里实际也就是指最高的期望，也就是至善。人单凭自身实现不了至善，所以一定要有上帝和信仰。

然而，最后一问的谓语则直接就是一个简单明确的“是”。“人是什么”，这个“是”似乎仅仅是一个事实问题。但如果将“是”理解为一个存在论或本体论的问题，那么这个“是”就可以概括前面的三问了。比如说，可以这样表述：人是一种认知有界限，义务无局限、期望至善的存在。这意味着：人主要是凭自己的道德理性来显示出自己人性光辉的一面。

我们还可注意：三问中并没有“美”的地位——尽管美被列入了三大批判，而三大批判暗合了人对“真善美”的追求。但这方面将遇到伯林的挑战，亦即真善美的目标可能无法统一，真的不一定善和美，反之亦然。它们各自都有其独立性。如果将前面三问的“知、义、望”与神学三德性的“信、望、爱”比较，次序和内容也都发生了变化：在康德那里，排在前面的不是“信”，而是“知”和“义”，“义”替代了“爱”，“望”则被放到了第三位。

## 总结性一问

我们现在可以结合前三问来考察第四问，或者说，结合康德的三大批判来考察康德的第四问。三大批判对人的认知能力、道德力和审美力的考察，它们作为康德的主要著述，构成了其哲学的主要内容。而第四问则是康德著述后面的问题意识，是一个最后的总结，我们可以借助这一新的综合眼光，来重新审视构成其主要著作的前三问及其影响。

### （一）我能知道什么

在康德那里，虽然道德和信仰高于认知，但他在认识论上投入的精力却是最大的，甚至可以说是他的主要成就。

康德对人的认知能力的分析首先集中在“先天综合判断如何可能”的问题上。他认为以前的神学证明和先验独断论都不成立，它们超出了人的认知能力，也不增加真正的新知。经验的综合判断或能增加知识，但不是根本的可靠的知识。只有先天综合判断不仅是可能的，也是真正可靠、具有普遍性的知识或真理。先天的分析判断如形式逻辑出不了新知，经验的综合判断不可靠，但还有“先天综合判断”。首先是先验的时空观，人借此以及种种知性的概念和范畴来整理经验材

料、认识世界。然而，当人超出人的知性的限度，试图综合出有关物自体、上帝、灵魂不朽、自由根据的真理的时候，他就会陷入矛盾。这些知识其实是人不可能认识的，只能通过作为实践理性的道德意志和行为去把握。所以说，康德既是可知论者，又是不可知论者。他一方面认为“先天综合判断”或“具有普遍性的真理”是可能的，另一方面又认为有些超验的东西是人认识不了的。

这里我想特别谈一下“人的认知的有限性”。它集中体现在三个直到今天依然未解、或许未来也不能由人类理性破解的问题，即精神意识之谜、生命之谜和存在之谜。这三个谜集于人类一身，在人那里，同时存在着这三个谜，但体现者并不就是破解者。直到今天，心灵哲学和心理学的研究富有成果，但并没有从根本上解释精神意识之谜。物理主义还原论的解释与其说是一种因果性解释，不如说是一种对应性解释。宏观历史的进化论和微观结构的基因科学等是伟大的发现，但也没有从根本上破解生命之谜。而“宇宙大爆炸说”虽为有用的假说，却未能破解宇宙的存在之谜。我们只是在这些谜团的外围接近和描述，无法破解其核心的秘密。这三个奥秘也可以归结为一个奥秘，即存在之谜，哲学形而上学的存在论或本体论是否破解了这个存在之谜呢？同样没有。它对人类可能就是无解的，虽然这不影响我们去思考它。这些观点作为萌芽大致包含在康德的认识论哲学中，或可以从中引申出来。

但康德可能低估了人基于经验的综合判断的有效性或一定范围内的可靠性。这种构成现代科技核心内容的知识，其有效性有目共睹，且还在高歌猛进。当然，它是一种结合了数学等演绎理性的经验综合，在近三百年间取得了极其丰硕和惊人的应用成果。康德对自然科学有关关注、有贡献，但他的科学思想与科学转向技术支配的发展似乎无关，至少没有直接的推动。他对发生在他那个时代的英国工业革命几乎无感，这与他对法国的政治革命的敏感形成鲜明对比。

近代以来有一个认知扩张——“知识就是力量”，尤其是对于物的知识。同时，人们也追求知识的可靠性和体系性。笛卡尔作为近代哲学创始者提出了一些最重要的问题，尤其是在知识的可靠性方面。他从怀疑主义出发的“我思故我在”命题，显示出思想和理性的意义。但他没有一个博大精深的概念体系，康德则建立了这样一个概念体系，而且努力论证。这和古典哲学家不同。古典哲学家不太专注于论证，他们主要对少数和他们有同样兴趣甚至类似能力的人说话，而非启蒙大众。现代哲学家则想对所有人说话，或者至少对尽量多的人说话，甚至动员他们。这样就要努力说服、论证甚至宣传他们的观点了。但对知识可靠性的追求也可能需要一个范围，既然有些奥秘在人的认知能力之外，又何必追求其绝对可靠性？

培根提出了“知识就是力量”这一最符合现代知识发展趋势的口号。这也意味着知识一定要获得力量，变成有形成果，主要是物质成果。但在方法论上，这一口号过于强调依赖经验和实验，忽视了现代科学发展还需要借助数学等理性方法——物理学从牛顿到爱因斯坦的发展皆说明了这一点。苗力田先生认为康德提出了“德性就是力量”，强调道德精神和理性，以平衡或抗衡“知识就是力量”。康德所希望的未来理想的人不是功利的人、技术的人、工具理性的人，而是精神的人、道德的人、具有价值理性的人。但这一理想看来是基本落空了。对道德精神和价值理性的强调并非时代的主流。现代人对物的知识突飞猛进，形成了强大的力量；但精神道德的力量却相形见绌，就像站在技术巨人身边的一位侏儒。人的“智能”飞速发展，而“智慧”却逐渐萎缩。

## （二）我应当做什么

这个问题似乎不应是“人是什么”的问题，而是“应当”的问题。但这里的“应当”还是



反映了康德对“人是什么”的看法。人是同时属于本体界和现象界的存在。作为本体界的存在，应该遵循普遍的理性法则；作为现象界的存在，普遍法则对人呈现为一种“绝对命令”或“义务”。

康德提出了三个绝对命令。第一个绝对命令是“普遍立法”。这是最有意义的一个，既强调了普遍性，又具有可操作性。康德认为这是“形式”的，但它其实还反映了后面的“人格平等”的实质意味。一个人为什么要把他的行为准则同时也立意为所有人应遵循的普遍法则，因为他应该将所有人视作与自己平等的一员。它其实也是古今道德智慧的一个原则，如孔子的“忠恕之道”——“己所不欲，勿施于人”，但忠恕没有提出“普遍性”这样一个排除“人我”的理性概念，且明确集中在基本的“不欲”上。这对于道德实践是有意义的。

第二个绝对命令是“人是目的”。即不能仅仅将人视为手段，也要视为目的。当然，人们互为手段，包括将人也看作目的，但若不通过互为手段（互助）就几乎不可能实现目的。中国古代的“人其人”也有“将人看作目的”之意。通俗来说，就是“把人当人看”。我归纳的一个说法是“以合乎人性和人道的方式对待人”。即不仅要合乎人道，也要合乎人性。能不能将这伦理学意义上的“人是目的”推广开来，将人看作“整个大自然的目的”或者“神的旨意”？康德在其历史政治论文中确有这种倾向，但这很难证明。

第三个绝对命令是“意志自律”。康德对人的认识有很重要的两点：第一，人是理性的存在；第二，人是自由（任性）的存在。而意志的自由主要用来自律。这是很特别的，也是具有重要意义的。行为意志应当服从理性，自我准则应当服从普遍法则。在伦理学而非人生哲学的意义上甚至可以说自由主要是用来自律的，主要表现为自律。没有相当程度的人类和个人的自律，就不会有人的自由与社会的稳定。“意志自律”也彰显了道德理性的主体。孔子所讲的“仁”，孟子所讲的“人禽之别”的“义”，都有人应成为道德主体的强烈意味，但没有一般地进入意志和理性的哲学层次来讨论。

有关义务的内容，康德举了四个方面的例子。对己和对人的两个完全义务是自己不自杀和对人不说谎；对己和对人的两个非完全义务是实现自己的禀赋能力和帮助别人。笔者认为，康德的这四个例子并不是最佳例证，相较来讲全球伦理的倡导人汉斯·昆提出的“四不可”更契合。这四个不可按照我稍稍修改了的说法或可表述为：不可杀人、不可劫盗、不可欺诈和不可强暴。伦理学主要是在人际关系中而非自我修养中展开，道德义务原则的表述也最好是在超越人我关系的普遍语境中表达。所以，比起“不自杀”和“发展自己的能力”来更重要得多的是“不杀人”、不强制和欺诈他人、不伤害社会。道德禁令应首先考虑伤害性程度，如说谎的伤害性不如杀人，帮助他人也有等级差异，见死不救不行，但锦上添花不必。

### （三）我可以期望什么

在康德那里，纯粹理性限度内的宗教信仰问题实际上还是道德问题，是终极幸福或至善的问题。为了道德的圆满，我们需要有上帝。康德心底的问题不是“如果没有上帝，道德如何可能？”而是“如果没有道德，上帝如何可能？”人在知行方面都是有限的，必定要在这限度之外渴望上帝。人可以期望无限，在这个问题上人不受限，但无限的落实却是受限的，只能寄托于上帝，虽然这种寄托和落实的形式并不明确。康德不怎么谈来世或彼岸，甚至已经有了一些在地上建立天国的想法。他在论述宗教信仰中使用的语言和概念与传统神学相当不同。他强调人应该努力“配得”而非“必得”永恒的福祉。

此外，关于康德三大批判中美学的地位也值得探讨。四问中有宗教而无审美，三大批判中则无宗教而有审美。李泽厚先生在《批判哲学的批判》中认为：康德晚年提出了“人是什么”的问题，其实际的答案在《判断力批判》一书中。它沟通和统一了自然与自由两大领域，尝试解决自然与社会、认识与伦理、感性与理性的对立，通过在其间建立一个过渡的桥梁而达到统一。但我以为审美的这一地位被高估了。审美毕竟只是人类生活的一个不如道德与信仰重要的领域，而且如康德自承，它也包含许多审美判断力的差异，其高峰依赖于天赋能力，而道德与信仰是向所有人敞开的，是所有努力者都能进入门槛而无须某种特殊能力的。

### 人性一般与人性善恶

康德在历史政治领域内对“人是什么”问题的“拓展性”研究，我想另文阐述。这里只想联系康德的宗教哲学讨论一下人性一般和人性善恶问题。《纯然理性界限内的宗教》是他晚年著作，于1793年出版。构成这本书的四篇文章中，第二篇文章是首次、也是他一生中唯一的一次遇到了政治审查的麻烦（但他将论文集转交给耶拿哲学院审核后还是出版了），因为他直接对历史和现实的基督教形态提出了批判。这种审查固然是来自外界的强制，但康德对社会流行的基督教形态的批判，也展现出他自己没有意识到这种批判可能意味着没有分清多数与少数的人性差别。他在“破旧立新”方面显得过于乐观和片面。

收录在《纯然理性界限内的宗教》中的首篇文章是《论恶的原则与善的原则的共居，或论人性中的根本恶》。康德开篇即探讨人的本性中“向善的原初禀赋”，认为人有三种原始禀赋：作为一种有生命的存在者，具有“动物性的禀赋”；作为一种有生命同时又有理性的存在者，具有“人性的禀赋”；作为一种有理性同时又能够负责任的存在者，具有“人格性的禀赋”。

人的“动物性禀赋”可以归在“自爱”的总目下。“自爱”又包含三个方面：首先是保存自己；其次是借助性本能繁衍人类；第三是与其他人共同生活，即群居本能。前两者可以说是“食色性也”。“人性的禀赋”可以归在“比较而言的自爱”的总目下，即在与他人的相对比较中判定自己的幸福或不幸。这种“人性的禀赋”实则是指人的社会性的禀赋。但我们不禁要问，这种人际比较的禀赋不是既能产生善也会产生恶吗？为什么康德把它列为向善的禀赋？而且康德在文的确是更多地举出了“比较而言的自爱”的负面作用。他指出：“由这种自爱产生出这样一种偏好，即在其他人的看法中获得一种价值，而且最初仅仅是平等的价值，即不允许任何人对自己占有优势，总是担忧其他人会追求这种优势，最终由此产生出一种不正当的欲求，要为自己谋求对其他人的优势。在这种禀赋之上，可以嫁接各种各样的恶习。”康德最推崇的当然是人的“人格性禀赋”，这是一种易于接受对道德法则的敬重、把道德法则当作自身的充分动机的素质。这种素质也是一种对义务的敬重感。

康德继而讨论“人的本性中趋恶的倾向”。他此处讲恶的“倾向”，与说善的“禀赋”不同。他设想这种倾向有三个不同的层次：第一，人心在遵循已被接受的准则方面的软弱无力，即意志薄弱；第二，人们把非道德的动机与道德的动机混为一谈，即不纯正；第三，接受恶的准则的倾向，即人的本性或者人心的恶劣和恶意，这才是真正的恶意。他认为所有人都可能趋恶。现实的人除了尊重法则的动机，还会有别的动机渗入如功名欲、一般的自爱，康德甚至也把慷慨的本能即同情纳入其中，结果这些行动与法则的契合便是偶然的，因为这些动机同样可能造成对法则的越轨，



而康德要求人的行为动机完全纯正，亦即完全出于对法则或义务的尊重，让它成为人的行为的充足动机。这在理论上揭示了道德不容混杂的独立性和纯洁性，是道德的精华所在。我们如果追溯道德到最后，应该就是这种非功利、更非自利的东西——它表现为对人的绝对命令。但这在实践中对现实的人们来说可能太难了。人们的道德行为很难不掺杂其他动机。或至少可以说，人可以努力以彻底纯正的道德法则要求自己，但对别人的混合动机就不能不适当承认或包容，即我们可以“就事（行为）论事（行为）”。与柏拉图认为激情会支持理性的看法相反，康德认为激情是一种排斥对自身的控制的偏好。康德最推崇的始终是理性，是可以普遍立法的法则，因此不仅对欲望严苛，对情感亦同样严苛。他完全认可的只是敬重义务和法则的感情。他没有看到同情和恻隐也是支持道德的动力之源。

此外，康德在道德问题是毫不妥协的，他不接受道德上的“中间物”。他认为，所谓“人的先天善”就是能够接受道德的普遍法则的原初根据，所谓“人的天生恶”就是抗拒这一普遍法则的先天倾向。在康德看来，人为什么会有这些原初根据和倾向是我们不知道的。但我们知道，唯有遵循这一法则的意志才是真正的“善良意志”。他不认可人天生是处在一种“非善非恶”或“亦善亦恶”的中间状态，而主张尽可能不承认任何道德上的中间物，因为若是模棱两可，一切准则都将面临失去其确定性和稳定性的风险。

### 对人性的经验描述

① 康德在《实用人类学》中为自己不远游辩护：“旅游，哪怕只是阅读游记，就属于在范围上扩展人类学的手段。但是，如果人们想知道，为了在更大的范围扩展人类知识，自己应当在外边寻求什么，那么，他就必须先在家里通过自己的城乡同胞的交往来获得这种知识。”他在阅读游记中也很注意对比不同游记对同一地方的人的描述的差距。

最后，我们来分析康德基于经验对人性的观察和描述。尽管康德一生未曾远游，<sup>①</sup>但他早年历经长期困境，饱尝生活和事业的重压，又热衷社交，尤其家境充裕之后，常于午后邀请宾客就餐交谈，并广读各种游记，加之其卓越的理性能力，使他对人性有了相当广泛且深入的体悟与理解。

在《论恶的原则与善的原则的共居，或论人性中的根本恶》一文中，康德引用了一位英国国会议员的断言：“每一个人都有出卖他自己所要的身价。”即不腐败可能只是因为出价还不够高，利益还不足够大。我们可以用另一个例子来阐释这一点：假设一位良家妇女，面对一个素昧平生的男子提出共度良宵并支付一万元的提议，她可能会断然拒绝，甚至怒不可遏：“你把我当成什么人了！”然而，若价码升至一千万呢？她或许就会陷入沉默与犹豫。再假设她家境贫寒，而一个夜晚就能彻底改变家庭的命运，她是否会心动呢？康德固然反对这种行为，但也可知他已经考虑到人性的这种情况。

康德还引用了英国政治家切斯特菲尔德的一句话：“即使在我们最好的朋友的不幸中，也有某种我们并不完全反感的東西。”这句话可以理解为：无论如何，我们都不会像朋友本人那样感同身受，甚至可能还有某种轻松感——因为我并未遭遇他那样的灾难，他的落魄反而让我高他一等。虽然我绝不会落井下石，甚至会伸出援手，但因为我占据了某种优势地位，这种帮助甚至可能给我带来某种快感。这种对人性的审视可谓严苛，或者说，这是基于纯粹且彻底的道德标准对人性动机的审视。在这种道德标准下，任何掺杂杂念的动机都是不道德的。但这两句话也让我们看到，康德并非不了解人性中的阴暗面。

康德对“人是什么”问题的“补充性”经验描述，主要出现在他1798年出版的《实用人类学》一书中。在这本书中，第一部“人类学的教学法——论既认识人的内心又认识其外表的方

式”是在“知情欲”的结构中描绘人的：第一章探讨人的认知能力，人正是通过这种认知能力来认识自己和人性；第二章聚焦人的情感，但似乎仅限于快乐与不快乐；第三章则讨论人的欲求。

第二部“人类学的个性法——论从外表认识人的内心的能力”则是描述“人格的个性”“性别的个性”“民族的个性”“种族的个性”以及“类的个性”。其中，首尾的人格和类的“个性”探讨的实则是人的“共性”或“内在本性”，而中间三个则真正聚焦人的特殊性，即人类内部的差异性。第一部分的框架是“知情欲”，康德认为这是认识人心与外表的途径；第二部分则是从外表洞察人心，或从现象透视本质，从行为窥探心性。他认为人性乃至个性都具有较强的稳定性，不易改变。但也要学会透过表象看本质。他引用了鲍斯维尔描述的一个场景：当某位勋爵在巴勒蒂面前对约翰生未受过更高雅的教育表示惋惜时，巴勒蒂说道：“不，不，我的勋爵！无论教育如何改造他，他也永远是一头熊。”而他的朋友则说道：“他只不过是有一张熊皮而已。”这意味着约翰生外表和行为粗犷甚至粗鲁，但内心却优雅高尚，两者并存。

在第一部中，尤其是关于认知能力的章节，康德有许多有趣的论述。但这里我只想介绍一下第二部中关于人的差异性的描述。他谈到了欧洲各国的民族性，如英国人、法国人、意大利人、德国人的特性，也就是说，他是承认人性中的差别的。同时，他也认为两性差异是自然的。

在康德看来，大自然赋予女性更多的艺术气质，而赋予男性更多的力量。因此，如果文明是追求善与美的，那么过去男性占据优势，未来则可能是女性占优。即便在当下，也并非男性绝对主宰一切。有句俗话说：“男人统治世界，女人统治男人。”但康德更倾向于说“男人治理世界”。他认为：“女人应当统治，而男人应当治理；因为是偏好在统治，而理智在治理。”男性凭借体力和勇气胜过女性，而女性则通过利用和控制男性对女性偏好的天赋来胜过男性。女性要统治，而男性则要被统治，因此就有古代骑士们的风流浪漫。

康德认为，男性渴望家庭和谐，因此往往甘愿在家中服从女性的统治；而女性则不惧家庭纷争，她们用言辞和激情挑起纷争，让男性缴械投降。男性基于强者的权利，因为他们需要保护家庭免受外敌侵扰；而女性则基于弱者的权利，享受男性的保护，她们恰恰因为柔弱，当然还有优雅，而取得胜利。在恋爱中，男性应主动追求女性。大自然往往也让女性处于被追求的地位，因此她们被塑造得更加精致优雅，而男性则被塑造得更加粗犷有力。但只要男性展现出保护女性的力量和干练，就会受到女性的青睐。然而，女性要警惕一种危险——误以为能通过爱情改变一个品行不端的男性，将其带上正道，但结果往往是自己被以最悲惨的方式欺骗。男性对女性的缺点评价较为温和，而女性对同性则较为严厉。如果年轻女性可以选择让一个男性法官还是一个女性法官来评判她们的过失，她们肯定会选择前者。

康德认为，在尚未开化（非文明）的状态下，优势只在男性一边。但女性是大自然的目的。这个原则并非取决于我们的选择，而是取决于大自然对人类的一种更高意图。这个意图包括：一是种的保存；二是通过女性来陶冶社会，使其变得文雅。女性以其特有的优雅柔化和美化着这个世界，代表着文明的方向。因此，在人类学中，哲学家应该更多地研究女性的特点，而非男性的特点。康德还有一个更普遍的人性观点支持这一点：与自然历史不同，人类的历史是从恶到善的。



## 总评

我们现在尝试对康德提出的“人是什么”这一问题的回答进行总评。首先需要明确的是，康德对这一问题的回答主要体现在何处？我赞同李泽厚先生的观点，即认为康德哲学中的“人是什么”是其哲学的总命题，前三问最终都归结于这一根本问题。我甚至也同意李泽厚关于康德美学作为认识论与伦理学之间桥梁的看法，认为审美是自然与自由的一种结合，体现在“非功利而生愉快”“无概念而有普遍性”，以及“无目的的合目的性”等特征上，这些都展现了人的非功利乃至非逻辑的自由。然而，人的审美又离不开感性材料的对象和大自然的目的。

但我对李泽厚认为康德对这个问题的答案仅体现在《判断力批判》一书中的观点却不赞同。我认为，康德对这个问题的回答不只体现在他的美学中，而是贯穿于他的全部哲学，尤其是在道德哲学中。诚然，康德的美学也是对这个问题的回答之一，但这个“之一”并非最为重要。归根结底，人是一种道德理性的存在，自然趋向于成为“道德的人”。“美是道德的象征”，但这仅仅是一个“象征”或“表征”，已显示出审美相较于道德所处的次要地位。

对于“人是什么”这一问题，主要有两种回答方式：一种是哲学形而上学的方式，试图概括人的本质或本质方面；另一种是经验或专注于事实的方式，试图描述真实人性的各个方面或要素及其互动关系。康德的回答方式主要是哲学形而上学的。从综合视角审视康德的全部哲学：在认识论方面，他认为人是一种能够认识真理但也存在根本认知限度的存在；在伦理学方面，他认为人是一种具有普遍法则的道德理性存在，但也受到种种欲望和情感的限制，这使得道德法则对他而言呈现为绝对命令或义务；在美学方面，他认为人是一种能够非功利、非逻辑、无主观目的地欣赏美的存在。在历史政治论文中，康德认为人是一种按照自然目的或神圣旨意，通过自我启蒙和渐进改革将达到自由法治、普遍人权与世界和平的存在。在宗教论文中，康德认为人是善恶共存的，具有向善禀赋和作恶倾向，但根本上更向善，期望至善，因此需要上帝。总的来说，人是我们所能知的、地球上唯一的一种理性的存在，是一种自由的、也就意味着容有任性的存在。从人区别于其他非理性的存在、人之为人的特性来看，人是一种精神文化和道德的存在。“自然向人生成”——所生成的就是这种“精神-道德的人”。

在康德看来，人是理性的存在，又是自由的存在，这是人可以认识到的。而为什么人是这种存在，亦即这种存在的根据或来源，却是人不得而知的。但这并不影响人必须对自己的行为负责，也不影响人行动的力量。他甚至认为不知比知道更好。康德的哲学的确带有一系列的“不可知论”的鲜明特征，这种理性的不可知论甚至与休谟的经验论的不可知论比较也不遑多让。人不仅对于理论理性的最终来源、本质和基础，对先验的自我和物自体也不可知；对于实践理性中比如道德法则和绝对命令的来源、本质和基础亦不可知。对于人的自由和理性的根源也同样不可知。

但与休谟让道德原则“脱魅”、对人宽容却易走向相对主义的经验主义和情感主义不同，康德捍卫了基本道德原则的普遍性、绝对性乃至神圣性。一种单纯的对义务的敬重之情，的确不是所有人都能体验到的，甚至那些能体验到的人也不是在所有时候都能体验到。但是，在体验到的那一刻——往往是在一些极端的边缘时刻，是一些无可逃避、无法兼顾的时刻，的确会感到这就是道德的原始本义和原初根据，能够让人焕发出巨大的精神和行动力量。这个时刻就是义无反顾的时刻，是许多人不履行也可谅解，但履行者却显示出一种特殊的高尚的时刻。或者说，

这些时刻是一些“孤勇者”的时刻。他们代表人类达到了一个人类道德精神的至高点。所以，我们不必像有的诗人那样批评说，一个信奉康德的人是要在任何行为中都先排除所有非出自尊重道德法则的动机，然后再抱着几乎是厌恶的态度遵循纯然的义务感行事。我们可以想象那些如此行事的人是会感到安然乃至欣然的。在一种极端处境中，孟子所说的“舍生取义”和“杀身成仁”同样体现了这种道德的原汁原味。当然，致力于社会的改善应尽量减少这种极端处境对个人的影响。

康德对“人是什么”这一问题的回答有两个鲜明特点：一是强调人与其他动物的根本区别，强调人类的共同性，并高扬理性；二是认为人是一个自由的存在，因此也是一个任性的存在，可以自由选择并对自己的行为负责。人同时属于本体和现象界，作为前者必须服从理智本性和普遍法则，但作为后者又受到欲望和情感的影响，可能产生种种不善的动机和行为，这更接近真实的、经验的人。

康德哲学对人性的探讨主要还是哲学形而上学的，而我以为还要看重、甚至更看重事实的人性、经验的人性。从康德的《实用人类学》中的经验描述来看，他具有从经验描述人性这种缜密的观察能力和高超的叙述能力，但遗憾的是这些描述在他的哲学中并不占重要地位，对其哲学理论影响不大，只是作为补充存在。

我提出的人性分析框架包含六个要素：欲望、情感、认知、意志、信仰和美感，可简称为“欲情知意信美”。康德对这六个方面都有涉及，但详略不一。轻视欲望及功利，甚至否定常人所理解的幸福在道德中的地位。他也低估情感，除了一种对义务的敬重之情，他几乎不将任何其他的情感纳入道德的范围。他看重认知，早期的主要精力都是花在对人的认知能力的探讨上，并达到了一个中道：人能认识许多东西，但还是认识不了一些最根本的东西，但他又认为通过实践理性能越过此限。他强调意志，主要是道德意志。他批判历史和现实中的宗教形态，但保留上帝和信仰。他期望通过审美沟通认知与伦理。但他主要的论述还是在认知与伦理。他对经验层面的“欲望”和“情感”的关注是不够的，而我们的道德还需面向真实的人、现实的人、广大的人。

“人应当是什么”或者“人将会是什么”还是要受到“人实际是什么”的限制的，因此就要看到人不仅有理性，还有非理性。全面地看待“人是什么”，就还应该有对人的欲望的分析，非道德情感的分析，对各种意志而不仅仅是道德意志的分析，还有对信仰的分析——不仅仅是在单纯理性的范围内，还有对历史和现实的宗教形态的分析。对“人的有限性”的认识就不仅要看到认知的有限性，还有道德和审美的有限性。

总之，康德晚年对第四问的探讨基本是一种综合性、概括性和总结性的探讨。尤其在其认识论和道德哲学中体现明显。他将这两方面放到更广阔的范畴中探讨，并进行了重要补缺：首先是联系历史政治对人性的探讨（道德哲学的延伸），其次是联系宗教对人性的探讨（回答第三问，但将两问结合）；还有直接的、从经验观察到的对人性的直接探讨（如实用人类学）。然而，他并没有像他在回答前三问中那样，特别地提出一个根本的新理论和另外的新原则。但他提出第四问的重要意义在于，我们现在可以用第四问的眼光来观察康德全部的四问，甚至观察全部的康德哲学。

编辑 张 蕾