

旷世名典

KUANG SHI MING DIAN



实践理性批判 健全的思想

中国社会科学出版社

实践理性批判

〔德〕伊曼奴尔·康德 著
李 鹏 译

中国社会出版社



目 录

导 读	(5)
原 序	(9)
引 论	(23)
第一卷 纯粹实践理性的分析	(25)
第一章 纯粹实践理性原理	(25)
第二章 论纯粹实践理性对象的概念	(66)
第三章 纯粹实践理性的动机	(81)
第二卷 关于纯粹实践理性的辩证论	(118)
第一章 纯粹实践理性辩证通论	(118)
第二章 纯粹理性在规定至善一个概念时所采取的辩证法	(121)
纯粹实践理性的方法论	(160)
结 论	(171)



导 读

伊曼奴尔·康德 (1724—1804)，德国著名哲学家，生于哥尼斯堡，父亲是贫苦的马具匠。康德十六岁进入哥尼斯堡大学，六年后毕业，因无法谋取大学教职，曾在许多家庭做过家庭教师，直到三十一岁时，他才在大学里得到一个没有薪俸的编外讲师职位，并先后教授了物理学、逻辑学、形而上学、伦理学、数学、自然地理、法学、人类学、神学、教育学和哲学百科全书教程。1770年，他获得了教授职称，他学术活动也大致以此时为界，分为“前批判时期”和“后批判时期”。此后他过着写作和教书的平静生活，直到1804年去世。康德是个生活习惯十分规律的人，几十年如一日，总是五点起床，然后头戴睡帽、身穿长袍伏案工作到七点，每当上午讲课回来又恢复这套装束，继续工作到下午一点，才开始进他每天仅有的一餐。饭后不论天气如何，总要去散步，当地居民曾根据他经过各人门前的时间来对表。康德一生有两个人对他影响值得一提：一是休谟，他曾把康德从独断的睡梦中唤醒；另一个是卢梭，他的《爱弥儿》一书曾打乱了康德多年遵守的时间表。康德最著名的著作是“三大批判”，即《纯粹理性批判》、《实践理性批判》和《判断力批判》，它们构成一个整体，代表了康德哲学，解决了如下主要问题：我能知道什么？我应该做什么？我可以希望什么？我作为

实践理性批判

一个人是什么？康德认为这些问题都是必须加以解决的问题。除此之外，他最重要的著作还有：《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》（简称《导论》）、《道德形而上学基础》和《论永久和平》等。这些著作全都写成于他批判的第二个时期。

《实践理性批判》是康德整个“批判哲学”的第二个环节，主要探讨道德问题，是康德的伦理学。人是有认识能力的生物，同时也是能动的、实践的生物，对人而言，重要的是作为人自己、人的本质。这是《实践理性批判》要解决的主要问题。

人的本质在于道德。成为幸福的人是人的本质的原则，人的活动的原则。人的行动应当遵从道德原则。道德原则是先验的，它至高无上，是作为理性存在的人所应该绝对遵守的。康德说，人内心的道德原则与天空的星辰一样令人赞叹和敬畏。

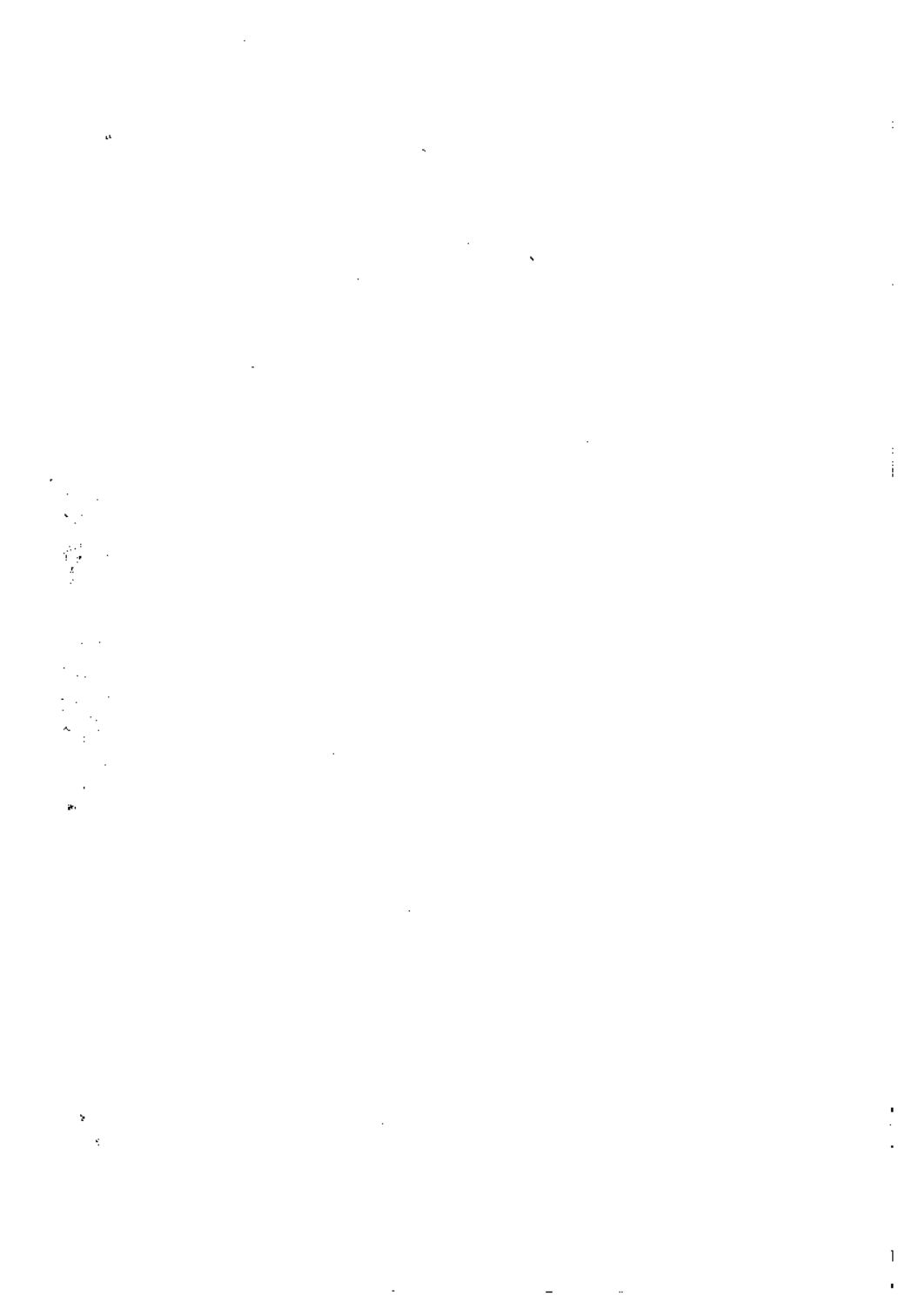
道德只是一种不依赖经验的道德意识，即实践理性，它所制定的一切道德原则不具有任何社会性和功利性。道德原则只能是无条件地“好”，它是出于“善良意志”的一种东西。

康德把它称为“绝对命令”，即它是丝毫不计功利得失、无条件的准则。“绝对”是指为了道德本身的目的之外没有其它的目的，“命令”是指它只是“应当”做的，而不是“实际”就是这样做的。

“应当”是《实践理性批判》的重要概念。根据康德“应当意味着能够”的格言，正当的行为必须永远是可能的。康德说，作为道德主体的人“断定他能够做某事，因为他意识到他应当做；并且意识到他是自由的，这个事实要不是道德律，他就永远不会知道”。这就是说，人必须



永远自由地实施道德行为，是道德实践把这种自由强加给了他。这就是作为“自在之物”存在的人的本质。自由这个概念是至关重要的，它是康德伦理学的出发点，也是它的最后归宿。





原 序

这部书之所以不叫做《纯粹实践理性批判》，而单叫做《实践理性批判》，其理由将由论文本身加以充分说明（尽管和理论理性批判相对应似乎更倾向于用前一个名称）。本书的任务在于指出，纯粹实践理性是存在的，并由此批判理性的全部实践能力。如果成功地实现了这一目标，那它就无需批判纯粹能力本身，以求发现实践理性是否如同理论理性一样过分僭越，超出自己的限度（如在思辨理性方面那样）。因为，如果纯粹理性实际上已有实践能力，那它就可以借着事实证明它自己的实在性和它的各个概念的实在性，而反驳它的实在性的一切辩难都将是徒然的了。

实 践 理 性 批 判

有了这种纯粹实践理性的能力，先验的自由现在也就被确立了。事实上，这里所谓自由是指绝对意义的自由，也就是理论理性企图在因果连结系列中，思维无制约者应用原因性概念时所需要的那种自由。若不是应用这样一种自由，就不能逃脱它所必然要陷入的二律背反（*Antinomie*）。理论理性只能在或然方式下把自由这个概念表达为不是不可能思维的，但并不确保它有任何客观实在性。理性对于自由的确认在于不使它所假定的不可能危及理性自身的存在，从而免于陷入怀疑主义的深渊。

自由概念的实在性既然被实践理性的一个必然法则所

证明，就成了纯粹理性甚至理论理性这一整体理论体系的关键，而其他一切概念（神的概念和不朽概念），原来当作理念在理论理性中本没有依据的，到了现在也都附着在这个概念上，并借它稳定起来；并得到客观实在性。那就是说，它们的可能性已由“自由确实是存在的”这件事得到证明，因为这个理念已被道德法所揭露出来了。

在理论理性的各个理念中，自由是唯一一个我们只先天地认识其可能性而并不理解它的理念，但是我们把它作为我们所确认的道德法则的一个条件^①。至于神的理念和不朽理念，则不是道德法则的条件，而是由这个法则所决定的意志的必然对象的条件，也就是我们的纯粹理性在单纯实际应用方面的条件。因此，我们就不能断言我们认识并理解这些理念的可能性，且不用说，它们的现实性了。不过它们却是那被道德所决定的意志应用于其先天对象（即至善）时的条件。因此，这些条件的可能性是能够而且必须设定的，虽然我们在理论上并不认识和理解它们。从实用的角度来说，这些理念只要不含有内在的不可能性（矛盾）就足够了。在理论理性方面，我们只有一个主观的信念原则，不过这个原则对于一个同样纯粹的实践理性说来却是客观上有效的。由此，借着自由概念，神和不朽两个理念也获得了其客观实在性的权限。不仅如此，这个原则还带来非假设这些概念不可的一种主观上的必然性（

^① 我在这里称自由为道德法则的条件，随后又在论文本身声言道德法则是使我们初次能够意识到自由的条件，所以为了防止人们妄想在这里找到一种矛盾起见，我只可以说自由是道德法则的存在理由（ratio essendi），道德法则是自由的认识理由（ratio cognoscendi）。因为假使道德法则不是预先在自己的理性中明确地思维到的，那我们便不当认为自己有理来假设“自由”这种东西（虽然这也不矛盾）。但是如果没有自由，那我们就不可能在自身发现道德法则。



纯粹理性的一种需要)。但是理性的理论知识并不因此扩大了；唯一不同的是有可能使原先的问题在现在成为确言，因而理性的实践用途就和理论理性的原理结合起来了。这并不是出于某个武断的思潮目的的需要，并不是说，我们如果能把理论理性的用途推到极限地步，就必须假设一种东西；这乃是基于法则力量的一种需要，否则我们为自己的所有行动所设的目的都不可能实现。

如果不用绕这个弯子就能够解决那些问题，如果问题的解决有助于实践之用，那当然对我们的理论理性是更为满意的；但是我们的思辩能力并没有这样好的天赋。以这种高超知识自负的人们，不应当秘而不宣，应当把它公开显示出来，以供人检验，供人景仰。他们想来证明；好，就让他们证明吧，批判哲学将放下武器而把他们看作胜利者。“你们为什么站着？你们不肯，可是你们是能够幸福的。”^①事实上，他们既然不肯（或许是因为他们不能），所以我们就必须重新拿起武器，在实践我理性运用中来找寻，并在道德理性的基础上建立‘神’、‘自由’和‘不朽’三个概念——思辩对于这些概念的可能性是不能加以充分证明的。

在这里初次说明了批判哲学中的一个谜，这就是，我们必须否认在思辩中运用各种范畴于超感性界时的客观实在性，而在纯粹实践理性的对象方面却又不承认这种实在性。如果只是就空名来认识这种实践理性的运用，那么显

实践理性批判

① 见霍拉士：《讽刺诗》（Horaz: Satir）一卷，一节，十九行。——译者按：此段上文是说，人类多不满意自己的现状，可是如果有神灵说，“瞧，我能完成你们的欲望：现在当兵的可能成为商人，原来当律师的可以成为农夫。你们愿意换一下么？你们为什么站着？”他们不肯；可是他们是能够幸福的。

然是矛盾的。不过详加分析后我们就会明白，这里所说的实在性并不意味着在理论上的范畴规定，也不是说把们的知识扩充到超感性界。这里的意思只是说，这些范畴在这一方面毕竟有一个对象，因为这些范畴或者就是包括在先天意志的必然决定中，或者是与意志的对象不可分地联系在一起。明白了这一点，这个矛盾便消灭了，因为这些概念的运用异于理论理性的要求。

远不是语无伦次，相反，《纯粹理性批判》的一贯思维结构在此得以十分满意的体现。在那部著作中，理论批判原曾谆谆教人说，经验的对象，包括我们的主体在内，只有现象的价值，而它们同时必须以物自身作为它们的基础；因此，甚至在那部《批判》中也强调一切超感性的东西不仅不是虚构的，而且它们的概念也不是空洞的。而现在实践理性自身，与理论理性不谋而合，就给因果性范畴（如自由）的超感性的对象提供了实在性。当然这个范畴还是作为一个实践概念目专供实践的用途；但是原来在思辨理性方面只能被思维的那种东西现在就以事实的形式确定下来了。这样一来，理论批判中那个虽然奇特而却不容争论的主张，即思维主体仅是其自身的一种内在直观的现象之说，就在实践理性批判中也得到充分证实；而且证实的彻底程度使得我们不得不信从它，尽管前书根本不曾证明这个命题。^①



判》一书的最严重的驳难却是集中在这两点上的：首先，在理论的认识中，我曾否认施用于本体上时有客观实在性的那些在实践的认识方面却被肯定了这种实在性；其次，我又莫名其妙地一面把自己看作自由的主体，使自己成为一个本体，同时又从自然的观点方面来把自己认作自己经验意识中的一个现象。只要我们对道德和自由还没有构成任何明确的概念，那么我们就不能猜测，一方面人们想拿什么作为所谓现象的基础，而在另一方面也不知道，我们是否毕竟可以对它形成任何概念，因为我们先前已经把纯粹悟性在理论应用方面的所有全部概念都完全归在现象方面了。只有对于实践理性作一次详尽的批判，才可以消除所有这些误解，同时把它的最大优点的一贯性明白显示出来。

实践理性批判

我对于本书再次考察纯粹理论理性的各种概念和原则这一事实的辩护就到此为止，尽管它们还将在《纯粹理性批判》一书中得此仔细考察。这种作法原本不符合一种科学的体系建构，因为已判明的事情只须加以引证就可以，不必再行讨论的。不过在这里，这种作法不但可用而且是必要的，因为这些理性的概念本来已转变为与前面《批判》一书中完全不同的用途。这样一种转变就使得我们不得不比较新旧两种用法，以便分清新旧两条路途，并观察出它们之间的联系来。因而这种考虑——其中包含致力于自由概念，纯粹理性的实践运用中所作的努力——就不应当看作只是用来弥补理论理性批判系统中漏洞的一些补衬（因为这个系统就其整体设计而言已是完整无缺的），或者被看作是给匆忙建筑起的屋宇后才加上的支柱和扶壁；我们应当把它们看作应有的环节，它们使整个体系的结构更加明显，并且使前边所呈现为只是或然的那些概念，在这

里被明显地视为实在。

这个说法特别适用于自由概念，关于这个概念，我们惊讶地看到，许多人在单从心理学的观点看自由时，都是自夸理解这个概念，并能够说明自由的可能性。可是他们如果先在超验的观点下仔细衡量，那他们就一定已经承认，它在思辩理性的圆满应用中作为一个或然概念不但是不可缺的，而且是完全不可理解的；同时如果他们后来潜意识地运用这个概念，那么他们自己就会达到他们现在所不愿意承认的决定实践运用原理的这种方式。自由概念对于所有经验主义者都是一块绊脚石，但是同时对于批判的道德学家说来，却是开启崇高的实践原理的一把秘钥，这些道德学家借这个概念看到，他们是必须用理性方法来进行的。鉴于这个理由，我就请求读者不要忽略我在分析论证的末尾对这个概念所作的阐述。

通过批判这一能力得以发展起来的实践理性所构建的这一体系，所给予人的麻烦究竟是大是小，（尤其是就设法不要迷失正确观点，以便形成全局观点来说，）那我就不得不请明白这类作品的人来判断了。这个系统自然是以《道德形而上学原理》^①（*Grund - legung zur Metaphysik der Sitten*）为其准备阶段，不过这也仅限于那部书所给出的职责原则及其定义的初步知识；至于其他方面，则这

① 《道德形而上学探本》，唐钺译，修订本于1957年由商务印书馆出版。——



个系统是独立自足的。^①

这里并不能如在理论理性批判中那样，附上全部实践科学的一个详细分类，这一点可以在这个实践理性能力本身中找到它的真正根据。因为要想详细规定各种职责（作为人的职责），以便加以分类，只有在一种条件下才是可能的，那就是说，作为这种规定的主体（人）必须以其自然本性出现才行（哪怕只是在一般职责所必需的范围以内）。但是这种工作并不属于一般实践理性的批判范围，这种批判的使命只是要详细提出它的可能性，范围和界限的原理，而并不特别涉及人性。因此，职责的分类只属于科学系统，而不属于批判系统。

在分析论第二章中，我想我对于那个爱好真理，头脑清醒，永远值得崇敬，而对《道德形而上学原理》作过评论的批评家的驳难，已经作了充分的答辨。在他看来，谈

① 一个想对本书有所指摘的书评家说道：书中并没有显示出一个新的道德原理，只陈述出一个新的公式，他说这话或许比他原来所想的更为中肯一些。但是谁真想拿出一个可以概括全部德行的新原则，而妄充自己是初次才发现了它，好像全世界在他以前都不懂得什么是职责，或是完全错误了呢？但是谁要知道了，一个精确规定出解题方法而不容许发生错误的公式，对于数学家有什么意义，那他就不会忍一个对全部职责有同样功用的公式是不重要的，无用处的。

道德法则之前先确立善的概念是必要的。^①此外，还有些驳难者是真心要发现真理，我也将一如既往地坚持这一点；但是那些人眼里只有自己的旧系统，并且已经决定了赞许什么，不赞许什么，对于平凡的和他们个人意见抵触的任何观点却是不容争论的。

当我们来考察人类思维的一种行殊能力的器官、内容和界限时，那么依照人类认识的本性说来，我们无非是从其各个部分开始，对它们作一番精确而详尽的说明。这里所谓的详尽也只是就我们的已知知识而言。但是还有另一个应行注意之点，是较有哲学意味，较有组织体系的；那

① 人们可能还反对我说，为什么我不先把欲望官能的概念，或快乐感觉的概念一并加以说明，不过这种责难是不公平的，因为我们正有理由假设，心理学中已经作了这种说明。不过心理学中所举出的定义无疑地是把快乐感觉作为决定欲望官能的基础（实际上平常人们正是这样做的），因而就使最高的实践哲学原理必然成为依靠经验的：这一点还是有待证明的，而在这部批判中已被完全驳倒了。因此，我在这里就照应有的样子来作下面这个说明，以便照公正办法在一起初，先不决定这个聚讼未决之点。〔说明如下。〕生命，是一个存在者依照欲望官能的法则业行事的一种能力。欲望官能是一个存在者借其表象而成为这些表象的对象现实存在的原因的那种能力。快乐，是对象或行为与生命的主观状况（也即与一个表象在其对象的现实性方面所有的原因性能力）互相契合的表象（这里所谓原因性能力就是指一个表象可以决定主体的各种能力，行动起来，产生这个对象而言）。为了进行这种批判，我不再需要从心理学方面借来的概念：其余概念是可以由批判本身来供给的。这里容易看到，对于还是快乐永远是欲望官能的基础，还是在某些条件下快乐只随着欲望官能的决定而来的这个问题，我们这里的说明并不曾加以解决；因为这个说明只是由属于纯粹理解的一些名词，即只由完全不含经验成分的几个范畴所构成的。这种警戒在一切哲学中都是很可取的，可是往往被忽略了：那就是说，在一个概念未经详细分析时（这往往是很晚才能作到的），人们就急切提出定义来，把判断侵犯了。在批判哲学的（理论理性和实践理性两方面）整个过程中，我们可以看到，常有许多机会出现，使我们可以弥补旧哲学独断方法的许多缺点，并改正许多错误——在我们对这些概念加以理性的运用、观察其全局以前，这一类错误是不会发现出的。