

实践 理性 批判

[德] 康德 著 关文运 译
雅典娜思想译丛



.31
3



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

广西师范大学出版社

实践理性批判

[德] 康 德 著

关文运 译

广西师范大学出版社

· 桂林 ·

图书在版编目(CIP)数据

实践理性批判/(德)康德著;关文运译.

—桂林:广西师范大学出版社,2001.11

ISBN7-5633-3420-3

I.实… II.①康…②关… III.德国古典哲学

IV.B516.31

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 085415 号

广西师范大学出版社出版发行

(桂林市中华路 36 号 邮政编码:541001)
(网址:www.bbtpress.com)

出版人:萧启明

全国新华书店经销

发行热线:010-64284815

山东新华印刷厂印刷

(山东省济南市经十路 125 号 邮政编码:250001)

开本:889mm×1 194mm 1/32

印张:5.75 字数:136 千字

2002 年 2 月第 1 版 2002 年 2 月第 1 次印刷

印数:0 001~8 000 定价:11.80 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

新版序言

本书作者伊曼努尔·康德(Immanuel Kant)是18世纪欧洲启蒙运动中最重要思想家。他于1724年4月22日出生于东普鲁士哥尼斯堡一个不太富裕的小手工业者家庭,自幼养成了一种建立在宗教基础上的道德情操。8岁时他进入本城的一所学校,在那里受到了严格的教育,为其日后的哲学研究和科学探索打下了良好的基础。1740年,16岁的康德进入哥尼斯堡大学学习,1746年因家庭经济拮据当了9年的家庭教师,1755年完成学业,在其母校哥尼斯堡大学谋得了一个教职,除讲授物理学、哲学外,还讲授逻辑学、形而上学、道德哲学、火器和筑城学、自然地理等。1770年,他由讲师升任逻辑学和形而上学教授,并一直保持这一职位至退職。18世纪80年代,他曾两次出任哥尼斯堡大学校长。他终身未娶。1804年2月12日,于故乡去世。

作为有史以来人类最伟大的哲学家之一,康德哲学的发展可分为两个时期:前批判时期和后批判时期。前批判时期是指1746年到18世纪60年代末,此时康德在其作品中尚未制订出后来成为其主要特征的“批判”原则。他在这一时期研究的主要是本体论,发表了大量有关自然哲学的论文和著作,包括《论对活力的正确评价》(1746)、《自然通史和天体理论》(1755)、《论火》(1755)、《对形而上学认识论基本原理的新解释》(1755)、《物理单子论》(1756)、《自然地理学讲授提纲》(1757)、《运动和静止的新学说》(1758)、《论优美和崇高的情感》(1764)及《对自然神论和道德原则的明晰性的研究》

(1764)等。后批判时期是自1760年到康德的生命终结。此时康德的所有著作都有这么一个出发点:一切哲学研究都以“批判”,或是以对人的认识能力和知识达到的界限所作的批判研究为基础。在这一时期,康德主要研究认识论,撰写了涉及多个领域的大量著作,包括《论感觉世界和理智世界的形式和原理》(1770)、《论人种的差异》(1775)、《未来形而上学导论》(1783)、《从世界公民的观点撰写世界的通史的想法》(1784)、《对问题的回答:什么是启蒙运动?》(1784)、《道德形而上学原理》(1785)、《对人类历史起源的推测》(1786)、《自然科学形而上学入门》(1786)、《论神学原理在哲学中的运用》(1788)、《论人的劣根性》(1792)、《纯粹理性限度内的宗教》(1793)、《论万物的终结》(1794)、《法律形而上学》(1797)、《道德形而上学》(1797)、《人类学》(1798)、《论书籍的制作》(1798)和《逻辑学》(1800)等。不过最为重要的,还是构成其整个批判哲学体系的三部巨著,或称三大批判——《纯粹理性批判》(1781)、《实践理性批判》(1788)和《判断力批判》(1790)。

康德的三大批判虽然各自独立成卷,且写作时间前后相差十几年,但它们是一个有机的整体,每一批判都是康德批判哲学体系中不可或缺的组成部分。《纯粹理性批判》详尽阐述了其先验论的认识论,为其整个唯心主义的批判哲学体系奠定了基础;《实践理性批判》系统阐述了他的道德哲学;《判断力批判》主要阐述其美学和世界的合目的性思想,是其批判哲学体系的完成。康德认为,纯粹理性包括思辨理性和实践理性,它所探讨的问题是:“(一)我所能知者为何?(二)我所应为者为何?(三)我所能期望者为何?”这三个问题其实就是认识论、伦理学和宗教观的问题。前者纯粹是思辨的,第二个纯粹是实践的,而第三个既是思辨的又是实践的。在建立其批判哲学体系时,康德首先探讨的是认识论问题,而且在这方面

的阐述范围广泛、内容丰富。但就其本意而言,康德更强调的是实践理性对于思辨理性的优先地位,用他自己的话说:“当纯粹思辨理性和实践理性结合在一个认识中时……后者就占了优先地位。”对于这两者之间的关系,“我们却不能颠倒秩序,而要求纯粹实践理性隶属于思辨理性之下,因为一切要务终归属于实践范围,而且甚至思辨理性的要务也只是受制约的,并且只有在实践运用中才能圆满完成”。可见在康德哲学中,思辨理性显然隶属于实践理性,实践理性占居主导和领先的地位。也就是说,道德高于认识,伦理学高于认识论,行高于知。

在实践哲学也就是其伦理学方面,康德撰写过多部著作,如《道德形而上学原理》、《道德形而上学》和《人类学》等,但最为重要的,无疑是《实践理性批判》。《实践理性批判》旨在论证作为普遍原理的先验的道德法则,确立普遍有效的道德形式。它批判了经验论的幸福主义,认为它使道德从属于道德以外的东西,使它失去了自己的尊严和独立性,而且对幸福的欲求和享受是因人因时因地而异的,结果会使道德失去客观的普遍有效性和共同的标准。康德力主一种先验论的道德理论,认为只有人心中的实践理性所规定的道德法则才具有客观的普遍有效性,才能成为普遍的必然的道德标准。所谓普遍的道德法则,是指对人的意志的一种“绝对命令”(或称“定言命令”、“断言命令”)。任何人都普遍具有一种无条件的、必然的、先验的指挥行为的力量,它不受任何经验、情欲、利害关系、效果有无等条件的制约,是以其自身为根据成立的。这种绝对命令不同于假言命令,要求无条件服从。人的道德行为就是绝对命令的结果。只有从绝对命令出发的行动,才是道德的,否则就是不道德的。人必须按照绝对命令行动,应该为尽义务本身而尽义务。人的行为的善恶,不能根据效果,而只

能根据动机本身来评判。康德在书中提出了三条先验的道德法则,即(一)不论做什么,总应该做到使你的意志所遵循的准则永远同时能够成为一条普遍的立法原理;(二)你必须这样行为,做到无论是你自己或别的什么人,你始终把人当作目的,任何时候都不能把他只作为工具;(三)任何有理性者的意志都是颁定普遍律的意志。其中,第一条要求道德准则具有普遍的立法形式和客观有效性,这样才能成为人人共同的普遍的道德法则。第二条阐述了康德的“人是目的”的思想,第三条就是康德所谓的“意志自律”,即人既是道德法则的服从者,也是道德法则的立法者,因而人是有自由的。康德还进一步指出,实践理性的对象是善与恶。先有道德原则,后有善恶概念,前者决定后者。不过,追求幸福是人的天性,有德之人理应有资格享受幸福。由此康德提出了其“至善”说,认为至善是道德与幸福的真正统一,是道德生活追求的最高目标。它在现实世界是不可能实现的,而只有在“彼岸世界”才能实现,只有天意才能保证它的实现。因而,也就存在神(上帝存在)和来世(灵魂不灭)。康德的这种矛盾心态与他所处的社会现实不无关联。

被认为集启蒙运动的所有优点于一身的康德的学说,尤其是后期批判哲学向以文句艰深、思想深邃著称(文德尔班的评价),因而移译成中文不是一件容易的事。在相当长的时间里,关文运先生的这个译本是国人了解康德实践理性学说的主要途径。虽然后来有新的译本问世,但关译本仍有其不可否认的优点和价值,尚未被完全超越。正因如此,我们重新排印了此书,供学界参考。

肖 昶

2001年11月

原 序

这部书为什么不叫做纯粹实践理性批判,而单叫做《实践理性批判》(虽然它和思辨批判的平行关系似乎需要前一个名称),其理由已由论文本身加以充分说明。这个批判的任务在于指出,纯粹实践理性是存在的,并且为了这个目的而批判理性的全部实践能力。它如果在这一点上成功了,那它就无须批判纯粹能力本身,以求发现理性在作这样一种要求时,是否过分僭越,超出自己的限度(如在思辨理性方面那样)。因为,它如果作为纯粹理性,实际上已有实践能力,那它就已借着实证明它自己的实在性和它的各个概念的实在性。而反驳它有成为实在的可能性的一切辩难就都是徒然的了。

有了这种能力,先验的自由现在也就被确立了,而且这里的所谓自由是指绝对意义下的自由。那就是说,当思辨理性企图在因果联结系列中思维无制约者时,即应用原因性概念时所需要的那种自由,它非应用这样一种自由,就不能逃脱它所必然要陷入的二律背反(Antinomie)。思辨理性只能在或然方式下把这个概念(自由)呈现为不是不可能思维的,并不确保它有任何客观实在性,而且它之所以这样做,也只是因为怕把它所至少必须承认其为可思维的东西,假想其为不可能,因而危及了那种东西〔自由〕的存在,并使它陷在怀疑主义的深渊中。

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,所以它就成了纯粹的甚至思辨的理性体系的整个建筑的拱心石,而且其他一切概念(神的概念和不朽的概念)当做理念原

来在思辨理性中没有依据的,到了现在也都附着在这个概念上,而借它稳定起来,并得到客观实在性。那就是说,它们的可能性已由“自由确系存在”这件事得到证明,因为这个理念已被道德法则揭露出来了。

但是在思辨理性的各个理念中,自由是我们只认识其可能性而并不理解它的惟一理念,因为它是我们所认识的道德法则的一个条件。^①至于神的理念和不朽的理念,则不是道德法则的条件,只是被这个法则所决定的意志的必然对象的条件,那就是说,是我们的纯粹理性在单纯实际应用方面的条件。因此,在这些理念方面,我们就不能断言,我们认识并理解它们的可能性,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,在这个实践观点下,它们的可能性是能够而且必须要设定的,虽然我们在理论上并不认识它,理解它。在实践的观点下说来,这些理念只要不含有内在的不可能性(矛盾),则这种假设也就满有理由了。在思辨理性方面,我们在这里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而又有实践力的理性说来却是客观上有效的,而且这个原则借着自由概念还使神和不朽两个观念确保了客观实在性和权限。不但如此,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(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,这种可能性只系一个问题而现在则已成为

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,我只能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考到的,那我们便不应认为自己有理由来假设“自由”这种东西(虽然这也并不矛盾)。但是如果没有自由,那我们就不可能在自身发现道德法则。

定言了,因而理性的实践用途就和理论理性的原理结合起来了。这个需要并不是为了任意的思辨目的而有的一个假设性的需要,并不是说,我们如果想在思辨中把理性用途推到极限地步,就必须假设一种东西;这种需要乃是有法则力量的一种需要,那就是说,它强使我们假设一种东西,如不那样假设,则我们所不可避免地立为自己行为目的的那种东西〔即至善〕便不可能发生。

我们如果不用绕这个弯子就能够解决那些问题,而把这种解决结果当做一种洞见,作为实践用途的参考,那当然对我们的思辨理性是更为满意的,但是我们的思辨官能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;批判哲学将把他们看做是胜利者,而将武器放在他们脚下。“你们为什么站着?他们不肯,可是他们是能够幸福的。”^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把武器拿起,而在理性的道德运用中来找寻,并在其上来建立“神”、“自由”和“不朽”三个概念——思辨对于这些概念的可能性是不能加以充分证明的。

在这里就初次说明了批判哲学中的一个谜,就是,我们何以否认在思辨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承认这种实在性!我们如果只是就空名来认识这种实践的运用,则这一点初看起来必然显得是矛盾的。不过,我们如果对这一层详加分析,那么我们会明白,这里所说的实在性并不意味着在理论上的范畴

^① 贺拉斯(Horaz):《讽刺诗》(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:现在当兵的可以成为商人,原来当律师的可以成为农夫。你们愿意换一下吗?你们为什么站着?”他们不肯,可是他们是能够幸福的。

规定,把我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,因为这些范畴或者是就包括在意志的先天的必然决定中,或者是与意志的对象不可分地联系在一起——我们一明白了这一点,则这个矛盾便消失了,因为我们这样运用这些概念是异于思辨理性所要求的。在另一方面,现在对于思辨批判的一贯思想方式却出现了一个出乎意料而十分满意的证明。这个证明是这样的:这种思辨批判原曾谆谆教导说,经验的对象(就其为经验的对象而言),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,这样一切超感性的东西才不能都认为是虚构,而且它们的概念也才不是都缺乏内容:现在实践理性自身,事前并不曾与思辨理性商定,就给因果性范畴(**自由**)的超感性的对象保证了实在性(虽然这个范畴还是作为一个实践概念,专供实践的用途),这就通过一个事实证实了在思辨理性方面原来只能被**思维**的那种东西。这样一来,思辨批判中那个虽然奇特而却不容争论的主张,即甚至**思维的主体“在内在直观中”对自己也是一个现象**云云,就在实践理性批判中也得到它的充分证实,而且证实的彻底程度使得我们不得不信从它,虽然前书根本不曾证明这个命题。^①

从此我也就了然,为什么我一向所遇到的反对《批判》一书的最严重的驳难却是集中在这两点上的:一方面,在理论的认识中我曾否认各个范畴在用于本体上时有客观实在性,而在实践的认识方面,却又肯定了这种实在性;而在另一方面,我又有一种莫名其妙的要求,即一面把自己看做自由的主体,

① 由道德法则所成立的作为自由的原因性和由自然法则所成立的作为自然机械作用的因果性,除非将前者视为是人的存在本体,存于纯粹意识中,将后者视为是现象,存于经验意识中,则二者绝不能共存于同一主体(即人)内。否则,理性必不免自相矛盾。

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做自己经验意识中的一个现象,因为只要我们对于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,而把构成它的最大优点的一贯性明白地显示出来。

我对于我在本书中所采取的论证方法,就辩护到这里为止。我的做法是:我把那些已经经过特别批判的纯粹思辨理性的各个概念和原则,又随时加以考察。在别的场合下,这种做法原本不符合建立一种科学时所应采取的系统程序,因为已判明的事情只需加以引证就可以,不必再行讨论的。不过在这里,这种做法不但可用,而且是必要的,这是因为我们在这里看到理性是在向另一方面过渡的,即它运用这些概念时的方式已和它在那里运用它们时的方式不同了。这样一种过渡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。因而这一类考察——其中包含有再度针对自由概念(在纯粹理性的实践运用中)而作的那些考察——就不应看做是只可以弥补思辨理性批判系统中漏洞的一些补衬(因为这个系统就其目的而论已是完整无缺的),或者被看做是给匆忙建起的屋宇后来才加上的支柱和扶壁;我们只应把它们看做是应有的环节,它们把整个体系的结构衬托明显了,并且使我们洞见到前边所呈现为只是或然的那些概念,在这里居然是实在的了。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,并且能够说明自由的可能性的。可是他们如果先在超验的观点下把自由概

念加以仔细衡量,那么他们就一定已经承认,它不但在思辨理性的圆满应用中作为一个或然概念是不可缺的,而且还会认识到它是完全不可理解的;他们如果后来考验起这个概念的实践运用来,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。因为这个理由,所以,我就请求读者不要忽略我在分析论的末尾对这个概念所说的话。

这样一个体系,像在经过批判以后所得出的这个实践理性体系一样,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,以便准确绘制全图来说),那我就不得不请了解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(*Gründlegung zur Metaphysik der Sitten*)为其准备阶段,不过这也只是以那部书使人初步认识了职责原理,并定出一个明确的职责公式,而加以辩解为限;至于其他方面,则这个系统是独立自足的。^② 这里并不能如在思辨理性批判中那样,附加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

① 《道德形上学探本》,唐钺译,修订本于1957年由商务印书馆出版。

——编者

② 一个想对本书有所指摘的书评家说道:书中并没有呈现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,对于教学家有什么意义,那他就不会认为一个对全部职责有同样功用的公式是不重要的、无用处的。

才是可能的,那就是说,作为这种规定的主体(人)必须依照其天性的本来面目先被人认识了才行(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,而并不特别顾及人性。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、永远值得尊敬并对《道德形而上学原理》作过驳难的批评家,已经作了充分的答辩,他的驳难是说:在那本书里,在谈道德法则之前未先确立善的概念(他认为是应当这样的)。^①此外,还有些人真心要发现真理,我对于从这些人方面来的许多

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开始,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来行事的一种能力。**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**(亦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,行动起来以产生这个对象而言)。为了进行这种批判,我不再需要从心理学方面借来的概念;其余概念可以由批判本身来供给。这里容易看到,对于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(这往往是很晚才能做到的),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,这一类错误是不会被发现的。

驳难,也表示重视,并且要永远如此(因为那些眼里只有自己的旧系统,并且已经决定了赞许什么,不赞许什么的人,对于凡和他们个人意见抵触的任何解释,都是掩耳却步的)。

当我们来考察人性中一个特殊官能的来源、内容和界限时,依照人类认识的本性说来,我们只能从其各个部分开始,对于它们作一番精确而详尽的说明。这里所谓详尽是就我们对于它的各种元素所有的知识现状所许可的范围说的,但是还有另一个应该注意之点,是它较有哲学意味,较有**组织体系**,那就是说,要正确地把握**全体**的观念,并从那里来综览全部那些部分的交互关系,这种关系是从纯粹理性能力中那个全体概念推演出来的。这种证明和证实只有在对于那个体系具有真知灼见之后,才有可能;而人们如果对于前一种研究已经感到腻烦,并且以为无须劳精敝神,达到那种真知灼见,那他们就不能达到第二个阶段,即综览全局阶段,这个阶段就是由综合途径复返于先前用分析方法所给出的那些元素上。所以也就难怪,他们处处都发现矛盾了,虽然这些矛盾所显示的漏洞并不是存在于系统本身,而是存在于他们自己的不一贯的思路中的。

关于这部论文,人们也许责难说,这里所研究的这种知识既然近于通俗,我又何必搬出一套新的语言来呢?不过,我是不怕这种责难的。就是对于前一部《批判》,人们如果彻底加以思考,而不是只翻阅几页,他也不会会有这种责难的。在一种语言语汇丰富、足够表达所提出的概念时,人们如果还来造作新名词,那就是不用新颖真实的思想而只以在旧衣上补新补丁的方法来显示自己与众不同的一种幼稚的伎俩。因此,那部书的读者如果发现有更通俗的词语同样可以表达我的思想,一如我觉得我所用的那些词汇可以表达我的思想一样,或者他们如果自以为他们能够指示出那些思想的空洞无物,因而也指示出第一个词语的空洞无物,那么,我在前一种情形下,就很感谢

他们,因为我只求让人理解我,而在第二种情形下,他们就有功于哲学了。不过只要这些思想能够站得住脚,我就很怀疑是否能够给它们找到既恰当而又较通俗的词语。^①

因此,在这种方式下,心灵的两个先天原则,即认识官能和欲望官能,就会被发现,而且它们在其运用的条件、范围和界限方面也都被确定了,这样就给包括理论和实践在内的这个哲学体系,打下一个牢固的基础。

① 在这部论文中,我比较怕的是人们对于我的词语偶尔会发生一种误解,那些词语我曾极其细心地加以选择,免得人们弄错它所指的概念。就如在实践理性的范畴表中情状那个标题下所举出的可允许的和不允许的(在实践的客观的观点下就是“可能的”和“不可能的”)两个范畴,在普通语言中就下面两个范畴,即**职责**和**违反职责**,几乎有同样的意义。不过在这里,前两者是指契合或违反一个单纯可能的实践规矩(例如几何学和机械学中的一切问题的解决法)的事情而言,而后两者则是指和现实存在于理性中的一个法则有同样关系的事情而言。这种意义上的差别在普通语言中也并不十分生疏,虽然有些不寻常。就如人们禁止身为演说家的一个人来造作新字或字句结构,而在某种程度上,则可以允许一个诗人这样做,而在两种情形下,都没有任何职责问题。因为任何人如果甘愿抛弃他的演说家的大名,那是没有人能够拦住他的。这里我们只把命令分为**或然的**、**确然的**、**必然的**三种就是了。同样,在我比较各个哲学学派的道德的实践美德的各个观念的那个注文中,我也曾把“**智慧**”概念和“**神圣**”观念加以区别,虽然我也说过,它们在本质上和客观上原是同一的。不过在那个地方,我所谓的智慧就是指人们(斯多葛派)所自命的那种智慧而言,因而我就认为它为主观上属于人的一种品性。(斯多葛派也很以德行炫耀于人,“德行”一词或许更可以标记出他的学派的特点。)但是所谓纯粹实践理性的“**悬设**”(Postulate)一词或许最足以引起人的误解,倘使读者把它和纯粹数学中具有必然确实性的那种公准互相混淆了。但是数学的公准是设定一种行为的可能性,那种行为的对象是预先在理论上先天地被认为可能的,因而这种认识是有完全确实性的。至于前一些悬设,则根据必然的实践法则,设定一个对象自身(神和灵魂的永生)的可能性,因而只是为了一个实践理性的目的的。因此,所设定的可能性的这种确实性完全不是理论上的,因而不是必然的,也就是说,就对象方面而言,它并不是一个已知的必然,而只是主体方面的一个必然的臆设——就它必须遵守它的客观的、实践的法则而言是必然,因此,它只是一个单纯的必然的假设。对于这种虽是主观而其实并不受制约的理性的必然,我未能够找到更好的词语。

倘使有人竟然出乎意料地发现,根本就没有先天知识,而且也不能有先天知识,那么这番辛苦就遭到最大的噩运了。不过并没有这种危险。这就好像一个人竟然想借理性来证明并没有理性一样。因为当我们意识到某种东西纵然不在经验中那样呈现给我,我们也会知道它时,我们才说我们凭借理性知道那种东西,因此理性的知识和先天的知识原是二而一的。要想从经验原理中提取必然性(这就无异于石中取水),并想借此来给一个判断以真正普遍性(没有普遍性,就没有理性的推论,甚至也没有比类推论,因为比类推论至少是一种推测的普遍性和客观必然性,并且永远以此为先决条件的),那简直是一种矛盾。要想拿主观的必然性,即习惯,来代替仅仅存在于先天判断中的客观必然性,那就是否认理性有判断对象的能力,即否认它有认识对象和其属性的能力。例如,有某种东西往往或者永远跟随着某一个先前的状态而来,我们不能因此就说,我们能够从这一个**推到**那一个上(因为这就意味着客观的必然性和一个先天的联系概念),而只可以说,我们可以期待相似的情形(正如动物一样),那就是说,我们根本排除了原因概念,而把它看做是完全**虚妄**的,并且只是一种幻觉。在客观的因而是普遍的有效性这样消失(原作缺乏)以后,有人为了补救起见,就巧辩说,[不能因为人类和动物不同,就说他有先天的认识,正如]我们没有根据认为别种理性存在者也赋有另外一种认识;如果这种推论是有效的,那么我们的无知就比我们的全部沉思更有扩大我们知识领域的功效了。但是正因为我们除了人类以外再不认识他种有理性的存在者,我们才有权力假设他们的本性和我们自己所知的人类本性一样,也就是说,我们原该真正认识它们。我在这里还不曾提到:普遍的同意并不能证明一个判断的客观有效性(即作为一个认识的有效性),而且这种普遍的同意即使偶尔发生,这也不能