


了如指掌

The Critique of Practical Reason

实践理性批判

[德] 伊曼努尔·康德 / 著

Immanuel Kant

 江西教育出版社

WESTERN CLASSICS

了如指掌·西学正典

了如指掌·西学正典

实践理性批判

The Critique of Practical Reason

Immanuel Kant

【德】伊曼努尔·康德 / 著

江西教育出版社

图书在版编目(CIP)数据

实践理性批判 / (德) 康德 (Kant, I.) 著; 张永奇译. — 南昌: 江西教育出版社, 2014.1
(了如指掌·西学正典)
ISBN 978-7-5392-7284-9

I. ①实… II. ①康… ②张… III. ①德国古典哲学
②无神论 IV. ①B516.31②B91

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第285488号

实践理性批判

SHIJIANLIXINGPIPAN

作者: (德) 伊曼努尔·康德

出品人: 傅伟中
策划: 周建森
组稿编辑: 万哲
责任编辑: 万哲
特约编辑: 陆帘羽 王帅
装帧设计: 了如指掌创意馆

出版: 江西教育出版社
发行: 江西教育出版社
社址: 南昌市抚河北路291号
邮编: 330008
开本: 787mm × 1092mm 1/16
印张: 9.5
字数: 145千字
版次: 2014年1月第1版
印次: 2014年2月第1次印刷
印刷: 北京市通州鑫欣印刷厂
书号: ISBN 978-7-5392-7284-9
定价: 18.80元

赣教版图书如有印装质量问题, 可向我社产品制作部调换
电话: 0791-86710427 (江西教育出版社产品制作部)
赣版权登字-02-2013-393
版权所有, 侵权必究

永不落架的书

每个时代都有每个时代杰出的思想，每个时代都会产生一些比大众对真理的形态看得更清楚的人物。他们超越同侪，且有深刻的见解和远大的眼光；他们看到人类问题的全体，免于繁琐、短视的思想。

美国思想家、诗人埃默森说：“从所有文明国度里精挑细选出那些最具智慧、最富机趣的人来陪伴你，然后再以最佳的秩序将这些选择好的伴侣一一排列起来。”这样的人都知道每个时代、每个地方的每个人，都面临一个不变的问题——关乎个人和其同侪、社会，乃至全人类、宇宙之间基本关系的性质的问题。对这种问题的看法，可以决定他会怎么做，甚至可以决定他成为怎样的人。

对于这类问题，人类把所能想出来的最好的答案流传下去，从柏拉图、亚里士多德、塔西佗，到马克斯·韦伯、熊彼特，以资下一代和更下一代的人去考验、去辩论，而这些最好的答案又汇聚成一部部传世之作。法国思想家笛卡尔说：“读杰出的书籍，有如和过去最杰出的人物促膝交谈。”这些人类最深邃的思想，最高超成就的文字记录，能把我们在过去、现在、未来所面临的问题，能把人类所做过的、即将面对的以及将来可能发生的事情，做出最正确而永久的记录。

例如，经济学的主要创立者亚当·斯密不但写出了《国民财富的性质与原理》，还在更早之前完成了《道德情操论》。该书从人类的情感和同情心

出发，讨论善恶、美丑、正义、责任等概念，进而揭示人类社会赖以维系、和谐发展的秘密，是市场经济良性运行不可或缺的“圣经”，堪称西方世界的《论语》。

法国伟大的启蒙思想家卢梭的《论人类不平等的起源》，是一部充满智慧的书，每行都渗透着卢梭的苦苦求索，从各个角度清晰地阐释为什么人类的进步史就是人类的堕落史。卢梭认为，私有制的确立是造成人类不平等及其严重后果的根源。这篇论文可谓卢梭整个政治学说的导论。

凯恩斯的宏观经济学、弗洛伊德的精神分析法和爱因斯坦的相对论并称为20世纪人类知识界的三大革命。《就业、利息和货币通论》是为应对20世纪30年代西方世界普遍的经济大萧条而作，它的核心主题是如何解决就业，以缓解市场供求力量失衡的问题。正是在这本书中，凯恩斯提出了国家调控思想，成为现代宏观经济学的扛鼎之作。该书的出版，在西方经济学界和政治界引起了巨大的反响。一些经济学家把该书的出版，称为经济学理论的“凯恩斯”革命，并认为它与亚当·斯密的《国民财富的性质与原理》及马克思的《资本论》同为经济学说史上非常伟大的著作。

那些对人类追寻真理有永久贡献的书，我们称之为“经典”。新东方联合创始人王强更深情款款地指出：“‘经典’是那些永远占据着你的书架，又永远不会被你翻读完的书。”也就是永不落架的书。凡是能对重大的事情，给多数人的思想以久远而深刻影响的书，便是了不起的书。这样的书可以充实任何年纪的人，使之能以别的时代、别的人们为背景，从而能真正地透视今日。

——编者

前 言

这个批判为什么被简单地题名为实践理性批判，而不是其与思辨理性批判的对应关系看似要求的纯粹实践理性批判，将会在论述本身中得到充分说明。这个批判的任务仅在于表明纯粹实践理性是存在的，而为做到这一点，它又须批判性地检验理性的全部实践能力。如果在这一方面成功了，它就无须批判性地检验纯粹能力本身来发现其是否像思辨理性那样专横地超越了自身。因为如果纯粹理性确实是实践的，那么它将在活动中展现它的实在性以及它的概念的实在性，而旨在否认这种可能的一切诡辩都将是徒劳的。

凭借理性的纯粹实践能力，先验自由的实在性也会得到证实。当然，所证实的是绝对意义上的先验自由，思辨理性在运用因果性概念时需要此种自由，以便当它在因果链条中思考无条件者时能够将它从不可避免陷入其中的二律背反中解救出来。对于思辨理性而言，自由的概念是有疑问的，但也并非没有可能；也就是说，思辨理性能够毫无矛盾地思考自由，却又无法确保其客观实在性。理性之所以指出自由是可能的，仅仅是因为它所假定的不可能之事不会危及理性的存在，使它陷入怀疑主义的深渊。

既然自由概念的实在性已经被一条无可争辩的实践理性法则所证明，那么它就构成了纯粹理性体系，乃至思辨理性体系的全部建筑的拱顶石。而所

有其他概念（上帝的概念和不朽的概念）作为单纯理念原本是不被思辨理性中的任何事情所支撑的，现在依附于自由概念，与它一起并通过它获取稳定性和客观实在性。也就是说，因为自由这一理念是为道德法则所揭示的，所以其他理念的可能性则会因自由确实存在的事实而得到证明。

但是，在思辨理性的全部理念中，自由是我们先天地知道其可能性的唯一理念。虽然我们不理解它，但是它却作为我们所知道的道德法则条件^[1]而为我们所知。相反，上帝和不朽的理念却并非道德法则的条件，而仅仅是道德法则所决定的意志的必然客体的条件，这一意志单纯是我们纯粹理性的实践运用。于是，对于这些理念的实在性，甚至于可能性，我们都不能认识或者理解。不过它们却是将道德上被决定的意志运用于其先天被给予的客体（至善）时的条件，从而，虽然我们无法在理论意义上对这些条件加以认识和理解，但是它们的可能性却能够而且必须在此种实践的背景下被认定。为了履行其实践功能，它们必须不包含任何内部的不可能之事（矛盾）。这里，我们就有了一个同意的根据，虽然与思辨理性相比它只是主观的，但是，它正像一个同等单纯却又实践的理性那样是客观有效的。这样，通过自由的概念，上帝和不朽的理念获得了客观实在性，合法性以及真正的主观必然性（作为纯粹理性的一种需要）。但是，理论并不因此在理论知识方面有所扩展；不同之处仅在于，此前仍是问题的可能性，现在变为一个断言，而理性的实践运用也因此与理论理性的原理连接起来了。这个需要并非是思辨的某些任意意图的假设性的需要：如果有人希望完善理性在思辨中的运用，他就必须设想某种东西；这个需要乃是具有法则地位的需要：认定某种东西，没有它，一个人在其全部行为前总是要树立的目的将无法完成。

如果那些问题仅靠自身就能够被解答而无须这般的曲折，如果对于它们

[1] 当我现在说自由是道德法则的条件，而在后面的论述中断言道德法则是自由得以被认识的唯一条件时，为了避免有人所想象的前后矛盾，我只想提醒读者，虽然自由的确是道德法则的存在理由，但是道德法则却是自由的认知理由。因为假使道德法则没有预先在我们的理性中被清晰地思考，那么我们绝不会被证明有正当理由去认定像自由一样的事物，即便它并不自相矛盾。但是，如果没有自由，那么在我们的内心中就绝不会遇到道德法则的问题。

的洞见能够为了实践运用而被提供，那么我们的思辨理性的确会更加满意；然而我们的思辨能力却没有如此便利的禀赋。那些自诩有这种高妙知识的人，不应该有所隐瞒，而应将这种知识提交给公众检验，并赢得喝彩。他们希望证明，那好，就让他们证明，而批判哲学将会在作为成功者的他们面前放下自己的武器。“他们还在等什么？或许他们不愿换，他们原本是可以幸福的。”既然他们并不是真的希望证明，大概是因为他们不能证明，那么我们必须再次拿起武器，在理性的实践应用中寻觅上帝、自由与不朽概念的充足根据。这些概念建基于理性的道德应用，但是即便对于它们的可能性，思辨也无法觅得充分的保证。

现在批判哲学存在于下述事实的谜团该被解释了：我们必须断绝各种思辨范畴在超出感觉应用时的客观实在性，但是涉及纯粹实践理性的客体，我们却又将这一实在性归属于它们。如果仅从字面意思来认识理性的实践运用，那么这看起来必定是前后矛盾的。但是，彻底地分析理性的实践运用会使得下述事实清晰：这里所思考的实在性并不暗含概念的理论决定，也无关我们的知识向超感观世界扩展。人们察觉到，将实在性归属于那些概念仅仅意味着一个客体可归因于它们，或者就它们能够被包含在先天必然的意志决定中而言，或者是因为它们与这一决定的客体不可分割地关联着。这样，那个前后矛盾就消失了，因为现在这些概念所形成的运用与思辨理性所要求的并不相同。

这里非但不是前后矛盾，反而非常令人满意地揭示了《纯粹理性批判》高度一致的结构。因为在那本著作中，经验对象本身，甚至包括我们的主体在内，虽然建基于物自身，但是仍然仅被当做现象而加以解释；相应地，即使是那部《批判》也强调，超感性的东西并非是单纯的想象，而它的概念亦非空洞的。现在实践理性自身并未与思辨理性相约定，就将实在性赋予因果性范畴的超验对象，即自由。虽然这是一个实践的概念，也仅适用于实践应用，但是在思辨批判中仅能被思维的东西现在却为事实所证实。思辨批判那个奇怪却又无可争辩的主张，即思维主体仅是在内感觉中对它自身而言的一个现象，现在于《实践理性批判》中得到了充分证实；这一论题的确立是如

此的令人信服，以至于人们不得不采纳它，虽然第一批判并未给出证明。^[1]

由此我也明白了，为何那些最为厚重的并引发我注意的关于批判哲学的驳难可以归结为以下两点：第一，在理论知识中被否定，却在实践知识中被确认的应用于本体的范畴的实在性；第二，那个荒谬的要求，即：既把自己看做自由的主体、看做本体，又从自然的观点将自己看做自我经验意识中的一个现象。既然纯粹知性的全部概念在其理论应用中已经被归为单纯现象，那么只要人们还未拥有道德和自由的明确概念，他们就不能推测应当做为所谓现象的基础而被设置的本体是何物，甚至也不能猜想是否有可能形成一个有关它的概念。只有一部详尽的《实践理性批判》才能驳回所有这些误解，并使构成其首要优点的前后一贯性得到彰显。

到此为止，我所要辩护的就是：在这部著作中纯粹思辨理性的概念和原理会不时被重新考察，尽管在《纯粹理性批判》中它们业已被仔细检验。这种做法就系统地建设一门科学而言似乎并不正确，因为已经被决定的内容只应被引用而不是再次加以讨论。但是在这里，这种做法是允许的，甚至是必要的，因为有些理性的概念已经转化为另外一种应用，而与第一批判中构成它们的那种应用完全不同。这一转化使得对比它们的新旧两种应用成为必要，以便清晰地地区分新旧两种路径，同时引发对二者之间联系的注意。因此，人们不应认为，这些考察，其中包括对于纯粹理性之实践应用中的自由概念的考察，仅仅是对思辨理性批判体系中的缺口加以补充，因为这一体系在其设计中本是完整的。它们不像给匆忙建造起来的楼宇后加的支撑和扶垛，但却是使这一体系的连接清晰起来的真实环节，使得我们清楚地看到那些原本仅以存疑的方式而被思考的概念是真实的。

这个提示对于自由概念尤为适用，关于这一概念，令人惊奇的是如此众多的人仅从心理学的角度加以审视，却自诩能够理解它，并解释其可能性。但是，如果这些人能够从先验的立场来仔细观察自由概念，他们就会发现它

[1] 通过道德法则而被确立的作为自由的因果关系与通过自然法则而被确立的作为自然机制的因果关系，除非其所共同关联的主体——人——在涉及前者时被纯粹意识设定为存在者本身，而在涉及后者时被经验理性设定为现象，就不可能统一。否则，理性的自我矛盾将不可避免。

作为一个有疑问的概念在思辨理性的完整应用中是不可或缺的，也是完全不可理解的；而且如果他们后来进入这一概念的实践应用，他们就会被带到他们现在不愿承认的、自由概念在其原理方面同样的描述。自由概念是所有经验主义者的绊脚石，但却是批判的道德学家通往最崇高的道德原理的关键，凭借它，后者发现他们绝对有必要按理性行事。出于这个原因，我恳求读者不要略过“分析论”结尾处对于这一概念的陈述。

我留给了解这种工作的人去评判：由实践理性通过批判这一能力发展而来的这一体系，特别是在其整体由以勾画出来的正确观点的获取上，是否花费了或多或少的工夫。这个体系虽然以《道德形而上学基础》为前提，但这也仅就那部著作使人初步了解了责任原理，并证明了其明确的规则是正当的^[1]而言，在其他方面，这个体系是独立的。

对于全部实践科学的分类并没有像思辨理性批判为理论科学所做的那样得到完全贯彻，之所以如此的原因在于纯粹理性本身的实践能力的性质。因为精确界定作为人类责任的责任，以便对他们进行分类，只有当界定的主体（人）知晓其真实的本性时，才是可能的，至少在他决定与一般责任的关系时这一知识是必需的。但是，对于这一知识的获取不应归入实践理性批判之中，后者无须具体参考人类本性，即可就责任的可能性、范围、界限给出一系列的原理。相应地，这种分类也应归入科学的体系，而不是批判的体系。

某些热爱真理、敏锐并因此而值得尊敬的评论者批评《道德形而上学基础》一书并没有在道德原理之前确立善的概念，而这从他们的观点看来是必要的。^[2]对此，我希望自己在“分析论”的第二章所给出的回答是充分的。

[1] 某位希望对那一著作有所驳难的评论家谈到，书中仅有新的规则而没有新的道德原理。这一评论较之他原本想要表达的内容而言更为中肯一些。但是，似乎在此之前世界对于何者为责任并不知晓，或者完全错误地理解了。而谁又希望介绍新的道德原理并充当其发明者呢？谁要是了解到规则在决定应当如何解决问题而不误入歧途方面对于数学家意味着什么，他就不会将对于全部责任有着同样意义的规则当做多余的和无关紧要的。

[2] 人们也可以批评我没有提前解释欲求能力的概念和快乐情感的概念。然而这一责备是不公平的，因为这个解释，就如心理学所给出的那样，是可以被合理地假定的。不过，心理学中所给出的定义仅为框架性的以至于快乐情感将会被用以构成欲求能力之决定的基础，就像通常发生的那样；结果，实践哲学的最高原理必然转化为经验性的，而这一结论必须被首先予以证（转下页）

我也注意到了其他许多批评，这些批评来自那些真心希望发现真理的人士，对于这些批评我将继续关注；而那些眼中只有古老体系以至早已决定赞成什么、反对什么的人们原本就不需要任何讨论，因为这些讨论只会阻碍他们坚持己见。

当事关决定人类心灵一个具体能力的起源、内容和界限时，人类知识的本性使得它，只有在以对这一能力的部分进行精确而又完整（只要为我们业已取得的知识所允许）的描绘为开端的情况下，才有可能。但是也必须注意另一个更具有哲学意味和知识结构特性的事情，这就是，正确地把握整体理念，进而根据所有那些部分都源自整体概念的事实，在它们彼此间的相互关系中审视那些部分，并将其看做是统一于一个单纯理性能力的。只有通过对于这一体系相当深入的认识，才能检验并达到这般的见解。那些不愿从事这些要求第一阶段工作的人们，认为取得这一深入的认识不值得如此劳心费神的人们，将不会到达第二阶段，即综览的阶段；这一阶段就是以综合的方式返回到那些先前仅以分析的方式而被给予的原理。如果他们到处发现矛盾也无须惊讶，尽管他们发现的这些所谓的缺陷并不存在于体系本身，而是存在于他们自己不连贯的思路。

我并不担心人们责难这部论著，我希望引进一套新的语言，虽然这套语

（接上页）明，并且在这部批判中事实上被驳斥了。因此，我将于起始处按照它应有的方式加以解释，以便正确地决定这一存在争议的问题。

生命是存在者按照欲求能力的法则行动的能力。欲求能力是这一存在者凭借其观念而成为这些观念的对象现实性的原因的能力。快乐是对象或者行为与生命的主观条件相符合的观念，也就是其与一个观念借以引发其对象现实性的能力（或者主体的精力对于意图产生这一对象的行为的指向）相符合的观念。

对于批判从心理学借用来的概念，我仅需要解释这些；其余的这部批判自身会提供。正如很容易就可以被发现的那样，这个解释并没有回答：快乐是否总是欲求能力的基础，或者它在某些条件下会跟随这一能力的具体调整；因为这个问题由从属于纯粹知性的表述，即范畴所组成，而范畴并不具有经验性。在完整地分析概念（通常在体系中很晚才完成）之前，警惕凭借草率的界定做出判断，对于全部哲学而言都是可取的，但是这种谨慎却常常被忽视。在批判理论理性和实践理性的全部进程中，都可发现其中存在着众多机缘以弥补哲学陈旧的独断程序的一些缺陷并改正其错误，而只有当依据理性而被使用的概念被发现与全部理性相关涉时，这些缺陷和错误才会被察觉。

言所处理的那种思考与通常的思考模式是如此的接近。而且，如果人们真正是以自己的方式进行思考，而非匆匆浏览的话，那么，即便是对第一批判，也不会做出这样的责难。在语言足以表达公认的概念时又为这些概念构造新名词，就是不以新颖而真实的思想却以旧衣服上的新补丁来区别自身的幼稚努力。如果那部著作的任何读者能够表明，他知道有比在我看来更为通俗的表达同样契合书中的思想，或者他能证明这些思想以及用来表述这些思想的术语是空洞无物的，那么他可以做出上述的责难。在第一种情况下做出的责难将极大地帮助我，因为我仅希望能够被理解；而在第二种情况下做出的责难将会是对哲学本身的贡献。但是，只要那些思想成立，我就非常怀疑能够发现契合于它们并且更为通俗的表达。^[1]

在这种方式下，心灵的两种能力，即认识能力和欲求能力的先验原理将被发现，而它们的范围和界限也将被决定。这样，理论和实践的哲学体系将作为一门科学而拥有坚实的基础。

[1] 比起这种不可理解来，我更为担心随处可见的对于某些表述的误解，我曾以最大的谨慎来寻觅这些表述以便它们所指向的概念不会被错过。因而，在实践理性范畴表中，模态标题下的“允许的”和“禁止的”（客观实践意义上可能的东西和不可能东西），与紧随其后的“职责”和“违反职责”范畴，在日常用法中几乎有着同样的意义。但是，在这里，前者意指与单纯可能性概念符合与否的联系（有如解答几何或力学问题那样）；而后者则意指与现实地存在于理性中的法则的这种联系。意义的这种差别虽然并非完全与日常语言无关，但毕竟有些异乎寻常。例如，造作新的名词或语句结构，对于演说家而言是不被允许的，而它在某种程度上，对于诗人而言却是被允许的。在这两种情形下，都没有考虑职责，因为如果有人希望丧失其作为一名言说者的声誉，没有人能够阻止他。这里的问题是命令相应于或然、实然和必然（三种）决定根据而有的差异。我在比较不同哲学流派中关于实践完满性的道德理念的那个注释中，也同样区分了智慧理念和神圣理念，尽管我已表明它们在根本上和客观上是等同的。不过，在那个注释中，我所谓的智慧，仅是那种人们（如，斯多亚学派）声称拥有的，并进而被主观地认做人类特性的智慧（或许，斯多亚学派所重视的“德行”这一术语，更能表明这一学派的特征）。但是，如果与具有必然确定性的纯粹数学公设的意义相混淆的话，“纯粹实践理性公设”这一术语将会招致最为糟糕的误解。纯粹数学公设设定一个行为可能性，而人们则有可能提前在理论上以完全的确定性先天地知晓这一行为的对象。而纯粹实践理性的那些公设则是从实践的必然法则设定对象（上帝和灵魂不朽）的可能性，因而仅是为了应用实践理性。这一假定的可能性所具有的确定性并非是理论上的，相应地也不是必然的，也就是说，没有就对象而言已认识的必然性；它毋宁说是就那些遵守理性客观的实践法则的主体而言的必然的设想。因此，它仅是一个必然的假设。除了“假定”而外，我不能发现更好的术语来表达这一主观的却又真实而绝对的理性必然性。

但是，全部这些努力所能遭遇的最大噩运莫过于，有人出乎意外地发现根本不存在也不可能存在先天的知识。不过，好在没有这种危险。它就犹如凭借理性证明理性不存在；因为，只有当我们知道某事物即使不在经验中真实地呈现出来，我们也能认识它时，我们才能说自己凭借理性认识了该事物。因此，通过理性而来的知识与先天的知识是同样的事物。要想从一个经验性的命题析取必然性（石中取水）完全是一个矛盾，而试图凭借此种必然性为一个判断谋得真正的普遍性也同样是一个矛盾（没有普遍性，理性的推论就没有可能，相应地，类比的推论也没有可能，尽管后者至少拥有假定的普遍性和客观必然性，并因而以此为基础）。用主观的必然性，即习惯，来代替只适用于先天判断的客观必然性，将会否认理性具有判断客体的能力，否认它具有认识客体及其属性的能力。这就意味着，例如，通常或者总是跟随着某一在先的条件而来的事物并不能从这一条件推论出来，尽管那里暗含着客观必然性和先天的联系概念。它仅意味着，同样的情形是可以被期待的，就像动物所做的那样；原因概念则被看做是根本错误的以及单纯的思想幻觉而被抛弃。有人为了补救客观的从而普遍的有效性的这种缺乏，声称他没有看到理性将别种的思维能力赋予其他的理性存在者，如果这样的论据也能产生有效的推理，那么我们的无知将会比所有的沉思更能在扩充知识方面给予我们帮助。正因为除了人类之外我们并不能认识其他的理性存在者，所以我们仅有权假定他们同样拥有在我们身上被认识到的性质，并以此来认识他们。我无须论及，普遍的同意并不能证明一个判断的客观有效性，即它作为知识的有效性，而只需唤起对于下述事实的注意：虽然普遍同意的观念偶然也是正确的，但这也不能证明它符合客体；相反，只有客观有效性才能为必然的普遍同意提供基础。

休谟会十分满意这个普遍经验主义的原理体系，因为众所周知，他所要求的无非是：设定单纯主观的必然性原因概念来替代原因概念中全部客观意义上的必然性；他这样做是为了剥夺理性所有关于上帝、自由和不朽的判断；他也清楚地知道，一旦这些原理被承认，如何完全令人信服地引出结论。但是即便是休谟也未曾使他的经验主义普遍到可以将数学包含于其中。

他主张数学的命题是分析的，如果这一主张是正确的，那么数学命题确实是必然的；但是，这并没有赋予我们权利去推定理性也能在哲学中作出必然性判断，因为哲学中的命题与因果性法则一样是综合的。不过，如果有人设定普遍的经验主义，那么其中也将包括数学。

然而，如果数学陷入与仅承认经验原理的理性的冲突，就好像它在二律背反中必然出现的那样，因为数学无可争辩地证明了经验主义所不能允许的空间的无限可分性，那么显而易见的矛盾就会在最大可能的明证性与源自经验原理的假定的推论之间出现。人们将会像切斯尔登的盲人那样问道：“是视觉还是触觉欺骗了我？”（经验主义以触觉为基础，而唯理论则建基于我们能有所洞察的必然性）于是，普遍的经验主义被揭示为真正的怀疑主义，而将这种无限制意义上的怀疑主义归于休谟是错误的，^[1]因为他以数学作为经验可靠的试金石，而不是像彻底的怀疑主义那样完全否认任何试金石（它只能在先天原理中发现），即使经验不仅由感觉，也由判断所组成。

既然在这个哲学和批判的时代没有人能够非常认真地对待经验主义，既然它大概仅是作为判断的练习而被提出来，并通过对比使理性原理的必然性更为彰显，那么我们就只能感激那些不辞辛劳地从事这项毫无教益的工作的人们。

[1] 标志一个流派信徒的名称通常伴随着大量的曲解。这就好像有人说，某某是唯心主义者一样。因为，尽管他不仅承认，甚至还强调我们有关外部事物的观念符合真实的客体，但是他却仍将主张直觉这些客体的形式并不依赖于它们，而是依赖于人类心灵。

导言 实践理性批判的理念

理性的理论应用关涉着单纯认知能力的对象，并且着眼于此种应用的理性批判实际上也只处理纯粹的认知能力，因为正是后者激起了疑虑，而这个疑虑随后证实了：认知能力可以轻易地超越其界限，并将自己遗失在不可达到的对象中，甚或相互矛盾的概念中，而理性的实践应用则完全不同。在实践应用中，理性处理意志的决定根据，而意志则或者是产生与观念相符合的对象的能力，或者是决定自身以实现这些对象的能力（无论自然能力是否足以胜任），即决定自身因果性的能力。因为在这里，理性至少足以决定意志，并且如果仅限于愿欲的问题，那么理性总是具有客观实在性。

因而，第一个问题就是：纯粹理性是否自身就足以决定意志，抑或它只有作为以经验为条件的理性才能做到？在这里，就出现了一个被《纯粹理性批判》证明为具有正当理由却又无法以经验描述的因果性概念。它就是自由概念，如果我们现在能够找到方法表明自由确实从属于人类意志（并因而从属于全部理性存在者的意志），那么就不仅能证明纯粹理性是实践的，而且也能证明理性自身，而非以经验为条件的理性是无条件的实践的。因此，我们无须批判纯粹实践理性，而仅批判一般的实践理性。

对于纯粹〔实践〕理性而言，一旦被证明是存在的，就无须批判；纯

粹理性自身就包含着对其全部应用进行批判研究的标准。因而，对于一般实践理性的批判有义务防止以经验为条件的理性专横地成为决定意志的唯一根据。如果纯粹〔实践〕理性被表明是存在着的，那么独有这一理性的应用是内在的；相反，自封为王的以经验为条件的理性应用则是超越的，这一超越性表现在超出其领域的要求和命令。这恰好与思辨应用中的纯粹理性的情形相反。

不过，也正是因为纯粹理性，因为它的知识在这里构成了其实践应用的基础，所以“实践理性批判”的结构必须与“思辨理性批判”的结构相符合。因而，我们不得不有要素论和方法论。作为第一部分的前者又有作为真理规则的方法论以及用以展示和解决实践理性判断中假象的辩证论，只有“分析论”下进一步细分的部分在次序上与“思辨理性批判”相反。因为在当前的这部著作中，我们是从原理开始前进到概念，只有这样，然后，如果有可能的话，才继续前进到感觉；然而在对思辨理性的研究中，我们不得以感觉开始，以原理为结束。之所以如此的原因又在于：在这里，我们不得不处理意志，不得不在与意志及其因果性的关联中，而不是与对象的关联中，考虑理性。必须首先出现不以经验为条件的因果性原理，而后我们才能尝试确定这样一种意志的决定根据的概念，确定概念对于客体，最终对于主体及其感觉能力的应用。源自自由的因果性法则，即任何纯粹实践原理，不可避免地成为开端，并决定着那些唯有它方能应用于其中的对象。

目 录

前 言.....	1
导言 实践理性批判的理念.....	11

第一部 纯粹实践理性要素论

第一卷 纯粹实践理性分析论

第一章 纯粹实践理性原理.....	1
第二章 纯粹实践理性对象概念.....	35
第三章 纯粹实践理性的动力.....	49

第二卷 纯粹实践理性辩证论

第一章 纯粹实践理性辩证概论.....	79
第二章 纯粹理性在决定至善概念时的辩证论.....	83

第二部 纯粹实践理性方法论

结 论.....	125
译者后记.....	129