



袖珍经典

# 实用人类学

[德] 伊曼努尔·康德 著 邓晓芒 译

上海世纪出版集团

# 实用人类学

[德] 伊曼努尔·康德 著    邓晓芒 译

世纪出版集团 上海人民出版社

### 图书在版编目(CIP)数据

实用人类学/(德)康德著;邓晓芒译.

—上海:上海人民出版社,2005

(世纪人文系列丛书)

ISBN 7-208-05423-1

I. 实... II. ①康...②邓... III. 社会人类学  
IV. C912.4

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第109539号

---

责任编辑 忻雁翔

装帧设计 陆智昌

---

### 实用人类学

[德]伊曼努尔·康德 著

邓晓芒 译

出 版 世纪出版集团 上海人民出版社  
(200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc)  
发 行 上海世纪出版集团发行中心  
印 刷 山东新华印刷厂临沂厂  
开 本 787×965 1/32  
印 张 11  
插 页 4  
字 数 190 000  
版 次 2005年4月第1版  
印 次 2005年4月第1次印刷  
ISBN 7-208-05423-1/C·192  
定 价 22.00元

## 世纪人文系列丛书编委会

主任

陈 昕

委员

丁荣生	王一方	王为松	王兴康	包南麟	叶 路
张晓敏	张跃进	李伟国	李远涛	李梦生	陈 和
陈 昕	郁椿德	金良年	施宏俊	胡大卫	赵月慧
赵昌平	翁经义	郭志坤	曹维劲	渠敬东	潘 涛

## 出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演

化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓乐于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团  
世纪人文系列丛书编辑委员会  
2005年1月

# 实用人类学

## 中译本再版序言

《实用人类学》可以说是康德写得最通俗的一本书。与通常康德著作的深奥、抽象和枯燥形成鲜明对比，这本书充满了情趣和机智，但同时又还是极其深刻的。这本书实际上是康德二十多年(一说三十多年)讲授“人类学”课程(每年讲授一次)的讲稿，也是由康德本人自己整理出版的最后一部著作(1798年)。这一方面可以解释，为什么这本小书如此生动，如此贴近人们的日常生活，另一方面似乎也说明了，康德毕生的书斋生涯其实都是以人的现实生活为背景的，他那一切令人生畏的思辨最终都有一个集中的主题，这就是人的存在和使命。美国著名的康德专家 L.W. 贝克在 20 世纪 80 年代以确定无疑的口气说：“几乎他 [康德] 所有的著作都是这个唯一主题的变体：这个主题就是作为一个能动的创造者的人的精神。”<sup>[1]</sup> T. И. 奥依则尔曼在为俄译本《实用人类学》

---

[1] 贝克：“我们从康德学习什么？”，载《康德研究》1981年第1期，第9页。



所写的说明中也称：“康德学说的主要方向是人本主义的倾向，其次才是着重于其‘批判主义’的认识论目标。”<sup>[1]</sup>可见，在现代人看来，仅仅从认识论上的“批判哲学”来看待康德哲学已经显得过于狭隘了，必须从人类学的立场来考察康德整个哲学体系。从这里，我们也可以看出，历来由于其“通俗性”而被人们所忽视的《实用人类学》这本书，实际上在康德哲学中占据着不同寻常的地位。

然而，“人类学”(Anthropologie)在康德的理解中，不仅仅是一个“实用”(pragmatisch)的问题，而是首先属于一个纯粹哲学的问题。他在1793年致卡·弗·司徒林的信中说：“在纯粹哲学的领域中，我对自己提出的长期工作计划，就是要解决以下三个问题：1.我能知道什么？(形而上学)2.我应做什么？(道德学)3.我可以希望什么？(宗教学)接着是第四个，最后一个问题：人是什么？(人类学)二十多年来我每年都要讲授一遍。”<sup>[2]</sup>而在1800年由耶舍(G.B.Jaescher)出版的康德《逻辑学讲义》中则进一步指明：归根结底，所有这些问题都可看作是人类学，因为前三问都与最后一个问题有关。康德哲学的人类学倾向表面看来是越到后来越强，但其实是从“批判时期”一开始就作为其哲学研究的基础或背景而建立起来的，这可以从对康德思想起了决定性的影响作用的两个哲学家那

---

[1] 《康德文集》俄文版，第6卷，苏联国家出版社1966年版，第685页。

[2] 参看《未来形而上学导论》庞景仁中译本的“附录”(康德书信选)，商务印书馆1978年版。

里得到说明，他们就是休谟和卢梭。

在西方，首次从人类学的立场来研究一切哲学问题的，要算休谟和卢梭。这两个人也是首先推翻了对上帝存在的一切理性证明(本体论的、宇宙论的、目的论的)，而把上帝归结为人的情感需要(即道德情感的证明)的人。康德则在《纯粹理性批判》中重申了这种对上帝存在的理性证明的批判，只是分析得更加细密而已。

据康德自述，是休谟惊醒了他的“独断论的迷梦”，将他引上了“批判”的道路。但一般人往往只从认识论的角度来理解这种关系，将问题归结为康德对休谟的经验主义的不可知论的继承。这种看法是比较表面的。据阿·古留加说，康德在晚年回忆起《纯粹理性批判》的发端史时，在一封信中强调指出，正是“二律背反”，尤其是自由的问题——“人有自由，以及相反地，没有任何自由，在人那里一切都是自然的必然性”——才把他从独断论的迷梦中唤醒过来，并使他转到对理性的批判。古留加据此认为：“在《纯粹理性批判》的基本问题——先天综合判断为什么是可能的——背后，回响着另一个对康德来说更为重要的问题——人的自由为什么是可能的。”<sup>[1]</sup>更为确切的表述也许是，“先天综合判断何以可能”本身只不过是“人的自由何以可能”这一问题的一个

---

[1] 阿·古留加：《康德传》，贾泽林等译，商务印书馆1981年版，第125—126页。

方面、一个层次。此外，休谟在《人性论》中第一个把哲学建立为包含着人的知识、情感和道德性质的统一的人学体系，这种做法对康德也不可能毫无影响。他对于休谟不满的是，休谟从彻底的经验论立场出发，排除了人本身具有先验原则的可能性。“假如理性的最重要的一些前景被去掉了的话，他就忽视了由之而来的实际危害，因为只有这些前景才能使意志的一切努力有其最崇高的目的。”<sup>[1]</sup>也就是说，休谟的“人性”只是一大堆被动的主观印象、知觉、感受和习惯，丝毫也体现不出人的真正的崇高性，即人的自由，人高于其他一切存在之上的独立价值，而康德的认识论和一切形而上学恰好是要建立一种体现出人的自由能动性的人性论，或人类学。

卢梭则是对康德一生的思想发展起了更大影响作用的人。卢梭作为一个社会政治思想家，其哲学基础是建立在人类学之上的，这在《论人类不平等的起源和基础》一书中得到了反复的强调。在这本书序言的一开头就提出：“我觉得人类各种知识中最有用而又最不完备的，就是关于‘人’的知识……如果我们不从认识人类本身开始，怎么能够认识人与人之间不平等的起源呢？”<sup>[2]</sup>通过对人的“自然状态”的研究，卢梭得出了两方面的结论。

---

[1] 《未来形而上学导论》，庞景仁译，第7页注释。

[2] 《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，商务印书馆1979年版，第62页。

在“生理方面”，他把人和其他动物进行了比较，认为人与动物在这方面并无根本区别，都是“一部机器”<sup>[1]</sup>；其次，在“形而上学和精神方面”，他认为人和动物的主要区别是他能“以自由主动者的资格参与其本身的动作”<sup>[2]</sup>，即在于他的自由。他把“自由”界说为不能用机械力学规律而只能用“非物质的实体”来解释的意志力或选择力<sup>[3]</sup>，但他没有对这种“实体”作更多的规定，因为他认为这个在当时争议颇多的问题一时还不能下结论。不过他认为有一个事实是无可争辩的，这就是由人类历史本身所证明了的人的“自我完善化的能力”，这种能力“既存在于个人身上，也存在于种类中”<sup>[4]</sup>。这一切都对康德的研究方向产生了深刻的影响。

如果说，康德对休谟的不满是因为他抛弃了人的自由的话，那么康德对卢梭的继承、改进和发挥也恰好是在“自由”的概念上。黑格尔说：“卢梭已经把自由提出来当作绝对的东西了。康德提出了同样的原则，不过主要是从理论方面提出来的。”<sup>[5]</sup>卢梭并未对自由意志作理论上的说明和论证，在他那里，“人生来自由”是作为一个不言而喻的前提被设定了的；它也不是人类道德的逻

---

[1][2] 《论人类不平等的起源和基础》，商务印书馆1979年版，第82页。

[3] 同上书，第83页，又参看《爱弥儿》，李平沅译，人民教育出版社1985年版，第381—383页。

[4] 《论人类不平等的起源和基础》，第83页。

[5] 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1978年版，第256页。

辑上的前提，因为道德被归属于情感、良心(一种“本能”)的经验领域。反之，康德却把道德哲学以至于整个哲学的基础都转移到抽象的“自由”概念上来了。自由成了理性本身的“自律”，是普遍道德性的内在先验原理；先天的道德原则并非以行善的快乐来诱惑人，以“良心”来感动人，而是以实践理性的抽象的“绝对命令”体现着人的自由存在和价值。与卢梭比起来，康德的人性论充满了学究式的思辨气息，但两人的基本立场是一致的。康德对人的先验原理(认识的、情感的和道德的)的考察，无不是着眼于世间一切平凡的人们。早在1764年，他就认为，卢梭“发现了人的内在本性。必须恢复人性的真实观念。哲学不是别的，只是关于人的实践知识”<sup>[1]</sup>。康德说：“我生性是一个探索者，我渴望知识……曾有过一个时期，我相信这就是使人的生命有其真正尊严的，我就轻视无知的群众。卢梭纠正了我。我臆想的优点消失了。我学会了来尊重人，认为自己远不如寻常劳动者之有用，除非我相信我的哲学能替一切人恢复其为人的共同权利。”<sup>[2]</sup>他还说过：“如果有一种人所需要的哲学，这就是教人在宇宙中占据一个对他合适的位置的科学，而人能从这种科学中学习成为一个人所必须做的事。”<sup>[3]</sup>从康

---

[1] 转引自李泽厚：《批判哲学的批判》，人民出版社1984年版，第40页。

[2] 转引自康蒲·斯密：《康德〈纯粹理性批判〉解义》，韦卓民译，华中师范大学出版社2000年版，第39页。

[3] 转引自贝克：“我们从康德学习些什么？”，载《康德研究》1981年第1期，第2页。

德这些早年论述到他晚年提出“人是什么”这一总问题，可以看出他的思想是一贯的。以这种眼光来看，他的整个“批判哲学”（三大“批判”）都可以看作是建立一种“先验的人类学”的努力。

康德本人没有提出过“先验人类学”的名称。但很明显，他所称之为“先验唯心主义”（或“批判的唯心主义”）的，恰好是指对人的各种能力（知、意、情）的先天原则进行批判的考察。当然，由于他把人的本质归结为不可知的“物自体”，他未能真正建立一个完整的先验人类学体系。康德哲学的巨大矛盾正是那个“物自体”不可言说、但又尽量想要逼近它的矛盾，是人的本质不可捉摸、但又拼命要从外围去规定它的矛盾。于是，康德意想中的“先验的”人类学的最终归宿，便不能不是仅仅具有现象意义的“实用的”人类学了。

康德在《实用人类学》的前言中，一开始就提出：“在人用来形成他的学问的文化中，一切进步都有一个目标，即把这些得到的知识和技能用于人世间；但在他能够把它们用于其间的那些对象中，最重要的对象是人，因为人是他自己的最终目的。”虽然人只是世界的一部分，但关于人的知识却特别值得称之为“世界观”。他把对人的生理学方面的知识排除在实用人类学之外，因为人的体质状况是人所无法改变和支配的，而实用人类学却是要确定“人作为自由行动的生物由自身作出的东西，或能够和应该作出的东西”，它考察的是作为“世

界公民”的人。此外，他把“先验哲学”中纠缠不休的“物自体”等问题也排除在外，而使这种人类学“通俗地(举一些每个读者都可以找到的这方面的例子)在实用方面得到阐述”。这样，康德的“实用人类学”就既与一般的生理学和人种学不同，又与他自己的“形而上学”或先验哲学有别，他研究的是如何把握人类各种具有本质意义的现象(尽管这本质是不可知的)，从而指导人们在日常生活中如何处理和对待人与人的关系，如何使自己的实践行为不偏离自己的道德本体所指示的方向。

不难看出，在《实用人类学》的第一大部分“人类学教授法”中，康德正是出于上述目的而考察了在“先验哲学”中从“形而上学”的批判立场所考察过的人类的三种能力，即认识能力、情感能力和意欲能力。在认识能力中，他着重考察了在“先验哲学”中只有一般交待的“经验自我意识”(自我观察、注意力、抽象力等等)，五官感觉及其“辩护”，想象力(创制的和复制的)及其在记忆、联想、预感、晕眩、梦幻和陶醉中的表现，它的各种各样的病态活动；还考察了知性、判断力和理性在日常生活中的表现和作用，以及在这方面的削弱、疾病(精神病)和滥用。在这里，他以丰富的知识、老练的世故和对人心的深邃的洞察，揭示了现实社会的一幅愚昧无知、迷信、狭隘、欺诈和病态的图景。尽管一个有理性者在思考中必然要遵守这样三条“格律”：1)自己思考，2)站在每个别人的地位上来思考，3)永远和自己一致地思考；但人们

却可以“更多地从它们的反面中，举出一些人类学的例子来”。现实的人类是丑恶的，但与卢梭不同，康德力图从中建立起对人的理性、自由和道德本体的信念，为此他反复地提到了后来由黑格尔称为“理性的狡计”而大大发挥了的思想；他尖锐地抨击了人类的伪善(特别是宗教的伪善)，但又认为“大自然正是为了拯救道德，或者说正是为了引向道德，才明智地培养起人喜欢被哄骗的倾向”。这种思想也贯穿在对情感和意欲能力的论述中，例如他认为人类的痛苦具有一种刺激人的生命力、使之不断去追求完善化的积极作用；没有痛苦的生命就是死亡，即使摆脱了一切其他痛苦，也还会有“无聊”的痛苦(由此可以看到康德对叔本华的影响)；美和崇高的鉴赏“含有一种给道德以外部促进的倾向”，即使是迎合人类享乐本性的时髦和奢侈，也可以“与民族的进步文明相一致”；而激情，虽然本身是不明智的，但大自然仍然将它放在他们心中，“要在理性还没有达到足够坚强之前，暂时地施以约束……以作为理性的临时代用品”。总之，在现实世界中的人性是恶的，利己主义(包括逻辑的、鉴赏的和实践的利己主义)的种子已经包含在人类理性的最根本标志“自我意识”中了，但这不否认人能够通过历史中的不断发展而使自己日益趋向于完善化、道德化。相反，大自然“十分明智和慈悲地把那些人们想象的对象作为真实的目的(如对荣誉、权力和钱财的各种追求)，来哄骗生性懒惰的人类”，来“加强对生命力的



刺激以充实人类的活力”，最终可以日益向人的善良本质不断地接近。

康德这种历史观和进步观与卢梭一样，也包含着较之过去的人性论更为深刻的辩证法的因素。人的善良本性不是某种与生俱来的现成的东西，而只是一种发展的可能性，它只有在无限的进步过程中才能体现出来，而且是与人性中的恶作斗争甚至借助于恶作为手段才表现出来的。然而在这里也暴露了康德历史观的一个致命的缺陷，就是在自然界(它通常被康德视为机械性的)和人的自由理性、道德目标(它通常却被视为超验的)之间，缺乏一个现实的人类社会性的环节。可以说，正是这个人类社会性的现实而能动的基础，被康德当作不可知的人的本体而排除到哲学视野之外去了。因此他总是在人的自然本性和人类理性的最终目的之间跳来跳去，一方面力图在人的自然本性中发现道德和精神的意 义，发现大自然的智慧和“天意”，另一方面又力图把一切在具体社会历史进程中形成的人类特征、特别是资产阶级社会的特征都归入到人类的自然性中去。康德也看出了人与人之间的相互交往对于人性的形成有极其重要的意义，他反对把人看作孤立的个体，主张从人与人的关系中来考察人(这成为了贯穿康德人类学中的一个普遍原则)；在他看来，人的思想不可能是封闭的(为此他大力鼓吹出版自由)，人的趣味不可能是孤芳自赏的，人的欲望只有在相互交往中才能得到满足。但他眼中的社会交往只限于在