



珍藏本

汉译世界学术名著丛书

实践理性批判

[德]康德 著



SINCE 1897

商务印书馆
The Commercial Press

汉译世界学术名著丛书

(珍藏本)

实践理性批判

[德] 康德 著

韩水法 译

商务印书馆

2009年·北京

图书在版编目(CIP)数据

实践理性批判/[德]康德著;韩水法译. —北京:
商务印书馆,2009

“汉译世界学术名著丛书”(珍藏本)

ISBN 978-7-100-06178-0

I. 实… II. ①康… ②韩… III. ①德国古典哲学②无
神论 IV. B516.31 B91

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 172119 号



所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(珍藏本)

实践理性批判

[德] 康德 著

韩水法 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-06178-0

2009年8月第1版

开本 880×1240 1/32

2009年8月北京第1次印刷

印张 6½

定价: 23.00 元

汉译世界学术名著丛书(珍藏本)

出版说明

从1981年开始,我馆编辑出版“汉译世界学术名著丛书”,移译世界各国学术经典,立场观点不囿于一派,学科领域不限于一门,所列选的著作都是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华,代表着人类已经到达过的精神境界。丛书在积累单本著作的基础上,先后分辑编印,迄今为止,出版了十辑,四百种,是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。

“汉译世界学术名著丛书”是改革开放三十年的思想奇葩。在改革开放过程中,这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用,为我国的思想文化建设做出了贡献。今天,我们各行各业的英才大都受过这套丛书的影响和熏陶。

“汉译世界学术名著丛书”是新中国成立以来几代学人心血的结晶。许多学界领袖、著名翻译家和出版家都以深厚的学养、严肃的态度和无私的奉献精神,投身于这套丛书的谋划、厘定和翻译、审校工作。没有他们虔诚的治学精神,也就没有丛书的品质和风格。

“汉译世界学术名著丛书”也是商务印书馆百年品质的传统。商务早在20世纪初年便出版以严复翻译的《原富》《天演论》为代



表的外国学术名著,20年代又规划出版了“汉译世界名著丛书”,50年代后期更致力于翻译出版外国哲学和社会科学著作,文化大革命中也没有中断,及至80年代,辑为丛书,汇涓为流,蔚为大观。百余年来,商务人以开启民智,昌明教育为宗旨,用文化承续国脉,“日新不已,望如朝曙”。

基于此,我们整体推出“汉译世界学术名著丛书”(珍藏本)四百种,向共和国六十华诞献礼,以襄盛举。同时,我们也是借此机会,向几十年来为这套丛书做出贡献的译者、编者和读者表示崇高的敬意。

中华民族在伟大复兴的历史进程中,始终以开放的心态借鉴和吸收人类文明的既有成果,“汉译世界学术名著丛书”就是佐证。我们会把此次珍藏本的出版看做一个新的开端,并以此个基点,进一步做好这套丛书的规划和出版工作,使其成为一个正在崛起的民族必要的文明情怀,成为一个日渐昌盛的国家必要的文化积淀,以不负前贤,有益社会。

商务印书馆编辑部

2009年3月



目 录

序言	1
导言 实践理性批判的理念	13

第一部 纯粹实践理性要素论

第一卷 纯粹实践理性分析论	17
第一章 纯粹实践理性原理	17
第一节 定义	17
注释	17
第二节 定理一	19
第三节 定理二	20
系定理	21
注释一	21
注释二	24
第四节 定理三	26
注释	27
第五节 任务一	28
第六节 任务二	29
注释	29
第七节 纯粹实践理性基本法则	31



注释	31
系定理	32
注释	33
第八节 定理四	34
注释一	35
注释二	37
一 纯粹实践理性原理演绎	44
二 纯粹理性在实践应用中的一种拓展权利,这种拓展对于 思辨应用中的理性本身乃是不可能的	53
第二章 纯粹实践理性对象概念	61
有关善恶概念的自由范畴表	72
纯粹实践判断力范型	73
第三章 纯粹实践理性的动力	77
纯粹实践理性分析论的批判性阐释	97
第二卷 纯粹实践理性辩证论	118
第一章 纯粹实践理性辩证论概论	118
第二章 纯粹理性在决定至善概念时的辩证论	121
一 实践理性二律背反	124
二 实践理性二律背反的批判扬弃	125
三 纯粹实践理性在与思辨理性联结中的优先地位	131
四 纯粹实践理性公设之一:灵魂不朽	133
五 纯粹实践理性公设之二:上帝存在	136
六 概论纯粹实践理性公设	144
七 如何能够思想:在实践意图下拓展纯粹理性而不因此	



同时拓展理性的思辨认识	146
八 出于纯粹理性需求的认可	155
九 人类认识能力与人类实践决定的明慧比配	159

第二部 纯粹实践理性方法论

结论.....	177
索引.....	180
译后记.....	194



序 言

3



1

这个批判为什么不题名为纯粹实践理性批判，而是简单地题名为一般实践理性批判，虽然它与思辨理性批判的对应关系看起来需要前一个名称，对此这部著作做出了充分的说明。这个批判应当单单阐明纯粹实践理性是存在的，并且出于这个意图批判理性的全部实践能力。如果它在这一方面成功了，它就无需批判纯粹能力本身，以发现理性是否以这样一个过分僭越的要求，超越了自己（一如发生在思辨理性那里的情况）。因为如果它作为纯粹理性是现实地实践的，那么它就通过事实证明了它的实在性和它的概念的实在性，而反驳它有可能具有实在性的一切诡辩便是徒然的了。

凭借这种能力，先验自由从现在起也就确立了起来，而且这里所谓自由是取其绝对意义而言的，思辨理性在应用因果性概念时需要这种意义上的自由，为着当它要在因果联结的系列中思维无条件者时，将它自己从它不可避免地陷于其中的二律背反中挽救出来；但是思辨理性只能将自由概念以或然的，即并非不可思维的方式树立起来，而不能确保它的客观实在性，而且思辨理性如此办理，只是以免将那些它至少必须承认可以思维的东西，假定为不可能，从而危及了理性的存在，使它陷入怀疑主义的深渊之中。

自由概念的实在性既然已由实践理性的一条无可争辩的法则

证明,它就构成了纯粹的、甚至思辨的理性体系的整个建筑的拱顶石,而所有其他概念(上帝的概念和不朽的概念)作为单纯的理念原来在思辨理性里面是没有居停的,现在依附于自由概念,与它一起并通过它得到安定和客观实在性,这就是说,这些概念的可能性已由自由是现实的这个事实得到了证明,因为这个理念通过道德法则展现了自己。

但是,在思辨理性的所有理念里面,自由是我们先天地知道其可能性却仍然不理解的唯一理念,因为它是我们所知道的道德法则的条件。^① 不过,上帝和不朽的理念不是道德法则的条件,而只是被这条法则所决定的意志的必然客体的条件,这就是说,是我们纯粹理性的单纯实践应用的条件。于是,对于这些理念,不仅我不想说及现实性,而且甚至我们也不能断言认识和理解它们的可能性。然而,它们却是道德上受决定的意志运用于其先天所与的客体(至善)时的条件。因此,在这种实践的关联里,它们的可能性是能够而且必须被认定的,虽然并未从理论上认识它们,理解它们。因为就实践的意图而言,这些理念不包含任何内在的不可能性(矛盾),对于后一个要求就足够了。这里与思辨理性相比较,现在有一个信念的单纯主观的根据,不过这个根据对于一个同样纯粹却又实践的理性来说则是客观有效的,而且这个根据凭借自由概念

^① 当我现在把自由称为道德法则的条件,而在随后的著作里面又声称道德法则是我们能够最初意识到自由所凭借的条件时,为了使人们不误以为在这里遇到了前后不一贯,我只想提醒一点:自由诚然是道德法则的存在理由(ratio essendi),道德法则却是自由的认识理由(ratio cognoscendi)。因为如果道德法则不是预先在我们的理性中被明白地思想到,那么我们就决不会认为我们有正当理由去认定某种像自由一样的东西(尽管这并不矛盾)。但是,假使没有自由,那么道德法则就不会在我们内心找到。



还使上帝和不朽两个理念获得了客观实在性和权限，甚至还带来非认定这些理念不可的主观必然性（纯粹理性的一种需要）。但是，理性并不因此在理论知识方面有所拓展，只是被给予了一种可能性，后者先前只是一个问题，而现在成了一个断言，这样，理性的实践应用就和理论理性的原理结合起来。这个需要并不是思辨的一个任意意图的假设性的需要：如果人们想把思辨中的理性应用推进至圆满地步，就必须认定某种东西；这种需要乃是一种法则的需要：认定某种东西，而假若没有它，那么人们应当谨严地树立为自己所作所为的意图的那种东西就不会发生。

如果不用如此迂回寻绎就可以解决那些课题，而把它们保存为供实践应用的洞见，这当然会令我们的思辨理性更为满意；然而我们的思辨能力却没有这么良好的禀赋。自诩有这种高妙认识的人，不应该藏而不露，而应该将它公开呈现出来，以便检验，让人赞叹。他们想来证明；那好！就让他们来证明罢，而且批判将全副武装放在作为胜利者的他们的脚下。为什么还站着？他们不肯。他们原是可以幸福的（*Quid stasis? Nolunt. Atqui licet esse beatis*）^①。——由于事实上他们也不肯，所以估计因为他们不能，那么，我们只得将那些武器重新拾起，为着在理性的道德应用中寻找并在其上建立上帝、自由和不朽这些概念，而思辨无法为这些概念的可能性觅得充分的保障。

在这里，批判之谜的确也就首次解开了：为什么我们能够在思辨里面否定各种范畴超感性应用时的客观实在性，而鉴于纯粹实

① 贺拉斯：《讽刺诗集》（*Horaz: Satir*），第一卷，第一节，十九行。



践理性的客体却又承认这种实在性；设若我们只依名称来认识这样一种实践的应用，那么这一点初看起来必定是前后不一贯的。但是，现在通过详细分析理性的实践应用我们就会明白：这里所想到的实在性并不涉及范畴的理论规定和知识向超感性界的拓展，而只是因此指出，这些概念在这种关联中毕竟有一个客体，因为这些概念或者包含在先天必然的意志决定之中，或者与意志的对象不可分割地联结在一起；这样，那个前后不一贯就便消失了，因为我们是异于思辨理性所要求的方式应用那些概念的。相反，现在关于思辨批判的前后一贯的思想方式，出现了一个出乎意料而令人十分满意的证明：这种思辨原来谆谆告诫说，经验对象本身，包括我们的主体在内，只可承认是现象，但同时将物自身置为它们的基础，这样，一切超感性的东西才不至于被看作是虚构，它们的概念也才不至于被看作是空无内容的：现在实践理性自身并未与思辨理性约定，就独自给因果性范畴的超感性对象，也就是自由提供了实在性（虽然作为一个实践概念还只供实践的应用），而且实践理性通过一个事实也证实了在思辨理性那里只能够思维的东西。于是，思辨批判里面那个虽然令人惊奇却无可争辩的主张，即连思维的主体在内直观里面对于它自身也只是一个现象，在实践理性批判之中也得到其完全的证实，这个证实如此有说服力，以至于我们必须接受它，尽管第一批判根本没有证明这个命题。^①



^① 通过道德法则确立的作为自由的因果性和通过自然法则确立的作为自然机械作用的因果性，除非将与前者相关的人表象为纯粹意识中存在者本身，而将后者表象为经验意识中的现象，就不可能统一于同一个主体，即人之内。否则，理性的自我矛盾是不可避免的。

由此我也就理解了,为什么我迄今所遇到的针对批判的驳难恰好都围绕着如下两点:一方面,在理论知识中被否定,而在实践知识中却又受肯定的那些用于本体的范畴的客观实在性;另一方面,那个自相矛盾的要求,即既把自己看作自由的主体,使自己成为本体,又同时因自然的意图使自己成为自己经验意识中的一个现象。因为只要他们对于德性和自由还没有构成任何明确的概念,那么他们就不能猜测,一方面人们会取什么作为本体构成所谓现象的基础,而在另一方面也不能猜测,究竟是否有可能形成有关它的任何概念,因为我们先前已经把理论应用方面的纯粹知性的一切概念都归于现象了。只有对实践理性的详尽批判,才能消除⁷所有这些误解,并使构成它最大优点的那种前后一贯的思维方式明白地显示出来。

到此为止,我所要辩护的就是:那些业已经过特别批判的纯粹思辨理性的各个概念和原理,在这里又经一番考察,而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(因为业经判定的事情只须加以引证便可以了,不必再予以讨论)。不过在这里,这种做法不但允许,甚至是必要的:因为我们在这里看到理性及其概念已经转移到另外一种应用,而与理性在那里应用这些概念的方式完全不同了。但是,这样一种转移就使得比较新旧两种应用成为必要,以便区分新旧两条路径,同时观察出它们之间的联系。于是,人们就不会将这类考察,其中包括再度针对自由但在纯粹理性的实践应用之中的考察,视为只应当用于补苴思辨理性批判体系罅漏的补衬(因为这个体系就其意图而言是完整无缺的),也不会视为通常是给匆忙建筑起来的屋宇后加的支撑和扶垛,而是视



为使体系的连结明显起来的真实环节,以使我们洞察到,在前面只能够被表象为成问题的那些概念是实在的。这个提醒尤其适合自由概念,关于这个概念我们惊奇地注意到,居然那么多的人只是从与心理学的关联之中来看待自由概念,而自诩完全领会了它,并且能够解释它的可能性;然而如果他们先在先验的关联之中准确地思考自由概念,那么他们就会认识到,它作为一个成问题的概念在思辨理性的完整应用中是不可或缺的,而且也是完全不可理解的,并且如果他们后来进入这个概念的实践应用,那么他们必定达到他们现在如此不情愿同意的、就其原理决定其实践应用的地步。自由概念对于一切经验主义者都是一块绊脚石,但对于批判的道德学家却是打开最崇高的实践原理的钥匙,后者通过这个概念领会到:他们不得不以理性的方式行事。出于这个缘故,我请求读者不要忽略我在分析论结尾关于这个概念所做的论述。

这样一个体系,一如它在这里从经过批判之后的纯粹实践理性之中所发挥出来的那样,尤其为着不致错失这个体系的整体所以勾勒出来的正确观点,是否花费了或大或小的工夫,我必须听由了解这样一种工作的人来判断。这个体系虽然以《道德形而上学基础》为前提条件,不过这仅限于那部著作使人暂先认识职责原则,诠释一个确定的职责公式并证明其正当的理由^①;至于其他方

① 一个想对本书有所非难的评论家说道,在这本书里所制定出的不是一种新的道德原则,而只是一个公式,他这句话比他原本想要表达的意思中肯一些。但是,谁想介绍一种所有德性的新原理,并且仿佛他首次发明了这些德性?似乎世界在他之前不知道什么是职责,或者完全弄错了。但是,谁要是知道一个十分准确地规定了该如何解题而不容出错的公式,对数学家意味着什么,他就不会认为一个就所有一般职责起同样作用的公式是毫无意义的,可有可无的。



面,这个体系是独立自足的。这里附加的所有实践科学的分类没有像思辨理性批判所做的那样完整,这一点可以在这个实践理性能力的性质之中找到有效的根据。因为决定作为人类职责的职责,以便将它们分类,只有在作为这个决定的主体(人)依照其性质的实际面目,哪怕只是在一般职责所必需的范围以内,首先被认识之后,才是可能的。但是这个任务不属于一般实践理性批判,后者只应该详尽阐明它的可能性、范围和界限,而与人性没有特别的关系。因此,职责分类在这里只属于科学的体系,而不属于批判的体系。

某位爱好真理、头脑敏锐、因此也就永远值得尊重的评论家驳难《道德形而上学基础》说,善的概念在那里没有先于道德法则确立起来(按照他的意见这是必需的)^①;对此我在分析论的第二章,

① 人们还可以驳难我说:为什么我也不先解释欲求能力的概念或快乐情感的概念;虽然这个非难是不公平的,因为人们应该能够合理地假定这个解释,就如心理学里面所做的那样。不过心理学中的定义自然是这样建立的:快乐情感构成欲求能力决定的基础(就如实际上人们一般习惯于做的那样),但是通过这种方式实践哲学的最高原则必定会降为经验的了;这一点是首先要予以证明的,并且在这部批判里面被完全驳倒了。因而,我在这里将如其必定所是的样子给出这个解释,以便从一开始公平地将这个聚讼之点搁置起来。——生命是存在者依照欲求能力的法则去行动的能力。欲求能力是这个存在者通过他的表象而成为这些表象的对象现实性的原因的能力。快乐是对象或行为与生命的主观条件相互契合的表象,也即与一个表象就其客体的现实性而言的因果性(或者决定主体的各种力量行动起来,以产生这个对象的)能力相互契合的表象。为了批判从心理学借来的种种概念,我不再需要别的;其余的这个批判自身会提供。人们很容易看到,快乐是否必须始终构成欲求能力的基础,或者它是否在某些条件下只是随欲求能力的决定而出现,这个问题并未通过这个解释得到确定;因为它只是由纯粹知性的一些标志,即不含任何经验成分的范畴组成的。这种谨慎在全部哲学中都是非常可取的,然而却常常被忽略了,这就是说,在概念未经详细解析(这常常只是在很晚才达到的)之前,就不应该用一个草率的定义提出对它的判断来。人们在(理论理性和实践理性)批判的整个进程将注意到:在这个进程中存在着许多机缘,去弥补哲学的陈旧独断方式的一些缺陷并且改正错误,这些错误在人们从理性上应用这些概念之前是未被注意到的,而理性的应用关涉这些概念的整体。



如我所希望的那样,做了充分的答辩。我也同样重视来自那些真心要查明真理的人的驳难(因为那些眼里只有自己的陈旧体系,并且已经预先决定赞许什么,不赞许什么的人,对于任何可能会妨碍¹⁰他们的个人见解的探讨,都会掩耳却步的);并且我还要继续这样做。

当事关决定人类心灵一个特殊能力的源泉、内容和界限时,依照人类认识的本性,人们唯有从心灵的各个部分开始,从对这些部分的精确而(就我们已经获知的要素的现状而言)详尽的描述开始。但是还有第二个更具哲学意味和建筑学意味的应行注意之点:这就是说,要正确地把握整体的理念,并且从这个理念出发,在所有那些部分的彼此交互关联里面,借助于从那个整体的概念将它们推导出来的方式,在同一个纯粹理性的能力之中考虑这些部分。这种检视和保障只有在具有对于那个体系的真知灼见之后才有可能;那些对第一步的探索已经厌烦的人,那些以为无需劳精敝神去获得那种真知灼见的人,达不到第二阶段,即综览的阶段;这个阶段就是以综合的方式返回到先前以分析的方式被给予的那些原理。于是难怪他们处处都发现不一致,虽然这种漏洞他们可以推测出来,但他们不是在体系本身,而是在他们自己不一贯的思路中找到的。

我并不担心人们责难这部论著说,这种知识既然近于通俗,又何必引进一套新的语言来呢?即便就第一部批判而言,这种责难也不会有人赞同,如果他们不是浏览了一下,而是业经彻底思考的话。在语言足以表达所与的概念时造作新词语,就是不用新颖真实的思想而以新补丁缝在旧衣裳上的方式来显示自己与众不同的



幼稚努力。因此,如果那部著作的读者知道有比在我看来更通俗的措辞同样切合书中的思想,或者他们甚至敢于证明那些思想的空洞无物,从而同时证明每一个说明这种思想的措辞的空洞无物,那么,在第一种情形下,我就非常感激他们,因为我只求为人理解,但在第二种情形下,他们就有功于哲学了。但是,只要那些思想还站得住脚,我就很怀疑能够给它们找到既更切合又更通用的措辞。^①

于是在这种方式之下,心灵的两个能力,即认识能力和欲求能力的先天原则从现在起就被查明了,它们应用的条件、范围和界限

① 这里,(比起那种不理解来)我更为担心的是对于若干措辞没完没了的误解,这些措辞我曾极其小心地加以选择,以免人们错过它们所指的概念。于是,在实践理性范畴表中,模态标题之下的可允许的和不允许的(实践一客观地可能的东西和不可能东西)两个范畴与紧随其后的职责和违反职责两个范畴,在日常的语言惯用法里面几乎具有同样的意义;但是在这里,第一对范畴意指与单纯可能的实践规矩符合或不符合(有如几何学和力学的一切问题的解决)的事情,第二对范畴意指与现实地存在于一般理性中的法则有这样一种关联的事情;意义的这种差别与日常的语言惯用法也并不是格格不入的,虽然有些不同寻常。譬如,一个身为演说家的人去造作新词或新的语词搭配,这是不允许的,而对于一个诗人,这则在一定程度上是可允许的;在这两种情况下人们都没有想到职责。因为谁要想抛弃演说家的名望,是没有人能够阻拦他这样做的。这里的问题是将命令区分为或然的、实然的和必然的三种决定根据。我在比较不同哲学流派的实践完满性的道德理念的那个注解中,也同样把智慧理念与神圣性理念区分开来,虽然我立刻把它们解释成甚至在根据方面和客观上是同一的。不过在那里,我所谓的智慧就是指人们(斯多亚派)自命的那种智慧,所以它被主观地错归于人的品性。(或许德行一词能够更好地标示斯多亚派的特点,而这个学派也可以借德行炫耀于世。)但是纯粹实践理性公设一词仍然最可能引起误解,倘使人们把它与带有必然可靠性的纯粹数学公设所具有的意义相混淆的话。但是数学公设设定一个行为的可能性,人们能够预先从理论上以完全的可靠性先天地认识到这个行为的对象是可能的。但是纯粹实践理性的公设根据必然的实践法则设定了一个对象(上帝和灵魂不朽)自身的可能性,所以只是为了实践理性而已;因为这种设定的可能性完全不具有理论的可靠性,从而也不具有必然的可靠性,这就是说,不是就客体而言已认识到的必然性,而只是就主体遵守它客观的然而实践的法则而言乃必然的认定,因此,它只是一个必然的假设。我不知道如何为这种虽然主观的然而却真正的和无条件的理性必然性找到更好的措辞。

