

汉译世界学术名著丛书

实践理性批判

[德] 康德 著



汉译世界学术名著丛书

B516.31

13

实践理性批判

[德] 康德 著

韩水法 译



商务印书馆

2000年·北京

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

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

中国科学院印刷厂印刷

ISBN 7-100-02699-7/B·407

1999年5月第1版

开本 850×1168 1/32

2000年10月北京第2次印刷

印张 6 1/2 插页 4

定价：12.00元

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



www.docsriver.com 商家 本本书店
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为
但请勿去除文件广告宣传页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年至1997年先后分七辑印行了名著三百种。现继续编印第八辑。到1998年底出版至340种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1998年3月

Immanuel Kant

KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT

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	15
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	163
结论	177
索引	180
译后记	194

序 言

3

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 statis? Nolunt. Atqui licet esse beat-*is)^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。

实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由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,以便在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,做了充分的答辯。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、范围和界限也

^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-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。

就得到了规定,不过,稳固的基础也因此为作为科学的、成体系的理论哲学和实践哲学奠立起来了。

但是,如果有人竟然出乎意料地发现,根本就不存在先天知识,而且也不可能存在先天知识,那么这番辛苦所能遭受的噩运就莫甚于此了。但是这种危险并不存在。这就犹如有人想通过理性证明理性不存在。因为当我们意识到某种东西即使不像在经验里面那样呈现出来我们也能够知道它时,我们才说,我们通过理性认识了它;因此,理性的知识和先天的知识是一样的。要从经验之中榨取必然性(*ex pumice aquam* 〈石中取水〉),并想借此给一个判断谋得真正的普遍性(没有普遍性,就没有理性的推理,因而也就没有类比推理,后者至少具有一种推测的普遍性和客观必然性,并且因而始终以此为先决条件),是一个不折不扣的矛盾。用主观必然性,即习惯,来代替只发生于先天判断之中的客观必然性,就是否认理性有判断对象的能力,亦即否认理性有认识对象以及属于对象的东西的能力;这就是不能说,譬如对于某种常常或者始终随着某种在先的状态而来的东西,人们能够从前者推论后者(因为这就意指客观必然性和先天联结的概念),而只能说,人们可以期待(就像动物一样)相似的情形,这也就是说,人们把原因概念看作是完全虚假的并且只是一种幻觉而抛弃了。有人为了补救客观的和由之而来的普遍的有效性的这种缺乏,就说:人们并没有看到给另外一种理性存在者赋予另外一种表象方式的根据;如果这个推论是有效的话,那么我们的无知就会比所有的沉思更有助于拓展我们的知识了。正是因为我们除了人类以外不再认识其他种类的理性存在者,所以我们有权利假定他们具有我们在自己身上认识到的

那种性质,这就是说,我们会现实地认识他们。我在这里并未说及:普遍同意并不证明一个判断的客观有效性(即这个判断作为认识的¹³有效性),而是提到:如果这种普遍同意偶尔切合实际,这仍然不能证明它与客体符合一致;相反,只有客观有效性才构成必然的普遍一致的基础。

休谟会相当满意在原理方面的这种普遍的经验主义体系;因为众所周知,他所要求的无非是,在原因概念方面认定一个单纯主观意义的必然性即习惯来替代客观意义的必然性,以剥夺理性对于上帝、自由和不朽的所有判断;并且他非常清楚,一旦人们只承认他的这些原理,如何以全部的逻辑准确性从中推出种种结论来。但是甚至休谟也没有使经验主义包罗一切,以致将数学也纳入其中。他认为数学的命题是分析的,而如果这种主张有其正确性的话,它们在事实上就是必然的;但同时人们并不能由此推论说,理性也有在哲学里面作出必然判断的能力,因为这样一种判断是综合的(犹如因果性命题)。但是,假使人们认定经验主义的原则是普遍的,那么数学也会被纳入其中。

现在倘若数学陷入与单单承认经验原理的理性的冲突,比如,这一点在二律背反里面就是不可避免的,在那里数学无可争辩地证明空间的无穷可分性,而经验主义却不能允许这一点,那么数学证明的最大可能的明证性与来自经验原则的所谓结论就是明显矛盾的;于是现在人们就和切斯尔登的盲人一样不得不问:什么在欺骗我,视觉还是触觉?(因为经验主义建立在一种感觉到的必然性上面,而理性主义建立在一种领会到的必然性上面。)这样,普遍的经验主义就表现为地地道道的怀疑主义了;人们曾在这样一种毫

无限制的意义上把怀疑主义委于休谟,这是错误的^①,因为他至少
14 在数学上留下了一块有关经验的可靠试金石,而彻底的怀疑主义
根本不承认任何有关经验的试金石(它始终只是在先天的原则里
面才能被发现的),虽然经验不单是由情感,而且也是由判断组成
的。

因为在这样一个哲学和批判的时代,很难说有人能够认真地
对待这种经验主义,而且它们之所以被提出来,或许只是为了练习
判断力,并且通过对比使先天理性原则的必然性更加清楚地显示
出来,所以我们对于那些甘愿劳心费神于这种原本并无教益的工
作的人们,只能感激而已。

^① 标志学派信徒的名称总是自身带有许多曲解;当有人说,某某是一个唯心主义者,或许就是如此。因为虽然他不仅承认,而且强调,我们关于外在事物的表象符合于外在事物的现实对象,他仍然要承认,这种对象表象的形式不依赖于它们,而只是依赖于人类的心灵。

导言 实践理性批判的理念

15

理性的理论应用处理单纯认识能力的对象,并且着眼于这种应用的理性批判基本上只涉及纯粹的认识能力,因为这个能力激起疑虑,这个疑虑后来也得到证实:这个能力容易逾越它的界限而迷失于不可达到的对象或者甚至相互冲突的概念之中。至于理性的实践应用,情形就完全不一样了。在这种情形下,理性处理意志的决定根据,而意志或者是产生与表象相符合的对象的一种能力,或者竟然就是决定自身而导致这些对象(不论自然的能力是否足以胜任)的能力,亦即决定其自身的因果性的能力。因为在这里理性至少足以决定意志,并且如果只是事关愿欲的话,那么理性总是具有客观实在性的。于是,这里第一个问题就是: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成为意志的决定根据呢?现在这里出现了一个已由纯粹理性批判证明其有正当理由然而无法经验地描述的因果性概念,这就是自由概念;现在倘使我们能够找到根据证明,这个特性事实上属于人类意志(并且因而也属于一切理性存在者的意志),那么这就不但表明纯粹理性能够是实践的,而且还表明,唯有它,而不是以经验为条件的理性才是无条件地实践的。因此,我们无需从事纯粹实践理性批判,而只需从事一般实践理性批判。因为纯粹理性一经证明存在,就无需任何批判了。正是纯粹理性自身包含着批判其全

16

部应用的准绳。因此,一般实践理性批判就有责任去防范以经验为条件的理性想要单独给出意志决定根据的狂妄要求。只有纯粹理性的应用,倘若这种理性的存在得到证明的话,才是内在的;相反,自封为王的以经验为条件的理性应用则是超验的,并且表现在完全逾越自己领域以外的种种无理要求和号令之中。这与能够就思辨应用中的纯粹理性所说的,刚好是相反的情形。

不过,因为正是纯粹理性的认识在这里构成了实践应用的基础,所以实践理性批判的布局在大体上仍然必须按照思辨理性的布局来安排。于是,我们必须有实践理性批判的要素论和方法论,而作为第一部分的要素论必须有作为真理规则的分析论,以及描述和解决实践理性判断中的假象的辩证论。不过,分析论之下的布局次序将与纯粹思辨理性批判中的次序相反。因为在当下的批判中,我们将从原理出发而至于概念,随后才从这里,如果可能的话,进到感觉;与此相反,在思辨理性那里我们必须从感觉出发而在原理处结束。其所以如此的根据又在于:我们现在必须处理意志,并且必须不是从与对象的关系中,而是从与这个意志及其因果性的关系中来考虑理性,因为不以经验为条件的因果性原理必须先行,然后我们才能设法确定我们关于这样一种意志的决定根据的概念,确定这些概念在对象上、最后在主体和主体的感性上的运用。源于自由的因果性法则,亦即任何一个纯粹实践原理,在这里不可避免地形成开端,并且决定惟有它才能与之相关联的那些对象。

第一部

17

纯粹实践理性要素论



第一卷 纯粹实践理性分析论

19

第一章 纯粹实践理性原理

第一节 定义

实践原理是包含意志一般决定的一些命题,这种决定在自身之下有更多的实践规则。如果主体以为这种条件只对他的意志有效,那么这些原理就是主观的,或者是准则;但是,如果主体认识到这种条件是客观的,亦即对每一个理性存在者的意志都有效,那么这些原理就是客观的,或者就是实践法则。

注 释

我们如果认定,纯粹理性能够在自身就包含一个实践的,即足以决定意志的根据,那么实践法则就是存在的;否则,那么一切实践原理都将是单纯的准则。在理性存在者受本能刺激的意志之中,人们便能够见及准则与他认识到的实践法则的冲突。譬如,一个人能够把受辱必报作为准则,并且同时也能够明白:这不是实践法则,而只是他的准则,倘使相反被当作每一个理性存在者的意志的规则,那么它在同一个准则中就不能自相一致了。在自然知识里面,所发生的事件的原则(譬如,在传递运动时作用力与反作用力相等的原则),同时就是自然法则;因为理性的应用在那里是理

20 论的,是由客体的性质决定的。在实践知识里面,即在单纯处理意志的决定根据的知识里面,人为自己所立的原理并不因此就是他势必服从的法则,因为理性在实践层面只处理主体,亦即欲求能力,而规则会以各种形式取决于欲求能力的特殊性质。实践的规则始终是理性的产物,因为它指定作为手段的行为,以达到作为目标的结果。但是,对于不以理性为意志的唯一决定根据的存在者,这个规则是一个命令,亦即是以表达了行为的客观强制性的应当为其特征的一条规则;它意指:如果理性完全决定意志,那么行为就会不可避免地依照这个规则发生。命令因而是客观有效的,与作为主观原理的准则完全不同。但是命令或者单单就一个结果和足以达到结果的充分性而言,决定作为现实化原因的理性存在者的因果性条件,或者它只是决定意志,而不论它是否足以达到这个结果。前者是假言命令,单单包含技巧规矩;与之相反,第二种是定言命令和唯一的实践法则。由此可见,准则虽然是原理,但不是命令。但是命令自身如果是有条件的,也就是说,如果它们不是决定作为意志的意志本身,而只是着眼于欲求的结果决定意志,即它们是假言命令,那么它们虽然是实践规矩,但决非法则。法则必须充分决定作为意志的意志,而不待我问:我是否有为达到所欲求的结果而必需的能力,或者为了产生这个结果,我应该做什么。法则因而是定言的,否则它们便不是法则;因为它们缺乏必然性,而如果它们想要是实践的话,这种必然性必须独立于本能的、从而偶然地粘在意志上的条件。譬如对某个人说,他在年青时必须勤劳节俭,以免老来贫困,那么,这是正确而同时又重要的意志的实践规矩。但是我们同时看到:意志在这里被引向人们预先假定它所

欲求的别种东西上去了;而这种欲求人们必须托付给他,即行为者本人:或者他除了自己所获财富之外尚可指望其他财源,或者他根本不希望活到老,或者自忖有朝一日身处穷困亦可勉强应付。唯一能够产生一切包含必然性的规则的理性,虽然也赋予这条规矩以必然性(因为没有必然性,它就不是命令),但这种必然性是以主观为条件的,并且我们也不能假设这种必然性以同样程度存在于一切主体之中。但是,至于理性的立法,所要求的就是:理性需要只以它自身为先决条件,因为规则只有在没有那些使理性存在者彼此相异的主观偶然条件而可行时,才是客观地和普遍地有效的。现在告诉一个人说,他决不应当许人虚诺,那么这是一个只涉及他意志的规则;不论这个人可能怀抱的意图是否能够通过这个规则达到;唯有这个愿欲是应当由那个规则完全先天地决定的。倘使现在人们发现,这个规则是实践地正确的,那么它就是一条法则,因为它是一个定言命令。于是,实践法则单单关涉意志,而并不顾及通过意志的因果性成就了什么,并且人们可以不顾后者(因为属于感性世界)而保持法则的纯粹。

第二节 定理一

凡是把欲求能力的客体(质料)作为意志决定根据的先决条件的原则,一概都是经验的,并且不能给出任何实践法则。

所谓欲求能力的质料,我是指其现实性为人所欲求的对象。如果对于这个对象的欲望先行于实践规则,并且是后者成为原则的条件,那么我就说(第一):这条原则就始终是经验的。因为意愿的决定根据就是客体的表象以及客体与主体的关系,而欲求能力

是通过这种关系而被决定去实现那个客体的。但是与主体的这种关系就是对于对象现实性的快乐。这样,我们必须设定这种快乐乃意愿之决定的可能性条件。但是,我们对于任何一种对象的表象,不论它是什么,都不能够先天地知道:它是与快乐或不快联结在一起的还是了无相干的。那么,在这种情形下,意愿的决定根据就必定时时都是经验的,从而那以此为先决条件的实践的质料原则也必定时时都是经验的。

现在(第二)一个以对快乐与不快(这时时只能以经验的方式被认识,并且对一切理性存在者是不能同样有效的)的接受性这种主观条件为基础的原则,虽然成为具有这种接受性的主体的准则,²²但是甚至也不能用作这个主体自身的法则(因为它缺乏那必须被先天地认识的客观必然性),由此可见,这样一个原则决不能给出实践法则。

第三节 定理二

一切质料的实践原则本身皆为同一种类,并且从属于自爱或个人幸福的普遍原则。

出自一个事物实存的表象的快乐,在它应当是对这个事物的欲求的决定根据范围内,是以主体的接受性为基础的,因为它依赖于一个对象的此在;从而它属于感觉(情感),而不属于知性,后者依照概念表达表象与一个客体的关系,而不依照情感表达表象与主体的关系。于是,只有在主体期待于对象现实性的那种愉悦感受决定欲求能力的范围之内,这种快乐才是实践的。但是,现在一个理性存在者有关贯穿他整个此在的人生愉悦的意识就是幸福,

而使幸福成为意愿的最高决定根据的那个原则,正是自爱原则。于是,一切质料的原则,既然将意愿的决定根据置于从任何一个对象的现实性那里感受到的快乐与不快之中,便在它们一并属于自爱原则或个人幸福的范围以内,皆为同一种类。

系 定 理

一切质料的实践规则都把意志的决定根据置于低级的欲求能力之中,倘使没有足以决定意志的单纯形式的意志法则,那么任何高级的欲求能力都可能会得不到承认了。

注 释 一

人们不免奇怪,有些原本敏锐的人竟然能够相信:只要分清那²³与快乐联结的表象是发源于感觉,抑或发源于知性,便可以找到低级欲求能力和高级欲求能力之间的区别。因为当我们追问欲求的决定根据,而把它置于对任何一种事物所期待的愉悦里面时,那么问题就非关令人愉快的对象的表象源自何处,而只是它使人如何愉快了。一个表象纵然居于并且发源于知性,但是它只有通过设定主体中的快乐情感才能决定意愿,那么这个表象之所以是意愿的决定根据,就完全取决于内感觉的性质,也就是取决于后者能被它刺激起愉快来这一点。各种对象的表象无论如何不同,无论是知性表象,甚至是与感觉表象相对立的理性表象,它们所借以从根本上成为意志的决定根据(正是人们期望于对象的那种愉悦、那种愉快,促发了产生出这个对象的活动)的那种快乐情感皆为同一种类,这不仅在于它时时只能在经验中被认识,而且也在于它所刺激

的是在欲求能力中表现出来的同一个生命力,并且在这样一种关系中,它与其他决定根据无非只能有程度上的差异而已。否则,我们如何能够比较两个依其表象方式完全不同的决定根据的大小,以便优先选择那最能刺激欲求能力的决定根据呢?同一个人能够将一部不可再得的富有教益的书,不经阅读而还给他人,以免耽误打猎;能够中途离开一场绝妙讲演,以免迟赴饭局;能够从自己平时相当赞赏的话语澄明的谈局中抽身出来,去参加牌局;甚至能够因为他当时手头的钱仅够用来买一张喜剧门票,而斥退自己原本乐意周济的穷人。如果意志的决定依赖于他出于随便什么原因而期待的愉悦或不愉悦,那么他是通过何种表象方式受到刺激的,对他来说都完全是一样的。他在作出选择时所要考虑的就是,这种愉悦有多强烈,有多久长,是否容易得到,是否经常复现。与此相同,需金钱开销的人,只要金钱处处原值通用,那么金钱的质料,即金子是从山里挖出,还是从沙里淘出,则都是无所谓的;所以,如果一个人只求人生愉悦,那么他就不问那些表象是知性表象还是感性表象,而只问在最长的时间内它能够为他带来多少和多大的愉快。唯有那些乐意否认纯粹理性具有不以某种情感为先决条件就

24 决定意志的能力的人,才能远离他们自己的观点而误入迷途,以致把他们自己先归在同一个原则之下的某种东西,随后却解释为是完全不同的。譬如,我们发现,人们能够仅仅因施展力量而愉快,能够因意识到在排除妨害下决心的障碍时心灵刚毅而愉快,能够因修养心智而愉快;我们有理由称它们为雅兴高致,因为它们比别种欢愉更受我们支配,也不劳精敝神,反而涵养更多享受这类乐趣的情感,而且既可令人其乐融融,又可修身养性。但是,因此就

把它们冒充为不同于仅仅通过感觉来决定意志的另一种方式,同时为了那种愉快的可能性,它们却还要假设我们心中有一种着意于此的情感,作为这种惬意的首要条件,这就有如一些乐意在形而上学里面滥竽充数的不学无术者,他们想象物质是那樣的精微,乃至过分精微,以至自己就为此神思恍惚,因而相信他们已经照这种方式捏造出一种精神的但仍然有广延的存在来。如果在德行方面,我们也与伊壁鸠鲁一样听凭德行所允诺的愉快来决定意志,那么我们就不能随后又指责他说,他把这种愉快与最粗俗的感觉愉快完全混同为一了;因为人们绝无理由诿过于他说,他把刺激起我们心中情感的那些表象仅仅归于肉体感觉。他一如人所猜测的那样,也在高级认识能力的应用之中找到许多表象的源泉;但是,这并没有妨碍他,也不能妨碍他依照上述原则认为,那些充其量系理智的表象给予我们的、并且这些表象只有借之才能够成为意志的决定根据的愉快本身,也完全是一样的。前后一贯是哲学家的最大责任,却极少见及。古希腊各个学派给我们提供的有关榜样,多于我们在我们这个折衷主义的时代所见及的;在我们这个时代,某种相互矛盾的原理的结盟体系极尽虚伪和浅薄之能事,因为它更迎合那些满足于样样都懂而一知半解,因而万事通式的读者。个人幸福原则,不论其中运用了多少知性和理性,对于意志而言除了那些适合于低级欲求能力的决定根据之外,仍然不包含其他的决定根据;于是,或者根本没有高级欲求能力,或者纯粹理性必定是独立而自为地实践的,这就是说,通过实践规则的单纯形式决定意志,而毋需设定任何情感、从而毋需愉悦与不愉悦的表象作为欲求能力的质料,后者时时是原则的经验条件。只有当理性能够自为

25 地决定意志(而不服务于禀好)时,它才是那可以受本能决定的欲求能力委质其下的一个真正高级的欲求能力,并且确实与受本能决定的欲求能力不同,甚至有种类上的不同,这样,它与后者的些许混合就会摧毁它的力量和优越性;这犹如在数学证明中用作条件的些许经验就会降低和取消了数学的尊严和确定性。理性在实践法则中直接决定意志,而不必借助于偶然生发的快乐与不快的情感,甚至不必借助于对这个法则的快乐与不快的情感,这只是因为,如果使理性能够立法,那么它作为纯粹理性是能够实践的。

注 释 二

求得幸福,必然是每一个理性的然而却有限的存在者的热望,因而也是他欲求能力的一个不可避免的决定根据。因为对他自己整个此在的满足不是某种天然的禀赋和洪福,后者当以他自己的独立自足的意识为先决条件,而是一个由他自己的有限本性强加在他头上的问题,因为人们有所需求;而这种需求涉及人们欲求能力的质料,也就是说,它涉及某种与构成主观基础的快乐或不快的情感相关联的东西,而这种情感决定了人们为满足于他们的状态所必需的东西。但是,因为这个质料的决定根据只能在经验中被主体认识到,所以我们就不能把这样一个任务看作一个法则,因为法则客观地在一切场合和对于一切理性存在者包含着意志的同一个决定根据。因为虽然幸福概念处处构成了客体与欲求能力的实践关系的基础,它仍然只是种种主观决定根据的一个通名,并不专门决定某种东西,因此后者仍然是要在这个实践任务中单独处理的,并且若无那个决定,这个任务便完全不能够得到解决。因为