

docsriver.com  
商家本本店

汉译世界学术名著丛书

# 法的形而上学原理

——权利的科学

〔德〕康德著





2 017 7673 8

汉译世界学术名著丛书

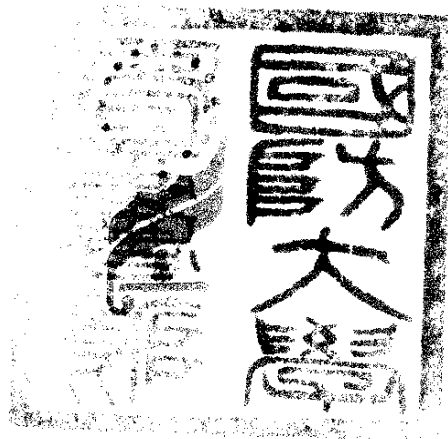
# 法的形而上学原理

## ——权利的科学

[德] 康德 著

沈叔平 译

林荣远 校



商 務 印 書 館

1991年·北京

汉译世界学术名著丛书

法的形而上学原理

——权利的科学

〔德〕康德著

沈叔平译

林荣远校

---

商务印书馆出版  
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

新华书店总店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

ISBN 7-100-00938-3/D·67

---

1991年9月第1版	开本850×1168 1/32
1991年9月北京第1次印刷	字数148千
印数0—5850册	印张7 1/8 插页4

定价: 3.70元

[www.docsriver.com](http://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](http://www.docsriver.com) 商家 本本书店  
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为  
但请勿去除文件宣传广告页面

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](http://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>



G22.49/23

## 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1989年先后分五辑印行了名著二百三十种。今后在积累单本著作的基础上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

1991年6月

## 译者的话

康德法学理论的主要著作是1797年出版的《道德形而上学》上册《法的形而上学原理》。康德在此书中阐述了他的法学思想。他的法学思想的渊源,主要来自罗马法和法国启蒙思想家,特别是卢梭和孟德斯鸠。康德的法学理论有鲜明的代表性,代表了传统的西方法学中的一些重要观点。

西方的法学,自柏拉图起到康德乃至今天,若用粗线条来描述其主流的话,可以说就是从人出发,从人性出发,探讨公民的自由和权利,从而论述法律的实质、作用以及其他属性。康德也是沿着这根轴线来展开他的法学思想的。

康德一生的研究活动,经历了几个阶段。在晚年,尤其是在法国大革命之后,对伦理、美学、社会、法律、政治及和平等问题倾注了极大的注意力。他以其天才的哲学思辨力论述了这一系列的问题。他的法学理论的最重要之点,是为自由主义法学思想提出一套哲学的论证。

康德的法学理论,概括起来就是尊重人:因为只有人才有自由意志,才有与生俱来的天赋权利:自由。由于人是理性的动物,又有选择自己行为准则的能力,所以,人必须对自己所选择的行为负责。人,为了自己的自由,必须尊重他人的自由,务必使得自己的

自由与他人的自由能并行不悖。孟德斯鸠对此观点早就有论述,但是,康德由此出发,提出法律就是依照这一最高原则,由立法机关制定一整套明文法规,法律的最终目的是维护公民,也可以说是维护人的自由以及由此而派生的其他一切权利。康德旗帜鲜明地提出,文明社会就是由法律来规范人们外在行为的社会,文明社会是有公民宪法、有法治的共和政体。所以,他反对教权,反对封建贵族特权。

他不但论证一个民族必须建立法治的社会来保证个人的权利,而且从全世界范围来说,各民族也要建立一种法律秩序(他称之为国际法和世界法)来保证各民族的权利,并向人类的永久和平接近。

当然,康德的法学理论也必然有其时代的烙印,有其局限性,比如,他坚决反对公开处死查理一世和路易十六;不许人民怀疑现存最高统治权力从何而来;不许人民武装反抗违背人民利益的现政权等等。

在我国,对康德的法学思想尚缺深入、系统的研究。我们要逐步健全社会主义的法制,也有必要了解西方的文明并吸取他们的长处。所以翻译出版这本书,可以给我国的法学界提供一份具有一定参考价值的资料。

《法的形而上学原理》一书包含着大量的康德的先验哲学思想,各国译者根据自己对此书的领会而译,自然不免有大同小异之处。再者,德语的“Recht”一词有法、权利、正义等含义,所以,一百多年来,就英译本而言,他的《法的形而上学原理》便有几种不同的译法。

1887年，黑斯蒂把此书译为《权利的科学》；1965年，拉迪译为《正义的形而上学原理》，还有人译为《法律哲学》等等。

英译本中，以黑斯蒂的译本最受重视。例如，由芝加哥大学最初编纂出版的《西方名著大全》（1980年已出到第23版）其第42册内收集的就是黑斯蒂的译本。1971年，莫里斯编的《伟大的法哲学家》所摘录的也是他的译本。

此中译本，译者曾在1982年按莫里斯的摘录本译出，并已收入《西方法律思想史资料选编》中（北京大学出版社1983年版）。为了对康德的法学原理有较完整的认识，译者在《西方名著大全》中找到此书，又全文译出，并对已收入上述《选编》的译文作了修正。

为了尽可能不失康德原意，译者请国际关系学院德语教师，第一位从联邦德国取得博士学位回国的林荣远先生按德文原著对本译文做了仔细校订。他所用的德文本为 Königsberg, bey Friedrich Nicolovius 1798年版，他还把康德为此书写的附录译出。从根据德文原著校订的情况看，黑斯蒂的英译文很准确地表达了原著的内容，此外，黑斯蒂添加了一些小标题，并按内容的连贯性把一些分段的地方连接起来。英译本用斜体字印刷以示重要的地方也少于德文本。

康德的哲学思想比较深奥，加之德语与英语之间有一定差异，有些重要的范畴术语又是多义的，这些都增加了中译本工作的难度。所以，不当之处在所难免，衷心企待读者赐教。

沈叔平

1988.8.8



# 目 录<sup>①</sup>

## 序 言

### 道德形而上学总导言

### 道德形而上学总分类

#### 权利科学导言 一般的定义与分类

一、什么是权利科学？ .....	38
二、什么是权利？ .....	39
三、权利的普遍原则 .....	40
四、权利是与资格相结合的或者与强制的权威相结合的 .....	41
五、严格的权利也可以表示为这样一种可能性：根据普遍 法则，普遍的相互的强制，能够与所有人的自由相协 调 .....	42
六、对那不确定的权利的补充说明 .....	44
（一）衡平法 .....	45
（二）紧急避难权 .....	46

#### 权利科学的分类

一、权利的义务(法律的义务)的一般划分 .....	48
二、权利的一般划分 .....	49

---

① 德文版中没有“目录”字眼。——译者

(一) 自然的权利和实在法规定的权利 .....	49
(二) 天赋的权利和获得的权利 .....	49
三、划分权利科学的顺序 .....	51

## 权 利 科 学

### 第一部分 私人权利(私法)

那些不需要向外公布法律体系 .....	54
论一般外在的“我的和你的”的原则 .....	54
第一章 论任何外在物作为自己所有物的方式 .....	54
1. 从权利上看“我的”的涵义 .....	54
2. 实践理性的法律公设 .....	55
3. 占有和所有权 .....	57
4. 外在的“我的和你的”的概念的说明 .....	57
5. 外在的“我的和你的”的概念的定义 .....	59
6. 纯粹地在法律上占有一个外在对象的概念的演绎 .....	60
7. 外在的“我的和你的”可能性原则在经验对象中的运用 .....	64
8. 要使外在物成为自己的,只有在法律的状态中或文 明的社会中,有了公共立法机关制定的法规才可 能 .....	68
9. 在自然状态中也可能有外在的“我的和你的”的事实, 但只是暂时的 .....	69
第二章 获得外在物的方式 .....	71
10. 外在获得的一般原则 .....	71
外在的“我的和你的”获得的主体分类 .....	74
第一节 物权的原则 .....	74
11. 什么是物权? .....	74
12. 第一种获得物只能是土地 .....	76
13. 每一部分土地可以原始地被获得,这种获得的可能性 的依据,就是全部土地的原始共有性 .....	77
14. 这种原始获得的法律行为是占据 .....	78

15. 只有在一个文明的社会组织中,一物才能够被 绝对地获得,而在自然状态中,获得只是暂时的.....	79
16. 最初获得土地的概念的说明 .....	83
17. 原始的最初获得概念的推论 .....	84
财产.....	87
第二节 对人权的原则 .....	88
18. 对人权(或人身权)的性质与获得 .....	88
19. 通过契约的获得 .....	89
20. 通过契约获得的是什么 .....	91
21. 接受和交付 .....	92
第三节 “有物权性质的对人权”的原则 .....	94
22. “有物权性质的对人权”的性质 .....	94
23. 在家庭中所获得的是什么 .....	95
家属在一个家庭社会中的权利 .....	95
第一标题 婚姻的权利(夫与妻) .....	95
24. 婚姻的自然基础 .....	95
25. 婚姻的理性权利 .....	96
26. 一夫一妻制与婚姻的平等 .....	97
27. 婚姻契约的完成 .....	98
第二标题 父母的权利(父母与子女) .....	99
28. 父母与子女的关系.....	99
29. 父母的权利 .....	101
第三标题 家庭成员的权利(主人与仆人) .....	102
30. 一家之主的关系与权利 .....	102
一切可以由契约获得的权利在体系上的划分 .....	105
31. 契约的分类。货币和书籍的法律概念.....	105
用货币和书籍的概念来说明契约的关系 .....	108
(1) 什么是货币? .....	108
(2) 什么是书籍? .....	112
未经授权而出版书籍是违背权利原则的,应该依法禁止.....	113

对人权和物权的混淆·····	114
插入的一节 意志的外在对象的理想获得·····	115
32. 理想获得的性质与模式·····	115
33. (1) 凭时效的获得·····	115
34. (2) 凭继承的获得·····	118
35. (3) 一位好名声的人死后继续存在的权利·····	119
第三章 由一个公共审判机关判决书中所规定的获得·····	122
36. 依照公共法庭的原则, 什么是主观规定的获得? 如何规定?·····	122
37. (1) 捐赠契约·····	123
38. (2) 借贷契约·····	124
39. (3) 再取得失物的权利·····	126
40. (4) 来自誓言保证的获得·····	130
从自然状态的“我的和你的”过渡到一般法律状态的“我的和你的”·····	132
41. 公共正义(公正)与自然状态及文明状态的关系·····	132
42. 公共权利的公设·····	134
 第二部分 公共权利(公法) 	
那些需要公布的法律体系在文明社会中权利的原则·····	136
43. 公共权利的定义与分类·····	136
一、国家的权利和宪法·····	137
44. 文明结合体和公共权利的起源·····	137
45. 国家的形式和它的三种权力·····	139
46. 立法权和国家的成员·····	140
47. 国家的首脑人物和原始契约·····	142
48. 三种权力的相互关系和特性·····	143
49. 三种权力的不同职能。国家的自主权·····	144
由文明联合体的性质所产生的宪法和法律的后果·····	146

(1) 最高权力的权利; 判国; 废黜; 革命; 改革 .....	146
(2) 土地权。世俗的和教会的土地。征税权; 财政; 警察; 检查 .....	153
(3) 对穷人的救济。建立慈善收容院。教堂 .....	156
(4) 在国内委派官吏权和授予荣誉的权利 .....	159
(5) 惩罚和赦免的权利 .....	163
① 惩罚的权利 .....	163
② 赦免的权利 .....	171
50. 公民和他的祖国及和其他国家的法律关系; 移居(他国); 侨居; 流放; 放逐 .....	172
51. 国家的三种形式。一人主政政体; 贵族政体; 民主政体 .....	173
52. 历史的渊源和变迁。纯粹的共和国。代议制政府 .....	175
二、民族权利与国际法 .....	178
53. 民族权利的性质和分类 .....	178
54. 民族权利的原理 .....	179
55. 要求本国臣民去进行战争的权利 .....	180
56. 向敌对国家宣战的权利 .....	182
57. 战争期间的权利 .....	183
58. 战后的权利 .....	184
59. 和平的权利 .....	186
60. 反对一个不公正的敌人的权利 .....	186
61. 永久和平与一个永久性的民族联合大会 .....	187
三、人类的普遍权利(世界法) .....	189
62. 世界公民权利的性质和条件 .....	189
结论 .....	191
附录 .....	194

# 序 言<sup>①</sup>

---

① 这篇“序言”没有收入《西方名著大全》。现在根据拉迪的译本译出。“The Metaphysical Elements of Justice” 1965年 New York, Bobbs-Merill Co. Inc 版 J. 拉迪译, 有的地方和黑斯蒂的译法有些出入。另外, 正义(justice)一词, 一般说来, 译作公正比较妥当。在这里, 按照通常习惯, 仍译为正义。——译者

为道德形而上学上卷“正义的哲学原理”而写<sup>①</sup>

根据计划，写完《实践理性批判》之后，另写一体系：《道德形而上学》。《道德形而上学》分为两部份：“正义的哲学原理”和“善德的哲学原理”。〔也可以把它们看作是已出版的《自然科学的哲学原理》(1786年)的姐妹篇〕，下面的序言计划叙述并阐明道德形而上学这个体系的形式。<sup>②</sup>

作为道德理论第一部分的“正义的理论”，是我们从理性引伸出来的一个体系。这个体系也可以称之为“正义的形而上学”。因为，正义的概念既是一个纯粹的概念，同时又是考虑到实践(就是把这种概念运用到在经验里所遇到的具体事例)而提出的概念，结果是，当把这个词的诸多概念再分成细目时，正义的哲学体系就必然会考虑到经验中事物的多样性和差异性，以便使这些细目达到完整(要求细目划分完整是建立一个理性体系必不可少的条件)。但是，在划分经验(指经验的诸概念)的细目时，完整性却是不可能做到的，每当企图这样做时(或者，哪怕企图去接近这个完整)，由于这些概念并不是构成此体系必不可少的组成部分，其结果便变成只是用举例的方式起到注释的作用而已。因此，道德理论第一

---

① 德文版无此副标题。——译者

② 按德文版，后三本书的译名应为：《法的形而上学原理》、《道德的形而上学原理》和《自然科学的形而上学原理》。——译者

部分的唯一恰当的名称是“正义的哲学原理”。<sup>①</sup>如果我们考虑到引用经验的事例，我们能够盼望获得的仅仅是一种近乎体系的东西而不是体系本身。因此，在《自然科学的哲学原理》中使用过的说明式的论述方法，也将在这里使用。本书的正文将讨论正义(公正)<sup>②</sup>并把它作为这个先验体系的大纲，本书的解释部分将讨论那些来源于经验的、涉及具体事例的权利<sup>③</sup>问题，有时候篇幅很长，如果不采取这种办法，那么，关于哲学原理部分和那些关于法律的经验实践部分，就难以区分清楚。

我们经常受到责备，说我的文章尽是晦涩难懂的道理，我也确实被指责有意故弄玄虚，把文章写得含糊难懂，为的是使别人觉得文章的内容十分深奥。要想预防排除这种指责，没有比接受一位真正的哲学家哈利·卡夫<sup>④</sup>给所有的哲学作者所规定的、义不容辞的义务有更好的办法了，可是，在接受这种义务时，我把它限定在一定的范围内，即必须根据这门学科的性质来写，并且要使得这门学科能够获得改进和扩展。

上面提到的那位明智的人物，在他的《杂文集》中（第352页等）很正确地要求，任何哲学理论都要写得大众化（即把文章写得能为一般公众所领会），如果一位理论家希望不被指责说他的文章写得晦涩难懂。我很赞同这个要求，但有一个例外，那就是不包括

---

① 由于德文“Recht(法)”一词有权利和公正的含义，所以，“公正的哲学原理”也可以译成“法律哲学”或“法哲学”。——译者

② 这就是康德所说的“法”，不过，J.拉迪把它译为“正义”，而康德本人也认为译为“法哲学”最合适。——译者

③ 也就是康德所谈的“法”。——译者

④ 哈利·卡夫是德国莱比锡大学的哲学教授（1742—1798）。——英译者J.拉迪注



对理性本身能力的批判的体系，以及依据这个体系来决定的一切问题。我的理由是，在我们的认识中，可感觉的和超感觉的知识的区别，仍然受到理性能力影响。这一体系永远不可能被人人所理解。正如形式的形而上学<sup>①</sup>也无法做到大众化一样，虽然可以把它写得比较简明些。可是，想把主题写得大众化（使用大众的语言）是不可想象的；相反，我们却要坚持使用学术性的精确语言（因为这是在学校里使用的语言），尽管这种语言被认为过分烦琐。但是，只有使用这种语言才能把过于草率的道理表达出来，让人能够明白其原意而不至于被认为是一些教条式的专断意见。

可是，当学究们敢于对一般公众（在讲台上或在通俗读物中）使用那些仅仅是在学校里才适用的专门词汇时，一位主张批判性的哲学家所受到的指责，不应该多于一位被一些愚蠢的人指责为是在文字上吹毛求疵的语言学家。应该受讥笑的是他这个人而不是这门学科。

此外，那些尚未放弃古老体系的人，一听到别人用贬低的口吻说“在出现批判哲学之前就不存在哲学”，他们就觉得说这些话的人很傲慢和主观。我们在判断这种显而易见是狂妄专横的推断之前，首先要问：真的有可能存在多种哲学而不只是单一种哲学吗？<sup>②</sup>当然，事实上存在多种的哲学论述方式，以及通过多种方式去追溯最早的理性原则，随之或多或少成功地去建立一个体系的基础。这不仅仅存在过，而且必定有过许多这样的尝试，而每一种

---

① 自从亚里士多德提出形式和质料两个概念（或范畴）以来，“形式”往往指原则或原理的意思。康德在这里说的“形式的形而上学”，可以理解为纯粹讲哲学原理的哲学。——译者

② 在德文版此处有重点符号。——译者

尝试都对当代哲学作出过有益的贡献。不过,从客观的角度看,既然只有一种人类的理性,就不会有多种的哲学,这就是说,不论看来如何多种多样,甚至自相矛盾,人们可以各自对同一个命题作哲学的阐述,但是,按照原则建立的哲学体系却只能有一种。所以道德家说得很正确,只有一种善德以及只有一种善德的理论,那就是只有一个体系,它通过一条原则把所有善德义务都概括起来了。化学家安东伦·罗伦托·劳沃斯尔(1743—1794)说:化学只有一个体系。同样,病理学家勃朗(1735—1788)说:疾病分类的体系只有一个原则。虽然事实上新的体系取代所有其他的体系,但是这并不减损前人(道德家、化学家和病理学家)的功绩,因为,如果没有他们的发现,甚至是他们失败的尝试,我们就无法在一个体系里取得整个哲学的真正原理的统一。

所以,每当某人宣称某个哲学体系是他自己创造的时,实际上他是说,在他之前不存在任何其他的哲学。因为,如果他承认另有一种而且是真正的哲学,那他必须承认对同样事物存在两种不同的哲学,这就自相矛盾了。因此,当批判的哲学声言:这是一种哲学,在它之前绝对没有什么哲学。这位批判的哲学家所做的事情,与任何一个根据自己的计划去建立一种哲学的人所做的或将要做的,或必须要做的事情没有什么不同。

有人责备这种哲学的主要的和与众不同的部分,并非来自它自身内在的发展,而是从别的哲学(或数学)取得的。这虽然没有多大意思,但也并非毫不重要。例子之一是,我看到“蒂宾根”杂志一位评论员宣称,《纯粹理性批判》的作者把关于哲学的定义作为他本人的,并非无足轻重的贡献,而下这个定义时所用的词语,和

许多年以前的豪森<sup>①</sup>所说的话,实际上是一样的。<sup>②</sup>我让读者自己去判断,“知识界对某一问题的解释”这句话是否表示:“在一个先验的直觉中,一个特定概念的表述”的意思,虽然这种哲学与数学有明显的根本区别。我深信豪森本人会拒绝接受别人对他的话所作的这种解释。的确,一个先验的直觉(空间就是这样一种直觉)的可能性(如沃尔夫<sup>③</sup>所说),不能和那些在经验直观中,由于对象外表彼此不同而产生的多样性相提并论。所有这一切,将会使他感到震惊,当他一想到去思考这样的问题时,他就会陷入一个非常广泛的哲学探究之中。所谓“表述,(可以这样说)就是由理解来完成的”。这位聪明的数学家说的这句话,其简单意思就是:(在经验中),按照某一概念划一条线时,我们要注意的仅仅是划线的规则(线条是通过这种规则分析出来的),而不去考虑和撇开那些在划一条完整无缺的线条时不可避免会出现的偏差。他的意思很容易被理解,如果我们联想到在几何学中,按同样规则划出来的形体的结构,它们便会被认为彼此都是相同的。

从批判的哲学观点看,最没有意义的是这种哲学的仿效者所制造的灾难,他们不恰当地使用《纯粹理性批判》中的专门词句。

---

① 豪森(C. A. Hausen, 1693—1745), 莱比锡大学数学教授。在其《数学原理》(1743)的第一部分第86页中写道:“此外,在这里要注意的不是真实的结构,因为可以感觉的形体不可能因为有了一条定义就会精确;再说,那种寻求是什么东西产生这个形体形式的知识,可以说是一种智力的表现”。——J. 拉迪注

② 德文版有一段拉丁文注释和德文译文如下:“此外,这里并不追求真实的表达,因为感觉的形象不能按照严格的定义构成,而是在探索一种认识,借以产生那种等于用理智表述的形象。”(C. A. 豪森:《数学原理》1743年版第一部分第86页。)——译者

③ 见沃尔夫(Christion Wolff, 1674—1754)著:《本体论》第588节。——J. 拉迪注

这本书使用的词句是极不容易用其他通行的词句代替的,可是,不应该在这种哲学内容之外,在公众场合中使用这些词句来交流意见。这种灾难确实应该得到纠正。如同尼古拉先生<sup>①</sup>所做的那样,虽然他避免声明:“这些词句的含义,甚至在它们合适的领域内也可以完全不用”,好像到处使用这些词句,就可以以此来掩盖思想上的贫乏。当然,一个不知名的学究比一个没有批判能力、知识不多的人更加令人觉得可笑。(事实上,一个数学家,如果坚持他自己的体系而不转向批判的体系,就会成为后一种人,虽然他有意不去注意那些他不能容忍的理由,因为它们不是他的旧学说的一部分。)但是,象沙夫茨伯里(Shaftesbury, 1671—1713)所说,假如一块专门用来检验一种理论(特别是一种首先涉及到实践的理论)真假的试金石(它是不应被忽视的),它之所以被保存下来是为了让人嘲笑,那么,批判哲学家也会轮到有这么一天,但他将是最后笑的人,而且笑得最好。到那时,他将看见人们长期加以夸大的那些体系,象纸牌搭的房子样,一个接一个倒塌了——这些体系的信徒们将会发现他们误入歧途,这是等待着它们的不可避免的命运。

在这本书的最后部分,我已经写的几节,与前面的比较起来,可能不象人们希望的那么详细。这样写的原因,一部分是由于我认为它们似乎是比较易于从前面的论述中推断出来的问题,另外,后面这部分的主题(涉及到公法)现在正为人们热烈讨论,它又那么重要,所以有充分的理由推迟对它们作任何带结论性的

---

<sup>①</sup> C. F. 尼古拉(Nicolai, 1733—1811),是德国的一位作家和书商,属于自称为“大众哲学家”那伙的成员。他疯狂地反对康德、歌德等人的观点。他故意用康德的词句来挖苦康德。——J. 拉迪注

表态。

我希望《善德的哲学原理》将能很快地写出来。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 1797年第二版中删去了这一句。《道德形而上学》下卷也在1797年出版。——  
J. 拉迪注

# 道德形而上学总导言

## 一、人类心灵能力与道德法则的关系

人类心灵中活跃的能力(作为愿望的最广义的能力)是一个人所具有的,通过他的心理表述出来的能够把外界对象的根据<sup>①</sup>和这些表述取得一致的能力。一个人能够按照自己的表述去行动的能力,就构成这个人的生命。

首先,我们观察到,渴望或厌恶通常都与快乐或痛苦相联系,对快乐或痛苦的感受称为感触。可是,反过来却并不总是如此,因为可能有一种快乐和一个渴望的对象并无关系,而仅仅与一种心理的表述有关,不管是否存在和这种表述相应的对象。其次,与渴望对象有联系的快乐或痛苦,并不都是发生在愿望的活动之前;也不能在任何情况下都把它看成根据,它也许不过是这种渴望活动的结果。那种对一种心理表述感受到快乐或痛苦的能力,叫做“感触”,因为快乐或痛苦仅仅包括在我们心理活动的诸关系中主观的东西。这些关系不包括任何对一个可能提供知识对象本身的关系,它们甚至不能对我们自己的心理状态给以任何知识。因为,甚至诸感觉<sup>②</sup>,且不考虑感知者赋予它们的种种修改过的性质(例

---

① “根据”,指哲学意义上的,就是一事物存在的根据或原因。——译者

② 感觉力,作为感觉的能力,可以根据我们表述的主观性质,一般地给它下个定义。它是一种理解力,首先,它指的是对一个对象的主观表述的能力。只有这种能力,可以运用这些表述手段去思考任何对象。那么,我们表述的主观性质,可能是这样一个内容,即这些表述能够和客观对象发生联系,从而提供有关对象的知识;或者是有关它们形式的知识;或者有关它们内容(质料)的知识。通过纯粹理解力(或直觉)获得前者的知识;通过恰当的感觉获得后者的知识,在此情况下,“感觉能力”(作为有接受客

如,对红和甜这一类性质等等),都是指构成有关对象的认识的因素,尽管快乐或痛苦的感觉与甜或红有关,但与该客观对象本身所表达的内容根本无关,而仅仅与感知者有关而已。根据上述道理,从快乐和感觉本身来考虑,不能获得更为准确的解释。对快乐与痛苦进一步所能做的所有的事情,仅仅是指出在某些关系中,它们可能具有的结果,以便在实践中可以获得对它们的认识。

当那种被渴望的对象的表述影响到感触能力时,那种必须与渴望活动发生联系的快乐,可以称为实践的快乐,无论这种快乐是此渴望的原因还是结果,对这个名称都适用。另一方面,如果某种快乐并不是必然地与渴望的一个对象相联系,那么,这就不是一种由于该对象的存在而产生的快乐,而仅仅是附加在心理表述中的一个单独的东西。这种快乐可称为“不活跃的满足”或仅仅是冥想快乐。后一类快乐和感触就称为情趣。因此,在实践哲学体系中,冥想情趣的快乐,不作为一个基本的构成概念加以讨论,而只是偶然地或附带地提到它。至于实践的快乐,则是另一种情况。因为由渴望的或本能欲望的能力活动,其所作出的决定,必须先有此种快乐作为它的根据,正是这种决定恰当地构成严格意义上的渴望一词。此外,习以为常的渴望,构成爱好;当根据理解来判断,即依照普通规则来判断快乐与渴望活动的联系至少对个人是有效时,那么,这种联系就称为兴趣。因此,在这种情况下,实践的快乐

观表述的能力)可以恰当地称之为“感觉的理解力”。但是,仅仅从心理表述的主观性质看,事实上不能变成客观的知识,因为它仅包括思维的主体与这些表述的关系,而不包括任何可以用来获得一个对象知识的东西。在此情况下,心灵对这种主观表述的接受能力,叫做感触。这种接受能力,包括这种表述对主体所产生的后果,不论对此主体是感觉方面的或者是心智上的,它属于感觉力,虽然表述本身可以属于理解的或理性的。——康德原注



就是个人爱好的一种兴趣。反之，如果这种快乐只能产生于渴望能力的决定之后，它就是一种精神的快乐，而对这个对象的兴趣，必须称之为理性的兴趣。假如兴趣是感官方面的，并不仅仅建立在纯粹理性原则的基础之上，那么，感觉就必然与快乐相结合，从而可能决定渴望的活动。在必然假定有一种完全属于纯粹理性的兴趣的地方，偷偷摸摸地引进一种爱好方面的兴趣，这是不正常的。但是，为了维持术语的普遍性，我们可以允许使用“爱好”一词来表达那个即使仅仅属于“精神”上的快乐的对象之爱好，这指的是产生于纯粹理性兴趣的一种习以为常的渴望。然而，这样的爱好不应该被看作是理性兴趣的根据，而应把它看作是理性兴趣的结果，我们可以称它为非感性的或理性的爱好。此外，要把欲念和渴望自身的活动区分开，要把欲念作为决定渴望和活动的一种刺激或激励。欲念经常处于一种敏感的心理状态，这种状态本身还没有明确到使愿望的力量变成行动。

渴望能力的活动，可以从概念开始。由于那种决定渴望去行动的原则，是基于人的内心，而不是基于那渴望的对象，根据喜爱，渴望能力的活动便构成行动或不行动的力量。如果这种活动兼有追求那渴望对象的行动力量的意识，它便构成一种选择的行动；如果这种意识不与选择行动发生联系，那么，这种意识活动就称为愿望。由于渴望作出决定（作为渴望的喜爱或偏爱的依据）的内在原则存在于主体的理性中，这种渴望的能力便构成意志。因此，这种意志就是活跃的渴望或欲望的能力，因为，这种意志，与其说它和选择行动有关，倒不如说它和那决定选择行动力量的原则有关。这种意志自身，当然没有什么特殊的作决定的原则，但是，就

它可以决定自愿选择的行动而言，它就是实践理性自身。

一般说来，在这种意志下，可包括有意的选择行为，也可包括单纯愿望的行动，这是就理性在它的活动中可以决定渴望的能力而言。那种可以由纯粹理性决定的选择行为，构成了自由意志的行为。那种仅仅由感官冲动或刺激之类的爱好所决定的行为，可以说是非理性的兽性的选择。可是，人类的选择行为，作为人类，事实上是受这些冲动或刺激的影响，但不是由它们来决定的。因此，如果这种选择行为与理性决定的既成习惯无关，那么，它本身便不是纯粹理性决定的，但是，它可以因纯粹意志的决定而采取行动。有意选择行为的自由，在于它不受感官冲动或刺激的决定。这就形成自由意志的消极方面的概念。自由的积极方面的概念，则来自这样的事实：这种意志是纯粹理性实现自己的能力。但是，这只有当各种行为的准则服从一个能够付诸实现的普遍法则的条件下才有可能，如果把纯粹理性运用到选择行为，而又撇开其选择对象来加以考虑的话，纯粹理性可以视为原则的能力<sup>①</sup>，就此而论，它是实践原则的渊源。因此，可以把纯粹理性看成是一种制定法规的能力。但是，由于它缺乏构成法规的质料，所以它只能成为意志行为准则的形式；如果就它作为一个普遍法则来说，它又是最高法则和意志去作决定的原则<sup>②</sup>。由于这些人类行为的准则或规则来源于主观诸原因，它们自身并非必然地与客观和普遍的原因相一致，因而理性只能规定出这种最高法则，作为禁止做的或必须做的绝对命令。

① 指发现与坚持原则的才能。——译者

② 这两句中的“法规”、“法则”，在英译本中均为“law”，似无分别但又不得不加分别。——译者

有别于自然法则的自由法则，是道德的法则。就这些自由法则仅仅涉及外在的行为和这些行为的合法性而论，它们被称为法律的法则。可是，如果它们作为法则，还要求它们本身成为决定我们行为的原则，那么，它们又称为伦理的法则。如果一种行为与法律的法则一致就是它的合法性；如果一种行为与伦理的法则一致就是它的道德性。前一种法则所说的自由，仅仅是外在实践的自由；后一种法则所说的自由，指的却是内在的自由，它和意志活动的外部运用一样，都是为理性的法则所决定的。因此，在理论性的哲学中，据说只有外在感官的对象存在于空间之中，可是，一切内在的和外在的两种感觉的对象，均存在于时间之中；因为两者的表述，都作为表述，在这一点上便同属于内在的感觉。同样地，不论是从外在的或内在的意志行为来观察自由，它的诸法则（一般说来，它们作为纯粹实践的理性法则，用以决定意志的自由活动），必须同时是意志作出决定的内在的原则，虽然这些法则可能不会总是按照这种关系来考虑的。

## 二、一种道德形而上学的理论<sup>①</sup> 和必然性

在《自然科学的形而上学原则》（1716）一书中，我已经说明，必须探究外在可感觉对象的自然科学，一定有一些先验的原则，该

<sup>①</sup> 原文为“*Idea*,”可以译为“思想”,但就这一节的内容来看,所讲的都是理论问题,比思想更深一层,所以译为“理论”。——译者

书还说，有可能并有必要把这些原则整理成一个体系，称之为“形而上学的自然科学”，并作为自然科学的经验，叫作物理学的一个开端；这种物理学被应用到经验里的具体对象中。可是，后一种科学，如果它小心地做到它的概括不出现谬误的话，便可以接受许多命题作为经验中已得到证明的普遍命题，虽然“普遍”一词如按其狭义去理解，这些命题必须由形而上学的科学从先验原则中引伸出来。所以，牛顿接受了为经验所证实的作用与反作用的平衡原理，而且把这个原理推演成一条关于整个物质世界的普遍法则。化学家走得更远，他们把他们关于物质分子的化合和分解的最普遍的法则，完全建立在实验上。可是，他们深信那些法则的普遍性和必然性，以至他们不去担心建立在实验上的这些命题会被发现有任何谬误，而这些实验又受这些命题所引导。

可是，道德法则却与自然法则不同。道德法则作为有效的法则，仅仅在于它们能够合乎理性地建立在先验的原则之上并被理解为必然的。事实上，对于我们自己和我们行动的概念和判断，如果它们的内容仅仅是那些我们可以从经验中学得到的东西，那就没有道德的含义了；如果说，有人错误地想通过经验所得出的任何东西来制定道德原则的话，他就已经陷入最糟糕，最致命的错误的危险之中了。

如果道德哲学仅仅是一种有关快乐的理论，那么，要为其寻求先验原则的基础就纯属荒谬了。因为，无论用什么花言巧语都可以有理地宣称，理性（甚至说它优先于经验）能够通过使我们可以延长生活中真实快乐的享乐手段去理解它，那么，这个先验的学科的一切教导，如果不是同义词的反复，就是毫无根据的假定。因为

只有经验才能告诉我们,什么东西会给我们带来快乐。由于自然冲动导向食物、性本能、休息或活动的意念,以及一些较高的愿望,如荣誉、知识的获得等等(它们都是随着我们的自然能力的发展而发展的),所以,这些自然冲动仅是一种能力,表明在什么地方可以找到那些快乐的能力。此外,获得的知识,对每一个人来说仅能通过他自己的办法去获得,这就是说,他能够学到一些手段,并且他一定要通过这种手段去寻求那些快乐。就此而论,一切似是而非的先验的合理化,归根到底无非是通过归纳法,把经验中的事实加以概括而已。由此而得到的一般性仍然是非常有限的,以至对每个人必须允许有数不清的例外,为的是,他可以按照他特殊的爱好和获得快乐的能力,去选择他的生活方式。最后,个人确实必须变得精明伶俐,而以他本人或邻居的遭难为代价。

道德原则却完全不是这么一回事:它们给每个人颁下命令,而不考虑他特殊的爱好,仅仅因为他是自由的并且有实践的理性。道德法则的训令,并不是以某人自身的观察中或从我们动物本性的观察中得来,也不是来自这个世界什么事情会发生或者人们如何行动这类经历的概念。<sup>①</sup>但是,理性命令我们应当如何行动,尽管找不到这类行动的榜样,而且,理性也绝不考虑这样行动可能给我们得到什么好处,这种好处事实上只有经验才能真正告诉我们。因为,虽然理性允许我们可以用任何可能的办法,去追求对我们有利的东西,而且,根据经验证明,理性一般说来,甚至可以允许服从它的命令的人比违反它的命令的人得到较大的好处,特别是那些

<sup>①</sup> 德文中的“道德, Sitten”,与拉丁语中“Mores”的意思是一样的,仅指生活态度和生活方式。——康德原注

经过深思熟虑的行为更是如此。可是尽管这样，作为命令的理性戒律，其权威并不依赖于这样的考虑。当理性在实践判断上，事先得调整某种不公平的对比使之均衡时，便根据纯粹实践理性的先验原则的正当力量，为了保证这种判断的决定，理性只是把这些考虑作为劝戒来使用，并作为一种抵抗力去防止相反因素的诱惑。

形而上学论证，任何先验的知识体系都包含着一些纯粹的概念。因此，实践哲学——不是把性格，而是把具有意志的自由作为它的对象——必须事先假定并需要道德形而上学。它甚至要求具有这样的形而上学作为一种义务，确实，每一个人在他的心中都具有这种形而上学，只是一般说来，他对此是模糊不自觉的。因为如果没有先验的原则，一个人怎么能够相信在他自身中有一种普遍法则的源泉？正如在自然科学的形而上学中必须有一些原则，规定如何把自然的普遍的最高原则运用到经验中的对象上，所以，在道德形而上学中亦必定有这类原则。我们将不得不经常客观地去讨论，某人的只有从经验中才能认识的特殊性格，为的是表明在这个性格中，那些东西是普遍道德原则影响的结果。可是，在具体运用这些原则的过程中，采取这种对待这些原则的方式，决不至于损害它们合理的纯洁性，或者对它们先验的根源产生怀疑。这等于说，道德形而上学不能像关于人的经验科学那样，建立在人类学之上，但却可以应用到人类学中去。

与道德形而上学对立的部分，又属实践哲学的另一个分支，应该是道德人类学，作为研究人类道德性质的经验科学。这门科学只应该包括主观的条件。这些主观条件在实践中，加上运用宣传、扩大影响以及加强道德原则（例如通过对青年的教育以及对人民

的教导)的手段和利用所有其他建立在经验之上的并与主观条件不可分离的学说与戒律,对那些存在于人性中的普遍道德法则的实现,起到阻碍或促进的作用。然而这些主观条件既不能摆在理性原则的形而上学研究之前,也不要和这种研究相混淆。因为这样做十分危险,可能得出虚假的法则,至少也是一些有很大伸缩性的道德法则;而这样做还将会提出一个不可能达到的、不为人所喜爱的法则,那是由于这个法则尚未为人所理解,尚未表现出它的纯洁性(这个法则的力量正包含在它的纯洁性中)。或者相反,伪造的和混合的动机也许会被用来替代那种本身合乎义务和良好的东西。上述动机,无论对判断的指导,或者在义务的实践中,对心灵的约束都不能提供可靠的道德原则。所以只有通过纯粹理性,义务才能够得到必要的规定。

高一级的哲学上的划分(其划分的根据就如上面所述)是理论哲学和实践哲学。实践哲学正是广义的道德哲学(对此,我已在别的地方加以说明了)。① 根据自然法则,一切可以实践的并且有可能做到的都是技艺活动的专门学科,它的戒律和规则完全依赖自然的理论。只有那些依据自由法则可以实现的行为,才能具有独立于理论之外的原则,因为任何超越自然所决定的东西,都不存在理论。因此,哲学不能在实践的这一分支中,包含一种技艺性的理论,而只能有一种道德实践的学说。但是,如果与自由法则一致行动却与自然相反的意志的机敏,也可以称之为是一种技艺,那就必定表明有一种技艺,可以使一个自由的体系像自然的体系一样成为可以实现的体系。如果我们能够利用这种技艺完整地认识理

① 指《判断力的批判》(1790)。——译者

性对我们规定的是什麼,并把这个意念加以实践,那么,这种技艺将会事实上成为神的技艺。

### 三、道德形而上学的分类<sup>①</sup>

一切立法,不论是涉及内在的或外在的行为,也不论它来自纯粹理性的先验的命令,或者是由于别人意志的规定,都涉及两个因素:第一是法则,它表示该行为出于客观上的必然性,是应该发生的,因而把这种行为变成义务;第二是动机,它把意志对上述行为作出决定的原则,以及内心对上述法则的表述,主观地联系起来,因此,这个法则使得义务成为该行为的动机。通过第一个因素,该行为依照实践法则,与决定意志活动的可能性的单纯理论认识相一致,该行为便体现为一种义务。通过第二个因素,要按此行动的责任,便与意志本身作出决定的原则在主体中联系起来了。因此,一切立法都可以根据它的“动机原则”<sup>②</sup>加以区分。那种使得一种行为成为义务,而这种义务同时又是动机的立法便是伦理的立法;

---

① 一个体系分类(划分)的演绎,即既证明分类的完整性,又证明持续稳定性,也就是说,在一系列小的分类中,要不经飞跃,从被分出来的概念过渡到成为分类的一个环节(一项),这种过渡对于一个体系的建筑师来说是最难完成的条件之一,什么是划分权利(公正)或非权利(不公正)的最高的被分出的概念,也有令人疑虑之处。这是自由的意志选择的行动。正如本体论的教师们从“一些”和“无”开始,直至最高,却没有认识到,这已经就是一种分类的若干环节(项),不过对此仍缺乏被分出来的概念,被分出来的概念无非是一个一般对象的概念。——康德原注

② 这种分类的理由是适用的,尽管那种成为义务的行为,可能与另一种行为(从另一个角度看来,这种行为可能是另一种样子)恰好一致。例如,行为在任何情况下,都可以按照它们外在的条件加以分类。——康德原注



如果这种立法在其法规中没有包括动机的原则，因而容许另一种动机，但不是义务自身的观念，这种立法便是法律的立法。至于后一种立法（很明显，动机与义务的观念有区别），在作出有意识的活动的决定时，它们必定受到爱好或厌恶的主观方面（病理学）的影响，特别是对来自厌恶的影响，因此这一种立法必须是强制性的，也就是不单纯地是诱导的或劝导的模式。一种行为与法律一致或不一致而不考虑它的动机，就是该行为的合法性；如果一种行为的义务观念产生于法规，而同时又构成该行为的动机，这种行为的特性就是该行为的道德性。

义务，特别是根据法律立法确定的义务，只能是外在的义务。因为这类立法的方式，不要求义务（它是内在的）的观念，就是那决定意志行动的原则自身，如果这种立法的模式要求有一种动机符合于它的法律性质的动机，那末这种动机只能与此法则的外在的东西发生关系。伦理的立法则相反，它使得内在的行为也成为义务，但是它并不排除外在的东西，因为它拥有一切属于义务性质的东西。正是由于伦理立法在它的法则中包含行为的内在动机，犹如该行为的内在动机被包含在义务的观念之中，这样，伦理的立法含有一种根本无法归入外在立法的特性。因此，伦理立法自身不可能是上述外在的立法，它甚至也不是从神的意志中产生，虽然它可以容纳那些依靠外在立法而存在的义务作为它的义务，并在它自己的立法中把这些义务放在动机的位置上。

根据以上所述，显然，所有义务仅仅因为它们都是义务，都属于伦理的范围；可是，基于义务所产生的立法，却不能根据这种解释，认为在一切情况下，它都包括在伦理之中，相反，有许多这样的法