

<<康德的道德哲学>>

图书基本信息

书名：<<康德的道德哲学>>

13位ISBN编号：9787560423906

10位ISBN编号：7560423906

出版时间：2008-4

出版时间：西北大学出版社

作者：康德

页数：422

字数：353000

译者：牟宗三

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：<http://www.tushu007.com>

## <<康德的道德哲学>>

### 前言

译者之言康德的道德哲学以《道德的形而上学之基本原则》与《实践理性之批判》两书为代表作。

今译此两书是根据英人阿保特 ( Thomas Kingsmill Abbott)之译而译成。

阿保特之译至今已百余年，中经六版，可谓精译，由英文了解康德的道德哲学者大体皆从之。

近复有美国人拜克(Lewis White Beck)之重译，于1949年首版。

拜克译等于阿保特译之再润饰，优点如下：行文流畅，关联显豁，断句较简，词语通常，文法明顺。

稍早于拜克(几乎是同时)，复有英人巴通(H.J.Paton)单译《道德的

## <<康德的道德哲学>>

### 内容概要

康德的道德哲学是以《道德底形上学之基本原则》与《实践理性之批判》为其代表作，本书乃牟先生选译英人阿保特之译而译成。

牟先生认为康德书行世多年，但中文学界仍无一严整且较为可读之译本，是即宣告康德学始终尚未吸收到中国来。

吾辈若不能以独立之中文阅读康德、理解康德，便不能言吸收康德，而吾辈亦无法参与世界之康德学。

甚至进一步推之，吾辈若不能以中文理解康德，将其与儒学相比观、相会通，观其不足，补充吾学，最后依“判教”方式处理之，便无法消化康德。

牟先生谦称自己以英文译康德此举只是初步，期望将来学界能将康德从原文直接译出。

但前提是需先精熟于儒学，乃至真切于道家佛家之学，最后才能透彻之。

## <<康德的道德哲学>>

### 作者简介

牟宗三，中国现代学者，哲学家、哲学史家，现代新儒家重要代表人物之一。

于1927年入北京大学预科，两年后升入哲学系。

1933年毕业后，曾先后在华西大学、中夺大学、金陵大学、浙江大学等校任教，1949年去台湾，任教于台北师范大学、台湾东海大学，讲授逻辑、中国哲学等课程。

95

## &lt;&lt;康德的道德哲学&gt;&gt;

## 书籍目录

译者之言二版改正志言一 道德的形而上学之基本原则 序 第一节 从道德之通常的理性知识转至哲学的知识 [1 论善的意志] [2 论义务以及行动之道德价值] [3 论行动格准之为普遍法则] [4 论从人的通常理性进至实践哲学] 第二节 从通俗的道德哲学转至道德的形而上学 [1 论道德不依于经验与范例] [2 论道德的形而上学之必要：从通俗的实践哲学进至道德的形而上学] [3 论法则对于意志之命令—假然律令与定然律令] [4 论技巧、精审与道德三者的律令] [5 分别说明技巧、精审、道德三类律令如何可能—问题之意义] [6 标举义务的律令（定然律令）之最普遍的形式] [7 依对己对人的必然义务与对己对人的偶然义务说明那些不能成为普遍法则的格准] [8 论定然律令（道德原则、实践法则）不能从人性的特殊属性、性癖、性好以及经验而被推演出] [9 论目的：从形式的、客观的目的明定然律令之遍效性：一切理性存有其自身即是目的] [10 就对己对人的必然义务与对己对人的偶然义务明那些违反目的原则的行动] [11 论意志的原则之三程式：普遍性，目的性，以及自律性（立法性）] [12 论目的王国] [13 论目的王国中的价格与尊严] [14 综结道德原则的三模式：形式、材质以及意志的立法性] [15 依据道德原则的三模式而作综述：绝对善意之证成]； [16 意志的自律为道德的最高原则] [17 意志的他律为一切假的（歧出的）道德原则之源泉] [18 基于他律概念上的一切可能的“道德原则”之分类] 第三节 从道德的形而上学转至纯粹实践理性的批判 [1 自由概念是说明意志自律的密钥] [2 自由必须被预设为一切理性存有的意志之特性] [3 附随于道德的理念上的兴趣问题] [4 一个定然律令如何可能？] [5 一切实践哲学的极限] [6 结语] 二 实践理性的批判 序言 引言 “实践理性的批判”之理念 第一部 纯粹实践理性的成素论 卷一 纯粹实践理性的分析 第一章 纯粹实践理性的原则 § 界说 § 定理一 § 定理二 § 定理三 § 问题 § 问题二 § 纯粹实践理性的基本法则 § 定理四 第二章 纯粹实践理性的一个对象之概念 关涉于善与恶之概念而列的自由范畴表 纯粹实践判断的符征 附录：译者对“符征”义的疏释 第三章 纯粹实践理性的动力 纯粹实践理性的分析之批判的考察 卷二 纯粹实践理性的辩证 第一章 “纯粹实践理性的辩证”一般 第二章 在界定“最高善”之概念中纯粹理性之辩证 实践理性的背反 实践理性的背反之批判的解答 在纯粹实践理性与思辨理性相联合中纯粹实践理性之优先性 灵魂不灭是纯粹实践理性之一设准 上帝存在是纯粹实践理性之一设准 关于“纯粹实践理性一般之设准” “依一实践的观点去思议纯粹理性的一种扩张，但其思辨知识却并没有同时被扩大”，这如何是可能的？ 关于从纯粹理性的需要而来的信仰（诚信，Ftirwahr-halten） 人的认知机能 对于人的实践的使命之明智的（明善的）适应 第二部 纯粹实践理性的方法学 结语 附录一：道德学的形而上成素之序论 附录二：道德学论良心

## &lt;&lt;康德的道德哲学&gt;&gt;

## 章节摘录

一 道德的形而上学之基本原则 第一节 从道德之通常的理性知识转至哲学的知识 1 论善的意志 在世界之内，或甚至其外，除一善的意志外，没有什么可能被思议的东西能被称为善而无限制（或无任何限制而即能被称为善）。

明智、机敏、判断，以及心灵之其他才能，不管你如何名之，或者胆量、勇决、坚忍等气禀上的品质，在许多方面无疑都是好的，而且是可欲的；但是如果“去使用这些天赋才能”的意志，因而亦即“构成那叫做品格”的意志，不是善的，则这些天赋才能也可变成极端地坏的或有害的。关于天赋幸运，也是如此。

权力、富有、荣誉，甚至健康，以及一般的福利，与那得名曰“幸福”的一个人自己状况的舒适满意，“如果没有一善的意志去纠正这些事物在心灵上的影响，且复随此纠正亦去纠正行动的全部原则，而使这些东西的影响以及行动的全部原则皆成为‘普遍地合目的的（allgemeinzweckmäßig，合善意之目的）’”（此依德文原文译，阿译有误），则那些事物（权力、富有等）俱可引发骄傲，且时常引发专横武断。

[.....如果没有一善的意志去纠正它们（权力等）的在心灵上以及在善的意志的“行动的诸原则”上的影响力，以便去使权力等的影响力可普遍地符合于善的意志的目的，则它们（权力等）俱可至于（造成）骄傲，且甚至是妄自尊大。

——依拜克译]一个人他若不曾以一纯粹而良善的意志之特征来润饰其自己但他却享受无止境的荣华，这样一个人的风貌绝不能给一个公正而有理性的旁观者（观赏者）以愉快之感。

这样说来，一善的意志似是构成幸福之不可缺少的条件，甚至构成“吾人之值得有幸福”之不可缺少的条件。

甚至还有一些质性，它们可服务于这善的意志本身，而且可促进其活动，但它们却无内在的、无条件的价值，它们总是要预设一善的意志，这善的意志限制着我们对它们所正当地有的尊崇，而且它亦并不容许我们去认它们为绝对地善的。

[例如]在性情及情绪方面的温和、自我节制，以及安静的计虑，[这些]不但在许多方面都是好的，且甚至似可构成人格的内在价值之部分；然而它们却仍远不足以无限制地被称为善，纵使它们曾无条件地被古人所赞美。

因为若没有一善的意志的诸原则，它们也可以变为极端地坏的。

一个恶徒的冷静沉着，在我们眼中，不只使他比他无此冷静更为危险，而且也直接使他比他无此冷静更为可憎。

一善的意志之为善，并不是因为它所做成的或所致生的而为善，亦不是由于它的适宜于达成某种拟议的目的而为善，而乃单是因着决意之故而为善，那就是说，它是其自身即是善的，而且以其自身而论，它是被估价为比它在偏爱任何性好中，不，甚至在偏爱一切性好之总集中所能做到的高过甚多。

。纵使有这样的情形发生，即由于幸运之特别不眷顾[由于特别不幸运的命运——依拜克译]，或由于继母般之虐待恶遇，这意志必完全无力去完成其目的，即使尽其最大的努力，它亦仍毫无所成，此时只剩下一个善的意志（这善的意志确然并非只是一愿望，但却是能聚集我们的力量中的一切工具的意志），纵然如此，它也好似珠宝一样，必仍以其自己之光而照耀，好似一在其自身即有全部价值者。其有用或无成果，既不能对这价值增加什么事，亦不能从这价值中减损什么事。

其有用必好像只是一种镶嵌物，这足以能使我们普通商业中更便利地去销售它，或足以吸引那些尚非精于此道者（外行人）对它的注意，但却不足以把它推荐于真正精于此道者（内行人），亦不足以去决定它的价值。

但是，在这单只是意志本身的绝对价值（不论它的功用）这一观念中有某种甚为奇怪之事，即纵然甚至普通理性亦可完全同意于这个观念，然而怀疑仍必发生，即它或许只是高度幻想的产品，而我们也许在指定理性以为我们的意志之统治者中误解了自然之目的。

所以我们将从这个观点来考察这个观念。

在一有机的存在之物理构造中，即一个很合适地适应生命之目的的一个存有之物理构造中，我们



## &lt;&lt;康德的道德哲学&gt;&gt;

预定以下所述者为根本原则，即对任何目的没有[其他]器官可被发现，除了那亦是最合适而且最能适应于那个目的之器官。

[对任何目的没有那“不是最合适而且最能适应于那个目的”的器官可被发现。

——依拜克译]现在，在一个具有理性与意志的存有中，如果自然的恰当目的真只是它（这存有）的保存，它的福利，总之真只是它的幸福，则自然在选择被造的存有的理性以达此目的中，可说是做了一个很坏的安排，因为这个被造的存有为此目的所要做成的一切活动，以及它的行为的全部规律，必能更确切地因着本能而规划给它，而那个目的也必借着本能比借着理性可更较确定地被达成。

在[这本能]以上，如果一定要将理性授予这被眷顾的存有（this favoured creature），则理性]亦必只是服务于这存有可让它去体会它的本性的幸运构造，去赞叹这幸运的构造，去庆祝它自己在这幸运的构造上面的成功，并去为这幸运的构造而感谢那有恩惠的造物主（the beneficent cause），但却绝不是说理性之被授予乃是为了这存有必可将它的欲望隶属于那个软弱而虚幻的指导（理性的指导）之下，而且为了这存有可乱动手脚地来干涉那自然之目的。

总之，自然必自戒慎，不让理性横加干预于“实践的运作”，也不让理性有无根的臆想，以其虚弱的洞见擅自去为其自己（自然自己）想出（设计）幸福的方案，并想出达成幸福的手段之方案。

自然在她自身必定不只理会目的之选择，且亦理会手段之选择，而且以明智的先见她必定将目的与手段这两者皆委托于本能。

事实上，我们看出：一个有教养的理性愈是以审慎周详的意图致力于生活之享受与幸福，这个人就愈不能有真正的满足。

从这种情境（事实）里，遂在许多人身上（如果这许多人能够坦然承认这一事实），发生有某种程度的“理论厌恶”（Misology，厌恶理论、学问），即痛恨理性，这特别在那些于使用理性最有经验的人身上是如此，因为这些人计算了他们甚至从科学而引生出的一切利益之后（我不说从一切普通奢侈性的技艺之发明而引生出的利益，但说甚至从科学而引生出的利益，因为科学对于他们似乎毕竟也只是—种知性的奢侈品），他们看出：他们事实上只负荷了更多的苦恼于他们的肩上，而并不是于幸福有所获得；因此，他们遂终于嫉妒（而不是轻视）一般人的较通常的行径，这一般人乃是比较更紧密地听任纯然本能的指导，而且不让他们的理性多有影响于他们的行为者。

[可是]我们亦必须承认这一点，即那些“想把理性在关于生活的幸福与满足中所给予（或提供给）我们的利益的诸高度赞颂极力降低，或甚至把这诸高度赞颂降至于零，，的人们之判断并不是对于‘世界所由以被统驭，，的善（goodness）、不高兴（morose）或不感恩（ungrateful），但却是在这些判断的深根处藏有返—观念，即我们的生存有一甚不同而远较高贵的目的，理性恰当地说来正是意向这目的，而并不是意向那幸福，因此，这较高贵的目的必须被认为是最高的条件，而人们的各自的私人目的大部分必须移诸其后。

[但是如适所说]（此连接语依拜克译改），理性在关于意志的对象以及一切我们的欲求（在某范围内意志甚至可以重叠而倍增这些欲求）之满足上，不足以以确定性（即确定地）去指导意志，而若即此指导是一目的，则—植根很深的本能[—内在而固有的本能——依拜克译]却能以较大的确定性来导至此目的；可是纵然如此，而因为理性是当作一个实践机能而赋予我们，即当作一个“在意志上有影响力”的实践机能而赋予我们，所以，由于承认大自然一般地说来，在她的能量之分配上，已能使手段适宜于目的，是故理性的真正使命亦必须去产生—意志，此意志之为善不只是当作达至某种别的东西的手段而为善，而且其本身就是善，而对如此之意志，理性是绝对必要的。

[因为大自然在别处已能把那些能量分配得很适宜于它们（能量）所要去作成的诸功能，所以理性的恰当功能亦必须去产生一个其自身为善的意志，而不是一个只当作工具而为善的意志。

——依拜克译]如是，这个意志虽实不是唯一而完整的善，却必须是究极的善，而且必须是每一其余的善之条件，甚至是幸福的欲求之条件。

在这种情形之下，理性的培养（这是在第一而且是无条件的目的上所需要的），实是至少在今生多方干预了（限制了）那次等的而亦总是有条件的目的即幸福之达到，但在这个事实中，并无与大自然之智能不一致者。

不，理性的培养甚至把那次等目的（幸福）化归于无，大自然亦不因此而不足于（或不适合于）她的目的。

## &lt;&lt;康德的道德哲学&gt;&gt;

因为理性认一个善的意志之建立为其最高的实践使命，而在达成这个目的（使命）中，理性只能得到它自己之同类者之满足，即是说，这一种满足乃是一个从一目的之达到而来的满足，而此一目的之复又只为理性所决定者，是从这样一个目的之达到而来的满足，不管这种满足可使性的目的大为失望（落空）。

依是，我们是要把意志之概念发展成这样一种意志，即它是单为其自己（或单在其自己）即值得高度地被尊崇，而且其为善并不因顾及任何别的东西而为善，这样一种意志之概念，这样的意志之概念本早已存在于健全的自然理解之中，它毋宁只需要来弄清楚，而不需要被教成，而且它在估量我们的行动之价值时，总是居在首要的地位，而且构成一切其他价值的条件。

要想做到这一点，我们将取用义务之概念，这个概念包含着一善的意志之概念，虽然它亦蕴含着一些主观的限制和阻碍。

但是这些（限制与阻碍等）绝不足以蒙蔽这善的意志，或使它成为不可认知的，毋宁因着对照，反而能把它表露出来，并且使它更光亮地发光。

2 论义务以及行动之道德价值 在此，我把那“早已被认为与义务不一致”的一切行动略而不论，虽然这一切行动对这个或那个目的或许有用，因为就这些行动说，“它们是否从（由）义务而做成”这一问题根本不会发生，因为它们甚至是与义务相冲突的。

又，那些“实符合于义务，但人们对之并无直接的性好，人们之做成之是因为人们更为某种别的性好所逼迫而做成之”，这类的行动，我也把它们置诸不论。

因为在这样的情形中，我们易于辨别出符合于义务的行动是否是从义务而做成，抑或是从自私的目的而做成。

但是当这行动符合于义务，而做此行动之人此外对之复有一直接的性好，则去做此种分辨却很困难。

例如，“一个商人绝不可对一无经验的买主高索售价”，这总是一义务之事；而凡商业盛行之地，谨慎的商人亦实不[随意]高索售价，但对每一人皆保持一个固定的价格，这样，一个儿童去买他的货物亦与其他任何人一样。

如是，人们（顾客）实是诚实地被对待；但这还不足以使我们相信这个商人这样做是由义务而这样做，并由诚实的原则而这样做：他自己的利益需要他如此做；在这种情形下，去设想“在他自己的利益以外，他可以有一种直接的性好以顾念买主，因而好似由于爱（从爱的立场），他绝不应厚此而薄彼”，这样想乃是离题的。

依此，这种行动既不是从义务而做成，亦不是从直接的性好而做成，而只是以自私的目的而做成。

另一方面，“去维持一个人的生命”是一个义务；而此外，每个人亦有一直接的性好去维持其生命。

但是为了这个理由，大多数人对维持生命所有的那种过分的顾虑，却并无内在的价值，而他们的格准亦无道德的意义。

他们保持其生命，无疑地是如义务所需要的（as duty requires），但绝不是因为义务所需要的（because duty requires）。

[他们依照于义务而保持其生命，但却不是从（由）义务而保持其生命。

——依拜克译]另一方面，如果逆境与无希望的忧伤完全夺去对于生命的兴趣，如果这个不幸的人，即他是心意坚强，愤慨其命运，而却并不沮丧或灰心丧胆，这样一个不幸的人，他希望死，但却犹保持他的生命，他之所以保持其生命，并不是因贪恋它，即并非因为性好或恐惧而保持之，只是从义务而保持之，如是，则他的格准便有一道德价值。

“当我们能时，施惠及人”是一种义务，而除此以外，更有许多人是如此富同情心地被构成（是如此天生地富同情心），以至于没有任何其他“虚荣或自利”之动机，他们在环绕其四周而散布喜悦中找到一种快乐，而且他们能在别人的满足中感到愉快，只要当这别人的满足是由他们自己促成的[是他们所使之可能的。

——依拜克译]。

但是我认为在这样一种情形中，这类的行动，不管它是如何恰当（如何合于义务），如何可爱，却并无真正的道德价值，而只是与[由]其他性好，例如好荣誉的性好[而发起的行动]，为同一层次的（这种好荣誉的性好，如果它幸而被导至或被指向于那事实上是属于公众福利的东西上，并且它是与义务



## &lt;&lt;康德的道德哲学&gt;&gt;

相合的，因而结果亦是光荣的，则它自是值得赞美与鼓励，但却不值得崇敬）。

因为这[行动的]格准缺少了道德的意义，即是说，缺少了“这样的行动须是从义务而做成，不应从性好而做成”这种道德的意义。

设想那个慈善家的心灵已为其自己之忧伤所笼罩，消失了一切对于别人命数之同情，并设想当他仍有力量去施惠于在灾难中的别人时，他却并未为别人的苦恼所感动，因为他已专注于其自己之忧伤；现在设想：他强忍其自己脱离这麻木的无感（he tears himself out of this dead insensibility），而且他做成这（施惠之）行动，其做成之是并没有对于这行动有任何性好而做成之，而只单纯地从义务而作成之，这样，则他的行动始开始有其真正的道德价值。

[现在设想他，不为性好所牵引（unsolicited by inclination），去强忍其自己脱离这麻木的无感，而且去做成这行动是只从义务而做成之，而并无任何性好而做成之，这样，则他的行动始开始有真正的道德价值。

——依拜克译]复次，如果自然以很少的同情（即不曾以多的同情）置于这个或那个人的心肠中；又如果这个或那个人（设想其是一个正直的人），他气禀上是冷淡的，而且他对别人之痛苦是漠不关心的，或许因为在他自己方面，他是备有这种坚忍和刚毅的特别天禀，而他设想或甚至要求别人亦必有此同样的天禀——这样一个人确然不会是天生卑劣平庸之辈——但是，如果自然不曾特别地使他适合于一个慈善家，难道他终不会在他自己身上找到一个根源由之以给他自己一更高的价值，即比一天生好性情的气质所能做成者之价值远为更高的价值吗？

这毫无疑问是可能的。

恰正在这里，品格的道德价值被显出，这种价值无可比地是一切价值中最高的价值，即是说，他并不是从性好而施惠，而只从义务而施惠。

“去保求一个人自己的幸福”是一种义务，至少间接地是一种义务；因为对于一个人自己的情境，即“在许多忧虑的煎迫之下并且处于不得满足的欲求之中”的情境不满意，这不满意很容易变成一大诱惑，即“诱惑着去违反义务”之诱惑。

但是在这里，一切人对“幸福”原已具有最强烈而亦最切挚的性好，而并没有注意及义务，因为恰正是在此幸福之观念处，一切性好被结合于一整体中。

但幸福的箴言亦常是这样的一种箴言，即它大大地干扰了（阻挠了）某些性好，而同时一个人对于所名之日幸福的那“一切性好的满足之总量”犹尚不能形成任何一定而确实的概念。

因此，无怪乎：一简单的性好，即“在关于它所许诺的方面以及在关于它能在其问被满足的时间方面都是十分确定的”，这样一个简单的性好，它往往能压服那些流动浮泛的观念；亦无怪乎：例如说，一个痛风的病人，他能自行选择去享受其现在所实喜欢者，而忍耐其未来所或可喜欢者，因为依照他自己的估计，至少在这种机缘上（即在他这样的处境上），他不会把当前之享受牺牲于那一种“设想在健康中始可被发见，’的幸福之期待（之一可能被误解的期待）。

但即使在这种情形下，如果对于幸福的一般欲求不曾影响他的意志，又设想在他的特殊情形中，健康在这个估计中不是一必要的因素，则在这里如同在一切别的情形下一样，亦仍存有这个法则，即他绝不可从性好增进其幸福，而只应从义务增进其幸福，而正因此，他的行为才获得（具有）真正的道德价值。

无疑地，我们亦须依这个路数去理解《圣经》中那些语句，即在其中我们被命令着去爱我们的邻人，甚至去爱我们的仇敌的那些语句。

因为当作一种情绪[当作一种性好——依拜克译]看的爱是不能被命令的，而只为义务之故而施仁爱则可以被命令；这种为义务之故而施爱的爱，即使我们对之不为任何性好所驱迫，不，甚至被一自然而不可克服的厌恶所排拒，而亦不能不为。

这是一种实践的爱，不是感性情緒的爱（pathological love）——一种位置于意志中，而非位置于感性[情感——依拜克译]的性癖中的爱——位置于行动的原则中的爱，而非属于柔性的同情的爱[位置于行动的原则中而非位置于柔性的同情中的爱——依拜克译，“属于”当为“位置于”]；而单只是这种爱才能被命令。

[这样，道德的第一命题乃是：要想有道德价值，一个行动必须是从义务而做成。

]（此为下旬中阿保特之注文，原文无，拜克译移于此作正文，兹从之。

## &lt;&lt;康德的道德哲学&gt;&gt;

) 第二命题则是：一由义务而做成的行动并不是从那“为它所要达到”的目的而引生出它的道德价值，只是从那“它由之以被决定”的格准引生出它的道德价值，因此，它并不依靠于这行动的对象（目的）之实现，而只依靠于那“行动所由之而发生（而做成）”的“决意之原则”，而不顾及欲望的任何对象。

[因此，它的道德价值并不依靠于这行动的对象之实现，而只依靠于那“行动所由之以被做成”，的“决意之原则”，而不顾及欲望机能之对象。

——依拜克译]由以上所论，很清楚地，在我们的行动中，我们心中所可有的目的，或行动的效果（当作目的看而且当作意志的激发者看的效果），皆不能给予行动以任何无条件的或道德的价值。

然则，行动的价值，如果它不存于意志中并亦不存于涉及于意志之所期待的效果中[如果它不存于意志之“关联于其所希望的效果”中——依拜克译]，它能处于什么中呢？

它并不能处于任何别处，它只有处于意志之原则中，而不顾及为行动所能达到的目的。

因为意志正立于它的先验原则（此是形式的）和它的经验动力（此是材质的）之间，有如植立于两路之间者，而又因为它必须为某物所决定，所以当一行动是从义务而做成时，这意志必须为决意的形式原则所决定，在此情形下，每一材质原则皆已从它身上被抽去（撤去或拉下）。

第三命题，即作为前两命题之一后果者，我愿把它表示为如此：义务是“从尊敬法则而行”的行动之必然性。

我可以对一个对象，即“作为我所设拟的行动之结果”的对象，有性好，但是我绝不能对之有尊敬，之所以如此，是因为这个理由，即这样一个对象乃是意志的一个结果，而不是意志的一个活动。

同样，我亦不能对性好有尊敬，无论这性好是我自己的抑或是别人的。

如果是我自己的，我至多能赞许它；如果是别人的，有时我甚至喜爱它，即是说，视它为于我自己之利益上是可取的。

单只是那“当作一原则，绝不是当作一结果，而与我的意志相联结”者——单只是那“不谏从我的性好，但是驾驭性好，或至少在选择之情形中，把性好排除而不计算在内”者——换言之，单只是那法则本身，它才能算是一个尊敬的对象，因此，亦才能算是一个命令。

现在，一个从义务而做成的行动必须完全排除性好的影响，以及与性好连同的“意志的每一对象”，这样，已实没有东西留存下来能决定意志，除客观地说的法则，以及主观地说的对这实践法则的纯粹尊敬，因而结果亦就是这格准，即我必须遵循这法则，即使这法则阻碍了我的一切性好。

[现在，因为一个从义务而来的行动完全排除了性好的影响以及与性好连同的“意志的每一对象”，所以除法则外，没有东西留存下来能客观地决定意志，以及除对这实践法则的纯粹尊敬外，也没有东西留存下来能主观地决定意志。

这个主观的成素即是这格准，即我应当去遵循这样一种法则，即使这法则阻碍了我的一切性好。

——依拜克译] 这样，一个行动的道德价值并不处于从行动所期望的效果中，亦不处于那“需要从这所期望的效果以借得其动力”这样的行动之任何原则中。

因为一切这些效果——一个人自己的情况的舒适，甚至别人幸福的增进——皆亦可因其他原因而达成，所以对此，自亦不必需要一理性存有的意志；可是就单在此理性存有之意志处，那最高的而且是无条件的善始能被发现。

依此，“我们称之为道德的善”的那种卓越而出类拔萃的善只能存于法则自身之观念中，此法则之观念确然只在一个理性的存有中始为可能，而绝不能存于任何的别处，只要当这法则之观念决定意志，而不是所期望的效果决定意志时。

这个卓越的善本早已存在于依此观念而行的人身上（即此人之心中），我们绝不要去等待它开始出现于结果中。

## <<康德的道德哲学>>

### 媒体关注与评论

牟先生和唐君毅先生都熊十力先生所开创的形上思辨的新途径。

但他们并不是墨守师说，而是各有创造性的发展。

熊先生出于中国旧传统，故只能借佛学来阐发段学，唐、牟二先生则深入西方哲学的堂奥，融汇中西之后，再用现代的语言和要领建构自己的系统。

大体上说，唐先生近黑格兆头，而牟先生则更重视康德。

--中国历史研究专家余英时牟先生独立地从英译本翻译了康德的三大批判，对康德的乃至西方的哲学特别是西方理想主义的大传新要求有彻底的把握。

--武汉大学哲学学院院长郭齐勇牟先生自己重新翻译了康德的三大批判，在中国当代这样大幅地、彻底地消化康德的大哲学家，大概只有牟先生一个人。

---台湾师范大学中国文学系所教授林安梧

## <<康德的道德哲学>>

### 编辑推荐

《康德的道德哲学》作者牟宗三，是新儒学的代表，也是亚洲最著名的康德哲学专家之一，一生研究东西方哲学，配合康德哲学消化中国哲学和文化，以康德哲学为桥梁融通中西哲学，在与西方大哲学家的对话中把中国哲学推向世界。

此译本首次在大陆推出，是康德哲学的权威译本。

著名的康德哲学专家李明辉先生在评论牟译的康德著作时说：“牟先生之翻译康德底著作，是东西两大哲人之心灵照面。

牟先生对康德哲学理解的深度在相当的程度内可以弥补其德文知识之欠缺。

此外，他所附的注解也大大提高了其译本底价值。

其注解有两种：其一，文句和思路之顺通，其二，与中国哲学底相关义理之比较。

第二类注解是最有价值的部分。

尤其在《实践理性批判》底中译本中，牟先生以不少篇幅比较康德哲学与儒家义理之异同，显出他对中西两个哲学传统的深入理解。

牟先生底这类注解可媲美多玛斯为亚里士多德底《形上学》所作的注解。

”

## <<康德的道德哲学>>

### 名人推荐

牟先生和唐君毅先生都继承了熊十力先生所开创的形上思辨的新途径。

但是他们并不是墨守师说，而是各有创造性的发展。

熊先生出于中国旧传统，故只能借佛学来阐发儒学，唐、牟二先生则深入西方哲学的堂奥，融汇中西之后，再用现代的语言和概念建构自己的系统。

大体上说，唐先生近黑格尔，而牟先生则更重视康德。

——中国历史研究专家余英时牟先生独立地从英译本翻译了康德的三大批判，对康德的乃至西方的哲学特别是西方理想主义的大传统有彻底的把握。

——武汉大学哲学学院院长郭齐勇牟先生自己重新

<<康德的道德哲学>>

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问:<http://www.tushu007.com>