

康德“德行论导论”句读(一)

邓晓芒 (DENG Xiaomang)*

摘要: 本文试图对康德的《道德形而上学》的“德行论” [Tugendlehre] 的导论部分 (1—6 小节) 进行一番“句读”。这个导论是概括整个德行论 (伦理学) 的总纲, 抓住这个总纲, 就不会在那些极其繁杂的规定中迷失方向。本文基于康德的整个实践哲学或伦理学理论对文本中的关键概念进行了解析, 并侧重性地对与外在自由相关法权论和与内在自由相关的德行论进行了对比分析, 并且以“主观演绎”到“客观演绎”, 从“原理论”到“对象概念”的顺序对本部分的文本结构进行了总结梳理, 从而有助于读者对康德的德行论的理论框架进行理解把握。

关键词: 德行论; 内在自由; 义务; 目的; 《道德形而上学》

A Commentary on Kant's “The Introduction to the Doctrine of Virtue” (I)

Abstract: This article attempts to make a close reading of, or a commentary on, one part (i. e., Subsection 1—6) of “the Introduction to the

* 邓晓芒, 华中科技大学哲学系教授 (DENG Xiaomang, Professor, Department of Philosophy, Huazhong University of Science and Technology, Wuhan)。

Doctrine of Virtue [Einleitung zur Tugendlehre]” of Kant’s *The Metaphysics of Morals*. This introduction outlines the whole doctrine of virtue (morals). A comprehensive grasp of this section will prevent readers from losing way among those extremely complicated provisions. This article elaborates the key concepts in these texts on the basis of Kant’s entire practical philosophy or theory of morals; it also emphasizes a comparative analysis between the doctrine of right (which concerns outer freedom) and the doctrine of virtue (which concerns inner freedom); in addition, it clarifies the textual structures of these texts with orders from “subjective deduction” to “objective deduction” and from “the principle” to “the concept of an object”. Therefore, my work helps readers better understand the theoretical framework of Kant’s moral theory.

Keywords: the doctrine of virtue; inner freedom; the duty; the end; the *Metaphysics of Morals*

康德的《道德形而上学》(1797)分为“法权论的形而上学始基”和“德行论的形而上学始基”两部^①,而后者又包含有一个“德行论导论”、一个“伦理要素论”和一个“伦理方法论”。本文试图对“德行论”[Tugendlehre]的导论部分进行一番“句读”^②,因为这个导论是概括整个德行论(伦理学)的总纲,抓住这个总纲,就不会在那些极其繁杂的规定中迷

① “始基”,德文原文为 *Anfangsgründe*,李秋零译作“初始根据”。我的《自然科学的形而上学基础》译本(康德,1988)中的“基础”也是这个词,用的是它的《德汉词典》义,韦卓民先生的译本作《自然科学的形而上学初步》(康德,1991)，“初步”与“初始根据”相近。现在我考虑,后面两种译法会让人以为这只是一不成熟的、尚未发展起来的理论原点或雏形,处于最低层次,其实这个词表示的是最高层次的、相当于“第一哲学”的原则,不如翻译为古希腊哲学的一个现成的哲学概念“始基”(ἀρχή),这是“万物由之产生的东西,万物又消灭而复归于它”(阿那克西曼德)。

② 此文不是课堂讲解的现场录音,而是逐句的书面解释,所以和我的其他“句读”作品风格上有所不同。

失方向。^①

伦理学 [Ethik] 在古代意味着一般道德论 (philosophia moralis), 人们也把它称作义务学说。^②

伦理学 (Ethik) 是个希腊字, 道德论 [Sittenlehre] 是个德语字, 括号里的 philosophia moralis (道德哲学) 则是一个希腊字和一个拉丁字的结合。就字的本义来说, Ethik、Sittenlehre 和 moral 都是一个意思, 即风俗习惯、礼貌、规矩、伦常等等, 但外来词一般来说要比本土词更抽象一点。“义务” [Pflicht] 在康德这里包括法权的义务和伦理义务 (即通常说的“道德义务”), 有人译作“职责”, 不太贴切, 好像是只有“在职”的人才有的“责任”。总之, 伦理学也好, 道德论也好, 道德哲学也好, 都被归结为有关义务的学说, 也就是对于“应当”的学说。

后来人们觉得最好是把这个名称单独安在道德论的一个部分上面, 也就是安在关于那些不从属于外部法则的义务的学说上 (人们在德语中恰当地给这部分找到了德行论这个名称): 这样, 一般义务学说的体系现在就被划分为能够有外部法则的法权论 (ius) 体系, 和不能有外部法则的德行论 (Ethica) 体系; 这点说到这里也就够了。

“这个名称”指前面的“伦理学” [Ethik]。作为一个古希腊的词, 它最初的意思很宽泛, 包括一切义务学说, 既有法权义务的内容, 也有德行义务的内容。但后来逐渐分化了, 伦理学只讨论德行义务, 而法权义务则无关乎德行, 只是一种外部强制, 如孔子讲的“民免而无耻”。在这里, “德行论” [Tugendlehre] 当然也可以译作“德性论” (李秋零), 但我想把“德性”留给 Sittlichkeit 或 Moralität, 即一般道德性, 而“德行” (也有人译作“美德”) 在汉语中比“德性”更加具体, 恰好适合这里作为“道德论的一个部分”。例如, 康德认为“德性原则” [dieses Prinzip der Sittlichkeit] “并不仅限于人类, 而是针对一切具有理性和意志的有限存在

① 本文凡引康德原文均译自 *Kant's Gesammelte Schriften* (Kant, 1914: 379—413), 并参看李秋零主编《康德著作全集》第6卷 (康德, 2007: 392—425)。

② 文中凡是引用康德原文处均为仿宋字体; 每句均另起一行; 每自然段则空一行。

者的，甚至也包括作为最高理智的无限存在者在内”，^①就是说，包括上帝在内。而德行的原理是义务的原理，它对入具有强制性，是不能运用于上帝身上的。注意这里康德把德行论和伦理学看作一个东西，当然两者还有更细致的区别，但现在说到这个份上就够了。

一 一种德行论的概念阐明

义务概念自身就已经是通过法则来强迫（强制）自由任意的概念了；这种强制可以是一种外来的强制，也可以是一种自我强制。

这是导言中的第一节，该导言共有十八节。这一节阐明德行论的概念，就是说，首先把概念搞清楚：什么是德行论？那就要从义务的概念讲起。义务概念是一种强制概念，所以只有人才有义务，上帝没有义务。因为人的自由的任意 [die freie Willkür] 需要由法则来规范，才能够是合乎义务的。但这种规范或强制可以是外来的，那就是法权义务，也可以是自我强制，那就是伦理义务或德行。

道德的命令通过自己的定言的表达式（无条件的应当）而宣告了这种强制，所以这种强制并不是针对一般有理性的本质（其中也可能有神圣的本质），而是针对着作为有理性的自然本质的人，这些人与之相比是不够神圣的，他们虽然也承认道德法则本身的威严，却可能对于违背道德法则感到愉快，并且甚至在他们遵守道德法则时，仍然是不乐意地（带有自己的爱好的抵抗）在履行法则，而这正是强制之所在。

康德在《道德形而上学奠基》中已经指出，道德命令是一种“定言命令” [kategorische Imperative]，也就是无条件的命令，区别于假言命令。所以它的命令本身的形式就已经表明了它的无条件的强制性，当然这种强制只能是对于人这种“有理性的自然本质”而言的，而不是针对着上帝或天使之类的“神圣的本质”来说的，因为人除了有理性之外，还有自然的

^① 康德（2009：46）。

肉体和欲望，有情感和情欲。人半是天使，半是野兽，他们一方面承认道德法则的权威，另一方面却又有种作恶的愉快，正如奥古斯丁在他的《忏悔录》里面讲的，他发现他小时候的一次偷窃行为竟然充满着快乐。而在他们遵行道德法则时，也不免带有自身爱好的抵触。正因此，道德法则对于他们就是一种强制。接下来是一个康德的注释。

但是，人毕竟觉得自己作为道德的本质同时 [如果他客观地（按照他自己人格中的人性）看待自己，这时他通过自己的纯粹实践理性而得到规定] 是神圣的，足以不乐意去违背内在的法则；因为根本没有如此卑鄙的人，他在违背这种法则时内心不会感到某种抵抗并对他自己感到厌恶的，他由于这种厌恶必然会自己给自己施加强制。

就是说，虽然人类由于自身的有限性而在遵行道德法则时必须对自己加以强制，但是只要他按照自己人格中的人性客观地看待自己，看到自己是被纯粹实践理性所规定的，他就会意识到自己的神圣性，因此也会不乐意违背自己的道德法则。康德断言每个人在违背道德法则时都有种对自己的厌恶，也就是有种愧疚感，这一点将对他在做坏事时发生某种强制性的限制作用，至少他的手会发抖。注意这里“按照他自己人格中的人性” [nach der Menschheit in seine eigenen Person] 一语，出自《道德形而上学奠基》中定言命令的第二个变形公：“你要这样行动，把不论是你的人格中的人性，还是任何其他他人的人格中的人性，任何时候都同时用做目的，而绝不只是用做手段。”^① 在《实践理性批判》中则说：“道德律是神圣的式（不可侵犯的）。人虽然是够不神圣的了，但在其人格中的人性对人来说却必然是神圣的”，因为“人格 [Person] 作为属于感官世界的人格，就他同时又属于理知世界而言，则服从于他自己的人格性 [Persönlichkeit]”。^② 人格是跨两界的，所以它能够把它里面此岸的人性提升到彼岸的人格性即道德性。

① 康德（2013：64）。

② 康德（2009：100）。《实践理性批判》首印单行本（康德，2003）的“人格” [Person] 译作“个人”，“人格性” [Persönlichkeit] 译作“人格”，后加印该书时改过来了；《康德三大批判合集》（康德，2009）中是按照改过后印的。

——现在，人在这个交叉路口（那则美丽的寓言就是在德行和快适之间将赫克里斯置于这种交叉路口的）更多地显现出听从爱好而不是听从法则的倾向，对这个现象加以解释是不可能的：因为我们只能凭借按照自然法则从某个原因中进行推导来解释什么事情发生了；但这时我们不会把这个任意思考为自由的。

人的上述两面性使他处于交叉路口，正如希腊神话中赫克里斯面临在德行和快适之间作选择的情况一样。据说国王欧律斯透斯命令作为臣民的赫克里斯去完成一件又一件困难的任务，赫克里斯一肚子不高兴，但又必须服从命令，在无奈之中完成了十二大功业。赫克里斯是半神尚且如此，凡人就更加容易听从自己的爱好而不是服从法则了。我们不可能对这个“现象”[Phänomen]作出解释，因为对现象的解释只能是按照自然因果律，但真正要解释这件发生的事情必须引入自由，它是由人的自由的任意[Willkür]造成的，而这种解释是超出自然因果律的。当我们用因果律来推导时，我们并没有把任意看作是自由的。

——但是，这种交互对抗的自我强制及其不可避免性毕竟使人认识到自由本身的不可理解的属性。

就是说，作为现象的人正是在这种无法由自然法则解释的行为中，在道德律和自己的欲望之间的可选择性中，意识到自己的自由的。人的两难就是在道德律和情欲两方面都遇到对自己的意志的强制。如果没有情欲，人就是天使或神了；但如果没有道德律，人就是动物。所以康德在《实践理性批判》中说，道德律本身“是作为自由这种纯粹理性原因性的演绎原则而提出来的”^①，就是说，由于有道德律，由于人受到道德律的强制，说明了人有自由。自由是道德律的存在理由，道德律是自由的认识理由。^②当然，这种“认识”并非自然科学的认识，而只是认识到“有自由”这件事，认识到自由的不可认识、不可理解性。注释到这里结束，下面开始是正文。

① 康德（2009：60）。

② 康德（2009：16，注释①）。

——但由于人毕竟是一种自由的（道德的）本质，所以义务的概念所能够包含的就不是别的，而只是（唯有通过法则的表象而来的）自我强制，如果这是着眼于内在的意志规定（着眼于动机）的话；因为唯独借此才有可能把那种强迫（哪怕它是一种外来的强迫）与任意的自由结合起来，但这样一来义务的概念就将是一个伦理学的概念。

前面讲人更倾向于听从自己的爱好，这里讲，人毕竟本质上是自由的，也就是道德的，或者说是可以做道德选择的。他当然也可以选择爱好，但只有当他同时也可以选择道德，他的爱好才能说是“选择”，否则就无可选择，只是本能的必然。只有道德选择才证明他是有自由的，因此“自由的”真正说来就是“道德的”。所以义务概念所包含的归根结底就是用法则来进行自我强制，但这里加了一个限制：“如果这是着眼于内在的意志规定（着眼于动机）的话”。并非所有的义务都是自我强制，这句话是针对法权义务的外来强制而言的。唯有德行的义务是着眼于主观动机的自我强制，法权义务则是着眼于客观效果的外来强制。但哪怕是外来强制也要基于内在的自我强制，法权义务也要基于德行义务，否则就是把人当作牲口来强制了。法律虽然只要求人守法，并不能要求人自愿地守法；但如果人人都是不自愿的，法律也是无法长久施行的。所以法律也好，道德律也好，它们的强制都必须与人的任意的自由结合起来，最终都是人的自我强迫。而这样的义务概念就是一个伦理学概念，或者说一个德行论的概念，而不单是一个法权论的概念。法权论底下的基础是德行论。我们今天讲法治，不要以为仅仅是一个治国的技术性问题，其实它根本上说来是一个道德问题，政治体制改革要以道德观念或伦理原则的改革为前提。当然也不能以道德代法律，它们层次上是不同的。

所以，自然冲动含有在人的内心中对履行义务的阻碍作用，以及（有时是强烈的）抗拒力，因此人必将判定自己有能力与它们作斗争，并且通过理性来战胜它们，不是到将来才战胜它们，而是现在马上（在想到的同时）就战胜它们：这就是能够做到法则无条件地命令他应当去做的事情。

自然冲动当然是干扰义务的实行的，但人可以用理性来战胜它。为什

么是“必将判定”[*muß urteilen*]？这必须联系上一句来理解：“由于人毕竟是一种自由的（道德的）本质”。这一条加上自然冲动的阻碍作用，所以人必然会有这种判断力，判定自己有能力克服这些冲动，因为人有实践理性。这种冲动不是推迟到将来，而是当下马上就能做到的，如孔子说的：“我欲仁，斯仁至矣”，或者“有一日能用其力于仁矣夫？吾未见力不足者”。^① 康德在《实践理性批判》中所提出的“第一个问题”就是：“是否单是纯粹理性自身就足以对意志进行规定，还是它只能作为以经验性为条件的理性才是意志的规定根据”？回答是，由于人有自由，“那么由此就并不只是说明了纯粹理性可以是实践的，而且也说明只有纯粹理性、而不是受到经验性局限的理性，才是无条件地实践的。”^② 纯粹实践理性单凭自身（而无须等到经验性的条件成熟）就是实践的，就能够规定意志，这是康德的一个基本原则。

于是，反抗一个强大的、但却是不正义的敌人的能力和深思熟虑的决心就是勇敢（*fortitudo*），而反抗我们心中的道德意向的敌人则是德行（*virtus, fortitudo moralis* [德行，道德的勇敢]）。所以，普遍的义务学说在不是把外在自由、而是把内在自由纳入到法则之下的这一部分中，就是德行论。

这里把法权和德行作了区别。反抗一个不正义 [*ungerechtlich*] 的敌人，当然在（经过深思熟虑的权衡后）捍卫自己的合法权利 [*Recht, rechtlich*] 的意义上是勇敢的，是一种正义的行为，也是“合乎”道德 [*Sitten*] 的行为；但还不是德行 [*Tugend*]，就是说，还不一定是“出于”道德的行为。只有出于道德的行为，也就是“反抗我们心中的道德意向的敌人”的行为，才是德行。所以普遍的义务学说包括两大部分，一部分是法权论，一部分是德行论；前者是基于外在的自由，后者是基于内在的自由。但我们要注意，外在自由和内在自由并非两种不同的自由，而是同一自由的不同层次。同样，法权论和德行论也不是两种不同的义务论，

① 此处引用孔子的话，是立足于“抽象继承法”，参看邓晓芒（2015）。

② 邓晓芒（2015：26）。

而是同一个义务论的两个不同层次。比如说，同样是守法的公民，有的是出于恐惧或利害考虑而守法（所谓“不敢贪、不能贪”），而有的则是出于道德而守法（“不想贪”，或“为义务而义务”），这就见出境界的高低了。但在作“道德形而上学”的探讨时，当然要把这两个层次作为两个不同的“部分”来分别讨论。

法权论只与外部自由的形式条件有关（通过与自己本身的协调一致，如果自由的准则被做成了普遍法则的话），也就是与权利有关。反之，伦理学还提供一种质料（自由任意的一个对象），纯粹理性的一个目的，这目的同时被表象为客观必然的目的，即表象为对人的义务。

这里是一种对照。法权论和伦理学都是把自由的准则做成普遍的法则，使人达到与自己本身的协调一致，但法权论只涉及自由的外部形式条件，这种一致就是权利；而伦理学除了这种形式以外，还提供一种质料，这质料是自由任意的对象，但同时又是纯粹理性的目的，这目的不仅仅是主观的，而且同时是客观必然的，也就是一种客观的义务。两者都是定言命令的表现方式，即“要使你行为的准则成为一条普遍的法则”；但法权[Recht, 或译权利]只和自由的外部客观形式有关，它的内容可能并不是自由的，比如为了某种利益或个人癖好；德行则还和自由的内部主观质料有关，就是说它的内容都是以人的自由为目的。我不是为了自己的利益而遵守法权原则，不是在不损害别人自由的前提下谋求自己的自由权利，而就是为了使别人获得自由而做一件德行，并把这当做自己的义务，这就是伦理学所讨论的话题。

——因为既然感性爱好诱发出那些可能与义务相悖的（作为任意的质料的）目的，那么立法的理性不能以别的方式阻止它们的影响，而只能又借助于一个相反的道德目的，所以这个道德目的必须不依赖于爱好而先天地提供出来。

伦理学既然涉及目的，那就有两种不同的目的在交战，一种是由感性爱好引起的可能与义务相违背的目的，要消除它们的影响，德行就必须用

另一种先天的目的与之相抗衡。所以伦理学是讲究目的的，也就是关注动机，而法权论只关注效果，不管你的动机、目的是什么，只要你的自由行动不影响到别人的自由，那就是合法的。由此可知，伦理学或德行论是建立在个人内心的目的之上的，它虽然也要关注效果，但效果只是动机的一个环节，是在目的中考虑的问题，至于现实中的后果则是不重要的，所谓谋事在人成事在天。所以德行论是基于自由的内在的先天必然性，不看重那些偶然的后果。

目的就是（一个理性本质的）某个任意对象，通过其表象，任意就被规定为产生出这个对象来的一个行动。

既然伦理学是关注动机或目的的，那么就必须对目的下一个定义，所以这里讲，目的肯定都是有理性者的任意的对象，也就是自由设定的对象；但同时它又是由理性本质所规定的，理性通过这个表象来规定任意，使任意实现为产生出该对象来的行动，也就是让任意来选择适当的手段去达到那个目的，这手段对那个对象表象是否适当，则必须由理性来规定。这里的目的包括日常实用的目的，也包括道德目的，它们在不同层次上都是自由的任意的体现。

——现在，我虽然可能被别人强制采取一些行动，这些行动都是作为手段而指向某个目的的，但永远不能被别人强制去拥有一个目的，相反，我只可能自己使某物成为我自己的目的。

这句强调目的行为的本源上的自由性、不可强制性。即使我服从别人对我的强制，我也不是被别人强制拥有我的目的，而仍然是出于自己的目的，比如说出于对死亡或受虐的恐惧，出于求生的欲望，出于策略和权宜之计。这些行动固然可以完成别人预先设定的目的，但同时也达成了我自己为自己设定的目的，就算是奴隶，他也是自由地屈服于主人的鞭子，因为他本来也可能选择反抗而死。这是古代斯多亚派就提出过的自由概念，即披枷带锁皆是自由人。它至少在一点上是不错的，即自由不可能由别人恩赐，而必须由自己去争取，如果你不自由，不能怪别人，只能归责于自己。当然这只是从单纯形式上看的，这种人人平等地具有的自由能力恰好

是法权论的根据。

——但我也有责任使某种包含在实践理性概念中的东西成为我的目的，因而在任意的形式规定根据（如法权所包含的这类根据）之外还拥有某种质料的规定根据，拥有某种目的，这目的可以与出自感性冲动的目的相对抗：这就会是一个本身自在地就是义务的目的的概念；但这种目的学说将不会属于法权论，而会属于伦理学，因为只有伦理学才在自己的概念中带有按照（道德）法则的自我强制。

就是说，虽然从形式上看，我在任何目的行动中都是自由的，都有选择的自由，但我仍然有责任使自己的目的行为向某种目的靠拢，就是在目的的选择上受到某种质料的强制，去选择某种可以和感性冲动的目的相抗衡的道德目的。这是一个“本身自在地就是义务”的目的，它先天地强加于人，但不是在法权上强加于人，而只是在伦理学意义上强加于人，因为只有伦理学才在自己的概念中具有按照法则的自我强制。法权论中当然也可以有自我强制，但那已经深入到伦理学层面了，而在法权论本身的层面是不必自我强制的，只须外来强制就行了。出于恐惧或利益而被迫守法只是合法性，出于纯粹实践理性而自愿守法才兼有道德性。法律只看你守不守法，而不管你是出于什么目的守法。

出于这一理由，伦理学也可以被定义为纯粹实践理性的目的系统。——目的和义务把普遍道德论的两个部门区分开来。伦理学包含着人们不可能被别人（以自然方式）强制着去遵从的义务，这只不过是说从伦理学是一种目的学说中得出来的结论，因为为此（为了拥有目的）而作一种强制是自相矛盾的。

“出于这一理由”，什么理由？就是前面讲的，只有伦理学才在自己的概念中带有道德法则的自我强制。这种自我强制就是用道德法则的目的去强制感性的目的，所以这里把伦理学直接定义为“纯粹实践理性的目的系统”，并借此把普遍道德论的、也就是道德形而上学的两大部门区分开来，这就是法权论和伦理学。两个部门都讲义务，但只有伦理学才兼谈目的，它着眼于“本身就是义务的目的”。这种目的一旦产生，它就会（对别的

目的) 有种强制性, 但它本身不是强制产生的, 而是纯粹实践理性本身固有的。所以说“伦理学包含着人们不可能被别人(以自然方式)强制着去遵从的义务”, 它的那种强制只是一种自我强制, 因为两个相互对抗的目的都是自我的目的。为了拥有这些目的而作一种强制是自相矛盾的, 因为它们都是自由地产生出来的, 感性的目的是由于自由的任意, 道德的目的则是由于自由的任意中那些具有普遍法则的自由意志, 它们本身都不是强制出来的。

但是说伦理学是一种德行论 (*doctrina officiorum virtutis* [德行义务的学说]), 这却是从上面对德行的解释中、与刚才指出其特点的那种义务约束相比较而得出来的。

前面已经把伦理学称为德行论了, 括号里的拉丁文是“德行义务的学说”。但为什么这样说? 一个是由于上面对德行的解释, 这种解释是: “反抗我们心中的道德意向的敌人则是德行”, 基于这种解释, “普遍的义务学说在不是把外在自由、而是把内在自由纳入到法则之下的这一部分中, 就是德行论”。再者, 是由于“与刚才指出其特点的那种义务约束相比较”, 义务约束 [*Verpflichtung*] 的特点本节第一句话就指出来了: “义务概念自身就已经是通过法则来强迫(强制)自由任意的概念了; 这种强制可以是一种外来的强制, 也可以是一种自我强制。”基于这种比较, 德行论显然应该归入到那种“自我强制”的义务概念之列。所以, 德行论属于普遍义务学说底下只考虑把内在自由纳入到法则之下的自我强制的义务这一部分, 也就是与法权论相区别的伦理学的部分。

——因为, 除了只规定为一个目的之外, 对于任意没有任何别的规定, 任意凭自己的概念就已经特定了不能由别人的任意来以自然的方式强制自己。

既然德行论讲内在自由和自我强制, 那就要涉及任意, 因为内在自由首先就是任意的自由, 而任意的自由则只能规定为一个目的, 也就是通常讲的: 你到底要什么? 而这样一种内在自由的任意在概念中就已经包含着不能由别人的任意来强制自己的意思。别人的任意对自己的强制只能是

“以自然的方式” [physisch]，也就是以外来的方式，而不是以内在于自我的强制的方式。

别人虽然可以强制我去做某种不是我的目的（而只是达到另外一个人的目的的手段）的事情，但不能强制我去使它成为我的目的，而且毕竟，我如果不给自己造成目的，我就不可能有任何目的。后者是一个自相矛盾：一个自由的行动同时却还是不自由的。

这个前面已经讲了，“我虽然可能被别人强制采取一些行动，这些行动都是作为手段而指向某个目的的，但永远不能被别人强制去拥有一个目的，相反，我只可能自己使某物成为我自己的目的。”这里又重复一遍。前面还讲了：“为此（为了拥有目的）而作一种强制是自相矛盾的”，这里又重申“后者是一个自相矛盾：一个自由的行动同时却还是不自由的”。这里的“后者”，是指前面一句中“……强制我去使它成为我的目的”，而且是与更前面那一句（“因为，除了……”）相对照而言的。康德这里行文有些重复。

——但是，自己为自己建立起一个同时是义务的目的，这不是什么矛盾：因为在这里我是自己强制自己，这就与自由完全处于协调之中。

这就是康德伦理学的关键之处了，涉及自律的概念。虽然我的任意、我的目的只能由我自己设定，不能由任何别人来强制，这体现了我的自由；但我把自己的目的作为一种强制性的义务建立起来以约束自己，也就是自己强制自己，这却是可能的，而且我在这时仍然是自由的，并无自相矛盾。这个道理很多人都不懂，甚至直到今天，可以说多数人都会认为这是一场骗局，特别是英语世界的自由主义者，例如以赛亚·伯林，就认为只要是强制就不是自由，哪怕我自己强制自己，也就意味着我放弃（至少部分的）自由而换取别的东西（安全或其他福利等等）。他们对自由的理解完全是感性经验的，其实就是“为所欲为”，而不理解更高层次的自由（人格的尊严、理性原则的一贯性、不为物欲所动的超然、责任的担当等等），不知道自由本身有一种从低级到高级的发展。下面又是一个注释。

越是不能以自然的方式受到强制，他反过来就越是能够以道德的方式（通过义务的单纯表象）而受到强制，他就越是自由。——例如，一个有足够坚定的决心和足够强健的灵魂的人，不会放弃他已经开始的娱乐，哪怕有人向他提示他由此将惹上身的诸多害处也罢，但如果提醒他说，他这样会疏于职守，或者说他把患病的父亲一个人置之不顾，他就会毫不迟疑地、虽然是很不情愿地放弃自己的意图，而这恰好证明了他的最高度的自由，即他不能反对义务的呼声。

这里用一个通俗的例子说明了，以自然的方式受到强制是不自由，摆脱自然方式的强制才是自由；但以道德的方式受到强制则正好是更高的自由。因为摆脱自然方式的强制不光是说，摆脱外界或别人对他的强制，而且也包括摆脱他自己的自然本性对他的强制，摆脱他的感性欲望和情感的强制，而这本身就是给道德法则的强制让出了地盘。在这种意义上，“越是……越是……”的句型表明了一种对应关系，越能够克制自己的自然本能的人，就越是能够服从道德的命令。而这就表明他越是自由，因为他不受自身动物性本能的束缚，而表现出一个人超越于动物之上的人格独立性。我们通常讲的“无欲则刚”，“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”，也可以从这方面来理解。当然康德也不是一个禁欲主义者，他承认人的自由的任意也有其合理性，只不过这种任意的自由比起自由地遵守道德义务来，后者显然是更高的甚至“最高度的自由”，例如那个正沉浸于娱乐活动中的人在听到义务的呼声时毅然中断享乐，就表明他是一个有自己的自由人格的正直的人。下面回到正文。

——但是，一个这样的目的如何可能？这就是现在要谈的问题。因为一件事情的概念的可能性（即这概念的不自相矛盾）还不足以假定这件事情本身（即这概念的客观实在性）的可能性。

这就是康德德行论的一个主要问题了。正如《纯粹理性批判》的总问题是“先天综合判断如何可能？”这里的总问题则是：一个本身是义务的目的如何可能？前面已讲了，作为伦理义务的强制与作为自由任意的目的之间并不存在矛盾，如果我们把这种强制理解为自我强制，它甚至是一种更高的自由。但这只是概念上的不矛盾，它还不足以假定这件事情本身是

可能的。形式逻辑可以得出很多本身并不矛盾的概念，但如何能够把它们实现出来，或者说它们实现的条件是什么，这还是另外一个问题。

综观整个第一节，康德在这里首先把道德形而上学的两个部门即法权论和德行论（伦理学）作了仔细的区分，突出了德行论和德行本身的特点，并提出了德行论的主要问题。下面接下来就是围绕这个主要问题来展开论述。

二 对一种同时是义务的目的概念之阐明

要解决“一个本身是义务的目的如何可能”这一问题，首先要对这个概念加以阐明。虽然前面在提出这个概念的时候已经作了简单的说明，是说义务和目的之间不一定相矛盾，但还必须作出更加具体一些的阐明。什么是“阐明”[Erörterung]？康德在《纯粹理性批判》中谈到空间和时间时说过：“所谓阐明（*expositio*），我理解为将一个概念里所属的东西作出清晰的（哪怕并不是详尽的）介绍”。^① 例如，“我所谓先验的阐明，就是将一个概念解释为一条原则，从这条原则能够看出其他先天综合知识的可能性。”^② 然而，在后面谈到范畴的先验演绎时，他却这样回顾前面对时空的“先验阐明”：“我们前面已借助于一个先验演绎对空间和时间概念追踪了其来源，并解释和规定了它们的先天的客观有效性。”^③ 可见，康德实际上是把“阐明”当作“演绎”（*Deduktion*）来看的。所以，这里谈到对作为义务的目的概念的阐明，也应该相当于对这概念的“演绎”。

人们可以用两种不同的方式来思考目的对义务的关系：要么，从目的出发来揭示那些合乎义务的行动的准则，要么反过来，从义务出发，揭示出那同时是义务的目的。

在一个“本身是义务的目的”的概念中，目的和义务的关系可以分别从两头来看，即从目的来看和从义务来看。而这一“看”，就看出了道德

① A23 = B38，见康德（2009：25）。

② B41，见康德（2009：27）。

③ A87 = B119，见康德（2009：73）。

形而上学的两大部门的划分。就是说，法权论是“从目的出发来揭示那些合乎义务的行动的准则”；伦理学则是“从义务出发，揭示出那同时是义务的目的”。下面是分别来阐述这两条思路。

——法权论走的是第一条道路。每个人想要为自己的行动设定一个什么目的，这将听凭他的自由的任意。但是这种行动的准则却是先天地规定的：即行动者的自由要能够与每个别人的自由按照一条普遍的法则而共存。

先看法权论。法权论就是要寻找每个人的任意的目的在什么情况下可以成为合乎义务的准则，也就是把自己自由任意的行动准则规定为“要能够与每个别人的自由按照一条普遍的法则而共存”。这正是康德的定言命令“要这样行动，使你的行动的准则成为一条普遍的法则”的一种表述，但有一点区别，就是这里强调的是，你的自由的准则要能够“按照一条普遍法则”与别人的自由相互“共存”，而不是说让这个准则本身“成为”一条普遍的法则。当然，你的准则如果本身成了一条普遍法则，它必定就是会与其他人的自由相共存的，但不能倒过来说，凡是能与其他人的自由共存的都是本身成为普遍法则的准则，法权论中不作这样的要求。法权论只要求先天地把自己的准则规定为与别人的自由相共存就行了，不苛求这个准则成为普遍法则。所以这种要求只是一种外在自由的要求，并不要求你在选择自己的目的的时候使自己的准则本身成为一条普遍法则，换言之，只要求合乎法则，不要求出自于法则。你完全可以出于自己的利害考虑而选择遵守法律，以免与别人的自由相冲突，但这只具有合法性，不具有道德性。法权论只要求做到这一步就够了。

但是，伦理学采取的是一条相反的道路。它不能从人有可能为自己所设定的那些目的出发，并据此而行使他的那些应采用的准则，也就是行使他的义务；因为这将会是那些准则的一些经验性的根据，它们并不提供任何义务概念，而义务概念（定言的应当）则只有在纯粹理性中才拥有自己的根；无论如何，假如要按照那些目的（它们全都是自私的目的）来采取准则的话，那就会根本谈不上什么真正的义务概念了。

这是和法权论对比。伦理学、也就是德行论不是从“人有可能为自己所设定的那些目的出发”（有可能为自己设定，意思是任意设定），然后再以此为根据去看哪些准则是应当采用的，哪些是不应该的。德行论不是这样，“因为这将会是那些准则的一些经验性的根据，它们并不提供任何义务概念”，也就是说，这些供选择的行为的根据都是经验性的，不是从义务出发的。因此这样的根据虽然也说“你应当”，但却是以经验性的目的为前提的，因而是有条件的命令：为了达到某某目的，你应当……。这种应当的根据只是对手段的规定，并没有提供义务的规定。义务概念不是在经验中，而“只有在纯粹理性中才拥有自己的根”。那些出自于自由任意的经验性的目的全都是自私的，如果以它们为准则，就谈不上任何真正的义务概念了。所以伦理学必须采取与此相反的道路，不是从任意的目的出发去为之寻找与义务相符合的准则，而是从先天的义务出发，将它设定为自己的各种目的。

因此在伦理学中将是义务概念导向目的，并且在我们应当为自己设定的目的方面，必须按照道德原理来建立准则。

这是正面提出伦理学的道路，就是以先天的义务概念来引导我建立自己的目的，并在道德原理的基础上建立起行动的准则来，以衡量哪些事是应该做的，哪些事不应该做。这才是适合于定言命令的表达，就是要使自己行动的准则本身成为一条普遍的法则，按照这一命令去选择自己的目的和行准则。

暂且不论这种自在地本身就是义务的目的将是怎样一种目的，并且它将是如何可能的，只是在这里还需要指出一点，这种方式的义务将冠以德行义务的名称，以及为什么是这样。

这句话暂且把这种本身是义务的目的具体是指哪些目的，以及这种目的是如何可能的、它的根据何在的问题放在一边，这是要留到后面（第三、四、五节）去讨论的问题。而这里要讨论的首先只是，为什么要把这种本身就是义务的目的称之为“德行义务”。换言之，伦理学既然和法权论走的道路不同，那么区分开伦理义务和法权义务就行了，为什么还要特

别提出来德行义务？德行义务和伦理义务的差别何在？

一切义务都相应于一种权利 [Recht]，它被看作权限 [Befugniß] (facultas moralis geegeratim [一般道德的能力])，但并非一切义务都相应于另一个人强制某个人的权利；相反，后面这种权利称作特殊的法权义务。

这句先把法权义务除开。一般来说，任何义务都和某种权利相应，而这种权利也以它对应的义务为限，所以叫做权限。但在其中，有种义务所对应的权利是另一个人对他进行强制的权利，比如说，欠债还钱，如果你不还，另一个人就有权强制你还（他有这方面的权限），当然不是自己直接强制，而是通过法律来强制。但这样一种欠债还钱的义务只是一种特殊的义务即法权义务，并非所有的义务都需要别人来强制。注意这句中的“法权”和“权利”都是一个词 Recht，该词具有法和权利双重含义，很难避免一词多译。这是中西文化语言差异的最典型的例子之一。

——同样，一切伦理责任 [Verbindlichkeit]^① 都相应于德行概念，但并非一切伦理义务都因此而相应于德行义务。因为德行义务并不涉及某个目的（质料，即那种任意的客体），而只涉及道德的意志规定的形式的东西（例如合乎义务的行动也必须是出自义务而发生的）。

这一句就显出伦理学和德行论的细微区别来了。前一句已经把法权义务除开了，就是说，在一切义务中，除开那些人与人之间强制性的法权义务之外，还有一大类不需要别人强制的义务，这就是伦理义务，或者说伦理责任。比如我看到一个老人跌倒了，我有义务、有责任去把他扶起来，但并没有人强制我这样做，我不这样做，不需要负任何法律责任。这个里头当然就有德行概念了，但是不是就是德行义务呢？那还要看。因为我去扶助老人，也有可能是出于同情心，不忍人之心，或者也有利害的考虑，例如说我将来也要老的，形成帮助老人的社会风气对我自己将来也有好

① 该词也有人译作“义务”，但还是译作“责任”较好，因为它的词根 verbinden 意为“束缚”，比较被动，而 Pflicht 才应该译作义务，因为它的词根 pflegen 意为“照看”，比较主动。

处。所以这个行动虽然带有德行概念，但有可能德行概念在里面还只是选择目的的动机之一，目的本身还另有其他动机，那么即使行动是符合德行概念的，也不能称作德行义务。所以，只有不涉及具体的某个目的，如帮助老人，而只着眼于意志规定的形式，也就是把定言命令的形式当作自己唯一的目的，即“为义务而义务”地去做这件事，那才称得上是德行义务。所以德行义务比伦理义务更高一个层次，它是伦理义务的标准。于是这里有三个层次，一个是法权义务，这是对自由任意的外来强制；一个是伦理义务，没有外来强制，但也不是单凭形式上的自我强制，还有别的质料上的动机；再一个是德行义务，既没有外来强制，也不考虑具体目的的质料，而是纯粹形式上的自我强制。

只有一个同时是义务的目的才能被称之为德行义务。因此后一种义务有很多（也有各种德行）；相反，对前一种义务所想到的却只有一个义务，但却是对一切行动都有效的（带有德行意向的）义务。

这就涉及德行论的总问题了。“只有一个同时是义务的目的才能被称之为德行义务”，就是说，德行义务是专门用来称呼那种本身同时是义务的目的的。而那种虽然是由义务所引导出来、但本身只是任意的具体目的，则只能称之为伦理义务，因为按照前面说的，“在伦理学中将是义务概念导向目的，并且在我们应当为自己设定的目的方面，必须按照道德原理来建立准则”。虽然它最终“从义务出发，揭示出那同时是义务的目的”（见前），也就是揭示出了德行义务，但它本身还不是德行义务，而只是揭示德行义务的过程。比如说我们成天做这件好事，做那件好事，把做这些事情看作自己的伦理义务；但所有这些好事里面都有一个共同的原则，这就是“己欲立而立人，己欲达而达人”，也就是不管做什么，都要使你行为的准则成为一条普遍的法则；而当后面这种义务意识专门以这条共同原则为目的时，就达到了德行义务的层次了，它本身就是一个同时是义务的目的。所以康德这里说：“因此后一种义务有很多（也有各种德行）；相反，对前一种义务所想到的却只有一个义务，但却是对一切行动都有效的（带有德行意向的）义务”。就是说，伦理义务里面包含有很多具体的伦理义务，有各种不同的德行；反之，在德行义务里面我们想到的只有一种普

遍的形式（定言命令），这个德行义务是对伦理义务的一切行动、不管什么目的都有效的，因为它是带有“为义务而义务”的德行意向的，可以作一切伦理义务的标准。我怀疑康德这里把“前一种义务”和“后一种义务”搞颠倒了，应该换过来，否则很难解释。无论如何，这说明了这两种义务并不是截然分开的，而是一和多的关系，一中有，多中有一。

德行义务和法权义务的本质区别在于：对于后者，一种外在强制是道德上可能的，前者则仅仅基于自由的自我强制。

这其实也就是前面一节开头就讲过的伦理学和法权论的区别，即内在强制和外在强制的区别，只不过这里是从德行义务和法权义务的角度再次重申而已。法权义务在道德上可以允许一种外在强制，而德行义务仅仅建立在“自由的自我强制”之上，自由的自我强制也就是“自律”（*Autonomie*）。自律才是真正的自由，这是一个事实上无可否认并且至关重要的概念。

——对有限的神圣本质（这些神圣本质就连被诱惑去违犯一下义务都是根本不可能的）来说，是没有什么德行论的，而只有道德论，后者本身就是实践理性的自律，而前者却同时包含着实践理性的专制（*Autokratie*），也就是一种即使不是直接知觉到的、却也是从道德的定言命令中正确推论出来的能力意识，即对自己那不肯驯服于法则之下的爱好加以驾驭的能力的意识：以至于人的道德性（*Moralität*）在其最高阶段毕竟只能够是德行；哪怕它完全是纯粹的（除了义务的动机之外完全不受任何外来动机的影响），这样一来，它通常就以哲人（*Weisen*）的名义而被诗意地人格化为一个（人们必须始终去接近的）理想了。

前面是把德行义务和法权义务相比较，这里讲的是德行义务和神圣本质相比较。一个是与下面相区别，一个是与上面相区别，这样来给德行论和德行义务定位。什么是“有限的神圣本质”？就是我们通常讲的“圣人”。圣人是“就连被诱惑去违犯一下义务都是根本不可能的”，是根本不受诱惑的；但他又还是“有限的”，而不是无限的神圣本质（上帝）。对这

样的圣人来说，是没有什么德行论的，而只有道德论。因为圣人已经达到了“从心所欲而不逾矩”（孔子）、“由仁义行，而非行仁义也”（孟子）的境界，他自然而然、不需要任何强制地就会自觉履行实践理性的法则。而德行论则是需要强制的，它“同时包含着实践理性的专制”，要“对自己那不肯驯服于法则之下的爱好加以驾驭”，而这种能力它是从定言命令中推论出来的。由此得出，一般人（而不是圣人）的道德性的最高阶段，或者说最高层次，只能够是德行，他们需要的是德行论，是实践理性的“专制”或者说自我强制。哪怕这种德行的自我强制“完全是纯粹的”（这里用的虚拟式），即设想一个人完全听命于义务的动机，那么这样一种纯粹的德行也不是体现为一个“圣人”，而只是体现为一个“哲人”。希腊化时期的哲人们（特别是斯多亚派）所追求的最高精神境界就是“不动心”（Ataraxie），但他们实际上没有一个能够做到完全的不动心，只能将这种不动心归于一个理想的“哲人”，实际上是对这种境界的一种诗意的人格化。但哲人不是圣人，不是神圣本质，因为圣人是根本不可能受违犯义务的诱惑的，也不需要强制自己；哲人则会受到这种诱惑，只不过他能够凭借自己的刚毅忍耐，随时克服这种诱惑，不为所动，通过自我强制来努力保持自身道德上的纯洁。所以哲人是有故事的，是可以加以诗意的描绘的，而圣人则没有故事，是完全抽象的。哲人是做人的理想（Ideal），圣人则只是一个抽象概念，一个理念（Idee）。^①

但德行也不能仅仅被解释为和评价为熟练技巧，以及（如同宫廷牧师科修斯的获奖论文^②所表达的）一种长期的、通过练习所获得的良好道德行动的习惯。因为如果这种习惯不是那些深思熟虑的、稳固的和越来越纯净的原理的结果，那么它就如同任何一种其他出自于技术实践的理性的机械作用一样，既不会为任何情况都作好准备，也不会在那些新的诱惑所可能造成的变化面前有充分的保障。

① 理想（Ideal）和理念（Idee）的区别，也就是“理想中的导师”即“哲学家”与“立法的理念”的区别，可参看《纯粹理性批判》A839 = B867。

② 莱昂哈德·科修斯（Leonhard Cochius）的《关于爱好的研究》为柏林科学院1767年的获奖论文。

这句话又说回来了，就是说德行虽然要靠自我强制来努力推行，但这并不等于一种长期训练而成的习惯，不等于一种驾轻就熟、不假思索的熟练技巧。孔子的“从心所欲而不逾矩”就是通过七十年的自觉训练而练就的修养，^①他实际上就已经把自己当作圣人（尽管口头上还不承认）。但是习惯是可以由其他原因导致和形成的，例如通过恐吓和惩罚或者好处的引诱，形成了条件反射。中国人讲“棍棒底下出孝子”，孔子用来强制自己的也不是普遍的理性原则，而是农业社会的家族自然情感和天命天道，一旦遇到变化了的情况，例如今天的市场化的陌生人世界，就会不知所措。而在康德看来，如果习惯不是经过思考的理性原理的结果，它就如同出自技术实践理性的机械作用一样，不具有在任何情况下都坚持一贯的普遍性，也经不起变化了的情况所造成的新的诱惑。康德的技术性实践的理性就是日常的实用理性，与他所强调的“纯粹实践理性”即道德上的法规是完全不同的。^②前者只是针对某个具体目的一次性地使用，是为经验性的技术性需要服务的，因此只是片断地运用理性，用完就可以搁置一旁，下次针对不同的对象再重新设计实用的原理；后者则是人的一贯的人格性，必须在任何情况下都作为行动的法则准备好的。所以康德的道德法则是不能够一劳永逸地交给习惯和熟练技巧的，人生是一场不断的战斗，没有什么时候可以像圣人一样高枕无忧，只能不断地接近自己心中设定的哲人理想。

附 释

与德行 = +A 相对立的，作为逻辑上的反面（*contradictorie oppositum* [矛盾命题的对抗]）是消极的无德行 = 0（道德上的软弱），而作为对立面（*contrarie s. realiter oppositum* [相冲突的东西或者现实的

① “吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩也。”（《论语·为政》）

② 关于技术上的实践和道德上的实践的区别，可参看《判断力批判》导言，I，见康德（2009：223—224）。

对抗]) 则是罪恶 = -A, 并且一个不仅仅是不必要的、而且甚至是犯忌的问题是: 大的罪行是否肯定不需要比大的德行甚至更多的灵魂的力量^①。

这里是两对不同层次上的相反的东西, 一对是逻辑上的互相矛盾, 一对是事实上的冲突或对立。德行和无德行是逻辑上的矛盾, 德行和罪恶则是事实上的对立。这里举数学上的 +A 和 0 以及 +A 和 -A 来表示, 其实还有更加直观表示, 就是黑和不黑、黑和白。黑和不黑是矛盾, 凡是有颜色的东西, 不是黑的就是不黑的, 没有中间状态, 合乎排中律; 黑和白则是对立, 两者是有中间状态的, 如红、黄、蓝、灰等等。矛盾和对立的区别至今很多人都分不清楚, 讲“矛盾论”, 以为共产党和国民党的对立就是矛盾了, 老举这个例子, 其实这只是对立, 中间还有民主党派呢, 酸和碱中间还有盐呢。逻辑上的矛盾关系 (有 A 和无 A) 和现实中的对立关系 (+A 和 -A) 不是一回事, 应该加以区别。这里讲德行的矛盾面是无德行, 而不是罪恶, 德行和罪行中间是无德行又无罪恶, 既不好也不坏。这里提出了一个问题, 即大恶比大善是否需要同样多的、甚至更多的灵魂力量 (坚强意志)? 康德认为这个问题是多余的甚至是“犯忌的” (anstößige, 也可以译作有伤风化的、下流的等等), 因为有些人甚至可能会鼓吹那种罪恶的人具有更加坚强的意志, 如同莎士比亚笔下的麦克白一样值得佩服, 还有人觉得人生不流芳百世也要遗臭万年。后来的尼采更是主张恶人的权力意志更加值得高扬。康德对此不以为然, 认为这种问题本身就是不道德的。但他并不想从道德上谴责这种论调, 而想从学理上证明这种观点的错误, 连问题都是多余的。这就是接下来他所论证的。

因为我们把灵魂的力量理解为一个人作为天生自由的人的决心的力量, 因而是就他 (在慎思明辨时) 能自我控制、所以也处于人的健康状态中而言的。但大的罪行都是些发作症状, 一看见它们就使得灵魂健康的人不寒而栗。

这里一开始就把问题提到原则高度, 就是把灵魂的力量定为人的天赋

^① 灵魂的力量 (Stärke der Seele) 相当于 Seelenstärke, 亦可译作“意志坚强”。

自由的决心的力量，只要承认这一点，就好办了，因为自由的决心就是理智对诸感官的自我控制能力，这种慎思明辨（bei Sinnen）表明了人的灵魂的健康状态。这就已经预先设定了灵魂力量应该理解为控制感性冲动的理智能力，而不是感性冲动本身；因此也就把那个问题的答案预先设定了。这就是说，凡是严重的罪行都是“发作症状”（Paroxysmen，医学名词），只要是一个心理健康、没有变态的人都会对这些症状感到毛骨悚然，即引起生理上的反感。

于是问题就会演变成这样的问法：一个人在他怒火暴发时是否可能拥有比他在慎思明辨时更多的自然力量？对此我们无须赋予人更多的灵魂力量就可以承认下来，因为我们把灵魂理解为人在其自由运用自己的各种力时的生命原则。

注意现在问题的提法已经改变了，不是问在发作状态下人是否有更多“灵魂力量”，而是问在这时人是否有更多“自然力量”。这个当然是可以承认的，但这种承认并没有赋予人更多灵魂力量，而是和灵魂力量毫不相干。因为我们把灵魂力量理解为自由运用自己的各种能力时的健康的生命原则，而不是那种病态的发作，这种病态发作肯定是不自由的、不由自主的。

这是因为，既然那些自然力量只是在那些对理性起削弱作用的爱好的强力中有其根据，这种强力并不证明任何灵魂的力量，那么这个问题就会导致和下面的问题几乎一模一样的结果：一个人是否能够证明在疾病发作时比在健康状态下有更多的力量，这个问题正好是可以作出否定的回答的，因为健康就在于人的一切肉体之力的平衡，缺乏这种健康就是对这些力的系统的一种削弱，而人们又只有根据这个系统才能对这种绝对健康作出评判。

进一步的解释，这种自然力量的根据只在于爱好的强力驱动，而这种强力又是对理性起削弱作用的，也就是对灵魂起抑制作用的，所以不管它如何强，都不能证明灵魂的力量。这正如人在生病时不可能比在健康时有更多的力量一样，健康就在于一切肉体力量的平衡，打破这种平衡就是不

健康。当然健康的系统和灵魂的力量（意志坚强）还不完全一样，所以这里只说“几乎”一模一样。康德这里否定的不仅仅是自然力量可以加强灵魂的力量，而且否定了病态的自然力量可以加强肉体的健康，它其实对自然力量的系统本身也是一种削弱。一种自然力量虽然可以一枝独大，但它削弱了其他自然力量和整个自然力量的平衡系统，这就是病态。罪恶之人受本能驱动，在生理上已经是不健康的了，这反过来也影响到心理上，对灵魂的力量肯定是一种削弱。

以上是对“作为义务的目的”这一概念的阐明或者“演绎”，但这一演绎还只是分析性的，或者类比于《纯粹理性批判》中的划分，还只相当于“主观演绎”。这就是首先从目的和义务的关系中分析出法权义务和伦理义务两种情况，人在按照义务原则导向自己的目的时，这种伦理义务已经采取了和法权义务相反的方向，不是从目的出发而是从义务出发。继而，从伦理义务中再分析出它的根据即德行义务，即完全把义务本身当作目的，从而深入到德行义务与法权义务的本质区别，即自由的自我强制而不是外在强制。最后，把德行义务和技术实践的“习惯”区别开来，彰显出德行义务的至高无上的地位。“附释”中则是在与罪恶的对比中强调了德行的超越自然力量之上的灵魂力量。下面第三节相当于“客观演绎”。

三 思考一个同时是义务的目的之根据

“一个同时是义务的目的如何可能”这一问题，前一节我们已经从主观方面得到了演绎，也就是“我们是如何来思考这个概念的”，这就需要把概念中的各个不同的层次区分清楚，这个工作上面已经做了。这一节的任务则是“我们思考这个概念的根据”，这实际上也就是寻求这个概念的客观上的先天根据，这种阐明相当于《纯粹理性批判》中的“客观演绎”。

目的是自由任意的一个对象，这对象的表象规定自由任意去做一个行动（凭借这行动那个对象被产生出来）。

客观演绎一开始就从目的的定义出发。正如《纯粹理性批判》的客观演绎一开始就从“联结”的概念出发，讨论“一般联结的可能性”（即知性的综合统一）一样，这里对“目的”的定义也展示了一般目的的可能性，这可能性就在于“自由任意”。这一点在下一句说得更明确了。

所以，任何一个行动都有自己的目的，而且既然任何人如果不把自己的任意的对象对自己做成一个目的的话，他就不可能拥有一个目的，那么拥有行动的任何一个目的都是行动主体的一个自由的活动，而不是自然的一种作用。

这就是客观演绎了，即阐明任何目的的可能性都在于自由，而不在于自然。一般目的的可能性就是把一个行动和一个对象表象联结起来的可能性，这种可能性就在于自由的任意。这种联结在自然界中是根本找不到的。这里的目的可以是实用的目的，也可以是道德的目的，它们在不同层次上表现了人的自由（自由的任意和自由意志），而与自然事物相区别。

但是当规定一个目的的这个活动是一个并不指令手段（因而不是有条件的）、而是指令目的本身（所以是无条件的）的实践原则时，那么它就是纯粹实践理性的一个定言命令、也就是这种把一个义务概念和一个一般目的的概念联结起来的命令了。

这里把纯粹实践理性的定言命令的目的从一般目的中区别出来了。就是说，一般实践理性的目的活动都是把这种行动当作手段，而用来达到别的目的，或者说，是为了别的既定目的，而要求你必须完成这个手段，这就叫做有条件的命令，比如各种技术性实践的实用目的活动都是如此。但无条件的命令则是直接规定目的本身，“你应当做这件事”，不是为了别的目的，而就是以这件事为目的，这时这个目的本身就成了一件义务。它的表达式就是一个定言命令：要这样行动，使你的行为的准则成为一条普遍的法则。所谓普遍法则就是在任何时候任何场合下它都是目的，都是你应当做的，而不因为别的目的插入进来就成为了手段，或者因为有了其他的目的就不必做了。注意这里用的“联结”（verbinden）一词，与《纯粹理性批判》§ 15 “一切联结的可能性”用的是一个词。义务概念和一般目

的概念联结起来的可能性是基于什么？就是基于纯粹实践理性的自由意志，——正如范畴和直观相联结的可能性是基于统觉的本源的综合统一那样。

于是，就必定有一个这样的目的和与这目的相应的定言命令。因为，既然有自由的行动，那么也就必定有这些行动当作客体来针对的目的。但在这些目的之下也必定有一些本身同时（即按照其概念）就是义务的目的。

上一句把定言命令从一般实践活动中区别出来，但还只是假定，就是说，如果有这样一种指令目的本身的行动，那么它就会是和其他一切目的的活动不同的定言命令的行动了；这里则展示了对定言命令的推导，说明这种定言命令是“必定有”的。为什么？因为“既然有自由的行动”，这是总的前提；“那么也就必定有这些行动当作客体来针对的目的”，这就是一般的目的；“但是在这些目的之下也必定有一些本身同时（即按照其概念）就是义务的目的”，就是在一般目的之中必定会有定言命令的目的。注意这里三个“必定”的递进关系：有自由就必定有目的，有目的就必定有本身同时是义务的目的，因而必定有与这目的相应的定言命令。这种推导就是对“同时是义务的目的”这个概念的演绎。对照《实践理性批判》中对道德律的演绎，两者本质上是完全一致的。康德在那里说，纯粹实践法则“只有在与意志自由相关时才是可能的，并且在以意志自由为前提时是必然的，或者相反，意志自由是必然的，是由于那些法则作为实践的悬设是必然的。”^①当然，这种演绎与《纯粹理性批判》中的演绎只在步骤上相同，在内容上却是完全不同的，因为道德法则的演绎是不可能经验直观中得到验证的，它的基础（“存在理由”）即自由意志是根本无法认识而只能悬设的。但道德法则在行动中即使不是作为一个经验性的事实，也是作为一个“理性的事实”，^②即每个人都意识到自己实际上是可以选择遵守道德法则的，这就（作为“认识理由”而）使得在《纯粹理性批判》

^① 康德（2009：59）。

^② 康德（2009：45）。

(第三个三律背反) 中只能悬设在那里的自由理念第一次具有了某种实在性。

——因为假如没有这样一类目的，那么由于毕竟任何行动都不可能是无目的的，所有的目的就都会被实践理性永远看作只是作为其他目的的手段了，而一个定言命令就将是不可能的了；这就把一切道德论都取消了。

这句是反过来说，为什么必定有一种本身就是义务的目的呢？因为设想假如没有这类目的的话，则任何目的都会永远只被看作是达到其他目的的手段，而不存在定言命令，这就把一切道德论都取消了。喜欢抬杠的人也许会说，取消了就取消了，如果真的没有这类目的，那也就应该取消这种没有对象的道德论。但问题是，道德律是被当作一个无须证明的“理性事实”，例如即使罪大恶极的人，他也会承认他本来是有可能成为好人的，他“有”这种自由意志的选择。在康德看来这是不言而喻的，事实上每个人都不会承认自己是一个没有自由意志的自然物、动物，当人家把他看作这样一个事物时，他当然会认为是在骂他（“畜牲”）。康德这里的前提是，既然道德命令是一个事实，我们要讨论道德论，那也就必须设定这类目的，因而必须设定人的自由，也因此而必须设定一个定言命令。

所以这里讲的并不是人按照自己自然的感性冲动所造成的那些目的，而是自由任意在自身法则之下的那些对象，他应当把这些对象造成目的。

我们这里讲的就是道德论，而没有定言命令就谈不上道德论，所以道德论讲的不是根据自然本能所造成的目的，而是自由任意按照法则应当造成的目的。注意前一个“造成”和后一个“应当造成”都打了着重号，是有意加以对照的。这种对照就是假言命令和定言命令的对照。假言命令之所以是假言的，就是因为它所有的目的最终是以自然的感性冲动或感性需要为条件的；而定言命令则没有这个条件，它只按照任意自身的法则来行动，而这时自由任意就成了自由意志（意志自律）。

人们可以把前者称为技术性的（主观的）、真正说来是实用性的、

在选择自己的目的时包含有明智规则的目的学说，但必须把后者称为道德的（客观的）目的学说；但这种区别在这里毕竟是多余的，因为道德学说已经通过自己的概念把自己和自然学说（在这里就是人类学）明确划分开来了，后者基于经验性的原则，反之，涉及义务的道德目的学说则是基于先天地在纯粹实践理性中提供出来的那些原则。

这句接着上句的区分，一个是造成的目的，一个是应当造成的目的。前者是技术性的和主观的目的学说，真正说来是实用性的目的学说，因为在目的选择中包含有明智规则，也就是利害权衡的技术性规则，是为着主观实用功利的选择。后者是道德的目的学说，它是客观的、不以人的主观功利为转移的，它的目的是任何情况下都应当去实行的。但康德又说，做这种区分在这里已经是多余的了，因为在道德学说的概念中就已经包含有与自然学说划清界限的规定，并不是到人的各种目的中进行归类才得出这两种不同的目的学说的。道德学说不是从人类学中分析出来的，而是由它自身的概念就确立起来了。在它的概念中，道德目的学说讨论的是义务，是基于纯粹实践理性的先天法则，这本身就是和任何基于经验原则的自然学说或人类学都不同的。康德看来很小心地提防把他的道德学说理解为一种经验性的分类理论，而力图从先天原则的高度来进行规定。但一旦达到这个先天高度，毕竟还是要下降到现实的分类中，看看在这个先天原则之下，在纯粹道德的领域中建立起了一些什么样的具体的道德对象。这就是下面所要展开的，它相当于《实践理性批判》中的“对象概念”。

四 哪些目的是目的的同时又是义务？

这些目的是：自己的完善——他人的幸福。

现在是从（《实践理性批判》的）“原理论”进入到“对象概念”了。原理阐明的是那种同时是义务的目的的概念，它基于什么原理；对象则要考察这些概念的对象有哪些。总的来说，同时是目的的义务所涉及的只有两个方面的对象，一方面是自己的完善，另一方面是他人的幸福。这两方面都可以说是作为义务的目的。下面的分类也正是按照这两大类来划分的。

人们不能把这两种目的相互对调，一方面使自己的幸福、另一方面使他人的完善成为本身自在地就是同一个人格的两种义务的目的。

自己的完善和他人的义务是不能互换的，不能倒过来，把自己的幸福和他人的完善当作义务。通俗地说，我们应该严格要求自己，多为他人造福，这都是义务；但不能严格要求别人，多为自己造福。这是很普通的道理，所谓严以律己，宽以待人。只不过康德的意思还更深一个层次，不是从这种日常经验的层面上讲的，而是下面要展示的意思。

因为自己的幸福是一个虽然一切人都（凭借其自然冲动而）具有的目的，但这种目的却永远不可能毫无自相矛盾地被看作义务。每个人不可避免地已经自发地想要的东西，它就不属于义务的概念；因为义务是对一个不乐意采取的目的加以强迫。所以，说人有义务全力促进他自己的幸福，这是自相矛盾的。

“严以律己宽以待人”这种表面的理解很容易导致“毫不利己专门利人”这种无原则的大话，康德的意思却并不是这样。不是说对自己和对别人要采取双重标准，而是说，凡是义务都包含着一种自我强制，自己的幸福是不需要强制去追求的，他人的完善也是我所无法强求的，所以这两项都不可能成为义务。只有自己的完善和他人的幸福才是我应当、也可以努力去达到的目的，这里面包含着强制性，同时又是我能够做到的，只有这两者才能成为义务。所以康德的义务不是对人对己采取双重标准，而是同一个法则的两种不同场合。

同样使一个他人的完善成为我的目的，并认为我对促进这种完善负有义务，这也是一个矛盾。因为另一个人作为一个人格，他的完善恰好就在于，他自己有能力按照他自己的义务概念来为自己设立自己的目的，并且，要求我应当做某种除了他自己以外没有人能够做的事情（把这当作我的义务），这也是自相矛盾的。

前面讲每个人都自发地追求自己的幸福，由于这不需要强制，所以不是义务；这里讲他人的完善是他人自己的事，这是你所强制不了的，所以也不是义务。如果一个人把促进他人的完善当作自己的义务，成天想着帮

别人“洗脸洗澡”、割人家的“尾巴”，把人家的脑子清洗干净，这人不是虐待狂，就是别有用心。由此所造成的结果，因为取消了个人的自由意志，所以注定是不能使他人完善的，因为这是自相矛盾的（没有自由意志还谈什么完善？）。一个人人关心别人的完善的社会是一个可怕的社会，是一个不承认每个人的人格独立性和隐私权的社会。康德却认为，正因为每个人都是一个人格，所以他的完善不是别人的事，而是他自己的事，只能是他自己的义务而不是别人的义务。每个人都有能力按照自己的义务概念来为自己设立自己的目的，而这是任何别人所做不到的，除非是在幼儿园里面。

五 对这两个概念的阐释

前面第四节只是提出了“自己的完善”和“他人的幸福”这两个概念，并且对这两个概念可能的混淆进行了排除，但还没有对这两个概念进行正面的阐释。这一节就是分别对这两个概念进行阐释。

A. 自己的完善

完善这个词遭受到了一些误解。它有时被理解为属于先验哲学的、复合地构成一个事物的那种杂多东西的全体性的概念，——但有时候也被理解为属于目的论的，于是这就意味着一个事物的各种性状与一个目的的协调一致。人们也许可以把完善在前一种含义上称作量的（质料上的）完善，在后一种含义上称作质的（形式上的）完善。前者只能有一个（因为隶属于一个事物的东西的那个全体就是一）。但关于后者，在一个事物中就可以有多个；而在这里真正要讨论的也就是后面这种完善。

这里先谈“自己的完善”这种义务或目的。但“完善”一词是有歧义的，它有时意味着杂多东西的全体性，这时它属于“先验哲学”，也就是认识论，即无所不包、完备无缺的意思；但有时则意味着各个事物或各种性状趋向于一个“好”的目的，这时它属于目的论，具体说就是伦理学，并且与价值学说或道德学说挂起钩来了。这种歧义从柏拉图的“善的

理念”就开始了，即善的理念一方面是无所不包的普遍性、最高共相，这是从认识论上来说的；另一方面是每个事物追求自己的最好的目的，整个世界则追求在一个最高善的目的之下的普遍和谐。前者是由杂多集成全体，是机械论的量的关系；后者是通过有机的目的论而向伦理学过渡。^①所以要讲完善，就有机械论的（量的）完善和目的论的（质的）完善。量的完善归结为无所不包、完备无缺的世界整体，这只能有唯一的一个；质的完善则涉及价值，从不同的目的、立场出发就有不同的价值（如同一件事的功利价值和道德价值），所以有多个。而我们在谈论道德学说的时候，真正要讨论的就是后面这种完善，前面那种完善是在《纯粹理性批判》的宇宙论部分所考察的。

如果在谈及属于一般人（真正说来是属于人性）的完善时说：使这种完善成为自己的目的，这自在地本身就是义务，那么它就必须在本身是人的行为能够造成影响的东西中，而不是仅仅作为他必然要归之于自然界的那份礼物中建立起来；因为否则的话，它就不是义务了。

每个人如果都要把自己的完善、也就是自己人性的完善这个目的当作自己的义务的话，那么“它”（义务）就必须通过人的行为来建立，而不能通过人的自然天赋来建立，否则这就不是义务，而是本能的倾向。这里“行为”（die Tat）打了着重号，就是要自己去做，去改变某种东西，而不是依赖天生的禀赋。这使人想到康德定言命令的第二变形公式：要这样行动，任何时候都把你人格中的人性不仅仅当作手段，而要当作目的。每个人自己的完善也就是他的人格中人性的完善，把这种完善当目的也就是把人格中的人性当目的。因为所谓当目的，也就是努力使这种人格中的人性完完全全地实现出来，没有完全实现出来也就是还不完善（还未达到目的）。

所以它无非是人的能力（或自然禀赋）的教养 [Kultur]，在这种教养中，知性作为概念的能力、因而也是那些涉及义务的概念的能

^① 邓晓芒（2014：75—76）。

力，是最高的能力，但它同时也是人的一般地遵守^①一切义务的意志的（道德思维方式的）能力。

“所以它无非是人的能力（或自然禀赋）的教养”，这个“它”指“义务”。义务是对人的各种能力、包括自然禀赋的教养，这个“教养”（Kultur）本意是栽培、培植，有文化、修养、培育等意思。就是说，人要脱离野蛮状态，变得有文化修养，受到文明教化，就必须用义务来强制自己、规范自己，而不是一味地任其自然、为所欲为。而在这种教养中，知性是最高的能力，因为它首先是形成概念的能力，这在《纯粹理性批判》中就已经阐明了，既然如此，它也是形成义务概念的能力，这是一方面；但另一方面，它同时也是人们一般地遵守义务的意志能力，这种意志可以归结为“道德思维方式”，它不但形成义务的概念，而且遵守义务。所以，教养也有两个方面，即我们通常所说的知和行两方面，在这种教养中知行是合一的。下面就分这两点来进行讨论。

1) 人有义务从自己的自然的野蛮状态中、从动物性中（quoad actum [从行动上]）越来越把自己提升到唯一使他能够为自己设立目的的人性上来：通过教导而弥补自己的无知和改正自己的错误，而这对他来说并不只是技术—实践的理性对他的其他方面的意图（在技巧上）提出的劝告，相反，道德—实践的理性对他绝对地下命令，并使这个目的成为他的义务，以便配得上居住在他身上的人性。

这是从知的方面来说的。这个知当然不是科学知识，而是道德知识。人从自己的野蛮状态、动物状态中走出来，把自己提升到人性，只有提升到人性，他才能自己为自己设立目的，而不是由大自然（本能）预先替他设立目的。如何提升呢？必须接受教导，通过教育而弥补自己的无知，改正自己不当的做法，知道善恶、分辨是非。这种教育不单是技术上实用的经验传授，因为后面这种知识不过是劝告、建议，你可以相信也可以不相信，可以执行也可以不执行，这只是些为人处世的技巧。相反，这种教育

^① “遵守”，德文版原文为 Gnüge zu tun，但德文中无 Gnüge 一词，疑为 Genüge zu tun（遵守）之误。

最主要的就是道德教育和人格教育，它诉之于每个人必然具有的道德—实践理性，也就是纯粹实践理性，让这种理性从他自身内部对自己下命令，命令他把自己人格中的人性当成自己的目的，也就是使这个目的成为他的义务。这个命令是不能不执行的，因为只有这样，他才配得上他身上的人性。换言之，如果他不把自己身上的人性当作目的，而只当作达到别的目的的手段，那他就配不上这种人性，而沦为了动物性。那就不只是某个目的的失败或受损，而是他整个人性的毁灭。这个层次上的教养首先就是教育人懂道理、知规矩，这是第一步。这相当于《实践理性批判》中的“对象”或者说“自由范畴表”的部分，因为康德的自由范畴表正是描述了“从在道德上尚未确定并且还以感性为条件的范畴，而逐步进向那些不以感性为条件而完全只由道德律来规定的范畴”^①。康德的自由范畴表实际上也就是一个道德教育的循序渐进的课程表。

2) 把他的意志的教养一直提高到最纯粹的德行意向，也就是法则同时成为他的合乎义务的行动的动机 (Triebfeder)，并且出自义务而服从法则，这就是内在的道德—实践的完善性，这种完善性，由于法则是一种对他自身中立法意志施加于这种能力之上来据此行动的作用的情感，它就是道德情感，仿佛是一种特殊的感官 (sensus moralis [道德感])，这种感官虽然的确常常被狂热地误用，好像它 (如同苏格拉底的灵异) 会走在理性的前面，或者甚至可以完全不用理性的判断，但它毕竟是一种道德的完善，使得每个本身就是义务的特殊目的都成为了自己的对象。

这是从行的方面来说的，相当于《实践理性批判》中的“动机论”部分，讲的是遵循理性的道德法则的意志如何在感性的人身上实行。康德认为，这只有通过人的道德情感才有可能，但道德情感不是道德行为背后的 (彼岸的) “动因” (Bewegungsgrund)，而只是操作性的 (此岸的) “动机” (Triebfeder，本意为“发条”、“弹簧”)，它只限于对道德法则的“敬重” (Achtung)，而把经验派伦理学所推崇的同情、怜悯、友爱等等都排

^① 康德 (2009: 79)。

除在外。同样排除在外的是对这种道德情感的狂热的误用，以为单凭内心神秘的感觉而不必通过理性就能够对道德的事情进行判断，这就把行动的动机误当作动因了。但不可否认的是，道德情感毕竟算得上是道德上的完善，因为这种敬重使得人将其他那些目的都看作是微不足道的，而把那些本身就是义务的目的作为自己的对象，这就使得抽象的、超感性的道德律在行动中具有了自己感性的现实性。所谓“自己的完善”所追求的正是这种完善。

B. 他人的幸福

幸福，即对自己的状态的满足，如果人们确信它的持续性的话，希望它和寻求它就不可避免地是人的自然本性；但也正因此它就并非一个本身同时是义务的目的。

追求幸福或者追求持续的幸福是人的自然本性，但因此这并非一个本身同时是义务的目的，这个道理前面已经讲过了。凡是出于自然本性去追求的东西，要把它说成是义务就会是自相矛盾的，义务多少会对自然本性有所强制，不是外在的强制就是内在的自我强制。由此自然会生出一个问题：既然如此，那为什么又要把“他人的幸福”设定为一项义务？这就必须厘清其中的层次关系。

鉴于一些人还在一种道德的幸福和一种肉体自然的幸福之间作出某种区别（其中前者在于对自己的人格及其严谨的道德态度感到满足，因而对他所做出的事情感到满足，而后者则对自然所赐予的东西感到满足，因而是对人们当作外来的礼物加以享受的东西感到满足）：那么我们就必须注意，不用去指责这个词在这里的误用（这已经包含着一种自身矛盾了），前一种感觉方式只不过属于前一个题目，即属于完善性的题目。

这是很常见的一种论点，即有两种不同的幸福观，一种是道德本身会带来精神上的幸福，另一种是肉体享受上的幸福。前者是对人自己做出来的事情感到满足，因而有种主体能动性，是对自己的自由行动的欣赏；后者则是“对自然所赐予的东西感到满足”，这是对现成的东西的完全被动

的享受，它受制于外来的恩赐。既然有这种论点在流行，那么我们就必须注意加以区分。如何区分？不用特别去指责对幸福这个词的误用，因为把幸福用在自己的道德行为或义务上，这本身是自相矛盾、不攻自破的；而只须说明，“前一种感觉方式”、也就是道德情感的方式是属于前一个题目即完善性的，而不得妄称为幸福。所谓前一个题目，就是前面第四节，康德在那里说过，我们不能颠倒用法，把“自己的完善”和“他人的幸福”换成“自己的幸福”和“他人的完善”。现在，通过从“自己的完善”这条义务中排除掉“自己的幸福”，康德和伊壁鸠鲁派以及斯多亚派的伦理学都划清了界线，他们一个提出幸福即道德，另一个提出道德即幸福。康德解决这个二律背反的方式就是提出，道德律本身是和自己的幸福毫不相干的。^①当然，道德律的内容里面是可以有对幸福的考虑的，比如“他人的幸福”就是一个讲道德的人应当考虑的义务；但这并不是说，履行这项义务就会给自己带来幸福，甚至也不是说，这样做了就一定能够给他人带来幸福，或者可以用是否带来了幸福来衡量这样做是否道德。因为把“他人的幸福”作为自己的义务只是一条形式原则，并不着眼于他人最终是否得到幸福，而是着眼于以此为目的的行动，这行动本身是道德的行动。

——因为那个在对自己的正直的单纯意识中据说感到了自己的幸福的人，已经占有的是在上一个题目中曾被解释为那种本身同时是义务的目的的完善性了。

这是康德的解释，就是说，当一个人在意识到自己的正直或道德性时“据说”（soll）感到了自己的幸福，或者自称感到了自己的幸福时，他实际拥有的却不过是自己的完善性而已。这种完善性在第四节的标题中被归于“同时是义务的目的”。所以，为他人谋幸福的人也许说自己也在其中感到幸福，其实只是实现了自身的完善性，顶多对此有种“满足”，但这样一种满足并不是幸福，不同于从自然赐予的东西中所获得的满足。

因此，如果事情取决于幸福，而把幸福作为我的目的来追求又应当是义务的话，那么这就必须是其他人的幸福，因而我也就使其他人

^① 康德（2009：124—125）。

的（被允许的）目的成为我自己的目的。

前面都是讲不可能把“自己的幸福”当作义务，这一句才正式谈到“他人的幸福”。就是说，如果在同时是义务的目的中要讲到幸福的话，那么就只能谈他人的幸福，而不能讲自己的幸福。至于我使他人的幸福成为我自己的目的，是否就使我自己也获得了幸福呢？康德坚决否认这一点，他认为这只是使我自己得到了完善，我对这完善的满足并不能说是幸福。幸福完全是物质性、身体性的，当然在他人那里是“被允许的”，也就是不违反道德的，但与道德无关。他人的幸福并不是道德，只是把他人的幸福当作自己义不容辞的目的，这才是道德。所以这并不违背前面讲的幸福与道德无关，这种层次划分把两者隔离开了。

至于这些人想把什么算作他们的幸福，这仍然是留给他们自己去评判的事；只不过我也有权拒绝某些他们归于幸福而我并不认可的东西，如果他们通常并无任何权利把这些东西作为他们的东西来要求我的话。

这里开始生出某种歧义了。就是说，即使我把他人的幸福当作自己的义务，但他们实际上把什么认作他们的幸福，这仍然取决于他们自己的选择和评判，我并不能够代他们作出选择和评判。另一方面，如果他们认为幸福的东西我并不认为是幸福，那么我也可以为了自己的缘故而拒绝这些东西，不能让他们把他们自己认为是幸福的东西强加于我。当然这里有一个限制：“如果他们通常并无任何权利把这些东西作为他们的东西来要求我的话”。也就是说，在一般情况下，通常我与其他人在幸福的评价上完全可以各持己见，各有所爱，井水不犯河水，例如人家吸烟，不能强迫我也吸烟；但也许会有个别情况，是人家有权要求我、而我也有权去要求别人的，例如在一条失事的船上大家都必须遵守求生的共同目标而行事。但这里首先要澄清的是，幸福是各人自己的事，不能在人与人之间互相强加。

但是，设立一个所谓的责任去和那个目的相对抗，说我自己的（肉体上的）幸福也是必须关照的，所以必须使我的这些自然的和单

纯主观的目的成为义务（成为客观目的），这是对上述义务的划分（见第四节）的一种似是而非的、经常被引用的反对理由，是需要驳斥的。

这还是反驳把“自己的幸福”设为自己的义务的观点。这里把“义务”（Pflicht）换成“责任”（Verbindlichkeit），更加突显其外来强加的色彩，就是说，如果认为你自己的幸福不是你自己个人的事，不是你想怎么就怎么的，而是你的责任，这就把单纯主观的目的变成了客观目的，成为人人都可以来说三道四的事情了，似乎一个人如果不追求自己的幸福，就是一件道德上可以指责的事。前面第四节已经讲到，与道德相关的目的只能要么是自己的完善，要么是他人的幸福，这种划分在这里受到了挑战，是需要反击的。

令人难受的事、痛苦以及贫困，都是对于违背自己义务的巨大诱惑。因此，富裕、强壮、健康以及抗拒前面那些影响的一般福利，看起来也是能够被视为本身同时是义务的目的的；也就是说，要促进他自己的幸福，而不是将这种幸福仅仅针对他人。

这句的关键词是“看起来”。就是说，既然自己的幸福对于不幸所导致的违背自己义务的诱惑是一种有效的抗拒，那么自己的幸福不也就成了同时是义务的目的了吗？可见作为义务的目的不仅仅是他人的幸福，也应该包含自己的幸福。但这只是“看起来”是如此，而在康德看来，问题在于这种自己的幸福固然有利于遵守义务，但它本身并不能称作义务。这在下面就讲得更清楚了。

——但这样一来，这种幸福并不是那个目的，主体的德性才是这样，从这目的中清除障碍，这只是被允许的手段；因为没有任何别人有权要求我牺牲我自己的并非不道德的目的。

人自然要追求自己的幸福，而且即使为了使自己更好地遵守道德法则，人也应该增进自己的幸福；但这种幸福并不是上面讲的作为义务的目的，只有主体的德性（Sittlichkeit）才能是这样一种目的，自己的幸福则不过是从这种目的中清除障碍的手段。这种手段谈不上道德，但也不是不

道德的，而只是“被允许的”。为什么被允许？“因为没有任何别人有权要求我牺牲我自己的并非不道德的目的”。前面第二节附释讲道德、非道德和不道德（罪恶）三个层次，自己的幸福相当于中间这个层次，它的道德价值既不是正也不是负，而是零，也就是中性的。

为自己谋求富裕，这直接地并非义务；但间接地它也许可以是这样一种义务：也就是防止作为犯罪的一个巨大诱惑的贫穷。但这样一来，它就不是我的幸福，而是我的德性，保持这德性的完整性就是我的目的，同时也是我的义务。

这里引入了直接性和间接性的区别，就是说，追求自己的幸福本身直接地并非义务，但间接地可以当作义务来看，就是它防止了犯罪的一个诱因。在道德价值上，它本身是零，但由于它消除了一定的负价值，所以带上了正价值。从这个角度看，“它就不是我的幸福，而是我的德性”，追求自己的幸福只要是为了使自己更容易拒斥不道德的事，它就间接地成为了德性，因为它保持了我的德性的完整性。

上面四、五两节已经把伦理学或者德行论的研究领域从范围上作了一个规划，这就是两个主要的作为义务的目的：自己的完善和他人的幸福。单是为了引出这一划分，就经过了《实践理性批判》中“要素论”的各个阶段（概念或原理、演绎、对象、动机和辩证论）的论证程序。而接下来的论述，则是从一个更加具体的层面来阐释所展示出来的这一划分结构，在这种阐释中，同样是再次按照前面大致的论证程序进行，并且进一步走完了最后的“方法论”阶段。整个“德行论导论”十八节都是大体上按照实践理性的“建筑术”来安排的。

六 伦理学不为行动立法（因为这是法学的事），而只为行动的准则立法

为行动立法就是为外在的自由立法，它只管人的行动是否合乎法则，而不管他在这个行动中遵守的是什么样的准则，这就属于法律管辖的范围，也是法权讨论的问题。而为行动的准则立法，这就是伦理学的话题

了，因为伦理学或者德行论关心的是你的行动的动机是按照什么样的准则来决定的，这个准则是不是能够成为普遍的法则。这个第六节就是要区分这两者，而使伦理学不滞留于行动的表面。

义务概念直接地处在与一条法则的关系中（即使我还抽掉这法则的一切作为质料的目的）；这正如义务的形式原则在定言命令中已经显示出来的那样：“要这样行动，使你的行动的准则能够成为一条普遍的法则”；只不过在伦理学中，这法则是作为你自己的意志的法则来思考的，而不是作为也能是别人意志的一般意志的法则来思考的：如果这样的话，它就会提供一种不属于伦理学领域的法权义务了。

这里有两个层次。一般层次上，义务概念就体现为定言命令，哪怕把一切作为质料的目的都抽掉，只剩下一条赤裸裸的法则形式，它也能够构成一个义务概念。但在伦理学这个相对具体的层次上，这条抽象的法则就还加上了一个限制，即必须是你自己的意志的法则，而不是任何别人的或者一般的意志的法则。这就要加上你自己的任意的目的这个质料来考虑了，否则的话，那就不属于伦理学，而属于法权论了。法权论的义务是要求一切人都必须遵守的，如果有一个人不遵守，其他人都可以对他加以强制；伦理学或德行论的义务则只是每个人自己的事，如果他不愿意遵守，他只能靠自己来强制自己，别人无法强制他。所以，正如这节标题所说的，法权论只为行动立法，而伦理学则是为行动的准则立法。伦理学不但关乎外在的行动，而且主要关乎这行动的内在的支配原则，即主观任意的准则。因此一般来说，法权论的义务比伦理学的义务范围更大，遵守伦理学的义务肯定是合法的，但遵守法权义务却不一定是有德行的，也可能在德行上是中性的。不过，从本质上看，法权义务也是趋向于伦理义务和德行义务的，或者说，它是对德行义务的一种训练和教化，一种导引。当更多的人不是单纯出于利害，而是出于道德上的应当而遵守法律（为守法而守法）时，这就使得法权义务有了更稳固的基础，并且也显出法权义务对人的道德塑造的成效了。所以我们说，在一个健全的法治社会中，坏人也可以渐渐变好。

——准则在此被看作这样一条只不过是使自己有资格从事普遍立

法的主观原理；这只是一条消极的原则（即与一般法则不矛盾）。——但这样一来，又如何还能够对行动的准则有一条法则呢？

也就是说，在伦理学中要为行动的准则立法，所突显出来的一个根本问题是，行动的准则只是一条主观原理，它只不过证明自己有资格从事普遍立法，也就是说，普遍立法必须立足于一个有自由任意的能力并能借此形成自己的目的准则的个人之上；但这只是一条消极原则，就是说它只是有资格立法，不会被排除在立法之外，或者说与一般法则并不矛盾。但是否真能建立起普遍法则来，只有消极条件还是不够的，如何能为行动的准则建立起一条法则，必须从积极意义上来设想。或者说，要使一条行动的准则成为一条普遍的法则，这本身是一个先天综合命题，因为主观准则和普遍的（客观的）法则这两个概念是互不包含的，不存在分析性的关系，必须由一个第三者概念来把两者综合起来。而这个概念前面已经提出来了，并且经过了主观和客观两方面的演绎，这就是“作为义务的目的”这个概念。所以下面一段马上就借这一概念来解决这个问题。

唯有那个专属于伦理学的、本身同时是义务的目的的概念，才为行动的准则建立起了一条法则，因为（每个人所具有的）主观目的被从属于（每个人都应当为自己作成的）客观目的之下了。

这句是回答上面那个问题：行动的准则如何可能有一条法则？只有一种可能，就是诉之于那个专属于伦理学的概念，即同时是义务的目的概念。因为这个概念把每个人所具有的主观目的、也就是把这个主观目的的目的，隶属于每个人都应当作为目的来设定的客观目的即义务之下，使它成为了普遍法则。正如前面第三节通过诉诸自由意志而对作为义务的目的概念进行了演绎一样，这里则借作为义务的目的概念而对定言命令进行了演绎；可见这两个递进层次的演绎最终都是追溯到人的自由意志，正如在《纯粹理性批判》中对“一切联结的可能性”追溯到先验自我意识的统觉一样。

“你应当使这件事或那件事（例如他人的幸福）成为你的目的”，这条命令指向任意的质料（一个客体）。既然行动者若不是在此同时

有意企求一个目的（作为任意的质料），则任何自由的行动都是不可能的，所以如果有一个本身同时是义务的目的的话，就必定只有这些行动的那个准则，作为这些目的的手段，才包含有对一个可能的普遍立法资格的条件；对此，同时是义务的那个目的能够使它成为拥有这样一个准则的法则，然而对于准则本身来说，只要有与一个普遍立法协调一致的可能性就已经足够了。

这里有两句话，前一句是说，你应当使任意一个对象（也可能是他人的幸福，但也可能是别的）成为你的目的，不管这条命令将会是有条件的还是无条件的命令，总之它是指向任意的客体的，由此表明了任意本身是自由的。后一句是说，如果没有任意的目的，就不会有任何自由的行动，说明自由行动是缺少不了任意的质料的，因而也是缺少不了任意的准则的。定言命令里面之所以一定要有一个“你行动的准则”，就是要保证这命令本身是针对自由行动的。只有这些行动的准则才包含有对一个可能的普遍立法的资格，它是那个同时是义务的目的得以实现出来的手段；而“同时是义务的目的”则可以把它打造成一条法则，这法则是拥有这个准则的，这就是定言命令：要使你行动的准则成为一条普遍法则。但这个准则本身只是可能的普遍立法的一个资格或条件，或者说，它只是定言命令的必要条件，而不是充分条件，当然它也不是注定要与定言命令相冲突。所以，对于准则本身来说，“只要有与一个普遍法则协调一致的可能性就已足够了”，它有这种可能性，但它单凭自身并不能导致普遍法则，而需要“同时是义务的目的”把它和法则两方面综合起来，才会形成定言命令。

这是因为，诸行动的各种准则可以是任意的，并且只处于在一个作为行动的形式原则的普遍立法上的资格的限制性条件之下。但一条法则却取消了诸行动的任意的东西，并且借此而与一切赞扬（这里只要求知道达成一个目的的最佳手段就行了）区别开来。

上面讲，准则只要有与普遍立法相协调的可能性就够了，为什么？因为“诸行动的各种准则可以是任意的”，任意的打了着重号，意思是它是为所欲为、不受限制的。它唯一受到限制的就是，它“只处于在一个作为

行动的形式原则的普遍立法上的资格的限制性条件之下”，就是说，这种限制不是从内容上、质料上限制它，而只是从行动的形式原则上限定了它的资格条件，也就是它要成为普遍法则只能从形式上获得资格。这个行动的任意和那个行动的任意在质料上肯定是不同的，无法完全协调；但诸行动的各个准则在形式上有可能是能够相互协调的，如果我们仅限于从形式上考察它们，那么它们是具有成为普遍法则的资格的。“但一条法则却取消了诸行动的任意的东西”，定言命令的法则把诸行动的任意的东西（质料）都撇在一边，它说：“不管做什么，都应当使你行动的准则成为一条普遍法则”，这个“不管做什么”，就是把行动的“任意的东西”（Willkürliche）、也就是行动的对象或质料排除掉了，只留下形式“准则—法则”。“并且借此而与一切赞扬（这里只要求知道达成一个目的的最佳手段就行了）区别开来”，即这种取消或排除不是什么值得赞扬（Anpreisung）的事，它只是一种纯粹实践理性的必然，因此反而是带来强制的痛苦的。凡是对道德行为的赞扬都不是对这个作为义务的目的本身的赞扬，而只是对达成目的的最佳手段（考虑到后果）的赞扬，有道德的人不应当以此为意，更不应当以此为衡量道德与不道德的标准。因为这种赞扬人们可以无区别地加之于一切手段之上，哪怕是不道德的目的，我们也可以对它的手段（如毒药、杀人武器）称赞为“好”。相反，我们对作为义务的目的（道德律）本身不能赞扬，因为它是实践理性的必然法则，我们不能用“好不好”来评价它（“好”只是就效果而言），而只能用是否必然、是否应当来评价它。

（未完待续）

参考文献：

邓晓芒：《西方哲学探赜》，上海：上海文艺出版社2014年版。

——：“我与儒家”，《探索与争鸣》，2015年第4期。

康德：《自然科学的形而上学基础》（邓晓芒译），北京：三联书店1988年版。

——：《自然科学的形而上学初步》（韦卓民译），上海：华中师范大学出版社1991年版。

——：《实践理性批判》（邓晓芒译），北京：人民出版社2003年版。

——：《康德著作全集》第6卷（李秋零主编），北京：中国人民大学出版社2007年版。

——：《实践理性批判》，载于《康德三大批判合集（下）》（邓晓芒译，杨祖陶校），北京：人民出版社2009年版。

——：《道德形而上学奠基》（杨云飞译），北京：人民出版社2013年版。

Kant, Immanuel. 1914: *Kant's Gesammelte Schriften*, Hrsg. von Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band VI, Berlin: Reimer.