

完美神圣的理性存在者的意志:定言命令之第三者 ——《道德形而上学的奠基》中一个重要问题的解答

舒远招

(湖南师范大学 公共管理学院,湖南 长沙 410081)

摘要:在康德哲学中,所有先天综合判断都存在着将其主词与谓词联结起来的第三者问题。在《道德形而上学的奠基》中,康德由追问“定言命令作为一个先天综合命题何以可能?”而专门提出了“何谓定言命令的第三者?”这个异常难解的问题。对此难题,学界有一条很有影响的解答思路可称为“混合思路”,它不想从完全先天的角度把握定言命令的第三者,而是将既受感性欲望刺激、又属于知性世界的同一个意志即二重化的意志当作第三者,该思路从根本上背离了康德道德形而上学奠基的基本方向。它存在着一个严重的逻辑上的问题,即第三者和定言命令之主词的重叠问题。它将第三者类比于有关自然的先天综合命题的先验图型,这一认识也是对第三者的一个重大误解。惟有试图完全先天地去寻找第三者的先天思路才是可取的,它借助于——在一个先天的理念中——完美神圣的理性存在者的意志这个第三者,将定言命令的主词与谓词综合地联结起来。因为在完美神圣的理性存在者的意志中,可以同时找到“意愿准则成为法则”的目的意愿和“按此准则行动”的行动意愿,即找到康德所说的“两种认识”。第三者是一个理想,是一个纯粹理性的概念,以此理想为基础的定言命令所要求的,无非就是要使人这种不完美、非神圣的理性存在者以那个完美而神圣的理性存在者为原型,促使心灵不断升华,成为康德心目中理想的理性存在者即完美而神圣的理性存在者而已。康德其实是把自己的道德形而上学完全奠基于纯粹理性的一个先天理念即有关完美神圣的理性存在者的意志的理念之上。

关键词:康德;定言命令;第三者;同一个意志;完美神圣的理性存在者的意志;《道德形而上学的奠基》

中图分类号:B516.31

文献标识码:A

文章编号:1008-7699(2012)05-0001-18

众所周知,康德在《纯粹理性批判》《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》等著作中曾一再指出:只有先天的综合判断(命题)才构成真正的科学知识,这类知识在数学和自然科学中现实地存在着,但在形而上学中却一直未曾见到,而且以往的形而上学家也始终未曾意识到确立先天综合判断对于建立科学形而上学的极端重要性。因此,于康德而言,任何一种能够作为科学出现的未来形而上学,都必须包含一些(哪怕只有一个)先天综合判断(命题)。按照他在《纯粹理性批判》方法论中有关纯粹理性之建筑术的构想,未来能够作为科学出现的形而上学应该包括两个部分:自然形而上学(本义上的形而上学)、道德形而上学。毫无疑问,这两种形而上学都应该包含先天综合判断(命题)。

但是,康德似乎并不仅仅满足于在这两种形而上学中找出和确立先天综合判断,而是要进一步追问这些先天综合判断是如何可能的,这就像要进一步追问数学和自然科学中的先天综合判断究竟是如何可能的一样。而正是这一追问,使康德提出了一个具有普遍意义的问题,即第三者问题。因为在他看来,任何综合判断,不论是后天综合判断,还是先天综合判断,谓词都是不能通过对主词概念的单纯分析而得出的。因此,必

收稿日期:2012-10-08

基金项目:湖南省社会科学基金项目“康德正义论研究”(2010YBA178)

作者简介:舒远招(1964-),男,湖南辰溪人,湖南师范大学公共管理学院教授,博士生导师,博士。

须找到一个既包含主词又包含谓词并且能够把二者联结起来的第三者。在《纯粹理性批判》的导论(IV)论分析判断与综合判断的区别时,康德曾指出经验(die Erfahrung)是所有后天综合判断或经验判断(更准确地说:经验性的判断)的第三者。但是,在先天综合判断中,经验却不再可能充当这个第三者了。于是,必须另辟蹊径,找出所有先天综合判断的第三者。康德以“所有发生的事情都有其原因”这一先天综合判断为例,来表明找到一个非经验的第三者对于理解先天综合判断之可能性的极端重要性,同时,他也表明了把握这个特殊的第三者(他称之为 X)的不同寻常的困难。

但是,在先天综合判断这里,却全然失去了这种辅助手段(指经验——引者注)。当我为了把另一个概念 B 作为与之结合的东西来加以认识而理应超出概念 A 的时候,我凭借什么来支撑自己,这种综合又是通过什么而成为可能的? 因为在此我并无在经验领域中环顾一下经验的便利。人们可以看看这个命题:所有发生的事情都有其原因。我虽然在某种发生的事情这一概念中想到了一种存有,在它之前经历了一段时间等等,并且可以从中引出分析判断来。但是,原因这个概念却完全处在那个概念之外,并表示某种同那个发生的事情不同的东西,因而完全没有一并包含在那个发生的事情的表象当中。那么,我是如何做到用某种与之完全不同的东西来述说一般地发生的某种东西,并且认识到原因概念尽管并不包含在那个概念中,却属于、并且甚至是必然地属于那个概念的? 在这里,当知性相信在概念 A 之外发现了一个与之陌生的谓词 B——知性依然把这个谓词 B 视为与之相联结的——时,支持它的那个未知之物=X 是什么? 这个 X 不可能是经验,因为上述原理不仅以更大的普遍性、而且以必然性的标志,因而是完全先天地和出自单纯的诸概念(aus bloßen Begriffen)把第二个表象添加在第一个表象上的。^{[1]61-63}

这是一段非常值得重视的话。它以“所有发生的事情都有其原因”这个先天综合判断为例,不仅表明第三者绝不可能是经验,而且进一步指出第三者很可能就是“单纯的诸概念”。因为上述原理是以比经验更大的普遍性、以必然性的标志把第二个表象添加在第一个表象上的,因而是完全先天地和出自单纯的诸概念而完成这两种表象之间的综合联结的。

然而,上述引文仅为一例,它远未穷尽康德有关先天综合判断之第三者的所有论述。由于纯粹数学、纯粹自然科学、自然哲学、道德哲学中都有或至少应该有先天综合判断,因此,对第三者问题的全面研究也自然应该涉及到上述所有不同的学科。于是,人们可以问,使数学中的先天综合判断成为可能的第三者是什么? 使自然科学中的先天综合判断成为可能的第三者是什么? 使自然形而上学中的先天综合判断成为可能的第三者是什么? 使道德形而上学中的先天综合判断成为可能的第三者是什么? 等等。可见,对先天综合判断之第三者问题的研究,与“先天综合判断何以可能?”这个问题是完全不可分离的,找出不同类型的先天综合判断的第三者,恰恰是解答它们何以可能的问题的关键。

本文不准备就上述问题展开全面的追问,而仅限于探究康德道德形而上学中的先天综合判断的第三者问题。在《道德形而上学的奠基》一书中,具体来说,在该书第二章“由通俗的道德世界智慧到道德形而上学的过渡”部分,在阐释定言命令的标准(形式)表达式时,康德曾明确地声称定言命令(与假言命令相对的无条件的绝对命令)是“一个先天的综合—实践的命题”(ein synthetisch-praktischer Satz a priori),他并且在一个脚注中解释了这个说法的具体含义,即定言命令究竟在什么意义上是一个先天的综合—实践的命题。显然,这一指认对于康德意图建立的道德形而上学意义重大,因为由此一来,康德似乎就有了一个能够以科学形态出现的道德形而上学的基本原则。但是,如果确立了定言命令是一个先天的综合—实践的命题,康德又不能不进一步解答“定言命令作为一个先天综合命题究竟是如何可能的?”这一问题。而正是在解答这个问题的时候,有关定言命令的第三者问题就跟着提出来了。

一、定言命令的第三者:一个异常难解的康德哲学问题

在《道德形而上学的奠基》第一章“由普通的道德理性知识到哲学的道德理性知识的过渡”中,康德想表明:人类普通的实践理性要比普通的思辨理性具有更大的敏锐性,它能够对什么是善、什么是恶作出独立的、正确的判断,这意味着它能够认识到一个用于善恶判断的道德原则:“我决不以任何别的方式行事,除非我也能够意愿我的准则应该成为一个普遍的法则。”^{[2]28}显然,这个原则就是康德在第二、第三章进一步论述的定言命令。但是,康德依然指出:普通的人类理性出于实践而非思辨的需要,还需要进一步走出自己的范围,而进入实践哲学的领域,以便为它所认识到的道德原则的源泉和基础作出更具体的规定。在第二章“由通俗的道德世界智慧到道德形而上学的过渡”中,康德首先花费大量笔墨,批评通俗的道德哲学试图把道德原则建立在经验的基地上,然后着力指出真正的道德原则必须有一个先天的根据和基础。由此,他在与假言命令的对比中表明了定言命令就是一个真正的先天综合命题,而且具体阐释了定言命令的各种不同的表达式。在第三章“由道德形而上学到纯粹实践理性批判的过渡”中,康德试图进一步探讨作为先天综合命题的定言命令的可能性,他首先把自由概念当作说明意志自律即定言命令的关键。于是,对定言命令之可能性的论证,与对意志自由的演绎便有机地结合在一起了。也正是在第三章第一节“自由概念是说明意志自律的关键”中,康德把从纯粹实践理性出发对自由所做的演绎问题、定言命令之作为先天综合命题的可能性问题,与定言命令的第三者问题放在一起加以论述。这表明:定言命令之第三者问题,是与从纯粹实践理性出发对自由所做的演绎问题、以及定言命令之作为先天综合命题的可能性问题紧密相关的。

在第三章第一节中,康德首先指出:意志是有生命的存在者——就其是有理性的而言——的一种特殊的因果性,而自由则是有理性的、有生命的存在者的意志即这种特殊的因果性的一种属性,它表明有理性的存在者能够不依赖于外来原因而独立地起作用;与之形成对照的是:一切无理性的存在者则具有另外一种因果性,即自然因果性,而自然必然性则是这种自然因果性的一种属性,它表明所有无理性的存在者总是会被外来原因所规定。独立于外来原因,是有理性的存在者的意志的自由的消极规定;而意志的自我规定即自律(Autonomie),则是其自由的积极规定。由此,康德把有理性的存在者的意志的自由界定为意志的自律:“因此,一个自由意志和一个服从道德法则的意志是一回事。”^{[2]82}换言之,自由意志就是自律的意志,它与处在他律之下的自然存在物相对立。

由于自由意志就是自律的意志即服从道德法则的意志,因此,康德认为仅仅通过分析意志自由的概念,就可以推导出伦理性(die Sittlichkeit)^①及其原则。这就是说,意志的自由=意志的自律=意志服从道德(伦理)法则,由此,康德就有可能把自由与道德(法则)之间的关系,理解为一种分析的、而非综合的关系。但是,自由意志所服从的道德法则或道德原则本身,却是一个综合命题。

一个绝对善良的意志是那样一个意志,它的准则在任何时候都可以把自己视为普遍的法则而包含在自己当中。^{[2]82}

这个命题之所以是综合命题,是“因为通过分析一个绝对善良意志的概念,并不能找到意志的那种属性”。^{[2]82}所谓“意志的那种属性”,是指准则的那种任何时候都可以被视为法则的属性,因此可以简称为准则的合法则性。在指出这个道德法则或原则是一个综合命题之后,康德终于提出了第三者问题。但是,这样的综合命题之所以可能,仅仅是因为这两种认识都通过与一个第三者——这两者都可以在此第三者中找到自

① 国内康德著作的译者大多把 Sitte 译为“道德”,因此,也就把 Sittlichkeit 译为“道德性”或“德性”。但是,在德文中, Moralität 也是“道德性”的意思,如果也译为“道德性”,就难以同 Sittlichkeit 区别开来了。本文不探讨此术语的翻译问题,也未统一把 Sitte 翻译为“伦理”,而是与大多数中译文一样,把 Metaphysik der Sitte 译为“道德形而上学”。但这个问题还是保留了下来,需要今后专门加以探讨。

己——的联结而相互结合起来。自由的积极概念创造了这个第三者,这个第三者并不像在自然的(physisch,物理的)诸原因那里一样,会具有感性世界的本性(在感性世界的概念中,作为原因的某种东西的概念,是在与作为结果的另外某种东西的关系中同时出现的)。至于自由向我们提示的、我们先天地对它有一个理念的这个第三者是什么,在此还不能立即指明,也不能使人立即理解从纯粹实践理性出发对自由概念所做的演绎,与此相关,也不能使人立即理解一种定言命令的可能性,而是还需要做些准备。^{[2]82}

康德明确地提到了使上述综合命题成为可能的第三者,还给出了把握这个第三者的一连串的线索:(1)“这两种认识”都可以在这个第三者中找到,并通过与它的联结而相互结合起来;(2)这个第三者是由自由的积极概念创造出来的,换言之,自由的积极概念创造了这个第三者;(3)这个第三者不具有感性世界的本性,并以此有别于自然的或物理方面的原因。既然自由的积极概念创造了这个第三者,因此也就可以说,自由向我们提示了这个第三者;既然这个第三者并不具有感性世界的本性,因此,也就可以说,我们先天地对这个第三者有一个理念。换言之,我们关于第三者的理念是先天地得出来的,其根据正在于它并不具有感性世界的本性,因此我们并不能凭借经验的概念去把握它。

既然康德已经对第三者做了多方面的提示或说明,它为什么又构成康德哲学中一个异常大的难题呢?为什么众多的康德解释者和研究者在此问题上会陷入意见分歧之中呢?在我看来,其根本原因,是康德对第三者问题之答案的无意识的“沉默”。^①这种沉默,造成了读者理解上的严重困惑。

在缺乏康德本人明确断言的情况下,康德在第三章第一节所提供的用来解答第三者问题的各种线索,以及他在后面各节尤其是第四节的阐释,很容易使得研究者们按照各自的理解,对何谓第三者作出不同的回答。^[3]

康德说自由的积极概念创造了第三者,人们很可能就把积极自由或积极自由的概念当成第三者。

康德说这个第三者并不具有感性世界的本性,人们就有可能认为第三者就是知性世界或理知世界或理智世界(康德本人曾用多个术语来表示有别于感性世界的另一重世界)。

康德在第一节说自由的积极概念创造了这个第三者,在第四节又几乎对应地说,“自由的理念使我成为一个理知世界的成员”。^{[2]90}人们因此很容易设想理知世界的成员就是第三者,而由于理知世界成员身上具有一种特殊的理性能力,它代表一种特殊的因果性,即理性的意志,或纯粹意志,人们就有可能把理性存在者的理性能力或纯粹意志=纯粹实践理性当作第三者。

与此相关,康德在第四节论证定言命令何以会表现为一个先天综合命题时指出:

这个定言的应当(Sollen)之所以表现为一个先天综合命题,是因为在我的受感性欲望刺激的意志之上,还添加了同一个意志的理念,但这同一个意志却是属于知性世界的、纯粹的、自为地实践的意志,根据理性,这个意志包含着前一个意志的无上条件。^{[2]90}

由于这段话是在直接解释定言命令何以会表现为先天综合命题,因此,许多学者便把这里所谓的纯粹意志的理念当作第三者。

此外,康德在第三章第一节中说,“这两种认识”都可以在这个第三者中找到,并通过与第三者的联结而相互结合起来,这里所谓的“两种认识”到底指什么?是很有疑问的。绝大多数康德研究者和解释者倾向于把这两种认识理解为综合命题的主词(=绝对善良的意志)和谓词(准则的合法则性)。但是,按照康德本人

① 在《道德形而上学的奠基》第三章第一节中,康德明确提出了有一个使定言命令成为可能的第三者。他还告诉我们,虽然不能理解指明第三者是什么,但经过一番准备之后,有可能告诉我们真正的答案。但是,整个第三章共五小节,康德除在第一节提出第三者问题并给出众多线索之外,在后面的四节中,却一直没有明确地告诉我们第一节所提出的第三者到底是什么。按道理,康德必定在后面几节中给出第三者问题的答案,尤其有可能在第四节“一种定言命令是如何可能的?”中提供答案,但是,读者却始终不能在任何地方看到康德用明确的语言告诉我们:你看,这个东西就是我在第一节中所追问的第三者。康德本人也许觉得自己讲清楚了,不需要再作出交代了,但对于需要康德作出明确断言的读者而言,他确实未给出这样一个断言。

对于认识的理解,往往只有一个命题才能够构成一种认识,“绝对善良的意志”和“准则的合法则性”何以会成为两种认识呢?即使我们把它们理解为构成综合的定言命令的两个认识成分,也是需要进一步推敲的。

我们暂且就把“这两种认识”理解为定言命令的主词和谓词,但到底什么是定言命令的主词和谓词呢?学者们在此问题上又会陷入新的争执。在第三章第一节中,定言命令采纳的是这个陈述句:“一个绝对善良的意志是那样一个意志,它的准则在任何时候都可以把自己视为普遍的法则而包含在自己当中。”仅仅按照这个命题,主词当然是“一个绝对善良的意志”,而谓词则是“准则在任何时候都能够被视为法则”。但研究者立即会发现,这并非定言命令的标准(形式)表达式。于是,人们会进一步问:这个绝对善良意志的综合命题与定言命令的标准(形式)表达式之间到底是什么关系?两者的主词和谓词是相同的吗?显然,对第三者问题的回答,不仅涉及到先天综合命题何以可能的问题,而且首先涉及到究竟如何理解定言命令的主词和谓词、以及定言命令的先天综合性的问题。而对这些问题的追问,又与“这两种认识”的问题密切相关。

正是由于人们对定言命令的主词和谓词有不同的理解,因此,对究竟何谓第三者便有了截然不同的看法。有一种观点认为,第三章第四节中所说的“受感性欲望刺激的意志”是主词,而添加在该意志之上的“属于知性世界的、纯粹的、自为地实践的意志”则是谓词,由于第三者要能够同时包含这两者,因此,只有“同一个意志”——它同时包含感性和理性两个方面——才能够是第三者。^{[4]①}

正是由于康德本人没有明确指出第三者是什么,再加上他的许多说法含义似乎不太清晰,以及对第三者的提示有多种线索,才使得“何谓定言命令的第三者?”成为康德哲学中一个异常难解的问题。这个问题不仅密切关系着作为先天综合命题的定言命令的可能性,也牵涉到对定言命令之先天综合性本身的理解,以及定言命令的不同表达式之间的相互关系。

二、解决定言命令之第三者问题的两条思路

在各种有关第三者的见解中,有些见解似乎是明显站不住脚的,因而不值得详细探讨。除掉自由的积极概念^②之外的各种见解,在我看来,代表了两条解决定言命令之第三者问题的思路,即先天思路、混合思路。

不论是把第三者理解为知性世界(理知世界、理智世界),还是理知世界的成员(理性存在者)^③,还是理知世界成员所具有的纯粹实践理性或纯粹意志^④,还是纯粹意志的理念,统统属于同一种思路,即试图完全先天地去寻找第三者。^⑤这一思路都能满足康德的一个重要提示:第三者不具有感性世界的本性。

① 胡好还提到,有学者把“两重世界成员身份的理念(idea)”当作第三者,但田莫曼(Timmermann)没有指明“idea”究竟所指何物。参见剑桥大学出版社2010年版*Kant's Critique of Practical Reason, A Critical Guide*一书中田莫曼所撰*Reversal or Retreat? Kant's Deductions of Freedom and Morality*一文第77页。

② 把积极自由的概念(理念)或积极自由本身视为第三者,这是明显不成立的。虽然康德说过自由的积极概念创造了这个第三者,这表明第三者必定与自由的积极概念密切相关,但两者显然不能简单地等同。在追问、寻找定言命令的第三者时,虽然要重视康德的这类提示,弄清两者的关系,但不可以把积极的自由概念就当作第三者来看待。

③ 在《道德形而上学的奠基》第三章第五节的末尾,康德曾给“知性世界”一个说明,认为它不外乎“作为一切理智的一个整体”(als eines Ganzen aller Intelligenzen)。可见,康德不仅把理性存在者等同于理知世界或知性世界的成员,而且等同于“理智”(Intelligenzen)。康德认为,理知世界的成员要把自己视为理智。

④ 康德时常把纯粹实践理性就等同于纯粹意志或简称意志。“自然的每一事物都按照法则发挥作用。惟有一个理性存在者具有按照法则的表象亦即按照原则来行动的能力,或者说具有一个意志。既然为了从法则引出行为就需要理性,所以意志无非就是实践理性。”在这里,康德明确地把意志与理性等同了起来。在第三章第二节的末尾,康德写道:“这种理性必须把自己视为自己的原则的创作者,不依赖于外来的影响;因此,它作为实践理性,或者作为一个理性存在者的意志,必须被它自己视为自由的。”在这里,康德把“实践理性”和“理性存在者的意志”当作同义词。参见中国人民大学出版社2005年版《康德著作全集》第4卷《道德形而上学的奠基》第419页。

⑤ 当然,上述各项在外延上毕竟有些区别:知性世界或理知世界概念的外延最大,它涵盖了该世界中的成员即理性存在者;理知世界成员自然包含了理性能力,这种能力的实践运用会体现出一种特殊的因果性,因而构成理性化的意志或纯粹意志,因而理知世界成员概念的外延又大于纯粹实践理性或纯粹意志;而纯粹意志的理念则与纯粹意志关系更为密切,它只不过表明,关于纯粹意志,我们有一个先天的理念。

我认为,虽然理知世界或知性世界由于不外乎指理智或理性存在者的全体而与理性存在者或理知世界的成员并不矛盾,但它的外延还是宽泛了些。诚然,自由的积极概念提示了有一个超感性的理知世界或知性世界,但康德说得更明确:“自由的理念使我成为一个理知世界的成员。”^{[2]90}这似乎明确地告诉我们:自由的积极概念(理念)所创造的第三者,就是“理知世界的成员”,即理性存在者或理智。其实,在第三章第三节“论与道德诸理念相关联的兴趣”的末尾,康德就已经指明:自由的积极概念所创造的第三者,就是“知性世界的成员”。“如果我们设想我们自己是自由的,我们就把自己作为成员置入知性世界,并认识到意志的自律连同其结果,亦即道德性。”^{[2]89}康德还认为,由此一来,自由和道德(法则)之间表面上的循环问题便得以解决。

把第三者理解为理知世界或知性世界的成员,内在地就包含了把该成员身上所具有的特殊的因果性——纯粹实践理性或纯粹意志当作第三者,只不过后面的说法更加具体、确切。因为一旦说到了理性或意志(一种特殊的实践能力),那么,作为理知世界或知性世界之成员的理性存在者身上所具有的一种特殊的因果性能力便具体地表示出来了。所以,我认为,直接了当地就把纯粹实践理性或纯粹意志当作第三者,可能更加合适。当然,当我们说纯粹实践理性或纯粹意志就是定言命令的第三者时,这个纯粹实践理性或纯粹意志必定便是作为理知世界或知性世界之成员即理性存在者(=理智)的理性或意志。上述各项说法其实就方向而言,是完全一致的。

留下的一个问题是:到底把理性存在者的纯粹意志当作第三者好,还是把关于这个纯粹意志的理念当作第三者更准确?我认为,这两种提法其实也是可以统一起来的。当康德把作为理知世界之成员的理性存在者的纯粹理性化的意志当作第三者时,我们要知道,不论是理知世界,还是该世界的成员,还是该成员身上所具有的纯粹意志,都只是存在于先天理念之中的。康德在第三章第一节也曾明确提示:关于这个不具有感性世界本性的第三者,我们先天地就有一个理念。由此,这个关于第三者的理念,也就往往很容易被归结为第三者了。也就是说,能够把定言命令的主词和谓词综合地联结起来的第三者,也可以说就是“纯粹意志的理念”。这表明:第三者是出现于理念之中的。如果我们把理念理解为“理想”,也可以这样来理解:所谓定言命令的第三者,就是理想化的理性存在者的意志,是完全排除了感性成分的纯粹理性的意志。换言之,也就是仅仅属于理知世界或知性世界的理性存在者的意志。

按照这一排除法,人作为既具有感性欲望、又具有理性能力的二重性存在,就绝不可能成为定言命令的第三者了。于是,把既受感性欲望刺激、又属于知性世界的“同一个意志”当作第三者,就不可能成立了。而要找到一个比人更完美的理性存在者,就只能设想这样的理性存在者:他们是完完全全只属于理知世界或知性世界的,只具有单一的理性能力,其意志完全符合理性,其行动自然也完全符合意志的自律。这类比人更加完美的理性存在者,康德有很多不同的称呼:“完美的理性存在者”“属神的理性存在者”“神圣的理性存在者”“单一的理知世界的成员”等。我认为,正是这个比人更加完美、神圣的理性存在者所具有的理性或理性化的意志,才是使定言命令成为可能的第三者。这个绝对完美的、神圣的理性存在者及其意志当然都是存在于人的先天理念当中的,在经验的世界里并不现实地存在。

《道德形而上学的奠基》的许多论述表明:康德把理性存在者的意志或理性化的意志(=理性)等同于善良意志(der gute Wille),把由感性欲望或爱好所构成的感性意志等同于恶劣意志(der böse Wille)。例如,“当他把自己置于知性世界的一个成员的立场上时,他相信自己就是这个更善的人格。自由、亦即对感官世界的规定原因的独立性的理念迫使不得不这样做,而且在这个立场上,他意识到一个善良意志。据他自己所承认,这个善良意志构成其作为感官世界的成员的恶劣意志的法则;当他逾越这一法则时,他就知道了这一法则的威望。”^{[2]91}其实,在第一章当中,康德一开始所探讨的善良意志就是凭理性而成就起来的,是理性存在者才能具有的意志。他明确指出:“最高的和无条件的善”只能在“一个理性存在者的意志”中找到。^{[2]27}正因为康德把善良意志等同于理性存在者的意志,他才有可能在表述定言命令时,有时候把理性存在者的意志当作定言命令的主词,而在另外一些地方,则把绝对善良的意志(ein schlechterdings guter Wille)当作主词。

这表明,他在交替地使用这两个术语。

由于理性存在者的意志有两种类型,一是像人这种还受感性欲望刺激的、不完美的理性存在者的意志,二是那种属神的、神圣的、绝对完美的理性存在者的意志。因此,绝对善良的意志也被相应地分为两种类型,一是并非神圣的绝对善良的意志,二是神圣的绝对善良的意志。

其准则必然与自律的法则相一致的意志就是一个神圣的、绝对善良的意志。一个并非神圣的、绝对善良的意志对自律原则的依赖性(道德的强制)就是责任。因此,责任不能和一个神圣的存在者相关。一个出自责任的行为的客观必然性就叫做义务。^{[2]74①}

综上所述,可以得出初步结论:定言命令的第三者是先天理念中的、神圣的、绝对完美的理性存在者的意志=神圣的、绝对善良的意志,而定言命令的主词则是一个有限的理性存在者的意志=非神圣的、绝对善良的意志。

我们看到,还有另外一条不同于先天思路的混合思路,它把二重世界的理念或同一个意志当作定言命令的第三者。这里重点讨论胡好的观点,他明确主张把同一个意志当作定言命令的第三者。

胡好认为判断何为定言命令的第三者,有五个主要“判据”:1)第三者能将两种认识包含在自身中;2)积极自由指示出第三者,它不同于单纯感性世界的本性;3)我们对第三者先天地有一个理念;4)第三者是“同一个意志”;5)第三者与自然知识中的综合方式具有类比关系。在他看来,先天思路所列举的各种观点大多能够符合第2)和第3)个判据,但不能符合第1)、4)、5)三个标准。^[4]其实,他在第4)点中把“同一个意志”直接当作第三者,这本身是值得商榷的。因为康德并没有在任何地方明确说过第三者是同一个意志,所以,这一条严格来说,并非什么判据,而只能说是胡好从第1)和第5)两个判据中得出的一个结论。也就是说,当他把同一个意志视为定言命令的第三者时,他所根据的主要有两点:一是同一个意志能够将定言命令的主词和谓词包含在自身之中;二是以同一个意志这个第三者为基础而得出的先天综合的定言命令,与自然知识中的综合方式具有类比关系。

关于第一点,他做了如下阐释:第一个判据中有两个关键词,即“两种认识”与“包含”。所谓“两种认识”,泛指定言命令式的主词和谓词。当第一节绝对善良意志与准则的合法则性充当定言命令式主词和谓词时,这两者就是两种认识;当第四节受感性欲望刺激的意志与纯粹意志充当定言命令式主词和谓词时,则此二者为两种认识。所谓“包含”,它不同于“联结”,两者有重大区别,包含条件下的第三者相当于集合中的并集,而联结条件下的第三者则相当于交集。他根据康德的话——“它们都可以在从这个第三者中被发现”——而认为第三者必须将两个认识包含在自身之内,而不仅仅是联结它们。于是,他推论第三者只能是既受感性欲望刺激、又属于知性世界的同一个意志,因为只有同一个意志才能同时包含感性的意志和理性的意志,而感性意志是定言命令的主词,理性的意志或纯粹意志则是定言命令的谓词。

关于第二点,胡好做了这样的阐释:五个判据表明定言命令式的第三者与自然知识的第三者有相通之处:定言命令式与自然知识作为先天综合命题,其综合过程都是通过一方添加到另一方来完成的,而添加的一方不能充当第三者。也就是说,胡好根据第三章第四节中的这句话——“在我的受感性欲望刺激的意志之上,还添加了同一个意志的理念,但这同一个意志却是属于知性世界的、纯粹的、自为地实践的意志”^{[2]90}——而认为添加在感性意志之上的这个纯粹意志只能是谓词,而不能是第三者。不仅如此,他还根据康德接下来的话——“这大约就像给感性的直观加上知性概念(这些概念只不过意味着一般的法则形式),并且因此使对自然的一切认识所依据的先天综合命题成为可能”^{[2]90}——而提出:定言命令的第三者只能是

① “一个并非神圣的、绝对善良的意志”的原文是 ein nicht schlechterdings getuer Wille,按字面应译为“一个并不绝对善良的意志”。但我认为康德在此段话中,是把神圣的绝对善良意志与非神圣的绝对善良意志相对立,而不是把绝对善良的意志与非绝对善良的意志相对立,他的表达很可能造成读者对其思想的误解,所以,我译为“一个并非神圣的、绝对善良的意志”。我的理由是:康德一直把人的意志理解为非神圣的绝对善良的意志,将之当作定言命令的主词,并等同于并非完美的理性存在者的意志,他从未把人的意志理解为并不绝对善良的意志。

能够同时包含感性意志和纯粹意志并将两者联结起来的同一个意志,这就像所有关于自然的先天综合命题都必须通过“先验图型”——它既包含感性的直观又包含知性概念——这个第三者而联结起来一样。

胡好把同一个意志与先验图型相提并论,并认为定言命令的主词是受感性欲望刺激的意志,谓词是属于知性世界的纯粹意志,这就像关于自然的先天综合命题的主词是感性直观,谓词是知性纯概念(范畴)一样。正是抱有上述见解,因此,他宣称,可以直接根据康德的这句话——“在我的受感性欲望刺激的意志之上,还添加了同一个意志的理念,但这同一个意志却是属于知性世界的、纯粹的、自为地实践的意志”——而得出结论:康德在此已明确地把同一个意志就当作第三者了。这也是他为什么把“同一个意志”就当作判断何为第三者的第4)判据的理由。

胡好的这种理解,在我看来,可以用混合的思路来概括。所谓混合的思路,是指该思路不想从完全先天的角度去理解和把握定言命令的第三者,不想认可关于第三者我们有一个先天的理念的观点,而是把既受感性欲望刺激、又属于知性世界的同一个意志即二重化的意志当作第三者。这种主张之所以被提出,最主要的依据是康德的这个提示:在第三者中可以同时找到两种认识(这两种认识又被理解为就是定言命令的主词和谓词)。根据这种提示,胡好认为只有同一个意志才能符合此种判据,而我在前面所叙述的根据先天思路所提供的各种有关第三者的见解,则统统不能与此判据相符合。不仅如此,该主张还包含着这样一种更普遍的认识:不仅定言命令的第三者是一个二重化的同一个意志,而且有关自然的先天综合命题也以既包含感性直观、又包含纯粹知性概念的二重化的先验图型为第三者,两者之间存在着类比关系。

胡好的观点是在批评先天思路的基础上提出来的,所以,要为先天思路作出更严密的说明和论证,需要对他的观点先作出更系统的批评。

三、“同一个意志”何以不能是定言命令的第三者

我认为,胡好的观点及其论证存在着三个方面的问题。

第一,把既受感性欲望刺激、又属于知性世界这样一种二重化的意志当作定言命令的第三者,从根本上背离了康德道德形而上学奠基的基本方向。

我之所以这样说,是基于这种认识:定言命令原本就是一个道德形而上学的先天综合命题。因此,要找出使之成为可能的第三者,必须走完全先天的研究道路。首先找到一个完全先天的理念,只有在此先天理念中,才能发现康德心目中真正的第三者,这就是理想化的、神圣的、绝对完美或绝对善良的理性存在者的意志,即完全属于知性世界的理性存在者的意志。而如果把一个二重化的、混合性的意志当作第三者,并视为定言命令之所以可能的根据,康德道德形而上学的先天基础就被瓦解了,因为定言命令似乎被建立在一种先天和后天、理性和感性相混杂的东西的基础上了。

在《道德形而上学的奠基》第二章中,康德在把定言命令与假言命令对比式地提出来之后,就曾提出所有这些命题式是如何可能的问题,他并且指出,假言命令的可能性不成问题。因为其中所包含的行动意愿和目的意愿原本是一回事,因此我们可以很容易地就从假言命令所包含的目的意愿分析出行动意愿来。但定言命令作为先天综合命题,其可能性是一个真正的难题,因为我们不能从人这种有限的理性存在者的目标意愿中分析出“按照能够同时成为普遍法则的准则行动”的行动意愿。因此,定言命令式如何可能,康德认为是惟一需要解决的问题。而要解决这个问题,“我们必须完全先天地研究一种定言命令式的可能性,因为我们在这里并不享有如下的便利,即定言命令的现实性在经验中已经被给予,从而其可能性毋需确立,而只需说明了。”^{[2]49-50}如果第三者是使定言命令成为可能的先天基础和根据,它绝不可能是包含感性因素的东西,这与第三章第一节有关第三者的一个重要提示完全一致:第三者不具有感性世界的本性。可见,把同一个意志当作定言命令的第三者,不仅与康德有关第三者不具有感性世界的本性的这个重要提示相冲突,而且是与康德

要走的先天研究道路相违背的。

第二,把同一个意志当作定言命令的第三者,存在着一个严重的逻辑上的问题,即第三者和定言命令之主词的重叠问题。

把同一个意志当作第三者,就必须同时肯定定言命令的主词是受感性欲望或爱好所刺激、影响的意志,而谓词则是属于知性世界的纯粹意志。但是,如果定言命令的主词原本就是像人这类有限的理性存在者的意志,即受感性欲望刺激的理性意志,那么,这个主词本身就是同一个意志了。既然主词就是同一个意志,如果又把同一个意志当作包含主词和谓词的第三者,这在逻辑上是说不通的。如果非要坚持把同一个意志当作定言命令的第三者,就必须坚持把受感性欲望刺激的意志当作主词,把属于知性世界的纯粹意志当作谓词。暂且撇开谓词不论,我们要问的是:定言命令的主词当真是受感性刺激的意志即感性意志吗?

关于定言命令的标准表达式即形式公式,康德是这样表达的:“要只按照你能够同时意愿它成为一条普遍法则的那个准则行动。”^{[2]51} 从中,我们不能直接看出定言命令的主词究竟是什么。出现在公式中的这个“你”到底是谁?当然指你我这样的人。而这个人到底可以如何界定?根据康德一贯的观点,人应该被界定为并不完美的理性存在者,即受感性欲望刺激的理性存在者。于是,人的意志从一开始就被理解为一种二重化的意志了。在此处的一个重要脚注中,康德对定言命令的先天综合性做了专门的解释:“我把行动先天地、因而必然地(尽管只是客观地、亦即在一个对所有主观动因或许具有完全威力的理性的理念之下)与意志——独立于预先设定的、出自某种爱好的条件——相联结。因此,这是一个实践的命题,它并不从另一种预先设定的意愿分析地推导出一种行动的意愿(因为我们没有一个如此完美的意志),而是将此行动意愿作为某种并不包含在某个理性存在者的概念之中的东西,直接与该理性存在者的意志概念相联结。”^{[2]50} 这段话的第一部分表明定言命令是一个先天命题,中间部分指出它是一个实践命题,最后部分则解释了它何以是一个综合命题。从第一部分和最后部分都可以看出,与“按照你能够同时意愿它成为一条普遍法则的准则行动”的意愿综合地相联结的意志,即定言命令的主词,是同时受爱好影响的理性存在者的意志,即不那么完美的意志。正因为这个理性存在者的意志还不那么完美,还受到爱好的刺激,我们才不能直接从这个意志的概念中,或者从另外一种预先设定的目的意愿(这种目的意愿倒是可以直接从这种不完美的理性存在者的意志概念中分析出来的)中,分析地推导出这种行动意愿。可见,这个脚注确实把人当作不那么完美的理性存在者来看待,而这个不那么完美的理性存在者的意志构成了定言命令的主词。而这个主词,从内涵上看,恰好相同于第三章第四节所说的同一个意志。

康德的定言命令有不同的表达式,除了标准表达式外,还有人性公式和意志自律公式,以及许多变式,我在此不想展开探讨。由于第三章第一节在提出第三者问题时使用了善良意志的公式,所以,倒是有必要将其与第二章的绝对善良意志的公式结合起来进行考察。“一个绝对善良的意志是那样一个意志,它的准则在任何时候都可以把自己视为普遍的法则而包含在自己当中。”这个陈述句式的表达式其实在第二章后面部分就已经被康德表达出来了。在从质料、形式以及两者的统一三个层次对定言命令的各种公式作出系统阐释之后,康德又回到了第一章开头部分对绝对善良意志的论述,认为定言命令式可以变换成绝对善良意志的公式:“那个不可能是恶劣的、因而其准则——倘若该准则被做成一个普遍法则的话——本身绝不可能自相冲突的意志,便是绝对善良的意志。”^{[2]70} 这个绝对善良意志的公式与第三章第一节的表达完全一致,尽管用语上略有区别。但是,康德意识到这个绝对善良意志的公式要想与定言命令的标准表达式相一致,就需要变换成一个命令式,“因此,如下原则也就是这个意志的最高法则:在任何时候都要按照你能够同时意愿将其普遍性作为法则的准则行动。”^{[2]70} 这个命题式与标准表达式含义一致,只是在用语上略有差别,这个命令式的主词自然也应该是没那么完美的理性存在者的意志。当康德不使用命令式,而使用陈述句时,所谓绝对善良意志的公式,其主词自然是绝对善良的意志(der schlechtdings guter Wille)。这个绝对善良的意志是什么?前文已指出,它并非神圣的绝对善良的意志,而是存在于像人这样的不那么完美的理性存在者身上的绝对善良

的意志=有限的理性存在者的意志。在人身上,绝对善良的意志并不意味着它能够始终自觉地使行动符合理性的法则或意志的自律,而至多只是应该使行动符合理性的法则,应该使行动符合意志的自律,这正是康德要将陈述句变换成命令式、并把命令式当作绝对善良意志的最高原则的原因。

无论如何,不管康德用怎样的方式来表达定言命令式,定言命令的主词都是同时包含感性和理性因素在内的一个混合体。尽管康德在第一、二章很少使用同一个意志这个术语,但它其实就是第三章第四节所说的同一个意志,即既受感性欲望刺激、又属于知性世界的二重化意志。而正是这一研究结论使我们确信:同一个意志绝非定言命令的第三者,康德在第三章第四节所说的同一个意志其实不过是定言命令的主词罢了。

胡好也意识到了绝对善良意志不同于受感性欲望刺激的感性意志,意识到了把它们都理解为定言命令的主词存在着逻辑上的不一致,于是,他在一处脚注中对这种不一致做了一个特别的解释:“既然两种认识在第一节指的是绝对善良意志与准则的合法则性,而在第四节指的是受感性欲望刺激的意志与纯粹意志,两处并不一致,那么它们是什么关系?我认为后者是标准形态,前者是它的变形。后者的标准性体现在它将定言命令式其他两个要素都结合起来了:受感性欲望刺激的意志与纯粹意志,在同一个意志的结合下,由于纯粹意志的权威性,因而道德法则在二者的结合体身上表现为一种应当,即命令式。前者则变换了一种形态,它把两种不同意志结合起来作为一种认识——绝对善良意志,而把纯粹意志的准则的合法则性当作另一种认识。显然从定言命令式主词中分析不出谓词来,因为应当不能推出必然,弱命题不能推出强命题。但前者完全可以还原为后者。”^{[4]72}这种解释在我看来似乎有些牵强,因为第四节所说的主词是受感性欲望刺激的意志,而第一节所说的绝对善良的意志是一个非神圣的、有限的理性存在者的意志,它同时包含感性和理性两个方面,原本就是“同一个意志”,这两者之间的差别是很清楚的。

总之,把同一个意志当作定言命令的第三者,不仅会跟绝对善良意志这个定言命令的主词相重叠,而且也会造成定言命令的主词的不一致:一会儿是绝对善良的意志,一会儿又指受感性欲望刺激的意志。

第三,在把同一个意志当作定言命令的第三者时,又将之类比于有关自然的先天综合命题的先验图型,这意味着把先验图型就当作使有关自然的先天综合命题成为可能的第三者。但是,在这一认识中,很可能存在着对第三者的一个重大误解。

把同一个意志类比于先验图型,首先会引出这样一个疑问:康德是如何用同一个意志这个图型来联结感性的意志和纯粹的意志的?《道德形而上学的奠基》虽然提到了同一个意志,但康德始终没有这方面的论述。如果康德真要把同一个意志当作类似于先验图型那样起桥梁作用的中介,他至少应该对此多少有些论述。康德所说的仅仅是:人是一种二重化的存在,是双重世界的成员,因此他的同一个意志既是感性的、又是理性的。他并没有进一步去论述这两个方面究竟是如何打通和连接起来的,同一个意志的概念并没有起到类似于先验图型概念的作用。尽管纯粹理性的意志究竟如何在感性世界里实现出来,究竟应该如何实施对感性意志的主导,确实是康德道德形而上学需要解决的问题。

更为重要的是,在《纯粹理性批判》中,先验图型诚然也被康德称为第三者,但这个第三者是作为连接感性直观和知性先天概念(范畴)的桥梁而出现的,未必就等同于使有关自然的先天综合命题成为可能的第三者。也就是说,很可能有两种不同含义的第三者,它们各自起着不同的作用。如果将两者混淆起来,并在此混淆的基础上、运用类比的方法来理解定言命令的第三者,就会造成更大的认识混乱。

在《纯粹理性批判》导论中,康德以“所有发生的事情都有其原因”为例,来说明此类先天综合命题需要一个第三者,以便把主词所不包含的表象(如原因等)与主词综合地联结起来。康德提示我们:这样一种综合的联结具有更大的普遍性,具有必然性的标志,而且是出自单纯的概念的一种联结。说这种联结出自单纯的概念,显然不是指“所有发生的事情”这类概念,因为康德已否认了能够从此类概念中分析出原因等谓词来。因此,这里所说的单纯的概念,很可能是指知性先天概念,即纯粹范畴,在这个例子中,很可能是指因果关系范畴。在因果关系范畴中,有因必有果,有果必有因,两者总是必然地联结在一起的,而在“所有发生的事情”这

个概念中,康德说我们能够分析出一种存有,在它之前经历了一段时间等等。这意味着,我们在此概念中其实可以分析出“结果”来,而且知道在此结果之前经历了一段时间,有一个“前件”,但我们并不知道这个前件是否就是该结果的原因,所以,要从“所有发生的事情”这个概念中分析出原因来,是不可能的。但是,借助于先天的因果性范畴,所有发生的事情与原因的联结成为可能了:因为在因果性范畴中,既可以找到主词——所有发生的事情这个概念——所包含的东西,即一种存有,这就是结果,同时也可以找到主词所不包含的东西,即其原因。所以,不是别的,而是先天的知性概念即因果性范畴构成了“所有发生的事情都有其原因”这一先天综合命题的第三者。

但是,先验图型是什么意义上的第三者?康德在“纯粹知性概念的图型法”中说的是:“由此可见,必须有一个第三者,它一方面与范畴同质,另一方面与现象同质,并使前者应用于后者之上成为可能。这个中介的表象必须是纯粹的(没有任何经验性的东西),但却一方面是智性的(intellektuell),另一方面是感性的(sinnlich)。这样一种表象就是先验的图型(das transzendente Schema)。”^{[1]240}康德明确指出先验图型之作为第三者,其作用是为了让知性范畴能够应用于现象或感性直观之上。这种作用并不等同于使先天综合命题成为可能的那些先天的知性概念的作用:一个是连接现象和范畴,一个本身就是先天的纯粹范畴,使先天综合命题之主词与谓词的联结成为可能。这两个东西都被康德叫做第三者,但其实所指是大不相同的,各自所起的作用也截然相异。由于篇幅所限,本文不能对《纯粹理性批判》中的第三者问题展开全面考察,但仅仅根据以上所述,也不难理解:我们绝不应该简单地把同一个意志类比于先验图型,更不应该根据这样一种很可能不恰当的类比,就把同一个意志当作定言命令的第三者。

当然,康德确实把定言命令之所以表现为一个先天综合命题,与有关自然的先天综合命题进行了类比。对他而言,“在我的受感性欲望刺激的意志之上,还添加了同一个意志的理念,但这同一个意志却是属于知性世界的、纯粹的、自为地实践的意志”,“这大约就像给感性的直观加上知性概念(这些概念只不过意味着一般的法则形式),并且因此使对自然的一切认识所依据的先天综合命题成为可能”。但是,根据康德的这些话,也完全可以作出如下的解释:就像同一个意志构成了定言命令的主词一样,感性直观和知性概念的“合体”也构成了有关自然的先天综合命题的主词;同样的,就像那个添加在感性意志之上的纯粹意志恰好是使定言命令成为可能的第三者一样,添加在感性直观之上的知性概念也正好是使有关自然的先天综合命题成为可能的第三者。此外,有必要指出的是,出现在康德这些论述中的“添加”(hinzukommen)一词,并不意味着所添加的东西(纯粹意志和知性概念)就是谓词,被添加的东西(受感性欲望刺激的意志和感性直观)就是主词,而是表示所添加的和被添加的共同构成了先天综合命题的主词。因此,这里所说的“添加”不同于康德在《纯粹理性批判》导论中论述综合判断时所说的那种“添加”(hinzutun)——谓词综合地添加在主词上。

然而,我的上述理解很可能会给人留下一个新的、重大的疑问:作为同一个意志的一个部分的纯粹意志,如何能够成为定言命令的第三者?如果主词就是同一个意志,包含感性意志和纯粹(理性)意志两个方面,其外延显然要大于纯粹意志。那么,一个外延较小的东西怎么会包含两种认识,而外延更大的东西反而只包含一种认识?显然,要真正阐明所添加的纯粹意志就是第三者,而且我们对它有一个先天的理念,就必须对康德在第三章第一节中所说的“两种认识”作出更进一步的解释。

四、完美神圣的理性存在者的意志何以是定言命令的第三者

显然,要真正驳倒有关第三者问题的混合的解题思路,而采纳先天的思路,并确认神圣的、完美的理性存在者的意志,或者添加在感性意志之上的那个纯粹意志的理念,就是康德心目中的第三者,只有它才使定言命令作为先天综合判断成为可能,便不能满足于仅仅指出这个第三者能符合以下“判据”:自由的积极概念创造了它,不具有感性世界的本性,我们先天地就对它有一个理念等,而是要正视康德对第三者的这一提示:

“这两种认识”都可以在这个第三者中找到、并通过与它的联结而相互结合起来。我们要问：这两种认识到底是指什么认识？它们是否就等同于定言命令的主词和谓词？说第三者包含这两种认识，是否就意味着第三者包含了主词和谓词？

胡好对先天思路所提出的最大质疑在于：先天思路不能很好地满足“第三者必须包含主词和谓词—这两种认识”这一决定性判据。因为如果第三者是纯粹意志，是仅属于知性世界的理性存在者的意志，那么，这个意志缺少了感性的一面。而假如定言命令的主词原本就是同一个意志，是感性意志和纯粹意志的“合体”，则问题便来了：外延小的纯粹意志如何能够包含外延大的同一个意志？

要消除这一疑惑，我认为，需要对康德所说的“两种认识”作出更深入的探讨。毫无疑问，当康德说第三者包含两种认识时，这两种认识确实是跟主词“绝对善良的意志”和谓词“准则的合法则性”相对应的。但是，我们不能把问题理解得太简单，以为“绝对善良的意志”就是一种认识，而“准则的合法则性”是另一种认识，因而声称第三者则同时包含了绝对善良的意志和准则的合法则性。

为了更好地说明这一点，让我先举一个更容易理解的例子。在《纯粹理性批判》导论中谈后天综合命题的第三者时，康德曾以“物体是有重量的”这个命题为例，来说明第三者是经验。但是，在具体解释经验何以构成联结物体概念（主词）和重量（谓词）的第三者时，康德并没有直接断定经验包含了物体概念，而是说，我们可以从物体概念分析出广延来（物体概念内在地包含了广延，广延可以从物体概念分析出来），我们在经验中则不仅可以碰到广延这个物体的标志，也可以遇到与广延这一标志相关的重量。因此，经验之作为第三者，其实真正联结的，首先是广延和重量，由于广延是包含在物体概念中的。所以，经验在联结广延和重量时，也就等于把物体概念与重量综合地联结起来了。这里有四个要件：物体概念、广延、重量、经验，而不只是有物体、重量和经验三项。

康德的这一思路在其他的例子中依然有效。在把“单纯的概念”（因果关系范畴）当作“所有发生的事情都有其原因”的第三者时，也出现了四个要件：1)所有发生的事情概念；2)由该概念分析出来的一种存有、以及在此存有之前经历的一段时间等；3)所有发生的事情的原因；4)先天的因果关系范畴。当先天因果关系范畴作为第三者综合地联结主词和谓词时，它真正包含的是第2)项和第3)项，而并不直接包含第1)项。说因果关系范畴包含了主词，其实真正讲来，是它包含了可以由主词概念分析出来的一个东西：结果。而由主词概念分析不出来的东西——原因，也可以在因果关系范畴中找到。正是在此种意义上，因果关系范畴作为第三者包含了“所有发生的事情”这个主词和“原因”这个谓词。但因果关系范畴仅仅是先天的知性概念，根本就不包含任何直观，它如何能够把“所有发生的事情”这个经验概念所具有的经验内容包含进来呢？它是包含不了的。

我认为，上述理解模式对于我们理解定言命令的第三者有很大的启发性。当康德说第三者包含两种认识时，并不等于这个第三者就一定是同一个意志，被包含的就一定是感性意志和纯粹意志，这样的理解一下子就把问题简单化了。我们一定要问：从不那么完美的、并非神圣的理性存在者的意志中，究竟可以分析出一种什么样的认识？这种认识是与完美的、神圣的理性存在者的意志重叠的，也就是说，是在后者中找到的，但是，定言命令的谓词意味着另一种认识，这种认识尽管能在完美的、神圣的理性存在者的意志中找到，却不能直接从不完美的、非神圣的理性存在者的意志中分析出来。

这就表明：外延较大的有限的人的意志反而只包含一种认识，而外延较小、但层次更高的纯粹意志（神圣意志）却包含两种认识。所以，要把有限的理性存在者的意志或非神圣的绝对善良的意志与定言命令的谓词联结起来，反倒必须借助于比人更完美的、神圣的理性存在者的意志。定言命令似乎在命令像人这样的有限的理性存在者这样做：尽量克服自己的感性欲望，向神圣的、完美的意志趋近。

那么，在完美的、神圣的理性存在者的意志中，究竟包含哪两种认识？而在像人这样的有限的理性存在者的意志中，又究竟包含哪种神圣意志所具有的认识？同时缺乏神圣意志所具有的哪种认识？

我们来看看《道德形而上学的奠基》第二章中康德本人的论述。在对通俗的道德哲学作出批评之后,在即将对定言命令作出具体规定之前,康德不仅把定言命令与假言命令加以对照,而且首先将绝对完美的、神圣的理性存在者的意志与不那么完美的、非神圣的理性存在者的意志加以对照,并且明确地称前者为“一个完美善良的意志”(ein vollkommen guter Wille),称后者为“一个并不完全善良的意志”(ein nicht durchaus guter Wille)。

康德承认,这两类存在者都赋有理性,都是理性存在者,因此,也都具有按照法则的表象即按照原则来行动的能力,或者说,具有一个意志。而既然从法则引出行为需要理性,因此,理性存在者所具有的意志无非就是实践理性。这就是说,两者都具有实践理性的能力=意志。

但是,这两类理性存在者也有区别:

如果理性必然地规定意志,那么,这样一个存在者的被认作客观上必然的(als objektiv notwendig erkannt werden)行为,在主观上也是必然的(auch subjektiv notwendig),也就是说,这个(完全被理性规定的)意志是这样一种能力,它只选择(wählen)理性独立于爱好而认作(erkennt)实践上必然的、即善的东西。但是,如果理性不足以独自规定意志,则意志就还服从一些并不总是与客观条件相一致的主观条件(某些动机);一句话,如果意志并非自在地就完全符合理性(在人这里,事情实际上就是这样的),则客观上被认作必然的行为,在主观上就是偶然的,而按照客观法则对这个意志的规定就是强制;也就是说,客观法则与一个并不完全善良的意志的关系,被表象为对一个理性存在者的意志的规定,这种规定虽然是通过理性的根据进行的,但该意志按其本性并不必然遵从这些根据。^{[1]41}

康德明确地提到,完全被理性规定的意志包含着两种认识:一是把行为认作(erkennt)客观上必然的,即必须符合理性的法则或理性的根据;二是这些行为在主观上具有必然性,这就是说,该意志能够仅仅在主观上选择理性独立于爱好而认作实践上必然的、即善的东西。这就是说,完全被理性规定的意志不仅认识到自己的行为必须符合理性的要求,而且在行动时始终会自觉选择符合这种要求的行为。它包含了两种认识:行为必须符合理性要求(法则)的客观的认识,和在行动时自觉选择符合法则的准则这种主观上必然的认识,后者意味着其行为的主观动机始终是符合理性法则的。但是,在并未完全由理性规定的、并非完全善良的意志这里,只包含其中一种认识,即行为在客观上被认作是必然的,是必须符合法则的,但缺乏行为必然符合法则的主观上的动机。因为像人这样的不完全善良的意志,其行为动机往往是受感性欲望或爱好影响的。恰好是这些感性动机的影响,才使得这个不那么完美的理性存在者的意志缺乏主观上必然符合法则的动机。

正是由于完美的理性存在者的意志同时具有两种认识,因此,这些存在者之符合理性的法则完全不需要命令,因为理性法则在此是一种先天分析命题。这也是第三章第四节中所说的:一个仅仅属于知性世界的意志,其行为始终会符合意志的自律,永远不会出现违背法则的情况。但不那么完美的理性存在者的意志则只包含其中一种认识,即它意识到了行为必须符合法则,但在实际行动时,却很可能由于感性动机的干扰而选择违背法则的行动准则,这表明其行为的主观动机并不始终与理性的客观法则相一致。

因此,一个完美善良的意志同样要服从(善的)客观法则,但并不因此就能够被表象为被强制去做合乎法则的行为,因为就其主观性状而言,它本身只能被善的表象所规定。因此,对于属神的意志而言,一般而言,对于一个神圣的意志而言,命令式是并不适用的;这里不是应当(Sollen)的合适位置,因为意愿(Wollen)本身就已经与法则必然一致了。所以,命令式只是表达一般意愿(Wollen)的客观法则与这个或那个理性存在者的意志,譬如与一个属人的意志的主观不完善性之关系的公式。^{[1]42-43}

康德使用了一个值得关注的术语 Wollen(意愿),这表明他把神圣意志所包含的“两种认识”当作“两种意愿”来理解了:句中第一种意愿,是主观意愿(行动的主观动机),它表示神圣意志始终会在行动时选择能够成为法则的准则,因而其行动的主观动机总是与理性的法则相一致。正是凭借这种意愿,神圣意志之符合法则的行动才成为主观上必然的。句中第二种意愿,所谓“一般意愿”,是客观意愿,表示理性的客观要求和法则本

身。正是凭借这个意愿,神圣意志才把行动之符合法则视为客观上必然的。与之相比,非神圣的、即不那么完美的理性存在者(像人)的意志,则只包含第二种意愿,而不包含第一种意愿。

这里所谓的第二种意愿,也可以称为“目的意愿”,而第一种意愿则可以称为“行动意愿”。关于这一点,我们可以通过定言命令与假言命令的对比而获得更清楚的理解。

在康德看来,假言命令^①的可能性是根本不成问题的:只要我们知道了自己想要什么,即明确了自己的目的意愿,同时,又知道只有通过某种行动才能实现自己的目的,我们就自然会形成实施该行动的意愿。这就是说,在假言命令式中,目的意愿与行动意愿完全是一回事,两者是可以相互分析地推导出来的。

一个技巧的命令式是如何可能的,这并不需要特别的讨论。谁意愿(will)目的,就(只要理性对他的行为具有决定性的影响)也意愿(will)为达到该目的而不可或缺的、必要的手段。就意愿(Wollen)而言,这个命题是分析的;因为在对一个作为我的结果的客体的意愿中,就已经把我的因果性设想为行动着的原因,即对于手段的使用了,而命令式已经从对该目的意愿概念中得出了为此目的而必要的行动概念(要为一个预定的意图规定手段本身,这当然需要综合命题,但综合命题并不涉及使意志的活动实现的根据,而涉及使客体实现的根据)。[2]46-47

如果人们假定能够可靠地给出达到幸福的手段,那么,机智的命令式就会是一个分析的实践命题;因为它与技巧的命令式的区别仅仅在于,在后者这里目的只是可能的,而在前者那里目的是已被给予的;但既然二者仅仅被要求成为达到那种人们预设了想要以之为目的的东西的手段,所以,为了想要的目的而要求手段意愿的命令式,在这两种情况中都是分析的。[2]48-49

假言命令式中目的意愿与行动意愿之间的这种分析性的关系,与完美的神圣意志同时包含两种认识或两种意愿是类似的。如果把神圣意志的法则叫做先天分析命题,则假言命令可以被视为一种“后天分析命题”。后天分析命题是一个奇怪的术语,因为康德在《纯粹理性批判》的导论中曾明确说过:“经验判断(Erfahrungsurteile)就其本身而言都是综合的。”[1]59 由于经验命题往往是后天命题,而经验命题又被断定都是综合的,人们很可能认为根本就没有后天的(经验的)分析命题。但康德对假言命令的分析的确表明:这类命题一方面是有条件的经验命题即后天命题,但就其包含的两种意愿的关系而言,却恰好是分析命题。

定言命令有别于上述两类命题,它是先天综合命题。在定言命令中,一种行动意愿绝不能从另外一种预先设定了的目的意愿中分析地推导出来。康德在第二章的一处脚注中解释定言命令之综合性:“因此,这是一个实践的命题,它并不从另一种预先设定的意愿分析地推导出一种行动的意愿(因为我们没有一个如此完美的意志),而是将此行动意愿作为某种并不包含在某个理性存在者的概念之中的东西,直接与该理性存在者的意志概念相联结。”[2]50 “另一种预先设定的意愿”的原文是 ein anderen schon vorausgesetzten,意即:另一种预先设定了的东西。我们根据上下文的论述,才将之理解为“另一种预先设定的意愿”,即某种目的意愿。康德在此采用模糊的表述,并未指明“预先设定的目的”究竟为何。但是,可以从定言命令的标准(形式)表达式——“要只按照你能够同时意愿它成为一条普遍法则的那个准则行动”——中看出端倪。

在这个公式中,其实含有两种意愿(Wollen):一是“能够同时意愿它成为一条普遍法则”中所透露出来的意愿,这就是“意愿准则成为法则”的目的意愿。其逻辑前提是:该准则必须是它能够同时意愿它成为普遍法则的准则。二是“你要按此准则行动”的行动意愿。在前一种意愿(作为最高的理性条件)的前提下,康德把一种行动与意志——此时意志独立于出自爱好的某种预先设定的条件即独立于感性动机——联结了起来。显然,康德承认,人作为理性存在者,哪怕是不完美的理性存在者,在其意志中也内在地包含了第一种理性的目的意愿,但是,人的意志中却不像神圣意志那样包含“按照此种准则行动”的行动意愿。对人而言,这

① 假言命令包括技巧的规则与机智的建议;前者以可能的目的为行动意图,是或然的命令式;后者以幸福为行动意图,是实然的命令式。两者分别表示行动对一个可能的或实际的目的[意图]而言是善的,是应该实施的。

个行动意愿始终处于被命令状态。之所以如此,是因为人的意志中始终掺杂着另类目的意愿,即各种主观的感性动机。

于是,说同一个意志是定言命令的主词,意味着这个主词中同时包含理性和感性两类目的意愿,而不只是包含单一的目的意愿。如果像神圣意志那样只包含单一的目的意愿——“意愿自己的准则成为法则”,自然也就可以分析地推导出“按此准则行动”的行动意愿来;同样,如果人的意志中没有纯粹实践理性,至多只具有工具理性,那么,也就可以从它所包含的各种感性的目的意愿中,分析地推导出作为实现该目的之手段的行动意愿来,而这正好是假言命令式的情况。正是由于人的意志中目的意愿本身的混杂不纯,才导致了其目的意愿与行动意愿之间的关系不是分析性的,而是综合性的。这也恰好解释了为什么定言命令式仅仅对人才有必要提出,对神圣意志而言根本就是多余的。

综上,人们不难理解:《道德形而上学的奠基》第三章第一节中所说的“两种认识”,其实就是康德在第二章中所说的“两种意愿”,即目的意愿和行动意愿。人这类有限的理性存在者与完美神圣的理性存在者一样,都有“意愿准则成为法则”的目的意愿,但人的意志中却并不直接包含“按照此类准则行动”的行动意愿。其中的原因,恰好是因为在人的意志中,目的意愿一开始就是双重的,除了理性的目的意愿外,还有竞争性的感性的目的意愿(欲望的刺激)。

这样,就可以更好地理解第三章第一节的绝对善良意志的定言命令式——“一个绝对善良的意志是那样一个意志,它的准则在任何时候都可以把自己视为普遍的法则而包含在自己当中”。该命题的主词“绝对善良的意志”是指非神圣的绝对善良的意志,即有限的理性存在者的意志。之所以从这个意志的概念中分析不出准则的合法则性,就是因为它只包含“意愿准则成为法则”的目的意愿,而并不同时包含“按此准则行动”的行动意愿。只有同时具有双重意愿的神圣意志,我们才能直接从其概念中分析出准则的合法则性来。据此,我们也完全有理由把一直隐晦不明的“两种认识”就解释为“两种意愿”。

尽管康德在第三章才明确提出第三者问题,但是,其实在第二章正式阐释定言命令式之前,他就在与神圣意志的先天分析命题和假言命令的双重对照中,向我们提示这个第三者究竟是什么了:它就是仅属于知性世界的、完美神圣的理性存在者的意志。定言命令是向既受感性欲望刺激、又属于知性世界的同一个意志发出的,而且是这同一个意志自己向自己颁布的(意志自律)。但这个作为双重世界的成员的意志,之所以处于一种应然状态,之所以受着自己的命令,恰好是因为它并未直接包含按照能够成为法则的准则去做的行动意愿。定言命令所要求的,就是这种行动意愿,它需要有限的理性存在者将自己的全部感性动机置于自己的理性要求之下,而其中始终有着感性动机与理性目的之间的竞争、乃至对抗。但是,尽管不能从有限的理性存在者的意志中分析出此种行动意愿来,毕竟可以借助于——在一个先天的理念中——完美神圣的意志,借助于这个第三者,而将定言命令的主词和谓词综合地联结起来。因为在此完美神圣的意志中,可以同时找到“意愿准则成为法则”的目的意愿和“按此准则行动”的行动意愿,即找到康德所说的“两种认识”。它使得行动不仅在客观上是必然符合法则的,而且在主观上也成为必然的,也就是说,它使完美神圣的理性存在者的行动始终都符合意志的自律。

此外,我们还发现,第三章第四节所做的断言——“如果我只是理知世界的成员,我的一切行动就会在任何时候都符合意志的自律”,其实在第二章中也早就做出了。“现在,如果我们在每一次逾越某种义务时都关注我们自己,就会发现,我们实际上并不愿意我们的准则(指逾越义务的准则——引者注)应当成为普遍的法则,因为这对我们而言是不可能的;而毋宁说,这个准则的对立面倒应当普遍地保持为法则;只不过我们允许自己为了我们、或者(哪怕仅仅一次)为了我们爱好的利益而破例(Ausnahme)。所以,如果我们从同一个观点即理性的观点出发去衡量一切,那么,我们就会在自己的意志中发现一种矛盾,即某一个原则客观上作为普遍的法则是必然的,但主观上却并不普遍地有效,而是应当允许破例。但是,既然我们先从一个完全合乎理性的意志的观点出发去看我们的行为,然后又从一个受爱好影响的意志的观点出发来看这同一个行为,因

此这里实际上并没有矛盾,只有爱好对理性规范的一种对抗(antagonismus),由此,原则的普遍性(universalitas)就变为一种单纯的一般适用性(generalitas),从而实践的理性原则就要与准则在半途相逢了。”^{[2]55}这段话更加清楚地表明:只有完全符合理性的意志的行为,才能始终符合理性的原则或意志的自律,而双重世界成员的意志始终会遇到普遍的理性原则与具体的行动准则的偏离。这进一步证明:同一个意志不可能是定言命令的第三者,只有理想的、完全符合理性的意志即完美神圣的意志,才是使定言命令成为可能的第三者。

五、心灵之升华:康德道德形而上学的深层动机

康德把定言命令当作最高的、乃至唯一的道德原则,又把理想的、我们对之有一个先天理念的完美而神圣的意志当作使定言命令成为可能的第三者,尽管他明知人是双重世界的成员,却往往设想人是仅属理智世界的成员,其行为最终能够完全符合意志的自律。所有这些都明白无误地昭示:康德要把自己的道德形而上学完全奠基于先天的理念(纯粹理性的概念)之上。他承认人的二重性,但把单一的理性、纯粹的理性状态当作此种二重性前进的方向或升华的目标,并使之从属于定言命令的强力规范之下。

许多自然主义者或经验主义者都不喜欢康德道德形而上学的这种理想主义和严格主义,不喜欢康德对人的感性欲望在价值层面的轻视(尽管康德在事实层面承认感性欲望的强大)。他们认为,康德把全部人类行为都放在一个定言命令这个空洞的形式要求之下的做法,绝对是与人类的道德经验和特殊的情境相冲突的,也往往是无效的。

叔本华在《论道德的基础》一文中即如此批评康德:

这绝对肯定地表明,康德并不说这所谓的道德法则是能用经验证明的一个意识的事实……他在抛弃每一个道德的经验过程中,拒绝接受一切内在的经验,而且更加断然拒斥一切外部的经验。……人的意识和整个外部世界,以及它们所构成的一切经验与一切事实,都完全从我们脚下扫除净尽。我们无物可立于其上。并且我有什么可依附或坚持之物?什么也没有,只不过几个完全抽象、完全非实体的概念,和我们自己完全一样地在空中游荡。一项道德法则就从这些概念,或者更正确地说,从它们和做出的判断的关连之纯粹形式中,被宣告产生了,这一法则根据所谓的绝对必然性被认为是有效的,力量强大的,足以对人欲的汹涌聚集,对情感的激动,对自私心的巨大力量,加以控制和约束。

康德的另一个偏爱的观念是密切地与这一先入之见相联系的,即认为道德学的基础必然而严格地是先天的,完全和所有经验的事物无关。他说,他设法要建立的道德原则,是一个由纯粹的形式内容组成的先天综合命题,因此,仅仅是个纯粹理性的问题;从而,就这点而论,不只对人来说,而且对一切可能的有理性者来说,都被认为是有效的;确实,他宣布“单纯由于这个原因”这道德原则就适用于人类,即,因为偶然性,人类才归入有理性者的范畴。他不把道德原则建立于感觉上,而建立于纯粹理性……上,其原因就在这里。这样,这种纯粹理性便不是按它实在地与唯一地所是——一种人类的智能——看待,而是按一个自存的实在的本质看待,可连最小的权力也没有;这样的榜样和先例的有害影响,已充分在当今可怜的哲学中显露出来了。确实,这种不是为了作为人的人而存在,而是为了一切有理性者而存在的道德学观念本身,对康德来说,是一个如此牢固确立的原则,一个如此喜欢的观念,以致他一有机会就再三讲它,从不感到厌倦。^[5]

叔本华清楚地指出了康德要把道德原则建立在纯粹理性而非感觉的基础之上,也指出了康德的道德原则并不只是对人有效的,而是适用于一切有理性的存在者。通过对定言命令之第三者的追究,我们发现:康德其实是把自己的道德原则建立在纯粹理性的一个先天理念即有关完美神圣的理性存在者的意志的理念的基础上。康德承认人具有感性欲望,据此把人视为一种不完美、非神圣的理性存在者,于是,定言命令所要求的,

无非就是要使人变成康德心目中理想的理性存在者即完美而神圣的理性存在者而已。

康德本人意识到,自己这样做会遇到许多经验主义者的批评,但他还是坚持这么做了。在我看来,康德这样做的深层次的思想动机是要促使人类心灵的不断升华,即不断向完美而神圣的理性存在者趋近。第三者是一个理想,是一个纯粹理性的概念,以此理想为基础的定言命令表示着人类行为的无条件的“应当”。如果有人批评康德,说人类出于自己的自然本性,实际上不可能做到完全符合定言命令,即人类的意志始终不能成为那个绝对完美而神圣的意志,那么,康德的回答则是:这绝非人类不应该努力提升自己心灵的理由。

让我们最后来看看康德在《纯粹理性批判》论“一般理念”时说过的一段关于德行理念的话:

谁要从经验中汲取德行的概念,谁要把顶多只能用作不完善的阐释的某种例子的东西当作知识来源的典范(就像许多人实际上所做的那样),他就会把德行变成一种可依时间和情境改变的、丝毫也不能用作规则的暧昧荒唐的东西。相反,每个人都会发觉,当某人作为德行的典范被树立在他面前时,他却始终只在他自己的头脑里拥有那种他用来与这个所谓典范相比较、并仅仅据此对之加以评估的真实原本。但这个原本就是德行的理念,对这个理念而言,一切可能的经验对象虽然都用作实例……但不是用作蓝本。从来不会有人合乎纯粹的德行理念所包含的那个内容而行动,这一点根本不证明这个观念就是某种妄念。因为一切有关道德上的价值或无价值的判断仍然只有借助于这一理念才是可能的;因而每一次向道德完善的接近都必然以这一理念为基础,不论在人的本性中那些按其程度来说是不可确定的障碍会使我们对此保持多么遥远的距离。^[6]

在我看来,康德这里所谓的德行的理念背后还有一个理念,那就是使定言命令——它是判断一切行为是否是德行的唯一的、最高的准绳——成为可能的第三者的理念。如果说,人的一切具体的行为都必须符合德行的理念,这只不过意味着,作为有限的、不那么完美的、非神圣的理性存在者,需要以那个完美而神圣的理性存在者为原型=理想。

附记:本文提交给了在中国人民大学召开(2012年11月3~4日)的中国第十七届现象学年会——现象学与康德哲学。中国人民大学哲学学院张志伟教授针对本文提出了一个很重要的问题:如果康德把理念之中的、完美神圣的理性存在者的意志当作第三者,同时又把这个第三者当作定言命令之所以成为可能的根据,这是否意味着:康德所说的无条件的定言命令要依赖于神的存在这一预设?这是否意味着:康德的道德哲学建立在其道德神学的基础之上?而康德原本是想把自己的道德哲学建立在纯粹实践理性的基础之上,因此,定言命令之所以可能,不可以从神那里、而只能从纯粹实践理性当中去寻找根据。

我意识到,张教授提出的这个问题其实就是在问:作为第三者的完美神圣的理性存在者是否等同于保证至善实现的神?这是个有趣的、有待进一步探讨的问题。我目前的初步回答是:被康德假定的那个完全属于理知世界的完美神圣的理性存在者,并不等同于其道德神学之中所说的那个保障至善实现的神(上帝)。两者的区别主要在于:保障至善实现的神是人永远也不可能达到的状态,它意味着德性与幸福的完美的统一,而被康德假定的这个仅仅属于理知世界的理性存在者,其实就是康德在《道德形而上学的奠基》第二章所说的目的王国(理性王国)之中的成员,而这个王国尽管目前尚未实现,却是同时隶属于感性世界和理性王国的应该努力实现的。这也意味着,人应该努力争取使自己成为这样一个王国的成员,并尊重该王国之中的其他成员。尽管康德还谈到这个王国之中有一个“首脑”,使人觉得该首脑好像就是唯一的、至高的神,但被康德用来作为使定言命令成为可能的第三者的理性存在者,倒并不必须等同于这个至高的神。一句话,这个似乎排除了一切感性成分的纯粹理性的存在者,并不是那个保障人的德行和幸福(至善)能够完美实现的上帝。不过,这个问题确实尚需专文加以分析。

此外,我们必须注意到:完美神圣的理性存在者的意志作为第三者仅仅是一个理念,或者说,是一个理念所涉及的对象,这表明它的客观实存并没有被断定。在《纯粹理性批判》方法论第二章“纯粹理性的法规”第二节“至善理想作为纯粹理性的最后目的之规定根据”中,康德的确曾把上帝这个“至善理想”(“本源的至

善”)当作“纯粹理性的最后目的”即道德法则的根据,但他的意思仅仅是:上帝保障了德行即行动遵守道德法则会导致幸福的结果,从而使道德法则具有效力。他绝不认为上帝会直接构成道德法则的根据,而是明确声称,我们不可能从上帝的意志直接推导出道德法则。总之,把完美神圣的理性存在者的意志当作使定言命令成为可能的第三者,并不意味着就把上帝当成了定言命令的直接的规定根据。

参考文献:

- [1]KANT I. Kritik der reinen Vernunft[M]. Hamburg:Felix Meiner Verlag,1998.
- [2]KANT I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten[M]// VON WILHELM WEISCHEDEL H. Immanuel Kant werkausgabe:VII. Frankfurt am Main;Surkamp Verlag,1974.
- [3]GUYER P. Problems with freedom:Kant's argument in *Groundwork* III and its subsequent emendations'[M]//TIMMERMAN J. Kant's *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, a critical guide. Cambridge:Cambridge University Press, 2008:182.
- [4]胡好. 康德定言命令式的演绎[J]. 道德与文明,2012(2).
- [5][德]叔本华. 伦理学的两个基本问题[M]. 任立,孟庆时,译. 北京:商务印书馆,1999:152-153.
- [6][德]康德. 纯粹理性批判[M]. 邓晓芒,译;杨祖陶,校. 北京:人民出版社,2004:271.

The Perfect and Holy Will of Rational Beings:The Third of the Categorical Imperative

——An Answer to An Important Problem of *Groundwork for the Metaphysics of Morals*

SHU Yuanzhao

(School of Public Administration, Hunan Normal University, Changsha 410081, China)

Abstract: What is the third of the Categorical Imperative? It is a difficult problem of Kant's philosophy, especially in Kant's moral philosophy. There are two trains of thought about the problem: The first is a priori, which considers that the perfect and holy will of rational beings are the third; The second train is mixed, which considers that the same will which is activated not only by the perceptual desire but also attributed intellectual world is the third. Analytics indicates that the second train is inadvisable. So, the third is only the perfect and holy will of rational beings.

Key words: Kant; the Categorical Imperative; the third; the same will; the perfect and holy will of rational beings; *Groundwork for the Metaphysics of Morals*

(责任编辑:江 雯)