

道德法则究竟如何可能?

——围绕《道德形而上学奠基》的文本解读

朱会晖

(北京师范大学哲学与社会学学院,北京 100871)

摘要:康德《道德形而上学奠基》通过对自由的现实性与道德法则的可能性的演绎,说明道德法则乃是人们必须无条件遵循的基本实践原则。道德法则(实践性的先天综合判断)的主词“绝对善良的意志”是指一般意义上的善良意志,即神圣的理性存在者与有限的理性存在者的善良意志。联结定言命令的主词“绝对善良的意志”与谓词“其准则总是能把自身视作普遍法则而包括在自身之内的意志”的第三者就是纯粹意志的理念。在实践视角下的自由是理性存在者根据自由理念及与之一致的道德法则理念而行动的能力。人的理知世界的成员身份与纯粹意志使人意识到理性存在者无与伦比的崇高性,纯粹实践理性(亦即自律的能力)就是具有最高的尊严和价值的自在目的,因此,有自由的有限存在者应当遵循定言命令。自由和道德法则理念都指向超验的本体世界,唯有在实践的意义之上才获得了实在性。康德开辟了独断论形而上学与主观主义怀疑论之间的第三条道路,即先验观念论的道路,确立了批判的、建构性的形而上学。

关键词:康德;道德法则;自由;意志;第三者;《道德形而上学奠基》

中图分类号:B516.31

文献标识码:A

文章编号:1008-7699(2012)05-0019-08

康德《道德形而上学奠基》(以下简称“《奠基》”)对自由的现实性与道德法则的可能性的演绎被西方学界认为是失败的。人们往往认为,康德试图证明人的超验的自由,然而,他既没有为道德动机做有效的论证,也没有为定言命令的规范性提供理由。事实上,如果深入把握康德的理论,这些批评从根本上说都是无的放矢。

康德在《奠基》的前两章中,分别揭示了蕴含在大众的道德意识中、在道德哲学公认的道德观念中的根本的道德法则及其三个主要的表达式(公式)。无论大众,还是哲学家,一般都认为人有为行动负责的能力和道德能力,但为了给道德性奠定坚实的基础,《奠基》第三章(以下简称“《奠基》III”)对纯粹实践理性进行批判,回答了自由的现实性问题,从而解答道德法则(实践性的先天综合判断)何以可能的问题,说明道德不是单纯的幻象,道德法则乃是人们必须无条件遵循的基本实践原则。

一、道德法则及相关基本概念的内涵

由于康德行文的简洁以及国际学界解释的不一致,在说明康德对道德法则的论证之前,有必要对相关的基本概念进行澄清。

对于道德法则,康德在《奠基》III第一节中明确地做了一个表述:

所以如果预设了意志自由,那么仅仅通过分析它的概念就能从中得出道德性及其原则。然而,后者

毕竟还是一个综合命题：一个绝对善良的意志就是一个其准则总是能把自身视作普遍法则而包括在自身内的意志，因为通过对绝对善良意志概念的分析，不可能找到准则的那种属性。^{[1]①}

其中的综合判断（我们称之为“善良意志公式”）是道德原则的普遍法则公式——“因而，定言命令只有唯一的一个，这就是：你要仅仅按照你同时也能够愿意它成为一条普遍法则的那个准则去行动”^{[1]421}——的一个变式。

善良意志公式（表达式）中也关涉准则与法则的关系，但其形式是判断句的形式，其实是一个价值判断句，而普遍法则公式才是祈使句的形式，是规范性的判断。

在此，有必要考察这一道德原则的表达式的内涵是什么？其中的主词“绝对善良的意志”是指什么？^②

对于这一问题，国际上的一些著名研究者如阿利森、玄耐克、田莫曼等的立场都比较一致，基本上认为绝对善良的意志是指有限理性存在者的善良意志。

笔者的解释比较接近这几位专家的阐释，不过认为绝对善良的意志是指一般意义上（或一切）的善良意志。

康德诚然在《奠基》第二章指出，绝对善良的意志是神圣的意志，“其准则必然符合自律法则的意志，是神圣的、绝对善良的意志。一个并不绝对善良的意志对自律原则（道德强制）的依赖就是责任。”^{[1]439} 康德也在另外的意义上来述说绝对地善良的意志，而该意志也可以指有限的理性存在者的善良意志。

我们现在可以在我们开始出发的地方、即一个无条件的善良意志的概念这里结束了。这个意志是绝对善的，不可能是恶的，所以它的准则，如果变成为一条普遍法则，绝不会与自身冲突。所以这样一个原则也就是它的最高法则：总要按照这样一条准则行动，你同时也能愿意其普遍性作为法则；这就是一个意志在其下能够永远不与自身相冲突的唯一条件，并且这样一个命令就是定言的。^{[1]437}

这里所谓的“开始出发的地方”，就是《奠基》的第一章的开始，其中有著名的关于善良意志的无条件的善的论述：“在世界之中，一般地甚至在世界之外，唯一除了一个善良意志（*guter Wille*）以外，根本不能设想任何东西有可能无限制地被视为善的。”^{[1]393} 此处的“善良意志”并不仅仅是指上帝的意志，因为康德接着指出善良意志有可能不会实现自己的经验性的意图，而上帝如果存在的话，显然不可能如此。这里所说的善良意志至少包括有限存在者的意志：“……假如它竭尽所能仍然无所创获，只剩下这个善良意志（当然不是一个单纯的愿望，而是用尽了一切力所能及的办法）：然而它毕竟会像一颗珠宝一样独自闪闪发光，它是某种本身独自就拥有其完全价值的东西。”^{[1]394} “一个无条件的善良意志”因而包括了有限的理性存在者的善良意志。康德还认为，无论是外在的财富、权力，还是内在的聪明、勇敢、节制，都有可能是恶的，它们必须以善良意志为条件，才会真正是善的；但善良意志无论在什么情况下都是善的，不可能是恶的，在这种意义上，康德认为它是绝对善的，是无条件地善的。

假如道德法则表达式中的“绝对善良的意志”仅仅指某一类理性存在者的善良意志，道德法则就不会适用于一切理性存在者，而那显然是康德无法接受的结论。康德指出，一个自由的意志和一个服从德性法则的意志完全是一回事，但是，一个自由的意志和一个服从定言命令的意志并不完全是一回事，因为定言命令只是对有限的理性存在者的要求，而不适用于神圣的理性存在者；而毕竟，上帝的实在性是无法被证伪的。在这一语境中，与自由的意志完全一致的那种意志的道德法则，其主词“绝对善良的意志”就不能只是指有限的理性存在者的善良意志，而是指一切理性存在者的善良意志。否则，这种意志就不会与自由的意志完全一致了。在此，康德断定“意志是自由的”是“意志是服从道德法则的”的充要条件——该论断因此被阿利森称为

① Die Sittlichkeit 表示事物的道德的性质（与不道德的性质相对），我们将其译为“道德性”，而 die Tugend 指道德品性，即意志根据道德法则而行动的力量，我们翻译成“德性”。

② 这个问题是基本的，因为它牵涉到道德原则和定言命令的内涵、《奠基》Ⅲ的任务。这个问题是困难的，因为康德在不同的地方对绝对善良的意志的理解是不同的。

“交互性论题(Reciprocity Thesis)”——说明自由实质上等同于自律、等同于道德能力,指出一个自由的意志和一个服从德性法则的意志完全是一回事,从而通过解决自由问题来解决道德基础问题,证明道德具有实在性、而不是虚幻的。事实上,对于康德而言,不仅仅定言命令是综合命题,一般意义上的道德法则也是综合命题,而只有对于纯粹的、无感性的理性存在者而言,道德法则才是分析命题。因此,康德上述引文中并没有适用之前以“应当”来联结的诸种道德法则的表达式,而是特别地使用了以系词“是”来联结的新的表达式。他在此不是在作规范性判断,而是在作价值判断:具有绝对善性质质的意志是那种准则适合成为法则的意志,换言之,他表明自律的意志是绝对地善良的。

假如引文所指的绝对善良的意志仅仅是上帝的意志的话,那么,后面的所有的论述就与第一节所提出的要解决的问题无干,而这显然不是康德想要的。^① 在第五节“一种定言命令如何可能?”中,康德通过一个第三者回答了这一问题:定言命令是如何(现实地)可能的;而定言命令只对有限的理性存在者提出要求。^② 但是,他并没有专门回答这一问题:在上帝那里,道德法则是如何可能的,即是否存在这样一个上帝,他必然遵循道德法则。因此,假如“绝对善良的意志”专指上帝的意志,而这个意志构成了道德法则的主词,那么,康德《奠基》III的主体部分的讨论都是离题的,离开了实践性的先天综合判断何以可能这一问题。但是,这种荒谬的情况不太可能在以理论建筑术著称的康德这里存在。因此,康德这里所谓的“绝对善良的意志”并非特指上帝的意志。

对此,玄耐克断言,“人们必须相信‘一个绝对善良的意志的概念’这里并不指称一个完美的理性存在者的意志;因为如果人们分析这一概念,它确实推出‘其准则能够被设想为普遍法则而包含在它自身之中’。”^{[2]307} 他在注释中明言,“然而,他也把一个不完美的意志称为‘绝对地善的’:‘这个意志是绝对善的,不可能是恶的,所以它的准则,如果变成为一条普遍法则,绝不会与自身冲突’。(GMS,437,6)在这一段落和语境中,康德显然不是在谈论完美理性的(神圣的)存在者。他仅仅是在这种意志的(特殊的)准则能够被普遍化的意义上,称之为‘绝对善良的’。”^{[2]307} 玄耐克正确地认为,在那个段落和语境里,康德不是专门谈论上帝,然而,他也没有把上帝排除在外。

就此,阿利森认为,康德在《奠基》III第一节中所谓的绝对善良的意志是指有限理性存在者的意志。“首先,康德之前已把一个绝对善良的意志定义为不能成为恶的(GMS 437,6-7),我们却不能认为,他在此把它等同于神圣意志的;他说意志的原则必须是一个定言命令,而康德一贯否认神圣的意志服从诸命令。因此,看来康德必定通过一个‘绝对善良的意志’来表示一个有限的理性存在者的意志,它被设想为依据定言命令而行动。”^{[3]6}

确实,康德在第二章最后一节中讨论了绝对善良的意志:

所以,绝对善良的意志,它的原则必定是一个定言命令,它就在一切客体方面不受规定,而只包含一般的意愿的形式,也就是作为自律,即每一个善良意志的准则使自身成为普遍法则的适应性,本身就是每一个理性存在者的意志提供给自身的唯一法则,不必以任何动机或兴趣作为它的基础。^{[1]444}

诚然,既然康德文段相联、语义连续的两处文本都是在讨论《奠基》III的任务,而其中所说的道德法则的内容都涉及绝对善良的意志,有理由认为,这两处所说的“绝对善良的意志”是同义的。然而,人们毕竟可以回应说,康德在此是指,如果绝对善良的意志的原则是命令的话,那么,它只能是绝对命令,而不是指,它不能

① 康德在《奠基》III第一节中,首先提出了本章要解决的问题,即作为先天综合判断的道德法则何以可能的问题。他又在第二节到第四节对此进行了相关论述。

② 康德确实按照他在第一节中的思路对这个问题进行回答,即通过积极自由所提供的第三者,将待证明的综合命题的主词和谓词先天地联结起来,由此确立了在这个命题的现实的的可能性和必然的有效性。

成为命令以外的东西。^①

对此,田莫曼作了一个简要的评论:“这个句子简要概括了第一部分和第二部分的结论;参照在IV437.6-7的总结。在IV447.11-12中的‘绝对善良的意志(ein schlechterdings guter Wille)’因而是善良的人的意志。正如玄耐克所表明的,这才是要被演绎的综合原则。”^[4]然而,他并未提供较具体的论证。

综上,我们认为,《奠基》III中的道德原则是适用于一切理性存在者的道德原则,这就是:如果一个有限存在者意志的准则适合成为普遍法则,那么,这个意志是绝对地善良的。仅仅对人而言,道德原则表现为这一定言命令:应当这样行动,使意志的准则适合成为普遍的法则。

“一个自由的意志就是一个服从道德原则的意志。”这是一个分析命题,康德以此说明了自由与自律的一致性。意志自由是意志独立于一切外在于意志之物而起作用的属性。逻辑上,独立于外在事物的意志有两种活动的可能:通过意志自身设立的原则来规定行动,不根据任何的行为标准或原则来行动。然而,假如意志不根据任何外在或内在的行为标准或原则来行动,那么行动就是没有任何原因的结果,那将是荒谬的。因此,自由的意志根据自身设立的原则而行动。但是,感性是接受性的,如果不受到外在事物刺激,它就不能提供行动的原则。因此,人假如根据感性而行动,就受到外在事物的决定,而不是自由的。理性能主动地通过内在的概念先天地设立普遍法则,因此,自由意志自身设立的原则就是理性的普遍法则。根据《奠基》前两章,道德原则就是意志自身设立的普遍法则。因此,自由的意志就是服从道德法则的意志。

在此,有必要说明康德所说的意志自由概念的不同含义。它可以指意志自由的能力,即意志独立于一切经验性因素而决定行动的能力;也可以指意志自由的状态,即意志独立于一切经验性因素而决定行动的活动状态。当康德说,一个自由的意志就是一个服从道德法则的意志,他是指,处于自由状态的意志就是服从道德法则的意志。^②这与有自由能力的意志可能不服从道德法则不相矛盾,因为意志可能会不发挥自由的能力,处于不自由的状态。“但是意志在一切行动中都是自身的法则这个命题,只是表达了这个原则:只按照也能以自身为普遍法则的对象这个准则而行动。但这正是定言命令的公式和德性的原则:因此一个自由的意志和一个服从德性法则的意志完全是一回事。”^{[1]447}因此,如果有自由能力的人不服从道德法则,他确实是不自由的(处于不自由的状态),但仍须为其行为负责,因为他只是由于不发挥自己的自由能力而已。

道德原则本身则是一个综合命题:一个绝对善良的意志就是一个准则适合成为道德法则的意志。意志的准则适合成为道德法则,这是一个事实判断;一个意志是绝对地善良的,这是一个价值判断,两者隔着事实与价值之间的鸿沟。至少,假如我们不知道意志是自由的,就无法知道意志能否通过道德法则来规定自身,就无法知道道德法则的现实的可能性。单纯分析道德原则的主词“绝对善良的意志”,得不出谓词“准则适合成为普遍法则的意志”。因此,需要寻找在主词与谓词之外的第三者,来确立道德法则的可能性。

康德在《奠基》III中主要回答了,对于有限理性存在者而言,道德法则是如何可能的。康德要解决的是人是否具有真正的道德能力的问题,从而解决人为何应当道德的基本实践哲学问题,而且,只要道德法则对于一部分理性存在者而言是现实地可能的,那么,它就能够被有效地运用到行动中,从而是现实地可能的。只要上帝存在,道德法则对其而言,就不仅仅是现实地可能的,并且是必然的,但无限的理性存在者是否存在,这在理论上是无法认识的。在实践视角下,上帝理念是在道德法则实在性的基础上,基于其对于实现至善的必要性才可能的。

① 这种表达法也是常见的。譬如,我们可以说,某个人只能算作二流的艺术家的,这不表示他不能有其他的身分,不能被看作一流的父亲或丈夫。而上述道德性的原则就是道德法则,这对于无限的和有限的理性存在者来说都是有效的。康德指出,上帝的意志的准则“必然符合自律法则”。

② 意志是有生命物通过理性而影响行动、从而构成经验事物原因的能力,因此,它可以被称为一种“原因性”,即作为原因引起某些结果。在广义上,意志包括通过纯粹实践理性和不纯粹的实践理性而行动的能力,前者以理性独立设立的原则为根据,后者以基于其它事物的原则为根据。在狭义上,意志指前一种能力,《奠基》III中的意志概念主要是狭义的。

康德所证明的定言命令(道德法则对人的表现形式)的可能性是其现实的可能性,而非其逻辑的可能性。一个概念具有现实的可能性,意味着它具有客观有效性,能在某领域中被普遍有效地运用。^①相对地,只要一个概念不自相矛盾,它在逻辑上就是可能的。“但为了赋予这样一个概念以客观有效性(实在的可能性,因为前面那种可能性只是逻辑上的),就还要求某种更多的东西。但这种更多的东西恰好不一定要到理论知识的来源中去找,也可能存在于实践知识的来源中。”^[5]康德说明了,他如此回答“一个定言命令何以可能这个问题”:他指出了“唯一使它成为可能的条件,即自由的理念”,并证明了确信德性法则的有效性。^{[1]461}可见,他所证明的不仅仅是定言命令的逻辑的可能性。

康德对定言命令可能性的论证可以归结为三段论:

大前提:如果人的意志的准则能够成为普遍法则,那么人的意志准则应当成为普遍法则。

小前提:人的意志的准则能够成为普遍法则。

结论:人的意志的准则应当成为普遍法则。

在此,论证定言命令可能性的大前提是规范性判断,小前提是事实判断。在《奠基》III中,康德着力证明其事实前提。他首先说明自由与自律的一致性,进而证明人的意志自由。但只要考察康德在第二章中已作出的论证,就会发现那个规范性的大前提。

二、康德对道德法则的可能性的论证

《奠基》III第五节对其关于定言命令的演绎做了结论,其中说明了他之前所说的联结道德法则的主词与谓词的第三者:

而这样一来,定言命令就是可能的,因为自由的理念使我成为理知世界中的一员,因此,如果我只是这样一个成员,我的一切行动就会在任何时候都符合意志的自律了,但由于我同时直观到自己是感官世界的成员,所以这些行动应当符合意志的自律;这个定言的应当表达出一个先天综合命题,因为在我的被感性欲望刺激的意志之上,还加上了同一个意志的理念,而这个意志却是属于知性世界的、纯粹的、对其自身来说实践的,它按照理性包含着前一个意志的最高条件;这大致上就如同给感官世界的直观加上就其本身而言只是意味着一般法则形式的那些知性概念、并由此使关于自然的一切知识建立于其上的先天综合命题成为可能那样。^{[1]454②}

据此,在理念中的意志是人作为理智的本体层面的能力,它是完全自律的,并且作为本体能够构成经验世界行为的根据。理念是理性的纯粹概念,它不包含任何经验内容,而指向最高的无条件整体,如上帝、世界、(不朽)灵魂、自由、道德法则。在理念中的意志就“完全属于知性世界”,而不属于经验世界,因而是独立于一切经验性事物的纯粹意志。作为理智,理性存在者的意志是完全与道德法则相一致的,必然意愿道德法则:“……他意识到一个善良意志,这个善良意志按照他自己的认可,构成了他作为感官世界的成员的恶的意志的法则,他通过冒犯这一法则而认识到了这一法则的权威。所以,道德的这个应当是他自己作为理知世界的成员的必然的意愿……”^{[1]455}另一方面,它又是“实践的”,作为本体构成了经验世界行为的根据;因为,它被设想为理知世界中的本体,而有着“先验自由”:独立于一切经验性因素而自发引起因果序列的能力。阿利森由于这一意志完全属于知性世界,而把它等同于单纯的理性立法的能力,^{[3]9}这值得商榷。因为纯粹意志本身作为本体只属于理知世界,这并不意味着它只能影响知性世界、却不能影响经验性行动。而在此语境

① 概念包括经验概念、知性范畴和理性理念。

② 理知世界亦即知性世界,是我们只能被设想而无法获得知识的本体界,它由理性存在者的理智(人的最高级的纯粹理性)组成,它没有时空的属性,“总是保持为同一个世界”。

中,康德指出,意志是“一个与单纯欲求能力还不同的能力(也就是说作为理智、从而按照理性的法则独立于自然本能去规定自己的行动的能力)”。^{[1]459}此外,康德认为,我们不能形成关于纯粹意志的理论知识,纯粹意志并不具有本体论上的实在性,我们只是在实践的视角下才有自由、有纯粹意志。

“被感性欲望刺激的意志”指的是属于感官世界的意志。因为康德继续阐述定言命令如何通过两种世界与两种意志的区分而可能,并指出了理知世界中的善良意志与感官世界中的恶的意志的区别,而前者恰好与引文中所说的属于理知世界的意志相对应。^{[1]455}如果用康德在语段中的表达方法来述说意志,就可以得出:如果我的意志只属于理知世界,我的一切行动就会在任何时候都符合意志的自律了,但由于我同时直观到自己的意志也属于感官世界,所以这些行动应当符合意志的自律。这样,定言命令这一综合命题就可通过意志概念表述为:被感性欲望刺激的、同时属于理知世界的意志的准则应当能够成为纯粹意志的法则。这样,属于理知世界的、纯粹的意志(可称为纯粹意志)与这个意志就是“同一个意志”,因为“一个知性世界的概念只是一个立场”,两个意志其实是在理知世界的立场和经验世界的立场(或视角)中被思考的同一个意志。^{[1]458}

使得定言命令得以可能的第三者就是纯粹意志的理念。首先,我们对第三者的把握应当从《奠基》III第五节中寻找线索,因为这节是对此章开始提出的任务(解决实践的先天综合命题如何可能的问题)的解决。其次,康德认为,理论的先天综合判断成为可能和实践的先天综合判断成为可能,其方式是一致的。在理论中,知性范畴(它蕴含着自然的普遍法则形式)加到了感官世界的质料之上,而使得关于自然的先天综合判断得以可能,使得必然的、真正意义上的理论知识成为可能。再次,康德在第一节提示,积极自由提供了这第三者,而康德确实在后文中通过积极自由来说明人在理知世界的成员身份和人在其中的意志能力。由此,我们可以推断出,类似地,蕴含着道德的普遍法则形式的纯粹意志的理念加到了受感性欲望刺激的意志之上,从而使得关于自由的先天综合判断得以可能,使得必然有效的定言命令得以可能。

《奠基》III的主体部分是对自由现实性的论证,因为自由与自律是一致的,说明了自由的现实性,也就说明了道德法则的可能性。笔者认为,在实践视角下(in praktischer Rücksicht)的自由是理性存在者根据自由理念及与之一致的道德法则理念而行动的能力;它是联结抽象理念与具体行动的先验能力,它既不等于本体层面的自由(独立于一切经验性因素而决定意志的能力),也不等同于单纯主观视角下被设想的属性。同样,也只是在实践的视角下,人有在理知世界中的成员身份和纯粹意志。

《奠基》III中关于自由的现实性与自律的能力的演绎思路如下:

第一,《奠基》对我们对自由理念的普遍的理性认同作了如下论证:首先,人凭借理性而普遍认为,人有独立于外在于经验性事物而自发形成观念并作出判断的理性能力,因而我们必然设想自身具有自发性(Spontaneität)或自主性(Selbsttätigkeit)。有健全理性的人们设想他们有作合理判断的能力;肯定人有这种能力预设了肯定人有为判断提供充分理由的能力;而充分的理由是所有具有健全理性的人能够普遍地通过理性而同意的理由,而普遍的同意的同意则意味着人们能够独立于一切经验性偶然因素而同意。我们必然肯定这种独立性说明了,我们必然肯定人有消极意义上的先验自由(独立于一切经验性因素的能力),而我们必然肯定这种主动作判断的能力,说明了我们必然肯定人有积极意义上的先验自由(自行开始因果序列的能力)。而感官世界中的事物(作为现象)服从经验因果律,不具备自发性,因而我们必然肯定人在感官世界和由理智者本体组成的理知世界中的双重身份。其次,这种思考方式是基于人的纯粹的、先验的理性,因而是普遍、必然的,所以它也作用于我们的实践,因此,我们必然在行动中设想我们是自由的,自由理念必然影响人的行动。第二,《奠基》对我们对自由理念的普遍的情感性敬重作了如下论证:首先,凭借普通人类理性及其对道德法则的认同,我们在实践中都能意识到,人应当出于道德法则而行动。这是因为,一方面,在日常生活中,普通人类理性不怀疑,人有自由而不完全被决定,普通人类理性甚至不考虑理论上的先验自由存在与否的问题,它通常只考虑较为具体的行动的规范问题,而另一方面,人们通过普通人类理性意识到,基于每个人的价值和尊严,理性对遵循普遍的道德法则的要求,而我们又有对道德法则产生敬重的先天禀赋,这两者能使我

们战胜感性的爱好和冲动,因而我们能够独立于感性的爱好和冲动,并出于道德法则的敬重而行动。其次,道德原则以纯粹理性为来源,是先天的纯粹法则。道德法则是具有普遍性的原则,而所有基于经验对象表象引起的情感和欲求不能构成道德法则的基础。但普遍性却是理性的内在要求,因此,道德法则只可能以纯粹理性为来源。再次,实践理性批判表明了对道德法则的敬重的纯粹性,它揭示了这种敬重的纯粹来源——先验的人格性理念,而对道德法则的敬重从根本上说是对人格性的敬重,它又阐明了为什么正是蕴含在人格性之中的道德法则才能够引起敬重。假如我们设想人没有独立的人格,而完全被经验因果律决定,人就无法为出于道德法则的行动负责,我们就不会对道德法则产生敬重。又次,人们普遍地具有对人格性和道德法则理念的情感性的敬重。第三,基于普遍的对自由理念的理性认同和感性敬重,人普遍能够凭借自由理念来决定其实践活动,因此,人在实践的视角下是现实地自由的,人仅仅属于理知世界的纯粹意志。第四,基于自由作为自律的本性,人能够根据道德法则而行动。^①

除了说明意志自由以外,康德也阐明了定言命令的基本的规范性前提。我们属于理知世界,因而是自由的,这只能说明我们能够遵循道德法则;我们同时也属于经验世界,这只能说明我们可能遵循道德法则。然而,康德为何得出结论:我们应当遵循道德法则?人具有双重身份这个事实怎么能说明这一规范性的结论?其实,康德并不是要从这一事实前提跳跃到那个结论,在他的理论演进中却蕴含这样一个规范性前提:如果一种存在者能够、但不一定遵循道德法则,那么,他们应当遵循道德法则。康德在《奠基》III中没有直接证明其规范性的大前提,这是因为他在第二章中已经就自律能力所体现的绝对价值和尊严作了充分的论述,充分说明了如果人有自由,那么道德法则就是人的实践应当遵循的最高原则。^②

康德指出,人的理知世界的成员身份与纯粹意志使人意识到理性存在者无与伦比的崇高性,我们意识到,纯粹实践理性(亦即自律的能力)作为人格中的人性,就是具有最高的尊严和价值的自在目的,因此,有自由的有限存在者应当遵循定言命令。在实践的意义上,人确实有自由和纯粹意志。当意志自主设立法则并规定行动,理性的生命就体现出来一种纯粹的自发性和能动性,不以任何经验的条件为条件,而作为无条件者为自身设立存在方式的根据,并构成了经验因果序列的根据。这样,人就能够作为某种“在感官的对象背后,……不可见的、自身能动的东西”,摆脱了经验因果律的链条的束缚,成为了独立于感官世界而由理智构成的知性世界的成员。^{[1]451}于是,人尽管在感性世界是一个微不足道的组成部分,然而他却凭着纯粹意志和理知世界的成员身份,彻底超越了整个的感官世界及其普遍必然的自然因果律,并构成感官世界背后作为一种本源的根据和原因,充分地体现出自由存在者的崇高性与尊严。通过理性的自由,我们把理性的存在者看作有自我负责能力的人格,而通过人格中的人性(其先天的自律能力),每一个人就成为了具有无上尊严的自在目的。“……自律(Autonomie)是人性的以及每个理性的本性的尊严之根据。”通过“理性存在者的世界(mundus intelligibilis),作为一个目的王国”的观念,我们不仅意识到(在消极意义上)自己对经验世界及其法则的超越,而且(在积极意义上)意识到自身在目的王国的至高无上的立法者的身份,其设立的法则对一切理性存在者而言具有普遍必然的有效性。^{[1]438}康德所说的道德法则的有效性并不是指事实上的有效性,不是指它在事实上决定了人们的意志,而是意味着道德法则适用于所有理性存在者,他们都应当遵循道德法则。“现在,道德性就是一个理性存在者能成为自在目的本身的唯一条件,因为只有通过道德性,理性存在者才可能成为目的王国中的一个立法成员。德性和人性(就其能够具有道德性而言),就是那种单独就具有尊严的东西。”^{[1]436}我们于是意识到,人通过其纯粹意志(所谓的“第三者”)即自律的能力而具有最高的尊严和无条件的价值,因此,既然我们能够遵循道德法则,而又不一定遵循它,我们就应当遵循道德法则。

① 由于笔者在《自由的现实性与定言命令的可能性——对康德〈道德形而上学奠基〉的新理解》一文中对实践视角下的自由概念的内涵及其这种自由的现实性作了具体的讨论,兹不赘述。参见《哲学研究》2011年第12期刊发的拙作《自由的现实性与定言命令的可能性——对〈道德形而上学奠基〉的新理解》。

② 在《实践理性批判》中,康德对此有更加明确的论述。

三、结 语

通过阐明理论性和实践性的先天综合判断何以可能,康德确立了批判的、建构性形而上学。通过纯粹理念与具体行动的先验联系,康德确立了实践视角下的自由和纯粹意志的现实性,这种现实性既不是超验的,也不是单纯主观的,而是先验的。由此,他通过自由(自律)的无条件价值和意志的双重性(以及人的双重身份)来确证定言命令现实的可能性,从而回答了更为一般性的实践哲学基本问题:道德法则是如何可能的。自由和道德法则理念都指向超验的本体世界,但其现实性建立在它们与现实世界的行动的联系活动之上;自由理念在实践的意义上才获得了实在性,从而构成了整个哲学大厦的拱顶石。总之,不仅理论哲学中的康德是批判的而又建构性的,而且实践哲学中的康德也是批判的而又建构性的。他开辟了独断论形而上学与主观主义怀疑论之间的第三条道路,即先验观念论的道路,以此,他既超越了超验本体论,也超越了相对主义。

致谢:本文的写作基于参加张传有、邓晓芒、Volker Gerhardt 教授的课程以及与舒远招教授的讨论,特此致谢!

参考文献:

- [1]KANT I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten[M]//Kants gesammelte Schriften:4. Berlin:Druck und Verlag von Georg Reimer,1911.
- [2]HORN C,SCHÖNECKER D,MIETH C. Groundwork of metaphysics of morals[M]. Berlin:Walter de Gruyter,2006.
- [3]ALLISON H. Kant's *Groundwork for the Metaphysics of Morals*: a commentary[M]. Oxford:Oxford University Press, 2011.
- [4]TIMMERMANN J. Kant's *Groundwork of the Metaphysics of Morals*: a commentary[M]. New York:Cambridge University Press,2006:125.
- [5][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,2004:20.
- [6]朱会晖. 自由的现实性与定言命令的可能性——对《道德形而上学奠基》的新理解[J]. 哲学研究,2011(12).

Why Moral Law is Possible in the World?

—Around Kant's *Groundwork of Moral Metaphysics*

ZHU Huihui

(College of Philosophy and Sociology, Beijing Normal University, Beijing 100871, China)

Abstract: Responding to why moral law is possible, Kant states that morality is not mere phantom, but is the essential practical principle that we must conform to unconditionally. Kant describes moral law as such a synthetic judgment a priori; an absolutely good will is a will that can always include universal law in its maxims. Here the absolutely good will is the good will of general rational beings. He clarifies the priority of the value of freedom through the sublimity and dignity of human beings embodied in freedom. Through the realistic relationship between freedom and actions, he confirms the freedom from practical perspective; the concept of freedom provides the third term between the subject and predicate of that synthetic judgment a priori—the idea of pure will. Thus Kant demonstrates the realistic possibility of moral law. Kant establishes the third way between dogmatism of metaphysics and subjectivism, and founds critical constructivist practical metaphysics.

Key words: Kant; moral law; freedom; will; the third term; *Groundwork of Moral Metaphysics*

(责任编辑:江 雯)