

康德通往定言命令之路

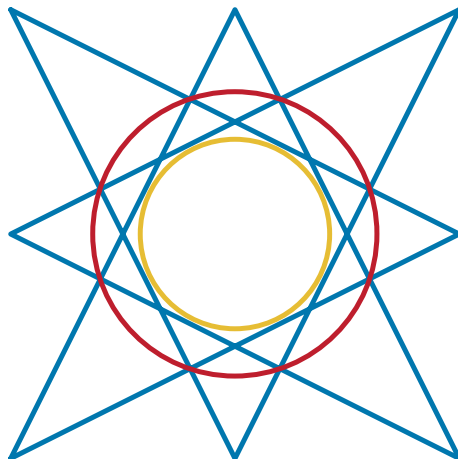
[德] 威廉·K. 艾斯勒 (Wilhelm K. Essler) / 文 江璐/译*

Kant's Weg zum Kategorischen Imperativ

[Deutschland] Wilhelm K. Essler / Übersetzt von Lu JIANG

Chinesische Übersetzung des an der
SYSU in Guangzhou gehaltene deutsche Vortrags zur
Entwicklung der Praktischen Philosophie Kants

übersetzt ins Chinesische durch
Lu Jiang



康德通往定言命令之路

[德] 威廉·K. 艾斯勒 (Wilhelm K. Essler) / 文 江路/译*

一、前言

通过尊敬的同仁徐长福教授的努力，我有幸获邀到访世界闻名的中山大学。对此我十分感谢。

当我开始阅读并理解手边可及的伊曼努埃尔·康德的主要著作的时候，刚刚十七岁。我没有读懂，至少不是马上就读懂了，或是在所有方面都读懂了，虽然说多谢我中学老师吉尔特路德·罗兹太太的拉丁语课，我没有因为他常用的长句而遇到内容理解上的障碍。所以在阅读的同时，我就逐段逐页地在一本专门为此购买的硬抄本中做了笔记；对自己做的这些总结反复的阅读使得我逐步地看到了康德提出的重要问题。从此，我在自己做哲学的时候，虽然不是康德主义者，但起码是以康德为定位的。

我荣幸受到中山大学邀请，向诸位就康德通往定言命令的道路做个讲座，我很乐意地接受了这个邀请。因为对我而言，我自己思想发展的一个阶段就此也得到一个圆满的总结。

* 作者简介：艾斯勒 (Wilhelm K. Essler)，德国法兰克福歌德大学教授，分析哲学、科学哲学和逻辑学领域的国际知名学者，柏拉图、亚里士多德、休谟和康德研究专家。他在古代印度哲学方面也很有造诣，出版了多部著作，在国际刊物上发表了 50 多篇论文，曾任知名刊物 *Erkenntnis* 编辑，现为多家国际刊物编委，以及斯坦福大学、波多黎各大学和武汉大学客座教授。

译者：江路，中山大学哲学系讲师。

* * *

诸位无疑是熟悉定言命令的。不过也许你们当中有些还并不了解康德的伦理学——用他自己的话来说：他的道德哲学，他的道德形而上学——是以哪条道路发展到定言命令的。讲座时间有限，我将尝试以勾勒的方式来描绘这条道路。

就是伟大哲学家也是从头开始做哲学的，有的时候还会有些笨拙，康德也是如此。

而且，即使是伟大的思想家也是首先以前人的思想为方向的，因为他们是从那里获得知识的；另外，他们在自己对哲学问题的考虑和探讨中也并不会傲慢地把他们看来是有着深刻洞见的格言推开不顾，即便这些洞见是在很早以前就被发现了的，^① 这个，也是康德的情况。

二、哥尼斯堡的伊曼努埃尔·康德

伊曼努埃尔·康德（1724—1804）是并且将一直是我们的地球母亲哺育出的少数伟大伦理学家之一。

在他被任命为哥尼斯堡大学的教席教授之前，他就以大学图书馆管理员的身份在那儿工作多年了。在从事这个职业的时候，他当然是不仅仅可以每天阅读那些他之前四分之一世纪中所出版的自然科学和哲学著作，而且也可以阅读很多中世纪的著作，特别是古希腊、古罗马的著作。由于他对拉丁文的掌握就如同他对母语德语的掌握一样娴熟，而且由于流利阅读古希腊文对他来说完全没有困难，因此我们可以肯定地认为，他不仅熟知柏拉图和亚里士多德的学说，而且也熟悉那些通过第欧根尼·拉尔修的记载而得以流传的前苏格拉底哲学家们的学说，其中也包含了那些以伦理学为重点的学说，特别是恩培多克勒、德谟克利特和阿那克萨哥拉的学说。

^① 在那些遵从“十年以前的哲学阐释已经是过时了的”这个格言的国度，也相应地没有伟大的哲学可以传承，至少是没有较重要的哲学，也就是说，可以持续十年之久的哲学。当然，也就没有哲学家会来树立这样可以延续几十年，并且在这个意义上没有时间局限的哲学了。

同样，肯定不是从德谟克利特才开始，而是在远古的时候，在所有大陆上，就都有了这么一个设想：每一个人在其环境中的生命历程与星座在其变换的环境中的运程之间，有着某一种契合。因为地面上的事件应该与天上的情况结合在一起。^① 所以，谁要是一般来说具有物理知识，特别是宇宙论的知识，他也就获得了手段来了解自身，使得自己在身体言行和精神行动中融入天穹秩序之中，由此，也就拥有了此天穹秩序本身具有的不可动摇性，即心神安定（Ataraxia），于此一同获得及保持了幸福（Eudaimonia），也就是拥有了幸福。^② 由此，他也就有办法让这灵魂上的幸福存有也作用到身体上，特别是作用到面容上，就像德谟克利特曾做到的那样。

三、亚里士多德的伦理学

康德在他的主要著作《纯粹理性批判》的最后结尾部分，把“幸福”这个概念置于他伦理学的中心地位。按照记载，这个概念在古代印度最早是在释迦牟尼佛^③那里，在古代中国是最早由孔子^④相应地详细讨论过的，而在古希腊是最早在亚里士多德的《尼各马可伦理学》中被主题化的。从《尼各马可伦理学》这部著作中，可以粗略地用我的话来概括出在康德最先的伦理学构建中或许对他有启发的那些方面：

➤伦理学要阐明的目的是：

- (a) 人之善的目的在于何处；
- (b) 抵达这个目的的道路是何样的；
- (c) 以何种态度必须来走这条道路。

走这条道路在于行动，因为人是通过在思考、言语和作为的这这些行

^① 在柏拉图的《蒂迈欧篇》中也提到过，虽然有些扭曲。虽然康德早就不提倡这个意见了，然而，在他那儿，还是可以见到这个观点的影子，这在他《实践理性批判》的“结论”中可以见到：“有两样东西，人们越是经常持久地对之凝神思索，它们就越是给内心充满常新而日增的惊奇和敬畏：我头上的星空和我心中的道德律。”（AA 5：161）

^② 这个希腊文的表达：“ey - daimon - ia”一直是以德语中的“Glück - selig - keit”（幸福）来翻译的，这并不是从康德开始才这样的。其他的翻译还有“Frohsinn”（高兴）、“Heiteres Gemüt”（愉悦的心情）、“Gutmütigkeit”（好心情）、“Gutherzigkeit”（好心）等等。

^③ 释迦牟尼（即悉达多·乔达摩，公元前563—前493年）的《增支部》，见附录3。

^④ 孔子的《论语》，见附录5。

动中的训练为善，而成为善人的。

人以他所有的行动追求着一个善，不管他的行动是有益的、没用的，或是有害的。这里，他追求一个善是为了（a）以这个善来达到另外一个善^①，或是（b）因为这个善本身而追求它的。当这个还不是最高目标时，他迟早都会把这个目标作为获得最高善的手段。

最高的善是 *Eudaimonia*，即幸福：它是每一个行动的最高和最终的目标，并且，它不是实现另外一个目标的手段：人所追求的这种幸福是为了幸福本身，这种追求是灵魂 *Psyché*（≈ 精神）^② 朝向幸福的定位。

这样，幸福也就是自足的。这种自足的幸福也就通过以下三点而变得完美：①灵魂（*Psyché*）的行动运用了努斯（*Noús*【≈ 理性】）；②这是以从认知和美德上来说完美的方式完成的；③整个人生都是这样度过的，而且遗留身后的那一切也是这样（比如在其著作中）。

以这种方式，在理论家的生活中，可以获得自足和完美的幸福。而在实践家的生活中，也达到了这个目标的那些不甚完美的方面，这也就对应①、②和③这些阶段。◀

四、康德进入伦理学的第一个着手点

就像康德在一处提到过的，他从能干的英国水手那儿获得了关于古印度和古中国哲学的知识，然而，具体他所获得的是哪些知识，我们也就只能猜测了：具体来看，虽然是分别可以做很合理贴近的猜测，但这无法进一步核实。

至于伦理学的基础，以他的话来说，也就是说道德哲学的奠基，或是伦理的奠基的问题，他首次在《关于自然神学和道德之原则的明确性研究》（*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*）（1763）中具体讨论过；这里，他简短而又小心地对他当时思想的阐述读上去像是他那部本身详细的文章的一个碍事

① 如此的善或是外在的益（比如身世、荣誉、财富、继承），或是身体上的益（比如健康、强壮、美貌），或是灵魂上的益（比如正义和其他德性）。

② 从古希腊表达的意义来看，对希腊文“*Psyché*”的确切德语翻译，既不是“*Psyche*”也不是“*Seele*”（灵魂），用“*Geist einschließlich Gemüt*”（包括心灵的精神）这个词组更加贴近原义。

的附录一样：总共二十六页长的文章中只有最后三页是讨论应然（Sollen）这个概念的，用他的话来说，即与责任^①（Verbindlichkeit）相关的难点。同时，他哲学态度上的转折在这儿是显而易见的：前面的二十三页还统统体现的是他从莱布尼兹和沃尔夫那儿继承得来的理性主义观点，最后的三页却显示出他在伦理学领域上已经是——用他的话来说——从教条性的沉睡中觉醒了，而这是被哈奇森（Francis Hutcheson）^②所唤醒的。

因为通过读此人的著作，康德认识到了这几点：

(a) 思考真的能力，是认知。

(b) 感受善的能力，是情感。^③

这里，认知和情感不可混淆起来，或是甚至被互换，后者是对某个感知的评价，而感知自身却是带来认知的。

康德发展伦理学（或以他的话来说：道德学说）的第一个出发点就与他当时以“处世智慧”为名的所有学说都已经不一样了，他的出发点是：对一个以伦理为定位的人来说，有约束性的（verbindlich）是什么，这个人的责任（Verbindlichkeiten）包含了什么，他应该干什么，这些，可以用以下我的话来总结^④：

➤善是**应该的**；实现善（也就是说，在思想中、言语和行动中的行善），这是被要求的。然而，这里“应然”这个概念的内容如何，也就像是在比如“我们应该做这个，而不应该做那个”的此类判断中“应该”这个表达该如何依照伦理学而得以正确使用的问题一样，还没有得到解释，也不是完全可以洞见的。这儿要区分的是对“应然”的两种使用方式：

① 译者注：对“Verbindlichkeit”一词的翻译汉语学术界并不统一，有人也译作“义务”，或是“约束性”。

② 此处请参见附录1中的文字。

③ 康德在此很清楚地意识到应然并非可以从存有中推导出来，而存有也并非可以从应然中推导出来。并且在这个方面，他也远远超越了他同时代的哲学家，那些人还在使用欺骗性的辩证。

④ 虽然这个例子像是他随手拈来的那样，但这儿所影射的是亚里士多德的伦理学，不能忽视这一点。康德关于在思想、言语和作为中伦理意义上完美的行动的奠基之最早的出发点，是对亚里士多德形而上学中各部分的继续发展。但很快，他就超越了那位伟大的哲学家，而转向那些亚里士多德还不知道的伦理学奠基的问题。

(1) “我们必须做这个（以此来作为手段），为的是要取得那个（作为目的）！”

(2) “我们必须做这个（作为目的）！”

由于在（1）的句子范式中的前面那个分句“我们必须做这个”并不是个道德命令，又由于它在内容上与“应该要做这个！”，也就是说与“值得推荐做这个！”是同义的，所以，这句话是一个经验性的规则；因为这里对“应该”的应用在后面跟随的从句中加上了一个要求，即“……为了取得那个！”。我们可以把这应用在这个例子上，即“为了获得幸福（=如果我们要获得幸福的话），应该执行这些和这些行动！”

与句子范式（2）相对应的命令有这么一个形式，即“我们应该努力追求和实现完美！”，或是“我们应该按上帝的旨意行动！”这样一个命令虽然没有牵涉到一个其他的目的，而且按这个命令的行动只是一个要求，然而，却无从证明它，既不能够通过在命令中出现的概念来证明，也不能够通过结合在命令中所提到的东西来证明。所以，也无可知应然的质料条件是如何制定并能够得到证明的。然而，可以得到证明的是一切应然的形式条件，在下面一对句子中可以得到总结：

- “实现你力所能及的最完美！”
- “不要做那些阻碍实现你力所能及的最完美的状况的事！”

然而“最完美的”这个概念，换言之，“至善”的概念，既不简单也不清楚。所以，在伦理领域，知性的任务是把这个概念分解成它最基本的组成部分，使之变得明了，也就是这样：指明这个概念是如何与对至善的单纯感受相对应的。

假设这个在某时已完成，然而，还是不可能从这个概念中推导出诸如“这是善的！”^① 此类简单目的来。因为，这样的一个判断是对快感^②这种感觉（用我的话来说：即幸福之感）的意识，在设想到（一个变量）“这个”（这儿）所指的对象的时候所产生的直接的效果。

① 从对“因果性”这个概念哲学上正确的分析中，也无法推导出这个判断：“这是那个物体的因果作用。”

② “快感”这个表达在这儿是以“幸福之感”的意义使用的，就像在亚里士多德、亚里斯提卜（Aristippos）和他们的学说继承人那里使用的一样，这在第欧根尼·拉尔修那里有记载。

所以说，每一个由意识所直接设想为善的行动，也就是说每一个如此也就不再是服务于另一个目的的行动，就是一个质料原则；而其要求，也就是这个原则的应然，这里是无从证明的。

每一个行动都必须和这两个不受经验制约（或说，与这些绝对的、与这些定言）的命令相吻合；而在这样的行动之描述并不与绝对命令相矛盾的时候，这个条件也就得到满足了。这些命令的职能是作为行动的规范原则，从而也就是作为受经验制约的命令所描述的行为形式之规范原则。◀

五、康德的第二个出发点

康德给所有伦理学之先天成分加以奠基的第二个出发点，是在他的主要著作《纯粹理性批判》（1781）的结尾部分提出来的。

乍一看，这个伦理学好像同样是以他的认知论为基础的，因为他把这个伦理学描述为他的认知论的逻辑性延伸。仔细观察之后却可发现，这个伦理学其实是与他的认知论分道扬镳的，而非其延伸。^①

关于意志和决断自由的概念该如何合理理解的问题，康德在他这部主要著作的多处分别予以讨论，这个概念必须这样来理解，即它不与因果这一范畴相矛盾。在他结尾的那一部分，即“先验方法论”中，他讨论了与此相关的问题，而且首次以连贯的方式进行了讨论，并且为他后来的《道德形而上学》埋下了伏笔。

他在这里把“幸福”（即希腊文中的“Eudaimonía”^②）这个概念发展成为他伦理学的核心，无疑，他受到了亚里士多德《尼各马可伦理学》的启发。但是，如果他对此没有做出重要和具有决定性的补充的话，他也就不是康德了。

^① 在这请参见附录2和附录3中的复述，也参见我在复述前面加上的文字。

^② 这个希腊文的表达：“ey - daimon - ía”一直是以德语中的“Glück - selig - keit”（幸福）来翻译的，这并不是从康德开始才这样的。其他的翻译还有“Frohsinn”（高兴）、“Heiteres Gemüt”（愉悦的心情）、“Gutmütigkeit”（好心情）、“Gutherzigkeit”（好心）等等。这个概念在意思上，是与梵文的“prīti”同义的。亚里士多德的父亲是马其顿国王菲利普的御医，而这位国王统治的时候，马其顿一直是波斯王国的附属国。如果说父与子没有听说过塔克西拉和那儿的天衣教派，这就随你自己相不相信了。

(a) 自由意志。

不过，他首先划好了他所要展示的纯粹实践理性^①的范围，用我的话来复述，也就是说：

➤理性应用的最高目的在于（a）为意志自由提供依据、（b）为灵魂不死提供依据、（c）为上帝的存在提供依据，这也就是最高和最终的目的，就算是这个目的没有达到或是也许根本无法达到。

理论（=思辨）理性没有能力取得这些证明和依据；而且就算它能够，此处获得的结果对它来说也是毫无价值的。然而，这些结果对实践理性来说，是有非常大的价值的，而且，对实践理性来说，也就应该提供依据说明它是否能够用它的与行动相关的手段提供这样的证明和依据。

确切地说，通过意志的自由而成为可能，并且由此依照这决断的自由也可以实现的那一切，是**实践性的**。

当且仅当意志在其决断中不受欲望，如欲求、恨所驱动，而是让理性理由来引导自身时，它是**自由的**。^②

当然，就像经常发生的那样，这种由理性引导的状况是受到经验性影响的制约的。但是，这并不改变如下的情况，即在意志决定并非被感性所驱动而是由理性所引导的时候，这个决定也就是自由的，就是说不是由感性的欲望所驱动的，而是此时克服了感性的冲动，这个决定则是经过深思熟虑的，也就不可能受第三者的支配。

人是能够做这样的自由决定的，个人的经历显明了这一点：人做决定的时候，至少是有的时候，并不是依照当时给予他最大快感的那个选项来行动的，而是依照以后某时应该或至少是有可能给他们带来益处的那个选项而行动的。

这样进行的自由意志的行动也就制定了一个原因，因此自然在显象

① 从这儿起，他把纯粹（=先验地运作的）理性分成了纯粹思辨（=理论）理性和纯粹实践理性。

② 至于动物，康德还禁锢在他那个时代的思想中：以此看来，动物是受到感性驱动的，而人则是不同程度受到理性引导的。在今日，屠宰动物的人也还是这么看的，甚至包括大部分哲学家也是如此。然而，如果我们把那些没有羽毛却有宽指甲的两条腿生物看作是动物，而大象、海豚和狗等等则看作是人的话，那么“动物是受感性驱动的，而人是受理性引导的”这句话，可以成立。

世界中有这样或那样的因果效应。

自由意志的执行之必要条件是**经验性的**，而用实践律法来描述这些条件也就是**经验性的法则**。所以说，纯粹实践理性是无法制定这些法则的，因为实践判断并不是以逻辑演绎的方式从先天原则里可以推导出来的。

实践理性：①把这些经验的法则统一成了**明智的准规**（=系统）；②把人之禀好中给予人的诸多单个目标整合为一个**统一的目的**，即幸福；③统一了为了达到这个目标而需要的手段，明智要用到这些手段。

明智的规则不是先天的法则，而是**经验的法则**，而且作为这样的法则，也是**客观的法则**。由于它们包含了**指示**，它们是**命令**。它们表达的**不是事实如何**，而是**事实应该如何**，就算是这个应该实现的事实也许从不会变成现实。但是它们所描绘的是在想要接近（人的实践）理性之纯粹应用的最终（=最高）目的的时候，或是希望要达到这个目的的时候，该如何行动。◀

(b) 获得幸福的资格。

这样，康德在“我们的理性之纯粹应用的最终目的”一节中，最先定下了他所要树立的伦理学的框架。紧接着，他又加上了一节，其中他推倒了幸福的至高地位，而现在他赋予幸福的地位则是达到最高目的的中期目标。“论至善这个理想：作为纯粹理性最终目标的规定根据”这一节我稍微简略地复述如下，作为康德的第三个出发点^①：

➤人之理性，包括理论和实践理性的所有旨趣，都可以用以下三个问题概括：

- 1) “我能认知到什么?”
- 2) “我能做些什么?”
- 3) “我可以期望什么?”

第一个问题是理论性的。要回答它，可以依照柏拉图关于“知识”的概念，用这句话：“当那以内心或外在言语表述的判断形式所表达出

^① 这第三个出发点可以独立于第二个出发点来阅读和理解。这也就让人不得不猜测康德或许是在第一个出发点被送去付印之后，先发展和撰写了这个出发点。这就解释了在这两段之间会有单个的不相符的地方。在两个多世纪之前，对已经排了版的文字加以改动，是麻烦和昂贵的。

来的那些为真的时候，并且这些是可以以先天的形式加以证明的，那么，在这里，并且只有在这种情况下，所说的那些就是知识。”所以，这是一个认知论的问题，而不是伦理学的问题。

第二个问题涉及的是关于明智的学说，这样，也就涉及了以经验为定位的实践理性，然而却不涉及纯粹实践理性。

相反，第三个问题从幸福这个概念出发而提到了最高的善：

所有期望都是以幸福为目标的：

- 知识牵涉到的是理论性的一切，而且牵涉到自然法规。同时也预期，因为发生了某一个事件，也就有某一个物实存（并且作为世界以外的原因而起着效应）。

- 期望牵涉到的是实践和道德法规，同时也预期，因为应该发生某件事件，所以有某物实存（并且此物作为世界以外的原因而起着效应）。

幸福是对人之稟好的满足，这不仅是指稟好的多样，也指满足的各种不同程度，以及满足的时间长短。这里，要区分以下这些：

- 出于幸福这个动机的实践律法是实用性的。这个律法基础在经验上可探求和以经验为奠基的规定上，这个规定不仅仅关系到个人的稟好，也关系到那些经验上需理清的外在因素。

- 而出于有资格获得幸福这个动机的实践律法，则是道德性的。这个律法抽象而不顾那些稟好和首先与这些稟好相联系的自然法规，它只涉及一个具有理性的生物之意志自由，以及那些使得这种自由与获得幸福一致的条件，自由在这里是符合此类道德律法的。

确定认可的是，有此类纯粹道德律法的存在。这不仅由伦理学家的证明指明，而且特别是每一个人的道德判断也指明了这一点，只要那人当下想起他自己的道德判断的话。

从这个认可中也就得出，这些道德律法是交互主体间有效的，并且在这个意义上，是客观有效的。在一个道德的世界里，它们不仅仅是客观有效的律令，而且也是客观有效地对事实的描述；在一个可以设想的世界中，其中具有理性的生物毫无保留地克服了他们的主观稟好以及缺陷，比如说意志的薄弱或是不正直，那么，这些生物在其思想、言语和行动中，完全是按照此类道德律法而行的。

对此类实践律法的遵循，主观上是在准则上发生的。这里，准则处

在一条此类律法中，而后者对具有理性的人来说，是一条主观的原则，并且因此也就对这个生物而言，是规定他行动的主观根据。

就算是我们人类显象世界还远远没有达到道德世界的程度，然而这些道德律法也可通过实践它们的那些人，对显象世界产生因果的效应。由此，这些律法也使得这个感性的世界至少是在小小的程度上，更加接近那个道德世界和道德世界中的居民，即那些由道德律法引导并依此，其自由意志与自己和其他每一个其他生物的自由都一致的理性生物，他们如此行动，是因为他们让自己的行为准则依照下面的实践理性之先天原则来定位：

- “做能使得你有资格获得幸福的事！”

当然，马上接着要问的是，一个具有理性并且有资格获得幸福的生物，通过这样的行为是否也的确得到了幸福并且变得幸福？然而，在这个显象世界中，使得自己有资格获得幸福的这一不可放松的努力，却并不是以必定的方式与幸福的到来连接在一起的。不过，在一个道德世界中，就像实践理性示意的那样，道德行为是一定与幸福携手共进的，而这并不需要通过对幸福的展望来驱动人道德的行动，否则这个行动就会变得不自由，以至于人丢失了赢得自由的资格。

在一个一贯道德的世界之中，意志自由的实行就已经随同此时发生的对能按道德律法行动的自由的自由的认识一起，是其自身之福祉（wohlfahrt）以及其他同一世界之生物之福祉的发起者，有了福祉，也就有了幸福。因为在道德世界中，所有这些都是**确实**发生的，而在我们的世界中，这些是应该发生的，因为并不总是确实发生的。

与此相对，在我们当前的显象世界中，并没有确保依照能获得幸福之资格的行动随之即会带来幸福。因为在显象世界中，并不是所有的理性生物都依照能使之有资格获得幸福的规则而行动的。不过，实践理性使得人具有如此的期待，因为它把获得幸福的资格与获得幸福结合在了一起。因为，既不是说没有先前所赢得的获得幸福的资格，幸福即可出现，也不是说赢得获得幸福的资格就是最高的目标了，并不需要幸福随之出现。这样，在一个道德世界中，最高目标就是这两者的结合。

期望按照个人行动中所表现出来的获得幸福的资格而也以相应的程

度获得幸福，是在如下条件下得到根据的，也就是当且仅当^①有依照道德律法而发布命令^②的最高理性存在（努斯^③）以及它同时也是（显象）世界（之外的）原因^④的时候：通过此最高理性，即通过这个最高的智性，也就得以保证道德上自我完善之中的生物在身体死亡之后，在这样一个道德世界之中能够获得完美，以此，也就是获得了幸福的资格，即获得了幸福本身。

这个理想在这个显象世界之中，至少是可以被认识到的。因为，感性只是显示给我们一个先后次序，然而却没有显示因果秩序，没有显示目的性的那一切的乙为了甲的秩序。所以说，理论（=思辨）理性也就不可明察由这个最高理性所制定的目的性。

一个最高智性的理念则是关于至善的理想，更确切地来说是原初的至善之理想，任何一个另外的至善，都仅是一个演绎而来的至善之理想罢了。◀

（c）通往形而上学。

从《纯粹理性批判》起，康德在他的著作中以两种方式使用“形而上学”这个词：

1) 依照其分析性的使用，按“先验分析论”中的用法，这儿所指的“形而上学”，在于指出一门所给的知识学科之先验的原则；

2) 按照辩证性的用法，即依照“先验辩证论”^⑤的用法，这里所

① 这个“当且仅当”绝非是已经有了合法依据的。不过有那些具有内在逻辑的学说，比如佛教的学说——用皮埃尔·西蒙·拉普拉斯的话来说——没有假设神，也可以成立。参见附录4。

② 按照康德的看法，这种道德律法在涉及世界之外的最高理性之下，才以一种给予人许诺和警告的训诫的形式出现，在此之前，这种律法只不过是美好的想法罢了。

③ 这个词汇与阿那克萨哥拉用词惊人的相似。柏拉图或是没有那么强的思考力来正确理解苏格拉底的学说，或者他没有意图要重视地体现这个学说：也就是那个要在因果性中寻找努斯的意义和目的的洞见。

④ 原因这个概念是与在显象世界中的因果性相区分的概念，因为否则的话，发起者就必须是显象世界中的对象。

⑤ 康德既不在柏拉图的意义，也不是在黑格尔的意义上使用“辩证”这个概念的。他是大致接着亚里士多德那相应的暗示来使用这个词的：对亚里士多德来说，分析性的辩论是逻辑上成立的推论，这些推论不需要间接的论证，在这种推论中，并不需要假设相反的结论为真，而倒推出来其荒谬之处。康德的用法，也就是他在纯粹理性之二律背反那一部分中的用法，也许可以这样来理解：如果假设的那些在批判中展现出来时超出理性之界限的，那么如此的假设，则会引起这样或那样的矛盾。

指的“形而上学”在于对可思考和可表述的一切之界限的超越，也包含从而出现的各种矛盾。

在他的《纯粹理性批判》之结尾部分，康德还没有预告要写对实践理性的批判，他此时应该还没有想到这个，^①不过他已经预告了关于自然的形而上学以及道德之形而上学；没有几年之后，他就提出了这两门科目的形而上原则——即其形而上学基础，而后面一个形而上学，他加上了“奠基”这个提示。

只有在第一眼印象下，在《道德形而上学之奠基》中所讲述的伦理学方案才显得是对他在《纯粹理性批判》中“先验方法论”中所插入的伦理学草案的详细说明。然而在这里，他完成了以下这个决定性的进一步发展：

“幸福”这个概念不是纯粹（=不是先天）的概念，而是一个经验的概念，它作为内感的概念性工具，囊括了心灵状态，也包括了内在的感性所与。所以，这个概念虽然可以在明智学说中出现，然而却不可以对所有道德行动之严格的先天性哲学奠基中出现，这也适用于其他的经验性概念。

这儿，这个明了的哲学思考的副效应（或许是故意要有这个效应的）是，关于灵魂不死和上帝存在的问题（不管这儿上帝是如何被理解的）就变得与伦理学奠基无关了。

六、道德的形而上学

《道德形而上学之奠基》这部著作像是三篇先后撰写、独立成章，之后再汇集起来的文集，并且又加上了个前言。这篇前言以我的话来复述有如下内容：

➤假言命令被设想为是引向道德之善的，这些命令应该符合道德律法，也就是说，它们不可以违背这样的道德律法。然而，这还不足以满足道德上的善，道德上的善还应该要因为它本身而得以实现。因为对禀好、需要和欲望的考虑，都会完全摧毁它的纯粹性，也就完全摧毁了它

^① 后来他把“纯粹理性批判”这个概念与“纯粹思辨（=理论）理性批判”看作为同等的，同样，把“实践理性批判”与“纯粹实践理性批判”看作为同等的。

的道德价值。

(a) 纯粹意志。

所以，这个道德的善，是由纯粹意志维持的。纯粹意志与人之交互影响的欲求和追求不同，它为了不受制于这样被驱动的地位，而完全局限在纯粹理性上，并由其渗透。^①

道德形而上学的宗旨是研究一个这样的纯粹意志的理念和原则，而非人之意愿和发自于人性条件之下的行动，因为，这是心理学和人学的任务。所以，这里的道德形而上学也就在于找出并规定道德的最高原则。

纯粹实践理性的批判也就得阐明纯粹实践理性对最高原则以及包含在其中的概念加以规定的可能性和界限。◀

这个靠自己的情况，即这种不受制于心理学和神学的自主，^②之所以值得努力达到，是因为道德的行动不是为了什么好处才发生的，换句话说：因为每一个出于外在或内在好处而发生的行动不是（只）在善的意志中，而是恰恰在这个好处之中寻求其价值的（而且偶然也甚至赢得它，如果对此的经验条件是有利的话）。这样，也就可以以简略的形式，用我的话来复述康德在《道德形而上学》中是如何导出定言命令的：

➤赢得了的幸福，在自身看来，还并不是道德上为善的，因为在获得权力和荣誉的时候，也会获得幸福，或是在有满足感的时候，比如健康和感觉良好的时候。（只有在限制在人证明自身是有资格获得幸福的时候，这样获得的幸福才是为善的。）

另外，幸福亦可通过直觉而获得，特别是因为直觉根本上比理性更迅速，而且能够比理性更加稳定地取得其效应。人越是追求享受以及与此相连的幸福，这种满足感也就会越多地流失。

在道德的方面，不应该是禀好和欲望，而应该是（一个具有理性的生物的）理性来对其意志施加影响，因为这样，而且也只有这样，

① 按照康德的说法，这样的道德律法只有在与世界之外的这样一个最高理性联系在一起时，也就是说许诺着惩罚和恩许的那种理性，才会成为一种训诫。在此之前，这种律法则只是一个美好的思想。

② 这儿，康德使得他的伦理学不用考虑关于灵魂和上帝的学说的地位就可以要求同样有效。撇除这一点来看，康德仍然坚持一个（异端的）上帝概念。

才会在这个生物身上，引发出一个**本身就为善的意志**。而通过自然本能，所有其他的目的都会远为更好地被引发。

(b) 实践理性。

意志在于有能力按设想来行动，^①更确切地说来：按那种关于在行动中应该考虑到的律法关联的设想来行动。这种考虑需要理性，所以，意志也就是以行动为目的的理性，简略地说，即**实践理性**。

这里，意志不在于单单的愿望，而是在于调动所有的可用资源和手段（即精神、语言^②和身体的所有可用资源。意志当然并不是无条件的价值，而且常常还并不是价值。然而，善的意志，则自身即为价值，如此也就是不受他者规定，而是自己规定自己的价值。）

（**理性**自身是客观的。但是，具有理性的生物是以不同的范围来通达理性的，而且，这些生物也会让理性以不同的程度和规格，来对自己施加影响。）舒服的、不舒服的东西，都会对意志有影响，这却是出于主观原因而发生的（即通过情感值，不同的感受在不同的人身上以及在不同的时间，会引发出不同的情感值）。

在理性以不受限制的方式来引导和规定意志的情况下，这样的意志也就是一种能力，即会在不同的未来行动之中，来选择理性不受制于所有欲望和善恶而认识到为**实践性必需**的那个行动，或是简短地说来，即选择理性认识到为**必需的**，或更加简短地说为**善**的那个行动。

(c) 善的意志和义务。

唯独**善的意志**^③才是没有任何限制条件地为善的。人们常常举例说的**德性**，比如（勇敢，或者）节制，或是自我控制，或是可以没有感情冲动地辩论，这些都是**在某一个方面为善的**，然而在另一方面则**不善**：当它们受到一个善的意志的引导的时候，它们则是善的，而如果受到一个不为善的意志之引导，则不是善的。

这样，善的意志在自身也已经成为一种价值，而这是没有限制的，也

① 这是康德的“意志”概念，而不是亚瑟·叔本华的！

② 我坚定认为，康德没有忽视柏拉图关于“思想”的定义，即“思考是灵魂与自己的对话”，我估计这是源于普罗泰戈拉。在这个意义上所理解的“精神”首要包括情感状况和（直觉）的动因，而“语言”首要包括推论性的思想（和言论）。

③ 就像前面提到的那样，我认为在这里，康德对善的意志这个概念的理解是，一个善的意志首先是有**一个纯粹的意志为基础**，并且最终是与后者同一的。

不受制于它的效应是否后来显出是有益或是无用的这个问题。

即便是变得有资格获得幸福的过程，也是奠基在善的意志的作用上的，这样也就导致了后者是前者的道德条件。

这儿，有效的是这**第一条原理**：“善的意志不是通过禀好或是欲望或是受动的手段来起作用的，而是在它使用一切手段的资源的时候，就包含了**义务**（Plicht）。”^①

这个义务大多不时地就要面对这些或那些主观限制或阻碍，并受其制约，这个事实并不影响善的意志的标志性价值。

这里，义务从根本上就是与自私的目的有区分的，而且也与遵循某种指令有区分，而且，这个义务的**表现是**，道德的行动并不是基于禀好和冲动的，而是基于（自由选择和自由承担的）义务。

在这些章节里可以读到，训诫人应该做的有爱邻人甚至爱自己的敌人。这里，毫无疑问，爱并不是一种禀好，因为是无法训诫人要有某种禀好的，这是由于禀好是被动情绪性的（=借着情感的因果性而强迫出现和感受到的），这样，也就不是实践性的（=不是由理性理由而引导到行动的）。训诫人要做的，只可能是那些不是由于特别禀好所驱使而使得人想要做的，或是反之，没有特别的厌恶使人逃避的那些事情。

第二条原理是：“出于义务的行动之价值不在于人履行这个义务的目的，而在于人决定选择这个义务时所依照的准则。所以说，义务既不是受制于其效应，也不受制于欲望的对象，而是取决于引导这个行动的原则。”

接着这两条原理的是**第三条原理**：“义务是出于对（道德）律法之敬重而做某种行动的要求（=必要性）。”

理性命令我敬重普遍律法，因为这个律法描述了**自身为善的意志**，其价值也就是高于一切的。因为，（实践）理性命令这个意志不要考虑任何欲望和禀好，这针对的是认为幸福在于满足所有禀好和欲望的这种

^① 或许“承诺”（Verpflichtung）或“符合理性的承诺”“有理性所引导的承诺”在内容上比“义务”要更加准确。因为自己所施加给自己的责任完全可以和愉悦联系在一起，而高贵的意念中，也会包含着幸福。这里绝对不是指日常生活中“坚持执行义务”或是“不乐意地满足他的义务”的意思，更不用说和军队里所说的义务不是一码事了，比如：“这是他不得已的义务和责任。”

看法。^①

如果说，这个行动是发源于稟好和欲求的，那么在稟好和欲求驱动面前，是没有什么敬重可言的，就算是在稟好和欲求有时被认可的情况下。

然而，善的意志是客观地——因为是受理性引导的——以这个道德律法为定位的，而敬重则是这个善的意志之主观伴随者。这个敬重并不是善的意志的原因，而是从善的意志发出，并且与之相随的效应。由于受理性引导的道德律法规定了善的意志，因此也规定了对善的意志的意识，而这个意识也就在这个律法面前有着敬重。^② ◀

(d) 黄金律。

这也就是康德对他所找到的定言命令导论的核心。这个无条件的也之所以不受限制的命令应该被看作是对那源自古老的道德行为原理的辩论型细化和发展，这个原理在德语中是通过这个谚语确切地得以描述的，而这个谚语，是作为黄金律为人所知的，即：

“你不想别人加于你身上的，也就别对别人做！”

毫无疑问，这个道德命令可以追溯到远古时期了，而毫无疑问地，在五个大洲，祭司们都传授过这一条道理。

哲学史家最早是在释迦牟尼佛的训导和孔子的《论语》中找到这一条博爱原则的。后来也在德谟克利特的作品中找到，这位来自古希腊北部“笑着的”^③的哲学家在东方长期旅行中获得了哲学和自然科学的训练，虽然我们不知道他去了哪儿、走了多远，不过可以猜测，他至少是到了波斯王国的边境，一直到了塔克西拉。

因讲稿时间的限制，借至此康德自己研讨出来的有关实践理性的概

① 康德原来所高度推崇的幸福从这开始也就瓦解了。

② 这个，即在《道德形而上学》的第一部分之结尾部分，是否是康德后来在写第二部分的时候才附加到第一部分的，还是康德在写第一部分的时候就已经考虑到了定言命令，虽然他还不是想得很清楚，而且他是否因此蹒跚地（指的是他的表述）走向定言命令的呢，这我还没法断定。第二部分他是以对第一部分毫无必要的冗长的总结来开始的，这样就出现了这么一个印象，即他把第一部分的文字又一次对照着他现在看得更清楚的定言命令，而重新表述了一遍。

③ 译者注：古希腊的同代人已经给德谟克利特冠以“笑着的”（德：lachend，英：laughing）的称号，可能是因为他的家乡阿布德拉有“愚人城”之誉，也有可能由于他关于情感要开朗乐观的学说而给他冠以这个称呼的。

念性工具，可以把他对定言命令^①的阐述在下面简短地用我的话来复述：

➤**准则**，如同已经说过的那样，是**主观**的行动原则，也就是说，是主体行动时依据的原则，即理性按主体的条件，常常是主体的无知或是禀好所规定的规则。

相反，**律法**则是**客观**的原则，也就是说，对每一个具有理性的生物都有效的原则，即每个人都必须依照它来行动的原则，这样，也就是命令。

这条^②（道德）律法描述了道德上为善的行动的律法性：

- 1) 此律法性只涉及行动者的善的意愿，所以也就不顾及效果；
- 2) 此律法性不受行动者或其行动处境的限制（所以也就不是假言的，而是定言的）；
- 3) 此律法性涉及行动者完全受到理性引导的意志，而且此意志没有掺入欲望和冲动。

在意志的准则被升华到了普遍律法的地位，而且在任何情况下都不会与自身矛盾的情况下，**意志是善的**，否则，它就既不善也不恶。

而且，**意志是自由的**，或换种说法，是**自主的**，因为意志在做决定的时候，不受任何禀好的影响，否则的话，（在或小或大的范围里）它就是不自由的或是他律的。^③

这种律法性通过作为意志基本原则的这条律法获得了表述，即我必须自始至终如此行动，以此，我也能够使想要我行动的准则符合普遍的律法立法，这样，也就不会出现冲突和矛盾，随即，也就是善的。^④ 由于这条律法必须是普遍的，所以主观的禀好就得与它隔离开来。按照符合这条律法的准则而行动的意志，则是自由的意志，是自主的意志。^⑤ 由于这个不考虑任何特殊情况的普遍性，而这个普遍性却又是每一个人

① 从现在起，康德就只说有一个，即那个，定言命令。

② 从第二部分开始，康德才开始在大多情况下以单数的形式，使用“道德律法”这个概念，而不是像以前那样，大多是以复数的形式使用它！

③ 这是在一个善的，却或许并非完全自由的意志和一个自由的，然而却由于一个削弱的理性不时会有错误引导而之所以就不是完全善的意志之间精确和细微的区别。

④ 只有在一个完美运行的理性那里，自由的意志才会成为一个善的意志。

⑤ 只有通过囊括所有具有普遍性的（主观）准则中所包含的一切，并且在自己的决定中考虑到这一切的那种理性，善的意志才会变成自由的意志。

的律令之准绳，因此在这条律法之外，也就没有其他任何东西可以被看作是另外一个定言命令了。

(e) 定言命令。

纯粹实践理性的基本原则，或是说，定言命令，是这样的：^①

- “如此行动，以至于你的意志的准则每时每刻同时也能被看作是一个普遍立法的原则！”

由于这是对每个人、对每个具有理性的生物的要求，所以也就可以这样来解读：

- “每一个人都应该如此行动，以至于他的意志的准则每时每刻同时也能被看作是一个普遍立法的原则！”

而这又是要这样来理解的：

- “每人都应该如此行动，以至于他意志的准则每时每刻都同时可以被看作是一个普遍立法的原则！”

由于应然与负有义务是一回事，所以还有下面这么两种对定言命令不同的读法：

- “每一个人都负有义务如此来行动，以至于他的意志之准则每时每刻同时都能被看作为一个普遍立法的原则！”

- “每一个人的义务是，如此来行动，以至于他的意志之准则每时每刻同时都能被看作为一个普遍立法的原则！”^②

这儿的“如此来行动”当然是以“一贯如此来行动”来理解，所以，“这样来行动”也是以“一贯这样来行动”来理解，也就是说，里面蕴涵有一个普遍化的时间概念。

(f) 圣人。

如果就像圣人的情况那样，理性不断地规定着一个具有理性生物的意志，那么，这个生物在客观上所认识到的是他必须做的行动同时也是主观必须做的。他的意志也就是在不同的未来行动选择之中，只选择

^① 我在这儿沿用《实践理性批判》中的表述，不过把“作为普遍律法成立”替换成了“作为一个普遍立法之原则而成立”。因为一个普遍立法的要素一般都必须比准则更加详细和更加深入，参见康德的《道德形而上学》第一章。

^② 谁要是不想错误理解康德的概念“义务”，那么他也就必须特别在这样的关联下，把这个概念的应用与“应然”这个概念联系在一起。另外，康德个人根本就不是一个让人不悦的人。

以及实施那一个理性认为是**必须**（= **实践上必要**）的，因此也是善的（作为**实践上善的**）行动。这样的一个生物的意志本身就是善的，而且在这个意义上，也就是圣洁的。一个生物，当其意志从所有他律条件中被解放出来，也就自由的时候，他也就不需要任何道德上的命令了。他也不再按道德命令行动了。因为他的行动已经借着他理性引导的意志而满足了这个命令。^①

如果说，一个具有理性生物的意志相反并不是完全由（实践）理性所规定的，因为他还受到冲动和类似的主观条件的制约，而且因为他还不是完全自主，而是至少部分还受到了他律的影响，而且这往往是常态，那么，他也就需要这样的命令、这样的要求，这些是用来坚定理性的。如果偶尔某个行动是出于一个并不是受到理性引导的意志而发生的，而这个行动同时也会以同样的方式由一个受到理性引导的意志加以实现，那么，这个行动仍然是偶然的，而并不是出于一个善的意志，因为作为主观原因的冲动和客观的理性理由并不一致。

（g）义务、尊严、完美。

义务是一个并非完全自由的，从而是他律的意志的客观必要性，这样一个意志的客观必要性不是那种主观的必要性，因为它是一种经过理性引导的要求，义务按客观普遍立法的原则来定位意志的行动准则。

这儿有时会一起出现的**惬意**却只是借着感受仅仅作为主观原因来影响（一个非圣人的）意志，这些感受是对惬意的感受值。

一个意志完全为善和（成为）圣洁并由此圣洁的生物的**尊严和崇高**是从道德律的尊严和崇高中导出的：该生物完全遵循此道德律，并且他在遵循的时候，此道德律丝毫不费劲地引导着他的意志，因为此生物的意志此时是与道德律融合为一体了，成为一个整体，他变得**完美**了。^②

① 按佛教的说法，他成为一个阿罗汉，成为一个圣人，成为一个其意志同时为自由和善的人，也就成为一个获得救赎的生灵。可以确定地认为，从圣彼得堡出发的商人向康德报道了关于卡尔梅克人的信息，而能干的英国水手也向他报道过关于僧伽罗人和缅甸人的消息，这样他也获得了关于西藏以及佛教的知识论和伦理学的知识。他获得的报道有多少以及多详细，这是无证可循了。

② 这里康德回溯到“（道德）完美”这个概念，在他最早着手创立伦理学的时候，他就以这个概念为基础。

在道德的诸理性根据中，“生物之完美意志”这么一个伦理概念仍然还是比“神至善至美的意志”这个神学概念更好以及更实用，虽然从它本身来说，它的含义还没有完全得到确定，这个，不仅仅是因为我们不可能设想神之完美性，所以得从“生物之完美意志”这个概念，或是从“道德”这个高雅概念中推导出来“神至善至美的意志”这个概念，而且也首先是因为一则我们在反过来推导的时候必须要用后面一个概念来解释前面一个，同时，也要以前面一个概念来解释后一个概念，从而造成了一个拙劣的循环论证，而二则因为我们也必须把还没有得到解释的那个“神至善至美的意志”的概念当作伦理系统的基础，而此概念是出自荣耀和统治的概念之特性的，而这些概念是和权力以及复仇这些让人畏惧的设想联系在一起的，这样的一种系统却是恰恰和道德相反了。◀

一个生物之意志在当且仅当他获得了完美的自由的时候是完美的，而这儿的意思就是：当他的抉择不再是受感性引起的、不是他律所规定的，而是自主地在理性的法庭面前赢得并获得依据的时候。简短地说，也就是当这些抉择不再是由感性所规定，而是由理性来奠基的时候。

这就是康德伦理学，即他的道德形而上学的核心内容。并且，与此一同，他的名字跨越了所有政治界限成为不朽。其他每一个值得严肃对待的伦理学都特别提到他的伦理学，不管是约翰·罗尔斯的社会伦理学还是于尔根·哈贝马斯的商谈伦理学，或是哈贝马斯任何那些想与康德伦理学作区分而创建一个不同的伦理学的尝试，这些尝试大多是无望的。

七、康德的《实践理性批判》

康德在他最后的一部大型著作《道德形而上学》中成熟发展了他的个人伦理学。那儿，他也一起讨论了社会伦理学的基础。他都给予两者诸多的典型例子；^① 这样，他就将纯粹的伦理学（先验性讨论的伦理学，即道德学说）和实用伦理学（经验性讨论的道德学说，即明智学

^① 并不是他所有的例子都具有逻辑强制性。

说) 结合在一起了。^①

(a) 同一和唯一的理性。

康德如果没有思考过纯粹实践理性之界限和可能性的话, 那他就不是他自己了。他首先是在他的《道德形而上学的奠基》之第三篇中讨论了这一点, 当然也在他的伟大著作《实践理性批判》里面讨论过。这个批判的哲学背景以及在这个背景下突显出来的、一定程度上让人吃惊的结果, 可以如下以我的复述勾勒出来:

➤不是有两个理性, 而只是有一个理性, 而这同一个理性可以在理论 (= 思辨) 或 (也) 是在实践的方面, 来观察和判断, 也就是说, 作为理论和实践理性。不过, 实践理性是跨界的, 这儿指的实践理性即在实践应用中的理性, 并于此一同, 也就是说在判断其应用中的理性, 或是说在实际方面来看的理性, 因为探寻所期望的对象的过程, 不是发生在内感或外感的领域之外的: 由理性所引导的世界 (= 知性世界, 智性世界) 对每一个具有理性的生物来说, 是与感性世界紧密连接在一起的, 只要这个生物还没有完全脱离随同感性一起存在的好恶禀性。

显象是通过某些物自体触动了或是说激触了我们的感性, 而显现给理论理性的, 同时, 这样触动或是激触了的感性力量则作为这个或那个显现给意识, 无论如何即: 作为显象而显现。诸物自体却只被意识理解为理念, 而不是作为感性可捕获的。这个理念是人经验界限中的一个, 处在人之经验之外。◀

(b) 自我意识和自我。

这两个界限中的另外一个, 即在人理性之外对经验加以限制的界限, 是在理论理性之中, 这个界限在于从先验统觉中所得出的理念, 而这个先验统觉却是一切经验都不可通达的, 即制定认知的自我意识。

为了让这个制定认知的自我意识能够确定在时间中发生的变化, 它

^① 后天的程式和经验有关, 而先天的则不然 (译者注: 由于中文中无法区分 “empirisch” 和 “Erfahrung”, 前者为 “经验的”, 后者为 “经验”, 而德文词组 “empirische Erfahrung” 则会成为 “经验性的经验”, 完全就是个在汉语中有语病的表达, 所以用同义词 “后天的” 来替代 “empirisch”, 而且也正好可以与句中提到的 “先天” 对应, 不造成意思上的改变)。

自身却不可在时间中有变化。^① 它是在“我在”^② 这个观念中起到作用的，这个观念不受制于时间。“我在”这个先验统觉的观念，易言之，即先验自我的观念，必须能够加入到每一个认知中，那么，这些认知就算是在时间中获得的，但作为认知，也不受制于时间。而受制于时间的则是经验自我，即作为自身主体外在和内在显象的总体，被给予理论理性和先验统觉的那一切，而理论理性又是建基在先验统觉之上的。

虽然只有一个理性，然而具有理性的生物在理性中以不同的范围和程度分有理性，这不仅仅是在生物之种类不同的情况下是这样，而且在同一类的生物中亦是如此。

考虑到一个生物能够以多大的范围和以多深的程度生成并发展理性，并且在自身巩固和加强理性，依照这一点，理性给自己建造了一个自由空间，一个自我规定的领域，即自主的领域。这个自我规定当然不是通过启动制造偶然的机制来实现的，而是通过反思，在意识中实现的，以观念的形式，来映照可能性，以此来实现自我规定。

一个具有理性的生物的自我，即道德律的承载者，当被理解为理念的时候，它的自我在于对知性世界的理解，也就是对理性所引导的世界的理解。由于只有一个理性，这个自我并不是不同于制定认知的自我意识，两者只不过是同一个在我们的经验之外的道德和感性认知之界限的不同方面。通过理性在一个个人中的统一，出现了理念性的知性世界与现实的显象世界之间的连接，而且恰恰是通过这个理性，或更加确切地说，通过这个理性的客观性，那由此理性所传达的道德律也就赢得了其客观性。

(c) 因果性、自律、理性。

然而理性本身并不是显象世界的对象，只有理性运作的效果以内在的显象形式，对我们来说才是可以通达的。这些显象如同其他所有的显象一样，受因果这个范畴的制约。假如有人能够认识到他的实践理性是借着哪些内显象而显现给他的，而且同时也向他显现出来内在的自由

^① 这儿康德延续的是柏拉图在他的对话《克拉底鲁篇》结尾处已经阐述过的思路。

^② 这里乍一看康德好像借用了笛卡尔的基本思想。然而，这里的决定性区分在于，康德并不是在一种实在意义下来理解“我在”的，而是在观念性的意义下来理解的：对他来说，这个不可把握的先验自我是一个引导认知的理念，而并非是经验性的或是先验的现实。

空间，那么，他就会把这个（内在）的理性显现设想为在时间中发生的内在状态之因果链。

（d）纯粹实践理性的批判。

这个因果性和自由之间的实践辩证需要对纯粹实践理性的批判。此批判应该阐明纯粹实践理性的可能性以及界限。

纯粹实践理性的可能性之所以被给予，是因为具有理性的生物有可能在每次行动的时候，都不是被感性所规定，而是通过理性的引导规划其行动的，这样，也就使得其意志为自由和自主的。

简要地说来，这也就是纯粹实践理性之先验分析之结论。

纯粹实践理性的界限也就处在纯粹实践理性本身的面前：自主性，也就是说自由地受理性引导的力量，是所有道德之绝对的前提。虽然当我们反思和反省的时候，在我们内心无法感知到这个自由的空间，然而此空间却可以以一种不确定的方式来感受：这个纯粹理性作用的空间既不是由作为认知而具有理论目的理性，也不是由具有实践目的的理性来描述的。因为如果这个空间是可以描述的，那它则作为显象得以描述，那么，它就会被置于因果这一范畴的秩序之下，那么，就会出现辩证，也就是，出现矛盾。

自主，即意志转向理性所引导的抉择的自由，在显象世界中是找不到的，所以，它也就无法通过范畴以及显象世界的概念来描述。然而，从另一方面来看，因果这一范畴也没有超越显象世界，它不涉及物自体，也就不涉及自我。所以说，自主在知性世界中是如何运作的，这是无法用显象世界的概念来确定的，所以，也就无法得以认知。

八、对无法认知这一点的可认知性

唯一能够被描述的，是这个：对此无法认知这一点的可认识性。^①

这个简要地说来，是纯粹实践理性之先验辩证论的结论。

在我之中，理论理性的运作显示给我的是我和动物一样，是一个无

^① 这里让人想起艾非索斯的赫拉克利特的一段话：“灵魂（Psyché）是不可测的：你不可能找到它的边际，就算你每种方法都试过了：它的底是这么深的。”在认知中起作用的灵魂并不能够（作为整体）把握自身或是认识自身。

边无际的巨大宇宙中小小行星上面的一个渺小一点，对宇宙的探索，在远古时期就以星象学的形式开始了。^① 这个探索展示给我的，是我在与宇宙秩序之不可概览的长久历史相比之下我的短暂性。实践理性的运作借着道德律的价值和它在我自我规定的意志中的运作，展示给我道德之无限，这个道德是不限制在有限的个人和他有限的生命上面的。

谁要是感受到了这一点，他的智慧总结起来也就可以如此表达：

• 有两种东西，我对它们的思考越是深沉和持久，它们在我心灵中唤起的惊奇和敬畏就会越历久弥新，一个是我们头上浩瀚的星空，另一个就是我们心中的道德律。◀◀

在东京的哲学堂公园里，有六幢庙宇般的房屋。其中的一幢是哲学殿堂，这个殿堂献给了四位伟大的智者，他们是：孔夫子，释迦牟尼佛，苏格拉底，伊曼努埃尔·康德。

九、结语

我放在法语引号（><）中的文字不是康德言语逐字逐句的摘录，而大部分是我自己对他的叙述的自由简短复述，这些复述的语言拉丁文味就不像康德原文那么重了。

在接下来的附录中（见中山大学哲学系实践哲学中心的网页），我

① 首先是斯多亚学派流传给我们的“与宇宙和谐地生活”（= ομολογουμένως τη φύσει ζην）的原则肯定是非常古老的。在古印度语中，要睡觉时保持一定姿态的建议，是这个古老原则可见的留存影响。在前苏格拉底哲学家那儿，也可以认出这个原则，并且甚至在柏拉图的《蒂迈欧篇》中，这个原则也得到了坚持，所以，在他看来，也需要先探索宇宙。何时某些游牧的人类群体在定居下来之前，就以某种方式使用自然所给予的定点来确定过星空中天体的位置，这当然是无从考证的了。我们拥有下面那些出自人类定居之后的阶段的考证：早在公元前9000时，杰里科的塔就和至点时太阳的位置精确联系在一起了。公元前4900年左右萨克森-安哈尔特州的戈瑟克的圆形墓葬无疑不仅仅是太阳崇拜的地方，而且也被这个崇拜的祭司和数学家们当作太阳观察点来使用。公元前3100年左右爱尔兰的纽格兰奇的丘陵墓葬和冬天太阳至点直接有关，就连我们这些外行也能清楚看出。按我们有的记载，最早在公元前2620年苏美尔人就设计出了星相图。萨克森-安哈尔特州的内布拉出自公元前2100年到公元前1900年之间的天象盘对着布罗肯山的方向，也是作为天文图而设计的。加泰罗尼亚的石塔以及巴利阿里群岛上的那些拥有精巧设计的光井也是能够被认出是用来确定太阳位置并以此来确定季节时日的建筑。公元前660年，出现了迦勒底古巴比伦人制定的日历，这个日历让人惊人地准确确定了星辰，以及预算了月食和日食的日子。

摘录收集了有关文本出处，这些出处就像上文的脚注中的评注和提示一样，希望能促使感兴趣的读者通过自主的继续研究，进入比我在上文中所勾勒到的那些内容更广的领域。