



《实践理性批判》第七节句读^①

邓晓芒

摘要: 康德《实践理性批判》的第七节是正式进入到康德道德律原理的入口或起点,它提出了纯粹实践理性的基本法则即定言命令,并对之作了详细的说明,主要是阐明了这一法则超越于一切经验之上、单凭形式来直接立法的无条件性,以及作为一个“理性的事实”的先天综合命题的原始立法的唯一性和至上性。对于康德这些高度抽象的思辨论述,本文以较为通俗的语言并联系整个康德哲学的视野,进行了逐字逐句的分析和解读。

关键词: 康德; 纯粹实践理性; 准则和法则; 意志; 事实; 经验

§ 7, 纯粹实践理性的基本法则^②

《实践理性批判》在这里开始第一次正式提出了纯粹实践理性的基本法则,也就是道德律的定言命令。“纯粹实践理性”跟“一般实践理性”不同,它排除了一切非理性的东西,比如说感性的东西,物质欲望,情绪,冲动。把这样一些东西排除了以后,纯粹实践理性就呈现出来一条基本的法则,我在前面讲到,它实际上就是道德律。但是虽然前面已经提到了道德律,但是还没有正式提出这条道德律。我们讲康德的道德哲学,跟一般讲道德的哲学家很不一样的地方就在这里。一般讲道德的人总是把一些具体的戒律提出来,说这就是道德的,人类公认的一些应该做和不能做的事情,那么我们就把它们称之为道德规范。至于为什么称它们为道德的,这个是前人、圣人定下来的,或者是上帝提出来的,摩西提出来的,你们应该这样做,而不应该那样做。但是康德的道德哲学跟所有其他的道德哲学不同的地方,就在于它并不是一开始就提出几条道德规范,要你该做这个,不该做那个,而是首先从纯粹实践理性本身的法则出发,提出这样一条法则,然后说这样一条法则,你们如果愿意的话,可以把它称之为道德律。而且一旦你把它称之为道德律,你就可以发现,凡是你所称为道德的事情,都是因为里面有这样一条纯粹实践理性的法则。我也可以不把它叫做道德律,就把它叫做理性法则,但是它就是道德律,它是最高的道德律。所有那些具体的戒律,你应该做什么,不应该做什么,都必须符合这样一条纯粹实践理性的基本法则,才能称之为道德的。如果有一天你发现你的做法不符合这条法则了,那么这一条道德规范就过时了。所以,具体的道德规范是可以过时的,而这一条纯粹实践理性的基本法则是永恒的。这是康德道德学说一个非常重要的特点。就是他不是先谈什么是道德的,什么是不道德的,对具体的行为把它分个类,分个等级,有的是道德的,有的是不道德

① 本文为作者将要出版的《康德〈实践理性批判〉句读》中的第七节的部分,并且只是这一节的主题“基本法则”和其下的“注释”的内容,关于后面的“绎理”及其“注释”由于篇幅所限,都未纳入。康德的原文请参看《实践理性批判》(邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2002年)第39~41页。

② 以下凡加下划线的都是康德的原文。

的,有的是高尚的,有的是神圣的。他不是这样,他就是诉之于人的理性,然后诉之于人的纯粹实践理性。所以在§7他就提出了纯粹实践理性的基本法则。我们看前面的定理一、定理二、定理三,提出了三个定理,就是告诉你如何去寻求这条纯粹实践理性的基本法则。所以这个§7是个关键,前面都是为引出这条基本法则做铺垫、打基础的。你首先要将质料的和形式的区分开来,你首先要将形式的法则归结到它的自由的根基,把形式的法则当作一个理性的事实。那么什么是这条形式的法则?§7就提出来了,“纯粹实践理性的基本法则”,这就是一条纯粹形式的法则。

我们看看他怎么表述的:

要这样行动,使得你的意志的准则任何时候都能同时被看作一个普遍立法的原则。

这是个命令式。我们翻译的时候也可以加一个“你”字。“使得你的意志的准则”,我在前面已经谈到了准则(Maxime)和原则(Prinzip)、法则(Gesetz)相互之间的区别。准则是主观的,意志的准则,也就是你按照你自己所立的什么样的准则行事,你自己给自己确定一个行为规范,至于别人怎么样,你不管,这就是准则。法则,也包括原则,跟准则的区别就在这里。法则是客观的,原则也是客观的,或者至少是主客观都适合的、都适用的。那么,纯粹实践理性的基本法则就是这样一条命令:“你要这样行动”,怎么样行动呢?“使得你的意志的主观准则任何时候都能同时被看作一个普遍立法的原则”。这个地方用的“原则”,是在修辞上和这个标题的“法则”错开,实际上是一回事。就是你的准则能够被看作是一个普遍立法的法则。立法的原则,那当然就是法则了。康德曾经讲,原则比法则更高,法则是知性的,原则是理性的。但是康德自己并不严格遵守他自己的这个划分,经常把法则称之为原则。但是准则这个用语是严格的,康德任何时候都把准则看作是主观的,适用于主观,我自己可以遵守,但是我并不要求人家也遵守。那么这样一个命题、这样一个命令式是什么意思呢?它就是说,你的行动所遵守的那个准则,你随时都要考虑到它能不能成为一个普遍的法则。就是说,你的这个行为有没有普遍性,你行为的形式有没有普遍性。前面讲“要这样行动”,“要”这个词包含有自由意志在里面。这个“要”不是别人“要”,不是别人命令你“要”,而是你的理性自己在命令你“要”,所以是你自愿的,你愿意这样行动,使你的意志的准则呢,任何时候都能同时被看作一个普遍立法的原则。你这样做,你也愿意普天下的人都这样做,当然也包括你自己,你自己永远也能这样做。孔子讲过,“有一言能终身行之者乎?”有一言能终身行之,首先肯定了自己终身行之、终身持守,那么孔子就归结为“己所不欲勿施于人”。在他看来,己所不欲勿施于人,你自己可以终身持守,而且如果普天下的人都是这样做的话,那这个社会就非常美好了。当然我曾经指出过,孔子的这个己所不欲勿施于人、能终身行之的命题,不是立足于人的自由意志,它还是一条戒律。人家问他,是不是有一言能终身行之呢?孔子回答,其恕乎,己所不欲勿施于人。但是为什么要己所不欲勿施于人,这个原则孔子并没有说出来。虽然世界各大民族都有这样一个命题作为道德上的基本原则,但是这个基本原则本身有一个漏洞,就是说它的根据何在。在一般讨论道德律的时候,都没有点出这个根据。所以康德曾经批评这条原则,就是这个原则它没有提供理由,你如果把它当作一切道德行为的理由,那就有问题了。康德举个例子说,一个罪犯在法官判他的刑的时候,他可以说,己所不欲勿施于人嘛,你法官既然不想坐牢,你也不要判我的刑。这就有漏洞。我们在日常生活中处理人际关系,当然也可以遵守这样一条准则,己所不欲勿施于人,但是否这就是道德的,也很难说。比如你将来参加工作,到工作岗位,老人就会说,我教给你一条秘诀,什么秘诀?己所不欲勿施于人,这样你到哪里都能跟别人搞好关系。所以你持守孔子的这样一条原则,你就可以无所不通,左右逢源。这就把一条道德律变成一条实用的、明智的劝告了,而道德就变成一种获得好处的手段了。这个在康德看来不说是道德的,至少是非道德的。道德确实可以被利用。我们说以德治国,以德交友,以德来保护自己,等等,都可以,甚至半部论语可以治天下,道德是可以作为工具来使用的。但是真道德应该是为道德而道德,不是把道德作为工具来使用。所以康德曾经在《道德形而上学奠基》里面谈到,“己所不欲勿施于人”这样一条箴言需要有更深层次的根据才能成为真道德^①。当然他并不是说这条原则就是不道德的,因为它后

^① 参看康德:《道德形而上学奠基》,杨云飞译,邓晓芒校,人民出版社2013年,第65页注释。

面的根据还没有显露出来。你如果给它提供一个纯粹理性的根据,那它可以成为道德的。但是如果你给它提供一个其他的根据,那它可能成为非道德的甚至于不道德的,成为伪善。伪善就是不道德的,因为你把道德仅仅当成工具了。那么,“己所不欲勿施于人”后面的根据是什么?就是这里讲的纯粹实践理性的基本法则,它使得“己所不欲勿施于人”之类的道德箴言成为了道德律。人们之所以敬仰这些人,就是因为后面这个原因。没有后面这个根据,像刘备这样的人,大忠似伪,就是伪善,用道德来收买人心,然后呢想成就霸业,当然他最后没有搞成了,搞成了的话他跟曹操差不多的,都是奸雄,不要以为刘备就不是奸雄。所以康德的这个原则,它跟这个“己所不欲勿施于人”有相似的地方,我们在大学课堂上面解释康德的道德律的时候,通常就举“己所不欲勿施于人”作为例子,这是很容易理解的。要使你行动的准则成为一条普遍法则,这句话汉语翻译过来非常拗口,绕来绕去的,你不知道他要说什么。但是你说“己所不欲勿施于人”,大家都明白了,就是不要把你喜欢的东西强加给别人。所以在通俗地讲解的时候,可以用它来表达康德的道德命令。但是如果更深一层追究,你就要把后面一层意思讲出来,它是作为纯粹实践理性的普遍原则,以理性的普遍性为根据的。而孔子的“己所不欲勿施于人”不是建立在理性之上,而是建立在情感之上的,恻隐之心呐,爱人之心呐,它的根本原则就是爱人。怎么爱人?首先是父母、家庭之爱,子女对父母之爱,这个是最基本的爱。孔子的爱人不是像墨子那样的兼爱,不是什么都爱,而是说,他有一个家庭原则在前面。那么既然有一个家庭原则在前面,己所不欲勿施于人就很有限制了,它首先只在与你有血缘关系的那些人中间适用,然后在类似于有血缘关系的那些人之间适用。等到推己及人,推到其他的跟我完全没有关系的人,那就很淡很淡了。我们顾不过来了,就可以冷漠,可以与己无关,可以“君子远庖厨”。所以中国传统的“己所不欲勿施于人”也是有前提的,它那个前提是一种非理性的前提,只是一种家庭亲情,它推到家庭之外是随机的,所以它并不具有真正的普遍性。那么康德这里呢,道德律是建立在纯粹实践理性的前提之上,在他看来,这个就是不分家庭的、普遍的,是全人类的,甚至是超出全人类的,涉及到一切有理性者,包括外星人。所以它这个普遍性就没有任何障碍了。凡是人都有理性嘛,包括中国人,不管哪个民族,哪个血统,哪个家族和种族,至少有一点是共同的,就是都是人,都有理性。在康德看来,只有建立在这样一个基础之上,道德才成其为道德,不然的话,道德就会沦为一种工具,为家族、血缘、民族等等这样一些相对狭隘的关系服务,那就导致社会分裂了。在伊斯兰教里面,在犹太教里面,都有“己所不欲勿施于人”的原则,但是他们很难把自己的原则扩展到对方,而只是在自己的内部己所不欲勿施于人,在外部则恰好相反,要复仇,要冤冤相报,己所不欲恰好要施之于人。甚至越是己所不欲的,越是要施之于人,要选那些最不欲的去施之于人,比如说滥杀无辜,搞恐怖活动。所以康德讲的纯粹实践理性的基本法则是一切道德律的根据,或者一切道德律的基础,我们可以把它称之为一切道德律的道德律,使得道德律成为道德律的那样一条最高的道德律,这才是真正的道德律。其他那些都是从这里演化出来的,都是由于有了这一条,才成为道德的。而这个道德律里面,有两个因素,一个是自由意志,这个“意志”很重要。那么你的意志的准则呢,必须成为普遍法则。所以,在这个基本法则里面,自由意志是一个要素。那么另外一个呢,就是“法则”的形式,必须成为普遍法则,而不只是家庭规则、种族规则等等。这两个要素构成了这条道德律的命题。所以从这个基本法则里面,我们已经可以看出来,它后面是以人的自由意志作为前提的。当然它本身不是从自由意志推论出来的,而是纯粹实践理性所体现出来的一个理性的事实。什么叫“理性的事实”,康德在后面有专门的说明。

注 释

下面我们看他的这个注释。他讲:

纯粹几何学拥有一些作为实践命题的公设,但它们所包含的无非是这一预设,即假如我们被要求应当做某事,我们就能够做某事,而这些命题就是纯粹几何学仅有的那些涉及一个存有的命题。

这里突然提到纯粹几何学,为什么提到几何学?他的这个注释当然是对纯粹实践理性基本法则的一个说明。那么纯粹实践理性属于纯粹理性。纯粹理性分成两个方面,一个方面是纯粹理论理性,一个

方面是纯粹实践理性；纯粹理论理性是用来把握科学知识的，这个知识呢，包括数学知识和自然科学知识；那么纯粹实践理性呢，它是把握人的实践行为，一切实践行为都是自由的行为，如果不是自由的行为，你就不能说它是实践的，它都有自由意志在里面。但是实践理性和理论理性这两方面都是来自于纯粹理性，所以它们之间可以作一种类比。而且这两者也不是截然对立的，就是说，在理论理性里面，有它实践的方面，比如说数学里面就有几何学的作图，在自然科学里面就有科学实验，所以理论理性有技术的方面，我们今天讲科学技术，技术的实践就是归属于理论理性方面。康德在《判断力批判》里面曾经讲到这个问题。就是一切技术上实践的原理呢，都是属于理论理性的，严格说起来不属于实践哲学，只能算作“理论哲学的补充”^①。康德把纯粹几何学问题的解答，连同“家庭经济”、“国民经济”和“普遍的幸福学说”等等，全部都排除在“实践哲学”之外，“因为它们所包含的全都只是一些熟巧规则，因而只是些技术上实践的规则”；而只留下那种“基于超感性原则”即基于自由意志之上的原则，后者才是“道德上实践的”实践哲学法则^②。但这里只提出纯粹几何学的实践命题，是因为在所有这些技术上实践的规则中，几何作图显得是最纯粹的，是一种“无目的的、客观形式的合目的性”^③，这与道德实践的非功利性是最接近的。几何学作图的实践规则在欧几里得几何的一些公设(Postulate)中首先就被定下来了。我们知道，欧几里得几何学一开始就是五条公设，其中有三条是涉及到实践的，也就是涉及到作图的。比如说，五条公设第一条：过两点可以作一条直线。这是没有什么道理可讲的，在康德看来是直观给我们提供的。你在直观中一眼就可以看出，过两点可以作一条直线，而且只能作一条。如果你作出第二条，那就不是直线了，那就是曲线了。当然在非欧几何里面可以作无数条，比如说地球，你从南极到北极，可以画出无数条经线。但是在欧几里得几何里面呢，过两点只能作一条直线。第二条公设就是：直线线段可以无限延长。这也是欧几里得的一条公设。在非欧几何里面不是这样的。非欧几何里面，线段当你延伸到一定的时候，它就回到了起点。第三个公设是，给定一个中心和圆上的一点，你就可以作一个圆。我们知道圆的定义就是这样来的，什么叫圆？圆就是离一个定点等距离的点的轨迹。第四条公设是所有的直角都相等，这倒不涉及到作图。第五条公设是，一条直线和两条直线同时相交，当它的两个内角的和小于两个直角的时候，那么这两条直线必然相交。这个也不一定涉及到作图，它是一个推断。但至少前面三个公设是涉及到作图的。所以康德在这里讲，纯粹几何学拥有一些作为实践命题的公设，“作为实践命题”，就是在作图方面，几何学讨论的是图形嘛，那么在图形的实践方面，就是你怎么作图，要有一些公设。但所有这些公设，在康德看来，所包含的无非是这一预设，“即假如我们被要求应当做某事，我们就能够做某事”。就是包含着这样一个前提，什么前提呢？就是假如我们被要求应当做某事，我们就能够做某事。比如说我们被要求过两点作一条直线，那么我们就能够作一条直线。一条线段，只要我们被要求把它延长，那我们就可以无限延长，就能做到。注意这里，我们“被要求应当做某事”，就是说有一个假定的前提。当然如果你不被要求过两点作一直线，你就让它摆在那里，没有人让你去作一条直线；或者说那个线段已经在那里，没有人要求你延长，那么当然你可以不延长，这个是没有强制性的。这一点与道德律有所不同，道德律不是被要求做的，而是我自己自愿要去做，不存在“不被要求”的情况。但是纯粹几何学的作图中，只要是我们被要求应当做的，我们就能够做到，只要应当，他就能够，这点和道德律又是一样的，道德律决不会提出人做不到的事情来要求人。几何学中只要有必要过两点作一条直线，那我们就能够做到。“而这些命题就是纯粹几何学仅有的那些涉及一个存有的命题”，这些命题，比如说我们刚才指出的三个命题，三个公设，就是纯粹几何学里面仅有的。在纯粹几何学里面，本来是很纯粹的，它不涉及到存有，存有是 Dasein，什么是 Dasein 呢？Dasein 就是具体的存在。Da 就是此时此地，Sein 就是存在。就是这一个此时此地的、现有的存在。那么纯粹几何学怎么会涉及具体的存在呢？我们通常讲几何学很抽象，但一般几何学也涉及到一些具体存在的问题，比如能否用圆规和直尺三等分一个角，还有一些“应用题”；而“纯粹”几何学则更抽象，它只包含一些公设和公理。但是纯粹几何

① 参看康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社 2002 年，第 6 页。

② 参看康德：《判断力批判》，第 7 页。

③ 参看康德：《判断力批判》，第 211～212 页。

学在它的公设里面也涉及到存有,比如说这几个公设,两点之间可以作一直线,你可以去试的。任何一个线段你都可以把它延长,通过画图,你可以把它画出来。这就是纯粹几何学里面的实践的成分。所以这些命题就是纯粹几何学仅有的那些涉及一个存有的命题。纯粹几何学仅有的,就是说在纯粹几何学里面只有这几条命题。纯粹几何学嘛,它是很纯粹的,它一般不涉及存有,不涉及到你具体地能够干出什么活来。只有这几条可以涉及到你的作图,你在纸上、黑板上画一条线段,看你能不能无限延长。所以这是仅有的那些涉及一个存有的命题,涉及到一个具体的实存的命题。这里举纯粹几何学的例子,是因为它在所有那些技术实践的规则中是最纯粹的,一个是它的超功利,一个是它只要应当就能做到,没有任何经验的障碍,因而在这两方面它最接近于道德实践;但仍然要把两者作为理论理性和实践理性区别开来。连纯粹几何的作图那么纯粹,都不能和道德实践的层次相混,其他那些日常实践活动就更不用说了。所以这个比较是最能说明问题的。

所以这就是一些从属于意志的某种或然条件之下的实践规则。

这就点出纯粹几何学与道德律的根本区别了。这样一些规则,这样一些公设,因此呢,“就是一些从属于意志的某种或然条件之下的实践规则”。意志经常是有条件的,在某种条件之下,我决意采取一个行动。而这个条件呢,往往是或然的条件,就是说偶然的条件。或者说不一定的,我这一次这样做了,下一次呢,条件变了,我把别的东西当作了条件,那么我就可以不这样做,而那样做。所以这样一些命题,它是从属于意志的某种或然条件之下的实践规则。这个规则 *Regel* 在这里呢,是更加一般化的概念。凡是准则、法则、原则,都可以称之为规则,它是一个最一般化的说法和术语。实践规则,任何实践都是有规则的,要么是准则,就是说你自己设定的一个手段和目的的关系,按照这样一个具有内在关联的一种规则去行动。那么这就是你的规则了,这是准则。一般目的和手段的关系也是一条技术性规则,你要按照它去做,否则的话,你的目的和手段配不上,你就会失败。或者呢,道德法则或者道德原则也是一种规则,你要按照它持守,顺着它去做,不要违反。那么在纯粹几何学里面,也有这样一些实践的规则,是从属于意志的某种或然条件之下的,是根据意志的某种或然条件而制定的,如果没有这个条件,实践行动不会发生,这些规则也就用不上了。总之,纯粹几何学的作图规则仍然是从属于意志的某种条件下的实践规则,这是它与道德法则的根本不同之处。

但在这里的这条规则却说:我们应当绝对地以某种方式行事。

“但在这里的这条规则”,就是我们这个纯粹实践理性的基本法则,这个第7节所讲的这条基本法则,却是一条和上面讲的纯粹几何学完全不同的规则。我们看第7节的这条基本法则:“要这样行动,使得你的意志的准则任何时候都能同时被看作一个普遍立法的原则”,这是一条命令规则,而且这样一条命令的方式是绝对的。为什么是绝对的呢?因为它前面并没有一个前提,它并不说,如果你要怎么怎么的话,那么你就这样行动。或者说,它的意志并不从属于任何或然条件。假如你要上山打猎的话,你就必须准备好猎枪,准备好子弹,这有个假如。在假如的前提之下呢,那样一些命令就是相对的。我说我今天不想去打猎,所以也就用不着把手段和工具准备好,因为手段和工具是根据你想干什么这个条件来决定的。如果没有这个前提,那么这样一条规则就不起作用。但是这个纯粹实践理性的基本法则呢,它不是这样。它不管你有什么前提,不管你想不想,不管你愿不愿意,只要你有理性,只要你是一个理性的存在者,你就必须要这样做,你就应当这样做。并不是因为假如你想要得天下的话,你就得做到己所不欲勿施于人。它不是这样一个规则。而是说,“我们应当绝对地以某种方式行事”,也就是康德在后面所讲到的,这是一个无条件的命令。正因为没有相对的条件,所以它是绝对的,我们在任何条件下都绝对应当这样做,或者说必须这样做。为什么呢?没有为什么。不为任何别的东西,不为搞好人际关系,不为治国平天下,不为坐江山,而是为道德而道德。当然你一定要说为什么,那就是为自己,这条纯粹理性的法则仅仅是为了纯粹理性本身能够自身一贯。理性的本性就是要打通一切,就是要强调逻辑的一贯性。那么,你把理性提出来,它自身就有逻辑的一贯性,表现在纯粹实践理性的这条基本法则身上,它就是这样的了。至于你一定要说为什么,我们反思一下也可以说,其实我就是为道德而道德,为理性而理性,没有其他的目的。当然任何实践行为都是有目的的行为,而这样一个道德命令呢,它是以自身为

目的的,不是以任何别的东西为目的。这个康德在后面也讲到了,这是一条自我立法的自律的规律。自我立法就是自律,道德自律,Autonomie 自己是自己的规律。Auto 就是自动,nomie 就是法律。自己为自己立法。道德自律就是没有他律,Heteronomie。Hetero 就是异己的。不是他者的法律,而是自己所立的 nomie,自己的法律。所以自律是绝对的,它不以任何别的东西为条件。你看他的基本法则的表达,“使得你的意志的准则任何时候都能同时被看作一个普遍立法的原则”,任何时候,当然不一定是讲时间了,就是讲在任何场合之下,都能同时被看作一个普遍立法的原则。也就是说它是没有条件的,不是说在这种场合之下,你就要这样做,在那种场合之下,你可以不做。而是说,在任何场合之下,无条件的这样一个意志准则都能够作为一个普遍的立法原则。所以它是一条绝对的实践规则。

所以这条实践规则是无条件的,因而是被先天地表象为定言的实践命题的,意志因而就绝对地和直接地(通过这条实践规则本身,因而这规则在此就是法则)在客观上被规定了。

定言的,kategorisch,Kategorie 是一个希腊词,我们通常把它翻译成范畴,也就是它是在一定范围内被规定好了的。所以在逻辑学里面呢,这样一种判断被翻译成定言判断。我们知道判断有三种基本形式,一种是定言判断,一种是假言判断,一种是选言判断。定言的又翻译成直言的,其实按他的原文,应该翻译成定言的,它是像范畴一样被规定好了一种判断。比如说 S 是 P,玫瑰花是植物,这在判断的形式上就是定言的。假言的就是如果怎么样,那就怎么样。如果玫瑰花是植物,那它就是有生命的,像这样一类判断,在形式上是假言的判断。选言的判断呢,就是说,一个东西,比如说一朵玫瑰花,我还不知道玫瑰花是什么,没看到过,我就可以断言。玫瑰花不是有生命的,就是无生命的。不是这就是那,这是二者择一。或者在有的场合之下呢,可以几者择一,不一定是二者,可以是三者、四者,甚至是多者选一。刑事侦查的时候,有几个犯罪嫌疑人,但是只可能有一个罪犯,这几个人,不是这个就是那个,不是那个就是那个,总而言之是这几个人中的一个。当然这是从形式上来讲的。玫瑰花是一种植物,这从形式上是一个定言判断。那么纯粹实践理性的基本法则呢,它在形式上是采取定言判断,就是说它没有一个“如果”,也没有几者择一,它无可选择。当然有一个前提,就是说,这是针对着有理性者。纯粹实践理性的基本法则当然针对的肯定是有理性者,肯定不是无理性者,这不是什么条件,这是题中应有之义。那么凡是有理性者,你就要这样行动,使得你的意志的准则任何时候都能够被看作是一条立法的原则。针对有理性者,可以发出这样的命令。那么这样一个命令呢,是无条件的。“所以这条实践规则是无条件的”,它没有任何别的条件,“因而是被先天地表象为定言的实践命题的”。从形式上来说,定言的命题是没有如果的。A 是 B,那就是 B 了,这个判断就这样断言了,在形式上这是一个无条件的命令。纯粹理性在理论上可以作出一些知识判断,玫瑰花是植物啊,等等,这是定言判断;但是用在实践上,就表现为定言命令。“定言的实践命题”就是定言命令。定言命令我们有时候也把它翻译成绝对命令,或者翻译为定言令式,Imperative 就是命令或命令式。假言命令是相对的,定言命令不是相对的,所以有时候也翻译成绝对命令,这是比较通俗的。但是我们一提到康德的绝对命令,我们要想到他的逻辑形式,即定言的命题。康德的绝对命令是从逻辑形式来的,所以我们在做严格学术研究的时候呢,我们最好称它为定言命令,可以突出它的逻辑根源。它跟假言,跟选言是不一样的。康德道德哲学是立足于纯粹理性,也就是立足于逻辑,立足于判断、推理、同一律、不矛盾律、排中律,立足于这一套东西之上的。为什么叫纯粹实践理性,首先就在于这一点,它是立足于跟理论理性同样的一个理性,首先是逻辑理性,只不过运用于实践中。当然这也就带来了康德形式主义的毛病,逻辑形式嘛,把它的内容完全撇开了。下面:“意志因而就绝对地和直接地(通过这条实践规则本身,因而这规则在此就是法则)在客观上被规定了”,定言命令当然可以叫做绝对的命令,因为它使得意志绝对地和直接地在客观上被规定了。一个是绝对地,就是我才讲的,定言命令没有前提,在逻辑形式上它是一个没有前提的命令,所以它是绝对地、直接地被规定的。而且是在“客观上”被规定的,也就是它不是通过主观的推理推出来的,不是你任意的,想要这样,或者想要那样,来得到一种相对的规定,而是直接地、绝对地,不容置疑地规定的,也就是客观上规定了。括号里面讲,“通过这条实践规则本身”,什么叫直接地?不由别的东西来规定,而就是通过这条实践规则本身。“因而这规则在此就是法则”,我在前面讲了规则和法则的区别,规则是广

泛的,无所不包,只要是形成一定规范的,我们都称之为规则。而“法则”Gesetz是客观的,这个词也译作“规律”。准则可以是主观的,而法则在这里是绝对地和直接地规定,因而它不可能是主观准则,而只能是客观法则。“规则”用在这个地方是含糊的,但是因为“这个规则在此就是法则”,就把这种含糊性排除了。规则也可以是主观准则啊,但是在这里呢,因为意志被绝对地直接地规定,这个规则在此就是法则,也就是客观的了。当然这个规定不一定就是说,规定了的就成了现实了的,那倒不一定。也许它在法则上、客观上规定你的意志,但是呢你的意志仍然不按照它那样去做。意志是自由的嘛。道德律规定了意志,但是人的意志也仍然可以不按照它那样去做。那么这样一来就会导致意志的自相冲突,就是我们通常讲的内疚、惭愧,感到自己做了对不起自己的事情。自由意志当它选择不道德的事情的时候,它可以导致自由意志的自相矛盾、内心斗争、内心冲突。但是正因为如此,自由意志如果要它真正地按他自己的行为的一贯性做,符合意志本身的不矛盾律和同一律,来保持自己的自由意志的话,那他就必须做合乎定言命令的事情。当然实际上他可能还是不这样做,因为他是自由意志;但即使如此,定言命令也对他起了作用,使他产生内心冲突和愧疚。

因为纯粹的、本身实践的理性在这里是直接立法的。

注意这里打了着重号的“纯粹的、本身实践的理性”,它在这里是直接立法的。这一句话就是回答,为什么说意志绝对地和直接地在客观上被规定了呢?因为纯粹的理性或者说本身实践的理性在这里是直接立法的,它不要任何其他条件,一个纯粹的实践理性直接为自己立了法。或者说,什么是纯粹实践理性,纯粹实践理性直接地就体现为这样一条基本法则,其中没有任何感性的或者不纯粹的理性来干扰,它单独根据它自己就形成了这条基本法则。这是它直接立起来的,并不是借助于某个外来的、其他的条件才得以建立起来的。我们在《实践理性批判》的导言里面看到,康德一开始就讲,单是纯粹理性自身就足以对意志进行规定,就能够是实践的。我们一般讲到纯粹理性,就只想到它的认识能力;一讲到道德呢,那就是实践,跟理性好像没有关系,理性和道德好像是对立的,你讲理性就可能是不讲道德了。最近我和一些人讨论儒家的道德问题,关于亲亲相隐的问题,我发现有很多争论就在这个地方,就是说,理性跟道德究竟是什么关系?许多人认为,仁德不需要理性,而理性呢,仅仅是逻辑、概念,只讲科学知识。儒家的道德不是建立在纯粹理性之上的,它是建立在情感之上的,或者是建立在“情理”之上的,情理跟康德的纯粹理性是完全不同的两码事。所以我们经常在这方面有一种固定的思维模式,就是讲道德的时候我们不能讲理性,我们只能讲情感,讲恻隐之心、不忍人之心;但是一讲理性,就把这些东西都排除了,那还有什么道德呢?就没有道德了。这是中西道德的一个很重要的区别。康德的纯粹实践理性是从苏格拉底以来西方的一个传统,苏格拉底讲“美德即知识”,而这个知识是要通过理性的分析、归纳、推理和辨析来寻求的。所以苏格拉底在讨论问题的时候总是用逻辑去推断:什么是美德,你能不能给美德下一个定义,你下了一个定义,那我们就要看这个定义是否符合逻辑的一贯性,是否会导致自相矛盾。如果导致自相矛盾,我们再去寻求别的,不断地一个个推翻,最后来寻求到底什么是美德。这个过程是理性的逻辑推演过程。所以西方有这么一个传统,就是说,道德的东西必须建立在理性、首先是逻辑理性之上。理性当然不仅仅是逻辑理性了,还有我称之为超越的理性,超感性,超越具体的事物,这是理性的另外一层意思。但是理性最基本的意思就是逻辑理性,它本身就是超感性的。就是说,你说话要合乎逻辑,你不要自相矛盾,你不要说了话不算数,自己又忘记了。你今天这样说,明天又那样说,完全不知道自己自相矛盾。如果有自相矛盾,你得想办法把它澄清,把它解释清楚,使它不矛盾,这就是理性的作用。所以在康德这里呢,纯粹的实践理性是直接立法的,就是理性的逻辑一贯性在实践上的直接体现,因为纯粹理性本身就是实践的,纯粹理性本身就有实践能力,不光是具有认识的作用。因为人不光是凭理性来认识,而且也凭理性来行动;纯粹理性一方面具有认识作用,但是另一方面,它本身就是有实践能力的。或者说,一方面它本身是一种先天知识,能够用它的法则去规范自然界;另一方面呢,它能够把自己的法则运用于自身,规范自身的实践行动。当然行动的后果怎么样,康德在此是不考虑的,那个属于理论理性的事。他只是设定了纯粹理性具有实践能力,它能够影响世界,它能够使得这个世界不仅仅是按照自然律运行,而且也受道德律的影响发生改变,至于怎么改变,这不是道德的事。他强调

的是，纯粹的、本身实践的理性，在这里是直接立法的。就是说，纯粹理性直接地提供了它如何去实践的一条法则，这就是这条纯粹实践理性的基本法则，是由纯粹理性自身所提供出来的，不需要任何外来的命令，外来的条件。

意志作为独立于经验性条件的、因而作为纯粹的意志，通过法则的单纯形式被设想为规定了的，而这个规定根据被看作一切准则的最高条件。

这等于是对上面的一种解释了。意志本身当然是纯粹意志，但是这种纯粹意志经常陷在经验性条件的汪洋大海之中。我们人是有限的，是感性的，感性的人在世界上生活，虽然他有纯粹意志，但是那些感性的冲动、感性的需要、感性的诱惑，把纯粹意志遮蔽了。那么康德所做的工作就是要把纯粹意志提取出来，单独加以考察。既然是人嘛，你跟动物肯定是不一样的，动物也有很多感性的冲动，感性的欲望，感性的本能，那么人在这方面跟动物区别不大，但是唯有一点人跟动物是有区别的，那就是他有意志，而且有纯粹意志。虽然在日常生活中这个纯粹意志被遮蔽了，但是我们可以把它剥离出来，“作为独立于经验性条件的、因而作为纯粹的意志，通过法则的单纯形式被设想为规定了的”。“通过法则的单纯形式”被打上了着重号，也就是仅仅借助于法则的单纯形式，把质料都撇开，这样来设想为规定了的。纯粹意志被设想为规定了的，被什么规定了的呢？被法则的单纯形式所规定了的，这才是纯粹意志。如果是被经验性的条件所规定了的，那就不是纯粹意志了，当然那也还是意志，通常康德把它称之为任意，Willkür，意志则是 Wille，Wille 跟 Willkür 在层次上有不同，在词根上是同样的，都是来自于 Wollen，即愿意，我愿意怎么样。但是任意带有感性经验的成分，而意志呢，一般来说是纯粹的。所以他在这里讲到纯粹意志，纯粹意志是通过法则的单纯形式被设想为规定了的，或者说被法则的单纯形式所规定了的。“而这个规定根据被看作一切准则的最高条件”，这个规定根据，就是法则的单纯形式，在这里被看作是一切准则的最高条件。定言命令是：要这样行动，使得你意志的准则任何时候都能同时被看作一个普遍立法的原则；那么你的一切准则，在这样一条定言命令里面，要能够被看作一个普遍立法的原则，也就是说，看作一个法则的单纯形式，这样来规定你的意志就是道德的。你要做一件事情，这是你的意志；但是你怎么样选取你的准则呢？你就必须选择那种能够成为普遍法则的准则，它是单纯形式的。凡是你在做一件事情的时候，你就要考虑你的准则是否能够成为一条普遍的法则，这是你选取你的准则的一个最高条件，只有这个最高条件是无条件地命令的。

这件事情是够令人惊讶的，并且在所有其他实践知识中都没有和它同样的事情。

这一件事情是非常令人吃惊的事情，怎么会有这样一条绝对的法则呢？在所有其他的实践知识中，都没有和它同样的事情，因为其他的实践知识都是相对的，你要达到一个目的，你就必须选取一个手段。实践本身就是这样一回事情，就是这样一种行为。康德曾经对实践行为下过这样的定义，实践行为，它跟一般的自然过程不同的地方，就在于自然过程是按照事物的规律而运作，实践行为则是按照对事物规律的表象而运作的。也就是说，所谓实践行为就是首先有一个对事物规律的表象，那就是目的。有一个目的，然后呢，你按照这个目的的表象而作用于这个自然界，使它按照你的目的而实现出来。这也是规律，但是这种规律是实践的规律，你首先有一个目的表象，然后按照这个表象的规律采取你的手段。你的手段要适合于这个目的呀，否则的话你就达不到目的呀，所以手段要适合目的，这本身就是一种自然的规律，也是一种实践知识。但是呢，它跟自然规律不同的地方是它先有一个表象在那里，先有一个目的的观念。马克思讲，劳动过程在本质上就是这样一回事情：劳动的产品在劳动过程开始之前已经存在于劳动者的头脑里面了，只不过是以观念的方式存在的。观念的方式就是表象的方式，观念就是表象。康德也是这个意思，就是实践跟一般的自然过程不同，就在于它先有一个表象。我要达到一个目的，那个目的呢，还没有产生，但是呢，我首先有了这个目的以后，我就可以按照这个目的来设计我的行为，按照这个目的的规律来选取自己的手段，最后把它实现出来。这就是实践活动跟自然过程的区别。因此呢，一切实践活动都有个目的，如果这个目的你放弃了，或者你压根就没产生这个目的，那实践活动也就无从产生。凡是产生出实践活动的，首先都有个条件，就是你已经想要那个目的了，然后你才为它去采取手段，去设计手段，去寻找手段。但是道德律这件事情是“够令人惊讶的”，就是说，在所有其他的实践知

识中,都没有和它类似的,它是无条件的。在任何条件之下,不论你有什么样的目的,它都要求你这样做,而不能那样做,这是不以条件为转移的。当然你也不能说它不是实践活动,它有目的,但是这个目的就是它自身的形式,为道德而道德。它是为了形式上的一贯性,而不是为了质料,不是为了某个对象。这跟所有其他的实践知识都不一样。下面一句话就是解释为什么不一样。

因为这个关于一个可能的普遍立法的、因而只是悬拟的先天观念,并不从经验中或任何一个外在意志中借来某种东西就被无条件地要求作为法则了。

“因为这个……先天观念”,什么样的先天观念呢?这个先天观念就是指的前面的普遍法则的先天观念,或者译作“这个先天的思想”,这里的观念用的是 *Gedanke*, 就是被想到的,这样一个思想,这样一个观念。什么观念呢?“关于一个可能的普遍立法的、因而只是悬拟的先天观念”。这样一种先天观念,它是关于一个可能的普遍立法的,为什么是可能的普遍立法的?我们看基本法则里面的表述:任何时候都“能”同时被看作一个普遍立法的原则。他不是说都“是”,它不是说使得你的意志准则任何时候都是一个普遍立法的原则,而是都能同时被看作一个普遍立法的原则。所以这里所涉及的不是一个经验事实,而是一种可能性。所以它“因而只是悬拟的”,这个“悬拟的”*problematisch*, 原来翻译为“或然的”,是指它不一定是“实然的”,不是经验的。但我觉得似乎还是改为“悬拟的”更好,因为这里讲的“先天观念”或先天思想(*Gedanke*)暗合康德的说法:自在之物可以“思维”而不可“认识”。所以来自自在之物的道德律也只能是悬拟的、超经验的。后面讲纯粹实践理性的三大悬设时有句话也可以说明这个意思:“那些本来对纯粹理性是悬拟的(*problematisch*)(只是可思维的)概念现在就被实然地解释为应现实地将诸客体归之于它们的概念了。”^①就是说这个道德法则,或者纯粹实践理性的基本法则,它不是实然的,而只是可思维、可设想的,但它也有某种实然性或实在性。他在别处多次讲到,道德律是一个“理性的事实”,从这个道德律作为理性的事实这个意义上来说呢,它也可以看作是实然的,有实在性的。但是在这里呢,它跟经验知识相对而言,那么它只是可思维的,也就是悬拟的。我们上一堂课讲到,一个人你要他作伪证,虽然他没有抵抗住诱惑,他没能抗拒自己的恐惧,他作了伪证;但是他会承认,他不作伪证这是完全有可能的,这种可能性是完全存在的。所以问题不在于他是否做出了合乎道德律的事情,而在于他确实有这种可能性。哪怕他没有做出来,他也有这种可能性。所以这个实然和或然呢要从这两个不同层次上来理解。从经验的层次上面来说它是或然的,或者说是悬拟的、成问题的;但是你确实能够做到,这是实然的,你确实有这种可能性。这种可能性就是,这种只是思想中的先天观念“并不从经验中或任何一个外在意志中借来某种东西就被无条件地要求作为法则了”。虽然它只是关于这样一个可能的普遍立法的悬拟的先天观念,但它不需要任何经验的前提,就被无条件地要求作为法则了。这是跟其他的实践活动都不一样的,我们的日常的实践活动不是这样的。我们日常的实践活动,比如说,我已经设计好了,我要达到这个目的,我就采取与之相适应的手段,并且我相信,通过这个手段,我就可以把这个目的实现出来。它有必然性,为什么有必然性,因为它是按照自然规律设计得很好的,天衣无缝。当然人算不如天算,也可能由于某些偶然因素干扰,最终我没有达到目的。但是你至少先要把它设计好啊,你要有足够的胜算,至少有极大的可能性实现出来,你甚至可以预计到一些干扰。如果有一些什么干扰,你要采取应急措施,有所准备,这样使你的目的最终能够实现。一般日常的实践活动是这样来规定的。但是道德律跟所有的事情都不同,它只是凭借可能的普遍立法,而且只是悬拟的先天思想,就被无条件地要求作为法则了,而“并不从经验中或任何一个外在意志中借来某种东西”。“任何一个外在意志”,比如说某个权威,耶稣基督,上帝,我们信仰他,他怎么说我们就怎么做。这个是在日常生活中经常会看到的,在一般的基督教信仰中,也是这样的,就是从外面的一个意志里面借来一个法则,而不是从纯粹实践理性本身直接地建立起自己的法则。每个人都有纯粹实践理性,所以他的个人的自由意志就可以凭借这种纯粹实践理性呢,建立起自己的法则。但是在其他的实践活动中呢,我们往往是借助于某一个权威,或者某一个老人,他有生活经验,或者是一位成功人士,我们现在成功励志的书多得不得了,我们都

① 见康德:《实践理性批判》后面第184页,亦参看第185页:“因为一个不过是悬拟的思想借此首次获得了客观实在性”。

去买看看，看看他们是怎样成功的，那么我们也照此办理，我们也就可以成功了。很多人都走的这条路。但是道德律呢，直接就被无条件地要求作为法则了。这样一件纯粹实践理性的基本法则，是够令人惊讶的。在所有其他的实践知识中，都没有和它同样的事情。

但这也并不是一个使被欲求的效果借此而可能的行动应当据以发生的规范（因为那样一来这规则就会永远以身体上的东西为条件了），

“规范”，Vorschrift，就是预先规定的。这个规范，跟这个规则，有类似的地方，它也比较广泛。但有一点不同，就是说规则可以适用于自然界，自然界的规律也可以称之为规则；但是规范主要是运用在实践中，运用于人的实践，它是预先规定了的，就是预先有一个范本在那里规定着，在汉语里是这样来表达的。在德文里面呢，就是预先写在那里的东西。他讲这条基本法则，虽然它能够无条件地被作为法则了，但是呢，它也“并不是一个使被欲求的效果借此而可能的行动应当据以发生的规范”，也就是说，虽然它是无条件地被作为法则，但是呢，它并不着眼于它的效果，并不是为了产生某种效果所应当遵守的规范。我要产生某种效果，那么我就应当遵守这种规范，它不是这样的。总而言之，它是仅仅着眼于形式，而不是着眼于效果，不是为了使某些效果能够成立，不是为了治国平天下而用它来作为一种规范，作为一种手段，它不是这样的。括号里面讲，“（因为那样一来这规则就会永远以身体上的东西为条件了）”，身体上的东西，*physisch*, *physik* 就是物理，物理上的东西，单独用的时候呢，就是物质上的东西，或者身体上的东西。在希腊文里面，*physis* 的意思就是自然，物理学就是自然之学。但是自然的不仅仅包括物理的，也包括生理的、身体的。在这个地方呢，康德的意思主要是指身体上的东西。以身体上的东西作为条件，或者说以物质上的东西作为条件，以自然性的东西作为条件。因为那样一来这规则就会永远以身体上的东西为条件了，如果你要着眼于某种效果的话，那么这个效果肯定是跟你的实践主体的身体上的某些条件密切相关的。实践主体作为人来说是有身体的，有肉体需要的，那么这些东西就会成为这样一个规则的条件了。这就是我刚才讲的，为什么“己所不欲勿施于人”单独不能成为一条道德律，就是因为康德看来，如果你把这个东西当作一个达到某种效果的手段，那它就会以身体上的东西作为条件了；在儒家这里呢，就是以血缘的东西作为条件了，以血缘关系作为条件了。己所不欲勿施于是立足于“爱人”，而“爱人”又是以血缘关系作为它的差等，什么差等？就是你的辈分，你的世系，等等。你把皇帝、把君王看作是一个大家长，那么在这个方面造成了名分、等级，这些东西归根结底是以血缘上的、身体上的东西作为前提的。那么“己所不欲勿施于人”之所以不能单独成为道德律，就是因为它没有明确地点出它后面的这样一个纯粹理性的根据；而纯粹实践理性的这样一条基本法则呢，则是直接点出来了。所以它不再可能被作为达到那些具体的身体上的东西的一种工具，这样一条法则，要比所谓“金规则”，即“己所不欲勿施于人”这条金规则更深刻，更清晰，更不可误解。它只是以纯粹理性自身为条件，永远不以任何其他的东西作为它的条件。

而是一个单就意志各准则的形式来先天规定意志的规则，这时一个只是为了诸原理的主观形式之用的法则，作为借助于一般法则的客观形式的规定根据，至少是这样来设想它，就不是不可能的了。

意志的各个准则那是很多的，你想这样，他想那样；你今天想这样，明天想那样，这都是千差万别、各式各样的。但是，不管你怎么样千差万别、各式各样，在质料上可以区别，可以分辨，但是在形式上它可以先天规定。“单就意志各准则的形式”，你把这个形式抽出来，“来先天地规定意志”，这样来造成一种规则，这就是一条纯粹实践理性的基本法则了。这条基本法则不是着眼于质料、效果，身体上的东西，而是着眼于一切准则的形式。一切准则都要服从某个形式，这个形式就是看它是否能够成为普遍法则。凡是不能成为普遍法则的那种准则，那么在形式上就不合格，就被排除了。只有那种在形式上合乎普遍法则这一要求的，我们才把它纳入到纯粹实践理性的基本法则之中来。不管你做什么，不管你在内容上做什么，你都要去符合普遍的立法的原则，只有你自愿地遵循普遍的立法原则去做，为义务而义务，你才能说是道德的。所以康德道德哲学的特点就在这里，他不是着眼于效果，而是着眼于形式，或者是着眼于纯粹实践理性的出发点，我们讲的动机。当然康德对动机还有他自己的另外的解释，在后面我还要讲到的。但是通常我们可以说，康德的道德律呢，它是不管后果的，它只讲动机，为道德而道德。“这时一

个只是为了诸原理的**主观形式**之用的法则,作为借助于一般法则的**客观形式**的规定根据,至少是这样来设想它,就不是不可能的了”,就是说,在这个时候就有一种可能性了,一种什么样的可能性呢?就是一种只是为了用在主观形式之上的法则,可以被设想为一般法则的客观形式的根据。前面讲的这个纯粹实践理性的基本法则,它是为了用在主观形式之上的,为了用在规定我们的意志的准则上面的,当然这个准则只是考虑它的形式了;那么这个法则呢,是用在意志的准则上,使你的意志的准则在任何时候都能够被看作是一个普遍立法的原则。所以你有了一条普遍立法的原则,你就可以知道你的准则该怎么做,该怎么运用,该怎么把这条法则运用于你的主观准则上面。诸原理,也就是你的准则,诸原理 Grundsätze,复数。这也是用得比较活的一个词。在《纯粹理性批判》里面,知性为自然界立法,那么这些知性立的法呢,被称之为原理。凡是讲到知性,就用法则、规律、原理这样一些词。他在这里换来换去这几个词,有时候是为了避免重复。“为了诸原理的主观形式之用的法则”,把这些原理用在主观形式之上,这是一条法则。用在主观形式之上的原理,那有很多,但是,作为这种运用的法则,应该说只有一个。所以他这里讲的诸原理呢,实际上作为复数来说呢,他是指的准则;但这些准则经过主观形式上的运用以后呢,它已经成为法则了,它们是法则的诸种表现形式,着眼于各种准则的统统一的形式。那么这样一种法则,本来只是为了运用于主观形式之上的,但“作为借助于一般法则的**客观形式**的规定根据,至少是这样来设想它,就不是不可能的了”,我们就可以作为借助于一般法则的客观形式的规定根据来设想它了。也就是本来运用于主观的准则之上的那个法则,在这个时候呢,我们至少可以设想,它是借助于一般法则的客观形式的规定根据。这些法则本来是主观形式的规定根据,但是现在我们可以把它们看作是客观形式的规定根据。主观形式已经被它规定了,那么同时我们也可以把这种规定根据看作是客观的规定根据,用来规定客观的形式。所谓客观形式就是说,不仅仅是我这个时候突发奇想的一种规定根据,而且是所有的人,所有的有理性者客观上不能不遵守的。不是我可以随意想遵守或不想遵守,随时可以抛弃,不是的。它既然把我的主观形式规定成了法则,那么我们也就可以看作是借助于一般法则的客观形式的一种规定根据。客观形式就是说,所有的人都必须按照这样一条形式法则来行动,来实践,“至少这样来设想它”。很多人质疑康德的一个重要的理由,就是你凭借你的理性想出来这么一个法则,你把这个法则作为你的准则。那么你不能保证所有的人都把你这样一个法则作为他的准则,所以你这个准则还是你主观的。但是康德就讲,即算别人事实上没有把这样一个法则作为他的准则的规定根据,但是至少可以这样来设想它。怎么设想它呢?就是任何时候都能同时把它看作一个普遍立法的原则。就是说,人家虽然不这样想,但是人家如果能够根据自己的纯粹实践理性反躬自问,就一定会这样想。虽然他也许没有按照这样去做,我自己也不一定按照这样去做,即使我立志按照这样去做,但是我也会有经不起考验的时候。人非圣贤孰能无过,怎么能够完全按照道德律去做呢?总有偏离的。但是他提出这样一个人人实际上都没有做到的标准,并不是毫无意义的,至少我们可以这样来设想:我其实是可以做到的。设想了它有什么好处呢?设想了它,你就有了一个绝对的道德标准,用它来衡量自己,你就永远不会骄傲了。有了这个标准呢,就使任何人都会有一个反省自己的余地,不会认为自己在道德上就可以居高临下了,就可以占领道德的制高点,就可以在道德上凌驾于别人之上了。你会保持内心的谦和,你再怎么做道德的事情,比起你应做的事情来还差得远。所以,在世俗生活中,这是一种道德上可持续发展的原则。你不要以为在道德上就没有可改进的余地了,你还有很多的余地,可以改进自己,不要太骄傲。

我们可以把这个基本法则的意识称之为理性的一个事实,这并不是由于我们能从先行的理性资料中,例如从自由意识中(因为这个意识不是预先给予我们的)推想出这一法则来,而是由于它本身独立地作为先天综合命题而强加于我们,

这句话我们要仔细琢磨一下,我们可以把这个基本法则的意识、或者说对这个基本法则的意识,称之为“理性的一个事实”。就是说,我们人意识到这样一个基本法则了,这种意识是一个理性的事实。但是有时候呢,康德又说,这个基本法则、这个道德律本身就是一个理性的事实。到底是对道德律的意识、还是道德律本身是理性的一个事实?在康德的研究者们中也有很多争论,因为康德本人的表述确实有不太严谨的地方。有时候他说道德律是理性的事实,但是有时候又说,对道德律的意识就是理性的事

实。我们究竟怎样来看待这两种不同的表述？其实只要注意到康德的实践理性与理论理性不同的特点，这两种表述并没有什么本质的区别，因为实践理性基本法则的意识，跟一般的意识是不一样的，它就是道德律，就是实践的法则本身。或者说，所谓纯粹实践理性的基本法则，同时就是对纯粹实践理性的基本法则的意识；但这个意识不是理论理性意义上的那种意识，不是说，静观地意识到了，意识到就完了，相反，这个意识是一种实践的意识、行动的意识。所以，康德研究者们经常争论不休的呢，就是对这个“意识”的理解，很多人把它理解为理论理性的意识，即一种认识，这种意识好像就是静观的。我有一个基本法则，然后呢，我又意识到我有一个基本法则，好像我按照基本法则做时不一定意识到，而我意识到了也不一定去做。我有道德律，然后我又意识到我有一个道德律，这两者好像是分开的，这种意识就好像是一种单纯的知识，可以坐在那里只说不做。当然康德有时也把道德意识称之为“知识”，但是康德称之为知识的时候，它是一种“实践知识”，它不是和实践活动脱离开来的一种知识，好像我一边在意识和认识，一边又不去做我意识到的事，所谓“知易行难”。而是说我的这种意识、我的这种知识，就在实践活动中，就是支配我实践的法则或者规律，就是我的意志的一种支配方式，正当我意识到的时候，我已经在做，这种意识就已经是实践了。它不是说，我先做了一件实践的事情，然后我意识到这件事情，或者我先意识到了应该做，然后才去做或者不做。相反，在康德看来，道德律是理性的一个事实，对道德律的意识也是理性的一个事实，这两个说法是一样的，没有什么区别。因为他的这个意识不是一般的意识，而是实践意识，是知行合一、主客同一的意识，对道德律的意识就是道德律，也就是你的实践的形式法则，是你在实践中所体现出来的形式法则。这就不难理解，为什么说这法则是一个理性的事实了。“这并不是由于我们能从先行的理性资料中，例如从自由意识中（因为这个意识不是预先给予我们的）推想出这一法则来”，就是说，这样一个基本法则作为理性的一个事实，并不是说从一些先行的理性资料中，例如自由意识，我们先有个自由意识，我们对自由意识已经有了理性的把握，然后呢，根据一种逻辑推理把这法则推出来。括号里面讲，因为这个意识，这个自由意识，并不是预先给予我们的，不是先摆在那里让我们去推理的，而是伴随着行动当下冒出来的。理性的事实并不是从先行的理性资料中，从一个大前提中，例如，从自由意识中，推想出这一法则来的，而是一开始就有一个理性的事实摆在我们的面前，比如说道德律，每个人心中都有道德律，那我们就可以想了，什么叫道德律呢？道德律就是摆脱一切经验的条件，而由自己来规定自己行为的法则。那么摆脱一切经验性的条件而自我规定，那不就是自由吗？自由就是摆脱束缚嘛。摆脱一切经验的束缚，那不就是由自己来决定自己行为的法则，那就是自由意志了嘛。所以是从道德律这样一个理性的事实中，我们才意识到我们是有自由意志的。所以我们上一次讲到，康德认为，道德律是自由的认识理由，我们的认识的起点是从道德律再到自由，而不是相反。当然一旦我们认识到以后，我们可以把这个关系倒过来理解，我们之所以有道德律，是因为我们是自由的，这样一来自由就是道德律的存在理由。但是从认识的程序来说，我们是从道德律开始起步，而意识到我们人是自由的。所以自由意识不是预先给予我们的，我们不是从这个意识里面推想出道德律来，相反，“而是由于它本身独立地作为先天综合命题而强加于我们”，由于这些法则本身独立地强加于我们。就是说道德律，它本身是独立地作为一种先天综合命题而强加于我们。“先天综合命题”在这里出现了，我们在《纯粹理性批判》里面看到，康德一开始就提出纯粹理性批判的总问题，就是先天综合判断如何可能。这个问题意味着什么呢？在认识论里面意味着我们的知识何以可能。因为知识，不管是数学知识还是自然科学知识还是形而上学知识，你要追溯到它的原点，你就会发现它们都是一些先天综合命题，先天综合命题也就是先天综合判断。那么道德律也是这样，道德律本身独立地作为先天综合命题而强加于我们。纯粹实践理性的基本法则这个命题，虽然是采取命令式，是一个实践的命题，而不是一个理论上的判断，但是它仍然是一个先天综合命题。比如说，要这样行动，使得你的意志的准则任何时候都能够被看作是一个先天立法的原则。那么，这个里头一个是意志的准则，一个是普遍立法的原则，普遍立法的原则并没有包含在意志的准则这样的概念里面，它们不是分析性的关系，而是综合性关系。所以你把这两个概念连接起来，作成命令式，这完全是综合起来的。意志的准则如果本身包含着普遍立法的原则，那就会是一个分析判断，但是这里没有，而是两个完全相外在的概念连接在一起。意志的准则不包

含普遍立法的原则,意志的准则是主观的,它可以是任意的,可以是以经验的东西作为前提,它怎么能从自身中推出普遍立法的原则呢?它怎么可能包含基本法则呢?任何行为都可以有自己的准则,比如人为财死鸟为食亡,唯利是图,这些都可以说是意志的准则,所以它本身的概念推不出普遍立法的原则。所以你把这两个东西连接在一起:你应该这样行动,使得你的意志的准则任何时候都能被看作是一个普遍立法的原则,这就只能是一个先天综合命题。它是综合命题,因为它的两个概念没有包含关系;但是又是先天命题,它是无条件的,你必须这样做,这是必然的,在任何情况下,任何时候,你都必须这样做。所以它是先天综合命题。它作为先天综合命题而强加给我们,也就是命令我们。它把两个东西综合起来,但是呢,又是先天的,你不能不接受,你不能觉得你一个人可以例外,你必须也按照道德律办事,没有例外。这个先天综合命题之所以可能,我们后面会讲到,是由于自由意志的自律作用,它使得意志的准则能够成为普遍法则。

这个命题不是建立在任何直观、不论是纯粹直观还是经验性直观之上,虽然假如我们预设了意志自由的话,它将会是分析的,但这种自由意志作为一个积极的概念就会需要某种智性的直观,而这是我们在这里根本不能假定的。

“这个命题不是建立在任何直观之上”。直观分两种,一种是纯粹直观,就是时间和空间;另一种是经验性直观,经验性直观那就很具体了。红色啊,香味呀,舒适啊,各种各样的经验性的材料啊。纯粹直观是形式,时间空间是直观形式;经验直观是内容或质料。但所有这些直观,都不是建立道德命令的条件,定言命令是不因任何时间、地点和具体的事物、具体感受为转移的。“虽然假如我们预设了意志自由的话,它将会是分析的”,他这里作了一个让步,当然这个让步是虚假的让步,所以他后面所采用的是虚拟式,虚拟式我们通常翻译成“假如”。前面讲我们没有预设自由,说这个自由意识不是预先给予我们的,我们的理性事实不是自由意志,而是道德律。通过道德律,我们才推想我们有自由意志,因为如果没有自由意志的话,怎么会有道德律呢?怎么会有对于经验事物一切条件的独立性呢?那肯定我们是有自由意志的。所以自由意志是在后来才推出来的。但是这个地方讲,“假如我们预设了意志自由的话,它将会是分析的”,假如我们首先就预设了有一个自由意志,那么这个命题就会是分析的,即由于有自由意志,所以,按照自由意志本身的特性,我们应该在实践中,把我们的准则呢,任何时候都看作一个普遍的法则,那么这样一个命题呢,将会是分析的。这也是个虚拟式,是不可能的事。下面就讲了,“但这种自由意志作为一个积极的概念就会需要某种智性的直观,而这是我们在这里根本不能假定的”,就是说,这种假定实际上是不成立的。为什么呢?因为这种自由意志作为一个积极自由的概念,在这里呢,就会需要某种智性的直观。我在前面讲过,自由意志的概念是作为一个消极的概念来认定的,就是虽然你不能证明它,但你也不能否认它,既然你不能否认,所以我们就提出一个先验的自由这样一个理念摆在那里。但是这个先验自由的理念是消极的,只是无法否认而已,它还没有任何积极的内容。积极的内容有待于纯粹实践理性、道德律来赋予它。所以自由意志作为一个积极的概念,只是后来的事情。但是如果你把它当作一个前提,我们预设了这样一个积极自由的概念,那就不行了,那就会需要某种智性的直观,而智性的直观呢,是我们“根本不能假定的”。智性的直观在《纯粹理性批判》里面多次提到,就是说,我们所具有的直观,是感性直观,我们只能通过感性来直观,我们只能通过时间空间,在先验感性论里面讲到的时间和空间来进行直观。超出时空之外,我们单凭知性怎么能直观呢?我们能直观到一个不在时间中也不在空间中的对象吗?那样一个对象就是物自体。物自体我们是直观不到的,我们只能思考一个物自体,所以物自体不可知,不可认识,是因为我们不能直观到它,我们顶多只能思想到它,把它作为一个抽象的概念,作为一个理念来思考。我们可以设想在一切现象背后,有那么一个物自体,但是这个物自体我们不能直观到。如果直观到。我们就可以把握物自体,就可以对它形成知识了。但是我们的一切知识都要通过感官、经验,在这个范围之内,才能获得。所以超出感官之外、超出时间空间之外的那样一个物自体,我们就不能够直观到了,也就不能对它形成知识。所以这是我们在这里根本不能假定的。这就否定了我们能够把自由意志作为一个预先设定的概念来推出道德律,这样一个积极的概念是不能预先设定的。但是呢,当你设定了道德律以后呢,倒是可以从中推出你的自由意志。这个时候

的自由意志呢,可以成为一个积极的概念。积极的自由意志是什么概念呢?就是要做道德的事。消极的意思就是说,不受感性的束缚,不受知识的束缚,不受经验的束缚,这是消极的自由;积极的自由呢,就是要出于道德律来行动。在这个时候呢,我们可以把这个道德律看作是积极的自由的内容。但是积极的自由的存在是由这条道德律才提示给我们的,并不是预先设定的。因此我们可以想到,这样一条道德律,它不是从一个大前提中分析地推导出来的,而是一个先天综合命题。先天就已经规定好了,但是又是一个综合命题,凡是有理性者都会认可这样一个先天综合命题。其他的道理没什么可讲的了,就是这样直接地成了一个无条件的命令。

然而我们为了把这一法则准确无误地看作被给予的,就必须十分注意一点:它不是任何经验性的事实,而是纯粹理性的惟一事实,纯粹理性借此而宣布自己是原始地立法的(sie volo, sic jubeo)。

就是说这样一个理性的事实,当然作为事实来说,它是被给予的,事实嘛,人就是这样的,有理性者就是这样的,已经是这样了。凡是有理性者,他就会有这样一条普遍法则,有这样一条道德律。其实这条道德律无非是对有理性者这个理性的一种展开。什么叫有理性者?有理性者,他是一个认识者,也是一个行动者。有理性者就意味着他的认识和他的行动都是有理性的。那么在认识上面呢,我们可以把理性看作是纯粹理论理性,它表现为一系列的先天综合命题,十二条原理都是先天综合命题,但这个时候理性还未成为事实,因为这些原理还有待于经验的内容来充实。只有在实践方面,它表现为一条实践的定言命令,绝对命令,这才是一个理性的事实。有理性者是一个事实,那么这条绝对命令也是一个事实。但是这个事实如果要准确无误地看作是被给予的,那就“必须十分注意一点:它不是任何经验性的事实,而是纯粹理性的惟一事实,纯粹理性借此而宣布自己是原始地立法的”。我们经常容易混淆,把这样一个纯粹理性的事实理解为一个经验性的事实。我们有时候也这样解释,这种解释当然是为了通俗化了,比如说世界上尽管一切都符合自然律在那里运转,符合物理学、生物学规律,但是事实上有一些人会“杀身成仁舍生取义”,有那么多仁人志士在历史上以自己的行动表明了道德律的存在。但是这样一种解释呢,实际上已经偏离了康德的原意,他特别强调这不是一个经验性的事实。你要从历史上社会上找一些人来证明,确实有人可以按照道德律来办事,那就只是经验性的事实。康德的理性的事实还不是这个意义上的。它是在什么意义上说的呢?是通过你对你自己的理性反躬自问。凡是有理性者,你就会发现,他们内心都有这样一条道德律在起作用。当然不一定是起的积极的作用,比如说导致你按照道德律去行动,更多的是起的消极的作用,就是说,当你没有按照道德律去做的时候,你就会自责和惭愧。当然这还是一个内心经验的事实,心理学的事实。真正的理性事实呢,就是说,凡是有理性者,都意识到自己有理性,也就都知道自己应该怎么做,尽管他事实上也许不那样做,不论他做或不做,每一个有理性者他实实在在的惟一的事实就是他是原始立法者,他已经给自己立了法,他的一切行动中都包含了这个因子。他根据自己的纯粹理性宣布,我是原始的立法者。所以括号中的拉丁文就是:如何想就如何吩咐、如何命令,也就是自由意志在自决方面是一个事实。我所做的事情,是根据我自己的想法,也就是根据自己的纯粹理性来吩咐、来命令的。这样一条命令始终悬在我们的内心,作为我们的良知。它可以不体现在经验的事实上面,不管是外在的,社会历史的,还是内在心理学上的事实,当然会体现在这些上面,但是它不是指的这些东西,而是指的这个根源。所有这些效果,积极的和消极的效果,外在的和内在的效果,它的根源都在于我们的内心有一个基本法则,有一个道德律,道德律在那里对我们发出命令,在起作用。所以,当我们反思的时候,比如说,你要我作伪证,虽然我作了,但是呢,我还是知道,我本来是可以不作的,这个可能性是存在的。这是一种反思,这种反思是纯粹理性的反思,并不是心理学上的反思。虽然我没有做到,但是我知道我事实上是可能那样做的。

●作者地址:邓晓芒,武汉大学哲学学院;湖北 武汉 430072。Email:xiaomangd@163.com。

●基金项目:国家社会科学基金重大项目(12&·ZD126)

●责任编辑:涂文迁