

[文章编号] 1671-881X(2010)04-0405-10

康德的人性公式探微

杨云飞

[摘要] 康德的人性公式,即要把自己和他人人格中的人性用作目的而不能仅仅用作手段,是定言命令的基本表述形式,构成了康德道德哲学的核心论题。康德首先确立了理性存在者自身就是客观目的这一前提,并对此加以推广,从而说明了人性公式的普遍有效性。“人格中的人性”是人性公式中最基本的概念,指的是理性存在者设立道德目的的能力,这表明公式的基本义理在于尊重道德主体的自主性。以人性公式作为道德推理的大前提,可以推导出包括保存和发展自身、促进他人幸福等各类基本的道德义务,这充分体现了人性公式的实践意义。

[关键词] 人性公式;客观目的;人格中的人性

[中图分类号] B516.31 **[文献标识码]** A

康德道德哲学的主要论题,是以道德法则或定言命令作为原则与根据,自上而下地规定人类社会中各种道德义务。因此,阐释定言命令的内容与合法性,构成了康德关注的焦点。康德把定言命令的基本形式表述为:你要按照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](第421页)。定言命令的这一基本形式,一般被康德研究界简称为普遍法则公式(Formula of Universal Law)。该公式的主要功能在于,提供某个行动的准则是否能够普遍化的检验,从而描述该行动在道德上是否可被接受。这种检验从行为动机的形式方面,给出了判别行动是否合乎道德的根本条件,体现了定言命令的基本功能。为了更直观地运用这一公式,康德从行动的目的之角度提出了该公式的另一种表述:“你要这样行动,把不论是你的人格中的人性(Menschheit),还是任何其他他人的人格中的人性,任何时候都同时用作目的(Zweck),而决不能只是用作手段。”^[1](第429页)这种命令的形式,作为普遍法则公式的变形公式,一般被称为人性公式(Formula of Humanity)或目的公式(Formula of End)。在通常的引证中,这个公式的内容一般也可以被简略地表述为:人是目的。

康德提出这一公式的出发点在于,为我们的行动找到一个客观的目的,并以这个目的作为约束性的条件,保证由此出发的行动必定符合道德的要求。因为任何实践活动,作为理性存在者的有意识的行动,总是力求达到某一特定的目的,这就意味着,完备地说明行动的道德性,必须以阐明何种目的构成道德目的为前提。围绕着人性公式的相关问题,比如,康德如何推导出这一公式,如何恰当地理解这一公式的义理,如何运用这一公式来规定具体的道德义务,等等,国内外康德学者已经进行了大量的讨论^①。本文的目的,就在于立足于此前研究的成果,对这些基本问题进行一番澄清。首先需要说明的是,对于如何运用人性公式这一问题,本文的探讨将仅限于《道德形而上学基础》这一文本,原则上不涉及《道德形而上学》,这主要是由于康德的伦理思想在这两部著作中有一些重要的变化,限于篇幅,我不可能在此做出完备的阐释。幸运的是,康德对于人性公式的内在规定,在《道德形而上学基础》中已经得到了比较充分的体现,所以,这种简化的处理应当不致于影响对人性公式的理解。

一、康德如何推导出人性公式

康德如何推导出人性公式?既然人性公式的出发点在于从行动的目的方面(或者用康德的话来说,从质料方面)规定何为道德的行动,那么首要的问题是:是否存在这样一个目的?康德回答:确实有这样一个目的,而且这就是理性存在者本身。这个命题构成了康德推导人性公式的起点。在此,有必要对康德关于这个命题的论证加以重构。

按照康德的看法,理性存在者的意志是一种根据某些法则的表象规定自身去行动的能力^[1](第 412 页)。类似地,在《实践理性批判》中,康德把理性存在者的意志定义为“具有一种通过规则的表象来规定自己的原因性的能力”^[2](第 42 页)。我们可以这样来总结:意志就是一种有意识地驱动行动的能力。换言之,在康德这里,任何有意识的行动总是有目的的行动。这是一个极为重要的规定。因为,能够有意识地按照自己选择的目的是来行动,恰恰体现了理性存在者的自由本性。对此,康德在《道德形而上学》中作了更加充分的规定:“目的是自由的任意之对象,目的的表象决定这任意产生某种行动,由此对象得以实现出来。所以,每个行动都有其目的;而且,除非人自己使其任意的对象成为目的,否则人就不可能有任何目的,因此行动总有某种目的是行动主体自由的行为(Akt),不是自然本性的结果。”^[3](第 384-385 页)与行动的目的相对的是手段,即我们用以实现特定目的的中介或工具。手段的特点在于技术性,与道德性并无直接关联。

既然一切行动都是由特定的目的驱动理性存在者的意志而激发的,那么现在的问题就在于,说明哪一种目的必定会导致合道德的行动。康德提出,目的具有不同的形态:仅对特定个体有效的主观目的或相对目的;对一切理性存在者有效的客观目的或绝对目的。对于客观目的,康德也称之为自在的目的本身(Zweck an sich selbst)。区分两类目的的标准在于:主观目的来自感性的驱动,即理性存在者为了满足自己的感性爱好而为自己设立的目的;客观目的则单纯由理性给出,是理性存在者基于其理性的本性而必定会设立的目的。主观目的往往取决于我们所欲求的对象,所以总是因人而异,带有很大的偶然性,而且,实现这类目的的手段也往往是多样化的。比如,为了获得财富,可以选择努力工作,也可以选择坑蒙拐骗。客观目的则具有必然性,因其并不欲求外在的对象,不为外物所牵绊,而是仅仅出自理性的自我规定,体现了理性存在者自我实现的要求,所以,客观目的对一切理性存在者都是有效的。就人类这一种有限的理性存在者而言,由于我们同时具备感性和理性的双重性状,就决定了我们的行动可能追求满足一己爱好的目的,如食物和性的满足,财富,健康,等等,也可能追求对于一切理性存在者均有效的客观目的,即道德目的。

现在的问题就是,确定那种能作为道德动因而起作用的客观目的。康德首先提出一种假设,以此给定了判定何为客观目的的条件:“假设有某种东西,其自在的存有本身就具有某种绝对价值,它能作为自在的目的本身而成为确定的法则的根据,那么在它里面,并且只是它里面,就包含某种可能的定言命令的、即实践法则的根据。”^[4](第 428 页)紧接着,几乎是未加论证地,康德直接就给出了一种满足条件的对象:“现在我要说,人以及一般的每一个理性存在者,都作为自在的目的本身而实存,不仅仅作为这个或那个意志随意使用的手段,而是在他的一切不管指向自己还是指向其他理性存在者的行动中,都必须总是同时被看作目的。”^[5](第 428 页)人与一切理性存在者自身就是客观的目的,这是康德先行给定的答案。

但是,这个论断远不是自明的。要理解人与一切理性存在者必定作为自在的目的本身而实存,无疑还需要进一步的阐明。由康德给出的判定条件,确认某物是否构成客观目的有这样几个标志:(1)它是自在的目的本身;(2)其存有或实存具有绝对价值;(3)只有在它之中才包含了定言命令的根据。如果我们找到某物,同时符合这三个判别条件,那么该物就是客观的目的或自在的目的本身。对于这个判别的过程,康德有一个冗长但比较清楚的叙述:“一切爱好的对象都只具有某种有条件的价值;因为,如果爱好和建立在爱好之上的需要不存在了,那么它们的对象就不会有任何价值了。但是爱好本身,作为需要的来源,远不具有它们被期望的那样一种绝对价值,这种绝对价值反而必须完全摆脱它们而成为每个理

性存在者的普遍愿望。……有些存在者,它们的存有虽然不依赖于我们的意志而依赖于自然,但如果它们是无理性的存在者,它们就只具有作为手段的相对价值,因此而叫做事物(Sachen);与此相反,理性存在者就叫做人格(Personen),因为他们的本性已经显出了他们就是自在的目的本身,即不能只被当作手段来使用的东西……也就是这样一种再也没有其他目的能替代的目的,其它目的应当仅仅作作为手段来为它服务,因为否则就根本找不到什么具有绝对价值的东西了;但是假如一切价值都是有条件的,因而是偶然的,那么对理性来说就根本找不到什么最高的实践原则了。”^[1](第428页)

康德这个寻找客观目的的过程被 Korsgaard 正确地描述为从有条件者向无条件者回溯(regress)的过程:先排除爱好的对象,其次排除爱好本身,再次排除无理性的存在者(事物),最后达到符合条件者,即作为自在的目的本身的理性存在者^[4](第170页)。在此过程中,我们可以清楚地看到康德如何运用上述的几个判别条件:爱好的对象以及爱好本身只具备有条件的价值,因而显然不符合条件2;事物只具有作为手段的相对价值,不符合条件1、2;最后,人格或理性存在者,其本性显示为自在的目的本身,所以其实存必定具有绝对的价值,并进而能够成为定言命令或最高的实践原则的根据,从而同时满足条件1、2、3。需要稍加说明的是,人格或理性存在者如何满足条件3,从而能成为定言命令的根据。从上述引文的最后两个分句可知,假如人格或者说理性存在者只具有有条件的(或相对的)价值,那么无法找到具有绝对价值的东西了,也就不会有理性的法则了。康德无疑认为理性确实有其法则,既然如此,则否定了这个条件句的后件,从而必须否定前件,所以必定存在着具有绝对价值的东西,而这就是人格。这样,结论就是:人格或理性存在者自身就是客观的目的或自在的目的本身。这是康德推导人性公式的大前提。

从这个大前提出发,康德推出了定言命令的人性公式,其程序如下:首先,康德重申了这一基本前提:“这个原则的根据是:理性的本性是作为自在的目的本身而实存的”;其次,把这个原则落实到一种特定的理性存在者——人之上:“人必然这样设想他自己的存有,所以就此而言,这也就是人类行动的一条主观原则”;接着扩展这一原则:“但每一个其他的理性存在者,也正是这样按照对我也适用的同一个理性的根据,来设想其存有的”;既然该原则适用于所有的理性存在者,那么鉴于康德主观和客观的特殊理解,即“客观的”就意味着对一切主体普遍必然地有效的,这一原则同时就是“一个客观的原则”、“最高的实践根据”,从中“必定能把意志的全部法则推导出来”;最后一步,严格地表述由上述原则推出来的定言命令:“你要这样行动,把不论是你的人格中的人性,还是任何其他的人格中的人性,任何时候都同时用作目的,而决不能只是用作手段。”^②

需要指出的是,康德推导这个公式的步骤,实际上描述的是我们如何认识人性公式的普遍有效性的进程,而非对这一普遍有效性本身的证明。就定言命令的任何一个公式的有效性本身而言,其证明已经植根于普遍法则公式这一基本表达形式的有效性之中,这是必须先行确认的。或者说,普遍法则公式所体现的逻辑一贯性的要求,已经为其各个变形公式的有效性奠定了基础,这对于人性公式而言也不例外。作为定言命令的基本公式,普遍法则公式并不包含外在的规定,而只包含了行动准则所应与之相符合的一般法则的普遍性,从而只包含了意志的逻辑上的一贯性,即一个单纯由理性规定的意志,必定不会自相矛盾。这种逻辑的同一性保证了由此出发的准则必定能够普遍化,能够无差别地规定一切有限的理性存在者的意志。人性公式是普遍法则公式的变形公式,即进一步地将一个目的纳入到这种普遍性的要求之中,而这个目的既然是客观目的,则人性公式同样具备普遍必然性。就此而言,人性公式的普遍有效性本身必须从定言命令所蕴含的逻辑必然性上去证明。但是,我们究竟是如何认识到这一普遍有效性的这一问题,却与之不同。套用康德著名的道德律是自由的“认识理由”这一提法来说,这里的推导所表明的是人性公式有效性的“认识理由”。

但是,作为理解人性公式有效性的“认识理由”的阐释,这个推导的进程仍不乏模糊之处。首先,第二步,即为什么人会必然地把自己的存有设想为自在的目的本身,依然不是自明的。因为即便确立了人(以及一般的理性存在者)作为自在的目的本身实存这个大前提,人必然会这样设想自身这一论断仍需

要说明。我们显然无法简单地认为,对每个人如何理解自己的实存这一点加以普遍的概括,就能得到这一论断;因为经验概括不足以解释人必然会这样设想自身。其次,第三步中做出的扩展,即每个理性存在者都是这样来设想自己的存有的,也需要解释。疑问在于,康德在前面的确已经先行设定了客观的目的对一切理性存在者有效,但这是否意味着所有的理性存在者都必然地会这样来设想这种有效性,这仍有待于我们说明。最后,即便每个理性存在者都把自己的存有当作客观目的,但为什么要同样地对待他人,依然是成问题的。就像 Paul Gayer 指出的那样:“一个这样的客观的结论不能从一个纯然主观的前提推出来;这就像是在做那样的推论:因为每个人爱自己的配偶,所以我们所有人都应该爱每个人的配偶。”^[5](第 91 页)避免这种指责的有效方式似乎是:表明这个类比是不恰当的,即理性存在者的本性所要求的普遍承认的可能性,不能等同于经验性的偏爱的可能性。

这里的关键在于,说明理性的存在者在何种意义上必定会有意识地把自己和他人同样地理解为客观目的。在《人类历史起源臆测》一文中,康德提供了一个解释的角度:“理性将人完全提升到超出动物社群的第四步和最后一步是:他理解到(尽管只是模糊地),自己其实是自然的目的,并且没有任何生活在地球上的东西能够在这方面成为他的竞争者。”^③这表明,从人或一般而言的有限的理性存在者如何合理地运用理性的角度出发,我们或许就可以解释我们为何要把自身与他人理解为客观目的。实际上,对于什么是理性存在者合理地运用自己的理性,康德正是理解为同等地思考自身与他人。对此,康德在《实用人类学》中做出了明确的表述:“达到理性的规范包括三条引导性的格律:(1)自己思考。(2)在旁人的地位上(通过与人交流)来思考。(3)任何时候都和自己一致地思考。”^[6](第 94 页)而在《判断力批判》中,康德在同样地表述了这三条思维准则之后,进一步将之刻画为摆脱成见的思维方式的准则、扩展的思维方式的准则和一贯的思维方式的准则。康德提出,摆脱成见意味着摆脱对理性的他律的偏好,将理性从需要依靠别人引导的状态中解放出来;扩展意味着将个人主观的判断条件排除在外,从一种普遍的立场上反思自己的判断;而一贯的思维方式的准则,必须建立在前两条规则的熟练运用上,是最难达到的理性的准则^[7](第 136-137 页)。我认为,这种合理地运用理性能力的进程,恰好对应着上述推导的几个带有模糊之处的步骤,并能解释这种模糊之处。理性存在者自身何以必须被理解为客观目的或独立自主的目的,这正是基于理性的主动性与独立性。只要我们能够从理性的被动性的成见中解放出来,实现自我启蒙,这一点显而易见。其次,理性的扩展的运用意味着不仅从自身的立场,而且要从他人的、乃至普遍的立场来思考,这恰恰为把一切理性存在者看做客观目的提供了基础。最后,每个人始终一贯地运用自己的理性这一准则表明,同等地看待自身与他人,实际上正是合理地运用理性的必然结果,体现了理性的内在规定。如果理解了这一点,那么这里的模糊之处就得到了澄清。一个能够合理地运用自己的理性的人,或者说,一个得到了启蒙的人,正是这样来理解自身与他人的。在这种意义上说,上述推导过程的合法性正是由每个人勇于一贯地运用自己的理性这一点来保证的。

二、人性公式的义理

就人性公式所表述的义理而言,我认为有两点需要加以说明。我们先处理一个相对比较简单的问题,即如何理解“任何时候都同时用作目的,而决不能只是用作手段”这句话。首先,这里的“目的”指的是客观目的,即绝对目的,这表明把人看做目的这一点乃是一个无条件的约束条件,高于任何个人的特殊目的。其次,“同时”这个限定语所表明的是,我们并非不可以把人性用作手段,因为事实上在社会交往活动中,我们不可避免地会这样做,但是在这样做的时候,有一个更高的限定条件,即不能把人性仅仅用作手段,而必须同时当作目的。举例来说,一个工厂主把他的员工作为劳动力来使用,为自己创造利润,这就是将他们当作(赚钱的)手段。如果这个工厂主在这样做的时候,尊重这些员工的权利,比如为他们提供良好的劳动条件,向他们合理地支付报酬等等,即把他们同时当作目的来尊重,那么这个工厂主的行动在道德上就是可允许的。但如果他只是单纯地把员工作为赚钱的工具,提供的生产条件恶劣或不安全,给员工的待遇差,加班加点不给津贴等等,那么这就违反了人性公式,应当受到道德的谴责。

第二个问题,什么是“人格中的人性”?这个问题极其重要,我将多用一些篇幅尽可能充分地加以解释。什么是人性?首先需要指出的是,在康德道德哲学的文本中,人性决不如其字面上的意思那样仅仅限于指人的本性,而是指有限的理性存在者的一般本性,这已经是康德学界的共识^[8](第83-84页)。当然,康德道德哲学最终的落脚点还是要解决“我应当做什么”的问题,即落实到人的行动上,所以康德确实以人类(Mensch)作为人性的典型例子。但是,我们必须清楚,人性公式适用于一切有限的理性存在者,而不仅仅是人类这一特定的族群。

其次,如果人性一般地就是有限的理性存在者的本性,那么什么是这样一种本性?对此,康德有明确的规定:“理性的自然[本性]区别于其余的自然[本性],就在于它为自身设定了一个目的。”^[1](第437页)这是康德对人性最一般的看法,应该说也是他始终坚持的一种看法。在其晚年的《道德形而上学》一书中,他多次重申了这样一种规定:“只有通过人性他才能为自己设立目的”,“为自己设定任何一种目的的能力,是人性(区别于动物性)的特点。”^[3](第387,392页)这样一种一般地设立目的的能力,无疑是与人的实践理性能力相关的,但并非导源于纯粹的实践理性,而是一般的实践理性。所以,其中固然包含了设立道德之目的能力,但同样地、甚至更多地体现为设立满足自身爱好之目的的能力。这个意义上的人性乃是所有有生命、有理性的存在者共同的本性,它区别于作为本能的动物性(Tierheit),同时也区别于作为道德禀赋的人格性(Persoenlichkeit)^[9](第28页)。

Christine Korsgaard 抓住了康德对人性的此种一般规定,来论证我们何以要把设立目的的理性存在者当作自在的目的本身^[4](第161-176页)。Korsgaard认为,既然我们通过理性来设定目的,那么我们之所以选择某个对象作为目标,肯定是因为我们认为该对象是值得追求的,或者说是好的(善的)。这样在设立目的的过程中,被选择的对象就有了客观价值(即有用的或善的),而我们作为理性的存在者则具有一种“赋予价值的地位”(a value-conferring status)。所以,任何事物的好(善)就在于其符合理性的本性之要求,而作为一切价值之源泉的该理性本性自身,即人性,必定具有无条件的价值,或就是一个自在的目的本身。Allen Wood 认同 Korsgaard 对康德论证的重构,并回应了某种可能的批评。这种批评指出,从所有目的的客观的善(the objective goodness)建基于理性的本性这个前提,未必能推出理性的本性就是客观上善的(objectively good)或就是自在的目的本身,因为 X 是 Y 这种有价值之物的来源这一点,不能够一般地推出 X 自身也是有价值的。Wood 指出,这种批判误解了上面的论证,因为康德论证之要害在于,并非把理性的本性看作好的(善的)事物的来源,而是这些事物的善本身(goodness itself)的来源,就此而言,理性本性必定是自在的目的本身^[10](第174-176页)。

Korsgaard 和 Wood 的阐述有助于我们理解康德对作为设立目的的能力之人性的一般规定。但我认为这还不足以充分规定人性公式中所探讨的人性之意义。主要的理由有两点。第一,就康德的文本表述来说,我认为,他人性公式中所探讨的,并非一般意义上的人性,而是“人格中的人性”。人格中的人性与一般意义上的人性能否等同,仍有待于我们进一步的分析。第二,如果把一般的人性理解为自在的目的本身,那么我们显然无法满足前面提出的判定客观目的后两个条件:其存有或实存具有绝对价值;只有它能成为定言命令的根据。就前一个条件而言,纵观《道德形而上学基础》的全部文本,只有善良意志或自我立法的理性存在者才具有绝对的价值^[4]。就后一个条件而言,作为一般地设立目的、甚至主要地设立爱好所要求的目的是能力之人性,何以能成为定言命令的根据?要知道,定言命令表达的是道德的呼声,它完全不理睬爱好的要求,甚至正是在爱好越多地被反对的情况下,这种义务的诫命更加显得崇高和具有内在的尊严^[1](第425页)。所以,一般的人性不可能满足自在目的本身的全部判定要求。

康德当作自在的目的本身的乃是“人格中的人性”,要对这一术语作彻底的解释,首先需要澄清人格的概念,而这同样需要澄清相应的人格性这一概念。人格(Person)一词,在康德哲学的语境中,具有双重意义,既可以指现象领域的或心理上的主体对自身的意识的同一性,也可以指本体意义上的自由的主体,或道德的主体。与人格的双重含义相对应,人格性(Persoenlichkeit)一词,作为人格的本质性,也可以在双重意义上得到理解。在心理意义上认识到自身同一性的能力,道德主体的向善的潜能,禀赋

在道德哲学中,康德更侧重于后一种意义或原则上在后一种意义上使用这两个词,即往往指的是本体层面的道德主体及其趋向善的倾向。就人格这一概念而言,在《道德形而上学基础》中,康德有多处表述提示了这一点,“有理性的、作为立法者的存在者(它们正因此也被称为人格)”、“作为(目的王国——引者加)成员的所有人格”以及“当他把自己置于知性世界一员的立场上时,他相信自己就是这个更善良的人格”,等等^⑤。对人格性的论述更多地出现在《单纯理性限度内的宗教》中,康德在那里明确地提出,人格性作为一种有理性且同时能够负责任的存在者具有的禀赋,以单独自身就实践的、无条件立法的理性为根源,乃是我们成为道德存在者的根本素质^⑥(第 26-28 页)。这都说明了康德倾向于在道德层面使用这两个词。康德对人格与人格性的最为成熟的界定来自《道德形而上学》:“人格是有责任能力的行动主体。所以道德的人格性不外乎是某个理性存在者在道德法则下的自由,而心理的人格性只是在各种不同的状态下认识到自身存有的同一性的能力”^[3](第 223 页)^⑦。

现在可以来探讨“人格中的人性”到底有何含义。既然人格指的是道德的、本体的行动主体,那么“人格中的人性”就应该指体现在行动者的本体层面的人性。一般的人性指设立目的之能力,则“人格中的人性”应指设立道德上目的之能力。我们可以把“人格中的人性”理解为一种完满的人性,一种指向我们的道德完善的能力。这样一种人性,康德甚至经常直接将之与人格(人格性)等同起来,与善良意志的主体等同起来。比如在康德为阐述人性公式如何运用而举出的几个例子,是把“作为自在的目的本身的人性的理念”与“人格”、“人格中的人性”这几种表述在同等的意义上交替使用的。在说明自在的目的本身就是独立自主的目的(selbststaendiger Zweck)的时候,康德提出:“现在,这一目的只能是所有可能目的的主体本身,因为这一主体同时也是一个可能的绝对善良的意志的主体;因为这样一个意志不可能无矛盾地追随于任何其他对象之后。”^[1](第 437 页)

所以,康德在人性公式中谈到的人性应当理解为一种完满的人性,这种人性体现了本体的人之中追求自我实现、成为道德存在者的能力。这无疑也是一种设立目的的能力,但却是一种设立道德目的的能力。就此而言,人性具有绝对的价值,值得我们加以敬重,并且能够成为道德的定言命令的根据。康德在《实践理性批判》一书中较为详细地阐述了人性的这些特点。康德在热情地赞颂义务本身所具有的威严之后,提出了义务的“可敬的起源”是什么这样一个问题,他的回答是:“这个东西不是别的,正是人格,也就是摆脱了整个自然的机械作用的自由和独立,但它却同时被看作某个存在者的能力……所以作为属于感官世界的人格,就他同时属于理知世界而言,服从于他自己的人格性。一些按照道德理念来表明对象价值的术语就是以这个起源为根据的。道德律是神圣的(不可侵犯的)。人虽然是够不神圣的了,但在其人格中的人性对人来说却必然是神圣的。”^[2](第 118-119 页) 凭借其人格,理性的存在者成为自在的目的本身,使我们看到了我们本性(按其使命而言)的崇高性,而这恰恰可以成为我们坚持义务的动力。比如说一个陷入巨大的不幸的正直的人,只要他摆脱他的义务,放弃行善或选择作恶,就可以避免这种不幸,但他最终还是坚持义务,这正是因为这种意识,“即他毕竟保持和尊重了他人格中的人性的尊严”^[3](第 119-120 页)。

所以,我们必须把人性公式中的“人性”概念理解为设立道德目的的能力。这样我们就能够充分理解康德人性公式的义理,即尊重作为道德主体的人。康德在这里的任务是找出道德性的最高原则,所以他在强调人性公式作为行动原则的根据时,会在设立道德目的的能力这样一种较高的意义上使用人性一词,这有利于为解答如何行动才合乎道德这个问题提供一个坚实的理论根基^⑧。

三、如何运用人性公式来证成具体的道德义务

我们现在可以来看一看,康德如何通过人性公式来判定一个行动是否合乎道德的要求。人性公式所命令的无非是尊重人性,把对人性的保存和促进作为我们的义务,与之相违背的行动则应当被禁止。康德在这里的说明比较简单,但比较充分。康德所用的例子分别是反对自杀、说谎、荒废才能和彼此冷漠。在《道德形而上学基础》中,这四个例子对应的乃是一个完整的义务框架,对自己的完全义务(自我

保存)、对他人的完全义务(不伤害他人)、对自己的不完全义务(促进自身的发展)和对他人的不完全义务(通过增进他人的幸福间接地促进他人的发展),其中前两类义务是从道德上看必须要加以履行的,而后两类义务则属于不带强制性、但如果履行了却是值得赞赏的。

我们先来看第一个例子:自杀。如果那个打算自杀的人问一问自己,他的行动能否与把人性当作自在的目的本身这一法则并存;那么他就会发现,他自杀的举动无非是把自己的人格当作一个手段,用以维持某种可以忍受的生命状况^[1](第429页)。但根据人性公式,对于人格中的人性,不能仅仅当作手段,而必须同时看作目的。所以,自杀显然会与保存自己的人性这一必然的义务相违背,从而在道德上是无法接受的。即便从我们的自爱这一种感性的欲求来看,也是如此。这是因为,如果我们的自爱为人性所规定,那么这种自爱必定为人性的保存与完善(从自然能力的培养直至德行的陶冶)服务,从而不可能趋向于毁灭生命。

第二个例子:虚假的承诺,即以欺骗的方式向他人借款而不打算归还。这里谈的是对他人的应尽的义务,即尊重他人的人格,不把他人的人性仅仅当作手段。这个例子涉及到人与人之间的关系,所以其论证也可以从行动的实施者和接受者两种角度来看。就前者而言,我们很容易看出,那个出于自利的准则而打算对别人作虚假承诺的人,只是在利用别人,把别人只当作实现自身目的的工具,并没有将对方作为目的来看待。不仅如此,就那个被谎言所欺骗的人来说,他也不可能同意如此对待他的方式,因为作为一个理性存在者,他必定会把自己的人性看作自在的目的本身,无法容忍仅仅被当作手段。由此可见,虚假的承诺不可能通过人性公式的检验。事实上,在涉及人与人关系时,能通过人性公式检验的行动必定是这样的:实施者将接受者同时当作目的,而接受者能够认可行动的目的;反过来,接受者可以同样的方式[怀有同样的目的]来对待此前的实施者。所以,合乎道德的原则就是:把他人当作目的,当作“在自身中必须能够也包含这同一个行动的目的的理性存在者”而加以尊重^[1](第430页)。

在此,值得特别指出来的是,康德认为,这条尊重人性的原则要高于一般人们所理解的“己所不欲,勿施于人”这一道德金规则。康德对此加了一个注释进行说明:“人们不要认为,‘己所不欲,勿施于人’(quod tibi non vis fieri)这种老生常谈在此可以用作准绳或原则。因为这句话是从上述那个原则中推导出来的,尽管有各种限制;它决不可能是普遍法则,因为它既不包含对自己的义务的根据,也不包含对他人的爱的义务(Liebepflicht)之根据(因为有不少人会乐于同意,只要他可以免除对他人表现善行,别人也不必对他行善),最后,也不包含相互之间应尽的义务之根据;因为罪犯会从这一根据出发对要惩罚他的法官提出争辩,等等。”^[1](第430页)这种说明绝非没有必要,因为后者看似也具有普遍性,但只有建立在“人是目的”的基础上才能避免蜕变成功利的、“乡愿”的规则。原因很简单,“己所不欲,勿施于人”这个箴言缺乏人性公式的形式性和肯定性。在这个箴言中,“所欲的”和“所不欲的”比较笼统,主体的任何欲求,无论是哪个层面的,都可包括在内,如果没有一个最高的目标来对之加以限制,这会导致这个箴言很容易退化为达到某个功利目的的假言命令。比如为了不得罪人,为了在某个群体内得到支持,从而获得某些利益,我就以“己所不欲,勿施于人”作为一种明智的策略。在这样的情况下,由于没有一个最高的限制性条件(尊重人性),这一箴言完全不能与某些圆滑的做人手段区分开来。甚至如康德举出的例子,一个罪犯也能因此向法官提出争辩:既然没有人(包括法官本人)乐意受到惩罚,那么法官应该按照“己所不欲,勿施于人”的准则,放弃对罪犯的裁决。另一个缺陷同样严重,这个箴言是以“不……,勿……”这种否定的形式表现出来的,带有消极性,即它只能规定某些行动是不能做的,却无法从中推出正面的行动指令,比如不能建立促进他人的幸福这样的义务。最后一个缺陷则是,这个箴言只涉及对他人的关系,完全未把对自己的义务包括在内。仅凭“己所不欲,勿施于人”,我并不知道我对自己应当做些什么才是在道德上合适的^⑤。

第三个例子:荒废才能。一个人过着游手好闲的日子,不去发展自己的各种能力,任由自身停留在粗野的状态,这样他当然还可以存活下去,不与其人格中的人性相冲突。但是人性公式命令我们尊重人性,这种尊重不仅体现在消极地保存人性,也体现为与人性相一致,即促进人性的发展。如我们前面所

说明的那样,人性一般地指设立目的的能力,但其中特别地包括达到自身完善的要求。所以我们决不能忽视对自身禀赋的培养,我们有义务发展这些禀赋,使自己成长为身心健全的有用之才,并最终成为(尽可能完善的)道德存在者。事实上,即便基于日常生活的经验,这也是我们可以很自然地接受的:完善自身是我们的道德义务,而自身的完善同样必定是我们所乐意看到的。

第四个例子:拒绝帮助他人。尽可能地帮助他人是一种值得赞许的义务,这同样来自与作为自在目的本身的人性相一致的积极要求。康德的论证如下:将他人当作目的是道德的命令,从而如果(作为自在目的本身的)他人的目的之表象对我发生影响的话,他的目的也必须尽可能地成为我的目的;一切人所抱有的自然目的就是其自身的幸福;所以,他人的幸福必须成为我的目的,或者说我应当增进他人的幸福^[1](第 430 页)。帮助有需要的人,体现了对他人作为理性存在者、作为具有绝对价值的人格之尊重。况且,贫穷与困境很多时候正是许多人做出不道德举动的诱因,因此,帮助他人实际上间接地为他人的道德完善创造了条件。

在此有两点值得注意。第一,既然帮助他人是出于对人性的尊重,而非利益的诉求,那么帮助者不应要求任何回报。这体现了帮助他人正是出于尊重人性这一道德义务的召唤,这也正是这种行为之所以具有道德价值的地方。第二,在帮助他人的时候必须选择合适的方式,不能令受助者感到在谦卑地接受施舍。屈辱地接受施舍,乃是对受助者人格的贬低。所以,在困境之中,宁可受苦受难,也不接受侮辱性的“帮助”,正是对人格之尊严的维护。拒绝接受嗟来之食之所以具有道德价值,正在于此。

现在我们可以对人性公式的运用作一整体说明了。按照 Allen Wood 的总结,康德在此进行道德判断的程序包括这样几个步骤:人性公式作为大前提,一个作为中介的小前提——逻辑上独立于人性公式,描述某类行动(或其准则)是否表现出对人性的尊重;结论——判定前述行动(及其准则)从道德上看是否能够被允许^[1](第 152 页)。以前面自杀的例子来说,就会表述为这样几个命题:1、总是尊重自己人格中的人性;2、自杀的行动未把自己人格中的人性当作自在的目的本身来尊重;2、所以,不能自杀。在这样一个推理中值得注意的是,第二步在逻辑上是独立于“人是目的”这个原则的,从而很可能会出现这样的情况:我们接受大前提,但是由于我们并不认可第二个命题而不接受结论。比如在有关“安乐死”的争论中,支持“安乐死”的人无疑同意要尊重人性这个大前提,但是他们同时认为,自愿选择无痛苦的死亡,与生活在一种可怕的痛苦与无尽的绝望交织成的病态中相比,反而更有尊严一些。这样,他们就会拒绝自杀在道德上不可接受的结论。在同样的大前提之下,反对“安乐死”的人却会认为,把作为客观目的的人性当作结束痛苦的手段,在道德上是不可接受的。

假如康德活到了现代,他会如何看待“安乐死”?这是一个很有趣的问题。康德明确地反对自杀,但他的态度并不古板,他也承认,在某种特定情况下的自杀也有可赞扬的方面。比如,在活着只能剥夺生命的价值的时候,为了某种高尚的动机结束自己的生命,这可能是值得赞许的。康德举出了伽图(Cato)为了罗马人的自由而自杀的例子:“……当他认识到,虽然所有的民众有赖于他,但他自己将无法避免落入凯撒的手中,而一旦他自己,作为自由的捍卫者,屈服了,那么剩下的人将会想:如果伽图自己都屈服了,我们还能做什么呢?然而,如果他自杀了,那么罗马人也许还会献出自己最后的一点力量来捍卫他们的自由。所以他该怎么办呢?看来事实上伽图自己的死看作一种必要;他的想法是:既然不再能够作为伽图而活着,那就再也不能苟活。我们必须承认这个例子,在这样一种情况下,自杀是一种德行……”^[12](第 145 页)但是康德同时也强调:这是这世界上唯一的、在其中自杀可得以被辩护的例子。从康德对伽图的例子的阐释中,我认为有理由相信,康德不会同意“安乐死”。因为康德即便同意了活在痛苦与绝望之中的确有失尊严,但他决不会认为“安乐死”具有某种能与伽图相比的“高尚的动机”。何况,更可能的情况是,康德会认为在痛苦与绝望之中不放弃生命,继续与病魔斗争,才是具有道德价值的。

同样的争议也会出现在这样的情形中:对一个身患绝症的病人,医生是否应该告诉他真相。按照上面的步骤,说谎无疑违背了尊重人性的原则。但是,假如说真话,很可能产生更加糟糕的情形:病人失去信心,加速死亡,或者原本有机会治愈的病症恶化,等等。从而对究竟哪种情况违背人性或更加违背人

性会出现争论。在此,使事情变得更为复杂的是,那个被欺骗的病人知道真相后,很可能会认可医生对他隐瞒可怕病情的做法。当然,在说谎的问题上,康德本人的态度还是比较明确的:他反对在任何情况下说谎。理由很简单,说谎的恶劣之处不在于可能造成糟糕的后果,而在于说谎者不尊重自己作为理性存在者的人格尊严。康德甚至把说谎看做是最大的恶行:“就单纯作为道德存在者(在他自己人格中的人性)而言,人对自己的义务的最大的违背乃是诚实的反面:说谎。……说谎就是一个人丢开了甚至可以说毁灭了作为人的尊严(Menschenwürde)。”^[3](第429页)他甚至举了一个极端的例子:当一个企图杀人者向你询问被害人的下落时,你也应当说真话,因为说真话是一个无条件的神圣命令,不能以任何利害为转移^[13](第427页)。所以,按照康德的观点,上述医生的困境可能根本就不是问题。因为康德会把说谎与否和病人知道真相会对病情产生什么影响区分开来,认为这是两类分别涉及道德和福利的根本不同的问题。我们需要关注的是说谎本身是否合乎道德。如果不是,那么就坚决地不能这么做,哪怕说谎产生的结果似乎是有利的。因为不能说谎这一点来自一个尊重人性的定言命令,这个命令的有效性绝不能因为某些后果而有所动摇。

这听起来似乎很不近情理,但我把这理解为,尊重人性这个大原则是在任何时候任何场合都不能动摇的。事实上也确实如此。如果我们仔细地思考一下这里出现的争议,就会发现争议也许并不在于人是目的这一命令,而在于将这命令运用到现实当中的中介前提。这个中介前提之所以有讨论的余地,是因为我们(理性存在者)总是在特定的文化和历史条件下理解自身,而这种理解总是可以修正或改进的,这也正是启蒙的任务之一——在尊重人性的大前提下达到更大的一致性,从而更好地保存与促进人性^[11](第154页)。

事实上,倡导无条件地尊重人性,正是人性公式的根本意义。尤其在当代,全球化进程如火如荼,世界一体化的趋向日益明显,但同时,民族国家的利益诉求依然强烈,不同的宗教、文化、价值体系,都在渴求获得充分的尊重,这种趋同和分离倾向并存乃至相互冲突的状况,甚至表现出异常激烈的形态,尤其体现在伊斯兰世界对于全球化之强力的暴力抵制上。在这种情况下,不同的社群之间如何更好地进行沟通与对话,以达到全人类的共存共荣,就成了当代道德哲学探讨的核心问题。对于这个问题的解答,人性公式或许提供了一个可以为各方所接受的理论基础。

注 释:

- ① 比较有代表性的成果包括:Christine Korsgaard. 1992. “Kant’s Formula of Humanity,” in *Immanuel Kant: Critical Essays*, Vol III, ed. by Ruth F. Chadwick, Routledge, pp161-176; Allen Wood. 1998. “Humanity an End in Itself,” in *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, ed. by Guyer, Paul, Rowman and Littlefield., pp165-189; Allen Wood. 1999. *Kant’s Ethical Thought*, Cambridge University Press, pp111-155; 邓晓芒:《康德道德哲学的三个层次——〈道德形而上学基础述评〉》,载《云南大学学报》2004年第4期,第19-28页; Paul Guyer. 2007. *Kant’s Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Reads Guide*, Continuum, pp87-94; Richard Dean. 2009. “The Formula of Humanity as an End in Itself,” in *The Blackwell Guide to Kant’s Ethics*, ed. By Thomas E. Hill, Blackwell, pp83-101.
- ② 此处整个推论及表述人性公式的引文均出自《道德形而上学基础》(德文版)第429页。
- ③ Muthmaßlicher Anfang der Menschgeschichte. 1968. *Kants Werke*, Band VIII, Berlin, Walter de Gruyter, s. 114. 参考了李明辉教授的译文,载《康德历史哲学论文集》,台北:联经出版社2002年版,第79页。
- ④ 分别参见《道德形而上学基础》(德文版)第393以下诸页、第434以下诸页。
- ⑤ 前两种表述参见《道德形而上学基础》(德文版)第438页;后一种表述参见第455页。在《实践理性批判》中同样可以找到类似的规定:“因为正是我们的理性自身,通过最高的、无条件的实践法则和意识到这条法则的那个存在者(即我们自己的人格)而认识到自己是属于纯粹知性世界的……”。参看《实践理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2003年版,第144-145页。
- ⑥ 邓晓芒教授在《康德〈实践理性批判〉中的自由范畴表解读》一文中提出,人格具有跨越感官世界和理知世界的双重含义,而人格性专属于理知世界,其功能正在于提升人格,使之上升到自由的层次上。我们的主要区别在于对人格

性的理解上。我认为康德原则上的确是在本体层面上使用这个词,但他同样认可该词具有现象层面的意思,至少上述引文中康德确实有这样的提法。

- ⑦ 不过需要指出的是,康德在《道德形而上学》中运用人性公式推导具体的义务时,往往会在比较宽泛的意义使用人性一词。这样有利于比较完备地阐明具体义务,无论是陶冶我们天性中比较粗朴的机能使之逐渐变得文明,还是培育高尚的德行,这些具体的义务都可从尊重人性的大原则中推出。
- ⑧ 对这个问题的深入分析可参看邓晓芒教授的论文:《全球伦理的可能性——金规则的三种模式》,载《江苏社会科学》2002年第1期;《从康德道德哲学看儒家“乡愿”》,载《浙江学刊》2005年第1期。

[参 考 文 献]

- [1] Kant Immanuel. 1968. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kants Werke*, Band IV. Berlin: Walter de Gruyter.
- [2] [德] 康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,北京:人民出版社2003年版。
- [3] Kant Immanuel. 1968. *Metaphysik der Sitten, Kants Werke*, Band VI. Berlin: Walter de Gruyter.
- [4] Korsgaard, Christine. 1992. "Kant's Formula of Humanity," in *Immanuel Kant: Critical Essays*, Vol III, ed. by Chadwick, Ruth F. London: Routledge.
- [5] Guyer, Paul. 2007. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Reads Guide*. London: Continuum.
- [6] [德] 康德:《实用人类学》,邓晓芒译,上海:上海人民出版社2002年版。
- [7] [德] 康德:《判断力批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,北京:人民出版社2002年版。
- [8] Dean, Richard. 2009. "The Formula of Humanity as an End in Itself," in *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, ed. By Thomas E. Hill. Oxford: Blackwell.
- [9] Kant Immanuel. 1968. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Kants Werke*, Band VI. Berlin: Walter de Gruyter.
- [10] Wood, Allen. 1998. "Humanity an End in Itself," in *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, ed. by Guyer, Paul. Lanham: Row man and Littlefield.
- [11] Wood, Allen. 1999. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [12] Kant Immanuel. 1997. *Lectures on Ethics*, traned. by Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press.
- [13] Kant Immanuel. 1968. über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, *Kants Werke*, Band VIII. Berlin: Walter de Gruyter.

(责任编辑 涂文迁)