

## 绝对命令如何得以运用？

### 关于绝对命令的实践必要性作为自由的自我保持的法则

今年2月12日是德国哲学家伊曼努埃尔·康德200周年忌日。人们举办各种国际研讨会来纪念这个日子。这个柯尼斯堡的哲学家从来未曾这样受人瞩目。而他的影响早已超越德国国界而成为哲学的圣像。包括他的故乡，曾属于普鲁士的柯尼斯堡，也沐浴在他的光辉之下。柯尼斯堡自二战结束后改名加里宁格勒并且在德国人被驱逐后被俄罗斯人、白俄人、乌克兰人、阿塞拜疆人立陶宛人强行移民而成为了今天这样一个到处是外国移民的迷惘无根的城市。但这并不妨碍它举出康德作为其通向世界的启蒙者——并且恰恰是在这个城市向西方开放自己的时刻。今天，康德哲学的现代性基于他的国际主义及普遍主义。他的划时代意义主要不在于引入一个新哲学，而更多是在于他创造了一个现代的、完全超越了经院哲学家褒贬不一，但对康德的推崇却是毫无分歧的。他的哲学不仅仅开创了德国唯心主义（哲学领域一场灵活多变的运动，在这场运动中产生了自古典时期以来最好的哲学），而且开创了一个根本的哲学新方向。这个哲学新方向的目的是要面向“一个世界”，一个处于它的知识视野彼岸的，而它欲以其批判的思想去占领的世界<sup>1</sup>。康德的主要著作《纯粹理性批判》曾被阿图尔·叔本华称为“欧洲迄今最重要的书籍”。弗里德里希·尼采，这位叔本华的学生更将康德称为“柯尼斯堡的中国人”<sup>2</sup>。事实上康德的哲学及其信条的影响远及中国和日本，这里的人们将这位学者与孔子和佛祖相提并论<sup>3</sup>，远在联合国成立以前，康德就提出为了实现永久和平成立各民族同盟。这或许是最能体现其哲学的“世界概念”取代哲学的“经院概念”的一个表达<sup>4</sup>。全球化的时代也应归功于他的普遍适用的法律及和平秩序的模式。哲学的世界概念从道德哲学的角度意味着道德应在全世界普遍适用，人们经常指责德国的道德哲学及其人权的定义，是对其他民族制定规矩。因为为什么一个在德国产生的道德观要对所有民族，对全世界都适用，在此我尝试作出一个解

---

1 如果理性“从已知的对象（即经验）出发，同时又要超越所有的经验的界限，那么它就需要一种“以自身的需要为导向”的能力。（康德：《什么叫作在思想中遵守自身的导向？》A309页。康德作品均引自普鲁士科学院版，以下只注明卷数及页数。

2 尼采：善与恶的彼岸。《尼采全集》科里 G. Colli.）编。柏林，1980，第五卷，144页。

3 两张日本的图画将这四位智者画在一起：康德、佛祖、苏格拉底与孔子。其中较早的画像，也是最早出现在日本的康德画像出于 Buma buro Watanabe 之手。另一幅为 Hashimoto 所画。

4 参见康德《纯粹理性批判》B865页。

释。

将康德与孔子相提并论并不象人们想象的那样不合情理，就如将差别巨大的中国和欧洲文化相比。特别是在伦理基本原则，如同尼采的比喻所暗示的那样，康德和孔子非常接近。象康德一样，孔子的伦理学也不是建立在宗教原则或形而上学原则甚或是人们应追求的宇宙的完美规则之上。他的伦理学构建于个体的自我观照之上。<sup>5</sup>不是随波逐流和逆来顺受，而是对自我的重视及尊重构成了孔子，同样也是康德的所有道德及所有社会行为的基石。象康德一样，对孔子来说，遵守伦理原则是一种自我考验和自我完善。基于这种纯粹良心的体验，或如康德所说的“自为义务的意识”，所有的外在的权威都被拒绝。子曰“内省不疚，夫何忧何惧？”<sup>6</sup>象康德一样，孔子使良知具有一种自我审判的功用。只有这样一种伴随着不断的自我审视的道德态度才能保证其动机对于别人而言是“纯粹”的。这种在所有的外在道德冲突情况下都保持内在的自律的形式使得个体在所有规则的约束下无懈可击。康德和孔子在跨文化哲学意义上的可比性正在于他们将自我、良知及自律作为伦理的基石。

特别是在孔子伦理学中具有中心意义的道德正确的行为的“黄金规则”“己所不欲，勿施于人”<sup>7</sup>常被拿来和康德道德观念中的中心概念即绝对命令作为同义语来比较。正如为我们所熟知的，并在很多文化圈内广泛传播的准则“己所不欲，勿施于人”<sup>8</sup>也可算作康德的伦理观念的根本。“绝对命令”的一种表述即为：“你应按照你的意志的准则同时即按照普遍的立法的准则行事。”按照康德的原则，当我们检点我们的行为是否正确时，只须问我们的行为是否适合这样的准则。康德举

---

5 参见《孔子》，海纳茨（Heiner Roetz）编，（修订版）慕尼黑，1998。

6 参见《孔子》，海纳茨（Heiner Roetz）编，（修订版）慕尼黑，1998。原文见《论语》第十二第四章。

7 原文见《论语》第六第二十八章。

8 “黄金规律”有着悠久丰富的历史。在许多文化、时代及传统中都可找到它的例证：它是基督教传统中道德的基本信条（爱你的邻人及你自己）。耶稣在山顶传道中将其与对敌人的爱并提。（山顶传道中的黄金规律是这样说的：“你们对别人所期望的一切，也是别人所期望的。”）早在耶稣之前就有很多以否定句式表达的同样的道理。希腊哲学家泰勒斯（约公元前600年）就曾这样回答什么是最好的生活方式的问题：“我们不应做那些让我们和别人觉得厌恶的事情”。中国的智者孔子（约公元前500年），当被问到人们终生应遵守的原则是什么时，他便提出了互相尊重的原则：“己所不欲，勿施于人”。——在巴比伦和埃及同时流传的有关智者阿西卡尔的童话中，国王对阿西卡尔说道：“我的孩子，你觉得坏的事情，你也不应对你的同道做。”参见：《旧约》，托比亚斯 16；《新约》，马特当斯 12 和路卡斯 6, 31；《论语》15, 23 等。阿西卡尔的故事见于 Mahabharata 13, 5571 页以下。

了这样一个例子来说明这种测试：如果某人许诺要做某事，他的许诺便构筑在别人对他的信赖之上。空洞的许诺会破坏这种信任。如果每个人作出许诺而不愿信守，那么每个人都可能因为缺乏信任而一事无成。这样，许诺就其概念而言便破坏了自身。如康德所说：“如果人们在许诺时并不真正想要去信守它，那么这个许诺及其想要达到的目的就使得许诺和目标本身成为不可能。人们也就不会相信他的承诺，而只会嘲笑这种行为。一个相同的例子也可以从孔子那里找到。当被问到什么是一个好的统治的基础时，孔子答道：“足食、足兵、民信之矣。”他又被问道，如果在这些条件中必须要放弃一个的话，哪个将被首先放弃。“去兵”是他的回答，如果剩下的两个中还要舍弃一个呢？子曰：“去食。自古皆有死，民无信不立。”<sup>9</sup>

但是，这里我们需要慎重一些，我们看到的康德和孔子的相似中，却隐含着很大的不同。和孔夫子及其黄金规则在不同时代、不同文化及不同宗教中的传统不同，康德的绝对命令不是一种行为方式的具体准则。康德的实践理性批判考察的并不是有关一个基本的道德的行为方式的问题，而是质询究竟要满足什么样的条件才能使得道德的行为成为可能。可以肯定的是：一些价值观和规范在很长的时间及不同的情况下被保留了下来，并被人们当作伦理的共性或“道德的基本模式”<sup>10</sup>。这些准则因为它们事实上的必要，以及时间上的考验被普遍传播并高度认同而且它们也具有很大的合理性。但是这些伦理的共相对于康德的道德概念的基本思想来说是不重要的。康德曾斥孔子的黄金规则为浅薄<sup>11</sup>，认为它是没有被最终论证的。他用绝对命令来代替黄金规则。如果说康德之前的启蒙者们还在称赞孔子理论的简洁和原初，称赞它是实用的而不是预言式的，称赞它的一体化的世界视野，那么从康德的道德概念角度来看，它便只是一个停滞在初始阶段文化的伦理学<sup>12</sup>。康德的这种不同的看法并没有被尼采认真对待。他的哥尼斯堡的中国人的说法可以理解为对康德的严厉批评。对尼采来说，康德的理论正如孔子的传

---

9 见《论语》，颜渊第十二，第七章。原文为：子贡问政。子曰：足食，足兵，民信之矣。”子贡曰：“必不得已而去，于斯三者何先？”曰：“去兵。”“必不得已而去，于斯二者何先？”曰：“去食。自古皆有死，民无信不立。”

10 参见汉斯·莱那 (Hans Reiner)：“黄金规律”——人类道德的基本公式的意义》，刊于《哲学研究杂志》3，1948，74 至 105 页。此处第 97 页。

11 参见康德《道德形上学的基础》，第 4 卷，第 430 页。

12 参见《孔子》，海纳茨茨编，第 44 页以下。

统一是呆板和过于严肃的。

下面我将阐述这样的观点，即：康德的绝对命令并不是给出一个道德行为的普适的规定以便人们在给定的情境下使用，（在盎格鲁萨克逊学统中的康德的理论常被误解为这样一种延续了孔子理论传统的东西），而是给出自由的自我保持的法则。只有当这个法则被满足时，才会有所谓的道德行动。与孔子理论侧重于如何被实际应用相反，康德的绝对命令想要成为对“意志原则”的检测，即要将“意志能力”当作“一切道德判断的典范”<sup>13</sup>。如果要将道德的法则、规范、共性当作人类的意愿来理解的话，我们要探究这些法则、规范、共性最终建立在什么原则之上也只有这样才能分析研究康德的道德命令。康德的绝对命令的现代性正在于它从理智思维的核心角度质询那些可能是从一个专制的教条中衍生出来的道德规定、法则或常规，并防止其被滥用。我将分两步来进行阐述：我想首先简略描述绝对命令的基本思路（1），然后引述康德为阐明这个独特的、以意志为基础的绝对命令所应用的几个例子。

1. 在“道德形上学的基础”中一个关键脚注里，康德分析了他为什么认为孔子的“己所不欲，勿施于人”的规则作为道德行为的最高原则是不够充分的，至少有三个原因是起决定作用的<sup>14</sup>。简言之，在具体操作中的危险有三：1. “己所不欲”的理论也可能建立在偶然性之上，因为偏好、需求及情绪等也可以被偶然的東西普遍化。2. 己所不欲不能阻止人们将自己作为例外来表述。正如人们可以想象，如果一个社会的政府设定这个规则，但却将自己排除在外。3. 这个理论的个体特征与它的普遍诉求是处于一种什么样的基本关系并不清楚。因为一个犯罪的个体同样可以要求人们根据“己所不欲”这条原则来审批他。总而言之，关于孔子这条黄金规律的必要性、普遍适用性以及它的基本原则理论还需要澄清。康德的从所有的经验中精心清理出来的”<sup>15</sup>理性伦理学正是对这些问题的回答。依据康德的经验的<sup>15</sup>有效性不能建立事实之上，因为这些东西是易变的，可操纵的和不可靠的，那么，康德要将道德信条的有效性构建在什么之上呢？他把它建立在“善的、自由”的意志的概念上并以此有别于自亚里士多德及经院哲学中自托马斯·阿奎纳

---

13 参见康德《道德形上学的基础》，第4卷，第400页及424页。

14 参见康德《道德形上学的基础》，第4卷，第430页。

15 参见康德《道德形上学的基础》，第4卷，第388页。

以来流行的幸福论意义上的善的意志。

善的或者自由的意志在其通俗的意义上其实已经包括了这样的意思，即它（与愿望不同）是不依赖于偶然存在的经验特性。如果人们将意志一般地理解为一种设定目标并将其在实践中实现的行动能力的话，那么善的或自由的意志首先可以以否定句式理解为“不依赖于感官驱使的任意”，其次可以正面地理解为“纯粹理性使自身具有实践性能力”<sup>16</sup>。与这个自在自为的意志要区别开来的是——这也是它的第二层意义——那种将“意志设定为行动<sup>17</sup>”并将“它的作用存在于行动中”<sup>18</sup>表述的信念和准则。这个出自于理论理性并将自己以生活准则表述出来的道德法则应该是意志的直接规定性依据——它不回答“这种情况是不是一个在感性中可能的行动”<sup>19</sup>的问题，而是放弃所有的经验的规定性依据，将一个普遍立法的纯粹形式当作意志的规定性的基础。这个普遍立法的形式即构成绝对命令。对康德来说，决定行动的只能是这样一种理性，它只考虑从形式上而言，意志应该具备怎么样的特质才是道德上的善。这种理性不考虑意志如何在具体的行动方式中被认知，比如根据具体情境的需要。绝对命令是自由的法则，它向自由、自为的意志告知，哪个“由我而出的行为是善的”<sup>20</sup>。它表示不可能有经验中的自由，但自由的规定性却是可能的，它的作用可以在感官世界中显现。

如果我们把这个递进模式当作基本模式，那么按康德的思路即可推理出，凡怀疑这种对自由意志作超验理解的人，一如休谟<sup>21</sup> -- 他们把事物在时间中的规定性拿来作为物自体的规定性，由此他们也必须拒斥自由。对康德来说，“如果我们把一个生物当作理性的，并具有行动的因果性的意识 即具有意志的天赋<sup>22</sup>的话，那么，自由必须作为单纯的和不可被证明的假设预定设定。如果一种哲学从实践的角度，没有这个预先直接给定的自由意志的话，那么它就应对自己的可行性提

---

16 康德：《道德形而上学》，第卷，第 214 页；AB5。

17 康德：《实践理性批判》，第卷，第 42 页；A72。

18 康德：《实践理性批判》，第卷，第 79 页；A140。

19 康德：《实践理性批判》，第卷，第 67 页；A119。

20 康德：《道德形而上学的基础》，第卷，第 430 页。关于意志概念是否本身即是自由的，还是通过道德法则使然这个问题，康德在他的《道德形而上学》里给予了解答。这里的意志就其本身而言无所谓自由或不自由。康德在这里将“只遵循法则”的“无所谓自由或不自由”的意志，同“只可被称作自由的”任意区别开来，因为它对行为的准则负责。（参见第 6 卷，第 226 页；AB27。

21 参见康德《实践理性批判》，第 5 卷，第 13 页，第 50 页；A26，A98。

22 康德：《道德形而上学的基础》，第卷，第 449 页；BA101。

出质疑<sup>23</sup>。因此一个在它的自由概念中包含着诸如动机、意图或目的等经验或实在的规定性的立法自身对外在的和内在的立法都是无用的。因为行动着的人在行动的时候并不能控制立法。他的行动是被这种立法所决定的，也就对立法不能负有责任。于是这些行动“没有为超验的自由留下空间，而这种超验的自由必须被理解为不依赖于任何经验亦即不依赖于自然的独立性”<sup>24</sup>。

那么为什么道德的法则必须将一个行动意志的强制性以一种应该或应当的句式表述出来呢？自由在康德那里作为超验的行为先于任何意识。正是这个构成了自由意志的自发性，即它处于一个“决定和行动”中，而这个决定和行动“不存在于单纯的自然作用的序列中”<sup>25</sup>。这个超验行动的理论构成了“所有经验论者的当头棒”<sup>26</sup>。自由行为的不可追溯性正论证了前面的观点，即处于自由中的一个有意识的行为只能以一种自我表达的应当的命令出现。自由的行为同时是一个道德责任的行为。在意识中作为义务显现的只是意志原初的意愿，它不依赖于任何自然的目的，比如幸福或者个人的舒适等等。自由的意志显现在那些实现其自我诉求的行动中。绝对命令实际上只是防止在行为方式中行动者的信念对自身的误解及迷失。没有这个法则，我们就会在自由中迷失，绝对命令让我们在自由中有所依据。康德用一个例子来说明行动者的信念在任何时间相对于不同的行为方式都必须具有优先权，这个例子精辟地说明实践理性其实与“直接地意志规定”<sup>27</sup>没有什么不同：

假设如下情况，一个诸侯为了能以莫须有的罪名来陷害一个诚实的人，他以死刑来威胁另一个人作伪证。而这个人，不管他如何强烈地想要保住性命，他也会把为真理而放弃生命视为可能。他也许不一定会这样做，但他必须毫不犹豫地承认，这样是可能的。他由此意识到他可以做某事，因为他应该这样做，这样他就在自身认识到一种自由，这种自由是他在没有道德法则的情况下所不曾意识到的。<sup>28</sup>

---

23 参见康德：《道德形而上学的基础》，第卷，第 455 页；BA113 以下。

24 康德《实践理性批判》，第 5 卷，第 96 页，A173。

25 康德《纯粹理性批判》，B478。

26 康德《实践理性批判》，第 5 卷，第 7 页，B13。

27 康德《实践理性批判》，第 5 卷，第 46 页，A79；也见 A83。

28 康德《实践理性批判》，第 5 卷，第 30 页，A54。

这种通过我们所遵循的实践准则在我们自身所发现的道德意识是一种认识，即使我们不能或很少遵循它，它也在存在着，这是‘理性的一个事实’<sup>29</sup>，“不可否认”<sup>30</sup>的事实。这个事实对每个人“在任何时候都呈现在眼前”<sup>31</sup>。但它却不是人为制造出来的，而是“自为地、不為人左右地呈现在我們面前”<sup>32</sup>。因此它不可能成为一个理论的研究对象。出于这个理由康德认为人们有理由要求所有的人都应根据这种道德的意识来规范自己的行为。没有人可以因为他有不同的利益或愿望而逃避道德法则的强制规定。仅只通过道德的规定康德就可以肯定什么是道德的义务以及什么样的行动是适合道德规定的。自律性的“事实”<sup>33</sup>和意志自由的自觉意识彼此“不可分地联在一起”<sup>34</sup>。当所有理性的主体作为自由的主体在一个道德冲突中正确行动时<sup>35</sup>，他们都必须服从这个道德原则进行思考。对于这个自我规定的形式而言不存在另类的选择<sup>36</sup>。这样一个绝对命令的前提是有“作为自在的目的而存在的主体”，对于这种主体而言，道德法则的规定性与自由的规定性以及意志的自律性是合而为一的。绝对命令只有在一种情况下不可能存在，康德这样论述，即当造物中的所有东西“仅仅只是被当作手段”而使用，这样也就不可能有理性的主体存在，因此也就有了针对这种情况的关于绝对命令的另一种表述：“你要如此行动，即既把存在于你身上的人性也把其他任何人的理性同时都当作目的，而从不把它当作手段”<sup>37</sup>。在检验自己的道德准则，审视正确的自我关系时，主体把所理性生物都当作自在的目的（即类属概念/当作类属），并通过共同的客观法则，并即在一个目的王国中与这种自在的目的联系起来。

如“己所不欲”理论所表述的那样，即“在普遍意志的普遍化中表述一个空想的普

---

29 康德《实践理性批判》，A56，81，96，163，187。

30 康德《实践理性批判》，第5卷，第32页，A56。

31 康德：《道德形而上学的基础》，第4卷，第403页；BA20。

32 康德《实践理性批判》，第5卷，第31页，A56。

33 康德的手稿及在《道德形而上学的基础》中所进行的关于绝对命令的推理在《实践理性批判》中被替换成了“理性事实”的理论。这个理性事实“不再需要寻找和发明”，而是“早已经是所有人的理性并深植于它的本质中”（A188）。关于道德法则的不可推理可参见A80-83及167页以下，以及玛高特·弗莱舍（Margot Fleischer）：《绝对命令的论证的难题》，刊于：《存在与道德》，鲍鲁格尔哈特（Paulus Engelhardt）编，387-404页。关于这个问题的争论并参见葛罗德·普劳斯（Gerold Prauss）：《康德关于自由作为自律》，法兰克福，1983，以及迪特·亨立希（Dieter Henrich）：《道德洞见的概念及康德关于理性事实的理论》，刊于：《康德—认识与行动理论的阐释》，普劳斯 G Prauss）编，科隆，1973，223-254页。

34 康德《实践理性批判》，第5卷，第42页，A72，A168。

35 参见康德《实践理性批判》，第5卷，注14；注5。

36 参见康德《什么叫作在思想中遵循自身的导向？》，第3卷，第145页。

37 康德《道德形而上学的基础》，第4卷，第429页。

通化”<sup>38</sup>。这种普通化只有“当所有事物都与纯粹理性一样运行”<sup>39</sup>才有可能在现实中成立。与此大不相同的是，康德的道德原则所追求的是要满足一个想在与自身协调一致中行动的理性的生物的自我诉求。任何违背这种自我要求的行为在康德看来都只能导致一种蒙蔽，因为“如果不如此，人们就总是错误地理解自己”<sup>40</sup>并有可能将谎言当作世界秩序。这种“正确的自我关系”在康德那里甚至普遍化（绝对化）到上帝和人拥有一个且是同一个客体——“理性生物的神秘身体”<sup>41</sup>。绝对命令由此而成为一种自由的法则。这个法则用以保证自由不会与自身矛盾并由此破坏自身<sup>42</sup>。作为自我保持的法则，自由的法则于人于上帝都是同样重要的<sup>43</sup>。这个对人有约束性的，并且仅仅通过一种义务命令传达给人的法则并不表明无限的东西（即上帝）会因为遵守这个法则而有失尊严。上帝也按照道德法则行为，这便是道德神学的前提。

绝对命令的特别之处在于，它是道德及习俗法则的规定性，它与自由的规定性及意志自律的规定性协调一致<sup>44</sup>。道德法则的有效性根据被从上帝、仁慈或幸福那里拿了回来，并被置入理性意志自身之中，也就是说，依据存在于每个理性生物自身之中的立法原则，道德法则被置入内在的自我规定性之中，康德在这个自律化过程中——和理论哲学中的哥白尼式的转折一样——发现了他的实践哲学所特有的东西：他在道德形上学的基础中写道：“人们看到人类由于其义务而受到法则的约束，但却没有想到，人类服从的只是他自己的，而且又是普遍的立法。”<sup>45</sup>谁使道德义务受到他自身之外的法则的约束，那他就还没有使意志的对象服从他自身的形式。绝对命令公式的本身决定着道德意志的实际内容。对于普遍的道德原则而言，各种道德的规范只是推导出来的第二位东西。<sup>46</sup>

---

38 奥斯瓦尔德·施未默（Oswald Schwemmer）：《伦理学研究》，133页。

39 奥斯瓦尔德·施未默（Oswald Schwemmer）：《伦理学研究》，82页。

40 康德《实践理性批判》，V 110；A197。

41 康德《纯粹理性批判》，B836。

42 参见汉斯·布鲁门伯格：康德与“仁慈的上帝”的问题。刊于：Studium Generale 7（1954），第54-570页，此处557页。“当纯粹理性自身即为实践的自由及准则时，那么就可以推理出唯一的一个可能性，即上帝和人有着一个且是同一个客体作为其意志的对象。”

43 值得注意的是与此相关联的表述：“它不仅只限于人类，而且包括所有的具有理性和意志的有限的生物，甚至包括作为最高智慧的无限存在”。康德《实践理性批判》，第5卷，第32页。

44 康德在《道德形而上学的基础》中还写道：“自由的意志和服从道德法则的意志是一回事。”（第4卷，第447页）

45 康德：《道德形而上学的基础》，第5卷，第432页；BA73。

46 这个问题不能——象哈贝马斯那样——在准则正义的层面上进行讨论。有关哈贝马斯的批判参见：阿尔布莱希特·魏尔默（Albrecht Wellmer）：《伦理与对话。康德与话语伦理学中道德判断的因素》，12第

这种道德法则的形式标志了伦理学历史上的一个分界点。通过绝对命令，人在道德方面获得了一定的自主权，并且能够以他的“良知，即自为义务的意识，拒绝任何外在的权威。由于他仅服从于一个单纯的形式原则，也就留给每个人各取所好（物质）的自由。绝对命令的典型运用形式是指出人们不该做什么：不要说谎，不要背弃诺言<sup>47</sup>，不要自杀等等，但对于人们应该投身的具体行动，对于人们应该追求的目标，绝对命令都保持沉默。康德的道德只是给出某些确定的界限，给出一个“游戏空间”人们在这个空间之内生活。它不给出具体的方向。不管是宗教形式的、自然法则形式的或价值观形式的。康德式的道德显然允许任何一种和遵守诺言、说真话等等相一致的生活方式，这样一来它先于并检验任何一个已有的有着具体内容和目标的道德学说。

如果人们因此而想谈及一种世界上道德进步的历史，人们不会在康德那里找到答案。<sup>48</sup>个人的道德的历史在每一个做出决断的时刻都重新开始的。人们也许会将这看作不能具体地把握行为现实的弱点，但人们也可以将这点看作伦理学学史上一个了不起的思想。它的关于道德的普遍化的历史价值不管被如何高估都不过分。道德法则的终极目的正在于人的自由而不是在必然性的结构中。因此道德性每时每刻都要求一个“出于义务”即纯粹只为了法则才发生的行为。它标志出一个处于一切社会的和历史的秩序之外的立足点，因而同时包含了对每一个社会及历史的进步的最大推动力。康德的道德概念的形式主义甚至保证了普遍规范先于个别规范的优先权，康德甚至可能说，他的道德概念在宇宙中的任何一个地方，也就是说在别的行星上具有有效性。<sup>49</sup>

如果人们要问遵循这个法则的动机是什么，康德就会回答说，我们的动机源于道德就会回答说，我们的动机只源于道德规定性的感觉，它是通过对道德法则的尊

---

页，约瑟夫弗绿希特 (Josef Früchtl) 《同情与话语之间的伦理学》，刊于：德国哲学杂志41期（1993），第988页。

47 参见欧特弗里特·怀佛 (Otfried Höffe)：《伦理与政治——实践哲学的基本模式及基本难题》，法兰克福，1979，111页。

48 在他的《学科的论争》的“历史符号理论”一段中，康德着眼于考察如何将历史进步的方向以符号的形式表达出来。对此问题可参见拙作《康德及席勒美学中想象力的地位》，海德堡，1995，261-281页。

49 康德在《道德形而上学的基础》的前言里有这样的表述：“每个人都应承认，一个法则，如果它是道德的，即作为一个义务的基础适用的话，那它就必须自身具有绝对的必然性；如果你不应说谎的信条，不仅仅应只对人适用，其他的理性生物也应服从它；所有的其它本质的道德法则也是如此（……）。”（第4卷，第389页；BVIII）。

崇（重）而传达给我们的。这里可以看到康德是如何从他的绝对命令的意义上阐释孔子“己所不欲”中的平等的感觉。这种尊重道德法则的感觉不再出于对上帝或正义的尊重，而是出于主体对自身的尊重。这种感觉源于一种“推动力”，即通过一种痛苦，即一种“感性方面的屈从”，来唤醒一种“对遵循道德法则的尊崇”<sup>50</sup>。只有动物企图抛掉这种痛苦，而人作为感性与理性统一于一身的生物却可决定接受痛苦<sup>51</sup>，并通过它意识到自身作为道德生物的有限。如果没有这种道德的感觉，那么人便是“道德上死的”，从而将自身“只归属于动物性”<sup>52</sup>。这种存在于每个人身上的、“不可回避的”对理性的感觉并不“不建立于经验的原则”<sup>53</sup>之上，而是唯一的感受到理性的可能性。<sup>54</sup> 这种道德法则被我们作为“事实”感受到，它作为“良知的声音”传达给我们。康德认为这种感觉是自由存在的唯一证据，他在实践理性批判中说：“如果没有自由，那道德法则将不会出现在我们心中”<sup>55</sup>。

2. 在绝对命令的可应用性上，康德受到了 法国政治家和作家 本雅明·孔思当·德·雷贝克的批判。批判的论据是，法国政治家和作家，这样一种绝对的原则会使组成一个社会成为不可能<sup>56</sup>，用现代的语言可将本雅明·孔思当的批评总结为：康德的道德原则有一种独自形式，（即非主体间）的特性，这种特性可能阻碍，而不是推动道德判断主体间的有效性。在康德那里起决定作用的观点，即一个个体认同的道德的责任亦可被其它任何一个理性的生物认同，对本雅明·孔思当来说这恰恰是令人质疑的。仅仅遵循绝对命令尚不足以保证道德判断的普遍性。因为在这种情况下，只有通过可以普遍适用的道德动机才能消除的利益冲突仍有可能出现。——这一点尤其清楚地说明了康德的经常被引用的谎言禁令以及出于爱的诺言的问题。

---

50 康德《实践理性批判》，第5卷，第79页，A140。另参见第5卷，第60页，A106。

51 这对于康德来说是唯一的道德判断的推动力。但他也承认，还可设想另外一个“推动力”：“我们还不能明了，一个单纯的行为形式如何具有这种推动的力量。然而必是这样的，如果道德感发生的话，而经验也证明了它的存在。”（第19卷，第181页。）

52 康德《道德形而上学》，第6卷，第400页；A37。

53 康德《实践理性批判》，第5卷，第55页，A96。

54 康德《实践理性批判》，第5卷，第88页，A158。

55 康德《实践理性批判》，第5卷，注4。另见柏提娜·斯坦耐特（Bettina Stangneth）：“理性的事实”，刊于：康德与柏林启蒙运动。第九届国际康德研讨会文集。伏尔克·哥哈特（Volker Gerhardt）编。第三卷，104—112页。此处107页。

56 参见康德《关于出于人类的爱而撒谎的权力》，第8卷，第425页。

本雅明·孔思当援引的一个著名的例子可以在康德的一篇题为《论出于对人的有爱心而撒谎这一臆想的权利》（1797）<sup>57</sup>的短文中找到。通过这个例子我们可以清楚地看到，如果康德试图以绝对命令的普遍化同时将全部的应用方面的问题，特别是那些规范冲突的应用问题完全排除在外的话，他将陷入怎样的困境。

这个著名的例子是这样的：假设有这样一种情形：一位有谋杀意图的人向我打听他意欲行凶的对象的下落。为了救这个无辜的人，我用谎言将这名凶手骗到了另一个地方。但是那个被害人不知为了什么偏偏也去了我让那个杀人犯去的地方，结果由于我的谎言便谋杀得以完成，而我正是由于自己撒谎而对此事负有责任。康德说：

这样，人们完全有权力将你作为谋杀的元凶而控上法庭。因为如果你将所确知的事实说出，也许那个凶手会因为是在屋子附近寻找被害人而被路过的邻居抓住，这场谋杀就被阻止了。一个即使是出于善意而撒谎的人，也必须对他的谎言所引起的有可能是完全出乎意料的后果而在法庭负责并为此受到惩罚。因为诚实必须被看作是所有依据合约建立的责任的基础。如果人们承认这个基础上存在哪怕是一丁点儿的例外，这些责任的法则就会变得摇摆不定和毫无价值。<sup>58</sup>

也许在这里每一个算得上是负责任的人都会违反：绝对命令，毕竟谁会认为对一个凶手也必须说真话呢？在行为的意图和行为的结果产生矛盾时，人们往往会希望预先掌握绝对命令，正如孔子的黄金法则是理所当然的一样，绝对命令也是不言而喻的，但是康德在这里恰恰是因为这种不言而喻不再适用而选择了这个例子，但是相比于其它所有的考量，不论是功利的，还是实用的，绝对命令应该具有优先权。如果人们象康德一样毫无保留地接受这一道德义务，那么这儿出现的冲突就不是由道德原则本身及其多受指摘的严肃主义而更多地是由道德的丧失引起的。如果每个人被证明是有罪的<sup>59</sup>——在这一行动中不再是单一的，而是其

---

57 康德《关于出于人类的爱而撒谎的权力》，第8卷，第429页。

58 康德《关于出于人类的爱而撒谎的权力》，第8卷，第427页。

59 康德在其《道德形而上学》中将所谓的“非完全的义务”、“道德义务”以及“完全的义务”等概念区分开来，并赋予第一个概念以实践命令的地位，但是这种区分并未被细化，而且这些概念也只是以个人及社会的福利为目的的。

它的因素都对此负有责任<sup>60</sup>，也就是说，加上屈从于时间的，非必然的和综合的条件，道德的丧失就产生了。在上面引用的那个例子中我们避重就轻地只涉及了检验道德准则能否普遍化的问题以及讨论当每个人都被授予了说谎的权利时所出现的自身矛盾的问题，也只是为了能展现绝对命令的实际应用及其必然性。

康德此时又再次提出，如果谎言普遍化，就会产生自身矛盾，谎言“仅仅被定义为蓄意针对另外一个人的不真实的言论，并不需要象法官们对其定义时要求的那样，一定加上它会对其它人或事造成伤害。因为它随时都在损害着另外的什么，如果不是一个人，那么就是整个人类，因为它使得法律源泉毫无用处。”<sup>61</sup>对康德而言，孔思当的批评并不成立，因为孔思当强调绝对命令也需要手段和法则以使自己可以得以被运用。孔思当的这种立场为偶然性敞开了大门，因为：这样的情况也是可能的，即当你回答凶手关于受害者是否在家的问题时，如果你诚实地肯定回答的话，而受害者恰巧又出去了，这样凶手就无法得手，案件也就不会发生了。但你却说了谎，说他不在家，而他也确实不在家（虽然你并不知情），于是凶手在别处遇见他而行凶得逞，这样你也可以被当作帮凶而被控上法庭。这些听起来有些不尽情理，实际却不是这样。我想把这个例子和一个文学的悻相比较，这样也许可以更清楚一些。

萨特曾将康德的这个例子在他的短篇小说《墙》（Le Mur 1937年出版）中做了一番演绎，并将其置于西班牙内战的背景下，被佛朗哥分子判处死刑的自由斗士帕比洛·伊比艾尔在最后一次审讯中被要求供出其首领拉蒙·葛立斯的下落。为了不出卖战友，他给佛朗哥分子们说了一个假的藏身处，一处墓地。让他感到奇怪的是他后来没有被送到刑场，又被送回了看守所，活了下来。原来在不积压情的情况下，他的谎言却出卖了他的战友。因为这位首领改换了藏身地点，正巧转移到了墓地。萨特通过自由的无路可走，阐明了存在主义的基本感觉“恶心”。这个演绎在我们的考察视角里重要的是：正因为“理智不能够预先洞察一个行为中发生的各个具体事实”<sup>62</sup>，所以只有道德决定的正确性才是决定性的。这些仅仅只取

---

60 参见康德《关于出于人类的爱而撒谎的权力》，第8卷，第426页以下。

61 康德《关于出于人类的爱而撒谎的权力》，第8卷，第429页。

62 参见伏尔克·哥哈特：《康德的关于永久和平的设想》。达姆施塔特1995，第161页。

决于道德决定是否正确。如果人们根据功利实用来作出决定，那么就意味着完一放弃了道德的立场，从而引出一个无法化解的矛盾冲突<sup>63</sup>。康德警告说，如果人们将道德决定与具体情境联在一起，那责任/义务的概念就消失了，从而变成了纯粹实用的条条/规定。这种类型的不可化解的矛盾冲突，（这也正好可以展示康德的“两难境地”）曾出现在电影《索菲的选择》里：一个母亲在被带往奥斯维辛集中营前面临一个选择：她只能救出两个孩子中的一个。这样一个冲突是悲剧性的，因为它在道德层面是无法获解的，康德的道德原则也无法解决这种悲剧性的选择，但它可以阻止，这种类型的矛盾从根本不能发生。

另外一个在“实践理性批判”中出现的著名的例子也是用来解释绝对命令使之具有说服力。这个例子之所以著名，是因为黑格尔在他的“精神现象学”的第三部分引用了它<sup>64</sup>，用以批判康德。这就是那个有关保证金（押金），即财产秩序及财产保证的例子。这种财产秩序即便是已经没有了对此提出要求的财产所有者也依然有效。康德写到：

“比如说我为自己定下这样一条生活准则：我要用一切保险的手段来增加我的财富。现在有一笔借款在我手里，它的所有者已经去世，而且没有留下有关的字据。这正好符合我的准则规定的情况。现在我只想知道，是否我的准则也可作为普遍的实际的法则而有效。于是我便将它应用于目前的情况，并问，它是否可以具有一个法则（法律）的形式，同时通过我的准则给出这样一个法则（法律），即：每个人都可以拒称借贷，只要无人能证明。我会马上意识到，一个这样的原则，作为法则它将会消灭掉自己，因为它清楚表明，借贷将不再存在。”<sup>65</sup>

小偷的准则：如果无法证明的情况，那我不必清还借贷，因此无法被普遍化。如果人们将其普遍化，那就不会有人再借贷给另外一人。借贷的机构——我们称之为瑞士数字帐户——就失去了意义。

---

63 如果人们将道德决定与具体情境联系起来，康德警告说，“这样义务概念本身就消失并变成单纯的实用的条文”。（康德：道德形而上学，第6卷，第483页。）具有代表性的关于这种无法解决的道德冲突的例子便是在电影《索菲的选择》（爱伦·帕库拉 Allan J. Pakula, 1982）展现的例子。

64 黑格尔：《精神现象学》，第卷，第316页以下。

65 康德《实践理性批判》，A49。

人们不应将这种自我矛盾象黑格尔那样阐释：黑格尔认为，康德想要通过这个例子说明，财产必须得到尊重，黑格尔认为，康德之所以举出这个例子是将“为什么财产应被尊重”的问题替换为“如果出现相反的情况，即小偷的准则被普遍化后，会发生什么情况”的问题。但是康德关心的不是这个问题。<sup>66</sup> 偷盗行为，也就是说拿走一件原本是属于别人的东西，不能被普通化，如果这样财产的概念便被消解<sup>67</sup>。人们虽然能够，就象黑格尔所考虑的，构想一种情况，即如果小偷从根本上否定财产概念并如此行动的话，那一个小偷也可以使绝对命令合法化，这样的话，只要小偷从根本上拒绝拥有财产，也就是说，他也容许别人偷他的东西的话，他就可以继续偷盗出于这种考量并没有得出结论说康德的绝对命令的核心，即绝对命令的普遍化测试，只用于证明道德原则可以由意志以一种毫无矛盾的方式所要求。

一个允许偷盗的准则不可能成为一个理性的目的，社会的一般性法则，因为小偷只是将被盗人当作自己目的的一种手段，从而剥夺了个体意志的自为目的性。如果我们将作为检验原则的理性的行为从“意志到底要什么”<sup>68</sup>这个问题的角度去判断的话，黑格尔大约是这样作的，那我们便失去了自由。不管怎样，对于康德而言，决定性的是，绝对命令不仅是一个我们可以思考的普遍化的准则，更重要的是，它是一个“我们可以想要”的普遍的法则，这样，普遍的命令也可以表述为：“你应如此行为，如同你的行动的准则通过你的意志而成为普遍的自然法则。”<sup>69</sup>以康德的眼光来看，黑格尔批评的只是一个空洞的命令。

---

66 有关这个问题的争论可参见安德雷亚斯·魏尔特：《自治与承认——从对费希特的接受来看黑格尔的道德批判》，斯图加特，1982，第44-95页。

67 另一典型的例子可以在康德1765年的手稿《关于美和崇高的感觉思考》中找到。康德在这里考量是否一个善意的人也会想要偷盗粮食（参见第20卷161页）。要想在这种情况下考察绝对命令的应用，人们只应追问在意志本身中存在的愿望是否符合理性的形式——即普遍的形式。这样的话，人们必然会得出这样的结论：“盗贼也是意在获得某种东西，只不过不是通过契约，而是单纯的拿走。如果所有意在获得某种东西的人，都接受这样的前提，即要获得的东西只能靠偷窃得来，那么便不存在所谓意在获得某种东西——这有两方面的意思：先是偷盗的东西不是获得的东西，同时盗贼也不可能通过偷盗获得某物，因为他偷得的东西也会被别人偷走。所以盗贼不能将他的意愿当作对每人每事都适用的愿望。因为在这种普遍性中他的行为的内在的基础是无法想象的，不可能成为普遍的意志。”（因为篇幅的原因，我这里主要依据迪特·亨利希 Dieter Henrich 的阐释：《康德及思辨唯心论在伦理基础问题上的困境》。刊于：《存在与伦理》，鲍鲁恩格尔哈特（Paulus Engelhardt）编，美茵茨，1963，361页。

68 黑格尔：《精神现象学》，第卷，第316页以下。

69 康德：《道德形而上学的基础》，第卷，第421页；BA52。

康德是从个体的自为目的性引出财产的概念<sup>70</sup>，而不是向黑格尔那样从成为现实的市民的权力秩序及社会秩序中推导出来，对于康德来说，只有当个人是道德的时候，他才具有法律资格，而不是当他附属于一个法律秩序时。这里我再举出最后个康德的例子来作结语，这个例子有点极端。但这个例子的启发意义是，从中可以看出康德是如何给予法律的重新建立比法律本身更重要的地位的，即将道德置于有关的法律秩序之上。在《道德形而上学》中康德说：“即便是市民社会的成员全体同意解散这个社会，（比如说一个孤岛的居民决定彼此分开，迁居到世界各地），那也必须将在监狱中的最后一个谋杀犯先处以极刑，从而使每个人的行为都得到应用的报偿，也不会让整个居民群体承担某个个别人的罪责，因为他们可以被看作这个伤害正义的行为的参与者”<sup>71</sup>。

最后人们也许会问，康德所举出的用以阐明绝对命令例子的根本特征是什么，这里人们不应将所有这些例子当作范例来理解，好象这些例子展现了甚至引导人们如何在道德冲突的情况下具体行事。把这些事例误解为成功的道德行为的范本正是对它们的最大误解，展示道德原则成功运用的描述并将其当作道德行为的范例从开始就违背了康德的道德原则的反思的方向，因为这些范例破坏了自由的直接性，康德的道德原则并非针动由经验决定的理性，而是针动意志而言。康德道德哲学中出现的例子只是为了演示绝对命令如何决定道德的意志，作为道德的范例这些例子是自相矛盾的，因为它们并不是成功的道德的行为，而只证明绝对命令的应用必要性，而且这些例子展示了行动者的两难境地，如果他违背他的道德意志的话。康德在这里借助了一个辅助系统。正因为对于自由的行动以及道德的决定不可能有标准的范例，因为范例服从于现象的秩序，它只能给出起因和结果的关联，所以他构想出这些典型情景用以说明怎样以及为什么绝对命令在道德决定中必须得以实际应用。

---

70 关于私产概念作为法人权力的问题参见康德：《道德形而上学的基础》，第卷，第 245—270 页。

71 康德：《道德形而上学的基础》，第卷，第 333 页。