

# 作为纯粹榜样的第三者 ——定言命令式何以可能的非逻辑化路径

刘凤娟

(暨南大学哲学研究所副教授 广州 510632)

**摘要:** 定言命令式何以可能,使其得以可能的第三者究竟是什么,是近年国内外康德道德哲学研究中最热门的话题之一。从定言命令式的综合性与合法性出发,盖耶尔认为这个使其得以可能的第三者就是“自律”的概念,阿里森却主张这个第三者应该是“知性世界”的概念。但是,他们提出的第三者概念都只具有逻辑上的联结功能,完全忽视了对意欲上的联结作用的考虑,从而不仅完全曲解了康德的思想,也难令人感到满意。定言命令式的第三者问题必须经由一种非逻辑化的路径才能得到正确的解释,并且必须落实到一个理想人格的纯粹道德榜样的概念。

**关键词:** 康德; 定言命令式; 第三者; 意欲; 榜样

康德按照原计划在《道德形而上学的奠基》<sup>①</sup>第三章考察了定言命令式何以可能的问题,并提到一个使之得以可能的第三者概念。但对于这个第三者究竟是什么以及它如何使定言命令式成为可能的问题,他的回应扑朔迷离。这在一定程度上造成诸多研究者在该问题上的众说纷纭。例如,盖耶尔(Paul Guyer)认为,“积极地被理解的自由就是联结善良意志和道德法则的第三者”<sup>[1] (154)</sup>。阿利森(Henry E. Allison)则指出,第三者是“知性世界的观念”<sup>[2] (215)</sup>,他甚至认为康德关于定言命令式何以可能的演绎是失败的。梯莫曼(Jens Timmermann)将这个第三者看作,“我们不仅是感性世界的成员,而且是超感性的知性世界或理知世界的成员的思想”<sup>[3] (77)</sup>。国内学者舒远招将其理解为“完美神圣的理性存在者的意志”<sup>[4] (2)</sup>。胡好认为,该第三者是作为受感性刺激的意志的规定根据的“同一个意志”<sup>[5]</sup>的理念<sup>②</sup>。朱会晖从实践自由的现实性上考察了定言命令式的可能性,而没有涉及对第三者问题的探讨<sup>③</sup>。

笔者将继续讨论这一至今仍存在较大分歧的定言命令式何以可能的问题,但不是为了推翻其他学者的结论,而是为了对他们甚至对康德做必要的补充和推进。定言命令式何以可能的问题与多位学者所聚焦的定言命令式的演绎并不是等价的,后者最多只能部分地阐明该问

<sup>①</sup> 下文简称《奠基》,其他简称如下,《纯然理性界限内的宗教》:《宗教》;《实践理性批判》:《实批》;《纯粹理性批判》:《纯批》。

<sup>②</sup> 也可参见胡好:《重看康德定言命令式何以可能》,《世界哲学》2016年第3期。

<sup>③</sup> 参见朱会晖:《自由的现实性与定言命令的可能性》,《哲学研究》2011年第12期。国内关于康德定言命令式及其可能性问题的研究已经逐渐成为一个热点话题,关于这方面的研究成果除前面提及的几种还可参见卞绍斌:《法则与自由:康德定言命令公式的规范性阐释》,《学术月刊》2018年第3期;刘作:《康德定言命令表达式之间的关系及其当代意义》,《湖北大学学报》2016年第1期;杨卉、洪楼:《康德的“定言命令”概念解析》,《湖北社会科学》2016年第1期;李科政:《罗尔斯原初状态的康德式诠释》,《道德与文明》2018年第1期;杨云飞:《康德目的王国理念新解》,《武汉大学学报(人文科学版)》2015年第6期等。

题，而不能使其得到根本解决。所以，首先对该问题意识本身进行深入分析，澄清康德在其中要解决的核心问题；其次将指出，使定言命令式成为可能的第三者是具有全部纯洁性的道德意念的神圣存在者，即耶稣；最后，将详细考察这种第三者概念如何使定言命令式成为可能的问题。

## 一、定言命令式何以可能的问题本身究竟该作何理解？

康德在《奠基》第二章提出了命令式如何可能的问题，“这个问题并不要求知道如何能够设想命令式所要求的行为的实施，而是仅仅要求知道如何能够设想命令式在任务中所表达的对意志的强制”<sup>[6] (424) ①</sup>，后者是就“意欲而言”<sup>[6] (425)</sup>的。意欲（das Wollen）就是人的内心意愿，命令式的可能性主要关乎人们内心是否以及如何愿意服从命令式。对于假言命令式来说，这并不需要特别讨论。因为这些命令式是分析的：“谁意欲目的”，就也会“意欲为此目的不可或缺的、他能够掌握的手段”，或者“意欲他为此所掌握的唯一手段”<sup>[6] (424-425)</sup>。康德认为，在假言命令式中，人们对手段的意欲总是包含在对目的的意欲中，两者具有同一性。假言命令式就是“要求意欲目的者也意欲手段的命令式”<sup>[6] (426)</sup>。在这里，命令式客观上的强制和意志主观上的意愿并没有根本的不一致，困难毋宁在于目的。人们也许会在面对多种可能的目的时无所适从，也许对自己的幸福根本无法形成一个确定的概念。康德要表达的无非是，一旦目的被确定下来，人们就会自愿地按照命令式的要求采取必需的手段。

但在定言命令式中却有主客观上的根本不一致。这种不一致是指定言命令式“不是把一个行为的意欲从另一个已经预设的意欲分析地推导出来（因为我们并没有如此完善的意志），而是把它当作不包含在一个理性存在者的意志的概念之中的东西，直接与该概念联结起来”<sup>[6] (428)</sup>。康德由此将定言命令式看作是先天综合的实践命题，该实践命题的可能性的困难在于即使每个人都具有已经预设的意欲，他也不会由此就心甘情愿地从该意欲中引出一个行动的意欲，已经预设的意欲对应这个人的纯粹意志或纯粹实践理性。在康德这里，纯粹意志就是能够确立法则并按照该法则而行动的自身实践的纯粹理性能力，因为，就纯粹理性“仅仅通过一个法则的表象就是实践的而言，则叫作纯粹意志”<sup>[7] (59)</sup>。这个先天地被预设的意欲就是一个道德上完善的存在者完全出于其纯粹理性或纯粹意志而行动的那种意愿，这种意愿在不完善的人身上只能作为单纯预设的理念，而不能现实地引出那种完全出于理性的行动。发出现实行动的是这个人身上受感性刺激的、具有任意性的、因而不完善的意志，行动就是从该任意性意志的意欲中引出来的，而且意志出于这种意欲引发的行动往往是非道德的。这就等于说，人们现实中的具有任意性的意志并不情愿严格按照定言命令式的要求行事。定言命令式的最根本的困难就在于人们主观上的不情愿如何成为自愿的。

---

① 本文在引用康德著作的中文译本时，在某些概念上稍有改动。

这里需要强调的是，康德虽然将定言命令式与理论知识中的先天综合命题相提并论，但这两种命题的作用方式是有本质区别的。理论命题中纯粹知性范畴对现象的规定的困难不涉及意愿，只涉及双方的不同质性。范畴通过其在内感官中的图形化在一定程度上缓解了这种不同质，也借此能够规定内感官中的现象杂多。而定言命令式对意志的强制性规定恰恰不能以强制的方式进行。假如该命令能够毫无例外地强制要求意志执行其要求，那就不会存在意志在主观上对它的违背了。具有任意性的意志是那种虽然应当服从命令式的强制，但却并不情愿服从，而是经常违背该命令式的自发性能力。所以，命令式对意志的强制的可能性只能从其他方式来思考。定言命令式的可能性问题要解决的最根本难题在于，命令式如何能够使意志自愿地服从它，或者意志如何才能心甘情愿地服从命令式。

笔者要从三个层次分析定言命令式何以可能的问题：其综合性何以可能、其合法性何以可能、其有效性何以可能。前两个问题在《奠基》第三章的定言命令式的演绎中得到了阐明。定言命令式的综合性与合法性对于其有效性问题也是必要的。康德只有在阐明实践命题的先天综合性质的前提下，才能进一步探讨该命题中先天预设的纯粹意志对人们现实中不完善意志的规定的合法性问题。并且，他只有在阐明这种合法性之后，才能更进一步阐明命令式对意志的有效规定是何以可能的问题。前两个问题的阐明类似于理论哲学中先验演绎部分所起的作用。范畴的先验演绎阐明了这些知性概念与现象是具有不同来源的，并且它们对现象具有合法的客观实在性。

定言命令式的综合性在于，它所涉及的两重意欲具有不同的来源：一种是来自纯粹理性或纯粹意志的先天预设，另一种则是来自任意性意志对人的感性欲望的满足。在《奠基》第三章，康德进一步从人的双重世界立场的视角对定言命令式的综合性展开阐明：“如果我们设想自己负有义务，我们就把自己视为属于感官世界，但同时也属于知性世界。”<sup>[6] (461)</sup> 义务出自定言命令式，这个概念本身就表明该命令式客观上的规定性和人的主观意愿的不一致性或综合性；第三章只是更清晰地从两重世界立场的区别中解释这种不一致。

然而，两重世界的区分能够解释定言命令式的综合性，却不能解释其中一方对另一方规定的合法性问题。对于该合法性问题，康德是从因果性概念的分析中来解答的。知性世界不仅与感官世界有本质区别，而且还“包含着感官世界的根据，从而也包含着感官世界的法则的根据”<sup>[6] (462)</sup>。这是因为，“理性存在者把自己作为理智归入知性世界，并且仅仅作为一个属于知性世界的作用因，它把自己的因果性称为一个意志。但从另一方面，它也意识到自己是感官世界的一个部分，在感官世界中，它的行为被发现仅仅是那种因果性的显象”<sup>[6] (461)</sup>。这句话表明：理性存在者具有在知性世界和感官世界之间造成跨界因果联结的能力，这种能力在《纯批》中被认为是“对现象具有因果性”<sup>[8] (445)</sup>的理性。理性是一种绝对自发的因果性能力，其因果性也被叫作意志。意志本来就是隶属于理性的，所以当然也能够受理性的规定。康德指出，“一种因果性的概念带有法则的概念”<sup>[6] (454)</sup>。理性作为一种因果性能力同时也就确立了一种因果性法则，即规定原因和结果之间必然联结的法则。

定言命令式就是一种因果性法则，因为它表达的是纯粹理性对意志及其行动的规定，这是一种因果性规定。只是在像人这样不完善的理性存在者这里，理性虽然先天地具有规定意志的合法权利，但意志却具有违背理性法则的能力和主观意愿。所以，在完善的理性存在者中，理性能够自足地规定意志，甚至理性与意志就是同一的；而在人类情境中，理性和意志是有区别的。理性所颁布的法则并不必然地被意志所遵守。因此，该法则才变成了一种强制性的命令式。这种强制性规定的合法性来自理性对意志的先天的优越性和主导性，由此，知性世界才成为感官世界的规定根据。其实，知性世界只是理性自身的立场的概念，感官世界则是受感性欲望刺激的意志的立场；理性对意志的规定被演绎为知性世界对感官世界的规定。而由于意志本来就被界定为理性的因果性能力，所以，理性对意志的规定、知性世界对感官世界的规定就是“天经地义”的。

《奠基》第三章被认为是结论的那一段点明了定言命令式的综合性与合法性的可能性。“这个定言的应当表现出一个先天综合命题，之所以如此，乃是因为在我被感性欲望所刺激的意志之外，还加上了同一个意志的理念，但这同一个意志却是属于知性世界的、纯粹的、对于自身来说实践的。在理性看来，它包含着前一个意志的最高条件；这大约就像是给感性的直观加上本身只不过意味着一般而言的法则形式的知性概念，并且因此使对自然的一切知识所依据的先天综合命题成为可能。”<sup>[6] (462)</sup>这一段明确指出了定言命令式为什么是综合的，以及纯粹意志或纯粹理性对受感性刺激的意志的规定为什么是合法的。前者在于这个不完善意志和纯粹意志（纯粹理性）的立场不同，后者在于理性对意志的规定是理性先天具有的权利。

到此为止，康德对定言命令式的演绎就结束了。但是，定言命令式的可能性还没有完全解决，或者说该问题的核心困难还没有解决。纯粹意志固然与不完善的意志具有不同的立场，前者也固然先天地有权利规定后者，但人的任意性意志并不由此就心甘情愿地服从纯粹意志的命令。为了使任意性意志“心甘情愿地听命”，纯粹意志要做的不是一味地宣示自己出身（立场）的高贵以及对任意性意志的先天权利，而是有效地“降伏其心”；换言之，就是使经常违背其命令的任意性意志改变心意、转换思维，重新将其接纳为主宰。这是《奠基》第二章在讨论命令式之可能性时所处的领域：该问题是就意欲或意愿而言的。

康德在《奠基》第三章对定言命令式的演绎没有清楚地回答这个“内心意欲”难题；因为该难题是特别地需要一个第三者来解决的。第三者概念被康德在第三章开头郑重其事地提出来，后来好像不了了之了。在《纯批》中将范畴对现象的合法性与具体规定方式区别开来，而在《奠基》中这两方面似乎被混淆了<sup>①</sup>。定言命令式的演绎没有明确解决其对意志的规定的有效性何以可能的问题。

---

<sup>①</sup> 范畴的先验演绎阐明了其合法性问题，但是还没有揭示这些概念是如何规定现象的，后者需要在范畴的图形法部分得到解决。《奠基》中的演绎也主要解决了定言命令式的合法性问题，但没有解决该命令式是如何规定意志的问题。但《奠基》第三章第四节的论述会让人误以为他已经完全解答了该问题。

## 二、使定言命令式成为可能的第三者究竟是什么？

康德在《奠基》第二章论述定言命令式的基本公式和变形公式之前，特别地将其何以可能的问题“留待下一章”<sup>[6] (428)</sup>。第三章按照原计划详细展开对该问题的思考。他指出，“这样的综合命题之所以可能，仅仅是因为这两种认识都通过与一个第三者的联结而相互结合起来，它们都可以在这个第三者中被发现”<sup>[6] (455)</sup>。笔者认为，这里的第三者概念要解决的问题不是定言命令式何以是综合的以及该命令式何以具有合法性，而是它何以有效地规定意志。这才符合第二章的“意欲”意义上的问题意识：“如何能够设想命令式在任务中所表达的对意志的强制。”<sup>[6] (424)</sup> 康德在《奠基》前言预告：“只要人们愿意分析地采取从普通知识到规定其最高原则的途径，再综合地采取从对这一原则的检验及其源泉返回到它在其中得到应用的普通知识的途径，那么，这种方法就是最恰当的方法。”<sup>[6] (399)</sup> 第三章就涉及定言命令式的应用；这种应用采取的是综合的研究进路，亦即考察它在其任务中对现实中不完善的人类意志进行规定的具体方式。这在第三章第四节的前两段及其之前文本中都还没有明确谈及。

然而，学界有一种解读路径，不是从定言命令式在其任务中如何有效规定意志的角度，而是从它如何合法地规定意志的角度来思考第三者。前者必须在人的实践活动中、在道德原则的应用视阈中动态地考察，后者则偏向于逻辑义理的分析。这就错置了第三者的问题域，将其转移到分析视阈中来考察，由此其作用也被弱化了，这里仅举盖耶尔和阿利森的解读思路。

盖耶尔所理解的第三者不是联结定言命令式的两个互不包含的概念，而是联结自由的消极概念和以综合形式出现的道德法则。这个消极的自由也就是一个绝对善的意志的属性，“道德原则是一个不能通过分析绝对善的意志的概念而被发现的综合命题”<sup>[9] (182)</sup>。这种善良意志或其消极自由的属性与道德法则之间是互不包含的，为此就需要一个联结者，而这个联结者就是积极的自由。他认为，消极自由、善良意志符合于“出于义务而行动”的消极特征，即意志只是独立于偏好的驱动，但还没有被证明是实际上服从道德法则的。因此，从消极自由到证明意志实际上是服从道德法则的，需要有一个过渡，即积极的自由：“康德从消极自由中引出积极自由，又从积极自由或自律中引出道德法则。”<sup>[9] (182)</sup> 对于盖耶尔来说，只要能够证明我们具有积极地被设想的自由，就能证明我们具有消极地被设想的自由，也同时能够证明我们是实际上服从道德法则的<sup>[9] (182)</sup>。

盖耶尔所描述的这个思路就是第三章第一节的思想脉络。然而，自律只是在逻辑义理上联结了消极自由和道德法则。盖耶尔只是阐明了人们应当服从道德法则以及人们实际上是受道德法则约束的，但没有阐明他们已经自愿地服从于道德法则以及这种“自愿”是如何可能的。受法则约束和实际上自愿地服从法则是有天壤之别的：现实生活中每个人都受法则的约束，也都能意识到这种约束，但他们往往不会因此就自愿地、心甘情愿地服从法则。人是否

真的服从道德法则以及人是否真的拥有自律，这是无法证明的。无论是消极自由还是积极自由甚至道德法则本身，都是理性理念；单纯理念之间观念上的联结与证明人们在现实中对法则的自愿服从是两回事。从对自由概念本身的分析中，康德的确阐明了定言命令式对意志的规定的合法性问题；但这并没有解释人们在现实中如何自愿地服从该命令式的问题。况且，第三者被明确地表述为道德法则内部两个互不包含的概念之间的联结者，而不是道德法则和道德法则之外的消极自由概念之间的联结者。盖耶尔在定言命令式何以可能的问题上是明显地转移话题了，由此，第三者在人们实际行动过程中所起的作用就被忽略了。

阿利森与盖耶尔的逻辑化解读路径类似。他认为，“康德利用知性世界（the intelligible world）概念联结理智（intelligence）和意志的拥有”<sup>[2] (224)</sup>，所以，知性世界就是康德所宣称的第三者概念。理性存在者将自己作为理智归入知性世界，这种理智实际上是一种在现象界造成某种结果的因果性能力，即一个意志。知性世界在此也最多只是一种逻辑上的黏合剂，或者用康德自己的话说，“一个知性世界的概念只是一个立场”<sup>[6] (466)</sup>。理性存在者把自己设想为知性世界的成员或作用因，是为了进一步将自身设想为实践的，也就是设想自己能够按照其自身立法而引起现实行动。但阿利森所留意到的也仅仅是观念之间的逻辑演绎。这种逻辑演绎解释不了定言命令式在其现实运用中如何规定意志的问题。阿利森甚至将康德在《奠基》中的演绎看作是失败的，因为《实批》明确指出，道德法则“自身不需要任何辩护理由”，其客观实在性“不能由任何演绎，由理论的、思辨的或者得到经验性支持的理性的任何努力来证明”，而是“作为纯粹理性的一个事实而被给予的”<sup>[7] (51)</sup>。

笔者并不想完全否定《奠基》中定言命令式的演绎的价值。虽然，每个人在违背法则时就能意识到法则的权威；该法则的客观有效性和合法性是个被意识到的理性事实，是无需被辩护和证明的（当然也没办法证明）。但康德毕竟从义理上阐明了意志的因果性能力及其与道德法则（自由因果性法则）之间的内在联系，由此也阐明了该法则对意志的规定的合法性。而特别需要解释的是“法则是如何发挥效力的”，亦即如何使人自觉自愿地服从于它。康德从《奠基》到《实批》的思路的确有所转变。他在《实批》中将“纯粹实践理性诸原理的演绎”放在“纯粹实践理性的分析论”中进行论述，这与《奠基》所宣称的综合视阈是不同的。但即便在《奠基》中，定言命令式的演绎实际上也只是分析地进行的，即只是在概念和思想的逻辑分析视阈下进行，而没有真正兑现其综合性的研究预告。

盖耶尔和阿利森虽然都采纳了逻辑化的诠释路径，但他们之间的分歧也是明显的。盖耶尔的第三者联结的是消极自由和道德法则，阿利森的第三者联结的是理智和意志；如此重大的分歧也反向证明了，他们在定言命令式何以可能的问题意识上以及第三者究竟起什么作用的问题上，都没有达成一致。当然，学界多位学者对定言命令式何以可能问题的误读并不完全是研究者的错，而是源于康德自己在定言命令式的可能性问题上的不清晰、不一致。这从他对第三者的态度就可以看出来；该概念在其第三章中“雷声大雨点小”，地位相当尴尬。

也许他自己都没有清楚地意识到，定言命令式是否有权规定意志、它如何有权规定意志以及这种规定在现实中是如何进行的，这是三个不同的问题。第一个问题是理性事实，无需演绎和证明。第二个问题就是定言命令式的合法性问题，这是需要被阐明的；针对该问题的演绎是在《奠基》第三章完成的。但无论是《奠基》中的演绎还是《实批》中的无需演绎的演绎都没有回答，定言命令式如何使人的任意性意志自愿地意欲一个真正道德的行动的问题。就像理论命题的可能性涉及范畴如何规定现象，实践命题的可能性也应当问及它如何有效地规定意志。该问题关乎定言命令式的应用，而不仅仅是义理分析。而那个似乎被遗忘的第三者概念解决的是这第三个问题。从逻辑义理角度确定的任何第三者概念都是不成功的。也许，康德在《奠基》第三章开篇提出第三者概念时就没有区分第三者究竟是起逻辑上的联结作用，还是起意欲上的联结作用。理性诸理念之间的逻辑联结并不特别需要一个第三者，这是有些学者根本忽视第三者概念的原因。

康德全面展开定言命令式的应用以及阐发第三者的作用是在其宗教哲学中，而《奠基》只是提供了一种暗示：“普通的人类理性的实践应用证实了这一演绎的正确性。任何人，哪怕是最坏的恶棍，只要他在通常情况下习惯于运用理性，当我们向他举出心意正直、坚定地遵守善的准则、同情和普遍仁爱（为此还与利益和适意的巨大牺牲相结合）的榜样时，他都不会不期望自己也会这样思想。”<sup>[6] (462)</sup>理性的实践运用就是理性对人的不完善意志的现实规定，这种规定实际上也就是理性所确立的法则（定言命令式）在现实中的应用。康德真正综合性地谈到定言命令式的应用是在其演绎结束之后，而定言命令式在其应用中必然涉及它如何规定人的内在意愿问题。上述引文实际上已经暗示了这一点：一个完美的道德榜样（Beispiel也可译为“例子、实例”）是可以影响人（哪怕是一个恶棍）的内心的。在《奠基》第三章中，只有这种榜样的概念是从内心意愿角度起作用的<sup>①</sup>。由此我们可以推测，定言命令式是通过这种榜样来规定人的内心意愿的。它得以可能的第三者正是道德榜样，因为，只有榜样才“使法则所要求的东西的可行性不受怀疑”<sup>[6] (416)</sup>。

在《奠基》中，康德的这一综合性应用思路只是昙花一现，他并没有详细展开榜样的具体作用机制，甚至也没有明确地将榜样叫作第三者。但人们不能由于康德自己在定言命令式何以可能问题上的思虑不周，就放弃或者忽视真正的第三者的价值。笔者接下来就从《实批》《宗教》等文本中综合性地考察道德榜样对于定言命令式的可能性的意义。

### 三、第三者如何使定言命令式成为可能？

---

<sup>①</sup> 当然，康德在描述榜样对一个恶棍的内心的影响时，也将其与知性世界成员相提并论。这样，他好像就使这种知性世界成员同时承担了定言命令式的合法性的演绎以及该命令式如何在内在意愿上规定意志这两种功能。但这两种功能本来应该分开论述的，因为他将实践命题与理论命题相类比。就像在理论哲学中，知性范畴具有规定现象的合法性，但仍需要自身建立起来一种图型才能实现这种规定；这两者是在不同问题域中展开的。同样，知性世界成员或纯粹意志具有规定不完善的意志的合法性，但还需要自己建立起来一种“理想”（即纯粹意志具象化了的存在者）。笔者由此认为，康德对定言命令式何以可能的问题的解决有些混乱。他本来应该将知性世界的成员与榜样看作是不同层面的概念。

榜样起的是意欲上的联结作用，而不是逻辑上和观念上的联结作用。定言命令式借助一种道德榜样影响人的内心意愿，进而有效地规定其自由意志。康德在《实批》中通过纯粹实践理性的方法论，来诠释这种意愿层面上法则对意志的规定的可能性：“这种方法论被理解为人们如何能够使纯粹实践理性的法则进入人的心灵并影响其准则，亦即使客观的实践理性也在主观上成为实践的那种方式。”<sup>[7] (158)</sup>“法则进入内心”实际上就是法则的直接表象充当为行动的真正动机，由此才能造成“意向的道德性”<sup>[7] (158)</sup>。纯粹实践理性的方法论就是“建立和培养真正的道德意向的方法”<sup>[7] (160)</sup>，这包括培养道德判断的习惯并磨砺这种判断力，以及“借助榜样生动地展示道德意向时使人注意到意志的纯洁性”<sup>[7] (168)</sup>。

康德指出，道德判断力仍然属于人的认识能力的工作，还不是人对道德性本身的兴趣。理性只有借助榜样的力量才能使人真正对道德性本身感兴趣，并对其内心意念产生影响。这种影响一开始是消极的。在榜样身上所体现出来的纯洁的道德意念是不受任何感性偏好的动机影响的，这会激起道德学习者内心对放弃感性偏好的痛苦的感觉。然而，这种痛苦的影响毕竟使他注意到自己是自由的，并且凭借这种自由他也能够摆脱各种感性需要的强制。而人心摆脱感性欲求的强制是它接受道德动机的前提条件。道德法则对人的自由意志的规定只能采取意志自愿地遵守或服从法则的方式，这种自愿只能建立在意志对道德法则的敬重之上。而通过唤起人们内心对法则的敬重（亦即对道德性的兴趣），榜样的影响就成为积极的。

但是，人们不能将榜样的影响作用看作是本源的、甚至优先于道德法则的。榜样只是道德法则得以实行的一种手段<sup>①</sup>，它本身“都必须事先按照道德性的原则来判断，看它是否配被当作原初的实例（ursprünglichen Beispiele）亦即当做范例（Muster）来用，但它却绝不可能提供道德性的概念”<sup>[6] (415)</sup>。康德在《奠基》中指出，模仿一种道德的实例或经验性榜样并不能够使人成为真正道德的，这种榜样只能起到引导和鼓励的作用。人们必须依靠自己的努力改变其道德的思维方式或者在其内心发动心灵的革命，使道德法则真正成为其行动动机，才能成为有道德的。在《宗教》中他区分了“作为现象的德性”（virtus phaenomenon）和“作为本体的道德”（virtus noumenon）<sup>[10] (47)</sup>。在笔者看来，模仿一种经验性的道德榜样最多只能促进作为现象的道德，而不能实现作为本体的道德。前者仅仅在于合乎法则的行动，而行动的动机却可以随意从什么地方取得；后者则特别地需要一种心灵的转变，亦即其内心要摆脱一切出自偏好的影响而仅仅以道德法则为动机。人通过模仿某种道德的榜样而在经验中逐渐获得那种作为现象的德性，他所经历的改变只是行为方式和习俗上的，而不是内在意念上的。在这种现象的道德层面，人们可以设想由榜样所影响的道德进步的过程，但无法设想内在道德意念的真正实现。所以，榜样除了被人外在模仿外，还应该在每一个人身上被实现出来；每个人都应当自己成为一个具有纯洁的道德意念的榜样。

---

<sup>①</sup> 需要注意的是，在康德这里，榜样的手段意义不同于人身上审慎、节制等特质的辅助性功能，前者是由纯粹实践理性建立的，后者则可能只是工具性理性为实现单纯主观目的而具有的特性，还需要被规范在善良意志之下。参见刘凤娟：《亚里士多德德性的普遍性再思》，《安徽大学学报》2018年第5期。

这就决定了，榜样应该是有不同层次的。康德在《奠基》中提到过，福音书中的圣者、作为道德完善性的理想的耶稣、作为善的原型的上帝三种不同的概念<sup>[6] (415)</sup>。作为善的原型的上帝，其概念是从理性的先天立法（即道德法则）中得出来的；或者说，上帝的理念就是道德法则或道德性的象征。而福音书中的圣者是一种经验性的道德榜样，它们必须事先与道德完善性的理想（耶稣）作对比，才能被评判为模仿的对象。道德上完善性的理想则需要进一步与上帝的善的原型（道德法则）做比较，才能获得如此称号。这表明，在这三种存在者的概念中，只有上帝的善的原型是本源的。值得注意的是，康德并没有完全否定经验性榜样的价值，而是将其置于现象性道德领域中，使其充当为历史过程中人们道德进步的援手和引导。

康德在《宗教》中也将道德上完善性的理想作为仿效的对象，这种仿效不是发生在现象中，而是发生在内在意念中。“把我们自己提高到这种道德上的完善性的理想……乃是普遍的人类义务，为此，就连理性交付给我们、要我们仿效的这个理念，也能够给我们以力量。”<sup>[10] (60)</sup>人对外在经验性榜样的模仿造就一种现象性的道德，而他在意念中对理性之中纯粹道德榜样的理念（道德完善的理想）的仿效则能够成就一种本体的道德。但无论是经验性榜样还是理性之中道德完善的理想都不是本源的，都需要与善的原型做对比，并事先按照道德法则被评判。换言之，无论什么样的榜样都是道德法则自身建立起来的。

在康德这里，道德法则对意志的规定就是以榜样为手段而可能的。但就其可能性主要针对内在意念而言，只有那种存在于理性之中的纯粹榜样才能充当其第三者概念。这种道德上完善性的理想必然具有绝对善的意志，而其准则也必定任何时候都能够将其自身视为普遍法则。在这种存在者的概念中，人们可以设想定言命令式中那两种意欲的分析的统一性。也就是说，它不仅具有被预设的意欲，也具有合乎道德的行动的意欲。这就是康德在《奠基》第二章那个脚注（4：420脚注）中所说的具有“如此完善的意志”<sup>[6] (428)</sup>的存在者。只有在这种存在者身上，人们才能同时找到绝对善的意志和准则任何时候都视自身为法则的那种属性。所以，这种作为道德上完善性的理想的存在者，就是联结定言命令式中互不包含的两种意欲的第三者概念。

这种存在者的理念就是人们在内在意念中仿效的榜样，康德将其叫作“善的原则的拟人化的理念”<sup>[10] (59)</sup>。这种思维方式类似于理论哲学中范畴的图形化。善的原则就是道德法则或定言命令式，该法则对人的任意性意志的规定是通过其自身的拟人化概念而可能的。该拟人化理念就是道德法则或纯粹实践理性自身建立的，就像在先天综合的理论命题中纯粹知性范畴自身建立起来一种运用于现象身上的时间图型。康德将这种拟人化思想形象地类比于《圣经》中道成肉身的观念。因此，作为定言命令式之第三者的纯粹榜样被设想为耶稣这一神圣存在者。而法则自身被设想为与上帝同在的道。康德在定言命令式的可能性问题上隐秘地采纳了《圣经》中“人——耶稣——上帝（道）”的神学框架。上帝被设想为善的原型，其概念出自纯粹理性的立法，这实际上就是“道与神同在”的理性表达。而道（上帝）对具

有任意性的意志的规定是以耶稣这一存在者为中介的。所以，无论是作为世俗之人的福音书中的圣者，还是作为道德上完善性的理想的耶稣，都还必须与作为善的原型的上帝做比较，才能被叫作榜样<sup>①</sup>。

康德从内在意念上思考定言命令式的可能性，这与基督教唯灵主义的精神实质是相通的。但他将上帝乃至其在世间的代表耶稣都看作是人类理性之中的纯粹理念，从而完成了宗教领域的思维方式革命，亦即不是将道德奠基于宗教之上，而是将宗教奠基于纯粹道德乃至纯粹理性之上。第三者对普通人类意志的精神指引功能在康德这里演变为人的彻底的自我救赎，因为人对其理性之中纯粹道德榜样的信仰实际上就是对其自身道德能力和理性能力的自信。这符合康德道德哲学的自律精神。自律不是由外在的某种神圣存在者对人的意志的规定所达成的，甚至也不是仅仅由人类纯粹理性对其自由意志的从上至下的规定而可能的，而是通过意志在意念上对纯粹榜样的仿效并使其所有准则都普遍化为法则而实现的。意志只有采取这种心甘情愿服从法则并使自身成为普遍立法者的方式，才能被称为道德的。这就是康德在《奠基》中所说的：“意志不是仅仅服从法则，而是这样来服从法则，即它也必须被视为自己立法的”；“每一个人类意志都是一个通过自己的准则普遍地立法的意志”<sup>[6] (439-440)</sup>。每个人的纯粹理性先天地就具有对其意志的立法权利和能力，仅仅从这个视角演绎和阐明定言命令式的可能性是不够的。任意性的意志如何在主观上自觉自愿地执行该命令式才是该问题的核心困难，而这种执法维度中带有立法的内涵。人类纯粹理性对其自由意志的命令的实质就在于，使意志的一切准则都自愿成为普遍法则，从而使意志成为普遍立法者。这就相当于说“每一个人都完全应当在自己身上，为这一理念提供一个榜样”<sup>[10] (62)</sup>，亦即把自己提高到这种道德上完善的理想，使自己成为像耶稣那样完善的和自己立法的理性存在者。

目前学界对这种内在意念意义上的定言命令式的可能性问题还没有给予充分关注，这方面的仅有的研究成果是舒远招关于定言命令之第三者，他认为，“第三者是一个理想，是一个纯粹理性的概念，以此理想为基础的定言命令所要求的，无非就是要使人这种不完美、非神圣的理性存在者以那个完美而神圣的理性存在者为原型，促使心灵不断升华，成为康德心目中理想的理性存在者即完美而神圣的理性存在者而已”<sup>[4] (1)</sup>。相对于从纯粹理性着手的从上至下的合法性演绎，这种内在意念上的解读方法也包含了从下而上的路径，亦即从不完善的意志如何在意念上自愿服从定言命令式的角度来思考其可能性。只是，意志自下而上的道德升华所凭借的援手（即纯粹道德榜样）是由该法则自身或纯粹理性自身建立起来的。所以，这两条路径是统一的，不是对立的。

## 结论

---

<sup>①</sup> 康德对待经验性榜样（福音书圣者）和纯粹榜样（耶稣）的态度类似于他对待启示性信仰和纯粹信仰的态度。经验性榜样虽然只是现象中的道德教化的手段，但毕竟也能够促进道德的进步；就像历史性信仰虽然其实质在于道德上的无信仰，但就其能够促使人们不断逼近纯粹信仰而言，也可以被纳入理性界限之内。如果说，纯粹道德榜样是定言命令式得以可能的手段的话，那么经验性榜样就是手段的手段。因为，外在的道德进步毕竟能够为内在意念上道德的实现提供秩序良好的外部政治环境。

其实，学界多数学者的研究成果并不是没有价值的，而只是在理解和批判康德时没有切中要害。定言命令式的可能性问题不仅意味着其综合性何以可能以及其对意志的规定的合法性何以可能，更意指该命令式在人们的现实活动中如何有效地规定其意志，亦即如何使意志自愿服从。而康德在《奠基》中仅仅展开论述了前两个方面。《实批》甚至将定言命令式对意志的合法规定当做理性的先天事实而拒绝了一种演绎的必要性；但是，意识到法则的合法性权威是一回事，阐明该合法性权利的义理则是另一回事，诠释该法则如何使人心甘情愿地服从于它更是另一回事。《奠基》对定言命令式的综合性和合法性的演绎不是失败的，只是还没有触及其可能性的核心难题。意志如何自愿服从法则的问题，必须从纯粹实践理性的方法论和道德宗教中来回应。能够使其得以可能的第三者不是积极的自由概念，也不是知性世界的理念，而是存在于人类理性之中的道德上完善性的理想，亦即一种纯粹道德榜样的概念。康德将其类比宗教中道成肉身的思想。作为定言命令式之第三者的神圣存在者被设想为该原则拟人化的概念，亦即上帝之子。宗教中“上帝（道）——耶稣——人”的神学架构在康德这里演变为，纯粹理性内部善的原型（上帝）、道德榜样（耶稣）与人的不完善意志（具有任意性的意志）之间的规定关系。由于康德自己并没有明确地将作为纯粹道德榜样的耶稣叫作定言命令式的第三者，所以，笔者的这种研究也算是对康德本人思想的推进。

#### 参考文献：

- [1] Paul Guyer, *Kants Groundwork for the Metaphysics of Morals (A Readers Guide)*, Continuum 2007.
- [2] Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge Cambridge University Press, 1990.
- [3] Jens Timmermann, "Reversal or Retreat? Kant's Deductions of Freedom and Morality", in *Kant's Critique of Practical Reason A Critical Guide*, edited by Andrews Reath and Jens Timmermann; Cambridge: Cambridge University Press; 2010
- [4] 舒远招. 完美神圣的理性存在者的意志：定言命令之第三者——《道德形而上学的奠基》中一个重要问题的解答[J]. 山东科技大学学报(社会科学版), 2012(5).
- [5] 胡好. 康德定言命令式的演绎[J]. 道德与文明, 2012, (2).
- [6] [德]康德. 道德形而上学的奠基[M] //康德著作全集：第4卷. 李秋零，译. 北京：中国人民大学出版社，2005
- [7] [德]康德. 实践理性批判[M] //康德著作全集：第5卷李秋零，译. 北京：中国人民大学出版社，2006
- [8] [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.