



袖珍经典

# 道德形而上学 原理

31

87

[德] 伊曼努尔·康德 著 苗力田 译

上海世纪出版集团

# 道德形而上学原理

[德] 伊曼努尔·康德 著 苗力田 译

世纪出版集团 上海人民出版社

**图书在版编目(CIP)数据**

道德形而上学原理/(德)康德著;苗力田译.

—上海:上海人民出版社,2005(2007重印)

(世纪人文系列丛书·袖珍经典)

ISBN 978-7-208-05435-6

I. 道… II. ①康…②苗… III. 伦理学-德国-

近代 IV. B22-095.16 B516.31

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 015434 号

---

责任编辑 杨承纭

装帧设计 陆智昌

---

**道德形而上学原理**

[德]伊曼努尔·康德 著

苗力田 译

出 版 世纪出版集团 上海人民出版社  
(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

发 行 上海世纪出版集团发行中心

印 刷 山东新华印刷厂临沂厂

开 本 787×965 1/32

印 张 6.5

插 页 4

字 数 112 000

版 次 2005 年 4 月第 1 版

印 次 2007 年 3 月第 2 次印刷

ISBN 978-7-208-05435-6 / B · 451

定 价 16.00 元

## 世纪人文系列丛书编委会

主任

陈 昕

委员

丁荣生	王一方	王为松	王兴康	包南麟	叶 路
张晓敏	张跃进	李伟国	李远涛	李梦生	陈 和
陈 昕	郁椿德	金良年	施宏俊	胡大卫	赵月瑟
赵昌平	翁经义	郭志坤	曹维劲	渠敬东	潘 涛

## 出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演

化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓乐于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团  
世纪人文系列丛书编辑委员会  
2005年1月

# 道德形而上学原理

# 代序 德性就是力量

## ——从自主到自律

苗力田

Tugend bedeutet eine moralische Stärke des Willens.

Tugend, d.i. moralische Gesinnung im Kampfe.<sup>[1]</sup>

18世纪下半叶，当以感性论为依据的利己主义伦理学正风靡莱茵河西岸的时候，已年逾花甲的“哥尼斯贝格哲人”——康德，在先天说的基础上提出了德性论伦理学。他说：“人们是为了另外更高的理想而生存，理性所固有的使命就是实现这一理想，而不是幸福。这一理想作为最高条件，当然远在个人意图之上。”<sup>[2]</sup>这样，他就把道德的纯洁性和严肃性提到了首要的地位。康德反对那种把个人幸福作为最高原则的伦理学说，认为使一个人成为幸福的人，和使一个人成为善良的人，决不是一回事情。幸福原则向道德提供的动机不但不能培养道德，反而败坏了道德，完全摧毁了道德的崇高，亵渎了



道德的尊严。它把为善的动机和作恶的动机等量齐观，完全抹杀了两者在质上的根本区别。人之所以拥有尊严和崇高并不是因为他获得了所追求的目的、满足了自己的爱好，而是由于他的德性。“德性是有限的实践理性所能得到的最高的东西。”<sup>[3]</sup>不过，德性这个概念，一直等到在康德 73 岁高龄才完成的《道德形而上学》一书中，才得到较为充分的阐述，在这里他把德性论当作伦理学的同义语。而他在 12 年前，即 1785 年出版的名篇《道德形而上学原理》，就是他的德性论的基本原则与基础理论。<sup>[4]</sup>

### 一、德性就是实践理性的自主性

把德性问题的讨论作为伦理学的中心，甚至当作哲学的中心，这本是西欧哲学的传统。在苏格拉底还活着的时候，就在雅典的集市上追究什么是德性了。“德”这词在古代汉语中，指的是事物所具有的某种出众的品质和特长，如将有五德、鸡有五德、玉有五德等等。这和古希腊语的 *arete* 大体相当。在《国家篇》第四卷里，柏拉图提出了著名的四德性说，认为在国家里每一个阶层都有自己所独具的品质和特长、都有自己善于做的事情。治理者善于谋划，他的德性是智慧；保卫者善于战斗，他的德性是勇敢；劳动者安分守己，他的德性是节制。在亚里士多德的伦理学里，德性也保持着这个基本涵义，他认为伦理的德性就是“具有选择中间之点的特

长”[5]。英语中 Virtue 是从拉丁语 Virtus 派生的。Vir 意为男子，所以 Virtus 就是有力量和丈夫气概。在康德制定自己的德性论时，完全意识到西方哲学的这个传统。他指出：在德语中德性 (Tugend) 来自 taugen (有能力)。因此，德性就是力量，就是坚强；缺德 (Untugend) 和软弱是同义语。[6]

然而，康德并不接受亚里士多德的“中间”原则。他认为这一原则虽然传颂千古，然而却如风声月影落不到实处。因为，如果德性居于两种恶邪之间，那么区别德性与恶邪就需要有一个标准，并且要有一个判断者来确定两者的区别，而亚里士多德的原则，既不能提供区别的标准，更不是一个判断者。其次，在逻辑上这一命题乃是一个重言式、是个 Tautologie。因为如果要问：怎样的行为是太过了？回答：比正确的多些。如果要问：怎样的行为是不及？回答只能是：比正确的少些。最后也是最根本的，这一原则把德性和恶邪只看作是量的差别，是多些和少些的差别。过度 and 不及的程度千差万别、因势而异，是无法确定的，正如什么程度是节俭，什么程度是吝啬无法确定一样。

康德以先天说为基础的德性论，恰恰相反，它竭忠尽智，力求证明：德性和恶邪之间决非程度之不同，而是质上的差别，是行为准则的特殊，是准则和道德规律在关系上的差异。

康德认为：德性就是意志的一种道德力量。且不

去说一个神圣的、超人的东西，因为在他那里没有和理性意志相违反的欲念，所以他可以随心所欲而行不逾矩，无往不与规律相符合，他也就无需这种道德力量了。德性只是在责任的恪守中人的意志的道德力量。由于创制规律的理性自身构成了执行规律的力量，所以责任就是人们自身立法意志所产生的一种道德必要性（*moralische Nötigung*）。康德特别指出：德性并不是责任，人们也没有责任去具有德性。如果这样，自身就要犯重言的错误，就是主张有责任去具有责任。不过德性却在发号施令，它的诫律中伴随着道德强制（*Sittlicher Zwang*）。由于这强制是不可抗拒的，所以须有一种坚强的力量。这种力量的坚强程度，要由它克服人们爱好所产生的阻碍的能力的大小来评价。恶邪（*Laster*）、诸种胡作非为，就是人们与之搏斗的魔鬼。坚强作为一种道德力量，是人们的最大的、真正的光荣战功。它同时也是真正的智慧，也就是实践的智慧，因为它把人们生存的最终目的这一目的因，当作自己的目的。一个人只有获得了德性，他才是自由的、健康的、富足的，是一个王。任何的偶然性和命运都无法剥夺他的德性，一个有德性的人永远不会失去他的德性。从对人的关系来说，固然，有时有人有德性，有时有人无德性，似乎是种可有可无的东西，但就它对规律的关系来说，就本身来说，德性就是自身的目的，当然也就是自身的奖赏。

就德性和人的关系来说，康德又指出：德性作为一个完全完整的东西，不能认为是人占有了德性，而要看作是德性占有了人。因为人不能选择另一种德性，像选择摆在面前的货物那样。如若把德性看作是个多数，这不过是意味着意志的道德对象有所不同，导向这些对象的德性却仍然是一个，相对于诸恶邪来说德性总是一个。

以上我们所转述的康德对德性的颂歌，虽不无一些火药味，如他特别选用了一些军事的字眼儿，什么“搏斗”（bekämpfen）、“光荣战功”（Kriegsehre），但不难看出，作为一个启蒙主义者，他骨子里还是严守着大约在一个半世纪以前在莱茵河彼岸的启蒙主义先驱所遗下的诫条：“我始终只求克服自己，不求克服命运，只求改变自己的欲望，不求改变世界秩序。”〔7〕

康德所说的自主性（Autokratie）指的是理性的自我主宰，自我制约，克服自己，克服那些由爱好、欲望、一切非理性冲动带来的动机。理性是一种巨大的莫可抗御的力量，它排除一切外来的干扰，清洗全部利己的意图，保持自身所创制的道德规律的纯洁和严肃。在理性的主宰下，人们就可以不顾艰险，鄙弃诽讥，无私无畏地去担当起自己的道德责任。康德把这种不为外物所动的精神状态称之为“无情”（Apathie）。希腊语 pathos 的意思是被感动，以至害病。在通常，“无情”不是个美名，在道德上，哥尼斯贝格哲人却认为，它是“德性的真正力

量”。心灵宁静，泰山崩于前而不动，经过深思熟虑以坚定的决心将规律付诸实施。在道德生活里，这是一种健康状况。与之相反，冲动即使是因求善之心而引起的冲动，仍不过是电光石火，转瞬即逝，所留下的是空虚和黑暗。

在另一方面，他和斯宾诺莎一样并不给与“同情”这种德性以很高的伦理地位。斯宾诺莎把同情归之于情感和想象。<sup>[8]</sup>康德则把这众口交誉的德性和道德感一样称之为“并非必备的道德品质”<sup>[9]</sup>。这是不难理解的，同情 (Sympathie) 和无情恰恰相反，这是和别人共同忍受痛苦。痛苦须是感性的东西，忍受又谓无力的表现。这就是为什么，它要受到崇尚理性，推崇道德严肃的伦理学说所贬抑了。

尽管康德把德性看作人之所能得到的最高的东西，尽管他把先天理性和感性经验对立起来，但他并不排斥幸福原则。相反，他认为幸福是一个完善的道德所不可缺少的因素。幸福虽然和德性相关联，但它既不是德性的附属品，也不是德性的派生物，如斯多亚派所主张那样：幸福就是对德性的意识。在康德看来，一个有德性的人，还不是一个道德完善的人。德性虽然是最高的善，但不是唯一的善，也不是完全的善。一个有德性的人还应该得到幸福，最理想的情况是所得的幸福和他所有的德性在程度上相一致。无功之赏，不劳而获，不应得的幸福是无价值的，得不到报偿的德性本身虽然可

贵，而伴随着应得幸福的德性却最为理想。德性是幸福的条件，其本身须是无条件的善。所以，康德的德性论并不否认幸福为完满的道德生活所必需。但他所着重的是幸福，而是去研究怎样才值得幸福，才配得上去享受幸福，研究幸福的条件是什么，以及这种条件是从哪里来的。

## 二、责任就是由于尊重规律而产生的行为必要性

在讨论这些问题的时候，康德超出了德性和幸福等传统概念，从而大大地丰富了伦理学的内容。责任概念在康德伦理学里占有中心地位。康德认为责任是一切道德价值的泉源，合乎责任原则的行为虽不必然善良，但违反责任原则的行为却肯定都是恶邪，在责任面前一切其他动机都黯然失色。对人来说责任具有一种必要性（Nötigung），也可叫做自我强制性（Selbst Zwang）或约束性（Verbindlichkeit），所以在伦理学上，责任和义务两者并没有什么本质不同，都是一个人必须去做的事情。德性的力量也正在于排除来自爱好和欲望的障碍，以便担负起自己的责任，恪尽自己的职守。所以德性的力量，不过是一种准备条件，把责任的“应该”转变成“现实”的力量。“责任的诫律越是崇高，内在尊严越是昭著，主观原则的作用也就越少。尽管我们起劲地反对它，但责任诫律的约束性并不因之减弱，也丝毫影响不了它的效能”<sup>[10]</sup>。人，每一个在道德上有价值的人，都

要有所承担，没有任何承担、不负任何责任的東西，不是人而是物件。最后，责任原则是在普通人理性的道德知识范围内就可找到的。人们很容易看出在这一领域里，一个普通人的理性是怎样善于区别善良和恶邪，区别什么东西是合乎责任、什么东西违反责任。尽管普通人的理性还不善于抽象思维，还不能把握那些普遍规律。人们正是通过责任观念，才找到道德规律。

在康德看来，作为有限理智的人，他的生活是一场旷日持久的搏斗。搏斗的双方，一方是从道德规律产生的责任，另一方是来自经验和任意的爱好（Neigung）。和责任（Pflicht）相对立的 Neigung 这一概念来自动词 neigen，具有倾向、偏好等意思，英语通作 inclination，我们在这里译作“爱好”，主要是从作为动词用的“好”字。这爱好是一种习惯性的欲望，这种欲望必以喜爱为先导，这种喜爱或快乐也就是欲望的规定。康德认为：爱好自身只是需要的泉源，虽然它也被期望着，但并不因此而有绝对的价值。一个有理性的东西不是去追求它，而是期望完全摆脱它。他把责任和爱好的冲突称之为“自然辩证法”（Naturliche Dialektik）<sup>[11]</sup>，在理智战胜了人欲、克服了由爱好而来的冲动并且历经艰难困苦，完成了棘手的责任的时候，人们心身愉悦，胸中充满深沉的宁恬，这就是道德生活中的真正幸福。然而这种胜利并非一劳永逸，人们感到在他自身之中，总有对责任诫律的反抗，这正是爱好。爱好需要的全部满足，统而

言之也就是幸福。理性所颁布的诫律是不可违抗的，它从容坚定，决不向爱好让步。在另一方面爱好却也是纠缠不已，紧抱着那些似是而非的要求，不肯罢休。它竭尽全力向责任规律的严肃性和权威性挑战，至少是让人们怀疑这些规律的纯洁和严肃，或者使它们适合于人们的愿望和爱好。这就等于摧毁了责任的基础，损坏了责任的尊严。

由于人的行为动机有着这样的差别，所以同一结果的行为可以来自不同的动机。而且，康德作为伦理上动机论的主要代表，他认为，行为的道德价值要以它的动机来评价，而且只能从它的动机来评价。这就是康德在《道德形而上学原理》第一章中，关于一种行为是出于责任（aus Pflicht）还是合乎责任（Pflichtmäßig）的讨论的出发点。他认为，人的同一行为可以有不同的以至完全相反的动机，而实际情形也是如此。一种行为只有是出于责任，以责任为动机，才有道德价值。仅仅是其结果合乎责任、与责任的诫律相符合，而以爱好和其他什么个人目的为动机的行为，则无多大道德价值，甚至于完全没有道德价值。例如，街头小店，铺面上挂着“童叟无欺”的金字招牌，而且也确把同样货物，以同样价格售与一切顾主，不论是白发老者还是黄口小儿。这确是合乎“要诚实”的责任诫律的。然而，小店东之所以这样做是出于诚实的责任吗？当然不是。是出于尊老爱幼之情吗？恐怕也不是。他的真正动机只能是维持店铺信



誉，以便更多地增殖财富的完全个人利己的动机。所以，在康德看来这样的诚实虽合乎责任诫律，但并没有、或没有多大的道德价值。也正是出于同样理由，同情心被宣布为无道德价值，至少是一种并非必要的道德品质。因为同情虽然合乎责任，但并非出于责任，人也没有任何责任去同情。同情勿宁是出于爱好，出于类似对光荣的那样的爱好。

为了使人更准确地把握责任在道德生活中的功能。康德把它归纳为三个“命题”。第一个命题就是如上所述，行为的道德价值不取决于行为是否合乎责任，而在于它是否出于责任。第二个命题是：一个出于责任的行为，其道德价值不取决于它所要实现的意图，而取决于它所被规定的准则。从而，它不依赖于行为对象的现实，而依赖于行为所遵循的意愿原则，与任何对象无关。第三个命题是以上两个命题的结论：**责任就是由于尊重规律而产生的行为必要性。**<sup>[12]</sup>

三个命题归为一点：行为的道德价值不在于它所期待达到的结果，也不在于由所期待结果假借而来的任何原则。忠于责任完全不同于因害怕不利的后果而来的忠实。因为忠于责任对我说来这一行为的概念本身就包含着规律，在另外的情况下，我就要在行为之外去寻找与此相联的，也与我相联的结果。纯粹责任观念，意识着自身的尊严，鄙视那些来自经验的动因，并且逐渐地成为这些经验动因的主宰。与此相反，一种混杂的道德学