



从双层功利主义到 系统功利主义

基于协同学的当代道德哲学研究

邓环 著



暨南大学出版社
JINAN UNIVERSITY PRESS



从双层功利主义到 系统功利主义

基于协同学的当代道德哲学研究

邓环 著



暨南大学出版社
JINAN UNIVERSITY PRESS

中国·广州

图书在版编目 (CIP) 数据

从双层功利主义到系统功利主义：基于协同学的当代道德哲学研究/邓环著. —广州：暨南大学出版社，2018.5

ISBN 978 - 7 - 5668 - 2352 - 6

I. ①从… II. ①邓… III. ①功利主义—研究 IV. ①B82 - 064

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 060920 号

从双层功利主义到系统功利主义：基于协同学的当代道德哲学研究
CONG SHUANGCENG GONGLI ZHUYI DAO XITONG GONGLI ZHUYI: JIYU
XIETONGXUE DE DANGDAI DAODE ZHEXUE YANJIU

著 者：邓 环

出 版 人：徐义雄

策划编辑：黄圣英

责任编辑：亢东昌

责任校对：邓丽藤

责任印制：汤慧君 周一丹

出版发行：暨南大学出版社 (510630)

电 话：总编室 (8620) 85221601

营销部 (8620) 85225284 85228291 85228292 (邮购)

传 真：(8620) 85221583 (办公室) 85223774 (营销部)

网 址：<http://www.jnupress.com>

排 版：广州市天河星辰文化发展部照排中心

印 刷：广州市穗彩印务有限公司

开 本：787mm×960mm 1/16

印 张：12.25

字 数：230 千

版 次：2018 年 5 月第 1 版

印 次：2018 年 5 月第 1 次

定 价：43.00 元

(暨大版图书如有印装质量问题，请与出版社总编室联系调换)

本书由以下项目资助出版：

国家民委 2014 年科研项目“民族地区科技文化价值体系构建”
(14GXZ015)

广西高校 2015 年科学技术研究项目一般项目“系统功利主义
视野下的生态文明”(KY2015YB082)

广西壮族自治区人才小高地——广西与东南亚民族人才小高地

序 言

本书是邓环在她博士论文的基础上加以补充和完善的结果。本人作为其博士生导师对该书的学术价值做以下简要的评价。

本书着眼于道德哲学的两大分野——功利主义和道义论——的统一，从黑尔的双层功利主义入手，以系统功利主义为归宿，从一个侧面给出当代道德哲学发展的脉络；梳理功利主义与道义论之间的关系，介绍黑尔的双层功利主义，综合评述盛庆球的统合效用主义、张华夏等人的系统功利主义，最后从协同学的视角对系统功利主义加以改进，并将之应用于公平与效率、经济发展与生态保护以及科技伦理学等重要问题的研究。

本书最大的创新点是从协同学的角度来改进系统功利主义。具体地说，把社会道德看作一个复杂系统，私德相当于具有自组织性或自主性的子系统，公德相当于具有协同作用或役使作用的序参量。私德的自主性是以服从公德原则为先决条件的，体现为“公德为主而私德为辅”的基本准则。一个道德准则的公德性程度取决于它与社会契约之关系的远近，关系愈近，其公德性愈强（私德性愈弱）。因此从根本上说，社会契约是道德系统的序参量。这一观点与契约伦理学是有契合之处的。

区分公德和私德的重要性还体现在，对于道德问题有两种不同的处理方法，一种是强制性的硬性方法，另一种是说服性的软性方法，前者适合于公德问题，后者适合于私德问题。处理公德问题的硬性标准是最大幸福原则和由它派生的各种社会契约；处理私德问题的软性标准是行为功利和准则功利之间的平衡点，这个平衡点是因时因地或因人而有所不同的。

本书举例说明公德—私德的协同性。一般而言，珍视友谊被看作一种美德，但是珍视友谊并没有一个公共的标准，是因人而异的，因此在很大程度上属于私德。不过，在珍视友谊方面因人而异的程度是受到公德限制的。比如，一个人再珍视友谊，他也不应帮助朋友做犯法的事情如走私；一个人再不珍视友谊，他也不应欺骗他的朋友。因为走私和欺骗都是违反公德甚至违反法律的。在这里，法律和作为法律之基础的公德起到序参量的作用。一旦违反公德，理应受到强制性的谴责或制裁；但在私德范围内，如一个人比较

高傲，只应采取软性劝导的方法。

需要强调的是，尽管在社会复杂系统中，公德比私德更为重要，但是公德并不能取代私德，私德在不违反公德的前提下具有一定的自主性。比如，不同的人对于珍视友谊可以有不同的做法，公德不应强化到让所有人在珍视友谊上遵守唯一的标准。反之，如果公德强化到取消私德的自由空间，那么公德也就不成为复杂系统的序参量，而成为一个“死系统”的标志。可以说，专制社会就是一个死系统，而民主社会就是一个具有协同性的复杂系统；公德和私德的协同性为民主社会的“活道德”提供了运行机制上的保证。

总之，本书从协同学的视角来阐述和改进系统功利主义，这是有显著的理论价值和实践意义的。由于公德与社会契约之间具有密切的关系，系统功利主义与契约伦理学之间也是紧密相关的。这种关联性可以成为作者日后进一步研究的课题之一。

陈晓平

2018年4月于广州祈福新村

前 言

道德哲学的两大流派——道义论与功利主义在脉络上呈现出从分野到统合、从对抗到整合的逻辑关系的变迁。

道义论 (deontology) 主张善至上, 存在绝对命令的实践理性, 追求一种可以使之普遍化的纯粹形式的善理念和善原则, 善是一种永远摆在至高无上地位的自明和绝对真理。康德 (I. Kant) 的道义论是一种道德意志的伦理学, 善良意志是行为的决定性因素, 而非行动的结果。康德认为, 道德律令可以适用于任何有理性的人, 这个原理是一种无条件的、带有强制性的和必须服从的“绝对命令”。康德伦理学核心的第二条: 人是目的。只有把人当作目的来看待, 才能获得绝对价值以及道德律令和绝对命令。

康德之后, 美国当代著名学者约翰·罗尔斯 (John Rawls) 沿着康德义务伦理的学术道路, 在契约论这一实验平台上预设了一个理想的立约环境——以“无知之幕”为核心的“原初状态”, 从中推导出排除了偶然性因素的正义原则。罗尔斯研究了社会基本结构的正义, 也讨论了关系到每个人利益的个人正义, 强调每个人都有一种平等的权利。所有的社会基本价值包括自由和机会、收入和财富、自尊的基础等都要平等地分配, 除非对其中一种或所有价值的不平等分配符合每一个人的利益。

英国功利主义者杰里米·边沁 (Jeremy Bentham) 主张感觉经验是道德最根本又真实的基础或要素, 趋乐避苦是伦理学的人性基础。快乐和痛苦是统治人类行动的两大因素, 因此我们可以通过改变快乐和痛苦的关系来影响人类行动。快乐是为立法和政治权威提供正当性辩护的东西。最大多数人的最大快乐是终极原则, 最大快乐的各种因素及情境决定行动。计算最大快乐的系统包括快乐或痛苦的强度、所持续的长度和可能出现的确定性程度。

约翰·S. 密尔 (John Stuart Mill, 也译为约翰·S. 穆勒) 继承和捍卫了以边沁为代表的功利主义思想, 更对功利主义进行了批判性的修正, 重新诠释了“功利”的概念, 使之有可能容纳有本质区别的快乐和痛苦的形式。在密尔看来, 边沁的计算理论中撇开较高形式的快乐和较低形式的快乐之间质的区别, 用快乐来解释功利显然是不够的。

在现代功利主义中, 以伦理学家 R. B. 布兰特 (Richard B. Brandt) 等为代表的理想的准则功利主义主张大部分人或全部人所奉行的道德准则, 这些

准则较之其他准则，具有最好的功利。行为功利主义者斯马特认为，判定行为正确或错误的标准不是道德准则，而是行动相关的功利，行动本身最大限度地增强总体幸福的效果，与各种义务论相对立。

R. M. 黑尔（R. M. Hare）试图表明在普遍规定主义的理论框架内，功利主义可以用理性的方式来加以论证。他利用道德判断的可普遍化性，证明在道德思考中，必须给他人的倾向和自己的倾向以同等的地位，因此，道德思考的模式是功利主义的。黑尔试图对行为功利主义和准则功利主义进行综合，这种综合就是双层功利主义（two-level utilitarianism）。

著名台湾学者盛庆球提出了一套颇为周密的道德原则体系，称为“统合效用主义”，将行为功利与准则功利统合起来。张华夏的系统功利主义是基于一种交叉学科的视野对科学技术与伦理世界所做出的探索性成果，是国内道德哲学朝着一个综合协同的方向发展的一个引人注目的理论体系。陈晓平不仅对张华夏的系统功利主义函数进行了修正和改进，而且在吸收盛庆球的综合效用主义的基础上，重新构建了新型的系统功利主义，形成一个统筹公德和私德的数学模型。

德国斯图加特大学教授、物理学家哈肯的协同学通过系统论的方法，横断学科间隔，找到其共性，把各学科联系了起来，打破了各学科之间的界限，跨过自然科学和社会科学之间长期存在的鸿沟。哈肯在《协同学——大自然构成的奥秘》（1995）中提到，协同学表明序参数具有两面性或双重作用。一方面，它支配子系统；另一方面，它又由子系统来维持。将协同学的方法运用于伦理学理论，用来解释道义论与功利主义之争，将是一个很好的尝试。

本书梳理了功利主义与道义论之争，阐述了当代道德哲学试图把功利主义和道义论统一起来的一种研究方向。开此研究之先河的当推黑尔的双层功利主义理论，还包括盛庆球的统合效用主义理论和张华夏的系统功利主义理论。本书沿着对双层功利主义理论给予简要的介绍和评价，对统合效用主义理论和系统功利主义理论给予批评和改进的路径和方向，基于协同学的核心理论——序参量重构系统功利主义。区分“公德”和“私德”这两个重要概念，并从二者之间的从属关系来探寻公德与私德的协同性：把私德作为具有自组织性的诸多子系统，而把公德作为具有规范作用或役使作用的序参量，以此构成具有协同性的道德复杂系统。

康德的道义论对道德体系进行了纯粹形式的理论建构，试图以绝对命令的形式和自由意志的原则为道德体系找到可普遍化的形式和终极道德律令。罗尔斯试图用正义原则来取代功利主义的功利原则。边沁、密尔的功利主义理论是一种基于经验主义的道德理论，这与康德反经验主义的道义论形成对立。现代功利主义的主要分支：准则功利主义和行为功利主义之争在一定程度上来源于古典的功利主义与道义论之争。

黑尔从元伦理学架构到对规范伦理学的研究,中间桥梁或媒介是其著名的普遍规定主义,以及在此基础上形成的双层功利主义。双层功利主义试图调和准则功利主义和行为功利主义之争,进而对道义论和功利主义加以综合。因此,在道义论和功利主义的关系问题上,黑尔实际上起到承上启下、继往开来的作用,成为20世纪下半叶规范伦理学得以复兴的重要推手。

盛庆球的统合效用主义理论目的在于统合道义论和效用主义,兼顾准则功利主义和行为功利主义。统合效用主义融入了统计学、博弈论、概率论等经济学知识,对古典功利主义加以修正和扩展,是一种基于功利主义的规范伦理学。张华夏的系统功利主义是一种具有综合性和整体性的新型功利主义,在理论框架上是对盛庆球统合效用主义的一种延伸,也是一种改进。不过,张华夏很快放弃了系统功利主义的立场,转而建立一种基于四项原则的多元论的伦理学说。但这个转向导致了某种困境:如果其中的某两条原则之间发生冲突时,人们将难以进行合理的取舍和抉择。

基于协同学重建系统功利主义的要义是把社会道德看作一个复杂系统,私德相当于具有自组织性或自主性的子系统,公德相当于具有协同作用或役使作用的序参量。私德的自主性是以服从公德原则为先决条件的,体现了“公德为主,私德为辅”的基本准则。道德问题有两种不同的处理方法,一种是强制性的硬性方法,另一种是说服性的软性方法,前者适合于公德问题,后者适合于私德问题。处理公德问题的硬性标准是最大幸福原则和由它派生的各种社会契约;处理私德问题的软性标准是行为功利和准则功利之间的平衡点,这个平衡点是因时因地或因人而有所不同的。

本书在密尔、布兰特、黑尔、盛庆球等学者对道义论和功利主义统合的成功与失败的经验基础上,采用协同学的视野和方法对系统功利主义进行重建,区分公德与私德,并将公德视为序参量,将诸多具有一定自主性的私德子系统协同起来,从而构成一个良性的道德复杂系统。既充分挖掘道义论和功利主义在道德哲学领域中的一致性,强调它们在道德规范、道德原则与行为的目的和效果方面的紧密关联性,又注重二者的特殊性和发挥作用的主要场合,同时兼顾了行为功利和准则功利的权衡与结合。因此,基于协同学重构系统功利主义,对功利主义理论的发展具有理论创新的意义。在当前社会转型期,面对道德失范和道德冲突,重建理性合理的符合时代特征的道德体系,既有充分的理论依据,也符合时代主体多元化的伦理需求,具有较强的现实意义。

邓 环
2018年4月

目 录

序 言 /1

前 言 /1

第一章 道义论与功利论的分野 /1

第一节 道义论概述 /2

一、康德的道义论 /2

二、罗尔斯的正义论 /8

第二节 功利主义概论 /15

一、边沁和密尔的功利主义思想 /15

二、现代功利主义 /22

第二章 黑尔的双层功利主义思想 /37

第一节 黑尔及其元伦理学思想 /38

一、元伦理学与实质性道德问题的结合 /38

二、从元伦理学到功利主义 /39

第二节 黑尔道德语言的规定性 /41

一、道德语言的意义和用法 /42

二、道德判断的推理规则及论证 /44

第三节 道德语言的可普遍化性 /48

一、可普遍化性与康德主义 /48

二、描述判断的可普遍化性 /49

三、道德判断的可普遍化性 /51

四、对道德判断可普遍化性质疑的回应 /54

五、普遍规定主义的意义 /56

第四节 黑尔的普遍规定主义与功利主义 /57

一、对情感主义理论的批判 /57

二、四重道德论证法 /59

三、道德推理的四大要素 /60

四、偏好功利主义的形式和实质 /64

五、“逐次遍历法”和偏好满足最大化 /66

第五节 黑尔的新综合：双层功利主义思想 /68

一、对康德形式逻辑的继承 /68

二、理性意志与偏好（欲望）的相容性 /70

三、道德思维双层理论 /72

四、对行为功利主义和准则功利主义的调和 /75

五、对普遍性与特殊性功利主义原则的区分 /77

六、双层功利主义对实质道德问题的辩护 /79

七、双层功利主义的理论意义和局限 /80

第三章 统合效用主义和系统功利主义 /83

第一节 盛庆球及其统合效用主义 /84

一、盛庆球的规范伦理学思想及其概念 /84

二、统合效用主义的建构 /91

三、统合效用主义的统计性质 /99

四、对统合效用主义的批判和改进 /104

五、统合效用主义的理论意义 /109

第二节 系统功利主义及其评价 /112

一、系统功利主义提出的价值基础 /112

二、道德推理的系统论证 /117

三、系统功利主义的论证 /124

四、超系统功利主义的伦理体系 /127

五、对系统功利主义的批判与改进 /131

六、系统功利主义思想的理论意义 /136

第四章 从协同学视角重建系统功利主义 /137

第一节 协同学概述 /138

一、协同学是系统论的重要分支 /138

二、自组织的形成机制与协同学 /139

三、序参量与协同作用 /141

四、序参量与役使原理 /143

第二节 协同学视野下系统功利主义的重建 /146

一、“张一陈之争”的实质 /146

二、道德系统的规范性与自组织 /149

三、公德与私德的界定 /153

四、公德与私德之间的协同效应 /156

五、公权与私权之间的协同效用 /158

六、功利主义与道义论的协同 /160

第三节 公德与私德协同的案例应用 /161

一、公德与私德科学系统的方法论原则 /161

二、关于公平与效率问题 /162

三、关于经济发展与生态保护的问题 /165

四、关于科技伦理问题之讨论 /168

结 语 /172

参考文献 /173

后 记 /181

第一章

道义论与功利论的分野

第一节 道义论概述

康德为义务而义务的道义论伦理体系包含了善良意志、绝对命令、意志自律这三个核心范畴，将道德律令与意志自律统摄于实践理性的“绝对命令”之下。道义论在康德那里凸显了人的道德崇高，且是纯粹形式的和抽象的，而罗尔斯不仅对道德进行了抽象的论证，而且将他的正义原则回归到现实生活中，实现了道德哲学从元伦理学到规范伦理学的转变，对现实生活产生了重要的影响。

一、康德的道义论

本节包括德性与幸福、康德对幸福主义的批判以及道德律令的三个原则等内容，通过说明善良意志、绝对命令、意志自律这三个康德道德思想的核心范畴及相互关系来呈现康德的道义论。

（一）德性与幸福

德性问题作为伦理学的中心，在西方哲学传统中由来已久。苏格拉底（Socrates）作为西方哲学的奠基人之一，在雅典的集市上研究什么是德性，对西方社会精神产生了重大的影响。柏拉图（Plato）在《国家篇》第四卷里提出了著名的“四德说”，包含了明智、勇敢、节制和正义。亚里士多德（Aristotle）沿用了德性的基本内涵，认为伦理德性就是“两种恶即过度与不及的中间”^①。

康德作为德国古典唯心论哲学的创始人，是德国18世纪后半期伟大的启蒙思想家之一。他对亚里士多德的“中间原则”并不满意，因为这个原则缺少区分德性与邪恶的标准，而且它在逻辑上是个重言式的命题。对“怎样的行为是太过”这样的问题，给出“比正确的多些”的回答；而对“怎样的行为是不及”这一问题，给出的回答是“比正确的少些”。这样的回答在康德看来相当于什么都没有说。严格区分德性与邪恶是道德自身的基本任务，含糊其辞只会让问题越来越模糊，行为越来越混乱。

^① [古希腊] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》[M]，廖申白，译注，北京：商务印书馆，2003：48。

康德认为,德性与邪恶之间是质上的差别,也是准则和道德规律在关系上的差异。“德性就是意志的一种道德力量”^①,即恪守责任的人在意志上的道德力量。德性具有发号施令的作用,主要体现在诫训的道德强制(Sittlicher Zwang)上,具有不可抗拒的特性。这种来自道德内部的坚强力量可以克服源于人们的喜好所产生的阻力。德性具有至高无上的地位,一个有德性的人获得了幸福,且获得的幸福与他的德性相匹配,才是最理想的状态,才能成为道德完善的人。一个人离道德完善越是接近,就越可能成为一个像王一样存在的人。如康德所说:“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。”^②可见康德把德性放在多么重要的位置上。

在康德的伦理思想形成过程中,他虽着手研究认识论,却把伦理学摆在高于认识论的地位。他强调:是理性而不是经验在根本上决定了道德的基础,伦理学研究必须与种种经验论划清界限。经验论是由外在的习俗、教育、政府、立宪制度等决定的,或是人本身的一般自然天性即快乐、痛苦等本能需要或生理需求所决定。“把道德原理或直接或间接归结为经验,成为一种主观任意的东西,不可能有普遍必然的客观有效性。”^③因此,凡是跟经验内容相关的都无法成为道德的基础,纯粹理性才是决定伦理学的前提。

批判哲学先天学说是德性的严肃前提,康德态度鲜明地反对那种把个人幸福作为最高原则的伦理学说,比如幸福主义、功利主义这样的学说在康德那里统统变成了动机不够纯粹的庸俗理论。在康德的纯粹哲学理念里,一个人成为善良的人比成为幸福的人更为可取。因为幸福原则向道德提供的动机不但不能培养道德,而且还会败坏了道德,完全摧毁道德的崇高性并亵渎道德的尊严。他说:“人们是为了更高的理想而生存,理性所固有的使命就是实现这一理想,而不是幸福。它作为最高的条件,当然远在个人意图之上。”^④

① [德]伊曼努尔·康德.道德形而上学原理[M].苗力田,译.上海:上海人民出版社,2005.

② [德]伊曼努尔·康德.道德形而上学原理[M].苗力田,译.上海:上海人民出版社,2005.

③ [德]伊曼努尔·康德.道德形而上学原理[M].苗力田,译.上海:上海人民出版社,2005.

④ [德]伊曼努尔·康德.道德形而上学原理[M].苗力田,译.上海:上海人民出版社,2005.

（二）对幸福主义的批判

法国唯物主义要求人们以现实利益为基础，抛开宗教或灵魂等虚构的理念，建立起具有与自然科学同样严格和具有因果关系的伦理科学。法国唯物主义经验论的幸福主义以生理感官的感受性为基础，从苦乐、幸福、利益出发来建立他们的道德理论和道德原则。

爱尔维修（Claude-Adrien Helvetius）是幸福主义的主要代表人物，他从感觉论出发，认为所谓善恶好坏，归结到底不过是以感觉为物质基础的快乐或痛苦，趋乐避苦是人的本性，所以伦理道德应该归结到个人的利害和利益上来。爱尔维修说：“如果爱美德没有利益可得，那就绝没有美德。”因此，“应该像建立实验物理学一样建立伦理学”^①。另一位幸福主义者的代表人物霍尔巴赫（P. H. Holbach）说：“人从本质上就是自己爱自己、愿意保存自己、设法使自己的生存幸福；所以，利益或对于幸福的欲求就是人的一切行动的唯一动力。”^②所谓的道德不过是将人们的共同利益联系在一起的理论而已。

康德把矛头指向幸福主义，尤其是法国唯物主义学派的幸福主义。他批评幸福主义所强调的幸福没有客观标准。不管是何种幸福、快乐或愿望，也不管是低级的还是高级的，更不分感官的还是理智的，它们都是可以随意比较和选择的经验。康德说：“同一个人，能够把他生平仅见的一部好书，不经阅读，就还给人，以免耽误打猎；能够途中抛开一段妙论去赶着赴宴……能够因为当时手头的钱只够买张喜剧门票而把自己原本乐意周济的穷人撵走。”^③这就说明个人的幸福概念因其需求不同而有所差异，甚至有时候对同一件事，一个人觉得是幸福的，另一个恰恰认为相反。

对幸福的理解和感受因人而异，幸福受种种偶然性的经验条件所影响和决定，根本不可能有普遍必然的客观内容和共同标准。人的祛苦求乐本性和幸福观与动物性的自然感性没有两样，如果把追求幸福作为普遍必然的道德律令和伦理本质，必然缺乏客观的普遍有效性。幸福的要素或标志如健康、才能、财富、权利等都不属于伦理道德基础的范畴，因为“才能、品德的幸

① [法] 爱尔维修：《论精神》[M] // 北京大学哲学系外国哲学史教研室：十八世纪法国哲学。北京：商务印书馆，1963：512。

② [法] 霍尔巴赫：自然的体系：上卷[M]，管士滨，译。北京：商务印书馆，1964：273。

③ [德] 伊曼努尔·康德：实践理性批判[M]，关文运，译。北京：商务印书馆，1960：21-22。

福都没有自身固有的价值，它们丝毫不是道德的善本身”^①。也就是说任何含有目的性的价值都不能纳入道德的基础。

康德把道德基础从外在的对象物转移到先验的主体意志上来。无条件的善是“善良意志”，即人们对源于纯粹理性的道德律令的绝对服从，这个“善良意志”也就是义务。道德律令可以适用于任何有理性的人，这个原理是一种无条件的、带有强制性的和必须服从的“绝对命令”。“尽义务”就是执行“绝对命令”，因此道德可以归结为“为义务而义务”。任何受经验制约或与经验相关的实质性原理，都不能作为普遍必然的道德标准。只有“成为普遍立法的形式本身”，才是道德律令的最高原理。这个“立法形式”舍弃了所有实质性道德原理的经验性质和内容，包括各种形式的“人的本性”都被摒除在道德律令的最高原理外。只有诉诸一种超越人性的纯粹理性，才能建立起这种普遍必然性。“一个只能以准则的纯粹立法形式作为自己律令的意志，就是一个自由意志……一个自由意志既然不能依靠于律令的实质，就只有以律令为其动机了，但是在一条律令之中，除了实质，也只含着立法形式，别无他物。”^②这就与以幸福、利益为基础的幸福主义有着根本的区别。道德的根源不在于如爱憎、幸福等性质，道德的本质在于它经常能自觉地牺牲幸福、爱憎、生命，不顾利害和效果，也不屈服于自然的欲求、愿望或需要，它只是为了服从或执行它所“应当”服从或执行的道德律令而已。因此，任何经验的欲望、效果和目的都应该摒弃。

（三）道德律令的三个原则及道义论

道德律令的第一个基本原则也是纯粹实践理性的基本法则：“不论做什么，总应该做到使你的意志所遵循的准则永远同时成为一条普遍的立法原理。”^③康德进一步说：“到底什么样的律令，它的概念必须决定意志，不顾及从中获得任何效果，使这个意志能称作绝对的无条件的善呢？由于从意志中剥去了一切可由服从任何律令的冲动，这里就只剩下行为与律令的普遍意志，只有这给意志提供了一个原则：我一定如此行动，使我能意愿我的准则成为普遍律令。”这个绝对命令归结起来就是“只照你能意愿它成为普遍律

① 李泽厚. 批判哲学的批判 [M]. 北京：生活·读书·新知三联书店，2007：290.

② [德] 伊曼努尔·康德. 实践理性批判 [M]. 关文运，译. 北京：商务印书馆，1960：28.

③ [德] 伊曼努尔·康德. 实践理性批判 [M]. 关文运，译. 北京：商务印书馆，1960：30.