

Fundamental
Principles of
the Metaphysics
of Morals

了如指掌

道德形而上学基础

[德] 伊曼努尔·康德 / 著

Immanuel Kant

江西教育出版社

WESTERN CLASSICS

·了如指掌·西学正典

了如指掌·西学正典

道德形而上学基础

*Fundamental Principles of
the Metaphysics of Morals*

Immanuel Kant

【德】伊曼努尔·康德 / 著

江西教育出版社

图书在版编目(CIP)数据

道德形而上学基础 / (德) 康德 (Kant, I.) 著; 孙少伟译. — 南昌: 江西教育出版社, 2014.1

(了如指掌·西学正典)

ISBN 978-7-5392-7280-1

I. ①道… II. ①康… ②孙… III. ①伦理学—德国—近代 IV. ①B82-095.16②B516.31

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第285490号

道德形而上学基础

DAODEXINGERSHANGXUEJICHU

作者: (德) 伊曼努尔·康德

出品人: 傅伟中

策划: 周建森

组稿编辑: 万哲

责任编辑: 万哲

特约编辑: 李杰杰 孙明新

装帧设计: 了如指掌创意馆

出版: 江西教育出版社

发行: 江西教育出版社

社址: 南昌市抚河北路291号

邮编: 330008

开本: 787mm × 1092mm 1/16

印张: 5.5

字数: 84千字

版次: 2014年1月第1版

印次: 2014年2月第1次印刷

印刷: 北京市通州鑫欣印刷厂

书号: ISBN 978-7-5392-7280-1

定价: 13.80元

赣教版图书如有印装质量问题, 可向我社产品制作部调换

电话: 0791-86710427 (江西教育出版社产品制作部)

赣版权登字-02-2013-397

版权所有, 侵权必究

永不落架的书

每个时代都有每个时代杰出的思想，每个时代都会产生一些比大众对真理的形态看得更清楚的人物。他们超越同侪，且有深刻的见解和远大的眼光；他们看到人类问题的全体，免于繁琐、短视的思想。

美国思想家、诗人埃默森说：“从所有文明国度里精挑细选出那些最具智慧、最富机趣的人来陪伴你，然后再以最佳的秩序将这些选择好的伴侣一一排列起来。”这样的人都知道每个时代、每个地方的每个人，都面临一个不变的问题——关乎个人和其同侪、社会，乃至全人类、宇宙之间基本关系的性质的问题。对这种问题的看法，可以决定他会怎么做，甚至可以决定他成为怎样的人。

对于这类问题，人类把所能想出来的最好的答案流传下去，从柏拉图、亚里士多德、塔西佗，到马克斯·韦伯、熊彼特，以资下一代和更下一代的人去考验、去辩论，而这些最好的答案又汇聚成一部部传世之作。法国思想家笛卡尔说：“读杰出的书籍，有如和过去最杰出的人物促膝交谈。”这些人类最深邃的思想，最高超成就的文字记录，能把我们在过去、现在、未来所面临的问题，能把人类所做过的、即将面对的以及将来可能发生的事情，做出最正确而永久的记录。

例如，经济学的主要创立者亚当·斯密不但写出了《国民财富的性质与原理》，还在更早之前完成了《道德情操论》。该书从人类的情感和同情心

出发，讨论善恶、美丑、正义、责任等概念，进而揭示人类社会赖以维系、和谐发展的秘密，是市场经济良性运行不可或缺的“圣经”，堪称西方世界的《论语》。

法国伟大的启蒙思想家卢梭的《论人类不平等的起源》，是一部充满智慧的书，每行都渗透着卢梭的苦苦求索，从各个角度清晰地阐释为什么人类的进步史就是人类的堕落史。卢梭认为，私有制的确立是造成人类不平等及其严重后果的根源。这篇论文可谓卢梭整个政治学说的导论。

凯恩斯的宏观经济学、弗洛伊德的精神分析法和爱因斯坦的相对论并称为20世纪人类知识界的三大革命。《就业、利息和货币通论》是为应对20世纪30年代西方世界普遍的经济大萧条而作，它的核心主题是如何解决就业，以缓解市场供求力量失衡的问题。正是在这本书中，凯恩斯提出了国家调控思想，成为现代宏观经济学的扛鼎之作。该书的出版，在西方经济学界和政治界引起了巨大的反响。一些经济学家把该书的出版，称为经济学理论的“凯恩斯”革命，并认为它与亚当·斯密的《国民财富的性质与原理》及马克思的《资本论》同为经济学说史上非常伟大的著作。

那些对人类追寻真理有永久贡献的书，我们称之为“经典”。新东方联合创始人王强更深情款款地指出：“‘经典’是那些永远占据着你的书架，又永远不会被你翻读完的书。”也就是永不落架的书。凡是能对重大的事情，给多数人的思想以久远而深刻影响的书，便是了不起的书。这样的书可以充实任何年纪的人，使之能以别的时代、别的人们为背景，从而能真正深刻地透视今日。

——编者

目 录

前 言	1
第一章 从普通的道德理性知识过渡到哲学的道德理性知识.....	6
第二章 从大众道德哲学过渡到道德形而上学	18
第三章 从道德形而上学过渡到对纯粹实践理性的批判性考察	53
结束语	69
什么是启蒙?	71
译者后记	78

前 言

古希腊哲学曾被划分为三门〔381〕学科：物理学、伦理学和逻辑学。这种划分完全适合主题的本性，人们对此能够加以改进的也许只是对这种划分原则的补充，以便确保这种划分的彻底性，同时正确地界定其必要的细分。

全部理性知识，或者是质料的，与某一对象相关；或者是形式的，仅仅涉及知性的形式和理性自身，涉及思维的普遍规则，而与对象之间的差别无关。形式的哲学称为逻辑学，而质料的哲学按照其所研究的特定对象及对象所服从的规律，本身又划分为两个部分。这是因为这些规律或者是自然的规律，或者是自由的规律。关于自然的规律的科学称为物理学，关于自由的规律的科学称为伦理学。物理学也叫做自然论，伦理学也叫做道德论。

逻辑学不能有经验的部分——在经验的部分，思维的普遍而必然的规律要依靠来自经验的根据。因为如若逻辑学有经验的部分，那么它就不会是逻辑的，即它不会是这样一个知性或理性的准则，对一切思维有效并必然得到证明。但与此相反，自然哲学和道德哲学都能有它们各自的经验部分。自然哲学必然如此，因为它必须给作为经验对象的自然规定规律，而道德哲学则必须给受自然影响的人类意志规定规律。自然规律是万物依此〔388〕而产生的规律；道德规律是万物依此而应该产生的规律，它们却也兼顾那些令万物

应当产生却又往往没有产生的条件。

就全部以经验为根据的哲学而言，都可被称之为经验哲学；而对完全以先天原则为根据来展现其理论的哲学而言，可称之为纯粹哲学。当纯粹哲学仅仅是形式时，它即是逻辑学；当它被限定于知性的特定对象上时，就是形而上学。

依照这种分类法，就产生了两种形而上学的观念——自然形而上学和道德形而上学。因此，物理学就既有一个经验的部分又有一个理性的部分，伦理学也同样如此。就伦理学而言，经验的部分可以比较明确地称为实践人类学，理性的部分称为道德学则更为恰当。

一切行业、手工和技艺皆因劳动分工而受益，因为当一个人不再包揽一切，而是只限于做那些因职业要求而在操作上不同于所有其他工作的专门工作时，他才能做得更圆满、更熟练。因此，无论在什么地方，只要工作上没有差别和区分，每一个人都是万事通，这些行业就仍然处于落后状态之中。这里也许就有问题值得考虑了，那就是：纯粹哲学的每一个部分是否不需要有人专门为之贡献；为了整个学术事业的利益，对那些为了迎合公众趣味，而习惯于把经验和理性以连他们自己也搞不明白的各种比例混杂起来的人，以及那些自称为独立思想家（却把那些专心致力于理性部分的人称为空谈者）的人，发出警告是否并非更好。这是警告他们不要在同一时间做这两项工作，这两项工作所要求的操作方法完全不同。因为对这样的两项工作来说，每一项也许都需要有专门的才能，而把两项才能结合到一个人身上，则只会使其成为一个笨拙而低劣的工作者。这里我要问的只是学问的本性是否不需要谨慎地区分经验的部分和理性的部分，并把自然形而上学置于现实的（经验的）物理学之前，把道德形而上学置于实践人类学之前。这两种先天科学必须谨慎地涤除一切经验的东西，以使我们能够知道在每一门先天科学中，纯粹理性能够完成多少内容，纯粹理性从什么来源〔389〕中形成了它的先天学说；并弄清楚道德形而上学的研究是由所有的道德学家（它的队伍庞大）来从事的还是只由那些受到道德形而上学感召的人来从事的。

因为在这里我的意图只是探讨道德哲学，所以我把所要提出的问题仅限于此：是否特别有必要建构一个纯粹的道德哲学，一个与可能只是经验的

并因此属于人类学的所有东西完全无关的道德哲学？从普通的责任观念和道德规律来看，必定有这样一门哲学是不言而喻的了。每个人都必须承认：如果一个规律要适用于道德，即成为义务的一个根据，那么它必定具有绝对的必然性；每个人也必须承认：“你不应该说谎”这条戒律，并不只对人类有效，就好像其他的理性存在者不必遵守它似的，一切其他真正所谓的道德规律也都同样如此；每个人也都必须承认：义务的根据必定不能在人类的本性中或他所处的环境中去寻找，而只能先天地在纯粹理性的概念中寻找；同时，任何其他单纯以经验原则为基础的规范，甚至这一规范具有某些方面的普遍性，只要它基于哪怕一点点的经验基础（也许仅仅与所涉及的动机有关），它都只会被称作实践的规则，而绝不会被称为道德规律。

因此，不但道德规律及其原则本质上不同于任何含有经验成分的实践知识，而且全部道德哲学都完全以其纯粹部分为基础。当应用于人的时候，它一点也不借用关于人的知识（人类学），而是把人当做一个理性的存在，并赋予其先天的规律。毫无疑问，这些先天规律需要通过经验把判断力磨练得更加敏锐，以便一方面能够决断这些规律应用的场合，另一方面则是创造条件使这些规律易于为人们的意志所接受，并对他们的实践产生影响。由于人受到如此多的偏好的影响，以至于他虽然能有一个实践的纯粹理性的理念，却不能轻易地使这一理念在他的生活中具体地产生效用。

道德形而上学之所以是必不可少的，不仅仅是因为出于思辨的动机去研究那些存在于我们的理性之中的先天实践原则的根源〔390〕，而且因为一旦缺乏正确评判所需要的指导和最高标准，道德自身就易于遭受各式各样的败坏。因为对于要在道德上成为善的事情来说，仅仅符合道德规律还不够充分；它还必须是为了道德规律的缘故而做出的。如若不然，那种符合就仅仅是偶然的，而且很不可靠。因为，从非道德的根据，确实会不时产生一些合乎道德规律的行为，但更经常产生的却是违背道德规律的行为。并且，除了在纯粹哲学领域，在别的任何地方都找不到那种纯粹而又真正的（在实践中至关重要的）道德规律；因此，形而上学就必定是个出发点，没有形而上学，也就不会有任何道德哲学可言。那些把纯粹原则和经验原则混杂在一起的学说，不配称为哲

学，因为哲学和普通理性知识的区别，正在于哲学在特别的学科中阐明了普通理性知识所含糊地理解的东西。它更不足以承当道德哲学之名，因为这种混杂，既破坏了道德自身的纯粹性，也违背了道德自身的目的。

不过，不要以为这里所要求的，在沃尔夫著名的道德哲学即他所谓的普适的实践哲学的导论里已经有了，就因此认为我们这里所要开辟的就不是一个全新的领域了。正是因为他的道德哲学要成为普适的实践哲学，所以它并不考虑任何像这样一类不受一切经验动机影响而完全由纯粹原则决定的特殊意志；总而言之，它不探讨任何被称为纯粹意志的东西，因为它考虑的只是一般意义上的意欲以及在这种一般意义上属于此种意欲的全部行为和条件。由此看来，沃尔夫的导论不同于道德形而上学，正如一般逻辑学不同于先验哲学一样，一般逻辑学所阐述的是一般思想的活动和规则，而道德形而上学所讨论的则是纯粹思想的特殊活动和规则，也就是其对象完全被先天地认识的思想的活动和规则。因为道德形而上学的本意就是要去考察一个可能的纯粹意志的观念和规则，而不是去研究诸如人的意欲之类的活动和规则，诸如此类的东西大多来自心理学。

固然，在一般的实践哲学中也谈论 [391] 规律和责任（虽然并不合适），但这并不能否定我的意见。因为这门学科的作者们在这里仍然固守着他们的观念。在他们的观念中，这样两种动机是不做区别的：一种是完全先天地仅出自理性的，并在本来意义上就应称为道德的那种动机，一种是通过与经验的比较，而由知性提升到普遍概念层面的经验的动机；而且，他们在考察动机时，无视这些动机来源上的差异，而仅仅涉及它们在数量上的大小（就好像它们是同一种类的动机）；他们依据这种观念勾画出了他们的责任概念，这样的责任概念绝不是道德的，而仅仅是这样一种哲学所能期待的，这种哲学对一切可能的实践概念的根源是先天的抑或只是后天的不加裁决。

我打算在以后出版一部道德形而上学的著作，而作为准备工作，就把这个《基础》先发表出来。实际上，除了对纯粹的实践理性的批判性考察外，这一（道德）形而上学并没有任何别的基础，就好像除了那已经出版了的对纯粹思辨理性的批判性考察外，（自然）形而上学也并无任何其他的基础。

但是，首先，对纯粹实践理性的批判性考察并不像对思辨理性的批判性考察那样极端重要，因为在道德事件中，人的理性，即使在最普通的意识中，也很容易达到高度的正确性和完善性，相反，在另一方面，人的理性，在理论的但却是在纯粹的使用中，却完全是辩证的。第二，如果我所要求的对纯粹实践理性的批判性考察得以完成，那么依据一个共同原则，实践理性与思辨理性的一致就显而易见了，因为归根结底，只能够有一个并且是同一个理性，只不过在应用中必须有所分别。但是要是不引入这种完全不同的考察，同时并不因此而使读者感到困惑，那么我就不能够把这件事做得如此完备。因为这些原因，我使用了《道德形而上学基础》这样一个题目，而不是《纯粹实践理性批判》。

第三，道德形而上学这个题目虽然吓人，但对于大众化、对于普通知识性的接受却颇为相宜，由此，我认为，把对这个基础部分的初步探讨与道德形而上学分开来写是有用的，如此一来，就不必把这里不可或缺 [392] 的细节引入随后内容更广泛的著作里了。

然而，当前这部著作主要是找出并确立道德的最高原则。仅是如此就已构成一个自身完整的研究任务，并应该保持它与所有其他道德研究的区别。

我关于这个重要问题的结论，一直以来都没有得到足够充分的探讨，不过，通过这个原则在整个道德体系中的应用，我的结论就会理所当然地得以阐明；并且这个原则处处所展示出来的适用性，会让它得到大量的确证。但是，我必须放弃这种便利，因为这种便利归根结底，与其说是普遍有用，倒不如说是个人的喜好。因为一个原则使用上的便利与表面上的适用性，不但不会给它的合理性带来任何的确证，相反还会引起某种偏见，这种偏见会阻碍人们对原则本身进行严格的考察和评估，而不考虑后果。

在这本书的写作上，我采取了我认为最为合适的方法：首先分析从普通知识进展到它的最高原则的决定性，然后综合地从对这一原则及其来源的考察返回到原则所适用的普通知识那里去。本书因此可分为以下几章：

第一章：从普通的道德理性知识过渡到哲学的道德理性知识。

第二章：从大众道德哲学过渡到道德形而上学。

第三章：最后，从道德形而上学过渡到对纯粹实践理性的批判性考察。

第一章 从普通的道德理性知识过渡到哲学的道德理性知识

在世界之中，甚至在世界之外 [393]，除了善良意志，没有什么能被设想为可被称作无条件的善的东西。聪慧、机智、判断力以及心灵的其他才能，不管你如何称谓它们，或者作为气质上的特质的胆识、果断以及坚韧，毫无疑问，在许多方面都是善的并且令人想望。然而，如果要运用这些天赋才能和这些在特有性状上被称为品质的意志，不是善的话，则这些天赋才能和品质也可能会变得极其恶劣而且有害。对于命运的恩赐，也同样如此。权力、财富、荣誉，甚至健康，以及通常的福利和舒适满足，这些通常称之为幸福的东西，如若没有一个善良意志去匡正它们对心灵及其行为诸原则的影响，以使其与善良意志之目的普遍相合，那么它们就会引发自负甚至骄横。更不用说一个毫无纯粹而善良的意志的特征但却享受无尽的荣华富贵的人，其风貌绝不会给一个有理性而毫无偏见的旁观者以愉悦之感。这样说来，善良意志甚至是构成幸福之价值的必不可少的条件。

某些特质，似乎有助于这个善良意志，而且可以促进其发挥作用，但是，尽管如此，它们却并不 [394] 具有内在的、无条件的价值。相反，它们倒是要以一个善良意志为前提，这一善良意志限制我们对这些特质持有的不

同的合理的尊崇，而且不允许把它们看作是绝对的善。在情绪和感情上节制有度、自我克制以及冷静思虑，不但在许多方面来讲都是善的，甚而似乎构成了人的内在价值的一部分。但是，无论它们如何无条件地被古人赞誉，它们也还远不是无条件的善。因为若不以善良意志为原则，这些特质也可能变成极端的恶，一个恶徒的沉着冷静，比起没有这一特质来，不但更加危险，而且在我们看来，也更为可憎。

善良意志之所以为善，并不是因为它所促成的东西和它所实现的东西，也不因为它易于达到预期的目的；而仅仅是因为意愿而善，也就是说，它是善本身。并且，就其本身来说，它自身就尊贵无比，任何为了一种偏好而产生的东西，甚至所有这些偏好的总和都不能望其项背。纵使有这样的情形发生，由于命运特别不幸，或是由于无情的自然的吝啬供养，这意志会完全缺乏实现其意图的力量，即使为实现其目的而竭尽自己所能，仍然毫无所成，而仅仅剩下善良意志本身（善良意志并不单纯是一个愿望，而是能汇集我们力量中所有手段的意志），它都仍然如宝石一般，放射着自己本来就具有的光芒，就好似某个自己本身就具有全部价值的东西一样。善良意志有用或是毫无成果，既不能够给这一价值增加分毫也不能够减损分毫。其有用性似乎只是它的一个外在镶嵌物，为的是我们在交往中能够更方便地运用它，或是去吸引那些尚不是鉴赏家的外行人的注意，但却不是为了向行家们推荐它或借此决定它的价值。

但是，在独立意志（对其不计任何功用）的绝对价值的观念中，有着甚为奇怪之事，以至于尽管一般常识都一致同意这个观念，怀疑却仍然必定发生，以为在这种观念背后也许仅仅暗藏着不切实际的空想，并且也许在自然指派理性作为我们的意志的主宰时，我们误解 [395] 了自然的意图。因此，我们应从这个角度来考察这个观念。

在一个有机存在者，也就是说，在一个与生命恰相适应的存在者的自然结构中，我们设定有这样一个基本原则，这就是，在这里没有一个器官不是最合适且最能适应其意图的。现在，在一个既有理性又有意志的存在者中，如果它的保存，它的福祉——一句话，它的幸福——真的是自然之

目的的话，那么，自然选择被造物的理性作为实现这一意图的執行者，这种安排就太拙劣了。因为被造物为达此意图而所必须执行的所有行为，以及它的行为的全部规则，若是由本能来支配的话，比起由理性来支配，将会更加恰切，更有把握达到目的。而且，在这本能之上，如果也要把理性赋予这最受眷顾的被造物，那么，理性所唯一能做的就是对自然所予的幸福构造给予悉心关注，去赞誉它，去尽情享有它，对自然的恩赐感恩戴德而已。但是，理性之赋予，不是为了存在者把欲望的能力置于理性微弱而虚妄的指导之下，并干预自然之意图。总之，自然定会仔细谨慎，不会让理性闯入实践应用领域，也不会让它有这样的假想，以其浅薄的见识，就能为自然自身想象出实现幸福的方案和完成方案的手段。自然不仅会考虑目的的选择，而且也会考虑手段的选择，以其深远的见识，自然定会将目的与手段两者完全付托于本能。

而且，事实上，我们发现：一个有教养的理性越是蓄意谋划求取理性自身对生活与幸福的享受，这个人也就越发得不到真正的满足。这一事实令许多人产生了某种程度的理论厌恶症，憎恨理性，如果他们能够坦然承认的话。特别是那些在使用理性上最有经验的人更是如此。因为在这些人算计了他们所得到的全部来自——我不说来自日常奢侈品技艺的发明——科学的利益之后（归根结底，科学在他们看来也只不过是知性的奢侈品而已），他们就会发现，事实上为自己招来的烦恼要甚于在幸福上的获益；最后，他们[396]只会嫉妒而不是藐视人们通常的行径：仅仅顺从自然本能的更好指使，而且不让其理性对其行为有过多的影响。而且，我们至少必须承认，一些人抑制甚而否认对理性在生活幸福与满足方面应为我们带来益处的那种自吹自擂的赞誉，这并不是对主宰世界之善德的抱怨或忘恩负义。确切地说，他们的判断是以关于他们的存在有着另外的且更有价值的意图的观念为基础的，他们的理性完全是被用于此意图而不是幸福，因此，这个意图作为最高条件，必定远远在人们的私人意图之上。

然而，理性在有关意志的对象和为了我们全部需要（在某种程度上理性能使这些需要能成倍增加）的满足上，并不足以可靠地去指导意志，而就达

到此目的来说，天生的本能反倒能有更大的确定性。但是理性是被作为一种实践能力，亦即一种能够影响意志的能力而赋予我们的。因为自然已在别处把适宜于它所履行的功能的才能进行了分配，所以理性的正当功能必定是产生在其自身即是善的意志，而不是产生仅仅作为手段的善。就产生在其自身即是善的意志来说，理性是绝对必要的。虽然这个意志实际上并不必定是唯一而完全的善，但却必定是最高的善，是其他所有东西的条件，甚至是欲求幸福的条件。在这种情形下，下面这种看法就与自然的智慧完全一致了，这就是，为前一个无条件的意图而需要培养的理性，至少在此生中以众多的方式限制着——甚至减少到无——那有条件的后一个意图，即幸福的获得。在这里，人们认为自然并非没有适宜地达到它的意图，因为作为以建立善良意志为最高实践使命的理性，在实现这一意图时，所得到的也只能是它自己独有的满足，也就是达到由理性所决定的意图而得到的满足，即使这种满足会使偏好的目的大为受损。

那么，我们就形成了这样一种关于意志的观念，它 [397] 被尊称为自身之善，而且其为善并不意图别的任何东西。这一概念已为自然健全的知性所固有，故而这一概念与其说需要教导，倒不如说只需要把它解释清楚。在对我们行为的全部价值的评估中，这一概念总是居于首要位置，而且是其他所有东西的条件。为了说明这一点，我们这里把责任概念提出来考察。责任概念包含了善良意志的概念，尽管也包含有某些主观的限制和障碍；但是这些限制和障碍并没有把它遮蔽起来而使它不可认识，反而因为通过比照，使它显露出来，显得更为清楚。

在这里，我且把被认为与责任相抵触的所有行为忽略不谈，即使这些行为或在此一方面或在彼一方面可能有用。就这些行为来说，由于它们与责任相冲突，所以就根本不会引发关于这些行为会否出自责任的问题。我也不考虑那些已经与责任一致的行为，对这些行为，人们并没有直接的偏好，人们之所以如此去做，是由于受另外一种偏好的驱使。因为很容易分辨一个与责任一致的行为，是出自于责任，还是出自于某种私有的意图。但是当行为与责任一致，此外，行为的主体对其又有一种直接的偏好时，要分辨出它们的

区别就相当困难了。例如，商家不应该向无经验的顾客索要过高的价钱，实际上，这是一个合乎责任的行为。凡是在生意场上，明智的商家都不会索要过高的价钱，而是对每一个人都保持一个固定的价格，以使小孩子也可以买到像其他人一样便宜的东西。因此，顾客得到诚实的服务。但是这并不足以证明这样一个信念，即这个商家做出这样的行为是出自责任和诚实的原则。是他自己的利益要求他这样去做；但是在这之外，我们却不能设想，他对购买者还有直接的偏好，就好像他没有给其他顾客以价格优惠，是出自爱心一样。因此这个行为既不是出自义务，也不是出自直接的偏好，而仅仅是为了私有的意图。

另一方面，保存一个人的生命是一项责任，而且每个人都有直接的偏好去这么做。正因为如此，大多数人对保存生命所持有的焦虑，是没有内在价值的，而且他们如此做的准则并没有 [398] 道德的意义。他们保存生命合乎责任，而不是出于责任来保存生命。但是，如果逆境与无望的忧伤完全夺去了生命的乐趣，如果遭此不幸的人，意志坚强，对他的命运感到愤慨，也不心灰意懒，垂头丧气，他宁愿求死，他不爱他的生命，却仍然保存着他的生命，他之所以如此，既不是出于偏好也不是出于恐惧，而是出于责任——那么，他的准则就具有道德的意义。

尽其所能对人友善是一项责任。另外，还有许多人天生就是如此地富有同情心，以至于他们毫无虚荣和自私的动机，对在周围撒播快乐感到一种内在的满足，对能够让其他人满意而感到快乐。但是我认为，这类行为无论怎样合乎责任，无论怎样亲切，都不具有真正的道德价值。它和 [行为来自于此的] 其他偏好处于同一层次，像对荣誉的偏好，如果这种偏好幸而定向于事实上合乎责任的领域，并普遍有用，也因此而受到褒奖，则它值得赞誉和鼓励，但却不值得崇敬。因为这个准则缺乏道德意义，即一种行为不是出自偏好而是出自责任。试想，对人类友好的心灵被他自己那熄灭了所有对他人同情心的忧伤所笼罩，他虽然还有能力去解救处于困境之中的人，但是别人的急难却并不能触动他，因为他只专注于自己的忧伤。现在设想，他不受偏好诱惑，而是摆脱这死寂般的麻木不仁，并且只是出自

责任而不是出自任何偏好来执行他的行为——那么，他的行为就首次具有了纯真的道德价值。进而，如果自然在某人的心中赋予很少的同情心，尽管他诚实，却由于性情冷淡而对他人的苦难漠不关心，也许是因为他自己被赋有特别的耐性和坚韧的天资，而也期望甚或要求他人也应该有同样的天资——像这样一个人定然不会是天生卑劣之辈——难道在他自身之内，他就找不到这样一个根源，由此而给他一个比通过拥有一个天生的好脾气所可能得到的更高的价值吗？毫无疑问，这确实是可能的，纵使自然没有使他成为一个慈善家。因为正是在这里，这种品质的价值显露了出来，这个价值既是道德的，又无可比拟地是所有价值中最高的价值：他行善 [399]，不是出自偏好，而是出自责任。

保证一个人自己的幸福，至少是一项间接的责任，因为一个人对自己处境不满，处于多种忧虑的压力和令人不满的困顿之中，很容易变成一个大的诱惑，使之背弃责任。但是，即使抛开责任不谈，所有人都会对幸福有最强烈和最深切的偏好，因为，所有的偏好都汇集在这个关于幸福的观念中了。但是，这个幸福常常是如此规范的，以致它会明确地阻挠某些偏好，人们不能从那些置于幸福名下的所有偏好的全部满足中，形成一个明确无疑的概念来。因此，这种情况并不奇怪，一个简单的偏好，它所作许诺的内容之明确，它可能被满足的时间之具体，反倒比一个模糊的观念更有分量。例如，一个痛风病人，可能选择尽情享受，而不管将来的痛苦的态度，因为根据他的盘算，至少在这种处境中，他不会为了那种可能存在于将来的健康中的幸福的、虚无缥缈的期望，而牺牲眼前的享乐。但是，即使在这个例子中，如果对幸福的普遍偏好没有影响他的意志，如果对他来说，健康在他的盘算中，不是必不可少的因素，那么，像在其他所有场合一样，这里也存在这样一个规律，即他理应增进幸福并非是出自偏好而是出自责任。只有从这个规律出发，他的行为才有真正的道德价值。

无疑，我们也应该以这种方式来理解《圣经》中的那些篇章，《圣经》告诫我们，要爱我们的邻居，甚至去爱我们的敌人，因为作为偏好的爱是不能被告诫的。然而出自责任的善行，即使没有偏好去驱使它，甚至被自然而