

康德的两种道德目的概念

——兼论一种康德式后果主义的可能性

张会永

摘要 许多伦理学研究者把康德看作反对目的论的极端义务论者，这是基于对康德伦理学的片面理解。康德伦理学包含两种重要的道德目的概念，即作为道德法则的客观基础的自在目的概念，和作为纯粹实践理性终极目的的至善概念。这两种道德目的概念既密切相关，又有明显区别，对康德伦理学体系具有重要意义。通过区分两种道德目的概念，我们还可以发现，当代各种奠基于自在目的概念之上的“康德式后果主义”理论都并非“康德式的”，相反，康德的至善理论却蕴含着一种后果主义考量的可能性。

关键词 康德 道德目的 自在目的 至善 后果主义

作者张会永，厦门大学哲学系副教授（福建厦门 361005）。

中图分类号 B82

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2018)06-0022-10

在现代伦理学中，一种长期流行的教条是，传统的规范伦理学在根本上要么是目的论的，要么是义务论的。依照这种教条，人们把康德伦理学划入义务论范畴，并把它与目的论相对立。^①然而，这种归类是值得商榷的。在康德那里，目的概念是其道德哲学的重要要素，在“三大批判”、《道德形而上学奠基》和《道德形而上学》等著作以及在关于历史和政治的一些论文中，康德讨论了一系列重要的道德目的概念，如人是目的、目的王国、同时作为义务的目的，以及至善作为纯粹实践理性的最终目的和人类历史发展的最终目的，等等。这些概念在康德伦理学中具有重要意义，若忽视它们，就无法全面理解康德伦理学，甚至还会得出康德是反对目的论的极端义务论者那样的片面主张。

康德关于道德目的的论述可以归纳为两类：一类涉及自在目的概念，它在《道德形而上学奠基》中作为道德法则的客观基础得到阐发，并由此引出人是目的、目的王国以及《道德形而上学》中“同时作为义务的目的”等概念；另一类涉及至善概念，它在《纯粹理性批判》和《实践理性批判》中被看作纯粹实践理性和善良意志的最终目的，在《判断力批判》和康德关于历史哲学的论文中则被看作人类文化和历史发展的最终

^① 据赫尔曼（Hermann Barbara）考证，第一个把伦理学分为目的论伦理学和义务论伦理学的是缪尔海德（J. H. Muirhead），他在1932年出版的《伦理学中的规则与目的》一书中明确提出了这种区分，并把康德划归义务论。（参见：Barbara Herman, *The Practice of Moral Judgement*, Harvard University Press, 1993, p. 208）弗兰克纳（W. K. Frankena）和罗尔斯（J. Rawls）都采用了这种划分，认为目的论伦理学就是一种把目的善定义为独立于正当的东西，然后再把正当定义为使善目的最大化的理论，而义务论伦理学则是一种不脱离正当来解释善，或者不用最大化善来解释正当的理论。他们都认为康德伦理学强调义务或正当对善的优先性，因而属于义务论而非目的论。（参见：W. F. Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1963, pp. 13-15; J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1999, pp. 19-28.）

目的。^①在康德那里，这两种道德目的的概念既相互联系，又有明显区别。

近年来，有不少研究者如罗尔斯（John Rawls）、盖耶尔（Paul Guyer）、帕菲特（Derek Parfit）、赫尔曼（Barbara Herman）、希尔（Thomas E Hill）、科斯嘉德（Christine Korsgaard）、伍德（Allen W Wood）、迪恩（Richard Dean）、奥尼尔（Onora O’Neill）和奥克斯特（Thomas Auxter）等开始重视研究康德的道德目的的概念。^②但是，他们更加注重对第一种目的的概念，即“人是目的”和“目的王国”概念的阐释与重构，要么无视至善目的^③，要么把至善目的等同于目的王国^④，甚至还有人认为，至善作为目的是与自在目的和目的王国相冲突的，因而是不必要的^⑤。这些研究不仅误解了两种道德目的的概念之间的关系，也误解了它们在康德伦理学中的作用和意义。

因此，探讨康德的两种道德目的的概念，具有以下重要意义：首先，从康德伦理学内部来说，两种道德目的都是其伦理学的重要组成部分，二者既有联系，又有明显区别，如果不厘清这两种道德目的，我们就无法准确把握康德伦理学。其次，从康德与现代道德哲学的关系来说，康德并非像传统教条所认为的那样，是完全排斥目的的极端义务论者。相反，我们甚至还可以得出类似盖耶尔的主张，即康德伦理学在根本上是目的论的。^⑥最后，我们还将看到，从康德的至善目的的概念能够发展出一种康德式的后果主义理论，它与当前流行的各种建立在“人是目的”基础上的康德式后果主义理论相比，才更加是“康德式”的。

—

在康德道德哲学中，目的是一个重要的概念，他在多个地方对其进行过厘定。在《道德形而上学》中，康德明确指出：“目的是自由任性的一个客体，对它的表象规定任性去行动（由此这个客体被产生出来）。”^⑦这个概念包含以下三点：1. 目的是一个关于客体的概念；2. 这个客体的概念包含着该客体的现实性的根据，也就是说，作为目的的客体并非一个现成的对象，其现实性的根据在其概念中；3. 客体要想获得其现实性，必须通过行动把它产生出来。可见，目的就是一个有待去实现的客体的概念。

这里的问题是：第一，谁需要目的，或者说目的属于谁？第二，什么样的客体才是目的？对于第一个问题，康德明确指出，目的是人类意志和实践理性的必然需要，因为如果不探讨目的问题，就无法真正理解人类意志和理性。康德说：

因为它（即纯粹实践理性——引者注）就是一种一般的目的能力，所以对这些目的漠不关心，亦即对它们毫无兴趣，就是一个矛盾：因为这样它就不会规定行动的准则（后者在任何时候都包含着一个目的），因此就不会是实践理性了。^⑧

① 帕菲特把康德的道德目的的概念区分为四种：拥有善良意志、创造目的王国、追求至善和拥有理性本性（D. Parfit, *On What Matters*, Vol. I, Oxford University Press, 2011, pp. 240–241）。这种划分当然是有文本依据的，但帕菲特没有看到，善良意志、目的王国和理性本性都与自在目的的概念相关，它们涉及康德对道德法则的客观基础的探讨，可以划归为一类；而至善目的则自成一类，它涉及康德对实践理性的终极目的的探讨。二者一个关注的是有理性的存在者，一个关注的是有限的理性存在者。因此，把康德的道德目的的概念概括为两种，而非帕菲特总结的四种，有助于更加清晰地理解康德的道德目的的概念。

② J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Edited by Barbara Herman, Harvard University Press, 2000, pp. 181–216; P. Guyer, *End of Reason and End of Nature: The Place of Teleology in Kant’s Ethics*, *Journal of Value Inquiry*, 2002, 36, 2–3, pp. 161–186; D. Parfit, *On What Matters*, Vol. I, Oxford University Press, 2011, pp. 275–419; Barbara Herman, *The Practice of Moral Judgement*, Harvard University Press, 1993, pp. 94–113, pp. 208–243; Thomas E. Hill, *Human Welfare and Moral Worth: Kantian Perspective*, Oxford University Press, 2002, pp. 244–274; Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 1996, pp. 106–132; Allen W Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, 2008, pp. 85–105; Richard Dean, *The Value of Humanity: in Kant’s Moral Theory*, Oxford University Press, 2006, pp. 175–243; Onora O’Neill, *Construction of Reason: Exploration of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1989, pp. 126–144; Thomas Auxter, *Kant’s Moral Teleology*, Mercer University Press, 1982.

③ 例如，罗尔斯的《道德哲学史讲座：康德讲座》、奥尼尔的《理性的建构》和伍德的《康德伦理学》都非常重视对“人是目的”公式的阐释，但很少涉及至善概念。

④ Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 1996, pp. 241–242.

⑤ Thomas Auxter, *Kant’s Moral Teleology*, Macon: Mercer University Press, 1982, p. 88.

⑥ P. Guyer, *End of Reason and End of Nature: The Place of Teleology in Kant’s Ethics*, *Journal of Value Inquiry*, 2002, p. 36, pp. 2–3, pp. 161–186.

⑦⑧ *Kants Werke*, Band 6, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, S. 384, S. 395.

这段话包含两个方面：其一，人类实践理性在本性上就是一种追求目的的能力或禀赋，它必然要具有目的；其二，行动的准则也包含目的。在康德伦理学中，准则乃是意志行动的主观原则，当说准则包含目的时，也就是说意志包含目的。因此，目的就是纯粹实践理性和意志的目的，如果存在后二者，也就必须存在作为其客体的目的。

既然纯粹实践理性和意志都具有目的，那么纯粹实践理性和意志是什么关系呢？它们是否具有不同的目的呢？在康德那里，纯粹实践理性与意志表现为两种关系。当意志完全为纯粹实践理性支配时，它就是完全善良的意志，那么“意志无非就是实践理性”^①。这时，纯粹实践理性的目的也就是意志的目的。但是，当意志受到禀好（Neigung）的影响，并不完全为实践理性所支配时，它追求的目的就可能与纯粹实践理性所允许的目的不一致，从而不具有道德价值，或具有道德上的负价值。因为在康德看来，行为的道德价值并不在于该行为是否有一个目的（因为它必然是有目的的），而在于该目的是否为纯粹实践理性所要求。当目的为纯粹实践理性所要求时，它就具有道德价值，当目的为其他意图所规定时，它就不具有道德价值，甚至会具有道德上的负价值。例如，在帮助别人时，如果你把帮助别人实现其目的的行为当作实现自己目的的手段，那么这样的帮助他人并没有什么道德价值；相反，如果你把帮助别人实现其幸福当作纯粹实践理性所要求的目的，那么它就具有道德价值。

对于什么是目的这一问题，康德有两种不同回答。在《道德形而上学奠基》中，康德提出了一种道德目的的概念。在那里，他首先把目的区分为主观目的和客观目的，其中前者是奠基欲望的主观根据之上的目的，快乐和福利就属于这种目的，其价值依赖于它们与作为主体的人的欲望的关系，当人的主观欲望发生改变，这些目的的价值也会发生改变，因而这种目的只具有相对价值。而后者是单纯由理性给出，因而是对每一个理性存在者都有效的目的，例如，自己的完善和他人的幸福就属于这种目的，它同时也是人们的道德义务，因此可以被称为“同时作为义务的目的”。康德进而指出，既然理性能够给出客观目的，那么理性本性自身，乃至拥有理性本性的人本身，也是客观目的，而且是一种自在的目的（目的本身），它不仅包含着道德法则的客观基础，而且也是主观目的的限制性条件。康德说：

作为自在的目的本身（这是任何一个人行动自由的最高限制条件），人性以及一般的每个理性本性的上述原则都不是从经验借来的……人性不是被（主观地）用做人的目的，即不是被人们实际地用做目的的对象，而是被用做客观目的，它不管我们可能想要有什么目的，都应当成为构成一切主观目的的最高限制性条件的法则，因而它必须来自纯粹理性。^②

通过把目的区分为主观目的和客观目的，康德提出了“人（性）是目的”和“目的王国”这两个重要概念，它们构成了康德伦理学的第一种道德目的的概念。

在“三大批判”和关于历史哲学的论文中，康德提出了另一种道德目的的概念，即作为善良意志和纯粹实践理性的终极目的的概念，并用至善来表达这一终极目的。在“第一批判”中，康德把至善理解为“纯粹理性最后目的之规定根据”^③；在“第二批判”中，康德把它理解为“一个被从道德上规定的意志的必然的最高目的，是实践理性的真正客体”^④；在“第三批判”中，他把它理解为“一个世界的存有的终极目的即创造本身的终极目的”^⑤；在历史哲学中，康德把它理解为“万物之最终目的，它通过人类的合作而在世界中成为可能的”^⑥。在康德看来，至善作为终极目的，代表着德性与幸福、自然与道德、自然世界与自由世界的综合统一，是人和人类社会的最终归宿。

二

许多康德研究者特别重视人是目的或人性公式所具有的理论和现实意义，认为康德把人看作自在目的

①② *Kants Werke*, Band 4, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, S. 412, S. 430–431.

③ *Kants Werke*, Band 3, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, S. 522.

④⑤ *Kants Werke*, Band 5, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, S. 115, S. 435.

⑥ *Kants Werke*, Band 8, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, S. 279–280.

的人道主义原则包含了人类道德的真正核心。但对于什么是自在目的，自在目的与其他目的之间有什么样的关系，以及如何理解由自在目的而来的目的王国概念，研究者们却都有不同的观点。

在康德那里，自在目的是某种“其自在的存有本身就具有某种绝对价值”^①的东西。对于什么是自在目的，康德最直接的回答是：人就是自在目的。但是，说人是自在目的仍然是笼统的，因为人受禀好影响的主观目的根本不可能是自在目的。在康德那里，作为自在目的的人总是与其理性能力相联系的，人只有作为理性存在者才有可能成为自在目的。康德又把理性存在者称为人格(Person)，认为它不同于只具有相对的手段价值的事物，它具有客观的绝对价值，因而人格能够体现自在目的。在《实践理性批判》中，康德曾详细地解释了人格这一概念，他说：

这个东西无非就是人格，也就是摆脱了全部自然机械作用的自由和独立，但同时却被看作是一个存在者的能力，这个存在者服从于自己特有的、也即由他自己的理性给出的纯粹的实践法则，因而就个人作为既属于感官世界，同时又属于理知世界而言，服从于他自己的人格。^②

可以从两个层面理解这段话：从消极层面上讲，人格体现的是人对感官世界的因果性的独立性；从积极层面讲，人格体现的是人能够运用自己的理性颁布道德法则并自己服从它的主动性。因此，当康德说任何时候都要把人格中的人性当作目的，而不能仅仅当作手段这一人性公式时，他所说的“人格中的人性”就只能是指人性中的理性本性，而非自然本性。依据这些论述，诸如罗尔斯、赫尔曼、奥尼尔、科斯嘉德、伍德等研究者都认为自在目的就是指人的理性本性。^③这种理解也能找到康德文本的支持，他在《道德形而上学奠基》中曾明确指出：“……理性本性是作为自在的目的本身而存在的。”^④

有观点认为，说理性本性作为自在目的并具有无条件的绝对价值，这明显是与康德在《道德形而上学奠基》第一章的观点相冲突的，因为在那里，康德认为只有善良意志才具有无条件的绝对价值。因此，诸如马尔霍兰、迪恩等研究者把自在目的看作是善良意志而非理性本性。在他们看来，把善良意志理解为目的本身，不仅符合康德关于善良意志具有无条件价值的论断，也与康德之后提出的意志自律概念相一致。^⑤然而，这种观点有两个缺陷：其一是缺乏文本依据，无论是在《道德形而上学奠基》还是在“第二批判”中，康德都鲜有把自在目的直接等同于善良意志的文本表述。其二是这种解释有把理性本性和善良意志对立起来之嫌。在康德那里，理性本性和善良意志之间本没有不可逾越的鸿沟。在《道德形而上学奠基》第一章中，康德明确指出理性的使命就是“产生一种自在的本身就是善良的意志”^⑥。在接下来的第二章中，康德又指出，当理性完全规定意志，当意志的准则与理性的法则完全一致时，“意志无非就是实践理性了”^⑦。因此，把自在目的理解为理性本性，无论从文本还是从概念关系上，都是符合康德的论述的。

康德的自在目的是一种特殊的目的，我们可以从两方面来理解它。从消极方面来说，自在目的是一种限制性条件，它限制人们的任意性的主观目的，使得主观目的绝对不能与它相违背。从积极方面来看，自在目的是一种设定目的的能力，这些被设定的目的作为善良意志的质料，是有待去追求和实现的对象，也是可以分层次的，甚至可以是互为手段和目的的。但自在目的不是被设定的，它也不是需要去实现的对象，因为它本身就是现实的，其价值是绝对的、客观的和无条件的，正如赫尔曼所说：

作为理性意志活动的最后目的，理性本性作为价值是绝对的和非量级(nonscalar)的。它是绝对的，因

①④⑥⑦ *Kants Werke*, Band 4, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, S. 428, S. 429, S. 396, S. 412.

② *Kants Werke*, Band 5, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, S. 87.

③ 但是，对于如何理解理性本性，评论家们又有不同看法。例如，罗尔斯把它理解为拥有善良意志和善良道德品格的能力(John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Edited by Barbara Herman, Harvard University Press, 2000, p. 188)；科斯嘉德把理性本性理解为一种“赋予目的的能力”(Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 1996, p. 17, p. 110, p. 346)；伍德把它理解为一种设定目的并且把目的组成为系统整体的能力(Allen W Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, 2008, pp. 119–120)；希尔把它理解为一种立法并且按照道德法则行动的能力(Thomas E. Hill, *Human Welfare and Moral Worth: Kantian Perspective*, Oxford University Press, 2002, pp. 40–41)。

⑤ 参见 Richard Dean, *The Value of Humanity: in Kant's Moral Theory*, Oxford University Press, 2006, pp. 24–64；马尔霍兰：《康德的权利体系》，赵明、黄涛译，北京：商务印书馆，2011年，第114页，第143页。

为不存在有任何其他种类的价值或者善,可以为它之故而把理性本性当作一个手段。它是非量级的,因为(1)它不是一个包含一切层级的价值的最高价值,和(2)它不是可累加的:表现理性本性的事情的增多不会提升世界的价值内容,对理性本性的尊重的例子增多也不会使任何人或事在尊严上有量级的移动。根本就不存在这样的量级。^①

但问题在于,如果这种超越了被设定的目的体系、并且能够自行设定目的的自在目的不是一种要被实现或促进的目的,那么它还是目的吗?正如前文讨论的,康德对目的下定义时,把目的看作对“一个对象的现实性包含在其概念中”的表达,也就是说,目的是需要人们通过对一个客体的概念的表象而去实现该客体的。而在这里,作为自在目的的理性本性自身就是现实的,而非理想的,因而也是不需要实现的,这好像与康德关于目的的定义是矛盾的。于是就有了马尔霍兰这样的困惑:“在严格意义上,理性本性根本就不是目的,因此令我们困惑的是:为何康德要用‘目的自身’这一表达来指涉它呢?”^②

马尔霍兰的困惑是有道理的。如果从被设定的目的的角度来看,作为自在目的的理性本性确实不是这种目的,因为理性本性是现实的,而非理想的,它并非是一个有待实现或促进的关于客体的概念,它仅仅是需要被尊重的对象。人类的有道德的行为不是促进了理性本性,而只是表达了它。正如赫尔曼所看到的,道德行为的增加或减少并不使理性本性增加或减少,不会使理性本性更有价值或无价值。此外,被设定的诸目的在一个目的系统中可以是互为手段和目的的,因而其价值都是有条件的。而自在目的作为设定目的的能力,完全超出了这个被设定的目的系统,它具有无条件的绝对价值。

那么,把理性本性表述为自在目的是否就是一个错误呢?我们认为,康德之所以把自在目的也称为一种“目的”,并与其他被设定的目的放在一起进行讨论,还是有其合理性的。首先,自在目的作为客观目的与其他主观目的具有相似性,它们都是某种对象或客体,都可以充当意志自我规定的根据,只不过一种是需要被限制的主观根据,一种是具有无条件价值的客观根据。其次,自在目的与被设定的目的都与道德法则密切相关,只不过被设定的目的是依赖道德法则的目的,其价值是由道德法则或实践理性规定的,而自在目的作为“独立自主”的目的,是能够“成为确定的法则的根据”的目的。再次,从目的的系统总体上看,自在目的实际上构成了被设定的目的的前提条件,因为有条件的目的必须以一个无条件的目的为前提,不然,在条件序列中就会有无穷倒退,而在康德那里,自在目的就充当了这样一个无条件的目的的角色。^③对于这样的无条件的目的,任何其他目的都不能与它相违背,它也是一切手段的最高的限制性条件,“目的的主体,即理性的存在者自身,任何时候都必须不单纯作为手段,而是作为所有手段使用的至上的限制性条件,也就是在任何时候都必须同时作为目的,而成为一切行动准则的根据”^④。因此,虽然与被设定的目的不同,但自在目的仍是目的的说法是可以成立的。墨菲也指出,理性本性作为自在目的“明显是一种非常特殊的目的。但它却不失为一种目的”^⑤。

康德有时也把具有理性本性的理性存在者看作自在目的。^⑥不过,一个理性存在者能够成为自在目的的是有条件的,这个条件就是:理性存在者必须是自我立法或意志自律的。这是因为,如果一个理性存在者是自在目的,那么他必须不能从被设定的目的那里寻找自己善的条件,而是必须把自己看作善的。把自己看作是善的唯一条件,就是把自己行动的意志准则看作普遍的道德法则,或者说自己颁布法则,自己遵守。

① B. Herman, *The Practice of Moral Judgement*, Harvard University Press, 1993, p. 238.

② 马尔霍兰:《康德的权利体系》,第115页。

③ 科斯嘉德也认为,有条件的目的必须以一个无条件的目的来赋予其价值,而这个能赋予价值的无条件的目的就是自在目的。她进一步指出,理性本性作为一种无条件的目的,具有两种重要含义:“首先是它作为一个无条件的目的必须是永远不能被行为所违背。它并非其他目的的一个目的,不能与其他目的相提并论。第二种含义在某种意义上给第一种含义提供了理由:它作为一个无条件的目的,是我们所有其他目的具有善性的条件。如果人性不被看作无条件的善,那么就不可能有客观上善的其他事物。”(Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 1996, p. 125)

④ *Kants Werke*, Band 4, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, S. 438.

⑤ 墨菲:《康德:权利哲学》,吴彦译,北京:中国法制出版社,2010年,第74页。

⑥ *Kants Werke*, Band 4, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, S. 431, S. 437.

这被康德称为理性存在者的意志的自我立法。另一方面，理性存在者之所以能够遵守自己给自己颁布的普遍法则从而具有无条件的善，其唯一的理由就在于理性存在者同时把道德法则看作是自己意志为自己颁布的法则。这被康德称为理性存在者的意志自律。在康德看来，只有自我立法和意志自律才真正体现了理性存在者的尊严，使得理性存在者超越于其他目的之上而成为自在目的。^①

康德进而指出，如果每一个理性存在者都把自己看作自在目的，同时也把其他理性存在者看作自在目的，那么这样的理性存在者所构成的系统联合体，就可以被称为目的王国。目的王国是一个道德共同体概念，康德想用它表达目的和法则这两个核心概念的协调一致。一方面，目的王国是一个关于目的的整体概念，它包含：（1）作为自在目的的个体的理性存在者；（2）与该个体互为目的和手段以及其他互为目的和手段的理性存在者；（3）每个理性存在者可能为自己设定的特定目的。^② 另一方面，这些不同的目的之所以能够在目的王国中结成系统整体，是因为它们都与道德法则具有紧密关系：每一个体理性存在者把自己看作既服从普遍法则，又是这普遍法则的颁布者，因而是作为自在的目的而从属于目的王国；所有理性存在者都依据普遍法则和他人发生联系，都把自己的完善和他人的幸福当作自己的目的，从而构成理性存在者之间的互为目的和手段的关系，构成一个目的和手段的系统联合关系而从属于目的王国；每一个理性存在者都依照普遍法则，排除来自经验爱好的偶然目的，追求自己的同时作为义务的目的，从而构成目的与道德法则的协调一致而从属于目的王国。因此，目的王国并不是任意目的的集合，而是建立在意志自律基础上，并且与普遍法则相一致的目的共同体。

科斯嘉德认为，目的王国概念与至善概念一样，都是善事物的理想全体，因而二者是一回事。^③ 然而，在康德那里，作为道德目的的至善，与目的王国还是有重大区别的。因此，在讨论完自在目的和目的王国之后，有必要讨论康德的至善目的概念。

三

在《实践理性批判》中，康德把至善看作善良意志或纯粹实践理性的最终目的或对象，他说道：“至善仍是一个被从道德上规定的意志的必然的最高目的，是实践理性的真正客体。”^④ 他进一步把至善看作德性与幸福的联结或综合。因此，要讨论至善，就必须了解康德是如何看待幸福和德性这两个概念的。

康德把幸福理解为“世界中一个理性存在者在一生中一切都按照其愿望和意志而行的状态”。^⑤ 很明显，幸福是一个经验性的概念，它在客观上是指对人的一切爱好的满足，在主观上是指人对这种满足的意识。这种幸福是质料性的，它是人的自然本性的必然要求，但是从道德的角度看，幸福还并非这个世界中的最终目的。康德说：

如果人们追问上帝创造世界的最终目的，那么不应当举出世界中理性存在者的幸福，而必须举出至善，

后者为这些存在者的那个愿望（即幸福——引者注）加了一个条件，即配享幸福。^⑥

这段话一方面指出幸福是人们必然追求的目的，另一方面又认为只谈追求幸福是不够的，因为能够作为目的的幸福是有条件的，这个条件就是其“是否配享幸福”。在康德看来，一个人是否配享幸福在于他是否按照道德法则去行动。这样，幸福就与道德法则密切相关了。一方面，幸福与道德法则在性质上是有区别的，道德法则由纯粹实践理性颁布的，是形式的和普遍的，只有出于对道德法则的尊重而采取的行为才具有道德价值；而幸福是质料性的，以幸福为规定根据而采取的行动属于他律，本身并不具有真正的道德价值。另一方面，幸福与道德法则又是可以联结的，这种联结就是把道德法则看作幸福的条件，道德法则决定一个人是否享有幸福或值得幸福，它和幸福一起构成了一个“自我酬报的道德体系”的理念，康德把它称为至善。康德有时也用德性代替道德法则，把至善称作是德性与幸福的结合。因为在他看来，德性就

①② *Kants Werke*, Band 4, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, S. 438, S. 433.

③ Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 1996, p. 241.

④⑤⑥ *Kants Werke*, Band 5, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, S. 115, S. 124, S. 130.

是一种以实践理性为指导、依照道德法则去行动的道德勇气，它本身就体现了道德法则。^①

康德认为，德性和幸福在至善中的联结，是综合的而非分析的。因为它们性质不同，不可能用分析的方法从一个概念中直接得出另一个概念。此外，幸福和德性的综合并非是经验的，因为人无法在经验中发现完全的德福一致，相反，经验中到处充斥着德福不一致的情况。因而，德性与幸福的联结只能是先天的综合，并且在这种先天的综合联结中，德性作为至上的善，是无条件的，而幸福是有条件的善，是必须以前者为基础的。这样，至善作为幸福与德性的联结就可以表述为：在道德法则的规定下去追求与其相应的幸福。

这里产生的问题是，至善作为人类意志的最终目的，它是否能够规定意志呢？康德对这个问题的答案是一分为二的。如果单纯分析意志的规定根据，那么只有道德法则才是意志的唯一决定根据，而包含经验内容的至善作为期望的对象是不能成为意志的规定根据的，不然意志就是受质料的决定，就是他律了。但是，如果人们把至善看成是建立在道德法则之上的，即当至善的概念中已经包含道德法则（德性）的时候，那么“至善并不只是客体，而且其概念及通过我们实践理性而可能的表象同时就是纯粹意志的规定根据”^②。既然至善可以作为意志的规定根据，那么它也可以成为道德行为的动力或动机。因此，那种认为只有道德法则才是动机的说法是片面的。

康德精心提出的至善学说遭到了诸多批判，其中最典型的批评意见认为，至善包含的经验内容是与形式性的道德法则相冲突的，因而要维持道德法则的纯粹性，至善就是不必要的。然而，这种观点没有看到，在康德那里，道德法则和至善之间是可以贯通的，其中道德法则是至善的基础，而至善把道德法则包含于自身之内。

另一种批评与康德把促进至善看作人的义务有关。康德曾明确指出我们有义务去促进至善。^③但是在一些学者看来，至善不能是义务，因为它与康德“应当蕴含着能够”的主张相冲突。^④在他们看来，所谓应当意味着能够，即实践理性颁布的道德义务，必然是人能够实现的义务，或者说，实践理性不会颁布人无法实现的义务。然而对于至善来说，其实现的可能性是依赖于上帝和不朽的公设的，是人靠自身所不能实现的。人们只能通过道德实践去努力接近至善，而不能完全获得至善，因为人作为有限的理性存在者，是没有能力达到幸福与德性的精确匹配的，所以获得至善不是人的义务。简言之，如果把至善当成义务，那就等于提出了一个人们不能够实现的义务，它“应当意味着能够”相冲突。因此，至善不能是义务。然而，这种观点是值得商榷的。首先，从上面的引证可知，康德的文本多处提到人有义务追求至善的实现，此外，人们有义务不断地促进至善并不与“应当蕴含着能够”相冲突，康德说人有义务促进至善，也不否认其实现的可能性，并且为其实现的可能性设定保障要素，即上帝存在和灵魂不朽，只不过在他看来，至善并非人们凭借一次行动就能实现的，也并非仅仅靠人力就能实现的。

康德对至善的探讨也出现在其文化哲学和历史哲学中。在那里，他把至善看作人类文化发展和历史发展的终极目标。在《判断力批判》中，康德区分了自然目的论和道德目的论。自然目的论认为，自然界的其他各种事物总是互为手段和目的，人们无法从中发现什么终极目的。然而，从道德目的论来看，人虽然作为自然存在者从属于自然，但人同时也能够作为自由的道德存在者而超出自然的机械作用，他可以为自己设定超出自然目的的道德目的并努力追求它。这样，人及其道德就可以被看作自然发展的目的，即通过艺术、教育等文化形式“让那些更多属于我们的动物性而与我们较高使命的教养相对立的粗俗的禀好（享受的禀好）越来越多地失败，为人性的发展提供空间”^⑤。康德进而指出，人类文化发展的终极目的就是至善，它

① *Kants Werke*, Band 6, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, S. 380.

②⑤ *Kants Werke*, Band 5, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, S. 109, S. 433.

③ *Kants Werke*, Band 5, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, S. 113, S. 114, S. 125, S. 126, S. 129, S. 142, S. 143, S. 429, S. 450, S. 471; Band 6, S. 5, S. 7; Band 8, S. 418.

④ Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: Chicago University Press, 1960, p. 244; Wood, A., *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, 1970, p. 94.

作为人类历史发展的终极目的，代表自然和道德、自然目的和道德目的的真正统一。^① 康德也强调，虽然至善不是人们在现实中能够经验到的对象，但是它作为调节性理念，已经给人类文明和历史发展提供了意义和方向。如果没有至善，那么人类历史就要处于漫无目的的混乱之中了，它也无法体现人的自由和尊严了。他说道：

尽管这个理念超出了我们的理解能力之外，但在实践方面却与理性紧密相关。如果这里以最好标准来设想人类生命的道德——自然状况，那么就是持续的进步以及趋近于至善（向他们指出的目标）。^②

当然，康德在文化哲学和历史哲学中讨论的至善已经不同于“第二批判”中的至善。在“第二批判”中，康德十分强调要对世界进行二元划分，认为至善作为德性与幸福的综合，是属于彼岸世界的，它超越于现实的感性世界；而在文化哲学和历史哲学中，康德不再强调世界的二元论，认为只有一个世界，而至善作为自然与自由的最终统一，作为人类社会的最终目的，是人类世界的一个完善或理想的阶段，它不再属于一个超越的彼岸世界了。

四

综上所述，在康德伦理学中，存在两种不同的道德目的的概念，一种是作为道德法则的客观基础的自在目的的概念，一种是作为纯粹实践理性终极目的的至善目的的概念。这两种目的概念是有明显区别的。首先，自在目的指的是人的理性本性，而至善指的是德性与幸福、自然与自由的结合。其次，自在目的和目的王国作为至上的善，类似至善中的德性概念，它不包含经验性的幸福要素，而至善作为完整的善，不仅包含德性概念，还包含与德性相匹配的幸福概念。再次，自在目的和人是目的体现的是一个建构性原则，因为作为自在目的的理性本性可以设定目的，而至善是一个调节原则，它并不设定具体目的，而只是作为系统整体的最终目的，对人的行为或者社会发展起调节和定向作用。最后，由理性本性构成的目的王国是一个完全的道德王国，它不同于自然王国，也不关心两个王国的统一性问题；而至善则是目的王国与自然王国的综合。总之，理性本性和目的王国体现的是一个由理性存在者构成的共同体，而至善体现的是一个由有限的理性存在者构成的共同体。

当然，至善与自在目的和目的王国也并不是互相矛盾的。^③ 目的王国作为理性存在者的联合，是排除经验要素的，它关注的并不是现实的完整的人，而是作为理性存在者的人，在目的王国中，人作为自律的立法成员，只与道德法则打交道，并最终实现作为目的的人的普遍联合。然而，仅仅有理性本性和目的王国还是不够的，人同样也是感性的存在物，人的经验欲求同样值得关注，因为经验要素也是人的道德生活的可能性的一个条件。而至善概念不但包含了理性本性和目的王国，也包含了人的经验欲求环节，构成了人类实践的最终目的。

在近现代伦理学中，人们经常把康德伦理学划归为义务论，甚至把义务论等同于康德主义。然而，通过对康德道德目的概念的探讨，我们可以发现，康德并不是完全排斥目的的极端义务论者。在康德看来，作为理性存在者的人的实践活动，从来都是有目的的，如果没有目的，就不会有真正的实践活动。道德法则和义务虽然规定着行动的道德价值，但这并不等于要取消目的。正如赫尔曼所说：“把康德式的伦理学纳入义务论，既误解了它的哲学雄心，又使它背负不合理的道德预设。”^④

近年来，逐渐有一些研究者关注康德伦理学与后果主义的关系，并尝试从康德伦理学出发来建立各种

① *Kants Werke*, Band 5, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, S. 435.

② *Kants Werke*, Band 8, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, S. 89–90.

③ 奥克斯特则认为，至善作为最终目的，是对目的王国的不合时宜的替代。在他看来，目的王国作为遵守道德法则的有理性的人的联合，是通过文化发展和历史进步就能达到的，所以它更能体现人的尊严，更应该作为人的实践的终极目的，而至善暗含着对人的尊严的贬低。因此，至善作为道德目的是不必要的。（Thomas Auxter, *Kant's Moral Teleology*, Mercer University Press, 1982, pp. 151–152）

④ Barbara Herman, *The Practice of Moral Judgement*, Harvard University Press, 1993, p. 210.

“康德式的后果主义”。^①在这些研究中,卡米斯基的《康德式的后果主义》引起的反响最大。卡米斯基从康德的自在目的的概念出发,把康德的道德目的概念区分为两种,一种是具有无条件价值并且是一切其他价值来源的理性本性,另一种是具有有条件价值的东西,主要是幸福。他首先依据康德,指出具有无条件价值的作为自在目的的理性本性优先于作为有条件价值的幸福,然后向前更进一步,指出道德行动的目标是促进这两层价值或目的。他也看到,在康德那里,理性本性并不是一个要促进的对象,因而他就把促进理性本性改造为促进理性本性的“存在条件”,如保障个人发展的各种社会环境。这样,他认为康德的自在目的的概念包含一种后果主义的要素,它要求我们“有责任为了理性存在者的存在(无条件价值)去促进必要的条件,并且此外,我们有责任去促进理性存在者的目的或幸福(有条件价值)”^②。以此为基础,卡米斯基认为,康德伦理学实际上包含着后果主义而非义务论的规范理论,“康德主义的原则本身产生一种促进一个道德目的的义务:促进理性存在者的必要条件和把他人的目的作为自己目的的义务是把人性当作目的的本质部分。既然自在目的公式规定了一个我们有义务去促进的道德目标,那么它并不为以行动者为中心的约束提供一个基本原理,这个约束限制在追求道德目标时我们能做什么。因此,尊重人格的命令产生一种后果主义的规范理论,而非想要的义务论规范理论”^③。

然而,卡米斯基在这里混淆了理性本性和至善这两个目的概念,导致他的理论并非“康德式的”。如前所述,在康德那里,理性本性是尊重而非促进的对象,它作为自在目的并不包含最大化。康德虽然认为我们有义务发展和运用理性能力,但这只是一个不完全义务^④,它并不涉及最大化这一问题,但卡米斯基不仅要求每个人必须限制破坏其他理性行为者的行动,要求每个人把他人看作自由的,还要求采取步骤保证他人的福利和自由,而且把它们最大化。在幸福问题上,康德是在不同层面上讨论自身幸福与他人幸福的。对于他人的幸福,它虽然是一个同时是目的的义务,但它仍然只是一个不完全的义务,人们有必要考虑他人的目的并且有时促进它。^⑤而卡米斯基把促进他人的幸福目的变成了需要不偏不倚地和最大化地促进理性设定的目的。在对待自身幸福的问题上,自在目的公式是完全排斥对这种幸福的考量的,因为在康德看来,这种幸福本身与作为道德之客观基础的理性本性无关,如果非要说有关的话,那也是一种消极的限制关系,即理性本性会限制人们追求不符合道德法则的幸福。总之,幸福概念本身是在至善这一终极目的的意义被思考的,但它也不是一个义务,更不是一个必须被最大化的义务。因此,从康德的自在目的的概念出发,是得不出后果主义结论的。

然而,被卡米斯基所忽视的至善目的概念却可以支持一种后果主义的考量。如前所述,在康德那里,至善作为实践理性的终极目的,意味着德性与幸福、自然与自由的综合统一,它能够作为意志的规定根据,因为它并不与道德法则相矛盾,而是包含道德法则于自身。既然至善作为目的能够规定意志,那么它也能够成为判断行为道德价值的根据。从目的能够成为行为的规定根据而言,至善目的论是与后果主义并不冲突的。当然,至善作为后果与直接后果主义的后果是有区别的。直接后果主义强调对一次或几次行为所产生的事态的具体计算或预估,而至善根本不涉及对具体后果的计算,它是建立在道德法则基础上的对最终目的的预期。至善作为理想后果,是对建立在道德法则基础之上的人类幸福、和平、繁荣和完善的表达,它作为调节性原则和评价原则,能够对人们的道德思考和道德行为起到导向作用,因此,在建构道德义务时,也必须把这种后果纳入思考范围。我们可以把这种从包含义务概念在内的至善概念而来的后果主义称为“康德式的至善论后果主义”。

这种“康德式的至善论后果主义”具有一定的理论优势,对解决一些棘手的道德争论具有重要意义。例

① 例如黑尔(R. Hare)认为,康德伦理学的理性主义应当导向一种“理性意志的功利主义”;卡米斯基(D. Cummiskey)、哈罗德(R. F. Harrod)和哈桑伊(J. C. Harsanyi)借鉴康德的规范理论,提出了一种“康德式的规则功利主义理论”;帕菲特(D. Parfit)尝试把康德主义、后果主义和契约主义结合起来,通过强调实践推理的不偏不倚和理性意愿的普遍同意而把康德的绝对命令改造为一种“康德式的契约论后果主义”;里基(M. Ridge)认为从康德的“元伦理学”出发,可以发展出一种“后果主义的康德主义”。

②③ D. Cummiskey, Kantian Consequentialism, *Ethics*, Vol. 100, Apr. 1990, p. 597, p. 615.

④⑤ *Kants Werke*, Band 6, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, S. 444-447, S. 450-454.

如,在处理“电车难题”或“杀一人而救多人”的案例时,这种至善论后果主义既不坚持“任何情况下都不能杀人”的极端义务论,也不坚持单纯从计算人数角度出发而主张“完全可以为救多人而杀一人”的直接后果主义,而是既主张每个人都赞同“所有人”的生命由于其尊严都必须得到尊重,同时也允许为保障和促进“所有人”的生命而牺牲一些人的生命。因为在至善后果主义看来,这里的牺牲不是像直接后果主义那样,为了保障一些不相关的“其他人”或“更多人”的生命而被直接计算出来的。相反,这里的牺牲从至善概念出发,把保障“所有人”而非“其他人”或“更多人”的生命当作目的,这也是每个有理性的人都赞同的,包括那些被牺牲者。这就是说,那些出自被牺牲者的“自愿”或“同意”的牺牲,并没有把被牺牲者仅仅当作工具而非目的来对待,它既符合“人是目的”的道德要求,也符合“至善”的道德理想,因而与卡米斯基的康德式后果主义相比,才更加是“康德式的”。

[本文为国家社科基金项目“康德与后果主义伦理学研究(15BZX098)”、厦门大学中央高校基本科研业务费专项资金资助项目“西方伦理学中的德福之辩研究(20720140025)”的阶段性成果]

(责任编辑:盛丹艳)

Kant's Two Concepts of Moral End

—— Also on a Possibility of Kantian Consequentialism

ZHANG Huiyong

Abstract: Kant was treated by many researchers as a radical deontologist who rejects teleology. It is, however, a misunderstanding to Kant's ethics. There are two kinds of concepts of moral end in Kant's ethics, which are humanity and the highest good. As the objective ground of moral laws, humanity is an end in itself. The highest good is the ultimate end of pure practical reason and moral laws. It is helpful for us to understand Kant's ethics comprehensively by studying the relationship of these two kinds of moral teleology. The possibility of a kind of Kantian consequentialism cannot come from his concept of end in itself, but from his concept of the highest good.

Key words: Kant, moral end, end in itself, the highest good, consequentialism