

第十一卷 (2010) 第一册

哲學門

总第二十一辑 Vol. 11 No. 1, 2010
Beida Journal of Philosophy
CSSCI 来源期刊 (集刊类)

论坛 德国古典哲学

- 吴功青
康德的“根本恶”思想与自由理论
- 刘 哲
康德还是费希特?
——两种作为自律的自由概念
- 先 刚
谢林哲学中的“流溢”观念
- 南 星
论黑格尔的辩证矛盾概念
- 瞿旭彤
异教徒还是基督徒?
——浅析哈纳克对歌德宗教观的概述



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

第十一卷(2010)第一册

哲學門

总第二十一輯



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

哲学门.第21辑/赵敦华主编. —北京:北京大学出版社,2010.7
ISBN 978-7-301-17541-5

I. 哲… II. ①赵… III. ①哲学-文集 IV. ①B-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 138683 号

书 名: 哲学门(总第二十一辑)

著作责任者: 赵敦华 主编

责任编辑: 田 炜

封面设计: 奇文云海

标准书号: ISBN 978-7-301-17541-5/B·0915

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子邮箱: pkuwsz@yahoo.com.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962

编辑部 62752022

印 刷 者: 北京大学印刷厂

经 销 者: 新华书店

787mm×1092mm 16 开本 23.25 印张 368 千字

2010 年 7 月第 1 版 2010 年 7 月第 1 次印刷

定 价: 45.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024;电子邮箱:fd@pup.pku.edu.cn

哲學門

第十一卷
(2010) 第一册

目 录

论 坛:德国古典哲学

康德的“根本恶”思想与自由理论 吴功青(1)

康德还是费希特?

——两种作为自律的自由概念 刘 哲(27)

谢林哲学中的“流溢”观念 先 刚(47)

论黑格尔的辩证矛盾概念 南 星(65)

异教徒还是基督徒?

——浅析哈纳克对歌德宗教观的概述 瞿旭彤(81)

论 文

论牟宗三的历史哲学 唐文明(109)

再论《易传》与占星学的关系

——从《易传》对《易经》的思想拓展说起 章启群(143)

知识与意义

——对《论语义疏》中两种诠释向度的诠释学阐释 甘祥满(161)

道之隐显(下)

——《老子》第一章阐微 李若晖(179)

智者大师与杨广的博弈 徐文明(193)

吠陀中的几首哲理诗及其对印度后世宗教哲学的影响 姚卫群(213)

恩典与良心:认识论的张力 谢文郁(229)

创造性的无:重新检视施蒂纳对马克思的意义 单提平(253)

自然选择学说:科学法则? 伪装的神学? 历史叙事?

——评杰瑞·佛笃对于达尔文主义的哲学批判 徐英瑾(269)

对神圣者的见证

- 利科的“后黑格尔—康德主义”之宗教意向 林子淳(297)

评 论

- 僧肇《物不迁论》思想辨正 闵 军(319)

书 评

- 章雪富:《斯多亚主义 I》 余友辉(333)
 段德智:《主体生成论——对“主体死亡论”之超越》 徐 弢(341)
 郑开:《德礼之间——前诸子时期的思想史》 程 郁(346)
 汤姆·雷根:《动物权利研究》 李 曦(353)

书 讯

- [清]王先谦:《诗三家义集疏》 (26)
 [汉]严遵:《老子指归》 (46)
 [德]埃德蒙德·胡塞尔:《内时间意识现象学》 (63)
 [英]H. J. 裴顿:《康德的经验形而上学——
 〈纯粹理性批判〉上半部注释》 (64)
 [魏]王弼:《王弼集校释》 (64)
 余嘉锡:《目录学发微 古书通例》 (80)
 [俄]尼古拉·别尔嘉耶夫:《自由精神哲学——
 基督教难题及其辩护》 (160)
 牟博:《实质性视角取向论:论哲学上的真理问题》(英文) (178)
 [古希腊]爱比克泰德:《爱比克泰德论说集》 (212)
 [法]让·鲍德里亚:《符号政治经济学批判》 (228)
 张一兵:《资本主义理解史》 (252)

Contents

Forum : Classical German Philosophy

Kant on Radical Evil and Freedom	Wu Gongqing(1)
Kant or Fichte? Two Concepts of Autonomy	Liu Zhe(27)
The Emanation Conception in Schelling's Philosophy	Xian Gang(47)
On Hegel's Concept of Dialectical Contradiction	Nan Xing(65)
Paganism or Cultural Christian of Higher Rank; On Harnack's Elementary Interpretation about the "Religion of Goethe in the Epoch of His Consumation"	Qu Xutong(81)

Articles

On Mou Tsung-san's Philosophy of History	Tang Wenming(109)
A Further Discussion on the Relationship of <i>Yizhuan</i> and Astrology: Based on the Development from <i>Yijing</i> to <i>Yizhuan</i> ...	Zhang Qiqun(143)
Knowledge and Significance: A Hermeneutical Analysis of the Two Interpreting Dimensions in <i>Lunyu Yishu</i>	Gan Xiangman(161)
"Yin" and "Xian" of Dao: A Discussion on Chapter 1 of " <i>Lao Zi</i> " (II)	Li Ruohui(179)
The Game between Master Zhi Zhe and Yang Guang	Xu Wenming(193)
Some Philosophical Poems and Their Influence on Religious Philosophy in Later Ages of India	Yao Weiqun(213)
Grace and Conscience: the Tension of Epistemology	Xie Wenyu(229)
Creative Nothing: Rethinking the Role of Stirner in Marx's Philosophy	Shan Tiping(253)

The Theory of Natural Selection: Scientific Laws, Disguised Theology, or Historical Narratives? Some Remarks on Jerry Fodor's Anti-Darwinism	Xu Yingjin (269)
Testimony: The post-Hegelian Kantianism Religious Characteristic of Ricoeur	Lin Zichun (297)

Review Articles

Arguments and Corrections to Traditionanl Interpretations of Seng-Zhao's On Things Unchanging	Min Jun (319)
--	---------------

Book Reviews

Zhang Xuefu: <i>Stoicism I</i>	Yu Youhui (333)
Duan Dezhi: <i>A Theory on the Becoming of Subject: beyond the Theory on the Death of Subject</i>	Xu Tao (341)
Zheng Kai: <i>Between "De" And "Li": A History of Thought during Pre-Confucius Era</i>	Cheng Yu (346)
Tom Regan: <i>The Case for Animal Rights</i>	Li Xi (353)

New Books

Wang Xianqian: <i>The Commentaries on Shi Jing</i>	(26)
Yan Zun: <i>The Essential Meaning of Lao Zi</i>	(46)
Edmund Husserl: <i>The Phenomenology of the Consciousness of Internal Time</i>	(63)
H. J. Paton: <i>Kant's Metaphysics of Experience; A Commentary on the First Half of the Kritike der Reinen Vernunft</i>	(64)
Wang Bi: <i>The Collective Commentaries of Wang Bi</i>	(64)
Yu Jiaxi: <i>An Elaboration of Bibliography& On General Format of Ancient Books</i>	(80)
Nikolai Berdyaev: <i>The Philosophy of the Free Spirit: Christian Problematic</i>	

<i>and Apologetics</i>	(160)
Mou Bo; <i>Substantive Perspectivism: An Essay on Philosophy Concern with Truth</i>	(178)
Epictetus; <i>The Discourses of Epictetus</i>	(212)
Jean Boudrillard; <i>For a Critique of the Political Economy of the Sign</i>	(228)
Zhang Yibing; <i>History of Understanding of Capitalism</i>	(252)

哲学门(总第二十一辑)

第十一卷第一册

北京大学出版社,2010年7月

康德的“根本恶”思想与自由理论

吴功青*

提 要:本文致力于考察康德宗教理论中的“根本恶”思想和自由理论的关系。一方面,笔者将“根本恶”思想和康德前期的自由理论结合起来,试图发掘它与康德前期思想的内在关联;另一方面,笔者把“根本恶”思想置于康德的时代境遇和基督教思想史之中,充分考察了“根本恶”与人的自由、自我的关系。通过这两方面的分析,本文试图指出:一,“根本恶”思想不仅不和前期的自由理论相矛盾,而且具有相当的逻辑连续性;二,“根本恶”思想和自由是相互勾连的,康德对“根本恶”的分析不仅深化了人们对恶的认识,更深化了人们对自由的理解;三,建基于“根本恶”之上的理性宗教或道德宗教本质上就是以人的自由为基础的宗教,它既体现了自由的时代精神,又反映了康德对这种精神的理解和克服。

关键词:根本恶 自由 自我 意志 意愿

引 言

自由问题一直是康德批判哲学的中心关切。在《纯粹理性批判》中,康

* 吴功青,1982年生,现为意大利博洛尼亚大学历史系博士候选人。

德通过对理性宇宙论第三组“二律背反”的思考提出了“先验自由”的理论设想,把自由理解为意愿面对经验世界的独立性和“绝对自发性”。随后,在《道德形而上学原理》中,康德从作为一个普遍事实存在的“善良意志”出发,发现了意志的“道德自律”,并进而推论出自由的实在性。最后,在《实践理性批判》中,康德直接从自由的实在性出发,系统论证了意志自由和理性的内在关系,将意志自由和“道德自律”统一了起来。

不过,众所周知,《实践理性批判》的思路也遗留了一个深刻的难题:假若意志自由仅仅如康德所言,是遵从道德律的自由,那么意志就必然趋向理性,没有了其他可能。这样,对意志而言,其实也就无所谓自由或不自由了。^①这显然和人们实际拥有的自由选择能力(可善可恶)不相符。不仅如此,假若只讲自由意志对理性的必然服从,那么非理性的行为即恶就不是出于自由了;既然不是出于自由,作恶的人也就谈不上什么责任了。没有责任,道德的大厦必然摇摇欲坠。这样,要想维持人在现实生活中的自由选择及其责任,康德还必须强调一种任意选择的自由。

值得注意的是,在《实践理性批判》中,康德实际上已经谈到了这样一种任意选择的意愿自由,不过很快又将它否定掉了。^②他担心的是,假若承认意愿在道德选择上的绝对自由,就难以解释它和理性的关系;反之,他就难以说明,为什么绝对自由的意愿会导向完全的“意志自由”和道德自律。而假若“意志自由”的这种基础得不到说明,他从《道德形而上学原理》以来为解决个体自由危机而筹划的道德律就面临着覆灭的危险。因此,为了继续强调道德律,康德必须否定意愿的绝对自由。

正是在这里,康德的思想陷入了矛盾之中:在他眼里,任意选择的意愿

① Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990, p. 131. 也可见 Emil L. Fackenheim, "Kant and Radical Evil", in *Immanuel Kant Critical Assessment*, ed. by Ruth F. Chadwick, London and New York, 1992, p. 265. Fackenheim 认为,按照康德此时对自由意志的理解,人的自由其实被分解为两种必然性。即,人要么是受自然法则的支配,要么受道德法则的支配,根本没有选择善恶的自由。

② 康德显然早已发现了意愿这种绝对自由的本性,所以才说“在病理学上被刺激起来的(虽然并不由此而规定的,因而也总是自由的)意愿……有可能经常与纯粹的客观的规定根据相对立,因而需要实践理性的某种抵抗作为道德的强制,这种抵抗可以称之为内部的、但却是智性的强制。”见《实践理性批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2003年,第39页。但或许是意识到了这个问题背后的困难,康德在随后的讨论中又很快对此避而不谈。

自由和积极理性的意志自由是难以调和的:强调意志自由就要否定意愿自由;强调意愿自由就会威胁意志自由。康德此时的自由理论,在这两者之间反复摇摆。而从上面的分析中,我们也可以看到:意愿自由是人在现实生活中进行自由选择的责任基础,无法否认;意志自由是康德为了确立理性自由以解决现代性危机而提出的根本方案,无法放弃。所以,摆在康德面前唯一的一条路就是:既同时承认这两种自由,又要从根本上消解两者的内在矛盾。而这这就要求康德说明:非道德性的行为为什么既必须是出于自由,但又不会从根本上损害自由。这样,恶和自由的关系问题开始浮出水面。

一 “根本恶”思想与人的自由

(一) 恶与本性的自由

如上所言,康德必须进一步澄清恶与自由的关系问题。于是,在完成三大批判之后,他就在1791年迫不及待地发表了《纯然理性限度内的宗教》的第一部分,标题为:“论恶的原则与善的原则的共居或论人性中的根本恶。”文章的题目和基调与之前的著作形成了强烈反差:人性中不仅存在恶,而且这个恶还是根本的、难以废除的。一时间,批评之声鹊起。政治当局者认为,康德的“根本恶”思想是对传统基督教的冒犯,过于激烈和自由;读者们则认为,“根本恶”思想过于强化了人的恶,从而不利于对自由的追求。那么,究竟哪一种批评才更接近“根本恶”思想的本来面目呢?

我们还得从康德对恶的定义一步步看起。康德看到,古往今来,人们一直都在围绕恶的问题进行争论,观点五花八门。但是,这其中却几乎没有哪一个能使人满意。这是因为,它们要么把道德上的恶归结为感性的冲动,要么归结为理性的不足,没有一个抓住了道德的基础:主体的根据。他强调,恶之为恶,不在于行动自身的性质,而在于这些行动背后所潜藏的恶的准则。因此,恶的根据,决不能建立于经验之上,而必须“从惟一的一个有意为恶的行动出发,以先天的方式推论出一个作为基础的恶的准则,并从这个恶的准则出发,推论出所有特殊的道德上恶的准则的一个普遍地存在于主体

中的根据,而这个根据自身又是一个准则。”^①这就是说:第一,恶的根据不能仅仅是某一个具体恶的原因,它不是经验性的,而是恶存在的普遍根据。第二,这种恶的根据是以先天的方式推论出来,具有针对具体恶的必然性。因此,综合这两方面,我们可以得出,康德此处所说的恶是一种“先验的恶”。^②用康德“先验”一词的含义来说,它是一切具体恶的先验条件。

“先验的恶”在主体中存在,要想进一步理解它的特性,我们还必须把握主体自身的运行特征。于是,“本性”(Natur)的概念被提了出来。康德说,本性虽然是人固有的,但它并不是固定不变的属性,恰恰相反,本性和主体的自由行为息息相关。它应当被理解成“一般地运用于人的自由的,先行于一切被察觉到的行为的主观根据,而无论这个主观的根据存在于什么地方”^③。并且,无论如何,这个主观根据必须也是自由的,不再有任何进一步的规定依据。不然,“人的意愿在道德法则方面的运用或滥用,就不能归因于人,人心中的善或者恶也就不能叫做道德上的”^④。换言之,本性的概念必须以自由的概念为基础;只有自由确立了,善和恶才能获得基本的依据。在这个本性的基础上来看,恶就是主体的一种本性,一种基于自由必然会采纳恶的准则的“主观根据”。

恶虽然是人的一种本性,是人本来具有的东西,但是应当为这种恶负责的却并非本性自身。因为,只有人自身才是本性的创造者。毕竟,本性说明的只是主体存在的一种“主观根据”;它会不会发生作用,如何发生作用,归根结底还是靠人的自由来推动。所以,恰恰因为恶是基于主体自由的本性,我们才可以断定,是主体而不是本性该为恶负责。

在这里,我们可以看到:康德把恶纳入到自由之中来讨论,实际上重新肯定了意愿自由,也相应地解决了责任的问题。但是,按照前述分析,强调意愿的自由势必会影响意志自由。现在,康德已经把恶纳入到自由的基础

① 康德:《康德论上帝与宗教》,李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2004年,第300页。

② 必须承认,“先验的恶”是笔者为了表达方便,结合康德对“先验”的理解而自组的一个词,以侧重表达恶作为先验条件而存在的特有属性。通过这个表述,笔者也试图思考:“根本恶”作为一种“先验的恶”是否蕴涵着某种形而上学?即:“根本恶”针对具体恶表现出来的“先验性”,是否和康德在《纯粹理性批判》中的先验哲学有内在的一致性?

③ 康德:《康德论上帝与宗教》,第300页。

④ 同上。

上去分析,承认恶是人本性的一种基本体现;他要想同时强调意志自由,就必须在这同一个本性之下阐述这两种不同的可能。这样,康德被迫对本性作出进一步的划分。

(二) 善的原初禀赋——对路德宗原罪论的初步批驳

首先,本性有一种原初的向善禀赋(Anlage)。^① 这种禀赋有三个层次:第一个层次,作为有生命的存在物,人具有动物性的禀赋;第二个层次,作为一种有生命同时又有理性的存在物,人具有人性的禀赋;最后一个层次,作为一种有理性同时又能够负责任的存在物,人具有人格性的禀赋。这其中,第三种禀赋是最高的,标志着人的尊严。

人格性的禀赋是一种“易于接受对道德法则的敬重,把道德法则当做意愿的自身充分动机的素质”^②。这种素质,也就是通常所说的道德情感。康德说,道德情感本身并不能直接构成人的自然禀赋,只有当它充当意愿的动机,由自由的意愿把它纳入到自己的准则之中时才是可能的。换言之,这种禀赋就是自由意愿的禀赋。一方面,它总是能够把道德情感作为自己的动机,因而总是善的;另一方面,意愿的这种自由隶属于人的本性,是依据主体的自由选择做出的,因此,它又是原始的和“获得的”。综合起来说也就是,人有一种原初的向善禀赋:趋向道德情感的自由意愿。

不难看出,康德虽然在这里没有提到意志自由,但它所说的原初禀赋其实就是在谈意志自由。我们知道,意志自由指的就是意志必然选择理性,遵从道德律的自由。这里的禀赋与此完全吻合:自由意愿选择的,就是道德法则。它不是指人有选择善和选择恶的自由,就是指人的意愿先天地具有选择道德律的自由。可见,从禀赋这个概念出发,康德首先确立了他在《道德形而上学原理》和《实践理性批判》中的基本主张:意志自由。

原初禀赋的确立,不仅初步论证了康德在前期著作中所提倡的意志自由,而且,在这本讨论宗教的书中,他还间接地批评了路德宗的原罪理论。

① 按照康德的理解,Anlage一词指的是人具有一种自由向善的能力。“禀赋”准确地传达了这个意思:自由意志有向善的能力,但人往往并不去做。恰恰相反,人同时又有一种作恶的倾向。所以,恶才会发生,但善也会继续保存。对此,谢文郁先生提出了“性善质恶”说,也十分妥帖。见谢文郁:《性善质恶——康德论原罪》,《哲学门》,第16辑。

② 康德:《康德论上帝与宗教》,第304页。

众所周知,原罪是一个由奥古斯丁首先提出来的基督教概念。经过后世基督教思想家的不断深入挖掘,在很长时期里,它实际上构成了基督教的基本教义。在新教改革中,路德力图对天主教的诸多教义作出革新,但他并没有因此否定原罪的观念。恰恰相反,从自己的立场出发,路德首先继承了奥古斯丁的这个概念;只不过,在对其内在逻辑的理解上,路德和奥古斯有了相当的不同。

我们知道,按照奥古斯丁的理解,原罪是由于亚当和夏娃的犯罪所导致的一种状态,它包含两个基本内容:第一,罪。亚当犯的罪会遗传到后人身上,每个人必须为这祖先的罪负责,也就是经上说的,“在亚当身上所有人都犯了罪”(《罗马书》,5:12)。第二,堕落。^① 它由罪所导致,使人必然行恶。奥古斯丁说,人自由意志的本性是好的,依据它可以选择善也可以选择恶。但是,由于人自身的原罪,它往往会选择恶,从而堕落。简言之,在奥古斯丁这里,原罪的“罪”体现在两个方面:一是内容上的,自由意志本性的不足和堕落是原罪的基本体现;二是方式上的,原罪是通过亚当遗传给其后代。按照这个逻辑,只要我们一出生,就必然具有了原罪,遗传是原罪的根本延续方式。

路德首先继承了奥古斯丁的第二层逻辑,即:他同样坚持人的原罪是祖先的罪遗传下来的结果。他宣称:“我们生来都是罪人,在罪中。怀胎,生下,罪的毒把我们里外都渗透了。”^② 只不过,在关于原罪内容的第一层逻辑上,路德和奥古斯丁的理解有所不同。我们看到,在奥古斯丁那里,他虽然强调人自由意志本性的堕落,但他自始至终都没有否定自由意愿善好的能力。并且,由于自由意志和恩典是相互关联的^③,所以,人虽然由于自己的原罪而需要恩典,但这个恩典并不需要以完全否定人的自由意志为基础。恰恰相反,自由意志和恩典,在奥古斯丁这里始终保持着一股基本的张力。但是,在路德这里,我们可以看到:由于他强调新教“因信称义”的基本原则,所以,他必然要强化人的原罪。也就是说,只有把自由意志的本性描述

① 这两种基本的划分转引自 Robert Merrihew Adams, *The Introduction of Religion with the Boundaries of Mere Reason*, Cambridge University Press, 1998, p. 6。

② 参见路德:《马丁·路德文选》,路德著作翻译小组,北京:中国社会科学出版社,2003年,第138页。

③ 谢文郁:《性善质恶——康德论原罪》。

为彻底堕落的,人的拯救才能从根本上需要由上帝的恩典来完成。从而,对于人这种在根本上有罪的存在来说,因着自己对上帝恩典的相信就可以“称义”。路德强调,自由意志不仅堕落了,而且它的堕落是彻底的,以至于“若有人主张自由意志能够作任何属灵的小事,他便是否定了基督”^①。在他看来,依据这个自由意志这种恶的本性行事,人注定会走向灭亡。

然而,对康德来说,路德关于原罪的这种说法让他无法接受。从根本上来说,这是因为,如果按照路德宗的原罪理论,完全堕落的自由意志就成了人的本性;依着这个本性,人必然会行恶。而如此一来,我们就无法谈论他们在道德上的责任了。^② 因为,1)在康德这里,责任必须以自由的选择为前提,没有自由就没有责任。现在,路德认为自由意志是完全恶的意志,这就意味着人依据自己的本性,会必然选择恶。因此,在他那里,自由只是“作恶”的自由。而从自由本身的含义来看,这实际上也就相当于否定了自由,因此也就不存在任何责任了。出于对责任的强调,康德当然要否认这种说法。2)为恶承担责任还蕴涵着另一个条件:堕落。即,人必须是从善变成恶才谈得上要为恶承担责任。现在,路德已经认定自由意志是恶的了,那么,人按照这个本来给定的本性去行恶,就谈不上什么“堕落”,因此也就无所谓责任。在这个意义上,康德在后面谈论的恶,在根本上是以这个善的自由意志为铺垫的。^③ 所以,康德把“自由意志”的能力放在首位,作为人的基本禀赋确立下来,为的是给整个讨论提供下述基本前提:人的本性先天具有的,是一种向善的能力,凭着它应当向善;只是由于本性同时有另一种功能,容易引导人作恶,人才需要为此负责。

除了对责任的强调,我们还应当注意到,当康德把人向善的原初禀赋作为前提确定下来的时候,他与路德在恩典问题上的看法也就有了根本的不同。如上所述,在路德那里,本性是完全堕落的本性,因此,人的拯救只有依靠上帝的恩典才能完成;但在康德这里,由于他认定人的原初禀赋不是坏的,而是好的,因此,当人由于恶而需要拯救时,他最终需要追溯的,仍是自

① 参见路德:《马丁·路德文选》,第140页。

② 谢文郁:《性善质恶——康德论原罪》。

③ Robert Merrihew Adams, *The Introduction of Religion with the Boundaries of Mere Reason*, p. 8.

己的原初禀赋。也就是说,对人来说,他的拯救最终仍需要他的自由意志来完成。相应地,人的恶虽然需要上帝的恩典,但这种恩典无论如何也必须借助于人的自由才能发生。这一点,在文章的第二部分将看得更加清楚。

现在,既然人的禀赋是善的,凭借它就可以选择善好,恶又是如何发生的呢?康德转向了本性的第二个部分:倾向。

(三)“根本恶”的倾向与自由——对路德宗原罪论的进一步批驳

如上所述,康德把本性界定为“一般地运用于人的自由的,先行于一切被察觉到的行为的主观根据”。禀赋是人的本性之一,它是人善良的自由意愿遵从道德法则的能力;因此,可以把它理解为主体自由地遵从道德法则的主观根据。相应地,人还有一种本性,叫作“倾向”(Hang)。依据它人可以自由地选择道德法则的对立面:禀好。

既然倾向选择的是禀好而不是道德法则,这种倾向就是恶的倾向。恶之为恶,在康德看来,必须以主体自由意愿的选择为基础而自由意愿的善或恶,本身又需要通过准则来判定。所以,这种恶的倾向“必须存在于准则背离道德法则的可能性的主观基础之中”^①。康德说,这种恶的倾向在人类中普遍存在,因此又称为趋恶的自然倾向。

恶的倾向有三个不同的层次:首先,是人本性的脆弱(*fragilitas*)。这指的是,人虽然可以把法则纳入到主观的动机之中,但是这个动机与禀好相比较为软弱,不能最终发布命令。用保罗的话也就是:“我所愿意的,我并不做。”(《罗马书》,7:15)其次,是心灵的不纯正(*Impuritas, Improbitas*)。和脆弱相比,这种善的动机力量更强;但是,它仍然做不到纯粹道德。因为,当它做出选择时,并不能仅仅把道德法则作为充分的动机纳入自身。相反,在多数情况下,它需要其他的动机来推动道德行为的发生。再次,是人心的恶劣(*Vitiositas, Pravitas*)。它是这样一种倾向,即把出自道德法则的动机置于非道德动机(禀好)之后,是道德次序的根本颠倒。这种恶的倾向最为重大,康德甚至说,它是人心的败坏(*Corruptio*)。

无疑,如何理解这三种恶的倾向十分重要。康德说,就“倾向”一词而

^① 康德:《康德论上帝与宗教》,第305页。

言,它只可能有两层含义。一是病理学意义上的^①,即是作为自然存在物的人的意愿;另一种是道德意义上的,即作为道德存在物的人的意愿。就恶而言,意愿必须出自于自由;任何出自病理学意义上的意愿倾向都建立在感性冲动之上的,称不上自由,因而也就无所谓善恶。恶的倾向,只能“依附于意愿的道德能力”来谈。恶以个体的行为为依据,行为是道德责任的前提;所以,恶的倾向就是引导这种恶的意愿的倾向,它是“意愿的一种主观规定依据,先行于任何行为”^②。也就是说,恶的倾向自身还不是行为,它是具体的恶行为之上的主观基础。

康德对恶的这种理解具有重要意义。一方面,人的恶都是由人的自由意愿带来的,人应当为自己的恶负责,这就既说明了选择的多样性,又确立了责任的归属问题;另一方面,人这种恶的倾向又不会从根本上影响意志自由的可能。因为,倾向毕竟是倾向,它不会损害原初的禀赋。禀赋是意愿的一种能力,它在现实中没有表现出来并不代表它不存在。相反,由于恶的倾向和善的禀赋都是立足于自由的,所以,在肯定恶的倾向的同时,实际上等于肯定了善的禀赋的可能。因为,“自由之所以是自由,就在于它既可能为恶,也可以行善”^③。我们甚至可以说,在行恶的时候,善的可能就同时获得了存在,善的自由和恶的自由是一体的:肯定恶就是肯定善,肯定善就是肯定恶。如此一来,意志自由和意愿自由也不再矛盾,而应当理解为同一个自由的两个不同方面。这样,康德就初步缓解了他在批判哲学中留下的意愿自由和意志自由矛盾的困境。

康德对恶的这种理解,除了初步解决了两种自由相互矛盾的困境以外,还有进一步批驳路德宗原罪论的意义。如上所述,康德确立了人向善的原初禀赋,反驳了路德认为自由意志的本性完全是恶的说法,从根本上牵联

① 德文原文是 *Physisch*, 李秋零先生将之翻译成“自然的”,似乎不妥。这是因为,“自然的”一词在中文里的意思很丰富,除了指物理学意义上的自然,还可以指自然而然的、天生等意。而在这里,康德将两种倾向进行对比,侧重的是物理学意义上的自然。而且,李先生将这个词翻译成“自然的”,不仅含义不准确,而且与上下文意思有不合之处。因为,康德在下面否定的是物理意义上的自然倾向,但并未否定人的自然倾向;相反,康德认为,人的倾向虽然是自由的;但同时又是自然的(李本 305 页)。所以我采取了邓晓芒在三大批判中的翻译,译为“病理学”意义上的。

② 康德:《康德论上帝与宗教》,第 307 页。

③ 邓晓芒:《康德道德宗教精义》,载《康德哲学诸问题》,北京:三联书店,2006 年,第 110 页。