

伦理学体系

〔德〕费希特 著



商务印书馆

伦 理 学 体 系

〔德〕费希特 著

梁志学 李理 译

商 务 印 书 馆

2007年·北京

图书在版编目(CIP)数据

伦理学体系/[德]费希特著;梁志学,李理译.—
北京:商务印书馆,2007
ISBN 7-100-05151-7

I. 伦… II. ①费…②梁…③李… III. 伦理学
研究 IV. B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 082388 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

伦 理 学 体 系

[德] 费希特 著

梁志学 李理 译

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商 务 印 书 馆 发 行

北 京 民 族 印 刷 厂 印 刷

ISBN 7-100-05151-7/B·696

2007 年 2 月第 1 版

开本 850×1168 1/32

2007 年 2 月北京第 1 次印刷

印张 13 1/2

印数 5 000 册

定价: 23.00 元

中文版序言

本书是费希特依据他的知识学原理,系统地研究道德哲学的专著。这项工作是他在耶拿大学讲授道德学说的过程中进行的,开始于1796年夏季,完成于1797年秋季。全书以《以知识学为原则的伦理学体系》为标题,发表于1798年复活节。

关于这部写得完整的古典伦理学著作,译者想按照自己的初步理解和研究结果,向我国读者扼要地谈三个问题。

一、本书在近代欧洲伦理学史中的地位

大家知道,中世纪经院哲学完成者托马斯·阿奎那认为,人生的目的是人的幸福,而人生的最高幸福是追求最高的真善美,即追求作为万事万物的最终目的上帝。他指出,人的幸福不在于肉体的快乐,因为这种快乐阻碍人接近上帝;尘世的幸福虽然能满足一时的愿望,但毕竟是有限的,而只有追求上帝才是无限的幸福。所以他认为,要达到至善至福,单靠后天养成的审慎、正义、节制和刚毅这四种德性是不充分的,还必须具有神学的德性,即信仰、希望和爱。在这三种神学德性中,爱是根本的,爱上帝是最高的神学德性,而且必须经过教会,因为上帝是通过

教会赐恩于人的。很明显,这种伦理学的实质从实践方面看,在于把封建教权的专横统治颂扬为最合乎道德的,而把广大人民的正当欲求描绘为最不合乎道德的;从理论方面看,在于抬高神的地位,而贬低人的尊严。它是一种典型的宗教道德哲学。

在欧洲各国从封建主义过渡到资本主义的时期,代表新兴资产阶级的哲学家们都在这样或那样的程度上批评了这种禁欲主义的宗教道德哲学,而从人本身得出伦理原则,由此建立起提倡人的自由和尊严、价值和才能的伦理学。由弗兰西斯·培根开始的英国经验主义哲学家从人的感性出发,把新时代的利益定为道德的原则,创建和发展了功利主义伦理学;与此同时,在欧洲大陆上,由勒奈·笛卡尔开始的理性主义哲学家则从人的理性出发,把新时代的理性定为道德的原则,创建和发展了先验主义伦理学。虽然两派的哲学思路相反,但在破除旧的道德观念和建立新的道德观念方面却是相同的。

十八世纪的法国启蒙哲学家继承了英国经验主义伦理学的传统,在为行将到来的政治革命做思想准备的时候,发挥了幸福主义的伦理学。例如,费希特在本书中批评过的克·阿·爱尔维修就认为,物质世界是由运动的规律支配的,道德世界是由利益的规律支配的,因此,个人利益是人类行为的价值的唯一普遍标准;并且他以这样的规律为依据,把追求快乐和避免痛苦定为永远支配人的行动的唯一原则。

德国古典哲学开创者康德作为新兴资产阶级思想家,同样批判了中世纪禁欲主义的宗教道德哲学。他指出,人具有理性,同时也具有感性,所以,照顾到感性方面的要求是自然而然的事

情。道德与幸福并不是相互对立的,也不是可以相互取代的。真正的问题在于,人如何才配享幸福。他认为,只有有道德的人才配享幸福,并不是道德依赖于幸福,而是幸福应该依赖于道德。所以,康德也不赞成十八世纪法国启蒙哲学家所持的那种幸福主义伦理学,因为对于幸福的追求或利益的千差万别的经验因素,不足以构成人类行为的价值的普遍有效标准。他沿着莱布尼茨的理性主义传统,吸收卢梭的自由思想,从人的理性得出决定道德行为的善良意志,并进而推演出体现这一意志的职责任概念和道德规律,高扬了人作为道德行为的主体所固有的自由和尊严。

作为康德哲学的继承者,费希特在本书中贯彻了康德的这个基本立场,既反对了中世纪禁欲主义的宗教道德哲学,也批评了在英国和法国盛行的功利主义、幸福主义伦理学;同时,作为康德哲学的改造者,他在本书中又发展了康德的先验主义伦理学。这包括两个方面:其一,就形式而言,他应用古典公理化方法,从知识学原理出发,演绎伦理原则及其实存性和适用性,得出了伦理学的各条定理和各个范畴,克服了康德演绎中的缺陷;其二,就内容而言,他在广阔的现实范围内研讨伦理原则的各种条件和人的职责问题,试图克服康德的形式主义倾向,得出了康德未能得出的结论,而为谢林和黑格尔创建他们各自的实践哲学提供了重要论点。我们完全可以说,费希特的这部伦理学著作既是用科学方法对先验伦理原则作出的深刻论述,也是以感人激情对人类道德完善表示的热烈向往。

二、本书的逻辑结构和主要观点

费希特的伦理学是构成他的思想体系的一门实践哲学。它的课题是要阐明一种必然的思维体系,即道德世界符合于和产生于我们的伦理原则。它的演绎的出发点是作为主观东西与客观东西的同一体的完整自我或绝对自我,更简单地说,是理性存在者或理智力量。它的演绎的方向与理论哲学走的道路不同,不是从客观到主观,而是从主观到客观。按照体系的这种要求,费希特把他的这部伦理学著作分为三编。第一编讲的是伦理原则的演绎,即从完整自我出发,推导出人的道德本性或人之内的伦理原则。他认为,只有经过这样的演绎,才有可能形成一门道德哲学。第二编讲的是伦理原则的实在性和适用性的演绎。他认为,理性存在者组成的共同体是由伦理原则规定的,作为道德规律的伦理原则在这个共同体里是毫无例外地适用的。第三编讲的是伦理原则在社会生活的各个方面的系统应用。这一编又分为三章。第一章谈的是行为的道德性的形式条件,即给评判我们的职责建立起一个在实践中适用的标准。第二章谈的是行为的道德性的实质条件,即从一个更高的原则出发,说明我们的职责是什么。第三章的内容是按照这两种条件,规定理性存在者的各类道德职责,即普遍的、有条件的职责和特殊的、有条件的职责,普遍的、无条件的职责和特殊的、无条件的职责。

在第一编里,费希特依据绝对自我的本质,建立起一条定理,即自我察觉其自身是具有意志活动能力的,并且把意志活动

规定为达到独立和自由的内在趋势,从而得出了理性存在者固有的伦理原则。他写道,“伦理原则是一种关于理智力量的必然的思想,即理智力量应该毫无例外地按照独立性概念规定自己的自由”。(《费希特全集》第I辑,第5卷,第69页)在演绎和论述伦理原则时,他发展了康德的两个重要观点。第一,他不仅像康德一样,彻底否定道德他律,要求独立于外在目的,寻找道德行为的动机,而且像康德一样,认为人的理性具有规定道德行为,使之服从于我们之内的道德规律的能力,论证了伦理原则不能由人的感性,而只能由人的理性加以规定。他将道德自律分为三个方面。首先,我们总是将自己给自己制定的道德规律当作自己的活动的准则,并寻找这条规律在一切场合要求的东西。整个道德生活无非是我们不断地给自己制定这条规律的活动,在什么地方这种活动停止了,在什么地方非道德性也就开始了。其次,关于道德规律的内容所要求的无非是绝对独立性,所以,在内容方面按照这条规律对意志活动进行的规定仅仅是出自我们本身,而从我们之外借用进行规定的根据恰恰是违反规律的。最后,关于我们必然服从道德规律的概念是仅仅通过我们对自己的绝对自由反思,在我们的独立性中形成的;这个概念是自由思维的条件,并没有无条件的强制作用,因为这种强制作用不仅不可理解,而且会取消自由概念。第二,康德把道德规律与自由当作我们考察的同一个层次上的对象,从对于道德规律的意识推演出对于自由的确信,从而揭示了两者的统一。费希特赞同康德的这个结论,但不赞同他的这种推演。在费希特看来,在原始自我中的主观东西与客观东西是相互规定的,如果客观东西

是由主观东西规定的,那就给出了把自由视为独立性能力的概念,如果主观东西是由客观东西规定的,那就给出了按照独立性概念规定自我的必然性的思想;因此,我们必须把自由和规律设想为一个同一体,而既不能认为自由是从规律得出来的,也不能认为规律是从自由得出来的。他在谈到这两者的统一时写道,“当你设想你自己是自由的时候,你不得不在规律之下设想你的自由,当你设想这种规律的时候,你不得不设想你自己是自由的,因为在规律中就假定了你的自由,并且规律宣示其自身为一种自由的规律”。(I,5,64)这可以说是对于康德提出的支配道德世界的自由规律的一种更加合理的论证。

在第二编里,费希特所作的伦理原则的实在性和适用性的演绎,就是要论证我们的道德世界是由伦理原则规定的。这种论证是一个从抽象到具体、从伦理原则到各项定理的推演过程。他确立的第一条定理说,理性存在者不在它自身之外同时设想它所指向的某种东西,就不能认为自己具有任何能力。这是我们要拥有自由能力,用伦理原则塑造共同体的外部条件。第二条定理说,理性存在者不在它自身之内察觉它的自由能力的一种现实发挥,就同样不能认为自己具有这种能力。这是我们要拥有自由能力,用伦理原则塑造共同体的内部条件。第三条定理说,理性存在者不同时认为它自身有一种在它自身之外的现实因果性或效用性,就不能在它自身之内察觉它的自由的任何发挥或意志活动。这是第二条定理的深化,要说明理性存在者想察觉自己确有意志活动,就必须在自身之内还察觉有一种在自身之外的现实因果性。第四条定理说,理性存在者不通过固

有的因果性概念,以某种方式规定因果性,就不能认为自己有任何因果性。这是第三条定理的深化,要说明理性存在者在什么条件下能认为自己具有那种现实因果性。第五条定理说,理性存在者不给效用性假定客体的某种效用性,就不能认为其自身有任何效用性。这比第四条定理陈述的内容又前进了一步。第四条定理说,理性存在者在什么条件下才有一种在感性世界中的因果性,第五条定理则进一步说,理性存在者要有这样一种因果性或效用性,就必须在这种效用性中假定有客体的某种效用性。这就是说,理性存在者的效用性不仅是纯粹形式的观念活动,而且是具有内容的实在活动,所以,理性存在者不仅是作为精神力量,而且是作为自然力量,发挥其按照伦理原则规定感性世界的作用的。由此可见,伦理原则在人类社会中具有实在性和适用性。

如果说费希特在第一编里是从绝对自我出发,通过分析其中的主观东西与客观东西的相互作用,推导出了伦理原则,那么,他在第二编里则是从上述定理出发,通过分析人的自然冲动与精神冲动的矛盾关系,阐述伦理原则的实在性和适用性的。在这方面他规定了许多伦理学范畴,我们可以把他所作的最重要的规定概述如下。第一,低级欲求能力被规定为取决于自然冲动的、追求物质对象的渴望,高级欲求能力被规定为取决于精神冲动的、追求绝对自由的渴望。他认为自然冲动本身无可指责,但他反对那种把精神冲动置于自然冲动之下的享乐主义。他认为精神冲动应该统辖自然冲动,但他不同意康德那种未充分注意自然冲动的倾向。他说,“只着眼于高级欲求能力,就会

单纯得到道德形而上学,它是形式的和空洞的。只有把高级欲求能力与低级欲求能力综合统一起来,才得到一门伦理学,它必定是实在的”。(I,5,126)在他看来,自我的真正存在就在于两种冲动的同一性,两者是同一种构成自我的本质的原始冲动,只不过这种冲动是从不同的方面观察到的。如果把自我视为一种仅仅由感性直观和逻辑思维规律规定的客体,这种冲动就变成了自然冲动,因为自我在这方面是天然东西;但如果把自我视为主体,这种冲动则变成了精神冲动。他主张,以精神冲动为指导,以自然冲动为基础,把两者统一起来。第二,形式自由被规定为这样的活动,即以对于自然冲动的意识为依据,按照对待自然事物的原则,决定行动的取舍;实质自由被规定为这样的活动,即以对于形式自由的意识为依据,按照为自由而自由的原则,干预自然冲动。费希特批评了那种依然受自然事物序列的约束,因而具有受动性的形式自由,而主张上升到实质自由,认为这才是理性存在者在自己的客观活动中摆脱自然因果性规律的支配,真正以精神实体性的规律为指导的关键。他从结果方面对比了经验主义伦理学坚持的形式自由和先验主义伦理学提倡的实质自由。前者以追求物质享受为目的,使人发现自己也不过是自然事物序列中的一个部分,因而不能尊重自己,陷入了自暴自弃的境地;与此相反,后者则以维护人的尊严为目的,使人发现自己是高于一切自然事物的理智力量,因而能够自力更生,坚守自己的独立不倚的地位。第三,费希特把兴趣分为两种,即基于自然冲动的感性兴趣和基于精神冲动的理智兴趣。在感性兴趣中,人所渴望的天然东西符合于人的自然冲动,则出

现愉悦,不符合于人的自然冲动,则出现不快;在理智兴趣中,精神冲动得到满足,则出现愉悦,得不到满足,则出现不快。不过这是两种不同的愉悦或不快。在前一种情况下,我们忘记了自己,导致了人性的自相分离和自我异化;在后一种情况下,我们则返回到自身,导致了人性的自我复归和自相一致,即使精神冲动没有得到满足,我们感到懊恼,这也取决于我们的自由。费希特提出,我们必须尊重我们的更高天性及其要求,我们必须克服这种懊恼情绪。可以说,这些要求是这位真诚的古典哲学家面对物欲横流和道德沦丧的异化世界发出的肺腑之言。第四,在费希特看来,当人抑制着感性兴趣,抱着理智兴趣付诸行动时,他既处于自然事物序列中,也处于自由精神序列中。在后一序列中,精神冲动指引着他奔向一个虽然无法达到,但可以不断接近的无限目标;在后一序列中,自然冲动给他提供了不断接近这个目标的材料。因此,在人完成其使命的过程中,两种冲动都要会合起来;只有这样,伦理原则在其实际执行的过程中才是可能的。而这种会合就叫做伦理冲动,它把从精神冲动获得的形式赋予自然冲动,使之指导自然冲动,同时又把从自然冲动获得的内容供给精神冲动,使之支持精神冲动。这种形式与内容的统一是不应当割裂的。费希特不仅批判了抛弃伦理冲动的形式,盲目追求物质享受,贬低人的尊严的经验主义谬误,而且也批判了抛弃伦理冲动的内容,单纯追求空洞形式,漠视人的生存的独断主义谬误。他针对经验主义伦理学的那种自私自利的观点写道,“谁在道德方面只想关心自己,谁就连自己也关心不了,因为他的终极目的应该是关心整个人类。所以,他的德行绝不是什

么德行,而是一种甘为奴隶、贪图报酬的利己主义”。(I,5,212)他针对中世纪宗教道德哲学的那种去欲存理的观点写道,“所有单纯从形式方面研讨伦理学的人们,假如能推勘到底,则像那些教导我们要把自己融合于上帝的神秘主义者一样,只能达到一个结果,那就是自我的不断否定自己,自我的完全毁灭和消失”。(I,5,139)

在第三编里,费希特首先研讨了行为的道德性的形式条件。在他看来,伦理冲动赋予自然冲动以形式,要求人为自由而自由,这就意味着要求人单纯按照关于自己的职责的概念去行动,只让自己由那种认为某事是职责的想法来规定,而绝对不由任何其他想法来规定;但在这里,由于良心是人在自身之内固有的评判是非的能力,是对自己的绝对自由意识,所以,那种要求也就意味着让人凭自己的良心去行动。因此,行为的道德性的形式条件就被费希特概括为这样一条命令:你要永远按照对于你的职责的最佳信念去行动,或者说,你要按照你的良心去行动。在费希特看来,只有凭良心去行动,才是在实践中评判我们的职责的适用标准,才符合于道德思维方式。他由此出发,批评了三种非道德的思维方式。一种是感性思维方式,它对待自然冲动的准则是以个人享受幸福为最终目的,因此它使人变成了有理智的动物。他反驳了爱尔维修主张人的一切所作所为都是出于自私的论点,说“这样的立论就把一切追求某种高尚的东西的努力都变得索然无味和毫无可能了”。(I,5,170)另一种是英雄思维方式,它绝不以感性享受为目的,而是一种不受限制、无视规律而主宰一切外在事物的准则,所以有这样的表现:想让别

人拥有善良意志,但不想倾听职责的声音;想宽宏大量,体贴别人,但不想做得公正;对别人怀有善意,但不尊重别人的权利。费希特指出,这是压迫者的思维方式,它比感性思维方式更加危险。第三种是折衷思维方式,它在道德职责与感性欲求之间寻求妥协,把合乎道德的准则与不合乎道德的准则混合起来,用种种借口满足私欲,而拒不执行伦理原则。费希特在批评这种错误时说,“为了职责,就应该牺牲一切,牺牲生命和荣誉,牺牲所有对人珍贵的东西。这是我们的看法。我们根本没有主张过,私心的满足与职责的履行无论如何总能并行不悖”。(I,5,181)为了克服这三种非道德的思维方式,费希特挖掘了它们在人性中的起源,即惰性、怯懦和虚伪这三种恶根。他像康德一样,认为人的天性在原初既不是善的,也不是恶的,而是通过自由的实践活动才成为善的或恶的。所以,他殷切地希望那些抱有非道德思维方式的人们能够改恶从善,养成道德思想方式。

其次,费希特研讨了行为的道德性的实质条件。这些条件要说明的问题是:从先验哲学的观点来看,我们的职责是什么。第一个条件是,人的躯体是人在感性世界中实现道德规律的工具;因此,我们的职责就是为了理性目的,从各方面保护和培养我们的躯体。第二个条件是,每个人都把自己设定为追求独立性的个体;因此,我们的职责就是把别人看作独立的。第三个条件是各个人在信念方面的相互作用;因此,我们的职责是在尊重每个人的外在自由的前提下,在我们所意识到的一切人当中创造绝对的自相一致。在这项研讨中,费希特提出和阐明的重要论点如下。其一,他提出道德规律左右一切理性存在者,所以,

“人是实现理性的手段。这就是他的生存的最终目的；唯独为了这个目的，他才生存，如果事情不是如此，他就根本没有必要生存”。(I,5,230)不管费希特如何强调他的这个论点与康德关于每个人都以其自身为目的的论点是一致的，实际上他已经超越了康德，在道德哲学中迈出了一个决定性的步伐，为谢林和黑格尔把人视为理性的工具开了先河。其二，在谈到各个人的相互作用时，他揭示了一个矛盾，即每一个人与其他人都相互把对方的行动视为预先决定的，而把自己方面的行动视为自由选择的；为了解决这一矛盾，他把前一类行动规定为超时间的必然行动序列，把后一类行动规定为在时间上的自由行动序列，揭示了前者贯穿在后者中，指明了人就是其所作所为，这都为进一步研究人类行为的规律性与随意性的辩证关系作出了贡献。其三，在谈到道德世界中的相互作用时，他一方面强调每个人都不可为了自己的自由而损害别人的自由，另一方面也强调“每个人能够和可以打算做的仅仅是规定别人的信念，而绝不是规定别人的有形活动”。(I,5,211)他严格区分了外在行为与内心信念、法权领域与道德领域，认为每个人对于教会制度和国家宪法都有坚持自己的信念，交流自己的思想的绝对职责。在他看来，正像把法权领域里的事情淡化为道德领域里的事情是错误的一样，把道德领域里的事情上升为法权领域里的事情也是错误的。其四，费希特认为，一切人为了理性目的而进行的相互作用，只有像道德规律要求的那样相信人类有无限的完善能力，才是可能的；即使能够证明人类迄今没有进步，反而是在倒退，我们也不能放弃这种在我们心中不可磨灭地培植起来的信念。他批评了

否认人类有无限完善能力的谬论。他以犀利的笔触写道,“那些因为我们坚持道德规律绝对要求的信念,就把我们视为傻瓜的人们,究竟是些什么样的人,大家可以作出判断。不过,认为绝没有任何东西比这种信念对暴君与僧侣的专横统治更有危险性,对他们统治的王国的基础更有破坏性,这倒是真的”。(I,5,217)费希特彻底戳穿了封建专制主义者反对人类社会进步的原因。

最后,费希特研讨了人的各类道德职责。应该先解决的课题是如何划分这些职责。费希特提出的一个标准是实现道德规律的方式。就人应该成为实现理性的工具而言,人承担的是有条件的职责;就人应该符合共同体的要求而言,人承担的是无条件的职责。另一个标准是实现道德规律的范围。大家必须亲自完成,而不得转交给别人的事情,是普遍的职责;大家可以分工合作,转交给别人的事情,是特殊的职责。由于两种划分实际上是相互重合的,所以就有四类职责:普遍的、有条件的;特殊的、有条件的;普遍的、无条件的;特殊的、无条件的。

就人承担的普遍的、有条件的职责而言,道德规律的禁令是:你不要做任何按照你的意识来说,可能给你的自我保存带来危险的事情;道德规律的命令是:你要做任何按照你的最佳信念来说,能够增进你的自我保存的事情。费希特依据实现道德规律的要求,阐明了两个论点。一是反对轻生自杀,而主张任何人在任何情况下都要为完成理性托付给自己的使命而奋斗;二是主张舍生取义,而反对任何人在道德规律要求牺牲自己的生命时放弃自己的职责。对于穷人因为被剥夺了日常生活用品而自

杀,他虽然表示同情,但是他认为,人应该有勇气,忍受那种对自己变得不堪忍受的生活,坚决完成理性交付给自己的使命。另一方面,他认为那种由于盲目追求独立性而自杀的刚强人物也并不真正勇敢,因为这类自杀只是对自然界里的自我保存的冲动力量的否定,表现了概念对自然的支配,与此相反,道德高尚的人则能忍受艰苦生活,为执行道德使命赴汤蹈火而在所不辞,这样的行为乃是概念本身对概念的支配,因而才是真正的英雄行为。

就人承担的特殊的、有条件的职责而言,道德规律的要求是每个人都要为了促进理性的目的选择职业,使一切活动在共同体里得以有计划地和顺利地进行。在这里,费希特批评了那些无所事事和妨碍别人的人们,说他们不以特定的活动方式,致力于理性事业,是与道德规律的要求矛盾的。他反对封建等级观念,而认为每个职业阶层都在促进理性的目的,从种地打粮、养活人类的阶层开始,到思考未来、促其实现的学者和汲取研究成果、改革国家体制、造福子孙后代的立法者和开明君主为止,都是如此。因此,“如果每个人都依据职责去做自己所能做的一切,那么,各个阶层就都在纯粹理性的法庭面前具有同样的地位”。(I,5,244)就是说,在作出道德评判时,一切阶层都有同样的分量。

就人承担的普遍的、无条件的职责而言,道德规律的要求是每个人都要正确对待别人的自由行动。费希特把这种行动分为三个环节,即作为行动载体的身体、作为行动依据的认识和作为行动前提的财产。在他看来,既然健康的身体是理性的工具,所