

康德黑格尔研究

第一辑

主编 • 姜丕之
汝 信

1985

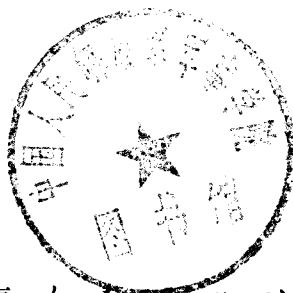
kangde
Heigeeer
yanjiu



康德黑格尔研究

第一辑

顾问：贺麟 杨一之
主编：姜丕之 汝信
副主编：叶秀山 王树人



上海人民出版社

封面装帧 王申生

康德黑格尔研究

第一辑

顾问：贺麟 杨一之

主编：姜丕之 汝信

副主编：叶秀山 王树人

上海人民出版社出版

(上海绍兴路54号)

新华书店上海发行所发行 常熟东张印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 15.5 插页 2 字数 333,000

1986年4月第1版 1986年4月第1次印刷

印数 1—3,000

书号 2074·446 定价 3.25 元

目 录

祝 辞	贺 麟(1)
-----------	--------

论 文

德性就是力量	苗力田(4)
康德《纯粹理性批判》“分析篇”的一些问题	叶秀山(40)
从康德到黑格尔的自然哲学中的进化和退化	梁志学(81)
评康德的范畴论	谢亚男(112)
康德自然哲学在现代受到的挑战	郑 涌(140)
康德认识论中的不可知论	许景行(183)

*

*

*

关于黑格尔《逻辑学》的若干问题	汝 信(223)
黑格尔论柏拉图辩证法	姜丕之(277)
关于黑格尔《逻辑学》的若干探索	王树人(295)
黑格尔认识论概述	钟宇人(324)
黑格尔论哲学的对象和方法	罗桔芬(346)
略论黑格尔历史观中的辩证法思想	张澄清(367)

译 文

基督教的权威性 [德]黑格尔著贺麟译(390)

在谢林与费希特的分裂中黑格尔所起的作用

[匈]卢卡奇著宋祖良译(439)

学 术 通 信

关于《精神现象学》的通信丕之汝信(467)

史 料

黑格尔哲学在中国的传播宋祖良(488)

祝 辞

贺 麟

据我了解，在德国《康德研究》(Kant Studium)季刊创刊已有好几十年的历史，直到现在许多人的学术论文以能在这个刊物上发表为荣幸。对于黑格尔哲学，近年来联邦德国也有年刊，除讨论黑格尔哲学和辩证法重大问题外，还刊出新发现的黑格尔手稿，成为增补和充实新版黑格尔全集的重要资料。

我们中国关于康德和黑格尔哲学的研究，也有几十年了。我还记得，1924年康德诞生二百周年时，中国《学艺杂志》曾出版了一册“康德专号”；《民铎杂志》也曾发表了一两篇关于康德的重要文章。1931年黑格尔逝世百年纪念时，中国哲学会主办的《哲学评论》曾出版了一册“黑格尔专号”；北京、天津的报刊上还展开了一场关于如何理解黑格尔的政治观点和逻辑思想的大辩论。

今天，在康德、黑格尔的大部分重要著作已经有了较好的译本的新情况下，提出了如何应用马克思列宁主义去批判地研究康德、黑格尔哲学，特别是创造性地研究和吸取黑格尔辩证法合理内核的新任务。

在我国，最重要、而且规模最大的一次学术讨论会是

1981年9月9日至12日在北京召开的“纪念康德《纯粹理性批判》出版200周年和黑格尔逝世150周年学术讨论会”。这个会由中华全国外国哲学史学会执行会长汝信主持，名誉会长贺麟致开幕词，中国社会科学院顾问于光远讲话。国际黑格尔协会主席柏耶尔教授、国际康德学会主席冯克教授、国际黑格尔联合会主席亨利希教授应邀出席会议并作了学术报告。来自全国各地和北京各院校的负责同志及哲学工作者参加了大会。在大会发言的有齐良骥、李泽厚、姜丕之、张世英四位同志。9月11日、12日，又分别就康德哲学和黑格尔哲学继续进行小组讨论，气氛之热烈，实所罕见。

同时，中国社会科学院哲学研究所还编了《论康德黑格尔哲学》纪念论文集；上海姜丕之同志选编了《黑格尔哲学论丛》；中国人民大学苗力田同志译编了《黑格尔通信百封》，皆于1981年出版。此外，中国社会科学院西方哲学史研究室还编译了《国外黑格尔哲学新论》。参加这书译校的共有十五位同志，并由王玖兴、汝信、王树人三位同志统校。以上各书不仅配合了这次纪念康德、黑格尔的活动，并且还推动了国内关于康德、黑格尔哲学的研究。

全国解放后，特别是近几年来，从各方面研究康德和黑格尔哲学的学者愈益多起来了。不过他们所写的文章多数分散在综合性的刊物上。现在经过一年多的筹备，由姜丕之、汝信同志主编的《康德黑格尔研究》即将问世。我认为这是我国外国哲学史研究的一件大好事。在四项基本原则的指导下，对我国四化建设，特别是对精神文明建设以及培养外国哲学史研究人才等方面，都会起到很好的作用。我衷心祝贺《康德黑格尔研究》为我

国的外国哲学史研究开创一个新局面。当然,在草创期间,可能会有这样那样的不足或欠完善之处,只要我们长期努力下去,便会得到广大读者和各方面的支持与帮助,内容定会更加充实和完善,这是可以预期的。

一九八四年七月二十八日

德性就是力量*

苗 力 田

Tugend bedeutet eine moralische Stärke des Willens.

Tugend d. i. moralische Gesinnung im Kampfe.①

十八世纪下半叶，当以感性论为依据的利己主义伦理学正风靡莱茵河西岸的时候，已年逾花甲的“哥尼斯贝格哲人”——康德，在先天说的基础上提出了德性论伦理学。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。这一理想，作为最高条件，当然远在个人意图之上”②。这样，他就把道德的纯洁性和严肃性提到了首要的地位。康德反对那种把个人幸福作为最高原则的伦理学说，认为使一个人成为幸福的人，和使一个人成为善良的人，决不是一回事情。幸福原则向道德提供的动机不但不能培养道德，反而败

* 本文是作者的康德《道德形而上学原理》一书的译序。

① “德性就是一种道德力量。”《道德形而上学》，《康德全集》第6卷，1968年柏林科学院版，第405页。“德性是战斗的道德意向。”《实践理性批判》，《康德全集》第5卷，第84页。

② 《道德形而上学原理》，《康德全集》第4卷，第396页。

坏了道德,完全摧毁了道德的崇高,亵渎了道德的尊严。它把为善的动机和作恶的动机等量齐观,完全抹杀了两者在质上的根本区别。人之所以尊严和崇高并不是他达到了所追求的目的,满足了自己的爱好,而是由于他的德性。“德性是有限的实践理性所能得到的最高的东西”^①。不过,德性这个概念,一直等到在康德 73 岁高龄完成的《道德形而上学》一书中,才得到较为充分的阐述,在这里他把德性论当作伦理学的同义语。而他在十二年之前,1785 年就出版了的名篇《道德形而上学原理》,从伦理方面说,就是有关德性的基本原则,基础理论^②。

一、德性就是实践理性的自主性

把德性问题的讨论作为伦理学的中心,甚至当作哲学的中心,这本是西欧哲学的传统。在苏格拉底还活着的时候,就在雅典的集市上,追究什么是德性了。“德”这个词在古代汉语中,指的是,事物所具有的某种出众的品质和特长,如,将有五德,鸡有五德,玉有五德等等。这和古希腊语的 arete 大体相当。在《国家篇》第四卷里,柏拉图提出了著名的四德性说,认为在国家里每一个阶层都有自己所独具的品质和特长,都有自己所善于做的事情。治理者善于计谋,它的德性是智慧;保卫者善于战斗,它的德性是勇敢;劳动者克尽职守,它的德性是节制。在亚里士

① 《实践理性批判》,《康德全集》第 5 卷,第 33 页。

② 《道德形而上学》(Die Metaphysik der Sitten, 1797)分为两大部分:第一部分是法权论(Rechtslehre),第二部分是德性论(Tugendlehre),这里说的是第二部分。

多德的伦理学里,德性也保持着这个基本涵意,他认为,伦理的德性就是,“具有选择中间之点的特长”^①。英语中 virtue 是从拉丁语 virtus 派生的, vir 意为男子,所以 virtus 就是力量和丈夫气概。在康德制定自己德性论的时候,完全意识到西方哲学的这个传统,他指出:德性 Tugend 来自 taugen 即是有能力。因此,德性就是力量,就是坚强,缺德 Untugend 则和软弱无能是同义语。^②

然而,康德并不接受亚里士多德的“中间原则”(Mesotes)。他认为,这一原则虽然传颂千古,然而却如风声月影落不到实处。因为,如果德性居于两种过错之间,那么区别德性与过错就需要有一个标准,并且要有一个判断者来确定两者的区别,而亚里士多德的原则,既不能提供区别的标准,也不是一个判断者,其次,在逻辑上,这一命题乃是一个重言式,是个 Tautologie,因为,如果要问:怎样的行为是太过了呢?回答:比正确的多些。如果要问:怎样的行为是不及呢?回答只能是:比正确的少些。最后,也是最根本的,这一原则把德性和过错只看做是量的差别,是多些和少些的差别。而过度 and 不及的程度是千差万别,因势而异,是无法确定的。正如什么程度是节俭,什么程度是吝啬无法确定一样。

康德的以先天说为基础的德性论,恰恰相反。他竭忠尽智,力求证明:德性和恶邪之间决非程度不同,而是质上的差别,是行为准则的质的特殊,是准则和道德规律在关系上的差异。

① 亚里士多德:《尼各马科伦理学》第2卷,第6章。

② 《道德形而上学》,《康德全集》第6卷,第390页。

康德认为：德性就是意志的一种道德力量。且不去说一个神圣的，超人的东西，因为在他那里没有和理性意志相违反的欲望，所以他可以为所欲为，无往而不与规律相符合，他也就无需这种道德力量了。德性只是，在责任的恪守中，人的意志的道德力量。由于创制规律的理性自身就构成执行规律的力量，所以责任就是人们自身立法意志所产生的一种道德必要性（*moralische Nötigung*）。康德特别指出：德性并不是责任，人们也没有责任去具有德性。如果这样，自身就要犯重言的错误，就是主张有责任去具有责任。不过德性却在发号施令，它的诫条中伴随着道德强制（*Sittlicher Zwang*）。由于这种强制是不可抗拒的，所以须有一种坚强的力量。这种力量的坚强程度，要由它克服人们爱好所产生的阻碍的能力的大小来评价。恶邪（*Laster*），诸种胡作非为，就是人们与之搏斗的魔鬼。坚强，作为一种道德力量，是人们的最大的，真正的，光荣战功。它同时也是真正的智慧，也就是实践的智慧，因为它把人们生存的最终目的，目的因，当作自己的目的。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。纵然从对人的关系来说，德性有时是可有可无，有胜于无，但就它对规律的关系来说，就本身来说，美德却是自身的目的，同时当然也被看做就是自身的荣耀和奖赏。

就德性和人的关系来说，康德又指出：德性作为一个完全完整的東西，不能认为是人占有了德性，而要看做是德性占有了人，因为人不能选择另一种德性，象选择摆在面前的物件那样。如若把德性看做是个多数，这不过是意味着意志的道德对象有

各种不同,导向这些对象的德性原来仍然是一个,相对于诸恶邪来说德性总是一个。

以上我们所转述的,康德对德性的颂歌,虽不无一些火药气味。他特别选用了一些军事的字眼儿,什么“搏斗”(bekämpfen)咧,“光荣成功”(Kriegsehre)咧,但不难看出,¹作为一个启蒙主义者,他骨子里还是严守着,大约在一个半世纪以前,在莱茵河彼岸的启蒙主义先驱所遗下的诫条。“我始终只求克服自己,不求克服命运,只求改变自己的欲望,不求改变世界秩序。”^①

康德所说的自主性(Autokratie)不过是理性的自我主宰,自己制约,克服自己,克服那些由爱好,欲望,一切非理性冲动而来的动机。理性的一种巨大的,莫可抗御的力量,排除一切外来的干扰,清洗全部利己的意念,保持自身所创制的道德规律的纯洁和严肃。在理性的主宰下,人们就可以不顾难险,鄙弃讥讽,无私无畏地去担当起自己的道德责任。康德这种不为外物所动一往直前的精神状态称之为“无情”(Apathie)。希腊语 pathos 的意思是被感动,以至害病。在通常,“无情”不是个美名,在道德上,哥尼斯贝格哲人却认为是“德性的真正力量”。心灵宁静,经过深思熟虑以坚定的决心将规律付诸实施。在道德生活里,这是一种健康状况。与此相反,冲动,即使是因求善之心而引起的冲动,仍不过电光石火,转瞬即逝,所留下的只是空虚和黑暗。

在另一方面,他和斯宾诺莎一样,并不给与“同情”这种德性以很高的伦理地位。斯宾诺莎把同情归之于情感和想象。康德则把这一众口交誉的德性和道德感一样,称之为“并非必备的道

^① 笛卡儿:《方法谈》(1687)第三部。

德品质”^①。这是不难理解的，同情(Sympathie)和无情恰恰相反，这是和别人共同忍受痛苦。痛苦须是感性的东西，忍受又为无力的表现。这就是为什么，它不为崇尚理性，推重道德严肃和坚强的伦理学说所钟爱了。

尽管康德把德性看做是人之所能得到的，最高的东西，尽管他把先天理性和感性经验对立起来，但他并不排斥幸福原则。相反，他认为幸福是一个完善的道德所不可缺少的因素。幸福虽然和德性相关联，但既不是德性的附属品，也不是德性的派生物，如斯多亚派所主张那样，幸福就是对德性的意识。在康德看来，一个有德性的人，还不是一个道德完善的人。德性虽然是最高的善，但不是完全的善，也不是唯一的善。一个有德性的人还应该得到幸福，最理想的情况，是所得的幸福和他所有的德性在程度上相一致。无功受禄，不劳而获，不应得的幸福是无价值的，得不到报偿的德性本身虽然可贵，而伴随应得的幸福的德性却胜于一切。德性是幸福的条件，其本身须是无条件的善。所以，康德的德性论并不否认幸福为完满的道德生活所必需。它所研究的是：怎么样才值得，才配得上去享受幸福，幸福的条件是什么，以及这种条件是从哪里来的。

二、责任就是由于尊重规律而产生的行为必要性

责任概念在康德伦理学里占有中心地位。康德认为责任是

① 参看斯宾诺莎：《伦理学》，第三部分，命题 20—25。康德：《道德形而上学原理》，《康德全集》第 6 卷，第 442 页。

一切道德价值的泉源，合乎责任原则的行为虽不必然善良，违反责任原则的行为则却肯定都是邪恶，在责任面前一切其他动机都黯然失色。对人来说责任具有一种必要性（Nötigung），也可叫做自我强制性（Selbst Zwang）或约束性（Verbindlichkeit），所以在伦理学上，责任和义务两者并没有什么本质不同，都是一个人必须去做的事情。德性的力量，也正在于排除来自爱好和欲望的障碍，以便肩负起自己的责任，克尽自己的职守。所以，德性的力量，不过是一种准备条件，把责任的“应该”转变成“现实”的力量。“责任的诫条越是严肃，内在尊严越是崇高，主观原则的作用也就越少。尽管我们起劲地反对它，但责任诫条规律的约束性并不因之减弱，也丝毫影响不了他的有效用。”^①人，每一个在道德上有价值的人都要有所承担，没有任何承担，不负任何责任的东西，不是人而是物件。最后，责任原则是在普通人理性的道德知识范围内就可找到的。人们很容易看出，在这一领域里，一个普通人的理性，是怎样善于区别善良和恶邪，区别什么东西是合乎责任，什么东西违反责任。尽管普通人的理性还不善于抽象思维，还不能把握那些普遍规律。人们正是通过责任观念，才找到道德规律。

在康德看来，作为有限理智的人，他的生活是一场旷日持久的搏斗。搏斗的双方，一方是从道德规律产生的责任，另一方是来自经验和任意的爱好（Neigung）。和责任（Pflicht）相对立，Neigung 这一概念来自动词 neigen，具有倾向、偏好等意思，英语通作 inclination，我们在这里译作“爱好”，主要是从作动词用

① 《道德形而上学原理》，《康德全集》第6卷，第425页。

的“好”字。这好是一种习惯性的欲望，这种欲望必以喜爱为先导，这种喜爱或快乐也就是欲望的规定。康德认为：爱好自身只是需要的泉源，虽然它也被期望着，但并不因此而具有绝对的价值。一个有理性的东西不是去追求它，而是期望完全摆脱它。他把责任和爱好的冲突称之为自然辩证法（natürliche Dialektik）^①。在理智战胜了人欲，克服了由爱好而来的冲动，并且历经艰难困苦，完成了棘手的责任的时候，人们心身愉悦，胸中充满深沉的宁恬，这就是道德生活中的真正幸福。然而这种胜利并非一劳永逸，人们感到，在他自身之中，总有对责任诫条的反抗，这正是爱好。爱好需要的全部满足，统而言之也就是幸福。理性所颁布的诫条是不可拒抗，它从容坚定，决不向爱好让步。在另一方，爱好却也是不甘罢休，紧抱着那些似是而非的要求，不肯放手。它竭尽全力向责任规律的严肃性和权威性挑战，至少是让人们怀疑这些规律的纯洁和严肃，或者使它们适合于人们的愿望和爱好。这就等于摧毁了责任的基础，贬损了责任的尊严。

由于人的行为动机有着这样的差别，同一结果的行为可以来自不同动机。而且，康德是伦理学上动机论的主要代表，他认为行为的道德价值要从它的动机来评价，只能从它的动机来评价。这就是康德在《道德形而上学原理》第一章那些连篇累牍，关于一种行为是出于责任（aus Pflicht）呢，还是合乎责任（Pflichtmäßig）的讨论的出发点。他认为，人的同一行为，可以有不同的，以至完全相反的动机，而实际情形也是这样。一种行为只有是出于责任，以责任为动机，才有道德价值。仅仅是其结果合

① 《道德形而上学原理》，《康德全集》第6卷，第405页。

乎责任，与责任的诫条相符合，而以爱好和其他什么个人目的为动机的行为，则无多大道德价值，甚至于完全没有道德价值。例如，街头小店，铺面上挂着“童叟无欺”的金字招牌，而且也确把同样货物，以同样价格售与一切买主，不论是白发老翁还是黄口孺子。这确是合乎“要诚实”的责任诫条的。然而，小店东之所以这样做是出于诚实的责任吗？当然不是，是出于尊老爱幼之情吗？恐怕也不是。他的真正动机，只能是维持店铺信誉，以便更多的增殖财富，完全是一种个人利己的动机。所以，在康德看来这样的诚实并没有，或没有多大的道德价值。也正是出于同样理由，同情心被宣布为无道德价值，至少是一种并非必要的道德品质。因为，同情虽然合乎责任，但不是出于责任，人也没有任何责任去同情。同情勿宁是出于爱好，出于类似对荣誉的那样爱好，求名逐利本出一辙。

为了使人更准确地把握责任在道德生活中的功能。康德把它归纳为三个“命题”。第一个命题就是如上所述，行为的道德价值不取决于行为是否合乎责任，而在于它是否出于责任。第二个命题是：一个出于责任的行为，其道德价值不取决于它所要实现的意图，而取决于它所被规定的准则。从而，它不依赖于行为对象的现实，而依赖于行为所遵循的意愿原则，与任何对象无关。第三个命题，是以上两个命题的结论：责任就是由于尊重规律而产生的行为必要性。^①

三个命题归为一点：行为的道德价值不在于它所期待达到的结果，也不在于由所期待结果假借而来的任何原则。忠于责

① 《道德形而上学原理》，《康德全集》第6卷，第400页。