

再论康德关于伦理与道德的区分及其意义

邓安庆

(复旦大学哲学学院,上海 200433)

摘要:针对学界普遍认为康德不区分伦理与道德、甚至黑格尔对康德所做的众所周知的批评:在康德伦理学中只有道德而无伦理的观点,通过详细考察康德在其《伦理形而上学探本》(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)一书中关于“伦理”(Sitte)和“道德”(Moral)、“伦理性”(Sittlichkeit)和“道德性”(Moralität)以及“伦理法则”(Sittengesetz)“道德的法则”(das moralische Gesetz)的具体使用语境,以此证明康德在其著作中实际上已经对“伦理”和“道德”作出了比较严格的区分。基于康德的区分,我们才能清楚地知道,“伦理法则”是“先天立法”的,是在“理念”中为一切规范奠定自由的根据,从而是“自由的法则”;而“道德的法则”是对“伦理法则”的评价性表述,“道德的”(moralisch)作为形容词使用,不具有主体意义,“伦理法则”才是康德伦理学的主词。康德哲学中有两种“伦理学”(Ethik)概念,一种是与“物理学”(Physik)或“自然学”(Naturlehre)相对的伦理学(Sittenlehre),可称之为“大伦理学”,它探求与“自然法则”相对的“自由法则”,“伦理法则”作为“自由法则”,其“伦理性”具有普遍性、客观性和绝对性之含义;一种是与“法权学说”(ius; Rechtslehre)相对的伦理学,它不为“行动本身”立法而只为行动的“主观准则”立法,因而是作为“德性学说”(Tugenslehre)的“伦理学”(ethica)。在为“主观准则”立法的“德性论”意义上,康德确立了其“道德性”(Moralität)概念,它与先天立法的“伦理性”相区别,是单一个体在“行动”发生之前为考虑该行动“该不该发生”“该如何发生”的“先行立法”,它涉及这样一种行为原则:永远都要将“普遍的法则”当作自己行动的“主观准则”,因而它只是在行动者的个人意志中所确立,而不像先天立法的伦理法则那样,是被给予的(gegeben)。康德的Metaphysik der Sitten严格按照康德的语义学,只能翻译为“伦理形而上学”,它区别于作为“通俗的伦理处世智慧”的“道德哲学”(Moralphilosophie),但恰恰又是要将它提升到“伦理形而上学”,以便把具有“先天立法”能力的“伦理法则”作为个人主观意志立法(道德性)的普遍、必然的标准。依据康德这样的“伦理”与“道德”的区别,黑格尔对康德的批判,故意的误解多于可接受的事实,是早该抛弃的成见。

关键词:康德;伦理;道德

中图分类号:B 516.31 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5919(2019)04-0024-13

我曾在《复旦哲学评论》第二辑发表《康德伦理学体系的构成》一文^①,主张要区分康德伦理学中的“伦理”与“道德”概念,后来这篇论文中的核心思想又纳入我的专著《启蒙伦理与现代社会的公序良俗——德国古典哲学的“道德事业”之重审》中^②,这一主张产生了一定的影响,学界开

始有了一些关于此论题的讨论,但没有产生决定性作用,让大家确实相信康德比较严格地区分开了“伦理”与“道德”。因为无论在康德哲学研究的小圈子内,还是在普通哲学的大圈子内,绝大多数人依然认为康德那里伦理与道德没有区分(1),或者认为没有区分的必要,因为虽然可以指

收稿日期:2019-05-20

作者简介:邓安庆,男,江西瑞昌人,复旦大学哲学学院教授。

基金项目:本文为国家哲学社会科学重大项目:《西方道德哲学通史研究》(12&ZD122)的前期成果。

① 《复旦哲学评论》第二辑(FUDAN PHILOSOPHICAL REVIEW VOL.2),上海:上海辞书出版社2005年版,第145—167页。

② 邓安庆:《启蒙伦理与现代社会的公序良俗——德国古典哲学的“道德事业”之重审》,北京:人民出版社2014年版。

出康德有字面上的区分,但“含义”却依然没有实质的区分(2),或者认为强行强调这种区分,是以黑格尔哲学来解康德伦理学,本身是不合法的(3),许多与我私下讨论这一问题的同仁基本上可以概括为以上三种意见,因此,借助参加2019年1月6-9日在澳门召开的《中西哲学与宗教研讨会》之机,我再尝试系统地论证康德关于伦理与道德的区分,以回应上述三种不同意见。

一、西方哲学史上伦理-道德概念变迁史

要能理解康德那里有区分伦理与道德的必要性,就要论证,这一区分在康德时代已经成为伦理学必须面临的问题,不做如此区分,康德就很难实现其为伦理学划定的任务。而要能明白康德的伦理学任务,我们首先对西方伦理学史上这一相分的脉络及其内在的必要性进行梳理。

西方哲学与中国哲学关于伦理与道德的含义在这一点上是完全相反的:在西方,长期只有伦理概念而无道德概念,而在中国,不仅道德概念早于伦理概念而且高于伦理概念。也就是说,在西方,“伦理”属于与“天道”(自然法则和神圣法则)对应的东西,而“道德”则是人类理性为个体主观意志的立法。在中国,由于“道”是自然的、是“天道”,“道德”作为人心的“得道”也就具有了崇高性和绝对性。这是我们在考察西方伦理与道德概念变迁时首先应该有的意识,以防止我们不自觉地总以我们中国人根深蒂固的含义强加于康德。

“西方伦理”的源头在古希腊,而在古希腊哲学中,只有 $\eta\theta\omicron\varsigma$ (êthos 伦理、习俗、习性) 概念,没有 moral (道德) 概念。但有人可能说,古希腊虽然没有 moral 概念,却有“德性”或“德行”概念,即 $\alpha\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$! 这个概念确实是当代所谓“美德伦理学”中的“美德”(virtue) 概念的词源。不过,在这里,我们需要强调两点,一是 $\alpha\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$ 虽然是 (virtue) 的词源,却不是 moral 的词源,二是 $\alpha\rho\epsilon\tau$

η 并不与 $\eta\theta\omicron\varsigma$ 构成如同“道德”与“伦理”这样的对应关系。因此,当我们考察伦理与道德概念变迁时,只需要考察 $\eta\theta\omicron\varsigma$ 如何演变出 moral,以至于如何由同一个词,演变成了“伦理”与“道德”这两种具有明显不同性质的概念。

确实, $\eta\theta\omicron\varsigma$ 这个概念在古希腊出现得很早,黑格尔在《法哲学》中有一个“笺注”涉及“伦理”的词源和本义:

伦理— $\eta\theta\omicron\varsigma$ —古人完全没有对良心的意识—

里默尔 (Riemer): $\eta\theta\omicron\varsigma$, ion, $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ —习惯、风尚—(在希罗多德那里尤其是住所、家的意思) 人的出身—伦理—是否从处所 (Sitz) 而来? —住所、习惯 (Gewohnheit)、性格、神态— $\eta\theta\upsilon\kappa\omicron\varsigma$ 在风尚中,富有个性的一存在和生活方式。①

在黑格尔打问号的地方,海德格尔给了我们以完全肯定的解答:

$\eta\theta\omicron\varsigma$ 意味着居住,居住之地,这个词指称人居住其中的公开的区域。他居住的这个公开区域让达到人的本质的东西和因此达到他近旁的东西呈现出来。人类的居住蕴含和保存人在其本质中所从属东西的到达 (Ankunft)。②

从黑格尔和海德格尔的这两段话中,我们可以读出这样几层含义:第一,伦理从一开始决然没有后来出现的“道德”的含义,甚至根本没有“对良心的意识”,它指的是“住所”“家”“处所”这些“存在”性的含义;第二,这种含义从希罗多德 (ΗΡΟΔΟΤΟΣ, 约公元前 480 年—前 425 年) 就确立下来了;第三,从一个人“居住”在哪里,引申出人的出身、习惯、性格、神态等富于个性的存在方式和生活方式;第四,居住的这个“公开的区域”并不仅仅是作为一个物理意义上的“空间”,相反这个“空间”具有“伦理”意义,以两种功能“呈现”出因“居住”而达到人的本质的东西和达

① 黑格尔:《法哲学原理》第151节笺注,邓安庆译,北京:人民出版社2017年版,第292页。

② Martin Heidegger: *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 11. Auflage 2010, S.46

到人的本质之近傍的东西,于是,“居住”本身就应该同时具有“蕴含”“保存”和“庇护”等含义,庇护“所居其中”者的潜能、本质及其实现。

“道德”虽然说是个完全现代的概念,但其词源依然是从 $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ 而来,始于西塞罗(马库斯·图留斯·西塞罗 Marcus Tullius Cicero,前106年1月3日—前43年12月7日)在其《论命运》一文中用拉丁语 *mores* 翻译 $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$,因而虽然 *mores* 一开始就字面意义而言完全与 $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ 相同,也不是指称现代的作为行动规范的“道德”,但毕竟因其作为首个表达 $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ 的拉丁语,成为后来西方语言中出现的“道德”概念的词源。

这种变迁从罗马哲学与希腊哲学中伦理学主题及其生存方式的变迁中可以体会到如此不同:

家、住所在古希腊哲学中的伦理意义是从城邦政治生活的共存方式得到辩护的;而从希腊化到罗马,恰恰是城邦瓦解的时期,城邦政治已经承担不了个人生活之家园的伦理性,个人只能独自面对人生的各种境遇和命运的沉浮,所以在此世界大势面前,哲学已经从探讨城邦“共存”的伦理过渡到“个体实存”的德行规训与心灵治疗。只有从后者这里,才衍生出现代“道德”的萌芽。

但是,“萌芽”只不过是“萌芽”,我们绝不能把“萌芽”当作“果实”,也就是说,我们绝不因此就有理由说,希腊化时期或古罗马时期,就开始具有了现代意义上的道德概念。对此,麦金泰尔说得十分有理:

拉丁文如同古希腊文一样,本来也没有可被我们准确译作“道德的”词汇;这就是说,一直到我们“道德的”一词被反译到拉丁文之前,它都没有这样一个词。当然,“道德的”在词源学上可追溯到 *moralis*。但是, *moralis* 的意思完全与其希腊文前身 *ethikos* 一样——西塞罗创造 *moralis*,用以在他的著作《论命运》(De Feto)中来翻译那个希腊词汇——是属于“品格”的,而一个人的“品格”不是别的,无非就是他的那些被预先确定的、一以贯之地以一种特定的方式、不以别的方式行为、以一种完全确定的方

式来生活的倾向。^①

这说明,虽然希腊化、罗马时期,关于伦理性的性质和地位发生了很大转变,但依然没有创造出一个迥然不同于古希腊“伦理”概念的“道德”概念来。一个人的“德性”依然是作为一个本质上由社会礼法塑造出来的个人优秀品格。

到了中世纪之后,随着以“摩西十诫”为神圣基础的“基督教道德”的兴起,确实发生了一个根本性改变。因为城邦法律在神学体系中的重要性降低到了神圣道德之下,人的理性立法必须基于上帝的神圣立法。所以,“道德”出现了,且开始与各种宗教“戒律”联系起来,这是“道德”作为“行为规范”和“行动戒律”的真正开端,因而,可以视作是现代道德概念的真正源头。因而,如果说罗马拉丁文化创造了一个与“伦理”同义的“道德”形式概念的话,基督教却为之赋予了具体的戒律性内涵。这是从“伦理”向“道德”过渡发生的第一次具有质变性质的改变。

第二次具有重要价值的改变,发生在英国。随着近代民族国家的兴起,英国作为最早进入“现代文明”的国家,英语关于道德和道德哲学的规定,也就最先占领了学术话语。所以,从我们现在所能见到的文献数据来看,“道德”最先成为一个现代学术概念,是与苏格兰“道德哲学教席”联系在一起的。苏格兰有四所著名大学,其中爱丁堡大学,建立于1582年,它率先在大学中实行改革,把原来大学里的“导师制”改为“教席制”,于是“自然哲学”和“道德哲学”教席被固定下来。当然,这一“自然哲学”和“道德哲学”都与我们今天作为哲学二级学科的“自然哲学”和“道德哲学”概念完全不同。它们不是“哲学”门类中的二级学科,而是整个“人类知识体系”中的“二级学科”。那时的科学体系,是源自亚里士多德的学科分类但经过斯多亚学派改造过的科学体系,即分成如下三类:研究人类普遍思维规律的逻辑学和两门对象性的科学:自然与道德。所以“自然哲学”是囊括了所有与“自然物”“自然规律”相关的“自然科学”概念,我们可以想到牛顿物理学著

① Alasdair MacIntyre: *Der Verlust der Tugend—Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Campus Verlag Frankfurt/New York 1987, S.60

作以《自然哲学的数学原理》为名。同样,“道德哲学”也就是“道德科学”(moral science),它与现代之后变得越来越狭窄的概念不同,囊括了所有与“人文”相关的学科理论,财经、政法、伦理、德性、情操等都包含其中,含义十分宽泛。但由于近代科学一方面摒弃了亚里士多德的目的论传统,另一方面又几乎都以牛顿力学为榜样,所以,“道德科学”这个概念带来了研究方法上的一个根本性革命:即取代古代伦理学的“目的论论证”,而以人类行动的“因果性论证”作为其“科学性”的保证。无论是想成为“人文科学领域的牛顿”的休谟《人性论》,还是边沁(Jeremy Bentham, 1748-1832)的《道德与立法原理导论》(1789),甚至康德的伦理学概念,都是在“道德科学”这个大背景下与伦理或道德的因果性规律(科学)联系在一起。这确实既不同于古希腊的 $\eta\theta\omicron\varsigma$,也不同于拉丁化的 mores,而演变成为一个真正的现代概念。

麦金泰尔因此也追溯了“道德”这个概念在英语世界的演变:

英语中“道德的”在其原初用法中译自拉丁文,后来变成了名词,作为“道德”(the Moral)在这一时期的所有文献中都表示文献所包含的实践训诫。在这些早期用法中,“道德的”既不与“明智的”或“自私的”这些概念相对照,也不与“合法的”或“宗教的”相对照。当时与这个词的含义最为接近的是“实践的”。随后,在更宽泛的词义史上,通常它是“道德的德行”(moralische Tugend)这一术语的组成部分。再后来它成为独立的概念,其含义不断变得越来越窄。

只有在16和17世纪中,“道德”这个概念才包含了它可辨识的现代含义并在我所阐述过的那些关系中使用。只是到了17世纪晚期,它才首次在其最严格限定的一般意义上使用,即主要用于与性行为相关的事情上。“不道德的”甚至被人们用作与“性放荡”这个习惯性术语相等同,这是如何发生的呢?对这个问题的回答却必须推迟,因为如果不告知那个历史时期(从1630年到1850年)为道德提供合理性辩护所做的尝试,道德概念同时获得了普遍的和特殊的含义,道德这个词汇的历史就不可能正确地

被给出。在这个历史时期,道德成为一个特殊领域的名称,这个领域中的行为规则既非神学的也非法律和美学的,被承认为一个真正属于自身的文化空间。只有在17世纪晚期和18世纪,道德的东西才与神学的、合法的和美学的东西分离开来成为被承认的学说,这时,一个独立的、为道德进行合理性辩护的计划才不仅成为个别思想家关心的事,而且成为北欧文化的一个中心问题。^①

可见,“道德”完完全全是一个现代概念,现代与古代的一个根本变化在于:古代伦理关心的核心是人类的共存,现代道德关心个人行为的规范;古代伦理以美好生活(幸福)为终极目的,现代道德以个人自由为基本前提;古典伦理注重考察伦理关系中德性/德行对于实现幸福(美好生活)的意义,现代道德注重考察的是个人行动的规范如何在以法治为基础的公序良俗中证成有尊严的自由人格与权利。

二、康德对伦理与道德的区分

康德在从事伦理学思考时,受到苏格兰道德情感论的强烈影响,对此大家都很清楚。他自然也接受了“道德科学”的概念,哲学乃至“形而上学”要“作为科学出现”,是他《纯粹理性批判》的核心要求。但是,当休谟把他“从独断论的迷梦中惊醒”之后,在“道德科学”上他自然是有了超越长期影响他的莱布尼茨-沃尔夫学派的“通俗道德哲学”的规划,却没有继续跟随在休谟之后亦步亦趋。他超越于休谟经验主义“道德科学”的地方在于,他严格区分了两种因果律:自然的因果律和自由的因果律。通过这一区分,他就既可在“科学”的概念下从事伦理学,又可以其实践理性优先框架下的先验哲学方式,超越休谟所谓“从是(事实)推导不出应该(道德)”的“道德科学”论证困境。至于作为探究自由因果性的伦理学,为何需要区分“伦理”与“道德”两个层面,我们先看看康德自己在著作中(本文仅以 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 以下简称 GMS, 为范本)是否做出了规范化的区分,然后再

① Alasdair MacIntyre: *Der Verlust der Tugend—Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Campus Verlag Frankfurt/New York 1987, S.60

来分析他为何有必要做出区分。

我们先看 GMS 书名,康德用的是 Sitten,这是德语:风俗、习惯、伦理的常用词 Sitte 的复数,它直接对应于古希腊的 $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$,而不是拉丁文的 mores。如果我们从词源学含义来看,这个书名当然就该翻译为“伦理形而上学探本”,而不是“道德形而上学探本”,这是不用怀疑的。

但问题是,假如康德不是在古典意义上、就是在现代“道德”的意义上使用 Sitten 呢?那当然可以另当别论,可是,我们先看康德自己在“一个括号”中对 Sitten 的一个说明:

尽管 Sitten 这个德语词汇如同其拉丁词 mores 一样,只意味着 Manieren(礼俗)和生活方式…^①

可见,康德并非在现代 moral 意义上使用 Sitten,那么这个书名,无论就其词源学含义还是就康德对它的使用,都向我们表明,它探讨的就是“礼俗”“习俗”的伦理性,“伦理性”的纯粹根源,它向每一个理性存在者发布其“伦理规范”的伦理性根据或理由,我们作为有理性的人如何依据这样的“伦理规范”为自己的行动及其行动意愿立法,这构成来《伦理形而上学奠基》的主题。

当然,任何一门伦理学都需要为个体行为“我该做什么”提供指导性原则,也即要为个体的道德确立原则和基础,这就确实需要区分“普遍伦理”与“个体道德”,区分“普遍伦理”的“伦理性”(Sittlichkeit)和个体道德的道德性(Moralität)。不做这种区分,个体道德的规范和作为这种规范的根据与基础,就不能区分,从而导致什么是对的,什么是主观的准则,什么是必然的、绝对要遵循的先天伦理法则没有分别的意识,先行立法和先天立法就不能区分。康德是第一个明确意识到这种区分必要性的哲学家,我们以《伦理形而上学探本》(简称 GMS)为例,先对康德关于这几个词语的区别使用做一个统计:

“伦理”(Sitten)这个概念作为主词,在 GMS 中一共使用了 17 次,德文标准版(皇家科学院版全集第 IV 卷)页码如下:388、389、390、391、392、

404、406、409、410、412、417、421、426、443、444、446、462。

与之密切相关的“伦理性”(Sittlichkeit)一共使用了 22 次,德文标准版(皇家科学院版全集第 IV 卷)页码如下:406、407、408、409、410、416、419、420、426、432、435、436、440、441、442、443、445、447、448、452、453、460。

“伦理法则”(Sittengesetz)11 次,德文标准版(皇家科学院版全集第 IV 卷)页码如下:389、389、390、390、390、390、390、410、437、450、453、453。

“道德哲学”(Moralphilosophie)仅仅使用 3 次:389、390、392。

请注意的是 Moral 这个词一共只出现 5 次,德文标准版(皇家科学院版全集第 IV 卷)页码如下:388、412、429、436、456。但就这么 5 次使用,全都不是在我们一般说的“个体道德规范”意义上使用,而是在“道德学”意义上使用,它区别于伦理学的经验部分:实践的人类学:

例如:(4:388):wiewohl hier der empirische Theil besonders practische Anthropologie, der rationale aber eigentlich Moral heißen könnte(不过伦理学的经验性部分在这里将会特别地被叫做实践的人类学,而理性的部分则会真正地叫做道德学)。

436 * Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur.(目的论把自然当做一个目的王国来考虑,道德学则把一个可能的目的王国当做一个自然王国来考虑。)

“道德的法则”(das moralische Gesetz)一共出现了 9 次:389、391、412、440、442、449、450、460、463

“道德的”(moralisch)作为“形容词”出现了 25 次,德文标准版(皇家科学院版全集第 IV 卷)页码如下:389、390、391、397、398、399、400、401、403、404、406、407、410、412、417、419、424、433、439-444、449、450、455、460-463。(可见“道德

① Immanuel Kant Werke in sechs Bänden, herausgegeben von Wihlelm Weischedel, Band IV, 7., unveränderte Auflage 2011, S.320

的”作为形容词出现得还是比较多,这该如何解释呢?我们将在下文回答这个问题。)

“道德性”(Moralität)出现10次,德文标准版(皇家科学院版全集第IV卷)页码如下:392,408(2次),412,434,435,439,443,453,462。

由此可见,“伦理”与“道德”、“伦理法则”与“道德的法则”,“伦理的”与“道德的”,“伦理性”与“道德性”从字面上是严格区分开来了的,这一点必须作为事实予以确认。

在承认这一基本事实基础上,我们需要反驳本文开头提到的第二种意见,说虽然康德可能字面上区分了这些概念,但那仅仅是字面上的区分,实质的含义还是没有区分,即 Sitte 就是 Moral, Sittlichkeit 就是 Moralität。所以,为了反驳这一意见,我们现在需要考察,康德在伦理与道德、伦理性与道德性的含义上究竟有没有区分,如何有区分,区分何在?

康德字面上的区分简直是毫无意义的任意而为吗?显然不是,也不可能是。

康德确实使用了三次“道德哲学”,我们先来看看,这种“道德哲学”与其书名 *Metaphysik der Sitten* 是不是同一个意思,如果答案是肯定的,那么确实我们很难区分康德的“伦理”与“道德”;如果答案是否定的,那么康德 Ethik(伦理学)、*Metaphysik der Sitten*(伦理形而上学)、Sittlichkeit(伦理性)和 Moralität(道德性)就不是想当然地使用,我们必须按照他自己的使用来理解它们的含义。

实际上就像康德使用 Moral 不是指我们通常使用的作为个体行为规范的含义,而是“道德学”(Moral)的含义一样,他使用“道德哲学”这个概念时,也绝不能等同于他的“伦理形而上学”,也就是说,康德的 *Metaphysik der Sitten* 决不能等同于 Moralphilosophie。具体地说,康德使用的 Moralphilosophie,指的都是先验和经验混杂不分或者仅仅是处理“通俗的伦理处世智慧”,这是对他同时代的道德哲学的统称,既包括英国经验主义的伦理学,也包括德国沃尔夫和伽尔韦的伦理学。而 *Metaphysik der Sitten* 则专指他自己所要建立的纯粹伦理学,即伦理学的“理性部分”,所以,只有当康德在“道德哲学”之前特别加上一个“纯

粹的”定语, die reine Moralphilosophie 才等同于他的 *Metaphysik der Sitten*。英文世界把康德 *Metaphysik der Sitten* 全都翻译为 *Metaphysik der Moral*, 导致的结果就是把康德孜孜以求的纯粹伦理学重新退回到康德之前的浑然不分状态,使得康德建立 *Metaphysik der Sitten* 的努力前功尽弃,所以是非常糟糕的译法。康德为什么非要把纯粹伦理形而上学与不纯粹的道德哲学严格区分开来呢?康德自己这样说:

一门伦理形而上学之所以是不可或缺、必然要有的,不单纯是出于思辨的动因,而去探究那些先天地植根于我们理性中的实践原理之源泉,反而是因为伦理本身,只要缺失了正确评价它们的那根引线和至高标准,就总是会遭到各种各样的败坏。因为对于在道德的意义上什么应该是善的这个问题,仅仅说它合乎伦理法则是不够的,而且也必须是因伦理法则之故(*um desselben willen*)而发生;否则,那种符合就只是非常偶然和棘手的,因为非伦理(*unsittliche*)的根据固然有时也会产生出合乎伦理法则的行动,但更多的时候是产生违背伦理法则的行动。现在,既然纯粹的和真正的(这在实践中恰好是最为重要的)伦理法则除了在 一门纯粹哲学中之外,不可能在任何别的地方找得到,所以这一纯粹哲学(形而上学)必须先行,没有这门形而上学到处都不可能有道德哲学,甚至那种将前者的纯粹原则混合到经验性原则当中的道德哲学,也配不上一门哲学之名(因为把哲学和普通的理性知识区别开来的正是,哲学把后者只是混杂地把握的东西在这门单独的哲学中阐述出来),更不用说配不上一门道德哲学之名了,因为恰好由于这种混杂,它根本损害了伦理本身的纯粹性,并与伦理的固有目的背道而驰。(GMS,4:389-390)

之所以引用这么长的一段话,就是因为在这段话中,涉及我们上面所要考察的主要概念及其区分。首先康德阐明了他所要确立的“伦理形而上学”的必要性,这种必要性在于,为了“伦理”(Sitten)本身而去探究“先天地植根于我们理性中的实践原理之源泉”,寻找到正确评价“世俗伦理”的“那根引线和至高标准”,这根“引线和至高标准”依然不是别的,而是“纯粹的和真正的伦理法则”,即“先天地植根于我们理性中的实践原理”。不是把“道德上的善”作为“伦理”的“至高

标准”,而是相反,“道德意义上的善”必须“因伦理法则之故(*um desselben willen*)而发生”才是纯正的;因此伦理法则是最高标准,它规定什么在道德上是善的。于是,就有一个需要,必须首先建立一门纯粹哲学、即伦理形而上学,才能探寻到纯粹先天立法的伦理法则。只有先行建立了一门纯粹哲学、即伦理形而上学,才有可能出现配得上哲学之名的“道德哲学”。永远与“经验性原则”相混杂而不能超拔出来的“道德哲学”根本配不上“道德哲学”之名,但现实中存在的却总是这种不纯粹的“道德哲学”!

所以,“道德哲学”(Moralphilosophie)是康德要超越的目标,而不是要确立的目标。从“伦理形而上学探本”的三章内容来看:“第一章:从普通的伦理理性知识过渡到哲学的伦理理性知识;第二章:从通俗的伦理处世智慧过渡到伦理形而上学;第三章:从伦理形而上学过渡到纯粹实践理性批判”,根本就没有“作为个人行动规范”的“道德”什么事。如果我们能够模仿黑格尔对康德批评,极端一点说的话,我们甚至完全可以说出与黑格尔相反的话来:康德“固守这种单纯伦理的立场”“而不把它过渡到道德的概念”!当然我们不会这样说,因为毕竟“道德哲学”依然是这种“过渡”中的一个“中间环节”,这从康德在GMS“前言”的最后描述本书三章内容的用词变化即可清楚地看出来,“第一章”和“第三章”的标题都与“目录”上是一致的,只有第二章的标题改变为:“从通俗的道德哲学过渡到伦理形而上学”。

这就充分说明,康德自己所用的“道德哲学”之词,只要没有加上“纯粹的”定语,指的就只是“通俗的伦理处世智慧”。同样在“前言”中,康德这段话也同样能起佐证作用:

不过,人们不要以为,在著名的沃尔夫置于道德哲学、即他名之为普通实践的处世智慧(*allgemeinen praktischen Weltweisheit*)面前的概论中,就已经有了这里所要求的东西,因而这里就不可能涉入一个完全崭新的领域。正是因为它应该是一

种普通的实践的处世智慧,……它因此就区别于一种伦理形而上学(4:390)。

“道德哲学”作为通俗的、普通的伦理处世智慧,正是康德的“伦理形而上学”所要超越的东西。不仅如此,康德同时还论证了,“伦理形而上学”必须“先行”建立,没有它,哪里都不可能存在真正的道德哲学。混杂的道德哲学不仅不配道德哲学,而且“它根本损害了伦理本身的纯粹性,并与伦理的固有目的背道而驰”。

在论证了“伦理形而上学”与“道德哲学”的区别之后,接下来我们必须论证康德的“伦理性”与“道德性”究竟区别何在。

康德伦理学是西方伦理学史上最为著名、最为经典的“道义论伦理学”(die deontologische Ethik),也称之为“义务论”体系,区别于强调追求幸福和德行的“德性论”。对于这样一个义务论体系的伦理学,说它不过渡到“伦理性”,只停留在“道德性”上,无论如何都是说不通的。

义务,无论是法律义务还是道德义务,离不开各种伦理关系,这是康德GMS以“伦理法则”为核心的原因,但他究竟是在什么意义上使用“伦理法则”,在什么意义上言说伦理法则的“伦理性”?这是我们现在最为关心的问题。

大家至今没有注意到,康德实际上有两种意义上的“伦理学”,GMS阐述的是第一种,是最为宽泛的“大伦理学”概念,它直接对应于希腊化时期的知识体系分类^①,也即直接对应于苏格兰启蒙运动中确立的“道德科学”。在GMS一开始界定什么是“伦理学”时,康德就说:

古希腊哲学分成三门科学:物理学、伦理学和逻辑学”,并在同一页说,“形式的哲学叫作逻辑学,但质料的哲学,必须同特定的对象和规律打交道,它们是相互从属的,因此有两种。这些规律要么是自然规律,要么是自由规律。关于第一类规律的科学叫作物理学,另一类规律的科学就是伦理学;前者也被称为自然学说(Naturlehre),后者也被称作伦理学说(Sittenlehre)。(4:387)

^① 参阅 Die Philosophie der Stoa, Ausgewählte Texte, Übersetzt und herausgegeben von Wolfgang Weinkauff, Philipp Reclam jun. Stuttgart 2012, S. 56: “按照斯多亚派哲学奠基者芝诺的建议,哲学被分类为逻辑学、物理学(自然哲学)和伦理学,当然这是一个可追溯到色诺克拉底(Xenokrates)的归类。”

虽然1797年的《伦理形而上学》(Metaphysik der Sitten),康德在“导论”部分总的说来是延续了这样一个宽泛的与研究自然必然性规律之自然科学相对来规定“伦理学”(Sittenlehre)的思路,把伦理学规定为研究自由的因果性的学问。在这方面充分表现出康德追求伦理学之“科学性”的一面,“自由因果性”作为“伦理法则”,像自然科学的自然因果律一样,是普遍有效的“法则”,但它却是“自由的法则”。但是,在进一步规定这个宽泛的伦理学概念时,康德在这里又作了进一步的区分,可惜这个区分并没有引起太大的关注。这个区分一方面把“自由”区分为外在行动的自由和内在行动意愿(意志)的自由,于是“伦理法则”作为“自由的法则”就区分为为“外在自由”立法的“法权论”和为“内在自由”、即“行为意愿”或“行为准则”立法的“德性论”:

这些自由的法则,区别于自然法则,叫作道德的(moralisch)。仅就它们以单纯的外在行动及其合法性为目标而言,它们叫作法学的(juridisch),但它们也要求它们(这些法则)本身应该是行动的规定根据,所以它们也是伦理学的(ethisch),进而言之,我们说:同前者相一致是行动的合法性(Legalität),同后者相一致是行动的Moralität。^①

因此,“伦理学不为行动立法(因为这是法学的事),而只是为行动的准则(Maximen)立法”^②。

可见,与GMS相比,康德在晚年的这本《伦理形而上学》中显然提出了一个相对狭义的伦理学概念,它不再是与“物理学”相对,而是与“法学”相对。它是为了在“伦理法则”中进一步区分为“合法性”的外在自由法和“道德性”内在自由法。因此,康德的“道德性”是在这个狭义中才成立的概念。

相对于“物理学”的大伦理学概念,研究总的伦理法则(规范性理念),针对的对象是“所有理性存在者”(康德的这个概念,不单单指人类,而

且指“天使”这类外星上的“理性存在者”)的礼俗(Sitten),因此,康德的“伦理”不局限于人类的伦常关系;但与“法权学”相对的伦理学概念,研究个体行动意愿的原则,针对的是人,更准确地说,个人意愿的准则(Maximen);所以,“道德性”概念是对人为的主观准则、心愿立法的一个评价标准。相比之下,伦理性概念优先地关注“一般理性存在者”作为“本体”的存在者“应该”具有的生活和行为之理则,因而是考察先天立法的自由法则;而“德性论”的伦理学概念更多地是关注个体的自由意愿方式,是“意志的伦理性”,即考虑人作为“现象的存在者”对自身的物理性生命的义务,又要考虑人作为“本体的存在者”对自身作为道德性生命的目的论义务;大伦理学概念更多地讨论本体的、先验的自由伦理,狭义伦理学概念更多地是研究个体行为意愿、即把合法性的权利法则变成动机的道德性的自由伦理。所以,前一种伦理学概念包含法学、也即包含处理“群己权界”的法权命令,而且康德本人不是一般地认为他的伦理学包含“法权”,而且强调“法权论作为伦理学的第一部分”(die Rechtslehre als der erste Teil der Sittenlehre ist)^③,而狭义的德性论伦理学必须与此区别。因此,康德伦理学的基本框架是这样的:

伦理学(大)—伦理法则—自由法则—先天立法—伦理性(本体存在)

法权学(第一部分)—权利法则—外在自由—为行动立法—合法性

伦理学(小)—德性论—意愿的自由—为意愿立法—道德性

在这个框架内,“大伦理学”相当于哲学体系中“逻辑学”、即纯粹的“形而上学”,而“作为伦理学第一部分的法权学”和“小伦理学”(德性学说)如同“逻辑学”有两门“应用”学科(物理学和伦理学)一样,也是作为“大伦理学”确立的“伦理形而

① Immanuel Kant Werke in sechs Bänden, herausgegeben von Wihlelm Weischedel, Band IV, 7., unveränderte Auflage 2011, S.318

② Immanuel Kant Werke in sechs Bänden, herausgegeben von Wihlelm Weischedel, Band IV, 7., unveränderte Auflage 2011, S.519

③ Immanuel Kant Werke in sechs Bänden, herausgegeben von Wihlelm Weischedel, Band IV, 7., unveränderte Auflage 2011, S.309

上学”的两个应用领域。这样,虽然康德关于“伦理性”的概念没有变,但由于添加了关于外在自由与权利的法学部分,使得这种“伦理性”更加具有“层次性”了,同时,关于“道德性”概念如何区别于“伦理性”概念就更为明晰了。

伦理法则(既包含先天立法的伦理法则,也包含后天立法的、即法权论的形而上学初始根据中蕴含的“伦理法则”和“德性论”中蕴含的伦理法则)的“伦理性”是与“物理”的“自然法则”相对的自由法则的伦理性,总而言之,它应该具有:客观性、普遍性、必然性。

“伦理学”不研究“物理的必然性”,而研究“人类行为”的自由性,但作为“伦理”,它一定要基于自由,即基于人类愿意或不愿意为之的“意志自由”。这种自由,不表现为“任性”,因为“任性”依然带有“自然的因果性”,不是真正自由的,而表现为“法则”“范导”下的“自由”,这种“自由”就其为自由而言,要出于行动者的“自愿”或“选择”,要体现为“自我立法—自律”(这是专属于人类的,因而是“道德的”),但就其为“伦理法则”而言,依然要具有“法则”本身所具备的“客观性”“普遍性”和“必然性”。这“三性”就是康德“伦理性”的主要含义。

“客观性”表达“伦理法则”虽然出于行动者本人主观上“自愿”“自由选择”“自律”,但它决不表现为“主观的准则”,而是“客观的法则”。

“普遍性”指的就是“伦理法则”必须对于所有理性存在者(alle vernünftigen Wesen)都“有效”、对一人一家、一邦一国乃至我们全人类有效都不算,它具有“必然的约束力”或“规范有效性”必须对每一个有理性的存在者都有效,才算是“客观的法则”。康德真诚地相信,其他星球上也存在“有理性的存在者”,还有“天上”的“天使”之类都是“有理性的存在者”,这是他坚决反对“伦理学”仅仅建立在“经验人类学”基础上,以“人性论”为基础的原因。所以,“伦理性”要涉及所有这些理性存在者的关系,同时要涉及人类行动者个体自身不同存在状态的关系以及与其他同侪的伦理关系(既涉及“群己权界”—法权关系;也涉及相互对待的伦常关系);还要涉及自身作为现象界的存在者与自身作为“智性世界”的存

在者、作为“本体界”存在者的关系。正因为“伦理性”涉及这诸多关系,康德把其“义务体系”区分为:对自身的义务;对他人/他者的义务;对自身的完全义务/不完全义务;对他人/他者的完全义务/不完全义务。

“必然性”:康德认为“义务”是“必然”要履行的“本务”,因而“作为法则”的东西是不管结果如何,“必然”具有约束力(Verbindlichkeit/obligation)的规范。这种必然性来自其作为法则“先天立法”的权威性和有效性;但毕竟是“自由的因果律”,因而还是要有主观上的“认信”,即不管其结果如何,你只要主观上认为这是你的义务,你在确立行动原则时确认了你的准则与普遍法则相一致,那么,这种具有道德性与伦理性的法则就具有了引发动行/践行的“必然性”,否则就会“良心不安/谴责”。因而,康德一直强调“伦理法则”是“先天”立法的,这不仅是“伦理形而上学”作为一门“纯粹哲学”本来就应该“只从先天的(a priori)原则出发阐明其学说”、从先天的“本原”“去探究那些先天地植根于我们理性中的实践原理之源泉”(4:390)“所有其余的真正伦理法则都莫不如此;因而,这里约束性的根据不能到人类的本性中或人所置身其中的世界之环境中去寻找,而必须先天地仅仅在纯粹理性的概念中去寻找”(4:389)。本原、纯粹、先天、纯理性概念,都是保证“伦理法则”之有普遍的必然的约束力之根据,这里包含的只是一个观念:在康德心目中,伦理法则作为先天的存在法则,是绝对的先天道义。

在这最高、最纯的意义上,康德有时确实也把“伦理性”与“道德性”等同起来,但他依然十分清楚地区分“伦理性”和“道德性”不同面相。在讲“伦理”的“伦理性”时,更多地是从“天/人”“先天/后天”,“本体/现象”“形式/质料”“理性/意志”这些关系中讲,强调“前者”对“后者”具有根源性、规定性、法则性、“存在论”/“本体论”的意义,由此体现“伦理”“道义”的绝对性。

而在讲“准则的”“道德性”(Moralität)时则明显不同。首先立法的主体不同,“道德性”指的是个体立法,康德每次强调的都是“每一个有理性的存在者”如何行动,应该做什么。就时间上

或逻辑上,“道德性”的法是个体行动者在行动之前的“先行”立法,即行动之前确立自己行为原则时,必须问自己:我主观上愿意发生的这个行为,按照“伦理法则”“应该发生”吗?他在4:429-430两页列举的关于能否自杀、能否做虚假承诺的例子,都是这样的“先行立法”,以考察/反思自己想要做的事情按照伦理原则(普遍法则)“在道德上”“我们愿看一看,这是否能行得通”(4:429)。所以,“道德性”在立法形式上/时间上属于“先行立法”,在“内容上”则必须涉及本人主观愿意的“准则”是否能够与“普遍法则”相一致,这才是一个道德行动是否“行得通”的唯一标准。在这个意义上,康德说:

道德性(Moralität)存在于一切行动与立法的关系中……但是,这种立法必须能在每一个理性存在者自己身上发现,并从其意志中产生(4:434)

道德性是行动与意志自律的关系,这也就是通过意志的准则而对可能的普遍立法的关系。与意志自律能够共存的行动,是允许的,不能与之一致的行动,是不允许的。(4:439)

在这个区分的意义上,“道德性”与“伦理性”是有可能完全对立的:如果我们不从我们的伦理性概念中推导出“完善性这个本体论的(ontologische)概念”,那么,“这个依然留给我们的神圣意志概念,就必定会从荣誉欲和统治欲等属性出发,与权力和仇恨的可怕表象结合起来,来为一个与道德性(Moralität)截然对立的伦理体系(System der Sitten)奠定基础”(4:443)。

之所以可能存在着对立,原因也不难理解,因为伦理性作为先天立法,“伦理性的普遍原理,它在理念中为理性存在者的所有行动奠定了基础,正如自然规律为一切现象奠定了基础一样。”(4:452/453),而“道德性”的法是每一个个体面对各自生活中的复杂的经验处境,如在困境中要不要自杀,在急需钱救急却又明知自己没有偿还能力时能不能做虚假承诺,这时考虑其主观的行动准则与客观法则之间的关系,如果立法者本人不能从伦理理念而以某个个人的意志、哪怕是神圣的意志为基础,就有可能使得道德性与伦理性体

系对立起来。这就非常清楚了,伦理性涉及各种层面的存在论关系,道德性涉及具体的规范性关系;即准则/法则关系。总之,它们区别的关键点在于:

伦理性:先天立法、被给予性、在理念中,本原论关系

道德性:先行立法、反思行动、在立法者自身的意志中 准则/法则关系

三、康德伦理性与黑格尔伦理性的区别 以及如何解读黑格尔对康德缺乏 伦理性立场的批评

康德、费希特、施莱尔马赫、黑格尔都使用同一个概念 Sittenlehre(伦理学院)作为 Ethik 的代名词,我们把费希特、施莱尔马赫和黑格尔的翻译为“伦理学”,而把康德的却翻译成“道德学”,却反过来跟着黑格尔说康德没有伦理性,只有道德性,这无论如何都是说不通的。他们都以讨论 Sittlichkeit 作为实践哲学的核心,我们却非要附和黑格尔说:“康德的语言习惯偏爱于使用道德这个术语,他的哲学的实践原则几乎完全陷于道德这个概念,简直致使伦理的立场不可能成立,甚至着重地取消了伦理并对它感到愤慨。但是,即便根据语源学道德和伦理也是同义词,这也不妨碍把这个既经区别开来的词语用作不同的概念。”^①

我们已经在上文考察了康德区分了伦理性与道德性,在黑格尔之前已经把它们用作不同的概念,所以消除了黑格尔要把这一区分算作他的“首创”这一流传至今的误解。但是,我们要承认的是,一方面,康德自己确实有些说法存有混淆伦理性与道德性的可能,容易给人造成伦理性与道德性在他那里依然没有相分的印象;另一方面我们同样要承认,康德的“伦理性”的确与黑格尔的“伦理性”有不一样的地方,我们该如何更加清楚地界定他们之间的区别呢?这也是让我们确证康

① 黑格尔:《法哲学原理》,《黑格尔著作集》第7卷,邓安庆译,北京:人民出版社2016年版,第77页。

德式的区分及其意义的关键。我们现在先从这两个方面入手,然后再来分析该如何理解黑格尔对康德的批评。

康德自己的用词中最让人相信他不区分伦理性与道德性的,是 GMS 中这三个标题:

(1) Die Autonomie des Willens als oberstes Prinzip der Sittlichkeit(意志自律作为伦理性的最高原则)(4:440)

(2) Die Heteronomie des Willens als Quell aller unechten Prinzipien der Sittlichkeit(意志他律作为所有非真正的伦理性原则的源泉)(4:441)

(3) Einteilung aller möglichen Prinzipien der Sittlichkeit aus dem angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie(从被假定的他律的基本概念对所有可能的伦理性原则的划分)(4:442)

仅仅从这三个标题来看,似乎没有问题,康德都围绕“伦理性原则”来阐明“自律”和“他律”。但关键在于,“自律”和“他律”不都是“道德原则”吗?康德说它是“伦理性原则”,这不反证了康德不区分伦理性和道德性吗?这种看法,还能从《实践理性批判》中康德自己的这句话获得支持:

Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten; alle Heteronomie der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Prinzip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen.^①

【意志的自律是一切道德的法则及其与之相符合的义务的唯一原则;任意的他律相反不仅根本建立不起约束力,而且反倒与约束力的原则和意志的伦理性相对立。】

因为康德在 GMS 中说“意志的自律”是“一切伦理性的最高原则”,而在《实践理性批判》中却说“意志的自律”是“一切道德的法则的唯一原

则”,这不是说明伦理与道德根本就无区别吗?为了反驳这一粗糙的观点,请先注意康德的用词,伦理性原则用的是:Prinzip der Sittlichkeit,而“道德的”依然用的是形容词:aller moralischen Gesetze,这说明了什么呢?

第一,伦理法则或伦理性法则是康德探讨的主词,而“道德的”仅仅是对伦理法则的“评价性的”用语。按照我们上文区分的大伦理学概念,伦理法则是探究自由的法则,这种自由法则,既可以是外在自由的法权哲学的权利法则,也可以是内在自由的“道德的法则”,因此,说“伦理法则”是“道德的法则”时,也并不支持康德不区分伦理与道德,反而更是强化了伦理与道德的区分:伦理法则是总的规范性概念,而道德的法则则是个体意志内心的主观立法,但前者作为后者的基础和根据,可以是“道德的”,却又是所有“自律”与“他律”的最高“道德性”的标准,作为形容词的这一评价性的用法,现在几乎得到了国际学界非常广泛的认同。

德国波恩大学的霍恩教授在其对 GMS 的评注中说:“在《奠基》中本质上探究的是道德的评价判断和应然陈述的形式和根据”^②。

Chen Hsin-Pai 在 2015 年提交给德国图宾根大学的博士论文中,对此说得更清楚:“如果我们把康德实践哲学作为一个整体来看,我们就可以确定,康德的‘理性兴趣’不限于道德思想。因为不仅对于个人的生活而且对于个人的共同生活,康德都力图把一种基于纯粹理性的规范性思考确立起来。与其他人相比,康德关于规范性思考的特征首先在于,在探索权利与道德关系时不是围绕把道德观念转化为实证法的可能性为核心,反而是同聚焦于价值判断和应该要求的评价标准,使得不仅伦理,而且伦理性在康德的实践哲学中起本质的作用。恰恰是在这一点上,也即鉴于伦理性不仅对于康德的道德思想而且也对于他的权

① Immanuel Kant Werke in sechs Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band IV, 7., unveränderte Auflage 2011, S.144.《实践理性批判》第一卷第一章,§8 定理 IV.A59

② Immanuel Kant Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kommentar von Christoph Horn, Corinna Mieht und Nico Scarano, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2007, S.130. Moralität und Gerechtigkeit— Politische Gerechtigkeit als die Sittlichkeit im Zusammenleben der Personen in Kants praktischer Philosophie.

利思想表达为最高的标准,康德的权利哲学和国家哲学才可能被视为一种权利伦理学和国家伦理学。”^①

第二,“意志自律”作为个体的意志立法,一方面是“道德性”的最高标准,同时它也反映出一个自由意志的自我立法者与所有其他有理性存在者之间“伦理关系”之“伦理性”的最高标准。所以,既可以说是伦理性的最高标准,也可以说是道德性的最高标准,但这样说,绝不意味着伦理性和道德性的等同,依然是要反映出伦理性的两种不同立法的不同面相。德国图宾根大学的赫费教授说:“一个无限制的善的理念不仅对于个人方面的、而且也对于制度性方面的人的实践,尤其对于法与国家是有效的。因为我们在实践上可以区分这两种观点,也存在伦理性的两种基本形式,一方面把道德性作为人格(Person)的伦理性,另一方面把法的理性概念,政治的正义性作为个人共同生活中的伦理性”^②。

这就非常清楚地界定了康德与黑格尔关于“伦理性”的联系与区别了。有一个总的“伦理理念”,这是他们两人都共同的,也就是说,作为先天立法的是“伦理理念”。康德说:“伦理性的普遍原理,它在理念中为理性存在者的所有行动奠定了基础”(4:452);而黑格尔正是在这种意义上定义“法哲学”:“哲学的法学以法的理念,即法的概念及其现实化为对象”^③。但黑格尔的“法”作为一个总的规范性理念,作为法的理念是自由,这一点完全与康德一样。但黑格尔是从法的理念取得“实证化”、即“达在”(或“定在”Dasein)的过程来考察自由理念的现实化,于是表现为抽象法、道德性(法)和伦理性(法),我们是在这一进程中接受黑格尔关于道德性与伦理性的区分。而康德总是在一个“伦理形而上学”的框架内来论述,这个框架如果我们按照康德实践哲学的整体进程来把握的话,是完全可以得出黑格尔的抽象法、道德性和伦理性三种法的规范性概念的,但是,我们一

般却先验地接受了黑格尔的说法,把康德的“伦理形而上学”直接等同于“道德形而上学”,于是康德的“法”和“伦理”的讨论统统消隐不见,只剩下一个“道德性”的法:为主观意志立法。

但哪怕我们把康德的法权哲学(在法权关系上能更好地比较康德与黑格尔伦理性的差异所在)排除在外,仅仅就“伦理性”与“道德性”的概念来比较康德与黑格尔,那么,我们可以得出这样的结论:康德的伦理性更突出的是“意志的伦理性”(Sittlichkeit des Willens:《实践理性批判》第一卷第一章,§8定理IV.A59),而黑格尔却是“伦理实体”(家庭、社会和国家)的伦理性。虽然这并非他们的全部差异,但仅仅这一差异就能证明,康德是有其独特的伦理性视角的。如果我们深入到康德法哲学中,我们还可以更深一步地看到康德在家庭、社会和国家的法权关系中,同样展示了法的道德性和伦理性的不同关系,甚至在这个层面上与黑格尔的法哲学总体构架具有类似性,但在这里,我们仅仅指出存在这一区别就已经足以证明,黑格尔对康德的这一批评是根本不能成立的:“对意志的认识毕竟是通过康德哲学关于意志具有无条件自律之思想(参照第133节)才获得了其牢固的基础和出发点,但是固守于这种单纯道德的立场,而不把它过渡到伦理性概念,就容易把这种收获贬低为一种空洞的形式主义,并把道德科学沦为一种为义务而尽义务的空谈。”^④

至于他对康德的另一些批评,说康德的哲学立场“缺乏一切环节”(如黑格尔那样的三段论式的推演和历史的发展),这是可以接受的;但说康德“固守道德的立场”,“完全陷于道德的概念,致使伦理的立场不可能成立”,这完全是出于“有意识地”误解。GMS中不仅有伦理形态的“三个过渡”,在这些“过渡”中,康德不是致使“伦理的立场不可能成立”,而是“致使通俗的伦理处世智慧”,因而是那时“通俗的”“道德哲学”立场不能

① Moralität und Gerechtigkeit— Politische Gerechtigkeit als die Sittlichkeit im Zusammenleben der Personen in Kants praktischer Philosophie, S.90

② Otfried Höffe: *Immanuel Kant*, 6. überarbeitete Auflage, München 2004, S.177

③ 黑格尔:《法哲学原理》第1节,邓安庆译,第18页。

④ 黑格尔:《法哲学原理》第135节,邓安庆译,第245页。

成立,相反,康德要证明一种伦理立场必须成立,必须“先行”,那就是纯粹理性的“伦理形而上学”的立场。黑格尔恰恰完全不顾这一立场对于康德

哲学、尤其是整个实践哲学的意义,使得他对康德伦理学的判断越来越受到学界的批评,不值得认真对待。

A Rethinking on the Distinction Between Kant's Ethicality and Morality with its Significance

Deng Anqing

(School of Philosophy, Fudan University, Shanghai, 200433, China)

Abstract: In response to the general opinion that Kant did not distinguish between ethicality (伦理性) and morality (道德性), and also to Hagel's well-known criticism on Kant that there is only morality but no ethicality in Kant's Ethics (伦理学), this article examines in detail the contexts of his specific use of "ethical" (Sitte, 伦理的) with "moral" (Moral, 道德的), "ethicality" (Sittlichkeit, 伦理性) with "morality" (Moralität, 道德性), and the "ethical law" (Sittengesetz, 伦理的法则) with "moral law" (das moralische Gesetz, 道德的法则) in Kant's *Groundwork of the Metaphysics of Ethics* (《伦理形而上学探本》), so as to prove that Kant did actually make a strict distinction between ethicality and morality in his works. Only on the basis of Kant's distinction, we can clearly know that the "ethical law" (伦理的法则) is innate legislative (先天立法的), which lays down the foundation of freedom for all norms in "ideas" (理念), thus being the law of freedom (自由的法则). On the other hand, the "moral law" (道德的法则) is the evaluative expression of "ethical law". The word "moral" is used as an adjective without subjective significance, but the "ethical law" is the subjectivity of Kant's Ethics. In Kant's philosophy, there are two concepts of "ethics" (Ethik, 伦理学). One is "Morality" (Sittenlehre, 大伦理学), which is opposite to "physics" (Physik, 物理学) or "naturology" (Natulehre, 自然学). It can be called "comprehensive ethics". It seeks for the "law of freedom" (自由的法则), which is opposite to the "law of nature" (自然的法则). As the "law of ethics" is regarded as the "law of freedom", its "ethicality" (Sittlichkeit, 伦理性) has the meaning of universality, objectivity and absoluteness. The other one is in contrast to the "doctrine of right" (ius; Rechtslehre, 法权学说). It does not legislate for the "action itself" (行动本身), but only for the "subjective maxims" (主观准则) of action. Therefore, it is the "ethics" (ethica, 伦理学) of the "doctrine of virtue" (Tugendlehre, 德性学说/德性论). In the sense of "doctrine of virtue" of legislating for "subjective maxims", Kant established his concept of "morality" (Moralität, 道德性), which is different from the "ethicality" (伦理性) of innate legislation (先天立法). It is the "antecedent legislation" (先行立法) of a single individual to consider "whether or not the action should take place" and "how it should take place" before it takes place. It involves such a principle of action that the "universal law" (普遍的法则) should always be regarded as the "subjective maxims" of one's own actions, so that it is only established in the individual will of the actors, rather than being given (gegeben) as the ethical law of innate legislation. Therefore, the article points out that Kant's *Metaphysik der Sitten* can only be translated as "Metaphysics of Ethics" (伦理形而上学) in strict accordance with Kant's semantics, which is different from "moral philosophy" (Moral philosophie, 道德的哲学) as "popular ethical wisdom" (通俗的伦理处世智慧). But it should just be upgraded to "Metaphysics of Ethics", so as to regard the "ethical law" with the ability of "innate legislation" as the universal and inevitable standard of individual subjective will legislation (morality). Based on the difference between Kant's "ethics" and "morality", this article clearly points out that Hegel's criticism on Kant, in which there is more intentionally misunderstanding than acceptable facts, is a prejudice that should have been abandoned long before.

Key words: Immanuel Kant (康德), Metaphysics of Ethics 伦理形而上学), Morality (大伦理学), ethicality, morality

(责任编辑 刘曙光)