

论黑格尔对康德“定言命令式”的空洞性批判

张大卫

(华东政法大学 马克思主义学院, 上海 200436)

[摘要] 黑格尔对康德“定言命令式”的空洞性批判历来极富争议。科斯嘉、施耐德巴哈、赫费认为该批判无效,理由是它所依赖的循环论证批判无效。科斯嘉等人的论断有失偏颇,因为他们并未理解黑格尔提出的循环论证批判是以空洞性批判的另一要素即伦理偶然性批判为前提。此外,虽然“定言命令式”涉及康德的“人性”概念,但是由于“人性”在康德那里只是被“消极地设想”,缺乏历史实践的教化环节,因此在黑格尔看来,康德的“人性”概念仍然不能使“定言命令式”免于一种空洞性。

[关键词] 空洞性指责 循环论证 伦理偶然性 人性 黑格尔 康德

“定言命令式”(kategorischer Imperative)^①学说是康德道德哲学的重要根基,因为借助该学说,康德不仅试图解释人类行为的道德本质,而且还努力为人类自由之可能性提供辩护^②。青年时期起就熟读康德道德哲学著作的黑格尔自然深知“定言命令式”在康德道德哲学中的重要地位。所以,在黑格尔看来,不论是单纯批判康德的道德哲学,还是用自己独创的伦理思想来扬弃康德的道德哲学,一个不可回避的理论任务便是:通过批判“定言命令式”的空洞性,“摧毁”康德道德哲学的根基。

后世关注康德与黑格尔思想的学者明了黑格尔上述批判的理论意义及其后果,所以其中不少学者在论述康德或黑格尔的实践哲学时对黑格尔的批判予以探讨。其中驳斥黑格尔批判的代表人物有科斯嘉(Korsgaard)、施耐德巴哈(Schnädelbach)以及赫费(Höffe)等学者。他们认为黑格尔的空洞性批判无效,因为该批判所依赖的循环论证批判无效^③。同情黑格尔批判的研究者有霍尔盖特(Houlgate)、里德(Ritter)、泰勒(Taylor)、诺来(Knowles)等人^④。与驳斥黑格尔的学者相比较,霍尔盖特等人往往更多关注黑格尔的空洞性批判中的伦理偶然性批判,而较少讨论循环论证批判。比如像霍尔盖特、诺来这样的学者,其作品出版时间虽晚于科斯嘉、施耐德巴哈,但是就科斯嘉、施耐德巴哈提出的循环论证批判问题,霍尔盖特、诺来都未予以针锋相对的回应。

本文将针对科斯嘉、施耐德巴哈、赫费等人的驳斥观点,立足于黑格尔的《法哲学原理》,尤其是《论对自然法的科学处理方式》(以下简称《论自然法》),为黑格尔的空洞性批判提供一种辩护,指出科斯嘉等人误解了黑格尔的空洞性批判的论证结构:他们并未明白空洞性批判由循环论证批判与伦理偶然性批判两部分组成,且后一部分是前一部分的前提。此外,本文还将借助黑格尔的伦理偶然

[基金项目] 上海市浦江人才计划“黑格尔对康德法治国思想的批判研究”(2019PJC040)、国家社科重大项目《〈康德词典〉翻译及译名数据库建设》(19ZDA032);华东政法大学科学研究项目“黑格尔‘伦理国’对康德‘法治国’的扬弃研究”的阶段性成果。

[作者简介] 张大卫,华东政法大学马克思主义学院特聘副研究员。研究方向:德国古典哲学中的法哲学,马克思主义哲学。

① 汉语学界对德文“kategorischer Imperative”一词有多种译法,比如“定言命令式”,“定言命令”或“绝对命令”等。本文采取李秋零《道德形而上学的奠基》译本中的译法即“定言命令式”(康德:《道德形而上学的奠基》,李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2013年)。

② 确切而言,康德将“定言命令式”视为“唯有在其下才能意识到自由的条件”,因而它是“自由的ratio cognoscendi[认识根据]”(康德:《康德三大批判合集》(下卷),李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2016年,第531页)。

③ See to Otfried Höffe, *Kants Kritik der praktischen Vernunft*, München: C. H. Beck, 2012, S. 117; Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 86–87; Herbert Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000, S. 65ff.

④ See to Stephen Houlgate, *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History*, Second Edition, Blackwell, 2005, pp. 191–193; Joachim Ritter, „Moralität und Sittlichkeit: Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik“, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969, S. 281–309; Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pp. 370–372; Dudley Knowles, *Hegel and the Philosophy of Right*, London: Routledge, 2002, pp. 198–210.

性批判思想,进一步考察上述黑格尔思想的同情者并未充分关注但像古耶尔(Guyer)、阿里森(Allison)这样的康德学者却十分关心的一个问题:既然“定言命令式”,尤其是其“人性公式”,指涉康德的“人性”概念这一内容,那么,“定言命令式”还能被称为是空洞的吗?就此,本文将指出,虽然“定言命令式”指涉“人性”概念,但是在黑格尔看来,由于“人性”在康德那里只是被“消极地设想”^①,因而缺乏历史实践的教化(Bildung)环节,所以它不能使“定言命令式”免于空洞性批判。

一、科斯嘉等人对黑格尔“空洞性批判”的反驳

当人们考察黑格尔的空洞性批判时,通常会将此批判与他针对康德伦理学所提出的形式主义批判联系起来,而后一批判的根据可在康德的文本中找到。在《实践理性批判》中,康德建议不要将“质料原则”视为“最高的道德法则”^②,因为这些原则(如快乐、自爱等)会引起一种“他律”(Heteronomie)。与之相对,为了达到真正的“自律”(Autonomie),康德主张将撇开一切欲求能力的客体(质料)的原则——纯粹理性的形式上的实践原则——视为“既在评判中又在应用于人类意志时用作道德原则的惟一可能的原则”^③。这一唯一可能的原则在康德那里即为定言命令式。他将其定义为:“要这样行动,使得你的意志的准则在任何时候都能同时被视为一种普遍的立法的原则。”^④

正如法国学者科维纳所言,在黑格尔看来,就定言命令式的提出是为了推进“观念论的基本原则、即理性自主”而言,定言命令式以及它所牵涉的形式主义具有“积极意义”^⑤。但是黑格尔认为,这种积极意义很快被定言命令式的致命缺陷抵消:该命令式从根本上说不含有任何道德或伦理的实质性的具体内容,而只是在逻辑层面展现一种“无矛盾的、形式上的自我一致”^⑥,或用《精神现象学》的话说便是“意识的[……]同语反复”^⑦。由此黑格尔得出结论说:个人意志的准则能成为普遍立法的原则,那只是因为它能在定言命令式的检测下、在被普遍化的情况下不自相矛盾,或保持逻辑上的形式同一性。在此语境下黑格尔将康德推崇定言命令式的做法视为一种“空洞的形式主义”^⑧。

为了具体揭露这一“空洞的形式主义”所蕴藏的弊端,黑格尔讨论了康德自己使用过的“寄存物”的例子,而正是这一讨论引发了当今康德与黑格尔哲学的研究者的激烈争论。康德对“寄存物”这一例子的使用涉及一种“思想实验”,其中他假设如下场景:某人把用一切可靠手段增加自身财产视为行动准则。现在他持有一寄存物,其原本所有者已过世,且未留下任何相关字据。就此康德问道:人们在此场景下是否能遵从准则,即偷偷侵占寄存物,并将此准则普遍化,使其成为普遍有效的法则?对此康德认为,即便是“普通的知性无须指导”也能稳妥地做出否定性的回答^⑨,其根据在于:若此准则被普遍化,那么人人都可否认一件无人能证明是存放在他那里的寄存物。而这样一来,“这样一条原则作为法则将会取消自己本身,因为它将会使得根本不存在寄存物”^⑩。因此,康德指出,在定言命令式的检验下,人们很容易看出“用一切可靠手段增加自身财产”这一准则很难被设立为普遍法则,因而偷偷侵占他人寄存物——即便这不会被人发现——是绝对不道德的。

针对康德的这一论证,黑格尔提出责难说,康德在此犯了循环论证的错误,即康德的结论——偷偷侵占他人寄存物或不尊重他人的财产是绝对不道德的——事实上已包含在他的论证的前提之中。对于黑格尔而言,揭露这种错误的关键一步在于提出如下问题:在不尊重他人的财产这一准则被普遍化的情况下,为什么康德认为“根本不存在寄存物”这一情况会构成严重问题,以致引导他得出结论说偷偷侵占他人寄存物或不尊重他人财产是绝对不道德的?在黑格尔看来,问题的答案在于:康

① 康德:《道德形而上学的奠基》,李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2013年,第60页。

② 康德:《康德三大批判合集》(下卷),李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2016年,第564页。

③ 康德:《康德三大批判合集》(下卷),李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2016年,第564页。

④ 康德:《康德三大批判合集》(下卷),李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2016年,第554页。

⑤ 科维纳:《现实与理性》,张大卫译,北京:华夏出版社,2018年,第397、398页。

⑥ 黑格尔:《法哲学原理》,邓安庆译,北京:人民出版社,2016年,第245页。

⑦ 黑格尔:《精神现象学》,先刚译,北京:人民出版社,2013年,第259页。

⑧ 黑格尔:《法哲学原理》,邓安庆译,北京:人民出版社,2016年,第245页。

⑨ 康德:《康德三大批判合集》(下卷),李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2016年,第551页。

⑩ 康德:《康德三大批判合集》(下卷),李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2016年,第551页。

德在其论证之前就已假定,财产(寄存物)应当存在。因此根据黑格尔的看法,康德之所以得出结论说侵占他人寄存物、不尊重他人财产是绝对不道德的,其理由并非与定言命令式在寄存物的例子中的应用有关,相反,其理由在于如下两方面之间的矛盾:一方面是在论证之前康德就已悄悄设立起来的前提,即财产/所有权应当存在,另一方面是“用一切可靠手段增加自身财产”这一准则被普遍化之后所产生的结果,即财产(寄存物)不存在了。就此黑格尔评论说:“不存在所有权这一说法,[……]就其自身而言[……]很少包含一种矛盾。否则,如果就其自身而言就可确定和预设,所有权[……]是存在的并应该受到尊重,那么去干偷窃和杀人就是一种矛盾。一种矛盾只能跟某种现存着的东西,即跟预先被建立为确定的原则的一种内容发生矛盾。”^①

针对黑格尔的上述责难,支持康德学说的学者发展出两种反驳策略。

第一种反驳策略的要旨在于通过采用“逻辑矛盾的解释”方式,指明黑格尔并未理解定言命令式在使用过程中的矛盾的真正性质。德国学者施耐德巴哈在《黑格尔的实践哲学》一书中便阐发了这一论证策略^②。在他看来,当康德在《实践理性批判》中阐释“寄存物”例子时,他想展现出来的矛盾并非如黑格尔所指出的那样,即在论证之前就已悄悄设立起来的前提与准则被普遍化之后所产生的结果之间的矛盾^③。与黑格尔相对,施耐德巴哈认为康德想让我们注意的矛盾事实上存在于如下逻辑结果与逻辑前提之间:即一方面是财产(寄存物)的彻底毁灭、不存在,它是准则——用一切可靠的手段增加自身财产——的普遍化的逻辑结果,另一方面是财产的存在。从逻辑上来说,准则自身的实现要求这样一种存在(若财产制度本身不存在,那将无从谈起财产增加的可能性),即它是准则实现的逻辑前提。用施耐德巴哈的原话来说就是:“矛盾并非在于在普遍化的情况中寄存物或财产不再存在(这一点是可以不含矛盾地设想的),而是在于如下两方面东西之间,即一方面是主观准则,其现实化以财产为前提,另一方面是准则作为普遍法则在其普遍现实化的情况下所形成的财产的废除。”^④因为所涉及的矛盾是逻辑结果与逻辑前提之间的矛盾,并未假定任何规范前提,所以黑格尔的循环论证批判无效。

与“逻辑矛盾的解释”相似但又有细微差别的第二种反驳策略提出“实践矛盾的解释”方法,以此阐释定言命令式在其运用中所涉及的矛盾性质。采纳该反驳策略的主要代表有科斯嘉。该反驳策略以康德学界一般接受的康德意志理论为基础^⑤。根据该理论,意志(Wille)在康德那里绝不等同于“一个纯然的愿望”^⑥、“我们生活现实的彼岸”^⑦,相反,它自身的实践本性决定它必然介入生活并认真考虑介入生活的条件;用康德的话来说:“谁意欲[will——笔者注]目的,就(只要理性对他的行为有决定性的影响)也意欲为此目的不可或缺的、他能够掌握的手段。就意欲而言,这个命题是分析的。”^⑧科斯嘉指出,将该理论用于考察寄存物这一例子就会发现,“用一切可靠的手段增加我的财产”这一准则被普遍化后所产生的矛盾是一种内在于实践着的意志的矛盾,一方面,这一意志意欲利用寄存制,以便增加自身财产,另一方面,该意志所意欲的准则的普遍化将导致寄存制度灭失,从而反过来挫败它利用寄存制以及增加自身财产的目的^⑨。由此科斯嘉认为,黑格尔的循环论证批判无效,因为实践着的意志的矛盾的产生并非依赖于“财产制度的正当性”这一黑格尔提出的规范前提。

① 黑格尔:《法哲学原理》,邓安庆译,北京:人民出版社,2016年,第245页。另外参见黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,贺麟、王庆节译,北京:商务印书馆,1997年,第291页。

② 根据科斯嘉的看法,迪特里奇森(P. Dietrichson)、坎普(J. Kemp)与伍德也持此策略(Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 81)。

③ 赫费在《康德的实践理性批判》一书中也持相似观点。他说:“精确地说,这里根本不涉及保管合同这一制度,也并非涉及财产制度[……],对于他[康德——笔者注]而言,事情仅仅取决于某种特定手段的非普遍化,此外这种手段并未被精心地选出来。”(Otfried Höffe, *Kants Kritik der praktischen Vernunft*, München: C. H. Beck, 2012, S. 117)。

④ Herbert Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000, S. 66.

⑤ See to Onora O'Neill, O., “Consistency in Action”, Guyer, P. (ed.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998, pp. 113–114; Wolfgang Kersting, “Der kategorische Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommenen pflichten”, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 37 (3), 1983, S. 413; Otfried Höffe, “Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 31, H. 3 (Jul. – Sep., 1977), S. 382f.

⑥ 康德:《道德形而上学的奠基》,李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2013年,第9页。

⑦ Otfried Höffe, “Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 31, H. 3 (Jul. – Sep., 1977), S. 358.

⑧ 康德:《道德形而上学的奠基》,李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2013年,第35页。

⑨ Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 93–95.

以上“逻辑矛盾的解释”与“实践矛盾的解释”哪个更符合康德文本的原意,康德学界就此存在争议,因为在阐释康德在《道德形而上学的奠基》中为了说明定言命令式的有效性而举出的四个例子(即自杀,借款恶意不还,荒废自然禀赋与不帮助别人)时,上述两种解释会碰到各自的困难^①。然而就本文的主题而论,这些解释方法无论哪个最后胜出,都不影响如下事实:它们都旨在说明黑格尔的循环论证批判无效,从而证明人们能够仅凭定言命令式有效地判断行为的道德性,因此黑格尔的空洞性批判是一种无稽之谈。下文将以黑格尔的《法哲学原理》,尤其以《论自然法》为依据,指出科斯嘉、施耐德巴哈、赫费等人对黑格尔的上述反驳乃建立在他们对循环论证批判的误解之上。

二、空洞性批判中作为循环论证批判前提的伦理偶然性批判

在《法哲学原理》与《论自然法》中,黑格尔针对定言命令式学说都提出了批判,但是与前一文本相比较,在《论自然法》中针对康德定言命令式的批判无疑占据更多篇幅。而且正如泰勒所言,正是在这里空洞性批判的“要点”显示出来^②。然而值得注意的是,与泰勒论述时的简化处理相对,科斯嘉正确地指出黑格尔在这里事实上发展出两条相对独立的批判思路^③,而且当代西方康德学界在论述定言命令式时所讨论的两个问题事实上与这两条批判思路不谋而合。

黑格尔的第一条批判思路与康德学界发现的定言命令式在运用过程中产生的“错误的否定性检测结果”(false negatives)这一问题相关^④。该问题是指:某些准则似乎符合常识的道德标准,但是若用定言命令式检测它,人们倒会发现道德问题^⑤。为说明该问题,黑格尔举的例子是帮助穷人。他论证说:假定人们以帮助穷人为准则,那么若将此准则普遍化,即穷人被普遍帮助,那会发生两个结果,即要么不再有穷人,要么大家都变成穷人;无论发生何种情况,都将导致帮助穷人这一行为变得不可能,因而——用黑格尔的术语来说——帮助穷人这一准则被证明为是“错误的”(false)或“自我废除”(sich aufheben)^⑥。为何黑格尔在后来的著作中没有延续该批判思路,我们不得而知。然而可以确定的是,科斯嘉针对该批判提出的责难是中肯的。她认为:“一个没有穷人的世界并不与这个目的[即帮助穷人——笔者注]相矛盾,而是以另一种(更好的)方式满足了它,故无矛盾产生。”^⑦

黑格尔的另一条更为重要、阐发更为完备的批判思路涉及伦理偶然性批判,并且此批判又与上文提到的形式主义批判以及循环论证批判紧密相连。以伦理偶然性批判为前提来审视循环论证批判,将会发现本文第一部分提及的科斯嘉、施耐德巴哈、赫费等人的反驳误读了黑格尔的批判。

《法哲学原理》中的一句话已涉及伦理偶然性批判。这句话就是:“一切不法的和不道德的行为方式倒是可以以此方式[即凭借定言命令式——笔者注]得到辩护。”^⑧根据霍尔盖特的观点^⑨,这句话构成了如下黑格尔评论的要点:在运用定言命令式时“人们确实也可以从外部取得某种材料,借以达到特殊的义务”^⑩。但是人们究竟如何可以借助定言命令式为一切不法的和不道德的行为方式作辩护?对于这一问题,黑格尔并未在《法哲学原理》中,而是在《论自然法》中予以了详细阐明。

黑格尔在那里指出,由于定言命令式是对“意志的所有质料的绝对抽象”^⑪,所以它可排斥一切

① Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 84–85, pp. 95–96; Henry Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 186–190.

② Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 371.

③ Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 86–87.

④ Allen Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, 1999, pp. 105–107; Henry Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Oxford: Oxford University Press, pp. 196–202.

⑤ 与之相对,康德学界讨论的另一问题是:存在某些准则,虽然它们看上去与道德常识相悖,但却能通过定言命令式的普遍性检验。学界将这一情况称为“错误的肯定性检测结果”(false positives)(参见 Allen Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, 1999, pp. 102–105; Henry Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Oxford: Oxford University Press, pp. 191–196)。

⑥ Hegel, *Jenaer Schriften*, Werke 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, S. 466。在同一语境下,黑格尔举出的另一个相似例子是“带着荣誉感抗击侵犯自己祖国的敌人”。

⑦ Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 95.

⑧ 黑格尔:《法哲学原理》,邓安庆译,北京:人民出版社,2016年,第245页。

⑨ Stephen Houlgate, *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History*, Second Edition, Blackwell, 2005, p. 193.

⑩ 黑格尔:《法哲学原理》,邓安庆译,北京:人民出版社,2016年,第245页。

⑪ Hegel, *Jenaer Schriften*, Werke 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, S. 461.

内容和规定;但是也正因此,它可接纳一切内容和规定,甚至可接纳一切相互矛盾的内容和规定。对此他阐释说:“两个相互对立的规定对于形式而言都同样无关紧要;每个规定都可被理解为质,且该理解可被宣称为法则。”^①以上述“寄存物”这个例子而言,当人们私自扣下他人寄存物时——如施耐德巴哈所言——固然会造成一种准则的实现条件与普遍实现的结果之间的内在逻辑矛盾,因而判定相应的准则不能成为普遍有效的法则,并判定私自扣下他人寄存物是绝对不道德的,但在黑格尔看来,由于定言命令式归根到底只是纯逻辑的、“缺乏矛盾”的原则,不包含任何确定的伦理内容,所以它不可能与某个准则的具体内容相矛盾。由此私自扣下别人的寄存物、别人的财产同样也可被认定为是绝对道德的,只要能找到一种“理由”(Grund)^②,致使该行为在普遍化过程中通过定言命令式、即同一性原则的检验。黑格尔就此不无讽刺地说道:“任性在相互对立的规定中做出选择,倘若对于任何一种行为不能找到这样一种理由,该理由不再只具有如在耶稣会会士那里那样的或然的理由的形式,而且还具有法与义务的形式,那么这只是一只笨拙的表现。”^③

虽然黑格尔在《论自然法》中没有亲自构建“理由”,以指出私自扣下他人寄存物如何可能通过定言命令式的检验,但是我们若以一位空想社会主义的信徒为例,或许可以构想出这一“理由”。假定一位莫尔的“乌托邦”的信奉者根本不希望通过一切可靠的手段增加他的私有财产,与之相反,他坚信,若私有制存在,人类的真正幸福将永远难以实现,所以应消灭一切形式的私有财产,在此情况下,当他不归还寄存在他那里的别人财产,并面临定言命令式的检验时,矛盾不会产生。因为他的行为及其准则的普遍化结果可能是:私有财产不再存在,而他的行为准则的内容与意图恰恰就是消灭私有财产。由此可见,不归还他人财产也可以通过定言命令式的检验,因而被视为道德的。

归还他人财产与不归还他人财产以及它们各自所涉及的行为准则都是两两对立的,而这些对立的東西都通过了定言命令式的检验,因而被赋予道德价值,黑格尔认为这正是康德的定言命令式学说的问题所在。在他看来,此问题所蕴含的一个理论后果是:定言命令式非但没有为通过其检验的准则赋予绝对的道德价值,反而由于可能为对立的准则都赋予绝对的道德价值,而使道德价值变得相对化,或者用黑格尔的话来说,使其变得“偶然”(zufällig)了。由于在黑格尔看来伦理是绝对明确的东西,所以道德的相对化或偶然化便是伦理的对立面,即“非伦理”(unsittlich)。就此他评论道:“因为它[定言命令式的形式的统一性]正是这样一种东西,通过它伦理的本质被直接废除,其方式是这种统一性将伦理上必然的东西变成某种偶然的东西,这种转化的途径是定言命令式的形式的统一性使伦理上必然的东西在一种与他物相对立的关系中显现出来;不过在伦理中偶然的东西——并且偶然的东西与在经验上必然的东西相统一——是非伦理的。”^④

在上述伦理偶然性批判的前提下审视黑格尔的循环论证批判,便会理解,黑格尔究竟为何认为康德在运用定言命令式检测私下扣留寄存物这一行为时预设了财产权应当存在。正如上面所分析的那样,黑格尔认为,仅凭定言命令式的检测,人们既能得出私下扣留寄存物符合道德这一结论,又能得出此行为不道德这一结论。所以,定言命令式并非如康德所说的那样能明确指出什么行为是道德行为,换言之,即它不能甄别出适合普遍立法的准则;在此意义上,黑格尔认为它是空洞的。而正是在此语境下,黑格尔认为,如果康德的理论要达到其目的,即凭借定言命令式便能得出私下扣留寄

① Hegel, *Jenaer Schriften*, Werke 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, S. 462.

② Hegel, *Jenaer Schriften*, Werke 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, S. 464.

③ Hegel, *Jenaer Schriften*, Werke 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, S. 464.

④ Hegel, *Jenaer Schriften*, Werke 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, S. 467. 值得注意的是,“unsittlich”在德语中既可译为“非伦理的”,也可译为“不道德的”。根据国内学界翻译习惯,在译康德的著作时,往往将“sittlich”译为“道德的”。比如在译《道德形而上学》时,便将“der sittliche kategorische Imperativ”译为“道德的定言命令”,而非“伦理的定言命令”(康德:《道德形而上学》,张荣、李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2013年,第169页)。与之相对,在译黑格尔的著作时,人们往往偏向于将“sittlich”译为“伦理的”。然而从翻译习惯上的这种区分中不应武断地得出结论说,汉语语境中体现出来的术语差别——“道德的”与“伦理的”的差别——可以完全机械地对应于德语中的“moralisch”与“sittlich”。即便黑格尔在《法哲学原理》中再三强调“道德”(Moralität)与“伦理”(Sittlichkeit)之间的差别,但是他也同时指出后者是前者的“真理”。在此意义上,他并非绝对地反对道德。确切来说,他反对的是康德意义上的那种以定言命令式为中心、因而可能导致模棱两可的规范性的道德/伦理,而并不反对具有明确规范性的道德/伦理,因为后者正体现了黑格尔意义上的伦理的一个重要向度。所以,在研究黑格尔的法哲学著作时,尤其是研究《论自然法》这种早期文本,应注意“sittlich”所含有的“道德的”与“伦理的”双重意味,以及这些意味背后所蕴含的不乏张力的哲学意蕴。

存物不道德这一结论,那么必须突破“定言命令式”固有的形式性,即必须预设某种实体性的伦理规范即财产权应当存在,从而排除上述“伦理偶然性”问题。但是在黑格尔看来,若康德确实在论证时预设财产权应当存在,那么这无疑预设了应该要被证明的东西,从而犯下循环论证的逻辑错误。笔者认为这就是黑格尔的循环论证批判的要义。由此不难看出科斯嘉、施耐德巴哈、赫费针对黑格尔的反驳之所以有问题,是因为他们不了解循环论证批判背后的伦理偶然性批判^①。

对于定言命令式运用中所产生的上述问题,黑格尔在《论自然法》中提出的解决办法是:人们在检验某行为准则是否道德时不应根据抽象掉一切规范内容的逻辑同一性规则,而应诉诸具有实体性内容的伦理规范以及与之相关的制度体系。倘若行为准则与该规范或体系相矛盾,那么就应予以摒弃。为了具体说明这一点,黑格尔通过再次引用寄存物这一例子指出:“寄存物不存在,在其中有何矛盾存在呢?寄存物不存在,这会与其他必然的规定相矛盾,正如寄存物是可能的,它与其他必然的规定相关联,并借此甚至将是必然的。”^②里德将黑格尔的这一思想视为亚里士多德政治学、伦理学的一种复兴。就此他评论说:“道德反思被纳入客观关系,并以其为前提;在这些关系之中通过事物本身而被规定与明确,什么是我的义务与任务,什么是应做、不应做的,什么是善的、不善的。”^③

三、黑格尔对“定言命令式”中人性概念的批判及扬弃

以学界关于康德人性学说的新近研究成果为背景,上述黑格尔对“定言命令式”的批判初看起来问题重重。首先,康德的道德哲学虽然强调形式性,但是它同时提出人性概念,而该概念所涉及的显然不是“无矛盾的、形式上的自我一致”这类纯逻辑上的东西,相反它具有规范内容。其次,在康德那里,人性概念与“定言命令式”联系紧密。比如在关于后者的著名的“人性公式”中,康德指出:“你要如此行动,即无论是你的人格中的人性,还是其他任何一个人的人格中的人性,你在任何时候都同时当做目的,绝不仅仅当做手段来使用。”^④鉴于这两点,人们不免要问:既然“定言命令式”与人性概念紧密相连,而该概念又包含规范内容,那么黑格尔的伦理偶然性批判、循环论证批判乃至整个空洞性批判是否还能成立?为了回答这一问题,让我们先仔细考察一下康德的人性概念。

关于康德道德哲学的一个通常误解即为,该哲学的形式主义特征排斥一切指引、规范行为的目的、动机或对象。新近的研究成果表明,康德的道德哲学并非如此,而且这不会如黑格尔学者诺来所担心的那样削弱康德道德哲学的形式主义特征,取消康德本人所坚持的道德自律,从而“贬低康德作为道德哲学家的地位”^⑤。比如古耶尔在《定言命令式的形式与质料》一文中关注康德的如下评论:“如果一个有理性的存在者应当把他的准则设想为实践的普遍法则,那么,他就只能把这些准则设想为这样一些原则,它们不是按照质料,而是仅仅按照形式包含着意志的规定根据。”^⑥古耶尔认为康德的这句话只意味着“实践的普遍法则不能依赖任何意志的偶然对象,而并非意指此法则排除所有与意志对象的任何关联”^⑦。与古耶尔的思路相近,阿里森认为,在康德那里,实践原则是否是形式的,这与它是否包含目的无关,而与它包含何种目的有关^⑧。如果它包含主观的、低级欲求能力的目

① 在此值得注意的是,虽然研究康德哲学的学者如伍德、克斯汀(Kersting)、阿里森(Allison)、奥涅尔(O'Neill)等在探讨定言命令式的问题时没有顾及黑格尔的上述批判思想,但是他们也认识到了黑格尔在批判中所呈现出来的类似问题。伍德认为定言命令式的第一个公式的检验结果只能表明“按某种准则行事是允许的或不允许的,但是永远不能表明我们有一种积极的义务去遵守某一准则或实行某种特定行为”。(Allen Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, 1999, p. 100)与伍德的观点相似,克斯汀认为:“从某行为的道德不可能性推理出放弃这一行为的必然性,这具有说服力,但是从道德可能性中推出其道德必然性,则不行。”(Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993, S. 181f; 又参见 Henry Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Oxford: Oxford University Press, p. 180 and p. 236; Onora O'Neill, *Acting on Principle*, Second edition, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 25)

② Hegel, *Jenaer Schriften*, Werke 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, S. 462.

③ Joachim Ritter, „Moralität und Sittlichkeit: Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik“, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969, S. 306.

④ 康德:《道德形而上学的奠基》,李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2013年,第49-50页。

⑤ Dudley Knowles, *Hegel and the Philosophy of Right*, London: Routledge, 2002, p. 204.

⑥ 康德:《康德三大批判合集》(下卷),李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2016年,第550页。

⑦ Paul Guyer, “The Form and Matter of the Categorical Imperative”, *Kant's system of nature and freedom*, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 152.

⑧ Henry Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Oxford: Oxford University Press, pp. 207-208.

的,那它就不是形式的;如果它涉及一种“由纯然的理性给予的”、“必然对一切理性存在者同样有效”的目的^①,那它可被称为形式的。用康德的话来说便是:“实践的原则如果不考虑任何主观的目的,那它们就是形式的;但如果它们以主观目的、从而以某些动机为基础,则它们就是质料的。”^②

上述“必然对一切理性存在者同样有效”的目的被康德称为作为目的自身的人性。就人性在康德那里到底意指什么,西方学界有三种代表性的观点值得关注。第一种观点为科斯嘉、古耶尔等学者所支持。他们认为康德在《道德形而上学》中对人性概念给出了明确定义^③。在此书第二部分“论自己的完善”这一标题下,康德将人性(Menschheit)定义为这样一种东西,唯有借助它,“人才能为自己设定目的”^④;在之后的“自己的完善作为同时是义务的目的”这一标题下,康德类似地将与动物性(Thierheit)相区别的人性(Menschheit)的特征规定为“为自己设定某个目的的能力”^⑤。

阿里森不完全同意科斯嘉、古耶尔的看法,提出关于人性的另一种解读,即第二种观点。他认为“为自己设定某个目的的能力”不能穷尽人性的本质要义,因为康德在《道德形而上学》论“阿谀奉承”这一节中明确指出:“即便他[人——笔者注]领先这些动物而具有理智,并且能够自己给自己设定目的,这给予他的毕竟只是其可用性的一种外在价值。”^⑥由于康德认为人唯有作为道德实践主体才具有“绝对的内在价值”^⑦,而且在《道德形而上学的奠基》中还强调“道德和能够具有道德的人性是唯一具有尊严的”^⑧,所以阿里森认为康德的人性其实是指选择道德或选择服从道德法则的能力。^⑨

第三种关于人性学说的解读是圣托斯基(Santozki)在为《康德词典》(Kant-Lexikon)编撰词条“Menschheit”^⑩时提出的。鉴于康德哲学术语(比如自由、意志等概念)的多义性,圣托斯基认为在定义“Menschheit”时有必要根据康德的不同文本、不同语境区分三个层次:(1)广义上的“Menschheit”是指从其本质和非本质方面来说的作为类的整体的人。(2)狭义上的“Menschheit”是就动物性(Thierheit)-人性(Menschheit)-人格性(Persönlichkeit)这一三分法的语境而言的。它是指“理性的世俗存在者”^⑪的一种“还不是专门的道德的能力”,即通过遵循目标来培育自己^⑫。(3)更为狭义的“Menschheit”即是指前面提到的人格性,或者说一种道德上的尊严。其主要文本依据来自《道德形而上学》中的一段话:“人性本身就是一种尊严;因为人不能被任何人(既不能被他人,也甚至不能被自己)纯然当做手段来使用,而是在任何时候都必须同时当做目的来使用,而且他的尊严(人格性)正在于此,由此他使自己高于一切其他不是人、但可能被使用的世间存在者,因而高于一切事物。”^⑬圣托斯基认为这一层次意义上的Menschheit对于康德哲学来说更具决定性的意义^⑭。

本文关于康德“人性”概念的理解接近于圣托斯基的观点。比较上述三种关于“人性”概念的看法,人们不难发现,圣托斯基的解读可以说是科斯嘉、古耶尔与阿里森观点的综合。通过对人性概念作出不同层面的区分,圣托斯基的综合观点不仅在细节上与康德文本高度吻合,而且也弥补了两种

① 康德:《道德形而上学的奠基》,李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2013年,第47页。

② 康德:《道德形而上学的奠基》,李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2013年,第48页。

③ Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 110-114; Paul Guyer, “The Form and Matter of the Categorical Imperative”, *Kant's system of nature and freedom*, Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 155-156.

④ 康德:《道德形而上学》,张荣、李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2013年,第172页。

⑤ 康德:《道德形而上学》,第176页。翻译有改动,此处德文原文参照 Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Bd. VI, hg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, S. 392ff.

⑥ 康德:《道德形而上学》,张荣、李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2013年,第212页。

⑦ 康德:《道德形而上学》,张荣、李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2013年,第213页。

⑧ 康德:《道德形而上学的奠基》,李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2013年,第56、57页。

⑨ Henry Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Oxford: Oxford University Press, p. 215。国内学者刘凤娟的立场较为接近 Allison。她将 Korsgaard 和 Wood 的立场视为“整体性人性定位”,而把 Allison 和她自己的立场视为“部分人性定位”。(刘凤娟,《再论康德人性概念》,《道德与文明》2015年第5期)

⑩ “人性”这一中文翻译对应的德文词就是“Menschheit”。

⑪ 康德:《纯粹理性界限内的宗教》,李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2012年,第47页。

⑫ Kant-Lexikon, Band 2, Hrsg. Marcus Willaschek, Berlin: de Gruyter, 2015, S. 1522.

⑬ 康德:《道德形而上学》,张荣、李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2013年,第239页。

⑭ 此外还值得注意的是,圣托斯基认为在《道德形而上学》中,两种狭义的“Menschheit”之间的区别为如下区分所表现:即一方面是作为理性的自然存在者的人(现象的人),另一方面是在我们自身人格中的特殊的道德人性(本体的人)。Kant-Lexikon, Band 2, Hrsg. Marcus Willaschek, Berlin: de Gruyter, 2015, S. 1522。

理解缺陷;科斯嘉、古耶尔的理解缺陷在于没有足够突出道德及其体现的尊严是人性概念的最后价值旨归;而阿里森对人性概念中道德内涵的强调则易于使人忽视康德的另一思想,即通过设定或遵循不必然是道德性的目标来培育自己,可间接地起到促进道德目的实现的重要作用。在康德看来,这种作用不容忽视。就此他举例说:“为自己谋求富裕,并不直接地是义务,但却间接地能够是这样一种义务;亦即防止贫穷,贫穷是恶习的一大诱惑。”^①

就人性概念的内涵而言,除了上述诸层意思之外,康德在其文本中似乎并未给出其他重要规定。该做法事实上与其道德学说的形式主义特征相一致。在阐释上文提及的定言命令式的人性公式的过程中,康德强调那不应仅被视为手段,而始终应作为目的的人性,不是为各个个体所独有、引起某种特定行为的主观目的,用他的话说即“促成的目的”(ein bewirkender Zweck)^②,而是一种“构成一切主观目的的最高限制条件”^③的“独立的目的”(ein selbständiger Zweck)^④。对此康德进一步补充说,这种作为最高限制条件的目的“只是被消极地设想,亦即被设想成为绝不与之相悖地行动的目的”^⑤。从该思路出发,若以之前的寄存物为例,便可得出推论说,私下侵占他人寄存物是不道德的,那是因为它最终侵犯了他人的尊严或人格性,它与人性这一作为最高限制性条件的目的相悖。

既然在康德的道德哲学中存在着像人性这样的最高限制性规范,存在着“绝不与之相悖地行动的目的”,那么初看起来,这恰好使黑格尔对康德的批判陷入困境,因为正如本文第二部分所言,黑格尔的指责的一个重点恰恰在于指出,定言命令式从根本上说不含有任何道德或伦理的实质性内容,只展现逻辑上的“无矛盾的、形式上的自我一致”,故在运用中要么触犯循环论证的逻辑错误,要么可能为对立的准则都赋予绝对的道德价值,从而使道德价值或道德判断变得相对化、偶然化。

值得注意的是,关于康德的人性概念以及它可能对空洞性批判所构成的挑战,黑格尔虽未予以直接探讨,但在《法哲学原理》第140节讨论希求抽象至高的“善”或“道德目的”的主观意志时,他以非指名道姓的方式作出了回应。他在那里指出当行为的善恶最终只取决于意志所希求的抽象的即缺乏具体内容的“善”或“道德目的”时,“主观的任性”会左右人们判断一种行为是否符合道德或法权标准^⑥。黑格尔认为,该问题最明显地在不同规范的冲突中暴露出来,比如士兵是否应杀死敌人^⑦:一方面,尊重或不剥夺他人生命符合道德目的或者说是善的,但另一方面,士兵为了共同体利益而杀死危害国家的敌人也是符合道德目的或者说是善的。在此情况下,若所谓的至高善或道德目的的不具有任何进一步的具体规定来断定何种道德规范优先,此外当事人的主观意志(此处即士兵的个人意志)在判断时若又只被允许诉诸至高的善或道德目的作为最终判断依据,那么在作出实际判断时,作为最终判断依据的将不可能是那种抽象的至高的善或道德目的,而只能是他自己的主观判断^⑧。

黑格尔指出的上述问题在康德讨论库尔修斯(Curtius)的例子时充分显示出来。库尔修斯的故事大致如下:公元前362年,罗马神坛中心突然打开,居民试图填补,但徒劳无功。此时神谕指示,唯有该城之财富方能填补之。一名叫库尔修斯的罗马骑士说,罗马最大财富是勇气和战士。故他骑马跃入洞中,把自己献给地狱之神。康德考察库尔修斯这一故事的背景是关于“自杀”的决疑论问题^⑨。按照康德的见解,自杀会“贬损……人格中的人性”^⑩,因为自杀使道德行为的生理基础即实存的身体彻底毁灭,因而使任何道德性变得不可能。然而,在作出这番斩钉截铁的评论之后,在具体探

① 康德:《道德形而上学》,张荣、李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2013年,第173页。在讨论“自己的完善”这一义务的相似语境下,康德同样也一方面认为,人有义务“把他的意志的陶冶提升到最纯粹的德性意向”,另一方面则强调人有义务陶冶“自然禀赋”,以“脱离其本性的粗野,脱离其动物性,越来越上升到人性”。(康德:《道德形而上学》,张荣、李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2013年,第172页)。

② 康德:《道德形而上学的奠基》,李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2013年,第59页。

③ 康德:《道德形而上学的奠基》,李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2013年,第52页。

④ 康德:《道德形而上学的奠基》,李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2013年,第60页。

⑤ 康德:《道德形而上学的奠基》,李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2013年,第60页。

⑥ 黑格尔:《法哲学原理》,邓安庆译,北京:人民出版社,2016年,第245页。

⑦ 参见黑格尔《法哲学原理》,邓安庆译,北京:人民出版社,2016年,第263页。

⑧ 值得注意的是,即便他可能采用抓阄的方式,但这种方式的选定本身也是他主观选择的结果。

⑨ 康德:《道德形而上学》,张荣、李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2013年,第201页。

⑩ 康德:《道德形而上学》,张荣、李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2013年,第201页。

讨关于库尔修斯的自杀这一决疑论问题时,康德并未给与明确定论,而是给读者留下如下疑问:“为了拯救祖国而陷入某种死亡(比如库尔修斯),是自我谋杀吗?——或者,一般而言为人类的救赎而献身牺牲,这种有意的殉道也像前一种行为那样应当被视为英雄行为吗?”^①

就上述问题,康德未作出明确答复的理由或许是,他认为《道德形而上学》的研究对象应是法权论与德性论的“纯粹理性原则”^②。至于在具体实例中,尤其是在德性论语境下,判断力采纳何种依据——这类依据康德有时称为“(从属)准则”^③——来运用“纯粹理性原则”,这要视具体情况而定,因而属于实际历练判断力的经验领域,不属于作为先天知识体系的道德形而上学的理论探讨范围。

通过反观黑格尔对“道德目的”所作出的批判,人们将发现康德关于自杀的决疑论方面的阐述很难化解黑格尔的批判。其理由有二:

第一,诚如上面所言,作为“道德目的”的人性在康德那里不是“促成的目的”,而是一种只能被消极设想的、绝不能与之相悖的行动的“最高限制条件”。若分别考察“自杀”与“拯救祖国”是否与人性这一“最高限制条件”相悖,那么很容易得出结论说自杀违背人性,而“拯救祖国”、为共同体利益服务不违背人性。但是,如果当“自杀”与“拯救祖国”同时与同一个行为相关联,因而必须一并考察时(比如上面库尔修斯的情况),那么棘手的问题便出现了,即要么得出同一行为既违背人性又不违背人性这一自相矛盾的结论,要么指望人性概念本身能蕴含进一步的具体规定,以指出库尔修斯这类行为究竟与人性是否相悖,而后一种情况显然与人性作为只能被消极设想的“最高限制条件”这一康德的哲学定位不符。由此可见,人性在康德那里虽然体现一种规范内容,但是就其本身不能最终证成行为的道德性而言,它具有黑格尔所批判的定言命令式的那种空洞性。

第二,在涉及道德或伦理的一些具体实例中,诚如康德所言,判断力可根据实际情况来调整行为。比如在他自己所举的例子即“促进他人福祉”^④的义务中,究竟在这方面做多少为宜,这可由判断力根据情况斟酌而定。但在“量”的斟酌之前必须满足的前提条件是关涉道德的“质”的定论已下(比如已认定“促进他人福祉”是符合道德的)。然而,在涉及库尔修斯这样的例子中,问题恰恰在于仅凭“人性”这一“最高限制条件”不能事先作出行为是否道德的“质”的定论。因此,判断力得以运作的前提条件不能被满足^⑤。

综上所述可知,在黑格尔看来,康德的“人性”概念不能使定言命式免于一种空洞性批判。然而,值得注意的是,黑格尔虽然对康德的人性概念有所指责,但这绝不意味着黑格尔抵制人性或尊严概念本身。与康德的人性概念相对,黑格尔倡导一种“有教养的人性”(die gebildete Menschheit)概念^⑥。总的来说,这种人性概念具有两个特征:

第一,它在历史中生成。黑格尔认为,随着历史的发展,人对自己形象的认识也处于不断改变之中,因此对人性、人格及其尊严的理解并非如康德所言,可借助实践理性以普遍必然的形式一劳永逸地获得。与之相对,黑格尔主张它们是历史不断教化的产物,是“理性及其知性数千年来的工作”^⑦的产物。比如在他看来,古罗马人借助罗马法对人格的理解要比古希腊人进步些,因为前者通过法

① 康德:《道德形而上学》,张荣、李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2013年,第201页。

② 康德:《道德形而上学》,张荣、李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2013年,第244页。

③ 康德:《道德形而上学》,张荣、李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2013年,第193页。

④ 康德:《道德形而上学》,张荣、李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2013年,第178页。

⑤ 与库尔修斯这一实例所引起的问题相类似的,还有著名的“说谎”问题。众所周知,康德在正式出版的著作中明确否认“说谎”这一行为的可辩护性。在《道德形而上学》中,他指出说谎者不仅使自己成为自己的蔑视对象,而且“伤害了其人格中的人性的尊严”(康德:《道德形而上学》,张荣、李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2013年,第244页)。在《论出自人类之爱而说谎的所谓法权》中,他甚至否认人可以向凶手说谎,以便将自己的朋友从凶手的追杀中拯救出来。然而,在未出版的讲义的某些地方,康德却指出,因害怕他人滥用自己的真话而不说实情的人,只要之后他并未又现实地(wieder wirklich)声明,说自己愿意表达自己的真实看法,那么他之前的举动不能算作说谎(Mendacium)。为此康德举例说,当一个敌人掐着我的脖子问我钱放在哪里时,我可以隐瞒自己的想法(Kant's Gesammelte Schriften, Bd. XXVII, hg. v. der Akademie der Wissenschaften der DDR, Walter de Gruyter & Co., 1955. S. 447)。比较康德正式出版的作品与未出版的讲义,不难发现,其中他关于“说谎”的看法并不一致。这种不一致令人费解:为何在帮助朋友逃脱凶手追杀的情况下,说谎被视为损害尊严/人格,而在保护自己的钱财并且不想他人滥用自己的诚实的情况下,为何此时的“说谎”似乎又不损害尊严/人格?

⑥ 黑格尔:《法哲学原理》,邓安庆译,北京:人民出版社,2016年,第401页,翻译有改动。

⑦ 黑格尔:《法哲学原理》,邓安庆译,北京:人民出版社,2016年,第7页。

律形式已承认某种程度的平等与自由。但是,由于罗马法含有诸如人格减等这类制度规定,所以与现代西欧人关于人格的理解相比,古罗马人的理解显得落后与野蛮。黑格尔认为,这种落后与野蛮随着基督教的诞生与传播而被克服,因为基督教在历史上第一次将人与人之间的国籍、年龄、性别、政治地位等差别以宗教的方式予以取消。就此,黑格尔进一步指出,关于有教养的人性的总的概念的形成是法国大革命通过政治、法律的方式将上述宗教观念予以深化与巩固的结果。在法国大革命之后,黑格尔评论说:人“把自我理解为普遍的人,在这种意识中所有人都是同一的。人之所以为人,就因为他是人,而并不是因为他是犹太人、天主教徒、基督教徒、德国人、意大利人等等。”^①

第二,有教养的人性所蕴含的具体内容来自于个体在政治、经济、伦理等领域的“奋发工作”^②,借助这些工作,个体体认到诸实践领域内的现代理性原则以及作为其外在表现的基本规范,用黑格尔的话说即为:“有教养的人性获得了合理生存、国家制度安排和法律的现实性及其意识。”^③就此,还值得一提的是,黑格尔特别强调由于个体正是通过“奋发的的工作”,而不是通过主观玄想,所以个体对基本规范的认识,不是“单方面地在他们脑际浮现出对[……]法和伦理的孤立规定”的某种“模糊意识”,或对诸如“不得杀人”这类“同样模糊的一般命题的模糊意识”^④,而是一种清楚且体系性的认识。个体通过实践不仅知道个别的规范究竟意味着什么,而且还知道它与其他规范之间的关系及它们所形成的体系,这种体系黑格尔有时也称为“客观的上下从属秩序”(objektive Unterordnung)^⑤。在黑格尔看来,也正是由于有教养的人性指涉这种体系或秩序,因此现代世界的有教养的个体在面对不同基本规范的冲突时,才有了可靠的确定的指引,从而避开了伦理偶然性问题。对此黑格尔举例说,士兵在保卫祖国时杀害敌人是否属于侵害他人生命的犯罪,或者更为一般地说,“由于什么性质且在什么情况下杀人是许可的而且是义务”,理性的客观秩序早已给出了“确定的界限”^⑥。

四、余论

黑格尔对理性的客观秩序作用的上述强调,不免会引起康德哲学研究者的担忧:虽然理性的客观秩序的指引为伦理偶然性问题提供了一种解决方案,但是这种指引难道不会侵害个体自由吗?此外,政治、法律、伦理等外在规范秩序也可能腐化,比如二战时纳粹德国对犹太人实施的系统性屠杀,所以,接受外在规范秩序的指引必定是理性的吗?由于这些问题的讨论已超出本文主题范围,须另著他文予以详述,因此笔者在此只是尝试性地简要回答如下:

就第一个问题,需要指出的是,当黑格尔强调外在规范秩序在个体实践中的指引作用时,他所强调的规范秩序不是细节性的规范秩序(比如将人殴打致鼻骨骨折,是否可归入故意伤害罪),而是一些在他看来充当理性政治共同体存在的不可或缺的共识规范。这从他在具体论述这些规范时所举的例子中便可见一二,比如士兵杀死侵犯祖国的敌人,对寄存物等私有财产的保障等。黑格尔认为,对这些共识规范的承认应该是个体自由运用理性或者“衍生性”规范创设的前提;在黑格尔看来,谁否认这些前提,谁就势必动摇政治共同体的根基,而这反过来会破坏现代个体自由实现的客观保障。

值得一提的是,当康德在《实践理性批判》中考察寄存物时,他并非质疑保护私有财产这一法律基础规范的效力,而是试图为该规范奠定理性基础。黑格尔认为,固然可以反思乃至为共识规范奠

① 黑格尔:《法哲学原理》,邓安庆译,北京:人民出版社,2016年,第348页。

② 黑格尔:《法哲学原理》,邓安庆译,北京:人民出版社,2016年,第401页。

③ 黑格尔:《法哲学原理》,邓安庆译,北京:人民出版社,2016年,第348页。

④ 黑格尔:《法哲学原理》,邓安庆译,北京:人民出版社,2016年,第262、263页。

⑤ 黑格尔:《法哲学原理》,邓安庆译,北京:人民出版社,2016年,第263页。此处翻译略有改动。德文原文参照 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, S. 272。

⑥ 黑格尔:《法哲学原理》,邓安庆译,北京:人民出版社,2016年,第263页。针对黑格尔的空洞性批判,刘作提出反驳说,康德的定言命令式及其人性公式纵然是形式的,但是“形式的不等于空洞的”,它们也具有内容;且从人性公式里面“可以推导出一些具体的规则,然后应用到一些具体的情况中”。(刘作:《形式的一定是空洞的吗?——对康德定言命令的一种辩护》,《哲学动态》2019年第11期)。笔者认为黑格尔批判康德的要点并非在于定言命令式及其人性公式是否具有一般而言的内容,而是在于它们所具有的那些内容(比如人性概念)能否在伦理、法权的具体判断中尤其是面对不同规范之间的冲突时提供确定、客观的评判标准,以及仅借助那些内容是否能建立一套可靠、确定的规范义务体系。就这些问题,黑格尔的回答显然是否定的,而正是在此意义上,他说定言命令式及其人性公式——或者说它们所具有的内容——是空洞的。

定理性基础,但应从历史哲学角度出发来证明共识规范的理性必然性,而非像康德那样借助定言命令式及其人性概念。因为黑格尔认为,定言命令式及其人性概念非但不能为基础性的共识规范提供可靠的哲学基础,相反却在更深的哲学层面上引出了伦理偶然性问题,而此问题很可能在日趋尊重主体权利的现代共同体中助长“政治狂热”、“宗教狂热”^①等个人极端主义。黑格尔的担忧并非没有根据的,因为在他看来,罗伯斯庇尔最推崇良心,但这同一个良心却促成法国大革命的大恐怖。至于困扰我们这个时代的一个大问题——恐怖主义,也在某种程度上印证了黑格尔的担忧。

就第二个问题,需要指出的是,当黑格尔强调外在规范秩序对个体实践的引导作用时,他所指的规范秩序是一种理性的——至少是在他看来理性的规范秩序。这在《法哲学原理》中表现得尤为突出。因为在那里,他在“抽象法”、“道德”、“伦理”等环节内讨论的规范秩序(比如法律人格平等、尊重私产、择业自由、公民选举等),实际上是如下原则的具体体现,即在黑格尔看来作为世界历史发展的最后原则的“北欧日耳曼民族的原则”^②。黑格尔认为,该原则凝聚着人类文明千年探索的智慧与经验,所以最符合理性,因而也应是后世社会发展的目标。由此可见,诸如二战时的纳粹德国那样的政治共同体不可能在黑格尔那里得到辩护,因为它已远远落后于已在19世纪便在西欧各国逐渐发展起来的“北欧日耳曼民族的原则”。然而,就此还可进一步追问的是,即便承认黑格尔所要辩护的规范秩序是一种需要符合理性的规范秩序,但是黑格尔对历史发展的最后原则的判断,以及他关于体现这种原则的规范秩序或共识规范的看法,也依然对我们当下这个时代具有绝对效力吗?

笔者认为,自黑格尔去世直至当下时代的这一近两百年的时间段里,发生了许多重大历史政治事件。这些事件致使我们对规范秩序或共识规范的看法,虽说不与黑格尔的观点完全对立(比如我们依旧承认“法律人格平等”“择业自由”等规范的绝对效力),但也并不完全相同(比如联合国的出现使我们至少看到自由在国际制度层面得到保障的现实可能性)。就此而言,黑格尔哲学似乎难以说服我们完全相信,它已实现了为自己提出的哲学任务,即科学地、因而完备性地揭示了自由——康德道德哲学的最高理念——在历史中的实现所涉及的所有规范秩序及原则。也正是在此意义上,我们或许可以说,黑格尔的哲学仍然只是表述康德哲学理念实现过程的一个理论过渡环节。

即便如此,笔者最后仍想强调的是,黑格尔思想对当下时代的最大教益并不在于他究竟指出了多少仍然适用于我们时代的规范秩序或共识规范,而是在于,他为我们现今讨论规范秩序问题或探寻共识规范提供了值得借鉴的原则。当然这种借鉴有时不是单纯接受,而是需要一定的改造,或者说将黑格尔思想进一步黑格尔化。这主要表现在如下三点上:第一,在承认康德的哲学理念即自由的前提下,警惕类似于定言命令式这样的自称普遍适用、实则空洞的(公式性)规范尺度。第二,以在实践中被教化而成的理性或人性眼光来审视规范性问题讨论的历史前提与可能前景。第三,不仅像黑格尔那样,承认人性概念的历史性,而且进一步承认“有教养的人性”概念的历史性。这意味,不仅始终承认个体理性的有限性、可错性(即便这种理性是古往今来历史教化可能达成的最高成就),而且还始终承认历史教化过程本身的开放性:没有历史的终结,终结的只有对历史的有限认识。当然这并不意味着要退回到历史相对主义,而是说在坚持“法律人格平等”“择业自由”等这类已被普遍接受的规范前提下,承认进一步认识理性规范、达成包容性更强更完善的共识规范的可能性。

(责任编辑 万 旭)

① 黑格尔:《法哲学原理》,邓安庆译,北京:人民出版社,2016年,第400页。

② 黑格尔:《法哲学原理》,邓安庆译,北京:人民出版社,2016年,第480页。