

奥古斯丁视域中的康德人性根本恶理论

李秋零*

摘要: 在对人性恶的本质、起源的分析中, 启蒙思想家康德与早他一千多年的神学家奥古斯丁表现出惊人的一致。他们都把人性恶视为伦理秩序的颠倒, 都认为人性恶的根源在于人的自由意志, 都认为原初的恶使人失去了自由选择善的能力。唯有在如何消解恶的问题上, 才表现出神学家与启蒙思想家的巨大差异。这种异同使我们认识到, 即便是像康德这样的伟大启蒙思想家, 在其思想的形成中也怎样受到基督教思想的浸润, 而基督宗教的教义在启蒙思想家的心中又具有怎样的合理性, 以及启蒙思想家是怎样从人的理性出发解构宗教的。

关键词: 康德 奥古斯丁 人性恶 自由意志 改恶向善

奥古斯丁与康德, 两位时距一千多年的思想家: 一位身处古希腊罗马文明衰落在即、基督教文明冉冉升起的时代, 代表着信仰至上的基督教神学; 另一位身处基督教及其神学遭到批判和冲击、近代科学文明曙光初照的时代, 代表着理性至上的启蒙思想。两位在人性恶的问题上会有什么样的思想联系? 奥古斯丁虽然被人誉为“西方的导师”, 认为“是基督教思维的开路先锋, 是各民族的导师, 是各时代的领袖, 整整一个千年都在从

* 李秋零, 中国人民大学佛教与宗教学理论研究所。

他的丰沛源泉中汲取营养，依然取之不竭”^①，但在康德卷帙浩繁的著作中，仅有两处提到奥古斯丁的名字，且均与本文的主题无关。然而，自幼在弗里德里希公学接受拉丁语和神学教育的康德，不可能不熟悉奥古斯丁的思想。更重要的是，我们在阅读康德关于人性的著作时，眼前都时不时会浮现出奥古斯丁的影子。在对恶（罪）的本质规定、恶的起源、根本恶（原则）的后果等问题上，显示出两位思想家的极大一致。唯有在如何消解恶的问题上，才表现出神学家与启蒙思想家的巨大差异。

一 恶的本质规定是伦理秩序的颠倒

奥古斯丁所处的时代，正是基督教教义初成的时代。面对异教哲学和教内异端的双重挑战，基督教自觉或不自觉地从质朴的信仰上升到理论的高度，“师夷长技以制夷”，采用哲学的理论、方法来论证和捍卫自己的信仰。奥古斯丁回应伊壁鸠鲁学派在恶的问题上的诘难就是一个典型的例子。伊壁鸠鲁学派提出了一个著名的推理：

a，有恶存在；

b，假如神不知道有恶，那么他就不是全知的；

c，假如神知道恶，却没有能力阻止恶的发生，那么他就不是全能的；

d，假如神知道恶，也有能力阻止恶，但他却没这么做，那么他就不是全善的；

e，所以：恶的存在证明了宇宙中不可能有全知、全能、全善的神存在。

这是一个在“有恶存在”的经验事实基础上以归谬法进行的严格论证，其逻辑力量是显而易见的。奥古斯丁的高明之处在于，他并没有像自己的前辈德尔图良那样宣称“正因为荒谬，我才相信”，简单地用信仰的

^① 博讷、吉尔松《基督教哲学——从其起源到尼古拉》，李秋零译，香港道风书社，2011，第116页。

超越性打发对手，也没有以己之短克敌之长，挖空心思去寻找对手的论证漏洞，而是直捣黄龙，准确地抓住了对手论证中最重要也恰恰是最薄弱的一环，釜底抽薪，直接以理性的思辨否定了那个被当作基础的经验事实。恶不存在！支持奥古斯丁这一石破天惊的论断的依据，首先是“上帝看着一切所造的都甚好”（创1：31）这样的经文。奥古斯丁据此认为“创造万有的主是善的，因此，凡存在的一切本身都是善的。”^①然而，如何看待那些似乎与此相矛盾的、人们称为恶的现象呢？奥古斯丁在这里充分利用了柏拉图的理念论。在他看来，上帝所造之物固然都分有了作为至善的上帝之善，但由于被造性而不可能与上帝一样是至善，而是都相应地不同程度地缺乏善，人们所谓恶，就是这种善的缺乏或减少。“事实上我们所谓恶，岂不是善的缺乏吗？在动物的身体中，所谓疾病和伤害，不过是指缺乏健康而已……同样，心灵之中的罪恶，也无非是缺乏天然之善”。^②因此，唯有善才是绝对的和真实的存在；恶则是相对于善而言的，没有真实的存在。由于善的缺乏有程度的差别，因而除了上帝是绝对的至善之外，小恶亦可以说是大善，而即便是大恶，也依然是小善。善无论如何减少，也不可能完全消失，因为善的完全消失就意味着存在的消失，此时也就谈不上恶了。“不变的善，他们的善就可以增减。但善减少就是恶，不过，不论善如何减少，总必剩余多少，因为那存在者的本性原是善的。不论存在者是什么，或如何微小，若将那使其为存在的善毁灭，未有不也将存在本身毁灭”。^③

奥古斯丁进一步把对恶的这种本体论解释运用于伦理恶。依奥古斯丁看来，伦理恶产生自人的行动，行动的原则是意志，而爱则是意志的推动力。就像物体以自己的重量获得自己在自然秩序中的位置一样，意志也以自己的爱获得自己在道德秩序中的位置。而道德秩序又与善的秩序密切相关。一方面，既然一切存在都是或多或少的善，那么对任何对象的爱在本质上都是善的。食物、衣物、金钱都是上帝所要，都是善的，对它们的爱都必须被视为正当的，以免堕入摩尼教的失误。另一方面，既然各种善在

① 《奥古斯丁选集》，香港基督教文艺出版社，1996，第405页。

② 《奥古斯丁选集》，第405页。

③ 《奥古斯丁选集》，第405页。

等级上有所区别,那么对低级善的爱在价值上就不如对高级善的爱,而唯有对唯一的至善上帝的爱即圣爱才是最高价值的爱。本着善的缺乏即恶的原则,对低级善的爱如果排斥乃至取代对高级善的爱,就表现为恶或者罪。这两种不同的爱甚至造成了上帝之城与世俗之城的区别“所以两座城是被两种爱创造的:一种是属地之爱,从自爱一直延伸到轻视上帝;一种是属天之爱,从爱上帝的爱一直延伸到轻视自我。因此,一座城在它自身中得荣耀,另一座城在主里面得荣耀;一座城向凡人寻求荣耀,另一座城在上帝那里找到了它的最高荣耀,这是良心的见证。一座城因它自身的荣耀而高高地抬起头,而另一座城对它的上帝说‘你是我的荣耀,又是叫我抬起头来的’。在属地之城中,国王用统治的欲望治理着被他征服的民族,但他反过来也受它们的制约;在属天之城中,所有人都在仁爱中相互事奉,统治者靠他们的建议,臣民们靠他们的服从。一座城喜爱展示在它的强人身上的力量,另一座城对它的上帝说‘主啊,我爱你,你是我的力量’。就这样,在属地之城中,聪明人按人生活,追求身体之善或他们的心灵之善,或者追求二者。他们中有些人虽然能够知道上帝,‘却不当作上帝荣耀他,也不感激他。他们的思念变为虚妄,无知的心就昏暗了,自称为聪明(亦即在骄傲的支配下,为他们的智慧而颂扬自己),反成了愚拙;将不能朽坏之上帝的荣耀变为偶像,仿佛必朽坏的人和飞禽、走兽、昆虫的样式(在崇拜这种偶像时他们既是民众的领袖,又是民众的同伴)’.然而在属天之城中,人除了虔诚没有智慧,他们正确地崇拜真正的上帝,在圣徒的团契中寻求回报,这个团契既是圣徒的,又是天使的,‘上帝是一切中的一切’。”^①

显然,奥古斯丁认为伦理恶不在于爱的对象,而在于爱的秩序,这一原则也鲜明地体现在康德关于恶的理论中。

康德无意于为上帝创世做出辩护,故而没有在本体论上去论证一切皆善。但在对人性的分析中,康德对奥古斯丁的善恶论却几乎是亦步亦趋,达到了高度的一致。

康德在人性中发现了三种“向善的原初禀赋”和三种“趋恶的倾向”。

^① 奥古斯丁:《上帝之城》中册,王晓朝译,香港道风书社,2004,第267~268页。

虽然相对于现实的人性而言，“禀赋”和“倾向”都还不是现实的存在，但就这两个术语自身来说，隐含着禀赋是一种客观的实存，倾向却是一种主观的根据的意思。所以康德说“我把倾向（propensio）理解为一种偏好（经常性的欲望，concupiscentia）的可能性的主观根据，这是就偏好对于一般人性完全是偶然的而言的。倾向与一种禀赋的区别在于，它虽然也可能是与生具有的，但却不可以被想象为与生具有的，而是也能够被设想为赢得的（如果它是善的），或者由人自己招致的（如果它是恶的）”。^①这也就意味着，人是以主观的倾向而使客观存在的禀赋成为现实的人性，从而具有善恶的。“向善的原初禀赋”依次为“1. 作为一种有生命的存在者，人具有动物性的禀赋；2. 作为一种有生命同时又有理性的存在者，人具有人性的禀赋；3. 作为一种有理性同时又能够负责任的存在者，人具有人格性的禀赋。”^②动物性的禀赋包括自保本能、性本能和社会本能，康德又称为“自然的、机械性的自爱”。把这种自爱也视为向善的禀赋，与奥古斯丁对低级的爱的肯定是一致的。人性的禀赋专指人在社群中努力争得一席有利之地的算计能力，所以虽然也是自然的，却是比较而言的自爱。由于这种能力以运用理性为前提，彰显了人与动物的区别，故而被归为人性的禀赋。它与奥古斯丁在上引文中所说的“聪明人按人生活”是一回事，用我们当下的话语体系可说是“精致的利己主义”。值得注意的是，康德在伦理学中曾把“一切质料的实践原则”都归在“自爱或者自己的幸福的普遍原则之下”，认为它们不能提供“实践的普遍法则”。^③因此，自爱虽然是向善的禀赋，却并不是道德上的善。而“人格性的禀赋是一种易于接受对道德法则的敬重、把道德法则当做任性的自身充分的动机的素质。这种易于接受对我们心中的道德法则的纯然敬重的素质，也就是道德情感”^④。人格性与人性、人格与人的区别就在于对道德法则的敬重。唯有出自对道德法则的敬重而自觉遵循道德法则，才是绝对的、最高的善。在这里，奥古斯丁的爱上帝被康德置换成了敬重道德法则，这是启蒙思想家

① 李秋零主编《康德著作全集》第6卷，中国人民大学出版社，2007，第27~28页。

② 李秋零主编《康德著作全集》第6卷，第24~25页。

③ 李秋零主编《康德著作全集》第5卷，中国人民大学出版社，2007，第22~23页。

④ 李秋零主编《康德著作全集》第6卷，第26页。

与神学家的区别。但在对善做出区分、排出顺序这一点上，康德与奥古斯丁是一致的。

既然人性中的禀赋都是向善的，那么恶又是从哪里来的？关键在于人性中的趋恶的倾向。三种趋恶的倾向依次是：其一是“人的本性的脆弱”，即愿意遵循道德法则，但与偏好相比，这种遵循却是较为软弱的动机；其二是“人的心灵的不纯正”，即在采纳行动的准则方面，除了道德法则之外，还掺杂了其他动机；其三是“人心的恶劣”或者“人心的败坏”，即在采纳行动的准则方面，把道德法则置于其他动机之后。“这种恶劣或者败坏也可以叫做人心的颠倒（*perversitas*），因为它就一种自由任性的动机而言，把道德次序弄颠倒了，而且即使如此也总还是可以具有律法上善的（合法的）行动，但思维方式却毕竟由此而从其根本上（就道德意念而言）败坏了，人也就因此而被称做是恶的。”^①这种掺杂进来或者造成颠倒的动机不是别的，正是同样作为“向善的禀赋”的自爱。“人是善的还是恶的，其区别必然不在于他纳入自己准则的动机的区别（不在于准则的这些质料），而是在于主从关系（准则的形式），即他把二者中的哪一个作为另一个的条件。因此，人（即使是最好的人）之所以是恶的，乃是由于他虽然除了自爱的法则之外，还把道德法则纳入自己的准则，但在把各种动机纳入自己的准则时，却颠倒了它们的道德次序；他意识到一个并不能与另一个并列存在，而是必须一个把另一个当做最高的条件来服从，从而把自爱的动机及其偏好当做遵循道德法则的条件；而事实上，后者作为满足前者的最高条件，应该被纳入任性的普遍准则，来作为独一无二的动机”。^②

至此，我们已经可以看出康德与奥古斯丁的明显一致：爱的对象都是善，但这些善本身却有一个等级秩序；因此，对善的爱也必须有一个正确的秩序。所谓伦理恶，并不是因为爱的对象是恶的，而是因为爱的次序发生了混乱甚至颠倒，对低级善的爱被置于对高级善乃至至善的爱的上面了。

接下来的问题应当是：是什么使人在伦理秩序上发生了这样的颠倒？

奥古斯丁和康德异口同声地回答是：自由意志。

① 李秋零主编《康德著作全集》第6卷，第29页。

② 李秋零主编《康德著作全集》第6卷，第36页。

二 恶的原因是人的自由意志

奥古斯丁如同以“上帝所造一切皆善”为上帝创世辩护一样，也坚决否定上帝是伦理恶的作者。在他看来，上帝创造了人，并赋予人自由意志，使人可以在善和恶之间自由做出选择。如果上帝不赋予人自由意志，则人即使行善也无善可言。但上帝赋予人自由意志，并不是让人去选择恶，因为他同时也为人颁布了禁令。而人却舍善选择了恶，人就必须为自己的自由选择负责。“如果人是善的，且他只有有意愿才能行正当，那么他应当有一自由意志，否则他不能行正当。当然，他也能利用自由意志犯罪，但我们不应该因此相信上帝给人自由意志是为了让人能犯罪。人不可能无自由意志而正当地生活，这是上帝赋予它的充分理由。任何人若借自由意志犯罪便遭神圣惩罚，这一事实表明自由意志之赐予人，是为了让人能正当地生活，因为若它之赐予既是为了叫人正当生活，又是叫人犯罪，这惩罚就是不公义的了。毕竟，怎么可能有人因把意志正用于赐它的目的而受惩罚？当上帝惩罚罪人时，难道他不是‘为什么你不把自由意志用于我赐予你的目的’——也就是正当地生活？倘若人类没有意志的自由选择，我们如此渴慕的在上帝之正义中的善，即他之惩恶扬善，怎么可能存在呢？如果我们行事不靠意志，那就无所谓罪恶或善事了。而如果人类没有自由意志，奖惩就都会是不义的了。但是奖惩之中恰恰有正义，既然这是从上帝而来的善。因此，上帝赐予人自由意志是正当的”。^①人之恶不仅在于人运用自由意志舍善而取恶，更在于这种运用是违背上帝意志的。

不幸的是，人类在自己的始祖亚当那里就犯下了这种舍善而取恶的罪。亚当本可以顺从上帝的意志而不犯罪，但他实际上选择了违背上帝的意志。更为严重的是，他的罪也影响了自己的后代子孙，使所有人一出生就带有原罪。这种原罪败坏了人的自由意志，使得人虽然仍在做出自由的选择，但只能选择恶而无能选择善。带有原罪的人生来便倾向于犯罪作

^① 奥古斯丁：《独语录》（附《论自由意志》），成官混译，上海社会科学院出版社，1997，第110页。

恶，在面临善恶时，必然做出错误的选择。就像《圣经》中所说的那样：“我所愿意的善，我反不作；我所不愿意的恶，我倒去作”（罗 7: 19）。奥古斯丁以自己的经历而深信这一点。在这样的情况下，人的犯罪作恶就成为一个无法挣脱的泥潭，奥古斯丁对人性陷入了一种无法自拔的悲观之中。那么，人改恶向善的出路何在呢？

相对于奥古斯丁，康德的自由理论就要复杂得多了，因为他不能像奥古斯丁那样从上帝的“赐予”出发，同时还要解决自由的实存问题。在思辨哲学领域，自由对康德来说是一个不可认识的对象，“思辨的理性在应用因果性概念时需要自由，以便拯救自己，摆脱它要在因果联结的序列中设想无条件者时就不可避免地陷入的二论背反；但它提出这一概念，只能是或然地，并非视其为不可思维的，它并不保证这一概念的客观实在性”^①。自由概念的客观实在性是在实践哲学的领域获得的，它表现为人的意志不需要别的规定根据、独立地为自己立法的能力。“当我现在把自由称做道德法则的条件、而在后面的论述中断言道德法则是我们惟有在其下才能意识到自由的条件时，为了使人们在这里不至于误以为发现了不一致，我要提醒的仅仅是，自由当然是道德法则的 *ratio essendi* [存在根据]，但道德法则却是自由的 *ratio cognoscendi* [认识根据]。因为如果不是在我们的理性中早就清楚地想到了道德法则，我们就绝不会认为自己有理由去假定像自由这样的东西（尽管自由并不自相矛盾）。但如果没有自由，在我们里面也就根本找不到道德法则”。^② 这就是说，因为有自由，所以存在道德法则，自由保证了道德法则的存在；自由虽然不可认识，但我们可以凭着道德法则的存在而知道自由是实在的。在这种意义上，意志自由就成为康德的实践理性三大公设的第一个。

然而，自由所以为自由，还在于它不仅能够确立道德法则，而且也能够造就恶。意志的自由选择使人性中的趋恶倾向成为现实的人性恶。为此，康德批评了以往的人性理论，认为它们把人的本性当作了自由的对立面，或者说，把人的本性理解为一种自然而然的東西，没有认识到自由恰恰是本性的根源。在康德看来，所谓人的本性，只不过是人“（遵从客观

① 李秋零主编《康德著作全集》第5卷，第4页。

② 李秋零主编《康德著作全集》第5卷，第5页。

的道德法则)一般地运用人的自由的、先行于一切被察觉到的行为的主观根据”^①。但作为运用自由的根据,它又不是自由的对立物,不是自然的本能,甚至也不是先行于自由的;它自身必须又是出自自由的一个行为。因为自由是道德的唯一根据,如果本性不是出自自由,它也就不是道德上的,就不能归责于人。因此,人性善恶的根据不可能存在于借助偏好来规定任性的外在客体中,不可能存在于任何自然冲动中,而只能存在于任性为了运用自己的自由而为自己制定的规则中。因此,本性作为出自自由的行为,并不是外在的、可以察觉的行为,而是意志的活动,是通过任性选择动机、确立准则、形成意念的活动。“所以,人心中的善或者恶(作为就道德法则来说采纳这个或者那个准则的主观原初根据)就只是在这样的意义上才叫做生而俱有的,即它被看做先于一切在经验中给定的自由运用(从孩童时代一直追溯到出生)而被奠定为基础的,是随着出生就同时存在于人心中的;而不是说出生是它的原因”。^②生而俱有的善恶意念与人的道德责任并不矛盾。“所谓天生具有这种或者那种意念,作为与生俱有的属性,在这里也并不就意味着,意念根本不是由怀有它的人获得的,即是说,人不是意念的造成者;而是意味着,它只不过不是在时间中获得的(即人从幼年起就一直是这样的或者那样的)罢了。意念,即采纳准则的原初主观根据,只能是一个惟一的意念,并且普遍地指向自由的全部应用。但是,它自身却必须由自由的任性来采纳。若不然,它就不能被考虑在内”。^③康德认为,只有在我们自己(或者说我们的自由)是我们的本性的造成者的情况下,我们才能够讨论人的本性的善或者恶。虽然康德与奥古斯丁一样承认人作恶的普遍性,接受“人是恶的”“人天生是恶的”这样的命题,但他明确指出“人是恶的”这一命题无非是说,人意识到了道德法则,但又把偶尔对这一原则的背离纳入自己的准则。人天生是恶的,这无非是说,这一点就其族类而言是适用于人的。并不是说,好像这样的品性可以从人的类概念(人之为人的概念)中推论出来(因为那样的话,这种品性就会是必然的了),而是如同凭借经验对人的认识那样,只能据

① 李秋零主编《康德著作全集》第6卷,第19页。

② 李秋零主编《康德著作全集》第6卷,第20页。

③ 李秋零主编《康德著作全集》第6卷,第23页。

此来评价人。或者可以假定在每一个人身上，即便是在最好的人身上，这一点也都是主观上必然的。由于这样的恶只能源自人的自由的任性，是人咎由自取的，所以它是道德上的恶。又由于这样的恶败坏了一切准则的根据，同时又是不能借助于人力剔除的，所以它是一种根本的恶。

不过，康德反对奥古斯丁用人类始祖的原罪来解释恶的起源。在他看来，“无论人心中在道德上的恶的起源是什么性质，在关于恶通过我们族类的所有成员以及在所有的繁衍活动中传播和延续的种种表象方式中，最不当的一种方式，就是把恶设想为是通过遗传从我们的始祖传给我们的”^①。同样，康德也反对用感性和自然的偏好或者理性的腐败来解释恶的起源。对康德来说，恶的起源毋宁说是不可探究的。因为所谓根本的恶，也就是在把包括道德法则在内的各种动机采纳入自己的准则时颠倒了它们的道德次序，把自爱等动机当作了遵循道德法则的条件，从而形成了恶的意念，它是人运用自由的全部行为的原始主观根据。但我们不能再为这种颠倒寻找主观根据。因为这种颠倒作为出自自由的恶的行为，其主观根据只能再追溯到动机的道德次序的颠倒，从而使人陷入一种无穷的追溯之中。恶起源于人的自由，而自由所以为自由，恰恰在于它摆脱了一切因果关系。因此，如果要为这种自由再寻求什么根据或者起源，必然是一件不可能有结果的工作。

然而，人最初对自由的运用造就了恶的本性，而本性又是人进一步运用自由的主观根据，决定着人的进一步选择和行为，从而使恶成为一种必然的东西。于是，康德就与奥古斯丁面临着同样一个问题：人改恶向善的出路何在？

正是在对这个问题的回答上，启蒙思想家康德与神学家奥古斯丁分道扬镳了。

三 人如何改恶向善

奥古斯丁出于对人自行改恶向善的深度失望，作为基督教神学家理所

^① 李秋零主编《康德著作全集》第6卷，第40页。

当然地转向了上帝的神恩，即耶稣基督的救赎。在奥古斯丁看来，原罪并没有使人丧失自由意志，但使人失去选择善的自由。因此，要使人改恶向善，就必须把人的自由意志从罪和恶的奴役下解放出来，恢复人自由选择善的能力。但这是人类仅靠自己无法做到的，人类已经完全败坏，必须是上帝借着恩典，给人以信心，否则人永远不可能做任何善事。唯有信心才给人以能力，做人们奉命应该做的事情。如果任何人能够在超自然的神恩之外做任何善事，耶稣基督就是白白死了。反过来，如果耶稣基督不是白白死的，那么，除了凭借神恩之外，人们就不能从公义的愤怒得到称义和拯救。因此，无论任何人行任何善事，神恩都是唯一的原因。奥古斯丁的这种观点，在历史上就被称为神恩独作论。这里所说的信心，也就是对神恩的信心。因此，奥古斯丁高举因信称义的大旗，把信仰视为人改恶向善、得到拯救的充分必要条件。

主张人性根本恶的康德，同样面临着人如何改恶向善的问题。对康德来说，困难在于“这种恶是根本的，因为它败坏了一切准则的根据，同时它作为自然倾向也是不能借助于人力铲除的，因为这只有借助于善的准则才会实现；而既然假定所有准则的最高主观根据都是败坏了的，这就是无法实现的了”。^① 康德认为，这个问题超出了我们的所有概念。但坏树如何结出好果子的问题又并不比好树结出坏果子的问题更难理解。人在堕落后重新向善的可能性首先就在于，在道德上立法的实践理性并没有腐败。因此，“即使有那种堕落，‘我们应当成为更善的人’这一命令，仍毫不减弱地回荡在我们的灵魂中”^②。所谓重新向善，康德称为“重建向善的原初禀赋”，但这绝不意味着寻回某种已经失去了的东西。“在我们身上重建向善的原初禀赋，并不是获得一种丧失了了的向善的动机；因为这种存在于对道德法则的敬重之中的动机，我们永远也不会丧失。要是会丧失的话，我们也就永远不能重新获得它了。因此，这种重建，仅仅是建立道德法则作为我们所有准则的最高根据的纯粹性。按照这种纯粹性，道德法则不是仅仅与其他动机结合在一起，或者甚至把这些动机（偏好）当做条件来服从，而是应该以其全然的纯粹性，作为规定任性的自身充足的动机，而被

① 李秋零主编《康德著作全集》第6卷，第37页。

② 李秋零主编《康德著作全集》第6卷，第45页。

纳入准则。原初的善也就是在遵循自己的义务方面准则的圣洁性，因而是纯然出自义务的。这使那把这种纯粹性纳入自己的准则的人，虽然自身还并不由此就是圣洁的（因为在准则和行为之间还有很大距离），但却是已经踏上了在无限的进步中接近圣洁性的道路。”^①

既然所谓根本恶，无非就是在把包括道德法则在内的各种动机纳入自己的准则时颠倒了它们的道德次序，把自爱等动机当作了遵循道德法则的条件，从而形成了恶的意念。因此，“人的道德修养必须不是从习俗的改善，而是从思维方式的转变和从一种性格的确立开始”^②。习俗的改善只能逐一地与各种特殊的、偶然的恶做斗争，并不能触动它们的普遍根据，由此造成的只是合乎法则的行动，而不是道德上善的人。因此，康德不赞成用贤良方正的道德行为来进行道德教育。“教人去惊赞有道德的行动，无论这样的行动要求做出多大的牺牲，都不是学习者的心灵对道德上的善所应保持的正当情调。因为无论一个人如何有道德，他所能做出的一切善行，都毕竟仅仅是义务；而履行自己的义务，也无非就是做在通常的道德秩序之中的事情，从而也就是不值得惊赞的。毋宁说，这样的惊赞是我们的道德情感的一种变质，好像顺从义务是某种非同寻常的、有功劳的事情似的。”^③在他看来，真正值得惊赞的只能是我们里面的原初道德禀赋。“在我们的灵魂中有一样东西，我们如果恰如其分地将它收入眼底，就禁不住要以极大的惊赞看待它。此时，惊赞是正当的，同时亦是振奋人心的。而这种东西就是我们里面的一般的原初道德禀赋。”^④所以，道德教育的任务不是造就合乎道德法则的行为，而应是培养人的道德情感，并由此造就出道德的人。“经常激励自己的道德使命的崇高感，作为唤醒道德意念的手段，是特别值得称颂的，因为它正好抑制着把我们的任性的准则中的动机颠倒过来的那种生而俱有的倾向，以便在作为所有可被采纳的准则的最高条件的对法则的无条件敬重中，重建各种动机中的原初的道德秩

① 李秋零主编《康德著作全集》第6卷，第46~47页。

② 李秋零主编《康德著作全集》第6卷，第48~49页。

③ 李秋零主编《康德著作全集》第6卷，第49页。

④ 李秋零主编《康德著作全集》第6卷，第49页。

序，并由此而重建人心中向善禀赋的纯粹性。”^① 这样的重建也就是人的意念中的一场革命。

但是，在根本上已经堕落了的人，怎么可能凭借自己的力量实现这一革命，自动地成为一个善人呢？坚持道德自律的康德不可能像奥古斯丁那样求助于一种超自然的神恩。“假定为了成为善的或者更加善的，还需要一种超自然的协助，无论这种协助是仅仅在于减少障碍，还是也做出积极的援助，人都必须事先就使自己配得上接受这种协助……只有这样，善才能被归诸他，他才能被看做是一个善的人”。^② 但是，除了道德之外，人又没有别的方法使自己配得上接受这种协助。因此，“每一个人都必须尽其力所能及去做，以便成为一个更善的人。只有当他不埋没自己天赋的才能……利用自己向善的原初禀赋，以便成为一个更善的人时，他才能够希望由更高的协助补上他自己力所不能及的东西……‘知道上帝为他的永福在做或已做了什么，并不是根本的，因而也不是对每个人都必要的’；但是知道为了配得上这种援助，每个人自己必须做些什么，却是根本的，因而对每个人都必要的”^③。当然，康德最终仍然无法解释他所说的这种“灵魂深处爆发革命”何以可能，只好从“应该”推论出“能够”，宣称：“义务命令我们做这件事，而义务也仅仅命令我们做自己力所能及的事情。”^④

康德虽然强调道德的自律，强调修德是道德主体个人的事情。但他同时也重视道德环境在个人修德问题上的重要性。在康德看来，“道德上的至善并不能仅仅通过单个的人追求他自己在道德上的完善来实现，而是要求单个的人，为了这同一个目的联合成为一个整体，成为一个具有善良意念的人们的体系。只有在这个体系中，并且凭借这个体系的统一，道德上的至善才能实现”^⑤。原因在于，即使一个人通过思维方式中的革命确立了向善的意念，这也只是迈出了善战胜恶的第一步。此时，他依然总是受到

① 李秋零主编《康德著作全集》第6卷，第51页。

② 李秋零主编《康德著作全集》第6卷，第45页。

③ 李秋零主编《康德著作全集》第6卷，第52~53页。

④ 李秋零主编《康德著作全集》第6卷，第48页。

⑤ 李秋零主编《康德著作全集》第6卷，第98页。

恶的原则的侵袭。这种侵袭并不是在他离群索居的情况下，来自他自己的粗野的本性，而是来自他身处其中的社会。只要他生活在人群之中，甚至无须假定人们都已经堕落入恶，充当了教唆他为恶的榜样，单是妒忌心、统治欲、占有欲等，就会马上冲击着他那本来易于知足的本性，足以使他变恶了。他或者是必须防范别人，或者是产生要压倒别人的欲望。康德把这种现象称作伦理的自然状态。“伦理的自然状态也是对德性法则的一种公共的、相互的损害，是一种内在的无道德的状态；自然的人应该勉励自己尽可能快地走出这种状态。”^①因此，康德要求所有想要改恶向善的人们都应该联合起来，形成一个“伦理共同体”，以此来促进每一个人的道德修养。尽管康德在此强调道德环境的重要性，但这个“伦理共同体”的基础仍然是个人的道德自律，因为这个“伦理共同体”是完全建立在自觉自愿的基础之上的，是以个人在道德上改恶向善的要求为前提的。

由此我们可以看到，在对人性恶的理解上，康德与奥古斯丁一样，都把人性恶视为伦理秩序的一种颠倒，都认为人性恶的根源在于人的自由意志，因而是人必须自己为其负责的，都认为原初的恶使人失去了自由选择善的能力，因而原初的恶就表现为原罪或者根本恶，恶由此获得了普遍的意义。唯有在如何消解恶的问题上，才表现出神学家与启蒙思想家的巨大差异。倡导道德自律的康德不能像奥古斯丁那样接受一种超自然的神恩或者协助，坚持唯有人从自身出发改恶向善才具有道德价值。但也正是因为这一点，康德在理论上陷入了难以解决的困境。康德与奥古斯丁的这种异同使我们认识到，即便是像康德这样的伟大启蒙思想家，在其思想的形成中也怎样受到基督教思想的浸润，而基督宗教的教义在启蒙思想家的心中又具有怎样的合理性，以及启蒙思想家是怎样从人的理性出发解构宗教的。

^① 李秋零主编《康德著作全集》第6卷，第97页。