

论康德对古希腊伦理学的理解和批判

刘 作

[中山大学, 广州 510275]

摘 要: 康德在 1784—1785 年秋季学期的《伦理学讲义——科林斯》中对古希腊伦理学做出了系统的论述。他指出古希腊伦理学关注的问题是至善的问题, 并且对犬儒学派、伊壁鸠鲁学派和斯多亚学派做出批判性解读。犬儒学派夸大了人的自然本性与至善的联系, 忽视了至善的艺术性。康德赞同伊壁鸠鲁和斯多亚学派把至善看作艺术性的, 但是不赞同它们把幸福和德性看作是同质的, 从而片面地理解至善。康德对斯多亚学派有诸多论述, 称赞它保持德性的纯粹性, 但由于其缺乏意志自由的概念, 导致德性缺乏现实性。这些解读有利于理解康德同时期的《道德形而上学奠基》。结合其他文本, 可以看出, 康德的伦理学的核心概念尤其德性概念继承了斯多亚学派。但是康德把自由意志的概念加入进来, 摆脱了斯多亚学派德性概念的现世性, 使得伦理学具有了超越的维度。

关键词: 《伦理学讲义——科林斯》; 古希腊伦理学; 斯多亚学派; 德性; 自由意志

中图分类号: B516.31 文献标识码: A 文章编号: 1671-7511(2021)02-0026-08

DOI:10.19833/j.cnki.jyu.2021.02.004

在 1800 年出版的《耶舍逻辑学》(Jaeshe Logic) 中, 康德阐述他对哲学史的看法时, 指出“在道德哲学中, 我们并没有比古人走得更远。”^① 比如在论述哲学其他方面的发展时, 他认为, 自然哲学在近代的发展非常富有成效, 牛顿就是其中的代表, 近代哲学在不断的相互批判中, 发展并不顺利。这些都没有提到古代哲学尤其古希腊哲学。唯独在论及道德哲学时, 他特地提到古代哲学, 这里面也包括古希腊伦理学。在之前正式出版的《纯然理性界限内的宗教》中的一个脚注中, 他指出“古代的道德哲学家们几乎详尽地阐述了关于德性所能说的一切。”^② 德性, Tugend 在康德那里是人的意志所特有的概念, 它表达了人的意志在履行义务时的力量。除此之外, 在正式出版的著作尤

其《实践理性批判》和《道德形而上学》中, 康德多次提到古希腊伦理学。在《道德形而上学奠基》(以下简称《奠基》) 中, 康德除了在“前言”提到古希腊哲学的划分以及第一章谈到对节制的看法, 其余地方并未明确涉及古希腊哲学。然而在与《奠基》差不多同时期的《伦理学讲义——科林斯》(1784—1785) 中, 康德以标题为“古代的伦理学体系”的专门一节来论述他对古代伦理学尤其古希腊伦理学的理解。这些表明康德并不是像一些读者所认为的那样没有历史感, 而是始终关注哲学史, 在构建起伦理学体系时, 具有很强的历史维度。需要进一步思考的是, 康德是如何理解古希腊伦理学史的, 以及这种理解对于他自己的伦理学起到什么样的作用。

收稿日期: 2020-01-02

作者简介: 刘作, 男, 中山大学哲学系副教授, 博士研究生导师。

基金项目: 本文为教育部后期资助项目“《康德〈道德形而上学奠基〉系统释义》的翻译研究”(项目号: JHQ027) 的阶段性研究成果。

^① Kant, *Lectures on logic*, trans. and edited by J. Michael Young, Cambridge University Press, 1992, p. 544.

^② 康德《纯然理性界限内的宗教》, 李秋零译, 北京: 中国人民大学出版社, 2012 年, 第 9 页。

一、《伦理学讲义——科林斯》 对古希腊伦理学的基本理解

《伦理学讲义——科林斯》是1784—1785年秋季学期伦理学课堂上学生的笔记，总共分为三大块，分别是“论普遍的实践哲学”，“论宗教”以及“论道德性”。康德时代的大学要求教授们讲课使用教材，康德所使用的教材是鲍姆嘉通的《第一实践哲学导论》与《哲学伦理学》。第一部教材开篇就涉及责任、道德强制的概念，第二部教材分为两个大的部分，第一部分是“一般的哲学伦理学”，所讨论的主题依次是“宗教”、“对自我的义务”、“对他人的义务”，第二部分是“特殊的哲学伦理学”，所讨论的主题依次是“对灵魂的特殊义务”、“对身体的特殊义务”以及“对人的外在地位的特殊义务”。虽然康德在授课中加入了自己的具体理解，但是一些核心概念和基本问题受到这两部教材的影响。《伦理学讲义——科林斯》中“论普遍的实践哲学”所讨论的核心概念就是责任和法则的概念，“论宗教”涉及道德和宗教的关系问题，“论道德性”涉及具体的义务，基本的排列顺序遵照鲍姆嘉通的《哲学伦理学》。然而，在鲍姆嘉通的《第一实践哲学导论》中找不到《伦理学讲义——科林斯》的第2节“古代伦理学体系”。第1节是“前言”，接着康德就特地论述他对古希腊伦理学的理解，而这一部分是在教材中没有的。这是一个值得思考的现象，它说明了康德对古代伦理学尤其古希腊伦理学的重视。

康德在“前言”部分论述他对实践哲学的理解，其中一些基本内容可以与同时期的《奠基》相对照和比较。他认为，哲学分为理论哲学和实践哲学。它们的区别在于所涉及的对象不同，前者是关于知识的规则，后者是关于自由的任意行动的规则。如果不涉及对象的区别，那么哲学可以分为思辨的和实践的，前者是关于对象的知识，后者是关于运用对象的知识。比如理论的机械学和实践的机械学，二者的对象都是机械学，但是前者涉及关于机械学的知

识，后者涉及如何使用这些机械学的知识。这种区分与《奠基》是一致的。在《奠基》的“前言”部分，康德按照对象的不同，把哲学分为考察自然法则的物理学与考察自由规律的道德学说。但是，接着康德把实践哲学与逻辑学进行了对比，认为它们有共同点，都不考虑特殊的東西，而只是从形式的角度考察对象，它们也有区别，即逻辑学考察的是知性的规律，而实践哲学考察的是意志的运用“我们现在具有两种能力的两种形式的指导，即为知性提供指导的逻辑学和为意志提供指导的实践哲学。”^①在《奠基》中，康德是把逻辑学看作纯粹哲学的一部分，它与物理学和道德学说的区别在于，逻辑学是纯粹形式，既不以自然又不以自由为自己特有的对象。而在这部讲义中，康德认为实践哲学与逻辑学在形式上相似的，都讨论的是某种规则，区别在于其对象不同。

在讲义中，康德把知性放在逻辑学的规定之中的。在笔者看来，这是受到鲍姆嘉通的影响。鲍姆嘉通把知识理论分为两部分：感性论和逻辑学，前者处理的是感性的认识，后者处理的是智性的认识。^②感性论是模糊的认识，属于低级的认识能力，逻辑学是清晰的认识，属于高级的认识能力。虽然康德这一点受到鲍姆嘉通的影响，但是他区分知性和意志，而不是把它们当作同一种心灵能力的不同表象方式，与其批判哲学的基本原则是一致的。接下来，康德区分了实践哲学的三种规则：技巧的规则、明智的规则和道德性的规则。如果说逻辑学是理性的科学，研究关于对象的高级认识，那么实践哲学就是关于行动的科学，研究这三种不同的实践规则。这些规则对人的自由行动来说是客观的规则，但是并不一定是主观的规则，因为人的意志不一定会遵守这个规则，所以这些规则对于人来说表现为命令的形式。这三种实践规则分别对应着三种命令：技巧的命令、明智的命令和道德性的命令。这三种命令都表达了某种应当，区别在于，它们意志所设定的目的之区别。康德在讲义中对这三种命令的表述与《奠基》类似。技巧的命令所设定的目的是或然的，明智的命令所设定的目的是实然的，

① Kant, *Lectures on ethics*, trans. and edited by Peter Heath, Cambridge University Press, 1997, p. 41.

② 参见 Heiner Klemme and Manfred Kuehn eds., *The bloomsbury dictionary of eighteenth - century German philosophers*, London: Bloomsbury Academic, an imprint of Bloomsbury Publishing Plc, 2016, p. 46.

道德的命令并不以某个特定的目的为前提条件,而是无条件地要求做或者不做某个行动。

与《奠基》不同,康德把技巧的命令排除在实践哲学之外,但是他没有明确指出理由是什么:“技巧的命令仅仅或然地命令我们;因为使用手段的必然性总是有条件的,即以接受目的为条件。实践哲学不包含技巧的命令,但是包含明智的命令和道德性的命令。”^① 康德在《奠基》中把技巧的命令和明智的命令看做假言命令,把道德性的命令看作定言命令,后者是他在这部著作中需要寻求和确立的,因而他在这部著作中没有对技巧的命令和明智的命令的区别做出进一步的讨论,反而认为“只要很容易给出幸福的确定概念,那么明智的命令就会与熟巧的命令完全一致,并且同样也会是分析的。”^② 在对意志的规范性上,技巧的命令和明智的命令是相同的,都是设定了目的,就会采取相应的手段模式。回到讲义,如果说实践哲学是以自由的行动为对象,考察意志的运用,那么技巧的命令也属于实践哲学的范围,因为在这种命令中,虽然目的是不确定的,但是设定目的以及采取相应的手段都是意志的行动。这在其他文本中可以得到进一步的证实,比如在《纯粹理性批判》中,康德认为“凡是通过自由而可能的东西,就都是实践的。”^③ 设定目的是自由的,因为人无法被他人强制设定某个目的,技巧的命令在设定某个目的时,体现了意志的自由,所以技巧的命令是通过自由而可能的东西,是实践的,理应属于实践哲学。

康德没有把技巧的命令看作实践哲学考察的范围,可以通过讲义第2节中他对古希腊伦理学的理解来做出解释。第二节一开始康德就指出“古代世界的所有伦理学体系都是基于至善(Summum Bonum)的问题以及它所包含的内容,古希腊的诸体系是按照他们对这个问题的回答来区分的。”^④ 至善是一个最大化的理想,所有其他事物都以这个理想来作为标准评判。古希腊哲学家们如何理解至善呢?在康德

看来,他们的理解包含着两个因素:理性存在者的幸福以及配享这些幸福。康德给予古希腊哲学家们很高的评价“古人非常好地看到,幸福单独不能作为一个至善,因为如果所有人没有区分正义和不正义,而保持这种幸福,那么就只有幸福,而没有配享幸福,而且如果后者被包括在里面,那么那就是至善。”^⑤ 至善所包含的这两个要素缺一不可。在一个存在着理性存在者的世界中,如果有德性的人没有获得相应的幸福,以及幸福的人没有德性的,这样的世界是不完善的世界,不存在着至善。

在康德看来,古希腊哲学家们对至善的概念可以分为三种,第一种是犬儒学派,以第欧根尼为代表,他们把至善理解为简朴,简朴的生活就是幸福的生活,也就是至善。人的本性是简朴的,需求很少。人拥有更多的手段,会增加他的需求,他会要求更多的满足,从而导致他自己不幸福。康德把这个学派与卢梭对应起来,认为卢梭是隐藏的犬儒学派者,因为他也强调人的本性很简单,需求很少,大自然足以给人提供人所需要的一切。因而小孩的教育也是否定性的。康德没有更多地讨论卢梭,事实上,卢梭和犬儒学派是有很多区别的,尤其卢梭的公意学说,不过这不是本文论述的重点。康德此处提到卢梭,进一步说明了近代哲学在伦理学上并没有比古希腊走得更远。

康德并不赞同犬儒学派对至善的理解。犬儒学派夸大了人的自然本性与至善的联系,而忽视了至善的艺术性。所谓的艺术性,是指要达到至善,需要人为的努力,不能仅仅依靠自然本性。在这一点上,康德是赞同伊壁鸠鲁和斯多亚学派的,他认为这两个学派在至善的艺术性上是一致的,虽然二者有相反的理解“伊壁鸠鲁认为,即使我们本性没有恶,我们也具有向善的倾向,所以天真和简朴是靠不住的;艺术必须被加给它们,芝诺在这一点同意伊壁鸠鲁,因为他也把至善看作艺术的事情。”^⑥ 一个人可能终生都过着简朴的生活,没有做什么

① Kant, *Lectures on ethics*, trans. and edited by Peter Heath, Cambridge University Press, 1997, p. 43.

② Kant, *Lectures on ethics*, 1997, p. 47.

③ 康德《纯粹理性批判》,李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2011年,第522页。

④ Kant, *lectures on ethics*, p. 44.

⑤ Kant, *Lectures on ethics*, trans. and edited by Peter Heath, Cambridge University Press, 1997, p. 47.

⑥ Kant, *Lectures on ethics*, trans. and edited by Peter Heath, Cambridge University Press, 1997, p. 45.

坏事，但是，这只是因为他运气好，没有受到足够的引诱。如果他受到足够的引诱，他很有可能会作恶，即使不作恶，也会存在强烈的心理斗争。这两个学派看到至善包含着幸福和德性这两个方面，但是它们有一个共同的特点，即它们与其他哲学家类似，都试图寻求最高的统一性。这个特点是理性的本性，但是也容易被不同性质的东西混为一谈。德性和幸福是异质的，然而这两个学派对统一性的追求，把它们看做了统一的，进而通过实践理性的手段和目的的关系把它们看作同一的。具体而言，斯多亚学派把至善理解为德性，幸福只是达到德性的手段，甚至认为德性本身就是幸福的，其典范是智者。与之相反，伊壁鸠鲁认为德性是达到幸福的手段，其典范是世界中的人。他们把不同质的两个方面看作相同的。康德对智者的描述更多一些“智者自身中感觉到幸福，拥有一切，自身拥有快乐和正义的来源；他是一个国王，因为他统治自身，而且不能被限制，因为他限制自身。”^①智者甚至比上帝还要高，因为“上帝没有需要克服的诱惑或者障碍；但是这样的智者通过它自身的力量克服障碍而达到完善。”^②智者和上帝具有同样的完善，他们都完全按照理性的法则来行动，区别之处在于，智者本身具有感性的欲望等有限性的因素，而上帝是无限的神圣的存在者，本身不具有感性的欲望的因素。然而，智者可以通过自身的力量克服这些障碍来达到自身的完善，他彰显了自身的力量，从这个角度来说，他比上帝还要高。^③

康德指出这两个学派都片面地理解了至善。伊壁鸠鲁只是给德性提供了动机，而忽视了德

性的内在价值；相反，斯多亚学派提高了德性的内在价值，而忽视了德性所需要的动机。康德在讲义中特地提到他对动机的理解“动机是我们意志的来源于感官的根据。”^④斯多亚学派把幸福放在配享幸福那里，但是配享幸福的意识无法熄灭人对幸福的渴望。在幸福和配享幸福上，康德坚持二元论“正因为这种德性，一个有德性的人的欲望在追求幸福的人之中是更强的；一个人越有德性却获得更少的幸福，于他而言更多痛苦，即他是不幸福的，即使他配享幸福；进而这个人满足于他的行动，却不满足于他的条件。”^⑤人具有双重的属性，一方面是理性，一方面是感性。二者不可或缺，不能相互取代。

但是，人很容易混淆理性和感性在实践中的成分。在很多场合下，人受到良心的谴责，以为自己是在遵守道德的命令，实际上却只是害怕由此受到损失。比如一个人撒谎，心里很难受，实际上，他只是担心遭受到损失。如果没有人知道他在撒谎，他很可能会心安理得。在康德看来，伊壁鸠鲁学派恰好反映了人的这种心理。只要是不给自己带来伤害，甚至让自己感到快乐，就是幸福的，也就是道德的。他在讲义中花主要的篇幅在批评伊壁鸠鲁混淆了道德的命令和明智的命令，接着指出基督教的神圣性的理想是最纯粹的。因为基督教同时看到人的双重本性，人一方面需要把神圣性作为自己的理想来追求，但是这种追求靠自身是无法实现的，需要借助于上帝的帮助；另外一方面需要最大的动机，即在来世获得幸福。因而在康德看来，基督教提出了道德理想的神圣性，

① Kant, *Lectures on ethics*, trans. and edited by Peter Heath, Cambridge University Press, 1997, p. 46.

② Kant, *Lectures on ethics*, trans. and edited by Peter Heath, Cambridge University Press, 1997, p. 46.

③ 康德在这里对斯多亚学派的智者的理解可以解释他在《道德形而上学》的“德性论”部分提出的“endliche heilige Wesen”，这个存在者不会违背义务。分歧在于，如何理解这里的 endliche，目前的汉译本和英译本，都是把它理解为“有限的”，即康德在这里谈论的是一种“有限的神圣的存在者”。舒远招教授不认同这种理解，在他看来，heilige 在康德那里是与上帝结合在一起的，“有限的神圣”是一个矛盾的表达。笔者也曾经请教过德国哈勒大学克勒梅教授，他指出，在康德那里，“endliche heilige Wesen”这个概念是为了刻画属人的德性概念，康德并没有断言是否真的存在这样的存在者，康德使用这个概念是为了清晰地表明人的德性所处的阶段与上帝是不同的，因为上帝因其“unendlichen”的本质而不需要德性论。可见，克勒梅教授是把“endliche heilige Wesen”理解为有限的神圣的存在者，并且只是当作一个概念而已。在笔者看来，这样的存在者与斯多亚学派的智者比较类似，他是有限的，因为他存在着一些感性方面的障碍，具有诱惑，但是他也是神圣的，因为他可以通过自身的力量克服这些障碍，使得自己的意志与理性的法则完全一致。就像康德否认智者的现实性一样，康德也没有说有限的神圣的存在者是存在的。如果把 endliche 理解为“终极的”，也有一定道德，类似于智者这样的存在者，达到的神圣的状态，于他而言是完善的终极的状态。不过这种翻译忽略了康德把 unendlichen 与上帝结合起来，从而翻译为“无限的”的通常用法。

④ Kant, *Lectures on ethics*, trans. and edited by Peter Heath, Cambridge University Press, 1997, p. 47.

⑤ Kant, *Lectures on ethics*, trans. and edited by Peter Heath, Cambridge University Press, 1997, p. 47.

以及来世的幸福这两个关键的学说,在这方面基督教伦理学比古希腊伦理学要高明些。康德的这些论述似乎印证了学界把康德伦理学基督教化解读的倾向。伍德指出“当今确实存在着少数康德伦理学的基督教学者,他们认为康德应该以类似于正统的奥古斯丁的术语来解读。”^①他举出了黑尔(Hare)等学者。他提出两种可能的反驳,第一是这些学者自身带有宗教信仰,影响他们对文本的解读,第二是康德这里的讲义是为了迎合具有宗教信仰的听众。不过伍德自己倒提出另外一种解读的方案,即这里的表述只是说明康德在讨论伦理学历史这个主题而已了,并不意味着康德的伦理学可以用基督教的方式来解读。笔者认为,康德在此梳理了伦理学的历史,是为了强调古希腊伦理学缺乏超越性的维度,将至善仅仅看作此世的,而忽略了无论是德性的完善,还是以之相应的获得幸福的希望都以超越此世作为其条件。没有这种超越性的维度,就导致古希腊伦理学在实践上的困境“它们的伦理学体系不是纯粹的;它们让德性适应人的软弱性,因而不是不完全的。”^②

在此处文本中,康德没有直接批评斯多亚学派,那么康德是如何看待斯多亚学派的呢?实际上,斯多亚学派也面临这个问题。因为他们没有看到人的感性的需求,以为人可以在此世就可以克服感性的欲望,达到德性的完善。在1793年《伦理学讲义——维格兰提伍斯》中,康德指出:斯多亚学派“抽掉了所有的愉悦是违背本性的,因为存在着如此多的要求满足的自然需要。”^③如果说伊壁鸠鲁学派以为获得了幸福就是达到了至善,实际上只是看到人的感性的方面,那么斯多亚学派的智者以为可以完全不顾自己的感性需求而达到了至善,却在内心深处无时无刻不在感受到对幸福的需要。这种需要使得他内心充满矛盾,抬高了自己已经达到的德性水平。从康德的角度来看,斯多亚学派取消了明智命令的独特性,把道德命令看作是唯一的命令,伊壁鸠鲁学派取消了道德命令的独特性,把明智命令看作是唯一命令。

二者都没有把人看作是具有感性的理性存在者,要么把感性作为人的理性的条件,要么把理性看作感性的条件。相反,康德强调人的这种双重性,德性和幸福都很重要,其中德性是配享幸福,是实现幸福的条件,而不是相反。

二、康德伦理学对斯多亚派的继承和批判

康德把技巧的命令排除在实践哲学之外,认为实践哲学关注的是明智的命令和道德的命令。这可以从伦理学体系所关注的是至善的概念来解释。至善的概念分为德性和幸福这两个因素,实践哲学考察的就是分别以德性和幸福为对象的道德命令和明智命令。技巧命令所设定的目的是不确定的,与幸福和德性都没有直接的关系,所以不属于实践哲学的范围。这种理解肯定与他对古希腊伦理学体系的理解有关。当然不太确定,康德的这种理解是受到古希腊伦理学的影响,还是他本身的这种理解导致他对古希腊伦理学体系有如此区分。

伍德认为康德是通过二手文献了解古希腊哲学,对古希腊哲学没有深入的理解。^④实际上,康德在读中学时就读过西塞罗的《论义务》,他很赞赏西塞罗,甚至有模仿西塞罗构建哲学的冲动。西塞罗在《论义务》中把义务作为讨论的主题,认为讨论义务不外乎两类问题,第一是至善的学说,第二是日常生活的义务。关于第一个问题“是否一切义务都是绝对的,是否有一种义务高于其他义务,等等。”^⑤他认为义务的来源有四种:对真理的观察、社会性、精神力量的伟大与坚强(勇敢)以及节制和自我控制。由第一种来源产生的义务包括智慧和明智,它们都与追求真理、避免无知有关。后面三种来源与人的实践生活相关性更强,其中西塞罗讨论更多的是与社会性相关的义务,包括正义和仁爱。正如康德在讲义中所指出的,古希腊的伦理学对义务学说的探讨包括道德和正义的领域,而近代伦理学把正义的部分放到

① Lara Denis edited. , *Kant's lectures on ethics: a critical guide* , Cambridge University Press , 2015 , p. 135.

② *Kant , Lectures on ethics* , trans. and edited by Peter Heath , Cambridge University Press , 1997 , p. 47.

③ *Kant , Lectures on ethics* , p. 255.

④ Lara Denis edited. , *Kant's lectures on ethics: a critical guide* , Cambridge University Press , 2015 , p. 121.

⑤ 西塞罗《论义务》,张竹明、龙莉译,南京:译林出版社,2015年,第4页。

了合法性的领域，即法学的领域，而仅仅讨论行动的道德性。^① 阅读这部著作，我们会发现西塞罗对一些具体的义务的看法被康德继承下来。比如西塞罗指出不能撒谎是一个无条件的义务，即使一个人在不得已的情况下做出了某种许诺，他也应当遵守。关于慈善的义务，西塞罗强调需要考虑一些特殊的情况：第一，要以正义为基础；第二，不应当超过我们的财力；第三，给他人的帮助要与他人的价值相称。这与康德主张义务的无条件性，以及在构建他的义务学说体系时，把法权义务放在德性义务的前面，强调德性义务作为不完全的义务，并没有规定具体的行动是一致的。^②

与《伦理学讲义——科林斯》差不多同时期出版的《奠基》可以看出古希腊伦理学对康德的影响。在“前言”中，康德是依照古希腊哲学来划分哲学的。按照克勒梅教授的看法，康德的这个划分被同时代很多人不理解，甚至不满。因为沃尔夫在《普遍哲学的初步研讨》（1728）中已经把哲学分为理论哲学、逻辑学和实践哲学，理论哲学包括神学、心理学和物理学，实践哲学包括伦理学、政治学和经济学。康德实际上没有必要参考斯多亚学派对哲学的划分，康德这么做，只是表达他对斯多亚学派的重视。^③ 在《奠基》第一章，康德一开始就提出了“善良意志”的概念“在世界之中，一般地甚至在世界之外，唯一除了一个善良意志以外，根本不能设想任何东西有可能无限制地被视作善的。”^④ 这是康德对古希腊伦理学什么是最高的善的问题的回答。善良的意志是最高的善，其他的比如精神上的才能（包括知性），气质上的属性（勇敢）是善的，但是并不是最高的善，只有在一个善良意志约束下才是善的，否则很有可能会作恶。康德尤其批判了伊壁鲁乌把幸福看作最高的善的观点，如果没有一个善良意志，幸福会使人变得骄傲，甚

至会让人狂妄。接下来第二段可以看作是他回应斯多亚学派的德性学说。斯多亚学派所提倡的适度、自制、冷静审慎等看起来构成人的内在价值的一部分，但是不能把它们看作是无条件善的。如果没有善良意志，那么这些属性也可能会变为恶。康德举出，一个冷血的恶棍，他具有斯多亚学派所提倡的德性，他在欲望方面具有自制的德性，在遇到危险时表现出勇敢的德性，但是他所带来的恶比一个激情的罪犯更大。^⑤ 当然，康德并没有完全否定这些德性的价值，他在这一段一开头就认为这些属性对善良意志有促进的作用，可以减轻它的工作，只是它们没有无条件的价值，在善良意志的前提下才是善的。

康德从善良意志转入到对法则的讨论，接着得到善良意志的最高原则即定言命令，这说明他特意与古希腊伦理学区分开来。回答什么是最高的善这个问题，需要从最高的善的原则来回答，是法则规定善，而不是相反。法则才是无条件的善，而这一点是古希腊伦理学包括斯多亚学派没有认识到的问题。Ulrike Santozki 正确地指出“现在至善，其中德性与之成比例的幸福被设想为结合起来的，不是道德学的开端，而是结尾。”^⑥ 古希腊伦理学没有对最高的善进行区分，导致他们把对至善的追问看作是道德学最基本的问题，没有给予正确的回答。具体而言，它们没有讨论至善的原则问题，而是只是讨论至善是如何得以实现的问题。而在如何实现至善的问题上，缺乏超越性的维度。康德在《实践理性批判》的辩证论里对最高的善做出的辨析，可看做对古希腊伦理学的一个批评“至高的东西这个概念已经包含着一种歧义，如果人们忽视这种歧义，它就可能引起不必要的争执。至高的东西可以意味着至上的东西（supremum [最上面的东西]），也可以意味

① 参见 Kant, *Lectures on ethics*, trans. and edited by Peter Heath, Cambridge University Press, 1997, p. 253.

② 参见西塞罗《论义务》，张竹明、龙莉译，第41-42页。

③ 参见 Heiner Klemme, *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten ein systematischer Kommentar*, Reclam, 2017, S. 41.

④ 康德《道德形而上学奠基》，杨云飞译，邓晓芒校，北京：人民出版社，2013年，第11页。

⑤ 西塞罗在《论义务》中专门讨论了康德这里所举出来的德性“下面我们必须讨论关于道德正确的余下一个种类，在这个类里我们发现了体谅和自制，它给生活仿佛带来了一种光彩；它还包括节制、对所有激情的完全制服以及诸事适度。”（西塞罗，《论义务》，张竹明、龙莉译，第39页）康德此处所列举的古希腊德性的例子基本上与西塞罗说的一致。

⑥ Ulrike Santozki, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006, S. 168.

着完美的东西 (consummatum [完成了的东西])”。^①最高的善可做两种理解,一种是无条件的善,它是道德法则,一种是完美的善,即德福一致。前者是意志的规定根据,后者是道德法则的对象,是意志应该要实现出来的结果。在康德看来,古希腊哲学家把哲学看作至善的学说,这符合哲学作为爱智慧的本意,不过需要把哲学变为科学。从某个方面来说,理性的自我批判正是使得哲学变为科学,使得至善的学说成为科学的体系。哲学是追求至善的学说,首先需要确立至善的原则,接着讨论它的实现条件。确立起至善的原则,也就澄清了德性和幸福之间的综合关系,德性不等于幸福,而是配享幸福,是获得幸福的条件。

但是,康德对古希腊伦理学尤其斯多亚学派给予了很高的肯定。他在《实践理性批判》中列出一张表“道德原则中实践的质料规定根据”,在这张表中,伊壁鸠鲁的道德原则是内在的主观的自然情感,沃尔夫和斯多亚学派的道德原则是理性的完善概念。在他看来,近代的哲学家对道德原则的探讨在伊壁鸠鲁和斯多亚学派那里就可以找到源头。从这个角度来说,近代伦理学并没有超出古希腊的伦理学。他对沃尔夫和斯多亚学派的完善概念持有一些肯定的立场,认为它们是在理性的基础上寻找道德原则。在《奠基》中,他更详细地说明了这个立场。在道德的原则问题上,完善的概念比神学的概念好,这是因为我们无法直观到神圣的概念,更重要的是,以神圣的概念为基础的道德原则,最终会落实到与权力和仇恨结合起来的荣誉欲和统治欲。完善的概念也比近代以哈奇森为代表的道德情感学说要更好,因为它把道德原则放在理性的基础之上,保持了道德原则的纯洁性。康德对以完善为基础的道德原则不满意的是,它是空洞的,未确定的“无论它如何空洞、不确定……并且,也无论它为了从每种其他的实在性中特别区分出我们这里所谈的实在性而如何具有一种不可避免的偏好,即

纠缠于循环论证之中,如何不能避免把它应由它来解释的德性暗中预设为前提”^② (第84页),仅仅从完善的概念,并未告诉我们哪方面的完善。如果要给予完善的概念以某种道德的具体内容,那么它实际上预设了德性的概念。要从完善的概念推出德性的概念,实际上却预设了德性的概念。在康德看来,这是斯多亚学派的完善概念所面临的困境。

蒂默曼 (Timmermann) 指出,在康德的视角中,“完善主义对更进一步的伦理反思来说是一个相对良好的基础。事实上,定言命令式的第一个和第三个变化式中所采纳的体系就是这样的理性主义理论”。^③自然法则公式和目的王国公式都是形式的,前者要求行动者的准则具有自然法则的普遍性,后者要求行动者把自己看作目的王国的成员的身份来行动。它们都是形式的,并未规定具体的准则。定言命令的表达式直接从理性的概念出发,而完善的概念与目的直接有关,何为目的,并未得到规定。^④如果需要具体规定这个目的,要么以更加形式的方式来规定完善,要么以质料的方式来规定完善,前者进入到理性的层次,后者下降到质料。定言命令正是对完善概念从形式的方面的反思和规定,完善的概念如果是一个道德的概念,那么它预设了定言命令。从这个方面来看,在康德之前的伦理学体系之中,斯多亚学派和沃尔夫学派对道德原则的探讨更接近于康德的定言命令,他们对他们的评价更好。

进一步比较,康德对斯多亚学派的积极评价要多于沃尔夫。如前所说,康德认为,古代道德哲学家已经详尽地说明了德性概念的一切。德性是人在履行道德义务时的力量,它预设人的有限性。德性的概念的指向是人如何克服自己的有限性,实现自己的自由。康德主要是在《道德形而上学》中具体论述德性概念。他批判亚里士多德的中道概念,认为德性不存在程度的问题。当然,康德是否给了亚里士多德恰

① 康德《实践理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,北京:人民出版社,2011年,第104页。

② 康德《道德形而上学奠基》,杨云飞译,邓晓芒校,第84页。

③ Jens Timmermann. *Kant's Groundwork metaphysics of morals A Commentary*. Cambridge University Press, 2007, p. 117.

④ 关于定言命令表达式的关系,学界通常有两种看法:一种认为有三种不同的表达式,即自然法则公式是普遍法则公式的变式,人性公式和目的王国公式分别是另外两种不同的表达式;另外一种认为普遍法则公式是总的公式,其他三种分别从不同的方面进一步规定了定言命令。关于前者可以参看李科政《帕通对康德伦理学的诠释及其影响》,《山东大学学报(哲学社会科学版)》,2020年第1期:165-173。关于后者可以参看刘作《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:68-74。

当的评价,是另外一个问题。可以确定的是,他对德性的理解与斯多亚学派是类似的。在斯多亚学派看来,德性不存在程度问题,善与恶之间不存在着中间物。另外一个重要的影响是,康德指出德性需要不动情,这可以看作继承了斯多亚学派。德性基于内在自由,它要求驯服自己的激情和驾驭自己的情欲。虽然激情和情欲有区别,前者属于情感,后者属于欲望,但是它们都让人失去理性的自我控制。德性要求对自身的控制,必然以不动情为前提,即“不让自己受情感和限制偏好的统治(不动情的义务),因为,若不是理性执掌驾驭的缰绳,情感和偏好就会对人扮演主人。”^① 理性控制情感和偏好,对于康德的读者来说,这是很熟悉的。同样,西塞罗在《论义务》中指出,心灵的活动分为欲望和理性,前者驱使人活动,后者教导人做应当做的事情,欲望要服从理性的指导。这种服从体现在“人们还应该享有心灵的平静,摆脱一切激情”^②,欲望既不违背应当的秩序,走在理性的前面,也不阻碍理性,而是与理性处于和谐的秩序之中,人具有节制和坚定不移的品格。康德应该很熟悉这些内容,它与康德的德性概念有诸多相似之处,都强调理性对情感和欲望的主导作用,在面对诱惑时,人应当抵制诱惑。

不过,如何理解这种诱惑,康德与斯多亚

派的理解有区别。在《纯然理性界限内的宗教》中,康德夸赞斯多亚学派的德性概念,揭示了它包含着大无畏的勇气。但是他批判斯多亚学派把德性的敌人错认为是自然的偏好。在康德看来,人是一个具有感性的理性存在者,感性和理性不可或缺,斯多亚学派推崇的智者的理想忽视了人的感性的需求,导致这种理想成为不现实的。当斯多亚学派意识到德性的敌人是忽视了与偏好的斗争时,实际上这种忽视作为越轨的行动,已经预设了德性的敌人不是偏好,而是偏好之外的某种东西。康德把这种东西称作根本恶,它是人的自由任性在选择准则时颠倒了应当的秩序,是人的自由的一种体现。斯多亚学派没有意志自由的概念,缺失德性概念的自由维度,这种维度在基督教中才被揭示出来。因而,斯多亚学派说明德性需要勇气、节制等,要求理性主导感性,但是由于没有把德性与自由概念联系起来,所以无法解释德性的真正原则,也缺乏超越的维度,误以为德性在此世就可以实现出来。在康德看来,斯多亚哲学家如果真正反思其德性概念,就会得出德性的基础是自由意志,其克服的对象是自由的误用,同时德性的完善也就是自由意志的完善,这种完善不可能在现世得到实现,而应该寄希望于超越此世的来世。而这种超越性是康德多次认为基督教是真正的宗教的原因。

■责任编辑/张瑞臣

On Kant's Understanding and Critique of Ancient Greek Ethics

LIU Zuo

(Sun Yat-sen University, Guangzhou 510275, China)

Abstract: Kant made a systematic exposition on ancient Greek ethics in his Lectures on ethics - Collins in the fall semester of 1784 - 1785. He has pointed out that the concern of ancient Greek ethics is the question of the highest good, and he has also made a critical interpretation of the Epicurus, the Stoic and the Cynics that exaggerates the connection between human nature and the highest good, while ignoring the artistry of the highest good. Kant agrees that Epicurus and the Stoic regard the highest good as artistic, but does not agree with them treating happiness and virtue as homogeneous, so leading to one-sided understanding of the highest good. Kant has many discussions on the Stoic, praising it for maintaining the purity of virtue, but due to its lack of the concept of free will, virtue lacks reality. These interpretations are helpful to understand some texts of Kant's Groundwork for the Metaphysics of Moral. In combination with other texts, it can be seen that the core concepts of Kant's ethics, especially the concept of virtue, have inherited from the Stoic. However, Kant has added the concept of free will to get rid of the nature of this world in the Stoic concept of morality, so that ethics has a transcendent dimension.

Keywords: Lectures on ethics - Collins; ancient Greek ethics; the Stoic; virtue; free will

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191页。

② 西塞罗《论义务》,张竹明、龙莉译,第42页。