



青年施莱尔马赫的康德伦理学研究

张云涛

摘要：“现代新教神学之父”施莱尔马赫早年在发生信仰危机之后转向了当时的哲学，尤其是康德的批判哲学。与当时的学者专注于康德的第一批判不同，施莱尔马赫主要考察康德的第二批判，严厉批判了康德的道德学说，尤其是其至善理论和先验自由学说，并提出了自己的尚未成熟但在随后的年代发展完善的至善学说和决定论。

关键词：施莱尔马赫；康德；至善；先验自由；决定论

著名哲学家和施莱尔马赫专家狄尔泰断言：施莱尔马赫是“新教神学的康德”^①。如果这个评价是指施莱尔马赫在神学领域继承了康德的学说，那么，它无疑是错误的；相反，如果它是指他在神学领域像康德在哲学领域所做的那样发起一场“哥白尼式革命”，那么，它是恰当的。不过，施莱尔马赫确实与康德的思想有非常紧密的联系。他很早就违背了他所在的神学院的规定，偷偷地阅读康德的《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》，并与康德有过一面之缘^②。出生于虔敬派的施莱尔马赫早年信仰发生危机，他不满足于虔敬派的超自然主义，尤其是基督的神性和代赎学说^③，于是转向了哲学，“更多地从事广义理解上的道德哲学”^④。他在康德当时的主要批判者艾伯哈德(J. A. Eberhard)的影响下学习哲学，尤其是康德的《实践理性批判》和道德哲学，实施了一系列的“哲学试验”(Philosophischen Versuchen)，系统处理至善、自由等论题^⑤。他的第一个“狂想曲”(Rhapsodie)《论至善》(*Über das höchste Gut*)研究了实践哲学的一个核心概念——“至善”。在 1789 年之后将近三年的时间中，他特别关注自由问题，他后来回忆说：“自由意志……是我能思考的唯一对象。”^⑥此间，他共撰写了 4 篇直接与自由主题相关的论文：《有关康德的〈实践理性批判〉的笔记》(*Notizen zu Kant: Kritik der praktischen Vernunft*)、《关于自由的对话》(*Freiheitsgespräch*)、《关于自由之知识的笔记》(*Notizen zur Erkenntnis der Freiheit*)以及“施莱尔马赫早期众多著作中最全面、壮观并且事实上也是最艰难的著作”，即《论自由》(*Über der Freiheit*)^⑦。甚至在 1799 年，其思想初步形成时，施莱尔马赫仍然评论了康德的《实用人类学》中的先验自由观^⑧。在上述论著中，康德都是他的

① Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers*, Zweiter Band, Göttingen: Vandenhöck & Ruprecht, 1985, pp. 527~538.

② 参见 Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 5, Band 1, Walter de Gruyter, 1985, p. 92, 218.

③ 参见 Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 5, Band 1, p. 50.

④ Brent Sockness, Was Schleiermacher a Virtue Ethicist? *Zeitschrift für Neuere Theologieggeschichte*, 2001, 8, p. 10.

⑤ 参见 Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1, Band 1, Walter de Gruyter, 1983, pp. XVIII-XIX; Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 5, Band 1, p. 139.

⑥ Günter Meckenstock, *Deterministische Ethik und kritische Theologie*, Walter de Gruyter, 1988, p. 19.

⑦ Günter Meckenstock, *Deterministische Ethik und kritische Theologie*, p. 52.

⑧ 参见 Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1, Band 2, Walter de Gruyter, 1984, pp. 365~369.

研究对象和对话者。尽管青年施莱尔马赫几次阅读了康德的大部分著作^①,赞同康德对传统形而上学所做的彻底批判,说他“向来对康德哲学持非常赞同的意见,因为它使理性从形而上学的废墟返回到真正属于它的领域”,“对康德哲学的信仰与日俱增”^②,在自己的老师艾伯哈德与康德的论争中力图保持不偏不倚的客观公正立场,但他发现康德的体系充满了不一致和矛盾,因而不得不对它进行批判,并且像费希特一样力图推进和完善这个体系,使之更科学。正是在与康德思想的对话中,施莱尔马赫提出了自己的道德学说和宗教思想。

一、《论至善》

施莱尔马赫指出,尽管至善概念是理性的“终极的、最高的概念”,然而也是一个“有争议和论争的主题”和“值得人们更精确的研究和寻求完全弄清其根据”的概念^③。尽管他宣称这本书提供有关至善概念的历史的论述和考察它所经历的变化,但他并没有按照历史的发展考察这个概念,在澄清了研究对象、方法和基本原则之后,他就迫不及待地一下子跳到了“最近的体系”^④,即康德的伦理学,依据此原则考察它的一些“基本错误”(proton pseudos)^⑤。具体而言,施莱尔马赫首先指出科学的伦理学必须是理性的,只有理性才能达到“至善”概念,要完全以理性的方式考察,其对象必须是纯粹的理性概念,不能引入一些造成混乱和不一致的要素。他强调说,当我们允许凭借严格遵守纯粹实践理性的命令而决不能取得的某个东西进入到这种理性的对象中时,除了矛盾我们还会得到什么呢?^⑥这种伦理学必须坚持“一致性原则”(Grundsatz der Konsequenz):它的任何一个命题都不能自相矛盾或者同与它相连的命题冲突^⑦。据此,施莱尔马赫确立了理性、道德法则、至善、德性和幸福等概念及其关系。

理性独立于经验倾向和欲求,然而它们是它们的命令,命令它们,而不只是裁决或调节它们。理性在道德领域的工作并不只是比较和结合概念,更重要的是关注统一性,特别是法则之间的统一性,使人的行动遵循系统相连的法则^⑧。理性伦理学的所有概念必须是纯粹的,来自于理性的道德法则。至善概念是“理性的实践大厦的终极拱顶石”,它“只不过是依据确定的准则用一确定的程序方法即完全纯粹的理性方法而可能取得的一切东西的完美无缺的总和”^⑨。至善与纯粹的理性法则(道德法则)紧密相连,是“因纯粹的理性法则而变得可能的一切东西的总和”^⑩,而道德法则是生产至善所依赖的唯一形式^⑪。施莱尔马赫甚至用比喻来解释它们的关系,说至善与道德法则的关系就像弧线与生产它和规定它的形状的代数函数的关系,弧线只有严格遵循函数才可能正确,否则就是错误的。因为至善与理性的道德法则存在着这样的关系,所以它不能包含外在的、异己的、经验的内容,而必须完全来自于道德法则。与此相应,德性是感性倾向或意志完全顺服理性及其法则,而不是为了快乐和享受而去感受和行动的能力和品质。幸福是欲望的满足和快乐的感受,它完全来自于经验,是我们的想象与对快乐的渴求相结合的产物,因而它是纯感受的、任意的、短暂的。同时,幸福概念是一个自相矛盾的概念:“当他们想要生产整体时,他们必然会破坏它的个体部分,而当他们想要构造个体部分时,他们会看到它们必然不停地与整体的概念冲突。”^⑫幸福包含的是感性经验的内容,因而它在理性伦理学中没有地位,应该将它排斥在外。如果任何体系将它纳入进来,那么这个体系就违背了一致性原则,因而不是一个在其中包含实践必然性

①参见 Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 5. Band 1, p. 184。

②Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 5. Band 1, p. 92, 191。

③Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 89, 83。

④Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 123。

⑤Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 104。

⑥参见 Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 95。

⑦参见 Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 91。

⑧参见 Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 88。

⑨Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, pp. 92, 90~91。“拱顶石”这一说法显示施莱尔马赫熟悉康德《实践理性批判》中的论述,参见《康德三大批判合集》下册,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2009年,第15页。

⑩Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 92。

⑪参见 Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 90。

⑫Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 87。

的科学伦理学^①。幸福不是理性伦理学和至善的内容这一命题构成了该书始终坚持的一个论题。不过,施莱尔马赫指出,包括亚里士多德在内的众多伦理学家都错误地将幸福概念与至善概念紧密结合在一起。尽管施莱尔马赫非常推崇康德,称他是“康德先生”、“卓越的哲学家”和“我们面前的最谨慎的哲学家”^②,但是令他惊奇的是“甚至康德先生也陷入到这样的错误中”^③。下面我们具体分析他对康德的批判。

尽管康德主张理性伦理学,承认幸福和德性是两个非常不同的要素,不能还原为一个概念,但是他将它们都包含在“至善”概念之中。这是因为有德之人配享幸福然而缺乏它,而这不能与一个有理性的同时拥有一切强制力的存在者的完善的意愿相符。因为人这样的有限存在者的动机受到感性欲望的限制,所以,至善的最高条件即意向与道德法则完全相符不可能在人的有生之年实现。但是人在道德上有义务使他们完全相符,实现作为纯粹实践理性的对象的至善,而在道德上有义务的东西不能是不可能的,因而实现至善的条件必须被给予并且必须由无限长的生命去实现。因此,灵魂必须是不死的。灵魂不死又只有上帝存在才可能,于是,康德又悬设了上帝存在^④。在澄清了康德的论证之后,施莱尔马赫对他的至善观和悬设展开了批判。

康德否定德性和幸福在我们这个世界中结合的可能性,这一点非常对,但是他又承认它在另一个世界中是可能的,那么,这是否是可设想的呢?答案是否定的:“第一,如果人们假设在对我们而言是可能的任何其他状态中,感性仍然继续粘附着我们,那么,我们的欲求能力的自然法则也将仍然与实践理性的命令不同,而幸福作为前者的结果并不是后者的一个效果;第二,如果人们设想相反的情况,那么,不能证明像幸福这样的东西会与我们相关,我们也不会将它视作至善的一个部分。”^⑤没有办法根除这个矛盾,只能通过重新界定来生。但是如果康德那样做了,那么,他就成了他自己批判的独断论者,“变成了所有哲学家中最超验的”^⑥。

如果德性与幸福的必然相连是合理的,那么必然存在着一个能够直接并且仅仅被纯粹理性法则规定的意志,它必然在最好的状态中并且能够有最完善的福利(Wolbefinden)^⑦。尽管这样的福利与幸福并不相同,但是施莱尔马赫相信康德混淆了二者,并由此批判他:“但是这与一个在感性上受影响并且通常在感性上被规定的欲求能力的幸福有何共同之处呢?……在目前的情况下,人们通常所说的基本错误在于康德先生过分将理性的纯粹法则等同于从那个法则中派生出的我们的意志的主观地起规定作用的根据,并且他使理性过度地靠近欲求能力。在这样做时,康德几乎不能避免一方面将我们的意志错误地当做另一种更高的意志,另一方面将只是欲求能力的需要——即幸福——作为理性本身的无可指责的要求。”^⑧康德错误地将纯粹的道德法则与从那个法则中派生的意志的主观地起规定作用的根据紧密联系起来,以至于意志拥有了超自然的合乎比例的关系(德福相配),幸福成为道德的必要条件。因此,“康德将德性与幸福结合到一个概念中是不可行的。”^⑨

施莱尔马赫也批判了上帝存在和灵魂不死这两个悬设。首先,上帝和灵魂不死概念并不是建立在比思辨理性的自然幻象更稳定的基础之上,设想它们在实践上的用途并不比设想它们在理论上的用途更有必要或更加可以证明,因为这两种设想来自相同的根据:理性的观念与感性的限制性条件之间的冲突。思辨和实践理性都受制于感性世界,正如思辨无法超出自身控制外在现象一样,实践理性也无法在属于感性世界的精神中展示它的观念,那么,为何康德要赋予后者以优越性,认为这两个在理论理性的领域中只是自然幻象的观念在实践领域内是实在的、必要的呢?^⑩其次,这两个悬设的所谓的必要性

①参见 Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 123。

②Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 92, 90, 103。

③Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 95。

④参见 Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 98, 99, 101。

⑤Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 102。

⑥Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 102。

⑦参见 Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 104。

⑧Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, pp. 104~105。

⑨Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 101。

⑩参见 Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, pp. 99~100。

“建立在生产至善或使至善成为现实的要求之上”^①,因而只要至善不可能实现,那么,其必要性也就荡然无存。施莱尔马赫依据理性的道德法则与意志的不同关系,将意志划分为三类^②,由此指出至善的最高条件(意向与道德法则完全相符)是不可能的。第一种是康德所说的神圣意志,这种意志必然只被实践理性规定;第二种意志是康德本人对人的意志的认识,尽管其他动机在这种意志之中是可能的,但是这种意志仍然只能被实践理性直接规定。但是上述两种意志都不是人的真正意志,人的意志本身是无规定性的。它可以被理性规定,但不是直接被规定,而是间接地被规定,必须通过从理性法则中派生出来的起动力作用的根据并且这个决定人去做道德的事情的欲望或根据必须与与其他动机的争斗中获胜。最后,至善只是一个调节性的原则,是为有限的人类的意志培育设定的目标,并不能实现,但是康德却使这个概念成为建构性的原则,好像它是可能实现的,因而他在实践领域中没有避免他在思辨领域中揭示的错误^③。

施莱尔马赫严格按照理性伦理学所必需的一致性原则考察从古至今的主要伦理学家的得失,指出他们都没有彻底贯彻此原则,相反将幸福概念纳入到至善之中,因而使得体系不一致,犯了错误。但是他本人是否严格遵守了此原则呢?尽管他努力坚持此原则,没有将幸福纳入到至善中,然而对于至善、道德法则和理性这些概念及其关系,他除了给出与康德学说中的含义极其相似的前述定义和理解之外,在展开论述时还赋予它们不同的乃至相互冲突的意义。譬如,至善是依据理性的道德法则而可能生产的一切东西的总和,它只是意志完全符合理性的道德法则,是不可实现的调节性原则,但是至善的具体化是证实理性的权威的手段^④。理性是原则的能力,规定思想和道德法则的形式,但它又是管制性的能力,指导理性存在者朝向某个目的^⑤,要求以能力和倾向之间的合乎比例的关系培育精神能力^⑥。

施莱尔马赫的上述不一致具体体现了他试图调和康德的义务论伦理学与那个时代的“最盛行的伦理学体系”^⑦,即以艾伯哈德的完善伦理学(Vollkommenheitsethik)为代表的德性伦理学的努力^⑧。这是因为他极不满意这两种体系,但当时又无力系统建立起自己的思想,于是吸纳了他所认可的两个体系的成分,既要求对至善做纯形式的理解,同时又主张至善提供道德努力的具体目标,促进个人的完善。

二、批判先验自由,主张“决定论”

康德在处理先验宇宙论的第三组二律背反时指出了有关世界的两种图景:机械决定论和自由意志论。前者认为包含人在内的感性世界中的所有存在者都处于普遍的因果链之中,都没有自由,而后者则宣称作为有限的理性存在者的人是自由的,即他“具有一种独立于感性冲动的强迫而自行规定自己的能力”,“能够自行开始行动”,或者说,具有“绝对地开始一种状态、因而也开始这状态的一个诸后果的序列的能力”^⑨。“绝对地开始”就是指理性的行动者不被他之前的其他状态规定。在康德看来,如果人们要将二者统一起来,就不可避免地出现矛盾^⑩;反之,如果划清它们的层次,那么,这两种观点可以并存。这样,康德就保留了先验自由的可能性。接着,他进一步断言,自由是道德存在的基础,而道德是自由存在的证明^⑪。道德存在必须预设道德主体是先验自由的,即道德行动完全由他施行,由他负责。与此二元论和非决定论的立场相应,对于“哲学家之石”(lapis philosophorum)的问题,即道德法则如何能够成为动力使行动者采取道德行动^⑫,康德提出了自己的解决方法。他区分了道德的识别原则(principium

① Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 99.

② 参见 Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 100.

③ 参见 Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, pp. 100~101.

④ 参见 Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, pp. 92~93.

⑤ 参见 Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 110.

⑥ 参见 Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 121.

⑦ Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 120.

⑧ 参见施莱尔马赫《论至善》的英译者 Victor Froese 的论述,载 Schleiermacher, *On the Highest Good*, trans. by Victor Froese, Edwin Mellen Press, 1992, pp. 93~105, 122.

⑨《康德三大批判合集》上册,人民出版社 2009 年,第 379、378、327 页。

⑩ 参见《康德三大批判合集》下册,第 18 页。

⑪ 参见《康德三大批判合集》下册,第 15~16 页。

⑫ 参见 Kant, *Lectures on Ethics*, trans. by Louis Infield, Hackett Publishing Company, 1963, pp. 44~45.

diudicationis)和实施原则(principium executionis)^①：凭借前者，人们可以判定行为的好坏对错，而后者是推动行动者做正确的事情的主观动力因(motiva subjective moventia)。在康德看来，因为作为理性的普遍先天的原则的识别原则不能依赖在经验中被给予的感性欲求，所以，如果纯粹理性的原则要成为意志的动力，那么，识别原则与执行原则必须紧密相连，道德法则直接规定人的意志^②。但是康德也意识到理性原则与感性冲动之间沟通的困难，与他总是将对象条分缕析地区分开来然后又寻求中介与和解的一贯做法一样，他提出了一种特殊的情感：对道德法则的敬重感。这种敬重感是一种通过智性的根据起作用的情感，是唯一一种人们能完全先天地认识的情感^③。道德法则排除自爱和消除自大，而敬重通过它削弱了倾向的阻碍影响，因而是尊崇法则的动力。

但是，施莱尔马赫对康德的上述观点提出了尖锐的批判。他将康德的先验自由理解为“一种与此前已经发生的事情没有必然联系的因果性的能力”^④，并对这种自由的有效性持怀疑态度：“思辨理性的(先验)自由概念只是对一个其他世界中的主体而言是不可或缺的。”^⑤人在采取行动之前必然已经存在，处于一定的状态中，拥有一定的属性和品质。但是一旦肯定人是先验自由的，那么，人发出的这个行动就是一个绝对的开端，它与这个行动者先前的状态和品质毫无关系。换言之，行动者在实施行动之前的状态与他实施行动时的状态并没有任何关联，这就破坏了自我在经验上的统一性和同一性。不仅如此，我们将一个行动归给一个人的条件就是我们能够将这个行动与实施它的主体及其品质联系起来，能够依据他的品质来解释他的行动，这样才能说是那个人实施了这一行动；否则，我们不能说这个行为是他实施的，他对此行动负责，这个行动只不过是在他那里发生而已，完全可能是随意的、偶然的。但是一旦肯定了先验自由，行动与行动者的精神和品质就没有关联了，这样，我们就不能说那个行动是那个人负责和施行的：“当我们不能真正规定一个行动在多大程度上属于我的精神时，我如何能够对那个行动负责呢？”^⑥总之，“将人分裂是徒劳无益的，他之中的一切是相连的，一切都是统一的”^⑦，而先验自由观念“肯定比任何其他东西更能废弃道德”^⑧。

康德在《实用人类学》的前言中区分了实用人类学和生理学人类学的观点：前者认为人们依据自己选择的原则行动，而后者认为行动者处于经验世界之中，受他在行动前的状态规定。但是施莱尔马赫质问这两种观点在现实中如何能够统一起来，合理地解释道德行动。康德承认使用已经发现的有关妨碍或促进记忆力的东西的知觉去扩展这种能力是预设了自由的实用人类学的一个部分^⑨，但是“这导致了这个问题：‘有关妨碍或促进一种精神能力的东西的知觉’来自哪里，并且应该如何运用这些知觉来扩展精神，如果并不存在依据所有选择同时是自然的这种观念思考和处理这样的扩展的物理方式？”^⑩谈论影响精神的东西不是意味着将行动者当作现象来处理了吗？如果先验自由被预设，那么，一个人如何影响他自身，去关注改善精神能力和欲求进而改善自己的道德？只要人们承认康德的实用人类学的观点，肯定先验自由，那么，人们就不得不承认这种自由受到了人的身体状况的限制。换言之，就承认人既是自由的，同时又是受规定的，两种人类学的观点在现实的道德活动中很难分割开来。鉴于此，施莱尔马赫说康德的这本书“似乎是出色的，但不是作为人类学，而是作为对所有人类学的否定”^⑪。

除了批判康德所说的作为“一切经验论者的绊脚石”的自由观点^⑫，施莱尔马赫还批判康德对“哲学家之石”问题的解决。在他看来，康德并没有清楚地解释与道德法则的影响相连的情感是如何产生的，

①参见 Kant, *Lectures on Ethics*, p. 36.

②参见《康德三大批判合集》下册，第 86 页。

③参见《康德三大批判合集》下册，第 88 页。

④Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 129.

⑤Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 129.

⑥Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 316.

⑦Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 241.

⑧Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 317.

⑨参见康德：《实用人类学》，重庆出版社 1987 年，第 1~2 页。

⑩Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 2, Walter de Gruyter, 1984, p. 366.

⑪Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 2, p. 366.

⑫《康德三大批判合集》下册，第 19 页。

只有一个否定情感直接从实践理性与自大的关系中产生,然而“它仍然不是动力”^①。康德只是说明了道德法则对受规定的情感的间接影响,它在消除自爱和自大时阻碍了这些在病理学上受刺激的情感的效果,因而强化了道德动力,但是并没有说明直接与道德法则相关的动机的本质及其可能性。他只是说明了当个体承认道德法则的绝对价值时道德法则对这个个体能够产生影响,但是并没有解释这个个体如何开始承认道德法则的这样的绝对价值。因此,康德对实践理性如何对意志产生效果的解释仍然是“空洞的”^②,他的敬重感本身是有问题的。此外,施莱尔马赫指出,理性的道德法则如果要规定意志,使其做出合乎道德的行动,那么它就必须道德感。但是这种道德感并不像康德的敬重感那样是实践理性的,而是爱,是一种通过做出有道德的选择而获得的感性快乐^③。与其他快乐一样,这种情感也拥有自己独特的对象,即实践理性的道德法则。当行动者发现合乎道德的行动能令自己快乐时,理性才能决定他的意志,因而“依据理性法则去行动的能力只是意味着被快乐感规定的去完成理性的道德观念的能力”^④。但是,道德情感并不只是被纯粹理性规定,它还“被感受能力的接受性规定着去受到道德法则的表象影响,但是这样的接受性每次都依赖其他条件”^⑤。因为感受能力的接受性不是给定的持续状态,而是变化的,受到了行动者在先的精神状态的影响,所以道德情感就呈现出强弱差异,呈现给行动者的道德法则的表象有强有弱,于是行动者相应地做出不同的道德抉择。不仅如此,因为在行动者的意志中存在着多种动力,而道德感只是其中之一,所以道德感必须与其他众多的动机、冲动和情感对抗,竞争。只有在获胜之后,道德法则才能凭借道德感决定行动者的意志^⑥。

在旨在“更紧密地澄清康德的自由理论”的《论自由》中,施莱尔马赫提出了与康德针锋相对的观点。他首先对道德活动中的欲求能力(Begehrungsvermögen)进行“现象学的描述”^⑦,将它界定为“通过其表象而成为使这些表象的对象变成现实的原因的能力”^⑧。不过,他认为这个概念还是不够基本,冲动概念更基本,冲动是“表象主体的建立在其本性之上的生产表象的活动”^⑨。接着他依据欲求能力的不同活动领域仔细分析了这一能力,区分了“本能”(Instinkt)和“选择”(Willkühr):“只要做某个具体活动的冲动只能被单个对象规定,那么,欲求能力被叫做本能,但是只要做某个具体活动的冲动只有通过比较一些对象才能做,那么,它被叫做选择。”^⑩在本能状态下,我们的欲求能力被单个对象刺激。但是我们的绝大多数的决定活动要比本能反应复杂得多,我们通常会比较不同的表象然后做出选择和决定。当我们从经验中概括出规则以便规定经验判断并指导我们未来的行动时,我们的理解能力就参与到选择中。施莱尔马赫称理性概括的规则为“准则”(Maxim)^⑪。当这些准则进入到选择过程中时,我们称这样的欲求能力为“意志”(Wille),它是一种选择的能力。意志是“天然不确定的”和“完全不确定的”^⑫,然而在人的意识中存在着众多表象,它们争着影响我们的决定,因而意志总是涉及到选择。既然如此,当康德认为道德法则直接规定意志而意志在做出决定时根本不考虑其他表象时,他就将道德选择当做了“理性的本能”^⑬,将道德法则视作自然法则。但是准则不能直接或绝对地规定人的选择,道德法则必须与欲求能力的众多不同的、相互竞争的表象,譬如本能或其他感性冲动相互竞争,试图规定人的选择。既然如此,那么道德法则如何战胜其他表象,占据主导地位,规定意志做出道德的选择呢?

① Schleiermacher. *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 132.

② Schleiermacher. *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 133. 康德自己也承认:“因为一条规则如何能独自地直接就是意志的规定根据(这毕竟是一切道德性的本质),这是一个人类理性无法解决的问题,它与一个自由的意志是如何可能的这个问题是一样的。”康德:《康德三大批判合集》下册,第86页。

③ 参见 Schleiermacher. *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 162, 153.

④ Schleiermacher. *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 160.

⑤ Schleiermacher. *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 163.

⑥ 参见 Schleiermacher. *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 159.

⑦ Albert Blackwell. *Schleiermacher's Early Philosophy of Life*, Scholars Press, 1982, P. 39.

⑧ Schleiermacher. *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 222. 与康德的定义相似,参见康德:《康德三大批判合集》下册,第20页,康德自己的注释。

⑨ Schleiermacher. *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 223.

⑩ Schleiermacher. *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 224.

⑪ Schleiermacher. *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 226.

⑫ Schleiermacher. *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 233, 234.

⑬ Schleiermacher. *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 232.

一个对象被意志欲求并非完全因为它本身,而会随着主体对它的表象活动(譬如认识)的不同而变化。表象能力决定了观念与对象、欲求与观念如何相连,而表象能力的活动又与主体的品质和精神状态相关,因而道德行动者受他在做出决定时的整个主观存在或精神的具体状态规定:“一个冲动比其他冲动占优势部分建立在欲求能力的偶然的规范性之上,而通过它先前的活动而被生产的这些规定的最初的根据必然又在表象能力的状况之中。”^①由此,施莱尔马赫提出了这本书的核心命题:“选择的每个对比必须以[一方]占优势终结以便转入欲求能力的一个完全的行动,在每种情况下这都必须建立在在我们精神的表象的过程中生产的当前的表象的总和以及所有精神能力的状况和相互关联之上。”^②具体而言,如果一个人决定去做这件事而不做另外一件事情,那是因为在这个人的精神状态之中去做这件事情的动力强于做另外一件事情的动力,而上述精神状态由我们的诸种能力和冲动共同规定,构成了我们的本质或品质,决定了我们的选择。这即是说,我们是什么样的人决定了我们会做什么样的选择。就道德行为是由行动者发动的而言,道德行动要归给主体,而就主体实施行动受到他的性情和品质影响,而后者是在经验世界中形成,因而受自然因果性规定而言,道德行动是有经验原因的和被规定的。

这就是施莱尔马赫的“决定论”^③。他还花费篇幅论述其主张必然性的决定论不仅不会削弱道德,相反支持它,比主张完全自由感的学说更能合理地解释道德现象^④。必然性激起人们对过去的行为感到愧疚和懊悔,试图将来改善,而自由感却做不到,因为它使人们自欺地认为其行动与其当前的自我孤立无关。必然性使人们更有希望改善道德,使其注意到在目前的时刻与将来的时刻之间的一切东西作为手段或在先的关联与期望达到的那种状态密切相连,而完全的自由感使人们错误地认为除了自己想要实现的道德目的之外,再没有任何根据规定他们实现它的能力,无需考虑和改善自己的精神品质和状态。必然性比完全的自由感更有效地解释惩罚的合理性,惩罚是为了使被罚者改进品性,并非只是因为被罚者造成的危害,因此,死刑和永恒惩罚是没有意义的^⑤。

对于他的观点,人们可能提出责难:既然人的道德选择受他处于感性世界的因果链之中的品质规定和各种经验因素影响,那么,即使人的行为合乎道德法则,但也可能不是出于道德法则,因而并不能将道德价值归给这个人,认为他对这个道德行为负责,由他的这个合乎道德的行为推断出他的品质是道德的。这个难题就是“责任”(Zurechnung)问题。施莱尔马赫并非没有意识到这个困难,他说有关“责任”的反驳是对决定论的所有反驳中“最重要的”的反驳^⑥,并在该书第二部分专门解决这一问题。他将“责任”定义为“这样一个判断,通过它,我们将一个行动的道德性指派给那个实施它的人,以至于我们关于这个行动的判断构成了我们关于这个人的价值的判断的部分”^⑦,并坚持说,他的决定论不但不与责任或归属问题冲突,相反,如果我们能够从人的具体行动推断出他的品质,那么我们就必须预设他的决定论。但是对于他对此难题的解决,学者们见仁见智^⑧。他的决定论虽然可以很好地说明行动者的品质和状态与他的行动有关联,比较好地维护道德主体的经验的统一性,解释道德活动的心理发生过程,但是它仍然无法说明行动者与他的行动之间有因果性关系,我们只能说这个行动在行动者中发生,而不能说这个行动是行动者自己发动的。在道德行动者与其行动的关系上,只要承认后天的经验性因素发挥

① Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 237. 另一处说:“没有什么事情会发生除了建立在我们的状态之上以及由此建立在在先的所有状态的整个连续体之上的事情。”(同前, p. 292.)

② Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, pp. 237~238.

③ 由上述可知,施莱尔马赫所谓的决定论实际上是主张自由与必然不矛盾的兼容论。他说,人们总喜欢给一些哲学立场贴上有偏见的标签,譬如把他的观点说成是“决定论”,不过,只要人们不将其他决定论者所说的任何命题当作他的观点,那么,他满意这个称呼。参见 Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 244.

④ Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, pp. 291~298.

⑤ 参见 Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, pp. 269~271, 311~312.

⑥ Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 244.

⑦ Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 247.

⑧ 譬如,有的学者基本赞同施莱尔马赫的决定论,认为“责任问题”并不对它构成威胁,而有的学者则认为施莱尔马赫无法解决这一问题,他的决定论固然可以说明行动者的品质与其行为有关联,并且不像康德那样破坏人的经验和自我的统一性,但是无法说明道德行为是由自我发动的,这个自我是道德的,要说明这就必须预设先验自由,因而施莱尔马赫的方案并不比康德的高明。分别参见:Albert Blackwell, *Schleiermacher's Early Philosophy of Life*, Scholars Press, 1982, pp. 75~78; Jacqueline Mariña, *Transformation of the Self in the Thought of Friedrich Schleiermacher*, Oxford University Press, 2008, pp. 39~42.

了作用,那么,就很难确定这个行为到底是行动者自己发动的,还是经验因素使然,因而很难说他为此行动负责。

三、结 语

青年施莱尔马赫试图通过学习现代哲学找到拯救信仰之道,他学习和关注的重点是道德哲学,尤其是康德的实践哲学,并力图陈述自己的哲学。尽管他此时的表述还不够成熟,甚至有些不一致,然而他成熟时期的一些思想已经显现出来。他此时从道德活动的角度批判康德的先验自由,而在随后的斯宾诺莎研究中则直接提出了有机的一元论,否定了作为先验自由之基础的实体性的本体自我或先验自我的存在,因而再次否定了先验自由,并将这里提出的有关自由意志的观点正式命名为“完全的决定论”(vollkommen Determinismus)^①。这种决定论在他的成熟的思想中仍然保留着^②。尽管他在这里力图调和德性伦理学与义务论伦理学时论述存在着不一致和矛盾之处,但是他此时就非常关注的至善概念最终成为他的成熟的伦理学体系的核心概念。此时的至善是因道德法则而变得可能的一切东西的总和,而在他后来的伦理学中,至善指理性在通过组织活动和象征活动使自然成为它自身的器官和象征的过程中所创造的一切东西的总和,通过这个过程,理性最终弥漫于整个世界。他在这里强调的理性的限制性功能最终发展成一种能动的创造性能力。他后来倡导的仍然是科学的伦理学体系,仍坚持将至善与被欲求的东西分开,将幸福排除在伦理学体系之外,并且继续寻求统一,将传统的道德哲学分裂的至善论、德性论和义务论融合为一个统一的整体。虽然他此时仍然从道德的角度理解宗教,不过他批判了康德的道德神学,特别是其在实践领域恢复纯粹理性批判的上帝存在和灵魂不死的悬设,而“通过破坏康德的悬设理论,施莱尔马赫已经毁灭了传统形而上学意义上的理性神学的最后支柱”^③。因为施莱尔马赫反对主张上帝在世界之外和之后的各种有神论和灵魂不死,所以他必然在这个世界之中寻找宗教的意义和把握无限者的踪迹和显现,而这正是他的代表作《论宗教》(*Über die Religion*)的观点。他在那里批判了启蒙主义只是将宗教的功能界定为挽救道德的观点,并将宗教从道德和知识中解放出来。

● 作者简介:张云涛,武汉大学欧美宗教文化研究所研究员,哲学博士;湖北 武汉 430072。

● 责任编辑:涂文迁



① Schleiermacher. *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1. Band 1, p. 532.

② Julia Lamm. *The living God*, The Pennsylvania State University Press, 1996, pp. 127~197.

③ Günter Meckenstock. *Deterministische Ethik und kritische Theologie*, 1988, p. 154.