**南开大学**

**本科生学年论文**

题目：人皆自愿为恶？

——论康德“恶”的普遍性证明

学号：

年级：

专业：

学院：哲学院

完成日期：

目 录

[摘要 1](#_Toc7192)

[Abstract 2](#_Toc26377)

[引言 1](#_Toc9241)

[一.恶的普遍性问题背景与内容 3](#_Toc19697)

[（一）善的一元论下“非实在”的恶 3](#_Toc17729)

[（二）恶的“实在化”以及普遍性问题的产生 4](#_Toc2808)

[（三）根本恶以及普遍性问题 6](#_Toc22605)

[二.“根本恶”内容概述 8](#_Toc21909)

[（一）恶的前提：意志自由 8](#_Toc11224)

[（二）善恶的二分法：严格主义 11](#_Toc1260)

[（三）禀赋、倾向与性情 13](#_Toc21385)

[三. 三种解释路径 16](#_Toc20948)

[（一）神秘主义式解读——不可知的永久性选择 16](#_Toc29054)

[（二）人类学式解读 20](#_Toc30734)

[1.为人类学的方法辩护 20](#_Toc21543)

[2.社会范式下的恶 22](#_Toc20276)

[3.发展途中的必然“陷阱” 26](#_Toc21492)

[（三）先验式解读 32](#_Toc14380)

[1.不纯粹的“先天演绎” 32](#_Toc30598)

[2.自由的辩证法 35](#_Toc27427)

[3.先天综合论证 38](#_Toc23100)

[四.概念分析与人类学方法的结合 43](#_Toc21076)

[结论 49](#_Toc28755)

摘 要：本文从康德对于“恶”的学说在哲学史上特殊的地位出发，指出由于这种特殊性康德所要必须面临的问题，即恶的普遍性证明问题。而这体现在康德自身的文本当中，就是康德对于“人天生是恶的”这一命题的论断，但是康德在文本当中并没有展开这种论证。我们在对康德“根本恶”学说进行详细阐述之后，又展示了康德的解释者们从分别三种立场出发对于“恶的普遍性”提供的证明：其中包括持神秘主义立场的解释者，认为恶的普遍性同整个“根本恶”理论一样是不可只靠理性理解的，因而康德借助“原罪”来解释这种普遍性；而人类学立场的三位解释者分别论证了人类学方法的合理性、社会维度的恶的普遍必然性以及发展中恶的必然性；先验立场的三位解释者分别提出了准先验论证、概念分析式的论证、先天演绎的论证。我们针对前人理解路径进行了优缺点的分析，并一一指出其中与康德本意不符之处。随后，我们提出了关于这个问题自己的见解，即在概念分析的基础上借助部分人类学方法来完成这种证明，并论证了这是基于康德整个道德哲学体系以及宏观的哲学目标的解释方式。最后，我们指出，康德正是借助于这种“人天生是恶的”的断言延续了批判哲学的精神，展现出他对人性的深刻剖析与对时代前景的洞察。

关键词：普遍性；人性；根本恶；道德律令；至善

**Abstract：**This paper begins with the specific status that of Kant which make it significant for him to illustrate the issue of the universality of evil . And in Kant’s own texts it presents as the argument for “Human is evil by nature ” ,which was not proved in detail by Kant himself. After my minute elucidation of his doctrine of “evil ” I present the explanations made by those interpreters from three different aspects : The mystics thinks that the universality of evil as well as the whole doctrine of “radical evil ” is inscrutable, which make Kant has to recur to the original sin from the Bible to support this argument . Three interpreters whose standpoint is the anthropological solution work out three problems of this issue, names the rationality of the anthropological methodology, the social aspect of the evil and the universal inevitability of evil through the process of humans’ development. And the other three interpreters utilize the transcendental method and they put forward three demonstration respectively, they are the quasi-transcendental proof , the demonstration of conceptual analysis and the synthetic a prior argument. After these statements I analyze the merit and demerit of them and point out the place I find conflict with Kant . In the last part of this paper I put forward my own opinions about this issue : I appeal to parts of the anthropology method on the foundation of the conceptual analysis ,and my conclusion is in line with Kant’s whole moral philosophy system’s aim and accord with his way of thinking and solving moral issue. In conclusion , I find that Kant extend the spirits of his critical philosophy in virtue of the universality of evil , which reveal his insight of the human nature and the future of our reason.

**Keywords**：Universality; Human nature; Radical Evil;Moral Law; The Highest Good

##

## 人皆自愿为恶？

## ——论康德“恶”的普遍性证明

# 引 言

纵观哲学史，“恶”作为一种普遍存在的现象，哲学家必然要去寻求对它的形而上学解释：恶为何如此广泛地存在于人类之中、以至于无人可以逃脱这种谴责？

 康德在这个问题当中像一道分水岭。在康德之前，哲学家普遍将恶视为一种“非实在”的附属属性从而否定其具有独立性质，通过将恶“虚无化”而回避了这个问题；而从康德开始，善与恶各自拥有了新的定义，恶在理性化与概念化的过程中逐渐走向实在化，因此，恶的普遍性问题也就成了一个康德必然面对的问题[[1]](#footnote-1)。同时，康德开启的以理性来证明恶的起源和普遍必然性的路径被德国古典哲学家谢林与黑格尔沿用，但是，二者又从各自的视角出发对康德作出了批评。康德将善恶视为围绕法则展开的、以自由为前提的仅仅用于评价理性行动者的标准：善意味着道德准则高于自爱准则[[2]](#footnote-2)，而恶意味着非道德准则高于道德准则。康德将善恶在概念上区分开，采用理性化、概念化的方式处理了人性中恶的问题，但这也导致善与恶的分立、必须借助一个外在的上帝的力量才能使二者走向和解[[3]](#footnote-3)。这样一来，恶的实在化的结果就是必须寻找一种外部的力量来将其在历史中抹掉，因而康德设定的这种与善分立的恶也被广泛视为了“基督教残余[[4]](#footnote-4)”，这种恶在形式上看似是多余的，其存在的普遍必然性就受到了质疑。此外，“自由”作为康德道德哲学的拱顶石，康德强调“人普遍是恶的”即人必然选择恶为其本性这种结果是自由选择造成的，这仿佛构成了康德体系内部的矛盾，而对于这种断言的证明，康德并没有在文本中给出明确的论证。

 因此，众多康德解释者开始寻求一种合理的解释来化解这种表面上的矛盾。他们纷纷以康德提出的“根本恶”及其相关概念为切入点，对于“人普遍是恶的”这一命题展开了剖析。本文试图在重构康德根本恶理论的基础上，采用结合概念分析与人类学方法的新路径来解释康德关于恶的普遍性的论断。在此之后，我们将展现康德这一论断深层的哲学意义以及反映出的康德深刻的时代洞察力。

#

# 一．恶的普遍性问题背景与内容

## （一）善的一元论下“非实在”的恶

 在古代哲学和中世纪哲学当中，恶一直作为一种“非实在性”出现：面对现象世界中的恶，哲学家们通常将其视为“善”的一种程度和形式。这种定义的根源就在于：古代哲学家通常并不将道德价值局限于人身上，而是一种广泛存在于整个世界当中的自然属性，确切地说，“善”是对宇宙理性“逻各斯”的描述。这种逻各斯源于古代哲学家在面对复杂世界时希望找到一种本源的统一性——把复杂现象化约为单纯性质的东西。这种统一性最初被归于具体的物质、继而被归于抽象规律[[5]](#footnote-5)。在宇宙论哲学占主导的情况下，这种支配万物的自然规律逐渐有了其他维度的意义：首先，“逻各斯”被当做“宇宙理性”与人的内在理性达成了一致，人的感知、理解能力被归为这种秩序的一部分；同时，“宇宙理性”构建的自然秩序也和道德秩序等同起来，因此，善就是对于这种逻各斯的秩序的描述，它是宇宙本源本有的属性，万事万物顺遂这种规律而生也就具有了部分善的属性。

以柏拉图为例，在他看来，一切现实事物的依据在理念世界当中，而理念世界又以“善”作为最高实在性的存在，其他一切事物的实在性则取决于它们在体系中的位置，即与善的距离。于是，与善相对立的恶在整个体系中拥有着最低程度的实在性。实际上，柏拉图从未提到过“恶”的理念的存在：恶只是针对于与绝对的善之距离而言的，恶是善的匮乏，只是量上的缺失而不是实在的属性。因此，万事万物只有一定程度的实在善，而不能说具有实在的恶[[6]](#footnote-6)。

而在中世纪基督教哲学当中，神义论占主导地位之下，善仍然作为上帝构建整个世界的基点：奥古斯丁提出“存在即是善”即“每一种存在物在一定的意义上都是善的。”[[7]](#footnote-7)整个世界都是上帝之善的表现、都在某种程度上分有了上帝的善。至于恶，奥古斯丁将其描述为一种偏离，即趋向于实在性低于自身的事物而不是趋向于神。尽管奥古斯丁首次将恶归咎于人的自由意志，这种实在性的高低仍然是在“上帝安排下”事物的自身属性，奥古斯丁对于事物实在性差别的描述仍然显示了新柏拉图主义“存在链条”的深深烙印。恶与善仍的差异旧只是量上的：“事实上我们所谓恶，岂不就是善的缺乏吗？[[8]](#footnote-8)”因此，恶仍然只是对于“善”的一种特殊状态的描述，它作为一种附属性质完全缺乏独立特征。

因此，无论对于古希腊还是中世纪的哲学而言，世界上的恶都被解释为善的缺乏，“恶”只是日常用语中的方便之词，而并不真正具有实在性。“恶”被虚无化，它完全来源于“相对性”，而善却是本源性的、与存在同义，“善”自身就是一切的理由，我们无法用理性再去寻求对它的解释，因此，随之而生的恶也无法再进一步解释。

## （二）恶的“实在化”及其普遍性问题的产生

根据上文所述，可以看出，在康德以前，恶都是以一种“非实在”的形式出场，而对于经验世界中的恶劣事件，人们也可以将其解释为善的链条上的一环。而对于康德来说，恶不再从属于善，而是有自己独立的来源与准则。康德开始用独立的“恶”来解释人类历史上的事件，一切经验中的暴行与罪恶不再掩着“善”的遮羞布，而彻底的被定性为恶。对于康德来说，善与恶不再是万事万物分有的性质，而应当是单单属于理性存在者的属性；而善与恶也不是根植于宇宙本源之中，而是围绕着道德法则展开。因此，恶的源头也必定在理性存在者身上，亦即康德所说的“根本恶”，而且这种根本恶普遍地存在于每个个体身上。但是，这并不意味着人性先天就是恶的。事实上，康德要阐明的是，恶来源于人的自由选择，因为如果我们将恶归咎于无可选择的本性，那么这就意味着人自身不必为恶负责。

将恶“实在化”并与人联系在一起的思路被黑格尔和谢林所继承。但是，无论是黑格尔还是谢林都放弃了用一种明确的原则来界定恶、并且于善恶之间划出如此清晰的界限：对黑格尔而言，恶是一种自我分裂的活动，是一种主体发展的必要性力量、因而也是一开始就包含在主体当中、作为一种可能性存在的。恶的普遍存在恰恰意味着主体的不断发展，发展的普遍必然性同样也保证了恶的普遍性[[9]](#footnote-9)。而谢林则将恶视为内在于世界本源当中的“黑暗原则”，“黑暗原则”作为一切的“原初性的根据”，在绝对者那里与代表善的光明原则统一为一体，并且在这种统一以及转换中达成了世界的发展、上帝的自我启示——这种黑暗原则表现在人身上就是自我意志的提升以至于挑战上帝。但是这种恶彰显出的是人类自由的本质，正是人内心善恶两种原则的永恒冲突构成了整个宇宙的目的[[10]](#footnote-10)。

这两种观点一方面不同于古希腊及中世纪哲学家所持的善的一元论，而是承认恶的客观存在；另一方面又反对将善和恶对立起来，为了防止善恶的二元对立，甚至没有明确地划分开善与恶的标准，而总是将二者作为互相依存的双方一起论述——因而，善与恶作为两种历史发展的力量都有其存在的普遍必然性，恶的普遍性同时就是善的普遍性、是发展的普遍性。

而对于康德而言，一方面，他将善恶放置在了“纯粹理性”的领域中，因而与经验事实保持着一段距离，从而引发了黑格尔对于这种空洞的形式化的批评[[11]](#footnote-11)；另一方面，正是由于这种严苛的形式化区分，似乎使得康德走上了无论是黑格尔还是谢林都反对的善恶二元论[[12]](#footnote-12)。事实上，康德的确没有正面描述恶在历史与人的发展中的正面作用，而是将其当作一种在历史终点必须消除的东西——即便是康德意识到了这种消除必须要依靠“上帝”的力量才能完成。而这种宗教力量的引入又给康德带来了无数的批评与麻烦。因此，康德的“根本恶”似乎只是为了解释经验世界中的现象而特设的，是在“奥卡姆剃刀”下无须保留的设定。康德必须对其存在的必要性和合理性进行解释，否则，根本恶就如同“原罪”一样，作为人自身无法理解也无法决定的烙印，只能交由上帝解决，从而成了神秘主义的多余假设。因此，根本恶作为一种对于人性的先验判断，必须通过论证来证明其在人性中存在的合理性和必然性。而这个问题的关键就是学界充满争议的“恶的普遍性问题”。

## （三）根本恶及其普遍性问题

 在康德看来，根本恶并非人性本有的恶，而是人的一种自由选择；实质上，康德反对传统意义上人的本性，因为这意味着人先天具有某种或善或恶的属性，而这种属性是不为人自身所决定的，从而为人逃脱罪责找到了借口。因此，康德对“本性”的含义进行了重新界定，并且说明恶永远都属于人的自主选择：“为了使人不至马上对这一术语有反感，就必须说明，这里把人的本性仅仅理解为（遵从客观的理性法则）一般地运用自己自由的主观根据，他先于一切可察觉到的行为，而不论这个主观根据存在在什么地方。但是，这个主观准则的根据自身总又必须是一个自由行为（因为若不然，人的任性在道德法则方面的运用或滥用，就不能归因于人，人心中的善恶也就不能叫做道德上的）。因此，恶的根据不能存在于任何通过偏好规定任性的客体之中，不可能存在于任何自然冲动之中，而是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，即存在于一个准则中。”（Rel 6：21）

从康德的叙述中，我们可以推测出：被人的意志所主动选择的准则才有善恶之分，而外在诱惑以及人的感性本能等等都不被纳入善恶的评价范畴，而万恶之源根本恶本身也必然是一个准则，是一个作为人自由选择产生的主观基础的准则[[13]](#footnote-13)。而康德在《纯然理性限度内的宗教》第三章当中，康德又表明，采纳恶的准则的倾向（propensity/Hang）是与人性（亦即主观基础）交织在一起的：“由于这种倾向自身必须被看作在道德上是恶的，因而不是被看作自然禀赋，而是被看作某种可以归咎于人的东西……”（Rel 6:33）

综上我们可以看出康德叙述中出现的矛盾：一方面，康德指出这种准则是由人自由选择的，因而是偶然的；但另一方面，他又指出，恶的主观根据“仿佛根植于人性之中”，人选择恶作为一种必然结果，导致了恶的普遍性。这无异于是在自相矛盾地宣称：人选择恶是一个必然的、偶然结果。

对于恶的主观根据的这两个不可兼容的性质似乎必然要有一个遭到质疑：要么恶是人类自由选择的结果，要么恶必然出现在每个人的人性中。而如果我们否认人的自由，这就意味着我们将否定一切自由带来的推论，这对于以自由为拱顶石的康德道德哲学而言是毁灭性的打击。面对这一结果，所有学者几乎都选择质疑第二个性质——康德为何断言人类是普遍、必然地选择恶的主观准则？亦即，为何人皆自愿为恶？因此，我们就要论证上文所述的根本恶存在的普遍必然性。

而这恰是康德整个论证中的薄弱环节。康德在后文中并没有展开对人性中恶的普遍性论证，而是仅仅说：“至于这样一种败坏了的倾向必然根植在人身上，我们由于有经验就人们的行为所昭示的大量显而易见的例证，也就可以省过去迂腐的证明了。”（Rel 6:33）但这种诉诸于经验的论证显然是无力的，正如福摩萨（Paul Formosa）指出，无论有多少经验的证据都无法证明恶存在的普遍性——正如康德在《纯粹理性批判》中所指出的：归纳推理永远都不能确保结论的普遍有效性，即使这种经验事实的列举的确给出了大量的案例，我们也只能说许多人甚至多数人采纳了于恶的主观准则，但也无法断言所有人在原则上都如此。[[14]](#footnote-14)这几乎成为康德被攻击的靶子，也成为学界争论的焦点之一。

本文致力于立足康德的根本恶学说，综合众多康德研究者提供的解决方案给出一种合理的解释。要论述根本恶的普遍性，首先要明确康德关于根本恶的相关概念的论述以及康德对于人性的考察，才能清晰了解康德在何种意义上认为人都是恶的以及恶本身的含义。

#

# 二.“根本恶”内容概述

## 本章将分三部分层层递进地展开对“根本恶”学说的概述，分别是作为恶前提的意志自由、康德所持的严格主义立场以及禀赋（predispositions/Anlagen）、倾向与性情（disposition/Gesinnung）的具体内涵。

## （一）恶的前提：意志自由[[15]](#footnote-15)

根据上文所述，恶只能归咎于人的自由意志选择。但是，康德在其晚期著作当中对于“意志”进行了进一步的区分，在《道德形而上学》以及未出版的《准备文稿》（*Vorarbeiten*）当中都有论述[[16]](#footnote-16)。广义的意志由两部分构成：其中一部分是狭义的意志（Wille），而另一部分则是意力（Willkür）。其中，狭义的意志具有立法的能力，在此方面上它等同于实践理性，它根据各种条件制定出客观原则即法则。康德在《道德形而上学的奠基》当中作出了如下阐述：“所谓法则，乃是指对每个理性存在者都有效的客观原则；故法则是该行为者应当行动所依据的一个原则，亦即一个命令。[[17]](#footnote-17)”这种命令既包含假言命令也包含作为善的来源的绝对命令。因此，狭义的意志亦即作为实践理性的意志规定着意力并且推动着意力如其所规定地行动。

而意力则是一种主动确立准则的能力，“所谓准则，乃是指行为的主观原则，它必须区分于客观原则亦即实践法则。前者包含着一个实践规则，按照主体的各种条件（通常是他的无知或者他的爱好）该规则为理性作规定：故准则是行动主体所依据的一个原则。[[18]](#footnote-18)”法则作为一种客观存在的规则必须经过意力的选择而成为主体的行为准则，这种准则必然体现着主体自发的对某些事物的关切、暗含了主体对它的辩护。

但是，在康德对于意志与意力的两处叙述中似乎存在者矛盾。在《道德形而上学》当中，康德宣称，只有意力才能被认为是自由的，狭义的意志则因为仅仅涉及到法则，并没有主体的任何自主性参与到其活动的过程当中，而不能被认为是自由的。而在《准备文稿》当中，康德又认定狭义的意志由于在立法中独立于自然冲动的规定，因而是在另一种程度上自由的[[19]](#footnote-19)。

两种叙述的矛盾集中在了自由的真正含义上，按照文本的表述，似乎出现了两种自由：第一种自由即自律。但是，如果人只有这一种根据道德律令实践的能力，那么任意的、违背法则的行为就是不可能的，那么，就必定产生另一种消极意义上任意选择的自由。因此，似乎产生了两种相互矛盾的自由的含义：一种意味着只有选择道德准则才是自由的，另一种则意味着选择非道德准则的可能性——这两种相互矛盾的自由都被归于同一个意志之上。[[20]](#footnote-20)那么，我们必须解决的问题就是如何将二者统一起来。如果仅仅肯定积极意义上的自由，那么意味着人自主择恶能力的缺失，而根本恶也就失去了实现的基础；如果仅仅肯定消极意义上的自由，那么将面临何以理解道德律令是出于自由的必然选择的问题；，如果，进一步来说，不能用自由来确保善（亦即道德律令）的来源正当性和有效性，那么与之相对的恶的定义也就失去了确定性。而仅仅承认自由具有两种含义也是过于粗糙的理解，同样是不可取的。

无论是意志还是意力，它们所蕴含的自由都同时包含着消极与积极的含义：狭义的意志制定出的法则包括了假言命令与道德律令，这说明意志在肯定了道德律令出于自由的同时，已经包含了非道德准则的可能；而对于意力而言，它既是实现积极自由的最关键阶段（由于只有意力才具有自主选择权），同时也掌握着通过消极自由为恶的权力。所以，当两种相互矛盾的自由并存于意志和意力中时，我们必须找到它们的统一性或者取消“消极”与“积极”之划分而发掘它的真实本质。

道德性来源于自由，但这并不意味着自由本身必然是善的。实际上，自由本身并不被纳入道德评价的范围内，而是作为一种中性的、人的先天属性，而拥有自由的意志才是道德评价的对象。

在《纯粹理性批判》当中，康德将先验自由的定义为“我所说的自由是一种从自身肇始状态的能力。[[21]](#footnote-21)”这种先验自由是一种抽象的、可在实践中普遍应用的理念，被预设为一切理性存在者的意志的属性，这种自由是如何在实践过程中展开自身使得“自由在实践中的理解中，是意力（Willkür）对感性强制的独立性[[22]](#footnote-22)”、从而使得自律成为人的基本特性的呢？摩根（Seiriol Morgan）进行了一个思想实验：假设自由意志在进入经验世界之前就开始为自己制定准则，此时，它所依赖的所有根据也仅仅是自由。在没有任何外部因素干扰的情况下，它必然选择与自身性质相一致、并更加彰显出其特性的准则，而这种准则就是始终保持自身独立性、不受制于感性因素的绝对命令（categorical imperative）。因此，绝对命令是先验自由进入世界中保有和表达自身性质的唯一选择。而选择以偏好为导向的自爱原则尽管同样是自由在实践中产生的结果，但却违背了理性的目的：即实现和维护自由[[23]](#footnote-23)。

因此自由本身并没有善恶的属性：自由是法则得以订立的条件，而善是围绕法则展开的，因此自由在逻辑上先于法则、先于善恶的评价标准，所以我们不应把自由区分为导致善的自由和导向恶的自由，而是将其视作一种中立的属性或者能力，这种能力总是伴随着行动而存在。因而实践中的自由不是一个抽象意义上的概念，而总是伴随人的行动。自由可以通过两种形式在行动中表现出来并且分别产生了两种结果：一种是遵从绝对命令导向的自我实现，另一种是不受约束、偏离道德律令，导致意志被感性事物所控制。前者是自由实现自身的正确运用，而后者则是一种滥用或误用，因此两者都仅仅是自由所开启的一种状态，是自由能力的两种产物而其本身则并非自由。

关于这一点，在康德在《道德形而上学》中写道：“作为本体的自由，作为仅仅被视为理智存在者的人的能力。我们只能这样说：尽管作为一感性存在者的经验表明他能够违背道德律的选择而行动，也能够遵守道德律来行动，但他作为一个智性存在者的自由却不能这样来界定，因为现象并不能解释一个超感性的对象……只有关于理性内在立法的自由才真的是一种能力：偏离立法理性这种可能性则是一种能力缺失。[[24]](#footnote-24)”

因此，自由本身是中性的，而所谓的积极与消极只是针对这种能力的运行结果而言的。只有正确理解了自由的含义，我们才能够正确理解恶在何种程度上是恶的：恶的选择意味着将自爱准则放置于道德律令之上，这恰恰意味着拥有自由的行动者放弃自由而甘愿趋向于动物性。因此，恶本质上是一种违背自身先验属性的行为，是人对自己本质的背离和损害，而根本恶就是这种自我背离的源头。

## （二）善恶的二分法：严格主义（rigorism）

以上部分分析了作为恶的基础的自由。我们通过对自由这种机能的运作过程进行揭示得出了恶的如下意义：作为自由的误用导致（自由）自我背离以至自我毁灭的过程。同时正是因为人是自由的，人一生中都将恶作为一种法则亦即准则的备选项，这意味着我们在做出每一种行为之前都要进行善恶的考量：康德似乎假定人类的每一种行为都意味着有意识的准则选取，而一旦我们将自爱准则置于道德律令之上，就意味着这种行为是恶的。这代表了康德的严格主义（rigorism）立场，阿利森对解释为：

 “……既然只要诱因被置入准则，意力的自由就使得诱因能够决定意力；那么就必须认为，如不能把尊重法则变成一个人的诱因，亦即，不能把义务的思想或对法则的尊重变成一个人品行的充分动因，其原因就在于他采用了替代性的行动原则。但替代性原则的采用必然产生于对法则的背离，因此，这样一个行动必须被描述为‘恶’的。[[25]](#footnote-25)”

严格主义意味着行动者或者其行为非善即恶，但这是否也意味着每一个行为都要被赋予善恶的评价？麦克姆林（IIrene McMullin）提出，严格主义或许导致将在没有意识到自己是一个负有责任的行动者时做出的自我保存或者与人竞争的行为等同于作恶。对此，康德作出了如下说明：“每一种行为一定会被考虑，无论何时我们寻找它的理性基础，就好像人类已经落入了它并且远远离开了无辜之状态。不管他之前的状态如何，不管自然因果性如何影响他……他目前都是自由的并且不被因果所决定，因此他的行为必须被判定为是通过他的选择而被执行的。”（Rel 6:41）这段文字直接表明，康德认为一切行动都是在人理性选择之后产生的，因而也是具有道德价值的。此外，还有两种证据支持这种观点：

1. 康德在《纯然理性限度内的宗教》中这样说：“无论在什么准则下，人（即使是最恶劣的人）都不会以反叛的方式弃绝道德法则（宣布不再服从它）。毋宁说，道德法则是借助于人的道德禀赋不可抗拒的强加给人的；而且如果没有其他相反的诱因在起作用，人自然会把道德法则纳入他的最高准则，作为意力充分的决定根据；也就是说，他会在道德上是善的。[[26]](#footnote-26)”这意味着，人类永远都受到道德法则的驱策，道德律令永远作为无条件的法则存在在任何人身上，同时人的道德禀赋会产生一种推动力驱策人去选择它，这说明，只要违反或者将其置于其他准则之下，人内心必定产生了与之抗衡的反作用力，同时就说明了人是主动地、有意识地去这样做。

第二，在《道德形而上学》中，康德提出，“每个人都有良知，发现自己由于一个内在的审判者而受到监视、威胁，并且一般而言受到尊重（和畏惧结合在一起的敬重）而这种守护着他心中法则的力量不是某种（任意地）他自己给自己造就的东西，而是被并入他的本质的。当他打算逃脱时，良知就如影随形地跟随着他。人虽然可能通过各种愉快和消遣麻醉自己，或者让自己进入梦乡，但却无法避免时时回归自我或者醒悟，在这种情况下他就会听见良知可怕的声音。他在自己最严重的堕落中也许能够做到根本不把良知的声音放在心上，但他不能避免对它的倾听……人的良知在一切义务那里都将必须设想一个（与一般的人，亦即）与自己不同的他者，作为他的行动的审判者，如果良知不应当处在与自己的矛盾之中的话。这个他者这可以是一个现实的人格，或者是理性为自己造就的纯然理想的人格。”[[27]](#footnote-27)

在康德看来，人的良知永远清醒地、以他者的身份注视着内心的一切活动，因此，行动者明白他一切行为的道德意义：恶之所以为恶，是由于它出于人的自由选择，而自由选择的前提是人明白自己所选到底是什么（假设人面对的选项是两个黑箱，那么就不能为自己所选的结果承担责任）。人内心永远存在着良知的法庭，一切行为都会在法庭当中呈现出来，所以，一切足以被归为恶的行为，都是人已经在被良知谴责的情况下仍然有意做出的。

因此，康德的严格主义立场显示了道德标准的严格性，也为他的人性论打下了基础。严格主义也促进了我们理解恶的普遍性：人的每一行动（包括思想活动在内）都被纳入道德评判之中，同时任何未将义务作为最首要动因的行为都被判定为恶，在这种近乎严苛的标准之下，许多通常意义上的“善”也被归入恶之中。因此，严格主义也是理解恶的普遍性的重要条件之一：正因为在严格主义之下，恶是如此的广泛，而善是如此难以维持，才构成了人选择恶的重要客观条件。在此之后，我们将探讨与人性关联更加紧密的另外一些条件，即人的禀赋与倾向[[28]](#footnote-28)。

## （三）禀赋、倾向与性情

与人性密切相关的先天条件被称为禀赋，它们是人性中所包含的、去选择准则时依靠的原初依据。康德认为这些禀赋有三种，它们之所以具有普遍必然性是因为它们都是从人本身的概念即“有限的理性存在者”中分析得出的，其具体内容为：

“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。[[29]](#footnote-29)”

 对于这三种禀赋，康德又作出了更为详细解释：动物性的禀赋来源于人类作为生物感性的、本能性的需求，它包括自我保存、后代繁衍和社会交往三方面要求；人性的禀赋是基于作为理性存在（rational）的的人，也就是工具理性层面上的人[[30]](#footnote-30)，这一层次上的人运用理性来满足自己的偏好，并且在社会生活中与其他个体进行比较的需求；而人格性（personality）的禀赋源自于负有道德责任、拥有实践理性的人，因此，人天生就拥有一种对于道德法则的敬重，亦即道德情感。

 由以上三点可以看出，一方面，康德将人作为感性与理性的**二**重存在者看待，他分析了这两种先天结构各自的特征如何在人身上发挥作用，即作为客观条件影响自由意志的选择；另一方面，康德拒绝将感性直接看作恶的来源，这是因为，首先，感性本身并不是恶的，被判定为恶的对象只能是拥有自由意志的人，其他生物同样拥有感性而不能被断定善恶，因此独立的感性没有道德价值。同时，康德在《道德形而上学》中提到我们负有对自身的义务，因此我们保全自身以及繁衍、社交的努力毫无疑问都是正当的。另外，我们务必要对恶负有责任，而感性作为一种无法自主选择的客观条件，不能被认为是恶的。

康德明确指出以上三种禀赋均为“朝向善的秉赋（它们命令行为者遵守法则）”（Rel 6:28,23）。但这并不意味着康德是一个性善论者。三种自然禀赋只是先天存在的客观条件，是促进达成善的潜在基础而不是实在的善。即便是人格性禀赋，它也只“是一种易于接受对道德法则的敬重、把道德法则当作任性的自身的充分动机的素质”（Rel 6:28），这种对于法则的敬重仅仅是一种道德情感，而不构成人将其纳入准则的充分条件，因此，人的自由意志仍旧可以选择其余选项而不受任何禀赋的支配。并且，人的动物性禀赋与人性的禀赋都“可以嫁接一些极大的恶习”（Rel 6:28）。因此，即便具足以上三种禀赋，人也未必是善的。

同样，恶的因素也存在于人性当中，康德把他们称为“恶的倾向”。这种趋恶的倾向具体表现为三种：第一种是人本性的脆弱，人不可避免地受着感性世界的诱惑，便不总是能坚持将道德律令作为行为准则；其次是不纯粹性，指的是驱动人行动的准则同时包含有道德律令与偏好两种成分，它隐含的恶就是人不但不能将道德律令当作充分的行为动机、而且还可以自欺地认为自己的行为是道德的；第三是人心的恶劣（邪恶），即故意为恶、刻意的将其他动机置于道德义务之前。

在阿利森看来，这三种倾向的三个层次对应于使得道德动机服从于自爱动机的三个阶段：从逻辑上来说，没有人一开始就受到邪恶倾向的影响，必定是先由于人心的脆弱使得自爱动机混入道德动机当中，使得作为理性存在者的人被感性所驱使，最终自爱的动机彻底战胜了道德动机而导致邪恶[[31]](#footnote-31)。这三种倾向根植于人性之中并影响着人的选择，而它们并不称得上“实在的恶”，只有当人将它们纳入主观准则时，倾向才会转变成现实的恶。

但是，并不是所有准则都处于同等层级上。一个行动者的所有准则组成了一个等级系统，其中拥有最基础地位的准则被称为“性情”，它决定了一个人的基本道德倾向。对于性情与系统中其他准则的关系，卡斯威尔（Matthew Caswell）进行了生动的比喻：假设一个人有了“在冬天寻找一个栖身之所”的最高准则，随之而来的是一系列的低阶准则，诸如建房子、修屋顶、为修屋顶而买钉子等等，而当我们询问他为何去购买钉子时，他会回答去修屋顶，而修屋顶的目的是为了建筑房子，而建房子的目的是为了在冬天找到一个栖身之所。因此“在冬天寻找一个栖身之所”作为最高准则为下面不同层级的准则奠定了基础，但是并没有完全决定低阶准则的具体内容。例如，同样为了上文所述的最高准则，一个人也可以选择“借住到朋友家中”这样的低阶准则。因此，性情作为一种最高的主观准则在一定程度上限定了行动者的具体行为，同时也保障了一个人道德品质的稳定性；而同时，性情是由人自由选择的、因而也是后天可以改变的[[32]](#footnote-32)。

康德认为，恶的倾向总是影响着意力的选择，因此在我们选择性情时总是倾向于择恶，而恶的性情意味着善的基础的破坏，并且这种破坏如同酗酒成瘾一般难以戒除——这也就是康德所说的：“……这种倾向自身必须被看作在道德上是恶的……我们也就可以把这种倾向称作是一种趋恶的倾向,并且由于它必然总是咎由自取的，也就可以把它甚至称作人的本性中的一种根本的、生而具有的（但尽管如此却是由我们自己给自己招致的）恶。”（Rel 6:29）

根据安德森—戈尔德（Sharon Anderson-Gold）和穆奇尼克（Pablo Muchnik）的概括，康德关于恶的设想基于以下三点：第一，之所以被命名为根本恶，就在于恶组成了作为人的主观原则的基础的性情；第二，自爱原则如果作为主观准则被放在道德律令之前就意味着恶；第三，在一切人当中普遍存在着恶的倾向[[33]](#footnote-33)。

如上所述便是康德根本恶学说的概要。根据以上基本概念与康德强调的基本原则，我们将再次回到所要探讨的恶的普遍性问题：康德为什么会认为人性的恶普遍存在于人性当中，而这种恶既是由人自主选择的、而又是必然的结果？而这个问题涉及到的争论还必然包含着：当康德说“人普遍是恶的”时意味着什么？我们应当从什么角度研究这个问题？事实上，从根本恶概念诞生以来，康德研究者们就开始了对这些问题的争论。我们根据他们基本的致思路径和研究方法将他们的解释方式大致分为三类：即神秘主义式解释、人类学式的解释、先验式的解释，而每种理解方式内部又有着种种差别，我们将根据逻辑的顺序（并非严格遵照时间顺序）来一一展开对它们的分析。

#

# 三.三种解释路径

## （一）神秘主义——不可知的永久性选择

 在很多学者看来，根本恶是一个无法完全依靠理性理解的问题，而恶的普遍性问题也就成了一种神秘主义意义上的设定。如迈克尔逊（G. E. Michalson）对根本恶的看法：

“（在《纯然理性限度内的宗教》中）康德分析最深入的部分不是对（罪恶的来源）这个问题的回答，而是道德恶和人类自由两者之间的连接，并且这种连接是无法解释的，因为自由本身就是根本无法解释的……因此，我们最终也不能理解康德的学说。相反，我们被自由的偶然本质所提醒，人性塑造过程是深不可测的，并且道德恶本身是完全不可预测的。在某种程度上来说，康德关于人性的理论揭示了用概念化与理性化的方式对待这个问题的无效性。[[34]](#footnote-34)”

 这些观点几乎都指向了康德根本恶学说当中概念的复杂性以及矛盾性，加上康德引述了很多来自《圣经》的观点与传说，导致很多研究者直接将其弃置一旁。在这一方面，歌德对于康德根本恶学说的反应是非常具有代表性的。当康德在1792年在《柏林月刊》（*Berlinische Monatsschrift*）上初次发表《人类本性当中的根本恶》这篇文章时，歌德立刻做出了这样的评价：“康德需要一生的时间去纯洁化众多覆盖在他哲学之上的偏见和杂质，（因为）他为了让基督徒们可以被吸引着去亲吻他哲学的边缘，现在只想着用‘根本恶’这个可耻的概念去污染它。[[35]](#footnote-35)”而在康德打算将《纯然理性限度内的宗教》一书的第二篇论文付梓时，席尔默（Hillmer）表示，由于它“完全进入了神学”而“拒绝准予付印”[[36]](#footnote-36)。这种复杂性与对神话的引述另一方面带来的另一个结果就是带有神秘主义色彩的解读方式大肆流行，而这种理解方式的内容是相当简单化、并且内容也是极度相似的。以麦克尔逊为代表，他认为康德之所以会做出这种自相矛盾的解释，是在当时文化背景下宗教自由主义者的必然选择，康德尽管没有给出一个明确、有利的理论来彻底改变时代的宗教传统，但是却为调和自由与信仰找到了一条可能的路径，而根本恶学说内部纠缠、复杂的概念，被视为是与宗教进行妥协的结果而不予深入探究。

但是，在这种神秘主义的理解框架中，切卡索瓦（Evgenia Cherkasova）似乎给出了更加有力的理由：他认为，康德的根本恶概念本身就处于“可理解”与“不可理解”的边缘，而康德自身是清楚这一点的，因而神秘主义的象征式理解就是最佳解读方式[[37]](#footnote-37)。

切卡索瓦指出，康德宣称人的意力是自由的，因此，意力面对善恶的那种原初趋向是不可理解的。于此，康德划下了一道人类理性理解能力的界限，而这条界线的一端是我们的理性能力，另一端是“深不可测”的人性（康德也在其他文本中将其称为“人心[Herz]”）。然而，康德并未就此止步于对人心灵的探索，他指出，我们应当通过自我反思来达成这种认识：“了解你的心——关于它恶的或善的、你的行为来源是单纯的或不纯正的、哪些行为——来源于人类自身的本质或者是在你的道德处境中获得的——应当归咎于你。对自身的道德认知似乎深入人心之深渊，却是所有人类智慧的开端。人的最高智慧在于意志与终极目的的和谐一致，这要求他首先除去内心的障碍（出现在他身上的恶的意志）并接着去发展善的原初的禀赋，这种善的禀赋将永不会被丢失（唯有陷入自我认知之地狱方可铺平朝向善的道路。）[[38]](#footnote-38)”

切卡索瓦认为，康德在此处似乎表明，要想探索“深不可测的人心”，必须通过“自我认知”进行，而这种“自我认知”指的就是通过探究人做出的决定和采取的行为来探索人格与意志的实质，但是这种探索绝不能仅仅凭借理性。为了证实这种观点，他引用了康德这样一段话：“我们的理性如何联结起那些我们已知的与未知且永远不会知道的东西？然而，确实有那么一种连接真实地存在着，我们却全然不能了解。即使这种未知不应当有一点可知性，这种联系仍然可能被我们所决定和弄清楚。[[39]](#footnote-39)”这表明，即便是理性无能为力，我们仍然可以深入理性的边界之内进行探索，而此时我们所依靠的就是直觉与经验。

切卡索瓦指出，人类意志与其终极根据、择善择恶的自由、人心的腐败、恩典与新生这些涉及根本恶的相关概念全都处于这样一个危险又神秘的边缘——介于理性的可理解性与不可理解性之间：一方面人心拥有不可测性；而另一方面，基于直接的道德经验、历史和人类学，通过实证的、合理性的分析的方法，康德又对此展开了全面的理论考察。因此，切卡索瓦将这些问题及其解答称为“界限理论”。

 将这种界限理论应用于恶的起源与普遍性上，就表现为康德对于宗教叙事的运用：由于人性中有善的禀赋，而恶又必定起源于一个拥有善的禀赋的人的自由抉择。切卡索瓦认为，这种矛盾意味着我们再次迈进了理性无能的边缘地带，而康德所做的就是引入《圣经》的故事来类比恶的产生过程。康德强调，对于这些神话不可仅仅进行字面上的理解，或者对其进行历史真实性的考据，而是应当对其进行服从于道德实践需要的解读。而在另一处康德引用《圣经》之后这样说道：“它（理性）甚至指望，即使在无法探究的超自然物的领域，还有某种东西超出了它能够说明的范围，但对于弥补道德上的无能却是必要的，那么，这种东西即便不可认识，也会对它的善良意志大有益处。[[40]](#footnote-40)”因此，康德借助“原罪”的比喻说明了恶的原始性与普遍性，这仅仅是一种形象化的比喻而不意味着这个故事具有历史价值。正是由于这个故事恰当地补足了我们在认知上的空白，而且具备足够的实践价值，所以被它康德有意识地用于丰富他的道德学说。而恶的普遍性也被包含在神话的隐喻意义中得到证明：人类的始祖在运用自由时犯下的错误，以某种（不可理解的）方式使得所有人在面临相似的处境时也必然做出同样错误的选择——这便足以解释为何人世存在着众多罪孽和无尽的恶。

但是，我们不难看出这种论证的局限性，因为它将一切都诉诸于神秘的不可知性，并认定一切就此得到了解释。切卡索瓦指出了康德对于《圣经》中神话故事的暧昧态度（既不完全摒弃、又不全然肯定，只是模糊地默许某些内容），但最终又将人性恶的普遍性证明通过神话来保证——这无疑是前后矛盾的。毫无疑问，神秘主义的解读方式将恶的起源和普遍性都推向了不可知的领域，他们错误地过于依赖《圣经》来解释根本恶。这种解读方式虽然有其合理性，但是脱离理性的论证和将恶的倾向与“原罪”做过度类比恰恰将康德推入了同时代人的广泛批评当中：根本恶被认为是危害启蒙的基督教教条的残余。正如席尔默所言：“宗教敕令在这一点上是他的准绳，他（康德）不能对此做进一步的解释。[[41]](#footnote-41)”这种解读方式伴随着人们对于康德自身宗教立场的裁定，被启蒙后的思想家们视为“宗教偏见”而不予讨论。

与上述研究路径不同，一些研究者不再纠结于康德的立场问题，而是致力于理清康德这一学说的基本内容及其与《实践理性批判》、《道德形而上学的奠基》等著作的关系。因此，关于康德根本恶问题的探讨也出现了不同的的视角与研究方法，大致可以分为两种，同样对于恶的普遍性的解释也因此分成两类：一类是以人类学方法来研究根本恶问题的人类学式解读，一类是以力图为“恶的普遍性”提供先验演绎的先验式解读。

## （二）人类学式解读

### 1.罗登（Robert B. Louden）——为人类学的方法辩护

 罗登并没有在康德文本之外构建一种新的解释，而是论述了康德展现出的经验论证方式的合理性。我们将他放在人类学式论证的第一位上。是因为罗登在论证经验的人类学方法的正当性做出了巨大贡献。而且，在他为康德辩护的同时也为接下来两位解释者的方法论提供了辩护。

 罗登认为，对于恶的普遍性问题，无论是试图寻找一种“先天综合的”论证，还是简单地诉诸于不可知论都是不可取的。与此相对，他所提供的解决方案的起点是“重视康德在根本恶问题上对于经验的与人类学的方法的频繁应用。[[42]](#footnote-42)”罗登指出，“人类”或“人性”二词在《纯然理性限度内的宗教》每章的标题中都会出现，在这种语言的应用中康德已经明确向读者说明，在根本恶问题上，康德探讨的对象仅仅是人，而不是通常在其他道德论著中出现的“理性存在者”，因此，对于根本恶的研究归根到底是一种人类学的研究。

而康德对待人类学研究的态度是怎样呢？罗登指出，在1793年《纯然理性限度内的宗教》出版之前的二十余年间，康德一直在进行有关人类学的演讲，在此期间康德一直在强调经验研究与基于观察的学说。同时，康德在《实用人类学》中表明：实用人类学对于自由的人的研究必须基于经验的而非先验的方法，要去研究人类在经验世界中自由的现象，而不是本体界的自由的来源。此外，康德还明确表示，人类学只有被称为“实用的”才是合理的，这种学说“仅当它包含人类作为世界公民的知识时”才值得研究。[[43]](#footnote-43)

那么这种实用人类学如何展开自己的研究？罗登指出，实用人类学研究的是人性，而这里所说的人性并非抽象的、先验的人性，而是广泛地被人们所共有的特征。“在人类学演讲与《纯然理性限度内的宗教》第一部分中，他关注的是经验研究结果和将人类视为一个整体——包括过去的人、现在的人和未来的人，以及他们所共同拥有的特性。[[44]](#footnote-44)”罗登认为，在方法、研究对象、研究目标等基本方面，康德的人类学演讲与《纯然理性限度内的宗教》一书中的观点大致相同，只是人类学演讲更关注人类的未来，关注探究世界主义下人类的使命和逐渐实现的全球性的社会管理以及社会正义。而《纯然理性限度内的宗教》则更加关注于过去：恶的倾向正是“可以被觉察到的人类自由运动的第一个表现”（Rel 6:38）。对于原罪来说，康德仅仅是想用它来强调恶的准则的广泛与久远。人类第一次选择恶的经历未必是亚当偷吃苹果，但无论是什么，其意义总是相同的，也就是说它们都只是作为康德用来揭示恶的普遍性的例证。于是，罗登指出，只要意识到在我们过去的发展历程中，恶的痕迹在文化、历史中比比皆是，那么这就足以向我们揭示人性的特征、人们普遍分享的特质，也即“人是恶的”（Rel 6:33）。

但是罗登的表述并不能在实际上解决康德的问题。的确，罗登证明了康德人类学方法的合法性，似乎根据人类学证据就能推断出“人是恶的”的合理性。但是，我们得出的结论仅是在经验世界中相当多的人是恶的，而并没有得知人到底是如何变成恶的（或者为什么“天生就是恶的”）、人到底为何择恶且无一例外地全部择恶、其保证又是什么——这些都是康德的普遍性难题所面对的，而罗登的解答对这些问题似乎并没有助益。但不可否认，罗登的辩护仍然具有重要意义：首先，他对于神秘主义的回应是有力的，他向我们揭示了康德阐述宗教的目的是为了解释人，而非通过解释人而阐述宗教教条；其次，对于人类学方法论的合理性考察是接下来我们要论述的伍德（Allen Wood）和格林姆（Stephen R.Grimm）所未能提供的，而罗登的论证形成了对他们方法的辩护、促成了人类学式研究的严密性、完整性。

### 2.社会范式下的恶

####  （1）“人类学的调查”

伍德在《人类本性中的恶》[[45]](#footnote-45)一文当中探讨过根本恶的证明问题，他在文章的结尾部分他明确指出，要求康德对于恶的普遍存在进行一个“先天综合”的论证是错误的，因为这种形式论证本身就与《纯然理性限度内的宗教》的目标相左。在伍德看来，康德已经有效地证明了人类普遍是恶的，对于康德来说，这种证明意味着一种人类学调查（anthropological research）而不是一个先天的证明或者先验演绎。伍德对于这一点的论据如下：

第一，来自康德《纯然理性限度内的宗教》文本的证据：“至于这样一种败坏了的倾向必然根植在人身上，我们由于有经验就人们的行为所昭示的大量显而易见的例证也就可以省去迂腐的证明了。”（Rel 6:33）康德省去的是他所谓“迂腐”的先天证明，但这并不代表他仅仅下了一个武断的结论，在伍德看来，康德已经用自己的方式证明了“人普遍是恶的”这一命题，而这种证明方式就体现在康之后的举例当中。首先，康德指出了在未开化的、野蛮状态中的人的种种恶行：“有些哲学家曾特别希望从所谓的自然状态中发现人本性的善良。倘若有人想从这种状态中获取上述例证，那么，他只须要把在托富阿岛、新西兰岛和纳维加脱岛上发生灭绝人性的屠杀事件中的残酷场面，以及在美洲西北部广阔的荒原上所发生的永无休止的、甚至没有一个人得到好处的屠杀事件与哲学家们的假说加以比较就行了。”（Rel 6:33）其后，康德又列举了文明世界的斑斑劣迹：“在文明状态中（在这种状态中，人们的禀赋可以更加充分地展开）可以更清楚地认识人的本性，那么，它必然会听到对于人性的一长串令人忧伤的抱怨。例如尔虞我诈……又如恩将仇报的倾向……还有许多隐藏在德性幌子下的其他恶习，更不用说那些对于大家来说根本不是秘密的恶习了。”（Rel 6：34）在伍德看来，这绝非是随机抽取的列举，而是康德有意选取了人类文明的两种极端形式：我们既然已经知道了人类文明两端的道德状况，那么中间状态下的人性也必定介于二者之间的某个位置。因此，康德的确是依靠经验得出了恶的普遍性，但却不是仅仅凭借备受质疑的归纳法，而是用包含部分理性和部分经验的方式推理出的结论。而这种既包含逻辑推理又基于经验的研究方法恰恰是符合康德式的自然科学要求的。

第二，康德使用这种方法并非个例，而是在其他论著中早露端倪。伍德认为，在《世界公民观点之下的普遍历史观念》中，康德正是通过一个未来的人类学兼历史学家的经验性例子证明了人的自然禀赋是如何逐渐发展为恶的[[46]](#footnote-46)。

第三，伍德分析了康德所处的时代背景与《纯然理性限度内的宗教》的写作目的，指出康德的主要任务是面向教众妥善的处理宗教与哲学的关系，而非用复杂的形式论证来考察历史或人类学。作为一名启蒙哲学家，康德意识到自己要让理性融入到宗教中去，为原罪找到一种现代的、理性的、起源于社会的解读方式，以此让基督教徒也能接受和理解。因此，伍德评价道：“康德的根本恶学说，正如整部《纯然理性限度内的宗教》一样获得的成功是相当有限的——这并不是因为他无力的论证，而是基于十八十九世纪的现实——宗教文化选择了耻辱地躲进了反对人类进步、自由、科学、启蒙以及与此相关的一切的壁垒。[[47]](#footnote-47)”

#### （2）“非社会的社会性（unsocial sociability）”

根据上文，我们已经阐明了伍德对康德的恶的普遍性证明的论点与论据，但是，我们要确定伍德对于普遍性证明理解的正确性，就必须要确保他和康德对恶做出了相同的理解。那么，伍德所认为的“人普遍是恶的”意味着什么呢？

从解读方法上来说，伍德宣称：“根本恶学说是人类学的而非神学的，它的基础不是宗教权威而是自然主义的人类学。”他认为，根本恶必须在人性的历史的目的论框架中得到理解，而康德又将历史作为生物学的分支来看待，因此伍德采用了生物学的还原的方法来解读恶。此外，伍德又十分看重身处启蒙时代的康德受到的卢梭的影响：“或许康德的关于人生来就带有恶的倾向的学说使同时代的人感到惊骇，因为它看起来与卢梭的性善论截然相反。正因如此，康德的批评者仅仅被外表所蒙蔽。如果我们仔细研究就会发现两个学说不仅是一致的，并且实际上是相同的。[[48]](#footnote-48)”因此，在伍德的解读下，康德关于人性的分析几乎就是另一个版本的卢梭学说。

基于历史目的论，伍德认为根本恶是一种自然的设计，是一种将人性抬升、使之脱离原初的动物状态的手段，它等同于“非社会的社会性”。在人类进入社会之前，从个体层面上来看，人所具有的三种自然禀赋无一不是善的：“三种自然禀赋都是向善的并且不包含任何内在的恶，并且它们都‘要求与善一致’，这意味着如果正确地、按照理性的规则使用它们，人将永远被导向善而不是恶。[[49]](#footnote-49)”，同时，伍德清醒地意识到，康德绝对不是简单的的性善论者，因为人在运用理智做出选择之前所带有的本性是非善非恶的：“我们的自然本能不包含任何选择的原则——只有这些原则可以称得上是善或恶。[[50]](#footnote-50)”，因此，只有人对于自己禀赋在社会当中的错误运用才能产生恶。

但是，伍德认为，作为动物性禀赋的自然本能与作为人格性禀赋的理性能力是不可能被误用而成为恶的，而恶只能产生于我们运用人性的禀赋的错误方式。如前文所述，人性的禀赋指的是作为狭义的理性层面上的人的禀性，这意味着人同时具有道德动机与自爱的偏好，于是它就可以产生两种准则——道德准则与自爱准则。恶就是令道德准则服从于自爱准则，因而人性的禀赋为恶提供了条件。另一方面，伍德认为，康德所说的恶的倾向指的是一种选择的经验形式、一种趋向于选择反理性的倾向，而它是随着社会和文化的发展而产生的。在这个发展过程中，社会合作与社会分工使得人们彼此依赖、无法分开，导致人们在彼此的眼光中厘定自身的价值并由此产生了对别人看法的焦虑，人们从最初的追求平等而变成追求高人一等，因而，社会也变成了人相互竞争和倾轧的战场。但是，社会同时也是道德进步的场域，同时恶也是“自然用来在历史中发展我们种类的禀赋的机制[[51]](#footnote-51)”。

伍德宣称：“另外一个描述人性中‘根本恶’的康德主义的名字就是‘非社会的社会性’，即人类作为与他人共处的理性存在需要社会性，然而他们又需要非社会性来为自己赢得荣誉、财富、权力。[[52]](#footnote-52)”将恶等同于“非社会的社会性”，意味着恶的普遍性和必然性来源于人无法避免的社会竞争、来源于人的社会性和人类历史发展的必要性。由于这种恶本身就是经验人类学性质的，所以，要证明它存在的普遍性也仅仅需要一种经验性的方法，也就是他指出的康德的人类学调查的方法。因此，根据伍德的理解我们可以推论出：当康德说“人普遍是恶的”的时候，这意味着人无一例外在历史当中必然地展现出“非社会的社会性”，人全部受到了社会的荼毒，因而无可避免的是恶的。

#### （3）伍德式解释的缺陷

如果伍德对于根本恶含义的解读本身就存在着错误，那么我们也就无法认同他对于“人普遍是恶的”这一命题的理解。事实上，伍德对于根本恶的经验人类学式理解自诞生以来就广遭批评。在其中，不但包含反对将根本恶拉向经验领域的批评者，而且还包含同样持人类学立场的哲学家的批评。下面，我们将仅就第一类批评展开阐述，而从人类学立场出发的内部批评将在对格林姆的论述中展现。

基于反对伍德式解释的批评大致可以分为三种：

第一种批评是针对伍德将恶的来源归因于社会产生的后果：格林贝格（Jeanine M. Grenberg）指出，尽管伍德在谈到道德责任时是一名个人主义者，但是他在叙述恶的来源时却加强了社会在恶的形成的作用，使得责任的归咎变得含混起来——恶似乎不属于个体，而是应当归咎于整个社会[[53]](#footnote-53)。为了避免这一点，我们必须证明的是在进入社会之前人就已经具备了恶的倾向。因此，为了防止个人的道德责任被社会所稀释，我们必须为恶的普遍性提供一种“先天证明”。

第二种是针对伍德的论证方式和理解康德的角度。在这一点上，阿利森与伍德针锋相对。阿利森直接指出，伍德用还原论的方式将“非社会的社会性”与根本恶等同起来，将根本恶视为“纯粹的经验人类学概念”、“宽泛的自然主义术语”是完全错误的，这表明伍德完全忽视了这个问题的先验维度。康德的目的不是开展自然人类学的研究而是探讨这些基本概念的含义，人类学的观察与纯粹概念性的恶的倾向是分属于感官经验与纯粹理智两个不同层面的：在《单纯理性限度内的宗教》一书中，康德明确表明这种倾向先于任何对自由的运用，因此伍德的研究方向一开始就是错误的。

基于阿利森这种对于伍德立场的批评，福摩萨进一步提出，伍德实际上弄错了要解决的问题：伍德仅仅停留在我们选择了“非社会的社会性”这一现象的阐述上，而康德要说明的是为什么我们人类可以在一开始违反道德律令，为什么我们的“社会性”会变得“非社会”？尽管“非社会的社会性”是恶的动机的重要来源，但是我们必须进一步探究选择这些动机的深层理由——亦即作为最高的主观准则的恶的性情和人性中恶的倾向。如果没有这些主观基础，我们或许根本不可能受到“非社会的社会性”的影响，而恶的性情与倾向却在社会之外早已存在，但伍德却忽视了这些问题[[54]](#footnote-54)。

 另外，格林贝格还提出，即便是脱离社会交往，恶依然可以以不同的形式出现在个体身上：如自杀、暴饮暴食等等，都违反了自我保存的义务，但是却不产生于与他人的交往当中。因此，“非社会的社会性”仅仅是其中一隅、不足以涵盖一切恶的形式[[55]](#footnote-55)。

综合以上三种批评，它们所针对的都是伍德在将“非社会的社会性”等同于“根本恶”的做法。批评者们指出，前者是经验的而后者是纯粹理智的；前者是部分的而后者才是根本的；前者只是现象，而后者是其本体层面上的原因。因而，伍德解虽然释了为什么人无一例外在历史当中展现出非社会的社会性，但却仍然没有回答“恶为何普遍存在”这个问题。

### 3.格林姆——发展途中的必然“陷阱”

 伍德站在经验的人类学角度为恶的普遍性做出了辩护，但是，格林姆提出，采取一种人类学的方法并不一定要依赖于经验的方法。以萨斯曼和格林姆为代表的解读者提出了一种发展的人类学论证，对于这个问题给出了不同视角的回答。

#### （1）发展的中的恶

 格林姆首先对于康德的研究方法进行了分析。在康德的伦理学当中，人类所拥有的一系列特性，包括理性能力以及各种基于身体影响的各种偏好等，都来源于人类学的分析，就此而言，人类学方法在康德那里具有十分重要的重要意义。但是，人类学的方法并不等同于“经验的”。康德在《实用人类学》当中曾经对二者的不同做出过说明：人类学分析的确始于对人类及其行为的经验观察，但是却不止于此，因为它通过将观察结果进行系统化的组织而提高到了科学水平——将观察到的个别行为结合在一起，寻找一种一般性的解释、找到它在更深层人性中的根据。随后，格林姆通过三个证据指出，康德得出“人普遍是恶的”这一结论，不是仅仅通过经验观察，而是基于一系列经验之外的理论：第一，当康德宣称“我们可以省去繁琐的论证”，这恰恰意味着形式论证的存在；第二，我们仅仅能够通过经验观察到一个人的行为，却永远无法直接经验到指导其行为的准则。因此，我们也无法仅仅通过经验来推定一个人是否为恶，更无法确定他天生为恶。所以，单纯的经验无法构成根本恶学说的基础；第三，经验的结果仅仅能证明恶是广泛的，但不能证明其普遍必然性。

 格林姆对于经验证明的批驳实际上构成了对伍德所谓“康德的证明”的非难。随后，他提出了对于伍德的直接批评：伍德所理解的“非社会的社会性”并不是康德所说的根本恶，原因就在于，如果假定人恶的倾向全部来源于社会，那么社会外的个人则一定为善——这意味着他所有的主观准则都基于对道德律令的尊重。然而，可能性更高的一种情况是，独立于社会的人更倾向于为了个人的幸福而采取行动，这恰恰说明人在受到他人影响之前就已经为恶。通过这种归谬法的推论，伍德被证明是错误的。

 然而，这并不意味着人类学方法的失败。伍德选取的研究对象是同一社会内的种种现象，他针对不同时期某个社会的横截面展开分析，关注重点是同一个时代下个体之间关系。而格林姆则将分析对象转换成经历不同时间阶段的个体，关注的是具体个人的纵向发展历程。此外，伍德对于与整个社会下人与人相互关系的解释更加依赖于经验，而这种解释更有可能受到时代背景、个体差异的干扰，因而更加可能受到偶然性影响。而格林姆从不依赖时代与环境的个体出发更有助于得出普遍性的结论。

 “发展的人类学论证”的辩护者通常重视康德对教学法和教育对道德所产生的作用的反思，如格林姆曾引述：“因此（一个人）首次发现恶的时候，是在他的理性已经发展到足以认识到自己的义务时。圣保罗曾经说过，罪恶紧随着律法……当人意识到他有着对善而非对恶的义务时，他就足以被惩戒了，因为这时他已经有能力克服他的本能了……这些证明了上帝的神圣性，因为跟从他的指示，人类的意志最终将到达完美。如果我们继续询问个体的恶来自何方，答案就是，它存在于每个创造物的有限性的必然性当中（LR 28:1079）。[[56]](#footnote-56)”

以康德的上述表述为根据，格林姆描绘出了人内部几种能力发展的详细过程：首先，在人的最初阶段，理性还未完全成熟，动物性的因素基本决定了他的行为，人所具有的欲望也只是动物性的。因为其理性还未成熟，不足以承担道德上的责任，因而也并不作为道德评价的对象存在，所以享受着将自爱准则为先却不必受到谴责的特权。其次，人会在渐渐成熟当中获得理性以及道德属性，而其完全获得理性能力之时就是他初次使用自由的关键时刻。因为理性人的每一个行为都与最高主观准则相关，每一次选择都影响着它的可能性转向，所以人第一次做出准则的选择其实就是初次对于“性情”的选择[[57]](#footnote-57)。但是，由于此前他一贯地基于自爱的行动，导致人无法在初次使用自由时做出正确的选择，于是，人不可避免地在一开始普遍地选择恶。

因此，按照格林姆的解读，人之所以一开始会选择恶的性情是由于三种自然禀赋由“潜在”转向“现实”的先后差异：“我认为康德正是用这种方式解决了恶的普遍性难题。简而言之，他认为在理性（还有伴随着理性的道德律令）出现于作为行动者（agent）的人身上时，我们的自然需要与偏好早已在人性中有了据点而几乎不可能被理性逐出。因此，通过认识到我们是理性与感性的结合体，并且理性要后于感性而存在且一出现就要突然直面一系列难以控制的动物性的需要与偏好，康德认为我们可以理解为何所有人都会自由地选择恶的准则，也就是那些要求道德律令要与其适应的、早已建立并且大吵大闹的动物性偏好。” [[58]](#footnote-58)同样，萨斯曼也指出根本恶是由于人在时间中发展的过程而产生的[[59]](#footnote-59)。因此，恶的普遍性来源于人类发展过程的一致性：所有人在获得理性的那一刻都同时面临着一个几乎不可能越过的陷阱，因而坠入其中也是普遍必然的。

#### （2）发展的人类学论证的缺陷

尽管格林姆认为康德采取了这种发展的人类学方法论证了恶的普遍性，但他清楚地意识到了其中存在的如下缺陷：尽管康德向我们展现了这样一个场景——恶就在那个我们初次使用理性的时间节点上，作为一个巨大的陷阱等着一切人，但这也并不意味着能所有人一定会落入其中。虽然由于此前形成了选择自爱准则的习惯，但是诉诸于这种习惯的力量似乎不能保证所有人都做出同样的选择。此外，格林姆找出了康德在《实践理性批判》中提到的“应当意味着能够”作为证据：如果说人应当选择道德律令，这就意味着人总是能够选择道德律令，而这种可能性直接破坏了全称判断的周延性，因而说“人普遍是恶的”也是不严密的。

因而格林姆认为，康德的证明推进到这一步已经达到极限，康德本人对此也无可解释了，因此他只能将这一切诉诸于“黑暗而纵深的人心”[[60]](#footnote-60)。格林姆随后引用了康德在《纯然理性限度内的宗教》中数次提到的相关术语：“神秘的”（Rel 6:21）、“不可理解的”（Rel 6:44）、“深不可测的”（Rel 6:60） 、“永远遮蔽在黑暗中”（Rel 6:59）。这意味着康德在证明恶的普遍性问题上，仅仅能够极尽可能地描述选择恶的人类学条件，提供一个不完整的、部分的论述。而从另一方面来说，格林姆同样认为完整的论述、充分的条件是不可能做到的。

这种退让实际上又使得人类学挣脱神秘主义的努力失效了。格林姆式的解读只能一层又一层地加固人类选择恶的性情的条件，却无法确保人必然会做出相应的选择。一旦涉及人类到底为什么选择恶的关键性问题，他就只能再次诉诸于“深不可测”的人性。格林姆也认识到了其中的问题，承认这并不能排除有人一开始就选择善的性情的可能，尽管这种可能性是渺茫的。另一位解读者福摩萨加强了这种可能性，他认为每个人的确都是从只关注自己感受的“孩子”成长而来，但伴随着良好的教育和外部的引导，即便是第一次使用理性也有足够大的几率采取道德行为。

我们认为，格林姆的解读本质上是将三种自然禀赋放在了不平等的地位上：对于一个理性刚成熟的人来说，选择恶的准则是基于强大而熟练的惯性，而选择道德律令则是出于陌生而脆弱的理性。格林姆实际想要通过这种不公正的选择确保最终的选项，希望用倾斜的天平让人滑向恶的一端——通过加强和放大择恶的内、外部条件来指出人初次选择的必然性。但是，除了结果不尽人意之外，我认为这种解读偏离了康德道德哲学本身的目标。我们再来回顾此前多次引用过的一段话：“由于这种倾向自身必须被看作是道德上恶的，因此不是被看作自然禀赋，而是被看作为某种可以归咎于人的东西，从而也必须存在于任性的违背法则的准则之中……倘若不是所有准则的主观最高根据与人性自身——无论借助什么手段——交织在一起，仿佛是植根于人性之中，就又与恶的普遍性无法协调，所以，我们也就可以把这种倾向称作是一种趋恶的自然倾向，并且由于它必然总是咎由自取的,也就可以把它甚至称作人的本性中的一种根本的、生而具有的（但尽管如此却是由我们自己给自己招致的）恶。”（Rel 6:25）

这段话揭示了根本恶的特性：它根植于人性之中，总是与主观准则纠缠在一起、使人一次又一次做出错误的选择。康德所关注的不仅仅是某一次选择的原因，而是一切相同选择的原因，是终生伴随着每个理性存在者的倾向。因此，在解读根本恶时，不仅仅要关注这第一次选择的必要条件，而且要确保这一次选择与此后一切恶的选择紧密相关。如果我们按照格林姆的理解，即便这些人类学分析构成了初次择恶的充要条件，在教育的影响下与理性使用熟练之后，我们也完全可以借助熟练使用理性的“惯性”来避免所有恶。也就是说，由于在格林姆的论证中，三种禀赋的平等性在一开始的前提中就已经被破坏了，尽管人格性的禀赋虽然不是最先现实化的，却是“人”这个概念中最关键、因而也是最高的因素，那么在作为最高的人格性禀赋的指引下，人就可以避免受到动物性与人性的操控，这就意味着人可以摆脱恶的影响。

但这恰恰偏离了康德所强调的内容：根本恶除了具备普遍性、内在性以外，同时必须是“不能被根除的”（Rel 6:32）。康德所强调的不仅是生而具有、还必须是难以根除的，而格林姆所做的工作一直是为初次选择营造必要的环境，却不能保证在未来不同环境下人总是做出相似的选择。在我们看来，对康德来说，初次选择造成的“性本善”或者“性本恶”并不是讨论的关键，重要的是解释它在实践过程中造成的影响——我们终其一生、费尽周折却无法摆脱的恶的烙印。但是要解释“人为什么普遍是恶的”，也不仅仅要解释为什么人的一次选择（尽管是第一次）是错误的，而是要解释这种机制究竟是怎么开始的、以至于一旦开始我们就要一直受它的左右。就这点而言，神秘主义者从根本上否定了解释的可能性，没有为此做出任何创造性的贡献；而伍德找出了其社会根源，并且理解路径是正确的——他解释了人为何开始作恶并且持续不断作恶的机制，但是他所理解的恶并不是康德所述的恶；而格林姆却仅仅局限于解释人首次择恶的可能性，不但不能构成选择恶性情的充分必要条件，而且还忽视了要解决的更大问题。因此，尽管发展的人类学路径对于人类学方法在恶的问题的应用上向“纯粹化（脱离经验）”迈进了一步，但是却局限在解释单个事件的普遍性的层面上，且这个事件不足以构成对进一步的发展必然性的影响，因此这种发展式解读只是刻意截取的局部的发展片段，而不足以构成紧密联系着整体发展过程的环节，缺乏在整体性的宏观格局上打开问题的的维度。

综上而言，通过两种人类学路径的分析，不难看出，他们都致力于将“人普遍选择恶”作为经验事实而以予解释，而这种思考方式的局限性就在于：我们无法以一个事实解释不同时空、不同境遇下的一系列事件，正如“非社会的社会性”的产生无法解释脱离社会的恶行，特殊条件下的初次择恶也不能解释为何人还要屡屡作恶。因此，尽管伍德认为提供一个“先验证明[[61]](#footnote-61)”是琐碎的、毫无必要的，但是要给予康德学说以整体上合理的解释，先验证明是比人类学更加可靠的路径。

## （三）先验式的路径

### 1.穆奇尼克（Pablo Muchnik）——不纯粹的“先验演绎”

 穆奇尼克认为，康德提供的论证可以简化为如下三步：第一，无数的例子表明，恶的性情是广泛存在的；第二，这种性情一定是有其先验依据的，因此，恶的倾向就作为必要的假设而存在，所以“我们可以省略形式论证”；第三，由于恶的倾向不是在“人”这个概念中分析得出的，那么“人普遍是恶的”实际上是一个“先天综合判断”。[[62]](#footnote-62)

 穆奇尼克认为，在整个论证中，第二步是不能成立的，因为在这一步当中康德似乎认为在性情与倾向之间存在一种映像的关系。穆奇尼克认为，由于恶的倾向所指的对象是作为种的人类，而性情却单单指的是个体的人，所以我们不能因为个体的人存有恶的性情就断言作为种的人类具有恶的倾向。因此，如果康德想要使得整个论证成立，必须以其他方式证明恶的倾向的确存在。

 然而，穆奇尼克进一步指出，康德在《纯然理性限度内的宗教》的序言当中已经给出了这种证明。在序言当中，康德将根本恶与至善联系了起来。他指出，根本恶是产生至善的必要基础，因为二者之间存在着一种“相对”关系。首先，二者都是“自然辩证法”[[63]](#footnote-63)的结果——由于人作为有限的存在，尽管道德律令要求人仅仅出于义务而行动，人却总是向往着自己的行为带来的结果，总是需要一个目的来驱使我们行动。人类对于幸福的渴望是一种人类学事实，但幸福作为一种偏好的表达，却容易与道德的至高地位产生冲突，于是，康德提出了至善作为人类的终极目的以调和两种不同需要：既许诺满足人类一切朝向幸福的希望，又提出了道德作为其前提。穆奇尼克认为，至善的设立是基于人类对于幸福的渴望，而恶的倾向也是因为对于幸福的渴求而生，因此二者的同源性得到了证明。

除此之外，恶的倾向与至善还存在着两点密切的联系，即起点与终点的联系、性质完全相对的联系。正是以上三种关联，使得二者成为了相对概念。我们接下来要对这一点的具体论证进行展示。在第二种联系中，为说明恶的倾向是人类朝向至善的道德进步之路上的起点，穆奇尼克引用了康德的这段话：“但是，在道德的修行中，这一命题想表达的就更多一些，但也无非是说，在从道义上培养我们那被造成的向善道德禀赋时，我们不能从一种对我们来说自然的天真无邪状态开始，而是必须从恶的假定开始。而且由于这样一种倾向是无法根除的，我们还必须与这种倾向做不停顿的斗争。”[[64]](#footnote-64)它表明，人类一旦意识到道德律令的控制，就会产生与之对抗的倾向，因此恶的倾向似乎是康德关于道德进步的叙述的必要起点：没有最初的挫折，就没有动力去实现（至善）。”[[65]](#footnote-65)另一方面，恶的倾向与至善的性质截然相反。至善的设立是为了防止两种后果的出现，即：将幸福作为追求道德的原因以及对于目的的渴望高过道德。而恶的倾向恰恰打破了这两点：首先，它使得道德律令屈从于偏好，颠倒了正确的道德秩序；其次，它将自爱的准则放置在一切之前，将对于目的的考虑置于道德之上。

穆奇尼克认为，康德在序言中暗示了这样的观点：至善与恶的倾向都源自于人本能地对幸福的渴望。就此而言，信念的源头也是道德衰落的肇基，因而，走向至善之路也是与恶相伴之路，也正因如此人在一生当中都会面临着两种准则的斗争。同时正是这种斗争才构成了人前行的动力。所以至善与恶的倾向作为一对相对的概念，共同构成了一幅人类道德进步的图景，因而恶的倾向存在的普遍性与必要性也得到了证实。

最后，穆奇尼克给出了根据康德的原始论证修改过后的整个论述过程：

“（1）人性中存在着关于道德与幸福的自然辩证法。

（2）我们的心理学局限使得我们将本应该被放在后面的偏好放在了前面，因此，我们趋向于用主观的秩序取代道德秩序。

（3）存在着一种自然倾向将幸福置于道德之前。

（4）由于观察到的内容没有给我们提供任何将所有人排除于这种倾向之外的理由，我们可以做出这样的论断：人人都有恶的倾向，哪怕是最好的人。”[[66]](#footnote-66)

 前三步包括了康德道德哲学的基本假设及其推论，而第四步在穆奇尼克看来，是用最小限度上的经验概念保证了先验的恶的倾向的存在。由于第四步引入了人类学的经验调查，所以穆奇尼克将这种论证方式称为“准先验的”（quasi-transcendental）论证。

根据以上论证，不难看出，（1）到（3）保证了恶在逻辑上必然存在，而（4）则证明了恶的倾向的现实性，因而通过这四个步骤成功地证明了恶的倾向存在的必然性。但是，问题在于，穆奇尼克的证明也仅仅能够证明恶的倾向存在，却无法证明其普遍性、也无法证明人要为之负责：首先，在对于“自然辩证法必然产生恶的倾向”的证明过程中，我们所得到的信息仅为：存在两种可能，即道德律令高于自爱法则或者自爱法则高于道德律令，而恶作为其中一种逻辑可能性而存在，而现实中人的恶行印证了其现实性，因此这种倾向必定存在且拥有先验的依据。但是，穆奇尼克却没有任何步骤证明这种倾向的普遍性[[67]](#footnote-67)。穆奇尼克所做的仅仅是一次又一次强调恶的倾向在部分人中确确实实地存在，但是却不能保证其普遍存在；同时，由于这种恶的倾向的来源是出于人的局限性的自然辩证法而非人的自主选择，因而也不能归咎于人。

其次，穆奇尼克试图将至善与恶的倾向二者对应起来，想让他们像任何一组互为矛盾的概念组合（如高与低、明与暗）那样保证彼此存在的合法性与普遍性，但是这种对应是牵强的。原因大致可以分为两点：第一，至善并非与恶的倾向同源。按照穆奇尼克的想法，二者都源自对幸福的渴望。但是，我们同样可以指出“善”与“至善”都出自对道德律令的服从，也可以看作“同源”。因此，这种所谓的同源可以指向很多事物，却并不能保证二者之间存在着矛盾关系。同理，恶的倾向也不必然成为达到至善之路上的起点，作为只强调道德而忽视了幸福的“善”似乎也可以充当这个起点。恶的倾向与其说与至善相对，不如说只是片面强调了至善当中两个因素的一个因素。因此，这种关系是虚假的，所以，用至善的存在来确保恶的倾向的存在也是不成立的。

 最后，我们跳出具体的论证步骤之外，对于穆奇尼克的论证进行一种外部的审视：将至善与恶的倾向对应起来，似乎赋予了二者同等的地位。但是，至善作为一种道德悬设，是康德调和德福的必然之选，唯有在这个公设的保证之下，一幅完整的目的论式的道德进步图景才能完整地出现在我们眼前——它使得自由与必然、理论哲学与实践哲学统一起来[[68]](#footnote-68)，因此具有重大的作用。而对于恶的倾向来说，它是否也必须被设定为（即便是作为毫无根据的悬设）人类的道德起点呢？我们认为，恶的倾向的确有可与至善比肩的作用，穆奇尼克也意识到了这一点，并且试图在论述中展开证明，但是证据却是不充分的。尽管如此，他提供给了我们一种从目的论角度看待根本恶问题的视角。我们将在本文最后部分采取与穆奇尼克不同的方法，在更加深入地分析恶的倾向的来源与含义之后，指出其在康德道德哲学中的地位以及其中包含的现实意义。

### 2.自由的辩证法[[69]](#footnote-69)

 穆奇尼克的准先验论证似乎只能保证恶的倾向存在，而不能保证其普遍性。这明显与人类学证明所得的结果别无二致。其根源在于，尽管他也提供了自然辩证法的形式论证，但却仍然希望用经验世界中恶的现象来印证先验的恶的倾向。因此，普遍性得到保证的唯一可能性似乎只有诉诸于纯粹的形式论证。摩根就是运用了这样一种纯粹概念分析的方法解决恶的普遍性问题。

 摩根首先分析了整个问题的困难之处：康德既要证明恶是普遍的、内在的，又要证明恶是可被归咎于人类的。前者意味着恶是属于人性的一部分而人无法决定它，而后者则意味着人应当拥有此种自由。他将这个问题进一步表述为：“康德的确坚持恶的倾向根植于并且被织入了人性，但是却不能清晰解释一件事情如何织入人性并且同时是被自由选择的。”[[70]](#footnote-70)在这里，摩根对于问题的一再重申实际上明确了他解决问题的方式——如何让自由与必然兼容，那就是让自由本身产生必然：“我们有恶的倾向是由于意志自我肯定的趋向。”[[71]](#footnote-71)

接下来，摩根详细展示了自由意志是如何走上“自我损害”的历程：意志的本质属性是自由，因此它天然趋向于无限性，这种无限性的倾向来自于自由，而且是内在的、自我产生的、普遍必然的。反过来说，如果没有自由就不会有这种偏好的诱惑，因此，恶正是自由的必然产物，所以恶的倾向正是自由意志自身产生、而没有任何外在来源，同时也是意志自发产生的。

 摩根进一步对这种“自由的自我损伤”做出了解释：人作为本体界与现象界的双重存在者本身就是充满矛盾的——一方面拥有来自本体界的自由，另一方面又受到现象界因果律的约束，“对于理性与想像力来说，我们有积极的自发性力量，对知觉与感性却是接受性的。正因为如此，人类开启了选择去满足它们而非遵守道德律令的可能性。作为结果，人类有这样一种自由：无差别地选择遵守或不遵守道德律令。我们很自然的就会趋向于这种无差别的自由。”[[72]](#footnote-72)然而，这种无差别的自由带来的后果却是严重的：自由的本质在它无差别的运用当中被损毁了。如上文所述[[73]](#footnote-73)，自由的本质在于保持将自身作为自己行动的根据，而这在实践过程中就表现为遵守道德律令。因此，选择将道德律令屈从于偏好的准则之下无异于“自由地”选择进入“不自由”的境地，“我们自我决定的能力通过我们自发性的行动破坏了自身[[74]](#footnote-74)”。恶的倾向来自于我们对自由的误用，因而这种误用是作为一种潜在属性内在于自由概念中的。

但是，摩根察觉到，在证明完恶的倾向的普遍性之后，他的理解似乎与康德出现了龃龉之处：“回想一下，康德想要宣称所有的人类都有恶的倾向，且这种恶的倾向包含于恶的性情之中。尽管这种倾向是不可理解的，但是人类仍然有可能获得善的性情——这意味着人类可以同时获得善的性情与恶的性情，但这是与严格主义相矛盾的。”[[75]](#footnote-75)摩根相信自己的解读是符合康德原意的，但是按照他的推导又证明康德的所言自相矛盾。于是，摩根认为，若要维持康德在根本恶问题上的正确性，必须删除如下三个判断中的一个：（1）恶的倾向是普遍的；（2）严格主义；（3）恶的倾向包含了选择恶的性情。

在经过一番比较之后，摩根认为，无论是恶的普遍性还是严格主义都涉及了康德道德哲学体系的根本，但（3）不仅在体系中没有重要作用，而且性情与倾向本就是不同的：摩根指出，康德将倾向定义为“偏好的主观根据”（Rel 6:31），“产生一种嗜好的主观可能性，且这种嗜好的可能性先于其目标的出现”[[76]](#footnote-76)，而这仅仅作为一种选择的可能性，并没有被纳入准则当中，因而作为倾向的恶并不能保证恶的性情的产生。因此，摩根得出了最后的结论：“我上述给出的证明表明，不是所有的人都会采取恶的性情，但是他们都会由于意志对于自我肯定（self-assertion）的渴望而趋向于恶。”[[77]](#footnote-77)

但是，摩根也意识到，删除掉判断（3）似乎也会带来一些困难：如果说倾向仅仅是一种选择的可能性，而须要通过主观准则的中介才能转化成行动，那么，与行动无关的倾向作为一种无关紧要的趋向，似乎免除了人对它的责任。如果我们承认恶的倾向必然导向恶的性情，而性情的选择意味着自由意志采取的某种行动，那么我们就是应当被归咎的。但摩根认为，这种理解是对行动的狭隘化理解，因为我们在最初获得恶的倾向时也是出于意志的自发性，这也可以被看作是一种自由的行动。因此，我们不仅仅要为采取的主观准则负责，而且也必须对恶的倾向负责。

尽管在某种程度上修改了康德的学说，但摩根认为这是最佳选择。但是，摩根的一系列推理仍然存在着问题。在对于恶的倾向的来源的论证中，摩根认为，是意志的自发性导致了恶的必然性。尽管恶的诱惑不是来自于外在世界，但行动者却无法为此负责：这是因为，尽管恶的倾向出自于自由，但却仅仅是由于自由自身属性的限制，而非来源于行动者在行动中加以运用的自由，因此这仅仅是概念修辞上的技巧而根本不涉及行动者自身的自由。换句话说，摩根讨论的是作为脱离于行动者的抽象的自由概念，是将自由视为一个独立的形容词，而“追求无限性的渴望”亦即“择恶的必然性”则是附属于作为形容词的“自由”的衍生性质，不是自由在运用过程中的必然后果。但是，我们要关注的自由并非抽象的独立概念，而是作为副词的、用来附加于一系列的行动之上的自由，它必然是伴随着某种活动而存在的一种能力。我们所说的意志自由，就是这种行动与选择意义上的自由[[78]](#footnote-78)。因此，摩根将两种不同词性的自由混为一谈，将自由一词的衍生意义混淆成在运用中产生的结果，得出的结论必然也是错误的。

同样，摩根在结尾处判断，由于恶的倾向是自由的衍生品，因而也是一种活动。但这也是不正确的，因为它仅仅是逻辑上的必然性结果，而不包含任何主观意识的参与，没有任何意向性活动出现在此过程中，因而是自由本身导向了恶的倾向，而非人运用自身的自由选择了恶的倾向。因此，恶的倾向的普遍性论证是成功的，但是对它的内在性（内在于主体的自由选择）论证却是失败的。进一步而言，恶的倾向不是内在性的，我们就无法将它代替恶的性情来作为人必须为之负责的东西。因此，摩根要删除康德关于这部分的判断是不可行的。

尽管如此，摩根毕竟尝试运用纯粹理智的方式来解决这个问题，试着使人对恶的倾向承担责任，但是事实证明这种尝试失败了。我们认为，摩根失败的根本原因就在于将关注点完全集中在了恶的倾向上，而过度弱化了恶的性情的地位，甚至希望用前者来取代后者。而同样尝试了先验演绎方法的阿利森也犯了相似的错误，我们在下一节对这一点做将详细论述。

### 2.阿利森——先天综合论证

 阿利森明确认识到了康德对于恶的普遍性的正式论证是缺失的，同时，他也指出：“即使是为了论证目的，我们接受了康德对于某些精挑细选的人类学证据的诉求，这种证据至多也只能表明，恶是广泛存在的，而不是存在某种普遍的恶的倾向。”[[79]](#footnote-79)进而，他提出，康德的这种主张作为一个公设必须是先天综合的，而康德本人并未在文本中明确给出这种演绎，于是，阿利森根为康德补充了一种先验演绎。

在《康德的自由理论》一书当中，阿利森用了一节的篇幅说明了这个先验演绎。为了表述清晰以及方便下一步分析其中谬误起见，我们用以下推理来对该演绎进行展示：

1. 神圣意志具有善的倾向，这意味着义务与偏好是一致的，并且行动者会因为义务的约束而感到愉快。

第二，人类作为非神性的存在者、“有限的、为感性所激动的理性行为者，自身不仅是自律的道德行为者，而且也是欲望和爱好的造物”，因此，人无可避免地受到偏好的诱惑。因此，人不可能具有善的倾向。

第三，根据严格主义的规定，人不能拥有善的倾向则必然具有恶的倾向。

第四，人的主观准则的最高基础性情代表了行动者“对一基本准则或一系列原则的选择，即对思维方式的选择”[[80]](#footnote-80)。

第五，我们拥有恶的倾向，亦即“乐于出于义务行动的不可能性”，这意味着我们的思维方式是这样的：当我们乐于为之行动时，我们采取的准则是恶的。而这种思维方式意味着我们的性情是恶的。

第六，性情“为意志提供方向或定位，亦即提供我们据以决定具体行为的元理由或最高价值”[[81]](#footnote-81)，“该准则（性情）规定着作为一道德存在者的人的意力的取向”[[82]](#footnote-82)。因此，恶的性情决定了恶的意力。

综上所述，我们可以根据六步推理得出如下结论：恶的倾向是普遍的、恶的性情是普遍的、恶的意力是普遍的。这似乎可以以纯粹逻辑的方式得出“人普遍是恶的”的结论。须要加以说明的是，阿利森提供的先天综合论证中，得到明晰表述的只有前三步[[83]](#footnote-83)，而关于第四步到第六步，阿利森仅仅表示：“若是严格论成立，恶的普遍倾向的推论即可以从此一结果得出。简而言之，如果性情或一切意力的道德性质都必须被刻画为要么是善的要么是恶的，又如果善的本性由于刚才给出的理由而遭到淘汰，那么，性情或意力是恶的，这一点必然成立。”[[84]](#footnote-84)这段话意味着阿利森直接从恶的倾向跳跃到人具有恶的性情与恶的意力上来，似乎缺失了论证形式而与他所批评的康德犯了同样的错误。但是根据前文阿利森展开的关于性情与意力的讨论，我们可以将此处省略的步骤还原出来，即四到六步。

事实上，阿利森认为，康德所说的“恶的普遍性”仅仅指恶的倾向的普遍性而非恶的性情的普遍性。于是，他明确提供的三步先验演绎的论证目标就是恶的倾向的普遍性。阿利森认为自己的论证是有效的，然而在这之后他却感叹：“但是，坦率而言这一结论似乎并不那么让人满意；因为它强烈地暗示出，康德的根本恶学说虽然最初显得自相矛盾，但却归结为一种平淡无奇的主张，即：人的意志不能够具有神圣性。因此，在致力于使得康德关于根本恶的倾向具有普遍性的论述连贯一致时，我们只是仅仅使它变得无关紧要了。情况似乎就是如此。”[[85]](#footnote-85)归根结底，阿利森认为，康德所述恶的普遍性仅仅意味着：人作为非神性的有限存在者，不可避免地存在恶的倾向。这个结论不但在他自己看来是“无关紧要”和“平淡无奇[[86]](#footnote-86)”的，也被伍德批评为“我们有限性的琐碎的实践结果”[[87]](#footnote-87)。不惟如此，我们认为这个结论是根本不能等同于康德所要论证的“恶的普遍性”的。对于恶的普遍性证明，康德实际上要论证的正是我们第五步推出的结论，即性情普遍是恶的。

这种观点同样受到邓肯的支持，他提出了如下理由：康德在《论神义论中一切哲学尝试的失败》当中明确指出，我们不能将恶的源头追溯到人的有限性。这种思想声称道德上的恶“无法被防止，因为它建基于人类作为有限存在的局限性上”。[[88]](#footnote-88)康德明确表明，如果恶源自于人的有限性，那么世界上根本不存在“道德的恶”，因为：“这种恶无法被归因于人类而使之受到谴责，我们就将停止称其为‘恶’。”[[89]](#footnote-89)人的有限性是人自身无法左右的，所以无法为之承担责任，恶也就成了与自由意志无关的东西，那么就不足称其为恶。对于人类来说，恶的倾向是人无可避免而非自主选择的，因此，康德所说的“人普遍是恶的”指的是由人自主抉择的性情而绝不仅仅是倾向。[[90]](#footnote-90)

但是，我们仍可以根据阿利森所言“性情或意力是恶的，这一点必然成立”推导出：如果能够证明人普遍具有恶的倾向，就意味着人普遍会选择恶的性情。事实上，根据阿利森前文中对于“倾向”与“性情”的解释，我们确实可以看出，阿利森无意中在二者之间构设了一种必然的因果联系。

在《纯然理性限度内的宗教》当中，恶的倾向得到了如下定性：“可以假定在每一个人身上，即便是在最好的人身上，都是主观必然的。”“所谓倾向，意指偏好的可能性的主观根据”（Rel 6:28），这意味着恶的倾向是人无法选择的。但是，“‘人是恶的’这一命题所指的，仅仅是这样一种观点：他意识到道德律，但却偶尔选取偏离道德律的原则为其准则”（Rel 6:32）。这又说明，我们判断一个人的善恶必须并且只能取决于准则，单纯就一个人拥有恶的倾向而言，我们还无法判定他是恶的。因此，倾向仅仅是一种潜在的恶，它为实在的恶提供了可能性条件。对于恶的倾向的潜在性，阿利森有着正确的认识：“倾向，像禀赋一样，不是个体通常对之负有责任的事物。相反，倾向通常被解释为一种生理状态，一种承袭下来的以某些方式行动或反应的趋向。[[91]](#footnote-91)”“作为倾向，它是一个先于一切行动因而本身并不是一个行动的意力的主观根据[[92]](#footnote-92)”（R6:31；26）。

同时，阿利森也给予了性情以一种潜在式的解释：“（性情）它不只是‘因果性法则’那种在第一批判意义上的‘性格’，也就是思考方式或‘思维特质’这种人类学意义上的‘性格’。在《纯然理性限度内的宗教》中康德就Gesinnung所做的论述只是充分阐明了第二批判中早已暗含的意思，即：这种性格或性情要被解释为行为者在道德律方面的基本原则。”[[93]](#footnote-93)“行为者选取各种准则时的Gesinnung，即选取各种准则时的最后的主观根据，它本身就是一个准则。”[[94]](#footnote-94)阿利森所强调的性情的基本特质可以归结为以下几点：它是“准则”、“思维方式”和“思考特质”。同时，他明确反对将其视为“对一个人整个性格做出永恒的本体选择”、“现象界的自我”、“相对固定的本性这种通常意义上的性格”[[95]](#footnote-95)。

因此，通过这些观点的陈述，我们可以看出，阿利森似乎更加愿意将性情看作一种人做出道德选择的趋向，它与其下级准则并没有因果关系，只能影响到它们的基本方向。阿利森强调性情作为最高主观准则与低级准则之间只有逻辑关系而没有强制性的因果关系，这本身是是正确的。但是阿利森的阐述似乎将这种联系进一步淡化了：他所说的“广义上的逻辑关系”以及“为意志提供方向”是十分模糊的。他没既有说出到底是何种程度上的“逻辑关系”，也没有说出“方向”到底意味着什么。这让人不禁产生如下疑问：性情到底对于下级准则有多大程度的影响？阿利森始终在强调性情与行为联系的松散性，以希为实践自由留下充足的余地。但这却过度弱化了性情的基础作用和统领地位。实际上，正如我们在第二章引用的卡斯威尔的例子[[96]](#footnote-96)所表明的那样，性情的存在的确不能决定我们到底要选取哪些具体准则，但是却在很大程度上决定了我们不选取（亦即排除）哪些准则，从而将我们的行为控制在特定范围内。在上文的例子中，我们以想要寻找冬季的住所为例，那么行动者的具体行为就被限制在寻找房子上，而不可能是烧毁房子。因此，阿利森实际上将性情的作用大大削弱了。

另外，阿利森在反对将性情视为“现象界的自我”以及其反对其“固定性”时，弱化了性情的实在性地位，将它推向了一个飘渺的、可有可无的、潜在化的境地。这里所说的“实在性”是与倾向的“潜在性”相对的，它意味着性情本身就已经属于人的自由选择、已经可以被判断为善或恶。与此相对，倾向只有在意力的作用下才可以实在化为具体的准则，随后才可以被判定为善恶。同时，性情不同于其他准则，因为它作为所有准则当中最为稳定的一个，给予其下的所有准则以影响同时较少受到其他准则影响。虽然性情可能不足以全面地代表阿利森所说的“现象界的自我”，但至少是现象界自我所持的的基本原则。而阿利森抹杀了这种实在性，反而误认为性情只不过是一种道德上的意向。由于这种“潜在化”的歪曲，性情与倾向在概念层面上几乎被等同起来。因此，恶的倾向直接导向恶的性情也就几乎无需任何中间环节。而事实上，它们一个是潜在的一个是实在的，二者的连接须要意志进行自由选择来实现，而自由意志却不必然选择恶的倾向。因此，恶的倾向不一定产生恶的性情。

综上所述，阿利森文本中明确提供的“先验演绎”只能证明恶的倾向的普遍性，却不能论证恶的性情的普遍性。阿利森将恶的倾向与恶的性情都视为潜在的，这就抹杀了二者的本质区别从而导致两个概念发生混淆。阿利森对于恶的倾向的理解方式是可取的，但是却削弱了性情的实在性意味。同时，我们论证了如果要判定“人普遍是恶的”，就必须论证“人普遍选择了恶的性情”。

# 四.概念分析与人类学方法的结合

 在上文已经对前人有关恶的普遍性问题的不同解释进行了批判性的说明，我们可以看出他们各自路径的优点与缺陷：其中，神秘主义的关注点在于这个问题的复杂性及其在康德体系中的险峻位置；人类学的研究方式更加注重恶的社会维度和现实意义，而不能保证根本恶的普遍必然性；先验分析的研究方式注重对于几组概念的思辨分析，却一致地将恶的倾向作为普遍性难题的论证目标，始终在概念的重围中左冲右突、陷入了琐碎性的绝境[[97]](#footnote-97)。

在上述论证中，我们已经表明了自己的观点：要论证恶的普遍性问题，必须证明性情的恶的普遍性。重新明确了问题的方向之后，我们将以一种综合了人类学与概念分析的方式来论证恶的普遍性，以兼顾这个问题的社会维度与普遍必然性。

首要任务是澄清问题中所蕴含的非时间性。康德表示：“人天生就是恶的，这无非是说，这一点就族类而言适用于人类”（Rel 6:32）所以，“人天生就是恶的”并不是指人在出生的那一刻、或者在理性成熟的那一刻起就是恶的，而是人在漫长一生中的某个不确定时刻——康德强调的是人作为族类而言这种范围上的普遍性，而不是时间性。实际上，康德对于这种时间性的否定表现在很多方面，“所谓天生具有这种或者那种性情，作为与生俱来的属性，在这里也并不就意味着性情根本不是由怀有它的人获得的，即是说，人不是性情的造成者；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这样或那样）罢了。”（Rel 6:25）这表明康德并不强调人在哪一个具体的时刻获得了这种恶的性情，而是说人在其一生中的某些时刻必然选择恶的性情[[98]](#footnote-98)：“‘人是恶的’这一命题无非要说，人意识到了道德法则，但又偶尔把对这一原则的违背纳入自己的准则。”（Rel 6:25）

康德这句话带有一定的歧义性：当人仅仅是偶尔将对于“道德法则的违背”纳入自己的准则之中，或许意味着这个行为是恶的，但是否可以同时认为行动者也是恶的呢？对于这一点，我们将通过对下述问题进行论证来做出回应“拥有善的性情的人可否选择恶的准则？”如果这个问题的答案是否定的，那就意味着行使恶的行为的人必定是恶的（而我们的结论恰恰如此）。

性情指的是最高的主观准则，而善的性情则意味着在任何情形下将道德律令置于自爱准则之前，也就等同说行动者是一个“道德上善的人”。对此，康德做出过如下说明：“虽然一个有好的德性的人（a human being of good morals）和道德上善的人（a morally good man）[[99]](#footnote-99)都可以使自己的行动与法则一致，但是前一种人所不能做到的是使道德律令成为他们的唯一准则和最高动机，而在后一种人那里却永远都是这样。”（Rel 6:30）这意味着在这种准则的指引之下，人在面临一切情形时都会根据这种原则进行选择：这种行动者会带着履行义务的目光打量整个世界，来发现和执行一切行动，即便这种行动不伴随着任何愉悦的情感，他也绝不会出于自爱的原因而放弃，也不会被情感与欲望所软化和做出妥协。因此，根据上文的推断，任何偶尔作恶的行为都指示了其背后的恶的性情。而有恶的性情的人（其中一部分即康德所说“有好的德性的人”）却仍然可以偶尔做出善的行为。

同时，拥有善的性情的人也是不具有有恶的倾向的。首先，康德将倾向定义为“一种偏好（经常性的欲望）的可能性的主观依据，这是就偏好对于一般人性完全是偶然的而言的。”（Rel 6:28，6:29）我们可以作这样的理解，某种具体的偏好的获得是偶然的——例如来自某次经历或者某种体验而产生的经常性欲望，而这种使得某种偶然事件促成经常性欲求的主观基础（或者说使某种行为经常化的主观动因）就是倾向。因此，单就倾向而言，它似乎是康德预设的一种先天机能[[100]](#footnote-100)。为此，康德举出了原始人渴望麻醉品的倾向的例证[[101]](#footnote-101)——尽管原始人对于这种麻醉品一无所知，既不知道他们是什么（如酒、烟草或者大麻），也不知道这些东西对身体带来的影响或者这些东西的道德属性（如，吸毒是不道德的等等），但是他们的身体本能地渴望再一次拥有这种体验（Rel 6：29）。因此，康德指出，“倾向与一种禀赋的区别在于，它虽然也可能是生而具有的，但却不可以被设想为生而具有的，而是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）。”（Rel 6：29）这段话表明：尽管倾向是如同本能一般生而具有的，但是它是没有内容的，它必须附着于某种行为之上、促使其成为“偏好（inclination）”才称得上是倾向，毫无内容的倾向则是无法想象的。因此，对于倾向而言，其形式是先天的、必然的，而内容则是经验的、偶然的。

而恶的倾向就是将使得道德律令服从于自爱准则经常化的主观根据，而这暗含的前提是：人必须首先做出使得道德律令服从于自爱准则的行为，而后才能产生诸如此类的倾向。因此，恶的倾向产生于恶的行为（并导致了恶的性情）之后，而倾向又意味着使某种行为经常化的力量。所以，一旦我们选择过恶就会被这种倾向推动着继续作恶。

因此，根据上述分析可以看出，恶的倾向具有主客观两个组成元素：客观元素来自于人性中倾向的先天设定；主观元素来自于人对恶的性情的选择。康德将、恶的倾向、分为三方面内容，我们将这三方面内容落实于两种元素之上进行分析：单纯形式上的倾向是一种先天设定，康德所列出的三种恶的倾向（即人本性的脆弱、人心的不纯正、人心的恶劣）因而并不是倾向存在的条件，而是人最初选择恶的性情的条件。无论由于人的软弱、意志力的不定、或者对偏好心存侥幸，这些都与最恶劣的动机一样足以让人失去善的性情，而且一旦善的道德秩序被打乱，恶的倾向将如同毒瘾一般永远与主观准则交缠在一起。

在此，我们可以回顾一下康德与法国哲学家贡斯当（Benjamin Constant）的争论。在贡斯当看来，康德认定说实话作为无条件的义务、以至于断言“如果一个凶犯问我们他追杀的我的朋友是否躲在我们家里，对之说谎也是一种犯罪”是个问题，作为回应，康德在《论所谓出自人类之爱而说谎的权力》中指出：“谁说谎，不管他这时心肠多么好，都必须为由此产生的后果负责，甚至是在民事法庭前负责，并为此受到惩罚，不管这些后果多么无法预见，因为真诚是一种必须被视为一切都能够建立在契约之上的义务之基础的义务，哪怕人们只是允许对它有一丁点儿例外，都将使它的法则动摇和失败。[[102]](#footnote-102)”康德甚至提出，即便是面对着暴君法拉利斯的“铜牛（一种酷刑）”，为保证我们的善良性情，人也不应该作伪证[[103]](#footnote-103)。

因此，福摩萨提出疑问：“谁能从来不陷入‘不纯正’？谁从未为了让事情变得容易些、或者防止伤害他人而说过善意的谎言？谁从未出于同情与爱而非义务去帮助过朋友？谁能保证自己从来都没有过？而‘本性的脆弱’更加难以避免，我们也更加难以达到康德所提出的要求，他为了说明这一点甚至举出了法拉利斯的例子……选择前者（作伪证）对于康德来说是可以理解的，却也是对于恶的性情的良好例证。但是，谁不会在这种情况下变得脆弱呢？[[104]](#footnote-104)”。卡德也对于康德这种非此即彼而不留一丝余地的严格主义进行了反思，试图找出一些道德缓冲地带来减少这种严苛[[105]](#footnote-105)。

 但事实就是如此，康德的形式主义道德哲学将善的性情抬升到了一个人们难以企及的高度，以至于仅仅通过（最低限度的）经验观察和稍事思考就能发现这是无人能够做到的：善的秩序只有一种即永远将道德律令置于一切其他准则之前，而破坏这种秩序的形式却有万万千千种：一念动摇或一时的冲动都会使我们破坏善的性情并染上恶的倾向——善是太高的、恶是太广的，因此，康德才会断言：“至于这种败坏的倾向必然根植在人身上，我们由于有经验就人们的行为所昭示的大量显而易见的例证，也就可以省去迂腐的证明了。”（Rel 6:33）

尽管如此，康德并没有将人类恶的普遍性归咎于人的有限性。并且，人在善恶的面前仍然是自由的、因而也应当对自己的恶负责。康德引用了“应当意味着能够”[[106]](#footnote-106)来表明这一点。此外，我认为，人类普遍择恶的必然性与每个行动者对自己每个具体的行动负责并不矛盾：尽管善是如此难以企及、恶是如此容易陷入，以至于人必然要落入恶之中，但是这一切总是在具体的生活图景中展开的，善与恶的选择总是在具体的情境中：在每个经验的事件中人都是自由的，因而也必须为自己的行为负责。

因此，我认为，通过概念的分析，理清恶的倾向与恶的性情之间的真实联系以及二者的深层含义、再加上极少的经验人类学例证，就能发现根本恶和恶的普遍性的真实含义。同时，恶的普遍性也并不损伤人的自由，人或许注定不能达成道德上的完善，却必须对自己的恶负责。此外，对于上述论证，我想做出如下几点说明：

第一，尽管康德所述的恶摆脱了非实在的传统而拥有了独立地位，但康德对于善恶的这种界定方式仍然部分地反映了（如第一部分所述的）柏拉图—奥古斯丁传统：即将善视为一种秩序，而恶则是这种秩序的破坏；善的秩序在种类上来说是单一的，而恶却可以在任何一处做出朝向任何方向的变乱——因此善只有一种，而恶却是多种多样的[[107]](#footnote-107)。而真正开始将善恶放在同等源始的地位上、并且将恶视为一种与善相伴的积极力量的哲学家是谢林[[108]](#footnote-108)。

一方面，康德将善在纵向上无限提升，而将恶在横向范围内无限扩张，使得善恶之距离进一步被拉开；另一方面康德始终坚持严格主义，划分开善恶的界限，这似乎陷入了谢林与黑格尔所批评的善恶二元论。但是，康德却并非如黑格尔所指出的那样将“有限”与“无限”完全对立起来[[109]](#footnote-109)，他实际上充分肯定了恶的作用，将与恶的倾向的斗争视为至善之路上的必要经历。康德指出了人普遍是恶的，而这恰恰表明了恶的必然性和善恶互动的激烈进程，只有这样的摩擦与碰撞才构成通向至善的途径，只有剧烈的斗争、最终善抑制恶，人才在其中得到升华，实际上这也是与黑格尔的辩证法相契合的。因此，康德对于善恶的严格区分并不阻碍他承认善恶相互作用的意义。

第二，“根本恶”学说实际上反映了康德对于同时代理性主义、科学主义的回应。大多数分析“根本恶”时代背景的康德研究者都会注意到康德对于基督教的妥协和对理性与信仰的调和[[110]](#footnote-110)，但是，康德所要考虑的远远多于这些。在康德身处的十八世纪，欧洲大陆业已历经文艺复兴与启蒙运动的洗礼，理性和科学破除了一切迷信与神话的枷锁，理性主义、科学主义的高扬不但彰显出了自信的时代风貌，还敞开了理性僭越的可能性。康德曾经在《纯粹理性批判》中对于人类的理性能力进行了批判性的考察并提出了限制知识的主张，而在《纯然理性限度内的宗教》中，康德则对于摆脱了信仰束缚、洋溢着自由与自信的时代的道德状况进行了深刻反思：“如果确实如此，如果任何地方都没有一种德性，对于它（这种德性）来说不能找到某种程度的诱惑能使它堕落，如果不管是善的精神还是恶的精神在争取我们，关键仅仅在于维持出价最高，并且能够最迅速的付款，那么，对于人来说，使徒所说的话就是普遍正确的了：‘这里没有任何区别，他们全都是罪人，——没有人行善，就连一个也没有’。”（Rel 6:39）在人们将道德作为价值排除出科学的研究领域、目的论被连同宗教一起被抛弃时，康德就已经意识到人们在道德上的自负。于是，他必须严厉地指出：“对我们来说，一个一般意义上的恶人，就已经是好人了。”（Rel 6:34）他提供了“道德上善的人”的严格定义，让人意识到自己与善的遥远距离和轻易陷入恶的可能性，因而人必须敬畏自身的理性、从中重新发掘出自身的道德价值，并且团结起来，一致地服从于“公共的律法法则”（Rel 6：99）、建立起伦理的共同体。

第三，康德这样做似乎走向了一种“道德悲观主义”的立场[[111]](#footnote-111)，但是实际上恰恰相反，康德以恶为开端，描述了一条人人可走的至善之路。尽管他断言人人必定陷入恶中，但是，对于现实人性的判定仅仅代表了一种道德上的起点：一个恶人一生尽力抵制自身的恶意，并不比一个善人轻松地善良度过一生有较少的（甚至更多）道德价值。因此，“人性本然如何”仅仅是哲学家展开叙述的一个必要起点，这种判断并没有任何改变现实的价值，因为现实的人性就在那里、本然如此，一定要概念化地抽象出是善或是恶是毫无必要的[[112]](#footnote-112)。真正重要的是这个起点为道德体系带来的实践意义：根本恶尽管是难以克服的，但是它却与善都生长在自由的根基上，人永远都有走向至善的可能性。

康德这种对于理性预见性的审视显示出了深刻的洞察力，这种对于理性的担忧和对于道德的判断与几百年后的阿多诺不谋而合。阿多诺提出，现代社会是根本恶的，而生活于其中的人们要想正确地生活是不可能的。在多数情况下我们都直接或间接地参与了恶。在充满了错误的选择困境当中，我们应当考虑的是用我们可能限度内的自由来拒斥错误的选择[[113]](#footnote-113)。同样，对于康德来说，成为一个道德上善的人是如此困难，以至于我们只能在保持有好的德性的人的程度上尽量减少我们的恶。与阿多诺道德悲观主义不同，康德在最后保留了信仰的地盘。尽管恶对人来说如此难以克服，但是康德的恩典与终极的至善许诺了世界不会朝向更糟的方向发展。

## 结 论

“人是恶的”并不仅仅意味着人具有恶的倾向，而且还指向了人在自由选择中产生的实在的恶、亦即恶的性情。同时，也只有人获得了恶的性情才可能产生恶的倾向。康德的严格主义立场以及对于“道德上善的人”的叙述已经为他指出人是恶的打下了坚实的基础：这种意义上的善是难以被人类所拥有并始终保持的。但尽管如此，人仍然对自己每一次行为负有不可推卸的责任。

在整个论证过程中，我们首先应用了概念分析的方法理清了问题的实质即人的性情普遍是恶的，随后在理性分析的基础上，最低限度地运用人类学证据证明了恶的普遍性。在整个论证过程中，康德使用的一些概念并非来自先验演绎，而是来自于人类学研究的结果，如人性中的倾向、人对于幸福的希望，等等。因此，我们必须将对这个问题的证明视为先验的方法与人类学方法的结合。康德想要让人们认识到善的至高地位和人达成善的难度，同时也展现了恶是多么地容易陷入且难以摆脱，以至于人人都难以避免恶而永远不受到恶的倾向的侵扰。由此看来，人人都总是将恶现实化以至于使这种情况成为必然，因而我们就可以断言“人普遍是恶的”。这种普遍性并不与个人在行动中的自由相冲突，也不意味着康德是一个道德上的悲观主义者。恰恰相反，普遍存在的恶恰恰是至善的起点，是道德进步的目的论不可缺少的重要因素。通过根本恶的提出，康德延续了他批判哲学的目标，即：防止理性的僭妄，提醒人们应当时时反思道德。康德深刻的洞察力让他预感到启蒙带来的负面效应并试图在道德上提供一种解决方案，而意识到人性的恶恰恰构成了反思的起点。因此，根本恶具有着长期被忽视的重要意义，而本文正致力于在论述恶的普遍性过程中展现这一点。

# 参考文献：

**原著：**

[1] [德]文德尔班著、罗达仁译：《哲学史教程》，北京：商务印书馆，1993年。

[2] [古希腊]柏拉图著、郭斌和译：《理想国》，北京：商务印书馆，1986年。

[3] 邓晓芒、赵林：《西方哲学史》，北京：高等教育出版社，2005年。

[4] [古罗马]奥古斯丁著、汤清译：《奥古斯丁选集》，北京：宗教文化出版社，2010年。

[5] [德]海德格尔著、薛华译：《谢林论人类自由的本质》，北京：中国法制出版社，2009年。

[6] [古希腊]柏拉图著、郭斌和译：《理想国》，北京：商务印书馆，1986年。

[7] [德]康德著、李秋零译：《道德形而上学的奠基》，北京：中国人民大学出版社，2013年。

[8] [德]康德著、李秋零译：《康德道德哲学文集》，北京：中国人民大学出版社，2016年。

[9] [德]康德著、李秋零译：《康德宗教哲学文集》，北京：中国人民大学出版社，2016年。

[10] [德]康德著、李秋零译：《康德著作全集（第八卷）：1781年之后的论文》，北京：中国人民大学出版社，2010年。

[11] G.W.F. Hegel, *Lecture on the Philosophy of Releligion: One-Volume Edition, The Lectures of 1827,* University of California Press, 1988.

[12] G.W.F. Hegel, *Science of Logic,* tr.A.W.Miller, New York: Humanities Press, 1969.

[13] Theodor W. Adorno, Minima Moralia: Reflections from Damaged Life, tr. E. F. N. Jephcott, Univ Of Minnesota Press, 1994.

**论著：**

[1] [美]理查德·J·伯恩斯坦著、王钦、朱康译：《根本恶》，上海：译林出版社，2002年。

[2] [美]亨利·E·阿利森著、陈虎平译：《康德的自由理论》，辽宁：辽宁教育出版社，2001年。

[3] [美]艾伦·伍德著、邱文元译：《康德的理性神学》，北京：商务印书馆出版社，1978年。

[4] 陈晓川：《面向恶而实现的自由》，北京：中国社会科学出版社，2015年。

[3] Allen Wood, *Kant’s Ethical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

[4] Gordon E. Michalson, *Kant’sReligion Within the Boundaries of Mere Reason-A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

[5] Sharon Anderson-Gold and Pablo Muchnik, *Kant’s Anatomy of Evil*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

[6] Gordon E. Michalson, *Fallen freedom: Kant on radical evil and moral regeneration,* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

[7] Lewis White Beck, *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason,* Chicago：University Of Chicago Press, 1996.

**论文：**

[1] Paul Formosa, Kant on the Radical Evil of Human Nature, *The Philosophical Forum*, 38:3, 2007.

[2] Irene McMullin, Kant on Radical Evil and the Origin of Moral Responsibility, In *Kantian Review*, 18:1, 2013.

[3] Seiriol Morgan, The Missing Proof of Humanity’s Radical Evil in Kant’s Religion, *The Philosophy review*, 114:1, 2005.

[4] Matthew Caswell, Kant’s Conception of the Highest Good, the Gesinnung, and the Theory of Radical Evil, *Kant-Studien* ,2006.

[5] SharonAnderson-Gold/Pablo Muchnik,Introduction, In *Kant'sAnatomy of Evil*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

[6] G. E. Michalson, The Inscrutability of Moral Evil in Kant, *The Thomist*, 51:2, 1987, quoted on 246-7. Letter to Herder, of June 7, 1793, in *Werke*, ed.

[7] Gothe, *“Grossherzogin Sophie von Sachsen”, Weimar:HermannBohlav, 1887-1919, section 4, vol. 10, 75.* Quoted in Emil L. Fackenheim, “Kant and Reladical Evil”,University of Tor onto Quarterly 23 (1954): 340.

[7] Pablo Muchnik & Loudonville, On the Alleged Vacuity of Kant’s Concept of Evil , *Kant-Studien* , 1997.

[8] Evgenia Cherkasova, On the Boundary of Intelligibility:Kant’s conception of Radical Evil and the Limits of Ethical Discourse,*The Reveal of Metaphysics*, 58:3, 2005.

[9] Robert B. Louden, Evil Everywhere:the Ordinariness of Kantian Radical Evil, In *Kant’s Anatomy of Evil,*Cambridge University Press, 2010.

[10] Allen W.Wood, The Evil in Human Nature , In *Kant’s Religion Within the Boundaries of Mere Reason-A Critical Guide* ,Cambridge:Cambridge University Press,2014.

[11] Allen W.Wood, Kant and the Intelligibility of Evil, In *Kant’s Anatomy of Evil*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

[12] Jeanine M. Grenberg, Social Dimensions of Kant’s Conception of Radical Evil*,* In *Kant’s Anatomy of Evil*, Cambridge:Cambridge University Press,2010.

[13] Stephen R.Grimm, Kant’s Argument for Radical Evil, *European Journal of Philosophy*, 10:2, 2002.

[14] Andrews Releath, Two Conceptions of the Highest Good in Kant, In *Immanuel Kant: Critical Assessments Vol Ⅲ (Kant’s Moral and Political Philosophy)*,ed．Reluth F. Chadwick, London and New York: Reloutledge.

[15] Pablo Muchnik, An Alternative Proof of the Universal Propensity to evil, In *Kant’s Anatomy of Evil*, Cambridge：Cambridge University Press, 2010.

[16] Samuel Duncan, There Is No Righteous’ Kant on The Hang Zum Bosen and the Universal Evil of Humanity, T*he Southern Journal of Philosophy Volume*, 49:2, 2011, Claudia Card, Kant’s Moral Excluded Middle, in *Kant’s Anatomy of Evil*, Cambridge：Cambridge University Press, 2010.

[17] Patrick Frierson, *Kant Moral Pessimism*, In Sharon Anderson-Gold Pablo Muchink: *Kant’s Anatomy of Evil,* Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

[18] Carl Leonhard Reinhold, Eröterugnen des Begriffs von der Freiheit des Willens, *Materialien zu Kants “Kritik der praktischen Vernunft,” Rudiger Bittner and Konrad Cramer*, eds.

[19] Henry E.Allison, On the Very Idea of a Propensity to Evil, *The Journal of value Inquiry* ,36:337—338, 2002.

[20] Henry E.Allison, Ethics, evil, and Anthropology in Kant: Remarks on Allen Wood’s Kant’s Ethical Thought, *Ethics Review Essay*, 111:3, 2001.

1. 此处的普遍性（universality）含义不同于广泛性（widespread），指的是无一例外的必然性。这源于康德自己的论断“……它必然总是咎由自取的，也就可以把它甚至称作人的本性中一种根本的、生而具有的（但尽管如此却是由我们自己给自己招致的）恶。”（Rel 6：33）（[德]康德著、李秋零译：《康德宗教哲学文集》，北京：中国人民大学出版社，2016年，此后引用本书内容均采用夹注形式），因此，这个问题的核心也就分为三个层次：第一，恶必然存在于人性中；第二，恶必然存在于每个个体身上，无一例外；第三，这种恶并非外因，而是自由意志选择的结果。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 自爱准则（self—love）指一切非以道德准则（对道德的敬重）为动机的准则，参见Sharon Anderson Gold，Kant，Radical Evil，and Crimes againstHumanity，in*Kant's Anatomy of Evil*，Cambridge：Cambridge University Press，2010，pp. 200—205，自爱不仅仅指个人意义上的为了生理上的自己的利益而行动，而且还包括个人坚持的一切非道德原则，甚至连看起来与个人利益无关的屠杀也属于这种自爱准则下的产物。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 尽管黑格尔、谢林也沿用了康德的方法，即借助理性的方式处理“恶”的问题，但是两人都没有像康德那样给恶做出一个如此清晰完备的定义，也没有为善恶划出一个确切的界限，而是强调二者在人类历史中共同发挥作用，因而在善恶互动的过程中，二者必然在历史进程中走向和解也就是说善必然会以超越性的方式包容恶。而康德并没有给予二者这种本源性的、原始的平等的地位，而是将恶视为在历史终点必定消除的东西，所以引入了上帝来保证这一结果。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 如歌德提出的批评，参见Gothe：Letter to Herder，of June 7，1793，in*Werke,ed. Grossherzogin Sophie von Sachsen，s*ection 4，vol. 10，p.75。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 参见[德]文德尔班：《哲学史教程》，罗达仁译，北京：商务印书馆，1993年，第170—172页。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 参见[古希腊]柏拉图：《理想国》，郭斌和译，北京：商务印书馆，1986年，第267页。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 参见邓晓芒、赵林：《西方哲学史》，北京：高等教育出版社，2005年，第4页。 [↑](#footnote-ref-7)
8. [古罗马]奥古斯丁：《奥古斯丁选集》，北京：宗教文化出版社，2010年，第308页。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 参见G.W.F. Hegel，*Lecture on the Philosophy of Religion.The Lectures of 1827*，Berkeley：University of California Press，1988，L441—L442。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 参见[德]海德格尔著、[薛华](https://book.douban.com/search/%E8%96%9B%E5%8D%8E)译：《谢林论人类自由的本质》，北京：中国法制出版社，2009年。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 参见[德]黑格尔著、贺麟、王玖兴译：《精神现象学》，北京：商务印书馆，1979年，第386页：“按照后一观点，我道德地行动，仅当我意识到自己仅仅履行纯粹的义务，除此之外别无其他；这实际上意味着，当我不行动时我才道德地行动。但当我实际上行动时，我意识到一个‘他者’，意识到已经存在的现实，并且意识到我想要产出的现实；我有一特定目标，履行一特定的义务，在这种特定的义务当中，有某种不同于纯粹义务者，而我们的意图本应是单纯的指向义务的。”黑格尔此处批评的是康德所构想的：不处于任何义务之外的动机行动，因为这动机是空洞的。他指出具体的人在具体情形下行动总应当是有所指向的。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 参见[美]理查德·J·伯恩斯坦著、王钦、朱康译：《根本恶》，上海：译林出版社，2002年。伯恩斯坦指出黑格尔反对康德将哲学建立在“有限”与“无限”的对立之上因而使“善”“恶”走向了不可和解（地120页）；同样，他指出谢林反对善恶的分立，谢林认为恶应当以一种“无差别（groundless/indifferenz）”方式存在。这都在侧面构成了对于康德的批评（第104页）。请注意这里所说的“二元论”并非摩尼教意义上的二元论，而是指康德运用理性的方式将二者在来源、概念的方面明确地区分开，而且没有在文本中强调过恶的积极作用，似乎忽视了善恶的互动中产生的张力（我们将针对这一点批评做出回应，详见本文最后一部分）。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 尽管这一点是有争议的，很多解释者认为恶的倾向才是康德所说的根本恶，我们将在第三部分详细说明这一点并反驳其他解释者的看法。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 参见Paul Formosa，Kant on the Radical Evil of Human Natur*e*，*The Philosophical Forum*，38：3，2007，p.237。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 须要说明我们采用的译法：Willkür在英文中与Wille都被翻译为“will”，而在邓晓芒先生翻译的《纯粹理性批判》当中，将其译为“任意”，而李秋零在《纯然理性限度内的宗教》当中将其译为“任性”，而在王钦、朱康翻译的理查德·伯恩斯坦《根本恶》当中将其翻译为“意力”。我们认为，这突出了Willkür作为一种能力、突出了其功能性以及行动的自由，因此，此处将采用“意力”的翻译。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 尽管康德在两处文本中对于意志和意力的功能、自由的含义的表述上存在很大差异：在《道德形而上学》（[德]康德著、李秋零译：《道德形而上学的奠基》，北京：中国人民大学出版社，2013年）当中，康德明确区分了“自由的任性”与“动物的任性”、“积极自由”与“消极自由”（MS 6：214），进而还在后文中明确表示，择恶的“自由”根本不能被称为自由：“任性的自由不能通过遵守或违背法则来行动的选择能力（无区别的自由）来界定……自由永远也不能被设立在这一点上，即有理性的主体也能够作出一种与他的（立法的）理性相冲突的选择。（MS 6：226；227）”；而在《准备文稿》中却提出，只有（具有择恶能力的）意力才是自由的，而狭义的立法的意志作为“绝对的实践自发性”在另一种方式上也是自由的；此外，阿利森也指出，在《道德形而上学的奠基》与《实践理性批判》当中，康德也更加强调这种“广义上的”含义，即“意愿的整体能力”。综上，《道德形而上学》与后几处的叙述看上去是相互冲突的，本文致力于基于康德学说的连贯性寻找二者之间的平衡，以使得这个概念含义符合康德道德哲学体系的完整性。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 参见[德]康德著、李秋零译：《道德形而上学的奠基》，北京：中国人民大学出版社，2013年，第40—41页。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 参见[德]康德著、李秋零译：《道德形而上学的奠基》，北京：中国人民大学出版社，2013年，第40—41页。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 参见[美]亨利·E·阿利森著、陈虎平译：《康德的自由理论》，辽宁：辽宁教育出版社，2001年，第189页。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 尽管有些人将两种自由分别赋予了意志和意力，但是，意志与意力在广义的意志上是统一的，而我们必须在一个统一的层面上看待一个人的自由意志，参见Lewis White Beck，*A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*，Chicago：University Of Chicago Press，1996，p.200。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 参见[德]康德著、李秋零译：《纯粹理性批判》，北京：中国人民大学出版社，2011年，第383页。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 同上书，第534页。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 参见Seiriol Morgan，The Missing Proof of Humanity’s Radical Evil in Kant’s “Religion” ，*The philosophy review*，Vol.114，2005，pp.76。同时，摩根在此提出了另一个问题：既然自由和受到控制二者看起来是矛盾的，那么为何一个自由的意志需要法则的规定和调控？摩根给出的理由是，意志不但是自由的，而且它还是实践理性，它使得人作为“理性的行动者”的一切选择都要在合理性（reasonable）的范围内，这就要求对我们的行为提供连贯性的理由、而不是将行为视为对一时的突发奇的回应。因此，如果意志不是按照理性提供的法则去行动，那更像是一种随机事件的发生而不是一个理性行动者的选择。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 参见[德]康德著、李秋零译：《康德道德哲学文集》，北京：中国人民大学出版社，2016年，第419—420页。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 参见[美]亨利·E·阿利森著、陈虎平译：《康德的自由理论》，辽宁：辽宁教育出版社，2001年9月，第217页。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 同上，第165页。 [↑](#footnote-ref-26)
27. [德]康德著、李秋零译：《康德道德哲学文集》，北京：中国人民大学出版社，2013年，第591—592页。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 此处对我们采用的翻译进行说明：propensity/Hang在李秋零先生《纯然理性限度内的宗教》一书当中被译为“倾向”，而在陈虎平翻译的阿利森《康德的自由理论》中被译为“偏好”，在王钦、朱康译理查德·伯恩斯坦《根本恶》中为“品性”，我们认为基于Hang作为一种潜在的性质，译为“倾向”更能将它与实际行动中的“恶”区分开来；而disposition/Gesinnung在李秋零、陈虎平处为“意向”，而在王钦、朱康处为“性情”，我们认为，Gesinnung作为一种人自由选择的最高准则，需要突出其“实在性”和稳定性以及对其他准则的统摄地位，因此选择使用“性情”。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 参见[德]康德著、李秋零译：《康德宗教哲学文集》，北京：中国人民大学出版社，2016年，第160页。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 注意此处所说的“工具理性”并非贬义意义上的，而是仅仅就其计算的功能而言的。此处容易产生的异议是康德对于人性禀赋的分析：康德在《道德形而上学》当中指出，“一切作恶行为是对于人性的伤害”，用“人性”取代了此处“人格性”的位置。但是在《宗教》中，“人性”仅仅指作为狭义的理性动物的人所具有的性质。注意，从康德文本看来，两处含义并不相同，不可混为一谈。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 参见[美]亨利·E·阿利森著、陈虎平译：《康德的自由理论》，辽宁：辽宁教育出版社，2001，第233—236页。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 参见Matthew Caswell，Kant’s Conception of the Highest Good，the Gesinnung，and the Theory of Radical Evil，*Kant—Studien*，97：2，2006，pp.184—209。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 参见Sharon Anderson-Gold&Pablo Muchnik，“Introduction”，in Sharon Anderson-Gold&Pablo Muchnik (eds.), *Kant's Anatomy of Evil*，Cambridge：Cambridge University Press，2010，p.5。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 参见G. E. Michalson，The inscrutability of Moral Evil in Kant，*The Thomist*，51：2，1987，pp. 246—69。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 参见Gothe： “Letter to Herder” ，of June 7，1793，in *Werke，ed. Grossherzogin Sophie von Sachsen* ， section 4. vol. 10，p.75。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 参见[德]康德著、李秋零译：《康德宗教哲学文集》，北京：中国人民大学出版社，2016年，第140页。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 关于切卡索瓦的观点主要来自：Evgenia Cherkasova ，On the Boundary of intelligibility：Kant’s conception of Radical Evil and the Limits of Ethical Discourse，*The Reveal of Metaphysics*，58：3，2005，pp.571—284。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 转引自Evgenia Cherkasova，On the Boundary of intelligibility：Kant’s conception of Radical Evil and the Limits of Ethical Discourse*，The Reveal of Metaphysics*，58：3，2005，pp.571—284：Immanuel Kant，*Metaphysics of Morals*，Trans.Mary Gregor，Cambridge ：Cambridge University Press，1996，p.562。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 同上。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 转引自Evgenia Cherkasova，On the Boundary of intelligibility：Kant’s conception of Radical Evil and the Limits of Ethical Discourse*，The Reveal of Metaphysics*，58：3，2005，pp.571—284：Immanuel Kant，*Metaphysics of Morals*，Trans.Mary Gregor，Cambridge ：Cambridge University Press，1996，p.562。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 参见[德]康德著、李秋零译：《康德宗教哲学文集》，北京：中国人民大学出版社，2016年，第141页。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 参见Robert B. Louden，Evil Everywhere：the Ordinariness of Kantian Radical Evil，in*Kant’s Anatomy of Evil*，Cambridge：Cambridge University Press，2010，p.110。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 参见[德]康德著、李秋零译：《康德著作全集（第七卷）》，北京：人民大学出版社，2008，第114—115页。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 同上，第113页。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 参见Allen W.Wood，The Evil in Human Nature，in*Kant’s Religion Within the Boundaries of Mere Reason—A Critical Guide*，Cambridge：Cambridge University Press，2014，p.42。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 参见[德]康德著、何兆武译：《历史理性批判文集》，北京：商务印书馆出版社，1990，第2—19页。 [↑](#footnote-ref-46)
47. 参见Allen W.Wood，*Kant’s Ethical Theory*，Cambridge：Cambridge University Press，1999，p.57。 [↑](#footnote-ref-47)
48. 同上，第291页。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 参见Allen W.Wood，The Evil in Human Nature，in*Kant’s Religion Within the Boundaries of Mere Reason—A Critical Guide*，Cambridge：Cambridge University Press，2014，p.42。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 参见Allen W.Wood，Kant and the intelligibility of Evil ，in*Kant’s Anatomy of Evil*，Cambridge：Cambridge University Press，2010，p.151。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 参见Allen W.Wood，Kant and the intelligibility of Evil ，in*Kant’s Anatomy of Evil*，Cambridge：Cambridge University Press，2010，p.151。 [↑](#footnote-ref-51)
52. 同上。 [↑](#footnote-ref-52)
53. 参见Jeanine M. Grenberg，Social Dimensions of Kant’s Conception of Radical Evil，in*Kant’s Anatomy of Evil*，Cambridge：Cambridge University Press，2010，pp.182—194。 [↑](#footnote-ref-53)
54. 参见Paul Formosa，Kant on the Radical Evil of Human Natur*e，The Philosophical Forum，*38：3，2007，p.244。 [↑](#footnote-ref-54)
55. 参见Jeanine M. Grenberg，Social Dimensions of Kant’s Conception of Radical Evil，in*Kant’s Anatomy of Evil* ，Cambridge：Cambridge University Press，2010，p.193。 [↑](#footnote-ref-55)
56. 转引自Stephen R.Grimm，Kant’s Argument for Radical Evil，*European Journal of Philosophy*，10：2，2002，p.170，Kant，Lectures on Religion，in *Religion and Rational Theology，*ed. and trans. Allen Wood and George di Giovanni，New York: Cambridge University Press，1996。 [↑](#footnote-ref-56)
57. 参见《纯然理性限度内的宗教》：“人自身必定在，或已经，让自身成为任何他会成为的：在道德的意义上，成为善的还是恶的。”（Rel 6：40）人的任何行为都关乎到自身基本道德人格的建构，亦即“性情”的选择，因此，初次行使自由的权力，即是第一次构建自己的基本准则。 [↑](#footnote-ref-57)
58. 参见Stephen R.Grimm，Kant’s Argument for Radical Evil，European Journal of Philosophy ，10：2，2002，p.171。 [↑](#footnote-ref-58)
59. 萨斯曼在原文当中说：“人性中的根本恶是基于这样一个事实的结果：我们在时间中的经验性的发展与内在于人这个概念的恰当顺序是不一致的（也就是现象界与本体界的差异）……人类拥有根本恶，是由于在获得完全的自治之前，我们处于激情全权控制的情况之下，而这样一种情况，从狭义上来说，可以被认为是恶的。”转引自Paul Formosa，Kant on the Radical Evil of Human Natur*e*，*The Philosophical Forum，*38：3，2007，p.242。 [↑](#footnote-ref-59)
60. 参见Stephen R.Grimm，Kant’s Argument for Radical Evil，*European Journal of Philosophy*，10：2，2002，p.172。 [↑](#footnote-ref-60)
61. 参见Allen W.Wood，Kant and the intelligibility of Evil ，in*Kant’s Anatomy of Evil*，Cambridge：Cambridge University Press，2010，p.151。 [↑](#footnote-ref-61)
62. 参见Pablo Muchnik ，An Alternative Proof of the Universal Propensity to evil，in *Kant’s Anatomy of Evil*，Cambridge University Press 2010，p.134。 [↑](#footnote-ref-62)
63. 康德在《道德形而上学的奠基》中，对于“自然辩证法”的描述为 ：“人在自身中，感觉到一种强大的抵制力量，来反对理性像他表现的如此值得尊重的所有义务诫命；这种感觉就在于其需要和偏好，他把这些需要和偏好的满足统统归摄在幸福名下。如今，理性不再对偏好有所许诺，毫不留情的、因而仿佛是以拒绝和无视那些激烈且显得如此合理的要求来颁布自己的规范。但由此就产生出一种自然辩证法，也就是说，产生出一种癖好，即以玄想来反对义务那些严格的法则，怀疑它们的有效性，至少是怀疑他们的纯粹性和严格性，并尽可能的是他顺应我们的愿望和偏好，亦即在根本上败坏他们，使其丧失一切尊严……”（[德]康德著、李秋零译：《道德形而上学的奠基》，北京：中国人民大学出版社，2016年，第21页。 [↑](#footnote-ref-63)
64. 参见[德]康德著、李秋零译：《康德宗教哲学文集》，北京：中国人民大学出版社，2016年，第183—184页。 [↑](#footnote-ref-64)
65. 参见Pablo Muchnik，An Alternative Proof of the Universal Propensity to Evil，in*Kant’s Anatomy of Evil*，Cambridge University Press，2010，p.138。 [↑](#footnote-ref-65)
66. 参见Pablo Muchnik，An Alternative Proof of the Universal Propensity to evil，in*Kant’s Anatomy of Evil*，Cambridge University Press，2010，p.141。 [↑](#footnote-ref-66)
67. 尽管穆奇尼克在上文中反复强调恶的倾向本身就是指人类作为“种”意义上的恶，因此恶的倾向就已经内在的包含了“普遍性”，但是，这是缺乏文本证据的，康德从来没有在文本中直接提及恶的倾向一词本身就包含了全人类的含义。相反，大部分康德研究者都将“普遍性”作为论证目标，而不是（如穆奇尼克这般）简单地认为恶的倾向本身就包含了普遍性、而仅仅需要证明其存在就一同也证明了其普遍存在。 [↑](#footnote-ref-67)
68. 参见Andrews Releath，Two Conceptions of the Highest Good in Kant，in Kant：*Critical Assessments Vol Ⅲ (Kant’s Moral and Political Philosophy)*，ed．Reluth F.Chadwick，London and New York： Reloutledge，1992。 [↑](#footnote-ref-68)
69. 在这里，“辩证法”仅仅指的是一事物在自身发展过程中走上自我摧毁的道路，我们想借用这一比喻来形象地展示摩根对恶的描述。 [↑](#footnote-ref-69)
70. 参见Seiriol Morgan，The Missing Proof of Humanity’s Radical Evil in Kant’s “Religion” ，in*The philosophy review*，114:1，2005，p.90。 [↑](#footnote-ref-70)
71. 同上，第92页。 [↑](#footnote-ref-71)
72. Seiriol Morgan ，The Missing Proof of Humanity’s Radical Evil in Kant’s “Religion” ，in*The philosophy review*，114:1，2005，p.93。 [↑](#footnote-ref-72)
73. 参见本文第二部分，关于康德的自由的论述。 [↑](#footnote-ref-73)
74. Seiriol Morgan ，The Missing Proof of Humanity’s Radical Evil in Kant’s “Religion” ，in*The philosophy review*，114:1，2005，p.93。 [↑](#footnote-ref-74)
75. Seiriol Morgan ，The Missing Proof of Humanity’s Radical Evil in Kant’s “Religion” ，in*The philosophy review*，114:1，2005，p.94。 [↑](#footnote-ref-75)
76. [德]康德著、李秋零译：《康德著作全集（第七卷）：学科之争、实用人类学》，北京：中国人民大学出版社，2010年，第259—260页。 [↑](#footnote-ref-76)
77. Seiriol Morgan，The Missing Proof of Humanity’s Radical Evil in Kant’s “Religion” ，in*The philosophy review*，114:1，2005，p.99。 [↑](#footnote-ref-77)
78. 参见本文第16页，我们在此处说明了自由在实践中的真实含义，指的是伴随着行动的一种能力。 [↑](#footnote-ref-78)
79. 本部分主要参照亨利·E·阿利森著、陈虎平译：《康德的自由理论》，辽宁：辽宁教育出版社，2001年，第214—215页。 [↑](#footnote-ref-79)
80. 亨利·E·阿利森著、陈虎平译：《康德的自由理论》，辽宁：辽宁教育出版社，2001年，第209页。 [↑](#footnote-ref-80)
81. 同上，第210页。 [↑](#footnote-ref-81)
82. 同上，第226页。 [↑](#footnote-ref-82)
83. 同上，第231页：“此一演绎的关键在于，把善的倾向归之于有限的、为感性所激动的行动者，例如我们自身（要么是归之于整个种族，要么是归之于具体个人），这一点实属不可能。此一不可能性，连同严格论，便意味着，我们必须把普遍的恶的倾向）归之于那些类似于我们的行动者。又由于，一如我们所见，这种不可能性不是逻辑上的（善的偏好概念对康德来说不会自相矛盾），所以上述结论便具有先天综合的地位。”以及第八章第二小节“倾向及其普遍性”中全部内容。 [↑](#footnote-ref-83)
84. 同上，第232页。 [↑](#footnote-ref-84)
85. 参见亨利·E·阿利森著、陈虎平译：《康德的自由理论》，辽宁：辽宁教育出版社，2001年，第232页。 [↑](#footnote-ref-85)
86. 同上。 [↑](#footnote-ref-86)
87. 参见Allen Wood，*Kant’s Ethical Thought*，Cambridge：Cambridge University Press，1999，p.287。 [↑](#footnote-ref-87)
88. 参见Samuel Duncan，There Is No Righteous’ Kant on The Hang Zum Bosen and the Universal Evil of Humanity，*The Southern Journal of Philosophy*，49：2，2011，p.155。 [↑](#footnote-ref-88)
89. 邓肯在Moral evil，Freedom，and the Goodness of God（Samuel Duncan，Moral Evil, Freedom and the Goodness of God: Why Kant Abandoned Theodicy，*British Journal for the History of Philosophy*，20:5 , 2012 ）一文当中论证过，在康德的《论神义论中一切哲学尝试的失败》当中，与此前哲学论著中对恶的观点发生了改变，而《纯然理性限度内的宗教》创作时间位于其后，因此此方面的思想大致相同。 [↑](#footnote-ref-89)
90. 参见Samuel Duncan，There Is No Righteous’ Kant on The Hang Zum Bosen and the Universal Evil of Humanity，*The Southern Journal of Philosophy*，49：2，2011，p.155。 [↑](#footnote-ref-90)
91. 参见亨利·E·阿利森著、陈虎平译：《康德的自由理论》，辽宁：辽宁教育出版社，2001年，第208页。 [↑](#footnote-ref-91)
92. 参见Samuel Duncan，There Is No Righteous’ Kant on The Hang Zum Bosen and the Universal Evil of Humanity，*The Southern Journal of Philosophy*，49：2，2011，p.210。 [↑](#footnote-ref-92)
93. 参见亨利·E·阿利森著、陈虎平译：《康德的自由理论》，辽宁：辽宁教育出版社，2001年，第208页。 [↑](#footnote-ref-93)
94. 同上。 [↑](#footnote-ref-94)
95. 同上。 [↑](#footnote-ref-95)
96. 参见本文第21页。 [↑](#footnote-ref-96)
97. 无论是阿利森、摩根还是穆奇尼克，都仅仅是用不同方式论证了恶的倾向在概念上、逻辑上的必然性，然而，这仅仅是将康德最基本的观点用另外的方式加以复述而已，如我们上文所述，这些解释者并不能有力地反驳恶的倾向并不能归咎于人，普遍必然性与“自由”的矛盾并没有得到解决，因此，普遍性难题亦即“人为何普遍地自由择恶”并没有得到解答。 [↑](#footnote-ref-97)
98. 我们可以类比另外一句话来促进理解，如“人天生就是要死的”，并不意味着人出生（的那一刻）就必定死去，而是在出生后的某一时刻必定（至少一次地）将“死亡”现实化。同理，“人天生就是恶的”并不代表人出生时就是恶的，而是在一生之中至少一次要将“恶”的属性实现。康德的文本也证实了这一观点：“人天生是善的，或者说人天生是恶的，这无非意味着：人，而且是一般地作为人，包含着采纳善的准则或者采纳恶的准则的一个（对我们来说无法探究的）原初根据。”（Rel 6：21）康德再次强调了“天生”并不是指时间，而是指恶的主观根据的“内在性”。 [↑](#footnote-ref-98)
99. 之所以认为“拥有善的性情的人”等同于“道德上善的人”而非仅仅是“拥有好的德性的人”，是根据康德原文得出的推论：“……成为一个道德上的善人……必须通过人的意念中的一场革命来促成……如果他通过唯一的一次不可改变的决定，扭转了他曾经是一个恶人所凭借的准则的最高根据（并由此而变成一个新人），那么，就原则和思维方式而言他就是一个能够接纳善的主体……”，（Rel 6：47）另“道德法则在理性的判断中自身就是动机，而且谁使它成为自己的准则，他在道德上就是善的”（Rel 6：24）因此，“善人”与最高主观依据是紧密相连的，只有最高准则”是善的才能保证使义务成为充分动机的连续性。另外，“最高准则”的善已经排除掉了行动者对于低阶自爱准则的采纳（参见本文25页对于性情作用分析），而“拥有好的德性”意味着行动者仍然偶尔会考虑采纳自爱准则。 [↑](#footnote-ref-99)
100. 康德没有明确表示过人具有倾向的依据是什么，而是直接将其进行使用。我们认为这是康德根据人类学的方法观测到在人身上有这种将某一种行为多次进行的习惯，而设立了倾向作为其先天依据。事实上，康德对于这种将人类学研究的结果（对于人性的把握）直接对其来源不加说明地使用是有先例的：如，康德作出了这样的全称判断：“一切的希望都指向幸福。”（[德]康德著、李秋零译：《纯粹理性批判》，北京：中国人民大学出版社，2015年，第525页）根据与李秋零先生的商榷，康德此处的判断确实是带有独断色彩的，是从对人性的把握的角度做出的先天判断。因此我们认为，类似于这种站在人性宏观角度做出的判断，我们可以将之视为康德人类学研究的结果。 [↑](#footnote-ref-100)
101. 邓肯（Samuel Duncan）曾经对于康德此处对于麻醉品的比喻持有异议，他认为这种比喻是不恰当的。在他看来，“恶的倾向”等同于“自欺（self—deception）”，因而认为原始人对麻醉品初次尝试是“意外的、偶然的”，而人选择恶的倾向却是有意识的。但是，我认为康德这个比喻的重点并不在于二者来源的相似性，而是倾向的先天性和倾向给人带来的源源不断的诱惑。参见Samuel Duncan，There Is No Righteous’Kant on The Hang Zum Boesen and the Univerasl Evil of Humanity，*The Southern Journal of Philosophy，*49：2，2011，pp.156—157。 [↑](#footnote-ref-101)
102. [德]康德著、李秋零译：《康德著作全集（第八卷）：1781年之后的论文》，北京：中国人民大学出版社，2010年，第437页。 [↑](#footnote-ref-102)
103. 参见[德]康德著、李秋零译：《康德宗教哲学文集》，北京：中国人民大学出版社，2016年，第182页：“只要我们扪心自问，我们是否确定无疑地和直接了当地自觉到了一种能力，能否接住坚定的决心克服越轨的人和无论多么大的动机（Phalaris licet imperet， ut sis falsus ， et admoto dictect periuria tauro[即使法拉利斯命令你说假话，并拖来铜牛向你口授伪证]），就会马上信服这种说法。每一个人都不得不承认，如果出现这样一种情况，他的决心会不会动摇。但尽管如此（面对法拉利斯的铜牛），义务却无条件的命令他：他应该对自己的决心保持忠诚。” [↑](#footnote-ref-103)
104. 参见Paul Formosa，Kant on the Radical Evil of Human Natur*e*，*The Philosophical Forum，*38：3，2007，p.242。 [↑](#footnote-ref-104)
105. Claudia Card，Kant’s Moral Excluded Middle，in *Kant’s Anatomy of Evil*，Cambridge：Cambridge University Press，2010，pp.74—93。尽管我认为Card找出的这些中间性是不符合康德本意的，但这的确显示出康德道德哲学的严苛性。 [↑](#footnote-ref-105)
106. 参见[德]康德著、李秋零译：《康德宗教哲学文集》，北京：中国人民大学出版社，2016年，第182—183页(《纯然理性限度内的宗教》)：“但尽管如此（面对法拉利斯的铜牛），义务却无条件的命令他：他应该对自己的决心保持忠诚。他由此正当的推论出：他必须也能够这样做，因为他的意力（Willkür）是自由的。” [↑](#footnote-ref-106)
107. 康德意义上“善的秩序”已经不同于以前哲学家所指的自然的秩序或者上帝安排的秩序，而是道德法则的秩序（道德律令高于自爱准则）；“恶的秩序”实际上存在不止一种，因为自爱准则放在道德律令之前是一种相对笼统的说法：“自爱准则”在康德那里包含了一系列出于非道德动因的准则。 [↑](#footnote-ref-107)
108. 参见[德]海德格尔著、薛华译：《谢林论人类自由的本质》，北京：中国法制出版社，2009年。 [↑](#footnote-ref-108)
109. 黑格尔对康德的批评，见：[德]黑格尔著、梁志学译：《逻辑学》，北京：人民出版社，2017年，第80—81页。 [↑](#footnote-ref-109)
110. 如迈克尔逊（G . E. Michalson）所强调的康德作为一名拥有双重身份的哲学家，既生长于虔诚的天主教家庭又是启蒙的代表人物的背景，而提出根本恶概念也是在当时文化背景下宗教自由主义者的必然选择。康德无法给出一个明确、有力的理论来彻底改变时代的宗教传统，却为调和自由与信仰找到了一条可能的路径。参：G . E. Michalson*，Fallen Freedom，*Cambridge：Cambridge University Press，1990。 [↑](#footnote-ref-110)
111. 弗里尔森（Patrick Frierson）对于这个问题也有过深入的讨论与分析，参Patrick Frierson，Kant’s Moral Pessimism，in *Kant’s Anatomy of Evil，*Cambridge：Cambridge University Press，2010，pp.133—56。此文指出了根本恶与道德进步的兼容性，因此根本恶学说与同时代的人类学的乐观主义的立场是一致的。 [↑](#footnote-ref-111)
112. 康德并不认同如上这种试图描述性地概括人性的做法。在《纯然理性限度内的宗教》第一篇“论恶的原则与善的原则的共居或论人性中的根本恶”当中，康德列举出了两种对于现实人性的经验性概括，即人皆是恶的和人皆是善的，并且对它们提出了嘲讽式的批评：“‘世界一片糟糕’，这是一种在古老时代的抱怨……在印度斯坦的一些地区，世界审判者和毁灭者湿婆在世界的维持者毗湿奴对自己从创造者梵天那里接受的职责感到厌倦，自若干个世纪以来已经放弃了这一职责之后，已经被当作现今的统治之神受到崇拜”（Rel 6：19）；“与此相反的是英雄史诗的看法……如果这里说的是道德上的善或恶（而不是说文明化），那么，这种看法肯定不是从经验中得出上述禀赋的，因为所有时代的历史都对它极其不利。”（Rel 6：20） [↑](#footnote-ref-112)
113. 尽管阿多诺这里强调的是资本主义社会的发展使得人们不得不参与到恶的生活之中，但是对于恶的普遍性判定与人在这种境遇下的生存方式是与康德相似的，参：Adorno Theodor，*Minima Moralia*（E F N Jephcott trans.ed.），London：Verso，1978。 [↑](#footnote-ref-113)