

Globethics Repository



伦理共同体与政治共同体 [Ethics Community and Political Community]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	陈, 家琪
Publisher	同济大学
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-06 07:45:30
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185669

陈家琪：伦理共同体与政治共同体——重读康德的《单纯理性限度内的宗教》

陈家琪

摘要：为了从共同体的秩序上把“伦理的”与“律法的”区分开来，康德首先区分了伦理的自然状态与律法的自然状态；然后又认为只有自由才是人性的本质规定性。在此基础上，康德认为所谓的“伦理共同体”，其实超出了我们人类的理解，我们只能将其作为一种信仰存留在自己心中；而对“政治共同体”来说，最大的问题是：如果不以一个更高的道德存在者为前提，而是仅仅因为单个人自身的不足才必须走到一起来，那么我们就不知道这样一种律法共同体作为一个整体的合法的外在强制（哪怕说成是为了促进共同的善的“道德法则”）是否能够为我们的理性所支配；不知道，但却必须服从，否则就会退回到律法的自然状态中去。这就是康德所想告诉我们的道理。

1793年5月4日，康德在致哥廷根神学教授司徒林（C.F.Staudlin）的一封信中重申了他一生在纯粹哲学领域里所要解决的三个问题：“一、我能够知道什么？（形而上学）；二、我应该做什么？（道德）；三、我可以希望什么？（宗教）；接着是第四个、也是最后一个问题：人是什么？（人类学，20多年来，我每年都要讲授一遍）。在现在给你的著作《单纯理性限度内的宗教》中，我试图实现这个计划的第三部分。”¹

对我们来说，当问到“我可以希望什么？”时，恐怕没有谁会想到这是一个宗教问题。

我们当然有希望，而且有很多的希望；但就“纯粹哲学”或“单纯理性”的领域而言，我们到底能希望些什么呢？

在康德这本书中，我注意到他所谈论的宗教是就“伦理共同体与政治共同体”之间的关系而言的，或者说，宗教问题是他所谈论的“伦理共同体与政治共同体”的共同前提或依据；而“伦理共同体与政治共同体”又无疑关乎人类的命运，用康德自己的话来说，就是我们人类社会要“联合成为一个伦理的共同体，这是一种特殊的义务（*officium sui generis*）。”²

我们有对“伦理共同体”或“政治共同体”的希望或预设并将其视为一种“特殊的义务”吗？

把“纯粹哲学”的目光从单个的人那里转移为对共同体的关注，这是眼下国内哲学界的一种（相对于别种而言的）趋向，也是我个人的兴趣所在。

近代西方哲学，从笛卡尔的“我思”（*cogito*）或“自我”（*ego*）、康德的“主体性”（*subjectivity*）到胡塞尔的“纯粹意识”（*pure consciousness*），连同我们在孔、孟那里所熟悉了“仁”与“善”，“修身”与“养性”，还有佛家的“悟”与“禅”，其实大都着眼于人，以人为本。一切从人出发，哲学是人的事业，这总不会大错，特别是当我们把哲学视为一种认识论或知识论时；哪怕讲唯物论的反映论，研究接受者的结构、功能、机制、限制等“先天因素”总是第一位的。当然，这并不是我们中国人所理解的哲学。中国人更习惯于把哲学理解为对人生切要问题的有系统的反思。³这种反思，也许在我们这里主要表现为一种只关涉个人的处世态度上的消极与积极（出世与入世）之别，而且不大提供理论上的论证，因为一个人选择何种处世态度，说到底并不是一个理论问题；但如果把这种出世与入世之别理解为一种只能身处共同体之内、别无他途的人生态度（消极或积极，悲观或乐观），那么就可以看出只有通过强化或需要某种理论上的论证（即康德所谓的“纯粹哲学”或“单纯理性”），才可能把视线从个人那里转移为对

共同体的政治性质的关注。

就对共同体的关注而言，我们的古人也多有论述，但大都着眼于“胜物”这一目的，如荀子就说“故人生不能无群，群而无分则争。争则乱，乱则离，离则弱，弱则不能胜物。”“君者，善群也。群道当，则万物皆得其宜，六畜皆得其长，群生皆得其命。”⁴关于政治，吕思勉先生早在《中国制度史》5中就把问题集中在国体与政体的关系上，认为就国体而论，有封建郡县之别（柳宗元在《封建论》中说，封建制“失在于制，不在于政”，郡县制则“失在于政，不在于制”；顾炎武更在其《郡县论》中说“有圣人起，寓封建之意于郡县之中，而天下治矣”，“封建之失，其专在下；郡县之失，其专在上”）。郡县之制，战国以前，早已有之，“惟尽废封建，确自秦始。故谓秦人行郡县，不如谓秦人废封建之为得当也。”⁶“封建者，统一之反也。封建之废除，则统一之业成矣。”⁷就政体而论，如按亚里士多德的划分标准，一人主政者谓之君主政体，少数人主政者谓之贵族政体，多数人主政者谓之民主政体的话，那么“中国政体，于此三者，亦均有形迹可求。特其后君主之治独存，而馀二者，遂消灭而不可见耳。”⁸关于这些问题，我已在我的《寻找政治》9一文中有所提及，此处不赘。

西方哲学中关乎政治哲学的话题就更多了。拙著《哲学的基本假设与理想国》10就是一初步的清理，为的是给研习政治哲学的学子们一个大体的思路；而专门从宗教理念出发梳理伦理共同体与政治共同体之关系的，在我那本书里还基本没有涉及，故有写此文加以补充之必要。

着眼于“人”，就是一个“德行”问题，康德就此把“德行”与“任性”区分开来，认为德行指的就是行动的坚定准则，单纯出自义务，他又称之为“原初的善”（“原初的善也就是在遵循自己的义务方面准则的圣洁性”）；“任性”则被理解为随意从什么地方取来一个合乎需要的行为动机¹¹。“原初的善”也就是“本来意义上的善”，所以并非指“生而有之”，而是指“逐渐获得”；并非指“心灵的转变”，而是指“习俗的转变”：“如果一个人感到自己在遵循自己的义务的准则方面是坚定的，他也就认为自己是具有道德的。即使这不是出自所有准则的最高根据——即不是出自义务，而是例如，毫无节制的人为了健康的缘故而回到节制，说谎的人为了名誉的缘故而回到真诚，不正义的人为了安宁或者获利的缘故而回到公民的诚实，等等。”¹²

着眼于“共同体”，就是一个“秩序”问题。根据上面的说法，康德也区分开了两种秩序：一种是道德秩序，另一种是律法秩序。道德秩序指的是“除了义务自身这种观念之外，他就不需要别的任何动机”；这样的人和这样的秩序不是通过逐渐的改良，而是通过“革命”、“再生”、“重新创造”而实现的。律法秩序所要求的是一种合乎秩序的善，比如根据备受赞颂的幸福原则而“改恶从善”（为了健康、名誉、安宁、获利等等缘故而回到节制、真诚、诚实等等的善）。

为了从共同体的秩序上把“伦理的”与“律法的”区分开来，康德首先区分了伦理的自然状态与律法的自然状态。

在伦理的自然状态下，每个人既善也恶：心中有善的原则，“但由于缺乏一种把他们联合起来的原则，他们就好像是恶的工具似的。”¹³

注意：这种把他们联合起来的原则，既可能是内在于每个人的德行法则，也可能是具有强制性的外在律法，这正是走出“自然状态”后的伦理-公民状态与政治-公民状态的区别；但必须要有一种“把他们联合起来的原则”，以防止他们“由于不一致而远离善的共同目的”，这一点，在康德那里是很清楚的。

为什么说人生来心中就有“善的原则”？这是不是就是我们习惯了的“性善论”或干脆就是孟子所说的人人心中都有的“四善端”（恻隐、羞恶、辞让、是非）？

其实，康德在这里所说的“善的原则”并不具体，或者，我们也可以把它理解为“善的可

能”（或“恶的可能”），因为人生来自由。

自由才是康德给予人性的本质规定性：“这里把人的本性仅仅理解为（遵从客观的道德法则）一般地运用于人的自由的、先行于一切被察觉到的行为的主观根据，而不论这个主观根据存在于什么地方。但是，这个主观根据自身总又必须是一个自由行为（因为若不然，人的人性在道德法则方面的运用或者滥用，就不能归因于人。人心中的善或者恶也就不能叫做道德上的）。”

自由是理解道德问题的终极依据。对于在自己的行为上无可选择的人来说，无论任何行为，都无法进行道德上的善恶判断，而这样的结果，又只可能导致道德的普遍沦丧。我们这些从“文革”年代过来的人之所以可以不为自己的“破四旧”和“打砸抢”行为负道德责任，就是因为我们可以轻而易举地把这一切都推诿为响应号召，不做不行；因为不是自由选择，所以不负道德责任。如果这一点成立的话，为了使你继续不能自由选择，我们宁肯让你不负道德责任。至少在逻辑上是可以这样想下去的。我们甚至可以把这里的“你”理解为一个空前巨大的共同体；当然，也正因为这个共同体空前巨大，所以才无法让你自由选择。这也许就是理解我们这个古老帝国之所以要“百代都行秦制度”的一个视角。因为也正是这一点使孔、孟的“善端”成为后人所诟病的“伪善”（明清之际的思想家有太多的人认为儒家六经、语、孟关于人性之说无非是一些溢美之词，实为“道学之口实，假人之渊藪”【李贽】，此类议论也大都可以理解为是把“秦制度”之过推诿于孔、孟之说的一个“口实”或“渊藪”；而各种各样的推诿之所以让人信服，也无非是因为大家都从人不能自由表达自己的真实意愿这一前提出发）。

如果不是这样，而是如当年萨特所说，人在任何情况下都是自由的，那么也就是说人无论在任何情况下都必须负起自己的道德责任。

上世纪80年代初，萨特的存在主义之所以让国内学界那么入迷，很大程度上就是因为他的自由学说给了我们一种似是而非的自由感。

很快地，人们也就明白了为什么要“逃避自由”：我们有着我们所承担不了的责任。

现在让我们再回到康德。

正因为一切都要从人的自由出发，所以康德说，所谓的恶，并不是因为他所做的行为是恶的（违背法则的），而是因为这些行为的性质使人推论出此人心中的恶的准则；“因此，如果我们说，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（违背法则的）准则的一个（对我们来说无法探究的）原初根据，因此，他同时也就通过这种采纳表现了他的族类。”¹⁴为什么无法探究呢？康德自己已经在注释中作了说明，因为一个人采纳一个善的或恶的准则，由于这种采纳是自由的，所以就必然不是出于本性的一般动机，于是又要为这种采纳寻找动机的动机，“因而人们就会在主观的规定根据的系列中越来越远地一直追溯到无限。”

那么，人在禀赋上是否知道善的准则或恶的准则呢？

于是康德就在禀赋上区分了人的“动物性”（作为有生命的存在物）、“人性”（作为有理性的存在物）和“人格性”（作为能够负责任的存在物）。

“动物性”使人“自爱”。“自爱”是善的准则，因为它可以使人不但要保存自身、繁衍族类，而是让人要与他人一起生活，即给人以社会本能；但在“自爱”上也同时可以嫁接上许多恶的准则，如各种可以称之为“本性粗野的恶习”：饕餮无厌、荒淫放荡、与他人交往中的无法无天等等。

“人性”是与他人进行比较中的“自爱”，希望通过他人对自己的评价而获得一种价值（到黑格尔，称之为想要获得承认的欲望），所以才要求理性。理性自然也是善的准则，特别是当它仅仅意味着人的平等时；但它同样可以产生出许多任性的东西，如由于不允许任何人对自己占有优势最后演变成为一种“要为自己谋求对他人的优势”的“不正当的欲求”。康德称这种任性为“文化的恶习”，因为它通过竞争促进了文化的发展，或将竞争（在不排斥互爱的前提下）当做促进文化发展的动力；一旦这种竞争排除了互爱，康德说，那就可称之为“魔鬼般的恶习”，表现为嫉妒成性、忘恩负义、幸灾乐祸，如此等等。

“人格性”是最易于接受道德准则的禀赋，它体现为对心中的道德准则的纯粹敬重，所以也可以理解为一种道德情感；当然，康德依然没有把这种道德情感说成是“自然禀赋”，而是认为这种道德情感“只有在自由的任性把它纳入自己的准则时才是可能的，所以，这样一种任性的性质就是善的特性”。他强调的是任何意义上的“善”都只能是某种“获得的东西”（而不是生来就有的东西）。

为什么人的任性不去获得善的准则而要去获得恶的准则，康德说了，这是一个无法探究的问题，但他也同时给出了三种“设想”：第一，脆弱（在遵循已被接受的善的准则方面的软弱无力）；第二，不纯正（常常在动机上把善与恶混为一谈，在另一个地方，康德也把这些入称为中立的“宽容主义者”或“无所谓主义者”，因为这种“不纯正”常常是在善的意图和准则下发生的）；第三，人心的恶劣（*vitiositas, pravitas*）、败坏（*corruptio*）或颠倒（*perversitas*），至于这种“颠倒”是如何发生的，康德也给出了一个解释，即总有人仅凭着对字句的理解来遵循准则（换成我们熟悉的语言，也可以理解为教条主义者或形式主义者），所以当这种对字句的理解发生变化时，这些人也就不会始终如一地“以准则为唯一的和最高的动机”。¹⁵由于康德只能把问题归结为人心、人性或人的动机，所以我们可能不大会同意他的分析，但也不能不承认这里面确有许多真知灼见。

正因为人心本身有着趋恶的自然倾向（康德也称之为“根本恶”，或“自我招致的恶”¹⁶，这句话让我们马上联想到康德在关于“什么叫启蒙”中的著名定义），所以康德才说人只有通过一种心灵的“革命”、“再生”和“重新创造”才能成为新人；新人不是“习俗的改善”的结果，“而是从思维方式的转变，和从一种性格的确立开始。”¹⁷

困难的问题在这样两点：相对于个人而言的“道德本体”（*virtus noumenon*）的“革命”、“再生”、“重新创造”何以可能，以及个人的善（仅从义务出发）何以可能成为一个共同体的普遍秩序，即前面所说的把他们联合起来的普遍原则。

请注意：我们这代人是在道德秩序的教育下长大的，心目中的理想其实是伦理共同体，儒家学说本质上也是一种立足于伦理秩序来讨论如何治理天下的政治学说。所以文化大革命才强调灵魂革命和成为新人。所以从根本上说，中国社会自古至今就一直是一个伦理社会的现实与理想。

我们在前面说了，对于笛卡尔、康德、胡塞尔这样一些着眼于个人的内在性（哪怕讲的是内在的自明性）哲学家而言，这都是两个极其困难的问题；与此相关，也就引申出诸如“主体间性”、“交往理性”、“深层语法”这样一些概念。

“伦理共同体”与“政治共同体”的关系也是在这一语境下提出来的。

为了说明这种“革命”、“再生”和“重新创造”是可能的，康德只有借助于《圣经》才能证明“惟一能够使世界成为上帝意旨的对象和创世的目的的东西，就是处于道德上的彻底完善状态的人性。”这种“彻底完善状态的人性”的原型从天国降临到我们这里，“人性接纳了它”，因为

这个“原型”“不仅自己履行所有的人类义务，同时也通过教诲和榜样，在自己周围的尽可能大的范围里传播善。而且即使受到极大的诱惑，也甘愿为了尘世的福祉，甚至为了他的敌人而承受一切苦难，直至极屈辱的死亡。”¹⁸

这恐怕是康德唯一能找得到的解释，也是他之所以要在“单纯理性限度内”重新理解宗教的唯一原因。

有了圣父（创造者、立法者）、圣子（实行者、体现者），还缺一个能体现仁慈与智慧的执法者，这就是圣灵。

这也就等于说，所谓的“伦理共同体”其实超出了我们人类的理解，我们只能将其作为一种信仰存留在自己心中，因为有这种信仰与没有这种信仰在实践上是大大不相同的，“我们还是可以说，为了成为宗教的道德基础，特别是成为一种公共宗教的道德基础，这一奥秘只有在被公开地讲授、并被当作一个崭新的宗教时代的象征时，才会被启示出来。”¹⁹

对我们来说，真正重要的是康德认为我们必须从伦理的自然状态中走出以使自己成为“公民”；“公民”就意味着“相处”，就意味着“守法”，但这里的“法”只是指的是道德法则，即个人心中仅仅作为义务的道德准则；也正是在这一意义上，康德把联合成为一个伦理的共同体，称之为我们人类的“特殊义务”，其特殊性就在于尽管每一个人都只服从于自己的私人义务，却会偶然地一致趋向一种共同的善²⁰

这确实只能理解为一种偶然性，一种只存在于人的内心之中、永远被期待着的可能性；它的现实意义就在于，如果没有这种期待，那也就永远没有这种可能，正如“我们如果不事先被置于自由之中，对于自由就不可能成熟起来（为了能够在自由中合目的地运用自己的力量，我们就必须是自由的）。”²¹

康德是想通过这种种玄妙的思考和奥秘来揭穿对上帝的“伪事奉”。

“伪事奉”总是发生在一个共同体中。“凡是人自认为为了让上帝喜悦，除了善的生活方式之外还能够做的事情，都纯粹是宗教妄想和对上帝的伪事奉”（第179页）；当整个共同体充斥着手段并将手段视为目的时（伪事奉），这也就意味着整个共同体把自己手段化了；所以其真正的意图“乃是因为为了满足一位元首的意志”；而一旦把本来只具有手段价值的东西（事奉）说成是并直接取代了使我们感到满意的东西，“这样一来，这位元首的意图也就落空了。”²²

有意思的地方就在于康德把自己视为一个与“宽容主义者”完全对立的“严峻主义者”（Rigoristen），所以他把善与恶的关系理解为“天堂”与“地狱”的关系而不是“天”与“地”的关系；“天”与“地”的关系具有经验性，而且在目光的远处（天边）还可能会交融，而“天堂”与“地狱”的区别则只存在于人的观念之中，它们是绝对不可混淆的。这本身就告诉了我们“观念”的实在性在某种意义上远远强于经验之物的实在与力量。

与此相关，康德也就把经验的、历史的东西与纯粹的、直观的东西严格区分开来；前者是为“启示的宗教”（先要知道它是上帝的诫命，然后才能承认它就是我的义务），后者则为“自然的宗教”（我必须在能够承认某种东西是上帝的诫命之前，就知道它是义务）。

“启示的宗教”与“自然的宗教”的对立也就是一个“超自然主义者”与一个“纯粹的理性主义者”在信仰事务上的相互要求：前者认为对启示的信仰是为普遍的宗教所必需的；后者则把自然宗教宣布为是道德上所必需的，即宣布为义务，虽然承认超自然的上帝的启示，但并不认为它对于宗教来说是必须要求的。

那么宗教的问题也就完全可以归结为一个道德问题，归结为一种“自然的“信仰——尽管并不否认有着“超自然的启示”。

只要谈论道德问题，就离不了宗教，离不了信仰，因为宗教首先为道德提供了最基本的原则，而且这些原则又是可以为人的纯粹理性所认识的，没有理性就根本不可能有宗教，那时所谈的信仰也只能是虚假的信仰，对上帝的事奉也只能是“伪事奉”，这就是“自然的宗教”所告诉我们的真理，总之，规章制度性的东西越少，我们也就越可能接近一种纯粹的宗教；而启示、诫命、教规、律令则意在通过某些自然的、经验的手段来影响非自然、非经验的宗教与道德，康德直接称之为“物神崇拜”：“因此，教权制是这样一种教会制度，在它里面，占统治地位的是一种物神崇拜。凡在不是由道德的原则，而是由规章性的诫命、教规、戒律构成了教会的基础和本质的地方，都可以发现这种物神崇拜。”²³

经验、历史、启示、诫命、律令、教规，这一切都与本文一开始所谈及的“律法秩序”密不可分；而“律法秩序”说到底又起源于律法的自然状态；所谓律法的自然状态就指的是霍布斯所认为的人对人如同狼对狼一样的状态。在那样一种状态之下，没有经验、历史、启示、诫命、律令、教规，就谈不上任何的秩序。

从“律法秩序”的必须就可以进一步引申出“政治共同体”的必然。

康德说，律法的自然状态是一种每个人对每个人的战争状态；走出这种状态，就进入了政治的一公民的状态即他所谓的“政治共同体”。

对“政治共同体”来说，最大的问题是：如果不以一个更高的道德存在者为前提，而是仅仅因为单个人自身的不足才必须走到一起来，那么我们就不知道这样一种律法共同体作为一个整体的合法的外在强制（哪怕说成是为了促进共同的善的“道德法则”）是否能够为我们的理性所支配；不知道，但却必须服从，否则就会退回到律法的自然状态中去。

“伦理共同体”与“政治共同体”的区别就在于作为前者的人民不是立法者，每个人的德行都是某种内在的东西，因而也就不从属于人类的公共法则；而相对于后者来说，他们必须“具有一种独特方式的义务”，即个人对自己的族类（作为一个整体的共同体）的义务；这里的“共同体”就指的是共和国，即作为立法者的人民。这种所说的“人类的公共法则”，“仅仅旨在那些引起注意的行动的合法性”²⁴。

“公共立法者”是“人民”还是“上帝”；是个人应对作为一个共同体的“人民”尽义务（守法），还是上帝尽义务（德性），这就是“政治共同体”与“伦理共同体”的两大分歧。前者具有强制性，强调的不是行动的道德性，而是行动的合法性；所以它“把每一个人的自由都能限制在这样一个条件下，遵照这个条件，每一个人的自由都能同其他每一个人的自由按照一个普遍的法则共存。”康德在其间还加了一句话：“这是所有外在律法的原则”。²⁵普遍的意志建立起了合法的外在强制与某个“知人心者”（能够透视每一个人意念中最内在的东西）使每一个的行为都能得到他的行为所配享的东西，这就是人民与上帝、戒律与德性、政治共同体与伦理共同体、律法义务与伦理义务的区别。但这里还有一点要特别强调，就是康德认为“伦理的共同体可以处于一个政治的共同体中间，甚至由政治共同体的全体成员来构成（正如没有政治的共同体作为基础，伦理的社会、伦理的国家（伦理的一公民的社会）与政治的社会、政治的国家（律法的一公民的社会）并不矛盾，只不过二者各自有着自己的联合原则而已，前者强调的是德行与义务，后者强调的是强制与合法，但这二者同时又可以理解为“在本质上所具有的完全不同的形式和制度”。

当然，我们如果认为康德只不过是在告诉我们“伦理共同体”以“政治共同体”为基础，或者说，“伦理共同体”只是“政治共同体”的“理想”或“高级阶段”，那就又小看了康德。

康德在这里所体现的意义，不仅仅在于告诉了我们伦理共同体必须以政治共同体为基础（我们似乎一直没有意识到这一问题，因为康德在这里所说的政治共同体就指的是体现作为政治一公民的共同意志的共和国），告诉我们伦理共同体必须以对上帝的信仰为前提（我们却一直在强调无神论的同时企图把人改造成为新人，于是在自由与理性问题上就无法通过追究而存疑，而这种存疑正体现着纯粹理性与实践理性的不同），告诉我们把共同体联合起来的普遍原则只能在伦理共同体与政治共同体的完全不同的形式和制度中寻找，而且这两种形式和制度都必须以人的自由为前提，以所设定的两种完全不同的伦理的自然状态与律法的自然状态为出发点，于是相应的也就有了信仰的两种形式，即义务与律法。

列奥·斯特劳斯曾认为现代政治哲学的两大弊端就在于第一放弃了古典的政治理想，第二不是把律法而是把个人权利视为政治哲学的出发点。在格林（Green）所写的一篇题为《现代犹太思想流变中的斯特劳斯》一文中，作者说，“信仰不是启示宗教的关键概念，而现代人却认为信仰是启示宗教的关键，从而生硬地将信仰与法律或诫命剥离开来，而后者实际上才是根本。换句话说，启示之所以对作为哲学家的迈蒙尼德有意义，乃就其以神的启示法律（a divinely revealed law）形式出现而言，启示这种形式（如斯特劳斯的斯宾诺莎研究所示）从未被理性拒斥过。”²⁶于是我们来看一下倪梁康在《道德意识来源论纲》中的分法，他把道德意识区分为内在的起源（与主体良知有关的道德意识）、外在的起源（与普遍政治法则相关的社会伦理意识）与超越的起源（与外在神性有关的绝对义务意识）²⁷；重心在“内在的起源”，因为这里面有胡塞尔现象学的背景；在胡塞尔的后面或前面，又伫立着康德这样一个几乎谁都绕不过去的人物。但比较康德在这本书中的论述，我们就知道，在康德看来，道德意识的内在的起源其实离不开超越的起源；而这两种起源均通往一个伦理的共同体；与之相反，外在的起源则与律法的、诫命的，或在斯特劳斯那里所强调的启示结合在一起，它逻辑地导向一个政治的共同体。

那么，在讨论道德意识的起源时，我们是否可以脱离对一个伦理共同体的设想，是否可以脱离宗教信仰这一个几乎让人最无可言说的背景呢？

翻检古书，我们就会发现，无论是讲国体与政体之别，还是讲封建与郡县之争，我们前辈心目中的“理想国”就一直是一个伦理共同体。道理其实很简单，因为我们只能从人出发，从人的良善动机和康德所谓的义务观念出发。但在这种义务观念后面，我们既没有对某种神圣律法的遵从意识，也没有对人与人之间何以能在缺少了上帝的担保这一前提下的真正信任。所有的“宝”都压在个人的修身养性的基础上，最后再扩展为卢梭的“公意”，而这一切的结果只能是道德上的“伪善”与民众意志上的“伪公意”；因为在任何一个共同体中，官僚阶层的利益总是最强势的，它不但能宰制人的良知，而且一定会冒充人民的“公意”。康德还知道伦理共同体只能以政治共同体为基础，我们为什么就不能把目光从人、从人的道德意识转移为对共同体自身的存在方式与传统秩序的动力机制的研究呢？

这并不是说我们就不重视道德，而是正如康德所说，谈论道德离不开宗教，我们恰恰缺乏这方面的信仰资源；于是只好把问题聚焦于共同体的伦理意志——好在有黑格尔就是这样做的，他从家庭、市民社会、国家中看到了普遍的伦理意志，最后以国家的形式来统一一个人与集体的冲突，来遏制市民社会在经济利益上的无限扩张。

这也是我近期以来更倾心于黑格尔而不是康德，更愿意谈论政治哲学（国家哲学或法哲学）而不是道德哲学（义务论或功利主义），更注重法律与制度的建设而不是对人心、良知的唤醒，更关注于价值的普世性而不是启蒙的个人意识的一个内在的原因。它希望在强调自由（为道德意识所必需）与人权（为避免共同体对个人的伤害）的同时，更多地讲一下团结、敬畏、信守等方面的问题——哪怕仅仅只是出于非常功利的目的也好。

德国人与我们中国人一样，都对人性中恶的一面缺乏足够的警惕，尽管康德的“根本恶”（radical evil）的观念已经把话说得足够清楚。

也许，只有一个政治共同体的起源才是我们真正应该关心的问题，那也就意味着律法的外在强制性必须具有一个政治—公民的联合形式，具有某种仪式化了的启示形式（民间多有此种形式，尽管不乏“伪事奉”的意味）。而这一切，在我们的传统文化中并不少见，问题只在于必须从一个自身良好的政体和具有人类普世性的价值观念的逻辑起点出发进行“说理”，因为“说理”本身就是创造和转化，因为我们毕竟相信把我们人类区分开来的不是思想而是语言，不是情感而是情感的表达方式，不是对一个“理想国”的认同而是就如何实现它的手段上的分歧；这种手段上的分歧恰好说明了政治的不可或缺，说明了为了实现善，人有时真的需要（或离不了）恶。善与恶形影相随，正如伦理共同体与政治共同体密不可分一样。

当社会发生巨变而且要求着社会的伦理秩序也不得不随之发生巨变时，为了共同体的团结、信任，我们不得不被迫着提供一套哪怕至少是为了说服自己也需要的“单纯理性限度内”的论证。的“人民”尽义务（守法），还是对上帝尽义务（德性），这就是“政治共同体”与“伦理共同体”的两大分歧。前者具有强制性，强调的不是行动的道德性，而是行动的合法性；所以它“把每一个人的自由都能限制在这样一个条件下，遵照这个条件，每一个人的自由都能同其他每一个人的自由按照一个普遍的法则共存。”康德在其间还加了一句话：“这是所有外在律法的原则”。（第93页）普遍的意志建立起了合法的外在强制与某个“知人心者”（能够透视每一个人意念中最内在的东西）使每一个人的行为都能得到他的行为所配享的东西，这就是人民与上帝、戒律与德性、政治共同体与伦理共同体、律法义务与伦理义务的区别。但这里还有一点要特别强调，就是康德认为“伦理的共同体可以处于一个政治的共同体中间，甚至由政治共同体的全体成员来构成（正如没有政治的共同体作为基础，伦理的共同体就根本不能为人们所实现一样）”（第88页）这也就是说，伦理的社会、伦理的国家（伦理的-公民的社会）与政治的社会、政治的国家（律法的-公民的社会）并不矛盾，只不过二者各自有着自己的联合原则而已，前者强调的是德行与义务，后者强调的是强制与合法，但这二者同时又又可以理解为“在本质上所具有的完全不同的形式和制度”。

当然，我们如果认为康德只不过是在告诉我们“伦理共同体”以“政治共同体”为基础，或者说，“伦理共同体”只是“政治共同体”的“理想”或“高级阶段”，那就又小看了康德。

康德在这里所体现出的意义，不仅仅在于告诉了我们伦理共同体必须以政治共同体为基础（我们似乎一直没有意识到这一问题，因为康德在这里所说的政治共同体就指的是体现作为政治-公民的共同意志的共和国），告诉我们伦理共同体必须以对上帝的信仰为前提（我们却一直在强调无神论的同时企图把人改造成为新人，于是在自由与理性问题上就无法通过追究而存疑，而这种存疑正体现着纯粹理性与实践理性的不同），告诉我们把共同体联合起来的普遍原则只能在伦理共同体与政治共同体的完全不同的形式和制度中寻找，而且这两种形式和制度都必须以人的自由为前提，以所设定的两种完全不同的伦理的自然状态与律法的自然状态为出发点，于是相应的也就有了信仰的两种形式，即义务与律法。

列奥·斯特劳斯曾认为现代政治哲学的两大弊端就在于第一放弃了古典的政治理想，第二不是把律法而是把个人权利视为政治哲学的出发点。在格林（Green）所写的一篇题为《现代犹太思想流变中的斯特劳斯》一文中，作者说，“信仰不是启示宗教的关键概念，而现代人却认为信仰是启示宗教的关键，从而生硬地将信仰与法律或诫命剥离开来，而后者实际上才是根本。换句话说，启示之所以对作为哲学家的迈蒙尼德有意义，乃就其以神的启示法律（a divinely revealed law）形式出现而言，启示这种形式（如斯特劳斯的斯宾诺莎研究所示）从未被理性拒斥过。”（《斯特劳斯与古典政治哲学》，第123-124页，刘小枫主编，上海三联书店2002年版）

于是我们来看一下倪梁康在《道德意识来源论纲》中的分法，他把道德意识区分为内在的起源（与主体良知有关的道德意识）、外在的起源（与普遍政治法则相关的社会伦理意识）与超越的起源（与外在神性有关的绝对义务意识）（《问道·第一辑》，第49页，黄克剑主编，福建教育出版社2007年版）；重心在“内在的起源”，因为这里面有胡塞尔现象学的背景；在胡塞尔的后面或前面，又伫立着康德这样一个几乎谁都绕不过去的人物。但比较康德在这本书中的论述，我们就知道，在康德看来，道德意识的内在的起源其实离不开超越的起源；而这两种起源均通往一个伦理的共同体；与之相反，外在的起源则与律法的、诫命的，或在斯特劳斯那里所强调的启示结合在一起，它合逻辑地导向一个政治的共同体。

那么，在讨论道德意识的来源时，我们是否可能脱离对一个伦理共同体的设想，是否可以脱离宗教信仰这一几乎让人最无可言说的背景呢？

翻检古书，我们就会发现，无论是讲国体与政体之别，还是讲封建与郡县之争，我们前辈心目中的“理想国”其实就是一个伦理共同体；道理很简单，因为我们只能从人出发，从人的良善动机或康德所说的义务观念出发。但在这种义务观念后面，既没有对律法、诫命的遵从意识，也没有对上帝何以保证人人能在道德律令上联合起来的任何信仰。所有的“宝”都压在人的道德良知上，这是不是有些太冒险了？康德还知道伦理共同体只能以政治共同体为基础，但我们为什么就不能把目光从人，从人的道德意识转移为共同体的存在方式或伦理意味呢？

这并不是说我们不重视道德，而是正如康德所说的那样，谈论道德问题离不开宗教问题，而我们没有这方面的思想资源；于是只好把问题转移为共同体的伦理性存在——好在有黑格尔就是这样思考问题的，他在家庭、市民社会和国家的存在方式中就看到了普遍的伦理意志的体现方式。

这也是我更倾心于黑格尔而不是康德，更愿意谈论政治哲学（国家哲学或法哲学）而不是道德哲学（义务论或功利主义），更注意法律、制度的完善而不是人心、良知的唤起的一个内在的原因；它希望在强调自由（为道德意识所必需）与人权（为抵抗共同体的侵害所必需）的同时，更多地讲一下（哪怕从非常功利的目的出发）团结、敬畏、恪守的问题（为共同体的有序生活所必需）。

德国人与我们中国人一样，都对人性中恶的一面缺乏足够的警觉；尽管康德的有关“根本恶”（radical evil）的观念已经把问题说得足够清楚。

也许，只有政治共同体的起源才是我们可以接受的；那也就意味着律法、戒律的强制性应该有一个政治-公民的联合方式，或者，同时需要某种启示的外在形式（其中肯定不乏各种形式的“伪事奉”）。而这一切，在我们的传统文化中并不少见，问题只在于必须从一个自身良好的政体（共同体）和具有人类普世性的价值观（要讲道理，而且不只是中国人讲给中国人听，那就必须找到某种普世性的共同起点，这几乎是一个不言而喻的事实，因为把我们人类区分开来的，毕竟不是思想而是语言，不是情感而是情感的表达方式）的角度重新进行清理，为伦理秩序的恢复与重建、为社会的团结提供出一种至少能说服自己的“单纯理性限度内”的论证。

注释：

1康德：《单纯理性限度内的宗教》，第221页，李秋零译，中国人民大学出版社2003年版，以下所引此书，只注页码）

2 同上，第155页。

3胡适：《中国哲学大纲》，冯友兰：《中国哲学简史》

4荀子王制篇·富国篇

5初版于上世纪二十年代，再版于八十年代，上海世纪出版集团2005年第二版

6第252页

7第257页

8第262页

9 《书城》2007年第11期

10中国人民大学出版社2007年版

11第35页

12第35-36页

13第91页

14第3-4页

15第15页，这是一个很有意思的话题，至少说明了为什么平时看起来最教条的人恰恰最无法始终如一地“以准则为唯一的和最高的动机”。

16第18页，25页

17第37页

18第48-49页

19第151页

20第155页

21第200页

22第157页

23第190页

24参见第91-93页的论述

25 第93页

26刘小枫编，《斯特劳斯与古典政治哲学》，上海三联书店，2002年版，第123-124页。

27黄克剑主编，《问道·第一辑》，福建教育出版社，2007年版，第49页。

来源: <http://www.xschina.org/show.php?id=12660>

/