

Globethics Repository



纯粹道德学说与人类学 [Reine Morallehre und Anthropologie]

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	佛尔施纳 [Forschner], Maximilian
Publisher	中国社会科学院哲学研究所
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-14 05:51:49
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/184993

M.佛尔施纳：纯粹道德学说与人类学——对康德先天有效的普遍实践法则的批判思考

M.佛尔施纳

Reine Morallehre und Anthropologie

--Kritische Ueberlegungen zum Begriff eines a priori gueltigen allgemeinen praktische Gesetzes bei Kant (
<http://www.tecn.cn>)

Maximilian Forschner/Osnabrueck

康德伦理学的主旨自然是要为人类行为提供一条先天有效的普遍实践法则，以回答“我该做什么”这一中心议题。为了保证实践法则的普遍有效性，康德提出伦理学必须排除一切来自心理学和人类学的东西，伦理学的原理绝对不能建立经验人类学基础上，于是，在纯粹道德学说的先验形而上学和经验人类学之间作出严格分离。但是，一门旨在确立人之为人的尊严、使人作为配享幸福的道德主体而存在的伦理学不可能不与经验人性发生关联，康德究竟是如何解决这一难题的？按康德自己的说法是：纯粹道德学说不可建立在人类学上，但它能够而且必须运用到人类学上。而康德是如何将其纯粹先天有效的道德原则运用到经验人性之上？作者在这里主要指出了康德晚年出版的一部重要伦理学文献：《伦理的形而上学》，这部书的意义尤其在我国没有得到应有的重视，处在许多康德伦理学研究者的视野之外，是造成某些片面理解的原因之一。翻译佛尔施纳这篇文章的意义在于有利于我们完整地考虑康德伦理学思想的系统布局，消除不必要的对康德的一些误解。（<http://www.tecn.cn>）

[关键词] 纯粹道德学、先验形而上学，人类学

纯粹道德学说与人类学

——对康德先天有效的普遍实践法则的批判思考

[德] M.佛尔施纳 文 邓安庆 译

—

(1) 康德关于道德的先验形而上学探本定位于善良意志这个“普通的观念”。与斯多阿(或译为——斯多葛、斯多亚)传统紧密相连[1]，康德对善良意志作了这样的表述，说它是唯独“可被无限制地视作是善良的”[2]。而纯粹道德学说应当“探究的是一个尽可能纯粹的意志(Wille)的观念和原则，而不是一般人类意愿(Wollen)的行为和条件，后者绝大部分取自心理学”[3]。（
<http://www.tecn.cn>）

由康德第一次实行的在实践理性[4]的先验形而上学和人类学之间的严格分离导致的结果是，在《伦理的形而上学探本》和《实践理性批判》中遗留下来的“普通实践哲学”（philosophia practica generalis）的中心论题，不再得到讨论了。说得尖锐一点，可以说，康德在上述两部著作中并没有描写人的美好生活的理论，而是仅仅探讨这一哲学学科的先验形而上学方面的原理问题。康德是否或者怎样成功地建立了“一种纯粹的道德哲学，它是否能够完全清除一切只

是经验性的或仅属于人类学的东西的”[5]，我们在此不应探究。一门关于“一般理性存在者”的伦理学，也即一门对于人之为人应当具有实践意义的伦理学，[如果]既脱离了人类学的基本概念，又脱离了基于普通实践—实用的生活经验的人的知识，无论如何是行不通的，康德也知道这一点。在他看来，纯粹道德学说尽管不许建立在人类学上，但是它能够而且必须运用到人类学上[6]。(<http://www.tecn.cn>)

(2) 《伦理的形而上学》成就了纯粹道德学说与人类学的联系。(人类)伦理的形而上学观念涉及将一般理性存在者的伦理生活的基本原则及诸原则应用到人类特殊本性之上的一些原理，并因此是以人类本性的某种知识为前提的。传介这种知识，不可能是纯粹道德学说的事情；这个事情在康德体系的结构中指派给了心理学以及人类学。如同每门探究世界中的事物及其运动的科学一样，人类学也有一个理性的部分和一个经验性的部分。理性的人类学概念并不意味着，它可以不借助于人类生活的事实而能形成它的基本概念和原理并对之作出合理辩护；康德也认为，只有通过经验才能认识[7]人类的特殊本性。理性的人类学其实只意味着，它在这里与经验性的研究无关。至于什么才叫做拟定一种牵涉特定经验的科学的理性部分，也就是说，一种特殊的形而上学，康德已经在《纯粹理性批判》里有所暗示，而在《自然科学的形而上学始基》中就(他那时代的)物理学作了详细阐述。(<http://www.tecn.cn>)

在此，从经验中获取的东西，“不外乎一个对象之被给予我们，必需是一方面通过外感，一方面通过内感”[8]。因而一种专门的形而上学乃是“探究事物的这种或那种类型的特殊本性，一个经验性的概念是可以从事物的这种特殊本性中被给予的，不过，如此以来，使得除了蕴含在这个概念之中的东西之外，没有别的经验原则被用于对它的认识了”[9]。泛言之，每一门经验科学，由于给自己预先规定了一个特定的研究领域，于是预设了一套概念系统，这套概念系统使它的领域得以界定，使可经验的诸对象作为它领域之内的诸对象得以可能。一门考察实际的人类行动方式的经验的人类学，预设了人的概念，这个概念使它能够把一般人类行动与生物的乃至非生物的行动区别开来并且构造出来。对一专门的形而上学，康德无非是把它理解为“充分剖析”[10]这种对一门特定科学而言是构成性的概念系统，并确立起一些仅仅从术语的基本规定中产生的原则。这种以所与的概念进行的非经验性的、分析和综合的处理，一定要和上面提到的借助于理论的和实践的经验而形成这些概念并对之进行合理辩护的做法区别开来。这些概念被运用于实践—实用方面的哲学人类学，是通过先前的日常生活实践及其自我理解，乃至哲学反思(*philosophische Reflexion*)的传统。一门实践哲学，由于它表达和要求的，都涉及到人的生活，就需要这样一套概念系统，尽管它在阐述、分辨和构造上的功能是通过反思性的分析和综合而被说明、批评、精确化和系统化的，但不是被构成的。(<http://www.tecn.cn>)

(3) 于是，康德不让这个概念系统受日常语言所限定，而是让它受那时的“理性心理学”(*psychologie rationalis*)的限定。此外，他进一步放弃了对它的分析性的讨论。《伦理的形而上学》导论中的重要一节“论人心诸能力与伦理法则的关系”满足于对人类学的基本概念(如生命、欲求能力[*Begehrungsvermögen*]、快乐/不快[*Lust/Unlust*]，情感、欲望[*Begierde*]、自然倾向[*Neigung*]、旨趣[*Interesse*]、任意[*Willkür*]、意志[*Wille*])进行纯粹定义式的规定，这些规定主要是从启蒙时代的理性主义和经验主义那里吸收过来的[11]，不过，需经修正才能适用。(<http://www.tecn.cn>)

(4) 此外，针对一般理性存在者的纯粹道德学说自身的规定，以及(人类)伦理的形而上学和带有道德意图的经验人类学之间的关系，对于康德而言也并非是一贯清楚的。在一个谈及纯粹道德学说应用于人身上的段落里，实践哲学的第二部分被跳过去了，为此应用问题也被理解成仅仅是通过经验[*Empirie*]锻炼判断力这个问题，判断力能够把特殊情况归摄[*subsumieren*]到普遍先天的实践法则之下[12]。(<http://www.tecn.cn>)

这种不清晰有其后果。它尤其影响到康德伦理学的中心概念、一种先天有效的普遍实践法则。

(1) 看来可以肯定的是，康德曾经想把先天有效的普遍实践法则理解为这样一种原理，它“对每一个理性存在者的意志都是有效的”[13]。这个原理所指的东西，也与人相关，尽管是以无条件要求的形态与人相关，如果这个原理涉及的是一个有限的理性存在者。在纯粹道德学说中确立的这样一个原理，是可被表述为与境遇无关的，于是它将会把一种特定的意愿描述或规定为与特定的境遇条件 [Situationsbedingungen] 相对的。相反，在任何可设想的境遇下它应该是对每一个理性存在者有效的。假如把它说成是与境遇相关的，那么它便要冒这样的风险：对于可能的非人类的理性存在者而言的*，也就会是与它们毫不相干的东西。于是它把一般理性的意愿在各个方面都不依赖于境遇的那种结构表述为：意愿的一种普遍合法性原则，这个原则把一切理性存在者相互承认为理性的存在者作为个体意愿的内容。(<http://www.tecn.cn>)

(2) 其次，看来可以肯定，康德并不想把先天有效的普遍实践法则仅仅理解为一般理性意愿的形式原则，而是也要理解为这样的法则，它们自身是从把原则应用到实际上普遍的人的境遇条件中产生的。人类学的基本概念介入到这些法则中，却并未因此组成这些法则，其约束性归功于实际的被给予性*。这些就是人之为人的绝对命令。了解这些法则所意味的东西，哪些随时按照这个尺度给予人类实践以现实的或可能的被给予性，并在应用形式的基本原则时产生一种有约束力的秩序，这是借助于经验而获得的。什么叫做并包含着出于同情、出于忌妒、出于复仇而行动，什么是人类事务上的适度、勇敢、公正、乐于助人，究竟什么叫做他的生活以感性快乐为目标，以社会—政治的承认和权力或以理论知识为定向——诸如此类人类追求和行为的基本规定都是不确定的——每个人，只要他在“生活经验”这个词最浅显的意义上对人生有所了解，或者懂得在此意义上解释人生，[对此]都不陌生。(<http://www.tecn.cn>)

与此相关，康德实践哲学中成问题的地方在于：他以近代物理学的事实为出发点，先验地重构、更清楚地，试图先验地重构科学的自然经验之可能性的诸条件，却没有以人类的生活经验和这种经验的语言为出发点，通过“充分剖析”揭示一种实践—实用的人类学的诸前提和基本要素，而是满足于绝无自明性的定义式的界定[14]。(<http://www.tecn.cn>)

(3) 康德在“德性义务”(Tugendpflichten)的名目下所表述的那些先天有效的普遍实践法则，乃是这样一些将纯粹的道德原理应用到一般人[之为人]的必不可少的条件(conditio humana überhaupt)的基本规定并因此而先行描画的可能性上。因此，它们所使用的那些概念和语句，其含义和现实的关联(Realitätsbezug)是不能先天地把握或者构建的。它们与作为一种“有理性的自然存在者”[15]的人的实际情况(Tatsachen)和可能性相关：与人的追求的动机的种种实际情况和可能性相关，与感受的各种方式相关，与相互损害和相互帮助的可能性和界限相关，与人对自身(作为自然存在者、文化存在者和伦理存在者等等)的关系相关。(<http://www.tecn.cn>)

(4) 这些法则所包含的那些境遇条件，在这个意义上是高度普遍的，即它们是每个人在任何时候都遇到或可能会遇到的：一般需要的境遇、可能的文化境遇、外来威胁的境遇、肉体痛苦的境遇等等。这些法则所要求的东西，同样也是高度普遍的：试图自我保存或使自身文明化、关心语言上的理解(Verständigung)、这都可以看作是对共同的人的幸福促进等等。这些法则的特征在于：与道德原理不同，它们突破了实践理性法则的纯粹概念，已经表达了一些内容和差别；它们通过说明基本的普通境遇特征来剖析一般的人生，并把普通的境遇特征与基本的普遍志向(Strebensrichtungen)联系起来。然而，它们不像某些特定的法律法规、道德规则和伦理那样，与特定的境遇类型和可定义的行动类型相关，而是与基本的一实质性的(elementar-material)原则意识的追求相关，这些原则在每种境遇和每种行动中，都能起作用。“伦理学不是为行为立法(因为那是法学[Jus]的事)，而是仅仅为行为的准则立法。”[16](<http://www.tecn.cn>)

(5) 康德自己很清楚，这些法则在需要将它们付诸实施的东西中，达不到具体行动的范围：它们不能确定地说明，“应该如何以及在多大程度上通过行动达到同时就是义务的目的”[17]。这些法则要求无条件地履行某些义务，就是说，它们为任意预先规定了一个目标（用康德的术语说是“目的”），任意在任何给定的条件下都绝不允许企图违背这些目的，如果它想证明自己是道德的意志的话。据康德说，目的“是（理性存在者）任意的一种对象，通过这种对象的表象，任意被规定去为创造这个对象而行动”[18]。（<http://www.tecn.cn>）

然而上述法则所要求的目标是如此地普遍，而且抽象地看，这些事态（自我保存、正义、爱邻人、文明化等等）在任何方面都绝不会把自身排除在外，以至于如果不求助于给定的不同的境遇条件，它们就不会拥有区别于其它作为“手段”的特定的行动模式。此外，在这些法则中所包含的境遇特征，都不可能为人的行动境遇作出一种基本分类（Grundklassifikation）。这些特征不是为境遇类型、而是为每个人的行为境遇同样都有可能遇到的情况（Umstände）分类：在每个境遇中都会有这种情况，别人需要我的帮助，我作为有语言能力的存在者而被谈论，有陶养或荒废我的天资的可能性等等。如此看来，这里所谈论的这些先天法则，并不能被理解为这样不同的实践原则，即以可客观确定的某种境遇类型与可客观确定的行动模式和目标类型的每一确定的联系为内容。毋宁说，这里涉及的是可以分辨的观点，涉及“道德的反思概念”[19]，这些概念在对每一行动境遇、行动规范或行动作伦理评判的时候，都是无条件地需要加以考虑的。（<http://www.tecn.cn>）

康德德性义务的描述，还不能达到在有意追求的领域内同实际政治法则和伦理或道德的行动规范领域协调一致的层次。它们并没有相对于某一给予的境遇（这在法则的描述中是作为类型来说明的）来规定实现某一特定行动模式的无条件意愿；[就是说]它们还没有包括任何确定的行动规范[20]或者完全具体的行动指南。（<http://www.tecn.cn>）

(6) 因此，康德感兴趣的这些先天实践法则的应用问题[21]，首先不是涉及将一个具体情况归摄在一个特定的所与模式之下的能力，而是涉及：首先借鉴先天的法则和某一特定的社会历史境遇来形成确定的规范、或者评判所与的规范这一能力*。为了便于类比，[可以这样说]：康德所要求的“通过经验而变得敏锐的判断力”不只是或者不首先是在一个已有的法律—政治共同体中的公民、政治家或法官的判断力，而首先是立法者的判断力。或者为了便于作另一种类比，[也可以这样说]：将德性义务应用到某种所与的境遇上去的问题，首先不可与将确定的因果法则应用到某种具体自然现象上去这一问题相比，而是可以与这一问题相比，即按照一般因果性原理的标准为不同等级的现象寻找确定的因果法则。（<http://www.tecn.cn>）

三

(1) 德性义务是将道德原理应用于一般的人[之为人]的不可或缺的条件上、而不是鉴于确定的处境类型而阐述的。在对真诚、爱邻人、天赋的陶养等等所负的义务中所能包含的行动目标，任何时候、对任何人，哪怕是对于那些带有“人的生命”的初级特征的人而言，都是有约束力的。它们能够对一般有理性的存在者有效，但它们涉及到的只是些有需求的、会说谎的等等存在者。（<http://www.tecn.cn>）

(2) 关于在德性义务中所提到的目标之间的相互关系，从纯粹理性出发、鉴于抽象定义的确定的人之为人的条件，什么也解决不了，就像无论把真诚置于爱邻人之上或之后，什么也解决不了一样。抽象地看，在一个理想的“目的王国”、甚至在一个理想本性的类型学中，它们之间的等级顺序和协调性的问题并未显露出来，但相应的一些准则，诸如对目标同等对待的准则，在严格的意义上还都是能普遍化的。在先天普遍的实践法则系统内，人的德性义务不会存在等级秩序，不会有限制，甚至不会有矛盾。（<http://www.tecn.cn>）

每个人都负有义务的准则不能被理解为，“应该如何并在多大程度上通过行动达到同时就是义务的目的”。只要它是为了先天有效的法则而应该行动，当然就可排除有例外准则的可能性。准则为行动开辟的“活动空间”（*latitudo*）[22]，不能如此理解，好像它能遗漏在准则的限度之外似的[23]。因此，例如在康德看来，一个行为决不允许它在对“爱邻人”、甚至“文明化”、甚至“自我保存”这些事态进行一般规定时好像还包含着不可协调的东西似的。戒律一直都是我们在一个行为活动空间框架内、以我们的行动具体地想要达到的东西，以及能够期望达到的东西，不与一个德性义务的抽象目的相冲突。（<http://www.tecn.cn>）

（3）伦理活动空间内的行动对于人一直意味着，在更多可能的和允许的抉择中把握一个而排除另一个（经常是不可挽回的）。这（不仅是对于亚里士多德，而且也对于康德）就是与境遇相关的人之为人的伦理—实践理性，它必定一直依赖于理论方式的和实践方式的经验知识。它传介道德原理和德性义务，后者带有行动的那些条件和根据，只有一种反思的和特定的判断力才能理解。（<http://www.tecn.cn>）

（4）问题是，是否在确定的原则和行动规范（它们是人的世俗理性相对于可比较的一些确定的境遇而形成的）层面上作出权衡和应用，法则、与专门的形而上学原则同等的法则，是否还是可表述的，在人的行动领域内是否能够要求无例外的有效性。诸如此类的法则，作为准则，必定将确定的境遇类型同确定的目标设置联系起来，作为行动规则，必定将确定的境遇类型同确定的行动模式联系起来。它们具有的形式是：如果一种带有特征 $a(1) \dots a(n)$ 的境遇总已然是给定的，那我就有义务去做X，甚至试图去做X，达到X（在这里X指的是一种确定的行动模式，更准确地说，指的是一种确定的目的类型）。（<http://www.tecn.cn>）

于是，康德的伦理学事实上所了解的义务，一方面满足了这种结构；尽管它们不是这种：“要将任意的某一确定对象变成目的”，而是这种：“对于人而言，鉴于其本性的目的而禁止的东西则不可为之”[24]。这就是无例外地有义务的自杀(*Suizids*)禁令和无例外地有义务的说谎禁令。不同的是，对于同样严格的吝啬、懦弱、无节制、无爱心等等的禁令并不同样地受先天禁令的规定，其中对于一个特定的人而言是很准确的，[他]并不每次都处在他具体的目标设置和行为类型的一种境遇中，这是为正常的规定所禁止的。（<http://www.tecn.cn>）

在一种情况下是确定的形式（人们所说的，同人们所想的具有不可协调性），在另一种情况下是对意图（摧毁自己生命）的规定，说谎和自杀被表现为不依赖于境遇的、尽管如此仍可准确定义的行为。而正面表述的德性义务和其否定性的一部分只可对确定的目标类型和确定的行为模式规定出一个最普遍的基本轮廓[25]，对它们的规则作更切近的规定和具体的实现是随着给定的情况而变化的，[因而]解释乃至评价的工作就托付给并必须托付给基于经验的判断力。在这里一种行为模式显得是被禁止的，而在那里则显得没有[行为的]活动空间，因此也就不存在对变动的规则进行规定的问题，不存在人们不想为之也不可为之的事情的现实化问题。（<http://www.tecn.cn>）

另一方面，康德并没有把这种严格的禁令同确定的境遇类型联结起来。自杀和说谎在康德看来对每个人在任何时候都是禁止的[26]。就此而言，这些禁令法则不能完全满足这里所讨论的法则的结构，这个法则相对于一个确定的境遇类型无例外地要求(*gebieten*)、甚至禁止(*verbieten*)一个确定的行为模式。所以通过经验而变得敏锐的判断力去评价和推断“这些法则在哪些情况下可应用”，也是多余的。从不说谎的人，无须具体地思考和判断这个法则是否和如何是可应用的。（<http://www.tecn.cn>）

（5）文献中没有深入地引起重视的情况是，康德以这类特定的先天有效的实践禁令突破了沿袭的伦理的美德—恶习理论的框架。发现所有伦理的形式结构，诸准则普遍化能力之标准的确实的精确化，对自律思想从概念上的透彻把握确实是康德自己的伟大成就。这一成就，尽管在两方面也有一些变动和转型，并以此得以作出综合，但原则上是古代伦理学术的继续。康德以

无条件的说谎和自杀禁令超越了一种界限，即自来就是为表述和奠立实践法则的基础而引出哲学的伦理学。（<http://www.tecn.cn>）

对于柏拉图而言[27]，就已经表达出人的追求和行为的特定指南，与数学命题相区别，不存在严格的普遍有效的关联，这些也没有例外：人的行为可能发生的境遇过于多样，以至于不可能为它们表述和奠立严格普遍有效的确定的法则之基础[28]。（<http://www.tecn.cn>）

对于亚里士多德而言，实践哲学相应的任务（除了对幸福的纯粹形式特征进行精确的规定和普遍化的[epagogische]（<http://www.tecn.cn>）

奠基外）尽管在于，对人作为人和作为公民之普遍效用的概要性[29]的实质定位进行准确把握，但是，这种德性论和善良学(Güterlehre)并不包含在任何情况下都可明确规定的法则，也不包含那些决断是正确的或无论如何不正确的。确定的行为规则通常（请填上S.35最后一行的希腊文）有效，但不总是有效；进而言之，确定的行为规则只是可表述、可奠基在与境遇相关的经验基础上，这些经验是相互有责任的行动者在一个特定的拥有其伦理和机构的语言和行为共同体中形成和正在形成着的。（<http://www.tecn.cn>）

在斯多阿学派中，从一开始就围绕一种具有确定实质的善良学和伦理学[30]的可能性及其限度展开了激烈的讨论。对于这一洞见——无限制的伦理禁令只能包含一种伦理意向(Gesinnung)的深刻的形式结构[31]——的明确表达，得感谢具有犬儒倾向的开俄斯的阿里斯通(Arion von Chios)。意欲拯救沿袭下来的实质的善良学说的正统的斯多阿派，不得不去分析人的行为境遇（希腊文）概念。这场争论的结果是，区分特定的目的定向和行为规则，哪些规则是通常有效的（希腊文），哪些是在例外的境遇中有效的（希腊文），后者可以包含一种历史性境遇的相对唯一性[32]直至与通常在世界中作为值得追求的伦理性东西而遵循的相反的一些对象。斯多阿派的这种区分为后世决定性地保留了下来。（<http://www.tecn.cn>）

在此期间，已有人注意到康德禁令法则的意义和精神史的背景[33]。无条件的自杀禁令和无条件的说谎禁令都是保存的原则（动物性的同时道德的自我的保存为一方面，仅仅道德自我的保存为另一方面），它们可以放在存在者自我保存的近代专门思想史的总体语境中来阅读。（<http://www.tecn.cn>）

同追问精神史的背景问题不同的问题是，康德通过对这个禁令的确立和奠基是否没有跨越一门人的理性伦理学的可能性。（<http://www.tecn.cn>）

四

论康德的文献在此问题上总还是有分歧的。一方面有人把所提到的禁令归入“一种先验理性为了一切人的幸福的无关痛痒的漂亮话中”[34]；另一方面，有人主张[35]或尝试从作为强制性的绝对命令中作出推论，其确信力是通过处理相反准则的普遍化而获得支撑的[36]。（<http://www.tecn.cn>）

我不认为辩护的尝试是令人确信的。他们让我的看法失效不在于康德的理论缺乏逻辑的严格性，而在于其前提缺乏确信力。在这个问题上与康德争论由于这种情况而变得困难，即在他的伦理学中没有对人的行为境遇进行概念的阐明分析。（<http://www.tecn.cn>）

（1）康德的绝对命令（在它最普通的表述中）要求，人们只能按照他们以理性的方式能够意愿它成为一个普遍法则的准则而行动[37]。它阐述的是，“每个理性存在者的意志的理念是作为一个普遍立法的意志”[38]。伦理的这个纯粹法则，如何隶属于绝对命令，[因为]存在着许许多多的理性存在者。此外，作为命令，它又如何隶属于[命令的]接受者，[因为]接受者

都是能够成为有理性的、但并不总是自身就已经是有理性的主体。两个条件对于人来说是在任何时候可予以假定的。因为命令的规定对于任何类型的准则都适用，他们就对准则各别的境遇关系和各别的目标设置忽略不计。然后，他们完全表明，在他自己个人的生活原则中没有承认优先权，而是把它们都看作是原则，按照这些原则，每个人都可以、甚至应该行动，更准确地说，将由自身而行动在一个完全有理性的存在着的国度。（<http://www.tecn.cn>）

作为人的伦理的形式结构之表达的绝对命令的确信力，靠的是这种思想：它是理性的自明的特征，按照每个人都可承认的法则去行动，这些法则以同样的方式束缚和解放每个人[39]。如果我们总是在道德的层面上论证，我们将平等的原则用作自明的前提：随便一个人P（不）应该做的事情，也就是每个他人（不）应该做的，他们像P一样处在同样的情况中[40]。（<http://www.tecn.cn>）

（2）于是，在康德的设想中，主观的准则普遍化为客观的法则的中心问题一般不在于，它们被每个人都设想或意愿为有约束力的。承认平等的原则是一种思考、一种证明、一个原则之为伦理的资质。至于照康德的想法，准则普遍的客观化在多大程度上和如何涉及在准则中可能包含的应用的境遇条件，回答这个问题是更为困难的。（<http://www.tecn.cn>）

（a）绝对命令包含的禁令，在其准则中自身如同每个他人一样相对于同样的情况都可同样地行动，以及可被设想和意愿为同样行动着的。因此，绝对命令只在不同的主体的境遇条件〔具有〕可比较性的前提下才是有意义的。其行动计划和目标企图与所出现的境遇条件——它们基于个体境遇的唯一性并与普遍化不可相通——相关连的那些准则，从一开始就排除在伦理反思的候选对象之外。（<http://www.tecn.cn>）

因此，行动境遇的可比较性已是分析性的，这是为康德明显地在狭义上想将准则理解为生活的最终原则所要求的，一种美好生活的主观表象就是表达在这些主观原则中并在这些原则中分类的[41]。它们同一般人生的基本普遍的领域、方面和目标相关，并因此而包含人类学的恒常境遇，这些恒常境遇在每个人那里基于他的特殊的为人的本性而在任何时候都是可被给予的或可能以之为前提的。（<http://www.tecn.cn>）

（b）在康德看来，准则包含着对意志的一种普遍的规定，“其中有多种实践的规则”[42]。实践的规则都是一个准则对于或多或少经常出现的特定境遇类型的特殊规则。它们的有效范围和应用范围限于出现的特定情况。（<http://www.tecn.cn>）

实践规则向着准则的普遍化意味着，从对境遇特征（这个特征包含把一个确定的规则作为其应用的条件）的描述中将特殊的东西清除出去，如此一来，就只保留下来境遇类型的基本普通的类特征了。（<http://www.tecn.cn>）

康德的绝对命令作为准则的评价原理以特定的实践规则的这样一种普遍化为前提。它们只有同一种普遍的自然规律（不再如同特定的规则同一特殊的自然规律）才是可比较的。特定规则的多样性将被归结为少量基本的质料性原则。（<http://www.tecn.cn>）

康德将特定的规则如此普遍化所要求和展示的东西，在他所讨论的例子中是明显可见的。

在自杀的例子中，从一个源于对生活的厌倦直到无望的特殊境遇通过抽象的（因此尚缺乏的）普遍化，任何一个已有的不快感变成基本普遍的境遇特征[43]。在说谎和蓄意的虚假承诺例子中，从特定的特别困难的、和对自己或对邻人有威胁的境遇类型[44]变成每个人“当他相信处在困难中之后”的状况[45]。（<http://www.tecn.cn>）

显然，通过单纯地说明特定的有疑问的境遇类型的最高类特征，本质性的东西不再得到描

绘。诸如某种困境类型相对于其它类型的特殊差异，就被排除在外了。尽管如此，康德的想法在证明的层面上显得不完全是脱轨的：一个实践的规则，为一个确定的境遇类型描绘一个带有确定的目标指向的特定的行为模式，不可包含与准则想要表达的东西相矛盾，准则只有按照最高的类特征，才可考虑相应的境遇类型。关于原则所需的一些例外的想法，无论如何都不可与鉴于特定情况的基本普遍的原则所需的特殊化的想法联系起来。进而言之，康德因此就总是只许非伦理的意图乃至非伦理的行为承担规则例外的特征，这就是说，人们只在个别情况下才违背普遍承认的准则而行动；也就是说，人们只要求一个特定的规则、乃至一个原则仅仅对于自身是有效的。这种流行的对特殊情况的参照，那么只是有利于掩饰一些主观一任意的趋向，“为了我们（或者也只是为了这一次）满足嗜好的利益（也就是说，脱离普遍承认的准则或者脱离平等的原则）从中搞一次例外”[46]（<http://www.tecn.cn>）

（3）问题是，康德的这种可能的总体性的普遍化模型是否会被人的行为境遇和行为特征所磨平。

这种情况当然还不是说，康德是从错误的前提出发的，说“人其中的一种行为已经能够完全被人的一种性格*所决定”[47]。他自己已意识到这种看法，依此看法“一种行为虽然一方面是一谎言[48]，但另一方面是拯救一个人的惟一方法”[49]。康德所相信的，毋宁是这个：伦理上所允许的或者所要求的，不是特定的目标设置和行为，它们按照一个恰当的描述所显示的任何一种特性，与在德性义务中所表述的任何一个普遍目的都是不相融的。这一基本观点的确信度在我看来是可疑的。它给纯粹心灵的一种静默(Quietismus)赋予了特权，而我们对特定境遇中的道德直觉与此是相冲突的[50]。我们相信，在境遇中，一种高度的道德善只有通过我们的行为才能被实现，在这里我们可以或者必须容忍根据特殊情况所具有的更小的重要性对道德规则的不可避免的违背(Verletzung——破坏、损害)。将这种对道德规则的违背的决断归结为主观的任意和自然嗜好，是无根据的。（<http://www.tecn.cn>）

(a)康德的看法是，义务准则只能在其应用中限制自身[51]：如此一来，一个给定的境遇抽象地看，使得不同规则的不同的前提都履行同一个准则，但现有的各种可能性具体地看，不允许行为者遵循所有的规则。这样看来，爱邻人的准则，在自身之中具有爱人类、爱父母、爱朋友、公民团结等等的规则，使其面临一种境遇，在此境遇中更多的人需要我的帮助，但不是所有的人都能够获得我的帮助。（<http://www.tecn.cn>）

(b)义务准则能够相对于其它的义务准则而限制自身，如此一来，一个境遇具体地满足不同准则的规则应用的前提，但具体地只存在遵循一种准则的规则的可能性。于是，自己的生命可能是在危险中，并且，其他人的生命对我而言，只有这种可能：从两个中拯救一个。（<http://www.tecn.cn>）

义务准则最终只能这样限制自身：在一个给定的境遇中，遵循一个准则的规则只有通过违背其它可能的准则的规则。这就如同一个朋友只有通过谎言才能使其从非法的毁灭中拯救出来。（<http://www.tecn.cn>）

仅仅在所述的第三种境遇中，一种严格意义上的所谓的义务冲突才出现。只有在这里参照非同寻常的情况（S.41希腊文）才是有意义的。进而言之，对此类境遇的实际回应必定与私人的任意和个人的自然嗜好完全无关。（<http://www.tecn.cn>）

在第一和第二种（一种所谓的价值冲突的情况）境遇中，问题在于，哪些义务性的规则甚至准则能被具体地应用[52]或遵循，而第三种境遇中的问题是，如果在这里行为不可避免地意味着也要违背一种义务准则的规则，那么是否应该行动，以及一般地应该如何行动。（<http://www.tecn.cn>）

康德在诸如此类的境遇中主张不行动(*das Nicht-Handeln*)；我们根据直觉的理解主张行动，如果对一种道德规则的违背是根据特殊情况所具有的更小的重要性的话。(<http://www.tecn.cn>)

(4) 在诸如此类的境遇中主张行动，其前提是，准则的普遍化原理只在平等原则作为无例外的道德法则的意义上被承认。相反，需要对一种行为之道德的和非道德的特性的的重要性作出合理的区分，这种行为依赖于一种境遇类型的特殊性，而境遇类型不是通过说明最高的类特征而可描绘的。谁把在特殊的情况中允许、甚至需要说谎或蓄意自杀视为道德的，就不依据、也不能依据被误认为的一般困境或一般的不快感和可证明的东西，它在此类被描绘的情况中一般是作为必需的和值得追求的。他依据的是作为行为根据的特殊性(决非唯一性和个体人格的相关性)，这些行为根据是将对一般义务规则的违背方面同对其它一般义务规则(作为重要性更小的)的遵循方面相对照而出现的[53]。(<http://www.tecn.cn>)

在一些道德冲突的境遇中赞成行动和反对不行动，如果一个事件通过我们的介入，真的可以期待它发生得与没有我们的介入而事实上发生的是不同的，不行动在此类境遇中也可被描绘为行动。确实，就一个事件而言，在主要原因的行动和次要原因的共同作用和单纯的不作为(*Unterlassung*)之间的区分，是为了谈论过失和责任的归属。尽管如此，不作为仍然保留着一种负责任的行动的形式。因此，就看出了康德在一个义务准则的不应用(*Nichtanwendung*)和一个义务准则在如此境遇中的被违背之间的区分有某种自在的人为的东西(*etwas Künstliches an sich*)，也就是说，这仅仅是一种描述中的区分，而不是事实中的、或者更准确地说在事实中仅按程度所作的区分。(<http://www.tecn.cn>)

谁不帮助一个无辜陷入极端困境中的人(因为他的这种帮助只是通过对一个恶棍说谎才是可能的)，在我看来，他不仅不应用积极的爱邻人的义务准则，而且他也损害这个准则。尽管如此还是不一样的，就是说，他比那个积极地落井下石的人损害得更少一些。(<http://www.tecn.cn>)

更普遍地说：会有一些境遇，人们在其中像往常一样行动，就会具体地违背并必定会违背一个在德性义务中所要求的普遍目的。相应地要权衡这些特殊情况，哪些违背得更小一些。(<http://www.tecn.cn>)

康德含蓄地否定了人们在某些方面不可避免地将有过失的行为境遇的可能性，在他的道德义务的前定和谐的世界中，“关于义务间和约束性(*Verbindlichkeiten*)间的冲突简直是不可思议的”，因为总是更强有力的义务根据占驻地盘，而与之相反的根据起不了作用[54]。这不仅是以假定一个任何时候给定的基本区分和一个关于对义务准则的不应用和违背之间的可精确区分性为前提的，而且也假定，在道德的冲突境遇中任何时候不应用一个义务准则和相应地不行动比行动更好，只要这种行动不可避免地是与违背一种义务准则相连的。(<http://www.tecn.cn>)

这种状态是与通常对德性的解释相矛盾的，无论如何，现今更加为盛。不过，康德只是为他的时代确立德性概念，而且不愿修改。(<http://www.tecn.cn>)

在道德冲突的境遇中，我们不是任何时候都主张不行动，而是要根据由我们的行动和不行动明显增加的相关分量所有权支配的利益(*Interessen*)的标准，来决定主张行动或不行动[55]。(<http://www.tecn.cn>)

如果我们看得没错的话，这意味着，德性(*Moralität*)再次是在与人生的苦难和幸福直接的并不可消除的关系中确立的。准则之被赋予特权，是为了共同行动以防止、消除和避免苦难[56]。(<http://www.tecn.cn>)

这种特权，在康德的纯粹道德的观念中对于一般的理性存在者而言是不可能有的。在那里，

需要和苦难作为偶然的人类学事实，不起作用。在将纯粹的道德学应用于人的特殊本性中，操心人的幸福变成了义务准则，它统率其它的义务准则，并在道德冲突境遇中，为了有利于一个无世界的一智性（weltlos-intelligiblen）心灵而让其它的义务准则作些让步。在人类学上已被解决了的关于幸福、甚至苦难与人的德性之间的关系，将越过不朽和协调着的上帝的理念，在公设论上重建。在道德冲突境遇中康德主张纯粹心灵的静默，只是在这个背景上才是可理解和可假设的。基于一种伦理的探本特征，诸如此类的解决问题的方式，对谁而言，如果没有神学规定的理论的和实践的形而上学是不可信的，那他还只能将伦理学和人类学的关系问题有限度地定位于康德。（<http://www.tecn.cn>）

注释：

[1] 从《伦理的形而上学探本》（即苗立田先生翻译的《道德形而上学原理》——译者）一书开头，可以清楚地看出康德伦理学与斯多阿伦理学的接近。与康德一样，斯多阿仅仅把伦理的善良（填上复印件上的希腊文μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν），亦即λόγος ὁρθός和与之相应的ὁρμή，在无限制的意义上看作是善的，而以任何方式可预先被确定为理性追求的东西以及能或好或坏地被使用的东西，统统归之于ἀδιόφορα的名下。参阅拙著《斯多阿派伦理学》，斯图加特1981，第10章。（<http://www.tecn.cn>）

[2] GMS IV, 393（我的引文依据的是“科学院版”《康德著作集》，罗马数字表示卷数）。书名缩写如下：

《伦理的形而上学探本》（Grundlegung zur Metaphysik der Sitten）=GMS

《伦理的形而上学》（Metaphysik der Sitten）=GdS

《自然科学的形而上学始基》（Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft）=MAN

《纯粹理性批判》（Kritik der reinen Vernunft）=KrV

《实践理性批判》（Kritik der praktischen Vernunft）=KpV

[3] GMS IV,390/1

[4] 参阅拙文《康德意志形而上学的困境》，载于：Philos. Rundschau, 21 Jg. Heft 1/2, 1974, 117—129。

[5] GMS IV,389.

[6] 参阅MdS.伦理的形而上学•第二部分导论，VI，217。

[7] 同上。

[8] KrV A 848 B 876。

[9] MAN IV，496以下。

[10] MAN IV，472。

[11] 开篇的定义就格外清楚地体现出理性主义的背景：“欲求能力就是能够通过其表象而成为这些表象对象的原因。一种生物按照其表象来行动的能力，叫做生命。”MdS，导论，VI，211。（<http://www.tecn.cn>）

[12]全部道德哲学完全基于其纯粹的部分，而且，即便应用到人身上，它也不从人的知识（人类学）中借用任何东西，而是给作为理性存在者的人颁布先天的法则，不过这些先天法则还需要通过经验磨炼得敏锐的判断力，以便既能断定它可应用在哪些情景下，也能获取它们介入人们意志的途径。”GMS IV，389；（同时请参考苗力田先生的译本第38页，上海人民出版社，1986年版——译者），参阅MdS VI，217以下。（<http://www.tecn.cn>）

[13] KpV，V，19。

* 在康德的时代，人们相信在地球之外可能有非人类的理性存在者——译者。

* 原文作“Gegebenheiten”，当系“Gegebenheiten”之误——译者

[14] 如果康德的权威，在道德探本方面从未受到过动摇，然而在现实的哲学人类学、尤其在意愿、情感、行动等的理论中却几乎没有任何地位，完全与亚里士多德形成对照，这是用不着惊讶的。于是，一些重要的作者如赖尔（G. Ryle）、安思孔伯（G.E.M. Anscombe）、戴维森（D. Davison）越过康德而明显地追溯亚里士多德。（<http://www.tecn.cn>）

[15] MdS，德性论导论I，VI，379。

康德的人类学描述的实际情况诸如：“追求...幸福，对人的本性而言是不可避免地”。同上 V B，VI，387；人没有能力“根据任何一条原理，以充分的确信去确定，什么东西将使他真正地幸福”GMS IV，418；“本性的内驱力包括...人心中对履行义务的阻力”MdS，德性论导论I，VI，380，等等。对人所作的诸如此类的一般陈述究竟有何种理论地位，康德自己也不能肯定，GMS的一个地方显示了这一点，这个地方说明：“对幸福的意图”，“在每个人那里肯定是且先天地是个前提.....，因为这属于人的本质”GMS IV 415/16。（参考苗力田先生译本，第66-67页，上海人民出版社，1986年版）“且先天地”是第二版所增补的，而“本质”（Wesen）在第一版中使用的是“本性”（Natur）。“先天地”在这里诚然只可能意味着，这说法是包含在人的定义当中的。但是这定义本身只能理解为对一种经验所与的现象（这种现象只能通过经验得到合理说明）作确定性的定义。（<http://www.tecn.cn>）

[16] MdS，德性论导论VI，标题VI，388。论康德的术语“准则”，参考R. Bittner的《准则》，载于《第四界国际康德学术会议文集》美因茨，1974（G. Funke编），柏林—纽约1974，第II部分/2，485—498；R. Bubner的《行为、语言和理性》，美茵河畔法兰克福，1976，185—201；O. Höffe的《伦理学和政治》，美茵河畔法兰克福1979，86—102。在我看来，这些研究的一个正确的结论是：准则是主观的（不是不言而喻地意识到的）质料性原则，其中表达出个人的生活哲学；是不是只有最高的质料性原则才能称为准则，还是这些具有较窄的应用范围的原则能被称为准则，这一点就康德的语言用法上看是很难断定的。无论如何，将某个准则普遍化这种做法，就预示着，首先要为一种给予的规则寻求普遍原理，然后将这普遍原理视作客观的法则。（<http://www.tecn.cn>）

[17] MdS，德性论导论VII，VI，290。

[18] MdS，德性论导论I，VI，381；参考KdU§82 V，426。

对康德目的概念的批判，参阅Th. Ebert的《目的和手段》，对行动理论的几个基本概念阐明，参阅Allgem. Zeitschr. F. Philosophie, Heft 2, 1977, 21—39。(<http://www.tecn.cn>)

[19] 对这个康德自己使用的术语，参阅MdS VI, 442。

[20] 关于行动规范的概念，参阅J•罗尔斯 (J. Rawls) 的Two Concepts of Rules, 载于The Philosophical Review 64, 1955, 3—32; R. Bubner的《行为、语言和理性》，175—184。(<http://www.tecn.cn>)

[21] 参阅GMS IV, 389; MdS VI, 217—218。

* 要准确理解作者在这里所阐释的康德“应用”概念，请进一步参照伽达默在《真理与方法》上卷的相关章节所阐明的解释学的应用问题——译者。(<http://www.tecn.cn>)

[22] MdS VI,390

[23] “然而，它可理解为，在宽泛的义务中，不许存在行为准则的例外，而只许存在通过其它的义务准则来限定一种义务准则（例如，通过爱父母来限定一般的爱邻人”MdS,德性论导论，VII,VI,390。(<http://www.tecn.cn>)

[24] 参阅MdS,VI,419.。参阅 422ff; 429ff

[25] 对此请参阅O.Höffe的《伦理学和政治》，版本同前，94ff

[26] 对此请参阅康德1797年的论文：Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen（论出于博爱而被误解了的说谎的权利），VIII,423-430。在这里，康德以实例详细讨论了在《伦理的形而上学》“决疑论（kasuistische）的问题”中大多未讨论的问题，因此，这篇论文值得特别重视。(<http://www.tecn.cn>)

[27] 参阅《政治篇》294b-c.

[28] 对此请参阅K.v.Fritz的《普遍科学追求的开端和古希腊的优先性》，载于：Studium Generale 14(1961)II,628f (<http://www.tecn.cn>)

[29] 对（请填上希腊文）问题请参阅《尼各马可伦理学》I,3,1094b 13ff;II,2,1104a 1ff;II,7,1107b 14ff同时请参阅O.Höffe《实践哲学——亚里士多德的模式》München und Salzburg 1971,第二部分。(<http://www.tecn.cn>)

[30] 参阅拙著《斯多阿派伦理学》第10和11章。

[31] 参阅罕见的残篇和按问题编撰的哲学家学说的索引：Stoicorum Veterum Fragmenta（《斯多阿派学说残篇》，H.v.Arnim版），第1卷，第351-403号。在Sextus Empiricus的《数学家的情境语》（Adv.Math.）第11卷，63中，可找到阿里斯通的核心论点：在世界中偏爱什么、力图避免什么，不能从本性出发来确定，而是取决于各自境遇的不同情况(请填上这句话的希腊文)。(<http://www.tecn.cn>)

[32] 之所以是相对唯一的，是因为在斯多阿派的理论框架中，同样阶段性的世界进程不可能存在严格的唯一性。(<http://www.tecn.cn>)

[33] 参阅H.Ebeling的《自我保存和自我意识》,Freiburg/München,1979; 和M.Sommer的《理性的自我保存》Stuttgart,1977. (<http://www.tecn.cn>)

[34] G.Patzig: 道德要求的可奠基性, 载于《无形而上学的伦理学》, Göttingen 1971,61.

[35] 最近H.Ebeling又如此, 《自我保存和自我意识》, 63ff. 不过Ebeling的立场是毫无危险的, Patzig只是在一个多变的功利主义的诸前提下才认为相反的结论是强制性的。在康德伦理学和功利主义伦理学之间的不可协调性的构成, 在我看来长久以来只是一种单纯的主张, 使得康德德性义务的系统地位、为所有同在之人的幸福所操的心, 得不到讨论. (<http://www.tecn.cn>)

[36] J.Ebbinghaus持这种观点: 《绝对命令的公式和内容上确定的诸义务之推论》, 载于他的《论文总汇, 报告及演讲》Darmstadt,1968;在O.Höffe的《伦理学和政治》102ff中有类似的证明方式, 但没有要求对康德的动机规定作出修正. (<http://www.tecn.cn>)

[37]参阅GMS,IV,421.

[38] GMS,IV,431.

[39] 康德无疑是从卢梭那里接受这个思想, 将它从政治法律的层面转移到道德性的层面。参阅拙著《卢梭》, Freiburg/München,1977,117ff (<http://www.tecn.cn>)

[40] 关于(个人)平等的基本伦理原则, 参阅R.M.Hare的《自由与理性》,Oxford,1963,10ff和M.G.Singer的《伦理学中的推论》, New York,1961,Vv.a.63ff,以及N.Hoerster的《功利主义伦理学和普遍化》, Freiburg/München,1977,56ff (<http://www.tecn.cn>)

[41] 参阅R.Bittner的书, 版本同前, 488ff

[42] KpV,V.35.

[43] 参阅GMS,421;从“无望”甚至“生活厌倦”(这决不可能适合于任何一个自杀的情况)的概念到“不快感”的类感念这一步可能只是因一个范畴缺陷(Kategorienfehler)造成的;不过, 曾经涉及一个概念, 这个概念表现的是一个(与实际的或误指的事态相关的)虚拟的(Propositional)姿态, 另一方面涉及一个描绘动物状态和过程之特性的概念。这里特别清楚地表现出康德缺乏一些心理学的区分。J.Ebbinghaus的毋庸置疑的和O.Höffe的有前提的辩护尝试, 都没有考虑康德罕见的元基础(Metabasis). (<http://www.tecn.cn>)

[44] 在论文“论一种因博爱而误解了的说谎权利”(VIII,423-430)中, 表现的是这个情景: 一个朋友被谋杀者追击, 人们通过说谎而得以帮助他[逃脱]。(<http://www.tecn.cn>)

[45] GMS,IV,422.

[46] GMS,IV,424

* “性格”与上文的“特征”在德语中均为同一个词: Charakter——译者。

[47] Patzig这样说, 《道德要求的可奠基性》, 版本同前, 59.

[48] 参阅MdS,VI,430论谎言: “它也可能单纯地只是轻浮之辞或者甚至单纯地只是好心肠,

这正是其原因，甚至它自身因此而图谋的确实是个善良的目的”。(<http://www.tecn.cn>)

[49] Patzig,同上。

[50] 康德的论点本身是与基督教传统相冲突的，其结论是为特别缺乏的境遇和冲突境遇指示的：“以牺牲他自己的幸福、他真正的需要去资助别人，好像真的就是一个本来就自相矛盾的准则，如果人们要把它变成普遍法则的话”。MdS,VI,393. (<http://www.tecn.cn>)

[51] 参阅MdS,VI,390.

[52] 参阅GMS,IV,389;MdS,VI,217f

[53] 在极端困难的处境中把说谎确立为最终的拯救手段，这个原则根据平等的原理是否是可普遍化的，或者是否是作为消除自身的手段，这个问题既非一个逻辑的问题，也非一个道德的问题，而是一个实用的(pragmatische)问题：关键在于，某人是否以及如何控制说谎的语言游戏，这个游戏仅只在通常期待真诚的框架内才是可能的，所说的东西是否能让自已受到欺骗。此外，传播的实践也是在普遍承认这个原则的前提下才认为它是可能的。(<http://www.tecn.cn>)

[54] MdS,VI,224.

[55] 参阅G.Patzig的《主观的和客观的利益之间的区别以及它对于伦理学的意义》，Göttingen,1978,v.a.11 ff (<http://www.tecn.cn>)

[56] 康德完全清楚地赋予避免说谎的准则以特权，参阅MdS,VI,429ff在我看来，这也是这样一门伦理学的结论，这门伦理学将它的兴趣(Interesse)落脚在一个被设想为完全合乎理性的世界中的一般理性存在者的行为举止理论上。这种特权是有问题的，如果兴趣集中在合乎理性的方式能做什么这个问题上，如果情况是非理性的，通过沉默或者真实的言说，什么也改变不了的话，而且，信仰一种“彼岸”和谐的重建，是虚无飘渺的。(<http://www.tecn.cn>)

该文发表于《世界哲学》2005年第1期，第79-89页。

(文中希腊文由于技术原因省略。)

/