

# 道义论伦理学谱系考

邓安庆

**[摘要]** 道义论(义务论)伦理学虽然受到了美德伦理学的不合情理的无辜批判,但作为经典的伦理学类型,依然要对自身的理论基础和思想论证时刻保持哲学的反省能力,对各种“批评”具有开放性对话的能力,从而让其理论与思想更加切合伦理生活世界,继续起到引导和规范的作用。详细梳理道义论伦理学的思想谱系,考察它为何不在古希腊而在斯多亚主义中才兴起的原因,它在西塞罗伦理学思想中的内涵以及义务和德性的关系、行为和行为者的关系,德国伦理学为何要采取义务论的形态以及康德义务论与德性论各自承担着怎样的使命与课题,可以发现,对人性的洞察、对美德的崇敬、对存在之天空与深渊的复杂而艰深的知识与领悟,哲学史上莫过于西塞罗和康德。他们的伦理学并非只有道义论没有德性论,而是他们更为深刻地看到:人的德性不是天生的,是在生活和行动中随同人将本身“自然未完成”的自我,造就为主体性的人而生长与“自我造就”的。德性之本性即自由,“德性”的自由塑造本身使它不可能作为伦理的第一出发点而被言说,因为伦理生活和行动本身对于行为者的品质无论从何种意义上都更具有在先性。

**[关键词]** 道义论;西塞罗的《义务论》;伦理;应该;自身品质的共同原创者;德性自由

**[作者简介]** 邓安庆,复旦大学哲学学院教授,《伦理学术》丛刊主编。

DOI:10.15995/j.cnki.llyj.2021.04.015

虽然当代伦理学把康德伦理学作为道义论伦理学的经典表达,但这却不是康德自己的命名,就像亚里士多德从来没有把他自己的伦理学称为德性论伦理学一样。这一名称源自安斯康姆1958年《现代道德哲学》一文,他把康德伦理学称为义务论伦理学,即以义务论为核心的伦理学。但伦理学史上实际上从来没有哪一个伦理体系完全是义务论的,哪怕被称为义务论之典范的康德伦理学也是在与“权利”甚至是在与“德性”相对的意义上来讨论义务的,因此,“义务论”不可能是一个单独的伦理体系,而只能作为伦理学体系中一个相对独立的部分。而在这样一个相对独立的部分的意义上,考察义务论伦理学的谱系才具有特别的意义,它使得我们可以洞见出,道义论伦理学究竟是在何种存在论境况中出场以及如何在此境况中改变的。

道义论 deontology 中的“道义”(deon)是一个希腊词,其本义是“必须”“应该”的东西。之所以把

康德伦理学称为“道义论伦理学”的经典形态,原因就在于康德第一次明确地把伦理学基本问题界定为研究“我应该做什么”的问题,这一问题当然是为了从“应该”推导出“义务”的规范性。在康德的问题意识下,所谓道义伦理学就是回答“我应该做什么”中的“应该”问题,推导出我们生活中义务的道德依据和标准。

我们什么时候会问自己“我应该做什么”呢?假如我急需一笔钱,我既没有富豪父母救急,又没有去抢劫银行的本事和胆量,就会问自己:我“应该”怎么做才能拥有这笔钱呢?假设我结交了一个有钱的朋友,一个众所周知的办法就是向朋友借。但朋友很客气地告诉我,他可以借钱给我救急,但一个月后,他自己也急需这笔钱去投资,如果我能承诺一个月内还钱,那么我就真可以得到这钱救急了。但同时我又非常清楚,在一个月内是根本无法偿还的。那么在这借钱过程中我就得不断地面对

[基金项目] 国家重点研发计划项目“合成生物学伦理、政策法规框架研究”(2018YFA0902400)

伦理上的“应该”问题：我应该向我的朋友借钱吗？如果必须借，我要不要做虚假许诺？因为如果我不向这个朋友借，我也没有别的可能性救急；因此我知道我“必须”向他借，在“必须”借却又不能满足朋友借钱条件时，“应该做什么”的伦理问题马上就变成了要不要做虚假承诺的道德问题，这就是良心的拷问。在这里我们明白，伦理学的“应该”问题，何时是一个伦理问题，何时是一个道德问题，何时是一个人的德性问题。当我们区分清楚了伦理、道德、德性各自的问题面向后，具体讨论这些问题的内容就需要引入义务论、道德论和德性论。义务论涉及伦理关系中实际的义务及其履行，而道德论涉及义务的法律依据和道德依据，从而为义务的道德性确立形式化的标准。在形式化的标准中，每一个行为，当我们从伦理学上拷问它“应不应该”时，都会涉及行为的“可能性”与“必须性”，因此哲学无论是在存在论还是在伦理学上意义合乎逻辑的推理结构都必须在“事情”的三维结构中来确定：“可能性”（可能存在）、“应该性”（应该存在）和“必须性”（必须存在）。可能性层面的考虑，涉及事实层面和法律层面，譬如我借钱和能不能借到钱，首先是让我可能借到钱的是人，这是非常现实的事实问题，能不能借钱和如何借钱，这也是法律问题。可能性问题解决了，就要考虑道德“应该性”的问题，能借到钱我“应该”如何做，这涉及道德律令和道德法则。在别人为了给你救急愿意借钱给你时，应该尊重他人的时间约定，应该毫无杂念地遵守道德法则，决不做任何虚假承诺，借钱还钱是义务，于是就涉及义务的定言命令性和约束力问题。而是否尊重好心借钱者的善意，哪怕他再有钱，也绝没有非借钱给你不可的“义务”，肯借钱给你是别人出于善意助人的情谊和美德，这是借钱者必须予以感激和尊重的，有没有这种感激和尊重的心态，能不能诚实地做承诺，最终能不能如期还钱，履行法律义务和道德义务，都属于德性问题。在这里，我必须借到一笔钱救急，我必须做出借钱还钱的“承诺”；而这两种“必须”既然是注定了我是否借到钱的“可能性”，“应该”做的事情就成为具有定言命令性的“义务”，履行义务既成了“绝对应该”的事情，做绝对应该的事情就是一个人基本的德性。伦理学不仅仅要阐明“应该”的性质，还要阐明“义务”作为绝对必须做的“应该”具有定言命令性，做了绝对应

该做的义务，才是道德上的正义，具有履行义务能力的人在道义上才是个“厚道”的人。

因此，所谓道义论或义务论伦理学需要从哲学上而不能仅仅从人生经验上论述清楚：人生实存为何是伦理实存，“应该”为何只能从伦理生活世界而不仅仅是从个人良心来论证，道德为什么既是自由的又是必然要履行的命令。这套“道理”就是我们一般地为人处事的基本“道义”。伦理学的论证既需要伦理形而上学，也需要结合具体的人生处境，这两面缺一不可。对于为什么靠虚假承诺来救急，在道德上是绝对不许可（不应该）的道德困境，道义论伦理学给出的论证实际上既要在形而上的“道义”上具有透彻性与彻底性，同时又能在人生处境中得到常识性道德的认同。康德往往采取的策略就是反证法，即如果我们都把“只要我急需，我就用虚假承诺来借钱”作为“我应该”的行为准则，那么这个“准则”导致的结果，就将是再也没有人肯借钱给别人了。因此，这是一个在道德性上不可能得到辩护的行为“原则”。

如果我应该如是做的行动原则能得到道德性的辩护，即成为道德上可行的“应该”，它具有何种特征呢？（1）它一定是必须做，非做不可，不做就良心不安的事。这是“应该”的一般特点，因此，道义论伦理学体现为“义务”，“义务”或“本务”就具有“非做不可”“不做就良心不安”的特点。急需用钱时对于借钱者还是被借钱者而言都将面临这个难题；（2）它会被设想为每一个出于善良意志立法而自愿这样做的准则，具有自由向善性；（3）这种出于自由向善性的行为准则必须是可普遍化的，即一个主观的善良准则也是同时可以被设想为可普遍化为客观法则的，这才是真正的伦理道义。所以，道义论伦理学最深刻的核心问题，同时就是现代哲学最深刻的核心问题，即自由和必然的关系问题：义务如何基于绝对“应该”而具有道义必然性和自由性。在此意义上，把伦理学与哲学分开而治总是如同隔靴搔痒，触不到哲学最深刻的问题，而哲学最深刻的存在论问题，也只有从类似于“伦理关系”的“原初存在关系”出发，“存在”才真正是“现实的实存”。康德伦理学之所以被称为道义论伦理学的经典表达，原因在于，伦理学只有发展到康德这里，才完满地解决了在现代哲学中才被意识到的自由与必然的关系问题。但义务论显然不是康德首先

提出来的,它有一个比较长久的历史。

当然由于古希腊伦理学中没有义务概念,在亚里士多德那里达到最高峰的古希腊哲学就不可能是“义务论伦理学”,但它有其特有的讨论“道义”的方式,所以我们说的“义务”概念“有一个比较长的历史”。它是从希腊化之后才开始的,据拉尔修的考证,义务概念的最早提出者,是从塞浦路斯岛来到雅典学哲学并于大约公元前300年左右创立了斯多亚学派的芝诺(Zeno,约公元前336—约前264年):“芝诺是第一个提出义务概念的人。就词源来看,它出于‘由某种东西而来’,行为本身仿佛是出自自然所予以安排了的。那些由欲望而来的行为,有些是义务,有些同义务相反,还有些既不是义务也不同义务相反。”<sup>[1](P347)]</sup>这说明,义务概念一开始是一个需要理性辩护的概念,即行为的道义理由,是一个在行为之外的某种代表道义的东西,仿佛是自然而来的,但究竟“出自什么”才有道义根据,这是理性的洞识予以辩护的,但不是理性本身所确立的,因为“伦理”具有先天立法的绝对性,虽然这句话并没有强调这种义务的先天绝对性内涵,芝诺还只是从希腊文的字面含义所作的强调,因为义务的希腊文(καθ'ἑκου)是一个来自动词καθ'ἑκειν的概念,表示从哪里走出来或走下来的意思,即“由某种东西而来的”(τοῦ κατ'ἀτυνσιῆς κειν),从这种原义要过渡到伦理学上的“义务”还需要有实践哲学的存在论转向,如此才能意识到,行为的道义这种看似出自个人良心的东西实际上更本原地是出自先天立法的天地之道。

无论如何,从芝诺提出义务概念之后,斯多亚主义伦理学便具有了与亚里士多德的德性论不同的概念系统和问题意识,伦理学讨论不再围绕城邦正义而是围绕个人德性而展开,虽然都讨论德性问题,但斯多亚主义的德性不是自然品质如何优秀,而是如何从人的高尚性(honestum)去追问人的德性的基础,继而从人的高尚德性认识到人的义务。他绝不是像当今英美的美德伦理学家所说的那样,美德是如何成为一个“好人”,一个单纯的优秀品质的发生问题,它有更大的宏观视野,即道义认识论的视野:什么是人生世界的必然命运?人必须遵循什么样的自然法则?在命运和自然面前人必须做什么,必须服从什么,敬畏什么?这样的伦理学论证就不是亚里士多德的“自然目的论论证”,而具有

了非常明显的“规范转向”。人必须顺从自然天命,人的伦理与德性,是人的理性自愿地选择做“必须做”的事情,从尊敬、遵守自然天命而来的“必须”就被认为是义务,就是理性必定会选择去做的事情,而同义务相反的行为是指理性不会去选择做的事情。就此而言,德国学者在《斯多亚主义的精神史背景》一文中还看到:“另一方面,罗马人的生活视野同样也并不是没有直接影响到斯多亚的学说,如帕奈提乌斯(Panaitios)的义务论和他对于国家本质的积极态度所表示的东西,更能说明问题的还有他的学生波希多尼(Poseidonios),他确立的目标,就是站到与罗马政治上的世界强权地位相当的、涵摄所有知识领域的教化体系一边。”<sup>[2](P21-23)]</sup>在这样一个国家迈向世界帝国进程中而个人在自然与政治世界都显得越来越渺小的时代,什么才是人生的义务,确实是每个有理性的存在者不得不对的重要问题。西塞罗作为帕奈提乌斯的学生波希多尼的听众,把义务问题纳入哲学伦理学的核心来思考,基本上采取的是斯多亚主义义务论的主线。确实,在这个时代,人能够做什么,必须做什么,应该做什么,是一个理性存在者需要思考的大是大非问题。只有既能够做又应该做且“必须做的事务”才能越来越清晰地将作为“义务”的基本含义呈现出来。

据第欧根尼·拉尔修的报道,斯多亚学派的克勒昂特斯(公元前331—前232年)<sup>①</sup>是最早对“义务”有系统研究的人,写过三卷本的《论义务》<sup>[1](P375)]</sup>,可惜这些书都没被保留下来,也没有产生什么影响,我们对他的基本思想几乎不了解。而对于斯多亚主义者一般而言,他们的义务概念是与他们所理解的哲学概念紧密联系在一起。在塞涅卡给卢西流斯(Lucilius)的信中,我们可以比较清晰地经验到斯多亚派哲学的观念:“他在那里把哲学定义为‘对智慧的爱和对智慧的追求’。按照他的理解,只有少数人才能做到这样。尽管如此,这样的少数人也还是把一切努力都放在对智慧的占有上,而要达到的智慧就是‘认识神性的和人性的事物及其它们的原因’。另一些人则固守在阿夫洛西尼(aphrosyne)的状态,即愚蠢和非理性的状态。因而当贤哲要求按照道义(logos)与自然相应地生活时,其余的人则被捆绑在他们的激情和对外在财富的猎取上。哲学,作为对德性的追求(给卢

西流斯的信 89, 8), 因此原初的使命, 就是指明通往伦理上正确的生活方式的道路。”<sup>[2](P55)</sup>

由于斯多亚派从其奠基人芝诺到第三任领袖克里西普都坚持把哲学区分为伦理学、物理学和逻辑学, 而逻辑学和物理学(自然哲学)的功能都是为论证伦理问题服务的, 因而, 斯多亚主义越往后期发展就越明显地是以伦理学为核心指向的哲学, 所谓对神性和人性事物及其原因的爱, 也就聚焦于义务的神性基础和人性基础上来了。义务一方面具有神性或自然性的根据, 一方面基本上不外乎是当一个人生活中做了合宜的事(Angemessene)时, 以理性的理由可以辩护为“绝对该为之事”。

所以, 斯多亚主义的义务概念最初是从“合宜性”来规定的, 之后才慢慢转变为为了达到人的道义高尚性而必须做的事情这一规范性概念。有文献资料可考, 对义务有过深入研究和感悟且对后人产生重大影响的哲学家是古罗马著名政治家和雄辩家马库斯·图留斯·西塞罗(Marcus Tullius Cicero, 公元前106—前43年)。他留下了第一部拉丁文的《论义务》(De officiis), 这是古代哲学就义务论而言所达到的最高成就。另外, 该著作还有一种特殊的重要性, 因为这是他作为一位慈父在遭受追杀之前写给乱世中的儿子的一份哲学遗产。西塞罗确实不是一般的父亲, 他是第一位通过选举而登上罗马执政官权力高位的, 在权力的高峰上, 他以崇高的德性和卓越的政治智慧赢得了广泛的赞誉, 曾被授予“国父”尊荣。就其终生为保卫“共和国”而斗智斗勇的丰功伟绩而言, 他完全配得上这份荣耀; 但在残酷政治斗争的漩涡中, 一个善人终究斗不过邪恶, 在他生命的最后岁月, 他无奈地走上了躲避政治宿敌安东尼刺杀他的逃亡之路, 最终可悲地被杀害, 而且头颅和双手被割下, 钉在罗马广场这个他发表过无数激动人心的演讲的讲坛上示众。这是邪恶的政治将自己钉在人类文明耻辱柱上的一次令人不忍回顾的罪恶。他被杀害的日子是公元前43年12月7日, 而这本《论义务》, 写于公元前44年, 完全是其生命的最后绝唱。他把这个绝唱献给年轻的儿子, 一位远在雅典跟随亚里士多德主义者克拉提普斯(Kratippos)学习哲学的青年人, 以书信的形式把他用生命、智慧和热血凝练出来的哲学, 留给依然要在充满邪恶和混乱中孤独求生的儿子, 作为其人生的指南, 可见这是多么宝贵的哲学

遗产。

西塞罗有关义务包括他整个伦理学思想都受到了当时罗马斯多亚派哲学家帕奈提乌斯<sup>②</sup>的影响, 但由于他本人对柏拉图、亚里士多德哲学有深厚学养, 对整个希腊化哲学, 尤其是伊壁鸠鲁派和斯多亚派哲学了然于胸, 特别是他自己以拉丁文传播、翻译和阐释古希腊哲学的独特视野, 使得其义务论充满原创性。

他认为关于义务的学说在哲学中是最为重要的: “尽管在哲学中有许多迫切的和有益的问题得到了哲学家们深入而详细地探讨, 不过对我来说, 他们关于合乎义务的行为所曾给予的教导与教诲, 才具有最为广泛的效用(Geltung)。”<sup>[3](P7)</sup>无论是政治生活还是私人生活, 公共生活还是自己的家庭, 谁要懂得人生的意义, 就必须懂得与人的本性和人特有的品质相关的义务是什么。昔勒尼派和伊壁鸠鲁派把快乐看作至高的善, 把痛苦看作至恶, 对义务是什么就根本说不出任何东西。义务是与人的德性品质相对应的, 因为如果有谁在规定最高善时, 不把它同伦理的完善联系起来, 且不按照他的人格美德, 不按照其高尚性来衡量, 那么这个人就绝不会用心培植他的友爱、正义和慷慨, 一个把痛苦视为最大恶的人就不可能培植起勇敢德性, 就像一个把愉快视为最大善的人, 就不可能有节制的美德一样。只有追求品德高尚(honesto/Ehrenhaftigkeit)的伦理学, 才有可能对义务学说有真知灼见。因为品德高尚而受人敬重, 这是追求德性的内在动力, 由追求德性才需要知道什么是必须做的义务, 从而具有履行义务的动力。高尚→德性→义务这一图示构成了西塞罗义务论的道义实存动力机制学。

在这样的视野中, 伦理学的义务观念涉及两方面的内涵, 出于最高善和将最高善落实为日常生活各种伦理关系中必须践行的规范, 用一句话可以这样说: 义务就是在具体伦理关系中将做人的绝对道义实存为必须履行的具体行为规范, 而美德或德性就是对这种义务的自觉自愿地、无条件地履行。西塞罗正是这样规定义务的: “整体来看, 关于合乎义务之行为(officio)的研究有两个方面: 一方面是与最高善相关方面的研究, 另一方面是研究日常生活的每一个方面能够被它们所塑造而遵循的规范依据什么样的善。关于前者可举这些为例: 是否每一

种义务都是绝对的(perfectum/vollkommenen),是否一种义务比另一种更具约束力(bindender),以及更多其他这样的问题;至于为了规范而中介的这些义务的要求,虽然涉及最高的善,但很少显而易见,因为它们更多的是针对着普通生活的指示而表现出来的。”<sup>[3](P11)</sup>

西塞罗是根据希腊文的两种“义务”用法而得出这两个方面的。一种是绝对义务,希腊人把它叫作 *κατόρθωμα*,它是“公正的行为”,即“公道”或“公义”所要求的“义务”(rectum/Rechte);另一种是普通的义务,它是希腊文 *καθηκόν* 所要表达的义务要求,即在日常生活中行为的“合宜性”,也就是我们上文通过第欧根尼·拉尔修转述的芝诺的义务概念,西塞罗说:“希腊人是这样规定它们的:他们把‘公道’规定为绝对的义务(Perfectum officium),而‘普通的义务’(commune officium),他们则说,那是那些对于为什么要履行它们能够被给予合乎情义的行动理由(ratio probabilism reddipossit)的义务。”所以,西塞罗上述给义务所做的定义的两个方面,对应希腊文的这两种用法,德文西塞罗《论义务》的现代译者海因茨·古尔曼(Heinz Gunermann)说,这是被帕奈提乌斯(Panaitios)“所耽误的”(versäumt)定义<sup>[3](P417)</sup>,因为西塞罗也提到了帕奈提乌斯正确地指出了人们决定一个行为该不该做时会考虑如下三种与义务的含义相关的情况,却没有给义务一个准确的定义。这三种情况是:第一,是高尚地还是卑鄙地履行一项事务;第二,要考虑是否有利于生活的舒适、快乐,有利于财产的拥有、财富的增加,能够有助于给自己和家人带来权力和效用;第三,在高尚的和有利的两方面发生冲突,高尚的和有利的各自存在着大小方面的冲突情况下,陷入同意或反对的双重疑惑时,该如何选择。可见,之所以说帕奈提乌斯错失了对义务的定义,就在于他这方面的考虑和选择实际上都只涉及“合宜性”,即普通的义务,而没有涉及绝对的义务。只有绝对的义务,是从人的高尚性和向着与人的德性本性相一致的人而行动。它是源自“存在”的第一根基而有利于人的本相实存的道义,因而才是出自最高善的为己为人的绝对“公道”。而普通的义务实际上对应于亚里士多德“实践智慧”要处理的内容,它是绝对善、至善在具体伦理关系中的实存,是具体处境下“必须做的”“应该”。帕奈提乌斯的义务

更重视的是后者,从而把对义务概念的准确界定,把义务之为义务的绝对善性的规定留给了西塞罗。西塞罗给出的两种义务的区分确实十分经典,康德在1797年《伦理形而上学》中就是按照这种区分,把义务分成完善的义务和不完善的义务。德文“完善的义务”(die vollkommene Pflichten)直接对应于拉丁文的 Perfectum officium,而“不完善的义务”,康德则把它作为人及其生活中不同“目的”主导下而必须做的“义务”,因而也是对应于西塞罗的“普通义务”的。

西塞罗对义务规定的意义,首先在于给出了义务之善的“绝对性”。“完善的义务”为什么就是“绝对义务”,原因就在于这种“义务”是从“最高善”或“至善”而来的“行为必要性”。西塞罗讨论至善和至恶,就是为了阐明义务的价值基础,它必须出自绝对有价值的东西,这种义务对人才具有绝对约束力。而对人而言,绝对有价值的东西,不是权力和金钱,而是品德之高尚,这种高尚性(honestum/καλόν)直接等同于一个人的令人尊敬(Ehrenhaftigkeit),因而是从成就一种德性推导出义务的类型。只有理解了这一点,我们才能理解道义论伦理学的价值之所在,而对这一点作出了最清楚阐明的,不是别人,恰恰就是西塞罗。西塞罗对人的品德高尚性/受人敬重性的四个方面阐述,可以说是为20世纪马克斯·舍勒的价值秩序研究开了一条先河。当然,西塞罗的义务论涉及的高尚性四个方面,完全反映的倒是古希腊哲学的价值论,而不是现代的价值秩序。他虽然首推追求真理,但并没有划分这四个方面的价值高低,而是强调四个方面的任何一面都足以让人品德高尚:“我的儿子啊,你看,高尚性的真正形态(Gestalt)甚至其真正面目,‘假如真能用肉眼看见它,那就正如柏拉图所言,就会唤醒惊人的爱,对真理的爱’。但是,所有的高尚性,无不产生于下列四方面之一:因为它们或者本于对真理的洞彻与理解(a);或者本于维护人们的共同体,在其中,每个人得其应得,信守契约(b);或者本于一种卓越而不可战胜的灵魂之博大与精神之力量(c);或者本于所有行为和言论以节制和平衡为基础的秩序与尺度(d)。尽管这四个相互约束与联系,但是从其中的每一个方面都能产生一种具体的义务类型。”<sup>[3](P17)</sup>

在这里,我们可以清楚地发现,西塞罗是如何

将古希腊的德性论改造成义务论的,也可以这样说,德性论是义务论的价值基础,义务论是德性论的道义实存。德性论是从“价值”[好、善(至善)、高尚]讨论属人的品格如何是善(卓越);义务论是为了“达到”(实现)“德性”高尚而“知道”“自愿”“命令”自己“必须做”“应该做的”。但其中共同的地方,就是无论德性论还是义务论,都以“行动”“履行”为核心,根本不存在英美美德伦理学者所谓的美德伦理学不以“行为”为核心这回事。凡是读过亚里士多德伦理学的人都不会忘记,亚里士多德说过,通过勇敢的行为变成勇敢的人,通过节制的行为养成节制的品质;通过做公正的事才有公正的德性等。他甚至强调说:“谁要是不知道反复做的具体行为养成相应的品质,那简直是个白痴……如果他不是处在无知状态,他行为不公,而变成不公正之人,那么无疑他是出于自愿地不公。”<sup>[4](P115)</sup>西塞罗更是明确地提出,“德性的全部荣誉在于行动”(Virtutis enim laus omnis in actione consistit)<sup>[3](P21)</sup>,“但是,秩序、坚毅、礼节和一切与之类似的品德都属于需要运用到实践行为的领域,而不只是思辨的领域。只要我们在生活中发生的行为能保持适度 and 秩序,我们就能保持高尚和得体(honestatem et decus/Ehrenhaftigkeit und Schicklichkeit)”<sup>[3](P19)</sup>。

德国学者海因茨·古尔曼(Heinz Gunermann)已经注意到,西塞罗强调的道德高尚的四个方面实际上就是对古希腊“四主德”的表达,但他作出了自己的改造。“普通的四主德(die vier Kardinaltugenden)在下文被改写:智慧,正义,勇敢[在Panaitos那里总是把它从属于灵魂的博大,也即亚里士多德的慷慨(μεγαλοψυχία)和节制(σωφροσύνη)]。”<sup>[3](P337)</sup>这个评论没有论及西塞罗对真理的爱,与德性及其义务的关系,倒是我们需要深入讨论的。亚里士多德在《形而上学》中已经讨论了理论哲学和实践哲学都以求真为目的,理论哲学求真当然是要把握认识论上的真理,实践哲学求真,却是行动上的“真”,但什么叫作“行动上的真”?这个说法一直让人琢磨不透,实际上它需要经过一点转换才能让人理解:即与人的本性(自然真性)相一致的生活(政治学)和成为与人的本性(自然)相一致的真正的人,完成人的德性之卓越(德性论)。简而言之,实践上求真,就是要过与人的本性相一致的美好生活与完成天性赋予人的德性。西塞罗既

然在四主德上与亚里士多德的德性论相联系,他在真与德性问题上与亚里士多德的见解就是一致的。因此,海因茨·古尔曼(Heinz Gunermann)在讨论西塞罗这里关于高尚性的好品质时,明显地就指向了西塞罗与亚里士多德的直接关联:“西塞罗把 bonitas naturae(好自然)再次赋予了 εὐφροσύνη(euphuia:好本性)。虽然这是一个斯多亚主义的术语,但在这里出现在他眼前的却是亚里士多德《尼各马可伦理学》(1114b)对 εὐφροσύνη的解释,如同在《论义务》的其他地方(第一卷的118甚至120节)一样。”<sup>[3](P431)</sup>而亚里士多德在这里的解释无非就是说,虽然自然赋予了我们好的本性或品质,但我们依然需要把好的品质作为目标来追求而予以实现自己身上,所以我们每个人是自愿地造就与自然赋予我们的相一致的高贵品质。实践上求真的人有责任把天赋于我们的自然潜能实现到最高贵、最卓越,因此与自然的本真造化一起,“我们是自身品质的共同原创者(Miturheber)”<sup>[4](P117)</sup>。

只有懂得亚里士多德实践上的本真生存的智慧,我们才能透彻理解西塞罗把对真理、智慧的爱视为人的高尚性的首要方面之见识。而对正义(公正)、节制(克己)、有利、慷慨、秩序诸德性的阐释,他都独具卓识,见解非凡。我们就不作专门探讨了。但要再明确强调的是,西塞罗从德性的高贵性,推论出人的义务,既是对德性论的深化,也是对德性论的转型,这是我们理解德性论和义务论之真实关系的一个重要契机。这种深化,既表现出德性论需要价值论的基础,以最高善的界定推出“高尚性”价值,从“高尚性”推导出人必须具备的各种德性,这就把在亚里士多德善恶论中已经存在的“价值论”这一基础探讨的重要性凸显出来了;但同时,西塞罗的讨论虽然没有明论却实际上已经暗示了亚里士多德德性论的缺陷:德性自我实现的机制和动力不是很充足。亚里士多德虽然谈到了每个人具有“责任”把天赋于自身的品质发展到优秀,但他探讨这一“实现”的“动力因”只是联系到每个人都自然地想过美好生活(幸福)这一目标,因而所有的“善”都在朝向这一“目标”实现的框架下得以规定,这就是他著名的“目的论论证”;这种论证可以定义“善”及其各种不同层次的规定,如“因他物之故的好”和“因自身之故的好”,把外在善和内在善区分开来,但如果实现自身的“好”,仅仅指出“德

性”是实现自身品质的好到最优,是远远不够的,即仅仅只是“价值论”的“指向性”,而缺乏“义务论”如此行动的“必须性”,即缺乏规范的有效性。因而西塞罗的探讨把德性论作为一个中介,“向前”嫁接在关于“至善”和“高尚性”的“价值基础”上,“向后”进一步从“高尚的德性”推导出人所必行的各项义务,这就使得他的“伦理学”具有了内在的完整性,具有了“道义实存的完整机制”。尤其是,他把高尚高贵与受人敬重这一个人最自身的德性要求从社会伦理实现的社会心理学动因方面完美地结合起来,应该说这是德性伦理向规范性的道义伦理转向的一个最为重要步骤,因此,他的《论义务》确实可以算是西方伦理学史上一个最为重要的转折点。

西塞罗的《论义务》虽然是写给他儿子的,但第二部分经过他自己的修订,本来就是为了反对政敌安东尼而准备的讲话,他被暗杀后,这本书很快就被同时代的许多人阅读。根据塞内卡同名著作的报道,那个谋杀恺撒的布鲁图斯(Brutus)很有可能以希腊文编辑了一本同名著作,因此在当时这部著作的影响就十分广泛,阅读者、赞美者和模仿者纷纷以论义务为主题创作诗歌或编辑各种讨论文集,其中米兰大神父安布罗修斯(Ambrosius)编辑的讨论文集对基督教伦理学产生的影响最大,“尤其是年轻的奥古斯丁(公元354—430年)详细阅读了《论义务》,让自己受其影响”<sup>[3](P442)</sup>。海因茨·古尔曼(Heinz Gunermann)对这部著作在当时以及之后基督教伦理学一直到近代文艺复兴和启蒙运动时期的影响史都作了细致描述,我们不多重复,需要补充的一点是,通过西塞罗义务论对基督教伦理学的影响,伦理学的德性论传统几乎就完全向规范伦理学转型了,乃至到近代以后,伦理学的德性论与义务论的顺序发生了根本的颠倒:在西塞罗这里是从高尚性的德性推导出人必须要履行的义务,而到了康德那里则是通过人确立了什么样的义务法则,阐明人有什么样的德性。这是一个根本的次序颠倒,但这并不是说,古代伦理学只讲美德不讲规范,而到近代则以规范为中心。

规范性转型确实经历了三个阶段:第一阶段当然就是上文所说的斯多亚主义到西塞罗这里达到顶峰;第二阶段是通过西塞罗对基督教伦理学的影响而在基督教伦理学实现的规范性转向,乃至科斯

嘉在《规范性的来源》中把现代规范伦理学的源头回溯到摩西立法;而第三阶段就是德国启蒙哲学对西塞罗的接受,到康德这里达到顶峰。

西塞罗《论义务》对德国哲学影响尤其巨大有两个原因,一是德国哲学在莱布尼茨-沃尔夫占主流的时代,即在康德哲学登台之前的启蒙时代,由于对中国儒家伦理哲学十分景仰,而中国儒家伦理学的核心是义务,这使得沃尔夫对义务论予以强烈关注。虽然儒家义务论与西塞罗的义务论有着巨大差异,更多的是突出伦常关系中的普通义务规定,而没有明显地把对智慧、真理尤其是对正义的追求作为绝对义务的思想,因而绝对义务概念与西塞罗的不在一个层面上,这在沃尔夫那里究竟是如何处理的,还需要做更深入的研究才能有所论断,但无论如何,沃尔夫实践哲学中的义务论是从西塞罗转向现代的一个转折点,这是我们必须注意到的;二是与康德同时代的伦理学家、莱比锡大学道德哲学教授伽尔韦(Christian Carve)于1783年把西塞罗的《论义务》翻译成德语,出版了三卷本《关于西塞罗〈论义务〉一书的哲学注释与论文》(*Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten*),这对德国道德哲学的影响十分巨大。这种影响一开始就不仅在学术界,因为伽尔韦是应普鲁士国王腓特烈二世的要求而翻译的,腓特烈二世更是在1780年宣称西塞罗的《论义务》是一部“前无古人后无来者的讨论道德性的最佳著作”<sup>③</sup>,因而在这个世纪里几乎所有的德国道德哲学讨论背后都有它的影子,它享有作为空前绝后的经典著作之地位。伽尔韦自己虽然也是特别欣赏西塞罗,但与康德一样,他对西塞罗的义务论并不是特别满意,于是想通过对《论义务》研究进而超越他。伽尔韦相信,所有的法则和义务都基于我们的自然本性,这一点依然同西塞罗是一致的,因为善都是因事物本性的卓越而非仅仅人的良知而被认识为善的。但是我们的义务,哪怕是绝对义务,需要我们的理性对自然法、天命(基于自然之性的使命感)有直觉,同时需要基于人的情感与反思。所以在我们的各种情感中有一种“层级区分”,尤其是对上帝的信仰“修正了”我们的德性;我们永远也不能确知我们是否完成了自己的义务<sup>④</sup>。所以,在伽尔韦这里,最终对义务达到了这一原则性的认识:所谓义务就是根据自己的才能所

能做到的最好(至善)去行动。这一结论当然并不高明。康德哪怕跟伽尔韦有再好的交情,他都是不能满足于这一结论的。虽然在1785出版的《伦理形而上学奠基》中康德只字未提伽尔韦,但在《论俗语,在理论上可能是正确的东西,却并不适用于实践》(1793)的文章中,却大量地讨论了伽尔韦的道德哲学。实际上康德的道德哲学体系之所以表现为一种义务论的体系,对时代而言,是为了回答现代哲学的根本问题:自由与必然的关系问题,对道德哲学而言,是为了回应自沃尔夫至伽尔韦的义务论阐释,以超越西塞罗,把义务的必然命令建立在现代自由伦理的基石之上<sup>[5]</sup>。

所以,康德从早期的伦理学讲座中就有了义务论的思想这是非常自然的事,因为他的伦理学思考是直接地延续斯多亚主义的传统,这从他《伦理形而上学奠基》(1785)一开始把哲学区分为逻辑学、物理学和伦理学就可以明显地看出来。当然康德不仅对斯多亚主义的逻辑学做了先验哲学的改造,变成了“先验逻辑”,而且把物理学解释为探讨“自然的因果性”的科学,把伦理学解释为探讨“自由的因果性”的学问,经过这一改造,康德的伦理学就具有了现代哲学的问题意识,并在现代哲学的核心问题——自由和必然的关系——上处理义务问题。

康德的《伦理形而上学奠基》实际上是对“义务”性质所作的最重要阐明。他反复强调,义务不是一个经验概念,而是先于一切经验,通过“先天根据”来规定意志的纯粹实践理性理念,但同时,它又需要人对它的意识,将源于先天的纯粹实践理性的义务法则,视为普遍地适用于一般理性存在者的行为法则,来作为自己行为准则的规定根据。所以,康德把“义务”规定为:“义务是出自对法则的敬重而采取一种行动的必然性”(GMS, 4: 400)<sup>⑤</sup>,他尤其强调,一个行为仅仅“合乎义务”(pflichtmäßig)尚还不够道德,而必须是“出于义务”(aus der Pflicht)才具有真正的道德价值。“出于义务”就是“本于义务”,以“义务”本身为意愿,仅仅“出自对法则的敬重”,而不是出于爱好、讲条件之类的意图而必然采取行动。后来在《实践理性批判》中,康德对此说得更为清楚:“义务概念客观上要求行动与法则相一致,而主观上要求行动的准则敬重法则,作为意志由法则所规定的唯一的方式。而且在此基础上,就有了合乎义务的行动意识和出于义务,亦即

出于对法则的敬重的行动意识之间的区别,其中,前者(合法性)是即使只有爱好成为意志的规定根据也是可能的,而后者(道德性),即道德价值,则必定仅仅被设定在这一点上:行动仅仅出于义务,亦即仅仅为了法则而发生。”<sup>[6](P203)</sup>这样,也就清楚阐明了在“义务”问题上为何体现了必然与自由的对立统一关系。真正的义务是纯粹理性对意志所下的“定言命令”,即非做不可、无条件地要履行的事情,这是义务之“必然”。定言命令的总公式是:“要如此行动,使得你的行动准则仿佛会因你的意志而成为普遍的自然法则。”(GMS, 4: 421),这一必然要履行的义务,于是就同时成为行为者本人自律的意志立法,因而就是自由的了。

康德整个义务论这样就体现了必然和自由的这一关系。“必然”要履行义务,说明“道义”实存有其客观的先天必然性,自由的自我立法,说明道义实存需要在行为者具备的自由立法的德性中才最终落实。“道义实存”于是体现为义务通过“行动”在各种伦理关系和自身德性人格中的生存“达在”(Dasein)。那种在客观上符合法则、主观上要出于对法则的敬重而采取行动的义务,康德在《伦理形而上学》(1797)称之为“德性义务”(die Tugendpflichten),而仅仅在行动上合乎义务、具有“合法性”的行为,则属于外在的法权义务(die Rechtspflichten, official iuris)。而在“德性义务”中,康德再进一步区分了“对我们自己的完全的和不完整的义务”与“对他人的完全的和不完整的义务”。所谓“完全的义务”(Vollkommene Pflichten),是那种不允许任何有利于偏好的例外义务,例如对自己生命的义务,是完全的义务,人没有任何权力由于偶然遭遇许多灾祸而绝望,从而对生命感到厌倦以致想了结自己的性命,如果谁因此自杀,就违背了对自己的“完全的义务”。而“不完全义务”(Unvollkommene Pflichten)则与“我们人格中的人性的目的”“人的目的”相关。因此,在发展和增强自己的自然完善性方面,如培植自己为达成各种可能的目的而需要具备的自然力量、肉体力量、精神力量、灵魂力量,都是不完全的义务。同时,人在提高自己的道德完善性方面,即在单纯的道德意图中对自己的义务,也是不完全义务。面对“你们要完善”这一诫命,人永远不可能做到完全的完善,而只能是从一种完善向另一种完善的前进。所以,义务在这里就

只能是“追求”，而不是“完全实现”“完善”。“对他人的德性义务”，康德认为“对纯然作为人的他者的义务”，包含“对他人的爱的义务”（“行善的义务”“感激的义务”“同情的义务”）和“出于他人应得的敬重而对他人德性义务”，而对他人傲慢、毁谤和嘲讽都是属于违背这一德性义务的恶习。在“人们相互之间的伦理义务”上，康德讨论了“友谊”、爱与敬重在友谊中紧密结合、交往的德性。我们需要特别注意的倒是，康德虽然把主观上出于对法则的敬重（道德情感）而自由地采取行动的义务称之为“德性义务”，但他非常清楚地说：“德性并非自身就是义务，或者拥有德性并不是义务（因为如若不然，就必定会有为义务而承担义务），而是义务发布命令，并且以道德地（按照内在自由法则可能的）强制来伴随其命令。”在此意义上，“德性是一个人在遵从其义务时的道德力量”<sup>[7](P188)</sup>。所以康德“德性义务”的界定，一是需要在区别于法权义务上，体悟其“自由”的特征，二是按照主体及其法则的不同而作出的“质料上”的区分：“对人的义务”和“对非人存在者的义务”。对“人的义务”又区分为“对自己的义务”和“对他人的义务”。“非人存在者”区分为“对人下的存在者”（即动物甚至应该其他）和“对人上存在者”。这些区分，都可以破除人们常见的对于康德伦理学的“形式主义”的理解上的狭隘性和偏颇性。

康德借助于“义务论”体系的建构不仅把“道义实存”的内容和方式清楚地阐明了，而且以其“先验论证”的“实践形而上学”把伦理法则的先天立法形式和“伦理学立法”（die ethische Gesetzgebung）“先验的”“道德性”与对人自身塑造的“自由德性”力量有别于对外在行动的法学立法（die juristische Gesetzgebung）之区别，作出了最为经典的论证，这是其他任何一个伦理学家都不可比拟的。

康德之后的德国伦理学也在不断发展，当然总体上并没有超越康德义务论，但对康德的义务论体系做了不同的推进。

首先，我们要提到的是费希特伦理学对义务论的推进，这种推进表现在：费希特一方面通过“知识学”建立起了对自我道德本性的意识理论；另一方面通过义务意识理论建立起一套取代康德形式主义立法原理的质料性的具体义务体系。

对于道德意识与义务的关系，费希特明确地

说：“伦理学像全部哲学那样，是一门研究知识的学说；具体地说，它是关于我们的一般道德本性的意识的理论，是关于我们的特定义务的意识理论。”<sup>[8](P15)</sup>这样的伦理学主张显然与亚里士多德以来把伦理学视为实践哲学的规范理论不同，而与苏格拉底“认识你自己”的道德知识论紧密相连，也与康德伦理学极为不同，他要做的是把我们对于义务的意识通过对自我的道德本性的意识演绎出来。他说，“为了发觉我的真正本质，我必须抛开意愿中的那个外在的东西。在抛开了这个外在的东西之后剩下的，就是我的纯粹的存在了”<sup>[8](P24)</sup>。因此，这是一种发现“本我”（das ursprüngliches Ich）“本心”“本性”的完全内省的、意向性的现象学方法，它以在“意愿”“意向”中呈现的“真我”之信念为道德意识的“原初事实”，完全是“以愿为真”的“信仰”<sup>[8](P25)</sup>“信念伦理学”方法，这种方法后来对胡塞尔的现象学伦理学产生了重要影响<sup>[9](PXIV, XV, XVI)</sup>。范维恩（Hansjürgen Verweyen）在为1995年版《伦理学体系》所作的“导论”中作出了这样的评价：“费希特的伦理理论，对应该（Sollen）作最终奠基，依我所见，是迄今为止唯一在方法上牢固的尝试，它避免了某种依然存在的‘直觉主义’或‘决断主义’（Dezisionismus）之残余的批评，而又不基于某种自然主义的谬误。”<sup>[8](PXV)</sup>

而为了克服所谓康德伦理学的形式主义，费希特依据其对“社会阶层存在”的考察，按照人的社会阶层的义务与权利相统一的原则，把人的权利区分为生存权（Recht auf Existenz）、劳动权（Recht auf Arbeit）、自由权（Recht auf Freiheit）。基于这些“权利”，他又把人的社会伦理义务划分为三部分：（1）普遍而直接的义务（die allgemeinen unmittelbaren Pflichten）；（2）特殊的义务（die besonderen Pflichten）；（3）人的特殊职业义务（die Pflichten des Menschen nach seinem besonderen Beruf）。这三部分构成了费希特知识学伦理原理下的质料性社会伦理体系。在这个质料性的义务体系中，他也承认有形式化的“义务”，所谓“形式的义务”就是所有行为的道德性标准，这依然是与康德一致的。对此，费希特说：“你要绝对按照你对于你的义务的信念去行动”（§15）而康德的说法则是：“要只按照你同时能够愿意它成为一个普遍法则的那个准则去行动。”<sup>[10](P428)</sup>这两者何其相似。所谓“质料性

的义务”，是人在具体生活处境中应该具有的具体义务/职责的规定，“如普遍的有条件的义务” (§20)，“特殊的有条件的义务” (§21)，“所有理性存在者在形式自由方面的义务” (§23)，“理性存在者在其自由抗争中的义务” (§24)，“直接传播和促进道德性的义务” (§25)，“关于特殊义务和普遍义务的关系” (§26)，“人根据其特殊的天然的地位所具有的义务”，“人依据其特定职业所具有的义务” (§27)，“论学者的义务” (§29)，“论民众道德教师的义务” (§30)，“关于文学艺术家的义务” (§31)，“论国家官员的义务” (§32)，“论低等阶层的义务” (§33)。

这就非常清楚地表明，费希特的伦理学体系确实是一个“义务论的体系”，在此意义上，古尔维奇 (Gurwitsch) 把它作为“具体的伦理学体系”<sup>[11]</sup>是正确的。当然，按照黑格尔对他的批评，哲学家做这些工作根本就是多此一举。按照这个批评，那么费希特对于义务论进行改造的意义，依然是关于自我道德义务意识的演绎这一伦理形而上学的工作。

其次，必须重视施莱尔马赫伦理学对义务论实质性的推进。这表现在两个方面，一是对伦理学理解上的改进。他把伦理学理解为关于伦理生活的历史演进的“描述性”体系，这个体系既是个体性生命从自然向德性成长的整体，也是个体性相互共生的伦理有机体，不允许对伦理有机体作割裂性的把握。这是非常有价值的洞见。因为所有个别的分支虽然是独立存在的，但伦理的道义却现实地只能在同整体生命的相互关联中才是可能的。在此意义上，他比所有其他伦理学家都更合宜地恰如其分地把伦理学称之为描述伦理学：“对伦理学而言，真正的形式所以就是直接地阐述：阐明历史中的那些法则（那么这些法则作为自然法则被描述，无后果之矛盾）。”<sup>[12](P128)</sup> 赫尔曼·费舍尔说：“对描述伦理学的这样一种理解，标志着同康德和费希特的应该-伦理学的最大对立。”<sup>[13](P80)</sup> 同描述伦理学的这一理念相对应，施莱尔马赫认为伦理学的研究方法是“比较伦理学的方法”：“伦理学的研究方法最好也是要通过同迄今为止的伦理学进行比较才变得明晰。古代伦理学是比较至善和德性，近代伦理学是比较德性和义务。”<sup>[12](P131)</sup> 显然这种方法比一般的伦理学家更准确地把握到了伦理学的古今之别。同这种描述伦理学的观念相一致，伦理学同时也是

实践的，但他把这种“实践伦理学”称之为“应用伦理学”(Angewandte Sittenlehre)：“应用的伦理学；与伦理学并列的单一的学科。它们有两种类型。修行(Asketik)和教育学都是真正使人变得更好的手段；但在伦理学[指的是描述伦理学——引者注]中却不可能有这种手段。”<sup>[12](P132)</sup>

他对义务论伦理学的实质性推进，表现在他从伦理学是一个伦理生活的体系观念出发，认为伦理行动就是理性对自然(即本性)施加影响、引导和规范的过程，所以，每一种伦理行动都需要在善、德性和义务三方面得到描述，它们自为地构成了一个整体：“无论在哪里，我以之为基础而对于事情作出断言的，除了三个概念之外，我不可能再进而有别的了，这就是善、德性和义务。它们每一个都自为地在其整体性得到表达，也表达整个伦理领域。但每一个都是以其固有的方式表达整个伦理领域，而非通过这个概念所讲述的东西，实际上每次都会被通过别的概念所讲述的东西分离开来。”<sup>[14](P417)</sup> 所以，伦理学必须区分为诸善论、德性论和义务论三个相对独立的部分，它们共同构成了伦理学内在的体系结构。

在这样的关系中，他准确地把握到了义务和德性的相互关系：德性必然体现在义务的履行上，因为既然德性是现实的行动原则，那么这种行动原则的实施，必然就体现在义务的履行上。同样，“每种合乎义务的行动都以德性和伦理存在为前提”，就是说，“德性和伦理存在是通过合乎义务的行动才变得能够存在”<sup>[15](P464)</sup>。德性和义务之分，是从“分殊”角度说的，但它们都鉴于至善而能独自成为一个体系，这是从“理一”角度说的。因此，施莱尔马赫也把义务概念当作是伦理行为本身(die sittliche Handlung selbst)，或者更进一步当作一个行为之伦理上的绝对正确性，但义务论不单是处理义务概念，而是要处理多样性的义务体系。多样性的义务只不过是义务概念发展出来的不同的行为方式的一个体系：“所以义务概念的发展必定包含一个关于行为方式的体系，只是这些行为方式只能从伦理力量和以整个伦理使命为方向才能被把握”，“如果每个合乎义务的行为都必定与整个伦理使命因而与所有的善相关，那么每种合义务的行为也就是合法的”<sup>[15](P418)</sup>。与他把“辩证法”“一分为四”相应，义务论也将分成四种义务：法权义务、职业义

务、良知义务和爱的义务。

因此,就义务论体系而言,施莱尔马赫独立于康德和费希特提出了一个独立的义务体系,但就义务论和德性论的关系而言,他是西方伦理学史上第一个对它们的相互关系作出了准确规定的哲学家,在此意义上,说他在义务论上达到了最重要成就也实不为过。

#### [注 释]

①此人希腊文拼写为 Κλεάνθης, 英文为 Cleanthes, 德文为 Kleanthes von Assos; 阿索斯的克勒昂提斯, 斯多亚派的第二任领袖, 他跟着芝诺学哲学长达 19 年, 到第三任领袖克里西普 (Chrysipp von Soloi, 公元前 232—前 204 年) 就从柏拉图出发, 把哲学知识体系区分为三部分: 伦理学、物理学和逻辑学, 而义务论是伦理学的核心部分。

②帕奈提乌斯, 全称为“罗陀斯岛的帕奈提乌斯” (Panaitios von Rhodos, 大约公元前 180—前 100 年前后), 属于“中期”斯多亚主义者, 是对共和主义时期的罗马产生直接影响的第一个希腊哲学家。参见 *die Philosophie der Stoa: Ausgewählte Texte*, Übersetzt und herausgegeben von Wolfgang Weinkauf, Stuttgart, Philipp Reclam jun, 2012, S.20f.

③参见 Frederick II: Ueber die deutsche Litteratur, 转引自 H.F. 克勒梅:《自由与自然必然性的对立——克里斯蒂安·伽尔韦的问题与康德的解决》, 钱康译, 载《复旦学报》(社会科学版)2018 年第 4 期。

④参见 Garve: Anmerkungen und Abhandlungen, 转引自 H.F. 克勒梅:《自由与自然必然性的对立——克里斯蒂安·伽尔韦的问题与康德的解决》, 钱康译, 载《复旦学报》(社会科学版)2018 年第 4 期。

⑤ GMS 为康德《伦理形而上学奠基》(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) 的缩写, 4 : 400 分别代表普鲁士皇家科学院版 (*Kants gesammelte Schriften, Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, ) Band IV, Berlin Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911, 第 4 卷及其页码。

#### [参考文献]

[1] 第欧根尼·拉尔修. 明哲言行录 [M]. 徐开来, 等

译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005.

[2] Weinkauf W (Hrsg.). Die Philosophie der Stoa [M]. Stuttgart: Philipp Reclam jun, 2012.

[3] Cicero. De officiis/Vom pflichtgemäßen Handeln, Lateinisch / Deutsch [M]. Stuttgart: Philipp Reclam jun, 1976.

[4] 亚里士多德. 尼各马可伦理学 (注释导读本) [M]. 邓安庆, 译. 北京: 人民出版社, 2010.

[5] H.F. 克勒梅. 自由与自然必然性的对立——克里斯蒂安·伽尔韦的问题与康德的解决 [J]. 钱康, 译. 复旦学报 (社会科学版), 2018, (4).

[6] Kant. Kritik der praktischen Vernunft [M]//Immanuel Kant Werkausgabe VII, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974.

[7] 康德. 道德形而上学 (注释本) [M]. 张荣, 李秋零, 译注. 北京: 中国人民大学出版社, 2017.

[8] Fichte. Das System der Sittenlehre [M]. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.

[9] Peucker H. Einleitung des Herausgegeben [M]//Edmund Husserl. Gesammelte Werke, Band XXXVII: Einleitung in die Ethik, Vorlesungen Sommersemester 1920/1924.

[10] 康德. 康德著作全集: 第 4 卷 [M]. 李秋零, 主编. 北京: 中国人民大学出版社, 2005.

[11] Gurwitsch G. Fichtes System der konkreten Ethik [M]. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr Siebeck, 1924.

[12] Schleiermacher. Brouillon zur Ethik (1806) [M]//Schleiermachers Philosophische Schriften, Hrsg. u. eing. von Jan Rachold. Berlin: Union Verlag, 1984.

[13] Fischer H. Friedrich Schleiermacher [M]. München: Verlag C.H. Beck, 2001.

[14] Schleiermacher. Kritische Gesamtausgabe [M]. Erste Abteilung, Band II, Akademievorträge. Berlin: New York, 2002.

[15] Schleiermacher. Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher Werke, Auswahl in vier Bänden, Zweiter Band [M]. Aalen: scientia Verlag, 1981.

(责任编辑: 文贤庆)