

根本恶、伪善与平庸之恶

赵敦华

【摘要】对纳粹德国大屠杀罪行的反思，构成了“后奥斯维辛哲学”。阿伦特在关于被以“反人类罪”判处死刑的纳粹党卫军上校艾希曼的报告中，却将艾希曼的动机界定为平庸之恶，用平庸之恶解释纳粹战犯反人类罪的性质。然而，平庸之恶的解释并不能通过事实的检验；康德和黑格尔关于根本恶与伪善的思考，能够提供比平庸之恶更深刻和更有效的解答。康德把人的本性的恶劣称为根本恶，不遵守道德法则就有可能堕落在根本恶的深渊中不能自拔。黑格尔认为伪善是认识到恶却把恶作为行动准则来为非作歹的极恶，相当于康德说的根本恶。“后奥斯维辛哲学”问题的最后解决则指向法治与对人的尊严的维护。

【关键词】后奥斯维辛哲学 平庸之恶 根本恶 伪善 人的尊严

【作者简介】赵敦华，哲学博士，北京大学哲学系博雅讲席教授。

【中图分类号】B516 **【文献标识码】**A

【文章编号】2097-1125 (2023) 07-0005-19

二战之后，对纳粹德国大屠杀罪行的反思引起了深入而复杂的思考。人们一直有一种看法，认为哲学的根本问题是思考“如何过善的生活”。然而，人们也开始思考“如何避免罪大恶极对人类的伤害”的问题，这些思考可被称为“后奥斯维辛哲学”。^① 直接触发“后奥斯维辛哲学”的事件是1961年4月11日至1962年5月29日以色列在耶路撒冷法庭对纳粹党卫军上校艾希曼提出“反人类罪”的公诉并判处其死刑。这场“世纪审判”的司法程序早已画上句号，艾希曼案件对人心的拷问却没有结束。哲学家汉娜·阿伦特在旁听了审判、阅读了案件卷宗之后，写下了《艾希曼在耶路撒

^① 参见 [美] 理查德·J. 伯恩斯坦：《根本恶》，王钦、朱康译，译林出版社2015年版，第199~202页。

冷：一份关于平庸的恶的报告》。一石激起千层浪，这份报告在社会和思想界引起激烈的反应。电影《汉娜·阿伦特》对这本书写作的前因后果做了精彩描绘，可惜至今尚未看到思想深刻的影评。

笔者试图从“后奥斯维辛哲学”的视角来评论阿伦特的这份报告，也包括她此前和此后写的《极权主义的起源》与《反抗“平庸之恶”》。阿伦特首次用平庸之恶解释纳粹战犯“反人类罪”的性质。值得一提的是，她是在针对康德提出根本恶概念的意义上使用平庸之恶这个术语的，而且用“我们不需要黑格尔和否定的力量去联结极善和极恶”一句话打发了黑格尔的善恶观。^① 她的前辈德国哲学家果真对历史上种族主义、反犹主义和当时业已暴露的反人类罪毫无察觉，对人性中极恶的阴暗面毫无思考，或者仅仅作了没有结果的苍白无力的思考吗？让我们反思康德和黑格尔在这方面的洞见与思考，看看他们的思想能否提供比平庸之恶更深刻和更有效的解决方案。

一、平庸之恶能通过事实的检验吗？

理查德·J. 伯恩斯坦编写了一本名叫《根本恶》的书，概述康德、黑格尔、谢林、尼采、弗洛伊德、列维纳斯、约纳斯以及阿伦特对恶的论述，最后对阿伦特的观点做了发挥和总结。伯恩斯坦写道：“阿伦特早先坚持认为根本恶无法用人的可理解动机来解释……但她对艾希曼的描绘却表明他是‘人性的，太人性的’。根据阿伦特的说法，艾希曼的动机既不是盲目的反犹主义，也不是施虐狂式的仇恨，甚至也不是深层的意识形态信念。他的动机是一些最世俗和微不足道的考虑：提升自己的职位，取悦他的上级，证明自己可以又快又好地工作。在这个意义上，他的动机既是平庸的也是太人性的。”^②

（一）艾希曼案例的可检验问题

然而，读到这些论断，人们不禁要问：伯恩斯坦的解释究竟是像阿伦特那样“反抗平庸之恶”，还是为平庸之恶辩护呢？伯恩斯坦以他一贯折衷调和的风格，把康德关于根本恶与阿伦特关于平庸之恶的观点结合起来，他在第一章揭示了“自相矛盾的康德”，而在最后的“结论”中却说，“根本恶与平庸的恶并存”，“善恶之间的选择的根基是不可理解的”，“正如康德给我们的教诲所示，要理解做一个自由而负责的人意味着什么，这种‘不可理

^① 参见 [美] 汉娜·阿伦特：《反抗“平庸之恶”》，陈联营译，上海人民出版社 2014 年版，第 83、93 页。

^② [美] 理查德·J. 伯恩斯坦：《根本恶》，王钦、朱康译，译林出版社 2015 年版，第 268 页。

解性’占据着核心位置”。^①

让我们把伯恩斯坦的“不可理解性”改为：艾希曼选择的根基的不可检验性。伯恩斯坦和许多人认为哲学不像科学那样是可以检验的。然而，艾希曼案件提出的问题，不仅仅是一个理论问题，更重要的是一个实践问题。如果只是一个理论问题，那么可以像伯恩斯坦那样旁征博引、随意解释，并用“存在多种类型的恶，它们没有共同本质”“抵制总体性理解”的遁词为“不可理解性”作理论辩护。^②阿伦特则不同，她始终把艾希曼案件当作一个可检验的实践问题，但得出了缺乏理解力的结论：“恶从来不是‘根本的’，也就是说它仅仅是极端的，既没有深度也没有丝毫恶魔的维度……而当思想开始考虑恶的问题，它便要遇到挫败，因为那里什么也没有。这就是恶的‘平庸性’。”^③

（二）平庸之恶没有通过事实的检验

阿伦特执着于恶“既没有深度也没有丝毫恶魔的维度”的成见，坚持认为“从苏格拉底到康德，正如我们可以看到的，一直到现在，在一点上是一致的话，那这一点就在于，人不可能有意地行邪恶之事，不可能为了恶而行恶”。^④但就在同一本书里，收录了一篇《审判奥斯维辛》的书评。耶路撒冷审判之后，1963年法兰克福法庭对大约2000名在奥斯维辛犯下罪行的党卫军成员进行审判。记者波恩德·瑙曼（Bernd Naumann）写了《奥斯维辛：法兰克福法庭指控卡尔·路德维希·缪卡及其同伙的审讯》的报道。瑙曼说，除了少数例外，这些人是“十恶不赦之徒”，是“掌控政策问题的凶手。他们甚至也不是只执行命令的‘体制凶手’”，“毋宁说，他们是些寄生虫和获利者，依附于一个曾经使大屠杀——灭绝数百万人——成为一项法律义务的犯罪制度”。^⑤瑙曼揭露了这些寄生虫和获利者邪恶的任性：奥斯维辛是为了那种行政性屠杀而建立起来的，这种屠杀活动要根据最严格的法律和规章来实施；“然而，从官僚政治的算计中产生的东西却恰好与可预见性相反，它是完全任意性的”，所有的事情“几乎天天都在改变，这依赖于主

① 参见 [美] 理查德·J. 伯恩斯坦：《根本恶》，王钦、朱康译，译林出版社 2015 年版，第 11、281、285 页。

② 参见 [美] 理查德·J. 伯恩斯坦：《根本恶》，王钦、朱康译，译林出版社 2015 年版，第 275、276 页。

③ 转引自 [美] 理查德·J. 伯恩斯坦：《根本恶》，王钦、朱康译，译林出版社 2015 年版，第 265~266 页。

④ [美] 汉娜·阿伦特：《反抗“平庸之恶”》，陈联营译，上海人民出版社 2014 年版，第 92 页。

⑤ 参见 [美] 汉娜·阿伦特：《反抗“平庸之恶”》，陈联营译，上海人民出版社 2014 年版，第 220 页。

管的官员，依赖于点名的官员，依赖于一个区的官员，依赖于他们的情绪”。邪恶的体制不是这些人犯罪的主要原因，原因在于：“与人们在审判前普遍持有的观点相反，靠各种借口逃离集中营，这对党卫军成员来说是比较容易的……无论如何，有一件事是肯定的，即，‘在奥斯维辛，每一个人都可以自主决定自己要做好人还是恶人’。”^① 总之，奥斯维辛这些恶人的“人性因素”主要是非病理意义上的虐待狂，其次就是喜怒无常。^②

阿伦特的书评大量引用和概括了审讯报告的内容，但没有太多的评论。显然，这种“非病理意义上的虐待狂”和“喜怒无常”的任意性不能用平庸之恶来解释，最后留下一个问题是：法兰克福那几个被判有罪的被告只是“虾米”，他们甚至在参加党卫军之前就有犯罪记录，而那些身居高位、无须沾染其手、掌控政策问题的精心组织者是否也有同样的邪恶心理和行为，或更有甚者呢？由于阿伦特对艾希曼的平庸之恶的执着解释，这个问题一直得不到检验。

2011年，一本名为《耶路撒冷之前的艾希曼：平庸面具下的大屠杀刽子手》的书出版。单从书名看，就可知这是对阿伦特的挑战。作者贝蒂娜·施汤内特在“导言”中说，这本书是与汉娜·阿伦特的对话。汉娜·阿伦特几乎比所有人都更详尽地阅读了审讯和审判的记录，但如此一来反而使她落入陷阱，因为耶路撒冷的艾希曼顶多就是一个假面具而已；参照她的做法只会使辩论越来越偏题——人们涉及的主题早已不再是艾希曼，而仅仅是谈论和辩论各种“恶的理论”。阿伦特那本书留给人们的教训是：“一个人未必需要才智出众，便足以误导像阿伦特那样十分聪明的人，用她自己的武器——印证自己期待的渴望——击败她。”^③

在耶路撒冷法庭上，艾希曼竭尽全力把自己描绘成许许多多无足轻重的部门主管之一，是第三帝国谋杀机器上的“一个小齿轮”，一个名不见经传的小官员，根本发挥不了任何影响力，结果却因为一个错误、一些愚蠢的意外和别人的怯懦而“背了黑锅”。但艾希曼自己心知肚明，那根本就是谎言。他的姓名绝非只在一个小圈子里才有人知道，更不是随着那场审判才变得家喻户晓。即使在战后逃亡的日子里，艾希曼也压根不想成为他时而自称的“躲在黑暗中的人”。然而，他的这些谎言竟蒙骗了“十分聪明”

① 参见 [美] 汉娜·阿伦特：《反抗“平庸之恶”》，陈联营译，上海人民出版社2014年版，第236~238页。

② 参见 [美] 汉娜·阿伦特：《反抗“平庸之恶”》，陈联营译，上海人民出版社2014年版，第237、239页。

③ 参见 [德] 贝蒂娜·施汤内特：《耶路撒冷之前的艾希曼：平庸面具下的大屠杀刽子手》，周全译，北京日报出版社2020年版，第12、14页。

的阿伦特。^①

艾希曼的确没有才智，但靠挖空心思、孳孳不息的勤快，这个连中学都没有毕业的庸才居然在大批反犹精英中脱颖而出，跃升为“犹太人问题”的“公认专家”。阿伦特根据自己在法庭上的观察和阅读的庭审记录，得出结论：“无论他是在阿根廷还是在耶路撒冷写回忆录，无论是面对警官还是法庭，他说的总是同样的话，用同样的词。你听他说话的时间越长，就会越明显地感觉到，这种表达力的匮乏恰恰与思考力的缺失密不可分；确切地说，他不会站在别人的立场思考问题。”^② 不对！现实中的艾希曼非常擅长和犹太人打交道，为此还专门自学了希伯来语，对“犹太人问题”他有极强的思考力和表达力，站在犹太人的立场，“艾希曼总是有办法引诱他的犹太谈判对手们做出让步与合作”。^③ 纳粹占领奥地利之后，艾希曼首次在维也纳设立犹太移民中央办公室，从犹太人那里掠夺大量财富和艺术品，交不起“买命钱”的犹太人则被送进集中营，各部门各地都来向艾希曼取经，他俨然成为掌管生杀大权的“犹太人的沙皇”，党卫军头目海德里希称之为“小总理”，艾希曼沾沾自喜，吹嘘“我的名字成了象征”。^④ 这些事实在当时报刊上有大量报道，如果阿伦特翻翻当时的报刊，她也许就不会相信艾希曼在耶路撒冷的一面之词了。

1942年，海德里希召开了讨论建立集中营、大规模屠杀犹太人的“最后解决方案”的会议，艾希曼是主要助手，会后“出于培训目的”，写了100多页的《犹太人问题最终解决方案》。此后，他为实施这个罪恶的方案使出全身解数，为解决关键问题发挥中坚作用，把犹太人转运到集中营只是其中一个关键。1946年纽伦堡审判，奥斯维辛有两名罪犯，一是艾希曼，二是“死亡天使”门格勒，两人后来都流亡到阿根廷。

艾希曼在阿根廷被以色列特工缉捕归案。在耶路撒冷法庭面对大量集中营幸存者的控诉时，艾希曼总是以“仅承担运输的职责”加以推脱，检察官最后发现一份关键文件，在1945年初铁路线被破坏的情况下，艾希曼向希姆莱报告，“为了显示我们的铁拳”，把匈牙利1万多犹太人徒步押解到奥地利集中营杀害。法官根据这一条认为艾希曼有超出职责范围的主动作恶，

① 参见 [德] 贝蒂娜·施汤内特：《耶路撒冷之前的艾希曼：平庸面具下的大屠杀刽子手》，周全译，北京日报出版社2020年版，第18页。

② [美] 汉娜·阿伦特：《艾希曼在耶路撒冷：一份关于平庸的恶的报告》，安尼译，译林出版社2017年版，第50页。

③ 参见 [德] 贝蒂娜·施汤内特：《耶路撒冷之前的艾希曼：平庸面具下的大屠杀刽子手》，周全译，北京日报出版社2020年版，第55页。

④ 参见 [德] 贝蒂娜·施汤内特：《耶路撒冷之前的艾希曼：平庸面具下的大屠杀刽子手》，周全译，北京日报出版社2020年版，第15~37页。

宣判他死刑。阿伦特认为耶路撒冷法庭的判决是一个败笔。她写道，“艾希曼令人不安的原因恰恰在于：有如此多的人跟他一样，既不心理变态，也不暴虐成性，无论过去还是现在，他们都太正常了，甚至正常得可怕。……这些实实在在犯了反人类罪的罪犯，是在不知情或非故意的情况下行凶作恶的”。^①

事实上，当时艾希曼已有自供，足以证明他既是心理变态，也暴虐成性，完全知情并故意杀人，只是藏在法庭不知道的阿根廷的某个地方。艾希曼到阿根廷之后，当地纳粹报纸的记者萨根对他做了一个采访，采访的起因是纳粹大屠杀的罪行被媒体一点点曝光，阿根廷纳粹报纸竭力否认大屠杀的事实，而艾希曼认为大屠杀是正大光明、值得在历史上大书特书的事，他就是这件“光荣伟大”事件的权威的见证人。他认为杀戮是必要的，因为“只有死掉的帝国敌人才是好的敌人。特别需要补充的是，接获命令之后，我总是把命令交由行刑者执行，而且我直到今天仍然为此感到自豪”，“如果我没有这么做的话，他们就不会去到行刑者那里”，他毫无顾忌地说，犹太人“被毒气毒死”，“白痴被烧掉”，遣送的人“像上了传动带一般在集中营不停被杀死”。^②

艾希曼与萨根有协定，采访内容只有在他死后或落入以色列人手里后才可以对外公布。“萨根采访录”直到1979年才逐渐对外公布，1998年以后又有大量原始录音带被发现。艾希曼自己还写了《我的回忆录》《我的逃亡》等3564页的手稿，他在耶路撒冷留下了8000页的记录，成为健谈的囚犯和勤奋不懈的“历史学家”，进而成为尊重国际法的“和平主义者”，最后俨然是“哲学家”，与康德和斯宾诺莎一同阐述道德和生存方面的终极问题。^③令阿伦特“大吃一惊的是，艾希曼几乎准确无误地回答出绝对命令的定义”，但按照她的解释，那不过是“绝对律令之小人物家庭版”，是德国司空见惯的平庸之恶。^④

二、来自康德的根本恶的审视

阿伦特之所以坚持把艾希曼当作平庸之恶的典型人物，并非完全不知情

① [美] 汉娜·阿伦特：《艾希曼在耶路撒冷：一份关于平庸的恶的报告》，安尼译，译林出版社2017年版，第294页。

② 参见 [德] 贝蒂娜·施汤内特：《耶路撒冷之前的艾希曼：平庸面具下的大屠杀刽子手》，周全译，北京日报出版社2020年版，第334~335页。

③ 参见 [德] 贝蒂娜·施汤内特：《耶路撒冷之前的艾希曼：平庸面具下的大屠杀刽子手》，周全译，北京日报出版社2020年版，第453页。

④ 参见 [美] 汉娜·阿伦特：《艾希曼在耶路撒冷：一份关于平庸的恶的报告》，安尼译，译林出版社2017年版，第143~144页。

或想标新立异。在笔者看来，这在很大程度上是由于她没有理解康德关于根本恶的思想。她在其成名作《极权主义的起源》中说：“在我们的全部哲学传统中，我们本来就不能相信一种‘根本恶’，在基督教神学里，魔鬼本人也是天使出身。康德也是如此，这个铸造这个术语的唯一哲学家，即使把它理性化为可领会动机的颠倒的恶意（perverted ill will），至少也应该怀疑这种恶的存在。”^① 在后来的《反抗“平庸之恶”》一书中，阿伦特如此解释康德，“康德把下述事实称为‘根本的恶’，即通过顺从爱好，人被诱惑去行恶。实际上，和其他任何道德哲学家一样，他也不相信，人会为了恶的缘故而去作恶；所有犯罪都被康德解释为一种例外，即一个人受到诱惑去打破在他不受诱惑时会承认其有效性的法则”。^② 实在地说，上述引文表明阿伦特根本没有理解康德。

（一）康德论根本恶

一提起康德的道德哲学，稍有哲学史知识的人立即会想到“理性存在者”“纯粹理性的自由”“善良意志”“道德自律”“直言命令”“德福一致”等“高大上”的术语，以及对这些概念和命题的繁难艰涩的解释和推论。人们大概据此会想象康德是一个晶莹剔透的性善论者。但这只是康德道德哲学的一个方面；另一个方面是康德对恶的本性的洞察以及由此而来的道德革命思想。阿伦特和伯恩斯坦认为这两部分是“自相矛盾”的，伯恩斯坦甚至宣称，“根本恶的概念就是一个辩证的幻觉，因为它引诱我们认为我们能够说明我们不可能说明的事情”。^③ 这个说法很有代表性，反映了针对康德早期和晚期的道德哲学无法协调的流行观念。正如吕超所说：“再加上启蒙时代之后兴起的世俗主义思潮，可以很容易地解释为什么对《宗教》（即《纯然理性界限内的宗教》，下同。——引注）一书（尤其是其中的根本恶理论）的负面态度……然而，随着哲学界在二十世纪后半叶对康德实践哲学兴趣的复兴，特别是由此展开的对康德自由概念的更深入的反思，《宗教》一书和其中的根本恶理论在最近三十年中逐渐得到了更多的关注。”^④

如果我们通读康德的全部著作，那么可以把他的道德学说分为两个时期：前期对善的论述是他的显性学说，而1791年之后对恶的说明是其隐性学说。差别在于，“显性学说”是严谨系统的论述，而“隐性学说”看起来

① Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York: A Harvest Book, 1968, p. 459.

② [美] 汉娜·阿伦特：《反抗“平庸之恶”》，陈联营译，上海人民出版社2014年版，第83页。

③ [美] 理查德·J. 伯恩斯坦：《根本恶》，王钦、朱康译，译林出版社2015年版，第42页。

④ 吕超：《根本恶与自由意志的限度：一种基于文本的康德式诠释》，江苏人民出版社2022年版，第7~8页。

是零散的说明，但实际上自成体系，是对前期道德学说的重要补充，而非与之矛盾。让我们简要地梳理康德一以贯之的道德学说。

在《实践理性批判》（1788年）中，康德区分了“善恶”和“祸福”这两组概念，认为人在经验世界的祸兮福兮，与善的德行和邪恶行为并无必然联系，但德福一致的“至善”是人类的道德理想，对人们持续坚持实践理性的道德自律是必要的。由此，康德规定了“意志自由”“上帝存在”“灵魂不朽”这三条道德“公设”。“公设”者，前提也，信念也；它们只是满足“至善”的道德理想必需的条件，而不是按照实践理性的“直言命令”行事的道德基础。

不难看出，康德只论证了“德福一致”的必要性，但没有解决“恶”与“祸”或“福”相关的信念及其后果的问题。这留下了一个漏洞：在经验世界里，人既受道德信念的鼓舞，也自觉或不自觉地被形形色色非道德的动机和观念驱使，如何祛恶扬善，这是任何道德学说都不能回避的问题，如果只有“扬善”而无“祛恶”的信念，那么这种道德学说就是不完整的。

在《宗教》（1793年）的开头，康德把古今的性善论与性恶论之争归结为人的双重本性：“向善的原初禀赋”与“趋恶的倾向”。^①按照康德的条分缕析的习惯，两者被分为有对应关系的三个层次，如表1所示。

表1 人的双重本性

向善的原初禀赋类别	程度	性质	趋恶的倾向类别	程度	性质
自然禀赋	-a	生命	人性软弱	-b	自然存在者的任性
人性禀赋	0	自爱	心灵不纯正	0	非道德和道德动机混合
人格禀赋	a	理性存在者的任性	人心败坏	b	准则的颠倒

资料来源：参见李秋零主编：《康德著作全集·第6卷：纯然理性界限内的宗教、道德形而上学》，中国人民大学出版社2007年版，第21~31页。

注：数字a和b是表示善和恶的程度的数值，人类的生命禀赋是动物性的、非道德的，善的对立面即-a；人性的自爱是中性的，既可以是谋求平等价值的善，也可以是谋求对他人优势的争强好胜的恶，善恶抵消为0；只有人格的禀赋才是理性地遵守道德自律的自由（任性），是完全意义上的善（a）。反之，人性的软弱是认识到道德准则却不愿意服从的自然倾向，是不负有道德责任的趋恶倾向，即-b；心灵的不纯正善意与恶意的混合，两者相抵消为0；第三层次是人心的恶劣或败坏，这才是严格意义上的恶（b）。

^① 参见李秋零主编：《康德著作全集·第6卷：纯然理性界限内的宗教、道德形而上学》，中国人民大学出版社2007年版，第24、27页。

关于人的恶的倾向，康德说，“在其前两个层次（脆弱和不纯正）上可以被判定为无意的罪（culpa），但在其第三个层次上则可以被判定为蓄意的罪（dolus）；它以人心的某种奸诈（dolus malus）为特征”。^① 康德把人的本性的恶劣称为根本恶：“就这个词的严格意义来说，它是指一种把恶之为恶作为动机纳入自己的准则（故而这准则是魔鬼般的）的意念（准则的主观原则）；而宁可把它称做心灵的颠倒，这个心灵就其后果而言又叫做恶的心灵。”^② 阿伦特在反驳根本恶时举的小偷也承认保护财产的法律的例子是不切题的，因为在康德看来，小偷的动机只代表了人性的软弱或不纯正。在康德看来，蓄意破坏、掠夺和谋杀才是反道德准则的根本恶。

根据康德的说明和定义，根本恶的“根本”（radikal）有三层意义。

第一，它深植于人性，康德在解释“人天生是恶”这个传统观念时说：“也就可以把它甚至称做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。”^③

第二，根本恶不是作为自然存在者而是作为道德存在者的作恶倾向，前者没有道德上的责任，而后者由于蓄意的邪恶动机而必须承担全部道德责任；然而，蓄意作恶的人“由于自己特有的或善或恶的意念而欺骗自己，并且只要行动的后果不是按照其准则本来很可能造成的恶，就不会因为自己的意念而感到不安，反而认为自己在法则面前是清白的”。^④

第三，根本恶不只是动机，更是行动准则的颠倒。康德说，“人的本性的恶劣，不能那么确切地被称为恶意。就这个词的严格意义来说，它是指一种把恶之为恶作为动机纳入自己的准则（故而这准则是魔鬼般的）的意念（准则的主观原则）；而宁可把它称做心灵的颠倒，这个心灵就其后果而言又叫做恶的心灵”。^⑤ 康德举例说：“英国国会的一位议员曾激动地断言：‘每一个人都有出卖他自己所要的身价’。……如果不管是善的精神还是恶的精神在争取我们，关键仅仅在于谁出价最高，并且能最迅速地付款，那

① 李秋零主编：《康德著作全集·第6卷：纯然理性界限内的宗教、道德形而上学》，中国人民大学出版社2007年版，第38页。

② 李秋零主编：《康德著作全集·第6卷：纯然理性界限内的宗教、道德形而上学》，中国人民大学出版社2007年版，第37页。

③ 李秋零主编：《康德著作全集·第6卷：纯然理性界限内的宗教、道德形而上学》，中国人民大学出版社2007年版，第32页。

④ 李秋零主编：《康德著作全集·第6卷：纯然理性界限内的宗教、道德形而上学》，中国人民大学出版社2007年版，第38页。

⑤ 李秋零主编：《康德著作全集·第6卷：纯然理性界限内的宗教、道德形而上学》，中国人民大学出版社2007年版，第37页。

么，对于人来说，使徒所说的话就会是普遍正确的了：‘这里没有任何区别，他们全都是罪人，——没有人（凭着法则的精义）行善，就连一个也没有。’^①

（二）平庸之恶还是根本恶

阿伦特抓住“魔鬼”的比喻，说明根本恶使人“陷入道德谬误”，而“真实的恶是引起我们无法言喻的恐怖的东西”。^② 伯恩斯坦也说，“根本恶的概念就是一个辩证的幻觉”，反映了“在我们的流行文化中，有一股‘通俗摩尼教’的暗流”。^③ 他们不知道康德在《道德形而上学》（1797年）中对这个比喻作的概念分析。康德在那里说，“如果要在原理的意义上对待它们（作为情节严重的），客观上看都是非人的，但主观上考虑却毕竟是属人的”；“魔鬼般的恶习”和“天使德性”指人成为“既不占据其中一个位置，又不占据另一位置的中间存在者”，而“尽管人真是遗憾地也堕入了牲畜的恶习，却毕竟没有资格给人添加这方面的一种属于其物种的禀赋，就像林中一些树木的畸形很难是使它们成为植物的一个特殊种类的一个理由一样”。^④ 康德说得很清楚，与人的道德准则对立的恶魔或牲畜般的行动准则依然是人的准则，善良意志的颠倒依然是人的邪恶的心灵，这里没有任何“神义论”或“摩尼教”的善恶二元论。

而艾希曼和奥斯维辛党卫军的行为完全符合康德说的“道德准则的颠倒”的根本恶的界定。我们知道，“人是目的，而不是手段”是康德的道德准则的一个结论，它的颠倒形式是“人是手段，没有人之为人的目的”。阿伦特虽然没有弄懂“道德准则的颠倒”的意思，但在另外的文章中说出了同样的意思。她说，“官僚制度是无名之人的统治，而且可能就是由于这个原因，它是最不人性、最残酷的统治”，“换句话说，犯下最大的恶的是无名之人（nobody），即那些拒绝成为人格的人”。^⑤ 阿伦特说的“没有人格的人”即不承认别人的人格也否认自己的人格的人，在“没有人格的人”看

① 李秋零主编：《康德著作全集·第6卷：纯然理性界限内的宗教、道德形而上学》，中国人民大学出版社2007年版，第38~39页。使徒的话引自《罗马书》3：10-12。

② 参见[美]汉娜·阿伦特：《反抗“平庸之恶”》，陈联营译，上海人民出版社2014年版，第83、93页。

③ 参见[美]理查德·J. 伯恩斯坦：《根本恶》，王钦、朱康译，译林出版社2015年版，第42、3页。

④ 参见李秋零主编：《康德著作全集·第6卷：纯然理性界限内的宗教、道德形而上学》，中国人民大学出版社2007年版，第472~473页。

⑤ [美]汉娜·阿伦特：《反抗“平庸之恶”》，陈联营译，上海人民出版社2014年版，第59、124页。

来，所有人都是手段，他自己是上级屠杀的手段，而他的上级，包括希特勒也是他升官发达的手段。这岂不是类似于康德举的那个英国议员的例子吗？“所有人都是手段”不正等同于“每一个人都有出卖他自己所要的身价”吗？如此看来，阿伦特实际上不自觉地认可了康德的根本恶的观念，只是她没有意识到，陷入“道德悖谬”的是她的平庸之恶，而不是康德的根本恶。

（三）“语词改变”还是“思想革命”

道德学说不仅要在理论上解释善恶的区别，而且要指出抑恶扬善的实践途径。如何克服平庸之恶呢？阿伦特的方案是“语词改变”，她的意思是：“如果我们能够把‘服从’这个毁灭性的词语从我们的道德和政治思想词汇中剔除，那我们就会受益匪浅。”^①“服从”这个词为何有如此大的魔力呢？阿伦特认为，“用麦迪逊的话说，‘一切政府’，甚至最专制的政府，甚至暴政，‘都基于同意’”。她接着说，“我们在所有纯粹政治处境中对‘服从’这个词的使用，可以回溯到政治科学的那个古老观念，自柏拉图和亚里士多德以来，这个观念就告诉我们，每一个政治体都由统治者和被统治者组成，前者发布命令，后者服从命令”，于是，“服从是政治的首要美德，没有了它任何政治体都不能生存”。^②这个政治科学的传统造成从纽伦堡审判到艾希曼审判以及最近德国的各个审判中的法律困境，“这种国家理性（reason-of-state）不能被法律和道德顾虑制约，它们只对生活于其国境之内的公民有效”。^③

阿伦特说，这个看似合理的逻辑是一个“把同意（consent）与服从（obedience）相等同”的谬误。在她看来，如果“向那些参与罪行并服从命令的人提出的问题绝不应该是‘你为何服从’，而应该是‘你为何支持’”，那么那些纳粹战犯就不能再用“服从”上级和国家的法律为自己辩护，而只能老实交代“支持”纳粹政权的罪行了。所以，“这种用词的改变，对于那些知道单纯的‘词语’对人（他们首先是说话的动物）的心灵具有奇怪而强大的影响的人来说，就绝非只是语义的区别了”。^④

然而，在司法审判提问中“语词改变”有效性的前提是上级或国家的

① [美] 汉娜·阿伦特：《反抗“平庸之恶”》，陈联营译，上海人民出版社2014年版，第71页。

② 参见 [美] 汉娜·阿伦特：《反抗“平庸之恶”》，陈联营译，上海人民出版社2014年版，第70页。

③ [美] 汉娜·阿伦特：《反抗“平庸之恶”》，陈联营译，上海人民出版社2014年版，第64页。

④ 参见 [美] 汉娜·阿伦特：《反抗“平庸之恶”》，陈联营译，上海人民出版社2014年版，第71页。

法律不具有合法性，而那些“道德准则的颠倒”中的行为准则，恰恰是坚持根本恶的人的合法根据。如果问艾希曼为什么服从希特勒的命令，他会说因为希特勒是国家元首；如果换个问法，问他为什么支持这个国家元首，他会说因为支持元首是绝对命令。当阿伦特说，艾希曼的“绝对律令”是德国“小人物家庭版”，她应该知道，“语词改变”对“反抗平庸之恶”是多么苍白无力。

反观康德，对根本恶的深刻洞察使他知道，克服根本恶是多么艰难，于是设计了“思想革命”的构想。康德的理由是：

只要准则的基础依然不纯，就不能通过逐渐的改良，而是必须通过人的意念中的一场革命（一种向意念的圣洁性准则的转变）来促成；他只有通过一种再生，就好像是通过一种重新创造（《约翰福音》，第3章，第5节，参见《创世纪》，第1章，第2节），以及通过心灵的转变来成为一个新人。

但是，如果人在其准则的根据上败坏了，他怎么可能凭借自己的力量实现这一革命，靠自己成为一个善人呢？然而，义务命令我们做这件事，而义务也仅仅命令我们做自己力所能及的事情。把这两点结合起来，无非是说，对于思维方式来讲，革命必定是人所必要的，因而也是可能的；而对于感官方式（感官方式为革命设置了障碍）来讲，逐渐的改良必定是人所必要的，因而也是可能的。这就是说，如果他通过惟一的一次不可改变的决定，扭转了他曾是一个恶人所凭借的准则的最高根据（并由此而穿上一个新人），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；但仅仅就不断的践履和转变而言才是一个善人。^①

康德说的人的“革命”性转变使人成为新人，如《新约·以弗所书》中说：“穿上新人，这新人是照着神的形像造的，有真理的仁义和圣洁。”（《以弗所书》4：24）。虽然康德引用圣经语言，但他不是指向上帝的恩典称义，而是个人坚持不懈的努力。

康德要求的“思想革命”也是彻底的思维方式革命。《判断力批判》（1790年）提出了“普通人类知性的准则”，包括三条：“1. 自己思维；2. 在每个别人的地位上思维；3. 任何时候都与自己一致地思维。第一条是摆脱成见的思维方式的准则，第二条是扩展的思维方式的准则，第三条是一贯的思维方式的准则。……第一条是知性的准则，第二条是判断力的准则，

^① 李秋零主编：《康德著作全集·第6卷：纯粹理性界限内的宗教、道德形而上学》，中国人民大学出版社2007年版，第48页。

第三条是理性的准则。”^① 康德在注释中说，第一条是启蒙的原则：“启蒙虽然在论题上很容易，在假设上却是一件必须艰难而缓慢地实行的事业……所以要在思维方式中（尤其在公众的思维方式中）保持和确立这种单纯否定的东西（它构成真正的启蒙）是很困难的。”^②

康德的晚期著作《实用人类学》（1798年）把上述三条原则称作“思想者阶层的准则”。在那里，康德对这三条原则再次进行解释。关于第一条，他说：

人内心中最重要的革命就是，“人从他自己咎由自取的受监护状态中走出”。他不再像迄今为止那样由别人代替他思维，他则只是模仿或者让自己依靠襁褓被引导，现在他敢于用自己的双脚在经验的地面上向前行走，虽然还摇摇晃晃。^③

关于第二条，康德的说明是，“第二条原则是积极的，是宽宏大量的、迁就他人的概念的人的原则”。^④ 可以这样理解，这是人际关系相互理解的共同感的原则。

关于第三条，康德说这一条最难做到，因为一以贯之的理性原则就是可普遍化的道德准则。康德再次强调这一条的重要性和做到这一条的艰难。他说：

意识到自己的思维方式中有一种性格的人，并不是天生就具有这种性格，而是在任何时候都必须获得它。人们也可以假定：性格的确立就如同一种再生，具有某种他为自己立下誓言的庄重性……教育、榜样和教诲能够造成在原理上的这种坚定性和持久性，一般而言并不是逐渐地，而只是仿佛通过在厌倦了本能的动摇状态之后突然产生的一种爆发进行的。也许，只有少数人在30岁之前尝试过这种变革，而在40岁之前牢固地确立了这种变革的人就更少了。^⑤

如果说阿伦特的“语词改变”太浅薄，那么康德的“思想革命”就太

① [德] 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社2002年版，第136～137页。

② [德] 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社2002年版，第136页。

③ 李秋零主编：《康德著作全集·第7卷：学科之争、实用人类学》，中国人民大学出版社2008年版，第223页。

④ 李秋零主编：《康德著作全集·第7卷：学科之争、实用人类学》，中国人民大学出版社2008年版，第223页。

⑤ 李秋零主编：《康德著作全集·第7卷：学科之争、实用人类学》，中国人民大学出版社2008年版，第288～289页。译文略有调整，该书中的“个性”一词本文译作“性格”，下同。

严峻。“思想革命”如此艰难和稀罕，“只有少数人在30岁之前尝试过这种变革”，还不知道能不能成功。这就引出了一个问题：自由的“善良意志”是可行的吗？绝大多数人拥有抑恶扬善的道德理性吗？回到《宗教》开始区分的“向善的原初禀赋”与“趋恶的倾向”，如果我们追问人类这两种本性哪一种更有现实性，那么答案似乎是悲观的，人类（至少绝大多数人）既然失去向善的原初禀赋而趋向恶的本性，其中有些人就会堕落在根本恶的深渊中不能自拔。

三、来自黑格尔的伪善的审视

黑格尔看到了康德道德哲学的矛盾，提出了解决矛盾的辩证法方案。他的《法哲学原理》揭示了包括“抽象法”、“道德”和“伦理”的、从低到高发展的三个阶段，这三个阶段的演进正是对康德的矛盾的一种解决。

（一）善与恶的不可分

“道德”阶段的最高成就是康德“善”和“良心”的学说。黑格尔高度评价康德的义务论：“我应该为义务本身而尽义务，而且我在尽义务时，我正在实现真实意义上的我自己的客观性。我在尽义务时，我心安理得而且是自由的。着重指出义务的这种意义，乃是康德的实践哲学的功绩和它的卓越观点。”^①关于良心，黑格尔的评价是：“人作为良心，已不再受特殊性的目的的束缚，所以这是更高的观点，是首次达到这种意识、这种在自身中深入的近代世界的观点。”^②

但是，在“道德”篇的最后一节即第140节，黑格尔解释了道德自身不可克服的两大矛盾：善与恶、良心与伪善的矛盾。

关于善与恶的矛盾，黑格尔说：

因此人们说，世界上没有一个真正恶人，因为没有一个人是为恶而恶，即希求纯否定物本身，而总是希求某种肯定的东西，从这种观点说，就是某种善的东西。在这种抽象的善中，善和恶的区别以及一切现实义务都消失了。……这里牵涉到“只要目的正当，可以不择手段”这一恶名昭彰的命题。这一说法就其本身说自始是庸俗的，毫无意义的。我们可以同样笼统地回答它：正当的目的使手段正当，至于不正当的目的就不会使手段正当。^③

① [德] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年版，第136页。

② [德] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年版，第139页。

③ [德] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年版，第151页。

黑格尔又说：

因为任何行为都有其肯定的一面，又因为与恶相反的那种善的规定同样是属于肯定的方面，所以我可以主张我的行为在与我的意图相关中是善的。因此，不仅在意识上，而且在肯定的方面，恶是与善相结合的。^①

也就是说，善与恶只有在对立中才有意义，没有恶就没有善，反之亦然，现实中没有纯粹的善或完全的恶，在此意义上可以承认苏格拉底说的“无人有意作恶”。康德说的“善良意志”的绝对自由和根本恶的全然堕落就这样被解构了。

（二）伪善与平庸之恶

黑格尔在第 140 节揭示了良心与伪善的矛盾。他列举了伪善的七个特征，而阿伦特在耶路撒冷法庭上观察到的艾希曼的辩解，正是伪善的典型实例。表 2 将伪善和平庸之恶加以对照。

表 2 伪善与平庸之恶的对照

伪善的特征	艾希曼的平庸之恶
把自己在外表上一般地装成好象是善的、好心肠的、虔敬的等等；这种行为不过是欺骗他人的伎俩而已。此外恶人还可在其他场合下在他的善行或他的虔敬中，总之在有利的理由中，为他本身找到替恶行作辩护的根据，因为凭借这种根据他就可黑白颠倒变恶为善了。(148) ^②	艾希曼只需回忆过去，就能确信他不是 在说谎，不是在自欺欺人，因为他和他 所生活的世界曾经那么完美和谐。 (53) ^③
只要行为人能替某种行为找到任何一种好的理由，无论这种理由只是某一神学家的权威，而且行为人也知道其他神学家对这一权威的判断在意见上有极大分歧，这种行为就是许可的，行为入也可感到心安理得……这等于说好恶和任性变成了善与恶的裁判员，其结果伦理和宗教心都遭到毁灭。(148~149)	“国家行为”完全不受法律制约……如果艾希曼的所作所为属于国家行为，那么他的上司，一直到国家元首希特勒，任何一个人都不能被任何法庭所审判。“国家行为”说，与塞尔瓦蒂乌斯博士的哲学观如此一拍即合，他再试一次也 不足为奇。(97)

① [德] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆 1961 年版，第 158 页。

② 本栏中括号中的数字为黑格尔《法哲学原理》中文版的页码。

③ 本栏中括号中的数字为阿伦特《艾希曼在耶路撒冷：一份关于平庸的恶的报告》中文版的页码。

续表

伪善的特征	艾希曼的平庸之恶
<p>对抽象的善的这种希求似乎已经足够——甚至是唯一要求——使行为成为善的。(149)</p>	<p>六位心理学家都证明他“正常”……他对妻儿、父母、兄弟姐妹以及朋友的态度，都“不仅正常，而且十分值得称道”。(25)</p>
<p>对具有虚伪信仰的人，即具有内容上是坏的信念的人，所作的判断也是坏的，即与其坏的内容相适应的。相反地，他的这种信仰指忠于信念而言，这里要问的是：人在行动中是否一直对他的信念保持忠诚，这是形式的主观的忠诚，它成为义务的唯一尺度。(154)</p>	<p>一个“理想主义者”时刻准备为他的理念牺牲所有，特别是，牺牲所有人。(42)</p>
<p>这种主观性在它的最高形式中才被完全领会和表达出来，这种最高形式借用柏拉图的名称就是叫做讽刺（Ironile）的那种形态。(155) 它说，您事实上承认一种规律，而且尊重它作为绝对存在的东西；我也是这样，不过我比您更进一步，我越出了规律，并且还能把它变成这样或那样。事物说不上是优越的，我才是优越的，才是规律和事物的主宰者，我可以玩弄它们，如同我玩弄我的偏好一样，而且在这种讽刺的意识中，我使最高的东西毁灭，而沾沾自喜。(157 ~ 158)</p>	<p>我不是禽兽，没有变成他们想要把我变成的样子。我成了一个谬论的牺牲品。(263)</p> <p>至于他的良心，他清楚记得，只有当他没有履行命令时，即没能怀着极大的热忱一丝不苟地把上百万男人、女人和孩子送进坟墓时，他才会感到良心不安。(25)</p>
<p>从形式方面看，恶是个人最特有的东西，因为恶正是个人把自己设定为完全自为的东西的主观性，因而完全应该由他自己负责……然而从客观方面看，人在他的概念上是作为精神即一般理性的东西而存在的……不把恶的行为作为恶而归责于他，那就等于不把人按其概念的尊严来处理了。(148)</p>	<p>阿伦特代拟判决：“我们在此探讨的只是您实际做过什么，而不是您从内心和动机层面是否根本无意犯罪，或者您所有周围的人是否可能犯罪……您执行了，从而也支持了一个大屠杀的政策，却是不争的事实……这个独一无二的原因，决定了您必须被判处绞刑。”(296 ~ 297)</p>

续表

伪善的特征	艾希曼的平庸之恶
巴斯卡尔从对问题的肯定答案中得出很妙的结论……他说：“那些多少爱好美德的半罪人都将堕入地狱。但是地狱不收留那些坦直的罪人，顽强的罪人，彻头彻尾、不折不扣的罪人，由于他们委身于魔鬼而欺骗了魔鬼。”（147）	恶是“违抗思想”的，因为思想试图达到某种深度，刨根问底，而当思想开始考虑恶的问题，它便要遇到挫败，因为那里什么也没有。这就是恶的“平庸性”。 ^①

虽然两者表现方式相似，但分歧在于：黑格尔说的伪善是认识到恶而把恶作为行动准则来为非作歹的“极恶”，在此意义上相当于康德说的根本恶；而阿伦特说的平庸之恶只是思维和语言的缺失，只是一个否定的原则，类似于康德说的不敢运用自己理智的不成熟状态。黑格尔对伪善的揭露比阿伦特的观察更深刻，更能击中要害。

（三）否定辩证法

按照黑格尔的逻辑，伪善的极恶既然是道德不可逾越的界限，道德必然过渡到伦理。黑格尔说：“道德和伦理在习惯上几乎是当作同义词来用，在本书中则具有本质上不同的意义。”^② 伦理（Sittlichkeit）是自由的自我意识的习俗与伦理实体的结合，相当于社会和政治制度，再分成三个阶段。第一是伦理家庭，它教育培养“自由人格”。第二，自由的人组成了市民社会的“私人”。在对“市民社会”的阐述中，黑格尔批判了当时盛行的反犹主义。在黑格尔的终身对头弗里斯的煽动下，德国大学生协会反犹、烧书、展开暗杀。对此，黑格尔维护犹太人作为“人”的自由和平等权利。他说：“人之所以为人，正因为他是人的缘故，而并不是因为他是犹太人、天主教徒、基督教徒、德国人、意大利人等等不一。重视思想的这种意识是无限重要的。”^③ 黑格尔在《法哲学原理》中阐发了“这种意识无限重要”之所在。他说：

尽管可能有形式上的法对犹太人拒不赋予甚至民事方面的权利，因为他们自身不仅是一种特殊教派，而且应视为属于一个异国民族；但是根据这个或其他观点所发出的叫嚣，却忽视了一点，即犹太人首先是人，而人不是仅仅表面的、抽象的质……并且是下列事实的基础，即通

① [美] 理查德·J. 伯恩斯坦：《根本恶》，王钦、朱康译，译林出版社 2015 年版，第 265 ~ 266 页。

② [德] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆 1961 年版，第 42 页。

③ [德] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆 1961 年版，第 217 页。

过所赋予的民事权利，他产生了一种在市民社会中以法律上人格出现的自尊心，以及从这个无限的、自由而不受一切拘束的根源，产生了所要求的思想方法上和情绪上的平等化。……这种排斥犹太人的主张，虽自以为非常正确，但经验已经证明其为极端愚蠢，相反地，现在各国政府的处理方法却证实为既明智又大方。^①

虽然黑格尔为犹太人的平等自由权利做了强有力的辩护，反犹主义依然流行。黑格尔的国家学说至少负有部分责任。黑格尔认为伦理的第三个阶段是国家，这是自由意志发展的最高阶段。在“国内法”部分，黑格尔把现代国家制度规定为君主制度的王权、行政权和立法权的有机统一，其中，王权是国家主权的代表，行政权属于以容克贵族为主体的官僚机构，立法权由君主和贵族阶层主导。在“国外法”部分，黑格尔论证了民族国家之间战争的不可避免性与合理性，民族国家战争中的“伟大历史人物”是世界历史的最后裁决者。这就为国家不承担任何战争罪责提供了一份影响久远的辩护状。

伪善概念虽然能够回答对艾希曼这样的个人的罪性问题，但对国家的战争罪性的问题则无法回答。1843年，马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中发出强烈号召，“向德国制度开火！一定要开火”，“德国的国家哲学和法哲学在黑格尔的著作中得到了最系统、最丰富和最终的表述”。^②但是，马克思的批判没有阻挡第一次世界大战的爆发，一战之后，反犹主义在欧洲甚嚣尘上，阿伦特在《极权主义的起源》中对一战后到纳粹兴起的过程进行了历史的梳理和分析。她在二战之后又新造了平庸之恶的概念，对纳粹在奥斯维辛的“反人类罪”提出了自己的解释。

四、结语

在从康德、黑格尔和阿伦特的视角对纳粹“反人类罪”做了分析之后，现在是对开篇提出的“如何避免罪大恶极对人类的伤害”的问题做出最后解决的时候了。“最后解决”原是纳粹灭绝犹太人的方案，“后奥斯维辛哲学”问题的最后解决则是一个简单明了而又斩钉截铁的决断。

这个决断在康德的后期著作中已见端倪，《实用人类学》改变了《宗教》中“思想革命”极其罕见和艰难的使命，而把克服根本恶的途径归结为自立的、有尊严感的人格的培养。康德把这样的人格称为性格

① [德] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年版，第273～274页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第6、10页。

(Charakter)。他说：

重要的不是大自然把人造就成什么，而是人把自己造就成什么；因为前者属于气质（在这方面，主体大多数情况下是被动的），而惟有后者才使人认识到他具有一种性格。

人的其他一切好的和有用的特性都具有一种价格，可以与别的带来同样多好处的特性进行交换；才能有一种市场价格……但是，性格却具有一种内在的价值，并且高于一切价格。^①

一个人的性格的内在价值在于，它是一个人把人的思维方式的原则作为准则的成果。把第二原则（“在每个别人的位置上思维”）作为行动准则的人，“在对自己表白的内心中，同时在对待别人的态度中的真诚成为自己最高的准则，这是一个人意识到自己具有一种性格的惟一证明”；而进一步把第三原则（“一以贯之地思维”）作为行动准则的人，“具有性格是人们能够向一个有理性的人所要求的最小值，但同时也是内在价值（人的尊严）的最大值”。^② 康德此时把人的尊严当作早期提出的道德自律的“最小值”，以及后期提出的“人的性格”的“最大值”。就是说，《宗教》中提出的“思想革命”不再是遥不可及的目标，而是人的健全理智的常规。康德说：“做一个有原理的人（具有一种确定的性格），这对于最普通的人类理性来说也必定是可能的，因而在地位上胜过最大的才能。”^③

而马克思的决断是径直把康德的直言命令归结为“人是人的最高本质”，一个“绝对命令：必须推翻使人成为被侮辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系”。^④

经过世代努力，德国仁人志士的理想开出了自由之花。1949年5月通过的《德意志联邦共和国基本法》第一条规定：“人的尊严不可侵犯。尊重和保护它是所有国家机关的职责。”

（责任编辑：李 涛）

① 李秋零主编：《康德著作全集·第7卷：学科之争、实用人类学》，中国人民大学出版社2008年版，第286页。

② 参见李秋零主编：《康德著作全集·第7卷：学科之争、实用人类学》，中国人民大学出版社2008年版，第289页。

③ 李秋零主编：《康德著作全集·第7卷：学科之争、实用人类学》，中国人民大学出版社2008年版，第289页。

④ 参见《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第11页。