

康德道德哲学原则之“三变”

詹世友*

〔摘要〕 康德道德哲学的原则经历了一个长期的发展过程,早年他把道德情感看作道德的最高原则;在《道德形而上学的奠基》中则从自律中证实意志自由,却陷入自我循环;在《实践理性批判》中强调对道德法则的意识是“理性的事实”,主张从道德法则中引申出自由;在其最后出版的《道德形而上学》中,最终认为意志与自由无关,而只有任性才有自由。任性直接与行为有关;准则也来自任性,从而从任性的外在行为自由能够并存的条件下开出《法权的形而上学》,从道德法则对任性的准则的决定中开出《德性的形而上学》,二者合在一起,完成了其《道德形而上学》。这是康德关于道德哲学原则的晚年定论。

〔关键词〕 康德道德哲学 道德法则 意志自由 任性自由

〔中图分类号〕B82-09 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1007-1539(2019)05-0074-011

寻找一种普遍的、对所有人都有绝对约束力的道德哲学原则,是康德终生的学术志趣。他早年受哈起逊、休谟、卢梭等人的影响,想从人类有别于其他情感的道德情感中找到道德哲学原则,主要体现在他在1762—1764年左右的伦理学讲座和一些发表的论文中;随后通过《纯粹理性批判》,发现了纯粹理性的“二律背反”,从而在第三个二律背反中从消极的意义上发现了自由的可能性,试图把自由确立为道德哲学的最初根据,认为必须预设意志的自由,并从中引出道德法则。这集中体现在《道德形而上学的奠基》中。然而,他后来认为,我们无法直接意识到自由,而纯粹理性本身最初所意识到的就是先天的、普遍的道德法则,所以康德改变策略,转而从道德法则这一“理性的事实”出发,自由只能作为道德法则的存在根据,而从道德法则中引申出来。这集中体现在《实践理性批判》中。最后,康德必须确证自由,却认为自由只能是任性的自由,意志则

无所谓自由或不自由。任性直接诉诸外在行为;同时任性要行动,就需要有形成准则的能力。于是,康德在外在行为中,要求人们能够按照普遍法则而使自己的任性自由与他人的任性自由能够并存,从而开出了法权的形而上学;把普遍的道德法则作为规定内在准则的根据,则要求人们具有道德德性,这样才在与自己内心中的偏好作斗争中确证了任性的内在自由,从而开出了德性的形而上学。这集中体现在《道德形而上学》中。这最后一变,是康德道德哲学的晚年定论。

一、早年对“道德情感”学说的因循与抉发

康德早年十分关注自然哲学和人类认识能力问题,但显然也关注了道德问题。在他的教师生涯中,很早(大约从1762年开始)就开设了伦理学课程,而且很长时间内一直在为学生开这门课程。他选用的教材是鲍姆嘉通的《伦理学》,但在讲授中随处都从自己的道德哲学立场加以讲解、批评、推进。感谢康德当年那些勤奋而认真

* 作者简介:詹世友,上饶师范学院教授,南昌大学思想政治教育专业博士生导师(江西上饶 334001)。基金项目:国家社会科学基金重点项目(14AZX020)。

的学生,他们留下了许多听课笔记。其中后来成为康德的批评者的赫尔德留下了康德早年讲课的笔记(1762—1764年),这些笔记是我们了解康德早年道德思想的宝贵资料。参之于康德的其他早年著作,我们能够确切了解到当年康德道德哲学的基本观点。在这些笔记中,康德把道德的基础看作情感,其中有着那种来自卢梭的焦虑,即自然人的情感在社会中变得腐败,所以,对那种人为的“文明的”情感抱有警惕,同时接受了卢梭所说的道德的检验就是能够将心比心、设身处地的看法。康德早年的道德情感理论大致有三个要点。

第一,康德早年十分重视“道德情感”,把这看作我们进行道德判断的基本依据。他明确地说:“表象真东西的能力就是认识,但感受善的能力却是情感。”^[1]他认为,我们心中是有道德情感的,因为我们并不仅仅有自利的情感,同时也有“一种对不考虑自己利益而关心他人的情感”^[2]。他人的喜乐和忧愁能直接触动我们,我们对小说中的人物甚至遥远年代的人物的悲喜都会有同情感受。显然,这样的情感与我们完全自私的情感是相互冲突的。那时康德认为,道德的基础就存在于这种道德情感之中。

出自这种无私的道德情感的行为就是自由的行为。康德认为,自由就是能够从自我利益的纠缠中摆脱出来的情感感受,他尚未对自由概念做深入的哲学分析。在他看来,自由行为具有善的价值,主要是根据以下两点:(1)“依据后果,以及在那个范围里的物理性的善”,即产生了好的结果;(2)“依据意向,以及在那个范围内的道德善”^{[2](4)},即行为出自善的动机。康德那时还没有充分考虑善的动机并不能确保会产生好的结果,所以对动机和结果的关系没有进行细致论述。显然,康德认为,在自由行为中,如果动机和结果都是好的,那是能够得到最好的评价的。

在为道德原则寻找基础时,康德当时还是更加重视人们内在的道德情感。在他看来,道德情感就是自由活动中的愉快,这种情感由于是无私的,即不牵扯自己的利益,所以,其感受到的愉快就是直接的,而且是普遍的、清晰的。这从道德

情感的反面可以感觉得到,比如,如果我忽视了他人的困难处境,而不去予以帮助,我会对这种忽视感觉到不愉快,甚至憎恨自己,这不仅是因为看到他人不得不挨饿,更是因为这种忽视违背了我们将心比心、设身处地的情感原则。所以说,“道德情感是不可分析的,是良心的根据”^{[2](4)}。

在这种理论视野中,康德认为,“伦理学就是一门关于自由行为在内在法庭上可归责的科学”^{[2](8)}。义务对我们有强制性,它不仅强制我们要谦虚、清醒、好心(这些要求是脆弱的);它更要求我们为了伟大的善而自我牺牲,这才是伟大的责任。责任越重大,所需要克服的障碍和所要进行的奋斗越巨大,这种伦理学的要求就越严格。所以,在这个时期,康德还没有意识到要从先天的道德法则中找到义务的起源,义务的绝对的必要性也没有得到理解,只是对经验中的负责任行为进行程度的划分。

第二,他认为应该从人的本性出发,从最淳朴的人性表达中发现道德的起源,甚至认为,人为的情感或德性会造成虚伪和自负等道德上的恶。这种观点明显与卢梭有关。他也通过对情感的现象学分析,逼出一种合于原则的情感,认为这种情感是最高的道德情感。斯多亚学派的道德口号是“按照自然(本性)而生活”,这种自然(本性)就是理性。康德在此时则不认同这种观点,他认为,真正的道德口号应该是“按照你的道德本性而行动”。因为在康德看来,道德并不是按照理性本性去生活,因为我们有一个更好的本性即道德情感。其理由是,我们的理性可能出错,而只有当我们把社会习俗放在自然情感之前时,我们的道德情感才会出错,因为社会习俗、文明礼仪等是复杂的,逐渐混杂了虚伪做作、不必要的讲究等腐败因素,不同的文明体系中有多种多样甚至相反的风俗,从而使自然情感黯然不明。我们最初的出于本性的道德情感则不会出错。他明确地说:“我的最高尺度仍然是道德情感,而非真和假。”^{[2](5)}辨别真与假的能力是知性的最终尺度,辨别善与恶的能力则是情感的最终尺度,这二者都是普遍的。在我们的最初本性中

能够发现超出个人利益的道德情感,所以,应该按照我们的道德情感去行动,而理性则不能成为道德行为的动机。

第三,他从人的情感表现中来区分人的道德品性,即人品中的优美与崇高。在赫尔德记录的讲座笔记中,他认为:“软心肠的伦理有利于一种美的道德,而严格和严肃的伦理则有利于一种崇高的道德。”^{[2](9)}在此时的伦理思考中,他主张要从美的道德开始,逐渐上升,不断普遍化,直到崇高的道德。

在同时期的论文《关于美感和崇高感的考察》(1764年)中,康德就专门论述了人身上崇高和美的品性。由于此时康德尚未发现理性的先天法则,所以他实际上只能从人类学的角度来认识人的品性:“真诚和正直是淳朴的、高贵的,戏谑和讨人喜欢的恭维是文雅的、美的。彬彬有礼是德性之美。”^{[1](211)}“崇高的品性引起敬重,美的品性则引起爱。”^{[1](211-212)}在他看来,能够充当德性原则的是那种完全摆脱了自利考虑的仁爱情感,只有与关注人类命运这一普遍的仁爱情感相应的品性才是真正的德性,因为这种普遍的仁爱情感才是我们的行为在任何时候都“要服从的原则”^{[1](217)}。这是一种更高的立场,站在这个立场上,才能把我们置于同我们的全部义务的正确关系之中。这种普遍的仁爱情感就既是同情的基础,也是正义的基础。我们不可能对所有个别的不幸都抱有同情,所以要把这种情感上升到其应有的普遍性(即普遍性的正义)上,这时,我们的情感就成为崇高的,但也更加超越了对个别的困苦伤痛之感。美的情感就还没有达到足够的普遍性和完全超越个别性的程度,所以它还“根本不是德性”^{[1](217)}。只有这种情感扩展到一切人之中,达到仁爱与正义的结合,其情感才是博大并且高贵的,其特点就是情感的普遍性,这才是德性植根于其上的原则。

以上道德观念,与历史上道德哲学的思考方式没有本质区别,即在寻找道德哲学的初始根据时,立足于经验性的因素,所以只能从道德情感入手,从人的本性入手。但此时康德却有一种学术倾向,即想获得一种尽可能脱离个人私利考虑

的普遍道德原则。但是,由于他还只能从经验性的情感出发,所以,道德原则在他那里就只能是扩展到普遍性程度的情感,他还根本无法发现一种真正绝对普遍的道德原则。在题为“关于自然神学与道德的原则的明晰性研究”(1764年)的论文中,他认为哈起逊等人的道德感理论对道德原则的最初根据作了卓越的探索,所以他此时可能还比较认同经验论的伦理学说。但是,这篇文章的第二节的标题即是“道德的最初依据依照现在的性质还不能取得所要求的一切的明晰性”,表明当时他还不满意于此前已有的一切道德体系,他表示,“必须首先澄清仅仅是认识能力还是情感(追求能力的最初的、内在的根据)决定着这方面的最初原则”^{[1](302)}。这表明他将尽力去确定道德的最初依据。后来康德通过对人类理论理性的批判,确立现象与本体的划分,并发现本体界即是理知世界,能摆脱自然的因果必然性而显露出自由,这样就确定了只有纯粹理性的先天法则才是道德价值的唯一源头。这一立场的转变,才使康德彻底放弃了把道德情感作为道德行为的最终尺度的理论观点,而使其实践哲学具有了独特的形而上学属性。

二、意志自由与自律的循环论证

康德通过长期的思考,特别是在对人的认识能力(知性)进行批判的过程中,发现人类理性有一种追求全体性,并超越现象界、经验界去思考的倾向,从而发现了纯粹理性的二律背反,其中第三个二律背反,直接显露了自由存在的逻辑可能性。显然,这只是从消极意义上对自由的说明。在康德看来,要真正找到道德哲学的第一原理,要说明纯粹理性自身就有实践能力,就必须从积极的意义上说明自由。他认为,这要借助于因果性概念。在理论领域即知识领域,因果性作为先天的知性形式,是我们的理性中固有的,它可以加工感性材料而做成知识。但当理性去思考超出感性领域的对象时,却没有感性材料,所以不能做成知识。然而,其思考的范畴仍然是因果性,“因为任何结果都唯有按照以下法则才是可能的,即某种别的东西规定作用因而导致因果性”^[3]。整体自然界作为结果需要推出一个无条

件的作用因,这就是理知世界。由此也就有一种不变的法则,但这种法则显然不是自然法则,而是一种与自然法则不同的自由法则。它本身作为一种无条件的最高原因,即属于本体界的原因,而作为落在现象界的行为及其结果的规定根据。至于它是如何进行规定的,则不是我们所能探究的,因为它不是自然的因果性,而是自由的因果性。但是,这种自由有什么性质,又是如何得到说明的呢?康德显然认为,作为一个纯粹的概念,自由就是空的,它必须联系到一种自主性的、自发性的作用因,才能得到说明。这只有在实践领域中才能得到说明。康德在说明道德行为的性质时,认为其最高表达是自律,也就是意志自己颁布道德法则,又自己执行,这就是说,意志是自己作为无条件的原因,它不为别的任何东西所决定。

然而,这种自律观念却是从逻辑上说的,无法确证纯粹理性自身的实践能力,或者说就是积极意义上的自由。其证明只能是一种循环论证。他说,“除了自律以外,亦即除了意志对于自己来说是一个法则的那种属性之外,意志的自由还能够是什么东西呢?”^{[3](69)}也就是说,既然存在着绝对命令,所以才能有自律,而如果要能够自律,意志就必须是自由的。在这里,意志的自由,只能被理解为意志的自主性和自发性,即意志自己立法,并自己遵守。这就等于说,意志就是纯粹的实践理性。但是,至于为什么纯粹理性自身就能够有实践能力,或者说,纯粹理性就是意志。这个跨度实在是太大了。西方传统哲学认为,理性主要从事认识,而意志则诉诸行动。康德却认定纯粹理性就有实践能力,就是意志,这是一种石破天惊的观点。传统哲学也认为,意志的自由最主要是选择性的自由,而康德则认为,意志的自由是因为意志处于本体界,才能超出自然的因果必然性而具有本体自由,即能够超出任何经验的约束和凭借,从而是一种绝对的自由。但是,在这个领域中不是没有法则的,显然它不是自然法则,而只能是道德法则,这样,自由意志就只能是服从道德法则的意志。我们认为,康德这样的推论实际上是有问题的,因为我们并无根据说意志

一定要遵守道德法则,虽然可以肯定地说,意志不会遵守自然法则,但我们为什么不能说意志不需要遵守任何法则,因为法则只是约束那些会违背它的主体。如果意志是纯粹的实践理性的话,它自在地就会按照道德法则去行动,而不应受到其约束。如果说,道德法则只能对那种不纯粹善良的意志进行约束,那么这也是一种遁词,本体界的意志就是纯粹善良的意志,不纯粹善良的意志就不是本体界的意志,如果有这样的东西存在,它就不应该叫做意志。

这就是《道德形而上学的奠基》的致思方向。他认为,为了理解道德的本质,就必须预设意志的自由。如果预设了自由,则“仅仅通过分析其概念,就可以从中得出道德及其原则”^{[3](70)}。康德认为,如果仅仅分析绝对善的意志,就无法发现其准则的道德法则属性。这就需要预设自由的积极概念,因为这将是一个先天综合命题:“一个绝对善的意志是其准则在任何时候都包含着被视为普遍法则的自身的意志”^{[3](70)},这需要一个第三项把绝对善的意志与普遍法则联结起来,而自由就是这个第三项。

康德认识到,我们无法证明自由在我们自己里面和在人性里面是现实的东西,即使现实中人们的行为能够指示我们有这样的自由的可能性,但毕竟没有证明其存在,从理论上说,我们只能说明自由的逻辑可能性,即消极意义上的自由。康德在预设自由的积极概念的理由方面,真是左支右绌,所给出的理由并不充分。第一,要把自由预设为一切理性存在者的意志的属性,也就是说,不光是人这种理性存在者具有自由意志,最好是设想有一种没有肉体而只有理性的存在者,这样即能让理性与意志自身同一起来,而没有非理性东西的牵绊,才能设想理性是自己原则的创作者,不依赖于外来的影响。这样一个理性存在者的意志,必须被设想为自由的。如此一来,我们就可以不依照人性的特点来证明自由的存在。而人只是有理性的存在者的一种,他的理性也可以是自己原则的创作者,其意志也可以被设想为自由的。康德的本意是,这样做,我们就免去了从理论上证明自由的负担,因为对纯粹的理性存

在者而言,没有任何现象界的因果性的制约,他们必定是能够行使自由能力的,这样就是一种直接的证实,而非需要理论证明。然而,这里的问题还是,为什么自由就是受到普遍的道德法则的规定而去行动的能力呢?康德可以说,绝对善的意志是这样的意志。但我们会奇怪,我们为什么需要自由,才能受到普遍道德法则的规定而行动?难道仅仅是说,有了自由,我们就有这样去行动的自主性和自发性?这难道是因为自由是一种道德的因果性,从而有这个本体界的“因”,就必定会产生落在现象界的行为这一“果”?但由于这种“因”和“果”分别处于本体界和现象界,那么我们又如何判定它们之间的必然联系呢?这是康德此论的关键难点。

第二,他承认,我们预设自由的理念,就产生了一种对行动法则的意识,即我作为一个有理性者,我的准则应该同时能够成为客观的道德法则,这样才能是自我立法,即是自由的体现。然而,我们为什么会去服从这种法则呢?他认为并没有任何兴趣能驱使我们这样做。但他又说,我们会对此感兴趣。因为我们既是感性的存在者,又是理性的存在者,所以,我们会对感性偏好感兴趣,同时我们对服从这样一种普遍的道德法则也会感兴趣。当然,我们依照后一种兴趣去行动的情形并不总是会发生,所以,这对我们来说是一种“应当”。然而,我们为什么会这样做呢?在这里,他又一次玩起了障眼法:因为我们能够进行比较,即我们能够感到受偏好的原则的规定去行动的价值,远不及受道德法则的规定去行动的价值,因为借此我们可以感觉到自己人格的无比崇高的价值。但他又说:“这是怎么发生的呢?对此,我们无法给出满意的回答。”^{[3](73)}从事实上可以这样说,我们对能带来幸福的事情感到满意,而且也会受到幸福的原则的驱使;同时,我们也会对单是我们具有配享幸福的资格感兴趣。但从中推出价值感受,即认为后者会无限地高过前者,把自己看作是自由的,因而能摆脱一切经验的兴趣,把自己视为服从道德法则的,这样我们就能感受到人格的价值,从而即使我们在幸福方面有损失,也能得到补偿,这一点是如何

可能的,我们也无法解答。

以上两个理由之所以难以成立,是因为意志的自由与意志的自律是同一个概念,所以他承认这两个理由是循环论证。他说,走出这个循环的唯一一条道路,就是把人同时设想为既属于本体界,又属于现象界。也就是说,把自己设想为本体界的,则我们的意志就是自由的,同时也连带地认识到了意志的自律及其结果;如果我们设想自己既属于本体界又属于现象界,则就认识到我们是负有义务的。但是,这样的说法,对自由的证明也没有增添任何东西,只能说明自由是处于自然法则的规定之外的,但这又仍只是一种消极的自由。这样做,最多说明自由是我们把一切属于感官世界的东西从我们意志的规定根据中排除掉之后还剩余的东西。这意味着,这样一种致思方式是没有出路的。所以,康德一再说:“自由只是理性的一个理念,其客观性就自身而言是可疑的。”^{[3](80)}所以,关于我们如何会对遵循道德法则感兴趣,“纯粹理性如何能够是实践的?一切人类理性……试图对此作出说明的一切辛苦和劳作都是白费力气”^{[3](87)}。在康德看来,对此问题的回答只能到这一地步,即设想我们处于知性世界,基于此,自由作为一个意志的因果性,就仅仅是“一个理由充足的理念”^{[3](87)}。其意义是说,这种充足理由只是告诉我们:“我们毕竟理解其不可理解性。”^{[3](89)}

于是,对于康德而言,自由是其道德哲学的关键概念。但我们认为,以一个如此敷衍的理由来确证它,显然是不能令人满意的。事实上,在不久后,康德只能再一次变换自己的立论基础。正如 Allen W. Wood 指出的,在《实践理性批判》中,康德认为“道德法则不需要任何种类的‘推演’,但是必须被接受为一个自明的‘理性的事实’”^[4]。他放弃了从自由推演出道德原则的思路,而转换为把对道德法则的意识直接作为理性的事实,认为自由只能从道德法则中引申出来,道德法则优先于善观念,只有从道德法则出发才能真正证成道德善。

三、道德法则意识是“理性的事实”

在《道德形而上学的奠基》中,为了证立道

德,康德力图说明,从理论理性的应用来说,可以说明自由的逻辑可能性,但我们对自由是无法形成知识的,所以这只是个消极的自由。为了道德实践,必须预设积极自由,即纯粹理性自身就有实践能力,把本体自我即意志自由设想为我们的普遍法则的创作者,这同时意味着意志还是这法则的执行人,对此,康德所给出的两个理由似乎不够有力。康德现在认为,一方面,要说明积极自由的存在,人类理性是无能为力的;另一方面,从证立道德善的角度看,这种预设并没有最根本的前提意义,顶多是在确立了道德法则作为理性的事实之后,自由的性质必须被赋予理性存在者。一个在理论上是消极性存在的自由问题,只能以一种被引出的方式来得到说明。所以,道德法则的优先性问题在《道德形而上学的奠基》之后,成了首要问题。

为什么道德法则意识是“理性的事实”?因为自然法则是知性法则(理性在经验范围内使用时的名称),当知性在超验使用时,就获得了一个专名,即理性,理性的应用也必定有法则,它并不约束自然物,而是约束人们的主观准则。但理性法则只有其形式才对所有有理性者有普遍的约束力。我们在使用自己的理性时,必定能够意识到自己的法则,即它要思维时所遵循的法则。这种法则意识自身就是理性的功能发挥。可能有人会对超出经验的东西抱有怀疑态度,但是以此来否认理性先天地意识到的东西,那是不合理的,这就像“有人想通过理性来证明不存在理性一样”^[5]。理性的实践应用,关注的是“意志的规定根据”^{[5](16)}。只要是纯粹理性,它与意志产生关联,其目的就是要作出行动来,即让意志作为主体出于自己的动机而做出落在现象界的实践行为,这里就有一种因果性,意志是自己行为原则的创作者,从而作为一个最初的作用因(因),而诉诸行为(果)。因为对于道德行为来说,首先必然需要一种“出自自由的因果性的法则,亦即任何一个纯粹实践的原理”^{[5](17)}。在这里,如果说,自由和法则是互为条件的话,那么,理性自身就是它们的主体能力基础。于是,在《实践理性批判》中,康德在寻找道德的最高原理

时,就不能从自由出发,而只能从理性自身意识到的事实出发。

那么,我们的理性自身意识到的是什么呢?这可以从与我们的经验的类比中得知。我们作出日常的行为,首先必然有自己的主观原则,也即准则,这种准则就是指导我们作出行为的主观的实践规则。于是,我们可以看到,如果纯粹理性要发挥自己的功能,不借助任何外来经验的根据,则它对纯粹理性的准则的表象就是它自己的根据,由于它没有包含任何经验的根据,所以,它一定是普遍的、客观的,对任何有理性存在者的意志都是有效的,所以是一种客观的实践法则。这种道德法则显然是我们的理性所能够意识到的,换句话说,就是我们理性的意识活动本身所具有的内容本身,因此,它就是一个理性的事实。通常说来,这种实践法则就是规定有理性的存在者如何自处和如何相处的原则,比如尊重自己的人格尊严,尊重他人与自己同样的权利,把他视为与自己同样的理性存在者来平等对待等。对人而言,因为我们的意志不是纯粹善良的,所以,这种法则对我们的意志而言就是一种命令式的约束和规定的根据,就是使我们的行为按照应该的秩序而作出,因为我们不会自然而然地作出这种行为,而是经常有可能违背这种规则。所以,有了这个理性的事实,则我们就能认识到自己的自由,同时明白了这种实践命令(即“应当”)的根据。从这个意义上说,康德不再需要像在《道德形而上学的奠基》中那样,苦苦地找寻对积极自由的证明,最后又发现这些证明理由的本质就是其不可理解性,而是可以直接从理性功能自身的发挥,即对道德法则的自身意识出发,并把它与意志联系起来(要实践,就必须有意志的动机)。在本体界,就只有道德法则能够成为意志的规定根据,从而使意志成为行为原则的创作者,即成为最高的作用因,这种因果性就是自由的因果性。实际上,道德法则与自由理念本身都处于本体界,是超越时空的,所以也不存在谁先谁后的问题,只是从思考的角度而言,不能先从自由出发,而必须先从理性对道德法则的意识出发。

意志能被理性的普遍的立法形式所规定,就必须设想这种意志对自然法则或自然因果性具有独立性,而这种独立性,在“最严格的,亦即先验的意义上就叫做自由”^{[5](31)}。所以,自由和法则是彼此回溯的。但这并不意味着,从意识的最初内容上看,两者没有区别。既然我们要找到无条件地实践的东西,那么,就只有我们的理性所最初意识到的东西才能作为思考的出发点。康德对此是这样考虑的:“从自由开始是不可能的;原因在于,我们既不能直接地意识到自由,因为它的最初概念是消极的,也不能从经验推论到自由……因此,正是我们(一旦我们为自己拟定意志的准则就)直接意识到的道德法则,才最先呈现给我们,并且由于理性把它表现为一个不能被任何感性条件胜过的,甚至完全不依赖于这些条件的规定根据,而恰好导向自由概念。”^{[5](32)}很明显,康德认为,只有道德法则是我们的理性所能直接意识到的,而由于道德法则需要摆脱所有的质料(或目的),所以,只有它能独立于任何感性条件,成为意志的规定根据,而这又恰好是自由的特征,即摆脱了自然因果必然性。康德说明了为什么我们根本不能从自由出发的原因:因为预设的自由要成为积极的概念,“就会要求有人们在这里根本不可以假定的一种理智直观”^{[5](34)}。也就是说,人只有感性直观,而没有理智直观,所以无法直接证明积极自由的存在。

于是,道德法则与自由的关系就具有如下性质:道德法则的意识就引申到自由意识了。虽然从性质来说,自由是存在性的,法则是认识性的,但是从人是有理性的存在者而言,我们具有道德法则的意识,所以,这是一种理性的事实,由此意识,我们认识到我们是自由的,因为如果没有自由,我们就只能认识到自然法则;有了自由,则我们可以认识到道德法则,所以道德法则也可以叫做自由的法则。我们所能说的就是:“自由当然是道德法则的 *ratio essendi*[存在根据],但道德法则却是自由的 *ratio cognoscendi*[认识根据]。因为如果不是在我们的理性中早就清楚地想到了道德法则,我们就决不会认为自己有理由去假定像自由这样的东西(尽管自由并不自相矛

盾)。但如果没有自由,在我们里面也就根本找不到道德法则。”^{[5](第5页底注1)}在这个问题上,理性功能的发挥是前提条件。

所以,抉发出对道德法则的意识作为“理性的事实”,对康德伦理学而言有重要意义。一方面,从认识的角度引申出了自由;另一方面,也能获得对道德善的理解。理性需要进行道德判断,就必然有道德法则,有了对道德法则的意识,我们才能让自己的理性依照法则来判断某个动机或准则是否具有道德价值,即确证道德善。对康德而言,善与福的区别与联系是十分关键的。在他看来,道德善是意志的善,即意志受到道德法则的形式的约束而形成的价值属性,是绝对善。这种善的特点就在于它摆脱了任何质料性的目的,也就是让意志的主观准则直接就是普遍的道德法则的形式。但这不是至善,至善还要包括一般有关幸福的善的因素。在他看来,道德善与幸福的善属于两个不同的系列,道德善是一种配享幸福的资格的善,是绝对的、前提性的善。构成幸福的各种要素的善,都只是相对的、有条件的善,都只有在具有了道德善这一前提之后,才能成其为善,否则就有可能沦为恶。因而,“善和恶的概念必须不是先行于道德法则(表面上必须是这概念为道德法则提供根据),而是仅仅(如同这里也发生的那样)在道德法则之后并由道德法则来规定”^{[5](67)}。

四、自由的落实:任性自由

康德在论证了道德法则的优先性之后,必然还要面对一个问题,那就是自由的具体落实问题。我们通过理论理性的超验使用,发现了自由的逻辑可能性(也就是说,设想自由存在,并没有逻辑矛盾,但我们无法对自由形成知识,因为我们没有对超验东西的理智直观);但积极意义上的自由却又是预设性的,也就是说,如果我们能意识到道德法则,则道德法则就直接决定着我们的意志,从而诉诸实践,这就是纯粹理性的实践能力,这就是积极意义上的自由。反过来,我们又必须假定我们具有积极意义上的自由,即意志的自由,这样我们的理性才能意识到道德法则。这样的自由在理论上是一个空的概念,只能是理

性存在者的意志的一种属性,在实践上,它也只是个行为的最高作用因的概念,与具体的行为没有直接联系,我们也难以理解意志自身的立法如何能够自我执行。就它与自律的关系来说,则是一种循环论证。

要真正思考我们的实践能力,以行为为落脚点就能落实。当然,行为是我们作为道德主体而作出的,所以,行为与我们道德主体的能力直接相关。要确证自由,还是需要考察我们会受到感性偏好刺激,同时又能独立于这种刺激而受到道德法则的决定的能力。康德后来把这种能力定名为“任性”(Willkür)。这是康德走出自由与自律的循环论证的新出路。墨菲指出:如果人的尊严不再源于他能够成为道德存在者的能力,“而是源于他选择行为过程的自我立法能力——选择其行为过程(道德的、非道德的或去道德的)的自由,而不是由感官倾向施加于其上”^[6],那么他就不需要这种循环了。也就是说,一个人即使选择了恶劣的准则而行为,这个动机的形成也仍然是出自理性,而不是纯粹出自感官倾向。这就表明了他的自由,由于这种自由,他也是能够被归责的。应当说,墨菲对任性的自由的这一解读是正确的。

“任性”这个概念,在《道德形而上学的奠基》和《实践理性批判》中都已经出现了,但是对这个概念没有做任何界定,只是一般地作为用道德法则来规定方能产生具有善的价值的行为的功能。这使得意志(Wille)与任性(Willkür)这两个概念之间的关系混淆不清,一方面,在康德看来,意志可以被道德法则所规定就是自由意志,而任性也应该为道德法则所规定,但他在那时却没有说出“自由的任性”这个概念;另一方面,让人们认为任性实际上就是那种会依照感性偏好冲动而行动的功能,但这样的任性当然不是自由的,而是机械的、非自由的。我相信,在《道德形而上学的奠基》和《实践理性批判》中,康德没有锤炼出一个可以沟通本体与现象、自由与必然的“任性”概念。这个概念,到康德出版《道德形而上学》(1797年)时才终于被厘清了,即毅然决然地把自由赋予任性,并认为自由只与任性有关,而与

意志无关。这就意味着,康德放弃了《道德形而上学的奠基》和《实践理性批判》中的意志自由概念,主要是因为这种意志自由在理论中是一个空的概念,在实践中其实把意志自由等同于服从道德法则的意志即可。

于是,自由问题就落实到行为准则选择的自发性上。初看起来,任性自由的含义确实是既可以选择基于感性偏好的准则,也可以选择基于道德法则的准则。至于人为什么能够这样选择,这就是自由的最深秘密。在康德看来,任性与欲求能力有关。“欲求能力就是通过自己的表象而成为这些表象的对象之原因的能力。”^[7]表象能力有多种,既有感性表象,也有理智表象。依据感性表象即对感性客体的表象去行动,动物就是这样;依据理智表象即一般意识(也就规定行动的根据在自己之内)去行动,使这些表象成为要产生的客体的原因,则规定行动的根据就是主体的喜好,依照当下的喜好去做或者不做。再进一步,如果欲求能力“与自己产生客体的行为能力的意识相结合,那它就叫做任性”^{[7](220)}。也就是说,欲求能力的规定根据即喜好是在主体的意识中发现的,并诉诸行动,就是“任性”;如果这种欲求能力不诉诸行动,则就是“愿望”。而意志,就是一种在主体的纯粹理性中发现其喜好的欲求能力,它并不与行为直接相关,而是与使任性去行动的规定根据相关。意志就是通过理性去规定任性的欲求能力,所以它是实践理性。对意志本身,再也没有任何其他规定根据,它本身就是一个至上的、可以作为任性的规定根据的理性原则。于是《道德形而上学的奠基》中关于用理性或道德法则来规定意志的说法,在现在就是不成立的。意志也是一种欲求能力,但这种欲求能力并不直接诉诸行动,而是要通过规定任性的准则来使任性去行动。因为任性的意识是混杂的,可以是对感性偏好的意识,也可以是对道德法则的意识,所以,它不是纯粹理性的,所以应该受到理性的规定。在这样的理论视野中,我们可以阐述意志和任性的真实关系。

第一,专门拈出“任性”来详细分析,把它与人的行为直接相关,才能彰显自由的本真义、实

践的日常义。要证明所谓“意志的自由”，对康德而言，理论的负担过重。界定“任性的自由”，采用的是人本主义的现实视角，而不是《道德形而上学的奠基》中所采用的所谓“所有有理性的存在者”的视角。因为人就是既有感性又有理性的存在者，这就是任性之属人性的存在论根基。从此立论，何其便捷，何其稳当。

第二，意志的功能被只视为提供使任性去行动的规定根据，也就是说，意志与行为之间还隔着任性，意志规定任性，实际上就是规定任性的准则，而由任性来行动，这才是使行为获得道德价值的恰当的程序性说明。任性有动物性的任性和人的任性。动物的任性就是“只能由偏好（感性冲动、stimulus[刺激]）来规定的任性（arbitrium brutum）”^{[7](220)}；人的任性却是这样的：“它虽然受到冲动的刺激，但不受它规定，因此本身（没有已经获得的理性技能）不是纯粹的，但却能够被规定从纯粹意志出发去行动。”^{[7](220)}显然，自由的任性只能是人的任性，因为自由的任性只能是“可以受纯粹理性规定的任性”^{[7](220)}。于是，任性的自由可以包括两个方面：一是它具有那种不受感性冲动规定的那种独立性（而动物的任性恰恰没有这种独立性），这是消极的自由；二是“纯粹理性有能力自身就是实践的”^{[7](220)}，即任性能够受到纯粹理性的规定而行动，这是任性的自由的积极的概念。然而，纯粹理性作为原则的能力，对任性进行规定时，却必须忽视其质料（即任性的客体），也就是只以法则的形式去规定其准则。这才把意志与任性的关系厘清了。意志只能自己颁立道德法则，而不能颁立准则（但在《道德形而上学的奠基》中，却说意志有准则），所以不能直接与行动相关；任性则只能具有准则，因为它要直接诉诸行动。这样，理性对任性的规定就是“使每一个行动准则都服从它适合成为普遍法则这个条件”^{[7](220)}，而这恰好就使得行为具有绝对的道德善的价值，就真正体现了自由，所以任性能够受到纯粹理性的规定，这就是其积极自由。现在，《道德形而上学的奠基》中的有些说法就不通了。比如说，用道德法则去规定意志的准则，就是不通的，因为意志只颁立法则，总不能说

用法则去规定法则；又说意志是自由的，而实际上，自由是需要约束和规定的，而意志的功能是立法，如果意志是自由的，那就需要自己约束自己，这正是那时康德提出意志自律的根据，但这与意志自由实际上是一回事，于是就只能在自由与自律之间转圈子。也就是说，意志作为实践理性，是不受约束的，它要去约束别的东西，即任性的行为或准则。所以，区分意志和任性，才能使自由应该受到约束的含义明确起来。

第三，这样一来，意志就与自由没有关系了，其功能其实是使得人的任性成为积极自由的，所以，自由只与任性有关。但自由概念仍然是“一个纯粹的理性概念”^{[7](228)}，也就是说它是超验的，经验中不可能提供自由的任何恰当例证，所以，作为纯粹理性概念的自由是一种理念，也就是本体的自由。但是，在事关行动时，我们就面对着纯粹理性或意志所订立的客观法则，而我们的任性只会有一种自己的行动原则即准则，它并不能自动地就与客观法则相一致，于是，客观法则可以绝对地、客观地要求于主体的准则，即要求他应当如何行动，实际上，这就是要求任性的自由与自由理念相一致。任性的自由处于被要求的地位。

因此，“法则来自意志，准则来自任性。任性在人里面是一种自由的任性；仅仅与法则相关的意志，既不能被称为自由的也不能被称为不自由的，因为它与行动无关，而是直接与为行为准则立法（因而是实践理性本身）有关，因此也是绝对必然的，甚至是不能够被强制的。所以，只有任性才能被称做自由的”^{[7](233)}。这段总体地阐述意志和任性的关系的论述，显然让熟悉《道德形而上学的奠基》的读者感到吃惊。然而，这是康德实践哲学发展的必然。让准则归任性，意志则专司法则，这样，意志就不是强制自己（这是悖解的），而是通过客观的法则来强制任性的准则，这样才能体现任性的自由。显然，人的任性的准则如果受到道德法则的规定，则可以说是“自律”的（因为它毕竟有可以独立于感性冲动的消极自由），如果它不接受道德法则的规定，但其行为却并不违背道德法则，则可以说是“他律”的。但任

性即使在“他律”的时候,也是形成了准则的,这就是有自由的表现,可表现为大家任性的外在行为自由,即它们能在外在行为中不违背道德法则,合乎而非出于道德法则去行动,这样,大家的外在行为自由就可以并存。这相当于《道德形而上学的奠基》中所说的“假言命令”。

康德还必须澄清人们一个普遍的误解:即认为任性的自由就表现为既可以遵循法则又可以违背法则,似乎任性的自由就表现为这样一个任意的选择。康德认为,在经验中确实存在着违背法则的现象这样的例子,然而,经验中的例子是一回事,而把任性的自由解释为就体现在既能遵循又能违背法则之中则是另一回事。因为就自由而言,其消极义正是可以独立于感性冲动的刺激,所以,违背法则绝对不是自由的本质方面。任性的自由表现为它的准则能够同时成为法则,这样去行动,就是自由的积极义。至于人在经验上会“表现出一种不仅遵循法则,而且也违背法则作出选择的能力”^{[7](234)},却不能用来解释我们作为理知存在者的自由,“因为显象不能使任何超感性的客体(毕竟自由的任性就是这类东西)”^{[7](234)}得到解释。仅仅用感性偏好的刺激规定自己,那是动物的机械性任性的表现,而决非人的自由的任性的表现。所以说,为什么人会有违背道德法则的表现,我们无法理解发生这种事情的可能性,因为自由是理智存在者(超出经验)的自由,不能用经验的机械因果性来解释。在康德看来,从概念分析的角度看,如果说自由是人的任性的一种能力,那么它就“与理性的内在立法相关”,故“背离这种立法的可能性”只能被说成是“一种无能”^{[7](234)},而不能被认为是陷入动物的机械性之中的表现。

康德关于意志和任性的区分,在西方学术界引起了很多争论。有的人认为这种区分是不必要的,因为如果任性的肯定性自由就是能够受到道德法则的直接规定,那么它与意志就没有区别了。亨利·E.阿利森则更合理地说明了任性的自由的特征。他认为,康德把人会违背道德法则看作一种无能是不妥的,更好的说法应该是“误用”：“只有存在者有了自由,从肯定的方面加以

理解的自由,才能被认为是能够误用那种自由的。但值得注意的是,偏离道德律构成了对这种自由的误用而不是它的缺乏。”^[8]我认为阿利森的意见是对的,因为这样理解任性的自由的特点,更使违背道德法则的任性自由的选择应被归责,即自由的人要为自己误用自己的理性而负责。然而,在我看来,这些争论都没有注意到,康德区分意志和任性的真正目的在于明确意志是立法的,法则所强制的就是一种自动地形成准则、与行动直接相关的能力即任性,而不是强制那种不与行动直接相关的能力即意志。

五、康德道德哲学的晚年定论

在界定了意志和任性各自的含义之后,康德就展开了以下新的理论视阈:意志就是一种立法的功能,而自由的任性则包含着外在的行为和内在的准则。从任性的外在行为而言,只要求它们能够符合意志的普遍法则,这就是行为的合法性,在这方面,主体可以有各种不同的内在准则。换句话说,只要我的行为不违背普遍的道德法则,即便我很想损害他人的自由却没有诉诸行动,那么我的行为也是有合法性的。人类的外在行为自由可以按照这样的合法则性而共存,它不需要直接规定任性的主观准则,也就是说,不管行为者持有什么样的准则,只要他在行为中不违背普遍法则,他就至少尊重了普遍法则,其行为就受到了普遍法则的强制,所以他实际上就行使了其任性自由,当然是外在行为的自由。这就是法理学的范围。也就是说,我们的任性的外在行为的自由表现为在普遍的法则之下能够与他人的任性的外在行为的自由并存于世,这就是我们的法权的前提。法权的形而上学的初始根据就在于此。

另一方面,任性还有内在准则,它应该受到普遍的道德法则的直接规定,不但其外在行为要合乎道德法则,其内在准则也要同时就是普遍的道德法则,即受到道德法则的内在强制,只有这样,我们的任性的行为及其准则才都是符合道德法则的,这才是合道德性的,也就是体现为任性的内在自由。所以,德性问题的根本就在于,我们的任性的准则能够抗拒把来自感性偏好的原

理作为自己的规定根据,克服违背道德法则这一对任性的误用,而以极大的道德勇气用道德法则直接决定自己的主观准则,这种意志的力量就是德性。德性的形而上学的初始根据就在于此。由于有些学者对康德的道德原则经历了变化这一点没有深入把握,他们对康德前后著作中的用词的确切含义没有进行甄别,因而会出现误解。他们在对“自由的意志”和“自由的任性”作区分时就会陷入一种迷茫。比如有学者认为,“康德的实践理性不仅体现为一种积极的自由意志(der freie Wille),还体现为一种消极的自由决意(die freie Willkür)”^[9],认为自由的任性只有一种消极意义,其作用在于体现德性作为与偏好斗争的坚强和勇气。事实上,在《道德形而上学》中,康德明言意志无所谓自由与不自由,自由的任性既有消极义,也有积极义,其消极义是它对感性偏好的独立性,其积极义正是道德法则能够作为任性的准则的规定根据。所以,这种对自由的任性的理解是不恰当的,因为任性的自由并不仅仅是消极的。

Allen W. Wood认为,《道德形而上学》的两部分即“法权学说”和“德性学说”是彼此独立的,因为“法权是自然的时期的任务,而德性是自由的时期的任务。法权保护个体的外在自由,这是人类禀赋发展的条件,包括技能的培育和纪律的培育。道德的目的是伦理的关切之所在,它们在伦理义务的系统里得以特定化,并在最高善的理念中得以综合”^{[4](321)}。这是在康德整个实践哲学的视阈中来说的,即康德法权学说关注公民法治状态的建构,只有在这种状态下,人类的禀赋才能得到安全的发展,在文化的永无止境的发展中,才能有望在某个特定的时刻达到人类整体的道德化。虽然法权学说和德性学说是相互独立的,但并不是没有联系的,法权学说关注的是任性的外在行为的自由的实现,德性学说关注的是人任性的内在品性的自由的实现。从某种意义上说,法权学说可以看作关于外在行为的道德,有普遍法则对行为的强制,故也关乎自由,虽然只是外在行为的自由,所以它也是道德形而上学的一部分。既然法权学说关乎自由,就不能说它

仅仅关注自然的任务。在这个问题上,Allen W. Wood教授有所失察。

我们认为,康德通过确立任性的自由这一概念,既可开出法权的形而上学,贞定人们的外在行为的自由,又可开出德性的形而上学,贞定人们的内在品性的自由,内外结合,构成了《道德形而上学》的整体,由此,康德建构道德形而上学体系这一毕生的学术抱负得以圆满实现。它展示了道德哲学作为义务论的特点,区分了法权义务和德性义务,集中考察了德性的复合型结构,确定了道德情感在道德哲学中的地位。它更加符合人们日常的道德实践的特征,基础更加平实,在逻辑上更加自洽。虽然此书直到康德73岁高龄才出版,体系结构较为松散,行文也没有他在壮年时那种深刻峭拔、周密细致,但是此书是康德从中年时起就一直在准备写的,直到晚年界定了关键概念之后,才展开成书,可以说是深思熟虑的。可以说,《道德形而上学》是康德道德哲学的晚年定论。

参考文献

- [1] 〔德〕康德. 康德著作全集:第2卷[M]. 李秋零,主编. 北京:中国人民大学出版社,2004:301.
- [2] Kant, *Kant's Lecture on Ethics*, edited by Peter Heath and J. B. Schneewind, trans. by Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 3.
- [3] 〔德〕康德. 道德形而上学的奠基[M]. 李秋零,译注. 北京:中国人民大学出版社,2013:69.
- [4] Allen W. Wood, *Kant's Ethical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 171.
- [5] 〔德〕康德. 康德著作全集:第5卷[M]. 李秋零,主编. 北京:中国人民大学出版社,2007:13.
- [6] 〔美〕墨菲. 康德:权利哲学[M]. 吴彦,译. 北京:中国法制出版社,2010:81.
- [7] 〔德〕康德. 康德著作全集:第6卷[M]. 李秋零,主编. 北京:中国人民大学出版社,2007:218.
- [8] 〔美〕亨利·E. 阿利森. 康德的自由理论[M]. 陈虎平,译. 沈阳:辽宁教育出版社,2001:198.
- [9] 刘静. 正当与德性[M]. 北京:中国社会科学出版社,2015:133.

责任编辑:冯书生