

## 康德道德归责论探赜

傅永军\*

〔摘要〕 康德实践哲学中的道德归责难题,因《纯粹理性批判》对自由的先验规定而生,又因《道德形而上学的奠基》对意志自由与道德法则的关系所作的同构性解释而尖锐化。康德通过区分感性世界(现象)和理智世界(物自体),将行为的道德性关联于行为者的理性品格,将行为的非道德性关联于行为者的感性品格,非但不能解决道德归责难题,反倒带来了更为严重的理论困境:自由实际上成为一个空洞的先验概念。这迫使康德转换视阈,从行动者的实践能力角度重新诠释自由问题。自由被解释为道德实践者自愿选择服从或不服从道德法则的一种意志行动,它与道德性并不能相互化约。因此,自由既联系着善行,也联系着恶行。不道德的恶行同样可以是行动者基于意志之独立的自我规定而作出的自由决断。如此一来,人不仅要为善的行为负责,也必然要为恶的行为负责。康德由此揭示出意志与道德法则通过自由选择所形成的条件性联结,道德行动者的自由选择就是一种为去恶迁善而进行的斗争。

〔关键词〕 意志自由 道德法则 归责难题 根本恶 道德行动

〔中图分类号〕B82-09 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1007-1539(2018)05-0071-010

DOI:10.13904/j.cnki.1007-1539.2018.05.012

在康德道德哲学中,不道德行为的归责问题是随着康德对自由的现实性(客观实在性)问题的讨论而逐渐显露出来的一个伦理难题。众所周知,康德在道德法则与自由之间规定了一种循环论证关系:一方面,有理性者的自由为道德法则奠基,另一方面,有理性者服从道德法则是因为他们自由的。这个循环论证很好地解决了先验的实践哲学中自由的逻辑可能性问题。但是,当对自由的追问从逻辑的可能性上溯至自由的现实可能性的时候,这个循环论证就自然而然地将先验的实践哲学关于自由可能性的论证逼向了一个死角,即,为了证成行动者必然会将自主地遵循道德法则当作行动的理由,先验的实践哲学就必须把行动者解释为理性存在者。如此一来,这个循环论证必然会导致这样一个难题:“如果我们的自由意味着我们不是仅仅应该而是确实按照道德法则行为的,那么对我们的不道德

行为的唯一解释就是在作出不道德行为的时候我们就根本不是自由的——因此就不能对那些不道德的行为负责。”<sup>〔1〕</sup>如此一来,不道德行为的责任问题直接对康德的自由理论以及建构在自由理论基础上的道德哲学形成一种解构威胁,是一个必须认真对待且需要批判地加以解决的哲学难题。

本论文以康德道德归责论为论析对象,通过分析讨论道德归责难题在康德道德哲学中的发见、康德对归责难题解决思路的思考以及康德提出的解决方案对其自由学说的影响等问题,“补苴罅漏,张惶幽眇”,为康德道德哲学的研究别创新局。

### 一、归责难题的发见

在早期道德哲学著作中,康德并没有注意到自己的道德哲学中会出现道德归责难题。那时,

\* 作者简介:傅永军,山东大学中国诠释学研究中心暨哲学与社会发展学院教授(山东济南 250100)。

康德主要关注意志自由与道德法则的关系,重点是解决自由的可能性,以便为道德法则奠基。此时康德的工作主要是在道德形而上学层面进行。证成自由的逻辑可能性对于成功建构他的规范伦理学更为迫切,且至为关键。这项工作始自《纯粹理性批判》。《纯粹理性批判》对自由问题的批判分析,确认了自由存在的疆域,厘清了自由概念的内涵,从而为实践哲学讨论自由如何可能,进而讨论自由与道德法则之间的关系奠定了基础。

在《纯粹理性批判》中,康德依据先验观念论的要求,在现象和物自体之间作出区分,并根据这种区分敞开自由因果的可能性。按照康德的阐释,从自由的宇宙论意义展开理解,当我们将自由理解为一种能够“自发地开始一系列连续事物或状态的能力”时,就能够从理性中自然而然地引申出一个为理性自身而设立的自发性理念。这个自发性的理念指涉行动中的自由因果性,它意味着自由的理性行动能够自发地开启自身,不再依照自然因果性的法则由时间上在先的其他原因决定自身。用康德本人的话来说,就是一种“完全自行地开始一个时间中的序列的能力。所以我们现在也被容许在世界的进程中间让种种不同的序列在因果性上自行开始,并赋予这些序列的实体以从自由出发行动的能力”<sup>[2]</sup>。由此可见,自由只有在先验观念论的意义上才有其可能。因为,自由的因果性不可能在事实上从属于一个感性的时空序列。自由作为一种无条件者、一种自主产生一事件的能力,既没有相应对象可被给予感性经验,也未曾在相应的具体现实中被给予。自由作为一个必然的概念,它使得自由的因果性逻辑地从属于有理性的人类之意志,因而是因为人的理性而被先验建构起来的。自由从

来不能是一个经验的概念,先验的自由只有成为服从理性法则(而非自然法则)的实践理性才能够成就真正的意志自律,从而转变成为自由的行动。《纯粹理性批判》阐明了自由在何种意义以及何种范围内才是可能的,也就是说,《纯粹理性批判》提供了一个证明,它证成了人类拥有形成一个关于自由的不矛盾的概念的可能性。尽管我们不能对自由概念所蕴含的因果关系形成任何先天知识,尽管意志自由的存在不可能从经验上得到任何有事实显示的证明,但是至少我们已经确立了这样一个信念:自由的因果性和自然的因果性可以并行不悖。这可以看作是第一批判之于康德自由理论的最重要的贡献。这个贡献不仅打开了通向自由可能性的大门,也同时指出证成自由可能性的路径。自由如何可能是一个只能从实践根据上加以证明的问题。

《道德形而上学的奠基》和《实践理性批判》是康德为自由的可能性提供实践根据的两部重要著作,尽管两部著作对于自由所以可能的论证有着视角上的差异<sup>①</sup>,但是,毋庸置疑的是,这两部著作都把意志自由的存在与道德法则结合在一起,在有理性的人对道德法则的尊重中找到行动的理由,并以此证明自由因为道德而存在,自由就是自律即自我立法、自我守法。所以,康德给出的结论是,“一个自由意志和一个服从道德法则的意志是一回事”<sup>[3]</sup>。这种从自由与道德法则同构关系中推出自由的做法,就是康德证成自由之可能性的先验推证方法。

先验推证首先否定了关于自由可能性的思辨论证,因为,尽管我们知道只有将一个存在者设想为理性的且其行动是受制于自由理念的,一个存在者的行动才能够摆脱感性世界的因果制约,成为一种道德行动。“但我们却无法证明自

① 保罗·盖耶尔(Paul Guyer)曾经对这个问题作出过深入论述,他指出:“康德建立一个道德法则的有效性的目标始终和意志自由问题的兴趣纠缠在一起。在《道德形而上学奠基》和《实践理性批判》中,他认为带有自由意志的存在将必然地和道德法则结合在一起(那一‘交互性主题’),但是他对于这个主题的思想却是变化的:在《道德形而上学的奠基》中,他试图为我们的自由的实在性给出一个理论上的证明,由此他得出道德法则对于我们具有约束力量,而在第二批判中他认为我们只是将道德法则的约束性义务看作是一个‘理性的事实’,因此放弃了任何企图证明道德法则的有效性的努力,而是认为我们能够通过‘应当意味着能够’这一原则的方式从这个意识中推出我们的自由的实在性。”(参见保罗·盖耶尔:《康德》,第250页)

由在我们自己里面和在人性里面是某种现实的东西。”<sup>[3](456/4:448)</sup>这意味着,不仅要限制自由的思辨使用,而且要否定从思辨理性出发认知(确证)自由的任何可能性。自由在思辨理性那里既无法经验地显示出自己的必然性,更不能先天地证成自己的客观实在性。自由只能在实践领域中证成自己的可能性,也就是说,只有在有理性的人的道德行动中,自由才能证明自己是属于一切有理性者的意志的属性。康德指出:“我们必须也把自由的理念赋予每一个具有意志的理性存在者,它仅仅按照这个理念去行动。因为在这样一个存在者里面,我们设想一种理性,而这种理性是实践的,也就是说,它就自己的客体而言具有因果性。”<sup>[3](456/4:448)</sup>

实践地证成意志自由,核心问题就是证明自由作为意志之属性事实上属于有理性的人。换句话说,“我们是要证明实践理性能独立不依于经验而自身即足够去决定意志”<sup>[4]</sup>。我们知道,作为一位坚定的理性主义者,康德与英国情感主义哲学家不同,他把“同情”“仁爱”“怜悯”等日常生活中的美德观念从行动的理由中排除出去,而仅仅把纯粹的意志对理性的道德法则的遵行当作行动的唯一理由。康德将这种在意志与道德法则之间遵行理性而进行决断的行为称为自由行动。单就这种决断行动是一种摆脱了自然必然性的理性行动者的自发行动而言,康德将其纳入意志的消极自由范畴,它不过表明了一个行为者可以免于自然因果性的束缚,出于自身的理由而自主地采取行动。本质上“它是属于有生命的理性者的意志的一种能够独立不依于外来的决定原因而起作用的因果性”<sup>[4](64)</sup>。按照康德对于行动道德性的严格主义规范,出自消极自由的行动可以是一种合乎道德的行动,但并不必然是一种道德行动,甚至可以说,出自消极自由的行动经常是非道德的和反道德的,因为,消极自由行

动虽然避免了自然必然性这样的外部原因的干预,但从根本上说,它仍然是一种基于“Willkür”<sup>①</sup>而出于准则的行动。有鉴于此,为道德的缘故,道德哲学必须形成一个积极的自由概念。

积极自由不仅体现出意志的一种自我决断能力,更重要的是,积极自由还体现出意志按照一种普遍法则进行决断,从而为行动提供理由的自主能力。在这个意义上,自由作为有理性者的意志的一种性状,其鉴别性特征“并不是摆脱人作为感性存在的需要的因果规定而独立(因为这种独立关涉到自由的任意[arbitrium liberrum]概念)。它也不是全然摆脱这些需要的一种自由(因为只有神性意志或神圣意志才被认为是独立于这些需要的)。相反,它是一种推动作用上的独立,也就是说,一种独立于甚至有悖于这些需要而进行自我规定的能力”<sup>[5]</sup>。这就是说,意志的自由积极规定,是意志的立法性。意志的自由规定不仅表现为意志排除一切外部的原因而自主行动,更重要的是表现为意志为自己立定一种普遍的法则并且自主地选择它作为自己行动的理由。意志自由实际上就是一种依照不变且普遍有效的法则而行动的因果性。犹如阿利森所说:“具有自律特征的意志是这样一种意志,对它而言,存有(或能够有)在逻辑上独立于行为者作为一感性存在者的种种需要而行动的理由。”<sup>[5](139)</sup>就此而言,自律如同自由一样也是意志的性状。更准确地说,“意志的自由只能作为‘自律,即意志作为对自身来说的一个法则’来被理解为积极的”<sup>[1](230)</sup>。这意味着,意志自由只有在意志自愿地接受道德法则节制时,才是可能的且能够成为现实的。意志自由并不意味着摆脱所有规范的限制。相反,意志自由恰恰通过接受道德法则的节制而成为可能的。因此缘故,著名的

① “Willkür”是康德道德哲学中一个非常重要的概念,也是一个在其他语言中难以对等地准确翻译的概念。据不完全考证,这个词在中文中至少有“任性”“任意”“意愿”“决断”“选择”“意志”“意力”等多种译法。张荣教授曾撰著专文对“Willkür”的中文译法进行讨论,更有意义的是,张荣教授还用了一个注释对“Willkür”的汉译情况进行了分析考订,有很重要的学术参考价值。参见张荣:《“决断”还是“任意”(抑或其它)?——从中世纪的 liberrum arbitrium 看康德 Willkür 概念的汉译》,载《江苏社会科学》2007年第3期。

康德学者保罗·盖耶尔(Paul Guyer)指出,康德所给出的有关意志自由的论证,“假定意志的自由(在实质意义上)和道德法则是相互蕴含的,我们能够通过一个应用于我们来证明另一个适用于我们:我们在原则上就能够通过证明我们服从于道德法则来证明我们服从于自由意志,或者是通过证明我们具有自由意志来证明我们服从于道德法则”<sup>[1](231)</sup>。自由与道德法则相互蕴含<sup>①</sup>这种现象,阿利森称之为自由与道德法则循环论证的“交互性论题(Reciprocity Thesis)”<sup>②</sup>。

“交互性论题”关注自由的可能性。当然,自由的可能性不能仅仅是一种概念的可能性,它应当能够在道德行动中实际实现出来(应该蕴含能够)。有理性的人对道德法则及遵行道德法则的绝对命令有着直接的意识,直接阐明了非自由的意志一定是受制于外部因素控制的意志,而自由的意志不仅要超出受偏好所控制的自然法则,而且更要将自身置于道德法则的控制之下。这意味着自由总是与理性存在者直接相关。一个有理性者的自由是通过把自己看作理智世界的成员来获得形而上学根基的。所以,通过区分“感性世界”和“理智世界”就可以保证自由之于有理性的人的现实性。这样,“康德论证了我们必须认识到现象的自我和本体的自我的差别,我们本体的自我也必须由一条不同于经验的法则所统治,这样的法则只能是道德法则:我们的本体的自我因此必须是自由的,由道德法则统治的”<sup>[1](232)</sup>。

但是,康德关于自由的形而上学论证存在着很大的问题。康德过于关注自由的可能性,而忽视了自由的现实性,这种关注使得康德把论证建立在这样一种假设之上,即自由在行动中的可能

性系于行动者的存在方式。在康德道德哲学中,这意味着道德行为必然与人的存在状态相关。也就是说,人若以感性方式存在,就必然服从自然规律,受制于他律;而人若以理性方式存在,就必然服从理性的绝对命令,并且能够直接意识到道德法则而导出自由的实在性。这种诉求于行为者存在状态的论证方式会带来如下双重结果:一方面,不道德的行为总是与感性偏好相关联,欲望原则是感性存在者的必然的因果法则;另一方面,道德行为必然与意志自由相关联,道德法则是理性存在者的自由的因果法则。而后一种结果直接将归责难题呈现在人们面前:如果自由只属于理智世界成员,如果有理性的存在者按照道德法则行动完全出于自律意识,而不道德的他律行为总是依据自然的感性原则,被归咎于人的不自由的感性品格。道德法则作为命令对于感性存在者来说,本身就蕴含着不愿意服从命令的可能性,且在人的经验品格中有其根基。这样,道德法则就把“强制”以命令伴随物的方式加于感性存在者身上。而行为一旦成为一种被强制的行为则行为的道德意义必然丧失。如此一来,人们就必须承认,自由意志绝不可能选择违背道德法则的行为,以败坏道德法则。自由地选择不道德行为就是一种矛盾的说法而变得不可理解,而人们不必对非自由选择的行为负责任也就成为顺理成章的事情。

## 二、解决归责难题的先验要求

归责难题从内部构成对康德的自由学说的严重冲击,康德必须给予重视。如前所述,归责难题的产生,源自康德对自由可能性的论证采用

<sup>①</sup> 在《实践理性批判》中,“交互性论题”同样也被康德当作证成自由可能性的论证前提。康德这样说:“人们即使看出了一个作用因的自由的可能性,也绝不是仅仅看出了作为理性存在者的至上实践法则的道德法则的可能性,而是完全看出了其必然性,而人们是赋予了这些理性存在者以其意志的因果性的自由的;因为这两个概念是如此不可分割地结合在一起,以至于人们也可以通过意志对于唯独道德法则除外的任何其他东西的独立性来定义实践的自由。”康德:《实践理性批判》,李秋零译,载《康德著作全集》第5卷,中国人民大学出版社2007年版,第100页(5:93-94)。

<sup>②</sup> 参见亨利·E.阿利森:《康德的自由理论》,陈虎平译,辽宁教育出版社2001年版,第301-321页。康德有关自由与道德法则的循环论证的关键性的文本见于《道德形而上学的奠基》,在该书的4:450部分,康德说:“我们假定自己在作用因的秩序中是自由的,以便设想自己在目的的秩序中服从道德法则;然后我们设想自己是服从这些法则的,因为我们已经把自由归于我们自己。”

了感性世界(现象)与理智世界(物自体)相区分的方式。行为的道德性与行为者的理性品格相关,而非道德性与行为者的感性品格相关。理性存在者作为自律的行动者,服从道德法则是一种绝对无条件的命令,理性行动者绝无违背绝对命令之可能。除非把不道德行为归责于他律的经验意志<sup>①</sup>,在现有这种论证框架中,康德就不可能对归责问题作出符合其道德哲学旨趣的说明。因为,按照康德的观点,“假如一个有理性的受造者在某个时候能够做到完全乐意去执行一切道德法则,那么,这就会等于是说,在他心中就连诱惑他背离这些道德法则的一种欲望的可能性也不会存在”<sup>[6]</sup>。所以,人作为理性存在者认自己是理智世界的成员,就同时意味着他必然服从在自由理念中包含着的理智世界的法则,把出于自由意志的道德法则视为绝对命令,把行动必须出于道德法则视为自己的义务。相反,感性存在者作为他律的行动者,其经验性的品格使得他必然是基于自己的自然本性而行动,因此,他律意志就是一个有条件的被动的意志,它总是联系着法则的质料内容来决定自己的行动。也就是说,对于他律意志来说,它是一种被经验法则所规定的条件性意志,通过当下的感受性将意志与法则联系起来,因此不能被看作一个与道德相关的意志。这样一个受制于感性、受制于经验法则而没有主动性的被动意志如何能作出符合道德责任的行动,又如何能够要求行为者对它的行动命令担负起道德责任呢?

退一步说,接受将道德责任转嫁给经验的他律意志这样一种观点,似乎能够在康德关于自由可能的现有框架内解决归责难题。但是,笔者的

分析将指出,这种解决又会造成另外的理论困境,即把作为实践概念的自由的的可能性逻辑与现实性逻辑完全分离,使得自由成为一个空洞的先验概念。而这一点恰恰是康德绝对不能接受的。

如前所述,康德对自由之可能性逻辑的证成,从存在论出发,通过将自律的意志和他律的意志分离且分别化约到不同的层面,给出了一种形而上学解决方案。单从功能角度看,无论是从理性层面对自律意志之特征的分析,还是从感性层面对他律意志之特征的分析,这一解决方案均可以分析地推出。一方面,意志自由、道德法则、自律以及立法行动之间的同构关系,使得道德法则和自由之间形成一种循环论证关系,既可以分析地从道德法则中析取出自由,也可以从自由中析取出道德法则。另一方面,被动感性、自然法则、他律以及基于法则质料的行动之间的同构关系,使得用感性的有条件性解释不道德行为成为自然而然的事情,违背义务的存在论基础是因为人的感性存在。这样,在分离框架下,理性行动与感性行动的合法性均可以满足。

然而,按照康德道德哲学的原则,一个存在者同时是理智世界和感性世界这样两个世界的成员,意志自由所立定的行为法则作为一种命令,应当对理性之经验性格的主体也同样具有约束力,所以,即使“我”作为感性世界的成员也应当服从自由理念中所包含着的道德法则,以便给予自己的行为以道德规定,毕竟如康德所说的那样,“知性世界包含着感官世界的根据,从而也包含着感官世界的法则的根据”<sup>[3](426/4,453)]</sup>。但是,由于康德先验地将理性与它的经验性格区分开来,

<sup>①</sup> 陈士诚先生认为康德在《道德形而上学的奠基》和《实践理性批判》中就坚持这种归责观点。他在论文中指出,“由格律的无条件性指向此意志的纯粹性、法则之制定等。格律的无条件性才是道德的基础,因而证成意志之自律与自由。另外,康德在《实践理性批判》一书中另有不太起眼的论证:自由是必须的,它使归责成为可能:‘没有这……自由就没有依据道德法则之归责是可能的了。’但自由的理性主体是不可能被归责的,被归责的只是其经验的性格,康德道:‘我们的归责只能涉及这经验的性格。’被归责的是理性自由的经验性格而不是理性与自由自身,对应在《实践理性批判》中的论证,理性自由是必须的,否则我们不能归责违反法则的他律经验意志(性格)。”陈士诚先生还抽绎出康德论证的几个要点,他归纳为:“1. 与自然之对抗与超越表示出自由的先天性——现象与物自身的区别;2. 与感性之对抗显示其伦理学性格;3. 假言格律相应于他律意志,格律形式之无条件性,普遍性与必然性等指向意志之纯粹性,自律与自由等;4. 自律与自由的关系是分析的,定言命令与他律的意志的关系是综合的;5. 自由是规则的先验条件,他自身不被归责,被归责的是他律的经验意志。”(参见陈士诚:《康德于〈单在理性范围内之宗教〉中的自由理论》,载《政治大学哲学学报》2006年第15期,第54页)

理性与其经验性格的主体之间的联接就不能分析地完成,而只能通过先天(就绝对命令是先天的而言)综合来完成。这势必会造成这样一种后果:由于感性主体缺乏对道德法则的尊重,它的行为或许会是合乎义务的行为,但绝不是出于义务的行为。故道德法则与感性主体的行为之间的综合只能借助道德法则的强迫命令来完成。强制对于理性存在者来说没有任何意义,对感性存在者来说则意味着非道德性。正如陈士诚先生所指出的那样:“存在层面上这先天综合亦可以如此表示:道德上的应然涉及智思世界的成员且同时作为感性世界的成员。因而他使理性的亦是感性的,以智思世界的成员的身份命令却以感性世界的身份拒绝。康德亦从作为命令的应然概念中分析出必然性(Notwendigkeit),这必然性乃强制性(Nöthigung)之意。但强制者与不服从者是分别被解释的,只是一个外在的结合——理性的是智思的,不服从理性则是感性的。这种对主体的割裂并不能由定言令式的先天综合来解决的,因为在拒绝义务的意志本身并不包涵任何服从的可能性,因为这个可能性是在于理性,是在他律意志之外的。因而康德的理解不但未能完作主体的同一性,反而把主体割裂了。”<sup>[7]</sup>可见,康德对自由的解决不仅没有成功为道德奠基,反倒在不经意间为不道德行为的合理性提供了一种辩护。

由此可知,将不道德行为化约到感性层面,借助对感性的有条件性的分析解释违背道德法则行为的发生,并不符合康德的本意。事实上也是如此。笔者发现,在《道德形而上学的奠基》和《实践理性批判》中,道德归责问题不在康德关注的范围之内。此时的康德将自己的注意力主要放在解决实践的先天综合命题如何可能的问题上。康德通过对责任行为和道德法则的纯粹理性特征的分析,将自由设定为一切理性存在者的意志所具有的属性,在形而上学层面解决实践的先天综合命题何以可能问题。这种解决方案由于是将实践自由的可能性与人的存在状态相关联,可以称之为关于自由可能性的形而上学证明。关于自由的形而上学证明通过人的存在状

态的二元划分,在证成自由如何可能的同时,也将潜藏在康德自己道德哲学中的问题突出了出来。正如有的论者所指出的那样,“当康德作成此区别后,本应放弃与道德不相应的存在领域的一切关联,随之而来应该是追问这道德领域自身如何可能。但因为此时康德根本不承认违反义务是德性的一个模式,只是把他从道德性排斥到优先的制约性、现象性及意志的他律性等。康德把道德领域归属到自我立法、自由、服从义务等,把违反义务看成道德的彼岸,而且以存在性来解释。因而他的自律与他律等只是现象与物自身区分的变形而已。此时的康德并没有留意到:违反义务的格律之采用亦必须在自动而无条件的概念下才能成立,因而不是经验的而是先天的”<sup>[7](57-58)</sup>。如此看来,在保持道德独立于经验的尊严的同时,人作为有自由意志的行动者既必须对自己行动的理由给予充分的说明(服从与不服从道德法则的根据),亦应当对自己的行动担承完全的道德责任,就成为摆在康德面前亟待解决的问题。

### 三、自由选择与道德责任

如前所述,康德在《道德形而上学的奠基》和《实践理性批判》中对自由可能性的探讨,取存在论立场,即从自由与准则施予感性对象必然造成冲突这一事实出发,将自由赋予理性存在者的意志之上。尽管自由与道德法则之间的关系问题是一个实践理性问题,但是,此时的康德并没有从存在者的实践能力,即没有从行动者自由地选择准则作为自己行动理由这种意欲能力角度去讨论自由的可能性及现实性。这就是说,从存在角度对自由问题的讨论所导致的道德哲学中的归责难题,使得康德清楚地意识到,从批判的道德哲学自身逻辑出发,只有从意欲能力角度讨论人的道德责任问题,才能对人服从道德法则,履行义务,或者人不遵行道德法则,做出不道德行为这样两种冲突的道德现象给予理性的证成。这种解决问题思路的改变,使得康德在自由问题上不再坚持一种存在论观点,从世界的二分(感性世界和理智世界)和人的双重存在(感性人和

理性人)出发,将遵守道德法则的行为归之于绝对无条件的自律意志,将违反道德法则的行为归之于有条件的他律意志。康德虽然没有放弃本体与现象的二元区分,但是却大大降低了这种区分的重要性。他从实践理性出发,要求立足于人的自发性行动的抉择能力去理解自由,即从自愿选择服从道德法则或自愿选择违背道德法则意义上解说自由,并据之讨论道德责任。这构成了《纯然理性界限内的宗教》中讨论自由问题的基础性命题,从而规定了此阶段康德讨论自由问题的方向。

从道德行动者的自由抉择出发,讨论人的道德责任,意味着康德对自由与道德法则之间的关系以及人的行为的道德性作出了一种新的理解。自由指称着道德实践者自愿选择服从或不服从道德法则的一种意志行动。在这里,责任的主体是自由行动者,责任的对象是自由的行动以及自由行动所需符合的道德法则。人的行动的道德性是因为行动的主体自由地让行动出于道德法则,而不道德行为同样是自由地选择不遵行道德法则的结果。行动者违反道德法则的意志亦必须是绝对无条件的,因为假如行为者是为条件所制约而不自由,则其意志本身只相关于行为者的自然本性而与道德无关,对行为性质的道德评价就失去了可能性、价值以及意义。由此产生的直接的理论后果至少有两个。

第一,道德行动可能的无条件性要求并不是其道德性的必要的理性根据,履行义务作为道德行动的根据只相关于意志与道德法则之间出自纯粹动机的自由抉择。道德行动可能的无条件性要求并不等同于道德的,无条件性要求只是检视行动道德性(或者说进行道德批评)的最高条件。行动的道德性的根据与行动者的自由选择

直接相关。

第二,行动者的善良意志是行动者选择道德法则作为自己行动的准则的主观根据。就道德必然要表现为一种实践现象而言,行动者的善良意志无所谓道德不道德。道德是意志自由与道德法则无条件地契合造就出来的实践现象,完全是行动者自由意志选择的结果。也就是说,一个行动是因为其与道德法则之间的关系(自由地服从或不服从)而有了道德价值和意义,它与纯粹的动机和行动的表现有关,但既不是因为纯粹的动机(它只是道德行动成为可能的主观根据),也不是因为行为者的行动表象(哪怕行动的表现表现出符合道德法则之特征,如康德所说的“童叟无欺”)而成为道德的实践现象。自由才是人的道德行动的根据,也就是善的根据,由此决定了行动者对其行动有着不可逃避的责任。

这样的两种理论后果将康德道德哲学的重心引向如下问题:道德行动主体的意志自由与行动选择及其责任要求之间存在着何种关系?由于康德在《道德形而上学的奠基》和《实践理性批判》中已经理据充分地论证了意志自由与道德法则之间的同构关系,给出了判定一种行动之为道德行动的标准,所以,在《纯然理性界限内的宗教》中,康德的主要任务是探讨人作出道德行动选择和道德行动选择的根据,或者说,善与恶在人性中的根源,以便为道德批评敞开可能性,解决道德归责难题。从道德哲学角度说,康德的“人性论”的主题便在于此。

某种意义上说,康德的“人性论”是一种道德动力学,它探究人性<sup>①</sup>中存在的驱动人们自由地选择某种行动的主观根据。按照康德的观点,尽管人的本性中有着朝向善的禀赋和趋向恶的倾

<sup>①</sup> 康德“对人性的理解有两个基本的立足点:第一,人的本性不是就单个的具体人之本性来说的,它表达的是整个人类作为一个族类而言所应具有的性质特征;第二,与其说人性是某种被动存在的、自然天成的纯然之物,不如说人性是人能够主动而自由地选择成为某类存在的主观根据,也就是能够从根本上决定并解释人类行为的人之纯然天性,是人以位格存在形式必然能够获得的精神品质。因此,人的本性总是要从人具有主观上运用自己的自由角度来解说,因为只有自由的人才能对自己的行为负责。就此而言,康德反对将人的本性解释为与生俱有的特性,认为这种解释将使得人的责任意识消失殆尽。对人性进行诠释依赖这两个基本立足点,这决定了康德对人性的诠释必然与他的意志自由理论相关,与他道德行为者的主体性地位的强调有关”(见拙著《绝对视阈中的康德宗教哲学:从伦理神学到道德宗教》,社会科学文献出版社2015年版,第191页)。

向,但是人并非天生就是善的或者恶的。善、恶既不能简单地被理解为一种经验现象、一种行为的后果,也不能想当然地被解释为人的自然本性。说一个人的行为是善的(或者是恶的),总是因为这个人的行为所表现出来的性质符合(违背了)道德法则,因而让人可以理性地推论出其内心中不仅存在善(恶)的准则,更重要的是让自己的行为服膺于这种善(恶)的准则。可见,人们的行为是趋善还是为恶,完全是人的自由选择的结果。自由不仅仅是道德行动的根据,即善的行动的根据,同时也是不道德行动的根据,即恶的行动的根据。人对自己行动负责,意味着不仅要为善的行为负责,也要为恶的行为负责。康德由此揭示了意志与道德法则通过自由选择所形成的条件性联结。康德指出,善与恶实际上是一种必须联系着人的意志自由被理解、标示人之行动性质的概念。善指称着一种将意欲(任性)与道德法则联系在一起而呈现行动性质之活动,恶则相反,它指称着将行动连接到行为的主观准则之下,使得行动表现出一种违反义务特征。由此可以推知,行动主体作为有自由抉择能力的行动者,它通过自由选择在意志与道德法则之间所建立的联结是一种符合自由因果性要求的联结。道德命令作为对被命令者的要求,被命令者完全可以自我决定是自愿遵从,还是自愿不遵从。也就是说,仅凭道德行动者的主体力量,就可以趋善还是向善。一切恶、非道德行为就像一切善、道德行为那样都起源于自由意志的自发性(任性)。康德本人这样说:“人在道德的意义上是什么?以及,他应该成为什么?是善还是恶?这必须由他自己来造成,或者必定是他过去所造成的。善与恶必须是他的自由任性的结果。因为若不然,他就不能为这二者负责,从而他在道德

上就既不能是善的也不能是恶的。”<sup>[8]</sup> 如此看来,“康德转向关注根本的恶,那是出于一种严格的哲学理由,就是说,需要为道德自由的合理性给出一种充分的和妥当的证明”<sup>[9]</sup>。

但是,对于这样一种“充分的和妥当的证明”,还有一个问题需要给予先验回答。用意志自由解释道德行动者在行动中抉择规范的差异,关键的一点是如何理解恶与人的自然本性之间的关系。如果对恶作为人的自然本性的理解是一种实在论的理解,将其解读为一个关于人的存在属性的物理规定,那么就会把人性中的恶当作自然事实。既然恶在人的本性中有根基,人的意志就无力扭转恶对人的行动控制与支配,作恶就是人的天性。于是,人就可以以自身的有条件性、不完美性为自己的不道德行为开脱,就不必为自己的不道德行动负责。因此,“恶的根源”既不系于“我们的自然倾向”,也不系于“我们的理性”<sup>[10]</sup>。也就是说,人之恶,无非是说人意识到了道德法则,但却把对道德法则的背离纳入了自己的准则之下。所以,恶的根源紧紧系于我们的任性(Willkür)<sup>①</sup>,那种可以在选项之间进行选择的能力。就此而言,所谓人天生是恶的,意味着人在本性上生而具有趋恶的倾向。恶不是人的一种自然禀赋,恶是有自由意志的人自己所“赢得”或“招致”的,是人在自己可以自由选择范围内做成的事情,因而不是在时间序列中受因果条件所决定的、在客观上不可避免的机械事件。由于恶总是将道德从属于选择准则的自由意志,所以,康德将其称为“根本恶”。而所谓“根本恶”,不过指的是一切道德恶之可能性的根源或根据,是选取不合乎于道德准则之可能性的主观根据<sup>[5](216)</sup>。也就是人性中存在的一种倾向选择主观准则

① 著名康德哲学专家阿利森,对“Willkür”一词进行了详尽的分析,他较为详尽地分析了“Wille”(意志)和“Willkür”(任性)的区别,他指出,“Wille”和“Willkür”(意志和任性)是作为欲求能力的不同方面而被区分开来的。“Wille”是人的“Willkür”“所面临的作为命令的种种法则的来源”,注重对各种行为准则的立法;而“Willkür”则是主体的一种选择能力(faculty)或力量(power)。“Wille”提供了规范,而“Willkür”则按照这种规范进行选择;“Wille”不关注行为,注重对各种行为的准则的立法,规定“Willkür”实践的自发性。“Willkür”才真正涉及行动的选择即自由,是一种肯定性的能力。自律相对于“Wille”,而自发性则相对于“Willkür”。从某种意义上说,“肯定的 Willkür 自由概念意指其基于纯粹理性,等价来说就是按照纯粹的 Wille 的规定而行动的能力。可见,法则来源于 Wille,自律相对于 Wille,准则来源于 Willkür,自发性则相对于 Willkür”(参见亨利·E.阿利森:《康德的自由理论》,陈虎平译,辽宁教育出版社2001年版,第187—198页)。

作为行动根据的主观意愿,这种意愿如此顽固地扎根在人的本性之中,以至于人类有一种来自自身的不可遏制的违背义务而行动的冲动。

“根本恶”问题的提出表明,一方面,康德不再像在《道德形而上学的奠基》和《实践理性批判》中那样,将意志自由与道德法则解读为一种同构关系,实践理性可以基于世界的二分和人的二分对它们进行一种先验综合,从而以相互说明的方式完成各自的合理性论证。而在《纯然理性界限内的宗教》中,康德为了解决道德归责难题不得不放弃证成实践的先天综合命题的存在论方式,转而对实践的先天综合命题采用一种实践理性的证成方式。如此一来,康德的证成就突出了实践主体的自发性和自主性之于实践命题合理性的重要性。也就是说,就像善是行动者的自由选择那样,恶同样也是行动者的自由选择。行动者是在意识到道德法则前提下,仍然有意作出违背道德法则的事情。恶不是人的自然倾向,与人的感性有限性无关,恶从根本上说是自由的意志的产物(出自自由)。职是之故,恶既然是人的自由意志的产物,那么,只要人有自由意志,人本性中趋恶的自然倾向就不可消除,恶必然如影随形般须臾不离人之左右,犹如人性所生而具有。

另一方面,通过对“根本恶”的批判分析,康德对自由的理解也更加完善深刻。在第一批判中康德将自由解释为一个先验概念,是一种超越了自然因果限制的自发能动性;在《道德形而上学》和《实践理性批判》中,康德把自律与人的理性存在联系在一起,是理性的人依据道德法则采取行动的特征,而他律则联系着人的感性存在,是感性的人依据基于自然法则之感性原则采取行动的特征。所以,康德坚持道德性与自律意义上的自由可以相互化约的立场,得出了“人在作道德正确的事情上是自由的观点,甚至是不可避免地做正确事情的观点,这是令人震惊的”<sup>[1](238)</sup>,由此也将道德归责突出出来。这在某种意义上对康德自由理论的逻辑自洽性以及现实可能性提出了严峻挑战。于是,在《纯然理性界限内的宗教》中,康德一反他在批判时期的主张,意志自由与道德性并不能相互化约,自由既是善行的可

能性条件,也是恶行的可能性条件。一种基于人性之恶产生的不道德行动,出自行动者的自由决断,是基于行动者意志的独立的自我规定的,而不能用意志的他律性来解释,所以,“一个伤害他人的行为本身不是恶(譬如对他人的暴力攻击或者语言上的侮辱等),而是恶的表现。一个行为的后果给他人或者社会带来负面效果也不是恶(譬如因为自己使用火种的不慎而导致火灾对他人或集体财务的毁坏等),同样是恶的表现,它们不过是导致恶行发生的自由任性的结果,而真正的恶是行为者心中违背法则、执意按照准则行事的意念,因此,恶是人心中存在的恶的准则”<sup>[11]</sup>。由此也就可以得出如下结论:自由只有作为一种自发性力量(不受行动者的外在的条件性因素控制或者支配/不必按照因果方式思考自由)才能存在,它是理解行动动因的先验条件。职是之故,自由既是服从义务行动的理性根据,同时也是违反义务行动的动因。一切出自自由意志的行为都是自我决定的行为,也就是人需要为之负责的行为。

有关自由的这种新理解,将自由成就道德意识的方式由理性对感性的命令,转换为任意性的意愿(Willkür)对服从和不服从道德法则的自由抉择的行动。按照康德的理解,自由抉择的行动既与人的感性无关,也与“道德上立法的理性的腐败”无关。自由抉择的行动只是与人的意志的非神圣性相关。阿利森这样说:“我们只是不情愿地(ungern)服从法则这一事实不仅揭示出我们缺失神圣性,而且也表明,我们实际上有一种促使道德考虑服从我们作为感性存在者的需要的偏好,也就是说,我们有这样一种趋向,力图让我们自身受到爱好的诱惑或‘引导’,进而明目张胆的违背道德律,纵使认识到道德律的权威地位也不思悔改。”<sup>[5](232)</sup>可见,人在自身中不仅有着违背道德法则的主观可能性,也有着将这种可能性变成现实性的自由意向,更有着作成不道德行为的自由决断能力。恶来自人的自由选择,使得对人的非道德行动进行责备成为可理解的。是故,康德证成了“人类作为有限的、理性行动者是自由的,这意味着,对于他们的道德选择和他们所

采用的准则,他们独立地承担全部责任”<sup>[10](38)</sup>。

人自由地拥有选择能力,不仅将承担全部道德责任的严格要求加于有自由意志的道德行动者身上,更是把一种根本性的自律加于人的身上。由于“一个违反义务可归责的主体相关到的不是经验的表象,如爱好与快乐等,而是法则的普遍性”<sup>[7](73)</sup>,这势必影响到道德行动者选择的偏向,也就是说,即使道德行动者能够选择从属他律,他也会因为尊重道德法则而在选择上表现出一种自主性——选择道德法则作为行动的命令。在这个意义上,道德行动者的自由选择就是一种战斗,为去恶迁善而斗争。根本的自由不是无约束的任性,而是自觉,或者自律。行动者知道自己的选择和行动的限制,并自觉地接受限制,即作为有限合理性的行动者,他总是选择道德法则作为自己行动的充分动因,在自身中将自由的自发性和自主性统一起来,并借助这种统合了消极自由和积极自由的意志概念,在自由、道德法则和责任行动之间建立一种统一的理性关联,并从一种先验的可能性逻辑走向一种实践的现实性逻辑。正如菲利普·J.罗斯所说:“面对在世界和我们人性构成之间的这个‘形而上学的断裂’,肯定我们人类理性运用的统一,这是对理性给予我们抵抗恶之能力的承认:使恶‘有意义’的唯一途径就是使自身投身抵抗恶的行动之中。通过承认理性之统一,我们承认理性为我们提供能力以预想——以及照其行动——反抗恶的方法,这是通过把世界与我们人性中的断裂碎片整合起来得到的,这些碎片撒在由恶所驱动试图使世界的经验(作为自然和自由)有一贯意义的裂

缝之中。有限人类理性之统一不是简单被给予的,也不可以理所当然地理解为毫无困难就可获得的;它是在人类抗拒恶的过程中不断被锻造而成的统一。”<sup>[12]</sup>

#### 参考文献

- [1] 〔美〕保罗·盖耶尔.康德[M].宫睿,译.北京:人民出版社,2015:229.
- [2] 〔德〕康德.纯粹理性批判[M].李秋零,译.北京:中国人民大学出版社,2004:381-382(B478-480).
- [3] 〔德〕康德.道德形而上学的奠基[M].李秋零,译//康德著作全集:第4卷.北京:中国人民大学出版社,2005:454-455(4:447).
- [4] 卢雪崑.康德的自由学说[M].北京:中国人民大学出版社,2016:4.
- [5] 〔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,2001:139.
- [6] 〔德〕康德.实践理性批判[M].李秋零,译//康德著作全集:第5卷.北京:中国人民大学出版社,2007:89-90(5:83).
- [7] 陈士诚.康德于《单在理性范围之内之宗教》中的自由理论[J].政治大学哲学学报,2006,(15).
- [8] 〔德〕康德.纯然理性界限内的宗教[M].李秋零,译//康德著作全集:第6卷.北京:中国人民大学出版社,2007:44(6:44).
- [9] E. L. Fackenheim, *Kant and radical evil*, University of Toronto Quarterly 23(1954), pp. 339-353.
- [10] 〔美〕理查德·J.伯恩斯坦.根本恶[M].王钦,朱康,译.上海:译文出版社,2015:13.
- [11] 傅永军.绝对视域中的康德宗教哲学:从伦理神学到道德宗教[M].北京:社会科学文献出版社,2015:192.
- [12] Anderso-Gold and Pablo Muchnik, eds, *Kant's Anatomy of Evil*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 15-16.

责任编辑:冯书生