

康德自由概念的四个存在论维度*

胡万年 张 荣**

【摘要】自由概念是康德哲学的核心概念,是理解康德哲学的一把钥匙。学界对康德自由概念的理解聚讼纷纭,莫衷一是。“二分法”,“三个层次”或“三步曲”。但是它们只是停留在对康德自由概念的分类和梳理层面上,并没有揭示康德自由概念的完整内涵和内在逻辑。康德是从自由的可能性、实在性、现实性和实际性四个存在论维度构建有机联系的自由理论。本文试图从这四个存在论维度恢复隐藏在康德哲学体系中自由概念的完整原貌,揭示其存在论意蕴。康德自由概念不是认识论意义上或心理学意义上的自由,而是存在论意义上自由,它揭示了人的存在的本质,即人的存在的价值、尊严、责任和权利。

【关键词】自由;存在论维度;可能性;实在性;现实性;实际性

中图分类号: B516.31 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2011)04-0058-07

—

自由概念是康德哲学的核心概念,是理解康德哲学的一把钥匙,康德在创立批判哲学体系的同时,构建了一个有机联系的自由理论体系。可以说,康德哲学就是一种自由的哲学。然而,自由概念在康德哲学中是极其复杂的,学界对其理解聚讼纷纭,莫衷一是。传统观点一般从二分法即“先验自由”和“实践自由”把握康德自由概念。邓晓芒先生将康德的自由概念从二分法发展为三分法即“先验自由”、“实践自由”和“自由感”。其中,“自由感”划分为审美鉴赏的“自由美”和历史政治的“自由权”。这是邓晓芒先生长期研究康德的独到见解,尤其是“自由感”的提出是邓先生的一大创见,为我们研究康德自由概念提供了有益的启示,拓展了我们对康

德自由概念的理解,暗示了康德自由概念的感性或经验层面。“康德晚年在自由问题上对人的感性活动、包括人的情感和人在现实社会历史中的权利关系的这种让步当然是有条件的,即只承认这些活动和关系是在现象世界中人的本体自由的某种暗示和类比;然而,这种限定掩藏不住自由概念一旦落实到人们的现实生活中就必然具有历史主义的内容这一理论趋势”。^①然而,邓先生只是把“自由感”视为人的自由本体的“象征”和“类比”:“自由作为人的本体不可能是感性的,而在反思判断力中所出现的情感领域中的‘自由’正因为是由‘反思’带出来的,所以是不能严格坐实的,……我们在审美鉴赏(感受美和崇高)时反思到自己的自由主体,但审美的对象只不过是一种‘象征’或‘暗示’,我们所感到的自由和我们所激发起来的情感都只是以‘类比’(Analog)的方式引导我们去发现自己真正

* 基金项目:教育部人文社科规划基金项目“从可能到实现:康德自由理论的存在论阐释”(10YJA720014)。

** 作者简介:胡万年(1968—),男,安徽庐江人,(巢湖238000)巢湖学院哲学研究所副教授,南京大学哲学博士,主要研究康德哲学等。

张 荣(1964—),男,甘肃天水人,(南京210039)南京大学哲学系教授博士生导师,主要研究中世纪哲学和康德哲学。

① 邓晓芒《康德哲学诸问题》,北京:三联书店,2006年,第204页。亦参阅邓晓芒“康德自由概念的三个层次”,《复旦学报》(社科版),2004年第2期,第30页。

② 同上,第200-201页,第28-29页。

自由（道德律）的手段。”^②这就是说，自由感还不是真正自由（道德自由），而只是真正自由的暗示和类比，并不具有其独立性和现实性。

邓先生的这种观点遭到国内一些学者的质疑。申扶民先生明确批判了邓先生关于自由感只是人的自由本体的象征和类比的观点。他指出，“如果‘自由感’只是自由本体的‘类比’或导致真正自由的手段，而非真正的自由，那么无论是自由的二分法还是三分法，都是将真正的自由理解为本体层面的自由。并且，若如此来理解康德的自由理论，康德以第三批判作为桥梁来沟通自然与自由之间鸿沟的企图只能以失败告终，从而也就无法使整个批判哲学连接成‘建筑术’意义上的完整体系”。^①不过，“如果我们从自由概念的演变来看自由的实现，就能理解康德批判哲学在‘建筑术’意义上的完整性。康德批判哲学就是自由发展的历程，即从先验自由到实践自由再到感性现实自由的三步曲。惟其如此，审美才不仅是作为沟通自然和自由的桥梁与中介而存在，而且只有通过它自由才得以感性实现”。^②在这里，申先生把康德的自由概念发展为另一种类型的“三步曲”：即先验自由、实践自由和感性现实自由。与邓先生相比，申先生特别强调审美活动自由的现实性“审美是由于自由的需要而出现，自由通过审美而得以感性显现，这样，康德的自由观就从最初的超越经验的自由，转向了感性现实的自由”。^③

与“二分法”相比，邓先生的“多层次”和申先生的“三步曲”深化了对康德自由概念的理解。但是，他们都是停留在对康德自由概念的分类和梳理层面上，并没有揭示康德自由概念的内在逻辑和深刻内涵。邓先生虽然拓展了康德自由概念（如“自由感”），但对自由的现实性缺乏足够的理论敏感；申先生虽然强调了康德自由概念的现实性问题，但他只是在审美活动中讨论康德自由的现实性，而没有涉及到在人的道德行为和人类历史政治中的自由的现实性，更没有认识到康德自由概念的另一个维度，即自由的实际性亦即自由在感性世界或经验世界的运用。其实，康德自由概念具有自身的内在逻辑，即它是从自由的可能性、实在性、现实性和实际性四个存在论维度展开的。根据国内外研究文献，关于自由的可能性的论述非常广泛，文献众多，并达

成基本一致的看法；关于自由的实在性和现实性虽有论述，但存在争议，或语焉不详；关于自由的实际性则无人论及。更不用说从存在论维度解读康德自由概念，即使国内学者黄裕生等试图从存在论视域解读康德哲学。本文试图从自由的可能性、实在性、现实性和实际性四个存在论维度考察康德自由概念，揭示康德自由概念的内在逻辑和存在论意蕴。

二

康德自由概念是从自由的可能性、实在性、现实性和实际性四个存在论维度展开的。在存在论意义上，可能性、实在性、现实性和实际性四个术语既内在关联，又相互区分。我们只有在把握了可能性、实在性、现实性和实际性的存在论内涵的基础上，才能厘清康德自由概念的内在逻辑，才能揭示其存在论意蕴。

可能性（possibility）一词源于拉丁文 *possibilitas*，其德文是 *Möglichkeit*。可能性范畴源于亚里士多德的潜能 *potentias*，即希腊文 *dynamis*，意指一主体引起另一主体变化的力量或能力，或一主体受另一事物影响的力量或能力。^④实在性（reality）源于拉丁文 *realitas*，其德文 *Realität*。在西方哲学中，实在性是一个经常使用但含义模

① 申扶民“康德批判哲学视野中的审美与自由”，《哲学研究》2008年第1期，第90页。

② 同上，第94页。

③ 同上，第94页。

④ 亚里士多德在关于本体变化的讨论中，将潜能与质料相结合，在这种意义上，潜能是一物可能的但尚未实现的状态。当亚里士多德对事物结构的静态讨论进展到动态讨论时，他引入了潜能与现实的区分，以及质料与形式的区分。亚里士多德把两者的区分对应起来，并不加区别地使用，即潜能对应质料，现实对应形式。亚里士多德把潜能与现实关系划分为两大类：一类比作运动与能力的关系，它符合潜能与现实这两个词的词根意义；另一类比作已生成的本体与质料的关系，它与亚里士多德对本体的讨论相联系，对此可以进一步分为两类。在第一类中，质料（潜能）发展到某种形式（现实），产生一个事物，潜能和现实属于不同阶段。第二类中，质料（潜能）和形式（现实）在一种意义上是同一事物的两个方面。亚里士多德认为，形式（现实）在多种意义上优先于质料（潜能），他说，“对所有这些潜能，现实都能在意义上又在本体上在先，在时间上，它在一种意义上在先，在另一种意义上则否。”参阅亚里士多德《形而上学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，2000年，1049b10-13。

糊的术语。^① 在传统观点上, 实在性 (realitas) 与亚里士多德的潜能 (dynamis) 或莱布尼兹的可能性 (possibilitas) 同义, 实在性就是可能事物的“什么-内容” (what-contents) 而不管它们是不是现实的。根据海德格尔, 实在性 (realitas) 与本质 (essentia) 内在关联, 本质 (essentia) 指的就是那个东西, 即诸如一棵树之类的东西如果实存着的话可能是的东西, 使一棵树能够成为这样一棵树的那个东西, 就是可能性。这就是, 实在性 (realitas) 或本质 (essentia) 是与事物的可能性的东西相关联。^② 从词源学意义上, 这种实在性 (realitas) 或本质 (essentia) 可以追溯到以下词语: quidditas (何所是), quod quid erat esse (本质), horismos/definitio (定义), morphe/forma (外形), physis/natura (本源), ousia (本体、实体)。^③ 现实性 (actuality) 来自拉丁文 actualitas。与实在性不同, 现实性与本质 essentia 相区别, 而与实存 existentia 相关联, 它可以追溯到 egere (行动), argo (行动、实行), actu (行动、实现、实行), energeia (实现), entelecheia (完满实现) 等。^④ 由此可见, 实在性 (realitas) 与现实性 (actualitas) 的区分就是本质 (essentia) 与实存 existentia 的区分。

海德格尔认为, 在存在历史中包含一个开端性的区分: “actualitas 作为 existentia 区别于作为 essentia 的 potentias 或 possibilitas。”^⑤ 对海德格尔来说, 本质与实存的区分实质上就是存在者的存在方式的区分: 即“什么-存在”与“如此-存在”的区分。在海德格尔提出“存在论差异” (即存在者与存在区分) 之前, 本质与实存的差异乃是在存在论上被讨论的最为普遍的差异, 但它并非是海德格尔的“存在论差异”, 而是存在者的存在的机制或两个最基本的环节, 所以就有两种意义上的存在方式: 本质意义上的存在与实存意义上的存在, 前者表示“什么-存在”, 后者表示“如此-存在”。^⑥ 海德格尔在《尼采》中具体分析本质与实存或实在性与现实性的区分。海德格尔认为, 柏拉图和亚里士多德奠定了形而上学进展的基调, 形而上学之本质开端中的什么-存在和如此-存在就体现在柏拉图的 idea (相) 和亚里士多德的 energeia (实现) 中。在亚里士多德那里, 区分了两种存在的在场状态:

第一位意义上的在场是在如此-存在中被表达出来的存在, 即实存。第二位意义上的在场是在什么-存在中被追踪的存在, 即本质。亚里士多德把第一位意义上的在场状态看作 energeia, 而这种在场状态就是后世被称为 actualitas、Dasein、existentia 的东西。就此而言, existentia 对于 essentia 具有优先地位。^⑦ 因为“现实性的本质特征规定着可能性的本质特征。”^⑧ 然而, 柏拉图则将存在之本质归于 idea 之中。这就是, 柏拉图把 idea 视为真实存在者, 而把个别存在者看作虚假存在者, 或贬之为非存在者; 相反, 亚里士多德对“idea”作了重新诠释: 将之理解为形式, 并把形式视为寓于存在者之中的能和力, 这就把这个共相的 idea 植根于现实存在者之中。这样, 关于存在的同一本质即在场, 柏拉图思之为 idea 中的共性, 亚里士多德则将之视为 energeia 的个

① 实在性有时指存在之所是, 与现象相对立, 实在性独立于现象, 现象不能决定实在性, 基于现象对实在性的本质看法无论如何保持一致, 实在性总是不同于现象, 实在性能够超越我们在某种条件下所产生的现象范围。有时实在性用作世界的同义语, 或指一切存在的总体, 维特根斯坦就是在这个意义上断言, 世界是事实的世界, 而不是事物的世界。有些哲学家把我们的语言和感知所指涉的客观实在与意指我们的语言或思想模式的形式实在区别开来。笛卡尔追随经院学派将实在性区分为客观实在性与现实实在性, 思想的客观实在性与思想的表象内容相关, 而现实的实在性则与独立于心灵的存在相关, 这就是说, 在笛卡尔那里, 客观实在性指的是对象化的什么, 即事物的本质, 现实的实在性是指被实现了的什么。有时实在性也用来指独立于我们的意识和意志的客观存在, 在各种实在论学说中也提出关于实在性的问题, 实在论是一个家族相似的观念, 是指承认种种对象和属性的客观存在的各种理论。这些对象和属性包括外在世界、数学对象、共相、理论实体、因果关系、道德属性、他心等, 其中中心思想是, 某些或全部这些事物存在独立于我们的心灵, 且不论我们是否知道或相信它们存在。参阅尼古拉斯·布宁、余纪元编著《西方哲学英汉对照词典》, 北京: 人民出版社, 2001年, 第857-858页。

② 海德格尔《尼采》(下卷), 孙周兴译, 北京: 商务印书馆, 2002年, 第1035页。

③ 海德格尔《现象学之基本问题》, 丁耘译, 上海: 上海译文出版社, 2008年, 第108、139页。

④ 同上书, 第110页。

⑤ 海德格尔《尼采》(下卷), 孙周兴译, 北京: 商务印书馆, 2002年, 第1049页。

⑥ 宋继杰《海德格尔与存在论历史的解构〈现象学的基本问题〉引论》, 南京: 江苏人民出版社, 2008年, 第56-66页。

⑦ 海德格尔《尼采》(下卷), 孙周兴译, 北京: 商务印书馆, 2002年, 第1033-1043页。

⑧ 同上书, 第1086页。

体。由于柏拉图决不能让个别存在者成为真正存在者，而亚里士多德却将个别存在者纳入在场中加以把握，所以亚里士多德就比他的老师思考得“更希腊”，也就是更符合原初确定的存在之本质。在这里，*existentia* 取得了优先地位，但在任何时候都没有把存在的基本特征 *idea* 排除掉。^①

如果说可能性与实在性相关，那么实际性是与现实性相关。实际性 (*Faktizität*) 概念首先出现在海德格尔的弗莱堡早期讲座《存在论：实际性的解释学》(1923年夏季学期讲座)中，在弗莱堡的早期讲座中，海德格尔阐述了作为此在存在的一种方式的事实性 (*Faktizität*) 的概念：“是我们本己的此在的存在特征，更确切地说，这一表达系指：当下的 (*Jeweilig*) 这个此在”，^② “是作为其存在特征来追问的本己的此在”，^③ “实际性 = 当下我们本己的此在”，^④ “实际性 - 存在论 - 存在 - 当下性 - 此在”。^⑤ 海德格尔这一讲座的主题就是实际性的存在 (*Sein*)，具体地说是实际性的人的此在 (*Dasein*) 和它的世界，而且更确切地说是实际性的此在及其当下性 (*Jeweiligkeit*) 中的世界。海德格尔早期的实际性概念在后来的《存在与时间》中得到了进一步的发挥，他强调“生存总是实际的生存。生存论结构本质上是由实际性规定的。”^⑥ “此在在某种‘事实上的现成存在’的意义下领会着它最本己的存在。然而自己的此在在这一事实的‘实际性’在存在论上却根本有别于某种岩石事实上的搁在那里。只要此在存在，它就作为实际而存在着。我们把此在的这一事实性称作此在的实际性。”^⑦ “实际性不是一个现成的东西的 *factum brutum* (僵硬的事实) 那样的事实性，而是存在的一种被接纳到生存之中的…。实际之为实际的‘它存在着’从不摆在那里，并由静观来发现。”^⑧ “此在不断地比它事实上所是的‘更多’。但它从不比实际上所是的更多，因为此在的实际性本质上包含有能在。然而此在作为可能之在也从不更少，这是说：此在在生存论上就是它在其能在中尚不是的东西。”^⑨ 这几段话表明，海德格尔的“实际性”不是一般在者意义上的“事实性”，它不是现成的存在、不是既定的存在、不是僵硬静观的存在，而是超越性的生存，是关于人的“实际生活”的此在。所以，“*Faktizität* 这个词只与人有关，与人的世界有关，而与一般

的物无关。”^⑩ 这说明了 *Faktizität* 与物的事实性或实在性无关，而与人的实际生活或生活世界相关。

三

康德在总体上继承了传统形而上学关于可能性、实在性、现实性和实际性的存在论区分和关联，并赋予其独特的理解。在康德文本中，可能性 (*Möglichkeit*) 并非是事物客观的可能性，而是概念的逻辑的可能性。所以，自由的可能性不是事物实质的可能性，而是指逻辑的可能性。康德在一个注脚中明确区分了概念的逻辑的可能性和事物的实在的可能性“如果概念不自相矛盾，它就总是可能的。这就是可能性的逻辑标志，凭借这一点，概念的对象就和 *nihil negativum* [否定的无] 区别开来。只是这个概念一点也不能免于是一个空洞的概念，如果这概念由以产生的综合的客观实在性没有被特别阐明出来的话；但这种阐明任何时候都是 (如前所述) 基于可能经验的原则之上，而不是基于分析的原理 (矛盾律) 上的。这是一个警告，即不要从概念的 (逻辑的) 可能性马上推出事物的 (实在的) 可能性”。^⑪ 关于实在性 (*Realität*) 概念，康德基本上沿用传统的含义，但康德把实在性归为质的范畴，实在性属于肯定性判断或设定，即关于事物事实性或本质性的规定。作为知性范畴的实在性概念是理论意义上的实在性含义，它与经验概念和纯粹的知性概念相关，而实践意义上的实在

① 海德格尔《尼采》(下卷)，孙周兴译，北京：商务印书馆，2002年，第1044-1045页。

② 海德格尔《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，北京：人民出版社，2009年，第7页。

③ 同上书，第36页。

④ 同上书，第25页。

⑤ 同上书，第106页。

⑥ 海德格尔《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2000年，第222页。

⑦ 同上书，第65页。

⑧ 同上书，第158页。

⑨ 同上书，第170页。

⑩ 海德格尔《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，北京：人民出版社，2009年，译者序第13页。

⑪ 康德《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2004年，第474页脚注。

性即自由的实在性是指纯粹的理性概念。康德通过“理性事实”确证自由的实在性。同样，康德区分了两种现实性（Wirklichkeit）概念，即与知觉概念相关的理论意义的现实性和与自由概念相关的实践意义的现实性。自由的现实性就是自由以因果性法则作用于自然并在自然中产生结果。实际性（Faktizität）概念虽然没有直接出现在康德文本中，但它与康德的感性世界或感性自然概念是相关的。康德的感性世界或感性自然是与超感性世界或自然相对应的概念，它就是人们在实际生活中当下的经验世界。这种当下的经验世界是与人的世界有关，而与一般的物无关。这表明，康德的感性世界或感性自然不是现成的、僵硬静观的存在，而是关于人的“实际生活”的当下性世界，它相当于海德格尔的“实际性（Faktizität）”概念。“‘实际性’概念意味着一个‘在世界里边’的存在者的这样一种方式存在于世界之中，以至于能在自己的‘命运’中来领会自身，也就是将自身领会为被它在自己的世界里边遭遇到的那些存在者的存在所约束着的。”^①在康德那里，自由的实际性就是自由在感性世界或经验世界中的具体运用。

康德在创立哲学体系的同时，构建出一个有机联系的自由理论体系。我们从自由的可能性、实在性、现实性和实际性四个存在论维度全面考察康德自由概念，揭示康德自由概念的内在逻辑和存在论意蕴。康德首先论证的是自由的可能性问题，这关涉思辨理性领域，更确切地说，它涉及到纯粹理性的第三个二律背反（即自然与自由的二律背反）的问题。正如海德格尔说，“如果我们沿着康德的第一条道路通向自由，那么我们会在二律背反问题中碰到自由问题。”^②在这里，康德所捍卫和辩护的自由不是心理学意义的自由，而是先验理念的自由，是一种不同于自然因果性的另一种因果性，即自由因果性。这种先验的自由只是逻辑的可能性或概念的可设想性，即“与自然的因果机制的相容性”。^③因为自由作为先验理念是不可认识的、不可理解的，它的存在的可能性是不能直接证明的。我们只有通过第三个二律背反的解决，即自由因果性与自然因果性的相容和统一，而间接论证自由存在的可能性。因为康德明确地强调，说明自由是如何可能的，是人类理性所无法做到的，因为它超越了人

类理性的所有界限。由此，康德在“纯粹理性的二律背反”的第九节的后面一个段落中提醒我们要高度注意“我们并不想由此阐述作为包含着我们感官世界的种种条件之原因的种种能力之一种的自由的可能性。……此外，就连证明自由的可能性，我们也根本没有去想，因为这也是不会成功，原因在于，我们根本不能从纯然的先天概念出发认识任何实在根据和因果性的可能性。在这里，自由仅仅被当作一个先验理念来对待，通过它，理性设想通过感性的有条件者开始显像中的条件序列，但在这里就卷入了与自己的规律的一种二律背反，……我们唯一能够提供的、而且我们也唯一关切的东西是：这种二律背反所依据的是一种纯然的假象，自然与出自自由的因果性至少并不冲突。”^④

康德在《纯粹理性批判》中通过第三个二律背反的解决，论证了先验自由的可能性问题。然而，在思辨理性的领域中，先验自由仅仅是一个的先验理念，它没有任何经验的对象，不具有任何形式的客观实在性。“思辨理性在应用因果性概念时需要自由，以便拯救自己，摆脱它要在因果联结的序列中设想无条件者时就不可避免地陷入的二律背反；但它提出这一概念（自由—引者）只能是或然的、并非视其为不可思维的，它并不保证这一概念的客观实在性”。^⑤康德在其成熟的道德专著即《道德形而上学》中作了进一步概说“自由概念是一个纯粹的理性概念，正因为如此，它对理论哲学而言是超验的，……但在理性的实践运用中，它的实在性却通过实践的原理得到了证明。”^⑥这里的“实践的原理”就是被康德视为“理性的事实”的道德法则。这就是说，思辨理性只能解决自由的可能性即人

① 海德格尔《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2000年，第82页。

② Martin Heidegger: *The Essence of Human Freedom*, Trans. by Ted Sadler, London Continuum, 2002, p. 162.

③ Henry E. Allison: *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990, introduction, p. 1.

④ 康德《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2004年，第449页。

⑤ 康德《实践理性批判》，李秋零译，《康德著作全集》卷5，北京：中国人民大学出版社，2007年，第4页。

⑥ 康德《道德形而上学》，张荣、李秋零译，《康德著作全集》卷6，北京：中国人民大学出版社，2007年，第228页。

的自由何以可能的问题，而不能解决自由的实在性即人的自由何以确立的问题，只有在实践理性的领域里，才能解决自由的实在性问题，即人的自由何以确立的问题。因为自由的实在性通过实践理性的一条无可置疑的法则得到确立。“如果理性作为纯粹理性现实地是实践的，那么它就通过这个事实证明了它及其概念的实在性，而否认它有这样的可能性的一切幻想都是徒劳的。”^①自由的实在性问题，是康德哲学中的重要内容，是康德捍卫和辩护自由的不可或缺的环节，它关系到“康德哲学体系的内在统一性”。^②关于自由的实在性确证，康德先后在《道德形而上学的奠基》和《实践理性批判》采取不同的策略进行论述，即康德在前者中试图通过自由和道德法则的演绎来确立自由的实在性，然而，这种演绎因存在“隐蔽的循环”而以失败告终。康德在后者中通过道德法则这一个“理性的事实”直接确证了自由的实在性。

康德通过“理性的事实”所确立的自由的实在性只是揭示了自由的实践的实事性或本质性，实际上是对自由的可能性的进一步论证。与自由的实在性相比，自由的现实性具有自己的独特内涵，它是康德捍卫和辩护自由的第三个存在论维度。从词义上看，Wirklichkeit（现实性）源于动词 wirken（活动、作用、生效），所以，Wirklichkeit 是一个作用关系的概念，亦即因果性概念，它只有在一事实效于另一事物的关系中才能获得理解，在这种作用关系中，必然产生效应或效果。这种由活动和作用所产生的效应或效果就是该事物的现实性。对康德来说，自由的现实性只有在实践意义上才得以理解。但是，这种实践意义不是纯粹的实践理性意义上的，而是一般的实践理性意义上的。康德在《实践理性批判》的前言区分了“纯粹的实践理性”和“一般的实践理性”，其中，“一般的实践理性”既具有实践理性的先验性，又具有其经验性。自由的现实性就是将实践理性的先验性和经验性的综合。确切地说，自由的现实性就是指先验的自由作用于经验的自然、并在其中产生效应和结果。在《实践理性批判》中，康德对自由的现实性作了经典的表述“自身不需要任何辩护理由的道德法则不仅证明了自由的可能性，而且在认识到这一法则对自己有约束力（zügeln）的存在者

身上证明了它的现实性”。^③在这里，“不需要任何辩护理由的道德法则”是指道德法则作为自由法则不需要任何演绎，它自身就是一个“理性的事实”，这种理性的事实不仅证实了自由的“可能性”，而且证明了自由的“现实性”。在这里，“自由的现实性”不是通过道德法则直接实现的，而是认识到道德法则对自己“有约束力”，这种“约束”既体现了道德法则的强制性和绝对性，又表明了道德法则实际上就是自由因果性法则，即道德法则或自由法则在有限的存在者身上产生效应或效果。概言之，所谓自由的现实性就是指自由法则如何与自然发生效应，在自然中产生效果，亦即自由与自然是如何和谐统一的问题。在康德那里，自由的现实性在一般实践理性中主要表现在四个方面：即实践判断力模型论中的自由与自然的和谐统一、德福一致的至善中的自由与自然的和谐统一、反思判断力中的自由与自然的和谐统一和历史的合目的性原理中的自由与自然的和谐统一。值得注意的是，自由的现实性既体现了自由的先验性，又体现了自由的经验性，但是，自由的现实性既不是先验意义的自由，也不是心理学意义的自由，而是自由的先验性和经验性的综合的结果，这种综合是以“非对称的自上而下的方式”实施的，即自由与自然的关系是不对称的，亦即自由作用于自然、并在自然中产生效果，而不是相反。^④

康德先后从自由的可能性、实在性和现实性三个存在论维度考察了康德的自由概念。然而，康德对自由概念的捍卫和辩护并没有止步，而是将其自由运用到实际生活的经验世界中，从而使自由的经验性获得具体展现。因为从康德的整个哲学体系来说、尤其从康德自由概念的内在逻辑来看，自由的可能性和实在性都是在先验性层面上加以论证的，自由的现实性虽然开始触及到自由的经验性层面，但它仍然是以先验性的自由通

① 康德《实践理性批判》，李秋零译，《康德著作全集》卷5，北京：中国人民大学出版社，2007年，第4页。

② 韩水法《批判的形而上学：康德研究文集》，北京：北京大学出版社，2009年，第116页。

③ 康德《实践理性批判》，李秋零译，《康德著作全集》卷5，北京：中国人民大学出版社，2007年，第51页。

④ Patrick R. Frierson: *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge University Press, 2003, pp. 4-5, 13.

过非对称的自上而下的方式作用于经验性的自然而实现的。在这里，自由的先验性仍处于支配地位，唯有自由的实际性即自由在感性世界或生活世界中具体运用，才真正体现了自由的经验性。从自由的实际性与自由的现实性关系来说，自由的实际性是对自由的现实性的补充说明，是康德捍卫和辩护自由的不可或缺的存在论维度。对康德来说，自由的实际性在经验世界或生活世界中的运用，不仅表现在人的审美活动中，而且还体现在人的道德行为、人性的根本恶和人类历史政治等方面。

四

综上所述，我们从自由的可能性、实在性、现实性和实际性四个存在论维度考察了康德自由概念的全貌，揭示出了康德自由概念的内在逻辑和存在论意蕴。康德的自由概念具有自身的逻辑路径。具体而言，第一个维度是康德通过纯粹理性的第三个二律背反的解决，即自由与自然的相容性的论证，间接地证明了自由的可能性。第二个维度是康德在意识到道德法则和自由的“隐蔽的循环”之后，通过道德法则这一“理性的事实”而直接证实了自由的实在性。第三个维度是康德将先验性的自由以非对称的自上而下的方式作用于经验性的自然并在自然中产生结果，亦即实现自由与自然的和谐统一，从而论证自由的现实性。自由的实际性是指自由在感性世界或经验世界中所产生现实结果，即自由在感性世界或经验世界中的具体运用。如果说，自由的实在性是对自由的可能性进一步论证，那么，自由的实际性是对自由的现实性的补充说明。

康德的自由概念具有自身的逻辑特征，即从形而上到形而下、从本体到现象，从先验层面到经验层面。如果说，自由的可能性和实在性纯粹从形而上层面、本体层面、先验层面来捍卫和辩护自由的，其中自由的可能性是从纯粹思辨理性的第三个二律背反来捍卫和辩护自由，自由的实在性是从纯粹实践理性的道德法则来捍卫和辩护自由；那么，自由的现实性则将自由的先验性和经验性相结合来捍卫和辩护自由概念，由此，自

由开始从先验性向经验性过渡。然而，唯有自由的实际性即自由在感性世界或经验世界中的运用才充分显现自由的经验性。概言之，康德的自由概念不是单向性的，而是双向性的，当然，这种双向性是非对称的，即形而上、本体和先验层面的自由优先于形而下、现象和经验层面的自由。一方面，康德从形而上、本体和先验层面来捍卫和辩护自由的同时，并没有完全否定自由的形而下、现象和经验的层面，另一方面，康德所论及自由的形而下、现象和经验层面，是以形而上、本体和先验层面为逻辑前提。

康德的自由概念不是认识论意义的自由，而是存在论意义的自由。康德的存在论意义自由揭示了人的自由的本质，亦即人的存在的价值、尊严、责任和权利。因为这种存在论意义的自由不在于理论理性或工具理性的无限扩张，而在于实践理性的确立。在康德那里，人的自由的本质不是人的理论理性所体现的主体性原则，而是人的实践理性所体现的人的本相存在，即人的自由存在。也就是说，实践理性优于理论理性，因为实践理性是基础的、原初的，它先行地为我们的一切行为提供价值根据，同时，它也是人类自由的终极价值基础。在康德看来，人虽具有种种的感性自然的特点，但从本质来说，人是自由自在的存在者。因此他不会满足于做一个自然存在物，他必然思考人生的价值、尊严、责任和权利等道德本体问题。人类对自身道德本体的终极关怀有利于为人类文明确定某种价值取向，有利于为科学技术这一认识和改造世界的工具和手段确立目的、价值和方向。如果人类对这种实践理性的缺失，那么科学技术越发达，人类面临的危机就越大。两百多年前的康德已经知道理论理性或工具理性的局限和不足，从而强调人类实践理性及其自由的重要性，并意识到人类向往的自由王国不应当是一个技术王国，而应是一个道德王国，在这种道德王国中，人的自由体现了人格的伟大和道德崇高。

(责任编辑 行之)