

# 意志的主体与对象

## ——康德的自由观分析

谢文郁

【摘要】康德把意志的主体划分为“Wille”和“Willkür”，并从实践的角度对它们进行深入分析，由此建构他的主体理性主义自由观。本文从思想史的角度对这个自由观进行分析，并表明康德实际上是在回应路德在恩典思路中的自由观。康德认为主体的自由选择必须是完全独立自主进行的。主体作为选择者仅仅依据自己的主观基础进行选择；作为意志本身，主体自己构造自身的主观基础。因此，主体可以完全脱离对象而在选择中作用于对象，因而是完全自由的。不过，路德关于“辨认对象的善恶”的说法以及对象的多寡在选择活动中的作用表明，回避对象问题就无法呈现人的真实自由。

【关键词】意志 实践 自由 主体 对象

【中图分类号】B516.31

康德的自由观在当代西方思想史上有重要影响，而他对意志的分析特别引人注目。康德向我们呈现了两个与意志相关的概念，即“Wille”和“Willkür”。无论是西语界还是中文界的康德学界，虽然对这两个词的关注已有多时，但是一直到最近，人们对它们的分析和界定仍然难求一致。<sup>①</sup>

这里，笔者想引入思想史视角，追踪康德在处理意志的两个维度时的问题意识和思路。作为一位主体理性主义者，康德希望在主体理性主义中界定意志概念，由此否定路德的观点，即人的意志因其本性败坏而被束缚，从而缺乏自由。在康德看来，人具有自由意志既是一个生存事实，也是道德分析的基本前提。在这个问题意识中，康德努力区分原始禀赋（与生俱来的）和本性或本质（构造出来的主观根据），进而试图区分意志的两种运作，即在可能性（原始禀赋）中的运作和在现成的主观根据中的运作。在康德看来，这两种意志运作方式虽然不尽相同，但都是自由的。本文发现，康德在分析意志的自由运作时完全忽略了对象的作用，把对象排除于自由运作之外。这样一种自由观可被称为主体理性主义的自由观，它所呈现的是一种抽象自由，而非人的生存自由。

<sup>①</sup> 关于这两个概念的讨论，参见邓晓芒《康德自由概念的三个层次》，《复旦学报（社会科学版）》2004年第2期，第24—30页；胡万年《康德文本中Willkür概念的诠释及启示》，《安徽师范大学学报》2012年第4期，第428—434页。英文的相关讨论可参见Alberto Pirri，“The Community Within Us: About the Distinction between Wille and Willkür”，*Estudos Kantianos*, Marília, v. 3, n. 2, 2015, pp. 41—50。总的来说，学界在涉及这个问题时有意或无意地忽略了思想史视角，导致读者陷入了康德自由观之盲点中。

## 一 从路德的自由观谈起

康德是在路德宗的语境中进行哲学思维和分析的。18世纪的路德宗在神学上有两种倾向，即正统派和敬虔派。两派的神学思路并无根本差别，正统派强调神学思想的正确性，敬虔派则强调实践生活的重要性。康德出身于一个敬虔派家庭，中学教育是在敬虔派所主导的中学完成的。这一家庭和教育背景让他对实践问题特别关注，“实践”一词也在他对道德问题的分析中成为关键概念。不过，就主导思路而言，它们都离不开路德的文字和思想。因此，在深入分析康德的自由观之前，我们需要呈现康德思想所处的语境，即路德的自由观。

路德在他的长文《论意志的被奴役》<sup>①</sup>中，提出了一个惊人的论断：人在败坏本性中缺乏自由意志。这个命题引发了当时思想界的广泛讨论和争议。特别是在基督教思想史上，自从奥利金提出“自由意志”一词以来，通过奥古斯丁结合柏拉图自由观而给出的自由意志分析，“人拥有自由意志”这个说法一直都没有受到质疑。因此，路德的这个断言引发了当时思想界的极大关注。<sup>②</sup>通过深入分析可以看到，路德的这个命题积淀了深厚的思想史遗产，康德应该感受到了这个遗产的力量。通过对此进行追踪，我们不难看出，康德的自由观在很大程度上是在回应路德的这个说法。

在西方思想史上，柏拉图是最早界定“自由”一词的哲学家。在日常语言中，自由指称非奴役状态。换句话说，自由就是为所欲为、不受约束。柏拉图在《理想国》第8卷中谈到，僭主想追求一种善的生活，认为成为僭主之后就可以成为自由人。但是，由于他在观念上缺乏对真正的善的认识，因而他对僭主的实际生存状态缺乏认识。当他最后成功地获得了僭主地位时，却发现自己根本无法做到“为所欲为”。柏拉图是这样评论的：“现实中僭主的被奴役状态是最可怜的；战战兢兢且小心侍奉，去迎合最卑鄙的小人；无法使自己的欲望得到起码的满足；真的，他是最缺乏最贫穷的人。”<sup>③</sup>在柏拉图看来，自由的生活必须从真正的善观念出发，并实现自己对善的追求。如果在现实生活中无法满足自己对善的追求，这就不是真正意义上的自由生活了。

这里，柏拉图的自由观涉及了两个本质性因素：善的追求和真正的善。在柏拉图看来，人在生存中无一例外地追求善的生活。人在现实生活中之所以陷入恶的生活，原因在于自己的善观念中缺乏真正的善。只有拥有真正的善，人在现实生活中才可以依据真正的善而实现对善的生活的追求。这种从“真正的善”观念出发谈论自由的思路，规定了西方思想史上自由概念的发展方向。

基督教进入西方思想史之后，人们接纳了一个基本预设，那就是，善恶问题已经有了明确答案：接纳耶稣基督的恩典就是善，拒绝则是恶。然而，基督徒在进行福音宣讲时面临一个难以消解的困境：如果人都是追求善的，为什么有人就是不接受耶稣基督呢？接受或拒绝是生存中的一个动作。人在生存中的任何一个瞬间都面临如何进入下一个瞬间的问题。在这个动作中，人面临两个以上的选项；他必须对它们进行善恶判断，然后在意志的作用下进行选择。人在面对选择时一定会选

<sup>①</sup> Cf. Martin Luther, “On the Bondage of the Will”, P. S. Watson (trans.), in *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, E. Gordon Rupp & Philip S. Watson (eds.), The Westminster Press, 1969.

<sup>②</sup> 例如，《路德和伊拉斯谟：自由意志和拯救》（*Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*）一书收集了伊拉斯谟的《论意志的自由》和路德的《论意志的被奴役》两篇文章。伊拉斯谟是基督教人文主义思潮的领军人物。他知道路德否定自由意志的说法之后（1524）撰文回应了路德。路德以此文为靶子，详尽地批驳了伊拉斯谟的观点（1525）。他们针锋相对的争论受到了广泛的关注。伊拉斯谟于1526年撰文反驳路德，但几乎没人关注他的反驳。后来（1537）有人要编辑《路德文集》，路德说，除了《论意志的被奴役》一文，其余的著作可以忽略不计。

<sup>③</sup> 《理想国》（579D-E），以上讨论参见第9卷的前半部分。

择那个被判断为善的选项。如果耶稣基督的恩典是善的，人在这个判断选择模式中就一定会选择耶稣基督；但是，在现实生活中，拒绝耶稣基督的大有人在。为此，3世纪的基督教思想家奥利金就提出“人拥有自由意志”这个命题，并尝试加以论证。

“自由意志”概念和“为所欲为”这种日常观念是相同的。不过，就文献而言，奥利金运用这个观念来处理人们拒绝接受耶稣基督这个事实。他提到，“人拥有自由意志”的说法是基督教会内的古老传统。为此，他开始对自由意志进行界定“灵魂总是拥有自由意志的……意志的自由总是指向善恶方向；而理性，即心灵或灵魂，如无善恶两个方向的运动，就不称为理性。”<sup>①</sup>简言之，所谓的自由意志，指的是生存中对善恶的选择。在奥利金看来，人在自己的自由意志中接受耶稣基督，就是选择了善；拒绝耶稣基督，就是选择了恶。他虽然未能对自由意志给出更多的分析，但是，把自由和意志放在一起使用，表明他对人的生存有了一种独到的深刻意识。

问题在于，人们在拒绝耶稣基督这件事上是否对耶稣基督的善有明确意识？在很多基督教哲学家看来，那些拒绝耶稣基督的人并未认识到耶稣基督为善；反而是，他们或者没有认识到耶稣基督为善，或者认为耶稣基督为恶。这就是说，面对耶稣基督的选择还需一个辨认环节。对这个问题可以换一种提法：人依靠自己的知识结构能否认出耶稣基督为善？由此可见，选择之前的判断更为重要。

奥古斯丁是在恩典概念中分析意志概念的。他在《论意志的自由选择》中指出，人在生存中有两个方向：下行而自愿作恶与上行而自由求善。<sup>②</sup>这是由于人的生存有两个出发点。在亚当、夏娃犯罪之后，人的本性就败坏了。根据自己的败坏本性，人在判断上就无法辨认真正的善，从而总是以恶为善。败坏本性的拖累也被称为惰性。在堕落之后，人只能在惰性的推动下而下行作恶。但是，在耶稣基督的恩典中，人在信心中接受恩典，从而能在恩典的推动下向上求善。可见在这里，奥古斯丁的自由观仍然是柏拉图式的。在他看来，人在本性上是求善的；人在生存上满足对善的追求才是自由的。因此，当神的恩典临到，而人在信心中依靠恩典而进行判断选择时，他就是自由的。也就是说，至少在《论意志的自由选择》中，奥古斯丁强调“人在无知时不可能拥有意志的自由选择，择善而行；即使他意识到什么合适的事，他也无法对抗肉体习惯而去实现那善。人类代代相传这个习惯，主导着人的当下生活。”<sup>③</sup>在这个界定中，意志有两种倾向“自由选择”（善的方向）和“惰性而行”（恶的方向）。

不过，随着对“自由”概念思考的深入，奥古斯丁发现，在实际运作中，意志在任何情况下都面对两个以上的生存方向，并且自作主张地选择其中一个方向。至于意志选择哪个方向，乃是意志作为主体独立地决定的。因此，对该词的正确用法是“自由意志（free will）”，而不是“意志的自由选择（the free choice of the will）”。意志必须是自由的，这个发现导致他不得不放弃两种出发点的解释原则。换句话说，“败坏本性拖累灵魂向恶，而恩典推动灵魂自由向善”这个解释原则无法处理自由概念。自由意志这个词所指称的是一个独立自主的主体。意志作为一个主体，它拥有最终的判断权和选择权。“自由选择”则是意志作为主体的动作。无论向善还是向恶，都是意志这个主体决定的。因此，意志具有终极的主体性。

这种新理解进一步推动奥古斯丁分析自由意志。最为突出的是，他开始分离自由和善的联结。他

<sup>①</sup> Origen, *On First Principles*, G. W. Butterworth (trans.), Peter Smith, 1973, Bk. III, ch. 3: 5, p. 228.

<sup>②</sup> 参见 Augustine, *The Free Choice of the Will*, Robert P. Russell (trans.), The Catholic University of America Press, 1968, pp. 51—52; 谢文郁《自由与生存》，上海人民出版社，2007，第2章。

<sup>③</sup> Augustine, *The Free Choice of the Will*, III. 52.

谈到,意志在面对善恶进行选择时,无论作何种选择,都是自由的。当然,意志背后还存在着两种力量,推动它进行选择。它们分别是:其一,人的败坏本性,它作为一种惰性力量,拖累意志而使人选择恶;其二,恩典的力量,它作为外在的力量引导灵魂领受神的旨意,并走向神。这两种力量都是通过自由意志的选择而进入现实生活的。他说“如果真理的道路被遮蔽了,仅仅靠着自由选择,除了犯罪之外什么也得不到。”<sup>①</sup>注意这里的语词变化“自由选择”被指为一种独立的运作,它可以和恩典联系在一起而追求善,也可以和惰性联系在一起而趋向恶。换句话说,在惰性的支配中,意志的“自由选择”就只会带领人去犯罪;但如果恩典临到,意志就被引导而“自由选择”神的方向。意志作为主体是一种中性的力量,既可作恶,也可求善,而意志背后的惰性和恩典才是善恶问题的关键所在。奥古斯丁的这种谈论方式开始分离自由和善的联结,进而把自由归为一种生存状态:在选择中进入生存。

路德自称是一位完全的奥古斯丁主义者。不过,在界定自由概念时,他似乎回到了柏拉图的立场。在这个思路中,人在生存中无不求善,但追求真正的善并得到满足才是自由的。而那些追求恶的人一定是混淆了善恶而违背自己的求善愿望,因此,他们不可能是自由的。奥古斯丁在这个问题上是有挣扎的,而最终选择的方向是分离自由与善的联结,并走向“自由意志”的观念。然而,在阅读奥古斯丁的相关文献时,路德更多关注人的败坏本性及其得救问题,因此对奥古斯丁主张在恩典中得救的说法极为赞赏。他关注的核心是如何领受神的恩典的问题。显然,人在败坏本性中无法辨认基督的恩典,从而在选择中除了拒绝基督之外不可能做其他事。如果这样,人的意志如何是自由的呢?他在批评伊拉斯谟时特别指出“伊拉斯谟忽视了辨认[善恶]的力量,而只谈选择的力量。”<sup>②</sup>意志作为主体,就自身而言拥有选择善恶的能力。但是,如果主体缺乏善恶判断能力,那么,意志就是善恶不分,只能在选择中陷入混乱。路德认为,在这种情况下谈论意志的自由是不合适的。人的意志在败坏本性中无法辨认基督的恩典,从而基督的恩典无法成为他的选项。尽管人的意志仍然在作选择,但只能选择恩典之外的任何事物。这种在奴役状态中的盲目选择不是自由的。真正的自由必须能够不受束缚地面对所有现成的和开放的选项。

对路德来说,开放性的选项存在于上帝的全能中。人只有在上帝的全能中才能谈论意志的自由。在有限的败坏本性中,人无法面对所有选项,因而意志在进行选择时是受束缚的。他谈道:“只要承认上帝的预知和全能,自然地,逻辑上就必定意味着,我们不是自己造自己,我们也不是靠自己而生存或做什么事情,而是靠他的全能。因此,上帝的预知和全能整个地不允许我们作自由选择。”<sup>③</sup>在这个思路中,路德认为,自由的关键点是意志能否在所有的可能性(选项)中辨认清楚它们的善恶,并择其善者而从之。人的意志虽然可以面对部分选项而作善恶选择,但是,由于人无法辨认神的恩典,因而意志所作的一切选择都必然把神的恩典排除在外。这是一种不自由的选择。至于如何才能在上帝的全能中进行判断选择,路德强调,由于上帝已经把自己的全部能力和旨意都通过耶稣基督而彰显于世,因而人仅仅通过相信耶稣基督就可以获得这一切,从而享受意志自由。他说“父已叫所有的是(being)都依靠着信心,以至于可以说谁有信心就有了一切,谁没有信心就一无所有。”<sup>④</sup>从这个意义上看,路德宣称,只有基督徒才拥有真正意义上的自由。<sup>⑤</sup>

我们注意到,奥古斯丁和路德在自由概念的界定上虽然不完全一致,但有内在的一致性。他们

① Augustine, “Spirit and Letter”, *Augustine: Later Works*, John Burnaby (trans.), SCM Press, 1955, no. 5.

②③ Luther and Erasmus: *Free Will and Salvation*, p. 173, p. 243.

④ 路德 《路德三檄文和宗教改革》,李勇译、谢文郁校,上海人民出版社,2010,第221页。

⑤ 参见路德 《论基督徒的自由》,载《路德三檄文和宗教改革》。

都强调人的意志背后有两种决定性因素（败坏本性和神的恩典）在推动意志进行判断选择。奥古斯丁对于意志的主体性有某种强烈的感受，最后倾向于从意志的主体性出发去理解并界定自由概念。路德则更多关注意志所面对的对象。他认为，如果意志无法辨认神的恩典，从而善恶不分地拒绝神的恩典，那么，意志即使拥有主体性也不是自由的。奥古斯丁强调自由选择主体性（作为选择活动的出发点），而路德强调自由选择的对象性（可选性或选项，作为选择活动的落脚点）。

## 二 康德的意志概念

康德对奥古斯丁－路德关于意志－自由概念的界定是有深入理解的。同时，康德在进入大学之后，深受启蒙运动的影响而成为一位主体理性主义者，并在自己的学术生涯中努力在主体理性主义的立场上分析和处理经验知识、伦理道德、宗教信仰和美学情感。康德注意到这两条原则之间的不相容性，同时坚信他能够从主体理性主义立场出发解释并容纳奥古斯丁－路德的自由概念，消解这种不相容性。在这种问题意识中，我们来追踪康德的意志概念及其相应的自由观。康德关于意志给出了一段（一般意义上的）论述：

从概念上看，如果使欲求能力去行动的规定根据是在其自身里面，而不是在客体里面发现的，那么，这种欲求能力就叫做一种根据喜好有所为或有所不为的能力。如果它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（Willkür）。……如果欲求能力的内在规定根据，因而喜好本身是在主体的理性中发现的，那么，这种欲求能力就叫做意志（Wille）。所以，意志就是欲求能力，并不（像任性那样）是与行动相关来看的，而是毋宁说与使任性去行动的规定根据相关来看的，而且意志本身在自己面前真正来说没有任何规定根据，相反，就理性能够规定任性而言，意志就是实践理性本身。<sup>①</sup>

康德在这段文字里比较具体地界定了“Wille”和“Willkür”概念。康德这里提出了“欲求能力（Begehrungsvermögen，英译多为the faculty of desire）”这个词，并在分析中提出了与意志相关的三个词：Wille、Wunsch和Willkür。其中“Wunsch（愿望、盼望）”是康德著作中的重要用词，但为本文主题所限，笔者在此只针对Wille和Willkür进行一些分析。

在人的生存中，从这一瞬间过渡到下一瞬间是要经过“选择”这个环节的。这个环节是由“欲求能力”所主导的。和其他动物完全受外在刺激而进入下一个瞬间不同，人的“欲求能力”自主性地选择对象。康德的自由观便是对这个“自主性”的分析。需要注意的是，选择活动涉及选择主体和选择对象，缺少其一就无法进行选择活动。康德在他的自由观中对选择主体的分析是相当深入的，但对选择对象的分析则并未展开。本文将着重展示这一盲点。

康德是在“实践”的意义上分析意志的。他在《纯粹理性批判》的“先验方法论”第2章界定“实践”一词时谈道“凡通过自由而来的都是实践的。”（A800\B828）<sup>②</sup> 略后，他继续写道：“纯粹动物性的欲求能力不过是由感性而来的刺激，即情欲。然而，欲求能力要是能独立于感性刺激，而通过仅仅由理性呈现的动机所推动，那就称为Willkür（arbitrium liberum，自主独断）；凡与此相关的，不管是作为基础还是结果，都称为实践的。”（A802\B830）这里，“仅仅由理性呈现

<sup>①</sup> 康德《道德形而上学》，张荣、李秋零译，《康德著作全集》第6卷，李秋零主编，中国人民大学出版社，2007，第220页。

<sup>②</sup> 本文所引《纯粹理性批判》依据英译本：Kant, *Critique of Pure Reason*, Paul Guyer & Allen W. Wood (trans.), Cambridge University Press, 1998。如无说明，中译文由本文作者提供，并标明标准页边码。

的动机所推动”指的是人的选择这个动作，即主体在欲求能力的推动下对选项进行出于理性的选择。自主地在两个以上的选项中选择其一，这便是自由选择。因此，理性选择也就是自由选择。也可以说，实践是理性选择，因而也是自由选择。

我们看到，在康德的论述中，实践和自由是内在地联系在一起，对实践的分析即是对自由的分析。也就是说，这里讲的自由不是纯粹的概念分析，而是对实践中的自由的分析。实践的关键是人的选择。因此，康德关于意志、自由、实践的分析，归根到底是对人的选择的分析，换句话说，乃是对人的生存从此瞬间到下一个瞬间这个环节的分析。

那么，出于理性的选择是一种怎样的选择呢？康德对理性的理解是在主体理性主义框架内的。一般来说，主体理性主义始于笛卡尔的“我思故我在”命题。在笛卡尔看来，人的认识起点是“思”。因为人在“思”中，所以人这种主体就是实在的。或者说，主体理性必须作为认识活动的起点和基础；而且，所有的知识都必须建立在主体理性的判断中，因而主体理性还是知识的真假判断者。笛卡尔进一步认为，主体理性的判断必须以“清楚明白”为标准。凡是在主体理性看来是“清楚明白”的命题就是真命题。笛卡尔列举了两类“清楚明白”的命题：在感觉经验中可以证实的命题和通过逻辑演算可以证明的命题。这里的证实和证明，前者指直接感觉经验，后者指在数学—几何学中给出的命题。进一步，感觉经验作为知识也必须在数学—几何学中呈现，只有这样的知识才是清楚明白的。正是在这个思路中，霍布斯把自然界理解为一台机器，由必然性（数学—几何学）支配；斯宾诺莎则企图通过几何学的方式来构造伦理学。这里，理性和数学是在同一个层次上被理解的。

康德并没有完全跟随笛卡尔的这个思路，比如，康德不会从数学—几何学的角度来分析伦理道德问题。不过，值得指出的是，在康德的文字中，我们读不到康德对理性概念的词义分析。尽管如此，就康德对理性一词的使用而言，他对理性采取了更为宽泛的理解，即指称一种思想内的秩序。比如，在《纯粹理性批判》中，康德在分析经验知识时呈现了“先验形式”（或在先形式）在认识对象形成过程中的关键作用。这些先验形式（无论是主观时空形式还是范畴形式）都是主体理性内的在先秩序。而在关于伦理道德问题的分析中，他也是在分析伦理道德行为背后的规范、公设及其终极性秩序，即“绝对命令（categorical imperative，亦可译为范畴命令）”。由此可见，所谓的理性选择就是一种在秩序中的选择。

在秩序中的选择如何是自由的呢？就其抽象意义而言，自由是违反秩序的。不过，康德并未把自由置于一种抽象意义中加以讨论，而是把分析限制在实践中。这一点需要特别强调。比如，康德在《纯粹理性批判》中讨论二律背反时从因果链的角度谈论过自由一词。在这个语境中，自由被界定为“自身是自身原因的同时是其他事物的原因”。但是，康德认为，一种没有原因的存在在因果观念中会导致二律背反。因此，这种自由物无法在经验知识中呈现，因而是一种抽象自由，无法得到证实。当然，这种自身为自身原因的自由也与实践无关。实践中的自由只与人的选择有关。人的选择虽然是自主的，却是在理性中进行的，因而是有秩序的。这种理性选择当然是自由的，因为主体面对不同选项而不必然地（或被外在原因所决定地）选择其一。相反，它是自主地在秩序中选择其一。从这个角度出发，我们就不难理解在秩序中的自由这个说法。

在分析实践中的自由时，康德认为，我们必须区分两种自由。首先，“如果它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（Willkür）”。关于这个 Willkür 的翻译，目前国内康德学界仍然争议不休。笔者认为，如果不考虑这里“任性”一词在日常语言中的使用，而是根据该词的组合来理解，即任从本性而来，或从本性而来，那么，它还是可取的翻译。不管如何，有一点可以肯定，Willkür 是和行动联系在一起的，指称那个在选择中进入行动的力量。这种行动是作用

于对象的，是主体之主体性的体现。就它是在多项选择中依靠自身的理性进行选择来看，它是自由的。从这个意义上看，本文认为可以把 Willkür 译为“选择者”，以突出它的主体性。

Willkür 是主体从这个瞬间进入下一个瞬间的决定性力量。他在进入下一个瞬间时不是被对象刺激而被对象吸引的被动行为，那样的话，他就丧失了自己的主体性。同时，他也不做无序运动，在无序运动中，他也不可能显示主体性。康德认为，主体是在一个“主观基础”之上进行选择的，这个“主观基础”就是人的本性或本质。他说“当我们说‘人的本性’时仅仅是指一般意义上的人的自由运作（在客观道德律中）的主观基础。这个主观基础，不管其特征如何，必先于一切可以看见的行为。”<sup>①</sup> 这里的“自由运作”也就是人的选择。康德这段话是要强调，人的选择是在某种先在的主观基础（本性或本质）中进行的。人的本质对于任何选择行为来说都是在先的。当人在自己的本性或本质基础上进行选择时，他是作为选择者（Willkür）这样一个主体来进行的，因而是自由的。

这里谈到的“人的本性或本质”，在康德看来，虽然是一切选择行为的基础，但它自身其实是人为构造的。当主体根据自己的本质（主观基础）进行判断选择时，这个主体就是在某种秩序中进行选择，从而是有理性的。就人作为主体进行理性选择而言，他在涉及行动（从此瞬间进入下一瞬间）时是作为自由的理性选择者（Willkür）而呈现自身的。就人拥有一个本性或本质而言，他是一个现实的主体，而不是一个抽象的主体。这里，康德认为，本性或本质“并非不是人为构造的”，那么，我们是否可以把问题转为：这个主体是如何拥有自己的本性或本质的呢？

也许，有人会认为这个问题在康德思想中不能成立。<sup>②</sup> 康德有时把“人的本性或本质”也称为终极性的主观根据。对于终极性的存在，我们当然不能追问它的形成问题。我们可以这样理解康德的问题：康德是在人的选择行为这个意义上强调本性或本质的在先性的。人的选择是一种理性选择，理性选择不是无根据的，本性或本质是理性选择的唯一主观基础；因此，对于理性选择来说，本性或本质就具有终极性了。然而，对于康德来说，当我们进入对意志活动的分析时，我们必须把选择活动暂搁一边，进而追问选择活动的主观基础的建构问题。用康德自己的话来说，当我们转向“与使任性〔选择者〕去行动的规定根据相关来看的”视角时，本性或本质的终极性就消失了。因此，笔者认为，这个问题是内在于康德思路中的。

我们再来分析康德的 Wille 概念。在前引文字中，康德谈道“如果欲求能力的内在规定根据，因而喜好本身是在主体的理性中发现的，那么，这种欲求能力就叫做意志（Wille）。”康德在这里涉及 Wille 的两个因素，即欲求能力的内在规定根据和内在规定根据的取向或喜好。这里的“规定根据”并不涉及选择活动，即选择者进行选择时所依据的“规定根据”。康德接下来给出这样的说明“意志（Wille）本身在自己面前真正来说没有任何规定根据。”在涉及对 Wille 一词的理解时，

<sup>①</sup> Cf. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, Theodore M. Greene & Hoyt H. Hudson (trans.), Harper Torchbooks, 1960, p. 16. 本文译为《仅论理性界限内的宗教》。也可参见李秋零的中译本《单纯理性界限内的宗教》，李秋零译，中国人民大学出版社，2003，第3页。本文引用《仅论理性界限内的宗教》文字时使用笔者的译文，参考了英译本和李秋零译本。关于“本性”的翻译和理解问题，参见邹晓东《本质对本性：主体性自由概念的困境》，《哲学门》2007年第2期；谢文郁《性善质恶：康德论原罪》，《哲学门》2007年第2期《康德宗教哲学的问题意识和基本概念》，《中国社会科学评价》2018年第4期。康德是在“本质”意义上使用“本性”一词的。

<sup>②</sup> 邓晓芒教授在一篇批评笔者的文章中便持有这个观点。他说“他（谢文郁）就是不能理解，康德在涉及自由意志的这个层次上早已经不在时间性和现象界谈问题，而是进入到了自在之物和本体的领域（即二律背反的‘正题’），自由意志就是由这一超时间的领域而‘自行开始’一个因果序列的，并不依赖于‘之前’的生存序列。”参见邓晓芒《也谈康德宗教哲学的问题意识和基本概念》，《中国社会科学评价》2019年第3期。

有三个因素必须呈现：首先，“内在规定根据”指的是人的本性或本质，乃是选择者在进行选择时的依据。如果我們是在谈论人的本性或本质的形成问题，而不是涉及它的运用问题，那么，我们就在谈论 Wille 问题。当然，在如何形成人的本性或本质这个问题上，我们不能引入任何外在力量，而仅仅是限于主体理性之内。其次，其中的取向或喜好都是主体理性自身所决定的。换句话说，Wille 是根据自己来形成自己的本质的。如果是这样，主体在构造自身本质时是完全自由的。最后，康德增加了一句话，认为这种自我运行的本质形成过程，对于主体理性来说没有任何规定根据。不难看到，康德这里谈论的 Wille，作为人的本质之构造者，给选择者提供选择动作的主观基础和根据，也是一种实践理性的工作。康德称此为“理性能够规定选择者”的工作。就人的选择行为而言，意志提供主观基础，选择者以此为根据进行选择，两个环节合起来就称为意志活动。因此，选择者和意志是一体的。可以这样说，选择者是有意志的选择者；意志规定了选择者。

“意志本身在自己面前真正来说没有任何规定根据”这句话该如何理解呢？当我们说到“规定根据”时，指的是某些确定的东西，如选择者在选择时的“主观根据”、支配动物的欲求的某些外界刺激，等等。对于意志来说，这种人为构造的主观根据是意志自由运作的产物，而不是意志自由运作的根据。当然，意志也会接受外在的刺激，但是，意志不会在外在刺激中进行自由运作。那么，意志究竟是如何自由运作的呢？人们往往会在抽象意义上理解“没有根据的自由运作”。比如，我们可以在缺乏时空秩序的无序状态意义上，或在缺乏任何目的的意义上，来理解自由运作。<sup>①</sup>不过，康德强调，这里谈论的自由只能在实践意义上理解。因此，抽象意义上的自由与人的实践无关。也就是说，我们需要对实践意义上的“没有根据的自由运作”进行分析。

康德在这个问题上引入了关于“禀赋”的分析。在《仅论理性界限内的宗教》中，康德考察了人的三种原始禀赋，即动物人性（die Tierheit，作为动物）、一般人性（die Menschheit，拥有理性）和品格人性（die Persönlichkeit，有责任心），并给出如下的说明——“这些禀赋不仅在消极意义（不和道德法则冲突）上是善的，而且它们是向善的禀赋（促进遵守道德法则）。它们是原始的，因为它们和人的本性（或本质）的可能性连接在一起了。”<sup>②</sup>禀赋一词就其字面意义而言指的是人在生存起点上就被给予或已经获得的东西，因而是非人为的。在人的生存尚未开始之时，这些禀赋都以可能性的方式存在。就概念而言，可能性本身没有善恶之分，人们也无法对它进行任何分辨。但是，人在生存之始而被给予的禀赋，构成了人在生存中的全部发展可能性。<sup>③</sup>一旦进入生存或实践的选择，可能性就开始分化，形成各种向善的倾向。从禀赋而来的东西在实践中都是向善的；同样，各种在禀赋中的可能性在实践中也都是向善的。康德在这里把禀赋放在道德法则的语境中对照，是要强调禀赋在道德发展的形成过程中的起点作用。

然而，这些在禀赋中的向善倾向在实践中一定是理性的、有序的，因而是在自由意志中的有序化。这个过程的绝对动力是“品格人性”这一禀赋。在康德看来，人在生存起点（尚未进行任何

<sup>①</sup> 邓晓芒教授似乎就是持这种理解的。他说——“Natur 在康德的自由意志的层次上不是‘通过人为而形成的’，而就是‘人为形成’本身，它不需要 Anlage 作基础，而是在自在之物中有自己的根据或基础，即人的自由本体。”参见邓晓芒《也谈康德宗教哲学的问题意识和基本概念》，《中国社会科学评价》2019年3期。邓教授不顾康德文本中关于本性或本质的实现“直接地在自由中”的说法，否定它是“通过人为而形成的”；进而强调自由属于本体和“物自体”。这种说法其实要把“自由”一词抽象化而堵塞对它进行分析的大门。但是，对于康德来说，自由、本体和物自体这些概念既非仅在经验上谈论，也非纯概念分析，而是在实践意义上的展示。自由是实践的，因而是可以分析的，它不是在纯粹理性视域中的那个无法谈论的“物自体”。

<sup>②</sup> Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, p. 23; 李秋零译本，第12页。

<sup>③</sup> 动物人性、一般人性和品格人性，在李秋零的译本中分别被译为动物性禀赋、人性的禀赋、人格性的禀赋。这里关键在于澄清，禀赋指的是与生俱来的一切可能性，即《中庸》所说“天命之谓性”意义上的人性。

人为活动的生存状态) 上就拥有了品格人性。作为一种禀赋, 我们无需再去追踪它的起源。但是, 这个品格禀赋在实践中是一种动力性因素, 是“没有根据的自由运作”的主体, 因而从实践的角度看是可以分析的。康德谈道“作为品格的禀赋是一种敬重道德法则的能力, 是选择者的内在的充分动力。这个能力在我们里面就是敬重道德法则的, 因而是敬重感。这敬重感无论是在自身还是通过它都不会构成自然禀赋的目的, 除非它是选择者的动力。”<sup>①</sup> 不难发现, 康德用理性、责任心和对道德法则的敬重感来界定品格人性。

于是, 品格人性作为一种禀赋在“没有根据的自由运作”中就扮演关键性的作用。讨论至此, 我们并不难理解意志的“没有根据的自由运作”。作为禀赋的可能性一旦进入实践, 它们就是各种原始生存倾向。这些向善的生存倾向, 就其原始意义(或起点状态)而言, 处于一种无序状态, 但都是向善的。同时, 理性所要求的秩序化也存在于禀赋中, 并在责任心和敬重感中推动这些禀赋在实践中趋向秩序化。意志并没有任何现成的秩序标准或准则来推动这个秩序化过程, 因而是完全自由的, 可以构造任何秩序来对禀赋中的可能性进行安排; 在这个秩序化过程中所构成的东西, 无论是什么, 都是意志在自由运作中对禀赋可能性的秩序化安排。就一个具体的实践活动而言, 这种秩序化的结果构成了一个本性或本质, 即选择者在进行选择活动时的主观基础。这个主观基础乃是由在一定秩序或结构中的原始生存倾向所构成的。就其整体而言, 选择者在这个主观基础上通过选择而有秩序地满足自己的原始生存倾向。在品格禀赋(责任心和敬重感)的驱动下, 这种秩序化指向道德法则(终极性的秩序)。

我们看到, 康德在分析自由主体时, 呈现了两个自由运作的基础, 即禀赋作为意志自由运作的基础和本性或本质作为选择者自由选择的根据。意志的自由运作生成了本性或本质。这个生成虽然在时间先后上难以分辨, 但确实是有先后的。任何恶的倾向都来自于这个生成的本性或本质。当然, 禀赋的可能性就其在实践中的原始倾向而言是向善的。但是, 意志的自由运作所生成的秩序本身并不就一定是善的。这个秩序完全可能善恶颠倒, 形成一个相应的本性或本质, 最终导致这些原始倾向在实践中损害生存, 比如把某种肉体欲望置于某种道德要求之上, 等等。一个完善的秩序(道德法则)是品格禀赋所向往和追求的。完善的秩序必须建立在对原始倾向有全面把握的基础上, 而这个全面把握是在“心灵改变”的不断完善过程中实现的。

我们可以简单比较一下康德与奥古斯丁-路德对本性或本质的概念使用。这里的本性或本质相当于那个败坏的本性。奥古斯丁-路德认为这个败坏本性是遗传的, 因而是人的原始生存起点。但是, 康德认为, 本性或本质是人为生成的, 并非人的生存的终极性起点, 而只是人的选择行为的终极性主观基础。主体理性在实践中的原始起点是原始禀赋。禀赋作为生存的全部可能性, 在实践中都是向善的。在意志的自由运作中, 禀赋在一定秩序中生成本性或本质的时间难以被辨认, 导致路德及其追随者以为本性或本质是“天生的”。本性或本质是在一定的结构中对禀赋可能性的安排, 因而是包含禀赋可能性的。每一个禀赋, 就其单独存在而言, 无论是在哪种秩序(原始状态或在某个本性或本质)中, 在实践中都是向善的。就禀赋包含在一定结构(本性或本质)中而言, 禀赋的向善倾向受到本性或本质的结构的限制。一旦本性或本质中的秩序颠倒了善恶, 它就是恶的。本性或本质作为一个整体, 其中的禀赋可能性或原始倾向只能在这个结构中得到满足。在现实的选择活动中, 一个颠倒善恶秩序的本性或本质是无法向善的, 而其中禀赋的向善倾向就不可能不受到压抑。在康德看来, 奥古斯丁-路德关于败坏本性的说法正来自于他们对这种生成的本性或本质的理解。但是, 他们没有看到, 既然本性是人为生成的, 就必然不是遗传的。尽管如此, 在本性或本质内

<sup>①</sup> Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, p. 23; 李秋零译本, 第12页。

的向善禀赋并没有消失,反而在品格人性的责任心和敬重感的推动下,向善的禀赋可以自由地重建秩序,进而改变本性或本质,指向道德法则,达到完善。这个过程可被称为“心灵改变”。<sup>①</sup>

简略而言,康德在实践理性分析中呈现的自由观是对实践主体的内部分析。康德有意识地排斥选择对象对选择主体之自由选择活动的干扰。这种自由观,通过对原始禀赋、本性或本质,以及实践主体之运作的深入分析,目的是要呈现一种主体理性主义的人性观。<sup>②</sup>然而,康德能够彻底撇清善的知识和对象在自由中的作用吗?

### 三 选择对象与自由选择

康德的自由观有一个显著的特点,就是将对象排除在主体理性自由选择活动之外。在他看来,如果人受到了外界感性对象的刺激而选择那个对象,那么,这种选择就是不自由的。只有完全按照自身的主观根据进行选择,选择者才是自由的;因此,在分析人的意志自由时绝对不能涉及选择对象。比较一下路德关于人的意志被捆绑而没有自由的说法。路德认为,人的选择必须面对选择对象。人在选择时是一定要选善的对象的。如果人在败坏本性中无法辨认对象的善性,从而以恶为善进行选择,那么,他就无法完成对善的对象的追求,从而没有自由。路德从选择对象的角度谈论人的意志自由问题,这在康德的主体理性主义自由观面前,是否仍然有效呢?

路德自由观里的一个关键词是“辨认对象”。选择者在面对选择对象时,如果这个选择是自由的,那么,如康德所分析的,主体必须独立自主地选择对象;如果主体在面对对象时因对象刺激而选择这个对象,那就不是自由选择。康德的想法还包含了这一点:任何由外界力量所导致的行动,对于当事的主体来说都不是自由行为。按照这个自由界定,路德从“辨认对象”的角度来谈论自由选择问题,是否缺乏概念合法性呢?在康德看来,自由必须是主体性的,这一点无疑是可被接受的。但是,主体完全自主地选择对象,这一点是否意味着对象在这个选择活动中不起作用?康德是这样推论的。不过,这个推论有两个盲点。在路德的观点中,主体作为“辨认对象”者当然具有主体性。换个角度看,如果无视对象,主体的辨认活动就无法进行,从而也就无法落实主体的主体性。路德认为,在选择活动开始之前,主体必须考察对象,并对对象的各种性质进行分辨和把握。其中,最重要的是要分辨对象的善性。人都是追求善的,分辨善性的目的是要在选择时给主体提供正确地选择那个具有最大善性的选项的可能性。如果不对选择对象进行善性分辨,选择这个动作就无法进行。从这个角度看,我们必须在主体与对象的关系中来分析选择活动。

从实践角度看,康德的这个盲点导致了自由概念的抽象化。在康德看来,选择者是有根据地进行选择的,而这个根据就在选择者自身中(主观基础)。选择者根据自己的本性或本质,在面对对象时选择其一。问题是,选择者面对多个选项为什么选择其中的某一个,而不是另一个呢?选择的决定权当然属于选择者,而且根据就在于选择者自身的主观基础上。但是,选择者在选择时经常犯错误,比如,他可能会选择一个自己不想要的选项;选择者也不可能在每一次选择中都正好选择他想要的事物。在人的实践中,正确的选择对于人的生存来说是一件十分重要的事。对于选择者来说,错误的选择不会让选择者感受到自由。人们也许会争辩说,即使是错误选择,也是选择者在自

<sup>①</sup> “心灵改变”是康德宗教哲学的一个主题。限于篇幅,这里不拟深入展开讨论。关于这个主题的分析讨论,参见谢文郁《自由:自主性还是接受性》,《山东大学学报》2006年第1期。

<sup>②</sup> 李秋零教授也深刻注意到康德和路德的自由观之间的冲突。他在《单纯理性界限内的宗教》中译本导言(第26页)中谈道“基督教神学本来就否认人有自救的能力,他把人得救的希望寄托在上帝的恩典上面。但康德却不能这样做,因为恩典与他的道德自律难以共处。”不过,康德从未公开批评路德的恩典自由观。

己的主观基础上进行的，因而是自由的。这种争辩不符合人的自由感。一个总是作错误选择的人无疑会感到自己缺乏自由。因此，在分析人的实践活动，特别是涉及人的自由选择时，对对象的认真考察和正确认识是实现自由的关键一步。忽略这一点，将导致任何自由概念都是抽象的，与人的实践无关。从这个意义上看，康德的自由观不涉及对象，因而是一种对实践理性的抽象分析。

按照路德的说法，人的意志之所以缺乏自由，乃在于人的败坏本性使人丧失了分辨善恶的能力，从而只能在选择中犯错误，无法实现对善的追求。就思想史语境而言，路德是在基督教的原罪概念语境中使用“败坏本性”一词的。在这个语境中，关于对象的善性问题有两个判断标准，一个是选择者所依靠的主观基础（败坏本性），另一个是在信仰中的上帝旨意。这两个标准都存在于选择者的意识中。在这种选择者意识中，任何一个关于对象善性的判断，乃是基于自己的主观基础来认定的；同时，选择者相信，在神的判断中，人根据自己的败坏本性而对对象所作的判断都是恶的。路德认为，正是这个无法避免的生存困境，使人失去了自由。路德提供的解决方案是，原罪所带来的败坏本性必须改变，而这只有神的恩典才能做到。当神的恩典改变了人的败坏本性（这个动作被称为神的拯救）之后，人就拥有了善恶分辨能力，从而能够正确地选择自己想要的善的选项，并获得自由。

康德在主体理性主义的思路中无法接受这套话语体系。康德当然了解路德关于败坏本性的想法，但是他认为，实践中的那些判断选择错误可以通过自由意志来纠正和完善。选择者的本性或本质是人为的产物；这里的“人为”也就是意志的自由运作，其中的品格禀赋（责任心和敬重感）指向道德法则，因此，我们就可以在实践理性中找到完善之路。人的本性或本质是人为构造的，因而不是完善的。特别是当这个人为构造的本性或本质设定一个恶的公设时，人根据这个恶的公设所作的一切判断选择就都是恶的。但是，在意志的自由运作中，人在禀赋的基础上可以自由地改变自己的本性或本质，进而消除在对象善性判断上的错误。

比较一下，康德的本性或本质和路德的败坏本性在理解上有一个类似的特征，即它们都是恶的来源。不过，康德认为本性或本质是人为的，因而可以通过分析这个“人为”的自由运作，提供一种主体理性主义的解决办法。路德则把败坏本性理解为与生俱来的，从而只能通过外在的恩典来改变。究其根源，路德认为人在败坏本性中无法分辨对象的善恶，因而没有自由；康德则努力排除对象在选择者的自由选择活动中的作用，从而论证主体理性主义的自由观。

我们也许可以设想，按照康德的思路，选择者的选择是完全由自身来决定，而不是由对象刺激来决定的，因此，选择者在选择时就会把自己在现有本性或本质中所认识到的善加在选择对象上。或许康德自己不愿意给出这个说法，但作为推论，它是顺理成章的。我们知道，康德在分析经验知识时是从构造对象开始的。在经验知识中呈现的对象都是主体理性通过把主观形式加在事物中而实现的，因而对象是受主体规定的。但是，在实践理性中，对象能否也可以采取同样的思路来呈现呢？在实践中的对象和在经验知识中的认识对象是不同的。在主观形式中呈现的对象是单个实体，因而具有唯一性，可以在此之上建构统一的知识体系。而在理性实践中，主体所面临的对象至少是两个以上，选择活动也是在多个当中选择其一。这样，选择者在把自己的善性加给对象时应该选择哪一个，就是一个严重的问题。可选择对象在任何时候都不是单一的，而是多个。因此，康德在实践理性分析中排斥并无视对象在选择中的作用，并不符合实践理性的实际运作情况。

康德否定对象在选择活动中的作用，还暴露了其自由观的另一盲点。在实际生存中，人是在判断选择中从一个瞬间进入另一个瞬间的。他所面临的选项至少在两个以上。在康德的自由观中，对于选择者而言，只要他在内在的主观根据中从多个选项中选择其一，他就是自由的；如果因为对象

刺激而选择那个对象，他就是不自由的。然而，选择者在选择时会面临多个选项，那么这里的选项数量对于当事人的选择自由是否有影响呢？比如，一个在监狱中的人，他的选项数量受到了严重限制，他会不会承认自己是自由人？按照康德的自由观，他应该是自由的，因为即使他在监狱里，他也是基于自己的主观根据而从两个以上的选项中选择其中一项。但是，在常人的感受中，被监禁的人没有自由。这里笔者想指出，选项的数量对选择者的自由感受度是有内在影响的。选项在数量上越少，选择者的自由度就越少，而选择者就越会感受到自己没有自由。也就是说，当选项趋向不断减少时，人的生存实际上是走向不自由的。如果坚持康德的自由观，我们就不得不承认，人在任何情况下都可能是自由的，甚至人在被抢劫时“被迫”交出钱包也是自由的。

我们可以这样分析。假如在选择者的意识中，摆在他面前的有选项甲、乙、丙、丁。根据他的判断，在这四个选择中，甲从各个方面看都是最好的选择。在这个判断中，选择者选择了甲，同时拒绝了乙、丙、丁。这个选择对于选择者来说是一个自由选择。接下来，在选择者的意识中，乙、丙、丁是被排除的选项，或者说，他在下一步的选择中只会关注和甲相关的选项。这时，他所面临的选项都是与甲相关的，如甲1、甲2、甲3、甲4等。类似地，他根据自己的判断而选择了甲1，进而在下一步的选择中只选择与甲1相关的选项。每一步选择，他都是根据自己的判断进行的，因而都是自由的。但是，每一步的选择，他都在排除其他选项，从而使自己的选择活动局限在一个方向中。这是一个选项不断受限制的过程。这样，人的自由选择就不断地排斥其他选项，而使选项在数量上不断减少。这样一种发展方向，被齐克果称为“自由地选择不自由”<sup>①</sup>。齐克果从可能性（选项）的角度来阐述自由概念，这个处理角度和康德的自由观是格格不入的。

限于篇幅，笔者这里不拟深入展开齐克果的自由观分析。不过，以上的分析至少呈现了这一点，即可供选择的对象（可能性）之多寡是界定自由概念的重要指标。康德的自由观忽略了对对象的分析，是无法呈现人在现实生活中的真实自由的。

综上所述，康德提供了一个主体理性主义的自由观，认为自由就是人在实践（或选择）中从自己的主观基础出发进行判断选择，排除了对象在人的自由选择活动中的任何作用。而且，人是通过禀赋的自由运作来改变自己的主观基础的。前者被称为选择者的自由运作（在主观基础上），后者被称为意志的自由运作。笔者则认为，这种自由观忽略了对对象在选择中的作用，因而无法真实地呈现人的现实自由活动。要理解人的生存自由，我们必须对对象在选择中的作用，包括辨认对象善性和促进选项的增加等方面，进行深入分析。

（作者单位：山东大学哲学与社会发展学院、犹太教与跨宗教研究中心）

责任编辑 韩 骁

<sup>①</sup> 参见《哲学片断》（S. Kierkegaard, *Philosophical Fragments/Johannes Climacus*, V. Howard & Edna H. Hong eds. and trans., Princeton University Press, 1985）第16页的注脚。相关讨论参见谢文郁《自由与生存》，上海人民出版社，2007，第5章。齐克果强调自由必须面对可能性（选项）。