

·康德逝世二百周年纪念·

## 康德自由概念的三个层次

邓晓芒

(武汉大学 哲学系, 武汉 430072)

[摘要] 文章把康德的自由观划分为“先验的自由”、“实践的自由”和“自由感”三个层次。(1)“先验的自由”在理论理性中为实践的自由预留了一个可能的自由的“理念”;(2)“实践的自由”,分为“一般实践理性”的自由即“自由的任意”(der freie Willkür)和“纯粹实践理性”的自由即“自由意志”(der freie Wille),两者都具有自由本体的意义(不纯粹的或纯粹的);(3)“自由感”,分为审美鉴赏的自由感和社会历史中的“自由权”(言论自由、立法自由、财产权等),这两者都被划归“反思的判断力”的范围,并非人的自由本体,但却都是人的自由本体的“象征”或“类比”。

[关键词] 康德 先验自由 实践自由 自由感 自由权

[中图分类号] B516.31 [文献标识码] A [文章编号] 0257-0289(2004)02-0024-007

康德在其晚年给友人的一封信中曾说:“我的出发点不是对上帝存在、灵魂不朽等等的研究,而是纯粹理性的二律背反:‘世界有一个开端,世界没有一个开端’,等等。直到第四个二律背反:‘人有自由;以及相反地:没有任何自由,在人那里,一切都是自然必然性。’正是这个二律背反,把我从独断的迷梦中唤醒,使我转到对理性本身的批判上来,以便消除理性似乎与它自身矛盾这种怪事。”<sup>①</sup>自由和必然的关系问题是康德考虑一切哲学问题所围绕的核心。然而,到底什么是自由,它和必然具有什么意义上的相关性,这却是长期以来康德研究者们聚讼纷纭的一个难题。本文试图给康德所使用的自由概念作一个层次上的基本划分,以便我们能够更清晰地把握到解决这一难题的关键。总体上看,康德的自由概念分为先验的自由、实践的自由和自由感三个层次。

### 一、先验的自由(die transzendente Freiheit)

康德在《纯粹理性批判》的第三个二律背反的正题及其注释中,从理论理性的角度提出了设定一种“自由的先验理念”的必要性,这就是:机械因果律永远需要追溯更早的原因,因此其序列永远是未完成的和不充分的,这就违背了充足理由律,无法解释这个世界的现实存在;因此必须假设一个最初的纯粹自发的原因,它本身不再有别的原因,因而是自由的,这样才能够彻底解释世界的发生。<sup>②</sup>这一设定当然是超越经验世界之上或之外的,但康德由此进一步引伸出一种在经验世界之内的先验自由的设定:“但由于这样一来毕竟这种在时间中完全自发地开始一个序列的能力得到了一次证明(虽然不是得到了洞察),所以我们现在也就斗胆在世界进程当中让各种不同序列按照原因性自发地开始,并赋予这些序列的诸实体以一种自由行动的能力。”<sup>[1-A449(B478)]</sup>这就是在人们的日常生活中一个自由行动(如我从椅子上站起来)的意志的理念,它给我们提供了一个经验性行动的

[收稿日期] 2003-12

[作者简介] 邓晓芒(1948—),男,湖南长沙人,武汉大学哲学系教授,博士生导师。

① 《康德书信百封》,李秋零译,上海人民出版社1992年,第244页。康德这里所说的“第四个二律背反”,按《纯粹理性批判》中的排列应为“第三个二律背反”。

② 这种证明实际上与牛顿对上帝的“第一推动力”的假设十分相似,但康德却把它放在代表理性派哲学的“正题”中提出来。他考虑的只是莱布尼茨关于上帝存在的充足理由律证明。

“可归咎性”(Imputabilität)的真正根据。但这种开端不能按照时间来理解,而只能按照“原因性”来理解。因此它与机械的因果性并不冲突,而是被解释为一个因果过程的开始。

在此我们必须注意到一个看来似乎很奇怪的现象,就是在所有四个“二律背反”中,第一、二个二律背反的正题都是直接肯定世界的无限性和实体的不可分性,第四个二律背反也是肯定“世界上应有某种……绝对必然的存在者”,唯独这第三个二律背反的正题是对自由理念的“假定”(annahmen):“……为了解释这些现象,还有必要假定一种由自由而来的因果性”<sup>[1-A444(B472)]</sup>,而这“只是在对于一个世界起源的可理解性所需要的范围内阐明的”<sup>[1-A449(B477)]</sup>。显然,康德的意思是,第一、二个二律背反属于“量”和“质”的范围,被看成“构成性”(konstitutiv)的,因而企图直接确定世界的构成;第三、四个二律背反属于“关系”和“模态”的范畴,被看成“调节性的”(regulativ),其中前者试图推断知识与知识之间的关系,后者则根本不涉及客观知识的结构,而只涉及认识主体对客观知识的态度,因而只是“主观综合的”。正因为如此,所以第四个二律背反正题的断言还被看作可以在主观中加以完全的肯定的,而第三个二律背反的正题却只能是一种推断和假设,它既不是一种逻辑上必然的推论,也不是一种经验中实在的知识,但它并不脱离经验世界,而只是理性为了“实践的利益”(道德和宗教)而在经验世界中为自己预留的一个“调节性的”理念(这与第四个二律背反在经验世界之外为“绝对必然的存在者”预留一个理念还不一样),虽然不能证明(而只是“斗胆”假设),但也无法否定,所以在理论理性中它是可以先验地设定的。

先验自由的内涵包含两个不可分割的方面。一方面它意味着对经验世界(包括感性冲动)的独立性,即摆脱一切机械因果性的约束,这是消极意义上的自由;另一方面它意味着自行开始一个因果系列的原因性,这是积极意义上的自由。这两方面的内容实际上也正是一般实践的自由的內容,<sup>①</sup>但先验的自由只是为一般实践的自由在理论理性中预留的地盘,虽然本身是空的,却对于实践的自由是不可缺少的。所以康德说:“值得特别注意的是,以这个自由的先验理念为根据的是自由的实践概念”<sup>[1-A533(B561)]</sup>。没有自由的先验理念,实践就会是盲目的因而不成其为实践,所谓实践的自由无非就是对先验的自由所包含的内容的实践。在这种意义上我们也就可以理解康德为什么把实践的法则也称之为一种“知识”(des praktische Erkenntnis,即“实践的知识”)<sup>②</sup>,因为先验自由在理论理性中虽然不是什么知识,但由于它毕竟来自理论理性,具有理论的态度,因而它在为实践理性提供根据时就使得实践法则在另一种意义上(即实践意义上)成为了知识,原本是一个空洞幻相的先验自由的理念就具有了实在性。于是“自由的概念,一旦其实在性通过实践理性的一条无可争辩的规律而被证明了,它现在就构成了纯粹理性的、甚至思辨理性的体系的整个大厦的拱顶石。”<sup>[2-33]</sup>

## 二、实践的自由

实践的自由本身也分为两个层次,即“自由的任意”和“自由意志”。

### (1) 自由的任意(der freie Willkür)

康德最初从先验自由过渡到实践的自由就是通过自由的任意实现的。他在《纯粹理性批判》中说:“在实践的理解中的自由就是任意性对于由感性冲动而来的强迫的独立性。因为一种任意就其(通过感性的动机而)被病理学地刺激起来而言,是感性的;如果它能够成为在病理学上被迫的,它就叫作动物性的(arbitrium brutum,动物性的任意)。人的任意虽然是一种 arbitrium sensitivum(感性的任意),但不是 brutum(动物性的),而是 liberum(自由的),因为感性并不使它的行动成为必然的,相反,人身上具有一种独立于感性冲动的强迫而自行规定自己的能力。”<sup>[1-A534(B562)]</sup>这里显然在动

① 当然,在“一般实践的自由”名下所包含的不同种类的实践自由并不限于先验自由所指的内容,如“自由任意”包含有目的的概念,“自由意志”则特指“自律”。但这些无疑都要以先验的自由为前提。

② “我在这里满足于把理论知识解释为一种我用来认识‘这是什么’的知识,而把实践知识解释为一种我用来设想‘这应当是什么’的知识。”见同上, A633= B661。

物性与人性之间作出了一种区别。人的活动与动物的活动都体现为一种任意,这种任意肯定是带有感性的;但动物的任意同时又是“病理学的”(pathologisch,即可以通过临床观察来研究的)和被强迫的,而人的任意却可以是自由的。自由的任意能够“独立于感性冲动的强迫而自行规定自己”,就此而言它里面已经包含有实践理性了,但它还不是“纯粹实践理性”的,而只是“一般实践理性”的,或者用康德后来的说法,它所遵守的规则只是“技术上实践的规则”<sup>[3-p6]</sup>。所以康德说:“那种不依赖于感性冲动、也就是能通过仅由理性所提出的动因来规定的任意,就叫作自由的任意(arbitrium liberum)……我们有一种能力,能通过把本身以更为间接的方式有利或有害的东西表象出来,而克服我们感性欲求能力上的那些印象,但这些对于我们的整体状况方面值得欲求的、即好和有利的东西的考虑,是建立在理性之上的。”<sup>[1-A802(B830)]</sup>也就是说,自由的任意超出动物性的任意之处在于它不是基于眼前直接的利害和欲求(“印象”)之上,而是超出直接有利的东西而去追求间接的、对于整体更为有利的东西。人甚至可以牺牲眼前的小利,如猎人抛出诱饵或农夫留下来年的种子,而获取更大的利益,他会认为这种牺牲是“值得”的。这就是对“目的”和“手段”的考虑,这种考虑之所以可能的条件就在于人有理性,他借此能够掌握这些“技术上实践的规则”。

然而,技术上的实践规则虽然属于一般实践理性,但却不属于实践哲学,而只属于“对理论哲学的补充”,“因为它们所包含的全都只是一些熟巧规则,……为的是产生按照因果的自然概念所可能的结果”<sup>[3-p7]</sup>。不过,自由的任意正因为属于一般的实践理性,其中也就潜在地包含着纯粹的实践理性(即“自由意志”或道德自律)的种子了,只要这种任意把自己的规则完全置于理性之上,而不只是为了一个虽然更大、更间接但终究是感性的利益来运用理性,也就是不要用实践理性来为感性欲求服务,而是使一切感性都服从于纯粹实践理性自身的要求,这就使一般实践理性的规则提升到了“规律”,使人的意志排除感性的干扰而成为了自由意志。

## (2) 自由意志(der freie Wille)

在康德那里,意志和任意并不是两个外在对立的概念,它们都属于欲求能力,但有一种包含关系。一般说来,“任意”包含“动物性的任意”和“自由的任意”,而“自由的任意”则包含技术上的实践和道德上的实践;技术上的实践虽然也是“自由的”,但最终没有摆脱感性的欲求,道德上的实践虽然也应当在感性世界中实现出来,但本身是基于超感性的原则,这就是自由意志的原则。换言之,自由的任意由于只是片断地使用理性,使理性为自己某个较长远的欲求或利益服务,所以它所获得的自由也只是片断的,即使考虑到我们利益关系上的“整体状况”,也只是经验性的状况,是由感性的自然所决定并会因此而改变的,因而最终仍然是不自由的;反之,自由意志则要求不受感性的干扰而逻辑上一贯地使用理性,使理性本身具有了超越一切感性欲求之上的尊严,所以它所获得的自由才是真正一贯的、永恒的。因此康德在指出自由的任意“是建立在理性之上的”之后,马上接着就说:“所以理性也给出了一些规律,它们是一些命令,亦即客观的自由规律,它们告诉我们什么是应该发生的,哪怕它们也许永远也不会发生,并且它们在这点上与只涉及发生的事的自然律区别开来,因此也被称之为实践的规律。”<sup>[1-A802(B830)]</sup>这就是实践理性的“自律”,即道德律。

一般来说,自由意志和自由的任意在康德那里是分得很清楚的,但也有例外。如他在《实践理性批判》中谈到他的“自由范畴表”时说:这些范畴是“指向某种自由的任意的规定的(这种规定虽然不能有任何直观与之完全相应地被给出,但却已经以一个先天的纯粹实践法则为基础了,而这是在我们认识能力的理论运用的任何概念那里都不会发生的),所以它们……是以在理性中、因而在思维能力本身中作为被给予了的某种纯粹意志的形式为基础的”<sup>[2-S.77]</sup>,这里的“某种自由的任意”显然是指作为自由的任意中的“一种”的自由意志。其实,整个自由范畴表都是各种自由的任意的规定,因而是“一般的实践理性”(而不仅仅是“纯粹的实践理性”)的规定,它们依次展示在一个从感性的质料到理性的形式、从低到高的等级系统中。所以康德提醒我们:“这些范畴所涉及的只是一般的实践理性,因而在它们的秩序中是从在道德上尚未确定并且还以感性为条件的范畴,而逐步进向

那些不以感性为条件而完全只由道德法则来规定的范畴。”<sup>[2-S.78]</sup> 在康德看来,真正严格意义上的自由只能是自由意志,但这自由意志不是一下子就明确起来的,而是通过一系列自由任意的范畴而逐渐纯粹化和显露出来的,它最终表达为道德律或义务的形式。但这种道德律的形式一旦被意识到,作为本体的意志自由也就被证明了。所以康德说:“自由固然是道德律的存在理由,道德律却是自由的认识理由。因为如果不是道德律在我们的理性中早就被清楚地认识到了,则我们是决不会认为自己有理由去假定有像自由这样一种东西的(尽管它也并不自相矛盾)。但假如没有自由,则道德律也就根本不会在我们心中被找到了。”<sup>[2-S.4]</sup>

于是康德就把人的真正的自由建立在他的道德律、即他在自己的实践活动中命令自己遵守的道德法则之上了,在他看来,这种道德法则是每个有理性者所不能否认的“事实”(Faktum):“我们可以把这个基本法则的意识称之为理性的一个事实,……然而我们为了把这一法则准确无误地看作被给予的,就必须十分注意这一点:它不是任何经验性的事实,而是纯粹理性的唯一事实,纯粹理性借此而宣布自己是原始地立法的”。<sup>[2-S.36~37]</sup> 康德举例说,一个好色之徒在面临死刑的威胁时必然会放弃淫欲的机会而不可能有别的选择;但如果以死刑相威胁要他作伪证,那么他完全不能否认他除了贪生怕死之外还有其他一种选择,即舍生取义。“所以他断定,他能够做某事是因为他意识到他应当做某事,他在自身中认识到了平时没有道德法则就会始终不为他所知道的自由。”<sup>[2-S.35]</sup> 当我们通过道德法则这一事实而认识我们自己的自由时,自由也就因此而具有了实在性,当然这只是实践上的实在性,而不是理论认识上的实在性,因为它并没有直观的经验性内容来支持,而只是我们行动上的某种现实的可能性而已。不过,直到后来的《判断力批判》中,康德才直接把自由也称之为一个“事实”:“但非常奇怪的是,这样一来在事实中甚至就会有一个理性的理念(它自身并不能在直观中有任何表现,因而也决不能够对其可能性作出任何理论的证明);而这就是自由的理念,它的实在性作为一种特殊的原因性……是可以通过纯粹理性的实践法则、并按照这一法则在现实的行动中、因而在经验中加以阐明的。”<sup>[3-p328]</sup> 在这里,“事实”一词康德用的是与拉丁文 *factum* 相当的德文词 *Tatsache*,并在括号内注明是 *res facti*(拉丁文:事实的事)。显然,自由与道德律在这种意义上已经很少有什么区别了,自由的事实也就是道德律的事实。不同的是,康德还从理论的眼光把自由的理念看作一种“悬设”(Postulat),却从来不说道德律是“悬设”,而自由只是从实践的眼光看才是一个事实。这一事实也是康德建立他的宗教哲学的基础。他说:“在三个纯粹理性理念上帝、自由和不朽中,自由的理念是唯一通过自由在自然中可能的效果而在自然身上……证明其客观的实在性的超感官东西的概念,并且它正是由于这一点而使另外两个概念与自然界以及所有这三个概念相互之间联结为一个宗教成为可能。”<sup>[3-p334]</sup>

### 三、自由感(Freiheitsgefühl)

一般的康德研究者通常并不注意康德的“自由感”<sup>①</sup>。其实这种理解下的自由在康德的后期著作中可以说比比皆是,它与前述“技术上实践的规则”一起,被包含在康德所说的那种感性“自由的任意”之中,虽然也没有达到自由意志的纯粹性,但已经不是像技术规则那样依赖于一个外在目的的实现,而是着眼于自由主体本身的感性活动(情感活动)。这种自由感的先天原则首先是从人类的审美判断力(即感性判断力)中被发现出来,然后扩展到自然目的论上,最后集中于社会历史和政治方面。

#### (1) 自由美(die freie Schönheit)

康德在审美的领域里对一种感性的自由的发现,造成了他哲学思想体系中的一个重大变动,即从

① 例如 卢雪昆教授在其《意志与自由——康德道德哲学研究》(台湾文史哲出版社,1997年)一书中就没有提及这一点。美国当代著名的康德专家 Henry E. Allison 在他的 *Kant's Theory of Freedom*(Cambridge: Cambridge University Press, 1990)一书中也是这样(该书已有陈虎平的中译本:《康德的自由理论》,辽宁教育出版社 2001年 沈阳)。

认识和实践的二分对立转变为知、意、情的三分结构,由此构成了他的三大批判体系。他在1787年底给莱因霍尔德的信中说道:“我现正忙于鉴赏力的批判。在这里将发现另一种以前没有发现的先天原则。心灵有三种能力:认识能力、感觉快乐和不快的能力和欲望能力。我在对纯粹的(理论的)理性的批判里发现了第一种能力的先天原则,在对实践的理性的批判里发现了第三种能力的先天原则。我现在试图发现第二种能力的先天原则。虽然我过去曾认为这种原则是不能发现的,但是上述心灵能力的解剖使我发现了这个体系……”<sup>[4-p195~196]</sup>对自由美或纯粹的鉴赏判断的发现有赖于与“规定性的判断力”不同的“反思性的判断力”的提出。反思的判断力不是去规定客观对象,而是要由一个对象的合目的性形式反思到主体的各种认识能力的协调活动;这些认识能力在这种活动中不是为了认识,也不是趋向于某个确定的目的,而只是相互配合来做游戏,造成一种“无目的的合目的性”,由此引起人们一种普遍可传达的愉快的情感(“共通感”)。因此审美判断看起来好像是客观判断,其实是主观形式的;但虽然是主观形式的,却又先天地要求有超出个人之上的普遍性,即要求每个别人都能赞同,这正是它采取“客观”判断的形式的原因。所以康德把审美鉴赏定义为“对于那样一种东西的评判能力,它使我们对于一个给予的表象的情感不借助于概念而能够普遍传达。”<sup>①</sup>

康德认为纯粹的鉴赏判断只能是自由美,即没有任何目的的概念强加于其上而“自由地自身使人喜欢的”美<sup>[4-p165]</sup>;相反的则是“依附的美”,即美要依附于某个目的的概念。例如“美的艺术”就是这样。一切艺术(或技术,在德文里都是Kunst一词)都有一个目的概念,因而都含有理性和自由的因素。“我们出于正当的理由只应当把通过自由而生产、也就是把通过以理性为其行动的基础的某种任意性而进行的生产,称之为艺术。”<sup>[3-p149]</sup>所以康德所谓的“一般的艺术”相当于他归入“自由的任意”之中的“技术实践”、“熟练技巧”或“机械的艺术”。但这种作为自由的任意的熟练技巧与无目的纯粹审美鉴赏有一个交叉点,这就是特种的“美的艺术”,即一种“以愉快的情感作为直接的意图”的艺术,其目的只是“使愉快去伴随作为认识方式的那些表象”,以达到情感的普遍传达。<sup>[3-p148]</sup>虽然美的艺术也要借助于机械的技巧(就此而言它也属于“一般的艺术”),而不能单凭天才,但一方面也必须“像似自然”才能成为美的,即必须把作者自己人为的目的技巧好好隐藏起来,不让这种目的技巧的痕迹妨碍欣赏者的自由情感的活动;另一方面它必须出自创造者的天才,而“天才就是:一个主体在自由运用其诸认识能力方面的禀赋的典范式的独创性”,它能唤起另一个天才的“独创性的情感”。<sup>[3-p163]</sup>显然,美的艺术就是最高层次的自由的艺术,它高于一般艺术(技术)的地方就在于其中所包含的纯粹审美鉴赏(自由美)的先天原则(虽然它本身是经验性的)。康德在晚年从一般“自由的任意”(及“一般的艺术”)中所发现出来的正是这种纯粹审美的原则,它使自由在康德那里获得了第三种含义,即自由感的含义。

这种自由感在《判断力批判》中有多种表达方式,如“自由的愉悦”、“感到完全的自由”、诸认识能力的“自由游戏”、“自由美”、“自由的和纯粹的鉴赏判断”、“想像力的自由合规律性”、“自由的和不确定地合目的性的娱乐”、“各种表象力的自由活动”<sup>②</sup>等等,但始终没有使用“自由感”这一直截了当的说法,似乎在回避什么。康德一直坚持认为,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,“自然的合目的性这一先验概念既不是一个自然概念,也不是一个自由概念”,<sup>[3-p19]</sup>而只是这两个概念之间的“中介性概念”<sup>[3-p31]</sup>。我们在审美鉴赏(感受美和崇高)时反思到自己的自由本体,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

① 《判断力批判》第137页。以上论述还可参看拙著:《冥河的摆渡者——康德的判断力批判》,昆明,云南人民出版社1997年版。

② 同上,分别参看第45、46、52、65、66、77、79、79页。

比”(Analog)的方式引导我们去发现自己真正自由(道德律)的手段。然而,既然自由这个概念已经被用来描述人的感性生活,给它一个在感性中的单独的命名只是迟早的事。果然,我们在康德由自己最后出版的一部著作《实用人类学》中发现康德确实使用了“自由感”(Freiheitsgefühl)一词,他说:“单纯狩猎的民族……甚至通过这种自由感(与别的和他们有亲缘关系的种族相区分)而使自己确实高贵起来。所以自由概念不单只在道德法则之下唤起一种被叫做热忱的激情,而且,单是外在自由的感性表象,通过与权利概念相类比,也把坚定不移地坚持或扩展自由的那种意向一直提升到强烈的情欲。”<sup>[5-p18]</sup>当然,虽然康德在这里涉及到人的情感,但并不是直接针对审美而言的,而是针对着与“权利”(Recht)概念相类比的“自然的(天生的)意向”,即“作为情欲的自由意向”<sup>[5-p179]</sup>,它也属于前面所说的“自由的任意”。但这种自然天生的自由任意一旦进入到人类社会和文化,即进入到人与人的关系,就引起了“癖好”(Sucht),包括荣誉癖、统治癖和占有癖,以及这些癖好所导致的权利或公正的问题。

## (2) 自由权利(Recht)

康德在《判断力批判》中从审美鉴赏过渡到自然目的论后,在第83节进入了对人类文化的探讨。这个探讨极为短促,但也极为重要,却往往被人们所忽视。他在那里说:“一个有理性的存在者一般地(因而以其自由)对随便什么目的的这种适应性的产生过程,就是文化。”<sup>[3-p287]</sup>康德在这里提到了人们相互结合和分工而形成的劳动技艺,由这种分工而导致的人与人的分裂和社会不公,以及为了克服“交互冲突的自由所造成的损害”和调和人们的“荣誉欲、统治欲和占有欲”而建立的“法制状态”和“世界公民”系统,他认为这个系统“即使不是造成了,但毕竟是准备了各国的一个建立在道德之上的系统的合法性、因而准备了它的统一性”<sup>[3-p288]</sup>。至于美的艺术和科学,康德也一反卢梭完全否定的消极态度,而认为它们固然产生了奢侈和虚荣,但却实现了大自然的目的,即“为人性的发展扫清道路”,这就是“通过某种可以普遍传达的愉快,通过在社交方面的调教和文雅化,即使没有使人类有道德上的改进,但却使他们有礼貌,从而对感官偏好的专制高奏凯旋,并由此使人类对一个只有理性才应当有权力施行的统治作好了准备”<sup>[3-p289]</sup>。总之,大自然利用人的贪图享受和爱慕虚荣的弱点,让他们尽量去追求自己的自由的任意和外部感官的满足,同时却借此暗中实现着自己的意图,即为我们在自己内心感到自己的道德价值而作准备。而这正是自由作为一种在外部世界中的法制状态下的合法性的“权利”的意义。

康德这一思想的真正展开并不是在《判断力批判》中,而是在他写作该书前后一些年所陆续撰写的一些社会政治论文中。<sup>①</sup>例如,在《论通常的说法:这在理论上可能是正确的,但在实践上是行不通的》一文中他提出:“但是对外权利这一概念一般地是完全出自人们在彼此外在关系上的自由这一概念的”,“权利乃是以每个人自己的自由与每个别人的自由之协调一致为条件而限制每个人的自由。”在《永久和平论》中他说:“如果并没有自由以及以自由为基础的道德法则的存在,而是一切发生的或可能发生的事情都仅仅是大自然的机械作用,那么政治(作为利用这种作用来治理人的艺术)就完全是实践的智慧,而权利概念就是一种空洞的想法了。”<sup>[6-p181,13]</sup>由此我们可以看出三层意思。一是权利出自于自由或“以自由为基础的道德法则”,即人的自由意志的自律;二是它并不是自由意志本身,而是自由意志的“外在关系”,即人与人在政治中的相互协调和限制关系(如严复

① 何兆武先生将这些论文翻译成流畅的中文,使汉语学界能够方便地了解康德的这些思想,是很大的贡献。但他把这些文章的集结命名为《历史理性批判文集》却似乎不是很有根据。据说他有关康德的历史理性批判或者说“第四批判”的观点来自新康德主义者卡西尔(E. Cassirer),并认为这些“有关历史与政治的理论著作……在通称的三大批判之外别有其丰富的思想内容,并对后世有着深远的影响,故尔曾有‘第四批判’或‘历史理性批判’之称。”(参见《历史理性批判文集》,何兆武译,北京,商务印书馆,1997年,译序,第2页;另参看《读书》2003年3期《重读康德》一文)这其实是没有理解到康德的社会历史观点在其第三批判的自然目的论中有着其“反思判断力”根源而导致的误解,在康德自己的思想和文本中也是找不到根据的。该问题笔者拟另文专论。

所谓“群己权界”),因而在外部经验世界中有其表现(现象);三是尽管如此,它又不是一般的经验现象(即可由理论知识来认识、由政治艺术或技术来操纵的“大自然的机械作用”),而是从理论(认识)通往实践(道德)的中介。借助于权利概念,我们就可以从人类在现实生活中出于各自感性的癖好而相互冲突对抗的经验现象出发,通过“猜测”、“假设”或“类比”去对人类历史的整个未来作出“不断改善”的乐观的“预言”。显然,这种预言完全是一种自然目的论的反思判断力的结果,如康德说的,哲学家“应该探讨他是否能在人类事物的这一悖谬的进程中发现有某种自然的目标,根据这种自然目标被创造出来的人虽则其行程并没有自己的计划,但却可能有一部服从某种确定的自然计划的历史。”<sup>[6-p2]</sup> 所以他认为对人类历史的臆测(Mutmaßung)“不能过多地要求人们同意,而是至多也就只能宣称它自己无非是想像力在理性的指导之下进行着一场可以允许的心灵休息与保健的活动罢了。”<sup>[6-p59]</sup> 这种说法与《判断力批判》中关于反思的判断力是诸认识能力的自由协调活动的表述完全一致。

可见,康德散见于许多文章和著作中的关于自由权(如言论自由、立法自由、财产权等)的观点,以及在这种权利的形成和发展中人类相互冲突的最终趋势的论述,并不是什么“第四批判”,而是第三批判即《判断力批判》中的一个分支,属于自然目的论的范畴。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对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,从中我们似乎隐约看到,黑格尔关于历史就是自由意识的进展、关于人类社会在现实冲突中体现出“理性的狡计”、关于人的恶劣的情欲是社会历史向更高的善发展进化的动力等等思想,已经呼之欲出了。

#### [参 考 文 献]

- [ 1 ] Kritik der reinen Vernunft, Hsg. von Raymund Schmidt, Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1956, Nachdruck, 1976.
- [ 2 ] Kritik der praktischen Vernunft, Hsg. von Karl Vorländer, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1974.
- [ 3 ] 康德. 判断力批判[M]. 北京:人民出版社 2002.
- [ 4 ] 康德. 未来形而上学导论[M]. 北京:商务印书馆, 1978.
- [ 5 ] 康德. 实用人类学[M]. 上海人民出版社 2002.
- [ 6 ] 康德. 历史理性批判文集[M]. 北京:商务印书馆, 1997.

### Three Levels of Kant's Conception of Freedom

Deng Xiao-mang

(Department of Philosophy, Wuhan University, Wuhan 430072)

**Abstract:** This essay divides Kant's conception of freedom into three levels: "the transcendental freedom", "the practical freedom" and "the sense of freedom". (1) "The transcendental freedom", which leaves in advance a possible "idea" of freedom for the practical freedom in the theoretical reason; (2) "the practical freedom", which can be divided further into "the general practical freedom", i. e. "der freie Willkür" and "the pure practical reason freedom", i. e. "der freie Wille". Both of them contain the meaning of the freedom-noumenon(pure or im-pure); (3) "the sense of freedom", which can be divided into Aesthetic Taste and the "civil liberties" in the social history (such as the freedom of speech, the freedom of legislation, property right, etc.). Both of them can be ascribed to the reflective judgement, instead of to man's freedom-noumenon. However, they are its "symbol" and "analogy".

**Key Words:** Kant, the transcendental freedom, the practical freedom, the sense of freedom, civil liberties

[责任编辑 晓 诚]