

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

德性与自由的融通 [The Compatibility of Virtue and Freedom]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	寇, 东亮
Publisher	广西社会科学院
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-04 03:25:12
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185381

寇东亮：德性与自由的融通

寇东亮

德性与自由的融通
——康德伦理思想的一个旨意

寇东亮（郑州大学公共管理学院教授，郑州大学马克思主义哲学研究中心研究员，哲学博士‘郑州 450001’）

【内容提要】康德通过划分现象与物自体的界限，把必然和自由划归现象与本体两个不同的世界，确立了先验自由的可能性，力图由此解决道德自由的根据问题；康德通过把人理解为一种双重性格的存在物，把人的人格作为融通自由与德性的中介，力图由此解决德性何以可能的问题；康德关于自由与德性及其关系的思想，校正了其他伦理学流派存在的一些问题，但其自身也存在着一些新的问题。

【关键词】自由/德性/实践理性/人格

康德时代的伦理学家们面临的道德问题是，人的意志自由的失落，以及由此产生的道德人格危机。这一问题产生的根源在于，一方面，古典功利主义把功利视为德性和自由的根基，使自由演变成为一种感性主义的“动物式任性”（康德），使人成为一个“体验快乐的机器”（诺齐克）；另一方面，启蒙运动以来的许多思想家，尤其是法国经验主义伦理学家，把理性从根本上理解为一种“科学理性”，从机械世界观推出“人是机器”的结论，否定了人的自由意志。而如果人的一切行为都是被决定的，道德问题也就被取消了。意志自由是如何可能的？道德是如何可能的？这是康德面临的基本问题之一。从人学的角度看，这个问题表现为，人除了（功利主义和科学理性所注重的）自然属性和工具理性之外，还有没有能够真正体现人之为人的价值与尊严的“德性人格”问题？

一

康德承继了霍布斯、洛克、卢梭等人的伦理思想，尤其是卢梭的道德自由思想，对康德具有直接的启迪意义。卢梭认为，“人生来是自由的，但却无处不在枷锁中”。人在自然状态中，是自然人，是最自由的，是最具道德和富有同情心的。但进入社会状态后，人被迫成为社会的人，人失去了在自然状态中的自由和本性，不平等的社会摧残了人性中的自然的同情心，使人变恶。人在社会状态中失去自由，成为社会的附属品，这是不道德产生的真正根源。“取消了自己意志的一切自由，也就取消了自己行为的一切道德性。” [1](P16)通过社会契约论，卢梭把道德归结为个体相互妥协所形成的一种“公意”，强调个体必须用这种“公意”来取代自己得之于自然界的生理意义上的自由和生命，使自己获得道德意义上的自由和生命。“唯有道德的自由才使人类真正成为自己的主人；因为仅有嗜欲的冲动便是奴隶状态，而唯有服从人们自己为自己所规定的法律，才是自由。” [1](P30)

为了解决人的自由与人的尊严问题，康德首先通过划分现象与物自体的界限，把必然和自由划归现象与本体两个不同的世界，解决了自由与必然之间的二律背反，确立了先验自由的可能性。力图在此基础上解决道德自由的根据问题。其次，他又通过把人理解为一种双重性格的存在物，把人的人格作为融通德性与自由的中介，力图在此基础上解决人格尊严与德性的本体问题。

通过划分现象与物自体，康德在理论理性层面上解决了必然与自由之间的二律背反。对这一悖论的解决，限制了科学知识的范围，摈弃了独断论的传统形而上学，为理性的实践运用留下了地盘，理性的实践运用是人类道德的基础。同时，对科学知识的限制也意味着，自然的因果关系并不是因果关系的唯一形式，自由的因果关系也是可以思维的。从这个意义上讲，康德“哥白尼革命”本质上是伦理学的革命。它的真正意义并不是为科学作论证而是为道德自由作论证，它以不可知论而限制知识为道德自由留地盘，为伦理学提供了根本前提；它把理性从

科学理性扩展到道德理性，用“德性就是力量”取代了“知识就是力量”的口号，在科学理性之上确定道德理性作为最高价值和人类理性的方向与主宰，建立了一种新的形而上学的“道德世界观” [2](P25-39)。

康德确立先验自由其实就是把自由从经验的束缚中拯救出来，把它还给人的纯粹理性，使人获得先验的自由，使自由成为不以任何经验条件为转移的主体的道德意志，成为先验的实践理性的能力，也使道德成为一种内在命令。在康德的伦理学体系中，人的自由意志就是理性的实践能力，就是实践的理性。康德指出：“倘若人们还想拯救自由的话，那么只余下一种方法：将只有在时间中才能决定的事物，从而也把依照自然必然性法则的因果性单单赋予现象，却把自由赋予作为物自身的同一个存在者。” [3](P103-104)确立了思辨的、宇宙论意义上的先验自由的可能性，并不等于就建立起了自由概念的实在性。只有证明自由是一类经验的先天的必要条件，它的实在性才能得到确立。在康德看来，这类经验就是人的道德经验。人的道德活动是人的实践理性的领域，实践理性就是纯粹理性的意志功能，它是按照对于规律的观念、按照理性自身的法则而自己决定自己的行动的理性能力。如果人类理性只有理论理性的功能，那么它仍然不过是自然存在物，因为它不可能超越自然的限制而具有自由的品格。人类理性的实践运用真正体现了人之为人，人不同于一切自然存在物的价值和尊严。实践理性涉及的是“我应该做什么”的问题。人之所以为人，人的尊严、价值和人格，不取决于我们知道什么，而取决于我们应该做什么以及怎样去做，取决于我们的意志自由和道德完善的程度。在康德看来，人为自然立法(知识)，是人类理性的基本目的；人为自由立法(道德)，则是人类理性的最高目的。人不同于动物，只知服从规律；人也不同于神，只知颁布规律。人是自己服从自己颁布的规律。道德的自律，使人获得了自由，也获得了做人的尊严和价值，并具有了真正的人格。

二

康德通过道德确立了自由概念的实在性，实际上也就挑明了道德与自由的内在联系。康德认为，自由是道德的存在理由，道德则是自由的认识理由。自由是道德的存在理由，因为，就存在次序而言，自由“逻辑上”先于道德法则，唯有在自由的基础上，道德法则才能成立。当且仅当人不仅仅是一种自然的存在，而且是一种自由的存在之时，人才有可能是道德的存在。道德的存在是“理性的一个事实” [3](P32)，它的普遍性和必然性来源于实践理性本身，自由意志把道德法则强加于自身，“道德法则无非表达了纯粹实践理性的自律，亦即自由的自律” [3](P34-35)。道德是自由的认识理由，因为，在康德看来，自由概念是个否定性的概念，没有任何肯定的内容，自由概念本身是不能被直接意识到的，但道德可以揭示出这种自由。道德的存在表明，人不仅是感性世界的成员，而且也是理智世界的成员。这意味着，我们必须逻辑地从我们心中有一个绝对命令的事实推断出一个承担道德法则的自由意志。康德的结论是：“如果道德法则不是预先在我们的理性中被明白地思想到，那么我们就决不会认为我们有正当理由去认识某种像自由一样的东西(尽管这并不矛盾)。但是，假使没有自由，那么道德法则就不会在我们内心中找到。” [3](P2注释①)康德关注道德与自由及其关系问题，他致力于融通德性与自由。这一思想集中体现在其《道德形而上学》和《实践理性批判》两部著作中。在《道德形而上学》中，康德力图提供一个道德律的演绎图式，该道德律建立在假设自由理念作为前提的必要性的基础之上。在《实践理性批判》中，康德致力于论证道德律的有效性问题，此时他不再致力于从自由的理念中推出道德律的实在性，而是主张道德律是一种“理性的事实”，他又把道德律作为自由演绎的基础。这种看似矛盾的理论思维进程，反映了康德融通自由与道德的伦理旨意。

从普遍道义论出发，康德认为，德性就是体现了抽象的道德法则的行为和意志，就是对道德法则的绝对命令的服从，也就是克尽自己的“义务”。康德指出：“德性的唯一原则就在于它对于法则的一切质料(亦即欲求的客体)的独立性，同时还在于通过一个准则必定具有的单纯的普遍立法形式来决定意愿。但是，前一种独立性是消极意义上的自由，而纯粹的并且本身实践的理性的自己立法，则是积极意义上的自由。” [3](P34-35)道德法则体现了人类理性之超验的自由本性，体现了人类理性作为自身原因性(自因)的本体属性。“有限的实践理性能够成就的极限，就是确信他们的准则朝着这个法则的无穷前进，以及他们向着持续不断的进步的坚定不移：这就是德行。” [3](p34)在康德看来，具有普遍道德价值的东西，不是来自上帝的意志，也不是来自人的自然本性和世俗权威，只能是来自人的理性本身的“善良意志”。善良意志不是因快乐而善、因幸福而善、因功利而善的道德善，而是因其自身善而善的道德善。康德指出：“就它(即“善良意志”一作者注)自身来看，它自为地就是无比高贵。任何为了满足一种

爱好而产生的东西，甚至所有爱好的总和，都不能望其项背。如果由于生不逢时，或者由于无情自然的苛待，这样的意志完全丧失了实现其意图的能力。如果他竭尽自己最大的力量，仍然一无所得，所剩下的只是善良意志(当然不是单纯的愿望，而是用尽了一切力所能及的办法)，它仍然如一颗宝石一样，自身就发射着耀目的光芒，自身之内就具有价值。” [4](P9)这就是说，善良意志是理性本身的善，是具有内在价值的善。康德用了很多形容词来修饰这种德性主义的善良意志，如“无限的”、“内在的”、“绝对的”、“直接的”等，这些修饰词实际上都可归结为一个词，即“自由的”。因此，德性的拥有，是人的自由本性的自我确证。

为了保证德性的自由本质，康德拒斥任何感性经验对于德性的侵蚀。他认为，德性是与功利或幸福无涉的。因为，幸福是经验的和感性的，德性则是超感性的和理性的；幸福归根到底是个人性的、个别性的和不确定的，对它不可能形成一条普遍的法则；幸福所追求的对象与意志的关系乃是对象决定意志，意志服从对象，这只能产生他律性。没有自由，就不会有道德法则，更不会有德性。幸福的获得靠知识、能力和机遇，而作为对道德法则的服从的德性，却是人自己的人格就能决定的，既用不着训练，也不靠机会，它是绝对的，来自于理性的绝对命令。如果允许感性经验混杂到道德法则中来，那就会败坏德性，就会把德性降低为一种牟取幸福的手段。在康德那里，德性并不向人们承诺幸福，德性与幸福之间没有必然的联系，德性只是人们配享幸福的价值，实际上有无幸福，则是另一回事。但康德并不否认人们有追求幸福的权利，而只是要求人们必须放弃把感性经验或幸福作为道德动机的权利，对道德法则怀一种“敬仰和敬畏”的态度，使人们在作出德性的抉择时能够保持纯粹意志自由。所以，他说：“幸福原则与德性原则的这种区别并不因此立即就成了两者的对立，而且纯粹实践理性并不希望人们应当放弃对于幸福的要求，而只是希望一旦谈到职责，人们应当完全不瞻顾幸福。” [3](P101)德性不是要脱离各种各样的感性动机，而是要超越它，从而升华到“纯粹”的道德领域。

当然，康德也清醒地意识到，人是一种感性和理性的双重性格的存在物。人生活在现象界，也生活在本体世界。人作为现象存在是不能自我创造的，他受制于外在的必然性，人脱离不了感性的世界，人类的理性无时无刻不受到其经验的品格的限制。在实际生活中，受感性决定的自我，往往“仍然仿佛造就了我们整个的自我，而试图首先提出它的要求并且使它们成为首要的和始源的要求” [3](P80)。所以，“人的理性当然有一个无可否定的感性层面的使命，即照顾感性的关切，并且为今生的幸福起见，以及可能的话为来生的幸福起见，指定实践的准则” [3](P66)。对于感性世界里的人来说，理性自身确证的道德法则往往不是必然会被遵守的法则，而是“应该”被遵守的法则。但是，人作为本体存在是能够自我创造的，因为在本体世界，一切存在都是尚未发生的，先验的自由是可能的。作为理性的存在者，人可以完全独立于一切感性条件之外，因而有绝对的意志自由。自由乃是一切有理性的存在者的属性，是人的本质。但是，一旦人把自己当作本体的存在，认为自己是自由的同时，他也就必须承认自由的后果即道德，承认作为本体的理性的人应该对作为现象的感性的人进行束缚，自由的行为必然要对行为的后果承担责任，道德就是自由的表现。

为了“拯救自由”，进而真正实现人的人格尊严和价值，人们不论愿意与否，他们都必须戴上道德法则的“束轭” [3](P92)。负荷道德法则的“束轭”就是尽责，于是，康德提出了职责概念。职责乃是来自理性的呼声，具有客观必然性，对人具有强制性，是一种义务。康德指出：“一切道德判断中最为重要的就是，格外准确地注意一切准则的主观原则，这样，行为的一切道德性才被安置在行为出于职责和出于对法则的敬重必然性之中，而不是安置在行为出于对行为可能产生的东西的热爱和倾心的必然性之中。” [3](P88)但这种职责是人的天职，是人应该并且也能够承担得起的，“因为这束轭是理性本身给我们套上的，所以依然是柔软的” [3](P92)。这种职责的尊贵渊源于人的“人格”，这种人格就是“超越了整个自然的机械作用的自由和独立性，而这种自由与独立性同时还被看作是存在者委身于特殊的、即由他自己的理性所给予的纯粹实践法则的能力” [3](P94)。这种人格实质上就是理性自我对感性自我的超越，对于每个理性存在者来说，具有“人格”就意味着，他们必须遵从这样的法则，即“不论是谁在任何时候都不应把自己和他人仅仅当作工具，而应该永远看作自身就是目的” [4](P52)。也就是说，“我们始终那样的活动着，以至把构成我们的人性的力量，决不单纯地看做是一个手段，而且同时看做是一个目的，即作为自在的善的实现和检验的力量，并且在善良意志的道德力量那里，在所有世界里自在地绝对善的东西” [5](p257)。如果人人者遵从这一法则，那么就会产生一个由这一法则约束起来的目的王国。在这个王国，人只受那些他自己制定的法则的约束，因而这是一个自由的王国。“人是目的”的道德命令，为自由提供了最为确定

的道德内容，它表明了，人是绝对不许受人随意摆布、受到奴役的，而是必须受到尊重的对象。如果一个人希望自己是自由的，他就应当把自己和别人都当作绝对的目的。

三

康德伦理学强调理性在道德领域的能动性，强调意志自由与道德的内在关联性，强调道德法则的至上性和神圣性，强调人凭借自己的道德力量和道德感受力能够成为拥有善良意志能力的主体，强调人的责任和义务的崇高性和绝对性，等等。康德伦理学的这些观点对人们的行为构成了比功利论伦理学更为严格的限制，表现出对道德更为有力和纯正的弘扬。它强调道德的崇高性、绝对性和纯洁性，在一定意义上，校正了其他伦理学派的狭隘性。比如，经验主义伦理学、情感主义伦理学和功利主义伦理学分别把感性经验、情感和功利作为道德的基础和价值标准。但在康德看来，这些都同个人的偏好、兴趣、利益等相联系，因而是个别的、主观的和偶然的，不具有普遍性、客观性和必然性，不能成为道德法则的基础。康德把道德的根据和价值标准从感性方面转移到理性方面，使道德由他律变为意志自律。康德揭示了自由与德性的内在关联性，实质上论证基于理性绝对命令的意志自律的普遍必然性。

但康德伦理学走过了头，走向了极端理性主义，表现出强烈的道德规则主义、道德形式主义和道德独断主义倾向，有可能彻底割断道德与生活、道德与人生之间的内在联系，使道德成为完全枯燥、空洞和生硬的东西，成为吃人的教条。康德认为，自由意志动机是纯形式的，与一切经验冲动无关，强调只有理性的实践(道德)法则决定意志动机，强调理性的自由律令是一切道德法则的形式条件，它是普遍有效的。他排斥任何感性经验对于道德法则的侵袭，他说的道德自由也只在超出感性经验的范围，获得一种形式上的普遍性。对此，黑格尔提出批评：“什么是这个道德律的内容呢？这里我们所看到的又是空无内容。因为所谓道德律除了只是同一性、自我一致性、普遍性之外不是任何别的东西。形式的立法原则在这种孤立的境地中不能获得任何内容、任何规定。这个原则所具有的惟一形式就是自己与自己同一。” [6]

(P290)这样一来，康德就使伦理学这门本来很富有实际意义的学科变为冷冰冰的道德形式。人们不禁要问，为什么作为理性存在物的人就必须追求内在价值和圆满德性，就必然对普遍道德法则感兴趣呢？康德的绝对理性主义割裂了感性与理性、现实与理想、自由与必然的辩证关系，因而他无法回答这些问题。康德没有看到，任何形式化准则的普遍意义只能在实践经验领域中体现出来，并受到实践经验的检验。康德义务论是作为对所有道德的解释被提出的，但在生活的很多场合并不出现义务论问题。如果一切通过“绝对命令”的事情都是义务，而人又必须为义务而义务，那么必然会使生活清教化，也会使义务平庸化。

康德把人的自我作为融通自由与德性的中介。但康德的人格概念是分裂的，他把人的自我分为两个部分，即经验性的或动物性的自我与理性的或真实的自我，并认为，自由的实质在于理性的自我引导，只有用真实的自我压抑和超越感性的自我时，人才能获得自由，达到自我主宰的道德自由境界。但正如苗力田先生所言，这种人格分裂的人，只“是一个纯粹概念，它不但纯粹掉社会关系，也纯粹掉血肉机体，甚至连人这个词都嫌太重浊了，而泛泛称之为‘有理性的东西’。先天论的德性论，宛如一束断了线的气球，高入云端，五彩斑斓，熠熠耀眼，但永远落不到实处” [4](P37)，以这种人性概念为基础的德性原理，只能是一个“应该”，实际上并不是人人必定遵守的，对现实世界来说，它的实际力量并不是很大的，它只是在理论上为理性所要求的一种理想。这种德性原则具有浓厚的道德理想主义色彩，它虽然十分威严，但又是十分抽象的，毫无具体内容。对此，黑格尔提出了尖锐的批评：“惯于运用理智的人特别喜欢把理念与现实分离开，他们把理智的抽象作用所产生的梦想当成真实可靠，以命令式的‘应当’自夸，并且尤其喜欢在政治领域中去规定‘应当’。”而“如果这个世界已经达到了‘应当如此’的程度，哪里还有他们表现其老成深虑的余地呢” [7](P44-45)?

【参考文献】

- [1][法]卢梭.社会契约论[M].北京：商务印书馆，1980.
- [2]张志扬.康德的道德世界观[M].北京：中国人民大学出版社，1995.
- [3][德]康德.实践理性批判[M].北京：商务印书馆，1999.
- [4][德]康德.道德形而上学原理[M].上海：上海人民出版社，2002.
- [5][美]约翰·罗尔斯.道德哲学史讲义[M].上海：上海三联书店，2003.
- [6][德]黑格尔.哲学史讲演录[M].北京：商务印书馆，1978.
- [7][德]黑格尔.小逻辑[M].北京：商务印书馆，1981.

《学术论坛》，2008年6期

/