

# 从自由因果性到德福因果律： 康德自由观中一个被遮蔽了的理论视角

刘凤娟

(江苏师范大学 法律政治学院, 江苏 徐州 221116)

**摘要:**在理论哲学中,自由被预设能够为因果知识带来系统性、为自然因果序列带来完备性的概念,是因果序列上的第一因,康德由此将自由看作是一个因果性概念。不在时间中的自由因果性能力与在时间中的自然因果性能力是并行不悖的,自由作为源动力造就了某个作为现象的实体的自然因果性能力,自发地引起一个现象的序列。但是,在理论哲学中的自发因果性的自由还不是康德自由概念的精髓,他将抽象的自由理念与人类意志联系起来,并从此视角建立了道德哲学的理论体系。自由意志通过它所确立的因果性法则将感性欲求杂多统摄于自身之内,就像自然原因通过自然的因果律将现象杂多统一于自身之内一样。康德进而提出自由无非是自律的论点,自由从单纯的因果性概念到自律概念的提升,可以类比于亚里士多德的潜能到现实的提升过程。在目的王国的系统整体中被赋予实在性从而完成了从潜在能力到现实能力转换的自由理念,其实现最终被定位于德福一致的至善理念的实现。自由是能够将所有理性存在者及其合理目的联结在一起的实在的和立法的因果性能力,也是为自然因果序列带来完备性从而为因果知识带来系统性的先验理念,在此意义上,康德才将自由看作是实践哲学乃至其思辨哲学体系的拱顶石。作为康德道德目的论核心思想的德性与幸福的因果关系,在康德那里,属于自由因果联系范畴。属于本体界的德性与属于现象界的幸福之间的因果联系仅仅是人类理性的一种设想和理念,即至善的理念。德福因果律虽然在目的王国的基础上为自由因果性概念提供了更丰富的内涵,但也将其推向了宗教信仰的彼岸。从基于双重人性的自由因果性概念入手,自律、目的王国、至善、德福因果律甚至道德必然导向的宗教问题这些概念或论题联结在一起,构成了康德道德哲学的系统整体,而自由及其实现就是唯一贯穿其中的思想引线。

**关键词:**康德;自由;因果性;目的王国;德性;幸福

中图分类号: B842.1; B516.31

文献标识码: A

文章编号: 1008-7699(2013)03-0077-11

康德毕生最关注的两大研究对象就是自然与自由,前者关乎人类自然科学真理性的终极诉求,后者关乎人类行动及内在态度道德性的终极尺度。这两大领域都是在属人的视角中展开的,自然科学知识依赖于人为自然立法,人类自身认识能力的特性也决定了科学知识的特性甚至有限性;道德哲学以人类的自由意志为拱顶石,而自由是基于人类的感性和理性双重存在方式才得以成立的概念,因此,自律、目的王国、德福因果律、甚至道德必然导致宗教的论点全都必须在这种基于双重人性的自由概念上来考虑。但是自由概念的重要性在于,它不仅是道德哲学的奠基性概念,更是自然科学知识得以可能的必要理念。我的写作意图虽然不在于展现自由在理论与实践两大领域的系统建构,而在于揭示自由理念之上的道德哲学体系的全貌,但这一概念毕竟是出于自然科学的系统性意图被提出的。因此,对自由的论述必须开始于理论哲学而落脚于道德哲学。

收稿日期: 2013-05-12

基金项目: 国家社会科学基金青年项目“个人尊严与社会和谐良性互动研究”(10CKS028); 江苏师范大学科研基金项目“康德因果性理论研究”(12XWR010)

作者简介: 刘凤娟(1983-),女,河南新乡人,江苏师范大学法律政治学院讲师,哲学博士。

自由概念自然是西方哲学、特别是伦理学历来的核心概念,但康德提出自由的视角较为独特。它首先不是作为道德哲学的概念,而是作为理论哲学的调节性的先验理念被提出的。人类认识能力中感性和知性的通力合作尽管可以使得特殊的、具体的知识得以可能,但不能使科学的知识得以可能。甚至知性尽管已经是自然领域中的立法者,但仍不能带来知识的科学性和真理性,这一点只能由理性带来。自由作为理性的理念,就是能够为自然因果知识带来系统统一性的先验概念,因为在康德看来,因果秩序只有在一个无条件的第一开端那里才能达到其完备性、整体性,自由就被设想为因果序列上的起始者和发端者。但自然界中唯一具有实在的自由因果性能力的存在者就是人,只有人是有理性的自然存在者,而理性就具有自由概念所暗含的自发性。只是康德更多地将自由说成是人类意志的属性,而非理性的属性,理性尤其是纯粹实践理性仅仅是对人类意志立法的能力,而自由既然是一种因果概念,就必然是联结理性与感性、本体与现象之间的一种实在能力。可以说,理性的立法通过自由意志的中介而统摄人类的一切感性需要。

人类的尊严不在于任何出于自由的行动,而只在于出于理性法则的行动。这意味着,仅仅自由的行动还不是人之为人的根本价值所在,能够仅仅为理性所规定的自由行动才是有价值的,这样的行动就是自律的行动。这也说明了康德在理论哲学中所提出的自发因果性的自由还不是自由概念的精髓,所以在道德哲学中,他又提出自由无非是自律的论点。自由从单纯的因果性概念到自律概念的提升,可以类比于亚里士多德的潜能到现实的提升过程,意志完全出于理性的普遍法则形式而行动时,自由就获得了现实性的意义。但这种现实性的自由只是一个理念,它的实现引发了至善、德福因果律、目的王国等一系列道德理念的设定;自由作为跨本体界与现象界的因果联系概念,也导致了这些概念必须在双重人性与因果性视角中才能被澄清。从基于双重人性的自由因果性概念入手,自律、目的王国、至善、德福因果律甚至道德必然导向的宗教问题,所有这些概念或论题都是系统地联结在一起的;它们构成了康德道德哲学的系统整体,而在这个系统中,自由及其实现就是唯一贯穿其中的思想引线。

康德的自由观不是一成不变、单一性的概念设定,而是具有系统性、发展性、实践性的完备理论体系。本文将从自由作为一个因果性概念,以及自由的潜在和实现两个课题来深入研究康德自由观的这个系统整体。

## 一、康德的自由作为一个因果性概念

康德像休谟一样,非常重视因果性概念,只是与休谟将自由归属于自然因果性的做法不同,康德把自然因果性归属于自由。在现象界中,一切事物都遵循自然的因果性规律而产生或存在,自然原因是每个发生的事件在现象领域的充足理由。但这种自然原因是有条件的,它必须在另外的事物的作用下发挥其因果性能力,因而还需另外的自然原因之推动,以此类推,以至无穷。在现象中,一切事物之间的因果联结都被嵌入这种无限延伸的自然因果序列;而一种无限延伸的因果序列是不能为知识带来系统性和整体性的。但是,“系统的统一性就是使普通的知识首次成为科学、亦即使知识的一个单纯聚集成为一个系统的东西”,<sup>[1]628-629</sup>没有这种系统性,因果知识就不能成为科学知识;在因果知识不具有科学性和系统性的情况下,自然科学的发展也会受到极大的阻滞。

但是什么东西能够为因果知识带来系统性呢?康德认为,这就是理性的自由理念。在现象界中,一切事物之间构成无限的因果序列,要使得因果知识具有系统性,这样的无限因果序列必须被转化为完备的因果序列。也就是说,理性需要提出一个能够将一切自然因果秩序统摄为一个整体的概念。这样做的目的首先是为了能够使世界中任何发生的事件得到最终完备的解释,而只有一个类似于“第一推动者”的概念才能做到这一点。“对于理性在自然原因序列中援引一个自由的第一开端的需要的这一确认,极其清楚地表现在这一点上,即古代的一切哲学家(伊壁鸠鲁学派除外)都觉得不能不为了解释世界的各种运动而设定一个第一推动者,即一个自由行动的原因”。<sup>[1]379</sup>自由就被预设为能够为因果知识带来系统性、为自然因果序列带来完备

性的概念。

自由作为因果序列的“第一推动者”,是一种无条件者的概念,自然中一切因果作用都被设想为以自由为原因,但它自身却无需在另外的事物中拥有其根据。所以,自由就是因果序列上的第一因,由此康德将自由看作是一个因果性概念,即“由自己开始一个相继诸物或诸状态的序列的能力”。<sup>[1]377</sup>但现象界中的一切事物都是有条件的,因而不可能存在一种无条件的第一因。自由就只能存在于物自身的领域,而在这个领域的自由就是一种绝对自发性的因果性能力。自由因果性和自然因果性作为分属于物自身和现象两大领域的因果性能力,就像物自身是现象的本身根据,自由也是自然因果性的必然原因,现象界中发生的事件必须被看作是自由因果性能力的结果。这说明,康德将自由看作是一个必然在现象界中拥有其结果,并能在现象和物自身两重世界构成跨界因果联结的能力。但这样一个特殊的因果性概念是如何发生作用的呢?

作为因果序列上的第一开端,自由因果性能力的作用方式与一个自然原因的作用方式必然不同。一个自然原因发挥作用的特点在于其因果性能力,“作为本身是发生或产生出来的,又必须有一个原因”。<sup>[1]433</sup>因为这个自然原因既然已经处于时间条件中,它的作用就不是始终存在着的,它就必须具有时间上先行的原因。但一个理知原因的自由因果性能力并不服从时间条件,它发挥作用不在时间中,也就不会有时间上先行的另外一个原因。康德认为自由的因果性能力是,“自行开始了它在感官世界中的结果”,<sup>[1]438</sup>但它在感官世界的结果并不因此而可以自行开始,它们任何时候都是由先前时间中的经验性条件(自然原因)预先规定的。

要理解这一点,关键在于“开始(anfangen)”这个概念。康德在一个脚注中说明了这个概念的两层含义,“第一是能动的,这时原因开始了一个状态序列作为它的结果(infit 开端)。第二是被动的,这时因果性是在原因本身中起始的(fit 发作)”。<sup>[1]381</sup>自由是因果序列上的第一开端,它自行开始了一个现象序列,这只适用于第一种“开始”的含义。在后一种情况下,这个自由“就必须开始行动起来,而它的因果性就将归属于时间”。<sup>[1]381</sup>但这样的话,它就不再是自由,而是自然原因了。一切自然原因都是被动地开始行动起来的,它们的因果性是在原因本身中起始的,一个这样的原因的作用可以被看作是“发作(fit)”,而绝不是“开端(infit)”。康德认为,在自由中不会有任何行动产生或消灭,它不会服从一切时间规定的、一切变化之物的法则,它的因果性就其是智性的而言,也“根本不会处于使感性世界中的事件成为必然的那些经验性条件的序列中”。<sup>[1]437-438</sup>所以,自由的因果作用是自发的,而不是被动发起的,只是其作用和结果必须显现在现象中。

康德通过理性的因果性来说明自由的这种自发性特点。“如果理性可以对现象具有原因性,那么它就是这样一种能力,通过它,诸结果的一个经验性的序列的感性条件才首次开始。因为处于理性中的这个条件不是感性的,因而本身并不开始”,<sup>[1]445</sup>然而它在现象序列中的结果毕竟开始了。所以,行动不是从纯粹理性的诸条件先行的方式中得出来的,而是从纯粹理性在内感官的现象中的结果先行的方式中得出来的。这个自由原因是能动地、自行开始了它在现象中的结果,而不是它在自身中开始了它的因果性,它自身并不开始,它的因果性也并不产生。如果自由的因果作用在自身中开始,那么它必须被纳入时间的序列中,因而就不再是理知的第一开端了。这个原因确切地应该被称为一个因果性上的开端,而不是时间上的,它根本不处于时间之中,也不会发生时间次序。它推动了现象界中事物的运动变化,但它自身却不被任何外在的事物推动,因而它的作用也不会自身中开始,而是在现象中开始。那么不在时间中的自由因果性能力与在时间中的自然因果性能力如何并行不悖呢?

康德认为理解自由因果性和自然因果性的协调性的关键在于,把自由的“绝对地自行开始一个序列”的能力看作是一种本源的行动,或者就是一种源动力。“以前不曾存在的某物由以发生的某种本源的行动是不能从现象的因果连系中来指望的”,<sup>[1]440</sup>这个本源的行动只能是理知的,而不是感性的。康德把在一个感官对象身上本身不是现象的东西叫做理知的,而自由就是我们必然地预设下来作为一切现象的“并非现象的根据”的一个理知概念,这个理知的自由概念必须被看作不仅是现象的基底,还是现象的因果性序列上的起始者。康德因此假定“在那些自然原因中也会有一些这样的原因,它们具有一种本身只是理知的能力”,<sup>[1]440-441</sup>

这种能力就是就现象而言本源的、自发的因果性能力,即自由。

康德在论述理性的因果性概念时,为我们指出了理解这种本源行动的出路:“通过它,诸结果的一个经验性的序列的感性条件才首次开始。”<sup>[1]445</sup> 我们虽然通过自然律把一个现象叫做自然原因,但并没有把这个原因看作是使得事物状态得以改变的最终根据,只是把自然原因“看作”(认作)是事件的产生根据,一切关于原因的经验知识都不能为我们提供变化的最终可理解性。而一般说来,某物如何能够被改变,我们先天不具有起码的概念。为此,只能设想一个先验的自由因果性理念,它作为源动力造成了事物的状态的变化,而它自身则不发生任何变化。也就是说,任何发生的事件尽管都是必须由先行状态过渡而来,但状态之间过渡的源动力并不是一个自然原因和感性条件,而是一个理知的、自发的因果性能力。<sup>[2]</sup> 这种本源动力表现在它是现象中各种实体之间因果作用的第一推动者,“通过它,诸结果的一个经验性的序列的感性条件才首次开始”。自由因果性能力首先推动了现象中的某个事物,这个事物进而才能对另外的事物发生因果作用。作为结果的变化现象不是直接地从自由中产生的,而是从一个在自由中有根据的自然原因产生的;自由(自发的因果性能力)造就了某个作为现象的实体的自然因果性能力,由此才产生了它在现象界的结果。

自由因果性能力自发地引起一个现象的序列,而不是直接地创造一个单独的事物状态的变化。<sup>①</sup> 它使得整个现象中的物质处于普遍的因果联系中,一个作为现象的总和的世界概念才能成立。如果自由直接地创造一个变化事件,物质之间的普遍因果联系就是不可设想的。因为在这种情况下,某种作为现象的结果就不再需要时间中先行的自然原因,自然事物之间的自然因果秩序就被取消了;而自由的行动者就是可以独立于其他事物自行运动的东西,如果自然中到处都只有这种独立的存在者,事物之间就不需要相互推动,因而也就不可能有什么普遍联系了。所以,变化现象即使是自由自发地创造的,也不是直接地进行的,而是通过感性条件、自然原因间接地做到的。只有这样,自由才是诸现象之间的自然因果作用的源动力。由此可知,自由和自然两种因果性能力的协调一致就在于,自由本来就是自然原因发挥其因果作用的源动力,自然原因的因果性能力则是自由与其在现象中的结果的中介。

在第二类比原理中,康德认为,作为原因的现象实体本身就是具有因果性能力的物质实体,它作为自然原因,是现象序列上的有条件者。而在辩证论中,康德就为这种现象实体预设了一种本源的因果性能力(自由),即绝对的自发性能力,它是一切变化现象的源动力,我们只有从这种源动力的角度,才能理解世界的起源和现象中发生事件的充足理由。因而“一切产生和消失的因果作用的最初主体本身”<sup>[1]187</sup> 作为现象中的实体,必然还需被我们预设一种本源的、能动的根据。康德将这种本源的根据看作是一种先验主体(transzendentalen Subjekt),以区别于作为自然原因的现象实体本身(Substantia phaenomenon)。这两种主体的说法并不是指不同的个体,而是同一个体的两种不同质的存在方式。并且,尽管作为自然原因的现象实体本身必须“和自然一起被啮合在一切自然行动的不可分离的依赖关系中”,<sup>[1]441</sup> 但这个主体的本体连同其自发的因果性能力却包含理知的条件。

康德认为,不思考一种物自身的对象,就会出现“没有某种显现着的东西却有现象”<sup>[1]20</sup> 的荒谬结论,但是如果我们不把自由的本源能力设想为一种现象实体自在的能力,即不把自由与现象中的有条件者必然结合起来理解,就会出现“只有本源的动机而它的结果却不显现”的谬误,这样的自由将只是一个空洞的理念。因为,一旦把这种本源的能力与作为自然原因的现象独立开来理解,这个本源的能力本身也就不可能被思考为能够在现象中引起任何的结果了,更不可能被预设为现象的基底和理知原因了,因而也就没办法被显现出来被我们认识。一个不显现其结果的源动力是无意义的,甚至是自相矛盾的,因为它并不被我们预设为一个独立的必然存在者,而只是一种本源的能力,即它是作为自然原因的现象的自在存在方式,而不是自在的存

① 艾里克认为,每个发生的事件要么是由一个本身无条件的原因直接引起的,要么是由基于“无条件的原因”的原因引起的。参见剑桥大学出版社 2005 年版艾里克所著 *Kant and the Metaphysics of Causality* 一书第 307 页。我认为,只有后一种说法是合理的。

在者。没有了这个现象(自然原因),我们还空洞地保留一个本源的行动(自由)做什么呢?离开现象,这个本源的力量要去何处显现其能动性呢?因此,对于自由,“我们不能仅仅消极地只看作是对经验性条件的独立性,(因为那样一来理性能力就不再是诸现象的一个原因了),而是也可以通过一种自行开始诸事件的一个序列的能力而积极地表明出来”。<sup>[1]446</sup>而在论述理性的因果性概念时,康德也认为这种因果性“必须由自己显示出一种经验性的品格”。<sup>[1]443</sup>因为每个原因都预设了一条规则,按照这条规则,某些现象将作为结果随之而来,结果的这种一律性建立了作为一种能力的原因概念。在当前的主题上,自由就被我们预设为发生事件的理智原因概念,它独立于感性条件起作用,但不是独立于感官世界而存在,它作为一个充足的原因,必须与其现象中的结果一律地被思考,否则一个这样的概念就不是一种作为能力的原因概念,而只是一个绝对幻象。这体现了自然和自由的内在统一性,一种出自自由的因果联系就是自由的自发原因与其现象中的结果之间的联结,没有这种联结,自由理念是不能成立的。

对自由概念的分析揭示了这样一个重要的信息:只有在具有理性的存在者身上,才有自由的因果性能力,因为自由不仅是理性根据知性的因果概念从有条件者到无条件者推论出来的理念,更是理性自发地发挥作用的方式。但此外,“理性存在者把自己作为理智归入知性世界,并且仅仅作为一个属于知性世界的作用因,它把自己的因果性称为一个意志”。<sup>[3]461</sup>因此,自由还被赋予意志,它就是意志不依赖于外来的规定它的原因而起作用时的那种属性,就像自然因果性是无理性的存在者被外来原因规定时的那种属性一样。康德由此将抽象的自由理念与人类意志联系起来,并从这种视角开始建立其道德哲学的理论体系。

在道德哲学中的自由概念就是人类意志的绝对自发性能力,但人类意志在康德那里有两个层次——作为立法能力的纯粹意志(等同于纯粹实践理性)与作为任意性能力的不完善的意志。在纯粹意志的立法这一点上,康德最突出的贡献在于将普遍的道德法则看作是人类意志自身确立的。罗比特·戈戴克(Robert Goedecke)一语中的:“自由以往是出于法则之下的,现在法则处在了自由之下,新的自由自身确立法则”。<sup>[4]</sup>在康德之前,人类的自由意志总是处于上帝概念之下,普遍的道德法则是上帝对人类的绝对诫命,人类自由是从属于上帝及其法则的,只有上帝是绝对的立法者,人类与这种法则是二元对立和绝对割裂的。在康德的道德哲学中,人类自由意志为自身立法,普遍的道德法则首先被看作是自我赋予的。因此意志不是简单地服从于道德法则,而是服从于自我确立的道德法则。在这种情况下,人类就总是自我规定的,而不是要在上帝的概念中寻求其充足理由,这一点也决定了人类意志能够成为一种绝对的自发性能力,即第一原因。

但人类意志的自我规定有两种情形,或者纯粹意志(或纯粹实践理性)自身独立地规定意志,或者它依赖于某种感性动机和主观目的,并作为这些自然原因的工具性手段规定任意性的意志。前者是一种绝对的规定,由此建立的法则就是一种无条件的、普遍的客观法则;后者是一种相对的规定,由此建立的就是一种有条件(即自然条件)的行为规范。意志仅仅由自身的纯粹理念(纯粹实践理性)规定,就是服从于自我确立的法则,就是自律;意志服从于基于自然条件的规范,实际上是被理性之外的这些因素所牵制,这就是他律。人类尽管能够意识到普遍的客观法则的约束力,却不一定严格遵守它,所以理性的客观法则对人类意志而言总是一种命令,康德将其命题形式称为定言命令式,即道德法则的表达式。

道德法则与纯粹意志的自由能力之间是什么关系呢?其实罗比特·戈戴克已经揭示出,自由是道德法则的存在根据。“因为每个原因都预设了一条规则,按照这条规则,某些现象将作为结果随之而来,而每种规则都要求诸结果的一律性,这种一律性建立了一种(作为一种能力)的原因的概念”。<sup>[1]443</sup>纯粹意志就是理智的作用因,它具有因果性能力,这种理智原因必定要确立其因果性能力的一种规则,亦即实践法则。原因及其因果性法则的这种关系在现象领域就是先行的原因与一种自然因果性法则的关系,因为“在一般先行于一个事件的某物中必定有成为一条规则的条件,按照这条规则该事件总是必然地跟随在后”<sup>[1]179</sup>;而在实践领域,就是作为理智作用因的纯粹意志(理性)及其确立的实践法则的关系。所以,纯粹意志必然具有一种立法的功能。这种法则就规定了作为理知原因的意志及其在现象中的结果之间的一律性,因而就是一种因

果性的法则。这也就是康德为什么说：“一种因果性的概念带有法则的概念，按照法则，由于我们称为原因的某种东西，另一种东西亦即结果必然被设定”。<sup>[3]454</sup>因此，自由意志确立的道德法则就是一种因果性法则。自由意志通过它确立的因果性法则将感性欲求杂多统摄于自身之内，就像自然原因通过自然的因果律将现象杂多统一于自身之内一样。

## 二、自由在德福因果律中的实现

亚里士多德认为实体具有四种原因，即形式因、质料因、目的因、动力因，康德的自由意志行动实际上也具有这“四因”。每一个出自自由意志的行动所具有的形式因就是其主观准则和客观法则；其目的因就是意志对其要实现的客体的表象，即目的的概念；而其质料因就是意志要实现的那种客体；动力因就是行动被发起的那种本源动力，即自由意志的因果性能力。在康德那里，无论是有德性的行动，还是无德性的行动，都是意志发起的，因此动力因都只有意志本身，行动就是作为本体原因的意志在现象界的结果。有区别的是其他几种原因对于具有德性的行动，康德认为，是出于对道德法则之敬重而实行的。在这种情况下，行动的主观准则和客观法则是同一的，亦即准则成为了具有普遍性和必然性的法则形式；行动的目的因和质料因也必定是纯粹实践理性向意志提出的，而不是单纯基于自爱的主观目的和客体。不具有德性的行动其主观准则必定不适合于成为一个普遍的客观法则，其客体和目的也必定不是理性而是感性欲求向其提出来的。在当前这个论题上，可以将目的因和质料因看作是同一的。那么，决定行动是否具有德性的标准就在于其目的因是否同时也是纯粹实践理性或纯粹意志提出的，以及它的准则是否能够成为纯粹实践理性或纯粹意志的因果法则。

自由意志发动的行动并不都是为了理性目的之故而做出的，亦即行动的目的因不一定在纯粹实践理性之中。在康德看来，出于意志的自发性但并不是为了理性自身之故而做出的行动还不是有德性的行动，在这种情形下，自由总是被某种感性动机影响而发动。只有当自由意志既是行动的发动者，也被理性所提出的目的因规定时，自由才是尽其职能的。只是在某种感性动机的影响下并出于自爱而发动行动的意志，就是这种感性动机的工具，这样的行动仍然是属于自然因果序列的；意志只是作为自然原因的感性动机和作为结果的行动之间的中介和桥梁，它虽然发动了身体的行动，但不是为了某种理性的意图，而是为了感性的动机，人仍然不具有德性和内在价值，因而也不具有独立于自然界其他事物的尊严。类比于亚里士多德的潜能和现实的理论，可以将在这种情形下的自由因果性能力看作只是一种潜在的自由能力。而“理性的真正使命必定是产生一个并非在其他意图中作为手段、而是就自身而言就是善的意志。”<sup>[3]403</sup>理性既然将其自由理念赋予意志，把意志看作是一种实在的因果能力，它也必定要把意志造就得合乎理性而不是合乎感性。从这一点可以说，仅仅具有本源地发动行动能力的意志还不是真正自由的，只有当意志不仅发动行动，而且是按照理性的目的发动行动时，意志才是现实地自由的。由此自由就具有一个从潜在到实现的发展序列。

康德将那种仅仅潜在的自由称为人的感性任意。“因为一种任意就其(通过感性的动因而)被病理学地刺激起来而言，是感性的”。<sup>[1]434</sup>自由本来是作为理性的理念被提出的，如果沦落为感性的任意，就违背了人类理性的根本意图。但康德接着就指出，人的任意虽然是感性的，但不是动物性的，而是自由的，它能够“独立于感性冲动的强迫而自行规定自己”。<sup>[1]434</sup>感性冲动只是刺激而不能规定意志的行动，意志的自由就在于，无论如何，它都具有别样地行动的能力。这一点将人与自然界中的其他因果联结区别了开来，也为人类意志出于纯粹理性目的而行动的能力做了铺垫。

在康德那里，作为任意性自由意志的规定根据的要么是理性，要么是某种其他的东西(如感性欲望等)，后者无助于自由的最终显现，而被理性规定首先就是被理性的普遍法则规定。也就是说，当意志完全而且仅仅被理性规定时，自由就完全显现出来了。出于理性的法则被规定就是意志的自律，因为意志的主观准则能

够成为普遍的客观法则,而这一准则来自于理性自发的设定;在这种情况下,“惟有理性,而且是纯粹的、独立于感性的理性在立法”,<sup>[3]466</sup>行动者只是作为理性的存在者(理智)才被叫做真正的自我,意志完全被理性立法所规定就成为一种“自我”的规定。在这个意义上,康德将自由等同于意志的自律:“除了自律之外,亦即除了意志对于自己来说是一个法则的那种属性之外,意志的自由还能够是什么呢?”<sup>[3]454</sup>但意志的任何行动都是有目的的,那么出于理性的规定而行动的意志也是有目的的,这种目的只能由理性或意志自身提供。出于理性目的而行动就意味着行动者不仅将自己看作是目的,也同时把其他人看作是目的,而不仅仅是手段,这必然导致人们之间理想的互为目的和手段的关系,以这种关系,所有人就能够结合为一个目的王国,这是从意志的目的因角度来说的。

但康德对人类的道德状况持一种悲观的态度,认为人们无法指望即使他本身严格地遵守道德法则,其他人也都将对同一法则恪守不渝。<sup>[3]447</sup>这意味着,即使个体的人达到了自律,即完全按照道德法则行事,但是共同体不一定达到自律。而在只有部分人达到自律状态的情况下,自由就还不是完全现实的。所以康德指出,“每一个理性存在者都必须通过自己的意志的一切准则而把自己视为普遍立法者……这样的理性存在者的概念就导向了一个依存于他的非常多产的概念,亦即一个目的王国的概念。”<sup>[3]441</sup>

目的王国中“不仅包括作为目的自身的理性存在者,而且还包括每一个理性存在者可能为自己设定的个人目的”。<sup>[3]441</sup>这些目的概念是每个立法主体的纯粹实践理性所设定的,理性不仅从形式上规定意志及其行为准则,而且还在质料上规定意志要实现的对象。作为意志的一切主观目的之最高限制条件的那种目的,就是理性本性或者人格中的人性作为目的自身的概念。符合这种目的自身概念的目的就是合理的目的,不符合这种概念的私人目的都要在目的王国的系统联结中被抽掉。在康德看来,如果自在目的的表象要在(例如)我这里产生全部影响,“则作为目的自身的主体,其目的就必须也尽可能地是我的目的。”<sup>[3]438</sup>定言命令式的人性论变形公式要求人们把自己和他人人格中的人性都当做目的自身来看待,而把他人作为目的从积极的方面来讲,就是将他人的目的作为我的目的来追求,这样的目的才能够成为我的合理的目的。由于“一切目的的主体就是每一个作为目的自身的理性存在者”,<sup>[3]439</sup>目的王国理念就不仅是作为目的自身的理性存在者的系统联合,而且是符合自在目的的积极要求的一切个人目的的系统联结。

通过自律和目的王国的理念,自由因果性获得了现实性。因为自由本来就是理性的理念,不是知性概念,尽管它具有为自然因果知识带来系统性和科学性的先验意义,但其最恰当的运用还是在本体领域成就纯粹实践理性的道德立法和德性价值。而这些概念绝不是意志在某种自然原因和感性冲动的影 响下能够完成的,自由理念虽然在自身中将自然因果秩序统摄起来,但绝不受制于自然因果秩序,而是要成为它的规定根据。基于自由理念的自律和目的王国理念的提出,表面上是为了使道德法则的抽象形式接近于直观、便于人们的理解,实质上是为了赋予抽象的自由理念以实在性,使自由成其为自由。因为无论自由如何能够作为道德法则的存在根据,人们也不可能在理论上看清其究竟,康德将道德法则作为一种定言命令式,并对定言命令式的各种变相的理解,都是对自由理念的一步步充实和提升。目的王国理念的提出就意味着对自由的系统性和完备性的解读,自由不再是单纯的个体之内的自发性和因果性能力,而是能够将所有理性存在者及其合理目的联结在一起的实在的和立法的因果性能力。自由意志在目的王国的理念中也不仅仅是一种本源地发动行动的能力,而是基于某种合理目的、甚至通过自己为自己设定这种合理目的,而与他人处于交互目的和手段<sup>[3]441</sup>的因果关系中的能力。自由理念通过道德法则及其各种命题的表达形式,成为意志为自身立法、设定目的、制定行为准则并最终发动行动的本源能力。在此意义上,康德才将自由看作是实践哲学乃至其思辨哲学体系的拱顶石。但在目的王国的系统整体中被赋予实在性,从而完成了从潜在能力到现实能力转换的自由概念,应该以什么为自己的合理目的呢?或者换句话说,道德法则和德性概念应该以什么为其结果呢?

自由毕竟是一种因果性概念,它必然以某种东西为结果。目的王国中合理的目的仍只是一种抽象的说

法,而目的是“有关一个客体的概念”,<sup>[6]15</sup>因此在目的王国中作为立法能力和目的能力的自由意志必定以某种东西为客体。这个客体在康德看来,就是幸福的理念。康德通过德性与幸福之间的因果关系,为自由因果性概念指明了终极方向,自由理念的实现最终被定位于德福一致的至善理念的实现,亦即在作为有限理性存在者的人类身上感性存在和理性存在的完全一致的实现。因为幸福是基于人类感性需要的理念,德性则是基于纯粹实践理性的立法因而基于意志自律的理念,它们之间的统一就是理性完全将感性统摄在自身之中,纯粹实践理性不仅成为意志的最高规定根据,还通过意志造就了它在自然秩序中的结果。因此,德性和幸福的因果关系实际上就是联结本体界和现象界的自由因果性概念在实践哲学中的表现形式。

康德对幸福采取了欲扬先抑的处理方法。在他那里,幸福是一种理性的理念和想象力的理想,这样的概念是人类一切感性爱好之满足的整体性和极大值。它与人们的具体爱好之满足是相对立的:“幸福的规范大多具有这样的性状,即它对一些偏好大有损害……一个惟一的、就其许诺的东西和能够得到满足的时间而言确定的偏好,比一个游移不定的理念更有分量。”<sup>[3]406</sup>此外,幸福也决不能构成德性的基础,“它根本无助于道德的确立,因为使一个人幸福和使他成为一个好人完全不是一回事”。<sup>[3]450-451</sup>但是,纯粹实践理性又必然地要求“德行(作者按:可以理解为与“德性”相通的概念)把幸福当做某种与德行意识不同的东西产生出来,就像原因产生出结果那样”,<sup>[7]152</sup>作为德性之结果的幸福就是“与对义务的那种遵循相适应的幸福”。<sup>[5]6</sup>康德由此将德福之间的关系设想为在纯粹实践理性的至善客体中必然地因果联结的,幸福也就获得了合理的存在维度。

德性与幸福的因果关系是康德道德目的论的核心思想,但却不是其批判哲学的核心思想。因为无论是在《道德形而上学的奠基》,还是《实践理性批判》中,他最重要的意图是确立人类的普遍的和必然的道德法则。这一法则建立了人类德性理念的自在价值和尊严,在康德看来,德性为了自身起见,绝不需要幸福的参与。德性的独立价值在于它“所需要的只是理性,以便责成意志、而不是哄骗意志去实施这些行为”。<sup>[3]443</sup>康德的德性和幸福是完全不同的东西,由此它们之间的因果联结才能够是一种先天综合命题。幸福绝不是包含在德性概念之中的,而是外在于德性的,从德性的概念中绝不可能分析地得到幸福的概念。

但康德在《道德形而上学》的德性论部分提出了他人的幸福作为自我的“同时是义务的目的”概念。既然是义务,那么也就是纯粹实践理性的立法所要求的,也就是说,理性要求我们将他人的幸福的目的作为我们自身的目的来追求。<sup>①</sup>而纯粹实践理性的立法就是德性的根源所在,所以,“他人的幸福”在康德看来是一种德性义务。

在康德那里,幸福是德性的目的,而不是德性本身。德性具有独立于幸福的自在价值和尊严,但“纯粹实践理性并不要求人们应当放弃对幸福的权利,而只是要求只要谈到义务,就应当对那种权利根本置之度外”。<sup>[7]127</sup>也就是说,虽然理性要求我们将他人的幸福作为我们自身的义务和目的来践行,但德性仅仅在于意志对这种实践法则的遵守,而不管理性会将什么作为有德性的行动的结果,甚至也不管这种结果是否能实现出来。自我的德性概念以他人的幸福为结果,这种因果关系既然不是在同一个体之内联结的,也就不可能具有同一和分析的关系。而非常有意思的是,在康德看来,他人愿意将什么作为他们的幸福,“依然听凭他们自己去评判”,<sup>[5]401</sup>我从自己的德性义务(目的)出发去帮助别人,不一定就能够使他们得到幸福。这是因为,幸福也是一个理念,并且是一个每个人连自己都很难把握的概念,更遑论揣测别人心中所要的那种幸福了。这是单纯从道德哲学的角度来思考的,如果把德福因果律与理论哲学中的因果性思想作对照,就能够更深刻地理解德性与幸福之间绝不是同一关系。

康德的因果性思想是其批判哲学的核心思想,在《未来形而上学导论》中,他向人们交代了《纯粹理性批判》的写作背景:休谟通过对传统哲学中因果概念的彻底批判,决定性地打击了形而上学;而康德要做的就是

① 这一点也是康德在《道德形而上学的奠基》中提出的目的自身概念的积极要求。



不仅从莱布尼茨独断论的迷梦中清醒过来,更要解决休谟留下来的因果性难题,即“这个概念是否能被理性先天地思维,以及是否以这样的方式具有一种独立于一切经验的内在真理性,从而也具有更为广泛的、不仅仅局限于经验对象的可用性”,<sup>[3]260</sup>由此拯救形而上学。既然休谟是从因果性概念展开对传统形而上学的颠覆活动的,康德也相应地非常重视这一概念在形而上学重建中的重要意义。因果联结概念在康德那里具有三种形式:自然因果性联结、自由因果性联结、目的因果性联结。其中,康德论述得最深刻、最细致的是自然因果性思想。康德像休谟一样,认为原因和结果是两个互不包含的概念,从原因的概念中决不能分析地得出结果的概念。所以,每个变化的事件必然有一个原因,这是一个综合命题,原因概念是综合地被联结到变化概念上的。

原因和结果的异质性适用于任何一种因果联结。德性与幸福的因果联系在康德那里属于自由的因果联系范畴,德性作为配得幸福的至上条件,只在人类的自由和纯粹实践理性中有其根据,所以它是幸福的“本体原因”,而属于幸福的一切要素则只是经验性的;德性与幸福的关系只能是本体原因及其在现象界的结果的联结,这就是跨本体界与现象界的自由因果联系。既然德性属于本体界,幸福属于现象界,那么它们就不可能是同一的。

自然因果律思想还具有这种特征:它虽然告诉人们每个变化的事件必然有一个原因,但并不能指出这个原因是什么,为此还需要经验的参与;但从经验中得出的具体的原因知识是具有偶然性的。所以,康德和休谟一样,认为自然科学中具体的原因和结果的知识也具有偶然性,只是康德此外还认为偶然的因果知识中必然有普遍的和先天的因果律做根据。康德举了一个例子:如果原先的蜡块融化了,我可以先天知道事出有因,“融化”作为一个结果是按照普遍因果律必然地跟随其后的。但是“我离开了经验就既不能先天地和无经验教导而确定地从结果中认识原因,也不能这样从原因中认识结果。”<sup>[1]587</sup>自然中的因果知识具有这种特性,是否本体和现象之间的自由因果联系乃至德福因果联系也具有这种性质呢?

在康德那里,自然因果联系与德福因果联系的区别在于:自然中某些事物之间的因果联系既具有先天性,也具有后天经验性。但是德性和幸福却被设想为先天的、普遍的、必然的联系,这种联结是纯粹实践理性无需经验之助就对人们发布的命令,即“‘要使尘世上可能的至善成为你的终极目的’这一命题,是一个先天综合命题。它是由道德法则自身引入的。”<sup>[5]8</sup>这说明在德与福的自由因果联系上,德性必须被设想为幸福的原因,幸福必须被设想为德性的结果,这里面没有任何偶然性的因素。但不幸的是,自然中的因果知识还是我们可以认识的,而德性与幸福的因果联系最多只是纯粹实践理性的一种设想和命令,而不是人们现实地认识到、洞见到的。既然人类不可能以自身的认识能力完全看究竟德福之间的这种因果联结,也就不可能指导自身的实践活动去实现德福的因果一致。这一点将导致这样的结论:德性与幸福的因果联系仅仅是人类理性的一种设想和理念,即至善的理念。

德福因果律的非实在性特征暗示了这样的结论:即使我是有德性的,我的德性的结果也不一定就是他人的或者还有我的幸福的实现;进一步而言,即使整个社会上每个人都是有德性的,也不能保证所有人的幸福都会实现。反之,即使我认为自己拥有了幸福,其原因也不一定就是我的或他人的德性;进一步而言,即使整个社会上每个人都是幸福的,也不能保证社会幸福的原因一定是整个社会普遍的德性的提升。我们能够先天地、肯定地判断的只是:德性必定有结果,幸福也必定有原因。既然我们先天地和现实地都不可能在德性与幸福之间看清楚任何因果关系,那么德福因果律在康德那里就是一个不同于自然因果联结的特殊因果秩序。

在康德那里,德福因果秩序只能在宗教信仰中才能得到保证。但信仰与德性也是具有独立性的,“道德为了自身起见,(无论是在客观上就意愿而言,还是在主观上就能够而言)绝对不需要宗教”。<sup>[5]4</sup>这说明,有信仰者就相信幸福会作为德性的结果实现出来,无信仰者就不会相信德福之间具有必然的因果联系。但信仰在康德那里“是理性在把对于理论知识来说难以达到的东西认其为真时的道德思维方式。”<sup>[6]333</sup>德福之间的

因果联系就是理论理性无法达到,而只在道德思维方式中有合理性的单纯设想。但是,纯粹实践理性可以命令人们有德性,但不能命令人们有信仰。在没有信仰的地方,德性与幸福的因果联系就难以得到保证。从这一点而言,德福因果律作为纯粹实践理性的理念很难实现,最多只具有一种引导道德实践活动(而不是实现幸福的实践活动)的价值。

在德福因果律中,德性的概念是明确的,但幸福的概念却不那么容易把握。这不仅是因为幸福概念本身的复杂性,还因为康德对合理的幸福概念的论述较为贫乏。作为德性之结果的幸福首先是一个理性理念和想象力的理想,但其内容是经验性的,它是在我当前的状况和任一未来的状况中福祉的最大值。在康德那里,例如自由这样的理念是理性通过从有条件者到无条件者的推理可以得到的,自由就是因果序列上的无条件的第一因。但幸福的理念虽然也被看作是理性的理念,但不能通过这种上溯的推理寻得,而是通过想象力的描述将其在人们心中创造出来。因为属于幸福的都是经验性的因素,不是概念,只有概念与概念之间,以及由此形成的判断与判断之间,才适合于构成推理。因此,幸福的理念在康德那里还被叫做想象力的理想,理性只是为其提供了一个极大值和整体性的理念,因为只有理性能够为不论任何对象带来完备性和整体性。作为德性之结果的幸福理念就是这种以经验性的爱好之满足为内容,以这些满足的极大值和整体性为理念,但此外还以想象力加以描述的复杂概念。

但是因为想象力的描述毕竟不是概念式的把握,人们不可能对别人甚至自身想要的幸福有一个确定的理解。这一点决定了任何人甚至人类社会的整体,都不可能完全实现幸福的理念,最多只能相对地促进幸福。那么作为德性之结果的幸福就既不是我从自我德性义务的角度去实现的他人的幸福,也不是我要实现的自己的幸福;而是仅仅作为至善中配享的幸福的理念,但这样的幸福的实现只能依靠于上帝和信仰。这也是康德指出的“道德必然导致宗教”<sup>[5]8</sup>的原因,只要纯粹实践理性始终将幸福作为德性的结果来要求,上帝的理念和宗教信仰就是合理的和必要的。

在这里,我们可以澄清康德的不同的幸福概念之间的关系。幸福无论是作为自我追求的目的,还是作为自我德性目的的“他人幸福”,甚至还有至善理念中配享的幸福,其内容都只是经验性的,其意义都只是这些经验性爱好之满足的极大值,不同的只是人们对待它们的态度。如果人们将自身的幸福作为终极目的来追求,这样的幸福必定是先于德性而被确立起来的,这就是对道德法则和德性的败坏。康德在道德哲学中极力批判的就是这种自爱的幸福观,在西方哲学史上伊壁鸠鲁的幸福观就属此类。对康德而言,德性是人类的尊严所在,而德性基于自律,即自我立法,意志除了纯粹实践理性之外,绝不拥有任何其他的规定根据,这就是德性的精神实质。但是,人类毕竟是理性和感性的双重存在者,“在诸多忧虑的挤迫中和在未得到满足的需要中对自己的状况缺乏满意,这很容易成为一种重大的诱惑去逾越义务。”<sup>[3]405-406</sup>因此,康德也将促进自身的幸福作为间接的义务,为此不是以自身幸福为目的,而是将其作为手段以促进德性义务。

在康德的德性义务中,他人的幸福是其核心内容,这样的义务同时也是目的,这就是以追求他人的幸福为内容的自我德性的义务概念。“如果关键在于幸福,把幸福当做我的目的来追求应当是义务,那么,这必须是其他人的幸福,我由此也使这些人的(被允许的)目的成为我的目的。”<sup>[5]401</sup>所以,实现他人的幸福既是我的目的,也是我的义务,因而也是德性的内容。这是康德为调和人类的理性和感性双重存在方式而煞费苦心的经营:我的德性恰恰是促进他人的幸福。这样即使人类的幸福理念不一定会实现,但整个社会在这种德性概念的要求下,就是“人人为我,我为人人”的合理、和谐的共同体。

但这样的社会还不是德与福的因果统一性的社会,既然没有人能够对幸福的理念有确定的把握,那么我就不可能实现他人的幸福,在自我的角度上只能建立德性概念,不可能实现幸福。我的德性还不立即就是他人的幸福,而只是以其为目的,但目的概念恰恰是一种结果的概念。所以我的德性最多可以看作是他人的幸福的相对原因,甚至由于人类对幸福理念的无知,这种相对的德福因果关系也不一定能成立。最后康德不得不将德福因果律的严格统一性推到宗教信仰的领域。

在信仰的领域作为德性的结果的配享幸福,不再被仅仅限定在人与人的交互关系上,而是也可以在个体之内来设想,即“如果我做了我应当做的,那么我可以希望什么”<sup>[1]612</sup>的问题。这个希望的对象就是每个人配享的幸福,唯一在至善的理念中拥有严格因果关系的德性和幸福,就是个体之内的德性与配享幸福的希望。

康德的德福因果律是其道德目的论的核心精神,德福因果律是纯粹实践理性的一个设想,它必然只依赖于信仰,而不会有任何现实的可能性根据——德性的必然结果只能是至善理念中配享的幸福和信仰中合理的希望。人类在现实生活中最多只是促进幸福,但绝不可能实现幸福。

康德的这种自由体系具有“正反合”的发展模式,作为自然科学的调节性理念和行动的自发性根据的自由,是康德对自由的最初肯定;但紧接着在道德哲学中,他就批判了那种仅仅基于感性动机的自由行动,这是他对自由的否定态度;最后自由就是自律,就是只遵从理性立法的意志行动,这是康德对自由在更高层面上的重新肯定,这种自由只有在一个目的王国中并通过德性与幸福的因果统一性才能实现出来。但自由的最终实现也必定只能在信仰中指望了,因为德福因果律虽然在目的王国的基础上为自由因果性概念提供了更丰富的内涵,但也将其推向了宗教信仰的彼岸。

#### 参考文献:

- [1][德]康德.纯粹理性批判[M].邓晓芒,译;杨祖陶,校.北京:人民出版社,2004.
- [2]WOOD A W. Self and nature in Kant's philosophy[M]. Ithaca: Cornell University Press, 1984: 86-89.
- [3]李秋零.康德著作全集:第4卷[M].北京:中国人民大学出版社,2005.
- [4]GOEDECK R. Kant and the radical regrounding of the norms of politics[J]. The Journal of Value Inquiry, 1973(2): 87.
- [5]李秋零.康德著作全集:第6卷[M].北京:中国人民大学出版社,2007.
- [6][德]康德.判断力批判[M].邓晓芒,译;杨祖陶,校.北京:人民出版社,2002.
- [7][德]康德.实践理性批判[M].邓晓芒,译;杨祖陶,校.北京:人民出版社,2003.

## From Free Causality to Causal Theory of Morality and Happiness: A Shaded Theoretical Perspective in Kant's View of Freedom

LIU Fengjuan

(School of Law and Politics, Jiangsu Normal University, Xuzhou Jiangsu 221116, China)

**Abstract:** In Kant's theoretical philosophy, freedom is preset as a concept which can give systematicness to causal knowledge, and completeness to causal series, which is the first cause of causal sequence. In this sense, Kant considers freedom as a concept of causality. However, in practical philosophy, causality from freedom is converted to an idea with a process from potential to realization which is similar to Aristotle's dynamic idea of substance. As a realistic concept, freedom is nothing but autonomy, and causal relation from freedom gains abundant connotation by means of law of causation out of morality and happiness. Thus, the realization of freedom signifies the achievement of deserved happiness with morality as its indispensable precondition. However, this new type of causal relation is just an idealized supposition of pure practical reason under the ideas of kingdom of ends and God, it inevitably leads to the conclusion that morality will necessarily advance into realm of religion.

**Key words:** Kant; freedom; causality; realm of ends; morality; happiness

(责任编辑:江 雯)