**南 开 大 学**

**本 科 生 学 年 论 文**

**题目：“**自由”的“法则”何以可能？

 ——论康德对“自律”的正当性论证

|  |  |
| --- | --- |
| **学号：** |  **1411363**  |
| **姓名：** |  **王一然**  |
| **年级：** |  **2014 级**  |
| **专业：** |  **哲学**  |
| **学院：** |  **哲学院**  |
| **指导教师：** |  **王时中**  |
| **完成日期：** | **2017年4月20日**  |

**“自由”的“法则”何以可能？**

——论康德对**“**自律**”**的正性论证

**摘 要：在康德那里，自由与自律存在着内在的同一性。但是，“自我立法”的“自律”何以既是自由的，又是规范的？按照一般的逻辑推理，这里似乎陷入了循环论证。本文通过阐发康德“自律”观的三重意蕴：自律即自由、自律即实践、自律即德性，试图展示康德对自律之正当性的论证路径及其可能的价值。但与自律相对，人同时是感性的存在者，“放任自我”永远是人的本性的自我选择，因此，他律也是必要的。康德由此强调了法律的重要性。国家作为法律存在的载体，法律成为文明共同体的基本标志，人的权利只有在一种文明共同体中才具有真正的现实性。康德的自由王国也只有以“他律”为前提才可能实现。**

**关键词：自由，自律，他律 ，道德，目的王国**

**Abstract**

**Freedom and autonomy possess an identical nature which is internal in Kant’s mind. However, how should the autonomy which means “set up laws for oneself” be freedom and normative at the same time? So ratiocinating in a common way, we may get into trouble that links to a cyclic demonstration.**

**The start point of this thesis is about the autonomy of Kant, which covers the contradiction of itself and the possibility to eliminate ti. And by unscrambling the connotation of autonomy in three levels which include: autonomy is freedom, autonomy is practice and autonomy is morality, we can try to renew the value of autonomy. But taking into account the fact that human act as both emotionally and self-willedly, therefore, we are able to draw the conclusion that though autonomy is possible, heteronomy is absolutely necessary. And then, Kant emphasized the significance of laws, because the key for a country is the existence of laws instead of the operation of right. A country is just the carrier of the laws, and the laws become the symbol of a fundamental community. At the same time, only in this fundamental community could people’s right come true, and Kant’s country of destination can be set up.**

**目录**

[**引 言 4**](#_Toc480441399)

[**一、 “自律”作为形容语的矛盾及其可能消解 5**](#_Toc480441400)

[**二、康德自律观的三重意蕴 8**](#_Toc480441401)

[**（一）自律即自由 9**](#_Toc480441402)

[**（二）自律即实践 11**](#_Toc480441403)

[**（三）自律即德性 14**](#_Toc480441404)

[**三、绝对命令之作为“自律”的原则 18**](#_Toc480441405)

[**四、从“自律”的可能性到“他律”的必要性 21**](#_Toc480441406)

[**（一）基于“自律”可能性的伦理学建构 21**](#_Toc480441407)

[**（二）向“他律”的必要性的转变 23**](#_Toc480441408)

[**结 语 25**](#_Toc480441409)

[**参考文献 26**](#_Toc480441410)

# 引 言

一直以来，自由作为一个极为抽象的概念，很难被人们如同形容一个物体那样，用颜色、大小、形状，来描述出它的清晰容貌。在康德那里，自由与规范的同一性说明了自由的价值所在，这就是“自律”。因此，探寻“自律”的确立过程，也就是论证自由的可能性，进而成为追求真正自由的过程。

在康德看来，人类的道德实践在根本意义上是自由的。他通过对纯粹要素——自由，和经验性要素——自然的区分，澄清了人类道德活动的可能性维度，即一种自我设定、自我约束和自我立法的维度。俯瞰康德哲学的框架，我们会发现，康德的目标在于明确道德的根据，而并非在于确定一般性的道德实践，或者是为人们确定一种道德实践的指南、设定一成不变的法则。在这个过程中，康德有效地沟通了理论理性与实践理性、道德与法律，因此在这个意义上，考察康德哲学体系的整体性与综合性特征，特别是考察他是如何科学地思考政治与道德之间的关系，对于当代政治哲学的建构，显然具有极强的参照意义。

同时我们必须明确的是，在康德哲学中，一个完整的道德哲学体系，必须包括纯粹的道德哲学和应用的道德哲学，也就是非纯粹的道德哲学两部分。纯粹的道德哲学试图确定人类所禀赋的自由能力以及自我立法的能力，而非纯粹的道德哲学能够指导人们如何运用这些能力成就人的道德品格。康德认为，人的道德行为表现是按照“应当”的命令行动，其根据就是人“应该是自律”的。我们如何保证这种自律在一个面临生存危机的人做得到？我们用这种崇高性批评一个连生存都难以为继的人做出不道德的行为时，是否能反思我们自身在这种处境中能否做到？康德的分析不仅把人的理性预设为自律的，而且把人们追求的幸福看作为某种特定的结局。然而人的本能的目的性暴露了他们的欲求的无止境，因此作为有限理性的人类，其实践活动不仅仅是理性的，还带有感性的驱动。虽然，人们被其理论的纯粹性感动，但是现实的人注定很难做到纯粹的道德性。因此只能把人的道德行动变为按照规范的行动，而不是按照思想的行动。

康德将道德从天国拉回人间的同时承认了人具有的任性的一面，把人设想为在现实世界中追求幸福，却又能在“他律”的必要性中创造一个道德世界的目的王国[[1]](#footnote-1)的有限理性存在者。同时，这一目的王国的共同体应当成为人的奋斗目标，鼓舞着人们在不那么完美的现实世界中进行道德努力。

# 一、 “自律”作为形容语的矛盾及其可能消解

从词源学的意义说，“Autonomy”是由auto与nomo两个词根构成。希腊文中autos乃是“self”即“自我”的意思，而nomos则是“法律”或者“规则”的意思。 从一般意义上来看，一个物体如果是自由的，那么它将不受任何必然法则的限制与拘囿。“而是由于他本身独立地作为先天综合命题而强加给我们，这个命题不是建立在任何直观、不论是纯粹直观还是经验性直观之上。”[[2]](#footnote-2)但“自律”却是“自我立法”，这种“自我的立法”又何以既是自由的，又是规范的？就好比一只自由的鸟儿可以飞到任何它想去的地方，但是按照它生存的法则它无法到达海底，因为鸟儿的羽毛如果被水沾湿，它将无法飞翔而沉入海底丧生，所以有限的自由是它生存的法则。这样一来，鸟儿的自由又被限制住了。按照一般的逻辑推理，这里似乎陷入了循环论证，出现了一个“形容语的矛盾”。正如“水火不相容”一样，“无限”和“有限”充斥着“自由”这个词语的两个极端，那么是否存在“有限的无限”和“无限的有限”呢？如果存在，那么它到底是有限的还是无限的呢？从这些自身存在矛盾关系的短语我们可以联想到：是否存在既绝对又受到限制的自由呢？自律的自由与规范性可以共存吗？难道我们要诉诸于宗教神学的独断吗？于是既自由又不自由即“自律”的这个自身存在矛盾的词语使我们陷入了思维的困境。

任何一个概念的出现必然不能脱离当时的历史，否则将会是无源之水，无根之木。把“自律”一词也植根于当时的社会背景，我们会发现在哲学中争论已久的自由与规范的关系问题已经在德国古典哲学时期泛起了波澜。争论的分歧或者肯定规范性而排斥自由，或者肯定自由而否定规范性，“自律”的正当性还没有获得肯定。我们知道康德的哲学是二元论，其理论思考遇到了这样的难题：一方面，要承认在物理、经验世界中一切都是由规律和必然性决定的；另一方面，又不得不承认作为自发始因的意志自由是不能依赖于经验和物理必然性的。正是摆脱这种困境的愿望，促使康德从面向绝对的自由转向对人的理性存在和意志自由的深入思考。

康德承认，自由意志与法则本来是两个不同的元素，两者之间的统一性设定，似乎存在着一个无可逃避的悖谬：“为了把自己想成在目的序列中是服从道德规律的，我们认为自己在作用因的序列中是自由的。反过来说，我们由于赋予自身以意志自由，所以把自己想成是服从道德规律的。”[[3]](#footnote-3)但是任何一种思想的变化都是与那个时代的历史变化密切相关的，康德赋予“自律”这个概念以新的内涵，与那个时代的思潮和康德本人道德哲学思想的发展有着密切的关联：首先是席卷欧洲的启蒙运动，将追求自由、平等、人权的思想推向高潮；同时还包括康德哲学本身的发展也正进入理论建构的一个转折点，要在论证宇宙起源之后进一步揭示人类心灵的奥秘。实质上，康德使道德判断从经验他律论转向了理性的自律论，他要寻求对道德自由做出全新的解释。就像康德追问的那样：“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东西呢？”[[4]](#footnote-4)

康德的初衷是想证明“自由的概念是说明意志自律的关键”。换句话说，是想把消极自由之下的意志理解为仅仅具有自然现象意义上的因果性，从而在积极自由的意义上界定自律的概念，即一种超出现象和相容论意义上的自由，但这又可能使得被视为“关键”的自由概念变得不必要了，整个论证有可能陷入一个循环论证。

正是在这里，美国学者阿利森在《康德的自由理论》[[5]](#footnote-5)中给出了从消极自由到自律，再从自律到道德法则的一个连续的推论过程：

*（1）起点是意志自由，即消极自由：这一概念是“意志”和“自由”两个概念的结合，前者是有生命的存在者就起理性而言的因果性（因而意志概念已经是两个概念，即理性与因果性相连的结果），后者是指这种因果性具有独立于外来规定原因而起作用的属性；*

*（2）从消极自由到自律：因果性带有法则的概念，因而意志不是不受支配的因果性，但一个自由的意志不能受到他律的自然法则的支配，而是只能受到自我订立的法则的支配因而这个意志是一个自律的意志，并且——*

*（3）从自律到道德法则：它所订立的这个法则就是道德法则；*

*（4）结论：一个自由意志和一个服从道德法则的意志是一回事。*

阿利森最后指出，康德本人似乎也意识到了绝对自由的可能性无法被直接肯定或者否定，于是康德改变了策略，放弃了以这种非道德性前提为基础建立纯粹理性实践法则的想法，直接从理性或对于道德法则的意识，过渡到纯粹理性的实践性以及先验自由的实在性。既然自由的可能性无法被直接肯定或者否定，那么就意味着，“自律”是否是“自我的立法”也是难以被解释清楚的。反过来看，阿利森的推论使得不道德的行为被归于他律的而非自由的行为，因此我们必须明确作为论证起点——消极自由，才能打破这个循环的论证。

在康德那里，消极自由有怎样的含义呢？从概念上来看，消极自由是指意志本身内含理性，拥有意志就意味着我们可以独立于感性偏好的影响来行动。既然理性存在者都拥有意志，那么，我们就必须将消极的自由赋予每个理性存在者。或者说，我们在行动时就必须将自己视为自由的，若不然，我们的行动就会像其他动物那样完全被自然因果律所规定。因此，消极自由的理念是一个必要的预设。

但是康德认为，从这个消极自由的含义中可以推出积极自由的概念，也就是意志的自律。作为对感性偏好的独立性，消极自由是一种自由的选择能力，而积极自由则是一种选择道德目的的能力。由于一般的自由选择能力已经暗含了选择道德目的之能力的可能，因此，消极自由的概念必然孕育着积极自由的萌芽。既然消极自由必然地被赋予每个理性存在者，那么积极自由的概念也应该是内在于每个理性存在者的。由此推论，意志自律作为积极的自由也必须被赋予每个理性存在者，也就是说，意志自律是每个理性存在者的一种先天能力。

康德主张，消极的自由不会很有成效地去深入到自由的本质，而由此所引申出的自由的积极概念则是一种具有不变规律的因果性的概念，它不同于自然因果性否认自由因果性。然而，康德对自由意志的这种积极意义的高扬是有限制的：这种积极性只是实践上的积极性，而不是理论上的积极性。“但理论理性的这种扩展不是什么思辨的扩展，即不是为了此后在理论的意图上对此作一个积极的运用。”[[6]](#footnote-6)。由于这种积极的自由只是将实践的意义停留在概念上，而没有任何直观的材料与之相匹配，就此而言它又是消极的。人们的自由是一个极为抽象的理念，它永远不会在感性的现实世界中遭到经验的否证，当然也不会通过它的现实效果而完成自身的证明。康德不受自然必然性的束缚，这使他的消极自由上升到一个先验的和超验的层次，即使是积极的自由也不要求在经验的层面上对其后果实行掌控，因为他把“工艺技术和对人和人的意志施加影响的熟练技巧的明智的规则排除在实践哲学之外”了，“只被算作对伦理哲学的补充 ”。[[7]](#footnote-7)

但是，康德在把自由规定为自我决定后并未停滞不前。正如有论者所言，“他明确意识到，自由本身仅仅是一个公设，而‘自我决定’也仅仅是对自由的‘消极阐明’，不能生出积极的果实，只有把自由看做一种不同于自然立法的更高的立法原理才能将自由跃升为现实的自由，即积极意义上的自由。这就是理性为自身的立法或道德的立法。”[[8]](#footnote-8)正是从消极向积极的转化过程中，关于自由为自身立法的矛盾，似乎出现了被消除的可能性。

# 二、康德自律观的三重意蕴

虽然“自律”的概念本身似乎是一个“形容语的矛盾”，但是探寻自由与规范之可能性是我们亘古不变的执着追求。“自律”的内涵中存在着值得探索的价值是不可否认的，下面我们将从康德自律观的三重意蕴出发，挖掘康德自律观的价值内涵。

## （一）自律即自由

人们通常认为，自由就是无拘无束。但是在康德的道德哲学中，只有和道德法则相符合的自由才能够存在于他的目的王国之中。那么，与道德法则相符合的自由就是“自律”，因此，自律就是自由。道德法则作为自由和自律的桥梁，将它们连接在一起。在这个意义上，于是伦理学的一切问题由此迎刃而解。康德对道德法则的分析证明了意志具有自我立法的能力，即自律就是意志为自己建立的客观规律，意志使自身准则符合纯粹实践理性所颁布的客观法则，并遵守与其法则相符合的责任的原则，从而实现了自由的实在性，也就是说自律与自由具有了同一性。

邓晓芒这样来描述康德的道德自律，“它以自己为目的，以自身的自由为目的,而不再以外在事物为目的……它是为自由而自由，为意志而意志，为贯彻意志而立法，建立自己的意志的法规、法律。”[[9]](#footnote-9)我们可以读出这样的结论：自律就是理性[[10]](#footnote-10)的自我立法，正因为意志是法则的制定者，才被称为是自律。我们可以通过理性进一步证明自由与自律的同一。

康德认为，人类的自由是基于理性而不是基于某种物理原因，因为人在本质上是一种自由和理性共同的产物。他说：“人具有选择自由的特权，这是让人振奋的——（那些仅仅习惯于对此做出生理学解释的人）因为骄傲地宣称人具有玄思的理性而兴奋，他们甚至宣称这种理性在其他领域也具有强大的影响力。他们如此兴奋，就好像他们结成了同盟，是在捍卫理论性的万能性，而且被统一地号召在当前抵制选择自由，并肯能长期地攻击道德上的自由概念（虽然他们最终会失败），而且尽可能地使道德受到怀疑。”[[11]](#footnote-11)如果将道德仅仅建立在某种经验的层面上，那么人类任性的本质特征就会被遮蔽掉。例如，在对于幸福的追求这种偶然性的欲求上，尽管人具有欲求幸福的能力，但是却不能在欲求幸福中实现自身的价值，因为野兽也是可以在欲求中获得自己的幸福感的。“人是从自由那里获得价值的，而正是这种特性本质上把人和自然中的其他存在物区分开来。”[[12]](#footnote-12)只有实践理性的自由原则才是人之为人的本质规定性，包括一切法权关系的最终根据，都在于作为道德主体的人的自由人格。

基于实践理性的立场，康德对于功利主义的经典立场给出了有力的回击，他否定了“幸福在道德中是最高的和最重要的价值”这一观念。在康德看来，功利主义的最终价值在理性上是无法被证成的，它仅仅是对于人们行为的一种轻描淡写，从根本意义上，功利主义更倾向于社会学的东西。但是道德是需要告知自由行动者应当采取哪些目的，并且就其所采取的目的而言告知他应当如何行动的自由法则体系，“道德法则”和“社会学的概括”是完全不同的。本质上康德并不否定人对幸福的追求，他真正关心的是我们如何能配享幸福和我们所期望的真正幸福如何可能。在康德那里，道德建立在理性基础之上，而不是基于某种激情的感性的东西。康德接受了休谟在理性与激情之间所作的二元划分，并指出：一个完全理性存在者永远不会把行动诉之于欲望和感性倾向。只有当人类行动之证成不是通过诉之于感性倾向或欲望时，人类行动才在道德上有意义。基于此，康德给出了两个假设：首先，康德在《纯粹理性批判》中提出的著名的“应当”意味着“能够”；第二个假设是区分人类自由和纯然的偶然性。根据这两个假设，康德得出了这样的论证过程：

*（1）只有人是自由的，道德才有意义；*

*（2）自由就是理性行动的能力。因此道德只有建立在理性基础之上才有意义。*

由此也可以看出，自我立法自我守法的能力才是自律的本质。更重要的是，康德的整个伦理理论并不是向我们证明自由是什么，而是旨在发现自由的法则，即基于理性原则的自律。仿佛在康德那里，理性才是刻画道德的主要工具，而感性的倾向只不过是外行者凭借感觉的一个猜想罢了。

正是在实践理性的基础之上，自由与自律达成了完美的统一。

值得一提的是，康德的自律观是建立在自身之上的，在此我们可以和黑格尔进行简单的比较。黑格尔一般不用康德的“自律”概念来表达自己的自由观，而是建立了一种历史理性。如果说康德的自律是自由的一种自身关系，他已经把一种内在的必然规律纳入到自由本身之中，那么，黑格尔则使这种自身关系发展为与他人自由关系的同一。但值得我们比较的价值在于他们的自由观念有一定的相似之处，即自由从此不再是消极地，而是积极地按照自己的法则去行动，自由和必然从而达到了一个完美的平衡，处于一个积极的辩证关系之中，且只有在这种辩证关系中，自由的本质才能第一次被人类深刻挖掘和认识，从动物式的任意、纯粹的偶然性中脱颖而出。这种由必然性转化为自由的过程，正是自由的积极性的展现的过程。还应该注意的是“必然性本身当然还不是自由；但是自由是以必然性为其前提，并且把必然性作为得到扬弃的东西，包含到了自身之内。”[[13]](#footnote-13)如果“自由的必然性”、“自由的自律”是可能的，那么，解决自由的形容语的矛盾也在此看到了曙光。

### （二）自律即实践

在康德那里，自律的本质是实践的。同时，康德特别提请注意自由的先验与实践的关系，他说:“自由的实践概念把自己建立在这种自由的先验理念之上，自由的先验理念在自由中构成了自古以来就环绕着自由之可能性问题的那些困难的真正要素。”[[14]](#footnote-14)也就是说，在康德的哲学中，确立自由的第一步是“先验的理念”。所以我们必须首先要明确先验自由的确立，才能进一步厘清自由的实践概念。康德认为，如果把世界上的一切现象都看成是服从自然律时，这样的因果序列展现出来的是相对的因果关系，因为任何结果都有原因，那么这个因果序列将会导致对原因的探求无穷的后退，直指它本身的原因，从而产生矛盾。所以，我们必须要假设在自然因果作用之外还有一种绝对的原因——自由律，它作为绝对的原因是开启一切服从自然法则的现象。康德为自律提供了与自然律不相矛盾且能同时存在的可能性，虽然这只是消极意义的“先验的自由”。然而正是“先验的自由”的理念拯救了自律。因为如果我们把一切作为现象认识的话，那么一切都属于外在于我们的自然律。如果我们意识到现象不是物自身，现象是知性按照经验法则联系起来的对象，那么我们就可以意识到，在一切对象的现象下还有其自身的根据。所以，康德对“先验的自由”的论证为自律留下了空间。在康德设定的这种自由的先验理念的必要性中我们可以看出，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，未完成也就是不充分的，这就违背了充足理由律，因而无法解释这个世界的现实存在。因此我们必须假设一个最初的纯粹自发的原因，这样才能够彻底解释世界的发生。

先验的自由同时包括消极和积极两个方面，其一是对经验世界的独立性，其二是因果性。而这两方面的内容也正是一般意义的实践的自由[[15]](#footnote-15)的内容。虽然先验自由的内涵所包含的积极自由和消极自由这两个不可分割的方面，而且实际上是实践的自由的内容。但是我们所说的“自由意志”的自律，都要以先验的自由为前提。正如康德所说：“以这个自由的先验理念为根据的是自由的实践概念”。[[16]](#footnote-16)如果没有自由的先验理念，实践就会是盲目的而不能成其为包含先验自由的内容实践，因为实践的自由是对先验的自由所包含的内容的实践。也许我们可以把康德的“实践的法则”理解为“实践的知识”，因为先验自由来自于理论理性，从而它本身具有了理论的态度，因而先验的自由在为实践理性提供根据时就使得实践法则在一定意义（即实践的层面）上具有了知识的属性，也就是说，原本虚无缥缈的先验自由的理念获得了实在性。

康德在《实践理性批判》中说：“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。”[[17]](#footnote-17)由此我们可以得出结论：自由理念只有从思辨的使用转入实践的使用，才能够在具体现实中被给予，而依着自由的实在性上帝、灵魂等理念的客观性和现实性才能被给予；自由理念也只有从思辨的使用转入实践的使用，才有可能实现康德达成绝对自由的愿望。唯有当意志具有独立于本能，通过对法则的观念而行动的能力，自律在实践方面才会行得通，否则意志就不能服从道德法则。由此，康德在实践领域通过道德法则确证了自由的积极意义，从而为自律的价值再次开启了大门。

但是这样就引出了一个新的问题：康德为什么要从先验自由过渡到实践的自由？先验自由和实践自由二者有何种关联？康德讲自由主要是为人的道德行为找到“原点”和“最高根据”，而我们知道，真正意义上的自由必然打破自然必然性的因果链条，即它不可能由另外一个原因决定，而只可能是整个因果链条的绝对开端，因此它本身必须是先验的，同时真正意义上的自由又不可能无任何规定，否则它无法达到为道德奠基的作用，所以它又必须是实践的。因此，实践自由具有了必然性。

表面上看，二者解决的是自由在不同方面的问题，但实际上二者相互依托：一方面，若无先验的自由，则实践的自由不是真正的自由。康德的实践自由是以先验自由的预设为前提的，是悬搁了一切经验成分后的实践自由。实践自由的消极方面就是一个正常人的行为，无论导致其发生的原因有多少，有多么复杂，把经验的原因排除后都必然剩下一个原因，即行为者“自由的任意”，亦即行为者的自我选择、自我决定。这种自由实际上是先验的自由的延伸和扩展，它不仅独立于任何经验内容，而且是经验内容得以发生的先天必要条件。所以在这个意义上我们说，离开先验的自由，实践的自由不是真正的自由。另一方面，先验的自由不但不排斥实践的自由，而且要依赖于实践自由的“经验”证明，否则先验的自由只能是空中楼阁，无存在的根基。康德对于实践自由的“经验证明”，主要是通过把自由当做道德的形式或是把道德当做自由的内容的论证实现的。所以在这个意义上，实践自由和先验自由是一而二、二而一的，二者在关联中达到统一才能有真正意义上的自由。

实践的自由本身也分为“自由的任意”和“自由的意志”两个层次。但是在康德那里，意志和任意并不是两个对立的概念，它们都属于欲求能力，并且存在着一种包含关系。自由的任意所获得自由属于意识的经验性的片面性的状况，由感性的自然所决定并会因此而改变，从而导致自由走向了对立的一面，也就是说，自由的任意最终仍然是不自由的。然而自由意志则是不受感性的干扰而在逻辑上坚持理性，从而使理性本身具有了超越一切感性欲求，这样所获得的自由才是真正的永恒的自由。所以康德说：“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，并且也被称之为实践的规律。”[[18]](#footnote-18)这就是实践理性的“自律”，即道德律。而对道德律的肯定，同时使得自由具有了实在性，因为我们通过道德法则这一事实认识到了我们自己的自由。当然这种实在性是在实践意义上的实在性，而不是理论认识层面上的实在性，因为它缺乏直观的经验性内容来支撑，只有我们行动上的某种现实的可能性是没有说服力的。因而康德说：“这样一来在事实[[19]](#footnote-19)中甚至会有一个理性的理念（它自身并不能在直观中有任何表现，因而也绝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。”[[20]](#footnote-20)

康德据此认为，“每个只能按照自由观念行动的东西，在实践方面就是真正自由的。”[[21]](#footnote-21)笔者的理解是：自身即是自由意志，只有在自由观念中，才是它自身所有的意志。由于康德无法给出有关自由的经验性证据，他就只能主张，如果我们将自身思维作知性世界的成员，就可以将自身表象为自由的且必须认为自身是自由的。在实践方面，实践的理性必须把自身看作是自己原则的创始人，摆脱一切外来的影响，然而，既然为了将自身视为服从绝对命令，我们必须将自身思维作知性世界的成员，那么，也就因此而并未没有让位于康德的强有力的、声称自己已经证明了纯粹理性能是实践的主张。道德是实践和自律的桥梁，而道德律作为出自自由因果性的一条法则，正是由于自由的积极意义才成为可能。

## （三）自律即德性

康德继承了古希腊亚里士多德的德性思想，将德性视为一种卓越和力量。当然德性不是与生俱来的，它是理性在战胜感性偏好过程中体现出来的一种道德力量。由于每个人自身条件和所处环境的不同，所实现的德性程度也必然呈现出差异性。康德认为“有限的神圣存在者”所具有的德性才是最完满的，它就是自律的完全实现。

康德说: “道德法则所表达的，无非是纯粹实践理性的自律，即自由的自律。”[[22]](#footnote-22)按照康德的观点，自由作为道德法则的前提是由于其逻辑上优先性，但是在事实上我们是以一种倒逼的方式，通过先认识道德法则才意识到自由，因为我们不可能直接认识到自由，只能够通过道德法则“认识”它，就像我们看不到空气中的各种成分但是可以通过元素组成来认识空气一样。我们知道在康德那里，自由的最初理念是消极的，要想得到自由的诠释，道德法则是必经之路，只有通过道德法则才把我们引向自律的概念。既然我们不能从经验的法则中得出道德法则，那么我们对于道德法则的意识是如何发生的呢？

康德认为当个体行动为道德律所规定时，个体是自由的观念是完全内在一贯的。问题在于，康德关于道德和自由的诸多评论表明，他相信即便在个体违反道德律而行动时，个体也依旧自由。康德在此强调，错误的行动也是自由地获得规定的，并且只是因为无能力而没有发生，他试图指出：如果背离道德律，那么行动的经验性观察就无法使人们借助于经验性事实来提供有关自由的定义，因此，只有在道德的规范内才可以谈及自由。在这个意上，我们可以这样分析：自律首先作为一个理念的表达形式，即 “每一个理性存在者的意志都是普遍立法的意志的理念”。[[23]](#footnote-23)但是有限理性存在者的意志是不纯粹的，因为他始终不能完全摆脱感性偏好的本性，因此，这个意志在服从法则的同时还可能是出于某种感性的考虑而服从。自律的理念只有在一个神圣的意志中才能完全实现出来。而在一个神圣的意志那里，意志表现为纯粹的理性，并且自动地与法则相符合，绝对不可能再依赖任何一种感性的事物，更准确地说，他自身就充当了立法者。法则对人来说就表现为一种命令，而人作为有限的理性存在者毕竟不可能是超出人本身来和神等同，他们的行动也不可能完全和法则的要求相同，由此，作为道德法则的自律的规范性就出现在了人们的意识之中。

实际上，在《实践理性批判》的开始，康德就对自由与道德律的关系论证，“自由固然是道德律的ratio essendi（存在理由），但道德律却是自由的ratio cognoscendi（认识理由）。”两者之间存在着直接的同一性，“因为如果不是道德律在我们的理性中早就被清楚地想到了，则我们是绝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。”[[24]](#footnote-24) “道德既然是从自由所固有的性质引申出来，那么，就证明自由是一切有理性的东西的意志所固有的性质，自由不能由某种所谓对人类本性的经验来充分证明的。”[[25]](#footnote-25)由于自由的积极概念，“那本身不需要任何辩护理由的道德律不仅证明它是可能的，而且证明它在那些认识到这个法则对自己有约束的存在者身上是现实的。”[[26]](#footnote-26)

但是在两者之间的统一性设定中，似乎存在着一个无从逃避的悖谬：“为了把自己想成在目的序列中是服从道德规律的，我们认为自己在作用因的序列中是自由的。反过来说，我们由于赋予自身以意志自由，所以把自己想成是服从道德规律的。”[[27]](#footnote-27)由此可见，在康德看来，自由与道德法则之间的先天同一的可能性，他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，道德法则是每个有理性者所不能否认的事实。正如康德所说：“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。” [[28]](#footnote-28)当我们通过道德法则这一事实而认识自由时，自由也就因此具有了其实在性，当然这种实在性只是实践上的实在性，而不是理论认识上的，因为它没有经验性内容上的支撑，只存在与我们行动上的某种现实层面的可能性。

康德明确了自由是道德法则存在的理由。但是，自由与法则之间的统一性证明，并不从经验中或者任何一个外在意志中借来某种东西，也不是作为一个外在的规范对人的身体施加影响，“而是由于他本身独立地作为先天综合命题而强加给我们，这个命题不是建立在任何直观、不论是纯粹直观还是经验性直观之上。”[[29]](#footnote-29)只能通过综合的方法，才可能把两种认识相互联系起来，而自由的积极概念便是构成自由即自律这条道德法则的关键，也是论证实践理性之成为先天综合命题的关键。康德重新界定了理性与自由，对理性与自由的讨论构成了其道德哲学的——事件理性和绝对命令的基本内容。

然而，通过康德关于有关自由与道德之间的关系的论证我们可以看出，在此康德把因果性作为一条科学上可靠的普遍必然原理，从而拥有建立起创造目的王国权威。同时，因果性问题也是理解康德“自律”问题一个绕不过去的路碑。因为自律的可能性，也就是自由因果性的实在性与客观性。与自然必然性相比，自由的因果性至少有三个不同：首先，自然必然性是外在的，被外来的原因影响，而自由的因果性则是意志所固有的性质，不受外来原因的限制而能够独立起作用。其次，在自然因果性中，“每个人都以自己的主体作为爱好的基础，另一个人却以另一个主体作为爱好的基础，而在每一个主体本身中具有影响的影响性的一会儿是这个爱好，一会儿是另一个爱好，要找出一条法则将这些爱好全部都统辖在这个条件下，即以所有各方面都协调一致来统辖它们，是绝不可能的。”[[30]](#footnote-30)自由的因果性是自由意志的因果性而不是自然物质的因果性。与自然因果性相比，所谓自由因果性之“因果”只是一个类比而已。这就是说，意志的一切行动就是它自身的规律，而行动所依从的准则就是以自身成为普遍规律为目标的准则。“这一规律也就是定言命令的公式，是道德的原则，从而自由意志和服从道德规律的意志，完全是一个东西。”

正是因为康德把因果性一方面理解为自然的因果性，另一方面又看作自由的因果性，所以因果性问题就集中在了自由与自然的关系问题，这也是康德整个先验哲学所要探讨和解决的总问题。康德说过：“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；以及相反的；没有任何自由，在人那里，一切都是自然的必然性。’正是这个二律背反，把我从独断论的迷梦中唤醒，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。”[[31]](#footnote-31)换言之，因果性是先天地内在于理性之中的。叔本华和海德格尔在因果性问题上与科学哲学和分析哲学存在着同样的误解，他们把因果必然性视为与自由无关的外在限制，认为只有摆脱了因果必然性才有纯粹的自由。他们把康德的“自律”排斥在历史的现实王国中，使自由越来越远离必然性的大门，成为一种神秘的不可预测的自然泡沫。离开主体的能动性活动，如意志、自由、生存等，来谈因果性并不能切中自在的存在本身。例如叔本华对因果性的理解就脱离了主体的能动活动，只从一般的根据上来谈自由意志和人的生存，抛开了因果性，从而走向了非理性主义。康德认为，这两种因果性以分裂的方式共存于人的身上，混淆了现象领域和自在之物领域的概念。因此，康德承认了在自由领域中无法逃避的因果性问题，即道德律问题，已经从认识的层面上升到实践的层面了。在康德看来，自由既不能在思辨理性的现象领域里存身，也不能在其超验领域里存身，要探讨真正的自由问题，就一定要超越思辨理性，进入到实践理性中。所以只有将认识与实践合并起来才能解决因果性必然问题和自由问题，从而上升到哲学的人学本体论。

在康德之后，马克思对康德因果性概念的批判性解读，综合了黑格尔和叔本华的成果，[[32]](#footnote-32)揭开了康德两种因果性概念的谜底——生产劳动，从而将生产劳动包含在目的性和自由因果性的维度中，又同时包含在自然因果性和历史因果性的维度中。“在马克思的历史唯物主义的语境中，生产劳动这个必然王国构成自由王国的真正的基础。”[[33]](#footnote-33)

# 三、绝对命令之作为自律的原则

康德认为人如果是自律的，那么他一定会遵循自由的法则，并且在康德的目的王国中，只存在唯一的道德原则，只存在唯一的道德原则，那就是绝对命令[[34]](#footnote-34)。为什么会是唯一的道德原则？唯一性体现在何处？这是因为康德所建立的是一种更高层面的道德劝诫，从而成为一种普世化的规范伦理学原则。绝对命令不同于一般的道德信条，它以一种腾空的方式，从形而上学的层面上，将道德义务笼罩在目的王国的穹顶之上。换句话说，绝对命令试图分析道德的本性及其前提性条件，即“不论做什么，总要做到使你的意志所遵循的准则永远同时能够成为一条普遍的立法原理。”[[35]](#footnote-35)更准确地说，绝对命令的规定为自律行为打造了一定的空间，在这个空间里的任何道德活动都不会超出自律行为的边界，并且也是自由自在的。这样一来，自由既是人的道德权利，也是对人的行为的边界的限制。按照康德的说法就是：“任何与责任不相矛盾的行为都被允许去做，这种自由，由于不被相反的绝对命令所制约，便构成道德的权利，为该行为的保证或资格。从这点便可以立刻明白什么行为是不允许的或不正当的。”[[36]](#footnote-36)

那么，为什么将绝对命令作为自律的原则呢？

首先，康德认为，唯有个体服从绝对命令，他才是自律的。因此，自由的证据就是：既然我通过尊重意识到了绝对命令，既然我知道我是在其中自由并非与自然相冲突的知性世界的成员，我就意识到了自身是知性世界的成员，能独立于任何感性偏好规定行动。

按照康德的解释，绝对的或无条件的命令要求做的行为，用不着间接地通过一种经验对象去达到目的，只需用绝对命令的形式对心灵表示：这种行为在客观上即在普遍性上是必要的，那就能使该行为成为必要的，不必考虑人们所拥有的特定的目的就可以明确地被规定。目的源自人们的计划和准则，而绝对命令旨在检验这些目的，以便确定如果根据这些目的行动在道德上是否行得通。这里康德所说的目的，不是通常所说的对具体对象的主观目的。康德对目的自身概念的讨论提示了理性存在者是绝对命令的根据，这并非因为它是道德价值的目的，而是因为它能够自主性地产生道德律。如果目的是指向具体对象的，那就意味着它只是行为所要达到的经验性的具体目标，只是作为行为之所以可能和必要的条件而成立的。这种主观目的只是特殊的、偶然的、不具有普遍必然性的，因而对于实现更高的目的来说还只是具有相对价值的手段。相反，如果这目的是超越经验的，它就是适合于一切理性存在物的目的，也就是具有普遍必然性的客观目的；实践原则，抛开一切主观的、特殊的、偶然的目的，只保留纯粹形式原则所指示的目的，因而构成意志的普遍必然的客观根据，也就能够作为自由规律概念成立的根据。只有这种以理性原则决定的、以理性自身为目的的目的，才具有绝对价值。如果一个理性存在者按照绝对命令去行动，实践的法则因此能使得理性存在者服从他自身，坚持自我的同一性，实际上就是坚持了 “规范”即“自律”，那么他也就达到了了行动上的自律，灵魂上的自由。

其次，康德认为，只有通过绝对命令实现的道德自由才是积极意义的自由。因为道德法则无非表达着纯粹实践理性的自律，亦即意志自由的规律。也就是说，道德立法的根本就在于影响感觉的世界，在感觉世界中按照意志自由规律实现理性的行动，达到理性所期望的目的。

我们已经看到，康德将自律视为目的自身的基础，即自律是内在价值或目的的自身的尊严的基础：“那些构成了唯有某物在其下才能被视为目的自身的条件的事物具有……的尊严。”[[37]](#footnote-37)自律是人类和任何理性本性之尊严的根据。如果康德的目的是想证明目的自身有尊严，具有无条件的价值，那么他就要证明自律具有自身的价值。他在此认为，理性存在者之所以具有无条件的和无法比拟的价值，是因为它是一般性地规定道德律和全部价值的东西。

因此，从绝对命令的观念中我们可以得出这样的结论：只有在意志是自律的时候，才服从法则，因为任何意志只是出于对遵守法则所获结果的偏好而服从的法则不过是假言的而非绝对的命令。进而，康德将一切在假言命令的基础上所做的行动视为基于他律原则的行动。在这些情形下，“命令是有条件的，亦即，如果或因为个体意愿这一对象，他就应该以这种或那种方式行动”。[[38]](#footnote-38)因此，唯有当要求遵守法则的命令不以对客体的偏好作为服从条件时，意志才能服从于绝对命令。但我们可以分析性地指出，这类命令并非只出于意志与偏好客体之关系的命令。因此，这种命令必须通过意志自身来颁布，由此就可以从中推出唯有个体具有自律性意志时，才能服从绝对命令。举例来讲，一个人用绝对命令来衡量行动的各种准则以便确定它们是否具有道德上的有效性，这就像一个人向一个法官提起诉讼，以便确定其主张是否具有法律上的有效性。但是绝对命令本身并不具是准则和目的的渊源，就好比一个法官并不是诉讼的渊源一样。基于此，我们不能因为法官的作用是形式的，而认为他们就是没用的，因此我们也不应当以同样的理由来反对绝对命令。

类似地，如果意志是自由的，它就只服从自身而不考虑任何偏好客体而颁布的法则，因此，它只服从于意愿活动的形式原则。并且，不完善的理性意志是借助强制而服从意愿活动的形式原则的。康德的德性观和德性义务观都是前后一贯地从他关于作为道德基础的自由意志的论证中产生的。也唯有运用自由意志，人们才能成为有德之人和履行德性义务。但是值得一提的是，德性和德性义务都被排除在法权的领地之外，法权只与针对他人的义务有关。并且在如此区分德性与法权的过程中，康德发现了将法与政治的领域限定在特定有限行动领域之中的方法。国家无法将个体人格全部包含在内，也无法支配个体道德生活的所有特征。自由表明人性包含了不能为外在法律和政治制度所侵犯的领域。“国家的宪法和权利的原则之间获得最高的和谐。这种状态也就是理性通过绝对命令向我们提出的一项责任，要我们为此而奋斗！”[[39]](#footnote-39)

# 四、从自律的可能性到他律的必要性

## （一）基于“自律”可能性的伦理学建构

从对自律概念的分析中，康德获得了当且仅当个体是自由的时，他才服从绝对命令的结论。在这个过程中，自由被视为道德的存在理由，因为如果不存在自由，道德就根本不可能存在。因为人如果是自由的，那么每个个体都应该享有不可剥夺的基本权利，道德在基本权利的实现中才能够有被映射出来的可能性。同时，“人为自己立法”是人在自由和理性两方面共同的宣言。而权利作为人的一种内在能力，它在本质上可以被认为是一种涉及人与人的关系的外在的自由，也就是道德，换句话说，权利的根据在于人的自由本性或道德本性。所以说权利在根本上是自律的，它不仅宣告了人为自己立法，而且也证明的人的自由本性。但是，人的权利的享有是一种理性行为，所以，权利享有的基础在于理性的自由意志，只有理性的自由意志才能使人具有选择的权利和承担责任的道德自觉，才能使人步入真正的人生舞台。因此康德进而主张：根据道德律进行的自我强制是包含在伦理概念之内的，任何自由的行动都包含自我强制，当个体选择为了本能的目的而非其他目的而行动时，他能通过使一种偏好抗拒另一种偏好而实现这一点，并因此通过偏好强迫自身去为特定行动。也就是说，自律被视为个体所拥有的一种道德性或人格性的禀赋，或者说是一种能力，但这种能力却不一定是每个人意志现实具有的能力。只有在那些道德高尚的人身上，自律被表现了出来，而在那些罪犯和恶棍身上，自律的状态被遮蔽起来了。简言之，自律作为一种先天的自由能力，以一种潜在的方式存在着，因此只有在自我强制的可能性条件下，即自律的可能性条件下，个体的行动才会是自律的，而只有自律道德行为才会获得自由的意义。

进一步，康德将“权利”[[40]](#footnote-40)概念融入对自律的可能性的分析：“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。”[[41]](#footnote-41)由此我们可以得出这样的结论：权利是由自由孕育出来的道德法则，因此权利不可能是人的自由意志的自律本身，而与自由意志存在着一种外在的关系，即人与人在政治中的相互协调和限制的关系。为了使人逐步在道德本性和自由本体的意识中觉悟，康德借助权利概念，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，对于整个人类历史做出了不断完善的乐观的预言。当然，这种预言的目的是使人们反思到自身道德素质的一种入门和预备，如康德所说：“一部历史如何先天地可能呢？答案是：如果预言者自己造成并且安排了他事先宣告的事件。”[[42]](#footnote-42)从这段话中我们可以看出：尽管人们使用理性和意志为自我立法，就好比自己为自己订立的规则一样，这些规则不可能避免站在自身角度的片性和出于感性而对他人自由权利的亵渎，“放任自我”永远是人的本性的自我选择。所以说，自律只是可能的，而不是必然的，自律意志无法逃脱人的任性本质。

## （二）向“他律”的必要性的转变

从上文我们可以知道：意志完全被理性所规定时，所遵循的原则就是自律。也就是说，只有那些践行了法则的人才是自律的。那么，那些违背法则的人不能在自律的意义上获得自由的权利，在他律的层面上能够找到自由的真谛吗？ 康德这样回答：“如果在某种程度上，行使自由的本身就是自由的妨碍，那么，根据普遍法则，这是错误的；反对这种做法的强迫或强制，则是正确的，因为这是对自由的妨碍和制止，并且与那种根据普遍法则而存在的自由相一致。于是，根据矛盾的逻辑原则，所有的权利都伴随着一种不言而喻的资格或权限，对实际上可能侵犯权利的任何人施加强制。”[[43]](#footnote-43)在康德看来，权利概念是人类将内在的道德在外在的社会历史中树立起的一个目标，而人类真正的进步在于道德情感上的进步。可是，我们不能够保证每个人在道德情感上的完全的圣洁，我们只能通过外在的他律的方式来达成人们平等地享有自由的可能性。更进一步讲，人类对权利平等意义上的自由感的不断追求就成了人的超验的道德本体的象征，人们对美好的希冀和向往不得不受到“他律”的制约。

在康德那里，权利可以被理解为自由的人之间的相互联系的产生的普遍的相互限制。而霍布斯等人通过“自然法”而提出权利的神圣性，把自然与本性，法与权利联系起来，也就是说，霍布斯把理性转变为人的自然欲求的实现的工具，从而人性得以从神性中解放出来，但是失去了精神方向，人就成为了自然欲望的奴隶。休莫对这种自然法的批判，卢梭对人性尊严的呼吁都启发康德进行了进一步的思考：理性的目的是善良意志。因此，人享有权利的同时，也应该受到权利原则的约束。人类生活的价值和意义只有我们在道德法则范围之内，才可以显露出来。于是我们可以进一步地思考人们受到权利原则约束的必然性，即他律问题的必要性。

康德认为，权利的实质性问题在于：我们要根据它来行动，以构建社会生活秩序，实现人的尊严，而不管我们内心是否同意它、相信它，也就是说，不是一个道德问题，而是一个权利法则问题。任何理性存在者都具有自律性意志，并且，没有人能命令他人，除非他人的意志也同样发出了命令的要求。于是，权利与权利之间存在着相互之间的限制性也就突显出来。为了保证公正性，仅仅有内在的力量还不够，还需要一种外在的强制性力量来确保公正性，所以说，他律是必要的，我们每一个人在受到约束的同时，也因此受到了尊重和保护。我认为，这才是权利之于人的真是意义和价值所在。

相比较而言，自律原则要求行动的准则适合于普遍立法，也就是意志的自我立法和自我守法；而在他律原则中，意志并没有为自身立法，而是意志的对象通过它与意志的关系给出了法则，而且这种取决于人际关系，并因此独立于个体选择而获得规定。根据普遍法则，公正就是用强制来反对任何对自由的妨害，也就是他律。因此，权利的保证是决定属于人自己的公正，他律的必要性也就是公正的前提。从而使权利概念内在地包含了强制的正当性与权威性，“权利和强制的权限是一回事 ”。权利的法则“是在普遍自由的原则支配下，根据每一个人的自由，必然表示一种互相的强制。”[[44]](#footnote-44)，这就为国家意义上的“他律”提供了根据。在文明社会中，个体只能通过最高知性权威才能正当地运用强制——立法预设了强制的可能性。因此康德强调了法律的重要性，法律成为文明共同体的基本标志，人的权利只有在一种文明共同体中才是可能的。国家的关键不在于权利的运行，而在于法律的存在，国家作为法律存在的载体，不能脱离“他律”对于共同体的重要性。

在康德那里，以自然法则为根据的传统的法律，是把人当作盲目服从自然规律的动物一般去管理和统治，在这种法律下人没有任何内在的尊严。宗教虽然把自然法则归于上帝的权威之下，试图给自然法则以崇高的地位，却也无济于提高人的地位。而康德提倡的真正的法律不是一种预先存在了的、人们无法参与而只能被动接受的东西，相反，法律必然是人们为其自身制定的东西，同时，一切立法都可以通过动机来区分，凭借这一动机就能将法则和意志的规定根据联结起来，并且，人们就是他们自己的立法者。如此 ，人的自由才会落到实处。康德从理性人的角度出发，明确了能规定法则的出发点，认为当且仅当法则与意志的自律相一致时，法则才能对所有人具有约束力意志必须将某种或者其他可能的动机纳入其准则，从而使任何动机成为意志的现实的规定根据，只有公正地要求别人时，才能够保证人格的尊严。换句话说，权利概念内在地包含着强制的权威性。这也可以作为我们理解康德将法权理解为一种必然伴随强制的法权的一条线索。在康德的国家理念中，国家不再被设想为是一种享有自主性的意志共同体，而是一个能够被强制实施的法权共同体。

# 结 语

本文以康德的“自律”观念为线索，从“自律”的形容语的矛盾入手，试图找到康德的自由的法则,最终在“他律”的必要性中跨越了自由之矛盾的沟鸿，从而为“自由”确立了法则。

尽管最初康德倾向一种消极的自由，但是消极的自由不会很有成效地去深入到自由的本质，因此在关于自由的探索上他没有停滞不前，而是在理性与实践中发现了消极自由必然地被赋予每个理性存在者，那么积极自由也应该是内在于每个理性存在者，由此得出了消极自由的概念必然孕育着积极自由的概念。从而使关于自由为自身立法的矛盾，从消极向积极的转化过程中，似乎出现了被消除的可能性。而开启这个可能性大门的就是实践理性。在康德那里，理性是整个伦理道德的主角。基于理性，自律与自由达成了完美的同一；基于理性，人获得了区别于野兽的本质上的尊严；基于理性，道德法则成为自由王国无形的而又有力的保障。道德法则作为理性的命令，作为先于特殊欲求的对善的欲求，就其理性对意志的命令而言，它就体现为一种内在的自治的强制性，成为了一种“不可为而为之”的崇高精神。而绝对命令试图分析道德的本性及其前提性条件，是一种更高层面的普世化的道德劝诫。

在“他律”的必要性中，康德强调了法律的重要性，国家的关键不在于权利的运行，而在于法律的存在，国家作为法律存在的载体，法律成为文明共同体的基本标志，人的权利只有在一种文明共同体中才会具有真正的安全感。

更重要的是，康德的整个伦理理论并不是向我们证明自由是什么，而是旨在发现自由的法则，即基于理性原则的自律是如何获得自身的价值的。换句话说，过程比结果更来之不易。人作为感性的存在者，要想克服自身的有限性，从而获得真正的自由，必须通过自律的行为来不断培养自己的理性能力，在实践中成为行走在理性与德性中的灵魂，从而走出主体的主观领域，进入客观的生活世界，把主观与客观、个人与社会统一起来，投入改造世界同时也使自己进步的社会实践。

康德首创了道德的“自律”和“他律”的概念，但是在康德之后，费希特、谢林、黑格尔、费尔巴哈，以及后来的叔本华和尼采等哲学家，都从不同视角对康德道德哲学做过不同程度的研究，“自律”理念经历了一个由最初的沿用到后来的否定改造的过程。例如，对于康德的道德自律说的主观主义的片面性，早在马克思之前的黑格尔就已进行了批判和纠正。在黑格尔看来，作为客观精神发展阶段的道德虽然是意志内部的、主观的规定，但善和恶的标准不能是内部的、主观的,要有外部世界的客观根据，这就要求道德必须向客观精神阶段的伦理转化，使道德从属于伦理。伦理作为客观精神的实际发展过程，包括家庭、市民社会和国家。这表明，黑格尔已把道德同人的一切实在活动及其现实的社会关系相联系，使道德具有了客观基础，使道德价值有了客观根据。黑格尔已把道德范畴同人的社会生活、人们活动的各方面关系联系在一起，并为道德寻找到了客观基础。他对道德主观性和客观性的承认，表明了黑格尔在肯定道德自律性的同时，也肯定了道德的他律性。在此马克思给予了高度的评价，马克思对黑格尔道德观的这种肯定，实际上也就是承认了道德的他律性。

当然，康德的道德哲学作为哲学所本有的理想性，充分表达出对于自由的目的王国建立的向往。“人是目的，而不是手段”，这是康德留给这个世界最动人的诗句。在目的王国中，康德给人提供了一种追求自律并力求实现自律与他律统一的道德理想，引导人们在不懈的努力中将理性与德性逐渐实现出来，从而达到 崇高的境界，把人从有限的理性存在者提升到有尊严的存在者的行列。

# 参考文献

1. **著作：**
2. [德] 康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，人民出版社，2004年版。
3. [德] 康德：《实践理性批判》，韩水法译， 北京:商务印书馆，1999年。
4. [德］康德：《判断力批判》，邓晓芒译，人民出版社，2002年。
5. [德］康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，人民出版社，2004年。
6. [德] 康德：《道德形而上学基础》，中国社会科学出版社，2009年。
7. [德] 康德：《法的形而上学原理》，沈叔平译，商务印书馆，1991年。
8. [德] 康德：《康德历史哲学论文集》，李明辉译，中国人民大学出版社，2016年。
9. [德] 康德：《永久和平论》，何兆武译，上海人民出版社，2005年。
10. [德] 康德：《康德书信百封》，李秋零译，上海人民出版社，1922年。
11. [德] 康德： 《康德著作全集》第 4 卷，李秋零主编，中国人民大学出版社，2005 年。
12. [德] 康德：《康德著作全集》第 5 卷，李秋零主编，中国人民大学出版社，2007 年。
13. [德] 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆，2011年。
14. [美] 墨菲：《康德：权利哲学》，中国法制出版社，2010年。
15. [美] 阿利森：《康德的自由理论》，，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年。
16. 邓晓芒：《康德哲学诸问题》，三联书店出版社，2006年。
17. [美] 克里斯蒂娜•科斯嘉德：《创造目的的王国》，向玉乔、李倩译，中国人民大学出版社，2012年。
18. 陈晓川： 《面向恶而实现的自由——康德式善人的维度》，中国社会科学出版社，2015年。
19. 赵明：《实践理性的政治立法》，法律出版社，2009年。
20. [日]柄谷行人：《跨越性批判——康德与马克思》，赵京华译，中央编译出版社，2011年。
21. **论文：**

1. 王福玲；龚群：《自律: 康德尊严思想的基石》，《思想战线》2013年，第2期。

1. 董滨宇：《“先验自由”与理性的功能——对阿利森关于康德哲学中相关批评的质疑》，《兰州学刊》，2010年， 第3期。
2. 俞吾金：《康德两种因果性概念探析》，《中国社会科学》，2007年，第6期。
3. 姚云： 《论康德自律的道德观》，《伦理学研究》，2014 年，1月第1期。
4. 陈金全：《人是目的而不是手段——康德法治论解读》，《法学家》2005年，第3期。
5. 王淑芹：《道德的自律与他律——马恩与康德的两种不同的道德自律观》，《道德与文明》，1998年第4期。
1. 康德的“目的王国”通常被认为是一种积极的由道德律制约的超感性世界。这一目的王国体现了人的自由的理想状态，人们能够获得最大限度的自由。康德在道德哲学中强调的是这种理想状态应当成为每个人追求的目标，强调个人的道德奋斗；在政治哲学中强调为近似这种理想的社会奠定制度基础，这一点除了要靠道德的政治家努力外，也要靠漫长的历史演进过程。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，人民出版社2004年版，第41页。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，人民出版社2004年版，第57页。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 《康德著作全集》第 4 卷，《 道德形而上学的奠基》，李秋零译，中国人民大学出版社，第454页。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 在《康德的自由理论》一书中，阿利森于第十二节讨论了关于“道德法则的演绎”的问题。针对相应的康德《道德形而上学原理》的第三章，按照阿利森的观点，这一演绎必须以“交互论”为前提。按照康德的说法，“交互论”就是自由概念与道德法则是互相说明的。阿利森进一步解释为：意志的自由是道德法则的充分且必要条件。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，人民出版社，2004年，第184页。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，人民出版社，2008年，第6页。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 王天成：《至善、自由与生命——西方道德哲学中超道德价值的演变》，《天津社会科学》2001年04期。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 邓晓芒：《康德哲学讲演录》，广西师范大学出版社，2005年，第73页。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 康德将目的的王国与必然的王国最终统一与普遍的理性，统治这个理性的王国的原则是：正义和真理、自由和平等、不可剥夺的和不可转让的天赋人权。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 克里斯蒂娜•科斯嘉德：《创造目的的王国》，向玉乔、李倩译，中国人民大学出版社，2012年，第173页。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 墨菲：《康德：权利哲学》，中国法制出版社，2010年，第33页。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，上海人民出版社，2009年，第288页。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 李秋零：《康德著作全集》.第3卷，中国人民大学出版社，2007年，第353页。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 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。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，人民出版社，2004年，第2页。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 转引自邓晓芒：《康德哲学诸问题》，三联书店出版社，2006年，194页。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，人民出版社，2004年版，第132页。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 在这里，“事实”一词康德用的是与拉丁文factum相当的德文词Tatsache，并在括号里注明是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没有什么区别了，自由的事实也就是道德律的事实。康德说：“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。”这一事实也是康德建立他的宗教哲学的基础。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 转引自邓晓芒：《康德哲学诸问题》，三联书店出版社，2006年，第198页。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海人民出版社，2012年，第55页。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 康德: 《康德著作全集》第 5 卷，李秋零主编，中国人民大学出版社，2007 年，第 36 页。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 康德: 《康德著作全集》第 4 卷，李秋零主编，中国人民大学出版社，2005 年，第 439 页。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，人民出版社，2004年版，第2页注释1. [↑](#footnote-ref-24)
25. 康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海人民出版社，2005年，第55页。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海人民出版社，2005年，第63页。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，人民出版社，2004年版，第57页。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，人民出版社，2004年版，第2页注释1。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，人民出版社，2004年版，第41页。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 康德：《实践理性批判》，韩水法译． 北京:商务印书馆，1999年，第36页。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 康德：《康德书信百封》，李秋零译，上海人民出版社，1922年，第244页。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 在黑格尔看来,康德的“先验的自由”决不是真正的自由，真正的自由不是去服从抽象的道德法则，而是自觉地去认识和领悟世界历史的因果性，并努力使自己的行为遵循这种因果性。在对康德两种因果性概念的解读中，黑格尔的贡献在于把自由和自然因果性结合起来，把康德的自由概念从纯粹理性中剥离出来，使之奠基于历史理性之，,并在《历史哲学》等论著中探索了自由与历史因果性之间的辩证关系。然而，囿于其历史唯心主义的立场,黑格尔并没有使自由概念获得真正的现实性。与黑格尔同时代的叔本华，从两种不同的语境出发去解读康德的两种因果性概念。在认识论的层面，叔本华主张，世界作为表象呈现在人们的意识中，而在人们对世界的认识中，因果性概念起着根本性的作用。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 俞吾金：《康德两种因果性探析》。为了回应休谟关于因果性与自由关系的难题，康德提出了两种因果性概念：自然因果性和自由因果性。前者指涉思辨理性语境中的现象领域;后者在思辨理性的超验的自在之物领域，只是一个否定性概念，但在实践理性的语境中，它获得了客观实在性。自由因果性所肯定的是先验的自由,而不是心理学的自由。在康德那里,这两种因果性以分裂的方式共存于人(既是现象领域的存在者，又是自在之物领域的存在者)的身上。康德之后,马克思批判性地综合了黑格尔和叔本华的成果，揭开了康德两种因果性概念的谜底)))生产劳动。生产劳动既蕴含着目的性和自由因果性的维度，又蕴含着自然因果性和历史因果性的维度。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 康德使用的“绝对命令”往往指如下命题中的任何一个：

绝对命令1.仅仅根据那个准则来行动，通过这个准则你同时能够意愿（will）这个准则能够成为一个普世法则。

绝对命令2.如此地行动，好像你行动的准则基于你之意志而成为自然的一个普世法则。

但是墨菲在《康德：权利哲学》中给出了解释：第一种意义上的绝对命令所陈述的是一种描述，即描述了任何一个行为准则要成为一种理性的道德准则所应满足的必要充分条件；而绝对命令2.仅只告诉我们任何一个理性存在者都只能意欲那些与普遍的合理性要求相一致的行动，但是它却从未告诉我们在具体的情形中哪些行动被视为是合乎理性的行动。在绝对命令的所有论式中，绝对命令1.是一种纯粹的原则，排除了所有可能的经验内容，它仅仅只是对是否完全合乎理性的描述，且单独并不能够提供判断人类行为之正当性的恰当标准。然而，一旦被给予一个模型，绝对命令1.就变成了绝对命令2.，且由此为正当行动提供道德标准。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 康德：《实践理性批判》，韩水法译． 北京:商务印书馆，1999年，第30页。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 康德：《法的形而上学原理———权利科学》，沈叔平译，北京:商务印书馆，1991年，第25页。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 康德：《道德形而上学基础》，中国社会科学出版社，2009年，第53页。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 康德：《道德形而上学基础》，中国社会科学出版社，2009年，第62页。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 康德：《法的形而上学原理——权利科学》，沈叔平译，北京:商务印书馆，1991年，第143页。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 墨菲在《康德：权利哲学》中给出的这样一段解释是：“权利”（right）（相当于“在道德上可被允许的”）一词的使用源自日常的用法，在这种日常用法中，人们并未区分“权利”（right）与“好的”（all right）。从日常用语中派生出“权利”是有意之为的。尽管我们知道不具道德意义的行动（即那些仅仅只是“好的”[all right]的行动）是“不具道德意义的”之后，这些行动就成为一些无甚重要的和没有多大意思的行动，但是当我们不知道这些行动是“不具道德意义的”时候，尤其是当我们认为这些行动是一些道德不义的行动的时候，这些行动就具有非常重要的意义。因此墨菲认为这正是康德的道德标准的真正意义所在，也就是说，康德的道德标准不仅仅要考虑基于义务本身的行动，而且要考虑不具有道德意义的行动。一种正当行动就是一种不侵犯任何绝对命令或义务的行动。一个珍视自由的人会很自然地保护这些行动免受他人的侵犯——特别是当这种侵犯是（且往往是）假以正名之名时。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 康德：《永久和平论》，何兆武译，上海人民出版社，2005年。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 康德：《康德历史哲学论文集》，李明辉译，中国人民大学出版社，2016年，第233页。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 康德：《法的形而上学原理》，沈叔平译，商务印书馆，1991年，第42页。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 康德：《法的形而上学原理》，沈叔平译，商务印书馆，1991年，第43页。 [↑](#footnote-ref-44)