**南 开 大 学**

**本 科 生 学 年 论 文**

**题目：再论康德相容论问题的解决**

**学 号：**

**姓 名：**

**年 级：**

**专 业：**

**学 院：**

**指导教师：**

**完成日期：**

摘 要

康德是如何处理先验自由与因果决定相容的问题一直受到康德研究者们的关注。某种程度上讲，康德正是通过将先验实在论中把自由归因于神性意志转移到人的理性之上，才完成了整个批判哲学的“哥白尼式转向”。但是，三百多年来，康德学者也对康德的相容论解读产生了许多误解和争议。其中，以伍德为代表的“本体主义”和以阿利森为代表的“主观主义“的解读尤具有代表性。两种理论主要在如何理解康德所说的将“理知的品格”和“经验性的品格”运用在同一理性主体这一问题上产生了较大争议。本文通过回应本体主义对主观主义的质疑表明，由于本体主义具有一些先验实在论的倾向，因而容易不符合康德原文本的解决方式。同时，本文也分析了理性品格和经验性品格的关系并不是如本体主义所言，是一种符合经验的第二类比的因果关系，而是一种非因果性的作用或“力”。最后，本文坚持一种彻底的认识论，认为理性的原则的能力以及统一性的能力为理性的因果性开启了自发性和独立性的通道。自在之物和现象都不具有存在论上的地位而仅仅是人的认识能力所设定的必需。同时，理性为实践自由在先验自由悬置的情况下划定了道德律，使自由得以被认识。所有这些为都也为自由和经验因果的相容敞开了道路。

关键词：康德；相容论；自由；因果关系

**Abstract**

The problem how Kant managed to solve the compatibility of transcendental freedom and determinism is being focused for a long time. At some points, it is by owing the freedom from the divine mind to human beings’reason that Kant was able to complete the “Copernicus Revolution”. However, Kant’s scholars has also led to many debates about Kant’s Compatibilism over the past 300 years, among which “Two-world” theory and “Two-aspects” theory, so to speak, is representative. Mainly, these two theories produced sharped controversial points on how to understand Kant applied the “Empirical character” and “intelligence character” to only a human being at the same time. By review some questions held by “Two-Worlds” theory targeted to “Two-aspects” theory, my essay want to show, first, because of some tendency of " Transcendental realism" instead of “Transcendental idealism” in "Two-Worlds" theory, it easily cannot reduce Kant’s text. In addition, I analyzed and pointed that the relationship between Empirical character and intelligence character does not conform to what the “Two- Worlds” theory called, a "law of causality", but a "non-causality" and a kind of "power". Finally, my essay insisted a kind of thorough epistemology, arguing that reason whose ability to produce “principle” and ability to explore "untie" and unconditional term lead the road towards spontaneity and independence by means of reason’ causality. At the same time, reason produce "principles"which not only suspend Transcendental freedom but also leave the space for Practical freedom, making the freedom be recognizable. Therefore, it is possible for all of these mentioned above open the compatibilism for freedom and determinism.

**Keywords: Kant; Compatibilism; Freedom; Causality**

目 录

[一、 引言 5](#_Toc512972592)

[二、 自由和决定相容问题争论的初探 7](#_Toc512972593)

[(一) 莱布尼茨和休谟对相容论解决的路径 8](#_Toc512972594)

[(二) 康德的相容论问题解决 10](#_Toc512972595)

[(三) 就康德相容论问题解决的本体主义和主观主义之争 11](#_Toc512972596)

[三、 康德相容论问题的起源 12](#_Toc512972597)

[(一) 就自由和因果决定相容的基础 13](#_Toc512972598)

[1. 正题 13](#_Toc512972599)

[2. 反题 15](#_Toc512972600)

[3. 消解第三个二律背反冲突并为相容创造可能 16](#_Toc512972601)

[(二) 自由和因果决定相容的困难 19](#_Toc512972602)

[四、 康德相容论问题的最终解决 25](#_Toc512972603)

[(一) “两个世界”理论的挑战 27](#_Toc512972604)

[(二) 对“两个视角”理论批评的回应 28](#_Toc512972605)

[1. 两种主体如何能在同一个主体中结合 29](#_Toc512972606)

[2. “中立之物”的质疑 32](#_Toc512972607)

[(三) 理性在解决相容论中的力量 33](#_Toc512972608)

[五、 结语 37](#_Toc512972609)

[参考文献 39](#_Toc512972610)

再论康德相容论问题的解决

# 引言

自由和决定如何相容的问题可以说是哲学史上讨论最多的话题之一。早在古希腊时代，自由在亚里士多德那里被放在伦理学领域探讨外部限制和个人“自愿”的界限的区别和联系，[[1]](#footnote-1)中世纪时期，相容论问题被认为是自由意志和上帝恩典的关系。近代欧洲启蒙时期，从休谟、笛卡尔、莱布尼茨到批判哲学前的康德[[2]](#footnote-2)等人着重在信念、欲望和神性观念中讨论自由和决定如何相容。而在因果决定情况下同时讨论自由存在的可能性，这一点之所以能受到哲学家们的关注，不仅和其在形而上学领域的地位，也与其在道德、宗教方面的重要地位有关。

“人是生而自由的，却无处不在枷锁中”[[3]](#footnote-3)卢梭这句名言将相容论的立场明确展现出来。诚然，在日常生活中，我们每个人都具有独立和不受干涉行动的自由，而这种自由也只能局限在一些外在限制条件之下。在这种意义上，我们可以说自由和必然是相容的。但如果我们把视角拓宽，将自由放置在先验哲学的领域，使自由被理解为不受经验因果序列的干预，那么这种脱离了可能经验的自由是否同样与必然相容呢？在先验哲学领域对自由和必然相容问题的研究，大部分近代欧洲哲学家都对此做出了探讨。莱布尼茨认为人的行为充足理由可以和行为选择的可能性相容；休谟通过驳斥与必然对立的 “中立自由”来解释相容的必然性。

遍观近代欧洲哲学家对相容论的理解，休谟、莱布尼茨之后的康德将自由与必然的冲突看作成了经验论和独断论两大阵营的冲突，这一点在他的批判哲学建立过程中体现得非常明显。自由与必然之间的冲突被康德放在第三个二律背反[[4]](#footnote-4)中加以研究。他证明了在正反两题中，相互争执的双方因为共同预设了一个宇宙论理念，这些理念超越了经验因而产生幻相[[5]](#footnote-5)，因此争执的双方在这一错误的预设之上建立起的理论都不能自圆其说：“……并且理性虽然借此而抵抗着某种仅由单方面的幻相所带来的想象的信念的昏昏欲睡，但同时也被诱惑着要么沉溺于怀疑论的绝望，要么抱有一种独断论的固执并使思想僵硬地执著于某些主张上，而不去倾听和公正地对待反面的理由。”[[6]](#footnote-6)他赋予理性以一种调节性理念，调和了经验论和独断论的观点，并结合自己整个批判哲学建构出先验观念论和经验实在论体系[[7]](#footnote-7)。对于一个理性行为者的存在主体，康德赋予其以理知的品格和经验性品格，使得行为可以同时从经验性因果序列方面得到解释，另一方面也可以在经验领域之外的自在之物上找到行动归因和引起自发性的根据。

然而，康德提出的相容论解决思路在几百年间引起了康德研究者们广泛的讨论。其中针对相容论争议最大也是最困难的问题就是，康德如何一方面将行为及行为在现象中的结果归结于经验序列上的一个受到决定的有条件者，另一方面行为能够在人的本体领域找到其根本根据，从而认为行为是自由的？对此，以伍德为代表的本体主义[[8]](#footnote-8)理论将康德对行为归因根据的研究作“两个世界”的存在论方面解读；以阿利森为代表的主观主义则作“两个视角”的认识论方面解读。本文认为，尽管本体主义和主观主义都认为康德将“先验观念论”处理为一种调节性的认识论方式，但本体主义和其他对主观主义的批评者一方面都未能将康德的认识论转向贯彻到底，而是将现象和自在之物建构成新的本体和现象，使得本体具有独立于人的认识的存在论地位，由此也回到了批判康德之前的先验实在论和经验观念论的观点。因此，本文主张对相容论的理解应建立在彻底的认识论基础上，同时提出了理性在解决先验自由和实践自由方面，以及假设自在之物为先验自由可能性证明时所具有的力量。第一，将理性的因果性看作是一种非经验性因果性的“作用”加之于现象之中；第二，将理性的自发性看作是一种认识条件，将所谓的本体主义放置在认识论的条件之下，即仅仅将自在之物视为是作为对现象产生作用的“被考虑为”本体的东西，从而使得经验性决定性和理性的自由因果作用实现相容。

# 自由和决定相容问题争论的初探

自希腊时代亚里士多德开启了对自由意志边缘的探索，到中世纪经院哲学、近代欧洲哲学对自由意志的深刻研究，自由便同因果决定紧密联系在一起。人们发现，当从一种本体论角度探讨因果决定和自由的关系不足以证明自由意志时，行动及其结果被诉诸伦理和宗教领域，从一种后果论的角度似乎更加容易解释自由何以可能。如果没有个体的自由而只存在无限的因果序列或是第一因（上帝），我们无法将一个人的行为所造成的后果归咎于个体本身，而只能从个体的原因向上追溯原因之原因，其**结果**只能是追溯无限的因果序列或是把责任全部归咎于上帝，从而产生了上帝是善是恶的悖论，而两者都不可能解释个人所要对其行为负责之必然。另一方面，如果只存在个体的自由意志而取消了因果决定论，则会取消因果性，只能造成了一个休谟式的怀疑论，将因果性视作我们日常经验的习惯和偶然，**结果**无法建构起由因果关系支撑的科学大厦。这时，当两个看似互相否定的命题在任何一方的独断领域都陷入某种理论困境的情况下，相容论的理论就产生了。事实上，莱布尼茨和休谟等人不仅和后来康德相容论存在着着某种联系，而且为康德相容论的最终解决提供了不可或缺的基础。

## 莱布尼茨和休谟对相容论解决的路径

康德之前的哲学家有关相容论问题的解决，鲜明体现着他们各自所代表的唯理论和经验论立场。其中，莱布尼茨和休谟两人的观点具有代表性，他们的观点同样对批判时期的康德具有启发意义。

唯理论方面，十七世纪著名的理性主义哲学家莱布尼茨认为自由和决定相容就是上帝的意志和个人的自由相容。总的来说，莱布尼茨认为自由拥有做其他事情的可能性。这种可能性并不受“选择做一种最强的动机”这一必然性妨碍。他认为，上帝出于一种必然性和完满性的倾向加以选择，这种选择对于人来说就已经是安排好的。对上帝来说，他具有一种预见性，是一种“把它强加在未来的偶然事物上的必然性”。[[9]](#footnote-9)但是，上帝这样安排并不有损于个人的自由。这是因为在莱布尼茨那里，有两种必然性是需要区分的，其中绝对的必然性是因为其反面蕴涵着逻辑的对立面，所以这种对立面是不可能的，这才产生了一种必然的决定性；另一种必然性是道德的必然性，这种必然性在上帝那里是指上帝只能选择最好的，在人那里是指人的行动会依据其最充足的理由而行动，这样，道德的必然性就是指使“一切心灵遵循那最大的倾向。”[[10]](#footnote-10)在这种必然性之下，莱布尼茨认为，行动仍不失为自由的。因为行动需要遵循一种最强的动机，这种动机建立在一种充足理由之下才能行动，本是无可争议的。反过来说，行动一方面不能遵循一种相对弱的动机行动，另一方面更不能在动机无区别的状态下行动。但是，正如上帝选择最好的并不是一种绝对的必然一样，人的行动尽管是选择一种理由最强的，仍不是绝对必然的，人仍然有能力选择做其他行动。

休谟提出的自由和因果必然相容的观点是基于心理决定论的。在这之中，心理作用可以作为第一因归之于行为者本身。休谟提出了三种自由的表述：自发自由、中立自由和自由。自发自由与外在的强制对立，中立自由是“决定性的缺无”。多数学者认为“自发的自由”和“自由”可以等同。[[11]](#footnote-11)通过反驳中立自由，必然学说得到巩固，人的行为由他的心理特征所决定；通过反驳彻底决定论，自由学说得到巩固，行为的第一因在人自身。休谟通过论述二者对于道德的必要性来说明它们可以并行不悖：一方面，他通过反驳中立自由，说明心理特征对行动的决定作用是行为归责的根据；另一方面，他通过反驳彻底的决定论在宗教上的运用，说明行为的第一因是人自身，并非上帝，因而人是自由的。然而，诉诸心理决定论并不能摆脱彻底决定论的的追问。例如，经验主义的休谟将必然看作是人们经验的习惯联想，那么这种必然性具有一定偶然性的发生。在这种通过观察而得出的必然规律下，心理决定论显得胜任不了行动归责的第一因的角色。因为心理作用会被不可避免地同其他一些现象、环境和人先前的经验相联系，从而根据彻底决定论的链条将第一因无限向前延伸。既然休谟持一种经验论的立场，那么他是通过反驳彻底决定论在宗教上的运用来巩固自由的。[[12]](#footnote-12)这同样不是对自由积极的证明。

## 康德的相容论问题解决

虽然康德也被认为是采用了一种相容论的立场，但是其解决方式在莱布尼茨的理念论和休谟的心理决定论思路上又前进了一步。其中，许多学者认为在康德的二律背反中，正题所针对的就是在莱布尼茨同克拉克论战时莱布尼茨所持有的充足理由理论。[[13]](#footnote-13)因为莱布尼茨所同时诉诸的是两个看似矛盾的原则，第一是充足理由原则，他认为这一原则是行动的本性，也是上帝完满的证明，因此任何现象都能获得一种完备性的原因。第二是因果律原则，这一原则认为任何现象都必须有一个在先的原因。康德在正题中提出的一种莱布尼茨式的论证方法之所以是错的，就在于他所预设的上帝理念，一种神性意志被理性强行用来同可能经验相符合。由此造成了先验的幻相，而这种论证也很轻易地被经验论打破。

另一方面，康德对休谟的经验论也提出了相同的批评。[[14]](#footnote-14)和莱布尼茨一样，康德认为，正是因为休谟没有能通过人的感性形式的眼镜来认识外部事物，使得他有理由直接怀疑因果性的必然性。对因果性的质疑也使得他的心理决定论学说建立在一种不稳定状态上。[[15]](#footnote-15)康德在解决相容论问题之前，在《纯粹理性批判》的开篇通过研究感性的先天认识形式提出了先验观念论和经验实在论，通过经验的第二类比完成了对在经验领域的因果必然性研究。在这一基础上，康德一方面赋予人一种经验性品格，肯定了人具有一种经验必然的特征，另一方面又赋予理性一种自发性的品格，使得因果决定发生的作用被限制在经验领域。自由和必然的冲突是通过纯粹理性的二律背反开始的。在那里，康德针对同时代及以前自由和必然的争论进行了研究，指出了双方共同的预设存在某种误用。

## 就康德相容论问题解决的本体主义和主观主义之争

康德相容论依然带来很多问题。尤其对于如何理解在“先验观念论”视角下解决相容论问题引发了学者之间不同的解读。学者对这一问题争论的焦点，就是两种不同的因果性如何同时作用于统一的理性行为者，如何使得理性行为者的行为结果既符合自然因果的条件序列，又有充分理由将这一行为视为自发的，并能将其归因于行为者自身？关于此类问题的回答，当代康德相容论研究存在着“两个世界”和“两种视角”两种不同理解路径。[[16]](#footnote-16)

持“本体主义”立场的伍德将康德如何使理知的品格影响经验性品格的方式称为“无时间的施动者”（timeless agency）。伍德把理知的品格视为了人被赋予以一种理性的永恒行为能力，这种行为能力可以“构筑”人的经验性品格，并由此影响经验的条件序列。 具体来说，因为本体并不具有现象领域所有的时空这些感性条件，所以本体的作用是无时间性的，也不被任何因果性所规定。而伍德提出“无时间施动者”的目的是想要解决“本体自身的无时间性如何保证我们做出不同于我们实际做出的能力”。为此，他认为，一个理知的品格影响经验性品格的方式是选择一个可能世界的子集，这段子集来自于我的经验性品格确定的“道德历史”，从而理知的品格得以决定一段必须从这种可能性子集中得出的现实世界。这样，对于一段我已经做过罪恶（misdeed）来说，尽管事实我已经做出选择了，但是直到做出选择的那一刻，我仍然是有力量（power）去做违背我事实上已经做的事情。因为此时是理知的无时间施动能力在发挥作用。这种本体层面的无时间选取，构成了伍德用来调和自然界因果决定论的工具，这种选取既然是无时间性的，因此不应有任何在前的根据或状态。

伍德的理论很好地抓住了康德在解决自由和必然相容问题时所坚持的一个关键点。即事物不能根据经验链条的规定去预测其发生，而只能用其来解释事物的发生。因为对于任何行为，对事物的认识只能根据其显现出来的经验性品格去认识，对于其背后隐藏着的可能的理知的品格，我们无法证明其存在：“因此，行动的真正的道德性（功与过），哪怕我们自己的行为的道德性，对我们都仍然是隐藏着的。我们的这份只能够与经验性的品格有关。”[[17]](#footnote-17) 虽然伍德的理论研究自由的因果性和经验的因果性的相容，但颇具讽刺的是，伍德的理论恰恰也引起了人们对其行动的可预测性的宿命论的质疑。

持“主观主义”的阿利森构造了一种“沉思合理性模型”。他认为，经验性的品格实际上是一种经验性的心理决定论，这一路径同康德之前的休谟、莱布尼茨的相容问题的处理方式大致相同。因此，康德提出的理知的品格的原因在于他不仅将自由设定为一种消极的自由，即一种以自由的反面“决定论”来阐释的自由，一种独立于自然因果性的自由，而且他要将其阐释为一种积极的自由，即“能够自行开始一系列因果序列”的能力，也就是自发性（spontaneity）。另一方面，自发性也同人的知性和理性的认识能力有关。在这里，阿利森采用了一种“沉思合理性模型”（a mode of deliberative rationality），并赋予了知性一种判断的“视取”（taking as）和理性的一种“形成诸理念并依据这些理念来调节科学探索”两类的自发性。

# 康德相容论问题的起源

自由和因果决定的冲突起源于第三个二律背反的提出。二律背反源于两个相互对立的观点在同一的预设的条件下能够通过否定对方而证明自己是正确的。在前两个二律背反中，争论的双方因为其共同预设的错误而使得两方是同时错误的，这一点在第三、第四个二律背反中同理。与前两个二律背反中正反双方必须被看作是错误的不同，后两个二律背反中的正方和反方可以通过对双方共同预设的前提加以调节性解决，从而使得两方都能够成为正确的。这是因为就正反双方论证方法来看，尽管争论中的正方和反方都分别使用反证法来证明其对立观点的不可能，但正是这种不可能表明独断的双方所维护的前提不能得到兼顾，这使得为自由和因果必然得到了相容的可能性。因此，独断的唯理论和独断的经验论似乎都不会允许有其他概念的加入或调和。很显然，在第三个二律背反中的正反方论辩及其注释中，康德为两方的相容留下了诸多伏笔，也因此为真正解决相容问题敞开了一条道路。

## 就自由和因果决定相容的基础

同样在解决二律背反的过程中，先验观念论起到了很大的作用。因为他建立在对反方“经验论”的基础上，把因果律限制在可能经验范围内，对反题观点加以调节性的解决。这使得一方面必须承认人所经验到的现象都是通过人的感性形式呈现出来的，除却现象外实际上人无法认识独立于感性形式的任何对象。因此，人的行为之后果在经验领域受到因果必然的支配，作用于现象的行动是作为有条件者受到条件序列的规定。另一方面，上一结论也不可避免地推出现象乃是人的直观受到对象刺激的质料，那么在现象后面的先验对象“自在之物”，虽然人的感性形式不能直接认识自在之物，但又不得不承认，这样的自在之物会对现象产生作用。因此，作为理性主体的人在受到经验因果性的支配基础上，也会受到一种来自理性主体自在的作用也成为了可能。而这种具有争议性的理论，在他作为解决二律背反问题的过程中，表面上面临着诸多困难。

### 正题

关于正题论证步骤，有许多不同观点。在这里我将正题论证步骤分为以下五步：

1. 假定：除了按照自然因果性外，没有其他因果性，那么这意味着一切行为都以一种时间上前后相继的形式发生；

2. 那么所有发生的行为都要按照固定的规则以一个在前发生的行为为前提；

3. 那么这样一来，任何行为都需要按照自然律而发生的，那么不会有任何一个绝对的开始；

4. 但自然律恰好在于“没有先天地得到充分规定的原因就不会有任何东西发生”（A446/B474）

5. 那么这个命题就是自相矛盾的。

如这五步所展现的，自然律因为规定了“所有发生的行为都要按照固定的规则以一个在前发生的行为为前提”和另一方面自然律所要求的“没有先天地得到充分规定的原因就不会有任何东西发生”相矛盾，这证明了如果所有事物单纯遵循一个自然因果律，那么解释这个事物发生的原因将是永远不充分的。

正题的论证，存在着一个自然因果性所规定的任何事物以一个在先启动的事物为前提这一规则，他无法为后一事物提供“充分的解释”。事实上， 正因为正题的诉求体现了莱布尼茨唯理论在自由问题上的观点，这一论证也引起了康德学者对正题是否可以被解释为对莱布尼茨观点的还原这一问题的广泛讨论。[[18]](#footnote-18)

其实，不仅莱布尼茨，唯理论立场的相容论在前批判哲学时期的康德中发现他的影子。这是由于前批判时期的康德坚持一种先验实在论的观点。他来自理性对知性的超越，将对条件者的追溯视为一种完成了的任务，因此就会把整个条件序列预设为无限的，由此却忽略了综合活动的不可完成。康德对此批评道：“我们不能先于综合、因而也不能通过这综合来思考一个总体性。因为这个总体性概念本身在这种情况下就是一个完成了的各部分的表象，而这种完成、因而就连这个完成概念也是不可能的。”[[19]](#footnote-19)

### 反题

同正题坚持在因果律之上设定一个无条件者不同，反题是一种经验决定论，认为任何时候都需要被作为有条件者放置在经验因果序列中。我将反题同样概括为以下五个步骤：

1. 我们假设在自然因果性外还存在着一种自由因果性，并规定这种自由既可以是时间上的第一开端，也必须是力学上的第一开端（因果序列的开端）；

2. 那么这种自由意味着有一种绝对地开始一种状态的能力，也拥有着开启这一状态的一系列后果的能力；

3. 然而经验的类比告诉我们“行动的每一个开端都是以一个尚未启动的原因之状态为前提”[[20]](#footnote-20)。

4. 但这样一来便会与我们对自由的假设相对立，而维护自由的假设就会使得经验的任何统一性都是不可能的。

5. 因此自由只是一个“空洞的观念物”，自由是不可能的。

在论证中，反题所批评的理由在于由自由因果性构成的联结无法同自然因果性相容。首先，正题和反题都支持经验性类比：“行动的每一个开端都是以那尚未行动的原因的某种状态为前提的。”所以我们看到，当自由被定义为时间性的第一开端和力学性的第一开端时，绝对开始的那个状态必然要以它之前的那个状态为前提，但“这种状态与刚才这种先行的原因没有任何因果性的关联，也就是不以任何方式从其中产生出来。”因此，这种联结是一种“前提”联结，即它承认每一个状态都以他在先的一个状态为前提；而不一定是“因果”联结，即不承认任何一个这样的状态-状态联结都是由自然因果性造成的，而也有可能是自由因果性造成的。“前提”和“原因”存在差别。比如说，“我举起手”这一动作是以之前“我把手放在桌子上”这一状态为前提的，但不能说“我把手放在桌子上”是“我举起手来”的原因。这样一来，“经验的任何统一性都是不可能的，因而在任何经验只会中也都是找不到这种联结，所以它是一个空洞的观念物。”[[21]](#footnote-21)

首先，虽然一个自行开始一个序列的能力得到了证明，但正题和反题都不认为存在着一个时间序列上绝对的第一开端。因为正题和反题都承认了经验性类比的原则“每一个状态都以一在先状态为前提”，但对于时间序列是否有其终点不置可否。因此无论如何，都不能说一个自由的因果性可以充当时间序列上的第一开端。其次，自由因果性只能成为原因上的第一开端，因而只是在时间序列中突然摆脱了自然律所规定的因果性原则而自发地开启一系列行为的发生：“……因为我们在这里所讨论的绝对第一开端不是时间上的，而是原因性上的。如果我现在（例如说）完全自由地、不受自然原因的必然规定影响地从椅子上站起来，那么在这个事件中，连同其无限的自然后果一起，就会绝对地开始一个新的序列，虽然按照事件的这个事件知识一个先行序列的继续而已。”[[22]](#footnote-22)为形象计，我试着用一条由无数根线段组成的无限延长的直线来充当被割裂的因果序列（见图1），从图上，尽管代表一个因果序列的直线是无限定延长的，但是因为自由作用的缘故，直接被无数条线段割裂开来。



图 1

### 消解第三个二律背反冲突并为相容创造可能

事实上，第三个二律背反的正反论题的冲突已经为下面的解决自由与因果必然相容问题留有余地。

第一，从逻辑上看，若想使相互矛盾的两项在一定条件下相容，那么正题和反题绝不是对立的两方，反题也不是从正题完全反面的条件下做出的。如我们不可能使A和非A共存。但是，正题所主张的“除自然因果性之外还需要允许一种自由因果性”是通过证明只允许一种自然因果性的“自相矛盾”来指出引入一种自由因果性的必要；反题所主张的“自由和决定矛盾，所以只可允许一种自然因果性”是通过证明一方与对立的另一方相容之矛盾而证明反方成立的。我们需要重申，第三个二律背反所争论的正方和反方并不是独断的自由和独断的决定论之间的争论，而更可以被看成是自由与决定的相容同独断的决定论之间的相容[[23]](#footnote-23)。由此如何才能够使得本该对立而无法调和的正反两方同时被宣布为正确的，一直以来都是康德学者们争论的话题。对此，康德的解决方式是，在第二章“纯粹理性的二律背反”第九节以前都采用了同前两个数学性二律背反相同的处理方式，即通过指出双方所共同预设的前提“如果有条件者被给予了，那么它所有条件的整个序列也就被给予了”来指出由于双方将知性范围内的表象等同于自在之物，从而预设了把所有条件序列的实存从而产生了先验幻相的方式来指出他们共同认可的前提都是错的。但是到了第九节之后，康德对与力学性二律背反和数学性二律背反的区别重新确立起来。这一次，康德使用了一个形象的比喻：“……现在则由于在力学性二律背反中或许会有这样一个能够与理性的要求共存的预设，它就可能从这种观点出发、并在法官都对双方都误解了的法律根据的缺陷作了弥补时，得到双方都感到满意的调解，这一点在数学性的二律背反的争执那里是不可能做到的。”[[24]](#footnote-24)坎普﹒斯密就曾指出：“二律背反不只是说A和非A都是真的，而是说A和非A纵然是相互矛盾，然而两者能以不发生这种矛盾的论证来得到成立的。”[[25]](#footnote-25)事实上，至少在康德看来，他的确做到了正题和反题在某种程度上的相容：既保留了在经验统一性前提下的经验因果性，又赋予行为以能够从自身开始的自由意志，只不过这样的自由意志不再在经验的因果序列之内发生作用。对此，康德的解决方式是，通过先验观念论，将本属于“两个世界”[[26]](#footnote-26)的因果性归之于一个理性行为者身上，使得来自本体层面的先验自由在发挥作用的同时，并不影响经验性因果序列。

第二，从正题和反题都是从假设一方不成立来证明自己正确的论证方式看，无论正方还是反方都具“完备性”和“可普遍性”之间的矛盾。任何一方单独都不可能同时实现这两个要求。“完备性”是自然律由以构成对任意发生的行动做出解释的充分根据，“可普遍性”是经验统一性的要求。由于不论是对因果序列诉诸一个有限的无条件者还是诉诸一个无限的有条件者序列都被证明只是宇宙论的，前者违背了经验统一性的要求，只是一个“空洞的观念物”，后者则不能构成对一个有条件者的充分解释，那么只有一个同时符合“完备性要求”和“可普遍性要求”的条件序列才能使自由可能。现在，既然反题已经证明自由因果性不能进入到现象中来，那么如果有一个作为无条件者的自由因果性，他不存在感性经验领域而存在于其他领域就是可能的而且是合理的，尽管我们暂时不能证明这样的自由因果性的存在。

此时，当康德把二律背反所预设的错误宇宙论理念的应用修正过来后，知性的经验性综合过程既不能被看作是无限的，也不能看作是有限的。对于知性的综合活动来说，在一个已知有条件的项基础上探求更高的项总是可能的，在这种情况下，就每个行动及其结果而言，就不能说经验因果性对于构成行动的理由来说是充分的，因为有条件项既不是无限的也不是有限的，而始终被保持一个开放的序列。

## 自由和因果决定相容的困难

当经验因果性和自由的因果性被归结为一个行为者时，康德把这两种作用所体现出的理性稳定的原则称之为人的理性因果性的“经验性品格”和“理知的品格”。

对于提出这两种品格的先验基础，康德指出：“因为，既然这些现象不是自在之物，它们必须以某种先验对象为基础，这种先验对象把它们规定为单纯的表象，那么就没有什么阻止我们在这个先验对象由以显现的属性之外也赋予它某种原因性，这种原因性不是现象，虽然它的结果仍然还是在现象中被碰到的。”[[27]](#footnote-27)简言之，康德预设了，既然作为自在之物[[28]](#footnote-28)的先验对象是现象的可能性基础，那么我们有理由赋予自在之物以某种原因性来产生对现象的作用。[[29]](#footnote-29)

因此，如果一个主体按照他的经验性的品格，那么他所做出的行动及产生的结果都是服从依据因果联系所规定的法则的。按照康德的说法，我们可以形象地将主体比作个蓄水池，当外部经验现象不可避免地流进来，“它的经验性品格即因果性法则也通过经验而被认识”，那么他所“流出”的行为和后果也只能按照自然规律来解释，而除此之外我们设想不出其他因果性。

然而按照主体的理知的品格，他可以被认为是不受感性和由现象而来的规定的任何影响。因为这时主体作为一个本体而言是不依赖任何感性所带来的时空变化的。这样，“我们关于这个主体就会完全正确地说，它自行开始了它在感官世界中的结果，而不是这个行动在它里面开始了自身；这一点在下述情况下也会有效，即这些在感官世界中的结果并不因此而可以自行开始，因为它们在其中任何时候都是由先前时间中的经验性条件、但毕竟只是借助于（仅仅是理知的品格的现象的）经验性品格而预先得到规定的，并且只是作为自然原因的序列的延续才是可能的。”[[30]](#footnote-30)

我认为，康德对于一种非经验的原因性（理知的品格）可能存在的证明是从理性的因果性的可能存在证明开始的。正是在这里引起了许多关于经验性品格和理知品格关系的争议。

第一，康德假定理性具有因果性，而首先显示这一因果性的正是其理知的品格。为了使这个假设被认识，康德借助了理性在实践层面所赋予给主体的道德命令。康德认为，人之于动物那种单纯依据感性为条件的能力的区别，就在于他拥有一种单纯的统觉的能力。他凭借着这种统觉能力而在内部规定中认识自己，而这种认识能力是不能通过经验性的“接受性”（包括感性和知性）而来的。紧接着，康德简单区分了感性、知性和理性这三种认识能力：“我们把这些能力称之为知性和理性，尤其后者是完全真正地和卓越地与一切经验性力量区分开来的，因为理性只是按照理念来考虑自己的对象并据此规定知性，然后知性就对自己的（虽然也是纯粹的）概念作一种经验性的运用。”[[31]](#footnote-31)下一段，康德又一次在作为经验性运用的知性和理性之间做出划分：“知性从整个自然中只能认识到什么是现有的，或是有过的，或是将会有的。在自然中应当有某种不同于在这一切时间关系中实际上所有的东西，这是不可能的，甚至连这个应当，如果我们只是着眼于自然进程的话，也就完全没有任何意义了我么根本不能够问：一个圆应当具有怎样一些属性一样；而只能问在自然中发生了什么或圆具有哪些属性。”[[32]](#footnote-32)这里可以理解为，知性不能做出超出经验性进程的判断：我们不可偷盗，我不可说谎。知性只能做出某些过往经验中曾经出现的事例的认识，而前者所例则是一种来自主体自我自发的原则，这种原则显然不能通过自然经验的感受来直接认识，而必须通过一种理性的道德命令来获得。因此，在这里，我们能够看到理性因果性和自然根据之间的一种分野。但尤其需要指出的是，理性这里仅仅是提出了一种“应当”的要求，但实际这种应当是否能够转化为自然进程中的行动，仍然是不可知的：“……关于一个单纯自然行动的根据任何时候都必须是一个现象。于是这个应当被指向这种行动时，这种行动当然就必须在自然条件之下才是可能的；但这些自然条件不涉及任意本身的规定，而只涉及任意在现象中的结果和后果。”[[33]](#footnote-33)此外，这样一种理性的因果性不但不是必然会对自然进程中的现象发生作用，而且就连对于一个已发生的结果之解释，我们都不能确切地肯定，哪部分需要归因于由自然因果性所引起的感性的冲动，哪部分又是需要归因于自由意志的因果作用。

第二，争议最大之点，莫过于理性的经验性品格和理知的品格之间的关系。尤其是康德将经验型品格和理知的品格都归之于理性的因果性。在这两者关系问题上，本体主义如伍德坚持一种强因果性立场，认为关乎人类行动的经验性品格是“理知因果性”的一个效果。[[34]](#footnote-34)伍德所参考的康德相关文本来自两段容易给后人留下无数误解的论述：“在理知的品格方面，那个经验性的品格只是它的感性的图型[[35]](#footnote-35)，这里任何在前或随后都是根本无效的，而每个尽管与其他现象共处于时间关系中的行动都是纯粹理性的理知品格的直接结果。”[[36]](#footnote-36)以及“难道这时他的行动，尽管在其经验性的品格中（以感官的方式）是完全被精确规定的和必然的，仍然可以叫作自由的吗？这种经验性的品格又是在理知的品格中（以思维的方式）被规定的。”[[37]](#footnote-37)对这两段持怀疑态度的是阿利森。阿利森认为，康德在处理理性的品格和经验性品格的过程中使用了两套不同说法。他认为，直接使用一套因果关系的术语“产生了本体论上各自不同的本体原因的幽灵以及由此带来的所有难题”[[38]](#footnote-38)而如果将经验性品格归结为智性的品格的感性图型，则会“暗示从经验性的品格到智性品格，可能存在一条推理路线”。[[39]](#footnote-39)事实上，阿利森的目标是，放弃因果关系的话语，同时不否定理知的品格对经验性品格的作用。但是希望让经验性品格视为“智性的活动在某种意义上的一张表达或彰显（而不仅仅是智性活动的结果。）”对于将理性品格直接视为经验性品格的原因是否合理，将留待第四部分研究。本章剩余部分，将讨论理知的品格对经验性的品格是否可能拥有一种非因果性的作用。

首先一点，康德对理知的品格是这样定义的：“我把那种在一个感官对象上本身不是现象的东西称之为理知的。因此，如果在感官世界中必须被看作现象的东西本身自在地也有某种能力，这种能力并非任何感性直观的对象，但它凭借这种能力却可以是诸现象的原因：那么我们就可以从两方面来看这个存在者的原因性，既按照其行动而把它看作是理知的，即看作是一个自在之物本身的原因性，又按照这行动的结果而把它看作感性的，即看作感官世界中的一个现象的原因性。”[[40]](#footnote-40)什么是“感官对象上本身不是现象的东西”呢？康德继续提到，关于这个存在者的原因性，从另一个视角需要根据其行动而把行动本身看作是“理知的”，又按照行动的结果而把行动看作是”感性的“。这里本身不难理解。因为根据之前二律背反正题与反题争论来看，不论是“动物的任意”还是非生命体发生的自然事件，都有且只有一种解释方式，即根据经验的条件序列向上追溯。但是人的行动毕竟是通过理性主体身上发出的。如果将行动仅仅最终归因与人的心理因素的话，那么行动就会同样被安排在条件序列中来解释，从而自由也就不复存在了。而如果按照一种先验观念论的方式来解释行为，那么行为会被分成行为本身及其在现象中的后果。其中，行为本身的因素，就是康德所说的”必须被看作现象的东西本身自在地也又某种能力“，从而填补了经验层面解释后留下的空间。难于理解的地方在于，现象是用感性的形式直观到自在之物刺激后呈现给我们的东西，那么这样来看，自在之物对现象世界的结果具有一种”产生“的能力。而这又回到了之前所说的理知的品格对经验型品格的因果关系[[41]](#footnote-41)

戴维森在这里提出了”异常一元论“理论用以解释行动，他对于理解康德对行动的解释很有启发性。他对行动的研究使得行动本身及行动的结果显得更加分离。例如，戴维森提供了两个基本论点：“对于我们来说，要想理解任何理性化了的动作的原因都需要我们充分地看到，至少是在一些重要方面，如何去构建一个基本原因”,“一个行动的基本原因就是它的理由”。[[42]](#footnote-42)在理性化一个行动的过程中，对基本原因的寻找就是不可或缺的。换句话说，理由过程了一个行动的基本原因，而基本原因是一个行动的必要条件。在这里，可以认为”理由”就是行为本身的和自在的理由。如果这种理由以一种消极的方式被排除在经验序列之外的话，那么他作为一个来自本体的作用就是可能的。相关论述在康德“说谎者”的例子中也有表述：“这种理性是建立在一条理性法则之上的，我们在此把理性看作是一个原因，这原因本来是能够和应当不顾一切上述的经验性条件而对人的行为作出另外一种规定的。”[[43]](#footnote-43)这里需要注意的是“本来”一词的含义。它代表的是一种和实际行动的结果相左的未被实现出来的行动。伍德对此解读为一种”作出和实际做出的相反的行动”。[[44]](#footnote-44)

从以上讨论中可以得出的结论是，理性尽管对于行动本身具有一种产生抑或决定的作用，但是行动毕竟尤其行动本身即本体的层面（康德称其”本源的行动”）和行动的结果也即现象的层面。[[45]](#footnote-45)因此，理性对行动本身施加决定性作用，而行动本身则不可以经验因果性的理解来对行动之产生结果方面解释。或许反对意见认为，康德说过“我们决不把理性的原因看作只是像合力的作用那样，而是看作自在地本身就是完备的”。[[46]](#footnote-46)对此一反对意见的回应是，理性作为本源行动的原因，虽然并不能决定现象中的结果，但本源行动毕竟构成了行动结果的必要条件，而不是充分必要条件。这样一来，诉诸理性的品格一种对经验性品格的费非经验性因果的作用就是可能的了。

# 康德相容论问题的最终解决

两百年后，著名的康德学者皮斯托瑞斯（Hermann Andreas Pistorius）这样评价康德相容论问题的解决：

我坦率地承认，人的这种双重品格，这种两个自我同在一个单一主体的观念，尤其是关于著名的自由的二律背反的解决，在我看来，乃是整个批判哲学中最为晦涩也最难把握的部分，虽然康德本人以及他的研究者们对此已作出了很多解释。 [[47]](#footnote-47)

的确，尽管康德为自由的二律背反所创造的一个力学性的空间已经为先验自由与决定的相容敞开了大门，但是自康德以来，我们仍然对于自由意志如何能够同一种经验性的因果决定作用于存在者主体身上这一点有太多的争论和解释。在这之中，康德提出了人同时具有的理性的因果性具有“经验性的品格”和“理知的品格”两种不同的行为能力，正是这两种行为能力的差别，使人这一存在者主体具有了自由和自然因果相容的可能性。

既然理性的品格对经验性的品格的非因果作用在上一章最后一部分已经得到证明，本章将从理性的品格对经验性的品格一种经验性因果作用入手，提出这一因果作用所面临的困难。事实上，这正是伍德“两个世界”说所建立的根据。这种因果作用所面临的最大问题在于，他忽视了康德批判哲学所建立的从本体论到认识论的转向。事实上，在广义先验观念论[[48]](#footnote-48)看来，无论是自在之物还是现象都是被“看作”自在之物和现象，对此任何独立于我们认识之外的不可知物都是不可能的。针对“两个方面”解读，学者们普遍的批评都来源于以下误解，即认为”两个方面“不能使得其中任何一个方面对另一个方面产生哪怕非因果性的作用。因为无法想象，如何将人”看作“是一方面受到因果决定的，另一方面又是自由的。事实上，即便是自在之物也是基于人的感性，知性和理性的认识能力而设定的。康德在提到”理性的因果性‘恰恰是要证明其特殊的自发性和独立性。例如，两个方面的解读恰恰是针对行为及其结果所做的，即行为就其结果而言被看作是受到因果决定的，这是无可置疑的；而行为就其本身，也就其未能实现部分而言，行为又是受到理性的因果性作用的。

最后，我坚持一种彻底的认识论立场。如我在上一章所证明的，对于行为来说，理性的因果性确实对经验性的因果性产生作用，以此来规定行动。而理性之所以能够独立于感性和知性具有一种自发性是因为其理念规定的统一性的能力，这一能力在二律背反中也不可避免地导致理念对知性的超越，理性在实践层面也将表现出一种原则的能力。

## “两个世界”理论的挑战

伍德的“无时间施动者”指的就是一种理知的品格对经验性品格的决定作用。但这种作用引起了许多争议。例如，伍德曾对无时间施动者所引起的宿命论（fatalism）问题进行过专门回应。但很显然，他的回应并不能很好摆脱宿命论的指控。这是因为一旦伍德诉诸“两个世界”的本体主义理论，他就会滑向先验实在论观点。因为这种先验实在论将一种来自于自在之物”的世界视为如同神性意志一样的全知，也即可以以一种预定的方式把握人的经验性品格。为了摆脱宿命论，伍德要么否认自己的“两个世界”学说，要么否认时间的实在性，从而认为经验是一种幻相。[[49]](#footnote-49)而这正是所有诉诸“两个世界”理论所要面对的共有挑战。

宿命论的产生来源于以下这个问题。伍德提出的无时间施动作用的直接目的是回答我们如何保证，或是如何把人设想为能够做与他实际做的不同的事情。在这里，诉诸自由的目的在于，通过把一个行为视为由自身选择而做出的，同时也是受到了经验因果序列的决定，我们才有能把行为归咎于个人。因此，来自于理性的无时间施动作用就会通过选择一个可能经验世界的集合（这种可能集合有许多种）来实现自由意志的作用。这样，我所做的每一件行动都是由我的理性选择而直接决定，但因为我的每一个行动都包含在一个可能经验世界（条件序列）的“集合”中，所以这些行动也毫无疑问是符合经验因果序列的。但是，如果我一旦充分认识自己和我的品格，那么我会得出我将来不可避免会做一些违反道德律的事情，而我却不能阻止它。因为那些未来的行动已经在我当下的行动中得到决定了。

这里，伍德在他的语境下陷入了矛盾。他需要证明，为什么我在知晓我不可改变我未来做出的决定之时，单凭“我始终能够克制说谎”[[50]](#footnote-50)就能证明我是自由的？尽管伍德后给出了两点来证明“我是有能力来做出改变的”[[51]](#footnote-51)，但这里伍德显然预设了，自由始终是“实现不出来的状态”，他仅仅是一个信念，而不具备真正实现出来的能力。而这种仅仅具有可能性而实际上实现不出来的自由，也回到了康德之前的莱布尼茨关于自由的解读[[52]](#footnote-52)。这样一来，人还是逃不出宿命论的命运。

因此，联系上一节我们谈到的“自由因果性”理念，伍德的理论事实上可以概括为一种特殊的决定论。这种决定论体现在理性的本体领域对经验世界的决定上。尽管康德在一些文本中也有过关于理知品格决定作用的论述[[53]](#footnote-53)，但在其他文本地方并没有类似对应论述。例如阿利森就指出，即使在《实践理性批判》中，“在那里（《实践理性批判》），康德所关注的是建立这样一个论点：纯粹理性是实践的，亦即纯粹理性能够自行规定意识。在这种语境中，他通常认为理性是诸准则的‘根据’这一点显然无须在因果的意义上来理解。”[[54]](#footnote-54)最后，由于坚持康德是构想了这种本体层面对现象世界的决定作用，伍德将康德的自由理论整体上视为一种“两个世界”的本体论。现象世界是通过自在之物得到完成。这一点，等于伍德承认了拥有**独立于**我们感性认识条件之外的自在之物，我们所获得的现象都是物自体“给予”的，因而否定了时间和空间是人本身认识条件的实在性。这样，伍德也回归到莱布尼茨时代，在那里伍德将一种因果完备性交给自在之物，从而自由也无法被归结到人的自身。

## 对“两个视角”理论批评的回应

事实上，学者所提出的针对”两个视角“视角下解读相容论的不足和质疑一定程度上体现了本体主义对主观主义的一些误读。他们或认为“两种视角”相比于“两个世界”更难解释如何将两个方面的品格同时归结到一个主体身上；或坚持认为现象的行动就是本体的行动所产生的后果和现象。[[55]](#footnote-55)对于一些基本问题上，本体主义确是拥有比主观主义更容易理解的地方。但是，我们抛开本体主义本身同样具有的一些缺陷不谈，主观主义能够就一些来自本体主义解读的质疑进行很好的解释。

### 两种主体如何能在同一个主体中结合

国内学者朱会晖认为，两种主观思维方式有各自的功能和适用范围，两者相互无法彼此结合：“这样，两者是无法彼此结合并相互作用的，实践视角下的自由的行为不会构成理论视角下的经验性的行为的根据，一个模型中的品格也不可能构成了另一个模型中的品格的根据。”[[56]](#footnote-56)此外，他称如果阿利森将感性品格解释为一种意向性，也即一张出自心理学上的信念、意志，则他等于取消了自由意志。

需要承认的是，两种主观思维方式的确有其各自的适用范围。例如，我们可以把理性的经验性品格视为一种“心理决定论”的视角。[[57]](#footnote-57)它涉及“在特定情况下以某种可得预见的方式行动或作出反应的意向（deposition），而且也涉及：基于某些准则而行动的意向，追求目的的意向。” [[58]](#footnote-58)他实际上表现的是心理决定论，也就是对于行为主体所进行的行为，我们被允许通过行为者的各种信念、欲望和意图来解释，而这种信念被体现在行为者在时间中遵守的规则，我们根据这些规则，就可以发现行为的根据 。[[59]](#footnote-59)因此在这里，经验性的品格所体现出的那种自由是“经验性的”：“自由的先验理念虽然远没有构成这一称号的心理学概念多半是经验性的全部内容，而只是构成行动的绝对自发性的内容，即行动的可归咎性的真正根据……” [[60]](#footnote-60)

对于理性的理知的品格，我们不妨将这一视角视为“理性自发性”视角，这其中最为重要的便是如何赋予知性以及理性一种“自发性”。因为当从实践的角度来看待自由时，自由便体现在一种“应当”的自发性，它能够独立于经验现象所带来的任何先决条件，而只服从于理性为知性提供的一种根据先验对象来考虑的理念。

但是，关于两种视角抑或两种品格如何同时作用于同一个行为者身上的问题，似乎我们预设了，如果在现象界一个行为是被它先前的条件序列所决定的，那么它从任何角度看都不可能不受因果性支配。用康德列举过的说谎者[[61]](#footnote-61)来说，尽管他的行为是被在前的自然条件序列所决定的，但我们仍然可以在责任归咎于他自身这一点上提问，理性发挥的是否是调节性作用呢？我认为，一个有效的解释思路来源于先验观念论。先验观念论始终不承认存在论意义上的“现象”和本体“自在之物”这样两个世界，而只承认对于同一个世界，我们所能用以认识世界的方式仅仅来源于时间和空间两个条件，因此，先验观念论将我们主张合法知识的范围限制在可能经验的对象上。而按照先验观念论，我们也是通过时间空间来认识我和他人的。那么，作为在现象中出现的行动及其结果目前看来也只能被我们用来以一种先验观念论的视角来认识，但这并不妨碍我们可以设想一个非经验领域的行动，即使他会被误解为一个“空洞的观念物”。阿利森指出：“……经过把空间、时间和诸范畴作为认识论的条件而不是本体论的条件，先验观念论也为有关对象的非经验性的思想（虽然不是知识）敞开了‘概念空间’，这些对象包括理性的行为者，因为他们可以脱离这些条件，也就是说，因为他们‘是其自身’。” [[62]](#footnote-62)对于这种“概念空间”，康德认为：“……超出经验对象之外，因为关于作为本体之物，思辨理性就完全正当被剥夺了知识的一切积极意义……它保住了本体的概念……它不顾一切反对意见，把从消极方面看的自由、即假定为与那纯粹理论理性的那些原理即各种限制的完全相容的自由拯救出来。”[[63]](#footnote-63)这样一来，当我们拥有理性的一种“应当”能力的概念时，我们不仅可以将他归因于我们自身的自发性，而且能够填充先验观念论为我们留下的非经验性的概念空间。这样，至少从先验观念论角度出发，两个视角最后得以归因于同一个行为主体，并能够使行为主体对其现象界的行为后果课以责任。

但即使在这里，对”两个视角“理论的质疑仍然没有解除。因为反对者还有理由追问，在一种行为中，一种以自发性为特点的理知的原因如何与经验性原因的必然性相容。例如他朱会晖在批评阿利森时援引阿美利克斯的说法：“当阿利森把行为的实质性原因从理性替换成意志（及其采纳活动），他要么把意志做本体化的解释，从而违背了他的反本体主义立场，要么把意志解释为经验性的、被决定的，从而在根本上取消了意志自由。” [[64]](#footnote-64)因此，反对者容易把“两个视角”解读为 经验性品格和理知的品格之间的双向作用，从而严重偏离康德的文本。

对此一质疑的回应是，与其将意志看作是一种受到经验性因果决定的单纯心理学意义上的产物，不如把它设想为一种复合产品。对于意志，不论是理知的原因还是经验性的原因都设法同时争取他。用阿利森的话来说，朱会晖在此假定了，说理知的品格和经验性品格相容就一定把他们预设为两者同时会对人的行为产生**因果决定的作用**。我们固然不能肯定，被设定为自在之物的先验对象也拥有我们借以认识对象的时空条件，也就因此而也拥有对现象的因果作用.但是不能否认的是，至少还存在自在之物对我们的现象进行某种作用的可能性。所以，当我们认为自由是理性产生的对现象的作用而不必然是因果作用时，他是可以这样同**信念**相结合的：

这里的关键一点在于，在康德谈及理性因果性的地方，他所指的乃是那些可能给予原则和命令的行为，也就说，是那些凭借着下述事实而实行的行为，即理性行为者如果不是认为这些行为是职责所必须的（obligatory），也会认为它们在某种意义上是有正当理由的（reasonable）。可是，尽管从隐喻的角度谈论诸理念抑或理性的“力量”已经司空见惯，但显而易见的是，这些原则严格来说并不自行具有**因果效力**（causal efficacy）。相反，这种效力关系到对这些原则的**信念**……换言之，诸理由成为原因，乃是因为这些信念或信念状态可以用来解释人的行为，而不是因为所信仰的**内容**（行为者据以行动的原则）本身就是一个原因[[65]](#footnote-65)。

因此，特别针对伍德的严格的自由的因果性，阿利森提出了一种上引文“结合论”。通过“结合论”，理性所加在经验性品格上的作用就不是严格的因果作用，而毋宁说只是一种“动机”。

### “中立之物”的质疑

“两个视角”面临的另一个难题是，如果对象可以从两个视角分别看待，那么所引发的对这一对象的质疑为，是否还存在着一个摆脱了两个视角的“中立之物”？事实上，这个问题和第一个质疑同源。这一问题认为，在主观主义框架下，，一旦经验性品格和理知品格无法做到同时归因于同一个理性主体，也即行为无法同时一方面被看作是受到因果决定的，另一方面是可以被”思考为“（considered as）是自由的，那么有必要设立一个同时不受两个方面考虑的”中立之物“。[[66]](#footnote-66)

作为对“中立之物”的回应，一种阿利森式的先验观念论可以把所考虑的对象限制在认识论范围内而不思考他们各自在存在论上的地位。[[67]](#footnote-67)因此在阿利森看来，现象不过是自在之物在人的认识条件下所展现出来的事物，它同自在之物具有同一性。

## 理性在解决相容论中的力量

回顾之前讨论的结果，可以发现当理知的品格对经验性品格产生的作用不能直接被看作是“因果作用”时，理性所产生的一种非经验性因果作用的影响的可能性就进入到人们视野。前面第三章讨论了这种非因果作用的可能性，并且证实，诉诸这种非因果作用的好处在于，它既能提供一种合理地解释自在之物如何对行动产生一种非因果性的作用，也能解释本体和现象不是互相独立的“两个世界”，而是在先验观念论下的“两个视角”，从而消除了可能落入康德所批评的先验实在论和经验观念论的可能。

但传统的“两个视角”理论面临着来自麦卡蒂的质疑[[68]](#footnote-68)。例如，持“两个视角”的阿利森所诉诸的“结合论”观点认为，康德之所以将理性的因果性归之于意志的经验性品格，不在于理性直接施加经验性品格以一种决定性作用。他借助实践自由的概念，把理性的因果性理解为经验性品格对理性所规定的规则加以遵守的信念。[[69]](#footnote-69)对此，宫睿认为，阿利森的解读方式过分强调经验性品格的信念因素，而这一方面会带回到前康德时期的心理决定论的相容论路径，另一方面也不能说明“理性对于感性因素的独立性”，因而“理性的产生性能力也就被消解了”。

我认为，如果想更好地解决“两个视角”的问题，我们一方面需要回归到行为的本质，另一方面应探求理性在行动中所扮演的角色。这两者并不是相互独立的。行动的本质需要其从规定行动的准则出发，首先探求这个准则的本质，然后对构成准则的种种动机进行分析，最后上升到理性在这一规定中所起的作用。这样一来，自由和决定的相容论似可以从实践理性到思辨理性的角度得到解释。事实上，正是理性，他不仅通过宇宙论理念的超验性产生了纯粹理性的二律背反，而且因为纯粹理性的逻辑应用而使得道德律成为可能。

在《纯然理性界限内的宗教》中，康德将人的本性分为“向善的原初禀赋”和“趋恶的倾向”。[[70]](#footnote-70)正是这两种本性使人的行为被看作是善的还是恶的成为可能。一个具体的行为作出，需要各种动机构成行动的准则，再由行动根据这个准则去行动。因此，辨别行动是出于善的还是出于恶的需要从构成准则的动机去探求。康德认为，构成一个行为是恶的不是理性本身，不然人就会变成一个“魔鬼般的存在者”[[71]](#footnote-71)；构成恶的行为也不是取决于“占领”全部准则的动机是善还是恶的，而是在于人把动机纳入准则的主从区别。如果占首要地位的是出自“幸福”“自爱”等偏好而不是出自独一无二的道德准则条件，则人的行为无论其结果如何，都不应被看作是善的。

从康德对行为的分析和在第三部分最后讨论的结果中可以得出两个结论。第一，理性的因果性，或者说自由所提供的仅仅是作为绝对普遍的道德规律，自由通过其道德规律而成为可认识的。[[72]](#footnote-72)道德律不会直接对行动产生影响，正如道德律不会直接通过规定动机来决定行动。需要注意的是，这里蕴含着从先验自由到实践自由一个巨大的飞跃，虽然鉴于先验自由仍被当做一种理性理念，即使先验自由存在的可能性也不能够得到证明，但是“以这个自由的先验理念为根据的是自由的实践理念，前者在后者这中构成了历来环绕着自由的可能性问题的那些困难的真正契机”。[[73]](#footnote-73)第二，这里的讨论隐含了行动再次被康德分成了“本源的行动”和“行动的结果”两方面。因为康德从反面向我们展示了，即使是一个结果上善意的行动单凭其结果也不能把责任归因于他的经验性品格抑或全部归为理性的品格。因此断定一个行为是善的还是恶的需要从规定行动的准则来考虑，也就是本源的行动。这再一次印证了康德在《纯粹理性批判》中认为的对行为之道德性的准确归因是不可能的。[[74]](#footnote-74)

康德在一个理性因果性的关键之处这样写道：“但另一方面，亦就某些能力而言，则是一个单纯理知的对象，因为它的行动根本不能归入感性的接受性中。我们把这些能力称之为知性和理性，尤其后者是完全真正地和卓越地于一切经验性的力量区分开来的，因为理性只是按照理念来考虑自己的对象并据此来规定知性……“。[[75]](#footnote-75)的确，理性在康德看来具有一种可以独立于经验的自发性。理性之所以具有自发性，是因为理性按照其自身的原则将知性所思维的杂多规定于更宽的统一性之下。[[76]](#footnote-76)自发性也包含有理性能够现先行于感觉材料来规定知性，并把知性统摄在更普遍的原则之下的能力，简言之，是一种“整体先行于部分”的能力[[77]](#footnote-77)。由此可见，理性一方面因为其推理的能力要求使得理性必须对完备性和无条件者进行追溯，另一方面理性在这一过程中也产生了独立于经验知识的自发性的特征。

在实践自由中，自由是通过道德律而得到他的实在性认识的。这一点同样离不开理性的能力。尽管康德在《实践理性批判》中仅仅是把道德律规定为一种普遍有效的原则，而没有说明这种普遍有效的原则何以可能。事实上，康德在先验辨证论中已经提到，理性的一条逻辑应用，就在于“力图将知性知识的大量杂多归结为最少数的原则，并以此来实现他们的最高统一。[[78]](#footnote-78)”理性在这里被康德看作是一种原则的能力，在其中理性使那些被知性范畴规则了的知识建立在更普遍的原则之下，这种致力于寻找条件的条件直至无条件的能力既能够产生超越经验的先验幻相，也能够把道德律设立为最普遍的法则。

到此，实践自由和先验自由得以通过理性而真正统一起来，摆脱了通常认为的实践自由建立在先验自由之上不够稳固的传统观点，也从一种彻底认识论的角度对行为自由和决定的相容性给予了解读。最后，让我们回归自由和决定的相容。在沟通先验自由和实践自由方面，理性通过其向无条件者追溯的原则所产生的二律背反说明了先验观念论的解决方式，使得理性为了认识现象为不可避免地预设一种被考虑的自在之物。而这种自在之物，连同不可认识的先验自由理念，则被认为虽然是悬置的，但的确为行为的自由寻找到了根据，同时也能够在经验领域受到因果序列的决定；另一方面，理性通过设定一种原则的能力将一些实践的规则设定为普遍道德法则，因而通过道德法则在行动中的作用而使行动在实践层面获得了自由的根据。在这一点上，诉诸一种彻底的认识论，探究理性的认识能力不失为解决康德相容论问题的富有前景的思路。

# 结语

康德的相容理论历来因为其理论晦涩，涉及理论复杂和概念的多义性而为学者批判。由此产生的许多种解读方式也建立在对康德相容理论的不同程度的理解上。本文意在表明，对康德相容理论的研究需要通盘考察康德认识论转向的历史，尤其是先验观念论同休谟，莱布尼茨，笛卡尔以及前批判时期康德理论的根本转向。因此学者对相容论普遍存在的误读集中以一种本体论的视角解读康德相容论，由此产生了如“两个世界”这样的两个本体的疑难，从而无法摆脱先验实在论的诟病。

首先，先验自由始于对第三个二律背。在那里，康德指出由于理性的宇宙论理念预设了有条件者的全部给予，此举超出了知性的可能经验范畴。由此引发了代表理念论和经验论的正方和反方争论。因此，康德将现象视为通过人的先天感性形式才可能的经验，因果规律严格限制在可能经验领域，把理性的这一无条件者的预设看作是理性对知性的超越，同时又把现象看作是自在之物对人类感官的一种刺激，肯定了这种在现象之外的先验对象。解决这律背反，康德指出这一预设的同时又赋予每一个条件者本身一种非经验性的不同质的条件存在。

具体到每一个行为者，康德从一种观察的视角把行为者看作是具有理知的品格和经验性品格，这两种品格通过理性的统一性而被统摄在理性的因果性之下。在这里出现的针对不同理解方式的”本体主义”和“主观主义”争论本质上是对康德先验观念论研究的不同。“现象”和“自在之物”究竟是被认为两个同时具有存在论地位的本体，还是一种认识论视角的两种认识对象的分野？本文最后坚持了一种彻底的认识论立场，并在一些关键问题上给予了证明。第一，理知的品格对经验性品格并非一种经验性的因果作用，而是一种非经验性的影响，以此驳斥了本体主义所认为的理知的品格对经验性品格的决定作用；第二，是理性的统一性能力，也即理性的原则的能力为先验自由和实践自由搭建了空间。同时理性以颁布法则的方式使得自由的实践性得到了认识。

# 参考文献

**原著：**

* 1. 康德.纯粹理性批判.人民出版社,2004.
	2. 康德.实践理性批判.人民出版社,2003
	3. 康德.纯然理性界限内的宗教.中国人民大学出版社,2012.
	4. 康德. 一般自然史与天体理论.中国人民大学出版社,2012
	5. 莱布尼茨.汉译世界学术名著丛书:莱布尼茨与克拉克论战书信集. 商务印书馆，1996.
	6. 叔本华.《作为意志和表象的世界》.商务印书馆,2009
	7. 笛卡尔.第一哲学沉思集.商务印书馆,1986.

**论著**：

* 1. 亨利·E·阿利森.康德的自由理论.辽宁教育出版社,2001.
	2. 亨利・E.阿利森.康德的先验观念论. 商务印书馆,2014.
	3. 邓晓芒. 康德哲学诸问题.生活・读书・新知三联书店,2006.
	4. 邓晓芒.《纯粹理性批判》讲演录.商务印书馆,2013.
	5. 史密斯. 康德《纯粹理性批判》解义.华中师范大学出版社,2000.
	6. 陈飞.在先验与经验之间: 康德、黑格尔与马克思的自由观念.中国社会科学出版社, 2016.
	7. 王建军.康德与直观.北京：北京师范大学出版社.2014

**论文：**

* 1. 姚修杰.康德自由理论研究.吉林大学, 2012.
	2. 朱会晖.对康德的相容论内涵的再思考.世界哲学, 2016(2):69-75
	3. 宫睿.康德的相容论.当代中国价值观研究, 2016(6).
	4. 邓晓芒.康德自由概念的三个层次.复旦学报(社会科学版), 2004(2):24-30.
	5. 王建军.康德自由理论的两个前提.安徽大学学报(哲学社会科学版), 2010(3):39-45.
	6. 苏德超.先验观念论:一个世界,还是两个世界?——以阿利森与可里夫之争为中心.哲学研究, 2016(10):78-84.
	7. 胡好. 简析休谟的自由观.现代哲学, 2011(3):55-61.
	8. 方杲, 胡远超. 莱布尼茨的自由观及其意义.伦理学研究, 2015(4):82-87.
	9. 黄裕生. 亚里士多德的“自愿理论”及其困境——康德哲学视野下的一个审视. 浙江学刊, 2017(6).

**外文文献：**

* 1. Allison H E. Kant's Transcendental Idealism.Yale University Press, 1983
	2. Smith N K. A Commentary to Kant’s “Critique of Pure Reason”. 2003
	3. P. F. Strawson. The Bounds of Sense: An Essay on Kant's `Critique of Pure Reason'. Reprinted by Routledge Taylor&Francis Group, 2007
	4. Insole, C. J. Kant's transcendental idealism, freedom and the divine mind. Modern Theology, 2011, 27(4), 608-638.
	5. Bennett B J. Kant's Dialectic. Cambridge University Press, 2016,
	6. Allison H E. Transcendental Realism, Empirical Realism and Transcendental Idealism. Kantian Review, 2006, 11(11):1-28.
	7. Wood A W. Kant's Compatibilism. 1984.
	8. Richard McCarty. . Kant's theory of action. Oxford University Press.
	9. Davidson, D. Actions, reasons, and causes. Journal of Philosophy, 1963, 60(23), 685-700.
	10. Hudson, H. Kant's compatibilism. Erkenntnis. 1994
	11. Caygill, H.A Kant dictionary. Blackwell Pub.1995
1. 黄裕生. 论亚里士多德的“自愿理论”及其困境——康德哲学视野下的一个审视. 浙江学刊，2017(6). [↑](#footnote-ref-1)
2. 前批判时期的康德实际上在相容论问题上持有一种和笛卡尔等人相同的心理决定论。这同样是因为他将一种真正的自由归因于神性意志——上帝，而不是人的理性自身。参见：康德. 一般自然史与天体理论.中国人民大学出版社,2012.以及Insole, C. J. Kant's transcendental idealism, freedom and the divine mind. Modern Theology, 2011, 27(4), 608-638 [↑](#footnote-ref-2)
3. 卢梭.社会契约论.天津人民出版社, 2014. [↑](#footnote-ref-3)
4. 康德认为，在第三个二律背反中，正题“按照自然律的因果性并不是世界的全部现象都可以由之导出的唯一因果性。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。”和反题“没有什么自由，相反，世界上一切东西都只是按照自然律而发生的。” （伊曼努尔•康德. 纯粹理性批判. 人民出版社，2004.（A444）第374页）分别代表了独断论和经验论者的立场。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 康德将宇宙论理念在超越经验之上的运用称之为“虚假的幻相”。他说：“……同样，纯粹理性的二律背反也让我们注意到某种被误以为的纯粹的（合理的）宇宙论的诸先验原理，不是为了发现这种宇宙论的有效性并采纳它，而是正如同对理性的冲突所作的命名就已经表明的那样，为了在它的炫目的但却虚假的幻相中把它表现为一个不能与诸表象相一致的理念”（伊曼努尔·康德. 纯粹理性批判. 人民出版社, 2004. （A435）第349页） [↑](#footnote-ref-5)
6. 伊曼努尔•康德. 纯粹理性批判. 人民出版社，2004.（A434）第348页 [↑](#footnote-ref-6)
7. 先验观念论一直是康德学者热衷于讨论的话题。有学者认为先验观念论是建立在反驳所有批判哲学前的哲学理论“先验实在论和经验观念论”之上的理论，也有学者认为先验实在论因为建立在一种反驳其他理论的基础上，因而仅仅具有一种消极的意义。康德强调，时间和空间仅仅是我们的认识形式，而不具有存在论意义。自在之物在康德的认识论中是任何可能经验对象的“先验对象”，它刺激人类认识的感性形式，使之产生经过直观加工后得出的现象，以此构成我们的经验。凡•可里夫将康德的先验观念论看作是“两个世界”，与之相对的是阿利森，后者将先验观念论看作是“两种视角”，本文将采取阿利森“两种视角”解读方式。参见：James Van Cleve. Problems from Kant. New York. Oxford Oxford University Press, 1999 及亨利•E•阿利森.康德的自由理论.辽宁教育出版社,2001 [↑](#footnote-ref-7)
8. “本体主义( Noumenalism) ”一语为西方康德学界所常用，出现在阿利森、阿美利克斯等多位学者的著作中。（转引自：朱会晖.对康德的相容论内涵的再思考. 世界哲学, 2016(2):69-75） [↑](#footnote-ref-8)
9. 莱布尼茨.汉译世界学术名著丛书:莱布尼茨与克拉克论战书信集. 商务印书馆，1996. [↑](#footnote-ref-9)
10. 同上 [↑](#footnote-ref-10)
11. 胡好. 简析休谟的自由观.现代哲学, 2011(3):55-61. [↑](#footnote-ref-11)
12. 胡好. 简析休谟的自由观. 现代哲学, 2011(3):55-61. [↑](#footnote-ref-12)
13. 参见：亨利・E.阿利森. 康德的先验观念论. 商务印书馆,2014.第457-458页以及Al-Azm, S. J. (1972). The origin of Kant's arguments in the antinomies. Philosophical Review, 83(3), 202–204. [↑](#footnote-ref-13)
14. 伊曼努尔•康德. 实践理性批判. 人民出版社，2004, 2011 5:53 [↑](#footnote-ref-14)
15. 胡好. 简析休谟的自由观. 现代哲学, 2011(3):55-61. [↑](#footnote-ref-15)
16. “本体主义”说也被称为“两个世界”说，“主观主义”说也被称为“两个视角”或“两个方面”说，在本文中两对概念每对互相等同。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 伊曼努尔•康德. 纯粹理性批判. 人民出版社，2004.第445页注释1 [↑](#footnote-ref-17)
18. 例如，争论的原因首先在于由“完整的因果序列”所构成的“序列的完备性”，以及“充分受到规定”这两个在康德的文本中被等同使用、但又同时是看似矛盾的概念上。如叔本华认为论证中对正题的辩护乃是一个“巧妙的诡辩”。叔本华反对某物在“因果序列的完备性”和“充分受到规定的原因”两者之间划等号。对此，反对者如乔纳森﹒本内特（Bennett）认为康德关注的重点不在于“自身充分的原因（sufficient cause）”而是“被充分规定的原因（cause (which is ) sufficiently determined ）”参见：亨利•E•阿利森.康德的自由理论.辽宁教育出版社,2001 第14页 [↑](#footnote-ref-18)
19. 伊曼努尔•康德. 纯粹理性批判. 人民出版社，2004.（A433/B461）第366页 [↑](#footnote-ref-19)
20. 伊曼努尔•康德. 纯粹理性批判. 人民出版社，2004（A445/B472）第374页 [↑](#footnote-ref-20)
21. 伊曼努尔•康德. 纯粹理性批判. 人民出版社，2004（A447/B475））第375页 [↑](#footnote-ref-21)
22. 伊曼努尔•康德. 纯粹理性批判. 人民出版社，2004（A450/B478）第378页 [↑](#footnote-ref-22)
23. 伍德就曾指出，这种相容实际上是一种“相容论与非相容论的相容性”，在其中，相容论和非相容论分别对应经验层面的决定论和先验层面的非相容的自由。“当我们把康德的观点放在一起考虑，就很容易得出结论，即他想展示的不单是自由和决定论的相容，而且是不相容论和相容论的相容性。”（When we consider all Kant’s views together, it is tempting to say that he wants to show not only the compatibility of freedom and determinism, but also the compatibility of compatibilism and incompatibilism.）参见Wood A. Kant's compatibilism. 1984. [↑](#footnote-ref-23)
24. 伊曼努尔•康德. 纯粹理性批判. 人民出版社，2004（A530/B558）第431页 康德认为，力学性二律背反的解决方式之所以不同于数学性二律背反的原因在于，力学性二律背反.所称的“有条件者”是不同质的，因为数学性二律背反所涉及到的量的规定性仅限于时间和空间这样表象的维度中，至于超出经验性维度而使得理性的理念得到满足，则是力学性二律背反试图解决的途径。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 史密斯. 康德.《纯粹理性批判》解义.华中师范大学出版社, 2000.p512 [↑](#footnote-ref-25)
26. 自由因果性和经验性因果性究竟属于“两个世界”还是分别属于“两个不同视角”，对此一观点的争论由以伍德和阿利森为代表的本体主义和主观主义之争扩大到根本上是对先验观念论的不同理解之间的争论。如沃尔夫代表的“两个世界”和阿利森代表的“两种视角”的解读。这一内容将作为本文第四部分的重点展开讨论。另见：苏德超. 先验观念论:一个世界,还是两个世界?——以阿利森与可里夫之争为中心. 哲学研究, 2016(10):78-84. [↑](#footnote-ref-26)
27. 伊曼努尔•康德. 纯粹理性批判. 人民出版社，2004（A540/B568）第437页 [↑](#footnote-ref-27)
28. 对于“自在之物”和“现象之物”恐有把现象和他的先验对象的关系区分为两个属于“不同世界”的两个物的嫌疑，这种预设并没有得到康德学者的普遍认可。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 当康德说“那么就没有什么阻止我们在这个先验对象由于显现的属性之外也赋予它某种原因性”时，我们是否可以假定，康德在这里预设了一种自在之物“本体”对现象的因果作用呢？因为因果性只是作为我们在经验领域所综合到的认识论条件，而对于这样的认识论条件是否可以运用到非经验领域是值得探讨的。那么我们应该如何理解本体和现象的关系呢？对此，伍德的解读是，“我们可以通过纯粹知性去思考（think）一种亚里士多德式的“质的因果效力”作为现象物体的本体根据。(Wood A W. Kant's Compatibilism. 1984，p89) [↑](#footnote-ref-29)
30. 伊曼努尔•康德. 纯粹理性批判. 人民出版社，2004（A541/B569）第438页 [↑](#footnote-ref-30)
31. 伊曼努尔•康德. 纯粹理性批判. 人民出版社，2004（A547/B575）第442页 [↑](#footnote-ref-31)
32. 同上 [↑](#footnote-ref-32)
33. 伊曼努尔•康德. 纯粹理性批判. 人民出版社，2004（A548/B576）第442页 [↑](#footnote-ref-33)
34. Wood A W. Kant's Compatibilism. 1984.p86 (Empirical causality regarding human actions is an effect of intelligible causality, which(on the theory Kant is proposing) is transcendentally.) [↑](#footnote-ref-34)
35. “图型”通常被康德运用在知性概念加诸在感性对象上所运用的条件，是“想象力的产物”，图型是为了将所见到的的表象归摄在一种同质性之下的要求。那么在这里运用“图型”一说，表明康德的经验性品格也蕴含知性对感性表象的判断和归摄能力。参见：王建军.康德与直观.北京：北京师范大学出版社，2014 [↑](#footnote-ref-35)
36. 伊曼努尔•康德. 纯粹理性批判. 人民出版社，2004（A553/B581）第446页，着重号为笔者所加。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 伊曼努尔•康德. 纯粹理性批判. 人民出版社，2004（A551/B579）第444页，着重号为笔者所加。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 阿利森.康德的自由理论.沈阳:辽宁教育出版社，第35页 [↑](#footnote-ref-38)
39. 阿利森.康德的自由理论.沈阳:辽宁教育出版社，第35页 [↑](#footnote-ref-39)
40. 伊曼努尔•康德. 纯粹理性批判. 人民出版社，2004（A538/B566）。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 哈德森(Hudson)明确否认了来源于一个本体领域对现象的产生性因果关系，认为存在着现象层面的原因和现象层面的结果。对哈德森的理论，宫睿给予了批评。首先，他认为主张存在一种现象的原因等于肯定了经验的实在性，从而肯定了现象之间的一种客观连接：“本体的原因和本体的结果之间也就无法发现真实的因果性联系，它似乎只是为现象层面的事件间的因果关系提供一种解释，或一种合理性辩护”。对此，我认为宫睿误解了康德经验实在论的含义，即仍然认为经验的因果性是一种主观的连接，并不具有”实在性“。对于因果连接的关系，康德在先验感性论中指出：”在我们的知识中一切处于直观的东西，所包含的无非是单纯的关系，在一个直观中的位置关系（广延），这些位置的变化关系（运动）和这些变化据以被规定的法则的关系（动力）”因此，因果关系之所以可以被看作是限制于经验内的实在的，是因为构成经验的形式——时间和空间是先天的，因而我们被允许将现象中的结果归结于一个在先的原因。除此之外，即使我们否认了经验型因果的实在性，那么对于肯定一个本体对结果的原因的实在性便显得更加困难。此外，宫睿和麦卡蒂（Richard McCarty）一道，又提出了”中立之物“说，对此，我将在第四部分回应。（参见：宫睿. 康德的相容论. 当代中国价值观研究, 2016(6)，Hud Hudson, Kant’s Compatibilism, p.43） [↑](#footnote-ref-41)
42. 参见：Davidson, D. (1963). Actions, reasons, and causes. Journal of Philosophy, 60(23), p.686 (1:For us to understand how a reason of any kind rationalizes an action it is necessary and sufficient that we see, at least in essential outline, how to construct a primary reason. 2: The primary reason for an action is its cause.)在这里，”cause“和“reason”两个单词在中文日常使用中都被译为“原因”，但是在英语中，“cause”是指事先导致或产生某结果和影响(something or someone that produes an effect, result, or condition)，而“reason”则是指用于事后解释一事的发生(a statement or fact that explains why something is the way it is)。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 伊曼努尔•康德. 纯粹理性批判. 人民出版社，2004（A555/B583）第447页 [↑](#footnote-ref-43)
44. Wood A W. Kant's Compatibilism. 1984. [↑](#footnote-ref-44)
45. 康德在第一次提出理知的品格和经验性的品格时就暗示过这种对行动的区分：“那么我们就可以从两方面来看这个存在者的原因性，既按照其行动而把它看作理知的，即看作一个自在之物本身的原因性，又按照这行动的结果而把它看作感性的，即看作感官世界中的一个现象的原因性。”参见：伊曼努尔•康德. 纯粹理性批判. 人民出版社，2004.（A538/B566）第436页 [↑](#footnote-ref-45)
46. 伊伊曼努尔•康德. 纯粹理性批判. 人民出版社，2004（A555/B583）第447页 [↑](#footnote-ref-46)
47. 阿利森.康德的自由理论.沈阳:辽宁教育出版社 转引自 Hermann Anderas Pistorius. “Rezension der Kritik der Praktischen Vernunft” [↑](#footnote-ref-47)
48. [↑](#footnote-ref-48)
49. 这里参考了阿利森对凡•克里夫对康德先验观念论“两个世界”解读的批评所引用的论证。参见：亨利・E.阿利森.康德的先验观念论.商务印书馆,2014.第69页 [↑](#footnote-ref-49)
50. Wood A W. Kant's Compatibilism. 1984，p92 [↑](#footnote-ref-50)
51. 同上 [↑](#footnote-ref-51)
52. 参见本文第二章第1节 [↑](#footnote-ref-52)
53. 此内容论述见康德纯粹理性批判A546/B574, A551/B579, A556/B584 [↑](#footnote-ref-53)
54. 亨利·E·阿利森.康德的自由理论.沈阳：辽宁教育出版社，2001年 第392页 注释48 [↑](#footnote-ref-54)
55. 宫睿.康德的相容论.当代中国价值观研究, 2016(6)转引自RichardMcCarty. . Kant's theory of action. Oxford University Press. [↑](#footnote-ref-55)
56. 朱会晖. 对康德的相容论内涵的再思考. 世界哲学, 2016(2):69-75 [↑](#footnote-ref-56)
57. 阿利森将康德的经验性品格视为一种标准的相容论路径，这一点基本遵循了康德之前哲学家解决相容论的方式，即将理性的经验性品格归结为意志的经验性品格。见：亨利•E•阿利森. 康德的自由理论. 沈阳：辽宁教育出版社，2001年 第33页 [↑](#footnote-ref-57)
58. 亨利·E·阿利森. 康德的自由理论. 沈阳：辽宁教育出版社，2001年 第33页 [↑](#footnote-ref-58)
59. 伊曼努尔•康德. 纯粹理性批判. 人民出版社，2004（A549/B577）第443页 [↑](#footnote-ref-59)
60. 伊曼努尔•康德. 纯粹理性批判. 人民出版社，2004（A448/B476）第443页 [↑](#footnote-ref-60)
61. 伊曼努尔•康德. 纯粹理性批判. 人民出版社，2004 （A555/B583）第447页 [↑](#footnote-ref-61)
62. 亨利·E·阿利森. 康德的自由理论. 沈阳：辽宁教育出版社，2001年 第33页 [↑](#footnote-ref-62)
63. 伊曼努尔•康德. 实践理性批判. 人民出版社，2003 第56页 [↑](#footnote-ref-63)
64. 朱会晖. 对康德的相容论内涵的再思考. 世界哲学, 2016(2):69-75转引自Ameriks, K. (2003). Interpreting kant's critiques. Clarendon Press. [↑](#footnote-ref-64)
65. 亨利·E·阿利森. 康德的自由理论. 沈阳：辽宁教育出版社，2001年 第64页 [↑](#footnote-ref-65)
66. 有趣的是，”中立之物“的问题首先是由麦卡蒂(McCarty)提出用来质疑Korsgaard的”两个方面”解读的，再由国内学者宫睿借鉴用以质疑阿利森的观点。然而，麦卡蒂竟然认为“中立之物”的质疑在阿利森那里“不是个问题”。参见：Richard McCarty. . Kant's theory of action. Oxford University Press. p137-138 [↑](#footnote-ref-66)
67. 阿利森指出，“除了以某种方式把先验区分去存在化(Deontologizing)。不管怎样，先验区分都不能够是在我们这样的存在者看来如何，同这些事物到底如何这两者之间的区分。”阿利森引入了人的认识的“曲行性”来解读人是如何认识事物的，而通过不同的认识关系来认识事物“都不享有存在论的特权”。见亨利・E.阿利森. 康德的先验观念论. 商务印书馆,2014. [↑](#footnote-ref-67)
68. 麦卡蒂认为，阿利森的理论缺乏康德相关文本的支持。参见：Richard McCarty. . Kant's theory of action. Oxford University Press. p137-138 [↑](#footnote-ref-68)
69. “诸理由成为原因，乃是因为这些信念或信念状态可以用来解释人的行为，而不是因为所信仰的内容（行为者据以行动的原则）本身就是一个原因”参见：亨利・E.阿利森. 康德的先验观念论. 商务印书馆,2014. [↑](#footnote-ref-69)
70. 康德. 纯然理性界限内的宗教.中国人民大学出版社, 2012. [↑](#footnote-ref-70)
71. 康德. 纯然理性界限内的宗教.中国人民大学出版社, 2012. 第35页 [↑](#footnote-ref-71)
72. 康德是这样区分道德律和自由的关系的：“自由固然是道德律的存在理由，但道德律却是自由的认识理由。”参见：康德, 实践理性批判. 中国人民大学出版社, 2004 [↑](#footnote-ref-72)
73. 伊曼努尔•康德. 纯粹理性批判. 人民出版社，2004. （A534/B562）第434页 [↑](#footnote-ref-73)
74. 伊曼努尔•康德. 纯粹理性批判. 人民出版社，2004. 第445页注释一 [↑](#footnote-ref-74)
75. 伊曼努尔•康德. 纯粹理性批判. 人民出版社，2004（A547/B575）第442页。 [↑](#footnote-ref-75)
76. 霍华德•凯吉尔在《康德词典》里对“理性”这一词条的阐述有一处非常重要的内容：“康德提出了两种关于知识的分类方法，第一种由低级开始，从感觉一直推进到知性，终结于理性（A298/B355）。第二种，从高级到低级，从理性的自发性和知性以及感性的接受性开始区分。”（Kant proposes two trajectories of knowledge. The first, from bottom up, 'starts with the senses, proceeds thence to understanding, and ends with reason' (A 298/ B 355). The second, from top down, departs from the distinction between the spontaneity of reason and the understanding and the receptivity of sensibility）参见：Caygill, H.. A Kant dictionary. Blackwell Pub.1995 [↑](#footnote-ref-76)
77. 亨利・E.阿利森.康德的先验观念论. 商务印书馆,2014 第374页. [↑](#footnote-ref-77)
78. 伊曼努尔•康德. 纯粹理性批判. 人民出版社，2004（A305）第265页。 [↑](#footnote-ref-78)