**南 开 大 学**

**本 科 生 学 年 论 文**

**题目：试论康德自由与道德律的“循环论证”**

**——从“两个世界”理论到诉诸于“事实”**

**学 号：** **1411347**

**姓 名：** **胡丽娜**

**年 级：** 　 **2014 级**　　\_

**专 业：**  **逻辑学**

**学 院：** 　**哲学院**

**指导教师：** **王建军**

**完成日期：** **2017年4月20日**

目录

[**摘要** 3](#_Toc479758485)

[**引言** 4](#_Toc479758486)

[**一、自由与道德律的“循环论证”问题由来** 9](#_Toc479758487)

[（一）从自由到道德律：自由是意志服从道德律的前提 9](#_Toc479758488)

[（二）从道德律到自由：道德律是设定自由的理由 11](#_Toc479758489)

[**二、阿利森基于“交互论”进行的解读** 12](#_Toc479758490)

[（一）“交互论”：道德性和自由以交互的方式相互暗含 12](#_Toc479758491)

[（二）康德的失败之举：“两个世界”理论 14](#_Toc479758492)

[（三）康德演绎成功：诉诸于 “理性的事实” 16](#_Toc479758493)

[**三、打破施加于自由与道德律的“循环论证”枷锁 18**](#_Toc479758494)

[（一）正面威胁：阿利森解读基础上对“两个世界”理论的分析 19](#_Toc479758495)

[（二）着力点：自由是道德律的存在理由，道德律是自由的条件 21](#_Toc479758496)

[1.作为“事实”的道德律：无需演绎 22](#_Toc479758497)

[2.自由的实在性：作为“事实”的自由的理念 25](#_Toc479758498)

[**结语** 27](#_Toc479758499)

[**参考文献** 29](#_Toc479758500)

试论康德自由与道德律的“循环论证”

——从“两个世界”理论到诉诸于“事实”

摘要

康德的自由与道德律，由于其内在隐含的悬而未决的问题，即道德律的有效性与自由的实在性问题，曾一度被“循环论证”的枷锁所牵绊着。在其文本中，康德明确强调自由的概念对于经验论者是绊脚石，但对于批判道德家却是开启最崇高的实践原理的钥匙[[1]](#footnote-1)。所以，在其成功地从普通的道德理性知识演绎出道德律这一意志的先天形式法则后，他将这种普遍必然的形式法则作为综合命题如何先天可能的根据归结为自由，这不可不称为一创新之举；但是康德又反将自由的实在性建立在道德律之上，这就产生了学界对其自由与道德律之间是否是循环论证之争论。虽然康德在文本中持否认态度，但是很多学者却对此产生质疑，其中阿利森无疑是一个不可忽视的代表人物，他对这一问题的剖析是较为深入的，他不仅阐明了康德对道德律的“演绎”由于陷入自由和道德律的循环论证之中而失败的，还创新地提出了他自己独创的“交互论”(reciprocity)的解读方式，试图基于这种解读对康德道德律进行演绎。但是，阿利森的解读方法看似基于康德文本的细致解读，但是过于注意细节而忽略康德道德哲学的全局洞见，比如忽略了康德的第三批判关于自由作为“事实”的论述。综而考虑，阿利森的理论或许是破解被施加在康德的自由与道德律之上的“循环论证”枷锁的关键。本文将首先梳理自由与道德律的循环论证问题的缘由；再概述阿利森基于“交互论”对康德的自由与道德律由陷入循环到演绎成功的独特解读；然后基于对康德道德哲学的整体把握，从《道德形而上学奠基》以及三大批判出发，指出阿利森理论的局限性，并在此基础之尝试，从基本“着力点”出发，沿着康德从“两个世界”理论到诉诸于“事实”的方向，打破施加在康德的自由与道德律之间的所谓的“循环论证”枷锁。

关键词：隐蔽的循环；交互论；道德律；事实；自由的实在性

**Abstract**

Kant's freedom and moral law, due to its inherent hidden and pending problems, that is, the validity of the moral law and the reality of freedom, has been led by the yoke of “circular argument”. In Kant’s text, he clearly suggests that the concept of freedom is the stumbling block for empiricists, but the key to the most stumbling practical principles for critical moralists. Therefore, after he successful interpreted the moral law which is the innate form of will from the common moral rational knowledge, he attributed the basis of this moral law to the freedom, which can’t be called innovation; but, conversely, Kant based the reality of freedom on moral law, which leads to the debate on whether there is a cycle of argument between freedom and moral law. Although Kant has denied this question in the, but many scholars have questioned, in which Alison is undoubtedly a representative that can’t be ignored. He not only pointed out that Kant's "deduction" of moral law failed because of the fall into the argument of freedom and moral law, but also put forward his original theory of "reciprocity" ,based on which he attempts to interpret Kant 's moral law successfully. However, Alison's method of interpretation seems to be based on the detailed reading of Kant’s text, more close to the Kantian text, but he pay much attention to detail and ignore the global insight of Kant’s moral philosophy, such as ignoring the third criticism of Kant about the freedom as a "fact". This paper will first sort out the reason of the question of freedom and moral law, and then summarize the unique interpretation of Allison's to Kant’s freedom and moral law from being in circulation to deduce them successfully based on his "reciprocity"; and then based on the overall grasp of Kant's moral philosophy , from the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and Kant's three major critics, I will point out that the limitations of Allison's theory, from the basic “focus point”, along Kant from the “two words” try to resort to the “facts” path, to break the attempt to impose on Kant’s freedom and the moral law between the “circular argument” yoke .

**Key Words**: A hidden circle; Reciprocity; The moral law; Fact; The reality of freedom.

# 引言

“心中的道德律”是康德长期潜心研究的两大问题之一[[2]](#footnote-2)，在其道德哲学中，他对道德律这一普遍而必然的形式法则进行了颇为深刻的阐发，康德的道德哲学表现为三个层次——“通俗的道德哲学”、“道德形而上学”和“实践理性批判”[[3]](#footnote-3)，从通俗的道德哲学上升到道德行而上学，康德清楚地解释了他心中的道德律究竟是什么；所以，在“从道德形而上学向实践理性批判过渡”即“实践理性批判”部分，他试图阐明他心中的道德律作为意志的先天形式法则是如何可能的，并最终将之归结为自由。自由概念在康德的“批判”哲学中具有举足轻重的地位。康德在写给友人的信中就声称：“‘人有自由；以及相反地：没有任何自由，在人那里，一切都是自然必然性。’正是这个二律背反，把我从独断的迷梦中唤醒，使我转到对理性本身的批判上来,以便消除理性似乎与它自身矛盾这种怪事”[[4]](#footnote-4)；在《实践理性批判》中，康德还声言“自由的概念，一旦其实在性通过实践理性的一条无可置疑的规律而被证明了，它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”[[5]](#footnote-5) 。总体上看，关于自由的论述贯穿三大批判以及其他著作之中，可以说，康德的批判哲学本质上是一种自由的哲学。

然而，康德的自由理论由于其刻画自由的方式之多等原因是其哲学体系中最难以辩护、也是受到反驳最多的部分之一[[6]](#footnote-6)。所以，在他成功地从普通的道德理性知识演绎出道德律这一意志的先天形式法则，创造了道德领域内的“哥白尼革命”之后，他将这种道德律的根据建立在自由之上，这不得不引起学界更多的争论。但是康德强调，“自由的概念对于一切经验论者都是绊脚石，但对于批判的道德家也是开启最崇高的实践原理的钥匙”[[7]](#footnote-7)，即将自由这一在思辨理性完备的运用中不可缺少的概念带到实践的运用中是十分必要的。康德的自由概念可以分为先验的自由、实践的自由和自由感三个层次[[8]](#footnote-8)，而实践的自由即实践理性中的自由概念的内容来源于思辨理性中先验的自由——一个悬拟的（Problematisch）概念[[9]](#footnote-9)，所以我们必须从先验的自由开始进而才能把握实践的自由。康德的先验自由的内涵包含两个不可分割的方面，一方面它意味着对经验世界(包括感性冲动)的独立性，即摆脱一切机械因果性的约束，这是消极意义上的自由；另一方面它意味着自行开始一个因果系列的原因性，这是积极意义上的自由。[[10]](#footnote-10)这两方面的内容实际上也正是一般实践的自由的内容。在思辨理性那里，康德的自由只是一种可能性，这种可能不是经验的可能而仅仅是一种逻辑的可能，即只是“被作为一个先验的理念来对待的”[[11]](#footnote-11)，其本身没有任何经验的对象。

对于康德所刻画的悬拟的自由概念，正如前面所述已有诸多学者对先验自由的概念是否易于理解提出质疑并反对有所谓诉诸于该概念的绝对必要性；而另一方面，在理性的实践运用中，康德声称自由作为道德律的前提，其实在性通过实践的原理得到了证明，这个论证模式更是一直遭受争议。所以，当康德将“道德律是如何可能的”——这个问题本身就遭受着很多争议[[12]](#footnote-12)——的问题归结为自由，又将人的自由建立在服从道德律的基础之上时，就陷入了更大的争议之中，因为这里似乎进入了一个循环论证。就像康德自己所说的那样，好像“我们为了把自已想成在目的序列中是服从道德律的，我们认为自己在作用序列中是自由的。反过来，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律的”[[13]](#footnote-13)。

康德的自由与道德律之间是不是存在着循环论证的问题，即康德是否用自由去设定道德律，又将自由作为道德律成为可能的前提，这是一个值得深思的问题，因为康德坚持认为，唯有借助于实践理性，并且从“实践的观点”出发，我们才有理由假定自由的实在性，而自由的实在性又是沟通其思辨理性与实践理性的桥梁。如果自由与道德律之间的演绎是无效的，那么自由在实践理性的运用以及道德律就失去了合法性，这样康德的整个道德哲学体系、甚至思辨体系的大厦有着倾覆的危险。所以，梳理清楚该问题并立足于康德文本解决这个问题，具有举足轻重的意义。

就目前研究来看，对于康德的自由与道德律之间是否存在着循环论证问题，学界观点并不一致，因为甚至于“学者对怎样解释康德在其伦理学中对道德和自由的推演没有达成共识”[[14]](#footnote-14)。比如，邓晓芒在《康德哲学诸问题》的第二章“道德与宗教问题”的第一节即“康德道德哲学的三个层次”中谈到：“由于承认了意志的规律即道德法则，所以才有了设定自由的理由。但反过来，承认道德法则的理由首先却必须由自由来设定，这就形成了一个表面上的‘循环论证’”。[[15]](#footnote-15) 这里邓晓芒用了“表面上的”这样一个形容词，并没有对此问题进行断言。美国学者刘易斯·贝克在《<实践理性批判>通释》（*A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*）中认为：“尽管，道德律充当了自由演绎的根据，但自由概念也被用作道德律的‘凭证’（credential）”，而道德律本身就有一种“独立的保障”，“只有这种独立的保障才使康德有可能打破运用自由来建立道德律又运用道德律来建立自由的循环”[[16]](#footnote-16)，这无疑是承认康德哲学中确实是存在着这么一个循环论证问题。学者帕通(Herbert Jamey Paton)在1947年出版的《绝对命令:康德道德哲学研究》（*The Categorical Imperative, A Study in Kant's Moral Philosophy*）中讨论了“所谓的错误的循环”（the alleged vicious circle）声称“显而易见，反对意见完全误解了他的论证，他从未主张从绝对命令推出自由，但至少承认，通过独立于道德考虑对自我意识的理性的本质的洞见，我们可以建立自由的预设”[[17]](#footnote-17)即他认为从外于道德的考虑到自由之间，没有任何通路可循，非道德的前提出发根本不存在真正的道德性的演绎，康德的自由与道德律之间根本不存在循环。

通过以上文献简述可以看出，关于这个问题是存在着争议的。阿利森在《康德的自由理论》（*Kant’s Theory of Freedom*）详细论述了这一问题，他分析得出，在《道德形而上学奠基》中，康德对自由概念和道德律之间的论证存在着循环论证问题，并且因此原因，康德对道德律的演绎以失败而终，并且基于对康德文本的解读提出了他自己独创的 “交互论”(reciprocity)的解读方式，并认为康德正是在“交互论”的基础上，诉诸于“理性的事实”才对道德律进行了成功的演绎，最终摆脱了循环。由此可以看出，阿利森对这一问题的剖析是较为深入的，因而，阿利森的理论或许是打破施加在康德的自由与道德律之上的所谓的循环论证枷锁的关键。

然而，尽管阿利森的解读方法看似基于康德文本的细致解读，但是仍然存在一定的局限，例如细读文本我们会发现，阿利森的解读存在者过于注意细节而缺乏全局洞见，比如忽略了康德的第三批判关于自由作为“事实”的论述。基于康德文本，我们会发现，在康德道德哲学中，自由与道德律之间是不存在循环论证问题的。因而，本文将首先梳理自由与道德律的循环论证问题的缘由；再概述阿利森的“交互论”的独特解读方法以及他对康德道德律建基努力的独特解读；然后基于对康德道德哲学的整体把握，从《道德形而上学奠基》以及康德的三大批判出发，指出阿利森理论的局限性，并立足于康德文本，尝试打通自由与道德律双方，而康德所强调的“自由固然是道德律的存在理由，但道德律却是自由的条件”[[18]](#footnote-18)或许就是引导我们打破施加其上的枷锁——即自由与道德律之间存在循环论证问题的“着力点”，所以我们将从此着力点出发，沿着康德从“两个世界”理论到诉诸于“事实”的路径，为康德的自由与道德律辩护。

# 一、自由与道德律的“循环论证”问题由来

自由与道德规律的循环问题，并非是一个简单的问题，它贯穿康德的实践哲学，在《奠基》中康德就已经意识到这个问题，他坦言道我们似乎是为了道德法则才以自由的理念为根据，以便然后从自由推论出道德法则，所以无法给出道德法则的任何根据[[19]](#footnote-19)。这个循环论证问题关涉的是自由与道德规律的完整关系问题。在一个方向上它指涉“从道德律而至于自由”的进路，即对道德律的演绎最终要求以自由作为前提；在另一个方向上它指涉“从自由而至于道德律”的进路，即以自由为前提就能奠基道德律。那么，康德的道德哲学何以会产生这样的循环问题呢？

## （一）自由是意志服从道德律的前提

 在《奠基》中，康德认为哲学的道德理性能够从普通的道德理性中把意志“出于义务的行为”作为真正道德的行为分辨出来，而道德形而上学则能够在哲学的道德理性或通俗的道德哲学中把出于义务的动机归结为意志的先天形式法则，即绝对命令，而这种绝对命令作为意志的先天的普遍立法原则即自律是如何可能的呢？康德将其归结为“自由”，并在第三部分即“从道德形而上学过渡到纯粹理性批判”做出了解释。所以，在《道德形而上学基础》的第三部分，康德论述了“自由”何以是“道德律是如何可能的”的理由。

首先，康德从意志（will）的定义，即“有生命的存在者(living beings)就其有理性而言的一种因果性(causality)”出发，引出其所谓的消极意义的自由的内涵[[20]](#footnote-20)，即有生命的存在者就其有理性而言的那种因果性在能够不依赖于外来的规定它的原因而起作用时的那种属性。接着，康德由此消极的自由，引出了他的积极自由的概念[[21]](#footnote-21)，并最终得出“自由意志等同于服从道德律的意志”[[22]](#footnote-22)这一结论。因为因果性概念包含着规律的概念，即按照规律，一种东西作为原因确定了，则另一种作为结果的东西也随之确定，所以，自由虽然不是意志按照自然法则的一种固有属性，但本身却并不是无规律的，而是具有一种不变规律的因果性，否则自由意志就是矛盾的。由于意志是有生命东西的一种因果性，所以它不能是自然必然性的——即一切无理性东西的因果性所固有的性质，并且自然必然性是一种由作用因所构成的他律性，因为在这种因果性中，任何结果，只有按照作用是其他东西的规律才有可能。那么，意志自由就只能是自律性了，也即是说，意志所固有的性质就是它自身的规律了。意志的一切行动都是它自身规律这一命题，所表达的是这样的原则：行动所依从的准则必定是以自身为普遍规律为目标的准则，这一原则也就是定言命令的公式[[23]](#footnote-23)，是道德的原则。由此，康德得出自由意志就是服从道德律的意志这一结论。

进而，康德认为，既然我们设定了自由，那么通过概念的分析，就可以从这一前提，把道德及其原则推导出来。然而，阻碍这一进程的是道德的原则，即“一个绝对善良的意志，也就是那种准则任何时候都把普遍规律当作内容的意志” 乃是一个综合命题，因为只通过对绝对善良意志概念的分析，并不能发现意志具有会将普遍规律作为行动的法则这样的属性。但是，我们不能否认的是，这样的综合命题是可能的，“因为这两种认识都通过与一个‘第三者’的联结而相互结合起来，它们都可以在这个第三者中被发现”[[24]](#footnote-24)，而自由的积极概念就是这个“第三者”，因为自由的积极概念正是意志的自己立法，也就是把个别意志建立为普遍意志的法则。这样，康德就把自由设定为意志服从道德律的前提。

## （二）道德律是设定自由的理由

论证至此，似乎并无不妥，即“从道德律而至于自由”的进路，即对道德律的演绎要求以自由作为前提是已经确证的了。然而在论证另一个方向，即道德律是设定自由的理由——从自由的概念出发就能演绎出道德律，另一个问题就产生了，而这个问题是与以下两个困难是相关的。

第一个根本的困难是自由的实在性问题。康德也明确说明，我们把道德的确定概念回溯到自由的理念，但是却无法证明自由在我们自己里面和人性里面是某种现实的东西。自由本身是不可知的，即“不论在我们之中，还是在人类本性之中，我们都不能证明，自由是某种真实的东西；我们只知道我们如果要把一个存在者设想为有理性的并且具有对自身行为因果性的意识，即具有意识的话，就必须设定自由为前提”[[25]](#footnote-25)，而只是由于承认了意志的规律即道德法则，所以才有了设定自由的理由[[26]](#footnote-26)，这样，道德律就由一个未能证明自身之实在性的概念而演绎，道德规律自身似乎只是在自由观念中作为前提而存在[[27]](#footnote-27)，而这就产生了第二个问题——道德律作为一个没有得到根本性说明的概念被循环使用了。

综上，看起来康德似乎认为承认道德法则首先必须设定自由，而我们在自由的理念中只是预设道德法则，却不能证明它的客观实在性和客观必然性。于是，在这里康德就似乎陷入了循环论证之中，即我们假定自已是自由的是由于我们服从道德律，然后我们设想自己是服从这些法则的，因为我们把自由归于我们自身[[28]](#footnote-28)。事实上，康德并没有逃避这个问题，并对其专门做了阐明，但是在相当一部分人看来，康德试图逃出循环的尝试是失败的，阿利森就是其中之一，而阿利森是如何论述康德的这一失败过程而又基于自已的解读，成功地解决难题的呢？这就是笔者将在接下来所要进行阐明的。

# 二、阿利森基于“交互论”进行的解读

享利·E·阿利森（Henry .E. Allison）在其著作《康德的自由理论》（*Kant’s Theory of Freedom*）中详细地解读了康德哲学的自由理论以及与自由相关的问题，其中包括自由与道德律的问题。阿利森敏锐地洞察到康德的自由概念和道德律之间的循环论证和不可调和的矛盾，并指出康德在《奠基》中对道德律的演绎是不成功的，并且他创造性地提出了“交互论”的解读方式，并且认为康德正是基于这种解读成功地演绎出道德律。从阿利森的解读来看，康德对道德律演绎因为陷入了循环之中而失败，转而采取的新的方法才成功地对道德律完成了演绎。

## （一）“交互论”：道德性和自由以交互的方式相互暗含

在阿利森看来，康德在《奠基》和《实践理性批判》中致力于为道德律和自由做出辩护的种种努力都包含着一个共同的论点，其构成了康德辩护策略中必要的第一步，那就是“交互论”，即道德性和自由(在严格的意义上即先验的意义上)以交互的方式相互暗含，这表明了一个观点，即道德律和自由是交互作用的概念，并且揭示了意志与道德律之间的关系，即意志的自由不仅是道德律的必要条件，而且也是它的充分条件[[29]](#footnote-29)。这就意味着，阿利森认为在康德那里，以自由为前提就能够奠基道德律，而道德律的演绎最终要求以自由作为前提，这种充要的关系无疑表明这样一个事实，即阿利森在一定程度上承认了康德的自由概念于道德律在论证上的一个循环问题的存在。

阿利森认为，这种交互论就蕴含在康德的文本之中，它是康德辩护策略的第一步，而康德为道德律奠基时采取的策略，也是基于“交互论”观点。为了充分证明康德文本中确实存在这种“交互论”的观点，阿利森采取了举例说明的方式。首先，他指出康德对交互论最为著名的阐释是在《奠基》中，康德由对意志和自由概念的界定，从消极自由的概念推出积极自由（自律性）的概念。并且由此，从自由概念推导出关于道德法则概念的论断，即“自由的意志与诸道德律规定下的意志乃是同一个意志”[[30]](#footnote-30)。其次，在第二批判中，康德支持交互论的论述为：通过§1到§5的分析，康德在分析实践规律概念的基础上，主张这一规律必须是形式的，因为它只能把合法性的形式条件加诸理性行为的诸准则之上，并且只有在先验意义上自由的意志才在此一规律中有其“规定根据”。在§6中，他提出问题：假设一个意志是自由的，求那个唯一适合于必然地对它进行规定的法则。在此康德采取了实践法则的质料与形式二分的方法：由于自由意志是独立于一切经验性的条件的，所以，它只能在实践法则的质料之外寻找根据，那就只有立法的形式了。在此基础上，康德在§6的注释中得出结论“自由与无条件的实践法则交互作用，彼此暗含”[[31]](#footnote-31)。

阿利森认为，鉴于在康德那里，无条件的法则与道德律等同，所以只差一步就可得出“如果意志自由得以假定，则它就是分析的”[[32]](#footnote-32)这一结论，这样自由这一前提条件似乎把一个综合命题转换成了一个分析命题，对此阿利森认为最为合理的解释就是，这种分析性被归于假言式：“如果自由（如何），那么道德律（就如何）”，并被归于其交互论。[[33]](#footnote-33)这样，阿利森就判定了交互论就蕴含在康德的文本之中，并且从康德对其表述存在很大差异的交互论种，他的出这些表述所反映出得一种常见的论证形式，尽管这个论证形式是存在着问题的[[34]](#footnote-34)，论证形式如下：

（1）作为“某种因果性”，意志必定在某种意义上是受规律支配的，或者用第二批判中的话来讲，按照某个规律是“可规定的”；

（2）意志作为自由的意志，它不能受到诸自然规律的支配；

（3）因此它必须受到不同种类的规律（法则）的支配，即受自我订立的规律（法则）的支配；

（4）而道德律就是所要求的这种自我订立的规律（法则）。[[35]](#footnote-35)

阿利森认为，这种交互论是康德为其道德理论辩护策略的第一步，而康德为道德律奠基时采取的策略，也是基于“交互论”观点。

## （二）康德的失败之举：“两个世界”理论

阿利森进一步强调，鉴于交互论康德在《奠基》中对道德律的演绎采取的是一种致力于从自由必然地被预先假设的论证方式。因为康德已经假定自由为所有理性存在者之意志的特性，道德律应该适用于我们这样的理性存在者，按照交互论道德律应该单独地从自由特性中推衍出来，因此自由必须被假定为拥有一个意志的理性存在者的普遍特性。阿利森认为康德的论证策略由两个部分组成：1.现在我宣称，每一个存在者，只要他仅能在自由理念之下行动，单凭这一点——从实践的观点来看——他实际上就是自由的。2.我还坚持认为，对每一个拥有意志的理性存在着而言，我们必须借助自由理念，将之作为他能够在其之下行动的唯一理念。[[36]](#footnote-36)而康德的这两个步骤展示的只能是：只要我们相信自己是自由的，我们就必须相信自己处于道德律之下，并且我若视自身为理性的行为者，亦即视自身为拥有意志的理性存在者，则我们必须将我们的意志也视为自由的。合在一起，它们便产生出下述假言式:如果一个人视自身为一理性行为者，那么他必须也视自身为自由的，并因而处于道德律之下。但目前已勾勒出的延伸论证事实上却坚持一种绝对的主张，它认为我们之所以处于德律之下，其原因就在于我们是理性行为者。然而，要以此方式来论辩，又不首先对那种认为我们是理性行为者的主张提供任何进一步的支持，这种思路用康德自己的话加以描述就是：假定“自由的理念，仅仅是因为道德律，以便随后从自由依次推出道德律”[[37]](#footnote-37)，即康德是在基于未受支持的前提，亦即没有首先排除遗漏空缺之处而展开论证，从而陷入循环的威胁。

阿利森进一步指出，康德避免该循环并完成对道德律的演绎的办法，是区分理性存在者由以看待自身的两种立场，即分别将自身看作感性世界（Sinnenwelt）和理知识界（Verstandeswelt）的成员[[38]](#footnote-38)。然而康德的这种解决方法却遭到了他的的反驳，阿利森认为康德这里的论点在于“我们在智性世界中的成员身份提供出所必需的非道德的（nonmoral）前提，从这个前提出发，我们的自由以及(通过交互论)我们对道德律的服从均以一种非诡辩的或是循环的方式推导出来。而且，如果上述分析属实，那么，通过补救“准备性论证”[[39]](#footnote-39)的不足之处就可以做到这一点。简而言之，我们必须指出，作为智性世界的成员，我们有理由假定：我们实际上是理性行为者，就此而言，我们实际上也服从道德律”[[40]](#footnote-40)。并且，阿利森又指出，如果康德想要以这种方式摆脱循环，我们必须首先赋予我们自身以智性世界的成员身份，而不能通过诉诸智性世界的观念，因为这样只会再次陷入另一个循环之中。所以，阿利森提出，康德这种通过人的二重性以及区分“两个世界”来演绎出道德律的方法，至少还需要两个推进步骤：（1）一个论证，它既不诉诸于道德律，也不预先假定自由，而建立我们视自身为智性世界成员（如果只能从某一“观点”或“立场”来看的话）的权利，（2）又一个论证，它指明，作为智性世界的成员，我们视自身为理性行为者，亦即视自身为其有意志的理性存在者，这是正当有理的。[[41]](#footnote-41)这样，才能证明道德律对我们的有效性。康德用以支持我们具有理智世界的成员身份的论据是我们拥有理性，而理性具有一种自发性，正是这种自发性，理性的存在者必须将自身视作属于智性世界，而不是属于感性世界。从拥有理性推至智性世界的身份成员，这一思路是演绎的关键。但是，阿利森认为颇为遗憾的是康德利用了“智性世界”这一概念的双重含义。更确切地讲，康德既提到一个理知世界（Verstandeswelt）又提到一个智性世界（Intelligibelen Welt）和知性世界(Verstandeswelt)，他从前者到后者，并没有对此做出充分的辩护。按阿利森的解释，所谓“智性的”，是指“非感性的”或“非经验的”。所谓的智性世界，相应地也有两种理解: 一是非感性的智性世界，二是非经验的智性世界。但是，从人是有理性的存在者这个前提，只能推出人属于非感性的智性世界，而推不出人属于非经验的智性世界。

所以，阿利森认为康德在这里提供的只是对道德律的一种非诡辩式的演绎，此演绎必须被判定为一个失败之举，即康德陷入了循环之中，并且无法走出循环。并且，他认为这一事实也极可能最终被康德本人所意识到，所以在第二批判中，康德通过“理性的事实”为道德律建基，并证明出自由的实在性，最终取得了成功。

## （三）康德演绎成功：诉诸于 “理性的事实”

阿利森认为在《道德形而上学奠基》中，康德摆脱循环的明显的策略是提供一个道德律的演绎，即将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。但是由于因为陷入循环的怪圈之中，所以不再致力于从自由的理念中推出道德律的实在性，转而主张道德律可以被确立为一种“理性的事实（Faktum）”[[42]](#footnote-42)，而这种理性的事实又能作为自由演绎的基础。所以康德诸理性的事实，是一种“验真（authenticate）道德律并建立先验自由的实在性”[[43]](#footnote-43)的最为可行的策略。

阿利森指出，康德在《实践理性批判》中前后八处九次提到关于“理性的事实”，概括如下[[44]](#footnote-44)：

（1）在《实践理性批判》的序言中，康德说，“实践理性自身现在就独立地、未与那个思辫理性相约定地，使因果性范畴的某种超感官的对象、也就是自由，获得了实在性(尽管是作为实践的概念、也只是为了实践的运用)，因而就通过一个事实证实了这个在那里只能被思维的东西”。

（2）第1章第7节的注释中他说，“我们可以把这个基本法则的意识称之为理性的一个事实，……。然而我们为了把这一法则准确无误地看作被给予的，就必须十分注意一点：它不是任何经验性的事实，而是纯粹理性的唯一事实，纯粹理性借此而宣布自己是原始地立法的（sio volo ,sic jubeo）”。

（3）在第1章的“纯粹实践理性原理的演绎”中他说，“这个分析论阐明，纯粹理性是实践的，亦即能够独立地、不依赖于一切经验性的东西而规定意志——虽然这种阐明是通过一个事实……这个分析论同时指出，这一事实是和对意志自由的意识不可分割地联系着的，甚至与它是毫无二致的”。

（4）在“纯粹实践理性原理的演绎”中康德还说道，“道德律……绝对不可解释的事实，这个事实提供了对某个纯粹知性世界的指示、甚至对这个世界做出了积极的规定，并让我们认识到有关它的某种东西、即某种法则”

（5）在这个演绎中，康德还说道，“甚至道德律也仿佛是作为我们先天意识到并且是必然确定的一个纯粹理性的事实而被给予的，即使假定我们在经验中找不到严格遵守这一法则的任何实例”。

（6）“纯粹理性在实践运用中进行一种在思辨运用中它自身不可能的扩展的权利”中，康德说，“一个纯粹意志的客观实在性，……，在先天的道德律中仿佛是通过一个事实而被给子的；因为……”。

（7）在“对纯粹实践理性的分析论的批判性说明”这一部分，康德说，“我们首先必须……，仿佛它是一个先行于一切关于其可能性的推想和一切有可能从中引出的结论的事实似的”。

（8）在“纯粹实践理性的动机”中，康德还说道，“现在问题只在于要使这个能够（Konnen）变成是(Sein)，即我们要能在一个现实的场合下仿佛通过一个事实来证明，……前提的”。

仔细推敲会发现，在这八处中，前面四处是直接把道德律称之为“事实”的，而在后面四处则一律加上了一个 仿佛(gleichsam)，即“仿佛是事实”。我们应当注意这个不一致的地方。然后他借助贝克的分析探讨“此一事实”的真正所指。他认为“贝克的分析乃是任意对理性的事实做出严肃认真讨论所必须依据的出发点”[[45]](#footnote-45)，按贝克的看法，这些段落所包含对于“此一事实”或“好像是一个事实”有六种不同的刻画，它们是（1）“对道德律的意识”；（2）“对意志自由的意识”；（3）“规律”；（4）“道德性原则中的自律”；（5）“单纯的规律概年对于意志之不可避免的规定”；（6）“以无条件的因果性为前提的某一行为的现实情形。”[[46]](#footnote-46)这种刻画可以分为两类，一类要么把此一事实等同于道德律，要么把此一事实等同于自由；另一类则将此一事实等同于对道德律的意识。为了避免陷入两难的困境，贝克引入了“对实践理性的事实”（a fact for pure reason）和“纯粹理性的事实”(a fact of pure reason)之间的进一步区分，前者“仿佛是一事实”，而后者是直接的事实。阿利森认为贝克的这种区分是极为精当的，并指出我们不能简单地把这一事实等同于纯粹理性是实践的这一事实，《实践理性批判》的主要目的是指出纯粹理性是实践的，而纯粹理性确实是实践的，但其本身不是事实。经过分析，阿利森认为此一事实最好被诠释为“对自身处道德律之下的意识”以及他“一切自然的人类理性都将这一规律认作是其意志的最高规律这种认识（recognition）”[[47]](#footnote-47)，即此一事实最好被理解为是我们对道德律作为最高权威者的普通意识[[48]](#footnote-48)，并且他认为此一事实的存在问题不是争论的焦点，关键问题就在于它是否可以视为理性的事实。阿利森认为，事实上康德确实是采取了诉诸于理性的事实的策略，因为早在《奠基》中，康德已经将之视为一个事实，这个事实就是，“我们对道德律感到关切，更为一般来讲，我们对道德律要求感到关切”[[49]](#footnote-49)，康德在第二批判中，正是通过对我们对道德性律感到一种关切这一事实的诉求，演绎出道德律，因为这一诉求的过程，就是对道德律有效性的演绎，因为“道德律之所以让我们感到关切，是因为，由于道德律起源于我们作为智性的意志从而也起源于我们真正的自我（proper self）,所以它对我们这些人是有效的”[[50]](#footnote-50)。通过诉诸交互论，进一步可以指出，建立道德律的理性凭证取决于自由演绎的成功，这一演绎依赖于下述主张，即单纯存在对道德性的关切就足以建立起自由的实在性。所以，康德就建立起了道德律的有效性，并且演绎出自由的实在性。

然而，本文认为康德对道德律的演绎固然存在一些缺陷，但是这并不代表自由与道德律由此便陷入循环论证中，并且无法自拔，而只是在《奠基》中，康德没有对二者做出详尽的解释，因为这可能并非康德在此处的主要任务，而是作为一个问题引导康德进入第二批判，更不能作为康德摆脱循环失败的根据。而康德在第二批判中也并没有对道德律进行演绎，自由与道德律之间的循环问题是并不存在的。

# 三、打破所谓施加于自由与道德律的“循环论证”枷锁

如前文所述，自由与道德律的循环问题，可以归结为道德律的有效性或可能性，以及自由的实在性问题，而康德的自由与道德律之间，是否像阿利森所描述的那样，存在着难以避开的循环？是否基于交互论的解读就能演绎道德律、证明其有效性？是不是这样就随之能确定自由的实在性？在笔者看来答案显然是否定的，因而接下来笔者将不仅从《道德形而上学的奠基》、《实践理性批判》这两本书中康德的阐明，还结合康德在《判断力批判》中简短却不可忽略的阐述，指出阿利森理论的局限性，并立足于康德文本，尝试打通自由与道德律双方，解开康德的自由与道德律之间根本不存在的循环论证枷锁。

## （一）正面威胁：阿利森解读基础上对“两个世界”理论的分析

首先，事实上，在《奠基》中，康德的确没有避而不谈循环论证这个问题[[51]](#footnote-51)，认真分析后我们会发现，“康德似乎是说如果我们从一个道德的起点出发——例如，如果我们认为我们自己在目的秩序中是处于道德律之下的，一个循环产生了”[[52]](#footnote-52)，所以，避开循环的出路就在于寻找到一个非道德的假设并且由之可以建立道德律的根基。康德为我们提供了一条出路，那就是去探讨“当我们通过自由把我们自己设想为先天的作用因的时候，与我们按照我们的行为（作为我们眼前所见的结果）设想我们自己的时候相比，我们所采取的是否是另一种立场？”[[53]](#footnote-53)实际上，康德是运用“两个世界”——感性世界与知性世界的理论区分——来摆脱存在于自由和道德法则之间的“隐蔽的循环”的威胁。

在康德那里，人类的知性只能实现对现象的认识，而无法达到关于物自体的认识[[54]](#footnote-54)，所以，这必将产生关于感性世界与知性世界的区分[[55]](#footnote-55) ，而知性世界是感性世界的根据。另一方面，人作为有理性的存在者，其理性具有一种能力，它能够把自己与其他一切事物区别开来，甚至就他被对象所刺激而言与它自己区别开来。理性在理念的名义下表现出一种纯粹的自发性，以至于它由此远远地超越了感性能够提供给它的一切，以至能把感官世界与知性世界彼此区别开来，并由此为知性本身划定对它的限制。因此，它具有两个立场，即首先，就它属于感官世界而言，它服从自然法则(他律)；其次，就它属于理智世界而言，它服从不依赖于自然的、并非经验性的、而是仅仅基于理性的法则[[56]](#footnote-56)。它可以从这两个立场出发来观察自己，认识应用其力量的法则，从而认识它的一切行为的法则，也就是说，感性世界与理智世界的二分，也会导致人的二分，人是有理性的存在者，人不仅属于感性世界也属于理智世界。就人属于感性世界而言，人是不自由的，要受到作为他律的自然法则的支配；而就人属于理智世界而言，人是自由的，因为他仅仅基于自律的理性的法则而行动。

这样，通过理智世界的概念，康德认为我们就摆脱了在自由和道德法则之间存在的“表面的循环”的威胁。因为理智世界的概念作为“第三者”将概念上各自不同的要素的综合建立根据，它不仅把拥有理性与道德法则结合起来，而且把拥有理性与拥有意志并最终与自由的理念结合起来[[57]](#footnote-57)。

当然，在这里我们必须承认康德试图通过感觉世界和理智世界的划分，解决自由与道德律“表面的循环”的策略，确实存在着不合理的地方，就像阿利森指出的那样，智性世界是个比较模糊的概念，康德既提到一个知性世界，又提到一个智性世界，从前者到后者，又没有对此做出充分的辩护。而阿利森倾向于把“智性世界的成员”所拥有的理性理解为理论理性:“我们拥有理性，所谓理性在此即指一种理论的能力”[[58]](#footnote-58)。出于这样一种理解，他认为康德的努力存在一个缺陷，即康德混淆了“智性世界”的双重含义，从被否定地理解为免于感性条件的世界到被肯定地理解为由道德规律所支配的目的王国，而且他认为这是一个根本的缺陷，将会导致其它的许多问题。这样的理解确实值得商榷，因为只要对康德的前后段落作一个连贯的理解，那么“智性世界的成员”所拥有的那一纯粹自发性显然应当从实践的意义来理解。所以即使我们对康德的努力并不满意，不满意之处也并非在于他的混淆概念，而是他没有对纯粹理性何以是实践的给出应有的说明。而且，这后者是否一个缺陷也还有待商榷，因为这可能并非康德在此处的主要任务，而是作为一个问题引导康德进入实践理性批判，更不能作为康德摆脱循环失败的根据。

## （二）着力点：自由是道德律的存在理由，道德律是自由的条件

康德在“从道德律而至于自由”的进路，即道德律的演绎最终要求自由作为前提是已经确证的了，在论证另一个方向，即以自由为前提就能够奠基道德律，他的辩护并不够充分，所以在《实践理性批判》中正面回应自由与道德律的问题，并且进行了详细的阐述。

在《实践理性批判》的序言中，康德申明，自由是“我们先天地知道其可能性，但却看不透它，因为它是我们所知道的道德律的条件”[[59]](#footnote-59)，并且在注释中这对自由与道德律的关系做出回答[[60]](#footnote-60)。康德明确表达了他的观点，即当他强调自由是道德律的条件，道德律是我们意识到自由的存在的条件时，这并不矛盾，即自由与道德律之间不存在互相演绎论证的循环问题。但事实上，当我们想要从文本中试图找到康德为这个问题所做的辩护时，我们会发现，康德对自由与道德律并没有进行大篇章的论述。那么，我们如何破解加在康德自由与道德律上的枷锁呢？立足文本，我们会发现既然康德强调“自由固然是道德律的存在理由，但道德律却是自由的条件”，那么，我们就应该以此为着力点出发，透视他的自由与道德律到底是什么关系。

显而易见，“自由固然是道德律的存在理由，但道德律却是自由的条件”这实际上是两个命题。首先，针对自由是道德律的存在理由，此即“从道德律而至于自由”的进路，即道德律的演绎最终要求自由作为前提，这是康德在《奠基》第三部分就是已经明确的了，这里无需赘述。其次，当我们说到“道德律是自由的条件”时，我们就要问道德律是何以的，即道德律的实在性问题。当我们试图这个问题时，我们会发现，我们又回到了第一个问题，因为自由是道德律演绎的前提；并且我们进一步会发现，我们遗留了自由的实在性问题，这个问题实际上并没有解决，因而我们无法为道德律的有效性进行完美的辩护，可是却反过来用道德律作为自由实在性的条件，很显然这之间缺了一些必要的说明，也就是以下两点：1.道德律的有效性或实在性问题；2.自由的实在性问题。

### 1.作为“事实”的道德律：无需演绎

首先，我们来看道德律的有效性或者实在性问题，阿利森认为康德在《实践理性批判》是诉诸于“理性的事实”来演绎道德律。而笔者认为康德并没有诉诸于“理性的事实”的来确证道德律的实在性，所以阿利森所描述的那种“巨大的颠倒”根本不存在。因为，道德律作为“事实”是不需要演绎的。

事实上，在《实践理性批判》中康德明确申明，“道德法则的客观实在性不能由任何演绎，由理论的、思辨的或者得到经验性支持的理性的任何努力来证明，所以即使人们要放弃无可置疑的确定性，也不能由经验来证实并这样后天地得到证明，尽管如此它仍是自身确定无疑的”[[61]](#footnote-61)，即康德强调道德法则作为理性的事实无须进行任何演绎，自身具有客观有效性，因而明确否认，像纯粹知性原理的演绎那样，对道德法则的客观有效性进行演绎。因为前者与可能经验对象即现象相关，而且只有把这些现象按照知性法则置于范畴之下，这些现象才能作为经验的对象被认识；而道德法则所涉及的不是关于经验对象的可能性条件，而是它本身成为对象实存的根据，而且理性通过这种实存就具有一个有理性存在者的因果性，即被视为一个直接规定意志能力的纯粹理性，因为凡是从经验中获得现实性的根据都必须依赖于经验原则，而纯粹的实践理性的概念不可能被视为这种经验性的东西。

所以，在《实践理性批判》中，我们很少看到康德对道德律的可能性进行先验演绎。但是，比如阿利森就认为，仅凭康德一句模棱两可的话就断定他在第二批判中没有进行任何演绎太过武断，证据也不充分，他指出康德在《奠基》中陷入循环之中，所以为了摆脱循环，康德就在第二批判中诉诸于“理性的事实”对德律进行了演绎。

然而，基于康德文本，我们就能发现这种想法是存在问题的，理由如下：

首先，关于康德说到的“事实”的所指问题。正如前文论述的，阿利森认为“好像作为一个事实”（glcichsam als ein Faktum）即“对纯粹理性的事实”才是“康德在其更为谨慎的时候所界定的”[[62]](#footnote-62)说法，而不是第二种说法，即直接说纯粹理性是一个“事实”。他进而把康德说的所说的事实解释为：“这个事实就是，我们对道德律感到关切，更为一般来讲，我们对道德要求感到关切。然而同时他也似乎将之视作某种神秘的东西，必须通过演绎加以说明”[[63]](#footnote-63)，这就不得不让人产生怀疑了[[64]](#footnote-64)，正如邓晓芒在《从康德的Faktum到海德格尔的Faktizitat》中批驳的那样，“这种解释是完全违背康德原意的”[[65]](#footnote-65)，邓晓芒说了两个理由，总结如下：

（1）我们对“道德律”或“道德要求”“感到关切”，这诚然是一“事实”，但只可能是一个经验性的事实，不是康德所说的“纯粹理性的事实”。在日常经验中我们可以看到的确有些人对道德律根本就不“感到关切”，甚至从来就没有关切过。而且即使所有的人都感到关切，也仍然否认不了这是一个经验性的事实，它只是描述了一种现象。而康德明确区分了经验性的事实和纯粹理性的事实，声明他所说的只是后者而不是前者。更何况，阿利森说这个经验事实“仿佛是事实”也不对，它是完全可以通过统计学来确定的，他把“我们感到关切”这件事（这是确定的）和关切所意识到的内容（这可以是“仿佛”的）混为一谈了。

（2）“我们对道德律感到关切”是说我们具有某种道德意识，但阿利森认为由此并不能直接得出我们具有道德实践的能力，哪怕康德把这问题局限于实践范围内来谈，也仍然没有完成这一“演绎”，他甚至把康德“由对作为‘理性之事实’的道德律的意识推出纯粹理性的实践性以及先验自由的实在性”的做法称之为“演绎的失败”。他没有看出，在《实践理性批判》中，康德的纯粹实践理性的实践性或实践能力并不是有待“演绎”的一种命题，而是对一切实践理性（包括不纯粹的、实用的实践理性）进行批判的前提，所以它其实无须演绎，而只要阐明出来就够了。

显然，邓晓芒对阿利森的反驳是十分合理的。毕竟康德在第二批判的“序言”中一开始就说明了，这个批判“它应当阐明的只是有纯粹实践理性，并为此而批判理性的全部实践能力，……如果理性作为纯粹理性现实地是实践的，那么它就通过这个事实而证明了它及其概念的实在性，而反对它存在的可能性的一切玄想就都是白费力气了”[[66]](#footnote-66)，阿利森所认为的“对道德感到关切”作为一经验的事实，显然不能是康德所说的“事实”。

其次，关于演绎的问题，康德明确提出了不能像在第一批判中那样通过一种程序来证明道德法则的客观有效性，而是必须反过来，用道德法则本身己有的客观有效性和实践性来证实它的根基即自由的“客观实在性”。而阿利森坚持认为，由于康德在《奠基》中陷入了自由与道德律的循环，所以在第二批判中对道德律进行了演绎，这就把道德律的现实性当作第二批判要达到的“目的”而不是“前提”，以至于，他甚至认为康德的道德律不足以成为一个事实、而对道德律的意识才是一个事实的结论。

事实上在康德那里，道德律的存在就是“事实”，它就是纯粹理性的一个“事实”，正如康德所说的那样：“它（道德律）不是任何经验性的事实，而是纯粹理性的唯一事实，纯粹理性借此而宣布自已是原始地立法的（sic volo, sic jubeo）”。[[67]](#footnote-67)道德律作为纯粹理性的唯一事实，是不需要演绎来证明，它是纯粹实践理性或纯粹理性的实践运用的产物，而纯粹理性是实践的“是原始地立法的”，它“提供(给人类)一条我们称之为道德律的普遍法则”，所以道德律的可能性就在于纯粹实践理性的可能性，只要阐明了纯粹理性的可能性就是对道德性的可能性做出了充足的说明。事实上，康德在“纯粹实践理性的分析论”中已经阐明，“纯粹理性是实践的，亦即能够独立地、不依赖于一切经验性的东西而规定意志”[[68]](#footnote-68)，虽然如康德所说的，这个阐明“是通过理性借以规定意志去行动的那个德性原理中的自律”[[69]](#footnote-69)。相应地，也就阐明了道德律的可能性。

综上，我们看出，康德的道德律作为一“事实”是无需演绎的，它的实在性是确凿无疑的，这也就解决了自由与道德律之间是循环论证的问题，而现在只需说明自由的实在性便可完全打破循环枷锁。

### 2.自由的实在性：作为“事实”的自由的理念

针对“自由”这一“我们先天地知道其可能性，却看不透它”的概念，在《纯粹理性批判》中，康德就已经表明，他目前是在实践的理解中使用自由这个概念，先验意义上的自由无法通过经验来证明，但是“实践的自由可以通过经验来证明”[[70]](#footnote-70)。而实践的自由的实在性如何证明呢？笔者认为，还是从康德的“自由固然是道德律的存在理由，但道德律却是自由的条件”入手。

正如康德所说，“对于自由，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”[[71]](#footnote-71)，所以，康德是把人真正的自由建立他的道德律，即每个人在实践活动中命令其自身遵守的道德法则之上的。自由的概念，我们是不能直接意识到的，因为自由的最初概念是消极的；同样，我们也不能从经验中推出这个概念，因为经验所提供给我们认识的只是现象的规律，因此只是自然的机械作用，而它却是自由的对立面。所以，只能是我们直接意识到的那个道德律，“它是最先向我们呈现出来的，并且由于理性将它表现为一种不被任何感性条件所战胜的、甚至完全独立于这些条件的规定根据，而正好是引向自由概念的”[[72]](#footnote-72)。我们可以借助康德所举的一个事例[[73]](#footnote-73)更直观的理解。一个好色之徒总会为自身的淫欲的爱好寻找借口，如果他爱好的对象和这方面的机会都摆在他面前，那毫无疑问，他的这种爱好是他完全不能抗拒的。如果告诉他，临淫乐之后要受到绞刑，那我们很容易地会猜到，他一定会放弃淫乐而保全自身的性命。但是，如果君王以死刑相威胁，让他作伪证以助自己陷害一个清白人，那么，虽然他对自身的生命如此的留恋，但是他不能否认除了贪生怕死之外，还有别的选择。所以，他断定，他能够做某事是以内他意识到他应当做某事，他在自身中认识到了平时没有道德律就会始终不为他所知的自由。当我们通过道德律这一事实而认识到我们的自由时，自由就因此而具有了实在性。当然这只是实践上的实在性，而不是理论认识上的实在性，因为它并没有直观的经验性的内容来支持，而只是我们行动上的某种现实的可能性而已。

为什么像“自由”这种在思辨理性中只是作为悬拟的理念，在理性的实践运用这里却可以具有实在性呢？事实上，康德是通过思辨理性体系与实践理性体系的对比解释的。在思辨理性中，对于诸范畴的超感官运用，我们是否认其具有客观实在性的，但是在这里——实践理性中，我们承认诸范畴的超感官运用“在纯粹实践理性的课题方面有这种实在性”[[74]](#footnote-74)，因为这种实在性在这里并没有把知识扩展到超感官的东西上[[75]](#footnote-75)。事实上，我们对这些概念做的是一种不同于思辨理性所需要的另外的运用，所以就消除了前后不一致的矛盾。实践理性批判强调要把经验的对象本身、甚至其中我们人类自身的主体都看作现象，而把自在之物——原本不能认识的对象——看作这些现象的基础，所以，在这一批判里，并不把一切超感官的东西都看作虚构，也不把它们的概念看作是空无内容的，于是“实践理性自身现在就独立地、未与那个思辨理性相约地，使因果性范畴的某种超感官对象——也就是自由，获得了实在性”[[76]](#footnote-76)。康德进一步强调，自由这个在思辨理性那里只能作为悬拟地设想的理念、不可知的东西，现在可以在其实在性的体现中被看出来，因为这部著作是在一个“新的轨道”，“自由的概念对于一切经验论者都是绊脚石，但对于批判道德家也是开启最崇高的实践原理的钥匙”[[77]](#footnote-77)。

或许，这样解释还是有人对康德的自由实在性产生“狡辩的论证”的怀疑，那是因为没有注意到康德不仅把道德律看作一个事实，自由在康德那里也是一个“事实”。事实上，康德在《判断力批判》中专门讨论过自由这一事实，然而这却经常被康德研究者所遗漏，比如阿利森就没有提到康德在第三批判对自由的讨论，自然就没有看到其实自由在康德那里也是一个事实[[78]](#footnote-78)。康德在《判断力批判》中区分了可认识的事物具有的三种方式——意见的事（opinabile）[[79]](#footnote-79)、事实的事（scibile）[[80]](#footnote-80)和信念的事（mere credible）[[81]](#footnote-81)。康德认为“凡是其客观实在性能够被证明的概念（不论是通过纯粹理性还是通过经验，在前一种场合下是出自理性的理论上或实践上的资源，但在任何一种场合下都是凭借某种与这些概念相应的直观），他们的对象都是（res facti[[82]](#footnote-82)）事实”[[83]](#footnote-83)，大小量（几何学中）的数学属性，就是这样的事实，因为其有能力对于理论上的理性运用做出某种先天的描述。康德认为，除此之外，能够通过经验（自已的经验或者是他人的经验）而阐明的物或者物的性状，也同样是事实。这样一来，我们会发现在事实中就会有一个理性的理念——它自身并不能在直观中有任何表现，因而也决不能够对其可能性做出任何理论的证明——这就是自由的理念。自由的理念是纯粹理性一切理念中唯一的一个其对象是事实并且必须算入事实之列中的。[[84]](#footnote-84)

由此，我们解决了道德律的有效性与自由的实在性问题，从而解决了在论证另一个方向，即“从自由而至于道德律”的困难，自由具有实践意义上的实在性，所以它可以作为道德律有效性的前提，而道德律这一纯粹理性的唯一事实，无需演绎来证明其有效性的先天法则，正是自由之所以存在的前提。这样，我们就打通了自由与道德律双方，证明了康德的自由与道德律并不是互相论证的关系。

# 结语

纵观全文，我们从反驳阿利森基于交互论对康德自由与道德律的解读出发，立足康德文本(《道德形而上学的奠基》、《实践理性批判》和《判断力批判》)解开了施加于康德的自由与道德律之上的枷锁。

首先，我们追溯了自由与道德律之间“循环论证”问题的由来，我们发现它表达的是康德在其实践哲学中存在着“用自由设定道德律，又反过来用道德律设定自由”的问题，用康德的描述就是“我们为了把自已想成在目的序列中是服从道德律的，我们认为自己在作用序列中是自由的。反过来，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律的”，由此康德似乎陷入了一个表面的循环之中，即康德的自由与道德律双方在没有建立道德律的有效性以及自由的实在性的基础上却互相论证。

接着，我们探究了康德研究专家阿利森基于一种交互论对这个问题的看法。由分析阿利森的《康德的自由理论》及相关文章，我们发现阿利森认为康德的自由概念和道德律之间存在着循环论证问题的，他指出康德对道德律的“演绎”因陷入循环之中而失败，并提出了他自己独创的“交互论”(reciprocity)的解读方式，并基于这种解读试图成功地对康德道德律进行演绎。基于阿利森的解读来看，康德对道德律演绎诉诸于“两个世界”的理论因陷入了循环之中而失败，转而采取的新的方法，即诉诸于道德律作一“理性的事实”对道德律成功地进行了“演绎”，并从而说明了自由的实在性，解决存在于康德的自由与道德律之间的循环问题。

最后，我们立足于康德文本，分析了阿利森基于交互论的解读的局限性，在对阿利森进行反驳中，在实践理性中我们发现了打破试图施加于康德自由与道德律之间以循环论证枷锁的突破点——康德所强调的“自由诚然是道德法则的存在理由，道德法则却是自由的认识理由”。通过对康德第二、三批判的解读，我们可以看到，事实正如康德所强调的，道德法则作为理性的事实无须进行任何演绎，自身具有客观有效性；而自由，道德律不仅能证明它是可能的，而且证明了它在那些认识到这个法则对自己有约束的存在者者身上是现实的，而康德在第三批判中，将自由看作一个“事实”，更体现出这一意向。而这一点不仅是阿利森所忽视的，很多研究这个问题的学者，似乎也忽视了。

综上所述，我们会发现序言中的这句话，即“自由诚然是道德法则的存在理由，道德法则却是自由的认识理由”，或许不是一个开篇的断言，而是全书的凝练；它不是意味着一个似乎无可逃脱的循环，而是贯穿康德全部实践哲学的一条主线，是我们打破所谓施加于自由与道德律之上以“循环论证”枷锁的着力点。

# 参考文献

参考著作：

1. 【德】康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2004年2月。
2. 【德】康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2003年12月。
3. 【德】康德:《实践理性批判》，李秋零译，李秋零主编，《康德著作全集》第5卷，北京:中国人民大学出版社，2007年。
4. 【德】康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2002年12月。
5. 【德】康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海人民出版社，2012年8月。
6. 康德:《道德形而上学的奠基》，李秋零译，第4卷，北京:中国人民大学出版社，2005年9月。
7. 【德】康德：《道德形而上学》，张荣、李秋零 译注，中国人民大学出版社，2013年3月。
8. 【美】亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年。
9. 【美】刘易斯·贝克：《实践理性批判》通释，黄涛译，华东师范大学出版社，2011年。
10. 【美】约翰·罗尔斯：《道德哲学史讲义》，张国清译，上海三联书店，2002年12月。
11. 《康德哲学诸问题》，邓晓芒著，北京，三联书店出版社，2006年9月。
12. 《康德书信百封》，李秋零译，上海人民出版社，1992年。
13. 邓晓芒，《康德<判断力批判>释义》，三联书店，2008年7月。
14. 邓晓芒： 《冥河的摆渡者--康德的<判断力批判>》， 武汉：武汉大学出版社, 2007。
15. 杨祖陶、邓晓芒：《康德<纯粹理性批判>指要》，人民出版社，2001年。
16. Kant, Immanuel: *Critique of the Power of Judgment*, Cambridge Edition of the works of Immanuel Kant, Cambridge: Cambridge University Press,2000
17. Kant Immanuel: *Groundwork of the Metaphysics of Morals, Edited* and translated by W.Wood. Printed in the University of America by Vail-Baiiou, Binghamton, New York, Yale University,2002 .
18. Henry E. Allison: *Kant’s Theory of Freedom,* Published by the Press Syndicate of the University of Cambridge 1990.
19. Andrews Reath and Jens Timmermann: *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide*. Cambridge University Press, 2010.
20. Henry. E. Allison: *Kant’s Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary.* Oxford: Oxford University Press, 2011.
21. H. J. Paton: *The Categorical Imperative, a Study in Kant's Moral Philosophy*, University of Pennsylvania Press, 1947.
22. Lewis White Beck: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, licensed by The University of Chicago, 1960.
23. Sally Sedgwick*: Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: An Introduction Sally Sedgwick，*Published in the United States of America by Cambridge University Press, New York，2008.

相关论文：

1. 邓晓芒：《从康德的Faktum到海德格尔的Faktizitat》，《武汉大学学报》，2013年3月第66卷第2期。
2. 邓晓芒：《康德道德哲学的三个层次——— <道德形而上学基础> 述评》，《云南大学学报》(社会科学版)　第三卷·第四期。
3. 邓晓芒：《康德自由概念的三个层次》，《复旦学报》(社会科学版)，2004年第2期。
4. 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年第3期。
5. 张建宝：《自由与道德规律的循环？———从康德<道德形而上学原理>到<实践理性批判>》,《哲学百家》总第479期。
6. 李扬：《康德<实践理性批判>对自由实在性的演绎》，《中南大学学报》(社会科学版)，2014年6月，第20卷第3期。
7. 李德炎、白刚：《康德对道德律的探索——从<道德形而上学原理>到<实践理性批判>》，《哲学论从》，理论月刊 2014 年第 11 期。
8. 韩刚:《康德论道德律的可能性——从翻译与比较的角度看》，博士论文，山东大学，2012年。
9. John Rawls: *Themes in Kant's Moral.* Stanford CA: Stanford University Press, 1989.
10. Owen Ware: *Kant’s deductions of morality and freedom, Canadian* Journal of Philosophy*,* 2016.
1. Immanuel Kant . Critique of Practical Reason ,Translated by Werner S. Pluhar , Introduction by Stephen Engstrom, Hacket Publishing Company,Inc.P8 [↑](#footnote-ref-1)
2. 康德在其第二批判的结论中谈到“有两样东西，人们越是经常持久地对之凝神思索，它们就越是使内心充满常新而日增的惊奇和敬畏：我头上的星空和我心中的道德律”（［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2003年12月，第220页），而这两者正是康德长期研究的两大问题，正如康德所阐述的那样，“前者从我在外部感官世界中所占据的位置开始，并把我身处其中的联结扩展到世界之上的世界、星系组成的星系这样的恢弘无涯，此外还扩展到它们的循环运动及其开始和延续的无穷时间。后者从我的不可见的自我、我的人格性开始并把我呈现在这样一个世界中，这个世界具有真实的无限性，但只有对于知性才可以觉察到，并且我认识到我与这个世界不是像在前面那里只是处于偶然的联结中，而是处于普遍必然的联结中”。 （［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2003年12月，第220页） [↑](#footnote-ref-2)
3. 康德在《道德形而上学基础》中将全部正文的内容分为三章：一、“从普通的道德理性知识向哲学的道德理性知识过渡”；二、“从通俗的道德哲学向道德形而上学过渡”；三、“从道德形而上学向实践理性批判过渡”。在这里康德的道德哲学明显表现出有三个不同的、从低级到高级的层次即“通俗的道德哲学”、“道德形而上学”和“实践理性批判”。 邓晓芒：“康德道德哲学的三个层次——— <道德形而上学基础> 述评”《云南大学学报(社会科学版)》，　第三卷·第四期。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 《康德书信百封》，李秋零译，上海人民出版社1992年，第244页。 [↑](#footnote-ref-4)
5. ［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2003年12月，第2页。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 如阿利森所言：“我们知道，‘外在的自由’或行动的自由概念是康德的法哲学和政治哲学的中心概念，这里暂且不予考虑，而即使对这些概念置之不理，我们还会遇到一个难题：康德刻画自由的方式之多令人困惑，他对不同类型或不同意义的自由所做的区分也是多种多样”。（［美］亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年9月，第1页）刘易斯·贝克区分出五种不同的自由观念，邓晓芒也对康德的自由划分出三个层次。就康德的作为悬念的先验自由而言，“人们已经对先验自由的概念是否易于理解提出质疑并反对有所谓诉诸于该概念的绝对必要性”。（ ［美］亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年9月，第2页）罗尔斯也说：“康德的自由观是一个错综复杂的课题”，并且考察了康德使用的三个自由观念：在自由观念下的活动观念、实践自由观念和先验自由观念。（［美］罗尔斯：《道德哲学史讲义》，张国清译，上海三联书店，2002年12月，第384页） [↑](#footnote-ref-6)
7. ［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2003年12月，第7页。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 值得注意的是，这样划分并不意味着康德的自由概念具有“多义性”，“我们知道,关于自由,康德论述最多的还是‘先验的自由’与‘实践的自由’，他也经常将这二者对照起来看。比如,在前批判时期,他曾将实践的自由归于‘经验心理学’并看作‘人的自由’,将先验的自由归于‘理性心理学’并看作‘神的自由’。但是,我们并不能由此便得出康德的自由概念具有多种含义的结论”。（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年第3期）。 [↑](#footnote-ref-8)
9. “如果一个概念并不含有任何矛盾，甚至还作为那些被给予的概念的边界而与其他的知识相关联，但它的客观实在性却不能以任何方式被认识，我就把它称为悬拟的（Problematisch）概念”，（［德］康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2004年2月，第231页），“先验的自由”是康德在《纯粹理性批判》的第三个二律背反的正题及其注释中，从理论理性的角度设定的一种“自由的先验理念”，因为“思辨理性在运用因果性概念时需要自由，以便把自己从二律背反中拯救出来”。（［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2003年12月，第1页） [↑](#footnote-ref-9)
10. 转引自，邓晓芒：“康德自由概念的三个层次”，《复旦学报》(社会科学版)，2004年第2期。 [↑](#footnote-ref-10)
11. ［德］康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2004年2月，第449页。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 比如，上世纪康德著名研究者帕通(Herbert Jamey Paton)在1947年出版的《绝对命令:康德道德哲学研究》对“一个绝对的命令是如何可能的”的探讨；英美国家近三十年来极为活跃的康德学者之一保罗· 盖耶(Paul Guyer)，在1995年发表的《绝对命令的可能性》中认为，康德曾多次表示，对于绝对命令的可能性，他有两个不同的问题需要解决:一个是“理性存在者按照绝对命令行动的可能性”，一个是“人类自身按照绝对命令行动的可能性”；德国近年来较有影响的新一代康德学者施耐克(Dieter Schonecker)用英文撰写的一篇题目是《绝对命令如何可能：康德对绝对命令的演绎》的文章中，还在对康德的绝对命令的可能性进行深入探讨。在康德研究者那里，对康德对绝对命令如何可能的演绎有支持者，也有反对者。 [↑](#footnote-ref-12)
13. ［德］康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海人民出版社，2012年8月，第57页。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 转引自：Owen Ware, *Kant’s deductions of morality and freedom ,*Canadian Journal of Philosophy*,2016* [↑](#footnote-ref-14)
15. 《康德哲学诸问题》，邓晓芒著，北京，三联书店出版社，2006年9月，第88页。 [↑](#footnote-ref-15)
16. Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason,* Published by the Univ of Chicago Pr (Tx),p174. [↑](#footnote-ref-16)
17. 转引自H.J.Paton, *The Categorical Imperative, A Study in Kant's Moral Philosophy,*p225. [↑](#footnote-ref-17)
18. ［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京，人民出版社，2003年12月，第7页。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 康德对此解释道：“就好像在我们从自由到自律、从自律、从自律到道德法则的推论中包含着一个暗藏的循环似的；也就是说，我们也许只是为了道德法则而以自由的理念作为根据，以便然后再从自由推论出道德法则，因而根本不能说明道德法则的任何根据，而只能把它作为一个原则的祈求”。（［德］康德：《道德形而上学奠基》，李秋零译，《康德著作全集》卷 4，中国人民大学出版社，2005 年9月，第461页） [↑](#footnote-ref-19)
20. 康德定义意识和自由为：“意志是有生命的存在者(living beings)就其有理性而言的一种因果性(causality)，而自由则是这种因果性在能够不依赖于外来的规定它的原因而起作用时的那种属性，就像自然必然性是一切无理性的存在者的因果性被外来原因的影响所规定而去活动的那种属性一样。”并且他指明，在这里对自由的说明是消极的，“因而无助于看出它的本质，然而，由它却产生出自由的一个积极的概念”。（［德］康德：《道德形而上学奠基》，李秋零译，《康德著作全集》卷 4，中国人民大学出版社，2005 年9月，第454页） [↑](#footnote-ref-20)
21. 康德认为，自由的积极概念是一个含义更加丰富的概念，所以能产生结果，它“尽管不是意志依照自然法则的一种属性，但却并不因此而是无法则的，反而必须是一种依照不变法则的因果性”。（［德］康德：《道德形而上学奠基》，李秋零译，《康德著作全集》卷 4，中国人民大学出版社，2005 年9月，第454页） [↑](#footnote-ref-21)
22. “ Thus a free will and a will under moral laws are the same” 转引自: Kant Immanuel. Groundwork of the Metaphysics of Morals ,Edited and translated by W.Wood. Pinted in the University of America by Vail-Baiiou .Binghamton,New York.Yale University,2002 ,p63. [↑](#footnote-ref-22)
23. 康德明确提出绝对命令只有一个，这就是:要只按照你同时也愿意它应成为普遍法则的准则去行动，参考：贝克翻译为:There is, therefore, only one categorical imperative. It is; Act only according to that maxim by which you can at the same time will that it should become a universal law.（Lewis White Beck, A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, licensed by The University of Chicago, 1960.）李秋零翻译为：“因此，定言命令只有一条，那就是：只要按照你同时能够愿意它成为一个普遍法则的那个准则去行动”。（［德］康德：《道德形而上学奠基》，李秋零译，《康德著作全集》卷 4，北京，中国人民大学出版社，2005 年9月，第428页）苗力田翻译为：“所以，定言命令只有一条，这就是：要只按照你同时认为也能成为普遍法则的准则去行动”。（［德］康德，《道德形而上学原理》苗力田译，上海人民出版社，2012年8月，第30页） [↑](#footnote-ref-23)
24. ［德］康德：《道德形而上学奠基》，李秋零译，《康德著作全集》卷 4，中国人民大学出版社，2005年9月，第455页。 [↑](#footnote-ref-24)
25. ［德］康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海人民出版社，2012年8月，第55页。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 因为“以自由观念为前提，就可以意识到这样一条行动规律：行动的主观原则、准则，在任何时候都必须同时能够当作客观原则，当作普遍准则，当作我们的普遍立法原则”。（［德］康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海人民出版社，2012年8月第1版，第456页） [↑](#footnote-ref-26)
27. 正如康德自已所谈及“看起来好像我们在自由的理念中真正说来只是预设道德法则，亦即意志本身的自律原则，却不能证明它的实在性和自身的客观必然性”。（［德］康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海人民出版社，2012年8月，第457页） [↑](#footnote-ref-27)
28. 康德也认为人们必须坦率地承认，“这里表现出一种看起来无法摆脱的循环。我们假定自已在作用因的秩序中是自由的，以便设想自己在目的秩序中服从道德法则；然后我们设想自己是服从这些法则的，因为我们已经把自由归于我们自己”，而这样的原因就在于，“意志的自由和意志的自己立法二者都是自律”，所以这两个概念是可以互换的概念，但也正是因此原因，“其中的一个不能用来说明领一个，为另一个提供根据”。（［德］康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海人民出版社，2012年8月，第457页） [↑](#footnote-ref-28)
29. 阿利森解释“交互论”存在的重要性时声称：“它的重要性来自于这样一个事实，即它意味着，意志的自由不仅是道德律的必要条件，而且也是它的充分条件”，这就揭示了意志与道德律之间的关系，是一种充要的关系，即由自由为前提可以推出道德律，反过来以道德律为前提能推出自由。（［美］亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年9月，第302页） [↑](#footnote-ref-29)
30. ［美］亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年9月，第303页。 [↑](#footnote-ref-30)
31. ［美］亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年9月，第304页。 [↑](#footnote-ref-31)
32. ［美］亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年9月，第304页。 [↑](#footnote-ref-32)
33. ［美］亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年9月，第304页。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 我们能很明显的看到这个论证形式所存在的问题，而需要我们考虑的困难主要在第1步和第4步，正如阿利森所说的：“即使我们假定，自由意志必定在某种至关紧要的意义上是受规律支配的，并且规律必定是自己设立的，我们也似乎不能明显地看出，康德所界定的那种道德律乃是此一规律惟一可行的候选者。事实上，许多评论者批评康德由于普遍规律相符合的空洞观念推出非空洞的道德原则的努力”。（［美］亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年9月，第305页） [↑](#footnote-ref-34)
35. ［美］亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年9月，第305页。 [↑](#footnote-ref-35)
36. ［美］亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年9月，第324页。 [↑](#footnote-ref-36)
37. ［美］亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年9月，第334页。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 阿利森论述道：“一如业已揭示的，康德避免该循环并完成演绎的方法取决于理性存在者由以看待自身的两种立场之间的区分。从其中一种立场来看，他们视自身为感性世界（Sinnenwelt）中消极的、受因果规定的成员，而由另一种立场来看，他们视自身为理知识界（Verstandeswelt）中自由的成员。通过这一区分，我们或许能够摆脱循环”，因为在康德看来“我们将自身传递至智性世界、成为它的一员，并且认识到意志自律以及它的结果——道德性”。（［美］亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年9月，第334页） [↑](#footnote-ref-38)
39. 即前面阿利森归纳的的康德论证的两个步骤：1.现在我宣称，每一个存在者，只要他仅能在自由理念之下行动，单凭这一点——从实践的观点来看——他实际上就是自由的。2.我还坚持认为，对每一个拥有意志的理性存在着而言，我们必须借助自由理念，将之作为他能够在其之下行动的唯一理念。 [↑](#footnote-ref-39)
40. ［美］亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年9月，第335页。 [↑](#footnote-ref-40)
41. ［美］亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年9月，第335页。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 阿利森认为“或许康德自己后来确信这种方法徒劳无益，然后便转向第二批判中的道德律的有效性问题，从而颠倒了自己的思路，即不再致力于从自由的理念中推出道德律的实在性，而是主张道德律可以被确立为一种‘理性的事实（Faktum）’”。（［美］亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年9月，第348页） [↑](#footnote-ref-42)
43. ［美］亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年9月，第348页。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 八处分别为：［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京，人民出版社，2003年12月，，第5页、第41页、第55页、第57页、第62页、第74页、第125页、第143页。 [↑](#footnote-ref-44)
45. ［美］亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年9月，第351页。 [↑](#footnote-ref-45)
46. ［美］亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年9月。第351页。 [↑](#footnote-ref-46)
47. ［美］亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年9月，第353页。 [↑](#footnote-ref-47)
48. 阿利森认为，通过把这种意识称为一个事实，康德强调了它被推测（presumed）普遍性（至少对那些能够进行道德沉思的人来说是如此），又强调了它作为一蛮不讲理的被给予者的地位，它不能由任何更高的原则推演出来，也不能由对理性行为能力的反思推演出来。（［美］亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年9月，第353页） [↑](#footnote-ref-48)
49. ［美］亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年9月，第353页。 [↑](#footnote-ref-49)
50. ［美］亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年9月，第359页。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 他称“人们必须坦率地承认，这里表现出一种看起来无法避免的循环。我们假定自己在作用因的秩序中是自由的，以便设想自己在目的秩序中服从道德法则；然后我们设想自己是服从这些法则的，因为我们已经把自由归于我们自己。原因在于，意志的自由和意志的自己立法二者都是自律，因而是可以互换的概念，但正因为这一点，其中的一个不能用来说明另一个，为另一个提供根据，而是充其量可以用来在逻辑方面把同一对象的显得不同的表象归为唯一的概念 （就像把同值的不同分数归为最简式一样）”。（［德］康德：《道德形而上学奠基》，李秋零译，《康德著作全集》卷 4，中国人民大学出版社，2005年9月，第458页） [↑](#footnote-ref-51)
52. 转引自：Owen Ware, *Kant’s deductions of morality and freedom* ,Canadian Journal of Philosophy,2016 [↑](#footnote-ref-52)
53. “一切我们无须自己的任性就获得的表象(例如感官的表象)把对象给予我们供认识，都无非是以对象刺激我们的方式，此时我们依然不知道它们就自身而言可能是什么，因而就这种表象来说，即便知性再加上最大的注意力和明晰性，我们由此也只能达到对现象的知识，而绝不能达到对物自身的知识”。（［德］康德：《道德形而上学奠基》，李秋零译，《康德著作全集》卷 4，中国人民大学出版社，2005年9月，第458页） [↑](#footnote-ref-53)
54. ［德］康德：《道德形而上学奠基》，李秋零译，《康德著作全集》卷 4，中国人民大学出版社，2005年9月，第459页。 [↑](#footnote-ref-54)
55. “既然我们绝不可能认识物自身，而是永远只能以它们刺激我们的方式认识它们，所以无法更为接近它们，绝不可能知道它们就自身而言之所是，这就必然提供一个感性世界与知性世界的区分，尽管这区分是粗糙的。”（［德］康德：《道德形而上学奠基》，李秋零译，《康德著作全集》卷 4，中国人民大学出版社，2005年9月，第459页） [↑](#footnote-ref-55)
56. ［德］康德：《道德形而上学奠基》，李秋零译，《康德著作全集》卷 4，中国人民大学出版社，2005年9月，第460页。 [↑](#footnote-ref-56)
57. “因为我们现在看到，如果我们设想我们自己是自由的，我们就把自己作为成员置入知性世界，并认识到意志的自律连同其结果，亦即道德性；但如果我们设想自己负有义务，我们就把自己视为属于感官世界，但同时也属于知性世界。”（德］康德：《道德形而上学奠基》，李秋零译，《康德著作全集》卷 4，中国人民大学出版社，2005年9月，第461页） [↑](#footnote-ref-57)
58. ［美］亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年9月，第335页。 [↑](#footnote-ref-58)
59. ［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京，人民出版社，2003年12月，第2页。 [↑](#footnote-ref-59)
60. 康德强调“当我现在把自由称之为道德律的条件、而在本书后面又主张道德律是我们在其之下才首次意识到自由的条件时，为了人们不至于误会以为在此找到了不一致的地方，所以我只想提醒一点，即自由固然是道德律的存在理由（ratioessendi），但道德律却是自由的认识理由（ratio cognoscendi）。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已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”。（［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京，人民出版社，2003年12月，第2页） [↑](#footnote-ref-60)
61. 关于道德律的有效性问题，康德并非只在此否认对康德律进行演绎的可能性，比如康德还提到“对这样一种先天综合命题的可能性的洞见，我们不可能指望像在讨论到纯粹理论知性的那些原理使一样顺利进行。因为后者涉及的是可能经验的对象，也就是现象，……，但我们不能对道德律进行演绎时采用这样一条思路。因为这涉及的不是可以在别的地方以任何方式给予理性的有关对象的性状的知识，而是在这范围内的知识，即它能成为对象本身实存的根据、并且通过这种实存理性就具有一个有理性的存在者中的原因性”。（［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京，人民出版社，2003年12月，第62页）。并且，蒂默曼认为，在剖析绝对命令的权威性的过程中，康德自己几乎接近承认“他改变了想法”。“在《实批》第1章的结尾处，康德告诉我们‘寻求道德律的演绎的努力失败了’，取而代之的是一个从理性事实到自由的演绎……因此，我们可以很有把握地说，康德在撰写《实批》时已经放弃了原先证明道德律或绝对命令的可能性的努力”。(Andrews Reath and Jens Timmermann. Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide. Cambridge University Press, 2010) [↑](#footnote-ref-61)
62. ［美］亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年9月，第348页。 [↑](#footnote-ref-62)
63. ［美］亨利·E·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，辽宁教育出版社，2001年9月，第359页。 [↑](#footnote-ref-63)
64. 对此邓晓芒评论道：如果是需要通过演绎来说明的“神秘的东西”，那就不是什么“事实”了，所以“我们对道德律感到关切”，也只能限于“好像”或者“仿佛”是一个“事实”。引自邓晓芒：“从康德的Faktum到海德格尔的Faktizitat”，《武汉大学学报》， 2013年3月第66卷第2期。 [↑](#footnote-ref-64)
65. 引自邓晓芒：“从康德的Faktum到海德格尔的Faktizitat”，《武汉大学学报》， 2013年3月第66卷第2期。 [↑](#footnote-ref-65)
66. ［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京，人民出版社，2003年12月，第1页。 [↑](#footnote-ref-66)
67. ［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京，人民出版社，2003年12月，第41页。 [↑](#footnote-ref-67)
68. ［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京，人民出版社，2003年12月，第55页。 [↑](#footnote-ref-68)
69. ［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京，人民出版社，2003年12月，第55页。 [↑](#footnote-ref-69)
70. ［德］康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京，人民出版社，2004年2月，第610页。 [↑](#footnote-ref-70)
71. ［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京，人民出版社，2003年12月，第63页。 [↑](#footnote-ref-71)
72. ［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京，人民出版社，2003年12月，第38页。 [↑](#footnote-ref-72)
73. ［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京，人民出版社，2003年12月，第38、39页。 [↑](#footnote-ref-73)
74. ［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京，人民出版社，2003年12月，第4页。 [↑](#footnote-ref-74)
75. 这些范畴的实在性，在这里仅仅是用来表明，“无论何处这些范畴在这种关系中都应得到一个课题，因为它们要么被包含在先天必然的意志规定之中，要么就是与意志规定的对象不可分割地结合着的”。（德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京，人民出版社，2003年12月，第4页） [↑](#footnote-ref-75)
76. ［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京，人民出版社，2003年12月，第5页。 [↑](#footnote-ref-76)
77. ［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京，人民出版社，2003年12月，第7页。 [↑](#footnote-ref-77)
78. 通读阿利森的《康德的自由理论》可以发现，作者并未提到第三批判。 [↑](#footnote-ref-78)
79. Opinabile为拉丁文，意为“可认识之物”，康德所谓的“意见的事”是指那些“任何时候都是一个至少本身是可能的经验知识的客体，但是这种经验知识按照我们所具有的这种能力的程度而对我们来说是不可能的” 的事物，比如“以太”——一种渗透一切其他物质的弹性流质，就是一种单纯意见的事，因为假如外感官达到最高的敏锐程度的话，就有可能知觉到它；但它永远不能在任何观察和实验中表现出来。（［德］康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京，人民出版社，2002年12月，第328页） [↑](#footnote-ref-79)
80. Scibile为拉丁文意为“可推测的东西”。康德所谓的“信念的事”，是指那些“就纯粹实践理性的合乎义务的运用而言必须得到先天的思考、但对于理性的理论运用来说确实夸大其词的对象” ，比如最高的善、上帝存有、灵魂不朽。而“凡是其客观实在性能够被证明的概念（不论是通过纯粹理性还是通过经验，在前一种场合下是出自理性的理论上或实践上的资源，但在任何一种场合下都是凭借某种与这些概念相应的直观），他们的对象都是（res facti ）事实” ，大小量（几何学中）的数学属性，就是这样的事实，因为其有能力对于理论上的理性运用做出某种先天的描述。（［德］康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京，人民出版社，2002年12月，第328页） [↑](#footnote-ref-80)
81. 拉丁文：可认识的事物。 [↑](#footnote-ref-81)
82. 拉丁文：事实的事。 [↑](#footnote-ref-82)
83. ［德］康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京，人民出版社，2002年12月，第328页。 [↑](#footnote-ref-83)
84. 正如康德所说：因为自由“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。——这是在纯粹理性的一切理念中唯一的一个，其对象是事实并且必须被算到scibilia 之列的”（德］康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京，人民出版社，2002年12月，第328页）。 [↑](#footnote-ref-84)