

## 康德的相容论\* | 宫睿

**【摘要】**当代学者对康德相容论的阐释大致有两种路径，对应着以伍德为代表的“两个世界”的先验观念论解读和以阿利森、哈德森为代表的“两个视角”的解读。但这些解释并未把握到康德论证中的要点。第一部分阐明康德持有的是一种经验的因果性原则，它与自由意志至少在概念上是不排斥的，为此将专门讨论范·英瓦根的不相容论的后果论证。第二部分将根据对康德行动概念的分析，表明康德认为本源的行动的根据在于理知的原因，行动的本质并不在于作为现象的运动的后果。因此，行动的自由和自然的必然性在康德的先验观念论立场上就能得到调和。第二部分还专门反驳了哈德森对康德行动理论的同理性理解并将康德和戴维森的行动理论做一简单比较。第三部分结合“理知的品格”和“经验性的品格”两个概念，将康德的相容性理论归纳为“我规定着规定着我的规定”这一命题，并结合“自行开始”、无时间性、“做其他事情的能力”以及归责问题详细地表明康德这一理论的含义。这一系列的分析表明了康德的工作是非常出色的，它有力且详尽的解决了有关自然与自由的相容性的各种疑问，可能也是最易为人们接受的方案。

**【关键词】**相容论；经验的因果性；行动；理知的原因；理知的品格；经验性的品格

**【中图分类号】**B516 **【文献标识码】**A

**【文章编号】**2096-1723(2016)06-0005-23

**【作者简介】**宫睿，中国政法大学人文学院副教授

可以说，自由意志与决定论的相容性是近代哲学的一个核心性问题，相关争论绵延至今，呈现出相容论与不相容论的纷繁景象。毫不奇怪，康德对这一问题颇为关注，因为它直接关系到道德的可能性，在一个由自然必然性规定的世界中，是否还有自由以及人类道德行动的容身之地，反之，如果承认了自由与道德责任的真实性，是否要以破坏自然世界的普遍规则为代价。《纯粹理性批判》“先验辩证论”中的一个章节

\* 本文由“中国政法大学优秀青年教师培养支持计划”暨“中国政法大学校级人文社会科学项目‘康德《道德形而上学奠基》研究’”支持。

“在一切宇宙论理念上对理性的调节性原则的经验性运用”中的第三小节(A532/B60-A558/B586)是康德对这一经典问题的直接解答。但学界对于康德的解答是否成功以及如何阐释康德的相关论述有着巨大的分歧。早先,康德学者罕见地一致认为康德在这个问题上的阐释是失败的,如诺曼·坎普·斯密(Norman Kemp Smith)、H. J. 帕顿(H. J. Paton)、刘易斯·怀特·贝克(Lewis White Beck)直至约纳森·本纳特(Jonathan Bennett)等人。<sup>①</sup>

艾伦·伍德(Allen Wood)的经典论文“康德的相容论”<sup>②</sup>改变了这种情况。他将康德的立场概括为现象上的决定论和本体上的意志自由论的“相容论与不相容论的相容论”,自由与自然的相容性依赖于先验观念论这一特殊的形而上学立场。伍德一方面承认现象界的原因是“真实的”原因,另一方面也承认理知的原因性对于现象界的影响,“然而,在先的事件不是‘完全的’或‘自身充分的’原因,因为人类行动的原因性能够从另一个起点来看待,即将人类的行动看作是自由的结果”。<sup>③</sup>但这并不比康德本人的表述包含更多的信息,因为关键的问题在非感性条件的理性存在如何能够在现象界中“产生”出结果。为此,伍德诉诸“无时间性的行动者”(timeless agency)这一概念,认为无时间的行动者是在可能世界的预定的各种经验序列中进行自由的选择从而实现了对于现象世界的干预,所择取的那一序列既体现了经验的必然联系,同时也包含着理性的因素,于是自然与自由就具有了相容性。但是我认为伍德的这个解释至少存在着两方面的问题,一是它所诉诸的可能世界的观念并不能为康德的思想所容纳,由之而来的第二个问题是康德的理性对现象的作用要比在可能世界中的“择取”强烈得多,它是一种产生性的创造活动。

伍德的观点仍被看做是他的“两个世界”的先验观念论解读的具体运用。这种解读方式因其形而上学立场的特殊性、理论自身的一致性以及文本上缺乏足够支持等因素遭受到大量批评。于是,对于康德相容论的阐释受到了另一种先验观念论解读的支配,即所谓的“两个方

① 如诺曼·坎普·斯密称:“如果所有的自然的现象构成了一个单独的、封闭的系统,其中任一事件都是由其他事件所决定,那么一个自发的道德行动者能够自由的创始一个真正的全新的自然事件的序列,这是如何做到的?看来我们只能得出这个结论:康德维护他的基本立场的努力是失败的。用康德构想这个问题的那些术语来解决这个问题就是不可能的。如果精神的事件和自然的事件是彼此对立,也正如无时间性的事物和有时间性的事物彼此对立一样,如果自然的事物别看做是一个统一的系统,那么个别的道德自由就不能成立的。”(Norman Kemp Smith, *A Commentary to 'Kant's Critique of Pure Reason'*, New York: Humanities Press, 1962, p. 518.); 再如帕顿将这个质疑表达为“理解这样一个无时间的存在者的社会如何能够成为由因果性法则支配的处于空间和时间中的变化着的社会的基础显然是不可能的。更困难的是,由于无时间的行动对于我们是不可设想的,一个自由的无时间的行动就同样是不可设想的,也就不可能解释我们行动的自由或者是依照道德法则的自由。”(H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, Chicago: The University of Chicago Press, 1948, p. 269.); 贝克也认为这两者是一个真正的、不可消解的矛盾“如果拥有了本体自由就对自然的一致性造成了差异,那么就没有自然的一致性,如果本体的自由没有对自然的一致性造成差异,那么称之为自由就是一个虚妄的主张。”(Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's 'Critique of Practical Reason'*, Chicago: The University of Chicago Press, 1960, p. 192.); 本纳特更严厉地称康德的这一理论是无价值的,“当康德称一个本体‘没有什么发生在其中’,但却‘本身在感性世界中开始了它的结果’(B569),他意味着存在着一个不是发生的做出一个开始(a making-to-begin which is not a happening);我完全不能理解,除非把这看做一个矛盾。”(Jonathan Bennett, *Kant's Theory of Freedom*, in *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Edited by Allen Wood, Ithaca and London: Cornell University Press, 1984, p. 102.)

② Allen Wood, *Kant's Compatibilism*, in *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Edited by Allen Wood, Ithaca and London: Cornell University Press, 1984.

③ Allen Wood, *Kant's Compatibilism*, p. 88.

面”的观点。这种观点的倡导者之一亨利·阿利森在《康德的自由理论》<sup>①</sup>中认为不能刻板地理解“由理性所产生的行为”，他基于对康德实践理性的解读，认为“康德在谈及理性因果性的地方，他所指的乃是那些可能基于某些原则或命令的行为”<sup>②</sup>。也就是说，理性的“产生”能力并不能严格按照字面意义理解，而是“理性仅在它提供范导规则这种特殊的意义上才‘有其因果性’”。<sup>③</sup>阿利森为了避免两个世界的解读陷入不必要的形而上学困境以及对自由行动的窄化理解，将理知的自发性理解为理知的一种“视取”(a taking as)，他说：“欲将人自己(抑或他人)构想为理性行为者，就要采用一种慎思合理性的模型，依据这一模型，选择既包含一种视取，也包含一种型构或设定(a framing or positing)。既然这些活动本身作为自发性的表达，仅仅是理知的(它们能被思想但不能被经验)，所以我们有必要将一种理知的品格赋予行动的主体，至少在一定程度上将之赋予我们认为其理性是实践理性的主体。”<sup>④</sup>于是，理性的自由和经验的必然性的差别就不是本体上的差别，而只是视角解读的差别。行动在现象的意义上服从经验的必然性，但从实践理性的角度来看，又是理性的自发性的体现，于是两者的相容性也就得到了解决。

“两个视角”的先验观念论解读影响广泛，产生了形形色色的解释。拉尔夫·梅尔波特(Ralf Meerbote)、哈德·哈德森(Hud Hudson)、克里斯·纳提齐亚(Chris Naticchia)、托德·杨克(Todd D. Janke)等人的工作都可以纳入到这一阵营中来。梅尔波特<sup>⑤</sup>开创了以戴维森的异常一元论以行动理论解释康德相容论的先河，哈德森的《康德的相容论》<sup>⑥</sup>更加深入、系统地阐发了相关论题。哈德森明确反对伍德的两个世界的解释，他本人的核心观点是人类行动作为自然事件尽管可以在两种不可还原的方式上描述，但这两种描述是相容的，它们可以共指同一的事件或行动。他的解释很大程度上借用了戴维森的异常一元论的理论。按照这种解释，精神事件和物理事件之间具有个例之间表征性的同一性(token-token identity)。对于物理事件，康德承认它们受着现象世界的决定论支配，但这并不意味着精神层面的活动也遵循同样的法则。这样理性的自由和现象的因果决定论就能获得调和。纳提齐亚<sup>⑦</sup>认为自然和自由分别是本体与现象不同的语法主词的谓词，也就不存在冲突。杨克则依据冯·赖特的行动理论，认为康德并没有真的认为行动具有因果性，他称“关于行动的问题是概念的问题，而关于事件的发生的问题是经验性的问题，各自有各自的解释范围”<sup>⑧</sup>，于是自然与自由也就不存在什么真正的冲突。

但“两个视角”的观点也显露出诸多弊端，一些学者重新回到了“两个世界”的解释方式

① Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990. [美]亨利·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，沈阳：辽宁教育出版社，2001年。

② [美]亨利·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，沈阳：辽宁教育出版社，2001年，第65页。

③ [美]亨利·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，沈阳：辽宁教育出版社，2001年，第68页。

④ [美]亨利·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，沈阳：辽宁教育出版社，2001年，第45页。

⑤ 参见 Ralf Meerbote, *Kant on the Indeterminate Character of Human Actions, Kant on Causality, Freedom, and Objectivity*, edited by William L. Harper and Ralf Meerbote, Minneapolis: University of Minnesota Press Minneapolis, 1984.

⑥ 参见 Hud Hudson, *Kant's Compatibilism*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1994.

⑦ Chris Naticchia, *Kant on the Third Antinomy: Is Freedom Possible in a World of Natural Necessity?* History of Philosophy Quarterly. Vol 11 No 4 (Oct. 1994), pp. 393-403.

⑧ Todd D. Janke, *A Freewheeling Defense of Kant's Resolution of the Third Antinomy*, Kritike, Vol 2 No 2 (June, 2008), p. 119.

中,如约翰·麦卡蒂(John McCarty)和阿瑟·梅尔尼克(Arthur Melnick)。麦卡蒂在《康德的行动理论》中专门批评了阿利森,认为后者未能区分出对康德行动的“辩护”和“解释”的方面。他在确认康德的心理决定论的前提下,认为自由发生在“本体的世界中”,“我们在这里所做的一切任何事情是我们在哪里所做的事情的现象。”<sup>①</sup>梅尔尼克反对任何对于康德的“一元论”乃至“两个方面”的解释。他认为“这个自然序列在自身内不包含着为什么正是这样的一个自然序列的‘充分理由’,就给一个先验基础留下了空间,因为我们的自由选择是这个基础的一部分,它们就是为什么有这样一个不可阻挡的导致了我们的个别行为的自然序列的充分理由的一部分。这就使得这些行为既由自然必然性决定,但是也奠立在真正的、开放的、非自然的实践自由基础上。”<sup>②</sup>

我认为,自然与自由的相容性问题确实与如何理解康德的先验观念论密切相关,我本人的立场接近于“两个世界”的解释,认为行动确实有着理知的原因,至少对于行动不能采取“两个视角”或“两个方面”的解释。但在这之前,首要的工作是阐明康德的因果观念的含义。我认为,康德的经验的因果性不包含着整体性和可预知性的前提,而后两者恰恰是范·英瓦根的“不相容论”所依赖的。于是,康德因果性理论已经为自由留出了概念空间。在第二部分中,我表明康德认为行动的本质在于理性的因素,故理知的原因与行动构成了因果关系。但理知的原因并不破坏现象的规定关系。于是,至少在行动上,自然与自由是相容的。在这一部分中,为了说明康德的行动理论的特殊性,我还将其与戴维森的行动理论这一在当代有着广泛影响的理论相对照。在第三部分中,我结合“理知性的品格”和“经验性的品格”两个概念更详细地表明康德的相容论的要点,并从“自行开始”、“无时间性”、“做另外事情的能力”以及“归责”四个方面具体展现康德的相容论的含义。

## 一、经验的因果性

自由意志的难题在于以下两个命题的相容性。一个是任何事情的发生都是由作为在先条件的其他事件及普遍一致的自然法则所规定。另一个是至少有一些事情的发生取决于人类的自由意志。如果我们坚持前者的正确性,那么包括人类自身行动在内的未来的任何事件,都是被预先规定的。在本质上,人的活动不能改变未来的事件的预定进程,也就否认了自由意志的真实性。而如果承认了后者,似乎就意味着破坏了自然法则的一致性,不合理地为人类的活动谋求特权。于是,在坚持决定论为真的条件下,就否认了自由意志的存在。对此,当代相容论者的主要工作方向是通过对人类的欲望以及行动本质的解说,表明它们在本质上仍是和决定论相容的,他们并没有尝试挑战或重新阐释决定论这一前提。与之不同,康德式的相容论首先是通过因果性法则的阐释,表明它并不蕴含着对未来事件的预先规定的强决定论立场,这也就为自由留出了概念的空间。为此,我将首先讨论彼得·范·英瓦根(Peter van Inwagen)提供的当代不相容论的一种典型形式,考察它所要求的强决定论与康德的因果性原则的差异,进而表明康德的因果决定论与自由相容的可能性。

英瓦根在《论自由意志》一书中提出了一个对于不相容论的“简单的后果论证”(the

<sup>①</sup> Richard McCarty, *Kant's Theory of Action*, Oxford University Press, 2009, p. 105.

<sup>②</sup> Arthur Melnick, *Reason, Freedom, and Determinism in the Third Antinomy*, Themes in Kant's Metaphysics and Ethics, The Catholic University of America Press, 2004, p. 219.

Consequence Argument), “如果决定论是真的, 那么我们的行动就是自然法则和遥远的过去中的事件的后果。在我们出生之前发生了什么不取决于我们, 自然法则是什么样的也不取决于我们。因此, 这两者的后果(包括我们当前的行动)就不取决于我们”。<sup>①</sup> 于是, 我们当下乃至以后的行动不可能改变任一时刻的世界状态, 对于未来世界的进程不会发生任何影响。这就意味着我们不可能真正地具有可以产生出不同于自然的必然性所要求的事件的自由意志。在“自由意志与决定论的不相容性”一文中, 范·英瓦根将之陈述为以下形式:

(1) 如果决定论是真的, 那么  $P_0$  和  $L$  的合取蕴涵(entail) $P$ 。

(2) 如果  $J$  在时刻  $T$  举起自己的手, 那么  $P$  是假的。

(3) 如果(2)是真的, 那么, 倘若  $J$  在时刻  $T$  举起了自己的手,  $J$  本来就能够使得  $P$  为假。

(4) 如果  $J$  本来就能够使得  $P$  为假, 如果  $P_0$  和  $L$  的合取蕴涵  $P$ , 那么  $J$  本来就能够使得  $P_0$  和  $L$  的合取为假。

(5) 如果  $J$  本来就能够使得  $P_0$  和  $L$  的合取为假, 那么  $J$  本来就能够使得  $L$  为假。

(6)  $J$  不可能已经使得  $L$  为假。

(7) 因此, 如果决定论是真的, 那么  $J$  不可能在时刻  $T$  已经举起自己的手。<sup>②</sup>

我认为这至少是一个在逻辑上合理的论证。我们如果接受了它的前提, 那么它的结论至少在直觉上是有说服力的。<sup>③</sup> 仅就本文的目的而言, 我认为这一论证至少依赖于两个隐含的成问题的前提。相反, 康德本人的经验的因果决定论拒斥这两个前提, 于是也不蕴含着对自由意志的否定。

第一个隐含的前提是存在着一个整体的世界状态, 即上述形式中的“ $P_0$ ”和“ $P$ ”。这在英瓦根看来是原则上可知的, 或在本体论的层面上是确定的。我将其称为整体性论题。第二个前提直接关系到这一后果论证的核心, 即如果我们确定了  $P_0$  以及承认自然法则  $L$ , 那么就可以在原则上预知未来任一时刻的世界状态  $P$ 。因此, 它可以称之为预知性论题。

这一后果论证似乎要避免个别事件之间的决定论关系, 即  $P_0$  中的一个事件  $A$  以因果决定论的方式直接规定了  $P$  中的一个事件  $B$ 。但如果说  $P_0$  与  $L$  的合取蕴涵着  $P$ , 可是却不涉及  $P$  中的事件, 这种蕴涵的关系就是模糊的。在英瓦根的论证中, 否定  $P$  的  $J$  举手这一假定的自由行动只能是  $P$  中的一个事件。那么可得出,  $P_0$  和  $L$  蕴涵着  $P$  中的某一个事件  $E$ , 使得  $P$  为假也就是使得  $P$  中的  $E$  为假。于是按照一种对于世界状态的理解, 即一个世界状态是发生于其中的所有事件的集合, 可以说, 正是因为  $P_0$  和  $L$  的合取蕴含着  $P$  中的事件  $E_1, E_2, E_3$  等, 才可以说  $P_0$  和  $L$  的合取蕴含着  $P$ 。同时, 又因为英瓦根以“蕴涵”表达着

① Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will*, Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 56.

② Peter van Inwagen, *The Incompatibility of Free Will and Determinism*, *Philosophical Studies* Vol. 27, No. 3, Mar., 1975, p. 191. 译文录自张建宝译“自由意志与决定论的不相容性”, 见徐向东编《自由意志与道德责任》, 南京: 江苏人民出版社, 2006年, 第110页。这里的“ $J$ ”可以看做是行动主体的人, 在英瓦根的例子是一名法官, 他可以通过是否举手来决定一名罪犯的生死。“ $T_0$ ”表示“ $J$ ”出生之前的某个时刻, “ $P_0$ ”代表世界在“ $T_0$ ”时刻的状态, “ $P$ ”表示世界在“ $T$ ”时刻的状态, “ $L$ ”表示所有物理规律的合取。

③ 当代相容论者对英瓦根的后果论证多有指责, 如哈里·法兰克福的“我们对什么负有责任”(收录于《事关己者》, 段素革译, 杭州: 浙江大学出版社, 2011年, 第106—116页)。康德学者也有对这一论证的专门讨论, 见 Hudson: *Kant's Compatibilism*, pp. 89-98., 以及 Eric Watkins: *Kant and the Metaphysics of Causality* Cambridge: Cambridge University Press, 2005., pp. 336-337.

因果性,那么  $P_0$  与  $L$  作为原因与  $P$  作为结果的关系就是可逆的,即可以由一个作为结果的事件的存在推出作为其原因的事件的存在。于是,我们可以设想  $P$  中的一事件  $E$  作为结果,蕴含着  $P_0$  中的作为原因的事件  $C$ 。那么在  $T$  时刻的世界状态  $P$  和  $T_0$  时刻的世界状态  $P_0$  之间的蕴涵关系就是双向地展开的。正因为这种蕴涵的关系是双向的,我们就可以进一步推出, $P$  中任何两个事件  $E_1$  和  $E_2$  分别通过与  $P_0$  的蕴涵建立起了蕴涵的关系。同理, $P_0$  中任何两个事件  $C_1$  和  $C_2$  也具有着蕴涵的关系。于是,我们就可以初步地得出整体性论题的结论,即任一时刻的世界状态中的所有事件之间存在着普遍的因果关联。

这一整体性论题与预定性论题只有一步之遥。因为从上述的结论,即两个不同时刻的世界状态中的事件分别具有普遍的因果关联,就不难得出这样一个莱布尼茨式的命题,即任一时刻上的任一事件蕴含着另一个任一时刻上的任一事件,或者更为直接地表达为任何两个事件之间都具有因果关联。后一种表达抹除了时间对于因果关联的意义。因为在上述观念中,未来的时刻相对于现在或过去的时刻并不具有特殊的意义。未来时刻上发生的事件已经预先地蕴含于其他任一时刻的世界状态之中,那么未来的事件与过去的事件只具有认识上的差别,即未来的事件需要随着时间的展开才能为我们所证实。因此,只要我们获得了充分的信息、全面地掌握了自然法则,就可以推知未来任一时刻上的事件。

如果上述的两个前提成立,那么就不难得出不相容论的立场。明显的是,这一后果论证实际上依赖于一种特殊的因果观念,这种因果观念本身是否成立不是本文关注的。我只想表明,康德在第二类推中所确立的因果观与英瓦根论证中依赖的因果观有着重大的差别,前者与时间性的经验表象有着密切关联,上述的整体性论题和预知性论题在康德看来是不合法的。

康德在“第二类推”中要论证的主题是“一切变化都按照因果连结的规律而发生”(A189/B232),主要论证如下。首先,对现象的杂多的领会总是相继的,按这种相继的关系只是感知的主观秩序,但感知的主观秩序和对象的客观的相继状态是有区别的,我们不能直接由前者推出后者。如果要有客观相继的知识,对象的状态必须服从一个规则,以将它们规定为相继的。关键的步骤在于任何规定客观相继的规则必须包括条件与有条件者的关系,也就是相继的状态对一个原因的因果依赖性。康德说,“根据这样一条规则,在一般先行于一个事件的某物中必定有成为一条规则的条件,按照这条规则该事件总是必然地跟随在后……由于这毕竟是后继的某物,我就必须把它与另一个一般的先行的某物必然地相联系,它是按照一条规则,也就是必然地跟随在这另一个某物之后,这样一来,该事件作为一个有条件者就提供了某种条件的可靠指示,这条件则规定着该事件。”(A193-4/B238-9)也就得出这样的结论,要有关于对象的相继状态的知识,对象的相继状态必须依赖于一个原因,也就是必须处于一个规则之下。由此可见,因果性法则作为对象的客观相继的必然条件,这也就为因果性的法则的正当使用提供了辩护。但我们注意到,因果性范畴的合法使用仅仅限于时间性的表象范围之内,“因为只有现象上我们才能经验地认识到时间关联中的这种连续性。”(A199/B244)我们从有条件者与其条件的追溯只能被限制于现象的给予范围之内,如若超出,就会发生康德揭示的理性的二律背反。

在上述观念下,康德就不承认“绝对总体性”这一概念能够获得认识上的根据。康德说,“绝对总体性的理念所涉及的只不过是现象的阐明,因而不涉及对一般物的整体的知性概念”(A416/B443),“于是,这种无条件者任何时候都包含在我们想象中所设想的序列的绝对

总体性中。不过这个全然完成了的综合又仅仅是一个理念；因为我们至少预先不可能知道这样一种总和在现象那里是否也会是可能的。如果我们只通过纯粹的知性概念而无需感性直观的条件去设想一切的话，那么我们就可以直接地说：对一个给予的有条件者也就被给予了相互隶属的诸条件的整个序列；因为前者只有通过后者才被给予出来。不过在现象那里却会遇到这些条件如何被给予出来的那种方式的特殊限制，也就是这些条件是通过那在回溯中应是完备的对直观杂多的相继综合被给予出来的。这种完备性在感性直观上是否可能，这还是一个问题的。”(A416-7/B444)可见，康德明确地否认我们能够获得一个“完整的整体直观”。这就构成了对英瓦根在其后果论证中的整体性前提的直接否认。因果性的使用被严格地限制于现象的领域，那么一个世界整体状态  $P_0$  向另一个世界的整体状态  $P$  的推论在康德看来，也就是不能成立的。因果性的合法使用被限制于现象范围，它的意义就仅仅在于表明时间中的相继表象是客观的，对于整体的世界状态的承诺是无法从现象的有条件者向现象中的条件的关联中完成的。但还应注意，康德这里反对“绝对的总体性”，但并不意味着康德承认“有限的总体性”，后者会被误解为一个相对于人类而言的可能经验的范围，在这个范围内各种可能的经验或事件构成了一个因果相互蕴涵的整体。因为，我们从康德的论述中可以看出，因果性只是相对于我们的经验而言，没有经验到的经验就不成之为经验，因此因果性就不能被看做是任何整体性的可能经验总和的内在原则，它只对我们经验到的经验有效，不涉及任何未曾经验到的“经验”。

同样，英瓦根的后果论证中的预知性命题也不能从康德那里获得支持。我们注意到，“第二类推”中因果性的使用并没有包含着从一个当下的时间点向未来的一个时间点上的确定的事件的推论，或者说不能预先规定尚未发生的事件。因为第二类推确认的是现象的相继的客观性，这也就确定了因果性的使用范围。一个发生的现象作为有条件者必然有一个之前发生的现象作为其条件，不论是作为条件的现象还是有条件者的现象都是发生了的现象，它们在时间上的相继性的客观性才是由因果性规定的。康德说，“某种发生了，以及某物或某种以前还没有的状态形成了，这一点，如果不是有一个不包含这一状态的现象先行发生的话，并不能被经验性的知觉到；因为一种紧跟一个空的时间的现实性，因而一个没有任何事物状态先行于之前的产生，正如一个空的时间本身一样，是无法领会的。”(A191-2/B2236-7)康德在此表明一个发生了现象必然有一个先行的时间性的现象，这一先行的现象不能仅仅是“空的时间”，或言之，时间的表象只在作为现象的表象中才是有效的。就此，我们就可以否认在康德那里存在着对于一个未知的事件的因果推论，即不能将一个当下的现象作为条件，进而规定一个尚未发生的事件作为它的有条件者。因为尚未发生的现象根本就不是现象。而如果没有一个真正意义的未来的现象，那么也就不能在真正的意义上说有一个未来的时间，其中会发生某个现象填充这个时间。因为时间作为现象的直观条件，只有在感性给予的条件下才是有效的。因此，我们可以确认，因果性的范畴只针对已经发生的事件，确定其客观的必然相继关系。康德没有推论未来事件的意图。当然，这并不是说，未来发生了的事件就不存在和当前事件的因果关系，但假定未来的事件尚未发生，它也就不作为一个有条件者，如果不存在和当前条件的因果关系，也就无法谈及何者为其条件。因此，就不能在规定的认知意义上谈论一个确定的现在的事件作为一个确定的未来的事件的因果关系。同样，康德即使在二律背反中，也将对于未来的事件的总和排除在考虑的范围之外。他说，“这样我们就必然会把一个直到给予的瞬间为止完全流过了的时间也思考为给予了的(即使不是可以由我们来

规定的)。但说到未来的时间,由于它并非达到当下的条件,所以我们想如何处理未来的事件,是愿意在某个地方让它停止还是让它无限延伸,这对于我们领会这个当下来说是完全无所谓。设有一个序列 m、n、o,其中 n 是作为对于 m 而言有条件的、但同时又是作为 o 的条件而被给予的,该序列从这个有条件者 n 而上升到 m(及 l、k、i 等等),同样也从这个条件 n 下降到有条件者 o(及 p、q、r 等等),那么我为了把 n 看做被给予了的,就必须预设前一个序列,而且按照理性(按照诸条件的总体性),n 只有借助于那个序列才是可能的,当它的可能性并不是建立在跟随而来的序列 o、p、q、r 之上的,因此后一序列也不能被看作给予了的,而只能被看做 *dabilis*[可被给予的]”。(A410-1/B437-8)康德分别将着两者称为“回溯的综合”和“递进的总和”,他只在一定程度上承认前者的意义,而对于后者,他完全将其排除了思考的范围,认为那是一个“完全任意的问题”,“因为我们要完备地领会在现象中被给予的东西固然需要根据,但却不需要后果。”(A411/B438)这样,我们就可以认为康德也明确否认了因果性可应用于未来的事件,也就是否认了那个预知性命题。

可见,英瓦根的后果论证中的两个潜在前提都是为康德排斥的。这里可重申康德因果性观念的主旨,即规定时间中表象的相继关系的客观性。对此,阿利森正确地指出,“第二类推只是要证明任何一个事件一定有着某个原因,而不是类似的原因一定有着类似的结果。据此,就不能单凭这一点就得出在所有发生事件都可归入经验法则的意义上自然是‘合乎法则的’。”<sup>①</sup>沃特金斯为此提供了便利的概念工具,“康德的思想只是任何规定(因此也是任何相继的规定)要求一个根据去设定它,因为否则的话那个对象将就此而言是非规定的。而且,对于时间的规定性的问题,清楚的是这种非规定性不是一个纯粹认识论的(即指缺乏知识),而是形而上学的……我们要记住,康德只是试图表明客观相继的知识的必然条件。因为没有理由认为形而上学的东西不能成为认识论意义上的东西的一个必要条件。”<sup>②</sup>康德提供的仅仅是“形而上学”的因果性,而不是“认识论”的因果性。我们不能期待由一般的因果性观念规定甚至推知未来的事件,而只是表明任何发生了的客观的经验都以因果性为先验条件。

于是,我们就可以依据康德的因果性,表明它和自由至少是在概念上是相容的。首先,我将康德的因果性表述为如下命题:

(1) 任何一个作为结果发生了的事件必然也有一个发生了的事件作为其原因。

这仅仅是一个一般性的经验的形而上学的因果性原则。在这一原则下,它可以为我们提供认识上的根据。我们之所以称(1')一个事件 A 和一个事件 B 具有因果关系,是在(1)这一形而上学的前提下才是可能的。由此看来,它只被限制于发生了的事件,即现象的领域之内。但是,作为一个形而上学原则,它也规定着一切可能的经验,这就包括了对于未来的一般性判断,即

(2) 将来发生的任何一个事件都以已经发生了的某个事件作为其结果。

但这里就容易使人误入歧途,因为这一形而上学原则的应用已经超出了经验的界限,我们就不能将其转化为这样一个认识论的命题:

(2') 一个已经发生的事件 A 必然会导致一个尚未发生的事件 B。

① [美]亨利·阿利森:《康德的自由理论》,陈虎平译,沈阳:辽宁教育出版社,2001年,第38页。

② Eric Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 215.

于是，我们就可以看出英瓦根的论证中使用的因果性概念实际上是认识论意义上的因果性，它意味着已知作为原因的事件或事态 A，我们就可以确定并预知作为结果的事态 B 的发生。这个命题在本质上并不受到经验的约束，即已经发生的和尚未发生的事件之间并不存在实质的区别。因此，它就可以进一步的推论出上述的命题(2')，它也可以表达为已知现在发生的事件 A，就可以根据因果法则推论事件 B 在未来必然发生。而如果否定了这一命题，我们就可以说我们并不能预知未来会发生什么。但是对(2')的否认并不意味着对一般的经验形而上学的因果性原则的否认。于是，我们看到恰恰是根据命题(2)，我们仍然可以将未来发生的事件纳入到因果性的法则之中，即可以表达为命题(2'')无论未来发生什么，它总会与现在的某一事件构成因果关系，或是作为有条件者为现在的某一事件为条件而产生。

对此，我们还可以就(1)与(1')之间的关系与(2)和(2')之间的关系的不对称性来表达。命题(1)作为形而上学原则，可以成为命题(2)作为现实的经验的认识论原则奠立根据，两者都同样有效的。命题(2)作为可能经验的形而上学原则仍然是有效的，但是(2')作为认识论上的原则就包含着对于未来时间上的事件的规定性，这在康德看来是非法的使用，因为未来的经验根本不是经验。但如果我们非要将命题(2)这一形而上学原则转化为认识论原则，那么恰当的表达只能是命题(2'')，但这就不包含着后果论证中的那种规定性的要求了，因为其中对未来事件的指涉是以非确定的方式表达的，J 的举手就构不成对于未来的世界状态的否认了。

根据上述的分析可以看出，康德的形而上学的因果性原则就为自由敞开了充分的概念空间。假设现在的时间 T1 中的事件 C 构成了未来的某个时间 T2 上的一个可能发生的经验 E 的原因。如果 E 发生了，那么就印证了 CE 之间存在着一个有认识论意义的因果性关系。但是如果 E 没有发生，而发生了 F，这个事实所否认的只是作为具体的认识论的因果法则 CE，即上述命题(2')，而并没有否认一般形而上学意义上的因果性法则(1)或(2)。显然，F 的发生仍然取决于在先在的条件，比如 D，甚至仍可是 C。这时仍可以说，经验的形而上学的因果性法则为具体的认识论法则奠基，只不过这时的情况换成了 DF，或 CF，也就是上述的命题(2'')。这就至少表明了康德的因果理论可容纳可供取舍的可能性或做其他事情的能力。如果将可供取舍的可能性或改变预知结果的能力作为人的自由能力的表现的话，康德的因果性与自由至少在概念上是相容的。

## 二、行动

上文已澄清康德的因果性原则可以接纳不同于既定的事实的出现，同时作为形而上学原则仍然有效，这也就为自由留出了空间。但这并不等同于对自由的积极说明，也没有触及到自由与自然相容性的实质性的解说。在这一部分中，我尝试就康德的行动概念对此做初步的说明。

摆在我们面前的问题似乎是要表明自由的实在性，但问题在于，我们的认识被限制于经验的界限，自由作为超出经验领域的理念，不可能有对它的认识。在与主题相关的文本中，康德认为自由是一种“自行开始一个状态的能力”，“这种因果性[自由的因果性]不是按照自然规律又从属于另外一个按照时间来规定它的原因”(A533/B561)。我们也就无法通过自然序列的追溯证明它，康德就将其看作是一个自发性的“理念”，这一自由的理念也就是先验的

自由。自发性的意义在于它相对于感性的规定性的独立性。自由首先是作为一个宇宙论的理念，它关系到自然序列的开始，这一理念是在我们设想自然因果性的超经验使用中才出现的。但我们也注意到，先验自由的理念并不直接关系到我们的行动中的自由。

不过，康德认为“实践自由”恰是以“先验自由”为根据。他说，“以这个自由的先验理念为根据的是自由的实践概念，前者在后者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。”(A533/B561)“实践的自由”作为“先验的自由”这一调节性理念的经验性运用意味着如果我们要在实践中有自由，必须以先验的自由为根据。后者意味着摆脱一切感性的决定条件的自发性，不受欲望冲动等等的支配。那种霍布斯式的自由，即仅仅在我们的欲望不受外在阻碍的意义上的自由，会被看作是机械决定论上的幻觉，自由实质上被取消了。因此，实践的自由如果要是真正的自由的话，就必须摆脱来自于感性冲动的强迫，哪怕这种必然性来自于行动的主体的内部。所以，康德说，“在实践的理解中的自由就是任意性对于由感性冲动而来的强迫的独立性”，并且，他直接表明“人身上具有一种独立于感性冲动的强迫而自行规定自己的能力”(A534/B562)。这种实践的自由才是我们就自由这一概念所“唯一关心的事情”(A558/B586)。同时，我们注意到，“实践的自由”较道德含义上的自由要宽广得多，康德致力于解决的只是这种宽泛的、非道德含义上的自由与自然的必然性的相容论问题。<sup>①</sup>

实践的自由就关系到行动的概念，后者可被看作是前者的结果或体现。于是，自然与自由的相容性问题就集中体现于行动与自然事件的区别与联系。如果行动被完全看作是由之前的心理状态以及环境等等因素决定的，行动就将等同于自然发生的事件被纳入到自然因果性的序列之中，自发性的因素就被消解掉，自由也就是不可能的。但如果将行动看作是自由的结果，那么就需要表明行动如何既具有一种自发性，又处于自然的因果序列的规定条件之中。显然，康德采取的是后一种理解，“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理知的，即看做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”。(A538/B566)

理知的原因性是康德行动理论的关键，行动是作为理知的原因的结果而出现。这首先意味着行动包含着非现象层面的根据，或者说，单纯根据现象层面的解说不能充分地说明行动何以成之为行动。康德明确表明，如果我们对行动持有一种完全的现象层面的理解，那么自由的行动将不复存在，“这种现象连同其结果都是必然处于自然规律之下的”(A537/B565)。相反，如果持有先验观念论的立场，认为在行动中现象不足以构成对“行动”的充分根据，在作为事件的行动中，“现象本身就必须还拥有本身并非现象的根据(... , so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind.)”(A537/B565，着重号为本文作者所

<sup>①</sup> 对此，阿利森就反对伍德等人将这里的自由局限于道德意义，“康德的意图是无论是道德的命令还是实用的或审慎的命令都指示着理性的因果性。”见 Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, p. 35. (《康德的自由理论》，第40页。)阿瑟·梅尔尼克也明确指出：“第三二律背反中的自由问题是非因果决定的选择的问题，而不是康德称之为自律的问题。就此而言，它关系到一般的事件决意(deliberation)，而不是专注于道德立法。”见 Arthur Melnick, *Reason, Freedom, and Determinism in the Third Antinomy*, Themes in Kant's Metaphysics and Ethics, p. 205.

加)。因为，任何现象都必然地处于时间的形式之中，任何对于现象的谈论也都是对于时间中的现象的谈论。正是因为现象的时间性所以现象才被纳入到经验的因果性规定之中。但是，“现象本身”意味着现象还有着非时间性形式的因素，一个现象之所以成为一个现象，并不仅仅是因为它可以被规定为时间形式中的某个位置。因此，“现象本身”就意味着现象中的非时间形式的成分，既然作为非时间形式的成分它的根据就不能是依赖于时间形式才成为可能的东西，也就是本身并非现象的东西。这也就意味着现象有着非现象的根据，这也就表明了“理知的原因”的必要性。

正是这一理知的原因性才构成了行动的真正根据。相反，在康德的表述中，现象意义上的，作为自然事件的行动常常被称之为“行动的结果”。(A537/B565, A538/B566, A544/B572 等等)而区别于现象意义上的行动，作为理知的原因的直接结果的行动，康德在有些地方将其称之为“本源的行动”(eine ursprüngliche Handlung)(A544/B572)。于是我们就有了两个便利的概念“本源的行动”和“行动的结果”分别指称康德在先验观念论立场下对“行动”的不同理解。对此很容易倾向于这样的解释，理知的原因导致了作为自在本身的行动，它不服从于经验性的条件，而同时又体现为现象的层面，处于时间的经验条件的序列之中。但是，这种过于简化的两重性描述并未触及到问题的核心。相反，我们却从中发现一个更为困难的问题，如果理知的原因造成了“本源的行动”，那么这一“本源的行动”又是如何在现象层面上显露出“行动的结果”。这要么意味着理知的原因直接介入到自然的序列之中，强行在现象层面上插入了自在之物而破坏了自然的有条件的因果序列，要么意味着由于作为行动的结果是现象的，结果处于因果性的条件规定之中，原因也就被吸纳到这一序列之中来，于是它就成为被规定者要求着进一步的原因。这样，理知的原因也就不具有自发性，自由也就是不可能的了。

为了解答这一难题，我们可以引入沃特金斯所称的“奠基性主题”(the grounding thesis)。这一主题认为，现象和物自身并不是两个并行的，仅仅由于解释角度的不同而造成的方面，而是物自身奠基着现象。沃特金斯认为康德的许多文本主张支持了这一观点，“在不同的著作中，康德反复强调，物自身或本体的世界，‘奠基了’或‘支撑了’现象或感性世界……尽管康德对物自身如何奠基了现象的具体特征出于一些认识论上的原因所说甚少，它们对于这种奠基性提出了几个一般性主张，其中之一，就是奠基关系是单向的，不是交互的……物自身奠基了现象，但现象不可能奠基物自身……另一个是物自身的本体世界不仅引起了现象的存在……它也支配了现象的法则。”<sup>①</sup>这一主题与本文内容的相关性在于它表明了作为自在本身的“本源的行动”和“作为现象的行動的结果”之间的因果性关联实质上是一种“奠基性”的关系。那么又如何理解这种奠基关系呢？

但在这解释这个核心问题之前，我们至少可以确定，康德并没有将行动和事件看作是同一的。这种同一性的解释是哈德·哈德森对康德的相容论采取戴维森式的“异常一元论”(Anomalous monism)解读的关键步骤。哈德森认为康德的相关理论“最显著的特征是康德不只是单单宣称自由的人类行动和在第二类推的原则之下的自然中的经验事件的联系，而是宣称两者数上的同一”，他用戴维森的术语表达为“个例一个例的同一”(token-token identity)。<sup>②</sup>

① Eric Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, pp. 326/328.

② Hud Hudson, *Kant's Compatibilism*, p. 41.

为了支持他本人的观点，哈德森参照多个康德的文本，<sup>①</sup>认为理知的原因就相当于对于一个行动的“支持态度的、命题式的”解释，它被构筑成了对于行动的一种合理性的说明，从而否认了任何实质意义上的本体对于现象的“产生”。哈德森明确表示“思考理性的因果性的规定时，我们并不引入任何超自然的介入自然的产生性力量，我们也不会失去对因果联系的效果的解释。”<sup>②</sup>我们看到，至少在这一点上和康德对“理知的原因”的表述相悖。如果我们将康德的模式表达为作为理知的原因C'是行动的原因，那么在现象的层次上的作为结果的行动E''就是C'的结果，即C'与E''之间具有因果关系。而哈德森的模式则是存在着现象层面上的作为原因的事件C''和作为结果的事件E''。同时按照本体的视角，自在之物意义上的理知的原因C'和自在之物意义上的行动的结果E'分别对应着C''和E''，即所谓的个例的同一性或行动与事件的同一性。C'和E'构成了本体意义上的因果性，C''和E''构成了现象层面的因果性。但C'和E'之间的因果关系并不对应着或可还原为C''和E''之间的因果关系。这样，理知的原因并不在现象上产生任何东西，否则就是对于自然因果性的破坏，即否认C'与E''之间的因果关系的可能。

但我认为这一解释不仅不符合康德本人的意图，而且还会带来一系列的困难。首先，如麦卡蒂认为的，“两个方面”的解释模式预设了一个“中立之物”。如果我们预设了物自身与现象的同一性，即行动与事件的同一性，那么在一个视角下具有自由特征的本体意义上的行动如何能够与一个不具有自由特征的、遵循自然因果性的现象意义上的行动同一？如果不预设一个在两者之外的第三者即“中立之物”，这一点如何做到？但是康德先验观念论显然不包含这一“中立之物”的预设。<sup>③</sup>

第二，如果我们认为行动与事件之间存在着个例与个例的同一性，那么我们就很容易将一个视角中那个对象的特征也赋予了另一个视角中的事物。在我们讨论的情况中，如果C'作为理知的原因有着一个理知上的结果的行动E'，而两者在现象上分别有其对应物C''和E''，那么如果C''和E''处于时间序列之中，那么作为与它们分别具有同一性的C'和E'是否也就具有了时间性呢？但这显然不符合康德对理知的原因及行动的主体的非时间性的表述。

第三，如果我们认为现象上的因果事件具有经验的实在性，它们之间的因果连接也就是一种客观的连接。那么在另外一个视角下的本体的原因和结果之间的联系是不是仍然是实在的？在承认了经验的因果性的实在性的前提下，我们就不能得出这一结论。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的联系，它似乎只是为现象层面的事件间的因果关

① 如《奠基》：“行动必须看做是由其他的现象，即属于感性世界的欲求和偏好决定的。”(4: 454)；《未来形而上学导论》：“自然和自由因此无矛盾地属于同一个事物，而是出于不同的关系中。”(4: 344)；《实践理性批判》：“所有可能行动的例示都仅仅是经验的，只能属于经验和自然”，“自由的法则要被应用于发生于感性世界的事件的行动，因此在这个意义上属于自然”(5: 68)；《判断力批判》：“对于意志，作为欲求的能力，是世界上的许多自然原因之一，即根据那些概念行动”，(5: 172)。尤其是《纯粹理性批判》：“每一个作为现象的行动就其产生一个事件而言本身就是一个事件，或一个以另一个状态为前提并会在其中找到原因的事件”(A543/B571)，“正是这同样一种原因，在另一种关系中也属于现象的序列”。(A552/B580)哈德森认为这些段落确定地表明康德持有一种行动与事件的同一性的主张。但是我认为上面引用的这些话没有一句在表明那种 token-token 式的同一性。相反，在我看来，它们只是表明了自然与自由的相容的可能性，但是并没有在那种同一性的意义上表明两者的相容。

② Hud Hudson, *Kant's Compatibilism*, p. 43.

③ 参见 Richard McCarty, *Kant's Theory of Action*, p. 137.

系提供一种解释，或者是一种合理性的辩护，但是它们本身并不具有真正的因果性的产生性的含义。但如果理知的原因丧失了其实在的意义，建立在其上的自由的概念就容易沦为幻觉。

这样看来，哈德森的一元论解释并不能纳入康德本人的观点，而且本身也会产生许多问题。这就回到了之前的问题，理性的原因如何介入自然的序列，产生作为行动的结果，而又不破坏自然的因果性法则。这就需要对于行动的本质的一种特定的理解，我认为康德本人正是持有这样一种观点。这种观点认为，行动的本质在于其理知性，虽然有着现象的结果，但作为行动的本质的理知性直接与理知的原因构成了因果关系。至于行动的结果的现象层面，我认为它可以看做是作为本质的或本源的行动对于现象层面的规定。这一观点首先意味着行动的理知的原因存在于作为现象的行动之外，两者构成了因果关系。

为了表明这种观点的要点，我们可以参照维特根斯坦在《哲学研究》中对行动的内在意图的否定。在 611 及以下诸节中，维特根斯坦否认从内在的意愿来说明行动，否认内在的意愿和行动构成了一种因果关系，他大体的思想是如果内在的意愿和行动是两个独立的构成因果关系的事件，就意味着两者是有区别的。这一方面会导致无穷的后退，对于我的意愿会产生出一个对于“意愿的意愿”的不可理喻的说法(613 节)。另一方面，如果我们去除了外在的行动，那么我们就没有办法说明那个独立的意愿，“让我们不要忘记下面这一点：当‘我举起我的手臂’时，是我的手臂往上去了。于是产生了这样的问题：如果从我举起我的手臂这一事实中抽掉我的手臂往上去了这一事实，那留下的是什么呢？”(621 节)<sup>①</sup>这意味着意愿本身就是行动，或者说是完整的行动的一部分。那个“意图”并不是“举起手臂”这一行动之外或之前的东西，并不能区分出作为原因的意志活动和作为结果的身体动作。意志活动并不外在于行动本身。

可见，维特根斯坦对于行动持有一种类似行为主义的观点，其理由在于如果我们将行动的意图看做是一个事件与作为行动的事件处于因果关系之中，那么它就与行动是两个分离的发生着的事件，而这也就是上面提到的两个质疑的根源。但我们可以看到，维特根斯坦与康德在这个意义上都是反对将意愿(在康德那里是理知的原因)和行动看做是属于时间条件下的两个事件，行动的因果性也就不能在这样一种事件的因果性的意义上理解。但是，问题正在于如果我们放弃了对于行动的理由的要求，仅仅在外在现象的意义上考察行动，行动就似乎丧失其应有的含义。就“举起手”来说，构成其做为行动的并不是身体的某一物理部分的位置移动。在那种意义上，它作为事件也可能在非主体能动性的条件下发生，如别人在睡梦中把你的手抬了起来。但行动之所以称之为行动，在于它表达了一个意图，并可以被进一步地解读为行动者的能动性的体现。行动与主体性的这种特定关联是行为主义式的解释无法说明的。在此，康德与维特根斯坦以及当代行动的非因果性理论分道扬镳。行动的主体性以及与之相关的自由的概念要求着对于行动的本质的另一种解释。

就人作为理性存在者而言，康德正是通过对“行动”概念的解释来处理上面的问题。不妨重复之前的引文，“那么，我们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，即看作感官世界的一个现象的原因性”(A538/B566，着重号为笔者所加)。其中的问题就在于这两种因果性如何可以共存于一个作为事件的行动之上？这就需要我们对于行动的本

<sup>①</sup> 参见[英]维特根斯坦：《哲学研究》，李步楼译，陈维杭校，北京：商务印书馆，1996年，第244页。

质做一解释。在现象的层面上，可以将前后两个事件在时间形式中规定为具有因果关系，如“这时我想举起手”的意识和下一个时刻的“我举起了手”这个动作之间具有因果性关联。但我们可以说，在另一种意义上，这两个事件之间不具有因果关系，也就是“这时我想举起手”并不是“我举起手”作为行动的原因。依据前面阐释的经验因果性原则，两个事件的发生只是在时间秩序中具有因果性的关系。但是，作为一个行动“我举起手”并不依赖于时间的秩序，它作为一个我所产生的行动依赖于我的观念，正是因为“我想举起手”这样一个观念的内容，我才能做出举起手这个动作。这个观念的内容当然要在具体的时间性的意识中发生并产生在时间中的动作，但是仅仅是时间中的事件并不能表明“举起手”这个行动的本质。这个思想的内容作为理知的因素，本身并不具有时间性的特征，“这个行动的主体……不会从属于任何时间条件，……在这主体中不会有任何行动产生或消灭，因而它也不会服从一切时间规定的、一切变化之物的法则”(A541/B569)。观念的内容构成了行动的原因，但又由于它的非时间性，它不能被纳入到时间的秩序之中。正因为它的非时间性，它也就能够成为一个无在先条件的开始，而摆脱了自然序列的条件的追溯。

理知的原因性构成行动的原因并不是单纯视角上的转换，比如按照某种理由对经验提供解释或赋予其意义。相反，理知的原因性作为自在之物才是现象上的行动的真正根据，康德说，“难道不是更有这种可能，即虽然每个在现象中的结果固然需要按照经验性的因果性规律与其原因相联结，然而这个经验性的原因性本身却有可能丝毫不中断它与自然原因的关联，却仍然并非经验的原因性的结果，而是理知的原因性的结果？后者也就是一个原因的~~就现象而言是本源的某种行动的后果……~~”(A544/B572，着重号为笔者所加)。我们注意到，康德在认为现象归于理知的原因的结果的同时，也认为行动具有本源的含义。这里的“本源的”就意味着行动具有相对于作为行动的后果的现象更为根本的含义。或者正是因为理知意义上的行动才会产生现象意义上的行动的后果。

将理知的原因作为本源的行动的原因，也就在行动的意义初步表明了自由与自然的相容性，这也是为什么康德认为只有通过先验观念论才能解决这一问题的原因。行动毕竟在另一方面仍然从属于时间的序列，但康德将现象层面的行动称为“行动的后果”。也就是说，理知的原因产生了一个行动，但是这个行动毕竟要在现象的层面上发生，即看到了的那个“举起手”的动作。作为一个动作，它当然要有在之前发生的事件作为条件，如手本来是放下的那一状态。在这个条件的意义上，任何行动的发生都不是在现象序列之外的，作为现象层面的行动的后果必然地从属于事件发生的感性条件。但是，这并不意味着后者是独立于感性条件作出的行动。我们可以假设人只有“动物性的”的活动，它也可以举起手，但是这个动作就不是康德所要描述的行动。

这也就表明了“理知的原因”在何种意义上具有产生性的能力。它并不是依赖于现象的事件的发生。相反，康德反复强调现象有着理知的根据，正是通过理性的原因，作为现象的行动才是可能的。行动的本质也正是在于这种“产生性”的能力。可见，这种因果关系在本质上区别于自然法则的因果关系。如果依据休谟的看法，任何两个因果联系的事物之间不具有逻辑上的联系，那么因果关系的建立就需要那两个事件外部的法则，休谟的质疑恰恰针对这种外部法则的合理性，康德对于休谟的自然因果性理论的改进也恰恰在于为外在于事件的因果性法则寻求到了先天根据，正是通过因果性的范畴才赋予了经验的发生以客观的必然性。但在另一方面，自然的经验因果性法则的有效性也必须依赖于经验的给予条件，因果性范畴不具有超越经验界限的合法性。但是对于“理知的原因”及其产生的“行动”而言，就无需依赖于

感性的条件，理性的原因与行动直接构成了因果关系，虽然行动不可能在经验范围之外发生。因此，我们可以看到，在康德这里，行动的因果性理论直接来自于“理知”的自发能力，它在合理地说明行动的本质的同时，也由理性的本质为行动提供了合理化的说明。可以说，康德对行动的本质的理解来自于他对理性的能动性力量的理解，如果抛却了这种力量，行动的本质将无法得到说明。

可见，康德明显持有一种行动的因果理论，但这种因果理论只在先验观念论的立场中才是成立的。前面对维特根斯坦的简短参照表明，康德与行动的非因果性理论也不乏一致之处，但一致之处仅仅限于现象层面。于是，康德的行动理论就可以概括为现象层面的行动的非因果性和理知层面的因果性的结合。于是，康德的行动理论也就和戴维森的行动因果理论形成了有趣的对照。戴维森的理论要旨可概括为是由支持态度(*pro attitude*)和信念(*belief*)构成的基本理由(*primary reason*)就是行动的原因(*cause*)<sup>①</sup>。基本理由的存在使其区别于其他对这一行动的描述性解释或理由，表明行动与主体的密切关联，同时基本理由也使得行动理性化(*rationalization*)，即使得行动区别于单纯发生的事件。但我们也注意到，戴维森的行动因果理论在理性化行动的同时恰恰是要维持其特定的一元论立场，即将基本理由分解为对于某种行动的特征的支持态度和对于外部事实的信念，以此避免将行动看作有着某种神秘来源的二元论解释。但我们看到，作为行动的原因的由支持态度和信念构成的“基本理由”似乎仍是一种前行动的意向，那么作为一种意向活动的意识和行动仍然是两个分离的事件。那么，“理性化”就不成为联系两个事件的因果关系，或者是联系两个事件的因果关系并不成为构成行动“理性化”的活动。因此，我认为戴维森的行动理论没有充分应对维特根斯坦提出的挑战。同时，由于意图被还原为对基本理由的客观化的分析，那么它是否把握到行动的因果性所要求的主体性就是可疑的。它只不过是一些客观性的因素在某个人身上的显露，因此并不能在主体性的意义上将行动本质地区别于事件。

就本文的主题而言，戴维森在“行动的自由”一文中发挥了其行动因果理论，将其应用到因果决定论和自由的相容性问题，他写到“说当一个行动者是自由地有意向地施行一个行动，也就是在说他他将施行那个行动的条件；以某种确定的意图解释一个行动的施行也就是说那个条件被满足了”<sup>②</sup>。这显然是一种霍布斯式的自由与决定论的相容性的解释。我在这里仅仅表明“障碍的取消”或“条件的满足”最多是自由的行动的必要的条件，即使在条件满足的情况下，我们也不一定会做出那一自由的行动。因此，我认为戴维森的理论并不是成功地，在其一元论的立场上无法标明行动与事件的区别，也无法为行动赋予理性的特质，至于他对自由与因果决定论的调和就是这一失败的一个反映。这个对戴维森行动理论的简短评论表明了我们是无法在一元论的立场上或康德那里的现象层面上确立行动的因果理论，于是先验观念论立场上的行动因果理论才可能是可维护的和有成效的，它也能更好地解决自由意志和因果决定论的问题。

可见，康德的行动理论依赖于其先验观念论的立场，当然这又关系到如何理解康德的先验观念论。我们可以反观两种对先验观念论的代表性解释，发现它们至少在这个问题上没有

① 参见 Donald Davidson, *Action, Reasons, and Causes*, in *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, 2001. 译文见《行动、理由与原因》，储昭华译，节选自牟博选编：《真理、意义与方法》，北京：商务印书馆，2012年，第386—407页。

② Donald Davidson, *Freedom to act*, in *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, 2001, p. 76.

充分地把握到的理性的自发性含义。在本文的导言中，我已经表明了阿利森的两个方面的解读的问题所在。理性的因素仅仅看作是我们行动的规则性因素，他的“合作性论题”实际上要求着理性对于来自于感性的动机的依赖性，这也就不能充分地表明理性对于感性因素的独立性，理性的产生性能力也就被消解了。我认为它本质上仍然是一种同一性解释。相比之下，我认为伍德的所谓的“两个世界”的解释更加接近康德的立场，他把握到了理知的本体相对于现象的独立性和优先性这一核心特征，不足之处仅在于未能直接地回应康德相容论的要点，即理知的原因如何影响现象界乃至开启一个全新的行动。伍德对此的回答是理知的原因通过对可能世界中经验分支的选择实现对经验世界的影响。虽然，他意识到这可能意味着一个单独的选择对一连串的经验后果的责任，而这是不合理的。于是他将其修正为对我们的经验性品格或是做事的“基本准则”的责任，“康德可以这样回应，因为在原则上我们不知道我们的无时间的选择如何在这个时间性的世界上运行，对于我们来说就不可能有信心地说会有什么样的事件”<sup>①</sup>。但这样的话，我们也就同样无法表明我们要对现象意义上的行动的直接后果负责。毕竟我们的行动是发生在经验世界中的，即使不是无限推导的，现象的可能后果也是要在我们的理性的考虑之中。就此，我们还可以看到，造成伍德未能很好地解决理知的原因性的根本原因在于他仍然持有一种自然的强决定论立场。在他所借用的可能世界的观念中，暗示了一个特定的本体论承诺。未来的经验不过是我们选择诸多可能世界中的一个分支使其变成现实。但康德的理论中并不含有这种预定的可能经验的观念，理知性的原因的“产生”能力也就无法等同于“选择”。

### 三、相容性问题

在上一部分中，我通过对行动概念的分析表明了“理知的原因”在何种意义上产生了行动以及现象的行动在何种意义上被纳入经验的因果性序列。这初步回答了自由与自然的相容性问题。我认为这种解释足以回应来自不相容论的质疑并标明与其他形式的相容论的区别。但我认为，仍有必要结合“理知的品格”(die empirische Charakter)和“经验性的品格”(die intelligibele Charakter)这对概念做更深入、细致的探讨。这是因为这对概念展现出自由与自然的丰富张力。“品格”的概念较之于“行动”似乎蕴含着人格中的稳定、一贯的特征，它较之于短时的行动包含着充分的时间展开的含义，也就使得自然的必然性与自由的冲突变得更加尖锐。的确，康德在两种品格的分析中展现出一些行动概念未能充分捕捉到的含义。就此，以下将首先分析康德关于两种品格相容性的基本方案，并依次阐释其中一些重要的问题。

康德将品格定义为因果性的法则，“它的原因性的一条法则，舍此它就根本不会是什么原因了”(A539/B567)，法则是因果性的应有之义，正是因为存在着法则，原因与结果的连结才不是随意的连结，才具有必然性，才可以说一个是原因，另一个是结果。于是对于因果性的认识也就是对于这一因果性的法则的认识。如果接受了理知的因果性，也就会有这一原因的法则，同时，经验的因果性关系也有它相应的法则。康德说，“我们就会在一个感官世界的主体身上，首先，拥有一种经验性的品格，借此它的行动作为现象就会与其他现象按照固定的自然规律而彻头彻尾地处于关联之中，并有可能从作为其条件的其他现象中被推导出来，从而与这些现象结合着而构成自然秩序的一个惟一序列的各项了。其次，我们将必须还

<sup>①</sup> Allen Wood, *Kant's Compatibilism*, p. 92.

容许它有一种理知的品格，借此这个主体虽然是那些作为现象的行动的原因，但这种品格本身并不从属于任何感性的条件，并且本身不是现象。我们也可以把前一种品格称之为一个这在现象中之物的品格，把后一种品格称之为这个自在之物本身的品格。”(A539/B567)这样一来，宽泛意义上的自由与自然的相容性问题就具体表现为理知的品格和经验性的品格的相容性问题。首先，两者有着重要的区分，“经验性的品格”作为行动的主体的经验性规定，它的法则就无非是自然法则在作为自然存在的人身上的体现，我们甚至可以设想康德会同意人的欲望、情感等等能够根据自然法则获得解释甚至预测。如果我们掌握了有关一个人的全部的神经生物学知识，那么就可以预测他在一给定的条件下产生何种心理、思想以及行动，即“它的一切行动就会都必须能够按照自然规律来解释，而对这些行动进行完全的可必然规定所必须的一切就必然会在一个可能经验中找到。”(A540/B568)作为自然法则的“经验性的品格”服从于时间性的条件，它也就服从我们认识上的规定性。但另一方面，“理知的品格”作为理知的原因的法则，它不从属于时间的条件，也就是不可在现象上被认识，“它永远不可能直接被认识”(A540/B568)，“理性在理知的品格中的原因性并不产生，或者说绝不在某一个时间中起始以便产生一个结果。”(A552/B580)这一点就意味着我们设想从现象中求得对“理知的品格”的认识是徒然的。任何行动作为现象上的后果，它立刻被吸纳入自然的因果序列之中。在自然的意义上，一个现象的解释性也就是充分的。“理知的品格”的不可认识并不意味着对于某一行动的现象可采取不同的解释，在这种解释中可以为某一个现象提供一个角度的解释或者为其规定不同意义上的在先条件，从而使其纳入不同的因果链条。理知的原因及品格，区别于这种“解释”理论的关键在于按照后者的观点，经验性的品格是首要的，自行发生的，而理知的原因及品格从属于它，甚至是不必要的。但这样的解释显然不会为康德支持，这又回到了“奠基性主题”，即“理知对现象具有原因性”(A552/B580)。在此处，也就意味着经验性的品格要以“理知的品格”为根据，如果我们把理知的品格首先看作是相对于经验的决定性条件，并进而积极地看做自主的行动能力，那么上述命题也就意味着作为自由的理知的能力是经验性的品格的根据或原因。这样，困难就似乎一下子加剧了，因为“经验性的品格”本身即意味着因果性的法则，由一系列现象中的在先条件决定，那么它又如何能够作为理知的品格的结果呢？

康德说，“理性是人在其中得以显现出来的一切任意行动的持存性条件(die beharrliche Bedingung, the persisting condition)。这些行动中的每一个还在它发生之前就已经在人的经验性的品格中预先被规定了。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，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，因而纯粹理性是自由行动的，并没有任何在自然原因的链条中从力学性上受到外部的或内部的、但按照时间是先行的那些根据的规定，而它的这种自由我们不能仅仅消极地只看作是对经验性条件的独立性，(因为那样一来理性能力就会不再是诸现象的一个原因了)，而是也可以通过一种自行开始诸事件的一个序列的能力而积极地表明出来。”(A553-4/B581-2)由这段引文可以看到，一方面，我作为理性的主体，作为我的行动的原因，这一行动的结果被纳入了自然的序列之中，于是它也就作为自然的现象与其他的时间中的规定一道规定了接续着这一时间序列的可能经验。这种规定是完全符合自然法则的。但另一方面，这一为行动的主体产生的现象作为现象的规定条件，仍然不是绝对的，或者说，理性仍然可以作为我们的行动的根据。我们可以将这种复杂的关系概述为这一命题“(作为行动主体的)我规定着规定着我的规定”，它包含以下几点：

1. 其中的第二个“规定”意味现象层面的经验性的品格以自然的因果性法则规定着我的行动。

2. 第一个“规定”意味着我这一行动的主体具有理知的原因可以对 1. 中的规定进行规定。

3. 第三个“规定”意味着 2. 中的理知的原因产生的行动的现象后果又进一步成为现象中的在先条件，以经验的因果性规定着我的行动。

4. 要注意到，3. 中的规定也就是 1. 中的规定。我的现象上的规定性条件具有不断累积的特点。

这意味着经验性的品格总是开放于理知的原因，经验性的品格并不意味着它是与生俱来的，固定不变的，它的不变只表现于其作为我们行为的在先的条件规定。对此，我们还可以通过思考“习惯”这一通俗的例子获得阐明。1. 我们总是受着习惯支配。2. 习惯总是我们自己养成的。3. 我们总是有不符合习惯行动的能力和可能。4. 我们自由的行动产生的后果又进一步汇入习惯规定着我们的行动。因此，我们也就可以说“习惯”就是那个人的人格反映。上述的解释就能够捕捉到那一段引文中的两个重要信息，并完成了“理知的品格”与“经验性的品格”的相容性论题。那段引文中提到了理性的人的行动的“持存性条件”，这很容易使人将理性的原因误解附随于行动的现象，但那样一种解释如之前批评过的，容易将现象的时间性也赋予理知的原因。于是，这里的“持存性”只能依据上面的解释解读为“理知”总是具有对现象的规定性条件进行规定的力量。第二个重要的信息是康德将经验性的品格看作是理知的品格的“感性的图型”。人们仍有可能对此做“两个方面”的解读，如果在事件与事件之间有对应关系，也就意味着事件的法则之间也有对应关系，但时间性的经验性法则与非时间性的理知的法则显然不存在那种对应关系，因此那种解读是不成立的。但依据上述的解释，经验性的品格作为理知的品格的图型，其含义无非是经验性的品格是理知的自由的产物。经验性的人格反映了那个人的理知的原因。这样，我们也就基本澄清了理知的品格与经验性的品格的相容性问题。下面结合四个具体突出的问题做进一步阐释。

### 1. 自行开始

在康德看来，自由就是“在宇宙论的理解中自行(von selbst, from itself)开始一个状态的能力”(A533/B561)。这首先意味着相对于经验性条件的独立性。因为如果自由被归于经验性的条件，那么它本身又需要一个在先的原因，于是自由也就不能成为真正的“自行开始”。这一对经验性条件的独立性也就预设了理性作为“能够自行开始行动的某种自发性的理念，而不允许预先准备一个另外的原因再来按照因果联系的法则去规定这个自发性的行动”(A533/B561)。但这也造成了问题的困难所在，一方面“理性的原因”独立于经验的规定条件而自行开始，另一方面行动的结果的现象又必然地从属于经验性的在先的条件，否定了一切“自行开始”的可能性(A533/B561)。这就极易造成一个简便的处理方式，即一方面认为现象有着自身的必然性序列，任何现象不可能在真正的意义上自行开始，另一方面我们对行动却可采取自在本身的立场，赋予其理知的绝对自发的能力。这种简单的解读忽视了理知的本体的原因对于现象的积极作用，将理性变成了对现象的序列的附加的解读方式。但这显然不符合康德的意图，康德也针对现象的序列表明其有着“自行开始”的可能。在以“应当”表明实践的自由的自由的前提时，显然并不是说我们只是对于实际发生的事件仅仅采取了一种自在之物的视角，而是意味着我们可以确实实在现象上“完全自行开始一个事件序列。”(A534/B562)，“诸结果的一个经验性序列的感性条件才首次开始”(A552/B580)。那么，“自行开始”并不仅

仅是作为理知的原因独立于经验性的条件，也意味着开启了一个不同于由自然必然性规定的全新的经验性序列。这就构成了关于“自行开始”的真正的困难。当康德称作为“经验性序列”的感性条件自行开始时，是不是意味着违背了现象序列的在先的规定？根据前面的分析，答案显然是否定的。调和这一矛盾的方案首先要依赖于第一部分对经验的因果性原则的解读。当我们说一个“现象序列”自行开始时，并不意味着它否定了任何在先的规定条件，成为了一个脱离了时间规定性条件的存在。这里的“自行开始”只是相对于非理知原因的自然必然性，同样对“应当”的表述中，康德称在我们的任意中有着独立于自然原因的原因，“甚至违抗自然的强制力和影响而产生某种在时间秩序中按照经验性规律被规定的东西”(A534/B562)，那么“经验性序列”的“自行开始”不过是表明开启了另一条不同于既定的自然必然性的规定路径，但绝不意味着它是完全在脱离于任何现象的规定性条件下的“全新”的开始。

同时，上述解释就表明了“理知的原因”的自行开始也就是“现象上的经验序列”的自行开始的原因，理性的自由恰恰可以“通过一种自行开始诸事件的一个序列的能力而积极地表明出来，以至于在理性本身中并没有开始任何东西，相反，它作为每个任意行动的无条件的条件，不允许超越它之上有任何在时间上先行的条件，然而它在现象序列中的结果却毕竟开始了，只是它在这序列中永远不可能构成一个绝对最初的开端”(A553-4/B581-2)。可见，“理性的原因”的自发性恰恰是通过开启现象中的序列体现出来，我们不能说在理性本身中开始了什么东西，同时，现象序列中的开始并不意味着它抛开了一切在先的规定性条件。于是，这种显现序列的自行开始就和现象上的普遍的因果法则调和起来。这样的一种解释并不是根据康德的理念赋予“自行开始”以一个全新的、有待我们理解和接受的含义，这种对“开始”的理解恰恰符合于我们的常识的用法，当我们说我们“开始做一个事情”的时候，并不意味着那个新的行动完全脱离了在先的条件，和之前任何事件无法建立因果的必然联系，恰恰相反，“开始”总是蕴含着对于之前作为条件的事件的理性的判断与抉择，这也就见证着理知的原因对现象的序列的“开启”的意义。

## 2. 无时间性

如前所述，经验的因果性原则基于现象的时间性条件，同时康德的理知的原因以及理知的品格又被明确地赋予了非时间性，它们“不会从属于任何时间条件，因为时间只是现象的条件，但却不是自在之物的条件。在这主体中不会有任何行动产生或消失，因而它也不会服从时间规定的、一切变化之物的法则。”(A540/B568)于是，无时间的理知的品格与时间性的现象条件的相容问题就成为自由意志与决定论的相容性问题在康德哲学中的一个具体表现，正如伍德称“如果我们不能形成一个关于无时间的永恒性的一致观点或无时间的存在引起发生在不同时间上的时间的一致解释，那么康德对自由问题的解答就是站不住脚的”。<sup>①</sup> 这里的困难在于如果我们将康德的理知的原因与作为结果的行动的现象之间直接建立因果关系，那么由于现象本身的时间属性，作为其原因的结果也就立即被赋予了时间性，被纳入到了经验的时间序列之中，先验的区分遭到了破坏。理性的自由因其被归于时间序列之中，本身就要求着一个在先的条件，自由也就不可能了。因此，康德明确反对理知的原因直接对应着时间中的结果，“纯粹理性作为一种单纯理知的能力并不服从时间形式，因而也不服从时间次序的诸条件，理性在理知的品格中的原因并不产生，或者说绝不在某一个时间中起始以便产生一个结果”(A552/B580)。

<sup>①</sup> Allen Wood, *Kant's Compatibilism*, p. 90.

那么,问题就在于无时间的理知的原因如何体现其因果性。对此,阿利森就认为伍德持有一种特定的因果性理论,“在这种行为中,理知直接施加一种因果的力量,产生出现象世界中的结果……理性的因果性属于某个独特的类型,亦即非经验性的自由的因果性”<sup>①</sup>。但是我们发现,伍德并没有在这种意义上看待无时间的行动者,伍德称“我的理知的品格的一个个别的无时间的选择是通过择取(select)可能世界中的一个特定集合而影响了自然世界的。”<sup>②</sup>这样看来,理性的原因并不是直接产生现象,而是为经验的条件提供规定性。但问题的关键在于如何理解“理知的因果性”,这就又要回到前面对于行动的理知性的理解,正因为行动并不等同于事件,一个行动之所以成为行动,只在于其理知性的因素。这样,我们就可以在理知的原因与行动之间建立因果关系,而不是与现象意义上的行动之间建立因果关系。这样看来,伍德的“在可能世界中的择取”并不意味着原则上的错误,只是未能充分展现理知的原因与行动的因果关系。同样,在阿利森本人的解释中,由于他特别排斥理性的产生性能力,理性本身的意义就被弱化为了一种“解释”,“康德在谈及理性因果性的地方,他所指的乃是那些可能基于原则或命令的行为,……这些原则严格说来并不自身具有因果效力……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(行动者据以行动的原则)本身就是一个原因”<sup>③</sup>。理性当然需要一个原则,但同样明确地是理性的原则或理由并不等同于原因。<sup>④</sup>阿利森反对把“自由行为刻板地理解为由理性所产生的行动”,但康德的文本却支持这样的刻板的解释。

如果我们坚持无时间的理性产生了行动,那么又回到了无时间的自由如何与时间性的经验性的品格相容的问题。答案同样在于对行动的理知性的理解。正是因为它是无时间性的,故而它才能在任何的时间上介入经验性的层面,这也就是康德所说的“理性是人在其中的以显现出来的一切任意行动的持存性条件”(A553/B581)。正是因为理性的无时间性,才可能介入到经验性的序列之中,而不受到时间性条件的规定,它总是可能去规定着我们的状态,而不为我们的状态所规定,所以康德称“这个理性,对于人的一切行动来说在所有的时间关系中都是当下的和同样的,但它甚至不在时间之中,并且不陷入例如说一种它先前并不存在于其中的新的状态之中”(A540/B568)。

### 3. 做另外的事情的能力(the ability to do otherwise)

做另外的事的能力是自由意志与决定论问题中的一个焦点,如果一切行动以及事件都是被决定的,那么人就不可能有做另外的事情的能力,我们之所以感觉自己有做另外的事情的能力,可能是因为对决定自身的行动的因素的认识上的欠缺。如果充分掌握了相关知识,就会揭示出做另外事情的能力不过是一个幻觉。如果接受了这一观点,就威胁到了道德责任的观念,因为它破坏了道德责任要求的自主性。但另一方面,如果我们承认了做另外事情的能力是真实的,似乎又破坏了经验的因果法则的一致性,在统一的自然法则世界中不合理地要求着例外。针对这样的困境,一些哲学家就坚持自由意志与决定论的不相容性,如英瓦根,还有另外一些哲学家,试图在坚持严格的决定论,否认做另外事情的能力的前提下,挽救道

① [美]亨利·阿利森:《康德的自由理论》,陈虎平译,沈阳:辽宁教育出版社,2001年,第62页。

② Allen Wood, *Kant's Compatibilism*, p. 91.

③ [美]亨利·阿利森:《康德的自由理论》,陈虎平译,沈阳:辽宁教育出版社,2001年,第64页。

④ 亨利·阿利森运用他特有的结合性论题来解释理知的原因,见《康德的自由理论》第64—65页,但这并不能直接应对理知原因的产生性。

德责任的观念，如哈里·法兰克福。但正如第一部分中表明的，康德本人的经验的因果性法则与严格的决定论有着非常大的区别，因此在康德对这一问题的处理中，做另外事情的能力至少和经验的因果性法则不存在概念上的冲突。

但对于概念上的可能性并不等同于对做另外事情的能力的实质的说明。行动固然表现为现象上的结果，但其本质在于其理知的因素。这就表明了行动本质上并不受到现象中的因果性法则的支配，康德说“应当表达了某种必然性，以及那种在整个自然中本来并不出现的于诸种根据的连接”，“这个应当就表达了一种可能的行动，这行动的根据不是别的，而只是单纯的概念”(A540/B568)。既然行动的根据在于“概念”，后者属于理知的因素，那么行动的本质也就具有了非时间性的、非决定论的特点。行动的本质在于理知的因素，也就使其摆脱了预先的条件性的规定，我们并不能够依据预先的现象上的规定得出行动的可能性。由于行动是“被理性的根据所规定”，这就敞开了做另外的事情的能力的可能性。对此，梅尔尼克将理性的特征称之为“开放结局的”(open-ended)，他认为当康德表明自然中发生的事情实际上不应当发生就是在主张“那些关于一个决定的考虑因素是错误的，没有考虑到其他相关的因素”，“这也就是说，行动的理由总是开放的，或者是说理性的任何固定的后果或对于任何情况的考虑因素都不是盖棺定论的(definitive)。”<sup>①</sup>我认为，梅尔尼克的这一解释把握到了实践理性的特点。因此，至少在实践理性的层面上，不会容纳任何的决定论，做另外的事的能力被归于理性的本质，如梅尔尼克所说，“能够选择(也就可能去做)另外的事情，就不再是违背实践理性的，而是对真实的实践理性来说是本质性的”。<sup>②</sup>做另外的事情的能力在实践理性层面是真实的，也就意味着在现象的层面上，我们能够做出不同的行动。结合前面的观点，即理知的品格规定着经验的品格，我们就不可能预知或规定究竟会发生什么样的行动。如果所谓的“做另外的事情”是相对于做出为现象的因果法则规定的行动而言，后者是在排除了行动者的理性层面，单纯以自然的原因来考察行动的主体，即康德所说的“人类学”的视野中考察人，但行动之所以称之为行动，恰恰在于其理知的因素，舍此行动也就不称之为行动。

或许还会硬要将“做另外事情的能力”塞入过去的事件中，通过表明后者为因果的必然性所支配，而否认前者的可能性，但这种做法是无意义的。因为理性的本质恰恰在于其无时间性，如果时间能够调回到过去，这一做其他事情的能力就相对于那时的选择与行动同样是真实的。

#### 4. 归责(Zurechnung, imputation)

自由意志与决定论的问题的争执除了形而上学的兴趣之外，实践上的关切来自于道德责任问题。按照通常的理解，如果我们的一切行动完全取决于不受我们控制的因素，对于任何发生的事件不能避免或促使其发生，那么我们也就不需要对那一行动负有道德上的责任。如果决定论为真，道德责任就不再是一个可维持的概念。但如果我们坚持道德责任的真实性，似乎就意味着我们必须强行介入到自然序列之中，将一个作为自然事件的行为抛离于其所属的因果关系，而使人成为那一行动的肇始者。不论道德责任问题是否是康德讨论自由意志与道德责任的最初的、主要的动机，我们看到康德的相容论对于道德责任问题提供了一个充分的解答。

<sup>①</sup> Melnick, *Reason, Freedom, and Determinism in the Third Antinomy*, p. 211.

<sup>②</sup> Melnick, *Reason, Freedom, and Determinism in the Third Antinomy*, p. 215.

首先, 我们看到康德完全承认人的行动处于自然事件的关联之中, 他在对恶意谎言的阐释中, 承认了“人们最初的想法是审查他的经验性的品格, 直到这品格的根源, 人们在糟糕的教育、不良的交往, 部分甚至在某种对羞耻没有感觉的自然天性的恶劣中, 寻找这种根据, 部分则推给浮躁和轻率; 同时人们也没有忽视起诱发作用的机遇的原因。”(A554/B582) 任何的行为都处于据经验性的品格中的法则的因果关系之中。但这种经验的因果性关联并不意味着我们的行动就无关于行动的主体的能动性。康德发现人们在承认这些原因的的作用的同时, 仍然保留了道德责任的概念, “人们即使相信这个行动就是由此而被规定的, 却并不减少对这个行为者的指责”(A555/B583)。康德的意图在于表明人们的常识看法契合了他本人的先验观念论的解释, 或是后者才能给予前者充分的阐明。按照先验观念论的立场, 经验性的品格所造就的因果关系仅仅处于现象的层面, 但行动的本质并不在于此, 正是因为存在着自在之物的理性主体, 我们才将道德责任归之于那个行动的主体, 康德说: “这种指责是建立在一条理性法则之上的, 我们在此把理性看作一个原因, 这个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。”(A555/B583) 可见, 正是因为有着理性的因素, 行动的规则才是可能的。相反, 如果不具有这样一种现象与自在之物的区分, 自然的原因也就成为了行动的充分的原因, 那么也就不会为理性的自由以及行动的主体的自主性留出空间, 道德责任的概念也就随之覆灭。

但是, 先验观念论的立场只是提供了解决这一问题的基本框架。如果误解了它的含义, 道德责任问题仍不能获得良好的解答。按照上述对先验观念论的基本理解, 现象上的行动由自然法则决定, 但理性的原因又决定了作为自在之物的行动的本质。但问题的困难之处在于行动的后果以及影响都是发生于现象的层面, 对于他人的损害至少是通常现象层面体现出来, 那么何以现象层面上的行动超出其自身的支配性原则, 而归之于理性的主体呢? 我认为, 按照前面描述的康德对经验性品格和理知的品格的相容性理论, 经验性的品格以及行动是通过理知的品格塑造出来的。作为理性主体的人不断通过自身的能力产生着行动, 作为现象的行动的结果又转化为经验性的规定条件, 它进一步作为规定着那个人的行为的条件。因此只要是一个没有丧失其理性能力的人, 他的行动就是他的理性人格的体现, 任何经验性的规定条件不足以使其解脱他的行动在现象上的后果所要承担的道德责任。这在通俗的意义上就是说, 人的行动反映着那个人的品性, 或用康德的表达是前者是后者的“感性的图型”(A553/B581)。因此, 由现象层面的行动的后果向理性主体的归责就是理所当然的。

#### 【参考文献】

- Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990.
- [美]亨利·阿利森:《康德的自由理论》, 陈虎平译, 沈阳: 辽宁教育出版社, 2001年。
- Henry Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, 2004.
- [美]亨利·阿利森:《康德的先验观念论》, 丁三东、陈虎平译, 北京: 商务印书馆, 2014年。
- Henry Allison, *The Antinomy of Pure Reason Section Nine (A515-67/B543-95)*, in *Essays on Kant*, Oxford University Press, 2012.
- Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*, Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- Jonathan Bennett, *Kant's Theory of Freedom*, in *Self and Nature in Kant's Philosophy*, edited by Allen Wood, Ithaca and London: Cornell University Press, 1984.
- Hud Hudson, *Kant's Compatibilism*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1994.
- Derk Pereboom, *Kant on Transcendental Freedom*, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol 73, No 3

(Nov. , 2006).

Arthur Melnick, *Reason, Freedom, and Determinism in the Third Antinomy*, in *Themes in Kant's Metaphysics and Ethics*, The Catholic University of America Press, 2004.

Chris Naticchia, *Kant on the Third Antinomy: Is Freedom Possible in a World of Natural Necessity?*, *History of Philosophy Quarterly*. Vol 11 No 4 (Oct. 1994), pp 393-403.

Dana K. Nelkin, *Two Standpoints and the Belief in Freedom*, *The Journal of Philosophy*, Vol 97, No 10 (Oct. , 2000).

Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will*, Oxford: Clarendon Press, 1983.

Peter van Inwagen, *The Incompatibility of Free Will and Determinism*, *Philosophical Studies* Vol 27, No 3, Mar. , 1975. “自由意志与决定论的不相容性”, 张建宝译, 见徐向东编《自由意志与道德责任》, 江苏人民出版社, 2006年。

Eric Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Allen Wood, *Kant's Compatibilism*, in *Self and Nature in Kant's Philosophy*, edited by Allen Wood, Ithaca: Cornell University Press, 1984.

[责任编辑: 周黄正蜜]

## Kant's Compatibilism

GONG Rui

(School of Humanities, China University of Political Science and Law)

**Abstract:** There are two interpretative approaches to Kant's compatibilism, which respectively correspond to two sorts of interpretation of transcendental idealism. One is “two worlds” interpretation represented by Allen Wood, and the other is “two perspectives” interpretation represented by Henry Allison and Hud Hudson. But these interpretations miscomprehend the essentials of Kant's argument. The first part states that Kant held a kind of the empirical causal principle, which is at least conceptually nonexclusive to the idea of free will. The analysis in this part is partly devoted to the consequence argument suggested by Van Inwagen. The second part analyzes Kant's conception of action according to Kant's thesis that the action is based on the intellectual cause, and the essence of action is not the consequence of action as phenomenon. Thus, the freedom of action and the necessity of nature can be reconciled in Kant's transcendental idealism. The second part also specifically refutes Hudson's explain of Kant's theory of action and briefly compares Kant with Donald Davidson's theory of action. Combining with the concepts of “intellectual character” and “empirical character”, the third part encapsulates Kant's theory of compatibility into the proposition of “I determinate the determinations which determinate me”. Integrated with some important notions such as “starting by self”, “timelessness”, “the ability to do alternative things” and “imputation”, this part also gives a detailed account of the significance of Kant's theory. The result shows that Kant provided a powerful and detailed solution to the puzzles that baffled philosophers who speculated on the compatibility between freedom and nature, and this solution may also be the most easily accepted program.

**Keywords:** compatibilism, empirical causation, action, intellectual cause, intellectual character, empirical character