

# “先验自由”与理性的功能

## ——对阿利森关于康德哲学中相关批评的质疑

董滨宇

(北京大学 哲学系, 北京 100871)

**[摘要]** “先验自由”是康德道德哲学中一个十分基本的概念, 据此, 康德从认识论的层面转向实践理性的层面, 与此相关的是被广泛接受的“交互论”。虽然有诸多对于“先验自由”这一概念的质疑, 但是, 在阿利森那里, 则认为“先验自由”确实作为一个必要的概念充当了道德法则演绎的中介。不过, 阿利森同时认为, 这种必要性却恰恰表明了康德这一演绎思路的失败, 从而在后来的文本中不得不采取另外一种证明思路, 以至于必须走向阿利森所谓的“包含论”, 借此, “交互论”才能被更准确地理解和接受。文章将针对这一观点展开论述, 在力图阐明阿利森主要推理思路的同时, 指出“先验自由”的概念是必要的, 而且形成这一概念的理性功能才是理解康德论证思路的关键。至少, 在康德哲学的框架内, 并不存在难以弥补的推理的裂痕。

**[关键词]** 交互论; 包含论; 先验自由; 实践自由; 理性的功能

**[中图分类号]** B516.31 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1005-3492(2010)03-0022-05 **[收稿日期]** 2009-10-25

**[作者简介]** 董滨宇, 男, 黑龙江哈尔滨人, 北京大学哲学系外国哲学专业博士生, 主要研究方向为康德哲学与政治哲学。

### 一、阿利森的论证与批评

在《康德的自由理论》一书中, 阿利森于第12节讨论了关于“道德法则的演绎”的问题。针对相应的康德《道德形而上学原理》的第三章, 按照阿利森的观点, 这一演绎必须以“交互论”为前提。所谓的“交互论”, 按照康德的说法, 就是自由概念与道德法则是互相说明的, 二者是“二而一”的关系。阿利森进一步解释为, 意志的自由是道德法则的充分且必要条件。<sup>①</sup> 不过, 虽然阿利森在本章的目的是为“先验自由”与道德法则之间的实质性支持提供辩护, 但是, 正如他在这一章开篇所说的: “在前者那里 (指《道德形而上学原理》的第三章——本文作者注), 以设定自由理念的必然性为基础, 康德从中演绎出了道德法则; 相反, 在后者那里, 他却明确地否认了道德法则任何演绎的可能性, 而是认为, 这一法则作为‘理性的事实’, 应作为演绎出自由的基础。”<sup>②</sup> 也就是说, 康德在《原理》中的演绎策略是失败的, 而它的成功则在于第二批判中次序的“翻转”。

首先, 阿利森对康德的责难是从其对于“交互论”的支持开始的, 虽然在最后, 他指出这种能够为道德法则提供基础的自由必须是一种功能较强的积极意义上的“先验自由”, 而不能是一种较弱的仅仅拥有绝对自发性的消极意义上的自由。与此同时, 他要预先提示一点, 那就是即便这种较强的“先验自由”, 也必须在实践的立场上才能承认其客观实在性。但他的这一观点正是本文所要质疑的地方, 但在此之前, 应该有必要阐述一下阿利森的具体论证步骤。

根据阿利森的分析, “交互论”包含下述四种意义: 第一, 作为一种原因性的意志 (will), 必须是受到某种法则规定; 第二, 作为自由的意志, 它不能受到自然法则的规定; 第三, 由

前两点, 自由意志必须是自己立法的; 第四, 道德法则就是这种自己立法的法则。<sup>③</sup>

但是, 阿利森指出, 相对于以往, “交互论”经受了大致这样几种批评: 首先, 自由意志未必是要有法则制约或者说可规定的 (law governed or determinable); 其次, 即便承认自由意志是被自我立法所规定的, “康德所谓的道德法则是这一法则唯一可行的代表, 这一观点也并不是显而易见的”<sup>④</sup>。由此, 很多批评家指出, 康德试图仅仅从“单纯的符合普遍性的法则”推出一种“非空虚的道德原则”是错误的, 二者间存在难以轻易弥补的鸿沟。在阿利森看来, 对于第一个批评是比较好辩驳的, 那就是, 作为理性的主体 (rational agency) 其自由意志必须是被规定的, 也就是说, 他必须是按照自我立法的法则去行动。对于第二种批评, 阿利森认为, 产生这类误解的原因在于: 仅仅是从一般所谓的“自发性”而非先验自由意义上的“自律”出发来解释道德法则与自由意志的一体性。就此, 从“无条件实践法则”的角度, 他指出, 正是先验自由使得理性主体以其自由意志在做符合“普遍性法则”行为的同时, 必然意味着主体也是在认识到这一普遍法则的前提下所进行的一种自由遵守 (自律) 的行动。也就是说, 自由与普遍性实践法则是相互蕴含的。紧接着, 阿利森的结论是, 这一论证的成功也可说明自由与道德法则的类似关系。

先验自由具有的基本特征是, 作为一种纯粹的自发性, 它能够摆脱任何一种感性力量的干扰。由此可以认为, 先验自由是寻找“最高准则”的能力。同时, 我们也可以这样认为, 寻找并接受“最高准则”的行为必须是一种纯粹自由的行为, 只有它才提供了我们之所以自主选择这一准则的原因。由于这种自由的存在, 理性主体可以对自己的行为以是否可

以普遍化来作为其对错与否的标准,这也就意味着,一种真正自由的行为,它的确实性可以通过普遍化标准来证明。在一种不断追求普遍化的反思衡量中,主体成为真正自由的理性主体。这样,适宜于所有先验自由的主体的准则,必然是一条无条件的法则,反之亦然。这就是康德把先验自由与“无条件实践法则”的关系视为“分析性原理”的原因。

但是,接下来,从“无条件的实践法则”过渡到“道德法则”又是一个问题,按照阿利森所提供的 Aune 的观点,前者被阐释为“使你的行动符合普遍法则”,后者被阐释为定言命令的第一个公式:“这样行动,你意志的准则始终能够同时用作普遍立法的原则”<sup>⑤</sup>, Aune 认为,前者是一个准则,后者是一个法则,二者有逻辑形式上的根本差异;其次,一个主体的行为可以符合前者的要求,即与普遍法则一致,但这并不意味着主体行为的这一准则可以一般化,从而变成实践法则。对此,阿利森认为, Aune 忽视了康德道德演绎中“先验自由”的作用,普遍性实践法则只涉及准则的“立法形式”(legislative form)而非准则本身,尤其在第二批判中,“这种立法形式,就其包括在准则中而言,是唯一能够构成先验自由意志决定根据的要素”<sup>⑥</sup>。自由意志服从于无条件的实践法则,也就意味着遵守这种立法形式,进一步地,就是按照定言命令的要求使自身的准则可以普遍化为共同的准则。因此,通过先验自由这一纯粹意志的设定,普遍性实践法则与道德法则之间的鸿沟可以被弥补。

至此,阿利森维护了“交互论”的基本证明:接受自由概念的同时也就必须接受定言命令,不过,这一自由的概念必须是功能较强的先验自由,“康德的实际出发点是先验自由的理性主体这一较厚的概念,而非较薄的理性存在者或者理性主体(rational agent simpliciter)”<sup>⑦</sup>。

通过以上的论述,一个无可争议的事实是,康德是通过自由的实在性推出道德法则的有效性。它采取的似乎是一种循环的方式,但这恰恰是“交互论”的特点:作为理性主体,我们具有先验意义上的自由,这使得我们必然遵从道德法则,从而反过来证实这种自由,即我们只有按照道德法则行动,才能称之为真正自由的理性存在者。至少从第一批判与《原理》来看,阿利森认为康德在寻找一个非道德性的前提并试图以此来推论出道德的必然性,这一想法首先落实于第一批判中,就是我们一直在讨论的“先验自由”,而要认可这一概念,就必须接受另一个前提,这就是理智世界的实存性。由于一种理性的自发性,我们能够意识到自己作为理智世界的存在者,具有一种自由的,即摆脱一切感性牵绊的认识能力,接着,这种理性世界的“身份”(membership)可以和意志的自发性活动联系起来<sup>⑧</sup>。通过认定在理论认识中一种先验自由的存在,实践自由的概念可以由此得出,这样,从理论理性到实践理性,中间是一次实质性的且成功的过渡。

由此可见,“交互论”很可能导致以上所说情况的发生,即理智世界自我实存及纯粹的自发性的设定,这是很多支持“交互论”的观点所始料未及的。在这种本体一现象的双重

世界理论中,康德的道德或者自由的演绎是可能的,但是却是在建立在完全不合适的基础之上。阿利森在这里指出:

“从拥有理性到理智世界身份的过渡是演绎的关键之点……在这一过渡中康德造成了‘理智世界’这一概念的含混性。更确切地说,这个词既指 *Verstandwelt* 又指 *intelligibelen Welt* 康德没有进行任何充分的证明就从前者滑向了后者。前者被否定性地理解为包含着所有非感官之物或者仅仅是理智性的(在否定意义上理解的本体)后者被认为是一种积极的由道德律制约的超感性世界,或者是‘目的王国’,‘作为物自身的众多理性存在者的总体’。很显然,这是一种积极意义上的本体。”<sup>⑨</sup>

我们知道,康德的先验观念论除了表象世界外,不承认我们可以认识到表象之外的物自身,所以,认为从理论意义上可以证明作为本体的先验自由以及道德律的存在是不可能的,在这里,阿利森准确地说明了康德的根本立场,并且指出,理智世界(*Verstandwelt*)的设定,在认识论意义上仅仅是一种“观点”,是被“设想的”,它的目的是为了引伸出实践理性下真实的道德行为,这一点,在康德那里也是被接受的,并且完全符合于他的先验观念论。但是现在,康德的这种从理论理性到实践理性的过渡却需要一种较强的先验自由的设定,这一点本身就与第一批判的思想格格不入。换一个角度讲,如果为了符合第一批判的基本原则,强调本体世界的不可知性,那么,先验自由就应该仅仅具有一种极弱的否定性意义,但如此一来,它只能作为一种“观点”或者“视角”,与理性世界以道德法则为至上原理的积极自由存在不可弥补的裂隙。第二个问题与此相关,实践理性或者意志由于“先验自由”的意义而分化为两种情况:一种是实践理性主体,它具有实践功能,但缺少自律性(*autmata*),一种是为了具有这种自律性,必须与真正的先验自由相关的纯粹实践理性主体。“康德需要的是更强的后者,但是,知性世界(*Verstandwelt*)的身份只能提供相对很弱的前者。结果,即便有先验观念论的支持,这样一种尝试,即认为必须设定一种自由,在关于我们理性的(*rationality*)非道德的前提下,这种自由将作为道德(先验自由)的必要且充分的条件,就注定失败了。”<sup>⑩</sup>

阿利森最后指出,康德本人似乎也意识到了这种失败,于是改变策略,在第二批判中放弃了以这种非道德性前提为基础建立纯粹理性实践法则的想法,“这样,不是再从理性主体(*rational agent*)出发,通过自由的设定,经过交互论而到达道德理论,相反,康德直接从作为‘理性的事实’或对于道德法则的意识,过渡到纯粹理性的实践性以及先验自由的实在性。”因为,既然自由的可能性无法被直接肯定或者否定,那么就意味着,据此,纯粹理性的实践性也是难以被解释清楚的。

## 二、对“先验自由”概念的辨析

对于阿利森所得出的结论来说,康德在《原理》第三章所进行的推理程序是不成功的,而第二批判就是一种有意识的修正,它是在承认理性主体拥有“理性的事实”的前提下,通过道德法则的先在性而说明只有遵循道德法则的行为才能

够获得真正的自由。康德的论述上的失误是“他把一种从实践观点来看的自由等同于我们必然要在一种自由的理念之下来行动。”<sup>①</sup>这样,就使理智世界中的自由具有了某种本体性意义,而这与先验观念论的基本原则是背道而驰的。阿利森本着经验实在论的态度,认为居于经验现象界的主体,在实践意义上,其可以作为真实出发点的是一种“兴趣”(interest)。“康德的观点毋宁说是,自由是在我们对道德律的兴趣中被实在化的。这一观点认为,自由不仅被设定为可想像这种兴趣以及遵守道德律制约的必要条件(尽管这只是全部理论的一部分),同时,在自律与独立性的意义上,我们的自由也正体现于我们所具有的这一兴趣中。”<sup>②</sup>“理性的事实”意味着一种不仅可信而且权威的道德律存在,自由的可能性只有以此为前提才能被演绎出来。康德的“交互论”必须以“理性的事实”为根本条件,并且仅仅在实践行为发生中才能承认这一事实,或者说“较强意义的先验自由”是确实被我们意识并且经验到的。为了更好地适应自己的这一最终结论,阿利森在此之前就指出了与“先验自由”有内在联系的“实践自由”的重要性,并认为比之于前者,后者更适合于康德关于理性主体自由意志界限的断定。并且,通过充分运用“实践自由”的概念,阿利森提出了他著名的“包含论”(incompatibilism),在先验观念论的框架内,只有这一理论才能为理论理性与实践理性的过渡提供充足的证明。

在第一批判“先验辩证论”中,“先验自由”被康德解释为“自动开启一个状态的能力”,<sup>③</sup>根据第三个二律背反,先验自由作为自然界因果性的原因,本身就不能属于经验世界,否则,根据自然因果性的要求,它就不能称之为第一因。也就是说,它是只属于我们理智的概念,不为我们所知,但必须是现象的根基。“先验自由”具有两个重要特征:积极意义与消极意义。前者是指一种绝对的自发性,后者是指摆脱一切感官影响的独立性,<sup>④</sup>正是因为这样的特点,康德认为,它可以为意志的自发性提供理论基础,在这里,先验观念论开始发现一种“实践的旨趣”(Praktisches Interesse)。但是,阿利森遵循康德的原则,指出这一概念并不具有实在性,而只能被设想(conceived),因为仅仅作为一种理性概念,它无法被经验到。相比较而言,实践自由就是一种发生于现象界的,可以被经验到的真实的自由。它“要求的是行动的现象性原因,也就是主体的倾向(inclination)或者欲求(desire)”<sup>⑤</sup>,具有这种自由的意志“只是独立于特殊的欲求与倾向,但并不独立于一般的欲求与倾向的规定。因此,即使没有后一种独立性,实践自由也包含一种真正的,但有限的自发性以及一种按照命令去行动的能力,尽管这种遵守命令的刺激因素最终属于我们的感官自然。”<sup>⑥</sup>

可能是受到康德本人对这两种概念对比性论述的影响,<sup>⑦</sup>阿利森认为实践自由已经可以作为道德的充分条件了,或者说,是可以被证明的条件。尤其在的《伦理学演讲》中,康德几乎完全讨论实践自由,而不涉及任何一种先验自由的情况。同时,针对这一文献,阿利森引证另一位研究者

亨利希的观点,承认康德似乎有“从理论理性中导出道德义务实在性的计划”,具体而言,是从知性的一种普遍性特征中找到与道德认同有关的要素。和亨利希一样,阿利森并不认同康德的这一想法。在他看来,无论我们多么必须承认先验自由与实践自由具有极强的亲缘性,这两个概念依然是“不相容的”,因为首先,思维的自发性只有认识意义而无实践意义,这是毋庸置疑的;<sup>⑧</sup>其次,毕竟,在第一批判中,理性是否真正拥有表象的原因性,康德语焉不详。在此,不管怎样,“作为理性存在者,我们只能进行概念性思维而缺少真正的agency或者意志(实践理性)。”但是,实践自由作为确实能够被经验到的能力,它可以保证道德行为的实现。先验自由不能作为实践自由实在的根据,因为它仅仅是思维主体由于意识的自发性而产生的空的对象,并不具有实质性内容,作为一种“假设”,它对于道德法则演绎的作用与实践自由相比是不可同日而语的。一如本文第一部分所说,单纯从“先验自由”出发,通过“交互论”来证明道德法则的策略是不成功的,因为它运用了过强意义的“先验自由”概念。与之相反,阿利森提出的“包含论”可以很好解决这一问题,它是说,“自由意志的全部特性在于,就个体将一种刺激(incentive)包含于他的准则(使其成为他应该指导自己的一般性法则)中而言,这种刺激规定着意志的行动。”<sup>⑨</sup>实践自由是从倾向与欲求中产生的意志的自发性,但它的根据却不在这种感性条件中,而是作为行动规范与目的的道德律。从这一角度,我们就可以在经验的层面,说明真正的道德行为的可能性。

其实,在阿利森关于自由的论证步骤中,其出发点并不是两种自由,而是主体的两种性格,即经验性格与理智性格,它们对应于现象一本体的区分。一个理性存在者,他处于经验世界当中,虽然既可以产生经验性概念,也可以产生理智性概念,但是,前者可以被证实,而后者却不能。先验自由属于后者,作为一种纯粹的理智性概念,它只能被“设想”而不能被经验。原因在于,两种性格之间完全缺乏可推导性条件,这是康德的先验观念论所直接导致的,因为根据现象一物自身的观点,我们在理论上只能认识可在现象中发生的一切,而对非现象的本体世界一无所知。

然而,与很多研究者认为理智性格只是为实践理性而设立的一个前提性概念的主张不同,阿利森指出,实践自由所根据的自发性(倾向或者欲求)在认识能力中有其根源,这就是作为自我意识的先验统觉的自发性,或者称之为“我思”;而在意志能力那里,则是一种类似的自发性“我认为”(I take)<sup>⑩</sup>正如为了认识的形成,必须有前者伴随全部表象以使之成为“我的”,在一个实践行为中,也必须有“我认为”伴随我的全部倾向以使之促成我的行动。另一方面,“我思”与“我认为”都是只可以设想而不能被认识或被经验到的理智性概念,虽然在以后的文本中,阿利森对于二者的相似性做了修正,<sup>⑪</sup>但是,在本文看来,他似乎并未强调“我思”或“先验统觉”与“内直观”的一个根本性区别是,后者只是一种既予性的感性直观,前者却是对于一般直观的杂多进行联结的

源发性能力,而且,康德强调,这种能力有时可以超出感性直观的界限单独表象对象,比如说产生“上帝”的概念,当然,康德说,这时已不是对于事物的知识,而是一种实践意义上的道德预设。

总之,阿利森认为,在经验性的条件下,理智的本体的自我只能是理性调节性功能所产生的概念性的假定,理智特征只能在认识论而非本体的意义上来理解,“理性主体(rational agency)与自发性的关系只能被视为一种概念性诉求而非推定式的形而上学阐释”。<sup>22</sup>正如在以后的论文中所说的,阿利森将这一解释作为其“一个世界,两种观点”而非“两重世界”的理论所得出的必然结果。<sup>23</sup>

### 三、理性的事实与功能

在关于道德律演绎分析的最后,阿利森将理性的事实(the fact of reason)作为建立自由意志或先验自由的根本前提。这一事实必须承认,我们作为理性的主体(rational agency),必然无条件地承认纯粹理性是实践的,而这同时就意味着,这种意识是一种道德的意识。阿利森指出,实践理性的基本法则正是这一最为基本的道德意识内容。根据这一论断,“交互论”才有成立的可能,而不能像第一批判以及《原理》那样,从一个由认识论而来的“先验自由”推出道德法则的客观必然性。如此一来,作为第一前提的理性的事实就不是道德中立的,而是像我们先天地具有感性与知性的认识能力一样,作为实践行为的主体,道德法则也是被我们同样先天地意识到的,据此行动,我们就能获得真正的自由。<sup>24</sup>

通过分析,本文首先接受阿利森对于“交互论”的部分辩护,但是,有一个关键问题却是很可能被他后来作为补充所提出的“包含论”忽略或者误解了,这就是“理性的事实”是否就是如他所言的“纯粹理性的实践能力”?在第一批判对于宇宙论的理性理念的解释中,康德指出这些理念表现出三种“旨趣”(Interesse):实践的、思辨的与通俗性。就第一种旨趣而言,作为先验理念的“世界有一个开端”,“我思的纯粹性与持存性”,从而可以以任意的行动超越感性世界的限制,以此彰显主体所具有的自由的本性,再者,就是对于世界中事物次序的合目的性统一,并归结为一个原初原因的存在,这些,都是“道德和宗教的基础”<sup>25</sup>。另一方面,在对知识的探究上,先验理念也以其“思辨性”为我们提供了一些话题,它是对有条件者思考作为其原因的无条件者,并试图以后者来为前者的总体性与一致性提供最终的说明理由。康德承认,这种思辨理性有时不仅不能扩大我们的知识,反而容易产生误导。但是,理性作为我们固有的先天能力,并不是没有一种积极的应用,这不仅表现于实践领域,而在认识意义上,作为一种范导性原则,它可以以其系统的统一性,来启发我们在杂多的经验表象之外,继续思考有与这种普遍性相一致的对象的可能性。

“比如说,必须这样来考虑事物,好像是它们由于最高的理智而拥有其存在,以这样的方式理念只是一个解释性的(heuristic)而非明示性的(ostensive)概念,它表明的不是

对象怎样被确立的(beschaffen),而是在理念的指导下,应当(sollen)去寻找一般经验对象的性质与联结,如果人们只是指出,尽管三种先验理念(心理学的、宇宙论的和神学的)并不直接与它们相应的对象的规定(Bestimmung)相关,但在这样一个理念对象的预设下,理性应用的所有规则导致一个系统的统一性,并且,在任何时候都扩展经验知识,而并不与其冲突,因此,作为必然的准则,理性就凭此而行事。”<sup>26</sup>

其中,我们看到,康德指出了理性自身的“应当”特征,以这种目的性形式,理性认识有自身设定目的并且启动自发性去寻求(suchen)这一目的的功能,它极为接近于我们实践活动中意志的自发性。并且,由于这种特定的功能,使得理性必然要预设一个非经验性对象,或者,至少是我们现有的关于经验的把握无法容纳的对象。因此,它往往只具有理智的品性。恰恰由于这个特性,它所设立的对象也是纯然“概念性”的,如“先验自由”,但是,与阿利森认为由此“先验自由”是个“空虚的”设定不同,本文认为,在康德那里,只是相对于具有经验性基础的知识而言,“先验自由”由于缺乏这一感性条件而是“空虚的”,但就这一概念是理性存在者以其理性能力根据自身原则(三段论的推理方式)所必然产生的一种“目的性”(它同时也被作为“原因性”而言,“先验自由”却是实在的,具有非经验意义上“真实的内容”。这里,我们必须承认,康德通过批判的转向,强调实践理性与理论理性是完全不同的两个层面,但是,其中的转折点“先验自由”,以“自由的原因性”或者“绝对的自发性”,可以用来既对自然因果性提供认识上的先验说明,又可以作为实践理性下意志活动的原因而被我们所接受。在前者,它只有一种解释性而非规定性的作用,但原因仅仅在于,它超出我们的感官界限之外,但就主体自身而言,这种能力是确实的,或者说,产生“先验自由”的理性是存在的,它与感性、知性一起构成了理性存在者的全部认识能力。和前两种能力一样,理性有其独立的规则以及和这一规则适应的对象,虽然这一对象不是经验性实存的,但即便仅作为“概念”,它也具有产生的合理性与必然性。同时,这三种能力可以全部视作我们在知识的认识中所应该运用到的手段。如此一来,应该承认,在经验知识中发挥作用的理论理性,为实践理性提供了一个实质性的概念基础,这就是理性以及理性所产生的先验理念,正如康德在第一批判的结尾“纯粹理性的法规”中所说“在纯粹理论的判断中有一个实践判断的类似物”。<sup>27</sup>正是在本章中,康德认为在“求真”(Furwahralten)的知性能力中,对知识的信任(Uberzeugen)分为三种:意见、信念与知识。在理论认识中,这是三个从低到高进行确证的阶段,其中,信念由于缺乏客观的经验性根据而不及知识(既有主观根据又有客观根据),但是,在实践性关系中,即便没有经验条件的客观支持,这样的一个个仅作为“目的”的“知识”仍然是可能的,尤其是,道德的信念就是必然而且客观的。

正如康德在第一批判前言中所说,虽然凭借理论理性无法认识超出感官世界的自由,但“我毕竟可以思维自由”<sup>28</sup>。

阿利森的误解在于,他仅仅把“先验自由”作为一个理智性的概念,认为它由于不可被经验性加以证明,所以,对于康德的道德哲学来说,以此为前提演绎出实在性的“道德法则”是失败的。但是,本文却认为,首先,一切有关“自由”的概念与关于这一概念的思维是两回事,后者产生前者,前者是后者的表述。然而,它们的相同之处是,“先验自由”与理性能力都是首先在认识意义上而言的,其中一以贯之的原则是先验统觉(以其绝对的自发性,它可以产生非经验性对象),理性的统一性与目的性;“先验自由”只是一个理念对象,它确实不能确立自由的必然性,因此也只有阿利森所谓的薄弱的意义,但产生这一理念的理性能力却是客观实在的,它“表明”了我们确实拥有这样一种“自由意志”,或者说,是对于“自由”加以思考的自由与能力。据此,本文最后的结论是,在康德那里,认识能力本身由于也具有一种实践本性,因此,从这一本性所产生的认识论概念——“先验自由”,必须是道德法则演绎的起点。从第一批判到《原理》的过渡不是仅仅通过“先验自由”这个出口从“理智性格”到“经验性格”的转换,而是康德所谓的同一种理性在两个领域的不同运用,<sup>②</sup>“交互论”有它真实的认识论基础。“先验自由”是对于此后道德理论成立的必要的概念性预设,而这与康德在《实践理性批判》中所说的“自由是道德法则的存在理由,道德法则却是自由的认识理由”<sup>③</sup>的观点并不矛盾,因为本文所指的是理性功能的统一,而非所产生的概念的同一。由此看来,第二批判的证明程序并不能视作阿利森所言的“倒转”。

## 注 释

①② Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*, P201, Cambridge University Press, New York, 1990

③④ 同上,第 203 页。

⑤ 同上,第 210 页。这里 定言命令的翻译参考了韩水法《实践理性批判》(北京商务印书馆,2003 年版)的译法。

⑥⑦ 同上,第 212 213 页。

⑧ 关于这一处的具体论证,可参看阿利森在其 *Kant's theory of freedom* 第 12 章第 3 节的相关论述:“理性必须认为它在理论能力中是自由的……在我们意识到认识的自发性的同时,我们直接意识到不能把它想象为受感官制约的。”(第 222 页)“因为这种自发性,理性存在者必须认为自己是属于理智世界的理性主体(intelligence)。”(第 223 页)“关键之处在于,这种意识(理智意识——本文作者注)与行为的联系是完全理智性的,而且居于理智世界中,由此可以排除任何有关于其虚幻性的质疑,这种质疑认为我们的实践理性是向性的(propisitic),是某种隐性的自然机械律的产物。”(第 224 页)“可以这样认为,像我们这种受感性影响的现象性存在物,由于同时意识到拥有一种意志,从而经验到由作为无条件命令的本体性意志,就是说,定言命令表达于他们的现象性本质中。”(第 225 页)

⑨ Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, 1990, P227

⑩⑪⑫ 同上,第 228 247 248 页。

⑬⑭⑮⑯⑰⑱ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Verlag von Felix Meiner in Hamburg, 1956, P523, P538, P473, P626, P743, P27.

⑳㉑ Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, 1990, P65

㉒在第一批判“纯粹理性的法规”中,康德对于两种自由,指出“我们

经验地认识到,实践自由是自然原因的一种,也就是规定意志的理性的一种因果性,而先验自由却要求一种独立于所有感官世界一切规定性原因的理性本身的原因性(就这种原因性而言,一个现象的序列被开启),并且就其与自然规律以及其中所有可能的现象相抵触而言,它依然是一个问题。”(Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Verlag von Felix Meiner in Hamburg, 1956, P726—727)

㉓这里,阿利森提供了康德在他的《反思》(Reflection)一文中的观点,“康德区分了‘逻辑的’和‘先验的’自由。前者指思维的活动,后者指对于主体(agency)的先验自由,这种区分产生了这一裂隙:概念性思维的自发性(认识性自发性)与真正的主体(agency)的自发性。”Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*, P62—63, Cambridge University Press, 1990

㉔同上,第 49 页。

㉕阿利森把这种“I take”的含义也解释为“我构建”(I frame)与“我预设”(I posit)。

㉖阿利森在他的 *Idealism and freedom—essays on Kant's theoretical and practical philosophy* 一书中,认为“我思”与“我认为”这两种自发性有一个重大区别,这就是前者是可以自我证实的,而后者却是理性主体在行动时必须认为存在的。也就是说,后者无法从理论意义而只能从实践意义上证明。(见本书 134 页)但本文认为,既然在康德那里,纯粹的“我思”并不存在,而必须伴随我的一切表象,那么,就可以说明,这两种自发性都必须是一种行动,即必须与某个谓词联系起来,才能证明自身的确实性。由此,是否可以说认识与意志都是一种行为?根据这一假设,我们似乎可以接受本文的一个观点:理论认识本身作为一种活动,它可以被我们反思为主体的一种现象,它具有与其认识对象与规范不同的单独特征。这样的话,就是说,以先天综合判断为原则的认识能力,本身是可以被我们思考为一个对象的。

㉗ Henry E. Allison, *Idealism and freedom—essays on Kant's theoretical and practical philosophy*, Cambridge University Press, 1996, New York, P142

㉘就这一针对现象一物自身所提出观点,可参看 Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism—Revised and Enlarged Edition*, Chapter 3, *The Thing in Itself and Problem of Affection*, Yale University Press, New Haven and London, 2004.

㉙相关具体论述可参见 Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Chapter 13, *The fact of reason and the deduction of freedom*

㉚这一表述见于 Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Herausgegeben von Karl Vorländer, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1920, P8

㉛相关说明见于 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1993, 第 4 页注释。

## 参考文献

[1] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Verlag von Felix Meiner in Hamburg, 1956

[2] Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Herausgegeben von Karl Vorländer, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1920

[3] Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1993

[4] Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, New York, 1990

[5] Henry E. Allison, *Idealism and freedom—essays on Kant's theoretical and practical philosophy*, Cambridge University Press, New York, 1996

[6] Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism—Revised and Enlarged Edition*, Yale University Press, New Haven and London, 2004

[7] 康德. 纯粹理性批判(第二版)[A]. 康德著作全集(第三卷)[C]. 李秋零译. 北京:中国人民大学出版社, 2006

[8] 康德. 道德形而上学的奠基[A]. 康德著作全集(第三卷)[C]. 李秋零译. 北京:中国人民大学出版社, 2005

[9] 康德. 实践理性批判[A]. 韩水法译. 北京:商务印书馆, 2003

(责任编辑:王望)