

“自由意志”在康德哲学中的错位及其修正

——关于感性直观与理性直观

陈晓平

(华南师范大学 公共管理学院,广东 广州 510006)

[摘要] 康德宣称,“自由意志”是其哲学体系的“拱顶石”,因此,“自由意志”如何摆放便成为一个至关重要的问题。事实上,“自由意志”的处境在康德哲学中有着巨大的反差:在其《纯粹理性批判》中只是一个悬置的假设,而在《实践理性批判》中则成为一个“理性的事实”。这是康德理论有失协调的表现,其根源在于康德没有把“自由意志”安放在先验感性直观的位置上。我们可以使“自由意志”具有先验感性直观和理性直观的双重品格,从而避免“自由意志”在康德哲学中的错位和失调。

[关键词] 康德;自由意志;感性直观;理性直观;先验统觉

[中图分类号] B516.31 **文献标识码:** A **文章编号:** 1001-8182(2015)05-0016-07

DOI: 10.13624/j.cnki.jgupss.2015.05.004

“自由意志”在康德哲学中占据核心位置,用康德的话来说,自由意志是其哲学体系的“拱顶石”。因此,自由意志这块“拱顶石”如何摆放便成为一个至关重要的问题,关系到康德哲学体系的稳固性。本文将指出,“自由意志”在康德哲学体系中存在一定程度的错位,导致错位的原因涉及“感性直观”(intuition of sensibility)和“理性直观”这两个概念及其关系,而这两个概念又与康德哲学中的另一重要概念即“先验统觉”密切相关。于是,我们从“先验统觉”谈起。

一、先验统觉与直观

笔者赞成并接受康德所说的一种最为基本的认识能力即先验统觉(transcendental apperception)。康德说道:

如果没有先行于直观的一切材料而存在的

“意识的统一性”——惟有由于和此意识的统一性相关,对象的表象才有其可能——我们就不能有各种知识,不能有知识的这一方式和知识的另一方式的联系或统一。这种纯粹本源的、不变的意识,我将称为先验统觉。它之所以配上这个名称,从如下一种事实就可看得清楚,即:甚至最纯粹的客观统一性,即先验概念(空间与时间)的统一性,都仅由直观与这种意识的统一性的关系才成为可能。可见这个统觉数目上的统一性乃是一切概念的先验根据,正如空间、时间的杂多性是感性直观的先验根据一样。^①[1] 137-138

先验统觉是本源性的“意识的统一性”,因此康德有时也称之为“本源统觉”或“纯粹统觉”,用以区别于非本源的意识统一性即他所说的“经验性统觉”。康德认为,先验统觉是一切知识的先决

收稿日期:2015-03-15

基金项目:国家社科基金项目(10BZX020);广东省社会科学“十一五”规划项目(09C-01);中国逻辑学会学术研究重点项目(13CLZD001)

作者简介:陈晓平(1952-),男,山西昔阳人,华南师范大学公共管理学院教授,博士生导师,研究方向为科学哲学、西方哲学、逻辑学和道德哲学。

① 引文中出现的两个“先验”是经过笔者改写的,《纯粹理性批判》(韦卓民译)的原译为“验前”(a priori)。

条件,包括作为感性直观的时间和空间。时间和空间也具有统一性,其统一性(unity)恰恰是由它所依赖的先验统觉提供的,而时间、空间本身只是提供杂多性(manifold)。

尽管笔者接受康德的“先验统觉”这一概念,但要指出康德这段话中所包含的不协调甚至混乱。一方面,按照康德的说法,时间、空间本身只提供直观的杂多性而不提供直观的统一性,缺乏统一性的杂多性实际就是**杂乱性**,等于没有经过先验形式整理或加工的感觉材料。因此,这样的时间和空间作为先验直观形式是有名而无实的,理应取缔。另一方面,以先验统觉为基础从而具有统一性的时间和空间不属于感性(sensibility),而属于知性(understanding),既然其基础即先验统觉已被康德归入知性。另外,康德在此把“时间”和“空间”称为“概念”,而概念在康德理论中不属于感性,而属于知性或理性(reason)。

康德说:“表象的杂多能够在纯是感性的直观中,即感受性的直观中被给予出来,而这种直观的形式能够先验地处在我们表象能力里面,不过是作为主体受到刺激的方式而已。但是一般杂多的联系绝不能通过感官而来到我们这里,因而就不是已经被包含在感性直观的纯粹形式里面的。因为这是表象能力自发性的一种活动;既然这种能力要与感性有区别,所以它就必须称为知性。”^{[1] 154}

康德这里所说的“表象能力自发性的一种活动”就是指“先验统觉”,其作用是把感性直观中的杂多联系统一起来。康德强调先验统觉不属于感性而属于知性,这一说法却使康德理论面临严重失调:一方面,在康德理论中知性高于感性,即知性是以感性为基础的;另一方面,康德把以某种知性即先验统觉为基础的时间和空间归入感性,从而使感性高于某种知性。这样,感性既低于知性又高于知性,或者说,感性和知性互为先决条件。显然,这是一种自相矛盾的说法。

康德把先验统觉叫做“知性直观”,而把时间和空间叫做“感性直观”;后者呈现对杂多的直观认识,而前者呈现对杂多之统一的直观认识。康德谈道:

在一切思维之先能被给予出来的那种表象称为直观。所以,直观的杂多对于这杂多在其中发现的同一个主体之“我思”有一种必然的关系。

但是这种表象却是自发性的活动,就是说,它是不能被认为属于感性的。我称它为纯粹统觉,以别于经验性的统觉,或者又可称为本源统觉,因为它是那个自我意识,虽然它产生“我思”这个表象(这是一种表象,必须能够伴随着一切别的表象,而且在所有的意识中是完全相同的),但是其自身却不能为任何另外的表象所伴随。这种统觉的统一性,我又称为自我意识的先验统一性,为的是要表示从它发生出来的先验知识的可能性。因为如果各表象不都属于一个自我意识的话,在直观中被给予出来的杂多表象就不会一起都是我的表象了。^{[1] 156}

康德的这段话十分重要,包含如下几层意思:1.先验统觉、纯粹统觉、本源统觉、自我意识(self-consciousness)和我思及我大致是同一个意思,意指作为一种表象的“自发性的活动”。2.由于这种表象是自发性的活动,所以它属于知性而不属于感性,因为感性不是活动,而是被给予。3.这种知性活动的表象是“我思”,其统一作用是从杂多中发现“同一个主体”即我。4.我通过我思的方式可以伴随别的表象,而别的表象不可以伴随我;通俗地讲,我只能作主词与其他谓词相伴随,而不能作为谓词与其他主词相伴随。5.先验统觉提供了“从它发生出来的先验知识的可能性”;这就是说,自我意识或我思或我是其他先验知识的先决条件,因而是先验的先验。

以上第5点极为重要,它意味着先验综合的先验性是有层次的,因为知识的先决条件是有层次的,即可以有“先决条件的先决条件”,等等。在先验综合的层次结构中,先验统觉处于基础的位置,而其它先验知识都是建立在它之上的。正如先验分析命题也有语言层次之分,关于对象语言的先验分析处于基础位置,关于元语言的先验分析处于较高位置。还需指出,在康德的这段话中,先验统觉或自我意识与我思之间的关系是有歧义的,即:有时它们是等同的,有时先验统觉或自我意识只是相当于我思中的我。在笔者看来,这种歧义性是不可避免的,它是由先验统觉的**自返性**所导致。^①

无论我还是我思都与自由意志密切相关,因而先验统觉和直观与自由意志密切相关。关于我或我思与自由意志的关系我们将在第三节讨论,下面先讨论自由意志与道德原则之间的关系。

① 关于先验统觉的自返性问题,笔者将另文讨论。

二、自由意志与道德原则

康德在《实践理性批判》的“序言”中指出：“自由概念的实在性既然已由实践理性的一条无可争辩的法则证明，它就构成了纯粹的、甚至思辨理性体系的整个建筑的拱顶石，而所有其他概念（上帝的概念和不朽的概念）作为单纯的理念原来在思辨理性里面是没有居停的，现在依附于自由概念，与它一起并通过它得到安定和客观实在性，这就是说，这些概念的**可能性**已由自由是现实的这个事实得到了**证明**，因为这个理念通过道德法则展开了自己。”^{[2]1-2}

康德把自由概念看作他的整个理论体系的“拱顶石”。这块“拱顶石”本来在思辨理性中是悬着的，并未证实，只是在实践理性中才被证实，然后反馈到思辨理性中去，使之也成为那里的“拱顶石”。这意味着什么？在笔者看来，这至少意味着康德的思辨理性没有尽到责任，把本应证实的东西而未予证实。在康德看来，“自由”被延迟到实践理性才给以证实，似乎是“亡羊补牢，为时未晚”。但无论如何，在“亡羊”之前“补牢”总比“亡羊补牢”要好些。

康德对此还有一个解释，他说：“为什么我们能够在思辨里面否定各种范畴超感性应用时的客观实在性，而鉴于纯粹实践理性的客体却又承认这种实在性；设若我们只依名称来认识这样一种实践的应用，那么这一点初看起来必定是前后不一贯的。……这样，那个前后不一贯就便消失了，因为我们是异于思辨理性所要求的方式应用那些概念的。”^{[2]3-4}

是的，实践理性与思辨理性是有所不同，因为二者关注的焦点不同，讨论的方式也自然有所不同。问题是，二者之间的那种不同足以使在思辨理性中不能证实的“自由”概念而在实践理性中得以证实吗？笔者的回答是否定的。因为，实践理性所关注的道德实践也是经验世界的对象，道德实践只能在人们的实际生活中进行，而不应只在脱离实际生活的理想世界中进行。因此，“自由意志”作为一个理性理念，对于实践理性只应起范导的作用，而不应直接作为建构原则；这是我们从“二律背反”中得到的教训，也是康德时常教导我们的。然而，康德自己却在实践理性中违反了他的教导，把一个纯粹理念即“自由意志”直接地作为指导人们道德实践的第一原则，并且“这个理念通过道德法则展开了自己”，从而“证实”了自己。

这个能够体现自由意志的道德法则被康德称之为“纯粹实践理性的基本法则”，也被称为“普遍律原则”(the principle of universality)，其内容是：“这样行动：你意志的**准则始终都能同时用作普遍立法的原则**。”^{[2]31}

“普遍立法的原则”就是所有人都愿意遵守的原则或普遍规律，这条基本法则也可表达为：“要只按照你同时认为也能成为普遍规律的**准则去行动**。”^{[3]72}具体地说，当你做一件事的时候，你要扪心自问，是否所有人都愿意这样做？若回答是肯定的，那么你做这事就符合普遍律原则；若回答是否定的，那你做此事就违反普遍律原则。自觉地把普遍规律作为自己的行为准则，这叫“意志自律”，也叫“自由的自律”。^{[2]34-35}自由的自律就是把必然规律作为自己的意志，这样，必然性和自由便合二而一，使自由意志得以证实。正因为如此，康德把自由意志称为“理性的事实”。

康德谈道：“我们可以把有关这种原理的意识称作理性的一个事实，因为我们并不能从理性先行的材料中，譬如从自由意识（因为这种意识不是预先被给予我们的）中，把它勾稽出来，而且还因为它作为一个先天综合命题把自己自为地强加给我们，而这个命题是既非建立在纯粹直观上面，亦非建立在经验直观上面的……纯粹理性凭借这个事实宣布自己是源始地立法。”^{[2]32}

康德把关于普遍律原则的意识看作“理性的一个事实”，因为：一方面，这条道德原则没有“纯粹直观”和“经验直观”的基础，全凭理性自身建立起来；另一方面，由于普遍律原则没有经验基础，它作为理性的先验综合命题对感性经验有某种强制作用，即“自为地强加给”我们自己，亦即理性给自己立法。这是自由和必然的高度统一，这种统一通过普遍律原则展开为一个事实，不是感性的事实，而是理性的事实。

在康德看来，自由意志作为实践法则或道德动机只是一个理性的事实，必须把感性经验的成分从中排除干净；因为任何经验成分都会妨碍自由与必然的完全统一；或者说，任何经验质料都或多或少地具有私人的品格，因而与必然的普遍规律不能完全合为一体。为此，康德宣称：“一切质料的实践规则都把意志的决定根据置于低级的欲求能力之中，倘使没有足以决定意志的单纯形式的意志法则，那么任何高级的欲求能力都可能得不到承认了。”^{[2]21}

可以看出，康德所说的“高级的欲求能力”就

是完全彻底的“大公无私”，一个人哪怕有一点点私心杂念，即追求个人经验质料方面的快乐，那就是把自己的意志“置于低级的欲求能力之中”。所以，道德原则只能是“单纯形式”的，不含丝毫的经验杂质。需要指出，由于康德对道德法则给以“单纯形式”的要求，这使他所讨论的实践理性严重脱离人们的生活实践，故被称为“纯形式的伦理学”和道义论伦理学。与之对立的功利论伦理学则是密切联系生活实践的，其最基本的道德原则是“最大幸福原则”，即：增进最多数人的最大幸福。在笔者看来，如果把康德的普遍律原则作为最大幸福原则的范导原则，而不是将它们对立起来，那将是合情合理的，也将导致道义论和功利论的统一。

然而，康德却旗帜鲜明地反对包括功利论在内的一切“目的论”或“后果论”。对此笔者不得不说，康德的道德哲学即实践理性是彻头彻尾的“乌托邦”，如不加以修正，将不可避免地沦为伪善。在笔者看来，康德在实践理性方面犯了双重错误。第一，道德实践是经验层面的事情，把“自由意志”的纯粹理念直接用于道德实践必将导致超验的道德幻象。任何理性理念只应作为范导原则来促进经验知性及实践，而不是干扰它们，更不是越过它们而直接给经验知性及实践“立法”。第二，“自由意志”虽然不是知性范畴，但却是有感性基础的；可以说，自由意志是通过理性而向感性直观的回归；或者说，它本身就是先验的感性直观。否则，自由意志只是凭借理性构建的“空中楼阁”或“伪事实”，完全失去它的现实意义。接下来，我们讨论自由意志与感性直观之间的关系。

三、作为感性直观的自由意志

既然康德在实践理性的讨论中，不加证明地把自由意志追认为“思辨理性体系的整个建筑的拱顶石”，那么，倘若我们接受康德的这种“追认”，则有必要补之以相关的论证。本节将要完成这项工作，即探讨“自由意志”本应在思辨理性中所占有的重要位置。

按照康德的说法，经验实体之所以可能出现，是由于人们把先验范畴“实体”和其他一些范畴用于本是杂乱无章的感官刺激即经验材料。感官分为内感官和外感官，经验材料也分为内经验或外经验；把“实体”范畴用于内经验或外经验便分别形成经验主体或经验客体，二者都是可知的实体。笔者大致接受康德的这一观点，并把这一

思维过程叫做“经验实体化”(substantiation of experience)。^[4]不过，由于康德对于经验没有区分狭义的和广义的，致使他所论及的经验实体化不够精确。

笔者曾经区分了“狭义经验”和“广义经验”。^[6]狭义内经验是存在于时间和空间中的，如人的情感或欲望等。广义内经验包括先验统觉，而先验统觉是时间和空间的先决条件，因而不处于时间和空间之中。严格地说，先验统觉作为广义经验没有内外之分，只有狭义经验才有内外之分，因为只有狭义经验是在时空之内的。这意味着，先验统觉不仅是狭义内经验的先决条件，也是狭义外经验的先决条件；相应地，先验统觉不仅是经验主体的先决条件，也是经验客体的先决条件，既然经验客体也是存在于时空之中的。这进而意味着，只有“循环打转”的自返性统觉是不够的，还有另外一种可以作为经验客体的先决条件的先验统觉，笔者称之为对象化统觉(objectified apperception)。对象化统觉的作用是把“我思之我”那种“感觉”加以一定程度的对象化，使之从自返性统觉的“循环打转”中解放出来，成为一个思维的准对象，准对象存在于准时间和准空间之中。

须强调，通过对象化统觉所达到的自我只是一个准对象，而不是一个完全的对象，那是因为自我尚未实体化，也处于尚未实体化的时间和空间之中。那么，这种作为准对象的自我具备什么特征呢？答曰：作为准对象的自我只有两个特征即持续性(persistence)和广延性(extension)。如果没有这两个特征，那么自我就不能从“循环打转”的“感觉”中分化出来，仍然停留在我思之我的朦胧状态中。请注意，虽然持续性和广延性与时间和空间密切相关，但它们之间不是等同关系；可以说，前者是后者的先决条件，而后者是前者的实体化。在这个意义上，持续性和广延性分别是准时间和准空间。

“持续性”和“广延性”在哲学文献中时常出现，其含义也多有不同，但有一点几乎是共同的，即：持续性蕴涵单一性，广延性蕴涵杂多性。因此，持续性与广延性的统一蕴涵着杂多之统一，而杂多之统一的意识就是统觉。可见，持续性与广延性的统一也是先验统觉的结果，这种先验统觉就是对象化统觉。由于持续性和广延性的统一比起单纯的杂多之统一更为具体和丰富，这使对象化统觉的自我比自返性统觉的自我更加具体和丰富，其具体性和丰富性表现为某种变化。当

然,这种变化不是出现在时间和空间中的可经验的变化,而是不占据时间和空间的先验变化。这样,具有持续性和广延性的自我便处于先验变化之中;我们把先验变化着的自我称为“自由意志”(free will)。由于自由意志是不受时间和空间限制的,所以其自由是绝对的和无条件的。

至此,先验统觉就被分为两个阶段,即自返性统觉和对象化统觉;相应地,先验主体或先验自我也被分为两个阶段,即我思之我和自由意志。可以说,对象化统觉是以自返性统觉为先决条件的,自由意志是以我思之我为先决条件的。须强调,先决条件的“先”是逻辑意义上的“先”,而不是时间意义上的“先”,而且作为先决条件的先验性是有层次之分的。自返性统觉和对象化统觉都是先验统觉,但却是先验统觉的不同阶段或不同层次;相对而言,自返性统觉的先验性更为基本,而对象化统觉所处的认识论层次更高一些,即更接近知性。

作为对象化统觉之结果的自由意志必将受到阻力,这是“自由意志”的应有之义。具体地说,自由意志处于某种先验变化之中,而这种先验变化必须具有某种同一性,否则就不成其自我;甚至可以说,缺乏同一性的变化除了杂乱以外什么都不是。这种维持自我的同一性力量就是自由意志在先验变化中所必然受到的阻力。前面提到对象化统觉既是经验主体的先决条件,也是经验客体的先决条件,这就是说,对象化统觉既是先验主体又是先验客体。现在我们进一步说,先验主体就是自由意志,先验客体就是自由意志为保持同一性所受到的阻力,自由意志及其阻力都是由对象化统觉产生的。不过,自由意志是对象化统觉的直接结果,因而是直接可知的。与之不同,自由意志的阻力只是通过自由意志而间接得知的,因而只知其存在,而不知其特征;这正是康德所说的不可知的自在之物。这意味着,先验主体和先验客体是不对称的。

不过,这里有一个可疑之处:既然自由意志所受的阻力是由于维持自我同一性所导致的,那么这个阻力正是自我,因而是先验主体而不是先验客体。对此,笔者的回答是:这个阻力虽然也是一种对象化了的自我,但不是自由意志本身,而是由自由意志派生出来的;正是这种派生的自我成为先验客体,而自由意志成为先验主体。进一步说,对于先验统觉而言,由于没有时间和空间的先后内外之分,对象化统觉的直接结果和间接

结果就是先验主体和先验客体之区分的全部意义;因此,对象化的间接自我即对象化的阻力不妨碍它成为先验客体。在这种最深层的意义上,先验客体并非“自在之物”,而是“为我之物”。

关于对象化统觉,康德的某些论述实际上已经涉及,尽管他没有明确提出这一概念。康德谈道:“这种能力在于所予的表象与对象有确定性关系;而对象就是所予的直观之杂多在对象的概念里得到统一的那种东西。可是表象的合一需要有表象的综合中意识的统一性。因此,惟一能构成表象对于对象的联系的乃是意识的统一性,因而构成表象的客观有效性。而构成它们是知识的方式这个事实的,也是意识的统一性;所以知性的可能性本身所依据的就是意识的统一性。”^{[1] 159}

我们看到,康德这里所谈的先验统觉即“意识的统一性”就是“所予的直观之杂多在对象的概念里得到统一”。注意,杂多之统一是在“对象的概念”里得以实现的,这种导致“对象的概念”的先验统觉就是我们所说的“对象化统觉”。与之不同,“自返性统觉”作为杂多统一体的我不是一个概念,只是“对一种存在的感觉”;正如康德所强调的,“自我决不是一个概念,它仅仅是内感官的对象的标记”。^{[6] 113-114}由此可见,康德实际上已经谈及两种先验统觉:一种不是对象的概念,而只是“对一种存在的感觉”,这是自返性统觉;另一种则导致对象的概念,从而使自我成为思维的对象,这是对象化统觉。再次强调,对象化统觉属于先验统觉而不是经验统觉,其结果即自由意志属于先验主体而不是经验主体,它们只是为经验实体化提供先决条件。

此外,康德在这里把“意识的统一性”即先验统觉看作“知性的可能性”的依据,这便决定了先验统觉不是知性,而是知性的先决条件;进而表明,康德把先验统觉归入知性是不恰当的,而笔者把先验统觉归入先验感性亦即先验的感性直观则是恰当的。由于感性是知性和理性的先决条件,所以,对于知性的先验范畴和理性的先验理念来说,作为感性的先验统觉可谓“先验之先验”,这就是先验统觉的特殊地位。相应地,不仅作为先验统觉的自由意志是先验主体,而且自由意志所处的准时间即持续性和准空间即广延性也可称为“先验时间”和“先验空间”。

最后提及,康德对于“广延性”和“持续性”的用法是不严谨的,特别是“广延”有时被作为“空间”的同义词,有时只作为“空间”的相关词,更接

近于“杂多”。例如,康德说:“‘一切物体(body)都是有广延的’,这就是一个分析判断。我无须超出‘物体’概念以外来发现和它结合在一起的广延。要找到这个述项,我只要分析这个主项概念,即对自己意识到我常在这个概念中所想到的杂多就可以了。”^{[1]43}

在这里,康德把“一切物体都是有广延的”这个命题看作“一个分析判断”,其理由是:“物体”这个主项包含“杂多”,因此,“物体”这个主项包含“广延”。这意味着,康德所说的“广延性”大致等同于“杂多性”。可是,康德又说道:“我自己作为思维的主体,其表象仅只属于内感官,而标志广延的存在者的那些表象同时还要属于外感官。”^{[1]367-368}在这里,康德把“标志广延”的“那些表象”扩展到“外感官”,而外感官的先验形式就是空间。可见,康德又把“广延性”大致等同于“空间”。总之,康德所说“广延”一词的含义是不清晰的,“持续性”和“时间”的关系也大致如此。

四、感性直观与理性直观

我们已把先验统觉和自由意志以及持续性和广延性放在先验的感性直观的层面上。关于先验统觉和直观之间的关系,康德这样谈论:“在我们的一切直观的杂多的综合里,从而在一般对象的概念的综合里,以及在经验的一切对象的综合里,都必须有一意识统一性的先验的根据,没有这种根据,就不可能想到我们直观的任何对象。”^{[1]137}

在这里,“意识统一性的先验的根据”就是先验统觉,它是一切认识对象之所以可能的先决条件。康德特别强调先验统觉对于直观的关系,这就是为什么当康德把先验统觉归于知性的时候把它称作“知性直观”。其实,这一称谓是康德不得已而为之的,因为他已经把“感性直观”的称谓给予“时间”和“空间”。

应该说,“知性直观”这一说法是于理不通的。一方面,康德明确地说过,知性是应用概念和判断而进行的思维,知性中没有给直观留下余地;另一方面,如果时间和空间是感性直观,那么作为时间和空间之基础的先验统觉更应成为感性直观,因为“感性直观”的本意就是最为基础的认识,而不应把位于“上层建筑”的知性叫做“直观”。因此,我们把康德称为“感性直观”的“时间”与“空间”提升为知性范畴,^①而把位于“底层基础”

的先验统觉和自由意志归于感性直观,可以说这是给感性直观“正名”,名正才能言顺。须强调,这里所说的“感性直观”是“先验的感性直观”的简称,也叫做“先验直观”。

接下来的问题是:除了感性直观以外还有没有理性直观?康德没有正面回答这个问题,而实际上却给出两种相反的回答。当他把“自在之物”当作不可知的理念时相当于给出否定的回答,而当他把自由意志当作一个“理性的事实”时相当于给出肯定的回答。前一否定性答案是在其《纯粹理性批判》中给出的,后一肯定性答案是在其《实践理性批判》中给出的;这意味着康德的理论体系存有某种不协调性。不过,康德有时试图在这种对立中找到一种折衷办法,即把先验统觉称之为“知性直观”。然而,前边已经指出,被康德作为感性直观即时间与空间之基础的“知性直观”又带来新的不协调性。

对于有没有理性直观的问题,笔者的回答是肯定的。康德把“自在之物”作为不可知的理念,其合理性只是相对于狭义经验即存在于时空中的经验而言的。但是,对于作为广义经验的先验统觉而言,自在之物是可知的,这个可知的自在之物就是我思之我或自由意志;特别是后者成为一个准对象而被赋予持续性和广延性。这样,在经验知性中没有位置的“自在之物”却在先验统觉中找到了对应物即自由意志。

我思之我或自由意志是通过先验统觉(包括反思性统觉和对象化统觉)达到的,因而具有感性直观和理性直观的双重性,因为先验统觉本身自具有理性和感性的双重性;一方面,先验统觉作为知性的先决条件是感性的和自在的,另一方面,我们对先验统觉加以理性的反思之后使之成为自觉的和理性的。换言之,先验统觉的先验性和反思性具有理性的品格,其统觉性具有感性的品格;自由意志作为先验统觉的直接后果也就具有理性直观和感性直观的双重品格。其实,康德在一定程度上也意识到先验统觉的这种特殊性,但是,他却不恰当地把它当作知性直观,从而把它看成介于两种直观之间的第三种直观,而不是把它看成感性直观和理性直观的统一。

五、结论

康德所持的主体-客体对称论使先验主体也

① 关于“时间”和“空间”的讨论,参阅拙著《贝叶斯方法与科学合理性——关于休谟问题的思考》,北京:人民出版社,2010年,第七章第二节;拙文《时间、空间与先验范畴——对康德先验范畴体系的修正》,《科学技术哲学研究》2009年第5期。

像先验客体被看作不可知的自在之物,因而不成其为先验感性直观。康德把“先验感性直观”的称谓错误地赋予时间和空间,从而使自由意志在思辨理性中没有立足之地;其结果是把自由意志悬空起来,使之在先验感性直观和先验知性范畴里均未出现。然而,在康德讨论理性中的二律背反的时候,自由意志却“横空出世”,又在其“实践理性”中突然成为一个确定无疑的“理性事实”。康德理论的这种不协调性是他没有把自由意志作为先验感性直观的后果。

康德的这一理论缺陷现在被我们弥合起来:一方面,我们让自由意志成为可知的先验主体,作为先验统觉的结果而具有先验感性直观的合法地位;另一方面,我们让不可知的自在之物即先验客体作为自由意志为保持同一性所受到的阻力,从而成为具有感性基础的范导理念而不是超验理念。这样,我们不仅弥合了康德的思辨理性和实践理性之间的裂痕,而且使其思辨理性自身更为完善。

关于“自由意志”(或“自由”)在康德的整个理论体系中的位置,康德在其《实践理性批判》的“序言”中对此给出一个交待。他说道:“现在实践理性自身并未与思辨理性约定,就独自给因果性范畴的超感性对象,也就是自由提供了实在性(虽然作为一个实践概念还只供实践的应用),而且实践理性通过一个事实也证实了在思辨理性那里只能思维的东西。于是,思辨批判里面那个虽然令人惊奇却无可争辩的主张,即连思维的主体在内直观里面对于它自身也只是一个现象,在实践理性批判之中也得到其完全的证实。”^[24]

康德所说的“实践理性”是关于道德实践的,“思辨理性”有时也被他称为“理论理性”,是指《纯粹理性批判》关于感性、知性和理性的理论。在康德的思辨理性中只有“因果性”范畴而没有“自由”范畴,“因果性”范畴导致无限的因果链条,进而导致作因果链条之开端的“超感性对象”即自

由的出现。“自由”在思辨理性中仅仅是一个被悬设的理念,并没有经验的实在性。然而,实践理性给“自由”提供了实在性,即“证实了在思辨理性那里只能思维的东西”。实践理性对“自由”的证实是“完全的”,这与思辨理性中一个“令人惊奇”的主张形成巨大的反差,这个主张是:“思维的主体”即自我即使在内直观即“我思”中“也只是一个现象”。康德认为,这后一主张虽然是“令人惊奇的”,但却是“无可争辩”的;然而,这一在思辨理性中无可争辩的主张却在实践理性中被彻底推翻了,即:作为思维主体的自我即自由意志在实践理性中不再是一个“现象”,而是一个“理性的事实”。

由此可见,“自由”或“自由意志”的处境在康德理论中有着巨大的反差。在笔者看来,这是康德理论有失协调的表现,其根源在于康德没有把“自由意志”安放在先验感性直观的位置上。针对康德理论的这一缺陷,笔者已经做了适当的调整,从而可以避免康德理论的不一致性。具体地说,由于笔者使“自由意志”具有先验感性直观和理性直观的双重品格,它在思辨理性和实践理性中所扮演的双重角色显得十分自然,不会出现康德那种先是“令人惊奇”而后又被“完全的证实”的尴尬局面。

参 考 文 献

- [1] 康德.纯粹理性批判[M].韦卓民,译.武汉:华中师范大学出版社,2000.
- [2] 康德.实践理性批判[M].韩水法,译.北京:商务印书馆,1999.
- [3] 康德.道德形而上学原理[M].苗力田,译.上海:上海人民出版社,1986.
- [4] 陈晓平.实体化思维与知性范畴[J].温州大学学报,2014(6).
- [5] 陈晓平.从“我思”到“自由意志”——对康德“自我”观念的一些修正[J].华南师范大学学报,2015(2).
- [6] 康德.未来形而上学导论[M].庞景仁,译.北京:商务印书馆,1978.

(责任编辑:陆桂生 肖德生)