

# 康德的自由理论

FAN KANT'S RYO  
FRE THEORY NT'S  
HEORY OF FREED  
M FREEDOM RY  
KANT'S THEORY  
HOFF FREEDOM D

亨利·E·阿利森 著  
陈虎平 译

Cambridge Collection  
剑桥集粹

亨利·阿利森这位杰出的研究康德的学者，在他的这部新著中，就康德的自由概念提出了一种新颖独到且全面系统的解说。作者分析了自由概念，并讨论了它在康德的道德哲学和道德心理学中的地位。他还详尽地考察了自康德那个时代以至当今的研究这个主题的批评文献。

在本书的第一部分，阿利森教授主张，在《纯粹理性批判》的核心之处，存在着关于理性行为能力的内在一贯的一般理论。第二部分就运用这种关于理性行为能力的论述，作为理解康德的道德行为能力概念以及与之相关的道德心理学的钥匙。第三部分则集中探讨康德在《道德形而上学基础》和《实践理性批判》中为道德律和自由建立根据的努力。

该书是对阐释康德的一个重大贡献，不仅对于学者们有着特别的益处，而且对于学习康德道德理论的研究生们也有莫大的帮助。

“阿利森业已确立自己作为当代阐释康德的第一流的学者的地位……这本著作的特点是，解释极具原创性，说理充分，判据稳健可靠，因此我预料，该书将成为下一代人研究康德的绝对权威之作。”

——耶鲁大学乔纳森·利尔

ISBN 7-5382-6103-6




9 787538 261035 >

ISBN 7-5382-6103-6/B · 35

定价：33.50元

# 康德的自由理论

亨利·E·阿利森 著  
陈虎平 译

 辽宁教育出版社  
2001·沈阳

版权合同登记：图字06-2001-74号

图书在版编目(CIP)数据

康德的自由理论/ (美) 阿利森(Allison, H. E.)著; 陈虎平译. - 沈阳: 辽宁教育出版社, 2001.9

(剑桥集粹)

书名原文: Kant's Theory of Freedom

ISBN 7-5382-6103-6

I. 康… II. ①阿…②陈… III. 康德-哲学思想-研究 IV. B516.31

中国版本图书馆CIP数据核字(2001)第054312号

Kant's Theory of Freedom

Copyright© Cambridge University Press 1990

Simplified Chinese Language Translation Copyright© Liaoning Education Press 2001

Published by arrangement with Cambridge University Press.

All Rights Reserved.

版权所有 侵权必究

出版	辽宁教育出版社 (沈阳市和平区十一纬路25号)	作者	亨利·E·阿利森
发行	辽宁教育出版社	译者	陈虎平
印刷	沈阳新华印刷厂	特约编辑	谢翰如
版次	2001年9月第1版	责任编辑	严中联
印次	2001年9月第1次印刷	责任校对	马慧
开本	850毫米×1168毫米1/32	封面设计	吴光前
印张	16.625	版式设计	赵怡轩
字数	350千字		
印数	1-3000册		
定价	33.50元		



# 纪念

---

埃里克

## 内容简介

本书作者亨利·E·阿利森现为美国波士顿大学教授，当代英语世界研究康德哲学的权威学者。本书出版于1990年。书中对康德的自由理论进行全面、详尽、细致的探讨。作者在第一编中指出在《纯粹理性批判》的核心之处存在着关于理性行为能力的内在一贯的一般理论，接着在第二编运用这种关于理性行为能力的论述，作为理解康德的道德行为能力概念以及与之相关的道德心理学的钥匙，第三编则集中探讨康德在《道德形而上学基础》和《实践理性批判》中为道德律和自由建立根据的努力。作者提出“结合论”和“交互论”，来解读康德本人对自由概念与道德律的论证，这无疑是康德哲学研究界的一个重大独创，将会影响一代学者对康德哲学的研究。

## 中译本序

直到今天，康德哲学仍然是西方哲学界讨论不完的热门话题，每隔一段时间，就会涌现出一批在这个领域里新见迭出、成果卓著的大家，甚至因此而开一代风气之先。亨利·阿利森是当代英语世界研究康德哲学的第一流学者，他的《康德的自由理论》一书出版于1990年，在当今国际康德学界已被承认为最新一代人研究康德的“绝对权威之作”（乔纳森·利尔语）。该书在L.贝克、B.威廉姆斯、J.本内特、T.欧文、A.伍德、K.阿梅里克斯、P.门策尔、R.米尔勃特、O.奥尼尔、B.赫尔曼、P.本森、G.普劳斯、D.亨利希等一大批当代著名的康德诠释者和研究者（更不用说K.史密斯那一辈人了）的丰硕成果的基础上，于康德哲学的核心处取得了一个重大的突破，这就是对康德的自由理论所展开的全面、详尽、细致入微的探讨。作者不仅在康德著作中区分出他的各种不同的“自由”概念，而且严格依据文本，展示了康德自由理论在不同的写作年代中的变化和推移。作者以深邃的眼光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，指出了康德对道德律的“演绎”之不成功，推翻了各种企图打通双方来为康德自圆其说的努力，并且把康德关于人的双重品格，即“经验性的品格”和“智性的品格”的说法解释为在理性行为者的两种模式和概念之间保持平衡，从而提出了他自己独创的“结合论”（Incorporation Thesis）或者说“交互论”（Reciprocity Thesis）的解读方式，认为这一观点“提

供了理解康德的许多道德心理学观点的线索”。例如，从这种立场来看，人的一切非道德的他律的行为也将被看做是自由的，因为这类行为何尝不是如同道德行为一样出自行为者的自发性，而后者尽管有抽象自律的动机，在效果（“经验的实在性”）上却是与前者一样符合自然因果律的。这种看法在康德哲学界甚至可以说是惊世骇俗的，如果能够成立，将使康德研究的总体形象大为改观。当然，由于作者的“结合论”立场，他并没有把这一结论引申开来，而是折衷主义地照顾到人类行为的“先验的观念性”模型，将之视为理性行为者的另一个不可或缺的“本质要素”。其实“结合论”本身还是从康德自己的观点中发挥出来的，它不过是康德“现象”和“物自体”的二元论的进一步引申，应当说是准确地把握了康德的原意的；而他所提出的双方结合的中介，即具有把两种截然相反的“模式”结合为一体的能力的自身能动的“理性行为者”（rational agents），则似乎暗示了对康德的矛盾作黑格尔式的辩证调解的趋势。的确，我们如果要对康德哲学进行严格而深入的学理分析的话，很少有人能逃得出黑格尔主义的思路。英语世界中所显示出来的对康德哲学理解的这一新动向是值得重视的，它也许会使我们摆脱英美哲学不能进入德国思辨哲学的长期的偏见。

当然，若要仔细推敲的话，本书尽管以自由概念为核心对康德哲学从全体上作了一个系统的梳理，但总的来说对康德的第三批判即《判断力批判》重视不够。作者只注意到康德把道德律看做一个“理性的事实（Faktum）”，并以此为基础建立起自由的现实性，却没有看到其实自由在康德那里也是一个理性的“事实”。例如在《判断力批判》中康德提出，自由的理念属于“事实”（Tatsache，德文词，与拉丁文的factum同义）的范围，尽管它本身决不能体现在直观中，因而也不能对其可能性作理论

上的证明，但“它的实在性作为特种的因果性（其概念在理论上看来将会是超越的）可以通过纯粹理性的实践法则、并据此在实际行动中因而在经验中得到阐明。——这是纯粹理性的一切理念中唯一的一个，它的对象是事实（Tatsache）并且必须被算作是 scibilia [可知悉的东西] 之列的”<sup>①</sup>。看来，在自由和道德律中，究竟哪个是更基本的事实，还值得作进一步的探究。贝克的观点也许是对的，即“道德律通过自由概念得到凭证”，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”<sup>②</sup>，但这一点被阿利森否定了，理由有二：一是“康德没有运用自由来建立道德律，所以根本不存在要去避免的循环”；二是“康德并不……主张道德律是被证明的，也不……认为自由显示为现实的”，相反，“道德律，作为自我证明的，指明自由是现实的（从实践的观点来看）”<sup>③</sup>。其实这种否定大可不必。既然阿利森主张“结合论”或“交互论”，他顶多有权利主张两种事实或现实并存，因而也就避免不了自由和道德律的循环论证。至于康德本人是否摆脱了这一困境，这倒是可以讨论的问题。至少，我以为在他的第三批判中显示了这样一种摆脱困境的意向，而这一意向的出发点，正是作为一个“事实”的自由的理想。

作为一个英语作者，阿利森对英德两种语言的差异也给予了相当的重视。如对德文 Wille（意志）和 Willkur（任意）的区

---

①见《判断力批判》第91节，又参见拙著《冥河的摆渡者——康德的判断力批判》，云南人民出版社1997年，第135页下。

②参看本书第十三章第四节。

③同上。

别，历来康德著作的英译本都无法在英文中作出相应的适当处理，有时用同一个英文词 will（意志）来译这两个在康德那里作了明确区分的词，有时用 choice（选择）或 will of choice（选择的意志）来译后一个词 Willkür，对人们理解康德哲学造成了严重的模糊和误读。对此阿利森作出了令人信服的澄清和严格的限定<sup>①</sup>。在其他地方，阿利森也以英语作家中罕见的认真态度来对待康德的英文表述。我历来对各种英译的康德著作译本基本上抱不信任态度，觉得英美作家太重功利和实效，译得过于通俗和草率，常作“意译”的改动（如随意加上自己理解的赘语），在忠实反映原文上有时甚至还不如俄译本。英德两种语言的接近本来是有利条件，却反而成了理解的障碍。阿利森的这种谨慎和关注，也许预示着更为忠实于原文原意的英译康德著作有可能问世。

我国的康德研究算来已有一个世纪的历史了，但迄今为止还未能真正超出翻译和介绍的阶段。我在其他地方已经谈到过我国康德翻译的惨状，即至今还没有一个直接从德文原本翻译过来的《纯粹理性批判》译本。至于外国人研究康德哲学的专著，翻译到中国大陆来的也少得可怜，据我所见，就只有 K. 史密斯（康浦·斯密）的《康德〈纯粹理性批判〉解义》、J. 华特生的《康德哲学讲解》，苏联阿斯穆斯的《康德》和古留加的《康德传》，以及一本《国外康德哲学新论》的论文集。像本书这样就康德的某一个具体概念进行深入的专题研究的专著，至今还没有一本。随着与现代西方哲学的接触的增多，国内学者已越来越感到对康德哲学作进一步深入研究的必要，特别是对某些重要概念的来龙去脉和关联，我们长期以来都处于模糊不清的

---

①见第7章。

状况，单凭我们自己闭门造车地冥思苦想，显然常有力不从心之感。本书的主题是康德的“自由理论”，它不仅是我们理解康德哲学的最最重要的一个核心概念，而且也广泛地关涉到西方思想传统一直到当代所关注的一个焦点（想想罗尔斯和诺齐克的争论！）。我相信，本书的翻译和出版在这方面将会起到填补一个空白的的作用。

本书的译者陈虎平君是我的研究生，有良好的英文功底。在我所开设的“康德认识论研究”和“《纯粹理性批判》原著导读”课上，他是最用功的学生之一，在领悟能力和逻辑思辨能力上表现颇佳。当我看到他利用课余时间译出的这本《康德的自由理论》时，感到十分惊奇。初步校译过一章后，感觉还不错，我让他自己再弄一遍，然后我又有选择地校译过部分章节，补上了一些拉丁文未译的空白。由于时间要求太紧，我来不及全部校译一遍，但根据已校过的部分来看，此书的翻译应当说已达到了相当的水平，比起国内目前大量劣质翻译作品来，无论在中文的流畅、表达的准确还是理解的透彻上，本书都堪称上乘。当然，要挑毛病的话总是可以挑得出来的，但我看重的是，本书的翻译不是单凭外语的熟练而操作出来的，而是一个对于翻译对象具有深厚的研究兴趣的译者灌注了自己的思考和领悟的作品，这样的作品在目前翻译界确实已经不多了。我希望译者能以此作为一个起步，为我国的西方哲学研究作出更多的成绩。

邓晓芒

2000年11月于珞珈山

## 致 谢

我深深受益于许多人士和一些机构对本书创作的慷慨帮助和支持。让我从机构说起，我首先要感谢国家人文学科基金为我提供 1985-1986 学年、约翰·西蒙·古根海姆纪念基金为我提供 1986-1987 学年的研究基金。我还要感谢圣迭戈加利福尼亚大学学术委员会提供两个夏季的赠款资助我的研究并给予文书工作上的帮助，感谢我所在的院系允许我利用连续两个学年假的宽裕时间。

在予我助益的诸多人士之中，我首先要对阿伦·伍德致以谢意，他对本书大部分手稿的初稿提出了极为有益的批评。虽然我肯定他仍然会发现许多可诟病之处，但在我努力阐述那些我们两人有分歧的论题时，他所做的深刻敏锐的评论予我助益极大。我还要感谢卡尔·阿梅里克斯、芭芭拉·赫尔曼、阿德里安·派珀和安德鲁斯·里特对我的部分手稿所做的有益的评论，感谢我的同事帕特里夏·基切尔和罗伯特·皮平，他们不仅提出了许多有益的建议和批评，而且也乐意和我讨论康德的思想。实际上，能够成为一个对“哥尼斯堡的圣贤”(Sage of Königsberg) 兴趣浓郁且专家辈出的哲学系的一员，我深感荣幸。在这个学术团体中，我还必须加进米歇尔·吉尔摩，这位研究助理、编辑助手对我极其可贵。我同样也要感谢彼德·曼根帮助编排了索引。最后，但却是最重要的是，我必须对我的妻子诺尔玛表达我深深的感激之情，她一直鼓励我进行我的工作，



在我们俩都极为悲伤的时候,仍然为我创造出一种温暖的气氛,使我得以继续我的工作。没有她的支持,这本书就决不会在今天面世。

第二章大部分内容的一个较早的版本包含在我的论文之中: "Empirical and Intelligible Character in the Critique of Pure Reason," 提交于1985年12月在希伯莱大学召开的研讨康德的实践哲学的第七届耶路撒冷哲学恳谈会,并被收入大会论文集 *Kant's Practical Philosophy Reconsidered* 出版。第三章的基本论点预先在 "The Concept of Freedom in Kant's 'Semi-Critical' Ethics" 一文中即已提出,该文发表于 *Archiv fuer Geschichte der Philosophie*。第十一章的观点最初是在 "Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis" 中所提出的,该文发表于 *Philosophical Review*。同样地,第十二章的论证部分的早先的草纲包含在 "The Hidden Circle in *Groundwork* III" 一文当中,该文提交予第六届国际康德大会,并被收入大会论文集出版,上述草纲又见于 "Kant's Preparatory Argument in *Groundwork* III" 一文当中,该文提交予1986年6月在瑞士锡格里斯维尔召开的研讨《道德形而上学基础》的会议,并被收入 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar* 一书出版。最后,我最初处理第十三章所讨论的那些论题的文章题名为 "Justification and Freedom in the Critique of Practical Reason", 该文曾于1986年4月在 Stanford Conference on Kant's Deductions 上宣读,后被收入大会论文集 *Kant's Transcendental Deductions: The Three "Critiques" and the "Opus postumum"* 出版。所有这些材料在现在的这本书中都做了相当程度的修改,在有些情况下,尤其是在最后一篇文章中,我的各种观点甚至发生了很大的变化。尽管如此,我还是要感谢这些会议的组织者,尤其是伊尔马胡·约维尔,奥特弗里德·赫费和埃卡特·弗

尔斯特，感谢他们邀请我与会，感谢他们，以及我在上面所提到的各种期刊的编辑们，慨然允许我重新使用他们最初所出版的一些材料。

## 本书常引书之版本说明及缩略语

除了《纯粹理性批判》和《伦理学的演讲》两书以外，所有关于康德的引文都取自 *Kants gesammelte Schriften* (KGS), *herausgegeben von der Deutschen* (以前是 *Königlichen Preussischen*) *Akademie der Wissenschaften*, 29 volumes [Berlin: Walter de Gruyter (and predecessors), 1902]。《纯粹理性批判》的引文照附注标准的A版即第一版和B版即第二版的页码编排。《伦理学的演讲》的引文取自 *Eine Vorlesung über Ethik*, edited by Paul Menzer, Berlin: Rolf Heise, 1924。本书正文所引用的具体著作的文本以缩略语列出如下。那些仅仅在注释中引用的著作则给出全名。康德的信件通常是通过收信人和日期来辨识，引用这些信件时主要是根据它们的译本：Arnulf Zweig, *Kant: Philosophical Correspondence* (Chicago: University of Chicago Press, 1970)。其他引用的译著均列举如下；除了《纯粹理性批判》以外，这些译著在被引用时都随即附上德文原本的卷数及页码。应予指出的是，我在引用这些译文时常常对之作出较大的修改，在没有提到英译本的地方，所引译文即出自我手。\*

A/B *Kritik der reinen Vernunft* (KGS 3 and 4)

*Critique of Pure Reason*, trans. N. Kemp Smith,

---

\* 为便于我国中文读者阅读参考，凡有中译本者，均附上书名、译者、出版者及出版年份。惟译者孤陋寡闻，恐有挂万耳。——译者

New York: St. Martin's Press, 1965.

《纯粹理性批判》，蓝公武译，商务印书馆，1950年。

《纯粹理性批判》，韦卓民译，华中师范大学出版社，1991年。

- Anthro *Anthropologie in pragmatische Hinsicht* (KGS 7)  
*Anthropology from a Practical Point of View*, trans. Mary J. Gregor, The Hague: Nijhoff, 1974.  
 《实用人类学》，邓晓芒译，重庆出版社，1987年。  
 收入《康德文集》，郑保华主编，改革出版社，1997年。
- Diss *De Mundi Sensibilis Atque Intelligibilis Forma Et Principiis* (KGS 2).  
*On the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World* (The Inaugural Dissertation), trans. G. B. Kerferd and D. E. Walford, New York: Manchester University Press, 1968.  
 《论感性世界和智性世界的形式和原则》（就职论文）
- Ethik *Eine Vorlesung über Ethik*.  
*Lectures on Ethics*, trans. Louis Infield, Indianapolis: Hackett, 1981.  
 《伦理学的演讲》（学生记录之笔记）
- Gr *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (KGS 4).  
*Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. H. J. Paton, New York: Harper & Row, 1964. [xi]  
 《道德形而上学基础》  
 又译《道德形而上学原理》，并附 Paton所做的论证

- 分析, 苗力田译, 上海人民出版社, 1986年。
- KprV *Kritik der praktischen Vernunft* (KGS 5).  
*Critique of Practical Reason*, trans. L. W. Beck, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956.  
 《实践理性批判》, 关文运译, 商务印书馆, 1960年。  
 《实践理性批判》, 韩水法译, 商务印书馆, 1999年。
- KU *Kritik der Urteilskraft* (KGS 5).  
*Critique of Judgment*, trans., Werner Pluhar, Indianapolis: Hackett, 1987.  
 《判断力批判》, 上卷《审美判断力的批判》, 宗白华译, 下卷《目的论判断力的批判》, 韦卓民译, 商务印书馆, 1964年, 1996年重印。
- MAN *Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaften* (KGS4).  
*Metaphysical Foundations of Natural Science*, trans. James Ellington, Indianapolis, New York: Bobbs-Merrill, 1970.  
 《自然科学的形而上学基础》, 邓晓芒译, 三联书店, 1988年。
- MK<sub>3</sub> *Metaphysik K<sub>3</sub>* (KGS 28).  
 《形而上学笔记K<sub>3</sub>》
- ML<sub>1</sub> *Metaphysik L<sub>1</sub>* (KGS 28).  
 《形而上学笔记L<sub>1</sub>》
- MM *Metaphysik Mrongovius* (KGS 29).  
 《Mrongovius 形而上学课程笔记》(学生听课之笔记)
- MrM *Moral Mrongovius II* (KGS 29).  
 《Mrongovius II 道德学课程笔记》II (学生听课之笔记)

- MS *Die Metaphysik der Sitten* (KGS 29).  
*The Metaphysic of Morals*, Introduction and Part II (*The Doctrine of Virtue*), trans. Mary Gregor, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1964.  
 《道德形而上学》  
 《道德形而上学》导言, 曾晓平译, 载《哲学译丛》1992年第5期。
- MV *Metaphysik Volkman* (KGS 28).  
 《Volkman 形而上学课程笔记》(学生听课之笔记)
- Proleg *Prolegomena zu einer jeden Künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (KGS 4).  
*Prolegomena to any Future Metaphysics*, trans. L.W. Beck, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1950.  
 《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》, 庞景仁译, 商务印书馆, 1978年, 1995年重印。
- R *Reflexionen* (KGS 17-19).  
 《反思录》(残篇辑录)
- Rel *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (KGS 6).  
*Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson, New York: Harper & Row, 1960. [xii]  
 《单纯理性界限内的宗教》  
 《单纯理性限度内的宗教》, 李秋零译, 汉语基督教文化研究所出版, 1997年。

## 导 言

人们很少怀疑自由概念在康德的“批判”哲学中的中心地位。与时空的观念性学说一道，它构成了贯穿全部三大批判的一条红线。尽管康德在《纯粹理性批判》中并未声称已经建立起自由的实在性，但他确实宣称在先验观念论的基础上已经建立起自由的可设想性，即它与自然的因果机制的相容性。实际上，他甚至声言“如果我们屈从于先验实在论的幻想，则自然或自由都将不复存在”（A593/B571）。在《实践理性批判》中，他宣称已经展示了自由的实在性（虽然只是从“实践的观点”），并且将自由概念刻画为“纯粹理性乃至思辨理性系统之总体建筑的拱心石”（5: 3; 3）。最后，在《判断力批判》中，康德提出，通过自然的合目的性概念，判断力使得从自然概念的领域向自由概念的领域的转变成为可能（5: 175-176, 195; 14-15, 35）。那么，的确，我们可以毫不夸张地说，从根本上看，康德的批判哲学是一种自由的哲学。

但颇为遗憾的是，我们同样可以毫不夸张地说，康德的自由理论是他的哲学中最难以解释，不用说也是最难以为之辩护的一部分。让我们由此入手，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，我们还是会遇到一些难题：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。因此，刘易斯·怀特·

贝克区分了五种不同的自由观念，我们将会看到，这个分类稍作调整便能轻易扩展<sup>1</sup>。自然而然地，这使我们停下来思考一下，谈论**一种**康德的自由理论是否可能。<sup>2</sup>

尽管如此，相对来说没有争议的是，在全部三大批判以及讨论道德哲学的主要著作中，康德论述自由的核心是先验自由的悬拟 (problematic) 观念，这是一种明显的非决定论 (indeterminist) 的或非相容论 (incompatibilist) 的观念 (要求独立于现象世界中所有先行原因的规定)。事实上，康德自己也强调这一点并坚持认为，恰恰是因为自由包含了这一先验的 (非经验性的) 成分，它才成了“所有经验主义者的绊脚石，但却是批判的道德学家理解最崇高的实践原则的关键” (KprV5: 7; 8)。

然而，不足为奇的是，对于一代又一代的解释者来说，这一艰深的观念更像是一块绊脚石而非入门的指引。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。实际上，代之以更加让人愉快的相容论的自由概念的运动可以追溯到康德同时代的学者，而这项运动，一如我们将要看到的，在当代文献中相当活跃。<sup>3</sup>

有许多理由可以解释这一点，其中大多数已为任何一个二手文献的研究者所熟知。首先也是最重的原因就是，对康德诉诸于现象一本体的区分以便将他的非决定论的自由观念与他通过第二类比所认可的因果决定论调和起来的做法所提出的权威反驳。康德的批评者一致认为，把这一区分运用于自由问题会导致无路可走的两难困局：要么，自由存在于某个永恒的本体领域，在这种情况下，它可能与自然的因果性相调和，但只有在付出一定代价时才是如此，即将这一概念弄得几乎难以理解，又对理解人的行为能力无关紧要；要么，可选择另一种观点，即认为自由在经验世界中举足轻重，在这种情况下，自由的永恒



的本体地位的概念以及在受因果原则支配的自然领域内的不受限制的范围都必须被摒弃。<sup>4</sup>

针对康德理论的种种伦理维度的反对意见看起来也同样令人畏惧，尤其是在一定程度上它们与康德的道德心理学相关。从黑格尔到伯纳德·威廉姆斯的批评者都拒绝康德关于道德自由或自律的论述，这些论述也许要求我们将道德主体设想为一个这样的行为者，他能够排除“真实生活”的人所具有的一切利益关切和欲望，并且能够单纯从对一抽象的道德法则的尊重出发而行动。针对这一点，批评家们主张：第一，这样一种自由概念把康德推向一种荒唐的观点，即只有真正自律的行为才是自由的，由此可得出我们对自身不道德的行为不负任何责任的结论；第二，我们不可能排除一个人的所有利益关切和欲望；第三，如果一个人能做到这一点，那么道德沉思便没有意义，也没有什么可以推动他合乎义务地采取行动；最后，将道德价值赋予为自律所推动的行为，实际上是仅仅赋予这类行为，这与我们各种基本的道德直觉相冲突。再者，既然按此论点，只有这样来理解道德性的要求才会赋予道德性需要先验自由这一假设以可信性，那么，一旦这种理解被拒绝，就没有任何必要再去诉诸这种悬拟的观念。

最后，康德致力于建立道德律的有效性并以此确立其独特的自由概念的努力存在着严重的困难。在《道德形而上学基础》和《实践理性批判》中康德都试图做到这一点，尽管这个论题本身充满争议，但看起来这一努力在两部作品中采取了根本不同的形式。在《道德形而上学基础》Ⅲ中，康德明显的策略是提供一个道德律的演绎，该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。或许康德后来确信这种方法徒劳无益，这时他便转向第二批判中的道德律的有效性问题，从而颠倒了

他的思路。现在他不再致力于从自由的理念中推出道德律的实在性，而是主张道德律可被确立为一种“理性的事实”，而这种理性的事实又能作为自由演绎的基础。但人们广泛认为这种思路只是一种绝望的和狡辩的手段，它放弃了对先天概念或原理提供一个先验演绎的批判要求，陷入一种实践理性的独断论。<sup>5</sup> 由于康德主张自由的现实性（作为单纯可设想性的对立面）只有通过道德律才能被建立起来，这就意味着他的自由观念同样是缺乏根据的。

以上提到的难题，在很大程度上决定了这本研究康德自由理论的著作的讨论主题，本书致力于从理论的维度和实践的维度对康德的理论进行分析并作出辩护。当然，我并没有宣称能够证明康德的理论在它的所有细节上都是可辩护的或者他在自由问题上的观点完全都保持一致。事实上，我们将看到，即使作了最宽容的解释，他的理论也存在许多问题。尽管如此，我还是希望表明，假如对先验的观念论抱有一种同情的理解，我们就可以从康德的非相容论的自由观念中整理出一套合理的系统。此外，我也主张，康德道德心理学的主要特征，包括他的自律、道德价值、道德的推动作用和根本恶的概念，要比人们通常所认为的远为合理，而权威的批评家们（也包括一些晚近的影响颇大的捍卫者）则由于未能结合康德的理性行为能力（rational agency）理论来对这些概念进行思考而遭到了失败。最后，我会指出，尽管第二批判中诉诸于理性的事实的概念很难说服那些拒绝康德道德理论（尤其是绝对命令和自律观念）的根本震撼力的批评家，但它足以为那些接受康德在《道德形而上学基础》前两部分中提出的道德性分析的论者消除道德怀疑论的幽灵；而且，假如有理性的事实的概念（和先验观念论），那么，从

实践的观点来看，就有一种对自由的成功演绎。

尽管所有论点在很大程度上是自成一体的，但它预设了我在《康德的先验观念论》中发展出的先验观念论的观点作为前提。而且，由于这一点在我分析康德的行为能力观念时起着重要的作用，我们多讲几句会有益于那些不太熟悉这部早期著作的读者。这种对康德观念论的解释，浓缩其精华，就是主张先验的区分**主要**不是在于两类实体即现象和物自体之间，而是在于人的经验对象可在哲学反思中被“思考”的两种不同方式，即它们呈现的方式和是其自身的方式。<sup>6</sup>就此而言，这种区分可被（并且已被）描述为康德观念论的“两个方面”解释的一种变体，它与人们熟悉的“两个对象”或“两个世界”的解释形成对比，根据后面的解释，现象和物自体构成了在本体论上截然不同的两套实体。<sup>7</sup>

“两个方面”解释的核心是“认识条件”的概念，我把它作为一种启发式的策略，用来阐明先验的区分的真正主旨及其重要意义。所谓认识条件，我指的是表象诸对象的必要条件。时间和空间、人类感性的各种形式和知性的各种纯粹概念均可作为康德所独有的那种认识条件的候选。作为对象呈现的可能性条件，认识条件有别于心理学的条件和本体论的条件。前者即心理学的条件包括心智的种种偏好或运行机制，它们或许规定着信念或者信念的习得，例如休谟的风俗或习惯。后者即本体论的条件则包括事物存在的可能性条件，就此而言，这些条件独立于它们与人的心智及其认知能力的关系之外，成为诸事物存在的前提，例如其中包括牛顿的绝对时空。各种认识条件与前者即心理学的条件共享“主观性”的特征，因为它们反映了心智的结构及种种运作并因此规定着我们对事物的表象而不是物自身。认识条件与前者的区别在于它有客观化的功能。相关地，认识条件与后者即本体论的条件共享客观的或客观化的特

点，这些条件区别于后者的地方在于，它们规定着事物“表象”的客观性条件而非物自身的那种存在。<sup>8</sup>

这种认识条件概念的言外之意是说，我们必须对不同层面上的事物作出区分，一方面，这些事物服从于上述条件并因此可以为人的心智所认识；另一方面，同样这些事物又“是其自身”，即它们独立于人的心智及其认知器官。前者对应着呈现的事物，简单来说就是现象，后者对应着是其自身的事物，简单来说就是物自身。虽然根据定义，以后一种方式考虑的事物不为我们所知，但我可以设想它们是禀赋有非感性的直观或理知直观的神性精神的可能对象。因此，我们可以思考，但却不能认识是其自身的事物。

这种解释途径不仅有丰富的文本证据的支持，而且也使我们能够摒弃人们熟悉的许多反对意见，这些反驳以两个对象或两个世界的解释为基础，直接针对康德的“本体主义”而发。而本项研究的主要关注点则使我们可以避免把下述这种观点归之于康德（虽然他的许多字句都暗示这种观点），即自由的行为能力存在于一个独立的“智性世界”，或者，独立的本体活动以某种方式介入（而没有干扰）现象世界的因果秩序。相反，它提出了我们由以考虑一个单独事件（人的一个行为）的两种“观点”或描述之间更让人感兴趣的对比。

必须承认，这种两个方面的解读方式并不足以自行回答所有对康德式的自由理论的显著反驳。相反，我们会发现，该解释自身又引起了一些问题，这些问题在研究文献中也不是没有引起注意。尤其是，它留下这样一个难题：要解释双重品格、用康德的术语来讲就是经验性的品格和智性的品格是如何归之于一个单一的主体（理性的行为者）的。这之所以是个问题，其原因就在于：由于前者意味着对因果规定（“自然的因果性”）的

服从，而后者则独立于所有这样的规定，所以这两个品格看起来是不相容的。尽管如此，我将指出，如果我们认识到正是理性行为能力才可能具有经验性的品格和智性的品格，康德在这个关键问题上的立场就仍然是有意义的。

可以预料，这一观点的重要性在于它容许我们把经验性的品格和智性的品格之间的反差解释为在理性行为者的两种模型或概念之间保持平衡 (holding)。第一种模型与理性行为者的经验性的品格相关，它基本上就是人们熟知的信念—欲望模型。该模型被用于观察评论、因果解释和（在限定范围内）人的行为的预测，并且假定行为者的经验性的品格（被理解为一整套相关信念和欲望的系统）作为行为的经验性的原因而起作用。该模型特别吸引人的地方在于，它正好是一个对人的意向性行为的观念进行说明并解释该观念的模型。因此，它虽然是一个因果关系的模型（大致像休谟的模型），却并不意味着将意向性行为还原为单纯的事件或一堆行为表现。简而言之，它是一个理性行为者的模型，这样的模型给人们熟知的相容论类型的自由留下广阔的活动空间。而且我们将看到，康德对这个模型，至少对它作为关于理性行为能力的总体论述感到不满，而这是理解他为何拒绝对自由意志问题作出相容论的解决的钥匙，从莱布尼茨和休谟的著作中康德已经熟知这种类型的解决方式了。

另一种模型则与行为者的“智性的品格”相关，它诉诸于行为主体亦即理性思考者的自发性，这种自发性是知性自发性在实践上的类比，它可暂时被描述为这样一种能力，这种能力规定着人自身在客观的（在主体间性角度上有效的）理性规则的基础上行动，并且从这些规则出发，接受（或拒绝）爱好或欲望作为行动的充分理由。于是，按照这种模型，理性行为者的意向性行为从来就不“仅仅”是行为者先行的心理状态（或

者在此问题上的任何其他的先行条件)的必然结果,而却要求一种自发性的行动作为其必要条件。这种自发性是理性行为者不可或缺的一部分,而这种论点就是我所说的康德的“结合论”,其中理由我们以后会逐步加以阐明。

由于这种自发性的行动只能被思考却不能被经验,因此在康德的术语中,它被认为“仅仅是智性的”。就此而言,它并不能进入到对人的行为的经验性的描述或解释中来。而且,正因如此,包括自发性在内的智性的品格模型才会与缺乏自发性的经验性的品格模型相容。由于前者在经验性上是空洞的,所以这两种模型根本就不是相互竞争的对手。然而,鉴于先验观念论,我们并不能从智性的品格模型在经验性上是空洞的因而没有解释功能这一事实就推断它是完全无用的。相反,我将主张,该模型是我们自身和他人作为理性行为者这一观念的一个本质要素,就此而言,它在行为归因与理性辩护的情境中起作用。

这项研究过程中要探索的结合论最重要的理论后果乃是这样一种认识,即在非相容论的意义上,即使他律或以非道德的因素为基础的行为,在康德看来也是自由的。因为它们被设想为(与智性品格的模型一致)是行为者实践自发性的产物。而且,我们将会看到,这并不像人们有时所认为的那样是康德后来对他的自由观的修正,而是在第一批判和《道德形而上学基础》中(实际上,也在“前批判”时期的著作中)就已体现出来的本质要素。最后,我们将看到,结合论提供了理解康德的许多道德心理学观点的线索,其中包括这个常常被人嘲笑的观点,即行为如果要具有道德价值,就必须是“出于义务”的。

本书分为三部分。第一部分处理康德在《纯粹理性批判》和他的一些早期著作中表达出来的自由和理性行为者的观点。我

们主要关注这个问题的形而上学原理，虽然也注意到康德在第一批判时期和此前的道德理论，它们在一定程度上有助于阐明他的自由观。该部分由四章组成。第一章分析第三个二律背反的正题和反题以及康德对此作出的先验观念论的解决。第二章讨论康德的*经验性品格*和*智性品格*之间的区分以及这两种品格都被归之于理性行为者这种似乎可疑的主张。我们将在这一章中提出有关康德的行为能力概念及其先验观念论的主要论点。第三章分析实践的*自由*和先验的*自由*之间的重要差别，尤其是由这一差别所引发的康德在第一批判的先验辩证论和纯粹理性的法规两部分中的两种自由论述是否相容的问题。在这一章中我将探讨1781年左右康德道德哲学的一些关键特征。第四章将上面归之于康德的自由观与刘易斯·怀特·贝克和拉尔夫·米尔勃特的重构作对比，这两个人都把各自的分析，至少是部分的分析，建立在*对康德观念论的两个方面的解读*的基础之上。

第二部分研究康德在自《*道德形而上学基础*》以来的主要道德哲学著作中所提出的道德行为者概念及其道德心理学的中心特征。这一章关注的是自由概念，因为它在我称之为康德的“彻底批判的”道德理论的范围内是有效的。该部分由六章组成。其中第一章（第五章）主要讨论自律的概念，这是彻底批判的道德理论的主要成分。这一章所探讨的是，那种把自律的特性归之于意志的论点，标志着康德对最初第一批判中的理性行为能力观念的一个修正。接下来的一章（第六章）分析康德在《*道德形而上学基础*》中清楚表达的道德价值的各种观点和他在《*实践理性批判*》中提出将尊重作为道德动机的论述。这几章合起来便回答了康德在18世纪80年代道德哲学的主要著作中表达的道德心理学的中心特征的问题。

与之相比，第七—九章则集中在康德立场的特征上，在绝

大多数场合，康德的立场在《道德形而上学基础》和第二批判中是暗含的，只是到了18世纪90年代的著作中，主要是在《单纯理性界限内的宗教》和《道德形而上学》两书中，才变得明显起来。第七章探讨意志—任意（*Wille-Willkür*）之间的对比和与之相关的意向（*Gesinnung*）概念或者基本倾向概念。第八章分析根本恶的学说。第九章阐述康德的德性和神圣性作为道德理想的观点。最后，第十章考察席勒、黑格尔和当代的伯纳德·威廉姆斯就康德的道德行为能力和道德心理学的观点所作的批评，并致力于对这些批评作出某种回应。

第三部分则关注康德在《道德形而上学基础》和《实践理性批判》中致力于为道德律和自由作出辩护的种种努力。这一部分由三章组成。第十一章分析和捍卫两部作品中都包含的一个论点，它构成了康德辩护策略中必要的第一步，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，我称为“交互论”。交互论的重要性来自于这样一个事实，即它表明，（无论是好是坏）康德的道德理论最终依赖于一个“深厚的”自由观念而不是一个“单薄的”、相对来说没有疑义理性行为能力的观念。第十二章分析康德在《道德形而上学基础》III中提供道德律的一个演绎这一显然不太成功的尝试，该演绎建立在假设自由理念的必要性的基础之上。然后，第十三章考察康德在第二批判中通过理性的事实来确证道德律并建立自由的实在性的相对不同的策略。一如业已指出的，这一尝试取得了一定的成功，至少也是对《道德形而上学基础》中的研究思路的一个相当大的改进。



# 目 录

致谢

本书常引书之版本说明及缩略语

导言

第一编 《纯粹理性批判》中的自由与理性行为能力

第一章 第三个二律背反 3

一、一些初步的讨论 4

二、论证 7

三、第三个二律背反的解决 20

四、第三个二律背反和意志自由 24

第二章 经验性的品格和智性的品格 30

一、一般的区分和特殊的经验性的品格 31

二、智性的品格 39

三、经验性的品格和智性的品格的相容性 50

四、永恒的行为能力和理性因果性 59

第三章 实践的自由和先验的自由 70

一、先验辩证论中和纯粹理性的法规中的自由 71

二、实践的自由之两重含义的本性 78

三、1781年前后康德道德理论中的自由 90

第四章 两种替代的解释 97

一、贝克的批评和重建 97

二、先验观念论和异常一元论 106

第二编 道德行为能力和道德心理学

第五章 理性行为能力和自律	119
一、《道德形而上学基础》II 中的理性行为能力	120
二、自律作为意志的特性	134
三、从特性到原则	141
第六章 义务、爱好和尊重	153
一、善良意志和道德价值	153
二、尊重	175
第七章 意志，任意和意向	187
一、意志-任意 ( <i>wille-welkür</i> ) 的区分	188
二、康德的意向 ( <i>Gesinnung</i> ) 概念	199
第八章 根本恶	214
一、根本恶和严格论	215
二、偏好及其普遍性	224
三、根本恶的层次	233
第九章 德性和神圣性	240
一、德性的本性	241
二、神圣性作为一种道德理想	255
第十章 经典的反驳	269
一、席勒的批评	270
二、黑格尔的批评	276
三、威廉姆斯的批评	287
<b>第三编 道德性和自由的辩护</b>	
第十一章 交互论	301
一、交互论的各种阐述	303
二、自由和实践法则：第一次努力	306
三、自由和实践法则：完成论证	311
四、从实践法则到道德律	316
第十二章 《道德形而上学基础》III 中的演绎	322

---

一、准备性的论证	323
二、隐蔽的循环	329
三、完成演绎	334
四、演绎的失败	343
第十三章 理性的事实和自由的演绎	347
一、此一事实的本性	348
二、此一事实作为理性的事实	354
三、自由的演绎：基本论证	363
四、自由的演绎，第三个二律背反以及理论理性与 实践理性的统一	369
五、自由的演绎：最后的思考	373
注释	380
参考文献	457
索引	465
译后记	494

# 第一编

《纯粹理性批判》中的  
自由与理性行为能力

原书空白页

# 第一章

## 第三个二律背反

第三个二律背反不仅是《纯粹理性批判》讨论自由问题的重点，而且也是康德后来在其道德哲学著作中探究自由问题的基础。其核心论点是：只是因为第三个二律背反的解决为非相容论的自由概念留下了概念上的余地，我们才可能听取实践理性的要求。然而，显而易见的是，第三个二律背反本身侧重讨论宇宙论诸理念（总体性诸理念）之间的冲突，似乎与人们一般所谓“自由意志问题”没有什么直接联系。因此，毫不奇怪，许多评论家倾向于忽略康德论述的宇宙论维度：他们或者完全置之不理，或者把它视作康德出于纯粹理性建筑术的考虑偏离其正确的哲学之路的又一例证而不予考虑。<sup>1</sup>

这当然也是可以理解的，但是这种对康德论述自由问题的宇宙论维度的全盘忽略，仍然是误入歧途的。一如本章我将指出的，最好将宇宙论的冲突看作是两类行为能力模型或两种行为能力概念之间的冲突，这些模型或概念能够被、且在哲学史上已被应用于世界中的理性行为者和世界的一个超验创造者之上。因此，虽然这一冲突不能等同于人所熟知的自由意志论(libertarianism)和决定论(determinism)之间的冲突，但它提供了康德用以分析这个争论的概念框架。本章分为四部分。第一

部分对纯粹理性的二律背反及其在第一批判中的作用进行一些初步的讨论，第二部分分析第三个二律背反的正题和反题的论证。第三部分考察康德所谓先验观念论乃是解决四个二律背反的关键的观点，以及这种观点对于第三个二律背反的特殊重要关系。第四部分讨论宇宙论问题和人的自由问题之间的联系。因此，这可以作为从本章中主要以宇宙论为中心向本书其他章节中我们将要特别涉及到的理性行为能力问题的一个过渡。

### 一、一些初步的讨论<sup>2</sup>

在1798年致克里斯蒂安·加尔弗的著名信件中，康德指出，正是纯粹理性的二律背反“第一次把我从独断论的迷梦中唤醒，使我转到对理性本身的批判上来，以便消除理性与它自身的明显矛盾”(12:258;252)。理性与它自身的矛盾或冲突最明显的表现在这一事实中，即对一些基本的宇宙论问题似乎产生了两种同样有说服力但却互不相容的解答。康德还指出，如果这个矛盾未获解决，此一情形所导致的就不外乎是要“纯粹理性无疾而终”(A407/B434)，也就是说，会带来对理性的各种主张的根本怀疑。因此，《纯粹理性批判》的主要目的就是要解决这一冲突。

康德解决冲突的关键之一乃是在理性自身中找出冲突的原因。他特别指出，这个原因就在于：理性追究任何有条件者的条件之无条件的总体性的要求。此一要求表面上的合法性来自于这样一个原则，即“如果有条件者被给予了，那么诸条件的完全的总体，因而绝对的无条件者（只有通过它有条件者才是可能的）也就被给予了”(A409/B436)。不论那个要求，还是这个原则，都反映出理性的这种需要，即力图达至“在条件系

列中如此的完满，正如无须预设其他前提的意志那样”（A416/B444）。而这种需要，只不过是为一每一事态的每个结论和解释作彻底辩护的逻辑要求。

这种要求如果被解释为一个调节性的理念，它当然是正当的。理性永远不会满足，除非每个解释者（*explanans*）本身就是一个被解释了的东西（*explanandum*），并且每个结论都以自明的前提为根据。但当这个调节性的理念被解释为构成性的理念时，换言之，当人们独断地假定每个有条件者的诸条件的完全序列被“给予”或现成存在时，问题就产生了。如若“有条件者”是某一论点的结论，那么上述假设当然是有正当理由的；因为这个结论只有在它所从出的所有前提都同样被给予出来并得到辩护之后才能被确立。另一方面，如果有条件者就是某一解释（条件集）所寻求的事态，这个假设就不能成立。我们所能做的一切，就只是寻求种种更进一步的条件，它们（即使以原则的形式）是否可以获得，我们并不能保证。

尽管这种独断论的假设的谬误本质从表面上看似乎一目了然，康德仍然坚持认为，鉴于现象等同于物自体，这是自然的，实际上也是不可避免的。大体而论，这里的主要观点是：如果我们按照先验实在论的方式将现象解释为物自体，那么，在合法的寻求诸条件（诸解释）的过程中我们将不可避免地脱离时间相继的方式，因为在这种方式中，事物是通过经验被给予出来的，用康德的术语来讲就是在“经验性的综合”中被给予出来的。毕竟，如果所讨论的事物被假定为物自体，也就是假定为其本性能够独立于人的知识条件而得到界定的事物，那么，人的这些认识条件就可能被作为“仅仅是主观的”、亦即被作为不能对物自身有任何提示的人的认知状况的局限而遭抛弃。<sup>3</sup>然而，这样一来就必须假设有关这些事物的永恒的“上帝之眼”的



立场的正当性 (legitimacy); 从这样一种 (并非我们人类所有的) 立场出发, 当然可以认为每个有条件者之完全的条件序列必须被假定为现成存在的。二律背反之所以产生, 就是因为任何这样的完全的条件序列都可以从两种同样有说服力的观点来思考: 要么它为第一个本身是无条件的命题所限定; 要么它就是无限的。

这样一种完整序列的思想, 或诸条件之总体的思想, 用康德的专门术语来讲, 乃是“宇宙论的理念”。康德将这些理念与诸知性范畴非常紧密地联系在一起, 他认为它们起因于用来使可能经验领域内的事物概念化的那些范畴综合模式向整体所作的非法扩展。但并非每个范畴都能够产生一个宇宙论理念和与之相应的二律背反。按康德的观点, 能做到这一点的仅仅是那些包含了对次一级的要素进行综合的思想的范畴, 即量、实在性、因果性和必然性。这就要求, 由这些范畴非法的扩展所产生的每个理念都引起了一个二律背反的冲突, 这种冲突本身就是理性与它自身的基本冲突的具体表现。

康德的分析中一个有趣的特征是, 他认为争论双方各自代表着一个内在一贯的哲学立场。有限论立场的支持者主张: 世界在时间上有一开端, 在空间上有一界限; 物质由简单且不可分的元素组成; 在给整个系列奠定基础的天然原因序列之外存在着一个自发的自由原因; 以及有一个必然存在者作为世界之偶然存在者的根据。与之对立的无限论立场则主张不可能存在这样的开端和界限, 简单元素, 自由原因或必然的存在者。康德将前一种立场称为“独断论”, 将后一种立场称为“经验论”, 并把它们分别与柏拉图和伊壁鸠鲁挂钩。但看来很明显, 康德也是着眼于一个较为现代的冲突, 即牛顿和莱布尼茨的争论, 这一争论在莱布尼茨和克拉克的通信中表露无遗。<sup>4</sup>而且, 结果

发现莱布尼茨竟是一个经验主义者，尽管他的这种独特的经验论同它所反对的经验立场一样独断。

康德坚持认为，各方在反驳对方时都同样成功，并不能对这个冲突作出独断论的解决。于是，这便依次暗示了一条怀疑论的死胡同，这就相当于我们已经提到的“纯粹理性的无疾而终”。但是，他认为这可以通过采用他称之为“怀疑的方法”来避免，所谓“怀疑的方法”，就在于对这场争论的基本假设作一番考察。

这种考察的结果便是发现双方共有一个起初似乎有理但终究站不住脚的预设，即宇宙论问题所关涉到的那个感性世界是一个自在存在的整体。有了这个预设，必然得出这样的结论：相互冲突的主张是真正的矛盾，因此其中之一必定为真。但一旦这一预设被抛弃，该矛盾就为相反观点间的“辩证的对立”所代替，两个观点皆属错误。这反映出康德对前两个二律背反即数学的二律背反的处理方式。而后两个二律背反即力学的二律背反则得到完全不同的处理。当然，在这里仍然有一个导致矛盾出现的错误预设；但现在它只是假设，如果两种主张在现实上可以相容的话（如果在现象和物自身之间作出先验区分的话），它们就是相互矛盾的。<sup>8</sup>因此，相互竞争的主张在这里被认为是可替换的而非对立的，尽管它们之间的冲突仍然被认为是纯粹辩证的。

## 二、论 证

第三个二律背反正反双方都假定在经验范围内“与自然律相一致的因果性”的有效性，亦即第二类比确认的因果性模式的有效性。争论只在于：是否有必要甚或可以容许求助于另一

种因果性概念以便充分解释任何被给予的现象，这个概念便是先验自由，它被界定为“自发地开始一个状态的能力”（A533/B561）。<sup>6</sup>换言之，这个论题就是：是否能够有理由断定，现象有一种其因果性活动不受现象的因果性活动条件约束的原因或根据。

正题肯定我们确有必要诉诸自由因果性，以便为理性（无条件者的理念）找到必需的栖身之地，解释的责任便止于此。凭借“时间上的开始”和“因果性的开始”之间的区分（A450/B478），正题还认为，将这一概念运用于一些时间中的事件，比如人类行为，在逻辑上乃是可能的。反题则否认这两点。与正题不同，它确信所有因果性（毫无例外）必定属于第二类比那种类型。这样一来，它也迫使自己去假定一个无限的因果链条。正如其他二律背反的情形那样，这些证明从本质上看都是反证法（*apogogic*），也就是说，各方都试图通过证明对方的不可能性来确立己方的论点。因此，对双方共同起作用的假设是：互相对立的主张必定互相矛盾。虽则从文本的阐述（它指出两个相互竞争的因果性概念之间的冲突）来看此点并不十分明显；但既然我们承认，正题主张的是并非所有事物都遵循机械因果性发生，而反题主张的是一切事物都遵循这样的因果性而发生，此一情势便容易确立。<sup>7</sup>

## 1. 正 题

一如业已指出的，正题主张一种给予充分解释的需要：除了“按照自然律的因果性”之外，为解释现象计，我们尚有必要假定“自由因果性”。该论证可由许多不同的方式分解，但将之视作由以下七个步骤组成似为便易之举。

1. 假设反面观点成立：“不存在除按照诸自然规律（laws of nature）的因果性之外的其他因果性”（A444/B472）。

2. 这意味着“所有发生的事件皆以一先行状态为前提，该事件依照某一规则毫无例外地跟随这个状态”（A444/B472）。

3. 但这就必须要求（经由普遍化）先行状态自身必定进入到时间中的存在中来了。[如果否认这一点，而假设在先状态自始至终存在着，则它的结果（相继状态）将同样总是已经存在。<sup>8</sup>但这与后一状态进入到时间中的实存、也就是发生了的假设相矛盾。]

4. 因为“事件由以发生的原因的因果性本身……即是已经发生的事件”，所以，它“按照自然律（the law of nature）预设了”（A444/B472）它自身的先行原因，余此类推。

5. 因此，在“一切事物之发生按照单纯的诸自然规律”这一假设之下，将总是只有一种相对之物[从属之物]，而永远不会有第一个开端，从而也没有诸原因的序列的完整性（A444-6/B472-4）。

6. “但自然律恰是这样：没有充分受到规定的先行/原因，什么也不会发生”（A446/B479）。

7. 因此，当“从无限的普遍性来理解”时，“除了按照自然律的因果性之外，不可能有任何别的因果性”（A446/B474）这一论点是自相矛盾的。因此，它不能被视作惟一的一种因果性。

严格而论，上述论证至多只确立了一个否定的结论：机械论的因果性或自然的因果性（遵循“自然律”的因果性）并非惟一的一种因果性，这似乎颇不同于确立一个肯定的命题，即一种独特的、包含着绝对自发性或者说先验自由在内的非自然

一类的因果性的命题。但是正如康德在讨论第三个二律背反的解决时所阐明的，他是将自然因果性和自由因果性作为我们可设想的仅有的两类因果性模式 (A533/B561)。而且，由于这里的自由是从纯粹否定性的意义来理解的 (自由即不依赖于自然条件)，因此，由自然因果性之不充分性而推断出自由因果性，这一推理并无任何特别疑难之处。

然而，对于该主题的论证过程我们却不能这样说。事实上，二手的文献表明，在此很难发现一个即使初看起来似乎有理的论点。而问题并不在前五步、相对而言，它们较为直截了当，只不过是陈述和说明所反驳的观点的各种意涵。其中最为重要的、也是该论证显然应当依靠的一个意涵便是，不存在“原因上的序列的完整性”。毋庸置疑，这一点的确来自于那个正在受到攻击的假设。问题在于为何它不被接受；当然在反题立场的辩护者看来，它倒不是不可接受的。

显而易见，答案当由关键的第6步来提供，它涉及到“没有充分受到规定的先行原因，什么也不会发生”这条“自然律”。也许正是这个原则造成了因果序列之不完整性的矛盾，接着就导致了第7步所断言的结论。这样，这一步便几乎承担着论证的全部重量。颇为遗憾的是，它能否当此重任却远不是清楚的。

此一问题的核心在于“充分受到规定的先行原因”的概念，正是它构成了自然律的定义 (*definiens*) 的一部分。最自然而然的思路也许就是将它解释为与“充足原因”相当，即一个能解释全部结果的原因。这个原因与部分原因大不相同，后者只是只能解释部分结果的，一个起到促进作用的因素。鉴于第二类比的论证，肯定可以推出任一发生都必定有一种在此意义上的充足原因；如此一来基于此一解读，第6步看来是无可置疑的。问题在于，这一解释不能得出所欲求的矛盾。如叔本华就以这

种方式解释此一论证，一如他所指出的，断定每一事件都需要一个在这种意义上的充足原因，即一系列同时发生且联合起来必然且充分地产生那个结果的条件，这是一回事；而断言（一如该论证可能要求的）必定存在导致此一事件发生的在先原因之完全连续序列，则是另一回事。<sup>9</sup>按照这种解释，只有将这两个论点混同起来，该论证才能顺利进行。坎普·史密斯也曾提出与之基本上相同的反对意见，他认为，A自身是否得到充分解释这一问题颇不同于A（被给予的）是否能充分解释B的问题。<sup>10</sup>

然而，极少有文本证据支持叔本华—坎普·史密斯的解释。一如乔纳森·本内特所指出的，康德的论点是说原因必定受到充分规定，而不是说原因必定是“充分的”。而且，他进而指出（追随海姆塞特），这里所谓“先”（a priori）指的是前康德式的通常意义，即早于或是先于，而不是康德的“不依赖于经验”这种特殊含义。<sup>11</sup>遗憾的是，本内特并未解释要求一个原因必须先于它的发生而被充分规定意味着什么，也没有说明在此基础上该论证应该如何展开。实际上，他在这点上自认失败，他没有提出自己的解释，而是对文献中一些可能不充分的论述作了一番简短的考察。<sup>12</sup>

在这些解释之中，最有前途的乃是埃文的提法，其大意是说如果仅只存在自然的因果性，那么就没有解释可以是在不留下任何可被进一步解释的东西这种意义上，或者说在给思想提供一个休息地这种意义上是终极的。<sup>13</sup>按照本内特的看法，此一提法的问题在于，它把正题的目标理解为因果性原则的翻版，即既主张仅只存在自然的因果性，又认为每一事件都有一终极解释。这一点之所以不被认为是可接受的，其原因在于它把反题的观点变成了“一个如此明显的稻草人，以致于康德不会把

它真的当回事，或推想正题的辩护者会这样做。”<sup>14</sup>

尽管本内特在埃文解读的基础上正确表述了正题论证的目标，但他将此目标作为一个“稻草人”而加以拒绝，从而不考虑此一解释路线，却是有些草率了。事实上我们只需以充足理由原则代替埃文所说的“因果性原则”，即可达至莱布尼茨在他与克拉克的论战中所阐述的那种立场。在此处及别处，莱布尼茨都坚持认为每一发生都有一个充足理由，这种充足理由既意味着它有一个先行的原因，也意味着它有一个以其在由神性意志所实现的可能世界的总体情境中的地位为基础的终极解释（仅可为上帝所理解）。让克拉克大为吃惊的是，莱布尼茨还将这个原则扩展到了神性意志本身，他认为，神性意志是由神性理知（divine intellect）认作最善者所决定的（虽然不是出于其必然的）。因此，当他坚持该原则的严格普遍性时，他便明确地排除了由克拉克所肯定的，在其看来是理解神性的（或美的）行为能力所必需的那种自发性。<sup>15</sup>

就我们当前的侧重点而言，也许更为重要的是，莱布尼茨还将这个原则以这样一种方式加以解释，即它可同样地运用于“任何事物的生存……任何事件的发生……任何真（truth）的产生”。<sup>16</sup>用康德的术语来讲，这意味着他既将之解释为一种逻辑原则，要求任一结论都有着充分的根据，又将之视为一个实在的或因果的原则，要求每一发生都有充分的先决条件。而且，如果因为莱布尼茨和他的追随者似乎已经这样做了，我们就将这些要求视为既有逻辑的身份又有形而上学的身份的某种单一原则的两种表达方式，那么很自然地，我们也会认为它要求对诸发生作出终极解释或建立终极根据，类似于为证明结论所必需的那些第一原则建立逻辑根据。简言之，凭借莱布尼茨对充足理由原则的解释，他作出了这样一个假设，即对于每一发生或

事态，必定既存在着一个在先的原因，也存在着一个充分的解释（至少原则上如此，或者对上帝来说是如此）。

将这一点引用到正题的论证当中，我们便可认为“充分受到规定的先行原因”就相当于莱布尼茨意义上的充足理由，自然律（the laws of nature）则相当于充足理由原则，充足理由原则在此被理解为包含着双重要求：每个发生都有一在先的因果条件和一充分的即完整的解释。相应地，自然的诸规律——（the laws of nature）按照这些规律，每一事物都可望会发现它的充足理由，则恰好就是解释各种发生的机械论的因果律。<sup>17</sup>

鉴于这种模糊性或双重含义内在于自然律，这样来作解释，它在论证中出现两次（第4步和第6步）就极为重要了。<sup>18</sup>第一次出现时，它表达了这种要求，即每一发生，或更准确地说，每一原因的“因果性”，都有它自身的在先的原因。由于任何例外都等于是违背充足理由原则，这个要求就可被视为该原则的一种表达。而且，它直接导致因果系列的不完备性的主张（第5步）。第二次出现时，它表达了莱布尼茨充足理由概念所包含的对完全解释性的要求。这时矛盾便暴露出来了，我们看到内在于那个单一原则的两个要求在相反的方向上较劲：一个要求每个解释者都应该被认为是一个被解释了的东西（如果它自身就在时间之中发生，它必定如此），另一个则要求应当存在一个终级的或无条件的解释者作为解释序列的根据。最后，由于这个矛盾存在于单一原则相互冲突的不同要求之间，一如康德第7步所表述的，所以这乃是一个自相矛盾。

于是，简而言之，正题论证的主要论点就是，终极的可理解性的要求（它内在于充足理由原则）与排斥除“与自然诸规律的因果性以外的律相一致”一切因果性是不能相容的。换言之，



在下述两个要求之间存在着冲突：一个可称之为“完备性要求”，亦即解释活动必须在为思想所保留的最终休息地（一个不动的推动者）那里达到顶点，另一个指“可普遍化要求”，它排除任何这样的终极原因，因为既然没有解释可以给予它，它就违背了充足理由原则，<sup>19</sup>因此，坚持后一要求而鼓吹一种不受限制的与自然律相一致的因果性，便会导致否定前一要求。

但是，若把该论证解释为对莱布尼茨观点的还原（*reductio*），就会直接引起一组不同的反驳：这是一种循环论证甚或只是狡辩，它取决于对充足理由原则的随意而独断的诉求。<sup>20</sup>按照这种理解，批评家们大可以为，正题论证针对的是一个现实的目标（莱布尼茨）而不是一个稻草人；但正因为这个原因，其范围才局限在那些有着类似的形而上学的承诺、尤其是带有强形式的充足理由原则的承诺的哲学家的圈子里。而一旦放弃这个原则，我们就可随心所欲的拒绝正题的主张，因为它把就一发生作出因果关系的解释（产生一“充分的”原因）这一要求混同于为结论作出辩护（产生一完全的前提条件序列）的要求了。

这种反驳思路很容易被一般化以致运用于每个二律背反的正题论证，只要我们认为这些论证是从二律背反冲突的一般问题抽取而来的，它便显得极具说服力。在目前情况下，麻烦的就是第6步，这一步表达了完全性的要求，而这的确是超出第1—5步所说明的因果律的意涵之外的一个新前提。那么，为什么维护一切因果性都应与自然律相一致这一原则的人却会接受它呢？

答案简单说就在于，此一要求不过是将这种根本原则运用于因果解释的领域，这个原则本是整个二律背反冲突的基本前提：“如果有条件者被给予了，那么诸条件的完全的总体，因而绝对的无条件者（只有通过它有条件者才是可能的）也就被给

予了。”在目前情况下，“有条件者”意指在时间中的任何发生(occurrence)亦即任何事件(event)，而“条件的总体”则意指对该发生作出完全解释所必需的在先原因的总体。既然支持所有因果性都与自然律一致这一命题的人，都必须按照假设(*ex hypothesi*)承认这条原则，他也必须尊重完备性的要求。但正如正题论证所表明的，这个要求在设定上述命题的情况下不可能得到满足，因为它使得我们不可能就因果序列中的任一发生作出完全的解释。

人们公认，此一回答似乎只是把问题一步步往后推延，以此推迟清算的日子；因为现在人们可以问，为什么我们一定要接受这个原则。而且，问题被这一事实弄得复杂化了：康德的批判性的回答是，我们不必接受这一原则，至少是不必接受在纯粹理性的二律背反中发挥作用的、以独断论抑或构成性的形式表述出来的充足理由原则。因此，康德本人的分析抽掉了二律背反冲突的真正基础。但是，即使后者确属事实（至少康德主张是这样的），也不会影响争论之点。争论之点仅仅在于，我们所讨论的原则表达了理性的必然要求（解释理由的完备性），而如果把现象等同于物自身的话，这一要求便不可避免的以独断论的方式被理解。既然争论双方都造成了这种等同（他们都是先验的实在论者），故任何一方就都不免于要诉诸于此一原则的独断论的形式。同样的考虑，经必要的改变(*mutatis mutandis*)，也适用于其他的二律背反的论证。<sup>21</sup>

## 2. 反 题

一如业已指出的，反题否认自由因果性的可能性，主张“上一切事物都仅仅遵循自然律而发生”（A455/B473）。与正题

的论证一样，反题的论证也可分解为七个步骤，附加有一些关于“自由的幻觉”的反思，它们与正题中对自由的肯定性的注相平行。我们首先看看论证过程：

1. 假设反题观点不成立，即假设存在着先验意义上的自由。

2. 这意味着存在有 (a) “绝对的开始一个状态的能力” 和 (b) “绝对的开始该状态之一系列结果” 的能力 (A445/B473)。

3. 这又带来了：(a) 一系列发生 (occurrences) 将由于一自发的原因而有其绝对的开始和 (b) 这种因果性本身将有一绝对的开始。因此，“没有任何先行的东西能按照固定不变的规则来规定这个发生的行动” (A445/B473)。

4. 但是，一如我们从经验的类比中了解到的，“任何行为的开端都以一个尚未启动的原因之状态为前提” (A445/B473)。

5. 而且，假如像可以假设的那样，它不只是一个“力学的开端” (因果次序的开端)，而且也是一个第一开端，那么，它就“以一个与在先的原因状态并无因果联系的、也可以说一个绝不由之而来的状态为前提” (A445/B473)。

6. 因此，先验自由与 (按照“因果性规律”来说明的) 经验的统一性的那些条件相对立，从而也不可能在任何可能经验的范围内得到满足。

7. 因此，这一自由的理念就是“一个空洞的思想实体”，也就是说，不可能存在什么先验的自由 (A447/B475)。

附加的注释反映了独断的决定论者的观点。这些注释主要攻击的概念是，自由当其被解释为不依赖于自然律时就是一种幻觉，因为它带来了无规律性。康德似乎在此明确否弃了他在别处曾予承认的观点：自由有它自身的规律，这些规律与自然律并不冲突。一如他在此所说的，“如果自由按照规律而被规

定，它就不再是自由；而不过是自然的一个别名”（A 447/B475）。

由于这个论证比正题的论证的疑点要少得多，故相对而言，我们只需对之稍作分析。前三步陈述和展开有“先验自由”这一假设的直接意涵。从根本上看，这些意涵是，不论因果关系的活动，还是因果关系的序列，都应有一个“绝对的开始”。第4步和第5步（如果它们可被看作不同步骤的话）引申出更进一步的意涵，而这又导致对此一假设的拒绝。首先，第4步从类比中引入了一个或许无可争议的前提，即“任何行为的开始都以一个尚未启动的原因的状态为前提”，进而指出，这就必须主张有一个假定的先验的自由原因。换言之，甚至此一原因，更恰当而言即因果性的行为者，也必须实存且存在于某个先于行动的状态之中。随后，第5步指出，在这种情形下的行为，按照假设（*ex hypothesi*），与行为者的在先状态没有任何因果联系；因此，它实际上就是一个“第一开端”。而这正是第6步随后所声称的结果，它与经验统一性的条件相冲突，从这些条件毫无疑问地推出，先验自由不能成为可能经验的对象。最后，第7步，由此推断先验自由是不可能的。

该论证的关键特征（我们待会儿会回到这个话题）在于，与正题的论证不同，它坚决主张所要否认的那个命题与可能经验的条件相矛盾，而不是自相矛盾。同样值得注意的是，从这一结果到绝对拒绝先验自由的推理思路运用了一个暗含着的证实主义（*verificationist*）的前提：任何与经验统一性的条件相冲突的东西，更一般地说，任何在经验上不可能的东西，都是绝对不可能的。一如我们将见到的，论证的这些特征为正题和反题均可能为真的主张开辟了可能性。

这个论证在第二手文献中一般遇到两种类型的反应。一方

面，叔本华认为它反映了康德根本的批判立场，完全让人满意。<sup>22</sup>这个观点的缓和的说法由斯特劳森提出，他将之视为“对自由的完全否认”，而这是与第二类比的结果相一贯的。<sup>23</sup>另一方面，也有这样一些批评家，尽管也认为该论证在本质上与先验分析论一致，但由于它的真正理由是偷换论证或循环论证，而对它加以拒绝。这里主张的要点在于，就康德而言，在此问题上诉诸于先验分析论的结果是非法的（正如正题论证诉诸于充足理由原则亦属非法一样）。有人甚或认为，由于这些结果（一如康德所解释的那样）与先验观念论的承诺密不可分，这一点便尤其正确，并且此一观念论正是整个二律背反的探讨所要争论的问题。此外有人还认为，要使这个论证成立，需要一个极端非康德式的等式，即将自由等于无规律性；而通过诉诸于经验统一性的条件，该论证仅仅排除了自然之内的自发原因，至于正题的中心论点即我们必须假设自然之外的自发原因，则原封未动。<sup>24</sup>

关于第一种反驳，我们容易指出，反题既没有通过非法假定因果原则的正当性来偷换所争论的论题，也没有预先假定先验观念论是真的。而这并非因果原则的过错，因为这一原则的有效性（也许还包括“任何行为的开始都以一个尚未启动的原因之状态为先决条件”这一前提）是双方所接受的，因而并不是所要争论的问题。一如我们已经指出的，争论仅仅在于，如果有因果原则，那么是否有可能为自由找到容身之地；反题清楚地证明了而不是假设了否定性的结论。与此相似，这亦非先验观念论的过错，因为正如我在别处所证明的，康德承认，甚至先验实在论也断言经验范围内的类比有其有效性（尽管它不能解释这种有效性）。<sup>25</sup>这里的论点在于，先验实在论与先验观念论之间的争论并不会在经验性的层次上发生，这一争论，正如反题论证的最后一步所做的那样，仅当这些原则被扩展到可

能经验的界限之外时才会出现。康德反思道，只是到那时，“我们看待这些感官对象的实在性的方式的差异才会变得重要起来，以便提醒我们防止某种如果曲解我们的经验性的概念就注定要产生的欺骗性错误”（A496-7/B525）。

以为该论证只有经由将自由等同于无规律方能有效，这种主张同样不得要领，因为这一等同可能与康德本人的观点相冲突。人们公认，反题的论证反映了独断的经验论，而不是反映了康德的批判立场；然而，我们必须牢记的是，所争论的自由概念乃是一明确的非相容论的自由概念。就此而论，它与自然诸规律相冲突，而自然诸规律本是二律背反的宇宙论情境范围内所予考虑的惟一规律。于是，在此意义上，即使康德也会认为，如果这样来构想自由，自由就是“无规律”。

那种认为该论证由拒绝自然之内的先验自由非法地推进到拒绝自然之外的先验自由的反对意见是一种合理的意见；它指证出暗含在第7步中的、前面指出过的那个证实主义的前提。同时它也表明，反题的论证完全超出了先验分析论的结论，因为这些结论只够排除自然（此处自然指谓可能经验的对象之总体）之内的自由。尽管它与对正题论证中注重于诉诸充足理由原则的反对意见有类似之处，但必须强调指出的是，如果在整个争论进行的范围内给出了先验实在论的假设，那个推进就是一个“自然的”推进。在目前情况下，这个假设便会导致因为将可能经验的条件等同于事物在其自在情况下的条件而变得独断的经验论。尽管康德必定会拒绝这种等同及其所包含的独断的经验论和证实主义，但他仍然会坚持，如果此一等同成立，那么反题论证的推理就是无懈可击的。<sup>26</sup>

最后，应该指出的是，正如它的对方一样，反题利用了充足理由原则的模糊性或说双重含义。其间的差别只在于，正题

坚持完备性要求而牺牲了普遍性要求，反题则坚持普遍性要求而牺牲完备性要求。提出这一可能较为接近康德本人观点的另一种方式是，正题反映出独断的唯理论，它肯定了理性对总体性的要求亦即对满足思维的诸条件的无条件的统一性的要求；与之相反，反题则反映出独断的经验论，它肯定知性对于连贯性和可衔接性的要求，亦即对满足经验的诸条件的统一性的要求。由于两种要求似乎同样正当 (legitimate) 而且各方都认为自己的观点与对方不相容，二律背反便产生了。

### 三、第三个二律背反的解决

康德坚持认为，先验观念论乃是解决全部二律背反冲突的关键，但他也认为此一观念论对不同的二律背反产生不同的解决方式。因此，他解决前两个二律背反即数学的二律背反时，宣称正题和反题都不为真，而他解决后两个二律背反即力学的二律背反时，则宣称正题反题都可能是（而并非宣称它们都是）真的，更准确地说，宣称两个竞争的论点是可以相容的。

然而，不足为奇的是，这一区别遭到康德的批评者相当多的怀疑。事实上，在许多人看来，它就像一个特设性 (*ad hoc*) 的诡计，特意让康德像又要吃掉饼又要饼儿在那样，干些不可能的事儿。<sup>27</sup> 这种反应方式最典型的代表是斯特劳森。他写道：

对这一冲突的正确的“批判的”解决应当为何，这一点似乎显而易见。由于在时间和空间之中的事物都是现象，那个越来越遥远的原因系列，比起世界中越来越遥远的时间状态序列或世界中越来越遥远的空间位置序列来，并不更能够被认为是作为一个整体而存在的。由于该序列并不

可能作为一个整体而存在，毋庸置疑，它或者作为一个无限的整体存在，或者如正题主张的，作为带有一个无原因的第一项的有限整体而存在。但是，在经验中实际“相遇”的那个系列的每一项，都可以并且必须被认为有一个在上的原因。于是，正题是错误的，反题是正确的。<sup>28</sup>

尽管叔本华先于他指出这种观点，但当我们发现斯特劳森宣称对这个二律背反的批判解决就是否定正题而肯定反题，仍然感到有些惊奇。因为这一观点不仅公然违背康德的明确论点——在数学的二律背反中，正题和反题都不是真的，而且它未能将永远致力于寻求进一步的条件这种调节性要求同反题关于条件存在着现实上的无限性这一独断论的断言区别开来。<sup>29</sup>简言之，它未能指出，康德原本认为，就其自身的方式而言，反题之独断，恰与正题无异。

更为重要的是，这种观点忽略了康德提出两类二律背反之间的差别的理由，也就是从有条件者向其条件进行回溯的不同方式。在数学的二律背反的场合，有条件者及其条件是同质的，即它们，按照假设 (*ex hypothesi*)，全是同一时空序列的成员。因此，假设这些同质的要素构成一个完整的系列即总体性，这似乎是该二律背反的冲突的基本前提所要求的(“如果有条件者被给予了，那么，诸条件的完全的总体，因而绝对的无条件者……也就被给予了”)，由此可知，该系列必定是要么由一个有限数目的项所构成，要么由无限数目的项所构成。于是，此一解决便在于，拒绝这个假设，而这就必须既拒绝有限论的供选方案又拒绝无限论的供选方案。

力学的二律背反的情况则与之不同，它们是从有根据者向其根据回溯，同质性的要求不适于这种场合。因此，在第三个



二律背反中，从结果向原因回溯，仍有这种可能性，即存在一个事件的原因或根据，它本身是不可感知的，就是说，不是现象序列的一部分。既然不可感知，此一原因或根据就不得不被称为“智性的”。一如我们所见，正题肯定此一原因有其必然性，而反题则否认其任何可能性。然而，亦如我们所见，反题不是主张此一原因或根据的概念自相矛盾，而是认为它与可能经验的条件相互冲突。因此，一旦反题从这一批判性的结论向那截然不同并且是“独断”的主张，即以为此一原因或根据绝无可能的主张滑动，而这种倾向被适当地诊断出来并且予以排除，也就不会再有与正题的任何不相容性了。换言之，双方皆属正确便成为可能：正题，断言经验之外存在着智性的且先验地自由的第一原因；反题，拒绝承认在经验范围内存在此一原因。

尽管人们没有普遍认识到这一点，但是这两类回溯之间、因而还有这两种解决方式之间的差异，与两种总体性概念或整体概念之间的差异具有同一功能，即为这两类二律背反奠基。康德本人试图从“世界”和“自然”之间的对比这一方式来显示上述差异的特征（A418/B440）。前者表示的是“一切现象之数学上的总体及其综合的总体性，不论在大的方面还是小的方面，都是一样”。后者表示同样一个整体，只不过它被构想为一“力学的整体”。一数学的总体和一力学的整体之间的这一反差就等价于一集合或聚集意义上的整体和一解释的整体之间的反差，所谓解释的整体，意指一包罗一切的条件系列（解释的根据或原因），从这些条件出发，任一有条件者的存在都将得到解释。

这两类整体或总体性概念之间的显著差异简单来说就在于，前者自相矛盾，而后者却并非如此。时空之中的事物之完全的系列的概念或总体性概念，亦即一个“世界”的概念之所以自

相矛盾，是因为此一总体性（不论它被视为包含有限数目的项还是包含无限数目的项），既声称是一经验性的概念，又包含着一个与可能经验的条件相冲突的要求（即完备性）。<sup>30</sup>因此，康德解决数学的二律背反的策略，就其本质而言，就在于指出其基本概念具有自相矛盾的本性。一旦做到这一点，正题的独断的有限论主张就被彻底拒绝，而反题的同样独断的无限论主张则为温和而合法的调节性要求所取代，这个要求就是：总是要寻求更进一步的条件。就数学的二律背反而论，叔本华—斯特劳森的解释声称，康德真正的解决是要肯定反题，但一如我们已经提到的，此一解释的问题恰好在于它忽略了后一种思路。

解释的整体这一概念同样与经验的可能性条件相冲突，但它之所以不是自相矛盾，是因为该概念并没有包括被解释的一切事物自身应当是经验性的这一要求。或许，这就是为何第三个二律背反的反题论证并不坚持，为完成一解释的整体所必需的无条件的原因概念本身是自相矛盾的原因。不管怎样，由于它的基本概念并非自相矛盾，所以力学的二律背反的解决需要不同的策略。此处的任务，不是以正题和反题源于一自相矛盾的概念为由而拒绝它们，而是指明来源于解释的整体这一概念的两个表面上相互冲突的解释要求（完备性要求和普遍性要求）如何能够彼此相容。因此，正是这种系统化的差异，而非人们通常所假定的康德调和科学和道德那种极具误导性的热情，方才可以说明两类二律背反处理方式上的差异。

最后，我们由此可知，为什么只有数学的二律背反的解决而非力学的二律背反的解决才产生了一个间接的证据来验证先验观念论，纵使在这两种情况下，拒绝那个为这种冲突奠定基础的先验实在论的假设在逻辑上都是等价于断定现象的先验观念性。关键的一点又一次只在于：既然解释的整体这一概念并

不自相矛盾，也就不需要拒绝它。因此，康德不可能证明；像他在数学的二律背反中所做的那样，从它们的基本概念（作为一完全的聚集物或预先给予的总体性的世界）自相矛盾的本性出发来证明包含此一概念的立场或观点（先验实在论）亦具有自相矛盾的本性，从对后者的否定出发而证明其对立面（先验观念论）的肯定。<sup>31</sup>

相反，康德所做的是诉诸先验观念论，以便解释内在于解释的整体这一概念中的表面上互不相容的要求如何能够彼此调和。在第三个二律背反中，这就相当于为先验自由的理念创造出一个逻辑的空间。而要使此一论证思路相当于对先验观念论的一个验证，我们有必要确立此一自由的实在性。但这恰恰是康德否认其可能性的东西，至少在理论的根据上是如此。因此，虽然先验观念论指出“经由自由的因果性与自然至少不是不相容的”（A558/B586），从而解决了这个二律背反，但它并不足以确立先验观念论就是真的。

#### 四、第三个二律背反和意志自由

由于到目前为止我们全都是在与“自然的”原因序列之拟设的智性根据的关系中，亦即是与一个第一原因或不动的推动者的关系中来考察那种“自由因果性”的，因此，如果说还有什么不清楚的话，那就是这一宇宙论的论题与意志自由的概念之间，以及与该概念和机械的（广义理解的）自然因果性相协调的问题之间，究竟有何关联。康德在对正题的注释中提出了这个问题，他探讨了先验的自由理念和日常的自由行为能力概念之间的联系。其要点在于，后一个概念，换言之即“心理学的概念”——后来被称为“实践的自由”，是一个混杂的概念。

尽管主要是经验性的成分居多，但它也包含这一先验的理念作为一个本质成分，在此，该理念的特性被说成是“作为其可归因之根据的行为的绝对自发性”这一思想。康德进一步认为，先验的视角乃是造成自由概念之困难的根源，因为承认自由行为能力就是承认一种“无条件的因果性”，亦即承认“自发的开始一系列连续事物或状态的能力”（A448/B476）。这样，按照正题的观点，受到威胁的就是自由行为能力概念的一贯性，这个概念在此是从一种不加掩饰的非相容论的方式加以理解的。要否认此一先验理念的合法性就要否定该概念的本质成分。

然而，即使承认了这一点，也仍有必要解释，我们引入该理念原本只是为了满足理性对自然因果系列之外之无条件的根据的要求，此一先验理念又如何能够被援引到自然进程内的事件的关联中来呢？所提出的解释取决于“时间上的开端”和“因果性上的开端”之间的对比。问题在于，有鉴于只有神创的行动才是在两种意义上的开端，而世界之内的自由行为能力的显现则是在后一种意义上成其为“开端”的，因为，由于它包含着自发性，它们不能被视作行为者在先状态的简单因果关系中的结果。但是，按此论证，在正题中所肯定的，的确是后一种意义上的开端。因此，一旦这个概念被接受，就不会再有任何障碍阻止我们去接受这样的观念：自然秩序之内发生有着这样的开端、即有着在时间上而非因果关系上的先行者。已被承认的是，我们不可能理解这样一种无条件的因果性是如何可能的。但是这一点都被作为不相干的而未予考虑，而其所依据的乃是那个实质上是休谟式的理由，亦即“我们绝不能理解一事物的存在如何可能经由另一事物的存在而得以规定”（A450/B478）。换言之，自然的因果性最终与自由的因果性一样无法解释。在两种情形中，我们都必须满足于认识到预设一因果性概

念的必要性，而别指望我们能够解释它的可能性。

这个关于在时间系列之内一个因果关系上的无条件的开端之可能性的背谬而耸人听闻的论点，通过一件日常的意向行为的例子而得到了说明，这就是从椅子中起身。这个关于此一行为或任何这样的行为构成“因果性上的第一开端”的论点相当于主张它开始了一系列因果关系上相互关联的事件，而它自身并不是先行条件（包括行为者的在先状态）的因果关系上的结果。此处的想法是，它对于那些在先的条件来说就是“继之而生……却不由之产生”的。康德在其注释中明确地把免于因果序列者称为“决定和行动”（*Entschliessung und Tat*）（A451/B479）。

这一神秘莫测的描述提示了一幅行为能力的图景，在其中，行动的决定起着因果关系的作用（它开始一个新的系列），而它本身，作为自发性的表现，却立于因果序列之外。作为一幅图景，它略嫌粗糙，也让人想起克拉克在与莱布尼茨论战时所持的论点。<sup>32</sup>然而，凭借坚持自发性的“契机”，它指出，先验自由的理念如何有可能被视为在我们自身（或他人）作为理性行为者这一概念上发挥着范型的功能或调节性的功能。因此，它预示了康德理性行为能力概念的一个本质特点，我们将在下面的章节对之加以分析。

自然地，对反题的注释毫不含糊地否认了这种行为能力的概念，此一否认有两个方面值得注意。第一方面，它坚持数学的开端和力学的开端密不可分，也就是说，这两个概念同起同落。如果承认此一联系，第一个二律背反针对前者所列举的论据现在也适用于后者。因此，第一开端，不管它是在时间之中，还是在因果性之中，都将基于证实主义者的理由而被排除，即认为它不能够是可能经验的对象。这正好阐明了证实主义，我

们业已见到它在反题论证中起着作用。第二方面，它宣称，即使有人承认作为一个整体的因果条件序列有第一开端的可能性，也不能就此推出，可以容许人们断言在自然进程之内有一“第一开端”。在前一种情况下，它所讨论的只是一空洞的可能性，因为这样一种开端立于可能经验条件之外。但是，在后一种情况下，这些条件之间便有直接的冲突。一如我们将会见到的，这给康德关于自由行为能力的论述提出了一个最深刻的问题，康德力图通过引入经验性的品格和智性的品格之间的对比来解决这个问题。

然而，就当前情形而言，必须指出的是，除了拒绝正题以外，反题还给出了对一个行为能力的可选择的说法，究其要义，此一说法相当于人们熟知的相容论的说法。它不是诉诸作为一个范型或调节性原则的自由（自发性）的先验理念，而是诉诸“自然的因果性”，而这一因果性意味着：行为必须依据行为者的在先状态以及其他因素，包括背景条件，才能得到解释，这些集合起来就构成了该行为的充足理由。按照这种说法，否认一行为有这样的充足理由，就必须否认该行为能借以从智性上归因于一行为者的那些条件。

同样值得一提的是，反题的立场可以辨别出是莱布尼茨（当然不是非他莫属）的立场。在与克拉克的论战中，莱布尼茨坚持认为，“一切事件都应预先有其适当的条件、要求和倾向，这些的存在就成为这样一个事件的充足理由”。<sup>39</sup>而且，他坚决反对克拉克，而认为这个原则可以适用于各种行为（既包括人的行为，也包括神的行为）。一般来说，莱布尼茨的观点就是，一个行动必须有其充足的理由，这个理由存在于行为者的在先状态之中，亦即存在于行为者的动机之中，它们合起来构成了行为者在特定环境下以一定方式行动的倾向。那么，从这个观

点看，主张一个行为者会采取与这种倾向相反的行动，就相当于主张它会毫无理由的行动。<sup>34</sup>为完成行为能力这一相容论的图景，我们只需加上一条：那个与行为者在先状态（倾向）毫无因果联系的行为，亦即一个先验地自由的行为，不能被一贯地归之于该行为者。<sup>35</sup>这的确是莱布尼茨的一个很好的信条，但同样的观点也曾由休谟和其他许多相容论者提出来过。

所有这些都表明，与正式的宇宙论冲突交织在一起的正是某种行为能力的二律背反，该二律背反涉及到可以把一个行为归因于一个行为者的那些条件。进一步说，正如在宇宙论的冲突中争论的关键取决于充足理由原则内部的双重含义或张力一样，行为能力的冲突亦取决于行动的可归因性这一概念中的类似的双重含义或张力。大致来讲，行动的可归因性看来隶属于两个相互冲突的要求。其一，该行为必须被看作行为者自己所“做”（does）的某事，而不是某物对行为者所“做出”（does）的结果。这一条可称为“主动性（activity）要求”，它是一个行动被归因于一个行为者的必要条件。其二，该行为必可依据行为者的本性或品格得到解释。这一条可称为“可解释性（explicability）要求”，它是将任何推动作用归之于行为者的必要条件。正如在宇宙论冲突的情形一样，这场争论的双方各执一端，而将另一端作为与真正的行为能力不能相容的来加以拒绝。于是，我们的任务再次在于指明这些表面上相互冲突的要求如何能够彼此相容。

但是，必须强调指出的是，由于康德坚持认为主动性要求只有通过非相容论的自由概念（以先验的理念为范型）才能得到满足，因此，对此问题所作的通常的相容论的解决，对他来说并不可行。<sup>36</sup>换句话说，康德的计划所要求的，不只是自由行为能力与因果决定论的调和（这只是相对来说直截了当并且也

---

没有争议的那个相容论计划，康德已经通过莱布尼茨和休谟的著作而对它格外熟悉了)，而是这种决定论与非相容论的自由概念的调和。因此，用艾伦·伍德的话来说，该计划可适当地被描述为展示“相容论与非相容论的相容性”的尝试。<sup>37</sup>这种尝试是依据经验性的性格和智性的性格之间的对比展开的，我们现在正要来考察它。



## 第二章

### 经验性的品格和智性的品格

我坦率地承认，人的这种双重品格，这种两个自我同在一个单一主体的观念，尤其是关于著名的自由的二律背反的解决，在我看来，乃是整个批判哲学中最为晦涩也最难把握的部分，虽然康德本人以及他的研究者们对此已作出了很多解释。<sup>1</sup>

几乎两百年以后，饱含睿智的康德批评家赫·皮斯托留斯所指出的这种错综复杂的情形，仍广泛地为人们所感觉到。经验性的品格和智性的品格如何能同时归之于一个单一的行为者？同一个行为又怎么能被设想为既受到行为者先行状况以及外来因素的因果规定，又作为行为者的自发性的产物，作为一个“新的开端”？

本章试图回答上述问题，其方法是致力于探讨《纯粹理性批判》中所描述的两类品格之间的差别。与许多解释者不同，我将主张，康德在此所关注的是为统一的理性行为能力理论提供一个先验框架，这种理性行为能力包括了但并不局限于道德行为能力。不过，虽然我有时也会提到这些内容，但由于严格限于讨论《纯粹理性批判》以及《单纯理性界限内的宗教》（尤其

是意向[Gesinnung]论述)中的行为能力的道德维度,因此,对康德整个理论的修正将留到本书第二部分来进行。

本章分为四部分。第一部分考察经验性的品格和智性的品格之间差别的本质,并分析经验性品格的理性行为能力的概念。其结论是,尽管存在一些问题,但这种概念提供了一个充分的相容论的行为能力概念的基础。第二部分分析智性的品格概念以及康德在他对理性行为能力的论述中诉诸于这种概念的种种理由(除了道德上的考虑之外)。因而,这一部分将说明康德不满相容论立场的理由,而他在哲学上的两个主要对手,莱布尼茨和休谟,以及当时大多数批评家都是主张这一立场的。第三部分讨论将这两种品格归之于一个单一行为者或一个单独活动所造成的问题,从而也会讨论皮斯托留斯(Pistorius)以及自他以来的许多批评家所提出的康德总体立场的一贯性问题。第四部分考察在此一分析中凸现出来的理性行为能力概念的一些令人困惑的细节,尤其是“理性有其因果性”这样的观念以及这种因果性的所谓“永恒性”(timelessness)。

### 一、一般的区分和特殊的经验性的品格

康德最初提出经验性的品格和智性的品格之间的差异时,采用了一般的说法,并未具体涉及人的行为能力甚或理性的行为能力。只是到了后来,他才把它运用于人的意志及其独特的因果性模式亦即“理性的因果性”之上。这一初始的阐述说明,它应被视为现象-本体的区分在行为能力概念上的运用。

“一切作用因”,康德告诉我们说,“都必须有一个品格,即其因果性的规律,舍此将不成其为一个原因”(A539/B567)。或许,这意味着,每个原因,更恰当地讲,每个因果的行为者,都

必须有此一因果性的规律，亦即一规定性的运作模式 (*modus operandi*)。除开此一品格之外，我们没有任何根据断言，某一具体的因果行为者或某种具体的原因引起了一个特定的结果，也就是说，没有因果解释的基础。就我们所讨论的因果行为者的经验性的品格而论，就像我们在科学研究一直所做的那样，这种运作模式 (*modus operandi*) 必须服从可能经验的条件 (尤其是第二类比)，并且可用经验性的术语加以描述。

康德还指出，至少对某些行为者而言，我们或有根据既赋予他们智性的品格，又赋予他们经验性的品格。所谓“智性的”，在此即相当于“非感性的”或是“非经验性的”，由是推知，该行为者及其活动之智性的品格既不会服从可能经验的条件，也不能用经验性的术语加以描述。进一步说，由于时间是可能经验的普遍条件 (一切现象都在时间之中)，亦可由是推知，就其智性的品格而言，此一行为者“不会……处于任何时间条件之中” (A539/B567)。鉴于康德在经验的类比一章中的论述，这一点就意味着，我们不可能有意义地谈论某事件在该行为者之中发生，抑或针对该行为者发生，甚或不可能有意义地谈论其存在由先行条件所规定。简言之，有了智性的品格这一概念，在思考一本体界的主体之经验性的无条件的活动时，我们便有了一个定则。

智性的品格这一概念是否是这样：要么像康德大多数的批评者们所说的那样，完全空洞且不连贯，要么对于人的行为能力概念或许还有某种重要关系，这乃是下一部分的论题。在转向那个论题以及关于将两种品格归于一单一的行为者的艰深论题之前，我们必须先来考察一下康德关于经验性的品格的理性行为能力论述。该论述不仅构成了康德理性行为能力的总体理论一个不可或缺的方面，而且，一如我们很快会看到的，它

自身也并不是完全没有问题的。

康德关于经验性的品格的论述本质特征在于，他将此一品格归之于意志及其因果性。这一归结在整个讨论中含而不露；但康德在某个地方充分阐明了这一点：在提出一简要论述，说明理性如何能够被认为是通过颁布命令从而规定行为之后，他指出，“虽然它是理性，但它必定仍然表现出经验性的品格”（A549/B577）。而且，几行之后——这一段值得全文引用，他写道：

因此，每个人的意志都有一经验性的品格，而这仅仅是其理性的某种因果性。只要该因果性在现象[领域]中所导致的结果中表现出一个规则，从这一规则之中，我们就可以了解推断，按其类别和层次来说，什么是理性的行为，什么是行为的根据，从而也可以就其意志的主观原则形成某种评价。而这一经验性的品格自身必须从作为其结果的现象以及经验指明这些现象所遵守的规则之中被发现，因此，人在现象[世界]中的一切行为，都按照自然的秩序，为其经验性的品格以及与该品格共同作用的其他原因所规定；如果我们能够一无遗漏地调查清楚人类意志的所有现象，那么我们就再也不会发现居然有这样一种单一的人类行为，我们不能对之确定的加以预测，我们也不能把它作为必然地从其先行条件运行至此的行为加以辨识。那么，到此为止，关于这种经验性的品格就没有任何自由可言；然而只有依据这种品格，人类才能得到研究，——也就是说，如果我们仅仅只是**观察**，并且只是以一种人类学的方式企图开始对他的行为的推动原区从生理学的角度加以考察的话，

情况便是如此。(A549-550/B577-8)

正如该段落所阐明的，康德所主张的，不仅是一种经验层次上的严格决定论，而且也是一种心理学的决定论。人的行为，若从经验的角度加以考察，乃是由于行为者的经验性的品格以及其他“共同作用的原因”所引起的，这种品格被界定为一种理性的因果性。类似地，要预测这些行为就必须对“人类意志的各种现象”以及相关的背景条件具有充分的认识。因此，与当时大多数理论家不同，康德经验层次上的决定论并不取决于下述假设：即行为的解释要么可还原为神经生理学的解释，要么可还原为物理状态和心理状态之间表征—表征的等同(a to-ken-token identity)。恰恰相反，重要的因果要素按其本性来说，似乎主要是心理上的，亦即行为者的种种信念、欲望和意图。<sup>2</sup>而且，纵使这一点并未得到清楚明确的说明，假定共同作用的原因应当通过影响行为者的心理状态来发挥作用，似乎仍是合理的。

除了此一心理决定论的可靠性问题之外，康德又将经验性的品格的人的行为能力视为理性的因果性，这一做法至少产生了两个重大的解释难题，这些难题如果不获解决，就会严重削弱其总体立场的一贯性。第一个困难就是，鉴于康德毫不犹豫地坚持理性及其活动具有自发的、非感性的本性，他究竟如何能够赋予它们以经验性的品格，这一点并非直接明了的。理性难道不是作为范型(paradigmatically)的自体能力吗？任一自体之物又如何能够具有经验性的（即现象的）品格呢？第二个困难涉指，康德坚持经验层次上的心理决定论与他否认心理规律的可能性这两者能否相容。如果理性及其因果性的确展示出经验性的品格，那么对于该品格的研究必定与经验心理学（抑

或经验人类学)相关。但是,康德明确否认经验心理学是一门科学,认为经验心理学所能提供的最多不过是“对于灵魂的自然描述……而不是一门关于灵魂的科学”(MAN 4:471;8)。<sup>3</sup>虽然康德的确认为人类学乃是研究人的行为的真正“科学”,但是,由于人类学之所以区别于经验心理学,其原因似乎主要在于它完全排除了人类是否具有灵魂的问题,所以,上述批评一定也适用于它。<sup>4</sup>

第一个问题的解决被这一事实弄得复杂化了:康德就经验性的品格和智性的品格之间的关系提出了两种不同的说法,其中好像只有一种说法为把经验性的品格归之于理性的因果性留下了余地。<sup>5</sup>康德有时使用直截了当的因果关系的术语来描述这种关系。依此之见,智性的品格乃是本体的原因,经验性的品格则是其在现象世界的结果。<sup>6</sup>这一观点不仅产生了本体论上各自不同的本体原因的幽灵以及由此带来的所有难题,而且由于它独将此一因果性归之于智性的品格,似乎也就预先排除了将经验性的品格本身视为一种表达或确证(instantiation)而不仅仅只是理性因果性的产物这种可能性。简言之,按此观点,不是理性,而只是或许由之产生的现象世界的发生才可被认为是具有经验性的品格的。但是,康德有时显然也没有注意到这一差别,他竟将经验性的品格视为智性的品格的感性图型或其表象。<sup>7</sup>与解释这一关系的第一种说法不同,该观点允许这样一种可能性:即,虽然理性的因果性是智性的,但是我们也可以说,它具有经验性的品格,亦即有它在现象世界的表达、表象抑或图型。不幸的是,这种观点却有一个缺点,它暗示着,从经验性的品格到智性的品格,可能存在一条推理的路线,而这一结果却是“批判的”康德所难以接受的。<sup>8</sup>

由此可见,我们所需要的,乃是一关于经验性的品格的论

述，该论述能使我们将之视作智性的活动在某种意义上的一种表达或是彰显（而不仅仅是智性活动的结果），但又无需我们假设它对于那种活动的真正本性产生了什么洞见。虽然这一点难逃歧义，但某种类似的观点似乎确由前文所引的那个段落指出来了，其间，康德认为，人类意志的经验性的品格：

仅仅是其理性的某种因果性，只要该因果性在表象[领域]中所导致的结果中表现出一个规则，从这一规则之中，我们就可以了解推断，按其类别和层次来说，什么是理性的行为，什么是行为的根据，从而也可以就其意志的主观原则形成某种评价。(A549/B577)

这段话主要的模糊之处在于“理性的行为”和“他的意志的主观原则”这样两种说法。如果以为它们指涉一行为者的智性的品格，那么，我们就正好回到了前已提及的那个问题，也就是说，我们以为康德会允准这样一种可能性，即从其经验性的显现之中可以推断出智性的活动或品格的某些本质。然而，如果我们将这些表达视为意志之经验性的品格，这一点便可以避免了。而且，后一解释得到康德后续论述的有力支持，康德认为，正是经验性的（而不是智性的）品格“自身必须从作为其结果的现象以及经验指明这些现象所遵守的规则之中被发现”（A549/B577）。如果我们认真考虑后一论点，我们就会自然而然地被引向这种观点，即一理性行为者意志之经验性的品格存在于该行为者据以行动的主观原则亦即准则之中，更为确切地讲，存在于依据这些原则而行动的意向（disposition）之中。从意向的角度来理解，这一品格就可以从“诸表象”中推衍出来，也就是说，从行动中推衍出来。这里的基本观点就是，一个人

的行为表现出了足够的规则性，以致于我们能够再现此人在特定情形下行动时倾向于采取的那种规则或原则。因此，我们可以运用（至少在一定程度上）该规则或原则以预测他将来的行为。

极其重要的是，基于此一解释，将理性的因果性归之于理性行为者的意志的经验性的品格显得意味深长。这里的关键之点在于，照此理解，经验性的品格不仅包括在特定情况下以某种可得预见的方式行动或作出反应的意向（disposition），而且也涉及：基于某些准则而行动的意向，追求某些目的的意向，为实现这些目的而选择某种手段的意向。这就是为什么即使是对人的行为经验性的研究，尤其是“实用人类学”所提出的那种研究，在一种极为现实的意义上，也是对于理性的行为能力进行研究的一个原因。<sup>9</sup>或许，这也是为什么康德谈及一种“病理学的”自由概念的原因，他承认这一概念“主要是经验性的”（A448/B476）。

不幸的是，就第一个难题所作的这种解决反而似乎使第二个问题更加难以回答。鉴于这一理性行为能力的论述以及康德否认心理学抑或人类学的经验性的概括结论具有准则学的（nomological）地位，要理解康德如何能够坚持一种现象层次上的人类行动的因果决定论，便愈发显得困难。因果决定论看来是以严格的因果规律为前提的。当然，康德所指的那种可预测性也必须适用于那些与牛顿物理学所包含的规律相似（如果不是等同的话）的规律。但是，一如我们所见，康德否认在心理学领域存在任何这样的规律。而且，如果我们再把《判断力批判》中所提出的机械论的解释和目的论的解释之间的差别也考虑进来，那么问题只会增无减。显而易见，理性的因果性，即使在经验性的层次上，也有着内在的目的。因此，对其活动所



作的解释，就其本质而言，必须是目的论的而非机械论的。

我们将在第四章回到第二类比的因果性模型和目的论之间的关系问题。现在，我们只需指出，第二类比试图证明的，仅仅是每一事件必有某一原因，而不是相似的原因必定导致相似的结果。因此，我们不能单从这一点就得出这样的结论：因为所有发生必可包容在经验性规律之下，所以自然是“合乎规律的”（lawful）。<sup>10</sup> 后面这种合乎规律性（lawfulness）概念（经验性的合乎规律性）只是科学探索的一个调节性原则，而不是可能经验的一个构成性原则。再者，康德在第一批判的辩证论的附录以及第三批判的导论中都是这样处理的。<sup>11</sup> 因此，尽管我们可以从第二类比（实际上是整个先验分析论）的论证推得这一结论：自然仍然可能并不表现出从经验上可得接近且类似规律的任何规则性（empirically accessible lawlike regularities）。<sup>12</sup>

尽管如此，这其中任何一个难题都不能摧毁康德的心理学决定论。虽然康德拒不承认他那个时代的化学已经取得了充分的科学地位并且包含有真正的规律，但他很难否认化学变化属于第二类比范围之内。<sup>13</sup> 经过必要的改变（*mutatis mutandis*），对有机现象和人类行为来说，情况亦是如此，纵使这两者或许都服膺于目的论的解释而不是机械论的解释。并且，在《实践理性批判》中，康德略为清楚地表述了他的观点，在赞成莱布尼茨关于人的行为有其心理的原因而非物理的原因这一观点之后，康德否认这就可使它们免除广义的“自然机械论”（mechanism of nature）之外（KprV5: 97; 100–101）。就从属于该机械论而论，其充分条件是：一个发生（不论心灵的发生还是物理的发生）在先行时间中有它的规定根据，抑或如康德有时所说，该发生应服从“时间条件”。由于心理现象，包括经验性的品格的人的意志，都服从这些条件，因此，它们必定

落在第二类比的范围之内。

最后，应予指出的是，这种经验性的品格概念能够为一种丰富且极具潜在吸引力的相容论奠定基础。这种相容论之所以区别于大多数当代形式的相容论，其原因在于，它的重心是心理学的规定而非神经生理学的规定；但是在这一方面，它会与莱布尼茨和休谟的观点一致。就此而言，它亦会在一个决定论的（虽则不是拉普拉斯式的）宇宙之中，为自由留下“转圜之地”，其方法是，允准从行为者的各种信念、欲望和意图的角度来描述和解释人的行为，亦即允准“自然化的”（naturalized）“理性因果性”。而且，从他在前两个批判中对“心理学的”或“比较的”自由概念的评价以及在第三批判，《实用人类学》和一些历史哲学的短文中，他把人的自由当作一种历史上受条件限制的能力而对之作出的或多或少带些自然主义色彩的论述之中，我们可以清楚地看到，康德很好地意识到了这一事实。尽管如此，他并没有满足于这一观点，虽则该观点至少与先验分析论的主要锋芒（thrust）大概一致，但他还是明确否认经验性的品格具有自由，因此，问题不可避免地产生了：为什么康德拒绝对自由意志问题作出此一相容论的解决，反而坚持引入智性的品格这一可疑的概念而不惜由此带来诸多的困难呢？

## 二、智性的品格

人们一般认为，康德之所以拒绝相容论并且随后诉诸于一个不可接近的本体领域抑或智性的品格，是因为他主要关注的是建立道德性的根据的问题。从这个本身不无道理的假设出发，如果我们依据第二批判有关自由的论述来解读第一批判的自由论述，有时也会认为，康德之所以对相容论的自由论述不满，其

原因主要在于，他关于非道德的 (nonmoral) 推动作用的观点显然不够充分。这一批评思路至少可以追溯到 T.H. 格林，晚近又由特·欧文和艾伦·伍德再次加以肯定，按照他们的看法，康德相信，一切由非道德的因素所推动的行为必定是由追求快乐的欲望所推动的 (motivated)，从而也必定是因快乐的欲望而“导致”的 (caused)。<sup>14</sup> 鉴于这一信念，康德便能解释非享乐主义者抑或非自我中心主义者 (nonhedonistic or nonegoistic) 的行为的可能性，而这正是他的道德理论所要求的，他只需将这种行为定位在一个独特的本体世界并将一独立且智性的原因归之于该行为即可。一如伍德扼要指出的，“自由意志问题之所以成其为康德的一个问题 (以其极端形式而产生)，是因为他是一个对所有可能作用于我们的意志的自然原因持彻头彻尾的心理享乐主义者的观点的人”。<sup>15</sup> 这一结论的清楚的言外之意 (这一点亦曾由欧文和伍德指出来过) 就是说，若不是经验心理学中这一不尽恰当的观点，康德沿着标准的相容论的路线来处理自由意志问题的大门便是敞开的。

我将在后面 (第五章) 指出，康德事实上并未主张这样一推动作用种理论，或者更简单地讲，他不是心理享乐主义者。即便他是，这也不能解释他在《纯粹理性批判》对自由所作的分析。这一分析的独特之处在于，康德认为，不仅道德命令，而且实用的 (pragmatic) 命令或机智的 (prudential) 命令都指示着理性的因果性。鉴此，认为至少在第一批判中，康德引入他的本体主义只是为了解释基于绝对命令的行動的可能性 (与基于一般命令的行動能力相对比)，这种观点显系谬误之见。

有两段论述足以阐明这一点，一段出自先验辩证论，一段出自纯粹理性的法规。在第一段中，康德认为，理性在“所有实践事务”上颁布命令，其中甚或包括机智的事务以及道德的

事务，紧接着他主张，“无论意志所意愿的仅仅是感性的对象（快乐），还是纯粹理性的对象（善）”，“理性所宣告的‘应当’”都是起作用的。就其中任一情形而言，康德指出：

理性不会……遵循事物的秩序，因为事物在现象中显示自身，而理性则按照诸理念完全自发的独立形成自己的秩序……按照这些理念，理性宣称一切行为都是必然的，纵使这些行为从未发生过，并且也许永不会发生。(A548/B576)

在第二段中，康德首先区分了诸道德规律（它规定我们的义务）和诸实用规律（它们规定为达成那些起因于我们的感性自然的目的所必需的手段），之后，他指出，作为“自由的客观规律”，这两者同样重要，因为“这些规律告诉我们，什么是应当发生的，尽管也许它决不会发生”（A802/B830）。

这些段落清楚地说明，在《纯粹理性批判》中——如果不是在他后期的道德哲学著作中的话，康德将基于一般命令（而不只是绝对命令）而行动的能力视为自由的行为能力的鉴别性特征。这两段亦表明，自发性可能是基于某一应当（不论是道德的应当抑或机智的应当）的行动所必需的，而这种自发性正是康德不满于相容论从经验性的品格的角度来解释行为能力的原因，因而也是他引入智性的品格这一概念的原因。

就此问题而言，尚不清楚的是，为什么康德竟会认为引入智性的品格概念是必要的，尤其当我们考虑这种概念的内涵时，更会有此疑问。让我们假定——这一假定似乎合理，进行实践的推理就是沉思什么是我们应当做的（无论此一应当是就道德的意义而言抑或是就机智的意义而言）。让我们进一步假定，这

种沉思要求理性的“自发性”，因为它涉及诸多目的抑或“应当”(ought-to-bes)以及诸多规则的形成，而这些并不单单基于一个人在特定的时刻事实上欲求些什么，而是也反映出当人完全理性时他会选择些什么。问题就在于，这两个假定任取其一，似乎都无须放弃相容论的行为能力概念，更不必说诉诸于任何本体的活动或是“纯粹智性的”活动。这样，我们又回到了我们最初的问题：除了刻意的道德考虑之外，康德不满于相容论的行为能力论述，其根据何在？我们知道，对康德来说，在对理性因果性作出“自然化的”解释的基础上，这一论述原本是可行的。

为了理解康德为何看似毫无道理地坚持理性行为能力概念有一种自发性的纯粹智性的契机，我们不能老是盯着他的道德理论或是推动作用的心理学的，而必须看到他关于知性和理性在其认识机能上的自发性的观点。事实上，康德本人亦指出这种联系，他在一个著名的段落中说道，通过纯粹统觉，我们意识到某些能力，这种能力就是知性和理性，“它们的行动不能够被归结为感性的接受性”(A547/B575)。在康德看来，与诸感觉的接受性形成有效对比的总是知性(和理性)的自发性，因此，其言外之意显然是说，统觉提供出我们对这种自发性的意识，而该意识又是我们自身作为认知主体这一概念中不可或缺的一部分。

康德认为知性是自发的(A51/B75)，这一主张最好从他将知性的基本活动与判断等而视之的观点加以理解。在很大程度上是反对经验论者，他主张，感觉为心灵提供它的思考对象的材料，而不是关于对象的思想或知识。他认为，后者要求心灵能动地获取材料，将这些材料在一个概念或综合中统一并且以之涉指一个对象。所有这些都是判断的工作，而判断就是知性

在行动中的自发性。

康德所谓知性在其判断活动中的自发性（认识的自发性）到底意指为何，欲阐明此点，一极具助益的思路便是，将判断理解为一种“视之为/视取”（taking as）的活动，更确切地讲，一种将某物视之为如此如此、这般这般的活动。<sup>16</sup>因此，就最为简单的情形而论，一含糊不定的某物即  $x$  被视之为一个  $F$ ；在较为复杂的情形中， $Fx$  则为进一步的“规定”或谓词所限定，例如， $Fx$  是  $G$ 。在更为复杂的情况下，不同的视取（定言判断）被综合在一单一的层次也更高的“视取”（假言判断和选言判断）之中。但关键的一点就是，在所有情形中“视之为”的活动都是判断的构成要素。

这种关于判断的见解亦可阐明知性的自发性和统觉之间的联系，这乃是先验的演绎的一节中心主题，尤其在《纯粹理性批判》第二版中更是如此。撇开所有细节不谈，其主要论点只是，虽然我们大可察知抑或直观呈现为  $F$  者即是  $x$  的（此一能力在感性范围之内，甚至也可归之于动物），但是，如果我们不作判断（即有意识地视之为如此），如果我们也不在某种意义上“知道自己在做什么”，我们就不能把  $x$  当作  $F$  来构想或是表象给我们自身。而认知的自我意识的这种独特模式也就是康德所称的“统觉”。就此而言，当一个人，做判断（二级层次的知，知道他正在进行认识）时，他做（does）行动，这不是另外一件事情；恰恰相反，它乃是一级层次的活动本身不可或缺的组成部分。<sup>17</sup>

这样所理解的统觉便与内感觉（inner sense）形成对比，内感觉是一个中介，通过这个中介，我们可以获得对我们的心灵状态的经验性的知识。由于这类知识服从于经验的先验条件，尤其是时间形式，因此，它所产生的就只是对现象自我抑或它

自身显现的那个自我 (the phenomenal self or the self as it appears to itself) 的意识。对此一自我而言, 没有所谓自发性。与之不同, 统觉, 作为对思考活动的意识, 更恰当地说, 作为内在于该活动的自我意识, 正好是一种对自发性的意识。因此, 在第二版的先验演绎中, 康德将“我思”(在康德看来即等同于统觉) 的表象描述为“一种自发性的活动”(B132), 尔后, 在对观念论的反驳一节中, 他又说, “在这种‘我’的表象之中意识到我自身, 这并不是直观, 而仅仅是思考主体之自发性的智性表象”(B278)。<sup>18</sup>诚然, 后一主张破掉了笛卡尔主义的(想之当然)的观念论者的虚妄, 他们以为单只通过反思自我(cogito)就能获得关于自我的知识。在康德看来, 自我认识需要直观, 并且一如他在对观念论的反驳中所主张的, 最终需要外部直观(outer intuition)。但值得注意的是, 这一事实依然成立: 康德的知性论述促使他不仅承认思想之自发性的学说, 而且也认可这种对自发性的意识的假设, 此一假设假定, 自发性的意识“仅仅是理知的”抑或“智性的”(merely intellectual or intelligible), 因而它与自我认识有所区别, 自我认识需要直观并且以内在经验为基础。<sup>19</sup>

同样的考虑, 经必要的改变 (*mutatis mutandis*) 也适用于理性的能力, 只要其运用被理解为作出推理或是理性推理的逻辑活动。虽然康德所想的通常都是三段论式的推理, 但他的主要观点是说, 任何真正的推理过程 (不论其逻辑形式如何), 都必须包含从前提推出结论, 其中前提被认为是为结论作辩护。换言之, 前提不仅必须是断定结论的良好且充分的理由, 也必须被视之为如此。而且, 如前所述, 这种视取乃是主体自发且内在固有的自我意识活动。

最后, 由于理性有一种区别于知性的运用的“实在的运

用”，康德有时也赋予它一种独特且层次更高的自发性，因为理性在总体上独立于感性及其条件。<sup>20</sup>康德就其理性所指给出了一个很好的说明，在前已引用的一个段落里，他认为，“理性……完全自发的形成自身的理念秩序(an order of ideas)”(A548/B576)。转换为认识论的语境，意指康德在先验辩证论附录中所勾勒的学说，即理性有能力形成诸理念并依据这些理念来调节科学探索。这种形成和调节必然包含着自发性，因为理性不是简单地反映一个前定的自然秩序，而是投射出其自身的“合乎理念”的秩序，也就是说，理性产生了科学认识必须遵循的一套解释规范和解释目标。<sup>21</sup>当然，这种“投射”同样是一种属于内在固有的自我意识的活动。

对康德关于思想自发性的观点作此简单一瞥之后，我们现在正好就来确定，为什么他认为，自发性乃是其理性行为能力概念的重要成分，为什么他又认为，要将此一成分包括进来就必须引入一种非经验性的品格亦即仅仅是智性的品格。就这两个问题而言，答案都在于康德这一含而不露的假定：欲将人自己（抑或他人）构想为理性行为者，就要采用一种沉思合理性的模型(a model of deliberative rationality)，依据这一模型，选择既包含一种视取(a taking as)，也包含一种型构或是设定(a framing or positing)。既然这些活动本身作为自发性的表达，仅仅是智性的（它们能被思想但不能被经验），所以我们有必要将一种智性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。

一如《纯粹理性批判》所表明的，此一模型的突出特征在于，它实质上把理性行为能力等同于基于应当的行为。<sup>22</sup>当然，这种等同与康德关于道德沉思和道德职责的观点密切相关。与此相反，一如我们所见，它旨在将道德沉思以及机智沉思概括



在内。就这两种情况而言，其本质之点都是，道德沉思意味着诉诸于某种理性规则（命令），该规则具体规定，在特定情况下，什么样的行为对一个行为者来说是“正当的”或“可允许的”，该行为者由于受到感性爱好的影响，不能自始至终按照理性规定的要求，做那些应当做的事情。而且，一如后一观点所指出的，这一模型不仅在沉思的语境中有效，而且在赞扬或归罪的语境中也同样有效，在前一情形中，它刻画一个人如何将自身视为沉思过程的参与者，在后一情形中，它为那些基于各种行动抑或“理性的疏忽”所作的称赞和归罪的判断（包括但不限于道德类型）建立根据。<sup>23</sup>

这种视取概念，更准确地说，它在实践上的类似者，当我们考虑它如何诠释这些理性行为者及其爱好或欲望之间的关系时，其重要性便会明显起来。这里的关键一点在于，即使在基于欲望的行为中，理性行为者也不被认为是由最强烈的欲望以一种机械论的方式所规定的（大致像莱布尼茨——休谟的模型）。与之相反，只要在一定程度上这些行为被视为行为能力的表达，从而是可归因的，它们就被认为是包括着行为者的自发性的行动，由此，爱好或欲望是被当作或被视为行为的适当基础。而且，与认识论语境中感性直观的概念规定极其相似的是，这一情形之所以发生，也是将爱好或欲望纳入一实践规则抑或实践原则之下的结果。因此，即使基于欲望的行为，或一如康德后来所称的“他律的”行为，也包含着主体的自我规定，因而亦是自发性的一个“契机”（moment）。

康德在先验辩证论讨论实践自由的开头就暗示了这一点，他说道，在考虑一个自由的行动时，我们被迫将其“原因”视为“不是……如此具有规定性，以致于排除了我们意志的一种因果性”（A534/B562）。在这种貌似矛盾的措辞背后，恰好蕴

涵着这样一个思想，即感性爱好，当从行动（行为者）具有经验性的品格的观点来看时，它直截了当地就被当作原因，而从上述模型的立场出发，人们则认为，单凭它自身并不足以规定意志。而且，这种不充分并不属于那种通过引入进一步的经验上可资接近的因果要素即可弥补的类型。因为，所缺失的要素正是行为者的自发性，即视取或自我规定的行动。既然这一点可以被设想但却不能被经验，它就再次成为某种纯粹智性的东西。

康德观点的进一步的揭示包含在一系列反思条目之中，这些反思与第一批批判针对自由所作的讨论密切相关。<sup>24</sup>在其中一篇中，康德宣称，在很大程度上，行为是“为感性所诱导的（induced）而不是完全由感性所规定的（determinde）；因为理性必须提供出足够的补充力量”；在另一篇中他又谈到，理性运用了主体的自然条件而非受之所规定（R5611 18:252；R5612 18:253）。类似地，在从1794年到1795年的一系列演讲中，按照听讲者的记录，康德主张，不论感性的刺激，还是“知性的同意（concurrence）”，对于规定意志都是必要的（MK<sub>3</sub> 28:1015）。<sup>25</sup>尽管这些话有着独断的形而上学的意味，但所有文本还是可仅仅被理解为是确证沉思合理性的模型的文本，而只要我们将自身的理性视为实践理性，我们就必须按照这一模型来构想自身。

同样的话也适用于康德最为丰富也最为重要的业已出版的就实践自发性概念所做的论述，这些论述包含在《单纯理性界限内的宗教》一书中。一如他在该书中提出的，“任意（will/Willkür）的自由之所以具有一种完全独特的本性，其原因在于，仅就个体已将它结合到他的准则（maxim）之内而言（亦即已使之成为一（incentive）一般的规则，他将据此规范自身的行

为……)，一动机 (incentive) 才能够规定意志指向某一行为” (Rel 6:24; 19)。这种主张，我称之为结合论，它实际上是康德关于理性行为能力的必得言及的一切论述的深层基础，我们在整个研究中都会回归此一结合论。而现在我们只需指出这种理论的两个特征就足够了，这两个特征与我们当前所关注的论题直接相关。首先，该结合论说明，对康德而言，一种爱好或欲望自身尚不足以自行构成行动的理由。欲成其为行动的理由，只有涉指某种规定着我们应当追求何种爱好或欲望来获得满足的行为规则或原则。而且，从上述讨论来看当已显而易见的是，采用此一规则这种行动本身并不能被误认为是欲望，更为适当地说，是处于某一欲望状态的因果关系中的结果。恰恰相反，它必须被视为行为者的自发性的行动。

其次，结合论也使我们得以更加清晰的见出康德的理性行为能力概念与其先验统觉学说之间的联系，康德自己亦暗示过这一联系。<sup>26</sup> 因此，按照这一理论，我们可以说，正如“我思”必须要能伴随我的一切表象以便使之都成为“我的”表象，也就是说，使我能够通过它们表象任何事物，同样，“我视取”也必须要能伴随我的所有爱好，如果这些爱好要成为作为理性行为者的“我的”爱好，即如果它们要提供行动的动因或理由的话。再者，正如感性直观只有纳入概念之下才能涉指对象一样，感性爱好亦仅就其被“结合到一个准则之中”，亦即被纳入一个行动规则之下时方能与意志对象相关。最后，同时也是理解康德智性的品格概念最为重要的一点是，“我视取”，如同“我思”一样，只能被设想却不能被经验。换言之，正如我不能观察我自身在作决定一样，我亦不能观察我自己在作判断，尽管在这两种情况下我必定能意识到我的所作所为。这就是为什么在康德特定的意义上说，两种活动都仅仅是智性的缘故。

实践理性之“设定”抑或“规划”(project)功能的重要性同样是显而易见的。正如在理论领域中,理性恰当的调节性的功能是通过型构一个包含着受诸规律支配的种种现象的系统联系的理念秩序来指导人的探究一样,在实践领域内,理性的恰当功能也是通过型构一个目的的等级系统或是应当(ought-to-be)的等级系统来指导人的行为。这种活动与它在理论上的类似活动一样,也是理性的自发性的表达,因为它超越了感性资料所规定的界限,在这里,感性资料指的就是行为者的各种欲望和爱好。只要人的行动( $x$ )是因他判断他应当如此行动( $x$ )(不论出于道德的理由还是机智的理由),他的行动就是以理性的考虑为基础的。因此,其行动( $x$ )的“必然性”是一种源于“理性的各种客观规律”(抑或至少出自拟设的规律)的理性必然性,而不是一种源于各种先行条件的因果必然性。就此而言,它与真正的自由相容,因为我们并不是从某行动是理性必然或是客观必然的这一事实推出一个人将如此行动,而是从它在因果关系上是必然的这一事实推出一个人将如此行动。

简而言之,实践自发性的两个方面对于我们自身作为理性行为者这一概念都具有本质意义。我无法将我自己设想为这样一个行为者,除非我认为自己是在追求着那些我为自身所型构的目的并且我也认为追求它们这些目的合乎理性。相关地,我无法将我自身设想为这样一个行为者,除非我假定对我的爱好保有某种控制,亦即假定我能够决定何种爱好将被付诸行动(以及如何行动),何种爱好又将受到抵制。对所有将其理性视为实践理性的人而言,这些可说是必要的前提。康德在《道德形而上学基础》中提出了这一点,他暗示说,除非在自由理念之下,否则我们无法行动(Gr 4:448;115)。换用《纯粹理性批判》中更富形而上学意味的话来讲,此乃意指,我们如将我们

自身设想为理性的行为者，则必定要将一种“智性的品格”归之于我们的行为能力，这种品格能够规定它自身基于理性的原则、“独立于各种时间条件”而行动。

由上可知，只要我们认为我们自身是理性的行为者，我们就被迫在理性上将此一品格归之于我们自身，但从这一事实（假定它是一个事实）却并不能推出我们在现实上就真的拥有这样一种品格。恰恰相反，其结果必然是，我们既不能否认这种品格，也不能确认我们作为理性行为者的身份。一如我们下章所知，这就是为什么康德常常指出理性是否具有因果性仍是一个开放的问题的确切原因。

### 三、经验性的品格和智性的品格的相容性

至此我们已经分别考察了康德经验性品格的理性行为能力概念和智性品格的理性行为能力概念。现在，我们必须探讨这样一个问题，即这两个概念与那种把这两种品格共同归之于一个单一的行为者抑或行动的观点之间的关系究竟如何。尽管康德的整个论述都是极其晦涩的，但有两个段落尤其暗示出一种悖论式的氛围，而在康德试图将现象层次上的因果决定论与其非相容论的自由概念相调和的努力之中，皮斯托留斯以及很多人都发现了这种氛围。

在第一个段落里，康德宣称我们上文曾引用过的一个主张，即“如果我们能够一无遗漏地调查清楚人类意志的所有现象，那么我们就再也不会发现居然有这样一种单一的人类行为，我们不能对之确定的加以预测，我们也不能把它作为必然地从其先行条件运行至此的行为加以辨识”，在此之后他坚持认为，这一点与考察这些行为“与理性之间的关系”（A550/B578）的可

能性并不冲突。而且，照此思路，它们会被视为应当发生或不应当发生的行为，因而亦被认为在非相容论的意义是自由的行为。<sup>27</sup>

第二个段落即是康德关于恶意谎言 (a malicious lie) 的讨论，这一讨论向来以难见称，康德将之描述为一个任意的行为 (*willkürliche Handlung*) 的例子，认为它也是“思考绝对的第一开端所必需的那种理性的调节性原则”的一个实例 (A554/B582)。<sup>28</sup> 康德建议，针对这种行为，我们首先要追问它的“动因” (*Bewegursachen*)，然后设法确定该行为及其结果可在何种程度上被归因于行为者；这就是说，我们要从解释的问题转换到归因的问题。在考虑前一问题时，下述假设将起到有效的作用，即这一问题关乎行为的经验性的品格，可以考虑从这些因素诸如“有缺陷的教育、坏的同伴……缺乏羞耻之心的自然意向 (*disposition*) 的恶意作祟……轻率随意和疏于思考”，以及其他“可能已经介入的偶然原因”出发来给出解答 (A554/B582)。简而言之，这就是假定，综合各种环境因素和品格特点，行为即可得到解释。当然，就这些经验性的条件的交互作用和相对分量人们也会提出些重要的问题，但康德显然并不关注这类论题。其要点只是，“虽然人们坚信行为是因此被规定的，我们仍然要就此指责行为者”。而且，他继续说道，我们之所以这样做，并不是因为人的邪恶的意向 (*bad disposition*) 甚或人以前生活的方式，而是因为，一如康德所指出的：

我们假定我们不考虑人的生活方式可能曾经如何，我们也假定我们能够认为过去的条件系列并未发生，并且认为这个行动完全不由任何在先的状态所规定，好像行动主体自身单独在这一行为中开始了一个完全崭新的结果序列

(A555/B583)。

由此可见，在上述两个段落中，同一个行为既被认为是先行原因在因果关系上的结果，又被认为是一个新的因果序列的开端，这个开端自身并不为任何在时间顺序上先于它的事物所规定。康德进一步主张，前者要求行为的解释，后者则要求行为为之归因的解释。当然，我们现在可以看出，对行为进行考察的前一种方式与经验性的品格有关，而后一种方式则与智性的品格有关。但是，把对同一个行为两种相互冲突的描述归之于两种不同的品格，非但没有清除这一主张所带来的悖论气氛，恰恰相反，这看起来就像是摆明了要试图掩饰这个露骨的矛盾。至少，康德的批评家们通常就是这样认为的。

作为我们讨论这些段落所造成的难题的第一步，我们注意到，康德在此并未主张，下述假定总是正当的，即假设一个行为者可能会给以别的方式行动，更确切地说，假定我们必须认为每个行为都是出于因果的必然，同时又是自由的。相反，他的论点是说，对某一行为可以作出经验性的—因果的解释，这一可行性本身并不自行排除这样一种可能性，即行为者可能会以别的方式行动，从而我们可以对行为者课以责任。的确，如果它排除了这种可能性，那么我们可能绝不会对一个行为者课以责任，因为康德承认这样一个论点，即对每个行为，包括那些由道德考虑所推动的行为作出这样一种经验性的—因果的解释在原则上总是可能的。作为现象世界的发生，甚至这类道德的行为也必定表现出经验性的品格。一如康德在一篇反思录中所指出的，“德性以及罪恶的发生都是与自然律相一致的，从而必须按照这种方式来加以解释”（R5616 18: 257）。

再者，在《纯粹理性批判》中，康德绝非主张一种不受限

定的本体的自由学说，而是明确宣称这一论点：既然智性的品格是我们不可企及的，那么我们永远不能确定一个特定的行为是否可归之于自然抑或自由，也不能确定它在何种程度上可归之于自然抑或自由。一如他在一个重要的脚注中所指出的——虽然此一脚注明确讨论道德责任的问题，但对他的整个行为能力理论也有深刻的暗示：

因此，行为的真正道德性，它们的德性或是罪恶，甚或我们自身行为的道德性，对这些，我们依然是一无所知，我们的归因只能涉及到经验性的品格。而究竟这种品格多少可归之于自由的纯粹结果，多少可归之于单纯的自然，亦即归之于我们对之不负有任何责任的脾性的缺陷，或者归之于脾性的幸运的构成 (*merito fortunae*)，这是永远不能确定的；因此也一定没有完全正义的判断可获通过。(A551/B579 n.)<sup>29</sup>

遗憾的是，这一弱化的思路对我们助益甚微。毕竟，最为紧迫的问题不是在于当我们以不同于我们受因果规定而行动的各种方式来行动时我们是否总是自由的；而是在于我们是否能在任何时候都认为我们自身在那种意义上是自由的。类似地，即使我们认为人的行为完全可以预测的观点与康德否认心理学和人类学的经验性的概括总结具有准则学地位的观点不能相容，而就此拒斥这种进行预测的可能性，因果决定论的问题也仍然存在。<sup>30</sup>

显而易见，正是在这一点上，先验观念论所作出的两个方面的解读对于解释康德的立场显得至关重要，不用说对于捍卫康德的立场也显得至关重要。但是，同样明显的是，仅仅诉诸



于这种解读并不足以自然而然地清除那些针对康德理论的真正实质性的反对意见。事实上，这种认为一个行为者或行为可从两种“观点”加以考察的观点，等价来说就是这种认为一个行为者或行为可以被指定有这样两种不同的品格的观点，也远远没有解决这个难题，只不过是不同的术语把问题重述了一遍而已。因此，即使假定了这一点，我们仍需了解这两种相互冲突的观点或品格如何能够彼此相容。尤其是，我们必须知道，仅仅从一个视角出发，一个发生如何可能被认为是受到因果关系的规定的。

后一困难已由特伦斯·欧文明确地表达出来，他说，“如果一个事件(event)得到规定，那么它在所有描述下都是得到规定的，纵使只有某些真的描述，也就是那些指涉相关规律的描述，才表明该事件为什么得到规定。”<sup>31</sup> 欧文进而推出这一点的言外之意就是，康德不可能一以贯之地主张，一个事件在一现象的描述下是被规定的，而在一本体的描述下却是自由的。他至多只能说，本体的描述脱离(*prescinds from*)了现象的各种规定根据，这就正好把我们带回到相容论。

欧文并未将这层意思清楚详细地说出来，这也许是因为他认为这一点太过明显而无须展开，尽管如此，他的反驳显然依赖于这样一个假设，即受到因果关系的规定乃是任一被预测的发生(*occurrence*)之必要抑或本质的特性。套用当代可能世界语义学(*semantics*)的习语来讲，这乃意指，如若一发生在任一可能世界中受到因果关系的规定，那么它必定要在所有可能世界中受到因果关系的规定。因此，按此论据，康德便不能将受到因果关系的规定这一特性仅仅局限在那些现象世界中的发生，等价来说，即不能将该特性仅仅局限于那些在其现象描述中被理解的发生。

对此一论述思路作出康德式的回应的第一步也是最主要的一步，乃是要注意到该思路忽略了先验观念论的基本锋芒，从而以狡辩的方式（以讨论中的问题为结论）终结了这一问题。如果我们从导言中所勾勒的认识论的条件和本体论的条件之间的差别这一角度来解释这种观念论，上述问题便尤为明显。从这两种条件的差别的角度来看，欧文实际上在假设，受到因果关系的规定必须被视为本体论的条件之一。只有照此思考，受到因果关系的规定这一特性才会被认为与所有可能世界的（包括纯粹智性的）世界的事件相关。但是，在康德看来，因果性概念只是一个认识论的条件，更具体点讲，只是表象客观时间变化的条件。由于一切经验（包括内在经验）无不在时间之中，受到因果关系的规定这一概念显然可以适合于任一经验性的描述，在该描述之下，一个发生（包括人的行为）可以得到理解。于是，在经验性的层次上，一个人所能做的，最多不外是跟欧文一样，认为人类行为的某些描述，或许是那些从各种理由出发的描述，抽掉了行为的被假定为有效的种种因果决定因素。但我们并不能就此推出，这一点对非经验性的描述（如果有的话）也是成立的，在这种描述之下，同一个行为是可以被理解的。因此，我们不能推断说，它对所有可能的描述都成立，或者换种说法，从所有可能的观点来看它都成立。

从鉴于认识条件的观念对之所作的解释来看，先验观念论主要具有一种批判的力量抑或匡正的（deflationary）力量，它将我们主张合法知识的范围限制在可能经验的对象。因此，这一主张并不是说，仅仅在我自己和他人看来，我才是受到因果规定的，而我“实际上”是自由的。就我的经验性的品格而言，严格来说，它包含了我作为一个理性行为者所能知悉的一切，我实际上受到因果关系的规定，正如我实际上是一时空的存在

者一样。这正是康德经验实在论 (empirical realism) 的主旨所在。尽管如此, 通过把空间、时间和诸范畴作为认识论的条件而不是作为本体论的条件, 先验观念论也为有关对象的非经验性的思想 (虽然不是知识) 敞开了“概念空间”, 这些对象包括理性的行为者, 因为他们可以脱离这些条件, 也就是说, 因为他们“是其自身”。

当然, 大体上, 这一概念空间仍是空洞的, 从而对是其自身的事物的思想也被归结为一种对一个纯粹先验对象, 一个“一般的某物 (=x)”的空洞思想。<sup>32</sup>但是在对理性行为能力的意识之中, 我们却直接意识到一种能力 (基于一种应当而行动的能力), 出于业已给出的理由, 我们不能认为这种能力受到经验上的规定。我们也已看到, 康德敞开了这种可能性, 即我们可能受到我们拥有这种能力这一信念的蒙蔽; 但事实是, 就将这种能力归之于自身而言, 我们也必须把一种智性的品格归之于自身, 这种品格乃是从先验自由的理念的角度来思考的。因此, 在把后者归之于我们自身及我们的行为能力时, 我们不仅仅是抽象或是剥离了我们的各种行为的因果条件, 也就是被认为是现象世界中的发生的因果条件; 相反, 我们认为这些条件是不充分的, 即“不是如此具有规定性”以至于排除了“我们意志的一种因果性”, 因为我们认为我们自身是通过那些被构想为第一开端的行动开启各种因果序列的。

所谓“第一”开端或“绝对”开端的观念显然是有问题的, 但也许它们已由第三个二律背反的解决而获挽救, 而除此之外, 这一论点的主要困难似乎在于非经验性的思想这样一种神秘的理念, 它以理性的理念 (先验自由理念) 为基础, 旨在思考那些本身在经验上可接近又可认知的事物, 即人的行为或某个行为者。因此, 虽然有人会愿意接受先验观念论及其关于认识条

件的概念,只要它仅被阐释为一种认识论上适度的学说(a doctrine of epistemological modesty),但一旦这样的内容被给予对一个“一般的某物(=x)”的空洞思想时,那就完全是另一码事了。事实上,通过将这种内容归之于关于理性行为者及其活动的非经验性的思想,康德似乎有悖于他自身批判的限制,一如斯特劳森所指出的,他超越了“感觉的界限”。

尽管如此,这种反驳思路的力量仍然可以大打折扣,我们当会记得,先验的自由理念为关于智性品格的思想提供了内容,否则它就会是空洞的,而这一理念仅仅具有一种纯粹调节性的功能而非解释性的功能。它所调节的就是我们自身作为理性行为者的概念。其所以能如此,乃是因为它为沉思合理性的模型提供了概念基础,这一模型包含一个不可或缺的成分,即实践自发性的思想。再一次,这里的基本观念仅仅是说,正是因为有了将自身视为一理性行为者的可能性条件,亦即有了将自身视作理性对其来说成为实践理性的存在者的可能性条件,我们才把这种自发性归之于自身。而且,一如恶意谎言的例子旨在表明的,这同样也是行为归因(imputation)的条件,从而还是课以责任(responsibility)的条件。最后,由于这种自发性仅仅是智性的,所以必须将之归于一个智性的品格。因此,就我们把自身和他人视为生存于感性世界中的理性行为者这一点来说,我们被迫将经验性的品格和智性的品格均归之于我们的行为能力。

尽管康德显然给先验自由的理念指定了一种调节性的功能,但它与分派给其他先验理念例如上帝存在和灵魂不朽的功能极为不同。在先验辩证论附录就此问题所作的讨论中,康德指出,后两种理念均范导着经验研究,虽然不太直接,而其方法则是提供一“想象的中心”(focus imaginarius),规定这类探索的

方向。因此，上帝的理念也许有助于为理性必然对自然的系统统一性和目的的统一性进行的探索提供根据，它使我们能够这样来思考这种统一性，好像它的起源就是最高存在（A685-8/B713-16）。类似地，“我”，或灵魂（心理学的理念），在纯粹理性的谬误推理中，它本已被剥夺了形而上学的特殊地位，现在却摇身一变，成了“调节性概念的图型”，通过这一图型，理性致力于在对内感官诸表象的解释中，亦即在经验心理学的概括总结之中获得系统的统一性（A682-4/B710-14）。

鉴于这些理由，我们或许期望康德主张先验自由的理念在实用人类学方面也起着同样的作用。换言之，这一主张可以这样表述，我们将人的行为视作“好像”是自由选择的自发的且无条件的行动的产物，从而把系统的秩序引入到我们关于人的行为的经验性论述之中。但是，显而易见的是，康德不会容许这种作用的存在，因为它与其最主要的论点相冲突，这一论点认为，即使是关于这种结合了理性行为者的经验性的品格的自由的自由的思想，也没有任何余地可言。因此，如果先验自由的理念要拥有一种调节性的功能，该理念在广义上就必定是实践的，尽管不是在纯粹道德的意义上是实践的。<sup>33</sup>而且，康德在先验辩证论的附录中明确地主张这一点，他指出，世界的理念在经验性的条件序列方面发挥着调节性的作用（允许对进一步的条件进行不定的追溯），与之相反，自由的理念则被归之于实践的领域，在这个领域里，我们认为理性是一个原因，这个原因产生了行动，因而理性在感性条件的领域之外发挥作用（A685/B713）。<sup>34</sup>那么，在其调节性的、实践的功能中，这一理念所允许的就是有关非经验性的诸条件的思想，按照这些条件，行为可以被归因。

尽管如此，撇开这些微妙之处不谈，显而易见的是，上面

的整个论述仍然不能让多数哲学家信服，因为它预设先验观念论为真，而这是为这一先验理念创设必要的概念空间所必需的。遗憾的是，这几乎是一个不能克服的困难，至少，若没有对先验观念论的全面辩护，情形便是如此。康德在《纯粹理性批判》以及后来关于道德哲学的著作中针对自由所做的全部讨论，与其对诸表的先验观念性的诉求密不可分。事实上，在后来的一篇反思录中，他确信，空间和时间的观念性与自由概念的实在性乃是《纯粹理性批判》整个系统实现哥白尼式的转变的两个核心要点，这是康德所持的一个相当普通的主张，但不仅如此，康德还认为，从其中一个可以分析地推出另一个来(R 6353 18: 679)。即使这一主张有点过强（一如我所认为的），这一点仍然显而易见，即我们所能做的，最好不过是试图证明，在先验观念论的框架之下，康德关于自由的论述的确是合理的。这一点可能看来并不怎么样，但它早已超过了大多数批评者所能允许的范围。

#### 四、永恒的行为能力和理性因果性

刚才所提出的解释也可认为是属于一个相当不同的反驳思路的，这种反对意见侧重于考察，作为对康德的一种解读，先验观念论是否充分，因此，该反驳全然不依赖于先验观念论是对是错抑或它是否具有一致性。问题在于，对人们通常认为的康德论述中最为矛盾亦是最遭非议的特点，即这一论述显然所包含的永恒行为能力的概念，它居然不置一辞。一如阿伦·伍德所指出的，“永恒的属性，一些哲学家仅只将之归于上帝，康德的理论则必须将之归于我们每个人，因为我们在先验上是自由的”。<sup>35</sup>随后，他又说，“我们行为能力的时间性（temporality）

乃是付给自由意志问题的必要赎金，如果我们作为理性行为者的崇高使命要得以保存的话”。<sup>36</sup> 伍德并没有试图捍卫永恒行为能力的概念；但他确也主张，这个概念是康德自由理论的一个根本特征，而且，鉴于这一概念以及因果性的某些假设，康德竟然表明自由意志如何可能被视为与因果决定论相容，他真的做得很漂亮。<sup>37</sup>

除了基于伍德的解读之上的康德立场是否中肯有理这一问题之外，显而易见的是，如果这真的可以代表康德在《纯粹理性批判》中的观点，那么，我们就必须否定那种认为智性的品格概念在我们自身作为理性行为者的概念中发挥着必要的调节性作用的观点。显然，为了将自身视为理性行为者，我们不必将自身设想为真正的永恒存在者。恰恰相反，我们的行为能力的概念与我们自身是即时存在者的认识显然是不可分割的。那么，我们又如何能够说，为了塑造抑或调节我们认为自身乃是在时间中行动和决断的行为者这样的日常理解，就一定得有我们自身作为永恒存在者这种概念呢？

但是康德似乎真的要求我们按照这种自相矛盾的方式来理解我们的行为能力。例如，在把行为之作为“感觉方式”(*Sinnesart*)的经验性的品格与行为之作为“思想方式”(*Denkungsart*)的智性的品格详加对比，并且宣称后者必须被认为是在前者中受到规定之后，康德写道：

行为，就其可被归之于作为其原因的思想方式而言，并不是由它所遵循的经验性的规律**推导**而来的；这就是说，它并不**后于**纯粹理性的条件，而仅仅后于它们在内感官的现象（领域）的结果。纯粹理性，作为一种纯粹智性的能力，并不服从时间形式，因此也不服从在时间中连续的条

件。智性品格的理性因果性，在产生出一个结果时，并不产生于抑或起始于某一特定的时间。因为在那种情况下，它自身就会服从现象的自然律，而因果序列正是遵循这些自然律，才在时间中得到规定的；因此，理性的这种因果性就将是自然，而非自由。(A551-21/B579-580)

他又说：

而对于纯粹理性我们却不能说，意志在其中得到规定的状态竟是后于某一其他的状态，而其自身又决定于该状态。之所以不能如此，是因为，由于理性自身并非现象，也不服从任何感性条件，因此，我们可以推出，即使在其因果性之中也不存在什么时间顺序，并且，虽然自然的力学规律按照诸规则规定了在时间中连续的条件，但对于理性的这种因果性来说，这些规律并不适用。(A553/B581)

最后，他说：

理性存在于人在所有时间中在所有情形下的所有行为，且始终同一；但是理性自身并不在时间之中，也不属于任何它不为其先的新生状态。对这些新生状态而言，它是**行规定者**，不是**可规定者**。(A556/B584)

至少在某种程度上，对于康德在这些段落及其他著作的类似段落中所说的观点，我们可以给予一个清白的(innocent)解释。或许，康德的意思是说，当我们认出一个行为起源于“理性的根据”(一种“应当”)时，我们认为，它的理由就是它的



各个前提所得的结论，而这显然不是一种时间关系。但问题在于，这只是康德所想的部分观念，显然不是全部。除了这种受人赞成的论点之外，这些段落还提出一种关于理性的见解，认为理性严格作为永恒的因果力量而起作用。换言之，这一观点似乎就是，理性的理念和原则，之所以成为“永恒”，是因为它们在所有时间中都有效，而这些理念和原则自身就有一种永恒的因果效力 (a timeless causal efficacy)，它们由是“规定”着意志。因此，我们发现康德谈论理性，是把它作为一种“产生”行为的原因 (A550/B578)，作为有其现象方面的因果性的理性 (A551/B579, A552/B580)，甚或一如我们在恶意谎言的例子中所见，是作为这样一种原因，它“已经规定，且应该已经规定，行为者做出别的行动” (A555/B583)。而且，在《纯粹理性批判》以及后来的著作中，康德似乎更进一步，他甚至提到了对人的整个意向 (character/*Gesinnung*) 之永恒本体的选择。

由于后一问题所包含的许多论题，与康德的道德理论及其道德行为能力的概念具有特别紧密的联系，因此，对它们的讨论留待本书第二部分进行。我们目前所关注的，仅仅是永恒的行为能力，这一行为能力可能包含在基于命令的行动（或者，一如恶意谎言的例子那样，忽略行动）之中。现在，一如上引文本极为清楚的表明的，永恒的观念是与下述观念密切相关的，即在这种行为中，理性直接施加一种因果的力量，产生出现象世界中的结果。因此，将永恒行为能力的学说归之于康德，乃是将康德诠释为某种特定类型的“因果理论家” (causal theorist)，这些人坚持认为，理性的因果性属于某个独特的类型，亦即非经验性的自由因果性，这种因果性与符合第二类比原理的自然因果性正好相互对立。

不足为奇的是，伍德主张的正是这种观点，虽然很难说他是惟一主张这种观点的人。按照他的解释，康德的非相容论与一般的非相容论有所不同，因为在康德看来，自由与一般意义上的因果关系不是不能相容，而只是与“自然的”因果关系亦即与在经验世界中运作的那种因果关系不能相容。<sup>38</sup>因此，对康德来说，自由的行为并不是没有原因的，相反，它是一种独特且非自然模式的因果性的产物，具体来讲即是理性因果性的产物。伍德引用康德的神圣意志概念作为这种因果性的范例，而所谓神圣意志，就是由理性从内部加以规定而仍然保有自由的一种意志。<sup>39</sup>他死扣康德的话，将这种因果性归于有限的理性行为者的智性的品格抑或本体的本性，并且宣称那种经验性的品格是它的结果或是感性图型。<sup>40</sup>

在伍德解读康德自由学说的其他地方，这种因果论强调得甚至更为明确，他走得过头，以至于将一种“本质上是因果决定论”的行为理论归之于康德。<sup>41</sup>而在将这样一种观点归之于康德时，伍德坚持说，他并不是简单地作出这样一个毫无意义的论点，以为人的行为，当从它作为现象世界中的发生所具有的经验性品格来思考时，是受到因果关系的规定的。相反，他的主张是说，甚至自由的行为也受到因果关系的规定的，而不是仅仅被视作现象的发生。按照伍德对康德的解释，每个行为都有它心理学上的原因，关键问题就在于这一原因是爱好还是理性。因此，他声称，按照康德的理论，“每个行动都被视为，要么是源于一理性的动因，要么是源于一爱好的动因，这一动因依据选择[任意]的能力所挑选的某种因果律催生了该行动。”<sup>42</sup>

上引文本中很多语句似乎都支持伍德的解读，而且他认为康德所谓自由行为，不过是从一种特殊的方式由其原因导致的而并非完全没有原因导致的（uncaused），这一观点显然也是正

确的。毕竟，康德确实常常提到自由因果性。再者，至少在经验性的层次上，康德显然是一个因果论的理论家，他认为，“各种理由”，从信念、欲望和意图的意义上来讲，乃是人的行为的经验性的原因。实际上，我们已经看到，这正是康德关于经验性的品格的论述其所以为强形式的相容论留下余地的原因。但是，所有这些并不就要求我们以为，康德要么主张伍德意义上的自由行为的因果决定论，要么坚持一种与之相连的永恒行为能力的概念。事实上，我们有很好的理由不这样做。

让我们从此入手，把自由行为刻板地理解为由理性所产生的行为，从康德的立场来看实在毫无意义，这样做也与永恒问题相去甚远。这里的关键一点在于，在康德谈及理性因果性的地方，他所指的乃是那些可能基于原则或命令的行为，也就是说，是那些凭借下述事实而实行的行为，即理性行为者如果不是认为这些行为是职责所必须的（obligatory），也会认为它们在某种意义上是有正当理由的（reasonable）。可是，尽管从隐喻的角度谈论诸理念抑或理性的“力量”已是司空见惯，但显而易见的是，这些原则严格说来并不自行具有因果效力（causal efficacy）。相反，这种效力关系到对这些原则的信念，或者这样讲更好，关系到那些基于该信念而行动的行为者。换言之，诸理由成为原因，乃是因为这些信念或信念状态可以用来解释人的行为，而不是因为所信仰的内容（行为者据以行动的原则）本身就是一个原因。因此，即使康德的语言常会暗示他将各种理由作为这种非法意义上的原因加以探讨，我们也应谨慎小心，不要随意将这种观念归之于他。至少，仅当疑难的段落并不容许另一替代的解读时，我们才可以这样做。

除此之外还有一些问题，我们很难把伍德关于自由行为的因果决定论和基于爱好的行为亦即他律的行为所具有的自由这

两者调和起来。如果每个行为要么由爱好所推动（从而可能因之导致），要么由理性所推动（从而亦可能因之导致），那么，我们似乎可以得出一个结论，基于爱好的行为不可能是自由的，从而这种行为亦不可能被归因。这是对康德的一个相当普遍的解读，但我们也已看到，这种解释根本就是误解。而且，伍德本人也明确拒绝这种观点，他指出，“尽管他律的行为为感性欲望所推动……但是它们却不必以这些欲望作为原因”。<sup>43</sup>

后一主张极为确当，但它也给伍德的总体解释带来一些问题。首先，如果所有自由行为都受到因果关系的规定，又如果，仍然保有自由的他律行为并不受到爱好的因果规定，那么，它们在因果关系上又受谁的规定呢？其次，如果这种行为可以由爱好推动而无须受到爱好的因果规定，那么，为何我们就不能认为这种可能由理性所推动的（motivated by）行为不能同时也是因理性而导致（caused by）的呢？例如，对于神圣意志，伍德正确地将之作为出于理性之必然的范例提出来，但是，我们就一定要将这种必然解释为一种因果关系的必然吗？简言之，如果伍德要在爱好情形下区分动因和原因两者——因为若是他想要保存他律行为的自由就必须如此，那么，为什么不将这种区分一贯到底呢？

毋庸置疑，伍德的回应是说，对康德而言，自由的行为必定有其原因，而既然爱好已被排除（因为它与自由不能相容），惟一可行的候选者就是理性。因此，在为理性所推动的行为或自律的行为的情形中，就不能得出原因—动因之间的区分。这样的行为既是由理性所推动的，又是因理性而导致的。类似地，对于我们的第一个问题，回答一定是：即使他律的行为也是因理性而导致的。<sup>44</sup>于是，在伍德的解读之下，康德的观点成了这样：所有自由的行为都是在本体上因理性而导致的，并且永远

因理性而导致，虽然在这些行为之中，只有某些行为（那些以道德考虑为根据的行为）同时也是由理性所推动的。

这自然就产生了一个问题，我们要如何诠释理性的本体活动，尤其是理性在那些并不同时也由之所推动的行为之中的活动。伍德的回答似乎是说，理性的因果性被构想为通过智性的品格的单一的永恒选择发挥作用，而这种智性的品格本身就是经验性的品格及其呈现于时间之中的独特行为的原因。因此，他一心扑在由单一的永恒选择的概念所产生的宿命论的幽灵这个问题上，他指出，一旦我们勇为先锋、义无反顾，接受了永恒行为能力的观念，这一思想就不存在任何“额外的”困难，我们就会认为，我们的永恒选择与我们的每一个时间上离散的行动乃是同时的。<sup>45</sup>

也许真的不会再有什么困难，但很难说这是一个强有力的建议，尤其注意到要把一种永恒的行为能力归之于我们这样的即时存在者，这一根本观念中所包含的困难真是人所共知。<sup>46</sup>而且，还有一个问题，仅仅在《实践理性批判》中，康德才按照伍德所指出的那种方式涉及品格的选择。因此，伍德的解读要求我们依据第二批判的思想来解释第一批判的内容。<sup>47</sup>鉴于这些困难，我们似乎很有理由去寻求一种替代的解读，这一解读既与文本一致，又能与调节性的功能归之于智性品格的概念这一点相容。

任何这样的解读都必须尊重这一事实：康德认为，在某种意义上，自由的行为有其原因，并且他确实经常提到理性的因果性。我们的任务在于，要以这样一种方式来解释这一切问题，该解释方式不会迫使康德承认理性严格来说是一种因果力量这样的观点，也不会促使康德认同永恒的本体行为能力这一概念，

虽则该概念似乎与承认上述观点不可分割。为此目的，考虑这一点当不无助益，即为什么康德会认为理性有其因果性，却无意于这一观点被理解成这样一种主张，其大意云，推动行为的理性考虑就是它们所推动的行为的永恒原因。

答案的关键可在康德实践理性的概念中找到。主张在康德的意义，理性是实践的，这就相当于主张理性提供了行动的规则，并且这些规则有一种推动性的力量。同样地，一如我们将在本书第二及第三部分所见，主张纯粹理性是（或能够是）实践的，就相当于主张它能够独立于爱好而自行“规定”意志。从因果关系的角度来考虑这种力量或规定，或至少是以这样的术语来描述它，这当然是充满诱惑的，或许也是自然的，无疑康德有时也这么做过。<sup>48</sup> 这又暗示出一种行为能力的见解，其间，诸规则或原则作为作用因（efficient causes）发挥作用，它们能产生或唤起行为者的积极回应（“赞成态度”[proattitude]），甚至“胜出”（outweigh）与之竞争的种种欲望。而且，有此一点，我们就接近于认为，这种规则或原则就是一种特殊类型的休谟式的原因，亦即智性的原因。

但是，结合论却指示出某种不同的见解。我们业已见到，它在基于爱好的行为之中的动因 - 原因（motive-cause）间的区分为前提，按照这一见解，动机（incentive/Triebfedern）并不会以一种自身导致（causing）行动的方式来推动（motivate），而是通过被视为理由并被结合到诸准则中的方式来推动。相应地，我们认为理性通过为意志立法而规定意志，亦即通过提供那些规律或原则（“客观的规定根据”）而规定意志，它们支配着意志进行结合的行动，更简单地说，支配着意志的选择，而且也不必使这种行动或选择出于因果上的必然。按照这一见解，理性严格说来并不是行为的作用因，但自由的行为仍不能被认为

是没有原因的。倒不如说，结合的行动可以被设想为真正的因果关系，而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>46</sup>再者，既然这种行为可以被思想（或预先假定）但不能被经验，那么，在康德所赋予的特别意义上，它就是一智性的原因。又因为该行动，作为自发性的表达，不能被认为是先行条件的因果关系的结果，它便被认为与第一开端的模式一致。

结合论还指出，必须被假定为行为能力之条件者，仅仅是对于“时间条件”的独立，它与资格充分无须假定的永恒性正相对立。尽管这似乎像是一个没有任何差异的区分，但它实际上指出对康德立场的两种极为不同的解读。更具体点讲，前者允许我们将调节性的功能归之于智性品格的概念，同时亦不否认我们行为能力的时间性(temporality)，而后者则排斥这样一种可能性。而且，结合论要求前者，与后者不能相容。

前者乃是康德通常强调的观念，意指对于第二类比的因果原则的独立。结合论要求这种独立，至少康德这样认为，这一点从前面的分析应该看得很清楚。而同样显而易见的是，这种独立的观念包含了所有与反因果的自由概念相联系的困难。尽管如此，假定先验观念论成立，亦即假设因果原则（作为一认识条件）在认识论上而非本体论上有其特权，我们就可以（至少可以从逻辑上）将这种独立归之于这样一个行为者，该行为者具有服从于因果原则的经验性的品格。一如我们所见，这一点之所以成立，是因为这种观念论容许我们从两种观点来考察这种行为者。

与之相对，实际的永恒性必须被认为是独特的本体自我或行为者的一个特征，因而它并不是具有经验性的品格的行为者的特征。这就是为什么这种永恒性，不论它可能包含什么其他的困难，而仍不能与结合论相容的原因。显然，这种结合论只

适用于这样一些为感性所激动的理性行为者，他们也意识到自己处于命令（包括假言命令和定言命令）之下，这些命令规定或是禁止发生在时空世界的行为过程。简言之，结合论仅仅适用于那些同时也具有经验性的品格的行为者，从而不适用于那些按照假定（*ex hypothesi*）不为感性所激动的永恒的本体存在者。

最后，我们业已见到，结合论要求我们将那些为感性所激动且自始至终处于时间之中的理性行为者（例如我们自身）之行为的经验性的原因（动因）视作“并不是如此具有规定性”，以致于排除了意志的一种因果性（A534/B562）。就此而言，它指向自发性的“契机”（moment of spontaneity），抑或“充分性的完满”（complement of sufficiency），而这必须被假定为我们自身作为理性行为者这一概念的内容。因此，若是正如我在此所主张的那样，这种被假定的契机或完满的确为智性的品格的概念提供了内容，亦如它在《纯粹理性批判》中那般有效，那么，我们同样也会认为，此一品格并不涉指这样一个永恒的、在本体论上就与那些仅仅存在于时间之中而为人所知的存在者迥然不同的本体行为者。

我将在后面指出，尽管存在这种重大差异，对于《实践理性批判》及《单纯理性界限内的宗教》中就智性的品格所做的探讨，我们仍可做出同样的断言。但那是另一个独立的内容了，我们将留待本书第二部分再作研究。



## 第三章

### 实践的自由和先验的自由

经验性的品格和智性的品格之间的区分只是在康德第一批判的自由论述中起着关键作用的两种区分之一。另一个区分，也是本章的主题，乃是先验的自由和实践的自由之间的区分。一如我们将会见到的，这一区分给我们提出了一系列相当不同的问题。在第一类区分中，论题所关注的是两种品格都可被归于同一行为者这一观点是否具有一致性的问题，现在的主要困难则集中在文本注解方面。更具体地讲，我们有必要调和就先验辩证论和纯粹理性的法规这两节中的两种自由概念之间的关系所做的两种貌似互相冲突的论述。

在本章中，我将指出，这两种论述之间并无矛盾，因此也不必乞求那种声名不佳的“拼贴理论”(patchwork theory)以便调和两者。但我也会主张，实践自由的基本概念有一种双重含义，事实上，这种双重含义不仅可以在先验辩证论和纯粹理性的法规这两部分中找到，而且早就先于《纯粹理性批判》而存在着。此外，我将试图表明，这一双重含义并不是像通常所假设的那样，介于非相容论的自由概念和相容论的自由概念之间，而是介于两种非相容论的自由概念之间。在其中一个概念

里，实践的自由本身即被认为是一种先验的自由（一种第一开端）；而在另一个概念里，它又被认为是一种不同的、有限的、但却仍然属于真正的非相容论形式的自由。这些是本章前两部分的主体。在第三部分，我将指出，后一种实践自由的概念在康德 1781 左右的道德哲学中实际上占据着主导地位。

### 一、先验辩证论中和纯粹理性的法规中的自由

作为讨论先验辩证论和纯粹理性的法规中有关自由的论述是否可以调和的问题的第一步，认识到这样一点极为重要，即这种表面上的冲突并不涉及这两处分别就实践的自由和先验的自由所做的描述，但却关系到构想这两者间的关系的不同方式。因此，在这两处，实践的自由都被认为是一种相应于“心理学概念”的那种自由，因而也是有关人的自由的传统论争中所讨论的那种自由。相关地，先验的自由，我们已在第三个二律背反中见过它了，只不过它披上了宇宙论的伪装，而在这两处它都被视为一种“单纯的理念”。

在先验辩证论中，康德将实践意义上的自由界定为“意志对于经由感性冲动而造成的强制的独立”，他还试图通过“为病理学[的因素]所激动的”意志[任意]和“出于病理学之必然的”意志[任意](*will/Willkür*) 这两者之间的对比来阐明这一点。前者包括了任何为感性动因所激动的 (*Bewegursachen der Sinnlichkeit*) 意志，它包含了各种有限的意志。但并非每个为病理学[的因素]所激动的意志都同样是出于病理学之必然的或是被它所规定的，这一点仅仅对动物性的意志[任意](*arbitrium brutum*) 来说才是成立的；它并不适用于人的（在实践上自由的）意志，人的意志固然是一种感性的意志[任意](*arbitrium*

*sensitivum*)，但也仍然是一种自由的意志[任意](*arbitrium liberum*) (A534/B562)。

在纯粹理性的法规中，康德用大致相同的术语来描述实践的自由。他再次区分了动物性的任意和自由的任意，动物性的任意受到病理学的规定，而自由的任意则“可以独立于感性冲动而受到规定，从而可以通过仅仅由理性所代表的那些动因而得到规定”；他进一步说，“任何与这种意志相关联者，不论它是作为根据还是作为结果，皆可名之为实践的”(A802/B830)。除了这一附加之辞以外，这里的阐述与先验辩证论中的阐述的一差别在于，康德在此具体提到了理性对实践上自由的意志所发挥的规定作用。但是，这一差别只是表面现象；因为我们在上一章见到，在先验辩证论中，康德正是将同一种功能归于理性。因此，先验辩证论和纯粹理性的法规共享一个实践自由的概念，而这种实践的自由概念，从其独立于出于病理学的必然(尽管不是独立于激情)来看，是否定性的，而从其有能力基于理性而行动来看，又是肯定性的。<sup>1</sup>

尽管也许不是那么一目了然，但这两个文本的确还共有同一个先验自由的概念。这种自由在先验辩证论中被界定为一种“自发的(*spontaneously / von Selbst*)开始一个状态的能力(*power/Vermoegen*)”(A533/B561)。就此而言，它是一种纯粹的先验理念，不能相遇于任何经验。由于康德在纯粹理性的法规中明确关注实践的自由，他对这种先验类型的自由便谈之甚少。但是，在一个地方，他说道，“先验的自由要求这种理性——在其因果性方面开始一系列现象的理性——独立于感性世界中所有行规定的原因。”此外，他认为，这种自由“违背自然律，因而也违背所有可能的经验”(A803/B831)。这意味着，绝对的自发性和对于一切感性事物的完全独立，它们始终分别是

肯定的先验自由和否定的先验自由的鉴别性特征，在此则分别被理解为在理性规定意志时的自发性和理性在理性规定意志时的独立性。但既然先验辩证论中讨论理性行为能力的基础也是同一个思想，那么，同样地，在这一问题上，两个文本之间也并不存在什么真正的冲突。

但是，要调和针对实践的自由和先验的自由间的关系所做的两种论述，似乎就不太可能了。在先验辩证论中，康德明确提出，“实践自由的概念以这种先验自由为基础”，因此，“否认先验的自由就必定……会排除一切实践的自由”(A535/B562)。与之相反，在纯粹理性的法规中，他恰恰明确地摒弃这两种概念。由于他在那里关注的只是实践的自由，因而他宣称，他就是要拒绝“那种先验意义上的自由，这种自由不能在解释现象时得到经验性上的运用，而其自身倒是理性的一个难题”(A801-2/B829-30)。此外，他还声称，“实践的自由可以通过经验来证明”(A802/B830)，甚至说，“我们……从经验知道，实践自由是自然的原因之一，也就是说，实践自由是规定意志的一种理性因果性”(A803/B831)。最后，康德指出，理性提出这样一些命令，它们可以成为“自由的客观规律”，并且指示我们“什么应当发生”，随后，他说道：

理性，在它借以颁布规律的行为中，其自身是否不再受到其他影响因素的规定，那在其与感性冲动的关系中可名之为自由者，在其与更高且更远的起作用的原因的关系中，是否可能不会再次成为自然，这是一个在实践领域内并不引起我们关注的问题，因为我们所要求的理性仅仅是行为的规则；而上述问题却是一个纯粹思辨的问题，只要我们在考虑什么是应当做的，什么是不应当做的，就尽可

以把它放到一边。(A803/B831)

尽管纯粹理性的法规中的全部讨论都令人困惑，但这一神秘难解的段落却是困难的主要来源。问题的核心是这样一种说法，即实践自由的实在性(reality)并不会受到这种可能性的威胁，即理性在其立法能力中(“在它借以颁布规律的行为中”)，可能“其自身又受到其他影响因素的规定”，因而“那在其与感性冲动的关系中可名之为自由者，可能……在其与更高且更远的起作用的原因的关系中，再次成为自然。”或许，若是后者成为现实，那么，在先验的意义上，我们将不会是自由的，既然如此，似乎康德在此暗示，即使不存在先验的自由，实践的自由(从经验上被确定的自由)仍然是合适的。但这又似乎否定了先验辩证论的观点，也质疑了所谓实践自由具有非相容论的本性的观点。

在研究文献中，解决这一问题最为简单也最为流行的策略，便是诉诸于那种拼贴理论。根据这种解释，先验辩证论和纯粹理性的法规的确彼此矛盾，因为对于没有先验的自由实践的自由是否可能的问题，前者断然予以否定，后者则对之确信无疑。于是，这两个文本之间的虚有其表的差别被宣称为这一事实的结果，即纯粹理性的法规一章代表了康德早期即前批判时期的思想。<sup>2</sup>

由于拼贴理论可以并且已经用来解释《纯粹理性批判》中存在的几乎所有文本方面的前后矛盾，所以，一旦任一文本上的矛盾不能解释，便诉诸于拼贴理论，把它当作最后的避难所，这似乎倒成了一个很好的解释学的原则。但是，在这个例子中，我们至少有两个很好的理由来拒绝这种理论。第一，它忽视了这一事实，即实践的自由在先验辩证论和纯粹理性的法规中是以本质上相同的术语加以描述的。虽然这一点很难说具有

决定意义，但它使那种认为这两个部分包含着两种根本不同的自由概念的假设变得极不合理。第二，也是更为重要的，它要求我们认为纯粹理性的法规是在断言下述观点，即“纯粹比较的”、相容论的自由概念足以构成道德性的基础。而一如我们在本章后面部分将要看到的，这种观点甚至不能被归之于18世纪70年代仍处于前批判时期的康德。

由于刘易斯·怀特·贝克所提出的解释避免了上述困难，所以他的解释显然更为可取。贝克否认在先验辩证论和纯粹理性的法规之间有任何矛盾，因为他认为，如果没有先验的自由，纯粹理性的法规中对于实践自由的肯定，一定站不住脚。按照他的分析，康德只不过指出，对于纯粹理性的法规中的种种实践的关切来说，先验的自由这一思辨的问题并不重要。<sup>3</sup>这种观点与康德的表述一致，康德说，先验自由的问题“是一个纯粹思辨的问题，只要我们在考虑什么是应当做的，什么是不应当做的，就尽可以把它放到一边。”（A803/B831）而且，这并不意味着，康德在此要么提出一种相容论的自由概念，要么主张此一概念足以构成道德性的基础。

但值得注意的是，贝克的解释并不是拼贴理论一可行的替代者。关键有一点为贝克所忽视了，这就是，先验辩证论和纯粹理性的法规之间的矛盾本可避免，即使（至少看来有理）我们以为法规一章是在确定，没有先验的自由，实践的自由亦可成立。而且，贝克未能认识到，这一点本可视为他与拼贴理论所共有的下述两个假设的直接结果：（1）假设先验辩证论毫不含糊地断言，实践的自由要求先验的自由，（2）假设没有先验自由根基的实践自由，即“纯粹实践的自由”，顶多不过是一种不充分的相容论的自由概念。于是，如果这些假设被否定，就为另一替代的解释留下了余地，这种解释，既相信康德的话而

肯定实践自由的独立，又避免假设先验辩证论和纯粹理性的法规之间存在矛盾。

这一替代的解释有赖于它自身的两个关键假设。第一个假设认为，在先验辩证论中，康德主张，实践在“概念上”而不是在本体论上依赖于先验的自由。易言之，康德在此只是主张，为了将自身构想为理性的（亦即实践上自由的）行为者，我们有必要诉诸先验自由的理念，而不是说，为了在实践的意义上成为自由的，我们必须先验的意义上真的是自由的。由于这种假定显然与上章的分析一致，在此我就不再展开了。<sup>4</sup>第二个假设，也是更有争议的假设是，康德的实践自由概念是有双重含义的，这种双重含义在先验辩证论和纯粹理性的法规中都可以发现。

就其自身而言，这种认为康德的实践自由概念有双重含义的观点，既不是新创的，也不是没有争议的。事实上，这种假设似乎还以拼贴理论为前提。但是，必须强调指出的一点是，这一双重含义介于两种非相容论的说法之间，而不是如通常所认为的那样，介于非相容论和相容论的说法之间。<sup>5</sup>按照一种说法，实践的自由，作为适用于人的意志的自由，恰恰是先验的自由。而按照另一种说法，实践的自由则与先验的自由不同，但它仍然是一种真正的非相容论的自由概念。更具体点讲，它是这样一种形式的自由，这种自由可以被归之于有限的、为感性所激动但又不为之所规定的理性行为者，例如我们自己。而且，尽管前一概念即实践的自由似乎在先验辩证论中占据支配地位而后一概念即先验的自由则在纯粹理性的法规中取得主导优势，但是，每个文本至少都给另外一种自由概念留下了余地。这一点清楚地体现在先验辩证论一章中。由于这一章只是主张实践自由的概念以先验自由的概念为前提，因此，没有排除我们或

许在一种次要的意义上保有实践上的自由的可能性。但我们必须承认，这一点在纯粹理性的法规一章中体现得不是那么明显；尽管如此，通过按照康德在前批判时期对实践的自由和先验的自由间的差别所做的讨论来分析这一文本，我将试图在下一节中表明，在实践的自由如何得以理解的问题上，该文本的论述也可被认为是“不大清楚的”。但是，在转向那个论题之前，有必要先讨论一下，对纯粹理性的法规作出任何非相容论的解释的主要障碍，即康德关于实践自由可以通过经验来证明的主张。

这一点令人困惑的主张，似乎与康德在先验辩证论和其他许多地方不得不说的论点相冲突，<sup>6</sup>而为了理解这一主张，我们需要牢记上章所分析的经验性的品格和智性的品格之间的差异以及贝克所强调的纯粹理性的法规的实践导向。按照两种品格之间的对比来看，康德可被认为是在主张，我们经验着某一能力之感性的或经验性的一面，这种能力可以部分虽则不是全部从经验性的角度加以构想。这一点与相容论的（拼贴）解读形成强烈的对比。我们不要忘了，康德在先验辩证论中明确指出，心理学的自由概念“主要是经验性的”，包括作为其非经验性成分的先验理念在内（A448/B476）。<sup>7</sup>自然地，在先验辩证论中，他着重强调非经验性的亦即先验的成分，同样自然的，在纯粹理性的法规中，他着重强调经验性的成分。因此，显而易见，正是后面这种经验性的成分的考虑在康德下列论述中占了上风：

因为人的意志并不受到那种只是产生刺激的因素亦即直接影响诸感觉的因素的规定；我们有一种能力来克服那些铭刻于我们的感性欲望能力之上的印象，其方法是唤起那些以一种较为间接的方式有所助益或造成危害的表象。但是，至于从我们整体的状态来看，这些表象何者可欲，即



何者有益且有用，这些考虑乃是以理性为基础的。(A802/B830)。

这是康德对实践自由的经验一面的最为完整的陈述。用先验辩证论的语言来表达就是，我们所经验的，乃是这样一种能力的“现象”或“感性图型”，这种能力规定我们自身在理性的基础上（按照对命令的认识），独立于任何出于病理学的必然而行动。由于康德主张，从根本上看，这样一种能力仅仅是智性的，因此，他很难说，我们能从经验性上确定我们拥有这种能力。事实上，在别处，大概是想起莱布尼茨关于心灵的微知觉（small perceptions）学说，康德明确指出，我们决不可能从经验性的角度确明这种否定性（独立于出自病理学的必然）的自由，因为这种可能性始终存在，也就是说，也许有某种无意识的刺激在起作用（MM 29: 896-7）。

但值得我们注意的是，鉴于纯粹理性的法规对实践的关注，上述论述都是不切主题的。由于这一关注仅仅旨在确定，我们，作为拟设的（putative）理性行为者，应当做些什么，所以，有关我们的理性行为能力的本性以及种种限度的思辨问题，根本就不会产生。为此目的，我们只需记得，我们至少显得（appear）是拥有各种理性能力的，按照这些能力，我们把一种自由的意志〔*arbitrium liberum*）赋予我们自身。而且，对实践自由的之经验诉求就足以完成这一任务，即便它完全不能够解决这个思辨的问题。<sup>8</sup>

## 二、实践的自由之两重含义的本性

康德在前批判时期不断改变他对自由的观点，要梳理这些

观点的来龙去脉，这是一个庞大而复杂的论题，本来值得作番详细的分析。但为理解《纯粹理性批判》的实践自由概念计，一个自然的转折点便是18世纪70年代形而上学的演讲。在这些演讲中，康德把实践的自由和先验的自由当作两种极为不同的自由概念，并将前者归于经验心理学，将后者归于理性心理学。

早期这种对实践自由的刻画，就其本质而言，与《纯粹理性批判》中的观点极为接近。因此，康德总是将之等同于心理学的自由概念，并从自由的任意与动物的任意之间的对比角度把它引入进来。而且，一如在《纯粹理性批判》中那样，独立于出自感性刺激的必然这种自由的任意之鉴别性的否定性特征，亦与规定自身在理性的基础上采取行动的肯定性的能力密切相关。然而，他超出了第一批判中颇为不足的论述，他指出，这种实践的自由给予人们抵制一切折磨的能力，他还具体说明这种自由不再起作用的惟一条件，即早期儿童年代和心理狂乱（极度感伤或沮丧消沉都被理解为某种形式的心理狂乱）（MLI: 28: 254-7）。

就其与康德关于自由界限的观点这一重大论题相互关联而言，后面的论述具有重要意义。但从当下的目的来说，有关实践自由的全部讨论中最有趣的方面乃是它同先验的自由所作的对比。正如自由的任意之独特的否定性的标志在于它独立于出自感性刺激的“必然”一样，先验的自由之独特的否定性的标志也在于，它甚至独立于为感性所激动的状态。因此，在区分了作为人的自由之实践的自由和自然的自由即条件的自由（援引爱比克泰德的例证）之后，他说：

这种实践的自由依赖于意志对于出自刺激的必然的独立。但是，那种完全独立于所有刺激的自由是先验自由，它

将在理性心理学中得到讨论。(ML: 28: 257) <sup>9</sup>

这一段的意涵显然是说，实践的自由和先验的自由之间的对比，并不是介于相容论的自由概念和非相容论的自由概念之间，而是介于这样两种自由之间，其中，一种自由被归之于为感性所激动（尽管不是受之规定）的行为者，而另一种自由则被归之于甚至不为感性所激动的行为者（如果有这样的行为者的话）。简言之，这一差别介于人的自由和神性自由之间。<sup>10</sup>

但是，当我们转向理性心理学中实际讨论先验自由的章节时，这一见解却变得模糊起来。这种自由从肯定的方面被界定为绝对的自发性，既不同于实践的自由——它再次从独立于出自刺激的必然的方面加以界定，又有别于仅仅是相对的或是有条件的自发性（*spontaneitas secundum quid or automatica* [在某一方面的自发性或是自动性]）。而这一相对的或有条件的自发性又被进一步刻画为这样一种自发性，也就是可以被归之于一个运动着的物体或一种机械，例如一块手表或一个旋转烤叉（turnspit）的自发性。简言之，就是那种其运动的内部原则必定由外部原因所激发的行为者所具有的“自发性”（ML: 28: 267）。

此外，与批判时期形成鲜明对照的是，康德不仅绝对地主张前一种自发性属于人的灵魂——“人的灵魂在先验的意义上是自由的”（ML: 28: 267）——而且也对这一命题提出了思辨的证明。由于将之归入理性心理学亦是合适的，这一论证就取决于我们对自身所持有的观念，即自我（ego），也就是既能思考又能行动的主体。一如康德所指出的：

如果我说我思、我行动等等，那么，或者是“我”这

个词用错了，或者我本是自由的。假如我不是自由的，我就不能说：我做它，而必定会说：我觉得自己有一种冲动要去做它，这种冲动是别人在我身上挑起的。但是，如果我说：我做它，这就表示一种先验意义上的自发性。(ML<sub>1</sub> 28: 269)

康德似乎在此主张，“我”这个词的所指必须是一个思考和行动的真正主体，这样一个主体必须将他自身设想为在先验意义上是自由的。这使得我们的先验自由与我们的自我状态(selfhood)不可分割，不论我们是把我们自身仅仅当作充分意义上的认知者还是行为者。而且，这种大胆的思辨思路并非这些演讲所独有。因此，在一篇反思中，康德主张，通过理知直观，我们知道，灵魂在先验的意义是自由的(R4228, 17: 467)；<sup>11</sup>在另一篇反思中，他又说，“先验的自由乃是一切规则的必要前提，从而也是知性运用的必要前提……它是其自身对规则的意识就是其行为根据之存在者的特性”(R4904, 18: 24)。<sup>12</sup>

但是，虽然有了这些主张，即便在当时，康德也远远不是认为自我的先验自由是非悬拟的。不过，与第一批判不同的是，这一学说的悬拟的方面有望与人的本体论的地位即作为一被创造的、因而不独立的存在者这种观念调和起来，而不是与自然的因果性调和起来(ML<sub>1</sub> 28: 268-70)。<sup>13</sup>更确切地说，困难在于，一方面，先验自由被理解为一种必须归之于上帝的自由，作为自因(*causa sui*)，而不是那种归之于一个有限的、被创造的存在者的自由，而另一方面，对自我状态或行为能力诸条件的反思又要求我们将这种自由归之于我们自身。可是，一个被创造的存在者如何能够拥有任何超过旋转烤叉的那种派生的自发性，例如属于莱布尼茨的单子的那种自发性的自发性呢？康德

的“解决”实际上陷入了进退两难，这一解决认为，我们知道我们在先验的意义上是自由的，但我们又承认我们不能设想这是如何可能的。回应就职业论文所彰显的思路，康德指出，后一困难仅仅是主观的，就此而言，它为认识到知性的界限提供了根据，而不是为否认这件事情本身提供了根据（ML<sub>I</sub> 28: 271）。

既然先验的自由在此有别于实践的自由，又不同于仅仅是相对的自发性（*spontaneitas secundum quid* [某一方面的自发性]），我们似乎很有理由将后面两者等同起来，而这样也就会产生相容论的实践自由概念。但值得注意的是，康德本人并没有作出任何这样的等同。相反，在一个讨论先验自由且明确提及实践自由的地方，康德追问道，后面一种自由，也就是被描述为通过它能够从一个不受外在原因规定的内在原则出发而采取行动的这种实践的自由，是如何可能的（ML<sub>I</sub> 28: 269）。当然，这恰好就是先验自由的问题，康德进而就要对这样一个问题进行探讨。

这一问题的最后结论就是，我们在这些演讲里发现，就实践的自由和先验的自由间的关系所持的两种相互竞争的观点，在文本中彼此较劲。而且，这两种观点都不包含有将实践的自由等同于一种纯粹比较的相容论的自由概念。根据其中一种观点，两种自由概念可从各自所蕴涵的独立于感性的本性这一方面加以区别（独立于出于感性抑或病理学之必然的本性对比于独立于感性激动[sensible affection]的本性）；而根据另一种观点，实践的自由是一种先验的自由，因为后者被视为行为能力的一个条件。

鉴于第二种观点，我们可以主张，如果先验的自由不能被建立，我们就只有指望相容论的实践自由概念。但是，这种观点的问题就在于，虽然我们清楚地看到，对这时候的康德来说，

否认先验自由就意味着，人类会像旋转烤叉一样仅仅只有一种相对的自发性，但他是否已经愿意将这种自发性等之于实践的自由，对此我们却是很不清楚的。<sup>14</sup>当然，这并不是说，仅仅因为我们为感性所激动，我们就注定只有一种旋转烤叉的自发性。

最后，我们回到康德的主张，即实践的自由对道德性是充分的（ML<sub>1</sub> 28: 269）。晚近的一位评论家，卡尔·阿梅里克斯，已经表达了对此观点的困惑，并提出，不能对它作刻板的理解。按照他的观点，康德真正所旨在表明的，不是说道德性仅只要求实践的自由作为它的基础，而是说先验自由的思辨证明仅仅是“实践上充分的”，因为它并不同时提供出对这种自由的可能性的解释。<sup>15</sup>

阿梅里克斯的困惑似乎部分地基于这样一个假设，即实践的自由充其量不过是一种相容论的自由概念，又部分地基于这样一个事实，即在康德肯定上述充分性的同一文本中，还声称要为先验自由提供一种演证（demonstration）。<sup>16</sup>但是，康德如何能够声称，一种纯粹相容论的自由概念对道德性是充分的？而且，当康德宣称我们已经证明我们在先验意义上自由的时候，他又为何要主张这一点呢？

如果这里提出的解释是正确的，那么我们不必感到困惑，也没有理由不逐字逐句的来理解康德。首先，康德不是主张，道德性仅仅要求一种相容论的自由概念（那可能是让人困惑的）；而是指出，道德性并不要求一种与下述不同的自由概念，这种自由概念乃是我们自身作为有限的，为感性所激动的理性行为者这一概念的前提。其次，把这种行为能力的基础建立在先验自由之中的思辨证明，并不是道德目的所必需的，因为从实践的观点看，我们的理性行为能力是否具有本体论地位的问题根本就不会产生。换言之，康德的观点不是说，思辨的证明仅仅

在实践上是充分的；而是说，这种证明在实践上无关紧要。

除了把先验问题的重心从理性心理学转向理性宇宙论以外，《纯粹理性批判》所包含的自由论述，至少还在两个主要方面与形而上学诸演讲中有关自由的论述不同。一个方面涉及到自由的主要威胁的问题；在形而上学的演讲中，其威胁在于我们对上帝本体论上的依赖性，而在《纯粹理性批判》中，其威胁则出于我们对自然因果性的服从。另一方面，也是更为重要的方面是，否认对自由进行思辨的证明或是演证的可能性。

当然，否认此一证明的可能性，这一观点可以仅仅被当作康德全部批判转变的一部分；但是，我们也可以为他之拒绝先天的形而上学这一特定的残余找到一个更为具体的基础。理解他在这个问题上的思想发生转变的关键包含在一篇反思中，在那里他区分了“逻辑的”自由和“先验的”自由（R5442 18: 183）。<sup>17</sup>由于逻辑的自由指涉思想的活动，先验的自由则指涉行为能力，这一区别所造成的结果，打开了概念思考所要求的自发性（认识的自发性）和真正的行为能力所要求的那种自发性（实践的自发性）之间的缺口。这转而又摧毁了在形而上学的演讲中从“我思”的可能性出发所提出的那种论证。

但这一区别的意义尚不止此，因为它还敞开了对理性行为能力持全盘的不可知论的可能性，而这一可能性原本因思辨的证明而遭到了阻塞。而且，在第一批判的先验辩证论中，特别是在康德明确将理性是否有其因果性的问题悬搁起来的那些地方，我们不难辨识出这种不可知论。例如，在上章所引的一个关键段落中，他说道：“那种认为理性有其因果性，抑或我们至少将之作为有其因果性的理性表象给我们自身的观点，从我们在所有实践事务中强加于我们的实行能力之上的那些命令来看，乃是不证自明的”（A547/B575）。类似地，在完成了对理性之

拟设的因果性的勾画后，他写道：“现在，鉴于这些考虑，让我们表明我们的立场，我们认为，理性至少可能有其与现象相关的因果性”（A548/B576）。最后一点，他稍后就得出结论，“因此，我们有理由所说的全部就是，如果理性有与现象相关的因果性，那么，理性就是这样一种能力（faculty），正是通过这种能力，结果的经验性的序列的感性条件才首先开始了”（A557/B582）。

从上述考虑来看，康德到底如何诠释理性之没有因果性的可能性这还不是很清楚，但最为合理的解释应当是，我们可能是理性的存在者，完全能够进行概念的思考但却依然缺乏真正的行为能力或是意志（实践理性）。换言之，这一点在认识上是可能的，即我们表面上的实践自发性完全是向生性的（tropistic），是某种隐匿的自然机制的产物。如果这一可能性得以实现，我们就可以是理性的存在者而不必是理性的行为者；我们对行为能力的感觉就可能只是幻觉。<sup>18</sup>

一如对这一论题极为敏感的塞拉斯所指出的，“康德敞开了这种可能性，即进行思考的存在者可能只是‘不能被归担事因（imputation）的某物’。换言之，它可能只是一个精神自动机或认知自动机（*automaton spirituale or cogitans*），一个进行思考的自然机制”。依塞拉斯之见，康德确信我们意识到我们自身超过这样一种思考机制，但他也关注这种可能性，即这种“超过”可能是个幻觉，是“大脑虚构的产物”。<sup>19</sup>虽然塞拉斯的评论涉及到康德在纯粹理性的谬误推理中对理性心理学的批判，但它们也适用于先验辩证论中关于行为能力的论述。

这些评论似乎同样适用于康德在纯粹理性的法规中那个令人困惑的说法，即就所有我们可能知道的而言，“那在其与感性冲动的关系中可名之为自由者，可能……在其与更高且更远的



起作用的原因的关系中，再次成为自然”（A803/B831）。鉴于康德在形而上学的演讲和先验辩证论中论及理性行为能力必须加以说明的观点，对这一段最为自然的解释便是，他在暗指这种认识上的可能性，即我们的行为能力或许只是幻觉。既然在形而上学的演讲中正是此一可能性由于思辨的证明而被阻塞了，所以，当康德不再接受这种证明时又重新召回这种可能性，这样做也不足为奇。

然而，从这里没有必要推出，康德现在不靠这样一个证明，而求助于一个替身（surrogate），也就是相容论的、从经验上被确证的实践自由形式，以通过为道德性建基挽救局面。因为，其一，没有理由相信，康德在创作第一批判时会以为相容论的自由概念对道德性是充分的，而其充分程度居然超过了18世纪70年代早期他所持的观点。其二，由于康德在接受上述证明时，其实认为该证明在实践上并不是必要的，因此，我们有理由假定，一旦他把它当作一个失效的原因而放弃，他就会愈发坚持它是可有可无的。

因此，如果我们按照形而上学的演讲来解读纯粹理性的法规，我们就不必自动假设，康德现在主张，若是没有先验自由，即若是我们称之为“自由”者竟然也是自然，实践自由亦会成立。与此相反，我们可以认为他断言，从实践的立场看，该立场所关注的完全只是什么是一个人应当做的，作为这一“应当”之来源的理由是什么，而关于我们实践上的自由行动是否具有先验地位这样的思辨问题几乎不会产生。当然，这恰好是刘易斯·怀特·贝克提出的解释，我们现在发现，从18世纪70年代形而上学的演讲来看，这种解释甚至变得更为合理了。

但是，一如业已指出的，该文本也适合于另一种解读，这

种解读认为，康德真的宣称，没有先验自由，实践自由也能成立，不过要将这种“仅仅是实践的自由”理解为一种真正的非相容论形式的自由。此一解读要求，实践自由与先验自由之对比，当恰如人的自由与神性自由之对比，更确切地说，恰如有限的、为感性所激动的理性行为者的自由与无限的、完全理性的、不为感性所激动的存在者的自由之间的对比。<sup>20</sup>因此，该解读也在18世纪70年代的形而上学的演讲中有其基础，而又如我们很快就要看到的，它亦在康德批判时期的道德哲学中有其基础。

在努力展开这一替代的解读时，从纯粹理性的法规中的下述差别入手或许不无助益，这一差别就是实践的自由和先验的自由之间的对比，前者是“规定意志的理性因果性”，后者则要求“这种理性——就其因果性而言，它开始一系列现象——对感性世界的所有行规定的原因独立性”（A803/B828）。上一章的分析指出，如果实践自由被理解为意味着真正的理性因果性，就像康德通常所描述的那样，那么，它必定是在非相容论的意义被理解的。<sup>21</sup>而用形而上学的演讲中的话来讲，一种某一方面的自发性（*spontaneitas secundum quid*），一种仅仅是旋转烤叉的自发性，可能算不上一种理性的因果性。

但是，这样一来，问题就变成了如何可能存在这样一种真正的、只差一步就成了充分发展的先验自由的理性的因果性，也就是在其中理性并不能独立于“感性世界中所有行规定的原因”的理性因果性？恐怕只有当理性对这些行规定的原因的依存性本身刚好并非一种因果关系的依存性时，这一点才是可能的。虽然这种观点似乎充满矛盾，但思考此一事态的方法已在先验辩证论中提出，在那里，康德说，实践的自由要求下述条件，即行为之现象界的原因亦即行为者的爱好和欲望，并“不

如此具有规定性”以至于排除了意志的因果性 (A534/B562)。

进一步阐述这种非因果的依存性观念所依凭的方式，乃是假设意志要求某种感性的刺激以触发其行为能力。如果这一假设成立，我们的感性自然就可以构成我们的行为能力的一个限制条件而不是一个因果关系上的决定因素，因为它不会要求我们必然以某种特定的方式行动。当然，此一限制不见容于康德成熟的道德理论，因为它意味着，一个人永远不会出于对道德律的纯粹尊重而行动。但值得注意的是，它与被解释为可以归之于有限且为感性所激动的理性行为者的实践自由完全相容。而且，若假定康德在创作第一版《纯粹理性批判》时仍以为存在此一可能性，就可提供又一种可行的解释，用以阐明“在其与感性冲动的关系中被名之为自由者，可能……在其与更高更远的起作用的原因的关系的冲突中再次成为自然” (A803/B831) 这一让人困惑的观点。

依此之见，实践自由的显著特征，乃是它蕴含着对任一具体欲望或爱好的规定独立性，而并不（必然）意味着对一般欲望或爱好的规定独立性。因此，即使没有后一种独立性，实践自由也会包含一种真正的自发性，尽管这种自发性仍然极为有限，但是，由此便可包含一种基于命令而行动的能力，纵使服从这些命令的动机最终也还是可以追溯到我们的感性自然。用塞拉斯的话来说，拥有此一意志的行为者可以是一“实践的精神自动机 (*practical automaton spirituale*)”，它与单纯的精神自动机或是认知自动机 (*automaton spirituale or cogitans*) 均极为不同，因为前者至少有一种最低程度上的实践自发性，而后者则完全没有这种自发性。<sup>22</sup>易言之，用康德后期道德哲学中的术语来讲，此一意志是必然是他律的。

但是，必须强调指出的是，按照这种解释，康德并不主张，

事实上,我们仅仅(或最多)在这种限制的意义上才是自由的;相反,康德的观点是说,从认识上讲,我们可能只是在上述意义上才是自由的,因为,从认识上讲,我们可能根本不是什么理性的行为者。就此而言,这样一种观点正好与康德认为理性行为能力从理论上是不可知的论调完全一致,尽管它又把这个问题的弄得有点复杂,因为它提出有三种而非只有两种替代方案:(1)我们是拥有实践自由的理性行为者,这种实践自由是一种先验自由;(2)我们是拥有实践自由的理性行为者,这种实践自由乃是在一个狭义的意义上来理解的,并且它仍然是一种非相容论的自由;(3)我们根本不是什么理性的行为者。

必须承认,康德本应清楚的说明这些区别,尤其是在《纯粹理性批判》中就当如此。但是,从他所作的辩护来看,我们可以指出,在引发问题的纯粹理性的法规的实践情境之下,方案3得到承认,但却由于我们不能基于该方案而行动,从而被当作无关紧要的内容打发掉了;而方案1和方案2之间的区别,尽管已经有所暗示,却并未得到指明,因为对于我们的实践关切(practical interest)来说,它也同样是无关紧要的。

针对后一种论点,可以提出这样一种反驳,即方案1和方案2之间的区别,事实上在于它们各自的实践关切不同,因为一如业已提到的,方案2意味着,人的意志不可避免地是他律的,而这一观点与康德所构想的那种道德性的本质条件相抵触。于是,按照这种反驳,因为我们不能不把我们自身当作理性的行为者,于是就以为对行为能力的思辨怀疑在实践上无关紧要,从而对此不屑一顾,这是一回事;而若因它只是可能与我们日常的、非道德的行为能力概念完全相容但却同道德的行为能力的所谓必要条件,亦即具有一种仅仅出于义务而行动的能力这个条件相矛盾,于是就以为它无关紧要,从而对此不予考虑,这

又是另一回事。但值得注意的是，这种反驳仍然完全取决于这样一个假设，即，康德在《纯粹理性批判》中的道德理论，就其本质而言，与他在后来的道德哲学著作中所阐发的理论竟是全然一样。而且，一如我们将要看到的，这一假设乃是误解。

### 三、1781年前后康德道德理论中的自由

《纯粹理性批判》时期，康德道德理论的两个主要来源是第一批判自身和《伦理学的演讲》，该书由保尔·门策尔出版。<sup>23</sup> 我将依次考察每个文本中的相关部分，同时补充一些大致源于这一时期的一些反思条目的论述。

既然康德在《纯粹理性批判》中坚持认为，伦理学的核心问题——“我应当做什么”——是一个实践的问题而不是一个先验的问题，而且，就此而言，这一实践的问题也不构成纯粹理性之批判的一个恰当主题，因此，康德在此书中对道德性仅作了极其粗略的讨论，这一点也就不足为奇了。然而，其观点的主要轮廓亦已足够清晰地见之于他对“我可以希望什么”这一问题所做的讨论当中，其间，他认为这一问题“不仅是实践的，而且也是理论的”（A805/B833）。这种观点的核心，乃是诸道德法则（moral laws）和实用法则或机智规则之间的区分，这是所有研究《道德形而上学基础》和《实践理性批判》的学者们都极为熟悉的，即前者绝对地颁布命令，后者则规定什么是达到幸福所必需的。康德宣称，各种道德法则是先天就可以认识到的，因为它们扎根于纯粹理性，不考虑人的欲望或是人满足欲望所凭借的手段。它们只是告诉我们，什么是为了配享幸福而不得不做的。实用法则和机智规则则与之不同，它们立足于我们的经验性的本性，即我们的欲望和需要。因此，实用

法则和机智规则不是先天可知的。对于道德世界的概念，研究学者们也是同样熟悉的，在这里，该概念被解释为一个神秘的总体 (*corpus mysticum*)，其间，“每个存在者的自由意志，在诸道德法则之下，都与它自身以及其他每个存在者的自由处于一种完全的系统的统一之中”(A808/B836)。我们很容易知道，这就是《道德形而上学基础》中的“目的国”(Kingdom of Ends)。

但是，当我们考虑关于上帝存在和灵魂不朽的公设的论述以及道德动机的论述时，一个重大的差别便出现了。在《实践理性批判》以及康德后来对上述主题所做的讨论之中，上帝存在和灵魂不朽都被假定为实现至善即德性和幸福之统一的必要条件。既然至善本身被理解为纯粹实践理性的一个必要对象，因此，它以道德律 (the moral law) 的有效性和感人的力量为前提 (KprV 5:110-14; 114-18)。换言之，康德成熟的学说是说，只是因为我们始终假定道德职责的实在性 (reality) 乃是一个“理性的事实”，我们才必须承认，我们有一种为实现至善而奋斗的义务。

与此不同，在《纯粹理性批判》中，上帝存在和灵魂不朽的公设，乃是作为道德律自身的支柱而被引入的，并不仅仅只是作为获得由道德律所规定的某种目的的必要条件而被引入的。<sup>24</sup> 一如康德简要指出的，“没有一个上帝，没有一个我们现在虽不可见但却可希望的世界，道德性的光辉理念仍是赞成和敬慕的对象，但却不再是目标和行动的源头”(A813/B841)。<sup>25</sup> 因此，尽管他对道德律的纯粹性作了突出的强调，但他并没有在追求道德的动机和追求幸福的欲望之间做出明确的区分。毕竟，为什么一个人就应该努力奋斗，以争取“配享幸福”——这就是康德在这里刻画德性意向的方式——呢？除非他相信某一天，

幸福会以某种方式与德性成比例的加以分配。

正是在这种我在别处称之为“半批判的”道德理论的背景之下，我们才必须理解这样一种主张，即实践的自由对于道德性是充分的。<sup>25</sup>当然，这样所理解的道德性，要求（在一种非相容论意义上的）实践的自由，因为它既是可归因性的必要条件，又是有能力把绝对命令作为一个人的行为原则的必要条件。但是，关键之点在于，它的要求，不过如此，决无增多，因为甚或在道德上有价值的行为，也是受到未来回报的前景（按其价值分配幸福）的推动而实行的，而不是出于对道德律本身的纯粹尊重而实行的。换言之，尽管这一道德理论要求一种真正的理性因果性（实践自发性），但是，它却难以要求“这种理性——就其因果性而言，它开始一系列现象——对感性世界的所有行规定的原因的独立性”（A803/B828）。

《伦理学的演讲》中的道德理论，就其本质而言，与《纯粹理性批判》中的理论极为相似。而且，一如门策尔所指出的，康德在这些演讲中就自由问题所做的探讨，完全是从实践自由的角度出发的，根本就没有涉及到先验的自由。<sup>26</sup>对实践自由的论述主要是包含在题为《道德强迫（Moral Compulsion）》和《出于实践的必然》这两个章节之中（Ethik33-41；27-33）。其分析的基础，在于这样两种强迫亦即两种出于必然之间的区分：一为主观的抑或病理学的，一为客观的抑或实践的。当意志通过感性刺激受到规定时，即发生第一种情况。一如往常，康德将这一事态与动物性的任意（*arbitrium brutum*）联系起来，并坚称，这不会给自由留下任何余地。他援引狗作例子，狗饥饿难当，食物即近在眼前，它受到因果的规定，要吃食。这与人不同，人拥有自由的任意（*arbitrium liberum*），他能抵制爱好

的推动力，他能在一般考虑的基础上并通过它们的推动 (*per motiva*) 而行动。而且，一如在形而上学的演讲中那样，这一点可由抵制折磨的能力的例子来证明 (*Ethik* 34; 28)。

于我们关注的内容即便不是更重要至少也是同样重要的，乃是康德在那里所做的道德职责或道德分判的原则与履行原则或实行原则 (*principium diiudicationis and principium executionis*) 之间的区分。前者涉指道德评价的最高标准或规范，后者论及导引行为者基于该标准而行动的那个推动因素 (*Ethik* 44; 36)。正如人们所期待的，康德强调职责或分判原则具有纯粹理知的、先天的本性。他认为，道德性的本质，乃是在于我们的一切行为都植根于一个为我们的行为提供原则或理由的普遍规则 (*Ethik* 51; 42)。而且，虽然可普遍化的检测 (*the universalizability test*) 并未在后期著作中得到精确详明的论述，但在这里也已清晰可见了。因此，至少就分判原则而言，康德成熟的道德理论的基本要素已经具备。实际上，尽管这不是我们目前关注的一部分，但我们可以主张，康德已达至其道德理论的理知的 (*intellectual*) 根基，从而也就在 1765 年获得了绝对命令的公式。<sup>28</sup>

但是，对于实行原则，即道德动机 (*incentive/Triebfeder*)，我们却不能这样说。诚然，康德非常清楚地意识到这个问题。他指出，“知性显然能够判断，但给予知性的判断以推动力，使之成为能够推动意志行动的动机——这却是哲学家的点金石 (*the philosopher's stone*)” (*Ethik* 54; 45)。以同样的口吻，他又写道：“人并不是那么精微地被造就出来，以至于能够受到客观根据的推动的” (*Ethik* 56; 46)。<sup>29</sup> 这里的要点在于，除非我们可以理解——纯粹理知的原则如何影响人之本性中的感官享受的和动情的成分，否则我们就不会懂得，为什么我们所面对的道



德律不仅仅是作为一个高尚远大、让人仰慕的理想，而且也是作为加诸自我的无条件的、无可逃脱的要求的来源。<sup>30</sup>

颇为遗憾的是，康德在这个问题上的清晰程度是他所提出的解决方法所不能企及的。事实上，我们可以看出，对于同一个问题，有两种不同的努力来回答，而每一种努力都不能与其成熟的道德哲学相容。

第一种回答的努力直接按照该问题的阐述，其主旨在于，试图通过将知性和道德情感联系起来以建立道德律的效力（或实在性）。康德的推理过程大致如下：

1. 知性拒斥不道德的行为，因为依据纯粹理知的基础，这些行为与知性自身的普通规则相冲突（不道德性作为一种非理性）。

2. 对这一冲突的认识以某种方式引发了主体的情感反应，特别是一种厌恶（*disgust/Abscheu*）与“道德情感。”

3. 这一情感作为道德行为的动机或激励发挥作用。

4. 虽然这种感情（按照英国道德学家的“道德的意义”的方式来说）既不是自然的又不是天生的，但它仍然可以得到培育，以致产生“一种习性（*habitus*），这种习性虽非自然的，但却取代了自然的位置”（*Ethik* 56; 46）。<sup>31</sup>

尽管康德将知性和感性鲜明的区分开来，又把情感力量归属于后者即感性，但是，通过这种分析康德却认为，他有资格主张“在某种意义上，情感的力量由于它自身的本性根植于知性之中”（*Ethik*54; 45）。

一如迪特尔·亨利希所指出的，这种论证思路乃是一个例子，它揭示出康德的策略乃是要通过直接从理论理性推导出道

德职责的实在性，从而为道德性提供一个“演绎”。<sup>32</sup> 而其目的就是要证明，理性之理论的功用，当其运用于行为问题时，必然会引起显然是道德上的赞同或是反对，也会产生行为的动机。这种策略背后起作用的假设乃是，知性的纯粹概念的功用与绝对命令的功用相似。正如知性纯粹概念作为意识材料（感性的杂多）统一的先天条件一样，绝对命令亦成为意志材料（欲望的杂多）统一的条件。相应地，正如与前者相冲突就会产生前后矛盾和荒唐谬误一样，与后者相对立亦会引发实践上的荒唐结局或是不可能性之困境。然而，亨利希也指出，这一策略之所以未能成功，其原因就在于，上述类比是站不住脚的。道德律置于意志准则之上这一绝对要求，不能等同于思想必须前后一致或自相连贯（consistency or coherence）这种知性的要求。不连贯的思考不能与道德恶相类同。同样地，对道德恶所感到的厌恶或是害怕，也不能类同于思想不连贯所引发的那种本质上属于审美方面的反应。<sup>33</sup>

康德的第二条论证路线与我们当下的关注点更为直接的关联着。这种路线主要是诉诸于有点特别的、我们已经遇到过的、与第一批判相联系的那种神学幸福论的说法。为与他关于道德律的理知主义观念一致，康德断然拒绝了为道德律本身及其在上帝意志中的权威建立根据的任何努力。一事之所以是正当的，并不是因为上帝意愿于它；相反，上帝之所以意愿于它，却是因为它是正当的。然而，同时他也坚持我们有必要诉诸于上帝，把它作为道德律具有强制性力量的条件。一如他所提出的，“没有一个第三者，诸道德法则亦可为正当，但若缺乏这样一个存在者使得履行各种道德法则成为必要，它们就会是空洞的”（Ethik 48; 40）。他又说，“因此，为使诸道德法则有效，对上帝的认识就是必要的，但仅仅为理解这些道德法则计，这种认

识却是不必要的” (Ethik 49; 41)。

正如在《纯粹理性批判》那样，上帝，更为恰当地说，对上帝的信仰（康德没有提到灵魂不朽的公设）之所以被要求，就是因为此一信仰提供了成就道德、也就是发展出一个在道德上纯粹的意向[气质]的动机。我们又一次发现，康德分析的核心在于，幸福的配享（这是道德性得以刻画的方式）与对获得与某人的道德价值成比例的幸福希望密切相关。按照这种联系，康德认为：

若没有这样一种希望，人就不可能是正义的，这种希望即是指，从与自然世界的类比来看，我们相信，正义必会得到回报。人之相信回报，于他之相信德性，其根据恰好相同。(Ethik 65: 54)

我们不难认识到这一观点之所以不能自相连贯的来源。这就是因为康德致力于赋予启蒙运动中那种典型的神学幸福论以一种伦理的品格，而在康德成熟的道德理论中，道德价值本被归之于意向[气质]的纯粹性。<sup>34</sup>如果人们真的必须相信正义必会得到回报才能认识到道德律的约束力量，那么，即使康德的确是试图把这两者分开，我们与道德律的关系也仍然受到追求幸福的欲望的调节。但是，就当前目标而言，重要的一点不在于上述观点那种明显的不充分性，而在于下述事实，即康德在写作《纯粹理性批判》的时候牢牢坚持此一观点，并且这种观点与其就先验自由问题所持的中立态度完全是相容的。

## 第四章

### 两种替代的解释

本章我将力图进一步阐明前述三章所勾勒的对康德第一批判中的自由理论论述的主要特征，我所运用的方法是，将之与两个或多或少有所修正的解释对比起来加以阐述，它与这两种解释有着很多的共同根据，但康德的理论拒斥或者看轻这些解释所宣称的该理论的许多本质要点。这样两种解释即是刘易斯·怀特·贝克的著名论述，以及拉尔夫·米尔勃特按照戴维森的异常的一元论(anomalous monism)所提出的对于康德观点的重构。虽然它们之间仍有一些重大的差别，但这两位作者都严重的依赖于这样一种阐释策略，即按照第三批判所发展的论述来解释第一批判的自由观，以此作为将康德从其自身挽救出来的一种方式。但是，我们将会见到，对这两种解释来说，这些挽救的努力都是极具误导性的。

#### 一、贝克的批评和重建

虽然他招致了许多常见的反驳，但刘易斯·怀特·贝克对于康德自由理论的分析仍然是独具特色的，他的分析注意到了

康德所提出的不同的自由概念，对于先验观念论也作了系统的探讨，至少是按照两个方面的解读这样做了，同时，他的分析还致力于为康德就此论题可能提出也应当提出的论点提供一个替代的论述，而该论述亦符合这种观念论的框架。<sup>1</sup>我们首先按其原意来考察他对康德这种自由理论的批评，然后再考察他所提出的替代理论。

贝克的批评几乎完全针对先验自由(他所发现的康德的五种自由概念之一)而发。<sup>2</sup>他的基本不满即在于，康德在第一批判中试图建立这种自由的(逻辑)可能性，在第二批判中又力图建立其实在性，而这种努力之结果是既显太多，又嫌太少。它之所以太多，是因为按照康德的理论，不只是人的行为，而且包括一切现象，都有其智性的或先验的根据。因此，如果诉诸本体的根据即可允许任何一处有自由的归属，那么，自由就真的会处处存在。一如他所指出的：

人想要指出，只有经验性的、道德的或自发的自由这三种自由的行为[这是他所区分的五种意义上的自由其中之三]，而不是任何事件，例如身体反射或从树上下落的苹果，都是自由的。<sup>3</sup>

相关地，它之所以过少，乃是因为它与我们对责任感以及行为能力的基本直觉相冲突。依贝克之见，这些直觉使得我们不能将行为者视作是自由的和负有责任的，同时又是受到因果规定以某种方式行动的。如果有人坚持康德所说，以为一切意愿的行为都是“在它们发生之前……就已在经验性的品格中预先被规定好了”(A553/B581)，那么，他就不能又认为，行为者可以自由地做出其他行动，从而对此也负有道德上的责任。

贝克指出，即使康德也会承认，这些判断“乍一看似乎与一切公平 (equity) 相冲突”；但他继而坚信，这种冲突不仅仅只是表面现象。正如他的讽刺性评论所说，“我们担负着本体的人的自由，但我们却绞死了现象的人”。<sup>4</sup>

后一论点与贝克自身对行为能力的论述有着紧密联系，在他的著作《行动者和旁观者》中，这些论点得到了详细说明。正如该书书名所提示的，这一论述的核心特征在于行动者和旁观者的“立场”之间的差异。每一立场可能都有它自身独特的解释模式；行动者的立场依据诸多理由来解释，旁观者的立场则根据种种原因以说明。而且，正如一个人可以或者成为行为者或者作个旁观者，但在同一时间的同一行为中不能兼是两者那样，他也只能要么依据理由要么根据原因而不能同时从这两个方面来解释某个特定的行为。换言之，他的主要观点就是，在这两个相互竞争的解释模式之间，有一种互相排斥的分离存在。运用其中之一便会排除另外一个。<sup>5</sup>如果这一点成立，那么，康德显然就没有资格来宣称，同一个行为既可以被认为是自由的，又可以用因果关系的术语加以阐明。因为，这始终是一个要么/要么 (either/or) 的问题，而绝不会是一个不仅/而且 (both/and) 的问题。

在展开其论点时，贝克也坚持认为，绝无必要为了科学抑或道德的缘故作出不仅/而且的主张。因此，康德的恶意谎言的例子以及《实践理性批判》中的对应例子，其要旨或许在于赞成我们对于主体的前哲学的直观，既是如此，它们就因极具误导性而必须被否弃。<sup>6</sup>事实上，贝克诉诸关于电子的波动说和微粒说这两种理论之间的差异。“抽象地和图式化地来理解”，他写道，这样两种理论“似乎互相矛盾”。但实际观察表明，它们之间并不存在什么冲突，而之所以如此，其原因就在于，这

始终只是某种理论在一特定的解释环境中是否可资运用的问题。类似地，甚或更为相关地，在实践领域之内：

决不存在这样一种单一的场所，其间，我们可以说：“被告的犯罪行为是由于某个特定部位的大脑伤病（或某个特定的心理状态，或与此类似的因素）所引起的，因而就像太阳的蚀缺一样不可避免；**尽管如此**，被告仍是自由的行动的，因而必须对自己的行为承担责任。”<sup>7</sup>

鉴于贝克的假设，显而易见的是，康德诉诸于现象一本体的区分，等价来说就是诉诸于经验性的品格和智性的品格之间的区分，这必须被视作是就解决此一伪问题所做的一个新颖独创的尝试。既然我们决无机会论及这样一种特定的行为，即既受到因果条件的规定，又仍然是自由的行为，所以，我们也无需什么理论来解释这样做的可能性。但同时，他的分析的确也提出了一个真正的问题，对此一问题，立足于两个方面的解读的先验观念论提供了一个解决方法的基础：即，就任一特定的行为而言，必定可以认为，它要么受到因果的规定，要么是自由的。因此，按照贝克就行为能力问题所做的准康德式的论述，非相容论的自由观念仍然要求概念的空间。这又意味着，必定存在两种“立场”或“观点”，行为可以从这两种观点或立场出发来加以思考（一种立场或观点包含因果规定而另一种则排斥因果规定），而这恰好是先验观念论所提供的解决方法。

贝克修正康德理论的提议，反映出他把先验观念论理解为两个方面的理论而不是两个世界的理论。然而，这种提议的本质特征乃是依据《判断力批判》中的目的论解释和机械论解释之间的二律背反，重写《纯粹理性批判》中的第三个二律背反，

也就是说，将之作为相互替代的调节性准则之间的冲突，其中每个准则都是某种解释所必需的。为支持这一说法，贝克论辩道，它反映出康德思想的实际进程，也就是说，到1790年，康德本人也已开始认识到第二类比的因果原则必须仅仅作为一个调节性的原则来加以解释，从目的论判断的辩证法一节来看，这一点是显而易见的。而且，一旦这一点成立，就没有更深入的困难，来阻止我们把自由同样看作是一个方法论的准则或公设（康德的第五种自由概念）。最后，这使得我们可能把自由原则和因果原则之间的明摆着的冲突，解释为介于相互替代的准则之间抑或诸多解释的图型（schemata）之间一种本质上是实用主义的冲突或是方法论上的冲突，而不是解释为，一个涉及到经验性的品格、另一个又相关于智性的品格从而相互竞争的两种构成性原则在本体论上的冲突。<sup>8</sup>因此，后一种对比，虽基于此处提出的解释，构成了康德理论的中心，但却被当作是无关紧要而被抛到一边去了。

贝克的第一个批评，即认为康德理论之所以过多，是因为它意味着，如果任何一处有自由，那么必定处处有自由，这个批评处理起来相当容易。我们的主要论点就是，虽然贝克认为根据康德的“正式”理论，一切现象都有它先验的或本体的根据，这一观点毋庸置疑，但他由此推出，一切现象（或事件）必定被认为是先验上自由的，这却是错误的。仅当拥有这样一个根据被认为等价于在先验上自由时，这一点才能推出，但康德不承认这样的等同。恰恰相反，他的理论要求我们将拥有先验的根据仅仅当作是自由的一个必要条件而不是充分条件。在这一方面，他的理论可以与莱布尼茨的理论相比，在莱布尼茨看来，一切发生或事态都是偶然的，但却并不因此就是自由的，因



为偶然性只是自由的一个必要条件而非充分条件。<sup>9</sup>

除了有其先验根据之外，为被视为具有自由的候选者，一行为还必须被视作理性因果性的产物。<sup>10</sup>因此，一如我们所知，在先验辩证论和纯粹理性的法规中，自由的问题都是作为等价于理性是否有其因果性的问题来处理的。而且，由于显然只有涉及到理性行为能力的公认实例时，这一问题才会产生，所以我们可以得出结论，只有这样的例子，才可以被认为是在相关的意义上自由的。因此，即便康德的理论中确有许多可诟病之处，那种认为它蕴涵着“泛自由主义”的观点也不应被包括在这个范畴之内。

贝克的第二个反驳（康德的自由理论显得太少）引起了许多争论，因而也需要更为详尽的讨论。但是，其基本点似乎就是，正如康德的普遍的本体主义可能需要他把自由归之于每一事物一样，现在他所主张的一切现象都会受到自然主义的因果解释的支配这种学说，就会排除把一系列本可被认为是自由的现象或发生，例如理性行为者的意向性行为区别开来的可能性。这种所谓“与一切公平的冲突”之所以产生，是因为它要求我们让行为者对这样一些行为负责，而这些行为本是他们作为经验上可知的、现象的存在者出于因果必然而必须实行的。

这一反对意见的核心在于，贝克拒绝康德的独树一帜的不仅/而且的分析模式，因此，虽然贝克没有讨论这一模式，但若是这一反驳可以运用于康德，似乎它也必定可以运用于标准的相容论的论述，这些论述也同样宣称——虽然是在一个非常不同的意义宣称，行为既可出于因果的必然，又可归因于行为者。<sup>11</sup>但是，撇开这且不谈，我们必须承认，他指出这一点显然是正确的：即当我们有着具体规定好了的一类因果解释，例如诉诸大脑伤病时，我们就不会再指责行为者，因为要是这样做

就会“与一切公平相冲突”。而且，贝克在其中论点同样也是正确的，他认为，在具体的事例的解释当中，我们通常不会同时既运用因果的原则，又运用自由的理念。

但值得注意的是，这还远不是最后的结果。首先，正如他的第一个反驳的情形，贝克未能注意到，他觉得非常反感的不仅/而且的分析，仅只适用于理性行为者的意向性行为。如果对这样一种行为就像反射反应的行为那样没有任何问题，那么，就不会有自由的假设，不会有责任的归属，因而也不会有与公平的冲突。或许，对于一个忍受大脑伤病痛苦的人来说（用贝克本人的例子），如果假定这种伤病如此严重以至于损害甚或摧毁了此人的理性行为能力，那么他的种种行为也可以纳入这个范畴。但情况即便如此，我们也常常难以（如果不是不可能的话）精确地决断诸如此类的问题，而这正是为什么道德律必须与诸如“削弱了的责任”（diminished responsibility）之类的滑头观念（slippery notions）一同起作用的原因。但这些都不会与康德的观点冲突；因为，一如在第二章已经指明的，康德只是认为，自由的归属本身（per se）与一自然主义的因果解释的可行性也不是不能相容的，而不是认为它与每种这样的解释都能相容。而且，我们在上一章见到，康德本人明确承认某些可从经验性上获取的条件，在这些条件下，我们不会认为一个行为者是自由的，这些条件也就是儿童早期和在广义上理解的、包含诸如抑郁悲伤之类的心理状态在内的心智迷乱。为避免这一点由于它源于康德的前批判时期而遭人不屑，我们应当指出，本质相同的学说也在后来的著作中被确证了。<sup>12</sup>

其次，贝克认为，我们在具体情形中通常不会既诉诸于因果原则又求助于自由理念，这一主张固然正确，但作为对康德的一个批评，却没有说到点子上。更糟糕的是，它引导贝克去

追寻那些在康德看来不过是经验性的层次和先验的层次问题的混淆所产生的问题。为了解这一点，我们只须指出，对贝克来说，关键的论题是，对于一个给定的事件，我们会提供何种经验性的解释，以及大致从理由或原因出发提出何种替代的解释。由于他明确拒绝那种理由本身就是原因的观点，所以他也极为一贯地否认了经验性层次上的不仅／而且分析。但是，对康德来说，不仅／而且分析在理性行为能力的例子中是必要的，因为，除了立足于各种理由（理性的因果性）之外，这一行为能力的表征也就是现象世界中的各种发生，从而也隶属于作为认识条件之一的第二类比的因果原则。因此，与理由—原因之间的区分不同，康德对经验性的品格和智性的品格之间的区分，虽然是不仅／而且之分析的基础，但却不在经验范围内发挥作用。相反，它要起作用，乃是在对经验可能性条件的先验反思之中，在对这些条件与理性行为能力的条件相容性的先验反思之中。

欲进一步阐明现在讨论的基本论点，我们可以指出，与贝克不同，康德并不否认理由也可以是原因。恰恰相反，一如我们所见，他站到当代许多相容论者一边（至少在经验性的层次上），主张“理由”，亦即行为者的各种信念和欲望，就是人的行为的经验性的原因。因此，正如大多数相容论者一样，康德可能会不愿意因为意向性的行为是依据理由来阐明的，而“单纯的行为”则是根据原因来阐明的，于是就把这两种行为区分开来（这就是贝克的立场所能达成的结果）。但同时，康德与相容论者也有不同，他强调，我们有必要这样来构想这些理性行为者，即他们在这些理由上运用某种自发性，也就是这样来视取这些理由，等价来说就是，这些行为者将这些理由“结合”（incorporating）到他们的准则之中。用贝克的话来讲，康德诉

诸于作为自发性的自由概念（他归之于康德的五种自由概念中的第三个）。但贝克未能指出，这种自由概念本身就蕴涵着他所反对的那种不仅／而且的分析，因为它要求在经验性的品格和智性的品格之间作出区分。

最后，就贝克按照第三批判中的目的论判断力的二律背反对第一批判中的第三个自律背反所做的修正的建议，再多说几句还是合适的。<sup>18</sup>首先也是最为重要的是，如果我们不是极力歪曲康德的思想的话，我们就不可能把第二类比的因果原则替换为这一自律背反的正题：“物质事物及其形式的一切产生都必须按照单纯的机械规律而被判定为可能的”（KU5: 387; 267）。与此相似，我们没有任何理由假定，康德本人在1790年时曾以为有可能这样做。前者即第二类比的因果原则是使经验得以可能的先验原则（在第三批判的语境中，它被称为“规定的（determinant）判断力”的原则），而后者即上述二律背反的正题却是反思的准则，它规定了我们在经验范围内应该寻求的解释类型。如果我们记得，康德必定坚持，有机过程仍然受到第二类比的支配——虽然按照《判断力批判》的论述，这些有机过程乃是从目的论的角度被“判定”（estimated/beurteilt）的，而不是从机械论的角度被解释的，那么，上述两个原则的范围和层次之间的差别就会变得明显起来。这些过程也仍然是隶属于第二类比的。同样的论点，经必要的改变（*mutatis mutandis*），也适用于理性行为者的意向性行为。事实上，这恰恰是为什么康德有关自由的论点必须得以对经验条件的先验反思的不仅／而且之分析为根据，而不是以经验范围内的反思判断力的要么／要么之分析为根据的原因。

此外，贝克的建议所基于的那种对这个自律背反的解释也是可疑的，这种解释认为，对这个二律背反的解决仅只在于宣

称，正题和反题不会相互冲突，因为它们表达的是调节性的原则，而不是构成性的原则。虽然康德确曾作出上述声明，但他只是在一节（71）之中这样做了，而且这一节明确地被描述为是解决该二律背反的“预备性的”讨论（KU5: 388; 269）。实际的解决办法，同所有其他的二律背反的解决办法一样，取决于对现象—本体之区分的诉求，同时还要求将后者即本体构想为前者即现象的根据（KU5: 410-15; 294-300）。<sup>14</sup>因此，至此为止，这种解决办法也并未像贝克所指出的那样，在《纯粹理性批判》中的第三个二律背反所做的讨论中被清除出去。

## 二、先验观念论和异常一元论

在这里，拉尔夫·米尔勃特的解释之所以让我们感兴趣，部分是因为它自身的缘故，部分是因为它成了近年来愈发流行的一种解释策略的范本。这种策略乃是，把康德关于心智和行为能力的观点看作是当代流行的相容论论式抑或诸如功能主义之类的非还原论形式的物质主义（materialism）的先驱理论而加以复活。<sup>15</sup>在目前情况下，复活的基础在于唐纳德·戴维森的异常一元论。而且，在展开其解释时，米尔勃特追随戴维森本人的引导，因为戴维森不仅对康德解决自由意志问题的调和论思路大表同情之心，而且已经指出，对康德来说，“自由即包含着异常”。<sup>16</sup>可是，在戴维森那里还只是一个单纯的研习心得的东西，到了米尔勃特手里就成了一个充分阐发的解释的基础。

米尔勃特解释的核心是康德式的理性因果性概念。<sup>17</sup>一如他所看到的，这一概念的困难在于它指示出一种独特的非自然的因果性，这种因果性以某种方式被整合到自然的因果秩序之中但又不会对之造成干扰。换言之，它提示出阿伦·伍德所持的

见解，这一观点我们在第二章已经讨论过了。但是，米尔勃特对于我们业已提及的与此观点相关的那些困难的处理方式，却与伍德的极为不同。

米尔勃特一方面强调指出因果性和诸事件的“规定”之间的联系，另一方面又着重突出因果性和“合规律性”（lawfulness）之间的联系，对于那种认为理性的因果性要么是规定性的（determinative），要么是可按照因果律加以阐明的观点，他是持否定态度的。相反，他认为，把行为归之于理性的因果性，或等价来说就是将行为特征刻画为具有一“智性的原因”的行为，这就恰好是把它描写为一种合乎理性化的要求的行为。这样的描述之所以是非规定性的，是因为它们并不包含有一种对因果律的诉求（用戴维森的术语来讲，这些描述是“异常的”）。但同时，米尔勃特也坚持认为（又是追随戴维森），这样来描述的行为就会与自然事件处于一种表征和表征的同一关系（token-token identity）之中，而这些事件之所以具有行规定的描述，是因为它们符合因果律。那么，通过这种方式，先验观念论实际上就与异常一元论等同起来了，而康德恰好就作为一个在自由意志论题上健全有力的当代相容论者而出现了。

从对米尔勃特的解释策略的简洁勾画来看应已显而易见的是，他发现，支持其论点的主要文本依据，乃是在于规定的（determinate）判断力和非规定的亦即反思的判断力之间的区分。有点类似贝克，他认为反思判断力的观念可以用来说明第一批判中诸理念的调节性的功能，因而也可以用来说明这一自由论述，即使康德仅仅在第三个自律背反中才正式地把它引入进来。这一思路使得他能够从“种种理由”（种种欲望、信念、利益关切等）的角度，把所有行为描述都当作目的论判断的例子加以处理，而这些实例本身是非规定性的和异常的（非机械

论的)。但是，米尔勃特认识到，这仅仅给自由的归属提供了一个必要条件，而不是一个充分条件；因为，若非如此，则动物、甚或包括植物（鉴于康德的目的论观点），都必须被给予自由意志。一如他所提出的，“即使因果性和目的论是可调和的，我们也必须进一步解释自由并把它同因果关系调和起来。”<sup>18</sup>

实际上，米尔勃特的论述至少包含着两个不同的进一步的步骤，其中第二步又可被分解为四个小步。第一个主要步骤是，把精神行为刻画为那些适于对之作出非因果的目的论描述的活动或过程的一个子集。米尔勃特把他的分析主要建立在他对《判断力批判》第10节的解读的基础之上，他认为，这一节乃是康德行为能力理论的精华所在，他指出，意向性的人类行为，因其具有命题的成分，所以不同于其他怀着目的的，以目标为导向的行为，例如动物的行为。用他的话来讲，精神行为本质上包含着“欲望，对于某种命题的赞成态度，以及对手段一目的之间的种种联系的信念”。<sup>19</sup>要具体说明这些命题成分，就要把行为“理性化”，等价来说就是给予行为一个实践理性的解释。

当然，这恰好是常见的独具戴维森特色的理性行为能为的信念-欲望模型（“理性化模型”）。而且，米尔勃特毫不犹豫地断言，这一模型正确地反映了康德的理性行为能力概念。<sup>20</sup>因此，在异常一元论的氛围中，从赞成态度和各种信念出发所做的实践理性的解释，其特点就在于它是非因果的或非规定的；而对整个效力（*efficacy*）论题的分析，则是依据异常的（*anomalous*）精神行为和因果上有效力且又受到规定的自然发生之间的表征和表征的（*token-token*）等同来进行的。

既然给出了上述结论，余下的任务就是指明，理性化模型同样抓住了康德自由概念的本质。由于米尔勃特认识到自发性

观念是自由概念中的关键要素，因此，他的策略自然就是，努力把这一观念与业已归之于康德的那个由戴维森所提出的行为能力的理性化模型联系起来。首先，第一步，他认为，理性化模型以及可能以此为基础的康德的行为能力理论，其特征都在于，它们是一种沉思模型（或沉思理论）。因此，所谓沉思的能力，用戴维森式的术语，即是指在给定各种欲望以及对手段一目的联系的各种信念的初始集合的情况下，达至“在那些就行为所给出的各种相互竞争的理由之间审慎推理并作出选择（reasoned preferences）”的能力，而这种能力就被看作康德的理性行为能力概念的鉴别性特征。<sup>21</sup>

第二步是指出，这样来刻画的沉思以及自发性就会共有一个极为重要的特征，即它们至少都包含着对出于病理学之必然的独立。通过这些术语来描述他们的共通性，米尔勃特得出两个于其整个规划至关重要的结论：（1）他把沉思和自发性放在同一个“球场”之内；（2）他为就这两者做出相容论的论述敞开了大门。后一点之所以成立，乃是因为，对病理学的规定或对出于病理学之必然的独立性，这是康德刻画自由的任意（*arbitrium liberum*）的独特方式，但这种独立性显然不等于对一切因果规定的独立性。<sup>22</sup>

而且，虽然他认为康德深思熟虑的观点仅仅要求前一种独立性，但他却指出，如果它被理解为仅仅是意味着，只有非因果的、不是进行规定的描述对于理性模型才是至关重要的，那么，甚至整个独立性的学说也可被赋予一种可以接受的意义。<sup>23</sup>换言之，这一模型忽略了或说抽掉了行为的因果规定因素，而不管这些因素到底是什么。但是，主要一点在于，基于以上任何一种解读，自由行为之非病理学的因果上的充分条件，亦即通常意义上的相容论，都获得了充分的发展空间。



下一步则是要把沉思与先验统觉联系起来。借助于作为任一沉思之本质成分的“认识的自律”的概念，包括“他律的”手段一目的类型在内，米尔勃特提出了一种分析，把沉思当作一种统觉的、自我意识的活动。由于该分析在许多方面十分接近我们在第二章已经给出的分析，这里也就没有必要讨论它的细节。在此，重要的只是在于，这种分析在“沉思以先验统觉为其必要条件”的主张中达到了顶点。<sup>24</sup>

第四步也是最后一步，是把自发性与统觉联系起来，借此完成后一概念和沉思之间的联结。这又使得米尔勃特能够宣称，沉思是自由的充分条件。而由于将统觉与自发性联系起来的论据大多又是涉及我们所熟悉的理由，在此也没有必要对之进行考察。但值得注意的是，这一考虑所依据的乃是最后从这一分析中所出现的那种自由观。用米尔勃特自己的话说：

按照康德的观点，欲为自由，就要以这样一种方式行动，即在自我意识对那些例示着理由间的联系的、不可或缺的行为成分的表象的基础上行动。行为者的自由即在于，他告诉自己关于他例示相关的理由联系的各种状态的合适的内部故事，而告诉这一故事也是全部行为的成分之一。<sup>25</sup>

除开这里稍嫌过多的行话之外，这种对康德自由刻画的第一部分似乎较为直接，而且也没有疑问。在康德看来，自由就是自我意识的理性活动的的能力。引人注目的乃是第二部分，其间，米尔勃特声称，此一活动的本质在于行为者“告诉自己合适的内部故事”。按照这种自由观，自由就被驱赶到了自我意识的内部领域（有点类似于黑格尔在《精神现象学》中所分析的那种斯多亚派的自由），而这样一种自由观似乎早已在康德的概

念中被排除出去了，因为，康德的概念或许是与那种被解释为理性行为者造成现象世界中的变化的能力的理性因果性相联系的。但是，米尔勃特充分意识到这一结论貌似自相矛盾的本性，和以前一样，他转移这种批评的策略乃是提醒我们注意，这一内部故事的诉说，精神活动的结果，与自然之中那些产生效力的发生的结果，处于表征与表征（token-token）的等同状态。异常一元论的作用因而不仅仅是作为解释康德自由理论的一个方便的工具，而且也是将其从通常被认为是落入陷阱的困难中解救出来的一种手段。

至少乍一看，米尔勃特就康德所作的戴维森式的解读与在此所提供的解释之间，有许多共同之处。我们仅仅提及那些最为显著的相同点：两者都努力寻找一种可容接受的意义，以说明理性因果性的概念，而其方法则是指出这一表达不能加以刻板的理解；两者都以为康德所关注的，乃是为理性行为能力提供一个统一的理论，而不是仅仅提出一个道德行为能力的理论；两者也都认为这一理论的本质在于，诉诸于一个包含着沉思的模型；两者亦都包含有自发性作为该模型的一个本质成分；两者都依照康德对知性（认识的自发性）的论述来理解这种自发性；最后，两者都主张，按照这一模型，对意向性行为的论述与就同一种行为所做的因果解释完全相容。

尽管如此，更细致的观察揭示出，这两者之间存在着更为重要的差别。让我们从此入手，我们重新阐释理性的因果性这一棘手概念的各种方式都是极为不同的。虽然我的解释否认那种认为理性拥有因果力量的观点可以刻板地加以理解而不会导致荒谬的结论（永恒行为能力问题），但这一解释还是给下述观念留下了余地，即这样一种力量倒是可以被归之于某个理性行

为者的意志 (Willkür)，而这个行为者自身是受到理性非因果的规定 (支配) 的。与此不同，米尔勃特从异常一元论出发，假定一切因果关系都必定可以用自然主义的 (physicalistic) 术语来阐明，他甚而提出更为极端的主张，以为在康德看来，就连意志也不是真正的因果力量。这又直接导致他把康德式的自由刻画为一个告诉自己“合适的内部故事”的行为者的自由。

但是，一如业已指出的，我们必得极力扭曲事情本身，才能把后一种观点归之于康德，尤其是鉴于他坚持认为意志 (如果不是理性) 是一种因果力量，这一点就更为突出。必须承认，康德承认这种认识的可能性，即我们对这种力量的信念，因而我们对理性之实践性的信念，都可能只是一种幻觉；这也许可以描绘为一个场景 (scenario)，在这个场景中，“行为者”虽然受到自然因素的因果规定，但总还是会继续告诉自己“合适的内部故事”。但此处的要点显然在于，这是一个没有自由的场景，因为在其中不存在于任何理性行为能力，而不是一个自由在其中被实现的场景，这就是米尔勃特的刻画所表明的。此外，我们也难以看出，这样来构想的自由如何能够与归因或责任相联系，对康德以及大多数的自由论述来说，这一论题显然至关重要，但米尔勃特是够奇怪的，他似乎把这个论题给完全忽略过去了。

上述两个解释之间的第二个重要差别涉及到对归之于康德的那种沉思的合理性模型的及其与自发性概念的联系的理解。一如我们所知，米尔勃特把自己归于那种常见的戴维森式的信念—欲望模型 (理性化模型)。他进一步主张，自发性可以按照这一模型，因而是在一个自然主义的因果关系的框架之中加以阐明。既然他认识到，自发性乃是康德自由论述的本质特征，所以一种思路对他的相容论解读显然是至关重要的。

我的解释在某种程度上与米尔勃特的一致，即认为信仰—欲望模型大致表达了康德构想“经验性品格”的理性行为能力的方式。但是，我的解释对下述观点则不能苟同，这种观点认为，我们可以这样来解读康德，即康德主张这一模型自身就足以说明理性行为能力的概念，或者说——这是一回事，该模型能够抓住实践的自发性的要旨（结合或同意），而那种自发性乃是理性行为能力概念的一个核心特征。事实上，如果康德已经认为该模型能够做到这一点，那么，对他来说，就没有理由引入智性的品格这个棘手而又可疑的概念，也没有必要随之引入先验观念论的整套体系了。

第三个也是最为重要的区别，乃是由上述两个差别所得出的一个结果；它涉及到如何理解康德问题的本性以及解决该问题需要何种调和的问题。对米尔勃特来说，也就像对多数当代的哲学家一样，对理性行为能力因而也对自由造成潜在威胁的，乃是还原的物质主义。针对这一问题，他自然是假定，康德的主要侧重点，就像许多当代相容论者的侧重点一样，就是要在从自然主义的角度来理解的宇宙之内，为“心智”，亦即为信念和欲望，或更一般地，为意向性，找到一点立足之地。这又使得下述做法极具诱惑力，即按照诸如戴维森的异常一元论抑或丹尼特就“机械论”的立场、“意向性的”立场和“个人的立场”这三者所做的对比之类的学说来阐释康德关于行为能力的先验论述，这些学说在他们看来充满了某种康德的韵味（Kant's ring），但却是以一种严格的自然主义框架为前提的。<sup>26</sup>

然而，按照目前的解释，这一整套思路从根本上就是错误的。进而言之，这个问题不仅对贝克来说是存在的，实际上对所有康德行为能力理论的解释者来说都是存在的，这个问题的核心就在于，他们未能严肃认真地理解康德的下述学说，即理

性的因果性，更恰当的讲，理性的行为能力，表现出一种经验性的性格。而一旦这一学说的核心地位得到认识，显然就可得出这一结论，即康德的问题不是像相容论的问题那样，要致力于解释理性行为能力之“自然化”是如何可能的，因此，如果我们要把相容论（包括戴维森的相容论论式）的解决方法归之于康德，就势必会歪曲他的思想。

与之相反，康德的问题群（problematic）正是从相容论的分析所结束的地方开始的，也就是从这样一种认识开始的：理性的行为能力被整合到由规律所支配的自然秩序之中。让我们从下述假设入手，即假定经验性品格的理性行为能力可以被整合到由规律所支配的自然秩序之中，那么，康德会问，它如何能与那种起源于我们对我们自身作为理性行为者的概念的必要性、也就是同时也把一种独特的智性的性格归之于这样的行为能力的必要性调和起来。由于后者，按照假设（*ex hypothesi*），不能被整合到自然秩序之中，因此，我们所面临的困难便是，解释同一个行为是如何可能从两种明显不能相容的方式来构想的。让我们再次回到伍德的睿智深刻的阐述，我们发现，其任务就在于指明“相容论和非相容论的相容性”。显而易见，这一任务若要能彻底完成，必定要求诸如先验观念论之类的极端方法。

然而，若将注解的问题撇在一边，我们大可仍然主张，米尔勃特所做的相容论的解读，从哲学上看，还是较为合乎情理的。毕竟，人们广泛所持的观点是，信念、欲望以及诸如此类的一切，都可以通过仅仅诉诸于伴随发生（*supervenience*），从而被整合到自然之中来，而本体的种种活动则仍然是不可把握的神秘者。因此，如果到了最后，康德自由行为能力的论述仍然不能至少是大致沿着米尔勃特所指示的思路来作解释的话，那么，这真是再糟糕不过了。

针对这种明显的反驳思路，我们只需在此再次强调结合论的重要意义及其在康德理性行为能力概念中的核心地位。我们知道，康德不仅主张结合或同意的概念对于我们自身作为理性行为者的概念至关重要，而且又断言，作为某种“仅仅是智性的”东西，这种“行动”不能被整合到一个自然主义的框架（例如信念—欲望模型所提供的框架）之中，而如果一如我所认为的那样，他的这些说法都是正确的，那么，我们就不应如此草率，将他的论述视为明显是无意义的而置之不理。相反，虽然康德的理性行为能力理论包含有晦涩和困难之处，但这种理论必须被看作是试图把握上述问题的一个维度的努力，而这个问题在标准的相容论论述中却全然遭到忽略了。

最后，值得一提的是，这种表达于结合论中的行为能力特征的重要意义已经得到许多思想家的认可，尽管他们并不是都承认康德才是这种思想的源头。其中一位似乎承认了这一点，虽然他同时也因其不可理解而拒绝了康德的本体自我概念，这个人就是托马斯·纳格尔。纳格尔所界定为“自律”者（我们在下一章将会看到，它不等于康德的自律），其本质在于这样一种能力，这种能力“使我的所有动机、原则和习惯都服从批判的考察，以至于若没有我对某种行动的同意，什么东西也不能打动我采取那种行动”。<sup>27</sup>类似地，他指出，除了有外在的自由来做我们所希望的事情以外，反思的人类还有，或至少希望有一种能力，这种能力可以“摆脱那些影响人们进行选择的动机、理由和价值，仅当它们可以接受时才服从它们”。<sup>28</sup>这种同意或接受的观念确切地表达了康德理性行为能力的观点。而且，纳格尔在这一点上亦同康德一致，即认为把同样这种能力归于他人乃是课以责任的先决条件。<sup>29</sup>

在纳格尔看来，这些本质上属于康德的论点，与对自由意

志问题的深刻怀疑以及与前已提到的对康德的本体主义的拒绝相安无事，并无矛盾。因此，他质疑这种在他看来是不可或缺的行为能力概念的一贯性，因为它似乎与另一种也是不可或缺的有关我们自身的概念，也就是一种“客观的观点”不能相容，按照这种观点，我们每一个人，连同我们的整套信念、欲望、价值，以及诸如此类，都只不过是世界中的又一个东西 (item) 而已。然而，在这一点上，也许他比他本人所认为的要更为接近康德，因为这正是康德本人观点的一个本质特征，即自由是不可把握的，并且事实上，康德的理由正好与之相同。

## **第二编**

### **道德行为能力和道德心理学**



原书空白页

## 第五章

### 理性行为能力和自律

本书第一编所关注的主要是康德第一批判的理性行为能力的概念。我们看到，按照这一概念，理性行为者在实践意义上就是自由的。这样一种自由，从否定的角度来理解，就是对出于病理学的必然的独立，从肯定的角度来理解，则是一种基于各种命令(这其中包括绝对命令,但并不限于绝对命令)而行动的能力。我们还看到，这一点必须被理解为是一种非相容论形式的自由,纵使康德有时也会将这种自由同先验的自由区分开来。最后，我们认识到，1781年左右康德所认为的道德性的必要条件，就只有“单纯的实践自由”，因为他那时尚未达到意志自律的概念。

本书第二编侧重于研究道德行为能力的论述，包括道德心理学的论述，康德在其自《道德形而上学基础》以来的道德哲学著作中按照自律概念展开了这些论述。本章旨在搭起第一编和第二编之间过渡的桥梁，并迈出分析康德“充分批判的”道德行为能力观点的第一步。虽然这一章的主要目的集中在自律的概念，但我们达到这一目标所采用的方法在某种程度上来说却是间接曲折的，也就是说，我们是按照《道德形而上学基础》

II 中有关理性行为能力的分析来考虑自律概念的。本章分为三部分：第一部分分析理性行为能力的概念；第二部分研究这一概念与自律之间的联系，这里的自律被理解为“意志的特性”；第三部分则考察那种认为自律作为道德性的最高原则而发挥作用的主张。

### 一、《道德形而上学基础》II 中的理性行为能力

在《道德形而上学基础》I 中，康德首先从他所认为的那种对于道德性的日常的、前哲学的理解（这一点反映在那种惟一的、无条件善的善的意志的观念之中）入手，进而分析性地推出义务的概念和为义务思想所推动的行为的概念，并以此作为道德价值的居所(*locus*)。然后，在《道德形而上学基础》II 中，他又从哲学式的理性行为能力概念出发，同样分析性地推出了绝对命令，把它作为合乎义务的行为的规则，并且由此推出意志自律，把它作为这种行为的最终的可能性条件。但是，在重构他的思想的过程中，从基本的理性行为能力概念着手将是大有助益的，正如我们所知，这一概念乃是康德道德价值论述的基本前提，实际上也是其整个道德心理学的基本前提。这一概念的精华表述在下述著名的论断中：

自然中的一切事物都是按照各种规律而运作的。有理性的存在者有能力按照规律（法则）的概念（*conception/Vorstellung*）而行动——即，按照原则而行动——，也唯有他有着意志。由于**理性**是由规律（法则）引出行为所必需的；因此，意志不是别的，它就是实践理性。（Gr 4:412; 80）<sup>1</sup>

像康德全集中的大多数重要的段落一样，这一段已由论者从诸多角度加以阐释。<sup>2</sup>但值得注意的是，大多数解释者专注于康德把按照规律（法则）概念的行为等同于按照原则的行为的说法，以为康德是在主张，基于实践原则而行动的能力才是理性行为能力的鉴别性特征。而且，虽然康德的确区分了客观的实践原则和主观的实践原则，但他把后者，亦即准则，刻画为行为者实际据以行动的原则，这强烈地暗示出他主要考虑的就是这些准则。因此，我们达成这样一个观点，即按照规律（法则）概念而行动将被认为是等价于基于准则而行动的。<sup>3</sup>

乍一看，这似乎不仅与《纯粹理性批判》相冲突，其间，理性行为能力主要是从基于命令而行动的能力的角度来刻画的，而且与当下探讨的这一段所提到的法则相矛盾（这一点因康德明确区分准则和实践法则而尤为明显）。但是我们将会看到，它与《纯粹理性批判》的冲突只是表面现象而非真正现实，因为理性行为者是有鉴于各种客观的实践原则或命令来选取他们的准则的。而且，对于第二点，应予指出的是，至少在有些场合，康德把准则刻画为“主观的法则。”<sup>4</sup>

那么，什么是准则，基于某一准则而行动又意味着什么？在《道德形而上学基础》中，康德提出了准则的两个定义，并结合他致力于阐明绝对命令可以作为我们选取准则的标准的努力举出了许多例证。第一个定义称：

所谓**准则**，乃是指一个意愿 (volition) 的主观原则：而客观原则（即如果理性对欲望的官能有充分的控制时也可在主观上作为所有理性存在者的实践原则的那种客观原则）则是实践法则（规律）。(Gr 4: 400n; 69n)

第二个定义，稍微作了点扩展，他写道：

所谓**准则**，乃是指行为的主观原则，它必须区分于**客观原则**——即实践法则。前者包含着一个实践规则 (rule)，按照主体的各种条件（通常是他的无知或是他的爱好）该规则为理性所规定；故准则是主体**行动**所依据的一个原则。而另一方面，所谓法则（规律），乃是指对每个理性存在者都有效的客观原则；故法则是该行为者**应当行动**所依据的一个原则，亦即一个命令 (imperative)。(Gr 4: 421n; 88n)

表面上看，就这两种定义进行选择，其差异似乎微乎其微。两者都强调准则的主观性，并把它们同客观的实践原则作对比，而这些实践原则本身就等同于实践法则。并且，两者都揭示出，准则是“主观的”这一命题的主要意义在于，它们是行为者实际上行动所依据的原则，也是行为者在相关类似的情形中行动时所倾向于依据的原则。换言之，它们表达了某种可被称之为普遍化的意图 (intent) 或行为策略的东西。相应地，客观的实践原则或实践法则具体规定了理性行为者在理性充分施控时将会如何行动，以及不完善的理性行为者例如我们自身应当如何行动。

更细致的考察表明，尽管它们各自的准则基本概念在本质上是相同的，但这些定义在就主观的实践原则（即准则）和客观的实践原则之间的关系所作的刻画方面却有着显著的差异。第一个定义表明，客观的实践原则也可以是主观的，a fortiori（更确定地说），可以作为准则，至少对那一小类理性充分施控的理性行为者来说是如此。而且，一如贝克所指出的，这作为复合三段论的第一个大前提 (*sententia maxima*) “准则”的专

业意涵是一致的。<sup>5</sup>

但是，按照第二个定义的措辞，我们似乎不可能将客观的实践原则视为准则。首先，“准则”这一术语在此明显是被保留出来，作为实践原则的一个具体类别，即主观的实践原则，而这一原则之所以是主观的，其原因就在于它包含着主体的特定条件（例如，无知或爱好）。这种主观性与第一个定义中那种仅仅意味着主体施动的主观性相比而言，其意涵迥然不同，而且更为强烈。其次，由于它把客观的实践原则与命令（还有实践法则）相等同，这一定义排除了此一原则作为准则的可能性。命令，不论是假言（hypothetical）命令，还是绝对（categorical）[定言]命令，它们所具备的逻辑类型不适合于准则。它们是第二级的原则，规定相应的第一级原则（准则），而其本身并不是准则。因此，根据这一定义，准则也许会符合（或未能符合）各种命令或实践法则，但它们自身决不可能成为这种法则。<sup>6</sup>

同样模糊不清的论述也存在于《实践理性批判》之中。康德的侧重点再一次集中在，将作为主观实践原则的准则和客观的实践原则亦即法则区分开来。但是，这次的对比是在关于实践原则之本性的一般论述框架中提出来的。它们被界定为“命题（propositions），这些命题包含着意志的一般规定[determination/*Bestimmung*]，其下有一些实践的规则”。准则被刻画为这样一些原则，在这些原则当中，“条件[condition/*Bedingung*]，在主体看来，仅仅对他自己的意志来说才是有效的”，而客观的实践原则被刻画为这样一些原则，在这些原则当中，“条件被认为……对每一个理性行为者的意志来说都是有效的”（KprV 5: 18-19; 17）。

如果（这一点似乎合理）我们认为“意志的一般规定”这一短语意指，在相应类似的环境中，主体行动以及倾向于行动

所依据的一个持久不变的策略，亦即准则，那么，这一定义便意味着，客观的实践原则和主观的实践原则都可被认为是行为者实际上行动（或当具有充分理性时行动）所依据的第一级原则。<sup>7</sup>换言之，它意味着，所有这些原则都是准则抑或准则的候选者。但是，这似乎与随后对准则的刻画直接冲突。与《道德形而上学基础》中的第二个定义一样，这一刻画表明，所谓准则，乃是指这样一些原则或策略，在行为者看来，它们仅仅对他/她自身来说才是有效的，而实践法则（客观的实践原则）则是行为者认为是对所有理性行为者都有效的原则或策略。<sup>8</sup>

贝克注意到这一术语上的含混，他提出，尽管康德强调准则和法则之间的两分，但他实际上感兴趣的只是建立一种三分，其中包括（a）单纯的准则，（b）法则，和（c）同时也是准则的法则。<sup>9</sup>所谓“单纯的准则”，贝克显然以其意指，康德偶尔提及的那种经验性的，后天的（a posteriori），或质料的准则，它与先天的、或形式的准则恰成对比。<sup>10</sup>前者包括所有基于经验性的关切亦即基于以爱好为基础的关切而选取的行为原则，由于它反映出行为者的推动状态，它对于该行为者就是“有效的”。，一如贝克极为正确地指出的，康德的侧重点乃在于指明，并非所有准则都具有那种本性，而不完善的理性行为者例如我们自身，也能够基于纯粹的形式原则即道德律或绝对命令而行动。贝克认为，这一点即意味着，法则本身也可以是准则，也就是行为者实际上行动所依据的第一级原则，由此，他便达成了三个术语之间的区分。

贝克的解读显然有强有力的文本支持，因为康德偶尔提到法则时，好像它们也是准则，而他提到准则时，又好像它们适合于成为“法则”。<sup>11</sup>此外，在前已引述的段落中，也有所谓先天的（a priori）准则或形式的准则的说法。但值得我们注意的

是，所有这些提法都易于遮蔽运作于康德思想之中的准则和客观实践原则之间的真正关系。

首先，必须再次强调指出的是，所有准则之所以是主观的，是因为它们都是理性行为者自由选取的策略。简而言之，它们是任意 (*choice/Willkür*) 自己立法的产物，或者一如康德在《道德形而上学基础》中某处所提出的，是自己订立的规则 (*self-imposed rules / sich selbst auferlegten Regeln*)(Gr 4: 438;105)。一个人不是仅仅有着一个准则，他是使 (*makes*) 某事成为自身的准则。<sup>12</sup>

其次，在康德那里，客观的实践原则不是被解释为准则的候选者，即被解释为各种可能的第一级实践原则，而是更为恰当地被视作用以具体规定选择准则和实施准则的规范的第二级原则。换言之，准则和客观实践原则之间的关系类似于理论领域中作为统一感性杂多的第一级规则的那些经验性的概念和作为规定经验性的概念形成的第二级规则的那些纯粹概念或范畴之间的关系。<sup>13</sup>

这里的关键点在于，作为实践理性的产物，所有准则都受到合乎理性 (*reasonableness*) 这一体现在客观的实践原则之中的客观评判标准的支配。<sup>14</sup>该标准要么是一内在的合乎理性，即在所有条件下都合乎理性，这正是符合绝对命令的准则理应具备的类型，要么是一在某些条件下合乎理性，这种条件由行为者的利益关切、能力、环境等因素所具体规定。

这两种合乎理性之间的区分反映出一般的客观实践原则及其下属的实践法则之间的差异。一如我们所知，当康德把客观实践原则与准则相对比时，他倾向于将上述两者等同起来；但他又鲜明地区分了相应的命令类型。这里的基本观念是，每个客观的实践原则都表达了一种“出于意志的必然”，即一种普遍



适用的应当。如果原则预设主体的某种条件（爱好或是经验性的关切）为前提，那么，它的普遍性（universality）就只会局限在受到该条件支配的那些行为者的狭小范围，其相应的命令也只是假言命令；在此条件之下，他规定了行为者在给定这种条件时所选取的准则。相应地，如果该原则普遍且无条件地运用于一切行为者而不依赖于其经验性的关切，那么，它就处在实践法则的层次，其相应的命令便是定言命令。<sup>15</sup>在《实践理性批判》中，康德的侧重点是要证明，存在这样一种法则（规律），并且该法则正是他所界定的道德律。他在这一努力上的成功（或少见成效）将是本书第三部分所探讨的主题。

而我们目前所关注的仍然只是准则，前述讨论业已表明，在准则和关切之间有一种紧密联系。而且，康德本人在《实践理性批判》中也强调过这种联系，他说，准则的概念依赖于关切（interest）的概念（KprV 5: 79; 81）。因此，如果我们要达成对准则之本性的恰当理解，就有必要考虑，至少是扼要的考察一下，与之相联系的关切概念。

关切，同准则一样，是实践理性的产物。一个人对某事有一种关切（与单纯的爱好相对立）是仅就他自发地采取了这一关切而言的，这就必然包含着就在某一方面可欲求的某种目的所作的规划。关切大抵是以爱好为基础的，在此情况下，它是一种对对象的经验性的或“病理学的”（pathological）的关切；但康德也断言存在一种对内在于正义的行为过程的“纯粹的”道德关切。<sup>16</sup>但是，现在且撇开道德考虑不谈，我们的主要论点仅仅是说，关切和准则构成了实践理性的主观的两极。一个最为缺乏理性的行为者是这样一种行为者，他在某种对爱好的反思性的评价的基础上形成关切，又在这些关切的基础上选取策略。<sup>17</sup>这些策略即是有范围限制的准则，而以此一方式行动的行为者就

可被说成是“按照法则概念，即按照原则”而行动的行为者。

鉴于上述考察，所谓准则，即是指自己订立的实践原则或行为规则，其形式为：当在S-类情形中时，实行A-类行为。但是，在这一图式化的解说之中暗含着许多特征，如果我们要理解康德的准则观以及准则在其理性行为能力概念中的地位的话，我们就必须清楚地说明这些特征。

首先，由于准则是自己订立的规则，因此，除非在某一意义上意识到它，或除非有能力意识到它，否则的话，一个人就不可能使某事成为他自身的准则。一如先前关于实践自发性的论述的情形（第二章），与统觉的类比在此同样启人深思。一个准则，要是我决不能意识到它是我的准则，就像一个我不能附加“我思”的表象那样，对于作为理性行为者的我来说就是“无”，它可以作为支配我行事的一种无意识的推动力或习惯力量（drive or *habitus*），但它不能成为我，作为一个理性行为者，据以行动的原则。

但是，这并不意味着，要么我们对自身的推动作用拥有一种“笛卡尔式的确定性”（这当然是康德所否认的），要么我们必定在行动之先就向自身明确阐述我们的准则。相反，关键是概念上的问题：即，我如要依据一个原则（按照法则的概念）而行动，就势必要有一种对该原则的意识，尽管我不必清楚地意识到自身是正基于那个原则而行动的。而且，在随后的反思中必定可能发现和说清（虽然不是以一种无懈可击的方式）我据以行动的那些准则，如果不是发现和说清这些准则之得以“选取的最终的主观根据”的话。至少当评价准则的整个规划（与行为相反）抓住要点时，我们必定可假定这一点为可能。

其次，作为规定行为类型而非规定具体行为的规则，准则，像概念一样，在其所容纳的可能属于其中的项目（行为）的数

目方面，是普遍的。因此，总是存在（至少在原则上存在）许多不同的方式，以此行为者能够基于一个准则而行动，正如同存在许多不同的方式，以此人们能够试图实现他为自身所选择的目的一样。<sup>18</sup>这种未规定状态 (indeterminacy) 在两个方面为实践的判断力留下了地盘，即它既可决断基于准则的行为在特定环境下是否适当，又可规定在具体情形中如何实行普遍策略才是最好。

再者，一如我们所知，每一个准则都反映出行为者的一种基本关切，它提供了选取该准则的理由。因此，指涉这一关切乃是每一准则的题中应有之义，可以说，它构成了其“深层结构”的一部分；但它不必，事实上通常也不曾予以明确表述。不过，我们倒有一个准则的例子，在这个例子中，关切被明确地表述出来，这就是康德本人所提出的著名的自杀准则公式：“从爱己 (self-love) 出发，我使之成为我的原则，即如若其延续下去的危险所造成的不幸，较之所许诺的欢乐为多，我就缩短我的生命” (Gr 4:422; 89)。这可与虚假许诺的例子加以对比，该例称“只要我认为自己缺钱花，我就会借钱并且许诺归还，尽管我知道我决不可能做到” (Gr 4: 422)。后一准则是相当明确的，因为它清楚地规定了在某种具体情形下的具体行为过程，但其中并没有提到目的或是关切。<sup>19</sup>尽管如此，由于这一策略显然是作为获得金钱的一种手段而被选取的，因此，我们可以说行为者的关切是暗含在这条准则之中的。

最后，同时蕴涵在任一准则之中的还有下述假定，即被选择的行为类型，在具体环境下（存在一种 S- 类情形），是达成所选目的的最佳的可行手段。<sup>20</sup>这又是下述假定的结果，即准则是实践理性的产物，从而受制于合理性的要求 (a rationality requirement)。如果行为者既不认为该目的或关切值得追求，又

不相信所提出的行为计划是达到所欲求目的的最佳策略（一切因素都考虑在内），那么，就没有什么理由支持他选取这一准则。当然，理性行为者也会选取某些愚蠢可笑或不合道德的准则，但如果他们要选取这些准则，就势必会认为，在某种意义上，这些准则也是可辩护的（尽管这一点可能更多的取决于自我欺骗）。

虽然上述准则论述绝大部分都没有太大的争议，但还是与从晚近文献中获得很大支持的一种解释思路至少存在着部分的冲突。这种替代解读的关键是下述论点，即准则所构成的，仅仅是理性行为者可能据以行动的广义的主观规则之下的一个子类别。对准则进行这种狭义的解释，其推动力主要来自于康德的道德理论而不是他的行为能力理论。特别地，人们认为这种解释提供了一种手段，可以捍卫康德对绝对命令的分析，回击那种说它太过形式主义、太过严格主义的常见反驳。但是，这一情形却由于下述事实变得复杂起来了，即这一解读在两种紧密相联然而却泾渭分明的形式中同时出现了。因此，分别对它们加以考虑，将会是有益的。

按照奥特弗里德·赫费和吕迪格·比特纳的观点，只有行为者据以行动的那些最一般的自己订立的规则或实践原则才会被认为是准则。更具体来讲，他们主张，“准则”这一术语应予保留，用以指称最基本的“生活规则”（life rules/*Lebensregeln*），这种生活规则通过明确规定生活方式来表现一个人究竟是何种类型。<sup>21</sup>这一解读在很大程度上基于两个考虑：（1）区分真正的准则和坚定不移的规则或决意（*precepts/Vorsätze*）的重要性，前者，为实践的判断力留下地盘，后者，例如“每天一开始我就拉20个引体向上”或“太阳落山之前我决不喝硬饮料”，则没有为实践的判断力留下地盘，以及（2）康德把准则归为一类

实践命题，“它们包含着意志的一般规定，其下有若干实践的规则。”尽管表述不是十分明确，但其运作的假设似乎是，隶属的实践规则是决意(*Vorsatze*)而不是准则。<sup>22</sup>

类似的，在其晚近的著作中，奥诺拉·奥尼尔强调指出，行为者彰显于具体行为中的特定意图(intention)与“行为者借以协调其无数更为特定的意图”的基本意图这两者是不同的。<sup>23</sup>依她之见，只有后者才会被认为是一个准则。援引奥尼尔的例子，让来访者感到备受欢迎的基本意图会产生出一个更为特定的意图，比如说给她一杯茶，而这又包含着许多“附属意图”，例如烧水，加糖，诸如此类。她的根本观念就是，基本意图或准则，乃是道德评价的合适中心，因为正是它才体现在更为特定的意图之中，相对于一具体情形而言，各种特定意图完全可加以改变，而基本意图仍然保持不变。因此，一如奥尼尔所指出的，如果一个人是古代的雅典人，他会通过倒酒或谈话来表达同样的意图使来访者感到自己受欢迎。(当然他不会泡茶!)但是，她也认为，这些基本意图不必被解释成长期意图(因而可能也不是生活规则)，因为我们仍保有改变它们的自由。<sup>24</sup>

除了展示它作为一个绝佳的手段，用以回击那些针对具体规则之道德地位的决定因素即绝对命令这一概念而发的常见异议和反例，其成效显著以外，<sup>25</sup>奥尼尔还提出两个主要论点来支持她关于准则的论述。(1)我们通常可以意识到我们的特定意图，但康德认为，我们决不可能确定无疑地决定我们行为的实际道德性。在她看来，后一主张即意味着我们决不可能确定地了解我们据以行动的准则，由此她(相当合理地)推论道，这一点蕴涵着准则和特定意图之间的区分。(2)并非我们的所有行动都在特定意图之后，然而康德认为，除了单纯的反思行动以外，我们总是依据某一准则而行动的。例如，忽视，这一行

为(如康德例子中的人,他忽视发展自己的才能),在康德看来,显然受到道德评价的支配,从而也一定是以某一准则为基础的,该准则就不能被等同于行为的特定意图。此外,她还提到,大多数行为或行为序列包含着许多不同的特定的意图,虽然可能仅只存在一个单一的准则。<sup>26</sup>

就赫费-比特纳(Hoeffe-Bittner)的解释思路而言,我们必须承认,真正的准则和单纯的决意(*Vorsatze*)之间的区分极为重要,并且它有助于避免针对康德道德理论的许多普通的误解和批评。例如,人们经常提到,某些原则,例如“我将在每天下午三点打高尔夫球”,不能毫无矛盾地被设想为普遍的法则,虽然它们所要求的这类行为在道德上是可允许的。诸如此类的反驳,在文献中太过常见,而一旦我们认识到这类原则仅仅是决意(*Vorsatze*),它们合乎准则,但其本身并不是准则,我们就可以随手将它们抛到一边。

但是,就其自身而言,这一区别很难说就一定意味着,准则只能被解释为生活规则,因为我们并不能就此推出,生活规则-决意的二分法是一无遗漏的。恰恰相反,康德本人所熟知的许多准则的例子虽然明显不同于单纯的决意,但都只差一点就有资格成为生活规则。那种明知自己不能还钱还要去借钱的准则就是其中一个恰切的例子。它自身肯定不是什么生活规则,似乎倒是一个相对特定的规则,仅仅适用于一种特定的情形。但是,这显然并不妨碍康德认为它是一个准则。

类似的考虑, *mutatis mutandis* [经必要的改变],也适合奥尼尔的分析,该分析同样不能很好地与康德所举的一些例子相符。<sup>27</sup>而且奥尼尔为支持她的解释所提出的特定论证最好也只不过是没有什么明确结论的。首先,康德就我们行为的现实的道德性所持的不可知论不必被理解为对我们的准则的不可

知论。一个人完全可能意识到他自己是依据一个准则而行动的，比如说公正对待他人，但却无法确定他在这样做时是出于义务还是出于自利。那么，在这种情况下，就有必要像康德在《单纯理性界限内的宗教》中所做的那样，把准则本身和选取该准则的“最后的主观根据”区分开来 (Rel 6: 25; 20)。诚然，康德那时继续说，这一根据本身就是一个准则，这引发了我们后面将会关注的根本问题。但是目前，我们只需指出，这种复杂情形难以支持奥尼尔的唯有基本意图才能被认为是准则的主张。

其次，有人可能会大为怀疑她的这样一种主张（至少认为这种主张是对康德的一种解读），这个主张就是，虽然每一种行动都是以某个准则为基础的，但并不是每个行动都体现了一种特定的意图。仅当我们以为，要使行动体现出一种特定意图，这种行动就应该是在一个明确的决定之后的行动时，才能得出上述结论，但这显然是一个过强的条件。事实上，在其早期作品中，她提出一个精细入微而又引人入胜的针对意向性行为的分析，把它理解为依据一准则的行为，在该分析中，上述条件明确遭到否弃。<sup>28</sup>

最后，罗伯特·劳登业已提出，由于奥尼尔的准则概念指的是规定一个人在道德上属于何种类型的基本意图，而她又坚持认为，基本意图不能等同于长期“意图”，因此，这种准则概念和她所持的观点之间有一种紧张关系。<sup>29</sup>正如劳登所指出的，这一思路至少在一定程度上，似乎是由奥尼尔的下述认识所激发的：并不是康德所举的所有准则的例子都可被视作长期或一生的承诺（这也是生活规则的解释所面临的同一个问题）。但是，亦如劳登所指出的，由于否认了基本意图必须是长期的，奥尼尔倾向于摧毁这类意图与一个人所属的类型之间的联系的合理性 (plausibility)，而这一点本是她也坚持的。

这些考虑，连同早先的分析，都有力地表明，康德式的各种准则有着不同程度的一般性，并且，某些准则，但决不是全部准则，可以被刻画为生活规则或者基本意图（与特定的意图相对）。而这进一步说明，纳入准则之下的“若干实践的规则”可能会包含其他较为特定的规则，而不仅仅是本身并非准则的单纯的决意和/或特定意图。基于这一解读，人们会以为，准则，类似于概念（从意向性角度来考虑），是按照等级加以安排的，较为一般的准则潜藏在较为特定的准则底下，就像属于种那样。<sup>30</sup> 相关地，虽然这种解读重新打开了涉及绝对命令之运用的种种难题，但有人甚至会以为决意(*Vorsatze*)以及奥尼尔所指出的那种极其特定的意图，乃是准则之边界(*limiting case*)，这种意图处于实践原则的连续性(*continuum*)阶梯的最底层。但即使这一意见遭到拒绝，事实仍然是，准则和决意之间的界限，正如基本意图和特定意图之间的界限一样，并不总是那么容易区分的，虽然这一区分对于康德的道德哲学来说至关重要。<sup>31</sup>

必须承认，这种对准则的解释似乎与其作为若干实践推理之大前提的地位相冲突，也与康德可普遍化检测的论述相冲突，因为这两者都意味着，一个行为只能在一单一的准则之下得到施行。但是，如果我们将行为者实际上据以行动的准则和暗含在该运作准则之中，作为其“背景条件”而没有成为助益决定的明确因素的其他较为一般的原则——它们同样也是准则，区分开来，这一困难即可获得解决。依此之见，行为者通常据以行动的那些相对特定的准则，例如虚假许诺的准则，就预设了更为一般的原则作为前提，因为认同一个特定准则必定要求认同更为一般的原则（尽管反之不能成立）。

这样一种解释与奥尼尔分析的一般精神相一致，因为它强



调下述事实，即一个将虚假许诺偿还欠债“创设为其准则”的人，同样也会将这一点创设为他自己的准则，即只要它适合他的目的，他就漠视一切，以及更为一般地，以控制的方式对待他人。有的时候，一如虚假许诺的情形，在各种相对特定的意图之下，可能还有一些符合该意图的、涉及到怎样进行虚假许诺的更为特定的意图，那么，这种意图就是道德上的相关因素，而在其他时候，例如忽视的情形，却有必要深入搜寻更为基本的意图。<sup>32</sup> 必须承认，这使得康德在《道德形而上学基础》II中所勾勒的相对直接的检测程序极大地复杂化了。但值得注意的是，这种程序，或某种与之非常类似的东西，似乎还是必需的，因为康德式的道德性既涉及到具体行为类型的正当或邪恶，又关系到基本倾向（underlying disposition）的善或恶。<sup>33</sup> 而且，一如我们在随后的章节中将要看到的，这种等级性的准则观乃是由康德的意向（*Gesinnung*）概念和根本恶概念所预设的前提，而这些概念所依赖的假设就是，假定有一个基本准则作为选择那些较为特定的准则的前提。

## 二、自律作为意志的特性

有了上述章节所勾勒的针对理性行为能力的分析作为我们讨论的背景，我们最终就处在一个位置上，可以由此来接近康德在《道德形而上学基础》II的结尾部分所引入的自律这一核心概念。但是，我们的任务却由于他的论述的模糊性而极大的复杂起来。这个问题在一定程度上来源于下述事实，即自律这一术语既用来指称意志的特性或性状（*character/Beschaffenheit*），又用来指称道德原则。而且，自律作为一个原则的论述本身就是模棱两可的，因为康德不仅把自律视为绝对命令的最高可能条件

件，还把它本身当作绝对命令的一个公式。这些复杂的情况使得我们必须分两步来进行处理；而既然分析作为意志之特性的自律，显然是分析作为一个原则的自律的基础，所以我们就将在本节首先考察前一方面，在下一节再考虑后一方面。

康德把意志自律界定为“意志所其有的自身是自身的法则的特性（独立于属于意愿对象的一切特性）”（Gr 4: 440; 108）。自律与他律恰成对照，按照他律，“意志不会为自身立法，而是对象按照它与意志的关系给意志立法”（Gr 4: 441; 108）。在《道德形而上学基础》第三部分的开头，康德将作为意志之特性的自律与肯定性的自由概念等同起来，他声称，自律“起源于”（*fliesst aus*）否定性的自由概念。而所谓否定性的自由，则被描述为“能够独立于外来原因的规定而运作”的理性存在者的意志之因果性的特性（Gr 4: 446; 114）。除了明确地把自律与非相容论的自由概念联系起来以外，这还意味着，自律（即肯定性的自由）必须被归于每一个在否定意义上是自由的意志。<sup>34</sup>

康德又直接地把自律与道德律相联系。事实上，他走得过头，以至宣称“自由的意志[一个有着自律特性的意志]和在诸道德法则之下的意志是同一个意志”（Gr 4: 447; 114）。这一主张，连同把意志等同于实践理性的观点，以及把自然必然性刻画为“作用因的他律”（Gr4:447;114）的论点，已致使许多评论者以为，至少在《道德形而上学基础》中，康德把自律，因而也把自由，都等同于对道德律的服从。基于此一解读，必然得出这样的结论，仅当意志为对道德律的尊重所推动时，它才是自由的。在其他一切情况下，也就是说，在所有基于爱好的行为能力中，意志不仅是他律的，而且也受到因果的规定。更确切地讲，由于意志是实践理性，因此，一切由非道德的因素所推动的（nonmorally motivated）行为，最终都不过是“行

为的碎片 (mere bits of behavior)”，而不是意志的真正产物。<sup>35</sup>

鉴于这样一种学说会导致明显的荒谬，许多将它归之于创作《道德形而上学基础》时的康德的解释者认为，他在后期的作品中放弃了这一点，而引入了意志-任意 (Wille-Willkür) 之间的区分。这些论者以为，基于这一区分，康德就能够解释以其先前观点所不能解释的问题，即作恶的自由以及在道德上不加区分的替代者之间的选择是如何得以可能的。而他之所以能够这样做，其原因即在于，按照这一新的观点，即使他律的意志活动 (willing) 也会被证明包含着某种自律。简而言之，这些论者以为康德放弃了自律和道德意志活动之间所存在的那种分析性的联系——这本是《道德形而上学基础》(甚至是《实践理性批判》) 的独特之处，而引入了一个前道德的抑或道德上中立的自律概念。<sup>36</sup>

与此不同，如果有论者所谓意志自律，主要是指自己立法或自我规定的能力，那么，我们似乎有可能发现，一道德上中立的自律概念已经在《道德形而上学基础》II 的理性行为能力的论述中发挥作用了。事实上，此一概念似暗含于针对基于准则的行为的分析之中，一如我们所知，康德本人把这些准则描述为“自我订立的规则”。其要点再次成了，如果我使得某事成为我的准则，比如说，借钱而无意偿还，那么，正是我使得它成为我的行事规则，而这总是包含着一种自己立法 (self-legislation) 的行动。诚然，这一规则反映出我的爱好和需要，但它决不仅仅由这些爱好和需要所规定。因此，我们可以认为，即使在基于欲望的准则或“质料”的准则中，“法则”也来源于意志而不是来源于某种属于“意愿对象的特性”。如果不是这样，“行为”就会仅仅只是对一个刺激的有条件的反应，而不是

理性行为能力的表达。吕迪格·比特纳是主张就《道德形而上学基础》作出这种解释的主要支持者,正如他所正确指出的,对康德来说,实践理性不存在什么接受性。<sup>37</sup>

这些解释共有一个假定,即康德的行为能力理论要求一道德上中立的自律概念;它们的分歧仅仅在于,该概念是否能在《道德形而上学基础》II中被发现。但是,我会主张,这两者都是不正确的,因为它们都没有恰当地区分实践自由和自律。尽管如此,这两者之中,第二个显然更为可取。它避免了把只有由道德上的因素所推动的行为才是自由的这一观点归之于康德,也就避免了该观点所包含的所有著名的困难,除此以外,它还使得《道德形而上学基础》II中有关理性行为能力的分析与《纯粹理性批判》中的论述达到内在一致并且能够相容。

但是,第二种观点的主要困难在于,它摧毁了自律和他律之间的区分,因为所有理性行为能力在这个意义上(一切行动皆出于自身意志)都是“自律的”。而且,正由于这个原因,它也使得我们难以看到,一如某一论者所正确指出的,“发现”自律原则如何“构成了康德思想发展中的一个决定性的转折点。”<sup>38</sup>换种方式来表达就是,如果一如该解释所暗示的,自律将会被等同于实践自发性,我们知道这种自发性是第一批判中的理性行为能力理论的本质特征,那么,它的“发现”就不会导致与第三章所勾勒的第一批判中的“半批判”的道德理论的断然决裂,而这一理论,一如我们所见,依《道德形而上学基础》中的标准来说,本是“他律的”。

于是,问题就在于以这样一种方式,即甚至他律的行为在前已讨论的意义上也是自由的,来理解自律和他律的区分。这转而又要求,自律概念的引入应被视作是与迄今为止所考虑的理性行为能力的一般概念相容的,同时,也应被视作是在某个

重要的方面对这个概念的提炼。简而言之，作为理性行为者意志之特性的自律这一属性必须被理解为是补充了而不是冲击了《道德形而上学基础》Ⅱ的前面部分对行为能力的分析。

鉴于上述讨论，让我们回到自律的定义，所谓自律，即是指“意志所具有的自身是自身的法则的特性（独立于属于意愿对象的一切特性）”（Gr 4: 440; 108）。到目前为止，我们业已假定，要让意志具有自身是自身之法则的特性，它就必须有能力订立准则意义上的“法则”以加诸自身，也就是说，使某事成为自身的准则。但是请注意那个插入的分句，我们一直忽视了，该分句表明这只是一个必要条件，还不是一个充分条件。鉴于这一分句应有的分量，现在似有必要提出，在订立准则加诸自身时，意志“独立于属于意愿对象的一切特性”而发挥作用。因此，确定这个独立条件是什么，这是极为必要的。而这一点最好通过考虑被排除的选项，即缺乏这种独立性的自我订立（self-imposition）来完成，在这种自我订立的过程中，“意志不会为自身立法，而是对象按照它与意志的关系给意志立法”（Gr 4: 441; 108），这种做法对康德来说是常有的事。

让我们从此入手，在这种语境中的所谓“对象”，指的一定是实践理性的对象，即行为者在某种意义上将其视为善的某种可能事态。<sup>39</sup>正是在一行为者受到实现该事态的爱好或欲望的推动而行动的情况下，我们才可以说这种对象是“给意志立法”的。但是，这种“受到推动而行动”不应被理解为因果意义上的推动，因为源于这种推动作用的行为仍然是以准则为基础的、真正的意向性行为，而不是受到种种刺激的因果规定的行为碎片。相反，我们的要点是说，以爱好为基础的这些准则反映出行为者作为一个感性存在者的需要，这些需要本身可从各种自然规律的角度加以解释。因此，正是由于这些需要提供了行动

的推动作用或理由的惟一来源，而不是由于它们是行为在因果关系上的决定因素，他律的行为者，作为一个行为者，才仅仅服从“自然律——他自身需要的规律”的支配（Gr 4: 439; 106）。

相关地，具有自律特性的意志正是此一局限不能适用于其上的那种意志。因此，自律的鉴别性特征并不是摆脱人作为一个感性存在者的需要的因果规定而独立（因为这种独立关涉到自由的任意[*arbitrium liberum*]概念）。它也不是全然摆脱这些需要的一种自由（因为只有神性意志或神圣意志才被认为是独立于这些需要的）。相反，它是一种推动作用上的独立，也就是说，一种独立于甚至有悖于这些需要而进行自我规定的的能力。从肯定加以表述就是，具有自律特性的意志是这样一种意志，对它而言，存有（或能够有）在逻辑上独立于行为者作为一感性存在者的种种需要而行动的理由。

由于上述“需要”本质上是作为各种欲望和爱好的一个接受器来发挥作用的，所以这意味着，自律的意志乃是那种具有独立于各种欲望和爱好而受推动之特性（或能力）的意志。但是，正如托马斯·希尔业已指出的，这种对自律的刻画似乎受到两种正相反对的意见的反驳，每一种反驳都源于对这些关键术语的特定理解。<sup>40</sup>一方面，如果我们在最广泛的意义上理解“欲望”（以及相关术语例如“爱好”），以为它指的是任何恰好推动行为者的东西，那么，不是以欲望为基础的推动作用这一概念便成了术语上的一个矛盾。但是，另一方面，如果我们在一个狭窄的意义上理解欲望，以为它指的是某种直接的驱策力（*urge*）或强烈的情感，那么，理性的存在者，例如我们自己，拥有上述能力（休谟的“平静的激情”是一个恰切的例子），这就是不争的事实，我们也不必诉诸意志的任何特定特性来对

此作出解释。事实上，我们业已看到，在这个意义上，甚至他律的行为能力也包含着对欲望的独立性。

亦如希尔所指出的，摆脱这一困境的途径即在于，认为欲望（以及类似的术语）指的是任何一种经验性的推动作用。它既包括狭义上的欲望，又包括任一偏爱或反感以及诸如此类（一如我们马上将要见到的，也包括非自我中心主义的欲望），理性行为者可能由于他们的感官自然拥有这些东西。于是，康德的主要主张就是，后者并没有囊括一切可以设想的推动作用的来源，行为的理由，或者用康德的术语来说，“意志的规定根据。”除了经验性的规定根据这种常见的装备（panoply）之外，还有一种非经验性的规定根据，一种“纯粹的关切”。至少，如果意志是拥有自律的特性的，这一点就必定会成立。

再者，由上述讨论显然易知，这种替代的、非经验性的推动作用的来源，必定就是实践理性本身或“纯粹实践理性”。换言之，把自律的特性归之于意志，就是赋予意志这样一种能力，一种能够受到某种不涉及行为者作为感性存在者的需要或关切的规则（实践原则）的推动而行动的能力。当然，康德把这一规则等同于道德律；但这种等同并不构成分析作为理性行为者意志之特性的自律概念的一部分。因此，我们可以看到，即使没有这种等同，有能力这样受到推动的意志，并且也只有这种意志，才可以说它是自身就是自身的法则（a law to itself），事实上也独立于意愿对象所属的一切特性的意志。在这个意义上，自律概念是“道德上中立的”。

但是，从更深层意义上看，自律在道德上并不是中立的；因为给予它立场（standing）的，就只有道德律。换言之，要是没有道德性的要求，也就没有理由将那样一种能力归之于意志，纵使我们可以把在依据准则的行动中体现出来的那种自我立法

的能力归之于理性的行为者例如我们自己。而且，这是理解康德在《实践理性批判》中所提出的道德律是“对自由的理性认识 (*ratio cognoscendi*)”这一主张的关键，不然这种主张就会让人迷惑不解 (KprV 5: 4n; 4n)。人们有时认为，这种主张旨在宣称，除了我们对道德职责的意识之外，我们根本就没有什么理由认为我们自身是自由的行为者，但这样说既违背直观，又明显地与第一批判中的学说相矛盾。而如果它被认为是明确涉指从肯定的方面被界定为自律的自由，那么，上述主张就不仅是正确的，而且也可以与早先的学说相容了（虽然是超出了它）。

最后，尽管我们仍不知道具有这种独特性质的意志是否能（康德在《道德形而上学基础》Ⅲ中处理这一论题），但至少有一点是清楚的，即这种自身就是自身之法则的意志概念所预设的前提，不仅仅只是一种理性的因果性，也就是一种受一般规则或原则而推动的能力，而且还有“这种理性——在其因果性方面；即开始一系列现象——对于感性世界中所有行规定的原因的独立性。”换言之，它不只是以实践的自由为前提，而且也以先验的自由为前提。<sup>41</sup>问题就在于，为什么康德现在认为道德性以后一种自由为前提，而在《纯粹理性批判》和《伦理学的演讲》中他又持相反的观点。这等价于这个问题，即为什么康德性要求自律这种独一无二的特性作为它的“最高条件”；这将是我们现在要转向讨论的主题。

### 三、从特性到原则

意志自律是道德性的最高原则这一论点是《道德形而上学基础》前两部分分析论证或回溯推理所达到的顶点。这样一个



论点，所预设的前提是关于义务的论述，关于道德价值的论述，当然也包括绝对命令的具体规定：“仅仅依据那个通过它你同时也能够意愿它应当成为一个普遍法则的准则而行动”(Gr 4: 421; 88)。并且，它也主要是这样一种主张，宣称如果到此为止所刻画的道德性是可能的，那么，它的前提条件必须是什么。换言之，这个论点是说，意志，且唯有拥有自律特性的意志，才能够基于绝对命令而行动。因此，只有那种把此一特性归之于意志的道德理论才能够解释道德性的可能性。

康德支持这种论点的论证以自律和他律之间的根本二分为前提，这被解释为包容一切的意愿模型和互相排斥的意愿模型之间的二分。换言之，如果真有所谓意愿，更一般地，理性行为能力（“按照法则的概念”的行为），那么，要么是意志给自己立法，在这种情况下我们有自律，要么是法则以某种方式从外部被给予意志，在这种情况下我们有他律。由于康德坚持认为，所有道德理论都必定以其中一个意愿模型为前提，他同样也认为在道德理论层次上有一种相应的两分。因此，道德理论的类别（既是现实的又是可能的）可以基于其认同（或缺乏认同）自律原则来区分清楚，所有那些缺乏这种认同的归于他律原则之下，或者更为简单地，作为他律的（类别）。康德这里的程序与他在《纯粹理性批判》中的程序构成了一种精确的对应（parallel）。正如在第一批判中，他把所有非批判的立场归列在先验实在论的种类标签之下，并把它们与他自己的先验观念论并列对照一样，现在在《道德形而上学基础》和《实践理性批判》中，他又把所有与之对立的道德理论归列在“他律”的标签之下，并把它们与他自己的“自律”概念进行对比。<sup>42</sup>

而论证的结构亦与我们在康德著作中所发现的许多关键部分极为相似。它试图表明，各种形式的他律都无法说明当前讨

论的这种道德性的可能性，而其对立面，即自律，却能成功地加以解释。假定，一如康德所做的，自律 - 他律的剖分是穷尽无遗的，那么，这就等于主张，道德性要成为可能，当且仅当，在前面指出的意义上，意志是自律的。在分析这一理论时，从“仅当”部分入手会是方便有益的，该部分努力证明，他律的道德理论不能解释道德性（构想为是扎根于绝对命令的那种道德性）的可能性。

《道德形而上学基础》中说明“他律的失败”<sup>43</sup>的论证简洁扼要，让人想起大约两年以后康德在《纯粹理性批判》第二版序言里对自己的“哥白尼式的革命”所作的著名描绘。正如在认识论的情境中，如果假定我们的知识一定要服从对象就不可能解释先天知识的可能性一样，在实践领域中，如果假定（意志的）对象一定是道德要求的来源，那么，我们也不能解释绝对命令，更为一般地，那种有着不可或缺的普遍性和必然性的先天实践原则的可能性。正如康德所指出的：

只要意志的对象不得被设定下来，作为颁布规定意志的规则的基础[Grund]，这里的规则就是他律；在此一情形中，命令是有条件的，即：‘**如果**，或**因为**，你意愿这个对象，你就应当如此这般行动’；因此，它决不会发出一个道德的——即一个绝对的命令。（Gr 4: 444; 111）

这表明，从根本上来说，康德针对所有他律的道德理论亦即除他自己的理论之外的所有理论的指责，是说它们必然会把绝对命令归结为假言命令。由于按照假设（*ex hypothesi*），某种关切（意志的所欲对象）总是必定被预设接受道德原则约束的一个条件，所以，这些原则就从这一关切获得它们的强制

地位 (obligatory status)。因此,所有这些理论都以为,至少是含蓄地以为,道德要求具有这种形式:“我应当做某事,因为我意愿别的东西”(Gr 4: 441; 111)。而且,由于这种关切,不论是感性的(例如,对自己幸福的关切)还是理性的(例如,对本体论上的完善的关切),都反映出主体的“自然构成”,因此康德再次断言,在所有这样的情形中,“严格说来,正是……自然在创立规律[法则]”(Gr 4:444; 112)。

《实践理性批判》中的对应论证(定理IV),与之极为相似,虽然它是以实践原则的形式和质料的区分为基础的。所谓实践原则的形式,康德意指一原则的可普遍性,即其适于成为一普遍的法则。所谓实践原则的质料,他意指其对象,即在一合乎该原则的行为中所意图达到的目的或事态。只要质料或对象“作为其可能性条件进入到法则之中”(KprV 5: 33; 33-4),即只要它必须被预设选取该原则的一个动机,任意(choic/*Willkür*)的他律就会产生。一如康德在《道德形而上学基础》中所指出的,在这幅场景中,“意志不会给自己立法,而只会给出合乎理性的服从病理学诸规律的方向”(KprV 5: 33; 34)。类似地,他也主张,这种意愿模型不能够解释绝对命令的可能性。但是,在增补到主要论证中的一个注释中,康德超出了《道德形而上学基础》中的明确表述的学说而声称,最终,所有他律的原则,毫无例外,都会“围绕人自身的幸福原则而运作”(KprV 5:34;34)。

由于这两部著作中反驳他律的论证都假定,道德性的论述是以绝对命令为基础的,所以,其总体的说服力也就不能脱离对该论述的评价来确定。简而言之,如果道德性不取决于绝对命令,那么,针对他律的整个批判就会是无的放矢。而且,康德道德性的批评者正好常常是那些绝对命令观念的批评者。<sup>44</sup>但

值得注意的是，即使把那个更大的论题摆在一边，这种批评也至少有两个特征值得进一步的讨论。

第一个特征乃是这样一个中心主张，即所有形式的他律都必然会把道德要求转换为假言命令。乍一看，这似乎是说，前面勾勒的论证思路最多只能表明，他律的道德理论不能够解释道德价值（如果是康德所理解的那种价值），因为它们必须以某些道德之外的（extramoral）关切或动机作为前提；但这一点与它们不能够解释绝对命令的可能性的情形迥然不同。事实上，一如我们所知，康德本人早在获得意志自律的概念之前就已确定绝对命令才是道德性的原则。

这种可能的反对思路取决于其支持者未能理解，在康德看来，到底什么是绝对命令因而也是道德性所要求的。其实，这种命令所要求的，不仅仅是我们应选取那些事实上可普遍化的，亦即适于成为普遍法则的准则，而且也要求，我们之所以选取我们的准则，恰恰是因为它们适于成为普遍的法则，或者用《实践理性批判》中的话来说，是因为它们具有“立法形式”。因此，如果我们选取了那些具有适当形式的准则，然而只是由于某种关切，等价来说就是，由于准则的“质料”，我们才这样选择，那么很显然，我们并没有履行法则的规定。同样显而易见的是，在这种场景中，我们正是将道德要求当作了假言命令，因为这些要求被视为达成一预设目的的必要手段，而不是被视为内在的职责。

第二个，也是更为复杂的问题涉及到这样一个主张，即所有相互竞争的道德理论，或至少是康德所知道的一切理论，都适合他所提出的有关他律的见解（picture）。鉴于康德的论述极其粗略，而他试图将之强行套成一个模式的那些道德哲学家又是多种多样，这种主张从表面上看就是可疑的。<sup>45</sup>因此，在实践

领域就产生了一个问题，该问题乃是第一批判中由于康德假定所有不同于先验观念论的观点都可被视为不同种类的先验实在论因而引发的那个问题的直接对应者。<sup>46</sup>

而如果在这一图景之中再加入前已提及的《实践理性批判》中的主张，该主张指出，所有自律原则，毫无例外，“都围绕着人自身的幸福原则而运作”，又如果再增加这一定理，即“一切质料性的 (material) 实践原则，就其本身而论，都是同一个类型，并且归属于爱己或自身幸福的一般原则之下”(KprV 5: 22; 20)，那么，上述主张就会变得尤其可疑。而这些主张都表明，在康德看来，一切不是以自律原则为基础的理论所可能假定的那种道德之外的关切，必然只是自利的一种形式（用享乐主义的术语来说就是快乐或满足的最大化）。这一观点又得益于下述两个事实，即在附加于该定理之下的注释中 (KprV 5: 23; 21)，康德以否定不同种类的快乐之间存在任何质的区别而著称，而他坚持认为爱好以及基于爱好的行为与快乐感和痛苦感（苦乐感）之间有一种密切联系，这一点亦是独具特色。而且，这既可以解释为什么康德认为所有这些理论都能在“他律”的标签下被合适地归为一类，也可以说明为什么这些理论都不能够解释道德性的可能性。

正是在这一点上，我们必须探讨我们在第二章结合他的自由理论已经接触过的一种主张，这种主张认为，康德的分析取决于一种对非道德的推动作用的粗糙的、享乐主义的观点。因此，即使已经指明，康德对此一观点的执着并不能解释他为何拒绝相容论的自由概念，但上述考虑仍然表明，他事实上持有这样一种观点，并且这种观点还是他全盘批判所有与之竞争的道德理论的基础。一如格林这一批评路线的始作俑者所指出的，“康德的错误在于，他假定在出自快乐预期的欲望的规定和出自

道德法则概念的欲望的规定之间没有任何替代者。”<sup>47</sup>一旦我们指出这一错误，并且引入一种对于推动作用的更为正确而微妙的观点，支持自律是道德性的惟一原则的论证就会崩溃。情况似乎就是如此。

虽然这种对康德的解读广为接受，又似乎也有大量的文本作支持，但更为细致的考察揭示出，它并不代表康德深思熟虑的观点。让我们由此入手，追随安德鲁斯·里特的引导，我们会注意到，康德所主张的爱好与苦乐感之间的关系是因果关系而不是意向性关系。<sup>48</sup>这就是说，康德所认同的学说就是，这些情感在创生我们的爱好时发挥着因果关系的作用；但这与享乐主义的论点极为不同，它们认为所有以爱好为基础的（因而是他律的）行为的对象或目的都是要获得快乐或逃避痛苦（趋乐避苦）。一如里特所指出的，我们可以认为爱好（在康德看来，它本质上是习惯性的欲望<sup>49</sup>）有着复杂的因果关系史，其中既包含遗传因素，也包含环境因素，这种复杂的因果关系史所造成的结果就是，那些有助于产生（produce）初始欲望的苦乐感与那种在获得所爱好的对象时所感受到的满足之间相似甚少甚或没有丝毫相似。

再者，我们不必假定康德会以为，如果一个行为是“出于爱好的”，则其目的或对象就是该爱好的满足。康德的“仁爱之人”或自然怀有同情的人就是一个恰切的例子，我们将在下一章对它稍加探讨。一如文本的情境所表明的，此人的关注点在于他人的福祉（well-being）而不是他自己的福祉。因此，虽然帮助需要帮助之人让他自己感到满足，并且他只会以一种可以收到这种满意效果的方式行动，但是，他内心的目的仍然是提升他人的福利而不是满足自身的需要。类似地，一如我们在后面的章节中将会看到的，有良知的（conscientious）道德行为

者，他“出于义务”而行动，关注于达成某一道德上要求的目的，因为该目的是道德上所要求的，而不仅仅关注于为了义务的缘故而履行义务（即为义务而义务）。事实上，这两种情形之间的这种类似（parallel）极富启发意义，因为它表明，以为康德认同一种粗糙的享乐主义的心理学，以为他的出于义务的行为这一概念空洞无物，这两种反驳意见都取决于同一个基础，即未能将行为的目的或对象和选取此一目的所凭借的根据或理由区分开来。

同一个区分，它植根于结合论，亦使我们能够理解康德的他律和幸福或爱己原则之间的联系。一如里特同样也指出的，这里的关键之处在于，这是他律的行为者据以行动的原则，按照他律的道德理论，这也是一切行为者必定据以行动的原则，却不是他们的行为的目的或对象。<sup>50</sup>说它是他律的行为者据以行动的原则，用康德的术语来讲，即是“意志的规定根据”，也就是说它提供了支配选择[任意]的最终规范或评价标准。换言之，康德的核心主张实际上在《实践理性批判》中才得到明确表述，这个主张就是，所有他律理论都认同一个选择模型或者沉思模型，在该模型中，满意的最大化（不管对它作何理解）乃是特定准则或行为过程得以评判的标准。由于这一模型与追求任意数量的目的是相容的，因此，它难以让一个人陷入享乐主义的泥潭。恰恰相反，它甚至明确包含非自我中心的理论或自尊（self-regarding）的理论，例如弗朗西斯·哈奇森的道德感理论。<sup>51</sup>

那么，由此看来，似乎有理由视他律为先验实在论的“道德等价物”，也有理由声称，它代表了一种至少是含蓄的由所有不以自律为基础的道德理论所信守的选择模型。而且，鉴于业已给出的理由，我们似乎还有理由宣称，这种模型不能够说明

绝对命令的可能性。

但是对他律的全盘批判只是支持自律作为道德性原则之总体论证的第一步。下一步（“如果”部分）要求证明，如果我们把本章早先所描述的自律特性归之于意志，这类理论的不可接受的结果（即，把道德要求归结为假言命令）就可得以避免。因此，我们会期望论证的这一部分大致采取如下的形式：

1. 就以绝对命令为基础的道德性所做的分析已经表明，我们被要求依据其是否适于成为普遍法则或“立法形式”的标准来选取准则。
2. 但是这以一种规定人自身独立于，并且有时候甚至悖离于他作为一具有需要的感性存在者的关切而行动的能力为前提。
3. 具有自律特性的意志拥有这种能力。
4. 因此，如果意志具有自律特性，道德性（基于绝对命令）就是可能的。

虽然在《实践理性批判》中康德大致以这种方式作出论证，<sup>52</sup>但《道德形而上学基础》中的论证却采取了一种有所不同且更为曲折复杂的途径。因此，在完成对第二个公式（“人性公式”或理性存在者作为他们自身的目的的公式）的分析之后，康德又提到了一个在此已反复强调过的论点，即那种视关切为一动机（*Triebfeder*）从而予以排除的做法，乃是两种形式的绝对命令所共有的一个本质特征。当然，这正是论证自律作为特性所必需的前提。但是，他没有得出这个明显的结论，而是指出，此处所需的是一个新公式，这个公式会使暗含在绝对命令这一观念中的对关切的独立性变得一目了然。他认为，这一点在该原



则的第三个公式中完成了，他把它刻画为“这样一种观念，即每个理性行为者的意志都是一个订立普遍法则的意志”（Gr 4: 432; 99）。

由于这样的刻画所假定的“公式”甚至没有采取一种命令的形式，我们也就难以见出它如何能够算作绝对命令的一种表达。但是，此一困难容易补救，我们只须代之以这样一种或许具有法规形式的自律原则：“决不要这样选择，除非在这种方式下你所选择的准则在同一个意愿中也会成为普遍的法则”（Gr 4: 440; 108）。以此一方式选择就是依据自身（以及每个理性行为者）作为一普遍法则的订立者（maker），或者一如康德现在所界定的，作为“最高的立法者”（supreme lawgiver）这种观念来挑选准则。因此，康德必须予以指明的就是，这种看待道德职责的方式会有助于显示出或许暗含于绝对命令之中的意志对于关切的独立性。到结尾时他认为：

一旦我们构想这种类型的意志[订立普遍法则的意志]，这一点就变得显而易见，即虽然**服从于法则**的意志可能会由于某种关切而局限于这一法则，但是，自身就是最高立法者的意志不可能还依赖于任何关切；因为以这种方式依赖着的意志，其自身即会要求一种深层次的法则，以便把爱己的关切限制在这样一个条件之下，即，这种关切自身就应该作为一个普遍的法则而成为有效的。（Gr 4: 432; 99）

这一太过简练的论证所造成的主要困难在于意志作为“最高的立法者”的观念。如果意志之所以被认为是以此一方式来发挥作用，仅仅只是因为它订立自身的准则，由此也订立“法则”加诸自身这样一个事实，那么，这样理解的意志“不可

能……依赖于任何关切”的结论便很难得出来。但是，若是我们认为上述概念等价于意志作为“自身是其自身的法则（独立于意志对象所属的一切特性）”这一观念，则这一结论倒是可以推出来。事实上，一如我们所见，仅当意志规定自身基于那些不涉及行为者关切的原则而行动时，意志才可说是作为（或者就是）“它自身的法则”而发挥作用的，由此，即可分析式地得出上述结论。

如果我们，一如康德显然所意图的那样，把作为最高立法者的意志等同于经由其准则而订立普遍法则的意志，这种分析性或许就更为明显些。欲将某人构想为以此一方式行动的行为者，恰好就是视他为纯粹普遍的考虑所推动，亦即视之为基于对所有行为者都有效的原则而行动的行为者。这不仅正是绝对命令所要求的，而且它也意味着行为者不依赖于他的关切而行动，这是因为在规定一个人应当做什么时，普遍关切成了最主要的考虑因素。

必须承认，由于康德指出，如果意志是依赖于关切的，其自身即会要求一种深层次的法则，“以便把爱己的关切限制在这一条件之下，即，该关切自身就应该作为一个普遍的法则而成为有效的”，因此，他把上述观点表达得有点模糊了。但值得我们注意的是，如果我们认为他不仅仅排除了自利是发挥最高立法者作用的意志之诸准则的最后根据这种观点，而且还揭示出，如果自利与一可能的普遍法则相容，出于自利的行为本身也可能是“合乎法则的”(lawful)，我们就仍然能够理解这一点。换言之，虽然自利不能作为绝对命令的根据，但是自利的行为在道德上是可允许的，并且服从于它不能同普遍关切相冲突这一限制条件。我们在后面的章节中将会进一步探究它的某些涵义。

正如常已指出的，康德认为自律是道德性的原则，而之所

以如此，不仅是因为自律是道德性之可能性的必要条件，而且也因为自律是绝对命令的公式之一，因而本身就是第一级的伦理 (ethical) 原则。<sup>53</sup>事实上，他从前者过渡到后者，好像这样做是完全没有疑问的。因此，在把自律界定为意志的特性之后，他马上写道：“因此自律的原则是，决不要这样选择，除非在这种方式下你所选择的准则在同一个意愿中也会成为普遍的法则” (Gr 4: 440; 108)。在同一段的末尾，康德宣称，就其地位而言，自律原则乃是“伦理学的惟一原则” (或许是理解为其可能性的必要条件)，此一地位即是《道德形而上学基础》到此为止就道德性概念所作分析的必然结果，之后，他写道：“由于分析发现，道德性原则必定是一绝对命令，并且它命令的不多也不少，正好就是这个自律” (Gr4: 440; 108)。自律因而似乎一度成了绝对命令的可能性条件，又成了由此一命令所命令的内容。

虽然康德在《道德形而上学基础》中未能把作为意志特性的自律和作为绝对命令之公式的自律明确区分开来这一点显然是错误的，但是我们很容易看出为什么他不耐烦这样做。其本质的要点只是在于，如果基于绝对命令的行为会是可想象的，则自律是意志必须预设的特性，同时，自律也是此一命令所要求的内容的一种表达。其所以如此，是因为这样一种命令所要求的恰恰就是按照意志所具有的自身是自身的法则这一特性而反思性地行动。而且，也正是经由其准则而订立普遍法则的意志概念引出了这一点，从而也说明了为什么自律作为特性是必要的。因此，康德通过这一公式引入了自律作为意志特性这一革命性的概念，这既不令人惊奇，也非不尽合适，这一自律公式没有通过进一步具体规定义务行为的评判标准来给其他公式添加任何东西，但是它却构成了理性行为者应当据以行动的那种调节性[制约性](regulative) 观念的独有特征。

## 第六章

### 义务、爱好和尊重

在分析了康德《道德形而上学基础》II中的行为能力观念并且也弄清了自律的引入如何修正了早先第一批判中的概念之后，我们终于可以开始考虑他的道德心理学了。虽然这种道德心理学在从《道德形而上学基础》到《道德形而上学》的著作中经过了重大的发展，但其基本要素在前面一部作品中就已具备了。因此，正是在这里，我们发现人们所熟悉的、然而却常常受到批评的论述，该论述认为，善良意志乃是一仅仅为义务思想所推动的意志，而其结果就是对作为道德价值之潜在来源的爱好的蔑视。与此紧密相关的是对道德律的敬重 (reverence) 或尊重 (respect/*Achtung*) 作为本真的 (genuine) 道德动因的学说，康德在《道德形而上学基础》中大致勾勒了这一学说；在《实践理性批判》中又更为详尽地发展了这一学说。这些就是本章的主题，本章也因而分为两个部分。

#### 一、善良意志和道德价值

《道德形而上学基础》I一开始就是康德那著名的宣告，即

“除了善良意志以外，不可能设想世界之中的任何事物，甚或世界之外的任何事物，它能够毫无保留地被认为是善的”（Gr 4: 393; 61）这一主张，康德本人把它作为日常人类理性的普遍判断的一种表达，已经频频遭人诟病；<sup>1</sup>但是我们的侧重点与其说是这一主张本身的说服力，还不如说是对善良意志之善的分析。作为一绝对的或无条件的善（在所有方面，在所有可能的情境中皆为善），它必须是一内在的善，在康德看来，这意味着，它的善必定在于其意志活动的模式而不在于它在世界上可能达到的任何成就。<sup>2</sup>在试图界定这种意活动模式时，康德引入了义务概念，他告诉我们，这一概念“包括着善良意志的概念，虽然它也受到某些主观限制和障碍的影响。”而且，他还说，“这些远不是隐藏一个善良意志或是使之无可辨识，而是通过对比使其显现，让它更为灿烂地闪耀出光芒”（Gr 4: 397; 65）。

康德论述中一个令人困惑的特征就是，在完成了他对善良意志的礼赞，并揭示出它与义务观念（以其人的形式，即非神圣的形式表现出来）的联系之后，他马上转向讨论道德价值，而这本与具体行为相关而不涉及持久的意志或性格。其核心的论点是，一行为要被赋予道德价值，当且仅当该行为是出于义务的（from duty / aus Pflicht）。由于所谓“善良意志”（又是在人的条件下表现出来的那种善良意志），康德显然是指在某种意义上由义务所推动的意志，因此这就表明，他的观点是，仅当我们单只出于义务而行动，等价而言，仅当我们的行为拥有道德价值，我们才能说是具有善良意志。

虽然这或许是最为自然、当然也是最为流行的解读，但它至少在两个方面是极具误导性的。<sup>3</sup>第一个方面，追随芭芭拉·赫尔曼的指导，我们将会看到，有必要把义务能够推动行为的两种方式区分开来，其中只有一种方式才产生出了康德意义上

的“出于义务”的行为，从而具有道德价值，虽然这两者都是善良意志的特点。换言之，善良意志彰显于拥有道德价值的行为当中，虽然这一点并不是毫无例外的。第二个方面，在他后来的著作中，特别是在《单纯理性界限内的宗教》以及《德性论》之中，康德将善良意志归之于那些缺乏德性(virtue)的行为者。事实上，他认为，拥有善良意志与根本恶是相容的(ReI 6: 36,44; 33,39)。第二个问题的讨论最好留到第八章和第九章，那里的重心特别地集中在康德在这些著作中的学说，而在本章，我希望通过分析《道德形而上学基础》中有关道德价值的论述大致阐明第一个方面。

康德的道德价值论述，事实上也是他的整个道德心理学，其核心就在于义务和爱好作为两种相互竞争的推动作用来源之间的对比。虽然康德曾两次在爱好和恐惧(fear)之间作出区分，但是其运作假定是，一切行为要么由爱好所推动，要么由义务思想所推动，也就是说，每个行为要么是出于爱好(*aus Neigung*)，要么是出于义务(*aus Pflicht*) (Gr 4: 398, 401n; 66, 69)。或许是，爱好构成了潜在的善的意志所受到的“主观限制和障碍”。也可能，正是通过出于爱好的行为和出于义务的行为之间的对比，才使得后者在本质上的善“更为灿烂地闪耀出它的光芒”。

在《道德形而上学基础》中，康德把爱好界定为“欲求能力(*Begehrungsvermögens*)对感觉的依赖性”，在他看来，爱好的存在总是显示着一种需要(Gr 4: 413n; 81)。而在别处，一如上章所指出的，他将之界定为“习惯性的欲望”(MS6: 211; 9和Anthro 7: 251; 119)。而且，在有的情况下，他不仅把爱好同并非习惯性的欲望(*desire/Begierde*)作对比，还把它同激情(*passion/Leidenschaft*)作对比。所谓激情，指的是一种特

别强有力的爱好，理性的行为者只有经过极大努力（如果不是全部努力的话），才能够克服这种爱好（Anthro 7; 251; 119 和 Rel 6: 29n; 24）。这些复杂情形揭示出，严格来讲，爱好仅仅是一种欲望，因而出于爱好的行为本身也只是一种以欲望为基础的行为。

但值得注意的是，我们显然可以看出，只要康德假定爱好和义务作为推动作用的来源这种二元论，“爱好”就一定是在一广泛的意义上被理解的，它指涉源于我们的感性本性而不是理性本性的任何行为刺激。这样来理解的爱好就包括了即时的欲望、本能、激情、恐惧和憎恶（*disinclination/ Abneigungen*），所有这些都仅仅属于为感性所激动的存在者。鉴于这种广义的爱好概念，其结果是，不仅那些人们直接喜爱（狭义上的爱好）的行为过程，而且那些虽然自身并不可取但却被认为是促进某人长期的自利所必需的行为过程，也是（或更加是）出于爱好的。

康德的例证包含了广义的爱好和狭义的爱好之间的对比，但是他对这一区分的诉求仅仅只是搅混了自己的论述。他从出于义务而履行的行为在客观上不可能有悖于义务这个本身就很可疑的假设入手，提出将他的考察范围限于那些至少合乎义务的（*pflichtmässig*）行为。<sup>4</sup>他甚至提出要忽略这些行为中的一个子集，对该子集中的行为，行为者并没有什么直接的爱好，相反，它们是行为者受某个其他“中介的”爱好所推动而实行的。不足为奇的是，这些行为就是由自利或机智的考虑（广义上的爱好）所推动的行为。而忽略这些行为的理由是，这些行为与那种行为者对之有着直接爱好的行为不同，我们易于确定它们是仅仅合乎义务的还是实际上出于义务的。这一主张也许可由诚实的店主的例子来证明，这个店主公平地对待他的顾客，因

为他知道这样做是符合他的自身利益的，而不是因为义务感或者献爱心。虽然康德没有展开这一论点，但其清楚的意涵乃是说，如果店主是为爱所推动的，那么其行为的道德地位就会更加难以确定。<sup>5</sup>

于是，这种明确的自利行为与保存自身生命的努力亦有不同，后者是以直接的爱好为基础的。鉴于康德就这两类推动作用所提出的观点，我们自然会期望这一对比的论点会指明，由于保存生命的行为是基于直接爱好的，所以把它同其他的道德活动（出于义务的行为）区别开来，就比把该行为同店主的行为区别开来要远为困难。但这显然是错误的。事实上，康德本人在他所描绘的这些情形中多有暗示；在这些情形之中，保存自己生命的努力，可以视为是由义务感而不是由对生命的自然热爱所推动的。一如他所指出的：

当……失望和绝望的凄凉夺去了生命的滋味；当破败潦倒之人，他心灵坚强，虽憎恨命运但不颓废消沉或是萎靡不振，他渴望死亡，虽不再热爱生命但仍然保存着它——不是出于爱好或者恐惧，而是出于义务；那么，在他的准则之中，就的确包含有道德的内容。（Gr 4: 398; 65-6）

但值得注意的是，康德之区分的真正基础在接下来的这个最重要的例子中，显得较为清晰一些，该例称，得益于一自然而然的同情脾性的人，他们“没有任何深层的虚荣或是自利的动因……他们从散播幸福中发现一种内在的喜悦，也因他们自身的工作让他人感到满足而欢喜”（Gr 4: 398; 66）。必须承认，康德又一次搅混了自己的论述，他居然指定，这样的人应以把



他人的福祉当作“他们自己的工作”(*so fern sie ihr Werk ist*)而感到欢喜。这表明,那推动他们的,与其说是对他人福祉的无私关注,不如说是一种成为这种福祉的来源的欲望。但是,这就会与康德举此例子的目的直接矛盾,该例本是要描绘出一种行为类型,这种行为与机智的店主的行为不同,它并不为自利所推动,从而至少在表面上似乎成了适宜视之具有道德价值的一个候选者。因此,他明确否认这种行为拥有真正的道德价值,“不论它多么富于正义,亦不论它多么可亲可爱”。恰恰相反,他坚持认为:

它与其他爱好有着相同的立足点——例如,热爱荣誉的爱好,如果它够幸运,碰上了善事,义事,因而也是光荣的事,那么,它就值得赞扬、嘉许,但却不值得尊敬;因为它的准则缺乏道德内容,即是说,没有履行这类不是出于爱好而是**出于义务**的行为。(Gr 4: 398; 66)

为使这一点易于理解,康德将此一“仁爱之人”的初始状态同由于个人不幸所造成的一切同情感在其中都已消失殆尽的那种后继状态作了一番对比。康德指出:“当他不再受到任何爱好的推动时,他自己从那种极度麻木不仁的状态中挣脱出来,其行动时没有任何爱好,而只是为了义务的缘故”(lediglich aus Pflicht),这时他的行为才有了道德价值(Gr 4: 398; 66)。

最后,又一次变换情形,康德设问,如果这个人,或任何人,一生来就只有极少甚或根本没有自然的同情,而在所有其他方面却是一个诚实正直的人,那么,“他就不能在自身中发现一个来源,由此他可以得到一个远甚于任何天性善良的脾性所能给予他的价值?”一如所望,康德对此问题作出了肯定的回

答，他指出“正是在此，性格的价值开始表明——这是一种道德价值，无与伦比、至高无上的价值——即，他之为善，不是出于爱好，而是出于义务”（Gr 4: 398-399; 66）。

一代代的评论者和批评家们都以为康德这里是在主张，或至少是在暗示，如果在一行为实行之时，行为者有一种爱好去实行它，那么该行为就不可能有道德价值。事实上，这种解读可以追溯到与康德同时代的席勒，在下面的著名诗行里，他戏谑地嘲笑康德的观点：

我高兴地给朋友服务，但是，哎呀！我这样做时却深以为喜。

因此我为这个怀疑困扰着折磨着，我不是一个有德性的人。

对此的 answer 给出了：

当然，你仅有的办法就是试图完全鄙视欢喜。

然后带着反感做你的义务吩咐你做的事。<sup>6</sup>

处理暗含于这些诗行之中的反驳意见的标准策略就是，指出康德在此运用他所谓的“孤立法”（method of isolation）。<sup>7</sup>换言之，他仅仅是试图描绘出行为的道德价值在其中明显可见的那些情形，而不是主张行为只有在没有各种爱好时方具有这样的价值。

晚近，芭芭拉·赫尔曼超出这种一般的观点，对作为这种标准批评基础的文本解读提出质疑和挑战。她指出，康德不是把一个有同情感一个没有同情感这样两个不同个体的行为的道德地位作对比，而实际上是把一个单个的个人在两种相当不同的心理状态下的善意行为的道德地位作对比。这样所理解的康

德论点就只是，这一具体个体的行为仅当义务的动因取代爱好的位置时才获得道德价值。而这当然与那种认为道德价值要求爱好之缺席的观点大相径庭。<sup>8</sup>

赫尔曼的解读是极为正确的。事实上，康德决没有主张，一个在别的方面值得予以道德称赞的行为，一旦行为者有一种实行它的爱好就会丧失其道德意义。相反，他的主张是说，如果行为者实行该行为仅仅是因为爱好，那么，这样的行为就会缺乏道德意义。<sup>9</sup>因此，伴有爱好 (*mit Neigung*) 的行为与受到爱好推动或出于爱好 (*aus Neigung*) 的行为之间的区分，乃是康德道德心理学的一个本质要素。<sup>10</sup>必须承认，康德没有尽其可能明确地阐明这一点；但是，尽管如此，这一区分肯定包含在他的下述提法当中，即，在分析道德价值一开头他就说，要确定一个行为是否出于义务，“当主体又有一种直接的爱好去行动时就会更为困难” (Gr 4: 397; 65)。除非假定行为可以是伴随有爱好的而不必是出于爱好的，这一点才会易于确定，否则仅仅是爱好的存在就足以解决问题。

但显而易见的是，这一区分只是分析康德道德价值概念的第一步，并不足以解决全部问题。我们还必须准确地解释为什么出于爱好的行为就缺乏道德价值。而且，假定仅仅出于爱好的行为缺乏这类价值，并且假定义务的动因必须以某种方式发挥作用，那么，从此推到行为必须仅仅出于义务才能拥有道德价值的主张，这似乎就是一个跳跃。把行为看作是既由义务的思想推动的又由爱好所推动的，不是更为合理吗？并且，把道德价值归之于如此被推动的行为不是更与我们的道德直觉相一致吗？如果我们想真正理解《道德形而上学基础》I中所勾勒的康德的道德价值概念，就一定要认真对待这些论题。

在考虑这些论题时，我们必须牢记，虽然它们反映出行为者作为一感性存在者的需要，但基于爱好的行为仍然是行为者实践自发性的表达。因此，对这类行为可以具有道德价值这一点的否认并不是以它们仅仅是行为的碎片或自然的产物这一假定为基础的。恰恰相反，它假定了这些行为是真正可归因的行为，并且把它们缺乏道德价值这一点归咎于下述事实，即它们来源于缺乏道德内容 (*moralischen Gehalt*) 的准则 (Gr 4: 397-8; 65-6)。说一准则缺乏道德内容，也就是说一拟议中的行为过程在道德上的适当性 (*appropriateness*) 并没有成为选取该行为的理由。因此，虽然这样一种准则以及随之而来的行为可能会与道德上所要求的保持一致，但这种一致仅仅是偶然的。

尽管在它们之间仍有着重大的差别，但从康德的例子来看，一般的论点已经足够清晰了。我们首先考虑诚实店主的例子。由于他受到自利而不是义务感的推动，因此，谨慎对待顾客的做法一定会继续下去，只要这被视为符合他的自身利益。这表明，店主行为的问题仅仅是，这种行为是不够可靠的，因为，由于行为被利润动因所左右，仅当诚实对待所有顾客被认为是比选择性的欺骗更能获利时，这种行为才可望会延续。尽管这一点无疑是正确的，但若以为这就是有关店主一例的全部涵义，那就是误解了。因为，即使由于环境条件和店主的经验性的品格如此，以至于我们对他的行为的信赖，其程度可与我们给予一个为义务感所推动的店主的信赖相比，他的行为也仍然只是某些非道德因素的函数，而这些因素本身都是偶然的。因此，他的行为与道德律的规定是否一致，这仍然是一个纯粹偶然的问题。<sup>11</sup>

由于慈善者的例子不仅包含一种有别于上例所示的推动作用 (直接的爱好的爱好而不是刻意的自利)，而且也包含一种不同的职

责，因此，那种由于同情的自然本性而不是出于道德的考虑而行善举的人的例子引入了论述的另一个维度。其间的差别即源于下述事实，即店主不欺骗他的顾客，这一职责在康德看来是一种完善的义务，事实上，是一种维持正义的义务。就此而言，该职责既命令一种具体的行为（诚实交易），又决不允许例外。相应地，第二个例子所探讨的行善举的义务则是一种不完善的义务，更为具体的讲，是一种德性的义务。就此而言，它不仅属于“广义的义务”（允许例外），而且要求选取一普遍的策略或“目的的准则”（如有可能，就帮助他人）而不是各种具体的行为。

必须承认，《道德形而上学基础》中所作出的完善义务和不完善义务之间的区分，及其与《道德形而上学》中至关重要的正义的义务和德性的义务之间的区分的关系，这都是极为繁复且充满争议的话题，也引发了若干重要的论题，我们在本书余下部分将要对其之进行探讨。<sup>12</sup>但是，就当下目的而言，我们只须指出，由于店主的行动合乎完善的义务（更为确切地讲，符合正义的义务），因此，他的行为至少与道德律一致（有其“合法性”），纵使这种行为完全缺乏道德价值。与之不同，具有同情自然本性的人虽然在那种爱好的基础上行动，但却可以在实际上违背道德律。<sup>13</sup>而之所以如此，其原因就在于，这种行为不仅可以违背正义的义务（正如有人劫富济贫的情形一样），甚或也会违背对自身的完善义务（如果一个人因过分关注他人的需要而完全忽视他自己的需要）。

这两个例子之间的比较揭示出，在两种意义上，行为只是偶然地与道德律的规定一致，而这两种意义之间存在着差别，并且其中之一即可否定行为具有道德价值。第一种意义指，存在一种源于对非道德的动因的需要的偶然性，更为简单的讲，

“推动作用偶然性”。这也是康德通常强调的那种意义，它既适用于自利但却诚实的店主，又适用于“仁爱之人”（在其前道德的阶段）。这两者都出于道德上无关紧要的理由而以道德上正确的方式行动。因此，只要诚实被视为最佳策略，我们可以指望店主诚实待客，而只要仁爱之人充分受到同情感的推动，我们亦可信赖他会帮助急需帮助之人。

第二种意义指，就这样受到推动的行为本身是否与道德律一致而言，也存在一种偶然性，即“一致的偶然性”。此一偶然性可适用于仁爱之人，但不适用于哪怕是最为诚实的店主。诚然，如果店主认为这样做符合他的利益，他会改变他的行为，但事实仍然是，只要他认为诚实待客符合他的最佳利益，那么他的行为与道德律一致就不是一个偶然的问题（他完全可以不带同情但却不会不公正的对待他的顾客）。然而，一如我们所见，仁爱之人却根本不是如此。他可以极其轻易地违背他人的权利，甚至，一如康德会指出的，违背“他自身的人权”（rights of humanity in his own person），而他本人依然是天性善良（well-disposed）。

第一种意义上的偶然性在出于义务的行为的情形中显然是不存在的；因为这种行为与道德性的规定一致，它既不是所设想的自利的一个函数，也不是行为者现行心理状态的一个函数。但是，我们仍然可以认为，至少，只要这种可能性仍然敞开着，即出于义务的行为，客观来讲，可能不会合乎义务，那么，第二种意义上的偶然性就没有被排除。一如业已指出的，康德在《道德形而上学基础》中抛弃了这种可能性，虽然他在别处还是承认了它。<sup>14</sup> 鉴于这一认识，在我看来，修正康德的论述，使之要求：行为应当既出于义务，又合乎义务，以此作为其拥有道德价值的条件，这似乎就是合适的。<sup>15</sup> 如果两个条件都得到满

足，行为与道德律的一致不是偶然的这一点当然就是一个分析的命题了。

上述分析业已表明，仅仅出于义务而行动（假定该行为与义务一致或是“合乎义务”）是赋予其道德价值的一个充分条件。但是，这却尚不足以表明它也是一个必要条件。一尚待探索的可能性在于，有些行为既由义务又由爱好所推动，而这类行为又拥有道德价值。换言之，拥有道德价值的行为可能受到过多的规定（overdetermined）。援引理查德·亨森所提出的例子，康德本人作为大学讲课的行为可由许多因素所推动，其中包括他享受演讲，他认识到演讲是一道德义务这样的事实。<sup>16</sup>当然，其要点在于，这种受到过多的规定不会降低康德作为一个演讲者的活动的道德价值。

亨森认为，康德在《道德形而上学基础》中忽视了这种可能性，因为他在那儿假定一种“战斗嘉奖（battle citation）”的道德价值模型。这是一种常见（我希望现在它是一种已经丧失声誉）的观点，即行为拥有道德价值，当且仅当，该行为之实行违反了爱好，或者至少没有任何爱好支持它。因此，我们大可拒绝他的这一部分主张，不必再作深入的探讨。但是，亨森还指出，康德在《道德形而上学》中提出了一种不同的、“完善报告”（fitness report）的道德价值模型，虽然康德显然从未对此有所察觉，但这一模型还是能够容纳受到过多规定的行为。按照第二个模型，我们可以宣称，合乎义务的行为是出于义务而实行的，因而“只要对义务的尊重是在场的，且由其自身即足以促发行动，那么，该行为就具有道德价值，即使（一如发生的那样）别的动因也是在场的并且也可能是充分的。”<sup>17</sup>

在致力于讨论这一论题之前，重要的是，“受到过多的规

定”在这种语境中确切的意指益见明朗。鉴于前已提及的有爱好伴随而实行的行为与出于爱好而实行的行为之间的区别，显而易见的是，仅仅有爱好的在场并不足以把出于义务的行为刻画为受到过多规定的行为。如果这一标签是合适的，该行为就必定既出于义务又出于爱好。而且，这一点已由亨森（至少是部分地）认识到。因此，他承认这样一种可能性，即拥有一动因可以以某一种方式行动的行为者实际上可能不是出于此一动因而以这种方式行动的；但值得注意的是，他还认为，他也想到一种情形，在此一情形之中，非道德的动因以及道德的动因都是起作用的，而不仅仅只是在场的。<sup>18</sup>

亨森的分析已经遭到芭芭拉·赫尔曼的挑战，她把注意力集中在他的完善报告的道德价值模型之上。依亨森之见，这一模型在一种或弱或强的意义上得到理解，其中任一意义都不能提供一个关于道德价值的充分论述。<sup>19</sup>在弱的意义上来理解，它就等于是这种主张：道德动因“即使打单也是充分的”，这就是说，即使其他协同作用的动因不起作用，它也足以引发行为。在强的意义上来理解，这种模型则认为，在此所要求的是，道德动因已经是充分的，纵使其他的、相互冲突的动因也已在场。

依赫尔曼之见，弱的解读的问题在于，它忽视了这样一种可能性，即在不同的环境下，同一个非道德的动因或许与道德的动因协同作用，以使行为受到过多的规定，从而可能会把行为者推到相反的行动方向上去。例如，在店主的例子中，利润动因恰好选择了诚实交易的策略，而在不同的环境下他大可选择相反的策略。由于按照假设 (*ex hypothesi*)，行为既受到义务感的推动，又受到追逐利润的欲望的推动，因此，这种情况仍然可能存在；即，行为者做了义务所要求的事，这仅仅只是一个偶然（缘于有利的环境），但这与道德价值的归属是不相容



的。

赫尔曼提到，强的解读避免了上述困难，但她认为，它之所以能做到这一点，只是以否认那些行为本应具有的道德价值为代价的。这或许是因为，如果我们假定，一旦环境变得不同了，行为者就不能够实行某一行为，那么，上述解读则要求我们否定该行为具有道德价值（因为，在该事件中道德动因不足以推动行为）。针对这一点，她主张，虽然行为者不能在根本不同的环境下合乎义务的行动，但这一事实并没有摧毁在较为容易的环境中合乎义务而实行的行为的价值。一如她所指出的：

即使将来环境大变，以至于道德动因和非道德的动因的联合崩溃了，合乎义务的行为因而也没有实行，这一点亦是显而易见的，即今天所做的合乎义务的行为，当诸动因被联合时，可能仍然有其道德价值。<sup>20</sup>

赫尔曼坚持存在此一可能性，这是正确的。在有些情形中，仅仅因为假定，一旦环境变化，行为者就不会以类似的方式行动，从而就否认某一特定系列环境下的行为具有道德价值，这当然是不恰当的。一般来说，在这些情形中，所争论的问题就是行为者的意志力量。例如，要是一个人所受的折磨再多延续一小时，他可能就会屈服，但我们很难因此就否认这个英勇抵抗了两个小时折磨的人的行为具有道德价值。

但是，当赫尔曼指出，考虑行为者在不同的环境下可能会干什么，这与行为的道德价值规定决无关系时，她却是错误的。<sup>21</sup>恰恰相反，关于某人一旦环境改变会做什么这一反事实的假定通常影响（并且是恰当地影响）着我们对道德价值的判断。而且，由赫尔曼在她批评亨森完善报告模型的弱解读中所强调指

出的那个原则，我们也可以得出结论：如果一个行为要有道德价值，它必定就不是偶然地合乎义务的。宣称行为是非偶然的合乎义务的，即是主张其合乎义务性 (dutifulness) 不是环境的一个函数，这意味着，如果环境变得不同了，该行为仍然会得到实行。因此，赫尔曼坚持认为，行为者在不同环境下会如何行动同判断具体的行为在特定的情况下是否具有道德价值没有什么联系，凭借这一做法，她似乎终究确立了出于义务的行动 (至少是部分地) 是环境的函数的可能性，因而重新引入了偶然性的要素或是侥幸触及道德情形的运气。<sup>22</sup>

赫尔曼早就预料到这种批评思路，并致力于通过在相关于具体行为的道德价值和相关于性格的道德德性之间作出鲜明的区分来反驳它。鉴于这一区分，她实际上承认了机遇 (chance) 的作用，但却否认，因为机遇仅仅涉及到那些被归之于德性 (性格力量) 的人，它就会对道德价值问题产生影响。因此，她写道：

机遇的效果…取决于谁能够以一种道德上有价值的方式行动。它造成分配上的难题，此一问题属于道德德性理论，而不属于道德价值理论。虽然谁的行为有道德价值只是一个运气问题，但道德价值所表达的正是动因 (通过其准则) 对行为的关系。当行为者出于义务的动因合乎义务地行动时，当他的行为准则有道德内容时，该行为有道德价值就不只是一个运气问题。<sup>23</sup>

但是，这种回答难以让人满意。赫尔曼认为当行为者出于义务合乎义务地行动时，行为拥有道德价值绝非偶然，这当然是正确的。但这一点实际上不得要领，因为它所表达的只是一

个分析判断（行为仅仅在它既是合乎义务的又出于义务时有道德价值）。换言之，我们的论题不是在于，当行为者出于义务而合乎义务地行动时，其行为拥有道德价值是否是偶然的；而是在于这一点可以是一个偶然（环境的函数），即，行为者以这种方式行动是一个偶然。

在探究这个论题时，重要的是回忆这一事实，即道德价值概念是在讨论善良意志的语境中引入的。虽然我们早已提到，康德指出仅当意志的行为拥有道德价值时意志才是善的，这种说法颇具误导性，但他的观点肯定只是说，意志的善乃是行为者的行为拥有此一价值的必要条件。但显而易见的是，善良意志的善，本身就是其性格的一个函数，即，其动因的永恒结构，等价而言来说就是基于道德上适当的准则而行动的意向（*disposition/Gesinnung*）。<sup>24</sup>简单地讲，所谓善良意志，可以意指其持存的准则与道德律的各种规定相一致的意志。<sup>25</sup>同样显而易见的是，个人所具备的性格类型，即他所是的人的类型，并不是（至少对康德来说）一个运气问题。因此，某一特定的行为者的行为有道德价值也不仅仅是一个运气问题。<sup>26</sup>

但是，由此得出的结论认为，赫尔曼的批评有点误入歧途，而不是说，她在拒绝拥有道德价值的行为可以在亨森所规定的意义上受到过多的规定这一主张上是不正确的。实际上，我们的问题与其说是完善报告的道德价值模型，不如说是下述假定，即基于其强解读的模型与那种约定意义上的受到过多的规定相容。而且，我们有两个理由，可以说明问题的真正本性为什么没能得到论者的注意。（1）亨森自己所举的康德演讲的例子清楚地表明这一模型的弱的论式，一如业已指出的，假定了受到过多的规定这一点。（2）不论亨森，还是赫尔曼，都没有结合康德的行为能力理论来考虑上述问题，也就是说，没有结合动

因如何推动行为的问题来思考上述问题。

为了看清这两点的重要性，我们只需简要考虑一下，按照亨森模型的强解读，受到过多规定的主张到底意味着什么。让我们继续用他自己所举的例子，我们可以设想，康德之演讲，既受到义务思想的推动，又受到对演讲本身的纯粹热爱的推动。按照假设 (*Ex hypothesi*)，每一种动因都足以促发行动，但义务动因是这样一种力量，它自身即是充分的，即使出于某种理由，康德变得憎恨演讲，或是，使情形稍为缓和一些，在他本来被安排作演讲时却有一种强烈的爱好去做别的事情——例如为《纯粹理性批判》工作。到目前为止，在这种假设的图景 (*hypothetical scenario*) 里，还没有什么是不合理的。事实上，若是假定，一如康德的批评者们经常所做的那样，诸动因 (*motives*) 或诸动机 (*incentives*) 乃是能够推动行为者的不同的心理力量，它们要么单独地推动，要么彼此合作来推动，我们便也有理由假定，康德受到两者的推动，而义务的动因在其中是占据优势的力量。

问题在于，康德没有以这种方式构想种种动因或动机。恰恰相反，一如业已反复指出的，他主张，仅当一动机“被结合到一个准则之中”时，它才能规定意志。因此，为了依据康德式的行为能力论述来讨论亨森的例子，我们就有必要考虑假设上受到过多规定的康德应该据以行动的准则。由于亨森认为他所假设的康德实际上基于两种动机而行动（否则行为就不会受到过多的规定），所以他的准则必定是复杂的，吸收了两个动机在内。而且，由于我们难以见出，这些动机如何可能被结合为一个单一的准则，除非将之作为行为的共同条件，因此，可以假定准则大致是这种形式：我将演讲，每当我既有义务这样做，又有爱好这样做（愿意这样做）。

但显而易见的是，这一意志不会这样做，因为基于这样一种准则而行动，事实上会使得义务的履行依赖于爱好的在场。而且，一如我们上章所知，这会把绝对命令转化成假言命令，从而彻底摧毁整个义务观念。这就是为什么在《实践理性批判》中康德首先主张，即使让别的动因与道德律“协同作用”(*mitwirken*)也是“有风险的”(*bedenklich*) (KprV 5: 72; 75)，后来又认为，意志的任何经验性的规定根据都不应作为一个“条件”随准则一道被结合到某个人的准则之中的原因，因为“这一定会摧毁所有道德价值，其确定程度正如几何公理的任何经验性的混杂都会摧毁一切数学上的确定性一样”(KprV 5: 93; 96-7)。

针对这种批评，可以反驳说，这里的准则已经被错误地描述了。刻画准则的正确途径，按照这种反驳的说法，不是从动因结合的角度，而是从动因分离的角度。因此，该准则应是：我将演讲，每当我要么有义务这样做，要么有爱好这样做（愿意这样做）。这一公式不仅避免了第一个公式的结果，而且也与每个动因“自身就是充分的”这一运作假定更为一致。

这种回应的问题就是，它所提出的分离准则 (*disjunctive maxim*) 实际上不是一个单一的准则。相反，它是两个不同的准则在一个公式中的结合：我将演讲，每当义务要求我这样做，以及，我将演讲，每当我有机会并且愿意这样做。因此，追问行为者行动所依据的是哪一个准则就变得合法了。康德当然也承认这个问题不能确定地予以答复，因为我们没有关于我们的推动作用 (*motivation*) 的最终来源的无可辩驳的知识；但是，这并没有摧毁该问题的丰富意涵或它对道德价值之规定的重要性。<sup>27</sup>

但这不应被理解为也一并排除了分离准则的观念，而只能

被理解为仅仅是取消了可称之为“推动作用上的分离”(motivational disjunction)的那种观念。例如,我完全可以使之成为我的准则,即,接受演讲邀请,仅当它们要么由声誉隆盛的学府提出,要么提供足够丰厚的薪水。这种分离侧重于行为者采取某一行动过程的条件,而这些条件正是行为者综观一切因素而视拟议中的行为过程为合理的条件。由于这些条件都反映了同一个基本的根据或动因,即自利或广义上的爱好,所以,我们决没有理由说,它们不能在一单一的准则中分离地加以联结。与此不同,在当前讨论的例子中,所提出的分离涉及到采取一行动过程之可能的最终根据(义务和爱好);这些根据不能作为一单一准则的根据而分离地加以结合。简而言之,虽然人要么出于义务而演讲,要么出于爱好(甚或出于两者)而演讲,但他不能出于“或者是义务或者是爱好”(把这当作一个单一的、复杂的动因)而演讲。

最终的结果就是,受到过多规定的可能性,至少是亨森所设想的那种可能性,似乎并没有针对康德的下述主张提出一中肯的反驳,该主张原本认为,单纯出于义务乃是把道德价值归之于行为的必要条件。一方面,如果爱好的协同作用被认为是规定意志所必需的,那么,从恰切的意义上来说,该行为就不会是真正出于义务的,从而也就缺乏道德价值。另一方面,如果此一假定是说,单只义务就足以充分规定意志,那么,这就不是一个真正的受到过多规定的例子。该行为可以恰当地被描述为是,伴有(with)爱好的、而不是出于(from)爱好的。一个行为不可能同时具有这两种方式。

但是,针对康德那种认为拥有道德价值的行为必须是单纯出于义务的行为的观点,可能还有另外一种挑战。而且,正是

这一挑战指出,我们有必要把拥有道德价值的行为与源于善良意志的行为区分开来。虽然她本人没有上升到这一步,但是,此一挑战和这种区分的基础由芭芭拉·赫尔曼提出来了,她集中讨论了义务动因在道德上可允许的但却不是职责所必需的行为中所发挥的作用。她提到,由于这种行为出于自利,它们不能直接由义务的思想所推动。虽然如此,这种行为仍然可被视作是由扩展意义上的义务感所推动的,因而亦被视为善良意志的表达,只要有良知有道德的行为者诉诸于道德律以确定所欲求的行为过程是否是道德上可允许的。在这样的情形中,义务的观念作为次要的动机或限制条件发挥作用,它的产生对主要动因造成了影响,但其自身并不直接规定行为者的行动。<sup>28</sup>

借助于马西娅·巴龙提出的出于义务而行动的类似论述,<sup>29</sup>保尔·本森指出,作为赫尔曼分析之基础的原则可能被拓展成了克尽职责所规定的行为或合乎义务的行为。<sup>30</sup>因此,正如仅仅是可允许的行为以一种间接的方式受到道德考虑的支配那样,有论者或许会认为,克尽职责所规定的行为也是以一种本质上相同的方式受到约束的。这一提议的意图在于保存一种直觉(intuition):为了拥有道德价值,一个行为必须受到行为者道德关注的支配,此一道德关注做正当的事,但又把它同那种过于苛刻的要求、即它本身就应该是直接的推动因素分别开来。依他之见,这种直接的推动作用可以但不必在场。一如他所指出的,“知道行为必须得诸实行,这一点即可权威般地支配行为,而非道德关注则直接推动行为。”而且,我们可再次将道德上有价值的行为视作是“由非道德的关切所促发的(prompted)”但却是“由一支配性的批判道德能力所规范的(ruled)”。一如赫尔曼那样,关键的因素即在于“直接促发行为的动因与那些对其他动因的运作起到限制作用的动因之间的区分。”<sup>31</sup>

让我们由此入手，即康德显然允许道德上有价值的行为受到非道德的动因例如同情的促发的可能性。事实上，这正是为什么他在《德性论》中认为我们有一种间接的培育我们的同情感的义务的原因（MS 6: 457; 126）。一如我们将在第九章所详见，那里的主要论点是，我们对这些情感的培育越充分，我们对他人的需求就会越敏感，从而实践行善义务的能力也会更好。但是，我们并不能由此得出，行为者会被认为是直接由同情感所推动的，或者，用康德式的术语来说，是出于同情而行动的。恰恰相反，有良知的然而禀赋有同情心的道德行为者同《道德形而上学基础》中的仁爱之人之间的区别正是在于，前者伴有爱好而行动，不是出于爱好而行动。此外，支持这一点的理由，一如本森所指出的，乃是道德考虑提供了行为的最主要的决定因素。因此，若是义务要求抵制来自本有急需之人的援助，有良知的行为者虽然有同情感，也会抵制这种援助，但仁爱之人却不会这样做。

这又表明，正是凭借提供支配行为的最终规范这样的方式，道德考虑才完全推动了行为。换言之，在康德的意义上，出于义务而行动就是按照道德律是最高权威这一认识来行动，等价而言，即按照道德律无条件的进行约束这一认识而行动。在一定程度上，本森强调道德律的这种作用在康德那里有着扎实的依据。他的论述缺乏根据之处就在于它的言外之意（从未明确表述），即，这与康德本人所谓出于义务而行动所意指者并不一致，亦在于这种主张（针对赫尔曼而发），即，这一分析意味着拒绝义务动因在仅仅是可允许的行为中的功用和义务动因在职责所要求的行为中的功用之间的明确区分。<sup>32</sup>事实上，本森的分析实际上所展示的，不是义务动因的两种功用之间的明确区分站不住脚，而是说明，我们有必要将一般地善的意志的行为和



具有道德价值的那些行为区分开来。

第一个论题在下一节会有详尽的讨论，我们认为，康德在论述出于义务的行为时，把它作为出于对法则的尊重而实行的行为；第二个论题现在即可以简短的加以处理。我们的主要论点只是说，虽然有良知有道德的行为者赋予道德律最高的权威，不仅以之规定可允许的行为，而且还用它来规定恪尽职责所必需的行为，但是，行为过程是可允许的这一单纯的事实本身并不自行成为选择该行为过程的充分理由。还必须有某种非道德的理由或关切，它们最终可追溯到行为者的感性的（自然）本性。在这样的情形当中，把行为刻画为出于爱好的，就是合适的，即便它受到道德考虑的支配。由于这种行为是出于爱好的而不是直接出于义务的，所以它就不能说是拥有道德价值的；但由于它还受到道德考虑的支配，故它总还是有着善良意志的人的行为。与之不同，在职责所要求的行为中，行为是职责所要求的这一单纯的事实本身并不就是实行该行为的充分理由。<sup>33</sup>因此，如果在职责所要求的行为中，道德考虑真的会进行支配，则它们必定是凭借充当充足理由的方式做到这一点的，而这正好是说，该行为必定是出于义务的。那么，在这样的情形中，意志的善仅仅表现在直接出于义务的行为中，等价而言，即表现在那些拥有道德价值的行为中。因此，虽然不是所有善良意志的行为都必定直接出于义务，但其中，一切合乎义务的行为却必定如此。而这一点，一如我们所见，与行为者也可以有一种爱好去实行行为甚至行为者是由那种爱好所“促发的”这种可能性亦完全相容。

## 二、尊 重

至此为止的论证已致力于指出，行为拥有道德价值，当且仅当它的实行是单纯出于义务的。但出于义务而行动，其意旨究竟为何？我们又应如何理解这种独特的推动作用：在这种推动作用中，行为过程的单纯合乎义务性可以作为选取它的一个充分动机，而这种选取独立于甚至对立于人作为一为感性所激动的理性行为者的其他关切？这正是实行原则（*principium executionis*）的难题，一如我们在第三章中所见，康德在他的演讲中明确提出了这个问题，但却没能给予充分的回答。他致力于回答该问题的全新且富于批判性的努力就包含在他有关尊重道德律作为一合法的道德动机的论述之中。

在《道德形而上学基础》中，他首次探讨这一主题，在讨论道德价值的结尾部分，他引入了尊重概念。康德认为，行为有道德价值，仅当它们出于义务而实行，而这类行为的价值即源于它们所立足的准则而不是出自它们被导向的目标，随后，康德宣称，由此可以推出，“所谓义务，意指出于尊重道德律而行动的必然性”（Gr 4: 400; 68）。<sup>34</sup>其论证，虽然不是那么有力，但却通过排除法进行。康德首先排除了爱好，随之也排除了一切意志对象，它们都不能作为职责的可能根据，尔后，他作出结论，“除了客观上的法则和主观上对这种实践法则的纯粹尊重以外，就没有什么能够规定意志”（Gr 4: 400; 68-9）。尊重作为一种“从理性概念自己产生”的情感，在质上即不同于其他完全来源于我们的感性（自然）本性的情感，而对尊重所作的实际论述于是就被归结为一个单一且厚实的脚注（Gr 4: 401n; 69）。

由于该脚注的内容被扩展成了《实践理性批判》中的一个长章节[“纯粹实践理性的动机”(KprV 5: 71-89; 74-92)]的核心主题,我们在阐释康德的尊重学说时将主要专注于后者。但是在转向该文本之前,首先将之置于“纯粹实践理性的分析论”的总体论证的范围中当不无助益。尤其是,重要的在于认识到,作为分析论的第三章,它是跟着道德律的阐明(exposition)及其作为“理性的事实”之有效性的建立(establishment)这两章来的。因此,这个脚注的前提是,康德已经指明,纯粹理性是实践的,也就是说,理性本身,无须假借爱好之力,即可充分规定意志(KprV 5: 14-15; 14-15)。<sup>35</sup> 鉴此,本章的主要任务就是探索(有效的)法则的意识对行为者,例如我们自身这些有着感性本性也有着理性本性的人来说,具有什么效果。换言之,康德提供了一种可称之为“道德感性论”的理论,其意旨在第二批判中发挥一种类似于第一批判中先验感性论所起到的作用。<sup>36</sup>

幸运的是,虽然有必要把这一背景牢记心中以便跟随本章的论证思路,但也可能把道德律的有效性这一基本前提“放入括号之中悬搁起来”(bracket),并且把对尊重的讨论主要作为一种道德经验的现象学。<sup>37</sup> 就此考虑,它可被视作《道德形而上学基础》中所提出的道德价值的论述的补充,同时又没有否认道德性也许不过是“大脑的幻觉”(Hirngespinnst)这样一种可能性,而这乃是后一著作前两部分的方法论假设所在。<sup>38</sup> 因此,这是我们在此将要遵循的思路,事实上,也是本书余下这一部分所要遵循的思路。一如已经指出的,康德致力于为道德性建立根据的努力是否充分的全部问题,我们会留到第三部分再作讨论。<sup>39</sup>

康德在讨论一开始就把动机(Triebfeder)界定为,“其理性按

其本性来说，不会必然地遵循客观法则的那种意志之主观的规定根据”（KprV 5: 72; 74）。用刘易斯·怀特·贝克的术语来说，它是“意志活动的共生因素或是动态因素”，是行为的实际推动力，而客观的规定根据则是支配行为的规则或原则。<sup>40</sup>“其理性按其本性不会必然地遵循客观法则”这一限制条件所起的作用是，防止我们将动机归之于神性意志或神圣意志。由于后面这种意志按其特定的本性来说是服从法则的，又由于没有与之相抵的推动作用，没有违背法则的诱惑，因此，它也不会需要动机（KprV 5: 72, 79, 82, 84; 74, 81, 84, 86）。<sup>41</sup>这就是为什么法则对这种意志不采取命令的形式的原因，也是为什么一个人不能认为这种意志有着义务的原因。虽然康德并未明确讨论这个问题，但显而易见的是，拥有动物的任意（*arbitrium brutum*）的非理性存在者同样也不能有一个动机，因为他们缺乏认识法则的能力。

因此，向着道德性的动机观念只有针对有限的理性行为者，例如我们自身这些处于野兽和诸神之间的人来说，才是合适的。<sup>42</sup>像野兽一样，我们受到感性所规定的需要和欲望的支配；像诸神一样，我们是自由的理性行为者，能够认识甚或也能够遵循道德性的种种规定。但是，就道德性的能力而言，我们的有限状态之关键的特征似乎不只在于我们是有需要、有欲望的造物这一事实；相反，正因如此，我们才会误用我们的自由，因为我们不会必然地选择做那些在客观上被要求做的。一如康德本人所指出的，有限的理性行为者要求一个动机，因为“其任意[choice/*Willkür*]的主观性格本身与实践理性的客观法则并不一致”（KprV 5: 79; 82）。这也是为什么法则针对我们采取命令的形式以及各种道德要求对我们采取义务的形式的原因。

这一点所存在的明显问题在于，通过主张我们需要一个动

机去做义务所规定的事，康德似乎倒退到“半批判”时期的他律的道德理论，从而与他关于自律和道德价值的整个论述相矛盾。康德避免此一两难困境的策略是，坚持认为虽然我们需要一个动机，但道德律本身就作为这种动机，实际上是作为道德性的惟一动机而发挥作用的。(KprV 5: 72; 74)。这里的基本论点我们已足够熟悉，即如果我们由于某种不同于它是我们的义务这样的理由，而实行一合乎义务的行动，我们的实行就缺乏任何道德价值（它有合法性[legality]但无道德性）。让人困惑的是，具体规定何者为我们的义务的那种道德律如何也能够作为一种完成该义务的动机，判断原则（*principium diiudicationis*）如何能同时又是实行原则（*principium executionis*）。这似乎更像是老问题的一个重新归类，而不像解决它的一种全新尝试。

作为处理这个问题的第一步，我们必须认为康德是在主张，正是对道德律的意识而非道德律本身作为实际的道德动机而起作用。<sup>43</sup>但是，这只是第一步，因为这个观点本身还是让人迷惑的。其言外之意是，单纯对道德律的意识本身在行为者那里所产生的，是某种类似对道德律的“赞成态度”的东西，而它又构成了出于义务的行为的意动（conative）因素。这一见解的问题不在于它从总体上是不正确的，而在于它过于粗糙了，极易引起误解。如果它被认为是说道德律对行为者的心理状态施加了某种吸引力，以致人们欲求遵循它的规定，上述判断就尤其正确。康德肯定不是主张这种观点，而是明确把它作为“道德的狂热”（fanaticism）不予考虑，并且坚持认为，我们与道德律的关系必须从义务的角度而不是从“自发的爱好”（5: 84; 87）的角度加以界定。<sup>44</sup>

康德对义务的执著坚持很清楚地说明，如果道德律会作为

一个动机而起作用，那么，它必定是依据这一事实，即它颁布命令而不是施以吸引。简而言之，对道德律的尊重只是在于认识到它的最高的权威品格，该品格被理解为是意指，它提供一个行动的理由，这个理由盖过或者否决了所有其他的理由，特别是那些来源于人的欲望的理由。<sup>45</sup>一如康德在《道德形而上学基础》中所指出的：“我们直接认作是我的法则的东西，我会怀着尊重去认识，而这仅仅是意味着这样一种意识，即无须我的感觉的外来影响的中介而使我的意志服从于一个法则的意识”（Gr 4: 402n; 69）。

这马上带来一个问题：在什么意义上，这种意识或认识能够作为一种动机，而正是在他对这个问题的回答之中，康德提供了一种等于是尊重的现象学的理论。他否认了展示该意识如何能够作为一个动机的可能性（因为这等价于展示自由意志是如何可能的），而从该意识以这种方式起作用这一“事实”（本身是理性的事实的一个方面，一如我们将在第十三章所见）入手，致力于指出，“就其是一个动机而言，这种意识作用于（或更好地说，必须作用于）心灵的效果是什么”（KprV 5: 72; 75）。它所引起的是一类独特的情感，它们既有否定性的一面，也有肯定的一面。因此，尊重本身乃是一繁复的现象，不仅有理知的成分，而且也有感性的成分。所以，如果我们想要理解康德的尊重概念及其在道德生活中的功用，我们就必须转向康德有关这些成分之间的相互关系的论述。

虽然与《道德形而上学基础》中的简要讨论大体一致，但是第二批判中的论述在几个重要的方面有细致的调整和修正。首先，虽然康德以前把尊重刻画为“对某种价值的意识，这种意识摧毁了我的爱己”，但他现在则把爱己（self-love/Selbstliebe）

或自私 (selfishness/*Eigenliebe*) 和自满 (self-satisfaction/*Wohlgefallens*) 或自负 (self conceit/*Eigendünkel*) 区分开来, 他主张, 对道德律的意识对二者有着不同的影响 (KprV 5: 76; 78)。其次, 在他的早期讨论中区分尊重情感的否定的方面和肯定的方面时, 康德已指出, 前者有点类似于恐惧, 后者有点类似于爱好 (虽然他也还认为它们不是等同的)。但是, 现在他把这种情感成分的否定性方面描述为痛苦, 又把它同羞辱相联系, 而其肯定性方面, 虽然与快乐明确地区别开来了, 但又被相关于自我欣赏 (self-approbation/*Selbstbilligung*) (KprV 5: 76, 80-1; 78, 81-2)。最后, 他补充了在《道德形而上学基础》中的论述完全缺乏的一个论点, 即上述两个方面都可先天地被了解是这种对道德律的意识作用于那些为感性所激动的理性行为者例如我们自己的必然结果 (KprV5: 79; 82)。

爱己和自负是康德作为自重 (self-regard/*Selbstsucht*) 的两个方面提出来的 (KprV 5: 73; 75-6)。自负是一个涵盖面很广的术语, 涉及各种爱好的全部总体, 而对所有爱好的满足即名为幸福。爱己 (self-love), 更准确地说, 自私 (selfishness), 被界定为“对个人自身的压倒一切的善意 (*philautia*)”。从本质上说, 只要自私产生行为的各种原则, 它就是一种追求自身幸福的自然欲望或偏好。或许, 这也是康德把它刻画为一种“使人的任意之选择的主观规定根据成为一般意志的客观规定根据的偏好 (*propensity/Hang*) (KprV 5: 74; 76-7) 的原因。由于“意志的客观规定根据”是支配行为者选取准则的规则或原则, 所以这里的基本观念似乎是说, 爱己指的是寻找一个理由去行动以获得所许诺的满足的那种趋向 (*tendency*)。就此而言, 它是一切有限的理性行为者的自然趋向。

康德最初把自负只是描述为“自满” (self-satisfaction/

arrogantia), 并声称, 当这种偏好“使它自身合法并成为一无条件的实践原则”时, 自满即从爱己产生。几行以后, 他评论道, 它“把爱己的各种主观条件规定为法则”(KprV 5: 74; 76-7)。这种对自负的刻画极其神秘晦涩, 使得任何阐释都难以开口。但值得注意的是, 这个论述的一般要旨表明, 康德视自负为一种态度, 此一态度在爱己中有其基础, 但却通过使得人的欲望的满足这一爱己自然而然所瞄准的目标成为原则或者权利的事情, 从而超出后者(爱己)。换言之, 自负将爱己始终倾向于视作提供行为之理由的那种欲望的满足膨胀放大, 使之成了一个能够否决所有其他要求的无条件的原则或“法则”。<sup>46</sup>

这种关系按照次序既解释了这两种态度在道德地位上的差异, 又解释了对受道德律支配的意识对每种态度的效果的差异。<sup>47</sup> 由于爱己只是主张, 欲望的满足提供了行为的一个理由(与主导性的理由或无条件有效的理由相反), 所以它就不是必然地与道德律相冲突的。就此而言, 它只需要受到控制或限制, 而不是遭到淘汰清除。事实上, 作为一个自然偏好, 它不可能被清除。康德表达了这个意思, 他说, 对受道德律支配的意识仅仅是“限制自私”, 将之转换成“合理的爱己”, 即转换为受到种种道德约束限制的对自利的合理追求。与之不同, 由于自负拒绝任何对爱好要求的限制, 视其满足为权利或法则的事情, 所以它直接与道德律相冲突。因此, 康德坚持认为, 它必须不仅仅是受到限制或约束, 而是要遭到“打击”或“羞辱”(KprV 5: 73; 75-76)。

对道德律的意识之所以产生出这个结果, 其原因就在于, 在使我们意识到一真正无条件的实践法则时, 它揭露了感性的僭妄为(实际上是为感性所规定的实践理性的僭妄), 感性将自身僭妄支配行为的最高规范的来源, 等价来说就是僭妄为行为



的一切理由的来源。<sup>48</sup>所有这些对行为者的心理状态所产生的直接效果就是羞辱感，这种羞辱感本身是痛苦的。尽管如此，道德律本身作为这种羞辱的来源，仍然是受尊重的对象。

后面一点也是康德论述的肯定方面的关键所在，从而亦是描述下述过程的关键所在，凭借该过程，为感性所激动的理性行为者例如我们自己始得对道德性采取一种纯粹的即不为感性所规定的关切。康德的论述又一次变得极为神秘难解，但似乎还是有可能至少区分它的三个方面。第一个方面，康德认为，在打倒自负的过程中，意志使自身遵从纯粹实践理性的规定的力量是成比例地增长的。这是对“主动性的任何障碍的减少都促进了这种主动性”（KprV 5: 79; 82）这一原则的直接运用。第二个方面，由于意志这种业已增长的能力显然意义不大，除非有训练这种能力的关切，所以，康德还认为，认识到道德律对那些由我们的感性本性所规定的要求的至高无上性，这就产生出对道德律的尊敬，因而也带来对服从其规定的关切。康德在几处都表述了这两个论点，其中最清楚的一处也许如下所示

由于道德律的观念(*idea/Vorstellung*)剥夺了爱己的影响，剥夺了自负的妄想[*Wahn*]，因此，它会减少纯粹实践理性的障碍，并产生出其客观法则对感性冲动的至高无上性这种观念；它通过在理性的判断中消除对为感性所激动的意志造成影响的反对道德律的力量，从而增加道德律的力量。（KprV 5: 75-76; 78）<sup>49</sup>

尊重的第三也是最后的肯定的方面乃是它与自我价值或自我欣赏的感觉之间的联系。康德的基本论点是，我们的感性本性及其僭妄的约束或局限，或许来源于对道德律的权威地位的

意识,同时也是对我们的理性本性的一种提升(*Erhebung*),并产生了一种自我欣赏感,这种情感是与痛苦和羞辱这样的否定性情感相对应的肯定性的情感(KprV 5: 80-1; 82-3)。一如康德所阐明的,这是因为约束(*constraint*)是自己订立的,即,由人自身的立法理性所订立的。因此,对该约束的意识也是对其自身作为一自律的道德的行为者的意识,正是这种意识在不断“提升”,并且产生出自我欣赏感。而且,在产生这种情感时,对道德律的意识同样也产生出一种纯粹的道德关切,甚至产生出,一如康德在某处所指出的,一种“我们自身的超感性生存的崇高感”和作为自律的道德行为者的“更高使命”(higher vocation/*höhere Bestimmung*)的崇高感(KprV5:88;90)。

后一主张说明,在康德看来,尊重作为道德性动机的论述与他的自律概念是紧密相联的,同样的思想也体现在《道德形而上学基础》之中,一如业已指出的,在那里,他把情感描述为“从理性概念自己产生的”。类似,在《实践理性批判》中,他认为,尊重这种情感的独特之处在于,它是“在实践上”受到激动的而不是“在病理上受到激动的”;从而是“理知的”或“智性的原因”的产物(KprV 5: 73-5; 75-7)。因此,严格来讲,我们所尊重的,依此之见,乃是我们自身纯粹实践理性的自律,推而广之,就是所有理性行为者的纯粹实践理性的自律。<sup>50</sup>

但是,这一点也是事实:康德的许多措辞,例如他提到消除障碍,提到力量与反对力量(weights and counterweights),以及他强调爱好和与之相竞争的“意志之规定根据”的道德律之间的对立,都加强了下述观点,即他把道德生活主要构想为心理力量之间的一种冲突,在此一冲突之中,人的意志是在到处鼓捣、图谋利益,而不是自律的裁决者。按照这种解读,正是通过削弱

爱好这种对立的力量(通过羞辱过程),尊重之情感才为道德律这一优势力量的最终胜利铺平了道路。而且,这亦赋予亨森的下述观点(本已名誉扫地)以新的信誉,即康德有时运用一个“战斗嘉奖”的道德价值模型,这种模型包含着我们不能接受的言外之意,即,仅当行为来源于其在与爱好的战斗中取得胜利的义务动因(现在被具体规定为对道德律的尊重)时,它才具有道德价值。

但值得注意的是,进一步的考虑表明,与表面现象相反,康德在其尊重的论述中并没有采取一种力量冲突式的行为能力概念。这样一种概念的核心在于下述假设,即爱好凭借施加作用于意志之上的方式来直接规定意志。鉴于这一假定,似乎显然可以得出,如果道德律规定意志(一如道德性所要求的),那么,它只有通过施加一更强的并且相反的作用力才能够做到这一点。但我们已经看到,爱好并未以这种方式规定意志。恰恰相反,只是通过“被结合到一个准则之中”,即通过由行为者(至少是含蓄地)把它当作行为的充分理由,爱好才能规定意志。因此,一如已经反复强调过的,行为者的自发性和合理性(rationality)甚至包含在他律或基于爱好的行为能力之中。

这种行为能力的概念对康德的尊重论述的重要性已由安德鲁斯·里特清楚地指明。借助于结合论(他称之为“选举原则”),里特指出,描绘道德律如何面对在道德行为者的意识中出现的爱好的种种要求之较为恰当的隐喻,并不是各种力量的冲突这一比喻,而是“两个派别为争夺某种类似法律权威或政治正当性(legitimacy)的东西所展开的斗争这一比喻”。<sup>51</sup>虽然里特分析的某些细节可能有点问题,但他的中心论点极为正确,也启人深思。<sup>52</sup>这种冲突不是在诸心理力量之间展开,而是在诸原则之间展开,冲突各方都宣称自己是选取准则的最高根据。事实上,一旦人们认识到这是自负,而不是爱好,甚至也不是爱己,

它是与道德律相对立的，而之所以如此，又是因为它使爱好的满足成了不受任何约束的权利，从而肯定了与道德律相对立的原则，那么，这一点就会变得极为清楚了。

同样重要的是要认识到，自负的原则蕴涵了某种关于辩护(justificiation)的观点，即当且仅当据以行动的准则有助于使某人的爱好的满足最大化时，准则才是可得辩护的(即有理由选取该准则)。与此不同，道德律则是这样一个原则，按照该原则，爱好的种种要求，即使不是内在地恶的，也还是必须服从公正客观的理性规范的各种规定，这种规范本身就是诸准则合法化的最终根据。因此，事实上，上述冲突是介于辩护中的两种原则或是两种标准之间的。

由此看来，康德的尊重的现象学可以看作是他对这种认知行动作用于“人的欲望能力”的心理效果的论述。在其否定的和肯定的两个方面，尊重都是由对理性上有说服力的价值或规范(道德律)的意识所产生的，而不是通过一个优势的心理力量对一个较为微弱的力量的征服而产生的。此外，这使我们能够更为清楚地见出，为什么康德可以把尊重刻画为道德性的动机。如果，一如所指出的，尊重道德律就是将之视为支配人选取准则的最终规范，那么，显而易见，要尊重它，也就是要有一个充分理由(但不是欲望)去服从它。最后，由于这种道德律是(或至少被认为是)纯粹实践理性自己订立的产物，所以，我们也会更为清楚地看到，为什么康德主张对道德律可运用于自身的意识不仅带来羞辱同时也进行提升。

这些考虑对于评价由迪特尔·亨利希所提出的那种影响颇大并且本质上是黑格尔式的、针对康德尊重理论的批评同样也是至关重要的。这一批评分为两部分。第一个部分，它断言，由

于其二元论的、非辩证的自我概念，康德不可能说明，尊重乃是伦理意识中的一个一元现象。依亨利希之见，其原因即在于，康德不仅不得不将尊重的两个方面（打击或羞辱和提升）视作两种独特的行动，而且也必须把它们归之于两种不同的能力。其中，只有前者直接与感性相关并产生出痛苦感。而后者，亨利希认为，不能相关于感性，因为感性不能得到提升。因此，这仅仅是实践理性对自身的关系问题，就此而论，它只是包含着伦理意识的理知的方面。第二个部分，依康德之见，对道德律的尊重仅仅是基于对其作用于感性的否定性效果（它的强制力量）的意识，而不是基于对其内在合理性和权威性的认知。按照亨利希的看法，这一点直接与伦理意识的各种规定相对立。<sup>53</sup>

鉴于上述分析，我们很容易指出，这一批评在这两个问题上都错了。第一，道德律对感性的所谓直接效果（源于羞辱的痛苦感），其本身是受到判断调节的。一如我们所见，它来源于我们对作为纯粹实践理性之产物的道德律就“自负的妄想”所取得的优势地位的认知（recognition）（一种理知的行动），而这种自负的妄想本是赋予为爱好效劳的理性的种种要求以无条件的有效性的。因此，这种效果根本就不是直接的。第二，由于尊重来源于我们对于“在理性的判断中”一种原则高于另一原则的认知，而不是来源于对该原则置于感性之上的强制力量的意识，所以，事实上，尊重与道德律的内在合理性和权威性相关。无法认识到这一点，就像无法认识到拥有道德价值的行为如何伴随有爱好但不是出于爱好而实行一样，乃是来源于无法认识到康德的道德心理学与其理性行为能力概念之间的联系。

## 第七章

### 意志，任意和意向

以上两章我们分别关注由于引入自律概念所带来的康德行为能力概念的变化以及在《道德形而上学基础》和《实践理性批判》中所提出的道德心理学的基本要素。但是，如果我们就此停步，我们会面临一个关于康德道德行为能力概念因而也是关于他的自由理论的极为不完整的观点。为完成这一见解计，我们有必要集中考察他的理论的诸多要素，这些要素虽然在这些前期著作中已经暗含着了，但它们只是在18世纪90年代的主要著作，即《单纯理性界限内的宗教》和《道德形而上学》两书中才得到充分展开。

这些要素中最重要者，首推 *Wille-Willkür*（意志-任意）之间的区分和 *Gesinnung*（意向）概念。前者构成了对《道德形而上学基础》中有关作为实践理性的意志的论述的一个极为必要的限制，虽然还不是放弃这种论述；而后者，涉及到一自由行为者的基本倾向（underlying disposition）或性格，它提供了进一步阐明善的（事实上，也是恶的）意志这一概念的基础。我们也会看到，它导致了对第一批判中的智性的品格概念重大修正。而这些就是本章的关注点，由此，本章分为两个部分。

## 一、意志 - 任意 (*Wille-Willkür*) 的区分

康德用 *Wille* 和 *Willkür* 这两个术语分别刻画统一的意愿能力的立法的机能和执行的机能，他也同样也将该能称为 *Wille* (意志)。因此，*Wille* 不仅有一种广泛的含义，在此意义上它指涉意愿或意志的整体能力；而且有一种狭窄的含义，在此意义上它指涉该能力的一种机能。<sup>1</sup> 不消说，这一点，以及不论是 *Willkür*，还是两种意义上的 *Wille*，在英文中都可以译为 “will” 这一事实，给翻译人士造成了主要的困难。<sup>2</sup> 在标准的英语翻译中，有两种策略来处理这个问题。一种译法是把 *Wille* 译作 “will”，把 *Willkür* 译作 “choice” (选择)；另一种是把前者译作 “will”，把后者译作 “will<sup>w</sup>”。<sup>3</sup> 大体上我还是遵从那些相关的翻译，当其有助于说明之时则添加德文术语。但是，在现在的讨论中，为了避免混乱和消除复杂性，我将只运用德文术语。<sup>\*</sup>

虽然上述区分在《实践理性批判》中已经起了作用，并且在《单纯理性界限内的宗教》中也扮演了主要的角色，但康德首次正式地阐述这一关键的区分是在《道德形而上学》的导论当中。而且，好像要刻意强调其重要性，他在两个不同的地方都提出了这一区分 (MS 6: 213-14, 226; 10-11, 26-7)。第一处，康德试图从欲望的能力 (*Begehrungsvermögen*) 的一般论述过渡到对人的意愿的分析。第二处，他明显关注职责的本性和根据的问题。不足为奇的是，这导致了某些术语学上的差别。例如，在第一处，*Wille* 和 *Willkür* (意志和任意) 是作为欲求

\* 以下也顺此用德文术语。——译者

能力的不同方面被引入的，而在第二处则没有这种刻画。但是，由于这些差异并不反映学说有任何前后冲突的地方，也就没有必要把这两处阐述分别加以考虑。但值得注意的是，我们会看到，在已出版的论述和包含在未出版的《准备文稿》(Vorarbeiten)中的阐述(23: 238-9, 389, 383-4)之间还是存在一些重要的差别。

让我们由此入手，即，所有阐述都一致把 *Wille* 或立法机能的意志等同于实践理性。就此考虑，*Wille* 是人的 *Willkür* 所面临的作为命令的种种法则的来源。虽然康德在这一点上不置一辞，但似乎显而易见的是，这必定既包括绝对命令，又包括假言命令，更一般地，既包括道德的原则，又包括机智的原则。两者都是支配我们挑选准则的较为高级的规则，并且也都是实践理性的产物。因此两者都必须被归之于 *Wille*。<sup>4</sup> 相应地，正是 *Willkür*，或者实行机能的意志，可以说成是在 *Wille* (意志) 的支配下行动的，也就是说，是在 *Wille* 的支配下决定、选择甚至希望的。

第二处阐述，康德说，法则来源于 *Wille*，准则来源于 *Willkür*。将准则归之于 *Willkür* 与《准备文稿》中所说的准则和法则都来自于 *Wille* 的提法是相冲突的，康德在那里把 *Wille* 界定为“准则的能力”(das *Vermögen der Maximen*) (23: 378)。<sup>5</sup> 但值得注意的是，前一种说法显然反映了康德深思熟虑的观点。*Willkür*，毕竟是一种选择的能力 (faculty) 或力量 (power)，而选择，在康德看来，不仅涉及具体的行为，而且也涉及各种准则。又，一如我们所见，理性行为者并不只是在有着爱好这种意义上拥有准则；相反，他们“订立某事”作为他们的准则，而这总是包含着 *Willkür* 的自发性在内的。

或许，康德把这一区分引入其理性行为能力论述，其主要



动机在于阐明他那种自我规定的、最终是自律的意志概念。在《道德形而上学基础》中，康德不仅把意志界定为实践理性，而且还提到，理性是规定（或未能规定）意志的。这种说法当然不是康德所独有的，它所预设的前提是意志机能的某种双重性，而 *Wille-Willkür*（意志-任意）的区分所提供的，正好是为阐明这种统一性之内的双重性所要求的。因此，正是狭义上的 *Wille* 提供了规范，而 *Willkür* 则按照这种规范进行选择。类似地，这一区分允许我们说，意志是给自身立法的，甚或它本身就是法则，因为为 *Willkür* 立法，或是成为 *Willkür* 的法则，这恰好是 *Wille* 的事情。那么，严格来讲，只有广义上的 *Wille* 有着自律的特性，因为只有这种意义上的 *Wille* 才能被刻画为自身即是自身之法则的意志。<sup>6</sup>

虽然这种业已增长的复杂性并没有构成学说上的重大转变，但它的确说明了某些早期著作中表达得不太清楚的一些论点。其中之一便是准则和实践法则之间的对比，更一般地讲，即准则客观实践诸原则之间的对比。尽管有某些康德的词句，尽管有备受尊重的评论家例如贝克等人的观点，在第五章中，我们还是认为这一点最好被理解为是在第一级和第二级的实践原则之间作出了对比。按照这种解读，我们当会记得，法则决不能成为准则，反之亦然；相反，准则可以符合（或未能符合）法则。要保留法则针对（*vis-a-vis*）准则的规范性格，这一点就是必要的。把法则归之于 *Wille*，把准则归之于 *Willkür*，有助于加强这一解读。

对上述区的正确解释也有助于更正康德自由理论中的某些模糊歧义之处。在《纯粹理性批判》中，康德从人的 *Willkür* 这一角度出发来讨论自由。相应地，在《道德形而上学基础》，很大程度上也是在《实践理性批判》中，其重心则是 *Wille* 的自

由，这种自由在广义上被理解为意愿的整体能力。又，作为理性行为能力之条件的自由则主要被解释为自发性以及单纯出于义务而自律地行动的能力。但这些论述所缺乏的，正是把各种意义上的自由同意愿的不同方面联系起来的努力。康德结合他所提出的 *Wille-Willkür* (意志-任意) 间的区分率先做出了尝试。但颇为遗憾的是，对康德在这个问题上深思熟虑的观点的阐释却由于已出版的论述和未出版的《准备文稿》中的某些论述之间的差异（或至少是张力）而弄得复杂化了。

许多解释的难题涉及到 *Wille* 以及意志自由或是缺乏意志自由的问题。虽然 *Wille* 是行规定的而不是被规定的，但康德却在已出版的文本中断然宣称，只有 *Willkür* 才能被认为是自由的，而 *Wille*，它所涉及到的只是法则 (*der auf nichts anderes, als bloss auf Gesetz geht*)，既不能称之为自由的，也不能称之为不自由的。因为，*Wille* 不关注行为，而注重对各种行为的准则的立法（这就是为什么它被等同于实践理性的原因）。就此而言，康德认为，它之作用具有绝对的必要性，然而却不能够是出于必然的 (MS 6: 226; 26)。

与此不同，在《准备文稿》中，康德对这个论题所持的观点肯定不是一以贯之的。在紧紧平行于已出版的论述的某段话中，他断定，只有 *Willkür* 才可被称为是自由的 (23: 248)。但是，在别处，他又把 *Wille* 刻画为“规定 *Willkür* 的绝对的实践自发性” (23: 248)。而且，在另一段，在从自发性角度刻画了 *Willkür* 概念之后，他评论道，*Wille* 在另一种方式上是自由的 (*ist auf eine andere Art frei*)，因为它是立法的而不是守法的。由此，他评论说，它是一种肯定性的能力，虽然因为在其立法方面不存在选择的问题从而不是一种选择的能力，但却能够“在感性行为方面规定主体” (*das Subject in Ansehung des*

*sinnlichen der Handlung zu bestimmen*) (23: 249)。最后，又在别的段落中，他毫不含糊地说，*Wille*，作为实践理性，其本身是自由的 (*ist an sich frei*)，因为它在其立法中并不受到自然冲动的规定 (23: 383)。

把出自《准备文稿》的最后这两个陈述作为我们的引导，我们自然会被导向下述结论，即，*Wille*在它是自律的意义上是自由的。因此，发现刘易斯·怀特·贝克提出这样一点不足为奇，即自律相关于 *Wille*，自发性则相关于 *Willkür*，由此康德的自由概念的两个方面就与意志的两个机能相关联。<sup>7</sup>但颇为遗憾的是，事情不是那样简单。<sup>8</sup>一如已经指出的，只有广义上的 *Wille* (意愿的整体能力) 才能说是自律的，因为狭义上的 *Wille* (立法的能力) 不是对其自身的一个法则而是对 *Willkür* 的一个法则。由此，最为合理的思路看来是接受已出版的文本中的主张，即，(狭义上的) *Wille* 可被描述为既非自由的又非不自由的。易言之，如果我们想要把自由感归之于意志，那么，它就只能在干那种不受出于必然支配的否定性的特性。

鉴于我们从他的理性行为能力概念所了解到的，康德对 *Willkür* 的自由论述鲜有新奇之处。事实上，它紧密地平行于《纯粹理性批判》和《伦理学的演讲》中有关实践自由的论述。因此，人区别于动物的 *Willkür*，或 *arbitrium brutum* (动物的任意)，其依据就是，虽然后者仅仅由爱好或冲动所规定，但前者却能够为纯粹理性所规定，因而它虽受冲动的影响但却不受之规定。这就是说明那种当前很常见的、认为 *Willkür* 的自由是其实践的自发性的观点的另一种方法；甚至依据冲动而行动时，*Willkür* 的自由也不会受到那种冲动的因果规定。

必须承认，这种情况由于下述事实而被复杂化了，康德区分了否定的 *Willkür* 自由的概念和肯定的 *Willkür* 自由的概念，

前者就是摆脱感性冲动的规定而独立，后者则被刻画为“纯粹理性自身成为实践之理性的那种能力”（MS 6: 213-214; 10）。这让人想起《道德形而上学基础》中所作的对比，肯定的自由概念在那里被等同于自律（Gr 4: 446-7; 114）。而且，由于纯粹理性是实践的这一主张等价于意志是自律的主张，所以它表明康德在此把自发性和自律作为否定的 *Willkür* 自由概念和肯定的 *Willkür* 自由概念加以对比。

但是，鉴于我们所见，这一点不可能正确，因为 *Willkür* 的自由乃是自发性而不是自律。但值得注意的是，康德以这样一种方式刻画了肯定的概念，从而导致了上述误解。他应该说的倒是，肯定的 *Willkür* 自由概念意指其基于纯粹理性，等价来说就是纯粹 *Wille* 的规定而行动的能力。主张这一点，也就是主张，它有一种依据诸准则同普遍法则一致与否而选取其准则的能力，这当然正好是绝对命令所要求的。就此而言，纯粹理性是实践的，（广义上的）*Wille* 是自律的；但基本点仍然在于，这乃是以某种具体方式被实行的 *Willkür* 的自发性的结果。

对 *Willkür* 之自由的否定和肯定的两个方面间的差异的理解也在这一充满争议的段落中起着作用，其间，康德回应了对他早期阐述的批评，特别是赖因霍尔德的批评。在他的《关于康德哲学的通信》（*Briefe ueber die Kantische Philosophie*）一书的第二卷，赖因霍尔德像许多后起的批评家一样，反对康德把意志等同于实践理性，反对康德把肯定意义的自由等同于自律，因为，这会使得人如何可能自由地违背道德律这件事情变得不可思议。为了说明这种可能性，赖因霍尔德提出，自由应被理解为一种自我规定的能力，这种规定要么与道德律的规定一致，要么与之相反。<sup>9</sup> 明显是针对这一点，康德写道：

有论者已试图把 *Willkür* 的自由界定为在遵守或违背法则而行动的种种替代方案之间进行选择的能力（一种不加已分的自由 *libertas indifferentiae*）。但是 *Willkür* 的自由不能以这种方式加以界定，虽然作为**现象**的任意（choice）在经验中对此给出了频繁的例证。因为我们认为自由（一如我们通过道德律所首次了解到的）只是我们自身具有的一种**否定**的特性：不是由于任何感性的规定根据而**出于必然地**行动的特性。但是我们不能从**理论上**解释肯定意义上的自由，因为它**施加必然性**于感性 *Willkür* 之上——即，作为**本体**的自由，作为仅仅被视为一理智的存在者[*als Intelligenz betrachtet*]的人的能力。我们只能这样说：尽管一个人作为一**感性存在者**的经验表明他能够违背道德律而选择行动，也能遵守道德律来选择行动，但他作为一**智性存在者**的自由却不能这样来**界定**，因为现象并不能解释一个超感性的对象（例如自由的 *Willkür*）……因为承认这个命题（基于经验）是一回事，而将之形成一种**界定**自由 *Willkür* 的概念的**原则**，并作为鉴别它（与 *arbitrio bruto s. Servo* [动物的肆无忌惮的任意]区分）的普遍标准，这又是另一回事。仅仅是承认一个以经验为基础的命题，这并不等于说，这样得到承认的特征**必然地**属于该概念，但是，从此一特征的角度来界定概念，其所指的恰好就是这一点。——只有关于理性内在立法的自由才真的是一种能力：偏离立法理性这种可能性则是一种能力缺失（incapacity）。那么，这种可能性又如何可以用来界定自由呢？（MS 6: 226; 25-26）

《道德形而上学》出版之后不久，赖因霍尔德作了回复，对

他此前有关康德自由论述的看法和批评再次加以有力的确认，尤其是因为这种观点在刚才引用的段落中被这样表述出来。他赞赏地提到《单纯理性界限内的宗教》中康德从自由的角度对道德恶所做的论述，此书实际上与他的《关于康德哲学的通信》第二卷同时面世，他自称已经发现，康德从 *Wille-Willkür*（意志-任意）角度做出的新论述要么是不够明智的，要么是站不住脚的。赖因霍尔德接受康德的基本前提，即自由这一道德上至关重要的概念必须来源于我们对道德律的意识；但他拒绝康德从纯粹理性立法的角度，或者，一如他所指出的，从理性自发性（*Selbsttätigkeit*）的角度对该概念所做的正面阐述。

依赖因霍尔德之见，有两种可能的替代方案：要么，可从道德律起源的自由概念，惟有理性自发性，在这种自由概念下，所假定的那种不道德地行动的“能力”，不仅仅只是一种能力缺失，而且也是一种不可能性；要么，自由被理解为人格（person）自我规定的能力，这种规定或者与理性的规定一致，或者与理性的规定相悖，在这种自由概念下，不道德地行动的那种“能力”就不是一种单纯的能力缺失，而是舍此道德行为即不能被思考的那种能力。<sup>10</sup>通过把不道德的行为作为一种单纯能力之缺失的表达——这种行为在经验上是可接近的、但从自由的角度来看却是不可思议的，康德选择了前一替代者，从而使得我们不可能将道德上恶的行为视为自由的产物。因为，惟有接受第二种替代方案才能完成这一点；但其后果却是：拒绝自由和实践理性的不可分离性（*inseparability*），而这本是康德观点的标志。

晚近，格罗尔德·普劳斯提出一种对赖因霍尔德的批评稍加修正的论式。普劳斯同意赖因霍尔德所说，认为造成康德观点的困难的来源就在于自由、实践理性和自律三者之间的分析性的联系。因为这种联系使得违背道德性的规定而自由行动的

可能性无法得到解释。在下述观点上，他与赖因霍尔德同样意见一致：他们均断言，《单纯理性界限内的宗教》中对道德上罪恶的行为的可能性的解释较《道德形而上学》中所包含的解释更为卓越。事实上，他甚至进一步提出，《道德形而上学》中的解释只是退回到了《道德形而上学基础》中总体上不够充分的观点上去了。<sup>11</sup>但同时他也宣称，赖因霍尔德走得太远，居然把自由同实践理性完全分离开来。正如普劳斯所见，由于赖因霍尔德所主张的就相当于是这些概念之间的彻底分离，因此，他要倒洗澡水（从道德上实践的理性的角度加以界定的意志），结果把孩子（从自律角度理解的道德性）也给泼掉了。<sup>12</sup>因此，为代替康德认为这三者之间有分析性的联系的观点和赖因霍尔德的总体分离的观点，普劳斯提出了第三种观点，按照这种观点，自由和道德自律之间的联系被认为是综合的。<sup>13</sup>

康德在《单纯理性界限内的宗教》中对道德恶的论述将在下一章得到分析，而自由和道德律有着分析性的联系的问题（我称之为交互论）将会是本书第三编的中心主题。不过，即使没有这些材料，针对赖因霍尔德－普劳斯的批评思路，也还是有些事要说一说，尤其是因为它与我们面前的那段话有些关系。此外，由于我们这种回复的许多根据都已由前面的讨论准备就绪，所以我们可以在此作一相对简短的论述。

让我们由此入手，我们可以坦率地承认，这一段中的自由论述在本质上与《道德形而上学基础》中的论述一致，虽然我们否认普劳斯从这种一致中所得出来的否定性的意涵。一如我们在第五章所见，在《道德形而上学基础》中，康德就已认为自由概念是实践自发性（按照法则概念而行动的能力），按照这种自由概念，甚至依据以欲望为基础的准则，即质料性的准则的行为都是自由的。而且，我们也看到，这一自由概念既不等

价于自律的属性，又不是不能与之相容。因此，虽然这个论题在《道德形而上学基础》中没有着意加以表述，但是，将那些不由尊重道德律所推动的行为理解为自由的和可归因的，其概念基础已经到位了。

至于《道德形而上学》中的论述，困难之处则在于，康德从肯定的角度把自由刻画为“理性自身即成为实践的能力”。赖因霍尔德显然以为，这意味着自由就是规定意志的理性能力；如果这一点是正确的，就一定可以推出，违背法则的自由尚未确立。事实上，由此亦可推出，一如赖因霍尔德本人所指出的，*Wille-Willkür*（意志-任意）的区分本身是没有根据的，因为若是按照上面的观点，自由的 *Willkür* 被归结为 *Wille* 了。<sup>14</sup>

必须承认，赖因霍尔德在此自有他的道理。即使把来自《准备文稿》的材料摆在一边——赖因霍尔德也许没有机会获得这些材料，康德对 *Wille-Willkür*（意志-任意）的区分的阐述也很难说是清晰的哲学论述的样板。而且，我们已经看到，康德不应把 *Willkür* 的自由界定为“理性自身即成为实践的能力”，因为这涉及到广义上的 *Wille*（统一的意愿能力）。但是，我们也看到，从肯定的角度对自由所作的刻画预设了一个前提，即 *Willkür* 之受狭义上的 *Wille* 即实践理性的规定所推动、并且按照它的规定而行动的能力。因此，若是理解得当，康德从肯定的角度对自由所作的刻画与其总体的自由概念是完全相容的，并不必然导致 *Wille-Willkür*（意志-任意）的区分的崩溃。

虽然这一点也许不够直接明了，但它也与违背道德律而自由行动的可能性相容，而这原本是赖因霍尔德-普劳斯批评的主要一点。康德论述的关键在于，他提到 *Willkür* 的“力量”或“能力”（power or capacity / *Vermögen*）。由于这种能力与 *Willkür* 相关，所以它就必须被理解为是行为者受对道德律的尊



重所推动并且出于这种尊重而行动的能力，而不是订立法则和提供动机（产生尊重的情感）的理性能力。用我们目前的措辞来讲，它是 *Willkür* 之依据纯粹 *Wille* 的规定而行动的那种能力。但显而易见的是，拥有此一能力与未能实行该能力，这两者完全相容，而康德也并没有否认这一点。他也没有否认这种失败本身是自由的表达，但赖因霍尔德和普劳斯则与之持相反的观点。

康德所否认的，亦有充分理由加以否认的，只是这种失败的“能力”——用赖因霍尔德的术语来说就是要么接受纯粹实践理性的规定要么拒绝纯粹实践理性的规定的那种能力，应被包含在自由的定义当中。援引他本人的阐述，他否认，这种能力可被视为区分自由的 *Willkür* 或 *arbitrium liberum*（自由的任意）和 *arbitrium brutum*（动物的任意）的“普遍标准”。假定说 *arbitrium brutum*（动物的任意）没有能力违背道德律，更为一般地讲，没有能力违背实践理性的规定；但这显然只是因为它也没有能力服从这些东西。<sup>15</sup>那么，康德的主张显然就是合理的，他认为，只有存在者有了自由，亦即从肯定的角度被视为基于理性的根据而自我规定的能力（按照法则概念而行动的能力）的那种自由，他被设想为拥有相应的偏离理性规定的能力才可能是有意义的。一言以蔽之，只有存在者有了自由，从肯定的方面加以理解的自由，他才能被认为是能够误用那种自由的。但值得注意的是，偏离道德律构成了对这种自由的误用而不是它的缺乏，因为，一如我们反复所见，即使他律的行为也包含着 *Willkür* 的自发性。<sup>16</sup>

## 二、康德的意向 (*Gesinnung*) 概念

当我们追问 *Willkür* (任意) 的具体行为的根据, 包括那些误用自由的行为的根据时, 我们便从 *Willkür* 概念过渡到了 *Gesinnung* (意向) 概念。换言之, *Gesinnung* (意向) 概念指的是一行为者之持久的性格或倾向[气质](*disposition*), 它是具体选择的前提, 又在其中得到反映。<sup>17</sup>用康德的话来说, 它是“选取准则的最终的主观根据”(Rel 6: 25; 20)。虽然康德在《单纯理性界限内的宗教》中首次联系其根本恶的论述阐明此一概念, 但在《实践理性批判》中它就已经发挥作用, 并且也成为他在后来的《德性论》一书中德性论述的一个关键成分。尽管如此, 我们在此将只关注于对这个重要概念的一般特征进行分析, 而把它在康德对恶的论述以及对德性的论述中所发挥的作用这种具体的讨论留到下面的章节。

即使不考虑后面那些主题, 对上述 *Gesinnung* 概念的需要从先前关于康德道德心理学的讨论来看已经很明显了。例如, 《道德形而上学基础》集中讨论具体行为的道德价值, 这可能给人一种印象, 好像康德认为这些行为的根据在于无来由的、孤立的决定(道德或爱好来说), 而这些决定与持存长久的、具有明确本性和关切的道德行为者没有任何联系。诚然, 我们知道, 这种印象是不正确的, 因为引入道德价值概念所旨在阐明的那个善良意志的核心概念, 确切来讲, 指的就是行为者的基本性格或意向。但值得注意的是, 事实仍然是, 由于康德在《道德形而上学基础》中从未真正讨论过这种基本性格或意向, 也不曾解释它与拥有或无法拥有道德价值的行为的关系, 因此, 道德心理学的研究工作仍然是极为不完整的。

而所缺失的要素由上文讨论中所描述的 *Gesinnung* 概念提供出来了，康德由引入此一概念而说明，他认识到，理性行为者的选择，用他的术语来讲，即他们所选取的准则，必须在意图 (intentions)、信念、关切等等这些合起来构成该行为者的意向或性格的一个基本集合的关系中加以构想。否则，这些选择和准则就既不能被归因，又不能得到解释；它们一定会被认为是“不加区分的自由”之完全随意武断的表达，没有任何“充足理由”。那么，在这个方面，康德的 *Gesinnung* 学说的任务可能就是达成那种保留决定之合理性的系统目标。<sup>18</sup>此外，通过使得我们能够把一个人的特定行动和决定看作是诸意图的一个基本集合或是意志活动 (willing) 模式这本身也可以是道德评价的对象种种表达，该学说提供出从整体上思考人的道德生活的一种方法。<sup>19</sup>

那么，迄今为止，康德的 *Gesinnung* 概念中没有什么特别新奇或矛盾之处。恰恰相反，它反映出他对道德心理学传统的部分赞同，这一传统至少可以回溯到亚里士多德，除了莱布尼茨和休谟以外，还包括当代那些坚持认为道德责任预设行为应当与行为者的性格相关联这一点为前提的思想家。康德与该传统决裂的地方，也就是问题开始产生的地方：他主张，像以之为基础而选取的具体准则一样，行为者的 *Gesinnung* 本身也是以某种方式被选择的。在坚持这一点的同时，康德似乎大大超出了人们常有的直觉，即至少在某种程度上，我们对我们的性格负责，也对我们的所作所为负责；并且似乎还肯定了自我构成 (self-constitution) 的永恒行动这种即使在总体上不造成前后矛盾、但也是充满悖论的学说。至少在许多评论者看来，情况似是如此。

而且，这样一种解读看来由《实践理性批判》加以肯定了，

在那里，康德对他的*Gesinnung*概念提供出形而上学的支持。例如，在将一主体之智性的生存当作物自身来论及时，他说：

在这种生存中，没有什么是先于他的意志规定的；每一个行为，一般地说，按照内感官、甚至按其作为一感性存在者而生存的整个历史，对其生存所施的每一个变化着的规定，在他对智性之生存的意识中，都仅仅被看作是一个结果，而不是他作为一个本体的因果性的规定根据。(KprV 5: 97-8; 101)

在讨论悔罪 (repentance) 时：

由于感性的生活只是对其生存的智性意识 (对自由意识) 眼中的一个单一的现象，而这个现象，就它仅仅包含道德律所涉及的这种意向 (disposition/*Gesinnung*) 的彰显 (即性格的现象) 而言，就必须不是按照作为现象与之相关涉的自然必然性加以判断，而要按照自由的绝对自发性加以判断。(KprV 5: 99; 102)。

在解释我们如何能够合理地坚持，即使是那些自孩提时代就表现出一根深蒂固且无可救药的堕落性格 (Denkungsart) 的人，他们也应对犯罪行为承担责任时，他写道：

如果我们不假定，无论来源于人的任意 (选择) 的是什么，(如同一切意向性的行动毫无疑问所做的那样)，它都有一自由的因果性作为它的根据，这种因果性从年少时期起就在其现象 (它的行为) 中表现出它的性格，那么，这

就不会发生。这些行为，通过举止的一致性，展示出一种自然的联系。但这种联系并不会使得意志的恶劣品质成为必然的结局，因为这种品质倒是自由地被假定的恶和不可改变的原则的结果。(KprV 5: 100; 103)。

最后，在《单纯理性界限内的宗教》中，在讨论 *Gesinnung* 可被视为天生的那层意义时，他写道：

有一善的意向抑或有一恶的意向[*Gesinnung*]作为天生的自然构成，在此并不意味着，它不曾由怀有这种意向的人所获得，也不是说他不是此一意向的创立者，而是说，它不曾在时间中由人所获得（他从年少时代起就始终为善抑或为恶）。这种意向，即选取准则的最终主观根据，只能有一个，并且普遍地适用于运用自由的整个领域。但这种意向本身一定已由自由的任意 (*Willkur*) 所选取，否则，它就不能被归因。(Rel 6: 25; 20)

在第二章我们曾认为，康德在《纯粹理性批判》中关于智性的性格及其本体活动的论点不必以一种形而上学般抽象晦涩的、令人反感的方式加以解释，对此一方式我们早已司空见惯。尤其是，我们主张，经验性的性格和智性的性格之间的对比不是介于两种本体论上各自不同但却以某种方式因果关联着的性格之间，而是介于“两种观点”之间，这两种观点分别代表着两种行为能力模型，按照这些模型，理性行为者的活动能够得到解释。这样来理解，智性的性格概念实际上就被归结为实践自发性的思想（结合论），它在我们自身作为一有着经验性性格的理性行为者这种概念中发挥着调节性的功能。此外，我们还

指出，这一概念蕴含着对“时间条件”（第二类比的因果原则）的独立的观念而不是一现实上的永恒的观念。

但是，即使所有的这些都得到保证，看来也不能为上文所引的段落给出一种类似的分析。在这些以及与之类似的文本里，康德似乎明确认同某种好像十分成熟的本体行为能力的学说，即认同一种单纯的智性主体的概念，该主体通过无条件的永恒的活动创造出自身的性格，以及该性格的现象表现。按照这一学说，智性的性格与同一行为者之经验性性格的关系，大致与传统犹太教—基督教神学中的上帝与其造物的关系相同。

而且，依据任何这样的解释，康德都易于遭到文献资料中盛行的许多反对意见的攻击。让我们由此入手，如果我们刻板地理解这样的观念，即一个人选择他自身的智性性格，而这种智性的性格又作为其经验性性格的先验的原因或根据，那么，将责任的归属保持在直觉上合理的界限之内就是显然不可能的了。这是因为，按照康德的经验实在论，一个人的经验性性格本身既在现象世界中受到因果的规定，又是现象世界中的行规定者。因此，当一个人选择自己的性格时，他同时也选择了无限的、达至过去和未来的因果关系史。事实上，依此之见，似乎很难避免这样的结论：一个人在选择整个现象世界，因而要对整个现象世界负责。<sup>20</sup>

再者，由于本身在时间之外的这种奠基性的选择或许规定着其整体在时间中出现的经验性性格，又由于这种经验性的性格，连同某种“促进的原因”，乃是理性行为者所有具体的现象行为之因果关系上的充分条件，因此，似可由此得出，我们的自由即限定在我们由以选择自己的性格的那种单一的“智性的行动”之中。于是，按照这种解读，康德的立场可归结为柏拉图式的神话 Er 的一个变体，其间，每个灵魂（本体的自我）自

由地选择在决定论的宇宙成为谁。<sup>21</sup>与此一立场所包含的任何形而上学的困难甚为不同的是，它显然必须否认那种把有能力以别的方式行事这一日常意义上的自由归之于世界之内的理性行为者的可能性。诚然，叔本华正好将这样一种观点委之于康德，他居然视此结果为康德观点深刻的标志。<sup>22</sup>但值得注意的是，我们似乎可以相当清楚地看出，康德不会接受这样的结果，尤其是因为他强调道德进步，强调根本转变的可能性。<sup>23</sup>

最后，也许最有意义的是，有论者或许会认为 *Gesinnung* 的选择这样的观念前后矛盾。*Gesinnung* 概念首次被引入旨在为选择的合理性以及行为的可归因性建立根据。而它之所以能够做到这一点，其所凭借的方式也许是把 *Willkür*（任意）的分散行动同持久长存的、拥有一系列信念、关切、意图以及诸如此类的行为者联系起来。那么，如果没有敞开这样一种可能性——这种可能性要么是选择的无穷回溯（regress），要么是无从获得根据或理由的选择，而这同样是不可接受的——，我们又如何能够假定 *Gesinnung* 的选择呢？简而言之，如果选择以 *Gesinnung* 为前提，那么就不能说 *Gesinnung* 本身是被选择的。相应地，如果像康德也坚持的那样，认为我们在自身过去的性格方面始终是自由的，那么，似乎 *Gesinnung* 既没有保证人格所必需的连续性，也没有提供理解行为和归因行为的充分基础。在这两个方面，似乎都可以说，*Gesinnung* 概念不仅未能完成它旨在完成的任务，而且马上把人引向悖论和前后脱节。

后面这些考虑进一步表明，康德的 *Gesinnung* 概念所包含的困难可能在于，它力图综合两种原本不能相容的要求，这两种要求均被视为行为能力的条件。一种要求是需要一持久的性格，选择只有与之相关才能得到理解；另一种要求则是需要（源于道德性这一前提条件）将这种性格本身当作行为者可以对之

负责并且能够用自身行动加以根本转换的东西。晚近，一位批评家反思了这种紧张关系，他指出，*Gesinnung*不是一个连续一贯的概念，他的分析发现，它不过是亚里士多德式的习惯 (*hexis*) 和萨特式的“基本筹划” (*projet fondamental*) 的结合，但这种结合实在站不住脚。<sup>24</sup>此一批评的前提乃是这样一种观点：或许由 *Gesinnung* 所提供的那种人格的连续性，在亚里士多德的意义上被理解为一种固定不变的、规定性的性格，而它与内在于康德行为能力概念的根本自由是不能相容的。康德需要兼饮两者，但他不能。看来就是这样。

在探讨这些问题时，我们首先必须承认这一点，即引入 *Gesinnung* (意向) 概念标志着第一批判的自由理论的重大深化，在第二批判中起作用的智性性格的概念也不能等同于第一批判中的智性性格的概念。而且，这些变化乃是伴随着引入自律原则所导致的康德道德理论的那些变化的。鉴于这一原则，我们看到，康德不再能够依旧信心十足的宣称这样一种可能性，即，“那在与感性冲动的关系中被称之为自由者，可能……在与更高更远起着作用的原因的关系中可能再次成为自然”(A803/B831)。因此，康德发现，在《实践理性批判》中就必须坚决主张道德性要求先验自由 (KprV 5: 97;100-1)，甚至必须重新界定实践自由，以使之同自律所预设的那种自由保持一致 (KprV 5: 93-94; 96-98)。这又要求修正最初的智性性格的概念。

这种修正采取了极其复杂的形式。现在，智性的性格不是被限定在空洞的实践自发性概念或“结合”概念，而是也包括行为者的本性，尤其是道德的本性(意志的道德品质)。由此，它不只是“因果性法则”那种第一批判意义上的“性格”，而且



也是思考方式或“思维特质”(cast of mind/*Denkungsart*)这种人类学意义上的“性格”。<sup>25</sup>后来在《单纯理性界限内的宗教》中就 *Gesinnung* 所作的论述只是充分阐明了第二批判中早已暗含的意思,即,这种性格或意向要被解释为行为者在道德律方面的基本准则。<sup>26</sup>

但值得注意的是,这些变化最好被理解为由业已提到的康德道德理论的发展所带来的对于最初的理性行为能力概念的修正,而不是被理解为对这一概念的放弃。因此,虽然有这种第一印象,我们仍然可能(实际上也有必要)在调节的意义上而不是在直接的本体论的意义上来理解康德后来有关智性的性格以及 *Gesinnung* 的主张。而且,通过这种方式,我们得以再次避免让康德背负那种对其经验性的性格作出永恒选择的永恒的本体行为者概念。这里的差别就在于,现在“被调节的”或“被模型化的”恰恰不是我们自身作为一般的理性行为者的概念,而是我们自身作为服从绝对命令的要求的、自律的道德行为者的概念。简而言之,第一批判中的实践上的调节性理念成了第二批判中的道德上实践的调节性理念。

在早先援引的那些问题重重的段落中,康德的各种主张所具有的那种道德上实践的、而不是独断的形而上学的本性,来自于对它们的语言的更为密切的注意。因此,虽然康德确实提到主体的“智性的生存”和“作为本体的因果性”(KprV 5: 97-8; 101),但从上下文来看似乎显而易见的是,他不是提出一种本体主义(noumenalistic)的形而上学,而仅仅是要描述主体,作为承担责任的道德行为者,如何理解他们自身。类似地,在讨论悔罪时,当他说“感性生活只不过是一个单一的现象”,它必须“按照自由的绝对自发性加以判断”(KprV5:99;102)时,他不是假定那种对一个人的整个性格作出永恒的本体的选择,

而只是指出，我们对我们的所有作为负有责任，因此，我们就不能摆脱为过去违背道德而忏悔的需要。这种学说立足于道德的根据也许是令人反感的，但它却不是那种毫无根据的形而上学的残余。最后，康德提供了重要的线索，揭示出当他提出智性的性格或 *Gesinnung* 的选择在于选取“不可改变的原则”（KprV 5: 100; 103）这一观点时，他对这种选择概念的理解。

后一点至关重要，在《单纯理性界限内的宗教》中又得到深入阐发，在那里，一如已指出的，康德说，行为者选取各种准则时的 *Gesinnung*，即选取各种准则时的最后的主观根据，它本身就是一个准则。这个结果是康德最为基本的各种假定的逻辑结果。在他看来，惟一可代替最终主观根据的其他可能的候选者，就只有自然冲动，而这一点却被放弃了，因为它与自由不能相容（Rel 6: 21; 17）。<sup>27</sup> 如果我们要避免把行为者的 *Gesinnung* 视为自然的产物而不是自由的产物——因为这种观点将意志的善或恶归结为构成性的道德运气问题，从而有效地摧毁了道德性，那么，我们就势必要将之视作被选择的。但作为被选择者，此一 *Gesinnung* 本身就必须被构想为一个准则，虽然是最高级次的准则之一，但它提供了被视为一个整体的行为者之道德生活的方向或定位。

下一章我们将结合康德对根本恶的分析回到这种棘手的基本准则概念。目前，我们的观点只是，鉴于这样所刻画出的 *Gesinnung* 的选择，它就不能被等同于完全亚里士多德意义上的人的性格或本性的选择。实际上，在康德看来，后者在很大程度上是各种因素例如脾性或“感觉方式”（*Sinnesart*）的一个机能，对此机能，人一般鲜有控制。<sup>28</sup>

这一点对于早先引用的批评的重要意义也是直接而显然的。这些批评以及许多对康德自由概念的权威攻击均暗含着这样一

个假定：在选择 *Gesinnung* 时，人实际上是在选择一个去往现象界的自我，或至少是在选择相对固定的本性这种通常意义上的“性格”，此一性格大致按照亚里士多德的 *hexis*（习惯）的思路来加以理解。而这又被理解为是意味着，人也必须选择（或至少对之负责）这个自我或性格参与其中的因果链（或各种链），而且，一旦一种链条被选择，行为者的性格即得以固定，对自由的任何进一步的运用就没有什么余地了。若是即便这一点确定无疑，康德也依然坚持这种自由，那它就只能被看作是康德的观点不相连贯的进一步的显示。

但如果康德并不认同那种认为我们作为感性的存在者对我们的本性负有全部责任的观点，那么，显而易见的是，他也不会认同这样一种荒唐的观点，即，在“选择我们自身”时，我们也在选择整个因果链，而我们的现象自我的各种行为则构成其中的一个环节。后者是对康德的各种主张的形而上学的解读，这种解读忽视了它们的实践情境，亦即忽视了这样一个事实：康德所明确关注的，乃是意志的道德品质（我们必须以某种方式对该品质负责）。康德在这个问题上的各种主张毫无例外都强调实践的重要性，这一点充分地表现在他的格言当中：“人自身必定正在，或已经，让他自身成为任何他会成为的：在道德的意义上，成为善的还是恶的”（*Rel* 6: 44; 40）。此处的关键是“在道德的意义上”这一限制性的表述，因为它说明，只有在其基本原则的层面，人才会被视为是在选择或建构他们自身的。

同样的考虑对于这种一种反驳也是适用的，该反驳声称，康德的学说把自由的行为能力限制在我们的性格由以固定的那个单一的最初的选择之内。虽然这一结果似乎来自于这样一种理解，即将 *Gesinnung* 的选择视为与充分心理学意义上的意向或性格的

选择相类似的行为,但是,如果这种选择仅仅被认为是对一基本准则或一系列的原则的选择,即对思维方式(*Denkungsart*)的选择,上述结果就不能得出。由于作为“意志的普遍规定”的准则和较为具体的实践规则及诸规则之下的具体行为之间的关系属于逻辑关系而非因果关系,所以,*Gesinnung*的基本选择和理性行为者依照他们的*Gesinnung*所作的具体选择之间的关系同样是逻辑关系而非因果关系。<sup>29</sup>因此,我们不能按照莱布尼茨或休谟的方式把理性行为者的具体行为看作是行为者的*Gesinnung*在因果关系上的结果。

但这些行为也不能被当作是*Gesinnung*演绎出的结果,而这正是为什么上述逻辑关系必须被刻画为“广义上的”逻辑关系的原因。实践推理(*practical reasoning*),一如康德所构想的那样,并不是一个僵化的、准机械式的过程。恰恰相反,一如我们在第五章所见,真正的准则和单纯的决意之间的主要差别在于:前者与后者不同,它为实践判断留下了地盘,即为主体规定是否以及如何在这种情况下基于一个准则而行动留下了地盘。由于*Gesinnung*或基本准则,按其定义,乃是指具有最高普遍性的实践原则,这种原则规定着意志的基本取向而不是具体的行为过程,所以,上述一点对它也同样适用,(也就是说,它也为实践判断留下了地盘)。因此,如若理解得当,康德的*Gesinnung*概念并不意味着,严格来讲,惟有一个自由的行动。

虽然把*Gesinnung*当作是一个基本准则的理解又一次引发了一些最好在下章加以考察的论题,但这种理解即使不能全盘消除在一个人选择自身的*Gesinnung*这一观念中所存在的明显的前后矛盾,也有助于极大地缓解这个矛盾。首先,作为一种*Willkür*的行为,它以*Wille*的规定为前提,亦即以客观实践原则为前提,其中既包括道德律,又包括人自身的幸福原则或爱

己原则，而且（一如我们在下一章中所见），此一 *Gesinnung* 即在于对这些原则以及源自这些原则的各种要求进行等级排列或先后排序。因此，虽然早先已有人暗示过这一点，但康德的 *Gesinnung* 的选择绝对不同于萨特式的基本筹划。再者（这一点将予以简短的进一步的论述），由于我们所探讨的乃是一调节性的、道德上实践的模型，所以我们不必再将这种选择视作一心理学的发生，更糟糕的，视作一形而上学的发生，正如我们不必视社会契约为一历史的发生一样。恰恰相反，正如社会契约的情形，正是通过将之视为一理性的理念而非一实际发生的事件，其道德上的实践力量才得以保存下来。<sup>30</sup>

这也不是主张，通过允许 *Gesinnung* 改变的可能性，康德要么是摧毁了这个概念，要么使它变得无关紧要。一如我们在随后几章中所见，康德敞开了从恶的原则向善的原则“转变”的可能性，也敞开了自善的原则朝恶的原则“堕落”的可能性。由于这意味着改变诸原则抑或基本的准则，而不是奇迹般地抛弃业已成熟的（full-fledged）本性或是亚里士多德的习惯（*hexis*），所以鉴于康德的自由概念，这种转变是可以设想的。但是由于它是某一基本准则的一种改变，从而也是人的道德生活的重新定向，故它几乎不能被视作一日常的普通事件。因此，思考方式的这种革命之空洞的可能性并不会摧毁人格的连续性或是决定的合理性，*Gesinnung* 概念被引入进来首先就是为了保证它们的。而且，这种保护所采取的方式亦与康德式的自由观相容，即，为意志提供方向或定位，亦即提供我们据以决定具体行为进路的元理由（*meta-reason*）或最高价值，而不是作为一种给予我们随后的选择以因果规定的那种固定不变的习性（*habitus*）来发挥作用。

有人或对此作出回应而主张，上述评论只是回避了而不是

说明了康德的学说所带来的主要困难。问题在于，在力图通过强调 *Gesinnung* 和日常准则之间的类同来把握康德的论述时，我们已然忽视了它们之间所存在的重要差别。实际上，康德本人提请我们注意这种差别，在他看来，虽然 *Gesinnung* 是被获得的，但却并不在时间中获得，正如他后来在恶的偏好 (*propensity/Hang*) 的论述中所指出的，*Gesinnung* 的起源并不在时间之中，而在“理性的表象”之中 (Rel 6: 39-40; 35)。那么，我们如何理解永恒获得这种貌似自相矛盾的观念呢？

由于所谓被获得者，不仅只是一个 *Gesinnung*，而且也是一根本恶的 *Gesinnung*，因此，充分处理此一主题必得留待下一章有关根本恶的讨论。但幸运的是，目前我们仍有可能勾勒出康德针对永恒获得问题所做回应的基本轮廓，而无需考虑他的恶之理论的具体细节。关键之处又一次在于该论点所从出的那种特别的伦理或实践情境，在此一情境中来理解。不在时间之中的那种获得概念即反映出这种获得在道德生活中的基础地位，也反映出它与我们自身作为道德行为者的概念之不可分割的联系，而不是反映出对前时间或不涉时间的选择这种形而上学的学说的诉求。此一地位由康德在早先引用的段落中明确的揭示出来，他说，这个 *Gesinnung* “从年少时候”或“从……年轻时代”就表现出来。类似地，在他对根本恶的论述中，康德接受了把有罪当作“天生的”这样一种刻画，因为“它早在运用自由的初次展示之时就可以在人那里辨识出来”(Rel 6: 38; 33)。当康德坚信 *Gesinnung* 在某种前时间的或不涉时间的状态中有其起源时，这种直言不讳的时间措辞似乎是不合时宜的。但是，如果这个论点只是说，人的 *Gesinnung* 与他的道德人格是共同延展的 (*coextensive*)，即与自由的运作是共同延展的，那么它就是完全合适的。<sup>31</sup>

主要观点可由比较下述两者得到澄清，一为康德有关 *Gesinnung* 的获得模式的刻画，一为康德在理论哲学中对“最初获得” (*acquisitio originaria*) 这一法律概念的诉求，他用这个概念来阐明空间和时间，以及知性纯粹概念的起源。<sup>32</sup> 康德否定那种认为这些不同于“心智之规律”或心智形成表象之能力的表象是天生的观点，他强调，按照它们作为经验的可能性条件的机能，它们不能起源于经验。他的解决方法乃是提供第三者作为替代者，即它们是最初的获得物，由此意味着，其起源不能追溯到经验得以构成的那种心智的运作。<sup>33</sup> 这样一来，它们就是在概念上而不是在时间上先于经验的。

虽然康德并没有作出这样的表述，但 *Gesinnung* 的获得同样可以被视为是“最初的”，其中原因即在于，它与我们作为道德行为者的本性不可分割，同时又是构成此一本性的要素，等价来说就是我们的道德人格的构成要素。类似地，我们亦可认为，它不是“在时间之中”被获得的，这意味着，它是在道德的或“精神的”发展进程之中被获得的，因为它是此一发展之可能性的先决条件，实际上也是可在道德范畴内加以设想的那种生活的可能性的先决条件（正如空间、时间以及诸范畴是经验可能性的先决条件一样）。

于是，结果就是这样：通过断言一个人的 *Gesinnung* 必须被视作是被获得的，但在时间之中被获得的，康德作出了一个概念上的主张而不是提出一种形而上学的解释。这种主张又扎根于对归因的可能性条件的反思之中，在康德看来，这些条件就等价于道德意义上的人格的可能性条件。<sup>34</sup> 让我们从“人自身必须正在，或已经，让他自身成为他要成为的：在道德的意义上，成为善的还是恶的”这一基本原则入手，康德受其对出于尊重道德律而行动的道德要求的这种认识的引导，将该原则的

范围从具体行为扩展到意志的普遍定向。我们不久就会看到，这一思路同样也成为康德那因难见称的“严格论”(rigorism)及其根本恶之分析的前提。

将康德的 *Gesinnung* 论述解释为一概念式的主张，更为准确地说，解释为一系列相互联系的主张，这同第二章中就第一批判的智性性格的论述的探讨方式是相似的。其间的差别即源于当下讨论明确指涉的伦理情境。在前一情形中，我们主张，按照自由的先验理念先所构想的那种智性性格的属性，是作为我们自身作为理性行为者这种自我概念的必要条件而发挥作用的。因此，虽然我们可能是复杂的机制 (mechanisms) 而不是真正的行为者这种认识上的可能性亦能得到认可，但我们认为，我们只有在假定我们是真正的行为者的情况下才能行动，而且这就足以确保自由理念之有力的调节性的地位。但是，在当前的情形中，我们所关注的是，我们自身不仅作为理性行为者、而且也作为能够出于对道德律的尊重而行动、因而服从于归因的道德行为者这种自我概念的前提条件。因而，*Gesinnung* 这一概念的说服力，就像本书这一部分所讨论的大多数概念一样，最后都取决于康德对道德律的奠基 (grounding)。



## 第八章

### 根本恶

一如上章所指出的，意向 (*Gesinnung*) 概念不可能脱离对康德所提出的种种运用的考虑而得到充分理解。由于在这些运用中，表述最为确定、也最为出名者，首推《单纯理性界限内的宗教》中有关根本恶的论述，所以本章就致力于探讨这一困难但却引人入胜的文本。我们的讨论分为三个部分。第一部分分析康德的根​​本恶概念以及该概念同其道德理论的其他特征尤其是同严格论 (*rigorism*) 的联系。这一部分还主张，根本恶概念的根源可在《道德形而上学基础》中得以发现。第二部分考察下述主张，即在人的本性之中有一种恶的偏好 (*propensity / Hang*)，因而根本恶是普遍的。我们认为，虽然康德倾向于把这种学说作为一种经验性的概括总结，但该学说最好被理解为道德上实践的理性的一个公设，因而也是一个先天综合命题。由此，它必须有一个演绎，我们也努力代康德提供这样一种演绎。第三部分研讨康德对根本恶各阶段或各程度之间的区分以及他所主张的这种恶的意志与善的意志相容的论点。其焦点在于根本恶和自欺之间的联系。

## 一、根本恶和严格论

康德关于根本恶的讨论极为繁难而令人费解。在最终提供自由和道德恶之间的联系这些势所必须的论述的过程之中，他始终主张人的本性中有一种向善的偏好，更简单地说，即“人之本性为善”（Rel 6: 32; 27）的观点，这就引起了一系列全新的问题。因此，正如指责其早期道德哲学著作的批评者抨击康德，说他显然将自由行为等同于由对道德律的尊重所推动的行为那样，现在的麻烦则在于，人是根本恶的或人从本性上是恶的这种学说与其道德哲学的基本原则不能相容，更不必指望它会符合我们的道德直觉了。我们如何不仅是能够出于对道德律的尊重而行动的自律的行为者，而且也是根本恶的？又，如果我们“从本性上”就是恶的，那么，这种恶究竟如何能够被归因于我们自身？实际上，鉴于康德的自由概念，那种认为我们“从本性上”是恶的主张，到底意味着什么？

面对这些困难，追随席勒和歌德（其中格外突出者）的引导，并将康德关于恶的全部论述当作是对基督教正统的一个不幸的让步而不予考虑——这种论述与康德的道德哲学的“批判”精神全然不同，这样做实在是极具诱惑力的。<sup>1</sup>而且，为支持这一观点，我们甚至可以指出，根本恶的学说仅只在《单纯理性界限内的宗教》中出现，而在这部著作中，康德致力于提供的，正是今天可以称之为“理性重建”基督教神学的那种努力。

虽然康德的讨论显示出诸多真正的困难，而其针对基督教神学又采取了调和折衷的口吻，但这样一种否定性的反应却不能得到保证。由于许多困难涉及到上一章所分析的意向（*Gesinnung*）概念，所以论述这些困难的开端早已准备好了。按照这种分析，

我现在将力图指出，康德的根​​本恶学说不仅符合其道德哲学的基本原则，而且还是这些原则的结果。必须承认，这样一种结果肯定不是对该学说本身的一种辩护；但它有助于我们对康德整个道德行为能力概念获得更为深刻的理解。我们在下一章还会看到，它也使得我们能够理解康德的德性论述和把神圣性作为一种道德理想来追求的论述的关键特征，而这两个论述都是以根本恶的学说为前提的。

让我们由此入手，我们必须牢记：康德所谓“根本恶”，决不是指一具体的、特别变态的恶，而是指一切道德恶之可能性的根源或根据。显而易见，道德恶本身，在康德看来，必定指涉选取与道德律相悖的准则。因此，根本恶必定是选取不合道德的准则之可能性的“主观根据”（这本身即是一个准则）。康德的运作假设乃是，如若舍此根据——他将这种根据刻画为一种偏好，道德的恶就是不可能的。

康德论述的一个基本前提，亦即有些论者对之大为不满的主要来源，就是他所主张的伦理的“严格论”，他把它同“宽容论”（latitudinarianism）相对比。所谓严格论，指的是这样一种立场，即在道德上相关的行为和性格这两个层面都不存在道德上的中间根据，也就是说，道德范畴可以完全运用于其上的一切行为以及一切道德行为者，都必须被刻画为不是善的即是恶的。而所谓宽容论，则意指上述立场的对立面，它考虑到，在道德相关的行为和性格这两种情况下，均有一种道德上的中间根据的可能性。虽然康德承认后者由经验所暗示出来了，但他认为，前者乃是健全的道德哲学所必需的（Rel 6: 22-23; 18-19）。

这样来理解的严格论显然已暗含在道德价值的论述和《道德形而上学基础》以及《实践理性批判》中把尊重作为惟一的

道德动机的论述之中。但是，在提出其严格论的论证时，康德严重地依赖于结合论（在此得以阐明）。从对道德律的尊重乃是一个动机这样一个前提入手，康德推理道，由于意志（*Willkür*）自由意味着，仅当动机被“结合”到一个准则之中时，它才能规定意志，故可推出，未能使之成为自身的动机，即未能使得义务思想或是对道德律的尊重成为人的行为的充分的推动作用，这种失败势必就会被认为是建立在选取了一替代的行为原则的基础之上的。但由于选取一替代的原则必然包含对道德律的明显偏离，故此一行为必定被刻画为“恶的”行为。相应地，由于选取一偏离道德律的原则或准则本身就反映出行为者的意向（*Gesinnung*），故行为者同样必须被看作是恶的行为者（*Rel* 6: 23-5; 18-20）。因此，康德主张行为和行为者两个层面上的严格论，虽然后者才是他所关注的重心。

在举例说明这两种形式的严格论时，康德诉诸于他所钟爱的“实在的对立”即相反（*contrariety*）与单纯的逻辑对立即矛盾（*contradiction*）之间的对比。康德的要点在于，正是因为道德律提供了推动力量，行为者未能按照其规定而行动这样一种失败才不能仅仅被看作是道德律无法推动（作为一个动机）的结果。恰恰相反，它必须被看作是任意（*Willkür*）之实在对立的结果，这种对立表现在选取一偏离道德律的准则的过程之中，而这又反映出行为者的恶的意向（*Gesinnung*）（*Rel* 6: 23n; 18）。

关于道德生活的这种无可妥协但却各自有力的论述给许多批评者留下这样的印象，以为此一论述不仅显得粗糙草率、不合适宜，而且也与我们的道德直觉不能相容，我们的直觉似支持一较为微妙的观点，从而为德性的级级推进以及道德的逐步提高留下了余地。<sup>2</sup>稍后，我们在本章和下一章将会见到，康德事实上有余地主张一种较为微妙而又涉及恶和德性的观点。但

我们现在的侧重点仍然是康德的严格论及其根本恶学说之间的联系。为了澄清这种联系，我们首先有必要考虑康德关于善的“禀性”(predisposition/*Anlagen*)的简要论述。由于这一论述构成了他对基督教(以及卢梭的)学说即人被创造为善的看法，所以它也提供了理解他的“堕落”(Fall)概念所不可或缺的背景。

依康德之见，这种禀性有三，更为确切地讲，一种单一而源初的向善的禀性可按其功能分为三个不同的要素。康德指出，其中任一要素皆可被视为人类种族之规定的本性(*Bestimmung*[规定性])中独一无二者。在他论述的结尾部分，他又指出，将它们(或它)刻画为“源初的”禀性的重要意义就在于强调它们作为人类本性之必要成分的重要地位。简而言之，它们是基本的和本质性的能力，没有它们，真实的人类生存就是不可思议的(ReI 6: 26-8; 21-3)。

第一种要素即是“动物性”的禀性。它涉指被视为“活生生的”存在者的人，包含着人类本性的前理性的、本能的基础。更为具体地说，它包含三种基本冲动(自我保存、性的生殖和社区生活)，所有这些冲动都可列入“自然的爱己或机械的爱己”这一普遍的标签之下。第二种要素是“人性”的禀性，它涉指被视为“理性的”动物的人，基本上包含了运用理性以满足爱好的能力。第三种即“人格”的禀性，它所涉指者，不仅是作为理性动物的人，而且也是作为道德的或“负有责任的”(accountable)存在者的人，亦即理性对其来说本身就是实践理性的那种存在者。

虽然康德提到，前两个禀性可以背离其自身的目的而得以运用，但他坚持认为，这些禀性都是善的，而它们之所以为善，不仅是因为它们与道德性相容从而在这种否定的、弱化的意义

上为善，而且也因为它们“朝向善的禀性（它们命令行为者遵守法则）”（Rel 6: 28, 23）从而在肯定的、强化的意义上为善。康德并没有解释他后面一个主张到底意指为何，但他的观点显然是说，即便前两种禀性也是道德职责的来源。因此，在《德性论》中，他认为，我们负有对于我们自身的义务，这一点无论是就我们仅仅是动物或是活生生的存在者来说，还是就我们是理性的动物以及是道德的存在者来说，都是如此。<sup>3</sup>

康德将前两种禀性都列入善的禀性之中，这是一个有力的标志，说明在《单纯理性界限内的宗教》中康德对爱好持较为肯定的态度。我们已经知道，康德从未主张说，一个行为之所以缺乏道德价值，仅仅是因为该行为在实行时有爱好伴随着，而且他的行为能力论述（尤其是结合论）肯定意味着，爱好本身决非道德恶的来源。但值得注意的是，在《道德形而上学基础》中的一个著名段落里，他却说，“爱好本身，作为需要的来源，与拥有绝对的价值从而使得它们就其自身的缘故来说也是可取的这一点尚相去甚远，以至于完全摆脱它们必定会成为一切理性存在者的普遍愿望”（Gr 4: 428; 95-6）。此外，为使这一点不致被视为一种反常情况，我们应予指出，同样的情绪也表现在《实践理性批判》中（KprV 5: 118, 122）。而与这些都不同，在《单纯理性界限内的宗教》中康德却断言，“自然的爱好，就其自身来加以考察，是善的，也就是说，它不是一个横加责备的对象，想要根除这些爱好不仅是白费力气，而且这样做只会有害无益，反而应当受到指责”（Rel 6: 58; 51）。

但是，康德的禀性论述的关键方面在于人格的禀性，这种禀性正是受对道德律的尊重推动而行动的能力。由于正是依据这种能力我们才是道德的行为者，既可从善，也能作恶，故值得强调指出的是，康德将之视为一分立的禀性，以与人性的禀

性相区别。这样一来，他即断定，我们作为充分意义上的人即作为道德行为者的那种地位，不可能源出于我们作为有理性的动物的这种地位。一如康德在一旨在解释这两个禀性间的差别的意义那个极为重要的脚注中所指出的：

因为从一存在者具有其理性这一事实决无可能得出这样的结论，即此一理性，通过单纯表象其准则被设立为普遍规律的适合性(fitness)，因而就被诠释为能够无条件地规定意志，以使自身成为“实践的”；至少，这一点不是我们所能见。世界之中最为理性的要死者可能仍然需要某些动机，这些动机起源于欲望的对象，它们规定着他的选择。事实上，他可能给予下述所有事物以最为理性的反思，这些事物不仅关注于他自身中的这些动机的最大总和，而且关注于由此被规定的获得这个目的所采取的手段，而不怀疑存在一个绝对地颁布命令的道德律的可能性，这样一种道德律宣告，它自身即是一个动机，事实上也是最高的动机。(Rel 6: 26n, 21)

一如我们在本书第三编所见，这一备受冷遇的段落对于正确地理解康德为道德律建基所作的努力是至关重要的，因为它指出，我们对于道德律的服从不可能源出于对我们作为理性行为者的地位（有着合理性或实践理性的动物）所做的反思。但是，我们直接所关注的仍然是这样一个问题：这种人格的禀性，事实上还有所有善的禀性，如何有助于规定根本恶的本性。可以预料，善的禀性的论述排除了就根本恶作出解释的两种传统方法，并指出一种更为充分的替代方案。

第一种遭淘汰的观点乃是人们常见的学说，此一学说认为，

恶的来源就在于我们的感性本性，尤其是我们的种种爱好。一如我们刚才所见，与那种认为爱好是一种内在固有的恶的观点相去甚远，康德将这些爱好也纳入到善的禀性之中。而且，由于它们属于我们的生物本性（动物性的禀性）的各个层面，我们对它们的存在也就不承担任何责任。因此，它们几乎不能被视为我们对之负有责任的某物的根据，亦即被视为道德恶的根据（Rel 6: 35; 30）。

第二种被排除的观点主张，恶的根据在于“道德上立法的理性的腐败”（Rel 6: 35; 30）。按照康德对这样一种场景的阐释，这种观点就等于是假定有“恶意的理性”，也就是假定有一彻底恶的意志（*Wille*）。康德并没有论证太多，就径直排除了这种极端的道德主义（immoralism），因为它荒谬绝伦，是一种力图否认自身的理性形式（道德律的来源）。因此，在一著名的段落中，他写道：

人（即便是最为邪恶的人），无论他在何种准则之下，都不会以一种反叛的方式（取消对道德律的服从）来谴责道德律。相反，道德律倒是根据他的道德禀性而将它自身无可抗拒地强加于人之上；如果没有任何别的动机与之对立，他就会选取这种道德律作为他的准则，使之成为其任意（*Willkür*）的充分的规定根据。（Rel 6: 36; 31）

由于这一个以及类似的段落的说法，人们有时也认为康德是在主张，刻意违抗道德律实属一种心理的不可能性。鉴于这种解读，康德的观点由于公然排斥道德律“是人类经验中一个不能抹杀的事实”这一点而受到批评，也就不足为奇了。<sup>4</sup>但是，一如艾伦·伍德已指出的，这种解读和批评来自于各论者未能



按照康德的道德的禀性概念（他在刚才引用的段落中提到这一概念）来思考康德的论点。而若这样来考察，它就不是一个可疑的心理学上的断言，而是一个关于完全负有责任的存在者的可能性条件的主张。更为具体地讲，这个主张就是，为了成为负有责任者，从而为了成为非善即恶者，我们就必须认识到，道德律（以绝对命令的形式出现的道德律）提出了种种有效的要求。由于缺乏这种认识以及缺乏与之相伴随的情感或尊重的存在者在道德上不会是负有责任的，故这样的存在者很难说是有着一种恶魔般的（diabolical）意志的。恰恰相反，此一存在者不得不被认为是自然之不幸的产物，他们欠缺人格所应具有的那种鉴别性的特征。<sup>5</sup>

鉴于上述结果，我们现在可以对根本恶的本性作出规定。首先，由于根本恶的来源既不在于感性爱好，也不出于道德上实践的理性或意志（*Wille*），因此，它必定来自于任意（*Willkür*）。其次，由于道德的动机与来源于爱好或爱己的动机都不能被消除（两者都是禀性，因而是不能根除的），又由于这两者都必须被结合进我们的准则之中（我们不能谴责我们追求幸福的自然欲望，正如我们不能谴责法则一样），其结果自然就是，这种根据只可能被定位于任意（*Willkür*）的一种趋向：赋予非道德的动机、等价来说就是幸福的原则以优先权，即使在那些情况下它会与道德性的各种规定相冲突。要不是有这样一种趋向，选取那些有悖于道德律的准则也就没有任何基础可言了，从而恶的可能性亦将不复存在。

由于我们已经看到，这种趋向必须被视为最高等级的准则，所以它可以更为恰当地被描述为基本的准则或判决性的准则，此一准则允许在某人自身的情形中出现道德要求的例外（好比是“道德休假”），但同时仍然承认这些要求的普遍有效性。<sup>6</sup>用

康德的话来讲，“人是恶的这一命题所意指的，仅仅是这样一种观点：他意识到道德律，但却选取（偶尔）偏离道德律的原则为其准则”（Rel 6: 32, 27）。正如他就善和恶间的区分所指出的，

一个善人和一个恶人之间的区别不可能在于他们选取为其准则的各种动机之间的差别（不是在准则的内容方面），而必定取决于**主从关系**（准则的形式），即，他把两种动机中的哪一个作为另一个的条件。因此，（最善的）人之所以为恶，仅仅是因为当他把这些动机纳入他的准则时，他颠倒了它们的道德秩序。（Rel 6: 36; 31）

必须承认，“根本恶”这种表述在《道德形而上学基础》的文本中并未出现；但值得注意的是，这一学说的基础在那部著作中就已经具备了。说明这一点的最为清晰的证据也许就是由第I部分的结尾一段所提供的，在那里，康德写道：

人在自身之中感到有一种与如此应受尊敬的理性向他所提出的种种义务命令相对立的强大力量（counterweight）——他的需要和爱好的对立力量，而这些需要和爱好的全部满足即称之为“幸福”。但是，理性没有给爱好许诺任何东西，反而毫不动摇地发布它的命令，可以说是全然漠视和忽略了那些骚动不安且看似公平的要求（它们拒绝受到任何命令的压制）。由此产生出一个**自然的辩证法**——即，产生出这样一种偏好，此一偏好与这些严格的义务法则争执不休，质疑它们的合法性或者至少质疑它们的纯粹性和严格性，使它们尽可能的更为适应我们的愿望和爱好；这

也就是说，颠覆它们的真正基础，摧毁它们的全部尊严——这个结果最终甚至连日常的人类理性都不会予以赞同。(Gr 4: 405; 73) <sup>7</sup>

康德在此界定为“自然辩证法”并且也刻画为一种“偏好”的概念，正是他后来所称的“恶的偏好”。康德指出，此一偏好即在于，以需要和爱好之要求的名义，挑战（“争执”）道德原则那种至高无上的权威地位或是无条件的地位。这样做实际上就是使前者屈从于后者。因此，此一“辩证法”乃是介于在行为者的实践判断的过程中相互竞争以赢得最高地位的诸原则之间，而不是介于理由和作为心理力量或心理原因的爱好之间。通过把这种冲突刻画为一个辩证法，康德把它看作是道德理论的一个难题（虽然是一个具有伟大实践意义的难题），这个难题只能通过步入实践哲学，最终步入实践理性的批判来加以解决。<sup>8</sup>与之不同，在《单纯理性界限内的宗教》中，它被视为一个生存论（existential）问题，需要行为者之意志的根本转变或重新定向。但是，即使不考虑上述差别，这一段也表明，阐明根本恶学说的概念框架在1785年的时候就已经到位了。康德首次专门就此主题作了充分的说明，而且，在后来的著作中，他所做的就是解释恶的偏好这种属性如何与自由相容（这不是一个小任务），进而主张这种偏好是普遍存在的。我们现在就转而探讨这些问题。

## 二、偏好及其普遍性

这里的基本观点只是，偏好，像禀性一样，不是个体通常对之负有责任的那种事物。相反，偏好通常被解释为一种生理

状态，一种承袭下来的以某些方式行动或反应的倾向。<sup>9</sup>而且，至少在最初的时候，康德本人的论述似乎是与这种观点一致的。“所谓偏好 (*propensio*)”，在康德看来，“意指爱好之可能性的主观根据 (习惯性的欲求, *concupiscentia*[贪欲])”(Rel 6: 28; 23-4)。在附加于该定义之后的一个注解中，他援引所有野蛮人都有喝酒的偏好作为例证 (Rel 6: 28n; 24)。

从经验性的根据来看，康德的例子可能极为可疑，但它至少与通常所理解的那种偏好的含义是一致的。然而，在表述这一点之后，他进而主张“偏好与禀性不同，因为虽然它确是与生俱来的，但它不应当那样被表象；因为它亦可被视作是已经获得的 (如果它是善的)，或是由人提出从而加诸他自身之上的 (如果它是恶的)” (Rel 6: 29; 24)。由于这种思路断定在偏好和自由之间可能存在某种联系，所以它能使康德区分自然的偏好和道德的偏好，进而讨论恶的偏好。颇为遗憾的是，正是自由选定的偏好这样一种杂交概念看来是可疑的。

当然，康德一定已经意识到上述困难，他以一种两难的形式提出了这种困难。此一两难即来自于下述事实：一方面，只有行为者的行为，亦即自由的各种表达，才可以被归因；而另一方面，意志之道德的偏好，作为道德的，它是可归因的，作为偏好，它是一个先于一切行动因而本身并不是一个行动的任意 (*Willkür*) 的主观规定根据 (Rel 6: 31; 26)。因此，看起来就必须要么放弃只有行为才可以被归因这样一个原则，要么因其自相矛盾而抛弃拥有道德价值的偏好 (不论是善的偏好，还是恶的偏好) 的概念。

康德的解决办法在于引入“act/*That*” (行动) 这一术语两种意义间的区分。它的一种意义代表与道德律相关的那种最高准则得以选取的自由的运用，另一种意义则说明与该准则一致

的人类的日常行为 (*Handlungen*)。前者被刻画为“智性的行为, 仅可为纯粹理性所认知, 独立于一切时间条件,” 后者则被刻画为“感性的行为, 亦即经验性的行为, 在时间中被给予。”不足为奇的是, 康德也主张, 恶的偏好 in 第一种意义上是一种行动, “同时在第二种意义上则是一切不合规律的行为的形式根据 (*formal ground*)” (6: 31; 26)。

当然, 我们不能把康德刻板地理解为: 他将偏好与行动等同, 即便是将之与智性的行动等同, 因为偏好乃是我们所拥有的, 而行动则是我们所实行的。那么, 康德的论点或许是说, 这种具体偏好通过这种一种行动而获得, 或者至少是说, 它必须被表象为已然如此获得。必须承认, 这仍然给我们留下了被获得的偏好这个可疑的概念, 它首先就是麻烦的来源; 但如果我们牢记上一章所勾勒的意向 (*Gesinnung*) 论述, 就可开始理解康德在此所意指的观点。

一如我们上章所见, 康德的意向概念的独特特征就在于, 意向是被获得的, 虽然不是时间之中被获得的, 而且, 它构成了基本的或施控的准则, 该准则规定着作为一道德存在者的人的任意 (*Willkür*) 的取向。鉴此, 我们现在可以看到, 这种意向正是康德的道德偏好所意指者。而且, 这一发现把我们置于这样一个位置, 由此, 我们可对一种意向或道德的偏好为何等同于某一准则的各种根据获得某种更为深刻的理解, 亦可对意向之获得的所谓“永恒性”获得某种更为深刻的理解。

关于第一点, 重要的问题在于, 这种偏好乃是一种刻意的趋向, 由此, 它与自然冲动或者诸如此类都有所不同。因此, 所谓“恶的偏好”, 意指这样一种趋向, 至少在某些条件下, 这种趋向允许来自于爱好的非道德的因素的重要性超过道德的因素。就此而言, 这种偏好作为一主观的实践原则而发挥作用, 也就

是作为一种允许有限的、不道德的“宽大法则”(permissive law)来发挥作用。由于业已给出的理由,此一原则本身显然为恶,并且,一如康德所指出的,这种恶乃是一根本的恶,因为“它败坏了所有准则的根据”(Rel 6: 37; 32)。

诚然,这也是一类非常独特的原则或准则,因为它不会被认为是由行为者直言不讳、自己意识到了而选取的。一个人毕竟不必有一天刻意深思,决心使在某些条件下允许有道德休假这一点“成为他的准则”。恰恰相反,我们会发现,这一点乃是人一直所持的行为方式。但值得注意的是,由于这种行为是理性行为者的行为(或者人们至少是这样认为),所以它必须被视为包含着以“法则概念”为基础的,因而是以准则为基础的行为。

上文提到的那种准则的独特性也为理解的康德下述观点提供了入门的钥匙,这种观点认为,该准则的获得(*Gesinnung*之获得)是永恒的,等价来说就是,它之得以选取的那种行动具有“智性的”本性。而这种行动之所以是永恒的或是智性的,其原因并不在于它必须被视为是在某个永恒的本体界中发生的,而在于它不会被视为是在个人道德发展过程中的某个特定阶段得到实行的。与此相反,一如我们方才所见,这种给予非道德的动机过高的重要性、因而颠倒诸原则之适当秩序的偏好,当道德反思开始之时就已展开运作。因此,对那种以该偏好为前提之准则的选取必定是道德反思的前提,而不是在道德反思中得到揭示,这就是为何康德主张进行选取这种“智性的行动”“仅仅可为纯粹理性所认知,独立于一切时间条件”的原因。实际上,此一偏好的假设是作为道德实践理性的公设而发挥作用的;我们必须把某物作为恶的可能性条件,并且正如我们在下章中所见,同时也必须把它作为获致德性的可能性条件。<sup>10</sup>

即便假设自由选定的道德偏好概念作为道德实践理性的公设是可理解的，这些问题仍然是不清楚的：为什么我们必须假定恶的偏好（而不是善的偏好），为什么此一偏好必须被视为普遍者。那种认为人类本性之中有着善的偏好的论点，以及直觉上更为合理的、认为某些人有善的偏好而其他人有恶的偏好的观点，这两者似乎都是与康德的意向概念及其严格论相容的。尤其是后一种观点，它仅仅要求我们假定，每一个体在其根本的方式上，要么是善的，要么是恶的。但这种观点与下述学说极为不同，即人类种族，从整体上加以把握，从根本上而言，要么是善的，要么是恶的，更别提上述观点与那种认为人从根本上是恶的观点相同了。但值得注意的是，康德不仅认为有一种恶的偏好，而且还说，这种恶的偏好是“植根于人的本性自身之中的”，因而也是普遍的。那么，我们可以追问，康德为这种显然大胆鲁莽的主张提供了什么证据呢？

康德对此一显见问题的正式回答让人相当失望，事实上，这种回答似与先前把那种道德偏好作为一个公设的论述相冲突。康德并未提出证明恶的偏好具有普遍性的“正式论证”，他只是断言，提供此一证明的必要性由于“众多紧迫的例子，人的各种行为经验摆在我们面前的这些例子”（Rel 6: 33; 28）而消失了。简而言之，他似乎将之视为一种确定无疑的经验性的普遍概括。<sup>11</sup>但显而易见的是，即使为了论证的目的，我们接受了康德对于某些精挑细选的人类学证据的诉求，这种证据至多也只能表明，恶是广泛存在的，而不是存在某种普遍的恶的偏好。<sup>12</sup>由于康德认为此一偏好仅仅涉及到人之准则的最后的主观根据，而且它与有德性的经验性品格亦能完全相容，所以我们难以见出何者或许可以证伪他的主张。因此，也难以认真地把

该主张所意指的那种说法视为经验性的普遍概括。<sup>13</sup>

那么，这种主张会被视为先天的；事实上，作为一个公设，它必须是先天综合的。因此，它要求某种演绎或辩护；但既然康德未能提出一个演绎，我们就必须为他提出这样一种演绎。

此一演绎的关键在于，把善的偏好归之于有限的、为感性所激动的行为者，例如我们自身（要么是归之于整个种族，要么是归之于具体个人），这一点实属不可能。此一不可能性，连同严格论，便意味着，我们必须把普遍的恶的偏好归之于那些类似于我们自身的行为者。又由于，一如我们所见，这种不可能性不是逻辑上的（善的偏好概念对康德来说不会自相矛盾），所以上述结论便具有先天综合的地位。

作为展开这种分析的第一步，我们必须首先确定，若是，*per impossibile*（这实际上是不可能的），人能够拥有善的偏好，那么善的偏好会是如何。虽然康德并没有花费太多笔墨来描绘它，但从他对恶的偏好的刻画中，我们可以清楚地看到，这种善的偏好必须被构想为自身以准则为基础且使爱己的动机服从于道德的动机那样一种意向。换言之，善的偏好在于某种自发的偏爱（*preference*），这种自发的偏爱把道德性的抽象要求置于一个人自己作为一个理性的动物、其内在所固有的追求幸福的欲望这种需要之上。由于这种偏爱本身必须以某个准则为基础，进而存在于某一固定的策略之中，所以，将此一偏爱刻画为“自发的”似乎不太恰当。然而，重要的问题在于，对此一行为者而言，道德的动机或许，很自然地，在其重要性上总是压过爱己的动机。因此，对于幸而具有此一偏好的行为者来说，根本就不会有什么诱惑可以促使他去选取那些反对道德律的准则，从而他也不会认为道德律是在进行约束。在康德的理论架构之内，这便意味着，道德律不会采取命令的形式，各种道德要求



也不会被视为义务。

有趣的是，那种认为某些人要么拥有这种意向或偏好，要么能够获得这种意向或偏好的信念，恰好与康德称之为“道德狂热”（moral fanaticism）者相对应，他在《实践理性批判》论述尊重的后半部分批评了这种观点（KprV 5: 84-6; 86-8）。虽然严格说来，道德狂热囊括了各种把某种不同于对道德律的尊重的因素当作道德动机和意向的观点，但该文本却显示，康德实际上所关注的，乃是那些认为道德性的形式“高于”空洞的义务形式的观点。更具体地讲，他关注这样一些观点，这些观点把道德的意向置于爱（love），一种“适己的意愿”（*bereitwillige Ergebenheit*）之中，等价来说便是，把它置于那种不为任何职责或约束的思想所束缚的“自发的好感”（*freiwilliger Zuneigung*）之中（KprV 5: 84; 86-7）。

亦如文本所显示的，这些观点所存在的问题，并不在于这种道德性的更高形式的概念自相矛盾（它使那种认为有限的理性行为者不能拥有此一意向的主张成为分析性的命题）；而在于它反映出有限的、为感性所激动的行为者例如我们自身所不能获得的那种道德完善的理想。事实上，这种意向，亦即善的偏好，构成了康德所称的“神圣性”的主要特征，亦即“意向与道德律的完全适合性（*völlige Angemessenheit der Gesinnung*）”（KprV 5: 122; 126）。<sup>14</sup>针对神圣性能由人类所获得的假设，康德坚持认为，“人（就我们所知而言，亦包括一切理性的造物）所处的道德性阶段，即是对道德律的尊重。”又说，“他始终所处的道德状态，乃是德性，即冲突中的道德意向（*disposition / Gesinnung*），而不是“意志的种种意向（*intentions / Gesinnungen*）在假定拥有完全的纯粹性之后所体现出来的那种神圣性”（KprV 5: 84; 87）。

这种理想之不可获得的原因即在于我们的感性本性，但其方式决非让这种本性自身直接对我们的道德败坏 (failings) 承担责任。对《道德形而上学基础》中的完善的意志或者神圣意志来说，爱好和道德性之间的冲突根本不可能存在，从而也不可能出现各种不纯粹的意图相互冲突的情形，因为，按照假设 (*ex hypothesi*)，这种意志（或行为者）并不是由感性所推动的。与之相反，有限的、为感性所激动的理性行为者例如我们自身则不仅是自律的道德的行为者，而且也是欲望和爱好的造物，这些造物仍然倚赖自然的原因，所以既不能完全由我们控制，也不会必然地合乎道德性的各种规定 (KprV 5: 84; 86)。显而易见，这并不意味着，我们不能使我们以感性为基础的那些需要服从于道德考虑，进而不能够拥有德性。但它意味着，我们决无可能完全摆脱诱惑的吸引，亦无可能省除道德约束的需要。而且，我们不能被视为是拥有善的偏好的。

在康德看来，我们必得有道德约束，而这就等于是说，我们决不可能乐意 (*gern*) 出于义务而行动，也就等于是说，我们决不可能展现出一种遵循法则的“适己的意愿”，而这正是神圣意志的特征。诚然，我们有时也可乐意的做些合乎义务的事情，比如说，有些人出于同情，帮助他人；但这种行为，一如我们所知，不是出于义务，而且也缺乏道德价值。类似地，我们也可以有一种爱好来实行那些我们事实上出于义务而实行的行为。而且，在这些情形中，若我们的义务并不与我们的爱好相冲突，我们亦可乐此不疲。但值得注意的是，当我们出于义务而行动时，我们是基于对道德约束的认识而行动的，因而不是不觉愉悦的。

那么，在上述分析中，正是乐意出于义务行动的不可能性说明康德为什么拒绝把善的偏好归之于有限的理性行为者例如

我们自身这种可能性。若是严格论成立，恶的普遍偏好的推论即可从此一结果得出。简而言之，如果意向 (*Gesinnung*) 或一切任意 (*Willkür*) 的道德性质都必须被刻画为，要么是善的，要么是恶的，又如果善的本性由于刚才给出的理由而遭淘汰，那么，意向或任意是恶的，这一点必然成立。但是，坦率而言，这一结论似乎并不那么让人满意；因为它强烈地暗示出，康德的根本恶学说，虽然最初显得自相矛盾，结果却归结为一种平淡无奇的主张，即人的意志不能够具有神圣性。因此，在致力于使得康德关于恶的偏好具有普遍性的论述连贯一致时，我们仅仅只是使它变得无关紧要了。情况似乎就是如此。

显而易见的是，为了让那种恶的偏好普遍存在的学说重放异彩，除了坚持严格论的一般原则之外，我们还必须给出一个理由，从这个理由出发，我们可以将缺乏善的偏好视作等价于，或者至少是意味着，实际存在着恶的偏好。幸运的是，虽然康德决没有清晰地阐明他的观点，但这一解释的基础已由前文的分析提供出来了。其主要的观点即在于，我们只是不情愿地 (*ungern*) 服从法则这一事实不仅揭示出我们缺乏神圣性，而且也表明，我们实际上有一种促使道德考虑服从我们作为感性存在者的需要的偏好，也就是说，我们有这样一种趋向，力图让我们自身受到爱好的诱惑或“引导”，进而明目张胆的违背道德律，纵使认识到道德律的权威地位也不思悔改。<sup>15</sup> 更为确切而言，由于敞开接受诱惑不是我们有一感性本性这一事实的单纯结果，而是反映出我们就此本性所持的态度，更好来说，反映出我们对它的种种要求所赋予的价值，所以它可以被归因。又由于这种价值评价源于我们对自身福祉的关注，而这一关注与我们作为理性的动物的本性是不可分割的，所以这种评价又“植根于人性自身之中”（人性的禀性），从而也是普遍的。

### 三、根本恶的层次

康德指出，作为一种颠倒诸动机的适当秩序的单纯偏好，根本恶不必导致种种违背道德律的行为，更不必导致罪恶 (vice)，所谓罪恶，乃是指实行这种行为的偏好 (Rel 6: 37; 33)。<sup>16</sup> 因此，虽然说没有根本恶，违背道德律的行为和罪恶都是不可能的 (因为根本恶就是恶的可能性根据)，但反过来说却不能成立。就其本身而言，这提供了一种较之严格论所指出者要更为微妙的恶的论述。康德简短扼要但又极富暗示性的关于根本恶各个不同层次的讨论奠定了此一论述以及某些全新的难题的进一步的基础。一如他最初探讨该主题时所指出的，这些可被视为源初的恶的偏好之实现过程中的三个连续阶段，康德现在已将这种偏好与“恶的心灵”等同视之 (Rel 6:29;24)。

在这些阶段中，第一阶段被刻画为“心灵的弱点”，或遵循选定的各种准则的“脆弱性” (frailty/*Gebrechlichkeit*)。康德发现，这一点暗指圣·保罗的哀叹，“我所愿意的，我并不做！” (《罗马书》，VII,15)。在他对这一点的注释中，康德指出，它的要点在于，若是客观地加以思考，善，是一无可动摇的 (*unüberwindliche*) 动机，若是主观地加以思考，亦即从其实际的推动力量方面来考察，善又比爱好更弱。第二阶段是不纯粹性或不诚恳 (*Unlauterkeit*)。这种不纯粹性即在于那种将非道德的动机和道德的动机混同起来的偏好。在这一阶段，善，依然是所意欲的目标，但道德性所要求的那种客观的善 (或正义) 却不是充分的动机。一个人仍然需要道德之外的诱导，也可说是需要一种灌输，以便做义务所规定之事。第三阶段，即邪恶 (*wickedness/Bösartigkeit*) 阶段，在于那种选取恶的准则的偏

好。鉴于康德拒斥恶魔般的意志的可能性，所以，这一偏好不能被理解为是为了恶的缘故而选择恶的策略，而应理解为一种完全忽略道德动机（它总是存在的）而选择那些源于爱好的动机的策略。于是，在这一阶段，诸动机的适当排序明显就被颠倒了，即使行为者实际行事时可能仍会继续遵守道德律的原则（Rel 6: 29-30; 24-5）。

在他后来关于根本恶的讨论中，康德回到这种“恶的心灵”的概念，他说，这样一种心灵“可以与普遍地（*im Allgemeinen*）为善的那种意志（*Wille*）共存”（Rel 6: 37; 32）。此外，他现在把恶的前两个阶段刻画为“无意”（*unvorsatzlich*）之罪，而把第三个阶段刻画为刻意之罪或有意（*vorsatzliche*）之罪，这是“人类心灵的根本变态（*perversity*）”，即使它不会导致实际的罪恶或是与道德律直接对立的行为。最后，也最为重要的一点，康德指出，第三阶段的根本特征在于，它是一种有计划的（*systematic*）自欺。这里的观点是，一个人告诉自己，只要他的公开行为与道德律保持一致，他就是在做道德性所要求的一切。因此，康德指出，这一阶段可以与某种无根据的道德自满共存，这种自我满足源于下述事实，即一个人幸运地避免了那些也许会导致实际的不合道德的行为的环境（Rel 6: 38; 33）。

恶的偏好之发展过程的不同阶段的论述显然为那种认为恶的偏好是普遍的，等价来说就是它“植根于人类本性之中”的主张提供了某些极为必需的额外内容，但这一论述也指出了种种新的困难，这又可能被认为是给康德整个根本恶概念的连贯一致性投下了进一步的疑问。而且，这些困难涉及恶的偏好发展过程的各个阶段，也就是说，涉及根本恶的各个层次。

首先，就初始阶段而言，我们似乎难以见出，鉴于康德的自由概念（尤其是结合论），他如何为道德弱点的观念，更为一

般地讲，为“无意之罪”的观念留下余地。其次，即便保证了这样的可能性，道德弱点为什么算作是道德的恶，也仍然是不清楚的。按照康德的正式学说，这种恶在于选取（或者偏好于选取）恶的准则。但这里的假设却是，准则是善的，道德失败（failure）只是在于行为者没有能力按照准则来行事。

虽然第二阶段，即不纯粹性，与脆弱性（frailty）混在一起构成了一种无意之罪，但该阶段却提出了相反的问题：不纯粹的“心灵”如何可能在任何意义上被视作是道德上善的？一如我们所知，在这一点上，康德是坚定不移的，即他坚决主张，任何依赖道德之外的（extramoral）动机作为履行义务的条件做法，都会摧毁一切道德价值。<sup>17</sup>然而，正是他现在所主张的发生在不纯粹性的情形当中了。最后，同样的考虑使这一点更为让人困惑：康德如何能够认为，即便是邪恶，亦即恶的偏好的第三个层次，也能与善的意志相容。<sup>18</sup>

在探讨这些问题时，重要的是牢记这样一点：根本恶的三个层次与使道德动机服从爱己的动机的三个阶段恰好对应，而后者构成源初恶的偏好。因此，康德的分析力图表明，动机的适当排序的颠倒如何可能被认为是在前溯地（progressively）展现自身的。然而，如果我们要把握这种分析，就必须假定，自欺（康德只是在结合第三层次时才提到它），或者无意的罪，从一开始就在起作用，事实上它是恶的偏好的重要组成部分。<sup>19</sup>

让我们由此入手，如果把康德所说的“人的本性的脆弱”或“人的心灵的弱点”等同于单纯恶的偏好本身，那么，我们就可以认为这种概念不仅是与他的自由概念相容的，而且也是与他的恶的论述相容的。就此而言，由于前已给出的理由，这种脆弱或弱点就既是自由选定的，又是恶的。这里的基本观念业已暗含在早先有关偏好的论述之中，它认为，易受诱惑的影响（现

在已被刻画为弱点),这乃是赋予人的感性自然本性的种种要求的以源初的首要地位的直接结果。易言之,所谓在道德原则与爱好的要求相冲突时缺乏足够的力量遵循道德原则,这首先就反映出对这些原则缺乏充分的认同。因此,自欺从一开始就进入了这幅图景,它把实际上是对人自身行为的自由评价描绘成他无须对此负责的“弱点”。<sup>20</sup>这样一来,康德的论述作为道德心理学的一点内容便也不再显得不合理了。不管怎样,这种论述都不会再包含任何新的超出那些与恶的偏好概念相联系的困难了。

不纯粹性,与脆弱一样,必须被视为一种偏好。它涉及到自欺,因为一个不纯粹的心灵与一个人单纯受义务思想所推动那种虚假的信念正好可以相互调和。因此,这种偏好在一定程度上就是一种向自身隐瞒这种不纯粹性的倾向,正如在脆弱的层次上一个人诉诸于弱点为自己开脱一样。由于康德认为,我们决不可能确定无疑地了解我们自身的推动作用,所以这一点应当不足为奇。相反,让人惊奇的倒是,至少让《道德形而上学基础》的研究者惊奇的是前面提到的那种主张,这种主张认为,此一偏好与“一般为善的意志”是相容的。当然,这原本只是一个极为普遍的、有关根本恶的学说与善的意志概念是否相容的问题,但这个问题却将不纯粹性作为一个特别的例证,这实在是不同寻常。于是,我们必须进行这样一种论述,这个论述要说明:一个行为者如何可以说是,既有恶的偏好,更为具体地讲,有一不纯粹的心灵,同时又有善的意志。

我们几乎不能主张,康德在《单纯理性界限内的宗教》(或别处论及该问题时)中提供了这种论述。但值得注意的是,他至少显示出对这个问题的敏锐意识。这种意识反映在他关于恶的心灵和善的意志的对比之中,也反映在他的这样一种刻画之

中，即，他把善的意志刻画为“一般地善 (in general good)”的意志，以与所假定的那种整体地善 (wholly good) 的意志相对立。此外，康德还认为，虽然恶的偏好因人类的能力所限而不可根除，但是“克服它必定是可能的，因为它在人身上被发现，而人这种存在者的行为本是自由的” (Rel 6: 37; 32)。

后一主张指出了康德的德性概念，因而也指出了下一章的主要论题。事实上，我们将会见到，只有按照康德的根本恶学说，我们才能充分理解他的德性概念。但值得注意的是，甚至在这种考虑之前，我们也必须指出两点，这两点与我们目前所讨论的问题有着直接的关系。一点是，作为一种偏好，一般的根本恶和特定的不纯粹性可能遭到抗争，其结果甚至可能是，即使不是完全遭到根除，它们也会落败。当然，这正是康德在上一段所引用的那个段落里所指出的观点，并且这种观点也为善的意志概念留下了地盘，这种意志被视为对此抗争的衷心诚意的认同。另一点是，在不纯粹性方面，显而易见的是，虽然我们需要道德之外的动机，但这种不纯粹性与深层次的道德认同 (commitment) 是相容的。因此，康德说准则有善的准则 (客观而论)，又说意图 (intention) 有道德的意图，即使不是纯粹道德的意图 (Rel 6: 29-30; 24-5)。问题仅仅在于，一如脆弱的情形，这种认同不是总体性的 (total)，虽然有种趋向告知人自己它是总体性的。

当我们谈到邪恶 (wickedness)，亦即根本恶的第三层次时，情形似乎就大不相同了，而指出这种恶与在任一意义上皆为善的意志之间如何相容时所包含的困难似乎也更为严重。康德不仅把邪恶刻画为一种有意之罪，从而表明它不只是一单纯的偏好，而且他还指出，这种邪恶的特征在于，它完全忽视道德的动机。只要自己的行为不与道德律相冲突，他就会感到满意，以



为自身具有德性。而且，一如我们所知，正是在此一阶段，自欺最为充分地得到发展，道德动机则彻底遭到排斥。因此，正是在这里，我们发现了对颠倒诸动机的适当秩序的最为充分的表达，这种颠倒从一开始就暗含在这种偏好当中了。

但是，对康德来说，至关紧要的却是，即便是在这一层次，人也没有完全抛弃道德的考虑。自欺抑或邪恶的虚伪，一如俗谚所云，乃是“罪恶给予德性的赞美”。<sup>21</sup>因此，人们至少还会有一种维持合法性 (legality) 的关切，甚或还一心要为人的各种不道德的行为辩解，以为它们只是某一法则允准的例外情形，该法则即使在它被违背时也仍然被视为是普遍有效的。如果这一点不能成立，那么，道德的自满以至虚假的自满就几乎没有什么根据。由是奠定了理解下述观点的一个可能的基础，即虽然康德主张严格论，但他如何能够坚持，我们仍然可以结合根本恶的这个层次来谈论善的意志。

这一理解的核心在于善的禀性，尤其是人格的禀性。由于这种禀性像所有禀性一样，本身就不可根除，因此，善的种子 (germ) 即使在最为恶毒的犯罪者那里也还保留着 (Rel 6: 28; 23)。康德的确是认同上述观点的，他拒绝恶魔般的意志，又信守有着“腐败之心” (corrupt heart) 的人发生转变的可能性。康德在该情境中提的是善的意志 (Wille)，而不是任意 (Willkür) 或是意向 (Gesinnung)，这一点或许是意味深长的。它表明，在他心中，有一种道德上立法的理性的“善”，而这正是人格的禀性。

至少初一看，善的意志概念似已从《道德形而上学基础》I 开篇最初所提出的那些概念中被远远地排除出去了。我们当会记得，善的意志，乃是指一种单纯出于义务而行动的意志，而且，不仅它本身是善，而且也是毫无限制地是善的。与之不同，

《单纯理性界限内的宗教》中的善的意志则受到根本恶的影响，就此而言，这时候的善的意志纵使是有过，也是极少纯粹出于义务而行动的，而是在持续不断地进行自欺的筹划。

然而，进一步的思考表明，这两个概念毕竟是极为接近的。首先，在《道德形而上学基础》中，康德已将那种在人的各种状态下皆为善的意志（亦即不完善的善的意志）同那种完善的善的意志或神圣意志对比起来（Gr 4: 414; 81）。此外，他偶尔也提到一种绝对（*schlechterdings*）善的意志，这种善的意志，不是指一神圣的意志而仅仅是指一贯基于绝对命令而行动的意志（Gr 4: 437, 447; 104, 115）。<sup>22</sup>这种说法本身就为虽然是善的、但却并非绝对地善的那种意志概念留下了余地。最后，在《道德形而上学基础》Ⅲ中诉诸于两种主动作为致力于道德性“演绎”的一个部分时，康德把“善的意志”（good will）与“恶的意志”（bad will）作了一番对比：所谓善的意志，涉指作为智性世界的一个成员的那种意志，所谓恶的意志，涉指作为现象世界的一个成员的那种意志（Gr 4: 445; 122-3）。由于他还断言，善的意志构成恶的意志的法则，所以他在此运用善的意志概念的方式，恰好与我所指出的他后来联系邪恶的（wicked）意志而运用善的意志的方式相同。因此，康德在《单纯理性界限内的宗教》中讨论善的意志问题时所包含的两重含义（ambiguity）在《道德形而上学基础》中就已出现了。

## 第九章

### 德性和神圣性

在植根于我们自身中的那种善的禀性的道德发展过程之中，我们不能从我们自然而然的清白无罪开始，而必须由下述假定入手，即任意(*Willkür*)在选取那些与其源初的道德禀性相反的准则时是邪恶的；并且，由于这一偏好是不可根除的，我们还必须从针对它的那种不会停息的抗争行为(*counter-action*)开始。(Rel 6: 51; 46)

一如上面出自《单纯理性界限内的宗教》的这段话所揭示的，根本恶的学说不仅界定了我们的道德状态，而且为有限的、不尽完善的存在者例如我们自身设定了道德的日程表，即，尽我们最大能力，同极不情愿使我们感性本性的要求服从于道德性的规定这种无可消除的现象作坚决的斗争。由于这种勉强是不可消除的，所以我们决不可能获得神圣性；但由于我们能够与之抗争，甚至成功地使我们的感性自我受到我们的道德自我的支配，所以我们又能够拥有德性 (*virtue*)。然而，康德的德性论述由于他坚持这一点而复杂化了，即虽然神圣性是不可获得的，但我们有义务为之奋斗、追求，而且，事实上，这种努

力或担当 (commitment) 是德性生活的本质特征之一。因此, 本章我们将完成关于康德道德行为能力的分析, 它分为两个部分。第一部分勾勒康德的德性概念并考虑它同根本恶理论的联系; 第二部分分析德性和神圣性的追求之间可能存在的联系以及康德为解释我们如何可能在道德上被要求追求一不可获得的理想所作的种种努力。

### 一、德性的本性

康德在《德性论》一书中把德性作为一个性格特征加以讨论, 该书包含了他对这个问题最为充分的论述, 这种讨论很大程度上体现在他界定一系列的德性义务或者伦理义务并为之作出辩护的努力当中。与法律的义务 (这是《法权论》一书的主题) 一道, 它们构成了《道德形而上学》一书中所考察的两种义务。这两种义务都建立在绝对命令的基础上, 其间的差别主要在于各自的立法的类型或适合各自的约束不同。法律义务, 例如遵守契约的义务, 乃是一种外在的立法, 我们必须履行这些义务。德性义务, 或是伦理义务, 例如慈善的义务, 则与之不同, 它们是自己立法的, 用康德的话来讲, 是由“内在立法”所颁布的义务, 它们所包含的惟一一类约束就是自我约束 (MS 6: 218-22; 16-21)。然而, 康德也认识到, 伦理的立法或内在的立法同样也规定必须履行法律义务, 以致这些义务, 事实上是所有义务, 都至少是一种“间接的伦理的”义务 (MS 6: 221; 20-1)。

与立法模式的这种差异紧密相联的, 还有两类义务所涉及的对象之间的差别。法律义务对某些特定的行为类型发出命令 (或是予以禁止), 而德性义务只是命令某些目的的选取。<sup>1</sup>因此,

《德性论》中的重点乃是为下述主张辩护，即事实上存在各种合乎职责的目的，也就是说，那些同时就是义务的目的也是存在的。特别地，康德主张，有两种这样的目的：个人自身的完善(perfection) 和他人的幸福(happiness)。第一种目的产生出人对于自身的一系列义务（一如我们所见，其中包括追求神圣性的义务在内）；第二种目的则引发了对于他人的一系列义务。这两种义务一起构成了各种德性义务。但是，康德坚信，即使没有外来的约束，我们也有履行法律义务的伦理职责，正因如此，他也坚持认为，德性的活动不局限于德性义务的履行。一如康德所指出的，“做有德性之事，并不必然在恰当的意义成为德性义务”（MS 6: 394; 55）。

在《德性论》以及别处，康德采用许多不同的方式来界定德性，其中，德性被视为性格的特征之一，并且几乎所有定义方式都包含着与神圣性的对比以及某种以道德原则为基础的自我约束或自我统治(self-mastery) 的观念。他运用这样一些术语，有代表性的如“能力”(ability) 或“才具”(capacity / Fertigkeit)， “勇气”(courage) 或“坚毅”(fortitude / Tapferkeit) 以及“心灵的力量”(strength of mind)， “灵魂”(soul) 或“准则”(maxim) 等等来描述德性这个概念。在这些用以描述的术语之中，最有助益者或许就是，他认为所谓德性，乃是指“按照内在自由原则的自我约束，而这种约束所凭借者，即是一个人的义务与其形式法则相一致这种单纯思想”（MS 6: 394; 54）。<sup>2</sup>

作为自我约束或自我统治的一种形式，德性必须包含性格的力量，这种力量就在于当爱好与道德要求相互冲突时所表现出的一种控制个人爱好的实际能力。我们将在下章考虑康德对于某些就此观点所做的那些常见批评的回应。目前，我们只要

指出这一点就够了,即这种对爱好的控制不会造成完全的压制。一如我们在《单纯理性界限内的宗教》中所见,康德把各种爱好都包括进来,作为善的禀性的一部分,并且,一般来说,他主张,只有当爱好引导我们忽视我们的义务的时候,它们才需要受到阻碍。而且,康德往往认为,德性的意向,这种“道德健康的状态”,乃是以履行义务时仍然兴高采烈为其特征的。<sup>3</sup>

鉴于《道德形而上学基础》中道德价值的分析以及康德对于我们乐意履行我们的义务的否认,这一观点似乎让人惊讶不已。但是,一如卡尔·阿梅里克斯(Karl Ameriks)所指出的,这正是康德的自由概念所要求的。<sup>4</sup>恰当地加以理解,这一概念产生出一幅德性性格的图景,按照此一图景,真正德性之人,即能够真正进行自我控制的人,会被视为这样一种人:他们首先极少甚或完全不受诱惑,而不是忙于与诱惑进行英勇的持续不断的斗争。正是不会受到诱惑的影响从而亦不可能以其他方式行事这一点,使得履行义务仍然兴高采烈的情形出现成为可能。

这种观点的根源我们业已在第八章联系根本恶的分析作过一些探讨。一如我们在第八章所见,起初被视为是面对诱惑时的明显直接的弱点的,依据进一步的分析就成了自由的一种表达,更具体地讲,成了针对爱好的某些目的的一种评价。因此,如果作为自由的行为者我们容易受到诱惑,那么这只是因为允许我们自身受到诱惑。简而言之,在康德理性行为能力的模型(结合论)中,“屈从”于诱惑并未被设想为是对某种占优势的心理力量的克服,而是被设想为一种内在的选举:支持某些目的,选取这些目的作为个人自身的目的。至于为何我们极少以这种眼光来看待这个问题,一如我们所见,似可从自欺的角度加以解释。

康德的德性论述，包含了履行义务时仍然兴高采烈的行事态度，这正是视诱惑为自己订立的观点的直接结果。鉴此，我们可以得出结论，真正德性之人是那些不会允许他们自身受到诱惑的人，更为恰当地讲，由于任何有限的行为者都不可能逾越诱惑的影响，所以真正德性之人就是那些不会允许他们自身受到我们这些人难以抵制的事物的诱惑的人。康德在《德性论》中明确地谈到这一点，在那里，虽然他指出德性的力量唯有通过它所克服的障碍的强大程度才能加以衡量（这暗指亨森的“战斗模型”），但他也认为，这些只是“人因其爱好而创造”（MS 6: 405; 67）的障碍。<sup>5</sup>这里的要旨当然不在于一个人创造自身的爱好，而在于一个人居然赋予爱好的满足较义务的履行更高的价值，从而允许这些爱好成了道德性的障碍。于是，自我控制必须被理解为是对这种偏好的控制，而不仅仅是对于这些爱好自身的支配。鉴于这些爱好都包含在善的禀性之中，所以这正是人所应该期待的。

而对康德的德性概念同样关键的是，性格的实际力量或自我控制与对自身性格的单纯能力（Capacity/*Vermoegen*）之间的区分。后者为一切理性行为者所共有；不论这些人多么虚弱，多么罪恶，依据他们的道德自律，都会有这种能力；前者则必须通过自制（self-discipline）的过程才能获得。就此而言，它只能由极少数人所获得，虽然康德的确坚持认为我们所有人都有获得它的义务，因为我们原本都有能力这样做（MS 6: 397; 58）。能力和控制之间的差异也就是实践理性的自律（autonomy）——它为一切道德行为者所共有——及自治（autocracy）之间的差异，所谓自治，乃是指当爱好违背道德律时对之进行支配的力量（MS 6: 383; 41-2）。<sup>6</sup>在康德看来，德性要求自治，虽然这种自治只有在自律的基础上才是可能的。由于一神圣的存在

者，按照定义，没有相互竞争的种种爱好，所以这样的存在者也就没有自治的需要，因而也没有德性的需要。然而，一如我们所见，康德认为，德性乃是有限的存在者例如我们自身所能希望获致的最高的道德状态。

但是自我控制或自我支配仅仅是德性的一个必要条件，而不是一个充分条件。在康德看来，那使德性区分于自我控制的其他形式的因素，就是德性以“内在自由的原则”为基础，也就是说，以行为者自由选取的某个道德原则为基础。因此，不论是基于纯粹机智的考虑的那种自我控制（甚至一个罪犯也能做到这一点），还是由单纯的习惯所产生的那种无须借助诸原则的有意识导向的自我控制，在康德的意义上，都不能算作德性。更有进者，即使行为者习惯于以在道德上受赞扬的各种方式行动，后者也是成立的（即他也一样不能说是德性之人）。一如康德在一重要的段落中所指出的：

因为除非这种习惯（diese）来源于深思熟虑、坚定不移且不断纯粹化的原则，否则，这种习惯就会像任何其他机械实践的理性机制一样，既不可能对所有情形都万无一失，也不能保证在抵制新的诱惑所引起的诸多变化时稳操胜券。（MS 6: 383-4; 42）<sup>7</sup>

在这一个以及类似的段落里，康德反对某种道德的向生论（tropism），这种观点认为，仅仅是习惯性的“善”的训练即可产生道德，而不是发展那种基于坚定持守的原则作出独立的道德判断的能力。<sup>8</sup>一如文本所揭示的，康德的观点则是，没有这种能力，面对要求道德决定的新的情形抑或面对他不曾受训以对之进行抵制的那些新鲜诱惑时，他便不能准备妥当。因此，康



德又一次认为，德性要求各种确当的原则，并且，德性本质上在于一种意向 (*Gesinnung*) 或思维方式 (*Denkungsart*)，这种意向或思维方式彻底使这些原则内在化。这种内在化过程于是反映在那些相对来说较少受到诱惑影响的情形当中。

虽然讨论康德道德理论的细节不是我们在此所关注的问题，但必须强调指出的是，这一段也表明他与这样一种观点相去甚远，这种观点将道德原则视作一些僵化的规则，也就是一个人为了确定在给定情形下什么才是正当的行为过程从而以一种机械的方式加以运用的规则。规则的向生论与习惯的向生论一样糟糕，其理由亦如前述。因此，德性的行为者不是受这些规则的支配，而是认同那些广泛的原则（追求合乎职责之目的的准则），这就为运用这些原则进行实践的判断留下了很大的余地。<sup>9</sup>

最后，从我们到此为止所作的全部讨论来看，应已显而易见的是，德性所包含的，不仅只是经由原则的坚定认同（一种业已成为原则的自我控制）而加诸个人爱好之上的力量，而且还包含（事实上也是最主要的一点）单纯出于义务而行动的意向或持存的准则，等价来说就是使对道德律的尊重成为支配个人行为的最高规范。这一点直接表达在康德所界定的“普遍伦理命令”的命题之中：“要出于义务的动机来履行你的义务” (*handle pflichtmaessig aus Pflicht*) (MS 6: 391; 52)。它也成为康德下述论点的前提，即，虽然德性义务有许多，但却只有一种“德性职责” (*Tugendverpflichtung*)，因为只有“一种德性的意志取向 [*Gesinnung*]，作为规定我们履行我们的义务的主观根据” (MS 6: 410, 73)。<sup>10</sup>

但是，这一情形由于康德后来的著作中所包含的更为庞杂的道德心理学理论而复杂化了。因此，虽然他继续坚持义务动机的必要性，但他也赋予某些爱好以一种虽属次要但却仍具道

德意义的地位，例如爱，而从《道德形而上学基础》的立场来看，这些爱好似没有任何道德意义可言。”虽然这种新增的复杂性使得康德后来的立场较早先的作品的观点更富吸引力，也使之更为接近于我们对人之“善”的直觉，但它的确也引发了一些涉及到他的整个学说是否连贯一致的新问题。

这个问题在第六章我们就已接触到了，我们曾提到，在《德性论》中，康德主张，我们有一种培养我们的同情感的间接义务（这种义务也包括访察人类悲惨的处境例如医院和债务人监狱）。这一论点似与《道德形而上学基础》的道德价值论述发生了触目惊心的矛盾，而在讨论它时，我曾提出，这种间接的义务必须被理解为这样一种要求，即要求我们增强对人类苦痛的敏感性，以便更为能够履行慈善的义务。然而这一观点本身要求进一步的澄清，因为它被至少从两个不同的方式加以理解，而康德却并未在这两者之间作出任何区分。

也许理解此一观点最为自然的方式乃是将之视同下述：我们在我们较善的时候有一种为我们最恶的时刻做些准备的义务，以便当义务本身不能推动我们时，我们至少能够做义务所要求做的。按照这种解读，义务动因直接的发挥作用，只是在准备过程之中（我们培养我们出于义务的同情感），而不是在实际的合乎义务的行为当中，因为这些行为本是受到业已发展的同情感所推动的。这种观点与康德的下述评论一致，即同情这种情感乃是“自然植于我们之中的诸多冲动之一，以便我们可以做那种单纯的义务思想所不能达成的”（MS 6: 457; 126）。此一观点同样与康德在“万物的终结”一文中所提到的那个常被引用的论点一致，该论点认为，所谓爱，乃是指“自由地接受另一个人的意志，并使之成为自身的准则，”它是“对不完善的人的本性的一个不可或缺的补充成分[*Ergänzungstück*]”（8 :338）。

但这并不是各种情感如同情和爱之道德功能得以理解的惟一方式。我们也可以将这些情感视作促进我们出于义务而行动的能力的因素,而不是将其视作取代甚或增补义务动机因素,在我看来,这种理解与康德的观点也更为一致。然而,为了看到这一点,我们必须重新思考在康德所谓不尽完善的义务概念或者广义职责的义务概念,亦即选取某些目的的义务而不是实施具体的行为的义务概念这一背景之下的道德的推动作用整个问题,进而重新考察根本恶的学说。由于在《道德形而上学基础》中道德推动作用的问题只是匆匆带过,未予详论,而根本恶的学说则完全不在考虑之列,因此,康德后来关于道德推动作用的论述要比最初致使人所相信的那种见解更为复杂,这就不足为奇了。

让我们简短地考虑一下慈善义务,即那种按照个人的方式促进急需之他人的幸福而不求获得任何回报的义务(MS 6: 453; 122-3)。作为一广义职责的义务,除了或许在某些限定条件以外,它一般不会要求我们实行任何具体的援助行动。因此,决定何时,对谁,在何种程度上,以及花费多大的个人代价来提供这类援助,这个问题就留给行为者本人了。显而易见,德性之人充分认同这一目的,因而将此视为一种义务,即尽其可能以一种与其他的道德要求保持一致的方式帮助他人。问题就在于,要求尽其可能而行事并不是要求做任何具体之事;正是在这一点上,即,在普遍要求向具体行为过渡这一问题上,处于道德的(extramoral)情感发挥了作用。在同情感的情形中,这是一种增强我们对于我们自身的苦痛的敏感性的问题,而其所凭借的方式乃是使我们更多地意识到这种苦痛,更能够被这种苦痛所打动。这又会增进我们行善的能力。

但是,为什么德性之人需要受到同情(除此之外,或许还

有爱)的打动?这种需要又如何与单纯出于义务而行动这种决定性的要求相容?为了解释这一点,我们必须引进根本恶的学说。一如我们所见,这种恶的本质在于我们身上那种不可根除的易于受到诱惑影响的本性,按照前面解释的方式,诱惑被理解为是自己设立的。当然,这种易受影响性(susceptibility)不仅可以适用于完善的义务,也可以适用于不完善的义务。一个人可以受诱惑而违背一合法的契约或是拒绝帮助急需之人。但值得注意的是,正是因为诱惑的未规定状态,我们才特别容易受到它们的影响,从而忽视那些不完善的义务,例如行善。由于至少在大多数情况下,忽视为急需之人提供帮助的机会,其中并没有罪过或过失(demerit),所以为自身的这种忽视作出辩护相对来说会容易一些。<sup>12</sup>

因此,正是针对这一偏好,真正的德性之人必须小心警惕,也正是在这时,支援性的(supportive)情感发挥着作用。极为粗略地讲,我们的观念是,这种情感,如若培养得当,即可提供出一种重要的力量,以抵消和平衡自我重视(self-regarding)的爱好,亦即我们倾向于允许自己受到采取道德休假的诱惑的爱好。例如,我真的同情某人的不幸,以至于在我能够帮助此人时我就较少倾向于追求我自身的正当目的。那么,基于这种解读,上述情感就是一种反对恶的偏好的武器,而不是像康德所设想的那样,这些情感进入道德生活成为直接的推动因素。相应地,正是在这个意义上,它们能够使我们做“单纯的义务思想所不能达成的”事情。

最后,虽然充分展开这个论点将使我们大大超过本著作的界限,但应予以指出的是,这与涉及道德意向的培育发展的工具价值类似,康德在《判断力批判》中将这种意向归于对(自然的)优美和崇高的敏感性。<sup>13</sup>这不是说,拥有这种敏感性就等价

于拥有德性的意向，更不是说，敏感性的拥有是它的一个可接受的替代者（多于同情或爱作为动因都会成为尊敬之可以接受的替代者）；而是说，这种敏感性的上升增强了我们的实际能力（ability）（与我们的单纯才具[capacity]相对立），能使我们从爱好的影响中脱身，选取道德性所要求的普遍主义的视角（universalistic perspective）。于是，在这个意义上，审美情感同样也是抵制恶的偏好的斗争中一个有价值的武器。这或许有助于解释康德的这样一种主张，即“我们要求每个人把趣味判断中的情感好像作为是一种义务（*gleichsam als Pflicht*）”（KU 5: 296; 162）。<sup>14</sup>

为了理解康德的德性概念，我们还必须考察它遭到反对的那些条件。这些条件有二，一为罪恶（*Laster*），一为单纯的德性缺失（*Untugend*），在《德性论》中，康德对它们作了明确的区分。因此，借助于他在《单纯理性界限内的宗教》中用以解释其严格论的同一个类比，康德宣称，所谓德性的缺失，亦即他所刻画的道德的弱点，作为德性在逻辑上的对立面或自相矛盾而与德性相关，而前者即罪恶则作为德性的实在的（real）对立面或反面与之相关（MS 6: 384; 42）。

由于从逻辑上讲，德性的否定或者非德性（矛盾对立面）其中必须包括罪恶在内，所以这种阐述在某种程度上乃是误导性的。但值得注意的是，康德的论点显然是说，仅仅是缺乏德性，亦即缺乏那种被理解为性格的力量或服从道德律的决心并且缺乏这种性格力量或是决心的自我统治，这不等价于现实的罪恶或邪恶（*vicious or wicked*）。罪恶或邪恶与缺乏德性极为不同，因为罪恶或邪恶不仅是一种刻意的而且也是一种业已成为原则的（*principled*）对一个人义务的违背。这并不是说，不履行

义务本身也会成为一个原则（那是恶魔意志的标志），而是说，罪恶之人坚定地认同那些不道德的原则（MS 6: 390; 50-1）。

实际上，相对而言，康德较少论及罪恶；但是，他关于这一问题的观点最为清晰的陈述或许就包含在那个旨在批评亚里士多德把德性刻画为两极之间的中间（mean）的段落里。那种认为德性即是两极之间的中间的观点所存在的问题，一如他所见，乃是在于：

那区分贪婪（[avarice]作为一种罪恶）和节俭（[thrift]作为一种德性）的，不是说贪婪包含了过分的节俭，而是说贪婪有着一种完全不同的原则（准则）：经济节约原则，它不是为了享受个人财富，而只是为了占有这些财富，同时却否认由之而来的任何享受。（MS 6: 404n; 65）

在下述两个方面，康德对待亚里士多德的态度可能有失公允，一是以为他视德性为机械性的习惯生活（habituation）所形成的产物，二是未能承认其先辈的论述之中实践理性所发挥的重要作用，<sup>15</sup>但我们必须指出的是，他的确成功地唤起了人们注意到他们关于德性和罪恶的观点有着本质的差异。如果，我们和亚里士多德一道，把德性本质上诠释为有助于人类繁荣的习惯性欲望，那么视德性为一中间条件，视罪恶为一极端，这也许合乎情理。然而，若从康德的概念出发，以这种方式来看待罪恶就显得毫无意义。欲望可以是过度的，欲望也可以是不充分的，但准则却不能如此。类似地，一个人不可能在遵循其准则时做得过度，虽然他当然能够选取那些招来过度举止的准则。

于是，从康德的观点来看，那使德性区别于罪恶的，并不

是一个人遵守某一准则的程度，而是一个人所遵循的准则的本性。这一点由贪婪的例子得到极佳说明，此例表明，那使贪婪成为罪恶的，乃是贪婪之人将单纯的财富占有设立为最终的目标并使之成为好像是一个原则的事情，亦即不能允许任何东西干扰对此目标的追求。此一原则之所以是不道德的，其原因就在于，它必然导致违背义务，不仅违背对他人的义务，而且也违背对自身的义务。

与此不同，单纯的德性缺失或道德弱点与善的准则是相容的，甚至，一如康德在某一处所指出的（反映了《单纯理性界限内的宗教》的观点），它与“最善意志”(*dem besten Willen*)也是相容的(MS 6: 408; 69)。这一点尤其表现在无法履行(至少在一定程度上他可能无法履行)德性的义务这种情形之中。与那些实际上“使不遵循这些义务成为他的原则”的罪恶之人不同，不合德性或道德虚弱之人认识到追求由这些义务所规定的目的的普遍职责：帮助他人并且培育个人的完善。于是，在这个意义上，此人有着确当的准则。失败则是在于缺乏充分的决心按照这些准则而行动(MS 6: 391; 51-2)。此人在履行其义务时容易被转移目标(*sidetracked*)，用康德的话来讲，“让他自身受其情感和爱好的统治”(MS 6: 408; 70)。然而，又一次如康德的措辞所揭示的，这种“弱点”本身就是一种自由的表达，因而是可归因的。

我们已在好几个场合提到康德的德性概念和他的根本恶学说之间的联系。这种联系在道德弱点的论述中也十分明显。虽然它在一个不同的层次上运作（因为它涉及对义务的实际忽略而不是忽略义务的单纯偏好），但是这个论述与对作为根本恶第一个层次的脆弱或弱点的分析紧密平行。<sup>16</sup>不过，一如本章开头

就已强调指出的，德性和根本恶之间的联系的关键乃在于下述主张，即道德生活不从清白无罪开始，而从与邪恶的斗争起步。

这就是为什么在《单纯理性界限内的宗教》中，康德坚持认为德性的追求所包含的不仅仅是“习惯 (*Sitten*) 的改变”，而且也包含“心灵的改变”，即某人意向 (*Gesinnung*) 的革命或根本转变这种观念的原因 (Rel 6: 46-7; 42-3)。<sup>17</sup> 必须承认，这一思路在《德性论》中不是那么明显，但也不是完全就不存在。因此，在一段话里，他的主要观点是，德性唯有通过培养和实践才能获得，康德作出结论说：

但是实践德性的决断 [*resolution/Entschliessung*] 必须一蹴而就，因为时不时屈从于罪恶的意向 (*intention/Gesinnung/animus*)，以便逐渐地与之决裂，就其本身而言，是不纯粹的甚至是不道德的。因此这种态度也不会产生出德性（就德性基于一单一的原则而言）。(MS 6: 477; 149)

一如本段所阐明的，康德的观点是，人的行为的单纯改良 (*reform*) 与恶的意向的连续状态是完全相容的。事实上，如果它仅仅是这样一种改良，恶的偏好就丝毫未受触动，因而也不能导致真正的德性。类似地，达至德性的渐进努力，正如一个人可能试图分阶段戒烟一样，从内在逻辑上看就是自我摧毁的，因为该计划以延续不断的眷恋 (*attachment*) 非道德的动机为前提，恶的偏好首先就是这样一种眷恋。因此，通往德性之路的第一步就必须是一种坚定的决心，决心与这种偏好决裂，并且使各种动机的次序恢复到它们源初且恰当的排列状态。由于这种决心意味着对一个人此前意向的决裂，所以它就等于是一种意向的改变或是思维方式 (*Denkungsart*) 的革命。而且，由



于一个人与之决裂的意向是恶的，因此，康德坚持认为这种革命必须在于选取与之相反的神圣性准则 (Rel 6: 47-8; 43-4)。

思维方式的革命这一概念，康德用圣经式的语言“再生”和“新生”来加以形容，而该概念或许是康德有关道德生活的整个讨论中最让人迷惑不解的特征。事实上，它让人想起对于意向 (*Gesinnung*) 的最初讨论 (第七章) 业已提及的全部困难，又给它们格外增加了问题的尖锐性 (*poignancy*)。简而言之，这里的基本问题在于，根本恶虽然使得这种思维方式的革命成为获得德性的一个先决条件，但它同时似也使这种革命变得不可能。<sup>18</sup>至少，这样一种态度的改变似乎要求依靠自己的力量来操纵英勇行为的比例。而且，在这个问题上，康德本人助益甚微，因为他承认其不可解释又坚持它因被要求而必须成为可能 (Rel 6: 47, 50; 43, 46)。

尽管如此，按照康德的根本恶概念对此论点加以思考，围绕该论点的悖论气氛即使不是全部被消除，亦可得到某种程度的缓和。让我们由此入手，我们必须牢记：这一概念很难说是总体堕落 (*depravity*) 的学说。与之相反，善的禀性，从而为尊重道德律所推动的能力，这两者仍然是发挥作用的前提条件。而且，那被要求的，并不是从恶的偏好向善的偏好的转变；依康德之见，这本是不可能的，因为它会要求成为神圣的。相反，那被要求的，乃是我们被要求为克服这种不可根除的偏好的努力斗争，而不是经由第八章所提到的那种自欺策略对它的屈从。使自我投身这场斗争，就是带着充分的生存的严肃来理解道德生活，就是要颠倒种种动机的秩序，并且选取一神圣的准则。假定先验的自由——这本身显然是一宽泛的假定，此一投身 (*commil tment*) 就至少是可设想的，这就是康德所主张的全部所在。

但同样正确的是，下定这种决心，即便是心中无限诚恳，也都还不具有德性。我们还必须在德性的实际练习之中，即在出于义务而履行个人义务的过程之中，不断奋斗而进步。因此，虽然道德生活，一如康德所构想的那样，从某种意义上讲，是全部或全无的事情，要求一种心灵的转变或再生，若非如此，种种具体的德性就不过是“冠冕堂皇的罪恶”；而在另一种意义上讲，它又是一个层次问题，是坚持不懈的努力，去接近一个理想。一如康德在《德性论》中一个特别值得注意的段落中所指出的：

德性总是处于进步之中，然而又总是从头开始。它之所以始终处于进步之中，乃是因为，**客观**而论，它是一不可获得的理想，而我们的义务又恒常不变地要去接近这个理想。它总是从新开始这一事实则在人的本性中有一**主观**的基础，人的本性受种种爱好所激动，在其影响下，德性决不能安于和平与宁静，而其准则也不能一劳永逸地得到选取——除非它是在攀登上升，否则，它就会不可避免地堕落下降。(MS 6: 409; 71)

## 二、神圣性作为一种道德理想

上节所勾勒的德性概念不仅预设一种思维方式的革命或者任意 (will/Willkür) 的根本转向作为其可能性条件，而且也要求我们视此一革命为具有神圣性之准则的选取。因此，虽然康德在与神圣性相对的意义上来界定德性，他主张德性是不完善的，它是有限的理性行为者例如我们自身所可能达到的道德性的最高阶段，但他也坚持认为德性的生活包含着追求神圣性

作为一本质的成分。不消说，这就产生出一个新的难题，它威胁到康德整个德性论述的连贯一致。

问题并不在于理解为什么康德应视选取神圣的准则为必要，而不是认为选取更富德性的准则，选取那些更为艰难的准则，或者选取某种较不极端的原则更为必要。鉴于根本恶的学说，显而易见的是，与恶决裂的真正决心，即那种不再屈从无可根除之偏好的决心，必定就在于寻求神圣性的决心，所谓神圣性，乃是指意向之完全的纯粹性。满足于任何较不纯粹者无异于向善投降，而这本与德性不能相容。(MS 6: 446; 113)。<sup>19</sup>

但是，即使保证了这一点，我们如何能被强迫去选取此一准则这一点也决没因此而变得清晰起来；问题就出在这里。由于一个人若是真心诚意地选取某一准则，他必定会按照这一准则而行动，所以，他若是选取一神圣性的准则，则他必定也会尽全力去实现这一理想。任何的热情不足都与严肃选取该准则的宗旨不能相容（一个人不能半心半意地追求完善）。但神圣性，一如我们所见，是有限的存在者所不能获得的。我们可以同恶的偏好作斗争，但我们不能将之根除。因此，其结果就是，我们在道德上被要求追求一不可获得的目标 这似乎是荒谬的。由于康德因主张应当(ought)意味着能够(can)这一点而知名，他显然清醒地意识到这一困难。事实上，他力图在《实践理性批判》、《单纯理性界限内的宗教》以及《德性论》中探讨这个问题。我将依次考察他的各个努力。

1. 在《实践理性批判》中，康德结合灵魂不朽的论述来讨论这个问题，而灵魂不朽，连同上帝的存在（以及自由），都被作为实现至善的必要条件假定下来。这种善被定义为德性与幸福的统一，前者“掌握支配权”，因为它是幸福得以分配的条件。一如往常，运作的假定乃是，由于我们在道德上被要求尽全力

实现至善的目标，所以我们必须假定获得至善是可能的。既然分配与德性成确切比例的幸福超出了人的能力之外，更确切地讲，这不是那种可按照诸自然规律而被假定发生的事情，那么，这一任务的完成，就只有留给上帝了。于是，我们的任务只是提供所要求的德性。至少，这是人自然而然会假定的。

但是，在主张假定灵魂不朽的必要性时，康德不仅把至善这种最高（道德的）状态描述为德性，而且也将之描述为“各种意向与道德律的完全的适合性（*die völlige Angemessenheit der Gesinnungen*）”。此外，一如他进而指出的，这种完全的适合正是神圣性，这是一种在感性世界中的任何理性存在者在任何时候都无法企及的完善。于是，我们在实现至善的过程中的角色重新被界定为获得神圣性。

由于意志与道德律的完全的适合，等价来说，即神圣性，乃是“在感性世界中”的任何理性存在者在任何时候都不能企及的，所以康德规定道，神圣性“只能是在向着那种完全的适合的无限进展中才能被发现”。他还断言，我们必须将此一进展视为“我的意志的实在对象”。这便导致康德将灵魂不朽假定为所要求的进步之得以可能的惟一条件。一如康德所指出的，“这种无限进展……只有在同一理性存在者的无限持存的生存和人格的假设前提下，才得以可能”（KprV 5: 122; 127）。

康德就灵魂不朽所作的“道德的证明”中最为明显且最为频繁的被提及的困难，乃是时间之外包含着无限进展的“未来的”生活这种观念的可理解性。<sup>29</sup>我并不认为，在这一点上论者们为康德作出过极为有益的论述，但无论如何，我也不会在此作出辩护。而值得注意的是，即便不考虑这个论题，严重的问题依然存在。

让我们由此入手，前文业已指出，从德性向神圣性的转变

乃是至善所要求的道德要素。显而易见，这种转变是使假设灵魂不朽的论证得以顺利进行所必需，因为康德几乎不会主张我们需要永恒性以成就德性。颇为遗憾的是，康德完全没有对它提出任何解释；以至于这给人一种强烈的印象，似乎整个论述的人为造作已达极致。<sup>21</sup>

如果上述有关德性的分析属实，那么，这个问题就可通过提供一德性论述(康德在《实践理性批判》中未竟之事)而部分地得到解决。既然这可以表明，德性在于对神圣性的毅然追求之中，所以它至少也可以解释为什么追求神圣性是必要的。但是，这并不能完全解决这个问题，因为实现至善所可能要求的条件不只是追求神圣性，甚或不只是此一追求的真正进展，而是其现实的获得。进而言之，灵魂不朽之公设在此显然毫无助益，因为它所能允准者，最多只是无限进展之可能性。因此，在康德为此一公设辩护时，他似乎是首先悄无声息地从德性过渡到神圣性，然后从神圣性过渡到追求这种神圣性的无限进展。这一思路，乍一看，似乎极为类似于某种非法的过渡或是伪装(*dissemblance / Verstellung*)，黑格尔在《精神现象学》中就康德三个公设的学说所作的著名批判中，亦对此嘲讽有加。<sup>22</sup>

必须承认，对康德来说，这未免有失公允，因为一如所指出的，他的确宣称，神圣性在这种无限进展中得诸实现。如果这确是事实，神圣性毕竟就是可获得的，这意味着，神圣性可以被视为至善的条件，我们也可以提出追求神圣性的要求。但值得注意的是，这种伎俩只是有助于转移困难的重心。由于一如艾伦·伍德所指出的，康德几乎不会意指，神圣性在此一无限进展的范围之内或是结尾部分的某个特定的时刻实际上是可以获得的，所以他只能意指，此一无限进展的某个状态、某一特征或是与之相对应者在某种方式上可以算是神圣性。<sup>23</sup>而且，

这正是他的论点所指谓的。在承认从较低阶级的道德完善向较高阶级的道德完善这种无限进展乃是有限的理性存在者所可能之最多者之后，康德指出，“无限的存在者 (Being)、对它来说，时间条件等于无，在这个时间序列中……看出与对道德律相一致的整体；神圣性……在对诸理性存在者的生存的单独的理知直观中被发现” (KprV 5: 123; 127)。

一如随后讨论所阐明的，这种“整体”，神可由理知直观加以接近，它是行为者的“不可移易的意向 (*Gesinnung*)”，即达成神圣性的坚毅的意向。因此，康德的立场，至少是在《实践理性批判》中的立场，最后就是，在上帝的眼中，在充满道德诚挚的生活中所例示的这种意向，就等价于神圣性本身。但由于仅仅追求神圣性这一要求是否合理的问题，其产生首先就是因为神圣性的意向和神圣性本身之间有着一种据称是不可跨越的鸿沟，因此，这种“解决”似乎是在诡辩。<sup>24</sup>

2. 在《单纯理性界限内的宗教》中，康德再次捡起了这个观点，不过这次是把它和道德完善的理想结合起来进行讨论，而所谓道德完善，在基督教的术语中，这种理想就等价于为上帝所喜的人性理想。一如从前，该理想的实现被视为至善的最高条件，亦如从前，康德不仅认为我们有实现此一理想的义务，而且承认，由于意向和行为之间存在着差距，完完全全地顺从这种义务也是不可能的。再者，他所提出的解决方案又是：对上帝来说，意向的纯粹性即可算作行为。因此，那些经受了所要求的精神转变的人士，即真诚地选取神圣准则的人士，或一如他现在所提出的，努力奋斗以效仿道德完善之典范的人士，有理由希望他们大可为上帝所喜 (Rel 6: 60-6; 54-60)。但是，与《实践理性批判》不同，康德在此至少引发了一个本质性的问题，他追问道：“当行动总是（不是普遍地，但却是在每

个瞬间)有缺陷的时候,一个意向又如何可能对行动本身有什么意义呢?”(Rel 6: 67, 60)。

颇为遗憾的是,康德所作的回答并无太多助益。事实上,这一回答只是对第二批判中的学说的重新解释,不过这个解释有所保留,也稍稍做了一点点改进。因此,他说,尽管我们不可避免地被局限在时间条件之中,这一条件要求我们把道德生活构想为一系列分散、不尽完善的行动,亦即一进展过程,但是,我们总还可以认为道德生活是“被通过纯粹理知的直观而知晓人心的上帝评判为一个完成了的整体的,因为这种进展所从出的那种意向按其本性来说是超感性的”(Rel 6: 67; 60)。<sup>25</sup>除了并未真正回答这一问题以外,这一“解决方案”尚有一个缺陷,即认为道德斗争,因而也包括我们所取得的任何进步,本身都“仅仅是现象的”,这样一来,当道德生活被视为在自然情况之下(*sub specie aeternitatis*)时,它就变得无关紧要了。依此之见,允许把意向算作行为就不会再有什么困难,而这只是因为它们之间的那种首先就会带来问题的区分,在我们有限的人类视野看来,被相对化了(*relativized*)的缘故。

在本文之下的一个脚注里,康德对那种认为意向可以算作行为的主张作了如下限制:他指出,意向不能补偿所有道德上的不完善,而只能补偿“与某一在时间中的存在者的生存不可分离的失败,这种失败就是我们永远无法完全地成为我们想要成为的”(Rel 6: 67n, 61)。这一点有所帮助,它排除了一种明显的反驳;但它几乎没有指出主要问题所在。

尽管是这样,艾伦·伍德仍然认为,在《单纯理性界限内的宗教》中,康德的确提出了对上述问题的回答,这个回答实际上也是成功的。浓缩其精华,康德的回答,依伍德之见,就在于,意向因神恩(*divine grace*)而可以算作是行为。<sup>26</sup> 换言之

之，神不仅通过理知直观把握了意向，而且允准该意向补偿那些与人的有限状态不可分割的道德缺陷。由于只有对于那些对追求神圣性的事业作出了真正承诺的人，这种补偿方可得到允准，因此，它有着道德上的基础；但由于它所保证的严格来说是不应得到保证的，所以它总还是神恩的一种作为。为支持这一解释，伍德引用康德的主张：

那么，这就是从善功所获利益的……剩余，它本身就是因其神恩而被归功于我们的利益。那在我们的世俗生活（可能也在所有未来的时间里，在所有世界里）始终只是一生成者的（即成为一为上帝所喜欢的人），正好应被归功于我们，就好像我们已充分拥有它似的。（Rel 6: 75; 70）<sup>27</sup>

一如伍德所认识到的，康德诉诸神恩，实际上是回应一不同的困难，即如何解释那些甚或有着善的意向的人怎样可以为上帝所喜，因为在这些人身上恶的偏好（原罪）依然存在。换言之，康德诉诸于神恩，旨在使之成为重建基督教的替代性的满足（vicarious satisfaction）这一概念的理性基础，而不是作为意向如何可以算作是行为这一问题的解决方案。<sup>28</sup>但值得注意的是，伍德坚持认为，神恩对于后一问题也是同等重要的。

不过，即使伍德的解说正确无误，康德所提的解决方案是否真的代表着一个重大的改进，这也是完全不清楚的。除了任何对神恩的诉求所包含的那些问题以外，如果我们真的做到了我们能做之事（如果我们要被视为“值得”神恩眷顾的，我们首先就必须假定这一点），那么，我们已经做了所有能合理地期望我们去做的事。于是，按照这种假设，就不会留下任何缺口等着神恩来填补了。但是，颇有意思的是，在康德提出神恩概



念的明确目标方面，同样的问题却没有产生。由于就此一目标而言，即便是我们完成了我们所能做的一切事情，真正的缺口依然存在（源于恶的偏好），所以，我们仍然需要为神恩作出辩护，从而也给它留下概念上的余地。

3. 在《德性论》中，追求神圣性的职责，是在讨论作为一道德存在者之一个人本身的义务的语境中加以处理的。而且，康德在此明确区分了神圣性和道德完善，这是他此前没有做的。神圣性涉及到道德性的主观要素，亦即个人意向的纯粹性；因此，“成为神圣”的命令表达了那种单单使义务成为一个人的行为动因的要求。道德完善则涉及到道德性的客观要素，亦即一个人的各种职责的范围；因此，“成为完善”的命令表达了那种履行一个人的所有义务的要求（MS 6: 446; 113）。虽然康德并未讨论这一点，但我们似有理由假定，后一要求不只是规定我们决不应该违背道德律，即决不撒谎，决不偷窃，决不欺骗等等（这些行为都是忘恩负义），而是肯定性地命令我们完善与德性的各种义务相联系的一切具体德性。

此外，康德现在把两种义务归类为不完善的义务或是有着宽泛职责的义务。在神圣性这个我们所关心的主要问题中，对神圣性的职责仅仅意指，我们被要求尽我们最大能力为动因之纯粹性而努力奋斗，也不指望哪天会获得这种纯粹性。现在，我们可能会以为，这实在不是什么新观点，因为康德一贯主张神圣性是不可获得的。但值得注意的是，我们已看到，他也曾致力于回答某种不及神圣性者如何可能被视作神圣性的获得这样一个假问题；一旦认识到我们的义务仅仅是朝神圣性奋斗，而不是要获得它，这个问题便消失了。而且，我们仍然需要灵魂不朽的公设，需要上帝的理知直观和神恩（至少就它们对此一关注至关紧要而言）。

但是，一如经常发生的情形，这一发展随之带来新的问题。新的困难主要在于，追求神圣性的职责（以及加以必要的变更（*mutatis mutandis*）同样可以说是追求完善的职责）似不符合不完善义务的范式。一如我们所知，这些义务有着宽泛的职责，这说明，它们命令我们追求某些目的，更为确切地讲，要求我们选取那些追求某些目的的准则，而不是实行或禁止各种特定的行为。诚然，神圣性并不需要特定的行为，但它却要求意向与道德律保持完全的一致，或一如康德在此所指出的，要求意向总是出于义务而行动。而且，这一要求显然没有留下任何自由余地。成为尽可能的神圣或成为一般的神圣这种意向根本不是那种成为神圣的意向。

康德本人对此一问题有着敏锐的意识，因为他声称，虽然这种义务“在其性质上……是狭隘的、完善的”，但它“在其层次上却是宽泛的、不完善的”。他进而主张，这一点就缘于“人的本性的脆弱性（*fragilitas*）”（MS 6: 446; 113）。颇为遗憾的是，义务的性质和层次之间的区分显然是一个特设性的诡计，旨在讨论追求神圣性的义务（和追求完善的义务）那种异常的本性。类似地，人的本性的脆弱与义务是完善还是不完善的问题毫无关系，因为它不能为规则中的任何自由度作出辩护。事实上，如果它能够这样，那么，所有义务都会是不完善的。

上述情形由于这个事实而进一步复杂化了：康德为追求神圣性的义务之不完善的本性提出了一个次要但同样无关紧要的辩护，即，在我们自身的推动作用这一方面有着一种无可消除的不确定性这种常见的学说。鉴于此一不确定性，康德指出，没有人会处于这样一个位置，由此可以了解他自身是否单纯出于义务而行动，抑或是不是并不存在太多其他的由感性起源并且与义务动因共同作用的冲动——这些动因期望获得优势（或者

避免劣势)，而在别的环境中却正好又是为罪恶效力（MS 6: 447; 141）。简而言之，康德的论点似在于，因为我们决不可能，在任何具体的例子中，对于我们是否单纯出于义务而行动确定无疑，所以，我们的寻求神圣性（即动因的完全纯粹性）的义务必定是不完善的，它仅仅规定我们选取那种尽我们最大努力追求神圣性的准则（MS 6: 392; 52-3）。<sup>29</sup>

这种论证思路引起了许多严重的问题。首先，此一思路与康德道德理论的关键要素是否能够相容。康德通常把我们所不能企及的神圣性同我们能力所及者即出于义务或出于对道德律的尊重而行动这两者进行对比。然而，在当前的例子中，他似乎已在实际上对两者等同视之，由此也引起了人们对于单单出于义务而行动是否可能的诸多怀疑。其次，像对人的脆弱的诉求一样，它对我们正予讨论的问题来说实在无关紧要。毕竟，为什么我们不能完全确定地知道我们是否完成了一个职责这样一种能力的欠缺就一定要影响职责本身的层次呢？第三，它仅仅是转移了这个问题；因为我们似乎同样也没有能力确定无疑地知道我们是否已尽我们所能做了最为艰苦的尝试。最后，即使所有这些问题都获得成功的解决，追求神圣性的义务也仍然无法满足针对各种不完善义务的那种正式的评判标准。

第一点可以相当容易地得到处理。因此，诚然以目前情况来看，康德的主张实际上是把神圣意志与纯粹意志等同起来，也就是说，认为神圣意志就是指那种在一切有关道德的重要情境之中都是单纯出于义务而行动的意志。但我们可以把它重新阐述以避免上述困难。如重述得当，它就变成了这样一种主张：不考虑个人当下和往昔在道德斗争中的成功，一个人就决不可能对这样两点确定无疑，一是他不易受到诱惑的影响，一是他的德性活动不是道德运气的问题（不曾遭遇真正能够引诱他的

东西)。<sup>30</sup> 这种观点不仅与康德的神圣性概念一致,而且也与单纯出于义务而行动的可能性一致。

如果我们主张这种似为合理的论点,认为道德的自我评价也包含在追求神圣性的义务内,那么,对一个人的推动作用的那种无可消除的不确定性的诉求亦可得到辩护。事实上,康德明确提到这样一种义务,即“不仅仅依据其合法性,而且也依据其道德性(意志取向[Gesinnung])来评估人的行为价值的义务”,他进而宣称,这种义务只是一种宽泛的职责(MS 6: 393; 53)。显而易见,如果我们决不能在我们自身的推动作用方面达至确定性,那么,我们能被期望实行的,就是在我们的道德自我省察中尽可能地保持良知。<sup>31</sup> 鉴于我们关于根本恶和自欺式的辩护策略之间的联系所见,我们易于理解康德为何视此一自我省察为道德生活中绝对关键的因素。<sup>32</sup>

而且,对我们是否尽我们所能做了最为艰苦的尝试这个问题,我们的知的能力也有着同样的认识论上的局限,但是,这并不会摧毁道德自我评价的要求,因为这不足以构成对自我认识的一种根本怀疑。<sup>33</sup> 显而易见,有许多例子都可以表明,我们已然意识到,我们并没有尽可能审慎的行动,至少,要是我们有心反思的话,我们就可以意识到。因此,我们对自身的推动作用缺乏确定性以及我们发展自欺策略的偏好,这会引起对任何一种现象是否真的具有纯粹性的合理怀疑;但是,缺乏确定性和自欺之偏好不仅不会排除此一纯粹性(指单单出于义务而行动)的可能性,而且也不会让道德自我省察的过程变成累赘。恰恰相反,自欺的偏好正好赋予这一过程以道德上的重要性。

必须承认,为神圣性而奋斗的义务不会允许那种或许是不完善义务之特征的自由度(latitude),这一点仍然成立;但是这应当不会让我们感到惊讶,也不应被用作完全拒绝康德论述的

一个借口。关于第一点，显而易见的是，神圣性并不是惟一一种不能巧妙适合康德式的图式的义务。的确，一个众所周知的事实是，康德的论述深受其欲求所害，他竟想强行将完善义务和不完善义务之间的区分、法律义务和伦理义务之间的区分、以及对一个人自身的义务和对他人的义务之间的区分，统统揉进一个单一而又僵化的概念框架之中。例如，《德性论》一书很大一部分所关注的就是一系列对自身的完善义务，因而这些义务或许就综合了诸多互不相容的特性，这些特性包括要求具体行为或忽视[omissions](作为完善的义务)，也包括仅仅要求选取各种准则（作为具有德性的义务）。<sup>34</sup>

鉴于此一事实，合理的进程似乎就是，承认追求神圣性的义务具有异常的本性，进而考察对赋予它不完善的地位一事是否可以作出一个好的说明。<sup>35</sup>这里的关键（同样也适用于道德完善）就在于，此一义务所涉及的是作为一个整体的道德生活，而不只是一具体的行为领域。就此而言，它涉及到一个人作为一个伦理存在者的取向问题。但把一个人的生活定位在某一方向，亦即向着某种理想，这种要求原则上是决不可能被完成的；正是在这个意义上，它是“不完善的”。

当然，从某种正当的意义上来讲，没有任何职责是可完成的，这种说法亦属正确。例如，我们决无可能到达某一点（除了到死的时候），到此一个人可以宣称他已是至为真诚的（truthful）。无论一个人在过去是多么真诚，他也仍然处于在将来做到真诚这一职责的约束之下，并且这一点，加以必要的变更（*mutatis mutandis*），对所有“完善的”义务也同样适合。但值得注意的是，在此之中仍有着重大的差别，在真诚的例子中，我们被要求达至一确定的层次（完全的真诚）；而在神圣性的例子中，则没有任何极限，没有符合此一要求且我们亦对之

心满意足的那种可以达到的层次。简而言之，无论我们作出多么艰苦的努力，也总还是有提高的余地。因此，满足于德性（或神圣性）的某个层次而停滞不前，就是违背一个人的义务。

针对这一点，我们可能会认为，到此为止，对神圣性的整个讨论已然忽略了那个核心论题。已显示出的关注点是说，为神圣性而奋斗的义务是不完善的；但真正的问题或许是，是否有此一义务存在。事实上，罗斯已经强调指出，那种认为我们有这样一种义务的主张，或更为一般地讲，那种认为我们有一种出于义务而行动的分立的义务的主张，使康德卷入无穷倒退。这里的论点就是说，如果结合每一种义务，我们都有出于义务而将之实行的进一步的义务，那么，该原则就必须应用于那个进一步的义务，以至无穷（*ad infinitum*）。<sup>36</sup>换句话说，如果我们认为这种反驳对康德来说是不公平的，或是认为他可以重新阐述自己的立场以避免这种结论，那么，人们就仍可主张，他的学说是靠他没有充分区分道德赞扬理论和道德职责理论来支撑的。一个行为在道德上值得赞扬，仅当它是出于义务而完成的，但我们几乎无法就此得出结论，认为我们就有一种实行值得赞扬的行为的独特职责。<sup>37</sup>

该论题与康德道德理论中某些最具争议的主题难分难解地交织在一起，其中包括对一个人自身的义务的概念以及至善的学说，既然如此，我不能指望在此对它作出充分的讨论。但值得我们注意的是，为支持康德关于我们有此一义务的主张，我们还是可以说上几句。让我们由此入手，追求神圣性的义务是朝着一种道德完善的确定状态而奋斗的职责。就此而言，不存在什么无穷倒退，只有一个无限的任务。出于同样的理由，这一要求也不能被当作道德赞扬和道德职责诸条件之混乱的产物而被置之不理。这并不是说，一个人有义务朝着值得道德赞扬

的目标而奋斗；而是说，基于一个人在追求此一目标的过程中所体现的那种性格的力量（德性），可以适当地给予这种赞扬。而且，由于神圣性代表一种特别的道德完善，为我们有一种向着神圣性而奋斗的义务这一主张所作的辩护必定与为我们有一种发展我们的任何能力或“完善性”的义务这一主张所作的辩护相似。换言之，这种辩护在本质上必定是这样一种论证，其大意是说，忽视发展这些能力就是否认“一个人本身的人性”从而否认一个人自身作为一个目的、作为一自律的道德行为者的地位。<sup>38</sup>

最后，虽然康德在《德性论》中独立于根本恶学说且没有明确提及这一学说而展开了这种一般的论证思路，但当联系根本恶的学说来看时，这种思路却会获得额外的重要性。一如我们所见，康德坚持认为，因为我们有一种自我订立的恶的偏好，所以，通往德性之路必须从意向的革命或是根本转变起步，这种革命即在于选取神圣性的准则。因此，失于选取此一准则，亦即未能为神圣性而奋斗，就是满足于自己的根本恶。但要这样做就是选择道德斗争，也就是自由地选择而让自身以（最多也只是）与道德律的字句相符合为满足；而这实际上就是否认一个人作为道德行为者的地位。于是，出于这些理由，那种认为我们有一为不可获得的神圣性理想而奋斗的不完善的义务的主张就不是康德的道德理论中可有可无的附加物，而是其本质的成分之一。

## 第十章

### 经典的反驳

虽然针对康德道德行为能力概念和道德心理学方方面面的许多反对意见已经在上述四章中得到考察，但我们至今尚未明确探讨这样一种反驳思路，它历史悠长，名声显赫，值得称之为“经典”。这种思路可以上溯至与康德同时代的学者以及至为接近的后继人士，这些思想家均极具影响力，其中最著名者，首推席勒和黑格尔，而今，此一思路又重新出现在当代学者例如伯纳德·威廉姆斯颇有影响的著作当中。因此，考察该思路的本质特征，进而阐述康德可能就此作出何种回应，以此为本著作的第二部分作结，似是恰到好处的。

但是，这种考察必须以两大警告作为开头。一是，由于该思路所反映的批评，集中反映了许多思想家的观点，这些思想家对于总体哲学架构的承诺迥然有别，他们从非常不同的观点来抨击康德，所以要充分探究所涉及的一切要点，并且考察不同批评间的细微差异，我们就必须写出一本独立的著作（而且是一本长篇大著）。因此，囿于篇幅，我将只是致力于说明席勒、黑格尔和威廉姆斯的批评中所反映出的这一反驳思路的主要锋芒何在，随每个批评例子之后再简短勾勒一下康德对此可能作



出何种(在席勒的例子中,至少是部分地,作出一种现实的)回应。二是,由于康德道德行为能力的许多论述及其道德心理学都预设道德律的客观实在性作为前提,又由于康德所构想的那种为道德性建基的努力迄今尚未得到考察,所以在这点上我们代他所提出的辩护必定也只具有暂时的地位。尽管如此,在目前这一过渡性的分析无法说服之处,我们希望它至少会有助于澄清这些论题。

### 一、席勒的批评

席勒对康德道德心理学的主要挑战不是包含在第六章所讨论的那个著名的笑话之中,而是包含在他的研究论文《论优美和尊严》之中。<sup>1</sup>但是这一挑战在很大程度上是间接的,因为席勒表面上予以批评的是康德的修辞和表达方式,而不是他的学说。他基本上赞同康德的种种原则,尤其是对幸福论的批判以及在单纯理性之内建立道德律的根据的原则,但他还是抱怨说,由于康德及其追随者通常表述这些原则的方式,所以它给人这种印象,即“爱好决不会……在任何方面与一极为可疑的伴随者有什么不同,愉悦则是道德诸规定的一个危险的附属物。”<sup>2</sup>席勒自己订立的任务于是就成了,通过强调人类本性中感性的、激情的一面在道德生活中的适当作用来校正康德就道德生活所主张的那种过分严格的见解。按照席勒的主要隐喻,他一定要指出,尊严如何由优美得以完成,又如何由优美而得以完善。

即使康德本人以为席勒在他的词句中承认了两人在原则上的一致,人们仍普遍认识到,有些根本的差异把这两位思想家分离开来,并且这些分歧主要侧重在归之于感性的那种道德意义。<sup>3</sup>一如前段援引的段落所揭示的,席勒赋予感性的地位,较

康德所赋予的更为积极。在这一精神指引下，他认为，德性的特征就是包含着一种“对义务的爱好”，他指出，“不仅有可能带着愉悦履行个人义务，而且一个人也应当在这两者之间建立这种一致”，也就是说，一个人“应当怀着喜悦之情服从……理性。”<sup>4</sup>此外，席勒批评康德那种坚持人类的道德律必须采取命令的形式观点，他提出，尽管有自律原则，但这种道德命令的形式却赋予道德律以“一种外来法则的现象，亦即一个肯定性的法则，”由此理性压制了自我的感性的一面。<sup>5</sup>他抓住后一点追问道：“如果在道德领域中感性本性只是受到压抑，而不是道德的促进者，它又如何能够带着情绪的满腔热忱参与到一场仅仅降服自身就加以庆祝的胜利之中呢？”<sup>6</sup>

最后，显而易见的是，这一批评不仅反映出两人着重点的差异而且也说明他们对道德健康状态所持的概念根本不同。对康德来说，所谓道德健康，指的是这样一种状态，在其中理性控制并且限制（但不是现实地压抑）各种爱好；对席勒而言，所谓道德健康，指的是这样一种状态，在其中理性和爱好完美和谐地共存着，它们朝向同一个目的。这种和谐现存于其中的那个个体就被席勒称为一“优美的灵魂”，对此一个体而言，道德性断然成为“次要的本性”而不是一繁重的职责。<sup>7</sup>

在探究康德对席勒的回应中讨论较多的话题时，我们是有一点优势的，因为康德本人对此主题有所评论。这些评论可在《单纯理性界限内的宗教》中的一个长长的注解和《准备文稿》中对该著作的一简要的讨论中找到，这本书当时还没有找到合适的途径公开出版。<sup>8</sup>此外，在《德性论》中亦有对于德性的诸多评论，上一章中我们也已对之做过考察。虽然康德在那里并没有明确提到席勒，但他对德性之人风采的刻画与早先著作中

的极为接近，毫无疑问康德在创作这部作品时心中必定记得席勒的批评。

颇为遗憾的是，这些材料仅具有有限的价值，因为它们本身就需要许多解释。这一直接的回应，尤其是公开出版的回应，是极为调和的，并且在表面涵义上接受了席勒的观点，即认为两者之间的差异在很大程度上只是一种表象。类似地，对德性的那些评论强调了康德对席勒的部分一致，但却忽略了他们之间所存在的深层差异。但是，一如格罗德·普劳斯所指出的，重构康德对席勒充分的回应最为重要的文本或许就是《实践理性批判》，尤其是第八章所考察的有关道德狂热的讨论。<sup>9</sup>因此，虽然康德本人未能溯及第二批判中这一重要然而一般遭人忽视的部分，但这应当不会成为妨碍我们代他来这样做的理由。

在已出版的回应中，它保持着一种极为调和的口气，康德的策略乃是，承认席勒的下述抱怨为真，即在强调义务观念的尊严时，他把这种尊严同“各种优美”分离开来，同时又否认它的重要性。为此目的，他只是宣称说，“义务观念蕴涵绝对必要性，优美则与这种必要性直接矛盾，”又说，“如果所说的仅仅是义务，那么，美惠女神（各种优美）就要敬而远之了”（Rel 6: 23n; 19）。此处的主要论点是人所熟知的，即义务要求服从纯粹实践理性的抽象规定，而不是顺从个人的爱好。因此，道德性的整个“感性”一面，即与原则相对立的爱好问题（用席勒的话来讲，与尊严相对立的优美），当一个人在考虑道德职责的本性和根据时，必定会遭到忽略或是被抽象出来。

但同时康德也承认，席勒所说的“优美（美惠女神）”是结合德性而发挥作用的，这里所谓德性，意指“严格履行我们的义务那种根基稳固的意向”。换言之，他认为，一德性之人会展示出类似席勒视之为道德生活本质的诸多品质，一如他所指出

的:

现在若有人追问,何为**德性之感性脾状**(*Beschaffenheit*)格,或可以说,何为**德性之性情**,是勇敢无畏因而充满**喜悦**,还是恐惧缠身因而沮丧消沉,对此问题几乎不必予以回答。后面这种卑怯屈从的心智模式若无对道德律的隐忍**仇恨**就决不可能存在。那种**履行**它的义务时快乐幸福(不仅只是对之有所**承认**而得意自满)的心灵,乃是真正德性之意向的标志。(Rel 6:23-24n; 19-20)

在这种对席勒的明显“让步”中,康德表达了他的观点:真正德性之人在履行义务时充满欢乐,但由于他没有指出主张此一观点的理由,于是给人这种印象,好像他们两人的一致之处,较实际所出为多。鉴于他的德性概念,康德必定可以同意席勒:道德生活不是一种永久进行自我鞭策(*self-flagellation*)的生活;在“德性是其自身的回报”一语中更有某种深层的涵义;这一点展示在真正德性之人的积极态度之中。但是,对康德来说,这是规制爱好的结果,更为恰当地讲,是规制服从爱好之偏好的结果,而不是品格自发且不受规范的“善”的结果。

按上述观点来思考,这一段最为重要的特征或许就是,康德认为,喜悦态度仅仅只是德性的“标志”。通过此一方式的描述,康德不知不觉便使自身偏离了席勒,对席勒而言,各种优美不仅是德性的修饰,甚或德性的显象(*signs*),而且也是其部分的构成要素。<sup>10</sup>进而言之,如果这一差别已经产生,那么,康德便能宣称,席勒把德性之人的举止和态度的问题,混同于道德动因的问题。由此一点,斗争的路线或已得出。

虽然康德实际上并没有提出任何解释,但他在《准备文稿》

中更进一步，把席勒那种认为我们有义务乐意且出于爱好而行事 (*gern und aus Neigung*) 的主张当作自相矛盾而不予考虑。在同一语境中，康德也对这两者作出了前已提到的那个极为重要的区分：一是怀着愉悦 (*mit Lust*) 合乎义务 (*pflichtmaessige*) 而行事，这是完全可能的；一是怀着愉悦出于义务 (*mit Lust aus Pflicht*) 而行事，即人在出于义务而行动时获得愉悦，这或许是不可能的 (23: 100)。

但是，一如前已指出的，康德与席勒的不相一致的全部范围和真正根据，只有当我们以其对道德狂热的批判来补充他的直接回应 (既以公开出版的形式，又以尚未出版的形式) 之后，才会变得明显起来。一如第八章所指出的，康德认为，道德狂热指的是任何一种将道德动机置于较对道德律的尊重显然“更高”地位的观点，但他心中尤其想到这样一些观点，这些观点将一种趋向于履行道德性的种种规定、但却不受任何职责或约束思想的束缚妨碍的“适己的意愿”或“自发的爱好”归之于德性的意向。甚至从我们对席勒观点的简要勾勒中，亦可清楚地见出，他的那种“对义务的爱好”的概念也可归入这个范畴，因而他的优美灵魂的理想正好代表着某种道德狂热。

鉴此，填补康德对席勒的直接回应中的诸多空白相对来说较为容易。我们的主要观点是，通过允许人类可能拥有一种可以脱离职责之思想的道德性形式，席勒实际上忘记了我们作为有限的、为感性所激动的存在者的本体论地位。由于我们的道德性形式就植根于这种本体论地位，所以此一道德性形式的约束特征不能经由善的意向或正当欲望的发展而被排除或是被克服。

这种对人类有限状态的强调同样也说明有一根本的鸿沟，把康德那个悬拟的神圣性概念同席勒那个表面上与之相似的优

美灵魂概念分离开来。究其要旨，二者的差异在于一个事实，这个事实就是，虽然后者即优美灵魂被视为人类经由爱好的道德化过程（对义务之爱好的发展）可以获致的道德状态，但神圣性却是一纯粹调节性的理念，虽然可由有限的道德行为者象征式地(asymptotically)接近，却决不能由有限的理性行为者所获得。因此，当康德像他在《实践理性批判》中所做的那样，说对上帝的“实践的爱”就是完成上帝的诫命的“喜好”(seine Gebote gerne tun)，对邻居的这种爱则是践履所有指向他的义务的喜好(alle Pflicht gegen ihn gerne ausueben)，这时候，他必须被理解为是意指那个不可获得但却富于劝服力的纯粹意志的理想，而不是指我们在其中拥有某种类类似于席勒的义务爱好这样一种状态。<sup>11</sup>

再者，那种认为我们的有限状态并不能够使我们超越义务立场的主张也并不意味着，一如席勒（以及后来的黑格尔）所认为的那样，道德律必须被设想为我们所面对的、暴君般压制我们的感性本性的外在重担。相反，其论点倒只是，理性约束的环节即应当，决不会整个缺席，甚至对于我们中最善者亦是如此。如果它是全部缺席的，我们就会超出诱惑的可能性，从而成为神圣的而不只是德性的存在者。因而从康德的观点来看，席勒（以及他之后的黑格尔）可以因此而受到指责，即将“理性的规制”(discipline of reason)这一有限的理性行为者道德生活中不可排除的成分，<sup>12</sup>混同于道德生活中的暴君，而此一施暴政者绝不是真正之德性的标志，而是康德所称的“荒唐的德性”的征象(symptomatic)。<sup>13</sup>

最后，这也能使我们理解康德在《准备文稿》中的论点：席勒那种主张我们应当愉悦地履行我们的义务（在出于爱好的意义上）的观点是自相矛盾的。一如我们所知，这里的主张不

是在于那种趋向于遵守道德律的“适己的意愿”的观念自相矛盾或在别的方面不能连贯一致（因为这正是神圣意志得以刻画的方式）。也不是说，我们不能拥有对实行那种我们本有义务予以践履的行为的爱好或者对追求我们本有义务予以追求的那种目的的爱好。而是说，我们不能因为实行这种行为是我们的义务就有了实行此事的爱好（对义务的爱好）。如果我们真是如此，那么道德要求就不会被表象为一个义务，因为道德律不会采取命令的形式。而由于道德命令对我们这些不神圣的行为者是必要的，所以它也是道德约束的环节。

## 二、黑格尔的批评

作为康德道德理论的一个批判者，黑格尔或许以主张这样一个论点最为知名，即，康德的道德理论充其量不过是一种“空洞的形式主义”。浓缩其精华，这种为人熟知的反驳就是，绝对命令，至少以其普遍规律的公式提出的绝对命令，不能提供特定义务由以得出的原则，甚或不能提出诸准则在道德上的正确性借以被检测的评判标准。前者之所以是事实，其原因在于，康德不得不断然引进毫无理由的经验性的假设，以达致具体的职责的观点，而后者之所以成立，其原因则在于，那种惟一可行的评判标准亦即不自相矛盾（noncontradictoriness）的标准，任一恰当形成的准则，甚至最不道德的准则，都可予以满足。<sup>14</sup>黑格尔的这种论证思路于是就被用来作为以一种具体的、社会的伦理（风俗）（ethos/Sittlichkeit）取代由康德理论得到最佳例示的、抽象的、形式的、个人主义的道德性概念的基础，属于这种伦理（风俗）（ethos/Sittlichkeit）的各种道德规范和原则都体现在一个社会的制度习俗中。

虽然这些论题仍然充满争议，许多同情康德的论者已极有说服力的主张，整个批评思路是极具误导性的，因为它依赖于对康德观点一种极不合理的解读。<sup>15</sup>此外，他们还认为，黑格尔的伦理（风俗）概念本身包含着严重的困难。<sup>16</sup>但值得注意的是，晚近的安德烈亚斯·维尔特和艾伦·伍德虽然承认，就标准形式的“空洞性”的反驳所作的康德式的答复极为有力，但他们却致力于复活黑格尔式的批评，而其所凭借的方式即是主张，黑格尔的主要目标根本就不在绝对命令，而是在于康德的道德推动作用和道德价值的论述。<sup>17</sup>也正是黑格尔对康德批评的这一方面，反映出席勒的影响，又预现了当代思想家例如威廉姆斯的批评。

黑格尔首次表述这种批评思路，是在他青年时代的论文《基督教精神及其命运》之中，在这篇论文里，他把基于摩西律法，在他看来恰是自由之反题的犹太教精神，同以爱为基础的基督教精神对比起来加以考察。在这一框架内，他把康德式的伦理学同前者相联系，并把这两者即康德的伦理学和摩西律法同山上宝训（the Sermon on the Mount）的道德教诲相对比。而且，从一本质上是爱与和解的宗教伦理观出发，他激烈地批评了他所以为的康德把圣经的敕令（首先爱上帝而后爱邻如己）归结为道德命令的观点。<sup>18</sup>因此，他响应席勒而评论说，那些服从积极宗教的人（对黑格尔而言包括通古斯的萨满，欧洲的圣职人员，沃古尔人以及清教徒）和康德式的自律的道德行为者（倾听他自己的义务命令的人）之间的区别：

不是在于前者让自身变成奴隶，而后者却是自由之身，而是在于，前者有其主人在他们自身之外，而后者则把他的主人带入自身之内，然而同时也是他自身的奴隶。由于



特殊者——冲动、爱好、病理学的爱、感性经验或别的什么称谓——存在着，所以普遍者就必然是并且始终是某种外来且客观之物。<sup>18</sup>

这一段的主要观点在于，康德式的道德性，尤其是其核心的自律概念，包含着自我之普遍（理性）部分对自我之特殊（感性）部分的某种自我强加的暴君般的统治。因此，它产生出自我之内的分裂（diremption）而不是所欲求的和谐或整合。于是这种自我分裂就要求通过宗教爱的伦理的方式来治疗，这是年轻的黑格尔同席勒的优美灵魂理想的对应之处。虽然成熟时期的黑格尔拒绝了他早期的许多宗教浪漫主义思想，但他继续赋予爱与和解以一关键的作用，并使之成为“绝对精神”辩证法的诸多阶段。而且，他还继续把康德式的道德性的主要问题定性为：这种道德性没有能力把普遍者（理性的目标和原则）与具体者（个人的关切和爱好）恰当地联系起来。不过值得注意的是，这一批判的锋芒从强调那种可被称之为康德式的要求之生存论的意涵者，转而指向有关行为能力和道德推动作用的基本理论所谓的不相连贯。这就自然导致了一种常见的指责：说这些理论虚伪（与诸公设相联系），说这些理论假定在是（is）和应当（ought）之间存在着一个不可逾越的鸿沟。

按照艾伦·伍德对黑格尔式批评的重构，所谓的不相连贯来源于，行为若要拥有道德价值就应当是单纯为义务所推动的行为这一要求同行为能力的可能性条件不能相容。一如黑格尔本人在《精神现象学》中“道德世界观”一节的批评中所指出的：

按照后一观点，我道德地行动，仅当我**意识到**自己仅

仅履行纯粹的义务，除此之外别无其他；这实际上意味着，当我不行动时我才道德地行动。但当我实际上行动时，我意识到一个“他者”，意识到已经存在的现实，并且意识到我想要产出的现实；我有一**特定的**目标，履行一**特定的**义务，在这种特定的义务当中，有某种不同于纯粹义务者，而我们的意图本应是单纯地指向纯粹义务的。<sup>20</sup>

一如伍德所指出的，黑格尔这一段中的主要论点是，追求任一确定的目的，等价而言即，基于任一非空洞的原则而行动，必然就是出于某种不同于纯粹义务者而行动，这个他者只能是行为者的具体利益关切、欲望和爱好。<sup>21</sup>由此即可得出，单纯出于义务而行动的要求不能自相连贯，因为致力于满足此一要求的努力，亦即保存某人意向之纯粹性的努力，完全妨碍了他采取任何行动。由上述亦可推出，依伍德之见，行为的道德价值并不由于它为爱好所推动这一事实而有所降低，“因为它之如此，乃是行为能力一无可避免的事实”。<sup>22</sup>

由于康德亦如黑格尔那样清楚地认识到，每一行为，包括那些可能单纯出于义务而实行的行为，必然指向某一确定的目的，因此把两位思想家区分开来（至少是在理性行为能力问题方面）的核心论点，必定是一行为的动因是否必然地与其目的或意图相吻合的问题。康德主张行为者可以要么出于义务要么出于爱好而选取一给定的目的，例如减轻痛苦。因此，他势必要否认动因和目的必然彼此重合的观点；否则，他将不得不否认自律行为的可能性。与之不同，黑格尔则肯定其对立面，对他而言，没有激情即没有行为者的特殊利益关切，就不会有任何行为。<sup>23</sup>

伍德指出，黑格尔在这一论题上的观点应当依据他从内在

理由的角度而不是从动因的角度分析行为的倾向来看待。依此之见，解释一个行为，就是提供一个理由，说明为什么行为者一如他或她所做的那样行动，而此一理由总是由该行为所实现的某种意图或目标。或许，提供理由这一点可以同提供“致使”行为者以某一方式行动（或选取一意图）的推动作用（在心理力量的意义上）相对比。事实上，伍德认为，推动作用本身（*motivation proper*）在黑格爾的行为理论中实际上没有发挥什么作用。<sup>24</sup>

但同时他又坚持认为，至少在道德的情境中黑格爾并未完全忽视推动作用的问题，这一点与上述观点有点不协调。尽管如此，在他重建黑格爾的观点的时候，伍德主要立足于出自公开出版的《法哲学》文本尚未收入的1821-1822年的演讲材料，这些材料说明，一个行为的动因只是一个意图的某个方面，“亦即其‘特殊的’方面。”换言之，在黑格爾看来，动因乃是有关一行为者心理构成抑或性格的一个事实，尤其指的是这样一个事实，这个事实就是，该行为者对此行为有一利益关切。此外，甚至在具有普遍涵义（*import*）的毫不自私的行为中，这一利益关切也必然反映出行为者的基本需要和个人眷恋（*attachment*），这些构成了“特殊性”的环节。<sup>25</sup>鉴于这种行为能力概念，应已显而易见的是，康德所谓单纯出于义务（单纯被义务所推动）的行为概念就没有什么余地了。因为，按照假设（*ex hypothesi*），这样一种行为不会反映出行为者的任何利益关切，它可能是行为者没有（内在）理由去实行的那种行为。

伍德进而极为正确地指出，行为能力概念的这种差异也导致了道德价值概念的不同。因此，对黑格爾而言，行为相对“主观的”一面，亦即行为之道德价值的居所（*locus*），就在于展现

于该行为之中的意图。该意图不必是自私的，甚至在其涵义上(in import)可以是普遍的，例如减轻痛苦；但它必须始终表达行为者的一种“利益关切”，亦即行为者有一内在理由予以选取的利益关切。于是，由此可见，有关选取一特殊的准则或目的的种种根据（它是义务还是爱好？）这一与众不同的康德式的问题就不会产生了。<sup>26</sup>

最后，从上述论述亦当清楚的是，黑格尔对康德式的道德性的批评，乃是一种抗议，这种抗议反对它把最高价值（善的意志）定位于“纯粹性”的内在领域之中，此一领域原本是从行为和事件的实在的“客观”世界中分离出来的。自我，对黑格尔而言，一如对20世纪的存在主义者而言，乃是它所为者(what it does)。正是从其行为方面，它才既得以认识又受到评判。这并没有使黑格尔成为通常那种类型的后果论者(consequentialist)，因为对他来说，行为者的意图才是核心所在。但值得注意的是，意图只有当其被现实化时才具有重要意义。而且，从这一主场出发（许多对黑格尔的形而上学观点少有同情的思想家所共享的一个主场），康德所谓的把道德自我及其为纯粹性的斗争定位于一不可接近的本体世界的观点就被视为道德心理学中一种误入歧途的主观主义的逻辑结果，这结果又反映出人类生存的异化形式。一如伍德雄辩地指出的：

在拒绝康德的善良意志概念时，黑格尔的基本关注点在于，防止我们将善良意志视为人类生存的一种本质上的异化形式，这种形式原本是从其感性自然和它在其中行动的真实世界分离得到的。正如诸动因在智性世界中的斗争这一康德式的图景使我们的实践理性从沾沾自喜、自我满足中分离出来一样，在黑格尔的观点中，意志活动和行动

的道德价值并不依赖其结果这一康德式的观念亦使道德行为者从其真实世界的生存中异化出来，并且使之从其对于此一生存的关注之中异化出来。这一观点使得我们以为，我们的道德行为的本质自身是生发于外来[alien]世界之中的，它是一种超越，而我们如此信奉这种观点，以至于我们在现实世界中所达致的最为高贵的行为和成就，在我们看来似乎最好都只不过是道德意志活动的副产品，其世俗的辉煌也许始终只是掩盖恶的意志的耀眼的戏装罢了。<sup>27</sup>

一如出自伍德的这段引文所揭示的，黑格尔对康德道德心理学所作的批判，其基本前提就在于，他全盘拒绝先验观念论的形而上学，以及与之相联系的先验自由的学说。既然后一论题是本部著作的全部重心所在，我也就无意在此对之予以说明。我亦不会进一步考察黑格尔针对诸公设所作的批评，这一批评我们在上章对之已有所接触。事实上，目前讨论的重心几乎严格限于涉及行为能力以及推动作用的那些论题，它们已由伍德所强调，并且也是当代康德批评家最感关切的话题。

就我们已知的来看，显而易见的是，此处的主要论题涉及到行为的动因和目的或意图之间的关系。鉴于黑格尔的观点（一如伍德所解释的），这种观点认为，目的和动因必然巧合一致，更为确切地讲，“动因”所意指者不过是一意图的特殊方面，亦即行为者在意图达致一事态时的利益关切，由此，前面提到的对康德理论的所有批评就是水到渠成了。例如，依据这种观点，康德式的要求即单纯出于（在为之所推动的那种意义上）义务而行动的要求，就可合理地解释为纯粹为义务而行义务的要求，从而排除了其他一切在道德上不正当的意图，其中或许也包括道德上有价值的意图，例如减轻痛苦。进而言之，这事

实质上就是黑格尔看待这一问题的方式，这一点从前面引用的出自《精神现象学》的那段话可以清楚地见出（参看注释20），在那里，主要的假设就是，从康德的立场来看，“意图应该单纯地指向的东西”（*die allein beabsichtigt werden sollte*），只有纯粹义务而已。

上述整个批评思路的明显问题就在于，它以康德所拒绝的一个假设为基础，也就是以动因和意图的等同为基础。<sup>28</sup>事实上，伍德（明显是追随黑格尔）似采取了这种意图与动因的关系观念，并以此反对康德而不是直接为之作出辩护。因此，一如所指出的，他把意图和动因的这种关系观念同黑格尔的下述趋向联系起来，这一趋向就是从意图（被解释为内在理由）的角度而不是从动因（被理解为心理力量）的角度来解释各种行为。这当然促进了我们对于黑格尔就康德所作之批评的理解，我们现在可以把这一批评同他自己的行为能力概念联系起来理解。但就其本身而言，它难以成为反对康德观点的中肯论据（尤其是因为，一如我们所见，康德同样也拒绝作为心理力量的动因那种概念）。

那么，对于或许作为康德道德价值论述之前提的动因和意图之间的区分作出批判，便是势所必需了。伍德并未直接提出此一批判，他只是间接为之，而其所凭借的方法乃是把此一区分描绘为康德固守那种他称之为“本质上属因果决定论”的行为理论的结果，按此理论，自由的行为受到理性的因果规定。伍德宣称，正是因为康德坚持这种理论，才致使他区分“有某物作为我的目的和受有某物作为我的目的这一点所推动，”这等于就是我们所讨论的意图和动因之间的区分。<sup>29</sup>而且，在以这种方式争辩时，他还自称是在追随黑格尔，他指出，黑格尔对康德道德价值理论的拒绝，“从某一观点来看……”应被理解为“是

对康德理论所立足的那种心理学的决定论的拒绝。”<sup>30</sup>

我们在此不必关心这一点是否真实反映出黑格尔对康德理论的观点，也没有必要花大力气说明下述明显的观点，这个观点就是，从上述区分据以得出的根据还不够充分这一事实（假定它是一个事实）并不能推出这一区分本身必定遭到拒绝。关键的论点只在于——正如我们在第二章所见，康德并没有持一种伍德所意指的那种意义上的因果决定论的行为理论。因此，说康德执著于此一理论，这本身也许站不住脚，当然就不能用它来摧毁其道德价值的论述。

恰恰相反，必须再次强调指出的是，康德理性行为能力的概念的中心论点是结合论，亦即这样一种论点：一动机（用伍德的术语来讲，“动因”）仅就它被结合到一个准则之中时才能规定意志。一如我们所详知，这一点意味着，除了由行为者选取一个基于该动机而行动的准则以外，动机（或动因）不具有任何因果效力。无论动机的来源是纯粹理性还是感性爱好，这一点都成立。而且，作为行为者实践自发性的一种表达，这种选取或结合的行动本身并不受因果关系的规定，因此，就我们受爱好推动而言，其原因正是在于，我们允许我们自身如此受到推动。这种结合论显然并非毫无困难；虽然如果像我实际上已主张的那样，一个人将之视为实践合理性模型的一部分而不是视之为有点像内省心理学的东西，其合理性尚会增加。不过，就当前目标而言，重要的并不在于它的合理性，而在于下述事实：这个事实就是，康德主张这种观点，而这样一来，他就明确拒绝了伍德归之于他的那种行为能力的观点。<sup>31</sup>

集中考察结合论以及与之不可分割的实践自发性概念亦有助于阐明 康德的重要区分，不是于动因和目的或意图之间，而是在于目标 (*purpose/Absicht*) 意义上的意图和使此一目标成

为某人自己的目标根据或理由之间。<sup>32</sup>诚然，后者也能被称为动因，但是它是在规定根据 (*Bestimmungsgrund*) 的意义上而不是在动机 (*Triebfeder*) 的意义上被称为动因。<sup>33</sup>换言之，它是行为者据以决定追求某一具体目的的原则，而不是决定的原因抑或继之而来的行为的原因 (本体的原因或别的原因)。这又支持这样一种直觉 (对康德的道德理论至关重要的直觉)，即我们可以出于许多不同的理由而选取某一特定的准则，所有这些理由并不具有同等的道德意义。让我们回到康德诚实店主的例子，这个店主可以要么出于自利诚实待客 (认识到诚实乃是上策，在此情形中，他的行为原则是一假言命令)，要么出于义务诚实待客 (在此情形中其行为原则乃是一绝对命令)。但是，若说在前一例子中爱好是此一行为的作用因，在后一情形中理性是此一行为的作用因，这种说法就不能成立了。

伍德对此例所作的公认是黑格尔式的分析极富启发意义。依此之见，其长期可获利性及其与义务的一致性都是诚实交易策略的特征，正是这些特征将此一策略荐举给店主。那么，假设带着这样两种利益关切的店主选择诚实地行动，我们便有了伍德所描述的“对该事例在道德上相关的事实所作的一无遗漏的报告”，这句话好像就是伍德为支持黑格尔而说的。而且，他极为重要的补充道：“对于店主而言，要拥有一善良意志，其行为要具有道德价值，上述特征就已足够。”<sup>34</sup>

初一看，这似与第六章讨论的受到过多规定 (*overdetermination*) 的论点极为相似。但是，进一步的思考表明，上述观点要更为根本。一如伍德随后的分析所阐明的，主要论点不只在于，一道德上有价值的行为可以受到过多的规定 (这就假定了它必须受到过多的规定)，而是在于，这些问题，例如“两个动因之中哪一个会导致店主依照义务而行动”或者“在产生该行



为的种种动因中，何者最强”，会被当作道德上无关紧要的问题而抛到一边。简而言之，黑格尔被描绘为握着一把心理学式的、针对康德的奥卡姆剃刀，从而切断了向本体根据的任何诉求。因此，在强调指出康德自己承认此类问题不可回答之后，伍德写道：

黑格尔只是作出了极富意义的结论：如果这些问题对我们必然是形同虚设，它们也不可能引起我们这些道德行为者的关注，我们也不必把我们的道德价值概念构筑在这些问题之上。因此，道德学家对于他是否“由于错误的理由做了正确的事情”的悲痛，以及义务与爱好在店主的灵魂之中所发生的那种康德式的辉煌壮大的斗争，在智性世界的某处均继续进行着，上帝是这场战斗的惟一见证人……而这整个戏剧都是一场虚构，一种奇思异想，只是道德学家不够健全的想象力的产物。<sup>35</sup>

伍德归之于黑格尔的替代的道德价值观念，即当一行为在道德上的善是行为者何以实行它的一个理由时，该行为具有其道德价值，这种观念，就其自身而言，大有问题，因为它不允许这样两种形势的区分，在一种形势下，这是单纯的事后考虑，一如尼克松把“它可能是错误的”这一名声欠佳的说法加到他的机智考虑之中；在另一形势下，它却是核心的考虑因素。<sup>36</sup> 然而，撇开这个论题不谈，这种批评康德的论述所存在的问题在于，它把店主据以行动的原则问题与他的行为的原因问题混为一谈。事实上，从伍德由讨论导致店主行为的动因转向讨论该行为的各种理由的思路线索来看，这一点是不言自明的。即使康德本人对于这种以伍德的解读的混淆难辞其咎，在拒绝这种

解读（“因果决定论”的自由行为能力理论）之后，我们也不必在此追随伍德了。因此，我们不必从一行为的原因无关紧要就推出行为者据以行动的原则在道德上竟然也无足轻重。

最后，这把我们置于这样一个位置，由此我们可以探讨下述主张，即单纯出于义务而行动这种康德式的要求等价于那种使履行义务本身而非获致任何确定的目的成为某人行为的目标的（荒唐）要求，一如我们所见，这一点乃是黑格尔整个批判的基本前提。鉴于一行为的意图所指向的目的或目标和选取此一意图的根据或理由之间的区分，我们可以清楚的见出，不能由此简单得出这样一个结论，即，某人对帮助他人极感关切，因为他认识到这样做是一道德的职责，但是这样的人并不是真正关注于帮助他人，而只是关注于为了义务的缘故而行义务之事。恰恰相反，这样一个人的确是真正地关注于帮助他人，正如出于爱好以同样的方式行事的人所强烈关注的那样。它们之间的差别并不在于其关注的真实程度，而在于其理性的根据。相关的，这种关注的真实性与意图的“纯粹性”并不是互不相容的。因此，虽然一如康德本人所承认的，没有人曾单纯出于义务而纯粹地行动——这一点很可能是事实，但其原因却并不在于，一如黑格尔所主张的那样，此一行为与追求确定的目的不能相容。

### 三、威廉姆斯的批评

虽然其措辞稍有不同，但一本质上仍属相同的批评思路在晚近文献中仍然引人瞩目。这一新黑格尔式的运动（如果它能得此称谓）中最具影响的代表人物无疑是伯纳德·威廉姆斯。威廉姆斯所作的批评，像黑格尔的批评一样，极为复杂，在不同

的时候也采取稍不相同的方针，这两者之间有着很深的亲和性 (affinities)。<sup>37</sup>但值得注意的是，其核心论点显然是这样一种主张，即至少在某些环境中，不偏不倚的道德性（例如康德式的道德性或是功利主义的道德性）的规定会与行为者完整性 (integrity) 的各种条件相冲突，在这些环境中，要求行为者遵从这些规定即使不是荒谬绝伦，也实在毫无道理。<sup>38</sup>结果，各种道德要求至多只有一种相对的正当性，而不具备康德和其他道德理论家所坚持的那种无条件的地位。<sup>39</sup>

这一批评的基本前提便是性格和推动作用的概念，这一概念反映出休谟（或许还有亚里士多德）的影响，尽管它也让人想起是受到了黑格尔，尤其是伍德所阐释的黑格尔的影响。按照这一概念，个人的性格由某些“绝对欲望”或“根据筹划”（威廉姆斯似将它们视为等价之物）所构成。与黑格尔式的意图和利益关切相似，这些欲望或筹划可以是利他主义的、“普遍的”，也可以是自私的或狭隘的。因此，它们可以涵盖对道德理想和原则的认同。但是，无论在一给定的情形下它们的特定性格如何，关键之点仍在于，它们使一个人成为一个人，因为它们乃是意义、推动作用和理由辩护 (justification) 的最终来源。事实上，威廉姆斯指出，它们乃是给予个人以生存理由者。<sup>40</sup>

对康德一类的道德理论的实际批评直接从这一概念得出。基本的抱怨在于，这样的理论要求我们选取一种不偏不倚的、抽象的 (impersonal) 立场，这又可以导致对我们最深层的关注和认同（用黑格尔式的术语来讲就是“特殊性”[particularity]）的脱离放弃。这一主张的要点即在于，执著于这些理论的规定可以包含他的“完整性”的丧失，易言之，一个人从其真实自我的“异化”。当然，其中也蕴涵着：来源于这些理论的种种道德要求不能得到辩护，因为，一如已经指出的，一个人的根据

筹划或绝对欲望乃是辩护的最终来源。简而言之，这些理论所要求者，既是对人格的摧毁，又无任何理性的辩护。<sup>41</sup>

正如在针对黑格尔式的先行批评时所做的那样，康德主义者（即便不是当代主张康德一类的理论的支持者）可以回答说，这种批评实属狡辩，因为它取决于一种康德明确予以否认的行为能力概念。但是，威廉姆斯没有遗忘此一回应的可能性，在《伦理学与哲学之界限》一书中，他正是针对这一点提出了一个新的批评。虽然他犯了个常见的错误，假定了这样一种观点：在康德看来，所有不是纯粹由道德考虑而推动的行为，都会被视作受到因果关系的规定的行为，并且他还表达出对“本体的自我这个更为浮夸的形而上学包袱”那种通常的不屑一顾的态度，但值得注意的是，他的确承认，康德和他本人之间的深层论题涉及到理性行为能力的本性。<sup>42</sup>按照他的分析，争论的中心要点在于，康德眼中的自我，指的是从类似于一起然的、抽象的立场出发，对其自身的欲望作出判断的自我，或者一如他所精致地提出的，所谓自我，乃是“观念共和国的一个公民立法者”。<sup>43</sup>

威廉姆斯对这种康德式的行为能力见解批评的要旨在于，它把理论的沉思或事实的（factual）沉思和实践的沉思这两种立场混同起来，这两者（在康德看来）都包含着理性自由的运用。这里的假设是，康德对前者的论述基本正确，也就是说，它要求我们把自身构想为达致各种结论的推理活动而不是受诸因果规定而拥有这些结论的（being caused to have them），这一推理过程必须包括：对个人初始信念超然度外，不偏不倚公正地考察证据，认同抽象的、主体间有效的推理规则和证明标准。依威廉姆斯之见，康德的重大失误在于，他以为这同一个模型在实践沉思的情境中也能适用。前者是不偏不倚的、抽

象的、客观的，但后者在各个方面都正好是它的对立面。用威廉姆斯自己的话来讲，实践沉思是“第一人称的，它如此根本，并且包含着一个我，这个我必定比该论述所允许的我的欲望中的那个我更为亲切。”<sup>44</sup>

这一推理路线，等于是拒绝结合论，而正是通过这种方式，威廉姆斯加强了他所独创的论点：康德的道德性是在异化的，因为它要求我们否定我们自身最为真实的，亦即否定我们的欲望。此外，他还认为，康德为道德性提供理性基础的整个计划都受到一惟一但却带有根本性的误解的威胁，他把这一误解描述为反思（reflexion）和超然（detachment）的等同。<sup>45</sup>由于这种误解，康德主义者错误地假定，对按照意志平等的种种普遍规则所提的要求进行反思，即可自行产生出“正义的推动作用”，即一种甚至当其与个人的欲望根本冲突时也行被要求之事的动机，正如对信念不够充分进行反思导致他修改或是放弃那些信念一样。这一假定之所以错误百出，按照威廉姆斯，其原因就在于我们与我们的欲望之间的关系，根本上就不同于我们与各种信念之间的关系。

最后，除了这种由行为能力本性出发的论点（其最为晚近的阐述中特别针对康德而发）以外，威廉姆斯还主张，如果被给予无条件的地位，抽象道德性的各种要求就会与我们对于他人的最为深层的眷注相冲突。简而言之，他认为，抽象道德性的要求使我们从他人中分离（异化）出来，也使我们从我们自身中分离（异化）出来。在他关于这个论题的著名讨论中，威廉姆斯诉诸于借自查尔斯·弗里德的一个例子；这个例子讲的是一个男人，在船只失事之后，仅仅只能营救一名落水的生还者，其中也包括他的妻子。这里的假设是，丈夫决定（适当地）救出他的妻子，但是只有在首先确定在此情境下，如是行动在

道德上确可允许之后才如此。在评论这一假设的场景时，威廉姆斯写道：

但这一建构提供出的行为者，是一个想得太多的行为者：或许有人（例如他的妻子）会希望，推动他行动的思想，若充分加以表述，会是这样一种思想，即这是他的妻子，而不是说，这是他的妻子并且在这种情况下救出他自己的妻子是可允许的。<sup>46</sup>

虽然威廉姆斯提到的这种具体的“建构”是一个功利主义的规则（合乎义务的丈夫在决定时乃是根据“在这种情况下每个人最好关照他自己”的原则），但显而易见的是，这个例子也旨在适用于那些顾及（consult）绝对命令的康德主义者。主要论点只是，一般的道德考虑（无论其确切本性为何）在这类情形中不仅无足轻重，因为一个人由于爱自己的妻子而救出她，这一点无需从原则出发来加以辩护，而且以一种不太健康的方式侵犯了我们最深层的人际眷注。

以类似的口吻，当代其他的批评家也重新复活了老黑格尔对出于义务而行动这种观念的攻击。例如，这些论者认为，因为一个人认为帮助朋友是一种义务而帮助朋友，与因为她是一个朋友并且被认为需要帮助而帮助朋友，这两种情况有着很大不同。在前一情况下，一个人对他的朋友的关系被抽象原则的要求所中介，这种关系不是基于构成友谊的那种直接的情感联系。因此，一个人受道德性的要求所推动而不是由对他的朋友的关注所推动，发展到一定程度，他就必然从他的朋友中分离出来。他们大概就是这样认为的。<sup>47</sup>

一如其早先的黑格尔式的批评形式那样，作为这种常见的

批评路线之前提的根本直觉就是，由单纯的义务思想所推动而没有伴随任何激情成分例如爱或同情的行为，（即便不是在实际上令人反感）在道德上也让人感到不满。这样一种行为本来就是旨在满足抽象原则的各种要求，而不是为急需之人提供援助。相应地，一个这样被推动的行为者似乎更为关注于他自己的行为是否值得（worthiness），而非急需帮助之人的利益（good）。一般来说，这似乎让人反感，而当急需帮助之人是朋友或所爱之人时则尤其让人反感。因此，虽然它采取某种稍微不同的路线，但这一反驳思路的结果仍然与威廉姆斯的下述观点一致，即一不偏不倚的道德性（例如康德的道德性）会使一个人从他对之有着深深的个人眷注的那些人中分离（异化）出来。

这一多层次的批评的许多方面在晚近文献中已经得到详尽的探讨，虽然从整体上看，这些讨论更多地关注于康德一类的道德理论的证明（vindication）而非历史上康德的实际情况。我们不求巨细无遗，仅将这些探讨所着重策略列举如下：（1）强调绝对命令作为一限制性条件的作用，它（适当地）排除了某些不正当的根据筹划又不违背性格完整性的条件；（2）指出康德式的道德性本身通过提出一个人应当成为什么这样一种理想来界定某种意义上的自我，也就是说，自我是由相互尊重的关系结合而成的自律行为者的共同体中的一员；（3）坚持认为，一行为者可以在丝毫无损完整性（integrity）的情况下对伦理的原则采取一种个人的关切（对康德意义上的道德性的关切），这种关切与仅仅拥有非自我中心主义的关切迥然不同，也是威廉姆斯本人所允许的；（4）在不偏不倚的立场和抽象的立场之间作出明确的区分，同时还指责威廉姆斯将这两者混淆起来，并

主张道德性只是要求前者，而只有后者才是“异化的”；(5) 致力于表明，那些集中考察所谓对出于义务而行动的“反感”以及与此类似的主题的种种批评乃是以对康德主义的观点，更为一般地讲，对基于非本体论的 (deontological) 立场根本误解和歪曲为基础的。<sup>48</sup> 大致来讲，这些策略中前四个构成了提出下述论点的方式，这个论点就是，康德式的道德性与威廉姆斯所规定的性格完整性的条件相容，而第五个则可被描述为这样一种努力，这种努力致力于证明康德式的道德性的“道德性”，也就是证明这一道德性与我们在此问题上最深层的直觉相一致。

这些就是回应威廉姆斯和其他意见相似的批评家所提出的所有合理的策略，但它们都未能充分探讨有关行为能力的深层论题。至少，对于历史上的康德来说，核心的问题在于，康德关于行为能力的论述是否包含着，一如威廉姆斯所主张的，理论立场和实践立场的混淆，以及反思和超然的混淆。威廉姆斯的这种反驳不仅直入问题的中心，而且还有一种表面上 (*prima facie*) 的合理性 (plausibility)。康德的确似乎假定有理由可望成为其信念方面的知情者 (knower) 的道德行为者，也同样会超然欲望之外 (他没有给出证明)；事实上，这似是第二章所讨论的认识自发性和实践自发性之间的亲密关系的结果。而且，无可否认的是，当威廉姆斯以自己的方式来界定理论立场和实践立场的差别时，他无疑是正确的。

但值得注意的是，进一步的思考表明，它毕竟没有反映出对康德立场的正确解读。让我们由此入手，我们应还记得，至少，历史上的康德本人在他前批判时期的后期关注于威廉姆斯所断言的这种混淆。这一点可由此证明：他明确区分了逻辑的自由和先验的自由，并且他拒绝从逻辑自由推出先验自由的努力；他担心一种纯粹理知的原则如何能够进行推动如何能够成



为一个实行原则 (*principium executionis*) 的问题]；最后他拒绝了那种从理论理性的本性出发为道德律提供一个演绎的策略 (该策略盛行于 18 世纪 70 年代后期和 80 年代早期的《反思录》之中)。(见第三章对这些论点的讨论。) 必须承认, 在这些证据之中, 没有一个可以表明, 批判时期的康德事实上与威廉姆斯所断言的那种混淆毫无干系; 但由于上述论据说明康德极为清醒地意识到这个问题, 所以它至少对这种指责投下些许疑问。

也许更为切题的是, 批判时期的康德认为, 对道德上被要求者的认识, 带来一种即使当其与个人的欲望根本冲突时也行被要求之事的动机, 而这种学说并不源于理论立场和实践立场的混淆。恰恰相反, 有关尊重的论述 (见第六章) 说明, 康德坚信, 我们对道德律是我们的最高权威有一种意识; 这种意识带来一种遵循其种种规定的动机亦即完全独立于爱好或欲望的动机 (一种纯粹的道德关切); 并且这两者都扎根于我们对道德律乃是一个人自己的实践理性自己订立的原则的意识之中。换言之, 那种视个人本身为“观念共和国的公民立法者” (运用威廉姆斯的描述) 的观点, 被融入到一个人本身作为一自律行为者这种第一人称的概念之中, 而不是一个人本身作为收集证据的超然的调查者这一第三人称的概念向实践领域非法扩展的产物。

就算这一回应还不足以对抗威廉姆斯对康德式的规划以及行为能力概念更为深层的反驳, 因为此一回应通过假定道德律具有一无条件的、最高的权威地位以及假定对自律的意识 (尤其是对康德意义上的自律的意识) 具有非幻觉的本性, 它在以讨论中的主要论点作为前提进行狡辩。但值得注意的是, 它也再次表明, 这些论题较威廉姆斯肤浅表面的批评所指涉者远为

复杂，而且，它一直指向理性的事实的学说，而这本是康德的观点最终必须倚重的基础。

同时，针对威廉姆斯这种并没有依赖、至少没有直接依赖那种棘手而可疑的理性的事实的学说、说康德犯了混淆的错误的反驳，仍然有更多话要说。康德的关切概念在这一方面具有特别重要的意义。一如我们所知，康德特地把利益关切同实践理性同诸准则联系起来。有一爱好或欲望并不就是有一关切，等价来说就是受到关切的驱动。后者要求，一个人采取 (take) 一种关切，这种关切包含着对于所欲之目的的筹划，而之所以这种目的是可欲，要么是就它自身而言，要么是就它作为某个深层次目的的手段而言。这种被筹划的目的可以只是所欲求的事态的实现，不过事实依然是：它之被视为可欲的，并非只是因为它是被欲求的。实践的判断是被要求的，好比是通过实践理性给出的一个确证 (certification)，即使其中包含着仅仅是机智的考虑或“经验性的关切”。

乍一看，我们可以认为它支持威廉姆斯的观点，但这一关切概念实际上说明，康德并没有犯下所讨论的混淆错误。此处的关键之点在于，受关切驱动 (being interested)，对康德来说，是实践（包括道德上实践的）立场的鉴别性特点。因此，康德绝不是把理论的立场和实践的立场混淆起来，他清楚地认识到它们之间的差异，并根据这种差异，力图表明理性如何可能有一实践的机能。

这也表明，两位思想家在行为能力问题上的主要差异可以从他们极为不同的关切概念加以表述。威廉姆斯没有在专业的意义上运用这一术语，但似有理由假定，他会把拥有一利益关切与拥有欲望等同起来。然而，康德严肃认真地采纳了实践自发性的概念，因而区分了拥有欲望 (having a desire) 和受关

切驱动 (being interested) 这样两种情况,前者是自然的事情,后者是(至少部分是)自由的问题。这一点可能遭人误解,甚或深深地被误解(显然斯宾诺莎和休谟也许已经这样想过了);但是威廉姆斯没有做任何努力来表明它是被误解了。

由于“一个人想得太多”(one thought too many)这种反驳基于某些不同的考虑,我们必须对它分别予以讨论。我们当还记得,这一反驳的主要锋芒,便是不偏不倚的道德性(无论以功利式的方式还是以康德式的方式来理解)的要求,在某些限制性的情形中,可与我们最深层的个人眷注相冲突。由于在此情形下执著于这种要求,按照假设(*ex hypothesi*),意味着首先放弃使得生活值得一过的那个有意义的部分,所以,或许由此可以推出,这些要求失去了我们的支持。或许由此还可以推出,通过担忧在所描述的情形下挽救妻子的生命在道德上是否可得允许,这个丈夫暗示出他对她毕竟没有这种深深的眷恋之情。这就是为何他的忧虑是一个想得太多的忧虑的原因。

但果真如此吗?我们的答案取决于一个人如何填补这幅图景中的空白。尤其是我们必须把这样两个丈夫区别开来,一个丈夫,对所有落水的乘客平等视之,冷漠地作出决定,挽救他的妻子是这种环境下(也许还按照有着功利主义根据的规则)最为合理的行为过程;而另一个丈夫,深爱他的妻子,绝望地想要挽救她,但他总还是认识到,在有些情况下,爱本身并不是一个充足的理由。威廉姆斯论述的修辞力量大多来自对这两幅图景间的差别的模糊处理。在第一幅图景里,这个丈夫显然想得太多,通过把他的妻子当作功利计算中的算子,他显示出,他对她的爱恋并没有深入骨髓。然而,在第二幅图景里,这个丈夫对他妻子的感情的真实程度是既定的(*given*),并且这里的假设是,道德考虑在批准抑或禁止基于爱的行为过程时仍然发

挥着它们关键的作用。

要显示第二幅图景的可行性 (viability), 最为简单的方式或许就是勾画出一个替代的场景, 在这幅场景中, 行为者唯独基于深深的个人眷注而行动, 不给道德考虑以任何分量, 则他会因想得太少而公正地受到指责。例如, 遵循芭芭拉·赫尔曼的引导, 让我们假定, 为了挽救他的妻子, 这个丈夫必须把一个小孩扔下船去。<sup>49</sup>这就是一种情形(并且一个人能轻易想象许多别的情形), 在其中, 深深的个人眷注会导致那些与他人权利相冲突的行为。难道我们不想说, 在此情形中视此一眷注本身为行为之充足理由的行为者是犯下想得太少的罪过吗?

显而易见, 这就是康德式的立场, 就我们目前的这个论题来说, 该立场可以从其执著于第二幅图画的角度加以刻画。换言之, 康德式的道德性没有要求我们漠视我们最深层的个人眷注, 也不要我们视其为在对正当的行为过程进行规定时毫无价值的因素。相反, 这种道德性要求敞开最主要的道德考虑的可能性, 要求对他人的权利和情感保持敏感, 这会导致行为者当情况允许时反思其由最深层的个人眷注所推动的行为。一如我们所知, 这种开放性或敏感性乃是康德所构想的德性意向的本质特征之一。

就算在某些情况下(或许是威廉姆斯所设想的那种情况), 行道德上适当之事也许会要求真正英勇的德性, 但这并不意味着, 一如威廉姆斯已提出的, 要么道德考虑变得无关紧要, 要么在继续认识到它们的力量过程中, 一个人被导向否认他最深层的个人眷注。恰恰相反, 正是因为道德要求和个人眷注仍然各得其位 (in place), 这些情形才成了痛苦和悲剧冲突的来源。

类似的考虑, 加以必要的变更 (*mutatis mutandis*), 也适用于当代的那些批评家, 他们大部分是“德性伦理学”的支持

者，这些论者集结在对出于义务而行动的“反感”的旗帜之下，抨击独具康德风格的那种非本体的 (deontic) 道德理论。让我们由此入手，在文献中已经提到，支持这种所谓的反感的多数论证都假定一种出于义务而行动的概念，而它们所假定的这种概念与康德的概念有着根本差异，甚或事实上，与任一严肃的非本体的立场的捍卫者所持的概念都极为不同。<sup>50</sup> 按照这种概念，出于义务而行动就是牢骚满腹的行动，对于行为或其结果没有任何关切，而之所以如此，又仅仅是因为一个人觉得在某种方式上他“必须”如此，按照支配性的社会规范或出于某些这样的理由那是众望所归。显而易见，这样一种行为不是可赋之于道德价值的合适的候选者；但同样明显的是，康德也不会这样来看。像他们之前的席勒一样，选择这种攻击路线的批评家，误解了康德所理解的那种道德约束的本性。

最后，我们不能认为，只要一个人出于义务而行动，他的关切就在于产生一合乎义务的行动，无论如何，不论是为了提高他自己的道德价值还是自我尊重，那都是例如说与帮助他人相对立的。一如我们在讨论那种黑格尔式的反驳论式时业已见到的，这种反驳取决于一个荒谬的假设，即如果一个人想要带来  $x$ ，因为他认为这在道德上是正当的 (right)，那么他真正所意向者就不是  $x$ ，而是“正义” (rightness)。这一假设之所以属于谬误，其原因又一次在于，它将行为的意图（这始终是对某一目的的达成）和选取一追求该目的的准则的根据混为一谈。因此，只要当代对出于义务而行动这一观念的批评仍在一定程度上基于相反的假定，那么，它就会像其黑格尔式的先行理论一样，是没有什么基础的。

## 第三编

### 道德性和自由的辩护

原书空白页

## 第十一章

### 交互论

本书第二编已致力于分析自由概念，在康德道德哲学的主要著作中，这一概念即发挥着作用。从考虑《道德形而上学基础》中引入自律作为意志的特性以及这种引入所必然导致的对康德第一批判中的行为能力理论的诸多修正入手，我们已经探索了康德道德行为能力观点和道德心理学观点的方方面面，也探讨了对这些观点的某些主要并且持久的批评。然而，这样一来，为道德性建基这个问题本身就被搁置起来了，所以也还是沿袭了《道德形而上学基础》前两部分的分析方法。因此，由我们迄今所见，这一可能性仍然敞开着：正如康德本人在《道德形而上学基础》II的结尾部分所表明的，道德性可能是一“奇思异想的观念”，是一种单纯的“大脑幻觉”（Gr 4: 445; 112）。

本书第三也是最后一部分的任务就在于，分析并且评价康德通过建立道德律和/或（and/or）绝对命令的客观实在性以消除这一幽灵的努力。<sup>1</sup>由于康德坚持认为，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，因此，这一筹划是否成功对于他的自由理论以及道德理



论显然都是至关重要的。

颇为遗憾的是，我们的任务由于下述事实而复杂化了，即康德所设想的为道德性和自由建基的努力，在《道德形而上学基础》Ⅲ和《实践理性批判》中分别采取了迥然不同的形式。在前书中，康德提出，什么才是在设定自由理念为前提的必要性基础上对道德律作出的演绎。与之不同，在后书中，他明确否认任何道德律演绎的可能性，转而主张，作为一“理性的事实”的道德律，可以作为自由演绎的基础。虽然这个问题极有争议，但我坚信，卡尔·阿梅里克斯把这一变化刻划为“巨大的颠倒”实属正确。<sup>2</sup>而且，通过分析《道德形而上学基础》中演绎失败的理由，我希望指明，这一颠倒为什么是必然的，它又是怎么回事。

但在我们分析该论题之前，我们必须考虑《道德形而上学基础》和《实践理性批判》中都极为普遍的一个论点，它构成了康德为道德性辩护的第一步。这个论点就是，道德性和自由是交互作用的概念，因而被命名为“交互论”。它的重要性来自于这样一个事实，即它意味着，意志的自由（先验自由）不仅是道德律的必要条件，而且也是它的充分条件。<sup>3</sup>在本章我们将会看到，这是康德道德理论中一个关键的、但却一般遭到忽略的特征，而在最后两章中，我们还会看到，在他为道德性和自由建基的两种努力当中，这一特征都十分突出。

本章分为四个部分，第一部分考察康德对交互论的种种阐述以及这些阐述所带来的问题。第二、第三部分讨论为建立自由和无条件的实践法则间的交互性所必需的扩展论证的两个阶段，该论证也就是康德在《实践理性批判》中表述交互论的方式。第四部分致力于提供一个论证，该论证能使我们从这种无条件的法则的空洞观念转向康德所界定的那种道德律。

## 一、交互论的各种阐述

康德对交互论最为著名的阐述出现在《道德形而上学基础》Ⅲ的开头。康德把意志 (*Wille*) 界定为“某种属于有理性的活生生的存在者的因果性”，把自由 (否定地理解的自由) 定义为“此一因果性的特性，亦即能够独立于外来原因的规定而起作用的特性”，在此之后，他提出了他的肯定的自由概念，它可能源于 (*springs/fliisst*) 这种否定的自由概念：

因果性 (*causality*) 概念随之带来了诸规律 [*laws/Gesetze*] 的概念，按照这一概念，由于我们称某物为一个原因，他物——也就是它的结果，就必须被设定下来 [*gesetzt*]。因而意志的自由，虽然它不是那种遵循诸自然规律的特性，但也并不因此而成为无规律的；恰恰相反，它必定是一种遵循不可移易的规律的因果性，只不过这些规律的类型不同而已，否则自由的意志就会是自相矛盾。自然的必然性，一如我们所见，是诸作用因的他律，因为每一结果仅当它按照那种有一他物在规定因果行为的作用因这一规律而发生才是可能的。意志自由除了是自律——即，意志是它自身之规律 (法则) 的特性——以外，难道还能是别的东西吗？但是，“意志在其所有行为中都是它自身的规律 (法则)”这一命题所表达的乃是这样一个原则：即仅仅按照那些在应用于它的对象时也能够成为一个普遍规律 (法则) 的准则而不是其他准则而行动。这正是绝对命令的公式和道德性原则。因此自由的意志与诸道德律规定下的意志乃是同一个意志。(Gr 4:446-47;114)

康德在《实践理性批判》§ 6 也支持同样一种交互论，在分析实践规律概念 (§ 1) 的基础上，他主张此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者的诸准则之上 (§ 4)，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” (§ 5)，然后 (§ 6)，他提出了问题：“假定一意志是自由的，要发现一种仅其自身即有能力必然地规定该意志的规律”(KprV 5: 29; 29)。他所提议的解决方法利用了 (§ 2-4 所发展的实践原则的形式 (合法性或普遍性) 与质料 (所欲求的对象或目的) 之间的二分。康德宣称，由于 (1) 一自由的意志 (按其定义) 必须独立于所有“经验性的条件”，包括实践原则的“质料”要素；又 (2) 一自由的意志总还必须是“可规定的” (或许按照某一规律被规定)，(3) “立法形式，就它被包含于一准则中而言，乃是惟一可构成该自由的意志之规定根据者”。在此基础上，康德在紧随该分析之后的评论 (Remark) 部分的最开头作出了结论：“自由和无条件的实践规律[法则]交互作用，彼此暗含”(KprV 5: 29; 29-30)。

此处的论证完全是假设性的，因而不包含任何涉及自由的实在性抑或一无条件的实践法则的实在性的主张。但值得注意的是，鉴于无条件的实践法则与道德律等同 (§ 7)，它也只差一步就可得出下述结论，即“如果意志自由得以假定，则它就是分析性的”(KprV 5: 31; 31)。<sup>4</sup> 必须承认，最后这个主张让人觉得有些奇怪。人们可能会问，自由这一前提条件如何能够把一综合的命题转换成一分析的命题？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)”，并被归于其交互性 (the reciprocal)。康德在纯粹实践理性的分析论的结尾部分说明了他的观点，他说：

如果——这实际上是不可能的 (*per impossibile*) ——我们看到作用因的自由的可能性,那么我们所看到的,不仅是作为理性行为者最高实践法则之道德律的可能性,而且也是它的必然性,我们将可以把其意志的因果性的自由赋予这些行为者。这是因为这两个概念是如此不可分解地结合在一起,以致于实践的自由可以通过意志对于(除道德律以外的)一切事物的独立性来界定(KprV 5: 93-4; 97) <sup>5</sup>。

虽然对交互论的这些表述之间有着重大的差异,但它们反映出一个常见的基本论证,这种论证的形式大致如下:(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”(没有规律的意志纯属荒谬);(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;而(4)道德律就是所要求的这种自我订立的规律(法则)。

相容论者显然会反对第2步,也许还会反对第3步,但我们在此需要考虑的主要困难涉及第1步和第4步。在本节开头我们引用了来自《道德形而上学基础》的段落,这一段似无异于一教条式的独断,而除这一段以外,康德看来没有提出任何论证,以支持自由意志必定是受规律支配的或是可规定的这样一种主张。事实上,第二批判中的论述表明,这个主要的问题被当作前提。

而且,第4步看来也同样成问题;因为,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,并且其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与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，而这一推理步骤所要求的似乎恰恰就是上面这种思路。我们将看到，该思路可以与先验自由的假设成功地加以协商 (negotiated)(康德在《实践理性批判》中指出这一点)；但在处理这个问题之前，我们必须考虑这一基本主张，即“自由和无条件的实践法则交互作用，彼此暗含。”或许，即使后来证明把这种法则等同于道德律实无可能，这也仍有某种意义。

## 二、自由和实践法则：第一次努力

鉴于康德理性行为能力的论述，一个平凡的事实是，自由意志必定在某种意义上是受规律支配的。一如我们在第五章所见，此一行为能力的鉴别性特征乃是这种按照规律[法则]概念而行动的能力，而按照法则概念而行动就被理解为等价于基于准则的行动。而且，由于我们也看到，准则本身有时被描述为“主观的法则”，所以我们可得出结论，一自由的意志不能没有至少是这种主观类型的法则。但是一如我们深入所见，由于康德明确区分了准则和客观的实践原则或实践法则，又由于一无条件的实践法则显然是后一类型的原则，因此上述结论对我们的目标来说便不够充分了。我们仍然所需要的，是把自由意志同强意义上的实践法则相联系的论证。

在这一点上，立即浮入我们脑海的论证是一种常见的论证，而且这也是反驳它的一个理由。虽然它频繁地被认为是康德对联系理性行为者和道德律的主要论证，但我们将会看到，如若解释得当，它只是一扩展的康德式的论证的第一步。我们也会看到，当以这种方式来看待它时，这一常见的反驳便失去了它

的力量。

在力图勾画这一论证时，更为确切地讲，在勾画这一论证片断的过程中，回到第五章所勾勒的关于准则的分析将会有所帮助。为当下目标计，我们的主要论点是，作为实践理性的产物，行为者的准则服从合理性（reasonableness）的评判标准。不论诸准则仅仅是局限于生活规则（*Lebensregeln*），还是像康德的许多例子那样，这些准则包括了在某种情形下以一既定的方式行动这样一些相对特定的策略，这一点都成立。在这种情况下，诸准则，作为行为者实际上据以行动的策略（主观的实践原则），被行为者认为是表达了一种至少在给定行为者的利益关切、处境和能力的情况下是合理的策略。因此，理性的行为者必定视其准则为在某种意义上可以合理地得到辩护的准则，等价来说，视其以某一方式行动的理由为“善的理由”，尽管一如我们所见，这一信念很可能取决于自欺。

一旦这一辩护要求（宽泛地加以阐述可以既包含机智的辩护又涉及道德的辩护）被假定下来，该论证就会进展得相对顺利。下一步就要指出，在主张一个人以某一方式而行动的理由在作为一种辩护理由的意义上为“善”时，他，至少是含蓄地，假定该理由对于所有理性存在者都是适当的。此一点背后的直觉只是，如果理由  $R$  在环境  $C$  中为我的  $X$  行为作出了辩护，那么它必定也可任何别的行为者在相同环境下的  $X$  行为作出辩护。一如马尔库斯·辛格（希奇威克的改写）所评论的，“在一种情况下的理由是在所有情况下的理由——否则它就完全不是一个理由。”<sup>6</sup>诚然，存在一种完全正当的意义，在此意义上，我可以宣称，某事“对于我是正当的”，对于他人却非如此；但这一点必须被解释为是以一种省略的方式在说，关于我的情况，有某些特别之处（其中可以包括我的欲望和能力）。因此，我可

以说，某行为过程，例如去赛马场放松，对我来说是可辩护的，因为我有作为一个预测赛马优胜的人员的卓越能力，有巨大的财富、运气，如此等等，而对于那些缺乏这些属性的人来说这一行为过程则是无可辩护的。我可以不去做的事，就是主张这些属性的拥有为我的行为作出辩护但它们却不能为那些有着相同爱好和禀赋的行为者的同样一种行为作出辩护。于是，大致以这种方式，一个人的意图、准则或行为计划的普遍化似乎就被假定为为其行为作出辩护的可能性条件，即使当这一辩护不会采取一明确的道德形式时亦是如此。

但由于一如我们刚才所见，视某人以某一方式行动的理由为善，就要假定该理由在同样环境下对所有理性存在者都是合法的，因此，一如论证所示，这似乎是说，理性行为者如果拒绝可普遍化检验，势必同时也要否认他们自己是有理性的。这又意味着，可普遍化检验乃是支配一个人的选择准则的最终标准，等价来说就是，它有着实践法则的地位。最后，由于可普遍化检验恰恰是绝对命令所表达的要求（“仅仅依据那个你同时也能够由其意愿它应当成为一普遍法则的准则而行动”），由此就不仅可以得出，理性行为者不能否认自己受到康德所意指的强意义上的实践法则的支配，而且也说明，这种法则[规律]采取了命令的形式。

这一论证路线，在此已经用赤裸裸的术语勾勒出来，并且也针对康德式的术语系统的注解（*exigencies*）作了调整，它太过常见，以致无须深入细致的阐述；这也是反对它的一个理由。基本问题只是，所有理性行为者必须视其行为原则为可普遍化的原则，因为他们愿意承认，在相应类似的环境下，<sup>7</sup>选取同样的原则，对于任一其他的行为者来说都是合理的，甚或愿意承认，这些行为者应当选取这些原则（此处“应当”指合乎理性

的应当[the ought of rationality])，这一论点虽然合理，但我们却不能就此推出所欲求的结论，即该行为者应当能够意愿(作为一普遍法则)：每一个理性的行为者都应基于所讨论的这个原则而行动。例如，理性的自我中心主义者，可能会乐意承认，他们在追求自己所设想的自利时所依据的准则也是所有其他的理性行为者行动所“应当”依据的准则(并且如果充分地得到启蒙就会这样行动)。但是，由此几乎不能推出，理性的自我中心主义者认同(怀着自我否定的痛苦)而意愿所有其他的理性行为者都会同样行动。<sup>8</sup>

虽然极少有人怀疑这一反驳路线的说服力，它一般被视为是对以某种方式从合理性概念推演出康德所构想的那种道德性这种规划的回应，但是，这种反驳路线对康德自己的论证程序来说是否中肯，仍然存有严重的疑难。它之所以一般被认为是康德提出一个决定性的批评，这其中缘由无疑可以归于他那具有误导性的主张，即由于诸道德律对于所有这样的理性存在者都可成立，所以它们应当从“理性存在者的一般概念”中推导出来。(Gr 4: 412; 79)相当容易理解的是，这已导致无数评论者和批评家简单地假定，康德给我们提出来作为其道德理论基础的，乃是某种类似于上文所勾勒的论证。

但是，细致的考察表明，康德对道德性建基在方法论上作出这种严格要求，旨在排除任何对人类学的诉求，亦即对人的本性的经验性知识的诉求，而不是意图表明，道德职责的实在性可以从理性存在者的“单纯概念”中演绎出来。事实上，不仅康德本人没有力图从这一概念演绎出道德律，而且他还明确拒绝这样做的可能性。这是因为，康德认识到，就所有我们可以从其“单纯的概念”所知而言，实践理性可能包含的，只不



过是那种规定满足一个人的欲望的最佳可能手段的能力。一如康德在前已引用的出自《单纯理性界限内的宗教》的一个脚注中所指出的：

因为从一存在者具有理性这一事实绝无可能得出这样的结论，即此一理性，通过单纯表象其准则被设立为普遍规律的适合性（fitness），因而就被诠释为能够无条件地规定意志，以使其自身成为“实践的”；至少，这一点不是我们所能见。世界之中最为理性的要死者可能仍然需要某些动机，这些动机起源于欲望的对象，它们规定着他的选择。事实上，他可能给予下述所有事物以最为理性的反思，这些事物不仅关注于他自身中的这些动机的最大总和，而且关注于由此被规定的获得这个目的所采取的手段，而不怀疑存在一个绝对地颁布命令的道德律的可能性，这样一种道德律宣告它自身即是一个动机，事实上也是最高的动机（Rel 6: 26n; 21）。

由于一如我们在第八章对此段的讨论中所见，康德在此断定从理性存在者的单纯概念（合理性的禀性）不可能得出由对道德律的尊重所推动的能力，因此人们或许会认为，这与道德律本身的规范地位是否能够从对实践合理性之本性的反思中推导出来这一问题没有什么关系。但是，此一推理纯系误解。康德诠释的那种道德性所要求的，不仅仅是一个人履行他的义务，而且也要求他应出于义务而行动。因此，如果后者的可能性，即出于义务而行动的可能性（这种可能性在于道德律，更为确切地讲，在于对它的尊重，这种尊重作为惟一且充分的动机）不能从理性存在者的概念推导出来，那么道德律自身的约束性

(bindingness) 也不能由此推导出来。

但值得注意的是, 由此所衍生的适当结论不是说, 上文勾勒的论证完全是大错特错了, 而只是说它不够完整。<sup>9</sup> 尤其是, 它忽略了这样一个事实: 康德分析的真正出发点不在于理性存在者的单薄概念, 甚或也不在于完全的[*simpliciter*]理性行为者的单薄概念, 而在于这样一种有着自由意志(在先验的意义上)的行为者的深厚概念。因此, 我们下面的任务就是看看该论证当它得到强大但仍充满争议的先验自由这一前提的支持时, 是否会遇到较好的命运。

### 三、自由和实践法则: 完成论证

为了解释引入先验自由的意义, 回忆第三章所分析的单纯的实践自由和先验自由之间的对比是极为重要的。一如那里所指出的, 我们不能像通常所做的那样, 把这一对比理解为相容论的自由概念和非相容论的自由概念之间的对比, 而要理解为两种非相容论的自由概念之间的对比。前者, 即单纯的实践自由, 大致对应理性行为能力概念所预先设定的自由概念, 也就是在《纯粹理性批判》和《道德形而上学基础》II中所提出的那个在引入自律原则之前就已获得的自由概念。一如我们所见, 它包含一种虽然有限的但却是真正的自发性, 亦即一种自我规定的力量, 因而也包含基于诸命令而行动的力量, 即使服从这些命令的动机最终可能会追溯到我们的感性本性。与之不同, 先验自由则是真正的自律所要求的那种自由概念, 用康德的话来讲, 它必须包含着完全彻底地“对于一切经验性事物从而一般地对于整个自然的独立”(KprV 5: 97; 100)。

鉴于这一区分, 我们可以得出这样一个结论: 如果某一行

为者的各种选择最终受到某种基本推动力 (drive) 或自然冲动例如自我保存或快乐之最大化的支配, 可以按照若干方式遵循这个原则而行动, 但却不会违背这个原则, 那么, 该行为者在实践的 (而非在先验的) 意义上就是自由的。此一行为者不仅在实践上是自由的, 甚至在一非相容论的意义上也是自由的, 因为这种推动力或冲动所起的作用就是限制行为者的各种选择, 而不是使一既定的选择出自因果的必然。但同时这一行为者的选择也无可避免地是他律的, 因为他的选择被限制在对获致某个由自然本性所植根的目的的最佳手段进行规定的范围之内。

先验自由方面的情形则极为不同。按照先验自由的概念, 挑选取准则的根据决不能在于某一冲动、本能或是任何“自然”之物; 相反, 我们必须始终在一较高等级的准则, 从而在自由的行动中来寻求这种根据。因此, 即使一个人假定一自然的推动力例如自我保存为根据, 这一点也仍然是事实: 一先验上自由的行为者, 按照假定 (*ex hypothesi*), 能够选择那些与其规定直接相对立的准则。一如我们所知, 正是这一自由概念构成康德的意向 (*Gesinnung*) 论述、根本恶论述的前提, 也构成了他坚持“心灵改变”的道德转变之永恒可能性的前提。

虽然这一自由概念就其自身而言可能极为可疑, 但它对于辩护之难题的涵义应该是清楚的。首先, 若没有此一自由的假定, 也就是说仅仅假定实践的自由, 那么基于自利、幸福或者某个公认的然而最终是非道德的目的或推动根据的准则就会由诉诸于“人类自然本性”或行为的某个既定的决定因素而得到辩护。(细节对于该论证无关紧要。) 但是, 要有了这样一种自由假定, 这种常见的思路就被堵塞了。简单来说, 如果自我保存、自利或幸福是我的行为原则, 如果它也规定我的准则, 那么正是我 (而非我身上的自然本性) 赋予它这种权威。至少在

我在先验的意义上是自由的这一前提条件下，这一点是事实。

其次，（这也是整个论证的一个主要前提，）由于先验的自由乃是被假定为指涉着“理性的”行为者的，所以进行辩护的要求仍然是合宜的。事实上，先验自由的假设不仅阻碍了某些类型的辩护，而且把上述辩护的要求扩展到了各种第一原则或基本准则。既然基于这种自由的假设，这些准则，像所有其他准则一样，按照假定 (*ex hypothesi*) 都是自由地被选取的，所以我们必须能够提出支持它们被选取的理由。进一步说，因为这些原则或准则为较低等级的准则的辩护提供了最终根据，它们是首要的或根本性的，所以它们显然就不能通过从某个较高等级的准则将之演绎出来的方法来加以辩护。<sup>10</sup>

但是，一如早先指出的，这并不意味着，我们就一定会认为基本准则的选取要么是以某种神秘的前时间或非时间的方式进行的，要么是通过一个自我意识的、深思熟虑的过程进行的。恰恰相反，这是说明，通过反思我们发现，我们一直在认同这样一种准则，这一准则就是意志面对道德要求时的基本取向。但值得注意的是，在先验自由的假设之下，我们不得不承认，这一认同也可以被归因，就此而言，它也受制于辩护的要求。至少，我们必须承认，我们持续不断地认同此一原则，这是“自由”的事情，而不是“自然”的事情，就此而言，它也需要理性的辩护。<sup>11</sup>

鉴于这一自由概念，论题成了：这样的辩护是如何可能的。虽然康德从未明确地展开这一点，但我们似有理由认为，暗含在他的分析之中的，乃是这样一个论证，该论证的大意是说，只有与无条件的实践法则的符合（一致性），才能提供所要求的那种辩护。这一论证分两阶段进行：第一阶段主张，这种符合 (*conformity*) 乃是为这些准则作出辩护的充分条件；第二阶段

则主张，这种符合也是一必要的条件。

第一点相对来说似不成问题。为一个人选取一准则所作的辩护当中，还有什么比说它符合无条件有效的实践法则这种辩护更为有力呢？如果一行为规则对所有理性行为者，无论其利益关切或欲望如何，都属“正当”，那么显然它对我亦为“正当”。而且，如果我行  $x$  之事的理由乃是它为此一法则所规定（用康德非本体的术语来讲，它是我的义务），那么我就拥有我为行  $x$  之事或许所需的一切辩护。这一点并不是要否认，在确切规定此一法则于给定情形下要求为何时可能存在重大的困难，从而否认康德的道德哲学会在这个方面陷入严重的困境。我们当前的论点只是说，如果我们可以指明一准则满足这种要求，那么该准则就已得到充分辩护。

那么，显而易见，主要的困难在于下述主张，即符合这样一种法则也是辩护的一个必要条件。在讨论该论题时，由考察针对康德道德理论另一个仍然常见但却误入歧途的批评入手，将会有所助益。从目前讨论的角度加以表达，这种主张就是，上述要求（至少一如在此所诠释的）太强。如果，一如该论证所言，选取一准则惟一正当的理由乃是它符合一个约束着所有理性行为者，无论其利益关切或欲望如何的实践法则，那么，似无任何追求自身利益关切或欲望的准则可以得到辩护。但这明显纯属荒谬。因此，即使保证符合实践法则乃是为一个人的准则作出辩护的充分条件，它也显然不是一个必要条件。主张别的论点无异于让他自己认同这样一种信条，即只有“为了义务的缘故”而实行的行为才是可得辩护的；但这就把可得辩护性 [justifiability] 混同于道德价值了。

虽然在康德道德哲学之中无疑有一组成部分，它暗示出上述解释路线从而招致这样的批评，但从关于善良意志、对道德

律的尊重以及德性的讨论来看，应当清楚的是，这种解释路线并没有反映出他那深思熟虑的意见。这一解读所忽视的，正是可允许者与尽职责者(the obligatory)之间的区分在康德眼中所占据的那种核心地位。<sup>12</sup>于是，不足为奇的是，此一解读也未能认识到，道德律旨在既作为前者的评判标准，又作为后者的评判标准。<sup>13</sup>但是，就当前目标而言，关键一点只是，如果准则不被至少指明是可允许的，那么将没有准则可被视为是可得辩护的，因此，如果这一点能被指明，即符合一无条件的实践法则乃是准则之可允许性的必要条件，我们首要的目标就将达到。

幸运的是，这一点并不难以做到。让我们由此入手，可允许性，同其他非本体的(deontic)概念一样，既有道德上的特别意义，又有道德上的中立意义。在前一情形下，它包括任何与义务不相对者，而在后一情形下，它包括任何在—给定情境下或按照某个预先给予的目的（按照“某些游戏规则”）而可允准者。<sup>14</sup>但由于我们所关注的，恰好是为先验上自由的理性行为者或基于利益关切的或基于欲望的准则作出辩护的那些条件，所以，可允许性显然不能被解释为欲望或利益关切的一个函数，甚至不能被解释为最基本的欲望或利益关切的一个函数。换言之，我们不是在寻找一个规则或一系列规则，由以规定在某个预先假定之目的的框架范围内何者是可允许的。恰恰相反，必须得到规定的，正是这个规则或这一系列规则，它们制约着对任一目的的追求，其中包括基于欲望的或基于利益关切的目的。

最后，按照这样一个规则或一系列规则的“先验”功能（在设定目的或一般地选取准则方面的功能），显然可以推出，它必定是普遍的，在康德特有的意义上又必须是“形式的”。换言之，它必须不仅仅适用于所有先验上自由的理性行为者，而且也必须适用于他们，不管他们可能会有什么欲望或者利益关切。但

这样一个规则或一系列规则正是康德所指的无条件的实践法则。因此，要么必须否认，先验上自由的理性行为者的准则能够得到辩护（这等于是否认合乎理性），要么必须承认，符合此一法则[规律]乃是支配这些行为者的准则和目的之选取的评判标准。于是，这就是康德为先验自由和一无条件的实践法则之间的“分析性的”联系所作的论证。

#### 四、从实践法则到道德律

然而，为了完成对交互论的论证，仍然要将无条件的实践法则这一模糊的概念同康德所界定的道德律联系起来。而且，虽然康德本人可能认为这一思路相对而言不成问题，但他的许多评论者显然没有以此方式接受这种思路。论者对这一基本困难的阐述通常是结合《道德形而上学基础》的论证而不是《实践理性批判》的论证来进行的，但这种困难或许也牵涉到后一文本。用布鲁斯·奥纳的话来讲，该困难所涉及的是，“使你的行为符合普遍法则”这一原则与绝对命令的第一个公式即“仅仅依据那个你同时也可由其意愿它应该成为一普遍法则的准则而行动”之间的差距（gap 缺口）。奥纳认为，康德通过指明前者是理性的意志活动的一个要求从而将它建立起来；但他也主张，康德要么误将后者视为与之等价，要么没有论证就假定后者可以很容易地从前者中推衍出来。这两者不能被视为等价这一点为下述事实所证明，这个事实就是，后者提供了选择准则的决定程序，而前者却没有。<sup>15</sup>因此，提供一个论证，指明后者即绝对命令的第一个公式如何直接从前者即上述原则得出，就变得极为必要了。

奥纳力图提供此一论证，但他作出结论说，该规划是一失

败之举。按照他的分析,关键的一步有赖于这个含蓄的前提,即“我们符合普遍法则,当且仅当我们依据那些我们‘能够意愿’其成为普遍法则的准则而行动。”<sup>16</sup>这一前提显然产生了所欲求的结论;但是,虽然它初看起来合理,奥纳却认为,它经不起细致地审查。撇开其分析的细节不谈,困难的根源可能在于这种“意愿概念,即一准则应当成为一个法则的意愿。”一如奥纳所见,这是因为,准则缺乏适当的“逻辑形式”以成为法则。因此,它不是一个准则,至多只是一准则的“普遍化”,而这就成了被意愿为一普遍法则之候选者。但从讨论准则完全地(*simpliciter*)转向讨论被普遍化的准则,这一过渡再次打开了论证的一个缺口;因为现在必须加以指明的乃是,一准则与一普遍法则一致,“当且仅当其普遍化被意愿为一普遍法则。”<sup>17</sup>然而,奥纳作出结论说,我们不可能指明这一点,因为这样一个命题,即当一准则的普遍化不与普遍法则相一致时,该准则却与之一致,并无任何荒谬之处。<sup>18</sup>

奥纳所指出的困难是一真正的困难,它与早先提到的关于可普遍化的两种不同意义的困难密切相关。因此,从使一个人的行为符合普遍法则这一要求,我们显然可以得出,他不应当选取任何这样的准则或行为规则,亦即那些他不会将之视为对于任一其他的理性行为者来说在相应类似的环境下皆属有效的(或有理的)准则或行为规则;但这并不等价于绝对命令所表达的那种要求。一如从前,这可由下述事实指明,这个事实就是,理性的自我中心主义者会愿意假定前者而非后者。

而且,至少在《道德形而上学基础》中,康德确乎是以奥纳所指示的那种方式作论证的。例如,他说,与假言命令不同,绝对(定言)命令的内容(它所命令的)可以直接由此一命令的单纯概念得出。这一点之所以可以成立,其原因在于:



除该法则以外，这一命令仅仅包含着一种我们的准则应符合这一法则的必要性，而该法则……不包含任何限定它自身的条件，所以在这个命令中，除了一法则本身的普遍性之外，就不再有什么是该准则必须遵循的了；只有这种符合才是该命令恰当地认作是必要的原因。(Gr 4: 420-1; 88)

就其自身而言，这仅仅是表明，该命令所要求者，是对普遍法则的符合本身；一如前文所指出的，这一点甚至理性自我中心主义者也会予以接受。但是，正如奥纳已提到的，康德进而立即从这一结果推出了绝对命令，没有作任何进一步的论证。那么，显然地，这里就有一个缺口有待填补。事实上，如果它为理性自我中心主义留下了地盘，甚或就会出现一较奥纳和其他友好的批评者所察知者更为严重的缺口。<sup>19</sup>

由于对此缺口的分析业已集中探讨了康德在《道德形而上学基础》中对绝对命令所做的推演，我们自然会来看看《实践理性批判》，尤其是其“形而上学的演绎”(§ 1-7)中的说法，以求一更有助益的论述。这一演绎看来是一个论证，即从对实践法则概念的分析推出绝对命令的本性。换言之，它似主张这种假言式：如果有实践法则这样一种东西，则它必定采取绝对命令的形式，至少对不够完善的理性存在者例如我们自身来说是如此。由于实践法则的必要性(对先验上自由的行为者来说)已经被指明，所以这一论证如若成功，就可填补上述缺口。

但是，初一看，这似并不比出自绝对命令概念的那个论证更为成功。事实上，出现的各种问题与那些已经提到的完全相同。一方面，康德谈及准则，仿佛它们自身即是法则，从而把

一无条件的实践法则对诸准则要求为何的问题（这是我们希望了解的）同严格来讲是我们的准则必须拥有何种形式以便自身有资格成为实践法则这一问题混同起来。<sup>20</sup>另一方面，他也犯了从一种意义的“形式性”滑到另一种意义的形式性的错误，这与前面提到的那种在普遍性的两种意义之间的滑移（slide）正相平行。因此，康德理直气壮地宣称：一普遍且无条件有效的实践法则必须是形式的，因为它必须从意志的任一质料（对象）中抽象出来（§ 2和4），之后，他进而主张（§ 5），它必须在一极为不同的意义上是形式的，即它仅仅涉及准则的立法形式。由于康德所谓“立法形式”意指作为普遍规律（法则）的合适性（suitability），所以，这一滑移（slide）就成了绝对命令之演绎的枢纽和关键。

但值得注意的是，情况还不至如迄今所出现的那样毫无希望。我们忽略了这样一个事实：第二批判的论证不是直接从实践法则的概念推移至此一法则惟一可以设想的候选者，亦即绝对命令，而是从实践法则概念以及先验自由的假设出发的。换言之，在《实践理性批判》中，绝对命令的推衍（derivation）或说形而上学的演绎（deduction），与《道德形而上学基础》中所进行的完全不同，它有先验自由作为其明确的前提。

关键一步发生在§ 5和§ 6（问题 I 和问题 II），在这里，先验自由首次被插入这一见解之中，事实上康德在此主张的是交互论。一如已经指出的，康德在此宣称，“立法形式，就其包含于准则之中而言，乃是惟一能构成（先验上自由的）意志之规定根据者”（KprV 5: 29; 30）。由于从立法形式到绝对命令，这一思路本身简短且不成问题（一准则正是在它能将自身作为一“建立普遍法则的原则”而包含在内时才有其立法的形式），因此似显而易见的是，如果这一点能被指明，即一个人的准则

有着立法形式这种要求与自由意志所服从的无条件的实践法则相等同，或者该要求能够从此一无条件的实践法则推出，那么，上述缺口就可得到填补。

但是，这一点至少已经含蓄地得到指明。而且，为了使这一点足够明确，我们只需记住，对一先验上自由的行为者而言，与实践法则的一致或符合必定可提供出选取一准则的理由。换言之，一个人的准则不仅必须符合此一法则，而且该准则还必须是因为它符合或是至少被视为符合该法则而得到选取的。否则，这种一致性（符合）就纯属偶然。此处的推理与论述道德价值时所运用的推理正相平行（见第六章）。因此，我的准则碰巧符合此一法则（与之相一致）这一单纯的事实本身并不能为我选取该准则作出辩护。这种一致性本身可能是一充足理由，或者，在基于爱好或是“经验性的利益关切”的情形中，它是一联合的充足理由中不可或缺的成分。在这两种情况下，这都只是因为，再没有什么别的东西能提供这种理由。一如我们所见，爱好或利益关切本身决非先验上自由的行为者之充足的理由。若得如此，仅当基于它的准则与无条件地约束着所有先验上自由的理性行为者的那个实践法则的种种规定都保持一致。

但是，说符合普遍法则必须是选取一准则的理由，正好是说该准则的单纯的立法形式必须提供这个理由，或用康德的术语来讲，提供意志的“规定根据”；而这恰好是绝对命令所要求者。于是，通过这种极为依赖于先验自由的假设的推理路线，服从普遍法则这一明显空洞的要求，以及事实上甚至那个尤显空洞的、仅仅依据理性上可得辩护的准则而行动的要求——甚至理性的自我中心主义者也许都会接受这一要求，就都成了一种富含内容的要求，这种要求就是：仅仅选取那些你还视其为适于成为普遍法则的准则。简而言之，先验自由正是那个遗失的

成分，它填补了符合实践法则本身这种观念，亦即实践法则的单纯概念和康德所界定的道德律之间的缺口(bridge the gap)。

必须承认，在此为交互论所提出的论证几乎不足以确立康德的道德性论式。最多它只是表明，我们不能既肯定我们的自由（在先验的意义上理解的自由），同时又拒绝绝对命令；这仅仅是康德为道德性辩护的第一步（虽然这一辩护在《道德形而上学基础》和《实践理性批判》中都很常见）。但值得我们注意的是，这一结果足以回答那种常见的反驳，这种反驳认为，康德致力于一无用的企图，要从常见的有关合理性的本性或理性行为能力的道德上中立的前提出发，推出实质性的道德结论。更具体点讲，它再次证明，康德的实际出发点乃是一先验上自由的理性行为者的深厚概念，而不是理性存在者甚或完全的[simpliciter]理性行为者那种单薄的概念。

然而，显而易见的是，康德道德理论的批评者视此为一个艰难的(Pyrrhic)胜利，大多数捍卫者则视之为顶多是一混乱的祝福。问题在于，通过把康德式的道德性与或许名声不佳的先验自由观念如此紧密地联系起来，它摧毁了任何不经接受先验自由观念即为道德性的本质要素作出辩护的努力。这种不可分割性事实上是否如同其起初看起来那样对康德的道德理论造成损害，这一点将在下面两章得诸确定，在那里，我们将考察他致力于超出《道德形而上学基础》和《实践理性批判》中的交互论的努力。

## 第十二章

### 《道德形而上学基础》III 中的演绎

《道德形而上学基础》的第三部分，题为《从道德形而上学向纯粹理性批判的通路》，乃是康德著作中最为难解的谜之一，其主要目标显然是为前两部分所阐明的“道德性的最高原则”建立根据或作出辩护，看来康德也认为这要求一种演绎，或许这种演绎就是应该以第一批判中诸范畴的先验演绎为模板。<sup>1</sup>但值得我们注意的是，虽然实际上人们一致同意，该努力已经失败，但对于康德提出的论证的真正结构，仍是众说纷纭，莫衷一是。事实上，这个演绎是否是对道德律、绝对命令和自由这三者的演绎；甚或它是否可以恰当地被刻画为一个“演绎”，这都是不清楚的。<sup>2</sup>

本章我将主张，《道德形而上学基础》III 的确包含道德律的演绎（虽然是一有着严重缺陷的演绎），而交互论又是其首要的前提，或更确切地讲，是它的基本的预设条件。本章分为四个部分。第一部分分析那个讨论颇多的“准备性的”论证，此一论证被压缩为一个密集的段落，一如其标题所显示的，它旨在表明，“自由必须被预先假定为所有理性存在者之意志的特性”（Gr 4: 447; 115）。通过集中讨论这一论证中的遗漏空缺

之处(或许已为康德所认识的遗漏),我会解释康德为什么无法作出那些推论,虽然人们可能期望他作出这些推论,评论者也频繁地将其归之于他。<sup>3</sup>第二部分主张,同样这些遗漏空缺之处可以解释康德为什么引起了可能的“隐蔽循环”这一幽灵。第三部分指出,“两种立场”间的区分和对智性世界的诉求如何可以被视为通过填补这一论证中的遗漏空缺之处来完成这一演绎,从而消除恶性循环的威胁。此外,它还讨论在何种意义上有一种独特的对于绝对命令的演绎。第四部分分析该论证失败的理由,并且指出,康德本人就认识到这种失败,而这可能会导致《实践理性批判》中“巨大的颠倒”。

### 一、准备性的论证

所讨论的这个论证包含在该文本的第四个段落之中。在前三个段落里,康德阐述了交互论,他评论说,尽管自由的意志和在诸道德律之下的意志之间是一种分析性的联系,但道德性的原则本身是综合的。就此而言,康德表明,这个原则要求某个第三项,通过它,主词和谓词被结合起来。他进一步指出,肯定自由的概念将我们“导向”这一第三项。但他没有去辨识这一神秘的项——一如我们以后所知,这一项是智性世界的观念,而是坚持认为,需要做进一步的准备,然后我们才处在一个位置,要么去辨识它;要么,这也是更为重要的,“使从纯粹实践理性出发对自由概念进行的演绎成为可理解的,因而也使绝对命令的可能性成为可理解的”(Gr 4: 447; 115)。

随之而来的段落也许提供了这一必需的准备,这一段开头就说,我们的任务就是要指明,自由必须被预先假定为所有理性存在者之意志的特性,更为确切地讲,所有具有意志的理性

存在者之意志的特性。此处的要点只是：由于道德律应该适用于我们这样的理性存在者，又由于（按交互论）它应该单独地从自由特性推衍出来，因此，我们就必须指出，自由本身一定要被假定为拥有一意志的理性存在者的普遍特性。

自由于康德之规划的重要性从交互论来看便已昭然若揭。鉴于交互论，所选取的战略显然就是，演证自由的实在性，并由此推出道德律的有效性。的确，一如迪特尔·亨利希（Dieter Henrich）已指出的，康德在相当长时期内为此一战略所吸引，只是在认识到提供自由的理论证明乃是不可能时才将之放弃。<sup>4</sup>由于这一点不再是一种可行的选择，接下来的最佳战略就是，致力于从自由必然地被预先假设下来这个较弱的论点出发，作出些许论证，而康德所做的似乎正是这些。该论证大致由两个步骤组成：

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者而言，我们必须借助自由理念，将之作为他能够在其之下行动的惟一理念。”（Gr 4: 448; 115-16）

一如康德继续解释的，第一步意味着，所有“与自由不可分割地结合在一起”的法则对于这个存在者来说，都是有效的，正如当这种自由如果在理论上有效的根据之上被确立时，这些法则会对他是有效的一样。在一个脚注中，他进一步阐明这个观点，他说，即使从理论的观点来看自由问题仍然未获解决，“同样那些会（would）约束实际上自由的存在者的法则，对于

只能在其自身的自由理念之下行为的存在者来说，同样也是有效的”（Gr 4: 448; 116）。因此，这一点非常清楚：“从实践的观点来看”是自由的这一点的即付价值就在于，一个人服从任何他会（would）服从的法则，只要，这实际上是不可能的（*per impossible*），能够（在理论上）证明他是自由的。

在支持第二步时，康德宣称，拥有意志的理性存在者，乃是理性对其而言就是实践之理性的那种存在者。他还提出他那著名的论点，其大意谓，理性必须将自身视作在其认知活动（判断）中是自由的，由此或许可以推出，理性同样必须将自身视作在其实践活动中是自由的，也就是说，将自身视为意志，一如康德简要指出的：

理性必须敬仰自身，将之视为其自身原则的创立者，这种创立独立于诸多外来影响。因此，作为实践理性或理性存在者的意志，它必须被自身视作自由的；也就是说，理性存在者的意志仅在自由理念之下时，才成为他自身的一个意志。此一意志因此必须——从实践的观点来看——被归之于所有理性存在者。（Gr 4: 448; 116）

尽管康德的前提很难说是无懈可击的，但我们直接的侧重并不在于它们是否中肯，而是在于他由之展开论证，或更好而言，无法由之展开论证的那种方式。鉴于这些前提，连同交互论和提供道德律以及绝对命令的辩护或演绎这一信誓旦旦的目标，我们会期望他以大致如下的方式继续这一论证：

3. 所有“与自由不可分割地结合地一起”的法则，对于每一个拥有理性和意志的存在者来说，都是有效的。



4. 而交互论证：道德律与“自由不可分割地结合在一起”。

5. 因此，道德律对于每一个拥有理性和意志的存在者来说，都是有效的。

6. 因为存在者例如我们自身拥有理性和意志，所以道德律对我们来说是有效的。

7. 又因为我们并不必然遵从道德律的规定（这些规定“在客观上是必然的”，但“在主观上却是偶然的”），因此对我们来说，道德律的规定采取了绝对命令的形式，也就是说，我们受到理性上的约束，必须服从道德律，虽然这种服从并不是出于因果必然的。

但康德并没有以这种自然的方式展开这一论证，他转到一个新主题上去：“附属于道德性诸理念的关切。”而且，除了引发这个似乎完全崭新的问题，来解释我们对道德性以及道德要求所采取的关切以外，他还相当清楚地说明了，他并不将前面所勾勒的论证视为业已建立（甚至以一预备的方式）道德律之有效性的论证。恰恰相反，他指出，这一论证仅仅表明，如果我们要视一个存在者为有理性的并且禀赋有意志的，我们就必须预先假定自由理念，并且，从自由理念这一预设出发，便“涌现出……对行为法则的意识。”虽然这一法则与道德律相等同，但康德清楚地预料到循环问题，他认为，“它看来仿佛是说，在我们的自由理念里，我们事实上仅仅是视道德律为理所当然……并且不能够给予其实在性和客观必然性以独立的证明”（Gr 4: 449; 117）。因此，问题依然存在：“为什么我们的准则作为一种普遍法则，其有效性一定就是限制我们行为的条件呢？”又，“我们赋予这种行动方式以极大的价值——该价值应

是如此巨大，以致不能有高于它的任何利益关切了，而对于这种价值，我们又将之建立在何种基础之上呢？”(Gr 4: 449; 117)。最后，在缺乏对这些问题的回答的情况下，康德作出结论道，我们仍然不能看出：“道德律如何能够进行约束” (Gr 4: 450; 118)。

甚至除了引入循环性问题——这本是下一节要探讨的主题——以外，这一部分文本还由于那些可能不同的考虑让人感到极其困惑，康德似乎也很少把这些东西讲清楚，即利益关切、有效性和约束性。<sup>5</sup>但是，最让人吃惊的是，康德在展开论证时，仿佛预备性的论证极少促成甚或没有促成道德律之有效性的建立。因此，更为仔细地查探一下康德的前提，以便看出是否有某种相关因素，使得康德不敢按照这里所提出的自然方式来展开他的论证，这可能是极富启发意义的。一如我们所见，这些前提每一个都存在着问题，它们不仅给他的批评者，也给康德本人造成了困难，致使他不能得出所欲求的结论。

我们当会记得，第一个前提是说，从实践的观点来看，演证预先假设自由理念的必要性，就和（在理论上）演证自由本身的实在性一样。鉴于《纯粹理性批判》中的学说认为，无论自由的实在性，还是自由的可能性都不可能建立在理论的根据之上，又鉴于为交互论所确认的自由和道德律之间的联系，我们不难看出，康德为何想要确证这一点。但是，问题仍在于，它在文本之中出现时，只是纯粹的断言，没有任何予以支持的论证（事实上，康德以这种方式明确提出这两个前提）。当然，我们可以认为，如果一个人相信他本人是自由的，那么，他必定就会相信他自身将会服从于任何只要他事实上是自由的就会服从的法则的（如果有这样的法则的话）。但由此跳跃到下述论点，即一个人实际上服从于那些他相信他自身会服从的法则，

这就构成了一个巨大的循环论证(*petitio*)。

第二个前提,至少在其精神实质上,似乎接近于我们在第三章所讨论的、康德在前批判时期试图直接从从事理论思考的能力进而主张先验自由的努力。它同样也接近于康德在其《舒尔茨伦理学理论评论》一文中所提出的那个简短的反宿命论的论点,该文的出版稍早于《道德形而上学基础》。因此,我们可以假定,无论其困难为何,无论其局限何在,康德仍然迷恋于这一基本论证思路。<sup>6</sup>而且,这对于第一部分来说显然也是正确的,在那里,康德主张理性必然将其自身视为在其认识能力上是自由的。事实上,这反映出我们在第二章结合认识的自发性的分析所讨论的那种论证思路。

但值得注意的是,从我们早先的分析应能清楚地看出,康德有理由质疑从理性在其理性能力方面的自由转向理性在其实践能力方面的与之类似的那种自由的推理思路。这里的问题并不在于下述主张,即理性同样必须视自身为在实践能力方面是自由的(这正是第二章所讨论的主张必须要诉诸于其调节性能力方面的先验自由理念的论点);而是在于,我们的理性有其实践能力这一基本的假定。一如亨利希已指出的,康德意识到这种论证思路的局限,这种意识反映在下述事实当中:确证在自由理念之下而行动(或预先假定自由理念)的必要性并不属于一般的理性存在者,而仅仅属于那些既拥有理性(或智性)又拥有意志的存在者。由于康德在此将实践理性与意志(*Wille*)等同起来,所以这就意味着:问题在于,理性存在者例如我们自身是否拥有意志这一点尚未得到证明。<sup>7</sup>而这又否定了关键的第六步,从而使延展论证所得的结论不能成立。

这样一种对于意志,或者说——这是一回事——对于理性行为能力的不可知论,应该不会让我们感到惊讶,因为这正是

我们在第三章所见到的观点，它乃是《纯粹理性批判》中的自由论述的基础。而且，我们不必将我们自身局限在目前所考察的这个段落，借以寻找它在《道德形而上学基础》中的证据。事实上，在这一著作的开篇，康德即着重批评那种认为理性的机能在于使理性行为者能够达至幸福（与善的意志相反）的观念，他说，如果这就是自然的目的，那么通过本能来获得幸福倒会更加容易。因此，他勾勒出一个假设的场景，其间，这种“优选的造物”（被安排去追求幸福的造物）也拥有理性，但这种理性的作用，“仅仅是为了沉思其自然本性的幸福意向”，而不是追求任何实践的目标，也就是说，不是作为行事的指导（Gr 4: 395; 63）。类似地，在该书的结尾部分，当他评论自由之不可阐明以及由此造成的实践哲学的界限时，他写道：“它（自由）只是作为理性的一个必要预设才在这种存在者那里保存着，此一存在者相信他自身意识到一个意志——也就是说，意识到一种与纯粹欲求（appetition）极为不同的能力（亦即一种规定自身作为智性者那样行动（act as intelligence），因而规定自身按照理性的法则、独立于种种自然的本能而行动的能力）”（Gr 4: 459; 127）。虽然这些段落引发了一些我们必须随后加以探讨的论题，但由上所述已经显而易见的是，这些段落表明，康德既没有简单地将理性存在者与理性行为者等同起来，也没有假定一个人只因他相信自身意识到自己拥有意志就实际上拥有意志。<sup>8</sup>

## 二、隐蔽的循环

在提出如何说明对道德性感到关切的可能性这一难题并指出迄今尚未表明道德律如何能够进行约束这一事实之后，康德

立即转向了循环问题，事实证明这是一个让一代代的评论者困惑不已的问题。在第一部分，康德首次提出这一循环似乎无可逃脱，而其之所以存在，乃是在于下述事实：

在诸作用因的等级中，我们视自身为自由的，以便我们可以设想自己在诸目的等级之中乃是在诸道德律之下的；然后我们进而认为我们自身受到诸道德律的支配，因为我们已将我们的意志描述为自由的。(Gr 4: 450; 118)

在第二部分，康德宣称，他已消除了“隐蔽的循环”的怀疑，因而也已指明，最初的担心是没有根据的，他把这种设想出来的困难定位在：

这样一种推理，即我们从自由推出自律，又从自律推出道德律；事实上，我们或许仅仅因为道德律就已假定了自由理念，以便随后从自由依次推出道德律；于是，我们就已完全不能为道德律指派什么根据，而却通过请允许存在一个原则的方式仅仅把它假定下来，心地良好的灵魂会乐意就着我们的意思承认这个原则，但我们却决不能把它作为一个可演证的 (*erweislichen*) 命题提出来。(Gr 4: 453; 120-1)

对此进行解释的困难在于，康德所描述的这种循环似乎与他本人在前面的论述（在此被命名为“预备性的论证”）毫不相干，至少与康德本人所提出的两个前提没有关系。帕通提出了这个问题，同时也否认康德曾十分严肃地面对循环的威胁，正如他所指出的：

很显然，那种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，（虽然是被误解了），通过全然独立于道德考虑对自我意识的理性之本质的洞见，我们可以建立自由的预设。也许当他着手处理反对意见时，他就开始模模糊糊地看到，意志自由这一预设实际上取决于各种道德考虑；但对一个人来说，要回答复出他所未能提出的有力论证，并且忽视这一回答对于他就只明确表述过的无力论证来说只是无关紧要的，这自然是过于不同寻常了。<sup>9</sup>

帕通的说法反映出他的观点，这种观点认为，康德的真正立场早在《道德形而上学基础》就已提出，在康德看来，从外于道德的考虑到自由之间，没有任何通路可循，因而从非道德的前提出发也不存在真正的道德性的演绎。因此，依他之见，在《道德形而上学基础》和第二批判的观点之间，不存在重大的差异，更不用说“巨大的颠倒”了。<sup>10</sup>虽然我们要到下一章才能讨论这个论题，但应已明显的事实是，至少在循环的论述方面，帕通的解释在表面上看是不尽合理的。事实上，如果我们接受这一解释，我们就必须认为，康德要么完全缺乏对他自己论证结构的洞察力，要么运用拼拼凑凑(patchwork)的行文模式，而这作为对第一批判的一种可能的解读，乃是帕通本人也极力加以蔑视的。<sup>11</sup>

但同时，帕通对循环论证的描述的确指出了—个非常现实的注释上的难题，对这一难题的一种可能的回应就是，坚决主张康德所描述的这种循环实际上不应该涉及他自己的观点，而应该指向他所批评的观点。此一回应晚近已由赖因哈特·勃兰

特极为博学且精细入微地完成了。勃兰特强调，按照《道德形而上学基础》的总体结构，尤其是第三部分的功能（它提供了由道德形而上学向纯粹实践理性批判的过渡途径）来考察循环的问题是非常重要的，在他看来，这个循环属于“道德形而上学（狭义上的）”。<sup>12</sup>所谓道德形而上学，他主要意指沃尔夫学派的分析程序，通过这种分析程序康德或许可能达成下面两个命题：（1）自由意志是一自律的意志，也就是说，一个服从绝对命令的意志，反之亦然，（2）理性存在者在他自己的自我表象中是自由的，他可以并且必须被我们视作在其实践方面是自由的和自律的。<sup>13</sup>基于这一解读，只要我们试图从这些分析性的前提进至于意志出自绝对命令的必然（the necessitation of the will by the categorical imperative）的先天综合结论，循环就会产生。而且，这样一解释，该循环就只能通过纯粹实践理性批判才能得以避免，而这种批判当然包含着两种立场间的区分和对智性世界的观念的诉求。于是，依此之见，该循环在从道德形而上学向纯粹实践理性批判的转变过程中发挥着重要的作用，而这表明，请帕通原谅，康德实际上十分认真地对待这个问题。

虽然勃兰特的解决方法巧妙创新，又阐明了《道德形而上学基础》三部分之间以及《道德形而上学基础》III的论证和康德哲学的其他方面的诸多联系，但就它所主张的观点来看，却不能被我们接受。让我们由此入手，上述两个命题，勃兰特以为它们指涉（狭义上的）道德形而上学，但它们并不等价于康德在那个准备性的论证中所确证的论点。虽然第二个命题与康德的第二个命题大致相对应；但第一个命题却对应着交互论，而交互论显然是分析性的，它被准备性论证的不只一个构成部分假定为前提。进一步说，无论交互论、自律概念，还是预先

假定自由理念的必要性（只要我们视自身为理性行为者），都不能被视作康德从别处简单汲取而来的要素。恰恰相反，一如在前文章节中已经指出的，所有这三个东西都是康德批判立场的主要方面。

但是在更为宽泛的意义上，勃兰特的确走上了正道。上述循环不是在康德实际所提出的论证中被发现的，而是在他并未作出的那种自然而然的延展论证（步骤3-7）中被发现的。于是，在这一方面，它并不涉及康德本人明确公开的立场。而且，通过在分析过程中的这一点上提出循环的威胁，康德提请我们注意单纯分析程序的局限，这种分析程序本身并不能带我们走出交互论之外，也不能带我们走出预先假定自由理念的必要性之外。因此，循环威胁的引入，以及就道德关切和其约束性成分所作的讨论，可以被视为康德所提出的一种解释，以说明该论证为什么不以我们所建议的那种自然的方式得到展开，从而也说明着手开始纯粹实践理性批判的艰难之旅的必要性，尽管这一延展的论证显然易于获得。

为了说明这一点，我们只需指出，康德所描述的那种循环，当一个人力图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时，究竟会如何产生。幸运的是，这一点不难做到。一如已经指出的，康德明确公开的论证（步骤1和2）所能展示者最多只是：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（这可以从交互论中推出），并且我们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。但前已勾勒的延展论证事实上却坚持一种绝对的主张，以为我们之



所以处于道德律之下，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，这种思路就可以恰当地被描述为：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”（Gr 4: 453; 120）。

### 三、完成演绎

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，他们则视自身为理知世界（*Verstandeswelt*）中的自由的成员。通过这一区分（康德在此指出它的基础乃在日常的人类知性之中），我们或许能够最终避免这个循环，因为“我们现在见到，当我们视自身为自由之际，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”（Gr 4: 453; 121）。

也许，此处的论点在于，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可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。

但是，即使保证了所有这些，我们仍然需要充分的（非道德的）根据，以首先赋予我们自身以智性世界的成员身份。否

则，我们就会再次落入那个我们或许可以通过诉诸智性世界的观念来予以避免的循环陷阱。因此，我们的演绎至少要求两个推进步骤：(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，亦即视自身为具有意志的理性存在者，这是正当有理的。鉴此，道德律对我们的有效性或约束性依交互论来看就是顺理成章的。

为支持我们具有智性世界的成员身份这一主张所提出的非道德的证据在于，我们拥有理性，所谓理性在此即指一种理论的能力。甚至普通的、然而却具有反思能力的人类知性（远非暴露在纯粹理性批判之下）也能达至两种立场间的区分并能将这种区分运用于自我之上，而在试图指出一点之后，康德写道：

现在人实际上在他自身之中发现了一种能力 (power)，这种能力使他区别于所有其他事物——只要他为对象所激动，这种能力甚至也使他与他自身相区分。这种能力就是**理性**。作为纯粹的自发性 (*Selbstthätigkeit*)，理性在如下方面被拔高得以至于超出**知性**之上。知性——虽然也是自发的活动 (*Selbstthätigkeit*)，并且也与感性不同，它不受诸表象的限制，亦即不受那些仅当我们为事物所激动（因而消极被动）时才产生的表象的限制——但知性能够通过自身的活动所产生的概念，不过只是那些仅仅助益于**将种种感性表象纳入到诸规则之下**并将它们统一在单个意识中的概念……而理性，另一方面——在我们称为“诸理念”的那一方面——却显示出这样一种自发性，它如此纯粹，以至于远远超出了任何感性所能提供的物事：当它把感性世界

和智性世界彼此区分开来，并由此为知性本身划定界限之际，它方彰显其最高的功用。(Gr 4: 452; 120)

这一段极易让人想起第二章所讨论的《纯粹理性批判》中的一段话，在那里，康德宣称，通过单纯的统觉，我们意识到某些机能（知性和理性），“它们的活动不能被归之于感性的接受性”（A547/B575）。在那里，以及在这里，康德都区分了知性的自发性和理性的自发性并给后者更高的层次。同时，这一般也让人回想起准备性的论证中的主张，这种主张的大意是说，理性必须将自身视为在其理论能力方面是自由的。虽然康德并未在那里区分理性的自发性和知性的自发性，但基本要点似乎是一样的：即，在对我们的认识自发性的意识之中，我们直接意识到一种能力，我们不能设想这种能力是受感性所规定的。颇为遗憾的是，后者与前者的相似只是使阐释康德的演绎这一难题更趋恶化，因为，如果该段落没有给准备性论证中的那一段增加任何材料上的重要性，我们也就难于看出它能够有助于补救这个论证的不足之处。

知性的自发性和理性的自发性间的鲜明区分是一个极为重要的差别，我们不应以为它无关轻重。最终正是理性的那种思考无条件者的能力使它成为道德律的来源，并作为解决纯粹理性如何能够是实践的这个问题的基本前提。但值得我们注意的是，这一点不可能是这两个段落之间的主要差别；因为康德可以非常容易地把认识自发性的两个层次之间的对比包括在准备性的论证之内，而在意义上却没有什麼重大的改变。即使以这种方式获得支持，这个准备性的论证仍然苦于同样的不足，导致同样的循环。

如果这两段之间的显著差异并不在于它们所诉诸的认识自

发性的本性，那它必定在于构成这一诉求的运用方式。在准备性的论证中，这一诉求直接导致了一种涉及理性的实践能力方面的类似主张；而这就产生出一个问题，我们是否能够确切无疑地说，理性有一实践的能力，也就是说，理性的存在者例如我们自身是否拥有意志（实践理性）。虽然康德仍然关注于为理性行为能力的这种要求作出辩护的问题（我们已经见到，这是完成演绎所必需的），但他并没有现在就主张直接从认识的自发性推出实践的自发性。这种推理思路实质上是从认识的自发性（彰显于理性而非仅仅彰显于知性之中）推至智性世界中的成员身份。因此，紧随其理性自发性的刻画之后，康德评论道，正是因为这种自发性，“理性的存在者才必须将自身 *qua intelligence*（作为智性者）（因而不从其较为低级的官能方面）视作属于智性世界者，而不是属于感性世界者”（Gr 4: 452; 120）。

这一思路与出自《纯粹理性批判》的相应一段的思路类似，在那里，对认识自发性的意识被当作赋予我们自身以智性品格的基础。康德宣称，按照这种意识，我们每一个人对于我们自身而言都不仅仅是有着经验性的品格的现象，而且也是一个“仅仅是智性的对象”（A547/B575），与此相同，他现在主张，依照同一种意识，我们每一个人都必须从两种立场来看待自身，等价来说就是，将自身视作“两个世界”的成员。

鉴于这种平行论（parallelism），似有理由假定，这些论点在本质上是相互等价的，或者至少就是康德所解释的那样。因此，在完成《道德形而上学基础》中的演绎所必需的两个步骤之中，第一步便是重述下述主张，即作为认知的存在者（cognitive beings），我们意识到一些能力，凭借这些能力我们不能仅仅把自身设想为受感性所规定的。既然这一主张已在第二章得到详细分析，在此就不必赘述。

而第二步则包括从我们在智性世界中的成员身份推至意志的拥有这样一种思路，因为这或许会使准备性的论证中所断言的自由这一预设成为正当的 (legitimate)。于是，按照这一重构思路，康德必须所做的就是，把智性世界中的成员身份与拥有意志联系起来。因此，康德在某一处明确指出，“理性的存在者将自身，*qua*（作为）智性者，视为属于智性世界者，并且，唯有 *qua*（作为）属于智性世界的起作用的原因，他才能赋予他的因果性以‘意志’之名”（Gr 4: 453; 121），在另一处他又说，“智性世界的概念因而只是一种观点，理性发现自身为了把自身设想为实践的就不得不于诸现象之外选取这种观点”（Gr 4: 458; 126）。

这些段落表明，康德运用智性世界的概念将智性和意志的拥有联系起来，但它们并没有说明这一联系应该如何运作。而且，既然《道德形而上学基础》这部著作在这一点上实际上保持沉默，所以问题也没有因此就变得清晰起来，而一个人能否直接从智性世界的成员身份推导出他拥有意志，这一点也似乎很难说是非常明显的。

尽管如此，我们仍有展开这一论证，从而填补康德本人论述缺口所需的材料。这个论证取决于理性存在者对拥有意志（实践理性）的意识。一如已经指出的，在《纯粹理性批判》中，康德肯定这类意识的“事实”，但他暗示，这种意识可能只是个幻觉，也就是说，我们的理性可能没有什么因果性。亦如所指出的，正是同样一种可能性堵塞了准备性的论证最初延展的道路。如果我们对拥有意志的意识就足以确证我们实际上拥有一个意志，那么，这个论证就会继续进行下去，既没有循环的出现，也不必诉诸于智性的世界。

假定这就是康德的问题，那么现在清楚的是，对智性世界的

诉求必须以何种方式进至拟议中的解决方案。这里的主要观点在于，这种意识与“仅仅是智性的”因而存身于智性世界之中的活动之间的联系，有助于消除任何涉及其幻觉品格的潜在怀疑。做到这一点所凭借的方式，乃是摧毁这类怀疑本身所立足的假设，这个假设就是，我们明显的实践自发性实际上是向生性的，是某种隐蔽的“自然机制”的产物。鉴于先验观念论，这种活动在智性世界中的位置就排除了后面一种可能性，因而也排除了对意志的任何还原的、副现象论的 (epiphenomenalistic) 处理方式，因为，按照假定 (*ex hypothesi*)，它使自身免于这种机制。

虽然这一论证路线对于那些尚未认同先验观念论的人来说几无吸引力可言，而且把它归之于康德又似乎有妄自揣测的嫌疑，但它的确与《道德形而上学基础》的基本假设和悬设 (problematic) 完全相容。事实上，这可以被视为一种例示，它说明，一如康德所指出的，智性世界的观念应该如何作为一个中间项或“第三者”为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服从道德律联系起来，而且还把拥有理性同拥有意志并最终与自由联系起来。进一步说，在达成这些目标之际，它使得完成道德律的演绎（延展论证的第6步）成为可能。

但是，演绎并未就此止步。事实上，康德也曾谈到对绝对命令的一种不同演绎（步骤7），并且此一演绎看来业已包含在题为“绝对命令是如何可能的？”那三段话中（Gr 4: 453-5; 121-3），这些段落直接跟在上文所勾勒的论证之后。而且，一些评论者以为，这不只是一个附录 (addendum)，而且也是该论证的主要思路，因为他们都把绝对命令视为康德着力予以辩护的先天综合命题。<sup>14</sup>因此，我们必须确定，这种附加的绝对命

令的演绎与道德律的演绎到底是如何相关联的。

依迪特尔·亨利希之见，似有理由将此演绎视作论证中的一个分立的步骤，其意在解释对绝对命令“作为一个命令”的经验，也就是说，解释那个自始便成为《道德形而上学基础》焦点问题的伦理意识（对义务的意识）的特征。<sup>15</sup>但是，又如亨利希所指出的，它预先假定了道德律的演绎，实际上就预先假定了智性世界和感性世界之间的区分。因此，借助这一区分，康德指出，如果一个人只是智性世界的一员（*Glied*），他所有的行为都会与自律原则完全一致；相应地，如果一个人只是感性世界的一分子（*Stueck*），他所有的行为都会与支配欲望和爱好的自然律一致（Gr 4: 453; 121）。以此作为背景，实际的演绎行如下述：

**但智性世界包含了感性世界的根据，从而也包含了感性世界的各种规律的根据；**故就我的意志而言（作为完全隶属于智性世界者），智性世界对它直接颁布规律，所以，它（意志）也必须被构想为包含着这样一种根据。因此，虽然从某一观点出发，我将自身视作一隶属于感性世界的存在者，但我必须认识到，作为（*qua*）智性者，我也受到智性世界的规律的支配——也就是说，受到将这一规律包含在自由理念之中的那种理性的支配，因而也受到意志自律的支配——因此我必须将智性世界的种种规律视作对我的命令，将与此一原则一致的那些行为视作我的义务。（Gr 4: 453-4; 121）

这一论证的脉络（*nerve*）在于一个复杂的主张，即由于智性世界（一般而言）是感性世界及其规律的根据，又由于意志

作为智性世界的一员服从于此一世界的规律，所以，它（意志）也就必须被构想为是感性世界及其规律的一个根据。<sup>16</sup>由此或许可以得出，为感性所激动因而处于现象界的存在者例如我们自身，同样也意识到自己拥有一种意志，这些存在者把来自于这种本体意志的规律当作一个无条件的命令来经验，也就是说，当作对处于现象自然本性时的存在者所发出的绝对命令来经验。一如康德在这一分析的结尾部分所指出的：“道德上的‘我应当’对于智性世界的一员来说，是‘我愿意’；仅就他同时也认为自身是感性世界的一员时，它才被构想为‘我应当’”（Gr 4: 455, 123）。

作为一种对职责的分析，这一论述易遭批评。假定先验观念论的一般框架——这一点显然被预先假定，基本的问题便是，这种规律之公认的收受人（addressee），亦即现象的自我，被认为是感性世界一分子的行为者，按照假设（*ex hypothesi*），他不能够认识到任何职责，更不用说鉴于这种“应当”而行动了。这是因为，这样被思考的存在者，不仅是为感性所激动的存在者（这是康德希望在解释规律的命令品格时加以强调的一点），而且也是被因果的必然所规定的存在者。由《纯粹理性批判》有关行为能力的论述当已清楚无误的是，道德要求（更为一般地说，实践原则）不仅必须针对那些意识到自己拥有智性的品格（用《道德形而上学基础》的话来讲就是拥有一个意志）的行为者，而且也必须针对那些在此品格中（行动和表现）的行为者。因此，为了向有限的理性存在者例如我们自身说明绝对命令的可能性，我们就必须指出，道德律如何发布给那些其意志为感性所激动但却不是被感性之必然所规定的存在者。但是，一如康德在此似已指出的，此一论证不能从对于本体—现象间的关系的一般考虑直接求得。<sup>17</sup>



借助于事后认识的好处，有一点似乎是显而易见的：康德在此问题上所需要的但迄今尚未拥有的，恰恰是意志—任意 (*Wille Willkür*) 的区分。鉴于这一区分，康德在此力图从智性世界和感性世界之间的差异出发所提出的论点，可以相对直接地予以阐述，即，道德律的命令品格（从而其约束性或必然要求[necessitation]），对于有限的理性存在者例如我们自身来说，可依据下述事实来理解，这个事实就是，作为纯粹意志 (*Wille*) (或纯粹实践理性) 的产物，道德律所面对的是为感性所激动的（但仍然自由的）任意 (*Willkür*)，这种任意是一无条件的要求，我们作为感性存在者的需要必须受到它的支配。<sup>18</sup>

但也许更为切题的是，康德坚持道德律或道德性原则的综合性：“一种绝对善的意志是这样一种意志，这种意志的准则总是可以有其自身的内容，而这一内容本身即被认为是一普遍的法则” (Gr 4: 447; 115)。<sup>19</sup>这意味着，先天综合命题首先是通过道德律的演绎（步骤6）被建立起来，而不是由绝对命令的演绎（步骤7）得到建立。在强调这一原则的综合性时，康德说，它不能由绝对善的意志这一单纯的概念（它可能等价于完善的理性意志这一概念）<sup>20</sup>推衍而出，但这种推衍过程在肯定的自由概念的基础上则是可能的。一如我们所知，肯定的自由概念提供了“第三项”，它使得我们能够将绝对善的意志的概念与道德要求联系起来。由于《道德形而上学基础》从善的意志概念入手，试图由此推导出道德律，因此，康德强调上述命题具有综合性，这似乎让许多评论者，包括帕通在内，都深感迷惑。<sup>21</sup>但值得注意的是，如果我们认为，康德意在指出迄今为止极其常见的论点，即一个人不能从理性行为者的概念、甚或不能从完善的理性行为者的概念推导出道德律，除非（先验）自由也被作为前提假定下来，那么，上述一点以及把中介作用归之于自

由的理念的说法就是非常有意义的。

最后，一如帕通所指出的，一旦一个人建立起道德律（他称之为“自律原则”）的地位，把它作为理性行为者在理性完全施控之时必然据以行动的原则，那么，宣称道德律也是理性行为者在被诱使采取别的行动的时候所应当据以行动的原则，就无任何深层的困难——至少康德不会发现什么困难。<sup>22</sup> 必须承认，康德还提到作为一个先天综合命题的绝对命令（Gr 4: 454; 122）；但这并不意味着，它要求一个与众不同的演绎，因为它可直接由道德律推出，而正如我们刚才所见，道德律本身即是一个先天综合命题，事实上也是康德在《道德形而上学基础》III开篇即要求对之作出辩护而单独挑选出来的那个命题。

#### 四、演绎的失败

本章前三部分的侧重点主要是注解上的。因此，除了简要批评对绝对命令有一独特的演绎以外，对于康德主要论证思路是否中肯有力，则相对较少说明。但是，这不应被视为对其总体论证抑或具体步骤的赞同。相反，该文本包含着一大堆困难，其中大多数已在文献中被反复提及，而在此基于对准备性的论证之缺陷的分析而被归之于康德的诸多论证，几乎也不免遭到批评。

由于对这些论证作出详尽的批评需要进行扩展的讨论，囿于篇幅，我在此将只集中讨论两个明显的困难，它们可以帮助我们理解，为什么康德在《实践理性批判》中对他的程序作出重大的修正。其中每一困难在其核心概念中都包含着致命的歧义（ambiguity）。第一个是在智性世界概念中的双重含义，第二个是在意志或实践理性概念中的双重含义。这些当然不是我

们所能发现的惟一一类困难；但它们确属康德本人极为敏感的那类困难，它们足以摧毁整个演绎。

一如我们方才所见，从拥有理性推至智性世界的成员身份，这一思路乃是演绎的关键；因为它既提供了所必需的非道德的前提，又提供了消除对于行为能力的全盘怀疑的基础。但颇为遗憾的是，在作出这一关键的推理时，康德利用了“智性世界”（intelligible world）这一概念的双重含义。更为确切地讲，康德既提到一个理知世界（*Verstandeswelt*），又提到一个智性世界（*intelligibelen Welt*）（帕通把这两者都译作智性世界），他从前者滑移到后者，又没有对此作出充分的辩护。前者被否定地理解为包含着任何非感性者或“仅仅是智性者”的世界，也就是说，包含着任何被认为是免于感性诸条件者（否定意义上的本体）的世界。后者则被肯定地理解为涉指由诸道德律所支配的超感性领域，即“目的国”，等价来说就是，“理性存在者作为物自身的总体性”（Gr 4: 458; 126）。这显然是肯定意义上的本体。<sup>23</sup>这里的目的在于指出，理性存在者，包括那些不尽完善的理性存在者例如我们自身，都是此一智性世界（*intelligibelen Welt*）中的成员，因为这会意味着，他们实际上受到道德律的支配。问题在于，拥有理性这一点本应提供通往智性的世界的入口，但它仅仅使我们到达理知的世界（*Verstandeswelt*）。<sup>24</sup>

这一滑移乃是整个演绎的基础，因为它是康德借以从拥有理性（作为一种理论的能力）推至服从道德律的手段。但值得我们注意的是，这一点尤为明显地体现在一个关键的段落中，其间，康德本人表现出对这个问题的意识，却又作出了这一滑移。于是，他首先极为恰当地承认，理知世界（*Verstandeswelt*）的思想仅仅是否定性的，因为它“仅仅是一种观点”。颇为遗憾

的是，说过这些之后，他进而直接认为，有这样的思想或这样的观点，便有“一种不同于适合着感性世界的自然机制的秩序和立法的观念”（Gr 4: 458; 126）。这样一来，他就把整个问题当作论证的前提在进行狡辩。

上文所提到的意志或实践理性概念的双重含义与第一个难题密切相关，在此阶段几乎不需要对之作出分别的阐述。主要观点只是，鉴于意志和实践理性等同，理性存在者拥有意志这一主张可以意指：要么仅仅是说理性是实践的，要么是说纯粹理性是实践的。<sup>25</sup>前者足以表明，我们是真正的理性行为者而非自动机；而后者是建立我们的自律所必需的。易言之，前者与在此被刻画为“单纯实践”者相关，后者则与真正的先验自由相关。于是，又一次显而易见的是，康德需要后一个较强的主张，但理知世界（*Verstandeswelt*）所提供的成员身份至多只是支持较弱的主张。因此，试图把预选假设那种既是道德性的必要条件又是道德性的充分条件的自由之必要性建立起来的努力，即便它受到先验观念论的支持，也注定会遭到失败。

最后，我们似乎有理由假定，康德本人在其演绎中对这些致命的缺陷保持着敏感，这样，我们就容易理解，为什么他认为在《实践理性批判》中修正他的程序是恰当的。更为具体地讲，我们可以看出，为什么他会放弃在任何非道德的前提的基础上建立纯粹理性的实践性的努力。因此，康德并没有从理性行为者的概念着手并由此首先得出自由的预设，然后再经由交互论得出道德律，相反，他在那里直接由对作为“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。

必须承认，一如帕通和亨利希已指出的，康德在《道德形而上学基础》III 的结尾部分的一些评论似乎预示了这种转变。

例如，在结尾《实践哲学的最后界限》一节中，康德强调了他的演绎的各种限度，并指出，要解释纯粹理性如何能够是实践的（这等价于解释自由是如何可能的）是不可能的，他坚持认为，我们所能提供的，最多只是反对那些确证自由之不可能性的人，从而捍卫我们自己的观点（Gr 4: 458-9; 127）。但应予以指出的是，这些放弃的说法（disclaimers）本身也必须从这样一个事实来看待，即，在《道德形而上学基础》Ⅲ中，康德确实提供了在他看来是对道德律的一种非诡辩式的演绎。一如我们所知，这一演绎必须被判定为一失败之举，并且这一点也极有可能最终被康德本人所认识到。而通过“理性的事实”为道德性建基的全新努力是否会取得任何较大的成功，这个问题已经是下一章的主题了。

## 第十三章

### 理性的事实和自由的演绎

康德在《实践理性批判》中诉诸于理性的事实，但人们对此一诉求所抱有的热情，甚至不及对《道德形而上学基础》III那个倒霉运的致力于演绎道德律的努力。一般的一致意见似乎就是，即使这一演绎失败，它也至少是向着正确的方向迈出的一步。因此，通过放弃提供道德律的演绎的努力，转而依赖于有待证明的理性的事实这一蛮不讲理的诉求，此一诉求又应该提供自由演绎的基础，康德实际上重新回到了前批判的实践理性的独断论。一如叔本华在评价这一概念为康德的追随者所接受时所指出的：

因此，在康德学派那里，带着其绝对命令的实践理性愈来愈像一个超自然的事实，作为人类灵魂中的德尔斐神庙呈现出来。从那黑暗的神殿里，奥妙难解神谕般的语句绝无错误地公诸于世，天啦！不是**意愿**什么，而是**应当**发生什么。<sup>1</sup>

本章我将主张，康德转向理性的事实，绝不是退回到一种

名誉扫地的立场，恰恰相反，它标志着一个真正的进步，事实上，鉴于康德哲学的基本原则，它提出了最为可行的策略，以验真 (authenticate) 道德律并建立先验自由的实在性。<sup>2</sup>我还将主张，鉴于这些原则，这一策略从两个方面都有理由获得成功，虽然很难指望它让那些要么因其基于绝对命令而拒绝道德性的论述，要么拒绝先验观念论的人信服。

本章分为五个部分。第一部分试图确立此一“事实”的本性。这一部分的结论是，此一事实最好被理解为我们对道德律作为最高权威者的普通意识。第二部分坚持认为，既然这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被视为理性的事实。然后主张，若要获得这一结果，仅当我们假定康德有关道德性的论述正确无误，并且这一论述虽不足以建立道德律的强制力量，但却足以建立道德律的理性凭证 (credentials)。诉诸交互论，我们进一步指出，后者取决于自由演绎的成功。第三部分分析这一演绎，我认为，它依赖于下述主张，即单纯存在对道德性的关切就足以建立起先验自由的实在性（“从实践的观点看”）。第四部分考察理性的事实、自由的演绎以及涉及理论理性和实践理性的统一性问题的康德的各种建筑术主张之间的关系问题。最后，第五部分对自由演绎及该演绎在康德总体的自由理论中的地位作出一番评价。

### 一、此一事实的本性

在我们评价康德对理性的事实诉求之前，我们必须首先确定这样一个事实，或如康德在其更为谨慎的时候所界定的那样，“好像作为一个事实” (*gleichsam als ein Faktum*) 的本性。而且，这决非一个无足轻重的任务，因为康德在《实践理性批

判》中前后八次提到它，而且显而易见的是，这些不同的刻画无论如何也不是等价的。为方便起见，我将引用相关的各个段落：

[1]实践理性本身，无需暗指思辨理性，便能赋予因果性范畴的超感性对象以实在性，亦即赋予自由以实在性。这是一个实践的概念，就此而言，它仅仅服从于实践的运用；但在思辨的批判中仅仅只能被思考的东西现已通过一个事实被确认了 (*durch ein Faktum bestaetigt*)。(KprV 5: 6; 6)

[2]对这一基本规律的意识，可以被称为理性的事实，因为我们不能从诸如对自由意识这类先行的理性资料中将之搜寻出来……，并且既然它作为一个不以纯粹直观或经验性的直观为基础的先天综合命题，将自身强加于我们之上……而为了避免误解，误将此一规律视为给定的，我们必须指出，它不是一经验性的事实，而是纯粹理性的唯一的事实，由此它宣称自身为创立规律者 (*sic volo, sic jubeo* [我行我素])。(KprV 5: 31; 31)

[3]这一分析论[纯粹实践理性的分析论]证明，纯粹理性是实践的，即独立于一切经验性的事物，它可以自行规定意志。而它之所以能够做到这一点，乃是经由这样一个事实，在这一事实中，纯粹理性实际上 (*in der That*) 显示自身为实践的。这一事实在道德性原则方面是自律的，由道德性原则，理性就可规定行动的意志……它同时也表明，这一事实与对自由意识错综复杂地结合在一起，实际上就等同于对自由意识 (*ja mit ihm einerlei sei*)。(KprV 5: 42; 43)



[4]道德律,虽然它并不能给予我们这种期望[凭借理论理性得出对本体的思辨的知识],但它确实提供出一个事实,从感性世界的任何资料或是从理性的理论运用的整个领域来看,它绝对不可解释,这一事实指证着一纯粹智性的世界……实际上,它对之从肯定的角度加以界定,并使它能够对它略知一二,即知道一个规律。(KprV 5: 43; 43)

[5]而且,道德律是被给予的,好像作为纯粹理性的一个必然确定的事实(*gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft*),对它,我们有一种先天的意识,即使我们没有发现它被确切遵循的任何事例。(KprV 5: 47; 48)

[6]—纯粹意志的客观实在性或是一纯粹实践理性的客观实在性(这两者是一回事),乃是在先天的道德律的,好像通过一个事实(*gleichsam durch ein Factum*)被给予的,因为我们可以这样来称呼该意志的某个不可索解的(*unvermeidlich*)规定,即使它并不依赖于经验性的原则。(KprV 5: 55; 57)

[7]但纯粹理性自身就是实践的,没有混合任何类型的经验性的规定根据——我们必须从理性最为普通的实践运用出发来指出这一点,其方法是拿出证据,证明最高的实践原则乃是这样一个原则,该原则被每个自然的人类理性认作是其意志的最高规律,是全然先天且独立于任何感性资料的规律(法则)。在普通理性的判断中,首先有必要借助其起源的纯粹性这一证据将之建立起来,并为之作出辩护,然后科学才能操之在手以资运用,好比把它作为一个事实(*gleichsam als ein Factum*),该事实先于一切有关其可能性以及可以由之推出的全部结果的争论。(KprV 5: 91; 94)

[8]于是它仅仅是这样一个问题,即这个“能够是”(被

认为是自由的)是否可以转换成“是”;这个问题就是,在一实际的情形中,好像通过一个事实(*gleichsam durch ein Factum*),我们是否能够证明,某些行为以这样一种理知的、不为感性所规定的因果性为前提,而对其是否是现实的抑或仅仅是被命令的,亦即是否是在客观上和在实践中必然的这一问题的不加考虑。(KprV 5: 104; 108)

贝克的分析乃是任一对理性的事实作出严肃认真之讨论所必须依据的出发点,依他之见,这些段落包含对于此一事实或好像是一个事实的六种不同的刻画,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)“单纯的规律概念对于意志之不可避免的规定”;和(6)“以无条件的因果性为前提的某一行为的现实情形。”<sup>3</sup>而且,康德在别处将之等同于自由、自由的实践规律和绝对命令,使得这一见解进一步复杂化了。<sup>4</sup>

一如贝克所指出的,这些刻画大致可分为两类。一类(客观类型)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(或它们的等价者);另一类(主观类型)则将此一事实等同于对道德律的意识(或其等价者)。<sup>5</sup>目前暂且撇开提及自由所引发的复杂性不谈(这些将在本章第三节加以讨论),这一分类所产生的问题也是显而易见的。如果此一事实被主观地诠释为意识的一种模式,那么其存在就可容易地被假定下来,但任何有关道德律之有效性的推论从而就不能得到保证。与之相反,如果它被客观地加以诠释且与被等同于道德律自身,那么这一事实的存在便成了讨论的焦点,也就几乎不会诉诸于它以便为道德职责的实在性建立根据了。

在避免这一两难困境的努力中,贝克引入了“对”纯粹理

性的“事实”和纯粹理性“的事实”(a “fact for” and a “fact of” pure reason)之间的进一步的区分。<sup>6</sup>前者被视为一预先被给予的先验上实在的价值，它以某种方式得到纯粹理性的把握，即被一直接的非感性的洞见或“理知直观”所把握。虽然康德有时似乎以此方式诠释此一事实并且常常被人认为已经这样做过，但这样一种解读与康德对于理知直观的能力的否认处于尖锐的矛盾之中。<sup>7</sup>而且，一如贝克所指出的，如果康德被这样解释，那么他的学说就会受到众所周知的直觉主义的一切困难所困扰。<sup>8</sup>

但是，贝克也主张，如果我们认为康德提的是纯粹理性的事实，这一结果即可避免，他将此一事实等同于纯粹理性是实践的这一事实。<sup>9</sup>一如文本所揭示的，那种认为纯粹理性是实践的主张，意味着“独立于一切经验性的事物，它也能自行规定意志”(KprV 5: 42; 43)。这再次要求纯粹理性提供行为规则或行为原则，并且提供行动的动因或克制自己不以该原则所具体规定的那些方式而行动的动因，用《伦理学演讲》中的话来表达就是，它意指，纯粹理性提供了一个善的判断原则 (*principium iudicationis bonitatis*) 和一个善的实行原则 (*principium executionis bonitatis*)。<sup>10</sup>

贝克在对纯粹理性的事实和纯粹理性的事实之间所作的区分是极为精当的，而他指出理性的事实应在后一种意义上加以诠释，显然亦属正确。但值得注意的是，我们不能简单地把它等同于纯粹理性是实践的这一事实。<sup>11</sup>首先，《实践理性批判》的主要目的，正是要指出纯粹理性是实践的。因此，康德如果诉诸于这个事实，就必定会以所讨论的主要问题作为论证的前提。其次，前已引用的那些文本表明，理性的事实证明或显示，实践理性确是实践的，而不是说后者本身就是事实。如果此一事

实能够得到证明或显示这一点，它就必定意味着纯粹理性是实践的。但如果康德想要避免在第二批判的论证中最具决定性的一点上以要论证的问题作为论证的前提，那么从前者到后者，就必须有一个名副其实的论证过程。

虽然这些文本在这一点上决不是一清二楚，但大部分证据表明，此一事实最好被诠释为对身处道德律之下的意识以及“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)”<sup>12</sup>但是，这不能意指，每个人都应该对康德所界定的、也就是作为一形式原则的那种道德律有一独特且明确的警醒 (awareness)。相反，它意指，那种被归之于“一切自然的人类理性”的意识 (consciousness) 有着特殊的道德约束，这些约束在实践深思的过程之中产生，而道德律就作为实际支配这种沉思的指导规则 (决定程序)<sup>13</sup>而且，后者乃是以“范型化”的形式出现的规律，亦即判断力的规则：“问问你自己，如果你所提议的行为应该按照你本人就是其中一部分的某种自然规律而发生，那么你是否将之视为通过你的意志而得以可能的。”康德明确主张，“每个人实际上 (*in der That*) 都由这一规则来决定行动在道德上是善还是恶”(KprV 5: 69; 72)。大约是把 (纯粹实践理性的判断力的)“范型论”中的学说提前来说，他在 (纯粹实践理性诸原则的)“演绎论”本身中就指出，“我们对自身哪怕是最少的注意，也可以表明，这一理念实际上作为规定我们的意志的一个范型而树立出来” (*gleichsam als Vorzeichnung zum Muster liegt*) (KprV 5: 43; 45)<sup>14</sup>通过把这种意识称为一个事实，康德既强调了它被推测的 (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衍出来，也不能由对理性行为能力的反思

推衍出来（“我们不能从先行的理性资料中将之搜寻出来”）。

## 二、此一事实作为理性的事实

如果所讨论的此一事实恰如已所描述，那么任务就在于指明这是理性的事实。虽然一个人当然可以同康德所自称的已经揭示出道德沉思的普遍形式的主张争执不休，但我将假定，这种沉思的过程是普遍的，它包含一种对道德约束的意识。我还将进一步假定，他对于此类沉思的论述，作为一种包含着类似于对其范型化的形式出现的道德律的诉求的沉思论述，十分接近我们的直觉，至少为了论证的缘故，甚或在道德怀疑者看来也是可接受的。简言之，怀疑者的争论不在于康德所描述的此一事实，而在于他赋予此一事实的那个地位。因此，正是这一地位必须被指明而不是被简单地假定。或许，如果我们能够指明，这一规律，作为判断力的运作规则，乃是纯粹（不在经验性上被所规定的）实践理性的产物，并且对它的种种规定的意识单凭自身就足以推动或创生一种关切，这一点就可以得到完成。如果这两点都得以指明，当然亦可指明纯粹理性是实践的。

康德作为理性的事实之诉求的基础的那种证明策略，或许在一篇反思录中得到最好的表达，在那里，“理性的事实”这一表述并未出现，但这种观念显然是存在的。在这篇反思录的第一段，康德刻画了意志（*Wille*）的本性，意志之客观规定根据的本性以及道德职责和出于实用的必然之间的差异。在第二段——我们只关注这一段，他写道：

在经验性上被规定的理性与纯粹但仍然是实践的理性

之间的区分，对于实践理性批判来说，乃是基础性的，实践理性批判要追问是否有后面一种理性存在。这种理性的可能性不能先天的得到把握，因为它所涉及的是实在的根据同其最后一项[即其结果]之间的关系。某物必须因此被给予出来，它只能来源于它[此一实在的根据]；而其可能性[纯粹实践理性的可能性]就可从这种实在性中推导出来。各种道德律就具有这种本性，这些道德律必须由某种方式加以证明，这种方式就是我们在证明空间和时间的种种表象是先天的时候所采用的方式，其间的差别只在于，后者是直观，而前者只是单纯的理性概念。这里的差别只是在于，虽然在理论认知的情形中，离开经验的对象，概念毫无意义，原则也毫无用处，但是在实践的领域中，它们则扩展得更深更远：即，扩展到一般意义上的一切理性存在者，并且独立于所有经验性的规定根据。即使没有经验对象与之相对应，单纯的性格（*Denkungsart* [思维方式]）和基于原则的意向（*Gesinnung nach Principien*）就已足够。（R7201: 19; 275-6）<sup>15</sup>

按照这一文本，各种特定的道德律（而不是道德律本身）乃是被给予的要素，好像是各种事实，由此推出纯粹理性的实践性，作为其可能性的必要条件。但是，尤其让人感到关切的是，这类规律与空间时间的表象之间的比较。这一点之所以有意义，其原因并不只在于康德坚持空间和时间的被给予性，<sup>16</sup>而且还在于下述提法，即这些规律得以证明（它们的客观有效性得以建立）的方式，与我们证明后者的表象之先天性的方式正好相同。由于空间和时间的先天性（普遍性和必然性）在《纯粹理性批判》的先验感性论中通过提出空间和时间都是人类感性的形式已经得到说明，因此，这里的观念或许就是，具体的各种道德

律 (moral laws) 的客观有效性得以确立的方法乃是, 指出它们所根据的原则, 即道德律 (the moral law), 是纯粹实践理性的产物。如果这一点成立, 那么这些规律就能适用于“一般意义上的一切理性行为者……独立于所有[经验性的]规定根据。”最后, 继续与先验感性论的平行论, 正如我们不能解释空间和时间 (而不是其他可能的形式) 如何或者为何是人类感性的形式但却能指明它们必须被视为给予我们的感性直观的自然本性一样, 我们也不能解释 (先天把握) 纯粹理性如何是实践的但却能指明它必须被给予我们对于道德约束的普通意识。

除开这一主张本身的说服力问题不论, 将此一证明策略归之于第二批判中的康德, 其明显的问题在于, 这种做法似乎极为危险地接近于把理性的事实的诉求最终诠释为一个演绎, 更为具体来讲, 诠释为一从我们的道德经验抑或“道德意识”之本性出发的演绎。事实上, 上文所勾勒的这种论证路线似乎正好属于这样一种情况, 依贝克之见, 我们本可以合理地期待康德在这一点上这么做, 但康德却明确予以否弃, 既否认提供道德律的演绎的可能性, 又否认提供此一演绎的必要性。<sup>17</sup>

对这一反驳的回应就是, 作为理性的事实之诉求的基础的这个论证, 的确可能是某种演绎, 但不是那种从道德经验出发的演绎 (至少不是在该批评所假定的意义上的演绎)。而且, 它与第一批判和《道德形而上学基础》中的那些演绎极为不同, 它致力于为康德否定已经提出一种演绎的说法作出辩护。<sup>18</sup>

由此入手, 康德式的从道德经验出发的演绎, 以第一批判的演绎为模板, 也许是从这种道德经验过渡到作为其必要条件或最终预设的道德律。道德律, 按照这样一种演绎, 可以作为惟一能够解释道德经验之可能性的预设而得到辩护。但是, 在这个被归之于康德的论证中, 道德律与其说是经验的一个预设,

不如说是在经验中被给予的一个成分（在以范型化的形式出现的道德律中，就是作为运作于我们的道德沉思之中的判断力规则），其推论就是道德律的本性在于它是纯粹实践理性的产物。那么，正是从这一结果，其有效性，以及以此为基础的具体道德判断或“规律”的有效性，才被建立起来，就好像空间和时间的经验实在性（以及先验观念性）从其作为人类感性形式的地位中被推导出来一样。于是，在这一方面，正如《反思录7201》所指出的，这个论证更为接近于对于空间和时间的形而上学的阐明一节中的论证，而不是接近诸范畴的演绎。

虽然康德并未提到第二批判与空间和时间的论述的平行问题，但他的确突出强调了道德律的辩护和诸范畴的演绎之间的差异。因此，他指出，诸范畴的演绎所运用的程序，在道德律的情形中是不可行的，因为前者关注于“从某种其他来源（感性）给予理性的”诸对象的知识的可能性条件，而后者“侧重于就其自身而言能够成为诸对象生存之根据的知识”（KprV5: 46; 47）。在这里康德表现出他那神秘难解的特色，但他的主要论点似乎是说，从道德经验的可能性条件出发对道德律进行的演绎较之于诸范畴的演绎而言，还不得不指明这一规律如何能够是诸对象生存的根据（意志的各种规定）。而这一点，至少在康德看来，超出了我们的能力，因为它就等于要解释纯粹理性如何可能是实践的。正如他指出的“只要我们达到基本的能力或机能的问题，人类的洞见就走到了尽头”（KprV5: 46-7; 48）。

但是，从上面的分析来看，康德在第二批判中否认已经提供出对道德律的演绎，而理解这一点真正的线索便在于新的证明策略和《道德形而上学基础》的演绎之间的根本差别。一旦我们认识到，鉴于新的证明策略，所欲求的目标在对道德性的本质及其原则的分析过程中，并且通过这种分析至少可以含蓄



地获得，上述差别就变得尤为明显，这些分析包含在《道德形而上学基础》前两部分和第二批判的纯粹实践理性的分析论的第一章中。因此，虽然在《道德形而上学基础》中，康德严肃认真地考虑这种可能性即道德性也许不过是大脑的一个幻觉，但即使在完成对其原则（意志自律）的分析之后，在第二批判中，他看起来（正确还是错误）也没有受到此类关注的困扰。

以前被视为一深刻难题者，现在却遭摒弃，要为此作出辩护，也就是说，为“巨大的颠倒”作出辩护，其理由就是，我们几乎无法在接受康德对道德性及其最高原则的分析的主要观点的同时却又，否认所讨论的此一事实（我们对自身处于道德律之下的意识）就是前文所指出的那种意义上的理性的事实。类似地，我们也几乎不能在接受这一结果的同时却又否认只要具体的道德约束（诸道德律）被视为是来源于道德律时就具有正当性。而且，这恰恰就是我们为什么应该把理性的事实之诉求看做是康德立场的总体逻辑所规定的程序而非朝向某种形式的实践理性独断论的倒退或滑坡的理由。

甚至只要草率考虑一下康德的道德性分析或许已经指明的内容，就可以把这个论点说清楚。显然，这一分析最为根本的结果就是，各种道德要求在本性上是绝对的，因而，在道德沉思中运作的原则必定是一绝对命令。但这一命令发布给我们，乃是针对我们具有作为理性行为者的能力的，它有着普遍性和必然性的要求，这种要求不会对我们的感性自然让步，也不会涉及经验性的条件。在它的各种指令之中，我们发现理性代表着它自身在作规定而不是为满足爱好的各种利益关切而作规定。于是，从表面上看，这样一种规律被视作在经验性上被规定的实践理性的一个产物，因为在那种情况下它就会被归结为一种永葆机智的忠告（a consult of prudence）。

同样的结论也可通过集中探讨作为自律原则的道德律达到。这里的关键点就在于，在任一以他律为基础的道德理论看来，道德律之纯粹理性的凭证必定大有可疑之处。事实上，任何这样的理论都必定否认道德律有这种凭证，因为这类理论预先假定某种先行的利益关切、某种外在的理由是道德的。但是，如果我们所意识到的这种道德律事实上乃是意志独立于任何经验性的利益关切、为自己立法所得的规律，那么这种规律就必定是纯粹理性的产物。至少这就是第五章所分析的康德的自律概念清楚意涵。

进一步说，分析以自律为基础的道德律同样也足以解决推动作用的论题，亦即 *principium executionis*（实行原则）的问题。如果道德律在康德所坚持的意义上是自我立法的，那么任一意识到自己受道德律支配的人也都将会有服从它的理由或动机，因而也有对它的关切。这是因为在认识其有效性时，我们将之视为支配我们意志（实践理性）的原则；就此而言，我们必然对它感到关切，事实上是一种直接的纯粹的关切，因为它并不依赖于源自一个人作为一感性存在者的各种需要的任何利益关切。一如康德在《道德形而上学基础》中所指出的，“道德律之所以对我们有效，并不是因为它让我们感到关切”（他说这会是它律）；恰恰相反，“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来说是有效的。（Gr4:463-4;128-9）

由这一段以及其他一些段落，我们显然可以见出，早在《道德形而上学基础》中，康德亦已将之视为一个事实，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。此一演绎如能证明意志是自律的便可完成这一目标。不幸的是，一如我们所见，这一点并未得到指明，至少不是在可资利用的非道德的前提下被指明。

《实践理性批判》中对尊重的分析反映出一极为不同的研究进路。尊重，一如我们在第六章所见，并不只是道德上合适的动因，它也是通过我们对道德律的意识将我们唤醒的情感，是我们因了我们对其作为一理性规范的最高的权威性格的认识 (recognition) 而自始不变然而却并非自愿表示的敬意。我们在那里指出，对尊重的分析预先假设了理性的事实这一学说，因为它假定道德律的有效性并且探究对这种规律的意识给那些为感性所激动的理性行为者例如我们自身所带来的影响。然而，现在应已显而易见的是，这种分析在提出此一被诠释为理性之事实的事实的过程中也发挥了关键的作用。<sup>19</sup>而其做到这一点所凭借的方法乃是，指明我们实际上对道德性感到关切，这种关切必须被视为纯粹的，从而也指明了纯粹理性是实践的。因此，在第二批判中，我们对道德性感到一种关切这一事实的诉求，乃是解决办法的一部分，而不是像在《道德形而上学基础》中那样，是问题本身的一部分。

由上所述，我们可以得出一个结论，即在某种意义上，对道德性的分析就是对它的演绎，而这又有助于我们理解，为什么康德否认演绎的必要性。<sup>20</sup>但值得注意的是，一如尊重的论述所阐明的，对道德性的辩护并没有完全归结为对它的正确分析。即便对于第二批判时的康德来说，指明道德性取决于自律原则是一回事，而指明意志是自律的又是另一回事。因此，还必须添加一个综合性的前提。这重要的不同就在于，这个前提现在或许是由某种可直接接近者，亦即我们对于道德律作为最高权威的普通意识所提供的，而不是由我们在智性世界的成员身份

这种悬拟的 (problematic) 观念所提供的。鉴于这种意识以及对此一意识的分析, 康德的观点与《道德形而上学基础》中的观点便有了明显的不同, 现在, 他宣称, 道德性乃是“自行坚固有力的被建立起来的”, 它不需要“进行辩护的任何根据”(KprV 5: 47; 48-9)。

上文对于康德在第二批判中证明道德律的策略的论述, 旨在表明这里有一个论证在运作着, 而不是完完全全的武断或者诉诸于直观(理知直观或别的什么直观); 并且, 这一论证标志着对于《道德形而上学基础》III中的论证的一个重大改进; 而康德未将这一论证视作一个演绎, 其理由即使不是那么让人信服, 也是极为充分的。但显而易见的是, 由于被归之于康德的这个论证与其对道德性的分析有着密切关系, 所以该论证对于那些首先就强烈反对这种分析的哲学家来说, 几乎就没有什么吸引力。例如, 若是一个人与菲利普·富特一样, 拒绝道德性必须以绝对命令为基础这个前提, 那么对理性的事实的诉求就只是一个“永无开始的 (nonstarter) 证明”。

由于当下的任务并不是要成为对于康德的道德理论本身 (per se) 的研究, 所以我们这里也不可能探讨康德对于那些挑战其道德性分析之基础的外在的批评可能作出何种反驳。但必须指出的是, 这里所表述的康德的立场存在着一个内在的困难, 一个不可能被忽略的困难。这个问题就是, 由迄今为止已经了解的一切, 一个人似乎极有可能既接受康德的道德性分析的大致概要, 又避开他关于各种道德要求的不没条件限制之本性的结论的精神实质。因此, 一个人大可承认这些要求源出于理性, 甚至承认其理性的起源就意味着我们有理由去服从它们(这就是通常所说的康德的“内在论”[internalism]), 同时却又否认这些

要求需要被认作是最主要的 (overriding)。<sup>21</sup>

毕竟,为什么 不偏不倚的、纯粹的实践理性的各种规定就应该具有最终的决定权,甚至假定康德所描述的那种道德律就是这种最终定论呢?易言之,难道就不能说,所有真正的义务在根本上都仅仅是 *prima facie*[表面上自明的]义务,也就是说,是以理性为根据的要求,它们虽有正当性,并且也提供了行动的理由,但总还是可能遭到忽视,至少是偶尔遭到忽视,以选择别的“更深层的”利益关切和价值?一如我们所见,此一观点就相当类似于我们每个人或许因了我们的向恶的偏好而告之自身的故事,但它也极为接近于康德式的道德理论的批评者例如伯纳德·威廉姆斯所主张的观点。不管怎样,我们断难清楚地见出诉诸于理性的事实就足以消除上述困难;若是如此[若这一点难以见出],则康德所设想的那种为道德性建基的努力当然就不能算作是已经大功告成。<sup>22</sup>

此外,因果决定论的问题仍然存在。自由,毕竟应该是道德律的 *ratio essendi*(存在理由);因此,除非意志是自由的(在先验的意义上),否则,道德律就不是对意志的一条规律,也就是说,不是一实践原则或规定根据。在这一点上我们可以宣称,鉴于理性的事实,自由的实在性就通过诉诸交互论被建立起来,并且有文本证据表明这正是康德所持的观点。因此,他不仅认为,如果意志被预先设定为自由的,那么各种道德律就是必要的,而且也主张“自由之所以是必要的,是因为那些道德律是必要的,是实践的公设”(KprV5: 46; 47)。但是,这样一种推理步骤 (move),似乎是在诡辩,并会再次产生循环性的幽灵。而且,它忽略了已经指出的那种可能性,即,就其自身而言,理性的事实所可指明的,远远少于它被宣称的,在这种情况下,自由的演绎就不能仅仅通过诉诸交互论来进行。

虽然这两个问题各不相同，但我们容易见出，它们有着紧密的联系，并且必须借助同样的方法加以解决，亦即通过从那本身并不以交互论为基础的理性的事实出发进行自由的演绎加以解决。鉴于此一演绎，第二个问题就可直接得到解决，并且也可能运用交互论以一种非诡辩的方式来解决第一个问题。后一点之所以成立，其原因即在于，一如我们在第十一章所见，同道德律的一致性乃是为先验上自由的行为者的各种准则作出辩护的必要（和充分）条件；这意味着，此一行为者绝不能因其允许其他（非道德的）考虑或利益关切高于道德要求之上而得到辩护。那么，就这两个被控事项而言，从理性的事实出发，进行先验自由之演绎的可能性对于康德所设想的那种为道德性奠基的努力似乎就至关重要了。

### 三、自由的演绎：基本论证

由通过理性的事实所确定的，道德律出发的自由的演绎，在本质上取决于这样一种主张，即“道德律……指明[自由]不仅是可能的，而且在那些承认道德律约束着他们的存在者那里还是现实的”（KprV5: 47; 49）。鉴于上文对理性的事实所作的分析，这一主张又必须依赖于这一前提，即对道德律进行约束的意识产生出一种关切。因为在康德看来“关切乃是理性由以成为实践理性者”（Gr4: 461n; 128），又因为道德的关切是纯粹的，所以康德以为此一关切的的存在即足以指明纯粹理性是实践的，而指明纯粹理性是实践的就等于是指明自由的现实性（actuality）。

但是，如果这种论证或某种与此相似的论述反映了康德在这一点上的推理过程，那么在这个论证中至少显现出一个重大

的缺口。问题在于，似乎并不能由我们对道德律有一种关切这一事实（假定它是一个事实）就得出结论，认为我们也有能力履行它的种种要求。也许，这种关切太过微弱，以至于它总是或大抵是由其他源出于我们的感性自然本性的（实在的或设想的）需要的种种关切所“胜过或压倒”（overpowered）。在这种情况下，我们就不能说，我们拥有实行道德律对我们的一切要求的能力，因而当然也不能说我们拥有先验的自由，我们会记得，所谓先验的自由，就意味着“对于一切经验性事物从而对于自然一般意义上的独立”（KprV5:97;100）。

实际上，这一反对路线指向两个相互关联但仍然可以区分的问题，这两个问题分别侧重在自由的肯定一面和自由的否定一面。一如我们所见，从肯定意义上理解的自由就等价于自律，即意志规定自身基于理性意志活动自我订立的原则（道德要求）而行动的能力，这又要求有出于对道德律的尊重而行动的能力。前面所描述的部分问题就在于，这种能力或“意志的特性”看来不能通过对道德性的关切的单纯在场被建立起来。从否定意义上理解的自由恰恰就是前已提及的对于“一切经验性事物”的独立，而鉴于康德在现象层次上的心理学的决定论，这一独立在本质上就等于对“出于病理学的必然”（即由病理的因素造成的必然）的独立。但即使保证对道德律作为纯粹实践理性的产物的分析是正确的，这种独立仍不能被建立起来，除非我们同时也能够指明，我们有可能基于道德律而行动而不顾那些源出于我们的感性本性的与之竞争的各种关切。而这一点，显然不能仅仅通过诉诸于前一种关切是在场的这一事实得到指明。

该问题的第一部分，涉及从肯定方面理解的自由，可以相当容易地得到处理。由此入手，我们所讨论的“能力”（capacity）仅仅指容纳适当的推动作用（对道德律的尊重）的能力，而不

是指获得任一具体目的的能力。用康德自己的话来讲，“在此，我们惟一关注的是意志的规定以及意志作为一自由意志（它所设立）的各种准则的规定根据，而非关注意志规定的结果”（KprV5: 45; 47）。而且，问题不是在于，一个人事实上是否出于对道德律的尊重而行动（想想康德在这一点上的不可知论），而仅仅在于一个人是否可以如此受到推动。但这并不是一个无关紧要的论题，因为心理的自我中心主义（egoism），实际上在康德看来是所有形式的他律，都必定否认这种推动作用的可能性。

然而，鉴于康德的关切论述，我们既不能肯定对道德性的关切确有存在，又不能否认出于对道德律的尊重而行动的可能性。一如我们在第五章所见，关切，同准则一样，乃是实践理性的产物，因此，仅就一个人自发地采取一种关切，亦即使之成为制约其选择准则的根据而论，他才有对某物的关切（与单纯的爱好相对立）。但如果我们承认道德律是这种意义上的一个根据，那么我们也必须承认一种遵循道德律的各种规定的动机或动因（一种内在理由）。最后，一个人不能承认拥有一个动因同时又否认受之推动的可能性；虽然他完全可以有一种动因但却克制自己不按照这种动因而行动。

尽管如此，这显然尚不足以建立我们的自由，因为一如上文所指出的，它自身似乎不会排除这样一种可能性，即我们对道德性的关切，从而我们接受道德的推动作用的能力，可以完全或在很大程度上被源自我们作为感性存在者的需要的种种利益关切和动因弄得相形见绌。为了排除这种可能性，有必要建立我们的否定的自由，亦即我们对于“自然机制”（广义地理解以便包括种种心理的原因）的独立。简言之，除非我们能够指明，这样所理解的自由同样也会从理性的事实推出（或由之指



明), 否则, 就不会有真正的自由的演绎, 各种归因(imputation)的判断也不会有什么根基。而且, 康德本人完全觉察到了这一点, 事实上, 他主张: “没有先验自由, 即没有真正意义上的先验自由, 没有这种惟一具有先天实践性的先验自由, 那么, 任何道德律, 任何对道德律的责任(accountability)都是不可能的”(KprV5: 97; 100)。

康德对此问题的解决办法在很大程度上依赖于下述主张, 即在我们的肯定自由或自律之中, 并且经由我们的肯定自由或自律, 这种必需的独立亦即否定的自由才被显明出来。鉴于他最初诉诸于理性的事实, 我们难以见出, 在这一点上, 尚有何种其他的策略向他敞开。但值得注意的是, 这一主张的确不只是某种空洞的断言; 因为这个论证似乎成了接纳道德推动作用的能力(自律)提供了证据, 证明我们在智性世界(*intelligibelen Welt*)的成员身份, 由此我们对于自然机制的独立便可以推导出来。虽然这种完整的推理线索仅在文本的惟一一个地方含糊其辞地被表达出来了, 但自由(肯定地理解即是自律)和智性世界的成员身份之间的联系仍然得到了强调。因此, 在这个演绎的一开头, 康德首先指出, 通过一个可被刻画为“道德性原则中的自律”并被认为是与对意志自由的意识相等同的事实, 纯粹实践理性的分析论部分证明了纯粹理性是实践的, 然后他写道:

经由这种自由, 一理性存在者的意志, 作为隶属于感性世界者, 它认识到它自身, 像所有其他的作用因一样, 必然受到各种因果性规律的支配, 然而同时, 在实践事务中 [*im Praktischen*], 在其作为一存在者本身的别的方面, 它又意识到自己乃是作为诸事物之智性秩序中的可规定者而生

存的。(KprV5: 42; 43)<sup>23</sup>

诉诸于智性世界的概念，或是诉诸于“诸事物的智性秩序”，这两者是一回事，这种诉求不由让人想起《道德形而上学基础》Ⅲ中所创制的思路。然而，实际上，这一推理路线与之直接对立。我们会记得，在那里，正是我们对于理性能力的单纯拥有应该确保我们在此一世界（Verstandeswelt 理智世界）中的成员身份，而这又可确保我们在独立意义上的那种自由，由此我们的自律方可推导出来。这（一思路）与《道德形而上学基础》Ⅲ的程序是一致的，这个程序是从否定意义的自由着手，主张肯定的自由（自律）“来源于”否定的自由。与之不同，在这里，恰恰是我们在我们对道德性的关切中所表现出来的自律或许可以确保我们超感性的或是智性的生存，由此我们的否定的自由方可推导出来。如果此法成功，这一思路便可以克服《道德形而上学基础》Ⅲ中演绎的一个主要困难，即此一成员身份最多不过使我们达至实践的自由，而不能达至建立道德律所必需的自律。

肯定的自由和智性世界间的联系，其关键之处在于道德关切的本性。一如在《道德形而上学基础》中业已清楚的，这是一种纯粹的关切，也就是说，是一种由理性独立于任何先行的、有着经验性基础的利益关切（所有这些都反映了来源于我们作为感性存在者之本性的需要）而采取的关切。这也是一种对于仅仅是诸事物的智性秩序或是理念秩序的关切，尤其是对于目的国，等价来说就是对于受诸道德律支配的理性存在者的国度的关切。在第二批判中，康德认为这种理念秩序的特征在于一种超感性的（*übersinnlichen*）本性，并且宣称，只要我们对它采取一种关切，我们就赋予此一秩序以客观的、虽则仅仅是实

践的实在性 (KprV5: 44; 45)。<sup>24</sup>但鉴于康德的理性行为能力的论述,能够通过这样一种规律规(法则)定自身的意志必定独立于自然机制。进一步说,有了对道德律实行约束的意识,就有对这样一种独立的意识,这种独立区别于那种仅仅是关系的独立(relative independence),亦即区别于那种彰显于我们为了另一爱好的缘故而抵制一既定爱好的能力之中的独立。

康德在一著名的段落中,举例证明了这一点,其间他引入了一个假设的主体,该主体宣称当对象与机会均在他手中时便会难以抗拒他的欲望。康德提出,我们可以问这人两个问题。第一个问题,如果在他实行该行为之后,立即有一绞刑架树立在行为发生的地点,他将在此被绞死,那么他这时是否认为他会能够控制自己的欲望。就这个问题,康德指出,答案是显而易见的。第二个问题亦针对同一个主体而发:如果他不对一个高尚的人作伪证就会受到同样的突然死亡的威胁,那么,他是否会能够克服他对生命的爱(这或许强过他的欲望)。关于这个问题,康德说:

他会还是不会,他也许不敢妄言,但他当然会毫不犹豫地承认这对他是可能的。因此,他判定,他能够做某事,因为他知道他应当,并且他认识到这里就有他的自由,而若无道德律,这种自由原本对他仍是未知之物。(KprV 5: 30; 31)

虽然这一段在该文本中先于“正式的”自由演绎而出现,但它对于理解这一演绎是至关重要的,因为它清楚地说明了对道德律的意识与对自由(包括否定的自由)的意识作为理性的事实的两个方面,它们之间有着不可分割的联系。同时,它还指

明为什么它们之间虽不可分割但康德仍然坚持道德律只有通过理性的事实和由此一事实“演绎”出来的自由的实在性这两者才能被建立起来。道德律的重要性是概念上的 (conceptual), 因为恰恰是我们对于受道德律支配的意识 (这是一种我们甚至在违背其规定时, 也会具有的意识) 才使我们警醒到我们的自律, 从而也警醒到我们对于自然机制的独立。

简言之, 这就是第二批判的自由演绎。与《道德形而上学基础》的演绎明显不同的是, 它从通过理性的事实被确证的肯定的自由过渡到否定的自由。当然, 我们仍需要评价这一演绎并且确定它与康德在别处, 尤其是在第一批判中有关自由的各种主张之间的关系。但是, 在转向这些论题之前, 有必要考虑一下, 该演绎的一个特征, 这一特征迄今为止都被忽略了, 但康德对它却再三强调, 这个特征就是, 它与第一批判的第三个二律背反的联系。

#### 四、自由的演绎、第三个二律背反以及 理论理性与实践理性的统一

除了肯定道德律与自由之间的联系以外, 康德还将下述主张包含在他的演绎之中, 这个主张就是, 实践理性提供了第三个二律背反中理论理性所设立的那个难题的解决办法, 我们会记得, 这个难题本是理性的需要亦即由有条件的诸原因之序列思考一无条件的原因或根据的需要。这也就是康德在出自我们前已引用的第二批判序言中的著名表述中所提及的主张, 即“自由概念, 就其实在性为实践理性的必然规律所证明而论, 它乃是纯粹理性乃至思辨理性系统整个建筑的拱心石”(KprV 5: 4; 4)。由于人们有时也认为这一主张对于从理性的事实对道德

律的验真以及自由的演绎都至关重要，因此在这一点上我们需要对它详加考察。

由此入手，在第一章我们知道，思考这一无条件者的可能性对于思辨机能的理性至关重要，因而这种可能性大可独立于任何道德关注，事实上是独立于任何涉及理性行为能力的关注而产生。康德在第二批判中强调了这一论题在思辨上的重要意义，他认为绝对自发性的观念（在因果性方面的无条件者）“不只是一个必要因素（desideratum），就其可能性而言，它也是纯粹思辨的一个分析性的原则”（KprV 5:48;50）。但同时他也提醒我们注意，第一批判不能够建立一无条件之因果性的实在性，而只能通过为它在智性世界创设一个“空出的位置”来捍卫它的存在，以反驳那种认为这种因果性不可设想的指责（因为它显然与自然机制相矛盾）。

新的主张便是，纯粹实践理性通过道德律填补了这个空位，从而解决了思辨理性的难题。这样一来，它或许也提供出道德律的“凭证”（credential），这种凭证本是“取代任何先天辩护的一个充分的替代者”（KprV 5:47-8:49）。道德律之所以赢得这一凭证，其原因在于，作为一个“在智性世界中的确定的因果性规律（一种通过自由的因果性规律）”，它既给予智性因果性以肯定的定义，又确定其客观的（虽然仍是实践的）实在性，而智性因果性在先验自由的理念中原本只是从否定的意义上被思考的。因此，康德指出，“思辨理性在此并没有增长什么洞见，而仅仅在其悬拟的自由概念的确实性（certitude）方面有所收获，这种自由概念，毫无疑问地会被给予一种客观的、虽然只是实践的实在性”（KprV 5: 49; 50）。

这一主张由两个部分组成。第一部分是，道德律给予智性因果性这一尚待规定的概念以一种肯定的意义，第二部分是，

理性的事实建立起此一因果性之客观的、然而只是实践的实在性。由于第二部分就等于是自由的演绎的论点，对此我们无须再说什么，虽然我们随后会回到客观的然而只是实践的实在性这个康德所独有的概念上来。但是，对于上述主张的第一部分，稍说几句倒是恰当的，因为它的确引入了一崭新的思考。

这里的新要素就是，康德把道德律刻画为“智性世界的因果性规律”，或一如他所称“一种通过自由的因果性规律”（KprV5: 47; 49）。从表面上看，这一点令人迷惑，因为道德律几乎不能同我们通常所认为的那种因果律，也就是说，那种断言在原因和结果之间有一种必然联系的因果律相对应。但值得注意的是，如果我们记得道德律也有可能描述一假设的完全理性的行为者的决定程序或运作方式（*modus operandi*），便有可能理解康德的观点。照此思考，它既是广义上的因果律，因为它描绘出一种运作方式（*modus operandi*），又是“自由的规律”或智性世界的规律，因为在此规律范围内的活动独立于自然机制之外。<sup>25</sup>而且，把道德律刻画为一种因果律，对康德来说至关重要，因为他还认为，自由，作为因果性的一种模式，仅当此一因果性的规律（*modus operandi* [运作方式]）可以被给予时，才能被明确地加以思考。<sup>26</sup>既然道德律正是这样一种规律，所以，它这就为智性因果性或本体因果性的理念提供了肯定的内容，而这本是理性的理论机能所要求的。<sup>27</sup>

一如该文本清楚揭示的，康德以这种二元的主张来支持（如果不是建立的话）理论理性和实践理性的统一。道德律所获得的“凭证”就是缘于它通过提供理论理性所必需的但却不能由其自身所获得者来培养促成这一目的的能力。而且，康德对此统一性的关注，从体系的立场出发，非常容易理解，因为它似乎就是前两个批判统一的先决条件，从而也是整个批判哲学

统一的先决条件。

同样的侧重点从诸文本来看来也是显而易见的。因此，早在《道德形而上学基础》中，在解释那部著作为什么要与“纯粹实践理性批判”相区分时，康德就指出，此一批判，如果它要成为一完整的批判，就必须证明理论理性和实践理性可在单一的原则下得到统一；这是因为“最终只能有同一个理性，只是在这种理性的运用上才必须有所分化”。类似地，在《实践理性批判》中，虽然他主张实践理性地位至高，但他却说：“如果纯粹理性本身能够是并且实际上就是实践的，一如对道德律的意识所指明的那样，那么就只有同一个理性，该理性根据诸原则先天地进行评判，不管是为着理论的目标，还是为了实践的目标”（KprV5: 121; 125）。<sup>28</sup>

但是，即使保证了所有这一切，它与通过理性的事实对道德律所作的验真（authentication）以及自由的演绎之间的重要关系这个问题依然存在。依贝克之见，那种认为道德律通过自由概念得到“凭证”（credential）的主张乃是整个演绎的一个本质特征而不只是一附加要素，用他的话来讲，由于其理论的意义，道德律本身就有一种“独立的保障”（independent warrant）。<sup>29</sup>事实上，基于他的解读，为道德律进行辩护，这件事本身似乎在很大程度上就来自于它的能力，亦即提供惟一合适的“住户”占据理论理性留下的“空出的位置”的能力。一如他所指出的，“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。”<sup>30</sup>

虽然康德把道德律的凭证刻画为“取代任何先天辩护的一个充分替代者”，并且他赋予那种指明理性之统一的任务以无可否认的重要性，但我们难以接受上述演绎程序的论述。其一，因为康德没有运用自由来建立道德律，所以根本不存在要去避免

的循环。一如我们所见，至少在《实践理性批判》中，康德始终认为，正确的思路是从道德律过渡到自由。其二，也是最为重要的，所谓的道德律满足理论理性的需要的能力，这已经预设了它作为一理性的事实的验真，也预设了从它出发的自由演绎的有效性。换言之，康德并不因为这些都是以某种方式为理性的统一所必需的，就主张道德律是被验真（证明）的，也不因此就认为自由是被指明（显示）为现实的；恰恰相反，他的主张是，理性的统一由下述事实所例证或确定，即道德律，作为自我证明（验真）的，指明自由是现实的（从实践的观点来看）。<sup>31</sup> 因此，我们必须回到这一演绎，以便完成我们对康德自由理论的考察。

## 五、自由的演绎：最后的思考

由于前文所刻画的这种演绎最终取决于有关对自由的认识或认识的主张，因此，它似乎易于受到这个明显的反驳的诘难，这个反驳就是，由于所有迄今为止已经说过的原因，这一意识可能只是幻觉。就这类自由或许包含对于自然机制的完全独立而论，这一点尤其正确。许多哲学家也就是这样主张的。而且，康德是否超出对先验观念论的诉求，对此说了些别的什么观点，这仍然是极不清楚的，而先验观念论最多只能指明此一独立的可设想性，因此也只能作为一种辩护手段以反对对其可能性的独断的否认。事实上，我们已多次见到，在《纯粹理性批判》和《道德形而上学基础》中，康德非常认真地对待这种认识的可能性，即我们对于我们的行为能力的信念也许是个幻觉。那么，康德如何能够回应这种责难呢？

在讨论这个问题时，首先有必要确定自由意识的本性，一



如我们所见，康德在某一处宣称它就等同于理性的事实，所谓理性的事实，被诠释为“道德性原则中的自律”（KprV5: 42; 42）。<sup>32</sup>显而易见，这种意识不是经验；这就是说，康德并未宣称，我们对于自然机制的独立在某种方式上乃是可由内省接近的。在康德看来，任何这样的“经验”都不仅会是而且必然会是一种幻觉，因为它会违背经验的可能性条件（KprV5: 27; 29）。<sup>33</sup>但它也不是这样一种意识，即当其行为能力与个人最为强烈的爱好，例如对生命的爱，相冲突时，对一种出于义务而行动的实际能力的意识。此一能力可说是德性或自治；一如我们在本书第二部分详细所见，康德强调，以为自己已是有德性的那种意识总是危险地取决于自欺。而且，对这种能力的拥有显然为康德的例证所质疑，因为他的假设主体轻易就会承认，若是他曾遇到那种情形，必得在背叛清白之人或是失去自己生命这两者间进行抉择，他也不知道自己实际上会怎么做。

于是，这一意识仅仅是一种可能性，而不是一种现实的能力。康德所假设的主体“毫不犹豫”予以承认的只是，“这对他来说是可能的”。然而，这并不只是相容论者易于承认的那种可能性，亦即“如果他曾经选择过”以一种道德上所要求的方式行动，他就可能以一种道德上所要求的方式行动的可能性；而是指这样一种可能性，即尽管与之冲突的爱好存在并且力量强大，但也仍然可能这样选择。<sup>34</sup>换言之，这是对选择或任意（*Willkür*）的自由意识，而不仅只是对行为自由意识。正是这种意识，依康德之见，存在于每个视道德律为约束者的人之中，从而也存在于“每一个自然的人类理性”之中，因为它与把道德律认作为约束者的认识是不可分割的。而且，由此意识便有了这样一种认识（recognition）：未能按照道德律的要求来生活，这本身就是某种可归因之事，是自由的问题，而不是自然的问题，是缺

乏自治 (autocracy) 的问题, 而不是缺乏自律 (autonomy) 的问题。<sup>35</sup> 因此, 本书第二部分所分析的整个道德行为能力的图景, 包括意向 (*Gesinnung*) 的论述和根本恶的论述, 实际上, 均可被视为是对这一意识的种种先决条件和意蕴的表达。

鉴于上述对自由意识的分析, 我们现在就可着手阐述康德对这种批评意见的回应, 这种反驳认为, 由于所有迄今为止已经被指明的原因, 这一意识可能只是幻觉。不足为奇的是, 它取决于前文已描述的那种意识与理性的事实之间的联系。我们的主要论点就是, 如果它是幻觉, 那么我们的自律或是肯定的自由, 以及随之而来的, 我们自身作为道德行为者的整个概念都会是幻觉。但是理性的事实指明, 这些是现实的。因此, 如果理性的事实的确是理性的事实, 这一意识就不能被视为幻觉。

必须承认, 这一论证仍然似乎是从最小的前提导出极强的结论; 但如果我们牢记康德本人的观点, 即涉及自由的实在性 (*reality*) 的主张只有从实践的观点出发 (*in praktischer Absicht*) 或是在实践的情境中 (*in praktischer Beziehung*) 才是成立的, 那么这一问题就可以, 至少在某种程度上可以得到缓解。<sup>36</sup> 将这一主张的范围收缩到实践的角度, 这丝毫不会触动纯粹认识的这种可能性, 即这一意识也许只是幻觉, 这也正是它为何不能算是从理论角度对自由的演证的原因。我们所否认的, 仅仅是从实践的观点竟将之视为幻觉这种可能性, 也就是说, 由这种观点出发, 我们本来将我们自身视为理性的行为者。这种可能性不能达到, 因为它意味着要否认理性的事实所指明的这种行为能力的规律。

但值得我们注意的是, 仅仅把康德的演绎包裹在“实践的观点”的旗帜之下, 这并不足以解决一切问题, 甚或解决不了各种内在的问题。事实上, 如果我们想到那个结合第一批判中

的行为能力概念的分析所作的类似论点，一个崭新的严重的潜在困难便被指示出来了：即，这一演绎对于业已得到指明的观点来说可能是多余的，是用不同的术语重复着同样的意思，而且还为之做出了夸大的论点。

我们在第二章曾认为，早在《纯粹理性批判》中，康德便已赋予同我们自身作为理性行为者的理念相关的自由理念以必要的调节作用。这样所理解的自由理念从实践的观点来看就是必要的，因为它乃是采取一种实践观点的可能性条件。我们也已知道，类似的一种思路在《道德形而上学基础》中也起着作用，在那里，康德似乎把从实践观点来看是自由的与在自由理念之下的行动的必要性等同起来了。于是，在这个问题上，我们大可追问，现行的论证如何超越了较早的论证？如果它要为道德律的权威地位奠定基础，它显然必得如此。

这个答案，简要来说就是，它在两个关键方面超越了它，而这两个方面都以理性的事实为基础。第一，它将所讨论的那种自由具体规定为先验的自由而非实践的自由，更为确切地讲，不是纯粹理性的法规中那种“单纯的实践自由”。由于我们已经详细讨论过这一论题，在此也就无须多说。第二，就当下目标来说也是最为重要的，虽然第一批判得出了一个仅仅是概念上的主张，即对我们自身作为理性行为者这一概念来说，自由的理念乃是必要的，但在第二批判的演绎中，康德却指证说，他已经建立起自由的现实性，尽管只是从实践的角度建立了这种现实性。而且，在那一方面，它也超出了《道德形而上学基础》，后者所提出的，充其量就是自由理念的演绎。<sup>37</sup>

在康德看来，“现实性”（*Wirklichkeit*）始终要求“给予性”，在某种意义上，这种给予性与单纯的接受性正好相反。按照第一批判的学说，在理论的情境中，它要求与某种实际的知

觉相联系 (A225/B272)。显然,在这种意义上,自由并不是现实的,因为它不是可能经验之物。康德的立场倒是在于,在我们对道德律所采取的那种关切之中,自由是现实的,更好来讲,是现实化的 (actualized)。换言之,这一主张并不只是说,自由必须被预先设定为此一关切的设想性的条件,以及符合道德律诸规定的可能性条件(虽然这肯定也是故事的一部分),而且它还认为,我们的自由——在自律和独立性的意义上——在我们采取此一关切时就被展示出来了。

这一主张再次取决于康德对关切以及道德关切那种独特而纯粹的品格的一般论述。鉴于这一论述,其结论自然是说,采取对道德性的关切并不就是发现它引人关切(或吸引人),好像这就是我们恰好得以构成的那种方式;相反,它意指,要将道德律视作是或者要认识到道德律,提供了行动的各种理由,也对行动施加种种限制。而且,由于这些理由并不反映出(至少不是直接地反映出)我们作为感性存在者的任何需要,所以,这向我们揭示出,我们有独立于这些需要而受推动的能力,而这又向我们指明我们是独立于自然机制的。

最后,一如在关切中所揭示或展现的,自由,同道德律一样,只有从实践的观点来看才是现实的,因为唯有从此一观点出发,人才有各种利益关切。<sup>38</sup>但值得注意的是,就实践目标,亦即就我们作为理性行为者所可能拥有的任何关注,甚或就对道德约束最主要的本性的演证来说,这就已经足够了。后者之所以成立,其原因在于,当指明我们的先验自由是现实的时,也就指明了(借助交互论)道德律作为制约我们行为的最终的理性规范具有无条件的地位。

我们在此归之于康德,用以对抗一种可能的反驳的自由演

绎，显然依赖于许多预设。其中最为重要者首推先验观念论和植根于绝对命令和意志自律的道德性概念。前者乃是捍卫自由的单纯的可设想性所必需的，一如康德所阐述的那般，而后者则是建立其实践的实在性所必需的。这两者都至少可以说是具有争议的，虽然后者在当代显然要比前者拥有更多的追随者。尽管它在本质上充满争议，并且也容易遭人误解，但我仍然在本著作中假定先验观念论为真，或至少可行，因为我在别处已对它作过扩展的分析和辩护。康德的绝对命令概念和自律概念当然也已经得到讨论，而在交互论的分析中，前者甚至是从先验自由“演绎”出来的。但值得注意的是，一如已经指出的，我所集中讨论的是自由问题，从而排除了对康德道德理论本身(per se)的细致考察，这一点赋予为理性的事实所作的辩护以某种试探性的特征（尤其是因为它被看作是预先假定了康德的道德性分析是正确的）。又因为自由的演绎本身就以通过理性的事实对道德律所作的验真为基础，所以对它的辩护仍然也只是试探性的。因此，最后，我们就此演绎所能说的，最多就是：它从康德的种种前提推导而来，又连同理性的事实的诉求一道，构成了康德为道德性和自由建基的明确努力，而这仍已超过了大多数人所愿意宣称的。

但是，该演绎还有第三个基本预设，在本书中我们也已对之详加探讨，虽然在最后这两章的明确论证中它并不引人注目。这个预设就是理性行为能力的概念，它以结合论为主要特征，这一概念显然构成了关切这一核心概念的基础，而一如我们所知，又构成了康德大量的道德心理学的基础。在此结尾部分，我想要强调指出的只是，这一概念仍是合适的（作为一必要的调节性理念），即使一个人拒绝这一主张，即对道德律的独特且不可解释的关切指明从实践观点来看自由乃是现实的。而且，由

于这一概念显然包含着非相容论的自由概念，所以我们仍有一真正的难题留待解决，这个难题就是，把这样所理解的自由这一预设与支配着那些被视为自然发生的人的行为的因果决定论调和起来。

虽然康德的自由理论模糊之处太多，又时时濒临前后矛盾的边缘，但是这一理论至少在我看来，堪称西方哲学史上探讨这一问题中最为深刻且经久不衰的努力。这就是我试图在本书中所指明的。由于相容论在英美哲学的心智中扎根如此之深，又由于我始终强调康德的非相容论，更好来讲，强调他试图建立相容论和非相容论之相容性的独特努力，这一主张定会遭到大量的抵制。但是，如果这里对康德的自由理论的阐释和辩护无法使批评家们信服康德的立场的深刻性和总体的连贯性，我希望它至少可以说服那些以康德的捍卫者自居的人，他们应该知道，企图通过把康德描绘为当代相容论的先驱来为他的观点赢得一席之地，那实在是不智之举。

# 注 释

## 导 言

1. Lewis White Beck, "Five Concepts of Freedom in Kant," *Philosophical Analysis and Reconstruction*, a Festschrift to Stephan Körner, 1987, pp. 35-51.

2. Bernard Carnois 在 *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom* 一书中对此问题作了讨论。虽则大体而言,他从发展的角度来探讨康德对自由问题的不同论述(我们在此也将采取这一思维进路),从而很好地证明了这些论述的内在一致性,但是在关键的场合,他却依靠一种“拼凑论”的解读来说明文本存在的前后差异。而Carnois这部在其他方面大有助益的著作的主要局限倒是在于,此书几乎只是侧重于将康德不同文本间的结论彼此调和,以致于相对而言,他极少论及康德各学说本身的合理性问题。

3. 在此一方面, 尤其影响力的人物便是 August Wilhelm Rehberg, 他在评论《纯粹理性批判》时认为, 道德性仅仅要求比较的自由概念 (a comparative conception of freedom)。这一评论重印于 *Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, Rudiger Bittner 和 Konrad Cramer, eds., pp. 179-96. 就此一问题以及 Rehberg 对后世德国康德道德理论

批评者的普遍影响的详尽讨论,请参见 E. G. Schulz, *Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik*.

4.这种权威的批评路线的精华以一尤显尖锐的形式表达于 Jonathan Bennett, *Kant's Dialectic*, pp.189-227, 和 "Kant's Theory of Freedom" (对于 Allen Wood 的 "Kant's Compatibilism" 的评论),载 *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Allen Wood, ed., pp. 102-12.

5.晚近抨击康德对“理性的事实”的诉求的批评家是 Gerold Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, 尤其是 pp. 62-70, 和 Rüdiger Bittner, *Moralisches Gebot oder Autonomie*, 尤其是 pp.138-145.

6.我之所以这样说,主要是因为的确存在某些段落,其间“物自体”和“本体”指涉那些在本体论上有别于表象出的事物的实体 (entities), 但这些只是特例。参见 Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, pp. 239-40, 对此的扩展讨论, 另请参见 Bernard Rousset, *La Doctrine kantienne de l'objectivité*, pp. 167ff.

7.参见 Karl Ameriks, "Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy," *American Philosophical Quarterly* 19 (1982), pp.1-11, 尤其是 p.5.我对这一论题的讨论, 见 Henry E. Allison, "Transcendental Idealism: The 'Two Aspect' View," *New Essays on Kant*, Bernard den Ouden and Marcia Moen, eds., pp. 155-78.

8.参见 Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, 尤其是 pp. 10-13, 65, 86-7, 109, 和 "Transcendental Idealism: The 'Two Aspect' View," pp.156-60.



## 第一章

1. 对此持主要异议的是Heinz Heimsoeth。参见他的 "Zum kosmotheologischen Ursprung der kantischen Freiheitsantimomie," *Kant-Studien* 57(1966), pp. 206-229.

2. 我已更为详细的讨论过许多这样的论题, 见 Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, chapter 3.

3. 我们应该指出, 康德在此论辩的方式, 正是在其就职论文中讨论“感性认知的诸规律”所采用的方式。因此, 在其前批判时期对二律背反的冲突的论式中, 他的主要侧重点就是要将这些“规律”与理知的 (intellectual) 诸概念和诸原则区分开来, 前者如果被视为客观有效的就会产生“妄断的 (subreptive) 公理”, 后者则会产生对物自体的认识。参见 Diss 2: 410-19; 79-92.

4. 参见 Sadik J. Al-Azm, *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomie*.

5. 参见 Proleg 4: 243; 90-95.

6. 这一点可与下述观点相对比, 这种观点认为, 或许 (按照正题) 要求一个先验上自由的原因或无条件的根据, 作为其完全的解释的乃是被视为一个整体的现象序列。这一解读由 Clark Zumbach 所主张, 见其论文 "A Note on the Thesis Argument of the Third Antinomy," *Ratio* 23(2), (1981), p. 119, 他的根据在于, 基于另外一种替代的解释, “正题的论证显然无效”。但是, Zumbach 的结论取决于对正题的一种解释, 这种解释与叔本华和 Kemp Smith 的解释如出一辙, 而我们将见到, 该解释其实是误解。

7.参见 Heinz Rottges, "Kants Auflosung der Freiheit-santinomie," *Kant-Studien* 65 (1974), p. 37, 和 Birger Ortwein, *Kants problematische Freiheitslehre*, p. 24.

8.康德在此的阐述让人费解,因为该论述指出,在先的状态必定是后继状态的原因,这一点当然不是事实。关于这一论点,参见 Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, pp. 29-30.

9.Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Vol. 1, E. F. J. Payne, trans., pp. 497-8.

10.Norman Kemp Smith, *Commentary on the Kant's "Critique of Pure Reason,"* p. 493.

11.Jonathan Bennett, *Kant's Dialectic*, p. 185.

12.同上, p. 186.

13.参见 A. C. Ewing, *A Short Commentary on Kant's "Critique of Pure Reason,"* p. 218(这一段亦由 Bennett 所引用,见 *Kant's Dialectic*, p. 184).

14.Bennett, *Kant's Dialectic*, p. 186.

15.例如可参见, Leibniz's Fifth Letter to Clarke, 尤其是 secs. 1-20, *The Leibniz-Clarke Correspondence*, H. G. Alexander, ed. and trans., pp. 55-60.

16.同上, p. 95.

17.C. D. Broad, *Kant, An Introduction*, p. 271, 乃是少数几位注意到自然律和自然诸规律之间差异的评论家。他的解释亦与我相同,但他以为这个论证仅仅取决于一个语言的诡计而拒绝了它。

18.这一事实以及该论证的潜在意义是 Randy Wojtowicz 向我指出来的。

19.参见 William Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics*,

pp. 204-5, 所作的类似的分析。

20. 这种批评路线的发展可以追溯到黑格尔, 参见 Rottges, "Kants Auflosung," p. 36, 和 Ortwein, *Kants problematische Freiheitslehre*, pp. 24-6.

21. 我曾更为详细的讨论这一原则与先验实在论之间的联系, 见 Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, pp. 52-6.

22. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Vol. 1, p. 498.

23. P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, pp. 208-9.

24. 参见 Rottges, "Kants Auflosung," p. 36, 和 Ortwein, *Kants problematische Freiheitslehre*, pp. 26-7.

25. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, p. 58.

26. 参见 A471/B499, 对反题立场的证实主义的讨论, 参见 Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, pp. 46-7.

27. 参见 Rottges, "Kants Auflosung," pp. 45-8, 和 Ortwein, *Kants problematische Freiheitslehre*, pp. 28-33.

28. Strawson, *The Bounds of Sense*, p. 209.

29. Cf. A523/B551.

30. 实际上, 自相矛盾的乃是作为一个整体而自存的感性世界的概念。我对这一论题的分析, 参见 Henry . E. Allison, "Kant's Refutation of Realism," *Dialectica* 30 (1976), esp. pp. 239-246, 和 Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, pp. 56-8.

31. 参见 Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, pp. 50-61.

32. Leibniz, *The Leibniz-Clarke Correspondence*, pp. 20, 30, 45-6, 97-8.

33.同上., p. 60.

34.同上., p. 59.

35.这一点由Al-Azm 所强调, 见其 *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomie*, pp. 104-5.

36.康德在这一点上明显受到 Wilfred Sellars 的批评, “……,” 见于 *Essays in Philosophy and its History*, p. 77. 依 Sellars 之见, 康德所谓的二律背反来源于他把由同一个系统的先行状态所规定的系统状态的观念和系统由“外来的事件”所规定而具有的状态的观念混淆起来了。一如他隐晦地提出的, “过去, 并非我们对之无所作为的过去。”因此, 在此所称的“主动性条件”, 可由相容论的思路, 仅仅通过把真正的行为视为那些其根据在行为者的先行状态的行为来满足, 而不必诉诸于自发性或是“反因果的自由”。康德拒绝此一解决方法的理由将在下一章得到考虑, 而相容论对于康德的解释的合理性 (plausibility) 则会在第四章得到考察。

37.Allen W. Wood, "Kant's Compatibilism," 载于 *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Allen W. Wood, ed., p. 74.

## 第二章

1.Hermann Andreas Pistorius, "Rezension der *Kritik der praktischen Vernunft* " (1974), 载于 *Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft*, " Rudinger Bittner 和 Konrad Cramer, ed., p. 175.

2.当康德在《实用人类学》 *Anthropology* (7: 286-7; 150-3)中探讨脾性时, 他将心理学的观点和生理学的观点做了明确的

对比。他还指出，人类学设定前者，而从这一观点来看，传统上从血液的构成对各种脾性所做的分类（多血质、抑郁质、胆汁质、粘液质）就仅仅被视为一种类比的表达，有益于分类，而不是被视作对于某种身份特性(identity)甚或因果依存的断言。因此，虽然他承认，这些脾性大可具有作为“隐蔽的促进原因”的有形因素，但他也还认为，这些因素在人类学或心理学所寻求的那种解释中不会发挥什么作用。

3.这一否认似与康德在该批判中关于经验心理学的肯定性的主张相矛盾。因此，在他的纯粹理性的谬误论的导言的语境中，康德将之刻画为“一种内感官的生理学，或许能够解释内感官的表象”(A849/B877)。但实际上，这里并无矛盾，因为在这两种情况下都没有假定这门“科学”能提供任何超出“自然的描述”的东西。

4.参见 Anthro 7: 161; 39 和 R 1502 15: 802. 关于与心理学和生理学相对的人类学的程序和科学地位的简要而信息丰富的讨论，参见 Mary J. Gregor 在其关于康德的《实用人类学》*Anthropology from a Pragmatic Point of View* 的译者导言，pp.xii-xv。

5.关于这个论题，参见 Jürgen Henrichs, *Das Problem der Zeit in der praktischen Philosophie Kants*, pp. 38-42, 和 Bernard Carnois, *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*, pp. 33-9。

6.参见 A546/B574, A551/B579, A556/B584。

7.参见 A541/B569, A546/B579, A553/B581, 和 R 5611 18: 253。

8.这一点由 Henrichs 所强调，见 *Das Problem der Zeit in der praktischen Philosophie Kants*, p. 39。

9.在 *Anthropology* (7: 119; 3)的序言中,康德指出,与对“自然赋予人者”的生理研究相反,在那里,他所关注的是“作为一个自由的行为者,人已使、或能使、当使自身成为何者。”

10.参见 Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, Chapter 10.

11.文献之中,关于这些文本与第二类比关系为何的最佳论述,见于 Gerd Buchdahl: *Metaphysics and the Philosophy of Science*, pp. 651-65; 又见 "The Conception of Lawlikeness in Kant's Philosophy of Science," 载 *Kant's Theory of Knowledge*, Lewis White Beck, ed., pp. 128-50; 又见 "The Kantian 'Dynamic of Reason' with Special Reference to the Place of Causality in Kant's System," *Kant Studies Today*, Lewis White Beck, ed., pp. 187-208.

12.必须承认,康德本人在这一点上并不是十分清晰的,许多段落都指出一些相反的观点。尤请参见 A536/B569。但这并不会影响当下的主张,这一主张所关注的乃是,鉴于他本人的论点,康德关于自然的合规律性可以假定者为何,而不是他实际上假定者为何。

13.关于康德对他那个时代的化学的科学地位的观点,参见 MAN 4: 470-1; 6-7.

14.参见 Terence Irwin, "Morality and Personality: Kant and Green," *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Allen W. Wood, ed., esp. pp. 39-40, 和 Allen W. Wood, "Kant's Compatibilism," in *Self and Nature in Kant's Philosophy*, pp. 82-3.

15. Wood, 同上书, p. 83.

16. 见 Henry E. Allison, "Kant's Refutation of Materialism," *Monist* 72 (1989), pp. 190–208, 我用这一分析来展开对于非还原论形式的物质主义的康德式的批判。

17. 关于后一点, 参见 Robert Pippin, "Kant on the Spontaneity of Mind," *Canadian Journal of Philosophy* 17 (1987), esp. pp. 459–63.

18. 又请参见第二版演绎的 § 24, § 25, 在那里, 康德详述了统觉和内感觉之间的对比。我对这一对比及其所引起的论题的讨论, 见于 Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, Chapter 12 and 13.

19. 关于后一点, 关键的文本是 *Reflexion* 5661, "Is It an Experience That We Think?" (18: 318–19)。对该文本的讨论, 参见 Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, pp. 274–8.

20. 参见 A547/B575 和 Gr 4: 452; 119.

21. 参见 Ingeborg Heidemann, *Spontaneität und Zeitlichkeit*, pp. 226–7, 和 Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, pp. 274–5.

22. 我们将在本书第二部分看到, 在别处 (例如在《道德形而上学基础》一书中), 康德主要从诸准则在行为能力中的作用的角度提出了我所称的模型, 随后他把这些准则同各种命令联系起来。这使整个图景变得复杂起来, 但这并未真正改变这幅图景。

23. 在 R 5611 18: 252, 康德谈及“知性的种种忽略”(Unterlassungen des Verstandes) 时所处的语境乃是这样一种语境, 在这一语境中, 知性显然被当作理性的等价物, 而这些忽略则被视为不可归因于一行为者的行为。又参见 R 5619 18:

258 和 R 6647 19: 124。

24.这些是 R 5611-20 18: 252-9. 对它们的分析, 见于 Heinz Heimsoeth, "Freiheit und Charakter: Nach den Kant-Reflexionen Nr. 5611 bis 5620," *Tradition und Kritik*, pp. 123-44.

25.对康德在这一讲课、*Metaphysik Mrongovius* 和 *Moral Mrongovius* 中就自由所作讨论的分析, 参见 Karl Ameriks 未出版的论文 "Kant on Spontaneity: Some New Data."

26.这一段下面所说的大部分内容都是 Robert Pippin 对我指出来的, 当然, 其措辞并非如此。

27.对此有一类似的段落, 见于 KprV 5: 99; 102。

28.这是康德所想的调节性原则, 而这与上一段的引用并无关联。通过以这一方式涉及它, 康德显然试图将他的论述与其解决各种二律背反的一般策略联系起来, 而这就必须为各种宇宙论的理念找到一种调节性的机能。但我们将会见到, 认识到智性的品格这一悬拟的观念具有调节性的机能, 这对理解康德的行为能力的论述是至关重要的。

29.康德对类似思想的表述, 见于 R 5612 18: 253 和 R 6812 19: 169。一如我们将在本书第二部分所见到的, 这一点不应与下述常见的主张混淆, 这一主张见于关于道德哲学的各种著作, 尤其见于《道德形而上学基础》, 这个主张就是, 我们决不可能确定无疑的知道我们自己的推动作用 (motivation)。

30.有趣的是, 在一系列可以追溯至批判时期的《反思录》中, 康德明确区分了事后的因果解释和预先规定 (predetermination), 后者可以要求预测。而且, 他坚称, 前者与自由相容, 后者与自由则不相容。因此, 在某一处, 他写道, “我们已经解释了那些按照人类本性的诸规律而被实行的 [begangene] 自由行为, 但我



们并未因此就知道它们是被规定的；否则我们就不能视其为偶然的，也不能要求它们应该是并且应当是已经以不同的方式发生了”（R 5612 18: 253）。在出自同一个序列的反思条目中，他指出，“理性的行动”可以在事后按照“感性的各种规律”或“现象的各种规律”加以解释，但它们不可能是“被预先规定的”（*kan aber nicht vorher bestimmt*）（R 5619 18:257）。又参见 R 5616 18: 255-6。对这一系列的反思录的分析，见于 Heimsoeth, "Freiheit und Charakter," pp, 123-44。但颇为遗憾的是，Heimsoeth 实际上并未集中探讨这个论题。

31. Irwin, "Morality and Personality: Kant and Green," p. 38.

32. 我对物自身、本体和先验对象三者之间的关系所做的分析，见于 Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, pp. 243-6.

33. 在《纯粹理性批判》中，康德将“实践的”界定为“一切经由自由而可能的”（A 800/B828）。类似的，在《道德形而上学基础》中，他认为，所谓实践的，既包括道德上实践的，又包括技术上实践的。但在《判断力批判》中，他将这两种实践概念明确区分开来，而且只把道德上的实践同自由联系起来。参见 KU 5: 172-4; 10-12.

34. 类似的，在《实践理性批判》中，康德认为，自由概念是“理性的调节性原则”，他进而主张，“理性仅仅为了实践的目的来运用这一概念。”参见 KprV 5: 48-9; 50-1。但一如我们将在后面的章节所见，在第二批判中，这种运用毫无例外都是道德实践上的运用。

35. Wood, "Kant's Compatibilism," p. 90.

36. 同上书，pp. 100-101.

37.同上书，尤其是 pp. 99-101.

38.同上书，p. 83.

39.同上书，p. 82.

40.同上书，p. 86。或许值得指出的是，与这里所提出的解释不同，在 Wood 看来，那种认为经验性的品格是结果的主张和那种认为它是智性的品格的感性图式的主张，毫无疑问是等价的。

41.Allen W. Wood, "The Emptiness of the Moral Will," *Monist* 73 (1989), p. 470.

42.同上。

43.Wood, "Kant's Compatibilism," p. 80.

44.但在某一处，Wood 指出，种种他律的行为都被视为我们未能运用我们的自由的结果，而自由，即是自律地行动的能力。参见 Wood, "Kant's Compatibilism," p. 79。鉴于 Wood 的解释，似乎这种服从 (submission) 本身就必须被视为是由理性所“导致的”。

45.同上书，pp. 96-7.

46.平心而论，应予指出的是，Wood 并没有认为康德就提出这种理论来作为行为能力的正确论述，他只是认为，康德把它作为一种“策略”，这种策略通过指出自由和决定论不可能被证明是不相容的，从而解除了独断的决定论者的武装。参见 Wood, "Kant's Compatibilism," pp. 83-4, 99.

47.对 Wood 本人来说，这似乎不是什么问题，因为他将种种道德考虑，包括鉴于享乐主义的经验心理学而为自律的行为能力的可能性作出解释的需要，视为采取第一批判中业已具备的非相容论的自由概念的推动力量。因此，他似乎并不承认在康德这两部著作中的自由论述之间或是在其整个批判时期的全

部著作之间有什么重大的差别。我业已指出，为什么我认为这种观点将第一批判的自由理论，即便是部分地，归为一种享乐主义的心理学的，或是将此一理论视为完全是由各种道德考虑所推动的，乃是绝大的误解。在下一章，我将设法指出，在第一批判时期，康德尚未形成他的自律概念。最后，应予提及的是，许多论者已经指出，康德在《纯粹理性批判》中关于智性的品格的论述和他后来的著作中的相关论述之间存在着差异。关于后一点，参见 Josef Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der "Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,"* pp. 306-9; Bernard Carnois, *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*, pp. 34-39; Heidemann, *Spontaneität und Zeitlichkeit*, pp. 226ff; 和 Heinz Heimsoeth, *Transzendente Dialektik*, pp. 349-361, 397-406。

48.这种涉及理性、纯粹实践理性或是作为意志之“规定根据”的道德律的措辞，在第二批判中更为普遍，在那里，康德所关注的是建立这样一个论点：纯粹理性是实践的，亦即纯粹理性能够自行规定意志。在这种语境中，他通常认为理性是诸准则的“根据”（ground/ Grund），这一点显然无须在因果的意义上理解。而且，在一个重要的段落中他使用过因果关系的语词，但他立即对它作出了限制。因此，在这一演绎的结尾部分，他写道：“理性经由道德律赋予自身[纯粹的因果性概念]的重要意义绝对是实践上的，因为（意志的）因果性的规律的观念本身即具有因果性，亦即是它的规定根据”（KprV 5: 50; 51）。

49.应予指出的是，这种解读有它的优点，它能够反映出康德在这个问题上深思熟虑的观点，他在18世纪90年代的主要著作中从意志-任意（Wille-Willkür）的区分的角度阐述了这

个观点。让我们把后面的讨论（第七章）提前来说，意志（立法的意志或实践理性）在一种非因果的意义上规定着任意（实行的意志或选择的能力），也就是说，它是那个支配其准则的选择，因而也支配其具体的行为的规则或原则的来源。即使康德尚未阐明这种区分，上文关于智性的品格的论述也已暗示出，他的行为能力概念的根本特征在第一批判中就已运作其中了，纵使对于意志自律的学说，其情形并非如此。

### 第三章

1. 我们在本书第二部分将会见到，这种否定的—肯定的对比并不是恰好对应着《道德形而上学基础》中所作出的否定的自由和肯定的自由的显著区分的。

2. 提出这样一种解释的学者及其著述，包括 Albert Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, pp. 4-81; Victor Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, pp. 157-200; Martial Gueroult, "Canon de la raison pure et critique de la raison pratique," *Revue Internationale de Philosophie* 8 (1954), pp. 331-57; Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, pp. 569-70; and Bernard Carnois, *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*, p. 29.

3. 参见 Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*, p. 190.

4. 我捍卫这一主张并且在此基础上提出一种对于康德的第一批判的自由理论的解释，见于 Henry E. Allison, "Practical

and Transcendental Freedom in the *Critique of Pure Reason*", *Kant-Studien* 73 (1982), pp. 271–290, 以及 *Kant's Transcendental Idealism*, Chapter 15. 但总体而言, 这里所提出的解释有几个方面不同于早先的解释, 其中最为重要的差别即在于, 目前这种解释较为强调实践自由概念的双重含义。

5. 例如, 依 Bernard Carnois 之见, “实践自由的双重含义来自于这样一种居间 (intermediate) 立场, 这种立场似乎介于自然和先验自由之间, 它以某种方式被插入自然之中, 又以先验自由为其根据” (*The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*, p. 29)。这表明, 这里的模糊之处即在于, 实践自由是否独立于自然的因果性, 也就是说, 它是否就相当于那种非相容论意义上的真正的自由。

6. 但请参见 R 4338 17: 510, 在那里, 康德宣称, “我们的意志摆脱所有外界必然 (outer necessitation) 的自由从经验来看是明显的。”

7. 在此, 我的观点亦不同于 Carnois, *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*, p. 29, 在那里, 他指出, 纯粹理性的法规一节中的实践自由概念, 与先验辩证论中的概念大相径庭, 它“完全”是经验性的。

8. 在 R 6007 18: 442 中, 康德说, 我们没有必要证明 (prove) 自由的实在性 (reality), “因为它作为一个心理学的事实 (*liegt als psychologische*) 立于道德律之中。”这暗示了后面所说的“理性的事实”的学说; 但“心理学的”这一术语 (通常对康德来说意指某种经验性的东西) 的出现, 以及所推定的创作日期 (*Reflexionen* 的编者 Adickes 指出是在 1783–1784 年), 这些均使得下述成为可能, 亦即他是在表达纯粹理性的法规中的学说。其意旨与此一学说更为接近者乃是 R 6859 19:

182. 在那里, 康德说, “在伦理学中, 我们所需要的自由概念不过是指这样一种自由, 在这种自由下, 我们的行为, 按照经验, 不会在本能的基础上 (*am Faden des Instinkts*) 进行, 而会包括知性的反思。”后来, 在同一文本中, 在讨论了知性的实践运用之后, 他宣称, “但这种知性的运用如何成为现实的, 又, 它本身是否在现象序列中有其被预先规定的原因, 这不是一个实践的问题。”必须承认, 这一 *Reflexion* 条目所用的措辞, 尤其是本能一词的引用, 强烈地暗示出一种相容论的解读方式。但值得我们注意的是, 它也可以按照我解释纯粹理性的法规一节中的类似主张的那种方式来加以解释。

9. 又请参阅 ML<sub>1</sub> 28: 255。

10. 又请参阅 R 4547 和 R 4548 17: 589, 这些或许都来源于同一个时期。

11. 又请参阅 *Reflexionen* 自 4218-4229 17: 462-467 整套条目。

12. 对这一段的引用及讨论, 见于 Stephen Korner, "Kant's Conception of Freedom," *Proceedings of the British Academy* 53 (1967), p. 203。其他作出类似论断的反思条目 (*Reflexionen*) 包括 4220 17: 462-3, 4336 17: 509-10, 4723 17: 688, 5109 18: 90-2, 5441 18: 182-3。

13. 应予指出的是, 康德在 KprV 5: 100-4; 103-7 中仍然努力解决同一个问题。

14. 在 R 6000 18: 420 中, 康德宣称, “实践自由乃是指对绝对自发性 (*Selbstthätigkeit*) 的意识, 而自由则是指纯粹理性的因果性能力。”相关地, 在 R 6077 18: 443 中, 他将实践自由界定为“出于单纯的理性而行动的能力”, 将先验自由界定为“绝对的自发性。”正如在诸演讲中那样, 先验的自由不同于

*spontaneitas secundum quid* (某一方面的自发性); 但这里又没有什么暗示说明实践自由就等同于那种类型的自发性。

15. Karl Ameriks, "Kant's Deduction of Freedom and Morality," *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981), pp. 55-6, 和 *Kant's Theory of Mind*, pp. 194-6。

16. Ameriks 明确作出后一种论点, 见 "Kant's Deduction", pp. 55-6, 和 *Kant's Theory of Mind*, pp. 193-4。

17. 依 Adickes 之见, 这一文本的创作年代是不确定的; 但它或许是来源于18世纪70年代, 在“Metaphysik L<sub>1</sub>”之后。对其重要性的强调, 见于 Dieter Henrich, "Die Deduktion des Sittengesetzes," 载 *Denken im Schatten des Nihilismus*, Alexander Schwan, ed., pp. 64-70。

18. 我们将在本书第三部分看到, 在《道德形而上学基础》Ⅲ中产生了同样的论题, 不过其形式是一完全地理性的存在者和具有意志的理性存在者之间的区分。我们在那里也会见到, 这一区分在康德提供道德律的演绎的努力中发挥了关键作用, 当然这一努力是不够成功的。

19. Wilfred Sellars, "... This I or He or It (the thing) Which Thinks..." 载于 *Essays in Philosophy and Its History*, pp. 80-81。

20. 这样一种解释是 Walter Sims 所主张的, 见 "Did Kant Write the Canon before the Dialectic?" *De Philosophia* 2 (1981), pp. 14-31。Sims 同样把这种观点追溯至形而上学的演讲并以此反驳拼贴论的解读方式; 但他却没有注意到康德的实践自由概念的双重含义, ——无论是在这些演讲中, 还是在纯粹理性的法规中。

21. 实践自由的非相容论的本性, 亦即被视为理性的因果性

的实践自由,在 *Prolegomena* 中表现得尤为明显。参见 4: 346; 94。

22. Sellars, "... This I or He or It (the thing) Which Thinks... ," pp. 81-2。

23. 至于这些演讲的断代问题,请参阅 Paul Menzer's "Anmerkungen" to *Eine Vorlesung über Ethik*, pp. 324-6, 及其 "Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760-1785," *Kant-Studien* 3 (1899), pp. 65-8。但应指出的是,这里的一切都不依确切的日期而定。所必须的只是,我们应认为, *Lectures* 就道德性和自由之间的关系所持的观点和《纯粹理性批判》中的立场在本质上是一致的,并且在诸多重要方面又不同于《道德形而上学基础》和《实践理性批判》中的观点。

24. 关于诸公设的两种观点之间的对比的讨论,参见 Beck, *A Commentary*, pp. 266-7, 273; 和 Klaus Dusing, "Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie," *Kant-Studien* 62 (1971), esp. pp. 15-27。除第一批判之外,这种对各公设的早期观点及其所包含的道德心理学还可以在晚至 1784-1785 年,也就是说是在创作《道德形而上学基础》的时期被发现。因此,在 *Metaphysik Volkmann* 这部出自该时期的笔记中,康德说道,“所有行为的动机都是追求幸福的欲望,但这种动机不因我的道德职责[meiner Moral]的知识而满足”,而且,“一切义务如果不能同时伴随有回报和惩罚就不会具有充分的动因”(MV 28: 385-6)。与此不同,在 *Moral Mrongovius II* 这部或许来源于同一时期的笔记中,康德则明确把作为道德性的推动根据 (Bewegungsgrunde) 的回报和作为诸道德律是否正确、是否为真的确定根据 (Bestätigungsgrunde) 区分开



来。他在那里的主张乃是，道德性要求后者，但不要求前者 (MrM 29: 637)。

25.又参见 《纯粹理性批判》，A589/B617, A634/B662, A811/B830。

26.参见 Allison, "The Concept of Freedom in Kant's 'Semi-Critical' Ethics," *Archiv fur Geschichte der Philosophie* 68 (1986), pp. 96-115。

27.Menzer, "Der Entwicklungsgang," pp. 84ff. 但我们没有必要像 Menzer 那样由此得出这样的结论，这个结论就是，*Lectures* 在时间上要早于康德对先验自由的关注。恰恰相反，在形而上学的演讲和反思录中，有充分的证据表明，18世纪70年代这整个10年间，康德已然关注这个概念及其所产生的种种问题。对于 *Lectures on Ethics* 中这一概念之所以不存在的原因更为可能的解释乃是，在这里，一如在纯粹理性的法规中那样，康德认为先验自由是否具有实在性的问题在实践上无足轻重。对于 Menzer 在这一论题上的观点的批评，参见 Josef Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, pp. 381ff。

28.关于这一论题，参见 Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, esp. pp. 253-9, 和 Dieter Henrich, "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft," p. 98, note 23。

29.类似的观点亦表现在 R 3872 17: 319-20, R 4619 17: 611, R 5351 18: 159, R 5612 18: 253-4。

30.康德似乎在 1773 年就已意识到这个问题。在临近年终致 Markus Herz 的一封信中，他写道：“道德性的概念必须在最高层次上让人满意，必须拥有推动的力量 (moving power)；虽然它实际上是理知的，但它同意志的各种基本动机

必须也还有着直接的联系” (10: 145; 78)。

31.这种习性 (*habitus*) 概念及其在性格形成方面所起的作用在《反思录》中亦体现得十分明显。例如可参见, R 5611 18: 252, R 5612 18: 253-4, R 6763 19: 153-4, R 6859 19: 182-3, R 7097 19: 248。

32.Henrich, "Der Begriff der sittlichen Einsicht," pp. 100-101. 依 Henrich 之见, 这只是在康德式的 *Nachlass* 中所发现的两种证明策略之一。另一种策略则包含着来自自由概念的直接证明。我们在本书第三部分将回到这些论题。

33.同上书, pp. 101-2, 又参见 Henrich, "Das Prinzip der kantischen Ethik," p. 36。

34.这两种思路之间的张力在 R 6858 19: 181 中表现得尤为明显。但我们发现, 这种准享乐主义的观点可在《反思录》的许多条目中发现, 其中最为重要者首推 R 7202 19: 276-82。对于道德动机问题上的后一种思路的讨论, 参见 Beck, *A Commentary*, p. 215。

#### 第四章

1.对于这一批评的阐述, 见于 Lewis White Beck, *A Commentary On Kant's "Critique of Practical Reason,"* pp. 191-4, 和 "Five Concepts of Freedom in Kant," *Philosophical Analysis and Reconstruction*, a Festschrift to Stephan Körner, 1987, pp. 35-51。

2.其他的就是经验性的自由、道德的自由、自发性和作为公设的自由。参见 Beck, "Five Concepts of Freedom in Kant." 这一分类中最具争议的就是第三种自由; Beck 本人也承认, 这

一称号并不十分合适。但从他的论述我们显然可以见出，他这里所想的乃是那种没有特别的道德含义(nonspecifically moral)的自由概念，它是可归因性(imputability)的一个条件。通过把这种自由(实际上还有道德自由)同先验自由区分开来，Beck引发了一些论题，我们将在本书第二部分讨论这些论题。

3.Beck, "Five Concepts of Freedom in Kant," p. 42.

4.同上书, pp. 42-3。这一引证出自康德的 KprV 5: 99; 102。

5.Lewis White Beck, *The Actor and the Spectator*, 尤其是 pp. 123-5。

6.参见 KprV 5: 99-100; 102-3。

7.Beck, "Five Concepts of Freedom," p. 47.

8.同上书, pp. 43-9, 和 Beck, *Commentary* pp. 192-4。

9.例如可参阅, G. W. Leibniz, *Theodicy, Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, par. 288, 在那里, 莱布尼茨评论说, 智性、自发性和偶然性, 乃是自由的鉴别性特征, 其中偶然性从否定的角度被界定为对逻辑的必然性或形而上学的必然性的排除。

10.参见 *Critique of Pure Reason*, A538/B566。

11.晚近文献中对于这一点上的相容论的主要批评, 见于 Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will*, 尤其是 pp. 55-105。

12.例如可参见 KprV 5: 98; 102, 在那里, 康德暗自将拥有自己的自由和拥有自己的感觉 (bei Sinnen) 等同起来; 又可参见 KU 6: 272n; 132, 在那里, 在区分激情 (affects/Affecten) 和情欲 (passions/Leidenschaften) 时, 他认为, 情欲乃是“那样一些爱好, 这些爱好使得我们难以甚或不可能通

过诸原则来规定我们的任意 (choice/Willkür) 能力。”由于实践自由主要涉指那种依据诸原则而行动的能力，所以这就意味着，情欲能够限制甚或能够摧毁这种自由。同样的思想亦表现在 Anthro 7: 251; 119。

13.同样的考虑亦适用于下述论文所提出的类似思路，见于 Stephen Körner, "Kant's Conception of Freedom," *Proceedings of the British Academy* 53 (1967), pp. 193-217 和 John Silber, "The Ethical Significance of Kant's Religion," 载 *Religion Within the Limits of Reason Alone* 的英译导言，尤其是 pp. xcvii-viii。

14.对于这一论题的分析，包括对晚近有关该主题之文献的研究，请参阅 Werner S. Pluhar 在其所译的 *Critique of Judgment* 中的译者导言，pp. lxxxvi-cix。

15.这一策略最为著名的支持者首推 Wilfred Sellars, "... This I or He or It (the thing) Which Thinks..." 以及 "Metaphysics and the Concept of a Person," 载 *Essays in Philosophy and its History*, pp. 63-90 and 214-41; 以及 Patricia Kitcher, "Kant on Self-Identity," *Philosophical Review* 91 (1982), pp. 41-72, "Kant's Paralogisms," *Philosophical Review* 91 (1982), pp. 515-47, and "Kant's Real Self," 载 *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Allen Wood, ed., pp. 113-47。我在一篇文章中对此策略做出了批评，并力图指出即使是各种非还原的因果的心智模式也不能抓住康德所设想的那种知性自发性，该文为 "Kant's Refutation of Materialism," 载 *Monist* 72 (1989), pp. 190-208。我认为，那种类似的考虑，mutatis mutandis (经适当的改动)，亦是适用于当前语境的。

16. Donald Davidson, "Mental Events," 载 *Essays on Action and Events*, p. 207. 又请参阅 pp. 209 和 225。

17. Meerbote 的解释包含在 Ralf Meerbote, "Wille and Willkur in Kant's Theory of Action," 载 *Interpreting Kant*, S. Gram Moltke, ed., 1982, pp. 69-89; "Kant on the 'Nondeterminate Character of Human Actions,'" 载 *Kant on Causality, Freedom, and Objectivity*, William A. Harper and Ralf Meerbote, eds., pp. 138-163; 和 "Kant on Freedom and the Rational and Morally Good Will," 这是一篇对于 Terence Irwin 的论文评论, 载 *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Allen W. Wood, ed., pp. 57-72。

18. Meerbote, "Kant on the Nondeterminate Character of Human Actions," p. 140.

19. 同上书, p. 141。

20. 参见 Meerbote, "Wille and Willkur in Kant's Theory of Action," p. 71。

21. Meerbote, "Kant on the Nondeterminate Character of Human Actions," p. 71.

22. Meerbote, "Kant on Freedom and the Rational and Morally Good Will," p. 63.

23. 同上。

24. 同上书, p. 149。

25. 同上书, p. 150。

26. 参见 Daniel C. Dennett, "Mechanism and Responsibility," 载 *Essays on Freedom of Action*, Ted Honderich, ed., pp. 159-84, 以及较为晚近的, *Elbow Room*。

27. Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, p. 119. 在

这一节的开头一段, Nagel 就提到康德的“那种不可理解的、立于时间和因果性之外的本体自我的观念,”他将之视为“从外部干涉世界的绝对不可理解的雄心抱负”的一种表达。

28. 同上书, p. 127.

29. 同上书, pp. 120-3, 137.

## 第五章

1. 在目前情况下, 我把 "nach der Vorstellung der Gesetze" 这一关键术语译为“按照规律的概念 (in accordance with the conception of laws)”, 这种译法较之 Paton "*in accordance with his idea of laws* (按照其规律的理念)" 的译法更为接近于常见的解读方式。

2. 对于这些解释的极有助益的研究和分析已经由 Pierre Laberge 作出来了, 见其所著 "La Volonte, la representation des lois et la fin," *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Otfried Höffe, ed., 1989. 他指出, 所讨论的这个主张已经被论者理解为是说各个理性行为者是按照诸道德律的概念、按照诸自然规律的概念, 按照这两种规律的概念, 也就是说, 是按照这种或那种客观原则而行动的, 同时, 理性行为者也是按照诸准则来行动的。他自己的观点则是, 这一文本从上述任何一种方式都可得到解释, 以致实际上每一种解释都正确地确认了自己的解释方式而又错误地否定了其他的解释方式。

3. 例如可参阅 Paton, *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, pp. 80-1; John Silber, "The Conception Revolution in Ethics: The Good Reexamined,"

*Kant-Studien* 51 (1959), p. 86; Stephen Körner, *Kant*, p. 134; 和 Rudiger Bittner, "Maximen," *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz, 6-10 April 1974*, G. Funke and J. Kopper, eds., pp. 485-98。对这些参考文献的引用, 见于 Konrad Cramer, "Hypothetische Imperative?", 载 *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, p. 168n。Cramer 本人所捍卫的观点乃是, 康德在此想到的就是各种自然规律。但遵循 Bittner 的意见, 我认为, 这样一种主张似乎更为合适一些, 即, 理性行为者是鉴于 (in light of) 他们对各种自然规律的知识而不是按照 (according to) 这些规律来行动的。类似地, 我将论证, 理性行为者是鉴于 (in light of) 各种客观的实践原则而不是按照 (according to) 这些原则而行动的, 这就使得准则成为理性行为者实际行动所依照的原则。

4. 例如可参见, *Ethik* 52; 43。

5. Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*, p. 81。Beck 指出, 从逻辑上看, “准则”和“原则”有着同样的意义, 而法则只是它们的一种。

6. 关于诸准则和诸法则之间的关系, Aune 也曾提出一个类似的论点。参见 Bruce Aune, *Kant's Theory of Morals*, pp. 24-5。

7. 对此短语的读法是由 Beck 提出来的, 见其所著 *Commentary*, p. 81。他谈到“意志的一般设定 (setting)”。

8. 我再次遵循 Beck, *Commentary*, p. 81。他注意到把 *Bestimmung* 和 *Bedingung* 并列所产生的困难, 并在一个注释中指出, 已有论者 (Bruno Käubler, *Der Begriff der Triebfeder in Kants Ethik*, p. 41) 提出, 后者乃是前者的一个误印。虽然 Beck 拒绝这种提议, 但他的确也假定这两个术

语大致等价并且在逻辑术语的基础上来解释康德对第二个术语的使用（这种观点就是说，在实践的三段论[syllogism]中，中间项被界定为条件）。

9. Beck, *Commentary*, pp. 81–2.

10. 康德本人认为，以主观条件为基础的准则乃是 "blosse Maximen (单纯的准则)," KprV 5: 26; 25。对于这些措辞的讨论,也可参见 Paton, *The Categorical Imperative*, pp. 59–61。

11. 参见 KprV 5: 26–7, 36, 74, 76; 25–6, 37, 76, 78。

12. 对这一点的强调见于 Bittner, "Maximen"。

13. 关于纯粹概念和经验性的概念之间的关系的论述,参阅 Robert Paul Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, pp. 24–5, 和 Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, p. 117。

14. 例如可参见 Gr 4: 427; 94, 在这里, 康德把解释诸准则如何“在理性的协同作用下”由各种爱好和欲望而产生的问题归之于经验心理学。这一段的重要意义由 Gerold Prauss 在 *Kant über Freiheit als Autonomie*, p. 153 指出来。

15. 参见 KprV 5: 19–20; 17–18。

16. 参见 Gr 4: 413n; 81n 和 460n; 128n。

17. 在我看来, 这就是康德下述主张的要旨所在, 这一主张是说, “所谓利益关切, 乃是理性由以成为实践者——也就是说, 是理性由以成为一个规定意志的原因者” (Gr 4: 460n; 128n)。

18. Rüdiger Bittner 解释了他所称的“主观法则”在此意义上的一般性, 虽然他认为这些准则仅仅是上述法则的一个子类别, 见其所著 *Moralisches Gebot oder Autonomie*, pp.



155-6。

19.值得注意的是,在另外两个旨在说明在评价诸准则的过程中绝对命令的机能的例子中,康德却未能具体规定任何或许可以合理地被解释为一个准则的原则。因此,在那个拒绝培养自己的才能的人士的例子中,所讨论的“准则”就仅仅被描述为一种“忽视我的自然天赋”的准则,它几乎不可能具体规定一个行为过程;而在那个拒绝慈善义务的人士的例子中,康德甚至也没有致力于规定一个准则,而只是规定一种态度(attitude/Gesinnung)。参见 Gr 4: 423; 90。

20.对这一点的强调,参阅 Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, p. 56n。但他不是使之含而不露,而是坚持认为它必定是显露在外的。因此,在他看来,一切准则都具有如下形式: "Immer wenn ich durch die Handlung H das Result R herbeiführen kann, so will ich H tun.(每当我能够通过一行为 H 产生结果 R 时,我就会做出 H。)"

21.参见 Otfried Höffe, "Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen," 载 *Ethik und Politik*, Otfried Höffe, ed., 尤其是 pp. 87-96, 和 Bittner, "Maximen." Beck 也主张同样的观点,虽然他实际上并没有对之作出详细的论述,他宣称 (*Commentary*, p. 78), 准则“必须包含或是表达一种持久不变的策略或者意志之稳固的意向,而不是一种随意多变的决意或者一个可变的大致方法。”

22.这一点在 Bittner, "Maximen" 中似乎尤为明显。

23. Onora O'Neill, "Kant after Virtue," *Inquiry* 26 (1983), p. 394. 又可参阅 Onora O'Neill, "Universal Laws and Ends in Themselves," *Monist* 73 (1989), p. 344.

24. O'Neill, "Kant after Virtue," p. 394.

25.从根本上来说, O'Neill 主张, 由于行为者据以行动的各种具体规则或意图也许不能够被等同于 Höffe-Bittner 所阐释的决意, 而它们又不是什么准则, 因此, 它们是否可以在不产生矛盾的情况下普遍化, 这个问题在道德上其实是无关紧要的。相关地, 由于诸准则作为道德评价的渊藪, 乃是各种基本的意图而不是体现在具体行动中的特定意图, 按照他的观点我们就可以得出结论, 康德的道德理论与其说是关注于具体行为或行为类型的正当或是邪恶, 还不如说是关注于“一个人的生活或他的生活的诸多方面的基本道德品质”(O'Neill, "Kant after Virtue," p. 395)。事实上, 在同一篇短文里 (p. 397), 她说得过头, 以至于要否认那种认为康德的道德哲学是以规则为基础的的理论的观点, 转而主张这种理论是以德性为基础的。但应予注意的是, 这是一篇论战性的作品, 在该书中, O'Neill 所关注的乃是反对由 Alasdair MacIntyre 在其 *After Virtue* 一书中针对康德的道德理论所发起的全盘攻击。

26.O'Neill, "Kant after Virtue," pp. 393-4.

27.这一点亦由 Robert B. Loudon 所指出, 见其所著 "Kant's Virtue Ethics," *Philosophy* 61 (1986), p. 481。

28.Onora O'Neill, *Acting on Principle*, pp. 34-42.

29.Loudon, "Kant's Virtue Ethics," pp. 480-1.

30.那种认为诸准则乃是以等级顺序排列的观点的提出亦见于 Beck, *Commentary*, p. 118; Paton, *The Categorical Imperative*, pp. 136-7; 以及较为晚近的则可见于 Christine Korsgaard, "Kant's Analysis of Obligation: The Argument of Foundations I," *Monist* 73 (1989), p. 324。

31.这个问题, 至少是在准则—决意的区分方面, 似乎已为 Bittner 所把握。参见 "Maximen," p. 488。

32.相对特定的规则在其中是道德上相关的因素的情形和此规则在其中是基本意图的情形这两种情形之间的区分,似乎至少是大致对应着康德所谓完善义务和不完善义务之间的区分。但由于这一区分本身是不成问题的,我也不想在此加以强调了。

33.针对 O'Neill 对康德的强的德性的解读方式, Lauden 强调指出康德之道德性的双重关注,在我看来,这一强调也是正确的。参见 Lauden, "Kant's Virtue Ethics," 尤其是 pp. 484-5。

34.参阅 Thomas Hill, "Kant's Argument for the Rationality of Moral Conduct," *Pacific Philosophical Quarterly* 66 (1985), pp. 8-15。

35.Hill, "Kant's Argument for the Rationality of Moral Conduct," pp.7-7, 对这一阐释思路及其所带来的种种困难作出了较好的概要介绍。他还把 Robert Paul Wolff, *The Autonomy of Reason*, 作为其主要的支持者。像许多阐释者一样,他正确地指出这种观点与康德后来的观点不能相容,但他却未能注意到该观点也是同康德早期的观点相冲突的。

36.主张这种观点者为数甚多,而其中最为著名者,或许当推英语世界的康德研究者,在他们的研究中,贯穿着 John Silber, "The Ethical Significance of Kant's Religion" 的解释思想。到目前为止,对此立场的最为详尽且复杂精深的表述,乃是 Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*。

37.Bittner, *Moralische Gebot oder Autonomie*, p. 151. 一如在本章的下一节以及后面的章节中将会渐渐明显的那样,我与 Bittner 有着深刻的差异,而我们的分歧点即在于他对康德为道德律作出辩护的整个方案的批评,但尽管如此,我仍然同意他就康德的行为能力概念所作的分析的许多方面,尤其是

他有关理性行为者只能按照自己拟定的法则(self-given laws)而行动的主张,更是深得我心。

38. Bernard Carnois, *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*, p. 45. 在我看来, Carnois 指出下一点亦属正确, 这个观点就是, 康德本人认为, 自律的引入就类似于他的理论哲学方面的哥白尼式的革命。

39. 参见 KprV 5: 33-4; 33-4。

40. Hill, "Kant's Argument for the Rationality of Moral Conduct," pp. 13-14. 以下分析在很大程度上是以 Hill 的分析为基础的。

41. 康德在 KprV 5: 29; 28 将这一点充分表达出来了。

42. 关于我对先验观念论和先验实在论之间的差异的论述, 参阅 Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, Chapter 2。

43. 这一标题是由 Paton 在其对于该论证的翻译(443-4)所提出来的。参见 H. J. Paton, trans., *Groundwork to the Metaphysic of Morals*, p. 111。

44. 此类批评最为知名者之一乃是 Philippa Foot, "Morality as a System of Hypothetical Imperative," 载 *Virtues and Vices*, pp. 157-73。

45. 康德自己在这一方面也是不能确定的, 对此最好的证据就是《道德形而上学基础》和《实践理性批判》各自所提出的分类图型之间的差异。在前书中, 基本的划分是介于那些以经验原则为基础的图型和那些以理性原则为基础的图型之间, 前者来源于“幸福原则”, 后者来源于“完善原则”(Gr 4: 441-3; 108-11)。而在后一著作中, 基本的划分则是介于主观的质料原则和客观的质料原则之间(KprV 5: 40; 40-1)。此外, 在 *Reflexionen* 6631 和 6637 (19: 118-9 和 121-2) 以及 *Lec-*

tures on Ethics (Ethik 14-17; 12-15) 中尚有一些早期进行分类的努力, 这些在时间上都先于自律—他律的对比。对此论题的讨论, 请参阅 Beck, *Commentary*, pp. 103-8。

46. 这个问题尤其关系到康德通过反驳先验观念论所谓的对立面, 亦即反驳先验实在论而为之提供的“间接的证明”。关于我对于该论题的分析, 请参阅 Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, pp. 50-61。

47. T. H. Green, *Collected Works*, Vol. 2, p. 119, 该观点又由 Terence Irwin, "Morality and Personality: Kant and Green" 所引用, 见 *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Allen W. Wood, ed., p. 43。

48. Andrews Reath, "Hedonism, Heteronomy and Kant's Principle of Happiness," *Pacific Philosophical Quarterly* 70 (1989), esp. pp. 46-50. 下述分析很多内容都得益于 Reath 的这篇重要的论文。

49. 参见 Gr 4: 413n; 81。其他关于爱好的重要讨论, 其中包括它们的源流 (aetiology) 的引用, 可见于 Rel 6: 29n; MS 6: 211; 8-9, 和 Anthro 7: 251; 119。我们在下一章将回到康德关于爱好的论述。

50. Reath, "Hedonism, Heteronomy and Kant's Principle of Happiness," esp. pp. 50-9。

51. Hutcheson 的理论, 康德是相当熟悉的, 该理论似乎是那种认为一切他律的理论都是以幸福原则或爱己原则为基础的主张的最为明显的反例。因此, 人们常常认为, 在《实践理性批判》中, 康德宣称, 对该理论而言, 正如对所有他律的形式一样, “一切都被归结为对个人自己的幸福的欲求” (KprV 5: 38; 40), 而他这样说乃是对这种理论的严重误解。但按照这里

所提出的解释,康德其实不必否认Hutcheson的自然同情概念具有非享乐主义的本性,这里,自然同情被理解为一种“本能”或是“无关切的激情”,它导使我们不顾我们自己的利益关切的任何考虑而一心关注他人的福利(good)(Francis Hutcheson, "An Inquiry concerning the Original of Our Ideas of Virtue or Moral Good," Introduction, section ii, in *British Moralists*, Vol. 1, p. 72)。事实上,康德对该理论以及类似的各种道德感理论的批判与我们通常所解释的享乐主义甚或幸福论(eudaemonism)的论题毫无关系。相反,它所关注的乃是这样一个假设,即某种情感的存在就可以作为职责的根据。简单说来,康德的观点是说,这一事实(假定这是一个事实),亦即我是这样构成的,以至于我会因德性的行为或是他人的福利而感到愉悦的事实,并不能作为绝对命令的根据。而它之所以不能如此,就是因为这样一种命令,按其本性来说,规定了某一行为过程的必然性或不可能性,而不管某一个体,实即一个物种恰好是如何构成的。关于这一点的深入讨论,参阅 Beck, *Commentary*, pp. 101-2。

52. 参见 § 5, Problem I (5: 28-29; 28)。虽然康德在此宣称,所要求的乃是“最严格意义上的,亦即先验意义上的”自由,而不是自律,但这实际上是一回事,因为正如我们所见,赋予意志以自律的特性,也就等于认为它在先验意义上是自由的。

53. 有论者认为,它只有在第一种意义上才是一个原则,其中最为强烈的主张,可见于 T. C. Williams, *The Concept of the Categorical Imperative*, 尤其是 Chapter 3, "The 'Supreme Principle of Morality.'"

## 第六章

1. 关于正题本身以及许多权威批评的讨论, 参阅 Karl Ameriks, "Kant on the Good Will," 载 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein kooperative Kommentar*, Otfried Höffe, ed., pp. 45-65.

2. 当然这并不意味着它是惟一的内在的善。因此, 幸福显然是一种内在的善(它的善却不在于它适合作为获致某些其他的善的手段); 而康德却坚持认为它不是一种绝对的善, 因为“善的意志似乎构成了我们甚至配享幸福之不可或缺的条件”(Gr 4: 493; 61)。关于这一点的讨论, 请参阅 Bruce Aune, *Kant's Theory of Morals*, p.6; Christine Korsgaard, "Two Distinctions in Goodness," *Philosophical Review* 92 (1983), p. 178; 和 Ameriks, "Kant on the Good Will," p. 46。

3. 例如, H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, p. 46, 他主张, “受人类诸状况支配的善的意志乃是一种为了义务的缘故而行动的意志”。Ameriks 将此界定为“‘具体意图’的观点”, 他对此作出批评, 因为它不能提出一种非诡辩的论述, 以说明为什么这样一种意志可以被视为一种无条件的善。参阅 Ameriks, "Kant on the Good Will," pp. 46-51。

4. 康德在《德性论》探讨良心问题时, 的确承认一个人可以在“其关于某事是否是一个义务的客观判断”这个问题上犯下错误。类似地, 在 *Anthropology* 中, 他也承认这样一种可能性, 即由具有某一思维方式 (character/Denkungsart) 的人士所选取的各种原则“有时候可能是被误解的和不完美的”。参见 MS 6: 401; 61 和 Anthro 7: 292; 157。在《道德形而上学基

础》一书中，这种可能性似乎被排除在外了。

5. 参见 Gerold Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, p. 249.

6. 这一译法采自 Paton, *The Categorical Imperative*, p. 48.

7. 同上书, pp. 48-9; Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason,"* p. 120n. 又可参见 KprV 5: 92-3; 95-6.

8. 参见 Barbara Herman, "On the Value of Acting from the Motive of Duty," *Philosophical Review* 90 (July 1981), pp. 378-9.

9. 例如可参见 KprV 5: 118; 122.

10. 对这一区分的重要意义的强调，见于 Hans Reiner, *Duty and Inclination*, esp. pp. 25-7, 和 Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, esp. pp. 70-83.

11. 参见 Herman, "On the Value of the Motive of Acting from Duty," pp. 365-6.

12. 参见 Gr 4: 422n; 89 和 MS 6: 390-1; 50-51. 关于由此一区分所引起的某些论题的讨论，请参阅 Mary Gregor, *Laws of Freedom*, pp. 95-112.

13. 例如可参看 Rel 6: 4n; 3, 在那里，康德注意到，即使有意利他的行动“其自身首先就必须按照道德律加以衡量，然后它才可以被导向他人的幸福。”对这一点的强调也可见于 Herman, "On the Value of Acting from the Motive of Duty," p. 365.

14. 参阅注释 9。

15. 事实上，在晚近文献当中，人们一般就是这样来理解康



德的那种要求的。例如可参见 Paul Benson, "Moral Worth," *Philosophical Studies* 51 (1987), pp. 365-82。

16. Richard G. Henson, "What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action," *Philosophical Review* 88 (1979), pp. 39-54, esp. pp. 42-4.

17. 同上, p. 48。

18. 同上, pp. 44-5。

19. Herman, "On the Value of Acting from the Motive of Duty," pp. 367-70.

20. 同上, p. 369。

21. Herman 在一封信中曾对我讲, 她的意图不在表明反事实的考虑因素在道德价值规定中决不可能是相关的, 她不过是从未对此予以清楚说明罢了。尽管如此, 我仍坚信, 这乃是她所给出的论述所导致的逻辑结果, 虽然这是一个无意的结果。

22. 从文献来看, Herman 所提出的论述的这个弱点并未逃脱研究者们的注意。其中最为精到的回应或许当推 Benson, "Moral Worth," 尤其是 pp. 370-3。与 Herman 恰好相反, Benson 主张 (在我看来亦属正确), 对各种非实际环境的考察在规规定道德价值时是至关重要的, 因为这种考察对于规定一个行为在一套既定环境中是否一定是正义之举乃是关键性的。也请参阅 Tom Scroll, "Kant's Good Will," *Kant-Studien* 78 (1987), p. 93。

23. Herman, "On the Value of Acting from the Motive of Duty," p. 371.

24. 参见 Gr 4: 393, 399; 61, 67 Rel 6: 71; 65. 关于二手文献对此问题的讨论, 请参阅 Warren G. Harbison, "The Good Will," *Kant-Studien* 71 (1980), pp. 47-59, 和 Ameriks,

"Kant on the Good Will"。对康德的意向 (Gesinnung) 的分析将在下章进行。

25.在 *Moral Mrongovius II* (29: 611) 中,康德把德性界定为“使人的意志与道德律一致的持久准则,”但更为恰当地讲,这也可以被理解为是指涉善的意志。严格而论,善的意志乃是指选取这样一种准则的意志,也就是竭尽全力使道德律成为其行为举止的最终决定因素,而“德性”则是指意志达成该目标的力量或能力 (capacity/Fertigkeit)。当然,康德的学说其意在指出,对于我们这样的有限的理性行为者来说,成功最多也只是部分的成功。这些论题的详尽讨论将在第九章进行。

26.康德对于道德幸运的拒绝业已成为晚近文献许多讨论和批评文章的主题。例如可参见 Bernard Williams, "Moral Luck," 载 *Moral Luck*, pp. 22-39; Thomas Nagel, "Moral Luck," 载 *Mortal Questions*, pp. 24-38; 和 Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*。对该批评所引起的各种论题的探讨将在后面的章节进行。我们目前所关注的只是如何阐释康德的道德价值概念的问题。

27.对于相反观点的肯定,可见于 Henson, "What Kant Might Have Said," p. 44。而其反驳则请参阅 Herman, "On the Value of Acting from the Motive of Duty," pp. 370-1。

28.Herman, "On the Value of Acting from the Motive of Duty," pp. 372-6。

29.Marcia Baron, "The Alleged Moral Repugnance of Acting from Duty," *Journal of Philosophy* 81 (4) (1984), p. 207.由于 Baron 并没有把她的分析作为对康德的一种阐释,我也就不会在此讨论它了。

30.Benson, "Moral Worth," pp. 379-80。

31.同上。

32. Benson, "Moral Worth," pp. 378-9.

33.我们将在第九章看到，由于在《德性论》中引入了不完善的义务这一概念，以之作为选取某些准则的职责而不是实行（或是避免实行）某些行为的职责，该见解变得复杂起来，虽然不是被根本的改变。

34.应予指出的是，在此，我的译法与 Paton 的有所不同，我将 *Achtung* 译为 respect（尊重）而不是 reverence（敬重）。

35.对纯粹理性实是或能是实践的这一主张的种种意蕴及其根据，我们将在本书第 3 部分予以详尽的探讨。

36.这一表达的运用见诸于 Andrews Reath 的论文的标题，"Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination," *Kant-Studien* 80 (1989), pp. 284-302. 康德本人就指出这与先验感性论 (KprV 5: 90; 92) 相似。关于这一点的讨论，请参阅 Beck, *Commentary*, pp. 211-12.

37.这种解读方式与 Beck 的基本一致。请参阅 *Commentary*, p. 212.

38.参见 Gr 4: 445; 112-13.

39.这就是说，为了解释说明的目的，我会遵循《道德形而上学基础》中的分析的方法而不是《实践理性批判》中的综合的方法，即使在讨论《实践理性批判》和康德的后期著作时也是如此。

40.参见 Beck, *Commentary*, p. 216.

41.遵循康德通常的用法，我在此将神性意志(a divine will)等同于神圣意志(a holy will)。但我们在第八章将会看到，这

样会引起一些困难。

42.例如可参见 KprV 5: 79; 81-2, 在那里, 康德明确地将爱好、利益关切以及准则这些概念联系起来, 并且指出, 它们都只能适用于有限的存在者。

43.对这一点的注意, 可见于 Beck, *Commentary*, p. 221-2. 它亦与《道德形而上学基础》中的论述一致, 在那里, 康德把尊重等同于“这样一种意识, 亦即无须我的感觉的外来影响的中介而使我的意志服从于一个法则的意识”(Gr 4: 401n; 69)。

44.对于康德道德狂热的论述, 请参看 KprV 5: 83-7; 85-9. 由此论述所引起的一些论题我们将在第八章加以讨论。

45.这里, 我会遵循 Reath 的极具助益的论述, 该论述见于 "Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Influence of Inclination," p. 287. Reath 把这种对最高权威性的认识称为“尊重的‘理知的’方面”。

46.在这一点上我的观点与 Reath 在 "Kant's Theory of Moral Sensibility," 尤其是pp. 292-4 中所提出的论述有所不同。Reath 主要依据《德性论》的一个段落, 在这一段里, 康德认为, 自负即是“要求别人尊重自己而不知谦虚”, 同时他又借助于 Rawls (罗尔斯) 的一般利己主义与第一人称的利己主义之间的区分, 从而主张, 自负乃是一种爱好, 亦即使一个人自己的种种欲望成为他人的价值(或法则)的来源的爱好, 而且, 我们应视这种爱好高于其他的爱好。毋庸置疑, Reath 所描述的正是自负的一种重要表现。但这种针对他人的态度和虚荣的外表似乎是自负的一个结果而不是其本质所在。关键的一点, 至少从《实践理性批判》来看, 就在于, 我们可以假定, 以自己的各种欲望为基础来采取行动乃是权利的问题, 无论这样会对他人造成什么影响。而这又意味着, 他人只是被当做手段,

但这就违背了绝对命令。

47.对这一点的强调，见于 Reath, "Kant's Theory of Moral Sensibility," esp. p. 294.

48.在此提请读者注意的是，康德在《纯粹理性批判》中赋予本体的概念以一种功能，亦即约束“感性的僭妄”使感性与实在之物共为延展的功能（A255/B311）。

49.又请参见 KprV 5: 75, 79, 80; 77, 81, 82。

50.因此，康德坚持认为，“尊重只能运用于人，决不能运用于事物”（KprV 5: 76; 79）。

51.Reath, "Kant's Theory of Moral Sensibility," p. 296.

52.我与 Reath 的主要差别集中在他就诸准则的辩护所持的各种观点。我们都认为结合论（或者他所称的“选举原则”）要求，当一个行为者选取一个准则时，存在着这样一个默而不宣的假设，即这种行为可以在某种意义上得到理性的辩护。但显而易见的是，在他看来，这一点意味着，康德认同这样的观点：即我们所选取的准则始终是那些在我们看来可以作为普遍法则的准则，因此涉及他人的立场也就是我们的辩护程序的题中应有之义，即使是在非道德的情境中情况亦是如此。一如他所指出的，“我们的假定就是，总会有人理解你的准则，而他在某个层次上就可以接受你的行动方式”。鉴于这种观点，亦即他作为理性的事实的一个层面而提出的观点（按照 Rawls 的论式，这被解释为那种“在日常生活中对于道德律的意识”），他不得不主张，这种主体间的普遍性的标准甚至也为支持爱己原则的人所认识到。（参见 Reath, "Kant's Theory of Moral Sensibility," pp. 296-7.）而按照我的观点，按照自负原则而运作的行为者否认他人视角的正当性，从而也拒绝这样一种假定，即他对各准则的选择必须通过以绝对命令编码而成的可普

遍化的考验。这些论题我们将在本书第三编中予以讨论。

53. Dieter Henrich, "Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus," 载 *Sein und Ethos*; Paulus Engelhardt, ed., pp. 372-5。对这一批评的赞成, 可见于 Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, pp. 92-3。

## 第七章

1. 参见 Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 200。

2. 关于各种翻译问题的透彻讨论, 请参阅 Ralf Meerbote, "Wille and Willkür in Kant's Theory of Action," *Interpreting Kant*, Moltke S. Gram, ed., pp. 69-84。

3. 第一个的例证可见于 Beck 对 *Critique of Practical Reason* 的翻译和 Mary Gregor 对 *The Doctrine of Virtue* 的翻译; 第二个的例证可见于 T. M. Greene 和 H. H. Hudson 对 *Religion within the Limits of Reason Alone* 的翻译。

4. 参见 Meerbote, "Wille and Willkür in Kant's Theory of Action," pp. 71-2。

5. 但在别处 (23 : 248), 康德也提到所谓任意的准则 (maxims of Willkür)。

6. 但在《实践理性批判》中, 康德在很大程度上混淆了这些问题, 他竟提到意志的自律和任意的他律 (the autonomy of Wille and heteronomy of Willkür)。参见 KprV 5: 33, 36; 33, 37-8。

7. Beck, *Commentary*, pp. 199–200.

8. John Silber 在其对 Beck 的著作 *Commentary* 的极为详尽的评论中指出, Beck 把自律意义上的自由归之于意志 (*Wille*) 其实是站不住脚的; 但他进而却犯了与之相反的错误, 又把自律归之于任意 (*Willkür*)。请参阅 John Silber, "The Highest Good in Kant's Ethics," *Ethics* 73 (1963), p. 181。

9. Carl Leonhard Reinhold, "Erörterungen des Begriffs von der Freiheit des Willens," 载 *Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft,"* Rudiger Bittner and Konrad Cramer, eds., pp. 252–74。

10. Carl Leonhard Reinhold, "Winige Bemerkungen über die in der Einleitung zu den 'Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre' vonn. I. Kant aufgestellten Begriffe von der Freiheit des Willens," 载 *Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft,"* Rudiger Bittner and Konrad Cramer, eds., pp. 310–24。

11. 同上, p. 112。

12. 对 Reinhold 在这个论题上的观点的讨论和批评, 请参阅 Gerold Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, pp. 85–9。

13. 同上书, pp. 99–100。Prauss 主张, 除了允准那些真正自由的且不为对道德律的尊重所推动的行为之外, 这也为道德律的先验演绎留下了余地。

14. Reinhold, "Einige Bemerkungen," pp. 313–14。

15. 在 "Metaphysik L<sub>2</sub>" (28: 589), 康德说, 动物也可以有任意 (*Willkür*), 但它们没有意志 (*Wille*), 因为它们不能形成其所欲望的事物的表象, 更不用说系统地陈述它们为什么想要

或不要某一事物的理由(reason/Zweck)了。

16. 虽然他提到 Sidgwick 的批评而不是 Reinhold 或 Prauss 的批评, 但 Nelson Potter, Jr. 仍然提出了一种类似的分析, 以阐释这一文本, 并且说明在原康德看来它对于自由的然而却非道德的行为是否可能的一般问题的相关意义, 此文见于 "Does Kant Have Two Concepts of Freedom?", 载 *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, G. Funke and J. Kopper, eds., 590-6.

17. 关于意向(*Gesinnung*)及其同任意(*Willkür*)的联系, 请参阅 John Silber, "The Ethical Significance of Kant's Religion," pp. cxiv-cxxvii.

18. 这一主张的提出, 可见于 Daniel O'Connor, "Good and Evil Disposition," *Kant-Studien* 76 (1985), p. 291.

19. 对康德意向概念的这个层面的强调, 可见于 Sibley, "The Ethical Significance of Kant's Religion," pp. cxv-cxviii.

20. 提出这种转换的最为激烈的形式, 可见于 Ralph Walker, *Kant. The Arguments of the Philosophers*, p. 149. Allen W. Wood 致力于避免这种结果但同时又接受该结果或许所从出的对康德立场的阐释, 见其所著 "Kant's Compatibilism," 载 *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Allen W. Wood, ed., pp. 91-3. 但 Wood 的努力又受到 Jonathan Bennett 的批评, 见其所著 "Commentary: Kant's Theory of Freedom," 亦载于 *Self and Nature*, Allen W. Wood ed., pp. 103-5.

21. Ralph Walker 在一篇文章中建议, 把这作为对康德在此问题上所持观点的一种可能的解读方式, 见其所著 "Achtung



in the *Grundlegung*", 载 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein kooperativer Kommentar*, Otfried Höffe, ed., 1989. 当然 Walker 也继续主张, 按照这种解读, 康德的理论就毫无意义。与之不同, Bernard Carnois 则强调指出把康德的理论和柏拉图式的神话中所暗含的理论明确区分开来的重要意义, 见其所著 *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*, pp. 100-1。但在我看来, 他的这种替代的形而上学的解读, 亦即强调此选择是非时间性的而不是“前时间性的”这样一种解读, 是否使得被归于康德的那种立场更能自圆其说, 却是未见清楚的。

22. 参见 Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Vol. 1, pp. 286-307; *Essay on the Freedom of the Will*, pp. 26-64; 以及 *On the Basis of Morality*, pp. 109-15。

23. 关于反对这一点的论点, 参见 Wood, "Kant's Compatibilism," pp. 97-101。

24. O'Connor 在 "Good and Evil Disposition" (p. 293) 中指出, 康德的著作在这两种概念之间摇摆不定。

25. 参见 Anthro 7: 285; 151。

26. 参见 Carnois, *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*, p. 34。

27. 但应予以注意的是, 它并不一定就是与我们在第三章中所讨论的那种“单纯的”实践自由概念不相容的。

28. 参见 Anthro 7: 292; 157。在《单纯理性界限内的宗教》中, 康德否认我们应对我们所存在的各种爱好负责的主张。参见 Rel 6: 35; 30。

29. 关于这一点, 参见 Yirmahu Yovel, *Kant and the*

*Philosophy of History*, p. 53。至于相反的解读方式，参见 O'Connor, "Good and Evil Disposition," pp. 294-5。

30.关于康德认为社会契约乃是一种理性的理念的种种观点，尤请参见 *On the Old Saw: That May be Right in Theory but It Won't Work in Practice* (8: 297)。

31.应提请读者注意的是，早在 "Metaphysik L<sub>1</sub>"，康德就认为自由在幼年儿童时期和疯狂状态下不敷有效。参见第三章，注释 10。或许，现在的观点是，同样的状态可能会把意向 (*Gesinnung*) 的归属也排除在外。

32.这种最初获得的观念也在《法权论》(Rechtslehre) 中起到了关键的作用，在那里，它成为康德辩护私有产权 (私有制) 的基石。参见 6: 260-70。虽然这一论述本身与我们目前所讨论的问题关系重大，但由于它指出最初获得的概念被康德看作是法律上实践的理性的产物而不是对历史事件发生的命名，所以，探究这一论述的诸多细节可能会使我们远离目前所讨论的领域。关于这一概念在《法权论》中的作用的极具启发意义的讨论，参见 Mary Gregor, "Kant's Theory of Property," *Review of Metaphysics* 41 (1988), pp. 157-87。

33.参见康德的就职论文，§ 15 (Diss 2: 406; 73-4)，以及 *On a Discovery*, 8: 221-2。我在 *The Kant-Eberhard Controversy*, pp. 82-83 也对这一概念进行了讨论。

34.在《道德形而上学》导言中，康德把人格 (a person) 界定为“其行为可以被归因于他的主体”，把道德的人格 (区别于心理学的人格) 界定为“在诸道德律之下的理性存在者的自由”。

## 第八章

1.在一封写于2月22日致G. Koerner的信中,席勒把康德的论文描述为“可耻的”,在一封写于1793年6月7日致赫尔德(Herder)的信中,歌德写道:“康德需要用长达一生的时间来使他对许多不纯粹的思想 and 偏见的哲学包装纯粹化。现在而他又用那种不知羞耻的根本恶的污点肆意涂抹这种包装,以便那些基督徒们或许也可以受到吸引,亲吻这幅包装的褶边。”这两段引文引自 Emil Fackenheim, "Kant and Radical Evil," *University of Toronto Quarterly* 23 (1954), p. 340。

2.晚近对于这一路向(vein)的批评可见于 Stephen Engstrom, "Conditioned Autonomy," *Philosophy and Phenomenological Research* 48 (1988), pp. 435-53。除了拒绝康德的严格论以及他的“纯粹主义”,亦即拒绝康德有关道德要求的观点以外,Engstrom 试图以“有条件的自律”这种概念为基础对康德的思想作出积极的重建,在这里,“有条件的自律”概念被理解为一个人在某些环境下能够出于义务或出于对道德律的尊重而行动的能力。

3.参见 MS 6: 421-47; 84-114。

4.参见 John Silber, "The Ethical Significance of Kant's Religion," 载 *Religion within the Limits of Reason Alone*, T. M. Greene and H. H. Hudson, trans., p. cxxix。

5.参见 Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, pp. 210-15。类似分析的提出亦可见于 Fackenheim, "Kant and Radical Evil," pp. 347-8。

6.参见 Fackenheim, "Kant and Radical Evil," p. 349。

7.又请参见 Gr 4: 424; 91-2。

8.这里的基本观念似乎是说,《道德形而上学基础》的主要关注点,亦即详细阐述并清楚提出绝对命令作为道德性的最高原则,这乃是通过显明这种命令的无条件的地位来解决这种辩证的幻像的方法之一。

9.沿着这里所提供的思路对康德之恶的偏好的概念进行的批评,可见于 Daniel O'Connor, "Good and Evil Disposition," *Kant-Studien* 76 (1985), pp. 296-7. 依 O'Connor 之见,康德支持普遍的恶的偏好的论据部分地取决于与医学概念所作的极具误导性的类比,部分地又取决于一种不合法的概括。

10.康德本人认为这种偏好是生而具有的,他把这当做一个公设,虽然他把它称为 *Satz* (proposition, 命题) 而不是 *Postulat* (公设)。但在他们的翻译里, Greene 和 Hudson 把 *Satz* 译为 "postulate"。参见 Rel 6: 50-1; 46。

11.这种阐释方式的提出,可见于 Philip L. Quinn, "In Adam's Fall, We Signed All," *Philosophical Topics* 16 (1988), p. 111。

12.参见 O'Connor, "Good and Evil Disposition," pp. 297-8。

13.关于康德这里的种种意图的问题,请参阅 Wood, *Kant's Moral Religion*, pp. 224-5。

14.又请参见 KprV 5: 82, 84; 84, 86。

15.虽然它并未提到恶的偏好,但在这一方面最具助益的文本之一乃是《德性论》的导言。参见 MS 6: 379-81, 394; 37-40, 55。

16.一如我们将在下一章中见到的,运作于《德性论》中的恶的概念有些不同。

17. 为避免有人假定这种主张只是《道德形而上学基础》和《实践理性批判》的特征之一, 应予以指出的是, 康德在《单纯理性界限内的宗教》中结合根本恶的有关论述提出了恰好相同的观点。参见 Rel 6: 30-1; 27-8。

18. 这些困难中有一些已为 Engstrom 所指出, 见其著作 "Conditioned Autonomy," pp. 441-2。

19. 康德在《德性论》中的论述为这样一种假设提供了有力的支持。(参见 MS 6: 429-31; 92-6。)与他早期在《伦理学的演讲》中的处理方式不同, 康德在此将之刻画为一种对于个人自身的完善的义务的违背。而且, 他不仅把外来的谎言和内心的谎言区分开来并宣称后者是最坏的, 而且也把内心的谎言和那种“人向自己犯下罪过”且“似乎植根于人类本性之中”的不诚恳 (insincerity/Unlauterkeit) 联系起来。虽然它并没有运用这种表达, 但似已相当清楚的是, 康德在此所想的正好就是根本恶。该主张意在指出, 这种使人腐败的恶, 彰显于人对其自身的谎言或自负之中, 它为妄自尊大地对待他人和一般的不道德准备了基础(ground)。

20. Alexander Broadie and Elizabeth M. Pybus, "Kant and Weakness of Will," *Kant-Studien* 73 (1982), pp. 406-12. 在该文中, 他们主张, 自欺在康德有关意志的弱点的论述中起到了重要的作用, 他们倾向于将该论述与有关道不德行为的可能性的论述等同起来。但他们并未提到我们现在所考察的文本, 实际上, 他们完全没有提到《单纯理性界限内的宗教》这部著作。

21. 虽然康德并未明确提到根本恶, 但他却同意这种思路以及有关自欺的论述, 见于《实用人类学》中题为 "On Permissible Moral Semblance" (*Von dem erlaubten moralischen*

Schein) 一节中 (Anthro 7: 151-3; 30-2)。

22. 又请参见 *Moral Mrongovius* II, 29: 608。在后一著作中, 康德还提到(605)“一种自然地善的意志”( *einen natürlichen guten Willen*)。但这种意志显然等价于神圣意志, 因为它无须任何命令, 而只涉及上帝。

## 第九章

1. 一如康德所指出的, 伦理所包含的义务之所以是那些我们不可能被他人强迫而去履行的义务, 其原因就在于, 没有人能够强迫别人把某某事作为他们的目的。因此, 这里惟一可能出现的强制 (compulsion) 就是自我强制。参见 MS 6: 381; 39。当然康德还主张, 若没有某种强制或约束, 也就不存在任何义务。

2. 又请参见 MS 6: 380, 383-4; 405, 407-8; 38, 42-3, 67-8, 69-72, 以及 *Moral Mrongovius* II, 29: 603-4。

3. 这些文本包括 *Religion within the Limits of Reason Alone*, 6: 24n; 19 (我们将在下一章结合我们就康德对席勒的回应所做的分析来讨论这一部分); *The Doctrine of Virtue*, 6: 409, 484-5; 72, 159-160; *Anthropology*, 7: 235-6; 103-4; *Moral Mrongovius* II, 29: 617, 639。

4. Karl Ameriks, "Kant on the Good Will," 载 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein kooperativer Kommentar*, Otfried Höffe, ed., p. 40。

5. 又请参见 MS 6: 394; 55-6。

6. 又请参见 *Vorarbeiten*, 23: 396, 398; *Moral Mrongovius* II, 29: 626; 以及 *On the Progress of Metaphysics*, 20: 295。

7.在这里,我的译法与 Mary Gregor 的不同,她在翻译 *The Doctrine of Virtue* 时认为这个代词 *diese* 所指代的乃是习惯(*habit*)而不是能力(*aptitude/Fertigkeit*)。这两种译法在语法上都是可以的,但前一种似乎更能抓住康德的要旨。

8.又请参见 MS 6: 407, 479; 69–70, 152–3 以及 Anthro 7: 153, 32。

9.在晚近的文献中,Onora O'Neill 对康德思想的这一层面做了最为充分的探讨。尤请参见她的著作 "Kant after Virtue," *Inquiry* 26 (1983), p. 396, 在那里,她说,“康德主要是提供了一种德性的伦理,而不是一种规则的伦理。”

10.又请参见 MS 6: 387, 394, 402, 405; 47, 55–6, 63–4, 67–8。

11.晚近强调康德的后期著作中道德心理学的复杂性日益增加的论者包括 Gerold Prauss, 见其所著 *Kant über Freiheit als Autonomie*, 尤其是 pp. 248–59, 他集中考察了爱的意义, 和 Karl Ameriks, 见其所著 "The Hegelian Critique of Kantian Morality," 载 *New Essay on Kant*, Bernard den Ouden and Marcia Moen, eds., 尤其是 pp. 192–5, 他还促请我们注意到宗教希望的作用, 并借助这种复杂性来作为回应黑格尔的批评的一部分。我们将在下一章讨论后面一个论题。

12.应该提请读者注意的是,我跳过了康德道德哲学中的若干极富争议的论题和错综复杂的地方,我们不可能在这里对它们作出完全充分的讨论。其中有一个论题就是,不完善的义务是否总是能够要求具体的行为。关于这些义务确实能够这样的一个有趣的论证,请参阅 Paul Eisenberg, "From the Forbidden to the Supererogatory: The Basic Ethical Categories in Kant's Tugendlehre," *American Philosophical Quarterly*

4 (1966), 尤其是 pp. 9-10。另一个或许也是主要的论题则关注于对有着宽泛职责的诸多义务所赋予的那种可容许的余地 (leeway) 的本性及其所涉及的范围进行解释。问题的核心就在于,《道德形而上学基础》中的刻画与《德性论》中的论述存在着明显的冲突,在前书中,完善义务乃是“那种不得允许爱好的种种利益作为例外的义务”,而在后一著作中康德则宣称,“宽泛的义务不应被视为对出现行为准则之例外的允许,而只能被当作是一种允许通过另外一种义务的准则来限制其中一种义务的准则的义务”(MS 6: 390; 49)。这两个文本之间的差别就相当于对不完善的义务的严格主义的观点和非严格主义的观点之间的差别。前者不会允许“爱好的各种利益”的任何例外,而后者则可以这样做。在我的分析当中,我所依据的是非严格主义的解读,这种理解倾向于强调诱惑的问题。关于这一论题,亦即综合一切考虑以支持非严格主义的解读方式的论题,请参阅 Mary Gregor, *Laws of Freedom*, pp. 104-12, 以及 Thomas Hill, "Kant on Imperfect Duty and Supererogation," *Kant-Studien* 62 (1971), 尤其是 pp. 56-65。

13.在这一点上,我得益于 Eckart Förster, 他在一次谈话中提醒我注意到这种联系。

14.又请参见 KprV 5: 267; 126。

15.出于这些理由, Peter Loudon 对康德理解亚里士多德的方式提出了批评,见其所著 "Kant's Virtue Ethics," *Philosophy* 61 (1986), p. 481。

16.就这两种理解弱点的方式之间的关系所做的不同解释,请参阅 Stephen Engstrom, "Conditioned Autonomy," *Philosophy and Phenomenological Research* 48 (1988), p. 451。

17.康德把前者等同于德性的“经验性的”品格,而把后者



等同于德性的“智性的”性格 (*virtus phaenomon and virtus noumenon*)。

18.对该问题一极富洞见的讨论乃是由 Ameriks 所提出的,他认为这是康德道德理论的一个重大缺陷,见其所著 "The Hegelian Critique of Kantian Morality," p. 201。

19.又请参见 *Moral Mrongovius II*, 29: 604-5。

20.关于这些论题与某些批评文献的讨论,请参见 Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason,"* pp. 270-1, 以及 Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, pp. 116-24。

21.Beck 注意到这个困难,见其所著 *Commentary*, p. 268。

22.G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, A. V. Miller, trans., pp. 374-83。

23.Wood, *Kant's Moral Religion*, pp. 119-20. 我对该问题的全部论述在很大程度上得益于 Wood 所做的条理清楚的分析。

24.这一分析可与 Wood 在 *Kant's Moral Religion*, p. 121 的分析相比较。Wood 集中讨论了由实践理性的二律背反所引起的辩证的问题(至善的可获得性),他主张,灵魂不朽的公设允许无限进展的可能性,从而只解决了部分问题。他指出,该公设之所以没能解决全部问题就是因为“它没有告诉我们,这种无限进展(或者与之相应的意向)如何满足至善的条件”。但与此不同的是,这里的重心并不在至善的可获得性,而在我们能否为那种追求一种不可实现的目标的要求作出合理的辩护。从这种观点来看,康德不仅只是没有给出部分的答案,而是完全没有给出任何的答案。

25.又请参见 "The End of All Things" 8: 334。

26. 参阅 Wood, *Kant's Moral Religion*, pp. 236-48.

27. 同上书, p. 236.

28. 就康德关于替代满足 (vicarious satisfaction) 的观点所做的有趣的讨论, 请参阅 Philip L. Quinn, "Christian Atonement and Kantian Justification," *Faith and Philosophy* 3 (1986), pp. 440-62.

29. 这一点, 若结合对于那种培养道德性的职责的预备性的讨论来看, 就会更加清晰。

30. 参见 Rel 6: 38; 33 和 MS 6: 392-3; 53-4.

31. 按照这些理由对康德所作的辩护, 亦可见于 Paul Dietrichson, "What Does Kant Mean by 'Action from Duty?'," 载 *Kant: A Collection of Critical Essays*, Robert Paul Wolff, ed., pp. 315-30. 但在他捍卫康德立场的时候, Dietrichson 似乎 (跟康德一样) 从谈论单纯出于义务而行动的义务滑到那种对我们的行为的价值进行评定的义务。尤请参见 pp. 321-2.

32. 关于这个问题, 请参阅康德对良心、撒谎以及最终对他所称的“人对自己的一切义务之中的第一个命令”, 亦即“认识 (审查、洞悉) 你自己”等所作的讨论。见于 *The Doctrine of Virtue*, 6: 400-1, 429-31, 441; 61-3, 93-7, 108.

33. 参见 Barbara Herman, "On the Value of Acting from the Motive of Duty," *Philosophical Review* 90 (1981), pp. 370-1. John Beversluis 对康德在这一点上的观点作了一个全然不同的辩护, 见其所著 "Kant on Moral Striving," *Kant-Studien* 65 (1974), pp. 67-77. 在这篇文章中, Beversluis 主张, 我们可以知道我们是不是尽己所能作了最为艰苦的尝试, 因为我们可以获得行为的评判标准。他援引一个努力奋斗以精

通一门音乐演奏技巧的人作为例证。但这个例子显然有问题，因为力求精通演奏的技巧与努力以单纯出于义务而行动这两件事完全不同。而且，对于后一种情况来说，根本就不存在任何可行的评判行为的标准。

34.就此问题所作的极具助益的讨论，请参看 Gregor, *Laws of Freedom*, pp. 113-27。或许值得我们注意的是，尽管有这些英勇的努力，但 Gregor 最终还是承认，“有关忽视 (omission) 的种种伦理义务仍然只是某种反常，虽有着法律的义务和德性的义务的某些特征，但却显然偏向于是德性的义务”(p. 126)。

35.就此所作的全然不同的分析，参见 Gregor, *Laws of Freedom*, pp. 170-6。

36.W. D. Ross, *The Right and the Good*, p. 5.

37.这种批评是由 Paul Eisenberg 在其未出版的博士论文中所引发的，该论文即 "Duties to Oneself: Leading Arguments Concerning Them from Kant to Present Day and a Defense of Them," Harvard University, 1966, p. 111。

38.参见 MS 6: 386-7, 391-3, 444-7; 45-7, 51-5, 111-14。

## 第十章

1.Friedrich Schiller, *Über Anmut und Würde*, Schillers Werke, Bd. 11, pp. 238-96.

2.同上书, p. 270。

3.在晚近的评论家中，Hans Reiner (*Duty and Inclination*, pp. 41-9) 和 Dieter Henrich ("Das Prinzip der kantischen

Ethik," *Philosophische Rundschau* 2 (1954-5), pp. 29-34) 都一致主张, 康德和席勒两人意见分歧极大, 但就这种分歧的本性及其重要性究竟如何, 他们又持不同的观点。依 Reiner 之见, 双方争论的主要观点就是对于各种爱好进行伦理的培养是否可能的问题, 在康德看来, 这是不可能的; 而席勒却强调这样做的重要性, Reiner 认为, 席勒在这场争论中占据了优势。而依 Henrich 之见, 康德不仅考虑到这样一种培养的可能性, 而且还主张应该进行这种培养, 于是, 问题就取决于这一点应当如何解释。正如 Henrich 所指出的, 感性和道德理性之间的肯定性的关系乃是席勒立场的主要特点, 这种立场意味着, 充分发展的感性其实是善的道德性格或德性的构成要素(在推动人们行动的意义)。但在康德看来, 行为者与道德律的关系始终是受到尊重所调节的, 故感性只是德性的性格的标志之一, 而不是道德推动作用的组成部分。我认为后一种观点才是正确的, Andreas Wildt 也主张这种观点, 见其所著 *Autonomie und Anerkennung: Hegels Morälitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, p. 157。以稍为不同的语气 (vein), Gerold Prauss 对康德—席勒之间的争论提出了一种引人入胜同时又极富思辨色彩的分析, 见其所著 *Kant über Freiheit als Autonomie*, pp. 240-77。按照 Prauss 的看法, 康德在《实践理性批判》中就已指明, 席勒的核心概念, 即对义务的爱好这一概念, 是站不住脚的, 但他却未能针对席勒而提出一种必要的反驳, 以显示自身立场的真正基础和力量所在, 也就是说, 他没有提出自己那种根本的自发性概念。Prauss 认为, 如果康德这样做了, 那么, 他就会认识到除了义务和爱好以外还有第三种可能的推动作用的来源, 这就是爱。一旦提出爱这种推动作用, 就会导致这样的结果, 即, 自律(被解释为自发性)和

道德自律之间的那种分析性的联系将不复存在。

4. Schiller *Über Anmut und Würde*, Schillers Werke, Bd. 11, p. 271.

5. 同上书, p. 274.

6. 同上。

7. 关于“优美灵魂”的刻画, 亦见上书, pp. 275-6.

8. 参见 Rel 6: 23-4n; 18-19 和 Vorarbeiten, 23: 98-101.

9. Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, pp. 247-8.

10. 这一点的提出, 可见于 Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, p. 157。但康德在《德性论》讨论“社会的德性”时, 他回应席勒而主张“美惠女神(各种优美)将伴随德性; 显明此点甚至是一种义务”(MS 6: 473; 146)。

11. 参见 KprV 5: 84; 86-7。在这里, 我的观点不同于 Prauss, 他主张, 康德对以爱为基础(aus liebe)的行为及其相关的各种观念的处理方式实际上是模棱两可的, 有时把它等同于出于爱好(aus Neigung)的行为, 有时又把它等同于出于义务(aus Pflicht)的行为, 而他本应认识到这种行为其实是第三个独立的范畴。参见 Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, 尤其是 pp.250以次。按照这里所主张的观点, 康德虽已提到了那种追求一不可获得的理想的道德要求, 但他并未引进一类不同的推动作用。

12. 参见 KprV 5: 82; 84-5。

13. 康德把荒唐的德性(fantastic virtue)刻画为“一种细微末节的追究(micrology), 这种德性一旦被德性论所接纳, 就会把德性的统治转变成一种暴君般的专制”(MS 6: 409; 72 和 MrM 23: 641)。它所指的是那种认为一切事情都有它道德上的重要性的态度。但我们不能把这一点的意思理解成这样, 以为它说的

是道德律总是作为一个背景条件，该条件规定了什么才是可允许的（因为在康德看来，这是真正的德性或善的意志活动的一个标志）；相反，它说的是，一切决定（例如是吃肉还是吃鱼）都被视为道德上的重要事件，是履行义务的一种场合。关于荒唐德性及其对于这种论题亦即就不完善的义务所允许的自由度所作的两种相互对立的严格论的和非严格论的解释这样一个论题的相关意义的讨论，请参阅 Mary Gregor, *Laws of Freedom*, pp. 74-5, 107。

14.例如可参看 G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right*, § 135 R, 英译本, p. 90, 以及 *Phenomenology of Spirit*, 英译本, pp. 260-2。

15.晚近文献中针对这类批评捍卫康德之立场最力者，当推 Onora O'Neill, *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*, 尤其是 Chapter 5, 和 Christine Korsgaard, "Kant's Formula of Universal Law," *Pacific Philosophical Quarterly* 66 (1985), pp. 24-37。

16.参见 Karl Ameriks, "The Hegelian Critique of Kantian Morality," 载 *New Essays on Kant*, Bernard den Ouden and Marcia Moen, eds., pp. 198-9。

17.Wiltdt, *Autonomie und Anerkennung*, 尤其是 pp. 84-95, 和 Allen W. Wood, "The Emptiness of the Moral Will," *Monist* 72 (1989), pp. 454-5。

18.G. W. F. Hegel, *Hegels theologische Jugendschriften*, Herman Nohl, ed., p. 267. 关于这种黑格尔式的批评所作的讨论，请参阅 Hegel, *On Christianity: Early Theological Writings*, T. M. Knox 的英译本, p. 213; Ameriks, "The Hegelian Critique of Kantian Morality," pp. 196-8。

19. Hegel, *Hegels theologische Jugendschriften*, p. 266 , 和 *On Christianity*, p. 211。对这一段的引用, 参见 Wood, "The Emptiness of the Moral Will," p. 457。

20. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 英译本, p. 386。

21. 参见 Wood, "The Emptiness of the Moral Will," p. 462。

22. 同上书, p. 463。

23. 同上书, p. 464。

24. 同上书, p. 466。

25. 同上书, p. 467。

26. 同上书, p. 466。

27. 同上书, pp. 473-4。

28. 有趣的是, 我们在这一方面注意到, Wood 本人曾一度强调康德对目的和动因所作的区分, 以回应 T. H. Greene 基本上按照黑格尔的论式所提出的反驳。请参阅 Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, pp. 49-53。

29. Wood, "The Emptiness of the Moral Will," p. 470。

30. 同上, p. 471。

31. 有趣的是, Wood 主要是借助于黑格尔在其公开出版的著作《法哲学》(*Philosophy of Right*) 中有关意志的论述和出自 *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* 的一些材料, 从而把一种明确的有关自由的行为能力的非因果式的理论归之于黑格尔, 该理论在许多方面与康德的结合论不谋而合。因此, 他在某处指出, “黑格尔否认, 意志会与它的各种动因或其他对之进行规定的种种情境保持任何因果上的关系。” 请参阅 Wood, "The Emptiness of the Moral Will," p. 471。

32. 参见 KprV 5: 34; 34-5。在反对那种认为幸福原则有

资格作为具有普遍必然性的规则的基础之时，康德写道：“因此他人的幸福可以成为一理性存在者的意志对象(object/Object)，但如果它成了准则的规定根据(Bestimmungsgrund)，则我们不仅必须假定自己可以在他人的福祉中找到自然的满足，而且还不得不去寻求和发现一些人身上由于同情的意向而引起的需要(want)。”对这一文本的引用，亦可见于 Adrian Piper, "Moral Theory and Moral Alienation," *Journal of Philosophy* 84 (1987), pp. 111-12。但 Piper 认为，康德旨在把意图和“动因”亦即那种心理学意义上的原因区分开来。因此，同 Wood 一样，她把一种有关推动作用的因果论归之于康德。

33.关于这一区分，请参看 Gr 4: 427; 95 和 Lewis White Beck, *Commentary*, pp. 90-1, note 2。

34. Wood, "The Emptiness of the Moral Will," p. 472。

35.同上，p. 473。

36.这种反对意见是由 Robert Pippin 在对 Wood 的论文的早期版本进行评论时所提出的，这篇评论文章没有公开出版。而就我所能做的判断而言，我觉得这种反驳依然奏效。

37.在他最新的著作 *Ethics and the Limits of Philosophy* 中，Bernard Williams 对黑格尔批判康德的道德性过于“抽象”的观点表示了赞赏(p. 104)，甚而至于对黑格尔就道德问题所作的阐述（虽然不是其解决方式）亦青睐有加。按照 Williams 对黑格尔的说明，这个问题所追问的，乃是“具体的被经验的生命形式如何得以延展，而不是……一个普遍的规划如何付诸应用”。他并且指出，自我意识的各种概念对于后一个问题来说仍然是非常重要的。Ameriks 曾强调指出，在 Williams 以及属于“分析”哲学传统的当代的其他哲学家对康德所做的诸多批评和席勒与黑格尔所作的那些批评之间，有相当多的相似之处，



见其所著 "The Hegelian Critique of Kantian Morality," 尤其是 pp. 183-5, 197-8。

38. 这种对康德的道德心理学所做的批评包含在一些论文之中, 例如 Bernard Williams, "Morality and the Emotion," 载 *Problems of the Self*, pp. 207-29 和 "Persons, Character and Morality," "Moral Luck," "Utilitarianism and Moral Self-indulgence," 以及 "Internal and External Reasons," 载 *Moral Luck*。在 *Ethics and the Limits of Philosophy*, Chapter 4 中, 他对康德致力于把道德性的基础建立在实践理性上的努力亦提出了批评。

39. 对 Williams 批评的这个层面及其同黑格尔所作的批评的相似性, Wildt 曾在其著作 *Autonomie und Anerkennung*, pp. 169-70 中指出来过。

40. 例如可参阅 Williams, "Persons, Character and Morality," 载 *Moral Luck*, p. 13。

41. 这表明, Williams 所作的批评, 与黑格尔的批评一样, 不仅有一个本体论或概念的维度, 而且还有一个规范的维度, 虽然他对黑格尔只字不提。这一点由 Kenneth Rogerson 在其所著论文中指出, 见于 "Williams and Kant on Integrity," *Dialogue* 22 (1983), pp. 461-78。

42. 参见 Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, pp. 64-5。

43. 同上书, p. 65。在对康德和亚里士多德进行比较的情境下, Jonathan Lear 亦就康德的行为能力概念提出了类似的批评, 见其所著 *Aristotle: the Desire to Understand*, 尤其是 pp. 149-51, 186-91。

44. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p.

67.

45.同上书, p. 69.

46. Williams, "Persons, Character and Morality," 载 *Moral Luck*, p. 18.

47.大致采取这种路线,有时也结合一下基于从自身异化的概念所作的批评的批评家,为数甚众,其人及其著述,包括 Michael Stocker, "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories," *Journal of Philosophy* 73 (1976), pp. 453-66; Lawrence Blum, *Friendship, Altruism and Morality*; Susan Wolf, "Moral Saints," *Journal of Philosophy* 79 (1982), pp. 419-38; Michael Slote, *Goods and Virtues*, 而其中特别提到康德的文章则有 Lawrence Hinman, "On the Purity of our Moral Motives: A Critique of Kant's Account of the Emotions and Acting for the Sake of Duty," *Monist* 66 (1983), pp. 251-66。对这种批评路线所作的各种重要的回应,包括 Barbara Herman, "Integrity and Impartiality," *Monist* 66 (1983), pp. 233-49; Marcia Baron, "The Alleged Moral Repugnance of Acting from Duty," *Journal of Philosophy* 81 (1984), pp. 197-220; Adrian Piper, "Moral Theory and Moral Alienation"; 以及 Kenneth Rogerson, "Williams and Kant on Integrity."

48.对这五点所作的清晰表述,依次可见于:前两个, Herman, "Integrity and Impartiality," 第一个和第三个, Rogerson, "Williams and Kant on Integrity," 第四个, Piper, "Moral Theory and Moral Alienation," 以及第五个, Baron, "The Alleged Moral Repugnance of Acting from Duty."

49. Herman, "Integrity and Impartiality," p. 246. 我对

该论题的整个分析在很大程度上得益于她的这篇论文。

50. Baron 清楚地指出出于义务而行动的“日常会话的”意义和真正的道德意义之间的差别，见其所著 "The Alleged Moral Repugnance of Acting from Duty," 尤其是 pp. 199-200。

## 第十一章

1. 康德把道德律或最高的实践原则同绝对命令区分开来，前者指的是一种神圣性的法则，用以描述完全理性的存在者的各种行为，后者所指示的法则则只针对像我们自身这样的为感性所激动的存在者而提出来。例如可参见 Gr 4: 428; 96 和 KprV 5: 82; 84-5。但同时，众所周知的是，他并没有严格遵守这一区分，而实际上把它们看做是等价的。关于这一论题的讨论，请参阅 Lewis White Beck, *Commentary*, pp. 72-3, 211-12。为本文的目的着想，我们把它们视为等价者，因为这两者之间的差异与我们的主要论题并没有直接的关系。但在下一章，我们就会考虑这样一个问题，即，《道德形而上学基础》一书是否含有一种不同于道德律的演绎的对于绝对命令的演绎。

2. Karl Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, p. 226.

3. Dieter Henrich 注意到这一点，见其所著 "Die Deduktion des Sittengesetzes," 载 *Denken im Schatten des Nihilismus*, Alexander Schwan, ed., pp. 89-90。

4. 又请参见 Gr 4: 447; 115。

5. 应予指出的是，康德在此所界定的实践自由与我们在第三章所讨论的实践自由概念差别极大，为强调它与先验自由之间所存在的诸多差异，本章后面的论述将借助于这一概念。实践

自由，要被解释为“意志对于除道德律以外的其他一切事物的独立”，就蕴涵着先验自由，因为先验自由是实践自由的否定的一端。

6. Marcus Singer, *Generalization in Ethics*, p. 57.

7. 我显然忽视了详细说明“相应类似的情形”(relevantly similar circumstances) 的整个问题，这个问题本身极为关键。但我相信，我在这里的观点与 Singer 在 *Generalization in Ethics*, pp. 17-33 中所提出的分析是一致的。

8. 这种批评的简要的版本，可见于 Allen W. Wood, "Kant on the Rationality of Morals," *Proceedings of the Ottawa Congress on Kant in the Anglo-American and Continental Traditions Held October 10-14, 1974*, P. Laberge, F. Duchesneau, and B. C. Morrissey, eds., 94-109, 和 Gilbert Harman, *The Nature of Morality*, pp. 76-7。但在 Harman 所做的批评中，绝对没有任何要把这种批判同康德的著作联系起来的努力。

9. Thomas Hill 是晚近少数几位能够抓住这一要点的评论家之一，见其所著 "The Hypothetical Imperative," *Philosophical Review* 82 (1973), pp. 429-50。在讨论康德在《道德形而上学基础》中所致力于证明的那个原则的综合性时，Hill 不无正确地指出，对道德律的服从(subjection)不可能从理性之人(a rational person) 这种概念中分析性地推演出来，但人的自由在这个论证中却起到了重要作用。事实上，Hill 明确指出，康德的论证取决于两个极端：(1) 主张任何一个在否定意义上为自由的人在肯定意义上也是自由的(这应该是概念分析的问题)以及(2) 主张一切理性的存在者在否定的意义上，也都是自由的(这并不是概念分析的问题)。最近，他又撰文更加

详尽地论证了一种与此类似的观点, 见其所著 "Kant's Argument for the Rationality of Moral Conduct," *Pacific Philosophical Quarterly* 66 (1985), pp. 22-3. 我与 Hill 在阐释《道德形而上学基础》III 方面的一些差别在本章以及后面的章节中会凸现出来。

10. Lewis White Beck, "The Fact of Reason: An Essay on Justification in Ethics," *Studies in the Philosophy of Kant*, pp. 200-14, 在这篇论文中, Beck 从康德的观点出发, 对在为种种基本的实践原则进行辩护的过程中所包含的各种问题作出了最好的讨论。

11. 这种论证思路和那种诉诸于是一应当(is-ought)的区分和“自然主义的谬误”(naturalistic fallacy)的论证思路, 有着许多明显的类似之处。关于这些论证与康德本人的观点之间的关系的重要讨论, 请参阅 Karl Heinz Ilting, "Der natualistische Fehlschluss bei Kant," 载 *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Vol. 1, Manfred Riedel, ed., pp. 79-97。

12. 例如可参见 Gr 4: 439; 107 和 MS 6: 222; 20-1。

13. 我们在第六章对此做过强调。关于这一论题的进一步的讨论, 请参阅 H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, pp. 141-2 和 Beck, *Commentary*, p. 122。

14. 康德本人曾指出这一区分, 见 KprV 5: 11n; 11。

15. Bruce Aune, *Kant's Theory of Morals*, pp. 29-30. Thomas Hill 也提出类似的反对意见, 虽然他并没有展开予以论述, 见其所著 "Kant's Argument for the Rationality of Moral Conduct," *Pacific Philosophical Quarterly* 66 (1985), p. 19。

16. Aune, *Kant's Theory of Morals*, p. 87。

17.同上书, p. 88。

18.同上书, p. 89。

19.这其中就有 Thomas Hill, 一如我们所指出的, 他与 Aune 一样, 对康德推演绝对命令的方式持保留态度, 但他仍然想要为《道德形而上学基础》III 中的论证(包括交互论)作出辩护, 而其依据则是, 这一论证即使没有建立康德所界定的那种绝对命令的必要性, 但它至少证明了, 实践理性的那些独立于欲望的规范有其必要性。参见 Hill, "Kant's Argument for the Rationality of Moral Conduct," p. 20。

20.这种混淆似乎贯穿了康德的整个分析, 而在 § 4 (Theorem III), KprV 5: 27; 26 中变得极为明显。

## 第十二章

1.康德本人将这个论证刻画为一个演绎, 见于三处: GR 4: 447, 454, 463; 115, 122, 128。那种认为该演绎应被视为“先验的”演绎的说法受到 Reinhard Brandt 的挑战, 见其所著 "Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten," 载 *Kant Analysen-Probleme-Kritik*, Hariolf Oberer and Gerhard Seel, eds., p. 183 and note 14。Brandt 指出, 康德本人并不认为这种演绎具有先验的特点, 在第一批判中, 他小心谨慎地把先验哲学和实践哲学区分开来。但即使保证了这一点, 事实依旧是, 康德致力于为先天综合命题提供一种辩护, 也就是说, 回答 *quid juris* (法权的问题), 这或许就需要一种先验演绎。请参阅 *Critique of Pure Reason*, A84-7/B116-20。

2.关于阐释《道德形而上学基础》III 这部著作所涉及的各

种困难之最为丰富且最具权威性的论述，可见于 Dieter Henrich, "Die Deduktion des Sittengesetzes," 载 *Denken im Schatten des Nihilismus*, Alexander Schwan, ed., pp. 55-112。依 Henrich 之见，这些困难起因于康德对他自己的意图和论证策略的说明有欠清晰。虽然按照 Henrich 的解读，康德所描述的规划是提供一种可与诸范畴的演绎相比的对道德性之最高原则的演绎，但他实际上只提出一种很弱势的演绎，这种演绎，究其精要，其实与《实践理性批判》中的观点一致，也就是说，我们不可能在一非道德的前提下为道德性提供某种辩护。事实上，在他对全部论证总结时，Henrich 主张 (pp. 108-10)，这部著作中的诸多困难可以追溯至康德的一种失败，亦即他未能（至少是没有明确地）作出七类区分。它们是：(1) 证明(proof)和演绎(deduction)之间的区分；(2) 强形式的演绎，如第一批判中对于诸范畴的演绎，和弱形式的演绎，如唯有在目前情境中才合适的演绎之间的区分；(3) 弱的演绎的不同形式之间的区分；(4) 对拥有意志的意识亦即自由意识和对于道德律的意识之间的区分；(5) 自由理念(或自由意识)的演绎和道德律的演绎之间的区分(按照他的解读，《道德形而上学基础》一书仅仅提出了前者，从这种演绎出发，无须进一步的论证，就应该可以推出道德律的有效性)；(6) 不同于绝对命令之演绎的道德律的演绎(或辩护)；(7) 与诸道德原则的重要性(即，这些原则具有至高无上的地位且始终占据主导地位[supremacy and overridingness])不同的这些原则的有效性的建立。我与 Henrich 在若干根本问题上意见分歧，其中甚至包括他的主要观点，即《道德形而上学基础》一书并不包含提出道德律和/或绝对命令的演绎(从非道德的前提出发)的严肃认真的努力，但尽管如此，我所作的讨论在很大程度上得益于他的分析。此外，Monfred

Moritz 就康德的演绎的种种模糊歧义之处所做的论述虽然较为简短且仅列概要, 但亦对我助益良多, 这篇文章见于 "Die Probleme der Deduktion des kategorischen Imperativs (ein Vorbericht)," 载 *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Lewis White Beck, ed., pp. 424-33。

3. Michael H. McCarthy 明确完成了这一点, 见于 "The Objection of Circularity in Groundwork III," *Kant-Studien* 76 (1985), p. 34. McCarthy 仅差一步即可发现这里所隐含的一种完全的论证, 但由于他假设, 最后一步也是关键一步乃是演证意志对于像我们自身这样的不完善的理性存在者是必要的, 结果没有得出这个结论。

4. Dieter Henrich, "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft," 载 *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, G. Prauss, ed., pp. 107-10。

5. 对这一节及其所产生的诸多问题, 尤其是对这个循环所作的出色分析, 请参阅 Pierre Laberge, "L'Espece de cercle dont, a ce qu'il semble, il n'y pas moyens de sortir," *Dialogue* 21 (1982), pp. 745-53。我认为, 我自己所作的论述与他的论述的区别更多的在于我们各自的着重点而不是实际内容。

6. 这是 Karl Ameriks 的观点, 他指出了这些联系。请参见他的著作 *Kant's Theory of Mind*, pp. 213-14。

7. 参见 Henrich, "Die Deduktion des Sittengesetzes," 尤其是 pp. 91-100。指出类似观点的著作, 还有 Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, pp. 203-4 和 Laberge, "L'Espece de Cercle dont, a ce Qu'il Semble, Il N'y Pas Moyens de Sortir," pp. 746-7。



8.关于这一点,又请参见 KprV 5: 32, 36; 32, 37。

9.H. J. Paton, *The Categorical Imperative, A Study in Kant's Moral Philosophy*, p. 225.

10.同上书, pp. 255-6。

11.参看 Brandt, "Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten," p. 170。

12.同上书, p. 186。

13.同上书, pp. 184-5。

14.这种观点为 Brandt 和 McCarthy 所主张,他们均认为,《道德形而上学基础》III 的论证的主要锋锐,亦即那个急需为之作出辩护的先天综合命题,所关注的乃是不完善的理性存在者的意志的出自绝对命令的必然的问题(necessitation)。关于 Brandt 的分析,请参阅 "Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten," pp. 169-91; 而 McCarthy 的分析则请参阅 Michael H. McCarthy, "Kant's Application of the Analytic/Synthetic Distinction to Imperatives," *Dialogue* 18 (1979), pp. 373-91; "Kant's Rejection of the Argument of *Groundwork* III," *Kant-Studien* 73 (1982), pp. 169-90; 和 "The Objection of Circularity in *Groundwork* III "。

15.Henrich, "Die Deduktion des Sittengesetzes," p. 95.

16.请参阅 Paton, *The Categorical Imperative*, pp. 251-2。

17.这一点的指出可见于 Henrich, "Die Deduktion des Sittengesetzes," p. 97。但奇怪的是, McCarthy 却忽视了这一点,他认为,绝对命令的演绎的要旨在于指明“一切感性的理性存在者——因为它把自己提现给经验性的直观——都受到

自律原则的支配，从而也受到推动以按照自律的原则来行动。”请参阅 McCarthy, "The Objection of Circularity," p. 37。当然这里的问题是，作为在经验性的直观中被提现给自身的理性存在者，是一个存身于现象世界的受到因果规定的对象 / 客体，因而就不能够受到推动以按照自律的原则来行动。

18. 虽然他并没有明确提到意志 — 任意 (*Wille-Willkür*) 之间的区分, 但这一点的确是由 Henrich ("Die Deduktion des Sittengesetzes," p. 97) 所指出的, 他评论道, 如果康德的论述要变得合理起来, 就必须进一步展开理性意志的概念。

19. 在这里, 我遵照 Beck 在 *Commentary*, p. 122 中的看法, 把这种原则和道德律等同起来。

20. Paton, *The Categorical Imperative*, p. 201.

21. 同上书, pp. 201-2。

22. 同上书, p. 247。

23. 否定意义上的本体和肯定意义上的本体之间的对比是在《纯粹理性批判》中作出的(B307)。否定意义上的本体指的是“我们的感性直观所不能及的任何事物”, 肯定意义上的本体指的是悬拟的“非感性直观的对象”。我对上述差别及其相关论题的讨论, 见于 Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, pp. 242-6。

24. 这个问题的指出可见于 Henrich, "Die Deduktion des Sittengesetzes," pp. 72-3。

25. Henrich 注意到这样一种双重含义, 但他指出, 这是显而易见的, 而且, 康德最后毫无疑问地倒向第二种意义的意志 (Henrich, "Die Deduktion des Sittengesetzes," p. 67)。我赞成 Henrich 的说法, 即第二种意义上的意志才是康德感兴趣的, 但同时我也主张, 这个论证所能确立的只是第一种意义上

的意志。

### 第十三章

1. Arthur Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, E. F. P. Payne, trans., p. 79. 黑格尔也曾表达过类似的情绪,他评论道:“冰冷的义务是胃里的最后一块没有消化的难啃的东西,是被给予理性的启示”(Lectures on the History of Philosophy, E. S. Haldane and Frances H. Simpson, Vol. 3, trans., p. 461)。对这两个段落的引用可见于 Dieter Henrich, "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft," 载 *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, G. Prauss, ed., pp. 93-4。晚近对这种批评路线的有力表述,可见于 Gerold Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, 尤其是 pp. 66-70, 和 Rüdiger Bittner, *Moralische Gebot oder Autonomie*, 尤其是 pp. 138-45。

2. 对于康德在这个论题上的思想发展的重要论述是由 Dieter Henrich 所作出的,他指明,康德只是在详尽考察了所有可以用来从各种非道德的前提推导出道德性,更为确切地讲,导出道德律的约束性,在这之后,他才转向了理性的事实。于是,在 Henrich 看来,我们在上一章所指出的这种转向已在《道德形而上学基础》中运作着了,而该转向同样也是康德道德哲学的真正高潮,并没有陷入什么实践理性的独断论。请参阅 Henrich, "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft," 尤其是 pp. 107-10。但应予指出的是,虽然 Henrich 就康德思想的发展过程及其思

想向理性的事实的转变的历史的和哲学的意义所作的论述极为充分，而且也洞察入微，但是，他对这个事实及其根据的建立问题所作的实际的探讨，既不具有特别的启发意义，也不是那么富于同情心。例如，在 "Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und in Spekulativen Idealismus" 一文中(载 *Sein und Ethos*, Paulus Englehardt, ed., 尤其是pp 370-7)，Henrich 所提出的批评，充其量也只是一种黑格尔式的对于理性的事实和尊重的概念所作的批评，这种批评在他看来乃是不可或缺。我在第六章已经讨论过他对于尊重的批评了。

3. Lewis White Beck, *Commentary*, p. 166. 关于 Beck 所作的全部讨论，请参阅 *Commentary*, pp. 166-75，和 "The Fact of Reason: An Essay on Justification in Ethics," 载 *Studies in the Philosophy of Kant*, pp. 200-14. 虽然我对他的分析的许多方面，包括他对于理性的事实的刻画，都持否定意见，但在着手提出这个问题时我却是严格遵循他的思路的。

4. Beck, *Commentary*, p. 166, note 10.

5. 同上书, pp. 166-7. Beck 还注意到，康德不可能把对自由意识当作一个事实，因为他否认我们有一种对自由的直接意识。

6. 同上书, p. 168 和 "The Fact of Reason," pp. 210-11.

7. 例如，Jurgen Heinrichs 就把它称为“准直观”(quasi-Anschauung)，见其所著 *Das Problem der Zeit in der praktischen Philosophie Kants*, p. 45.

8. 关于这些困难及其对康德的重要性的论述，请参阅 Beck, "The Fact of Reason," pp. 202-4.

9. Beck, *Commentary*, p. 169. Bernard Rousset 也曾提

出一种极为类似的解释,见其所著 *La Doctrine Kantienne de L'objectivite*, p. 257。

10. Henrich 运用这一术语来描写纯粹理性之实践性的两个层面,见其所著 "Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und in Spekulativen Idealismus," p. 356。

11. 在这里以及本章的其他许多地方,我的观点与我在一篇较早的论文中对该论题的处理方式是不同的,这篇论文可见于 Henry E. Allison, "Justification and Freedom in the Critique of Practical Reason," 载 *Kant's Transcendental Deductions*, Eckart Förster, ed., pp. 114-30。虽然她并没有讨论这个问题,但应予指出的是,现在的和我早期的关于理性的事实的论述之间的许多变化和调整都是我按照 Barbara Herman 对我早先的论述所做的批评重新思考我的观点所得的结果,她的批评文章可见于 "Justification and Objectivity: Comments on Rawls and Allison," *Kant's Transcendental Deductions*, Eckart Förster, ed., pp. 131-6。

12. 上引八个段落中有三段(2, 3, 和 5)在刻画这一事实时提到了意识;而另外三段(1, 4 和 8)实际上则根本没有刻画这个事实,仅仅只是陈述了它所肯定的,提出的,或者证明了的思想。第6个段落指出,它是意志的一种规定。虽然第七个段落并没有提到对道德律的意识,但是,它所强调的那种对于道德律的至高无上的权威地位的普通认识,显然是意识内容的一部分。

13. 在强调这个“事实”必须被理解为是对于特定道德约束的意识而不是对于道德性的形式原则的意识的过程中,我所遵循的引导来自 T. C. Williams, *The Concept of Categorical Imperative*, pp. 103-11。但他在这种情境中并没有提到 "Typic"

和 "Law of Nature Formula"。

14.关于对 "Typic" 的学说的分析, 请参阅 Beck, *Commentary*, pp. 154-62。

15.这一反思条目对于阐释理性的事实的重要意义, 是由 Beck 在 *Commentary*, p. 166n 所指出来的。

16.我对于空间的“给予性”的讨论, 见于 Henry E.Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, pp. 94-8。

17.参见 Beck, *Commentary*, pp. 171-2。John Rawls 赞成地提到 Beck 在这一点上所作的分析, 见其所著 "Themes in Kant's Moral Philosophy," *Kant's Transcendental Deductions*, Eckard Forster, ed., p. 105 and note 15。

18.毫无疑问, 这就是一个演绎, 因为它所关注的是 quid juris(法权的问题), 亦即先天综合命题的合法性(legitimation)。至于康德的演绎和证明之间的差异以及他对前者所做的不同意义上的诠释的有关论述, 请参阅 Henrich, "Die Deduction des Sittengesetzes," pp. 76-84。

19.Henrich 曾突出强调理性的事实和尊重这两者之间的关系, 他指出, 它们是《实践理性批判》的两个枢纽概念。参见 Henrich, "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft," pp. 112-13。

20.在这一方面, 康德的立场与他在第三个批判中对崇高的处理方式有类似之处。因此, 他否认那种认为不同于自然中的优美的崇高必须要有一个演绎的观点, 同时也主张, 对于崇高的分析就是对它的演绎, 因为这种分析足以为这样一种主张, 即这些判断具有普遍必然的有效性找到成立的理由。参见 KU 5: 280; 142-3。

21.对康德的内在论(internalism)的论述是由 Christine

Korsgaard 所提供出来的，她的讨论极为清晰，而且非常有帮助，参见 Christine Korsgaard, "Skepticism about Practical Reason," *Journal of Philosophy* 83 (1986), pp. 8-11。

22.我认为，这里所产生的问题就相当于 Henrich 所认为的各种道德规则的重要性的问题，他把重要性的问题和这些规则的有效性的问题区分开来。参看 Henrich, "Die Deduktion des Sittengesetzes," pp. 104-7。

23.又请参见 KprV 5: 43, 46, 94: 44, 47, 97。

24.又请参见 KprV 5: 49, 93-100; 51, 96-104。

25.颇为遗憾的是，我在过去的一篇论文中并没有充分领会到这一点，这篇文章就是 Henry E. Allison, "Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis," *Philosophical Review* 95 (1986), p. 398。遵循 Paton 和 W. D. Ross 的意见，我在那篇文章里指责康德在《道德形而上学基础》Ⅲ一开头阐述交互论时就显得模棱两可(Gr 4: 446-7; 114-15)，因为他似乎从那种被解释为联系原因和结果的规律的因果律的观念一下子就跳到了“自由的规律”。现在我希望我能够收回这种对康德的错误指责。

26.康德在《纯粹理性批判》中把自由描述为两种可以构想的因果性之一(A532/B560)。另外一种当然就是按照自然的因果性。一如我们在第二章所见到的，康德坚决认为每一个原因都必须有一种品格，从而得出了这样一个论点，即为了构想一种因果活动，就必须有一种确定的因果规律(被理解为一种 *modus operandi* [运作方式])。我们现在所知道的乃是，道德律是一种具有智性品格的支配理性行为能力的规律。但对于像我们自身这样的不完善的理性行为者来说，道德律却是一种 *modus obligandi* (课以职责的标准)，而不是 *modus operandi* (运

作方式)。

27.显然,纯粹的或未被图式化的因果性概念才是我们这里所要讨论的问题。实际上,康德目前所持的立场与他在第一批判中所提出的“正式的”立场构成了鲜明的对比,原来他认为,各种范畴,除了它们的图式以外,“仅仅是诸概念的知性机能,并不表象任何对象”(A147/B187),而现在他却强调,正是因为这些概念在纯粹知性中拥有各自的席位,为使达成一切实践的目的,它们对于本体的思想才是有效的。尤请参见 KprV 5: 53-7; 55-8。

28.但在一个地方,当康德对这两个批判的分析论之间的对称性进行评论时,他写道:“任何已能使自己信服分析论中的各种命题为真的人,都可以从这些比较中获得某种乐趣,因为他们正确地引发了这样的期望,即,终有一天,我们可以把整个纯粹理性的能力(理论的能力和实践能力)纳入到一种观点之下,并且能够从一个原则推演出一切事物。后面这种期望实是人类理性之不可避免的需要,因为这种理性只有在其各种认识能力达至一种完善的系统统一性时才会得到完全的满足”(KprV 5: 90-1; 94)。正如 Beck 所指出的(*Commentary*, p. 47),这一段表明,康德认为他自己还没有对于理性的统一性的满意的证明,甚至第二批判的基本的关注点之一就是要演证这种统一性。

29.一如 Karl Ameriks 在 *Kant's Theory of Mind*, p. 290 中所指出的,Beck 坚持认为,在第二批判中就有一种对于道德性的严格的演绎,并且也有一种对自由的演绎。

30.Beck, *Commentary*, p. 174. 最近,Rawls 提出了一种较为类似的解释,见其所著 "Themes in Kant's Moral Philosophy," p. 108。我们知道,Henrich 曾经指出,康德在



18 世纪 70 年代虽说致力于提出道德律的演绎,尤其是从理论理性的本性出发来进行演绎,但却无所成就,而借重于 Henrich 的这种论述,Rawls 主张,到创作第二批判的时候,康德已达成一种用以证明实践理性之验真(authentication)的“连贯论的”论述,他认为,这一点是理解理性的事实的钥匙。于是,按照 Rawls 的观点,“纯粹实践理性的验真最终所凭借的方法就是,假定实践理性高于思辨理性,同时把理性的各个组成部分连贯为、而且完成为一个诸原则的统一的整体:这样就使得理性作为一个整体成为自我验真的。”在 Rawls 看来,这种对辩护的“连贯论的”论述与他所称的那种本身就应该对自律的学说提供支持的“实践理性的建构主义的概念”正好相合。关于 Rawls 对辩护的各种观点所作的简要但也有所助益的讨论,请参阅 Herman, "Justification and Objectivity," pp. 136-7。

31.沿着这些较为类似的路线对 Beck 的阐释所作的批评,可见于 Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, pp. 220-1. Ameriks 还指出,我们没有必要从道德律中的那种智性的因果性的思想来理解先验自由。事实上,虽然我不想在这个问题上多费口舌,但值得我们注意的是,我们可以超出 Ameriks 而指出,这种智性的因果性为第三个二律背反的正题所遗留的那个空缺的位置提供了一个极不合适的“住户”(tenant)。

32.又请参见 KprV 5: 29; 29。

33.就此而论,我们也应该注意到,正如第三章所指出的,康德明确否认从经验性的角度证明否定性的(对于出自病理学的必然的独立)之结论的可能性,因为无意识刺激的可能性总是存在的。参见 MM 29: 896-7。

34.为归属道德责任计,或许有必要把因果决定论与那种可

以做出其他行动的能力调和起来,而对于这种调和的标准的相容论策略就是,把后者解释为是意指,如果一个人曾经那样选择,那么他或许就已经做出其他行动了。当代从广义的康德的视角出发对该论题所作的讨论,见于 Roderick M. Chisholm, "Human Freedom and the Self," 载 *Free Will*, Gary Watson, ed., pp. 24-35。

35.康德的例证中所暗含的自律和自治的对比也为理解为什么康德在第二批判的辩证论中,继宣称自己在分析论中就已经提供了自由的演绎之后,又把自由,连同上帝和灵魂不朽一道,看做是实践理性的公设这个问题提供了一把钥匙。这种解决思路的理由就在于这样一个事实,即康德在第二批判的分析论部分和辩证论部分运用了两种不同意义上的自由概念。在分析论中得到演绎的那种自由乃是自律(包括其否定的方面,即独立)。而在辩证论中作为公设的那种自由则是自治。自治意义上的自由并不是归因的条件之一,因为,一如我们所知,我们这些缺乏自治的人仍然对我们的行为承担责任,实际上就是对这种自治的缺失承担责任。但这种自治却是获致德性的条件之一,而由于德性是至善的一个构成部分,所以自治也是实现这种至善的条件之一。这就是为什么它必须被假定下来作为公设的原因,也就是说,这就是我们为何假定它是可能获得的原因。因此,第一种意义上的自由是(实践)知识的对象,而第二种意义上的自由则是(实践)信仰的东西。关于这一点,参见 Beck, *Commentary*, pp. 207-8 和 Bernard Carnois, *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*, pp. 116-21。

36.类似的这些措辞反复出现在 KprV 中。尤请参见 5: 42-57; 43-59。

37.Henrich 指出了这一点,见其所著 "Die Deduktion des

Sittengesetzes,<sup>11</sup> 尤其是 pp. 84–91。

38. 康德主张,“一切利益关切都是实践的,即使是思辨理性的利益关切也是有条件的,并且也只有在实践中才达至完善”(KprV 5: 121; 126)。

## 参考文献

- Al-Azm, Sadik J. *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Allison, Henry, E. "The Concept of Freedom in Kant's 'Semi-Critical' Ethics." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68 (1986), pp. 96–115.
- "Empirical and Intelligible Character in the *Critique of Pure Reason*," in *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*, Proceedings of the 7th Jerusalem Philosophical Encounter, Yirmahu Yovel, ed. Dordrecht: Kluwer, 1989, pp. 1–21.
- "The Hidden Circle in *Groundwork III*," in *Proceedings: Sixth International Kant Congress*, G. Funke and Th. M. Seebohm, ed. Washington, DC: The Center for Advanced Research in Phenomenology and the University Press of America, 1989, pp. 147–58.
- "Justification and Freedom in the *Critique of Practical Reason*," in *Kant's Transcendental Deductions: The Three "Critiques" and the "Opus Postumum"* Eckart Förster, ed. Stanford, CA: Stanford University Press, 1989, pp. 114–30.
- "Kant's Preparatory Argument in *Groundwork III*," in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein kooperativer Kommentar*, Otfried Höffe, ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, pp. 314–24.
- "Kant's Refutation of Materialism." *Monist* 72 (1989), pp. 190–208.
- "Kant's Refutation of Realism." *Dialectica* 30 (1976), pp. 223–53.
- Kant's Transcendental Idealism*. New Haven and London: Yale University Press, 1983.
- "Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis." *Philosophical Review* 95 (1986), pp. 393–425.
- "Practical and Transcendental Freedom in the *Critique of Pure Reason*." *Kant-Studien* 73 (1982), pp. 271–90.
- "Transcendental Idealism: The 'Two Aspect' View," in *New Essays on Kant*, Bernard den Ouden and Marcia Moen, eds. New York and Bern: Peter Lang, 1987, pp. 155–78.
- Ameriks, Karl. "The Hegelian Critique of Kantian Morality," in *New Essays on Kant*, Bernard den Ouden and Marcia Moen, eds. New York and Bern: Peter Lang, 1987, pp. 179–212.
- "Kant on the Good Will," in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein kooperativer Kommentar*, Otfried Höffe, ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, pp. 45–65.

- "Kant on Spontaneity: Some New Data," unpublished.
- "Kant's Deduction of Freedom and Morality." *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981), pp. 53-79.
- Kant's Theory of Mind*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- "Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy." *American Philosophical Quarterly* 19 (1982), pp. 1-24.
- Aune, Bruce. *Kant's Theory of Morals*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
- Austin, J. L. "Three Ways of Spilling Ink." *Philosophical Review* 75 (1966), pp. 427-40.
- Baron, Marcia. "The Alleged Moral Repugnance of Acting from Duty." *Journal of Philosophy* 81 (1984), pp. 197-220.
- Beck, Lewis White. *The Actor and the Spectator*. New Haven, CT: Yale University Press, 1975.
- A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason."* Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- "Five Concepts of Freedom in Kant," in *Philosophical Analysis and Reconstruction*, a Festschrift to Stephan Körner, J. T. J. Szrednick, ed. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987, pp. 35-51.
- Studies in the Philosophy of Kant*, Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1965.
- (ed.). *Kant Studies Today*. La Salle, IL: Open Court, 1969.
- (ed.). *Kant's Theory of Knowledge*. Dordrecht: Reidel, 1974.
- (ed.). *Proceedings of the Third International Kant Congress*. Dordrecht: Reidel, 1972.
- Bennett, Jonathan. *Kant's Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- "Kant's Theory of Freedom" (a commentary on Allen Wood's "Kant's Compatibilism"), in *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Allen W. Wood, ed. Ithaca and London: Cornell University Press, 1984, pp. 102-12.
- Benson, Paul. "Moral Worth." *Philosophical Studies* 51 (1987), pp. 365-82.
- Beverluis, John. "Kant on Moral Striving." *Kant-Studien* 65 (1974), pp. 67-77.
- Bittner, Rüdiger. "Maximen," in *Akten des Kongresses*, G. Funke and J. Kopper, eds. Berlin: de Gruyter, 1974, pp. 485-98.
- Moralisches Gebot oder Autonomie*, Freiburg/München: Verlag Karl Alper, 1983.
- (ed.), with Konrad Cramer. *Materialen zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft."* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975.
- Blum, Lawrence, *Friendship, Altruism and Morality*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Bohatec, Josef. *Die Religionsphilosophie Kants in der "Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen*. Hildesheim: Georg Olms, 1966.
- Brandt, Reinhard. "Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten," in *Kant Analysen-Probleme-Kritik*, Hariolf Oberer and Gerhard Seel, eds. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1988, pp. 169-91.
- Broad, C. D. *Kant, An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Broadie, Alexander, and Pybus, Elizabeth M. "Kant and Weakness of Will." *Kant-Studien* 73 (1982), pp. 406-12.
- Buchdahl, Gerd. "The Conception of Lawlikeness in Kant's Philosophy of Science,"

- in *Kant's Theory of Knowledge*, Lewis White Beck, ed. Dordrecht: Reidel, 1974, pp. 128–50.
- "The Kantian 'Dynamic of Reason' with Special Reference to the Place of Causality in Kant's System," in *Kant Studies Today*, Lewis White Beck, ed. La Salle, IL: Open Court, 1969, pp. 187–208.
- Metaphysics and the Philosophy of Science*. Cambridge, MA: MIT Press, 1969.
- Carnois, Bernard, *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*, English translation by David Booth. Chicago and London: University of Chicago Press, 1987.
- Chisholm, Roderick M. "Human Freedom and the Self," in *Free Will*, Oxford Readings in Philosophy, Gary Watson, ed. New York: Oxford University Press, 1982, pp. 24–35.
- Cramer, Konrad. "Hypothetische Imperative?" in *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Vol. 1, Manfred Reidel, ed. Freiburg: Rombach 1972, pp. 159–212.
- Davidson, Donald. "Mental Events," in *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon, 1980, pp. 207–27.
- Delbos, Victor. *La Philosophie pratique de Kant*, 3rd ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.
- Dennett, Daniel C. *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Cambridge MA: MIT Press, 1984.
- "Mechanism and Responsibility," in *Essays on Freedom of Action*, Ted Honderich, ed. London: Routledge & Kegan Paul, 1973, pp. 159–84.
- den Ouden, Bernard, and Moen, Marcia (eds.). *New Essays on Kant*. New York and Bern: Peter Lang, 1987.
- Dietrichson, Paul. "What Does Kant Mean by 'Acting from Duty?'" in *Kant: A Collection of Critical Essays*, Robert Paul Wolff, ed. Garden City, NY: Doubleday, 1967, pp. 315–30.
- Duncan, A. R. C. *Practical Reason and Morality*. London: Thomas Nelson and Sons, 1957.
- Düsing, Klaus. "Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie." *Kant-Studien* 62 (1971), pp. 5–42.
- Eisenberg, Paul. "Duties to Oneself: Leading Arguments Concerning Them from Kant to the Present Day and a Defense of Them." Ph.D. dissertation, Harvard University, 1966.
- "From the Forbidden to the Supererogatory: The Basic Ethical Categories in Kant's Tugendlehre." *American Philosophical Quarterly* 4 (1966), pp. 1–15.
- Engstrom, Stephen. "Conditioned Autonomy." *Philosophy and Phenomenological Research* 48 (1988), pp. 435–53.
- Ewing, A. C. *A Short Commentary on Kant's "Critique of Pure Reason,"* 2nd ed. London: Methuen, 1950.
- Fackenheim, Emil. "Kant and Radical Evil." *University of Toronto Quarterly* 23 (1954), pp. 339–53.
- Foot, Philippa, "Morality as a System of Hypothetical Imperatives," in *Virtues and Vices*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1981, pp. 157–73.
- Förster, Eckart (ed.). *Kant's Transcendental Deductions: The Three "Critiques" and the "Opus Postumum."* Stanford, CA: Stanford University Press, 1989.
- Funke, G., and Kopper, J. (eds.). *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*,

- Mainz, 6–10 April 1974. Berlin: de Gruyter, 1974.
- Gregor, Mary. "Kant's Theory of Property." *Review of Metaphysics* 41 (1988), pp. 157–87.
- Laws of Freedom*, Oxford: Basil Blackwell, 1963.
- Gueroult, Martial. "Canon de la raison pure et critique de la raison pratique." *Revue Internationale de Philosophie* 8 (1954), pp. 331–57.
- Harbison, Warren G. "The Good Will." *Kant-Studien* 71 (1980), pp. 47–59.
- Harman, Gilbert. *The Nature of Morality*. New York: Oxford University Press, 1977.
- Hegel, G. W. F. *Hegels theologische Jugendschriften*, Herman Nohl, ed. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1907.
- Lectures on the History of Philosophy*, Vol. 3, English translation by E. S. Haldane and Frances H. Simpson. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- On Christianity: Early Theological Writings*, English translation by T. M. Knox. New York: Harper, 1961.
- Phenomenology of Spirit*, English translation by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Philosophy of Right*, English translation by T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press, 1942.
- Heidemann, Ingeborg. *Spontaneität und Zeitlichkeit*. Köln: Kölner Universitäts-Verlag, 1958.
- Heimsoeth, Heinz. "Freiheit und Charakter Nach den Kant-Reflexionen Nr. 5611 bis 5620," in *Tradition und Kritik*, Festschrift für Rudolf Zocher zum 80. Geburtstag, Wilhelm Arnold and Hermann Zeltner, eds. Stuttgart: Friedrich Frommann, 1967, pp. 123–44.
- "Persönlichkeitbewusstsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie," in *Studien zur Philosophie Immanuel Kants: metaphysische Ursprung und ontologische Grundlagen*. Köln: Kölner Universitäts-Verlag, 1956, pp. 227–57.
- Transzendente Dialectik, Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 4 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1967.
- "Zum kosmotheologischen Ursprung der kantischen Freiheitsantinomie." *Kant-Studien* 57 (1966), pp. 206–29.
- Henrich, Dieter, "Das Prinzip der kantischen Ethik." *Philosophische Rundschau* 2 (1954–5), pp. 29–34.
- "Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und in spekulativen Idealismus," in *Sein und Ethos*, Paulus Engelhardt, ed. Mainz: Matthias-Grünewald Verlag, 1963, pp. 351–85.
- "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft," in *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, G. Prauss, ed. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973, pp. 77–115.
- "Die Deduktion des Sittengesetzes," in *Denken im Schatten des Nihilismus*, Alexander Schwan, ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, pp. 55–112.
- Identität und Objektivität, Eine Untersuchung über Kants transzendental Deduktion*. Heidelberg: Carl Winter Universitäts-Verlag, 1976.
- Henrichs, Jürgen. *Das Problem der Zeit in der praktischen Philosophie Kants*. Bonn: Bouvier, 1968.
- Henson, Richard G. "What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action." *Philosophical Review* 88 (1979), pp. 39–54.

- Herman, Barbara. "Integrity and Impartiality." *Monist* 66 (1983), pp. 233-49.
- "Justification and Objectivity: Comments on Rawls and Allison," in *Kant's Transcendental Deductions: The Three "Critiques" and the "Opus Postumum"*, Eckart Förster, ed. Stanford, CA: Stanford University Press, 1989, pp. 131-6.
- "On the Value of Acting from the Motive of Duty." *Philosophical Review* 90 (1981), pp. 359-82.
- Hill, Thomas. "The Hypothetical Imperative." *Philosophical Review* 82 (1973), pp. 429-50.
- "Kant on Imperfect Duty and Supererogation." *Kant-Studien* 62 (1971), pp. 55-76.
- "Kant's Argument for the Rationality of Moral Conduct." *Pacific Philosophical Quarterly* 66 (1985), pp. 3-23.
- Hinman, Lawrence. "On the Purity of our Moral Motives: A Critique of Kant's Account of the Emotions and Acting for the Sake of Duty." *Monist* 66 (1983), pp. 251-66.
- Höffe, Otfried. "Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen," in *Ethik und Politik*, Otfried Höffe, ed. Frankfurt: Suhrkamp, 1979, pp. 84-119. (ed.) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- Hutcheson, Francis. "An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Virtue or Moral Good," in *British Moralists*, Vol. 1, L. A. Selby-Bigge, ed. Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill, 1964, pp. 69-175.
- Iting, Karl-Heinz. "Der naturalistische Fehlschluss bei Kant," in *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* Vol. 1, Manfred Riedel, ed. Freiburg: Rombach, 1972, pp. 79-97.
- Irwin, Terence. "Morality and Personality: Kant and Green," in *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Allen W. Wood, ed. Ithaca and London: Cornell University Press, 1984, pp. 31-56.
- Käubler, Bruno. "Der Begriff der Triebfeder in Kants Ethik." Ph.D. dissertation, Leipzig, 1917.
- Kemp Smith, Norman. *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason,"* 2nd ed., revised and enlarged. New York: Humanities, 1962.
- Kitcher, Patricia, "Kant on Self-Identity." *Philosophical Review* 91 (1982), pp. 41-72.
- "Kant's Paralogisms," *Philosophical Review* 91 (1982), pp. 515-47.
- "Kant's Real Self," in *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Allen W. Wood, ed. Ithaca and London: Cornell University Press, 1984, pp. 113-47.
- Körner, Stephen. *Kant*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1955.
- "Kant's Conception of Freedom." *Proceedings of the British Academy* 53 (1967), pp. 193-217.
- Korsgaard, Christine. "Kant's Analysis of Obligation: the Argument of Foundations I." *Monist* 73 (1989), pp. 311-40.
- "Kant's Formula of Universal Law." *Pacific Philosophical Quarterly* 66 (1985), pp. 24-37.
- "Skepticism about Practical Reason." *Journal of Philosophy* 83 (1986), pp. 5-25.
- "Two Distinctions in Goodness." *Philosophical Review* 92 (1983), pp. 169-95.
- Laberge, Pierre. "L'Espèce de cercle dont, à ce qu'il semble, il n'y pas moyens de



- sortir," *Dialogue* 21 (1982), pp. 745–53.
- "La Volonte, la representation des lois et la fin," in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Otfried Höffe, ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, pp. 83–96.
- Lear, Jonathan. *Aristotle: the Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Leibniz, G. W. *The Leibniz–Clarke Correspondence*, Alexander, H. G., ed. and trans. Manchester: Manchester University Press, 1956.
- Theodicy, Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, English translation by E. M. Huggard. London: Routledge & Kegan Paul, 1951.
- Louden, Robert B. "Kant's Virtue Ethics." *Philosophy* 61 (1986), pp. 473–89.
- McCarthy, Michael H. "Kant's Application of the Analytic/Synthetic Distinction to Imperatives." *Dialogue* 18 (1979), pp. 373–91.
- "Kant's rejection of the Argument of *Groundwork* III." *Kant-Studien* 73 (1982), pp. 169–90.
- "The Objection of Circularity in *Groundwork* III." *Kant-Studien* 76 (1985), pp. 28–42.
- Mac Intyre, Alasdair. *After Virtue*, 2nd ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984.
- Martin, Gottfried. *Kant's Metaphysics and Theory of Science*, English translation by P. G. Lucas. Manchester: Manchester University Press, 1955.
- Meerbote, Ralf. "Kant on Freedom and the Rational and Morally Good Will," a commentary on an essay by Terence Irwin, in *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Allen W. Wood, ed. Ithaca and London: Cornell University Press, 1984, pp. 57–72.
- "Kant on the 'Nondeterminate Character of Human Actions,'" in *Kant on Causality, Freedom, and Objectivity*, William A. Harper and Ralf Meerbote, eds. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, pp. 138–63.
- "Wille and Willkür in Kant's Theory of Action," in *Interpreting Kant*, Moltke S. Gram, ed., Iowa City: University of Iowa Press, 1982, pp. 69–89.
- Menzer, Paul. "Anmerkungen" to *Eine Vorlesung über Ethik*. Berlin: Rolf Heise, pp. 322–8.
- "Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760–1785." *Kant-Studien*, 3 (1899), pp. 41–104.
- Moritz, Manfred. "Die Probleme der Deduktion des kategorischen Imperativs (ein Vorbericht)," in *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Lewis White Beck, ed. Dordrecht: Reidel, 1972. pp. 424–33.
- Nagel, Thomas. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Nussbaum, Martha. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- O'Connor, Daniel. "Good and Evil Disposition." *Kant-Studien* 76 (1985), pp. 288–302.
- O'Neill (formerly Nell), Onora. *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*. New York and London: Columbia University Press, 1975.
- "Kant after Virtue." *Inquiry* 26 (1983), pp. 387–405.

- "Universal Laws and Ends in Themselves." *Monist* 73 (1989), pp. 341-61.
- Ortwein, Birger. *Kants problematische Freiheitslehre*. Bonn: Bouvier, 1983.
- Paton, H. J. *The Categorical Imperative, A Study in Kant's Moral Philosophy*, 3rd ed. London: Hutchinson & Co., 1958.
- Piper, Adrian. "Moral Theory and Moral Alienation." *Journal of Philosophy* 84 (1987), pp. 102-18.
- Pippin, Robert. "Kant on the Spontaneity of Mind." *Canadian Journal of Philosophy* 17 (1987), pp. 449-75.
- Pistorius, Hermann Andreas. "Rezension der *Kritik der praktischen Vernunft*" (1794), in *Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, Rüdiger Bittner and Konrad Cramer, eds. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975, pp. 161-78.
- Pluhar, Werner S. "Translator's Introduction." *Critique of Judgment*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1987, pp. xxiii-cix.
- Potter, Nelson Jr. "Does Kant have Two Concepts of Freedom?" in *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, G. Funke and J. Kopper, eds. Berlin: de Gruyter, 1974, pp. 590-6.
- Prauss, Gerold. *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- Quinn, Philip L. "Christian Atonement and Kantian Justification." *Faith and Philosophy* 3 (1986), pp. 440-62.
- "In Adam's Fall, We Sinned All." *Philosophical Topics* 16 (1988), pp. 89-118.
- Rawls, John. "Themes in Kant's Moral Philosophy," in *Kant's Transcendental Deductions*, Eckart Förster, ed. Stanford, CA: Stanford University Press, 1989, pp. 81-113.
- Reath, Andrews. "Hedonism, Heteronomy and Kant's Principle of Happiness." *Pacific Philosophical Quarterly* 70 (1989), pp. 42-72.
- "Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination." *Kant-Studien* 80 (1989), pp. 284-302.
- Rehberg, August Wilhelm. "Rezension der *Kritik der praktischen Vernunft*" (1788), in *Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, Rüdiger Bittner and Konrad Cramer, eds. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975, pp. 179-96.
- Reidel, Manfred (ed.). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Vol. 1. Freiburg: Rombach, 1972.
- Reiner, Hans. *Duty and Inclination: The Fundamentals of Morality Discussed and Redefined with Special Regard to Kant and Schiller*, English translation by Mark Santos. The Hague: Martinus Nijhoff, 1983.
- Reinhold, Carl Leonhard. "Einige Bemerkungen über die in der Einleitung zu den 'Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre' von I. Kant aufgestellten Begriffe von der Freiheit des Willens," in *Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, Rüdiger Bittner and Konrad Cramer, eds. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975, pp. 310-24.
- "Erörterungen des Begriffs von der Freiheit des Willens," in *Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, Rüdiger Bittner and Konrad Cramer, eds. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975, pp. 252-74.
- Rogerson, Kenneth. "Williams and Kant on Integrity." *Dialogue* 22 (1983), pp. 461-78.

- Ross, W. D. *Kant's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1954.
- The Right and the Good*. Oxford: Clarendon Press, 1930.
- Röttges, Heinz. "Kants Auflosung der Freiheitsantinomie." *Kant-Studien* 65 (1974) pp. 33-49.
- Rousset, Bernard. *La Doctrine kantienne de l'objectivité*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967.
- Schiller, Friedrich. *Über Anmut und Würde, Schillers Werke*. Stuttgart: J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1867, Bd. 11, pp. 238-96.
- Schmucker, Josef. *Die Ursprünge der Ethik Kants*, Monographien zur philosophischen Forschung, Band XXII. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain Kg, 1961.
- Schopenhauer, Arthur. *Essay on the Freedom of the Will*, English translation by Konstantin Kolenda. Bobbs-Merrill Co., 1960.
- On the Basis of Morality*, English translation by E. F. P. Payne. Indianapolis: Bobbs-Merrill Co., 1965.
- The World as Will and Representation*, English translation by E. F. P. Payne. Indian Hills, Colorado: Falcon's Wing, 1958.
- Schulz, Eberhard Günter. *Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik*. Köln: Böhlau Verlag, 1975.
- Schweitzer, Albert. *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Freiburg: J. C. D. Mohr, 1899.
- Sellars, Wilfred. *Essays in Philosophy and Its History*. Dordrecht/Boston: D. Reidel, 1974.
- Silber, John. "The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined." *Kant-Studien* 51 (1959), pp. 85-101.
- "The Ethical Significance of Kant's Religion," in the introduction to the English translation of *Religion within the Limits of Reason Alone*, T. M. Grene and H. H. Hudson, trans. New York: Harper & Row, 1960, pp. lxxix-cxxxvii.
- "The Highest Good in Kant's Ethics." *Ethics* 73 (1963), pp. 179-97.
- Sims, Walter. "Did Kant Write the Canon Before the Dialectic?" *De Philosophia* 2 (1981), pp. 14-31.
- Singer, Marcus. *Generalization in Ethics*. New York: Alfred A. Knopf, 1961.
- Slote, Michael. *Goods and Virtues*. New York: Oxford University Press, 1983.
- Sorrell, Tom. "Kant's Good Will," *Kant-Studien* 78 (1987), pp. 87-101.
- Stocker, Michael. "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories." *Journal of Philosophy* 73 (1976), pp. 453-66.
- Strawson, P. F. *The Bounds of Sense, an Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen, 1966.
- van Inwagen, Peter. *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon, 1983.
- Walker, Ralph. "Achtung in the Grundlegung," in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein kooperativer Kommentar*, Otfried Höffe, ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, pp. 97-116.
- Kant. The Arguments of the Philosophers*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- Walsh, W. H. *Kant's Criticism of Metaphysics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1975.
- Wildt, Andreas. *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

- Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1985.
- Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Williams, T. C., *The Concept of the Categorical Imperative*. Oxford: Clarendon, 1968.
- Wolf, Susan. "Moral Saints." *Journal of Philosophy* 79 (1982), pp. 419–38.
- Wolff, Robert Paul. *The Autonomy of Reason, A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. New York: Harper & Row, 1973.
- Kant's Theory of Mental Activity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963.
- (ed.). *Kant: A Collection of Critical Essays*. Garden City, NY: Doubleday, 1967.
- Wood, Allen W. "The Emptiness of the Moral Will." *Monist* 73 (1989), pp. 454–83.
- "Kant on the Rationality of Morals," in *Proceedings of the Ottawa Congress on Kant in the Anglo-American and Continental Traditions Held October 10–14, 1974*, P. Laberge, F. Duchesneau, and B. C. Morrissey, eds. Ottawa: University of Ottawa Press, 1976, pp. 94–109.
- "Kant's Compatibilism," in *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Allen W. Wood, ed. Ithaca and London: Cornell University Press, 1984, pp. 73–101.
- Kant's Moral Religion*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1970.
- (ed.). *Self and Nature in Kant's Philosophy*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1984.
- Yovel, Yirmahu. *Kant and the Philosophy of History*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- Zumbach, Clark, "A Note on the Thesis Argument of the Third Antinomy." *Ratio* 23 (1981), pp. 114–23.

# 索 引

## A

- 阿梅里克斯, 卡尔 Ameriks, Karl, 82, 243, 302, 411-412, 427-429, 453
- 埃森伯格, 保尔 Eisenberg, Paul, 428
- 埃文, A.C.Ewing, A. C., 11
- 爱 love, 247-248, 277-278, 296, 434
- 爱比克泰德 Epictetus, 78
- 爱好 inclination
- 以爱好为基础的行为, 和道德价值 actions based on, and moral worth, 147, 156-165, 169-174, 219, 221, 272-276, 279, 284, 288
  - 爱好作为行为的原因 as cause of action, 63-66, 86, 138-140, 183-184, 223-224
  - 爱好的各种定义 definitions of, 155-156
  - 爱好和实践自发性 and practical spontaneity, 导言 7, 45-48, 160, 284, 374
  - 爱好和自重 and self-regard, 179-181
  - 感性的(经验性的)爱好 sensible (empirical), 45-47, 126, 225, 284, 294-295, 340, 358, 400
  - 爱好和诱惑 and temptation, 231-232, 243-244, 275
  - 又见自律; 义务; 道德价值; 推动作用
- 爱己 self-love, 146, 148, 210, 218, 222, 235, 410
- 与自负不同的爱己 distinguished from self-conceit, 180, 184
- 奥康纳, 丹尼尔 O'Conner, Daniel, 424-425
- 奥纳, 布鲁斯 Aune, Bruce, 316-317, 404, 442
- 奥尼尔, 奥诺拉 O'Neill, Onora, 428, 435

## B

- 巴龙, 马西娅 Baron, Marcia, 172, 439
- 柏拉图 Plato, 6, 203
- 贝弗斯路斯, 约翰 Beversluis, John,

- 431
- 贝克, 刘易斯·怀特 Beck, Lewis White
- 贝克和他的著作《行动者与旁观者》and *The Actor and the Spectator*, 98
- 贝克论先验辩证论和纯粹理性的法规之间的差异 on disparity between Dialectic and Canon, 74-75, 85
- 贝克论理性的事实 on fact of rea-son, 351-352, 356, 372, 441, 449, 453
- 贝克和康德的五种自由概念 and five concepts of freedom in Kant, 导言1-2, 96-97, 399-400
- 贝克对《纯粹理性批判》中的自由概念的阐释 interpretation of freedom in *Critique of Pure Reason*, 96-105
- 贝克论准则 on maxims, 122-124, 404-405, 406, 407
- 贝克和理由-原因间的区分 and reason-causes distinction,
- 贝克论意志-任意间的区分 on Wille-Willkür distinction, 190, 192
- 贝克论动机 on incentive, 176
- 本内特, 乔纳森 Bennett, Jonathan, 11, 381, 421
- 本森, 保尔 Benson, Paul, 172-173, 413
- 本体的根据 noumenal ground, 97, 100, 203, 206-207, 285
- 本体 noumena, 导言2, 194, 381, 447
- 必然(出于必然) necessitation, 48, 303, 342, 354, 364
- 出于因果(自然)的必然和出于理性的必然 causal (natural) and rational, 48, 303, 342
- 出于实践的必然, 和道德的强制 practical, and moral compulsion, 91-94, 354
- 又见爱好; 推动作用
- 比特纳, 吕迪格 Bittner, Rudiger, 129, 131, 137, 404
- 伯特, 尼尔森 Potter, Nelson, Jr., 420
- 勃兰特, 赖因哈特 Brandt, Reinhard, 331-333, 443
- 布罗德, CD. Broad, C. D., 383
- 布罗迪, 亚历山大 Brodie, Alexander, 426
- 布赫达, 格尔德 Buchdahl, Gerd, 387
- C**
- 沉思 deliberation, 41, 108-109, 289
- 实践的沉思 practical, 353, 354-357
- 实践的沉思和理论的沉思(两种立场) practical and theoretical (two standpoints), 289, 293-295

- 沉思和先验统觉 and transcendent apperception, 41, 108-109
- 沉思和自发性 and spontaneity, 44-45
- “诚实的店主”的例子 “honest shopkeeper” example, 见道德价值充足理由原则 principle of sufficient reason, 10, 11-15, 17, 19, 28 又见莱布尼茨
- 楚巴赫, 克拉克 Zumbach, Clark, 382
- 纯粹理性的二律背反 Antinomy of Pure Reason, 4, 385
- 纯粹理性的二律背反的冲突 antinomial conflict, 4-7, 14-15, 20, 385
- 数学的二律背反和力学的二律背反的区分 distinction between mathematical and dynamical, 7, 20, 21-23
- 第三个二律背反 Third Antinomy, 7-27, 70, 369; 又见《判断力批判》 Critique of Judgment; 第三个二律背反的反题 antithesis of, 8, 15-19, 21-23 第三个二律背反和贝克对康德理论的重建 and Beck's reconstruction of Kant's theory, 99-100, 104-105; 第三个二律背反的解决 resolution of, 4, 9, 20-24, 104-105, 369, 389; 第三个二律背反的正题 thesis of, 8-15, 18, 19, 21-22, 27, 382; 第三个二律背反中的证实主义 verificationism in, 17, 19, 26
- 纯粹理性的法规 Canon
- 纯粹理性的法规中对自由的讨论 discussion of freedom in, 39-41, 70-77, 83-86, 88, 394
- 纯粹理性的法规和“拼凑论/拼贴论” and “patchwork theory”, 69, 73-76
- 《纯粹理性批判》 Critique of Pure Reason, 29, 119, 322, 331, 355
- 《纯粹理性批判》中对自由的分析 analysis of freedom in, 39-41, 49-52, 56-57, 82-83, 97, 206, 329, 336-343, 369, 373, 376, 392, 又见贝克, 刘易斯·怀特 Beck, Lewis White
- 《纯粹理性批判》的实践自由的概念, Canon conception of practical freedom, 见纯粹理性的法规
- 《纯粹理性批判》和康德的道德理论 and Kant's moral theory, 89-91, 95
- 《纯粹理性批判》中的第三个二律背反, Third Antinomy 见纯粹理性的二律背反, Antinomy of Pure Reason
- 又见演绎 deduction; 公设 postulate
- 纯粹实践理性的范型论 typic, 353, 354

## D

- 戴维森,唐纳德 Davidson, Donald,  
96,105-113
- 《单纯理性界限内的宗教》*Religion within the Limits of Reason Alone*,29,46,155,187,196,343,250,253
- 《单纯理性界限内的宗教》中的  
准则选取 adoption of maxims in,132
- 《单纯理性界限内的宗教》中的  
意向 *Gesinnung* in,202,206-207
- 《单纯理性界限内的宗教》中的  
神圣性 holiness in,259-262
- 《单纯理性界限内的宗教》中的  
恶的偏好 propensity to evil in,425
- 《单纯理性界限内的宗教》中的  
根本恶 radical evil in,215,219,224,239,240
- 《单纯理性界限内的宗教》中对  
席勒的回应 response to Schiller in,271-273
- 丹尼特,丹 Dennett, Dan,112
- 道德的转变 moral conversion,204,210,253-255,312
- 道德价值 moral worth
- 道德价值和出于义务的行为 and actions from duty,导言3,导言8,120,154,155-174,249,279,314
- 道德价值"战斗嘉奖"的模型 "battle citation" model,164,183-185,243
- 道德价值和义务动因 and duty motive,167-170,171,175,183,247-248,414-145
- 道德价值的完善报告的模型 fitness report model,164-167
- 道德价值和"仁爱的人"的例子 and "friend of man" example,147,157-158,163,173
- 道德价值和善的意志 and good will,153-155,168,174,199,280,286,314,342,412,414-415
- 道德价值和"诚实的店主"的例子 and "honest shopkeeper" example,156-158,161-162,163,165,285
- 道德价值和基于爱好的行为 and inclination-based actions,146-148,156-164,169-173,219,221,272-276,279,284,287
- 道德价值和道德的德性 and moral virtue,166-168,315
- 道德价值和行为之受到过多规定的问题 and problem of overdetermination of actions,164-171,285
- 道德价值和自利 and selfinterest,156-158,161-162
- 又见善的意志 good will;



- 《道德形而上学基础》 *Groundwork*; 爱好 inclination; 准则 maxims; 对道德律的尊重 respect for the law; 同情 sympathy
- 道德狂热 moral fanaticism, 178, 230, 272, 274
- 道德律 moral law  
 作为权威的道德律(作为约束的道德律) as authoritative (binding), 172-174, 182, 223-224, 294, 374-377, 448
- 道德律的演绎 deduction of, 导言 3, 293, 301-306, 325-326, 328-335, 340-345, 347, 354-363, 369-373, 396
- 道德律作为意志的规定根据 as de termining ground of will, 222, 392
- 道德律和理性的事实 and fact of reason, 导言 3-4, 90, 338, 345, 347-353, 354-361, 364-369
- 故意违背道德律的不可能性 possibility of deliberate defiance of, 193-198, 221, 365
- 道德律作为道德性的动机 as incentive to morality, 175-179, 219-220, 294, 309-310, 355-356, 377
- 道德律作为因果性的规律 as law of causality, 370-373
- 道德律作为纯粹实践理性的产物 as product of pure practical reason, 355-356, 363-365, 370-371
- 道德律的实在性和客观必然性 reality and objective necessity of, 92-94, 301, 326, 358
- 作为自我订立的(自我立法的)道德律 as self-imposed (self-legislated), 182, 305, 309, 372
- 作为先天综合的道德律 as synthetic a priori, 323-324, 332, 339-343
- 道德律和神学幸福论 and theological eudaemonism, 94
- 道德律和无条件的实践法则 and unconditional practical law, 126, 294, 304-306, 313-314, 316-321
- 道德律的不受限制的本性 unconditioned status of, 360, 361
- 道德律的有效性 validity of, 326-328, 348, 349-350, 360, 378
- 与实用法则相对比的道德律 contrasted with pragmatic laws, 89-91, 354-355
- 又见自律 autonomy; 绝对命令 categorical imperative; 义务 duty; 理性的事实 fact of reason; 利益 / 兴趣 / 关切 interest; 规律 / 法则 law; 交互论 Reciprocity Thesis; 与道德

- 律相冲突的自负 self-conceit in conflict with moral law  
道德弱点 moral weakness, 233-239, 243, 250-253
- 《道德形而上学》*Metaphysic of Morals*, 162, 164, 241
- 《道德形而上学》中的意志-任意的区分 Wille-Willkür distinction in, 188-198
- 《道德形而上学基础》*Groundwork*, 48, 89-90, 329, 373
- 《道德形而上学基础》中的自律 autonomy in, 119, 134-138, 196-197, 332, 358, 359, 367
- 《道德形而上学基础》中对他律的批判 critique of heteronomy in, 141-147, 149-152
- 《道德形而上学基础》中的善良意志概念 conception of good will, 153-155, 219, 239, 342
- 《道德形而上学基础》中的演绎 deduction in, 导言 3-4, 302, 322, 331, 337-347, 359, 367-368, 369, 443-444
- 《道德形而上学基础》对“准则”的各种定义 definitions of “maxim”, in, 121-125, 134
- 《道德形而上学基础》中的道德价值 moral worth in, 155-164, 243, 247
- 《道德形而上学基础》中的根本恶 radical evil in, 223-224, 239
- 《道德形而上学基础》中的理性行为能力 rational agency in, 120-134
- 《道德形而上学基础》中的交互论 Reciprocity Thesis in, 303-306, 316-319, 322-328, 332-334
- 《道德形而上学基础》中的尊重 respect in, 175, 178, 183
- 道德性 morality, 353, 360, 398
- 判分(判断)原则和实行原则之间的区分 distinction between principle of discrimination (principium diiudicationis) and principle of execution (principium executionis), 92, 178, 293, 352
- 作为要求先验自由的道德性 as requiring transcendental freedom, 导言 3, 82
- 德性 virtue, 238, 414-415, 433, 455
- 对亚里士多德的德性概念的批判 critique of Aristotelian conception of, 251
- 不同于罪恶的德性 distinguished from vice, 251-252
- 德性和神恩 and divine grace, 261-262
- 德性和义务 and duty, 241-242, 250-251, 262, 272-273, 275-276, 374
- 德性和幸福 and happiness, 95, 257-259

- 德性和神圣性 and holiness, 240, 242, 254, 257-268, 274
- 德性和根本恶 and radical evil, 237, 252-255
- 作为要求同情的德性 as requiring sympathy, 247-249
- 德性和对道德律的尊重 and respect for the law, 246
- 德性和自制 and self-control, 242-246
- 德性和自我评价 and self-evaluation, 265
- 德性和对自然的优美的敏感性 and sensitivity to beautiful in nature, 249-251
- 德性作为与恶的斗争 as struggle with evil, 253-255, 266-268
- 作为配享幸福的德性 as worthiness to be happy, 95
- 又见义务 duty; 准则 maxims, 道德价值 moral worth
- 德性伦理学 virtue ethics
- 《德性论》 *Doctrine of Virtue The*, 155, 173, 219, 271, 412
- 《德性论》中的德性的本性 nature of virtue in, 256, 262-268
- 《德性论》中的神圣性 holiness in, 256, 262-268
- 迪特里克森, 保尔 Dietrichson, Paul, 431
- 第二类比 Second Analogy, 导言 2, 8, 10, 17, 37-38, 61, 100, 387
- 第三个二律背反, Third Antinomy, Antinomy of Pure Reason
- 动机(动因) incentive (motive), 284
- 被界定的动机 defined, 176
- 道德的动机和 / 非道德的)动机 moral and nonmoral, 90, 169-170, 223, 310, 398
- 动机和推动作用 and motivation, 92-93, 294, 359, 365
- 客观的动机 objective, 175-180
- 动机作为充足理由 as sufficient reason, 65-68
- 又见对道德律的尊重 respect of the law
- 动因 motive, 64, 162, 169, 352, 365
- 动因和结合论 and Incorporation Thesis, 284-286
- 动因和意图 and intention, 278-287, 298
- 又见动机(动因) incentive (motive); 道德价值 moral worth
- 独断论 dogmatism, 6, 347
- 实践理性的独断论 of practical reason, 导言 4, 358
- 对道德律的尊重 respect for the law, 174-186, 230, 264, 417
- 对道德律的尊重和自律 and autonomy, 183-185, 364
- 对道德律的尊重作为道德性的动机 as incentive to morality, 175-

- 179,183-186,216-219,309-311,  
359-360,364-365
- 对道德律的尊重和道德价值 and  
moral worth, 153,314-315
- 对道德律的尊重和根本恶 and  
radical evil,215,217,232
- 对道德律的尊重和自我欣赏 and  
selfapprobation,182
- 对道德律的尊重和爱己 and self-  
love,179-183
- 又见义务 duty; 道德价值 moral  
worth; 德性 virtue
- E**
- “恶意谎言”的例子, "malicious  
lie" example, 见归因 imputa-  
tion
- 恶 evil, 见恶的偏好, propensity  
to evil (Hang); 根本恶  
radical evil
- 恶魔(般)的意志 diabolical will,  
222,234,238,250-251
- 恩格斯特罗姆, 斯蒂芬 Engstrom,  
Stephen,424,429
- F**
- 范畴 categories,6,322,357
- 范·尹法根, 彼得 van Inwagen,  
Peter,400
- 非相容论 incompatibilism, 导言2,  
28,61,69,119,135,340-341
- 弗里德, 查尔斯 Fried, Charles,290
- 富斯特, 埃克哈特 Forster, Eckart,  
429
- 富特, 菲利帕 Foot, Philippa,361,  
409
- G**
- 感觉方式[感性模式] Sinnesart  
(mode of sense),59,207
- 歌德, 约翰·沃尔夫冈 Goethe,  
Johann Wolfgang von,215,423
- 格雷戈尔, 玛丽·J·Gregor, Mary  
J.,386,429,434
- 格林, T.H.Green, T. H.,39,146
- 根本恶 radical evil,134,211-212,  
240,254,268,312,374
- 根本恶和准则的选取 and adop-  
tion of maxims,210,216-217,  
222-223,312-313
- 根本恶和康德的严格论 and  
Kant's rigorism,215,224
- 根本恶和自欺 and self-  
deception,235-239,254
- 根本恶和诱惑 and temptation,232,  
236,243-244,249
- 根本恶的三个阶段(层次) three  
stages (degrees) of,233-239,253
- 又见《道德形而上学基础》*Grou-  
ndwork*; 偏好 propensity; 严  
格论 rigorism, 德性 virtue; 任  
意 Willkür
- 公设 postulat
- 第一批判和第二批判中的公设 and

second Critiques,90,397,455  
 上帝存在的公设和灵魂不朽的公设  
 immortality,90,256-257  
 功能主义 functionalism,105  
 关切 / 利益 interest  
   经验性的关切 / 利益 empirical,  
   124-126,295  
 关切作为诸准则选择的根据 as  
 ground of choice of maxims,  
 126-128,292,314,320,363,405  
 道德的关切, 和自由的演绎  
 moral, and deduction of  
 freedom,326-327,348,359-365,  
 377,378,452-454  
 “纯粹的”道德关切[利益] "pure"  
 moral,126,181,359,363,376-377  
 又见绝对命令 categorical impera-  
 tive; 动机(动因) incentive (mo-  
 tive); 准则 maxims  
 归因 imputation,8,44-45,84,91,111,  
 232,252,365,374,454  
 行为的归因 of actions,28,51,52,  
 56-58,225,389-390  
 归因和意向的选择 and choice of  
 Gesinnung, 200-204,311-312,213  
 归因和“恶意谎言”的例子 and  
 "malicious lie" example,49-  
 51,56,61,98  
 规律 / 法则 law  
 自由的规律 of freedom,19,371  
 自然律 of nature,9,10,13  
 又见道德律 moral law; 对道德律

的尊重 respect for the law  
 规律 / 法则 laws,9,13,383  
 与诸实用法则不同的诸道德法  
 则 / 规律, moral distinguished  
 from pragmatic,39,41  
 (诸) 实践法则, practical,  
 121-123,125-126,303-305  
 又见命令 imperatives; 准则  
 maxims  
 郭斯噶尔特, 克利斯丁 Korsgaard,  
 Christine,407,435,451

## H

哈奇森, 弗朗西斯 Hutcheson,  
 Francis,148,410-411  
 海姆塞特, 海因茨 Heimsoeth,  
 Heinz,11,382,390  
 亨森, 理查德 Henson, Richard,  
 164-165,168-171,183,244  
 合目的性 purposiveness, 导言 1,36  
 赫尔曼, 芭芭拉 Herman, Barbara,  
 154,159-160,165-168,172-173,  
 296,414-415,450  
 赫费, 奥特弗里德 Höffe, Otfried,  
 129,131  
 黑格尔, G.W.F. Hegel, G. W. F.,109,  
 258,384,436,447  
 黑格尔对康德的道德理论的批判  
 critique of Kant's moral theory,  
 导言 3,169,276-90,437-438  
 亨利希, 迪特尔 Henrich, Dieter,  
 93,185-186

- 亨利希论演绎 on deduction, 324, 328, 339, 345, 399, 443-444, 446, 451
- 亨利希论理性的事实 on fact of reason, 448, 451
- 亨利希论席勒的批评 on Schiller's critique, 432-433
- J**
- 基督教 Christianity, 215, 218, 259, 277
- 基切尔, 帕特里夏 Kitcher, Patricia, 401
- 加尔弗, 克里斯蒂安 Grave, Christian, 4
- 交互论 Reciprocity Thesis, 导言 10, 196, 348, 378, 452
- 交互论的论证 argument for, 301-321
- 交互论和道德律的演绎 and deduction of moral law, 323-324, 327-334, 335, 345, 362-363, 377
- 又见先验自由 transcendental free dom
- 结合论 Incorporation Thesis, 导言 7-8, 46-47, 148, 184, 202, 378, 418
- 结合论和相容论 and compatibilism, 103, 114, 378-379
- 结合论和准则的挑选 and maxim selection, 216-218, 222-223, 284-286
- 结合论和道德弱点 and moral weakness, 234-237, 243
- 结合论和理由-原因之间的区分 and reason-cause distinction, 66-68, 284-285
- 结合论和严格论 and rigorism, 216-218, 220-224
- 解释 explanation, 8, 10-12, 98
- 因果解释 causal, 12-15, 31, 50-51, 101-102
- 机械论的解释和目的论的解释, 见《判断力批判》mechanistic and teleological, in *Critique of Judgment*,
- 目的论的解释 teleological, 36, 37, 107
- 经验论 empiricism, 6, 19
- 决定论 determinism
- 因果决定论 causal, 导言 2, 28, 36, 49, 52, 54, 362, 378
- 心理学的决定论 psychological, 33, 37, 283, 364
- 绝对命令 categorical imperative
- 绝对命令的演绎 deduction of, 93, 302, 316-321, 322, 332, 339, 378, 442, 443-444, 446
- 绝对命令和理性的事实 and fact of reason, 347-348, 351
- 对绝对命令的阐述 formulation of, 92, 142, 150-152, 303-304, 316, 440
- 绝对命令和利益/关切的独立 and interest independence, 143-145, 150-152, 320, 410-411

- 绝对命令作为限制条件 as limiting condition, 292, 326
- 绝对命令和诸准则 and maxims, 122, 126, 317, 405-406
- 绝对命令的普遍性/普适性 universality of, 143, 149-150, 308, 418
- 又见自律 autonomy; 黑格尔 Hegel, G. W. F.; 命令 imperatives
- K**
- 卡诺伊斯, 伯纳德 Carnois, Bernard, 380, 392
- 康德的就职论文 Inaugural Dissertation, 81, 382
- 坎普·史密斯, 诺尔曼 Kemp Smith, Norman, 11, 383
- 科诺, 斯蒂芬 Körnor, Stephen, 401, 403
- 可允许性 permissibility, 314-316
- 克拉克, S. Clarke, S., 6, 12, 26, 27
- 克莱默, 康拉德 Cramer, Konrad, 404
- 奎茵, 菲利普 L. Quinn, Philip L., 430
- L**
- 拉伯奇, 皮埃尔 Laberge, Pierre, 403, 445
- 莱布尼茨 Leibniz, G. W., 导言 7, 6, 26, 28, 30, 38, 100, 200, 400
- 莱布尼茨和充足理由的原则 and principle of sufficient reason, 12-14, 27
- 赖因霍尔德, 卡尔·莱昂哈德 Reinhold, Carl Leonhard, 193-198
- 赖纳, 汉斯 Reiner, Hans, 432
- 劳登, 罗伯特 Louden, Robert B., 132, 407
- 雷贝格, 奥古斯特·威廉 Rehberg, August Wilhelm, 380
- 里特, 安德鲁斯 Reath, Andrews, 147-148, 184, 416, 418
- 利尔, 乔纳森 Lear, Jonathan, 438
- 理念 idea
- 宇宙论的理念 cosmological, 3, 6, 389
- 先验自由的理念 of transcendental freedom, 见自由之自由的理念 freedom, idea of 438
- 理性 reason
- 理性的因果性 causality of, 30-37, 58-66, 72-73, 83-84, 86-87, 100-113ff, 338, 370-371
- 理性的事实, 见理性的事实 fact of, see fact of reason
- 作为在其认识能力上自由的理性 as free in its epistemic capacity, 328, 335-336
- 作为纯粹自发性的理性 as pure spontaneity, 335-336, 370
- 理论理性 theoretical, 324, 328, 335-336, 369-370, 371; 与实践理

- 性相对比的理论理性 contrast with practical, 289, 293, 338
- 理性的统一 unity of, 348, 371-372, 453
- 又见动机(动因) incentive (motive); 自发性 spontaneity; 意志 will
- 理性存在者 rational being,  
 理性存在者的概念 concept of, 理性存在者作为道德性的根据 as ground of morality, 309-311, 321, 441, 446
- 理性存在者, rational beings, 324, 328, 332, 335
- 不同于理性行为者的理性存在者 distinct from rational agents, 84, 333, 396
- 理性存在者与自由的理念 and idea of freedom, 323-325
- 又见理性行为能力 rational agency
- 理性的事实 fact of reason, 导言 4, 176, 179, 346, 363, 448-449
- 理性的事实和自由意识 and consciousness of freedom, 349-353, 368, 373-376
- 理性的事实作为对道德律的意识 as consciousness of moral law, 90, 294, 338, 348, 351-363, 367-369, 373-374, 394, 450
- 被主观地解释的理性的事实和被客观地解释的理性的事实 construed subjectively and objectively, 351-353
- 理性的事实和演绎 and deduction, 356-363, 366-373, 378
- 理性的事实和对理性的事实 and fact for reason, 351-353
- 理性的事实的本性 nature of, 347-355
- 理性的事实和先验的自由 and transcendental freedom, 348, 362
- 又见贝克, 刘易斯·怀特 Beck, Lewis White; 绝对命令 categorical imperatives; *Critique of Practical Reason* 《实践理性批判》
- 自由之自由的演绎 deduction, freedom; 道德律 moral law
- 理性的行为能力 rational agency, 导言 7-8, 26, 101, 113, 328-329, 378
- 理性行为能力和按照各种命令而行动的能力 and capacity to act on imperatives, 39-41, 44-45, 55, 119-122
- 理性行为能力和经验性的性格和智性的性格 and empirical and in telligible character, 导言 7-8, 29, 30-31, 44-46, 111-113
- 理性行为能力和智性世界的观念 and idea of intelligible world, 332-338, 340-341
- 理性行为能力和准则 and maxims, 127-129, 307-308



- 理性行为能力和道德行为能力  
and moral agency, 29, 82, 88, 110
- 理性行为能力和道德律 and moral  
law, 334-335, 336, 353, 367-368
- 理性行为能力和实用人类学  
and pragmatic anthropology,  
36, 57
- 理性行为能力和理性存在者 and  
rational being, 328-329, 337
- 对理性行为能力的思辨的怀疑  
speculative doubt about, 83-88
- 理性行为能力和永恒的行动 and  
timeless acts, 58-68
- 理性行为能力和先验统觉 and  
transcendental apperception, 47
- 又见《道德形而上学基础》  
*Groundwork*; 理性行为者之理  
性行为者的概念, rational age-  
nt, concept of; 理性存在者  
rational beings
- 理性的自我中心主义 rational egoi-  
sm, 309, 317, 320
- 理性行为者的概念, rational agent,  
concept of,  
又见理性行为能力 rational age-  
ncy; 意志 will
- 理性心理学 rational psychology,  
78-80, 83
- 理由-原因之间的区分 reasons-  
causes distinction, 62-68, 98, 103,  
106, 279, 83-286
- 良知/良心 conscience, 412
- 灵魂不朽, 康德的灵魂不朽的公设  
immortality, Kant's postulate of,  
90, 256-259, 430
- 《伦理学的演讲》 *Lectures on  
Ethics*, 89, 141, 352
- 《伦理学的演讲》中的必然/出  
于必然 necessitation in, 91-92
- 《伦理学的演讲》中的神学的幸  
福论 theological eudaemonism  
in, 94-95
- 罗尔斯, 约翰 Rawls, John, 454
- 罗杰森, 肯尼思 Rogerson, Kenn-  
eth, 438
- 罗斯 W.D. Ross, W. D., 267, 452
- ## M
- 麦金泰尔, 阿利斯代尔 MacIntyre,  
Alisdair, 407
- 麦卡锡, 迈克尔 McCarthy, Mich-  
ael H., 444-445, 446
- 门策尔, 保尔 Menzer, Paul, 89, 91,  
398
- 米尔勃特, 拉尔夫 Meerbote, Ralf,  
105-114, 401
- 米尔勃特论沉思 on deliberation,  
107-110
- 米尔勃特论反思的判断力 on re-  
flective judgment, 106
- 命令 imperatives, 39, 72, 276
- 绝对命令和假言命令 categorical  
and hypothetical, 125-126,  
143-145, 170, 285, 317-318, 361

命令和准则 and maxims,123,388  
 命令和意志 - 任意之间的区分  
 and Wille-Willkür distinction,189  
 又见绝对命令 categorical  
 imperative; 准则 maxims; 理  
 性行为能力 rational agency

## N

内在论 internalism,361,365-367,  
 451  
 纳格尔, 托马斯 Nagel, Thomas,  
 114-115,402  
 牛顿 Newton, 导言 5,6

## O

欧文, 特伦斯 Irwin, Terence,39,  
 53

## P

《判断力批判》中对自由的自然主  
 义的论述 naturalistic account of  
 freedom in,107-108  
 帕通 Paton, H. J.,403,412  
 帕通论演绎 on deduction,331,332,  
 342,345,452  
 派布斯, 伊丽莎白. M. Pybus, Eliza-  
 beth M.,426  
 判断/判断力 judgment, 导言 1,41,  
 186,325  
 判断作为知性的活动 as activity of  
 the understanding,41-43  
 实践的判断, 和按照准则而行动

practical, and acting on max-  
 ims,47-48,127-128  
 反思的判断力 reflective,104,106  
 判断力的规则 rule of,353,354,357  
 判断作为“视为” as“taking as”,  
 41-49  
 目的论的判断力 teleological,106  
 判断力的规则 rule of judgment,  
 353,354,357  
 判断力的二律背反, antinomy of  
 judgment, 见《判断力批判》  
*Critique of Judgment*  
 《判断力批判》*Critique of Judg-*  
*ment*, 导言 1,250,390  
 《判断力批判》的目的论判断的二  
 律背反与《纯粹理性批判》的  
 第三个二律背反 Antinomy of  
 Theological Judgment com-  
 pared with Third Antinomy  
 in *Critique of Pure Reason*,  
 99-100,104-105  
 《判断力批判》中的机械论的解释  
 和目的论的解释 mechanistic  
 and teleological explanation  
 in,36,99,104,107  
 皮珀, 阿德里安 Piper, Adrian,  
 436-437  
 皮平, 罗伯特 Pippin, Robert,389,  
 437  
 皮斯托留斯, 赫尔曼·安德烈亚斯  
 Pistorius, Herman Andreas,29-  
 30,49

- 偏好 propensity, 216  
 偏好的追求 acquisition of, 225-227  
 不同于禀性的好 distinguished from predisposition, 224-225  
 恶的偏好 to evil (Hang), 224, 226-238, 249-250, 252-254, 256, 261-262, 268, 362  
 恶的偏好的普遍性 universality of, 225-232, 234, 425  
 善的偏好 to good, 225, 229  
 善的偏好和神圣性 and holiness, 231-232  
 又见意向 Gesinnung  
 “拼凑论/拼贴论” “patchwork theory”, 69, 73-76, 331  
 普劳斯, 格罗尔德 Prauss, Gerold, 195-198, 272, 408, 420, 428, 434
- Q**
- 情欲 passions, 400-401
- R**
- 人的本性 human nature, 218, 228, 235, 248, 263, 309  
 人类学 anthropology, 32, 34, 36, 52, 57, 228, 309, 386  
 仁爱之人的例子, friend of man example 见道德价值, see moral worth  
 认识的条件 epistemic condition, 导言 5-6, 54, 66-68  
 任意, arbitrium 见意志 will  
 任意 Willkur, 46, 70-71, 144, 177, 188-197, 374  
 任意的否定的层面和肯定的层面的差别 contrast between negative and positive aspects of, 192-195  
 任意和诸命令 and imperatives, 189, 342  
 任意和准则的挑选 and maxim selection, 189-192, 222, 392-393  
 任意和根本恶 and radi calevil, 222-224, 226  
 任意作为自发性 as spontaneity, 192-198
- S**
- 萨特, 让-保罗 Sartre, Jean-Paul, 205, 210  
 撒谎 lying, 426  
 塞拉斯, 威尔弗里德 Sellars, Wilfrid, 84, 87, 401  
 善 good, 412  
 至善 Highest, 90, 256-259, 267, 430  
 又见善的禀性 predisposition (Anlage) to good  
 善的禀性 predisposition (Anlage) to good, 218-222, 238, 244, 254  
 善的禀性的三个要素 three elements in, 218-222  
 又见偏好 propensity  
 善的意志, 善良意志 good will  
 善良意志和性格(意向) and cha-

- racter (*Gesinnung*), 168, 199  
 《道德形而上学基础》论述的善良意志 in *Groundwork*, 153-155, 219, 239, 342  
 善良意志和德性的缺失 and lack of virtue, 155, 236-238  
 善良意志和道德价值 and moral worth, 154, 168, 174, 199, 281-282, 285, 314-315, 342, 415  
 善的意志作为被义务所推动的意志 as motivated by duty, 154, 174, 239, 273-274  
 完善的善良意志和不完善的善良意志 perfect and imperfect, 230-231, 239  
 善良意志和根本恶 and radical evil, 235-239  
 又见道德价值 moral worth  
 上帝 / 神 God  
 上帝作为自因 as *causa sui*, 80, 83  
 上帝和至善 and Highest Good, 256-258  
 神的理念 idea of, 56  
 上帝和道德进展(进步) and moral progress, 258-259, 260-261, 261-262  
 上帝存在的公设 postulate of, 90, 256-257  
 上帝和永恒行为能力 and time less agency, 203  
 神恩, divine grace 见德性, virtue  
 神圣性作为道德理想 holiness as moral ideal, 216, 241-242, 244, 254, 255-268, 274-275  
 又见义务 duty; 准则 maxims, 德性 virtue  
 神圣意志 holy will, 61, 64, 230-231, 239, 275, 416, 426  
 神圣意志作为摆脱动机的意志 as free of incentive, 264-266  
 神性意志 divine will, 12, 176, 416  
 “生活规则” "life rules," (*Lebensregeln*), 129-133, 307  
 圣保罗 Paul, Saint, 233  
 《实践理性批判》*Critique of Practical Reason*, 导言 1, 37, 323, 390  
 《实践理性批判》的“纯粹实践理性的分析论” "Analytic of Pure Practical Reason," 175, 304-305, 358, 366  
 《实践理性批判》中的自律 autonomy in, 137, 140-149, 205, 357-358, 367-368  
 《实践理性批判》中对他律的批判 critique of heteronomy in, 142-149  
 《实践理性批判》中的自由的演绎 deduction of freedom in, 导言 3-4, 302, 343-344, 345, 349-369, 370, 376, 392  
 《实践理性批判》中对“准则”的各种定义 definitions of "maxim" in, 123-127  
 《实践理性批判》中的理性的事

- fact of reason in, 347-353, 360  
 《实践理性批判》中的意向  
*Gesinnung* in, 200-203, 208  
 《实践理性批判》中的神圣性  
 holiness in, 256-259  
 《实践理性批判》中的交互论  
 Reciprocity Thesis in, 304-306, 316-320  
 《实践理性批判》中对道德律的  
 尊重 respect for law in, 175-185, 230  
 又见公设 postulate  
 实践原则 practical principles  
 客观的实践原则和主观的实践原则之间的区分 distinction between objective and subjective, 121-125, 180, 306-307  
 实践原则和准则 and maxims, 121-126, 133-134, 191, 401  
 实践原则和实践法则 and practical laws, 121-122, 125-126  
 实践自发性, practical spontaneity, 见自发性之实践的自发性 spontaneity, practical  
 实践自由 practical freedom, 400  
 实践自由和绝对自发性 and absolute spontaneity 25-26, 395-396  
 实践自由和自律 and autonomy, 136-141, 205  
 纯粹理性的法规的实践自由和先验辩证论中的实践自由 in Canon and Dialectic, 70-77, 394-395  
 实践自由和非相容论与相容论之间的对比 and incompatibilism vs. compatibilism, 69, 73, 76-77, 81-82, 86, 312, 396  
 实践自由作为独立于必然的自由 as independence from necessity, 70, 76-81, 86-88, 91, 119, 354, 395  
 实践自由作为道德性的充分条件 as sufficient for morality, 82, 91, 119  
 又见先验自由 transcendental freedom  
 《实用人类学》 *Anthropology from a Practical Point of View*, 38, 385, 386, 412  
 事件的描述 description of events, 52-54, 106-108  
 叔本华, 阿图尔 Schopenhauer, Arthur, 11, 17, 20, 204, 347, 382  
 思想方式 *Denkungsart* (mode of thought), 59, 201, 206, 246, 254, 355  
 斯宾诺莎, 本尼迪克特 Spinoza, Benedict de, 295  
 斯特劳森, P.F. Strawson, P. F., 17, 20, 55  
 宿命论 fatalism, 64  
 他律 heteronomy, 36, 173-179, 312

## T

- 康德对他律的批判 Kant's critique of, 142-152, 359, 364, 409
- 他律和爱己 and self-love, 146-147, 148
- 又见自律 autonomy; 命令之绝对命令和假言命令 imperative, categorical and hypothetical; 爱好 inclination
- 同情 sympathy, 173, 247-248, 249, 291, 410-411
- 同情和道德价值 and moral worth, 158-159, 162-163
- 统觉 apperception, 41-43, 47, 109, 129, 336, 388
- 推动作用 motivation, 64-66, 92, 359
- 推动作用与义务和爱好 and duty and inclination, 90-91, 156-160, 163-174, 244-249, 364-366, 374, 377
- 黑格尔批判中的论述 in Hegel's critique, 279-286;
- 席勒批判中的论述 in Schiller's critique, 272-275, 434
- 威廉姆斯批判中的论述 in Williams' critique, 289-298
- 非道德的推动作用 nonmoral, 39, 146-152, 165
- 我们对推动作用的不确定性 our uncertainty of, 170, 236, 264-265
- 又见义务 duty; 爱好 inclination; 对道德律的尊重 respect for the law
- W**
- “万物的终结” "End of all Things, The," 247
- 威廉姆斯, 伯纳德 Williams, Bernard, 264, 352
- 威廉姆斯对康德的理性行为能力的批判 critique of Kantian rational agency, 导言 3, 269, 277, 287-298, 437
- 威廉姆斯和对结合论的拒绝 and rejection of Incorporation Thesis, 290
- 威廉姆斯 Williams, T. C., 411, 450
- 维尔特, 安德烈亚斯 Wildt, Andreas, 277, 406, 433
- 沃尔夫, 罗伯特·保尔 Wolff, Robert Paul, 408
- 沃尔夫学派 Wolfian school, 332
- 沃尔克, 拉尔夫 Walker, Ralph, 421
- 武伊托维奇, 兰代 Wojtowicz, Randy, 383
- 伍德, 艾伦 Wood, Allen, 28, 106, 113, 391, 401, 421
- 伍德的行为的因果决定论 causal determinist theory of action, 61-65, 282-287, 391-392
- 伍德对康德的道德推动作用的论述的批判 critique of Kantian account of moral motivation, 278-287, 289, 436

- 伍德论神圣性 on holiness, 258-259, 260, 263, 430
- 伍德论恶毒的意志 on malignant will, 222
- 伍德论心理学的享乐主义 on psychological hedonism, 39
- 伍德论永恒的行为能力 on timeless agency, 58-66
- X**
- 西姆斯, 沃尔特 Sims, Walter, 396
- 希尔, 托马斯 Hill, Thomas, 408, 429, 441
- 希尔伯, 约翰 Silber, John, 401, 408, 419-420
- 希奇威克, 亨利 Sidgewick, Henry, 307
- 席勒, 弗里德里希 Schiller, Friedrich, 215, 298, 423
- 席勒论“优美灵魂” "beautiful soul," 271, 274, 278
- 席勒对康德的道德价值概念的批判 critique of Kantian conception of moral worth, 159, 270-276, 277, 434
- 先验辩证论 Dialectic, 39, 44, 45, 56, 83, 86
- 先验辩证论中对自由的讨论与纯粹理性的法规中对自由的讨论之间的差异 contrast with Canondiscussion of freedom, 70-77, 83-84
- 先验辩证论和“拼凑理论/拼贴理论” and "patchwork theory", 69-70, 73-76
- 先验对象 transcendental object, 55, 390
- 先验分析论 Transcendental Analytic, 38
- 先验感性论 Transcendental Aesthetic, 355
- 先验观念论 transcendental idealism, 导言 1, 106, 341, 345, 354-358, 373, 377, 410
- 先验观念论和第三个二律背反的解决 and resolution of Third Antinomy, 20, 23-24
- 先验观念论和现象的先验根据 and transcendental ground of phenomena, 340-341
- 先验观念论和先验实在论 and transcendental realism, 18, 142, 146, 410
- 对先验观念论的“两个方面”的解读 "two-aspect" reading of, 导言 5, 52, 99
- 先验观念论和两种“观点” and two "points of view," 又见性格(品格) character
- 先验实在论 transcendental realism, 导言 1, 5, 15, 18, 142, 148, 384, 410
- 先验演绎 Transcendental Deduction, 43
- 先验自由 transcendental freedom

- 先验自由作为绝对的自发性 as absolute spontaneity, 24-25, 71-72, 78-79, 395-396
- 演绎中的先验自由 in deduction, 342, 348, 362, 365-366, 454
- 与逻辑自由不同的先验自由 distinguished from logical freedom, 83, 293
- 先验自由作为神性的自由 as divine freedom, 79, 80-81
- 先验自由和准则的辩护 and justification of maxims, 311-316, 363
- 先验自由和实践自由 and practical freedom, 70-88, 311-313, 345, 376, 394, 440
- 先验自由和交互论 and Reciprocity Thesis, 303-304, 306, 311-316, 319-320, 345, 362, 377
- 先验自由作为经验论的绊脚石 as stumbling block of empiricism, 导言 2
- 第三个二律背反中的先验自由 in Third Antinomy, 8, 9, 15, 16, 24-28, 70
- 又见自律 autonomy; 理性的事实 fact of reason
- 先验自由的理念 transcendental idea of freedom, 24, 26, 56, 74-76, 213, 328, 370
- 先验自由理念的调节性功能 regulative function of, 26, 56, 213, 376, 390
- 现实性 actuality, 376
- 现象 appearance, 35, 57
- 现象和物自身 / 物自体 and things in themselves, 导言 5, 5, 7, 15, 381
- 现象-本体的区分 phenomenal-oumenal distinction
- 现象-本体的区分与自由的关系 relation to freedom, 导言 2, 31, 98, 341
- 现象-本体的区分和判断力的二律背反的解决 and resolution of antinomy of judgment, 100, 104
- 现象-本体的区分和性格 (品格) 的两种类型 and two types of character, 35
- 又见先验观念论 transcendental idealism
- 相容论 compatibilism, 27, 38, 53, 101-102, 305, 379, 385
- 当代的各种相容论 contemporary versions of, 105-108, 454
- 康德有关相容论的观点 Kant's viewson, 导言 7, 30, 39, 41, 85
- 康德的理论和相容论的关系 relation of Kant's theory to, 导言 2, 28, 63, 74, 103, 108-113, 311-312, 391
- 又见实践自由 practical freedom
- 享乐主义 hedonism, 39, 146-148, 392



- 向生论 tropism, 84, 245, 339
- 邪恶 wickedness, 234-238, 253  
又见罪恶 vice
- 心理学 psychology  
经验心理学 empirical, 34, 78, 386  
康德拒绝心理学作为一门科学  
Kant's rejection of, as science,  
33-34, 36, 52, 386  
理性心理学 rational, 78-80, 83  
又见人类学 anthropology
- 辛格, 马尔库斯 Singer, Marcus,  
307
- 行为 / 行动, 智性的和经验性的  
act, intelligible and empirical,  
导言 7, 114, 203, 227
- 行为能力, agency 见理性行为能力,  
rational agency
- 《形而上学的演讲》I *Metaphysical Lectures, I*
- 《形而上学的演讲》I 中的实践自由和先验自由之间的区分 distinction between practical and transcendental freedom in, 78-85, 91, 397
- 幸福 happiness, 89, 180, 242, 329, 409, 412, 436  
对幸福的欲望 (欲求) desire for,  
90, 222, 229  
幸福和他律 and heteronomy,  
144-145, 146-147, 148  
幸福和德性 and virtue, 95, 256-257  
幸福论 eudaemonism, 94-95, 270, 399
- 性格 / 品格 character  
经验性的品格和智性的品格的相容性 compatibility of empirical and intelligible, 7-8, 48-58  
经验性的品格和智性的品格之间的区分 distinction between empirical and intelligible, 26, 29-38, 62, 76, 104, 202, 337, 391  
经验性的品格 empirical, 29-38, 67, 113  
智性的品格 intelligible, 38-49, 64-65, 67, 187, 341, 389
- 性格和先验观念论 and transcendental idealism, 导言 7, 52-57, 67  
又见意向 *Gesinnung*; 理性行为能力 rational agency
- 休谟, 大卫 Hume, David, 导言 5, 28, 30, 200, 288, 295  
休谟的相容论 compatibilism of,  
导言 7, 27, 38, 45
- 选择, choice, 见任意 Willkür

## Y

- 亚里士多德 Aristotle, 200, 288  
亚里士多德的习惯概念 concept of hexis, 205, 208, 210  
亚里士多德的德性概念 conception of virtue, 251
- 严格论 rigorism, 129, 213, 250  
严格论和宽容论 and atitudinar-ianism, 216

- 严格论和根本恶 and radical evil, 215-224, 228-232, 237-238
- 演绎 deduction
- 绝对命令的演绎 of categorical imperative, 93, 302, 316-321, 322, 332, 378, 442, 446
- 演绎的循环性 circularity of, 323, 326, 329-334, 336, 338, 362, 372
- 《实践理性批判》和《道德形而上学基础》中的演绎的差异 contrast between *Critique of Practical Reason* and *Groundwork*, 导言3-4, 331, 336, 345, 357, 361, 367-369, 370-373, 376
- 《纯粹理性批判》中的演绎 in *Critique of Pure Reason*, 导言 4, 42, 355-357, 365-367, 388
- 演绎的早期策略 early strategy for, 93-94, 323-324
- 从理性的事实出发的演绎 from fact of reason, 356-363, 365-373, 378
- 自由的演绎 of freedom, 导言4, 302, 322, 330-331, 334-339, 348, 362-377, 378
- 《道德形而上学基础》中的演绎 in *Groundwork*, 导言3-4, 302, 322, 331, 337-347, 359, 361-368, 369, 443-444
- 道德律的演绎 of moral law, 导言3, 293, 301-306, 323, 325-326, 328-335, 340-345, 347, 354-363, 369-373, 378, 392, 396;
- 道德律的演绎和绝对命令的演绎 and of categorical imperative, 339-343, 444, 446
- 又见《实践理性批判》 *Critique of Practical Reason*; 《道德形而上学基础》 *Groundwork*; 亨利希·迪特尔 Henrich, Dieter; 交互论 Reciprocity Thesis; 先验自由 transcendental freedom
- 伊壁鸠鲁 Epicurus, 6
- 异常一元论 anomalous monism, 96, 105, 106-112
- 伊尔丁, 卡尔-海因茨 Ilting, Karl-Heinz, 442
- 义务 duty
- 慈善的义务 of beneficence, 162, 173, 241, 247-250
- 出于义务的行为和合乎义务(与义务相一致)的行为之间的区分 distinction between action from and in accordance with, 148, 155, 161-164, 231, 285-287, 310
- 义务和爱好 and inclination, 154-156, 164-165, 169-170, 231, 236, 243-247, 272-276, 285-287
- 法律的义务 juridical, 241, 432
- 正义的义务 of justice, 162
- 义务作为推动作用 as motivation, 171-173, 244-249, 279-283, 290-291, 338, 362, 397

- 义务作为道德价值的必要条件 as necessary for moral worth, 导言 8,120,154,248,279
- 完善的义务和不完善的义务 perfect and imperfect,162-163, 248-249,263-267,415-416, 428-429
- 义务和善的禀性 and predisposition to good,244
- 义务和恶的偏好 and propensity to evil,231
- 追求神圣性的义务 to pursue holiness, 240,255,257,262-268
- 义务作为对道德律的尊重 as respect for law,172-173
- 德性的义务 (伦理的义务) of virtue (ethical duty),162,241-242,246,252,262,266,432
- 又见道德价值 moral worth; 推动作用 motivation; 德性 virtue
- 异化/外化/分离 alienation,291, 292
- 意图 (目的/目标) intention(end) 与动因的关系 relation to motive,279-287,298
- 意向 *Gesinnung*,199-213,253,312, 355,374
- 意向的选择 choice of,200-205, 208-213,423
- 意向作为基本的/根本的准则 as fundamental maxim,134,206-211,217,226-228,246
- 意向作为选取诸准则的根据 as ground of adoption of maxims,200-203
- 意向和智性的性格 and intelligible character,203,206,212-213
- 意向作为道德偏好 as moral propensity,226,230-232,259
- 以道德律为前提的意向 as presupposing moral law,209-213
- 意向作为调节性的观念 as regulative notion,206
- 意向和永恒选择 and timeless choice,64-68,203-205,206-208,210-212,226-227,422
- 意向和意志-任意的区分 and Wille-Willkür distinction, 209-210
- 又见性格之智性的性格 character, intelligible; 善的意志/善良意志; good will
- 意志 *Wille*,238,303,328,341-342, 354-355
- 意志和自律 and autonomy,192-193
- 意志的各种阐述 formulations of, 189-193
- 意志 will
- 自由的意志和动物的意志之间的对比 arbitrium liberum (free will) vs. arbitrium brutum (animal will),69-71,78-79,91, 177,192,197

- 作为订立实践法则的能力的意志  
as capacity to impose practical laws, 135-141, 152, 306
- 神性意志 divine, 176, 416
- 意志的经验性的品格(性格)  
empirical character of, 35, 37, 76
- 意志作为立法者 as law giver, 150-152, 189, 303-304
- 意志作为实践理性 as practical reason, 121, 187, 189, 343, 345, 351-353
- 意志和理性行为者 and rational agents, 324-333ff, 337-338, 339, 340-341
- 作为自我规定的意志 as self-determining, 304-305
- 又见自律 autonomy; 神性意志 divine will; 自由意志 free will (arbitrium liberum); 神圣意志 holy will
- 意志-任意 Wille-Wilkkür
- 意志和任意之间的区分 distinction between, 136, 188-198, 341-342, 392, 419, 420
- 又见意向 *Gesinnung*
- 因果性和决定论和合规律性 and determination and lawfulness, 36-37, 106-107, 303-304, 387
- 因果性 causality
- 因果性和经验性的合规律性 and empirical lawfulness, 303-304
- 自由的因果性 of freedom, 8, 24-27, 61-62, 303-304, 349-350, 351, 369-373, 452
- 智性的因果性 intelligible, 371, 454
- 因果性的规律 law of, 16, 31
- 自然因果性(按照自然规律诸自然("in accordance with the laws of nature"), 8-14, 329, 452
- 自然的因果性 of nature, 导言 2, 8-11, 24-29, 83, 394
- 因果性的原则 principle of, 11-15
- 理性因果性, of reason 见理性之理性的因果性, reason, causality of
- 又见自由 freedom; 爱好, inclination; 道德律 moral law
- 永恒性 timelessness
- 永恒性和意向的选择 and choice of *Gesinnung*, 64-68, 202-205, 206-208, 210-213, 226-228, 422
- 永恒性和理性行为能力 and rational agency, 58-68
- 犹太教 Judaism, 277
- 诱惑 temptation, 229-232, 242-246, 249, 275
- 又见爱好 inclination; 根本恶 radical evil
- 宇宙论的理念 cosmological ideas, 3, 6, 389
- 预测 prediction, 36, 389
- 欲望 desire, 39, 155-156, 251, 293, 294,

315  
 欲望能力 faculty of, 185, 188  
 又见爱好 inclination  
 原因 cause  
 部分的原因和充分的原因之间的  
 对比 contrast between  
 partial and sufficient, 10  
 又见因果性 causality; 爱好  
 inclination; 理由-原因的区分  
 reasons-causes distinction

## Z

责任 responsibility, 97, 102, 201  
 又见归因 imputation  
 知性 understanding, 41, 43, 93, 388  
 又见自发性 spontaneity  
 直观 intuition, 355, 361  
 理智直观 intellectual, 导言 6, 43,  
 80, 259, 260-261, 262, 352  
 感性直观 sensible, 47, 356  
 智性的世界 intelligible world, 导  
 言 6, 286, 323, 350, 367, 370  
 与感性世界有别的智性的世界  
 distinguished from sensible  
 world, 334-336, 340-341, 342  
 智性的世界作为感性世界的根据  
 as ground of sensible world,  
 340  
 智性的世界的观念 idea of, 323,  
 332, 339 我们的智性世界的成  
 员身份 our membership in,  
 334-342, 344-345, 360, 366-368

智性的世界作为立场或观点 as  
 standpoint, 334, 344  
 智性的世界的两种意义(理智世  
 界, 智性世界) two senses of  
 (*Verstandeswelt, intelligibelen  
 Welt*), 334-335, 344-345  
 又见自律 autonomy  
 智性的性格(品格), intelligible  
 character 见性格(品格), cha-  
 racter  
 准则 maxims  
 准则和合理性的评判标准 and  
 criterion of reasonableness,  
 125, 128-129, 184-185, 307-308,  
 313-316, 317, 362  
 准则的各种定义 definitions of,  
 121-134  
 神圣性的准则 of holiness, 254-  
 256, 258-259, 263-264, 268  
 准则和命令 and imperatives, 123,  
 388  
 准则和利益[关切] and interests,  
 126, 128, 314, 320, 365, 405  
 准则作为生活规则 as life rules  
 (*Lebensregeln*), 129-133, 307  
 质料的准则 material, 124, 136, 196  
 准则和道德价值 and moral  
 worth, 161, 320  
 准则和客观的实践原则 and ob-  
 jective practical principles,  
 120-127, 133, 404  
 准则和实践法则 and practical

- laws,121,122-123,125-126,190, 319
- 准则和实践规则(决意) and practical rules (*Vorsätze*),129, 131-134,209,406-407
- 作为自我订立的准则 as selfimposed,125,127,136
- 准则和可普遍化 and universalizability,92,133,145,308,316-321,418
- 准则和德性 and virtue,246,252,255
- 又见贝克,刘易斯·怀特 Beck, Lewis White; 绝对命令 categorical imperative; 意向 *Gesinnung*; 命令 imperatives; 结合论 Incorporation Thesis; (诸) 规律/法则 laws; 奥尼尔,奥诺拉 O'Neill, Onora; 根本恶 radical evil; 理性的行为能力 rational agency; 任意 *Willkür*
- 自发性 spontaneity, 导言 7-8,311
- 绝对自发性 absolute,9,24-25,71, 370与相对自发性不同 contrast with relative(*spontaneitas secundum quid*),70,80-82,86,395-396
- 自发性和统觉 and apperception, 41-43,109,127
- 认识的(理论的)自发性 epistemic(theoretical),42-43, 83,293,328,336-337
- 自发性和直观 and intuition,43
- 实践的自发性 practical. ; 56,84, 87,137,196,293,295;实践的自发性 and 诸爱好 and inclinations, 导言 7,45-48,161,284,374
- 理性的自发性 of reason, 40,43-44,47-48,195,335-336;
- 理性的自发性 and 知性的自发性, 以及两者之间的差别 and of understanding, contrast between, 40-44,335-336,389,401
- 又见自律 autonomy; 实践的自自由 practical freedom; 任意 *Willkür*
- 自负,与道德律相冲突的自负 self-conceit, in conflict with moral law, 175-186,412-419
- 自控/自制 self-control,243-246, 374,455
- 自利 self-interest,151,157-158,161
- 又见爱好 inclination
- 自律 autonomy,375,409
- 自律和实践理性的分析性的联系 and analytic connection to practical reason,195,332-333,345
- 自律和自治 and autocracy,244, 374,455
- 自律和绝对命令 and categoricalimperative,135,142-143,151-152,341
- 自律和他律 and heteronomy, 135,137-152,359,364,410-411

- 自律和非相容论 and incompatibilism, 135, 391
- 自律和对于经验性的爱好的独立 and independence of empirical inclination, 139-141, 349-350, 359, 364-368, 377
- 自律和在智性世界的成员身份 and membership in the intelligible world, 366-367
- 自律和道德律 and moral law, 导言 3, 135, 140, 330, 334, 341-342, 358, 364 自律和实践自由 and practical freedom, 137-141, 205
- 自律作为实践的自发性 as practical spontaneity, 137, 196-197
- 自律的原则 principle of, 142-152
- 自律作为意志的特性 as property of will, 134-141, 150-152, 303-304, 364, 411
- 自律和先验自由 and transcendental freedom, 311-312
- 又见《实践理性批判》 *Critique of Practical Reason*; 《道德形而上学基础》; 意志 - 任意 Groundwork; Wille-Willkür
- 自欺 self-deception, 233-239, 243, 254, 265, 307, 426
- 又见根本恶 radical evil
- 自我满足 / 自满 self-satisfaction, 234
- 自我评价 self-evaluation, 265
- 自我中心主义 egoism, 309, 318, 320, 365
- 自由 freedom
- 在自由的理念之下行动 acting-under idea of, 324-326, 328-329, 375
- 纯粹理性的法规中的自由 in Canon, 39-41, 70-77, 83-86, 88, 376, 394-395
- 自由的因果性 causality of, 8, 24-27, 61-62, 303-304, 349-350, 351, 369-373, 452
- 比较的自由概念 comparative concept of, 38, 74, 81, 380
- 对自由的意识 [自由意识] consciousness of, 349-351, 368, 374-375
- 自由的演绎 deduction of, 导言 4, 302, 322, 330-331, 334-339, 348, 362-377, 378; 借助理性的事实对自由的演绎 through fact of reason, 导言 4, 339, 348, 351, 363-369, 372-373
- 先验辩证论中的自由 in Dialectic, 45-46, 70-77, 83-84, 86
- 自由的理念 idea of, 24-27, 56, 74-76, 213, 323-328, 331, 332, 340, 342, 370
- 自由的幻觉 illusion of, 15, 16, 84, 111, 339, 375
- 自由作为对出于经验性的必然的独立 as independence of empirical necessitation, 导言 194,

- 364-378ff, 394肯定层面的自由  
和否定层面的自由 positive  
and negative aspects of, 71,  
193, 364, 367, 368, 393, 455
- 自由的作为公设的假定和自由的  
演绎 postulation and deduc-  
tion of, 455
- 从实践的观点来看的自由 from  
practical point of view, 导言  
1, 导言 4-5, 301, 324-327, 347-  
348, 370-371, 375-378
- 心理学的自由概念 psychologi-  
cal concept of, 24, 36, 37-38, 70
- 自由的实在性(现实性) reality  
(actuality) of, 导言 1, 327, 348,  
363, 370, 374-377
- 自由和交互论 and Reciprocity  
Thesis, 322-328, 330-333
- 自由的调节性的功能 regulative  
function of, 26, 56, 213, 376, 390  
又见自律 autonomy; 贝克, 刘易  
斯·怀特 Beck, Lewis White;  
相容论 compatibilism; 《判断力  
批判》 *Critique of Judgment*;  
《纯粹理性批判》 *Critique of  
Pure Reason*; 理性的事实 fact  
of reason; 非相容论 incomp-  
atibilism; 米尔勃特, 拉尔夫  
Meerbote, Ralf; 实践的自由  
practical freedom; 先验的自由  
transcendental freedom 先  
验自由的理念 transcendental  
idea of freedom,
- 自由意志 free will (arbitrium  
liberum), 91, 135-136, 332
- 自由的意志和动物的意志 and  
animal will (arbitrium  
brutum), 69-71, 78-79, 91, 177,  
192, 197
- 自重 self-regard, 180
- 自治 autocracy, 244, 374, 455
- 罪恶 vice, 233, 238, 252



# 译后记

康德是很重要的。

本书的作者亨利·阿利森是当代英语世界屈指可数的一流康德专家。1983年，他著成《Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense》(康德的先验观念论：一种阐释和辩护)，已逝著名康德学者刘易斯·怀特·贝克评价该书是迄今为止英语世界中研讨康德第一批判及其理论哲学最全面、最深刻的著作。7年后，即1990年，他发表《Kant's Theory of Freedom》(康德的自由理论)，再得好评如潮。之后他出版了他关于康德的理论哲学和实践哲学的论文集《Idealism and Freedom》(观念论和自由)。又10年，也就是今年3月，他的第三本研究康德的系统专著《Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment》(康德的鉴赏理论：审美判断力批判读解)面世，康德学人期待已久矣！

但愿我们能从本书中体会学习阿利森博士的精湛功力和扎实学风，然后在此基础上增进我们对康德哲学的了解。

本书毫无疑问值得反复研读。研究康德和德国古典哲学的专业人士自然会体会其中妙处，无需多说。一般的读者，例如虽念哲学专业但并不以哲学为业，或者只是对(真正的)哲学感兴趣的人士，若不懈地关心自己的内心世界，徘徊彷徨，不知何以为家，可是又对社会上纷乱的思潮一片迷惘，或者就是

直接的对自由问题或道德问题有所关注，那么也不妨进去读一读，哪怕是事先没有看过康德的原著。客观地说，这种逻辑严密的书让人感到枯燥，而读了半天仍不知所云，不免也令人心情暴躁。我竭尽全力，希望不要是因为我翻译的问题而使读者产生这种坏情绪，虽然不断努力的结果很难让自己很满意。而除此之外，我没有任何如何让人在读此书始终保持心情轻松愉快的建议。但人是不需要整天整天地心情轻松愉快的，所以在你不愉快以至悲伤、以至产生了过去经常找借口逃避而蒙混过关的、对某些习以为常且根深蒂固的观念的怀疑的时候，读读真正的哲学书，尤其是这样一本书吧！你或许会发现人的理性往往比挥洒放纵以至宣泄的感情更有力量，更让人觉得惊奇。幸运的话，我们还可能会发现，在这些逻辑推理的背后，潜藏着人生世间的壮阔风景。有勇气企图对自己的一切用逻辑（取古义logos）来规范和评判的人，或会洞见到其中的惊险和动人。

本书的译成，首先要感谢邓晓芒先生和曾晓平先生。译这样的一流著作，我实在是战战兢兢、如履薄冰。我几乎在任何简单的问题上都需要援助。幸运的是，我总是可以遇到这样的救助。曾晓平先生帮助我解决了许许多多细节的和基本的问题。我经常打电话给他，接连不断地打给他，我几乎都快厌烦自己的无知和愚蠢了，而他却总是为我作出详尽可靠的解答。没有他的指点，我想我将寸步难行。

邓晓芒先生在研究著译工作非常繁忙的情况下，仍抽出宝贵的时间为我校改译稿。他的认真和严格让我汗颜，以至于每次想到要交稿给他我都会觉得紧张。当我拿到他校后的第一章时，几乎都哭了出来：修改和更正密密麻麻，每一句话都被订正过。我仔细看后，获益良多。后来他又校阅了部分章节，并

为中译本作序。

我必须对邓晓芒先生表达我深深的感激，这感激从四面八方而来。我知道在这样的译著末尾尚不是真正答谢的地方，可我想说的是：他的思想、来自沉痛的人生经验和不妥协的哲学反思，一直慰藉着、时时震动着如我一般的青年的心。当我在生活的歧路前茫然不决、顾影自怜时，是他那独特而却具有毁灭性的思想打动了，打倒了我，在一定意义上也打造了我。我深信，遇到这样的老师，是我人生的转折点和幸运之所在。

当然，译文最后由我定稿，所以其中出现的一切错误不当之处，责任也都在我。

我还要感谢以下人士。

周玉萍女士为我引介了译书的机会，不时关心翻译工作的进展，还无偿帮我打印译稿，我对她深表感谢；夏可君博士引荐我为译者，又校阅了导言部分的译文初稿，对我鼓励很多、鼓舞很大，他的善意和提携我铭记在心；罗春明先生在电脑方面给我以无私的帮助；黄星碗小姐在本书译事的前段过程中给予我生活上很重要的关心和支持；马宇宙先生慷慨提供电脑让我大大加快工作进度；尤其是李娜小姐，她的支持、理解和耐心让我深为感激。王晓红、王双红两位为我承担了艰难的打字任务。汪洪波先生在我最后的校对过程中牺牲自己，为我提供了生活上的种种方便，我对此深表感谢。

然而，这一切的一切都发轫于辽宁教育出版社慧眼识珠，选中这么一本难得的好书推荐给中国学术界，我对他们表示敬意。我还要衷心感谢他们对我这个尚未出茅庐的青年的信任，给了我翻译此书的机会。

本书译稿我前后校阅不下四次，但每次校过，总有错误不当之处，成书后怕也不能幸免。还有一些词的译法也尚待斟酌。

我自己知道的，就有：

如 reasonable 和 rationality 未加区分；如 will 做动词一般译为“想要”，我却译成“意愿”或“愿意”，而“意愿”在中文里一般不作动词，这实在是一个缺点，但已来不及做更好的改动；如 authenticate 译成了“验真”，更是生造，只是想把它同 prove, establish 等相区别；如 relevantly similar 译成“相应类似的”，实际上英文意思指的是事关道德的相似情况，所以也是译得不太妥；如 obligatory 译成“职责所要求的”，“职责所必需的”“职责所规定的”，“强制的”，未予统一，而实际上，所有 obligation 都是 compulsion（强迫），后者当是来自可抗的因素，人被推着，必须服从它，也就等于是 necessitation（出之必然），obligation 可以是出自他人选择（任意）的道德上的必然，也可以是出自自己选择（任意）的道德上的必然；如 disposition (Gesinnung) 译成“意向”，inclination (Neigung) 译成“爱好”，在意义上都有差距，但我暂也没有改进的办法；最后如 law 译成了“律”、“法则”、“规律”，也未尽统一；等等。

凡此种种，还请读者不吝指正。

陈虎平

2001年6月