

论康德哲学中的过度决定问题

韩林合

摘要 康德认为，人的行动一方面是特定的自然原因的结果，另一方面又是一种独特的理知原因的结果。在此，自然原因与理知原因分别对应着作为显象的人与作为物本身的人（主体本身或我本身）。一些解释者认为，康德的这种观点会让其陷入“过度决定”困境。这种批评是不可接受的，因为在康德这里，理知原因、自然原因和人的行动构成了一个因果链条：理知原因首先引起（因致）作为一种自然原因的意志决定和意志行为；意志决定和意志行为接着引起（因致）人的行动。

关键词 自然原因 理知原因 先验自由 实践自由 过度决定

作者韩林合，北京大学哲学系暨外国哲学研究所教授（北京 100871）。

中图分类号 B5

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2020)08-0037-09

康德认为，人的行动一方面是特定的自然原因（Naturursache）的结果，另一方面又是一种独特的理知原因（intelligible Ursache）的结果。在此，自然原因与理知原因分别对应着作为显象的人与作为物本身的人（主体本身或我本身）。一些解释者依据当代心灵哲学中的相关讨论，认为康德的这种观点会让其陷入所谓“过度决定”困境。那么，康德果真会陷入这样的困境吗？为了回答这个问题，我们需要先行梳理一下康德有关自然原因与理知原因之区别与联系的观点。

一、自然因致性与先验自由

按照康德的理解，世界或自然作为诸显象或经验对象的总体，是一个由诸多无穷无尽的因果链条构成的整体。其中每个事物均既以其他事物为原因，又引起或因致了（verursachen; cause）其他事物。普泛所谓原因，是指发生的事情的条件（或者说事物存在的根据）。^①如果这样的原因即发生的事情的条件本身仍然是有条件的，那么它们就构成所谓自然原因。一个原因之引起或因致某个结果的性质叫做该原因的“因致性”或“原因性”（Kausalität）。康德也常常将一个原因之实施或发挥其因致性这个事件称作其“因致性”。因此，因致性概念蕴含了原因和结果之间的关系即因果关系。与许多哲学家一样，康德也认为原因与结果之间的关系是一种必然的决定关系（反言之，结果和原因之间的关系是一种必然的被决定关系或必然的依赖关系）。因此，他将自然原因的有条件的因致性（die bedingte Causalität）——简言之，“自然因致性”（Naturkausalität）或“经验因致性”（die empirische Kausalität）或“感知因致性”（die sensible

^① 参见 *Kritik der reinen Vernunft, Kant's gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Bde. 1-16), der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Bde. 17-22), der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin und/oder der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Bde. 23-25 und 27-29), und der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (Bd. 26), Berlin: Reimer, jetzt: de Gruyter, 1900ff. ([AA]), Bde. 3-4, B 445-446/A 417-418; AA 1: 394; AA 11: 36。

Kausalität)——称作“自然必然性”(Naturnothwendigkeit)。世界或自然中的诸原因和诸结果之间的这种必然联系进而诸原因的因致性最终源自普遍必然的自然法则,因此,自然必然性便意味着发生的事情(即时间中的诸事件)根据有关因致性的自然法则而来的全部必然性——所有发生的事情均根据自然法则而毫无例外地(或者说无条件地,在任何条件或情况下,或在任何相关的可能世界中)被其诸原因的序列或诸条件的序列完全地决定了(也即,在这样的原因或条件序列之下,它们不可能不发生)。康德又将自然必然性称作“自然机制”(Naturmechanismus, Mechanismus der Natur)。^①

作为世界或自然中的事物之一,即作为感性存在物,人以及发生于其上的自然事件也必然处于无穷无尽的因果链条之中。特别说来,人之行动作为显象,根据恒常的自然法则而完全处于与其他显象的关联之中,并且可以从作为其条件进而原因的这些其他显象之中得出,因此,它们与其他显象一起构成了唯一的自然秩序中的成员。作为自然秩序或因果链条中的一环,人以及发生于其上的自然事件(特别是其行动)构成了感知原因,进而其因致性构成了感知因致性或经验因致性。

作为显象总体的世界或自然中的诸原因的因致性的根据在于普遍必然的自然法则:根据自然法则,世界或自然中的任何一个事件必然是作为结果而跟着一个作为原因的在前的事件发生的。这样的因致性是有条件的因致性。那么,在这种仅仅根据自然法则的因致性或有条件的因致性之外,还有没有其他种类的因致性——依据完全不同种类法则的因致性或无条件的因致性(die unbedingte Causalität)?或者说,除了有原因的原因之外,还有没有无原因的原因?康德断言,为了解释世界中诸事件的最终来源,我们必须假定存在着这样一种独特的因致性进而这样一种独特的原因。因为,如果仅仅存在着有条件的因致性,即根据自然法则的因致性,那么世界中的诸事件便不会拥有“先行充分地确定好了的原因”(hinreichend a priori bestimmte Ursache)^②,而如果没有这样的原因,世界中的任何事件均不会发生。根据相关语境,所谓“先行充分地确定好了的原因”,就是指世界中诸事件的终极原因,即第一因或第一推动者,或绝对的无条件者。康德将这种无条件的因致性称作“自由”。^③但是,他也常常将这种无条件的因致性称作“经由自由的因致性”或“出自自由的因致性”,而将自由本身看作这种无条件的因致性所属的一种能力。^④

此处所涉及的自由是所谓“先验自由”(die transzendente Freiheit)或“宇宙论意义上的自由”(Freiheit, im kosmologischen Verstande)。先验自由根本说来是这样一种能力,它可以全自动地或自发地(ganz von selbst)或绝对地(schlechthin)(即无条件地进而无原因地)行动起来(即不需要也无法事先得到另外一个原因,后者再次根据有关因果联系的自然法则决定它行动起来),并进而自动地(或自发地)或绝对地肇始(anfangen)世界中诸显象的按照自然法则延伸的序列,或者说诸时间中的序列(也即,其肇始世界中诸显象的按照自然法则延伸的序列的活动或性质——其因致性——并非根据自然法则再次隶属于另外一个原因,而正是这个原因从时间上说决定了它)。因此,先验自由是一种“绝对的自发性”(eine absolute Spontaneität)。作为这样一种绝对的自发性,先验自由涉及作为显象总体的整个世界的来源。如果没有先验自由,那么在自然的运行中诸显象的序列在诸原因的一边决不可能是完全的。^⑤

康德断言,先验自由只能是独立的、本源性的且创造性的理性——它构成了人之理性的原型——所拥有的一种能力。^⑥

① 参见 *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5: 97; GMS, AA 4: 458。

② *Kritik der reinen Vernunft*, B 474/A 446。

③ 参见 *Kritik der reinen Vernunft*, B 445-446/A 417-418。

④ 参见 *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5: 105。

⑤ 参见 *Kritik der reinen Vernunft*, B 472-479/A 444-451, B 561/A 533, B 712-713/A 684-685, B 829-832/A 801-804。

⑥ 参见 *Kritik der reinen Vernunft*, B 700-701/A 672-673。

二、理知因致性与实践自由

我们知道，按照康德的理解，自然中的任何事物作为显象均有其作为其根据的物本身，均由其物本身决定了。物本身刺激作为感性存在物的人的感性（感觉能力），让人产生了处于时间和空间关系之中的感性直观表象或显象。人的知性借助于范畴特别是原因（和结果）概念将相关的直观表象统一在一起，形成特定的经验对象或认识对象。不过，诸物本身并不处于时间和空间之中，进而也不能经由范畴加以处理。特别说来，诸物本身不处于因果关系之中。（根据康德的观点，假定没有拥有感性直观能力的有理性的动物，比如人，那么就不会有感性直观表象或显象，进而也不会有显象与物本身的区分。在此情况下，所有事物均应当保持其物本身之状态。）

但是，人除了拥有感性和知性以外，还拥有理性。作为有理性的动物，人之物本身（作为一种独特的先验对象的先验主体，真正的自我）除了拥有其他物本身均拥有的让自己对作为感性存在物的人显现出来的性质以外，他还拥有一种非常独特的性质，即其理性（更准确地说，理性法则）作为原因——理性原因（*Vernunftursache*）或理知原因——而拥有一种独特的因致性，即所谓理知因致性（*die intelligible Kausalität*）。进而，人之物本身在这种意义上也可以说是一种理知原因，拥有一种理知因致性。^①理知因致性不是显象或任何经验，尽管其结果特别是人之行动在显象或经验中被遇到了。因此，理知因致性也是一种无条件的因致性或绝对的自发性，是一种真正意义上的自由，即所谓实践自由（*die praktische Freiheit*）：理性（或理性法则）进而拥有理性的人（作为物本身）能够不受制于（即独立于）任何感性条件（特别是感性冲动）的影响，以及来自显象的任何决定，而自动地肇始其在感性世界中的诸结果（特别是人之随意的行动），与此同时，并非有什么行动在它本身之内开始了，因为理性及其行动根本不处于时间之中。

先验自由是相对于所有自然事件的所有序列或者说整个世界的来源而言的，因而构成了从时间上说的绝对的第一开端（*ein schlechthin erster Anfang der Zeit nach*）；与此形成鲜明对照的是，实践自由则是相对于世界进程中的特定的自然事件的序列而言的，因而只是构成了从因致性上说的绝对的第一开端（*ein schlechthin erster Anfang der Kausalität nach*）。关于这两种不同意义上的第一开端，康德写道：

在此人们不要受到下面这种误解的阻碍：既然在世界之内一个前后相继的序列只能有一个相对的第一开端，因为在世界中总是有一个事物状态先行发生了，那么或许在世界进程中任何绝对的第一开端便是不可能的了。因为，我们在此谈论的并不是从时间上说的绝对的第一开端，而是从因致性上说的绝对的第一开端。如果我现在（比如）完全自由地，在没有受到自然原因的绝对地决定性的影响的情况下从我的椅子上站起来，那么在这个事件中——连同其延续到无穷的自然后果——一个新的序列便绝对地开始了，尽管从时间上说这个事件仅仅是一个先行进行着的序列的继续。因为这种决心和行为根本没有处于单纯的自然结果的序列之中，并非是该序列的一种单纯的延续，相反，联系着其发生来说，其上的决定性的自然原因完全终止了。其发生尽管是跟着那些自然原因而来的，但是并非是从它们那里产生的。因此，尽管并非是从时间上说，但的确从因致性上说，这种决心和行为的发生必须被称为诸显象序列的一种绝对的第一开端。^②

显然，实践自由预设了先验自由，即如果没有先验自由，那么实践自由也将是不可能的了。康德写道：

有关自由的实践概念是建立在有关自由的这种先验理念基础之上的，先验自由构成了实践自由中诸困难的真正的因素，而这些困难一直围绕着有关实践自由的可能性的问题。实践意义上的自由就是意愿对于来自

^① 康德将作为原因的（人之）物本身称为“本体原因”（*causa noumenon*）或者“原因本身”（*Ursache an sich selbst*），将作为原因的（人之）显象或现象称为“现象原因”（*causa phaenomenon*）。（参见 *Kritik der reinen Vernunft*, B 572-575/A 544-547, B 584/A 556; *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5: 48-50, 55-56）

^② *Kritik der reinen Vernunft*, B 478/A 450. 进一步参见: *Kritik der reinen Vernunft*, B 476/A 448, B 560-586/A 532-558, B 712-713/A 684-685, B 828-832/A 800-804; *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5: 48-50, 96-97; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 4: 446-448.

感性冲动的强制性的独立性。因为，就意愿来说，如果它**病理学上**（经由感性动因）受到了影响，那么它便是**感性的**；如果**病理学上**它可以被必然化（*wenn sie pathologisch necessitiert werden kann*），那么它被叫做**兽性的**（*brutum*）。人的意愿虽然是感性的意愿（*arbitrium sensitivum*），但并不是兽性的意愿，而是自由的（*liberum*）意愿，因为感性并没有使得其行动成为必然的，相反，一种独立于来自感性冲动的强制而自动地决定自身的能力寓于人之内（*sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen*）。

显而易见，如果在感性世界中一切因致性均都仅仅是自然，那么每个事件都将在时间中由另一个事件按照必然的法则而被决定了，进而，既然诸显象在其决定了意愿范围内必然使得每个作为其自然的后果的行动成为必然的，那么取消了先验自由便同时去除了切实践自由。因为，实践自由预设了下面这点：尽管某事没有发生，但是它**应当**发生了，而且其在显象中的原因并非是如此地决定性的，以致在我们的意愿之中不存在这样一种因致性了，它独立于那些自然原因甚至于抗拒着其强力和影响地引起了某种东西，那种在时间秩序中根据经验法则而被决定的东西，因此它**完全自动地**肇始了一个事件序列。^①

人作为显象而拥有的经验因致性最终说来源自人的理知因致性。关于这点，康德写道：

难道情况也必然是这样的吗：如果诸结果是显象，那么它们的原因的因致性——它（即该原因）本身也是显象——必然仅仅是经验性的？相反，如下事情难道不是可能的吗：尽管对于显象中的每个结果我们的确都要求一种根据有关经验的因致性的法则而来的与其原因的联系，但是这种经验的因致性本身毕竟可以是一种非经验的、可理知的因致性的结果，而与此同时这点一点儿也没有中断其与诸自然原因的关联？也即，这种经验的因致性难道不可以是这样一种原因的一种本源性的（联系着诸显象来说）行动的结果吗？——它在这样的范围内因此不是显象，相反，根据这种能力，它是可理知的，尽管除此而外〔从另一个方面看〕它〔或者说：其显象或其经验的方面〕作为自然链条中的一个环节而必须被完全地算作属于感性世界的？^②

任何事项作为原因都必定预设了一条有关其因致性的规则进而法则，正是根据这样的规则或法则，某些事项作为结果必然地跟着该事项发生了。如果没有这样的规则或法则，它们根本就不会是原因了。康德将一个原因的因致性的规则或法则称作其品格（*Charakter*）。人是感性世界的诸显象之一，在这样的范围内，他是这样的自然原因之一种，其因致性必定隶属于特定的经验法则或自然法则（包括普遍必然的知性法则和相关的偶然的经验法则）。据此，作为这样一种自然原因，他必定拥有一种经验品格（正如所有其他自然物一样）。经由这样的品格，发生于人身上的自然事件（包括其行动）作为显象必然完全地处于与其他显象的关联之中，并且可以从这些作为其条件的其他显象之中得出，因此，它们与这些其他显象一起构成了唯一的自然秩序（*die Ordnung der Natur, die Naturordnung*）的成员。另一方面，作为有理性的动物，人——更准确地说人之物本身（人本身）——又构成了一种理知原因，进而拥有一种理知因致性。该因致性也必须遵循一种特别的普遍必然的法则，即理性法则（进而实践法则或道德法则）。人所遵循的普遍必然的理性法则进而其所选择的行动准则构成了人之理知品格。人之理知品格不隶属于任何感性的条件，根本就不是显象。经由该品格，人构成了作为显象的人的行动的原因，并且成为一种与自然秩序完全不同的秩序即自由秩序或理知秩序（*die intelligibele Ordnung*）的成员。^③

人之所以能够充当理知原因，是因为人有理性，而理性构成了人之随意的行动以及其他相关显象的最终原因。因此，康德常常联系着理性谈论经验品格和理知品格：

假定下面的事情是可能的：理性实际上对诸显象拥有因致性。那么，尽管它还是理性，但是它却必然展现出一种经验品格，因为每个原因均预设了这样一条规则，根据它某些显象作为结果跟着发生了，而且每条规则均要求诸结果的某种齐一性，正是这种齐一性为作为一种能力的原因的概念提供了基础。在该概念必须

① *Kritik der reinen Vernunft*, B 561-562/A 533-534. 进一步参见：*Kritik der reinen Vernunft*, B 829-832/A 801-804; *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5: 96-97。

② *Kritik der reinen Vernunft*, B 572/A 544。

③ 参见 *Kritik der reinen Vernunft*, B 566-586/A 538-558; *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5: 42-50。

从单纯的显象中得到阐明范围内，我们可以将其称为该能力〔即该原因或理性〕的经验品格。该品格是恒常性的，而诸结果则依据伴随的并且部分说来限制性的条件而以可变的形态显现出来。

任何行动，在不考虑其与其他显象所处的那种时间关系的情况下，均是纯粹理性的理知品格的直接的结果。因此，纯粹理性是自由地行动起来的，而并没有在自然原因的链条中被外部的或内部的但是从时间上说先行发生了的根据从动力学上说予以决定。^①

因此，所谓纯粹理性的经验品格，就是指从单纯的显象中得到阐明的理性原因概念，即预设了经验中的规则性联系和结果的齐一性的原因概念，而纯粹理性的理知品格则是指纯粹的理性法则。^②

康德又将理性的经验品格称作理性的“感觉模式”（*Sinnesart*），而将理性的理知品格称作理性的“思维模式”（*Denkungsart*）。^③

人之经验品格就是人作为显象的品格（或者说，人在显象中的品格）；而人之理知品格则是人作为物本身的品格（或者说，人在本体界中的品格）。^④因此，理知品格可以说构成了经验品格的先验的原因或根据，而经验品格则在显象中展现了理知品格。也就是说，经验品格在理知品格那里被决定了——有什么样的理知品格，便有什么样的经验品格；一种不同的理知品格会给出一种不同的经验品格。^⑤那么，一个人的理知品格究竟是如何形成的？康德认为，一个人的理知品格是自愿选择的结果，完全是他为自己所造成的（*sich selbst verschafft*）。在《实践理性批判》中，他写道：“一个有理性的存在物现在可以针对他所做出的每个违反法则的行动均正当地说，‘我本来是可以不做出这个行动的’，尽管作为显象它在已经发生的事项中被充分地决定了，而且在这样的范围内是不可避免地具有必然性的。因为，它连同决定了它的所有已经发生的事项均属于这样的品格〔即理知品格〕的唯一的现象，它是他为自己所造成的，而且，根据它，他将那些显象的因致性，归咎于作为一种独立于一切感性的原因的他自身。”“存在着这样的情形，在其中一些人从孩童时起便早早地表现出了坏人的属性（甚至于在这样一种教育之下，它与他们自己的教育一起对其他人来说是十分有益的），并且在进入成年的过程中持续地变得更坏，以致我们将他们看成生就的坏人，将他们看成完全不可变好的（就思维模式来说）。尽管如此，我们同样会因为他们的作为和无为而收拾他们，同样会训斥他们并将他们的不当行为看作罪责。甚至于他们自己（这些孩子）都觉得这种指责是完全正当的，以至于不管归之于他们的心灵的毫无希望的自然特征，他们像所有其他人一样好像是仍然要负起责任的。但是，如果我们不做出下面的预设，那么这样的事情是不会发生的：源自一个人的意愿的一切（每个故意做出的行动毫无疑问均属此列），均拥有一种作为其根据的自由的因致性，该因致性从人们少年时代起便在其显象（行动）之中表达了其品格〔即理知品格〕。这些显象（行动）则由于行为的齐一性而让人看出了这样一种自然的关联，它并没有使得意志的恶劣的属性成为必然的，相反，它是那些自愿采用的、败坏的、不可改变的原则〔即相应的行动准则进而理知品格〕的后果（*die Folge der freiwillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätze*），而这些原则使得意志变得更应受到指责和受到惩罚。”^⑥

三、理性之自由、意愿之自由与行动之自由：人类行动的结构

理知因致性或理性的因致性在显象中的结果主要表现为人之随意的行动——人之受意志支配的行动。这样的行动的基本结构是这样的：理性作为原因以独立于任何感性条件（特别是感性冲动）的方式直接地决定了意志，因致意志决定和意志行动；意志决定和意志行动进而因致相应的身体运动；最后，通过这样

① *Kritik der reinen Vernunft*, B 576-577/A 548-549, B 581/A 553.

② 参见 *Kritik der reinen Vernunft*, B 583/A 555; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 4: 454.

③ 参见 *Kritik der reinen Vernunft*, B 579-580/A 551-552.

④ 参见 *Kritik der reinen Vernunft*, B 566-567/A 538-539.

⑤ 参见 *Kritik der reinen Vernunft*, B 568-569/A 540-541, B 573/A 545, B 579-580/A 551-552, B 581/A 553, B 584-585/A 556-557.

⑥ *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5: 98, 99-100.

的身体运动, 相应行动主体的相关目的或意图得到满足或实现。

意志是指人的高级欲求能力(单纯的动物只有低级欲求能力), 即按照概念(或者自然概念, 或者自由概念)运作或起作用的自然原因。所谓一个自然原因按照概念运作或起作用, 就是指该自然原因经由概念而被决定去发挥或实际地实施其因致性, 即该概念为该自然原因的因致性提供了规则进而法则。因此, 意志也可以说就是按照有关法则的表象即按照原理行动的能力。^①

决定了意志的因致性的概念或相应的法则如果是先天的, 那么它们来自理性。因此, 意志就是一个人决定自己根据理性法则、以独立于其自然本能的方式而行动起来的能力, 或者说, 一个人决定自己作为有理性的存在物或理智物而行动起来的能力。^② 作为意志的直接的决定根据的理性即所谓实践理性。在此所谈论的是狭义上的意志。康德常常将这样的意志特别地称作“意愿”(Willkür)。他也常常将决定了意愿的实践理性本身称作意志——所谓“纯粹意志”。后一种意义上的意志就是作为立法能力的意志, 而狭义上的意志即意愿则是作为执行能力或选择能力的意志。^③

显然, 决定了意志的因致性的概念就是通常说的目的。康德这样定义目的: “就有关一个对象的概念来说, 如果它同时包含着该对象的现实性的根据, 那么它叫做目的。”^④ 因此, 意志就是按照目的而行动的能力。^⑤

由于意志(在此指狭义上的意志, 即意愿)的因致性的决定根据在于理性, 而理性的因致性就是自由, 进而理性本身是自由的, 因此意志的因致性也是自由, 进而意志本身也是自由的。不过, 与理性的因致性之为无条件的因致性或绝对的自发性不同, 意志的因致性不是无条件的, 而是有条件的。意志虽然受到了感性条件的影响, 但是可以不被感性条件所决定, 因而能够以独立于感性条件而遵循理性条件的方式而行动; 理性则不可能受到感性条件的影响, 更不可能被感性条件所决定, 因此必然始终独立于感性条件, 而能自动地(按照自己所确立的条件即理性法则)行动起来, 决定意志, 进而因致行动。正是在这样的意义上, 人的意志或意愿虽然是感性的(sensitivum), 但不是兽性的(brutum), 而是自由的(libenum)。^⑥

由于人的理性是自由的, 而且人的意志也是自由的, 所以人的随意的行动(受其意志或意愿支配的行动)也是自由的。正因如此, 人应该为其行动进而为其行动所导致的进一步的后果负责。

从前文我们看到, 依照康德的观点, 人作为感性存在物而属于显象领域或感性世界(感性事项的领域); 但是, 人作为理性存在物进而作为物本身又属于本体界或知性世界(超感性事项的领域)。感性世界又称感知世界, 知性世界又称理知世界或理智世界或理智物的世界。感性世界的秩序是由时空关系进而因果关系构成的自然必然性的秩序(简言之, 自然秩序); 而知性世界的秩序则是非时空非因果的理知秩序或自由秩序。感性世界的自然必然性的秩序是由感性世界的法则即自然法则所决定的; 而知性世界的自由秩序是由知性世界的法则所决定的。进而, 感性世界的法则是由知性所确立的; 而知性世界的法则则是由理性所确立的。总而言之, 作为有理性的动物, 人既属于感性世界, 又属于知性世界, 进而既从属于自然秩序, 又从属于自由秩序。^⑦

两种世界进而两种秩序并不是互不相关的, 而是密切地关联在一起的: 虽然感性世界中的事项影响不

① 参见 *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5: 9; *Kritik der Urteilskraft*, AA 5: 172, 177 Anm.; *Kritik der Urteilskraft*, Erste Fassung der Einleitung, AA 20: 230 Anm.; *Metaphysik der Sitten*, AA 6: 210-212, 356-357; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 4: 459; AA 23: 41。

② 参见 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 4: 459。

③ 参见 *Metaphysik der Sitten*, AA 6: 213; Allison, H., *Kant's Conception of Freedom. A Developmental and Critical Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020, pp. 451-452。

④ *Kritik der Urteilskraft*, AA 5: 180-181。

⑤ 参见 *Kritik der Urteilskraft*, AA 5: 220, 369-370; *Kritik der Urteilskraft*, Erste Fassung der Einleitung, AA 20: 215-216。

⑥ 参见 *Kritik der reinen Vernunft*, B 561-562/A 533-534, B 829-830/A 801-802; *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5: 24-25; *Metaphysik der Sitten*, AA 6: 213-214。

⑦ 参见 *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5: 42-50; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 4: 450-463。

了进而不能决定知性世界中的事项^①，但是知性世界中的事项可以影响甚至决定感性世界中的事项。首先，总体说来，感性世界中的事项不过是知性世界中的事项之显现的结果，因此，知性世界包含着感性世界的根据，进而也包含着感性世界的法则的根据。其次，知性世界中的理性进而人本身根据理性法则而因致了属于感性世界的人之行动。假定感性世界中所有人的行动总是符合知性世界的法则（即理性法则）特别是道德法则，那么，此时感性世界便成为拥有知性世界的形式的感性世界。此种感性世界便是康德所说的“目的王国”或“道德世界”，而其对立物就是其所说的“自然王国”。单纯的感性世界（或单纯的自然王国）构成感性自然，而知性世界则构成超感性自然。由于人们期待感性自然最后拥有超感性自然的形式，所以前者又称“摹本自然”（*natura ectypa*），后者又称“模本自然”（*natura archetypa*）。^②

四、康德哲学中的因果过度决定问题

上面我们看到，按照康德的理解，知性世界中的事项可以因果地影响甚至决定感性世界中的事项（尽管反之则不然）。这点集中表达于人类的行动结构之中：理性作为知性世界中的重要成分，以独立于任何感性条件（特别是感性冲动）的方式，直接地从因果关系上决定了意志，因致意志决定和意志行动；意志决定和意志行动进而因致相应的身体运动；最后，通过这样的身体运动，相应的行动主体的相关目的或意图得到了满足或实现。在当代哲学的语境中，康德的这种观点很容易让人产生如下疑问：它是否会面临某种形式的过度决定困境？

在此，我们需要回顾一下，当代哲学特别是心灵哲学中所讨论的过度决定情形是如何出现的。在当代讨论中，人们均假定了实体一元论，即认为世界中的所有实体最终说来均是由物质粒子构成的。不过，当由物质粒子所构成的整体足够复杂时，相关的整体便会拥有一些无法通过制约着物质粒子的物理学规律充分地解释的性质，其中最重要的便是心灵性质。这样的观点被称为非还原的物理主义。有些哲学家不同意这种观点，在他们看来，复杂的物质粒子结构所具有的任何性质，最后均可通过制约着物质粒子的物理学规律充分地加以解释，甚至所谓的非物理性质不过就是物理性质。这样的观点被称为还原的物理主义。按照非还原的物理主义，非物理性质不同于甚至不能还原为物理性质，两种性质之间只是处于实现、伴生或奠基关系之中。这样，假定非物理性质在此还拥有独立的因果效力，那么便出现了所谓过度决定情形：非物理性质与作为其基础的物理性质的例示，似乎均决定进而因致了同一个物理性质或非物理性质的例示。不过，由于非还原的物理主义者均承认非物理性质依赖于物理性质（无论他们如何理解实现、伴生和奠基关系），非物理性质的因果效力似乎应当完全得自于相应的物理性质的因果效力。这样，由于因果效力是个体化一个事项的关键要素，进而也是保证一个事项的存在论地位的核心要素，因此，非物理性质的存在论地位便受到了威胁。^③

① 康德否认感性世界中的自然事项能够因果地影响或决定知性世界中的超自然的事项，但是他有时却声称自然事项会为自由的因致性或理性的因致性设置障碍或者给其带来某种促进，比如在《纯粹理性批判》中他写道：“我们将理性看作这样一种原因，它能够而且应当在不顾及上面提到的所有那些经验条件的情况下就已经以不同的方式决定了人的举动。而且，在此我们并不是仅仅像看待神助性原因（*Konkurrenz*）那样看待理性的因致性的，而是就其本身来说就将其看作完全的，即使感性动力根本不是支持它的，相反，根本就是反对它的。我们将该行动【一个人的撒谎举动】归因于他的理智品格：在其撒谎的这一刻，他是完全有过错的；因此，不管该行动拥有什么样的经验条件，理性都是完全自由的，而他的行动全部要归因于它的不作为。”（*Kritik der reinen Vernunft*, B 583/A 555）这样，康德似乎陷入了自相矛盾的境地。不过，康德不认为自己会面临这样的处境。他提醒读者注意这点：当他说自然事项会为自由的因致性或理性的因致性设置障碍或者给其带来某种促进时，真正说来他想说的是：自然事项会阻碍或促进自由的因致性或理性的因致性在感性世界中的结果即相应的行动。在《判断力批判》中他写道：“人们声称在自然因致性与经由自由而来的因致性这个整体性区分之中包含着各种各样的矛盾，其中之一是当人们对它做出如下指责时所给出的那个矛盾：当我谈到自然为根据自由法则（道德法则）的因致性所设置的障碍或者自然给其带来的促进时，我毕竟还是承认了自然对这种因致性产生了某种影响。不过，只要人们愿意理解我所说的话，那么避免这种误解是很容易的。这种阻力或促进并非存在于自然与自由之间，而是存在于作为现象的自然与自由之在感觉世界中作为现象的诸结果之间。而且，甚至自由的因致性（纯粹的且实践的理性的因致性）也是某种隶属于自然的自然原因（被看作人进而被看作现象的主体）的因致性。我们在自由之下所想到那种可理知者（*das Intelligible*）以一种除此之外不可说明的方式（正如在构成了自然的超感性的基质的那种可理知者的情况下一样）包含着这种自然原因的因致性的决定的根据。”（*Kritik der Urteilkraft*, AA 5: 195 Anm.）

② 参见 *Kritik der reinen Vernunft*, B 836/A 808; *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5: 43-44; *Kritik der Urteilkraft*, AA 5: 175-176, 195-196; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 4: 462-463。

③ 参见韩林合：《分析的形而上学》，北京：商务印书馆，2013年，第7章。

从前文我们看到,按照康德的理解,一方面,现象界中的任何显象或自然事件(包括人的意愿决定和人之行动)均处于无穷无尽的因果关联之中,任何自然事件均是其他自然事件的结果,同时又是另外的自然事件的原因。另一方面,一般说来,物本身(或者说超感性事项或超自然事项)刺激人的感性,让人产生直观表象或显象。在这种意义上,物本身为直观表象或显象提供了根据或原因。人作为物本身(先验主体,真正的自我),必定也构成了人有关其自身的直观表象或显象(作为显象的人,经验主体)的根据或原因——理知根据或理知原因。而且,作为物本身(或者说超感性事项或超自然事项),人——进一步说来,人之理性——在另外一种意义上也构成了理知根据或理知原因,进而拥有一种非常独特的理知因致性,即能够自动地因致显象中的一个结果即一个自然事件(特别说来,一个行动),进而肇始一个显象序列或自然事件的序列。但是,我们看到,在自然序列中,作为结果的自然事件(特别是人之行动)本来已经由作为其原因的诸自然事件充分地决定了,由此便似乎出现了过度决定情形:理性原因和相应的自然原因(特别说来,意愿的决定和行动)似乎均因致了同一个结果(特别说来,一个特定的行动)。这样,其中之一似乎必定是不必要的。

那么,在此所出现的是不是当代心灵哲学讨论中所说的那种可允许的过度决定现象?在可允许的过度决定情形中,诸相关的候选原因或决定者彼此是互相独立的,没有依赖关系。但是在此相关的自然事件是依赖于理性原因的,或者说是由后者决定的。因此,在此出现的并不是当代心灵哲学讨论中所提到的可允许的过度决定情形。

按照当代哲学的相关讨论,在此真正冗余的进而应该放弃的只能是相应的自然原因,因为在此它们是被理性原因所决定的。康德显然不可能接受这样的结论,因为放弃了自然事件的原因身份就等于放弃了其有关显象的观点,进而就等于放弃了其基于显象与物本身的区分而建立起来的整个哲学大厦。

我们看到,康德貌似面临的过度决定情形与当代心灵哲学中所讨论的过度决定情形,其理论背景是完全不同的:前者的理论背景,是物本身与显象进而知性世界与感性世界之间的严格区分学说;后者的理论背景,是实体一元论和性质二元论。可以说,当代哲学中所讨论的过度决定情形完全是发生在康德所说的现象界之内的。在康德看来,物本身(包括人本身)必然要向人显现出来,产生诸显象;而诸显象必定被安排进因果结构之中,进而构成经验对象。而且,作为有理性的存在物或物本身,人必然可以作为理知原因或理知根据而决定其意志,进而决定其作为显象的行动。这样,物本身的因致性和诸显象的因致性,对于作为一种特定的显象的人之行动来说均是不可或缺的。一方面,如果不考虑物本身(或者说,如果将诸显象就看成物本身),那么诸显象(包括人本身之显象)就可以独立地发挥其因致性。(当康德说诸显象完全地或充分地决定了一个人的行动时,他假定了考虑一个人的行动的显象视角。)但是,如果考虑到诸显象(包括人本身之显象)不过是物本身(包括人本身)向作为有理性的动物的人显现的结果(因此,没有物本身,便没有诸显象),那么诸显象实际上并不能独立地——以绝对独立于物本身的方式——发挥其因致性。另一方面,虽然作为一种独特的物本身的先验主体(或者说人之理性),能够以独立于诸先行发生的自然条件的序列的方式因致一个行动,但是他的因致活动还是预设了某些与其相伴的自然条件(进而预设了作为其显象的整个感性世界),包括主体内的自然条件(还有支持或促进相应行动的自然条件),进而还预设了支配着这些自然条件的自然法则,因此先验主体(或者说人之理性)实际上也不能独立地、不经过任何中介作用地(或者说在没有必要的自然条件相伴的情况下)、以违反相关的自然法则的方式因致感性世界中的一个行动。^①因此,真正说来,康德有关双重因致性(即理性因致性与自然因致性)的理论并没有让其面临过度决定困境。

康德之所以能够避开过度决定困境,是因为先验主体或相关的超感性事项(或超自然事项),与相关的自然条件即相关的超感性事项在主体之内的内感显象(意志决定和意志行为)之间的关系,并非是当代哲学中所讨论的实现关系、伴生或奠基关系,而是一种因果关系。因此,先验主体或相关的超感性事项、相关的自然条件与相关的行动构成了一个因果链条,或者说,理知因致并不是一种直接的因致,而是一种间

^① 参见 *Kritik der Urteilskraft*, AA 5: 195-196。在此要特别注意:理性(或理性法则)只是针对感性世界或整个自然中的人的(自由的)行动有因致性,但是针对其他纯粹自然的事项它(或它们)并没有因致性,特别是它(或它们)不能违反自然法则地行事,更不能引起或产生进而改变自然法则。(参见 *Kritik der reinen Vernunft*, B 835-836/A 807-808)

接的因致：先验主体即作为物本身的人或其理性，决定作为显象的人之内的相应的自然原因，即意愿按照自然法则、同时也与理性法则协调一致地实施其因致性，以因致一个相应的自然事件即合乎理性法则的行动。^①

在西方当代哲学家中，已经有人注意到了康德哲学中的这个过度决定问题。比如 Pereboom 和 Hanna 均认为，如果将康德有关物本身与显象的区分的理论，理解成有关双重世界的形而上学的区分，进而将其有关作为显象的人和作为物本身的人的区分，理解成有关经验主体和本体主体这两种截然不同的对象的区分，那么康德就不得不面对让人忧虑的过度决定问题：就任何一个经验行动来说，它既在经验主体以及其他相关的先行发生了的自然事件那里有一个充分的现象原因，又在一个先验地自由的主体那里拥有一个充分的本体原因。Hanna 根据金在权关于心灵因致性的排除论证，断定这样的过度决定不可接受，因此我们也不能将康德的物本身与显象的区分解读成一种形而上学的区分。^②与此相反，Pereboom 则试图通过援引基督教中一种有关神意（divine providence）或神之施动性（divine agency）的学说，为此种过度决定提供某种程度的辩护：“上帝会通过创造恰恰这样的先验地自由的存在物的方式——它们的自由的选择的诸显象符合于上帝为显象世界所设计的那些决定论的法则——来调和和本体的先验自由与现象决定论。”^③另外，他还试图通过做梦的故事来做出这种调和：“我可以自由地意欲下面的事情，即我梦到我的梦中的我（在此梦中的我不同于我本身），被水平极高的火星上的神经科学家们按照决定论的方式操纵着偷走了蒙娜丽莎画像。在这些情况下，我自由地因致了偷走蒙娜丽莎画像这个梦中的行动，而梦中的我则被神经科学家们因果地决定着做出该梦中的行动。这个故事让下面的事情变得可以理解了：或许存在着康德的理论所涉及的那种过度决定。”^④不难看出，通过这样的方式，Pereboom 最多仅仅是尝试解释了过度决定现象可能是如何出现在康德理论之中的，而并没有告诉人们，康德的理论可以如何摆脱真实的抑或貌似过度决定困境。实际上，Pereboom 甚至都不能通过这样的方式，令人满意地解释康德的理论何以会产生过度决定现象，因为，首先，做梦现象显然只能是发生于康德所谓感性世界中的现象，它无论如何不能用以适当地说明超感性事项与感性事项之间的关系，而且真正说来，在此我们也不能说做梦的人自由地（或不自由地）因致了偷走蒙娜丽莎画像这个梦中的行动，更不能说梦中的人因致了其无论什么样的梦中的行动。其次，康德有关两种因致性的区分学说，就其本身来说根本不涉及神意或神之施动性问题，也完全不涉及上帝创世的问题。

解决康德貌似面临的过度决定困境的另一种可能的途径，是求助于艾利森（Henry Allison）所提出的纳入论题。按照艾利森的观点，理性法则本身作为抽象的事项只能构成行动的理由，而不可能拥有因果效力，只有人们对理性法则所持有的命题态度才可以具有因果效力，才可以是真正意义上的原因。进而，提供理性法则的理性本身也不具有因果效力，也不能构成真正意义上的原因。艾利森本人也意识到，他的这种解读与康德的大量相关文本明显不一致，因为在众多相关段落中，康德均明确地断言，理性或理性法则本身就可以充当原因（此处指效力因），就直接地拥有因果效力。艾利森声称，这样的文本均不能按照其字面意义加以理解，而只能在比喻的意义上或特别的意义上（所谓“Pickwickian”意义上）理解，即理性为真正拥有因果效力的纳入行为——将特定的感性偏好和欲求纳入行动准则之中——提供了指导原则，即理性法则构成了这样的纳入行为的指导原则。^⑤因此，艾利森的纳入论题并没有解决而是逃避了康德貌似面临的过度决定困境。

（本文为国家社会科学基金重点项目“‘人是遵守规则的动物’之论题研究”（15AZX017）、教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“规范性研究”（16JJD720003）的阶段性成果）

（责任编辑：盛丹艳）

（下转第 55 页）

① 参见 *Kritik der Urteilskraft*, AA 5: 195-196。

② 参见 Hanna, R., *Kant, Science, and Human Nature*, Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 424-425; Kim, J., *Supervenience and Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993。

③ Pereboom, D., “Kant on Transcendental Freedom,” *Philosophy and Phenomenological Research*, 2006, Vol. 73, No. 3, p. 557.

④ Pereboom, D., “Kant on Transcendental Freedom,” *Philosophy and Phenomenological Research*, 2006, Vol. 73, No. 3, pp. 558-559.

⑤ 参见 Allison, H., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 38-41, 48-52。