

## 阿利森對康德「自由理論」的詮釋

彭文本

### 前言

當代英美學界對於康德整體系統的定位可大致區分為「先驗觀念論詮釋」(interpretation of transcendental idealism: Allison, Ameriks)與「反觀念論詮釋」(interpretation of anti-idealism: Langton)兩種路線。前面一種詮釋路線牽涉兩個不同的理論選項：「兩個世界觀點」(“two-world” view)與「兩種面向觀點」(“two-aspect” view)。根據阿利森，「兩個世界觀點」與「兩種面向觀點」最重要的區別是它們對於康德「現象與物自體」關係的不同解釋。就「兩個世界觀點」來說，這個立場主張人類的認識能力對應著兩個實存的、存有論上不同(ontologically different)的世界〔現象世界與物自體世界〕，康德在認識能力上否決人類進入物自體或智性世界的可能性，但在自由的實踐能力上允許這樣的可能性(Ameriks, 參考 Allison, 2004: 45-49)。就阿利森自己主張的「兩種面向觀點」來說，存有論上只存在一個世界，現象與物自體的區分建立在人的認識論上不同的條件——現象建立在感性與知性綜合的認知條件上，而物自體的認知條件則抽離感性條件，換言之，「兩種面向觀點」是對於同一個物理對象使用不同的認知能力的結果。反觀念論詮釋者認為，康

德主義結合兩個不相容的成分：巴克萊式的現象主義（指存在在心靈的中可被認知的表象）與沒有任何管道可以進入的不可知之物自體世界，作為心靈狀態產生的原因，就後者作為前者的原因來說，康德其實是一個實在論者（Langton, 參考 Allison, 2004: 5-11）。阿利森認為自己的「兩種面向觀點」詮釋模式可以避免康德同時代以及當代所批評的本體主義（noumenalism）的困難，也就是反觀念論詮釋者對於康德哲學的質疑。阿利森在 1983 年出版的《康德的先驗觀論》為這個立場辯護，20 年之後（2004）阿利森出版該書的第二版繼續為這個康德詮釋立場辯護。

首先必須先問：何謂「先驗觀念論」？根據阿利森的解釋，「先驗觀念論」可以用下述三種特性與其他一般的觀念論做區隔：它是「形式而非實質的」（formal rather than material）、「批判的」（critical）、「後知識論而非形上學的」（metaepistemological rather than metaphysical）。對於先驗觀念論的形式和批判意義，阿利森這樣解釋：

在這樣的意義下這種觀念論是**形式的**：它是一種理論，探討那些能夠被人類心靈所認知的對象之條件的範圍與本性。它是**批判的**，是因為它建立在一種推理認知的條件與限制的反思的基礎之上，而不是建立在意識的內容或者實在自身的本性之上。（2004: 35-36，粗體字為筆者強調）。

正由於這樣反思面對的不是一種形上學對象，也不是面對意識內容，而是對於推理認知（discursive cognition）這種認知能力條件的反思，因此它是「後知識論而非形上學的」。阿利森認為康德是用「先驗觀念論」來對抗「先驗實在論」（transcendental realism）的理論，後者則是「神中心」（theocentric）的認識論，而前者是一種「人中心」（anthropocentric）的認識論，康德的先驗哲學轉向對於阿利森而言正是兩種認識論的典範轉

移 (2004: 34)。此處也顯出康德知識論的哥白尼轉向之意義，亦即並非我們的認知內容去符應對象〔神中心的認識論〕，而是對象符應我們的認知內容〔人中心的認識論〕，用當今流行的哲學術語，我們的某些認識內容對於我們所擁有的知識具有規範性的力量 (normative force)。但是究竟認識能力中提供哪些認識內容〔先驗觀念〕去要求認知對象符應它們或者規範認知對象呢？在《第一批判》的〈先驗感性論〉論證「時空」的先驗觀念性 (transcendental ideality)，<sup>1</sup>而在〈先驗分析論〉裡，康德論證「範疇」如何作為規範對象的先驗觀念。

關於「自由」的問題，阿利森認為他所主張的「兩種面向觀點模式」所提出的解決方案要比「兩個世界觀點模式」的方案更為適當 (1990: 43; 2004: 47-48)。阿利森在《康德的自由理論》一書的導論這樣說：

談到這個研究的主要關注重點，它[兩種面向觀點]使我們可以迴避將這樣的觀點歸給康德 (即使他使用的語言很多地方有這樣的暗示)，即自由的行為發生在一個特別的「智性世界」，或者是有一種特別的本體論上的活動以某種方式介入 (但不參雜於) 現象世界的因果秩序。相反地，它提供更加引人入勝的「兩種面向」之對比，或是說在一個單獨事件 (一個人的行為) 之下可以被考慮的不同描述[之對比]。(1990: 4)

在阿利森的詮釋模式之下，自由問題與認識論問題有兩點差別需要說明：第一，後者面對的是同一個物理對象，前者面對的是同一個行為；

<sup>1</sup> 康德在〈先驗感性論〉中論證時空先天直觀的形式 (form of intuition a priori)，不是概念 (concept)，阿利森則認為康德在感性論中對時空的「先驗闡釋」(transcendental exposition) 章節嘗試論證時空的「先驗觀念性」(transcendental ideality, Allison, 2004: 116-132)，如果把 idea 較鬆散地理解為一種心靈的內容[可以包含直觀、概念以及理念]，用先驗觀念性來解釋時空應該不成問題，康德有時候也用這個詞，參考 A28, 36。

第二，後者的兩種面向是認識論條件的不同對比，前者牽涉到不單到認識能力，也牽涉到實踐能力，是理論觀點與實踐觀點面對同一行為之對比：

他[康德]並不主張這個觀點[指實踐觀點]提供進入某些存在(實際上的真實)的更高領域。重點毋寧是，從實踐的觀點我們合理性地被授權或保證去假定我們的自由，使用來自道德法則作為純粹實踐理性的法則來作擔保。相對地，從理論的觀點，我們關心的重點是解釋而非行動，我們被授權，的確需要如此，將每一事件置於因果法則之下作為一個認知的可能性條件(2004, 48)。

在《第一批判》的自由問題上，阿利森使用康德的「經驗性格」與「智性性格」這組對比來解釋同一個行為，前一種性格是站在理論的觀點，後一種性格是站在實踐的觀點。在同樣的「兩個面向觀點」的詮釋模式之下，阿利森認為康德後來在《道德形上學基礎》與《實踐理性批判》修改了實踐觀點，用「先驗自由」的觀念取代了原先《第一批判》「有限的自發性」的自由觀念。

「自由」一開始面對的問題是：它是否與「時空」、「範疇」類似，對於道德或實踐領域具有同樣規範性的力量？但是這個問題與前面兩類問題比較起來，顯得較為複雜，在《第一批判》裡，康德認為「先驗自由」對哲學家而言是一個「絆腳石」(stumbling block, A448，同樣的說法參考《實踐理性批判》，AA5: 7)，<sup>2</sup>但是在《實踐理性批判》一書的導論卻又將它視為整個批判哲學的拱心石(keystone, AA5: 3)，可見康德在

<sup>2</sup> 以下康德著作引用，除了《第一批判》使用 AB 版的慣例之外，其他全集頁碼引用根據普魯士學院版，例如：AA5: 7 表示全集版第 5 冊第 7 頁。《第一批判》的譯文大部分根據鄧曉芒(2004)之中譯本：《純粹理性批判》。台北：聯經。筆者有少部分的修改。

不一樣的脈絡裡對於「先驗自由」有著不一樣的評斷。如果「自由」完全是一種先驗觀念，那麼它就可以完全被置於「先驗觀念論」理論系統來處理，雖然又是絆腳石，又是拱心石，這樣事情似乎還比較單純。問題在於：除了「先驗自由」這個概念之外，康德在《第一批判》又提出「實踐的自由」(practical freedom) 的概念。根據康德的說法，即使「實踐自由」帶有某種程度的自發性 (spontaneity)，<sup>3</sup>它卻可以在經驗中被認識或發現，康德說：

我們是這樣藉由經驗而認識實踐的自由成為自然中的原因之一，亦即，成為在意志決定中的一種理性的原因性 (A803/B831，參考 Allison, 1990: 56)。

根據阿利森的詮釋，「先驗自由」和「實踐自由」各自都有「消極意義」(negative sense) 與「積極意義」(positive sense)。「實踐自由」的消極意義之解釋如下：當意志能夠獨立於感性衝動的**強制** (necessitation) 而行動，則這樣的意志具有消極意義的實踐自由，例如：我現在肚子很餓，而且沒有任何方式取得食物，如果有人用很不屑的態度施捨我食物，我能夠拒絕他，這時候我擁有消極意義的實踐自由。此處重要的一個分別是「病理地受感性衝動影響」(pathologically affected) 與「病理地受感性衝動的強制」(pathologically necessitated) 之間的不同。擁有實踐自由的意志屬於前者，而不是後者。「實踐自由」的積極意義在於：當意志能夠根據理性的基礎來決定行為，則這樣的意志具有積極意義的實踐自由 (Allison, 1990: 55, 59)，此處所說的理性的基礎應指一種行為的規則

<sup>3</sup> 以下 spontaneity 一詞，筆者依照匿名審查人的建議，如果使用在「知性」的脈絡中，則翻譯成「自動性」。如果是在「理性」的脈絡，則翻譯成「自發性」。

(rule)，但不見得是一種法則 (law)，<sup>4</sup>例如：經過理性的考量，每天至少刷三次牙才能維持牙齒健康，所以我採取每天至少刷三次牙的行為規則，這時候我的意志具有積極意義的實踐自由。與「實踐自由」相對應，「先驗自由」也區分為「消極」與「積極」兩種意義。「先驗自由」的消極意義指的是一種「完全獨立於感性事物」之上的能力，前一種「實踐自由」是指行為者受感性事物的影響，但不受其強制，「先驗自由」之行為者則完全不受任何感性的影響，依據這樣的定義，其實只有神才擁有的這種自由 (Allison, 1990: 60)。「先驗自由」的積極意義是指一種特殊的「絕對自發性」的原因性 (absolute spontaneity, A447/B475) 或者一種開啟絕對開始某一狀態的能力 (a power of absolute beginning a state, A445/B473)，這裡可以有一些解釋空間：絕對開始或者是一種時間上的最開始或者是以理性的原因做絕對開始。<sup>5</sup>

如何理解「實踐自由」與「先驗自由」的意義以及它們之間的關係？這兩組問題貫串整個康德早期到晚期的道德哲學的主軸與理論困難。如果只以經驗心理學上的自由概念來解決道德哲學問題，則將整個倫理學建立在經驗事實之上，不能得到理論上的普遍性，這是康德要反對的立場；而如果引進「先驗自由」來解決道德問題，則又會陷入理性的二律背反；而如果以「實踐自由」（混合先驗自由與心理學上的自由）作為解

<sup>4</sup> 阿利森在其註解中提到「實踐自由」這組「消極—積極」的對比與《道德形上學基礎》第三節有名的對比並不相應 (Allison, 1990: 256, n.1，參考 *Groundwork*, AA4: 436)，伍德 (Allen Wood) 卻引用同一段文字以及《第二批判》(AA5: 33) 來說明「實踐自由」的涵義，參考：Wood, 1999: 172。

<sup>5</sup> 根據不同的康德文字，「絕對開始」有不同的詮釋可能性，有人主張康德的「先驗自由」是指一種「非時間性的行為能力」(timeless agency, Wood, 1984: 90)，伍德的根據應該是 A551/B579: “The causality of reason in its intelligible character does not, in producing an effect, arise or begin to be at a certain time”阿利森則認為這個開始不是指時間上的開始，而是以理性的原因作為的開始 (Allison, 1990: 48)，阿利森的根據應該是 A451/B479: “For the absolute beginning of which we are here speaking is not a beginning in time, but in causality”。

決二律背反的根據，則只能解決行為的可歸責性問題，無法為道德建立善惡標準。依照阿利森的詮釋，康德《第一批判》之前的倫理學立場是「理性心理學」(rational psychology)的，它的核心主張是：我們可以為「先驗自由」提供一個思辯上的證明。接下來是《第一批判》的立場，它的核心主張是：自由被界定為一種「理性的行為能力」(rational agency)，這種理性能力提供的不只是定言令式(categorical imperative)，也包括精審的令式(prudential imperative)。在《道德形上學基礎》一書中，康德又發現光憑「理性的行為能力」不足以解決道德問題，因此提出「自律」(autonomy)的概念作為其新的解決之道，但該書的「自律」概念陷入了「自由」與「道德法則」的循環中。康德最後的一個立場是《第二批判》的「理性事實學說」，阿利森認為這是康德最為成熟的道德哲學。筆者將文章分成以下五個部份來重構阿利森詮釋的康德理論，並在行文中提出自己的評論：(1) 第三個二律背反及其解決方案，討論康德《第一批判》第三個二律背反所面對的困難以及解決方案；(2) 理性行為能力—智性性格與經驗性格，討論《第一批判》建議的解決方案之理論內容；(3) 理性的行為能力與自律，討論前一個解決方案所出現的問題以及康德《道德形上學基礎》第二節所提出的第二個解決方案；(4) 《實踐理性批判》的新論證策略；(5) 阿利森的自由理論的批判與回應。

## 壹、第三背反與其解決方案

阿利森在《康德的自由理論》的第一部份最為核心的主張是，康德在《第一批判》的自由理論所談論「理性的行為能力」(rational agency)所關連的自由，而非「道德的行為能力」(moral agency)。但是這兩種行為能力如何區別？首先，阿利森認為這兩種行為能力之間的區別不是「共

容論」(compatibilism)與「非相容論」(incompatibilism)之間，而是在兩種非相容論之間的區別(1990: 207)。但是阿利森所說的相容論是什麼意思？他在行文中並未精確地加以定義，他主張康德是非相容論者，意思是說，康德認為存在著一種與自然因果不同質而且與其不相容的因果性—即自由的因果性，在這樣的意義下，康德是一個非相容論者。反之，如果有人主張人擁有的意志不能產生獨立於自然因果性之外的因果，則他便是相容論者，阿利森認為休姆和萊布尼茲屬於後者。<sup>6</sup>阿利森認為康德在《第一批判》所主張的「理性的行為能力」是混合相容論與非相容論的要素，用康德的術語，這種能力包含著「經驗性格」(empirical character)和「智性性格」(intelligible character)。前者的內容屬於相容論範圍，在自然因果的鎖鏈裡，後者的內容屬於非相容論的範圍，但卻是一種不限於道德範圍內的自由因果性。而在康德在《道德形上學基礎》以後的倫理學著作所主張的「道德的行為能力」則純粹只有非相容論的要素。阿利森認為康德是由「自由概念」的二律背反的解決策略裡得到這樣一種「理性的行為能力」作為自由理論核心的結果。

康德非相容論的自由概念一開始便會面對多重困難：首先，這個主張與〈先驗辯證論〉這樣的主張相衝突：「範疇不能超出經驗之外運用，否則便會出現先驗的假象(transcendental illusion, B352)」。<sup>6</sup>因此，按照道理說，因果範疇(理應包括自由因果)只能使用在經驗的範圍，不可以使用在經驗之外，這樣才與康德範疇理論一致。其次，這個主張也與康德自己在「第二個經驗類比」中的另一個主張相衝突：「每個事件必然有某種原因」，但是「先驗自由」的因果性不需要有先行的原因。另一方

---

<sup>6</sup> 康德是相容論者或是非相容論者是有爭議的，端看詮釋者如何定義相容論。例如：Wood認為康德的理論是一種相容論與非相容論的相容性之理論(compatibility of compatibilism and incompatibilism)。(Allen Wood, 1984: 74)



面，如果要放棄非相容論的自由概念，退回相容論，人的行為便無「可歸責性」(imputability)可言，這是康德所不願意接受的立場。因此，不論接受相容論或者非相容論都會面對不同的困難。這個兩難困局便表現在以下著名的第三個二律背反：

正命題：自然的因果律不是解釋現象世界唯一的因果律，世界上存在另外一種超出自然因果的因果律-自由的因果 (causality of freedom)

反命題：世界上不存在著自由因果律，一切事情的發生都根據自然的因果律。(A444/B472)

正命題的證明方式是用歸謬法，從反命題的假設出發導出矛盾的結論，便可以否決反命題來證明正命題：假設「世界上不存在著自由因果律，一切事情的發生都根據自然的因果律」，那麼一方面，每一個事件 A 都必然預設時間上先前出現的事件 B 作為原因，事件 B 依照自然因果必然在時間上有另一個事件 C 作為原因，以此無限回溯，則第一因不能藉由自然因果律確定，也就是找不到確定的第一因；另一方面，因果律要求每一個事件都可以找到特定的事件作為原因。因此，假設自然因果為唯一因果自相矛盾。所以，反命題為假，反證正命題為真。

同樣的方式，反命題的證明可以由正命題的假設出發導出矛盾的結論，便可以否決正命題來證明反命題：假設「世界上存在一種先驗自由意義下的因果」，那麼一方面，自由因果可以無先行原因絕對開啟自然因果的整個系列，它不依照任何既定規則，但是另一方面，根據經驗類比的第二類比，任何行動開始之前預設一個按照規則而且尚未出現的行動作為其原因，以構成經驗的統一性。先驗自由的假設得到一組矛盾的結

果[破壞經驗統一性與構成經驗統一性間的矛盾]，因此正命題的假設為假，反證反命題為真。

撇開歷史上對於這組背反的推論關係是否成立的問題，先問康德如何解開這個背反。阿利森提出以下兩種不同的可能詮釋：(1) 第一個可能詮釋是史陶生 (Strawson) 提出的：史氏認為康德應該是主張，反命題是對的，正命題是錯的 (Strawson, 1966: 209)；(2) 阿利森認為康德應該是主張兩組命題都是對的，而一共經過四個步驟才得到其「理性的行為能力」的理論核心：

- (1) 「先驗自由」的概念本身並不蘊含矛盾，所以不是不可能的。
  - (2) 「先驗自由」在宇宙論裡與「自然因果」是可以共容的。
  - (3) 就概念的可能性而言，人的行為中自由因果〔智性性格〕與自然因果〔經驗性格〕也是可以共容的。
  - (4) 人的理性行為能力能在「自由」與「自然」的範圍中各自產生其自身的因果性。
- (1) 阿利森指出，反命題與正命題論證說服力上有一些不對稱性，正命題要否決的命題是一個「自相矛盾」(self-contradictory) 的命題，反命題要否決的命題則不是一個「自相矛盾」的命題[即正命題的先驗自由概念自身不包含任何矛盾]，而是與可能經驗的條件互相矛盾 (1990: 20, 23)。阿利森認為，這個不對稱性提供了一個解開這個二律背反的關鍵。既然「先驗自由」在概念上可以證明不是自相矛盾，便可排除其不可能性 (impossibility)，邏輯上便可以推出其可能存在的結果。

- (2) 這一個步驟所要達到的理論結果比上個步驟要多，前一步驟只是說某個命題或概念 P 不是自相矛盾，那麼 P 是可能的，但這個步驟卻要進一步說明 P 與 -P 可以相容。阿利森是這樣論證這種相容性：

如同我們在前面所見的，反命題並不主張這樣一種根據或者原因的概念是自相矛盾的，而毋寧是它與可能經驗的條件互相衝突。因此，一旦由這個批判的結果轉滑到這個特別而「獨斷的」主張：「這樣的原因或根據是絕對不可能的」，這個轉滑可以很適當地診斷出來，並且被排除，那麼它與正命題之間不再有不相容性。換句話說，有可能變成是這樣的，兩邊都是對的：正命題，連帶肯定在經驗之外有一個智性、先驗的自由之第一因；反命題，連帶拒絕承認在經驗之中有這樣的原因（Allison, 1990: 23-24，粗體字出自筆者）。

阿利森重構的反命題論證似乎是這樣：如果把自然因果和自由因果放在同一個層次[例如：都放在經驗層]，則自由與自然的矛盾不可解。因此，我們必須設想自然因果與自由因果分屬於不同的層次，前者屬於在經驗層之內，後者在經驗層之外，這樣的話自由本身不僅是可能的，而且與自然可以相容。藉此，康德或阿利森可以得到以下的結論，正命題肯定的是經驗外的自由因果，反命題否定的是經驗內的自由因果。

筆者仍然有以下的質疑，上文結論的後半部分：「反命題否定的是經驗內的自由因果」看起來是同語反覆，因為「先驗自由」按照字面的定義本來就不是在經驗範圍之內的因果，康德在 A533

這樣說：

相反地，我所說的自由在宇宙論的理解中就是自行開始一個狀態的能力，所以它的原因性並不是按照自然規律又從屬於另外一個按照時間來規定它的原因。自由在這種意義上就是一個純粹的先驗理念，它首先不包含從經驗中借來的任何東西，其次它的對象也不能在任何經驗中被確定地給予。（粗體字出自筆者）。

主張反命題的人根本不必大費周章地把這樣經驗之外的因果性放在經驗內部以製造矛盾，再利用歸謬法推論出自由因果不是在經驗之內，所以與自然因果是相容的結論，這不是多此一舉嗎？<sup>7</sup>

如果阿利森的詮釋是對的，我們還是可以問：在什麼意義下兩個衝突的事物或是命題可以相容？就邏輯上來說，「自然因果」（凡事必有前行的原因）與「自由因果」（存在著第一因）這兩個概念是不相容的。阿利森的意思應該是這兩個概念的應用（application）對象是可以相容的，「自然因果」應用在經驗之內，「自由因果」應用在經驗之外，而有經驗之內與經驗之外的事物存在並不矛盾，即使「自由因果」與「自然因果」兩個概念本身並不相容，它們所指涉的對象可以相容。我說月亮在地球上圓的，在另外一個星球上不是圓的，這兩個命題所指涉的事態是相容的，雖然「圓的」和「不是圓的」兩個概念是不相容的。但我

<sup>7</sup> 匿名的審查人指出筆者上述質疑的問題不成立，認為光憑先驗自由的定義不能得到反命題所要的主張（以下筆者用自己的語言重述審查人的質疑）：因為如果我們沒有把先驗自由放在經驗之中測試，有可能它們之間不矛盾[可能先驗自由並不破壞經驗的統一性]，而從「先驗自由」的定義得不到它們是不是矛盾的結果，例如：範疇也是先驗概念，但把範疇放在經驗之中並不會發生矛盾。如此的反駁，筆者願意接受。

不會說，地球上的月亮既是圓的又不是圓的。因此，康德或阿利森說相容的意思似乎應該是指，有可能同時並存著兩個事物，它們各自擁有「自由因果」與「自然因果」，因此兩種因果是相容的[此處相容可能是指共存的意思]。非常令人驚訝的是，康德在《第一批判》的主張不是兩種東西擁有各自的因果性，而是同一個事件擁有矛盾的兩個因果性：

在此真正的問題是：如果承認在事件的整個系列之中只存在自然的必然性，那是不是就不可能視同樣一個事件在一種觀點上只是自然的結果，而在另一種觀點上是出自由的結果；或者在這兩種因果性之間存在著一個直接的矛盾？  
(A543/B571，粗體字為筆者強調。中譯本頁 519)。

康德在行文中顯然贊成前一個選項，而阿利森也替康德這樣的觀點辯護。這樣的做法有點像是為上述的「地球上的月亮是圓的又不是圓的」這句話辯護，康德要辯護的命題是：「每一個經驗中的事件，理論上同時是自然因果和自由因果所決定，這是相容的」。

- (3) 前面一個命題所討論的是在宇宙論中的自由因果與自然因果之可相容性，在西洋哲學發展裡，可能有一些理論假設在宇宙中存在著某種具備自由因果的能力的存在者，例如：亞里斯多德的不動的動者 (A451/B479)，或者是基督教的神，或者是一種中性而與道德無關的行為能力，或者只受道德法則支配的行為能力。康德前面所得到的結論用在這些具體的事例上也許可說，這些擁有自由因果的存在者與自然因果同時存在並不衝突，只是理論上證明不了而已。

這個命題主詞涉及的只是前一命題所論述的所有成員的可能成員之一，既然宇宙中一切「自然因果」系列的每一個事件都可

能同時是「自然因果」又是「自由因果」的結果，那麼人的行為是屬於現象世界的「自然因果」的一部分。因此，那麼作為一種現象中可經驗到的結果，理應假設這樣的可能性，即在此行為可以同時由兩種不相容的因果性所決定：

因此我們關於一個這樣的主體的能力將會造成對它的原因性的一個既是經驗性的、同時也是智性的概念，這兩者是在同一個結果中一起發生的。在對一個感官對象的能力進行設想的這樣一種兩面性，與我們關於諸現象和某種可能經驗所能造成的那些概念中的任何一個都不矛盾。因為，既然這些現象不是物自體，它們必須以某種先驗對象為基礎，這種先驗對象把它們規定為單純的表象，那麼就沒有什麼阻止我們在這個先驗對象由以顯現的屬性之外也賦予它某種原因性，這種原因性不是現象，雖然它的結果仍然還是在現象中被碰到的。但是每一個起作用的原因都必然有一個性格，即它的原因性的一條法則，捨此它就根本不會是什麼原因的。於是我們就會在一個感官世界的主體身上，首先，擁有一個經驗的性格，藉著它的行動作為現象就會與其他現象按照固定的自然法則而徹頭徹尾地處於關聯之中，並有可能從作為其條件的其他現象中被推導出來，從而與這些現象結合著而構成在自然秩序中一個單獨的系列。其次，我們必須還容許它有一種智性的性格，藉此這個主體雖然是那些作為現象的行動的原因，但這種性格本身不從屬於任何感性的條件，並且本身不是現象。我們也可以把前一種性格稱之為一個在現象中的事物之性格，把後一種性格稱為物自體本

身的性格。(A538-39/ B506-07, 粗體字出自筆者。中譯本頁 515-16)

這裡我們發現康德想由「宇宙論的自由因果」(P)與「自然因果」(R)的相容性,推演出「理性的自由因果」(Q)與「自然因果」(R)相容的結果。用簡單的邏輯結構說,如果P包含Q,而且P與R是相容的,則Q與R相容。這推論當然不成問題,但是問題出在符合「自由因果」的存在者可能在思考上有許多候選者,所有的候選者與「自然因果」也都不矛盾,衝突出在:同一事件或行為到底是由A候選者或B候選者的「自由因果」產生的,是互斥的,例如:我現在舉起雙手這件行為是「自然因果」系列的一個事件,它可能是我的「自由能力」作用的結果,也有可能是神的意志作用的結果,自然因果與這兩者概念上都沒有衝突,不過兩者只可能有一個是真正的作用者。再者,能不能直接說人的自由行為是屬於物自體的範圍,而不是現象範圍?我們可以說根據〈先驗分析論〉的結果,自然因果必定只能歸給現象的範圍,因此如果有另外一種自由因果存在,它必定只能屬於物自體範圍。但在「現象」與「物自體」的區分在〈先驗分析論〉已就被默許為真情況下,「自然因果」與「自由因果」的相容性也必定連帶地被假設,康德又何必〈先驗辯證論〉又在二律背反的架構下論證兩者的相容性,這不是多此一舉嗎?因為我們不可能在物自體存在的假設之下又主張「自由因果」不存在?或者說,康德在〈先驗分析論〉已經預設〈先驗辯證論〉論證的結果。

- (4) 根據「自然因果」與「自由因果」之相容性可以同樣應用在人的行為上,康德歸給人的行為主體兩種「性格」(character),他把性格定義為一種「理性的因果性」(causality of reason)。理性作為

一種能力能夠在現象中產生一種因果性，舉例來說：自然中可能因為山崩而產生堰塞湖，而它之後可能因為土石의 鬆軟或者雨量太多而潰堤，這些都是自然因果而不是透過人的理性行為能力而產生的果。也有可能因為人用爆破而使自然的堰塞湖潰堤，那麼後者便是一種經由理性產生的因果性。

根據阿利森的詮釋，康德又將這「理性的因果性」區分成「經驗性格」與「智性性格」兩者，前者是在「相容論」所主張的理性因果性，後者是「非相容論」所主張的理性因果性。以下是康德對於這兩種性格的談論

## 貳、理性的行為能力－經驗性格與智性性格

關於人的「智性性格」與「經驗性格」的解析成為康德《第一批判》自由理論重要的主張。根據阿利森，康德這時的「實踐自由」是一種混合「相容論」（經驗性格）和「非相容論」（智性性格）的成分，前者是人根據一種主觀的原則來決定行為的一種因果性，後者受限定但不受任何具體內容規定的自發性（limited undetermined spontaneity），這種自由不受任何特定的慾望所決定，但無法完全獨立於慾望之上決定行為。因此這個「智性性格」的自由還不符合「先驗自由」的定義（Allison, 1990: 64-65）。上述實踐自由所談的兩個性格都屬於阿利森「理性的行為能力」的理論，但不屬於後來的倫理學處理的「道德的行為能力」為核心的自由理論。



## 一、經驗性格中的理性行為能力

康德是這樣主張理性因果中具有經驗性格：

像這樣，每一個人的意志（Willkuer）都有一種經驗的性格，<sup>8</sup>這不外是他的理性的某種原因性，只要這種原因性在其現象中的結果上顯示出一條規則，根據這條規則我們可以將理性的動機及其行動按照其種類和程度來接受，並能對他的意志（Willkuer）的那些主觀原則進行評判。由於這種經驗性格本身必須從作為結果的現象中，以及從這些現象的提供出經驗來的那個規則中引申出來：所以人在現象中的一切出自經驗的性格和其他共同起作用的原因的行動都是按照自然秩序而被規定的，並且如果我們有可能把人的意志之一切現象一直探索到底，那就絕不會有任何單獨的人的行動是我們不能肯定地預言並從其先行的諸條件中作為必然的來認識的。所以在這種經驗的性格方面是沒有任何自由，但唯有按照這種性格我們才能考察人，如果我們只是想觀察人，並如同在人類學中所做的那樣，從生理學上研究人的行動的動因的話。（A549-550/B577-8，粗體字出自筆者。中譯本頁 523-24）

康德這一整段的主張不外乎，理性會按照一定的規則在人的行為上產生一種因果性，而由於這些因果性是按照一定的規則所產生，所以這部份

<sup>8</sup> 德文 Willkuer 一詞，鄧曉芒的中譯本翻成：「任意」，但是 Smith 英譯本與 Allison 都譯為 will，不是 arbitrary。德文中，Willkuer 是 Will+Kuer，直接的意思是「意志的選擇」（Wahl des Willens），與 Wille 對比，有主觀的選擇的意義在其中，而如果翻譯成「任意」，缺乏意志的意義，因此筆者用英文翻譯，並將原文附於其後。德文 Charakter 一詞在日常用法確有道德上「品格」的意思，但是康德在《第一批判》使用 Charakter 一詞並不一定包含道德意義，在 A539 康德這樣說：「每一個起作用的原因都必然有一種 Charakter，即它的原因性的一條法則，捨此它根本不會是什麼原因了」。筆者認為翻成較中性的「性格」比帶有道德意義的「品格」適當。

的行為與自然律所決定的世界是成為一體，即這樣的理性因果性與自然的因果性是同質的。這裡產生一個令人困惑的問題，理性是屬於一種先天的能力，為什麼康德有主張它有一種經驗的因果性（Allison, 1990: 31-32），而又同時認為這種因果性並無自由的成分。我們試用以下兩個例子來解釋：（1）當我感到疲倦的時候，我會想睡覺：睡覺的行為是結果，其原因是疲倦；（2）但是當我想要逃離洪水的威脅，我的身體非常疲倦，但結果我不會睡覺，而是不停的向前逃：向前逃的行為是結果，疲倦同樣是原因[至少是部份原因]。康德說的「經驗性格」如果是指人的行為在生理上（physiological）受某些特定的規則所決定，這時候我們應該區分：同樣一個睡覺的行為，是現象中的某個生理狀態是原因或者是這些特定的規則是原因。此處我們似乎應該說是生理狀態而不是規則是這件行為的原因，因為在自然法則裡，我們在解釋因果關係時，雖然某種特定的因果規則無例外地決定某一個個別現實的因果關係，我們不會說這個特定的規則是因，而這因果關係的後者是果。在這樣的情況下，**由生理規則所決定的行為應該不具有理性的因果性的成分**，否則的話，第二個例子裡，其他動物面對同樣的威脅生命的狀況，也會採取同樣的行為，那麼這樣的行為也應該具有理性的因果性，但是我們不會這樣說。總之，筆者認為康德心中的理性的行為能力的經驗性格應該不包含受「生理上」的制約的行為。我們可以設想第三個例子：現在我感到很疲倦，我喝提神飲料。這時候，現象中的事件的系列同樣先出現疲倦，但是之後出現不一樣的結果，但是在前兩個例子裡：我的行為是受生理規則所決定，這樣的因果性與自然的因果性是同質的，亦即屬於「相容論」範圍內的因果性，而第三個例子與前兩個的區別在於：這裡的原因不是在因果系列的前行者，而是一個意志的「主觀原則」（見上面引文的粗體字），這是這個經驗性格的理性成分。而意志之所以採取這個「主觀原則」

背後有一個企圖 (intention)，我們「有意識」地為了某個目的而採取某個原則來決定某種行為，根據阿利森的詮釋，經驗性格可以包含「信念」(belief)、「慾望」(desire)、「企圖」(intention) (1990: 33)。這時候，我們應該說，這個信念或企圖是原因，而這個行為是結果。總體而言，阿利森認為康德所說的主觀原則就是後來在其他倫理學著作說的格律 (maxim, 1990: 33)。康德上文說，所有的行為都可以從經驗中歸納出它們所屬的規則，而當這些規則被認識，則所有行為也都可以預測。但是似乎並不是所有的行為都具有「理性的因果性」，因此，我們要問：這些由「主觀原則」所決定的行為有沒有自由〔就其擁有理性因果性以及經驗之性格而言〕？康德上面引文給的答案似乎是否定的，但是如果從前言中阿利森對「實踐自由」的定義，這些行為似乎符合它的消極與積極的定義，應該是自由的。如果我們增加一個條件，會決定這個行為的格律雖然是理性的產物，但是它又有一個更高的自然或生理原因決定，在這個情況下仍然是自由的嗎？我們用阿利森引用的一段文字來解釋這個問題

但理性本身在它由已制定規律的這些行動中是否又是由別的影響所規定的，而那在感性衝動方面被稱作自由的東西在更高的和更間接地起作用原因方面是否又會是自然，這點在實踐中與我們毫不相干，因為我們在實踐中首先只向理性求得行為的規則，而那個問題只是一個思辯性的問題，只要我們的意圖是針對所當為與所不當為，我們就可以將它置之不顧。(A803/B831，粗體字出自筆者。中譯本頁 724)

我們可以就在這些規則 (格律) 所轄制之下的已實現行為及可預測的行為來看，它們一方面有理性的決定成分在其中，包括理性決定其中某個

規則實踐的程度的裁量權，A803 說的有自由成分應指具有某種程度的實踐自由，而在 A549 說的沒有自由應指其缺乏先驗自由。另一方面，由其低限度的裁量權的自由來說，我們不能因為它們可能可以追溯到一個自然原因而否決其低限度的自由，理由是思辯上，最後是一個自由因或自然因決定理論上都可能；而如果我們從實踐上的應然不應然來考量這個問題，則前一個問題是多餘的問題。因此，當我們問到，我應不應該採取某個格律而不採取另一個格律，而不是在一個格律之下問需要實踐到何種程度時，我已經脫離理性因果性的「經驗性格」，進入另一個「智性性格」的範圍。

## 二、智性性格中的理性行為能力

阿利森首先問一個很基本的問題，在「經驗性格」的因果性討論中，我們既然得到一種「相容論」的自由概念，為什麼康德對這樣理論不滿意而非要引進一個「非相容論」的自由概念？伍德認為，如果道德理論建立在上述的「經驗性格」上，那麼那些非道德動機的行為或者康德所反對幸福論的倫理學都可以建立在這樣的理性的因果性上，所以康德不得不將非幸福論或非利己主義的行為之可能性建立在有爭議性「智性性格」概念之上（Allison, 1990: 35/ Wood, 1984: 82-83），如果「經驗性格」的自由可以建立康德心中那種非幸福論的倫理學，康德應該會採取「相容論」的自由理論。伍德的論證是這樣：

康德並不相信自由與一般的因果性不相容，而是相信它與自然的因果性不相容，即在現象範圍發現的那種意志行動的因果性。基於兩個重疊的理由他相信這一點，其中一個來自他的道德哲學，而另一個來自他的道德心理學。首先，他相信那藉由自由運作的

行動之道德動機只能是先天的動機，因此是那種不能透過自然或者在自然中引發的行為之動機。其次，他還主張一個附帶的信念，即意志的行動所根據的自然因果性只能是感性的衝動和動機，藉此排除理性的動機（Wood, 1984: 82-82，粗體字為筆者所強調）。

阿利森反對這樣的看法，理由是在《第一批判》內部來看，這樣的主張是錯的：

康德引進其本體主義（noumenalism）只是為了要解釋以定言令式為根據的行為之可能性（因而對比於根據一般的令式之行動能力）（Allison, 1990: 35）。

筆者認為阿利森的說法是對的，因為伍德的說法屬於《道德形上學基礎》和《第二批判》，而不是《第一批判》的脈絡，在《第一批判》A版（1781）的導論中康德這樣說：

雖然道德性的最高原理及其基本概念是先天（a priori）的知識，但他並不屬於先驗哲學，因為愉悅與不快，慾望與性好，任意等這些來自經驗的概念在此必須被預設（A14-15）

這裡康德並未設想實踐理性完全獨立於經驗的可能性，應該不是一刀兩斷地將道德的動機放在自由因果上，而將其他幸福的動機放在自然因果下。

這一段引文也間接證明阿利森的基本主張，是康德在《第一批判》中的自由還不能完全獨立於經驗的成分之上，是在「實踐自由」的範圍之內，還未達到後來著作的「先驗自由」的主張。

阿利森舉 A548 與 A802 的兩段文字證明康德在此書中的「智性性格」不是僅限於依據道德令式的行為，它也包括其他假言令式或精審令式。康德的文字是這樣：

於是這個理性具有原因性，至少我們在它身上設想著一種原因性，而這一點從我們在一切實踐的事情中作為規則而加在實行的力量之上的那些令式（imperatives）中就看得很清楚。應當表達了某種必然性，以及那種在整個自然中本來並不出現的與諸種根據的連結。（A547/B575。粗體自康德本人的強調）。

第一，文字上，此處的令式是多數，理應包上述的三種令式。這樣的解釋也與《實踐理性批判》第一節注釋裡的文字是一致的：

實踐的規則任何時候都是理性的產物，因為它把行動規定為達到作為目的的效果的手段。但這種規則對於一個不完全以理性作為意志的唯一決定根據的存在者來說是一種令式，即這樣的一條規則，它以表達出行動的客觀強制性的應當作為標誌……。但這些令式要麼單只考慮到結果及其充分性，來規定有理性的存在者的、作為起作用的原因性的那些條件，要麼只規定意志，不管它是否足以達到結果。前者將會是假言令式，並包含精審的規範；反之，後者將是定言的，並且將是唯一的實踐法則（AA5: 22，粗體字出自筆者）

在《道德形上學基礎》第二節中對令式推演（AA4: 412-13）也是以理性能力為出發點，其令式內容自然也包含假言和定言兩種。而且理性能力的使用與知性能力也有所區分，A299 康德用「規則的能力」（faculty of rules）和「原理的能力」（faculty of principles）區分知性和理性，前者指的是用概念規範對象的能力，它與現象互相結合，後者指的是理性脫離被動的現象自己提供原則的能力。依此，假言令式規定手段與目的之間的關係顯然應該是理性的產物，而不是知性的產物。既然假言令式是理性的產物，它也是屬於一種「應當」（ought）的範圍內的原則，當然也

規範應該發生，而可能永遠不發生的事。如果筆者想要成為偉大的鋼琴家，那麼我便應當每天練習鋼琴 8 小時。這是一個假言令式，目的〔成為偉大的鋼琴家〕以應然的關係規範了手段〔每天練琴 8 小時〕，但是它對我而言永遠不會發生<sup>9</sup>。A802 的文字也支持阿利森的看法：

這些對於我們整體狀況方面值得欲求的，即好和有利的 (good and useful) 東西的考慮，是建立在理性之上的。所以理性也给出了一些法則，它們是一些令式，意即客觀的自由法則，它們告訴我們什麼是應該發生的，哪怕它也許永遠也不會發生，並且它們在這點上與只涉及發生的事的自然律區別開來，因此也被稱之為實踐的法則 (A802。粗體字為筆者之強調)。

這裡康德顯然還是將目的與手段之間的假言令式當成理性的產物。<sup>10</sup>

但是為什麼康德非得引進這種「非相容論」而又中性的自由能力不可？阿利森用康德知識論裡的知性之自動性 (spontaneity) 來做類比。<sup>11</sup>

<sup>9</sup> 匿名審查人質疑，第一、筆者所舉的例子並未解釋為什麼這個假言令式對筆者永不發生；第二、到底學鋼琴是依興趣或是依理念。前一個問題的答案是這樣：要成為一個偉大的鋼琴家必須在某一個年紀之前[例如：12 歲]已經到達一定的彈奏技術，否則無實踐的可能性，而筆者剛好錯過這個時間。第二個問題，筆者認為審查人將康德的理念過於侷限在某些先驗理念，藝術家追求的「完美」也可以算是一個理念。至於是依理念或是依興趣，對於筆者不是問題，理念的實踐本身也可以是一種興趣。

<sup>10</sup> 匿名審查人對於阿利森解釋最為強烈的批判如下：「所有實踐的規則，都可以說是由原則能力所產生，但這不等於純粹實踐理性可以發出假言令式。在〈辯證論〉中，康德要討論的是絕對總體性概念，在這論題的設定下，原則能力會指向有限的假言令式之原則能力嗎？」。這裡有兩點回應；第一、這裡審查人混淆了「實踐理性」與「純粹實踐理性」，實踐原則是「實踐理性」的產物，而定言令式是「純粹實踐理性」的產物，阿利森要主張的是《第一批判》康德要討論的是前者，不是後者。第二、即使康德將〈辯證論〉的議題鎖定在絕對總體性概念，邏輯上並不排除「自由」作為總體性概念可以涵蓋「假言令式」，剛好相反，它應該可以涵蓋假言令式。因為，按照審查人的邏輯，「最高善」作為絕對總體性概念理應只包含「全部的善」，而不應包含「全部的福」，但是事實上在康德那裡不然。

<sup>11</sup> 筆者在解讀阿利森對康德《第一批判》理性的自發性能力產生一些困惑，阿利森一方面認為康德之所以不滿「相容論」的理性因果性學說是從知性的自動性概念類推得到的 (1990: 36-38)，但另一方面，阿利森認為康德之所以放棄批判前期的那種用思辯方式證明先驗自由

在認識的過程中，除了感性的接受能力之外，我們不只是對於現成的知覺材料進行反思，知性必須自動地提供除了對具體經驗反思之外的一些概念框架才能構成知識的判斷，這些概念框架既不由知覺材料提供，也不能從經驗歸納或反思得到。阿利森認為康德心中的「理性行為能力」的這種自發性還要高於知性的自動性，可以完全獨立於感性上運作。藉著知性自動性的類比，阿利森解釋康德引進「非相容論」的自由概念之必要性：

在這兩者的情況中，其答案的本質在於康德這個隱然的假定，即設想自己（或者他人）是一個理性的行為者正是他採取一種理性估量的模式，藉著它行為的選擇同時關涉到一個採取（某事）作為（taking as）以及做出框架（framing）或者定立（positing）。因為這些活動，作為自發性的表現，本身只能是智性的（它們可被思考，但不能被經驗到），至少在我們將主體的理性視為實踐的這樣範圍內，有此必要將這樣的智性性格賦予行動的主體」（1990: 38）。

由理性自己自發地提出的概念框架或設定活動可以對於現象世界產生一種因果性，但是這依然只是一個假定：如果設想理性是實踐的，那麼我們擁有這樣的理性之行為能力。但是邏輯上，康德不能排除另外兩種可能性，第一，如上文 A803 所提，當這樣有限的自發性之外現實地又被另一個自然因果所決定，那麼這個遊戲便結束了，人只是一個像時鐘一樣自己會動的機器，自由不過是人的幻想，第二，人只能夠成概念判斷，

---

的實在性，同樣也是因為知識論上的自動性與實踐上的自發性之間的差距，康德在札記《反思》區分「邏輯自由」和「先驗自由」。前者只是概念的考慮，後者是真正的行為能力（Allison, 1990: 62-63）。知性上的自動性使得康德從前批判的自由理論轉向不相容的另一種自由理論，同樣一種知性的自動性使康德不能滿足於相容論的自由。



不能實際在現象中產生因果，這時候人是「理性的存在者」(rational being)，而不是「理性的行為者」(rational agent) (Allison, 1990: 63)。<sup>12</sup>

關於這樣一個與自然不相衝突的自由因果性的性格，阿利森分成三個重點解釋：第一、阿利森舉出他所用的「整合命題」(Incorporation Thesis) 來說明這一點：

對康德來說，一個性好或慾望自己不會構成行為的理由 (reason)。只有在與一個行為的原則或規則相關聯的情況下才構成一個理由，而這個原則主導說我們應該追求滿足於那種性好或是慾望 (1990: 40)。

慾望和性好單獨不能成為一種理性因果性的理由，除非它被「整合」到一個更普遍的行為規則之下。一旦進入這個規則，那麼便進入一種應然的關係之中，其中有種特殊的目的被視為當實踐之對象。第二，這種欲望的原因性必然與某特殊的行為規則與應然的對象產生關聯，這種關係和知識上的判斷是平行的：

就像為了使我的表象變成我的，‘我思’必須能夠陪伴一切我的表象，所以‘我採取’也必須能夠陪伴一切我的性好，如果它們成為「我的」是在作為理性行為者這樣意義下 (Allison, 1990: 40)。

第三，在這兩種「智性性格」的情況裡，「我思」和「我採取」都只是可以被設想，但不能被經驗到。

---

<sup>12</sup> 這裡康德應該是主張現實上三種可能性都存在，康德在 A558 對於自己在《第一批判》中的自由理論提出這樣的自評，他說自己在此無企圖建立自由的「實在性」，甚至也無企圖證明其「可能性」，真正的企圖在於「現在我們能夠指出的，也是唯一能夠關心的是，這個二律背反是建立在一種單純的幻想之上，而自由的因果性與自然的因果性至少不是不相容的。」

從上述的例子中，我們可以約略解釋阿利森的詮釋，同樣是身體上的疲倦，如果我不是一個理性行為者，那麼我完全受一種生理的規則所制約，如第一種睡覺或逃命的反射動作。但是我也可以基於一種應然實現的目的而「採取」睡覺或者逃命，或者喝提神飲料等行為，雖然這些都可以化約到某種性好，我睡覺可能是因為追求一種身體上的舒適或者基於健康的理由，但是它們都必須被「整合」某些特定的行為規則裡。同樣的，我之所以喝提神飲料是因為我需要工作賺錢，那麼我便將後者「整合」到「當我需要工作賺錢時，我在疲倦時喝提神飲料」的行為規則裡。

「理性之行為能力」作為自由理論的核心只是當作解決第三個二律背反的方案，而康德既不企圖以「本體主義」證明自由的實在性，也無意證明它的可能性，而只是在「思想」上設想一種與自然因果相容的自由因果性。如果這樣的方案可行，此處我們需要問：康德為什麼要修改這樣的理論？它有什麼問題？依筆者的歸納，大約會出現以下三個問題：

- (1) 在《第一批判》時期，康德認為用這個「自由理論」可以解決道德問題，但是事實上不行，為什麼？理由有兩個，第一個理由，這樣的自由概念只能是道德的「必要條件」，但是不是「充分條件」，意思是說，當一件行為是道德的，那麼它必定預設這樣的自由概念作條件。知識論上我們可以用這樣的方式分析，但是道德問題要求的是：在什麼條件下可以斷定一件行為是道德的，光憑上述這樣自發性的自由概念作為標準，可以建立一件行為的可歸責性(imputability, Allison, 1990: 67)，<sup>13</sup>但並不能分辨它道德或者不道德。

<sup>13</sup> 匿名審查人認為可歸責性一詞是指道德上的歸責，因此筆者以這個中性的自發性能力當作可歸責性的基礎，是一個矛盾的說法。這裡筆者有兩點說明，首先，筆者認為可歸責性一詞是指一件「行為」的可歸責性，而不僅僅是包含「道德行為」，因此非道德動機的行為，例如：由感性衝動為動機的行為必須是可歸責的，而如果不將它置於中性的自發性能力或自由選擇

- (2) 第二個理由，思想上的理性原因性與真正的理性原因性之間存在著差異。「理性的行為能力」這種自由概念不光是無法區分道德的善惡，也無法作為實踐道德善的動機（incentive），因為我們仍處於概念可能性的論述中，它距離真實的理性原因性還有一段距離，用康德常用的術語，它不僅不能作為道德的區分原則（*principium diiudicationis*），也不能作為道德的執行原則（*principium executionis*）。<sup>14</sup>
- (3) 筆者對阿利森的詮釋的意見：按照康德，有可能「實踐自由」只是「先驗自由」中的一員，但是如果「理性行為能力」所主導的包括一般的令式，當然包括也定言令式，那麼在康德理論發展上反而是「實踐自由」包含「先驗自由」，不是相反。因此，我們必須釐清兩者的關係，或者前者包含後者，或者後者包含前者，或者兩者互斥。其中應該只有一種情況成立。

## 參、理性的行為能力（rational agency） 與自律（autonomy）

阿利森在《康德的自由理論》的第一部份（也就是本文前兩節所論述的主題）認為康德在《第一批判》所建立的自由理論是以「理性的行

---

能力之下，它不可能被歸責。其次，從康德的《第一批判》第三背反的談論也可以得到佐證：「先驗自由的理念表示出（stand for）一件行為的絕對自發性，作為它可歸責性的根據」（A448，粗體字為筆者的強調）以及「如果我現在（例如說）完全自由地、不受自然原因的必然規定影響地從椅子上站起來，那麼在這個事件中，連同其無限的自然後果一起，就會絕對地開始一個新的序列，雖然按照時間這個事件只是一個先行序列的繼續而已。因為這個決定和行為根本不處在單純的自然作用的順序中」（A451，粗體字為筆者的強調）。這裡的絕對自發性顯然是指一個行為的決定，也包含像我從椅子上站起來這樣的決定，它都因為絕對自發性而可以被歸責。

<sup>14</sup> 依照阿利森的詮釋，康德本人在更早的《倫理學講義》曾經提出一些論證補強這個原理的要求，但是後來都被證明是錯的。阿利森自己從康德對於上帝概念在《第一批判》與《第二批判》置於道德之間不同的理論設定，說明這個時期康德自由理論的不一致性。（Allison, 1990: 68-70）

為能力」為核心，但是這樣的自由概念僅僅作為思想上的一種可能性以解決第三個二律背反，《康德的自由理論》第二部份分析這個「理性的行為能力」所根據的文本卻是《道德形上學基礎》一書的第二節，而不是《第一批判》的內部文字，阿利森並未給出一個適當的理由。換言之，阿利森似乎預設《道德形上學基礎》一書的第二節對於理性能力所做的分析，不僅與《第一批判》理論首尾相連，也與《第一批判》的結論相同，即這裡的分析也只是理性概念的內容上的可能性分析，還無法證明這個分析是不是真實的。以下是康德對於理性能力概念的分析：

每個自然物都依法則產生作用。唯有一個有理性者具有依法則（laws）底表象，亦即依原則（principles）而行動的能力，或者說，具有一個意志。由於我們需要理性才能從法則推演出行為來，所以意志不外乎就是實踐理性（AA4: 412）。<sup>15</sup>

在此康德將自然物與理性存在者作一對比，前者受制自然因果律，後者可以依照「法則的表象」或者「實踐原則」產生因果。但是「法則的表象」與「實踐原則」所指為何？這裡似乎可以有兩個候選者，或者它們是指一種「格律」（maxim）或者是一種「令式」（imperative）。換言之，康德這裡應該是說，一個有理性者可以任意採取一種「格律」或者是一種「令式」來決定自己的行為。但是格律和令式如何區分？哪一個才是康德說的「法則的表象」或是「實踐原則」？康德說：

格律是行動底主觀原則，而且必須與客觀原則（即實踐法則）區分開來。格律包含理性依照主體底條件（往往是其無知或其愛好）

<sup>15</sup> 康德 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 一書的譯本，筆者參考李明輝（1990）譯。《道德形上學之基礎》。台北：聯經。筆者有小部份修改。

而決定的實踐規則，且因之是主體據以行動的原理；法則是對每個有理性者均有效的客觀原則，並且是每個有理性者應該據以行動的原理，也就是一項應當據以行動的原理，也就是一項令式（AA4: 421n.，粗體字為筆者強調）

在這個注釋裡，康德似乎主張格律和令式都是理性的產物，這一點看起來對應前文中談論《第一批判》的「理性行為能力」之中的兩個成分——「經驗性格」和「智性性格」，只是在那裡康德是把兩種性格視為同一件行為的兩種觀點，而這裡按照阿利森的詮釋，格律是第一序的行為規則，它們必須被置於第二序的原理，即令式之下。它們之間的關係類似理論哲學裡的經驗概念與純粹知性概念[範疇]的關係：

換言之，格律與客觀實踐原理之間的關係可類比於理論範圍裏作為第一序用來統一感性雜多的經驗概念與作為第二序規則用來統合經驗的形成之純粹概念或範疇（Allison, 1990: 88）。<sup>16</sup>

這裡出現與《第一批判》相衝突的論述，在「理性的行為能力」作為自由的核心時，康德對於理性行為者賦予一種採取「任意思想內容的規則」作為行為依據的能力。而在《道德形上學基礎》一書第二節裡，康德區分行為規則為主觀〔格律〕與客觀〔道德法則〕兩種。採取前一種規則作為行為依據仍然還在《第一批判》的「理性的行為能力」裡，但是不屬於「道德的行為能力」的範圍；而採取後一種規則作為行為的依據才進入這個範圍。這也使康德從「理性的行為能力」轉向以「自律」為核心的自由理論。

<sup>16</sup> 在這個意義下，格律與令式被嚴格二分，不能互相混雜，而阿利森這個詮釋直接反對貝克(Beck)的三分理論。貝克根據康德的其他文本認為，康德在此應該區分成三種不同原則：(1) 僅能作為格律的原則，(2) 作為法則的原則，(3) 既是格律也是法則的原則。(Beck, 1960, 81-82)。

我們來到阿利森對於「自律」概念的詮釋核心，他認為康德的「自律」概念包含許多歧義性。首先，自律對康德而言是一種理性的特性（property, Beschaffenheit），其次，它又被理解為一種原理（principle, Prinzip）。康德對於自律作為原理的理解又有歧義性，它既是定言令式的可能性之最高條件〔道德的最高原理〕，而且本身又是定言令式的表述之一種（Allison, 1990: 94-95）。

### 一、自律作為一種意志的特性

康德對自律作為一種特性有如下的定義：「意志的自律是意志的特性，由於這種特性，意志對其自己是一項法則（無關乎意欲的對象之一切特性）」（AA4: 440）。康德在《道德形上學基礎》第三節使用另一段文字：「一個自由的意志和一個服從道德法則的意志是同一回事」（AA4: 447），將自律與道德法則關聯起來。阿利森認為因為康德的這些文字關聯使有些詮釋者傾向於把自律的行為限制在那些僅僅受制道德法則的行為，其他以性好或慾望為格律內容的行為都歸屬於他律的行為，不屬於意志可以自由決定的範圍。這樣的詮釋會導致一個很難令人接受的結論，即不道德的行為是自然因果的一部份，我們可以不必負責。<sup>17</sup>沿著這樣的詮釋論線，有些康德學者雖然同意在《道德形上學基礎》會有這樣的困難，但是在晚年《純粹理性限度內的宗教》一書已經克服這個問題<sup>18</sup>。與上述的詮釋路線對立，有些詮釋者將自律即是自我立法或自我

<sup>17</sup> 阿利森舉出這個詮釋路線的代表有：Thomas Hill (1985). "Kant's Argument for the Rationality of Moral Conduct." *Pacific Philosophical Quarterly* 66: 3-23. Robert Paul Wolff (1973). *The Autonomy of Reason, A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. New York: Harper & Row.

<sup>18</sup> 這個詮釋論線的代表有：John Silber (1960). "The Ethical Significance of Kant's Religion." In the introduction to the English translation of *Religion within the Limits of Reason Alone* (lxxxix-cxxxvii), (tran.) T. M. Grene and H. H. Hudson tran. New York: Harper & Row. Gerold Prauss (1983). *Kant ueber Freiheit als Autonomie*. Frankfurt a.M: Vittorio Klostermann.

決定，這樣的自律已經預設中性非關道德的能力，這時候即便是不道德的行為也必定屬於自律的範圍，

如果我決定採取這樣的內容做我的格律，例如說向別人借錢而沒有任何意願歸還，是我訂立這樣的行為規則，這其中已經包含自我立法的行動（Allison, 1990: 96）。<sup>19</sup>

阿利森反對上述兩種對立的詮釋路線，認為他們共同的錯誤出自他們沒有分清楚「實踐自由」和「自律」之間的區別。而阿利森本人認為第二個路線比第一個路線要可取，但是他進一步說，由於這樣的詮釋與《第一批判》以「理性的行為能力」作為自由核心的理論無法互相區隔，這等於說，康德從《第一批判》到《道德形上學基礎》的自由理論根本毫無進展可言，而阿利森不接受這樣的結果。他認為第二個詮釋路線的錯誤是他們忽略了康德對自律的定義的中括弧的文字，原文是：

意志的自律是意志的特性，由於這種特性，意志對其自己是一項法則（無關乎意欲的對象之一切特性）（the property the will has of being a law to itself (independently of every property belonging to the objects of volition)）。

光憑前面一半的定義，我們得到的是自律是指理性自己提供的規則來規定自己，這時候所提供的規則不一定是道德法則，但是這不是自律定義的全部，按照阿利森只是自律的必要條件，但不是充分條件。在後半部的定義操作下，康德排除了那些已經預設對象所自我定立的規則，這樣的排除才符合「自律」的「自」（auto）的意義。這裡重要的區別是，自

---

<sup>19</sup> 這個詮釋路線的代表：Ruediger Bittner (1983). *Moralisches Gebot oder Autonomie*. Freiburg/Muenchen: Verlag Karl Alper.

我定立的規則不是要完全排除對象的內容，而是排除用對象的內容作為行為的決定根據的那些規則。阿利森認為，某方面而言這樣的排除是道德上中立的，但是就更深沉的意義來說，這樣的排除在道德上依然不是中立的，理由是：剛好就是因為道德律的緣故，我們才有可能有這樣的立足點，如果不是有道德律的關係，我們不會把這樣的自律特性歸給自己，阿利森用這一點來解釋為何康德說：「道德法則是自由的認知根據」（Allison, 1990: 98），意即，只有在我們選擇道德法則作為決定行為的根據的情況下，我們才知道自己有能力任意採取不同的格律。

## 二、自律作為一種原理

自律作為一種特性與它作為一種原理之間固然有歧義性，但是這在哲學意義上重要性何在，阿利森並未交代清楚。<sup>20</sup>我說三角形的特性是內角和為 180 度，同樣地，我是不是也可以說內角和 180 度是三角形的原理。原理是一種用來解釋事態（state of affair）的語句，我可以這樣說，內角和 180 度既是一個語句內容，又是一種語句內容所指涉的事態。自律是意志的一種特性，它應該指的是一種事態，自律作為一種原理是一種語句內容，用來解釋自律這樣的事態，所以自律既是語句內容，又是語句內容所指涉的事態。按照康德的 analysis，自律作為一種特性包含兩個內容：意志自我立法和獨立於外在的對象。但是自律作為原理究竟內容為何？根據康德，自律的原則是：

除非我們的抉擇的格律同時也作為普遍法則而被包含於一個意志中，否則不要以其他方式做抉擇（AA4: 440）。

<sup>20</sup> 阿利森將這樣的特性解釋為一種能力，它能夠完全不涉及我們的慾望和性好，而是藉由理性來推動行為（Allison, 1990: 80）。Reath 認為康德不只排除涉及欲望和性好的內容，應該排除價值或與前兩者無關的實質目的（Reath, 2006: 128）。



如前所述，阿利森此處的核心主張是：自律既是定言令式的可能性之最高條件〔或者道德的最高原理〕，又是定言令式的表述之一。他對於第二個主張並未多加著墨。對於第一個主張，阿利森以一個雙條件句來組織康德的論證：「道德之所以可能，若且唯若意志是在前述的意義下是自律的」(morality is possible if and only if the will is autonomous in the sense previously indicated)。阿利森的論證分成證明後半部「唯若」(only if)的部份及前半部「若」(if)的部份。論證「唯若」(only if)的部份是要證明：自律的意志是道德的必要條件。這個證明有兩個前提：(1)道德只能建立在定言令式的基礎上；(2)一件行為不是自律的就是他律的，沒有第三種可能。第一個前提是康德《道德形上學基礎》第一節與第二節前半部的論證之結論；第二個前提是自明的。康德的論證進行方式如下：

- (a) 任何預設外在於意志的對象作為其決定根據的行為原則，必定是他律的倫理學，而必定被置於假言令式，而非定言令式之下。
- (b) 所以，根據前提(2)，只有在自律的情況下，才有可能產生屬於定言令式的行為原則。
- (c) 根據前提(1)，道德的可能性的惟一選項便是自律的意志。

上面論證重要的是(a)步驟，康德在《道德形上學基礎》使用以下的論證：「只要意志的一個對象必須被當作根據，以便於意志規定決定它的規則，則在這種地方，其規則便只是他律；其令式是有條件的，即：如果或者由於我們想要這個對象，我們應當如此這般行動」(AA4: 444; Allison, 1990: 100)。<sup>21</sup>阿利森對康德這一組論證提及兩個可能反駁，一個是針對

<sup>21</sup> 康德更為詳細的論證在《實踐理性批判》中的第八節定理四。

前提(1)提出質疑，這是 Foot 的論證，<sup>22</sup>但是阿利森對於這一點並未進一步說明。另外一個反駁是對於上面步驟(a)的質疑，這是 Green 的論證。<sup>23</sup> Green 認為康德的錯誤在於主張在慾望以及其滿足所得的愉快的決定與完全由道德法則的決定之間並沒有第三個選項，換言之，康德把非道德的動機之行為完全歸諸一種心理學的快乐主義(hedonism)，並將之與道德動機之間對立，而且認為除此之外沒有第三個選項。而阿利森則使用 Reath 的論證來為康德辯護，<sup>24</sup>Reath 認為 Green 的批評建立在一個對康德文字的誤解之上，即愉快在康德幸福原則的道德原理並不是扮演一種意圖對象的角色，而是因果關係中的因的角色。因此，非道德動機的行為與快樂主義之間對康德來說沒有必定的關聯。

前半部的論證(only if)只是把所有他律的倫理學排除在道德可能性的範圍之外，其判斷的標準便是是否符合定言令式的要求。但是這只能是第一步，因為這樣並沒有證明自律的原理不會同樣陷入假言令式的困難裡。因此，康德必須進一步論證，自律倫理學不會有同樣的問題。阿利森認為康德在《道德形上學基礎》與《實踐理性批判》採取了不同的論證策略。阿利森將後者整理成以下四個步驟的論證：

1. 以定言令式為基礎的道德分析顯示出，我們被要求採取那些透過適合成為普遍法則的格律。
2. 但是這個預設一種能力，它能夠獨立於興趣，甚至有時違反自己的作為帶有慾望的感性存在者的興趣，決定自己的行動。

<sup>22</sup> Philippa Foot (1981). "Morality as a System of Hypothetical Imperatives." *Virtues and Vices* (157-173). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

<sup>23</sup> T.H. Green. *Collected Works*. Vol. 2: 119. Cited by Terence Irwin. "Morality and Personality: Kant and Green." In *Self and Nature in Kant's Philosophy* (43). (Ed.) Allen Wood(1984). Ithaca: Cornell University Press.

<sup>24</sup> Andrews Reath (1989). "Hedonism, Heteronomy and Kant's Principle of Happiness." *Pacific Philosophical Quarterly* 70: 42-72. Also in Reath (2006: 33-66).

3. 一個帶有自律特性的意志擁有這樣的能力。
4. 因此，在意志擁有自律的特性的情況下，道德（就其基於一個定言令式而言）才可能。（Allison, 1990: 104）

阿利森對於這組論證並未做進一步的評論，筆者認為從第二到第三個步驟似乎需要一些論述來說明白律的意志基於什麼理由擁有行使定言令式的能力，而這一點也關涉到康德《道德形上學基礎》第二節所使用論證。根據阿利森，在這裡康德採取一種迂迴的論證策略，關鍵點在於論證：只有自律的原則引進定言令式的內容裡，真正滿足定言令式的條件，亦即這個「完全獨立於興趣之上」的條件才能真正分析地就內含於定言令式的表述之中。康德本人使用的論證如下：

然而，有一件事可以辦到，即指出：在令式本身中，由於它所包含的某項決定，也隱含「在出於義務的意欲中擺脫一切興趣」這點，作為區別定言令式與假言令式的特殊標記；而此事係在該原則底眼前的第三表述中被辦到，即在「作為制定普遍法則的意志的每個有理性的意志」之理念中被辦到。因為如果我們設想這樣一種意志，則儘管一個服從法則的意志仍可能由於一項興趣而受這項法則的約束，但是一個本身是最高的立法者的意志，就它是這樣的意志而言，卻不可能依賴於任何一項興趣。因為這樣一個有所依賴的意志本身仍需要另一項法則，這項法則將其他自愛的興趣限制於普遍法則的有效性之條件下。（AA4: 432-33，粗體字為筆者之強調）

康德認為前兩個定言令式的表述不可能完全脫離興趣，理由有兩個：(1) 如果意志僅基於「自己的格律成為普遍法則」採取行動而不同時視其自身是最高的立法者（supreme lawgiver），那麼有可能會有來自其他意志

的興趣參雜於其中，就不會「完全獨立於興趣之上」。(2)這樣有所依賴的意志必須訴諸另一個法則，將它所依賴的興趣置於另一個普遍法則的有效性的條件之下，則我們迂迴前進繼續尋找一個給出上面的另一法則的意志，而如果它不是一個最高的立法者，則必須不停地回溯直到作為最高立法者的意志出現，才可能出現完全獨立於興趣的意志，即自律的意志出現。總結來說，在意志自律的情況下，定言令式才可能，而道德的可能性建立在定言令式之上。因此，只有在意志自律的情況下道德才可能。

### 三、《道德形上學基礎》出現的理論困難

根據阿利森，康德為了解決《第一批判》自由理論困難而在《道德形上學基礎》第二節提出的「自律」概念作為解決的方案，基本上可以算是一種理論上的進步。阿利森卻認為康德在《道德形上學基礎》第三節的理論中進入另外一個理論困難，其困難在於：康德在第二節的談論只是自律概念內含的理論分析，它涉及的只有概念的可能性，而第三節康德想要進一步說明這些概念不是幻想，而具備某種真實性，這樣的談論康德稱之為一種推證（deduction）。

康德嘗試由「純粹實踐理性」的概念分析推演出「道德法則」，他用的策略是利用「自由的理念」作為中介，但這個理念不再是《第一批判》中只是「理性的行為能力」所使用的自由，而是道德自律上的自由。接下來，他卻自己提出對於這段論證的「循環的懷疑」（doubt of circle），他以為「自由的理念」和「道德法則」互相預設對方：「我們的推論中包含一個神秘的循環，從自由推到自律，再由自律推到道德法則；這即是說，我們或許只是為了道德法則而預設自由底理念，以便此後再從自由推出道德法則」（AA4: 453）。如果我們先把自由的理念當作道德法則的

理論根據，然後再把道德法則視為自由的理念的理論根據，則這樣的論證是無效。阿利森稱呼這個循環叫「相互包含命題」(reciprocity thesis)，康德在《道德形上學的基礎》裡康德提出第一個解決這個循環的嘗試，即「兩個世界的學說」(doctrine of two-world)。這個論證想要同時解決的兩個推證工作的任務：1) 在推證的概念分析時碰到的循環問題；2) 證成道德法則的真實性。康德認為人類分別以兩種不一樣的身分參與兩個不同的世界，因此可以有兩種不同的角度：作為現象的我是感性世界的一分子，作為物自體身分的我是知性世界的一分子。上述推證裡的循環的前半部分（按：即（意志→自由的理念→定言令式））是站在人是知性世界身分的角度，而看他與感性世界的關係；而上述循環的後半部分（按：即（意志→定言令式→自由的理念））是站在人是感性世界身份的角度，而看他與知性世界的關係。用這樣兩個不同角度的觀察方式，康德認為他成功地解決上述的循環問題。在第三節的推證工作的第二部分，康德進一步發展「兩個世界的學說」，人類作為有理性者，他同時作為智性世界和感性世界的一分子存在，在前一個世界裡他擁有一種「自由的因果性」〔康德稱它為**意志**〕，在後一個世界裡他被一種「自然的因果性」決定。康德認為前一種因果性是後一種的理論根據，他說：「但是知性世界包含感性世界底根據，因而也包含其法則底根據，故直接為我的意志（它完全屬於知性世界）立法，且因此也必須被設想為如此」(AA4: 453)。藉此康德認為自己成功地解決道德法則的真實性問題。

阿利森認為康德這個推證至少有兩個無法克服的困難：

- (1) 康德引進智性世界一詞帶有歧義性，而這個歧義性的轉滑使他的論證陷入難以挽救的危險。康德把兩個不同的概念：「知性世界」(Verstandeswelt) 和「智性世界」(intelligible Welt) 當作同一個意義使用：

前者必須消極地被理解為包括任何非感性或者是「單純地智性的」東西，亦即任何被思考為免於感性的條件之事物（消極意義的本體 noumena）。後者被理解為積極地指涉到一個被道德法則所主宰的超感性領域，一個「目的王國」，或者相同的意思，「作為物自體身分的理性存在者的整體」（Allison, 1990: 227）。

康德的論證從前一個意義轉滑到後一個意義，但是並未提供任何論述說明如何由此過渡到彼。

- (2) 阿利森認為康德在這個論證中用「意志」來說明「實踐理性」一詞同樣犯了歧義性的錯誤，而這個錯誤與前一個錯誤有關連。因為「意志」可以指涉「實踐理性」或者「純粹實踐理性」。根據前一種意義，康德只能建立一種「實踐自由」，這是一個不包含意志自律的自由，屬於較弱意義的自由；根據後一種意義，康德可以建立一個較強意義的自由，即「先驗的自由」。阿利森認為這裡的歧義性使得從只能建立較弱意義自由的前提「知性世界」（Verstandeswelt）出發，想要建立較強意義的自由。但是這樣的轉滑使整個《道德形上學的基礎》第三節的論證失敗，而阿利森認為《實踐理性批判》之中提出另一個解決上述問題的方案，而這個解決方案被阿利森的認為是康德最為成熟的倫理學思想，筆者必須單獨以一篇與本論文相當的份量文章才能處理，此處只能約略談論阿利森整理的論證結構，其細部論證分析留待日後完成。

## 肆、康德在《實踐理性批判》的新論證策略與阿利森 的評價

這裡要談論的核心議題是：道德法則的推證 (Deduktion) 何以在《道德形上學基礎》(1785) 與《實踐理性批判》(1788) 有完全相反的論斷。在前一書中康德認為自己的推證是成功的 (AA4: 454)，而在後一書中卻認為道德法則是理性事實，不能透過任何推證得到證明 (AA5: 47)。對於這兩種論斷，學者間存在著一些詮釋上的爭議，有一派學者認為康德《第二批判》中將道德法則訴諸理性事實的主張是一種理論上的退化 (Fichte, Hegel, Schopenhauer)。<sup>25</sup>阿利森的主張剛好相反，認為這是康德道德哲學理論上的進步。阿利森認為《實踐理性批判》的分析篇是由以下兩組論證構成：(1)相互包含命題；(2)理性事實學說。前一個論證是《實踐理性批判》與《道德形上學基礎》共同分享的部分，後一論證是迴避上一節談論的理論困難的新策略。

### 一、相互包含命題

阿利森認為這個命題「構成康德對道德性的證成的第一步。它的主張如下：道德性和自由是相互包含的概念，因此被命名為「相互包含命題」。它的重要性來自以下的事實，即它蘊含意志自由（先驗自由）不僅是道德法則的必要條件，也是它的充分條件」(Allison, 1990: 201)。這個命題分別出現在《道德形上學基礎》第三節的第二段之結論：

---

<sup>25</sup> 費希特參考：GA, II/3,31。GA 是費希特全集的學院版本=Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. R.Lauth und H. Jacob (Hrsg.) Stuttgart 1972-。黑格爾參考：Lectures on the History of Philosophy (461), E.S. Haldane and Frances H. Simpson (trans.) Vol. 3. London: Routledge & Kegan Paul (1963)。叔本華參考：On the Basis of Morality (79). E.F. Payne (trans.) Indianapolis: Bobbs-Merrill (1965)。[後兩個文獻引自 Allison (1990: 281-82)]

因此，一個自由的意志和一個服從道德法則的意志是同一回事  
(also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen  
einerlei) (AA4: 447)

以及《實踐理性批判》第六節：

因此，自由與無條件的實踐法則相互包含對方 (Freiheit und unbedingtes  
praktisches Gesetz weisen also wechselseitig aufeinander zurueck)  
(AA5: 29)

看起來，阿利森是以邏輯的關係來解釋自由與道德法則之間的相互蘊含關係，在這樣的理解上，「相互包含命題」所能得到的理論成果僅僅是由兩個假言命題組成的一個雙條件句，而即使這個命題可以成立，也並未主張自由或道德法則的真實性 (Allison, 1990: 203)，純粹只是說：當我們假設意志是自由的，那麼道德法則可以由此推演而來；相反地，當我們假設我們的意志受道德法則的支配，那麼意志是自由的。

阿利森用以下四個步驟來重構康德的這個「相互包含命題」：

- (1) [意志]作為原因性的一種，在某種意義之下，意志必須被法則所管轄，或者用《第二批判》的語言，根據某種法則，它是可被規定的 (determinable) (一個無法則的意志是一種荒謬的東西)。
- (2) 就自由來說，它不可能是被自然律所管轄。
- (3) 因此，它必定是被另一個不同的法則所管轄，亦即自我給出的那些法則。
- (4) 道德法則便是那被要求的自我給出之法則。(Allison, 1990: 203)



阿利森認為上述的步驟一與步驟四在非相容論的前提下，需要論證支持，而對於步驟一康德無論在《道德形上學基礎》與《實踐理性批判》都沒有提供論證支持（Allison, 1990, 203）。<sup>26</sup>比較麻煩的是步驟四，阿利森認為其中的困難是：

即使我們假設一個自由意志必須在一個不是無關緊要的意義下受法則所管轄，而這個法則又必須是自己給出的，也不見得很明顯地表示說，恰好就是被康德所定義的道德法則是唯一可以存留下來作為這樣的法則之候選者（Allison, 1990: 203）

更進一步說，即使經過步驟二和三排除自然法則，剩下理性自己給出的法則也有不同的種類，康德定義的道德法則只是理性自己提供的法則的候選者之一，如果不能排除其他候選者，等多只證明雙條件句的充分條件的部分（if），沒有證明必要條件的部分（only if）。這裡還有一個問題是：《道德形上學基礎》所表述的「相互包含命題」與《實踐理性批判》的同一命題文字表達上有些微差異，而這個差異非常重要，亦即前者是用「道德法則」（sittliche (n) Gesetze (n); moral laws 多數）一詞，後者是用「無條件的實踐法則」（unbedingtes praktisches Gesetz; unconditional practical law, 單數）。按照康德在《實踐理性批判》第一節的定義，實踐法則都是理性自己給出的法則，它們可能包括以下三類：(1)非道德性的實踐原則、(2)具備特殊內容的道德原則道德法則（多數）、(3)以定言令式為內容的道德法則（單數），康德《實踐理性批判》第六節所談論的無條件法則應指上述的第三類法則，它是所有實踐法則中唯

---

<sup>26</sup> 這一點筆者並不贊成，康德在《道德形上學基礎》第三節的第二段這樣論述：意志既然是一種因果性，因果性必定包含原因與結果之間的關係，因此假定存在自由意志，又否定其中包含法則，這會自相矛盾（AA4: 446）。

一無條件者；而《道德形上學基礎》第三節所談論的應指上述的第二類法則。

根據以上幾個考量，阿利森將步驟四的論證又繼續分解成以下三個步驟，逐步推導出雙條件句的結論：(1)通過普遍測試下的實踐法則；(2)在「先驗自由」的概念之下的實踐法則；(3)如何將(2)的意義下之「實踐法則」等同於「道德法則」：

- (1) 通過普遍測試下的實踐法則：如果「相互包含命題」的分析是從「實踐自由」出發得到實踐法則的結果，阿利森將這樣的實踐法則理解為一種通過某類普遍性的測試而採取的格律，這個想法是這樣：「如果理性 R 證成我在狀況 C 採取我的作為 X，那麼它必定也證成其他理性行動者在類似的狀況採取 X 的作為」（Allison, 1990: 204）。這時候格律或行為的普遍測試僅涵蓋面對相似狀況的理性行為者，對於其他沒有處於類似狀況的行為者無法被證成。例如：筆者目前的狀況是：「作為一個大學裡的哲學系教授正在投稿一篇期刊論文」，而在這個狀況下我應該採取的格律是「努力修改文章的審查意見」，如果我接受普遍化測試，則我採取這樣個格律得到證成的條件是其他跟我面對類似狀況的大學教授也採取同一個格律，但這測試不涵蓋其他不是大學教授的理性行為者，也不涵蓋是大學教授，但以其他方式發表其學術著作的理性行為者。阿利森認為，我們如果用這個方式理解康德的道德理論，不算完全錯，只是不完整，因為，一個理性的利己主義者（rational egoist）也會承認他所採取的只對自己有利的格律也是其他理性行動者應該採取的格律，但是他卻不願意其他理性行為者作相同的事（Allison, 1990: 206）。換言之，自利的格律可以通過上述那種普遍化測試，但一個理性行為者卻不願意讓其他理性行為者採取

同樣自利的格律。阿利森認為這裡的問題出在，這個分析建立在一個較單薄（thin）的一般理性存有者概念，而要迴避理性的利己主義的問題必須從一個較為稠密（thick）的理性存有者概念出發，也就是對一種包含「先驗自由」的理性行動者的概念進行分析。因此，我們來到他第二步驟。

- (2) 在「先驗自由」的概念之下的實踐法則：在第一個步驟裡，實踐理性[在康德的語言裡應指一般實踐理性，而非純粹實踐理性]的自由概念之下，通過測試的實踐法則無法排除那些以利己、幸福為行為決定根據的格律，而這些並不是康德心目中的道德法則。在第二個步驟裡，阿利森認為如果引進先驗自由的概念作為分析的起點，可以將這類實踐法則證成的可能性排除，而他引進的先驗自由概念的內容是本文前言所談的消極性定義：「獨立於一切經驗事物之上，因此獨立於一般自然之上的獨立性」(Unabhaengigkeit von allem Empirischen und also von der Natur ueberhaupt, AA5: 97)。這裡來到康德《實踐理性批判》第二節到第六節的實質實踐法則的排除，而所剩下的候選者只能是形式的實踐法則，康德是這樣論證的：

因為實踐法則的質料，亦即格律的對象絕不能在經驗之外被給予，但是自由的意志，作為獨立於經驗（即屬於感性世界）條件的事物，依舊必須是可被決定的：因此，一個自由意志必須既獨立於法則的質料，又在法則之中找到一個決定的根據。但是在一個法則裡，除了法則的質料之外，就只包含那立法的形式。因此，這個立法形式，就其包含在格律之中來說，是唯一能夠成為意志的決定根據的東西（AA5: 29，粗體字出自筆者）。

既然這個形式的實踐法則獨立於一切實質的經驗條件之上（例如：前一步驟所談的類似之倫理狀況以及附帶在這個狀況下的條件等等），因此它是一個無條件的實踐法則（unconditional practical law）。總結，從擁有先驗自由的意志出發，可以得到無條件的實踐法則作為其充分及必要條件。

- (3) 這個步驟關心的問題是：前述步驟二的無條件實踐法則是不是就等同於[定言令式表述下的]道德法則？如果不是，我們需要一些論述以便於從前者過渡到後者，康德本人對於這樣的過渡並不認為有什麼問題，但是有一些詮釋者認為兩者之間有一個空隙必須被填滿。阿利森借用 Aune 的批評來解釋這個空隙，<sup>27</sup>Aune 主張在《道德形上學基礎》一書中第一節與第二節中，康德兩次在沒有任何論證支持下從無條件的實踐法則轉滑到定言令式（AA4: 402, 421）。Aune 認為康德分析義務概念得到的無條件法則的內容只是：「使你的行為與普遍法則相符」（conform your action to universal law），但是從這個形式內容推導不出那個康德定義的定言令式普遍法則表述：「只依據那些你可以同時願意它成為普遍法則的準則行動」（Act only on that maxim through which you can at the same time will that I should become a universal law）。這兩種法則表述之差異是：後者包含了對格律的選擇的倫理決定之過程，前者則無此過程。在《實踐理性批判》出現類似的問題的，康德在第四節與第六節分別得到不同形式意義的原則，第四節定理三的內容是這樣：「那些僅包含形式作為意志決定根據的法則」（solche

<sup>27</sup> 參考 Bruce Aune. *Kant's Theory of Morals*. Princeton NJ: Princeton University Press: 29-30. 阿利森本人專門寫一篇論文處理這個問題：“On the presumed gap in the derivation of categorical imperative” (Allison, 1996: 143-154).

Prinzipien, die **bloss der Fom nach** den Bestimmungsgrund des Willens enthalten) (AA5: 31) 與第六節課題二的描述是這樣：

因此，這個立法形式，就其包含在格律之中來說，是唯一能夠成為意志的決定根據的東西 (Also ist die gesetzgebende Form, sofern sie in der Maxime enthalten ist, das einzige, was einen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen kann) (AA5: 29)。

前者只是一個純粹形式，後者包含一種格律的立法形式(legislative form of maxims)。阿利森認為康德並不特別去注意兩者之差別的原因在於他已經把「先驗自由」當作這個推導的前提。阿利森為康德補充的論證大約進行如下：第一，對一個具有先驗自由的行動者來說，符合普遍法則的行動必須提供某種理由以便採取格律，而這個理由正是它符合內含於格律中的「立法的形式」，用康德的語言，除非我以符合格律中的「立法的形式」作為意志的「決定根據」，否則我的行為就得不到證成。第二，符合這個「立法形式」正是定言令式的要求 (Allison, 1990: 212-13)。

透過以上三個步驟，阿利森說明了「先驗自由」與「定言令式」邏輯上互相蘊含，也證明了康德的「相互包含命題」。

## 二、理性事實學說

「相互包含命題」理論上所得到的成果是為道德法則作了一個成功的形而上推證 (metaphysical deduction)，但這個推證並未得到道德法則或者先驗自由的「實在性」，阿利森認為「理性事實學說」是康德道德理

論一個進步的發展，理由是：「它提供證成道德法則有效的最佳策略，而且它建立了先驗自由的實在性」(Allison, 1990: 230)。這裡分成兩部分來處理：(1)道德法則的證成 (justification)；<sup>28</sup>(2)先驗自由的推證 (deduction)。

### 1. 道德法則的證成

《實踐理性批判》一書中談論的「理性事實」(Faktum der Vernunft, fact of reason)所指為何？這是一個爭議性極大的問題，這個事實最為傳統的解釋是：道德法則作為理性事實。但根據貝克(L.W.Beck)，<sup>29</sup>康德在不同的脈絡以不同的特性(characteristic)說明這個表達，貝克引用八段《實踐理性批判》的文字(AA5: 5, 31, 42, 43, 47, 55, 91,104; Allison, 1990: 231-32)歸納出理性事實的六種特性。最後又將這六種特性歸納成兩類：(1)客觀類：這理性事實就是道德法則或者自由或者其他等義的事物；(2)主觀類：這理性事實是對於道德法則或其他等義事物的意識。但是不論將理性事實理解成前者或是後者，都會碰到理論上的困難：如果理性事實等於客觀地存在著的道德法則，那麼便會丐題，因為後者就是康德現在要證成的東西，不能當成前提使用。如果理性事實是指主觀的道德法則的意識這個事實，它已經在「相互包含命題」一直被當成「意識事實」在使用，光用它也不能證明道德法則的有效性。為避免這樣的兩難，貝克首先從「純粹理性事實」(fact of pure reason)一詞區分出兩種意義出來：

<sup>28</sup> 此處筆者採取證成(justification)，而不用推證(deduction)。按照道理說，這兩個詞哲學上應該是同義，但是康德在《實踐理性批判》放棄用推證一詞，可能他認為這個理性事實學說是一種跟其他著作的推證(例如：《第一批判》的範疇推證)不同性質的論證模式，但是這個論證事實上是在做哲學上的證成工作。

<sup>29</sup> L.W. Beck (1960). *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason."* Chicago: University of Chicago Press: 166-175. L.W. Beck (1965). "The Fact of Reason: An Essay on Justification in Ethics." *Studies in the Philosophy of Kant* (200-14) Indianapolis IN: Bobbs-Merrill.

“純粹理性事實”有可能指的是一個事實，當作一種對象被純粹理性所認識，用直接的方式。或者也可能是指這樣的事實，即存在這麼一個純粹理性，它反思地被理性所認識（Beck, 1960: 168）。

前一個他稱為是「為純粹理性的事實」（fact for pure reason），後一個是「純粹理性底事實」（fact of pure reason）。貝克認為，前一種事實必須預設智的直覺，訴諸這樣的事實會導致道德的直覺主義的困難；而後一種事實就是以下的事實：「純粹理性是實踐的」。貝克認為，康德的理性事實應該是指後一種事實。阿利森認為貝克對於理性事實的界定是正確的，但是把這個事實立即等同於「純粹理性是實踐的」則同樣又陷入丐題的危險，因為後者毋寧是整個談論要指出的事實，還是不能當前提使用。阿利森根據貝克的八條談論理性事實的文獻中的第七條來重構康德的論證結構：

但純粹理性不參雜任何一種經驗性的決定根據而自身單獨也是實踐的，這一點卻必定可以從最日常的實踐理性運用中做出闡明，因為我們把這個至上的實踐原理認證為這樣一條原理，每個自然的人類理性都會認為它作為完全先天的、不依賴於任何感性材料的原理是人的意志的至上法則。我們首先必須把這條原理按照其起源的純粹性甚至在這個日常理性的判斷中加以驗證和辯護，然後科學才能夠把這條原理把握在手，以便對它加以運用，彷彿它是一個先行於一切關於其可能性的推想和一切有可能從中引出的結論的事實似的（AA5: 91，粗體字是康德原文的強調）

阿利森一方面認為康德的理性事實是主觀的道德法則意識的事實，而不是貝克認為的客觀的「純粹理性是實踐的」，另一方面，跟隨 T. C. Williams

的詮釋，<sup>30</sup>進一步確定這個事實不是對康德所定義定言令式內容的意識[這只能是單數的道德法則]，而是日常的理性中個殊的道德思量與強制性的意識[這裡是多數的道德法則]。阿利森認為，康德是想由主觀的「日常理性中的個殊道德法則的意識」出發，推演出客觀的「純粹理性是實踐的」的結果。阿利森的論證是這樣：

這個想法大概是這樣，個殊的道德法則[多數]之客觀有效性之所以得以確定，是透過這樣的方式來呈現，即建立這些個殊的道德法則之原理—道德法則[單數]—是一種純粹實踐理性的產物。如果事情是這樣的，那麼這些個殊的道德法則將可以獨立於所有的決定根據應用到所有一般理性存有者身上（Allison, 1990: 235）。

這看起來有點像《第一批判》的範疇推證[至少是主觀推證]，也就是由既與的事實出發推演其可能性條件，此處似乎從道德經驗的事實出發推演道德法則作為其可能性條件，然後再由此可能性條件推演出它只能是純粹實踐理性的產物。阿利森卻認為這樣的類比不對，因為在理性事實學說裡，單數的道德法則本身已經是道德經驗的一部分成分（ingredient），兩者之間不存在可能性條件的推演關係，而這種關係是發生在單數的道德法則與純粹實踐理性之間，因為不可能從一個受經驗條件限制的實踐理性推演出這樣的[以定言令式為內容]的道德法則意識來（Allison, 1990: 236-237）。因為這個不同之緣故，康德不把這一段論證稱為「推證」。

阿利森在這段「理性事實學說」的論證重構最後下了一個這樣的論斷：

---

<sup>30</sup> T.C. Williams (1968). *The Concept of the Categorical Imperative* (103-110). Oxford: Clarendon.



最重的的差別是，現在這裡使用的前提出自直接可以取得某種東西，即我們日常的道德法則之意識，而非出自「智性世界裡的一分子」這樣有問題的觀念（Allison, 1990: 238）。

此處阿利森回答了本節一開始對於理性事實學說的兩點進步的前一點，同時也回答上文中他認為《道德形上學基礎》第三節推證的失敗之理由。

## 2. 先驗自由的推證

此處我們來到《實踐理性批判》或者整個批判系統的「拱心石」的位置。首先面對的問題是：如果前面道德法則有效性的證成是成功的，有無必要性又增加另一段論證證明「自由的實在性」？它屬於道德證成的一部分嗎？當然對於康德或阿利森來說，兩個問題都是肯定的，因為即使道德法則的普遍性事實以及我們對於它有一種純粹的興趣，不見得代表我們「有能力」完成它的要求，畢竟有可能我們的道德興趣過於軟弱，以至於總是被其他興趣所取代。因此，從理性事實到實踐它的「能力」之間存在著一個空隙需要填補，這的空隙就是「先驗自由」（作為一種能力）的實在性。其次的問題是：如果這個推證有其必要性，可不可以直接訴諸本節前半部分的「相互包含命題」？阿利森的答案是否定的，理由有兩個：第一，這樣做會再度陷入循環問題裡；第二，如上所述，有可能這個理性事實能夠主張的內容要比它實際呈現出來的要少，這時候訴諸「相互包含命題」沒有太大幫助（Allison, 1990: 239）。

阿利森以三個步驟重構康德的這組先驗自由的推證：(1)先驗自由的積極意義與道德法則；(2)先驗自由的消極意義與道德法則；(3)實踐觀點下的自由之真實性（actuality of freedom from the practical point of view）。

## 1. 先驗自由的積極意義與道德法則

阿利森這裡的積極與消極意義的先驗自由與本文前言的談論有些出入，其中消極意義大致相同，而積極意義則以「自律的能力」，即「根據理性意志自己給出的原則來決定自己行動的能力」（Allison, 1990: 240）來取代「絕對自發性能力」。這個能力的說明有兩點：首先要問的是，我們有沒有能力僅僅是為了道德法則（僅僅對法則的尊敬），而不是為了行動得到的結果的緣故，來決定我們要採取的行動，如果有，則至少可以藉由道德法則作為中介而得到積極意義的先驗自由。阿利森借用康德以下的文字支持他的論證：

這裡唯一關心的是意志的決定，以及作為一個自由意志其格律的決定根據，與其結果無關（AA5: 45）。

其次，更進一步細分，這裡關心的問題不是我們事實上有沒有因為對法則的尊敬而行動，而是我們是不是能夠藉由它當作動機而行動。但是上面的論證只能得到比較單薄的先驗自由概念，還不足以完全說明康德要的先驗自由的能力，因為，與前面阿利森關於空隙需要填補的問題相同，這裡不能排除以下的可能性，即道德法則的興趣大部分地或全部地被其他來自感性需求的動機所凌駕。當這個可能性出現時，我們還是不擁有自由的能力。所以我們必須進入第二個步驟。

## 2. 先驗自由的消極意義與道德法則

阿利森是以步驟一積極意義的自由做基礎推演這裡消極意義的自由，其論證大約是這樣進行的：僅僅根據道德法則[自律]的能力而提供了我們作為智性世界一份子的證據，而作為這個世界的一份子可以推演出我們完全獨立於自然的機械之上的獨立性，後者便是先驗自由的消極

定義 (AA5: 42; Allison, 1990: 241)。這個論證固然可以排除前一步驟可能出現的狀況，但是阿利森不是認為康德在《道德形上學基礎》第三節使用「智性世界」一詞有問題，為什麼此處使用它來進行論證，這不會重蹈覆轍嗎？阿利森的解釋是這樣：兩個推論步驟不同，《道德形上學基礎》一書中，康德是從有問題的「智性世界」概念作為前提，藉此推出獨立性於感性世界的消極之自由，再由此推出「自律」（積極之自由）的結果；相反地，《實踐理性批判》是以積極意義的自由[自律]作為前提，將它視為智性世界的成分，而再由此推演出獨立於感性世界的消極意義的自由之結果。後一組推論步驟對於阿利森而言是比較沒有問題的。

### 3. 實踐觀點下的自由之真實性

阿利森認為康德的「自由的意識」不是一種內省的經驗 (introspective experience)，也不是一種真實的能力 (actual ability)，而是一種單純的可能性 (mere possibility)，而要主張這種意義的自由具有某種真實性 (actuality) 要面對的挑戰是與它相反的主張：自由只是幻想。阿利森替康德做的回應是：

如果自由是幻想，那麼我們的自律或者積極的自由，以及我們作為道德行動者的全部的想法將也是幻想。但是這已經被指出是一種理性事實的真實存在。因此，假如理性事實真的是理性事實，那麼自由的意識不可能被視為幻想 (Allison, 1990: 247)。

阿利森認為上面的論證有一點危險，因為它是從一個較為薄弱的前提推演一個較強的結論〔意思似乎是說，主張自律是一個較弱的命題，而主張自由是一個較強的命題〕，因此他增加一個條件限制：自由不是幻想只是在實踐的觀點之下有效，而在理論的觀點之下仍有可能是幻想。但是

這樣的條件限制還是會面對阿利森自己對康德自由概念詮釋的挑戰，在《第一批判》與《道德形上學基礎》裡的自由不也都是實踐觀點下的自由嗎？[根據阿利森，前者是以「理性的行為能力」，後一個是以「自律」為核心]，這樣說的話，《第二批判》的論證並未超出前兩個著作。阿利森分兩點回應這樣的批評：第一、《第一批判》之中處理的是「實踐自由」的概念，而《第二批判》處理的是「先驗自由」的概念；第二、前者只是對「實踐自由」提出概念上的可能性之主張，後者卻是要建立「先驗自由」的真實性。就後一點來說《第二批判》也超越《道德形上學基礎》，因為後者也只是對於「先驗自由的理念」(idea of transcendental freedom)，而不是先驗自由的真實性作推證。

## 伍、阿利森理論的批判與回應

針對阿利森對於《第一批判》的自由理論之詮釋，Engstrom 於 1993 年在 *Enquiry* 發表一篇評論文章〈阿利森論理性的行為能力〉(“Allison on Rational Agency”)，其中他提出這樣的質疑：康德的道德理論可能沒有空間容下這樣一個中間的理論型態，根據假言令式建立的有限度之自發性會落入一個困局：(1) 或者回到休姆的相容論立場；(2) 或者更強的完全的自發性 (full spontaneity, Engstrom, 1993: 405)。Engstrom 認為假言令式可以區分成形式義和實質義兩種詮釋。如果採取形式義的解釋，則阿利森所談的有限度自發性概念會落回休姆的相容論；而如果阿利森採取的實質義，則這個有限度自發性概念必須預設一個完全的自發性的概念。不論如何，這個建立理性的行為所需要的有限度自發性概念都是一個不穩定的概念。在 1996 年的《觀念論和自由》(*Idealism and Freedom*) 一書中，阿利森提出以下兩點反駁：(1) 與有限度自發性概念相連的是一

個不分假言與定言的一般令式，並不一定會限定在假言令式中；(2)阿利森進一步指出，即使是在假言令式的情況下，Engstrom 的這兩組論證的推論過程依然是有錯誤的。筆者認為阿利森回答 Engstrom 的論點似乎有些閃避問題，因為即使 Engstrom 的假言令式的詮釋是對阿利森的錯誤解讀，阿利森仍有義務說明在何種情況下，一個有限度的自發性概念會立基於一個定言令式之上。

同樣在 1993 年的評論文章〈智性性格與相互包含命題〉(“Intelligible character and the Reciprocity Thesis”) 之中，Reath 針對的是阿利森對康德自由概念後半部詮釋的主要主張：「相互包含的命題」。阿利森認為康德之所以從《第一批判》有限度的自發性概念過渡到先驗自由的概念，是因為要證成「理性的行為能力理論」不得不採取的轉變。但是 Reath 對這樣的轉變提出兩個質疑：(1)阿利森沒有解釋一個處於實踐自由的理性行為者在採取任何一種行為的基本原則時，為何需要進入另外一個理論領域來證成 (justify) 這個原則？因為就算不證成這個原理，我一樣可以評量這個基本原則是否為善。(2)就算這個證成的需要被確認，為什麼剛好道德法則是這個等待被證成的基本原則？Reath 認為阿利森光憑一個比實踐自由較為稠密 (thicker) 的先驗自由概念無法解決這兩個問題，他自己提出另一個同樣在康德理論中更為稠密的概念——一個與先驗自由相結合的自律而自己給出法則的意志 (an autonomous law-giving will, Reath, 1993: 427)，來解決上述的問題。阿利森對於 Reath 的第一點回應是：Reath 的批評建立在「我們試探性採取的行為原則與等待證成的原則位階 (order) 是相同的」這樣的前提之上，但是康德不會接受這樣的前提，他事實上區分主觀與客觀的行為原則，前者是第一階 (first order) 的原則，即格律；後者是第二階 (second order) 的原則，這個才需要證成 (Allison, 1996: 115)。關於第二點是一個極大的爭論，理性行為者在

有任意選擇的實踐自由情況下，有什麼理由要聽從先驗自由給出的道德法則的權威，阿利森認為重點是只要我們經過反省就可以知道我們必須受制於這個原則，它作為其他格律的最終的解釋根據（Allison, 1996: 116），這個回答並不一定令人信服。對於 Reath 自己建議的解決問題方式，阿利森認為這只是一些小小的爭執，他反問說：Reath 想要找一個自己給出法則的意志以維持其意志的權威，並保住先驗自由，但是為什麼一個自律的意志不能把自己的權威置於幸福的原則之下，而必須置於道德原則之下？

在解讀阿利森的詮釋過程中，筆者必須克服其中牽涉三類糾結的問題群：(1)康德之前先建立好的知識論架構及主張：如何將「先驗自由」的問題放在一個更大而且具有一致性的哲學系統—「先驗觀念論」，而它一致地被用來當成解決一連串互相關聯的哲學問題的工具，這也是阿利森詮釋康德最為重要的貢獻；(2)康德之前的相容論主張和康德自己發展內的非相容論之不同階段主張，以及這些主張背後涉及的龐大原典；(3)自由問題作為一個普遍問題在當代討論的問題層次如何與這樣的康德原典詮釋做連結。

本文對於阿利森所提出的詮釋架構，作為一種歷史文獻的解釋並無法提出一個全面性與其有區隔的詮釋模式，也就是康德這兩個或三個階段的自由理論發展對康德原典詮釋是否正確，筆者只能零星地提出一些自己稍微不同的意見。以費希特專家的眼光來看，可能康德《第一批判》的自由理論基本上是對的進路，差別只是在「受限制的自發性」與「完全不受限制的自發性」之間的差異，一個受限制的自發性的能力如何可能採取一個無條件的定言令式，這一點阿利森似乎並未提出任何解釋。對比之下，對費希特主義者來說，一件行為如果是符合一個絕對自發性的條件，那麼它自動就是一件屬於定言令式的行為，並不會將其他令式

的行為也包含在內。換另外一說法：即便是根據一種與道德法則無關的自發性能力，根據它來行為就是一種道德的要求。如同阿利森借用了費希特的語言，先有做出框架（framing）或定立活動（positing）（Allison, 1990: 38），才有道德要求。

## 參考文獻

- Allison, Henry E. (2004). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* (2nd ed.) New Haven and London: Yale University Press.
- (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1996). *Idealism and Freedom: Essays On Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aune, Bruce (1979). *Kant's Theory of Morals*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Beck, L.W. (1960). *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason."* Chicago: University of Chicago Press.
- (1965). "The Fact of Reason: An Essay on Justification in Ethics." *Studies in the Philosophy of Kant*. Indianapolis IN: Bobbs-Merrill.
- Bittner, Ruediger (1983). *Moralisches Gebot oder Autonomie*. Freiburg/ Muenchen: Verlag Karl Alper.
- Engstrom, Stephen (1993). "Allison on Rational Agency." *Inquiry*, 36: 405-418.
- Foot, Philippa (1981). "Morality as a System of Hypothetical Imperatives." *Virtues and Vices* (157-173). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Hill, Thomas (1985). "Kant's Argument for the Rationality of Moral Conduct." *Pacific Philosophical Quarterly*, 66: 3-23.
- Prauss, Gerold (1983). *Kant ueber Freiheit als Autonomie*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Reath, Andrews (1993). "Intelligible character and the Reciprocity Thesis."



- Inquiry*, 36: 419-430.
- (2006). *Agency & Autonomy in Kant's Moral Theory*. New York: Oxford University Press.
- Silber, John (1960). "The Ethical Significance of Kant's Religion." In the introduction to the English translation of *Religion within the Limits of Reason Alone* (lxxxix-cxxxvii), (trans.) T. M. Grene and H. H. Hudson. New York: Harper & Row.
- Strawson, P. F. (1966). *The Bounds of Sense, an Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen.
- Williams, T.C. (1968). *The Concept of the Categorical Imperative*. Oxford: Clarendon.
- Wolff, Robert Paul (1973). *The Autonomy of Reason, A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. New York: Harper & Row.
- Wood, Allen (1984). "Kant's Compatibilism." *Self and Nature in Kant's Philosophy*, (ed.) Allen Wood. Ithaca: Cornell University Press.
- (1999). *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 李明輝 (1990) 譯。《道德底形上學之基礎》。台北：聯經。
- 鄧曉芒 (2004) 譯。《純粹理性批判》。台北：聯經。