

# 自由與決定論： 一種概念語言性與概念史性研究 以及康德模式之詮釋性省思

陸敬忠

中原大學宗教研究所

## 摘要

自由與決定論之矛盾問題在西方哲學思想史中一直是跨理論與實踐哲學雙向度的核心問題之一，而對此問題處理之關鍵哲思則當然是康德《純粹理性批判》中〈先驗辯證論〉之第參背反。本文對此問題將進行以下三向度之探討：

概念語言性：由西方的，特別是英美式的日常語言解析自由概念之三種基本意涵，亦即運動自由，活動與行動自由，以及抉擇自由。

概念史性：從希臘哲思起到康德哲思前止對於此問題之主要思想處理方式底生成發展，特別是柏拉圖與亞里斯多德開始所創立的兩種不同的處理模式，至近代理性主義與經驗主義對此問題之轉化。

文本詮釋性：在以上兩向度之脈絡下進一步重新理解康德《純粹理性批判》〈先驗辯證論〉之第參背反底處理模式，亦即康德

如何一方面直覺綜合地掌握自由之語言概念中的精髓，另一方面理論原創地於其時代思想脈絡中轉化自由之概念史中既有的模式而構思出其自身的自由與決定論背反與解消，特別是其先驗性自由之概念以及其現象與物自身之區分。

**關鍵字：**自由，決定論，背反，康德，柏拉圖，亞里斯多德

## 前言

當代人類文明之根本弔詭是：文明之主流乃以科技為主體，然而科技之發展雖然是基於人之自由，它卻同時亦宰制人之自由。例如，美國之為當今世界科技帝國，實因其所提供號稱全世界最自由的環境能匯集全世界最有創意的人才，此亦即所謂美國之夢乃無限之可能性；然而美國所謂的自由社會同時也就是資本主義全面宰制普泛大眾之社會，遑論美國做為全球化之火車頭，卻可以公然完全不顧守東京公約。在美國向全世界推銷美式自由民主體制，自由貿易與自由社會生活方式之同時，美國也是最篤信行為科學以及由此所發展的選舉技術，行銷科學與社會工程之國家。簡言之，一個號稱最信仰自由理念的國度同時也是最相信人之可操控亦即終極而言人之被決定性底社會。反省台灣當前之發展困境，不論政治社會經濟文化各層面亦均以美國為典範，然而台灣至今於實踐向度全面自由化之過程所產生的各種亂象，亦不禁令人於理論層次上根本懷疑自由之本質究竟為何。但是，當代思潮不論是後現代之反啓蒙而反理性式自由，或者自馬克斯以來強調實踐向度而鄙視純理論反思之批判路線，甚至從實用主義傳統的美國時興的應用倫理學進路，使得關於自由之理論性思想多少被忽視乃至鄙視。二〇〇三年一月份的德文版 *Geo* 雜誌以「吾人之意志到底有多自由？」為主題，通識性地探討自由與決定論問題之最新發展。<sup>1</sup> 略讀此文，吾人會頗失望，因為作者除簡介二十世紀在腦神經科學與心理學方面關於此問題之實證科學式的研究結果而仍未能對於自由與決定論之弔詭提出具體的解答外，

---

<sup>1</sup> Mechner, Franz: „Wie frei sit unser Wille?“, in: *Geo*, 01/2003, pp.65-84.

在哲學理論方面則在提及康德後便以當代的柏林哲學家 Peter Bieri 之構想——所謂被制約的自由意志——為主探討此議題。然而在西方關於自由之本質底理論構思與實踐反思早有經典性的哲思與文本，其中確實又以康德哲思、特別是其於《純粹理性批判》之〈先驗辯證論〉之第三背反揭示決定論與自由之現象與物自身暨理論與實踐雙向度關係脈絡之視域，亦即理論性自由作為實踐性自由之先驗條件底模式最有原創性與效應歷史性。康德所提供的關於自由之哲思模式對於人類當代的問題處境是否能有其先知性的啓示？本文將暫且不在長期以來關於自由與決定論背反問題之學術框架亦即所謂的相容論與不相容論 (Kompatibilismus und Inkompatibilismus) 中討論康德哲思，<sup>2</sup> 而是從比較詮釋學哲思之進路出發探索之。詮釋學哲思在面對當下與未來問題時會先反省其歷史性與語言性，本文便試圖首先從自由之概念本身探討起，亦即綜觀自由概念之語言意涵，基此所可能生發的系統性意義於西方思想史、特別是哲思史之生成發展過程來重新審視康德模式之原創性與時代性。

## 壹、自由之概念語言性意涵底系統性初探

就對於概念進行語言性意涵分析而言，英美哲學進路當然是入門必經之路。一般而言，自由在英文中的使用本身便有消極性

---

<sup>2</sup> Wood, Allen W.: „Kant Compatibilism“, in: *Kant's Critique of Pure Reason: critical essays*, ed. By P. Kicher, Oxford 1998, pp.239-263。又參 Seebass, Gottfried: „Freiheit und Determinismus (Teil I)“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 47 (1993), pp.1-22.

的與積極性的意涵區分。<sup>3</sup> 自由首先是“freedom from x”，「免於 x 之自由」，亦即在一種外在的強制或他者的強迫之缺如狀態。事實上，彌爾之《論自由》中關於自由概念底首要的、負性的要義便在此。<sup>4</sup> 此種強制或強迫在語意上則會指涉著一種外力，此則或者是起源於一種人為的他者，或者根源於一種自然的處境。總之，如是之自由是一種未被外力限制的狀態，此則卻影涉著可能被限制者 y。此則可以是一種事物或位格，或者是一種運動或過程等。羅素遂更進一步或更基源地定義自由為一種對慾望實現之阻礙底缺如狀態。<sup>5</sup> 此不但指出自由之消極面向乃無阻礙狀態，亦指出可能被阻礙或被限制者亦即被限制的事物及其活動乃慾望之實現，而此又蘊含著自由之積極面向，自由是“freedom for z”，亦即「為 z 之自由」：欲望會指涉乃至指向被欲望者。當然，從欲望出發來定義自由，一方面會涉及哲學心理學之向度而使其定義觸及比較複雜的哲思脈絡，因為在哲學史中亦有以意志或理性定義自由者，康德便是典範；二方面欲望之實現卻又涉及到自由在日常語言脈絡中比較原始的意涵之一，亦即自由實涉及一種趨力之活動，或更原始而言一種力之運動，如是以此力之運動底無阻礙狀態來定義自由便有其意義脈絡中的合理性。

如是，就語言性意義脈絡而言反思之，自由概念首先可從事物之運動向度理解之，亦即運動之無阻礙狀態或無受阻的運動，所謂運動自由 (Bewegungsfreiheit)。此種以運動為基調的自由從根本而言會涉及運動之起因與效果，亦即傳統上所謂的機械論式

---

<sup>3</sup> Partridge, P. H.: “Freedom”, in: *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, ed. Paul Edwards, pp.221-225.

<sup>4</sup> Mill, J.S.: *On Liberty*. London 1859.

<sup>5</sup> Russell, Bertrand: “Freedom and Government”, in: *Freedom: Its Meaning*, ed. By Ruth N. Anshen, New York, 1940.

因果關係，吾人遂可稱之為物理學式的自由概念。如此，消極而言的自由便是不受阻擋的直線式前進運動，然而究極而言，它若不是自因而自動的，則便是被前一運動者所推動而是被動者。若運動遭受阻礙，則此阻礙反而亦是該運動所觸動而被影響者，如是，該運動又是主動者。當運動乃人為的活動時，消極而言便以此種活動之不被限制為底線。但是，此種活動若不是自發而主動的，便是被動而受限制與受制約的 (conditioned / bedingt)。然而若積極而言，由於此種活動可能會在被阻礙時反而會觸動影響阻礙它的他者，此活動又是主動而限制與制約他者的。於是，直覺上頗為弔詭的名言：自由以不妨礙他人之自由為範圍，一方面乃實基於此種物理學式自由概念而頗為合理，因為無阻力的運動之可能性乃基於其本身的普遍化，亦即其本身亦不阻礙其他運動；然而另一方面，若進一步分析之，則該思想的確甚為弔詭，亦即，除非該運動為第一因或不被動的自動者，否則它一定是被動者而被限制與制約者。如是除此系列之發動者與首動者之外，在運動系列中實無完全的或真正的自由運動者。因此，物理學式的自由概念遂是自由與決定論之背反問題底根源，也是所謂形上學式或普遍性決定論對於自由之批判底脈絡所在。

然而，在自然或日常語言中，自由有另一種積極的與主動的基源性意涵：一種自發性的活動。此種活動之物體不只是物理學運動向度中的運動體，必須由他者所推動，而是一種基於本性的自動性活動體或本於自性的主動性活動體。生物會基於生存的本能而進行生命活動，動物更會因其求生能力本於其運動能力而能自由活動。如是，此種活動不只是在機械論式因果關係系列中的運動，而且是基於特定目的之實現底能力活動。此種能力與目的性關聯脈絡中的、乃至於目的論式的自由活動亦可稱為生物學式的自由概念。活動自由 (Aktivitätsfreiheit) 可以涵括一切生物性的活動，但是由於此種概念強調主動性與自動性，所以事實上比

較指涉具有自生願望、自發動機乃至自設目的之動物活動為主，羅素關於自由之定義，亦即以欲望之實現規定自由者，便是一顯例。亞里斯多德基源於生物學研究而發展的關於本性與內在目的之哲思則更是此種自由概念之原創者。而康德將自因概念與目的概念統合於此種自由概念更是對於自由極具綜合性原創力之哲思。在所有活動自由中則以人類之有意識的行動被認為是最高層次的外顯活動。行動自由 (Handlungsfreiheit) 遂是思想界中主要探討的活動自由。由於此種自由乃從其主動性意涵出發亦即以自發性來定義之，所以其底線便不是以消極性界限來框架之——比如運動自由之底線為不限制他人之運動自由，而是一種比較積極性的條件或要求，亦即一種目的性價值之設立與達成，不論此價值之設立是他立的或自立的，不論其所在脈絡是所謂實然面的或應然面的，不論其實現是所謂的他力的或自力的，亦即不論是所謂的他律的或自律的等等。在西方古典倫理學中所謂的幸福倫理學與義務倫理學之區分不過是出於兩種不同本性官能亦即欲望與理智之行動自由底兩種積極的目的性價值。然而，此種生物學式的自由似乎仍然需先預設物理學式自由之消極條件，亦即自由是一種在無外在強制力或影響力之狀況下的自發性活動。更進一步而言，從欲望或生物本能發動的自發性活動是否真的是一種無外在強制力的自由活動？雖然生物本能似乎是發起於生物本身而為「內在的」亦即不是「外在的」，然而本能或本性仍是強制性的。幸福之追求也好，義務之實踐也罷，均具有某種實然的或應然的強制力性格。這便是生理學式與醫學式決定論對於自由之批評底主要脈絡所在。強制與自發在自然語言脈絡中卻是衝突而背反的，難道自然語言之直覺有問題嗎？

若進一步理解生物學式的自由概念，吾人會發現自發之意涵實源自於能力與目的之關係。生物活動之所以具有生命多樣性，而不似物理運動之機械論因果一元性，乃在於生物本性與生命目

的之間的潛能與實現之關聯底多元可能性！生物欲完成生存目標的活動，一方面有能力發展之為手段與道路底多元性，二方面有目的實現之質與量底多元性，三方面有能力實現目的所進行的處境與脈絡之多元性，四方面又有前三種多元性之關聯底多元性。因此，某種程度而言，在適當的環境與脈絡中，生物會任生命活動本身如遊戲一般地運動而使其自身的主體性呈現，而不拘泥於能力與目的之間的規律性關聯。這尤其是顯現於人類心理的美感活動中，想像力之自由遊戲，或可稱為美學式的自由。在另一些適當的處境與脈絡中，生物可以選擇 (choose / wählen) 其生命目的之量度與品質，而亦可選擇其可達成所選擇目的之手段或道路。這尤其是在人類之生命活動中十分明顯，莫怪乎有人甚至認為選擇能力乃人所獨有。然而姑且不論此是否為人之特質，選擇之為自由底意涵之一不但蘊含於日常語言中，而且是人類生活世界中關於自由之基源經驗所在。選擇之自由表現在每一個人於其生命中瑣碎或重大的決定，包括今天晚餐吃什麼，是否參加此學術會議，乃至於決定 (determine, resolve / entschließen) 以哲思為一生志業等等，更重要的是，人類在意識中清楚地經驗與意識到，這類決定之自由會進一步發動、引導乃至主導人類之行動。這種人類所能主觀經驗到乃至心理意識到的選擇與決定之自由，或者所謂抉擇 (decide / entscheiden) 乃至意志自由 (freedom of will / Willensfreiheit)——在此統稱為心理學式的或主體論式的自由——卻也正是當今腦神經科學與心理學所欲研究乃至批判者，包括神經生理學家 Bejaminn Libet 在 1980 年代所做的實驗或神經生物學家 Alvaro Pascual-Leone 研究團隊所做的實驗等。<sup>6</sup> 然而，先不論這類實驗各自有其預設與盲點，難道這些實驗研究者本身在設

---

<sup>6</sup> Mechner, 前引文, 頁 77, 82。



計與執行實驗之過程中未曾進行自由的思想，、選擇與行動？一種毫無自由餘地之實驗底結果豈不必然是不自由的？無論如何，心理學式的自由事實上不只涉及心理向度，而是比前兩者更錯綜複雜的自由概念：一方面選擇與決定之自由若是行動自由之發動與主導，則涉及人類個體與群體行動之倫理學、政治學及社會學等向度便亦與意志之自由脫離不了關係，因此關涉到不只是主體的，也是主體際的問題脈絡。二方面由於決定之自由關涉到抉擇之價值判準問題，對抉擇後果之責任問題，甚至面對所謂終極關懷之抉擇問題，因此意志之自由又與道德哲學，法哲學乃至宗教哲學息息相關。責任概念遂成爲此種自由概念之底線，自由與責任之辯證性的關係遂亦進入關於自由之問題視域。三方面此種從意志出發的自由概念在哲學史中便是所謂自由意志之問題視域，實又涉及人類心理或意識向度之其他官能，如感性與理性，想像力與判斷力等，因爲抉擇本身需要感性直觀之經驗與理性思想之反思等底整合作用提供知識性判斷而屬於決定過程，此即感性、理性、判斷力等與意志之關係或所謂知識與自由之關係。這便是所謂心理學式乃至社會學式決定論對於自由之批判底主要脈絡所在。

這可以說甚至是英美哲學與歐陸哲學既交集又爭論之處：雙方均認知到知識與自由之不可分，亦即無知識便無真正的抉擇可言，然而對於知識與自由之間如何及於何處關聯融動，則有各種不同的思維可能性。英美哲學一方面往往會比較注重選擇活動中的心理過程之非主體性的制約因素，如心理形成本身的生理與社會環境因素甚至語言等等，另一方面則會強調選擇之對象或選項之可行性與多元性等。如是對於人選擇過程之心理與社會條件愈具有知識，以及對於被選擇對象愈具知識，便愈自由。歐陸哲學則一方面比較會強調抉擇過程之主體性問題，如認知過程與決定過程之先驗關聯，另一面會注重抉擇之價值標準或被抉擇對象之

價值性乃至真理性等。更理論系統向度之問題視域遂敞開，例如，若知識愈多，自由愈多，則自由似乎不是天賦的或先天的，而是受限制於社會與教育條件？知識如果是自由之先行條件，則此種決定之自由是否是真正無制約的、不被決定的自由？如是，吾人遂需進一步於自由概念之系統性義理脈絡、特別是其概念生成發展史脈絡中探尋其意義。

## 貳、自由之概念歷史性模式底基源性綜觀

從以上對自由概念之語言性意涵初探來看，自由與限制或制約似乎脫離不了關係。物理學式的自由一方面是由限制之否定來定義之，另一方面此種機械論式的運動自由或者需預設第一因或不被動的動者，或者本身便是被動的而被限制的。生物學式的自由一方面從本性之自發性底意涵來定義之，另一方面本性本身正有一種無法改變的強制性之意涵，不論此本性傾向需追求實然的幸福或該實現應然的義務。英美哲學比較強調選擇之心理學式的自由或歐陸哲學比較強調意志之主體論式的自由，一方面抉擇過程之選擇活動與決定活動均被認為是人類自由之特質，另一方面，其活動之心理的與社會的經驗性制約條件或認知的先行性先驗條件，以及其對象之多元性或真理性問題，均使抉擇活動是充滿條件限制的。而與此種抉擇自由相對應的責任問題更使得自由並非毫無限制的。因此，自由與制約或決定論不只是二元對立性的概念，甚至似乎是雙生性的或辯證性的概念。吾人以爲，在西方哲思之歷史過程中，對於自由問題之反思也呈現出與決定論不可分離之辯證性的生成發展關係。此與西方自然語言之意涵脈絡有互相符應之處，而這又基源於西方原始語言之概念性的直覺。

古希臘語言中的自由起源於兩個概念，一是 *e] euqeroj*（自

由的；始於荷馬）或 **e) euqeria**（自由；始於品達），是一種無外力或外在壓迫的狀態，亦即是一種自主的而非奴隸的身份，此實源於原始希臘人之為游牧戰鬥團體底文化脈絡而來，後來便成為城邦之政治語言，指涉著希臘城邦之自由人，而發展於群體倫理學之向度，而與城邦之法律對應。另一是 **e)kwh**（自願的），在荷馬此概念乃表達出於本性（**fusij**）的動機而行為者，似源於神話直觀對人與自然世界關係之省思而來，指涉著面對乃至挑戰命運之強制底個人英雄，此遂發展於個體倫理學之向度而應對於神之法律。在 **Sophokles**，將神之法律當成自己的律令來實現者，遂是自律的（**au)tohomoj**），而此字本來便是亦指著由本性出發將神律當成己律而行動。<sup>7</sup> 而當人面對自己本性的律與神性的律時，遂有選擇與抉擇之可能與必要。而在德語中，自由（**frei, Freiheit**）一方面乃源於古日耳曼語語之 **frî, frija, frijals** 或 **frihals**，意似為「其頸為自由的」，另一方面則於源自於古印度語之 **priyá**，乃「自己的、喜愛的」意思。<sup>8</sup> 前者似乎亦出於原始日耳曼人之戰鬥文化，指涉著非被奴役的身份，遂發展出無外力強制的與獨立自主的意涵，後者則似與農業文化之發展有關，指涉自己客觀所擁有的，私有制的狀態，遂與自己主觀所喜愛的有關，而可以發展出自發的意涵甚至已隱涵自己選擇的意涵。如是，不論是古希臘語言或古日耳曼語言均有兩種語詞之字源——

<sup>7</sup> Warnach, W.: „Freiheit“, I. in: *Historische Wörterbuch der Philosophie*, herg. von J. Ritter, Bd.2, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972, pp.1064-1066.

<sup>8</sup> Kluge, F.: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache/Kluge*. Bearb. von Elmar Seebold.- 24., durchges. Und erw. Aufl.- Berlin; New Zork: de Gruyter, 2002, p.314; 又參 Hoffmeister, J.: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, herg. von J. Hoffmeister, Hamburg: Felix Miner, pp.236-236.

e) *euqeroj* 與 *frî* 以及 *e(wh* 與 *priyá*——分別對應於運動自由以及活動自由，乃至於隱涵地與抉擇自由有關。

事實上，古希臘哲思之生成發展則更進一步發展自由概念之意涵為具哲學性質者。首先辯士哲思為了相對化城邦律法乃至神律之權威性與神聖性，將本性與規範區分，使後者為一種後天而外在的強制而凸顯前者之優位，強調 *e(ousa* 之為順本性而發展，其效應不似人為法律與規範之偶然與無用，而是必須的且是對生命適宜的或有益的 (*talsumferonta*)。人首先需在本性與外在規範間選擇 (*aifeta*)，也需在本性各種不同旨趣之發展及其所致有益者間選擇。Demokrit 已經反思到對於具道德性美者之欲望乃比較有益者或具神性者，而此已然預設關於肖神者或與神相同者亦即幸福者 (*eudaimonein*) 之知識。選擇幸福遂有一種應然性乃至義務性。Gorgias 甚至以符合應然者之行為定義 *a)reth/* (極佳、完美、良善、德性等)。<sup>9</sup> 如是，希臘哲思對於自由之反思一開始便以活動與行動之自由為主，雖然其主要以欲望為本性，然而亦已經觸及道德向度之知識視域與應然面向。然而以感性為基調之欲望本身常陷於變動繁殊與相對化之困境，而且又與應然之知識間亦形成對立衝突。

在上述辯士討論自由與知識及德性之脈絡下，蘇格拉底哲思遂進一步思索由德性或善之知行理解自由。由於一方面蘇氏——一切由無知之知出發，所以其哲思擁有一種前所未有的思想自由，可以對一切獨斷置疑，另一方面此種無知之知則是起源於人類理性之反思——有限性理性若反思自己便會意識到自己之有限性，由理性有限性之底線是無知——，以致於此誠為其哲思之基調，而這對理性之優位又可以說為以後西方哲思發展定調。然而，

---

<sup>9</sup> W. Warnach, 前引文, p.1066.

若吾人進一步理解蘇氏關於自由之哲思，便會發現其理性實與意志合一，亦即所謂的良知。因為，對於蘇氏哲思而言，行善固然是自由之表現，然而此實預設對於各種不同的善乃至於至善之認知與覺悟（亦即所謂的知識，此即智慧，*sofia*）以及對於至善之選擇與決定（亦即所謂的抉擇，*proairesis*）。然而，對於德性或善之認知與抉擇在蘇氏哲思中是統合的，此即其有名的知德合一之思想底精義。此思想常被批評為倫理學的理知論（*ethischer Intellektualismus*），然而，正由於對蘇氏哲思而言，對於德性與善之知識過程實包含認知與抉擇兩活動，所以對善之理解或領悟便會同時是善之應用或實踐。反之，若知善卻未行之，則非真知也。無論如何，由於蘇氏哲思首次以人類靈魂中理性與意志而非欲望來思想自由與倫理道德問題，因此不但使西方哲思進入德之知行問題視域，開啓知識與自由之辯證性的關係問題，也為以後的理知論與意志論留下基源線索。因此就自由概念而言，蘇氏哲思之首先以理性為本反思之而使自由與知識乃至理論思維關聯，而且開始賦予其抉擇之性質。

柏拉圖之為蘇氏哲思傳人，反省蘇氏之死，遂一方面承繼靈魂論向度，不但處理靈魂不死之問題，亦發展其著名的靈魂三分說，另一方面則是在城邦政治之脈絡下，繼續探討倫理道德問題，亦即其至今毀譽參半的正義與至善之國家體制構思。有趣的是，在柏氏的經典《邦國》（*Politeia*，常被譯為《理想國》）中，此個體與群體倫理學之雙向度甚至是相互關聯與交通的，而其中的關鍵之一便是關於自由之問題。一方面，關於自由之探討乃從城邦之善出發，亦即城邦之善乃完全自給自足的、在己為己的自主（*autarkeia*），而此即其自由。而城邦之自由人便是如同城邦一般向善而行，因善使人得以達至如斯之自主。如果吾人接受早期高達美關於柏拉圖《邦國》之解讀進路，亦即理想國之設想不只是一種政治體制之設計而已，而且是透過此構想反思人類靈魂本

身的修行問題，<sup>10</sup> 則城邦之自由底理型化亦即 *Autarkie* 便可說不只是對理想國設計之判準之一，也是對於個人本身自由之反思模式。換言之，從巨觀面向描寫國家之自主——亦即消極而言其生存獨立而無依他性以及積極而言以本身之至善為目的而得自發地實現之——，來設想微觀面向中的個人之自由，遂使邦國各組成階層所需實現的諸德性以及使此諸德性之協合底德性可以反映個人靈魂各官能層次之所需實現的諸價值以及使此諸價值之統合底價值。一個城邦之所以可以被認為是好的，乃因為它是自主的。而它之所以是自主的，乃因為它社會各階層各事其所能亦即其靈魂之本性天生所傾向，各守其本分亦即其靈魂本性所當發展之德性：經濟階層乃基於具生產力之欲望本性，其德性為節制，以防止欲望過度擴張，公務階層乃基於具為人服務熱誠之情意本性，其德性為勇氣，以勇於公共福祉。更重要的是此各階層間合作無間，互補相益，此則有賴基於具有理性之統治階層底智慧與正義：統治者一方面有足夠的智慧設計良好的國家制度，以洞察各人之天生本性傾向，賦予充分的教育機會與資源，安排適當的職業與生活方式，另一方面正因為統治者掌握國家總體發展建設之資源與制度設計之權力，他們應具正義之德性，公平地分配國家資源，合理地設計社會制度，協合地組織國家各階層之能力、需求與產出，而防止其自身的腐敗濫權。如是便能形成一的完全自主的、亦即自立和諧的善之國度。

然而個人自己呢？一個人靈魂之三部分亦即欲望，情意與理性一方面需各發展其本性及其所相應的價值亦即節制，勇氣與智慧，另一方面如同理想國一樣，理性具有統御其他二性之優位，

---

<sup>10</sup> Gadamer, H.-G.: "Plato und die Dichter"(1934), in: *Gesammelte Werke*, Bd.5, Tübingen: Mohr 1985, pp.187-211.

而且是以智慧與正義統領之，如是方能成爲一自由的善者。在此脈絡下，自由之實現即是善之達致，實現自由便需以善爲典範或目的，如此自由遂不僅在於消極的無依賴性與獨立性，甚至不僅在於積極的選擇權，而更是在於對善之使命與執著。自主之善一方面是自由的，另一方面卻又是必須的。如何解消此弔詭呢？柏氏哲思之主要架構理念論實已隱涵解消該問題之種子。世界一如人之靈魂有理性與非理性之兩向度區分，亦即智思 (*nouj*) 之理念界與感性之現象界，至善或善自身 (*au)toitola)jaqon*) 爲理念界即超越又內在之元首，如同現象界中的太陽以及人類國度中的哲君。首先，對於一切理性者以及理念而言，至善既是其所系出的基源 (*Ursprung*)，亦是其所歸宗的基原 (*Grund*)，就此而言至善是一切理念之預設而因此對於所有理念具有其必須性與條件性，然而就至善而言它本身卻是無預設的玄元 (*a)hupoqetou a)rxh*) 或自由的。<sup>11</sup> 其次，對於現象界以及活於其中的人之感性而言，理性對其之統御實爲一種強制，理性本身若能統御感性而掙脫於現象界之束縛則又是一種自由。在《邦國》穴喻中，在洞穴裡被釋放之人便需經歷一種一方面既掙扎違願離開地穴的被強迫之痛苦經驗，另一方面又是一種被解放而尋求真理之自由過程，便是在比喻這種對於理性之爲自由而對於感性之爲強制底狀況。<sup>12</sup> 對於穴喻之詮釋或有政治哲學，教育哲學乃至宗教哲學等進路之區分，然而若從關於自由之哲思觀之，則或可發現通貫各進路之法門。

亞理斯多德哲思之爲對柏拉圖哲思最具革命性的繼承者，在自由概念之反思上亦有新意。首先爲了解決他認爲柏氏理念論所

<sup>11</sup> 柏拉圖《邦國》中著名的日光喻與線喻，Plato, *Politeia*, 507c-511e。

<sup>12</sup> Plato, *Politeia*, 514a-520d。

產生的二元分立世界底困境，以動態的實體形質論，四因說以及吾人上述所謂本性-目的論來建構其世界觀。實在世界中所有存有者獲所謂的第一實體均由形式 ( $\epsilon\iota\lambda\omicron\gamma$ ,  $morf\eta$ ) 或形式因與質料 ( $u\lambda\eta$ ) 或質料因所構成，其中形式對質料之形構使可能性之為動能 ( $du\eta\mu\iota\gamma$ ) 或得以發展成實在性之為實現 ( $e\eta\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ )，或者，基於目的因所謂的運行因遂被發動而去推動形式因與質料因之合成，或者，一切事物會依其本性朝向內在於此本性之目的發展，亦即所謂的內在目的性 ( $e\eta\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\iota\alpha$ )。如此，存有者世界之生成與發展系統遂得以呈現出來。在此系統中無預設的玄元便是一種在世界生成發展系列之首位，而為其開端之純粹的亦即無質料的、無任何未實現之可能性的形式，亦即其他生成發展活動之基原或第一目的因或第一因，以防止此世界系列墮入無限溯返之困境。此第一個發動者或運動者 ( $prw\tau\omicron\eta\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\alpha$ ) 應為一個不動的動者 ( $prw\tau\omicron\eta\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\alpha\ \alpha\kappa\iota\eta\eta\tau\omicron\eta$ )，是「不動的」或「不被感動的」( $unbewegt$ )，否則它必須有另外一個在其前的形式之為其純粹業行之原因或其內在目的性完成之推動者，如是它便只是一個尚未完全實現之動能而不是無預設的第一原理。此系列便會向原因的方向無窮回溯。作為此整個運動系列之第一因本身雖不會再被另一更基源的原因推動，卻須是自行運動的而帶動整個系列。此亦被亞里斯多德稱為上帝或神者遂是純粹智思活動 ( $no\eta\sigma\iota\gamma$ ) 之為純然  $\epsilon\iota\lambda\omicron\gamma$ ，其思想自身由是使世界運動。這不動的動者只在其自思中運動，此自思之運動則為第一因而使存有者之所有發展得以運作，使動能得以實現為業行。如此，在柏氏哲思中第一原理之為善自身底倫理性意義便被其智思性意義亦即其之為自思或思想之思想 ( $no\eta\sigma\iota\gamma\ no\eta\sigma\epsilon\omega\gamma$ ) 所隱蔽。不似那無法描述的善自身所具有價值性意涵甚至比其存有意涵重要，此智思活動在方法學上是唯一純粹的形式、原因與活動，亦即不受其他形式、原因與活動所實現、導致與推動。它在認識論的意義上是



唯一純粹的思想活動，遂與所有其他存有者就質性而言完全不同，因此對其他存有者而言它具超越性。然而就存有學意義而言，它是最高存有者而為一切存有者之基原，遂又是內在於存有階級系統中而為其生成發展之目的。

人就其靈魂之本性總體而言其行此生命活動乃趨向幸福為其人生之目的，這似乎是以欲望為基調來理解靈魂。此種人追求幸福之生命活動遂需要一種行動自由，亦即自願 (*tolekousion*)：一方面消極而言此種行動既非受外在壓力阻礙亦非受其所推動，二方面積極而言人是其行動之自發者而且人有能力實行之，三方面此種行動必須預設所欲達成的目的或目標。就行動之能力與其目標間所形成的各種行動之可能性而言，人遂有選擇之可能。進一步而言，人就其為理性之生物而言，會因理性能處理兩種相對立的可能性，而不只會有兩種行動可能性之選擇，而且會有需面對兩種目標之決定，遂具有抉擇 (*proairesis*)，而不像其他在自然系列脈絡中的存有者只會傾向一種本性之目的。此種抉擇之自由遂是理性與意志 (*boulēsis*) 之綜合，雖然意志本身只指向一種目標，而理性則可以分辨不同的目標，而且理性會洞察到合其本性的幸福是善之為應然者。而慧思 (*frōhsis*) 則可思量應然的善實現於實然的具體行動處境中所可選擇的適當的手段。然而在理性與其所思的應然之善以及自然本能及其所欲的實然之福樂間的緊張與差異則有待倫常 (*hēthos*) 來中介。亞氏哲思一方面實仍繼承自蘇氏與柏氏以來的理性基調，二方面卻也注重人本性中的感性與欲望面向而強調幸福，如其所凸顯的自由遂為抉擇而開啓其於西方哲思生成發展史中的自由概念之意義。<sup>13</sup>

綜觀言之，古典希臘哲思便已開顯自然語言中自由之三意

<sup>13</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1109b 30 – 1114b 7.

涵，在雅典三大哲思則生成出自由之西方哲學概念底基型。蘇氏哲思首先以理性與意志渾然一體者出發理解自由，一種已然蘊涵自發與抉擇之為對德性底知與行，而蘊育西方的知行合一之良知概念。柏氏哲思則在理念論理性與感性區分架構下開啓西方理性至上之進路而將城邦政治自由之為運動自由轉化成自主性自由之為至善而摒棄欲望之傾向。亞氏則一方面從人的欲望本性發展自發性自由概念，另一方面從理性與意志發展抉擇性自由概念，而其間的差異則試圖以慧思與倫常等仍待進一步闡釋之概念處理之。

然而，這些基源於古希臘哲思中的自由概念又與決定論何干？首先，原始希臘人之自由經驗乃起源於上古的戰鬥文化：**e) euqeroj** 之反面本是戰敗而被奴役的、被決定的無運動自由之狀態，**e) euqeroj** 則是戰勝敵人而得以自由運動之狀態，此種自由之否定遂在於外力之脅迫或外在的阻礙。此或許是先蘇時期中宇宙論式的哲思關於運動之玄想底基源脈絡，也似乎是辯士關於法律與本性之哲思底原始背景。蘇格拉底與柏拉圖首先主要是在道德哲學與政治哲學視域中反思人之良知乃至靈魂整體之自由，而將 **e) euqeroj** 轉化成對德性或善底理性之知，而此本身便隱涵抉擇與自主之性質。一直到亞理斯多德哲思以其物理學與形上學總結關於運動之宇宙論式玄想底發展，亦即以其形質論、四因說、潛能實現論說明宇宙之運動，而卻主要是從生物學式活動或生機論式的本性-目的論出發來理解運動，因此遂將 **e) euqeroj** 轉化成或融入 **ekwh** 或 **tolekousion** 來反思，因此終極而言在實踐哲學向度中一方面會以無阻礙之實行描述此種行動自由之消極性質，另一方面會以動機或目的來主張其主動性質，再由此而發展出關於 **proairesij** 之倫理學哲思，亦即將自主性與抉擇性綜合起來。而在希臘神話時期中，**ekwh** 本來也源自於戰鬥社會中人之生命經驗：主動地對抗不可知、不可定的外力或外在阻礙之總

合亦即命運之無理的決定。當古希臘先蘇哲思將命運反思成 **arxh/** 時，便開始企圖從戰鬥文化人所能理解的、特別是軍事上將帥之領導統御權來理解宇宙之基源的與終極的統一性原理。<sup>14</sup> 而當 **arxh/** 被進一步以 **logoj** (Heraklitos) 或 **nouj** (Anaxagoras) 來理解時，希臘人便不再需如游牧戰鬥民族去對自然與命運抗爭，而是如農業文化設法順應與認識宇宙及天道。人若能以其內在小宇宙之 **nouj** 或 **logoj** 實現此認識與順應，便是真正的自主之自由。如是西方文化遂從古典希臘哲思進入所謂的希臘化文化。

在古典希臘文化，壓制之外力已由不穩定的生活環境與不可改變的命運轉為可理解的 **arxh/** 或值得追尋實現的至善，而在希臘化時代則又進一步轉為羅馬帝國大一統而絕對的世界秩序。此種神秘宇宙力量與結構在現世中的具現是軍事武力與公民法律所建構，所以城邦式的自由遂喪失，而這對於希臘人而言等於是失去個人之外在或公共自由。這使得希臘化哲思進一步將實踐哲學向度從政治哲學化約成純粹的個人內在道德修為之倫理學，外在的運動與政治自由內化為個人本性中理性與意志之靈魂成份對於宇宙統一流行大道之智思的知識 (**gnwsij**) 與自由的抉擇，而本性中感性身體部分則仍然受制於外在的宇宙自然律則與帝國法律之決定與制約，自然法之觀念遂亦有其哲思理據。在斯多亞 (Stoa) 哲思中，一方面人之精神本性中的道或理性可內在性自由地亦即出於自身而自力自行地 (**autecoubiaj**) 合意於宇宙之道或意志，另一方面人之欲望本性與外在身體則是在宇宙命運與自然之必然性底制約下。這使得宇宙流行大道本身或神者終究為自由與

---

<sup>14</sup> 高達美在《真理與方法》中即是強調此意涵：「archē= >Kommando< und >Prinzip<」，參 Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode.- I. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*, Tübingen<sup>6</sup>1990, p.358.

必然之辯證張力關係底基源。雖然運動自由 *e] euqeria* 之精義在於抉擇自由 *proairesij*，然而後者終極而言卻又是神所賜者或願神所願，因此自由與其說是意志抉擇善道不如說是理性覺知到命道，亦即自由乃對於必然之認知與合意。諾斯底 (Gnostik) 哲思將精神與物質之區分亦予以善惡價值二分化，使得靈魂之自由與肉體之必然亦得以分立而不相互背反，然而精神與物質卻如善與惡對立一般而更加絕然地二元分裂與衝突。新柏拉圖哲思遂設法以太一 (*to] En*) 即至善之觀念來統合一切，它因其本質遂是完全的自由(無條件者)與基理(終極的價值)，是 *au]tecousiaj* 本身。人之靈魂則因可抉擇太一即至善而自由，而此抉擇乃是理性與意志之合一，肉體則仍然受制於宇宙之秩序及其規律。這太一論遂為基督信仰之希臘化開路，而自由之為抉擇則亦將成為基督宗教思想之核心概念。

起源自古猶太獨一神宗教文化的原始基督信仰，原本正因為其在神學思想上引入獨一位格神以及基督中保之觀念，與在倫理學上以天國為主的實踐行動基調，都對希臘化文化造成挑戰與衝擊。神聖者之位格化尤其是猶太之上帝觀乃以意志與權能為主而非以理性為基，耶穌為世人犧牲之愛成為神人之中介而非人靠知識與神復合，而人人皆可經由基督、特別是其復活與將臨所帶來的盼望在地上實現屬靈國度與生命意義，不再需靠猶太祭司與律法，更不需靠帝國宗教階級制度與法律。然而，當基督再臨並建立地上天國之日並未如初代基督徒所期盼的立即實現反而一代代地延後時，基督信仰必須開始一方面在思想語言上與當時流行者對話，二方面必須將耶穌門徒直接的基督經驗以文字傳承下來，三方面以使徒為主建立的教會必須如基督本身般成為神人之間的橋樑，於是產生早期基督宗教之三大基石：教父神哲學之生成，聖經正典之形成以及體制性教會之建立。其中教父之致力於基督信仰之哲思化或哲學語言化尤其攝納古希臘哲思與希臘化文化而

奠定西方基督宗教之神學基調：將希伯來上帝觀與希臘者綜合，使得基督宗教的上帝是完全理性與絕對意志之完美合一底位格者，於是亦將希伯來之選民論與希臘化之決定論結合，產生極具信仰影響與爭議的預定論 (predestination / Prädestination)。如是上帝之理性預知一切，其意志則預定一切，而由於上帝之理性與意志乃完美的統合，亦即知識或真理與至善之合一，所以其預知與預定亦能完全真而善地符應而究極而言無所謂抉擇自由之問題。人之為肖神的又具有限身體的位格者，亦為有限理性與有限意志以及感性身體之有限合一者，然而與上帝背離（亦即所謂的原罪）後的人亦失去其位格合一性之基源，所以其理性、意志與感性變成分裂乃至對立的。因此人之理性與意志追尋認識上帝與尋求順應旨意亦即所謂愛上帝，便是真理與至善之道，而人之意志自由之為抉擇自由便在此顯現。如是，從 Justinus 與 Tatian 開始，不但引進希臘哲思中自由之抉擇概念，也同時使此種自由與決定論之背反問題滲入基督宗教思想向度，特別是使希臘哲思中自由之選擇與命運之必然性之對立轉化成神學中人類自由與上帝預定之不解難題。事實上，從亞歷山大之菲羅 (Philon von Alexandrien) 至奧古斯丁更攝納柏拉圖傳統與新柏拉圖哲思之世界觀與人觀，以理念論與靈肉二分論處理世界之墮落與人之原罪問題，以至於理性與感性二界區分亦進入基督宗教思想向度。雖然，一方面基督信仰本質中重視個人位格與上帝位格間信仰關係，使得西方自由概念從此與個人位格與歷史性以及人之主體性與無限性息息相關，而不再只是希臘政治哲學脈絡的或宇宙論乃至形上學脈絡的自由，<sup>15</sup> 然而另一方面原本基督信仰所強調的全人位格與位格際關係底向度，卻在其希臘化過程中轉向為主體內靈肉對立與主體

---

<sup>15</sup> Innerarity, Daniel: „Der Europäische Sinn der Freiheit“, in: *prima philosophia*, hrsg. von Sabine S. Gehlhaar, Band2/Heft1, Cuxhaven 1989, pp.555-563.

外理性精神界與感性物質界分立底向度。

近代歐陸哲思開創者笛卡爾對此對立與分立之形上學式結構化遂亦開啓西方關於自由概念思想之新脈絡：一方面以機械式因果論爲基建構起身體與物質世界之結構，另一方面以邏輯式或數學式理性爲本構想著主體與精神世界之架構。如是，上帝不再需要以其意志權能乃至生命能量於創造宇宙後仍然持續如新柏拉圖哲思之太陽流出光照般攝理世界，而是如一巧匠般將世界製造成一個可以在上帝手指啓動後完全依照其自身數學式理性法則獨立運作的自然世界，而人只需以其邏輯式理性掌握該法則便能掌握世界！啓蒙運動之理性主體性底人遂成爲人自己與其所在宇宙之新的統治者！上帝則應如自然神論者所期盼地離開祂所創造的世界與人，即使某些理性主義的哲思認爲後兩者間的符應關係仍須依靠上帝——因爲精神與物質乃結構性地截然二分。於是一方面所謂心物二元論成爲當時世界觀之存有學基設結構，二方面關於人類之精神主體如何認識物質客體之知識論基本問題遂成爲西方近代哲思之主要視域，此則主導關於自由概念之反思。霍布斯基於其唯物的機械論回到以運動之自由概念爲主：自由乃無物理性的強制，自然的物體運動，進而所有人類行動只要是消極而言無強制，積極而言基於任何動機，便是自由。從感性出發的經驗主義哲思順此進路主張行動自由，然而對洛克而言，行動之動機或意志乃受欲望制約。而在休謨，意志與其行動則是在感性經驗之因果關聯制約下發生的事件，所謂自主之自由不但在於其無強制或無阻礙，在於因果關聯本身之心理學式的必然性或歸納式必然性底或然性，也在於自主之爲一種感性經驗或意識。此遂埋下以後英美哲思方面關於相容論與不相容論之爭論線索，因爲休謨哲思本身蘊涵著物理學式自由之消極性質以及生理學式乃至心理學式自由之積極意涵。由笛卡爾出發之理性主義哲思固然以理性爲主調處理認識問題，笛氏哲思本身在關於自由問題上則一方面認

爲善者之智思底清明性與自由成正比，另一方面則卻仍然以意志爲自由之官能，因爲他主張上帝之本性以其意志與全能爲主，而此亦爲人真正肖神之處。唯由於人理性之有限，基於此之意志判斷遂亦會有誤，基督宗教之位格主體性思想遂由進入近代。<sup>16</sup> 史賓諾莎則一方面主張形上學式的決定論與因果必然性，另一方面主張自由之爲本性的或內在的必然性，如是唯獨上帝是自由的。人因其欲力乃受外力引動而不自由，唯當其理性認知到並且認同於上帝之內在本質時方是自由，此即理性的上帝之愛。萊布尼茲則進一步明義：理性之行動爲自由，感性之行動爲不自由，理性則依據充足理由律選擇完美者。盧梭則基於道德哲思之需要強調意志之自由：道德之自由乃人對於自己所立的法則之順服而成爲自己的主人。

如是，西方近代哲思中在康德哲思之前關於自由之概念形成新的辯證張力關係。經驗主義哲思基於主體之感性面向，傾向以運動自由爲主，一方面以無外力強制爲底線而使其自由概念之性質或意義範圍最廣泛，卻會陷入運動自由本身的弔詭，另一方面則因爲基於運動所受制於的機械論因果關係結構而終究需主張決定論。欲望之自發性或因果關聯之或然性會使自由與決定論問題轉移到心理學或物理學之知識論乃至科學哲學性問題，包括科學規律之形成及其證成或普遍有效性問題等。理性主義哲思本於主體之理性面向，傾向以行動自由爲主，一方面會強調從理智之自主性爲出發點，二方面主張理性知識之優位，三方面遂會開啓意志或抉擇自由之可能，使自由是一種自主地對知識所認定的真理或價值進行抉擇。然而一方面以因果律爲主的知識卻會限制理性

---

<sup>16</sup> Descartes, R.: *Mediaciones de prima philosophia/Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, 4 Meditation.

之自主性：因果律越具普遍有效性，便越無自主之可能，因為凡事皆有其他因而遂非自因。另一方面知識愈充分，選擇愈無意義：若知一事物之真假好壞，以理智為主導的意志主體能不選擇真與善嗎？這便是康德關於自由之哲思所在的充滿弔詭的思想史脈絡。

### 參、康德之先驗性自由概念模式

由於自近代以來，整個關於自由與決定論之爭議乃以理論思維層次、特別是知識論與形上學之向度為主，這使得讓人有道德哲學家典範之印象的康德並不事先從實踐哲學層次，而是從理論哲學層次出發探討自由問題。吾人以爲，這實是康德關於此自由及其與決定論背反問題之哲思底第一個特色與貢獻，亦即，他先在理論哲學層次中解釋並解消自由與決定之背反問題，並因此而於知識論與存有學向度開啓自由之可能性，方使往後其關於道德哲學層次之自由底探討有其合理乃至合法的空間。因此，康德關於自由概念之理論哲思是否至今有意義便是其道德哲思之當代價值底基本條件，這或許也對於當代關於自由與決定論之探討底去存有學化<sup>17</sup>以及倫理學討論中的去理論哲思化之傾向開顯另類思考之餘地。從詮釋學哲思之視域而言，吾人可以從兩種進路觀之

---

<sup>17</sup> Seebass, Gottfried: „Freiheit und Determinismus (Teil I)“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 47 (1993), pp.1-22; ders.: „Freiheit und Determinismus (Teil II)“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 47 (1993), pp.222-245。Seebass 質疑乃至擱置關於自由及其與決定論背反之存有學向度底探討，然而他自己的處理主要仍然是在康德關於理論性旨趣與實踐性旨趣之區分底脈絡中。



其一，若康德於理論哲學層次構思的自由概念與日常語言或自然語言中者間有生化辯證之關係，前者便可以是一種存有在當下之開顯，而具有其詮釋學性真理之意義；其二，若該康德之自由概念乃其所在概念生成發展史之傳承過程中保存與創發者，亦即，它在該效應歷史中而此仍然在當代運行，或者更進一步而言它本身的效應歷史流行至今，則它實在有其詮釋學性應用之價值。

康德關於自由與決定之背反底哲思是在其對於純粹理性之先驗辯證論，亦即其先驗理念之邏輯辯證性問題脈絡中進行，亦即所謂宇宙學式理念之問題綜結中。<sup>18</sup> 康德在此處哲思論述主要是先由邏輯向度出發。一方面，康德認為，人之為理性主體，其邏輯思維本為主體活動過程中最普遍有效者，此邏輯向度遂是先驗主體中理性活動之基本線索或反映形式，如是由此出發便可探究理性主體之先驗結構。另一方面，康德哲思似乎直覺到人類自然語言之真理向度，亦即若邏輯思維誠然承載於、媒介於或運行於語言中，則邏輯實亦為語言開顯存有真理之諸道之一，甚至是其理性真理呈現之道。無論如何，康德是有理由從邏輯向度出發，雖然此非一切。如是，首先就邏輯之辯證性是一種論證之幻象而言，宇宙論式先驗理念會產生便是在於人類理性進行所謂假言理性推論亦即溯返任何一命題之前提或條件系列時，會要求一種無條件者作為此命題系列之啓首。如果將此理性所要求者當成已被給予者或事實上存在者，幻象遂起。若就邏輯之辯證性是一種正反命題之矛盾對立而言，則先驗理念之辯證論最核心的部分是宇宙學式理念之背反問題。當人類純粹理性所回溯的命題系列是關於世界整體之問題時，特別是關涉宇宙之為世界整體底因果系列

---

<sup>18</sup> 以下詮釋之文本以《純粹理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft*，簡稱 KrV）A444/B472-A571/B599 為主。

時，則該系列之溯返會呈現出兩種進路：或者該系列會無窮溯返，或者會回溯至一無條件者亦即該系列之起始者，背反遂生。

康德在揭示關於自由與決定之宇宙學理念底背反時，精心地將正反命題之判斷形式按當時傳統邏輯所公認波氏方陣(A-E-I-O)來陳述之，而使得正反命題正是處於矛盾之對立(contradiction / kontradiktorische Entgegensetzung)。如此，雙方俱可以反證法或所謂間接證明法來證明自身，亦即先假設對方為真，然後由此推導出矛盾或錯誤，遂證明對方之假，而由於雙方處於矛盾，遂亦間接證明己方之真。如是，正命題為：「依據自然法則之因果性並不是所有世界現象所可被導出的唯一者」(O<sup>N</sup>)；<sup>19</sup>「對其之解釋尚必須假設經由自由之因果性」(I<sup>F</sup>)。反命題則為：「並無自由」(E<sup>F</sup>)；「世界中的一切僅依據自然法則而發生」(A<sup>N</sup>)。在傳統邏輯中，O與A以及I與E各自形成矛盾對立。因此，反證法或間接證明法確實可以在此處使用。但是由於在康德所陳列的正反命題中O<sup>N</sup>與A<sup>N</sup>乃以自然法則為主要概念，而I<sup>F</sup>與E<sup>F</sup>則以自由為主要概念，所以在邏輯上只有當自然法則與自由兩概念亦為相互完全矛盾或毫無內涵交集之概念，O<sup>N</sup>之證明亦證明I<sup>F</sup>，反之亦然。而且，若在此邏輯上的反證法或間接證明法亦即基於矛盾律之論證底有效性能證明雙方存有上的論述亦即有關世界整體或自由之有無底真假，則此處亦已預設著思想條件與存有條件之符應關係。

正命題之反證式論證重點在於：先假設A<sup>N</sup>命題為真，世界之因果條件系列只有依據自然法則者，亦即一切發生之事必有其前因之為一種先已發生之事而此亦有其前因等等，如是基於此因果律之回溯類推遂會無窮溯返而絕無最基源之起始，然而依據充

---

<sup>19</sup> 文本中的強調字體乃筆者所作。

足理由律若無終極充分理由無事可發生，此處之世界系列遂無法獲得充分解釋，而此正與  $A^N$  命題之精義——世界中的一切僅依據自然法則發生亦即依此而充分獲得解釋——互相矛盾。如是，遂經由對  $A^N$  命題之否證而反證  $O^N$  命題之有效，遂亦間接證明  $I^F$  命題有效，亦即有自由之因果性。康德命名為先驗性的自由 (*transzendente Freiheit*)：消極而言，此自由之為一因果關係中的因項本身不會再被依據自然因果性之前因所制約，積極而言便是所謂原因之絕對的自發性 (*absolute Spontaneität der Ursachen*) 可以開啓一個依據自然法則運行的現象系列。

康德此項關於自由之證明底首要特色是在思想向度或邏輯層次呈現自由並非不可能，至於是否真的就存有向度而言有自由則並未被積極證明，除非思想向度與存有向度真的相符應。然而就詮釋學哲思而言更有趣的是康德關於先驗性的自由概念之構想。康德在此實已從自然語言之直覺，一方面以物理學式的運動性的自由規定先驗性的自由之消極性質，亦即一運動之無外力因素，另一方面則以生物學式的活動性的自由規定其積極性質，亦即出於本性之自發性本質。如是，康德原創性地統合日常語言中自由之兩基本意涵於其先驗性的自由概念中：自由乃無外因的自發因果性或無條件的絕對主動因或即自行起始 (*Selbstanfang*)，由此則可開展一個受自然因果性制約的現象系列。經此兩種意涵之融合，亦即一種會發生效果之原因底自身限定性而無須經由另一種原因產生此種效應者，遂使在自然語言中物理學式自由本身意涵之弔詭獲得解消的可能：本來除非一運動為不被動的自動者或第一因，否則它一定是被動者而為被限制與制約者，故除此運動之發動者與首動者外，在運動系列中並無完全的自由運動者，而先驗性的自由正是此第一因或發動者。進一步就自然語言中自由之第三種意涵而言，康德先將其所謂先驗性的自由與心理學式的自由或意志自由區分，一方面指出後者之經驗性而非先驗性，二方

面揭示唯當心理學式的自由是先驗性的自由時方是真自由。<sup>20</sup> 如是，康德實以其先驗性的自由概念原創於系統性地整合自然語言中有關自由之三種意涵。<sup>21</sup> 因此，只要在日常語言中該三種自由意涵仍然通用，康德之先驗性的自由概念便有其運用價值。

而就自由概念史之發展脈絡而言，康德哲思誠然繼承從古希臘語言與哲思起運動性自由與自發性自由之雙重生，一直到近代經驗主義哲思與理性主義哲思各自對於運動性自由與自發性自由之反思底發展並原創性地綜合之於之先驗性自由底概念中。康德自己便指出，尤其是此種宇宙第一運動者之概念是所有古代哲思除伊匹鳩魯學派外共同的假設。<sup>22</sup> 康德獨特的思路則在於：先驗性的自由只要在思想向度中有意義，亦即其思想並非不可能，便可以使自由概念在理論哲學層次中有其價值而為實踐哲學奠基。換言之，康德認為自由唯有先在思想理論向度中可思而可能，方可進一步探討其於實踐哲學中的意義，而自由之價值正是在此後者的向度中。理論旨趣或所謂思辨之旨趣 (*spekulatives Interesse*)與實踐旨趣 (*praktisches Interesse*) 之脈絡區分時亦為康德另一原創性統合哲思之表現而形成往後關於自由問題之基本架構之一。<sup>23</sup> 如是，首先康德在理論哲學層次中開示兩種先驗性的自由：其一，此種自由首先是世界整體之神性的第一因，康德所謂的第一運動者，或其所影射的世界理性等。其二，由於此種宇宙基源之自由底可能性被開啓乃至證明，所以在世界運作中的諸種因果系列之絕對第一的起始遂亦可能或可以被不矛盾地思想乃

---

<sup>20</sup> KrV, A448/B476。

<sup>21</sup> KrV, A535/B563。

<sup>22</sup> KrV, A451/B479。

<sup>23</sup> KrV, A462/B490- A476/B504。

至假設，而此則為人類行動自由之可能性，如是實踐哲學層次中關於自由之反思遂有理論哲學之基理或理據。<sup>24</sup> 兩種先驗性的自由共同的特質是：它們均為一自然因果系列之第一發動因而不隸屬於自然因果系列，中這遂也為宇宙學理念之背反底解消埋下基因，亦即現象與物自身之區分。兩種先驗性的自由之差異則在於：人類行動之自由本身雖在自然因果系列之外，其效應或果項卻是在世界系列中，特別是在時間序列中，而非宇宙剛開始發生的第一個事件。宇宙之第一因則是在世界系列整體之外、整個宇宙時間序列之首始。康德之先驗性的自由遂在理論哲學層次上原創地以一個概念綜合傳統宇宙論形上學與道德形上學關於自由之性質底探討，康德自己在《純粹理性批判》之後的哲思更明顯轉向對於道德形上學之興趣。今日即使宇宙論形上學不是哲學界主流思想所在，然而實踐哲學與倫理學正是當代學界主要關懷之一，康德關於先驗性的自由之哲思應仍然是值得反思攝納之資源。

反命題之間接證明式論證重點乃在於：先假設  $I^F$  命題之真，亦即有自由。首先就第二種所謂世界系列中行動之先驗性的自由而言，依據自發性原因而發生在世界系列中的事件，一方面其自發性原因本身無前因而自始，另一方面此由其所發動的世界系列中的事件則依據自然因果性而繼續其系列，否則它不是世界中的事件系列。如是此事件之發生首因與其系列間乃依據兩種不同的因果性而無任何關聯，此使得該事件之條件系列底溯返會在一環結中不依據自然因果性而中斷，此不但破壞經驗法則之統一性（例如自然齊一律）而使自然科學研究無法進行，而且因為毫無先行理由地中止回溯原因條件系列而違反正反命題均需預設的充足理由律——世界現象均有充足理由解釋之——，亦即在此宇宙中

---

<sup>24</sup> KrV, A533/B561- A554/B562。

可假設有所謂自由事件完全不需要可以充分理據之而解釋之的前因事件或理由項；或者自由本身無充足理由，遂亦無法則性而非因果性，而此遂違反正命題本身的主張。其次，就第一種作為世界之第一因底先驗性的自由而言，若此第一因本身乃在世界系列亦即時間序列中，則也會陷入與前者同樣的困境：破壞經驗法則之統一性而違反充足理由律。若此第一因乃在宇宙整體之外亦即在時間序列之前，則雖然世界系列之無中斷性得以保持，卻無益於經驗知識之增益，且增加可能無解之知識問題如無時間性的第一因與時間性的世界系列如何關聯等。如是，假設  $I^F$  命題為無效，則反證  $E^F$  命題而間接證明  $A^N$  命題。

然而，如果進一步探究，正反命題之間接證明主要均依據從萊布尼茲以來所高舉的充足理由律。<sup>25</sup> 正命題之證明在否證反命題時的核心論證在於：反命題所涉及的原因系列方向之無窮溯返乃正好違反其本身所主張的充足理由律。若一切世界事件均依據自然因果性而發生亦即可由後者充分解釋，則自然因果系列之無窮溯返正是無法提供此充足理由。反命題之證明在否證正命題時的基本論證在於：若世界系列中有一事件無在此系列中的前因使其發生，而是一種無前因的原因所致，則其發生便是無法充分解釋。因此問題之關鍵便在於充足理由律本身。首先，此律顯然是理性本身的要求，如前所述康德從人類之思想或邏輯向度出發，在關於揭示〈純粹理性之背反〉特別是〈宇宙學理念之系統〉時，將之以邏輯思維之形式表示，亦即由所謂假言式理性推論出發而

---

<sup>25</sup> 關於康德自由背反之前史及其與充足理由律之關係，參 Kawamura, Katsutoshi: „Bemerkungen zur Vorgeschichte der Freiheitsantinomie Kants“, in: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Vol. II, Part 1: Sections 1-9, Memphis 1995, pp.133-142, esp.p.139。

溯返條件系列，要求無條件者之為宇宙學理念所依據的原理：「若被條件者被給予，則條件之整體總合以及完全無條件者——前者為經由此而可能——亦被給予。」<sup>26</sup> 在雙方論證過程中所分別被引用的充足理由律相同嗎？或者是雙方所強調的部分不一樣？正命題之反證部分所強調的是反命題所主張的條件之整體總合之需被給予，亦即正命題之論證將反命題 A<sup>N</sup>「世界中的一切僅依據自然法則而發生」詮釋成後者主張條件之整體總合需被給予，而此總體若是在條件系列之回溯只能是無窮溯返時，便自行產生矛盾。而反命題之間接論證部分所影射的是無條件者之需被給予，亦即反命題之論證隱然將正命題 I<sup>F</sup>「對其（某些世界現象）之解釋尚必須假設經由自由之因果性」理解成其預設無條件者需被給予，此則一方面與反命題之經驗法則無法提供無條件者衝突，也與反命題所要求的條件之整體總合需被給予不同。<sup>27</sup> 如是，正命題本身所主張的是充足理由律中理由或原因系列之終極性或無條件性，而反命題則主張充足理由律中被條件系列之充分或統一地被解釋亦即宇宙規律之統一性乃至同一性。所以，正命題之證明的確是建立在反命題之自相矛盾上，而反命題之證明則比較是建立在正命題與反命題關於充足理由律之詮釋衝突上。反命題之自相矛盾則乃在於：若其超越其所依據的經驗法則本身的有限性而要求該法則邏輯上的普效性與形上學式的無限性。

康德稱宇宙學理念之背反底正命題立場為所謂獨斷論

---

<sup>26</sup> 見 KrV, B436。

<sup>27</sup> Jens Timmermann 認為反命題之間接證明重點在於自由與因果性之矛盾。事實上，問題之核心應是在充足理由律之理解與運用上。參 Timmermann, J.: „Warum scheint transzendente Freiheit absurd? Eine Notz zum Beweisa für die Antithesis der 3. Antinomie“, in: *Kant-Studien* 91. Jahrg. pp.8-16.

(Dogmatismus)，而反命題立場稱為所謂經驗論者 (Empirismus)。<sup>28</sup> 獨斷論由於主張宇宙之基原或第一因等，因而比較符合實踐之旨趣，如宗教與道德之需求。經驗論則由於主張世界系列之自然法則統一性而可促進自然科學研究之向原因系列溯返之無限進程，所以比較符合理論之旨趣。然而，由於經驗論之主張——所有世界中的事件均依據自然法則——時亦已經超越經驗本身所能保證，所以它與獨斷論均具有形上學的性質，而會產生上述自相矛盾之困境。因此經驗論應謹守經驗法則之有限性，致力於理論旨趣中科學知識之發展亦即經驗之擴展與齊一，而勿獨斷地宣稱其本身的經驗領域即為一切或其經驗法則為唯一者；而獨斷論者則勿再主張關於純粹理性領域中的超越經驗之知識，而轉向實踐旨趣中關於終極目的或價值以及行動意義之問題。如是康德再次原創性地解消當時理性主義哲思與經驗主義哲思之衝突，特別是透過其自由概念將自由問題轉化入實踐哲學之向度，而一方面使自然科學之發展與實踐哲學分道揚鑣，另一方面使宗教哲學與道德哲學遂有其不受自然科學乃至現代流行的實證科學或行為科學干擾之空間。康德在此極具創意的哲思應仍然值得當代關於倫理學與宗教學之探討來借鏡，特別是涉及實證科學與非實證科學式哲思之方法學與科學哲學底爭論時。經驗論或決定論與獨斷論與自由論之衝突實可透過其關懷向度之區分而解消。

如是，吾人遂觸及康德解消宇宙學辯證論之關鍵：先驗觀念論 (transzendentaler Idealism)，尤其是所謂現象與物自身之區分 (Phenomenon und Ding an sich)。<sup>29</sup> 若宇宙學之背反底基原在於純粹理性本身，特別是其充足理由律，則該背反之解消底向度遂

---

<sup>28</sup> 同上。

<sup>29</sup> KrV, B519-B525。



亦在理性主體內，特別是其知識之官能與效能問題。首先，宇宙學式理念之背反之產生乃在於宇宙學理念所依據的原理之理性推論底理解問題。宇宙學式理性推論乃遵行三段論式結構。大前提：「若被條件者被給予，則條件之整體系列亦被給予。」小前提：「現在對吾人而言是有感性之對象之為被條件者而被給予。」結論：「所以，所有條件之整體系列亦被給予。」<sup>30</sup> 大前提乃基於純粹理性之充足理由律底要求，小前提則基於人類知識構成之經驗。問題首先是在於大前提之形成：若就大前提之概念壹「被條件者」單純為概念而言，該概念本身便可分析出其「所有條件之整體系列」之為概念貳來，<sup>31</sup> 這本是邏輯性要求之充足理由律，理性遂有溯返該條件系列整體之任務，亦即康德所謂「被託付給吾人」(uns aufgegeben)。然而若「被條件者」為事物本身時，則「所有條件之整體系列」亦為事物本身而被給予 (gegeben)。但問題便在於，若「所有條件之整體系列」被理解成物自身時，則此系列整體之為世界整體或者是無限的，或者是有一首始者而有限，如是便形成宇宙學式理念之背反。<sup>32</sup> 因此，問題之根本乃在於吾人關於「被條件者」之知識是否是如其事物本身之所是，亦即所謂的物自身，抑或只是對吾人知識之主體結構而言者，亦即所謂的現象。這便是涉及到康德在其《純粹理性批判》第一部分中所發展的先驗觀念論之精義：人類之知識底先驗主體結構乃其知識構成之能力與有效性所在，亦即吾人理論性知識之對象乃空間與時間之表象底現象，而不是事物本身。

所謂先驗觀念性 (transzendente Idealität)，其中觀念性原來

---

<sup>30</sup> KrV, B525。

<sup>31</sup> KrV, A498。

<sup>32</sup> KrV, A504/B532。

自古希臘概念 *εἶδος*，但是當時經驗主義哲思流行的概念 *idea*，亦即德文之 *Vorstellung*，就字而言義實乃指涉先天的表象 (*Vorstellung apriori*)：人類知識之基本條件乃空間與時間之為吾人先天的而感性的、關於個體之為整體者之表象亦即直觀底形式，換言之，空間與時間乃人類進行經驗性的直觀之主體性條件，而即不是客體性存在的事物本身也不是事物之客體性質。現象便是吾人空間性的與時間性的表象，而其時空性乃受主體性制約，換言之，空間與時間乃人類主體感性直觀之條件而非(屬)物自身，所以一切吾人主體空間性地與時間性地直觀者便是現象，而這才是吾人所可知者，獨立於吾人直觀而為事物本身者則為不可知者。因為人類從其生物性的感性官能而言本來便一直以空間性與時間性框架其所有的直觀，所有對吾人顯現的現象均是吾人的時空直觀性表象，而所有不在吾人感性直觀中顯象者便不是可為吾人所知者。然而由於感性直觀一定是受納性的而受他者所映象或影響方會形成時空性表象或現象，現象一定是某者本身之現象 (*Erscheinung ist Erscheinung von etwas*)，所以此某者本身並不是吾人直觀之對象，不是吾人之經驗性的客體，而是一種獨立於吾人主體直觀與經驗條件而被表象的先驗性的客體，是一種純粹思想亦即人類主動表象方式之對象，而且是現象之基原，此便是所謂的物自身或智思者 (*Noumenon*)。現象與物自身乃人類理解同一事物或存有者之兩種知識學性的觀點，亦即人類主體可以從感性的 (*sensibile*) 與智性的 (*intelligibile*) 理解方式觀想客體。現象與物自身乃關聯概念，是對於人類同一客體之兩種主體理解方式，其區分乃基於主體之感性與智性官能之區別，其關聯則在於現象為物自身對人主體之顯象而物自身為現象呈顯之基源或根據。

如是，康德便可以此先驗觀念論與現象與物自身之區分運用於宇宙學理念之背反問題底解消。本來純粹就理論思維而言，宇宙學式理念之理性推論應可還原如下：大前提乃充足理由律之邏

輯性表述：「若被條件者被給予，則條件之整體系列亦被給予。」小前提則為經驗命題：「在世界現象中有被條件者被給予。」結論：「所以，所有條件之整體系列亦被給予。」現在若根據現象與物自身兩種理解客體之關聯概念，可以有以下關於此宇宙學式理性推論之不同理解進路：

- 其一，若被條件者為物自身，則所有條件之整體系列亦會以物自身被給予，然而，此進路會有以下兩種情形：**1.** 若所有條件之整體系列以物自身而被給予於物自身，而不是給予於吾人，則此為充足理由律之存有學意義，卻非吾人所知者亦即該律對吾人而言無知識有效性。**2.** 若所有條件之整體系列以物自身而被給予於吾人，則會產生以下問題：首先，就認識論而言，人類主體於世界中所認知的或出現於其面前的存有者之為被條件者是否是物自身？其次，若被條件者是物自身，則如前所述，所有條件之整體系列之為世界整體本身便會以其自身被給予，而且或者是無限的，或者是有限的，遂形成背反。
- 其二，若被條件者為現象，亦即對吾人所呈現的感性對象，則又會出現兩種情形：**1.** 所有條件之整體系列乃如現象被給予，亦即給予於吾人，則是對吾人而言被預設而被託付為知識任務而被無窮溯返。**2.** 所有條件之整體系列為物自身被給予，但並非給予於吾人而為不可知，僅是被基設著作為現象之基源。

如此，背反之解消乃在於第二理解進路，因為，第一理解進路之第一種可能情形實毫無知識意義，或者充其量只是充足理由律之存有學性表述，亦即所謂形上學式的決定論如史賓諾莎者；而第一理解進路之第二種可能情形則正是背反所在。因此只有第二理解進路具有知識意義而隱涵實踐價值。此即：第二理解進路

之第一種可能情形亦即無窮溯返之科學任務乃所謂理論旨趣之所在，使得知識得以繼續朝宇宙基源邁進而不中斷亦無終止。第二理解進路之第一種可能情形則會預設首始者。現在此兩種可能特別是在世界之因果條件系列有其雙贏意義。大前提：「若被條件者之為效果被給予，則原因條件之整體系列亦被給予。」由於效果為一種時間性事件，亦即一種現象，所以小前提「在世界現象中有被條件者之為效果（亦即現象）被給予於吾人」會成立，則結論會有兩種可能情形：「所有原因條件之整體系列之為現象被託付於吾人而無窮溯返」或「所有原因條件之整體系列之為物自身被基設為第一因」。前面的可能性便是自然因果性，後者則為自由因果性。由於因果關係不似空間與時間系列其前後項為等量關係，而是不對稱之存在關係，亦即由果推因只能回溯至原因項之存在而不能推論出其內在性質。<sup>33</sup> 因此由被條件的現象性效果回溯至原因條件之整體系列，後者之性質可以是現象可以是物自身，更何況現象與物自身本來就不是關於事物之客體性質而是對於客體不同的主體性理解方式。如是，吾人可以將原因條件系列之為自然因果性當成現象，亦即主體理解客體之感性面向以及人類主體行動之經驗性格 (empirischer Charakter)，也可以將原因條件系列之第一因之為自由因果性當成物自身，亦即主體理解客體之智性面向以及人類主體行動之智性性格 (intelligibler Charakter)。如此，一方面原因條件系列之自然因果性不會被中斷而能無窮溯返，另一方面原因條件系列可以有其第一因之為自由，因為前者為主體理解世界之感性觀點後者則為其智性觀點，而互不相衝突。

本來在宇宙學式理念所謂自然與自由之背反乃產生於原因條

---

<sup>33</sup> A530/B558-A531/B559。

件系列整體之為無限性與有限性兩者底物自身化而矛盾對立化，現在若無限性與有限性各自為感性現象與智性物自身觀點而區分成原因條件系列整體之兩種面向，矛盾遂得解消。現象與物自身之區分至少使得決定論與自由互不成背反，或者在自然因果性之統一性不被破壞之下自由仍是可思的或可能的。由於自由不會在時間序列中或自然因果系列中出現，所以，不論是在宇宙之首啓而為世界之第一因或所謂上帝之自由、或者世界現象系列中任何一事件之非自然因而為自由因或人類行動之自由，均在理論哲學層次為可思而可能。換言之，自由之為非現象性、非時間性的因果性而不會時間性地、物化地生發者，行動之智性性格乃物自身而可為現象之為行動之經驗性格奠基。如是，先驗性的自由之為獨立於感性影響之自行啓始，遂亦可奠基實踐性的自由之為意志獨立於感性欲望之強制性影響底自行啓始。<sup>34</sup> 在此先驗性的自由之基礎上，實踐哲學，特別是道德哲學便有其基於自由概念之發展空間。在此，康德道德哲思之基本思路也已在宇宙學理念背反之解消中揭示：若有一種關於絕對性應然之意識而此應然乃定言令式性的呈現，而且願意以其意志遵循此應然，則他必須亦能對抗感性欲望心理習性與社會環境之影響而行動，亦即他必須能獨立於心理學式或社會學式等因果性，亦即他必須是自由的。亦即，應然之意識使得吾人必須預設實踐性的自由，而且不只是消極地獨立於感性條件之制約，且是積極地自發性啓始一行動。因此應然意識是吾人進入自由因果性之向度。<sup>35</sup> 如是，先驗性的自由概念遂只是呈現自由在思想向度之可能性亦即其與自然因果性之不背反，而尚未證明其存有向度之可能性與可理解性乃至實效性。這誠為實踐哲思與道德哲學之視域，亦即《道德形上學基礎》

---

<sup>34</sup> A533/B561-A534/B562。

<sup>35</sup> A547/B575-A548/B576。

(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) 與《實踐理性批判》(Kritik der praktischen Vernunft) 之嘗試。

有趣的是，康德極具效應歷史性的現象與物自身之區分尤其是其於決定論與自由背反問題之解消底運用，與西方自然語言之真理生化以及自由本身哲思概念之生成發展史有其相應之處。首先，將現象與物自身來區分自然因果性與自由因果性事實上頗符合自然語言中物理學式自由與生理學式自由之意涵分殊。無生命運動性的自由終會在機械論式因果律之解釋下轉化為自然式乃至於形上學式決定論，唯獨留下第一運動者與無限溯返之背反問題無法解決，因此生命活動性的自由可以自發性解釋第一運動者之可能。然而即使在生命活動性的自由中也有慾望本性或理智本性為基調之衝突問題。<sup>36</sup> 而康德之創意便在於將原本生物學式活動之自發性以先驗主體性的理性定性為具理智性格的自由，<sup>37</sup> 並且以理性主導意志為自由之精義。這使得將來在實踐哲學之脈絡中一般語言意涵所謂的意志自由便必須在理性與感性間抉擇，而且應當選擇理性。或者說，人類之有限意志具理性與感性之雙重本性，因此它不必然依循理性所立之道德法則。然而此法則亦即所謂的定言令式一定是由理性所自立——亦即自由——，因為，該法則必須符合邏輯的不違反矛盾律：道德性命令乃具普遍有效性的實踐效力之行動格律，亦即若將違反該格律之情形普遍化則必導致矛盾，或者道德性禁令乃所禁者若普遍化則必導致矛盾。可見，究極而言，康德之道德哲思實基源於邏輯理性。

事實上，在西方古典哲思生成發展中，此兩種基調首先在柏拉圖之理念論中獲得宇宙論存有學式的結構性處理：柏氏理念界

---

<sup>36</sup> A534/B562。

<sup>37</sup> A553/B581-A554/B582。

與現象界之區分顯然為以後相關問題脈絡之發展定調，而其本身的道德哲學則亦定位於理性，故柏氏終究以善自身為最高道德價值，康德哲思在義理脈絡上與此實一脈相傳。亞理斯多德則將理性界與感性界之區分設法以形質論與本性-目的論來動態綜合化之，使得理性之形式與感性之質料可以藉由目的論式的因果論而相互融動與發展至第一因或第一的不動的動者為宇宙之終極內在目的。而在倫理學向度中，亞氏則由感性本性出發，故以幸福為人生實踐之目的，成為康德所批評的假言令式之基源。而當原本古典希臘宇宙論形上學關於精神界與物質界之玄思經由基督宗教以上帝一人一世界之神學形上學重新架構時，一方面是世界趨於與物質界等同，另一方面精神界則轉化為上帝與人類靈魂之位格關係，自由特別是意志者遂亦轉為後兩者間的互動脈絡。近代哲思之父笛卡爾在近代自然科學世界觀脈絡下將物質世界機械論化，將精神界透過方法式懷疑還原至人之理性主體亦即我思，而置人之身體於物質界，但仍然主張人位格主體性之肖神者乃自由意志而繼承基督宗教式的自由主體性。康德之現象與物自身之區分便接續笛卡爾之主體路線，在概念上原創地融合柏氏與亞氏兩者之宇宙論形上學模式而先驗主體性地轉化之，並且於此進一步將在物自身觀念中理性與自由統合。

一方面，其現象與物自身之區分顯然與柏氏現象界與理念界之區分相呼應：現象與現象界均以感性為本，物自身與理念界均以理性為基。只不過對於柏氏而言現象界與理念界乃宇宙論式存有學向度之區分而揚理念貶現象，亦即理念統合著存有、知識與倫理之價值；對於康德而言現象與物自身則是主體論式知識學向度之區分而分別有其理論哲學層次與實踐哲學層次之價值。康德現象與物自身之區分於自然因果性與自由因果性之運用誠使人聯想起柏拉圖《邦國》之穴喻中影射現象界之困囿與理念界之自由。被困禁於現象界者實以物理學式自由為自由，自以為不被控制而

實被感性所制約，所以當他的理性被解放時，他並不認為是自由反倒仍然欲求感性之自由。唯當理性逐漸被啓蒙而強制地走上理念界時，方逐漸以至善為其人生目標。如是，康德後來實踐性的自由與應然性法則及至善之關係亦可對應於柏氏理性與自制性及善自身之關係。另一方面，康德現象與物自身之關聯概念可以與亞里斯多德式原因或本性一目的論相對應：康德之現象繼承亞式因果律基本模式，不似古典理念論之排斥變動，而以因果關係結構說明世界之變化，並回溯物自身觀念，亦即亞氏的第一元動者，第一元因，智思或內在目的性。因此，康德之現象論與亞式因果論以及前者物自身觀念與後者智思觀念實相呼應，現象論與因果論乃以運動性意涵為主，物自身觀念與智思觀念則以自發性意涵為主。如是，正如亞氏將他所批評的柏式二元世界觀中理念界與現象界之靜態分立轉化為以第一因為首始之因果動態關係，康德也構思出一種可以自由為啓動之因果線系結構，只不過康德在自由及其所發動的因果系列之關係是先驗主體性的而不會產生背反，而亞氏第一因與其因果系列之關係則可說是先驗實在性的而可能是背反之理路來源。更重要的是，康德的自由終究是倫理學實踐旨趣的，而亞氏的第一因則是形上學理論旨趣的。因此，康德以其現象與物自身之區分以及透過其關於自由之理論哲思與實踐哲思處理自然決定論與自由之背反底解消實乃以先驗主體論在思想概念向度中綜合原創地轉化柏氏理念論模式與亞氏因果論模式，顯現出西方哲思生成發展之思辨辯證性底傳承與創生。

#### 肆、開放性結論

康德之先驗性的自由概念不論就自由概念語言性意涵之本源或者就其概念史性意義之基型而言，均以對於運動性意涵與活動



性意涵以及基於此兩意涵而發展的柏氏理念—現象論與亞氏原因—一目的論底之原創性綜合為主。然而，關於自然語言中自由概念第二與第三意涵亦即本性—目的性自由與意志—抉擇自由間各自之弔詭以及兩者其間的背反則待於實踐哲學層次中處理。如是，康德之自由論底特色誠為其理論哲思向度轉入實踐哲思向度之理路所在。一方面，如上所述，先驗性的自由乃實踐性的自由之理論基礎，另一方面，後者方為前者實現之方式。如果說，普遍性或形上學式決定論是生理學式、心裡學式乃至社會學式決定論之哲學理論基礎，則當康德之先驗性的自由概念破解形上學式決定論之困囚時，同時亦為實踐性的自由突破生理學式、心裡學式乃至社會學式決定論在倫理學與法學等實踐領域中關於自由之批判與箝制。而如果康德在道德哲思中確實呈顯乃至證示出道德意識之實在性或實效性，則實踐性的自由遂誠是先驗性的自由之實現。

如是，康德關於自由之處理，在《純粹理性批判》乃以理論哲學層次或思想與存有向度為主。如此，作為德意志啟蒙運動大師的他當然會以理性為基調定位自由，然而這「當然」卻又不是那麼必然，亦是他哲思之一種抉擇，而他原創性地先驗主體化傳統的理性與自由而開創德意志觀念論之新局則更不必是自然而然的。康德後來實踐哲思之轉向遂使該問題視域轉向自由與道德法則之意識間的奠基循環問題，此遂是所謂自由之觀念論底基本問題。<sup>38</sup> 而且，一方面就概念史而言基源於柏拉圖理念論之先驗性的自由實留下以後德意志觀念論中自由之存有學向度發展之線索，二方面可能根源於基督宗教位格主體性的以個體主體性或所謂主體性精神為主之道德哲學探討亦為主體際性之實踐哲學向度

---

<sup>38</sup> Düsing, Klaus: *Subjektivität und Freiheit: Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002, pp.211-234.

之發展預留空間。如是，德意志觀念論從菲希特，謝林到黑格爾前仆後繼地各自以極其原創性的哲思處理自由概念之形上學，政治哲學乃至宗教哲學向度，亦即，先驗性的自由是否只限於道德性者，而政治性與社會性的自由，甚至美感與藝術性的自由與宗教信仰性的自由又是如何等等問題，均在德意志觀念論以及以後的哲思中發展。康德之自由概念確實開啓西方哲思史上對於自由問題反思與思辨之高潮。如果其概念並不是憑空而來的突發奇想，而是一方面哲思直覺地對西方自然語言關於自由之基源意涵底綜理，二方面是文化傳承地道貫西方哲思生成發展脈絡中關於自由之基本構思，三方面又開創下一哲思世代關於此問題之新視域與新透觀，則康德之自由概念以及其現象與物自身之區分以解消自然與自由之背反底構想對於當代思想應可有詮釋學性的啓發。詮釋的主體與客體及雙方前結構間的綜結脈絡關係是否完全是另外一種歷史性決定論，抑或可以容許詮釋學性的自由？

概念語言性意涵之系統性脈絡與概念歷史性模式底基源性脈絡之區分乃是為對於自由概念之理解所進行的詮釋學哲思性解析。然而，在西方自然語言與哲學語言本來就在其文化生成發展過程中相互辯證性底關聯互動著，而為西方思想史之生化過程之一主要道路。因此該區分自有其人為而不盡理想處，然而，哲學之為一種生命活動之可貴正在於個體哲思在以析理思辨嘗試切入哲思史生成發展過程時，一方面的確能使存有、思想與語言之互融共動底真理開顯，另一方面真正的融會貫通則正是一種視域融合，亦即個體哲思融化入整體哲思生化過程本身的活動歷程內而隱蔽於其中。這卻不是何等神秘的過程，而只是詮釋學性的對話。而真正的對話——己性之自發，對他者之開放，讓真理言道等等——正足以顯現哲思之自由。

## 參考書目

### 主要原典

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*.

### 其他文獻

Aristoteles. *Nikomachische Ethik*.

Descartes, R. *Mediationes de prima philosophia/Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*.

Düsing, Klaus. 2002. *Subjektivität und Freiheit: Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Gadamer, H.-G. 1985: "Plato und die Dichter" (1934). In *Gesammelte Werke*, Bd. 5, pp.187-211. Tübingen: Mohr.

———.1990. *Wahrheit und Methode - I: Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*. Tübingen.

Hoffmeister, J. hrsg. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hamburg: Felix Miner.

Innerarity, Daniel. 1989. „Der Europäische Sinn der Freiheit“. In Sabine S. Gehlhaar hrsg., *Prima philosophia*, Band2/Heft1, pp. 555-563. Cuxhaven.

Kawamura, Katsutoshi. 1995. „Bemerkungen zur Vorgeschichte der Freiheitsantinomie Kants“. In *Proceedings of the Eighth*

- International Kant Congress, Vol. II, Part 1: Sections 1-9*, .  
pp.133-142. Memphis.
- Kluge, F. 2002. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache/Kluge*. Elmar Seebold bearb.- 24., durchges. Und erw. Aufl.- Berlin und New Zork: de Gruyter,.
- Mechner, Franz. 2003. „Wie frei sit unser Wille?“ *Geo*, 01/2003: 65-84.
- Mill, J. S. 1859. *On Liberty*. London.
- Partridge, P. H. 1967. “Freedom”. In Paul Edwards ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, pp. 221-225. New York: Macmillan.
- Plato, *Politeia*.
- Russell, Bertrand. 1940. “Freedom and Government”. In Ruth N. Anshen ed., *Freedom: Its Meaning*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Seebass, Gottfried. 1993. „Freiheit und Determinismus (Teil I)“. In *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 47: 1-22.
- . 1993. „Freiheit und Determinismus (Teil II)“. In *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 47: 222-245.
- Timmermann, J. 2000. „Warum scheint transzendente Freiheit absurd? Eine Notz zum Beweia für die Antithesis der 3. Antinomie“. *Kant-Studien*, 91 Jahrg.: 8-16.
- Warnach, W. 1972. „Freiheit“ I. In J. Ritter hersg., *Historische Wörterbuch der Philosophie*, Band 2, pp. 1064-1066. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Wood, Allen W. 1998. „Kant Compatibilism“. In P. Kicher ed.,  
*Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays*. pp. 239-263.  
Oxford.

# Freedom and Determinism: A Conceptual-Linguistic and -Historical Research and a Hermeneutical Reflection of the Kant-Model

Jing-Jong Luh

Graduate School of Religion  
Chung Yuan Christian University

## Abstract

The contradiction of freedom and determinism is always one of the core-problems across the two dimensions of theoretical and practical philosophy. The nodal point of philosophizing of this problem is of course the third antinomy of the “Transcendental Dialectic” of *Critique of Pure Reason*. This essay tries to research this antinomic problem through three dimensions:

Conceptual-linguistic: from the western horizon, especially the Anglo-Saxon philosophizing of ordinary language, we shall analyze the three fundamental meanings of the concept of freedom: the freedom of movement, of action and of choice.

Conceptual-historical: From the history of the genesis and development of dominant thinking-approach for this problem, i.e., from ancient Greek philosophizing to Kant, we shall underline especially the two different models, which are initiated each by Plato and Aristotle, and are transformed by rationalism and empiricism in

modern age.

Text-hermeneutical: in the context of the two dimensions mentioned above we shall re-interpret Kant's model of the third antinomy in "transcendental Dialectics" of *Critique of Pure Reason*, that is, how Kant grasps intuitively and synthetically the conceptual-linguistic essence of freedom on the one side, and on the other side transform theoretically and creatively the existing models in the intellectual history of his time and conceptualize his own solution of the antinomy between freedom und determinism, in particular, the idea of transcendental freedom and the distinction of phenomenon and Thing in itself.

**Keywords: freedom, determinism, antinomy, Kant, Plato, Aristotle**

