

《國立政治大學哲學學報》第 52 期 (2024 年 7 月) 頁 131-173

©國立政治大學哲學系

# 早期超驗觀念論的自由概念 與行動理論轉向

林達峰

德國波恩大學（實踐哲學與古代哲學博士候選人）

地址：Institut für Philosophie, Praktische Philosophie und  
Philosophie der Antike, Universität Bonn, Am Hof 1, 53113 Bonn

E-mail: lamtatfung@gmail.com

## 摘要

本文目標是重構早期超驗觀念論與行動理論的轉向，特別以萊恩浩 (Karl Leonard Reinhold) 1792 年出版的《康德哲學書簡：卷二》(Briefe über die Kantische Philosophie: Zweiter Band) 為重點。筆者首先解釋康德自由理論的內部疑難，特別是：其將自由與道德兩者等同，排除感性作為道德的基礎，將無法解釋道德善惡的問題。然後，筆者引入施密特的批評，其指出：將自由限制在實踐理性之上，無法體現自由。理性內部也是充滿了因果必然性，會產生智性命定論的難題，直接將自由歸於偶然因素。再者，筆者重構萊恩浩的論證，解決

投稿日期：2023.10.19；接受刊登日期：2024.5.14

責任校對：向富緯、王尚

DOI: 10.30393/TNCUP.202407\_(52).0004

方法是將實踐理性與意志分離，並將後者視為絕對自由狀態，作為選擇遵守或違反道德律則的能力。絕對自由不表示將自由行動視為偶然事件，而是一原初未決定的狀態。萊恩浩的論證，正好顯示由道德形上學，過渡到行動理論轉折，將自由從可能性轉化成實在性。最後，筆者區分萊恩浩與康德的系統，總結兩者分別代表早期觀念論的兩種不同的自由型態。

**關鍵詞：**道德形上學、智性命定論、行動理論、選擇能力、超驗自由

# 早期超驗觀念論的自由概念 與行動理論轉向\*

## 壹、引言

德國在第二世界大戰後，費希特 (J. G. Fichte)、謝林 (F. W. Schelling) 與黑格爾 (G. W. F. Hegel) 手稿陸續編輯出版，隨即引起德意志觀念論 (Deutscher Idealismus) 復興的思潮。德意志觀念論出版的著作汗牛充棟，也奠定戰後超驗哲學 (Transzendentalphilosophie) 發展的里程碑。不少名家從康德 (Immanuel Kant) 超驗哲學的基礎上，嘗試完善整個超驗哲學的系統。<sup>1</sup> 哲學手稿編輯出版，也延伸至

---

\* 本文部分內容源自於筆者的兩篇短文 *From Possibility to Reality—A Sketch of Reinhold's Critique of Kant's Metaphysics of Moral* 與 *Von Kant bis Reinhold—Umwandlung der transzendentalen Freiheit zur Handlungsmöglichkeit*。前者在 2023 年 11 月 8 日至 10 日，在西班牙華倫西亞大學 (Universidad de Valencia) 的康德學會博士生研討會上發表，將在 *Cartografías filosóficas* 系列出版；後者將於 2024 年 9 月 8 日至 13 日，在德國波恩大學舉行的第十四屆國際康德大會「康德的啟蒙計劃」(Kants Projekt der Aufklärung) 上宣讀。筆者衷心感謝兩位評審人的寶貴意見和建議，以及黃正春、Kim Eunjeong 與 Javier Fuentes 的討論與交流。

<sup>1</sup> 當代古典德國哲學的代表人物，例如：Dieter Henrich、Wolfgang Cramer、Konrad Cramer、Walter Jaeschke、Reinhard Lauth、Wolfgang Janke、Hans Friedrich Fulda、Hans Wagner、Otto Pöggeler、Rolf-Peter Horstmann、Klaus Düsing、Walter Schulz、Ives Radrizzani、Michael Gerten、Rainer Schäfer、Markus Gabriel、Christian Iber、Anton Friedrich Koch、Andreas Schmidt、Violetta L. Waibel、Alexander Schnell、Kurt Walter Zeidler、Günter Zöller、Claudia Bickmann、Jürgen Stolzenberg、Philip Schwab 等。

哲學史上相對邊緣的人物，例如雅各比 (F. H. Jacobi)、萊恩浩 (K. L. Reinhold)、邁蒙 (S. Maimon) 等。超驗哲學復興也擴充至英美分析哲學 (analytic philosophy) 陣營，所謂「分析哲學」(analytic philosophy) 與「歐陸哲學」(continental philosophy) 區分也顯得過時，甚至沒有必要。<sup>2</sup> 兩者的合流在近年英語學界亦湧現不少優秀著作，行用英語寫作的德國學者為數不少，一方面擁有哲學史紮實的訓練，另一方面吸收英語學界的哲學理論資源，以清晰筆觸陳構問題，取長補短。<sup>3</sup>

儘管德意志觀念論在當代的發展百花齊發，可是它的起源仍有爭議。<sup>4</sup> 主流一般認為康德的批判哲學 (kritische Philosophie) 是觀念論

Michael Boch、Robert König 與 Alexander Schnell 在烏帕塔爾 (Wuppertal) 2021 年成立研究中心「後新康德主義與當代批判觀念論檔案圖書館」(Archivbibliothek für Post-Neukantianismus und kritischen Idealismus der Gegenwart, APIG)，目標亦是繼續研究，不分地域地推廣古典德國哲學。見網頁：<https://apig.hypotheses.org>。

<sup>2</sup> 事實上，分析哲學與歐陸哲學的區分，屬於分析哲學內部的產物。這一區分是二十世紀初八十年代才陸續被使用，以區別何謂分析哲學與歐陸哲學，以及兩者在哲學方法論上的差異。然而，筆者認為「歐陸哲學」的標籤，僅是從「功能」(functional) 上而言，實際上這標籤沒法幫助有效認識不同的哲學傳統，更多時候只會造成誤解。因此，本文避免使用這個誤導的標籤。詳細可參考：Greg Frost-Arnold 的 *The Rise of 'Analytic Philosophy': When and How Did People Begin Calling Themselves 'Analytic Philosophers'?* (2017)，頁 27-67，特別是頁 54-57。

<sup>3</sup> 例如：Anja Jauernig、Eckart Förster、Katharina Krass、Günter Zöllner、Marcus Willaschek、Konstantin Pollok、Julia Peters 等。

<sup>4</sup> 有學者認為，德意志觀念論的起源甚至可以追溯到萊布尼茲 (G. W. Leibniz)。例如 Dietrich Mahnke 認為萊布尼茲、康德與黑格爾才是德國觀念論的巨人。見 Mahnke 1920；又如海德格在《同一與差異》(*Identität und Differenz*) 中，強調萊布尼茲在整個觀念論運動發展的重要性 (Heidegger 1957)；澳洲學者 Paul Redding 在他的專書《大陸觀念論：從萊布尼茲到尼采》(*Continental Idealism: Leibniz to Nietzsche*) 中，特別強調萊布尼茲在觀念論發展的樞紐地位 (Redding 2009)。有關哲學史論述與寫作的問題，參見關子尹的〈西方哲學史撰作中的分期與標名問題〉(2007)，頁 272-320；

的起點。康德系統當中遺留下來的問題，經過萊恩浩解釋，再由費希特與謝林建構與發展，去到黑格爾為整個觀念論的高峰。觀念論發展內部有其連續性，特別是「從康德到黑格爾」(From Kant to Hegel) 的觀點仍然相當主流。<sup>5</sup>

這種論述固然有其合理之處，可是偏重黑格爾作為整個觀念論的重心，會忽視其他哲學家在整個觀念論運動的貢獻。更甚者，利用黑格爾眼光判斷或評價其他哲學家的理論，難免出現誤讀及不公允的現象。可幸，學界也反省此一現象，特別是對「從……到……」(from...to...) 的論述存疑，蓋因每個觀念論者對於哲學都有一套不同的系統與方法，甚至結論之間互相衝突。<sup>6</sup> 即使吾人

---

「德意志觀念論」的稱謂源起，可追溯自馬克思的《神聖家族》(*Die heilige Familie*)。然而，Friedrich Albert Lange 才將此發揚光大，詳細討論參考：Jaeschke 2000: 219-234；近年學界以較為中性的「古典德國哲學」(klassische deutsche Philosophie) 來稱呼這段時期的哲學。

<sup>5</sup> 例如 Richard Kroner 兩大冊的巨著《從康德到黑格爾》(*Von Kant bis Hegel*)，顯然是採用黑格爾的哲學史觀為中心，作為判斷其他哲學家標準。

<sup>6</sup> Rolf-Peter Horstmann 強調「從……到……」的觀點實屬誤導：“It is seriously misleading, however, to look at the various philosophical theories presented by these German idealists in this way. There is no ‘from ... to ...,’ if by this is meant some kind of organic process of complementation. Rather, each of the German idealists pursued a very individual project that was guided by very special assumptions concerning what philosophy is all about.” 見：Horstmann 2000: 118；Wolfgang Janke 早已提到，費希特、謝林與黑格爾的哲學系統，實際上是代表了三種不同型態的形上學系統，是觀念論「三重的完成」(dreifache Vollendung)，詳見：Janke 1991: 304-320；Walter Schulz 在他 1962 年的演講總結時，強調費希特與黑格爾哲學世界觀的差異：前者將哲學的作用，視為一種對未來的籌劃 (Plan)，以自由與純粹理性作為人類建設的終極目標 (Zweck)；後者則把哲學的作用，對已經發生歷史，作批判與反思。就如他在《法權哲學之基礎》的前言最後的比喻提到，只有當人類歷史發展到垂垂老矣的階段，哲學才能夠發揮

要將整個觀念論的發展，僅限於康德 1781 年《純粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*) 到黑格爾 1806 年耶拿哲學講課紀錄，宣布哲學已在二十五年内完成，也不一定要將黑格爾視為終點。<sup>7</sup> 相反，黑格爾的答案仍然值得質疑。更遑論此期間，很多哲學家根本不是觀念論者，籠統地將德意志觀念論等於德國哲學的全部，實在不恰當。<sup>8</sup> 因此為清晰起見，筆者在本文提到德國哲學時，指的僅是「超驗哲學」的發展傳統。

由此可見，德國哲學發展呈現不同型態與多面向。特別是超驗哲學的傳統，仍有不少重要問題受到的注視太少，研究深度依然不足，仍然值得重新探究。基於以上的哲學史背景與發展，筆者將在本文處理早期超驗哲學中一個常被忽略的問題，即是：康德批判哲學的自由與道德概念論述，引發一連串的論爭，導致「哲學行動理論」(*philosophische Handlungstheorie*) 的轉向。基於這一前設，本文重點以哲學行動理論來詮釋與重構 1785 年起觀念論的自由概念，特別以

---

作用；希臘智慧女神的貓頭鷹，只有在黃昏夜幕低垂時，才開始緩緩起飛。詳見：Schulz 1962: 5-27

<sup>7</sup> 這一觀點可參考 Eckart Förster 的《二十五年的哲學》(*Die 25 Jahre Philosophie*) 的序言 (Vorbemerkung)，詳見：Förster 2011: 7, 298；Frederick C. Beiser 為了避免黑格爾史觀的影響，刻意在他的著作中，強調早期觀念論的重要性，特別是 1781-1801 年間的發展，參考 Beiser 2002。

<sup>8</sup> Frederick C. Beiser 在《理性的命運》(*The Fate of Reason*) (1987) 一書中，整理了康德與費希特之間的哲學的發展史。Beiser 在書中除了整理觀念論的發展史外，還特別強調當時德語地區的經驗主義、懷疑論對觀念論者的挑戰，特別是休謨 (David Hume)、洛克 (John Locke)，在德語哲學的影響力不容忽視。詳見：Beiser 1987: 266-284。有關休謨在德語哲學的接受與發展史，可參考：Gawlick 與 Kreimendahl 於 1987 年的專書《在德意志啟蒙中的休謨：影響歷史之概要》(*Hume in der deutschen Aufklärung: Umrisse einer Rezeptionsgeschichte*)。

1792 年萊恩浩出版的《康德哲學書簡：卷二》(*Briefe über die Kantische Philosophie: Zweiter Band*，下稱《書簡二》)<sup>9</sup> 為重要轉折。本文撰作分成三部分。第一部分是整理自由概念論爭的背景。由 1785 年康德的《道德形上學之基礎》(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) 為論爭起點，到「智性命定論」(intelligibler Fatalismus) 的批評。特別是施密特 (C. C. E. Schmid) 1790 年出版的《論道德哲學》(*Versuch einer Moralphilosophie*)，批評康德的「自由因果」(Kausalität der Freiheit) 必然地將自由意志視為虛幻，反證了決定論 (Determinismus) 為真。<sup>10</sup> 第二部分則集中重構萊恩浩自由概念與解決方法，並強調康德的自由形上學，必須要由行動理論來補救，將自由從「可能性」(Möglichkeit) 過渡到現象世界，轉化成「實在性」(Wirklichkeit) 的過程，「思辨」(Spekulation) 與「行動」(Handlung) 兩者合一。最後，筆者指出萊恩浩的自由理論，必須與康德的道德形上學區分開，成為另一獨立系統。萊恩浩的自由概念承先啟後，直接決定了後來超驗哲學的發展：理論與行動必須一致，也是他對啟蒙運動一直持守的信念。

## 貳、康德與自由形上學的難題

假設吾人認同批判哲學的「超驗區分」(transzendente Unterscheidung)，現象 (Phänomena) 與本體 (Noumena) 世界是受不

<sup>9</sup> 本文所引 Ulrich 1788、Schmid 1790 與 Reinhold 1792、1797，請參考 Silvan Imhof 與 Jörg Noller 在 2021 年編輯的文集《康德的自由概念》(*Kants Freiheitsbegriff*)，中文則是由筆者翻譯。此文集在編排上將收錄文章之原版頁數列於頁面左右側，為方便讀者查證，引文會以書本出版年分，以及原版頁數標示。例如：Reinhold 1792: XXX。

<sup>10</sup> 施密特的生平簡介，可以參考 Heiner F. Klemme 與 Manfred Kuehn (2016) 編輯的 *The Bloomsbury Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*，見條目：SCHMID, Carl Christian Erhard (1762-1812), 685-687.

同的律則 (Gesetze) 所規範，同時兩者不能夠互相化約，那麼自由與決定論之間便沒有衝突，至少邏輯上可行。<sup>11</sup> 現象世界受嚴格**自然律則** (Naturgesetze) 規範，所有事物與行動都無一例外，包括一切有限存在者。康德甚至在《實踐理性批判》(*Kritik der praktischen Vernunft*) 斷言，只要吾人採用的方法夠精細及準確，那麼預測人類的行動，就像預測月蝕與日蝕一樣地準確無誤。<sup>12</sup> 然而，超驗哲學的目標，不是否定人有自由。恰恰相反，決定論雖然為真，但這不妨礙自由的可能性。康德的解決方法是將決定論規限在經驗層面，自然律則的**有效性** (Geltung) 僅適用於現象世界，本體世界並不依附於任何現象自然規律。因此，吾人至少仍可以設想，自由理念在本體世界邏輯上是可能的。<sup>13</sup> 現象與本體世界屬於兩個領域，不能以經驗現象的規律，便推

<sup>11</sup> 和康德的現象與本體 (Phänomena & Noumena) 相關的另一對概念是「Erscheinungen & Dinge an sich」。康德雖然有區分它們之間的分別，不過很多時間都是交換地使用，現象即是「Phänomena / Erscheinungen」，本體即是「Noumena / Dinge an sich」。雖然這兩對概念當中有些微妙的差異，但筆者在本文中將不區分地使用兩者。值得注意的是，現象與本體並非批判時期才出現的想法。在早期的作品《通靈者之夢》(1766) (*Träume eines Geistersehers*, AA 2: 237) 已提到，經驗現象與本體世界存在差異，不能以現象世界的認知，來判斷本體世界的結構；後來在 1770 年教授資格論文《論感性與智性世界的形式與原則》(*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*) 中，康德系統地將現象與本體世界兩者區分，並指出智性世界認知是非經驗性的。直到《純粹理性批判》1781 年出版，徹底地否定人可以有智性直觀 (intellektuelle Anschauung)，有限存在者無法認知本體世界，所有認知活動僅屬於經驗現象。本文之康德引文由筆者直接翻譯自德語「學院版」(Akademie-Ausgabe) 的《康德全集》。《純粹理性批判》引文按慣例，以 A/B 分別代表該書第一與第二版的頁數；而其他著作則按照《康德研究》(*Kant-Studien*) 的建議，以 AA 代表「學院版」的《康德全集》，再附上卷次和頁數。

<sup>12</sup> 參見 AA 5: 99 和 A 549-550 / B 577-578；有關康德如何證明自由與決定論相容的問題，可參考 Wood 1984: 73-101；中文論文則可見劉創馥的〈康德的自由與自發性〉(2014a)，頁 105-132。

<sup>13</sup> 參考 A558 / B586 與 A561 / B589 兩則文獻。



論出本體世界沒有自由這一結論。

按照康德的想法，人是理性與感性的存在者，行動雖然受到感性欲望的「影響」(affiziert)，但並非必然地被「綁定」(necessitiert) 如此。康德由「善的意志」(guter Wille) 出發，區分「人的意志」(menschliche(r) Wille/Willkür) 與「神聖意志」(der heilige Wille)。<sup>14</sup> 上帝擁有神聖意志，所有行動必然符合道德，同時不受感性欲望阻擾。換言之，上帝的主觀意志，先驗與必然地符合客觀道德要求。神聖意志不像人的意志，沒有「墮落」的可能性。所以，從上帝的角度，實際上並不需要道德律則 (Moralgesetz) 來規範行動。不過，上帝雖然不需要道德律則，但道德律則也對祂有效。

然而，人的意志卻是感性 (sinnlich) 與理性 (vernünftig) 兩者混合，人的行動並不如擁有「神聖意志」的上帝一樣，必然地符合客觀的道德要求。因此，人的行動不一定符合道德；行動要符合道德，必須透過特定的規範，即是以「律令」(Imperativ) 形式來展現。<sup>15</sup> 人的意志並非一「動物意欲」(arbitrium brutum)，僅是跟從欲望而行動；而是一「自由意欲」(arbitrium liberum / freie Willkür)，<sup>16</sup> 感性欲望時刻影響人的行動，但卻不能決定 (bestimmen) 行動。人同時作為感性 (sinnliches) 與智性存在者 (intelligibles Wesen)，以後者比前者更為根

---

<sup>14</sup> 康德不時會交換使用「意志」(Wille) 與「意欲」(Willkür) 兩個概念。嚴格而言，人的意志是混雜的，並不純粹。為行文方便，在此使用「意志」，康德實際意思是指人的意欲。後來在《道德形上學》中，康德有清晰地區分兩者，下文會論及兩者的差異。

<sup>15</sup> AA 4: 414，另見 Stern 2015: 16-17。

<sup>16</sup> 參考 A534/B562 與 A802/B830。

本，能規定現象世界的行動。<sup>17</sup> 也是因為人具有理性能力，具有反省力 (Reflexion)，能夠克服欲望，按照理性的「原則」(Prinzip) 行動 (AA 4: 412)。理性並非只是情感或欲望的奴隸。

按照此預設，康德在《道德形上學之基礎》的第三部分，再區分「消極自由」(negative Freiheit) 與「積極自由」(positive Freiheit)，而後者才是自由的真義：

意志 (Wille) 是生命存在者的一種因果性 (Kausalität)，當他們具有理性。而自由則是這種因果性的性質，因使其能夠獨立於外在的決定性原因可以發生效力；就像自然必然性 (Naturnotwendigkeit) 是所有非理性存在者的因果性質，受到外在原因 (fremde Ursache) 的影響而決定 (其) 活動。

上述對自由的解釋是消極的 (negativ)，因而對於理解 (自由) 其本質並無幫助；然而，從中卻可以導出一個積極 (positiv) 的概念，這個概念更加豐富且有幫助。因為因果性的概念伴隨著律則的概念，按照這些律則的指引，即是我們所說的原因 (Ursache)，必然引致另一個事物發生，即是其結果 (Folge)；所以，即使自由並非一個遵守自然律則的意志的性質，它也並非毫無規則 (gesetzlos) 可言；相反，它必須遵守不變，且具有特殊的性質的律則；否則自由意志將淪為荒謬之物 (Unding)。<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> 康德在後來《道德形上學》(*Metaphysik der Sitten*) 提到「承擔義務自我」(das verpflichtende Ich) 與「受義務約束自我」(das verpflichtete Ich) 的區分，兩者不能混淆；人同時作為「本體人」(*homo noumenon*) 與「現象人」(*homo phaenomenon*)，前者擁有自由的可能性，比起後者受自然規律更加根本。見 AA 6: 417-419。

<sup>18</sup> AA 4: 446；這一對的概念的區分，是康德在《純粹理性批判》中「超驗自由」(transzendente Freiheit) 與「實踐自由」(praktische Freiheit) 的變奏；前者指的是道

康德強調：縱使人作為有限的存在者，時刻受**自然必然性** (Naturnotwendigkeit)，即「他律」(Heteronomie) 的影響。但是，理性作為行動最後的仲裁者，能夠將感性欲望暫時擱置，將自身設定為實踐律則的立法者與行動的起點，依照普遍有效的原則 (Prinzip) 來行動。康德用「自律」(Autonomie) 來定義自由，自由最後必定落在獨立個體而言之。理性自我立法，必須符合道德原則 (Prinzip der Sittlichkeit) 的要求，也即是「**定言律令**」(kategorischer Imperativ) 形式。道德立法是純粹理性的自我要求，欲望不參與其中。換言之，理性的絕對自發性是行動「**原初發動者**」(Urheber)，能夠擺脫欲望，自設原則，開展新的規律。因此，自律地行動，意味著具有道德價值，因為自由原則必須符合道德律則。在此脈絡下，「一個自由意志與一個從屬於道德律則的意志是同一的。」(AA 4: 447) 自由意識即道德意識。當自由與道德兩者同等後，便可以靠分析自由概念，推論出道德原則。學界一般稱此為「**分析論題**」(Analytizitätsthese)。

然而，康德強調，道德卻是一「**綜合論題**」(synthetischer Satz)。只有當個人「**格準**」(Maxime) 能夠作為普遍律則 (allgemeines Gesetz) 來考察，則行動才算是出於「**善的意志**」(guter Wille)。可是，吾人單靠分析「**善的意志**」概念，卻無法得出「**格準**」是否普遍有效。「**善的意志**」內容上並不包括「**格準**」普遍有效性。因此，兩者之所以能成為普遍原則，必須由「**積極自由**」一概念來統攝。換言之，即是理性的自我立法，把自身視為第一因；自發性 (Spontaneität) 才是整個自由與道德行動的關鍵，才是道德律則的源頭。也是從此角度而言，道德與自由才能是同一 (AA 4: 447)。自由與道德的掛搭，奠定早期超驗觀念論對自由的理解。

---

德主體的絕對自發性 (absolute Spontanität)；後者指的是道德主體能夠獨立於感性欲望的影響的能力，參考 A446 / B474、A534 / B562、A802 / B830。

不過，這隨即引來不同程度的非議，尤其康德將自由基礎確立在純粹理性之上。其中一個重要的質疑是：理性是否真的能夠為自由或道德奠基？自由意志與決定論是否真的能夠共存？1788 年烏利希 (J. A. H. Ulrich)<sup>19</sup> 的小書《自由意志論，或曰：論自由與必然性》(*Eleutheriologie, oder über Freiheit und Notwendigkeit*) 早已經提到，自由與決定論之間沒有灰色地帶，根本沒有所謂的「中道」(*Mittelweg*) 可言。康德的二律背反 (*Antinomie*) 論證自由與決定論之間沒有衝突注定是失敗的，因為智性與感性世界之間根本沒有交接點，可同時容納兩者。同時，烏利希將道德現象與自然現象視之為一，因為兩者都受必然規律限制，沒有本質上的差異 (Ulrich 1788: 16-20)。結論是，道德或自由根本不存在。烏利希特別批評康德的「絕對自發性」(*absolute Spontaneität*)，將自身作為行動的起點。烏利希認為這並不成立。所有行動都受時間序列的限制，一個行動的發生，必然受到先前另一個行動所決定。在此脈絡下，道德活動其實都只是物理活動。既然只是物理活動，自然也沒有道德責任可言。欠缺道德責任，「定言律令」的道德意識都不成立 (Ulrich 1788: 22-23)。儘管吾人可以反駁，康德批判哲學中，超驗區分是解決自由問題的關鍵，自由是由不受自然規律的物自身 (*Ding an sich*) 展開。但最大的致命傷是，純粹理性是否真的如康德所言，能夠獨立於自然必然性或自由地決定行動？

承接烏利希的問題意識，施密特在 1790 年出版的《論道德哲學》，詳細地分析康德道德哲學的論證與問題。與烏利希的觀點一致，

---

<sup>19</sup> 烏利希簡單的生平，可以參考 Heiner F. Klemme 與 Manfred Kuehn (2016) 編輯的 *The Bloomsbury Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*。見條目 ULRICH, Johann August Heinrich (1746-1813)，頁 805；Klemme 的專書《康德的主體哲學》(*Kants Philosophie des Subjekts*) (1996)，部分章節有討論烏利希的哲學觀點，尤見頁 147、176、183、276、343 與 362。

自由與決定論之間沒有灰色地帶，且只有後者才能夠一致地 (*konsequent*) 為真。施密特認同康德，自由並非無規律及因果可言，否則自由只會淪為**偶然事件** (*Zufall*)。因此，自由本質在於，主體可以自我設限與立法，把遵守道德律則視為義務 (*Pflicht*)。主體的道德意識，即是承受道德律則的「約束力」(*Verbindlichkeit*) 以及義務對於主體行動時，產生的道德必然性。<sup>20</sup> 正如自然律則一樣，自由概念也需要符合特定的規範。然而，施密特批評，將**自由規律**問題當成自然規律來思考，恰恰反證人沒有自由，結果只能是決定論為真。

對施密特而言，道德概念與行動，最後都發生在經驗世界之內，否則道德概念都不能產生作用。然而，按照康德的思路，道德概念，例如「應該」(*Sollen*)、「義務」(*Pflicht*) 卻與物理概念不同 (Schmid 1790: 186)。兩者差異在於道德行動遵守的是「意志」(*Wille*) 規律，不是物理規律。與康德一樣，施密特強調人的意志不如動物般，僅受本能 (*Instinkt*) 反應決定。相反，人的意志不是一「動物意欲」(*arbitrium brutum*)，而是「自由感性的意志」(*arbitrium sensitivum liberum*)，令他能夠對抗於動物性的影響。所以，當人決定行動時，可以離開動物本能，以理性作為行動的基礎。施密特在此其實是闡述康德「超驗自由」(積極自由)與「實踐自由」(消極自由)的區分。後者的成立，必然要依賴於前者。也即是說，由純粹理性所確立的超驗自由，才是道德哲學的基礎所在。

走筆至此，吾人仍然看不到施密特與康德之間的根本差異。關鍵問題在於，施密特質疑康德這兩者的區分，是否真的可以擺脫「必然性」的宰制並達成自由的「實在性」(*Wirklichkeit*)。自由並不服從自然因果律，而是服從自身規律。在施密特眼中，這等於變相承認，**純**

---

<sup>20</sup> Schmid 1790: 186；約束力 (*Verbindlichkeit*) 用當代的學術語言，即是「規範性」(*normativity*)。

**粹理性內部其實也充滿因果必然性**。將道德基礎建立在純粹理性，實際上仍是無法擺脫因果律的宰制。因此，康德的自由概念，只是將**自然必然性**，用**理性必然性**取而代之。如此，所謂定言律令、義務與應然意識等道德語言，其實背後都伴隨著另一系列的因果性質，與物理規律無異。<sup>21</sup> 從理論層面上，主體根本沒法不按照當中的規律行動。按照此解釋，所謂自然與道德律則，其實都是殊途同歸，通向決定論的不同途徑而已。用施密特的語言，康德將行動限制在「理性在現象中的作用」(die Wirkungen der Vernunft in der Erscheinung)。即使成立，仍然是個「滿佈必然性」(überall Notwendigkeit) 的世界 (Schmid 1790: 209)，也是他所說「**智性命定論**」(intelligibler Fatalismus) 的困局：

智性自然命定論 (intelligibler Naturfatalismus)，即是依照物自身 (Ding an sich) 的因果律則 (Gesetzen der Kausalität)，宣稱一切理性存在者的行動都受到自然必然性 (Naturnotwendigkeit) 支配，它無法為這些行動提供決定性基礎 (Bestimmungsgrund) 或不活動 (Untätigkeit) 的原則，因為只有能被我們認識 (kennen) 的事物才能對行動產生影響 (Einfluss)，但這些限制理性的作用 (Wirksamkeit) 的界限 (Grenzen)，對我們而言是完全不可確定的。對於道德而言，我們只需要知道 (wissen) 或相信 (glauben) 所認

<sup>21</sup> 施密特似乎誤解了康德「自然因果性」與「自由因果性」的差異，也無視了批判哲學中的「超驗區分」。在施密特眼中，「因果性」蘊含「必然性」；不管是屬於「自然」或「自由」的領域，倘若人的行動無法擺脫「必然性」，則無法有道德價值可言。然而，康德想證明的是，從超驗立場而言，主體不受到「自然因果性」限制，是絕對自由的，擁有自我立法與設限的能力。因此，所謂的自由因果性，並不同於自然因果性，必然受時間序列的限制。前者的預設了自由概念，而且僅只能夠是如此，沒有其他可能性。假如不注意超驗區分，混淆超驗與經驗的差異，便會得出施密特的結論。下文繼續解釋。

識的一切，以及所有時間狀況 (Zeitumstände) 都不能強制我們不理性地行動，因而不能避免道德律則將成為行動的規則與指引。儘管從理論上而言，它不能在所有情況下成為行動實際決定性的規則。例外情況不依賴於我們的意志 (Wille)，因為它們〔即這些例外情況〕建立在我們可能認知界限以外的事物之上。(Schmid 1790: 211)

如此，施密特的結論是，康德的「超驗自由」因果性雖然沒有內部矛盾，可以「理性地被設想」(vernünftig denkbar)。可是，這僅只是一邏輯可能性 (logische Möglichkeit)，並不一定適用於經驗現象 (Schmid 1790: 212)。更困難的是，按康德的想法，自由並非經驗對象，並且吾人僅能通過感性直觀 (Anschauung) 把握對象；要把握對象，必須符合感性直觀。在此情況，吾人實際上沒法去「解釋」(erklären) 或「把握」(begreifen) 何謂自由。超驗自由作為行動的起點，獨立於一切的自然律則，並不依賴於任何條件，且是「超感性的」(übersinnlich)，自然也沒有辦法被認知主體把握 (Schmid 1790: 213)。儘管吾人能夠設想自由或道德仍有邏輯可能性。

康德強調自由是道德實踐 (praktisch) 上必須預設的。因此，道德與經驗無關，關鍵在於是否能夠符合純粹理性的規範。然而，按照施密特的解釋，即使吾人將自由僅視為實踐上的預設，也沒法證明行動是道德或自由。問題在於，實踐理性內部同樣也充滿必然因果性，道德行動受到時間序列的限制。不論是理論理性或實踐理性，兩者都按照特定必然規律行動，剛好證明了人沒有自由。

在這基礎之上，施密特區分「盲目命定論」(blinder Fatalismus)、  
「神秘命定論」(mystischer Fatalismus) 與「無神論命定論」(atheistischer Fatalismus)。「盲目命定論」代表所有事物發生在沒有確實基礎下的必然性，不論在「自然力量」(Naturkräfte) 內部抑或外部，結果將理論與實踐理性都摒棄。「神秘命定論」指的是不是自然力量

內部，而是非自然力量產生的必然性，例如上帝意志或目的論，這實際上會損害「道德純粹性」(die Reinheit der Sitten)，因為道德和自由需要由外在於理性基礎來保證。「無神論命定論」代表的是，當吾人運用理性時，能夠不遵守當中規律與必然性，不管是來自上帝意志抑或受自然力量驅使。然而，這本身就是一自相矛盾的宣稱。運用理性而不遵守規律與必然性，等於放棄理性運用 (Schmid 1790: 216)。

然而，不管那種命定論，最後都只會對自由作為「自決」(Selbstbestimmung) 有害：假設吾人無法獨立於自然力量的控制，則無法自發地決定行動；假如將「自決」能力的最後依據訴諸於上帝，那麼自由基礎就不是源於理性本身。當行動落入到經驗世界時，就受到必然性的限制，由此再產生「物質命定論」(materieller Fatalismus) 或「動物性命定論」(tierischer Fatalismus)，分別指人的行動受物理活動與欲望決定，同樣令自由概念無法成立 (Schmid 1790: 217-218)。

走筆至此，由理性建立出來的道德原則，終點就只能是決定論。所謂自由行動也只不過是服從於實踐理性**必然性與規律性**(Gesetzmäßigkeit)。理性產生的律則普遍有效，所有理性行動也絕非**偶然**，而是必然如此。要麼將道德或自由視為「嵌合體」(Chimäre)，要麼放棄理性原則來建立道德。理性踏足自由或道德，注定淪陷為「不理性的理性」(eine unvernünftige Vernunft) (Schmid 1790: 219)。

施密特注意到批判哲學的超驗區分是用來解決自由問題。可是，他卻不認為康德**現象與物自身**的區分，能夠將自由從決定論中拯救出來。人同時作為現象與物自身，道德行動同時需要兼顧這兩者，而且現象不能反過來作為行動的基礎 (Schmid 1790: 220)。施密特提到，**超驗自我**(das transzendente Ich) 作為超驗與經驗領域的中介，屬於非時空領域，當中的律則不變且永恆 (Schmid 1790: 225)。問題是，當超驗自我落入經驗世界時，就必然受時間空間、自然規律的限制，使所有行動無可避免從屬於現象世界。超驗自我屬於非時空領域主



體，如何過渡 (*übergehen*) 到經驗領域，本身就是一複雜的問題。退一步言之，即使承認超驗自我能夠作為兩者中介，也僅只證明從超驗或形上學的層級是自由。至於道德律則，即是定言律令如何推動經驗主體行動，顯然在康德系統中沒有一個理想的答案，以致自由只能是一套形上學。<sup>22</sup> 從施密特的角度，自由概念最後只是一實踐假設、只有邏輯可能性 (*logische Möglichkeit*)，並非行動「實際真實的決定基礎」(*eigentliche reale Bestimmungsgründe*) (Schmid 1790: 225)。

康德後期的哲學有足夠的理論資源回應上述的質疑，不過筆者暫時先將康德的回應存而不論，姑且先假定施密特的批評有效，從他的批評基礎之上，建立另一套理論來解答康德道德哲學中的難題。面對施密特的挑戰，萊恩浩主張康德自由概念，需要通過哲學行動理論來補救。

### 參、哲學行動理論的轉向

萊恩浩屬早期康德哲學最重要的解釋者，特別是《康德哲學書簡：卷一》(*Briefe über die Kantische Philosophie: Erster Band*) 的出版，令批判哲學一夜之間成為整個德語地區的顯學。萊恩浩更甚而成為批判哲學的代言人、理解康德思想的重要橋樑。<sup>23</sup>

萊恩浩並不滿足於僅成為康德哲學的解釋者。而是要將批判哲學

<sup>22</sup> AA 4: 459；另外參考 Schönecker 與 Wood 的注釋 (2011: 172-174)。

<sup>23</sup> 參考 Frederick C. Beiser 的專書《理性之命運》，特別是萊恩浩一章，提綱挈領地概述了萊恩浩在整個後康德哲學發展的重要性，對費希特的知識學 (*Wissenschaftslehre*) 貢獻良多 (1987: 226-265)；又，萊恩浩的哲學貢獻可參考 Daniel Breazeale 的經典論文 *Between Kant and Fichte: Karl Leonhard Reinhold's Elementary Philosophy* (1982: 785-821)。

的潛能釋放出來。批判哲學的問題並非在於它結論不成立，而是欠缺一條明確且直接的**終極原則** (Urprinzip)。在康德的理論哲學，知性 (Verstand) 與感性 (Sinnlichkeit) 兩者必須由一條終極的原則統合，即是所謂「共根」(gemeinschaftliche Wurzel)，否則批判哲學沒法成立。<sup>24</sup> 解決方法即是從第一批判中，尋找一個最明晰與根本的概念，作為兩種能力的根本能力。萊恩浩把「表象」(Vorstellung) 視為康德哲學系統中最根本與普遍的概念。從這一基礎上，他將第一原則設定為「意識原則」(Satz des Bewusstseins)，作為整個批判哲學的基礎。由此概念發展往後具系統性的「基礎哲學」(Elementarphilosophie)。萊恩浩的哲學計劃，是在康德哲學的基礎上，延續「第一哲學」(*philosophia prima*) 的傳統。尋找第一原則的哲學願景，也影響後來費希特知識學 (Wissenschaftslehre)，其他學科原則必須要由「絕對自我」(das absolute Ich) 的原則推導出來。<sup>25</sup>

儘管萊恩浩對整個超驗哲學的發展而言功不可沒，可是在漢語學

<sup>24</sup> 見 A16。Erich Adickes 在他的注釋提到，共根的問題對後來「同一哲學」(Identitätsphilosophie) 極為重要 (Adickes 1899: 62)；費希特就曾在 1793 年寫道：「康德的哲學絕對是正確的，但僅在其結果，而不是在其基礎。」(*Briefe an Heinrich Stephani*)，引自「拜仁學術科學院」的《費希特全集》(Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 簡稱：GA) (GA, III, 2, 28)；謝林寫信給黑格爾時，也有相同的想法：「哲學還未終結。康德提供了結果，但缺少了前提。誰能在沒有前提的情況下理解結果呢？」引自 Schelling, *Briefe und Dokumente* (1962: 57)。

<sup>25</sup> 費希特在 1794 年的講課紀錄《論知識學的概念》(Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre)，哲學必須要有系統性以及建立在一終極原則之上，即是所謂的「絕對自發性」(absolute Spontanität) 或「絕對自我」(das absolute Ich)。這明顯直接受益於萊恩浩的基礎哲學影響。普遍誤解費希特的哲學系統直接受斯賓諾莎的影響。事實上，第一原則的想法是來自費希特閱讀萊恩浩著作後的結果。參考：Reinhard Lauth 1989: 155-179。

界卻乏人問津。<sup>26</sup> 他的理論哲學相對為人熟悉，但實踐哲學仍然是有待開發之地。特別在 1792 年出版的《書簡二》，他接受施密特的挑戰，重新定位自由與道德理論，直接導致超驗哲學行動理論的轉向。要注意的是，萊恩浩並不是要捨棄超驗觀念論建立的自由概念，而是自由必須同時具有實在性，不只是邏輯可能性。萊恩浩的工作是進一步發揮拓展康德哲學的「精神」(Geist)，而不是純粹重複他的「文字」(Buchstaben)。然最重要的是，要解釋當中「過渡」(Übergang) 如何可能；換言之，即是自由的實在性 (Reinhold 1792: 263)。

萊恩浩屬於理性主義，特別是萊布尼茲－吳爾夫 (Leibnizsch-Wolffische) 傳統，同時受啟蒙思想與批判哲學的洗禮，令他對傳統形上學的獨斷論也存疑。哲學思辨與日常生活兩者應該結合，哲學是大眾啟蒙的良藥。<sup>27</sup> 所謂理性與常識並不是互相排斥，否則會犯上「形上學的流感」(metaphysische Influenza)，脫離現實，欠缺對現象世界的認知 (Reinhold 1792: 7)。這顯然是受批判哲學的洗禮後的結果。哲學基礎概念雖然是先驗 (*a priori*)，但結果必須與經驗相關。換言之，當概念被運用作認知活動時，對象必須要有經驗指涉 (Erfahrungsbezug)，避免認知超出經驗範圍的對象。然而，儘管康德在理論哲學，規定對象必須具有經驗指涉。可是，從實踐哲學的角度，經驗卻只是幻象 (Schein)，因為從經驗中無法得知人應該如何行動，因為經驗現象只

<sup>26</sup> 劉創馥在他的專書《黑格爾新釋》略略提到萊恩浩對後康德哲學的貢獻，但也只是將他視為哲學的過渡人物，參考：劉創馥 2014：68-69。

<sup>27</sup> Micheal Gerten 對此問題有深刻的理解，他的論文〈公民啟蒙與嚴格系統性哲學－論萊恩浩中生活與哲學的關係〉(Bürgerliche Aufklärung und streng systematische Philosophie. Zum Verhältnis von Leben und Philosophie bei K. L. Reinhold) 系統地重構萊恩浩的哲學與現實生活的關係；哲學本身固然有其嚴格的系統性，但是這並不妨礙它對日常生活有實踐的影響，甚至哲學是證成現實生活不可或缺的途徑。見 Gerten 2010: 65-88。

告訴人事實，而非價值。<sup>28</sup> 所以，當康德將道德哲學獨立於經驗現象，結果道德或自由只能從形上學的角度來理解，純粹並且是非經驗。<sup>29</sup> 可是，將道德與經驗切割開，會產生種種難題。

最大的限制是，道德行動最後只能在現象世界中開展，否則道德只會淪為空談。1792年，他給丹麥作家柏格遜 (Jens Baggesen) 的書信，解釋了他如何重新定位康德的道德哲學：

意志 (Wille) 對我而言就是人自己去決定滿足 (Befriedigung) 或不滿足 (Nichtbefriedigung) 欲念 (Trieb) 對於 (利己欲念的) 歡愉之需求的能力；而意志自由 (Freiheit des Willens) 則是人自己或者透過實踐律則，或者違反實踐律則而透過愉悅 (Lust) 或不悅 (Unlust) 去決定 [滿足或不滿足欲望對於 (利己欲望的) 歡愉之需求] 的能力。理性 (Vernunft) 則是為其他能力提供準則 (Vorschriften) 的能力。在意欲 (Wollen) 時出現三個準則：[1] 欲求的自然律則 (Naturgesetz des Begehrens)，或由愉悅和不悅給它提供律則認可 (Sanktion) 且關乎不自主的 (unwillkürlich) 利己欲念的要求的那種準則，是 [即] 欲求的規則 (Regel des Begehrens)；[2] 實踐律則，或由單純的 (bloß) 理性給它提供律則認可且並非關乎不自主的欲求而是關乎意欲的那種準則，即是意欲法則 (Gesetz des Wollens)，對意志提出非利己 (uneigennützig) 欲念的要

---

<sup>28</sup> 參考 A319/B375。

<sup>29</sup> Theo Kobusch 提到，康德的「道德形上學」(Metaphysik der Sitten)，實際上可以追溯到中世紀哲學「道德實體」(ens morale) 與吳爾夫學派的「道德形上學」(metaphysica moralis)，內容上並不新穎，創新的是他的表述方式。見：Kobusch 1993: 132f。

求；[3] 最後是格準 (Maxime)，或由任意選擇 (Willkür)<sup>30</sup> 或自由 (Freiheit) 給它提供認可且給它自己提供對對象或者按照或者違反實踐律則的滿足或不滿足的那種準則，[即是] 欲求的實現或拒絕，[即] 決定 (Entschluss) 的準則。第一條準則是假言必然的 (hypothetisch notwendig)，第二條是絕對必然的 (absolut notwendig)，第三條是自由的 (frei)。最後一條要麼接受實踐律則，要麼排除它。實踐理性在行動時並非道德的 (sittlich)，而是我的自由 [才有道德可言]。第一條只能提供律則，第二條只能執行或忽視同樣的律則。我的自由高於一切律則 (Meine Freiheit ist über alle Gesetze erhaben)，但它通過自身理解實踐，以及一切由實踐決定的事情，包括上帝存在的信仰根據。這種與我自己的統一性 (Eintracht)，但因為實踐理性屬於在我之中最真實的 (eigentlichste) 自我，只有通過遵從這種理性的律則才是可能的，不過，這種遵從只有通過我的自由才是可能的。這種統一性我只能歸功於我自己，而且如果我不能摧毀它，我則永遠無法創造它。<sup>31</sup>

基於以上引文，萊恩浩在《書簡二》，特別是第八書簡，再系統地建立一套新的自由理論。萊恩浩先從「意志」(Wille) 概念出發，定義清楚何謂意志。萊恩浩將道德哲學的基礎，定立在**不落於兩邊的絕對狀態或能力**，並且能表現成三種不同的能力：(1) 意志一般 (der Wille überhaupt)；(2) 道德或純粹意志 (der sittliche oder reine Wille)；以及 (3) 自由意志 (die Freiheit des Willens)。萊茵浩強調，三種不同的意志，其實是同一個「意志」不同面向的表現。意志一般指的是獨立於

<sup>30</sup> Willkür 在中古高地德語即是「自由選擇」的意思，姑且按照脈絡翻譯成「選擇」。

<sup>31</sup> 書信引自 Baggesen 1831: 220-221。

個人意欲的能力，即是一種絕對的狀態，不依賴於任何主體的自由；而道德或純粹意志，即是意志通過純粹理性，確立行動的準則，不依賴欲望的能力。然而，這兩者仍然只是一邏輯可能性，自由仍然沒有實在性，沒有過渡到現象世界；要麼只是涉及意志**最原初的狀態**，要麼只是關於**理性的自我立法**。只有**自由意志**決定行動時，才有自由抑或不自由，道德與不道德可言。對萊恩浩而言，自由意志即是**選擇自由的能力**，決定服從或違反道德原則，選擇行善或作惡，都是自由選擇的結果。<sup>32</sup>

康德式自由觀的問題，在於混淆了兩種的不同概念：實踐理性立法與意志的行動 (Reinhold 1792: 267)。萊恩浩批評，實踐理性 (praktische Vernunft) 與意志 (Wille)，前者負責設立律則，本身不是自由行動，後者負責遵守或反對律則，決定行動才有自由或不自由可言 (Reinhold 1792: 271)。在此要留意的是，萊恩浩並沒有將感性欲望排除於自由概念之外；相反，主體可以自由地選擇服從滿足欲望，只不過行動沒有道德價值，但仍是自由行動。萊恩浩並沒有將「哲學理性」(philosophierende Vernunft) 與「常識」(gesunder Menschenverstand) 對立。相反，兩者必須互相依存，互相印證 (Reinhold 1792: 266-267)。

假如混淆實踐理性與意志，將導致不容忽視的結果，即是：所有作惡的行動，都不可能是自由行動產生的。為甚麼？

正如文章前半部分提到，康德區分積極與消極自由，把自由理解

---

<sup>32</sup> Reinhold 1792: 264-272；為了避免誤解，筆者在此強調，這三種的意志，連同下文提到不同意志的區分，最後只是同一個「意志」，以不同的方式呈現。由此，萊恩浩始終認為只有一種的意志，即是**人的意志**。從道德實踐的角度而言，人必須通過選擇，才能有自由。萊恩浩的想法，用現代的學術語言，似是提倡一套「整體論」(holistic) 的自由觀。筆者感謝兩位評審要求澄清不同意志的關係，文章後半部分會繼續回應此問題。

成絕對自發性與獨立於自然欲望的能力；強調道德只能是自律，並非他律。甚至經驗對於道德而言，只會產生幻象。換言之，自然欲望並非道德行動的基礎，只有純粹理性才是決定行動的依據。康德不時將實踐理性與意志交互使用，把決定道德根據規限在實踐理性或意志之內。<sup>33</sup> 一旦實踐理性等同於意志，並且只有依照於實踐理性的行動才是自由的，那麼不屬於理性決定的行動，都不可能是自由產生的。康德在《道德形上學之基礎》提到，人作為現象與物自身，後者比起前者更為根本。物自身既然獨立於自然規律，意味著不受經驗現象的影響，而是現象的基礎。現象與物自身在此處對揚，並不是一對認知概念，而是道德概念的區分。既然如此，從物自身的角度考察，人就是一純粹理性。從定義上不可能不自由地行動。所以，只能將不道德行為，都歸咎現象。欲望受自然規範，沒有自由可言，道德責任也無從說起 (Reinhold 1792: 267-268)。

要解決康德式的疑難，萊恩浩認為所謂純粹意志 (der reine Wille) 和不純粹意志 (der unreine Wille)，無非就是**自由意志**不同**可能行動的方式** (mögliche Handlungsweisen)；兩者拼起來才是自由的本質 (Natur der Freiheit)。缺少其中一方，自由概念便無法想像。按照上述討論，萊恩浩總結，純粹意志即是符合實踐律則 (das praktische Gesetz) 或道德意欲 (das sittliche Wollen)，對揚於不純粹意志 (der unreine Wille) 或不道德意志 (der unsittliche Wille) 與經驗意志，即是利己欲念或非利己欲念，不管直接或間接依賴於經驗 (Reinhold 1792: 273)。

兩種意志不是互相割裂。為避免產生二元論，萊恩浩刻意強調，純粹意志與經驗意志不是「類別差異」(differences in kind)，而是**同一個意志**從不同的面向 (Ansichten) 觀察之。換句話說，純粹與經驗意志只是「程度差異」(differences in degree)，是自由展現的程度。純粹

---

<sup>33</sup> 見 AA 4: 412 ; 4: 441 ; 4: 448 。

與經驗的區分，其實是哲學反省活動的結果；實際應用時，兩者根本無法分開，必須預設雙方的存在 (Reinhold 1792: 274)。這也解釋了為何在萊恩浩的道德哲學系統，不需要額外回答綜合問題，不用解釋意志之間如何結合。<sup>34</sup> 同一個意志本身可善可惡，可利己或不利己，兩者都是絕對自由的。如此，感性欲望或經驗意志，其實也是道德的基礎。因而，真正的自由行動，並不如康德所言般，首先要獨立於感性欲望，而是要首先給予主體**其他行動的可能性**。沒有行動的自由，則自由是不可能的。

因此，意志與實踐理性並不是同一種能力，儘管兩者在實際操作時必定互相關聯：

……這一點對康德哲學的擁護者來說，實在是經常注視不足，**實踐理性並不是意志** (die praktische Vernunft ist kein Wille)，即使它本質上從屬於意志，並在每次實際的意欲 (Wollen) 過程中表現出來。實踐理性行動是**不自主的** (unwillkürlich)。〔相反〕，意志行動，無論是符合抑或違反實踐理性，都是**自主的** (willkürlich)。(Reinhold 1792: 293)

有別於康德，萊恩浩並不認為自由行動是建立在「應然」(Sollen) 意識之上。實踐理性產生的其實是「應然」意識，提供的只是道德意識，沒有選擇權決定行動，沒有所謂的自由或不自由。只有在「意欲」(Wollen) 的過程中，主體決定服從或違反道德，才有自由可言 (Reinhold 1792: 294)。

---

<sup>34</sup> 從這一點，吾人可見德意志觀念論者，重視「統一」(Einheit) 先於「多樣」(Vielheit)。剛好與康德的方法論相反，先重視「多樣」，然後討論「統一」的問題。這也反映為康德需要花時間，討論圖式程序論 (Schematismus) 的問題。



承接施密特的「智性決定論」的批評，萊恩浩再作詳細的補充：康德將自由從本能的宰制中解放出來，不幸地將自由變成「知性的奴隸」(zum Sklaven der Denkkraft machten) (Reinhold 1792: 295)。正如前文已言及，理性內部充滿規律，如果主體無法違反這些規範，僅只能服從規律，則沒有自由可言。事實上，康德在《實踐理性批判》中也用類似論點批評傳統理性主義者，如果自由不是從超驗的角度來理解，將心靈自由視為為絕對自由，則所謂自由都只是心理作用，服從自然律則，僅是一物理**機制** (Mechanismus) 而已。由此，人類的活動並非自發，不是自律的活動，也沒有道德可言。康德甚至以「**物質機械**」(automaton materiale) 來形容這種的規律，特別提到萊布尼茲「**心靈機械**」(automaton spirituale / geistiger Automat) 的標籤，批評他把心靈當成物理對象來思考，無法理解何謂真正的自由 (AA 5: 97)。

然而，按照萊恩浩的思路，吾人其實可以質疑，康德將道德奠基在純粹理性，是否真的可以避免「心靈機械」的問題。的確，康德區分「自然因果」與「自由因果」，兩者屬於不同的因果律。顧名思義，自由因果同樣是遵守特定的因果原則，那麼，道德也順理成章受到因果原則的規劃。跟從理性的規範行動，意味著跟從因果律行動，無可避免把行動當成因果活動。退一步言之，即使吾人同意心靈可以獨立於自然因果，也推論不出純粹理性的活動就是自由的。正如一般的人工智能，被設定接受特定程式指令行動；儘管在行動時，沒有感性欲望的限制。可是，它只是被預先設定，按照特定的程式，沒法按照自發的意志行動。因此，康德的確避開了「自然因果」，但「自由因果」也規定人必須 (müssen) 如此行動，並且非如此不可，沒有其他選擇。以純粹理性作為自由與道德的基礎，將感性排除，不一定能夠達成自由。

然而，吾人似乎可以替康德反駁，萊恩浩的批評似乎捉錯用神。康德自由理論重點不在於心靈是否可被視為機械來考察；心靈當然可

以用物理角度來解釋，但是這並不妨礙它可以成為一超驗主體，作為行動的絕對基礎。也即是說，主體能夠自發地 (spontan) 開展新的因果關係，擺脫原來的因果序列。如此，萊恩浩似乎誤解了康德。超驗主體只要能成為行動的**原初發動者**，則不用介意理性本身是否充滿不同規範或必然性。因為這些規範與必然性之所以產生，是首先預設實踐理性是自由的，能夠隨時重新設定或建立的規律，作為行動的新起點。

可是即使這反駁能成立，吾人仍可以再問：理性之所以能夠成為原初發動者的條件又是甚麼？這涉及積極自由與消極自由這對概念，兩者實際上是互相依賴，不能欠缺其中之一。上文已提到，康德將消極自由定義為獨立於自然因果性。可是，這構成極大的困難，令積極自由，即是實踐理性作為原初發動者的想法難以成立。要達致**積極自由**，主體必須首先從自然因果性中解放出來。不過，自然因果性並不依賴於殊別的主體，也不在實踐理性能力範圍之內。換言之，主體作為原初發動者，關鍵在能否排除自然阻礙 (Hindernisse)。問題是，「外在約束」(äußern Zwang) 沒法以個體的能力消除。可是道德行動之所以可能，必先擺脫外在約束。既然自然因果性不依賴於殊別的主體，結果即是等於將整個道德活動，置於實踐理性之外。那麼道德或不道德、自由或不自由的行動，都不外乎是出於偶然。可見，將自由和道德基礎，以排除自然因果或欲望的方式來達成，要麼造成施密特「智性命定論」的難題，要麼把行動視為純粹的偶然。

#### 肆、康德抑或萊恩浩？

筆者在最後部分，區分康德與萊恩浩的兩者理論的差異，兩者分別代表兩種不同的自由觀。萊恩浩的批評，迫使康德在後來《道德形上學》(Metaphysik der Sitten) 中，澄清「意志」(Wille) 與「意欲」(Willkür) 的作用，回應萊恩浩與一眾後學的批評：

律則 (Gesetze) 來自於意志 (Wille); 而格準 (Maxime) 則來自於意欲 (Willkür)。在人之中，後者是一種自由的意欲；而那只遵循律則的意志，既不能被稱為自由的，也不能被稱為不自由的，因為它並非針對行動，而是直接針對行動格準的立法（因而是實踐理性本身），因此絕對是必然的，並且自身根本不受限制。只有意欲才能被稱為自由。

然而，意欲自由 (Die Freiheit der Willkür) 不能被定義為——如一些人可能嘗試過的——選擇遵從或違反律則而行動的能力〔*libertas indifferentiae* (無差別自由)〕，雖然意欲作為現象在經驗中為此提供頻繁的例子。<sup>35</sup>

意志與意欲，分別代表了立法 (Gesetzgebung) 與操作 (Ausübung) 兩種不同的能力。的確，康德在《道德形上學》才明顯區分兩者差異，但並不表示他沒有意識到兩者的分別。特別在講課紀錄、手稿中，康德早已點明當中的差異：**道德立法並不等於道德行動**。<sup>36</sup> 這也是超驗觀念論中的重點，不能將現象與本體混淆。事實上，康德在《道德形上學之基礎》前言也強調了兩者的分別，他研究對象是「純粹意志」(reine Wille) 作為道德的理念及原則，而非人類行動「意欲」(Wollen) 的條件，不是人類學或心理學的範疇 (AA 4: 391)。康德並不否認後者的重要性。可是，他的問題意識更加根本；他研究的是道德的基礎，

<sup>35</sup> AA 6: 226；另外可參考 AA 6: 213-214。

<sup>36</sup> Julian Wuerth 參考了前批判時期到批評的著作與手稿，重構了一個複雜且圓融的框架，特別挑戰當代康德後設倫理學 (Metaethics) 中建構主義 (constructivism) 的閱讀。康德的倫理學與行動理論，比建構主義者想像中複雜得多。另外，Wuerth 指出，康德早在《道德形上學之基礎》，已經在不同的手稿與講課中區分了兩者，而非受到批評才增加這個區分。見 Wuerth 2014: 189-235, 236-254；另參考 Klemme 2013: 44-45；Bojanowski 2007: 207-228；Baum 2012: 207-228；Noller 2020: 187-210。

不是道德的具體操作；不先徹底研究前者，後者根本無從說起。也即是所謂「超驗自由」與「實踐自由」的差別，以前者作為後者的基礎。

萊恩浩的批評即使合理，也不能將自由基礎最後確立在「選擇能力」之上，以「無差別自由觀」成為道德哲學的終極原則。在康德的理解下，萊恩浩的自由框架仍屬於現象世界，受自然律則規限的「選擇自由」，實際上是混淆超驗與經驗層級的差異，是一「混雜解釋」(Bastarderklärung / *definitio hybrida*)。吾人可設想，自由意志可善可惡，在道德實踐上會更為不利。因為主體行動時，要判斷當中的善惡，必須再預設多一條規範性原則來判斷兩者。然而，要判斷該原則是否適用於判斷善惡，需要額外再增設多一條原則來判斷該原則。這在理論上已有無窮後退的嫌疑。撇開理論難題，從實踐角度而言，善惡在道德行動有同等的價值，主體決定行善或作惡都有「同等」(Gleichgewicht) 或「無差別」(Gleichgültigkeit) 的動力 (Reinhold 1792: 277)。如此，道德規範性等於失去效力。驅使行善的道德律則無法彰顯，等於取消它的作用。道德行動的善惡便因此淪為偶然。萊恩浩批評康德論點，弔詭地以另一種方式適用於自己身上。

萊恩浩閱讀康德《道德形上學》的意志與意欲的區分，並不認為有益於理解何謂真實的自由。由始至終，意志與意欲根本不能分開來理解，而人的意欲只有在預設了意志的情況下，才能被設想。萊恩浩斬釘截鐵斷言，所謂意志，其實就是自由「選擇能力」(Vermögen zu wählen / zu kühnen)，並且有「絕對自足性」(absolute Selbsttätigkeit)。假如沒有該預設，則沒法進入自由概念的討論。所謂意志與意欲，僅只是哲學上的區分而已。人只有一種的意志，即**人的意志**。

萊恩浩不斷強調，實踐理性既不是意志，亦不是欲求能力 (Begehrungsvermögen)，即使行動時不能離於兩者。因此，康德的術語區分是修辭意義居多，兩者功能與意義在運用時，無法獨立於其中一方，要互相承認對方的存在 (Reinhold 1797: 368-373)。正如以下的

引文提到：

意志不是一個意志，如果意志不能是善的意志且不能是惡的意志。實踐理性兩者都不能是。這是同一個理性，理性關係到認知 (Erkennen) 且通過這個認知也關係到單純的欲求就稱為理論的理性，不過，理性關係到意欲 (Wollen) 就稱為實踐的理性……實踐理性作為在意欲時實踐的——亦即作為給意志自由立法的——被善的和惡的意志共同預設的 (gemeinschaftlich vorausgesetzt)，因此它不能是意志自身。(Reinhold 1796: 373f)

這即是說，意志選擇善惡的絕對自由，是令實踐理性所設定的律則，可以從超驗自由過渡到現實世界的關鍵。康德區分意志（實踐理性）與意欲兩者的功能，前者來負責立法，後者負責選擇行動，似乎暗示康德承認萊恩浩的批評是有效。然而，康德卻反對將自由的基礎確立在選擇自由之上，表示他仍然堅持自由概念的純粹性，不摻雜任何感性因素。相反，萊恩浩強調：意志、意欲、思考、認知、理性、感性、常識等的概念，只是吾人在作哲學反思使用的語言，有時僅只是修辭比喻。實際應用時，不同的概念間必須互相關聯，沒有所謂純粹自由 (Reinhold 1798: 372-373)。

按萊恩浩的想法，康德把意欲視為遵守意志的能力，其實也無法冠以自由之名。意欲之所以能夠自由，首先是不受於感性欲望的影響，從消極意義上自由。然後，再符合意志的律則而行動。但是，意欲有別於意志或實踐理性，它並沒有獨立自主性，不負責立法，關心的是**格準 (Maximen)**，而不是**律則 (Gesetze)**。而一格準之所以能夠成一條律則，重點在於是否出自善的意志，以及符合定言律令的普遍形式。但是，意欲在此脈絡下，負責執行意志放發的律則，又如何可能有自由可言？律則之所以為律則，是它首先通過了意志的審視，符

合所謂的定言律令形式。如此，格準與律則之間沒有必然的邏輯關係。最後決定一意欲行動是否合理，依然是由意志來仲裁。即是，只有實踐理性同時負責格準與律則的設定，意欲才能有效地發揮作用 (Reinhold 1796: 377-378)。

必須要強調的是，萊恩浩並不認為人的意志可以排除感性欲望，道德行動也不應該是消除欲望。道德善與惡並非理性與感性的對立，而是「符合理性」(vernunftmäßig) 與「違反理性」(vernunftwidrig) 的結果<sup>37</sup>：

道德善的行動者在意欲 (Willkür) 中不是理性，而是通過

---

<sup>37</sup> 匿名審查人提到，康德的想法何嘗不是如此跟萊恩浩一樣，感性欲望時刻都影響著意志決定，道德行動並非「排除」或「消除」感性愛好，而是「克服」它，使它以及對幸福的追求服從道德條件。而且，康德也不把道德惡，歸咎於感性，而是實踐理性的不純粹運用導致。對康德而言，實踐理性有純粹的與經驗的運用，只有「純粹實踐理性」才能為道德奠基，其絕對的自發性就是自由。人類行動主體有兩個面向，即是現象人與本體人，不道德行動不歸究於感性欲望，而在於實踐理性的不純粹運用，它自己設立一個違反道德原則的格準。筆者並不反對審查人意見。然而，筆者想簡單澄清，將康德道德哲學作「狹義」與「廣義」的區分，以突顯萊恩浩批評的合理性。筆者將康德「狹義」的道德哲學，僅集中在「道德形上學之基礎」一書，書中康德強調他的道德哲學不是心理學或人類學，而是一套純粹的道德哲學，不涉及經驗內容，道德基礎就是純粹實踐理性。相反，「廣義」的道德哲學，筆者視之為道德哲學的全部，包括《實踐理性批判》、《單純理性界限內的宗教》、《道德形上學》以及人類學、歷史哲學、政治哲學的文集等。當中，康德有討論不同概念，諸如根本惡、最高善、幸福、靈魂不滅、上帝等的概念，作為在道德與自由實現的條件。廣義的道德哲學的確不「排除」感性欲望，甚至在符合道德的條件下，可以追求個人欲望，正如審查人提到。按照筆者的區分，狹義與廣義的道德哲學，實際上是代表康德的「道德基礎」與「道德實現」兩者。後者當然需要涉及感性條件，但前者因著它的純粹性，必須要將感性欲望排除。筆者的理解，萊恩浩是批評後者。人的意志注定不純粹，意志作為自由行動的基礎，必定涉及感性因素，所以感性實際上與理性一樣，必須是道德基礎。顯然與康德道德基礎僅在純粹理性的想法不一樣。

理性的意欲自己，道德惡的行動者在意欲中不是感性的動機，而是通過感性動機的意欲自己。理性通過自己本身是實踐的，在於它能夠如何獨立於感性動機設定律則，而這律則只能被獨立於實踐理性與感性動機的意欲所遵循。它是實踐的，不在於它自己如何做了它所命令的事情，而是在於它的命令如何應當是自由的做與不做的唯一根據；它是實踐的，在於它如何僅通過自己本身命令意志，採納理性 (Vernünftigkeit) 作為決定根據。(Reinhold 1796: 382)

由此可見，道德善惡的行動都是出於**理性**。但要留意的是，理性與感性對揚，只是**同一能力以不同角度的觀之**。精確一點的表述，理性實際指的是「感性的理性」(sinnliche Vernunft) 與「理性的感性」(vernünftige Sinnlichkeit)。有別於康德理性與感性，作為認知與行動的根本能力，兩者不能互相化約，因此需要再去額外回答綜合問題。走筆至此，萊恩浩並不是支持論證康德所說的「**無差別自由觀**」，也沒有說善惡作為道德行動的結果有**同等價值**。<sup>38</sup> 相反，他論證的是**絕對自由意志**。當意志選擇服從理性律則，則行動有道德價值；相反，意志選擇違反理性律則，則行動沒有道德價值。但是，這不等於說，沒有道德價值的行動，就是不自由。正如萊恩浩早在 1793 年，回應邁蒙的攻擊時，將他的立場陳述得相當清楚：

我讓意志依賴於偶然？你讀了第七和第八封書信嗎？我在此不可能比在這兩封信中所作過的那樣更清楚地向您指出這個指控的反面——我讓意志依賴於自身 (von sich selbst) ——意志不是一種偶然，而是一種第一因，從其效

---

<sup>38</sup> Jörg Noller 較同情萊恩浩的立場，也不認同萊恩浩的自由概念，是支持一套無差別的自由觀，否則會如邁蒙的批評所言，將道德歸咎於偶然因素。見 Noller 2012、2019。

果而言則是一種絕對原因 (absolute Ursache)……每個由單純理性所設想的原因都是絕對的，而每個絕對原因都是自由的，因為其效果的根據只能包含在其自身之中。  
(Maimon 1793: 235)

邁蒙認為將意志定義為可善可惡，等於將意志的規範性取消。換言之，意志到底是跟從道德律則，抑或違反道德律則而行動，完全取決於外在影響，意志並非真的自發地活動，道德善惡只是任意，偶然事件而已。萊恩浩的確認為意志可善可惡，但這並不表示是任意的，而是意志行動選擇的結果。而兩者之所以可能，是建基於更為根本的**絕對自由** (absolute Freiheit) 之上。絕對自由是一**未決定狀況** (Unbestimmtheit)，由絕對自由過渡到行動自由，必須經過人的**意志選擇**，從這一點便呈現道德的善惡，也標誌著自由從可能性過渡到實在性的過程，也顯示自由不是一因果關係，而是一「發生歷程」(genetischer Prozess)。

最後，吾人簡單總結康德與萊恩浩道德哲學系統的差異。康德意志 (Wille) 與意欲 (Willkür) 的區分，分別指涉理性的立法與執行兩種的能力。這兩種的能力都是屬於普遍的「欲求能力」(Begehrungsvermögen)。從理論層面言之，這不是說有兩種不同的欲求能力，只是同一欲求能力，展現出兩種的能力。正如前文提到，這區分最後都是由意志或實踐理性作為最後的仲裁者。如此，「純粹意志」與「自由意欲」的關係，後者必須要執行前者所設定的律則，才能被稱得上自由 (Allison 1990: 129-136)。康德的區分，實際仍是從超驗層級去界定自由，純粹意志設定的律則具有客觀有效性，意欲負責執行律則，是一主觀的基礎。換言之，意志需要通過意欲，才能在現在世界中產生影響。當然，自由的條件，在於意欲的格準是否能夠被普遍化，符合純粹意志的律則。所以，意志所設定律則，能夠被意欲執行，在此意義下兩者便是同一個「意志」。這解釋了康德在文本中不斷強調，自由不能夠通過選擇能力來解釋，自由並不是一種選擇。人同時擁有理性與欲望，既



屬於「智性世界」(Verstandeswelt) 又屬於「感性世界」(Sinnenwelt)。智性自我才是「真實自我」(eigentliches Selbst)，對揚於感性世界的現象自我。從智性世界的「立場」(Standpunkt)，能夠將自我作為物自身來考察，設定有別於自然機制 (Naturmechanismus) 的律則，作為自由行動的形式的條件 (formale Bedingung) (AA 4: 453-454, 458)。因此，智性自我作為道德主體，作為自由的形式條件，實際上並無法意欲違反道德律則，道德律則也不是「選擇」(Wahl)，因為理性主體必然與道德意識緊扣，理性意識也即是道德意識 (Klemme 2013: 36-37)。因此，道德行動對於人而言，不是一種選擇，而是律令，當中包涵了自我規範以及原則。所以，康德證明的是人作為理性主體有道德的可能性，儘管人從經驗層面經常作惡。在此框架下，道德主體不是「無能力」(Unvermögen)，而是從根本定義上「不可能」(unmöglich) 作惡。積極自由才是決定意志的理性能力；感性欲望並沒有決定權。因此，意志與意欲的兩者的活動，最後仍是純粹實踐理性的活動。<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Allison 1990: 133-135；審查人質疑，將「道德主體」單純地視為「純粹實踐理性」，是一種過度的簡化，也是詮釋爭議的來源。再者，人類的自由意欲活動不能「最後還原成純粹意志的活動」，因為這只是形式立法的面向，是對康德倫理學的慣常扭曲。然而，筆者在上述康德著作中，的確找到文本證據 (AA 4: 453-454, 458) 支持這種的閱讀；同時，當代康德式道德建構主義，把道德主體與純粹理性等同，也是相當主流的想法。筆者不打算評論這是否過度簡化，扭曲康德的想法，因為涉及太多的文獻和爭論，只作簡單的澄清。正如筆者在註腳 38 提到「道德基礎」(狹義) 與「道德實現」(廣義) 的區分；廣義道德哲學的確不能還原成純粹意志的活動，因為人的意志注定是混雜，不純粹的，行動中涉及不同的欲望與目的，並非只有道德。審查人也提醒，康德其實沒有在道德行動中排除感性與追求幸福。人類行動不能沒有目的，只是對象或目的不能先於律則，決定意志。如果行動是道德善的，但在律則之下，吾人可以道德地追求幸福。筆者認同審查人的意見，康德的確允許「道德地追求幸福」。然而，作為行動的基礎，感性欲望或幸福卻絕不能是行動的決定基礎，只能夠是純粹理性。康德的終極目的是自由，不是幸福。康德之所以容許追求幸福，也僅只是在道德責任已經履行的情況下。況且，吾人其實可以想像，道德主體其實可以單純追求道德，而不需要求有幸福作為回報，否則會將道德的基礎置於他律。因此，筆者認為，感性欲望或者幸福，即使在康德道德哲學中仍然有一定的地位，都只能夠是「次等的」(sekundär)，不是決定道德基礎「根本的」(grundlegend)

萊恩浩與康德使用的術語雖然相類，可是當中哲學意涵差異甚大。儘管萊恩浩同樣強調道德基礎也是一意志，可是意志並非負責道德立法，而只是負責**選擇**遵守或違反律則。意志擁有**絕對自由**決定善惡，但它**本身非善非惡，不落於兩邊**。換言之，這即是表示，人作為道德主體，開始時只是擁有自由，**道德上仍未有善惡之分**。自由是達成道德的必要條件，並非充分。僅只是通過分析自由概念，無法推論出道德概念。由此標誌著萊恩浩與康德分道揚鑣：自由與道德兩者並不同。在萊恩浩的框架下，絕對自由作為人的行動基礎，只有選擇理性律則而行動的標準時，才是道德的。因此，萊恩浩沒有一開始就預設主體道德上是善的。主體道德善惡，還需通過行動自由來證明。這正是萊恩浩的貢獻，將康德批判道德形上學，過渡到行動理論的關鍵。也只有這樣，自由才有實在性可言。換言之，理性主體是絕對自由的，但自身並沒有與道德意識直接扣連，後者需要從實踐行動中體現。並非如康德所言，道德與自由意志兩者都是理性主體的行動**預設**。相反，自由意志是實在的，取決於行動的選擇，而道德善惡則是行動產生的**結果**。

## 伍、總結

本文目標是重構早期超驗觀念論與行動理論的轉向，特別以萊恩浩 1792 年《康德哲學書簡：卷二》出版為重點。筆者首先解釋了康德自由理論的內部疑難，特別將自由與道德兩者等同，排除感性作為道德的基礎，將無法解釋道德善惡的問題。然後，筆者引入施密特的批評，將自由限制在實踐理性之上，也無法體現自由。理性內部也是

---

的概念。康德多次強調他的觀念論，關心的是哲學「形式」條件，而不是具體的經驗內容；超驗觀念論甚至可以稱為「形式觀念論」(formaler Idealismus)；見 AA 4: 337。

充滿了因果必然性，會產生智性命定論的難題，直接將自由歸於偶然因素。再者，筆者重構萊恩浩的論證，解決方法是將實踐理性與意志分離，並將後者視為絕對自由狀態，作為選擇遵守或違反道德律則的能力。絕對自由不表示將自由行動視為偶然事件，只是一原初未決定的狀態。萊恩浩的論證，正好顯示由道德形上學，過渡到行動理論轉折，將自由從可能性轉化成實在性。最後，筆者區分萊恩浩與康德的系統，總結兩者分別代表早期觀念論的兩種不同的自由型態。

## 參考文獻

### 中文：

劉創馥 Chong-Fuk Lau, 2014, 《黑格爾新釋》 *A New Interpretation of Hegel*, 臺北 Taipei: 臺大出版中心 [National Taiwan University Press]。

——, 2014a, 〈康德的自由與自發性〉 *Kant's Freedom and Spontaneity*, 《人文及社會科學集刊》 *Journal of Social Sciences and Philosophy*, 28: 105-132。

關子尹 Tze-wan Kwan, 2007, 〈西方哲學史撰作中的分期與標名問題〉 *Xifang zhexueshi zhuanzuo zhong di fenqi yu biaoming wenti*, 載於《語默無常：尋找定向中的哲學反思》 *Yumo wuchang: xunzhao dingxiang zhong di zhexue fansi*, 272-320, 香港 [Hong Kong]: 牛津大學出版社 [Oxford University Press]。

### 西文：

Adickes, Erich. 1899. *Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. Mit einer Einleitung und Anmerkungen*. Berlin: Mayer & Müller.

Allison, Henry E. 1990. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Baggesen, Jens. 1831. *Aus Jens Baggesens Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jacobi: in zwei Theilen. 2: Januar 1795 bis November 1801: nebst vierzehn Beilagen.* Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Baum, Manfred. 2012. Kants Replik auf Reinhold. In *Wille, Willkür, Freiheit: Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhunderts.* Ed. by Violetta Stolz, Marion Heinz & Martin Bondeli. 153-164. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Beiser, Frederick C. 1987. *The fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 2002. *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781–1801.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bojanowski, Jochen. 2007. Kant und das Problem der Zurechenbarkeit. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 61, 2: 207-228.
- Breazeale, Daniel. 1982. Between Kant and Fichte: Karl Leonhard Reinhold's Elementary Philosophy. *The Review of Metaphysics*, 35, 4, 785–821.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1970. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (GA).* Band III, 2. Ed. by Erich Fuchs, Reinhard Lauth, Hans Jacobs, and Hans Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann.
- Förster, Eckart. 2011. *Die 25 Jahre der Philosophie: eine systematische*

*Rekonstruktion*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Frost-Arnold, Greg. 2017. The Rise of ‘Analytic Philosophy’: When and How Did People Begin Calling Themselves ‘Analytic Philosophers’? In *Innovations in the History of Analytical Philosophy*. Ed. by Sandra Lapointe & Christopher Pincock. 27-67. London: Palgrave Macmillan.

Gawlick, Günter & Lothar Kreimendahl. 1987. *Hume in der deutschen Aufklärung: Umriss einer Rezeptionsgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Gerten, Micheal. 2010. Bürgerliche Aufklärung und streng systematische Philosophie. Zum Verhältnis von Leben und Philosophie bei K. L. Reinhold. In *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment*. Studies in German Idealism, vol 9. Ed. by George Giovanni. 66-85. Dordrecht: Springer.

Heidegger, Martin. 1957. *Identität und Differenz*. Pfullingen: G. Neske.

Horstmann, Rolf-Peter. 2000. The early philosophy of Fichte and Schelling. In *The Cambridge Companion to German Idealism*. Ed. by Karl Ameriks. 117-140. Cambridge: Cambridge University Press.

Imhof, Silvan & Jörg Noller. 2021. *Kants Freiheitsbegriff (1786-1800): Dokumentation einer Debatte*. Hamburg: Felix Meiner.

Jaeschke, Walter. 2000. Zur Genealogie des Deutschen Idealismus. Konstitutionsgeschichtliche Bemerkungen in methodologischer

- Absicht. In A. Arndt & W. Jaeschke (Eds.), *Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Wissenschaften nach 1848*. 219-234. Hamburg: Meiner.
- Janke, Wolfgang. 1991. Von der dreifachen Vollendung des Deutschen Idealismus und der unvollendeten metaphysischen Wahrheit. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 39, 1-6: 304-320.
- Kant, Immanuel. 1900ff. *Gesammelte Schriften*. Ed., Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer.
- Klemme, Heiner F. 2013. Kants Erörterung der „*libertas indifferentiae*“ in der Metaphysik der Sitten und ihre philosophische Bedeutung. In *9/2011 Freiheit / Freedom*. Ed. by Jürgen Stolzenberg & Fred Rush. 22-50. Berlin, Boston: De Gruyter.
- . 1996. *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner
- Klemme, Heiner F. & Manfred Kuehn (eds.). 2016. *The Bloomsbury dictionary of eighteenth-century German philosophers*. New York: Bloomsbury Academic, an imprint of Bloomsbury Publishing.
- Kobusch, Theo. 1993. *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*. Darmstadt: wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lauth, Reinhard 1989. *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes*

*Bis Zu Marx Und Dostojewski*. Hamburg: Felix Meiner.

Mahnke, Dietrich. 1920. *Das unsichtbare Königreich des deutschen Idealismus*. Halle: Max Niemeyer.

Maimon, Salomon. 1793. *Salomon Maimon's Streifereien im Gebiete der Philosophie*. Berlin: Wilhelm Vieweg.

Noller, Jörg. 2012. Die praktische Vernunft ist kein Wille. In *Wille, Willkür, Freiheit: Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Ed. by Violetta Stolz, Martin Bendeli & Marion Heinz. 193-222. Berlin: De Gruyter.

———. 2019. "Practical reason is not the will": Kant and Reinhold's dilemma. *European Journal of Philosophy*, 27, 4: 852-864.

———. 2020. Kant und die Tradition des liberum arbitrium. Plädoyer für einen wohlverstandenen Begriff von Willkür. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 60: 187-210.

Redding, Paul. 2009. *Continental Idealism: Leibniz to Nietzsche*. New York: Routledge.

Reinhold, Karl Leonhard. 1792. *Briefe über die kantische Philosophie: Zweyter Band*. Leipzig: Georg Joachim Göschen.

———. 1797. Einige Bemerkungen über die in der Einleitung zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre von I. Kant aufgestellten Begriffe von der Freyheit des Willens. In: *Auswahl vermischter Schriften. Zweyter Theil*. Jena: Johann Michael Mauke.



- Schelling, F. W. J. 1962. *Briefe und Dokumente, Band. II*. Ed. by H. Fuhrmans. Bonn: Bouvier.
- Schmid, Carl Erhard Christian. 1790. *Versuch einer Moralphilosophie*. Jena: Cröker.
- Schonecker, Dieter & Allen Wood. 2011. *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten": Ein einführender Kommentar*. Paderborn: Brill / Schöningh.
- Schulz, Walter. 1962. *Johann Gottlieb Fichte Vernunft Und Freiheit*. Pfullingen: Neske.
- Stern, Robert. 2015. *Kantian Ethics: Value, Agency, and Obligation*. Oxford: Oxford University Press.
- Ulrich, Johann August Heinrich. 1788. *Eleutheriologie, oder über Freyheit und Nothwendigkeit*. Jena: Cröker.
- Wood, Allen W. 1984. Kant's Compatibilism. In *Self and Nature in Kant's Philosophy*. 73-101. Ithaca: Cornell University Press.
- Wuerth, Julian. 2014. *Kant on Mind, Action, and Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

# The Concept of Freedom in Early Transcendental Idealism and Transition to Theory of Action

Eric T. F. Lam

*Ph.D. Candidate, Practical Philosophy and Ancient Philosophy,  
University of Bonn, Germany*

Address: Institut für Philosophie, Praktische Philosophie und  
Philosophie der Antike, Universität Bonn,  
Am Hof 1, 53113 Bonn

E-mail: lamtatfung@gmail.com

## Abstract

This article explores the *transition* in early Transcendental Idealism regarding freedom and the theory of action, specifically focusing on *Karl Leonard Reinhold's* work from 1792—"Briefe über die Kantische Philosophie: Zweiter Band." First, I outline the challenges within Kant's theory of freedom, such as identifying freedom with morality, excluding sensibility as the foundation for action, and the difficulty in addressing moral good and evil. Then, I introduce Schmid's critique of Kant, which confines freedom to practical reason but falls short of realizing freedom. This limitation arises due to natural necessity within reason, leading to the dilemma of *intelligible fatalism* and rendering freedom contingent. Then I

reconstruct Reinhold's argument, offering a solution that distinguishes *practical reason* from the *will*. This approach identifies the will as an absolute state of freedom, capable of choosing to obey or violate moral laws. Absolute freedom does not mean treating free actions as arbitrary events but signifies an original-undetermined state. Reinhold's argument illustrates the transition from the metaphysics of moral to the theory of action, in which freedom evolves from mere possibility to reality. Finally, I differentiate between Reinhold's and Kant's systems and summarize how each represents two distinct forms of freedom in early idealism.

**Keywords: Metaphysics of Moral, Intelligible Fatalism, Theory of Action, Faculty of Choice, Transcendental Freedom**

