



# 理由响应机制、因果机制与道德责任

## ——兼评刘清平与苏德超的争论

田昶奇

**摘要:**近年来,就道德责任如何与决定论相容,刘清平与苏德超展开了争论。刘清平认为道德责任源于趋善避恶的人性逻辑,苏德超认为道德责任源于对效率的追求。实际上,二人都诉诸因果机制来解释道德责任,因而会面临相同的质疑。就该问题本身而言,理由响应机制能提供更好的解答。理由具有引起行动和辩护行动的双重功能,前者涉及决定论,后者涉及道德责任,由于二者并行不悖,道德责任与决定论相容。理由的辩护功能由推论主义解释。根据推论主义,引起行动的理由与一系列理由处于推论关系,正是这种推论关系将辩护功能赋予理由。

**关键词:**自由意志;道德责任;理由响应机制;因果机制

**DOI:** 10.13734/j.cnki.1000-5315.2021.05.013

**收稿日期:**2021-03-09

**作者简介:**田昶奇,男,山西晋城人,武汉大学哲学学院博士研究生,E-mail:tianshaode61@163.com。

自由意志乃至道德责任是否与因果决定论(causal determinism)相容,是受到广泛专注的话题。因果决定论认为一切事件(包括人的行动)都被在先的原因决定。许多学者认为,由于我们有自由意志且承担道德责任,因此决定论为假。这种观点被称为自由意志论。刘清平和苏德超以不同的方式反驳了自由意志论,前者认为承担道德责任的自由意志与决定论相容,后者认为承担道德责任只需要决定论,不需要自由意志。由此,二人展开了争论。

而笔者认为,刘清平和苏德超的真正分歧点不在于是否承认自由意志,而在于用何种因果机制解释道德责任,并且由于二人的解释策略具有相同的结构,因而会遭遇相同的质疑。本文将采用由推论主义(inferentialism)所改进的理由响应机制(reasons-responsive mechanism)来解释道德责任与决定论的相容性。为此,本文将首先重构刘清平和苏德超各自的理论及对彼此的反驳,其次解释二人的理论具有共通性并面临相同的质疑,再次理清理由响应机制在解释道德责任方面的优缺点,最后用推论主义所改进的理由响应机制,说明道德责任是如何与决定论相容的。

### 一 刘清平和苏德超的争论

自由意志论认为自由体现于打破因果决定论,这一立场被许多哲学家接受。这既有哲学思辨的因素,也有宗教信仰的顾虑。从思辨立场看,如果决定论成立,那么我们的行动被想法决定,想法又被性格决定,性格又被基因和环境共同造就……最终我此刻的所思所为都能追溯到我出生之前的因素。既然我们只是因果链条上严丝合缝的一环,就难以解释我们何以是自由的。对此,哲学家认为自由需要打破因果链条,例如康德认为自由体现为不被其他原因决定的自发性:“理性就为自己设立了能够自行开始行动的某种自发性的理念,而不允许预先准备一个另外的原因再来按照因果联系的法则去规定这个自发性的行动。”<sup>①</sup>从信仰角度看,基督教中全知全能全善的上帝与现实中的恶相悖:要么上帝感知不到恶,要么上帝不能阻止恶,要么上帝

①康德《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2017年版,第331页(A533/B561)。

没有阻止恶的善念。自奥古斯丁开始,神学家试图把恶归结为人的自由意志的产物,从而让上帝与恶脱钩。为确保人是恶的源泉,为恶的意志不能再被其他原因决定。根据一项调查,自由意志论与有神论呈现出高度的相关性:“在自由意志论者中,高达50.8%的人拥护有神论,只有39.8%的人拥护无神论……在自视为宗教哲学家的人中,57.4%的人既拥护自由意志论又拥护有神论。”<sup>①</sup>

刘清平与苏德超都反对自由意志论,但方向不同。刘清平试图证明自由意志与决定论不构成对立,苏德超想要阐明与决定论对立的自由意志难以成立。刘清平认为自由意志是“趋善避恶”的人性逻辑:人生在世,总会欲求某些东西,厌恶其他东西,前者是善,后者是恶,我们“赋予它们以可欲之善或可厌之恶的价值性意义,然后再去从事‘趋善避恶’的诉求性行为”<sup>②</sup>。当我们的诉求行为达成,就是自由的,如果无法达成,“要么没达成可欲的善,要么遭遇了讨厌的恶”<sup>③</sup>,就不是自由的。要趋善避恶,先得产生对善的欲求和对恶的厌恶,这就需要“有所缺失—产生需要”<sup>④</sup>这一因果链条。由此可见,自由意志与决定论相辅相成。苏德超认为违背决定论的自由意志会遭遇无穷后退、缺乏经验证据和陷入神秘主义三大困扰的纠缠。首先,行动由意志决定,但“意志的决定也需要意志来作,正因为后一个意志替前一个意志作了决定”<sup>⑤</sup>,就会陷入无穷后退。其次,如果设定意志是决定行动,但自身不被决定的“绝对自动性”,就缺乏它存在的经验证据。最后,如果认定意志的存在不需要经验证据,就会陷入一种神秘主义。因此,摆脱决定论的自由意志不可理解。

尽管刘清平和苏德超都拒绝自由意志论,但就是否保留“自由意志”这个概念,二人陷入分歧。刘清平建议保留人性逻辑下的自由意志,因为只有它才能提供“对自己的行为承担自主责任的终极理据”<sup>⑥</sup>。苏德超认为道德责任不需要自由意志,因为行为有一系列原因,“为了效率,我们更倾向于把责任归咎在修改起来更为容易的环节上”<sup>⑦</sup>,对应到人身上,就是通过表扬和谴责促使人达成相应的行为。在这个意义上,通过物理修补促使窗户达成挡雨的功能,和通过改变开窗者的安全意识促使他不被雨淋,二者没有本质区别。针对这种分歧,二人展开了争论。二人对彼此的反驳具有相同的结构,都认为对方要么暗中预设了自由意志,要么无法说明道德责任。

刘清平指出,苏德超在用修理窗户类比改变开窗者的安全意识时,忽视了二者的实质差别:之所以改变开窗者的安全意识就能改变他的行为模式,是因为开窗者具有自由意志,能接受别人的劝诫来调整自己的行为。相反,“假如开窗者根本没有自由意志……难以促使他改弦更张不再犯错”<sup>⑧</sup>。在这个意义上,归责暗中预设了被归责的人有自由意志。如果坚称归责没有考虑行动者是否有自由意志,只以效率为准绳,那就解释不了责任。假如行动者性格固执难以被说服,或权势逼人无法被劝诫,为了效率,就只能修改因果链条上的其他环节,这会“导致不公正的‘柿子捡软的捏’,只拿最容易改变的部分开刀,却可能放过了难以对付的罪魁祸首”<sup>⑨</sup>。刘清平没有进一步解释为什么放过罪魁祸首会危及道德责任。我们可以使用“应受性”(desert)概念来解释这一点。该概念表示的是:“如果一个行动者要为从事或不从事某行动承担道德责任,那么该行动者从事或不从事该行动是应受赞扬或责备的。”<sup>⑩</sup>如果只考虑效率,那么追责罪魁祸首反而效率低下,但我们又认为罪魁祸首应当被谴责,这样就难以说明道德责任的应受性。因此,苏德超要么没有排除自由意志对效率的贡献,要么无法妥善地解释道德责任。

苏德超指出,刘清平颠倒了人性逻辑与自由意志的关系:“不是对人性逻辑的遵守造成了我们的自由,而

① M. R. Vargas, "The Runeberg Problem: Theism, Libertarianism, and Motivated Reasoning," *Free Will and Theism: Connections, Contingencies, and Concerns*, ed. Kevin Timpe and Daniel Speak (Oxford: Oxford University Press, 2016), 30.

② 刘清平《自由在于开放性的选择吗——西方自由意志观批判》,《道德与文明》2019年第2期,第30页。

③ 刘清平《自由、强制和必然——“自由意志”之谜新解》,《贵州社会科学》2017年第3期,第14页。

④ 刘清平《自由在于开放性的选择吗——西方自由意志观批判》,第31页。

⑤ 苏德超《激进意志论的困难与无意志的道德责任》,《哲学研究》2019年第4期,第107页。

⑥ 刘清平《自主责任何以必要?》,《南京师大学报(社会科学版)》2019年第5期,第155页。

⑦ 苏德超《激进意志论的困难与无意志的道德责任》,第109页。

⑧ 刘清平《“无意志道德责任”的悖论——评析苏德超教授自然主义立场的自相矛盾》,《中国社会科学评价》2020年第2期,第126页。

⑨ 刘清平《“无意志道德责任”的悖论——评析苏德超教授自然主义立场的自相矛盾》,第126页。

⑩ 牛尧《激进意志论与道德责任的基础——与苏德超商榷》,《江西社会科学》2020年第1期,第81页。

是自由让我们选择了人性逻辑。”<sup>①</sup>如果把自由意志定义为趋善避恶的人性逻辑,就需要自由意志先排除趋恶避善,再选择趋善避恶,从而把要定义的东西当作定义的前提。为回应这种质疑,刘清平可以主张趋善避恶并不是自由意志选择的结果,而是自然形成的事实,把这种事实称为自由意志,只是对既成事实的肯定。但苏德超接着指出,倘若刘清平采取这种回应,将摧毁道德责任。趋善避恶是事实,善与恶又源于人的需要,所以人的需要也是客观事实,也就是说,从产生需要到趋善避恶的整个环节,都是客观事实。这样一来,“一切都由客观事物决定好了,那么,人便不必为自己的行为承担责任”<sup>②</sup>。因此,刘清平要么无法否定自由意志是遵从人性逻辑的前提,要么使得人性逻辑取消了道德责任。

## 二 对刘清平与苏德超争论的评价

根据上述内容,可以看出刘清平和苏德超都认同决定论,也承认道德责任,区别仅在于前者保留自由意志而后者把它剔除。但这并非二人的真正区别。对苏德超所说的道德责任的“无意志”特征,可以有两种理解。一种理解是,道德责任不以打破因果律的、激进的自由意志观为基础;另一种理解是,道德责任不需要相容于因果律的自由意志。如果苏德超要与刘清平形成对立,那么就该采取第二种理解,但他却采用了第一种:“我们所主张的自由,是基于外部世界因果律的自由。”<sup>③</sup>按照这种理解,刘清平和苏德超的区别就在于:前者认为自由是遵从人性逻辑,后者认为自由是遵从效率最大化的准则。但是,这也不是二人真正的区别。苏德超也许并不关心自由意志是什么,他所关心的是如何用因果机制解释道德责任,至于是否把这种因果机制看作自由意志,可以持开放态度。另一方面,刘清平也是为解释道德责任才提出人性逻辑。人性逻辑是趋善避恶,善恶涉及到道德价值判断,而主体遵从这种判断便是善恶由己,就“要对自己行为的后果(特别是负面后果)承担起与其中的自主性相关的那部分责任,无从逃避”<sup>④</sup>。在这个意义上,虽然他们谈论的是自由意志,真正在乎的却是道德责任,想要证明的也是道德责任与决定论相容。

因此,刘清平和苏德超二人争论的焦点不在于是否承认自由意志,而在于如何用因果决定机制解释道德责任。刘清平认为道德责任源于一种特殊的因果机制,即人性逻辑:因欲求而有善,因厌恶而有恶,遵循人性逻辑就是为善去恶,便需承担道德责任。苏德超则不设定具体的因果机制,而是提出效率作为检验标准,促进效率的被称赞,阻碍效率的被谴责。至于是否把某种因果机制称为自由意志,只是语词之争。

二人对于道德责任的解释甚至可以有重合的地方。如果把增进效率看作一种需要,进而视为一种善,相应地把阻碍效率视为一种恶,那么遵循一种因果机制去提升效率,也是在趋善避恶。当然,刘清平会拒绝把增进效率当作一种善,他曾说,“除非站在激进效益主义(功利主义)的立场上,我们并没有正当的理由把公平正义简单地还原为效率”<sup>⑤</sup>。但这需要额外的理由来证明为什么单纯追求效率不能成为正当的需要,以及为什么功利主义的立场无法成立。单从人性逻辑本身来看,它可以被解释为与追求效率相容。

刘清平和苏德超对道德责任的解释不仅可以有重合的地方,而且共享了相同的解释框架,这也能说明二人对于彼此的反驳为什么具有同构性。二人都诉诸某个因果机制C来解释道德责任,满足C被赞扬,违背C被谴责。对于刘清平,C就是趋善避恶;对于苏德超,C就是促进效率。然而,这种解释框架面临两难困境:行动者要么主动遵从C,要么被动符合C;前者无法排除自由意志的作用,后者无法说明行动者为什么要承担道德责任。

在前一种情况下,我们会追问行动者根据什么去遵从C,一个直接的回答就是根据自由意志。既然道德责任需要C,遵从C又源于自由意志,这就无法排除道德责任对自由意志的依赖。这正是刘清平反驳苏德超时所说的“因为自由意志,才会调整自己的行为”,也是苏德超反驳刘清平时所说的“因为自由意志,才会遵守人性逻辑”。在后一种情况下,既然C是客观机制,行动者符合C是客观事实,那么行动者按照C采取的行动也是客观结果。这正如苏德超对刘清平的反驳,在一切都被客观事物决定好的情况下,难以解释行动者对

① 苏德超、张稻元《自由意志、人性逻辑与主体责任——与刘清平教授商榷》,《贵州大学学报(社会科学版)》2018年第1期,第19页。

② 苏德超、张稻元《自由意志、人性逻辑与主体责任——与刘清平教授商榷》,第20页。

③ 苏德超《激进意志论的困难与无意志的道德责任》,第111页。

④ 刘清平《自由意志如何可能》,《伦理学研究》2017年第1期,第46页。

⑤ 刘清平《“无意志道德责任”的悖论——评析苏德超教授自然主义立场的自相矛盾》,第126页。

符合 C 及其后续结果负责,也如刘清平对苏德超的反驳,只诉诸客观机制,可能会放跑真正的罪魁祸首,无法解释责任的应受性。

相容论者可能会界定一种决定论下的自由意志来回应上述二难的第一难:即便行动者出于自由意志遵从因果机制 C,道德责任仍与决定论相容。但是,这种回应要么陷入循环,要么会无穷后退。以经典相容论为例,该理论认为自由是不被强制,“不被强制相当于在完成既定目标的过程中不受阻碍”<sup>①</sup>。在决定论情况下,被引起并不意味被强制,因此自由与决定论相容。当行动者未被强制地遵从因果机制 C(例如人性逻辑)时,便是自由地遵从 C,因而承担道德责任。然而,不受阻碍地完成目的,本身也是一种因果机制 M,分为设定目标、采取手段、手段完成目标三个环节。行动者又根据什么遵从这种因果机制呢?如果认为行动者根据趋善避恶的人性逻辑来设定目标和手段,就会陷入循环:一方面不被强制地遵从人性逻辑,另一方面又因为趋善避恶而未被强制。此外,行动者设定了目标,这一事实本身就已经是行动者不受阻碍地完成的既定目标,所以当行动者设定目标时,他就得先完成设定目标的目标,因而陷入设定目标的无穷后退。如果再引入另一种的新的因果机制 N 解释对 M 的遵从,又会陷入新的无穷后退:用 M 来解释遵从 C,再用 N 来解释遵从 M……总之,为解释行动者主动遵从某个因果机制,再引入新的因果机制,并不是有效的策略。

由于对上述二难的第一难的回应陷入困境,本文将回应上述二难的第二难,即指出即便行动者被动符合因果机制 C,但由于 C 内在的特征,行动者仍然承担道德责任。

### 三 理由响应机制的解释效力与不足

与刘清平和苏德超类似,法兰克福(Harry G. Frankfurt)也认为道德责任不需要做其他事情的能力。为了证明这一点,他设想了如下思想实验:邪恶科学家布莱克监视着琼斯的大脑,如果琼斯不打算杀死某个人,布莱克就会干预琼斯的大脑,使琼斯杀死这个人,如果琼斯打算杀死他,布莱克就不会干预;最终,布莱克从始至终没有干预,只是全程旁观琼斯杀死了这个人。在这种情况下,琼斯并没有做其他事情的能力,因为“不管他最终是主动地还是作为布莱克干预的结果采取那个行动,他都采取了同一个行动”<sup>②</sup>。但在直觉上,我们仍认为琼斯为杀人这件事负责。如果“将自由意志定义为以不同方式行动的能力”<sup>③</sup>,那么该案例就表明道德责任不需要自由意志。

法兰克福案例只说了道德责任不需要什么,但没有说道德需要什么。为此,费舍尔(John Martin Fischer)提出“理由响应机制”(reason-responsive mechanism)来解释道德责任。费舍尔认为,在决定论中,所有自然事件和人类行动都符合因果机制,但考虑到法兰克福案例,我们又认为只有某些行动承担责任,因此,有某类特殊的因果机制关联着道德责任。费舍尔认为这类因果机制就是理由响应机制,它区分了正常的行动者与跟责任无关的存在者。该机制包含三项要素:“行动者必须把理由看作充分的,然后根据充分的理由来选择,再根据选择来行动。”<sup>④</sup>自然物、动物、智力障碍者等无法识别理由,不满足第一个要素;强迫症患者无法按照理由来决策,不满足第二个要素;控制不了身体的人无法把选择转化为行动,不满足第三个要素。如果三个要素都被满足,那么行动者就响应了理由,因而承担道德责任。

不过费舍尔注意到,在某些情况下,即便行动者没有响应理由,他也需要承担责任。为此,费舍尔运用可能世界方法来分析理由响应机制:即便行动者在现实世界没有满足这三项要素,但如果他在临近的可能世界中满足了,那么仍认为他在现实世界中的行动出于理由响应机制。费舍尔举出一个偷书的例子:“当行动者错误(并且不谨慎)地偷了本书时(实际上有充分的理由不去偷),至少在逻辑上,现实机制可能响应不偷的动机。鉴于现实机制是能响应的,他就对偷书承担道德责任。”<sup>⑤</sup>相反,与责任无关的存在者,在临近的可能世界也不会响应理由。因此,道德责任需要的是理由响应机制,而不是做其他事情的能力。

然而,由于费舍尔在解释理由响应机制时运用了可能世界方法,因而被质疑暗中预设了做其他事情的能

① 胡好《再论自由、强制和必然——与刘清平教授商榷》,《道德与文明》2019年第5期,第137—138页。

② 法兰克福《事关己者》,段素革译,浙江大学出版社2011年版,第9页。

③ 宋尚玮《论自由意志并非道德责任的必要条件》,《哲学分析》2019年第4期,第161页。

④ J. M. Fischer, *My Way: Essays on Moral Responsibility* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 67.

⑤ J. M. Fischer, *My Way: Essays on Moral Responsibility*, 69.

力是责任的前提。费舍尔提出,理由响应机制之所以承担道德责任,是因为虽然在现实世界中,行动的原因不是充分的理由,但在临近的可能世界中,该理由引起了行动。据此,富兰克林(Christopher Evan Franklin)将费舍尔的观点解释为:“只有行动者的机制面对充分的理由时,能够以不同的方式来响应,即采取不同的行动,行动者才承担责任。”<sup>①</sup>以不同的方式响应理由,就是一种做其他事情的能力,所以“费舍尔的道德责任理论就是只有行动者拥有做其他事情的能力,行动者才承担道德责任”<sup>②</sup>。根据这种解释,费舍尔的理论似乎与法兰克福案例的结论冲突,后者认为即使行动者不能做其他事情,也能承担道德责任。

不过,我们可以区分强与弱两种意义上的“做其他事情”,来消除这种表面上的冲突。强意义认为就算原因相同,行动者仍能做其他事情,弱意义认为只有在先的原因不同,行动者才会做其他事情。决定论要求特定的原因产生特定的结果,弱意义的“做其他事情”只是说如果结果变化,那么原因也会变化,因而不违背决定论。理由响应机制只需要弱意义上的“做其他事情”,法兰克福案例是一种决定论情形,排除的是强意义上的“做其他事情”,因此二者并不冲突。与决定论相容的理由响应机制可以被视作一种倾向性,正如酒杯具有破碎的倾向性,“我们说酒杯是易碎的,是因为如果它们遭受足够强的冲击,就会破碎”<sup>③</sup>,同理,给定了足够的条件,行动者就会响应理由。

将理由响应机制解释为一种倾向性,固然可以保证决定论前提与可能世界方法不冲突,但却无法解释道德责任。一柄刀有杀人的倾向性,如果在一个可能世界它被用来捅人,它就杀了人;同理,行动者也有行善的倾向性,如果在一个可能世界他响应了理由,他就行了善。刀捅人是受到了外在的物理推动,行动者响应理由是受到了内在的心理推动。既然刀不因杀人受谴责,那么行动者也不因行善受赞扬,毕竟二者都是被推动的。可能有人会指出两种情况的区别,刀是被动地捅了人,行动者是主动地行了善。然而,在决定论中,刀捅人和行动者行善都被在先的原因决定,因此难以刻画出“被动”与“主动”的区别。其实,倾向性作为一种自然属性(如盐的易溶性、金的可溶性),本身没有道德意义,但理由响应机制区别于其他因果机制的特殊性在于它需要解释道德责任,因此用倾向性来刻画理由响应机制,将无法凸显该机制对道德责任的解释力。

由此可见,理由响应机制在决定论情况下可以发挥作用,因此该机制可以说明道德责任与决定论相容。但在另一方面,由于诉诸可能世界来说明该机制如何运作,进而将它阐释为一种倾向性,将无法说明它对于道德责任的解释效力。这并不是说理由响应机制无法解释道德责任,而只是表明不能采取可能世界方法这样的外延式进路解释道德责任,而应采取内涵式进路。

#### 四 推论主义对理由响应机制的改进

我们引入理由响应机制,是为了回应诉诸因果机制来解释道德责任时所面临的二难困境的第二难:由于理由响应机制的内在特征,即便行动者被动地符合这种因果机制,也依然承担道德责任。然而,根据可能世界方法无法说明这种内在特征。戴维森对理由的分析可以为我们提供启示。戴维森指出,理由具有二元功能,一方面作为原因引起行动,解释行动为何发生,另一方面又对被引起的行动提供辩护,解释行动为何应当发生,并且这两项功能往往被同时执行:“证明一个行动为正当的和解释一个行动常常是如影随形的。”<sup>④</sup>由于理由具有因果和辩护的二元功能,理由响应机制区别于其他因果机制的内在特征就在于除了因果维度外,还多了辩护维度,这是道德责任的根据。善行受到赞扬,不仅在于它被理由引起,还在于这个理由是好的,能证明行动的应当性;恶行受到谴责,是由于作为原因的理由无法为它提供可靠的辩护,并且还有其他理由证明它不应发生。相比之下,对于其他因果机制产生的结果,无论幸福还是灾难,我们会把它们当作既定事实来接受,也会探究背后的因果机制以指导将来的实践,但不会对它们形成道德判断。

理由的二元功能不仅表现在实践领域,还表现在认知领域。例如,初中生小李和小王在考试中都回答

① C. E. Franklin, “Everyone thinks that an ability to do otherwise is necessary for free will and moral responsibility,” *Philosophical Studies* 172, no. 8 (August 2015): 2096.

② C. E. Franklin, “Everyone thinks that an ability to do otherwise is necessary for free will and moral responsibility,” 2097.

③ N. A. Vincent, “Blame, desert and compatibilist capacity: a diachronic account of moderateness in regards to reasons-responsiveness,” *Philosophical Explorations* 16, no. 2 (May 2013): 183.

④ 戴维森《真理、意义与方法》,牟博选编,商务印书馆2012年版,第393页。

“月球绕着地球旋转”，但小李的理由是“月球是地球的卫星”，小王的理由是“地球是宇宙的中心”。从因果角度看，不同的理由导致二人拥有同一个信念；从辩护角度看，小李的信念得到了可靠的辩护，小王的信念则没有。可见信念的产生由理由的因果作用决定，信念的好坏则由理由的辩护作用决定。刚上小学、没接触过天文知识的小明不能用理由来响应这类问题，所以不管他说什么，都谈不上好坏，只是童言无忌，正如非理性的存在物产生的任何结果都无所谓对错，只是事实。

要解释道德责任，仅指出理由具有辩护功能还不够，尚需进一步说明该功能如何发挥作用。从外延上看，一个理由辩护一个行动或信念的同时，也引起了该行动或信念，因此无法说明辩护区别于引起的特殊性何在，正如无法说明理由响应机制为何与一般倾向性不同。为此，有必要从内涵上阐明理由的辩护功能，完成这个任务需要借鉴推论主义(inferentialism)对理由的说明。

根据布兰顿的界定，推论主义立足于整体论，认为理解了一个概念，就隐含地理解了一系列相关的概念，因而“把概念理解为规范，它决定了什么被当作特殊信念、断言以及意向的理由，谁的内容由于这些概念的运用而得以阐明，以及哪些身份可以成为它的理由”<sup>①</sup>。相反，由于“鸚鵡不会将‘这是红的’当作与‘这是绿的’相冲突，也不会把它当作由‘这是猩红的’导出并蕴含着‘这是有颜色的’”<sup>②</sup>，鸚鵡就不理解“红”这个概念。同样，理解一个命题与否，不在于是否知觉到该命题所描述的对象（鸚鵡也能看到红色物体），也不在于能否在恰当的语境说出该命题（鸚鵡经过训练，也能在看见红色物体时说出“这是红的”），而在于能否将该命题当作理由，从而进入一种推论活动。理解是一种理性能力，所以布兰顿总结说：“理性一般被视为参与给予和索取理由这种游戏的能力。”<sup>③</sup>我们可以根据理由的推论作用来阐明它的辩护功能。一个正常人出于“我感到饿”这个理由而抢劫包子店时，作为原因的理由已经与“包子能让我饱”、“包子就在包子店里”、“我可以通过抢劫获得包子”等一系列理由处于推论关系中，而“我可以通过抢劫获得包子”是不道德的理由，因此这个人为认可这个不道德的理由，进而引起相关的行动而承担道德责任。一条狗的饥饿感导致它啃咬包子，和这个人的信念引起他抢劫包子，二者的因果过程相同，但驱使狗行动的原因并不处于理由之间的推论关系中，因此该原因没有辩护功能，狗也不承担道德责任。

采用推论主义的立场来解释理由响应机制，可以更好地说明法兰克福案例的直觉。在法兰克福案例中，如果琼斯的杀人行动没有受到布莱克的干涉，那么琼斯的理由与行动处于融贯的推论关系中，即琼斯的行动响应了理由：琼斯认可的一系列理由使得他认可想要杀人的理由，进而引起杀人的行动。琼斯之所以受到谴责，是因为琼斯认可的一系列理由中，至少有一个在道德上是错误的，所以他不应当认可这个理由，不应当根据这个理由推论出想要杀人的理由，进而不应当杀人。相反，如果布莱克干预了琼斯的大脑，就会使琼斯的理由系统陷入冲突：一方面由于布莱克的干预，想要杀人的理由引起了杀人行动，另一方面根据琼斯认可的其他理由，可以推论出琼斯否认想要杀人的理由。此时琼斯的行动没有响应理由，他的理由响应机制的辩护功能已经无效，甚至他本人也难以被视为一位理性人，所以他不承担道德责任。据此，我们也可以理解为什么对蓄意谋杀的谴责力度大于激情杀人。在蓄意谋杀中，罪犯认可的一系列理由使得他认为自己应当杀人，进而杀了人，也就是说他所认可的理由系统证明了他是个恶徒。在激情杀人中，考察罪犯自己认可的理由，会发现这些理由推论不出他应当杀人，因此人们谴责他时，谴责的是他的冲动、缺乏理性，而非恶毒。由此可见，我们追究行动者的道德责任时，关注的是他的理由与行动是否保持一致，即是否响应了理由，而非他是否具有做其他事情的能力。

一旦我们区分了理由之间的推论关系对行动的辩护，和理由的因果效力对行动的引起，就能说明道德责任与决定论相容。决定论只涉及到理由的因果维度，与理由的辩护维度无关。现在来对比这种道德责任说明与刘清平和苏德超的说明的区别。这种理由响应机制区分了应然和实然两个领域，把理由的辩护维度归于前者，把理由的因果维度归于后者，行动是否被决定并不影响行动能否被辩护。相比之下，刘清平虽然承

①布兰顿《阐明理由：推论主义导论》，陈亚军译，复旦大学出版社2020年版，第22页。

②布兰顿《阐明理由：推论主义导论》，第43页。

③R. B. Brandom. *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment* (Cambridge and Massachusetts: Harvard University Press, 1994), 230.

认实然与应然的区分,但认为以需要为中介,就可以“使各种实然性的东西具有了对人而言的应然性意义效应,从而把事实与价值联结了起来”<sup>①</sup>。然而,将二者结合会面临这样的质疑:既然对价值的追求已经是客观事实,为何要对客观事实负责?苏德超把责任归结为促进效率,也会面临类似的质疑:某件事确实能促进效率,但我们应当做这件事吗?若把“趋善避恶”和“促进效率”当作可以脱离因果机制的理由,就能回应这些质疑:假如“趋善避恶”和“促进效率”被证明是好理由,那么实然的因果机制就应当遵从好理由,无关乎因果机制本身是否在趋善避恶,也无关乎人们能否通过改动使得因果机制促进效率。

理由响应机制相较于其他因果机制的特殊性在于,理由的辩护作用随附于该机制,由于这种作用具有规范性的维度,所以该机制是道德责任的根据。诚然,认为理由这类原因还多了一重辩护维度,似乎是一种神秘主义的预设,但考虑到自然界能从无机物演化出有机体,从物理结构涌现出意识,那么出现一种例示辩护功能的原因,也并非难以接受。况且我们的生活实践也能佐证理由的特殊性:与人打交道时,我们会要求他人的行动“讲道理”,这表明我们不仅认为他人的行动被理由引起,还认为理由应当“合乎道理”;面对物时,就只关乎物理,不涉及道理<sup>②</sup>。正是这种辩护维度使理由区别于其他原因,进而使理由响应机制区别于其他因果机制,最终使理性人格区别于其他存在者。也许我们会赞美或抱怨非人的自然事物,如“好雨知时节”,但“类似的抱怨只是将物体拟人化”<sup>③</sup>。由于我们是理性人格,我们就无从逃避规范性与道德责任,虽然我们不为自己成为理性人格负责,但为成为理性人格的后果负责。责任源于理性的要求,而非世界的因果过程。

## 五 结论

综上所述,刘清平与苏德超的分歧表面上是是否需要自由意志,但二人真正关心的是如何在决定论背景下刻画道德责任。刘清平认为道德责任源于趋善避恶的人性逻辑,苏德超认为道德责任源于对效率的促进。其实,人性逻辑和促进效率都是因果机制,在这个意义上二人都试图用因果机制来解释道德责任。也正因此,他们会面临相同的质疑:行动者要么主动遵从因果机制,要么被动符合因果机制。如果是前者,那么无法否定“主动遵从”出于非决定论的自由意志,如果是后者,那么无法解释为何应当对“被动符合”负责。

本文提出理由响应机制来解释道德责任,即便行动者被动符合它,也仍然为符合它带来的结果负责。这是因为理由具有双重功能,即引起行动的因果功能和解释行动正当性的辩护功能。本文引入推论主义来刻画理由的辩护功能。根据推论主义,引起行动的理由与一系列理由处于推论关系,如果其中一个理由在道德上是错误的,那么即使行动被理由引起,也不能被理由辩护。决定论涉及到的是行动是否被决定,道德责任涉及到的是行动能否被辩护,二者分属于不同的领域,因此决定论与道德责任相容。在这个意义上,道德责任的根据是理性,而非打破因果链条的自由意志。

致谢:贵州大学哲学与社会发展学院牛尧老师阅读了本文初稿,并提出中肯的建议,在此谨致谢意。

[责任编辑:帅 巍]

①刘清平《自由在于开放性的选择吗——西方自由意志观批判》,第30页。

②在古代,人们认为风雨雷电自然现象背后有人格神,人格神根据理由来产生自然现象。当人们觉得自然现象符合好理由时,便会赞扬人格神;当人们无法找到能有效辩护自然现象的理由时,便会谴责“老天爷”无情。近代以后,人们发现自然现象并没有响应理由,就不再从辩护角度褒贬自然,只从因果角度改造自然。

③尹孟杰《基于因果律的自由——从激进意志论与无意志论之争谈起》,《江汉学术》2021年第5期,第117页。