



# 道德责任的根据不在理性而在自由意志

——回应田昶奇

刘清平

**摘要:**田昶奇基于自由与必然的二元对立架构,试图诉诸推论主义改进了的因果响应机制,把道德责任的根据归结为理性而不是自由意志。其实,自由意志与因果必然既不是对立的,也不是相容的,而是在两位一体的直接关联中构成了道德责任的根据;理性作为工具,只有依据这种关联,才能在实然性认知维度上发挥因果解释功能的同时,展开应然性价值维度上的道德辩护功能。所以,离开了自由意志,推论主义改进了的因果响应机制不可能有说服力地解释日常生活中有关道德责任的具体案例。

**关键词:**道德责任;因果机制;理由响应机制;自由意志

**DOI:** 10.13734/j.cnki.1000-5315.2021.06.012

**收稿日期:**2021-09-16

**作者简介:**刘清平,男,广东和平人,哲学博士,复旦大学社会科学高等研究院教授,武汉传媒学院人文与艺术学院教授,研究方向为道德哲学、政治哲学等,E-mail:qp\_liu@hotmail.com。

部分地由于问题本身的重要性和深刻性,部分地由于西方主流哲学给自己挖了一个掉进去就爬不出来的大坑,如何说明自由意志、因果机制和道德责任的互动关联,两千年来一直困扰着西方哲学家,近年来在国内也引起了热烈的讨论。田昶奇先生新近在《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》一文(以下简称“田文”)中,针对苏德超和笔者的见解展开了颇有意义的学术批评,依据经过推论主义改进的理由响应机制,提出了一些值得反思的见解,得出了“道德责任的根据不在自由意志而在理性”的结论<sup>①</sup>。本文将依据笔者有关“自由意志与因果必然两位一体”的立论回应田文的批评,指出:离开了自由意志,再理性的因果机制也不可能揭开道德责任之谜。

## 一 笔者不是相容论者

田文开篇界定了“决定论”和“自由意志论”,然后指出:“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。”这样从概念界定入手讨论问题,充分体现了田文的学术功底和逻辑意识,不像当下一些“学术”论文,大词空话满天飞却缺少必要的概念界定,让读者看得云里雾里,不知道它们在说些什么。但遗憾的是,田文的这些界定同时又显示了西方学界所挖之坑的又大又深,并导致了对我的观点的误解,有必要澄清。

田文把决定论定义为“一切事件(包括人的行动)都被在先的原因决定”,笔者没有异议。但它按照流行的说法,把自由意志论定义为“由于我们有自由意志且承担道德责任,因此决定论为假”,就显露出西方学界主张自由与必然二元对立的荒谬,以及自由意志论的致命软肋:假如接受了这个定义,自由意志论还能说点什么吗?要知道,西方理性哲学的一大贡献就是指出:人们只有凭借符合逻辑的理性能力,才能围绕事实的因果必然关联,形成清晰确定的知识。既然如此,倘若像田文所说“自由需要打破因果链条”,自由意志论作

<sup>①</sup>田昶奇《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》,《四川师范大学学报(社会科学版)》2021年第5期,第108—114页。

为一种有着确定性观点的学说,如何可能呢?撇开它那些诉诸逻辑推理的长篇大论不谈,哪怕只是单纯宣称“自由意志不受因果必然决定”,岂不是也自败地肯定了一点:由于这样那样的原因,我们能够确定性地指认“自由意志不受因果必然决定”这个“一定如此”的“必然”事实?无论如何,“由于我们有自由意志且承担道德责任,因此决定论为假”的命题,已经预设了“由于一因此”的决定论前提了。当然,最荒诞的要算“量子力学的自由意志定理”了:假如自由意志与决定论真的是不共戴天的话,这条决定论意味十足的“定理”是怎么冒出来的呢?<sup>①</sup>简言之,正如我反复论证的那样,只要承认了自由与必然的二元对立,我们对意志自由以及现实自由就不可能形成任何清晰确定的言说,就像我们对于纯粹偶然的現象不可能形成任何清晰确定的言说一样。在这个意思上说,自由意志论别说有合订本了,连单篇论文都没法写。自由意志论避开这个要害点不谈,却自顾自地诉诸看似严密、其实充满矛盾的逻辑推理,极力论证“自由意志不受因果必然决定”的观点,只能表明它作为一种自认“理性”的理论学说,不仅缺乏必要的反思能力,而且尤其缺乏源自我所说的“好明心”或“求晰欲”的逻辑意识。

不必细说,田文不认同自由意志论,也无需为其荒唐自败承担责任。但它紧接着把笔者的观点概括成主张“自由意志与决定论相容”,就没法完全免责了,因为只有接受了西方学界有关两者“对立”的虚假预设,才谈得上它们是否“相容”(兼容,这个词本身就意味着两个东西之间有张力):田文(以及苏德超)也认为两者是水火不容的,只不过与自由意志论相反,主张“承担道德责任只需要决定论,不需要自由意志”;而我既然认为两者都需要,好像就属于允许自由意志在夹缝里求生存的相容论了。可是,这种概括似乎忽视了笔者反复指出的关键点:我完全拒斥二元对立架构,认为自由意志与因果必然是两位一体的,既非水火不容,也非彼此相容。下面依据笔者新近有关需要特别是认知需要的一些看法,对这个观点再做简要的论证,以消弭不必要的误解。

第一,按照生理学尤其心理学的研究成果,人们在自觉心理中拥有的任何“想要一意志(will)”,都来自人们由于自身“存在”出现“缺失”所形成的弥补这些缺失的“需要”。也因此,“意志”才会具有随意任性的“自由”属性,从心所欲地趋于有助于满足需要的好东西,避免有碍于满足需要的坏东西,以摆脱缺失对人的“束缚”——所以“自由”(free from)也有“免于束缚”的语义。人们在现实生活中提出的一切广义上的应然性诉求,无论位于认知领域,还是位于道德、实利、信仰、炫美这些非认知领域,都来自这些源于需要的自由意志。

第二,只有以“好奇心”或“求知欲”的认知需要为动机,人们才会从事旨在描述各种事实的实然性真相尤其是因果必然规律的认知行为,获得有关的确定性知识;而当人们无法确认某些事实“一定如此、不可能不如此”的因果必然规律,只能描述它们“可能如此、也可能不如此”的存在状态时,人们就会说它们在这个范围内是随机偶然、不受因果必然决定的,如同当前量子力学对于量子是粒子还是波的不确定描述那样。

第三,人们在基于认知需要描述自由意志这个事实的实然性状态时,也会像描述其他事实一样,或者得到有关它的因果必然的确定性知识(如我说的“人性逻辑的趋善避恶原则”等,历史上许多哲学家其实也有类似的见解,虽然往往用的是“趋利避害”这种容易引起误解的狭义说法),或者得到有关它的随机偶然的不确定知识(如张三难以判定李四是不是“想要”戒烟等)。就此而言,自由意志与因果必然以及随机偶然原本都是两位一体的关系,谈不上相容不相容。当人们把自由意志当作事实来认知的时候,就会发现它在某些方面具有因果必然的特征,在另一些方面具有随机偶然的特征,所以我们既没有理由断言自由意志与因果必然水火不容,也没有理由断言两者彼此相容——如同我们没有理由断言物体与广延、太阳与热量是水火不容还是彼此相容的一样。说穿了,无论是不相容论还是相容论,都犯了一个相当低级的逻辑失误:先是像关公战秦琼、堂吉珂德大战风车那样,让自由意志的应然性诉求与它自身具有的因果必然的实然性特征处在子虚乌有的对立冲突之中,然后再声称自由与必然之间或者是有你无我、水火不容的,或者是折衷调和、彼此相容的。

第四,在现实生活中,确有某些因果必然能够导致自由意志的失败或毁灭,如俄狄浦斯遭受的那种“一定如此、不可能不如此”的“厄运”,或是人们常说的“喝凉水都塞牙”的“坏运气”。但对此应当指出以下几点。

首先,“厄运”或“坏运气”的名称足以表明,这类因果必然已经具有应然性的负面价值了,特指某种不仅

<sup>①</sup>刘清平《粒子有自由意志吗?——析量子力学中的自由意志定理》,《科学技术哲学研究》2020年第4期,第1—8页。

与人们的自由意志相抵触,而且还在“不可抗拒(不可抗力)”的意思上,具有“一定如此”特征的趋势意向。就此而言,在把它们笼统说成是“因果必然”这一点上,西方学界其实是混淆或偷换了“不可抗拒”与“不可避免”这两个尽管都有“必然”意蕴,但具体语义却微妙有别的概念。

其次,“厄运”或“坏运气”只会导致自由意志的失败或毁灭,却不可能以“虚无化”的方式让自由意志“不存在”;不如说,它们反倒还能让真实存在的自由意志的失败或毁灭呈现出悲剧甚至崇高的特征。就此而言,不相容论其实是混淆或偷换了“失败或毁灭”和“不存在”这两个不同的概念:一个东西只有真实存在着,才可能陷入失败或毁灭。

再次,让自由意志失败或毁灭的只是“厄运”或“坏运气”的负面价值因素,并非它们的因果必然特征,因为现实生活中的“好运”虽然也有“一定如此”的必然特征,却非但不会挫败或毁灭自由意志,反倒还会以“门板也挡不住”的方式帮助人们实现自由意志。事实上,古希腊神话除了有俄狄浦斯弑父娶母的“厄运”传说外,也有赫拉克勒斯十二功绩的“好运”传说;西方学界诉诸前者来论证二元对立架构,却对后一类事例视而不见,清晰地暴露出它由于先入之见的误导不肯正视反例事实的严重弊端。

最后,同等重要的是,与或好或坏的必然命运对于自由意志的实现发挥着不同的作用类似,或好或坏的偶然机遇对于自由意志的实现也发挥着不同的作用,就像碰巧发现的金矿让人发财,偶然倒下的大树让人受伤一样。当然了,对于这类明显否证了自由与必然二元对立的现象,西方学界照样是视而不见<sup>①</sup>。

因此,无论从事实还是逻辑的角度看,西方学界的二元对立架构及其衍生的不相容论和相容论,都是漏洞百出、站不住脚的。其实,只要还有一点直面现实的求真态度,我们很难忽视下面的日常现象:每个人每天都是在这样那样的因果机制决定下,将这样那样的自由意志(“想要”)付诸实施,并且由于或必然或偶然的好坏因素的影响作用,或成功或失败地达成现实自由;否认了这一点,人生在世随处可见的自由追求,就真的要沦为梦幻泡影的旷世笑话了。换言之,假如有人硬要说“自由意志”在决定论的氛围下不存在,我们只能怀疑他如何解释现实中的人们都是既有“意志”心理、也有“自由”追求的简单事实。但令人诧异的是,西方学界至今还在奉行埋头不看事实的鸵鸟政策,沉溺于子虚乌有的二元对立架构不愿自拔。对此,我实在难以给出有说服力的解释,只能像本文开头那样感叹:西方主流哲学不知怎么搞的,给自己挖了一个掉进去就爬不出来的大坑。

上面有关自由与必然两位一体的论证,以及针对二元对立架构的批判,都是笔者第一次系统地明确提出的。所以,田文基于二元对立架构将它们说成是相容论,也情有可原。其实,由于上文陈述的第三条原因,西方不少哲学家在把自由意志当成事实来认知的时候,也在不同程度上指出过它的某些因果必然特征,等于是自发肯定了二者的两位一体;但恰恰由于二元对立架构的误导效应,他们的这些见解大多被贴上了相容论的标签。最冤枉的要数休谟了,因为他曾精辟地指出了内在于道德责任的因果机制——“假如人类行为中不存在原因与结果的必然联系,那么,不但施加的惩罚不可能是合乎正义和道德上公平的,而且任何有理性的存在者也不可能想要加罚于人”<sup>②</sup>,却被自觉坚持二元对立架构的康德说成是相容论的“可怜借口”<sup>③</sup>。最反讽的则是康德自己了,因为他虽然嘲笑了休谟,但在道德理性的维度上也主张,善良意志只有遵循普遍必然的绝对命令,才能让人进入自由王国,于是同样被后世论者说成是相容论<sup>④</sup>。

不过,这类现象还是不足以让田文完全免责,理由是它在下面这个更重要的问题上同样落入了西方学界的坑里,结果站到了不相容论一边:尽管同时肯定了因果机制和道德责任,它却像苏德超一样不愿肯定自由意志的真实存在。事实上,田文虽然开篇给出了一些严格的概念界定,并且承认了因果机制和道德责任的统一,却依然接受了因果机制与自由意志你死我活的二元对立架构,结果不仅没有看出自由意志论的自败性与荒谬性,而且也没有看出关键的一点:现实生活中不存在的不是与因果机制两位一体的自由意志本身,而是

①刘清平《俄狄浦斯悲剧中的自由意志问题——兼析决定论与宿命论之别》,《华南师范大学学报(社会科学版)》2017年第5期,第172—181页。

②David Hume, *A Treatise of flume Nature* (Oxford: Oxford University press, 2007), 264.

③康德《实践理性批判》,邓晓芒译,人民出版社2003年版,第131页。

④刘清平《理性但不自由的良善意志——康德良善意志观的悖论解析》,《江苏行政学院学报》2020年第2期,第18—25页。

自由意志论依据二元对立架构指认的所谓“不受因果必然决定的自由意志”，因为后者甚至与“金山”、“独角兽”、“全能上帝”、“灵魂不朽”等“虚拟之物”都有所不同，实际上是个类似于“圆形之方”、“没有猫的微笑”的“纯虚拟概念”，不仅没有任何或客观或主观或主客观统一的现实对应物，而且难以诉诸感性的形象想象出来，只是一个能用上述潜含着严重逻辑矛盾的语词加以定义的抽象概念<sup>①</sup>。换句话说，“受到因果机制决定、与必然两位一体的自由意志”根本不是什么“幻觉”，而是每个人每天都会形成并且实施的随意任性的“需要一想要”；倒是自由意志论主张的能够“打破因果链条的自由意志”，连个“幻觉”都算不上，纯粹是个“想象”都“想象”不出来，只能自相矛盾地凭空“构思”的“幻念”。

因此，考虑到田文可观的学术功底、逻辑意识以及知识储备，它居然也落入二元对立架构的坑里否认了自由意志的真实存在，就只能让我感叹这个坑的之大之深了，能把人生在世如此显而易见的自由追求遮蔽到如此让人视而不见的极致地步。在近年来线上线下的讨论中，不时可以听到这样的辩护之词：西方那么多先哲前贤，怎么可能在如此简单而重要的问题上犯下如此荒唐的低级失误？笔者刚开始提出自己的见解时也有这种感觉，所以特别希望听到批评意见，帮笔者找到自己尚未意识到的漏洞。可是，不仅在自由意志问题上经过多次激烈的学理性争论后，而且在像经济人除了“利己”动机外是不是还有“利他”动机、逻辑的功能是“求真”还是“求明”这类同样简单而重要的问题上，也发现了西方学界的类似低级失误后<sup>②</sup>，笔者却逐渐意识到，不管先哲前贤的数量是怎样之多，名头是怎样之大，也不管问题讨论了两百年还是两千年，都不足以确保现存的答案是合乎事实和逻辑的。所以，我们在努力提高学术功底、逻辑意识以及知识储备的同时，也要增强我们的批判精神，不可盲从任何大师权威，而应当直面生活中的大量事实，敢于发现既有理论中无论低级还是高级的种种失误，这样才能推动学术研究的发展。

## 二 自由意志的不可或缺

田文在正确指出了“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”后，接着又改口说这个区别“只是语词之争”：“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。”在我看来，田文这样说恰恰表明，它是在二元对立架构的坑里为了不让决定论被自由意志“打破”，一笔勾销了自由意志的存在，没有看到：离开了自由意志，不管诉诸怎样的因果机制，都说不清楚道德责任的问题。

首先，在笔者看来，自由意志是否存在的问题不只是与道德责任相关，而是涉及人生在世的一切自由追求，从俗气的车厘子自由、住房自由，到高雅的道德自由、艺术自由等；所以，如果说笔者“在乎”道德责任问题的话，笔者其实更“在乎”自由追求的问题，尤其“在乎”自由意志的问题。毋庸置疑，由于上面陈述的第三条原因，我们在基于认知需要把各种应然性的自由追求当成事实来描述的时候，完全可以诉诸这样那样的实然性因果机制对它们作出解释。但同样毋庸置疑的是，任何解释都无法抹煞一个简单的事实：这些应然性的自由“追求”不可能还原到因果机制那里，只能还原到人们源于需要的自由意志那里，因为它们只能以应然性的自由意志为动机（动力源泉），不会以实然性的因果机制为动机。更重要的是，无论我们在解释人们的自由诉求时会诉诸怎样的因果机制，它们归根结底都只能是自由意志本身在付诸实施时遵循的因果机制。正如我在分析洛克、康德、米塞斯、哈耶克、柏林等人的文章里指出的那样，西方各种自由主义思潮在论证人生在世的自由追求时，之所以陷入了这样那样的理论窘境，正是由于它们掉进了二元对立架构的坑里爬不出来：你连自由意志这个动机源头都说不清楚，怎么可能说清楚人们对自由的现实追求呢？

道德责任的次要问题也不例外。正如休谟所说，离开了因果机制，我们就不可能解释道德责任，但这并不意味着我们随便诉诸任何因果机制，都能说清楚道德责任是怎么回事了；相反，只有诉诸自由意志内在遵循的因果机制，才有可能做到这一点。田文认为，“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”。其实，稍加分析会发现，当苏德超提出“效率作为检验标准”的时候，他已经潜在承

<sup>①</sup>刘清平《虚拟之物是如何存在的？——兼析人是理念的动物》，《贵州大学学报（社会科学版）》2020年第5期，第25—35页。

<sup>②</sup>参见：刘清平《斯密经济学的“无赖”前提及其污名化效应——为市场经济正名》，《关东学刊》2020年第5期，第5—13页；《合乎事实之“真”与合乎逻辑之“明”——析维特根斯坦〈逻辑哲学论〉的悖论》，《江苏海洋大学学报（人文社会科学版）》2021年第1期，第1—15页。

认了“追求效率最大化”这种特定的自由意志了;否则,他关心的以效率为标准的因果机制是怎样产生的呢?不管怎样,田文反驳笔者的时候也指出,“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”,同样潜在承认了效率标准是源于追求效率最大化这种特定之善的自由意志的。至于田文同时指出,“刘清平会拒绝把增进效率当作一种善,因为他曾说‘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’,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”,似乎是因为它尚未意识到“善”与“正义”的微妙差异;许多人(不是所有人)都承认增进效率是一种善,但只有效益主义者才会把增进效率当作检验正义的标准,认为自由在于“遵从效率最大化的准则”。相比之下,笔者虽然承认增进效率在许多情况下是一种善,却不承认自由在于“遵从效率最大化的准则”,尤其主张我们不可为了最大多数人的最大福祉而侵犯任何人的应得权益,因为在诸善冲突的情况下,效益主义倡导的效率最大化就会突破“不可害人、尊重人权”的正义底线而沦为不义。在笔者看来,主要就是由于忽视了“诸善冲突”的关键作用,西方学界迄今依然未能解决“善与正当”的关系这个复杂而重要的问题,因而也未能进一步解决与“正当”直接相关的“权益”和“尊重人权”等复杂而重要的问题<sup>①</sup>。

田文接下来又说:“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……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。”这似乎把事情弄颠倒了,因为笔者其实是从元价值学的实然性视角出发,描述了“趋善避恶的人性逻辑”这种所有人的自由意志都会遵循的普遍性因果机制——谁想否定这种普遍性,就要举出哪个人不是趋于自己意欲的善,而是趋于自己讨厌的恶的反例。相比之下,苏德超的效率标准才有效益主义的规范性意味,主要基于追求效率最大化之善的特定自由意志,所以虽然如田文所说完全符合我描述的趋善避恶的普遍性人性逻辑,却很难为非效益主义者(包括笔者)所认同,因而是如假包换的特殊性因果机制。不过,撇开这种模糊不清不谈,有一点似乎是很难否认的:苏德超与笔者都不可能用自然主义的“无意志”因果机制解释道德责任,而只能是用自由意志本身遵循的因果机制解释道德责任;区别仅仅在于,笔者试图用所有人的自由意志都遵循的普遍性人性逻辑解释道德责任,苏德超试图用某些人的自由意志才遵循的特殊性效率标准解释道德责任。

在主张苏德超与笔者都是诉诸因果机制 C 解释道德责任后,田文指出了自己立论的焦点:我们的这种解释框架势必“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”。在我看来,这种“两难”主要是由于田文没能理解笔者说的自由意志与因果机制的两位一体,同时又混淆了实然与应然才想象出来的。如果说“效率最大化”的确时常构成效益主义者(老板或领导等)发布的应然性指令(“你们应当追求效率最大化”),因而会造成行动者由于认同或不认同效率论陷入“要么主动遵从、要么被动符合”的状态,“趋善避恶”却根本不是任何人发布的应然性指令,而是所有人基于自由意志从事所有行为时都会自觉不自觉地遵循的实然性规律。笔者不过是在基于认知需要考察自由意志这个事实的本来面目时,把这条与自由意志保持着两位一体关联的实然性规律描述出来而已,没有任何指令人们“应当”趋于自己意欲之善、避免自己讨厌之恶的应然性意图,更谈不上行动者会由于对此认同或不认同而陷入“要么主动遵从、要么被动符合”的状态了。

不错,如果人们意识到了趋善避恶的人性逻辑,他们就会在实现自由意志的时候自觉遵从它,反之则是自发符合它。尽管如此,我们依然没有理由像田文那样,把实然性认知维度上的“自觉”等同于应然性意志维度上的“主动”、“不被强制”和“自由”,把“不自觉”等同于“被动”、“被强制”和“不自由”。这是因为,无论自觉遵从还是自发符合,所有人都是在基于自由意志从事趋善避恶的行为,努力达成从心所欲的现实自由,不存在仅仅因为“自发符合”人性逻辑就陷入不自由的现象;只有盲目接受了斯宾诺莎和黑格尔有关“自由是对必然的认识”的片面观念,才会误以为存在这类现象,却看不到日常生活中无数对人性逻辑一无所知的人们在自发符合趋善避恶原则的前提下实现自由追求的大量事例<sup>②</sup>。举一个类比性的通俗例子,大多数人都不了

<sup>①</sup>刘清平《论正当、权益和人权的关联》,《学术界》2013年第9期,第165—172页。

<sup>②</sup>刘清平《缺失意志自由的人生自由——斯宾诺莎自由观的悖论解析》,《人文杂志》2017年第7期,第15—21页。

解消化规律,但这不妨碍他们在自发符合这些规律的情况下,实现享用美味、身体健康的自由。所以,澄清了这一点,田文围绕“两难困境”提出的那些诘问,似乎就不适用于我的见解了。

值得一提的是,田文引述的苏德超对笔者的批评也出现了类似失误。例如,苏德超反驳笔者说,“不是对人性逻辑的遵守造成了我们的自由,而是自由让我们选择了人性逻辑”。这种说法没有看到,人性逻辑只是人们基于自由意志从事所有行为时遵循的实然性规律,并非人们展开应然性选择的结果,就像人皆有死、吃了东西得消化并非人们展开应然性选择的结果一样,所以根本不存在“自由意志先排除趋恶避善,再选择趋善避恶”的现象。再如,苏德超反驳笔者说,如果从产生需要到趋善避恶的整个环节都是客观事实,这样“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>①</sup>。田文也这样诘问笔者:“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?”撇开“一切都决定好了,人就不必承担责任”依然执着于二元对立架构不谈,这种说法没有看到,当我们基于认知需要考察需要、自由意志、善恶好坏、道德责任这些应然性的价值诉求(追求)时,它们都会转型成“(价值性)事实”(虽然大多是“主观”而非“客观”的)<sup>②</sup>;而我们如实描述这些事实的本来面目及其蕴含的决定性因果机制,正如休谟精辟指出的那样,恰恰是试图为解释和证成应然性的道德责任奠定一个牢靠的实然性基础,而不是为了否认它(虽然的确有不少西方均等主义者试图诉诸各种实然性的理由,包括否定个体自由意志、只讲社会因果机制等虚假的理由,为某些人应当承担的道德责任开脱,结果走上了否定“不可害人”正义底线的歧途<sup>③</sup>)。在笔者看来,倒是田文和苏德超更应当用这类诘问反思一下自己:要是像他们主张的那样,自由意志并不存在,一切都取决于“客观”事物的决定性因果机制,“非自然主义”的道德责任何以可能,人“为何要对客观事实负责”呢?

从某种意义上说,田文以及苏德超混淆了实然与应然也是情有可原的,因为在“是与应当”这个复杂而困难的问题上,西方学界同样因为恪守二元对立架构的缘故,陷入了无力自拔的理论泥潭,结果影响到对许多问题的解释,其中当然也包括应然性自由意志与实然性因果机制的关系问题。笔者虽然前些年就指出了需要联结事实与价值的中介效应,却依然没能完全摆脱这种根深蒂固的误导,直到最近才把这个问题以及描述、评判和诉求的关系想得清楚一些了。

### 三 “理由”何以“响应”

说明了田文指出的“两难困境”不适用于笔者的见解后,这一节将集中论证:由于未能理解自由意志与因果机制的两位一体,以及需要把实然性解释与应然性辩护联结起来的枢纽效应,田文正面阐释的经过推论主义改进的理由响应机制同样存在种种缺陷,无法揭示人们为何应当承担道德责任的谜底。

首先,田文指出,“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”;按照他设计的思想实验,琼斯即便没有做其他事情的能力,也要对自己“只能杀人”这件事负责。其实,我与法兰克福的观点没有多少类似之处,反倒认为他同样陷在了二元对立架构的坑里,认同了自由意志在于“开放性选择”的流行见解,所以才会得出“道德责任不需要自由意志”的错谬结论。事实上,笔者曾撰文专门反驳了西方学界的这个流行见解,指出哪怕一个人非要一根筋地坚持实现某种意欲,不考虑任何开放性的选择,也要为自己的行为承担责任,理由是他从事这种不开放很封闭的行为,同样是基于自由意志努力实现自己意欲的善<sup>④</sup>。因此,在笔者看来,无论琼斯杀人是基于“别无选择地只能这样做”的封闭性自由意志,还是基于“可以这样做,也可以不这样做”的开放性自由意志,他都应当承担道德责任;只是在他根本没有杀人的自由意志,完全由于布莱克对他大脑的操控才去杀人的情况下,他才无需承担道德责任。

其次,田文指出,费舍尔试图用“理由响应机制”弥补法兰克福的漏洞,解答为什么只有某些人类行动才应当承担道德责任的问题:与跟责任无关的存在者不同,正常的“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”。在笔者看来,这种立论依然在二元对立架构中带有片面性,没有看到自由意志、因果机制和自主责任的关联适用于所有人类行为的普遍性:智力障碍者和强迫症患者在从事了给

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—20页。

② 刘清平《“需要”视角下的“存在”概念——兼析存在论的人生哲学定位》,《阅江学刊》2020年第4期,第5—15页。

③ 刘清平《全球正义的悖论解析——从满足需要与尊重权益的鲜明反差谈起》,《江西社会科学》2020年第1期,第54—62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》,《道德与文明》2019年第2期,第27—35页。

他人造成负面后果的行为后,虽然无需承担道德上的自主责任,却要承担与他们基于自由意志从事这些行为的程度相应的非道德自主责任,并且因此受到相应的人际监管。就此而言,主体要为自己行为承担道德责任的关键因素,根本不在于其理由是不是“充分”、能不能“响应”的空泛特征,而仅仅在于他的自由意志在付诸实施时是不是涉及到了道德价值。

最后,田文指出,费舍尔用“逻辑上可能”来解释“行动者没有响应理由也要承担责任”的现象,结果隐含着“有能力做其他事情”的开放性预设,解释的效力就不足了。有鉴于此,田文先是引入了戴维森有关理由二元功能的分析,强调理由“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”,接着又引入了布兰顿注重各种理由之间理性推论关系的推论主义,最终得出结论说:“道德责任的根据是理性,而非打破因果链条的自由意志。”在笔者看来,田文正面立论的致命软肋就在这句话上:它不仅继续坚持“自由意志打破因果链条”的二元对立架构,同时还把应然性的道德责任归结为实然性的认知理性而非应然性的自由意志,以致再次见证了西方学界在这两个关键问题上为自己挖的坑究竟有多大多深。

众所周知,在西方哲学里,“理性”和“理由”的关联密切到了时常能用同一个词“reason”来表述的程度:正是在运用逻辑思维探讨万物“理由”(原因或根据)的认知努力中,西方哲学确立了“理性”精神——用田文引用的布兰顿讨论康德有关理论和实践理性问题的话说就是:“理性(being rational)一般被视为参与给予和索取理由这种游戏的能力。”但在笔者看来,如同康德一样<sup>①</sup>,由于忽视了“需要—自由意志”的中介效应,戴维森、布兰顿和田文都说不清楚一个要害的问题:如果说理由的确兼有实然性因果解释和应然性道德辩护(证成)的功能,因而“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”,那么,被某个理由“引起”与这个理由“好”并有辩护功能之间是如何关联的?事实上,这个问题的难度是如此之大,以致田文在反复强调了“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”,“我们可以根据理由的推论作用来阐明它的辩护功能”之后,快到结尾的时候依然不得不承认:“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。”这里的逻辑矛盾在于:第一,经过了理性推论主义的重重解释后,理由的辩护功能怎么还是一种神秘主义的预设呢?这岂不是表明,推论主义的理性解释力疲弱到了足以忽略不计的地步么?第二,既然自然界能从无机物演化出有机体,从物理结构涌现出意识,为什么其他因果机制就不能也以“无意志”的自然主义方式演化或涌现出道德辩护的应然性功能,唯独推论主义加持的理由响应机制才有资格占据这个制高点呢?有鉴于此,我们似乎只能说,田文在这个关节点上以这样的方式将“推论主义”、“神秘主义”和“自然主义”结合起来,好像还是有点“难以接受”。

在笔者看来,诉诸“需要—自由意志”的中介效应,或许要比推论主义或自然主义更有不仅贴近现实,而且合乎理性的解释力:当且仅当人们从实然性视角指认了某个理由的存在,然后将它与非认知需要关联起来的时候,他们才能赋予这个理由或好或坏的非认知价值,并让它发挥非认知的辩护功能,否则这个理由只能在与认知需要的关联中具有实然性的因果解释功能——照田文的说法就是只能属于“其他因果机制”。进一步看,非认知需要属于哪个领域,理由的价值内涵和辩护功能也就位于哪个领域。所以,人们要让某个理由具有道德责任的辩护功能,就必须把它与道德需要(而不是实利、艺术或信仰需要,更不是推论主义或自然主义)关联起来。下面从这个角度具体解释田文讨论的“抢劫包子”案例。

田文指出:“一个正常人类出于‘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,因此这个人为了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。”这个依据经过推论

<sup>①</sup>刘清平《“理性”何以“实践”?——康德实践哲学的深度悖论》,《南京社会科学》2017年第4期,第52—58页。

主义改进的因果响应机制展开的具体解释似乎有点语焉不详：既然与“驱使狗行动的原因”不同，这个正常人的一系列理由明显是“处于推论关系中”的，它们为什么又与“驱使狗行动的原因”类似，对他也“没有辩护功能”，以致他应当按照我们对他的“不道德”指责，为自己的行为承担道德责任呢？就此而言，田文诉诸的经过推论主义改进的因果响应机制，似乎对自己举出的例证也是缺乏解释力的。

在笔者看来，这个案例其实可以从两方面来解释。一方面，对于这个正常人来说，“包子就在包子店里”是一个指认包子存在的实然性理由；“我感到饿”和“包子能让我饱”是包子的实然性存在与他的进食需要形成关联后产生的两个应然性理由，并且能在实利维度上赋予包子满足其需要之“好”的非认知价值；“我可以通过抢劫获得包子”则是他在与这些理由的理性推论关系中，基于“利益最大化”的道德标准得出的应然性结论，并且作为规范性的动机或理由直接促成他去“抢劫包子”（而不是“干活挣钱买包子”）。所以，按照这种“理由响应机制”给出的道德辩护，他就不必为自己抢劫包子的“零元购”行为承担道德责任了。另一方面，我们这些正常人虽然也承认他的推论关系中的头三个理由，以及承认包子对他有“好”的价值，但只要基于以肯定性方式表述的“尊重他人财物”或是以否定性方式表述的“不可偷盗抢劫”这类无需神秘主义预设就能理解的良善意志，我们都会按照自己的“理由响应机制”认为，在他想用包子满足需要与包子是别人财产之间存在张力的“人际冲突”情况下，他抢劫包子的行为是不正当的，他因此应当承担道德责任。于是，不管从哪个角度看，道德责任的根据都不在理性（这个人和我们都有同样的理性能力，都能诉诸推论主义的理由响应机制展开道德辩护），而在不同的道德态度：按照这个人的“利益最大化”的自由追求，他的理性推论主义辩护是可以成立的，他无需为抢劫包子承担道德责任；按照我们认同的“不可害人，尊重人权”的正义底线，他的理性推论主义辩护是无法成立的，他应当为抢劫包子承担道德责任，受到谴责和惩罚。

更重要的是，上述所有进入理性推论关系中的理由，归根结底都是与人们的需要相关的，甚至直接是自由意志的语言表达：“我感到饿”、“包子能让我饱”、“我可以通过抢劫获得包子”、“尊重他人财物”等理由表达的都是主体的需要—自由意志以及据此作出的价值评判；就连唯一指认事实存在的描述语句“包子就在包子店里”，也离不开主体的自由意志：如果主体不是在“饿”的非认知需要引导下启动了指认“哪里有包子”的认知需要，他即便路过包子铺也会视而不见，更不大可能认真给出“包子就在包子店里”的实然性理由。至于“理性”在这些推论关系中的作用，则是首先在认知需要的推动下把有关的需要—自由意志以及事实当成了“理由”（原因）来考察，对它们作出实然性的“因果解释”，然后在非认知需要的推动下，对它们“引起”的行为作出应然性的“价值辩护”，因此就像布兰顿的用词“being rational”那样主要属于“工具理性”的范畴，归根结底要服从需要—自由意志的目的。所以才会出现下面的情况：“我感到饿—包子能让我饱—包子就在包子店里—利益最大化是正当的—我可以通过抢劫获得包子”与“你感到饿—包子能让你饱—包子就在包子店里—不可偷盗抢劫—你应当干活挣钱买包子”这两种推论关系，虽然在因果解释维度上是同等“理性”和“充分”的，在道德辩护维度上给出的“响应”结论却是相反的。事实上，在现实生活和学术理论中，人们总是以这样的方式，把基于认知需要的因果解释和基于非认知需要的价值辩护结合起来（亦即戴维森只知其然地指出的“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”），围绕道德或非道德的责任归属问题展开分析、进行争论、相互辩难的。就此而言，道德责任的根据显然不可能是单纯作为工具的理性，只能是作为目的、与因果机制保持着两位一体关系的需要—自由意志。

不仅如此。田文运用推论主义改进了的理由响应机制，似乎也无法适用于费舍尔举出、田文引述的那个偷书案例：“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。”事情很明显，在偷书者缺乏“充分理由”、不知怎么搞的一时冲动偷了书的情况下，他和我们都难以建立包含若干理由的理性推论关系——或者说驱使偷书者偷书的原因不是“处于理由之间的推论关系中”；也因此，费舍尔才不得不让“逻辑上的可能世界”发挥“响应”的作用，结果一不小心留下了“允许开放性选择”的嫌疑。但尽管如此，哪怕有人会用“读书人窃书不算偷”、“他这是搞行为艺术”、“对弱势者应该宽容”等理由为他开脱，我们依然可以依据“不可偷盗抢劫”这种并非逻辑上可能，而是生活中实有的善良意志的决定性“响应”作用，主张偷书者在正常情况下应当为偷书行为承担道德上的自主责任，在患有智力障碍或强迫症的情况下应当承担非道德的自主

责任并接受相应的监管。在笔者看来,与“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”这种不仅模棱两可而且莫名其妙的高深解释比起来,本文的通俗解释至少有普通人一听也能大体明白是个什么意思的接地气优势。于是,这个案例再次表明,道德责任的根据根本不是处在理性推论关系中的理由,而是非但不会打破因果链条、反倒还与因果机制两位一体的需要—自由意志,因为只有后者才能让“理由”具有“响应”(responsive)的辩护功能,然后再通过语义逻辑,进一步让这种听起来有点玄乎的功能绵延到“责任”(responsible)那里。

笔者近年来批判西方学界一些流行见解的时候常有某种体验,所以会不时提醒自己,不要被西方哲学家们发明的那些晦涩玄妙、充满魅惑的时髦术语迷住了,而要看它们究竟有多少实质性内容,尤其对日常生活的具体案例是不是有解释力,如果有的话又有多大。大多数情况下,老问题是很难单靠发明大词新词来解决的,叠床架屋、繁杂冗余的术语堆砌反倒会把简单的问题复杂化。这种体验也是笔者在大概了解了西方学界有关自由意志问题的研究现状后,宁可把精力花在斯宾诺莎、洛克、休谟这些“古人”身上,也不愿花在当前一众名流身上,甚至很少引用那些莫名其妙、不知所云的高论的主要原因:连康德和维特根斯坦这样的顶级大师都搞不定的问题,时尚哲人的小打小闹有多大的可能说清楚呢?倒不如破釜沉舟,脱胎换骨,开出一条新路。毕竟,理论是灰色的,生活之树常青。一个理论要想拥有长久的生命力,不至于在学术史的长河中沦为风光一时的昙花一现,就应当扎根于日常生活的土壤,以接地气的方式直面现实、说明现象、阐释案例、澄清谜团,让自己具有尽可能全面深刻的解释力。在笔者看来,这也是我们身为学者在基于求知欲和求晰欲这类自由意志从事研究时应当承担的学术责任——一种与道德责任有所不同,但其根据同样不在学术研究所运用的理性工具,而在非但不会打破因果链条、反倒还与因果机制两位一体的自由意志之中的自主责任。

## The Basis of Moral Responsibility Not in Reason but in Free Will: Respond to Tian Changqi

LIU Qing-ping<sup>1,2</sup>

(1. Institute for Advanced Study in Social Sciences, Fudan University, Shanghai 200433;

2. School of Arst & Humanities, Wuhan University of Communications, Wuhan, Hubei 430205, China)

**Abstract:** Based on the dualistic structure of freedom and necessity, Tian Changqi tried to resort to the improved causal response mechanism of inferentialism, and attributed the basis of moral responsibility to rationality rather than free will. In fact, free will and causation are inevitably neither opposites nor compatible, but form the basis of moral responsibility in the direct connection of the two bodies; rationality as a tool can only be based on this connection so as to expand the moral defense function on the ought value dimension while playing the causal explanation function on the cognitive dimension. Therefore, without free will, the improved causal response mechanism of inferentialism cannot convincingly explain the specific cases of moral responsibility in daily life.

**Key words:** moral responsibility; causal mechanism; reason response mechanism; free will

[责任编辑:帅 巍]