

自然科學時代的道德： 對康德《純粹理性批判》的 一個異端導讀

Otfried Höffe

德國杜賓根大學

摘要

本文試圖對《純粹理性批判》提出一種有別於傳統的「異端」讀法 (eine häretische Lesart)，傳統 (或即正統) 讀法認為《純粹理性批判》處理的主要是知識問題，並認為全書致力於客觀知識的分析、客觀知識的正當性以及作為科學的哲學等問題，而道德問題只是次要或補充性的。本文的異端讀法則認為，《純粹理性批判》根本就是以道德問題為關注焦點，理論性的工作是為鋪陳道德的優位性而服務的。雖然理論性的工作在《純粹理性批判》中佔據大部分的篇幅，康德應會反對知識具有自為目的 (Selbstzweck) 之想法。

關鍵字：純粹理性批判、先天綜合、知識、道德、科學、實踐、世界公民、定言令式、自由、形上學

近代的思想中，卓越的作品汗牛充棟，儘管如此，有一部文本始終高居特殊的地位，無可取代。現代哲學的眾多奠基著作當中，有一部作品表現得如此突出，因而它所意味的真正是基礎的奠立：此即為康德的《純粹理性批判》。按照叔本華之說法，它甚至就是「在歐洲所寫出來的最最重要的一本書」。而這樣的評價，至少對近代哲學而言是十分貼切的。

不論人們是否會想到理性的自我批判，想到朝向主體的轉向還是其他無數的學術主題 (Lehrstücke)，從關於先驗的「我思」(Ich denke) 之先天綜合的思考以及關於作為自然科學語言之數學的思考開始，一直到一切關於上帝存在證明之批判的思考：事實上，誰在研讀著康德的《純粹理性批判》，誰便是在熟悉至今為止之哲學思考的種種根源。

上述指稱的這些學術主題不單對此書的卓越份量提供證明，這些主題也都是依循著通常的、正統的文本閱讀而來的，也就是把康德這本書籍只歸為理論哲學而去閱讀。眾所週知的是，這位科尼斯堡的哲學家一共寫下了三大批判。除此之外，他還聲明說理性的一切興趣，自身都統合在三大問題之中：1. 我能夠知道什麼？2. 我應該做什麼？3. 我可以期望什麼？(1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?) (B 832 f.)。那麼，第二批判，亦即《實踐理性批判》，明顯地是在處理第二個問題的。實踐理性涉及到應然 (das Sollen) 問題的。因此，大家很容易認為，第一批判只關係到第一個問題，追究知識根據的問題。然而第三批判，亦即《判斷力批判》，卻只能有限度地被認為是適合於第三個問題的；因為，第三批判關於生物學的哲學以及關於美的哲學鮮少與願望 (Hoffen) 相干。所以，我在這裡要建議另一種另類選擇，亦即我的非正統讀法，說第一批判就指向

了所有的三個問題，這部作品因此表現了某種哲學諸科學之百科全書的形態，但是它有別於法國的《百科全書：諸科學之論理化辭典》(*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences*)*，第一批批判並非由一個「學者學會」(*société de gens des lettres*)，由幾近 150 位作者所完成，而是由單獨一位思想家所撰寫出來。藉此，在這本書裡——亦即我的另類讀法要極端化而成異端的讀法，道德真正扮演最後關鍵性的角色：《純粹理性批判》固然研究知識，除此之外也探討期望，但兩項研究卻匯集在為道德而服務的關注上。

對於歐洲的思想來說，這樣的一套企劃固然意味著某種激進的新開端，然而並不算一場純然的革命。因為前近代的哲學，由於對士林哲學之無用的吹毛求疵感到厭煩，普遍都試圖要革新科學及藝術，而且都是為了實踐上的需求而提出這項革新任務，培根(Francis Bacon)的《關於科學之偉大的革新》(*Instauratio magna scientiarum*) 便已致力於人類實際福祉，法國的《百科全書》(*Encyclopédie*) 把這種使命提升為期望，期許人類所有的整體的知識不僅會「讓我們的子孫變得更有教養，同時也把他們變得更有德性及更幸福」。經歷盧梭那樣一番對如此期望所展開的尖銳攻擊，康德則根據自己的見證跳脫他一開始對科學的過度褒揚(*Bemerkungen* XX44)，在此意義之下，但違背幾乎所有詮釋者的期盼，《純粹理性批判》是以一種實踐的而非理論的旨趣而展開自己的。關於這點，確實是在某一段文字篇章中裡明顯可見的，

*此書全名為 *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres* 《出自學者學會之百科全書：諸科學、藝術及職業之論理化辭典》，由 Jean Le Rond d'Alembert 及 Denis Diderot 所出版——譯者註。

也就是在第二版裏所前引的拉丁文卷首語中，雖然人們對此大都略過而未讀出其旨意。

在此，康德不是引用盧梭的看法，而是摘錄了先知型的科學政治家培根的觀點。因為與盧梭相對應，康德並沒有把他的實踐旨趣與某種對科學的攻擊聯繫起來，而是與培根一樣與對科學存在價值的評估聯繫起來的。然而培根所僅止於計畫的，要以實踐之名為知識推動的一番革新，康德事實上卻果真對此加以貫徹執行。只不過部份是因為自培根之後科學已取得了巨大的進步，所以比較審慎謙遜些，康德是將他這項偉大的革新只限制在科學的一小個部分上，限制在哲學之上，在哲學的被稱做「形上學」的那個基礎部分之上。

正像培根一樣，康德也打算終止一連串無止盡的錯誤。然而他把這項意圖主要聯繫到「一切反對道德及宗教的主張」上，而這些主張現在他要「透過最明確的對對手無知之證明而一舉為將來所有世代終結掉」(B XXXi)。在關心到科學對人類的效用以及人自身的尊嚴與名望這件事情上，培根是以效益主義的方式來理解的，反之，康德則以嚴格的道德要求來理解的，這是《純粹理性批判》的第一項創見。

《純粹理性批判》這種出自道德要求的主導目標，並不是到後來的第二版之中才添加上去的，而早已支配著第一版的書寫。然而由於這點康德在第一版裡幾乎是將近結尾處，亦即到〈法規篇〉(Kanon) 與〈建築學〉(Architektonik) 部分才去強調它，因此常受人忽略。為了避免因為被置放在一部長篇著作的結尾之處，而被忽略掉的這種危險，所以，在第二版中它真真實實地在卷首一開始就已被強調出來。只不過這樣一來康德的著作就好像在服侍著兩位不同的主人，一方面是服務於知識，亦即從卷首語(Motto)一直到〈法規篇〉(Kanon) 之間的文本主要探討的對象，

另一方面則是服務著〈法規篇〉與〈建築學〉部分的補充主題，亦即行爲 (Handeln)，明言之，也就是服務於道德。

這表面上看來的雙重任務可以由兩種意義下解讀；或是其中一位主人或是另一位主人理應擺在優先位置。根據正統的以理論為首要位置的讀法，康德主要是尋求去為知識而服務；但是他又欣然看出來--如另類讀法所補充的，這些服務的工作也會有助於道德。根據這種第一項讀法，對道德的關注，只是次要及補充性的。對於這項讀法來說，超過好幾百頁的《純粹理性批判》所探索的純粹是理論性的任務：客觀知識的分析及客觀知識的合法性以及作為科學的哲學。然而此書最後所處理的理性「最終意圖」(Endabsicht) 卻是關係到三個對象——意志的自由、靈魂的不滅以及上帝的存在——對於這三個對象康德則明白表示，他不認為這會有什麼理論性的旨趣(B826)。正相反的，這裡是實踐上的興趣為大，甚至說來是公共的旨趣為大，要徹底鏟除掉除一般通行的有害學說的根柢，諸如唯物論、宿命論及無神論等等 (B XXX IV)。結果這第二種讀法不僅是輔助性的實踐式的 (komplementär-praktische) 而是主要就是實踐式的 (primär-praktische) 讀法，甚至是異端的讀法異軍突起，根據如此讀法對知識的關注所展示出的只具有（當然是不可避免的）手段性意義，是為了實踐上的主要目的，為了道德本位 (das Moralische) 而存在的。「基於我們的理性的構造裝備真正說來」(B 829)，是惟有針對這一最高目的才有效的、才算數的。

雖然是一種手段，但是當然不論知識還是知識的理論都不會被工具化；儘管道德居於首要地位，知識的嚴格概念，亦即科學，仍然保有其自身的價值。不受拘束地引用康德的定言令式來說，科學從來就不純然只是手段，而始終也同樣是目的：《純粹理性批判》以哲學的認識理論之自我定位開始，而後不僅全面而廣泛

地完成它，並且就處理認識理論的嚴謹性與徹底性而言，它至今仍堪稱典範。它的導論篇及全書四個部份中的前兩個部分，〈感性論〉及〈分析論〉，研究某些客觀認識據此終究得以成為可能的條件 (Bedingungen)，第三部分〈辯證論〉鋪陳探尋客觀認識的條件，亦即所有學術研究工作的那些原則。第四部份〈方法學〉，固然涉及道德，但也不到三分之一的篇幅；從另一方面來說，他在這裡讓認識理論變得更為完善。

讓我們很快地回憶一下這套認識理論的內容：康德詳細辨明了幾乎自有哲學開始以來就有，而且直到今天仍相互抗爭著的兩個方向，以展開探討。首先他讓自己依靠其中一個方向的根基，即經驗主義的根基為出發點。他一語中的地針對著另一方向，即理性主義方向提出說明，說至少**根據時間來看**「一切我們的認識都是伴隨著經驗而開始的」(B1)。然而時間上的開端卻與實事求是的真正起源無法完全重和。〔所以〕，康德在明白反對經驗主義的一項排他性聲稱 (Ausschließlichkeitsanspruch) 時又主張說：「即使我們的經驗知識也是某種組合而成的產物 (ein Zusammengesetztes)，它一方面來自我們透過印象 (Eindrücke) 而接收到的東西，另一方面則來自我們自有的認識能力〔其僅只是透過感性印象而被推動而已〕從自身當中提供出來的東西。」(B1) 由於上述的主張，《純粹理性批判》走出了一條超過理性主義及經驗主義對立之上的道路。決定著這個第三條道路的思想是，有某種前知識 (ein Vorwissen)，一種先天性的東西 (ein Apriori)，是屬於一切知識之中的，可是這又不單純只是像下述說法中的那種類型的相對性的前知識，比如說「誰要剷除掉自己的房子的根基，就該事先料到房子將會倒塌」那種形式。我們在這裡看到康德的第二項創見，同時也是與現今仍佔主導地位的經驗主義認識論之相反觀點的主張：一切經驗都受到某些**絕對是**前於經驗的條

件所制約，亦即受某種絕對的先天性 (ein absolutes Apriori) 所制約。

內在於此絕對的先天性當中，康德又對無爭議的、分析的部分以及有爭議的、綜合的部分再加區分。對一個分析陳述句而言，例如說每個單身漢都是未婚的，其優點在於有清楚的真理判準。這個語句為真，僅僅借助邏輯法則和語言的意義規則即可決定自身。其缺點則在於：人們只能夠對知識進行解說 (erläutern) 而已。反之在先天綜合〔命題〕中，人們就能夠擴充 (erweitern) 其知識。然而，這種可能性基本上卻具有相當爭議。理性主義，對康德來說特別以萊布尼茲為代表，認為先天的理性諸真理皆為分析的；反之，經驗主義者，以休姆為例，則只承認諸事實 (Tatsachen)——所謂的“matters of fact”，以及觀念與觀念間之諸關係 (Vorstellungsbeziehungen)——所謂的“relations of ideas” (Enquiry VI 1)。康德克服了理性主義與經驗主義的對立，但肯定又不是透過某種妥協去克服的，而是藉由上述第二項創見，即關於某種嶄新而同時又很不尋常的認識方式之創見，對先天綜合的創見。

為了讓懷疑主義者也會對此種不尋常的認識方式感到興趣，他解釋說事實上這種認識方式根本也沒有那麼非比尋常之處。因為它出現於一些受到高度認可的科學之中。《純粹理性批判》的第一部分要為數學而指明，第二部分則要為物理學而指明——這也就是康德的第三項創見以及一個更進一步的對反觀點 (Kontrapunkt)——說它們如果沒有某種先天綜合是完全不可能成立的。

或許至此我們會問：前所聲稱的那個中心意旨——道德，現在位於何處呢？正統的解讀方式似乎會把這個先天綜合單獨視為某種〔認識〕理論上的概念。但事實上它還兼備某種實踐上的意

義。因為根據康德之見，那些道德的命令，譬如說像是必須幫助急難者的命令 (Hilfsgebot)，其有效性也是獨立於當時起決定作用的經驗的，亦即獨立於感性的驅動。正由於道德命令在另一方面也教導給我們關於某些新而未聞的東西，所以道德——如是顯示出康德的第四項創見——也擁有某種先天綜合之方法上的高位；〔換言之〕，康德的第二項偉大創見於是對於道德問題也是同樣顯著有效的。

不過康德首先是針對著一門科學，一門長久以來讓哲學受到某種特別的刺激之科學，這門科學就是數學。有一種〔學術性的〕嘗試，想要從很少數的公理或基本定理、基本命題中演繹地導引出一整個完全「體系」，亦即所謂的幾何學特性 (*mos geometricus*)，這在康德的時代早已成為甚至算是主流的理想。康德並沒有屈服於理性主義的迷人誘惑，也並不因此就追隨某種嚴格的經驗主義之後，把數學視為一門經驗科學，即使是一種高度抽象的經驗科學。他的確認識到數學是當作一種很成功的科學之典範的，除此之外也視數學為一切自然科學的基礎語言，更相當程度反對著經驗主義而視數學為某種真正的理性知識。但是數學的特殊型態對哲學而言卻是不得其門而入的，因為他說：「哲學的知識是源自於概念的理性知識，而數學的知識則是源自於概念之構造的知識。」(B741)

這一項第五個創見的基礎，正構成了康德關於感性對認識而言的嶄新的，甚至於要說是革命性的新理解，並且，再據此而建築起康德的革命性的翻新前人所見有的數學之理論。眾所周知〈感性論〉(Ästhetik)，即《純粹理性批判》從它而開始的部分，探討的並非美的藝術，並非美學問題，而是致力於對 *aisthēsis* 的研究，致力於對感性 (Sinnlichkeit) 或即對〔感性〕直觀的研究。在有關感性的理論裡，康德根本上是反對那種至今仍佔主導地位

的關於數學之理性主義式理解的。換言之，他並未把數學優先歸序到概念的世界去，而是以歸序到直觀的世界為主。如同他以數學式的幾何學為例時所展示的，數學式的幾何學裡真正重要的當然是一種純粹的，嚴格地前於經驗的直觀：所謂的在我之外與相互鄰接 (das Außer-Mir und Neben-einander)，即單純的空間性 (die bloße Räumlichkeit)。

康德當然也會承認說：在幾何學中是有分析〔同一性〕命題存在著的，「例如 $a=a$ ，整體是與自身等同的，或是 $a+b>a$ ，也就是說整體會大於它的部分」。然而，這些命題只是純粹形式的推論規則，因而並非特別屬於幾何學類型的。反之，真正專特屬於幾何學類型的基本命題，應該是這樣形式的命題，像是「在兩點之間最短的〔距離〕是直線」(B16)。

不過伴隨著這一類例子的提出，康德顯然也讓自己陷入到某種危險的境地。像他所說的，空間只有三個量度 (B40)，在兩點之間只可能有一條直線存在 (B204)，以及三個點隨時都立於一個平面之上 (B761)，這些例子誠然就歐幾里德幾何學而言都是符合實情的。然而如今我們都已經在學校裡知道，這些命題在其他的幾何學當中卻是無效的。那麼依此而論，康德之幾何學的哲學是否已證明自己是無藥可救地成為過時之物？而其結果可推知，甚至連《純粹理性批判》所主張的一些永恆真理，其真理的永恆性訴求也會因為科學的進步業已化為烏有了？

人們可以設法嘗試去拯救《純粹理性批判》，以免造成這種令人失望的負面結果，而首先人們會對兩種空間的不同樣式加以區分開來：一種是直觀給予的歐幾里得式的三度空間，而另一種則是較新近的數學及物理學的其他「更加複雜化的」(komplizierteren) 空間，之後人們再讓歐幾里德空間去享有一哲

學上之特殊地位。但這樣一種救援的嘗試在康德而言既不允當，對事理之評估也不正確。

另外一種真正適合於康德的辯護，基本上該是以全然不同的面貌進行的。這項辯護在第一個步驟上，先放棄給予那種幾何學任何哲學上之特殊地位，以免它因此而成爲大家唯一熟悉的幾何學。之後到第二個步驟時，當它評估如此放棄的結果時，它會發現到這樣做的好處，發現一種負擔重量上的免除：關於空間的哲學使自己從對空間的科學性研究裡完全地解放了出來，不論那會是數學的還是物理學的科學研究。第三及最後一個步驟中，如此辯護工作可以上述避免製造難題的方式爲探針，檢測看看〈感性論〉的文本是否都能經禁得起考驗。因爲康德雖然〔在內文裡〕處處都設法證明他的各項主張，但是對於歐幾里得的各個公理，他卻一次都未曾動手嘗試過一番證明。不但如此，在他算起來最早的一些著作裡（*Gedanken*, 1746: §§ 9-11），至少比 C. F. Gauß、J. Bolyai 和 N. J. Lobatschewsky 等非歐幾里德式數學理論的出現早了三個世代，他還認爲非歐幾里德式空間是可能的。

既然《純粹理性批判》，它的〈感性論〉部分，只致力於一切外在直觀的基礎，致力於研究單純的「空間性」，那麼歐幾里德以及非歐幾里德幾何學兩者都沒有構成其中的一個部分。對於對康德的計畫來說決定性的、純然哲學的空間，根本沒有任何更進一步的規定。作爲一個內容上完全未加規定的表象，作爲只是單純的空間性〔之空間表象〕，它〔空間〕就只是由那個「在我之外與相互鄰接」所組成的，此外無它，由那個位於所有近一步的空間表象之基礎處的「在我之外與相互鄰接」所組成。如果借助於哲學的空間，是完全沒有辦法做出決定，去**支持**某種確定的空間表象而**反對**其他任何的空間表象的。哲學的空間並不是數學的前提，好像人們從其中能夠推導出數學命題似的。哲學的空間

惟獨構成某種視域 (Horizont)，在此視域裡數學可以透過種種建構工作而展現出一個具有若干特定結構特性的空間來。

依康德之見，知識要歸功於兩種能力的共同合作；其中一種能力接受印象，另一種能力則在印象之上面加工：接受性的感性備妥一份全然未被規定的材料，而主動的知性將此材料形塑成 (formt) 某種統一性及規定性。足足一百年之後，有某種充滿影響力的哲學——邏輯經驗論哲學——將會相信或許是有所謂純然觀察與料 (Beobachtungsdaten) 存在的。而後它又花費大約兩個世代的時間進行密集辯論，才克服掉這個「所與的神話」(Mythos des Gegebenen)。如果大家曾徹底地研讀過《純粹理性批判》，那麼哲學史上或許就不會走一遭這條歧途了。因為依據康德，知識固然都須要指向某種前給予 (Vorgabe)，然而知識卻始終在與某種增加給予或附加給予 (Zugabe)，亦即與知性的主動作為相聯結之下才會出現。而所謂純粹的觀察，事實上總是早已由概念性要素所交錯編織著 (durchwirkt)。這些要素完全可以為出自於經驗的性質；但是這些要素，正如《純粹理性批判》第二部分所指出的，卻又是有嚴格前於經驗的要素為其基礎的。它們〔按指後者，前經驗要素〕，有各個範疇，其次還有「我思」以及各項〔先驗〕基本原則，又再度都是一種先天綜合——而所有這些合起來說即為第六項偉大的創見。

與今天並無差別的是，康德理解的科學主要是當作為自然科學的科學而理解的，並且是在物理學當中看到自然科學的模範。物理學研究的是事件發生的序列 (Ereignisfolgen)，舉例來說，大致上像是先有溫度的驟降出現，此後便發生水的凍結，或者日光照射之下而一張石板凳會變熱。我們通常都會把第一項事件看成是第二項的原因。據此我們不單單強調一個「發生在其後」(ein Danach)——首先是變冷，之後結冰，更且還會強調一個「因此而

發生」(ein Deswegen)——因為溫度變冷，所以水結冰。但是這個因為 (das Weil)，亦即這個因果聯結 (Ursache-Wirkungs-Zusammenhang)，卻是人們無法觀察得到的，人們毋寧是早已攜帶著它當作思想模式 (Denkmuster)。單一的個別事件序列「理所當然」(natürlich)〔合乎自然規律地〕是經驗的，還有造成一結果發生的力 (Kraft)，當然還有自然的法則性本身也都是，在我們上述的例子裡即有關溫度變化之熱學 (Wärmelehre)，或熱卡學 (Kalorik) 的自然法則性。然則因果性的思想，也就是人們首先要根據各項力以及作為力之變化基礎的各項法則，才認知到事件發生序列為客觀的這種思想，卻是一個先天綜合。

不過伴隨著如是思考，康德似乎讓自己自陷困境，也就是會讓他關於道德的中心要旨變得輕忽不顯。因為，像他所承認的，道德預設著自由。但如果整個自然是徹頭徹底為因果性所規定的，道德與自由便沒有存在的餘地。這大約就像今天的那些神經科學家們，他們自從 Libet 實驗*之後，便爭相傳告此項偉大的訊息，宣說因果性與自由之間是相互矛盾的。作為哲學家的我們對於此項偉大訊息自然不會感到訝異，因為我們知道，它長久以來早已在各種各樣的變調中被宣告過了。

康德同時是一位誠實正直的，也是一位細心徹底的思想家。雖然他最後會對道德極感興趣，並且把道德看成是與自由不可分的，然而剛開始時他亦曾確認到其與因果性之間的矛盾。他誠實地承認這項矛盾存在，而並沒有要去掩蓋它。他甚至發現——這

* 神經生理學家 Benjamin Libet 生於 1916 年，自 80 年代起做了一連串研究大腦如何產生意識的實驗，學界稱為 Libet-Experiment，2004 年出版 *Mind Time* 一書——譯者註。

裡顯示出他的細心徹底——其起源是在理性自身之中。這個發現——第七項創見——當然會讓人類感到屈辱。因為人類在宇宙中的特殊地位，亦即由於他的理性，竟然會顯示為自相矛盾的。而且過去曾為一切科學的女王，基礎哲學，亦可稱為形上學，現在卻演變為無止盡的爭論之戰場 (Kampfplatz)(A viii)。

爭議在哲學中不足為奇，但新奇的或許是爭議不僅發生於暫時性的觀點，而且也會出現於經過周詳的深思熟慮之觀點間。結果，人們既無法將之當作某種錯誤，也無法當作語言施加的迷障來揭穿它（這點康德比分析性的語言哲學表現得更為激進），又無法透過某種對於相異觀點的精致修飾讓矛盾衝突得到調停。一場一場相應而起的爭論皆成立於某種內在於理性的破碎不完整性，在理性的內戰當中，在理性主義與經驗主義之間發生不絕。

到《純粹理性批判》的第三部分亦即〈辯證論〉裡，康德抓出更多的衝突矛盾出來，更且將它們帶進某種系統性的關聯中，而終於讓一場內戰在理性之內部，現在是在理性的複數多元之間，全面開打起來。我們都知道在當今的哲學中，除了分析性的思想之外，還有包括詮釋學及後現代主義在內的這類思想。後者，例如像李歐塔 (Jean-Francois Lyotard)，會因為能對那些個龐大的、迄今能把知識統合在一起的總綱總則式的整全說明 (Rahmenerzählung) 進行一番解構的工作，而沾沾自喜。結果舉例來說，關於人類在進步中自我解放的那種思想，就將會被拆發為一項錯誤。現在一般而言，都會說對於「一」的渴求應該讓步給對於「多」的承認。

但事實上，解構並非由後現代所發明，也不是由其先驅者尼采所發明。解構毋寧是在啓蒙的全盛期，同時也是其轉折點時，很早之前便已經在康德那裡開啓出來了。亦即說，他的《純粹理性批判》便摧毀了全部的特殊形上學，也就是當時流傳下來的有

關於靈魂、有關於自由和有關於上帝的哲學。與後現代主義對照下，康德顯得不僅具有革命性，且儘管如此又更富建設性。因為他自己並不因為給出一套〔全面性的〕解構而滿足，毋寧說，他到最後是把過去流傳下來的哲學徹底轉型為一套關於自然科學研究的理論，這套理論不論對各自然科學的研究熱情以及對它們的原則性的界限兩件事情來說，都同樣合情合理。同時他也超出了後現代主義所提出的非此即彼的膚淺選項：要不然是「一」，要不然就只能「多」。任何一種研究，只要理性在其中起作用，都同時尋求下列兩個面向：根據同質性 (Homogenität) 原則而來的單一性 (Einheit)，和根據特殊化 (Spezifikation) 原則而來的殊多性 (Vielheit)，以及超出這兩者外在連續性原則中的某種單一性與殊多性之聯繫關係。於是，康德的第八項創見，就在於他對這種向三維度開放的自然研究的那樣一項合法性證成當中，如此證成不但讓道德理性也享有一項權利，甚至於在某種方式下讓道德理性成爲是必要的。

這樣的論證目標當然會迫使一個問題浮上檯面：如果最終一切都關乎道德而且道德到第三部分中才佔有一席之地，那爲何需要這麼漫長的路途呢？或許還可這麼問，要繞道經過第一及第二部分呢？關於此一問題的答案表現在兩個方面：沒有第二部分的因果性理論，人們無法認識到自由之強硬的對立面，然而若沒有關於感性之理論，也就是第一部份，人們也就不會知道感性對於所有知識都是不可或缺的。感性不存在之處，人們沒有理由不能合乎邏輯地推理思考。然而，從純粹的所思 (Gedachten) 當中卻產生不出知識；誰若接受了相反的觀點，他便被某種幻想所擊敗，甚至說被一項致命錯覺 (Fata Morgana) 所欺騙——相信他能夠在沒有任何東西可被認知之處進行認知活動。

我們以極為簡短的方式回顧一下自然因果性與自由之間的矛盾：根據經驗主義這一邊，自由是不存在的，因為在世界上一切事物僅只是根據自然法則而發生。相反一邊的理性主義則主張說，為了對諸現象加以解釋，除了根據自然法則的因果性之外，還有第二種因果性，亦即自由的因果性，是必要的。因為，為了將一個給予的結果 (*Wirkung*) 當作客觀給予的而客觀地加以認知，人們必須找尋出它的原因。然而這個原因又是惟有當人們為它而找出其原因時才會被當作是客觀地認識到的，而且其原因還必須再度去認知其原因，如此解釋的過程將無限延伸下去。然而一個無止境的系列是我們無法進行到底的，由此觀之一定有一些產生出的結果是無法完全地被解釋的，因此也無法經由嚴格意義下之「客觀」而被認識。

如果人們因此而接受其對手所主張的第二種因果性，自由的因果性，那麼等於是讓自己立基於在經驗外的某物，甚至完完全全在經驗之外的某物上。這樣一來，人們等於是立基在某種「空洞的思想之物」(*ein leeres Gedankending*, B475)；因為，由於直觀的任何可能性在此都不存在，這世界中也並沒有一個對象對應著自由。被理解為一項原因、其自身並沒有原因的自由，在經驗的範圍內不會出現。

但是按照這樣的推論，後果並不像經驗主義者所確信的那麼嚴重。那種獨斷的決定論，如同當今若干宣稱自由為不可能的的神經科學家們所代表的，其實是無法自身證成的。真正有道理的僅止於一種方法上的決定論，根據其說，每一個事件發生，包括每一件行為在內，都得以被追問其自身的原因。就連所謂的「意志突動」(*Willensruck*)，如同最近大腦研究科學家常講到的說法，也應該包括在內。所以，康德對於看來如此具革命性的 Libet 實驗，或許並不會感到訝異。但人們既無法完全排除掉原因問題，

又不能對原因問題〔有時難免會有的〕無法回答性 (Nichtbeantwortbarkeit) 加以證明，這件事情卻只意味著某種潛在的決定之確定 (Determinierung)，而非實際上做出了確定。尤其是，此決定之確定只出現在可能經驗的範圍之中。而在這個範圍以外，在非經驗的領域裡，自由——這正是康德的第九項創見——始終為思想上可能的 (denkmöglich)。

現在《純粹理性批判》的第四部份，包括道德哲學在內，都建立在此中期結論之上。還有第三部分，也已精確表達出這個對人之存在而言最為獨特的自由概念：如同在動物身上般，在人的自由方面也完全存在著感性的推動。但根據如此感性推動卻並不具有必然性地會產生出行為，因為人們能夠在自身內構作出善與有用的觀念。根據善之觀念的涵蓋範圍，〔實踐的〕自由之三個層次得以被區分出來。在《純粹理性批判》內文裡，這些個愈到後來愈能切斷感性影響力的諸層次，雖然並未都以下述這樣的表達方式出現，但就事論理卻都存在在那裡的。

對有關善之各項技術性的觀念及對技術上之自由來說，所謂超出感性推動的獨立性，是限制在目的手段關係 (Zweck-Mittel-Beziehung) 之上的。例如說，誰想要變得富有，便需要遠大於支出的收入。針對行為實用上之自由及對應於此自由之各種實用性的觀念而言，此獨立性還延伸到自己對自然的引導目的之關係上：財富能滿足自己的福祉 (Wohlergehen)，能有助益於幸福嗎？直到最高的層次時，人們才會使自身獨立於如此目的之上，此刻所述的「道德上之自由」就能夠放棄一些屬於幸福的部份。為了證明這點，康德並不援引一位哲學家的特別觀點，而是根據「每一個個人的道德判斷」(sittliche Urteil eines jeden Menschen / B 834)，這一來再一次將道德推向前緣中心，反之理論——不單僅是認識理論，而且也包括道德理論——則都被驅退

回背景中去。若是人們果真追求財富，那麼每一個人的道德判斷要求他只能誠實地，而非欺騙地去獲取它，除此之外，此判斷也要求他去幫助急難之人，也許還應該遵循某些偉大的慈善公益家們倡導的原則那般：「為富不仁，雖生猶恥。」

這樣一套從道德的觀點研究知識的哲學，以令人驚異的方式，賦予康德一項特殊資格，值得我們小心地將此資格保留給實踐上的，尤其是社會與政治的領域；他稱此種哲學為「世界公民性的」(weltbürgerlich)。這麼一來，他強化且證實了我們〔上述所有〕對《純粹理性批判》的這一番異端導讀。

此哲學之所以會稱作「世界公民性的」，並非根據某種跨越一切文化與跨越一切時代的有效性。任何一套認真徹底的哲學都會理解其自身為普遍有效的。此哲學之所以稱為「世界公民性的」，是因為它展開了那項道德實踐上的效用，讓《純粹理性批判》可以在自然科學的時代中被造就成一種實踐哲學。因為這項道德上兼實踐上的效用，學術性的概念，亦即哲學的學院的概念，既非被弱化，亦非為了某種外在要素改變的緣故而遭到疏遠。應該說是理論的理性指引著自身越出自己之外而彰顯自己，並且唯有藉此才達成其完滿。康德不僅拒絕了一個他早期所靠近的看法，亦即知識是某種自為目的 (Selbstzweck) 的想法，同時也拒絕了許多啓蒙學者們的樂觀主義，認為透過更多的知識，人類的道德狀況可能會更加完善。於是到第十項創見，也就是理論理性把王位讓給了純粹實踐理性，讓位給道德以及為道德奠基的自由。知識的優先地位，讓位給了道德的優先權。

如果人們把上述所有這些《純粹理性批判》的創見與其他的創見總括起來，那麼人們便有權借用赫德林 (Hölderlin, *Briefe*, 235) 的熱情並且把他的話轉換為對哲學的熱情：《純粹理性批判》這部著作「就算你除了買一盞燈和一些油所必要的錢外，不再有

多餘的錢，就算你除了夜半到雞鳴之外不再有多餘的時間，你都必須要研究」。¹

黃柏誠 張鼎國 譯
張鼎國 校閱

¹ 關於作者對康德的更為詳盡的詮釋，請參考 Otfried Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, Die Grundlegung der modernen Philosophie (München: Beck, 2004)。

**Morality in the Age of Natural Sciences:
A Heterodox Reading of Kant's
*Critique of Pure Reason***

Otfried Höffe

Eberhard Karls Universität Tübingen, Germany

Abstract

This essay attempts an alternative interpretation about Kant's *Critique of Pure Reason*. This interpretation is distinguished from the established (or orthodox) interpretation which regards the *Critique of Pure Reason* as primarily dealing with the status of knowledge, thus the work engaging in the analysis of objective knowledge, the legitimacy of objective knowledge, and philosophy as a science, while problems of morality being second in order. My "heterodox" interpretation, in contrast, suggests that morality is the central concern of this book, and that the investigations about knowledge serve to demonstrate the priority of morality. Kant would have refused *Selbstzweck* to knowledge, despite that theoretical investigations occupy most of his book.

Keywords: *Critique of Pure Reason* 、 the synthetic a priori 、 knowledge 、 morality 、 science 、 praxis 、 cosmopolitan 、 the categorical imperative 、 freedom 、 metaphysics

