

《國立政治大學哲學學報》 第十八期 (2007 年 7 月) 頁 141-172

©國立政治大學哲學系

康德《道德形上學之基礎》 中的「敬重」*

Ralph C. S. Walker 著

Magdalen College, University of Oxford

李彥儀 譯

國立政治大學哲學系博士班

* “Achtung in the Grundlegung” 一文原收錄於 Otfried Höffe 主編的 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten : ein kooperativer Kommentar (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000) 一書第 97-116 頁。在此特別感謝作者慨允譯者翻譯成中文，及 Christina Müller 與 Vittorio Klostermann Verlag 授與全文的中譯版權。另亦感謝政治大學哲學系張鼎國副教授、台灣師範大學國文研究所碩士康自強，以及本刊匿名審查人對於譯稿中諸多措詞的建議。除作者於原文中的唯一註解之外，譯者於譯稿中亦隨文補註。譯文每個段落最後括弧內的頁碼為原文的頁碼，標示為(p. XXX) 或 (pp. XXX-XXY)。原文中斜體字部分在譯稿中全以粗體字標示。

譯者導言

康德道德哲學中的「敬重」(Achtung) 概念似乎隨著康德本人的思想發展而益趨豐富，在英美學界的康德哲學研究中也關聯著「道德情感」而對「敬重」概念一直有著細密的分析探討。諸如早期的康德學者貝克 (Lewis White Beck, 1913-1997) 便認為，康德在《實踐理性批判》中的「道德情感」有兩個組成成分，一是等同於敬重，一則是某些由敬重所必然導致的其他情感，而在《道德形上學》裡，康德似乎是以道德情感之名談論兩種事物：一是道德情感，一是與感性相關的情感，而且他不再將道德情感視為是意識的現象學狀態，卻視之為潛能或感受，這必將在邏輯上或時間上優先於真正的敬重的情感。ⁱ 晚近如格瓦拉 (Daniel Guevara) 則認為「對道德律的思考」是「對道德律的認知上之表象」，「對道德律的敬重」則是「對道德律的意念上之表象」，而敬重乃是律則的化身。ⁱⁱ 至於身處英美哲學傳統下的本文作者沃克 (Ralph C. S. Walker)，則是藉著瑪莉·葛雷格 (Mary Gregor) 對「敬重」的分析，進一步探討與「敬重」概念相關的道德實踐的動力的問題，嘗試為康德道德哲學中可能存在的相關爭議索解。

沃克於本文探討康德道德哲學中的主要關懷：「純粹理性如何可以是實踐的」，而這個關懷實際上又包含了兩個有待深究的難題。第一個問題是：在現象的時空世界中，我們如何能夠根據在本

ⁱ 詳參 L. W. Beck: A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason", pp. 223-225. Chicago: The University of Chicago, 1960.

ⁱⁱ 凡此，請詳參 Guevara: Kant's Theory of Moral Motivation, 3 The Incentives of Pure Practical Reason. Boulder, Colo.: Westview Press, 2000.

質上是本體的並且在現象世界中並無容身之地的動力來行動。另一個問題則是道德律如何可以如同其理性所要求般是客觀的，而且又是規約性的。沃克認為，前者是無法解決的，後者則不然。而關於這個論證的發展，也關乎康德是否能夠回應關於道德只是「腦中的幻影」的質疑，可惜因為康德未能注意到前述的兩個難題而沒有發展這個論證。

沃克指出，關於「純粹理性如何可以是實踐的」這個問題其實就是「道德律之能夠引動我們究竟如何可能」，換言之，也就是「對法則的敬重」(*Achtung für das Gesetz*)如何能夠作為我們道德實踐的動力。於是沃克在文章伊始便介紹了葛雷格關於「敬重」(*Achtung*)的巧妙區別，即葛雷格指出康德道德哲學中的「敬重」其實包含了兩種概念，一是就「敬重」之作為一種特殊的情感的「敬意」(*reverence*)，後者則是就「敬重」之作為一種對法則的意識乃至於吾人的道德動力的「尊重」(*respect*)。奠基於這樣的區分，沃克分別探討了「純粹理性如何可以是實踐的」中所包含的兩個難題。

就第一個難題——本體的自由選擇如何影響現象世界——而言，沃克指出《基礎》一書中可能引起讀者誤讀誤解的段落，並試著扣連著康德哲學的本懷而加以釐清，最後指出這個難題其實並沒有恰當的解決之道。就第二難題——即道德律如何可以如同其理性所要求般是客觀的，而且又是規約性的？或說一項要求如何同時是理性的並且具有約束力的？——而言，沃克則是論及當代英美學者如麥基 (John Leslie Mackie)、麥克道威爾 (John McDowell)、布雷克本 (Simon Blackburn) 等人的可能挑戰，而這樣的挑戰其實又可以回溯到休姆「『應然』不可源於『實然』」的著名命題，若以此檢視康德哲學，則這樣的質疑就成了客觀的道德律如何可能同時具有約束力呢？然而沃克指出，在某種程度上，當這個難題被正確地看待時便可能消失，而且即如康德所言，這個問題的解答本身就超

出我們的理性能力、超越了人類知識的界限。沃克於本文末了，探討了與康德哲學有關的休姆或休姆主義者本身的難題，一是關於先天知識的可能性，另一則是道德情感或道德關懷的普遍性問題。兩者皆與康德有關，而沃克認為，若以康德哲學的觀點來看，兩者其實也都已有了更恰當的解決方法。

本譯稿之所以嘗試用「敬重」翻譯德文 *Achtung*，乃是考量到作者於文章伊始便加述評的觀點，即葛雷格依 *Achtung* 在康德著作中可能具有的不同內涵所作出 *reverence* 與 *respect* 的區別。依此，「敬重」乃「敬意」與「尊重」的混合物，前者是就「敬重」之作為一種特殊的情感而說其為「敬意」，後者則是就「敬重」之作為一種對法則的意識乃至於吾人的道德動力而說「尊重」。

關鍵詞：敬重、道德律、道德動力、道德感、本體、現象、自由

康德在《基礎》中關於敬重 (Achtung) 的說明是令人困擾的，並且暗示了一種由兩個相當不同的概念所組成的合成物。將它們清楚地區別出來的瑪莉·葛雷格 (Mary Gregor) 稱它們其中一個為「敬意」(reverence)，而將另一個稱為「尊重」(respect)——這是一個有益的區別方式 (Gregor, 1963: 181)。此一合成物在《實踐理性批判》中持續存在著，從而關於敬重的論述仍舊模糊，但是在諸如《判斷力批判》、《道德形上學》(*Metaphysics of Morals*) 以及《人類學》(*Anthropology*)¹ 等晚期著作中，康德似乎對此問題較為清楚——儘管他從未如葛雷格一樣如此巧妙地區分這兩個概念 (頁 97)。

在其中一個意義裡**敬重**被認為是一種情感。葛雷格——按照康德自己在《道德形上學》中時常以「敬意」(Achtung 【reverentia】) 將它區別開來——將此意義翻譯為「敬意」(reverence)。《基礎》裡唯一清楚地將**敬重**稱為一種情感的地方是第 401 頁的註腳——在此它被相當模糊地陳述：儘管它是一種情感，「它也不是一種經由外在影響而接受的情感，而是一種藉由理性觀念而自我產生者，因而殊異於前一種情感（所有這種情感皆可被歸類為嗜欲或恐懼）」 (頁 97)。

然而，同一註腳明確地² 將之關聯於道德興趣的觀念：「一切所謂的道德興趣者僅在於對法則的敬意。」而在第 460 頁關於道德

¹ 這裡是指由康德本人整理並於 1798 年出版的最後一本著作《實用觀點下的人類學》(*Anthropology from a Pragmatic Point of View*)。這本書原是康德歷來關於「人類學」課程的講稿，可以說是康德寫得最為通俗的一本書。餘請詳參鄧曉芒所翻譯的《實用人類學》，頁 1。(上海：上海人民出版社，2002 年)——譯者註。

² 原文為 *fimly*，依上下文語意，恐為 *firmly* 之誤。——譯者註。

興趣的討論再次表明康德認為情感是必須之物：「我們若欲求那理性本身為一個仍被感性地影響的理性存有者制定一項『應然』的行為，則在義務完成時理性應該有一種傾注愉悅或滿足的情感無疑是必要的，從而它應當具有一種因果律藉以使得感性合乎理性的原則。」（頁 97）

但是，這樣一種非感性的情感 (non-sensuous feeling) 究竟如何可能仍然非常模糊，並且，儘管它必須被認為會發生，但對於理性的道德律的覺察如何產生這種情感被認為是「完全不可能去理解的」（出處同上）（頁 97）。

在另一個意義裡**敬重**只是對道德律自身的覺察，同時稱說我們感到**敬重**意謂著當道德律約束我們時我們可以察覺到它。葛雷格將此一意義譯為「尊重」(respect)，而這也是當康德在《實踐理性批判》陳述時所思考者：「在主體之中對於道德不存在先行的情感……因此對法則的尊重並不是一個趨向道德的動力，而是就主觀上被當作動力的道德自身。」(KpV, V 75- 76)（頁 98）

在《基礎》中，在康德稱**敬重**為一種情感的同一註腳裡，他繼續說道：「僅僅意謂著意識到我的意志**服從**於一項法則而沒有任何對我的感官的外在影響作為中介」，並且將之等同於「法則之直接限定意志以及對此限定的意識」。在第 419 頁他更清楚地表明在道德行為中，「意志是被限定的……僅僅藉由法則而無任何其他動力。」（頁 98）

在第二種意義下**敬重**可以是一個動力。因而，也是在第二意義中，義務 (duty) 可以是「由於對法則的敬重而去行動的必然性」。在《基礎》中關於道德興趣與作為一種情感的**敬重**暗示著對道德律的覺察僅可以透過神秘地創造一種特殊而促使我們行動的情感來引動我們。在他的晚期著作中他放棄了這個觀念，並且至少從《判斷力批判》看來他更為清楚地表示他並不將第一意義的**敬重**視為一

個動力，而是一種源於我們對道德律的莊嚴的意識而可以內省的情感。在第三批判中他將之定義為「我們無法獲得那**對我們來說是一項法則的觀念的情感**」(KU, V257)，並且宣稱這種情感是我們同時意識到藉著道德律而產生的我們自身理性的動力，以及想要恰當地掌握它的時候構想力 (imagination) 的無能為力的結果。因而預設了道德動力並且無法去構成它 (頁 98)。

《基礎》中關於去引發我們從事道德行為的某種情感是需要的觀念，也許部分是因為康德傾向於認為，像我們自身這樣的存有者只能被某種愉悅的概念所引動。這也是他在其他時候堅決否認之物；他在〈論近來〔在哲學上〕出現的一種高調〉(Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton) 一文的註腳中特別表明，於其中他稱之為「幸福主義者的謬誤」並且認為儘管公正之人也許會從自身良善生活的覺察中獲得愉悅，他的良善生活必須是遵從法則而生活者而且不是為了任何愉悅——無論如何特殊的種類——的緣故 (VIII 395-6)。如果那是他在《基礎》中唯一關於**敬重**的令人困惑的源頭，這個問題將不會那麼有趣，因為行為必須只能透過對愉悅的欲求而被引動既是明顯的錯誤並且也完全不合於康德的道德哲學的本懷。然而這並非唯一來源。在此誘惑的背後去說明這樣的一個事物在於「道德律之能引動我們究竟如何可能」此一更為深刻的問題。這是一個關於**敬重**的真正問題 (頁 98-99)。

此一較深刻的問題當然是他在《基礎》中的主要關懷之一，在其晚期著作中亦然。他將它表述為純粹理性如何可以是實踐的問題。他也許同樣已將之表達為追問**敬重**如何可能——第二意義裡的**敬重**，作為一種道德動力的**敬重**。但是，將它置於這些方式中的任何一種模糊了這樣的事實，即實際上存在兩個問題，而非一個問題。問題之一是，在現象的時空世界中，我們如何能夠根據在本質上是本體的並且在現象世界中並無容身之地的動力來行動。另一問

題則是道德律如何可以如同其理性所要求般是客觀的，而且又是規約性的。前者是無法解決的，後者則不然（頁 99）。

在它被提出的方式裡——也就是它如何在《基礎》中被呈現，第一個問題如此明顯地無法解決以致於難以想像康德如何能夠不同地思考（即便是短暫地）。論者已一再指出，在《基礎》的第三章中康德似乎曾經提出的兩重觀點的解決之道的形式是行不通的。他似乎想說同一行動可以由本體地與現象地兩種方式被引起，以及就本體的觀點來看它也許是一項自由與理性的選擇（它本身是獨立自存的，某種程度上同時是行動的現象的諸前提卻又屬於不同的事物秩序）的結果。我必須認識到我同時屬於現象的和本體的秩序；作為一個表象 (appearance)，我從屬於限定性的諸因果律，但是作為一個本體 (noumenon)，我能夠從事必須是自由的且不被限定的理性的道德選擇。然而顯然地，如果在現象世界的每一件事物都因果地被其他現象界的事物所限定，則本體的動力或者本體的選擇不可能對這些固有的因果鎖鏈產生任何改變。而且每一個現象的事物因果地被其他事物所限定乃是康德毫不含糊地保證的命題。當他在第一批判中提到「如果我們可以窮盡所能地探究人類意志的所有現象，不可能發現那我們不能確定地預料，並且承認是必然地源自其諸先行條件的單一人類行為」(KrV, A 550/B 578) 時，他自己極為清晰地指出了這個觀點（頁 99-100）。

當然，如果他只說我必須相信自己作為一個可以從事理性的道德選擇的本體的行動者，而非我必須真正如此，則將不會有任何衝突。《基礎》中的某些段落真的乎暗示了這樣的詮釋；例如，第 458 頁：「因而智思界的概念只是一種理性發現自身不得不去採取外在諸表象的觀點以便相信自己是實踐的。」（頁 100）

以這種方式閱讀他將會忽略了他對於本體實在的專注的認真態度，並且將他在其他地方極力駁斥的觀點強加於他，例如他在《實

踐理性批判》中提到，如果他認為自身是自由的：「人可以是一傀儡戲偶或者機器人——就像沃康松的機器人一樣——由一位至上的匠師製作並擺動。事實上自我意識將使它成爲一個會思考的機器人；但是如果將對自己自發性的意識誤認爲自由，那麼它將只是幻覺。」(KpV, V 101) (頁 100)

從另一方面來說，也很難相信他可能曾經鄭重其事地認爲這個問題可以簡單地解決，即稱說從本體的觀點來說我們是自由的，而從現象的觀點（因爲受制於因果律）則不是自由的。在這樣的情形中，一項自由的本體的選擇的運用可能與發生在現象世界者沒有任何差別，這是他自己在《導論》(Prolegomena)³（《基礎》本身之前最後一本主要著作）所提出的論點。「然而我說：存在著自然律則，無論理性存有者是不是感官世界的結果的原因（藉由理性和透過自由），或者無論他能不能以理性爲基礎而限定這些結果。因爲在第一個情形中，行動根據諸格律而發生，其在表象中的結果將總是與不變的律則一致；在第二個情形中，行動並不依據理性的諸原則而發生，而是受到感性的經驗律則的支配，而在兩種情形下，結果皆是根據不變的律則而連結的。」(345- 46) (頁 100)

我認爲，我們必須推斷的是，《基礎》在這裡是會引人誤解的——一個由於它在一項簡化事物的錯誤的嘗試中的忽略而產生的誤解。堅持本體世界的非時空性格——他必須考慮到——將只會阻礙了那些還未恰當地理解第一批判的讀者。另外必須補充的是，

³ 即康德於 1783 年出版的《任何一種能夠作為科學出現的未來形而上學導論》(Prolegomena to Any Future Metaphysics) 一書，該書可以視爲是康德《純粹理性批判》的縮寫本，而《純粹理性批判》中容易被誤解的地方，《導論》也大多作了解釋。餘請詳參龐景仁的中譯本（北京：商務印書館，1997 年）書末所附之〈譯後記〉。——譯者註。

他未能給予本體乃外在於時間這一事實應有的重視使得他的理論似乎比它實際上所能夠做的更接近我們對自由選擇的一般觀念。當本體的無時間性格為人所辨識，本體的選擇與行動的現象的諸前提同時發生並無問題便立刻清楚了。本體的選擇必須同時外於時間，從而作為一自由的選擇必須迥異於我們一般的應有認識（頁100-101）。

有時候（並且不只是在《基礎》中），康德藉由表述他所謂的本體的選擇是外在於時間的而使得它看來好像是一個（相當平凡的）選擇可用兩種方式**被評估**——經驗地（藉由檢視它的各種原因）以及合理地（藉由尋找它的論證）——並且從本體的觀點來評估一項行動即是去考慮它是否被合理地證成（一個實際上可能被認為是在本質上無關乎諸事件的時間秩序的問題）。然而，這可能不是他所說的全部，因為它將沒有留給理性構成原因的作用——在引發事物中不起作用。這僅僅會產生一種緩和的決定論，⁴ 於其中理性被

⁴ 「緩和的決定論」(soft determinism)，這是相對於「徹底的決定論」(hard determinism)而說。徹底的決定論認為，意志自由論者沒有深刻第透視人類行為的裡層構造，因此不能了解，一切行為其實祇不過是內在的（如遺傳和性格）與外在的（如環境）等雙重條件影響所引起的結果而已。如果我們對於引起一種行為的因素知道德更多更徹底，我們不得不承認人對自己的行為是沒有真正的責任可言。緩和的決定論則主張意志自由論與決定論是可以並行不悖乃至可以調和的。這派主張，人的行為原則上還是可以預斷 (predictable)，因為設如人是完全自由的，而無任何內在的或外在的因素所決定，一切行為就變成偶然無規則可循。然而人的行為並非完全預定不變 (pre-determination)，因為設如行為是事先預定的，則所謂抉擇、期許、應允、慎重考慮等行為的主體條件就無法獲得適當說明。關於緩和的決定論的譯法，以及上述對兩種決定論的說明文字，譯者均參考傅偉動《哲學》（台北：臺灣學生書局，1973年12月初版）一書的介紹。餘請詳參該書頁311-312。——譯者註。

認為只有在它可被合理地證成的範圍內才是自由的（儘管被限定）。那將與《基礎》之中自由作為「一種不受外在原因的影響而運作」（446）的能力的定義不能同時成立，並且是在《實踐理性批判》中被駁斥為「托辭」（wretched subterfuge）⁵的一種立場（V 96）（頁 101）。

我們通常應該會認為將自由選擇視為是時間中的事項，並且在正常情形下我們應該會認為它發生在行動之前，同時在相當類似的情形下作為其因果的前提的道德責任的根源之自由決定，對於它（事實上對於任何種類的選擇）來說是必要的。然而這顯然不是康德的觀點，儘管他在《基礎》中並未相當明確表述其立場從而讓人誤以為他仍舊保有了自由選擇的常識觀念。因為他自己對這個問題（他從未在《基礎》中駁斥，只是沒有表明）的觀點乃是由於所有人類行動受制於他的經驗性格以及周圍的經驗環境，一項恰當的自由選擇必須不只是一項單一行動的選擇，而是行動所從出的經驗性格的選擇。這個相當奇怪的自由觀念在前兩個批判中皆被詳加說明，而且在第二批判中他試圖藉著指出它提供了我們關於我們覺得必須譴責某些被天性扭曲的人（例如那些犯罪氣稟乃與生俱來之人，即便似乎他們可能也只是因著這樣的性格而從事他們的邪惡行動）的論證，而使它合於我們對道德責任的一般觀點。這種與我們對事物的一般觀點的調和是相當難以令人感到滿意的，部分是因為，它並沒有消除這樣的看法，即如果自由選擇是可能的，它必須發生在特殊的情形中並且根據特殊的經驗處境；部分是因為，即便

⁵ 這裡未依照英文原文直接翻譯為「扭曲的遁辭」，而是採納了韓水法《實踐理性批判》（北京：商務印書館，1999年出版。頁104）以及鄧曉芒《實踐理性批判》（北京：人民出版社，2003年出版。頁131）兩者的中文譯法而譯為「托辭」。

——譯者註。

是一種經驗性格的選擇也似乎會如同一項個體行動的本體的選擇般，為它帶來相同的困難。一個個體應該帶著某種特定的性格出生在某個特定的時空中，這與其他現象世界的事物一樣也受制於各種經驗的原因，並且除了藉由引起一項並非以其他方式發生的獨特事件來改變事物的既定進程之外，沒有一項選擇的本體的行動能藉由產生這一類而非其他類的經驗性格而改變這樣的模式（頁 101-102）。

然而，也許康德在此縈繞於心的是一個柏拉圖《理想國》(*Republic*) 書末的厄爾神話 (the myth of Er)。在柏拉圖的神話中(它是所有最早處理決定論與自由意志的調和問題各種嘗試之一)，在死後千年等待重生的眾靈魂被賦予生命的相當多樣的選擇，並且被告知每一類的可能內涵。這是一個於其中所有發生之事物皆已被固定的決定論式的宇宙圖像，卻交由每一靈魂選擇**成為誰**。柏拉圖說：「罪惡是抉擇者的罪惡」，「神是無罪的」。*(Republic 617e)*⁶ 在康德式的術語裡，這意謂著儘管整個現象世界的進程是固定的，本體自我 (the noumenal self) 可以選擇讓自己認同一項特殊的經驗性格——它作為這項認同的結果便成為其「感性圖式」(sensible schema) (*KrV*, A553/B581)，因而其行為便背負了道德責任(頁 102)。

然而，這究竟有任何意義是不清楚的。智思世界被認為包含了感性世界的基礎：本體自我如何能夠**選擇**讓自己認同於現象世界的這一個主體而非另一個？如果現象世界在某種意義上是本體世界的顯現，那麼一個既予的現象的事項必須反映或者不反映某種關於這一特殊的本體自我的真理；在此事例中似乎沒有選擇存在的空

⁶ 「美德任人自取。每個人將來有多少美德，全看他對它重視到什麼程度。過錯由選擇者自己負責，與神無涉。」轉引自郭斌和、張竹明譯《理想國》，頁 422。（北京：商務印書館，2002 年）——譯者註。

間。並且，如果「智思世界包含了感性世界的基礎，同時也因而包含了其律則」(453)，如何能夠宣稱感性世界的本質是被決定的——就如同柏拉圖的眾靈魂所出生的世界一樣——且獨立乎關於眾特殊的本體自我之中的哪一個將認同於哪一個經驗性格的諸多選擇？（頁 102）

當然，也許有人會認為感性世界的本質並不獨立於本體世界的眾多選擇而被決定，而是在某種程度上乃這些選擇的產物。然而，任何特殊本體的選擇如何能夠反映在單獨一個人的經驗性格之中是難以理解的。正因為人類的經驗性格是被物理自然 (physical nature) 的整個系統所預先決定的，只有在現象世界作為一種包含兩界的委員會決定的結果時，眾本體自我的諸選擇可以為現象世界負責。然而，在那種情形裡，他們可假定為應該分擔現象世界的所有道德地相關面向的責任，而非各自擔負每一個現象的人的諸行動之個別責任。康德未能清楚地思考這個問題，或者未能了解他的解決之道在推論結果上會如何不充足，只能歸咎於他更為一般的錯誤，即未能了解第二類比⁷之如此強烈地限制了物自身界。因為，如果本體世界真的是現象世界的基礎，而且如果現象界的每一事物必須根據因果律而被限定，則不可避免的是，在本體中必有相應於被引起的因果規則性 (casual regularity) 的現象的種類的各類範式（頁 102-103）。⁸

也許它可能被這麼思考：本體自我之選擇讓自己認同於某個特殊的經驗性格的理念可以用一種較弱的意義被理解。也許所指涉的並不是本體自我應該真的是 (be) 那種經驗性格，或者其根本的實

⁷ 即《純粹理性批判》探討「純粹知性之一切綜合原則系統的表象」一節裡「經驗的類比」中「依據因果性法則的時間繼起之原則」一小節。——譯者註。

⁸ 這是一個對康德的類似批評，而我已嘗試在 1985 年的文章裡對此有所闡釋。

體之經驗性格是現象的顯現 (phenomenal manifestation)，而只是環視著現象界的本體自我應該去選擇特殊經驗性格以認可，或「認同」，就類似於某人可能會去認同余契爾夫人或尼祿皇帝一樣。這樣的看法會在兩個方面的論述有所不足。它將又不能符合康德關於本體界乃現象界之基礎的概念，以及在某種意義上本體的選擇引發 (bringing about) 了可觀察世界中的事項的概念。它同時也不合乎我們對於責任或自由選擇的一般觀念的任何可辨認特徵，因為同樣的理由在於：這樣的選擇必須被視為是產生行動者因之受到讚賞或責備的那種行為。它甚且會使得不少人「認同」相同的經驗性格，就好像我們都可能將自己等同於尼祿皇帝一樣。在這樣的觀點下當然不需要去跟隨柏拉圖宣稱本體自我所選擇的是完整的經驗性格，而非孤立的個體之諸行為。本體的自我可以被認為要為那些它選擇而自我認可的現象的特殊行為或事件負責，而不要求它必須認可那些我們應該稱為個人的整個性格或個人的整個生命而在那個世界之中的東西（頁 103-104）。

我已提過這也許不是相當可靠的意見，因為艾利森 (Henry Allison) 近來提出一個關於康德式的自由 (Kantian freedom)，而迄今我看不出有任何新穎的辯解。他的見解在於一個自由的行動是由一個先行的動機引起的，但如果「導致行動的動機只是透過行為的律則的行動者的採納，據此，動機可以作為討論中的行動的理由」，則它仍是自由的 (Allison, 1983: 327)。如果這項採納的行動是一項平常的經驗事件，它可能在關於行動者有所作為的決定論的解釋中扮演它的角色，並且無疑地可能出現在一個最恰當的關於自由的辯解之中。然而，這並非艾利森所看到的。相反地，他說它是「非經驗的」(nonempirical)，並且「不是人類舉止的經驗辯解的一部分」；它只能藉由「訴諸自由的先驗理念」（出處同上）而被理解。在那樣的情形下，如此採納的行動似乎相當無關乎真正發生在現象世界者，並且只有作為本體自我的選擇以認可現象界的行為才是可以理

解的（頁 104）。

畢竟，已談論了許多關於兩個困難中的第一個，它可以被表述為「純粹理性如何可以是實踐的的問題」：關於本體的自由選擇如何影響現象世界的問題。對此，康德並沒有恰當的答案，雖然如果只考慮《基礎》的話，我們已經看到他的嘗試解決之道並不是如同它看起來那樣地立即而明顯的無望。的確沒有一項可行的解決之道，可以保留如同我們一般接受的道德責任的關鍵要素，除非放棄某項康德所堅信的論題：或是放棄第二類比的整個決定論，或是弱化自律的要求俾使源於因果地限定的動力的行為被視為是自律的從而是真正地源於對法則的**敬重** (Achtung for the law) 而執行的。這第二個提案並不必要只是康德所說的「托辭」。道德動力可以是某人可能被因果地決定去行動的各種動力之一。一項行動將有其道德價值只在於它是源於那個動力而被執行，而且也唯有如此它才理所當然是理性的；其理性將不會要求它被毀損，也不會要求那正確地論證的某人的理性，因為他知道何謂有效性並且尋求確立真理，要求其追求真理的欲望或者對有效性的理解萌發於自身之中而無待於限定原因（儘管康德可能在第 448 頁或他處有所說明）（頁 104-105）。

關於道德動力，仍存在另一個並且相當不同的問題，關於一項要求如何同時是**理性的和有約束力的** (both rational and binding) 問題。從迄今為止的討論來看，相當清楚的是他所稱之為有約束力的事物，不只是因為它應該被遵守；正是我們對它的覺察能直接地引動我們，而不需要任何其他的情感來促進該項行動。**敬重**，就其「尊重」義而說，是「道德自身主觀地被視為是一個動力」(KpV, V76)，而作為一個動力它不要求助於情感或嗜欲。藉由置入「主觀地被視為」，康德了解到不可能僅僅是道德律自身，而是我們對於它的意識才能引動我們這一明顯的要點；無疑地，我們未曾意識到的某

物不可能引動我們。但是對於道德律的意識迥異於一項一般事實的意識，因為對於事務的一般非道德狀態的覺察自身從未足以構成動力。即便我將要被一公車輾過的覺察也不會構成一個我據以行動的動機，除非我也不想被公車輾過。因而在黑爾 (R. M. Hare) 的術語中對道德律的覺察是「規約性的」(Hare, 1952)。與黑爾一樣，康德認為我不可能覺察到責任而不因而被引動去行動，儘管不同於黑爾之處在於他也認為我可以真正地覺察到一項道德責任並且可以據以行動，然而卻未如此。一般來說這是壞事之所以構成者。根據康德的說法，我對於道德律的覺察為我構成了一項動力，但並非一項如此強烈而不會被我的衝突的諸慾望所壓制的動力(頁 105)。

在這個意義下，那些將我們對於道德責任的覺察視為規約性的人，通常認為這表示道德律不是客觀的，並非某種無關乎人的道德情感與信念而獲得之物，而只不過是人類天生地擁有的態度的投射——或者是人類在某些情境中將會擁有之物。為什麼這個應該被認為要去遵循卻不那麼明顯，但是當麥基 (J. L. Mackie)⁹ 提到如果各種客觀的價值獨立地存在於我們與我們的態度之外時，他表達了許多情感，然而對它們的覺察將是因其自身是充足的而構成一個動力，「它們將是非常奇特的種類的諸實存物、諸性質，或者諸關係，完全不同於宇宙中的任何其他事物」，並且無法以相似的或公認的各種方法來了解 (Mackie, 1977: 38)。用他的話來說，它們將是「古怪的」(queer)：因為，任何獨立存在於我們的事物如何能夠擁有在

⁹ 約翰·拉瑟爾·麥基 (John Leslie Mackie, 1917-1981) 是二十世紀英國哲學家，著有 *Ethics: Inventing Right and Wrong* 等書。他最有影響力的理論是「道德價值的『錯誤理論』」(‘error theory’ of moral values)，主張並不存在客觀的道德價值。餘請詳參：Ted Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, pp. 516-517。——譯者註。

人類之中產生行為的吸引力？（頁 105-106）

這個問題——如果我們對諸道德價值的覺察是規約性的，那麼它們如何可以是客觀的——乃是康德關於純粹理性如何可以是實踐的問題中的第二個。因為他相當強調道德是理性的事實，而且當他說道德律是理性的，他意謂著它是客觀的。那是我們必須為自己制定的律則——這麼說即是意謂著我們對它的認知是規約性的。但是我們並不是以一個任意的方式來為自己設定它，而是作為先天地 (a priori) 意識到一個客觀的要求的諸理性的存有（頁 106）。

《基礎》的前兩章的很大部分所關注的是道德律的理性的論證；或者更精確地說，關注於論證當我們透過一般道德思維的預設來思考時我們可以了解道德律必須被視為是理性的。他清楚地表示這兩章所關注的是分析我們日常的道德觀念的內涵（當它被恰當地徹底思考），而非展示被如此接受的道德並不只是幻覺，也不「只是腦中的幻影」。後一項任務被認為是第三章所肩負的 (Cf. 392, 444f.)。他所主張的是——除非日常的道德思考是錯的——道德律必須對所有的理性的存有者本身有效，並且無關乎其經驗性質、歷史及環境。它也必須在形式上是普遍的。顯而易見地，康德認為他可以從道德必須對所有的理性存有者本身有效此一要求中得到形式裡的普遍性的要求，但是這點——就如同他各種闡述定言令式的嘗試——我們現在毋需關注。我們真正關心的只是他說我們將道德律視為是理性的事實，對所有的理性存有者本身有效，這究竟所指為何。他唯一能夠表示的是我們堅定認為道德律是客觀的而且是先天地被認識（頁 106）。

重要的是不要被「理性的」這個字眼給迷惑。人們通常會藉著指出對康德來說道德是理性的，對休姆則不然——理性只是諸情緒的奴隸——來比較康德與休姆。透過我們關於理論的與非評價性的諸事實的日常的推理能力，休姆與康德所提到的諸行為可以被保證

同樣合於它們的目的，在這樣的意義下，他們皆同意假言令式可以是理性的，而這當然是真實的，康德認為道德的諸定言令式是純粹實踐理性的表述，而休姆認為它們不過是各種冷靜的情緒——可能對我們來說是天生的情緒，或者可能是透過我們的教養，或者是生活在一互助合作的社會中，從我們內部發展出來的情緒。然而，休姆的確同意，就如同我們平常所做的，將這些冷靜的情緒稱為「理性的」並無傷大雅 (Hume, 1888: 437, 583)。他認為它們確實是情緒，因而它們是理性的與理論理性是理性的具有不同意義。顯然，對康德來說，純粹實踐理性與思辨理性也是不同的東西，或者不同於關乎算計手段與目的的關係的推論。因而這樣看來，幾乎可以說，他們之間意見的不一致僅只是字面上的問題（頁 106-107）。

而它不只是字面上的問題只能夠藉由反思康德所謂道德律是理性的這個宣稱的內涵來把握。他說的是無論是它的內容或是它的各種觀念（特別是義務的觀念）都不能源於經驗，因為「對經驗來說，以完全的確定性去建立一個單一事件——於其中在其他各方面皆正確的行為的格律僅僅奠基於各種道德基礎以及對義務的思維——是絕對不可能的」（407）。儘管如此，「這個或那個已經發生並不是這裡爭論的問題；……相反的，理性自身同時獨立於任何現象去命令應當發生的事」（408）。而這些理性的命令「不只是對人來說，而且是對所有理性存有者本身來說，它具有如此普泛的意義——不只是適用於偶然的條件和例外，而且是具有 (with) 絕對的必然性」（出處同上）。為避免瑣碎，「所有的理性存有者自身」、「諸理性存有者」等表達，必須以「在最沒有爭議的、理論意義中的能夠推理的存有者」被理解，而不是意謂著「認識純粹實踐理性的命令的存有者。」（頁 107）

在《實踐理性批判》中，他比較了我們對道德的覺察以及我們對於理論推理的諸先天原則的覺察：「藉由注意理性命令的必然

性，以及注意其所指示而排除的所有經驗的情境，我們可以如同意識到諸純粹理論原則般意識到諸純粹實踐律則。」(KpV, V 30) (頁 107)

它們當然不同於理論原則，理論原則關乎真理而非（或者並非直接地）關乎行爲。儘管如此，就像純粹知性 (pure understanding) 的原則一樣，康德反覆地將定言令式表述爲先天綜合的 (synthetic a priori)。某些人認爲康德是在廣泛的意義下使用「先天綜合的」，因爲「綜合的」與「分析的」、「先天的」與「後天的」這些術語是參照著判斷的種類，或知識的種類而被引介的，而實踐律則不是一個判斷或者一項知識：一個判斷陳述事物如何如何，並且沒有表達一項令式。如果這是正確的，則將真的難以理解如何將康德的立場與休姆區別開來。因爲休姆和康德一樣，認爲道德令式不可以源於經驗，因爲「應然」不可源於「實然」。並且和康德一樣，休姆認爲道德律則的性格是普遍的。他認爲，它「約束了所有的理性存有者本身」（就他們都應該遵從它的意義上來說）——儘管他主張如果他們這麼做，那是因爲他們之間的所有動力（最終訴諸自愛 [self-love] 與同情之天生的人類情感）的運作（頁 107-108）。

他們之間一個重要的差別在於，對康德來說，作爲道德動力的**敬重** (Achtung)，不可能被化約爲自愛與同情的運作，或者任何可能對我們來說是天生的其他情感：除了自身之外，它不可被化約爲任何其他東西。但這可能不是主要的區別。就如同康德一樣，對於赫其森 (Hutcheson) 與夏夫茲伯利 (Shaftesbury)¹⁰ 來說，諸道德動

¹⁰ 這是英國哲學家與政治家安東尼·艾許利·庫柏 (Anthony Ashley Cooper, 1671—1713) 的尊稱，他是道德感理論 (moral sense theory) 的原創人。他的理論將十八世紀關於道德情感的觀念做了一番普遍化的精煉，從而產生的道德感理論。他對於道德情感的觀念影響了赫其森與休姆，而後兩者又更細緻地發展了各自的道德情感

力是不可化約的，但是康德之反對他們就好像他反對休姆一樣。因為對赫其森與夏夫茲伯利而言，道德動力在於一種屬於人類天性的普遍仁慈的情感；然而康德拒絕這些將它們限定於「人性的偶然條件」(408) 的觀念。他的論點是，並非任何人，甚至每一個人的情感、態度或意見構成了道德責任的根源或基礎。道德律是「每個理性者的普遍規範」(出處同上)，無論它是否曾經被認識或被尊重。換言之，它是一個客觀的律則：是就它保有它而無待乎任何人可能有或可能沒有的信念或情感，而稱其為客觀的。而這正是休姆，以及道德感理論家們所共同否認的東西。以他們的觀點來看——至少如同他們經常被理解一樣——道德並不是某種無關乎我們情感與態度的東西；是我們的情感與態度給了道德以基礎，並且無庸置疑的是，它是客觀地正確或獨立於我們對它的感受而客觀地具有約束力的。從另一方面來看，對康德來說它是一個客觀的律則，是真實而儘管是先天的知識的一個對象，因而被相當恰當地稱作綜合的且先天的(頁 108)。

那麼，麥基所感受到的困難——這樣的一種東西是「古怪的」——是什麼呢？如果難題只是它使得道德律異於那些客觀的其他事物，這根本不是問題，因為道德律應該是某種特殊的事物幾乎不會令人感到驚訝或令人討厭的。畢竟它不是一項事件或者一個可感知的性質，或者類似會撞到我的公車之類的物理對象，而是一項**律則**。它無法以一般事物被認識的方式來被認識似乎也不是一個相當令人擔心的困難。康德的主張是我們關於它的知識是先天的，但就如同我們已經看到的，他有**那樣**一個使它變得特別的千篇一律的

學說。詳參羅伯特·奧迪 (Robert Audi) 主編《劍橋哲學辭典》(The Cambridge dictionary of Philosophy) 中譯本，頁 1125-1126 (台北：貓頭鷹出版，2002 年)。

——譯者註。

答案。在理論的領域以及實踐的領域中的先天綜合的知識是不可或缺的（頁 108-109）。

然而，那些贊同麥基的人傾向於認為，在康德原來的意義下，堅稱道德律同時是理性的與具有約束力的仍有問題。這樣的忸怩，和休姆一樣，可以如此被表述，即：「應然」不可以源於「實然」——具約束力的要求不可源於任何事物的客觀狀態。但是，假如這個「實然」本身即是具約束力——如果它是一項客觀的律則呢？約翰·麥克道威爾 (John McDowell)¹¹ 在最近的文章裡也許極佳地提到了這個並非一個一貫的可能性的觀念：「就被接受為世界的一部分可客觀地具體化的性質的觀念來說——雖然保有經驗性的價值的現象的性格——也許真的有某種不可思議（溫和地說）的東西。看來我們好像試著建構一個完全智思性的，而非藉由具體的人類對於所謂的令人歡樂的回應的歡樂的觀念，然而其卻設法保留了在諸回應之中我們所經驗到的歡樂的現象的面向。」(McDowell, 1983: 4) (頁 109)

他的反應是爲了主張一般吾人所宣稱我們的道德判斷等同於某物的那種客觀性並非如同上述所說的客觀性；這樣的判斷可以被歸類於真理—價值 (truth—values)，而且某人對於一個處境的道德

¹¹ 約翰·麥克道威爾 (John McDowell, 1942-) 是當今世界最有影響力的哲學家之一，現任美國匹茲堡大學哲學教授。他學術興趣廣泛，涉及古希臘哲學、語言哲學、心靈哲學、形上學、認識論、倫理學等，其中最具有影響的成果是心靈哲學和語言哲學方面。他的學術研究深受維特根斯坦、戴維森等人的影響。著有《心靈與世界》(Mind and World)、《心靈、價值與實在》(Mind, Value, and Reality)、《意義、知識與實在》(Meaning, Knowledge, and Reality) 等書。本段文字參考劉葉濤所翻譯《心靈與世界》的中譯本（北京：中國人民大學出版社，2006年）的〈譯者導言〉。
——譯者註。

評估是錯誤的這是完全有可能的，然而道德真理 (moral truth) 卻並非無關乎人類面對仍待處理的問題時的信念與態度。這是他與西蒙·布雷克本 (Simon Blackburn)¹²，各自以不同的方式所展開的一個極具深度的回應（請特別參見 Blackburn, 1984: chs5 and 6；Blackburn, 1985；McDowell, 1985）。在此檢視它對於我們日常道德思維的妥適性並不恰當。我們所關注者只在於，若對道德責任的覺察採取規約性的觀點，對康德自己而言是否真的無法一致地也宣稱道德律是全然客觀的，而不只是他們所認為的那種薄弱的型態（頁 109）。

在先前徵引的段落裡有一個我認為富有啓發性的混淆，因為它位於前述宣稱道德律是客觀的而且有約束力的難題的核心地帶。麥克道威爾寫道「保有經驗性的價值的『現象的』性格」以及「歡樂的『現象的』面向」。但是他在這裡，就像人們通常的情形一樣，被諸道德性質之同化為次性 (secondary qualities) 所誤導了；一個有其作用，但可能相當容易被過度強調的類比。說一個東西是藍色的是指談論某物的現象性質，然而若是談到對於道德律的認識是規約性的則不然。它所說的只是一個人不可能認識了道德責任卻不被因此被引動。那種每一個現象性格，如藍色，可能是完全客觀的實在的特徵——因而無關乎對於人類來說它是什麼——會相當容易被

¹² 西蒙·布雷克本 (Simon Blackburn, 1944-) 是北卡羅來納大學教授，以類實在論 (quasi-realism) 聞名。他認為，以價值為例，我們所覺知的世界對心靈造成的衝擊從而形成了信念，產生了習慣、情緒、情感等被投射到世界上的東西並且被認為是世界的真正屬性。而這樣的判斷既不只是主觀情感的表達也並非獲得獨立於人類態度的真理，從而，我們既不應該是一個反實在論者 (anti-realist) 也非價值的實在論者，恰當的態度應該是類實在論。詳參：Ted Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, p. 95。——譯者註。

誤認為是一個矛盾的觀念，因為對於某物如何可能像那一樣是客觀的它根本不明確。但無論如何去假定某個完全客觀的事物可能擁有引起人類的這種感覺的傾向是有問題的。事實上，它是我們經常假定的東西，而且是我們從十七世紀的科學繼承而來的世界觀的不可或缺的一部分。這樣的世界觀也許有它的難題，但這是不同類型的難題。在道德律中存在相似的問題。它是（如果康德是對的）完全客觀的，無關乎我們對它的信念或對它的態度而以自己的方式存在著，並且它擁有——同樣客觀地——引動任何認識到它的理性存有者的傾向（頁 109- 110）。

可能出現的一個問題在於它如何做到這些，以及這個問題的解答可能超出我們的能力，就如同康德說的：「所有的人類理性完全無法解釋這個問題，而且所有尋找這類解釋的努力與辛勞將是徒勞無功的。」(461) 相類似地，洛克認為我們甚至無法了解一個物體的諸初性之某個客觀的形構如何引起藍色的觀念：「物體的這些機械般的影響與它們在我們之中產生的那些觀念完全沒有關係（任何種類的實物的刺激與我們在自己心中發現的任何顏色或味道的觸覺之間不存在可以想像的連結），我們不可能擁有這類超乎我們的經驗的運作的明晰知識，並且只能將它們推論作為一個完全超乎我們理解的無限的智慧行動者的指定的結果。」(Essay IV: iii:28.) (頁 110)

然而，無論對人類的能力來說它是多麼地不可理解，這傾向本身是完全地客觀的。當然，它是在我們之內產生某種影響的傾向；但是它真的不依賴於任何我們所思考到或感覺到的東西。即便不曾存在過任何理性的存有者，道德律仍將保有約束會覺察到它的任何理性存有者的能力，儘管它將可能會是一種從未實現的能力。以洛克的觀點來說，就好像那些初性的特殊形構仍將擁有在人類心中產生藍色觀念的能力一樣，即便從未存在這樣的心靈（頁 110-111）。

因而，關於**敬重**作為動力的最後難題——道德律如何可以同時是具約束力的與客觀的（就其恰當意義而說），在某種程度上它的答案在於當問題被正確地看待時難題便會消失；並沒有理由可以說明為什麼它不應該同時是有約束力的與客觀的。如果康德是對的，則也必須承認的是在某種程度上疑難是無解的，因為要理解客觀的道德律究竟如何在我們之內產生影響是超過我們的能力的。當然，也許有人會試圖與康德爭論這個觀點，並且認為客觀的道德律擁有引動我們的傾向——就如同去理解磁鐵能夠移動鐵屑的傾向一樣——是相當容易理解的事。就目前的意圖來說這個議題仍是開放的；對康德來說為什麼這個傾向是超過我們的理解已經夠清楚了——它屬於本體世界，因而超越了人類知識的界限（頁 111）。

最後一個意見。在《基礎》的第三章，康德相信，藉由處理自由的難題，他已經完成了所有可以處理的事，以展現日常的道德思考並不根據這樣的錯誤：即純粹理性真的可以是實踐的，同時道德也「不只是腦中的幻影」(445)。他之所以如此思考是因為在此他未能清楚地區分關於「純粹理性如何可以是實踐的」的兩個迥異的難題。他認為去證明純粹理性真的是實踐的，而道德並非錯覺事實上是不可能的，他也許是相當正確的；我們所能做的即是去消除對那個宣稱的反駁的理由，這也是很好的。但是康德的自由的諸觀念，即便它們真能運作，可能只能夠消除這些理由的其中之一，即從在決定論式的宇宙中並沒有留給道德所需要的自由選擇任何空間此一思維中所推演而出者。還有另外一個值得同樣嚴肅地對待的駁斥的理由，並且它與「純粹理性如何可以是實踐的」的第二個問題，而非與第一個問題有關。因為這是一件為道德可以同時是客觀的且具有約束力的宣稱的一貫性辯護的事；儘管康德並未詳細地討論這個主題，但這卻是他藉由堅稱必須將之視為是理性的法則，並且將之視為是我們必得為（作為理性存有者）自己所設立者而處理的論點。為了對抗由道德感學派經由休姆而到麥基以及布雷克本等哲學

家所發起的駁斥，而捍衛真的存在一項同時具備客觀性與約束性的道德律這樣的宣稱則是另外的一個主題。這樣的駁斥僅僅是任何這類的假定都是完全不需要的。我們的道德判斷與反應可以完全藉由將它們自所有我們共享的某些初始的、自然的情感推演而出來解釋，而且如果它們可以這樣被解釋的話，就沒有理由去假定它們反映了某個客觀的道德實在。我們藉著感官經驗的日常判斷來反映客觀的實在，因為這樣的實在對解釋我們的感覺而言是必要的。在道德事例中沒有可以相比擬的事物（頁 111-112）。

康德簡直忽略了這個駁斥。如果他真的了解休姆的話，他的忽略是令人費解的，儘管他是藉由他的問題的語意——純粹理性如何可以是實踐的？——的模糊性來忽略它。它能否被有效地處理是當代道德哲學的重要議題：它真的重要到無法在一篇關於康德的論文中被適當討論。然而，儘管康德並不是這般呈現這個問題，但或許我們可以在《基礎》中找到答案的些許要素。這本書對道德思考最著名的貢獻在於它堅持道德律對所有理性存有者的約束，以及無論什麼特殊的時間或空間或人物，它要求我們如實地評估事物等方面必須是普遍的。這對任何類似休姆的論點造成了嚴重的難題（頁 112）。

休姆自己承認道德責任要求我們以同樣方式對待同樣事物 (to treat like alike)，並且要求我們以同樣方式對待近在眼前者與遠在天邊者。他的難題在於，這樣的一個責任的普遍觀念如何從我們的自愛與同情的自然情感，或者從任何類似的東西裡推拓而出。這種情感必然是特別的，顯而易見地自愛是如此，同情亦然，因為我們的同情的自然情感的範圍是相當有限的而且僅能及於那些鄰近之人。「而明顯地，那些情感……必須根據和對象的距離或接近而有所變化；我不能如同感受熟悉的朋友和熟人的德性般，感受到來自那位生活在兩千年前的希臘的人的德性的活生生的愉悅。但這我不

是說，我比較尊敬兩者之中的其中一人。」(Hume, 1888: 581) (頁 112)

他的解決之道是引起「普遍法則」(general rules) 以修正我們的同情的限制：「因為人性之中有一原則，……人們對**普遍法則**有強烈地癖好，並且我們通常會使得我們的格律超出那些原先引誘我們去建立它們的理由」(Hume, 1888: 551) 我們的道德情感與我們的知覺判斷相同之處在於，爲了考慮到對看法、對我們的事件的曲解能更合於這件事而非其他事，我們修正它們；我們藉著「固定在某些**穩定而普遍的觀點**」(op. cit., 581f) 來彌補我們對於物理對象與人類行動之間的關係的改變。這樣的類比是膚淺且似是而非的，但是他藉由宣說「經驗立刻教給我們修正我們情感的方法，或者至少，修正我們的語言——於其中，情感更爲頑強且不易改變」而放棄了他的例子（出處同上，582）（頁 112- 113）。

這是完全正確的：修正我們的語言是他在這樣的例子中所能做的最大解釋，但這樣不夠。他所必須處理的不是爲什麼我們**說** (say) 去幫助那些在衣索比亞垂死掙扎的人是對的，而是我們爲什麼這麼**感覺** (feel)，並且這是他未能做到的部分。我們的各種道德判斷與我們關於物理對象的判斷的不同之處在於它們對我們承諾了行爲：僅僅關於普遍法則具有休姆所賦予它們的能力的純粹地理論的信念。與感官知覺有關的「普遍法則」是各種歸納概括¹³，透過它我們可以推知，儘管在某些時候遠方的山可能看起來小於一便士硬

¹³ 歸納概括 (inductive generalization)，「也被稱爲『從經驗而來的概括』。從在某些事物中發現的特徵的經驗和觀察進到關於那個類的一切成員的陳述的歸納推理」，引自彼得·安傑利斯 (Peter A. Angeles) 《哲學辭典》(The HarperCollins Dictionary of Philosophy) 中譯本 (台北：貓頭鷹出版社，1999 年)，頁 169。——譯者註。

幣，如果我們靠近它則將看起來完全不一樣。歸納概括有助於我去建立我關於外在世界的圖像，但是它們無益於使我再區分我的關懷或者承認一項我先前從未認識到的責任。它們也許會這麼說服我，即如果我自己是一個衣索比亞人，甚至（更可疑地）如果我恰好去了衣索比亞，那麼我將感對那些垂死掙扎者到同情，但是儘管這些事實是有趣的，它們自身也幾乎不足以減損我的冷漠並且讓我覺得應該有所行動。不能以要求或改變理論信念一樣的方式來對待道德信念，並且對新事實知識的取得一般來說並不足以解釋一個態度上的轉變（比較：Stroud, 1977: 190ff.）（頁 113）。

是以，這個藉由追溯我們道德信念的心理學的根源，而非追溯其客觀的道德律的覺察，來解釋它的特殊嘗試是不成功的。其他嘗試也許更可以滿足這點。理所當然地，赫其森與夏夫茲伯利不會受到上述所討論者的影響，因為他們對道德的追溯僅止於我們的仁慈的自然情感以及我們去贊同這些事物的自然傾向；並且他們所說的仁慈的類型是純粹而普遍的。可以被懷疑的是這些情感是否會如同赫其森與夏夫茲伯利所要求的樣貌般呈現，並且去質疑仁慈——儘管是普遍的——是否足以解釋諸如我們的正義感的各種道德態度（比較：Mackie 1980, ch. II.）。康德本身對此，以及對道德律在人類的自然情感中有其經驗的根源等所有的宣稱形式，有不同的反駁。律則不只是爲了那些共享了人類本性和與生俱來的情感的人所設立的，而是爲了所有理性的存有者自身。「如果決定我們的諸律則僅僅是經驗的而且並非完全先天地起源於純粹的但是是實踐的理性，那麼作爲我們的 (our) 意志的律則如何可以被當作所有理性存有者本身的律則呢？」(408)（頁 113-114）

對於這個問題的答案可能在於道德律並非 (not) 是爲了所有理性的存有者；我們只是認爲它這樣；而且我們之所以認爲這樣是因爲那些對我們來說是理所當然的情感。也許這類觀點最引人入勝

之處在於主張我們的道德態度並不能被追溯到任何更為簡單的，或被等同於如同仁慈般的情感，而是就它們的複雜性、普遍性而言是對我們來說是理所當然的，並且根據其傾向而認為它們不只適用於我們，也適用於所有的理性存有者。爲了有別於對道德律的敬重的理性趨向性，這個理所當然 (naturalness) 需要解釋，但是所提供的可能是某種經驗性的解釋：也許是一佛洛伊德式的解釋，或者是一個社會生物學家所偏好的演化論式的變體的解釋。這類經驗性的解釋在今天不乏擁護鼓吹者。他們所引起的諸議題是複雜的，但是它們卻無法在此被恰當地處理。然而，他們的難題中有兩點可以被提及。兩者都源於康德（頁 114）。

其中之一是，同樣的問題起源於所有我們對先天知識的宣稱，包括我們關於邏輯律則本身的知識以及我們賴以詮釋和描述我們的經驗的科學的推論原則。它可能被如此主張，而事實上也被當代的休姆主義者所主張，即在那些我們天生地（可能是演化的結果）被如此構成的事例中去尋找明顯而且不可避免的原則，以及不需要去假設任何種類的先天知識。康德會明確地完全反對這樣的說法。就理論事件的先天知識而言，不可否認地，他在第一批判中讓人留下深刻的印象。但是如果先天知識是可能的，就沒有明顯的理由去否認一個關於道德律的先天覺察。如果在理論領域裡並非這樣處理，那麼我們便沒有明顯的理由去接受演化論的論述（舉例來說）來解釋我們的道德洞見。（比較：《實踐理性批判》的〈前言〉）（頁 114）。

其次，同時更為重要的是，康德所堅持的道德律的那些特徵——其普遍性、對所有理性存有者的適用性——對於任何關於人類如何能夠自然地達到他們所擁有的道德態度的論述的確構成嚴重的難題。如同休姆的論點所能做的，這類解釋極其可能地討論了將個體的關懷推擴至其家人，或是某個他所生存的更大的團體。就

演化論來說，關懷的推擴也許是有益於基因，而未必有利於個體；或者可以理解的是，它可能會被以取代父親威權的超我 (superego) 的命令的回應來表現。但是真實父親的命令是囿限在他們的範圍之內的，與家庭或者團體的緊密圈子有關，而無關乎整體的人類或者理性存有者的社群——除了在那些也許自身被對於絕對地普遍律則的敬重所引動的真實父親之外。同樣地也難以看出任何這類關懷的**普遍**推擴具有絲毫在演化論方面的好處。關於那種秩序，或者關於能夠強使迥異於我們的或者位於遙遠時空的所有理性存有者的律則的普遍性的概念，是某種至少為這些理論提出了這樣的一道嚴苛的難題的東西。問題無法以休姆所說的我們「對**普遍法則**有強烈地癖好」(Hume, 1888: 551) 來克服。除了對休姆自身之外，這並未有任何更多的助益。也許這類經驗性的論述可以被提供的癖好，是那種提出關於世界運行的方式的論述中的歸納概括的癖好，而非賦予我們的態度或我們對責任的情感以普遍性的傾向。然而若是少了關於它的經驗性的論述，唯一的替代之道便是如同康德一樣的觀點，並且將被稱為是真正地普遍的道德情感的自然傾向，當成是我們那作為理性存者對道德律的先天察覺與**敬重**的能力（頁 114-115）。

這是一個需要更多討論的主題；而且當然超乎康德對它的說明，儘管他已經提供我們正確的資料。在《基礎》中——在回答關於道德也許只是「腦中的幻影」的質疑之處——他之所以未能了解發展這個論證的必要性，乃是因為它未能清楚地區分純粹理性如何可以是實踐的的兩個難題：他未能分別**對於法則的敬重**的兩個深層的難題（頁 115）。

參考文獻

就整篇論文來說，我受惠於 Massey (1983)。我也受益於在討論會上評論拙文者，特別是 Harald Köhl 的諸多寶貴而深入的評論。在文中我使用的譯本如下（頁 115-116）：

《道德形上學的基礎》：H. J. Paton 的 *The Moral Law* (London: Hutcheson, 1948).

《實踐理性批判》：T. K. Abbott 的 *Kant's Critique of Practical Reason* (London: Longmans, 1873, 6th ed. 1909).

《純粹理性批判》：N. K. Smith 的 *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason* (London: Macmillan, 1929, 2nd ed. 1993).

《判斷力批判》：J. C. Meredith 的 *Kant's Critique of Judgement* (Oxford University Press, 1952).

《任何一種能夠作為科學出現的未來形上學導論》則是 P. G. Lucas 的譯本 *Prolegomena to any future metaphysics that will be able to present itself as a science* (Manchester University Press, 1953).

其他文獻資料：

Allison, H. E. 1983. *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven/London: Yale University Press.

Blackburn, S. W. 1984. *Spreading the Word*. Oxford: Clarendon Press.

- . 1985. “Errors and the Phenomenology of Value”. In: T. Honderich (ed.), *Morality and Objectivity* (pp. 1-22). London: Routledge & Kegan Paul.
- Gregor, M. 1963. *Laws of Freedom*. New York: Barnes & Noble.
- Hare, R. M. 1952. *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press.
- Hume, D. 1888. *A Treatise of Human Nature*. Ed. by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press.
- Mackie, J. L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin.
- . 1980. *Hume’s Moral Theory*. London: Routledge & K. Paul.
- . 1983. “Kant on Self-Respect”. In: *Journal of the History of Philosophy*, JA 83, 21: 57-74.
- McDowell, J. H. 1983. “Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World”. In: E. Schaper (ed.), *Pleasure, Preference and Value*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1985. “Values and Secondary Qualities”. In: T. Honderich (ed.), *Morality and Objectivity* (pp. 110-129). London: Routledge & Kegan Paul.
- Walker, R. C. S. 1985. “Synthesis and Transcendental Idealism”. In: *Kant-Studien*, 76: 14-27.

