

# 尋找康德哲學新定向—— 從「希望」審視其哲學

楊德立

德國柏林自由大學博士生

地址：Herr Yeung, Martin-Luther-Str. 71, 10779, Berlin

E-mail: yeungtaklap@gmail.com

## 摘要

「我可希望甚麼？」希望問題 (question of hope / Hoffnungsfrage) 於康德學統裡常為人忽略。學者多歸諸宗教哲學範疇，甚或僅視為一附帶、中介問題，以聯繫「我能知甚麼？」與「我應做甚麼？」的論域，遂至今仍未見完整、獨立的康德希望哲學或希望理論面世。

雖然學人鮮以「希望」為研究重點，但並不代表希望概念於康德言無足輕重，反之，若以之為繩準閱讀其哲學，可看到有關希望問題的思慮實貫穿了康德「批判」和「學說」時期。本文以「希望概念和問題」為圓心，梳理出康德哲學中一道從思考「最高善」發展到關注「人類道德進步」的線索，圖以之開展閱讀康德哲學之新定向。

關鍵詞：希望、最高善、德福一致、道德進步

---

投稿日期：2013. 09. 25；接受刊登日期：2014. 01. 14

責任校對：郭傑成、唐國開

# 尋找康德哲學新定向—— 從「希望」審視其哲學

## 引言

「我可希望甚麼？」（下稱「希望問題」，question of hope / Hoffnungsfrage）<sup>1</sup> 康德學統中常為學人忽略。<sup>2</sup>此問題常被簡單歸入宗教哲學的討論範疇，甚或只被視為一附帶、中介問題，以聯繫「我能知甚麼？」與「我應做甚麼？」的論域，遂至現今仍未見具份量的康德希望哲學或希望理論問世。<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> 重要概念或引文會附上英譯。如筆者認為有需要參考德文或拉丁文概念時，則增補在後。康德原典以 Kant-Studien 建議之普魯士王室「學院版」(academic edition / Akademie-Ausgabe)《康德全集》之簡名及邊頁碼為據。本文中譯則主要參考文未〈引用書目〉中列明之英譯及中譯本譯成。

<sup>2</sup> 康德的吾人理性三大問題——我能知道什麼？我應做什麼？我可希望甚麼？——及後加的第四問題（人是甚麼），分別曾在《純粹理性批判》、〈書信：致司徒林〉、《邏輯學講義》中提到；在不同脈絡下意義略有不同，但第三問題明顯較諸首兩問題及第四問題為學人忽略。參見 *Kritik der reinen Vernunft*: KrV: A805 / B833.

<sup>3</sup> 在英語學界中，坊間僅見 Curtis Peters 的 *Kant's Philosophy of Hope* 專論希望和希望問題，同類作品難得一見。另外如 *The Logic of Hope: Extension of Kant's view of Religion* 和 *For what may I hope?: thinking with Kant and Kierkegaard* 等著作，雖也涉及「希望」或「我可希望甚麼？」，內容旁及相關論題，但不能算作專論。康德雖多次同時提及三大問題，但它們受重視的程度並不均等，單從相關學術著作的數量和深度看，二百多年來學者們的注意力都集中於前兩問題是明顯事實。

然而，「希望」(hope / Hoffnung) 不單在道德哲學和宗教哲學中產生積極作用，在理論哲學的領域實亦影響了不少學人，如《康德字典》(A Kant Dictionary) 作者 Howard Caygill 就指出：

(按：希望概念) 比較不顯眼但同樣地在理論哲學中扮演重要角色，例如海德格於他的《康德與形上學問題》(1929) 描述了他對綜合活動中想像力之投射 (projective) 和預期 (proleptic) 作用的詮釋。<sup>4</sup>

由於「希望」概念有如此深遠的哲學意涵，Caygill 認為「希望概念是康德思想的中心」，<sup>5</sup>並說：「雖然康德自身似乎並不意識到他的希望概念的哲學意涵，它仍被二十世紀的哲學家們解釋和發展，如海德

---

而從漢語學界對康德哲學的研究發展看，似乎仍處於消化康德知識論及倫理學著作的階段；有大陸學者指出，中國吸收康德哲學主要在於知識論的部份，研究則以《純粹理性批判》為主，直接導致了忽視另外兩大批判及其他思想的研究，此評判能否成立仍值斟酌，但某程度上能反映大陸學者對康德的研究仍偏向知識論或倫理學範圍，對於其政治哲學、歷史哲學等較新的研究領域之專著仍屬匱乏。

筆者搜索之下，近年只見有《道德王國的重建》(李蜀人，2005) 和《康德文化哲學》(范進，1996) 兩書以較整全的角度討論康德三大批判之間的關係，並旁及關於康德政治、歷史哲學的討論。《康德三大批判精粹》(楊祖陶、鄧曉芒譯，2001)、《冥河的擺渡者：康德的《判斷力批判》》(鄧曉芒，1997) 算是大陸研究第三批判的先驅，但仍屬文本義理疏解階段，評析內容相對較少；台灣康德學者的論著和譯文如《康德四論》(朱高正，2001)、《康德歷史哲學文集》(李明輝，2002)，算是開出了研究康德批判哲學以外的議題之風，但仍不算是完整和已經充分發展的研究論著；牟宗三翻譯了康德三大批判，也曾譯出《單在理性限度內的宗教》部分內文，他的《智的直覺與中國哲學》(1971) 和《現象與物自身》(1975) 更是消融康德哲學與中國哲學的重要嘗試。雖然，其譯作水平未能讓人稱意，但他對漢語康德研究的貢獻，尤以獨創性而論，在漢語學界仍屬屈指之列。總括而言，縱觀兩岸三地，康德哲學的研究仍主要局限於三大批判之中(甚至只在第一批判)，可見對康德哲學整體的消化仍未到完熟階段。

<sup>4</sup> 參見：Caygill, Howard, *A Kant Dictionary*, Oxford, UK; Cambridge, Mass., USA: Blackwell Reference, 1995, p.229.

<sup>5</sup> Caygill, Howard, *A Kant Dictionary*, p.229

格關於綻出時間性 (ecstatic temporality) 的見解、本雅明(Benjamin) 關於彌賽亞時間 (Messianic time) 的見解,以及布洛赫 (E. Bloch) 和他在《希望之原則》(The Principle of Hope) 的廣泛研究。」<sup>6</sup>借此旁證,雖然主流學統裡鮮見以希望概念為繩準之繩準(相對專研「理性」、「意志」的著作卻是汗牛充棟),但並不代表希望概念於康德言是無足輕重,反之,「希望」概念確實貫穿了康德整個哲學生涯。

例如在《通靈者之夢》(1766),他曾提及「理性的偏見」(bias of reason) 這概念,並指出吾人評價某論證時,「將來的希望」總是比「思辨」來都重要,說明了人對希望總是有所偏執;我們可視之為康德把希望描畫成一種人類不可避免的自然傾向之伏筆。

在《純粹理性批判》(1781) 與《實踐理性批判》(1788) 中,他把「我可希望甚麼?」的跟「最高善」(highest good / summum bonum / höchstes Gut)<sup>7</sup> 論題連上;「最高善」在批判哲學中意謂「德福一致」,亦即某人的德行能導致他獲得相應比例的幸福;雖然康德多次強調道德是無條件的 (unconditional), 然而,這並不表示康德認為吾人實踐道德之後,不會也不應期盼一種隨之而來的好結果。康德把這種期盼視為對道德世界 (moral world) 或智性世界 (intelligible world) 這理念的希望,從而在先驗層面說明,此希望乃實踐理性的必然結果,並引申出實踐理性必然預設了「上帝存在」和「靈魂不朽」兩個設準,以之保證作為最高善的道德世界之可能性。

在《論永久和平——一項哲學性規劃》(1795) 中,康德看到永久和平並非「空理念」(empty idea), 而是一個可切實執行和實現之理

<sup>6</sup> Caygill, Howard, *A Kant Dictionary*, p.229-30

<sup>7</sup> 此論域源遠流長,可上溯至亞里士多德、伊壁鳩魯、斯多葛學派等等,康德在《實踐理性批判》中亦有提及,參見 *Kritik der praktischen Vernunft*: KpV, AA05: 111-112.

念，他以“gegründete hoffnung” (well-grounded hope) 來形容這種理念是「具充分理由的希望」，並表明這種希望能把永久和平從未來（可能性）帶到現在（現實性）。<sup>8</sup>

此番梗概說明，雖然他並未如編撰「字典」般，<sup>9</sup> 集中、明確地申釋希望之義，但我們仍可看到他透過不同論題，不斷陶鑄「希望」概念之外範，使其意義愈見豐富。

我把康德對希望的論述大分為兩階段。第一階段主要見於批判哲學論著，暫稱為「批判」(critiques)，第二階段則散見於不同文本，姑稱「學說」(doctrines)，當中自有文本交雜處，但仍無礙作大體區分；兩階段的核心問題並不相同，卻有一內在發展之勢。

第一階段主要關注「希望先驗地如何可能？」，第二階段的關注點則在「吾人實際上可希望甚麼？」前一道問題的主要文本為《純粹理性批判》第二部〈超驗方法論〉、《實踐理性批判》的第一部第二卷〈純粹實踐理性辯證論〉等，這是康德希望哲學的主體和基礎，因這部分決定了希望問題的基本論域——以討論最高善為基調。

如我們以「希望」為繩準閱讀康德哲學，從 1781 年《純粹理性批判》開始，直到晚年著作如《論永久和平——一項哲學性規劃》(1795)、《學科之衝突》(1798)，我們可見「思索希望為何」這命題貫穿了康德「批判」和「學說」各種著作，此思索以「希望」為圓心不斷發展，**從思考「最高善問題」（希望之形式）發展到思考「人類道德進程」（希望之內容）**，正是「希望問題」在康德哲學的內在

---

<sup>8</sup> *Zum ewigen Frieden* : ZcF, AA 08: 386. 另見：Caygill, Howard, “Hope,” *A Kant Dictionary*, p.229.

<sup>9</sup> 可對比亞里士多德在《形而上學》中的概念闡述工作。

發展。

### 壹、第一階段：形式處理希望問題——希望即「希望德福一致」

於第一階段，即在《純粹理性批判》(1781) 與《實踐理性批判》(1788) 期間，康德對希望的論述集中於「德福一致」問題。所謂「德福一致」，於康德言是指某人的德行 (virtue，不僅為品賦，亦指實踐的道德行為) 能導致他獲得相應比例的幸福，而當吾人能享「德福一致」，即擁有最好的幸福，亦即「最高善」；如吾人身處的世界所有道德者都享此善，該世界即為「最高善的世界」。

雖然，康德多次強調道德是無條件的 (unconditional)，道德行為的動力只能來自道德律本身 (自律原則) 而不能來自於福報，然而，這不表示他認為吾人實踐道德行為後，不會甚或不該期待隨之而來的福報，反之，他認為這是實踐理性必然引申的結果，即「希望最高善會實現」。

從哲學史傳統看，最高善跟福報關係過從甚密。從希臘哲學到近代德國哲學，早發展出不少專門術語以探討此問題，而康德的論域和用語可算是直承萊布尼茲 (G. W. Leibniz) 而來；萊氏從理性原則演繹出吾人身處的世界已是「可能世界中最好的世界」(the best of all possible worlds / Die beste aller möglichen Welten)，然而康德並不滿意此答案，因那是建立在獨斷的 (dogmatic) 觀點之上，而且難以說明現世福報不公之實情；為解決最高善與福報問題，康德在《純》的〈方法論〉中提出處理相關問題的方法和解答。

康德看出傳統哲學未有區分思辨與實踐理性，導致把「自然」(nature) 與「自由」(freedom) 兩個領域混淆為一，造成以「自然因果」

說明一切因果的理論傾向，而這種理論傾向成就了典型的自然因果決定論觀點，這正是斯賓洛莎與萊布尼茲的問題所在。這種觀點問題在於獨斷地假定了：一，吾人能對物自身有所認識；二，有一種能抽離於人、獨立自存的「神的觀點」。這兩點結合起來，自能推論出一種「純理論的最高善」——即理論上這個世界受著神的恩典，一切都已是預先地和諧一致——無論物理或道德上亦然，這正是康德不能同意的。

要解決這問題，需劃分實踐與思辨兩個領域，並區分自由與自然兩種因果 (causality of freedom and nature)，明確分開道德律與自然律的根據。不過，若從理性的實踐應用方面入手，則必須面對實踐理性的辯證論 (Dialectic)。辯證論是一個通過徹底批判理性能力、以彰顯純粹理性二律背反的過程。這過程從消極義看是為揭示吾人理性的虛妄，但從積極義論，辯證論無論是對於思辨還是實踐理性言皆有裨益，<sup>10</sup> 因為當我們積極化解二律背反時，吾人會意識到真正需要的東西；康德把這種需求稱之為「理性最高的天職」(highest vocation of reason)。<sup>11</sup>

這種需要於實踐理性層面而論，即是問實踐理性在有條件者（即服膺自然因果之人）上尋求無條件之對象（即道德）時，它所尋求的是哪一種對象：

作為純粹實踐理性，它同樣為實踐上有條件者（那些依據於偏好和自然需求的東西）尋求無條件者；雖然，它不是

---

<sup>10</sup> 「……在理性的辯證論裡面彰顯出來的純粹理性的二律背反，事實上乃是人類理性向來所能陷入的最富裨益的困境；因為它最終驅使我們去尋求走出這個迷宮的關鍵，而當這關鍵一經發現，還會揭示出我們並不尋求卻仍然需要的東西，也就是對於事物的一種更高、不可改變的秩序的展望……」 KpV, AA05: 107.

<sup>11</sup> KpV, AA05: 107. vocation 即 Bestimmung，因應不同場合英譯為 calling、determination、destination 等。

尋求這無條件者以作為意志的決定根據，而是當這種決定根據已經（在道德法則之中）被給予之後，它尋求那純粹實踐理性對象之無條件總體 (the unconditioned totality of the object of pure practical reason)，而名稱是為最高善。<sup>12</sup>

如此可知，實踐理性在辯證論揭示過程中，它所追求的是「無條件的總體」即是最高善，而那是包含在已給予的道德法則之中，**兩者有必然的邏輯蘊涵關係**。因此可說，最高善正是吾人實踐理性必然而生的「希望對象」。

進而論之，最高善於批判哲學所指為何？**在批判哲學系統裡，最高善是指道德實踐者因其德行而合比例地獲得相應的幸福**，即俗語所謂「善有善報」：

……當幸福與理性存在者的道德處於精確的比例、由於他們配得幸福，才建構出一個世界的最高善……<sup>13</sup>

合比例的福報構成最高善，而福報之意，是道德者因其善行而「配享」、「值得」(worthy / würdig 或 worthiness / Würdigkeit)<sup>14</sup> 獲得到相應比例的幸福，而當所有道德者組成的世界也是處於這個狀態，則該世界即為至善世界，康德亦稱之為「道德世界」(moral world) 或「智

---

<sup>12</sup> 「作為純粹實踐理性，它同樣為實踐上有條件者（那些依據於偏好和自然需求的東西）尋求無條件者；雖然，它不是尋求這無條件者以作為意志的決定根據，而是當這種決定根據已經（在道德法則之中）被給予之後，它尋求那純粹實踐理性對象之無條件總體 (the unconditioned totality of the object of pure practical reason)，而名稱是為最高善。」 KpV, AA05: 108.

<sup>13</sup> KrV: A 814/ B 843.

<sup>14</sup> 「配享幸福」(Glückwürdigkeit 或 Würdigkeit glücklich zu sein) 是關於最高善理論的重要表述。

性世界」(intelligible world)；這跟萊布尼茲的「最好的可能世界」不同，康德認為此僅為實踐理性之理念，並非肯定現實世界已如是。希望個人甚或全人類都能享德福一致，只是實踐理性之辯證論的邏輯演繹。是以，要談「最高善理念」如何可能，則必須預設道德世界，再從而推論必有一上帝（之理念）作為公義仲裁者，以及能有無限長的時間（之理念）——即「上帝存在」和「靈魂不朽」兩個設準——以確保一切善行終得相應回報；這就是康德論最高善和德福一致問題的基本理路。

總括而言，康德於第一、二批判期間論及希望時，即把論域置於最高善問題之下，而把人之「希望對象」——最高善——視為實踐理性的要求。這種要求是分析實踐理性的本質時，必然得出的邏輯結論。因此可說，他把人的希望視為一種**道德能力派生**的必然結果，這可說是**形式、邏輯地回答了**，何以道德實踐本不能以任何條件為據，吾人卻還是會要求「善有善報」。因此之故，康德在論及其著名的三大問題時，並不是把「第三問題」視為一孤立問題，而是把它跟「第二問題」連上：

第三個問題——亦即，如果現在我做了我應該做的事，那我可希望甚麼？<sup>15</sup>

這是一種邏輯涵蘊的關係（條件句：如果……則），是以，他斷言「所有希望都指向幸福」<sup>16</sup>，這讓我們了解康德把道德與希望的領域連接起來的意圖，奠定「道德」和「最高善」為希望問題的基礎，並為後續發展定向。

---

<sup>15</sup> KrV: A 805/B 833.

<sup>16</sup> KrV: A 805/B 833.

## 貳、第二階段：具體處理希望問題——關於「人類道德進程」的哲學思慮

康德完成了批判哲學體系，建立了大量基礎概念及批判哲學用語後，他便專注建立「學說」；我把這階段稱之為希望問題的第二階段：

於是我就以此（按：判斷力批判）結束全部的批判工作。我將馬不停蹄地奔赴學說的探究……不言而喻的，判斷力於學說而言將沒有特別的部份，因為就判斷力而言，有用的是批判，而不是理論。相反，按照哲學和純粹哲學被劃分的理論哲學和實踐哲學，其學說計畫將包括自然和道德之形上學。<sup>17</sup>

從理論目的言，「批判」與「學說」有根本分別<sup>18</sup>；批判哲學的目的，在於全面檢視吾人心靈各種能力之可能根據及其界限，若未完成「批

---

<sup>17</sup> *Kritik der Urteilkraft*: KU, AA05: 170.

<sup>18</sup> 康德曾言在完成「批判」工作後便要趕赴「學說」建構，因此我們可能會以時期來區分「批判」或「學說」著作，並以第一批判出版（1781年）至第三批判出版（1790年）期間視為「批判時期」。然而，若我們純以時間為劃分準則，則某些在批判期間發表但內容偏重論說成份的著作，例如〈在世界公民的觀點下的普遍歷史之理念〉（1784年發表）、〈萬物之終結〉（1786年發表）等，便不能被納入為「學說」。因此，我採取「內容目的」這較寬鬆的準則——以探討吾人心靈的種種能力為目的之著作編入「批判」，以建立系統的學說、觀點、回應當時學術思潮的著作則撥歸「學說」一類。

康德各種「學說」關涉主題甚廣，例如討論政治、法權的著作有：〈在世界公民的觀點下的普遍歷史之理念〉、《論俗語所謂：這在理論上可能是正確的，但不適用於實踐》的第二、三部分、《論永久和平——一項哲學性規劃》、《道德形而上學》的第一部分〈法權學說之第一形而上學原則〉；討論宗教和宗教詮釋的著作：《僅在理性界限內的宗教》、〈人類史之臆測的開端〉、〈萬物之終結〉；問題或時論作品：〈答「何謂啟蒙？」的問題〉、〈評赫德《人類史的哲學之理念》第一、二卷〉、《學科之衝突》等等。

判」便貿然建構學說，往往會建構出譁越吾人理性界限的理論，當中獨斷成分難免，最多只能屬於「臆想」。<sup>19</sup>因此，批判哲學於康德言是一種重要的「前置作業」，如跳過了他的批判著作而直接閱讀其「學說」，可能難以理解其哲學基本立場和精神。但若只注重批判哲學，則會忽略在「學說」裡的不同的立場，那麼我們所看見的康德大概只是個「枯燥」、「拘謹」的批判哲學家，埋沒了其「尖刻」、「富創造力」、「感性」的面貌，甚至可能如某些馬堡學派的新康德主義者般，僅視康德哲學為知識論。

### 一、吾人的希望——道德進步問題，乃康德希望哲學的核心關懷

前文提到，「人類道德進程問題」是康德於後批判時期的關懷核心，亦可歸納為希望問題的第二階段。我們可進一步把這主題整理成兩個問題，分別為「人類道德的進步是否可能？」和「人類道德如何得以進步？」。

康德不同作品都在回應這兩個問題，而這種關懷正反映他一直迴旋於「希望問題」的討論。在批判哲學系統中，「我可希望甚麼？」

---

<sup>19</sup> 「臆想」(conjecture/Mutmaßungen) 一詞代表了一種猜測，康德言最多只可視為發揮想像力的一種嘗試，而不能視之為嚴肅的學問，參見：「在一部歷史底進程中插入臆測，以填補報導中的闕漏，的確是容許的；……然而，讓一部歷史完全由臆測形成，似乎比為一部小說擬定提綱好不了多少。甚至不能稱為一部臆測的歷史，而只能稱為一種純然的虛構 (Erdichtung)。」、「既然臆測不可過高地要求為人所同意，而是充其量只能宣稱是自己的想像力被容許在理性底伴隨下為心靈之休養與健康而從事一種活動，而非一件嚴肅的工作，……」、「一場純然的旅遊」，譯文見：康德著，李明輝譯：〈人類史之臆測的開端〉，《康德歷史哲學論文集》，頁 73。  
*Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte*: MAM, AA08: 109.

的答案是：「我可希望最高善」，而在「學說」中的答案，則是：「我可希望最高善在塵世間實現！」因為在批判哲學中，希望問題主要圍繞著最高善的**來源**（作為實踐理性的對象）和**必然性**（最高善於實踐理性言是理論上的必然延伸，只要道德是可能的，則必然預設最高善為其辯證對象）發展，而《判斷力批判》中的〈目的論判斷力批判〉則可算是對「希望如何可能？」的回答（即吾人希望能力之根據問題），對於「希望作為對最高善的追求」的**具體情況**，例如「最高善能否在世上實現？」、「最高善的具體內容如何？」等問題，批判哲學並未討論，因此在批判著作中，康德只算在**形式上處理了希望問題**（因為最高善只可算是一個具指導性但無具體內容的理念，如同第三批判中之「調配性理念」(regulative idea)），但**實際上吾人可以希望什麼「具體」的對象（或目標）**則有待康德在其眾多「學說」裡說明。

康德眾多作品都曾觸及「人類道德進程」這議題，例如在〈重提的問題：人類是否不斷地趨向於更佳境地？〉中開宗明義提出「人類（大體上）是否不斷地趨向於更佳境地？」<sup>20</sup>，此中的「更佳」是指整體的道德狀況是否在不斷改善中；另外在〈萬物之終結〉中也提到：

然而，『萬物的終結』之理念並非起源於對世間萬物之自然進程的推論，而起源於對其道德進程的推論，並且唯獨由此產生；這種道德進程也和『永恆』之理念一樣，只能關聯於超感性之物（唯有在道德方面，超感性之物才是可理解的）。<sup>21</sup>

<sup>20</sup> *Der Streit der Fakultäten*: SF, AA07: 79.

<sup>21</sup> *Das Ende aller Dinge*: EaD, AA08: 328.

這些例子讓我們有理由推論，康德的「學說」裡有一個隱蔽議程 (hidden agenda)，這議程以「人類道德進程問題」為綱，分別開出「人類的道德進步是否可能？」和「人類道德何如實質進步？」兩個子問題；下文將舉例證明康德曾深入討論此兩問題。

(一) 人類的道德進步是否可能：道德軟弱如何可能及如何克服？

康德曾嘗試從不同的方向討論人類整體道德進步的可能性，其一方面，就是從阻礙道德實踐的原因、亦即**道德軟弱**問題入手，這點在《僅在理性界限內的宗教》有深入的討論。

該書第一篇第二章〈論人的本性中趨惡的傾向〉，他分別討論三種讓人趨向於惡的傾向 (propensity / propensio)，第一種是人心**脆弱** (frailty / fragilitas)、第二種是**不純** (impurity / impuritas)、第三種是**惡意** (depravity / vitiositas)，三者在不同程度上都是使得吾人不能向善的方向發展的原因。然而，這三種原因雖屬自然傾向，卻非與道德無關，因為「任何傾向要麼是自然的，即它屬於作為自然存在者的人的抉擇能力；要麼是道德上的，即它屬於作為道德存在者的人的抉擇能力。」<sup>22</sup> 所有的傾向都必須經過吾人的自由抉擇，才是有關「道德」——不論是善還是惡。而由於人本性中有一種「**根本惡**」 (radical evil / radikalen Bösen)，即是吾人能把惡的格準納入自己行為之中之

---

<sup>22</sup> *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*: RGV, AA06: 31.

「可能性」，所以人能聖賢亦能狗盜。

由於惡的根源在於這種先驗的可能性，因此道德軟弱只屬吾人抵受不了感性的影響而生的結果，並非說吾人原則上人不可能改過向善，只要有方法克服這種情況，則人類道德的進步仍然是可能和樂觀的。<sup>23</sup> 可是，如何才能克服這狀況呢？有人認為透過不斷的教化、薰陶便可以令人改過遷善，然而，康德卻認為吾人若不能重建一種道德法則、作為我們所有格準的最高根據之「純粹性」(purity)，則仍未算踏上一條無限前進、不斷趨近聖潔的道路。

所謂重建一種「純粹性」，意即不依從其他原因（特別是經驗原因）而把善的格準納入於道德法則之中。透過教育、習慣或可以改變一個人的德行，但是若那個人自身並沒有認為道德是出自義務，而是基於其他理由而改變（例如毫無節制的人為了健康而節制起來、說謊的人為了名譽而說實話<sup>24</sup>），即其格準之基礎依然不純，所謂逐漸的**改良** (reform) 其實並未起到真實作用。是以，康德認為必須要通過意念中的一場**革命** (revolution)——一種向著「意念的純粹性」而生的格準轉變<sup>25</sup>——才能使人真正改過遷善：

---

<sup>23</sup> 意志軟弱的問題，可上溯至亞里士多德論 akrasia，但他的討論重點落於經驗層面，即意志軟弱如何影響理性決定，而康德則重視先驗層面上而論，意志軟弱並不是人行惡的原因，而是基於意念 (Willkur) 的特性，見後文。

<sup>24</sup> RGV, AA06: 47.

<sup>25</sup> RGV, AA06: 47.

從此可見，人的道德修養必須不是從習俗的改善，而是從思維方式的轉變和從一種性格的確立開始。<sup>26</sup>

這種意念的革命之所以可能，是因為人有「抉擇的可能」，能選擇根據善的意志去實踐道德，還是受其他東西影響而選擇不行道德。康德在批判期時強調道德行動的根據是「意志」(Wille, Will)，然而，他所說的意志只是一種純然無雜的「善的意志」(good Will)，但單從這個角度並不能說明意念的革命如何可能，因為善的意志只說明了一個行動者作道德行動時之「行動根據」(或決定根據，determining base)，當中並不涉及抉擇。要說明這一點，我們需提到《道德的形而上學導論》裡對於意志和意念 (Willkur, choice) 的區分：

在一個範圍內某人意識到他通過一個行動把其對象帶到跟前的能力，這稱之為意念；縱然某些東西能討好意欲能力，但只有主體的理性才是意欲能力的內在的決定根據，它稱之為意志<sup>27</sup>

意志和意念於康德言層次並不相同。意念關乎在具體情境下作具體行動的能力，意志則只屬吾人內在之決定根據，它並不直涉具體行動：

因此意志是不太考慮關於行動的意欲能力（意念卻是），更確切地說它是意念行動之決定根據。嚴格地說，意志自身並無決定根據，但在一定範圍下它能代替實踐理性自身

---

<sup>26</sup> RGV, AA06: 48.

<sup>27</sup> *Die Metaphysik der Sitten*: MS, AA06: 213.

去決定意念。<sup>28</sup>

可見，意志和意念的另一分別，就是意志自身並無進一步的決定根據（換個說法，其決定根據就是實踐理性（作為意志）自身），而意念的決定根據卻可能來自意志。何以說是「可能」呢？因為吾人作抉擇時並不一定採納實踐理性作為根據的。當吾人的抉擇是由純粹理性來決定時，康德稱之為自由意念（自由抉擇）(free choice / arbitrium liberum)；然而當抉擇只受到「傾向」(inclination / stimulus，或感性刺激)影響，受條件性所限，他則稱此為動物意念（動物抉擇）(animal choice / arbitrium brutum)，<sup>29</sup>而人的意念（人的抉擇，human choice）可受感性刺激所影響，也可由純粹意志去決定。

由於人不擁有神聖的意志 (holy will)，不能每時每刻都服從意志的絕對命令，因此實際上吾人的行動抉擇 (choice of action / actus arbitrii) 是長期游走於感性與知性的抉擇之間，而這種感性與知性的拉扯，正說明抉擇蘊含一種原初的兩可性 (ambivalence)。這種原初的兩可性，正代表吾人在具體道德處境中的選擇機會；我們可以選擇走上逐漸聖潔的道路，也可選擇反覆無常的墮落或超升，人需要為自己的選擇負上責任，因此人類道德的進步至少是可能的 — 因為人至少有選擇的可能性。

---

<sup>28</sup> MS, AA06: 213.

<sup>29</sup> MS, AA06: 213.

意志與意念的區分，把康德道德哲學的先驗層面與經驗層連接起來，亦開啓了一度接通理念與現實之門；最高善不再是一個超越理念 (transcendent idea)，而是個具指導性、調配性 (regulative) 的超驗理念 (transcendental idea)。

人性中雖然有行惡的根源可能性（根本惡），而且現實上有不少原因窒礙我們行善、甚至使我們趨惡，但人類的道德在現實上仍然存在改善之可能性，這點至少說明人類追求最高善「於世上實現」是有可能的，因為人若沒有改過遷善的根本可能性，即使康德在批判時期證明了道德的先驗基礎，最高善仍只是個空想，而沒有任何的「**客觀上實踐的實在性**」(objective practical reality)，<sup>30</sup>當吾人原則上有可能透過自己的努力克服道德上的軟弱、自發地追求道德進步，才能確保最高善這個理念不是一個沒有內容的空洞理念。因此，「**人類道德進步**」與「**最高善的實現**」實是一體兩面，而基於人類整體進步是可能的，亦即是說「**希望的最高目標：最高善的實現**」客觀實踐言是可能的。

## （二）吾人的道德進何如實質進步：從動物性進至人性

另一方面，人類致力擺脫其動物性 (animality) 以發展人性 (humanity) 這個主題，不論在康德的「批判」還是在「學說」中都曾

---

<sup>30</sup> RGV, AA06: 6.

提及；康德以此主題作為思考道德如何進步的切入點，從〈人類史之臆測的開端〉中一段引文可為總覽：

從對於人類最初歷史的這番描述可知：人之脫離這座樂園（理性使人將它視為其種屬的最初居留地），不外乎是從一個純動物性的受造物之粗野狀態過渡到「人」（Menschheit），從本能的學步車過渡到理性的指導，一言以蔽之，從自然的監護過渡到自由的狀態。<sup>31</sup>

在第三批判〈目的論判斷批判〉中，他已討論過以「自然目的論」為理解世界的觀點，並從中推論自然的最後目的(ultimate purpose / letzter Zweck)<sup>32</sup> 就是人和人所建立的文化 (culture)，而人建立文化的過程正是宛如 (as if / als ob) 一個由自然隱蔽地為人類定立的發展計劃，目的是使人能克服動物性並促進人性發展。

文化為人類提供一種適應性 (aptitude)，為人能達成終極目的 (final purpose / Endzweck) — 即作為一種道德存在，找到存在的意義 — 作準備。不過，康德認為並不是所有的文化都能成就這最後目的，是以他分別提出技藝的文化 (the culture of skill) 和規訓的文化 (the culture of discipline) 以說明怎樣的文化才能協助我們達到目的。

康德認為技藝的文化並不是使吾人達成終極目的之充份條件，因為它只能**促進**一般的目的，但它卻未能充分地**協助**意志去決定和抉擇

---

<sup>31</sup> 筆者認為 Menschheit 可譯為「人性」，而李明輝先生則選擇以引號「人」標明意謂人類整體的 Menschheit，以區別開代表個別的人之 Mensch。見註 18：康德著，李明輝譯：《康德歷史哲學論文集》，頁 81。MAM, AA08: 115.

<sup>32</sup> 「最後目的」與「終極目的」為兩個重要概念，前者涉及自然目的論，後者則為創世之意義，英譯取 Werner S. Pluhar 版本之《判斷力批判》，詳見第 83、4 節。

它的目的<sup>33</sup>，不過，這並不等於這種文化於我們達成目的毫無作用，它在某些情況下有間接作用。例如當人類之間的不平等 (inequality) 情況出現時——如在戰爭時期，技藝文化<sup>34</sup>往往會有重大發展；在這種極端的情況下，人們似乎無意識地實現了由自然逼使人發展其文化之目的：

儘管戰爭是人類的一種（由於我們不受約束的激情所煽動）無意的嘗試，但它同時是一種深深隱藏著和也許是無上智慧有意的嘗試，即使不是建立了，但至少預備了一條包括了各個國家的自由的合法性之路，並且因此在一個道德基礎之上為她們預備了一種成一體的系統。雖然那由戰爭強加於可怕的苦難於人類之上，和可能在和平時期因為我們長期為戰爭作準備而帶來更大的苦難，戰爭仍然是一個刺激我們去發展所有為著文化最遠大的天賦（雖然一種對人們的永久幸福的希望繼續遠去）。<sup>35</sup>

文化發展並非時刻皆根據吾人主觀意願而達成，某些時候自然似是有「一隱藏計畫，逼使人類在種種苦難中茁壯成長，這恰恰跟後來黑格爾提出的「理性之詭詐」(cunning of Reason / List der Vernunft) 異曲同工。然而，康德並非要粉飾戰爭，相反，它比其他哲學家更重視和平（從他撰寫《論永久和平》已知），只是他從普遍歷史的角度看人類文化時，發現戰爭雖然可怕，但並不一定毫無意義。若把它視為有助

<sup>33</sup> KU, AA05: 431-2.

<sup>34</sup> 「技藝」原文為 Technik，現代多從「科技」之義理解，然其義實直追亞里士多德的 τέχνη，即一種「合目的之技術」——為達成某種目的而發展的技術，當中亦包含美感，故稱技藝。

<sup>35</sup> KU, AA05: 320, 433. 有關討論也可參考：〈在世界公民的觀點下的普遍歷史之理念〉、《論永久和平 — 一項哲學性規劃》和《僅在理性界限內的宗教》內容。

促進人類整體道德之進步——作為一種慘痛教訓——則某程度上有其積極意義。

然而，單靠技藝文化無助於吾人自行達到一種文化的進步（只有間接的進步），但加上規訓的文化，則可以使人從動物的欲望控制中解放來，因為透過規訓，人可克服更多的動物性而達致一種道德上、文化上的改進：

至於我們偏好的規訓：雖然我們的自然偏向是頗為適合於滿足我們保存動物性的偏好，但是偏好對於我們人性之發展有很多妨礙，因此對它們的規訓是我們文化的第二個條件。<sup>36</sup>

規訓之目的方面規限吾人動物性，而另一方面則是要訓練和發展文化的不同面向，以達致文明化、文雅化的效果，這相等於儒家的「禮教」，把人的活動以禮教規範過來，雖不一定能保證當中每個參與者都明白道德的真正意義，但至少可以使人對道德活動有更高的適應性，因此規訓的文化可算是吾人能真正踏上道德進步之路的重要環節，所以康德說「它們在對抗人類傾好於感性的專政上獲得了很大的成功，並且為他們準備一種只有理性才應當有權施行的統治權。」<sup>37</sup>

從動物性進展到人性這主題不單在「批判」後期提到，在「學說」中也屢屢重提，如在《學科之衝突》第二章〈重提的問題：人類是否不斷地趨向於最佳的境地？〉的第十節中<sup>38</sup>，康德提出要以一種「由上而下」（由整體至個別）而非「由下而上」（由個別至整體）的程

---

<sup>36</sup> KU, AA05: 321, 433.

<sup>37</sup> KU, AA05: 321, 433.

<sup>38</sup> SF, AA07: 91-94。

序來使人的道德趨於最佳的境地。所謂「由下而上」是指從家庭教育開始、經過學校和宗教去陶冶吾人的道德情感，使公民們都持續且不斷地向「善」的狀態進發，不過，康德認為這是難以如願的計劃，因為雖然人皆有向善的稟賦，但人性的脆弱總會令這計劃不斷受挫。如果我們期待所謂「趨向於更佳境地」是由每個個體的進步所積聚而成，則這種結果總是難見其效的，除非期待一種自上而下的智慧（康德不無諷刺說：「如果它是我們所看不見的，就稱為神意」<sup>39</sup>）作為積極的條件，否則人類道德進步只會是空想。反之，康德認我們應從「國家」入手，以一種「消極的智慧」（亦即是「人的智慧」）去促成吾人道德進步；這一種「由上而下」的方法就是透過確立一套依據法權原則的憲法，來使人類道德的最大障礙——戰爭——至少變得愈來愈人道，繼而變得愈來愈少，最終使侵略戰爭完全消失，這樣人類的道德進步才能得到**實質而且具體**的保障。

康德希望建立一套以法權為基礎的秩序，以保護和促進人的道德進步，因他明白道德障礙不單來自動物性，當中還涉及其他複雜的原因，例如他指出人有一種「非社會的社會性」（*unsocial sociability / ungesellige Geselligkeit*）——他們喜愛且傾向建立社會，但同時存在反社會的自然傾向，這可從人類普遍喜愛**結群**、但同時也愛**離群**這這傾向（*inclination / Neigung*）得引證<sup>40</sup>；所以，雖然人類道德上整體的進步是可能的，但他還是會受著各種原因阻撓而停滯不前，要超越這種情況，除了以「規訓」來限制**個人的動物性**，此外便得靠「憲法」來限制**人類集體的動物性**——亦即向他人發動戰爭的傾向（人是這樣的

<sup>39</sup> SF, AA07: 93。

<sup>40</sup> 〈在世界公民的觀點下的普遍歷史之理念〉中「第四定律」，參見 *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*：1aG, AA08: 20-21。

一種存在者：「因為他一定會對其他的同類濫用他的自由」<sup>41</sup>）。只有依靠確立一套在共和制下訂立的公民憲法（見〈永久和平的第一條確定條款〉<sup>42</sup>）、一套建立於自由國家之**聯邦主義**下的國際法（見〈永久和平的第二條確定條款〉<sup>43</sup>）和一套局限於普遍的**友善**之條件下之**世界公民權**（見〈永久和平的第三條確定條款〉<sup>44</sup>）之時，永久和平才可能得以**落實**，而吾人整體上的道德進步才會**實際地**有所長進，真正從動物性（作為自然存在者）進至人性（作為道德存在者）的層次。

## 二、吾人道德進步與希望的關係

上節透過不同的作品把「人類道德進步問題」這個「學說」中的隱藏議題，以兩個不同的面向——「人類的道德進步是否可能？」和「人類道德何如實質進步？」——揭示出來，而通過此一過程，證明了康德非常關心人類道德的進程問題。

本文第一階段已指出，康德在批判哲學階段並未為吾人實際上可以希望什麼「具體」的對象提供解答，因為在批判時期中，希望的對象只是「最高善」，而其意不過是「德行與配享幸福獲合比例的分配」而已，這只是一種**形式的界定**，但吾人除了憑德行為確保自己「配享」幸福之外，有沒有任何**較具體的工作目標使得我們在世界可以一步步建立最高善**呢？那時並未有具體答案。

---

<sup>41</sup> IaG, AA08: 23.

<sup>42</sup> ZeF, AA08: 350.

<sup>43</sup> ZeF, AA08: 354.

<sup>44</sup> ZeF, AA08: 357.

但在批判哲學完成之後，康德在不同「學說」中愈加流露其對人類道德進程問題的關懷，而從他解答這兩個問題的進路看，康德不再是從形式上去解答這個問題，而是實際地從吾人所面對的具體困難：如道德軟弱、文化發展、確立憲法等角度試圖回答上述問題，可見康德處理問題的進路和手法跟批判哲學中著重「先驗性」的進路有所不同。而由於「人類道德進程問題」根本就是「最高善能否在塵世具體實現？」的一個必要的先行問題，<sup>45</sup> 因此我們甚至可說，康德對「人類道德進步問題」的討論的最後指向，乃是康德對「希望的對象——最高善——能於塵世實現嗎？」這道問題的終極關懷。

#### （一）希望能成真嗎：最高善在塵世之中實現的可能性

在第一、二批判的脈絡之下，作為吾人希望的對象，最高善只是以理念的身分出現，它最多只有一種調配性或者啓導性的 (heuristic) 作用，並沒有建構性的作用，因此對於實踐理性而言，最高善在現實世界中是否有實現的可能性，這點並不重要。

然而，最高善這概念本身必須具備現實的可能性 (real possibility) 才能符合這概念本身的意思——不可能成為現實的 (現象) 不是希望 (的對象)，只能算是幻相 (illusion)。單從形式上界定，最高善僅指一種幸福與德行之間的關係 (以配享幸福為連繫)，它本身可以不負載著任何具體內容；然而，若最高善只是一個沒有具體內容的空洞概

---

<sup>45</sup> 因為最高善必然包含「德行」與「幸福」兩項，「德行」對於獲得「幸福」雖無必然保證，但「德行」的實踐卻能促進世上出現更多的「幸福」，特別是當實行「德行」的主體不再是個別的人而是一個「國家」之時，吾人之「幸福」才能到最大的保障。康德是否真的如此看待具體意義的德福關係？這一點相信已在上節闡釋康德致力討論「永久和平」中得到證明。

念，則難以說明吾人何以對最高善有如此懇切的希望，並以希望為對抗種種苦難的力量泉源。因此，這個吾人對最高善的希望必須同時具有以下兩點：

1. 最高善的實現並不能只具有邏輯的可能性，它必須具備一定的現實的可能性。最高善是合理的希望而不是幻相。
2. 在形式上它是以「幸福與德行之間的配享關係」構成，內容上雖然可以因人而異，但至少負載一定經驗內容。

從這個角度理解「最高善」，我們則明白何以康德在批判哲學後，還要在不同場合一再提到這個概念，因為最高善在康德哲學中不只是一種形式的意義、不只是為了理論一致性而提出，而是因為它關乎眾多康德甚為關心的議題：宗教與道德哪一者更為基本、政治上的永久和平如何落實等等。而這些後續考察可算是康德對「最高善如何在塵世實現？」的具體回應。因此，我們有理由推斷康德會同意「最高善必須在塵世有其實現的可能性」，我們可舉一些例子引證。

在《僅在理性界限內的宗教》的序言，康德從目的 (purpose) 這概念入手，討論道德與最高善的關係。從道德之本質看，它本身可以不涉及任何目的仍然客觀有效，換句話說，道德從根本上不需其他事物（例如宗教）作為其原因：

……道德為了自身起見絕對不需要宗教（無論是在客觀上就意願而言，還是在主觀上就能力而言），相反，借助於純粹的實踐理性，道德是自給自足的——因為既然道德的各種法則是通過依照它們所採納的、作為一切目的之最高（本身是無條件的）條件的格準的普遍合法則性的純然形式，而使人負有義務，所有它根本不需要自由的抉擇能力 (free power of choice) 的一種質料性的規定根據。也就是說，無論是為了認識什麼是義務，還是為了敦促人們去履行義務，都不需要一個目的；相反，既然問題取決於義務，

那麼，道德能夠而且應該不考慮任何目的。<sup>46</sup>

道德就其自身的純粹性言，根本不需要目的的概念 (concept of purpose)，但這只是說道德並不需要一個目的的概念作為其決定根據 (determining ground)，並非是說道德完全不涉及任何目的。道德作為一種意志的決定 (determination of will)，它必定涉及一個結果，這個結果並不是作為抉擇能力的決定根據或是任何先行的意圖，而是作為道德法則實現後的一個結果，即是「目的轉化為結果」(as the consequence of that power's determination to an end through the law/finis in consequentiam veniens)。<sup>47</sup>

當我們認同在道德實踐中始終存在著目的與結果的關係，則怎樣的行為（德行）會產生怎樣的後果自然是重要問題，因為即使結果並不一定為我們掌握，但我們至少能夠以**某些對象**作為目的而去調整行為（當然需先符合道德法則），以便至少使我們道德的目標與行為協調；這些包涵著一定具體內容的**對象**，康德稱之為「在世上的最高善的理念」(the idea of a highest good in the world)：<sup>48</sup>

這個理念（實踐地考慮）不是空洞的，因為它滿足了我們的自然需要，即為自己的所作所為在整體上設想某種可以由理性加以辯護的終極目的。否則，這種自然需要就會成為道德決定的一種障礙。<sup>49</sup>

這段話點明，康德認為「在世上的最高善的理念」並不單單是一種理

---

<sup>46</sup> RGV, AA06: 4.

<sup>47</sup> RGV, AA06: 4.

<sup>48</sup> RGV, AA06: 5.

<sup>49</sup> RGV, AA06: 5.

論需求或設定，它是關乎了吾人行爲的一個終極的理由，基於這理由，吾人持續不斷地追求道德就有了個目標、有了「可以由理性加以辯護的終極目的」。這個終極目的，就是促進和實現一種「在世上的最高善」，它是作為結果而不是原因而被我們所需要和希望：

因為只有這樣，一種客觀上實踐的實在性 (an objective practical reality) 才能被賦與到——我們根本不能沒有一出自自由的合目的性與自然合目的性的結合中。<sup>50</sup>

康德提出「客觀上實踐的實在性」這詞組，明確說明最高善需要一種能在塵世之中實現的現實的可能性 (the real possibility of actualization of highest good in this world)。若欠了這種可能性，則最高善只不過是個空洞無力的理念，對吾人堅持道德並無引導意義之餘，吾人也再沒有促進和改善道德的誘因。

## (二) 若最高善不能在世上實現，又會如何？

在《論俗語所謂：這在理論上可能是正確的，但不適用於實踐》一文的第三部分中，康德曾以「悲喜劇」來比喻一個人類道德上無法持續進步、最高善不可能實現的世界，筆者認為其喻意極深，康德對於吾人道德進步問題的不同關懷都可見諸於此，且作長引：

……如果說目睹一個有德的人與可厭之事及『惡』之誘惑鬥爭，而依然堅持不讓，這是一幕足以與神明相配的景象，那麼，看到人類從一個時期到另一個時期向上邁向德行，而隨即又在同樣的程度上重新墜回到罪惡與不幸之

---

<sup>50</sup> RGV, AA06: 5.

中，這便是一幕且不說與神明、就連與最通常但心懷善意的人都極其不相配的景象。觀賞這齣悲觀片刻，或許能感動人，並且有所啟發；但是到最後，幕還是得落下來。因為長期下來，這就成了滑稽劇；而且縱使演員樂此不疲（因為他們都是傻子），觀眾卻厭煩了——如果他從劇中有理由推斷，這齣永無終場的戲總是千篇一律，則看一幕或另一幕也就夠了。如果他純屬一齣戲，則在終場時隨之而來的懲罰的確能再度以結局來彌補不愉快的感受。但若是讓無數的罪惡（縱使其間出現德行）在現實中重疊累積，以便有朝一日能大肆懲罰，則至少依我們的看法，這甚至違反了一個智慧的宇宙創造者與統治者之道德。<sup>51</sup>

吾人道德上的最大障礙並不是道德懷疑論——無論道德是先驗也好還是後驗也好、甚至道德只不過幻覺也好，那也是屬於理論範疇——而是吾人在世上不斷地遇到引誘和挫敗，道德如何長久維繫，根本沒有絕對的保證。

雖然，對康德而言道德根本是一個理性事實 (Fact of Reason)，證明道德有其先驗根據，可說是為了避免陷於獨斷論的工作，但這工作本身並未能回答，面對種種挫折，何以吾人生命中對道德實現還是會有著持續不斷湧現的激情，姑稱之為「自我完善的激情」(passion of self-completeness)。這種激情能使人百折不撓地奮進、改善自我，但是，如果這種奮進根本沒有任何理性的理由，足以支持我們相信這是一個有意義、而且至少在漫長的歲月裡都是維持大體上向上升進的過程，那麼，除非世界中的每一位「演員」都是傻子，否則要求同時作為感性與理性存在者的人類，在世界這大舞台上演出這齣「持續地堅

---

<sup>51</sup> *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*: TP, AA08: 308.

持實踐道德」的連續劇，那麼，此刻將不會是一齣能憾動人心的悲劇，而是一齣嘲弄人生荒謬可笑的鬧劇；身在其中，無論作為一個演員還是作為觀眾，即使心懷善意，想到這點的話，都無法不認為這世界是荒謬、甚或是全然無意義的。

### （三）有何理由支持「最高善能實現」是個合理推測？

因此，若我們沒有「最高善終有一天能在塵世中實現」的希望的話，那就等於相信世界**終究**是無意義的——即使我們某時做了某些德行，但最終對於促進世界整體道德根本毫無助益。

為回答到底人是否能具有真的希望，康德討論人類道德的使命 (vocation / Bestimmung)。他認為自古而來有三種主張，它們分別地對人類道德的未來作預視，而當中只有一種主張能使我們合理地接受「人類即將轉向更佳境地，而這個境地如今已經在望了」<sup>52</sup>這推斷。

第一種主張，是人類道德是持續地向更壞的境地**倒退**，第二種是不斷地向更佳的境地**前進**，第三種則永遠**停滯**不前，就如永遠圍繞著同一點去旋轉般；他稱第一主張為道德恐怖主義 (moral terrorism / moralischen Terrorismus)，第二種為幸福主義 (eudaimonism / Eudämonismus)，或千年至福說 (chiliasm / Chiliasmus)、第三種為阿布德拉主義 (abderitism / Abderitismus)<sup>53</sup>；對於人類而言，第一種情況是不能持續下去的，因為當人墮落到某一個時候，人類就會自我毀

---

<sup>52</sup> SF, AA07: 94.

<sup>53</sup> SF, AA07: 81. 阿布德拉 (Abdera) 是古希臘原子論德謨克利特 (Demokrit) 的家鄉。其原子論學說認為世界是原子周而復始的不斷組合與分散，因此被引申而作一種道德上善惡不斷交替的學說。

滅，人們唯有幻想在一種大滅絕之後重生（例如那個熟悉的「大洪水」故事），才能說明何以到今天人類還未完全滅絕；第三種情況就如上節的長引文帶出的喻意一般，若人生真是一種善惡相混又不斷交替的過程，則會使人認為世界只是一齣鬧劇，堅持道德再無意義。

明顯的，只有第二種主張有可能合乎推斷。然而，如果我們是由於一套**先知的** (prophetic / prophetisch) 人類史而相信人類是會不斷向更佳境地前進的話，那只是一種無理的、不可靠的樂觀，因為「這種人類史只能得自藉超自然的方式來傳達並且擴大對未來的先見」<sup>54</sup>。即使以一種未知但仍屬於自然法則（亦即假定有一些隱藏但未經證實的自然法則）的法則來嘗試推斷人的歷史進程的，亦即以一種**預言的**(prophesying / wahrsagend) 人類史去推斷人類正朝善的方向進發也同樣是不可靠的，因為即使歷史上出現不少事件能反映人類有一種向更佳境地進步的道德傾向，但也只能把那些事件視為**歷史徵兆** (sign of history / Geschichtszeichen / signum rememorativum, demonstrativum prognostikon)<sup>55</sup>，那即是只能從**事實上印證**（康德便常舉法國大革命為人類理性中有一種向善稟賦的例子）<sup>56</sup>人類有謀求道德進步的傾向，而不能從**原則上說明**何以我們有理由認同人類已經踏上一條持續不斷進步的路途。唯有透過一種**預測的** (predictive / vorhersagende) 人類史，我們才能作出一種原則上合理的推斷，說明人類已經踏上一條持續不斷進步的路徑，因為我們察覺到人類史上某個事實，它本身除了是一種向善的原則的例子，同時也是一種保障和促進向善的原則，這例子就是在共和制下訂立的國家與國際之間的憲

---

<sup>54</sup> SF, AA07: 79.

<sup>55</sup> SF, AA07: 84.

<sup>56</sup> SF, AA07: 85. 這段落中所謂的「大事件」是指法國大革命。

法（當時康德只是斷言人類會達到這目的，但現今已經某程度上實現了這點），而這例子其實代表了「一部**自然法憲法之演化的現象**」<sup>57</sup>。

因為人類確立了這種憲法，而它不但印證了人類追求永久和平的傾向，同時它起著一種保障和促進最高善的作用，即使這種憲法之革命或改革到頭來功虧一簣，一切又回到起點來，但康德認為這種哲學的預測也不會喪失其力量，因為確立上述憲法的事件太過重大，與人類的興趣非常重要地交織在一起，而且影響太過廣泛（例如聯合國公約很多情況也未能發揮其影響力，但至少使各國在不同程度上需要約束自身以促進公約，這已經顯示出一種不斷持續使人類進步的正面動力），這會使得人類心靈在某程度上建立起一種堅定性，而這種堅定更會在人類不斷改進憲法之時不斷增強，最終達致最高善的實現。因此，跟據這種「預測的人類史」，吾人才算是原則上能說明，何以我們可以合理地推斷人類已經步上不斷向善之途，換句話說，即是**吾人的希望 — 道德的真正進步 — 正逐步實現**。

### 參、總結：從先驗之希望到歷史之希望

康德從批判哲學到學說階段，由檢驗吾人能力的向度引申到廣大的文化問題，當中可說從「**先驗的向度**」發展到「**歷史的向度**」。本文的第一階段，說明「最高善」只是吾人先驗能力的對象，它作為實踐理性的一個必然的邏輯對象，本身並不涉及「發展問題」，因此可說於此階段，康德討論的是「**靜態的希望**」。當發展至第三批判和學說時期，即本文的第二階段，希望問題則由靜態的德福一致問題變成

---

<sup>57</sup> SF, AA07: 87-8.

了動態的、關乎歷史性的問題——「**動態的希望**」，希望問題具備了「歷史向度」。這一種內在轉變代表了康德從超驗哲學 (transcendental philosophy) 的批判任務正式轉至經驗哲學的建立。當我們以「希望概念和問題」把這兩種風格上截然不同的哲學內容連繫起來時，便不會認為康德哲學彷彿如存在兩個互不相干的部分，反能確認其哲學中有一種貫徹如一的內在精神在引導其發展。

康德哲學內容浩繁、體系宏大，如何能確定一合適的定向為閱讀進路實屬難題，若我們只從「知識論」或「道德哲學」的角度了解康德，也許我們會對忽略了康德哲學重要的人文精神，甚至忽略其哲學豐富、多元的資源。

本文嘗試顯示康德在知識論與道德哲學外，另一種極為重要的哲學旨趣。這種旨趣正是要尋求作為道德存在者之人，在面對世上種種苦難挑戰時，如何可對自己、也對人類心存希望地活著。這旨趣打從康德引入希望問題開始，便一直在其著作中反覆出現，雖然他並未標題化地討論希望，但從上述的理論重構可見，建構一種康德的希望理論並非不可能，更非沒有價值的工作，若本文能開展一個新的討論向度，已算是功德完滿。

## 參考文獻

### 中文：

康德 Kant, Immanuel, 2000, 《康德歷史哲學論文集》 *Kangde lishi zhexue lunwenji*, 李明輝譯 LI Minghui Trans. , 臺北 [Taipei]: 聯經出版事業公司[Linking publishing Co.]。

### 西文：

- Kant, Immanue. 1964. *The Metaphysical Principles of Virtue: part II of The Metaphysics of Morals*. Trans. by James Ellington. with an Introduction by Warner Wick. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- . 1987. *Critique of Judgment*. Trans. with an Introduction by Werner S. Pluhar. Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company.
- . 1992. *Lectures on Logic*. Ed and Trans. by J. Michael Young, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- . 1992. *The Conflict of the Faculties*. Trans. with an Introduction by Mary J. Gregor. Lincoln / London: University of Nebraska Press.
- . 1996. *The Metaphysics of Morals*. Ed and Trans. by Mary J. Gregor. with an Introduction by Roger J. Sullivan. New York: Cambridge University Press.

- . 1996. *Religion and Rational Theology*. Ed and Trans. by Allen W. Wood. New York: Cambridge University Press, 1996.
- . 1996. *Critique of Pure Reason*. Trans. by Werner S. Pluhar. with an Introduction by Patricia W. Kitcher. Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- . 1999. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Trans. by Paton, H. J. New York: Harper & Torchbooks.
- . 1999. *Correspondence*. Ed. and Trans. by Arnulf Zweig. Cambridge, U.K., New York: Cambridge University Press, 1999.
- . 2002. *Critique of Practical Reason*. Trans. by Werner S. Pluhar. with an Introduction by Stephen Engstrom. Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Caygill, Howard. 1995. "Hope," *A Kant Dictionary*, Oxford, UK; Cambridge, Mass., USA: Blackwell Reference.

## **In search of a new orientation of Kant's philosophy: From the concept of Hope to his entire philosophical agenda**

YEUNG Tak-Lap

Doktorand, Freie Universität Berlin

Address: Herr Yeung, Martin-Luther-Str. 71, 10779, Berlin

E-mail: yeungtaklap@gmail.com

### **Abstract**

The question of hope (Hoffnungsfrage) - “What may I hope?” – has been overlooked in the mainstream Kantian scholarship. It is generally categorized into the field of philosophy of religion, or even to be treated as an appendage or solely a mediating question to connect the discourses on “what can I know?” and “what ought I to do?”, whilst the marginalization of this question leads to indifference towards the related researches. Therefore a complete and independent Kant’s theory or philosophy of hope is not yet to be seen.

Albeit few scholars put high value on the concept of hope, it does not mean that the concept of hope to Kant is insignificant. If we set the concept of hope as the orientation point of reading Kant’s philosophy, we would see that the concept of hope and the related discussion appear frequently in his works, not only in the “critiques” but also in the “doctrines”. His apparently disparate views on the problem of hope in

different periods of his work can actually be formulated to a theory of hope. In the paper, I tried to reveal the hidden philosophical agenda that runs through the entire development of Kant's philosophy: from the reflection on the concept of highest good to the issues of the improvement of human morality in general.

In conclusion, by reinterpreting Kant's philosophy as a kind of philosophy of hope, we may gain a new orientation to understand his philosophy in addition to the epistemological and ethical approaches as favored in mainstream Kantian scholarship.

**Keywords: Hope, What may I hope, highest good, summum bonum**