

康德論道德的判斷原則與踐履原則 ——牟宗三的獨特詮釋

史偉民*

摘要

牟宗三及其門人主張：康德以為純粹理性僅只是道德的判斷原則，而非踐履原則，這違反了自律的觀念，儒家則認為本心既是道德的判斷原則，也是踐履原則，所以儒家才真正實現了自律倫理學的構想。此一論斷預設了「康德以為純粹理性僅只是道德的判斷原則，而非踐履原則」的觀點，它和康德研究者一般的見解全然相反。受牟宗三影響的學者，長久以來並未意識到此一事實。近來賴科助教授察覺到有不同於牟宗三觀點的康德詮釋，為文討論，但是仍未意識到牟宗三觀點的獨特性。本文的目的在於說明康德學者通行觀點，提供資訊給關注牟宗三思想的研究者。

關鍵詞：牟宗三、康德、判斷原則、踐履原則

投稿日期：111年9月19日。接受刊登日期：112年1月10日。責任校對：楊雅婷、鄭俊憲。

* 東海大學哲學系教授

壹、牟宗三對康德自律倫理學的「修正」

牟宗三援引康德哲學以詮釋儒家思想，其影響力無可置疑；然而對於其康德詮釋，則褒貶不一。中文世界的康德研究者，絕大多數選擇忽略牟宗三，少數論及牟宗三的學者，則多採取批評的立場，其中的代表者是鄧曉芒，他在一系列的論文中指出牟宗三種種誤讀康德之處（鄧曉芒，2019）。牟宗三最重要的門人李明輝回應鄧曉芒的批評，他說：

儘管牟先生是透過英文來理解康德，但他以其不世出的哲學頭腦，窮其一生的心力來理解康德，如何可能如鄧曉芒所言，在康德的重要概念上頻頻「誤讀」呢？（李明輝，2009: 198）

李明輝認為牟宗三有意識地不依照康德的原義使用「智的直覺」、「物自身」等語，藉以詮釋中國哲學，所以不能稱之為誤讀。李明輝舉康德使用柏拉圖「理型」、亞里斯多德「範疇」等詞為例，說明康德自己也以不同於後二者的方式使用這些詞彙；他以反問的方式表達他的觀點：「難道康德也『誤讀』了柏拉圖與亞里斯多德嗎？」（李明輝，2009: 199）

康德的確並未誤讀柏拉圖與亞里斯多德。康德雖然借用了柏拉圖和亞里斯多德的詞彙，但是絕對不會有人因此就主張康德如何改造或者發展了柏拉圖和亞里斯多德的哲學，從而也不會有人認為康德誤讀了柏拉圖與亞里斯多德。不過如果牟宗三是在此一意義下借用康德的詞彙，他的「康德式」儒家詮釋就和康德沒什麼關係；正如同康德哲學和柏拉圖與亞里斯多德沒有什麼關係。

另一方面，在詮釋儒家「心即理」的命題時，李明輝認為可以「就康德倫理學底內在理路論證這種『心即理』的義理間架之必要性」，他說：

因此，牟先生對康德底「自律倫理學」所作的修正並不僅是為了使之合於儒學底義理型態，也是為了順成康德倫理學之內在理路。（李明輝，1993: 84）

然而如果牟宗三不僅修正了康德的自律倫理學，而且其修正乃是「爲了順成康德倫理學之內在理路」，那麼顯然牟宗三必須先或多或少正確地理解康德的倫理學，否則就無從主張他順成康德哲學的內在理路。他必須先指出康德倫理學內在的不一致，才能夠提出消解此項不一致的方案。

依據李明輝的詮釋，牟宗三依據儒家思想修正康德倫理學，和自律的觀念有關：

當牟先生藉康德底「自律」概念來詮釋儒家義理之際，他同時發現康德底哲學間架並不能完全順成「自律」之義。因為康德將「良心」與「道德情感」僅視為主觀的感受性，使之旁落到感性層上，而將意志僅視為實踐理性，結果形成一個心、理為二的間架。（李明輝，1993: 83）

所謂「順成」，字典上的意義爲「順理而成功」，¹ 是以康德倫理學不能順成自律之義的主張，意指根據康德所謂的自律，他的倫理學其實並不能真正說明道德乃奠基於自律的原則之上。

然而心理爲二的間架，爲什麼就使得康德倫理學不能順成自律之義？牟宗三說：

此意志就是本心。它自給法則就是它悅這法則，它自己決定自己就是它甘願這樣決定。它願它悅，它自身就是興趣，就是興發的力量，就能生效起作用，並不須要外來的興趣來激發它。如果還須要外來的低層的興趣來激發它，則它就不是本心，不是真能自律自給法則的意志。康德言意志自律本已函著這個意思。只是他不反身正視這自律的意志就是心，就是興趣、興發力，遂把意志弄虛脫了，而只著實於客觀的法則與低層的主觀的興趣。（牟宗三，2003a: 171）

¹ 根據《漢語大詞典》的解釋。

道德感、道德情感，如不能予以開展而把它貞定得住，則道德實踐即不能言。正因康德之道德哲學無自實踐工夫以體現性體心體一義，故亦不能正視此道德感、道德情感也。(牟宗三，2003a: 133)

所以牟宗三主張：意志自律的觀念蘊涵著意志本身就是「興趣、興發力」，他批判康德忽略了這一點。李明輝總結此一命題：

然而，康德底「意志」只是實踐理性，僅含判斷原則，而不具踐履原則，因此欠缺自我實現的力量。反之，陸、王所理解的「本心」自身即能發而為四端之心，故不但含判斷原則，亦含踐履原則。如上文所述，康德若要貫徹其自律倫理學底立場，在理論上必須向此而趨。(李明輝，1990: 145)

這就是說：根據康德的自律觀念，道德主體必須在自身之中同時具有道德的判斷原則與踐履原則，然而康德卻主張實踐理性只是道德的判斷原則，所以其實康德並未能貫徹其自律倫理學的立場。牟宗三自己並未使用「判斷原則」(*principium dijudicationis*)與「踐履原則」(*principium executionis*)兩個概念，而是李明輝以它們說明牟宗三的立場。既然康德自己使用這兩個概念說明其所關切的問題 (AA XXVII: 263, 274)²，李明輝用它們表達牟宗三的批判，使得牟宗三的觀點和康德的問題關聯在一起。

李明輝區分專家研究與哲學思考 (李明輝，1995: 187-188)，他的說明把牟宗三的康德詮釋清楚地與康德哲學的專家研究連結在一起。相較於牟宗三明顯地不依據康德原義所使用的「智的直覺」、「物自身」等詞，在提出「對康德而言，實踐理性僅是道德的判斷原則，而非其踐履原則」的主張時，李明輝並未主張「實踐理性」、「道德的判斷原則」、「道德的踐履原則」這些語詞的意義不同於它們在康德哲學中的意義。所以依據李明輝的說明，從康德的自律觀念，的確可以導出康德倫理學

² 本文依據科學院版康德全集徵引康德著作 (Kant, 1900ff)，並依學術慣例縮寫為 AA，其後為冊數與頁碼。

的不足，並證成陸王心學才是康德自律觀念徹底實現的結果。

這當然是一個十分重要的觀點，它不僅對於儒家哲學研究有意義，同時也值得康德學界重視。此一觀點指出康德倫理學的內在不一致，同時也指出陸王心學乃是修正此項不一致的理論選項。如果此一觀點成立，很難想像有什麼主張更能夠彰顯牟宗三思想在專家研究（揭露康德倫理學的內在不一致）與哲學思考（以陸王心學修正此項不一致）兩個面向上的貢獻。牟宗三以不同於康德原意的方式使用「智的直覺」、「物自身」等詞，從而提出與康德哲學迥然不同的命題，可以想見從事專家研究的康德學者對這些命題不太會有興趣；然而指出康德倫理學內在的不一致，並且提出修正，乃是基於專家研究的哲學思考，康德學者不應當漠視。

令人意外地，不但國際與中文世界的康德學界對於牟宗三此一批判並修正康德的主張全然漠視，即使是牟宗三研究者，對於牟宗三就自律觀念批判康德，以陸王心學貫徹康德自律思想的觀點，似乎也並不特別關注。中文世界的研究者中，郭齊勇注意到李明輝批評康德認為意志只包含道德的判斷原則（郭齊勇，2011: 629），在為數不算太多的牟宗三的國際研究者中，Jana S. Rošker 明確地提到李明輝認為康德的主體欠缺自我實現的力量，僅只是道德的判斷原則，自律的觀念因之被窄化了（Rošker, 2021: 224）。然而二者並未注意到李明輝的主張對於康德哲學研究所具有的學術意義。Sébastien Billioud 看到牟宗三批評康德無法構想出完全實現的自律，而其理由與康德將感情排除於主體性之外有關（Billioud, 2012: 180）。Billioud 也注意到牟宗三批評康德忽略了道德的具體實現，但是藉著與 Gilles Deleuze 的觀點對比，他懷疑牟宗三的批評對康德是否公平（Billioud, 2012: 164）。

Olf Lehmann 雖然注意到牟宗三認為康德忽略了道德的真實化或具體化原則，但是認為這是因為牟宗三把意志不再視為「經驗主體的欲求官能」，此一主體「讓自身在經驗性行動中也（在道德行動中則僅只）受到理性根據的引導」，相對地，牟宗三將道德行為視為某種形上主體自我實現（Lehmann, 2003: 79-80）。Lehmann 所謂「經驗性行動」與「道

德行動」的區分，似乎相應於康德在人類的意志與神聖意志之間所做的區分，所以他所謂作為「經驗主體的欲求官能」的意志，指的是人類的意志。Lehmann 似乎認為：人類的意志並不完全接受理性根據的指引，因此不具有道德的真實化原則；由於牟宗三以形上主體取代人類主體以論述道德，所以可以主張主體在自身中具有道德的真實化原則。至於牟宗三所主張的人類意志不具有道德的真實化原則的觀點是否與康德一致，Lehmann 並未注意。

事實上，「康德將實踐理性僅視為道德的判斷原則、而非踐履原則」的詮釋，不但不是康德學界的共識，其實是獨樹一幟，與康德學界通行見解背道而馳的觀點。³ 李明輝在許多著作中，指出對於批判哲學時期的康德而言，實踐理性只是道德的判斷原則，而非踐履原則（李明輝，1990: 33, 56, 123-124, 145, 1994: 434, 2001: 120, 2004: 46, 2005a: 22, 259-260, 2017: 31; Lee, 1996: 90, 2017: 15, 35）；然而就我所見，他從未曾提及其他康德研究者對於純粹理性是否為道德踐履原則之問題的不同觀點。不知我是否有所遺漏？

既然牟宗三的支持者未意識到牟宗三事實上提出了與一般康德研究者全然不同的詮釋，並且是基於其獨特詮釋才認為康德倫理學具有內在的不一致，反而似乎以為牟宗三的詮釋是康德研究者的一般見解，那麼在闡釋牟宗三的哲學時，他們就不會特別強調牟宗三論點的獨特性，並且當然也不會就牟宗三的獨特詮釋為主題，與康德研究者對話。這應該至少是康德學界與牟宗三研究者對於牟宗三的獨特觀點不夠重視的原因之一。

一方面，如果不能證成「康德將實踐理性僅視為道德的判斷原則」的詮釋，那麼「牟宗三修正康德倫理學以順成其自律觀念、貫徹其自律倫理學立場」的命題，或許只意謂著牟宗三事實上對於康德哲學有所誤解。另一方面，當然，與康德學界的通行見解不同，並不就意謂牟宗三的理解錯誤；然而既然與學界通行觀點執異，支持牟宗三立場的學者就

³ 下文將提出一些例子，支持此一命題。

有義務提出說明，反駁其他學者的觀點，而不能夠獨斷地執持牟宗三的主張。在此一脈絡之中，賴科助教授為牟宗三觀點提出的辯護值得重視（賴科助，2022）。以下將首先對康德學者關於康德是否主張純粹理性是道德的踐履原則之問題的觀點提出粗淺說明，再對賴教授該文提出一些意見。

貳、康德的「實踐理性」觀念

康德提出「純粹理性如何能夠是實踐的？」的問題：

但是，純粹理性如何能不靠其他動機（不論它們取自其他什麼地方），憑自身為實踐的？也就是說，單是其作為法則的一切格律底普遍有效性之原則（它的確將是一種純粹實踐的理性底形式），如何能不靠意志底任何質料（對象）——我們可能預先對它有某種興趣——憑自身提供一項動機 (Triebfeder)，並且產生一種興趣（它將稱為純道德的）？或者換句話說，純粹理性如何能是實踐的？對於這個問題，所有的人類理性均完全無法說明，而試圖對此作說明的一切辛勞和努力均是枉然的。(AA IV: 461)⁴

從康德對此一問題的界定之中，可以清楚得知：純粹理性之為實踐的，即意指它的「作為法則的一切格律底普遍有效性之原則」憑自身即能提供一項動機，並且產生一種興趣。康德認為此一問題超出人類可以認知的範圍，他的意思是說明「純粹理性如何能夠是實踐的？」超出了人類認知的限度。使康德困惑的問題是：是什麼給予「一項行為在道德上是對的」之判斷一種力量，使此一判斷成為動機，而能夠推動意志去做此

⁴ 本文在長篇引用《道德形上學基礎》時，使用李明輝對中文學界貢獻良多的中譯本（康德著、李明輝譯，1990）。由於該譯本邊頁附有科學院版頁碼，本文就不再標注中譯本頁碼。康德使用的「Interesse」一詞，李明輝譯為「興趣」，這似乎也是中文學界慣用的翻譯。然而說我們對於道德法則具有興趣，似乎不太合乎中文中「興趣」的觀念。所以我想嘗試地建議將之譯為「關切」。無論如何，因於使用李明輝的譯本，本文仍然遵循其翻譯。

一行爲。他認爲不會有人能夠回答此一問題，甚至稱此一問題的答案是「智者之石」(der Stein der Weisen) (AA XXVII: 1428)，也就是不可能找到的神奇之物。然而提出「純粹理性如何能夠是實踐的？」之問題，並且宣稱它不能回答，都預設了純粹理性的確是實踐的。對於康德而言，純粹理性的確能夠提供行動動機：

純粹實踐理性的真實動機是這樣子的；它無非即是純粹的道德法則自身，只要此法則使得我們察覺到我們自身超感性之存在的崇高，並且主觀地在人（他們同時意識到自身的感性存在，以及與之連結的對於他們就此而言極為感受性地受影響的本性之依賴）之中產生對他們更高的使命的敬畏。（AA V: 88）

牟宗三似乎不是這樣子理解康德的提問。他說：「『純粹理性如何其自身就能是實踐的』，其確切的意義當該就是『這特種因果性如何能真實地呈現』」（牟宗三，2003a: 167）（所謂「特種因果性」，指的是道德主體的意志以其自身的法則決定行動），並且批評康德「把其確切意義實爲『如何能真實地呈現』之問題轉而爲經驗知識所不能及的問題」（牟宗三，2003a: 168）。牟宗三說：

「純粹理性如何其自身就能是實踐」，這問題底關鍵正在道德法則何以能使吾人感興趣，依孟子語而說，則是「理義何以能悅我心。」孟子已斷然肯定說：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」理義悅心，是定然的，本不須問如何可能。但問題是在「心」可以上下其講。上提而為超越的本心，則是斷然「理義悅心，心亦悅理義」。但是下落而為私欲之心、私欲之情，則理義不必悅心，而心亦不必悅理義，不但不悅，而且十分討厭它，如是心與理義成了兩隔，這時是可以問這問題的。（牟宗三，2003a: 168-169）

依據牟宗三：理義悅心，本來不須問如何可能；只有當把心視為私欲之心，從而理義不必然悅心之時，才可以問理義如何可能悅心的問題。既

然如此，理義如何可能悅心的問題，就是如何「使得」理義悅心的問題。牟宗三似乎認為：因為承認純粹理性有可能不是實踐的，康德才提出「純粹理性如何其自身就能是實踐的」的問題；他似乎把康德的問題當成是「如何『使得』純粹理性成為實踐的」。當他宣稱「純粹理性如何其自身就能是實踐的」的真實意義是「如何能真實地呈現」時，他應該意指「如何能使之真實呈現」。

如果這就是牟宗三的意思，那麼他顯然誤解了康德。對康德而言，人具有純粹實踐理性，乃是一項事實。他的問題與理解「純粹理性是實踐的」之事實有關，而和使之成為事實無關。但是基於他對康德的理解，牟宗三對康德有非常嚴厲的批評：

他〔即康德—作者〕把其確切意義實為「如何能真實地呈現」之問題轉而為經驗知識所不能及的問題，因而謂其不能解答、不可說明、不可理解，這正是捨要害而說那不相干的事。這尚不要緊，正因這一岔出去，遂使「單是理性命令著我們」這一十分中肯的道德真理成一不能落實的空理論，成為一無法正視的糊塗，（因不可理解，超出人類理性底力量之外故），只是理上想當然耳，而不知其何以會如此，這好像他的生命全投注在思辯的機括中而沒有真正過道德生活似的。（牟宗三，2003a: 168）

而且正是在就此一議題批評康德的脈絡中，牟宗三認為康德忽視了道德感情的重要性。他說：

是因為「法則何以能運用在意志上而產生這樣的效果」既不可解明，則道德情感之地位即不穩定，無心體上之必然性，亦可以產生，亦可以不產生，如是，則意志之因果性或透過理性的因果性即不能真實地，必然地呈現。（牟宗三，2003a: 169-170）

牟宗三的批評是：因為康德認為「純粹理性如何其自身就能是實踐的」的問題無法回答，康德就無法說明「法則何以能運用在意志上而產生這

樣的效果」，所以對康德而言，道德感情不見得會產生，「透過理性的因果性」不見得會呈現，也就是道德不見得會被實踐。這顯然是在康德的「純粹理性如何能夠是實踐的？」之問題的脈絡之外的批評。康德提出此一問題時，預設了純粹理性確實是實踐的，純粹理性的道德法則可以提供行為的動機，產生道德感情。在康德倫理學的脈絡中，並不會有「道德情感之地位即不穩定〔…〕亦可以產生，亦可以不產生」的可能性。另一方面，對康德而言，「純粹理性是實踐的」的主張，的確並不意指人因為其理性就一定會選擇依據道德法則而行動。牟宗三固然可以批評康德忽略了說明如何使得人依據道德法則而行動，然而此一批評也和「純粹理性是實踐的」的主張無關。

康德認為純粹理性的確需要藉助一種特殊的情感，才能規定受感性影響的理性存有物的意志：

我們若要意欲理性獨自為受感性影響的有理性者所規定的當為之事，則理性的確需要一項能力，以引起一種對義務底履行的愉快或欣悅之情，亦即需要一種因果性，以根據理性底原則決定感性。但是，一個本身不含感性成分的純然思想如何產生一種愉快或不快底感覺，我們卻完全不可能了解，亦即不可能先天地使之可理解。〔…〕我們只能肯定：並非由於法則引起興趣，它才對我們有效（因為這是他律，而且是實踐理性之依待於感性，亦即依待於一種作為根據的情感；在這個情況下，實踐理性決無法提供道德法則）；而是由於法則對我們人類有放，它才引起興趣，因為它來自我們的意志（作為智性體），因而來自我們真正的自我。（AA IV: 461-462）

這種特殊的感情，康德稱之為「敬畏」——「我直接認定為我的法則者，我是以敬畏認定之」（AA IV: 401）。李明輝譯為「我直接認定為我的法則者」的句子，原文是「Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne」，「我的法則」意指「Gesetz für mich」，直接的翻譯是「對我的法則」，

康德所要表達的是：只有對於我認定對我有效、我願意服從它的規則，我才視之為我的法則，而正是因為我願意服從它，我對之感到敬畏。

康德的描述事實上十分合理。如果我在自然界中遇到凶猛的野獸，並且看到它可能危害我，我會感到畏懼，但是我不會感到敬畏。當我面對一個有權勢、可以決定我的生死的人，我或許會感到畏懼，但是只有當我承認他對我的權威、我願意臣服於他時，我才會感到敬畏。同樣的，只有當我接受某一實踐規則為我的法則（對我的法則），而願意接受其規定時，我才會對之感到敬畏，所以敬畏是「透過一個理性概念而自生的情感」，它僅「意謂『我的意志服從一項法則，而無其他對於我的感覺的影響之中介』的意識」（AA IV: 401）。然而何以我們會因為服從法則，就會感到敬畏，康德認為無從解釋。

敬畏是服從法則的意志在情感上的表現⁵；我感到對法則的敬畏，是因為我服從法則，而不是因為感到敬畏，所以我才服從法則。康德因此說：「並非由於法則引起興趣，它才對我們有效（因為這是他律，而且是實踐理性之依待於感性，亦即依待於一種作為根據的情感；在這個情況下，實踐理性決無法提供道德法則）」。如果我們必須根據某一種情感，才會去服從一項法則，對於康德而言，這是意志的他律，這種行為具有「合法性」（Legalität），不具有道德性（AA V: 71），因此就道德行為而言，人的意志的動機（Triebfeder）只能是道德法則（AA V: 72）。

簡而言之，康德認為理性既是道德的判斷原則，同時也是其踐履原則，因為若非如此，理性就不能是實踐的。這一點其實可以由康德的「實踐理性」的概念分析地導出。所以 Henry Allison 明確地指出：「純粹理性是實踐的」之主張，即意指純粹理性必須能夠同時提供行動的規則，以及依此規則行動或者避免行動的動機，「它意謂純粹理性提供了一項善的判斷原則與一項善的踐履原則」（Allison, 1990: 233）。他也說：

⁵ 有一位審查人認為「『敬畏』不適用於神聖意志」，是以認為此處應言及「有限的理性存有者的意志」。我感謝審查人的提醒，然而想要指出：依據康德，神聖意志並不會「服從法則」，而必然會與法則一致（AA IV: 414），所以此處所說的的確是「有限的理性存有者的意志」。

既然「純粹理性是實踐的」之觀念包含了兩項因素：它是法則的根源 (*principium diiudicationis*)，以及不訴諸任何感性的興趣，它自身即能推動意志 (*principium executionis*)，此一觀念之可能性的答案同樣有兩項因素〔…〕。(Allison, 2011: 356)

同樣地，Lewis White Beck 指出：對康德而言，要說明純粹理性能夠是實踐的，即是在說明道德法則確實可以是行動的動機 (Beck, 1960: 68)。根據 Ludwig Siep，由《道德形上學基礎》的意志概念與第一批判的理性概念，可以推論：「一個理性意志必須能夠將自身的格準 (*maxims*) 臣屬於作為判斷原則和踐履原則 (*the principium diiudicationis and executionis*) 的一項理性的最高法則之下」(Siep, 2009: 87; 原文中為 *diudicationis*，應為印刷錯誤)。再舉一例，Marcus Willaschek 主張：

康德也認為實踐理性不僅在於導出有關行動的命題或者觀點，而且也在於導出行動本身 (*actions themselves*)：實踐理性是依據理性的法則指引自身行為 (*behavior*) 的能力。這也就是說：它不僅是認知理性事物的能力 (所謂的「判斷原則」)，而且也是去做它的能力 (「踐履原則」)。(Willaschek, 2006: 127)

Dieter Henrich 更指出理性作為踐履原則與理性的自律的關聯。他認為：對康德而言，如果理性自身即能規定意志，它必須滿足兩項條件。首先，理性必須包含行動的原則，指出意志所意欲的事物：「一項善的判斷原則 (*principium diiudicationis bonitatis*) 必須存在於理性的形式之中」。其次：

如果理性僅只認知到正確之事，卻不同時是它賦予義務之力量的根據，那麼它雖然是使得正確之事為我們所知的官能，但是卻不是其根源。那麼就理性的行動而言，固然存在著理性自發的認知 (*Autognosic*)，卻絕對沒有自律 (*Autonomie*)。也包含於自律之中的是：理性具有導致行動的力量，這些行動僅只因為它們是理性

的而發生。〔…〕必須有一項善的踐履原則 (principium executionis bonitatis) 出自於理性。

這兩個環節在一起才界定了理性之自律的概念。(Henrich, 1963: 356)

李明輝認為：「依照康德底『自由』觀，道德主體本身理當同時擁有義務底『判斷原則』和『踐履原則』。但是在其二元的主體性架構中，道德主體卻只保有『判斷原則』，『踐履原則』則旁落於感性，而在道德情感中。這使得其道德主體虛歉無力」(李明輝, 1990: 123-124)。Henrich 會同意李明輝上述主張的前半部分，不過不會接受後半部分；因為依據李明輝的理解，理性根本就不能是實踐的。明顯的，這不會是康德的主張。⁶

理性之自律與理性作為道德的踐履原則的關係，可以藉著實踐理性與意志的關係說明。在《道德形上學基礎》之中，康德等同實踐理性與意志：

⁶ 雖然李明輝誤以為康德將實踐理性僅只視為道德的判斷原則，他卻正確地看到：依據自律的概念，自由而自律的主體必須在自身之中具有道德的判斷原則與踐履原則。陳士誠則認為：「自律概念揭示的意志與理性之同一關係中，並無這感性之介入，故就自律言的理性及其法則皆無行動義可言」，並因此支持李明輝視康德的實踐理性僅為判斷原則的觀點(陳士誠, 2019: 52-53 註 12)。事實上，陳士誠的立場和李明輝並不相同，因為他甚至不認為純粹理性的自律必須蘊涵純粹理性是道德行動的踐履原則。陳士誠在前述引文中徵引 Allison (1990) 支持其觀點(他使用的是該書 1995 年的重印版)，陳士誠說：「由判斷與執行兩個原則之分離所引起的可能困難為 Allison 所充分注意。他在執行原則中理解 Triebfeder，既與判斷原則之理解區分開，則道德法則如何『亦能同作為實行它的 incentive (Triebfeder)，判斷原則如何同時即是執行原則，乃是一困惑』」。這實在令人大惑不解，因為就在陳士誠所引的這句話之前的第六行，Allison 才說：康德的策略是「主張我們雖然需要一個動機，道德法則自身即作為此一動機而起著作用，亦即作為道德的唯一動機」(Allison, 1990: 122)。Allison 的確說康德此一主張令人困惑，也就是不容易理解，但是這當然不表示康德並未如此主張。很難了解陳士誠何以忽略 Allison 的明確陳述，並且認為可以依 Allison 推論：「康德乃以理性決定意志之主動的自律建立其意志論，以及感性對此自律法則之被動的情感建立其動機論」。

每一個自然物都依法則產生作用。唯有一個有理性者具有依法則底表象（亦即依原則）而行動的能力，或者說，具有一個意志。既然我們需要理性，才能從法則推衍出行為來，所以意志不外乎就是實踐理性。(AA IV: 412)

是以如果實踐理性規定我們應該做什麼，其實那是因為作為具有實踐理性的存有物的我們意欲做什麼。⁷ 以下的段落中，康德明白地說明了這一點：

但我究竟為何應當使自己服從這項原則，而且是以一般而言的有理性者底身分來服從，因此也使其他一切稟有理性者服從它呢？我願意承認：並無任何興趣驅使我這麼做，因為這樣不會產生任何定言令式。但是我對此事必然有一項興趣，並且了解這如何發生。因為這個「應當」其實即是一種「意欲」(Wollen)，而這種「意欲」對每個有理性者均有效（只要其理性無障礙地為實踐的）。像我們這樣的存有者仍受到感性（作為另一種動機）底影響，而在這種存有者身上，理性自己會去做的事不一定發生。對於這種存有者而言，行為底那種必然性只稱為一種「應當」，而主觀的必然性有別於客觀的必然性。(AA IV: 449)

所以我們「應當」做的事，就是我們作為理性存有者「意欲」做的事；它之所以是「應當」，並不是因為我們並不意欲做它，而只是因為我們不見得會做它。之所以是如此，則是因為我們除了具有理性之外，同時也具有感性，從而並不僅只意欲那些我們做為理性存有者所意欲之事。換言之，我們會面對不同欲求的衝突，而來自於理性的欲求不見得會勝出。然而既然「應當」由理性所規定，而「應當」是一種「意欲」，那麼理性本身自然就包含了道德行為的踐履原則，它有導致道德行動的能力，能夠提供道德行動的動機。如果我意欲某事，我就有動機去做它。

⁷ 所以當一個人認知到法則的有效性時，他會視之為規定自己的意志的原則。參見 Allison (1990: 237)。

相應於把「應當」視為「意欲」，康德區分上層的與下層的欲求官能：

所有質料性的實踐規則均在下層的欲求官能中 (im unteren Begehrungsvermögen) 建立意志的規定根據，並且如果不存在僅僅為形式的意志之法則，而能夠充份地規定意志，就不能夠承認有上層的欲求官能 (oberes Begehrungsvermögen)。 (AA V: 22)

所謂上層的欲求官能，即是意志，而下層的欲求官能，則與人類的感性欲求有關。作為意志的上層的欲求官能，為形式的法則所充份規定，下層的欲求官能則為被欲求的特定對象所規定。上層的欲求官能是普遍的，也就是所有理性存有物所共有的；下層的欲求官能則和人的個別性有關，每一個人各自有其欲求之對象。欲求提供了行為的動機，是可以區分對個別個人有效的「欲求的主觀根據」(subjective grounds of desires)，以及對於一切理性存有物有效的「欲求的客觀根據」(objective grounds of desires)，康德稱前者為 *Triebfeder*，後者為 *Bewegungsgrund* (Guyer, 2007: 88-89)。事實上二者均是欲求的根據，所以都是行為的動機，它們的差別只是主觀與客觀，也就是對個別個人有效或者對一切理性存有者有效。李明輝選擇將二者譯為「動機」與「動因」(Kant, 1990: 51)。

具有某一動機，並不表示我們一定會依此動機採取行動。因為很明顯的，並不是所有的動機最終都會導致行動。一個簡單的例子可以說明這一點：當發生了一項犯罪事件，而我們不知道是誰做的時候，我們會首先追問那些人有做這件事情的動機，以期找出該負責的人；然而沒有人會因為某些人有做此事的動機，就認定他們做了這件事。某人具有做某事的動機，只表示他可能會做它；一個人還必須決定採納此一動機，依之行事，才會有相應的行動。即使一個人有做某事的動機，他也可能有不做這件事的動機，因此他也可能會選擇不做它；或者他有做其他事的動機，而做其他事與做這件事不相容（例如因為時間或者資源上

的衝突)，所以不選擇做它。無論行為的動機出自何處，都是如此。例如牟宗三一再強調義理悅心。然而即使真的有他所謂「超越的本心」(牟宗三, 2003a: 169)，從而見孺子將入於井，我們一定會有不忍的感受，並且會想要去救他，這也並不表示每一個見孺子將入於井的人都一定會去救他。本心推動我們去救孺子，使得我們有救他的動機；然而有些人會依循其本心而行動，有些人則不會。即使承認有超越的本心，所謂的工夫論仍然必要，其目的即在於使人能依其本心而行。

但是如果沒有某種動機，人就根本不會採取相應於此一動機的行為。因此在調查一項犯罪事件時，調查者一開始就會排除那些完全沒有做那件事情的動機的人，因為這些人不會做那件事。是以如果出自於實踐理性的道德法則不能夠提供動機，那麼就根本不會有出自於道德法則的行為，我們不會因為某事為道德法則的要求而去做它；要是如此，理性就不能是實踐的。我們也許會因為其他的動機做符合道德法則要求的事，例如商人因為顧及商業信譽，所以童叟無欺；然而眾所皆知，對於康德而言，這樣的行為並不出自於意志的自律，它不具有道德價值。

康德區分意志 (Wille) 與意念 (Willkür)：「法則出自於意志，格準出自於意念」，法則「並不涉及行為，而是直接涉及行為格準的立法」(AA VI: 226)。所以選擇要做什麼事，與意念相關。然而意念是在諸多動機之間選擇。如果一個人有做某事的動機，也有不做那件事的動機，最後他是否會做那件事，取決於他的意念的選擇。因此康德認為意念之自由在於：意念不會被任何動機規定從而行動，除非人把此一動機納入自身的格準 (AA VI: 23-24)。稱純粹理性是道德的踐履原則，意義在於肯定人會因為認知到某事是道德法則的要求，就會有去做它的動機，而並不意謂人因為認知到某事是道德法則的要求，就會選擇道德法則為其行為之格準。然而如果出自於意志的道德法則不能提供動機，從而這種動機並不呈現在意念之前，人就不會僅僅因為認知到道德法則而去實踐它。

參、牟宗三的獨特理解——以賴科助教授的說明為例

從以上的說明應該可以看出：康德認為理性是道德的判斷原則和踐履原則，其理由並不複雜，而與實踐理性的觀念有關。這似乎是廣為康德研究者接受的共識，因此牟宗三與其門人主張康德認為理性只是道德的判斷原則，與康德學界執異，其實是十分獨特的立場。

例如上文曾引用了 Henrich 的一段文字，在其中 Henrich 說明理性必須是道德的判斷原則與踐履原則 (Henrich, 1963: 356)。同一篇論文以不同的標題——〈自律倫理學〉——收錄於 Henrich 的一本書中，是以這段話也見於〈自律倫理學〉之中 (Henrich, 1982: 13-14)。李明輝曾經引用過〈自律倫理學〉一文，而且不只一次 (李明輝, 1990: 32, 35, 2001: 127, 2005a: 367, 2005b: 135)。然而就我所見，李明輝並不會對 Henrich 上述主張有所反駁，而似乎根本沒有注意到此一段落，反倒是提出了與 Henrich 完全相反的主張，認為「康德底形式原則本身只是『判斷原則』(principium dijudicationis)，而非『踐履原則』(principium executionis)；其道德主體只是立法者，本身不含實現道德法則的力量，此種力量落在感性層中的道德情感上」(李明輝, 1990: 56)。⁸ 牟宗三獨特的詮釋與康德研究者通行見解之間錯失了對話的機會，殊為可惜。

不過，事實上並不是所有牟宗三的門人都沒有看到理性作為踐履原則與實踐理性的關係。盧雪崑說：

康德所言等同(自由意志)的(純粹實踐理性)只是理嗎？若(只是理)、康德僅言理性之知解使用即可，何以又要有理性之實踐使用之區分？若依(只是設準〔原文如此，欠右括弧—作者〕、(只是理)再進一步說康德所言慫〔原文如此，應為「道」—作

⁸ 李明輝甚至使用了「principium executionis bonitatis」一詞(李明輝, 2004: 46, 2001: 120)，然而這是出自 Henrich 的詞彙 (Allison, 1990: 282, fn.10)。

者」德主體只保有判斷原則，而不具踐履原則，那麼，康德豈不成一個假自律主義者？（盧雪崑，2001: 32-33）⁹

盧雪崑的質疑，呼應了 Henrich 的說明——如果理性不能提供道德行動的動機，而只是道德的判斷原則，那麼雖然可以有自發的認知，但是不會有自律。無論如何，盧雪崑的質疑顯然並未受到牟宗三支持者重視。

當批評我先前提出的「康德認為理性是道德的踐履原則」之觀點時（史偉民，2015），賴科助教授極具洞見地指出我「所理解的『踐履原則』不同於李明輝所使用的『踐履原則』」（賴科助，2022: 105）。此一觀察十分正確；然而賴教授似乎並未意識到：我所陳述的觀點事實上平凡無奇，反倒是牟宗三及其門人的立場，才在康德研究者中獨樹一幟。他們討論「理性是否是道德的踐履原則」之問題所在的脈絡，其實和康德使用此一概念所要處理的問題——也就是純粹理性如何能是實踐的之問題——迥然不同。

賴教授對此一問題的討論，明白地呈現了此一差異。例如賴教授援引康德的意志與意念的區分，支持「理性不是道德的踐履原則」的觀點，並且引用 Beck 的說明，將意志比喻為發佈命令的首長，意念則是落實命令的執行者（賴科助，2022: 98）。此外賴教授又援引 Beck 對於康德「動因」（Bewegungsgrund）與動機（Triebfeder）的區分的說明，否定理性能夠提供道德行動的動機（賴科助，2022: 104）。我想 Beck 本人要是知道賴教授的作法，應該會覺得大惑不解，不知道這兩項區分和「理性不是道德的踐履原則」有什麼關係。因為正是在賴教授所引用的 Beck 著作中，Beck 指出：對康德而言，純粹理性可以是實踐的，即意指道德法則確實可以是行動的動機——上文曾經提及 Beck 此一觀點。顯然意志與意念、動機與動因的區分，並不使得 Beck 認為理性不是道德的踐履原則。事實上，對於 Beck 以及其他康德學者而言，這些康德學者都熟知的區分，根本和此一問題無關。

同樣地，賴教授強調康德作為道德感情的敬畏的觀念，藉此否定

⁹ 引文的括弧都出自於原文；原文中還有些空格，似為排版錯誤，故而從略。

純粹理性是道德的實踐原則（賴科助，2022: 100）。康德的確時常將敬畏稱為道德行動的動機（例如 AA IV: 440），但是上文已然說明，我們是因爲自願受制於道德法則，才對之敬畏，而不是因爲敬畏道德法則，它對我們才有效，才受制於道德法則。是以康德學者雖然都知道康德敬畏的觀念，但是並不因爲此一觀念，就否定理性是道德的踐履原則。例如 Willaschek 指出，對康德而言：

實踐理性並不直接地產生「被導出」的行動（也就是僅只透過對於它們之合理性的洞見），而是間接地透過一種感情。無論如何，這種在依據道德而行動的情況中康德稱之為「對法則的敬畏」或者「道德感情」的感情，自身具有理性的來源，因為它來自於對於道德法則之合理性的洞見。在康德看來，實踐理性給出了理性行動的客觀理由以及主觀的「動機」(incentives)，因此就不外乎是意志，或者理性地行動的能力。(Willaschek, 2006: 127)

同樣地，Dieter Schönecker 和 Allen W. Wood 在註解《道德形上學基礎》時指出：康德並不只是宣稱理性是道德的判斷原則，因爲他也主張理性是踐履原則：

理性的確是透過一種感情（敬畏的感情）做到如此。但是他將此一感情視為由純粹理性自我產生的，因此僅只因理性而有；這說明了純粹理性能夠驅動我們的行動。(Schönecker & Wood, 2015: 21)

由此可以看出：對康德而言，敬畏的感情，並不使得純粹理性不成爲道德的踐履原則。賴教授卻就康德主張敬畏的感情的存在，主張純粹理性不是道德的踐履原則；那麼應該只能推論：賴教授並不是在康德研究者使用「踐履原則」一詞的意義下使用它，他並未意識到康德研究者是在什麼意義下討論道德的踐履原則的問題。

簡而言之，牟宗三的支持者（賴教授顯然爲其中之一），以不同

於康德研究社群的方式回答理性是否為道德踐履原則的問題。至少根據一些代表性的康德學者——例如 Beck、Allison、Henrich、Schönecker、Willaschek 和 Wood，「康德認為理性不是道德的踐履原則」的命題缺乏任何可信性。事實上，「康德認為理性是道德的踐履原則」的命題，不僅為康德學者支持，也在其他哲學議題的脈絡中被接受。例如 Nico Scarano 在一本倫理學手冊中說：「在他〔康德—作者〕的理論中，道德法則既是客觀的規定根據，也是行動的主觀動機。它同時是『判斷原則』與『踐履原則』」(Scarano, 2011: 452)。再者如 Günther Patzig 反對對道德規範的認知自身可以提供依之行動的動機，並且把此一觀點與康德對比；Patzig 認為康德雖然區分了判斷原則與踐履原則，然而卻認為二者只是同一事物的不同面向，對康德而言，「義務之意識本身就是合乎規範之行爲的充份動機」(Patzig, 1986: 217)。

本文提供了一些資料，希望有助於釐清牟宗三觀點的獨特性。如果牟宗三的支持者仍然認為他基於康德的自律觀念，指出了康德倫理學內在的不一致、並且加以修正，那麼或許他們應該不要再使用「康德認為理性不是道德的踐履原則」這樣的表達方式來說明牟宗三對康德的批判，以免引起誤解。

或許和牟宗三借用「智的直覺」、「物自身」等語進行哲學思考一樣，他之所以認為康德的倫理學無法順成自律的觀念，其實是他借用並改造了康德的自律觀念的結果。那麼牟宗三支持者使用「踐履原則」這類康德哲學的術語表達他的觀點，只會使人誤以為牟宗三並不了解康德，而忽略了他的哲學思考。至於牟宗三的支持者究竟以何種意義使用「踐履原則」一詞，則有待他們進一步說明。¹⁰

¹⁰ 兩位審查學者均建議我說明康德學界理解「踐履原則」一詞的方式與牟宗三門人有何不同。然而我必須承認自己沒有能力回答此一問題。牟宗三門人中引入「踐履原則」一詞的是李明輝教授，就我所見，他是在論述康德哲學的脈絡中引入此一觀念。既然如此，應該可以認定他依據康德學者一般的理解使用「踐履原則」一詞。然而上文已然指出：對於康德是否主張實踐理性本身即是道德的踐履原則的問題，李明輝教授的見解和一般康德學者迥然不同。不但如此，李明輝教授也未曾提到自己見解與眾不同，所以並沒有說明自己如何理解「踐履原則」的觀念。同樣的，賴科助

當然，也有可能牟宗三的支持者，例如賴教授，的確是在康德的意義下使用「踐履原則」一詞，而 Beck、Allison 與 Henrich 等人其實是錯的，Beck 其實忽略了：根據他自己也強調的意志與意念的區分，應該導出「理性不是道德的踐履原則」的結論。我想中文的哲學社群應該會樂見賴教授的康德詮釋超越這些代表性的康德學者。不過此一可能性的實現，有待於賴教授與牟宗三支持者提出堅強的論證，說服國際的與中文的康德研究社群。而這又預設了賴教授與牟宗三支持者首先必須知道他們的立場與眾不同，需要論證。就嘗試提出論證，與不同的觀點對話而言，賴教授的大作值得支持。是以以下我將就賴教授的論證，提出幾點意見，以供參考。

賴教授主張康德不認為出自於實踐理性的道德法則可以是道德行動的動機，所以對於《單在理性範圍中的宗教》中「Allein das moralische Gesetz ist für sich selbst im Urtheile der Vernunft Triebfeder」(AA VI: 24) 一語大幅討論，因為康德在這句話中主張了賴教授認為他不能主張的事，也就是將道德法則視為動機 (Triebfeder)。賴教授說：「這句話孤立地看，確實會讓人以為康德在晚年改變了他的觀點，而把僅屬於感性層的道德情感 (Triebfeder) 與理性層的證成 (Bewegungsgrund) 合一」，然後提出多項說明，說明這句話與他所認定的康德觀點的不一致，只是

教授顯然也對於康德學者的一般觀點並無所知。就此而言，我沒有能力猜測牟宗三支持者究竟如何理解「踐履原則」的觀念。另一方面，牟宗三門人之所以否認康德主張實踐理性本身即是道德的踐履原則，還有一個可能的解釋，也就是牟宗三門人（以及牟宗三）並未以不同於康德學界的方式理解踐履原則的觀念，然而前者對於康德之自律觀念有所誤解。我個人傾向於此一解釋。牟宗三及其門人可能忽略了：對康德而言，自律意指實踐理性之自律，而實踐理性即為意志。我的根據是牟宗三以下對康德的批評：「義務底決定是來自一個不能朗現而只是一設準的自由意志，而於自由意志又只說理性，不說心，如是，義務底實現不能有客觀必然的根據，因為心始有活動性，即實現之之能力。理性必然地決定一義務給吾人，而又無心之活動義以必然地實現之，則理性只是懸置的形式義的理性，而非具體地呈現的理性」（牟宗三，2003c: 69）。牟宗三強調心、也就是感情才有實現義務的能力，所以批評康德所設想的理性只是「形式義的理性」。這當然不是康德的觀點，他完全忽略了康德所言的實踐理性，必須能夠提供道德行為的動機。關於此點，我於他處已有所論及（史偉民，2015: 618）。

看似如此（賴科助，2022: 103）。

賴教授的論述給人的印象是：康德這句將道德法則稱為 *Triebfeder* 的陳述，只是出現於康德晚年的個例。這非常令人不解，因為如果稍微瀏覽康德的倫理學著作，就可以看到康德其實時常用 *Triebfeder* 一詞描述道德法則。以下略舉幾個段落為例：AA IV: 461¹¹、AA V: 72¹²、AA V: 75¹³、AA V: 79¹⁴、AA VI: 26¹⁵。在這些段落中，康德或者稱道德法則為

¹¹ [...] wie das bloße Princip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze (welches freilich die Form einer reinen praktischen Vernunft sein würde) ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein moralisch heißen würde, bewirken, oder mit anderen Worten, wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hievon Erklärung zu suchen, ist verloren. (AA IV: 461)

¹² [...] so wird erstlich daraus folgen: daß man dem göttlichen Willen gar keine Triebfedern beilegen könne, die Triebfeder des menschlichen Willens aber (und des von jedem erschaffenen vernünftigen Wesen) niemals etwas anderes, als das moralische Gesetz sein könne [...]. (AA V: 72)

¹³ Das moralische Gesetz also, so wie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist, durch praktische reine Vernunft, so wie es zwar auch materialer, aber nur objektiver Bestimmungsgrund der Gegenstände der Handlung, unter dem Namen des Guten und Bösen, ist, so ist es auch subjektiver Bestimmungsgrund, d.i. Triebfeder, zu dieser Handlung, indem es auf die Sittlichkeit des Subjekts Einfluß hat, und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist. (AA V: 75)

¹⁴ Da das Gesetz selbst in einem moralisch guten Willen die Triebfeder sein muß, so ist das moralische Interesse ein reines sinnenfreies Interesse der bloßen praktischen Vernunft. (AA V: 79)

¹⁵ Man kann diese nicht als schon in dem Begriff der vorigen enthalten, sondern man muß sie nothwendig als eine besondere Anlage betrachten. Denn es folgt daraus, daß ein Wesen Vernunft hat, gar nicht, daß diese ein Vermögen enthalte, die Willkür unbedingt durch die bloße Vorstellung der Qualification ihrer Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung zu bestimmen und also für sich selbst praktisch zu sein: wenigstens so viel wir einsehen können. Das allvernünftigste Weltwesen könnte doch immer gewisser Triebfedern, die ihm von Objecten der Neigung herkommen, bedürfen, um seine Willkür zu bestimmen; hiezu aber die vernünftigste Überlegung, sowohl was die größte Summe der Triebfedern, als auch die Mittel, den dadurch bestimmten Zweck zu erreichen, betrifft, anwenden: ohne auch nur die Möglichkeit von so etwas, als das moralische, schlechthin gebietende Gesetz ist, welches sich als selbst und zwar höchste Triebfeder ankündigt, zu ahnen. (AA VI: 26)

Triebfeder，或者說它給出了 Triebfeder；其中第一個例子來自於《道德形上學基礎》，最後一個來自《單在理性範圍中的宗教》，其他則取自《實踐理性批判》。相似的例子有許多，無從一一列舉。是以賴教授大幅討論的 AA VI: 24 段落，根本不會「讓人以為康德在晚年改變了他的觀點」，因為在那個段落中，康德的觀點與語詞的使用，並未不同於他的其他倫理學著作。顯然只是因為康德的話與賴教授的康德理解不一致，賴教授才以為 AA VI: 24 的這句話是出現於康德晚年的個例；然而提出此一論斷前，賴教授應該未曾在康德的文本中求證。我特別引用 AA VI: 26 的段落，因為賴教授自己引用這段話來支持道德法則不是 Triebfeder 的觀點（賴科助，2022: 103），然而康德在這段話中也稱道德法則為 Triebfeder，不知道賴教授何以忽略。¹⁶

同樣的問題也見諸於賴教授「康德學中作為『Bewegungsgrund』的道德法則」的觀點。事實上，康德在許多地方用 Bewegungsgrund 指涉個人的、主觀的行為動機，例如 AA IV: 398¹⁷、AA V :128¹⁸。賴教授的

¹⁶ 此外，賴教授認為康德在這裡說：「從一個存有者有理性的事實，推論不出：此理性僅憑藉它給出的普遍法則，就能夠無條件的決定意念，並且由此而說它自身是實踐的」。事實上康德意在指出：即使存有物具有實踐理性，也不見得就具有純粹實踐理性，它的實踐理性，可能只是工具性的，也就是考慮最多的動機、以及根據欲求的目標決定手段的理性，所以它不是自身即為實踐的。關於工具性的實踐理性，參見 Utz 的觀點 (2015: 479)。作為法則之根源的意志，既給出定言令式，也給出假言令式 (Allison, 1990: 130)。

¹⁷ Wohlthätig sein, wo man kann, ist Pflicht, und überdem giebt es manche so theilnehmend gestimmte Seelen, daß sie auch ohne einen andern Bewegungsgrund der Eitelkeit oder des Eigennutzes ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der Zufriedenheit anderer, so fern sie ihr Werk ist, ergötzen können. (AA IV: 398)

¹⁸ Das moralische Gesetz ist heilig (unnachsichtlich) und fordert Heiligkeit der Sitten, obgleich alle moralische Vollkommenheit, zu welcher der Mensch gelangen kann, immer nur Tugend ist, d.i. gesetzmäßige Gesinnung aus *Achtung* fürs Gesetz, folglich Bewußtsein eines kontinuierlichen Hanges zur Übertretung, wenigstens Unlauterkeit, d.i. Beimischung vieler unächter (nicht moralischer) Bewegungsgründe zur Befolgung des Gesetzes, folglich eine mit Demut verbundene Selbstschätzung, und also in Ansehung der Heiligkeit, welche das christliche Gesetz fodert, nichts als Fortschritt ins Unendliche dem Geschöpfe übrig läßt, eben daher aber auch dasselbe zur Hoffnung seiner ins Unendliche gehenden Fortdauer berechtigt. (AA V: 128)

觀點，並沒有文本上的依據。

賴教授認為必須嚴格遵守 *Bewegungsgrund* 和 *Triebfeder* 二語的區分（賴科助，2022: 101 註 37），並且強調後者才是動機，而前者是行動的「理據」、「動力因」（賴科助，2022: 101）。然而上文曾說明，二者的區分其實是客觀的與主觀的欲求根據之區分；是以二者都是說明欲求之行爲的理由，一般都稱爲動機。康德在其文本中使用這兩個詞的方式，正是如此；例如他提到虛榮或者自利的動機 (*Bewegungsgrund der Eitelkeit oder des Eigennutzes*) (AA IV: 398)，又把入做某事的理由 (*warum man es tut*) 稱爲 *Bewegungsgründe* (AA V: 152)。牟宗三自己就把 AA IV: 398 的 *Bewegungsgrund* 翻譯爲「動機」。¹⁹ 當康德區分 *Bewegungsgrund* 與 *Triebfeder* 時，他要區分的是對於理性存有者普遍有效的動機，與對個別個人有效的動機。是以康德倫理學著作的英譯者們選擇將 *Bewegungsgrund* 譯爲 *motive*。²⁰

¹⁹ 原文爲「ohne einen andern Bewegungsgrund der Eitelkeit, oder des Eigennutzes」，牟宗三譯爲「沒有任何其他『虛榮或自利』之動機」（牟宗三，2003b: 22）；李明輝譯爲「有虛榮或自利底其他動因」（康德著、李明輝譯，1990: 15）。不過牟宗三並不是依據康德的德文原文進行翻譯。

²⁰ 我在前此的一篇論文中根據 *Bewegungsgrund* 與 *Triebfeder* 二字的意義，建議將之分別譯爲「動機」與「動因」，和李明輝的翻譯相反。該文的審查人雖然不否認我的分析，卻堅持 *Triebfeder* 相當於英文中的 *motive*，因此應該譯爲「動機」。我在回應時則以《道德形上學基礎》的三個英譯本為例，指出英譯者不約而同地將 *Bewegungsgrund* 譯爲 *motive*，和審查人所言相反（史偉民，2015: 607 註 42）。賴教授則支持將 *Bewegungsgrund* 譯爲「動因」，因為「理由在於 *Bewegungsgrund* 是意指支持去行動的『理據』（該德文字尾的 *grund*），亦即動力因」（賴科助，2022: 101）。我其實並不了解何以可以由 *Bewegungsgrund* 有「理據」之意推論它是動力因，也不了解如果 *Bewegungsgrund* 是動力因，它爲什麼不是動機。賴教授自己稱 *Bewegungsgrund* 與道德法則的「證成」有關（賴科助，2022: 103）；動力因提供證成嗎？Karl Ameriks 認爲康德的自律觀念有兩個側面：形式與動力因，後者指的即是理性決定意志而行動的側面 (Ameriks, 2003: 252)。當我在前此論文中建議 *Bewegungsgrund* 與 *Triebfeder* 的翻譯時，我的考慮完全基於兩個字的字面意義；賴教授之所以認爲 *Triebfeder* 必須譯爲「動機」，則顯然有牟宗三式詮釋的特殊考慮。因為賴教授主張康德認爲道德法則只是道德行動的 *Bewegungsgrund*，如果這個字譯爲「動機」，那麼他就不得不承認道德法則是道德行動的動機。賴教授在此一脈絡中還把 *Bewegungsgrund* 與 *Triebfeder* 分別歸屬於「理性層」與「感情層」（賴科助，2022: 103），我並不認爲

賴教授堅持道德法則不能是 *Triebfeder* 時，他的堅持與康德文本的距離令人印象深刻。無論如何，同樣的詮釋方式，亦可見於他對於研究文獻的解讀中。舉例言之，賴教授討論 Christine M. Korsgaard 的觀點：

對柯思嘉而言，內在論條件中實踐理性的宣稱加諸理性行為者的一種與法則直接相關的心理學意義的命令 (psychological demand)；換言之，該行動理由所必定會引發而驅動理性的行動者去實踐的力量，是一種因法則而自生的「心理力量」(psychological force)。(賴科助，2022: 91)

賴教授所詮釋的是下列段落的最後兩句話：

The internalism requirement is correct, but there is probably no moral theory that it excludes. I do not think that it even excludes utilitarianism or intuitionism, although it calls for a reformulation of the associated views about the influence of ethical reasoning or motivation. The force of the internalism requirement is psychological: what it does is not to refute ethical theories, but to make a psychological demand on them. (Korsgaard, 1986, 23)

賴教授把「what it does is [...] to make a psychological demand on them」詮釋為「內在論條件中實踐理性的宣稱加諸理性行為者的一種與法則直接相關的心理學意義的命令」，並認為 Korsgaard 提及一種「一種因法則而自生的『心理力量』」。賴教授的解釋，和 Korsgaard 的意思相距非常之大：

- (1) 原句關係子句中的主詞 *it* 意指內在論條件 (internalism requirement)，賴教授詮釋成為「實踐理性的宣稱」。

康德有這種觀點，已如上述。無論如何，既然我的建議只與 *Bewegungsgrund* 與 *Triebfeder* 於兩個字的字面意義有關，為了避免旁生枝節，本文仍然使用李明輝的翻譯。

- (2) 原句介係詞 on 之後的受詞 them 意指倫理學理論 (ethical theories)，賴教授詮釋為「理性行爲者」。
- (3) 從上下文可以看出，原文中內在論條件施加於倫理學理論的 psychological demand，呼應的是前一句話：「it calls for a reformulation of the associated views about the influence of ethical reasoning or motivation」，也就是說：內在論條件施加於倫理學理論一項要求 (demand)，亦即它們必須重新表述有關於倫理推理或者動機之影響的相關觀點。Korsgaard 稱之為 psychological demand，這和內在論條件的內涵有關。依據賴教授自己的翻譯，內在論條件意指：「如果實踐理性的宣稱真的提供我們行動理由，則它們必定能夠驅動理性的人」（賴科助，2022: 90）。那麼上述的要求之所以是心理學的，乃是因為它要求倫理學理論說明它們的理論內容如何能夠驅動理性的人，也就是說明其理論內容在人類心靈中起作用的方式。賴教授卻把 psychological demand 詮釋為「與法則直接相關的心理學意義的命令」。
- (4) 原文中並沒有「psychological force」一詞，賴教授把原文中敘述用法、說明「the force of the internalism requirement」的形容詞 psychological 改成限定用法，創造出「psychological force」一詞。由 (3) 可以看出：Korsgaard 意指的是內在論條件的效力，也就是它對於倫理學理論加諸的限制——它們必須要能說明自身理論如何能提供行爲動機。賴教授卻把 psychological force 一詞解釋為實踐理性所提供的行動理由因法則而生的心理力量。

我想賴教授與其說是詮釋 Korsgaard，毋寧是在對 Korsgaard 的文句進行再創造。他由 Korsgaard 討論倫理學理論應該滿足什麼條件的一段話，創造出「實踐理性的理由與行爲動機之間有異質引發的內在關係」的觀點（賴科助，2022: 91），並且說自己同意 Korsgaard 對康德的此一理解（賴科助，2022: 104）。這種對待文本的方式，十分超出常軌；既然如此，賴教授以其獨特的語言所陳述的他自己所創造出來的 Korsgaard 觀點的意義是什麼，應該就不需要深究了。

類似地，賴教授徵引 Korsgaard 的陳述：「if the action and the purpose are related to one another so that the maxim can be willed as a law, then the maxim is good」(Korsgaard, 1996: 108)，並提出以下的說明：「在行動者道德審思的過程中，能夠通過實踐理性之『定言令式』檢驗的格準，意謂著該格準中的手段（行動）與目的均符合普遍性原則」(賴科助, 2022: 90)。在 Korsgaard 的上述引文讀出（或者讀進）「定言令式」、「該格準中的手段（行動）與目的均符合普遍性原則」，同樣彰顯了賴教授再創造的詮釋方式。類似的例子還有不少，不能一一列舉。

作為牟宗三詮釋的支持者，賴教授辯護牟宗三對康德的詮釋與批判，值得贊同和支持。然而這預設了對於康德哲學問題脈絡的一定認知，以及對於合於學術規範的論述方式。本文就有關脈絡與學術規範提出一些說明，希望有助於牟宗三研究者與其他哲學工作者的對話。²¹

²¹ 本文經兩位學者審查並惠賜修改建議，謹此致謝。

在此我想對本文寫作的方式稍做說明。賴科助教授於〈從兩種自律義看牟宗三的康德學詮釋：內在自律 (IA) 或外在自律 (EA)〉(賴科助, 2022) 論及我前此發表的論文(史偉民, 2015)。一方面，學術討論值得歡迎，賴教授願意賜教，我更十分感謝；另一方面，拜讀賴教授大作之後，我深感疑惑。因為在賴教授論及的拙文中，我依據康德學界共識，指出康德視理性為道德的踐履原則，並且在註釋中徵引 Henrich、Beck、Wood、Ameriks 等學者以為支持(史偉民, 2015: 616 註 97)；然而在其討論之中，賴教授卻完全無視這些學者的研究。例如我在該處引用 Beck，指出他提及純粹理性既是道德的判斷原則，也是其踐履原則 (Beck, 1960: 68)；賴教授大文中雖然也引用 Beck 該書，卻對拙文引證之處不置一詞。至於拙文提及的其他學者，賴教授則根本忽略。我想或許是因為我先前雖然徵引康德學者的研究成果，但是因為置於註釋之中，所以學者有所忽略，是以我在本文正文中徵引了多位康德學者之研究，並一一譯出，以免學者再次忽略。就學術論文而言，此種寫作方式並不可取；本文之所以這樣做，情非得已，是以必須說明。事實上，本文所引證的文獻中，最早於 1990 年即已出現康德主張理性只是道德的判斷原則的觀點，亦即李明輝教授〈儒家與自律道德〉一文 (1990: 11-45)。該文於 1986 年在研討會中發表，之後於 1988 年刊載於《鵝湖學誌》，最後收錄成書 (李明輝, 1990: v)。從該文發表至今，倏忽已近 37 載。李明輝教授由此一觀點推論儒家優於康德，儒家才能真正說明道德的自律；此一觀點對於牟宗三門人之重要性，不言可喻。個別學者有所未見，在所難免，然而如果 37 年之後，牟宗三的支持者大多仍然沒有意識到「康德主張理性只是道德的判斷原則」之觀點其實和康德學界的一般見解大相逕庭，那麼這或許值得牟宗三支持者反思。畢竟了解學界研究現況，是任何學術研究的基本要求。本文的目的，即在提供資訊給牟宗三支持者參考。

參考文獻

- 史偉民 (2015)。〈道德感情與動機：康德、席勒與牟宗三〉，《清華學報》，45, 4: 597-630。
- 牟宗三 (2003a)。《心體與性體（一）》（《牟宗三先生全集》第 5 冊）。臺北：聯經。
- 牟宗三 (2003b)。《康德的道德哲學》（《牟宗三先生全集》第 15 冊）。臺北：聯經。
- 牟宗三 (2003c)。《現象與物自身》（《牟宗三先生全集》第 21 冊）。臺北：聯經。
- 李明輝 (1990)。《儒家與康德》。臺北：聯經。
- 李明輝 (1993)。〈牟宗三思想中的儒家與康德〉，《鵝湖學誌》，10: 57-90。
- 李明輝 (1994)。〈從康德的實踐哲學論王陽明的「知行合一」說〉，《中國文哲研究集刊》，4: 415-440。
- 李明輝 (1995)。〈略論牟宗三先生的康德學〉，《中國文哲研究通訊》，5, 2: 184-193。
- 李明輝 (2001)。《孟子重探》。臺北：聯經。
- 李明輝 (2004)。〈康德的道德情感理論與席勒對康德倫理學的批判〉，《揭諦》，7: 37-76。
- 李明輝 (2005a)。《四端與七情——關於道德情成的比較哲學探討》。臺北：臺灣大學出版中心。

最後，我希望藉此機會，向去年逝世的林正弘教授表達追思與敬意。將近三十年前，我在德國求學之時，曾以工讀生的身分參與了林正弘教授主持的一項計劃。該項計劃聘用了當時在海外求學的學生，協助蒐集以不同語言寫作的中國哲學論文，然後請人閱讀並撰寫中文摘要，提供國內中哲研究者參考。據我所知，之所以有此項計劃，乃是因為林正弘教授有感於國內中哲研究者對於國外相關研究少有關注，所以想要以這種方式，幫助中哲研究者認識國際研究的發展。林正弘教授並不研究中國哲學，但是卻願意提供資源，幫助中哲研究，他促進國內哲學研究的無私胸懷，令人景仰。尤其想到時隔近三十年，國內中哲學界仍然需要他人提供資訊，更讓我對於林正弘教授充滿敬意。

- 李明輝 (2005b)。《儒家視野下的政治思想》。臺北：臺灣大學出版中心。
- 李明輝 (2009)。〈如何繼承牟宗三先生的思想遺產？〉，《思想》，13: 191-203。
- 李明輝 (2017)。〈康德論同情〉，金澤、趙廣明（編），《宗教與哲學》（第6輯），頁 17-35。北京：社會科學文獻出版社。
- 康德著、李明輝譯 (1990)。《道德底形上學之基礎》。臺北：聯經。
- 郭齊勇 (2011)。〈牟宗三先生以「自律道德」的理論詮釋儒學之蠡測〉，郭齊勇（編），《《儒家倫理新批判》之批判》，頁 622-636。武漢：武漢大學出版社。
- 陳士誠 (2019)。〈論陽明之本體工夫：一個哲學之比較研究〉，《政治大學哲學學報》，42: 39-89。
- 鄧曉芒 (2019)。《康德哲學諸問題》。北京：文津出版社。
- 盧雪崑 (2001)。〈牟宗三先生對於康德哲學有一涵蓄的反向嗎？（續）〉，《新亞論叢》，3: 25-33。
- 賴科助 (2022)。〈從兩種自律義看牟宗三的康德學詮釋：內在自律 (IA) 或外在自律 (EA)〉，《東吳哲學學報》，45: 83-117。
- Allison, H. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Allison, H. (2011). *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Ameriks, K. (2003). *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford: Oxford University Press.
- Beck, L. W. (1960). *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Billioud, S. (2012). *Thinking Through Confucian Modernity. A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics*. Leiden: Brill.
- Guyer, P. (2007). *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Reader's Guide*. New York: Continuum.
- Henrich, D. (1963). Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus. In P. Engelhardt (Ed.), *Sein und Ethos* (pp. 350-386). Mainz: Matthias-Grünewald.
- Henrich, D. (1982). Ethik der Autonomie. In D. Henrich, *Selbstverhältnisse* (pp. 6-56).

Stuttgart: Reklam.

Kant, I. (1900ff.) *Kant's Gesammelte Schriften*. Herausg. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin: de Gruyter.

Korsgaard, C. M. (1986). Skepticism about Practical Reason. *The Journal of Philosophy*, 83, 1: 5-25.

Korsgaard, C. M. (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lee, M.-H. (1996). Mou Tsung-san und Kants Philosophie: ein Beispiel für die Kant-Rezeption in China. *Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft*, 50, 1: 85-92.

Lee, M.-H. (2017). *Confucianism: Its Roots and Global Significance*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Lehmann, O. (2003). *Zur moralmetaphysischen Grundlegung einer konfuzianischen Moderne. "Philosophisierung" der Tradition und "Konfuzianisierung" der Aufklärung bei Mou Zongsan*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.

Patzig, G. (1986). 'Principium diudicationis' und 'Principium executionis': Über transzendentalpragmatische Begründungsansätze für Verhaltensnormen. In G. Prauss (Ed.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie* (pp. 204-218). Frankfurt a. M.: Klostermann.

Rošker, J. S. (2021). Kant, Confucianism, and 'Global Rooted Philosophy' in Taiwan From Mou Zongsan to Lee Ming-huei. *Synthesis Philosophica*, 71: 217-238.

Scarano, N. (2011). Motivation. In M. Düwell, C. Hübenenthal, & M. H. Werner (Eds.), *Handbuch Ethik* (pp. 448-453). Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler.

Schönecker, D., & Wood, A. W. (2015). *Immanuel Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Siep, L. (2009). What Is the Purpose of a Metaphysics of Morals? Some Observations on the Preface to the Groundwork of the Metaphysics of Morals. In K. Ameriks & O. Höffe (Eds.), *Kant's Moral and Legal Philosophy* (pp. 77-92). Cambridge: Cambridge University Press.

Utz, K. (2015). Praktische Vernunft in der 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 69, 4: 474-501.

Willaschek, M. (2006). Practical Reason. A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals (GMS II, 412-417). In C. Horn & D. Schonecker (Eds.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (pp. 121-138). Berlin: Walter de Gruyter.

Kant on the *Principium Dijudicationis* and the *Principium Executionis* of Morality — Mou Zongsan’s Unique Interpretation

Wei-Min Shi *

Abstract

According to Mou Zongsan and his followers, Kant considers pure reason to be the *principium dijudicationis* but not the *principium executionis* of morality, which contradicts the idea of autonomy. In contrast, Confucianism holds that the authentic heart (本心) functions as both the *principium dijudicationis* and the *principium executionis* of morality. As a consequence, it is not Kant’s ethics but Confucianism that fully realizes the idea of the ethics of autonomy. This judgment presupposes that pure reason is for Kant only the *principium dijudicationis* but not the *principium executionis* of morality. The claim yet runs counter to the view generally held by Kant scholars, which is a fact that scholars influenced by Mou have been neglecting. Recently, Professor Ko-Chu Lai noticed that there was an interpretation of Kant different from Mou’s and defended Mou’s position in a paper. However, Professor Lai still failed to recognize how unique Mou’s understanding of Kant was. This paper aims to present the view generally accepted by Kant scholars to provide information for scholars concerned with Mou’s philosophy.

Keywords: Mou Zongsan, Kant, *principium dijudicationis*, *principium executionis*

Received September 19, 2022; accepted January 10, 2023

Proofreaders: Ya-Ting Yang, Chun-Hsien Cheng

* Professor, Department of Philosophy, Tunghai University