

《國立政治大學哲學學報》 第十三期 (January 2005) 頁 41-59

©國立政治大學哲學系

規訓化、文明化、道德化 —後康德的自我修養

格爾諾特·伯梅 (Gernot Böhme) 著

德國達姆施特科技大學哲學系

摘要

就康德而言，人是「可以理性化的動物」，因而人能夠變成他自己的計畫。康德在其教育學課程中指出：「透過教育，人才能夠成為人」，且將自我修養的過程分成三階段，即規訓化、文明化、道德化。他將人朝向理性存在的教育及歷史道路構想為人對其自身獸性的擺脫。本文透過對於康德三大批判的嶄新詮釋，對此一主張提出質問，而初步地彰顯一種另類自我修養觀的可能。

關鍵字：康德、自我修養、現代性、啟蒙的辯證、
批判理論

壹、啟蒙與自我修養

歐洲哲學傳統中曾經有幾種自我修養的「規劃」，如蘇格拉底式的自我關注，伊比鳩魯式的快感享用，以及斯多噶式的自我控制。啟蒙的自我修養規劃僅是其中之一，而且與其他的相關。不過，它與其先驅有明顯的差異：啟蒙的自我修養規劃是非菁英式的，即不是某種特殊哲學之生活方式的構圖，或某種人群的自我風格化，反而是針對所有的人。因此，它在某些方面似乎比較謙虛，但大體來講，它要求得更多：啟蒙的自我修養規劃乃主張，惟有透過此一規劃，「人」才能真正成為「人」。這是因為在歐洲歷史中，市民階級為第一個主張能夠代表所有人類的階級。此觀點已包含將使其他階層的人，無論是窮人、工人或貴族加以「人道化」（*humanisieren*），以傳達市民的規範與生活方式。¹

早期的啟蒙者已提出這種自我修養的市民規劃：它針對人之所以成為人的教育。康美紐斯（*Comenius*）的大作《人類事物的總反思與改進》（1647-1670）的第四部份稱為〈泛教育〉（*Panpaedia*），其中康美紐斯不僅將教育構想為針對所有人的規劃，更是要從出生到死亡形塑所有人的一生。當然，教育及學校自古以來即作為歐洲文化的固有因素，但它從來沒有針對所有人，反而是為了富人與統治者而存在著，並且為高等技能（*höhere*

¹ 康德對有關君王的教育指出："Doch ist es noch immer besser, dass sie von jemand aus der Zahl der Untertanen erzogen werden, als wenn sie von ihresgleichen erzogen würden." Immanuel Kant, *Über Pädagogik* (1803), in: Werkausgabe in 12 Bänden (hrsg. von W. Weischedel) Bd. XII, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968, p.705 (A 20)。括弧中頁碼前之 A 是指康德著作的第一版，B 則指第二版。中譯本：《論教育》，賈馥茗等合譯，台北市：五南圖書，2002。

Kompetenzen) 的培養及高貴的自我風格化而服務；此外，主要是針對男性。直到康美紐斯的思想，教育才變成關乎人之所以為人的事物。

在啓蒙末期時，康德在其教育學課程中將〈泛教育〉的觀點總結如下：「透過教育，人才能成爲人」。² 這意味著，在某些情況中所發展的人尙未成爲真正的人，即實際上存在的人通常尙未成爲真正的人，因爲其無法達成「人」的使命 (Bestimmung)。此使命在於作爲一種理性的生物。人因而成爲他自己的計畫。康德將人的古典定義，即人作爲「理性的動物」(animal rationale) 改成「可以理性化的動物」(animal rationabile)，³ 而明確地表示：理性雖然作爲人類的自然潛力，但此潛力只是純粹的可能性，現實的人不是理性的，而是要變成理性的。要將人教育成人的計畫，康德也稱之爲自我修養。⁴

在自然、歷史及科學外，教育作爲現代性計畫的四種主要向度之一。⁵ 因此，啓蒙不僅是一種批判的事業，更是一種廣泛的教育運動。在德國與瑞士的「工作學校」(Arbeitsschulen)、德紹(Dessau)的「博愛學校」(Philanthropin)，以及很多其他學校

² Kant, *Über Pädagogik*, p. 699 (A 7).

³ Der Mensch ist vermögend, "sich nach seinen von ihm selbst genommenen Zwecken zu perfektionieren; wodurch er, als mit *Vernunftfähigkeit* begabtes Tier (animal rationabile), aus sich selbst ein *vernünftiges* Tier (animal rationale) machen kann", Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), in: Werke in 12 Bänden (hrsg. von W. Weischedel) Bd. XII, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968, p. 673 (A 315).

⁴ Der Mensch soll seine Anlagen zum Guten erst entwickeln; die Vorsehung hat sie nicht schon fertig in ihn gelegt; es sind bloße Anlagen und ohne den Unterschied der Moralität. Sich selbst besser zu machen, sich selbst zu kultivieren, und wenn er böse ist, Moralität bei sich hervorzubringen, das soll der Mensch. Kant, *Über Pädagogik*, p. 702 (A14).

⁵ 參閱拙著 *Einführung in die Philosophie, Weltweisheit-Lebensform-Wissenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 4. Aufl. 2001。尤其是第一部份。

的建立皆屬於這樣的運動，而在十九世紀便導致了「人民學校」（平民教育）的發展。許多著名的啓蒙者撰寫教育著作，如同盧梭（Rousseau）、裴斯塔洛齊（Pestalozzi）、薩爾茨曼（Salzmann）、康普（J. H. Kampe），而康德確實熟悉這些著作。啓蒙的期刊也著眼於普遍教養。除此之外，「養生學」（Diätetik）的寬廣文類也算是這一範圍的部分，如同提梭（Tissot）、胡費蘭（Hufeland）、齊默爾曼（Zimmermann）等人。相關的著作以導引一種理性生活經營為目的，有些是針對普遍大眾，有些則特別針對或是社會的中高階層，或是農夫、婦女等等。因此，啓蒙的自我修養規劃與其先驅的不同之處主要在於某種大眾效應。透過學校、醫生、軍隊、手工業及工業的專業教育，影響了所有人的生活，因而在「歐洲人的形構」中成為關鍵因素。如果沒有啓蒙的教育規劃，特定的職業類別如學者、老師、官員、軍人、工廠工人便無法想像。它導致主體的形構，以及某種理性的生活經營。

自二十世紀以來，我們有理由審校此一自我修養的規劃。歐洲人在二十世紀的經驗迫使進行這樣的修正。哲學家阿多諾（Adorno）以下的斷言總結了這些經驗：「奧斯維辛集中營不可辯駁地證明了文化的失敗。」⁶ 在此斷言中，「文化」不是一般所指的音樂或視覺藝術，而是指導致歐洲人之形構的整個自我修養計畫。在《啓蒙的辯證》一書中，他與霍克海默（Horkheimer）描寫了這種自我修養的形式，及其與二十世紀興起的「新野蠻」之內在關連。為了提出一種「另類自我修養之形式」如何可能的問題，則必須審校整個現代性計畫及相關的、要將人教育成人的規劃。在康德的著作中，現代性計畫的種種意涵特別顯著，因此，

⁶ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1966, p. 357.

這樣的審校工作最好從康德開始。由此則能重新了解康德哲學的整體性及其著作的關連性。

貳、從自我修養的角度看康德哲學

康德自我修養的規劃尤其在《論教育》（1803）及《實用人類學》（1798）中特別突顯，但我們會發現它同時也決定三大批判的結構。康德將使人成為人的修養分別為規訓化、文明化及道德化。⁷ 這三種自我修養的模式同時也是將人教養成人的階段或境界，這些發展階段或境界同時是指「個體發展」和「人類發展」，即是每一個成長中的人皆如同整個人類一般，必須經過這些階段。⁸ 我將引用康德的教育理論來說明這些階段：

規訓化意味著要預防我們的獸性作用，而不使其造成人類的損害，無論是對個人或是對社會中的人類來說皆然。所以，規訓就是制服野性。⁹

由此看來，經過作為規訓化的自我修養，人將從其獸性中解放出來。但作為一種生物，人仍然依賴著他的獸性，因而規訓化僅是人的動物力量及衝動之約束、馴化及工具化。

⁷ 康德相關之說辭並不一致。我主要的依據為 Kant, *Über Pädagogik*, p. 706 f. (A 23)。不過，此處康德提到四個階段：規訓化（Disziplinierung）、修養（Kultivierung）、文明化（Zivilisierung）及道德化（Moralisierung），而修養的階段包含某些基本能力的掌握，如讀寫能力等。在本文脈落中，此階段無甚相關，故從略。但「修養」一詞有時亦可涵蓋所有階段，請參閱 Kant, *Über Pädagogik*, pp. 729 (A 72)。

⁸ 參閱 Kant, *Über Pädagogik*, p.703 (A 15)。

⁹ Kant, *Über Pädagogik*, p.706 (A22); (中譯，正文頁 13)。【譯者注：本文中之引文中譯部分由譯者略加修改，與現行之中譯本譯文有所出入，特此說明，不另加註。】

關於文明化，康德指出：

教育也必須讓人聰明，使他能立身於社會，受人歡迎，而有影響力。於是需要某種文化，一般稱之為文明化。這後者需有儀態、禮貌和某種聰明，以便使他可以利用別人來達到自己的目的。這種文明化則因各個時代的品味而改變。¹⁰

人的文明化意味著使人能適應社會，即一方面有社會作用，另一方面符合禮節。這些說法中令人不安之處，一方面來自於市民的功利主義社會觀，另一方面則是因為於此尚未論及道德之層面。

最後，康德關於道德化的階段或發展境界指出：

一個人能達到任何目的還不夠，還要養成一些心態，全然僅是選擇善的目的。善的目的必須為每一個人所承認，同時也可當作每個人的目的。¹¹

在此，我們可以發現到，康德將「善」界定為普遍性。道德化以形成某種心態為目的，而經過這種心態，人能夠選擇可以得到普遍贊同的目的。

如果再考慮到《實用人類學》，由這種三階段模式到康德三大批判的系統結構的過渡便顯示出來。對康德自我修養的概念而言，《實用人類學》極為重要，因為他從潛力的角度看待人：

生理的人類學知識所研究的是自然在人身上所產生的影響，而實用的人類學知識所研究的是人作為自由行動

¹⁰ Kant, *Über Pädagogik*, p.706 (A 23); (中譯，正文頁 14)。

¹¹ Kant, *Über Pädagogik*, p. 707 (A 23); (中譯，正文頁 14)。

的生物在自己身上所產生的影響，或能夠和應該產生的影響。¹²

在此著作中，康德一開始在〈論自我意識〉的標題下寫成關於〈論利己主義〉的章節。由人類學角度來看，利己主義乃以三種形式出現：

利己主義包括三種不同的狂妄：理性的狂妄、品味（鑑賞）的狂妄和實踐利益的狂妄，就是說，它可以是邏輯的、審美的和實踐的。¹³

就康德來說，在認識的領域、美學的領域及道德的領域中，皆存在著利己主義。在認識領域中，利己主義者無法在自己判斷的形成中考慮到此判斷能否與他人的判斷接合；在美學領域中，利己主義者的品味只順著自己的愛好，因而拒絕品味的教養；在道德領域中，利己主義者的行為只著眼於自己的利益和自己的幸福，而非著眼於義務的概念。只有規訓化、文明化、道德化三者能夠超越這三種利己主義。如果我們接受這樣的觀點，則康德自我修養的規劃與康德三大批判的符應關係如下：

其一、《純粹理性批判》主要關係到規訓：為了達成認識的客觀性，人的認識能力必須經過某種培養。主要的規訓工作則必須針對人的想像力，目的在於建立知性的統治，以使人成為自律的認識主體。

其二、如果《判斷力批判》可視為康德的美學，其主要關係到品味的培養。品味應該養成對於美的愉悅，因為美有助於良

¹² Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p.399; 中譯本：《實用人類學》，鄧曉芒譯，上海：上海人民出版社，〈前言〉，頁1。

¹³ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p.409 (A 6); (中譯，正文頁5)。

好社交。目的在於將自己的偏好，即面對事物的好惡，教養成爲可溝通的。而對康德而言，這意味著成爲一種有文明的人。

其三、《實踐理性批判》著眼於培養對於法則的尊敬，以使人成爲道德主體。

接下來，本文試圖進一步說明以上的圖式。大體來說，自我修養的啓蒙規劃要使個人在三方面被納入普遍性：其一、將個別人的判斷納入所有人的共同經驗網絡之中，其二、將個別個人納入文明生活的群體，其三、使個別個人納入理性王國。

參、規訓化

將《純粹理性批判》的志業了解爲自我修養規劃中的規訓化階段，應會讓人驚訝。這有兩個原因。首先，因爲康德理性批判的志業如此地成功，所以我們已經忘記了康德的目的在於理性的規訓化，在於終結理性的美夢，在於約束其荒誕無稽的空想。我們通常忽略或忘記康德批判哲學的起源與對史威登保（Swedenborg）之奇想的分析有關，而且《純粹理性批判》的基本立場在其出版前十五年已首次出現在《通靈者之夢》中。¹⁴ 我們現在通常將《純粹理性批判》解讀爲客觀認識的奠基，而不再注意其「先驗方法論」中所討論的「純粹理性的規訓」。在此，我們能看到一些與康德教育學相當類似的說法。理性一旦超過純

¹⁴ 可參閱 Hartmut Böhme und Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, (1983). Taschenbuchausgabe, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 3. Aufl. 2003; p.250-261。中譯可參考《通靈者之夢》，李明輝譯，臺北：聯經出版公司，1989。

粹的知性運用，且一旦根據其嚮往擴充認識的自然潛力而開始空想，則必須被約束：

但是在既沒有經驗性的直觀、又沒有純粹直觀來把理性保持在一個看得見的軌道上的場合下，也就是在理性僅僅按照概念而作先驗的運用時，那麼理性就非常需要規訓，來對它擴展到超出可能經驗的嚴格邊界之外的傾向加以抑制，使它遠離放縱和迷誤，以至於甚至純粹理性的整個哲學都只是與這種否定性的用處打交道了。¹⁵

《純粹理性批判》通常沒有被視為一種規訓化事業的第二個理由，在於對康德認識論的某種俗眾式的解讀。根據此一解讀，有一種認識主體存在著，而我們所有的表象與此相連結，且此一認識主體含有特定的範疇及直觀形式，而透過這些範疇或直觀形式，認識對象便被給予認識主體。換言之，這些範疇及直觀形式如同一種彩色的眼鏡，我們因此無法認識事物本身，而僅能認識到事物對我們所顯現的。這種解讀必須修正如下：某種認識主體並不存在，先驗統覺反而必須在認識活動中被形成，而人按照範疇將連接他表象的雜多性。透過這種綜合的活動，才能在個別的表象上貼上「我思」的表象，而由此則能分析地獲得主體的同—性。康德將此觀點說明如下：

因為伴隨著各種不同表象的經驗性的意識本身是分散的，與主體的同—性沒有關係。因此，這種關係通過我用意識來伴隨一切表象還不會發生，而只是通過我把一個表象**加到**另一個表象上、並意識到它們的綜合才會發

¹⁵ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: Werkausgabe in 12 Bänden (hrsg. von W. Weischedel) Bd. III-IV, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, pp.611-612 (A 711/B 739); 中譯本：《純粹理性批判》，鄧曉芒譯，臺北市：聯經，2004，頁 652-653。

生。所以只有通過我能夠把被給予表象的雜多聯結在一個意識中，我才有可能設想在這些表象本身中的意識的同一性，就是說，統覺的分析的統一只有在某種綜合的統一的前提下才是可能的。¹⁶

這就是說，人並非擁有某種認識主體，但如果它要參與客觀認識的同志業，則必須培養它。人能夠培養認識主體以使用範疇，而使其思想臣服於某種規訓。就康德而言，範疇並非先天的思想形式，而更是可順從亦可違反的規則。順從這些規則，主要是在學者的社會化歷程中被練習的。不過，在科學／科技文明（*wissenschaftlich-technische Zivilisation*）之中，便越來越屬於其有技能成員之智性發展的基本鍛鍊。¹⁷

如上所述，想像力的規訓化以客觀認識的培養為主要面向。目的在於規訓給予的能力，即康德所謂直觀的能力，以使它不要空想，而為客觀認識服務。想像力的規訓化特別必要，因為在整個認識歷程中，此一能力扮演著關鍵角色：就康德而言，認識等於直觀與概念的連接，而想像力作為此一連接的管道。在《純粹理性批判》關於圖式論的章節中，康德描寫相關的主要過程。圖式被視為一種作法，在其中，知性範疇作為直觀形構的規則而產生作用。康德則指出，知性藉想像力之名來規定感性。¹⁸ 這就是

¹⁶ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp.137 (B 133); (中譯，頁 107)。

¹⁷ 皮亞傑 (Piaget) 關於兒童及青年智性發展實驗的整個設計，是研究此一情形的極佳對象。實際上這些實驗並非檢驗智性的自然發展，而是針對一種在科學／科技文明框架下具優先地位，且為日常經驗所推動之智性發展。

¹⁸ 參閱 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 162 之註腳："Es ist eine und dieselbe Spontaneität, welche dort, unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt."

要規訓化想像力最尖銳的說法：康德能夠正視想像力的基本條件在於，想像力將為知性服務，而終究成為知性本身的作用。¹⁹

在認識論的領域中，想像力的這種規訓化其實只是康德討論此一能力的頂峰而已。對他而言，人道等於理性的自我佔有，因此想像力意味著整個人道的威脅。根據他的教育學，這乃意味著征服人之獸性，因為想像力在心情（*Gemüt*）當中作為獸性的代表，而屬於生命力。想像力的這種角色在它作為產生夢境的能力上最為明顯。就康德來說，夢境是必要的，因為夢境在睡眠時經常刺激人的生命精神。睡眠時如果沒有夢境，我們將會死亡。²⁰ 但對康德而言，作夢也是威脅，因為它有可能氾濫至清醒狀態。因此，康德在其《實用人類學》中建議一種養生的規則：必須即早就寢，而晨起時必須迅速而堅決。²¹

在《實用人類學》中，康德花了相當多的篇幅來討論想像力，認為想像力為許多痛苦、疾病、越軌的理由：從康德一輩子與之對抗的「恐病症」開始，到醉態、空想、熱忱、廣泛的「頭病」，尤其是瘋狂等狀態。康德在背後都看到一種無約束的想像力。我們在這一長串的例子會上會發現某些啓蒙的標準敵人。這些狀態所

¹⁹ 參閱 Kant, *Über Pädagogik*, p.731 (A 78): "Die Hauptregel hiebei (作者注：是指心力量量的修養) ist, dass keine Gemütskraft einzeln für sich, sondern jede nur in Beziehung auf die andere müsse kultiviert werden; z.E. die Einbildungskraft nur zum Vorteile des Verstandes."

²⁰ 參閱 Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p.496 (A 104-105): "Das Träumen scheint zum Schlafen so notwendig zu gehören, dass Schlafen und Sterben einerlei sein würden, wenn der Traum nicht als eine natürliche, obzwar unwillkürliche Agitation der inneren Lebensorgane durch die Einbildungskraft hinzukäme."。另參閱 p. 477 (A 80-81)。

²¹ 參閱 Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p.484 (A 91): "Daher die Beziähmung seiner Einbildungskraft durch frühes Schlafengehen, um früh wieder aufstehen zu können, eine zur psychologischen Diät gehörige sehr nützliche Regel."。

共有的是一種康德特別爲了描寫醉態而提出的特徵，即是受到影響的人「暫時失去能夠將感官表象依據經驗法則而整理的能力」。²² 在認識中，想像力威脅一種清醒的、務實的觀點，並且模糊了夢境與知覺之間的決定性邊界，甚至威脅人格的自律性本身。康德指出：「自我佔有的界線是很容易被忽視或跨越的」。²³

康德當然知道，生產的想像力對藝術及科學是必要的。就正面意義而言，他稱之爲天才。但從相關的說法可以了解到，他對此概念亦有相當的保留，而想像力便仍有某種威脅的性格：「當想像力的原創性（即非模仿的生產）與概念相協調時，就叫做天才；當其與概念不協調時，就稱爲迷狂。」²⁴ 康德應該會拒絕將自己稱爲天才，不是因爲謙虛，而是因爲贊成某種普遍的觀點，即「天才是摻雜某種成份的狂氣的」。²⁵

如果想像力被視爲種種同感，如同情、戀愛、直接模仿的基礎，康德對於它的論斷呈現得特別尖銳。例如，他不建議恐病症者參觀瘋人院（在啓蒙時代，因爲其威嚇效果，這作爲一種常見的教育措施），「因爲他們要擔心自己的頭腦」。²⁶ 就戀愛而言，康德則指出：「這種由某種詩意的想像力所引起的病症是無藥可治的，除了通過婚姻。」²⁷

總之，一方面是理性的規訓化，另一方面是想像力的規訓化；在朝向「能務實地判斷之主體」的發展之自我修養中，關鍵在於實施知性的統治。爲了對與他人所共享的客觀經驗的關連有

²² Ibid, p.469 (A 71). (中譯，頁 55)。

²³ Ibid, p.470 (A 72) (中譯，頁 56)。

²⁴ Ibid, p.472 (A 76); (中譯，頁 59)。

²⁵ Ibid, p.494 (A 103); (中譯，頁 78)。

²⁶ Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, p.482 (A 88); (中譯，頁 67)。

²⁷ Ibid, p.483 f. (A 90); (中譯，頁 68-69)。

所貢獻，並且融入這種關連，將按照純粹知性概念而風格化自己的認識能力是必要的。

肆、文明化

作為文明化的自我修養所關注的是品味的培養。在《判斷力批判》第四十節的標題中，康德將品味視為「一種共通感（*sensus communis*）」²⁸。當然，品味必須在社會中形成，依此個人必須調整自己的愛好，否則社會將是野蠻的、²⁸且個人會是一種美學的利己主義者。品味的形成顯然著眼於個人要融入某種禮節生活網絡之中。

康德在《實用人類學》中，對品味提出以下的定義：「品味是美學判斷力作出普遍適用的選擇的那種能力。」²⁹ 品味則意味著服飾的選擇、居家的佈置或餐飲音樂。³⁰ 在這方面，能重視美的物品成為文明生活的標誌。在《判斷力批判》中，康德指出：

一個孤獨的人在一荒島上將不會修飾他的茅舍，也不修飾他自己，或尋找花卉，更不會栽種植物來妝點自己。只有在社會裡他才想到，不僅要做一個人，而且要按照他的方式做一個文雅的人（文明的開端）。³¹

²⁸ Ibid, p.565 (A 186). (中譯，頁 145)。

²⁹ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p.565 (A 186); (中譯，頁 145)。

³⁰ 參閱拙著 *Kants Kritik der Urteilskraft in neuer Sicht*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, 尤其是其中條例的索引 (p.123)。

³¹ Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), in: *Werkausgabe in 12 Bänden* (hrsg. von W. Weischedel) Bd. X, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, p.229 (A 161). 中譯本：《判斷力批判》，鄧曉芒譯，臺北市：聯經，2004，頁 152。

在《判斷力批判》的第四十一節中（標題為〈對美的經驗性的興趣〉），康德給予美一種能夠促成共同體的力量；這是他與博克（Edmund Burke）的共同觀點。美的事物適合將我們與它們相處時所感到的喜悅感染（*ansinnen*）到別人身上。換言之，我們可以透過美的事物作為媒介來傳達自己的情感。我再次引用康德的話來說明此情況：

如果我們承認社會的衝動對人來說是自然的，但又承認對此的適應性和偏好，即是社交性，對人（亦即為社會而存在的生物）而言是必需的，且又屬於人道的特點，那麼就要容許人們把品味（鑑賞）也看成一種評判能力，通過它，人們甚至於能夠把自己的感情傳達給別人，因而應該視其為對每個人所要求的自然愛好的促進手段。³²

由此看來，培養品味意味著一種才能，即是最主觀的情感進入與他人的共同體。此一特徵使品味的教養同時也達到「道德預備學校」的地位。就康德而言，則可以「發現我們的評斷能力從感官享受到道德情感的一種過渡」。³³ 此一過渡對康德極為重要，因為在他看來，在一種個人仍然順從自己興趣（利益）的文明狀態中，這種狀態已經透過對於品味與良好禮節的適應，而練習一種從結果來說符合道德的行為（雖然這種行為沒有道德意源的來源）。³⁴ 作為行動準則的品味雖然能導致某種合乎禮貌的行為，但並非導致道德。

³² Kant, *Kritik der Urteilskraft*, p.229 (A 160-161); (中譯，頁 151-152)。

³³ Ibid, p. 230 (A 162); (中譯，頁 153)。

³⁴ 參閱 Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p.442-445. (A 42-46); 另可參閱 "Der Geschmack enthält eine Tendenz zur äußeren Beförderung der Moralität"一節，pp.569-571. (A 191-193)。

伍、道德化

康德在教育學中指出：「我們生活在一個規訓化、文明化，而具有文化的時代，但距離道德化的時代仍然很遠。」³⁵ 此情形或許是康德關於人的道德化比關於規訓化或文明化的說明少很多的原因。當然，道德化的目的很清楚：在於達成理性生物之王國的觀念，而在此王國中，每個人按照定言令式而行動，即是自己行動的準則，同時也可成為普遍法則。但問題是，如何成為這樣的人？從自我修養的角度來看，指出一種道德系統並不充足，更重要的問題是，如果我們要按照這樣的系統來行動，則人應要培養出哪一種技能？與某些當代倫理學不同，康德試圖面對此一問題，而在《道德底形上學之基礎》的結尾中尷尬地指出：

但是，純粹理性如何能不靠其他動機[...], 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[...]憑自身提供一項動機，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。³⁶

必須補充的是，康德自己很少有機會進入自己人格的道德化。在他所經歷的安寧的市民生活的情況下，禮節的行為（也就是道德的假象）便足以應付。在康德的傳記中，我們很少看到真

³⁵ Kant, *Über Pädagogik*, p.708 (A 25); (中譯, 頁 15)。

³⁶ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), in: Werkausgabe in 12 Bänden (hrsg. von W. Weischedel) Bd. VII, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968, p. 99 (A 125)。中譯本：《道德底形上學之基礎》，李明輝譯，臺北：聯經出版公司，1990，頁 94。

正「嚴肅」的情況。³⁷ 但因為康德知道理論在實踐哲學的領域中有所不足，因此他在《實踐理性批判》的〈純粹實踐理性之動機〉此一章節中，重新討論此問題。在此，他所尋找的、能夠促進從道德判斷到道德行動之過渡的力量便是對法則的尊重。

一般會認為，主觀準則與普遍法則的調和足以將某種行動稱為道德的。但康德堅持如果某種行動要是道德的，應該不僅是合法的，而且必須從「合法則性」本身得到動力。道德法則本身必須作為行動的動機。康德在《實踐理性批判》以相當複雜的心理構想，試圖說明這種可能性：道德法則拒絕我們所有的主觀愛好，而因此傷害我們實際的自尊，即是所有屬於自己的事物，不允許成為自己行動的決定理由。對內心而言，這種拒絕的效應是否定的，並產生一種被侮辱的情感。但此一情感則突變為正面的情感，即成為對於法則的敬畏。這種敬畏的情感乃被稱為道德行為的動機。以下我將引用康德關於此一問題最簡要的說明：

作為我們意志的決定理由而以其表象在我們的自我意識中侮辱我們的那一物，就其是肯定的並且是決定理由而言，就為自己喚起敬畏。³⁸

如果將這種個別人透過侮辱，且引起對於法則的敬畏的道德化過程，與規訓化及文明化相比較，道德化似乎還缺乏某種社會的層面。對規訓化而言，主觀認識模式的規訓化與互為主體的經驗網絡的形成有所呼應；相同地，對文明化而言，主觀品味的教

³⁷ 唯有康德針對普魯士出版品審查制度的態度，或可算是一種嚴肅的情況。關於「嚴肅」作為道德問題的特徵，可參閱拙著 *Ethik im Kontext. Über den Umgang mit ernststen Fragen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2. Aufl. 1998。

³⁸ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in: Werkausgabe in 12 Bänden (hrsg. von W. Weischedel) Bd. VII, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968, p.195 (A 132); 中譯本：《實踐理性批判》，鄧曉芒譯，臺北市：聯經，2004，頁 102。

養與文明社會關於何謂「美」及何謂「適當行爲」的共通感也有所呼應。對道德的領域而言，理性生物的王國或許扮演同樣的角色，但這一觀念尚未包含個別的道德主體將能夠互為主體地融入某種互為主體的網絡之中。不過，這種互為主體的網絡在康德的政治哲學中可以找到：對他而言，實踐理性的實現在於「共和國」。在他的想法中，共和國作為能夠實現個人自由的國家形式，因為在共和國中，所有人必須臣服的法則都是大家可以同意的法則。在具體中的自由（康德也稱之為外在自由），乃是「除了我已能同意的法則之外，不服從任何外在法則的權限」。³⁹ 由此，我們能夠了解為什麼康德尚未認為他所處的時代為一個道德化的時代，儘管法國大革命引起他的期望，即人類將來會往這樣的方向進一步發展。⁴⁰

陸、另一種自我修養的概念可能嗎？

經過以上對啓蒙時代所發展的歐洲自我修養規劃的審校，而又必須指出此一審校對我們所造成的後果時，確實令人感到一些尷尬。毫無疑問地，規劃的整個構圖及其結果相當偉大：客觀的科學、禮節的與市民的生活形式、民主的法治國家。不過，如果追問何謂相應的人之類型，在本文一開始所提及的阿多諾之斷言卻讓我們憂慮：在納粹時代，這種文化下的人是否具有足夠的準

³⁹ Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795), in: Werkausgabe in 12 Bänden (hrsg. von W. Weischedel) Bd. XI, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968, p. 204 (A 21).

⁴⁰ 就此可參閱康德在 *Der Streit der Fakultäten* (1798) 中的文章：Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?; *Der Streit der Fakultäten*, in: Werkausgabe in 12 Bänden (hrsg. von W. Weischedel) Bd. XI, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968。

備及足夠的能力來進行抗爭？答案當然是否定的。但或許我們對這種自我修養的規劃不應該有這樣的期待。它一開始便追求普遍與個別的和諧，而在其系統之中，另類的知識形式、多元文化、公共勇氣根本無法想像。最後，我要試圖批判地回顧康德思想的自我修養所包含的三大領域：

其一、單是在務實的描寫中，主體向客觀知識的載體的規訓化已顯示出某種令人質疑的嚴格主義。在主體方面，規訓化意味著所有主觀經驗和創造性的貶值。作為此一規訓化結果之主體，其實極不穩定，因為它不斷地被它在自己身上無法允許的因素（如想像、身體衝動、感受）所困惑。在知識方面，僅是能容納共同經驗網絡之整體的知識，才能被接受。主觀經驗及另類知識形式則被排除在外。

其二、從一開始，朝向「文雅之人」的培養，就包含對野人、非文明者及自然人的貶低。在此，歐洲人的啓蒙，將因為其文明的緣故，自視為人類發展的高峰，而明顯地表現出傲慢：康德的文本也充滿對於野人或加勒比海人，以及婦女的歧視和貶抑。因此，其他文化和民族是否具有發展能力，通常根本沒有被考慮（黑格爾明確否認所謂「黑色大陸」有這種發展能力）。另外，婦女沒有被融入於康德以理性人為目的的修養規劃之中，因為她們要（盧梭式地）維持一種「自然」的狀態。換言之，未成年狀態就堅定地屬於婦女的性別特質。在此架構下，將品味及禮節視為「個體化原則」當然是不可能的。這類的歧視必然涉及統治的意識型態。

其三、作為心理機制的道德化，使個人透過其自我意識的侮辱，而走向對法則的敬畏。毫無疑問地，我們在此所面對的是所謂的威權性格：學習服從以能下達命令。康德一直將國家公民視為「臣民」便不令人驚訝了。此觀點奠基在道德主體與法治國家

的烏托邦式和諧之上，而康德所謂共和國則意味著這樣的和諧狀態。一旦這樣的和諧被打破或根本不存在，個別主體則成為情勢的幫手或癱瘓的客體。普遍性與善的同一化乃排擠某種情境倫理學的可能，或對於「在此地的那一人」的責任感。

藉由本文對康德的審校，現在能夠初步地彰顯新的自我修養觀念的要點：我們應要關切對「人自身的自然」的重新肯定，即是康德所謂的獸性，也就是關切「身體存在之能力」（Leib-sein-können）；關切主體性的平反，即是容許主觀事實的知識；關切一種「痛楚的倫理學」（Ethik des Pathischen）、對於偶然性的肯定、對情境之倫理意涵的敏感度；關切某些行動技能的發展，而這些行動技能並非預設或是整體或是國家或是市場或是媒體為真理；因此，要關切的是練習抵抗、公共勇氣的力量、對差異的勇氣。雖然目前自我修養的新觀念還未充分發展，我們已經能總結其目的而指出：自律的理性主體不可能繼續作為自我修養的理想。理想反而是「主權的人」（souveräner Mensch）。佛洛伊德用以下的要求來描寫它：「能愛、能工作、能接受挫折。」

41

何乏筆（中央研究院中國文哲研究所 助研究員）譯

⁴¹ 關於「主權的人」之觀念可參閱拙著 *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, 2. Aufl. 1987, 3. erw. Aufl. 1991, 4. Aufl. 1994, p.287。

