

關於《第二批判》的「理性事實學說」之兩種解讀方式

彭文本

東海大學哲學系

摘要

關於《第二批判》中有名的「理性事實學說」有一些不同的解讀方式，一般較傳統的看法是把「理性事實」理解成道德法則存在的事實，在這種理解下有些人認為康德在該書中完全沒有提供什麼論證；另外有些人則認為該書中仍舊可以找到能替康德辯護的論證。後面這些人又分兩類，一類認為康德其實提出像演繹這樣強的論證 (Beck)，另一類則認為康德提出不是演繹的一種較弱的論證 (Henrich)；最近幾年德國有位學者 Willaschek 提出新的一種看法，他認為這個事實不是指道德法則存在的事實，而是「理性的行動」作為一種事實，Willaschek 以後者為基礎，發展出一種與傳統不同的解讀方式。

這篇文章中筆者首先想要處理的是根據這兩個不同的解釋，對康德的《第二批判》論證構造（尤其是第一節到第八節）如何出現不同的樣貌。

關鍵字：理性事實、自由、道德法則、先驗演繹

最近幾年研究康德道德哲學過程中，最令筆者困擾的問題是：到底康德的《實踐理性批判》（*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788，以下簡稱《第二批判》[*die zweite Kritik*]）的核心命題是什麼？這本書有沒有論證？如果有，康德是怎麼進行他的論證？要回答這些問題必須先問：《第二批判》中著名的「理性事實學說」（*Lehre vom Faktum der Vernunft*）的內容是什麼？這個學說最為傳統的解釋是把這個事實認定是「道德法則存在的事實」，這個解釋可以在《第二批判》的第七節裡找到根據：「我們可以把這基本法則（按：即康德說的定言令式 [*kategorischer Imperativ*]）之意識叫做一理性的事實……必須知道這法則不是一種經驗的事實，而是純粹理性獨有的事實。」（AA5: 31）¹這句話的意思是：道德法則的意識或者道德法則自身存在²是先天的事實或知識（*apriorisches Faktum oder Erkenntnis*）。康德對這個「理性事實學說」所採取的理論態度可以在之後標題為〈論純粹理性基本原理的演繹問題〉文字中找到：「因此道德法則的客觀實在性無法透過**演繹**（*Deduktion*），透過一切理論的思辯的，或者由經驗所支持的理性之努力……而得到證明。」（AA5: 47，粗體字是筆者的強調）³康德這裡的演繹是對於某種先天知識的證成（*justification*），他的

¹ 以下引用康德原文之範例：AA5: 31=Akademieausgabe, Bd.5, S.31，指《康德全集》，普魯士學院版，第五冊，頁31。

² Beck 對於什麼是這個事實，曾經以康德《第二批判》中不同段落的文字提出三種可能性解釋：(1)道德法則的意識（AA5: 31）；(2)道德法則自身（AA5: 31）；(3)自律（AA5: 33）（參考 Beck, 1960: 167）。Beck 認為在這裡康德應指第二義。

³ AA5: 47 這段關於道德法則演繹問題的文字，因為上下文的關係，可能出現兩種詮釋方向：第一，康德通篇的主旨是：道德法則的演繹不能依循《第一批判》的範疇先驗演繹的模式，但是卻有自己的演繹模式來證明其客觀實在性；第二，該篇的主旨是：道德法則完全沒有任何形式演繹可以證明其客觀實在性。

意思是說，道德法則作為一種純粹理性的事實之合理性得不到任何理論的證明。這是一個康德經過漫長時間思考所得到的結論，我暫且稱它命題 A。如果我想為命題 A 提供合理性的證明，我可能可以透過另外一個命題 B 或者事實 C 來作為命題 A 的理論支撐點，假設 B 或 C 的合理性比 A 更為確定或更普遍。因此我認為康德在這一章裡看起來是有論證的，他想論證的似乎是：所有可能支持命題 A 的命題或事實都會失敗。用一個比較吊詭的說法：康德做了一個論證，論證說道德法則的合理性不需要，也不可能提供任何論證。關於純粹實踐理性一切我們能知道的就是這麼一個孤零零的事實——道德法則的存在事實，其他任何理論的努力都是白費工夫。

這個「理性事實學說」第一眼看起來是完全沒有說服力，我們有可能採取以下兩種方式反駁：

(1) 有些人會這樣攻擊：既然你說命題 A 是事實，沒辦法作論證證明它，那我如果說命題 B 也是事實，同樣也沒辦法作論證證

現在，這樣兩種詮釋的代表者都有，似乎都可以以切割的方式在康德的文字中找到支持，但筆者認為除了上述的引文之外，還可以找到強烈支持第二個立場的文字：「在此努力追求但一無所成的道德法則之演繹處，確出現某種完全令人覺得訝異的事：即道德法則自己反而充當一個很難探究的能力之演繹，……：這個能力就是自由的能力。」（Etwas anderes aber und ganz Widersinnisches tritt an die Stelle dieser *vergeblich* gesuchten Deduktion des moralischen Prinzips, nämlich, daß es umgekehrt selbst zum Prinzip der Deduktion eines unerforschlichen Vermögen dient.....nämlich das der Freiheit. AA5: 47, 強調部份為筆者所作。）筆者認為這就是康德最後的立場，道德法則無法做演繹，而自由則可以以道德法則為基礎作理論的演繹，所以道德法則是理性事實。

明它，在這個情況下，是命題 A 對，還是命題 B 對。這是費希特的攻擊方式，⁴但我認為這個攻擊並不成功，康德會回答：所有命題 B 具體而可能的內容，我都在《第二批判》裡用論證的方式證明它們不能被利用來證明道德法則的存在，要不然你就具體舉證不在我的論證範圍內的事實內容，我可以想辦法再做論證反駁它，但是現在你沒有提供任何具體的內容。費希特本人是舉「智的直覺」作為事實，取代康德「道德法則」這個事實的理論位置。但是我認為費希特理論上也站不住腳：首先，他自己不斷強調「智的直覺」是事實，也沒有為它提供任何理論證成的工作，這同樣成為他自己論證攻擊的對象；其次，康德自己也不是沒有想過「智的直覺」作為命題 B 的可能性，只是認為這個直覺在此不能被假設，因此反對它。⁵

⁴ 參考 GA, II/3, 31。GA 是費希特全集的學院版本=Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Hrsg. R. Lauth und H. Jacob (Stuttgart, 1972-).

⁵ 智的直覺一詞在康德不同的著作中指涉不同的意義。它在《第一批判》中是指一種對於物自體直接認識的一種特殊直觀能力：「因此，如果我們一定想要把範疇應用於那不視之為現象的對象上去，則我們必須要假設一種不同於感性直覺的直覺，而這樣，則對象必是一積極意義的物自體。但是，因為這樣的直覺，即智的直覺，並不形成我們知識機能的一部分，所以範疇的使用從不能越過經驗的對象之外。」(B308) 在《第二批判》中指的是對於實踐上的自由之直接性意識：「是否如果我們設定意志自由，這個命題就同時是分析的？但是對此，自由作為一個肯定的概念，就需要一種智的直覺，而在這裡我們完全不可以設定這種直覺。」(AA5: 31) 康德認為人類既不擁有前一種，也不擁有後一種智的直覺。費希特卻認為人類事實上擁有後者：「在康德的術語裡，所有的直覺關涉的一個存有 (Sein)，(一個被設定之存有，固定者)，智的直覺因此是 (wäre) 一個非感性對象的直接性的意識：物自體的直接性意識，且僅僅藉由思想〔而有的直覺〕，也就是藉由概念創造物自體〔的能力〕……。知識學所談的智的

(2)我認為比較好的攻擊論證是 Prauss 的，他的重要論點是：主張命題 A 是先天的事實，又主張它不需要演繹，這兩者是違反先驗哲學自己的方法論：「不過因此對於道德法則提出要求，一方面是某種先天的東西，另一方面卻又是無法推演的東西，即應該純粹是事實，剛好把它歸結為一個空物 (Unding)。」⁶康德在《第一批判》裡明白主張只要是先天知識，為了證明它不只是思考物(Gedankendinge)，演繹的工作不可免 (K.d.r.V., B697-698)。⁷但是這個批評對康德來說，並不難反駁。康德會說：我沒有說道德法則理論上不能作演繹，只是演繹分成兩類，一個是形上演繹 (metaphysical deduction)，另一類是是先驗演繹 (transcendental deduction)。前者關涉道德知識純粹的先天性來源的證明，後者關涉是這種知識客觀實在性的證明；⁸有些知識雖然能夠被證明為來自先天，卻不一定具有客觀實在性，但是這些都可以算是先驗的知識 (transcendental knowledge)。道德法則就是這樣的先驗知識，它無法作先驗演繹，但卻可以作形上演繹。

直覺不是關涉到一個存有，而是一個行動(Handeln)，這個直覺在康德那裡並未被點出（如果人們願意，純粹的統覺這樣的表達除外），不過在康德系統裡卻也完全可以在文字中找到證明，康德應該是提及這樣的直覺。」(GA, I/4, 223-224)

⁶ Prauss, 1983: 68.

⁷ 康德說：「在沒有事先給予一個先驗演繹之前，我們不能以任何確定性來運用一個先天概念。的確，純粹理性的理念不可能承認像在範疇的情況裡出現的那種演繹。但是如果它們至少必須擁有客觀的有效性，不論這個有效性是多麼的不確定，而不單單是空的思考物，對於它們的演繹必定是可能的……」(B697)

⁸ 這個區分比較詳細見 Beck, 1960: 109-110; K.d.r.V., A669-671。

如果我們採取康德上述的答案，那麼道德法則在知識上的地位是一種統制性 (regulative) 原理，而非建構性 (constitutive) 原理，意即它沒有具有任何形式的客觀實在性，或者說它沒有實際決定我們行為的力量，這樣的演繹的成果在道德哲學上顯然是不夠的。康德當然也有意識到這個問題，在《第二批判》(1788) 之前的《道德形上學的基礎》(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, 以下簡稱《基礎》[*Grundlegung*]) 中，康德確實提出一個道德原理的先驗演繹，但是大部分康德研究者認為，康德自己發現這個演繹問題太多，尤其最為難解決的問題是自由與道德法則的循環問題，因此在《第二批判》發展「理性事實學說」取代先驗演繹。由於《第二批判》是以《基礎》一書中已經發展的道德哲學思想為預設，我認為「理性事實學說」之理論性格如何定位，必須與《基礎》第三節的先驗演繹一並考慮。

關於 1785 年的《基礎》和 1788 年的《第二批判》的論證之間的關係，在康德研究者間存在著兩種對立的看法。第一種看法的代表是 L. W. Beck，他認為康德在《第二批判》的正文中表面上主張道德法則無法提供先驗演繹，實際上確提供一個，⁹而且這個演繹真正解消《基礎》所面對的那個循環問題，可以算是比《基礎》的先驗演繹之後更進一步的發展 (Beck, 1960: 172-74)，這是目前最強的詮釋立場；另一個對立的看法代表是 Paton 和 Henrich，他們認為康德在《第二批判》裡已經放棄早先的先驗演繹的努力，「理性事實學說」的是康德另一種證成道德法則合理

⁹ Beck 提供一個筆者認為非常經典的詮釋：“The Fact of Reason: An Essay on Justification in Ethics,” in L. W. Beck, *Studies in the Philosophy of Kant* (Indianapolis, 1965); *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago, 1960), pp. 164-175。

性的論證方式，¹⁰而且康德的論證是成功的。1980年之後的出現第三條折衷路線，其中的代表人物是 Karl Ameriks¹¹和 Henry E. Allison，¹²兩人共同之處是認為《第二批判》的論證剛好倒轉了(reversal)¹³《基礎》的論證，他們不像 Beck 強調「理性事實學說」的論證是康德意義下的「演繹」(deduction)，而且也認為這個論證是成功的「證成」(justification)。兩人最大的差異點是 Allison 把《第二批判》中的「先驗自由」(transcendental freedom) 一概念中的形上學 (metaphysical) 色彩或者說是本體論 (noumenal) 色彩去除，¹⁴Ameriks 則反對這種去形上學化的進路。

¹⁰ Dieter Henrich: "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft," in *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, ed. by D. Henrich, W. Schulz, K.-H. Volkman-Schluck (Tübingen, 1960), pp. 77-113; H. J. Paton, *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy* (London, 1947); 參考德文譯本: *Der Kategorische Imperativ- Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie* (Berlin, 1962), S. 251-252.

¹¹ Karl Ameriks, "Kant's Deduction of Freedom and Morality," in *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981): 53-79(本篇文章也收錄於底下所列 Ameriks 2003 出版的論文集), pp. 161-192; *Kant's Theory of Mind* (Oxford, 1982); *Kant and the Fate of Autonomy* (Cambridge, 2000), pp. 66-77; *Interpreting Kant's Critiques* (Oxford, 2003)。

¹² Henry E. Allison, "Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis," in *Philosophical Review* 95 (1986): 393-425; "Justification and Freedom in the Critique of Practical Reason," in *Kant's Transcendental Deductions*, ed. by E. Foerster (Stanford, 1989); *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge, 1990); *Idealism and Freedom* (Cambridge, 1996).

¹³ Ameriks, 1981: 66; 2003: 256; Allison, 1986: 394。

¹⁴ 最近幾年走與 Allison 相似的詮釋路線還有 C. Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge, 1996); *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge,

1990 年之後德國另外出現一個我認為很值得注意的詮釋路線，他的代表人物是 M. Willaschek，他主張「理性事實學說」中的「事實」(Faktum) 指的不是傳統解釋裡的「道德法則」，而是指一種「行動」(Tat)，¹⁵主張以這個概念為中心詮釋《第二批判》可以解決道德法則的演繹問題。

這篇文章裡，筆者嘗試在理性事實作為「道德法則」〔傳統的解釋〕和與「行動」〔Willaschek 的解釋〕為核心所建立的解釋之間的差異。由於這是筆者切入《第二批判》的預備工作，目前只打算對兩者的論證作整理與評論工作，至於兩者之間的理論效力問題，在此暫且擱置。

本文的討論撇開當前許多複雜的康德文獻，第一部分，筆者先討論 Beck 1960 年的《實踐理性批判注釋》(*A Commentary on Critique of Practical Reason*) 對於《第二批判》四到八節 (AA5: 27-41) 以及第一章關於道德法則演繹的第一部分 (AA5: 42-50) 的詮釋：筆者按照 Beck 的區分，把前一段文字歸類是一種「形而上演繹」(Beck, 1960: 109-125)，後一段則是「先驗演繹」(Beck, 1960: 164-175)。接著的第二部分討論 Willaschek 以「行動」解釋

1996)。參考 Ameriks, 2000: 72。

¹⁵ M. Willaschek: *Praktische Vernunft, Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart 1992。這個詮釋路線，Ameriks 稱為「原費希特式」(proto-Fichtean) 的表達，請參考 Ameriks 2003, 249n。強調這個行動意義的還有 O. Schwemmer, “Das Faktum der Vernunft und die Realität des Handelns,” in *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Hrsg. G. Prauss, pp. 271-302; Frankfurt, 1986; 以及 M. Riedel, “Imputation der Handlung und Applikation des Sittengesetzes. Über den Zusammenhang von Hermeneutik und praktischer Urteilskraft in Kants Lehre vom »Faktum« der Vernunft,” in *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 14 (1989): 27-50。

「理性事實」的詮釋路線，這部分筆者也打算按照 Beck 區分的框架進行討論，以便於互相參照。

壹、理性事實＝道德法則自身〔Beck 的傳統詮釋路線〕

一、形上演繹 (metaphysical deduction, AA5: 27-41)

形而上演繹是要證明這個「理性事實」的先天性 (Apriorität)，先驗演繹是要證明它〔或者由它引申而來的道德法則〕的實在性 (Realität)。要進到第四節的形上演繹之前，我們必須先作一個概念的釐清工作，即在《第二批判》前言 (Vorrede) 所區分的「一般的實踐理性」(praktische Vernunft überhaupt) 和「純粹實踐理性」(reine praktische Vernunft)，實踐理性指的人的是一種決定行動的能力，當這個能力完全獨立於經驗之上作決定時，叫做「純粹實踐理性」，而這「純粹實踐理性」加上受經驗的要素影響的「實踐理性」(Beck 稱為「經驗的實踐理性」[empirical practical reason])，合起來稱為「一般的實踐理性」。受「一般實踐理性」決定的行為可以是行為者在其能力所及的範圍任意採取的格準 (Maxime)，而受「純粹實踐理性」決定的行為只能是由實踐理性自身所提供的原理來決定。康德在前言一開頭聲稱自己不把《第二批判》稱為「純粹實踐理性批判」(Kritik der reinen praktischen Vernunft)，而是《實踐理性批判》，後者所指的理性就是「一般的實踐理性」，這是整個《第二批判》的出發點。依照 Beck 的分法，康德前三節討論的主題是「經驗的實踐理性」，而在第四節之後才進入「純粹實踐理性」的範圍，這裡才是「理性事實」的形上演繹的起點，換言之，理性事實的形上演繹的起

點是「純粹實踐理性」。這裡我們可以在這個演繹裡設想這樣的引導性問題 (leitende Frage)：如果純粹理性是實踐的，那麼什麼是它的可能性條件？這個可能性條件就是整個形上演繹的最後目標，依照理性事實學說的兩者可能解釋，這目標可能是道德法則本身或者是一個行動，而現在依照 Beck 的傳統解釋是指道德法則〔或者說是定言令式〕。總結起來，傳統的形上演繹之工作是要由「純粹實踐理性」出發演繹出定言令式來。

現在要問：「純粹理性是實踐的」，這句話是什麼意思？康德在《第二批判》中這樣說：「這個〈分析論〉證明，純粹理性可能是實踐的，亦即它能夠單獨地，不依賴於任何經驗的東西為己的決定意志。」(“Diese Analytik tut dar, daß reine Vernunft praktisch sein, d.i. für sich, unabhängig von allem, Empirischen, den Willen bestimmen könne.”)(AA5: 42)另外康德在《基礎》一書中亦曾這樣解釋：「一個實踐的理性，亦即對於其對象擁有因果性。」(eine Vernunft, die praktisch ist, d.i. Kausalität ihrer Objekte hat. AA4: 448) 從以上內容我們可約略歸納出以下幾個簡單的想法：

- 純粹實踐理性不受經驗的內容以及自身的感性需求內容的影響，單獨的決定自己的意志。
- 純粹實踐理性要求一種被實踐因果性〔例如：如果我在自己的理性內部找到一個內容：孝順父母，而我又是純粹實踐理性的存在者，則我必定求這個內容作為實踐理性的對象被當成因，而在實際生活中有一個果被實踐出來〕。

從上面似乎可以由純粹實踐理分析出三個特殊成分：(a)自我決定的能力；(b)一種不是自然律的規律；(c)以 b 作為決定根據所實際實踐的因果關係。¹⁶

現在要問的是：這個純粹實踐理性所預設的規律〔上述的(b)〕是什麼？根據康德，這個規律必須滿足兩個條件：(1)它必須是客觀的，意思是對於每一個理性存有者都有效的；(2)它不能包含任何實質的要素，只能是形式的。第一個條件是康德在第一節定義中給定的，我們只能選擇接受或不接受這個定義：「我們如果認定，純粹理性能夠在自身就包含一個實踐的，足以決定意志的根據，那麼實踐法則是存在的。」(AA5: 19) 康德的論證是這樣進行的：如果承認純粹理性是實踐的，又承認它的規律是對每個理性存有者都有效的，那麼這個規律只能是形式的，不能是實質的 (AA5: 27)。現在出現一個問題是：就算我承認純粹實踐理性自身有一個普遍有效而且只有形式的規律作為它的可能性條件，我怎麼知道道德法則是它唯一的候選者？(Allison, 1989: 119) 這是整個形上演繹最為核心的問題，康德的論證，我看起來只能算是一個較弱的論證（參考 Allison, 1989: 119; Beck, 1960: 170）。康德不直接在純粹實踐理性的自律性中找尋這個規律，而從純粹實踐理性所規定的意志下手，分析它的性質，問：那個服從形式普遍性的意志具備什麼樣的性質？這也是第五節的任務，這時候我們關注的重點突然從純粹實踐理性轉到意志概念上，所以現在我們必須先釐清一個問題：意志和純粹實踐理性之間關係是什麼？Beck 認為康德把意志等同於實踐理性，但是常常說類似「理性決定意志」這類的話使讀者感到困擾 (Beck, 1960: 39)，我們先看看

¹⁶ (c)是根據《基礎》那段引文的詮釋而來，《第二批判》不見得有這樣的意思。但是(a)和(b)的內容是確定的。

《基礎》一書中對於兩者關係的解釋：「每一個自然物都依照法則產生作用。唯有一個有理性者具有依法則底表象(意即依原則)而行動的能力，或者說，具有一個意志。既然我們需要理性，才能從法則推演出行為來，所以意志不外乎就是實踐理性。」(AA4: 411, 中譯本使用：康德，《道德底形上學之基礎》，李明輝譯〔台北：聯經，1990〕，頁 32) 這一段的確令人困惑，康德一方面把意志當作實踐理性所擁有屬性，另一方面又說意志就是實踐理性，但並不代表康德也主張意志等同於實踐理性，因為接著康德界定這兩者有的從屬關係：「如果理性完全地決定意志，則在這樣一個存有者底行為中，被認定為在客觀方面有必然性者，在主觀方面也是必然的……。但是如果理性不足以單獨決定意志，則意志仍然受制於主觀條件(某些動機)，而這些主觀條件並非始終與客觀條件相協調。」(AA4: 412; 中譯本，頁 32-33) 康德的意思似乎是說，意志有時完全受實踐理性決定，有時不完全受實踐理性的決定，或者說意志是不受限定的 (unbestimmt)。現在我們正要處理的是上述關係中的兩者之一，純粹理性與意志的關係是上面的前一組關係，即意志完全受〔純粹〕實踐理性決定的狀況。

康德第五節的分析是：如果普遍的格律形式是決定意志的充足決定根據 (der zureichende Bestimmungsgrund)，那麼這時候純粹實踐理性完全決定意志，在這個情況下意志是自由的，康德這裡的自由指的是較為嚴格意義的「先驗自由」(transzendente

Freiheit, AA5: 29)。¹⁷現在來到形上演繹最重要的一步，先驗自由之中我們可以分析出什麼法則來？這是第六節的核心問題：如果意志是〔先驗〕自由的，那麼決定它的法則是什麼？以下是康德的論證：

因為實踐法則的質料，亦即格準的對象絕不能在經驗之外被給予，但是自由的意志，作為獨立於經驗（即屬於感性界）條件的事物，依舊必須是可被決定的：因此，一個自由意志必須既獨立於法則的質料，又在法則之中找到一個決定的根據。但是在一個法則裡，除了法則的質料之外，就只包含那立法的形式。因此，這個立法形式，就其包含在格準來說，是唯一能夠成為意志的決定根據的東西。(AA5: 29)

筆者認為這裡康德的推論是很有問題的，第一、康德如何證明一切實踐法則的質料都是經驗給出的，這個問題康德在第二節的定理一中 (Lerhsatz 1) 有提出證明，但是康德那個定理的內容中的質料僅僅指的是「欲求能力的質料」(Materie des Begehrungsvermögens, AA5: 21)，實踐法則的質料如果是在這個範圍裡，說它們都是來自經驗，我認為是可以接受的，但是如果現

¹⁷ 「先驗自由」（或者絕對自由）和「實踐自由」（practical freedom，或者比較上的自由 [comparative freedom]）是康德批判前期所使用的一組對立的概念，後者指的是獨立感性衝動的自由，前者指的是獨立於任何命定一個存有者的行動之事物的自由，Ameriks 解釋說，康德早年主張用「實踐自由」便可以證成定言令式，後來康德在《第一批判》改變他的立場，認為只有「先驗自由」才能證成定言令式（參考康德早年的形上學講義 AA28: 255,257；《第一批判》A446, 803; Ameriks, 1981: 162-171）。

在擴大到一切實踐法則的質料內容必定是來自經驗，就需要大大的商榷，我可以說：我的實踐法則的質料是「最高的善」(das höchste Gut)，它應該不是經驗的吧。第二、如果決定意志的真的是一種立法的普遍形式，我怎麼確定它不是一個無道德意義中立的原理，必定是道德的原理，因為筆者看不出普遍性形式這個特徵一定要帶有任何道德的意義。第三，如果如康德所願這樣演繹出道德法則來，後面還有一個更重要康德自己提出的問題：「自由」與「道德法則」之間的循環問題，這是目前關於康德道德哲學文獻中最常被討論的問題，¹⁸也是在道德法則演繹中康德碰到最為頭痛的問題，因為想要推論道德法則必須預設自由，想要推演自由又必須反過來預設道德法則 (AA4: 453; AA5: 5n., 29)，這造成前面康德的道德法則演繹的困境，本來已經由分析意志的自由找到的道德法則，演繹應該可以告一段落，但是因為循環的緣故又必須向前推一步轉回自由的概念，因此最後康德被迫必須在兩種理論的可能性中做選擇：想辦法先獨立的證明其中一個，再以其為基礎去演繹另外一個，或者以自由為基礎去演繹道德法則，或者反過來以道德法則為基礎去演繹自由。Henrich 認為直到 1785

¹⁸ 討論這的循環的文獻很多，筆者舉其重要的：Dieter Henrich, “Die Deduktion des Sittengesetzes, Über die Gründe der Dunkel des letzten Abschnittes von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, in *Denken im Schatten des Nihilismus*, , Hrsg. von A. Schwan (FST für W. Weischedel), pp. 55-122; Darmstadt, 1975; Reinhard Brandt, “Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,” in H. Obere, G. Seel (Hrsg.), *Kant, Analysen-Probleme-Kritik* (Würzburg, 1988), pp. 169-191; Annmarie Pieper, “Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich,” in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ein kooperativer Kommentar*, Hrsg. v. O. Höffe (Frankfurt, 1993), pp. 264-281; Karl Ameriks, “Kant’s Groundwork III Argument Reconsidered,” in *Interpreting Kant’s Critiques* (Oxford, 2003), pp. 226-248。

年的《基礎》爲止，康德一直想要走前一條路，即自由的確定性去證明道德法則的有效性 (Henrich, 1960: 107-110; Allison, 1989: 115)，在所有的演繹努力都失敗之後，1788 年的《第二批判》不得已選擇後一條路：先確認道德法則的實在性，再以它爲基礎去演繹自由：

我只問，我們關於無條件的——實踐的事情的知識從何開始，是從自由開始，或者從實踐法則開始？它不能從自由開始；因為我們既不能直接意識到自由——因為我們最初的自由概念是消極的，也不能從經驗中推論出自由個概念——因為經驗只讓我們認識到現象的法則，從而認識到自然的機械作用，自由的直接對立面。因此，一旦我們爲最先呈現與我們的意志建立格準，我們直接意識到的是道德法則。(AA5: 29)

在此努力追求但一無所成的道德法則之演繹處，確出現某種完全令人覺得訝異的事：即道德法則自己反而充當一個很難探究的能力之演繹，沒有什麼經驗可以證明這種能力……：這個能力就是自由的能力。(AA5: 47)

在「自由」與「道德法則」關係定調以後，康德在第七節開始一改之前的只是假設性的由純粹實踐理性去推演道德法則，突然反客爲主，原先要被證明的東西—道德法則，現在變成不可否認的事實，用它來證明別的東西。這裡是形上演繹的終點。

二、先驗演繹 (transcendental deduction, AA5: 31-33; 42-50)

《第二批判》的第一章第一部分的詮釋爭議性較大，康德爲它下的標題是「論純粹實踐理性原理之演繹」(Von der Deduktion

der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft)，光讀康德寫的這個標題會以為他在這章裡想做的工作是道德法則的演繹工作，但是如果仔細讀它的內容，又發現康德好像不認為這個工作會有成果，Ameriks 說光看這個標題還差兩個步驟才能直接確定是在作道德法則的演繹工作，「第一、這個標題只是說會對一個演繹作評述 (comment)，而不是字面上說的有一個演繹，第二、這裡被提及的演繹是特別關心純粹實踐理性的『原理』……（筆者：不是「自由」）(Ameriks, 2003: 256)，最為安全的解釋是康德只想對道德法則的演繹問題作評論，結果它發現道德法則不能被演繹出來。但是如果是這樣，康德為什麼不乾脆把標題改成「論純粹實踐理性原理的演繹知不可能性」(Von der Unmöglichkeit der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft)，康德也許已經有一個失敗的演繹在先，因此在這裡先試探性地討論道德法則演繹工作的進程，最後認為自己他雖然沒有提出一個類似範疇先驗演繹那樣強的論證，至少提出了一個不是演繹的論證，因此使用這個標題，這也是比較多數康德專家的看法 (Henrich, Paton, Allison, Ameriks)。但是 Beck 卻力排眾議，主張：「這個論證，即使康德否認它是一個道德法則的演繹，形式上像任何其他在《第一批判》裡的先天綜合原理演繹。」(Beck, 1960: 172) Beck 甚至在他的注釋書中特別冠上一個標題：「純粹實踐理性原理的先驗演繹」，而不是「關於純粹實踐理性原理的先驗演繹」。筆者並不贊成 Beck 的看法，但是他所重構的論證十分有創意，因此使用他的標題來重構並檢視他的論證。

Beck 整理的形上演繹包含第七節的部分內容以及第一章，兩段文字都是圍繞著理性事實的論述。Beck 整理的第一個論證有點取巧 (tricky argument)，他又將康德的「純粹理性事實」(Das Faktum der reinen Vernunft) 一詞區分出兩種意義出來：一個是「為純粹理性的事實」(fact for pure reason)，另一個是「純粹理

性底事實」(fact of pure reason)：「『純粹理理事實』有可能指的是一個事實，當作一種對象被純粹理性所認識，用直接的方式。或者也可能是指這樣的事實，即存在這麼一個純粹理性，它反思地被理性所認識。」(Beck, 1960: 168) 根據這個區分，Beck 重構的第一個論證：

一個法則只有是經由理性被給予到理性自身，才能夠先天地被純粹理性所認識，而成為一個「為純粹理理事實」(fact for pure reason)。道德法則所表達的不過就是理性的自律 (AA5: 33)；唯有它是對於「純粹理理事實」(fact of pure reason)的表達的情況下，即純粹理性可以是實踐底事實，它才是「為純粹理理事實」。這就是為什麼道德法則是「純粹理理底」——及「為純粹理理性」的獨有事實的理由。(Beck, 1960: 169, 強調字體是筆者所作)

Beck 的意思是說，法則本身只單純作為認識對象，它是「為純粹理理事實」，既然是自律，認識法則者是純粹理性，認識的對象—法則，又是純粹理性所提供，因此唯有先以純粹理性自我反思作為理理事實為先行條件 (fact of pure reason)，才可能道德法則當成對象被意識到 (fact for pure reason)。如果我清楚的意識到某件行為 X 是我自己根據自己純粹理性的法則所給出的，那麼表示純粹理性自己必須先行作為事實存在。不可能說我知道這是純粹理性自身提供的事實又否認純粹理性存在這個事實。要論證反對它等於想要用理性證明沒有理性存在一樣的荒謬 (AA5: 12; Beck, 1960: 169)。

Beck 的第一個論證並沒有扣緊康德的思路，也許康德有這個意思，但是直接支持這個論證的文本很少，而第二組 Beck 稱為真正演繹的論證的支持文本也很少，只能算是 Beck 創造性的詮

釋。這個論證照 Beck 的說法不是直線進行的〔由前提導出結論的形式〕，而是以上述的第一組論證為出發點，逐步往外延伸：首先，Beck 認為按照康德《第一批判》的標準操作模式，任何先天綜合的知識必定需要有直觀作為其實在性的支撐，現在「道德法則」只是純粹理性事實，找不到任何經驗直觀支撐其實在性，康德的演繹這時轉而求助於「自由的概念」作為道德法則直觀的代替品 (substitute)。「自由的概念被要求扮演類似直觀的角色。如果有對自由的直觀，這兩組平行的論證將是完美的；但是實際上沒有這東西」(Beck, 1960: 172)，道德法則現在只能推到「自由的理念」，推不出「自由的直觀」，這裡來到 Beck 認為康德突破《基礎》中循環論證的關鍵點，Beck 引進一個概念稱為「獨立的擔保」(independent warrant)，擔保「自由的理念」不單只是思想的產物，雖然先驗自由不是直接地在直觀中給予，但是人既然有「自由的理念」，而它又不是思想裡的空物，「獨立的擔保」使我們確定有實在的先驗自由存在，Beck 支撐這個論點的文本是：

道德法則既然被樹立為自由演繹的原則，亦即演繹純粹理性的因果性的原則，那麼道德法則的這種信任狀就可以充分代替一切先天的正當性證明，以補充理論理性的需求，因為理論理性原理不得不至少認定自由的可能性。(AA5: 48，斜體字是 Beck 的強調，Beck, 1960: 174)

早先在《第一批判》的第三個「二律背反」(Antinomie) 裡，康德只推論到「先驗自由」是有問題的，但不是不可能的 (A448-452；參考 AA5: 3)，引進這這個「獨立的擔保」是基於理論理性的一種需要，以擴充原先被認定只具有可能性的內容，Beck 認為康德用它來「突破用自由建立道德法則和以道德法則建立自由的循環」(Beck, 1960: 174)，一旦論證突破這個缺口，先驗自由可作為道德

法則的「存在根據」(ratio essendi, AA5: 5n.)，這個「獨立的擔保」又可以回頭證明道德法則，完成它的演繹。

Beck 這個演繹的重構固然創意十足，也有許多批評，Ameriks 認為 Beck 的主張在《第二批判》中根本找不到這樣強的論證，「事實上不可能有這樣的論證，因為在這個特殊的情況下，除了只是先驗自由的觀念什麼也沒有」(Ameriks, 1982: 220-221; 2003: 214)。Allison 也反對，反對的理由是：「首先，這裡根本沒有循環問題要閃避，因為康德是要用道德法則去建立自由……。其次，而且更加重要的是，那個被認定的道德法則能力用來填充理論理性的需要，早已預設道德法則作為理性事實的權威，也預設由它而來的自由的演繹的有效性。」(Allison, 1990: 245)

筆者較為贊成 Allison 的看法，康德本人未必有 Beck 這樣的想法。

貳、理性事實＝行動（Willaschek 的解釋）

1990 之後德國出現一種新的詮釋《第二批判》的可能性，這種詮釋的前提是推翻傳統對於「理性事實」(Faktum; factum) 作為道德法則的解釋，將它用「行動」(Tat) 來取代，其論證方向是「理性事實」中的「事實」不是指 Tatsache，而是指 Tat (行動)，「理性事實」就是「理性的行動」的意思。在我們進入 Willaschek 對《第二批判》文本細部詮釋之前，先看看他如何反駁傳統的解釋：

如果現在康德以「理性事實」這個命題主張，道德法則的有效性是一個無法還原，而且直接地確定的事實 (unmittelbar gewisse Tatsache)，那麼第一節到第六節的

論證對這個結論來說完全是多餘的，因為「事實」(Factum) 自己單獨地就帶有這個證明決定性的步驟。事實上康德常常被這樣來理解。不過這樣的閱讀方式依舊不能令人理解，何以康德在他的命題：存在著普遍有效的實踐法則，之前要先擺出像這樣仔細而且複雜的論證，而不是乾脆直接由這個論斷開始：像「理性事實」所顯示的一樣，純粹理性是實踐的。(Willaschek, 1992: 172)

根據 Willaschek 接下來的分析，Factum 這個字來自拉丁文的 factum，在康德的著作裡有兩個形式，都當作名詞，一個保留拉丁文的寫法 factum 及字尾變化，字首小寫，另一個是當成由外文轉化的德文，Faktum (Willaschek 不知為何拼成 Factum)，字首如德文名詞的習慣大寫，沒有字尾變化。他認為德文多半把 Factum 理解成「事實」(Tatsache)，但是拉丁文的 factum 一般意思是指「行動」(Tat) 或者是「可歸屬的行為」(zuschreibbare Handlung: Imputatio facti)，它的意思是說：「一個可以被歸類到某一個道德法則之下的行為，稱為行動。」(“Eine Handlung, die unter einem moralischen Gesetze steht, heisst eine Tat”, Reflexionen 6784, 引文出自 Willaschek, 1992: 177)

在《第二批判》裡一共出現八次同一個拼法形式的 Faktum (AA5, 6, 31, 42, 43, 47, 55, 91, 104)，另外 Willaschek 使用 Tat 的地方有三處 (AA5: 3, 42, 49) 來與出現 Faktum 的地方互相對照，以支持其主張。Willaschek 的第一個論點是：如果我們把《第二批判》AA5: 6 第一次提到的 Faktum 與其〈前言〉AA5: 3 一開始第一段的最後的關涉到 Tat 的文字互相對照，那麼可以推知前者所說的 Faktum 應指後者說的 Tat。AA5: 6 的文字是這樣：

現在實踐理性單獨地……為因果範疇的超感性對象，即自由，取得實在性……因此那個在那裡〔指思辯理性〕只能被設想的事物，藉著一個**事實**得到證實。(praktische Vernunft jetzt für sich selbst… einem übersinnlichen Gegenstande der Kategorie der Kausalität, nämlich der Freiheit, Realität verschafft… also dasjenige, was dort bloä gedacht werden konnte, durch ein *Faktum* bestätigt)

AA5: 3 的文字是這樣：

因為如果它作為純粹理性是現實地實踐的，那麼它就通過**行動**證明了它的實在性和它的概念的實在性，而反駁它具有實在性的可能性的詭辯都是徒勞的。(Denn wenn sie als reine Vernunft wirklich praktisch ist, so beweiset sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die *Tat* und alles Vernünfteln wieder die Möglichkeit es zu sein, ist vergeblich) (強調字體是筆者所作)

這兩段話簡單的分析是：前一段是說實踐理性是透過一個 *Faktum* 為自由的理念取得實在性，而後一段是說它是透過 *Tat* 為實踐理性取得實在性，因此 *Faktum* 和 *Tat* 在康德心中應該指同一個東西。另外在 AA5: 42 裡的 *Tat*，Willaschek 也認為就是指康德理性事實裡的 *Faktum*。

他的第二個論點是：有些提到 *Faktum* 的段落上下文讀起來似乎指的道德法則，但是他認為這些 *Faktum* 指的其實不是法則本身，「而只是法則如何『給予』(gegeben) 我們的方式，用『事實』(Faktum) 加以標明」(Willaschek, 1992: 181)，這些段落，像是：

airiti

58 國立政治大學哲學學報 第十四期

道德法則也彷彿是作為我們先天意識到的純粹理性事實...被給予。(Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind, ... *gegeben*. AA5: 47) (強調字體為 Willaschek 原有)

純粹實踐理性單獨地只是實踐的，而給予(人類)一個普遍的法則，它我們稱之為道德法則。(Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und *gibt* [dem Menschen] ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen. AA5: 31) (強調字體為 Willaschek 原有)

既然法則是被給予的東西，法則的給予者才是康德要指的那個理性事實，而不是法則本身是理性事實。最重要支持 Willaschek 論證的段落是在 AA5: 55：

純粹意志的或者與之二而一的純粹實踐理性的客觀實在性，彷彿是通過一個事實在先天的道德法則之中被給予；因為我們能夠它稱為一個不可避免的意志決定，即使它不依賴經驗於原則之上。(Die objective Realität eines reinen Willens, oder, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft ist im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Faktum gegeben; denn so kann man eine *Willenbestimmung* nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Prinzipien beruht.) (強調字體為 Willaschek 原有)

這裡的 Faktum 顯然不是一個 Tatsache (fact)，而是與意志決定有關的一個行動 Tat (Act)，Faktum 是一個理性的活動 (Aktivität) 或者理性的作為 (Leistung)，而不是客觀在那裡不動的事實。

按照這個解釋來詮釋《第二批判》，會產生與傳統詮釋不同的面貌，它的前八節和第一章的第一部分不再像 Beck 的說法那樣，是圍繞著「道德法則作為理性事實 (Tatsache)」為中心的兩個演繹(形上演繹和先驗演繹)，依照 Willaschek 的詮釋，核心應該是兩個，一個類似形上演繹圍繞「道德法則」的這個事實 (Tatsache) 作為核心〔第一節到第六節〕，另一個類似先驗演繹確圍繞「理性的行動」作為核心〔第七節到第八節及第一章第一部分〕，後者可以證成前者。雖然 Willaschek 沒有使用這兩個演繹概念，因為處理的哲學工作類似，我還是使用 Beck 的區分來整理 Willaschek 的論證。

一、形上演繹 (AA5: 19-29)

Willaschek 認為《第二批判》前六節關涉的主題是「自由」與「實踐法則」之間的關係，核心命題是在第六節注說裡命題(a)：「自由和無條件的實踐法則因此互相依賴於彼此。」(AA5: 29) 康德在前六節分成兩個步驟論證這個核心命題：第一個步驟 (AA5: 19-27) 要表達的是命題(b)：「唯有當行為格準的「可普遍化性」(Verallgemeinbarkeit) 可能成為對一個理性存有者的充足決定根據，去遵守它(格準)時，才有實踐法則的存在。」(Willaschek, 1992: 194) 第二個步驟 (AA5: 28-29) 要表達的是兩個任務中的命題(c)：「遵守可普遍化格準的意志性質為何？」與命題(d)：「作為一個自由的意志的決定根據是何種規則？」而這兩個任務的解決合起來康德又推出進一步的結論命題(e)：「唯有當格準的可普遍化作為意志的充足決定根據，並去遵守它，意志才是自由的。」(同上) 核心命題(a)是由上述命題(b)和命題(e)推論而來。

為了弄清楚 Willaschek 的論證策略，我們先跳回康德對道德法則演繹的原始問題，它是一個假設性的問題：「如果我們假定

純粹理性能夠在自身中就包含一個實踐的，即決定意志的充足根據，那麼就有實踐法則的存在；如果不是這樣，那麼一切實踐基本命題都將是單純的格準。」(AA5:19) 實踐法則現在是演繹的目標，它存不存在現在我不知道，但是只要純粹實踐理性中存在著充足意志決定的根據，它一定存在。什麼可能是那個決定意志的充足根據的候選者？康德沒有立即給一個答案，因為答案還在尋找之中，如何尋找呢？我們可以由康德的「定義」(Erklärung) 中找到一個線索：當實踐的基本命題被認定為客觀的，即對於每一個理性存有者的意志都有效的〔命題〕，它就是客觀，或者實踐的法則 (AA5: 19)，簡單的說，實踐法則具有普遍性的性質，因此那決定意志的充足根據也必定具有普遍性的性質。前一段所說的(b)命題說的「可普遍化性」是一種形式意義的，它是經由兩個定理（第二節和第三節）的中介才得到的結論，因為有可能實質性的決定根據也帶有普遍性的性質，康德必須作論證加以排除。

康德在第二節中要證明，任何包含欲求能力的實質對象作為意志的決定根據的實踐基本命題，都不可能具有普遍性，因此不可能是實踐法則。簡單的說，康德是這樣論證這個命題的：如果現在意志的決定根據是欲求能力的實質對象，在決定的時候一定有一個先行的對象的表象（或者是對象的觀念）作為引導，這些觀念與主體構成一種關係，康德稱它為快感 (Lust)。康德認為不論實質對象對主體引起的觀念或是快感都是經驗的，亦即我們在這些觀念和快感未發生之前，不可能先天地知道這些事物和引起它們的對象之連結關係，而經驗又不可能提供普遍性，因此，任何以欲求能力的實質對象作為意志決定根據的實踐命題，不可能是實踐法則。這是一個相當出色的論證，它有可能出現的問題我已經在前文的解釋 Beck 的形上演繹中加以討論。康德第三節對於幸福原則的討論在此也不擬討論。現在重要的是第四節的論證：如果純粹理性是實踐的，而包含於它中的意志決定根據又不

能是實質，而且這個意志又非決定不可，那麼只有一個可能，即實踐法則必定是僅僅以形式的普遍性決定意志 (AA5: 27)。這裡我們可以得到上述的命題(b)，如果純粹理性是實踐的，它的決定其意志的根據必定是形式的普遍，但是這裡我們還不能肯定這個形式的普遍就是實踐法則，這需要進一步的論證支持。

底下第五節進入有名的循環問題。形上演繹的證明目標 (Beweisziel) 是實踐法則，到第四節康德只帶我們到實踐法則可能具有的性質〔可普遍化性〕，但是法則的內容是什麼？需要進一步探就，此時我們在 Willaschek 所設定的康德演繹的第二步驟，即命題(c)和命題(d)。康德想在這裡導出實踐法則的內容，但它不直接給出答案，卻繞一個圈去問：具有什麼特性的意志是那個用普遍性形式來作為其決定的根據？康德的答案是自由的特性，但是這樣說只是繞圈圈，因為在我們出發點，「如果純粹理性是實踐的」這句話已經偷偷把自由這個觀念帶進來，說理性是實踐的意思是說他能夠依照自身提供的規則決定行為，就是自律，也就隱含自由。

真正確定實踐法則的內容是在第六節，即命題(d)，但是其實(d)內容並未超過(b)，只是到了(d)才發現原來一直要找的實踐法則原來就只有(b)，沒有別的內容，這才造成循環，要從(b)〔可普遍性的形式〕去確定(c)〔自由的性質〕，在由(c)去尋找真正要找的實踐法則，但是又繞一圈找回(b)〔可普遍性的形式〕，以下就是康德填補(b)到(d)這個間隙的論證：

因為實踐法則的質料，亦即格準的對象絕不能在經驗之外被給予，但是自由的意志，作為獨立於經驗(即屬於感性界)條件的事物，依舊必須是可被決定的：因此，一個自由意志必須既獨立於法則的質料，又在法則之中找到一個決定的根據。但是在一個法則裡，除了法則的

質料之外，就只包含那立法的形式。因此，這個立法形式，就其包含在格準來說，是唯一能夠成為意志的決定根據的東西。(AA5: 29)

透過以上 Willaschek 對於一到六節的分析，我們得到兩個具體理論內容：

- (1)「自由和無條件的實踐法則因此互相依賴於彼此。」(AA5: 29)
〔即 Willaschek 的命題(a)〕
- (2)那個形上演繹所要尋找的實踐法則的內容是：「這樣的行動，你意志的格準總是能夠同時有效的當作普遍立法的原則。」(AA5: 30)

這個結果我們可以用兩個條件命題表達：

- 如果一個有理性的意志是自由的，它必定是被可普遍化的法則所決定的。
- 如果一個意志是被可普遍化的法則所決定，那麼它必定是自由的意志。

兩句話合起來用現代的語言說就是：自由是實踐法則的充分又是必要條件，或者用康德的語言：「一個自由的意志和一個服從道德法則的意志是一回事。」([also] ist ein freier Willen und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei, 《基礎》，AA4: 447；李明輝譯本，頁 76)

二、先驗演繹 (AA5: 30-33)

上面一到六節的形上演繹所導出的只是一些假設性命題(hypothetische Thesen)，Willaschek 認為道德法則的證成(Begründung) 問題康德在第七節已經給出解答。先驗演繹的的任

務是要被演繹的先天綜合命題如何可能的問題，或者解釋它們在什麼情況下具有實在性，而不是只是思想中的事物。解答的關鍵證在於前文 Beck 的形上演繹中所提的直觀之替代品 (substitute of intuition)，Beck 找的替代品是「自由的理念」，也就是構成先天綜合命題的第三者，循著《基礎》的論證脈絡下來，「自由的積極概念產生第三者」(AA4: 76)，當然這是順理成章的路。但對於 Willaschek 來說，在《第二批判》脈絡裡的自由理念是被演繹者，不能扮演這個第三者的角色，那個直觀的替代品或者構成綜合命題的第三者對 Willaschek 來說正是「理性的事實」(Faktum der Vernunft)，而這「事實」不能解釋成 Tatsache〔即道德法則存在的事實〕，必須解釋為 Tat〔理性的行動〕，這是一石雙鳥的解決辦法，它可以同時證明一個自由的決定和道德法則的有效性兩者(Willaschek, 1992: 226)。Willaschek 猜測康德的意思應該是：本來只是在概念中分析互相依賴的自由和道德法則只有在這樣的情況下取得其實在性，就是「這個法則真正地『直接決定』理性意志」(Willaschek, 1992: 224)。我們看看康德這裡的文字也可以找到類似的主張：

但是在這裡這條規則說：人們應當絕對地以某種方式行事 (verfahren, Beck 譯本第 31 頁翻成 act)。因此這條實踐規則是無條件的，從而是作為實踐的定言命題被先天地表象出來的，藉此意志絕對地和直接地（通過在這裡也是法則的實踐規則自身），並且客觀地被決定。(AA5: 29，強調字體為筆者所作)

按照第七節這樣的脈絡看下去，真的有可能康德的意思是：在這個絕對直接地決定意志的理性行動出現的時候，會有第七節所列的結論 (Folgerung) 出現：「純粹實踐理性只是單獨地是實踐的，而給予(人類)一個普遍的法則，它我們稱之為道德法則。」(AA5:

31) 結論既然是道德法則，前提是一個無法否認的理性事實（此處應指行動），這個推論是非常完美的，那麼康德顯然在第七節的結論裡已經圓滿地達成他對道德法則的先驗演繹。但是如果我們再往下讀第一章關於演繹的部分，康德根本反對道德法則可以演繹（AA5: 47，見前文第一頁之引文及註釋），他至少應該像在《基礎》裡這樣說：「一般的人類理性在之實踐運用證實了這個演繹的正確性。」（AA4: 454）這只有兩種可能，要不然就是 Willaschek 解釋錯誤，要不然就是康德的頭腦不清楚。Willaschek 顯然也看到這問題，他先反問：「如果道德法則不能透過演繹來證明，而且因此對自身來說是確實有的，為什麼康德把以下的東西標明為『結論』（Folgerung），即純粹理性單獨地只是實踐的，而且給予人類一個『普遍性的法則』？」（Willaschek, 1992: 227）Willaschek 還是為康德找到一個下台階，他認為這看起來前後不一的想法其實只要很精確的區分理論知識與實踐知識，這樣的話，康德依舊是可以理解的：

在理論方面，如果事情和我們能夠知道的事物有關，道德法則不會有有效性，就像自由的實在性也沒有一樣。反過來在實踐的方面，如果事情和我們該決定的什麼行為有關，我們直接意識到的是道德法則的有效性，而不是我們的自由〔的有效性〕。這個意識，作為「理性事實」的結果，不是理論的知識，而是一個「實踐的態度」（praktische Einstellung）或者一個意志的決定（Willenbestimmung）。（同上：227）

Willaschek 的意思也許是說，康德在第七節的演繹是在實踐態度上說的，但在 AA5: 47 否認的演繹在理論知識上說的。

就算 Willaschek 講的真的是康德的意思，它還是無法逃離另外一個循環，我們可以這樣說：我想要證成某一件事行爲或是格準

的合理性，是爲了根據它決定一件行爲，依照康德想法，如果可以把它普遍化而不發生矛盾，那麼它便得到證成，我根據它實際決定的行爲便是合乎自由的行爲，換言之，要先有可普遍化的法則特性，我們才有自由的行動；但是按照剛剛 Willaschek 的論證似乎是說，這個道德法則的客觀有效性是必須透過實際的意志的自由決定得到先驗演繹的證成。實際意志決定應該是在法則證成確定成立之後才執行，但現在法則證成卻又必須透過實際意志的決定。或者說證成這件事既出現在實際意志決定之前，也出現在它之後〔或者之中〕。

Willaschek 似乎也看出這的循環問題，他給了一個筆者看起來很沒有道理的答案：

這個證明並沒有循環，因為康德推論道德法則的客觀有效性，不是在道德法則的有效性的前提之下〔推論而來〕，而是在它的有效性的主觀認定 (subjektive Anerkennung) 上。《第二批判》一開始的分析論證可以用來作為從這個認定(事實)到客觀有效性證成的過渡。它應該指出，我們認定道德法則的特殊方式——即獨立於主觀的興趣——只有當道德法則真正地有效才可能。為了能夠有實踐的動力，即使所有喜好都反對它，還是遵循道德法則，那麼我們必須有自由的意志，但是只有當道德法則真正存在時，我們才會有自由意志」。(Willaschek, 1992: 229-230)

他的論點也許只是說康德在並沒有由一個假設的道德法則客觀有效性，套套邏輯地，推演道德法則的客觀有效性，康德的假設是最低程度的主觀認定之有效性，《第二批判》一開始的論證正是要從這個主觀的認定過渡到客觀的有效性，因此沒有循環問題。

結語

到目前為止，筆者約略把「理性事實學說」分成四條重要的詮釋路線，Beck 和 Willaschek 是本篇文章的重點，他們和其他路線比起來是比較激進，讀起來也比較令人興奮，我贊成 Beck 的某些想法，例如：《第二批判》和《基礎》的論證進行方式如出一轍，但是和他不一樣的地方是，我認為《第二批判》的論證到某個地方就與《基礎》分道揚鑣，而且分道之後康德不是像 Beck 說的，在《第二批判》的後面接上一段新的演繹以補充《基礎》的不足，而是分道之後，各自有各自的一段論證，因此我也反對 Allison 和 Ameriks 的到轉論證 (reversal argument)，原因是我認為這兩個論證前面是重疊的。Willaschek 走的這條路很接近費希特和牟宗三，因此它可能產生的問題也是費氏和牟先生要面對的。筆者自認無能力像 Beck、Willaschek、牟宗三一樣各自提出創造性的詮釋，目前只可能採取比較傳統的路線：理性事實就是道德法則存在的事實，它不能被演繹，這是比較接近 Henrich 和 Paton 的路線。

參考書目

壹、原典部分：

- Fichte, J.G. (1797). "Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre."
In Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der
Wissenschaften, R.Lauth u. H.Jacob (Hrsg.). Bd. I/4
- Kant, Immanuel (1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In
Kants Gesammelte Schriften (Akademieausgabe) (AA), Bd. 4.
- Kant, Immanuel (1788). *Kritik der praktischen Vernunft*. AA Bd. 5.

貳、二手研究文獻：

- Allison, Henry E. (1986). "Morality and Freedom: Kant's
Reciprocity Thesis." *Philosophical Review* 95: 393-425.
- Allison, Henry E. (1989). "Justification and Freedom in the Critique
of Practical Reason." In *Kant's Transcendental Deductions*, ed.
by E. Foerster. Stanford: Stanford University Press.
- Allison, Henry E. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge
(UK): Cambridge University Press.
- Allison, Henry E. (1996). *Idealism and Freedom*. Cambridge (UK):
Cambridge University Press.
- Ameriks, Karl. (1981). "Kant's Deduction of Freedom and
Morality." *Journal of the History of Philosophy* 19: 53-79.

- Ameriks, Karl. (1982). *Kant's Theory of Mind*. Oxford: Clarendon Press.
- Ameriks, Karl. (2000). *Kant and the Fate of Autonomy*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- Ameriks, Karl. (2003). *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford: Clarendon Press.
- Beck, L. W. (1960). *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Beck, L. W. (1965). "The Fact of Reason: An Essay on Justification in Ethics." In L.W. Beck, *Studies in the Philosophy of Kant*, Indianapolis: Bobbs-Merrill
- Henrich, Dieter. (1960). "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft." In *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, ed. by D. Henrich, W. Schulz, K.-H. Volkman-Schluck. Tübingen: Mohr, pp. 77-113.
- Paton, H. J. (1947). *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinson's University Library.
- Prauss, Gerold. (1983). *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt: V. Klostermann.
- Willaschek, M. (1992). *Praktische Vernunft, Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart: Metzler.

Two Possible Interpretations of the Doctrine of “Fact of Reason” in the Second *Critique*

Wen-berng Pong
Tunghai University

Abstract

There are several possible readings about the famous “doctrine of reason of the second *Critique*. Traditionally it is understood to be the fact of existence of moral law. Under such understanding some philosophers claim that there are no argument at all in this book, and others argue on the contrary that Kant did offer some arguments in it. Of the second group, somebody contends that Kant give a strong argument like a deduction(Beck), somebody else says that Kant had a weak argument, i.e. an argument without the sense of deduction(Henrich). In the recent years, Willaschek gave a new interpretation on the basis of different meaning of the fact of reason. According to Willaschek, the fact of reason does not mean the fact of existence of moral law, instead it means “the act of reason” as a fact. Willaschek developed thereafter some new perspectives of the second *Critique*, which I find very interesting.

In this paper I try to summarize the arguments of both interpretations, especially that of Beck and Willaschek in order to make clear two possible reading of the second *Critique*, especially the beginning 8 sections.

airiti

70 國立政治大學哲學學報 第十四期

**Keywords: the fact of reason, freedom, moral law,
transcendental deduction**