

# 康德的「道德情感」理論 與席勒對康德倫理學的批判

李明輝\*

## 摘 要

康德早期的倫理學承認理性與情感在道德主體中的本質關聯，此項觀點後來為康德所放棄。故其後期的倫理學具有兩項主要特色：一是以意志的自律為最高的道德原則，二是將一切情感因素（包括道德情感）排除於道德主體之外。席勒接受前者，而反對後者，而提出「對義務的愛好」、「優美心靈」等概念。本文主要根據席勒的論文「論魅力與尊嚴」來說明他對康德倫理學的繼承與批判，並且歸結出：席勒根據康德早期的倫理學觀點來批判其後期的倫理學觀點，而開啟了日後的現象學倫理學。

關鍵詞：康德、席勒、萊內爾、德情感、義務與愛好、自律、現象學倫理學

【收稿】2004/05/25；【接受刊登】2004/6/30

---

\* 中央研究院中國文哲研究所研究員 / 國立臺灣大學國家發展研究所合聘教授

# 康德的「道德情感」理論 與席勒對康德倫理學的批判\*

李明輝

## 壹、康德的「自律倫理學」及其「道德情感」理論

在西方哲學史中，康德首度將「自律」(Autonomie)的概念引入倫理學中。其實，這個概念是由政治思想中借用的。在政治思想的領域中，它應當譯為「自治」，意指一個政治團體或國家為自己制定法律並依法律行動的權利。在近代西方的政治思想中，個人的自由與社會(或國家)的秩序均不可偏廢，但兩者在表面上卻相互衝突。因此，如何兼顧這兩者，便成了近代西方政治思想必須面對的難題。對於這項難題，法國哲學家盧梭(Jean Jacques Rousseau, 1712-1778)在其名著《社會契約論》中提出了解決之道。其基本思想如下：共和國的法律是藉由社會契約而體現「共同意志」。共和國中的每個成員均將其自身及其全部力量置於「共同意志」的最高指導之下，並且在共同體中接納每一成員作為全體之不可分割的一部分<sup>1</sup>。基於這種社會契約，共和國中的每一成員都具有雙重身分：「每個個人在可以說是與自己締約時，都被兩重關係所制約：即對於個人，他就是主權者的一

---

\* 文曾於南華大學主辦之第五屆比較哲學學術研討會中宣讀，其後根據兩位匿名審查人之建議加以修訂，特此致謝。

<sup>1</sup> 盧梭著、何兆武譯：《社會契約論》(北京：商務印書館，1990年)，第1卷第6章，頁24-25。

個成員；而對於主權者，他就是國家的一個成員。」<sup>2</sup>在這個意義下，每一成員均有義務以臣民的身分服從法律；但是就他藉由社會契約而成為主權者的一分子而言，他同時也是立法者。既然他所服從的法律就是他自己以立法者的身分參與制定的法律，則他在服從這種法律時，他依然是自由的，因為他並未受到他人意志之限制。這便化解了「自由」與「秩序」之背反。

康德便借用盧梭的上述模式，首度將「自律」概念引入倫理學中。他根據他在《純粹理性批判》中所建立的「現象」(Erscheinung)與「物自身」(Ding an sich)之間架提出「人的雙重身分」之說：人一方面以物自身的身分屬於「智思世界」(intelligible Welt)，另一方面以現象的身分屬於「感性世界」(Sinnenwelt)。在這個間架中，人一方面以物自身的身分制定道德法則，另一方面以現象的身分服從道德法則，從而化解了「自由」與「秩序」之背反。這便是「自律」一詞在康德倫理學中的基本意涵。

康德在《道德底形上學之基礎》一書的前兩章對一般人的道德意識進行分析，最後得到「意志底自律為道德底最高原則」的結論。他解釋道：

K1) 意志底自律是意志底特性，由於這種特性，意志（無關乎意欲底對象之一切特性）對其自己是一項法則。因此，自律底原則是：除非我們的抉擇底格律同時也作為普遍法則而被包含於同一個意志中，否則不要以其他方式作抉擇！<sup>3</sup>

<sup>2</sup> 同上書，第1卷第7章，頁26。

<sup>3</sup> I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (以下簡稱 *GMS*), in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe, 以下簡稱 *KGS*), Bd. 4, S. 440。為便於討論，本文引述康德與席勒較長的文字時，均依序加以標號。標號前的英文字母 K 代表康德，S 代表席

簡言之，康德所謂的「意志底自律」便是意志之自我立法、自我服從。

「自律」概念的對立面則是「他律」(Heteronomie) 的概念。對此，康德解釋道：

K2) 如果意志在其格律之適於普遍的自我立法以外的任何地方 也就是說，它越出自己之外，在其任何一個對象底特性中 尋求應當決定它的法則，便一定形成他律。<sup>4</sup>

他明白指出：「意志底他律為一切虛假的道德原則之根源。」<sup>5</sup>接著，他將一切建立於「他律」概念之上的道德原則加以分類，其中包含「道德情感」(moralisches Gefühl) 的原則。依康德的分類，「道德情感」屬於「經驗原則」，而這種原則完全不適於作為道德法則的根據。「因為如果道德法則底根據係得自人性底特殊構造或人性所處的偶然情境，則使道德法則應一律適用於所有有理性者的那種普遍性 即因此而被加諸道德法則之無條件的實踐必然性 便喪失了。」<sup>6</sup>接著，康德提到三點理由，來說明道德情感何以不足以建立道德法則：(1) 訴諸道德情感即是訴諸「覺知」(Fühlen)，這是思想之怠惰；(2) 情感在程度上是千差萬別的，不易為善惡提供一個齊一的標準；(3) 由於情感屬於個人，我們無法憑自己的情感為他人提出道德判斷<sup>7</sup>。康德在這裡提到蘇格蘭哲學家赫其森 (Francis Hutcheson, 1694-1747) 的「道德感」學說，作為主要的代表。他寫道：

---

勒。

<sup>4</sup> 同上註，S. 441。

<sup>5</sup> 同上註。

<sup>6</sup> 同上註，S. 442。

<sup>7</sup> 同上註。

我把道德情感底原則歸入幸福底原則，因為每項經驗的興趣均透過僅由某物帶來的適意（不論這種適意之發生是直接而不考慮利益的，還是顧及利益的）而可望對福祉有所助益。同樣地，我們得像赫其森一樣，將對他人幸福的同情之原則歸入他所假定的同一種道德感。<sup>8</sup>

在《實踐理性批判》的分析論中，康德列出了「定理四」：「意志底**自律**是一切道德法則及合乎這些法則的義務之唯一原則；反之，意念底一切**他律**非但不建立任何責任，反而違背責任底原則及意志底道德性。」<sup>9</sup>接著，他為「在道德底原則中的實踐的實質決定根據」提出一個分類表。此處所謂的「實質決定根據」即是「實質原則」，而相對於「形式原則」。根據康德的用法，「形式原則」其實即是「自律原則」，「實質原則」即是「他律原則」。因此，這個分類表其實便是他律原則的分類表，只不過此處的分類較諸《道德底形上學之基礎》中的分類更為詳細。如今，康德將「道德情感」列為「主觀內在的決定根據」，而且依然舉出赫其森為代表<sup>10</sup>。

康德哲學之發展經歷過一場轉折，學者通常將它區分「前批判期」與「批判期」，而以 1781 年出版的《純粹理性批判》作為康德進入「批判期」的明顯標誌。一般學者都知道：在思辨哲學方面，康德早期曾受到蘇格蘭哲學家休謨（David Hume, 1711-1776）的強烈影響。他曾自白：「正是大衛 休謨底提醒在多年前首度打斷了我獨斷的瞌睡，並且為我在思辨哲學底領域中的探討提供了一個完全不同的方向。」<sup>11</sup>但是很少人知道：在倫理學的探討中，康德早期也曾受到赫其森的

<sup>8</sup> 同上註，S. 442 Anm.

<sup>9</sup> I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* (以下簡稱 *KpV*)，in: *KGS*, Bd. 5, S. 33.

<sup>10</sup> 同上書，S. 40.

<sup>11</sup> I. Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird*

深刻影響。與康德極為親近的學生波羅夫斯基 (Ludwig Ernst Borowski) 曾回憶道：「在我當他學生的年代，他特別看重赫其森與休謨。前者在道德學方面，後者在其深刻的哲學探討中。」<sup>12</sup>事實上，休謨本人連同赫其森、謝甫茲伯利 (Antony Ashley Cooper Shaftesbury, 1671-1713)、亞當·史密斯 (Adam Smith, 1723-1790)，都是「道德感」學派的主要代表。這個學派對十八世紀西方倫理學的發展有很大的影響。康德本人在為 1765/66 年冬季學期所寫的演講課通告中便表示；他在其演講課中想要接上謝甫茲伯利、赫其森和休謨的倫理學原則論之成果<sup>13</sup>。由此可見這個倫理學學派對康德早期倫理學的影響。

關於「道德情感」概念在康德倫理學中的發展，筆者在德文專書《康德倫理學發展中的道德情感問題》<sup>14</sup>中有詳細的討論。本節所述，大體以此書為根據。康德的倫理學思考是從是從吳爾夫 (Christian Wolff, 1679-1754) 的理性主義倫理學出發，而這套倫理學是以「圓滿性」(Vollkommenheit) 為基本的道德原則。在 1760 年代初，康德讀了赫其森著作的德譯本之後<sup>15</sup>，為其「道德感」(moral sense) 學說所

aufreten können, in: KGS, S. 269.

<sup>12</sup> Ludwig Ernst Borowski: *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants*, in: *Immanuel Kant: sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980), S. 78.

<sup>13</sup> "Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766", in: KGS, Bd. 2, S. 311.

<sup>14</sup> Ming-huei Lee: *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*, 臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994 年。

<sup>15</sup> 在 1762 年以前，赫其森的著作有如下的德文譯本：

1) *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, London 1725 (Collected Works, Vol. I).

德譯本： *Untersuchung unserer Begriffe von Schönheit und Tugend*, Frankfurt und Leipzig 1762.

2) *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, London 1728 (Collected Works, Vol. II).

德譯本： *Abhandlung über die Natur und Beherrschung der Leidenschaften*, Leipzig

吸引，便試圖將吳爾夫的倫理學與赫其森的「道德感」(moral sense) 學說結合起來。這個立場明顯地見諸他於 1762 年撰成的應徵論文 關於自然神學及道德學底原理之明晰性的探討 (“Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral”)。在此文的最後一節，康德討論到倫理學的基本問題。他寫道：

K3) 在我對此對象作過長久的深思之後，我相信：「盡你所能去做到最圓滿的境地」這項規則是一切**行動責任底第一形式根據**，正如「不做會妨礙你所能達到的最大可能的圓滿性之事」這項命題是關於**禁制義務的第一形式根據**。再者，若無實質的第一根據被給與，從我們關於「真」的判斷之第一形式原理就無法推衍出任何東西；同樣的，若是不與實踐知識之不可證明的實質原理相聯結，就沒有任何特定的責任能單由這兩個關於「善」的規則推衍出來。<sup>16</sup>

這裡所提到的兩個關於「行動責任」與「禁制義務」之「第一形式根據」即是吳爾夫的倫理學原則。康德後來將它們簡化為「行善避惡」(Fac bonum et omite malum)，並且認為它是「空洞的且非哲學的」<sup>17</sup>。至於「我們關於『真』的判斷之第一形式原理」，根據康德在同一篇論文的前文所述，即是邏輯中的「矛盾律」與「同一律」<sup>18</sup>。換言

1760.

3) *A System of Moral Philosophy*, 2 vols., London 1755, (*Collected Works*, Vols.V/VI).

德譯本：*Sittenlehre der Vernunft*, 2 Bde., Leipzig 1756.

<sup>16</sup> KGS, Bd. 2, S. 299.

<sup>17</sup> Paul Menzer (Hg.): *Eine Vorlesung Kants über Ethik* (Berlin: Pan Verlag Rolf Heise 1924), S. 47.

<sup>18</sup> KGS, Bd. 2, S. 294.

之，康德將吳爾夫倫理學中的兩項基本原則類比為邏輯中的「矛盾律」與「同一律」，並認為它們若不與基本的「實質原理」相聯結，就無法單獨地決定具體的實踐規範。

至於此處所說的「實踐知識之不可證明的實質原理」究竟何所指？康德接著提出如下的說明：

K4) 時至今日，我們才開始了解：呈現「真」的能力是知識，而感受「善」的能力是情感；並且兩者可不能相互混淆。而正如「真」亦即，我們在知識底對象（就它們自己來看）所遇到者有不可分析的概念一樣，「善」也有一種不可分解的情感（這種「善」決不會簡單地在一物之中，而是始終關聯著一個感覺的存有者而被遇到）。知性底工作在於：藉由顯示關於「善」的複合而含混的概念如何起源於關於「善」的更單純的感覺，以分解並澄清這種概念。然而，一旦這種感覺是單純的，則「這是善的」這個判斷便完全不可證明，並且是帶著對象底表象的愉快之情底意識之一項直接結果。而且既然在我們內部確實可見到許多關於「善」的單純感覺，所以有許多這類不可分解的表象存在。是故，如果一個行為直接被呈現為善的，而不暗中包含另一種「善」（我們可藉由分析在該行為中認識這種「善」，且由於這種「善」，該行為稱為圓滿的），則此行為底必然性為責任底一項不可證明的實質原理。譬如，「愛那愛你的人」是一項實踐命題；它固然居於責任底最高的形式的且肯定的規則之下，但卻是以直接的方式。因為既然我們無法藉由分析進一步顯示：何以一種特殊的圓滿性存在於互愛之中，則此規則不在實踐上被證明，亦即不藉由還原於另一個圓滿的行為之必



然性而被證明，而是直接涵攝於善的行為底普遍規則之下。<sup>19</sup>

在此，康德承認：「善」底概念最後是建立在一種無法化約的「單純感覺」或者說「情感」之上；在這種情況下，關於「善」的道德判斷是不可證明的，而是「帶著對象底表象的愉快之情底意識之一個直接結果」。換言之，康德在此以道德情感作為「善之判斷原則」（*principium diiudicationis bonitatis*）。這無疑是受到赫其森的影響，如他接著所說：

K5)正如在理論哲學中一樣，在實踐哲學中我們也不要太輕易地將並非不可證明的事物視為不可證明。但是這些原理仍然不可或缺，因為它們作為公設（*postulatum*），包含其他實踐命題底基礎。赫其森與其他人已經在「道德情感」之名下對此開始提出極佳的說明。<sup>20</sup>

不過，我們要進一步指出：康德在此並未放棄吳爾夫倫理學的形式原則，而是將這種原則與道德情感並列為「善之判斷原則」。以康德所舉的實質原理（「愛那愛你的人」）為例，它一方面直接涵攝於「責任底最高的形式的且肯定的規則」（亦即「盡你所能去做到最圓滿的境地」）之下，另一方面又得到我們的道德情感之直接認可。這背後的基本預設是：道德判斷不僅是理性之事，而是由理性與情感共同參與其事，其間存在一種**本質的關聯**。這是康德在 1760 年代所持的倫理學觀點。在這篇應徵論文撰成之後，盧梭的影響進一步加強了康德的這項觀點。直到康德於 1770 年發表的教授就職論文《論感性世界與智思世界底形式與原則》（*De mundi sensibilis atque intelligibilis*

<sup>19</sup> KGS, Bd. 2, S. 299f.

<sup>20</sup> KGS, Bd. 2, S. 300.

*forma et principiis*), 他才明確地放棄了以道德情感作為「善之判斷原則」的觀點, 而由此過渡到他在《道德底形上學之基礎》一書(1785年出版)中所顯示的後期倫理學觀點。康德早期並未有成系統的倫理學專著, 故其早期的倫理學觀點往往為學者所忽視。筆者之所以特別注意其早期的倫理學, 是因為它在基本方向上暗合於席勒(Friedrich Schiller, 1759-1805)與現象學倫理學所代表的倫理學觀點。

如上文所述, 在康德後期的倫理學中, 道德情感被判為「實質原則」(即他律原則), 不再作為道德判斷的基礎; 道德判斷則交由實踐理性憑其「形式原則」(即自律原則)來決定。但是這個新的「形式原則」並非如吳爾夫的「形式原則」那樣, 是空洞無內容的, 而是可以充分地進行道德判斷。因此, 儘管康德重新肯定理性在道德判斷中的主導地位, 但並非簡單地回到吳爾夫所代表的理性主義倫理學。

在康德後期的倫理學系統中, 儘管道德情感已失去作為「善之判斷原則」的地位, 但卻成為「善之踐履原則」(*principium executionis bonitatis*), 以康德自己的用語來說, 它是「純粹實踐理性之動機(Triebfeder)」。在這個新的系統中, 道德的「判斷原則」與「踐履原則」分屬於實踐理性與道德情感。作為道德主體的實踐理性(亦即意志)是道德法則之制定者, 道德情感則被排除於道德主體之外, 而歸屬於感性。儘管同屬於感性, 但道德情感畢竟不同於一般的自然情感, 因為道德情感是道德法則在感性上產生的結果(而非道德法則的根據)。在《道德底形上學》中, 康德甚至將道德情感與良心(Gewissen)、人類愛、自尊並列為「心靈對一般而言的義務概念的感受性之感性的先決概念」:「[ ]它們係作為對義務概念的感受性之主觀條件, 卻非作為客觀條件而為道德之根據。它們均是感性

的、預存的、但卻自然的稟性，即為義務概念所觸動的稟性。」<sup>21</sup>。綜而言之，康德後期的倫理學預設一個理性與情感二分的主體性架構。

在這種主體性架構下，人的雙重身分（理性我與感性我）永遠處於一種緊張關係之中，而作為「純粹實踐理性之動機」的道德情感則表現為一種「對道德法則的敬畏」（Achtung fürs moralische Gesetz）。康德在《實踐理性批判》一書的「論純粹實踐理性之動機」章中所討論的「道德情感」即是這種「敬畏」之情。但是他特別強調：「敬畏決非一種愉快之情，以致我們對一個人僅是不情願地加以敬畏。」<sup>22</sup>這與他在《道德底形上學》中將道德情感界定為「對於純然因意識到我們的行為符合或抵牾義務法則而生的愉快或不快之感受性」<sup>23</sup>，似乎並不一致。但是這種表面的不一致並不難化解，因為如康德在《道德底形上學之基礎》一書中所述，這種「敬畏」是一種複合的情感，具有兩個側面：

K6) [ ] 敬畏之為物，既不被視為愛好底對象，亦不被視為恐懼底對象（雖然它同時與這兩者均有類似之處）。因此，敬畏底對象只有法則，並且是我們加諸我們自己、且其自身有必然性的法則。就其為法則而言，我們服從它，而不顧慮我愛；就我們將它加諸我們自己而言，它可是我們的意志底一個結果。它〔按：當指敬畏〕在第一方面類乎恐懼，在第二方面類乎愛好。<sup>24</sup>

<sup>21</sup> I. Kant: *Metaphysik der Sitten* (以下簡稱 *MS*), in: *KGS*, Bd. 6, S. 399.

<sup>22</sup> *KpV*, in: *KGS*, Bd. 5, S. 77.

<sup>23</sup> *KGS*, Bd. 6, S. 399

<sup>24</sup> *KGS*, Bd. 4, S. 401 Anm.

總而言之，敬畏之情有兩個側面：就道德法則壓制我們的我愛而言，它類似於恐懼，這是其消極面；但就服從道德法則是我們的意志之自我伸張而言，它類似於愛好，這是其積極面。在這個意義下，我們因意識到自己的行為符合道德法則而生的愉快之情即是敬畏之情的積極面<sup>25</sup>。

儘管如此，康德在多數情況下還是強調我們應出於敬畏、而非出於愉快去履行道德法則之要求。例如，他在《實踐理性批判》中寫道：

K7) 出於對人的愛與同情的善意而對他們行善，或是出於對秩序的愛而公正行事，是極為美好之事。但如果我們彷彿像志願軍一樣，憑傲慢的自負，自許能漠視義務底思想，並且想要超乎命令之外，僅出於自己的愉快，去做我們毋需命令就會去做的事，這仍非我們的行動之真正的道德格律（這個格律合乎我們在有理性者當中作為人的立場）。<sup>26</sup>

對康德而言，對道德法則的敬畏之情反映出人類的真正分位，即有限的存有者。若是我們自以為能出於愉快而服從道德法則，則是以無限的存有者（即上帝）自居，這是一種僭越。故康德又說：

K8) 對於一個最圓滿的存有者底意志而言，道德法則是**神聖性**底法則；但對於每個有限的有理性者而言，是**義務**底法則、道德強制底法則，以及藉由對這種法則的**敬畏**且出於對這個有理性者底義務的崇敬而決定其行為的法則。<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> 關於康德的「道德情感」概念之複雜涵義，請參閱 Ming-huei Lee: *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*, S. 211- 218；拙著：《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1990 年），頁 111-113。

<sup>26</sup> KGS, Bd. 5, S. 82.

<sup>27</sup> 同上註。

因此，康德的「道德情感」理論預設了一個人的有限性與上帝的無限性之對揚。在康德看來，人作為有限的存有者，其意志不必然符合道德法則，故其意志不是「神聖意志」(heiliger Wille)；唯有上帝擁有神聖意志。因此，康德又說：

K9) 人（依我們的理解，也包括所有理性的受造物）所處的道德分位是對道德法則的敬畏。使他必須遵從這法則的存心是：出於義務，而非出於自願的偏好、甚且或許出於非經命令而自願從事的努力，去遵從法則。再者，他一向所處的道德狀態是**德行**，亦即在奮鬥中的道德存心，而非自以為擁有意志底存心之完全純粹性的那種**神聖性**。這純然是道德的狂熱與自負底矜誇，而我們藉由鼓勵去做高尚、崇高且慷慨的行為使心靈傾向於此。由此，我們使心靈陷於一錯覺，彷彿構成其行為底決定根據的並非義務，或者說，對法則的敬畏——縱使非出於自願，我們的心靈也**必須**承擔這種法則底負荷（儘管這種負荷仍是溫和的，因為是理性本身將這種負荷加諸我們），而且當我們的心靈遵從這種法則（**服從**它）時，它還是催折我們的心靈；而是彷彿我們的心靈之期待那些行為，並非出於義務，而是以之為不折不扣的功績。因為不但我們的心靈藉由模仿這類行動（亦即根據這種原則）並未絲毫滿足法則底精神——它存在於服從法則的存心中，而非行為底合法則性（不論這個原則是什麼）中，並且**感性地**（在同情甚或我愛中）而非**道德地**（在法則中）發起動機；因此我們的心靈以此方式產生一個輕浮、誇大且虛幻的心態，以其心靈（它不需要鞭策，也不需要檢束，而且命令之於它是決無必要的）之志願的善意來阿諛自己，而且因此忘記了它們的職責（它們應當想到的是職責，而非功

績)。<sup>28</sup>

如果我們自以為可以超越有限存有者的分位，自願地、而非出於敬畏去服從道德法則，便是僭越了其應有的分位，而以無限存有者自居。這即是「道德的狂熱」。對此，康德在另一處提出了簡單明瞭的說明：

K10) 如果在最通常的意義下，**狂熱**是企圖依據原理踰越人類理性底界線，**道德的狂熱**即是踰越純粹實踐理性為人類所設定的界線。憑此界線，純粹實踐理性禁止我們將合乎義務的行為底主觀決定根據（亦即，其道德動機）置於法則本身以外的任何地方，並且將由此被納入格律的存心置於對這種法則的敬畏以外的任何地方，從而命令我們以義務底思想（它摧折一切**傲慢與虛浮的我愛**）作為人類底一切道德之最高**生命原則**。<sup>29</sup>

綜合以上所述，康德後期倫理學中的「道德情感」理論包含以下的幾項要點：

- 一、道德主體（意志）僅是實踐理性，道德情感連同良心、愛、自尊等，一概被摒諸道德主體之外，而歸入感性領域。就此而言，道德情感只能是實質原則（他律原則）。
- 二、道德情感不再是道德之「判斷原則」，但仍是其「踐履原則」；就此而言，它是「純粹實踐理性之動機」。
- 三、道德情感的根據是道德法則，就此而言，它固然與自然情感不同。但就兩者同為情感而言，他們均是感性的。
- 四、作為「純粹實踐理性之動機」的道德情感是對道德法則的敬畏。它是一種複合的情感，愉快或滿足僅是其一個側面。因

<sup>28</sup> *KpV*, in: *KGS*, Bd. 5, S. 84f.

<sup>29</sup> 同上註，S. 85f。

此，真正的道德行為應當是出於敬畏，而非愉快或滿足，否則便會流於「道德的狂熱」。

## 貳、席勒對康德倫理學的批判與修正

大約在 1790 年初，席勒開始研究康德的哲學著作。自 1793 年起，他陸續發表了 論美（“Kallias oder Über die Schönheit”，1793）、論魅力與尊嚴（“Über Anmut und Würde”，1793）、論崇高（“Vom Erhabenen”，1793）、《論人的美育之書簡》（*Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, 1795）等著作，對康德哲學（尤其是美學）有所批判與發揮。在這些著作當中，與本文直接相關的是 論魅力與尊嚴 一文，故以下的討論將集中於此文。

此文最初發表於席勒自己主編的文學刊物《新塔麗亞》（*Neue Thalia*），其基調與其說是批判，不如說是繼承並發展康德倫理學。在此文發表之後，席勒在 1793 年 12 月 3 日寫給奧古斯騰堡公爵（Herzog Friedrich Christian von Augustenburg）的信中明白表示：

S1) 我姑且承認：在道德學底主要論點上，我的思考完全是**康德的**。因為我相信而且深信：在我們的行為中，唯有那些純然由對理性法則的敬畏、而非衝動促使我們去做的行為才稱為**道德的**。不論這些衝動是如何精緻，擁有什麼冠冕堂皇的名義。<sup>30</sup>

對照於上一節所述，席勒在此顯然同意康德倫理學的主要觀點。

<sup>30</sup> Edith u. Horst Nahler (Hg.), *Schillers Werke*, Nationalausgabe (Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger 1943-), Bd. 26, S. 322.

的確，在《論魅力與尊嚴》中，席勒也清楚地表達了他對康德倫理學的肯定。在討論康德的倫理學觀點時，他寫道：

S2) 因為既然在道德行為中，問題的關鍵不在於行動之**合法則性**（Gesetzmäßigkeit），而僅在於存心之**合義務性**（Pflichtmäßigkeit），那麼我們有理由忽視以下的觀察：當義務得到愛好之支持時，這通常更有利於行動之合法則性。因此，似乎可以確定無疑的是：感性之贊同縱使不會使意志之合義務性成為可疑，卻至少無法**保證**它。因此，這種贊同在優雅中的感性表現決不會為行為（這種表現見諸其中）之道德性提供一種充分而有效的證明，而且從一種存心或行為之優美表演，我們決不會得知其道德價值。<sup>31</sup>

在這段文字中，席勒使用的概念並不合乎康德的用法，故可能會引起誤解。從上下文看來，席勒所謂「合法則性」與「合義務性」之區別其實相當於康德所謂「合乎義務」(pflichtmäßig)與「出於義務」(aus Pflicht)之區別<sup>32</sup>，亦即「合法性」(Legalität)與「道德性」(Moralität)之區別<sup>33</sup>。對康德而言，前者意謂行為在表面上合乎義務之要求，後者則意謂行動者出於義務意識而履行義務之要求。「合法性」與「道德性」之區別是康德「存心倫理學」(Gesinnungsethik)的核心思想之一。所謂「存心倫理學」的觀點見諸康德如下的一段文字中：

---

<sup>31</sup> Friedrich Schiller: "Über Anmut und Würde", in: *Schillers Werke* (Frankfurt/M: Insel 1966), S. 169.

<sup>32</sup> *GMS*, in: *KGS*, Bd. 4, S. 397.

<sup>33</sup> *KpV*, in: *KGS*, Bd. 5, S. 71.



K11) 一個出於義務的行為之道德價值**不在於**由此會達到的目標，而在於此行為據以被決定的格律 ( Maxime ) ; 因此，不繫於此行為底對象之實現，而僅繫於**意欲底原則** ( 該行為根據這項原則發生，而不考慮欲求能力底一切對象 ) 。<sup>34</sup>

根據這種「存心倫理學」的觀點，一個道德行為在感性方面所引發的效應 ( 所謂「感性之贊同」) 對該行為的道德價值完全無所增益。在這一點上，席勒正確地把握了康德倫理學的要旨，並且完全無異辭。

在 論魅力與尊嚴 中，席勒接著寫道：

S3) 迄今為止，我相信自己與道德底嚴格主義者 ( Rigoristen ) 完全一致，但我希望自己還不會因為試圖在現象底領域裡與道德義務之實際履行當中主張感性底要求 ( 這些要求在純粹理性底領域裡與在道德立法當中完全被摒棄 )，就成為寬容主義者 ( Latitudinärer ) 。<sup>35</sup>

這段文字的背景須加以說明，因為它涉及康德於 1792 年發表的 論人性中的根本惡 ( “Über das radikale Böse in der menschlichen Natur” ) 一文<sup>36</sup>。在此文中，康德談到「嚴格主義者」與「寬容主義者」。其文如下：

<sup>34</sup> GMS, in: KGS, Bd. 4, S. 399f. 關於「存心倫理學」的涵義，請參閱拙作：存心倫理學、形式倫理學與自律倫理學，〈國立政治大學哲學學報〉，第 5 期 ( 1999 年 1 月 )，頁 1-18。

<sup>35</sup> “Über Anmut und Würde”, a.a. O., S.169f.

<sup>36</sup> 此文最初發表於於《柏林月刊》( *Berlinische Monatsschrift* ) 1792 年 4 月號，其後收入康德於次年出版的《單在理性界限內的宗教》( *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*，以下簡稱 *Rel.* ) 一書，成為其第一章。

K12) [ ] 對一般而言的道德學而言，重要的是：不論是在行為中 (adiaphora [道德上中性之物])，還是在人底性格中，盡可能地不承認有道德上的折中之道。因為如果容許這樣的模稜兩可，所有的格律都有喪失其確定性與堅固性之虞。我們通常將偏好這種嚴格思考方式的人 (使用一個本該含有譴責之意、但實為稱讚的名稱) 稱為**嚴格主義者** (Rigoristen)；而其對立面，我們可稱為**寬容主義者** (Latitudinärer)。因此，後者或是中立的寬容主義者，而可稱為**無所謂主義者** (Indifferentisten)，或是聯合的寬容主義者，而可稱為**折中主義者** (Synkretisten)。<sup>37</sup>

在分別解釋了這兩個語詞之後，康德進一步說明所謂「嚴格主義的決斷方式」(rigoristische Entscheidungsart)：

K13) [ ] 在理性底判斷中，道德法則單獨地成為動機，而且誰使道德法則成為其格律，他在**道德上**便是善的。而如果就一個涉及道德法則的行為而言，這個法則並不決定某人底意念，那麼一個與此法則相對立的動機必然影響此人底意念；再者，既然根據預設，此事之發生僅能由於此人將這個動機 (因而連同對道德法則的背棄) 納入其格律中 (在這種情況下，他是一個惡人)，則其存心對道德法則而言，決非無所謂的 (決不是兩者皆非，即非善非惡)。<sup>38</sup>

換言之，康德所謂的「嚴格主義」意謂：在涉及道德法則、因而具有道德意涵的行為中，我們若非將道德法則納入我們的格律中而成為善

<sup>37</sup> *Rel.*, in: *KGS*, Bd. 6, S. 22.

<sup>38</sup> 同上註, S. 24。

人，就是將違背道德法則的動機納入我們的格律中而成為惡人；除此之外，不存在第三種選項（非善非惡）。此義相當於曾國藩所說的「不為聖賢，便為禽獸」。這也是康德的「存心倫理學」之基本預設。

交代了「嚴格主義者」與「寬容主義者」二詞的出處之後，現在我們回到席勒的文本（S3）。在這段文字中，席勒強調：「在純粹理性底領域裡與在道德立法當中」，換言之，在「倫理學的原則論」（*ethische Prinzipienlehre*）中，他完全贊同康德的嚴格主義。但是「在現象底領域裡與道德義務之實際履行當中」，他有意修正康德的觀點，這便涉及康德所謂的「純粹實踐理性底方法論」，亦即道德工夫論。席勒接著寫道：

S4) 因為我確切相信 而且**正因為**我相信 愛好之介入一個自由行為並不為此一行為之純粹合義務性提供任何證明，故我相信也能由此推斷：人之道德圓滿性正好只能由其愛好對於其道德行為之介入看出來。因為人之分命並非要履行個別的道德行為，而是要做一個道德的存有者。其規範並非**諸德行**（*Tugenden*），而是**德性**（*die Tugend*），而德性不外乎是「一種對義務的愛好」。因此，不論出於愛好的行為與出於義務的行為在客觀的意義下如何相互對立，但在主觀的意義下卻非如此，而且人不僅可以、而是應當將愉快與義務結合起來；他應當愉快地服從他的理性。讓一種感性的本性與人之純粹的精神本性相伴，並非為了將這種感性的本性當作一個包袱一樣丟棄，或是當作一個粗劣的外殼從身上脫掉，而是為了使它與人之更高的自我最緊密地相協調。當自然使人成為理性的感性存有者時，它已藉此向人宣告其義務，即是：不要將它所結合起來的東西分開，甚至在人底神性面之最純粹的表現當中也不要將感

性面棄而不顧，而且不要將一方之勝利建立在對另一方的壓制之上。當人底道德心態從其整個的「人」( Menschheit ) 作為兩項原則共同產生的結果 流出，而成為其本性時，這種心態才有保障。因為只要道德的精神還使用強制力，自然本能就必然還有力量反對它。只是被壓制的敵人能夠再站起來，而和解的敵人卻真正被克服。<sup>39</sup>

席勒與康德爭論的焦點在於：在道德義務之踐履中（而非在道德法則之制定中），愛好（因而感性的本性）是否有其角色？對康德而言，「義務是出於對法則的敬畏的一個行為之必然性。」<sup>40</sup>如上文所述，敬畏之情固然包含一種愉快之情（作為其積極面），而類乎愛好；但敬畏之情畢竟不是愛好，因為它也包含一種痛苦或不快之情（K6）。在康德看來，這種敬畏之情顯示我們的感性我之從屬於理性我。故對他而言，「對義務的愛好」是個矛盾的概念，如他在為撰寫《單在理性界限內的宗教》而作的札記中所言：

K14) 如果所有的人都心甘情願地遵從道德法則( 正如理性包含這個法則，以之為規則 )，那麼決不會有任何義務( 正如我們無法設想這個決定上帝意志的法則對它有約束力 ) 因此，如果有義務存在，而在我們心中的道德原則對於我們是命令( 定言令式 )，那麼我們必然被視為即使沒有愉快與我們的愛好，也不得不履行義務。自願且出於愛好去做某事的義務是矛盾。<sup>41</sup>

<sup>39</sup> “Über Anmut und Würde”, a.a.O., S. 170.

<sup>40</sup> *GMS*, in: *KGS*, Bd. 4, S. 400.

<sup>41</sup> I. Kant: *Vorarbeiten zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: *KGS*, Bd. 23, S. 100.

在引文 (K9) 當中，康德強調：人的道德存心是「出於義務，而非出於自願的偏好、甚且或許出於非經命令而自願從事的努力，去遵從法則」；而「他一向所處的道德狀態是德行 (Tugend)，亦即在奮鬥中的道德存心」。德文的 Tugend 一詞源於希臘文的 areté 及拉丁文的 virtus，包含兩種涵義：(1) 人的性格中之某種卓越的特質；(2) 由於這種特質而表現出來的某種道德存心或行為。前者可譯為「德性」，後者可譯為「德行」。康德在此用此詞時，主要著重於第二種涵義。席勒在這段文字中，以單數來表示此詞的第一種涵義，以複數來表示第二種涵義，而著重於第一種涵義。因此，當他將「德性」界定為「一種對義務的愛好」時，他是就人的整體性格、而非就其個別的存心或行為立論。由此可知：他們爭論的焦點涉及主體性架構的層次。

就主體性架構而言，康德所理解的「道德主體」是一個理性主體；它排除一切感性因素，單獨負責道德立法。它固然包含道德行為的「動因」(Bewegungsgrund)，但卻不包含其「動機」(Triebfeder)<sup>42</sup>；「道德動機」則旁落於屬於感性領域的道德情感。反之，席勒所構想的「道德主體」卻不排除感性的本性。誠如現象學倫理學家萊內爾 (Hans Reiner, 1896-1991) 所指出，「人這個存有者 根據席勒，他應當是道德的 不僅是純粹的理性人格 (Vernunftpersönlichkeit)，而是包含其感性面在內 (亦即，包含其『自然』在內) 的整體的人。」<sup>43</sup>因此，對席勒而言，道德行為是本身就含有動力 (即道德動機) 的道德主體之自我實現；而人的道德圓滿性在於理性我與感性我之內在統一，亦即義務與愛好之結合。然而，個別的道德行為 (德行)，不足以達成這個目標；而是人必須實現其道德本質，或者說，成為一個道

<sup>42</sup> 關於「動因」與「動機」之區別，請參閱 *GMS*, in: *KGS*, Bd. 4, S. 427.

<sup>43</sup> Hans Reiner: *Die Grundlagen der Sittlichkeit* (Meisenheim am Glan: Anton Hain 1974), S. 45.

德的存有者。

席勒的這種主體性架構還有進一步的思想背景，此即康德《判斷力批判》之影響。康德在此書中提出「美作為道德之象徵」( die Schönheit als Symbol der Sittlichkeit ) 的說法<sup>44</sup>。席勒發揮了康德的這個思想，將「美」視為一套用德國學者屈內曼 ( Eugen Kühnemann, 1868-1946 ) 的說法「現象中的自由」<sup>45</sup>。故席勒寫道：

S5) 如果不論宰制感性的理性還是宰制理性的感性都與表現之美不相容，那麼理性與感性 義務與愛好 相協調的那種心靈狀態便是 ( 因為並無第四種情況 ) 產生遊戲之美的條件。<sup>46</sup>

換言之，席勒藉由「美」來統攝理性與感性。在《論人的美育之書簡》中，席勒進一步闡述這種思想。在第十二封信中，他提到在人的本性中有兩種相互對立的衝動：一是「感性衝動」( sinnlicher Trieb )，來自「人之自然的存在或是其感性的本性」；二是「形式衝動」( Formtrieb )，來自「人之絕對的存在或是其理性的本性」<sup>47</sup>。在第十四封信中，席勒又提到第三種衝動，即「遊戲衝動」( Spieltrieb )，而前兩種衝動在「遊戲衝動」中聯合發生作用<sup>48</sup>。在第十五封信中，他進而指出：前兩種衝動之共同對象，或者說，遊戲衝動之對象，即是美<sup>49</sup>。他寫道：

<sup>44</sup> I. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, in: KGS, Bd. 5, S. 351ff., § 59.

<sup>45</sup> Eugen Kühnemann: "Einleitung" zu *Schillers philosophische Schriften und Gedichte* (Leipzig: Felix Meiner 1922), S. 49.

<sup>46</sup> "Über Anmut und Würde", a.a.O., S. 168f.

<sup>47</sup> Friedrich Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in: *Schillers Werke*, S. 225f.

<sup>48</sup> 同上註，S. 233。

<sup>49</sup> 同上註，S. 236。

S6) 理性根據先驗的理由提出以下的要求：在形式衝動與材質衝動之間應當有一種聯繫，此即一種遊戲衝動，因為唯有實在與形式之統一、偶然與必然之統一、被動與自由之統一才圓滿實現「人」( Menschheit ) 底概念。<sup>50</sup>

此處所說的「材質衝動」( Stofftrieb ) 便是上文所說的「感性衝動」。席勒在遊戲衝動所呈現之「美」當中窺見「人」的完整概念。

在這個主體性架構中，席勒對道德情感也有不同於康德的理解。在論「魅力與尊嚴」中，他寫道：

S7) 作為現象，人同時是感覺底對象。當道德情感得到滿足時，**審美**情感不會有所消滅，而在現象中，與一個理念間的協調不容以犧牲為代價。因此，無論理性如何嚴格地要求去表現道德，眼睛也不容寬貸地要求美。既然這兩種要求都是針對同一對象而發出( 儘管是出於不同裁決機構 )，那麼這兩者之滿足也得由同一個原因來提供。使人最能盡其作為道德人格之分命( Bestimmung ) 的那種心境，也得容許一種對於純然作為現象的人最有利的表現。換言之，其道德造詣必須藉由優雅( Grazie ) 來顯示。<sup>51</sup>

在這段文字中，席勒承認道德情感與審美情感之間具有一種本質的關聯。在他的構想中，人的發展要經過「自然狀態」、「審美狀態」與「道德狀態」三個階段<sup>52</sup>。然而，「要使感性的人成為理性的，除了我們先

<sup>50</sup> 同上註，S. 235。

<sup>51</sup> “Über Anmut und Würde”，a.a.O., S. 164.

<sup>52</sup> *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, a.a.O., S. 264, 24. Brief.

使他成為審美的之外，並無其他途徑。」<sup>53</sup>由審美情感過渡到道德情感即是由審美狀態過到道德狀態。在這個意義下，道德情感與審美情感之間具有一種本質的關聯。Grazien 本來是指羅馬神話中的三位優雅女神，席勒藉此來表示「魅力」(Anmut)。故在席勒看來，道德情感作為人之道德分命在現象中的表現，應當如審美情感一樣，呈現出一種協調性，如以下的文字所表示：

S8) 如果在道德中感性生命始終只是被壓制的一方，而決非共事的一方，它如何能將其全部情感之火委諸一場勝利，這場勝利乃是針對它自己而受到慶賀？如果感性生命與純粹精神間終究無如此密切的關係，以致連分析的知性非憑暴烈手段都無法再把感性生命從純粹精神中分開來，感性生命如何能如此活潑地分享純粹精神底自我意識？<sup>54</sup>

如上文所述，康德強調道德情感為敬畏之情，藉以凸顯道德之尊嚴，以及人之理性我與感性我間的緊張性。但是在席勒的主體性架構中，道德情感卻呈現出完全不同的面貌，而顯示人之理性我與感性我間的協調與統一，如他在以下的一段文字所言：

S9) 當道德情感終於對人底一切感覺確保到一個程度，以致它可以毫不畏怯地任由情慾領導意志，而不虞與意志底決斷發生矛盾時，我們即將這種情感稱為一個優美的心靈。因此，在一個優美的心靈當中，個別的行為其實不是道德的，而是整個性格才是道德的。<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> 同上註，S. 260, 23. Brief.

<sup>54</sup> “Über Anmut und Würde”, a.a.O., S. 173.

<sup>55</sup> 同上註。



因此，「優美心靈」代表道德情感的極致，亦即人的整個性格（而非個別行為）之和諧（而非緊張性）。席勒對「優美心靈」的描述頗類乎孔子所說的「從心所欲，不踰矩」。一言以蔽之：「在一個優美的心靈中，感性與理性、義務與愛好相互和諧，而優雅是它在現象中的表現。」<sup>56</sup>席勒並且總結道：「如同魅力是一個優美心靈之表現，尊嚴則是一個崇高存心之表現。」<sup>57</sup>

在上述的背景脈絡下，席勒對康德的道德哲學提出如下的批判：

S10) 在康德的道德哲學中，「義務」底概念帶著一種嚴峻而被闡述，而這種嚴峻嚇退了所有的優雅女神（Grazien），而且會輕易地誘使一個軟弱的知性在一種幽暗的僧侶式的禁慾主義之道路上尋求道德的圓滿性。無論這位偉大的哲學家如何試圖反對這種誤解（在所有的誤解中，正是這種誤解必然最令其開朗而自由的精神反感），但在我看來，由於他將兩個影響人類意志的原則嚴格而鮮明地對立起來，他自己已為這種誤解提供了一種強烈的誘因（儘管在其意圖中這或許幾乎無法避免）。<sup>58</sup>

席勒顯然認為：他的學說不但不違背康德倫理學的精神，反而是其「調適而上遂」的發展；而康德倫理學之所以受到誤解，他的表述方式要負很大的責任。

在席勒心目中，唯有耶教完全合乎其主體性架構與道德學說，特別是其「優美心靈」的概念，如他在 1795 年 8 月 17 日寫給其好友歌德（Johann Wolfgang von Goethe, 1749-1832）的信中所言：

<sup>56</sup> 同上註，S. 174。

<sup>57</sup> 同上註，S. 175。

<sup>58</sup> “Über Anmut und Würde”, a.a.O., S. 170f..

S11) 如果我們著眼於使耶教有別於所有一神論宗教的固有特徵，則這種特徵不外乎在於**對法則**或是**康德式的令式之揚棄**，而耶教聲稱以一種自由的愛好取而代之。因此，耶教是在其純粹形式中表現**美的道德**或是**神聖之化為人身**，而且在這個意義下是唯一的**審美宗教**。<sup>59</sup>

這一點便凸顯出席勒與康德間的根本分歧。因為對康德而言，耶教是一種「**道德宗教**」( *moralische Religion* )<sup>60</sup>，而不是一種「**審美宗教**」。

### 參、康德對席勒的回應

面對席勒的批評，康德有直接的回應，亦有間接的回應。直接的回應見諸《單在理性界限內的宗教》第二版（1794 年）。在上文提到的「**嚴格主義的決斷方式**」一詞之下，康德補上了一個長註，其文如下：

K15) 席勒教授先生在他論道德底**魅力與尊嚴**的精妙論文（*Thalia*, 1793, 第 3 期）中，反對這種表述責任的方式，即是它彷彿帶有一種僧侶式的心情。但是既然我們在重要原則上意見一致，則只要我們能使彼此相互了解，我也能夠承認在這點上我們的意見一致。我願意承認：正是為了**義務概念**底尊嚴起見，我們無法使**魅力**與它發生關係。因為義務概念包含無條件的強制，而魅力正與這強制相牴牾。法則（像西奈山底法則）引起尊敬（並非排斥性的畏縮，亦非產生親密性的誘惑）；但是

<sup>59</sup> *Schillers Werke*, Nationalausgabe, Bd. 28, S. 27f.

<sup>60</sup> *Rel.*, in: *KGS*, Bd. 6, S 51f.

在此情形下，這種臣屬對其統治者的**敬畏**，由於該統治者在我們自己之內，乃引起一種對我們自己的分命（Bestimmung）的**崇高之情**，而這比一切美的事物更使我們欣喜。但是**德行**（亦即，嚴格地盡我們的義務之堅定存心）底結果也是**慈善的**，超過自然和藝術在世間可能提供的一切；而且人底莊嚴形象（見諸他的這種形態中者）決不容許**優雅女神**（Grazien）之伴隨。但是我們所談的尚只是義務，她們就敬而遠之。然而，如果我們看到德行將遍及世間的動人效應（假如德行到處為人所接受的話），則以道德為目標的理性便會使感性（藉由構想力）共同發生作用。唯有制伏了怪物之後，赫爾庫列斯（Herkules）才成為繆斯女神底首領（Musaget）；而面對這種工作，這些好姐妹懼而卻步。一旦維奴斯 烏拉尼亞（Venus Urania）底這些伴隨者想要插手於決定義務的工作，並且為此提供動機時，她們就成為追隨維奴斯 狄歐涅（Venus Dione）的蕩婦。現在如果我們問：**德行底感性特質**（彷彿是**氣質**）為何？是勇敢的、因而**愉快的**呢？還是為恐懼所苦而沮喪的呢？則我們幾乎不需要回答。若對法則沒有隱含的**恨意**，便決不會有後一種奴性的心情。而且在**遵從**我們的義務時的愉快之心（而非在**承認**法則時的愉悅）是道德的存心底真實性之一項特徵，甚至是在**虔敬**中。虔敬並非存在於懊悔的罪人底自我折磨（它是極曖昧的，而通常只是因為違犯明達底規則而生的內在責難）中，而是存在於精益求精的堅定決心中；這種由於良好進益而生的決心必然產生一種愉快的心情，否則我們決無法確定我們確已**有所愛於「善」**，亦即，已將「善」納入我們的格律中。<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> *Rel.*, in: *KGS*, Bd. 6, 23f. Anm.

在這段文字的開頭，康德輕描淡寫地將他與席勒間的分歧歸諸表述方式所造成的誤解，這便不免掩蓋了問題的本質。因為如上節所述，他們之間的分歧涉及他們所預設的主體性架構之不同。他們所爭論的核心問題是：「魅力」因而感性是否與「義務」的概念有所關聯？在這一點上，他們的觀點有根本的分歧。對於康德而言，這種關聯是不可能的，因為它會損及道德法則之莊嚴。康德又將道德法則所引起的尊敬比喻為「臣屬對其統治者的敬畏」，換言之，即感性我對理性我的敬畏。接著他指出：這種敬畏會引起「一種對我們自己的分命的崇高之情」，因為「該統治者在我們自己之內」。然而，此中其實隱含著一種概念上的滑轉。因為如第一節所述，康德將一切感性排除於道德主體之外，故在他的哲學系統中，道德主體對於感性主體而言，始終是個異己之物。因此，對我們的感性主體而言，其「統治者」決不可能「在我們自己之內」，除非道德主體與感性主體能被理解為共同屬於一個統一的主體但在康德的理性與情感二分之主體性架構中，這是不可能的。

不過，在康德的「德行」概念中，他卻賦予「愛好」一個從屬的地位。他從兩方面來說明此義：首先，當德行到處為人所接受時，實踐理性會藉由構想力而引起一種廣泛的審美效應；其次，我們在遵從（而非承認）義務會產生一種愉快之心。第一層涵義不免令人想起《孟子·離婁上》第二十七章所言：「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯二者是也；樂之實，樂斯二者，樂則生矣；生則惡可已也，惡可已，則不知足之蹈之，手之舞之。」在這段話中，孟子承認：仁、義之德會透過音樂（情感之表現）而引發審美效應。第二層涵義所涉及的也是一種「道德情感」。康德在《實踐理性批判》中的確談到我們因遵從道德法則而在

心中感受到的一種「滿足」(Zufriedenheit)之情，並且也稱之為「道德情感」<sup>62</sup>。但既然這種滿足之情產生於道德行為之後，所以它並非上文提過的作為「純粹實踐理性之動機」的道德情感。不過，無論如何，就這兩層涵義而言，康德與席勒的觀點均有本質的分歧：對康德而言，作為審美效應的愉快或愛好充其量僅是道德之從屬的、伴隨的要素；但對席勒而言，美卻代表道德之圓成。就此而言，康德的回應並無法化解他與席勒在基本立場上的分歧。

較值得注意的是：康德在這段引文的末尾將「有所愛於『善』」等同於「將『善』納入我們的格律中」，有向席勒的觀點靠攏之傾向。萊內爾便指出：康德的這種說法其實已脫離了其原先的觀點，而與席勒所謂「對義務的愛好」相去不遠；因為按照康德原先的觀點，所謂「將『善』納入我們的格律中」意謂「使對法則的敬畏成為自己的準則」<sup>63</sup>。但只要康德依然堅持其理性與情感二分之主體性架構，這種等同便是不可能的。

至於康德對席勒的批判之間接回應，則見諸他於 1794 年 6 月在《柏林月刊》發表的「萬物之終結」(“Das Ende aller Dinge”)一文。在此文的最後七節，康德特別談到耶教中的「可愛之物」(etwas Liebenswürdigen)或其「可愛性」(Liebenswürdigkeit)，顯然是回應席勒在引文(S11)中所提出的批評。康德首先表示：

K16) 耶教除了其法則底神聖性必然會引發的最大敬畏之外，其自身還具有某種**可愛之物**（在此我指的並非那位以極大犧牲為我們取得該物之人之可愛，而是指該物本身——即他所造成的

<sup>62</sup> KpV, in: KGS, Bd. 5, S. 38.

<sup>63</sup> Hans Reiner: *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, S. 39.

道德境界——之可愛；因為前者只能由後者推衍出來。）<sup>64</sup>

這裡所謂「那位以極大犧牲為我們取得該物的人」顯然是指耶穌。對於所謂「某種可愛之物」，康德解釋道：

K17) 耶教底目標在於：為了遂行對其一般而言的義務之遵從而促進愛，並且也產生愛。因為其創立者並非以一個司令——它請其同儕留心其要求服從的意志——底資格發言，而是以一個愛人者——他請其同儕留心他們自己正確地被理解的意志；也就是說，如果他們徹底地省察自己，自然會自願依此意志而行——底資格發言。

因此，這是**自由的心態**（liberale Denkungsart），它距離奴役感與放任同樣遙遠。耶教期望這種心態為其教義帶來**效果**。藉由這些教義，耶教能為自己贏得人心，而人心知性已受到其義務底法則之表象所啟發。在終極目的之選擇中的自由底情感使人感到這項立法之可愛。因此，縱使耶教底導師也預示**懲罰**，但我們不可將此理解為：懲罰應當成為遵從耶教誠命之動機——至少這樣的說明不合於耶教底真正特質——；因為倘若如此，耶教便不再可愛了。倒是我們只能將此詮釋為出於立法者底仁愛的慈悲警告，以防止因違犯法則而必然會造成的傷害。<sup>65</sup>

在這段文字中，康德的思想有與席勒妥協的傾向。因為當康德承認：人在徹底的自我省察中，會**自願**依其正確地被理解的意志而行之際，自願與命令間的緊張性便得到了化解。在這個脈絡中，道德法則之要

<sup>64</sup> “Das Ende aller Dinge”, in: KGS, Bd. 8, S. 337.

<sup>65</sup> 同上註，S. 338。

求應當被理解為意志（道德主體）之自我關涉。如果作為道德主體的意志一方面為自己制定道德法則，另一方面又不情願地服從這種道德法則，這種意志是自相矛盾的。道德強制所顯示的緊張性只能存在於道德主體與感性主體之關係中，而非道德主體之自我關涉當中。因此，對於道德主體而言，道德立法是其自我活動的方式，而不會呈現出緊張性。在這個意義下，對於義務之遵從的愛不僅是一個有待追求的理想，而是一種真實的情感；用康德自己的話來說，它即是一種「自由底情感」。若單就引文（K16）及（K17）來看，康德的觀點似乎有了實質的（不僅是修辭的）改變，而與席勒所謂「對義務的愛好」相差無幾。

然而，就在引文（K16）之後，康德的話鋒突然一轉，而對前面的說法加以限定：

K18) 這種敬畏無疑是首出的，因為若沒有它，也不會有真實的愛發生——儘管我們沒有愛，仍可對某人懷有極大的敬畏。但是如果問題不僅在於義務底表象，而是也在於對義務的遵從，又如果我們追問行為底主觀根據（如果我們可以預設此根據，我們便能自始憑它去期待人將會做的事），而不僅追問客觀根據（即他應當做的事），則愛（亦即，將他人底意志自由地納入自己的格律中）還是人性底不圓滿（即人性必須被強制去做理性藉法則所規定的事）之一項必要的補充物。因為一個人很少做他不情願做的事，甚至可能以詭辯來規避義務底命令，以致若無愛底參與，我們便不可能對義務（作為動機）有太大的指望。

如果現在我們為了使耶教極盡完善，而再為它附加任何一種權威（即使這是神性的），則不論這種權威底意圖是如何善

良，也不論其目的事實上是如何良好，耶教底可愛性卻消失了。因為**命令**某人不僅做某事，還應當**自願**做它，這是一項矛盾。<sup>66</sup>

在稍後的一段文字中，他又表示：

K19) 當耶教以**報酬**相許諾時（例如：「你們要歡喜而自信！你們將在天上得到一切報償。」），依據自由的心態，我們不可將此詮釋為：這是一種出價，以便藉此彷彿**收買**人，使他有良好的品行；因為在此情形下，耶教本身也不再可愛了。唯有對於那種出於無私動機的行為之要求能使人對作此要求者產生敬畏；但沒有敬畏，就沒有真實的愛。因此，我們不可賦予這種許諾以一種意義，即這些報酬應被當作行為底動機。將一種自由的心態聯繫於一個施惠者的那種愛，並不取決於窮困者所接受的「善」，而僅取決於願意施予「善」的人底**意志**之善良。即使他或許無能力做到這點，或是其執行受阻於其他考慮到普遍公益的動機。<sup>67</sup>

「你們要歡喜而自信！你們將在天上得到一切報償。」一語出自《新約·馬太福音》第 5 章第 12 節。在引文（K18）及（K19）中，康德又回到了他原先的立場，因為他在此依然堅持敬畏是愛之前提，而且將愛僅視為「人性底不圓滿之一項必要的補充物」。在這個意義下，愛即使在義務之踐履當中也只能扮演一種輔助的角色；換言之，唯有在理性無能踐履義務之要求時，愛才會涉入其事。

---

<sup>66</sup> 同上註，S. 337f。

<sup>67</sup> 同上註，S. 339。



綜合康德在《萬物之終結》中所言，他顯然搖擺於兩種不同的觀點之間：一方面，由於席勒的質疑，他不得不將「愛」的概念提升為一種精神活動；但另一方面，在其後期倫理學的基本架構中，這種提升是不容許的。因此，席勒在他於 1794 年 6 月 13 日寫給康德的信中表示：他「少有能耐，更少有意願」成為康德的反對者<sup>68</sup>，恐怕只是客套話。

最後，為了凸顯康德與席勒在基本觀點上的分歧，我們不妨在此引述席勒很有名的兩首詩：

#### 良心的疑慮

我願為朋友效勞，可惜我憑愛好而為之，  
因此我經常感到懊惱，因為我並非有德者。

#### 決斷

現在沒有別的辦法；你得試著輕視他們，  
然後嫌惡地去做義務命你去做的事。<sup>69</sup>

這兩首二行詩旨在諷刺康德的倫理學。大部分的學者都認為席勒的諷刺是基於康德倫理學的誤解，而為康德辯解<sup>70</sup>。但依筆者之見，席勒的這兩首詩的確觸及了他與康德間的根本分歧。在第一行詩句中的「憑愛好」(mit Neigung)一詞若按照字面意義，亦可譯為「帶著愛好」。德國學者考爾巴赫 (Friedrich Kaulbach) 便特別提醒我們注意

<sup>68</sup> Schillers Werke, Nationalausgabe, Bd. 27, S. 13.

<sup>69</sup> 同上書, Bd. 1, S. 357.

<sup>70</sup> 參閱 Günther Patzig: "Der kategorische Imperativ in der Ethik-Diskussion der Gegenwart", in: ders., *Tatsachen, Normen, Sätze* (Stuttgart: Reclam, 1988), S. 168f.; 亦見帕齊克：當前倫理學討論中的定言令式，收入 Kant 著、李明輝譯：《道德底形上學之基礎》（臺北：聯經出版公司，1990 年），頁 110-111。

這個詞語，並且指出：若按字面來理解，這行詩句並未隱含對康德倫理學的批判。「因為康德承認愛好是伴隨的因素。如果從『帶著愛好』得出一個『出於愛好』( aus Neigung )的話，這個命題才表示針對康德理論的細緻意涵之一項反論。」<sup>71</sup>萊內爾也根據康德的文本指出：康德並未將所有的愛好排除於「出於義務的行為」之外，因而這種行為也可能「帶著愛好」。故他強調：「依康德之見，『出於義務』的行為之真正對立面，並非帶著愛好的行為，而是『出於愛好』的行為。」<sup>72</sup>這點誠然不錯，因為如上文所述，康德的確容許愛好或愉快作為德行之從屬的、伴隨的要素。但筆者在此要特別指出：考爾巴赫按照康德的表達方式去理解席勒的文本，對席勒未必公允。因為如上文所示，席勒不僅賦予「帶著愛好」的行為，也賦予「出自愛好」的行為一項道德價值。因此，我們有理由假定：在第一行詩句中席勒所謂的 mit Neigung 並非意謂「帶著愛好」，而是意謂「憑愛好」，故愛好在此並非作為理性法則之一項伴隨的因素。在引文(S4)中，當席勒強調人「應當愉快地(mit Freunden)服從他的理性」時，他使用的也是 mit 這個介系詞。但愉快在此決非僅被視為理性法則之附隨現象。在席勒的倫理學系統中，這種愛好或愉快作為一種情感要素，其實是道德自我中的實踐理性之感性化。在此，道德主體的理性面與情感面必須攜手合作。

第二首詩也擊中了康德的理論之弱點。當康德試圖說明「敬畏之情」的積極面時，他不免會陷入一種困局。因為在他的倫理學系統中，作為道德動機的敬畏之情必須包含一種愉快，否則他就無法推動我們去做道德的行為。但是當康德將這種愉快完全排除於道德主體之外，

<sup>71</sup> Friedrich Kaulbach: *Immanuel Kant* (Berlin: de Gruyter 1982), S. 233f.

<sup>72</sup> Hans Reiner: *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, S. 26.

而將道德主體僅視為一種純粹的理性人格時，這種愉快便成了一個荒謬的東西，亦即我們的感性主體因受到道德主體之壓制而感受的愉快——一種自虐的情感！

此外，如上文所述，康德將道德主體僅視為「善之判斷原則」，其「踐履原則」則旁落於道德情感。在《純粹理性批判》中，康德根據「物自身」與「現象」之區分而分別人之「智思的性格」(intelligibler Charakter)與「經驗的性格」(empirischer Charakter)<sup>73</sup>。依此分別，「智思的性格」即是道德主體，道德情感則屬於「經驗的性格」。但這樣一來，他勢必無法說明人的「道德責任」之問題。一方面，其「智思的性格」無法為其違背道德法則的行為負責，因為它本身雖是立法者，但欠缺將道德法則的意識轉化為具體行為之動力；另一方面，其「經驗的性格」亦不能為此負責，因為它本身雖然包含作為道德動機的道德情感，但卻因缺乏「先驗的自由」(transzendente Freiheit)而無法自作主宰。這便使「道德責任」的概念兩頭落空<sup>74</sup>。唯有將道德情感上提到道德主體的層面，使之與實踐理性相結合，康德才能擺脫這個困境，而這意謂回到期早期的倫理學觀點，承認理性與情感在道德主體中的本質關聯。

#### 肆、席勒與德國現象學倫理學

在第一節中，筆者指出：康德早期受到蘇格蘭「道德感」學派的影響，承認理性與情感在道德判斷中的本質關聯；再者，席勒是根據

<sup>73</sup> I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, hg. Raymund Schmidt (Hamburg: Felix Meiner 1976), A554ff./B582ff. (A = 1781 年第 1 版, B = 1787 年第 2 版)

<sup>74</sup> 關於康德在「道德責任」的問題上所面臨之困境，請參閱拙著：《孟子重探》（臺北：聯經出版公司，2001 年），頁 119-121。

康德早期的倫理學觀點來批判其後期的倫理學觀點，並開啟了現代的現象學倫理學（或稱為「價值倫理學」）。事實上，「道德感」倫理學是現代的價值倫理學之出發點。布倫塔諾（Franz Brentano, 1839-1917）便根據休謨的倫理學觀點，在倫理學原則之確立當中，情感亦參與其事，將其論證略作改變，以說明道德洞識的特性<sup>75</sup>。胡塞爾（Edmund Husserl, 1859-1938）的倫理學探討也是從檢討休謨的情感倫理學出發，並且從中得到了極大的激勵<sup>76</sup>。儘管謝勒不完全同意「道德感」學派的論點，但是他認為此派將「真理」（Wahrheit）與「價值」（Wert）這兩個概念明白而清晰地分別開來，是「一個極大的進步」<sup>77</sup>。此外，希爾德布蘭特（Dietrich von Hildebrand, 1889-1977）也在康德早期的應徵論文「關於自然神學及道德學底原理之明晰性的探討」中見到現象學倫理學探索價值認識的獨立根源之濫觴<sup>78</sup>。

在現象學倫理學的發展中，謝勒無疑是集大成者，因為他繼承布倫塔諾與胡塞爾的思考方向，在其名著《倫理學中的形式主義與實質的價值倫理學》（*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*，以下簡稱《形式主義》）<sup>79</sup>中對康德的「形式倫理學」提出全面的批判，並且奠定了現象學倫理學的基礎。與他同時代的現象學倫理學家，尤其是尼可萊·哈特曼（Nicholai Hartmann, 1882-

<sup>75</sup> Franz Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik* (Hamburg: Felix Meiner 1978), § 18.

<sup>76</sup> Edmund Husserl: "Die Gefühlsgrundlage der Moral. Zur Auseinandersetzung mit Humes Moralphilosophie", in: *Husserliana*, Bd. 28 (Dordrecht: Kluwer 1988), S. 384ff.; cf. Alois Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1960), S. 52ff.

<sup>77</sup> Max Scheler, *Beiträge zur Festlegung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, in: ders., *Frühe Schriften* (Bern: Francke 1971), S. 45.

<sup>78</sup> Dietrich von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969), S. 78f. Anm.

<sup>79</sup> 此書原先分為兩部分，先後於 1913 及 1916 年在《哲學與現象學研究年報》（*Jahrbuch für Philo- sophie und phänomenologische Forschung*）上發表，1916 年首度結集成書。

1950) 希爾德布朗特、萊內爾 多半都受到他的深刻影響。在本節中，我們主要討論萊內爾的觀點，因為他特別注意到席勒與現象學倫理學的關係。萊內爾於 1951 年出版的倫理學著作便以《義務與愛好》(*Pflicht und Neigung*) 為名，其 1974 年的擴充版始易名為《倫理之基礎》(*Die Grundlagen der Sittlichkeit*)，可見席勒倫理學在萊內爾的倫理學思考中之重要地位。

萊內爾將當代倫理學的主要觀點區分為四種，即是否定道德論 (Amoralismus)、幸福主義 (Eudämonismus)、神律的應然倫理學 (theonome Sollensethik) 與純哲學的應然倫理學 (rein philosophische Sollensethik)<sup>80</sup>。他自己採取「純哲學的應然倫理學」之觀點<sup>81</sup>。在他看來，康德倫理學與他自己的倫理學同屬於「純哲學的應然倫理學」，但其間有一項根本根本差異：康德倫理學採理性建構的 (rationalkonstruktiv) 方式，而他自己的倫理學則是一種「立足於經驗且藉由對道德意識的描述與闡釋而進行的倫理學」。

在這個意義下，萊內爾認為其倫理學思考有必要從批判康德的「形式倫理學」出發。在萊內爾看來，康德為了保持「義務」概念的純粹性，將一切由目的所提供的動機排除於道德上善的行為之外，這使得康德的「義務」概念僅取得一種純形式的規定，而根本無法在事實狀態中定向，可說是「懸在空中」<sup>82</sup>。在這個脈絡中，萊內爾特別注意到康德與席勒關於「義務與愛好」之爭論的特殊意義。在討論這場爭論的學者當中，多數學者站在康德的一方；但亦有人試圖調停雙方的觀點，認為兩者之間並無真正的衝突。萊內爾特別舉佛蘭德爾

<sup>80</sup> Hans Reiner.: *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, S. 2-4.

<sup>81</sup> 同上書，S. 4f.

<sup>82</sup> 同上書，S. 7.

(Karl Vorländer) 與屈內曼 (Eugen Kühnemann) 的詮釋為例<sup>83</sup>。但在萊內爾看來，這種調和說是錯誤的，因為席勒的批評涉及康德倫理學的基礎，而且關聯到一個關鍵性的問題，即是：在「道德之善」的積極本質中，感性的「本性」是否有任何空間<sup>84</sup>？萊內爾進而指出：在這方面，謝勒在其《形式主義》一書中繼承了席勒的思想方向<sup>85</sup>。

在上述的思想背景下，萊內爾對康德倫理學的基本預設提出批判，這種批判涉及方法論的層面。他指出：康德的倫理學方法是先天的 (a priori) 方法，排除一切經驗的因素<sup>86</sup>。在他看來，這種方法是由概念出發，而非由體驗 (Erlebnis) 出發，它忽略了「經驗 (Erfahrung)」在倫理學中的意義<sup>87</sup>。但萊內爾在倫理學中強調經驗，並非意謂他否定「先天」的重要性。他說：「『倫理的應然』之意識事實上係關聯著我們在道德生活中所作的一切個別判斷而為『先天的』；因為它是所有這些個別判斷之預設。」<sup>88</sup>在康德的用法中，「先天的」與「經驗的」(empirisch) 二詞是對立的。但在萊內爾的用法中，這種對立並不存在，而如他所說：「倫理底一種『先天性』之存在就它這方面來說，並非也可以先天地去確定，而是要訴諸經驗！」<sup>89</sup>。因此，對萊內爾而言，倫理學方法必然同時是一種經驗的方法與一種理性的方法<sup>90</sup>。

萊內爾進而指出：康德的倫理學方法忽略了「經驗」的意義，由此導致兩項基本錯誤：其一、康德的「自由」概念僅是一種形上的事

<sup>83</sup> Karl Vorländer: *Kant - Schiller - Goethe* (Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung 1907); Eugen Kühnemann: "Einleitung" zu *Schillers philosophische Schriften und Gedichte*.

<sup>84</sup> Hans Reiner: *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, S. 21.

<sup>85</sup> 同上註。

<sup>86</sup> 同上書，S. 60。

<sup>87</sup> 同上書，S. 62&68。

<sup>88</sup> 同上書，S. 66。

<sup>89</sup> 同上書，S. 67。

<sup>90</sup> 同上書，S. 68。

實狀態，而非被體驗的或可體驗的事實狀態<sup>91</sup>；其二、康德將一切情感、感覺、衝動等均排除於道德之外<sup>92</sup>。就這兩點而言，我們可以見到席勒與現象學倫理學的內在關聯，因為雙方均強調經驗（或愛好）對於道德的本質意義，且因此質疑康德將理性與感性截然二分的主體性架構。基於對康德倫理學的上述批判，萊內爾在《倫理之基礎》一書的後半部著手建構其心目中的「純哲學的應然倫理學」。然限於篇幅，這部分的討論須另文處理。綜合以上的討論，我們在此可以歸結說：席勒不自覺地從康德早期的倫理學觀點來批判康德後期的倫理學系統，就此而言，他是現象學倫理學的先驅。

---

<sup>91</sup> 同上書，S. 82。

<sup>92</sup> 同上書，S. 84f。

# Kant's Theory of "Moral Feeling" and Schiller's Critique of Kant's Ethics

*Lee, Ming-Huei*

## Abstract

In his pre-critical ethics Kant assumed the essential correlation between reason and feeling in moral subjectivity, but abandoned this position later in his critical ethics. Therefore, his critical ethics is characterized by the autonomy of will as the supreme principle of morality and the exclusion of all emotional elements (inclusive of moral feeling) from moral subjectivity. Schiller accepts the former but rejects the latter. So he puts forward the concepts like "inclination for duty," "beautiful soul," etc. In this paper I discuss Schiller's succession to, and critique of, Kant's ethics by an analysis of the related texts (especially Schiller's "Über Anmut und Würde"). Thereby I come to the conclusion that Schiller criticizes Kant's position of critical ethics from the viewpoint of his precritical ethics and hence gives an impulse to the development of phenomenological ethics.

Keywords : Kant; Schiller; Hans Rainer; moral feeling; duty and inclination; autonomy; phenomenological ethics