

康德哲學中的 *Menschheit* 及其文化哲學意涵*

李明輝**

中央研究院中國文哲研究所／國立臺灣大學國家發展研究所

摘 要

在康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 哲學中, *Menschheit* 一詞大概是最容易被誤解的用語之一。中譯本往往將它譯為「人性」, 而與 *Menschennatur* 相混淆。英譯本往往將它譯為 *humanity*, 而與 *Humanität* (= *Menschlichkeit*) 相混淆。在《道德底形上學之基礎》中, *Menschheit* 一詞指涉作為「目的自身」的人, 或者說, 道德主體。在絕大多數情況下, 康德都是依此意義使用 *Menschheit* 一詞。這個意義的 *Menschheit* 屬於道德底形上學之超經驗層面, 而「人性」(*die menschliche Natur/Menschennatur*) 則屬於人類學之經驗層面, 兩者不可混淆。

但在康德的著作中, *Menschheit* 一詞的使用卻有一個例外。這個例外出現於《單在理性界限內的宗教》一書中。在該書中, 康德提到三種「在人性中向善的原始稟賦」, 其中第二種便是關於人 (作為一個有生命且同時有理性的存有者) 底人情性 (*Menschheit*) 的稟賦。這種稟賦根源於「儘管是自然的、但卻是比較性的我愛」, 它需要技術性的實踐理性。這種「我愛」可追溯到盧梭 (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778) 所說的 *amour propre*, 它具有文化創造的意涵。盧梭將 *amour propre* 視為人類的墮落與不幸之根源, 但康德卻將人情性視為文化創造的動力, 並藉此建立其文化哲學。

在其《判斷力批判》中, 康德指出: 文化使人類成為「自然之最後目的」。自然之「最後目的」屬於自然目的論。但是「自然目的論」並非一個自足的系統, 它必須預設一個「終極目的」, 從而提升到「道德目的論」。這個「終極目的」即是作為道德主體的 *Menschheit*。藉由 *Menschheit* 一詞的雙重涵義, 康德的文化哲學與道德哲學結合成一個更完整的系統。

關鍵詞: 康德, 盧梭, 文化, 人性, 人

* 本文於 2020 年 10 月 21 日在中央研究院中國文哲研究所主辦之「文化哲學的模型」學術研討會中宣讀。

** 作者電子郵件信箱: lmhuei@hotmail.com

一、Menschheit 一詞之翻譯所造成的混淆

在康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 哲學中，Menschheit 一詞大概是最容易被誤解的用語之一。康德在《道德底形上學之基礎》（以下簡稱《基礎》）一書中闡述「定言令式」(kategorischer Imperativ) 時提出有名的「目的自身程式」(Zweck-an-sich-selbst-Formel)：

Handle so, daß du die **Menschheit** sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.¹

大陸學者李秋零在其〈「人是目的」：一個有待澄清的康德命題〉一文中特別討論這個程式的意涵。在文中，他將這個句子翻譯如下：

你要如此行動，即無論是你的人格中的人性，還是其他任何一個人的
人格中的人性，你在任何時候都同時當做目的，決不僅僅當做手段來使
用。²

李秋零在此將 Menschheit 一詞翻譯為「人性」，這已經很不恰當了（理由見下文）；更奇怪的是，在同一文中，他又提到：

至於人性 (Menschlichkeit) 和人格性 (Persönlichkeit)，康德更是沒有，
似乎也沒有必要給出一個明確的定義。

¹ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (以下簡稱 *GMS*), *Kants Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, Bd. 4 (Berlin: Walter de Gruyter, 1902-, 以下簡稱 *KGS*), S. 429. 這個句子在原版係採疏排，粗體字為筆者所標示。

² 李秋零，〈「人是目的」：一個有待澄清的康德命題〉，收入金澤、趙廣明主編，《宗教與哲學》第 5 輯（北京：社會科學文獻出版社，2016），頁 33；康德著，李秋零主編，《道德形而上學的奠基》，《康德著作全集》第 4 卷（北京：中國人民大學出版社，2003-2010），頁 437。粗體字為筆者所標示。

在這個問題上，最能幫助我們把握康德對人性和人格性的理解的，是康德在《純然理性界限內的宗教》中對人的本性（*die menschliche Natur*，在康德哲學中是與「人性」有重大差異的概念，切勿混同使用）中向善的原初稟賦的分析。³

純粹就翻譯來說，將 *die menschliche Natur*（或是 *Menschennatur*）譯為「人性」，本來是最順當的。但不知基於什麼考慮，李秋零卻用「人性」來翻譯 *Menschheit*，或許是為了區別，而將 *die menschliche Natur* 譯為「人的本性」。但就中文的語意而言，「人的本性」不就是「人性」嗎？李秋零明知 *die menschliche Natur* 與 *Menschheit* 在康德哲學中有區別，但如此翻譯兩者，難道不會對中文讀者造成混淆嗎？然而，更離譜的是：他混淆了 *Menschheit* 與 *Menschlichkeit* 這兩個概念。李秋零是九卷本《康德著作全集》的編譯者，怎麼會犯如此明顯的錯誤呢？委實令人不解。

Menschlichkeit 這個概念出現於《德行論之形上學根基》（作為《道德底形上學》之第二部分）中。康德在此書談到「同情底義務」時寫道：

同甘 (*Mitfreude*) 與共苦 (*Mitleid*) (*sympathia moralis* [道德的同情]) 誠然是對於他人之喜悅與痛苦底狀態的一種愉快或不快 (因此可稱為感性的 [*ästhetisch*]) 底感性情感 (同感、同情的感覺)，而自然已在人之中賦予對於這些情感的感受性。但是利用這些情感作為促進實際的且理性的仁慈之手段，在「人道」(*Menschlichkeit/humanitas*) 底名義下仍是一項特殊的 (儘管只是有條件的) 義務；因為在這裡，人不僅被視為有理性者，也被視為稟有理性的動物。如今，人道可被置於彼此互通情感的能力與意志 (*humanitas practica* [實踐的人道]) 之中，或是僅被置於對喜悅或痛苦底共通情感的感受性 (這是自然本身所賦予的) (*humanitas aesthetica* [感性的人道]) 之中。前者是自由的，且因此被稱為同情的 (*teilnehmend*) (*communio sentiendi liberalis* [自由的感通])，並且以實踐理性為根據；後者是不自由的 (*communio sentiendi illiberalis, servilis* [不自由的、奴性的感通])，並且可稱為傳播的 (*mitteilend*) (如溫度或傳染病之傳播)，也可稱為共感 (*Mitleidenschaft*)；

³ 李秋零，〈「人是目的」：一個有待澄清的康德命題〉，頁 36。

因為它以自然的方式在比鄰而居的人當中擴散。只有對於前者才有責任可言。⁴

康德在此以「人道」的概念來解釋「同情」，並區分兩種不同的「人道」，即「實踐的人道」與「感性的人道」：前者係以實踐理性為根據，因而是一種義務；後者係以感性為依據，它本身不是義務。再者，由於「同情」（包括同甘與共苦）是一種「感性情感」，它屬於人類學之經驗層面。不論是「實踐的人道」還是「感性的人道」，都建立在這種「感性情感」的基礎之上，故「人道」也屬於人類學之層面。反之，康德在《基礎》中提到的 *Menschheit* 則屬於「道德形而上學」之層面。兩者截然不同，不可混為一談。

再者，康德將 *Menschlichkeit* 對應於拉丁文的 *humanitas*。《基礎》的英文譯本通常將 *Menschheit* 譯為 *humanity*，⁵ 或許是由於沒有更好的譯法，但卻可能誤導了中文譯者，而將 *Menschheit* 譯為「人性」。除了李秋零之外，苗力田 (1917-2000) 與鄧曉芒也將 *Menschheit* 譯為「人性」。⁶ 唯有牟宗三 (1909-1995) 不將它譯為「人性」，而是譯為「人之為人之人」。⁷ 這個譯法的確較為準確，而且可以避免誤解，但缺點是太累贅，行文不便。故筆者不得已，將它僅譯為「人」，並加上引號，⁸ 以與德文的 *Mensch* 加以區別。這當然也不盡理想，但筆者還想不出更好的譯法。日本人以漢字「人間性」來翻譯 *Menschheit*。⁹ 但對中文讀者而言，「人間

⁴ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, KGS, Bd. 6, §34, S. 456f; 康德著，李明輝譯注，《道德形而上學》（臺北：聯經出版，2015），頁 348-349。

⁵ 例如：I. Kant, *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, trans. Thomas Kingsmill Abbott (London: Longmans, Green, and Co., 1909), p. 47; *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*, trans. & ed. Lewis White Beck (Chicago: University of Chicago Press, 1949), p. 87; *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. & ed. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 38; *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. & analysed by H. J. Paton (New York: Harper & Row, 1964), p. 96; Howard Caygill, *A Kant Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1995), p. 231.

⁶ 康德著，苗力田譯，《道德形而上學原理》（上海：上海人民出版社，1986），頁 81；鄧曉芒，《康德《道德形而上學奠基》句讀》下冊（北京：人民出版社，2012），頁 511。在李秋零編譯的《康德著作全集》第六卷所收之《道德形而上學》中，上述引文中出現的 *Menschlichkeit* 也被譯為「人性」（頁 468）。根據該卷〈後記〉中的說明（頁 504），此書先由張榮譯出初稿，再由李秋零「逐字逐句對照原文修訂」，最後由他定稿，故李秋零應為此譯文負責。

⁷ 康德撰，牟宗三譯註，《康德的道德哲學》（臺北：臺灣學生書局，1982），頁 66；牟宗三，《康德的道德哲學》，《牟宗三先生全集》第 15 冊（臺北：聯經出版，2003），頁 72。

⁸ 康德著，李明輝譯，《道德形而上學之基礎》（臺北：聯經出版，1990），頁 53。

⁹ カント著，深作守文譯，《人倫の形而上学の基礎づけ》，收入高坂正顯、金子武藏監修，《カ

性」三字的意思實在不清楚，故筆者也不採取這個譯法。

《判斷力批判》第 60 節有如下的一段文字：

Die Propädeutik zu aller schönen Kunst, sofern es auf den höchsten Grad ihrer Vollkommenheit angelegt ist, scheint nicht in Vorschriften, sondern in der Cultur der Gemüthskräfte durch diejenigen Vorkenntnisse zu liegen, welche man *humaniora* nennt: vermuthlich weil **Humanität** einerseits das allgemeine **Theilnehmungsgefühl**, andererseits das Vermögen sich innigst und allgemein **mittheilen** zu können bedeutet; welche Eigenschaften, zusammen verbunden, die der **Menschheit** angemessene Geselligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der thierischen Eingeschränktheit unterscheidet.¹⁰

筆者將這段文字試譯如下：

一切美的藝術之預備學，若著眼於其圓滿性之最高程度，似乎不在於其規範，而是在於藉由人們稱為「人文教養」(*humaniora*) 的前知識而對心靈能力之陶冶；這可能是由於人道 (*Humanität*) 一方面意謂普遍的同情感，另一方面意謂最真摯而普遍地傳達的能力——這些特質合起來，便構成適合於「人」(*Menschheit*) 的社會性，使「人」得以與動物性的局限加以區別。¹¹

由康德在此對 *Humanität* 一詞的說明可清楚地看出：它即是康德在《道德底形上學》中所提到的 *Menschlichkeit* (*humanitas*)，所以這三個詞都可譯為「人道」。 *Humanität* 與 *Menschlichkeit* 都是拉丁文 *humanitas* 的德文對應詞。這段文字也明白顯示：*Humanität* 與 *Menschheit* 分屬不同的層面。前者屬於人類學之經驗層面，它只是為了成就 *Menschheit* 的「預備學」，而 *Menschheit* 則屬於「道德底形上學」之層面。

ント全集》第 7 卷（東京：理想社，1984），頁 75；參閱石川文康等編，《カント事典》（東京：弘文堂，1997），頁 398-399。在《カント事典》中，*Menschheit* 與 *Humanität* 均被譯為「人間性」，也會造成混淆。

¹⁰ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (以下簡稱 *KU*), *KGS*, Bd. 5, §60, S. 355.

¹¹ 以下康德與盧梭著作之中譯若未註明出處，皆為筆者自譯，粗體字為原文所標示。

由此亦可見：英文譯本以 *humanity* 來翻譯 *Menschheit*，很容易使人混淆 *Menschheit* 與 *Humanität* (*humanitas*)。普魯哈爾 (Werner S. Pluhar) 翻譯《判斷力批判》這段文字時，就意識到這種可能的混淆，而將這段文字翻譯如下：

It seems that for all fine art, insofar as we aim at its highest degree of perfection, the propaedeutic does not consist in [following] precepts but in cultivating our mental powers by exposing ourselves beforehand to what we call *humaniora*; they are called that presumably because *humanity* [*Humanität*] means both the universal *feeling of sympathy*, and the ability to engage universally in very intimate *communication*. When these two qualities are combined, they constitute the sociability that befits [our] *humanity* [*Menschheit*] and distinguishes it from the limitation [characteristic] of animals.¹²

普魯哈爾將 *Humanität* 與 *Menschheit* 都譯為 *humanity*，但他顯然知道這可能造成混淆，故分別附上德文原文。

二、人性中三種「向善的原始稟賦」

現在我們回到康德在「目的自身程式」中提到的 *Menschheit*。在此，*Menschheit* 指涉作為「目的自身」的人，或者說，道德主體。¹³ 這也是牟宗三將 *Menschheit* 譯為「人之為人之人」的理由。康德也是在這個脈絡中談到人格之「尊嚴」(*Würde*)——相對於價格 (*Preis*) 而言。¹⁴ 在絕大多數情況下，康德都是依此意義使用 *Menschheit* 一詞。這個意義的 *Menschheit* 屬於道德底形上學之超經驗層面，而「人性」(*die menschliche Natur/Menschennatur*) 則屬於人類學之經驗層面，兩者不可混淆。

然而，在康德的著作中，*Menschheit* 一詞的使用卻有一個例外。這個例外出現於《單在理性界限內的宗教》(*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen*

¹² I. Kant, *Critique of Judgment*, trans. Werner S. Pluhar (Indianapolis, IN: Hackett, 1987), §60, p. 231.

¹³ Cf. *GMS, KGS*, Bd. 4, S. 427-429.

¹⁴ Cf. *ibid.*, S. 434-436.

Vernunft，以下簡稱《宗教》）一書中。此書的第一卷題為〈論惡的原則與善的原則之並存，或名，論人性中的根本惡〉（“Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten: oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur”）。¹⁵ 在此卷中，康德在泛論「人在本性上是善的」及「人在本性上是惡的」兩種說法之後，提到三種「在人性中向善的原始稟賦」：

1. 關於人（作為一個有生命的存有者）底動物性（*Tierheit*）的稟賦；
2. 關於人（作為一個有生命且同時有理性的存有者）底人情性（*Menschheit*）的稟賦；
3. 關於人（作為一個有理性且同時能負責的存有者）底人格性（*Persönlichkeit*）的稟賦。¹⁶

根據康德自己的說明，第一種原始稟賦是「自然的與純然機械式的我愛（*Selbstliebe*），亦即不需要有理性的我愛」。¹⁷ 它包括三種功能：一、保存自己；二、藉由性慾繁衍其種屬，並且保存其後代；三、與其他人交往的社會本能。¹⁸ 但如果這種稟賦被濫用，它會導致「自然底粗野之罪惡」，甚至「獸性的罪惡」，如暴飲暴食、淫蕩、狂野不羈等。¹⁹

關於第二種原始稟賦，康德提出如下的說明：

關於人情性（*Menschheit*）的稟賦能被歸諸儘管是自然的、但卻是比較性的我愛（它需要理性）之共名下，亦即，僅在與他人相比較之中來判定自己是幸福還是不幸。由這種我愛便產生一種愛好，即在他人之看法中為自己贏得一項價值，更確切地說，原初只是平等底價值：不容任何人對自己有優勢，連帶地不斷擔憂他人會追求這種優勢；由此逐漸產生一種不正當的慾望，要為自己謀求對他人的優勢。——在此之上，即在忌妒心與好勝心之上，能被嫁接極大的罪惡，即對我們視為異類的所有

¹⁵ 此卷先以〈論人性中的根本惡〉之題刊登於《柏林月刊》（*Berlinische Monatsschrift*）1792年4月號。值得注意的是：李秋零在此書的中譯本中有時也將 *die menschliche Natur* 譯為「人性」。參閱康德著，李秋零主編，《純然理性界限內的宗教》，《康德著作全集》第6卷，頁16。

¹⁶ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (以下簡稱 *Rel.*), KGS, Bd. 6, S. 26.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Cf. *ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, S. 26f.

人之秘密的與公開的敵意。但是這些罪惡根本不是自然地源自本性，作為其根源，而是因憂慮他人對我們謀求一種令我們厭惡的優勢而有的愛好，即為了安全起見，為自己贏得對他人的優勢，作為預防手段；因為自然要利用這樣一種競爭（它本身不排斥互愛）之理念，僅作為推動文化的動機 (Triebfeder zur Kultur)。因此，被嫁接於這種愛好的罪惡也能稱為文化之罪惡，並且當其邪惡達到極點時（在這種情況下，這些罪惡只是「惡」底極致之理念，而這個極致超越了「人」[Menschheit]），例如，在忌妒、忘恩負義、幸災樂禍等之中，被稱為魔鬼式的罪惡。²⁰

筆者之所以不嫌辭費地引述這整段文字，係因為其中包含極為豐富的文化哲學意涵，需要進一步加以解讀。但目前暫時按下不表，先討論第三種原始稟賦。

第三種原始稟賦（關於人底人格性的稟賦）即是「對道德法則的敬畏 (Achtung) 之感受性」，亦即「道德情感」。²¹ 至於這種稟賦與人格性的關係，康德解釋道：

單是道德法則之理念，連同與之無法分離的敬畏，我們無法適切地稱之為人格性之一種稟賦；這個理念即是人格性本身（完全智性地來看的「人」[Menschheit] 之理念）。但是對於「我們將這種敬畏納入我們的格律中作為動機」一事的主觀根據似乎是人格性之一個附加物，且因此理應得到「為了人格性的一種稟賦」之名。²²

在引述了康德對這三種原始稟賦的說明之後，現在我們可以討論三者之間的關係，以及在康德的說明中需要釐清的問題。首先，這三種「向善的原始稟賦」都屬於「人性」(die menschliche Natur/Menschennatur)，而「人性」屬於人類學——更確切地說，道德人類學——之經驗層面。因此，不論是「自然的與純然機械式的我愛」（第一種稟賦）、「自然的、但卻是比較性的我愛」（第二種稟賦），還是道德情感（第三種稟賦），都是人類學的概念，而康德在《基礎》中提到的 Menschheit 則屬於「道德底形上學」的層面，兩者分屬不同的層面，不可混淆。在

²⁰ Ibid., S. 27.

²¹ Ibid.

²² Ibid., S. 28.

這個意義下，道德情感與人格性也分屬於道德人類學與「道德底形上學」兩個不同的層面。因此，康德才會說：道德法則之理念即是人格性本身，而道德情感（對道德法則的敬畏）只是「人格性之一個附加物」。此外，康德在提到「人格性」時以括號補充說明道：「完全智性地來看的『人』(*Menschheit*) 之理念」。這裡的 *Menschheit* 係指人格性，即是康德在《基礎》中提到的 *Menschheit*。同樣地，在康德說明第二種原始稟賦的那段引文中，這種原始稟賦所涉及的 *Menschheit* 有特別的涵義（見下文），筆者依牟宗三的譯法將它譯為「人情性」。²³ 康德在最後提到：「這些罪惡只是『惡』底極致之理念，而這個極致超越了『人』[*Menschheit*]。」這裡的 *Menschheit* 則是指「人格性」，而非「人情性」。²⁴ 因此，在同一段文字當中，康德依不同的意義使用 *Menschheit* 一詞。

其次，這三種稟賦分別對應於一個由低而高的生命層級：最低一層是「動物性」，包含我們的生理本能與心理本能（社會本能）。最高一層是「人格性」，屬於我們的道德生命或道德主體。居間的一層，康德雖然也以 *Menschheit* 稱之，但它與康德在《基礎》中提到的 *Menschheit* 不是一回事，而是與「動物性」同屬於人類學之層面。這個意義的 *Menschheit* 屬於文化的層面，具有文化的意涵。在方才引述的兩段文字中均出現了 *Menschheit* 一詞（「這個極致超越了 *Menschheit*」與「完全智性地來看的 *Menschheit* 之理念」），但根據上下文來判斷，它們顯然均非意謂「人情性」，而是指「人格性」。但是在李秋零的《宗教》中譯本中，這兩種意義的 *Menschheit* 都被譯為「人性」，有時他也將 *die menschliche Natur* 譯為「人性」，因而造成極大的混淆；再加上他將《道德底形上學》中的 *Menschlichkeit/humanitas* 也譯為「人性」，簡直是一團混亂。

這三種稟賦對於人類道德之發展都有積極的功能，因此康德稱之為「向善的原始稟賦」。康德總結說：

²³ 牟宗三，《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985），頁 80；《圓善論》，《牟宗三先生全集》第 22 冊，頁 76。這種譯法比日譯「人間性」更能表意。カント著，飯島宗享、宇都宮芳明譯，《宗教論》，收入高坂正顯、金子武藏監修，《カント全集》第 9 卷（東京：理想社，1987），頁 43；石川文康等編，《カント事典》，頁 398-399。

²⁴ 牟宗三將這句話譯為：「在此最高度的惡毒中，它們只是那走出人情人道以外的惡之極度之觀念。」牟宗三，《圓善論》，頁 83；《圓善論》，《牟宗三先生全集》第 22 冊，頁 79。他顯然將此句中的 *Menschheit* 理解為「人情性」。但筆者不贊成這種理解，因為這些罪惡也是「人情性」之表現，單是超越「人情性」，並無法顯示「『惡』底極致」之義，必得超越「人格性」，才能凸顯「『惡』底極致」之義。

如果我們根據其可能性底條件來考察上述的三種稟賦，我們發現：第一種稟賦並不以理性為根源，第二種稟賦以儘管是實踐的、但卻僅可服務於其他動機的理性為根源，但第三種稟賦則僅以本身就是實踐的，亦即，無條件立法的理性為根源。在人之中的所有這些稟賦均不僅是（消極地）善的（它們與道德法則無所牴牾），而也是向善的稟賦（它們促進對道德法則的遵從）。它們均是原始的，因為它們均屬於人性之可能性。人固然能違反目的而使用前兩種稟賦，但卻無法根除其中任何一者。²⁵

簡言之，第一種稟賦以本能為根據，毋需理性，第二種稟賦以技術性的實踐理性為依據，第三種稟賦則以純粹的實踐理性為依據。前兩種稟賦若被誤用，就會產生相應的罪惡。

三、盧梭對康德的影響

康德關於前兩種原始稟賦的說明預設了盧梭 (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778) 文化哲學的思想背景。康德於 1760 年代因閱讀盧梭的著作而深受其影響。盧梭於 1750 年參加第戎 (Dijon) 學院的徵文比賽，發表其獲獎論文《論科學與藝術》(*Discours sur les sciences et les arts*)。²⁶ 兩年後，此書就有德文譯本。²⁷ 1754 年他再度參加第戎學院的徵文比賽並獲獎。次年他出版獲獎論文《論人類當中不平等的起源與基礎》(*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*，以下簡稱《論不平等》)。在此書出版的次年 (1756 年) 即出現孟德爾頌 (Moses Mendelssohn, 1729-1786) 的德文譯本。²⁸ 其後，盧梭於 1762 年出版

²⁵ *Rel.*, KGS, Bd. 6, S. 28.

²⁶ 原來的書名是：*Discours qui a remporté le prix à l'Académie de Dijon, en l'année 1750. Sur cette question proposée par la même académie : Si le rétablissement des sciences & des arts a contribué à épurer les mœurs.*

²⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Abhandlung, welche bey der Akademie zu Dijon im Jahr 1750 den Preis über folgende von der Akademie vorgelegte Frage davon getragen hat, Ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste etwas zur Läuterung der Sitten beygetragen hat?*, Übersetzt von Johann Daniel Tietz (Leipzig 1752).

²⁸ Johann Jacob Rousseau, *Bürgers zu Genf Abhandlung von dem Ursprunge der Ungleichheit unter den Menschen, und worauf sie sich gründe*, Übersetzt von Moses Mendelssohn (Berlin 1756).

《愛彌兒》（*Émile ou De l'éducation*，或名《論教育》）與《社會契約論》（*Du contrat social ou Principes du droit politique*，或名《政治權利之原則》）二書，隨即出現德文譯本。²⁹ 康德應當在 1760 年代讀過盧梭的這些著作。³⁰

盧梭的《愛彌兒》曾深刻影響康德早年的倫理學思考。筆者在博士論文中曾深入探討過這個問題，³¹ 此處不擬重述，而是將重點放在盧梭在文化哲學方面對康德的影響。康德在他為 1765/1766 冬季學期的演講課所寫之通告包含形上學、邏輯、倫理學與自然地理學。在「倫理學」項下，他寫道：

如今，我將根據鮑姆加騰來講授一般實踐哲學 (*allgemeine praktische Weltweisheit*) 與德行論 (*Tugendlehre*) 二者。謝甫茲伯利、赫其森、休謨之嘗試儘管未完成而有缺陷，但是在對一切道德之最初根據的探求方面仍達到了最遠，而它們將獲得其所欠缺的那種精確性與補充。又由於在德行論 (*Tugendlehre*) 中，我在指出應當發生之事以前，總是以歷史的與哲學的方式考慮發生之事，則我將闡明人們在研究人時必須遵循的方法——不僅是〔研究〕由於其偶然狀態為他銘刻的可變形貌而被扭曲的、且甚至被哲學家幾乎始終誤認為如此的人，而是〔研究〕人之始終不變的本性，以及他在造化中的獨特地位，以使人們知道：何種圓滿性在未開化的純真狀態中適合於他？何種圓滿性在智慧的純真狀態中適合於他？在另一方面，當他藉由走出這兩個界限〔譯者按：指未開化的與智慧的純真狀態〕，力求企及自然的或道德的卓越性之最高階段，但卻或多或少偏離這兩者時，其行為舉止之規範為何？道德探討之這種方法是我們的時代之一項美好的發現，而且如果人們在其全盤的計畫中考慮

²⁹ J.-J. Rousseau, *Aemil oder Von der Erziehung*, Übersetzer anonym (Berlin/Frankfurt/Leipzig 1762); *Der gesellschaftliche Vertrag oder die Grundregeln des allgemeinen Staatsrechts*, Übersetzt von Christoph F. Geiger (Marburg 1763).

³⁰ 康德在其 1786 年發表的〈人類史之臆測的開端〉一文中提到盧梭的《愛彌兒》、《社會契約論》、《論不平等》及《論科學與藝術》。I. Kant, "Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte", in *KGS*, Bd. 8, S. 116; 康德著，李明輝譯注，《康德歷史哲學論文集（增訂版）》（臺北：聯經出版，2013），頁 83。以下將中譯本的頁碼直接以方框附於原版的頁碼之後。

³¹ Cf. Lee Ming-huei, *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik* (Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, 1994), S. 65-122; 李明輝，《康德與中國哲學》（廣州：中山大學出版社，2020），〈康德論同情〉，頁 55-61。

它，它是古人完全無所知的。³²

鮑姆加騰 (Alexander Gottlieb Baumgartens, 1714-1762) 屬於當時德國的「學院哲學」(Schulphilosophie)。康德在此採用的教本是鮑氏的《第一實踐哲學導論》(*Initia Philosophiae Practicae Primae*, Halle 1760)。³³ 謝甫茲伯利 (Antony Ashley Cooper Shaftesbury, 1671-1713)、赫其森 (Francis Hutcheson, 1694-1746)、休謨 (David Hume, 1711-1776) 均是英國哲學家。他們先後提出「道德感」(moral sense/moral sentiment) 的概念，對康德早期的倫理學思考影響極大。但是康德在此指出了他們的限制。

然而，更重要的問題是：康德在此所強調的「古人完全無所知」的「道德探討之這種方法」究竟何所指？康德在此雖未具體指明，但是他於約略同時撰寫的一則簡短札記卻提供了明顯的訊息：「盧梭的書有助於改善古人。」³⁴ 這句話呼應上段引文的最後一句話，可見康德所謂的「道德探討之方法」是指盧梭的方法，更具體地說，是指盧梭藉由「自然狀態」（或「原初狀態」）與「文明社會」（或「文明狀態」）之對比來探討人性的方法。盧梭在《愛彌兒》與《社會契約論》中都運用了這種方法，但都可回溯到《論不平等》一書。在《論不平等》一書中，盧梭指出：人類在自然狀態中雖然有「自然的不平等」(*inégalité naturelle ou physique*)，如年齡、健康、體力、精神或心靈的特質方面的不平等，但卻不會導致「道德的或政治的不平等」(*inégalité morale ou politique*)，即人為造成的特權。³⁵ 後一種不平等是在人類由「自然狀態」進入「文明社會」(*société civile*)³⁶ 時才會發生的。《論科學與藝術》則是討論科學與藝術所帶來的文明對人類道德之影響。在《愛彌兒》中，盧梭將兒童成長的過程類比於人類由自然狀態進入文明社會的過程。在《社會

³² I. Kant, "Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766", in *KGS*, Bd. 2, S. 311f.

³³ 康德曾經在他擁有的此書上寫下一批札記。這批札記與此書的全文收入 *KGS*, Bd. 19, S. 7-91.

³⁴ I. Kant, "Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen", in *KGS*, Bd. 20, S. 9. 這是康德為其 1764 年出版的《關於美與崇高之情感的考察》(*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*) 一書所寫的眉批。

³⁵ J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, tome III (Paris: Gallimard, 1986-), p. 131.

³⁶ 苑舉正將 *société civile* 譯為「公民社會」，會造成誤解。盧梭著，苑舉正譯注，《德行墮落與不平等的起源》（臺北：聯經出版，2015），頁 209、258、261、281、326、334。在十八世紀，*civil* 一詞是有歧義的。在相對於「自然狀態」或「原初狀態」的情況下，*civil* 意謂「文明的」，而非「公民的」或「市民的」。

契約論》中，盧梭主張：社會契約是人類脫離自然狀態而進入文明社會時成立的。此書的第一卷第八章便是〈論文明狀態〉(“De l'état civil”)。

然而，我們要注意：康德是在「德行論」的脈絡，而非在「一般實踐哲學」的脈絡中提到盧梭探討人性的方法。他說：「謝甫茲伯利、赫其森、休謨之嘗試〔……〕在對一切道德之最初根據的探求方面仍達到了最遠」，這是就「一般實踐哲學」之層面而言，而盧梭的方法則在「德行論」之層面為它們提供了所需要的「補充」。康德後來在《道德底形上學》中將實踐哲學區分為「道德底形上學」與「道德的人類學」兩部分，接著說明道：

但是道德的人類學當僅包含在人性中有礙及有助於履行道德底形上學之法則的主觀條件，亦包含道德原理之形成、傳播與強化（在教育中，即在學校底教導與對民眾的教導中），以及其他這類以經驗為根據的學說與規範。再者，道德的人類學是不可欠缺的，但千萬不得先於道德底形上學而被提出來，或是與道德底形上學相混雜〔……〕³⁷

準此而言，盧梭探討人性的方法屬於「道德的人類學」，而非「道德底形上學」。這是我們在理解康德於《宗教》中所說的三種「向善的原始稟賦」時必須注意的思想背景。

四、康德與盧梭的文化觀之比較

如上文所述，康德說前兩種「向善的原始稟賦」都是根源於一種「我愛」(Selbstliebe)：第一種稟賦根源於「自然的與純然機械式的我愛」，第二種稟賦根源於「儘管是自然的、但卻是比較性的我愛」；前者是純然的本能，不需要理性，後者則需要技術性的實踐理性。這兩種「我愛」可追溯到盧梭所說的 *amour de soi*（或 *amour de soi-même*）與 *amour propre*。筆者借用佛教的用語，將這兩個概念分別譯為「我愛」與「我執」。³⁸ 但是這兩者有根本的區別。盧梭在《論不平等》中提到自然人有兩項「先於理性的原則」：

³⁷ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, KGS, Bd. 6, S. 217.

³⁸ 但是在佛教，「我愛」與「我執」都是產生煩惱之因。

第一項原則使我們熱烈地關切我們的福祉，以及我們的自我保存；而另一項原則引發我們不願見到任何有感覺的存有者，主要是我們的同類喪生或受苦的一種自然的厭惡。我們的精神能夠由這兩項原則形成協調與聯合，而在我看來，自然法的所有規則似乎由此而來，而不必要引進社會性 (sociabilité) 之原則。³⁹

從盧梭自己為此論文所撰寫的註解可知：這兩項原則分別涉及「我愛」(amour de soi-même) 與「同情」(pitié)。在其註解中，盧梭寫道：

我們不可混淆我愛與我執；這兩種激情就其本性及效果而言，都極為不同。我愛是一種自然的情感，它促使每個動物注意保存其自身，而且它在人之中由理性來引導，並由同情來調節，而產生人道 (humanité) 與德行。我執是一種相對的情感，是人為的且在社會中形成的；它促使每個人重視自己甚於其他所有人，並且使人們想要做一切相互施加的惡事，而這是榮譽之真正來源。⁴⁰

根據這兩段引文，我們將盧梭的想法概述如下：在自然狀態中，人類有兩項「原則」，或者不如說，兩種自然的本能，即「我愛」與「同情」。「我愛」使原始人關切自己的生命與福祉，而由於「同情」之調節及理性之導引，「我愛」不會使他們侵犯或傷害其他人。⁴¹ 但是當人類開始文明化而進入社會時，他們開始相互比較，而尋求更高的自我評價，並貶抑他人，從而相互傷害。這也是榮譽感之起源。

現在我們可以將盧梭對「我愛」與「我執」的說明與康德對前兩種「向善的原始稟賦」之說明加以比較，而發現其間的關聯。大體而言，盧梭所說的「我愛」相當於康德所說的「關於人底動物性的稟賦」，而盧梭所說的「我執」則相當於康德所說的「關於人底人情性的稟賦」。但是康德所說的「關於人底動物性的稟賦」比較廣泛，它除了像盧梭的「我愛」一樣，包含自我保存與為自己謀求福祉的本能之外，還包含藉由性慾繁衍其種屬並保存其後代的本能，以及與他人交往的社會本能。

³⁹ J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, tome III, p. 125f.

⁴⁰ Ibid., p. 219, Note XV.

⁴¹ Cf. *ibid.*, p. 156.

然而，更重要的是：康德在討論「關於人底人情性的稟賦」時，與盧梭一樣，強調人類因相互比較而形成的競爭心理，以及對榮譽（優越感）的追求。在盧梭看來，原始人之間雖有「自然的不平等」，但由於他們並無需要去發展他們的各種能力與優勢，故不會造成「道德的或政治的不平等」。然而，人類在道德或政治上的不平等是如何形成的呢？盧梭指出：人類在自然狀態中與其他的動物無異。但人類在本性上畢竟有別於其他的動物。盧梭認為：人之所以異於禽獸者在於人擁有「自求完美的能力」，亦即，「它借助於環境，持續發展其他的一切能力，而且無論就種屬還是就個體而言，都存在於我們之中」。⁴² 盧梭特別創造了 *perfectibilité* 一詞，來表達這種「自求完美的能力」，並且強調：「這種獨特的且幾乎無限制的能力是人的一切不幸之根源；就是這種能力，由於時間〔之推移〕，使人脫離他會在其中平靜而純真地度日的原初狀態。」⁴³ 由於環境的改變（如人口增加、糧食缺乏、氣候變遷），原始人有需要發展原先備而不用的各種能力，特別是理性。盧梭指出：「理性產生我執，而反思強化它。」⁴⁴ 由於理性之發展，我愛轉變為我執，⁴⁵ 人類開始進入文明社會。對盧梭而言，這是人類的墮落與不幸。

類似於盧梭，康德認為這種「關於人底人情性的稟賦」是一種愛好，即「在他人之看法中為自己贏得一項價值」，即追求榮譽的慾望。康德也承認：這種稟賦會造成人與人之間競爭與傾軋，而導致「文化之罪惡」。再者，正如盧梭將我執視為推動文明的力量，康德也強調：「自然要利用這樣一種競爭（它本身不排斥互愛）之理念，僅作為推動文化的動機。」此外，康德也隱然承認人類有「自求完美的能力」（*perfectibilité*），儘管他並未使用這個語詞。

但與盧梭不同的是：康德並不將「關於人底人情性的稟賦」僅視為人類墮落之原因，而是將它視為人性中的一種「向善的原始稟賦」，亦即，承認它有推動文化的積極意涵。康德有一篇論文〈在世界公民底觀點下的普遍歷史之理念〉（以下簡稱〈普遍歷史〉），以九條定律勾勒出其歷史哲學（也是其文化哲學）的綱領。在第一條定律，康德提出一個目的論的觀點：「一個受造物底所有自然稟賦均註定有朝一日會有完全且合乎目的的開展。」⁴⁶ 這就是說：自然賦予人類各種稟賦，它

⁴² Ibid., p. 142.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid., p. 156.

⁴⁵ 盧梭在《愛彌兒》中也描述兒童的「我愛」如何發展為「我執」。Ibid., tome IV, pp. 491-494.

⁴⁶ I. Kant, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (以下簡稱 "G. i. weltbürg. Abs."), in *KGS*, Bd. 8, S. 18 [7].

們都不會被埋沒，而是遲早要發揮作用，正如俗語所謂「天生我材必有用」。在這些稟賦中最特別的是理性，因為它使人類有別於其他動物。因此，康德接著提出第二條定律：「在人（作為地球上唯一有理性的受造物）身上，為其理性之運用而設的自然稟賦只會在種屬之中、而非在個體之中得到完全的發展。」⁴⁷ 這一條定律特別說明理性的運用不會在個體中完成，而是必須透過一代一代的接力，在人類整體中逐步完成。這個發展過程其實便是文化。

這裡便顯示康德與盧梭的根本分歧點：對盧梭而言，理性使我愛轉變為我執，而形成文明，並造成人類之間的不平等。但是康德從一個目的論的觀點來看人類文化之發展，認為這種發展是「自然」(Natur) 所要求的。在〈普遍歷史〉中，康德所謂的「自然」並非知識論意義的「自然」，而是目的論意義的「自然」——康德特別稱之為「神意」(Vorsehung)。⁴⁸ 因此，對康德而言，脫離自然狀態而發展文化，是合乎人類本性的。

然而，是什麼力量促使原始人脫離自然狀態呢？如上所述，盧梭將它歸諸人類「自求完美的能力」。但康德卻將它歸諸所謂的「非社會的社會性」(ungesellige Geselligkeit)，「也就是說，人進入社會的性癖 (Hang)，而這種性癖卻與一種不斷威脅要分裂這個社會的普遍抗拒連結在一起」。⁴⁹ 康德進而解釋說：

就是這種抗拒喚起人底所有力量，促使他去克服其怠惰底性癖，並且由於榮譽狂、支配欲或貪婪心之驅使，在他的同儕（他雖無法忍受他們，但也無法離開他們）當中為自己贏得一席之地。在這種情況下，便形成由野蠻到文化的真正起步，而文化根本就存在於人底社會價值中。於是所有的才能逐漸得到發展，品味得到培養，甚且由於繼續不斷的啟蒙，開始形成一種思考方式，這種思考方式能使道德辨別之粗糙的自然稟賦逐漸轉變成確定的實踐原則，且因而使一種受到感性逼迫的社會整合最後轉變成一個道德的整體。⁵⁰

由於「非社會的社會性」「這種本身不太可愛的特質」，⁵¹ 人類的各種自然稟賦

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid., S. 30 [22].

⁴⁹ Ibid., S. 20 [9].

⁵⁰ Ibid., S. 21 [10].

⁵¹ Ibid., S. 21 [9-10].

才不會埋沒於安逸的自然狀態中，而開始被用來創造文化，最後建立一個道德的社會。換言之，這種「非社會的社會性」為文化之創造提供了直接的動力。

就這種「非社會的社會性」在人與人之間造成的競爭與衝突而言，其作用類似於盧梭所謂的「自求完美的能力」，但是兩者之間還是有一項根本的區別。對此，康德寫道：

當盧梭偏好原始人底狀態時，他並非沒有道理——只要我們略去我們人類尚待攀上的這個最後階段。我們因藝術和科學而高度地開化 [kultiviert]。我們已文明化 [zivilisiert]，直到對於各種各樣社交上的風度和儀節不堪負荷為止。但是要認為我們已道德化 [moralisiert]，尚言之過早。因為道德底理念仍需要陶冶；⁵² 但是這個理念底運用若僅導致求名心與外表儀節當中類乎道德的東西，它便只構成文明化。然而，只要各國將其全部力量用在其虛浮而橫暴的擴張意圖上，且因此不斷地阻撓其公民在內心培養思考方式的緩慢努力，甚至在這方面撤銷對他們的一切支持，任何這類的事情便無法期望；因為這需要每個共同體長期的內在改造，以教育其公民。但凡是並非根植於道德上的善良存心之「善」，均不過是純然的幻相與硬裝的門面而已。⁵³

康德在此預設了人類歷史發展的三個階段：文明、文化與道德。「文明化」(zivilisiert)、「開化」(kultiviert) 與「道德化」(moralisiert) 分別對應於「文明」(Zivilisation)、「文化」(Kultur) 與「道德」(Moralität)。在他看來，盧梭在《論不平等》中所描述人類脫離自然狀態後所出現的種種競爭與虛浮屬於「文明」之階段；而盧梭在《論科學與藝術》所討論的科學與藝術則為人類帶來「文化」。但是在這兩篇論文中，盧梭並未區分「文明」與「文化」。無論就「文明」還是「文化」之階段而言，盧梭都是悲觀的。康德同意盧梭對「文明」與「文化」的觀察，但是指出：盧梭的觀察不徹底，因為他忽略了人類歷史發展之最後一個階段，即「道德」之階段。⁵⁴ 依康德之見，人類理性之發展即是「啟蒙」(Aufklärung) 的過

⁵² 此處原中譯本翻錯，今訂正。

⁵³ “G. i. weltbürg. Abs.,” in *KGS*, Bd. 8, S. 26 [17].

⁵⁴ 本文的一位匿名審查人提示：盧梭的「我執」並非僅有消極的功能，其《社會契約論》預設了「我執」的積極功能，即促使人類得到道德的自由。審查人引用 Frederick Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition* (Oxford: Oxford University Press,

程，最後必然會逐步實現「根植於道德上的善良存心之『善』」（道德之善）而進至「道德」之階段。

如果我們將康德為人類歷史預設的三階段與上述的三種「向善的原始稟賦」加以對比，我們可以看出：「關於人底動物性的稟賦」屬於自然狀態，「關於人底人情性的稟賦」屬於「文明」與「文化」之階段，「關於人底人格性的稟賦」屬於「道德」之階段。在自然狀態中，人類僅需依靠自然本能；在「文明」與「文化」之階段，人類需要發揮技術性的實踐理性；在「道德」之階段，人類需要發揮「無條件立法的理性」，即純粹的實踐理性。這是康德的文化哲學之基本架構。

五、文化使人成為「自然之最後目的」

上文提過，康德的文化哲學係由一項目的論的原則出發，此即：人的各種自然稟賦遲早會依其目的得到完全的開展。康德《判斷力批判》的第二部分便是〈目的論判斷力之批判〉。目的論 (Teleologie) 係相對於機械論 (Mechanismus) 而言。康德將目的論區分為「自然目的論」(physische Teleologie) 與「道德目的論」(moralische Teleologie) 兩種。自然目的論是我們在從事自然探究時必須採取的一項觀點，因為自然世界中有一類事物的存在與形式無法從機械論的觀點得到充分的說明，這便是有機物。為了理解有機物，我們必須依據目的因 (Endursachen/nexus finalis) 之法則，將它們視為「自然目的」(Naturzweck)。根據康德的說明，「自然目的」包括兩個特性：一、就其存在和形式而言，其部分僅通過它對全體的關係始為可能的；二、在形式方面，其各部分互為因果，因而形成一個統一的整體。⁵⁵

進而言之，當我們根據目的論的觀點將有機體理解為自然目的時，我們係根據「內在合目的性」(innere Zweckmäßigkeit) 的原則來理解它們。這項原則可以表達

2008). 相關的論述特別見該書第六及七章。但從康德的這段文字看來，他似乎尚未考慮到這點。然而他在其兩年後發表的〈人類史之臆測的開端〉一文中卻注意到盧梭前後觀點的可能矛盾，而試圖藉他自己的理論調停二者。康德在文中寫道：「藉著這種方式，我們還能使知名的盧梭極常被誤解而表面看來相互抵牾的主張彼此一致，並且與理性一致。在其《論科學底影響》與《論人底不平等》中，他極正確地指出了文化與作為一個自然種屬（其中的每個個體都會完全達成其分命）的人類底本性之間不可避免的衝突；但是在他的《愛彌兒》、《社會契約論》及其他論著中，他又試圖解決以下的難題：文化必須如何進展，才能使作為一個道德種屬的『人』底稟賦得到恰如其分命的發展，從而使這個『人』不再與作為自然種屬的人相抵牾？」I. Kant, "Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte", in *KGS*, Bd. 8, S. 116 [82-83].

⁵⁵ *KU*, *KGS*, Bd. 5, §65, S. 373.

為：「一個有機的自然產物是這樣的東西：其中的一切均是互為目的和工具。」⁵⁶ 我們不妨舉例來說明：人體的每個器官（如心臟）都是為了其他的器官（如肺臟、肝臟、胃等）而存在，而這些器官中的每一個又是為了其他器官而存在，其間存在著互為目的和工具的關係，最後共同完成維持整個人體的目的。如果我們進一步從目的論的觀點來理解整個自然界時，便可以採取「外在合目的性」（*äußere Zweckmäßigkeit*）的原則——「一個自然物充當另一個自然物達成其目的之工具」——來理解有機體的外在關係。⁵⁷ 康德自己舉例說：植物是為了草食動物而存在，草食動物又是為了肉食動物而存在。最後我們會問：這些動物連同整個自然界是為了什麼而存在呢？康德回答說：

為了人之各式各樣的利用，他的知性教他利用那些受造物；而他是造化（*Schöpfung*）在地球上的最後目的（*der letzte Zweck*），因為他是地球上唯一的存有者，他能為自己製造一個「目的」底概念，並且憑其理性從一堆合乎目的而形成的事物製造一個目的底系統。⁵⁸

在此，「造化」一詞意謂「自然」（*Natur*），更確切說，是在目的論意義下的「自然」。

然而，康德為什麼說「人是造化〔自然〕在地球上的最後目的」呢？他繼續解釋道：

如果那個應當藉由人與自然之聯結作為目的而被促進的東西，必須見諸人本身之中，則或者這個目的是這樣的，即它自己能在自然之慈善中由自然得到滿足；或者這是對各種各樣的目的之合宜性與技巧，而自然（內在地或外在地）能被人利用來達成這些目的。自然之前一項目的將是人底幸福（*Glückseligkeit*），其後一項目的將是人底文化（*Kultur*）。⁵⁹

接著，康德說明：使人成為自然之最後目的者，並非其幸福。因為「幸福」並非「人從其本能抽取出來，因而從他自身之中的動物性取得」的概念，而是他「以不

⁵⁶ *Ibid.*, §66, S. 376.

⁵⁷ *Cf. ibid.*, §82, S. 425.

⁵⁸ *Ibid.*, S. 426f. 粗體字為筆者所標示。

⁵⁹ *Ibid.*, §83, S. 429f.

同的方式，藉由其與構想力 (Einbildungskraft) 和感覺相糾纏的知性為自己所擬訂」的理念。由於這個理念是變動不居的，⁶⁰ 自然不可能為了與它相協調，而採納任何確定的普遍的與固定的法則。因此，人永遠得不到他的幸福。在另一方面，自然並不特別眷顧人，使他免於其他動物所受到的傷害，甚至他還會受到其同類的壓迫，也毀滅其同類。因此，人始終只是自然目的之系列中的一個環節；固然就其自然稟賦使他追求的若干目的而言，他是原則，但他也是在其他環節之機械作用中維持合目的性的工具。⁶¹ 總而言之，並非人的幸福使他成為自然之最後目的。

然則，是人的文化使他成為自然之最後目的嗎？康德並未直接這麼說，而是插入另一個具有關鍵性的概念。康德寫道：

作為地球上唯一具有理性，因而具有一種為自己任意設定目的的能力之存有者，人固然號稱自然底主人，而且如果人們將自然視為一個目的論的系統，人依其分命 (Bestimmung) 是自然之最後目的，但這始終是有條件的，即他理解這點，並且具有一種意志，為自然及他自己提供這樣一種目的的關係，而這種關係能是無待於自然而自足的，因而是終極目的 (Endzweck)，但是終極目的根本不必在自然中去尋找。⁶²

康德在此引進「終極目的」的概念。不論自然之「最後目的」是什麼，它都屬於自然目的之系列，因而屬於現象。因為康德將「自然」視為現象之總合。⁶³ 所以，自然之「最後目的」屬於自然目的論。但是「自然目的論」並非一個自足的系統，它必須預設一個「終極目的」，從而提升到「道德目的論」。這個「終極目的」不屬於現象界，故無法在自然中找到。

回到「是什麼使人成為自然之最後目的？」這個問題時，康德指出：

為了發現：我們在人身上至少得將自然之上述的最後目的置於何處，我們必須找出：為了使人預備去做他自己要成為終極目的而必須去做的事，自然能完成什麼工作，並且將此工作與一切以我們只可從自然期待

⁶⁰ 關於「幸福」概念的不確定性，參閱 *GMS, KGS, Bd. 4, S. 417-419*.

⁶¹ 康德的這段說明有些詰屈聱牙，筆者在此將它加以簡化。Cf. *KU, KGS, Bd. 5, §83, S. 430f.*

⁶² *Ibid.*, S. 431. 粗體字為筆者所標示。

⁶³ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, *KGS, Bd. 3, §36, S. 318, 319.*

的條件為其可能性之根據的目的分別開來。地球上的幸福屬於後一種，而這種幸福意謂人之由於在他之外與在他之內的自然而可能的目的之總合；這是人在地球上的所有目的之質料——如果人使這種質料成為其全部目的，這種質料便使他無法為他自己的存在設定一項終極目的，並且與它協調一致。因此，在人於自然中的所有目的當中，只剩下形式的主觀條件，即合宜性這項條件：為自己一般地設定目的，並且（在它決定目的時無待於自然）相應於其一般而言的自由目的之格律而利用自然作為工具，而這是自然在終極目的（它係在自然之外）方面能辦到的，且因此能被視為其最後目的。一個有理性者為隨便什麼目的一般地（從而在其自由中）產生合宜性，便是文化。因此，只有文化才是人們有理由就人這個種屬而歸諸自然的最後目的（而非人自己在地球上的幸福，也決非〔使他成為〕只是在他之外無理性的自然中建立秩序與一致性之最重要的工具）。⁶⁴

這段稍嫌冗長的文字中，康德很清楚地說明他將文化視為「自然之最後目的」之理由。

在康德看來，人的幸福與文化都是在自然之範圍內，而屬於自然目的論；「自然之終極目的」則超越了自然之範圍，而屬於道德目的論。然而，在自然之範圍內，文化高於幸福一層，因而更接近其終極目的，或者可以說，文化是通往「自然之終極目的」的預備階段。何以文化高於幸福一層呢？因為幸福是人在世間的目的之質料，它包含財富、知識、長壽、健康等目的；⁶⁵ 但由於他獲得這些目的之條件變動不居，他在這方面永遠無法得到滿足。相對於此，文化在設定目的時僅涉及一項形式的條件，即合宜性，故能抽離於目的之實質內容，而有相對的自由。在這個意義下，康德將人的文化視為「自然之最後目的」。套在上述康德所預設的人類歷史發展之三階段而論，幸福僅屬於「文明」之階段，科學與藝術屬於「文化」之階段，「自然之終極目的」則屬於「道德」之階段。

⁶⁴ *KU, KGS*, Bd. 5, §83, S. 431.

⁶⁵ Cf. *GMS, KGS*, Bd. 4, S. 418.

六、文化中的「技巧」與「合宜性」

然而，對於「人的文化是自然之最後目的」之義，康德還有進一步的分辨。因此，他又寫道：

但並非每種文化都足以作為自然之這項最後目的。技巧 (Geschicklichkeit) 底文化當然是對於促進一般而言的目的之合宜性底最重要的主觀條件，但卻不足以在意志決定並選擇其目的時支持它，而這種決定和選擇在本質上屬於對於目的之合宜性底全幅範圍。合宜性之後一項條件——人們可稱之為約束 (訓練) 底文化——是消極的，而且在於將意志從慾望之獨裁中解放出來——由於這種獨裁，我們執著於某些自然物，而變得無法自主選擇，因為我們讓衝動充當我們的枷鎖，而自然並非僅是將主導線索 (Leitfäden)，而是將這些衝動提供給我們，以便〔使我們〕不會忽略甚或傷害我們之中的動物性之分命 (Bestimmung)，但我們卻有充分的自由，能由於理性底目的之要求，而收緊或放鬆這些衝動，延長或縮短它們。⁶⁶

在此，康德將文化中的「技巧」與「合宜性」加以區別。在康德看來，技巧表示目的與手段之關係。對於目的之追求而言，技巧是必要的。在這個意義下，技巧是合宜性的基本條件之一。但對於意志如何決定與選擇其目的，技巧是中性的，只是「主觀條件」。然而，合宜性還有另一項消極的條件，可稱為「約束」(Zucht) 或「訓練」(Disziplin)。這項條件使意志能擺脫感性慾望之制約，而自由地決定並選擇其目的。感性慾望屬於人的動物性，康德說它們是「動物性之 Bestimmung」。在此，我將 Bestimmung 譯為「分命」，因為它的意思大致相當於孟子所說：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也」（《孟子·盡心下》第 24 章）一語中的「命」字。這種「分命」是人的生存之下層基礎，是必須正視的。因此，我們的意志只能調節它們，而不能根絕它們。

⁶⁶ KU, KGS, Bd. 5, §83, S. 431f.

在這段引文中的「我們讓衝動充當我們的枷鎖，而自然並非僅是將主導線索，而是將這些衝動提供給我們〔……〕」一語，筆者所看到的中文與英文譯本都翻譯錯了。例如，鄧曉芒將它譯為：「我們讓本能衝動充當了我們的枷鎖，大自然賦予我們這些衝動只是充當指導〔……〕」。⁶⁷ 按德文原文是：“indem wir uns die Triebe zu Fesseln dienen lassen, die uns die Natur nur statt Leitfäden beigegeben hat [...]”，他顯然將句中的介詞 *statt*（並非……而是……）誤讀為 *als*（作為）。其誤讀的進一步原因是：他不了解康德此處所謂的「主導線索」(*Leitfäden*) 正是他在〈普遍歷史〉中所提到的理解人類歷史之一條道德目的論的「線索」，⁶⁸ 這條線索是以「普遍的世界公民狀態」——即他後來所謂的「永久和平」——為自然之「最高目標」。⁶⁹ 這個「主導線索」只能憑藉實踐理性去把握，與感性衝動完全不同。康德如何會把感性衝動當作「指導」呢？

接著，康德說明技巧對文化提升的促進作用。他寫道：

若非借助於人與人之間的不平等，技巧決無法在人類種屬中得到發展。在此，絕大多數人彷彿機械地、毋需為此有特殊的技藝，為其他人（他們探討文化中較不必要的部分，即科學與藝術）之舒適與悠閒張羅生活之必需品，並且被他們困在一個壓迫、吃力工作而少有享受的狀態之中，但是上層階級之文化中的一些東西卻也逐漸擴散到這個〔下層的〕階級。然而，在文化之進步（如果對非必需之物的性癖已開始損害必需之物，這種進步之頂點便稱為奢侈 [*Luxus*]）中，磨難在兩方面同樣強烈地增長：一方面由於外來的暴行，另一方面由於內心的不滿足；但這種醒目的不幸卻與人類種屬中的自然稟賦之發展相聯結，而且自然本身之目的（儘管這不是我們的目的）在此被達成。自然能達成它這項終極意圖 (*Endabsicht*) 之唯一形式條件是一種在人與人之相互關係中的憲章，在那裡，相互衝突的自由被在一個稱為公民社會 (*bürgerliche Gesellschaft*) 之整體中合法的強制力所抵制；唯有在這個憲章中，自然稟賦才能有最大的發展。但是即使人有足夠的聰明去發現這個憲章，並且有足夠的智慧願意服從其強制，它仍然需要一個世界公民的整體，即處於相互傷害

⁶⁷ 康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校訂，《判斷力批判》（臺北：聯經出版，2004），頁 323。

⁶⁸ “G. i. weltbürg. Abs.,” in *KGS*, Bd. 8, S. 30 [21-22].

⁶⁹ *Ibid.*, S. 28 [20].

之危險中的所有國家底一個系統。⁷⁰

康德在此提到的「終極意圖」其實便是指「終極目的」。這段文字一方面呼應盧梭在《論科學與藝術》中對科學與藝術的批評，另一方面又進一步指出科學與藝術對文化的推動作用。

盧梭在《論科學與藝術》的第二部分特別指出科學與藝術對文明的如下負面影響：

天文學生於迷信，雄辯術生於野心、仇恨、諂媚、謊言，幾何學生於貪婪，物理學生於一種虛妄的好奇心；這一切，甚至道德學，都生於人類的傲慢。因此，科學與藝術均歸因於我們的罪惡〔……〕⁷¹

如果我們的各門科學就其目標而言是虛妄的，則在其後果中，它們是更加危險的。它們生於悠閒 (oisiveté)，又轉而滋養悠閒；而且時間之無可彌補的喪失是各門科學對社會必然造成的第一個傷害。⁷²

浪費時間是一種重大的惡。其他更嚴重的惡都隨著文學與藝術而來。奢侈 (luxe) 就是如此；如同其他的惡一樣，它生於人的悠閒與虛榮。奢侈很少出現而無科學與藝術，並且科學與藝術從未發展而無奢侈。⁷³

倫理風俗之瓦解是奢侈之必然結果，而這又進而導致品味之敗壞。⁷⁴

當生活中的舒適增加，藝術臻於完善，而奢侈擴展時，真正的勇氣變得軟弱，武德消失，這也是科學與一切在工作室底陰暗中進行的藝術之產品。⁷⁵

如果科學之文化對戰鬥的品質是有害的，它對於道德的品質更是如此。⁷⁶

在這些信手拈來的引文中，盧梭對科學與藝術的害處之指摘幾乎與康德的上述說法如出一轍。康德也承認：技巧造成人與人之間的不平等，而導致上層階級之悠閒與奢侈，甚至剝削與暴力。但與盧梭不同的是，康德在這些負面現象背後見到一種正

⁷⁰ *KU, KGS, Bd. 5, §83, S. 432.*

⁷¹ J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, tome III, p. 17.

⁷² *Ibid.*, p. 18.

⁷³ *Ibid.*, p. 19.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 24.

面的意義：它們可以促使人類理性之發展，而臻於「自然之終極目的（終極意圖）」。這種發展必須經過公民社會之建立，再進至一個世界公民的社會。這完全符合康德在〈普遍歷史〉一文中對人類歷史發展進程的設想，以及他在《論永久和平》中對「永久和平」的構想。根據這個構想，人類應先建立基於公民憲法的共和制國家，然後在國際關係中成立自由國家之和平聯盟，最後達到「永久和平」。康德所謂的「世界公民的整體」便是指「永久和平」的狀態。

上文提到：在「合宜性」的層面，除了「技巧」之外，還有另一項條件，即「約束」。關於「約束」的功能，康德寫道：

美的藝術與科學——它們藉由一種可以普遍傳達的愉快，並且藉由對社會的精煉與文雅化，縱使未使人更有道德，卻使他們有教養——遠遠勝過感性癖好之專制，且藉此為人準備了一種唯有理性應當在其中擁有權力的統治；然而，一則自然、再則人之頑強的我執使我們受到侵襲的災禍，同時糾合、提升與鍛鍊心靈之力量，並且使我們感受到一種對於隱藏在我們心中的更高目的之合宜性。⁷⁷

這段話說得夠清楚了，毋須多做解釋。這裡所說的「心靈之力量」便是康德在前面的引文中提到的「意志決定並選擇其目的」之力量，而所謂「隱藏在我們心中的更高目的」當是指「自然之終極目的」。

七、作為「自然之終極目的」的人

現在讓我們看看康德如何說明「自然之終極目的」。在《判斷力批判》第 84 節的開頭，康德便為「終極目的」下了一個定義：「終極目的是那種目的，即它毋需任何其他事物作為其可能性之條件。」⁷⁸ 換言之，「終極目的」是無條件的目的。接著，康德指出：這個「終極目的」不存在於自然界（包括外在的自然與內在的自然）之中，因為在自然目的之秩序中，一切目的均是有條件的。⁷⁹ 於是，康德繼續寫道：

⁷⁷ *KU, KGS, Bd. 5, §83, S. 433f.*

⁷⁸ *Ibid., S. 434.*

⁷⁹ *Cf. ibid., S. 434f.*

如今在世間我們只有唯一一種存有者，其因果性是目的論的，亦即指向目的，且同時具有如此的特質：他們為自己決定目的時必須服從的法則被他們自己設想為無條件的且無待於自然條件，但本身卻是必然的。這種存有者即是人，但卻被視為理體 (Noumenon)；這是唯一的自然存有者，在他身上，我們能從其本身的特質方面認識一種超感性的能力（自由）與甚至因果性之法則，連同因果性之對象——這個存有者能為自己預先設定該對象為最高目的（世間的最高善）。

如今，對於作為一個道德存有者的人（且因而對於世間的每個有理性者），我們無法進一步追問：他為何（quem in finem [目的為何]）存在？他的存在本身就具有最高目的，而他能盡其所能地使整個自然服從這個最高目的，至少他可以堅持不受制於自然之任何影響而違背這個最高目的。——而今如果世間的事物，作為就其存在而言有所依待的存有者，需要一個依目的而行動的最高原因，人便是造化之終極目的；因為如果沒有人，相互依從的目的之系列便不會完整地建立起來，而且唯有在人之中，但也是在僅作為道德底主體的人之中，我們才能見到關於目的之無條件立法；因此，唯有這種立法使人能成為一個終極目的，而整個自然均依目的論而從屬於這個終極目的。⁸⁰

在這兩段文字中，康德說「被視為理體的人」、「作為一個道德存有者的人」或「作為道德底主體的人」是「自然之終極目的」，其涵義並無不同。在康德的用法當中，「理體」(Noumenon) 大體可被視為「物自身」(Ding an sich) 的同義詞。⁸¹ 因此，「被視為理體的人」即是「被視為物自身的人」，即是指人之擁有自由的道德主體。這個道德主體並不在自然界（現象界）之中，亦即不在自然目的之系列中，而是屬於物自身。⁸² 而在另一方面，作為「自然之最後目的」的文化則屬於

⁸⁰ Ibid., S. 435f.

⁸¹ 康德說：「一個『理體』——亦即，一個事物，它決不當被設想為感覺底對象，而當（僅藉由一種純粹的知性）被設想為一個物自身——之概念決非矛盾的〔……〕」。I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Raymund Schmidt (Hamburg: Felix Meiner, 1976), A254/B310. (A=1781年第一版, B=1787年第二版)

⁸² 這點可以佐證牟宗三的說法：康德的「物自身」概念是一個具有價值意味的概念，而不是一個事實概念。參閱李明輝，〈康德的「物自身」概念何以有價值意涵？——為牟宗三的詮釋進一解〉，《雲南大學學報》（社會科學版），17.2（昆明：2018），頁 53-62；亦刊於《國學學刊》，1（北京：2018），頁 64-73。

現象界。因此，由「自然之最後目的」進至其「終極目的」，即是由「文化」之層面上升到「道德」之層面，亦即由「自然目的論」上升到「道德目的論」。唯有在「道德目的論」之中，目的論的系統才能臻於圓成。

最後，讓我們回到本文開頭提到的 *Menschheit* 一詞，作個總結。根據以上的討論，此詞在康德哲學中有兩種完全不同的涵義。首先，康德在《基礎》一書中提到的 *Menschheit* 即是作為物自身的道德主體，亦即「自然之終極目的」。其次，康德在《宗教》一書中提到的第二種「向善的原始稟賦」雖亦涉及 *Menschheit*，但它卻是屬於「文化」層面的「人情性」，因而屬於現象界，充其量只能作為「自然之最後目的」。相對於此，第三種「向善的原始稟賦」所涉及之「人格性」才是指作為物自身的道德主體。若不區別 *Menschheit* 的這兩種涵義，我們便無法正確地了解康德的文化哲學。

康德受到盧梭的啟發，從「人情性」出發，去思考人類文化之發展。康德雖然大幅吸收盧梭對文明的觀察與批評，但與盧梭不同的是：他在人類文化發展過程中出現的負面現象背後見到一種正面的意義。簡言之，對康德而言，盧梭對文明的理解至多只能導向「自然之最後目的」；但康德並未停留於此，而是進一步推進至「自然之終極目的」，使他的文化哲學與道德哲學結合成一個更完整的系統。

（責任校對：吳克毅）

引用書目

- 牟宗三 Mou Zongsan, 《圓善論》 *Yuanshan lun*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1985。
- _____, 《牟宗三先生全集》 *Mou Zongsan xiansheng quanji*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2003。
- 李明輝 Lee Ming-huei, 〈康德的「物自身」概念何以有價值意涵?——為牟宗三的詮釋進一解〉“Kangde de ‘wuzishen’ gainian heyi you jiazhi yihan?—wei Mou Zongsan de quanshi jin yi jie”, 《雲南大學學報》(社會科學版) *Yunnan daxue xuebao (shehui kexue ban)*, 17.2, 昆明 Kunming: 2018, 頁 53-62; 亦刊於《國學學刊》 *Guoxue xuekan*, 1, 北京 Beijing: 2018, 頁 64-73。
- _____, 《康德與中國哲學》 *Kangde yu Zhongguo zhexue*, 廣州 Guangzhou: 中山大學出版社 Zhongshan daxue chubanshe, 2020。
- 李秋零 Li Qiuling, 〈「人是目的」: 一個有待澄清的康德命題〉“‘Ren shi mudi’: yi ge youdai chengqing de Kangde mingti”, 收入金澤 Jin Ze、趙廣明 Zhao Guangming 主編, 《宗教與哲學》 *Zongjiao yu zhexue* 第 5 輯, 北京 Beijing: 社會科學文獻出版社 Shehui kexue wenxian chubanshe, 2016, 頁 32-40。
- 康 德 Immanuel Kant 撰, 牟宗三 Mou Zongsan 譯註, 《康德的道德哲學》 *Kangde de daode zhexue*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1982。
- 康 德 Immanuel Kant 著, 李明輝 Lee Ming-huei 譯, 《道德底形上學之基礎》 *Daode de xingshangxue zhi jichu*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 1990。
- 康 德 Immanuel Kant 著, 李明輝 Lee Ming-huei 譯注, 《康德歷史哲學論文集(增訂版)》 *Kangde lishi zhexue lunwenji (zengdingban)*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2013。
- _____, 《道德底形上學》 *Daode de xingshangxue*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2015。
- 康 德 Immanuel Kant 著, 李秋零 Li Qiuling 主編, 《康德著作全集》 *Kangde zhuzuo quanji*, 北京 Beijing: 中國人民大學出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2003-2010。
- 康 德 Immanuel Kant 著, 苗力田 Miao Litian 譯, 《道德形而上學原理》 *Daode xing'ershangxue yuanli*, 上海 Shanghai: 上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe, 1986。

- 康德 Immanuel Kant 著，鄧曉芒 Deng Xiaomang 譯，楊祖陶 Yang Zutao 校訂，
《判斷力批判》*Panduanli pipan*，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，
2004。
- 鄧曉芒 Deng Xiaomang，〈康德《道德形而上學奠基》句讀〉*Kangde Daode
xing'ershaxue dianji judou* 下冊，北京 Beijing：人民出版社 Renmin
chubanshe，2012。
- 盧梭 Jean-Jacques Rousseau 著，苑舉正 Yuann Jeu-jeng 譯注，〈德行墮落與不平
等的起源〉*Dexing duoluo yu bupingdeng de qi yuan*，臺北 Taipei：聯經出版
Lianjing chuban，2015。
- カント Immanuel Kant 著，深作守文 Fukasaku Moribumi 譯，〈人倫の形而上学の基
礎づけ〉*Jinrin no keizizyougaku no kiso zuke*，收入高坂正顕 Kosaka Masaaki、金
子武蔵 Kaneko Takezou 監修，〈カント全集〉*Kanto zensyuu* 第 7 卷，東京
Tokyo：理想社 Risosha，1984。
- カント Immanuel Kant 著，飯島宗享 Iijima Munetaka、宇都宮芳明 Utsunomiya
Yoshiaki 譯，〈宗教論〉*Syuukyoku ron*，收入高坂正顕 Kosaka Masaaki、金子武
蔵 Kaneko Takezou 監修，〈カント全集〉*Kanto zensyuu* 第 9 卷，東京 Tokyo：
理想社 Risosha，1987。
- 石川文康 Ishikawa Fumiyasu 等編，〈カント事典〉*Kanto ziten*，東京 Tokyo：弘文堂
Koubundou，1997。
- Caygill, Howard. *A Kant Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1995. doi: 10.1002/9781405164658
- Kant, Immanuel. *Critique of Judgment*, trans. Werner S. Pluhar. Indianapolis, IN: Hackett,
1987.
- _____. *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*, trans. & ed.
Lewis White Beck. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- _____. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trans. & analysed by H. J. Paton. New
York: Harper & Row, 1964.
- _____. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. & ed. Mary Gregor. Cambridge:
Cambridge University Press, 1998. doi: 10.1017/CBO9780511809590
- _____. *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*,
trans. Thomas Kingsmill Abbott. London: Longmans, Green, and Co., 1909.
- _____. *Kants Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe. Berlin: Walter de Gruyter, 1902- .
- _____. *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Raymund Schmidt. Hamburg: Felix Meiner,
1976.
- Lee Ming-huei. *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen
Ethik*. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, 1994.

Neuhouser, Frederick. *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*. Oxford: Oxford University Press, 2008. doi: 10.1093/acprof:oso/9780199542673.001.0001

Rousseau, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1986- .

“*Menschheit*” in the Philosophy of Kant and Its Meaning for Cultural Philosophy

Lee Ming-huei

Institute of Chinese Literature and Philosophy/Graduate Institute of National Development
Academia Sinica/National Taiwan University
lmhuei@hotmail.com

ABSTRACT

In the philosophy of Kant (1724-1804), the term “*Menschheit*” is probably one of the most misunderstood terms. Chinese translators often translate it as *renxing* (人性, human nature), which is confused with Kant’s term “*Menschennatur*.” English translators often translate it as “humanity,” which is confused with Kant’s term “*Humanität*” (= *Menschlichkeit*). In Kant’s work *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, the term “*Menschheit*” refers to the person as “end in itself,” or the moral subject. In most cases, Kant uses the term “*Menschheit*” in this sense. “*Menschheit*” in this sense belongs to the trans-empirical level of the metaphysics of morals, while “human nature” belongs to the empirical level of anthropology. The two cannot be confused.

But in Kant’s writings, there is an exception to this use of the term “*Menschheit*.” This exception appears in his work *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. Here Kant mentions three kinds of “original predisposition to good in human nature,” the second of which is the predisposition to the “*Menschheit*” in humans as living and at the same time rational beings. This predisposition originates in “physical and yet comparing self-love,” for which technical practical reason is required. This “self-love” can be traced back to Rousseau’s (1712-1778) “*amour propre*” and has the meaning of cultural creation. Rousseau regarded “*amour propre*” as the source of human degeneration and misfortune, whereas Kant regarded “*Menschheit*” in human nature as the driving force for cultural creation and established his cultural philosophy accordingly.

In his *Critique of Judgment*, Kant pointed out that culture makes human beings “the final purpose of nature.” The “final purpose of nature” belongs to natural teleology. But “natural teleology” is not a self-sufficient system. It must presuppose an

“ultimate purpose” in order to be elevated to “moral teleology.” This “ultimate purpose” is just “*Menschheit*” as moral subject. With the dual meaning of the term “*Menschheit*,” Kant’s cultural philosophy and moral philosophy are combined into a more complete system.

Key words: Kant, Rousseau, culture, human nature, *Menschheit*

« *Menschheit* » dans la philosophie de Kant et sa signification philosophie culturelle

Dans la philosophie d'Immanuel Kant (1724-1804), le terme « *Menschheit* » est probablement l'un des plus mal compris. En chinois, il est souvent traduit par « renxing » (人性, nature humaine), et confondu ainsi avec « *Menschennatur* ». Tandis qu'en anglais, il est souvent traduit comme « humanity », et se confond avec « *Humanität* » (=Menschlichkeit). Mais il existe une exception à l'utilisation de *Menschheit* dans les œuvres de Kant, laquelle se trouve dans son livre intitulé *La religion dans les limites de la simple raison*.

Dans sa *Critique de la faculté de juger*, Kant signale que la culture incarne les êtres humains en « fin dernière de la Nature », qui appartient à la téléologie naturelle. Néanmoins, « la téléologie naturelle » n'est pas en soi un système auto-suffisant. Il a besoin d'un « but final » afin d'être élevé à une « téléologie morale ». Ce « but final » est justement « *Menschheit* » comme sujet moral. La philosophie culturelle et la philosophie morale de Kant s'assemblent pour former ainsi en un system complet.

Mots clés : Immanuel Kant, Jean-Jacques Rousseau, culture, nature humaine, *Menschheit*

カント哲学に於ける *Menschheit*、 及び文化哲学の意味

カント (1724-1804) 哲学の中で、*Menschheit* ということばは、最も誤解される用語の一つである。中国語の訳本では、ではしばしば「人性」と訳され、*Menschennatur* と混用される。また、英語の訳本では、往々にして *humanity* と訳されており、*Humanität* と混用されている。しかし、カントの著作において *Menschheit* ということばは、『単なる理性の限界内における宗教』の中に例外的な用法がある。

カントは『判断力批判』の中で、文化とは人類そのものが「自然の最終目的」となることであると指摘した。しかし、「自然的目的論」は決して自足の体系ではなく、一つの「究極目的」をまず設定し、そこから「道徳的目的論」まで引き上げられなければならない。この「究極目的」とは、道徳の主体としての *Menschheit* である。*Menschheit* ということばが持つ二つの意味

により、カントの文化哲学と道徳哲学が結び付けられ、より完全な体系になるのだと思われる。

キーワード：カント、ルソー、文化、人性、人間性

„Menschheit“ in der Philosophie von Kant und die Bedeutung des Begriffs für eine Philosophie der Kultur

In der Philosophie Immanuel Kants (1724-1804) ist der Begriff „Menschheit“ wahrscheinlich der am häufigsten missverstandene. In chinesischen Übersetzungen wird er meist durch „人性“ übersetzt und nicht klar von dem Begriff „Menschennatur“ unterschieden. Im Englischen wird er normalerweise mit „humanity“ übersetzt, welches ihn nicht klar von „Humanität“ (=Menschlichkeit) unterscheidet. Eine ungewöhnliche Verwendung des Begriffs „Menschheit“ in Kants Schriften findet sich in dem Werk *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Nach Kant ist die „Menschheit“ in diesem Kontext eine „Triebfeder zur Kultur“.

In seiner *Kritik der Urteilskraft* stellt Kant heraus, dass die Kultur den Menschen zum „letzten Zweck“ der Natur macht, und dass dieser zur „physischen Teleologie“ gehört. Die „physische Teleologie“ ist jedoch kein autarkes System. Sie muss einen „Endzweck“ voraussetzen, um zur „moralischen Teleologie“ gehören zu können. Dieser „Endzweck“ ist genau die „Menschheit“ als moralisches Subjekt. Durch die doppelte Bedeutung des Begriffs „Menschheit“ als eine „Triebfeder zur Kultur“ und als moralisches Subjekt werden Kants Kulturphilosophie und Moralphilosophie zu einem noch vollständigeren System vereinigt.

Schlagworte: Kant, Rousseau, Kultur, menschliche Natur, Menschheit

(收稿日期：2021. 5. 10；修正稿日期：2021. 7. 8；通過刊登日期：2021. 10. 19)