

指南山麓論「指南」： 康德哲學中「啓蒙」與「思想中定向」問題的探討

張鼎國

國立政治大學哲學系

摘要

本文論述採取詮釋學解讀方式，集中探討康德 1786 年〈何謂在思想中定向〉這篇短文裡，為繼續確立「理性自行思考」之最高真理測試石的地位，以充分發揮啓蒙精神與要旨，所提出的「理性指南針」之喻。除分析其論證步驟和立說重點外，也特別注意到這篇短文和康德批判哲學的整體呼應。

文章首先說明這篇康德應時之作的內容與背景，康德和當時其他啓蒙思想家對哲學最高原理、對超感性事物領域的掌握方式之主張差異；隨後從當代哲學論述更加關心的主體際理解與溝通的問題視角，重新審思康德對理性思維之如何與他人傳達交換等問題的可能解答。為此，本文進一步檢討他後來有關「共同感」、「人類共同悟性三格律」等擴展開的思想格律說，也稱之為「實踐智慧三格律說」。最後結論則呼應著若干最新的當代康德研究

成果，並且替康德哲學澄清疑慮，找出其能夠再加應用於現代生活世界與當前哲學論述情境中的可能發展。

關鍵字：康德、啟蒙哲學、自行思考、思想中定向、理性指南針之喻、健全人類悟性、共同感、與他人溝通、普遍可傳達性、三格律說

康德在 1786 年曾有一篇短文〈何謂：在思想中定向？〉("Was heisst: sich im Denken orientieren?")¹〔以下簡稱〈思想中定向〉〕問世，這和他 1784 年另外一篇、但相較下卻極知名的文章〈對「什麼是啓蒙？」問題之答覆〉("Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?")〔以下簡稱〈什麼是啓蒙〉〕情況類似，都是對同時代學者間正熱烈討論的思想性問題之回應；因而，都是並不直接關涉自身思想體系之完整建立，而要歸之於表達立場差異的特定主張及參與論辯之作。但是，兩篇文章中透顯的重要想法，正由於是面對外界紛爭且應邀而公開表明立場之舉，所以其中論說同異見解時，卻讓我們見微知著，別具其他大部頭著作——如三大《批判》或《道德形上學》——長篇立論所無法取代的特殊價值。

本文意圖採取詮釋學從小處解讀，以求對應於整體理解的方式，加深我們對一位思想家的全面把握和特性探究，所以選取此篇文章為材料，討論康德哲學的重要問題。筆者甚至認為，系統性論述的夾縫處，其微言大義更為可觀，更透顯出值得玩味的真知灼見。或許正如 Karl-Otto Apel 所言，康德在諸如《論永久和平》這類精簡論文之中，反而能夠逾越系統著作所定框架，添加更多能發揮批判哲學要旨的思考論述空間。

以下我們扼要先勾勒出這篇應時短文的論說重點，和幾個關鍵概念〔第壹節〕，同時，辨別康德啓蒙理念與當時其他思想家相較下的特殊處〔第壹節〕；但緊接著進一步扣緊此文當中、以

¹ 以下引康德著作皆以 Wilhelm Weischedel 所編的 10 冊裝訂 *Werke* (Darmstadt: WBG 1983) 和學院版全集 (Akademische Ausgabe, de Gruyter) 同時並用，標示為 *Werke* 冊數：頁數 / AA 冊數：頁數。至於〈思想中定向〉一文則另加附原版頁數，即當年原始期刊上的 A 304 至 330 頁。

及他處屢次強調以「自行思考」(Selbstdenken) — 即啓用每一個人皆具備的自身理性 — 爲「真理最高試金石」之啓蒙主張，和他一向視「理性」爲「指南針」(“Kompaß der Vernunft”) 的著名比喻，去進行一些實際對照於當代觀點下的重新檢視〔第參節〕；最後，期望讓兩個世紀前勇於在思潮競爭激盪間站出來堅定發言的康德，能再度置入當代哲學對話的情境脈絡裡〔第肆節〕，從中探索若干可能的思想演變及問題解答〔第伍節〕。

壹

首先，有關於〈思想中定向〉這篇 1786 年 8 月完稿寄出、同年 10 月正式刊在《柏林月刊》(*Berlinische Monatsschrift*) 上的文章，其歷史背景考察和相關材料的問題，限於篇幅在此無法詳述。重要的是：康德撰寫此文確曾受到外來的邀請和敦促，文章內容也看得到他認真且誠摯的回應，其中他不僅相當一致的貫徹自身批判哲學立場，且相關的論題和論旨，後來都繼續出現在如 1790 年《判斷力批判》、1798 年《人類學》及 1800 年《邏輯講稿》等其他著作，發展線索十分明晰。總之，這篇文章承先啓後，非常值得深入探究。

我們直接進入文章內容：此文態度明確，論理清晰，和從中一貫透顯的啓蒙主張極爲吻合。其實對康德而言，啓蒙精神才是根本主張，如何透過自身思維去進行必要時的定位方向判定，則爲其具體作法，兩者之間原本並不相礙。所以先簡單針對 Mendelssohn(1729~ 86) 等人的開場白後〔討論詳第貳節〕，康德在文章中就區分幾種不同層次和重要性的導向或定向活動。當然，理性活動到達超感性 (übersinnlich) 領域時，該要如何定向，這是整篇文章最關注的要領。

根據字源學研究，德文動詞的「定向」“sich orientieren”來自法語“orienter”而和表示「日出、東方」的“orient”有關；又由於語法上是個反身動詞，所以同時包含著「自己定出方向」、以及「替自身定位、定向」的雙重性，主客交互關係重疊。這其實正和文末最後一個註腳當中標明為「自行思考」(Selbstdenken)的那個關鍵詞語一樣，都扣緊著一「自我」、「自己」、「自身」為核心原點，這多少也反映出日後種種對所謂「反思哲學」(Reflexionsphilosophie) 或「主體性哲學」(Subjektivitätsphilosophie) 的議論批評，並非全然無的放矢；特別是因為這篇文章也曾集中反對理性不當的「思辨」(spekulativ) 使用，若和黑格爾早期耶拿著作「併讀」會極為有趣而發人省思。

首先，「定向」的字詞本意，是指「從一個給定的世界地帶中〔在其中我們可以把地平一分為四〕找出其它地帶，特別是找到日出方位。」² 隨後我們自然知道正午時刻太陽會到達我們頭頂的天空，也知道了東南西北，循序漸進，不難隨時加以定位而知所進退。但是這其間，無論如何，一定先需要「在我自己的主體身上的一個分辨的感覺 (Gefühl)，也就是右手和左手的感覺」³。換言之，即使沒有看到任何對象而原地打轉時，至少我有一主觀〔主體上的〕能力知道我是從左向右轉，還是從右向左轉動，

² 原版 A307 / Werke 5:269 / AA VIII:134。

³ 同上。此處「在我自己的主體上」(an meinem eigenen Subjekt) 這一用語非常關鍵，其實批判哲學所說「主觀的」(subjektiv) 不外也就等同於「屬主體所有的」、「與主體相關聯的」、「由主體自身而然的」幾種說法，是近代哲學以來的「主體性」(Subjektivität) 概念的發展，而絕非一般所謂的片面主觀性。此外康德此一說法，細究之下，可以充分呼應當代哲學思考所言的「身體先在」(bodily *a priori*) 說及「身體介入」(bodily engagement) 之必要性等新見解。

從而能先天 (a priori) 決定可能會碰到的對象間的位置差異。康德稱如此的最基本定向方式為「地理學的」(geographisch)，天文學家和航海者，日夜都能如此觀測日出和北極星指引而不致迷航失所。

其次，上述地理定向可以再提高一層而成為「數學的」(mathematisch)。設想有人在自己所熟悉、但現在一片漆黑的房間裡，通常他只要抓住一件記憶中知其位置的物件，就可以定向〔例如計算腳步距離再摸索其他東西〕。但康德提醒我們，這裡起作用的仍不外一主觀的分辨憑據，因為只要別人暗中動過手腳，例如將所有東西左右對換過，那麼除了四面牆壁還維持原狀外，很難憑記憶定向找出其他東西放置處。這說明了只有主體記憶 (Gedächtnis) 中而無法再親眼證驗於外界，即使再加上精確數學計算的輔助，仍無法提供足夠客觀的基礎，並不牢靠。至此我們可以理解，如果第一種地理定向是回轉到主體自身的身體方向感覺，第二種則回轉到主體的記憶和因此計算出來的位置判斷，但如果這兩種都無以為繼，那麼我們只好訴諸理性思維的更高能力。

所以最後，康德又把定向概念再提升到本文主題所繫的「在思想當中」，實則即就是以先驗哲學立場為準的「邏輯的」或「論理的」(logisch) 定位方式。顯而易見，這是需要純粹理性自行擔當的一項要務，不假他求而要自己執行。當定向活動如此在純粹思維間進行時，此刻已完全沒有任何經驗所知對象存在，沒有可供作直觀的客體，而根本僅有令其可能出現的〔純粹〕空間而已；但若和前兩種定向相較，仍然可輕易由類比推知：能夠在理性如此掌控導引 (lenken) 其自身應用之際，決定它自身判斷能力所作判斷是否適當之際，真正在起作用者，仍然不可能是按照客觀知識根據，而僅只按照一主觀區分理由，嘗試去讓理性所作成

的判斷能「置諸一確定格律下」(unter eine bestimmte Maxime) 進行最終必要的審思、反省與評斷的工作。

因而緊接於此處，就有一個註腳裡非常明確地對所謂「在思想中定向」加以解說道：「思想中自行定向因而究其根本是說：在理性的客觀性原則不足之際 (Unzulänglichkeit)，自行於〔理性判斷的〕持以為真 (Fürwahrhalten) 當中按照一個同樣它所有的〔按即理性它自己的〕主觀原則來加以決定。」⁴ 這個說明當中有兩點特別值得注意，第一點：「不敷使用的客觀原則」為複數，而「按照理性自身的一個主觀原則」為不定冠詞單數，配合上文所言的「置諸一確定格律下」。因此可知，這必須是一種由主體所自訂的格律出發，而又可以不產生矛盾、不自我抵觸的可普遍化原則。第二點：此處很長的一句事關重要定義的話語裡，前後就有“sich orientieren”和“sich bestimmen”的落筆對照，而且中間還有一後置屬格“derselben”，表示就是同樣的這一理性自身所有、自身所為的，這些都完全符合後文極力強調「自行思考」之無可取代的關鍵地位。

那麼我們會問，這樣的主觀原則、主觀的手段或憑藉 (Mittel) 會是什麼？康德立刻告訴我們那不外正是一種「對理性所自有的需要之感覺 (das Gefühl der Vernunft eigenen Bedürfnisses)」⁵ — 即理性自覺其有一自身內在的需求的感覺。當然，他在這裡並非表達一種主觀專斷的立場，主張一切事理終究可歸諸於自身決定已足；相反的，他特別要提醒下判斷時的謹慎應用，尤其是觸及

⁴ 原版 A310 / Werke 5:270 / AA VIII:136。

⁵ 頁數同上。此處“eigenen”不僅是「自有的」、「自己所有的」，也是「特有的」的意思；雖然這聽起來似乎會有「奇特的」、「特立獨行」的意味，但實際意含卻並非如此。

到超感性事物之經驗邊緣地帶，甚至於是必要時須退回理性自身，以謹慎看待理性思考中是否會出現矛盾。因為言明自身的「需要」或「需求」(Bedürfnis) 隱含所知畢竟有限的意思，還不足以確鑿、不能讓自己遽下判斷並持以為真。同時反過來看，也正因為知道得畢竟還不夠多，還找不出足夠的客觀根據和客觀原則支持判斷，理性更會迫切有一批判的及消極意涵出現，要求自身思考不能隨意跨越「界限」(Schranken)，犯下錯誤 (Irrtum)。

況且真正說起來，理性並不直接去「感覺」或「感受」(gefühlt) 到什麼，應該說理性是「洞察到它的缺乏，而且是因為**認知驅促**(Erkenntnistrieb)〔才會〕產生需要的感覺。」⁶ 這和道德情感並不直接促成道德法則的產生，反而是源自於理性的道德法則、以及理性自身引起了道德情感，因為此時主動而自由的意志需要有其確定的根據，這其中的道理完全一樣。因此可說，「理性之需要」對康德言是一個很實在的需要，也確有其事，絕非偶然或任意。如同 Werner Euler 所評斷的：「這是一個**必然性** (Notwendigkeit) 之**主觀的理由**。」⁷ 而且正是從這裡開始，康德開始轉而提出他自己對整個問題的解答方案，一種真正符合啟蒙精神的要求而回歸理性自主性的解說。

從一般方向感當中主觀分辨的先設憑藉，三段抽離到純粹思維當中即便無充分客觀基礎、也會生出一主觀感受的自身需求之必要，或者如後文所言理性自身所主張的一項「權利」(Recht)，以便能主動提供必要的原理原則——這是康德此文的主要論述

⁶ 原版 A316 / Werke 5:274 / AA VIII:139 註。

⁷ Werner Euler: "Orientierung im Denken: Kants Auflösung des Spinoza-Streits." Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Band V (Berlin: Walter de Gruyter 2001) 171 頁。

方向。那麼正如理性應用有兩個側面，理性的需要也有兩種要求，分為理論上的及實踐上的理性需要，且後者無疑更顯重要，因為在這裡我們無條件「必須做出判斷」，以便能讓理性指導我們的行為。因此我們從理性上，也只能憑藉著理性自身，必須決定我們要先行預設什麼和接受什麼：「現在出現的卻正是**理性需要的權利**，做為一主觀理由〔的權利〕去先行預設什麼並接受什麼，它透過客觀理由所不可妄想知道的；並因此而在思想當中，在無法測度的以及對我們而言如同濃密黑夜般充塞的超感性空間裡，完全只靠它自己的需要去**進行定向**。」⁸ 為表達理性需要的積極意義，康德這裡還特別用到“eintreten”〔進場、出現、開始作用〕這一動詞，而且如前文「一主觀理由」用單數而諸多「客觀理由」為複數，表達強烈的啓蒙自主之充分自信；後文更斷定這才是理性自身不容讓渡的「**優先權利**」(Vorrecht)，否則勢必天下大亂。

但是這一最後評斷 (Beurteilen) 的源頭，康德認為我們必須給予一個新的名稱，因而在他則選用「**理性信仰**」、或譯「**理性信念**」(Vernunftglaube)⁹ 的重要說法，簡單說就是理性所相信的，基於自身感覺到的一種主觀需要而相信的，更且還據以提出一項優先於一切其他之上的權利主張。故表面上看來，「理性」和「信念、信仰」合併為一個字詞，似乎有點自相牴觸的狀況，但實際上卻是康德此文中一項突破創舉，標明理性本身有其可以積極主動提供者。〔當然日後 1793 年的著作《僅止於理性界限內的宗教》裡，對這個概念特別倚重，多所著墨，但其主要是論及批判哲學中的宗教思考觀點，非關本文主要處理的課題。〕

⁸ A311 / Werke 5:271 / AA VIII:137。

⁹ A319 / Werke 5:276 / AA VIII:140。按 Allen Wood 英譯為“rational belief or faith”。

理性之信仰不是知識，不可能加諸證明，也不能像 Mendelssohn 般單純看待作純粹理性的一個自身洞見 (Einsicht)，直接視作客觀知識；不然會有放任純粹理性隨意進行思辨應用之嫌，而陷入獨斷論危機。配合前述理論及實踐兩種理性需要之分，這裡的理性信念，由於它是以實踐意圖上的需要為依據，因而能夠被稱做一個理性的「設準」(Postulat)，非僅理論需要上的理性假說而已。然則其足以當真的程度卻不下於任何知識，也就是說，依此進行有關行為上之判斷，雖然無緣於可客觀證明的確定性 (Gewißheit)，但是我們依然可主張：我們愈是意識到其不可改變，就愈加秉持我們如此相信的堅定不移 (Festigkeit)¹⁰；若是欠缺此明確出發的一番堅信，任何知識與行為準則都難免零散、混亂而基礎不穩。

於是緊隨其後，一個構成整段文字的長句，非常值得全段摘引譯出：「那麼一純粹的理性信念就是路標或指南針，藉由它，思辨思考者在他於超感性對象領域裡的理性巡遊 (Vernunftstreifereien) 間定出方向，而一般的、但〔道德上〕理性健全的人，不論於理論或實踐企圖間，也都能完全符合他的使命之全部目的而標示出他的道路來。而且這個理性之信念也正是那個對任何其他信念〔信仰〕、甚至於對任何天啓信仰而言，必須要被奠立為基礎的〔一個信念〕。」¹¹ 可見到康德所偏好的「指南」之說，不論是個隱喻、或啓蒙精神、理性信念之必要的口號，也正式在此文裡有立場鮮明的適當表述。值此康德逝世兩百周年，許多的「理性信任的喪失」之論述出現時，此說格外令人深思。

¹⁰ 參考 A319 / Werke 5:277 / AA VIII:141 頁註腳。

¹¹ 原版 A320-1 / Werke 5:277 / AA VIII:142。

貳

理性自主兼指南在握的全幅信心下，康德此文更勇於用一種大聲疾呼的語調，力諍啓蒙中思想自由的真正實現尚須持續的努力和謹慎應對。康德因此相當程度回應著外界紛爭與疑慮不安，也意圖引導大家〔特別是一些柏林啓蒙學者〕認清局勢與時代方向〔一般認為這和當時普魯士王朝可能會發生的外在局勢變化有關〕，¹²站在能幫助人類普遍進步的這一邊。而他所揭櫫且維護的「思想自由」(Freiheit zu denken) 的主張，會歸結到主動提供定向的「自行思考」上來看，也就等於是昭告天下說：「理性之只置諸於自己所給予的法則下，此外無它」；因為現實的後果極其明顯：「如果理性不願置諸它自己所給定的法則之下，它必將臣服於他人給予它的法則」。¹³

啓蒙的真諦，在康德心目中，即要求每一個人能由自己出發、指引自身方向的這個基本態度，推崇的是清晰冷靜的理性思考，這當然和一種熱中沉醉的狂熱是完全不同的兩回事情。所以文章最後他也語重心長，提醒世人別隨著幾位自命天才者的狂熱鼓吹 (Genieschwärmerei) 蜂擁起舞，棄離各自本當為之的理性思考於不顧。如此再由 Aufklärung 與 Schwärmerei 的區隔，為通篇維護人類理性自主、思想自由之堅定啓蒙立場，畫下決斷而有力的句點。

¹² 參閱前引 *Kant und die Berliner Aufklärung* (Berlin: Walter de Gruyter 2001)，即第 9 屆國際康德哲學會議論文集裡，有許多這方面歷史背景和思想發展的探討。另〈思想中定向〉有一長註，澄清《純粹理性批判》和 Spinozism 毫無關係，一般論者認為也是一個明顯的動作。

¹³ A326 / Werke 5:281 / AA 145。

掌握全文重點後，我們再嘗試將文本置諸上下文本或前後文本，回到此文的歷史背景和論述出發點。雖然，文中多有討論上帝存在與信仰態度，但實質上卻該歸類為一篇知識論或先驗邏輯的論文，因為這裡關注的是純粹理性之正確致知應用的問題。所以，康德從一開始就明白拉開他和 Mendelssohn 對此一看法的區隔。前述三種定向過程的析辨，是要提出「擴展開來且更為確定的定向概念」，目的也是為幫助能更進一步明講 Mendelssohn 的「健全理性之格律」(Maxim der gesunden Vernunft) 究竟為何，¹⁴ 闡釋真正批判哲學的啟蒙旨意。

Mendelssohn 雖然和康德一樣重視純粹思維的自主性，倚重抽象思維自身定向活動之必要性，但他未能如康德般堅定，將純粹理性的定向置諸在一切應用、甚至包括思辨應用於對象之上，亦即涉及超感性對象時。因此康德指說他一下子稱那個最終引導根據 (Leitungsmittel) 為「共同感」(Gemeinsinn)、一下子為「健全理性」(die gesunde Vernunft)、一下又是「簡單質樸的人類悟性」(der schlichte Menschenverstand)；如此搖擺未決，正是缺乏理性確信與思考定向的表徵，結果則陷進放任空想和廢黜理性的危機。而追究其原由，正是因為他把一個主觀感受到的強烈需要，誤認是一理性之洞見、甚至就是客觀知識，並且直接在理論側面而非實踐側面去和「上帝存在」的存有學認知黏貼在一起，不當推展到超感性經驗的領域裡去發揮指導功能。

此所以康德文章終結處，還是落回到「自己思考」(Selbstdenken) 這個核心原點為旨歸：「自己思考意謂著在自己自身內〔亦即在他自有的理性當中〕尋求真理的最高試金石；而

¹⁴ 原版 A307 / Werke 5:268 / AA VIII:134。

這個任何時刻自己去思考之格律就是啟蒙。」¹⁵ 這才是真正奠立在思維主體上的最終憑藉與究竟根基。但是，這當然不是說可以像有些人自己想像〔構想〕的那樣，將啟蒙指定為某種確鑿知識，提出獨斷而經不起理性檢核的超感性事物說法，無須驗證。相反的，這裡關乎認知能力之終究正確應用上的一項消極原則，即前述喚起批判與深入省思的自身要務，而不轉由任何監護人或說教者代勞，不論是政府、教會或家庭。

如是論述，一方面正銜接上 1784 年〈什麼是啟蒙〉論文裡，那句影響人類歷史兩百多年的口號：「*Sapere aude!*」（要有勇氣動用你自己的理解！）但另一方面卻已然可見更為成熟而自信的表述，因為康德在此文文末，有如預見到諸多啟蒙和現代性日後惡果般，還曾告訴我們說：一個擁有諸多知識 (*Erkenntnisse / informations*) 的人，經常卻會在應用到這些知識的時候表現得最不啟蒙〔*am wenigsten aufgeklärt* / 也可以說最不開明、最不具有理性思考的能力〕。顯然，這其間還需要更高一層的指導，或即比喻的說法須有一支「指南針」，但是是來自於自身的裝備而不假外求。因此他緊接著說：要求一個人勇於「動用他自有的理性所要說的不外就是，凡是當一個人應該去接受什麼的時候，都要自己問自己：他是否已善盡可能地發現到那個他接受某事的理由，或者還有那個從他接受之事所導致的規律，都適足以成為他

¹⁵ A329 / Werke 5:283 / AA VIII:146。該文最結尾的一個註腳，其中括弧及括號中文字皆為原文。

的理性之應用的普遍性原理原則？」¹⁶ 這就是真理之最高、最終試金石的意義，因為這是任何一個人自己能隨時隨地進行的檢查測試，而且他在測試間，可望讓迷信和熱中吹揚的事情輕易消失不見，即使他尚未擁有具客觀理由的知識去一一駁倒它們。¹⁷

如果比較康德和 Mendelssohn 的啓蒙看法，後者的〈論「何謂啓蒙？」問題〉發表於 1784 年 9 月，康德的〈什麼是啓蒙〉則是同年 12 月同一份刊物上，不過兩者的啓蒙見解，評論時當然不限單一篇文章而已。¹⁸ Mendelssohn 的文章主張「啓蒙」、「文化」(Kultur) 與「教化」(Bildung) 這三個概念密不可分，於是他所關心者總是事關一整個時代的全民的啓蒙 (Aufklärung des Volkes)，是歷史及社會的事，非僅「個別人之自我啓蒙」

¹⁶ 同一結尾註腳。按 1784 年〈什麼是啓蒙〉裡原本是用 “Habe den Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!” 來講解 “Sapere aude!” (A481 / Werke 9:53 / AA VIII:35) 但此時重點已稍有轉移而成：“Sich seiner eigenen Vernunft bedienen”，這一變化頗具意義，例如當今康德學者如 Otfried Höffe 就常用 Verstandsubjekt 和 Vernunftsubjekt 的區分來解決一些康德哲學詮釋上的問題。

¹⁷ 這篇文章裡康德主要針對 Schwärmerei，但其他著作則一向抗拒未經檢驗或未能檢證的「迷信」(Aberglauben)，例如「擺除迷信就叫作啓蒙」(KU B158 / AA V:294)。

¹⁸ 兩位思想家論「啓蒙」的論文及相關評論可參考 Norbert Hinske 和 Reiner Specht 所編 *Die Philosophie der deutschen Aufklärung: Texte und Darstellung* (Stuttgart: Reclam 1990)。但 Mendelssohn 另有一部當時相當著名的《黎明時刻》(*Morgenstunden*)，也是康德前文多有批評而不滿意的一部著作。

(Selbstaufklärung des Einzelnen)¹⁹；相較下正如「定向」問題和「自行思考」問題一樣，康德似乎恆以「自我啓蒙」為堅定出發，其次才能拓展格局，納進其他相關考量。對康德言，人的自然傾向及使命即為「自行思考」，以及因而須擺脫開一切形式的監護照管，認真秉持理性啓蒙、自我要求的精神向前進步。兩相比較，顯然康德無意「為民說教」，只是喚起每一個人對最終「自我指導原則」的掌握，自己執守住自身可明的究竟思考主動而不特意向大眾教學啓迪 (heuristisch)。因此我們只能教人如何自己去進行哲學思考而不能教人哲學是什麼。²⁰

許多對「啓蒙」進行歷史研究的著作都曾指出，「啓蒙」原本就有雙重性，現實文化政治的和純粹理性的、形而上探索和社會外在發展的兩個層面。其間充滿抗衡張力的場域，例如說理性主張進入實踐領域間遭逢的各種阻力與助力的問題，不僅複雜難說，所有的問題也絕非一己之定向即可解。康德自己也承認涉及「理性自我維持」(Selbsterhaltung der Vernunft) 這一格律時，如何堅守理性的問題「在個別主體身上 (in einzelnen Subjekten) 透過教育去奠定啟蒙，是相當容易的〔…〕，但是要啟蒙一整個時代，卻很漫長艱鉅」。²¹那麼，就個人皆可自主的啓蒙或自我思考而言，人與外界實在環境的互動，是否也應該是個重要的哲學

¹⁹ 見 Mendelssohn 紀念版全集 6.1 冊 113 至 119 頁 (Stuttgart: Frohmann Holzboog 1981)。另參考前引 Norbert Hinske 的許多評述、摘要以及 Karol Bal: “Was heißt aufklären und was ist Aufklärung? Ein Vergleich zwischen Kant und Mendelssohn.” 前引論文集 *Kant und die Berliner Aufklärung* 133 至 139 頁。

²⁰ 參見 KrV B865 / AA III:541-2。

²¹ A329 / Werke 5:283 / AA VIII:146。此文最結尾處的一個註腳裡的文章，另參考 KU B158。

思考課題？人與其他人之間的關係又該如何述說分明？〈思想中定向〉並非沒有意識到如此問題，例如康德提醒言論自由和書寫自由之重要性不亞於思想自由時，也曾用驚嘆號格外強調說：「然而，我們還會思考到多少而又思考得多正確，假如說我們不能彷彿是在與他人之共同性當中思考，不能跟那些我們**傳達**我們的想法給他們而他們也**傳達**他們的想法給我們的其他人一起思考呢！」²² 但是我們真正可以依賴的憑藉，對康德而言，畢竟還是從自身理性思辨出發，去尋求與其他有理性的人的一致看法和共同做法而已；反之若不能反求諸己，動輒向外尋覓奧援與指導，即喪失「思想中定向」的積極意義。

所以康德在〈什麼是啓蒙〉裡，雖然也指明國家任務之一即保障思想言論自由，同時促進教育；但是在「定向」與「指南」說裡，這一外在側面不論其影響力多大卻是不可仰賴的，無法取代「自行思考」。如前所述，〈思想中定向〉反而在擔憂外界環境的可能變化，會相當不利於啓蒙和思想自由發展的進程。前引「理性不願置諸自己所給定的法規下，則必將臣服於他人給出的法則」那句警語，不啻在告知所有當時的人：那些外來的法則，不論出自教會或來自政府，皆為啓蒙精神不願接受或至少應該有所保留的，除非最後經由自行思考證實其與理性認定者並無抵觸。因之總而言之，真正重點仍在每個人緊握手中的那支「指南針」——主體能夠在理性思考中定向之先天的積極主動性。

²² A325 / Werke 5:280 / AA VIII:145；特別值得參考《判斷力批判》KU B157 / AA V:293 同樣加重用到“gleichsam”的說法以及 KU 各節談論「共同感」時所著眼的「可傳達性」(Mitteilbarkeit) 與此處的對照。而「傳達」(mitteilen) 或譯「告知」的說法，在下文的討論間也將會特別顯得重要。

參

現在暫時離開〈思想中定向〉這篇短文。康德晚年論文手稿〈形上學的進步〉裡，對「指南針」這一譬喻的論旨又有一番清楚描繪。康德檢討過去至今的形上學所作所為時，堅持要循正確思維方式之格律帶向進步之途：「這就好像這樣一個人，他偏離正途，而返轉回他出發的位置，好拿起他的指南針在手裡，〔那麼他〕至少會受到讚許說，他並沒有在不正確〔不適當〕的路上繼續遊盪下去，也沒有靜靜站著不動，而是再度將自己放置回他的出發處，好為自己定向。」²³ 當有人發現自己迷離失所，不知如何正確決定去路時，固然不宜暴虎馮河、獨斷冒進，也別摸著石頭過河，走一步算一步而缺乏長遠規劃，於是返轉起點以釐清疑慮，未嘗不是恰當選擇。如此決不是劃地自限的退縮，而是理性謀定而後動的明智之舉，目的仍是活動進退間所循規範與尺度拿捏間最後標準何在的問題。

當然哲學思考上，這還可以有更深一層的寓意：理性思維才是形上學進步的最佳依靠。我們用最近 Bernhard Jensen 引述上段康德原文時所附評論，可以明顯對照出如是譬喻，對啟蒙那個時代而言的特殊指導性意義：「當獨斷論在其迷失方向中仍繼續前行而懷疑論在其沒有方向中止步不前之際，〔康德的〕批判論返回到其出發點，嘗試去找出一個新的方向。」²⁴ 向大眾宣揚一種專斷無據的錯誤客觀知識，或是自我放棄而消聲匿跡，兩者皆非理性之公開使用的良好典範；對照之下，那麼啟蒙精神的肯定與

²³ Werke 5:592 / AA XX:261。

²⁴ Bernhard Jensen: *Was heisst sich orientieren? Von der Krise der Aufklärung zur Orientierung der Vernunft nach Kant* (München: Wilhelm Fink 2003), pp.125。

發揚，則確實為康德對全人類的特殊貢獻。至於說為什麼需要如此「指南」？若再參考 Jensen 的答案是：以理性樹立為主觀所需要而又必須去遵循的指南針之說，可避免「康德的批判的形上學製造出思想中導向是一片空白 (tabula rasa) 的假象」²⁵，但同時又並不因此開啓權威說教、理性他律等不當現象的大門。另一學者 Rudolf A. Makkreel 則提出一個「先驗導向」(transcendental orientation)²⁶ 說的康德新詮釋，配合當代的哲學論述。但是否能因此從康德改造出一種「先驗詮釋學」主張，其實還有相當困難，雖然二十世紀至少有 Martin Heidegger 和 Karl-Otto Apel 兩位極具份量的哲學家，先後都曾嘗試過這樣的康德詮釋。

總之事實是：康德一貫主張啓蒙以自身理性思考為根本出發點，從前述〈思想中定向〉結語處已確然可知，若再配合《札記》這句旨意相同的話：「受啟蒙的意思是說：自行思考，在自己自我當中尋求真理的最高測試石，亦即是說在原理原則中」²⁷，立場更見分明。返抵自身理性思考當中，是提供所有原理原則的泉源 (Quelle) 處，包括客觀的及主觀的原理原則，也涵蓋著理論知識上及行為實踐指導上的應用規範。我們始終都可以看到先驗哲學「哥白尼轉向」下的革命性思維特性與模式，將一切知識起源、出發點與著落位置盡皆奠基於主體性當中，放置在純粹理性之自

²⁵ Bernhard Jensen, Ibid. pp.126。

²⁶ Rudolf A. Makkreel: *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment* (The University of Chicago Press 1990)，特別是該書第 8 章。

²⁷ “Aufgeklärt seyn heißt: selbst denken, den obsten Probirstein der Wahrheit in sich selbst suchen, d.i. in Grundsätzen.” (Ref. 6204 / AA XVIII:488)。

主性與能動性上，確立一種凡事由主體出發定位的堅定不移的性格，也充分符合建築學藍圖式的哲學基本構思。

但是我們在瞭解康德對「啓蒙」與「定向」的堅定看法後，或許還應該進一步發問：「返身定向」會不會只是一個邁不出腳步的「原點定位」而已？完全沒有外界參考點和擴充點的「定向」是否可能？用中文表達方式探問：堅定主位是沒有問題的，但「定向」畢竟還是要問到向何處去，這又包括如何借助可能的參考位置一步步前行，逐漸接近一個所欲到達的目標；甚至於說，如後來黑格爾哲學所強調的：能夠因此而改變原來的自己。因此 Werner Stegmaier 曾一語中的指說：「定向」原本並不是一個顯性問題，「因為定向不是那個真正重要的，定向是對那真正重要的東西之指向到其上。」²⁸ 其中的道理亦然。

如此再回顧「指南針」喻，其實也該繼續追究：除了「回向」確定位置以策安全外，勢必還有「定向」所至、或說未來「走向」何處的更實際問題，比如所有可能目標和相關選項的列舉，以及彼此間之比較與抉擇的問題。所以康德經常喜歡引用此喻並非沒有道理：單單擁有指南針本身並沒有意義，但不時能回到一清楚可信的起點之際，指南針確實可幫助我們重新判斷方向，找出前赴的目標方位與自身關係，這卻是進一步進退舉止不可或缺的憑藉。而且我們一再拿起指南針來，鮮少只單純爲了去「認識」東南西北方，往往會有意要判定相關定位與動態的關係變化，以達到所欲完成的特殊行動取向與實踐目標。因此「指南」不僅反身自省，思辨周慮，更促成一種從自身擴展出去與外界相銜接的思維格局。

²⁸ “Denn Orientierung ist nicht das, worauf es ankommt, sondern das, was darauf verweist, worauf es ankommt.” W. Stegmaier 前引論文 1992: 1。

原先在《純粹理性批判》論「理性一般」時，康德亦曾極強調理性知識與悟性知識不同，因為這裡〔理性知識〕具有另一種「思維指向」(Denkrichtung)²⁹的超強功能。至於理性何以有此能耐，則是因為它是最終的原理原則的能力，依康德所言就是「一切紛爭的最高裁決所」³⁰——理性自身當中是創造出統一性的所在，理性不會自己和自己起爭執，或者讓自己出現自相矛盾的狀況。要言之，理性本身就是最終系統形成與統一性形成的根本主動能力，或即直如〈思想中定向〉所言：「因為真理的最後測試石總是理性」³¹。儘管當時在第一批判那樣的論述進度和論述脈絡裡，康德已明言，是無法將「理性一般」說個清楚究竟的，但是我們已經可見，理性提供原則正和自行思考提供指南定向一樣重要，甚至就是最重要的一環。而第一批判之後，康德論及理性已不單是理性之理論思辨的應用側面而已，尚須兼顧其實踐應用層面，追究出實際行為準則上之確定性與可普遍性等問題解答，於是指南針譬喻在此更能發揮勝義。確實在格律倫理學的基礎上，康德在《道德形上學基礎》也明白表示「定言令式」(kategorischer Imperativ)的提出，原本就是為替一切行為實踐、一切行為導向之可靠指南針的說法。不過這個比喻固然和〈思想中定向〉一路討論下來的啓蒙精神完全符合，套用在行動決斷場合也相當具說服力，卻曾經引發許多主張黑格爾與亞里思多德式實踐哲學的學者們譏評。

²⁹ KrV B358 / AA III:238-9。

³⁰ KrV B768 / AA III:485。

³¹ A318 / Werke 5:276 / AA VIII:140-1。原文“denn der letzte Proberstein der Wahrheit ist immer die Vernunft”。

我們在一般而言的行動進退之間，雖然可以設想某些先天必不可缺的基本裝備，如一支指南磁針和一份星空位置圖在手，以取代簡單的左邊右邊的分辨感覺，也無須先熟知一整套技術操作的煩瑣規定。³²或者如 Makkreel 所言，我們可配合自身最終無法取代的整體性「生命感」(Lebensgefühl)，在加上隨時能與他人相聯結而能互通無礙的「共同感」，兩相結合下，因此表現為一種「先驗定向」(transcendental orientation) 的先決能力。但是問題仍然是：僅有一支指南針在握，真的可以順利定向，找到要去的地方嗎？在周遭以至於轉進入陌生環境時都能夠來去自如嗎？如果衡諸事實，我們並非成天生活在汪洋大海或荒野裡，而是看似複雜卻有一定秩序的都市空間，到處都有街道建築和各種交通、通訊和參考諮詢設施。所以現代生活世界中，真正需要的是看得懂街道圖、路標和指示牌，或者乾脆如俗諺所云「路在口上」用問的。換言之，熟悉各種後天的常態規則與通行慣例，能借助文字圖案告示說明而找出目標去向，更能夠善於語言溝通、詢問他人，避免自己盲目摸索，這才可望達到事半功倍的效果。³³ 這裡關係到的不是「指南針」引喻是否正確的問題，而是事實上是否足以成行的問題。

要回答這樣處在現代生活情境的質疑，答案就不只是信守著指南針〔自行思考〕及維持理性自主的單一支撐點而已，勢必還要兼顧到可與他人、與同時代人相互對照傳達的「共同感」〔德文 *Gemeinsinn* / 拉丁文 *sensus communis*〕等相接續問題，如對話交流、理解與溝通等等。康德並不是未曾注意到如此問題，因此

³² Bernhard Jensen, *Ibid.* 125-126。

³³ 參見 1986 年 Rüdiger Bubner 與 Karl-Otto Apel 在蘇黎世黑格爾哲學會議的著名論辯。

晚於〈思想中定向〉之後，他不僅在 1790 年出版的《判斷力批判》時論及「共同感」，其間一方面固然刻意要和以往以至當時的共同感學說相區隔，包括 Mendelssohn 在內，另一方面則確實有意將之提昇為一個主要的理性之理念。隨後 1798 年在《實用論意圖下的人類學》著作裡康德又兩度重述此說；再其後更在 1800 年由學生編輯整理的《邏輯學講稿手冊》裡，指陳出代表著一般人類悟性所說的 *sensus communis* 時，坦言這一理念「在其自身也是一塊試金石，用以發現人為造作的悟性應用之錯誤」³⁴，是為理性思考不可或缺的理性理念。於是，前文所云「思考中定向」的「自行思考」，若再加上康德終必也會接受的共同感學說，自然就有另一番不同的面貌，更具開拓格局與轉出自我封閉的意義。

自行思考與其他人的共同感之間的聯結問題，所以會具有不容忽視的重要性，除了那是康德後來確實認真思索的擴張性嘗試外，更因為這也能通往許多當代的哲學論述，排除若干對康德哲學並不全然正確的批評。這一方面當然是基於他人存在之普遍事實，另一方面則是與其相互間傳達、告知或交往溝通的特殊但實際的現象；更何況藉此還可以繼續深入討論許多問題面向，例如康德與他的時代的關係問題，對文本知識〔書本 / 經典 — 這些顯然都不是自行思考所得的〕的態度問題，以及一種對康德的詮釋學解讀的可能性問題等等。這些問題雖未必都能有所解答，但我們接著，至少可由「自行思考」擴充至「置於他人位置思考」、再轉回「始終與自己自身一致思考」的另一種三階段表述的啓蒙定向立場，進行一些很能相應於當代思潮的探索。

³⁴ Werke 5:484 / AA IX:57。

肆

從本文前兩節的討論和評介當中，我們清楚認知到對康德的啓蒙理想而論，始終有一個「自行思考」最具優先權 (Vorrecht)。〈思想中定向〉裡說以理性信念、理性自身合理的相信最具優位，其他皆不容僭越於此，否則會像當時 Mendelssohn 與 Jacobie 的爭辯一樣替狂熱異說、甚至無神論思想大開方便之門。³⁵所以事實確如 Bernhard Jensen 所言：在〈思想中定向〉裡，康德是要把 Mendelssohn 所偏好的「共同感」凌駕理性上的優先性翻轉過來，是為著要根據理性自身需要和信念，反過來替糾纏著存有論、糾纏著經驗內容及熱情說教意含而夾雜不清的共同感去定向³⁶。但康德倡言返身理性思考，反思尋求更高真理標準、最終知識與信念基礎之同時，畢竟未曾廢棄其他延伸及拓展的可能。重拾「共同感」學說，正可表明那並非一個始終圈封於自身內而跨不出去的主體性，也破除所謂「個體性形上學」等誤解。總而言之，「任何時刻自行去思考」的康德啓蒙格律，仍必須要重新考慮由他思慮更周延的「健全理性」三項格律去配合補充。

因此我們再把前節末尾三個發問的可能方向，先歸結到兩個問題上：第一個問題是：全無其他外在參考點的定向是否可能？尤其是理性自身與外在參考點和他人相近判斷或共同意見的聯結問題？或許可如 Werner Stegmaier 相當深入的論文所探討的那

³⁵ A322 / Werke 5:278 / AA VIII:147 另見 A329 / Werke 5:283 / AA VIII:146 註腳。

³⁶ Ibid.126。

樣：是否有必須承認〈根據其他定向的定向〉³⁷之可能性，甚至於直指出定向之依賴於其他定向的必要性？第二個問題則為：歸位定向是否仍需要在必要時跨步向前探索？亦即，時時以自己思考的理性為基準和評斷之際，與一種「大膽嘗試的詮釋學」“Erwägungshermeneutik”相銜接的可能性如何？這其間涉及的就是「世界之定向」(Weltorientierung) 與「世界之開啓」(Welterschließung) 兩者間的相連接問題。

然則要回答這些當代哲學問題意識下的論點，如上所言，確已非〈思考中定向〉一文所能解決。這時候，我們不妨借助以「自行思考」的啓蒙格律為出發點，所能展開的三大步驟的說法，看待進一步擴大格局的可能性問題，亦即以康德在〈思想中定向〉外其他的，但密切銜接於「自行思考」的三大格律為準，進行探討。特別是如高達美哲學詮釋學對康德最為不滿的「共同感」理論，瞭解康德始終如一的想法究竟如何。前言康德對「共同感」之緊接續於「自行思考」的討論至少在三部較晚著作裡都有涉及，雖然都不是核心關鍵，卻明顯可見一種並不違背初衷的視野擴充和彈性轉折。

如前所述，康德至少在三部著作、四處行文處明顯提出過「自行思考」完整開展性之三項格律的說法。首先是大家所最熟知的《判斷力批判》第 40 節——「趣味 (Geschmack) 做為一種共同感 (sensus communis)」的那一節，即康德稱之為「一般人類悟性的〔三項〕格律」者。但他同時也特別註明這套說法並不真正屬

³⁷ W. Stegmaier: “Orientierung an anderer Orientierung. Zum Umgang mit Texten nach Kant.” 發表於論文集 *Kant verstehen / Understanding Kant. Über die Interpretation philosophischer Texte* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001), pp.199-234。

於那裡〔不屬於議論審美趣味的所在〕，所以並不能在此窮盡其旨意〔因趣味僅只是共同感的一種〕，在該處只是借以說明主觀普遍原則之亦能起一作用的情形而已。其實《判斷力批判》早在 20 節已訴諸共同感理念之重要性，並明確指出：「這裡我們所理解的共同感不是一個外感官，而是出自吾人認知能力的自由交互作用 (aus dem freien Spiel unserer Erkenntniskräfte) 之效果」。³⁸到第 21 節和 22 節接著解說其中足以確定一主觀之必要性，提供趣味判斷以「範例的有效性」(exemplarische Gültigkeit)，保證其可普遍傳達性 (Mitteilbarkeit) 的必要條件。但是真正重要的，還是要到第 40 節裡，在一個配合以闡釋啓蒙根本精神的著名段落中，康德明白列舉出「通常的人類悟性」還必須遵循下述三個格律，才足以成就為更高的知識能力 — 其依序為「**一：自己〔自行〕思考，二：處在任何一位他人的位置思考，三：任何時刻都與自己自身一致地思考。**」³⁹當然更重要的是這三者必須為嚴格按照如此先後次序而首尾相貫、一氣呵成的連續性格律，這樣才會是滿足康德啓蒙標準下的真正而普遍有效的「共同感」，可提昇為理性之理念者。

對這三大格律簡單扼要的明確提示當中，第一個是無成見的 (vorurteilsfrei) 思考方式之格律，也是屬於悟性 (Verstand) 運作的格律；第二個是持續擴張開來的 (erweiternd) 思考方式之格律，也是屬於判斷力 (Urteilkraft) 運作之格律，是見諸我和人人一樣都會擁有的判斷力；第三個是決心或一貫堅持到底的 (konsequent) 思考方式之格律，也是屬於理性 (Vernunft) 自我活動之最高格律，因為一切的可能，最後迴轉到自身必定要與自身

³⁸ 引言見 KU B64 / AA V:238；另參見 KU B64-68，B156-161 等處。

³⁹ 同上 KU B158 / AA V:294。

理性之思考評斷相一致。人類三種超感性能力〔悟性 / 判斷力 / 理性〕的檢討規約，都已齊備於此，而一旦我們順勢展開其全體大用，確然將會為人類文化歷史健全開展進步的底座，預先奠定好穩健的哲學基石。因此，康德說的「共同感」具有高度的理念性、但「只是理想的規範」(eine bloße idealische Norm) 的作用，這和以往一般德、法語世界裡所謂可能傾向於流俗化、平庸化 (gemein) 的「共同感」概念大相逕庭。因為康德這裡所說的和「拘謹偏狹的」(borniert)、「俗世的」(vulgar)、「未經培養教化」(noch nicht kultiviert) 等說法全然不同，反之，康德所說的才是能夠在人際間普遍拓展傳達開來的，亦即預期會成為每一個有教養、有文化的人理性上皆能接納者，而其基礎正在於一種真正的「共同感」理念之確立與秉持。⁴⁰最近 Volker Gerhardt 論康德文化哲學與歷史哲學的真正基礎，其實盡在於此一概念，並且因而能夠和後世生命哲學相接，確實有其見地。⁴¹

近年來由於詮釋學思想的盛行，許多學者都會特別倚重第三批批判中的「判斷力」的部分。例如 Jean Grondin《康德導讀》即指出第三批批判裡特別派上用場的「反思判斷」正表示「一普遍者從缺，雖然對它的需求存在」的狀況。他接著分析：「大家都知道趣味〔鑑賞〕是無從爭論的，但一個鑑賞判斷仍然是可以傳達的。如果它是能夠被傳達給其他人的，〔那麼〕儘管事實上的一致贊同並未出現，它仍享有一種特殊的、雖然是成問題的有效性，

⁴⁰ 康德言「共同感」與當時一般所言的差異，可參見 KU B64、B156 至 161 等處，另參考拙作〈共通感、團結與共識〉發表於 2004/6/3 佛光人文社會學院。

⁴¹ 參見 Volker Gerhardt: *Immanuel Kant – Vernunft und Leben* (Stuttgart: Reclam 2002)一書 3.20、3.22、5.18、6.15 各節。

這是第三批判所想要去構述的。」⁴² 相對的前述〈思想中定向〉雖並未提及「反省判斷」，但也曾強調確實是在「決定判斷」有所不足的情況下，⁴³才會促成或激生起我們的理性信念，自身感受到的一種理性需求的正當權利。

《判斷力批判》裡論及三格律或許還只是一段「插曲間奏」⁴⁴，因為「趣味」畢竟僅止是共同感的一種而已，不是全部；而且審美判斷的「趣味」只是我們能稱為「審美共同感」(*sensus communis aestheticus*)的那一種，另外還有「邏輯的共同感」(*sensus communis logicus*)，⁴⁵後者才是和啓蒙精神的思維定向問題真正相干的探討課題。因此到人類學著作的實用論觀點時，由於已正式涉及到「什麼是人？」的批判哲學終究問題，又有兩度出現了包含著與他人共同感在內的健全理性思考三步驟說，值得我們進一步考察。我們可以說發展到人類學觀點、人類學意圖的思考時，康德哲學的整體大用已見明朗，甚至有說「先驗哲學是作為人類學的一個部分而可能的」，⁴⁶因為從第一批判以來康德第四個由總攝綱領而歸結成果所要解答的問題正是：「什麼是一個人？」(Was ist der Mensch?)

《實用論意圖的人類學》著作裡，由於主題已是人類理性整全開展與文化進步的問題，所以論述間非常貼近著啓蒙精神的展望

⁴² Jean Grondin, *Kant zur Einführung* (Hamburg: Junius 1994) 127 頁。其他可參考 Manfred Riedel。

⁴³ A310 / Werke 5:271 / AA VIII:136。

⁴⁴ KU B160 "Episode" — 因為這套包含「共同感」在內的三格律並不屬於這裡。

⁴⁵ 此區分見 KU 160 註腳。本文認為《人類學》與《邏輯》著作中論「共同感」格律遠比《判斷力批判》重要，理由在此。

⁴⁶ 見 Volker Gerhardt (2002), *Ibid.* 140-141。

與現實連繫的側面，同時也務必要拓啓思考中定向，到與他人溝通傳達的可能性問題。先是在人類學觀點下，論及人類三種較高等認識能力〔悟性 / 判斷力 / 理性〕相比較與相連接問題時，康德為表達一種處世的實踐「智慧」(Weisheit) 如何獲取，特別強調即使是這樣的智慧，也不能期待由別人來灌輸 (eingießen)，仍必須從自己自身當中開引展現出來 (aus sich selbst herausbringen)。他指出：「成功獲得它的處方包含著三項導引至此途徑的格律：一·自行思考，二·〔在傳達與人之際〕處於其他人的位置思考，三·隨時與自己自身保持一致地思考。」⁴⁷ 這樣的說法具有極佳的開拓性與融通性，尤其在接下去的文句論述裡，康德是依人的後天的年歲發展而區分，討論人生各階段的表現特色和智慧體現方式之不同。類似如此充滿實用觀點和後天處世經驗的陳述段落，在《人類學》著作裡屢見不鮮，風格和早先著重先驗奠基的立論方式大異其趣，非常值得注意。⁴⁸

隨後康德此書第二度重引此三項論點時，更強調對於學習思考的人 (Klasse der Denker) 而言，上述三個引導我們成功得到智慧的格律，甚至能被當作不可改變的命令或要求 (zu unwandelbaren Geboten) 看待。於是重複列舉過三項格律後，他加以解釋道：「第一個原則為否定性的〔拉丁文諺語『不必無條件相信大師的話』〕，不受強迫的思潮方式之原則，第二個為肯定的，是自由開放的 (der liberalen)，能順應乎其他人的概念的思

⁴⁷ BA 122 / Werke 10:511 / AA VII:200。

⁴⁸ Otfried Höffe 一向主張康德與亞里思多德倫理學之間有非常密切的接合，因此反對一般講亞里思多德實踐哲學的學者只顧及亞里思多德和黑格爾實質倫理學說的關聯，對康德哲學詮釋上並不公平。我們從《人類學》這裡的某些論述確實可以看到不少間接的佐證。持類似觀點的還有 Volker Gerhardt。

維方式之原則，第三個是**貫徹到底**〔始終一致〕的思維方式之原則；人類學研究上每一個人對於這些，以及更多的對於這些原則的相反狀況，都能舉出實例來。」⁴⁹ 這一解說之間更為平實，而且非常配合著啓蒙精神。因為康德更指陳說：其實這已是人的自身之內在的最重要的革命，思維的革命；他沿用〈什麼是啓蒙〉的著名開場白表示，這一場由三大格律聯合指導下的思維革命，能夠具體幫助我們每一個人「脫出自己招致的不成熟狀態 (aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit)」。⁵⁰ 若依康德的話語形容：從此人類改變至今為止凡事由別人替他思考、而他只是模仿著照做的方式，不再讓人牽引著活動，而是用自己的腳站立於經驗的土地上，即便還不免蹣跚搖擺，但終亦能夠開始自行跨步前進。因此實踐智慧也要自身開出，雖須通過共同感的對照以避免錯誤，而最後始終堅持自身理性審斷，這仍舊是康德從〈什麼是啓蒙〉、〈思想中定向〉以來一貫的立場。

最後再進入到《邏輯講稿手冊》裡的敘述，依然是大同小異，且三者順序上必定保持不變的：「根本避免犯錯的普遍規則及條件是一.自己去思考，二.自己在一個別人的位置上去思考，和三.任何時候和自己自身相一致地去思考。——自己思考的格律可名為**啓蒙的**〔die aufgeklärte 思維方式〕；在思想中設身處地到其他觀點的格律，〔可名為〕**擴大開的**〔思維方式〕；而在任何時候都和自己自身相一致地去思考的格律，〔可名為〕**貫徹或持平扼**

⁴⁹ BA 166-7 / Werke 10:549 / AA VII:228-9。

⁵⁰ 參見 BA 167 / Werke 10:549 / AA VII:229，引文見〈什麼是啓蒙〉A 481 / Werke 9:53 / AA VIII:35。

要的 (die konsequente oder bündige) 思維方式。」⁵¹ 這樣一段文字出現在這樣一部著作裡，相當程度完整呈現出康德心目中優先從「自行思考」的啓蒙格律出發，其次再由傳達與交換意義下與他人共同思考，最後還是要回到自身相和諧一致地思考，這一整體可謂是 *sensus communis logicus* 的基本主張，以及其中依舊反映出啓蒙精神所要求的遵循理性為全人類健全發展共同基石之崇高理念。

伍

考察過上述幾處相當一致的健全人類理性三格律說，我們終究還是發現：首先，未曾移轉的，康德的論述起點依然放置在第一項「自行思考」。理性自由與自律、自主的最終基石，這塊真理的最高試金石一定是他的起始點，不作他移。因為，若對照著前文〈思想中定向〉與指南針喻，最具優先權的這「第一個是一個從來不是被動的理性之格律。」⁵² 理性一旦喪失主動奮發，即永遠淪落在他律 (Heteronomie)、權威、成見、迷信、盲從和自我怠惰等等狀態，昏暗虛無的「前啓蒙」泥沼當中，無法脫身。所以我們可以肯定的說，儘管包含著共同感在內的三格律說或可解

⁵¹ Werke 5:485 / AA IX:57。第三個格律回到自己自身思考時，康德最常會用相一致 / einstimmig / 同一聲音的、全體一致的；也用 konsequent / 得出結果的、一貫的、徹底的、堅定的，bündig / 簡明扼要的、確鑿的、令人信服的、可一致接受的，或 folgerecht / 推論一致的。本文中譯儘先通順貼切，但 W. Stegmaier(2001) 前引論文中，曾經對康德幾處行文間的不同措詞用語做過極有意義的比較分析，見該篇論文 220 至 224 頁等處。

⁵² KU B158 / AA V: 294。

決一些進一步必然要思考到的問題，但對於康德而言，始終要點仍然是在〈思想中定向〉裡被揭櫫為「真理最高試金石」的「自行思考」。

其次，至於說《邏輯講稿》所明言的「共同感在其自身也是 (auch) 一塊試金石」主張，說比較自己和他人的判斷也是「一項外在的特徵或外在的真理試金石」，⁵³則顯然屬於一種擴大開的思維方式之講法。理由很簡單，即使在偏向個別主體 (Einzelsubjekt) 的啓蒙精神之下，也是建立在特殊需要的主觀原則，而非隨興偶發的主觀私人情感 (Privatgefühl)；而且凡是真能預設為先決條件者，也決不會是一己私有的秉賦與主觀的私自條件 (Privatbedingung)，別人所不具備者〔或許除了天才之外〕。理性判斷其中必定是屬於共有可分享的而非私有的，批判哲學從來不會是基於一特立獨行的自我主體而立論，而總是合併有共同性與普遍可傳達性的考量在內。這或許是當代哲學可用「主體際性」或即「互為主體性」作更佳概念表達的另一個向度，但康德原本的思考定向說也未嘗沒有觸及這點。只是康德所言的傳達 (Mitteilen)，依然偏重於預估到主動提供一可傳達者給予其他人，而非被動分享已有者之後 (Mithaben) 的再去除轉達給其他的人，因而並不涉及一個「共同存有」(Mitsein) 是否結構上須置放於前的問題。

回顧《判斷力批判》的一段關鍵說明：「關於共同感人們必須理解為一種共同性感覺〔Sinnes / 官能〕的理念，亦即一種評判能力之理念，〔此官能〕在其反思中會〔先天地〕照顧到其他任何人想法中的表象方式，以便彷彿能憑藉全體的人類理性而奉行

⁵³ Werke 5:484 / AA IX:57。

他的判斷〔…〕」⁵⁴ 雖然康德並不諱言「彷彿」、「好像是」(gleichsam) 的說法，雖然康德這裡仍舊要承認這是「先天地」也要兼顧到其他人的想法、觀點、概念表達和表象方式，但是究竟而言，就像前述 Volker Gerhardt 倚重康德共同感三格律說時一再主張的：「主體是活在傳達交流當中的，即使他只單獨為他自己通徹思考。因為思考是一內在活動，是唯有當其想法可成為判斷而且因此而好像隨時可傳達般時始然的。」⁵⁵ Volker Gerhardt 並因此駁斥近年來盛行指責康德的主體僅止於一個「唯我論」(solipsistisch) 或「獨語獨白式」(monologisch) 思維的論斷。⁵⁶ 簡要而言，康德先驗哲學之一切知識與思考，也必要顧全到諸如「可與他人溝通交往、相互理解、爭取同意、獲得共識」這些當代哲學思考特殊要求的意義，那也應該是毫無疑問的。

從討論空間中的定位到思維中的定位，我們看到「定位」不是一個單純的地理的方位問題，更涉及到指向的目標及行為實踐目的何在。除了啓蒙理念下操之在己的先然規定和主觀必需的信念外，還有如何掌握實際進程與發生狀態的定向之雙重意義。甚且於此，還有更長遠的歷史定位與歷史目標的訂立問題，如何把握一個理想進步的遵循方向，而非遷就現實如大眾信仰、政治勢力或流行思潮。這其間的活動自然也須容納進認知上〔如書本的知識吸引和經典的傳承閱讀和詮釋〕，以及行為上〔如可供取法仿效的楷模，教導傳授的規矩或善意應對的習俗等等〕許多後天

⁵⁴ 引文見 KU B157 / AA V:293；並參考本文前述註 21 預先提到〈思想中定向〉裡與此可相互對照的說明。

⁵⁵ Volker Gerhardt (2002), Ibid.329 頁。

⁵⁶ 同上同頁；另外 Otfried Höffe 則以「共和法體」、「先驗交換」的契約主張駁斥同樣立場。

的因素。或如前述 Werner Stegmaier 的研究，再配合當代眾多哲學觀點所確信者，我們並不會有完全無需任何其他參照定位的定位，或說我們必然要能根據已有的定向才能繼續定向 (Orientierung an anderer Orientierung)。因此我們還必須能接著康德之後，嘗試替他解答如果缺乏任何其他參考點、接著點的聯結之下，如何可能有效定位與定向的問題，從他的著作裡進行新的詮釋。

黑格爾學者 Herbert Schnädelbach 曾主張哲學本身兼具科學致知及啓蒙導向的任務，因為哲學根本上即為一種「在吾人所有思考、認知與行為的原則範圍間，進行思想定向之嘗試 (Versuch gedanklicher Orientierung)」。⁵⁷這樣的定位導向應該是持續進行的，不斷嘗試與修正的。康德的啓蒙定向說，以及指南針的比喻，僅只代表一番開宗明義、長程規劃上初始的努力，是哲學家提出的一個方向，一套原理原則。至於如何以實質的學識內容、道德理念逐步填寫充實這番啓蒙大業，共臻現代化進步以及弭平衝突紛爭的和平之境，仍訴諸人類持久共同的表現。

⁵⁷ Herbert Schnädelbach: "Philosophie als Wissenschaft und als Aufklärung." 見同一作者的論文集 *Zur Rehabilitierung des "animal rationale"* (Frankfurt am Main Suhrkamp 1992), p.381。

Kant on “Enlightenment” and “Orientation in Thinking”

Ting-Kuo Chang

National Chengchi University

Abstract

This paper aims at a hermeneutical reading of the essay entitled “What is Orientation in Thinking?” (Kant 1786). It highlights on the spirit of the Enlightenment as Kant first elucidates it in this essay with the “Compass of Reason” metaphor and then raises the privileged “self thinking in one’s own reason” as the highest proof stone of the truth.

The paper begins with an elaboration of Kant’s position on questions about the highest principles of philosophy, on how to make judgments in the supersensory spheres and on the differences between Kant and his contemporaries. It examines after that this position from a contemporary philosophical perspective which emphasizes rather on intersubjective communication and understanding each other. For this purpose it continues to make a survey of Kant’s expanded thinking arts named as *sensus communis*, as the three maxims of the “common human understanding” or of the “practical wisdom”. It concludes with some echoes out of the recent Kant studies, both to clear up misunderstandings about Kant and to show the probable way to bring his ideas forwards in the

philosophical dialogues in our time.

**Keywords: Kant, Enlightenment, *sensus communis*, the
Compass of Reason self-orientation in thinking,
communication with others, general
communicability, three maxims of the common
human understanding**

