

東海大學哲學系研究所  
博士論文

康德法權哲學與實證法權的關係

The Relation Between Kant's Philosophy  
of Law and Positivistic Rights

指導教授：謝仲明 博士

博士生：許世一 撰

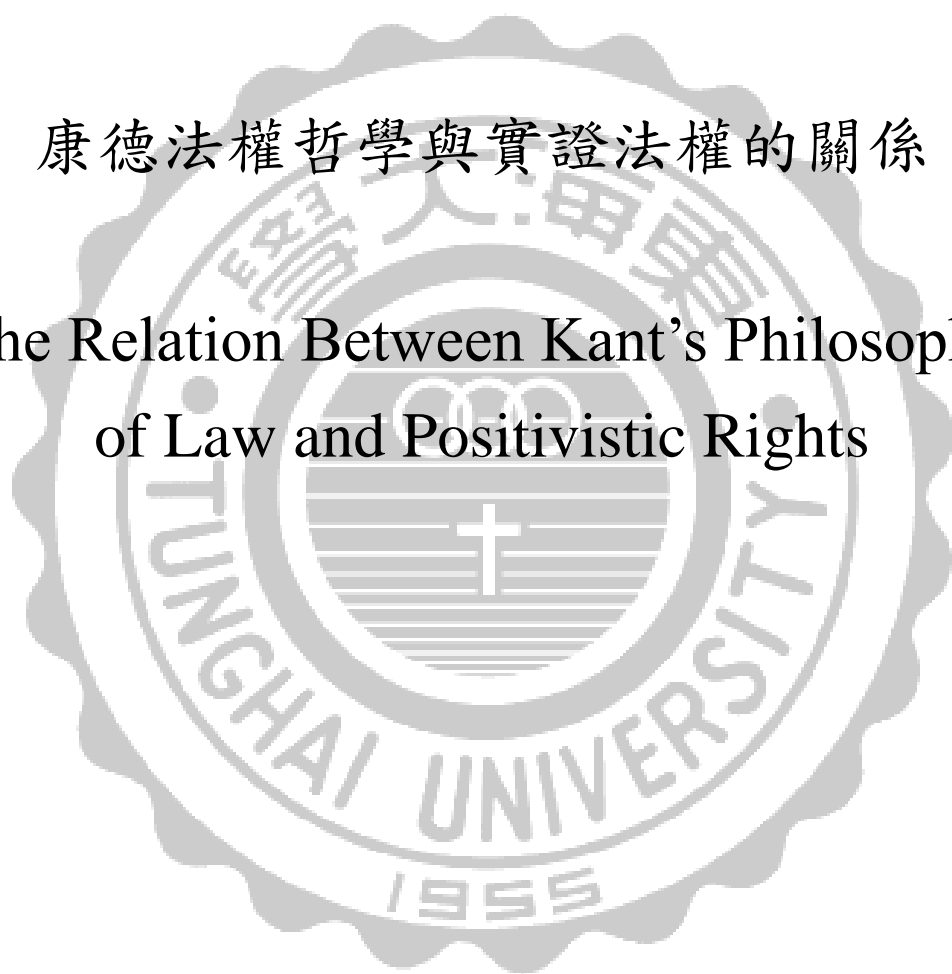
中華民國 105 年 6 月 27 日



東海大學哲學系研究所  
博士論文

康德法權哲學與實證法權的關係

The Relation Between Kant's Philosophy  
of Law and Positivistic Rights



指導教授：謝仲明 博士

博士生：許世一 撰

中華民國 105 年 6 月 27 日

# 學位考試委員會審定書

東海大學哲學系博士班  
研究生許世一提之論文：

## 康德法權哲學與實證法權的關係

經本委員會審查與口試，認為符合博士學位標準。

學位考試委員會

指導教授	<u>謝仲明</u>	簽章
口試委員	<u>卓偉民</u>	簽章
口試委員	<u>鄭芷人</u>	簽章
口試委員	<u>林永崇</u>	簽章
口試委員	<u>林維杰</u>	簽章

中華民國 105 年 6 月 27 日

## 謝誌

首先，對我的老師謝仲明教授致上最高謝忱。老師是台灣哲學界少數能給予學生完整的康德哲學體系的學者，學生從旁聽生到博士生有幸能接受老師這一教導，雖然在這學問上還是能力極差，但是對於老師執著這體系性學問的傳承由衷佩服，也沐浴在這幸福之中。另，對於老師在論文上給予學生的指導及極大的寬容及自主，一併向老師致謝。老師對人耐性及好脾氣也將一直留在學生心中。

其次，要向參與論文評審的五位教授致上由衷的謝意。由於各位評審的寶貴意見，讓學生看到自己的缺失得藉以改進。另特別要向在學期間給學生在學習諸多幫忙的林薰香教授及史偉民教授致謝，由於您們在學問上的啟迪使學生享受在哲學的思辨變之中，讓我更喜歡上它。於此，也對於佩倫、楓琇及歷任助教在行政上及其他方面的幫忙致上謝忱。

在哲學系求學多年，對於家庭一直疏於照顧，感謝文瑜、宸瑋能體諒這個不盡責的父親。另，也對家父、母及大姊、二姊及妹、弟的支持致上謝意。最重要的是向吾妻瑞卿對於我的任性百般的容忍說聲謝謝，辛苦妳了，若沒有妳的體諒與付出，我不可能完成這困難學業，老婆謝謝妳。

## 摘要

法理學家認為那個考慮法律效果的實證法理學為一個自給自足而且具自我成效的法學體系，其實證法權規定著每位個體要做什麼（what is done）的行為。根據實際經驗的當代法理學關注在闡明有效強制的法律上，因此，採用科學方法的法理學有一個明顯的趨勢是在法律領域中逐漸排除個體的自由意志。然而，如果法律不是保障每位個體的自由意志，而只是命令他們要做什麼，那麼法權的理想如何能夠成為實際的律法，例如解除種族隔離以及奴隸解放？雖然法理學強調經驗事實，但是它既無法完整解釋像自由和財產這些天賦人權的概念，也無法使這些抽象的理念成為真實，然而這些人權概念是種建基於純粹非經驗性理想的預設。因此，主張人權理想的自然法能夠作為實證法理學的根據。古典自然法——例如，格老秀斯、霍布斯、洛克及盧梭等的學說——闡述法律如何能夠傳遞法權的理想，而且如何成為個體間，以及個體與政府間的規範。由於自然法的本質在於能定義我們應該做什麼（what ought to be done）——這屬於道德領域——，以及能決定何謂正義，因此，道德哲學能夠當作法理學的規定根據。不過，古典自然法學者形成的理論還都是基於原初自然狀態和經驗的想像，其所制定的法律和判決的法律案件都是偶然，因為它們總是依賴幸福的原則。為解決這偶然性問題，我的論文預設屬於自然法之一的康德的道德哲學能作為實證法理學的規定根據。

取代自然的原初自然狀態和經驗的想像，康德的道德哲學給予道德律是源於理性。康德從法權科學——它根據於道德形上學——推述出法理學，這種源於理性的推述確保規則（法律）具有普遍及必然性。然而，康德的法哲學專注於尋求普遍性與必然性，而形成純粹「形式性」的規則，它忽略個體間的差異性，因此也喪失解釋個體自我完善的可能——這種自我完善包含經驗上的自我滿足的完善和道德目的的完善，其中前者是關於個體如何給予其幸福的價值，後者是關於道德理想的價值。換言之，唯有處於時間序列的人格能夠給予自身以幸福的和道德理想的價值。為解決這問題，我們必須考量實證法權對自由的效用性，它影響經驗世界日常生活中的個體。然而，我們並不考慮把實證法權當作道德律的規定根據，而只是用來激起個體的權利意識，以便重新思考以康德的道德律作為實證法權再制定的根據。因此，我提出「目的命題」以解決此難題，同時為闡明此命題我採用循環論述的方法——「推述」、「回歸」及「匯入」（其相應的原理為

「規定根據原理」、「可逆原理」及「價值動力原理」)——以嘗試建立一個動態的法權科學，以補充康德靜態式的法權科學，這種論述的方法確保實證的公民法權能夠根據康德道德哲學持續的制定和修正。

關鍵字：道德、法理學、權利、目的、價值和人格。

## Abstract

The jurists think that positivistic jurisprudence, considering the effect of laws, is self-contained and self-sufficient legal system. Positivistic rights regulate how each individual behaves in accordance with *what is done*. Based on the actual experiences, contemporary jurisprudence explores the effectively constrained laws. With the use of scientific method, the jurisprudence has a growing trend in excluding each individual free will from the legal region. If the laws, however, do not preserve any individual free will but merely has him what to do, then how can the ideals of rights turn into real ones like desegregation and the emancipation of slaves? Although the jurisprudence emphasizes the empirical facts, it neither fully explains the concept of the innate human rights like liberty and property nor makes such an abstract idea become the real fact. These concepts of human rights are purely founded on the postulates of non-empirical ideal. Since the natural law insists on the ideals of human rights, it can provide the ground of positivistic jurisprudence. Accordingly, the classic natural law — the doctrines of Hugo Grotius, Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, and so on — explicates how the law can convey the ideals of rights and be the norms either for the individuals, or for the individuals and government. The essence of nature law can define *what ought to be done* related to the moral region and can thus determine what the justice is. Consequently, moral philosophy can be regarded as the determining ground of jurisprudence. Nevertheless, the theories raised by the classic natural law scholars are also based on the imaginations of the nature status and experiences. Therefore, enacting bills and judging the legal cases are contingent because they always depend on the principles of happiness. To solve the contingent problem, my dissertation proposes the positivistic jurisprudence be the determined ground for Kant's moral philosophy, one kind of nature law.

Kant's moral philosophy does not give the moral law originating from the imaginations of nature status and experiences but from reason instead. As Kant deduces jurisprudence from the science of rights, which is grounded on the metaphysics of morals, the deduction of reason ensures the rules (laws) are universal



and necessary. Yet, Kant's legal philosophy focuses on the pursuit of the universal and the necessary, which derives from the mere 'form' of rules; it neglects the distinction between individuals, failing to explain the potentiality of any individual utmost perfection in terms of self-satisfied experiences and moral ends. The former self-satisfied is about how the value of happiness is conferred on an individual; the latter is concerning the value of moral ideals — i.e. merely the personality, lying in time series, can confer himself values of happiness and moral ideals. To solve this problem, we must also consider the efficacy of the freedom of positivistic rights, which affects each individual's empirical world in the daily life. Nevertheless, we do not consider positivistic rights as the determining ground of moral laws, for they merely ignite the consciousness of rights, by which we can reconsider revised positivistic rights grounded on Kant's moral law. Therefore, I give a "proposition of ends" — *insofar as people are the beings of experiences in nature, each individual with a view to representing his freedom in community, seen as the civil personality, acts relying on the moral laws for the ends that the human race will last forever and that the positivistic rights of all citizens will progress gradually* — to expound this problem. For explicating this proposition, I adopt the approach of the circulative discourse — 'deduction', 'feedback', and 'import' — corresponding with three theorems — "theorem of determinant ground", "theorem of reversibility", and "theorem of value-motivation" — to construct a dynamic science of rights, instead of Kant's static one of rights. This discursive method ensures the positivistic civil rights, grounded on the Kant's moral philosophy, can enact and revise constantly.

Keywords: moral, jurisprudence, right, end, value, and personality.

## 目次

摘要	i
Abstract	iii
目次	v
康德著作縮寫表	vii
第一章 導言	1
第二章 康德論人類在法權上的目的（目的命題成立的各元素）	18
第一節 文明化：以整體人類為目的使成為律法共同體的必要條件	18
第二節 民主共和政體——律法共同體可以自我完善的體制	33
第三章 公民法權的推述	50
第一節 實證法學與古典自然法	50
第二節 「目的命題」的推述	70
第三節 康德的理論法權推述	81
第四章 推述道德律作為實證法權的規定根據（「規定根據原理」）	102
第一節 道德律作為規定根據的推述	102
第二節 道德律藉創造性實存而應用於法哲學	116
第三節 道德律在實踐運用上的限制	126
第五章 可回歸性立法的實證法權及其效用性（「可逆原理」）	140
第一節 「可逆原理」的先驗必然性	140
第二節 規範式實證法權對自由的效用性	153
第三節 實證法權下的正義與不正義	164
第六章 人格作為實證法權匯入道德律的元素（「價值動力原理」）	178
第一節 人格作為進行規定與判斷的主體	178
第二節 公民人格價值作為法權制定的動力	191
第三節 個體權利訴諸立法的三個意念格準	206

第七章 結論	212
中文書目	215
<b>Bioliography</b>	<b>217</b>

## 康德著作縮寫表

本論文中關於康德的作品的引文採取其著作縮寫方式標註在該段引之後，並且於該作品第一次出現時註明其版本，而其中頁碼（除了《純粹理性批判》採慣用的 A、B 版頁碼註解外）都以普魯士王室學院版《康德全集》的卷數及頁碼標註。而其他學者作品出處採用頁底註腳方式註解。

### 著作縮寫

本文所引康德歷史哲學相關的作品，包括《論永久和平——一項哲學性計劃》；〈論俗語所謂：在理論上可能是正確的，但不適於實踐〉；〈答何謂啟蒙〉；〈在世界公民的觀點下的普遍歷史之理念〉及〈重提問題：人類是否不斷地趨向於更加境地？〉等文皆出自《康德歷史哲學論文集》，李明輝譯，（台北：聯經，2002）。故引文簡寫為「歷史」，頁碼為該書及普魯士王室學院版頁碼。

Anthropology= *Anthropology From a Pragmatic Point of View*.

CJ= *The Critique of Judgment*.

CPR= *The Critique of Pure Reason*. A=1781 年第一版；B=1787 年第二版。

CPrR= *The Critique of Practical Reason*.

GMM= *The Groundwork of Metaphysics of Morals*.

LE= *Lectures on Ethics*.

MM= *The Metaphysics of Morals*.

OE= *On Education*.

Prize Essay = “Inquiry concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality”

RwBMR= *Religion within the Boundaries of Mere Reason*.

## 第一章 導言

「德福匹配」是康德道德哲學的最高善（highest good），同時也是其道德哲學的終極目的（ein Endzweck; final purpose）。這個議題康德也藉由靈魂不朽與上帝存在的設準（postulate）明白的告訴我們，在現實世界是我們無法成就的，它只能是個體在道德領域上不斷努力要成就的目標。但是，這論點的並不是要告訴我們德福一致的不可能，而是我們要如何逐漸的「成就」它，這才是康德道德哲學的積極意義。那麼，現在我們要考慮的是當今為怎樣的一種狀態，可以構得上現階段最佳的「德福匹配」社會狀態——既然是社會狀態就意味著此道德領域是一個公眾領域。同時，康德也在「目的王國」中指出，藉由普遍律則把所有的理性存有者聯合起來成為一個道德世界。也唯有在這道德世界中才有可能成就最高的善。而按康德道德哲學藉由純粹實踐理性的推述得到這樣一個文明社會（civil society）必然是一個能夠自我制定憲法的共和國（republic state）。換言之，人類要能進步而朝向道德目的就在於建立共和國。而共和政體能夠成立的要件在於能夠依據公民個體的自由可以協調一致的原則立法，並依此法則而行。所以，在共和國中是公民依據法權<sup>1</sup>的行使使彼此的外在自由相一致，以獲得德福匹配的最佳場域。換言之，按理說康德的法權科學作為建構一個「目的王國」而朝向此終極目的的一門理論學說，必須兼顧到「德」跟「福」的連貫與實踐。康德在「德」的部分是論證清楚與一貫的，它源自於道德哲學藉由理性推述獲得其法權科學（後面要論述說明的）——這屬於自然法（natural law）。然而，在「福」的部分卻輕描淡寫——這屬於實定法（positive law）<sup>2</sup>——，甚至他還說明國家的立法原則不能夠以幸福為原則。據此，在法權理論上，康德依據自由律的所建構的理

---

<sup>1</sup> 李明輝在其著作〈康德的「歷史」概念及其歷史哲學〉（作為他翻譯的《康德歷史哲學論文集》（台北：聯經，2002）的導論）中，註釋 48 解釋，德文‘Recht’一字包含權利、法律、正當、公道諸義，在中文裡很難找到相近的詞彙來翻譯此字。但由於這些涵義之間構成康德法哲學底基本特性，就依大陸學界習慣用「法權」一詞翻譯此字。（頁 xxv）‘Recht’相應於英文字詞為‘right’，據此本文也援引「法權」來使用（包含相關康德英文譯本）。但行文中也會用「權利」一詞。

<sup>2</sup> natural law 與 positive law 是相對的概念。前者被譯為「自然法」；為與文中的實證主義相契合，後者本文翻譯為「實定法」，但是它本身具有實在被制定成法律（包含判例）的意思，所以也有譯為「實在法」。由實定法衍生而來的“positive right”稱為「實證權利」或「實證法權」。這與另一組相對概念 negative right（消極權利）——例如，演講的自由或免於暴力的自由——及 positive right（積極權利）——受教育或急難救援的權利——不同，本文不會處理到後一組概念中 positive right 的意義。因此，本文中‘positive’的用法上，有關實際制定為法律的稱為「實定法」，因為實際被制定之法；而有關權利、或法學稱為「實證法權」、「實證法學」，因為源於「實證主義」的習慣用法相關。

論法哲學，已保障了個體追求幸福的權利。但在具體的立法理論上，要有更具體的原理來依循，這也就是本論文的主旨所在。我們提出這些的原理包含「規定根據原理」、「可逆原理」及「價值動力原理」來解決自然法（含有道德律原則）與實定法（含有幸福原則）之間的立法連結問題。

當代法理學依據實證主義（positivism）所建構的實定法已經拋棄道德作為立法的原理並且拋棄終極理念意圖，而強調經驗——對此，康德把自然法與實定法加以區分並說明二者的連結關係——上的案例。這樣的實定法未必是康德實定法的意義，但是，它們相同之處在於都是藉由立法機構所實際立法的法律，而都不是理論上的法權哲學。因此，也就同樣都會隱含著以幸福的經驗原則作為立法原則。康德是把自然法與實定法對立比較說明：

那些使外在立法成為可能的強制性法律，通稱為外在的法律（external laws）。那些外在的法律即使沒有外在立法，其強制性可以為超驗理性所認識的話，都稱之為自然法。此外，那些法律若無真正的外在立法則無強制性時，就叫做實定法（positive Gesetze; positive law）。<sup>3</sup>因此，包含純粹自然法<sup>4</sup>的外在立

<sup>3</sup> 原論文審查版此處翻譯為「實證法」，對此評審委員鄭芷人教授認為康德此處的「實證法」（positive Gesetze; positive law）是「成文法」（statutory law）的意思，而與分析的實證法理學所談的實證法學不同，特別是與後述的實證法理學家凱爾森（Hans Kelsen）所談的實證法（positivistic law）的意義不同，因為康德的「實證」並沒有當代所謂「實證」的意義，因而質疑把二者關連起來的正當性。筆者的回應如下：正如鄭評委所言，此處按康德前後文的意思，外在的實際立法才構成實證法，確實翻譯成「成文法」是比「實證法」較為貼切。對此，本論文修訂版改為「實定法」，之所以不用「成文法」除了中文也有這樣的翻譯外，主要是考慮它與本文所談的「實證法權」的對應。後者是作為實際制定立法（實定法）所獲得的權利之意。關於鄭委員質疑的正當性問題，筆者認為無論翻譯為「實證法」或「實定法」都不妨礙把康德的法哲學應用到與當代的實證法學連結進行討論。首先，本論文強調的是實證法權（positivistic rights）——實際立法所獲得的權利——，而不是分析實證法哲學家強調實證法完全排除法律目的（如道德理想目的）的哲學性思考（而這點正是本文要做的）。於本文中有用到實證法哲學的觀點是採用對話的研究態度，這點是探討法哲學應當且必須做的。其理由如下，雖然分析實證法理學強調排除法律具目的的哲學性思考，而且康德此處的實定法（成文法）並無當代實證的意義（因為通常我們所理解的「實證」意是孔德（Auguste Comte）後才被認為具實證論意），但是實定法（成文法）無論是康德的或當代實證法理學的都強調外在的實際立法（與經驗有關）就有其共通性。再者康德的法哲學也深深的影響著實證法學的研究，甚至被歸類為法律的實證主義（legal positivism）者，Waldron（Jeremy Waldron, “Kant's Legal Positivism”, in *Harvard Law Review* V. 109, N. 7, 1996）的論文就直接以此為標題，正如他在結論處所指出「我們必須誠心的離開古典討論康德法律的實證主義者的困境。而他確已開啟實定法的優點，並給予假如我們放棄它所造成損失的指示。」（p. 1566）對於康德的法哲學在實證立法的實際運用，Waldron 繼續說到「正是這實證主義者的立場和康德的貢獻連結整體財產權的理念的關鍵立場——如上我們已查考的——，確保它作為一系統性存在。」（p. 1566）。另外在文中，Waldron 也把霍布斯（Thomas Hobbes）、休謨（David Hume）、邊沁（Jeremy Bentham）及奧斯汀（John Austin）視為實證主義者，差別是這些人是被劃分為唯物論（materialism）的法律的實證主義者，而康德不是。（p. 1540）若按上述鄭教授的意見，那麼霍布斯不應被歸入實證法學家，因為他們都生在當代的「實證」意義之前，其理論應不具後者的意義，故不能相容比較而被歸類在一起。然而，除了 Waldron 外，H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon, 1961, pp. 62-64; John Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, London, Gower, 1973, p. 114; Gregory S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, N. J., Princeton University

法是可以理解的，可是，在這種情況下，就必須假定先有一條自然法來樹立法立者的權威，表明通過他本人的意志行為，他有權利使他人服從責任。(MM, 6:224)<sup>5</sup>

據上文可知，自然法也是種外在強制性的法律（即使它不經過外在立法），而可為超驗理性認識。此所謂的超驗認識切確的說是可由理性超驗推述而得以認識，而實定法卻一定需經外在立法的程序才具強制性。而這程序的完成就需要委任的立法者，那麼這立法者之所以具立法的權威（公法），當然不會來自他還沒立而所要立的實定法，而是來自於相應於具資格性質（私法）的天賦自然權利（natural right）的自然法所賦予的<sup>6</sup>。所以，按康德的法哲學自然法是實定法的根據。再者，實定法是立法者外在立法，所以它就會包含經驗性質的幸福原則。所以，康德為了讓自然法所推述的法哲學理論能夠作為實定法的規定根據，他在關於何謂權利（法權）科學時講到：

---

Press, 1986, pp. 248-50 ; Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 107- 10 ; Brian Barry, “Warrender and His Critics,” in *Philosophy* 43, 1968, pp. 131 -32 等當代諸多學者都是這樣認定霍布斯是位法律的實證主義者。

再者，若就上述，直接就鄺教授認為引文中康德的實定法（成文法）不同於凱爾森的法學意義以致無對話的正當性，對此筆者的回應：Bix (Brian H. Bix, “Legal Positivism”, in *Blackwell Guide to The Philosophy of Law and Legal Theory*, eds. Martin P. Golding & William A. Edmundson, Blackwell, 2005, pp. 29-49) 在評論法律實證主義時說到，「凱爾森的作品外表上無疑的相似於哈特 (H. L. A. Hart) 的理論，不過它是從一個明顯不同的理論性基礎建立起來：一個新康德學者 (neo Kantian) 推導而出，而不是社會事實、詮釋分析和常態語言哲學的結合（這些存在於哈特的例子中）。」(p.34) 甚至 Bix 接著直接說明凱爾森這樣的康德學是「凱爾森應用一些類似康德的超驗論點 (Transcendental Argument) 到法律上：他的作品能夠被最佳的理解嘗試作為一種規定，它規定那些由人們在對待他者（立法官員）的行動或指示 (words) 所形成的有效的規範的事實。因此，凱爾森的作品能夠被視為穿戴上規範思考的邏輯。」(p.34) 據這 Bix 的評論得知，凱爾森的法學理論直接源於康德的超驗的法哲學，那麼源於超驗理論的康德道德哲學所形成的法權科學，所以此處自然法與實定法(成文法)的分類更與凱爾森的法學理論相關而可被納入討論，而並非不相關的理論。

雖然筆者並不同意康德被視為法律實證主義者，而且有人也可能會不同意 Bix 視凱爾森的法哲學是源於康德的超驗理論的哲學，但是由上述這些法律學者的討論，可看出康德的法哲學（包含成文法）是可被放在當代實證法學中進行討論（當然包含與凱爾森的法理學連結討論），這不僅是當代法哲學理論研究的事實，也正由於這樣的對話可擴大法哲學的應用。

<sup>4</sup> 此處純粹自然法 (pure natural laws) 按照沈叔平所翻譯的《法的形而上學原理——權利的科學》的版本，在其註腳中引德文，出版者說明到應指「實定法」，否則很難理解該句。因為後文接著指出「在這種情況下（按，指純粹自然法外在立法），就必須假定先有一條自然法來樹立法立者的權威」，那麼若純粹自然法是自然法就出現矛盾無法理解。另外，Mary Gregor 所翻譯的 *The Metaphysics of Morals*, N. Y., Cambridge U., 1996. 就直接翻譯為“positive laws”。然而，W. Hastie 翻譯的 *The Science of Right —— Fundamental Principles of Jurisprudence* (Web edition, published by ebboks@Adelaide, 2013) 還是譯為 pure natural laws。

<sup>5</sup> Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, tr. Mary Gregor., N. Y., Cambridge U., 1996. （本書簡寫為 MM）

<sup>6</sup> 康德的法哲學中，具權威性質的公法是由具資格性質的私法理性推述而成。這將在第三章有關公民法權部分論述。

法權科學所研究的對象是：一切可以由外在立法機關公佈的法律原則。如果有一個這樣的立法機關，在實際工作中運用這門科學時，立法機關就成為一個實證權利（positive rights）和實定法律的體系。精通這體系知識的稱為法學家和法官。...這種實證權利和實定法律的知識可以看作是法理學（jurisprudence）。可是關於權利和法律原則的理論知識，不同於實定法和經驗的案件，而屬於純粹的法權科學。所以法權科學是研究有關自然權利原則的哲學，而且是有系統的知識。從事實際工作的法學家或立法者必須從這門科學中推演出全部實證立法的不可改變原則。（MM, 6:229）

康德於此把法權分為**法權科學**，以及**實證法學**。<sup>7</sup>其中法學家或立法者所處理的是實證法學，它的法律或案件與經驗有關。因此康德也說明，實定法關乎實證權利（positive rights）——或稱成文的權利（statutory right）——是立法者的意志所規定（MM, 6:237）。反觀，法權（權利）科學是研究有關自然權利（就與自然法相關）的**哲學**，也就是**法哲學**——這是理論性法學。<sup>8</sup>法權科學是實證法學的根據，所有實定法的立法原則都要由它所推演而得。至此，自然法（自然權利）是實定法的根據，那麼自然法與道德（律）的關係？上述已經指出自然法是要由理性超驗（transcendental）<sup>9</sup>推述進行認識，而純粹實踐理性的領域就是道德的領域。關於道德律（moral laws）與自然法的關係，康德說明道德律就是自由律（laws of freedom）——區別於自然律（laws of nature）。它包含法律（juridical laws）及倫理律則（ethical laws）。前者僅涉及外在合法性（lawfulness）的行為；而後者是作為律則，還要求其本身成為決定行為的原則。（MM, 6:214）據此，僅涉及外在行為的自然法當然是包含在道德律之中。而且後者是前者的根據，康德說明：

道德律與自然法的不同在於，道德律之為有效的律則，僅在於它們能理性的建立在先驗(a priori)的原則上而被理解為必然的。事實上，對於我們自己和我們行為的概念和判斷，如果它們的內容僅僅是那些我們從經驗中學得的東西，那就沒有道德含意了。（MM, 6:215）

故據此，我們可看出道德律、自然法、實定法的階層法哲學體系關係。<sup>10</sup>自然法與實定法是僅涉及外在的法律行為，其中，康德藉由規定理性存由者唯一的天賦

<sup>7</sup> 康德把《道德形上學》的第一部，直接命名為〈法的形上學原理——法權的科學〉。據此，「法權科學」是康德的道德哲學的一部份，所以它是其道德哲學中的一個專有名詞。

<sup>8</sup> 法權（rights）與實證法學相關的，如前述稱為「實證法權」（positive rights）；而與法權科學相關的，吾人稱為「理論法權」（theoretical rights），因為按康德意思，法權科學是實證法學的理論。

<sup>9</sup> 中文學界對於‘a priori’，‘transcendental’及‘transcendent’這組概念的漢譯有二組，其一，「先驗」、「超驗」及「超離」。另一組為「先天」、「先驗」及「超驗」。本文採用第一組。

<sup>10</sup> 這分層體系是康德經理性推述而成，即為道德律、私法（由自然權利而來）、公法（由私法推述而來）——私法與公法合為憲法——，以及實定法的法哲學體系。



的自然權利為自由，因而使得自由的道德律推出自然法。另外如前述，實定法只關乎到經驗存有的幸福原則——從引文可知關於經驗內容的法則是沒有道德含意的——，它是被自然法所規定的。因此，康德的法權體系是由道德律（自由律）藉由理性的推述建構而成，也藉此使原本僅關乎經驗事實的實定法受道德律所規定。（這個我們將在「公民法權」這節詳論這法權體系的建立）。

然而，康德對於在其法權哲學中，並沒有對實證法權具體立法的中介的原理進行論述。而且如上述，他只說從事實際工作的法學家或立法者可從其法哲學推出實定法的不變原則。我們認為這不僅是法學家的工作更應該是哲學的工作，因此本文嘗試提出「規定根據原理」、「可逆原理」及「價值動力原理」來解決理論法權與實證法權的中介性推述，以提供可促成德、福可能匹配的場域。當然，這是我們的論文主旨，但是這裡面出現一個問題：為何是這三個原理，而不是其他的原理來提供先驗的自由律（laws of freedom）與經驗的實定法（positive laws）之間的法學原理？這問題之所以產生在於，實證法學不像康德的理論法哲學。後者是以理性存有藉由理性對於自由律（理性法則）推述的法權科學，它是無法更改的（因為依康德而言，理性是每個理性存有都具有的，所以從理性推述的法權體系是普遍及必然）；然而，前者是經驗存有依據幸福原則的法理學的，它是變動的。既然是變動的，那麼如何宣稱這三原理具普遍性與必然性。要回答這質疑，就必須考察我們所提出的原理是要解決什麼問題。換言之，我們的問題意識是要關於經驗的實證法權為何會變。這變動性來自於二個問題，其一，為何個體間的權利會形成衝突或彼此妨礙？這是私法領域中個體的衝突。其二，為何基於人民自由意志且依據普遍律所建構的法權，並由實定法所實際立法的公法與私法的權利與義務會形成失衡？換言之，為何公法所賦予的政府權威會凌駕在其權利基礎的私法個體權利之上？這是私法與公法間的衝突。這也是本文另一個意圖要指明，為何是這三個定理（而不是其他）能夠解答上述問題。在還沒有論述解答之前（這是本論文任務），我們先指明其原因在於經驗存有者彼此的差異性。這差異性就是經驗存有者與以理性推述獲至理論法哲學的理性存有者不同之處——理性是理性存有者「普遍」具有的。關於第一個提問，經驗存有者彼此間的要求權利行使的條件的差異性構成個體彼此間權利衝突，這通常現實反應在個體間的社會與經濟條件上差異的衝突。關於第二個提問，因權威而來的政府權力與個體權利（個

體不具權力)間的差異性構成政府與公民衝突，這通常反應在公民與政府間的**政治條件上差異**的衝突。這些彼此的衝突或妨礙也就形成**實定法不斷的修正進展**。

為此持續修正進展的實證法權要能夠受道德律所規範的目的，因此我們從一個「目的命題」(proposition of ends)開始闡述這之間的關係，並藉以引出三個定理來解決上述的問題。此「目的命題」的命題為「**在自然中，就人是經驗的存有而言，作為公民人格的個體依道德律而行是為了人這類屬能夠永久存在以及作為公民整體在實證法權上的持續進展的目的，並以此在共同體中表象他的自由。**」

<sup>11</sup>我們欲藉由這「目的命題」把前述朝向「德福匹配」的終極目的在此連結。此「目的命題」中所謂「公民人格的個體依律則而行的實踐」，其中，公民人格包含倫常人格與目的自身人格(第六章)，而「依道德律則而行」是指依據道德律所推述而成的法權科學(康德用語，又稱法哲學)作為規定根據的實定法而行。所以，據理性推述所建構的法權科學與目的自身人格，二者同屬理知界的道德領域。而「經驗存有者依道德律而行以期公民整體在實證法權的持續進展，以表象個體自由」是個體依此而在實證法權所規定的範圍內獲取幸福而反應在倫常人格的價值中，這當然是經驗領域。另外，本「目的命題」的主詞是「作為經驗存有的公民人格的個體」其用意是強調無論在上述第一提問(個體間的權利條件衝突)或者第二提問(公法權威與私法權利的衝突)都是以個體的差異性意識所引起，所以，強調實證法權的修正動力來源不是集體，而是來自個體(這才符合康德的「權利普遍原則」的主詞)。而且此個體之所以能夠推動實證法權的改進，不在於經驗個體的幸福原則，而在於他是一個理性存有(具目的自身人格)會依據純粹實踐理性所給的定言命令所成的法權體系而行，如此才又具普遍必然性。因此，這個命題藉由理性的自由律與經驗的實定法連結在公民人格的個體中，不僅把「德」、「福」的領域作連結，並連結個體的「理性存有」與「經驗存有」，以表象個體的內外自由。

---

<sup>11</sup> “Proposition of ends” — *Insofar as people are the beings of experience in nature, the individual, as the civil personality, acts relying on the moral laws for the ends that the human race will last forever and the positivistic rights of citizenship will progress gradually, and by which represents his freedom in community.*

何以稱此命題為「目的」命題？因為此命題關乎法權，所以我們必須從康德的實踐理性的脈絡對目的的說明來看<sup>12</sup>。在《道德形上學基礎》的「目的自身」程式，他說到：

意志被思考為能規定自身去行動而符合特定律則的表象的一種能力。現在，那種能使意志當作他自身規定的客觀根據者，就是目的（Zweck, end）。（GMM, 4:427）<sup>13</sup>

據此來檢視我們提出的命題是否可構成「目的」的。在命題中公民人格的個體依據這樣的律則（規則）來行動以達「公民整體在實證法權的持續進展」。而後者這詞對個體的行動具客觀性，因為法權是關於集體共存的客體表象。因此，以此詞作為個體行動的根據就是目的。所以，本命題構成「目的命題」。

為論述此命題，我們在第二章的主旨是詳論此「目的命題」中有關法權的成立的要件。我們將從康德的人性論中人具善的稟賦與具惡的傾向，藉以說明人要能夠朝向最高善的進展，必須要人作為整體才可能。然而，當人進入集體存在時，因為人有惡的傾向爭向追逐自我的利益，使得我們無止境的返回惡的統治中。所以，我們要進入一個律法的共同體狀態。換言之，而作為一個整體就必然要從律法的自然狀態（戰爭狀態）過渡到律法—公民的共同體狀態。這也就是康德所言的文明化狀態。也只有在這種狀態下才能擺脫惡的不斷侵襲。如此，我們才有可能達到人類的自我完善。而之所以能夠進入這種律法的共同體狀態，在於人類可以作為一個有機（organic）群體互為目的性（沒有無用之物）的存在，而這需要人類具有自我規訓與教化的文化能力，這正是人類不斷的自我教育的結果。論證完文明化的過程後，我們必須說明公民法權的實踐必然要在政治上實踐。而能體現朝向自我完善的律法共同體就在於代議制的民主共和政體。而且，藉由論證這法權實踐的最佳場域，也同時闡述康德的法哲學並不排斥實證上的幸福原則。

既然，我們已經指出代議的民主共和政體是人類作為一個整體可以逐漸達成自我完善法權的實踐場域，那麼將在第三章指出何謂康德式的法權，即基於理性存有由道德的自由律藉由理性推述所建構的法權體系。而在闡述這體系之前，我

<sup>12</sup> 康德關於「目的」這詞的說明散建在各處，包含在《純粹理性批判》CPR A 626/B 654，A 840/B 868；《道德形上學基礎》的「目的自身令式」、「目的王國令式」；還有《判斷力批判》的〈導言〉及整個第二卷〈目的論判斷力批判〉。而此處與我們命題比較相關的是實踐的道德哲學這部分，所以對於何謂目的也就以此為依據。

<sup>13</sup> Immanuel Kant, *Groundwork of the metaphysics of morals*, tr. and ed. Mary Gregor, Cambridge, U.K. ; New York, Cambridge University Press, 1998. 本文簡寫為 GMM。

們先說明實證法權與古典自然法。當代實證法權只強調經驗事實的法理學，並不依賴道德。這使得法律專業者（法官或法學者）所解釋或制定的法條才是法律，使得法律所規定的義務才是義務，這也讓法理學成為純粹法條應用的科學。是故，讓個體的行動依賴於他律的格準下，讓集體連帶變的脆弱。而古典自然法雖根源於道德的理想性並且強調理性（先於經驗）在建構法權理論的作用，但是，古典自然法把理性只作為一種手段，因為，他們還是基於經驗的幸福原則——例如強調財產權的天賦權利——及對自然狀態的想像所建構的法權體系。既然二者（實證法學與古典自然法學）都需以經驗的幸福原則為依據，那麼所建構的法權體系都純屬於偶然而缺乏必然性。要在法權體系上加入必然性，就有賴於康德依據理性存有的道德哲學所建構的法權體系。我們並不排除法權必須考量經驗的幸福原則，而是要以康德的法權科學為規定根據來實踐的實證法權，才是一個能夠達到人類自我完善的法權體系。然而，在闡明何謂公民法權之前，我們必須驗證吾人提出的「目的命題」是一個先驗綜合命題，並且闡明本命題符合個體及全體人類實踐的合目的性，因此人們可以據此而行，藉此確立吾人「目的命題」的成立。接下來第三節，藉由康德對公民法權的定義，闡明康德的理論法權的推述：康德的公民法權體系是如何從法權的普遍原則——個體基於自由意志的行為上能夠與他者的自由共存——推述出具資格性質的私法與具權威性質的公法間關係。而康德對於從私法到公法的理性推演其方法是用到個體行使權利時會彼此妨礙的矛盾律進行論證，而最終形成用以解決此矛盾的公法。據此，我們可看出個體權利間的衝突或彼此妨礙（矛盾律），提供法權上進展的論證——從純粹自然法權的私法到具私法與公法的憲法。第三節的闡明主要是為了後續章節的論證奠立基礎。

雖然上述已論證「目的命題」的成立，但它尚未獲得解答，而為了論證（解答）此命題如何可能，吾人在方法論上提出三個方法及其相應的原理來闡明這「目的命題」之可能，換言之，採用「推述」（deduction）、「回歸」（feedback）及「匯入」（import）的封閉循環式方法，而「規定根據原理」（theorem of determinant ground）、「可逆原理」（theorem of reversibility）及「價值動力原理」（theorem of value-motivation）分別相應於這三種方法。這三個原理是由「目的命題」所衍生。換言之，它們是用來完成目的原則的建構。之所以採用循環論述，在於實證法權本身就是基於幸福原則，它是經驗偶然的。它無法像理性推述一樣普遍必然的恆

久性，因此同樣作為中介，作為理論法權與實證法權間中介所提出的方法是由於這偶然的變動性，無法像康德的圖式（*schema*）作為知性範疇（*category*）能夠應用到感性形式上的中介方法那樣採一對一的對應方式。<sup>14</sup>為了解決這種偶然的流動性，因此我們提出了循環論述的方式。換言之，藉此循環論述試圖對權利意識的流動性提供普遍性與必然性。

「推述」是要說明道德律如何推述出法權科學進而作為實證法學的規定根據。這是康德法權科學立基於道德哲學的論證方式。以「規定根據」作為實證法權立法的絕對條件的論說方式，其特點是單向且形式的。所謂單向是實證法權的根據是完全由實踐理性推述而得，它的立法實踐是應然的；不可以倒過來，以實定法的法律來界定道德。要能夠達成這目標，那麼唯有根源於形式的道德律，因為形式的道德律已抽離時空實質而具普遍性。然而，這衍生一個問題，即純粹形式的道德律是否具有客觀實在性？若不具客觀實在性，則只是一個形式的教條，或者雖仍可為實踐的，但會像宗教戒律一樣只是一個信念（因信仰才成為實踐的）。雖然實踐律是形式的，但律則的客觀實在性確保了任何理性存有都可據此而行，並預期其他的理性存有也可依此律則而行。所有行為者都依此客觀實在的律則而行就構成一個實踐共同體。然而，對於一個純粹形式的道德命令而言，它的實在性無法依賴於經驗，而是創造性真實。亦言之，這種創造性的客觀實在性，才可以以推述的方式建構一個法權體系，進而作為實證法權的規定根據。它之所以可以如此，正在於道德律是一個基於規定性判斷力（*determinant judgment*）的構成性的原則（*constitutive principles*）體系，它可以藉由一個先驗原則建構一個多樣的實存。然而，這樣的能力也同時是它的限制：對於不處在它所建構的體系下的經驗事實，在理論理性中是為無法知性解釋的經驗，在實踐理性中就是不可以作為的行為，因此在法律中視為犯法或不正義的行為。這反應在在實證立法上是一種排除式的立法。然而，人格是一種隨時間不斷追求完善性的過程，而且會依賴於經驗來衡量這進展。所以，法權應該反應這樣的需求：期待法權可確保其追求這完善性中獲得人格價值。再者，整體人類的歷史進程也要在個體人格的發展中來完成。這種構成性的靜態式法權的制度設計的限制，排除了經驗事實對人格發展所帶來影響，無法藉由動態法權的可能來促進個體法權的保障。為此吾人給予

---

<sup>14</sup> 在實踐理性的運用上無法採用圖式方式，這個問題康德也指明，將在第四章第二節說明。

「規定根據原理」為「**源於人格有自我完善的道德價值驅力，根據道德的自由律的個體意志推動公民實證法權的制定。**」<sup>15</sup>並藉由底下各節闡明這命題。在第四章第一節將說明康德的道德哲學中，屬於自由意志（Wille）的道德律可以作為意念（Willkür）格準的規定根據——而實證法權就屬於主觀的意念格準領域。而這節與第三章第三節公民法權連結構成康德道德哲學所推衍的實證法權以道德律所推述的法權科學為規定根據。第二節將論證道德律的客觀真實性在於它的創造性真實。並且說明它如何對應到自然法以作為法權科學的基礎以便作為實證法權的規定根據。第三節將闡述道德哲學單向的推述的限制：由於吾人命題的主詞是公民「個體」，當道德律以形式尋求普遍客觀性做立法的原則就會抹除個體間的差異性——亦即，個體權利的獨特性不是形式的客觀法權的主要考量——為了在法權上回應個體的獨特性，則必須進入動態的實證法權的闡明、效用及限制。

據此為了考量法權上個體的獨特性，給予「可逆原理」為「**由於個體間的差異性，實證的公民法權的實踐必然引發個體的權利意識。**」<sup>16</sup>要考量一個動態法權，必須要考慮實證法權的實際運作，這就需要「回歸」的方法——亦即「可逆的原理」。不同於道德律這先驗原則是屬於理知世界，實質立法的實證法權屬於經驗世界，而回歸之所以可能就在於經驗世界具時間性。此處把這方法稱為回歸的也意味著實證法權不能作為道德律的規定根據，而只能倒過來。但是，這樣的回歸論述，也正指明原基於獨特性被排除在外的個體的自由，有重新被納入以道德律為規定根據的實證立法的可能。而軌約性原則（regulative principles）的反思性判斷（reflective judgment）提供能這可能性。因為，不同於構成性原則，軌約性原則是由多個特殊經驗中尋求一個統一的原則。正由於考量（時間上）經驗多樣性這樣的性質，實定法提供這樣一種統一的原則，而這是構成性原則不考慮的。所以，就在多元考量各經驗個體的反思判斷中，造就這回歸的可能。因為，實證法學的特質就在於它是動態的法理學，它不僅隱含著個體對自由的效用性的立法，同時自身也包含著對個體自由效用性的妨礙（基於軌約性原則是一種暫時性的原則。這意味著原先對個體自由的妨礙的法律，可藉這統一原則修正擴大，

<sup>15</sup> “Theorem of determinant ground” — *Causing from that personality possesses the motivation of moral value of self-perfection, the individual free will, grounded on moral freedom laws, promotes the enacting or revising of positivistic civil rights.*

<sup>16</sup> “Theorem of reversibility” — *The practice of positivistic civil rights necessarily causes consciousness of individual rights through the distinctions of individuals.*

但前提是必須設定其法權自身是會對個體自由的妨礙才有可能)。(這個理論論證會在第五章第一節說明)既然,實證法理學必須考量經驗上實際的自由的效用性,這實際的效應是由於它是作為規範式法理學所產生:基於自由效用性的總體衡量,具權威性質的公權力,以實證法權(政策)規範並引導公民個體可以從事的自由。因此,產生對公民個體的實質規訓——無需犯罪才加以規訓,日常藉由規範教育使其無思維性的習慣守法(而不是基於對法則的尊重而守法)——,而這表現在公民個體生活的各層面上。雖然,前述以法權科學這普遍客觀為規定根據的實證立法,同純粹規範式實證法權的實證立法其效果都會抹除個體獨特性,但是後者由於自身也預設對自由效用性的妨礙,就寓含著可以動態改變再融入個體自由效用性的立法可能。然而,對公民的全面規訓之所以還能讓其願意守法,最重要的是它保持著公平正義。由於規範式的實證法理學是種動態的法理學,它可以藉由正義原則來調節個體間的差異性。不過,正由於實證法權自身也同時預設對個體效用性的妨礙,那麼也就預設會制定出不正義的法律,進而產生公民不服從的現象。所以,這形成基於個體的權利意識對不正義法律的修正動力。為此第五章第一節將論證實證法理學預設為可逆的。藉由實證法權預設對個體自由的效用性,及同時自身也預設對個體自由效用性的妨礙,吾人提出三個定理來論證此原理是可逆的必然性,並藉以說明當個體意識到其自由受妨礙時會產生權利意識。第二節藉由社會學式的考察說明,實證法理學的本質為規範法理學,而在政治上產生科層官僚體制及派閥式政治菁英,並由於規範式的制度及政策對公民個體產生規訓的制約效果。第三節藉由羅爾斯的正義原則,說明對於個體間由於經濟社會條件的不對等所形成的權利差異,可以藉由具權威性質的公權力政府以正義原則補償或提供公平機會獲得救濟。但對於公權力制定出不正義的法律或政策造成個體自由效用性的妨礙,則公民個體藉由公民不服從表象他們的自由的權利意識。

實證法權修正的動力雖基於個體經驗上的權利意識,但是它不構成以道德律作為法權修正的基礎。因為實證法權所規範的權利是有關「被做的事」(*What is done*),而道德是規定責任「應被做的事」(*What ought to be done*)。換言之,若內在實證法權的修訂不訴諸道德律作為個體間實質權利的協調,因而不考慮道德責任也就無涉道德價值。但是,在與人類的歷史進程中有關的自然法提供了道德價值的選擇理想——這不僅關乎個體,也關乎人類種屬的進展的價值選擇——,那就必須依據道德責任而不是權利意識。因此要讓這兩者再結合,並使後者成為

前者的規定根據，則需要一個「匯入」的過程。而這個匯入程序必須要藉由一個兩者共有的元素提供道德價值的給予而統一起來。而這共有的元素就是人格。人格是在統一的意識中確立。在理論理性中，自我意識作為思維主體的統一性往往導致謬誤推論，但是在時間持續中，它也賦予了人以人格作為同一性。而這同一性在實踐理性藉由權利意識與責任意識給予真實的存在，並在實踐理性中，人格是一個可以給予規定的主體，換言之，這人格可以基於責任意識發出道德命令進行規定應然的行為。雖然道德的責任意識是屬於理知世界，但是它必須能體現在經驗的世界中。康德在《道德形上學基礎》第一章的「通常的道德的理性知識」（簡稱倫常的知識）中已明白指出出於責任（from duty）的意識是每個人在經驗界中藉由反思類比意志不矛盾的思維方式抽離實質就可得知，而無需要真正懂得道德哲學。所以這倫常知識的場域提供回歸的經驗的權利意識可以納入到責任意識的可能。那麼為何要從建構以道德律推述法權科學作為實證法權的道德哲學回歸到倫常知識？因為，責任意識不是只有針對自己的權利意識而起，也必須回應公民他者的權利意識，而個體間的經驗知識差異極大且複雜，若不對他者的倫常知識有所理解如何形成責任。人格是經驗界的權利意識能夠匯入理知界的道德責任意識的關鍵元素，因為它可以在經驗界表象為倫常人格，而在理知的道德界表象為目的自身人格。而二者各具價值以促使個體尋求自我完善性的發展，且這二者表象在法權體系上就是自由的公民人格。換言之，公民人格價值表象且統一倫常人格價值與目的自身人格價值。然而這樣的結合何以可以取代以純粹利益的權利意識的實證法權妥協，改以道德律作為實證法權的規定根據？因為人有自我完善的人格價值需求。也唯有個體的人格價值自我給予中，保留個體的獨特性，並據此體現在法權上。再者，人格自我完善的傾向（在法權上表象為公民）可進而成就人類作為種屬整體完善的目的（在法權上表象為共和政體）；同樣的，人格的自我完善也要在人類作為種屬整體中才能表象。據此給予「價值動力原理」，「自我責任意識與自我權利意識給予公民人格的道德價值的選擇，據此作為實證法權的制定的動力，以在公民整體中表象個體的自由。」<sup>17</sup>是故，第六章第一節闡明，在這個匯入過程中藉由經驗界的權利意識與理知道德界的責任意識統一為一個

---

<sup>17</sup> “Theorem of value-motivation” — *The consciousness of self-duty and self-right provide the choice of moral value of civil personality, by which it is the motivation of enacting or revising positivistic rights, and represents the individual freedom in citizenship.*



實踐的人格意識；並藉此把經驗的世界（實證法權）與理知的世界（道德律）連結起來。並同時說明回歸到經驗世界的倫常知識的重要性，因為個體的權利意識必須在他的經驗知識中才能闡明。第二節闡明何以人格能作為匯入的關鍵元素：這不僅人格存在於經驗中而具倫常人格價值，並可藉由實證立法保障其權利以展現此價值，同時它也存在於道德界中而具目的自身人格的價值，此可藉由把個體的權利議題轉換成公共的，並喚起以公共立法為公民個體與公民他者的責任而具有以人為目的的道德價值。第三節綜合上述，筆者欲以三個意念格準作為個體的權利意識的議題可以喚起道德的責任意識而實證立法的原則。

吾人意圖把「目的命題」分解成「規定根據原理」、「可逆原理」及「價值動力原理」來解答它。這三個原理之所以構成循環推述在於「規定根據原理」的原因（**道德價值驅力**）是「價值動力原理」的結果（**給予公民人格的道德價值的選擇**）；「可逆原理」原因（實證的公民法權的實踐）是「規定根據原理」的結果（公民實證法權的**制定**）；「價值動力原理」的原因（自我權利意識與自我責任意識）是「可逆原理」的結果（引發個體的權利意識）。而且在這「規定根據原理」及「可逆原理」，各加入一個前提「**根據道德的自由律**」及「由於**個體間的差異性**」這樣構成「目的命題」的語句：「規定根據原理」中「**源於人格有自我完善的道德價值驅力，根據道德的自由律的個體意志推動公民實證法權的制定。**」可代表「目的命題」的「作為公民人格的個體依道德律而行是為了人這類屬能夠永久存在以及作為公民整體在實證法權上的持續進展」；而「可逆原理」中「由於**個體間的差異性，實證的公民法權的實踐必然引發個體的權利意識**」與「目的命題」中「就人是經驗的存有而言」及「實證法權上的實踐」的語句關係在於，實證法權的實踐必然因為基於個體幸福原則的差異性而產生權利意識；而「價值動力原理」中「自我責任意識與自我權利意識的給予公民人格的道德價值的選擇」與「目的命題」的「個體依律則而行的實踐」與「**以此在共同體中表象他的自由**」的語句關係在於，以道德價值的選擇而行必然依據道德的自由律為根據，據此**表象**個體的內在與外在的自由。

實證主義已經成為當代法學思想的正統領域（簡稱為實證法理學）。其中法律實在論（legal realism）、法律與經濟學、行為分析學和社會學的法理學都分享著實證學者的知識論。其中法律實在論宣稱，法律有效之宣告需從經驗方法的有

效性開始著手，換言之，從事實（“is”）的內容調查開始。這法學態度是源於普通法系（common law，或稱海洋法系）遵循判例法（case law）的傳統。其中最主要的人物是布雷克史東爵士（Sir William Blackstone）<sup>18</sup>，他強調判決先例（precedent）勝於成文法（statute law）的法學態度，就需要能讓事實完整呈現的方法的支撐，其任務是要法律學者不斷的以個案經驗檢查法律以獲得共同原則，因此，發展出朗戴爾的個案教學法（Langdell’s case method）來教育法學院的學生。<sup>19</sup>而法律實在論在技術的用心，是為了造就一個有用法律的科學。<sup>20</sup>法律實在論者出發的共同點包含有，(1)具不斷變動或移動的法律概念，以及司法產生法律的概念；(2)法律的概念是作為社會目的的一種工具，而不是目的自身。所以法律的任何部分都要為它的目的及效果進行不斷的檢查；(3)社會不斷的變動而且快於法律，所以法律任何部分都需要再檢查它離適合社會需求有多遠；(4)為了研究的目的實然（‘is’）與應然（‘ought’）要暫時性的分開。<sup>21</sup>所以基於實證主義的立場，法律實在論同樣主張法律與道德的分離，而且當對於法律的實際作用進行分析時，正義的概念和倫理的權利必須被忽視。<sup>22</sup>而且法律實證論對實證經驗的強調，明顯使得它關心程序勝於實質。<sup>23</sup>

然而，當代也有一股反實證法學的批判法學研究（Critical Legal Study, CLS）運動。他們所主要批判的對象就是法律實在論。作為自然法的復興運動者，CLS源於德國法蘭克福學派（Frankfurt School）的批判理論（Critical Theory），史坦登（J. A. Standen）說明沿襲康德、黑格爾（Georg W. F. Hegel）及馬克思（Karl Marx）的德國批判傳統（特別是馬克思社會學式的批判哲學）的批判理論有三個元素，首先，揭開實證主義者的辯證式自我矛盾現象。其次，他們主張工具理性已成為支配的載具，而且永遠保持這種狀態。這二者是法蘭克福學派對實證論者宣稱優

<sup>18</sup> 布雷克史東的著名著作為 *Commentaries on the Laws of England*。

<sup>19</sup> 朗戴爾（C. C. Langdell）在 1870 至 1895 年間擔任哈佛法學院（Harvard Law School）院長。

<sup>20</sup> C. Woodard, “The limits of legal realism: An historical perspective.” in *Virginia Law Review*, 1968, p. 703. Woodard 解釋這法律的科學是法學教育經過四個階段，最終經由成為學院的科學而發展完成。pp. 695-703.

<sup>21</sup> K. N. Llewellyn, “Some realism about realism: Responding to Dean Pound.” in *Harvard Law Review* 44.8, 1931, p. 1236. 所以 Llewellyn（K. N. Llewellyn, “A Realistic Jurisprudence --The Next Step.” in *Columbia Law Review* 30.4, 1930）直接了當的說「老的類型強加自己太多的華麗詞藻。它們緊握太多異質的詞彙在使用。……我不在乎法律如何被分類，而只要它是就觀察和組織資料為可用的而論，而且伴隨著對事實的查核。」（p. 457.）

<sup>22</sup> Edward A. Purcell, “American Jurisprudence Between the Wars: Legal Realism and the Crisis of Democratic Theory.” in *The American Historical Review* 75.2, 1969, p. 431.

<sup>23</sup> Jeffrey A. Standen, “Critical Legal Studies as an Anti-Positivist Phenomenon.” in *Virginia Law Review*, 1986, p. 997.

於形上學的質疑。第三，他們攻擊實證論者的方法學，換言之，他們否定「實然」與「應然」以及事實與價值能夠區別。<sup>24</sup>借用*批判理論*，CLS譴責實在論者把事實從價值，以及正義從道德中分離出來。例如，佩勒（Gary Peller）指出實在論者區分法律與政治是站不住腳的。他首先指出「實在論者斷言『法律是政治』已終止威脅法律世界，這不是由於令式的法律側面已確定性的重建，而是因為政治側面已經貧乏。」<sup>25</sup>，對此他持不同的立場說到，「我意圖證明在方法上，法律推理（legal reasoning）是政治的與意識形態的，於此法律的論述排除（或抑制）其他的論述模式。以這方式它把自身從『純粹』意見或意志中區分出來。」<sup>26</sup>因此佩勒以法律是政治與意識形態的載體批判法律實在論者的刻意忽略。凱瑞斯（D. Kairys）藉由說明前後自我矛盾的判例，批判法律判決標榜「遵從先例」（*stare decisis*），卻從不是如此。因此他說「簡而言之，這些判例證明傳統法理學的一個主要欺瞞：多數宣稱為了社會和政治的判斷，不僅在法律的狀態上（連結權威的觀點），同時這個判斷是一個法律專家中立、客觀的應用的清晰地法律推理的產物。後者這宣稱——這實質關連到法庭的正當性與神秘（*mystique*）性——是錯誤的。」<sup>27</sup>這些前後矛盾的判例證明「我們的立法規範……對於大部分重要或困難的議題無法邏輯性地引導出特定的結果或基本要理。廣泛多樣性的詮釋、區分和辯護都可被使用；而且法官有權威和權力可選擇被陳訴或忽略的議題。」<sup>28</sup>高登（R. W. Gordon）也認為「大致上，普遍的規範是為了特定的階級利益而部署。」<sup>29</sup>然而，CLS亦如法蘭克福*批判理論*學派為人所質疑的，它沒有自己的特有理論而必須依附在對現有的社會學或法學的批判上——CLS存在的前提是法律實在論的存在。所以，李文斯頓（Debra Livingston）說到「批判法學學者的作品被理解為這些實在論者方法論上的成熟之作——這成熟之作是批判論學者用來展現社會或政治理論上的不連貫，而且批判論的學術成就並不是連結到政策改革的規劃上，而是連結到作為激進政治的代理人。」<sup>30</sup>因此，他批評這些批判論

---

<sup>24</sup> Ibid., pp. 992-4.

<sup>25</sup> Gary Peller, "The metaphysics of American law." in *California Law Review* 73.4, 1985, p. 1153.

<sup>26</sup> Ibid.; 另參看 pp. 1152-8.

<sup>27</sup> D. Kairys, "Legal reasoning." in *The politics of law: A progressive critique*, ed. D. Kairys, New York, Pantheon Books, 1982, p. 13

<sup>28</sup> Ibid.; 另參看 pp. 11-17.

<sup>29</sup> Robert W. Gordon, "Critical legal histories." in *Stanford Law Review*, 1984, p. 93.

<sup>30</sup> Debra Livingston, "Round and round the bramble bush: From legal realism to critical legal scholarship." in *Harvard Law Review* 95, 1982, p. 1677.

法學者，「他們的任務是持續一個已被放棄的實證論者的計劃。」<sup>31</sup>雖然CLS在內涵上是維護自然法認為法律必須承載價值及理想，但是它只能藉由批判法律實在論者凸顯後者在這方面的缺失，卻無法就如何以人期望的價值(特別是道德價值)建構一個理想的法律以作為實證法權制定的根據進行推述。

基於道德價值的康德法哲學提供第三條法學的應用之可能。它不僅是源於實踐理性道德律(如此就不受制於變動的經驗)，同時見由推述而成的法權科學也能具體的成為實證法權的規定根據而被實際應用(如此，可超越CLS僅止於批判而無作為實際立法應用的根據原理)。當代有關實證法權的法學研究，弗萊契(G. P. Fletcher)認為法學院一致流行有三個領域的政策影響法律的發展，(1)侵權法(tort law)(2)契約(contracts)及(3)刑法(criminal law)。<sup>32</sup>而康德的法哲學在實證法權的應用已在這三領域備受討論。在刑法方面，例如，墨菲(J. G. Murphy)認為「康德的刑罰的正式理論(在《法的形而上學原理》呈現)清楚的以懲罰(retributive)為特徵，它堅持著刑事上的犯罪應受該得的刑罰，而且群體中的非刑事犯罪的成員有一個道德責任要強加這刑罰(當然是藉由官方的權威執行)」<sup>33</sup>而且對於這官方的懲罰權威，墨菲說明「他(康德)所提供的刑罰理論是建立在他的一般觀點上：就相互性(reciprocity)來論，政治上的義務是被分析，和類契約(quasi-contractually)而得的。」<sup>34</sup>；在侵權法方面，溫瑞伯(Ernest J. Weinrib)依據康德的權利的普遍原則(本文第三章第三節介紹)說明「法律上的過失行為(acts of misfeasance)能夠被適當的禁止，因為他們不能夠與由普遍法則所定義的每位人們的自由相協調一致」<sup>35</sup>；在契約法方面，查爾斯(Fried Charles)藉由康德的《法的形而上學原理》說明「正是那關鍵的道德發現，使得自由人還能夠自由地為每一個他者的目的而服務。這發現超越報復性的恐懼或互相偏袒的期望，道德自身能夠獲得保證，不僅在於你對我或我的尊重，

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 1669.

<sup>32</sup> G. P. Fletcher, "Why Kant." in *Columbia Law Review* 87.3, 1987. p. 421.

<sup>33</sup> Jeffrie G. Murphy, "Kant's Theory of Criminal Punishment." in *Proceedings of the Third International Kant Congress*. Springer Netherlands, 1972. p. 434.

<sup>34</sup> Ibid., p. 435.然而，墨菲後來對於自認康德的理論是深刻及啟發性，而且是唯一接受道德性的刑罰理論進行質疑。參看，Jeffrie G. Murphy, "Does Kant Have a Theory of Punishment?" in *Columbia Law Review*, 87.3, 1987, pp. 509-32.

<sup>35</sup> Ernest J. Weinrib, "The Case for a Duty to Rescue." in *The Yale Law Journal*, V. 90, N. 2, 1980, p. 266. cf. p.267;另參看 Ernest J. Weinrib, "The Monsanto Lectures: Understanding Tort Law." in *Val. U. L. Rev.*, V. 23, 1989, pp. 525-6.

而且你能夠主動地為我的目的服務。」<sup>36</sup>另外，還有其他的實證法權領域應用到康德的法權理論。<sup>37</sup>這些以康德的法權科學作為實證法權的基礎之研究其共通點是，都以康德的道德哲學為基礎。然而，這些論文並沒有系統性的討論，康德的道德哲學如何可以作為實證法權制定的規定根據，進而獲得實證法權據以重新修定的原則。而且，康德的法則學推述雖然具系統性，但是他並沒有針對法權科學如何具體實證法權立法給出原則；再者，康德單向性的推述原理，無法解釋為何個體會再次依此道德律的法哲學作為實證法權的制定根據。換言之，這選擇的動力來自哪裡，而且在討論立法動力之前，需先討論實證法理學有何特性會使其立法成為無效的，或公民不符從。這些都是康德法哲學在實證立法應用上沒討論的。所以，本論文提出「目的命題」及三個原理，以便對於康德的法哲學這些問題嘗試給予補充性的論述，使其更臻於完善。

---

<sup>36</sup> Fried Charles, *Contract as promise : a theory of contractual obligation*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1981. p.8. cf. pp 7-17.

<sup>37</sup> 有關財產權參看 Stephen R. Munzer, “Kant and Property Rights in Body Parts.” in *Canadian J. L. & Jurisprudence* V. 6, 1993, pp. 319-341. passim；有關於貿易理論參看 Robert F. Housman, “Kantian Approach to Trade and the Environment.” in *Wash. & Lee L. Rev.* 49, 1992 pp. 1373-1388. passim；有關人們的法權和公共道德的議題，Richards (David A. J. Richards, *Sex, Drugs, Death, and the Law: An Essay on Human Rights and Overcriminalization*, New Jersey, Rowman & Littlefield, 1982)認為法權的「關鍵在於，人們的法權的理念尊重人格對於自律的能力——以康德的顯著的詞語來說，他們的這能力能夠在目的王國中，獲得自由及作為理性的統治者。」(p.9)，參看 pp. 8-10.

## 第二章 康德論人類在法權上的目的

### （「目的命題」成立的各元素）

本章將藉由康德在法權上的目的論論述「目的命題」——「在自然中，就人是經驗的存有而言，作為公民人格的個體依道德律而行是為了人這類屬能夠永久存在以及作為公民整體在實證法權上的持續進展的目的，並以此在共同體中表象他的自由。」——的法權成立要件。而在下一章將論述「目的命題」中何謂法權與「目的命題」之所以可以成為先驗綜合命題。本章第一節，主要藉由康德對人性論的善惡理論說明從律法的自然狀態（戰爭狀態）進入律法—公民狀態的文明化，才能提供人類自我完善的可能。而且，也說明人類之所以可能從此前者演變成為後者在於，人類具有自我規訓教化的文化能力。並且具體體現在教育的作為上。第二節，公民法權的實踐必然是政治的，而政治不是與道德無關的治術。因為康德明白指出「**道德是法權的理論，政治是法權的應用**」（歷史，207，8:370）<sup>38</sup>，所以政治應該根源於道德哲學，而不是反過來，道德是政治的手段。我們將藉由康德的「永久和平論」闡述共和憲政體制是體現公民法權的最佳律法—公民的共同體。同時，在本節中我們也試圖區分法權科學與實證法權以說明，前者是基於理性存有依據道德律所推出的法學哲學，它屬於理性的道德領域，而以共和政體方式實踐；後者是立法者或法學家以其本身為經驗存有依據幸福原則所成的法理學，它屬於幸福領域，而以代議民主制實踐。藉此說明代議制的民主共和政體是當代律法—公民共同體的具體體現。我們欲藉由上述康德對於法權目的論的論證說明「目的命題」的成立要件：只有在於這樣的律法—公民共同體（代議民主共和政體）所提供的場域中才能實踐實證法權的持續修正，以便藉此能夠提供「德福匹配」或人類整體自我完善的可能。因而，代議的民主共和政體是個體作為經驗存有與理性存有共同實踐的場域。

#### 第一節 文明化：以整體人類為目的使成為律法共同體的必要條件

<sup>38</sup> 本文引康德歷史哲學相關的作品，包括《論永久和平——一項哲學性計劃》；〈論俗語所謂：在理論上可能是正確的，但不適於實踐〉；〈答何謂啟蒙〉；〈在世界公民的觀點下的普遍歷史之理念〉及〈重提問題：人類是否不斷地趨向於更加境地？〉等文皆出自《康德歷史哲學論文集》，李明輝譯，（台北：聯經，2002）。故引文簡寫為「歷史」，頁數為該書及普魯士王室學院版頁數。另外，引文為名詞統一及行為習慣會稍加修改。

古典自然法指出自然權利是天賦的，即使是處於原始狀態的人類，每個存有者都具有這樣的權利，所以它是屬於私法的範圍。但是，當要形成集體存在只憑私法是無法形成集體連帶的，它必須進入以國家為整體的憲法(包含私法與公法)狀態。這樣的一種狀態就是文明化(civilization)的過程。換言之，要提供一個可以「德福匹配」的法治場域，必須要經過文明化，這也就是要以人類整體為目的的首要過程。是故，集體唯有具有文明化的公民才能進入國家文明的狀態。

關於文明化(或稱社會化)對於法權的重要性，在古典自然法的論述中已儼然可看出。特別是盧梭認為社會化是因為偶然的因素所造成，同時，社會化所帶來的私有財產的概念是社會不平等的起源。所以，藉由社會契約形成公共意志以進行立法才能保障天賦的自由。這種對社會化抱持敵意的看法在古典自然法中是種特例。其他的學者，基本上都肯定社會化使人類從原始狀態進化到文明狀態。雖然，康德也持這種立場，但是，康德對於文明化的論述不是從原始人類的想像推論起，反而是，從指向未來的目的論而以理性的推述來論述文明化是人作為自然的目的。他主要從人性論的善、惡談起，而逐漸說明人類自身就具有從個體的自然狀態(律法的自然狀態及倫理的自然狀態)進步到集體的共同體的狀態(倫理—公民的共同體及律法—公民的共同體)的自然目的。

康德並沒有用社會化這個詞，而是用人類有自我「建構文化的能力」或「文明化」來代替。康德拋開原始人類的想像，而從人們都具有的人性論來說明人們都具有向善的道德稟賦，而能達到自己不斷的自我改善的目的。康德在《單純理性限度內的宗教》的第一部〈論惡的原則與善的原則的共存，或論人性中的根本惡〉中探討人性論，依據與目的的聯繫把人的原初稟賦分為三類：(一)依據作為一種具有生命存有物的目的，人具有動物性(animality)的稟賦。(二)作為一種具有生命同時又有理性的存有物，人具有人性(humanity)的稟賦。(三)作為一種有理性又能夠負責的存有物，人具有人格(personality)的稟賦。(RwBMR, 6:26)<sup>39</sup>康德把稟賦歸類為向善的——例如，人有自我保存、族類繁衍及過社會生活及自愛的自然稟賦。但是，基於某些惡習——例如，貪得無厭、荒淫、無法無天、爭強好勝等——偏離了自然使成為惡。不過，康德認為上述都是對善的偏

---

<sup>39</sup> Immanuel Kant, *Religion within the limits of reason alone*, tr. Theodore M. Breene and Hoyt H. Hudson., New York, Harper Torchbooks, 1960.

離，而把人確實會向惡趨向的稱為傾向。他定義傾向為一種性好——就性好對於一般人性為偶然的而言——的可能性根據。這種惡存在於背離於道德律的可能性的之格準的主觀根據中。康德稱為趨惡的自然傾向。它包含三種（一）本性的脆弱。（二）動機的不純正。（三）完全依惡的格準而行。本性的脆弱可能由於畏於強權或一時貪婪，使我們違背道德律；而動機的不純正是把非道德的動機與道德動機混為一談，故意使人混淆。（RwBMR, 6:26）例如，以行善之名博得善的美名；人心的真正惡劣，在於完全依惡的格準而行，即把道德律的動機完全置於非道德動機之後。這可用《厚黑學》裡以「臉皮要厚，心要黑」作為一切行事的格準最能貼切形容這人心的顛倒。據此，只要我們尚未達到終極的善時，我們都具有行惡的傾向。依康德言，因為人具有向善的原初稟賦，而且行惡是偶然的，所以能從行惡中逐漸改善自己。康德說：「趨惡傾向的理性上起源是我們無法探究的。原初稟賦畢竟是向善的稟賦。對我們而言不存在可理解的根據來說明我們道德上惡最初從何而來。」<sup>40</sup>（RwBMR, 6:43）那麼善與惡是如何判斷？因為我們既然都是理性的存有者，那麼就會依據律則而行。那麼我們主觀上是依據善或惡的格準就可以說明他是道德上的善或惡，而不只是從行為的結果來斷定。

既然，人有向善的原初稟賦而能夠從行惡中逐漸的改善自己，那麼同樣的道理整體人類也逐漸完善整個族類的趨向。康德在第三部〈善的原則對惡的原則的勝利，以及上帝的國在地上的建立〉中指出，人應該走出倫理的自然狀態，以便成為倫理共同體的成員。（RwBMR, 6:95）而所謂倫理共同體就是公民狀態。當人們進入集體的生活，行惡的誘因就變多了。康德說：

當他身處人們中間時，嫉妒、統治欲、佔有欲，以及與此相繫的懷有敵意的性好，馬上就會衝擊他那本來易於知足的本性。這足以使彼此敗壞道德稟賦，並彼此使對方變惡。如果找不到任何手段來建立一種目的完全是人

---

<sup>40</sup> 人具有動物性，而且又具向善的道德稟賦，那麼是否可以得到「人是唯一的道德動物（moral animals）」的結論？一般強調人是唯一的道德動物，就不經義的領會為善的品德——如勇敢、誠實、忠誠、榮譽等，甚至用「道德的」形容一個人是高尚的，所以「道德的」幾等於「善的」，是一個正面的詞彙——這是動物所沒有的。但是，此處康德明確正視人同樣具有道德惡的傾向。Korsgaard (C. Korsgaard, "Valuing Our Humanity", 未出版手稿, 2011, 來源 google scholar) 分辨人是唯一的道德動物與唯有人類是「道德」的差異，指出前者指因為道德使人成為優越的可受讚賞而超越其他動物的類群；而 Korsgaard 主張的是後者，「不是只有人類是道德善，我主張的是人類能夠行使的行動類型有道德善，也有道德的惡。人類是唯一有能力依據我們行動的根據來規定是否這些根據對其行動建構充足的理性，而且照著做。」(p.5) 這裡 Korsgaard 提醒我們「唯有人類是道德的」指，我們不僅會行善，同時也會行惡，所以，即使稱人是唯一的道德動物，當我們行惡時，也並沒有比其他動物優越。而且更應嚴肅看待人會行惡，才能如康德所言，從行惡中改善自己。



心中真正防止這種惡並促進善的聯合體，即建立一個持久存在的，日益擴展的、純粹為了維護道德性的，而以聯合起來抵制惡的社會，那麼，無論一個個人如何想要致力於擺脫惡的統治，惡都會把他留住，讓他無止盡的處於返回這種統治之下的危險之中。(RwBMR, 6:93-4)

據此，康德明白的指出，個體的單純集合不會使我們發展我們向善稟賦，反而會使我們敗壞行惡，而且它會一再地把我們留在行惡的淵藪之中。要擺脫它一定要有「手段」來組織而形成一個以維護道德善為目的的聯合體。這樣以德性法則的聯合體稱為倫理的社會。但倫理的社會未必就是公共的（如宗教團體），所以康德說明若這些德性法則是公共的，則稱為一個倫理—公民的社會（與律法—公民的社會相對立）或一個倫理的共同體。(RwBMR, 6:94) 至此，我們有必要把這些詞——「倫理的自然狀態」、「律法的自然狀態」、「倫理—公民的社會（倫理共同體）」與「律法—公民的社會（政治共同體）」——加以釐清才可理解其論述演變。康德把自然狀態與社會狀態對立起來，同樣的倫理與律法也有差異。所謂律法的自然狀態指的就是每個人的戰爭狀態。而自然狀態並不是個體的行動毫無格準，而是在自然狀態中只有自己為自己立法，且是自己的法官，不存在一種公共的，擁有權力的權威。可能存在政治共同體中的政治公民是處於倫理的自然狀態。換言之，政治上公共立法的，而倫理上是自我立法的。政治共同體不能強迫其公民進入倫理共同體，倫理共同體本來就無強制性。但是，如前述處於這種倫理自然狀態的人，存在每個人心中善的原則會不斷的受到惡的侵襲。因此，倫理的自然狀態也是對德性原則的一種公共的、相互的損害，是一種內在的無道德狀態，自然人應該勉勵自己盡快地走出這種狀態。(RwBMR, 6:95-7)

**倫理—公民的社會（倫理共同體）**的概念，總是關係到一個所有人的整體的理想——它與政治共同體的理想有區別。而所謂倫理共同體是，在道德的立法上的理性，除了它為每個個體規定法則之外，還豎起一個德性之旗，作為把所有熱愛善的人集合之地，以防止惡的不斷侵襲。(RwBMR, 6:94) 然而，成為一個共同體（無論是倫理共同體或政治共同體）有一個更深層的意義，在於人以**整個族類**作為共同目的。康德說明：

我們有一種獨特的義務，不是人對人們的義務，而是對人類族類的義務。因為具理性的存有的每個物種在客觀的理性理念上，都注定要趨向一個共同的目的，即促進作為共同善的一種至善。但是，由於道德上的至善不能僅透過單一的個人追求自己在道德上的完善來實現，而是要求單一的個人為了這相同的目的而聯合成一個整體，道德上的至善才能實現成為一個善良意念的人

們的體系。而只有在這個體系中，並且憑藉這個體系的統一，道德上的至善才能實現。但是，這樣一個整體——即一個行德性法則的普遍共和國的理念，是一個與所有的道德法則完全不同的理念。(RwBMR, 6:98)

據此，若以個體的自然狀態，是無法成就以人為目的的。要真能達到康德所謂的「以人為目的」，唯有在共同體之中。所以，共同體不是一個簡單的人的集合，要成就它一定依據手段，且唯有藉由這種手段才能擺脫惡的統治。這些手段，在倫理共同體中是倫理律，而在政治共同體上是法律。而二者都屬於道德的領域。那麼倫理共同體是否可以實現？按我們的常識會認為傳統宗教團體或教會具有其內部的倫理律就屬於倫理共同體。但是，康德基於理性的宗教學說，當然不能委之神學倫理律，而只能依賴理性。所以，康德繼續說明：

一個倫理共同體要得以實現，那麼，所有人都必須服從一個**公共的立法**；而所有把這些人連結起來的法則，都必須能夠被看作是一個共同的立法者的誠命。倘若這個要建立的共同體是一個**律法的共同體**（按，律法—公民狀態的政治共同體），那麼，就必須是連成為一個整體的人群自己來當（制度的）立法者，因為立法是從下面的這個原則出發的：**把每個人的自由限制在一個條件下，遵照這個條件，每個人的自由都能按照一個普遍的法則而與其他每個人的自由共存**。(RwBMR, 6:98-9)

最後這個原則就成為康德在《法權科學——法理學的形上原理》中法權論證的原點：「權利的普遍原則」(universal principle of right)。共同體的立法必須依此原則公共地立法，據以形成一個律法的共同體。但是，實際上公共的立法對於實證經驗上個體的幸福原則也同樣無以迴避。那麼成為律法—公民的政治共同體的立法重點就應轉變成實證法權如何以道德律所建構的理論法權作為其持續修正的規定根據。而此公民法權——理論法權與實證法權——的設立關係，無非是為了擺脫惡的統治而促進人這個族類的完善的目的。所以，以此我們提出我們的「目的命題」為「在自然中，就人是經驗的存有而言，作為公民人格的個體依道德律而行是為了人這類屬能夠永久存在以及作為公民整體在實證法權上的持續進展的目的，並以此在共同體中表象他的自由。」其中「個體依律則而行的實踐」是指依據道德律所建構而成的法權科學而行，這屬於道德領域。而「經驗存有者依此律則而行以期實證法權的持續進展，以展現個體自由」是依自由律所規定的實證法權而行而獲取幸福，而屬於「幸福」領域。而且，這命題中雖然看似「人類永續存在」與「實證法權的持續進展」這二個目的彼此相關，不僅人類存在才能

在法權上進展，更重要的以（康德的）理論法權所規定的實證法權的修正進展是為了人類整體的完善，而提供一個德福匹配的法權場域。

康德在此部分並沒有論證為何會從自然的自然狀態（戰爭狀態）進入律法—公民的共同體狀態。他只說明這種文明化可以保證人類可以在後者所建構的法權領域中人類可以逐漸的**自我完善**，而沒有說明為何人必然進入這種文明狀態。他把這樣的論證放在《論永久和平——一項哲學性計劃》的〈第一項附釋：論永久和平的保證〉中。於此，康德把以公法法權所建立的政治共同體設定其目的在於追求人類的永久和平，其中，論證建立法權的永久和平條款的保證，就同時論證我們如何脫離戰爭狀態而進如律法—公民狀態。而且，**我們也欲藉由這個論證突顯出康德道德哲學論述中極少的以經驗幸福的原則來論述法權，以藉此論證「目的命題」所接槩的公民法權的場域是一個理論法權（道德）與實證法權（幸福）共存的場域。**首先，康德指出從律法的自然狀態進入律法—公民狀態（又稱為政治共同體、公民法權的狀態或文明狀態）是合乎自然這偉大設計家的目的。康德說：

提供這種保證的，正是自然這位偉大的藝術家。從自然的機械作用中明顯的表明，合目的性是經由人類的不合甚至違背其意志產生而使協調一致得以呈現。  
（歷史，194，8: 360）

由於人類天生就有爭鬥的本性，為了大家能夠共同和平——這是人類持續存在的自然目的——相處，大家要必須能夠協調一致（藉由公民法權的建立與遵守）——，這就是合目的性的。然而，上述康德訴諸的自然是用來對反「神意」的。在教父哲學（如聖奧古斯丁）或理性主義時代（如萊布尼茲、斯賓諾沙）在談及目的論時往往訴諸神意，認為宇宙的目的是上帝的意志所成就的，祂的意志所頒佈的戒律人類只能無條件的遵守。至於人的理性只是用來在信仰的基礎上去探究及解釋這些戒律，而不能更動或發佈律則。反之，康德用**自然**這藝術家（萬物的設計師）取代上帝的用意，雖然他也承認「我們固然無法在自然這匠心設計中認出神意，或甚至僅由此推斷它，而是只能夠且必須連帶的設想它，以便類比於人類的藝術活動，對其可能形成一個概念。」（歷史，194-6，8: 362）但是「我們所關切的只是理論（而非宗教），使用『自然』一詞比我們無法認識的神意一詞更適於人類理性（就結果與其原因之關係而言，人類必須停留在可能經驗的界限內）之限制，而且**更為謙虛**。」（歷史，196，8:362）此處的重點是康德藉由用「自然」

取代「神意」，使得人的理性與經驗主動連結在一起，並且停留在經驗的範圍，以藉此擺脫宗教。是故，我們的理性能夠在屬自然的經驗的範圍內探討自然律，並進而在自然的經驗範圍內以理性建構實踐律。<sup>41</sup>這也就是康德上述所提的「自然的機械作用」。我們乍看「自然的機械作用」這段文字在與《判斷力批判》裡所理解的自然目的是有所衝突。因為後者談的自然目的有一個重要前提是自然必須是一個有機的整體，而我們熟知「有機」與「機械」剛好是一個對反的概念。那麼康德此處用自然的機械作用作為論證其用意為何，又有何問題？康德在註解處對這機械的作用有所說明「在自然的機械作用（人也以感性的存有者的身份隸屬於這種作用）中顯示出一種自然存在所依據的形式。」（歷史，194，8: 361）據此，承前述康德把永久和平這目的用自然目的（取代神意目的）提出，其用意就是要把這理性理念限制在經驗感性的範圍內來探究。而經驗性範圍的實踐必然與幸福有關（雖然康德這裡的論證都沒用「幸福」這詞）。因此，以機械作用來解釋，即認為每一個實證法權的建立是基於幸福而與道德無關。另外，機械作用亦指基於法權的應用的政治上的科層（hierarchy）管理治術。我們所理解的機械作用有幾個特點。首先，機械的機構是由多個不同構件組成，且相對運動關係取決於它們之間的性質，這意味每個構件是可單獨更換的只要其輸入與輸出效果一致。其次，一個構件推動另一個構件運動，亦即不能反向推動，換言之，我們以康德的語言說，機械作用就是一種作用因的單向因果系列連結。因此，機械作用的特點是（1）機構是整體的（2）各構件是獨立可替換（3）其作用是單向的因果系列。按幸福的原則，只要可獲致我們所設定的幸福對象，其過程中的手段都是可替換的。而且，政治上的科層式的管理治術是命令式，其各手段與目的的因果關係是單向不可逆的。所以，**經驗的幸福原則就是種自然的機械作用。**

康德採用自然機械作用能提供人類進展的條件方式來論證它能夠提供人類永久和平（律法—公民狀態才達此法權終極目的）的保證。他一開始說明自然的

---

<sup>41</sup> 要由自然律進而探討實踐律，康德在《道德形上學基礎》也用過（但不同於此處用「自然的機械作用」解釋方式），它把普遍律轉換為自然律令式——「你僅能依好像藉由你的意志，使你的行為的格準能成為普遍的自然律而行動」（GMM, 4:421）——，是用類比方式，說明二者都具普遍性。Aune（Bruce Aune, *Kant's Theory of Morals*, Princeton, Princeton University Press, 1979）解釋的「我們把目的王國與自然王國做類比，就是理性存有的普遍律與自然的普遍律做類比。（p.110），Aune 接著說「以一種特定的方式對待一位不完善的理性存有，如果因此我們提升了一個自然的王國，那麼我們可據此類比的推論，我們正在行動的是可符合純粹道德律的要件，這樣的推論可直接地運用到純粹理性的、睿智的存有的那難以進入的領域。」（p.111）這是說明要能夠以自然的王國類比目的王國，就意味著自然律可以用來表象實踐律而具普遍必然性。

臨時措施包含（1）它眷顧地球上所有地區的人，使他們能在該處生活；（2）它藉戰爭使人類遍佈各地，甚至進入蠻荒之地，並居住其中；（3）它藉同樣手段迫使他們進入多少合乎法律的關係中。（歷史，197，8:363）這些都是經驗性的說明。接著他舉了許多經驗例子來說明自然在人身上所做的是合乎其目的的。據此，康德繼續論證到三個公法——**國家法、國際法及世界公民權**（關於這三法的演進將於下節說明）——的依序進展（機械的作用過程）確實可以保證永久和平到來。康德關於這三個公法的進展能使人類逐漸脫離自然的戰爭狀態以達永久和平的論證，首先是關於國家法的公民法權。他說到，依照自然的設計，每個民族礙於鄰近壓迫它的民族，而必須組成國家，以便形成武裝力量來對抗。而今，共和制憲法是唯一完全適合於人的法權憲法，但也最難建立。雖然困難，不過自然卻協助那受尊崇、但實踐是無能的普遍意志。這困難的課題在於「一群理性者為了生存要求建立憲法這普遍的法律，但每個人又暗自想豁免於此法律。」（歷史，201，8:201）**這課題的解決無須道德上的改善，只要求如何利用自然在對於人的機械作用**，以便調整在一個民族中人的不和諧存心的衝突，使得這些存心強迫對方去服從強制性法律，且因此產生和平狀態。據此，由於自私的愛好，理性使用自然的機械作用作為手段，使它自己的目的（法律規範）有發展餘地，並藉此促進並確保內在和外在的和平。是故，自然無不要求法權保有優勢，最後會自行進展。（歷史，201-2，8:366-7）此處說明基於普遍意志而成共和憲法，無需依賴道德的完善性，即使道德不高的群體（例如處於自然戰爭狀態的群體）也可建立共和國，只要法律能夠強制所有的人守法即可。因此，康德明白指明「我們不能由道德去指望良好的國家憲法，而不**如反過來，由良好的國家憲法才能夠指望一個民族的良好道德教化。**」（歷史，202，8:366）據此，這種法律的強制是國內外和平的保證。那麼共和體制國家為何不訴諸道德而立，反而能訴諸自然的機械作用而立？此論證的基礎正是來自於個體本性就具有自私愛好的自然傾向，同時人也會追求更大的幸福，這就形成基於追求經驗幸福的機械作用而訂立共和憲法：他會衡量在什麼條件下，即使他犧牲部分的幸福還能夠保障及促進更大幸福。而這條件就是公民能夠協調一致的訂立共和憲法的條件。因此，在基於全體的幸福，這種放棄自我的自私愛好而使得能夠強迫他人去服從法律就產生了和平狀態。

其次，對於國際法康德也是訴諸於經驗性的說明，以語言與宗教解釋自然上就不可能把多國融成單一國家，所以要達永久和平必須依賴國際法。他指出國際

法的理念是以相互獨立的鄰近分離國家為條件。每個國家均期盼自己能夠統治整個世界，而以此方式進入永久和平狀態。但自然卻另有意願。他用語言與宗教這兩種手段來阻止各民族的混合。這二者固然容易引起仇恨。但是當文化進步，而人類在原則上逐漸一致時，便導致一種和平的協調一致。（歷史，202，8:367）

康德於此也明白指出，國家就像個人一樣她也是自私的。每個國家都想以自己的私心條件來統治整個世界（一樣是經驗的幸福原則），以達她們所認定的永久和平。但自然就用不同的語言與宗教來粉碎這樣的可能。據此，康德明白指出武力是無法使不同民族成為單一國家的。反之，他把建立永久和平的國際法的可能訴諸於文化上的進步，而此只有基於已建立共和政體的獨立國家。換言之，只有公民法權已經相當成熟的國家才有能力建立和平的國際法。

最後關於世界公民權的論證同樣是基於經驗的幸福原則。康德指出，自然把每個國家分開，而每個國家的意志都想以詭計或武力方式把其他民族統一在自己之下。另一方面，自然也藉相互自利，而把在世界公民權概念下無法對抗暴力的國家統一起來，這就是商業精神。這種精神與戰爭無法並存，而且遲早會席捲每個民族，蓋由於在受國家權力支配的所有力量（手段）之中，經濟力量可能是最可靠的力量，所以各國不得不促進這崇高的和平。（歷史，203，8:368）

康德於此承續前述世界公民權就是消極的拜訪權這議題，說明這拜訪權的作用就是為了彼此的經濟互利，為了這經濟利益它可使大家聯合起來反對戰爭。從這三個公法使用自然的機械原則——幸福原則——的論證說明，永久和平這個目的理念相較於道德上的終極目的（最高的善）是有可能達成的。

然而，這形成另一個問題：難道為達永久和平這目的理念的達成，完成是依賴於經驗上技術性的實證法權建構或依賴政治術式，而完全與道德無關嗎？康德當然注意到這點，否則將違背他的道德哲學理論。在〈論永久和平的保證〉之後，他就以道德與永久和平的關係寫出二篇附錄：〈就永久和平論道德與政治的分歧〉與〈依公法的超驗概念論政治與道德的一致〉。前篇是說明道德與政治的分歧，在於前者是法權實踐的形式原則，而後者是法權實踐的實質（手段）原則。而後者是要接受前者所規定的。後篇是藉由公法的「公開」性超驗原則，使道德所規定的法權與政治協調一致。而這二篇的論述也就補充了前述的律法—公民的政治共同體是隸屬於倫理—公民的倫理共同體，而前者是後者的實現。

康德在第一篇附錄開宗就直接指出，政治的實踐不可以不考慮道德的，或兩

者不能有所衝突。若在執行過程中有所衝突，則要依據道德的命令行事，因為道德基於義務使我們了解人類的終極目的。

政治（作為實踐的法權論）與道德（作為理論的法權論）之間不能有衝突，也就是實踐（應用）與理論之間不能有衝突，否則，我們將把道德理解為一種明哲的學說，亦即一套如何選擇對既定目標最有利的權宜手段的理論，這就是根本否定道德。

政治說：「要機警如蛇！」道德補充一條限制條件：「且要真誠如鴿！」如果兩者在一項命令中無法並存，則政治與道德間實際就有一項衝突。...但是「誠實勝過所有政策」這同樣具理論性的命題絕不容有任何異議，甚至是政治的必要條件。...理性在所有的場合下都使我們能夠清楚地瞭解：為了（按照智慧的規則）留在義務的軌道上，我們得做什麼，因而使我們了解終極目的。（歷史，207，8: 370）

於此康德把政治與道德作一個明確的區分，界定道德是法權的理論，而政治是法權的應用。<sup>42</sup>按康德道德哲學基於理性給予律則，並且理性存有者必然依此而行的推述必然導出人際之間實踐的法權哲學，而法權哲學必然在政治領域上實際應用，而且實證法權也透過政治來實踐。按康德所指的最佳的政治體制是共和憲政體制的代議政府才能真正體現由此道德哲學所建構公民法權。因此，政治與道德並不是不相關的（如馬基維利認為政治只是一種純粹的治術而與道德無關），康德是藉由法權——這應包含理論法權與實證法權——把兩者聯繫在一起。政治的實際應用必然牽涉經驗的幸福原則（如前述的自然的機械作用論證），這就會使個體間彼此衝突，甚至與內在道德產生衝突。要解決這衝突，「**道德是法權的理論，而法權的應用是政治**」（歷史，207，8:370）明白的指出所有政治的作為都要受道德的規定。<sup>43</sup>康德說「如果並無自由以之為根據的道德法則存在，而是一切發生或能發生的事都只是自然的機械作用，則政治（筆者按，作為利用機械作用來管理人的技巧）若是全部的實踐智慧，那麼『法權』概念便只是空洞的思想。」

<sup>42</sup> Beck 版 “There can be no conflict of politics, as a practical doctrine of right, with ethics, as a theoretical doctrine of right.” (Immanuel Kant, *Perpetual Peace*, ed. L. W. Beck, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company, 1957, p. 35) 按中文意是「政治（作為法權的實踐學說）與道德（作為法權的理論學說）之間不能有衝突。」。李明輝版（《康德歷史哲學論文集》）中文意也大致如此。筆者把它改寫為「道德是法權的理論，政治是法權的應用（實踐）」。之所以把「實踐」改成「應用」，是藉此與後面章節連貫（特別是第五章第二與第三節），以強調法權在經驗界的實務面（政治社會學）的作為。而且康德在第二批判也解釋他的「實踐」一詞，特指在到道德上的實踐。

<sup>43</sup> Riley (Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy*, Cambridge, Harvard University Press, 1982) 認為康德著名的命題「世界上唯一無條件的善是道德的意志」，使得包含政治的每件事都必須服從於道德。這對於尊重公民社會產生二個可能性：不是產生道德的冷漠，就是擴大善到全體，公民社會必須促進道德，和善的意志的可能性。司法正義是道德的工具，它不是植根於效益或幸福，而是奠基於作為自由的工具的法權。(p.128)

(歷史，209，8: 372) 據此，基於政治的三個公法所要追求的永久和平這理念，不僅是自然機械作用所要保證的經驗感受上意念的目的，更是基於道德理論的道德目的。它也是為了成就最高善這終極目的的一環。

接著康德用政治與道德上的兩種性格來說明政治者如何對待道德。一種是**道德的政治家**，亦即一個將治國的原則看成能與道德並存的人；另一種為**政治的道德家**，他編造出一套有助於政治家的利益的道德。(歷史，209，8: 372) 他這樣的分類意在引出實踐原則是**以道德的形式原則為優先**，以用來規定政治(前者)；或以**治術的實質原則為優先**，而把道德宣稱為一種手段(後者)。政治的道德家以實質內容(意念的目的)為原則的實踐其特徵為：這類的進行道德說教的政治家粉飾違法的政治原則，藉口人性無法達到善，而盡力使這些改善成為不可能，並使法律受到侵犯。他們玩弄權術，其工作並非對立法本身做理性思考，而是執行國家法律的現行命令。這樣一來，一切都處於適當的機械式秩序中。他們自詡認識眾人，卻不認識人及其潛能，所以他們自命法權的實踐無須理會人的理性立法的強制。他們對於實踐的實質原則所採用的行為格準是強詞奪理的格準，包含(1) 做了再說的理由；(2) 如果錯了，就否認；(3) 分化而治。這些都是非道德的明哲之道。他們所支持的並非法權，而是權力。(歷史，210-3，8: 373-5)

反之，道德的政治家及其成立的政體關係是從實踐理性的形式原則出發，亦即，以自由為根據，而表現為，你意願你的格準能夠成為普遍律。因為這形式原則是法權的原則，具有無條件的必然性。他們秉持的原則是，一旦國家憲法或國際法無法防止缺陷出現時，我們便有義務在意於如何能儘速改善這種憲法，使之合於理性理念而作為典範呈現的自然法。我們至少可要求掌權者懷有這樣一項修正必要性的格準，以便不斷接近這目的(永久和平)。因此，永久和平對道德的政治家而言是個道德課題。我們可說「先追求純粹理性的王國及其正義，那麼你的目的(永久和平之福)將自然的歸於你。」這是由於唯一決定什麼是人際間合乎法權之事，正是先驗形成的普遍意志。據此，一個民族應當根據僅有的「法權」概念(自由與平等的概念)組成一個國家；這原則並非基於明哲，而是基於義務。據此，這首先需要一套依法權的純粹原則而設立的國內憲章。政治的格準不能以可期待的福祉和幸福(意念的目的)為出發點，而必須以法律的義務的純粹概念——即純粹理性先驗地規定的原則所含的「應當」——為出發點。因此，真正的政治若不先尊重道德，就無法進展，因為一旦兩者相互衝突，道德就斬斷政治無



法解開的結。(歷史，209,215-9，8: 372; 377-380)

康德明白的指出，正由於把永久和平當作道德客體，使得若建構這目的的公法發生缺陷時，基於道德的義務（以自由為根據）才有正當性對法權進行修正。這也是筆者據以論證的出發點：基於自由的道德上的義務，個體可以對代表集體意志的公民實證法權進行修正。而這樣的依據就在於我們能夠意願我們的格準能夠成為普遍律，並依此實踐律而行。也因此法權的建構的終極根據並非依賴於政治的治術的實證法理學，而是依賴於道德哲學的原理，而這原理是理性的先驗形上學原理。所以，就康德的道德哲學建築體系，它的基礎是純粹理性的道德形上學基礎，再來是由此推述而成的才是法權哲學的建立，而政治是要據此為達道德目的而行的應用。然而，據上述顯然康德已經在法權及政治上導入經驗性的要素，而承認自然的機械性作用佔有決定性的力量以影響實際的政治(或法權)的運作。但是康德並沒有詳細論述實證法權如何依賴作為規定根據的道德律進行修正的可能，並如何進行修正。而只是說明道德律必然作為法權的規定根據，而基於對於道德律實踐的責任，我們可要求統治者進行改進。這種道德上的歉說——這道德歉說的語言還包括上述「政治若不先尊重道德，就無法進展，因為一旦兩者相互衝突，道德就斬斷政治無法解開的結」——雖有道德上的正當性，但卻顯得無力且矛盾。因為對於那些政客而言，他們所標榜的就是把道德當作手段（政治的道德家），而不是把道德律作為政治實踐的規定根據。所以我們絕對不能寄望用道德歉說會讓這些政治的道德家自行修正他們的理念，而受道德律的強制（若他們會有自我修正的道德動機，那麼他們就不是政治的道德家，這就是矛盾之處）；而是要寄望於每個理性的公民基於自由的道德律，使其有道德責任進行公民法權的修正，以便持續進展——這就是我們提出此命題的目的。這就有必要正視公民法權在自然機械作用下所產生的缺陷，然後回饋到道德律上，在據此以道德作為法權的根據進行修正。如此才有辦法依賴道德律使公民法權持續進展成為可能。而不是依賴於強調道德律的單向推述就可成就完美的法權，公民法權的不完善性是康德所認同的。據此，我們就在這「目的命題」的理念下欲藉由三個原理——「規定根據原理」、「可逆原理」及「價值動力原理」——的提出，說明居於個體的理性對於公民法權的缺陷進行檢驗，據以在其道德的責任意志驅使下，進行集體意志的公民法權的修正，以便持續進展之。

雖然，我們已經說明從自然狀態的律法—公民的政治共體這文明化過程是人

類作為整體朝向自我完善的過程。然而，人類具有怎樣的能力，才能使自己脫離彼此戰爭的律法的自然狀態。康德說明與動物不同之處，且讓人類這理性存有能夠達到文明化在於具有規訓與教化的文化。在《判斷力批判》中康德認為正因為是人互為因果的有機（organic）整體才能具有這可能性。康德把自然的有機體定義為：「在其中一切都是同時互為目的與手段。在其中，沒有任何東西只是空的，而無目的的。」（CJ, 5: 376）<sup>44</sup>同時他也認為「只有有機體必然作為唯一自然目的的成為可能，否則內在自然的完善性（inner natural perfection）無法被設想」。（CJ, 5: 375）此處的自然目的是「一個產物是作為有組織（有機的）的與自組織的存有。」（CJ, 5: 374）換言之，有機體是唯一具有自然目的的存有，因此自然目的論的前提就是對有機體進行目的因——互為因果——的因果性的合目的的性的評判。然而，有機的整體只帶有自然目的，而「作為無條件者（以終極目的為存在之物）完全處於自然目的論的世界觀之外。它不能視為自然的產物。」（CJ, 5: 378）這裡似乎是有所矛盾，但較真確的說是一種過渡。也就是說康德藉由「有機體」的提出，以便從自然目的過渡到終極目的。在自然目的論中以目的因作為目的論的解釋方式，強調有機體的個體沒有一物是白費的，他們不僅可被當作其他物的工具，同時他們也是目的。彼此都在一個有機整體中。作為自然這一個有機整體的最高階段就是人。因為人類具有理性能為自己提出「目的」的理念進行反思判斷。康德說「人是地球上的創造的最後目的(ein letzter Zweck, ultimate purpose)，因為他是地球上唯一能夠給自己形塑一個目的的概念、並能從一大堆合乎目的地形成起來的東西中，藉由自己的理性造成一個目的系統的存有者。」（CJ, 5:426-7）但是，人為何能給自己設定一個目的的概念，就能成為最後目的？因為，人無時不在為自己的幸福在設定目的，只不過，這不是最後目的。況且人作為自然的一員並沒有獲得自然的特別眷顧，那麼是在什麼條件下，人才能成為自然的最後目的，並進而可為自己設定一個終極目的系統？康德認為在於人有建構文化（culture）的能力。自然賦予我們以特殊於其他存有的只在於人具有理性，也就由於這特有性質人才能建構的文化。而這裡的理性特別指的是實踐理性。同時也就在於人能創造自己的文化中使人獨立於自然。此處文化並不是我們一般所指的泛人類的集體行為的產物，而是指「對能夠被理性存有利用來達到的各種目的的適應性和技

---

<sup>44</sup> Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, tr. Paul Guyer, N. Y., Cambridge U., 2000. (本文簡寫為 CJ)

巧。」(CJ, 5:431) 要讓人在自然中能夠適應各種目的，就需要對人本身進行強制，以進而達成集體的更高目的。所以，這裡隱含有消極與積極的意涵，在消極方面表現的是規訓 (discipline)。康德說明規訓的文化，「它把意志從慾望的暴亂中解放出來。」(CJ, 5:432) 由於這種能力才可使我們從動物性的本能枷鎖中脫離出來。同時，能夠自我強制的人才能獨立於自然，並為道德上能自由的自我立法做好準備。在積極方面是人能夠對我們自己和整體進行教化 (education, cultivation)<sup>45</sup>。(CJ, 5:433) 人類藉由教化使這個有機整體不斷的進化發展。規訓與教化是一體兩面的，若我們無法自我規訓那麼我們就無法經由自我教化而成就人類的進化。同樣的要能夠自我教化首先必須能夠強制自己不受慾望制約。

既然規訓與教化對於道德律上 (當然包含法律) 的自我強制是必要的，當然它們也就需要列入教育的方針之中。在《論教育》中，康德在其序言中就明白指出規訓與教化的作用目的：

規訓 (訓練) 是為了把動物性本質轉換成人性本質。動物永遠只根據本能，但人卻需要自己的理性。他沒有這本能，他必須由為自己籌劃產生這一行為。既然不會馬上本能的自行發展，就需要別人來幫助他實行。(OE, p.2)<sup>46</sup>  
動作的規訓防止人從文明墮落到野獸衝動的深淵。規訓必須禁止人們甘冒野蠻粗魯的危險。因此規訓幾乎是消極的。把野性從人的身上去除，教育的積極面是教化。野性在於目無法紀，規訓將人置於人性的法律之下，而有所約束。(OE, p.3)

雖然，康德此處把規訓看似只針對身體動作的訓練，而不是對慾望的全面強制。但是，康德的論教育對象是從嬰兒就開始，而從最小的嬰兒的身體強制是內化自我約束的最重要作為，這將使得自我強制是全面性的。而且，康德此處重申，正由於人的理性才能透過規訓而自我強制，而自我規訓的作用是最終要把人置於法

---

<sup>45</sup> 「教化」，Paul Guyer 版本用的是 'education' 這詞，但是 J.H. Bernard 版本用的是 'cultivation' 這詞 (*Kant's Critique of Judgment*, tr. J.H. Bernard (2nd ed. revised) (London: Macmillan, 1914))。Wood (Allen Wood, "The Formula of Humanity as End in Itself." in *Kant's Ethical Thought*, N. Y., Cambridge University Press, 1999) 認為技術性稟賦 (technical predisposition) vs. 實用性稟賦 (pragmatic predisposition)。前者指我們的對事物的操作的意識、理性的能力是當作工具，包含學習技巧、藝術和審慎的能力，這些都來自技術性的命令。而康德視實用性稟賦為人性的較高層次。它使我們不僅設定目的，同時比較這些目的，使我們能設定且組織它們進入一個體系。因此，人性也牽扯把我們的幸福或安康當作一個全體所需要的能力。人性的實用觀點是康德所謂的「明哲」(prudence)。因此，藉由實際原則的根據尋求幸福，康德稱為「明哲的建議」(counsels of prudence)。(p.119)。較高層次 (實用的或明哲的) 觀點的人性牽扯理性、比較性的自愛，來自社會的條件和自我與他者間的幸福程度的比較。由於這裡由，康德說明我們對於人性諸事的稟賦屬於文化 (culture) 及我們社會性質的教化 (cultivation)。(p.119)

<sup>46</sup> Immanuel Kant, *Kant On Education*, tr. Annette Churton, Boston: D. C. Heath & CO., 1900。(本書簡寫 OE)(electronic public resource: Online Library of Liberty, <http://oll.libertyfund.org/titles/356>)

律之下，而被約束。換言之，公民法權之所以可以成就在於人具有理性自我規訓的能力。而此處的自我規訓並不是個體會對自身規訓，而是泛指人類自我，也就是要依賴教育——一代教化下一代——才能規訓。康德說「人只能藉由教育成為人。值得注意的是，人只適合被那些自己已經受過教育的人所教育。」(OE, p.6) 沒有受過規訓教化的人就不能教導學生。教育的目標就是改善人性，使人性逐步的完善。康德說「人的責任是改善自己、教化心靈，而且當發現自己誤入歧途時，要把道德律放入心中。」(OE, p.11) 所以，道德的訓練也是教育的一環，它就是以善為目的。

然而，在教育中，自我的規訓與教化如何與自我的自由結合一起？關於這點康德把身體培養(physical education)與道德訓練(moral training)區分開來。他說「心靈的身體性的教化是針對自然性的本質，而道德訓練是針對自由。一個人可能有高度的身體性教化，若缺乏道德教化，他依然是壞人。」(OE, pp. 66-7) 而對於這心靈的訓練無非就是培養自我的能力。所以，康德給予教化這樣的說明，「教化產生能力。能力是達到各式各樣目的的官能。因此，能力不能決定任何目的，但是在後來的情境中彰顯出來。」(OE, p.19) 人為了遂行自己的目的需要具備能力，這是需要經由不斷的教化培養而成。所以，學校的教學訓練應該使學生具有工作的能力，使每個人都具有自己的價值。而此處的心靈是指心靈的官能(mental faculties)。按康德理論哲學，給予心靈有感性、知性與理性的官能。因此，康德對於理解力(知性)培養的功能認為，「為了培養理解力，每件事都必須要有規則。區分這些規則對心智非常有用，使得理解的進行不僅是機械式，而且是根隨一個規則的意識進行。」(OE, pp.75-6) 據此，培養理解力的過程中，同時無形的也把遵循法則(規矩)注入我們的心靈之中。換言之，我們要以法則來自我規訓，並以此遂行我們的目的。既然，對**知性的培養**使人們已具有規矩的能力，那麼**理性的培養**的作用，康德自然的把它與實踐理性作連結。他說「透過理性使我們洞察原則。…我們在此不處理思辨理性，而僅根據因果關係對實際發生的事進行反省。這是由實踐理性進行安排和作為。」(OE, p.80) 知性遵循規則，而實踐理性給予這樣的規則(原則)。而且為了能夠自我訂規則，康德對於理性的培養認為應該採取蘇格拉底式的詰難法(catechetical method)，「使理性引出他們自己的觀念，而不是把觀念強加入心靈。」(OE, p.81) 據此，可理解給予觀念(或原則)是理性具有的能力，它是理性存有者先驗的能力，所以我們只能用詰難的

方法把它引出來，而不是依賴強加的方式給予。<sup>47</sup>

關於道德的規訓是與自由連結一起的，因為康德的自由是自律的自由。自律就是一種自我強制，自我規訓。因此，道德規訓也要從小做起，但是，兒童時期尚未具有理性論辯或給予道德律的能力，那麼康德認為其道德培養就要從遵守「箴言」（勸勉規戒的言詞）開始，而不是直接給予紀律。藉由「箴言(maxims)」給予是非的觀念，以達品格的形成。而品格中，包含三種重要的品格：服從(obedience)、誠實(truthfulness)與合群(sociableness)。而其中服從是最重的。服從有對師長命令的絕對服從，以及對善的意志(good will)的理性意志的服從。<sup>48</sup>對後者這種自願的服從比前者強迫式的服從更為重要。服從也是讓兒童面對義務的方法，即使他們不能面對成人般的責任，但隨著年齡增長可使這樣對責任的服從更加完美。(OE, pp.85-93) 那麼兒童面對自己應具有何種責任？康德說「兒童對自身的責任不在於尋求其渴望或愛好的滿足，相反的，他應該要節制與節儉。他們的責任存在於意識到人擁有尊嚴，尊嚴使人處於其他受造物之上，因此，他有責任使自己的行為不要褻瀆人類的尊嚴。」(OE, p.101) 對於兒童而言，他不會知道何謂尊嚴，這顯然這是成人對其教化的科目。這樣自我尊重的教化無非就是為了自律道德作準備。綜觀於此，前述個體以道德律作為法權的規定根據是藉由在理論上的推演使其可能，但是，要能夠實際上可為實踐的必然要透過教育的規訓與教化——即使是對於公法權的不服從的權利意識(第五章第三節)的落實也同樣的需要教育。因為，對於公法權的不服從若具正當性，也正是基於對於人性對自我給出的道德律的尊重。是故，若從道德律出發所建構的理論法權要能夠具體的運用到實證法權上，並不能只依賴於形式上的立法，若沒有個體身體上自我規訓以服從法律，那麼法律還是無法落實。規訓與教化同樣也是文明化的一種必要手段。

## 第二節 民主共和政體——律法共同體可以自我完善的體制

<sup>47</sup> 康德區分知性與理性的培養是有其用意，他認為兒童時期是不能做理性練習的，只能做有關知性上的練習（如加強記憶力、文法練習），只有到青年時期才可逐漸加入理性論辯的練習。

<sup>48</sup> 康德《道德形上學基礎》以這句著名的話——「在世界之內，或甚至超越它之外，除了善的意志之外，我們完全無法設想其他任何事物能夠無限制的稱謂善的。」(GMM, 4:393)——給予善的意志在其道德哲學中崇高地位。Herman (B. Herman, “Leaving Deontology Behind” in *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993)她宣稱康德的道德哲學計畫是提供對善的意志理解作正確分析，作為所有行動的最終規定根據。因此，她捍衛這樣的觀點：能夠讓善的意志符合的實踐理性的原則建構一個價值觀念。(pp. 209-10)

康德關於法權作為目的論的論述，並不像三大批判或《道德形上學基礎》等有一專門的論著，而是發表在一系列被稱作為「歷史哲學」<sup>49</sup>的論文中。若我們把《道德形上學》視為康德道德哲學的集大成之作，而這一系列的論文是《道德形上學基礎》(1785)、《實踐理性批判》(1788)到《道德形上學》(1797)完成的準備工作。這些作品包括〈答何謂啟蒙〉(1784)；〈在世界公民的觀點下的普遍歷史之理念〉(1784)；〈評赫德爾《人類史的哲學之理念》第一、二卷〉(1785)；〈人類歷史起源之臆測〉(1786)；〈萬物的終結〉(1786)；〈論俗語所謂：在理論上可能是正確的，但不適於實踐〉(1793)；〈重提問題：人類是否不斷地趨向於更加境地？〉(1797)及《論永久和平——一項哲學性計劃》(1795)。<sup>50</sup>這些作品在不脫離原有康德道德哲學的理論架構（例如意志自由、義務的概念及目的論等）下，有較多使用我們一般容易把握的經驗議題（如永久和平、憲法、共和政體）及材料——而不是以超驗推述抽離經驗的方式來推述——，這有助於理解康德整個道德理論的終極關懷。

康德的歷史並不是指我們通俗所理解的已發生的歷史事件，或由過往的經驗材料所匯集而依時間系列編排的典籍。而是，指向未來的理性的理念。所以這樣歷史推述是關乎人類作為一個種屬的理想，這是歷史哲學而不是歷史。這以人類種屬的未來理想而建構的歷史哲學，也影響後來黑格爾(Georg W. F. Hegel)的辯證唯心史觀及馬克思(Karl Marx)的辯證唯物史觀。雖然，後兩者的歷史哲學以體系的方式較為世人所熟知，但是康德的歷史哲學是在建構其完整的道德哲學的必要性計劃，若我們忽略了康德的歷史哲學，將使得康德的實踐哲學在回答「人是什麼？」這個問題上，只有顧及個體的人的面向，而喪失人作為種屬的整體的人的意涵。於此，無論是康德、黑格爾或馬克思的歷史哲學史觀，都有一個共同點是人作為一個集體，絕不是像功利的自由主義者所言是個體的總和，而是自成一個獨立會不斷進步的集體。因此，在實踐哲學中而於人類這集體的關係內，作為個體的我如何成就其道德？對康德而言，體現這個體與集體的關係是在於法權——在黑格爾是精神，而馬克思是勞動價值——的關係上，因此，在集體關係中成就自我的道德，有賴於以集體法權來建立一個人類的理想來達成。

<sup>49</sup> 此歷史哲學既然是有關法權的哲學，所以也被歸類為政治哲學。

<sup>50</sup> 這些作品除了《論永久和平》有單書出版外，其他皆以論文形式發表。

如上節所述，人這特別的理性存有的終極目的是最高的善—德福匹配。但是，這個道德目的同樣面臨實踐的可能性問題。所以，康德在理性上推述能夠成就這最高善，他加入了「上帝存在」與「靈魂不朽」的設準，以便在靈魂不朽的情況下，人能不斷輪迴持續發展以成就最高善，並由上帝對個體的德性成就作最後的評判，看他能配享多大的幸福。這無庸置疑的是此可能性在現世上是不可能成就的。那麼我們也就面對同樣的問題，我們所提出的「目的命題」——「在自然中，就人是經驗的存有而言，作為公民人格的個體依道德律而行是為了人這類屬能夠永久存在以及作為公民整體在實證法權上的持續進展的目的，並以此在共同體中表象他的自由。」——是否也有實踐上的困難。首先，正如前述，就公民法權的進展這目的而言，它不是我們一個世代可以完全成就的，而是一個理想的**理念**。不過，它並不像道德的終極目的——最高的善——那樣要預設一個上帝存在或靈魂不朽的個體，因為這個公民法權的進步是任何世代都逐漸成就的，它是在不斷的進步之中，無論哪一個世代的公民法權都應是最佳的公民法權。它雖不是終極的但卻是該世代最佳的，所以是確實可以成就的。而且，我們設立的此命題，真正的用意不是用來論述我們已經達到這個目的，而是用以推論出**可檢驗的原理**，以說明基於道德律所規定的公民實證法權可以不斷的進展。

康德關於法權的實踐可能性問題特別撰文〈論俗語所謂：在理論上可能是正確的，但不適於實踐〉強調實踐是可能且必然的。他分別從道德的、政治的（有關法權的）及世界主義觀點來說明這可能性。康德在道德實踐可能中主要是答覆加爾維（Christian Garve）教授的批評<sup>51</sup>。康德對於加爾維對他的「德福匹配」的批評反駁道，他的終極目的不是只遵守道德律而完全不考慮幸福。最高善——德福匹配——這理念的提出，其用意並不是為了使普遍的「義務」概念取得「支撐與穩固性」；而是唯有如此，這個概念才會為那個純粹理性的理想獲得一個對象。

（歷史，101，8:279）所以康德首先說明「最高善」這個理性理念是為了讓我們的實踐上有其對象，換言之有其目的（終極目的）。同樣的我們提出「目的命題」也是為了給出一個理想的目的，使人依律則而行的實踐有其對象。這使得理論與

---

<sup>51</sup> 康德認為加爾維把命題「有德者絕無法、也不可無視（自身幸福的）觀點，因為否則的話，他就會完全喪失通往無形世界，通往上帝存在及（靈魂）不朽的信念通道；但是根據這套理論，這種信念是絕對必要的，以便為道德系統提供支撐與穩固性。」歸結為他主張「有德者依循那些原則，不斷地致力於使自己配德幸福，但只要他是真正有德的，就絕不會致力於使自己幸福。」（歷史，103，8: 280-1）

實踐能夠結合起來。但是它不是提供作為實踐的根據，即不是作為穩固的支撐。因為，道德的實踐動機無須是為了要成就這最終的目的（或作為我們的法權進展的目的），我們義務上該做的就應該去做。但這並不表示說有德之人應完全排除幸福。康德說「在他作為有德者而服從其義務的行動中，這命題（只要他是真正有德的，就絕不會致力於使自己幸福）是完全符合我的理論。但若指：只要一般而言是有德的，且因此即使是在問題不涉及義務，且與義務不相抵觸的情況下，有德者根本不應該考慮幸福；這種情況是與我的主張完全相反」。（歷史，103，8: 281）第一種情況就是做我們應該做的。「做我們應該做的」就是道德上的善——而幸福絕不是道德實踐的善——，所以在義務的**行動中**不會致力於幸福。但不能藉此否定**有德之人**應有幸福，若此命題成立那麼也無須上帝來做德福匹配的仲裁。據此，道德義務論並不與目的論相違背。而公民法權是道德哲學一環，同時也是權利（幸福）的一環，其衍生的法權進展自然不會與道德義務論違背。故法權持續進展是可行的（實然的），也是應行的（應然的）。因此，此處的關鍵就在於如何解釋「義務」上。康德說：

人應當完全無私地履行他的義務，並且必須把對幸福的期望與義務的概念全然的分離，以便完全純粹地保有這概念。...因為道德的真正價值正是見諸這種純粹性中，因此它必定也做的到。或許從未有一個人無私地（無其他動機摻入）履行他所知及尊崇的義務；或許絕不會有一個人經最大努力之後達到這地步（作者按：德福匹配）。反倒是在許多與義務的理念相對力的動機方面自我否定，因而意識到「力求這種純粹性的格準」，卻是他做的到的；而這樣對於他的實行義務也就足夠了。（歷史，107-8，8: 284-5）

此處純粹性包含有兩方面。其一是在理論上，它是由主體的純粹理性命令的道德率並與之符合的行為格準，這是自律的原則。即，做我們應該做的。另一方面在實踐上是指，我們純粹按自律原則而行，無須有其他的動機，包含目的。據此，康德說明實踐理性所給予的最純粹的格準，就是我們行動的純粹的動機；它無須複雜的動機或強制，而是我們最簡單、最容易就可做到的。這就是道德上基於義務的自律原則，它既是自己理性對自我所頒佈的，當然是自我做的到的，因為理性不會給自己頒佈自己做不到的律則。據此，康德就論證了在道德上理論是正確的，同時在實踐上也是可行的。這可行的並不是指終極目的的成就，而是指義務上「做我們應該做的」這自律律則是必然可行的。所以，康德說到「提升人類心靈並鼓舞其熱情的理念，莫過於一種純粹的道德存心的理念——這種存心將義務



推崇到超乎一切，並與生命中的無數災厄、甚至與最迷惑人的引誘鬥爭，而仍能戰勝它們。」（歷史，111，8:287）同樣的筆者所提的「目的命題」所設定的目的（一種理性理念）——公民法權的進展——，並不僅是指必然可成就的，而同樣是一個道德實踐的對象。它是否可能成就端賴於道德律可以對公民法權的持續規定上，所以是可能實踐的。

康德對於公民法權的理論與實踐的關係，其假想反駁的對象是霍布斯。但該節的論述其實大部分是呼應霍布斯的，因為兩者都否定了公民對於統治者反抗的可能，都認為只要一旦藉由社會契約所成立的憲法國家，公民都應無條件的服從統治者的領導，因為契約是不能撕毀的。而康德反對霍布斯的立論僅在於他基於人民有言論的自由，故可以對統治者對共同體行不公不義時可以發表意見，使其不再犯錯。同時也因為能夠自由的思考，因而可以對統治者正確的要求其權利。但是康德話鋒一轉又回到其保守路線說「引發元首去擔憂的獨立而公然的思考可能會引起國內的不安，這就等於是激發他自身力量的不信任，以及對人民的仇恨。」（歷史，132，8:304）

然而，這一節重要之處是康德如何論證公民法權如何在理論上是可能的並可用於實踐。他主要的立論基礎是引入原始契約（original contracts）這社會契約形式來說明社會共同體如何結合在一起。社會契約論當然不是康德所原創，而是他承繼了霍布斯、洛克及盧梭等的立論，但是不同於這些人是他認為無須把原始契約視為一項社會事實，而是同他本身一貫訴諸理性的脈絡一樣，把「契約」當作是理念，如此康德就可避免在歷史上去尋找到到底是誰在什麼情況下訂立這樣的一個契約，而我們又如何同意接受先人所訂的契約等這些現實問題。康德說：

它（按，原始契約）是理性的一個純粹的理念，但是它卻具有無可置疑的（實踐的）實在性，亦即，約束每個立法者，使他制定的法律彷彿能夠從整個民族的聯合意志中產生出來，並且將每個臣民（只要他願意成為公民）都視為彷彿同意了這個意志。因為這是一切公法的試金石。...只要一個民族有可能同意它，它們就有義務把法律視為公正的。（歷史，123，8:297）

康德把原始契約解釋為理性的理念解決了契約並非是少數人的聯合，而是所有理性的存有者把契約藉由立法，把同一個世代，及不同世代聯合在一起。因此，無論任何世代都承襲這樣的社會契約，而無斷裂的問題。這顯見康德同洛克與盧梭一樣在三權分立體制中，首重立法權。然而康德對於原始契約之所以在實踐上之

所以可能，筆者認為他還是無法跳脫訴諸現實公民立法的事實存在，換言之，其實是現有公民立法的實踐上的事實才確立理論上的原始契約存在，而不是倒過來。然而也正由於訴諸所有人（包括不同世代）的理性都具有這樣的理性理念，使得康德的社會契約論偏向保守，因為這個理念是所有理性存有者必然共有所以不能也無法毀棄，甚至加以修改的可能都不存在。康德認為對於現行的立法可能使其民族喪失幸福時，「他們該怎麼辦？他們不能反抗嗎？答案只能是，除了服從外，他們什麼都不能做。因為這裡所談的（按指，立法）不是臣民從共同體的建立或治理可以期待的幸福，而首先只是『每個人應當由此而得到保障』的權利：這是最高原則。」（歷史，124，8:297-8）康德認為基於原始契約這理念所建立的任何公民法權不是為了保障公民的幸福，因為對於幸福，「我們根本無法任何有效的普遍立法」（同上引）。而是為了確定每個人的權利如何獲得保障的這種形式。再者，他又說「幸福不適合單獨作為立法的原則。『公共福祉是國家的最高法律』；首先要考慮的公共福祉是藉由法律來保障每個人的自由那種法律上的憲章。」（同上引）。這是很奇怪的說法，難道公民法權所立的法只及於確立每個人的權利已獲保障，就結束了。而對於有人的權利在遭受到侵襲時，是無法仲裁而使受損者的損失可以恢復。若言司法正是藉由這些法條進行損害恢復或制裁，那麼這些法律不就牽涉到個人的幸福的判斷——因為在審判的過程中必然牽涉個體權利的內容。

再者，若按康德的說法，那麼公民在這立法之前與之後都無選擇的自由，因為基於共同擁有的理性不會立使自己有所損害和無法遵守的法，當然也就不會違背它，那麼自然立法就不牽涉到自由。因為若立法牽涉到意志選擇的自由（無論個體或集體）那麼所立的法就只是眾多選擇的暫時最佳的一個，而不是理性必然（無法無須修改的）。這是因為立法者自身也是一個經驗存有，它會以自身的幸福原則作為立法原則，所以立法者的實際立法是種實定法。但是，實踐理性不就預設是自由的嗎？若實踐理性不是預設自由，那麼自律的實踐律如何可能；而共和政體不就是預設——相對而言，專制國家只要依據統治者的個人意志進行立法——是由自由的公民藉立法來展現集體意志。就康德的道德哲學而言，實踐理性與自由就是一體的無法分開。在共和政體中展現理性存有的自由意志（Wille）的法權——理論法權——的必然性只及於形式，而經驗存有依自由意念（Willkür）的實際立法——實證法權——的法律內容向來只是偶然的。所以，吾人才可宣稱

公民實證法權可持續進展，而把它設為目的。因此對於康德認為立法使自由公民喪失幸福，我們只有服從而無反抗的權利這樣的說法，吾人反對的不是自由公民立法主要目的是維護公共福祉這形式，而是**反對公共福祉的內容所造成的不公不義**。因為首先內容是偶然的，它隨時間或實施的方式而對公民造成權利損害——即使是少數人——換言之，集體意志永遠會形成少數意志被犧牲的差異原則存在，這也就說明為什麼公民法權有進展的可能。另外，就康德的道德哲學而言，個體自由意念（Willkür）的選擇（或不選擇）是應由內在自由意志（Wille）決定（這是最根本的形式條件），別人都應完全尊重（固然如此，事實上卻不一定）。所以，集體更應該尊重個人的選擇，因為實務上立法所代表的集體意志，就是一票一票所決定的。據此，我們宣稱**唯有基於個體的自由的道德律才能作為公民法權的規定根據**，而不是倒過來，集體的意志用來規定個體的自由。如此，也才有可能解決集體意志與個體意志間的差異可能。然而，這不同於康德道德形上學已做的偉大工作——基本上康德的道德哲學就是已完成上述筆者所宣稱的工作，而其工作強調單向的道德律令就必然對公民法權進行規定，自然也就無所謂公民法權持續進展的議題（如前述他忽視了法權內容的偶然性）——之處在於，吾人接受集體的公民法權與個體自由意志都永遠存在差異性（如上述），所以個體基於自由（Wille）有權修正公民法權（即有權修改契約內容，而不是不需要契約這形式），而且這必然持續進展的。而這裡所謂的「基於自由有權修正」是指自由律的道德命令所發，而不是基於純粹個體的利益損害所發。為要達到這樣的主張筆者提出「規定根據原理」、「可逆原理」與「價值動力原理」（後述）以便使個體有機會基於特殊的法權內容在自由的道德律協商下進行反思判斷，而使公民法權可以循環的持續進展的可能。<sup>52</sup>

其實，康德在本文的第三部分〈論在國際法中理論對於實踐的關係——從普遍仁愛的，即世界主義的觀點來考察〉也同意由公民法權在衍生國際法時是持續進展的。關於這點，筆者延續上述對他在這節的論述看法如下，首先，基於由各公民所組成獨立的共和國所結合的世界公民憲章，是一種人類基於理性持續進步的展現，既然還在持續進展中就這表示尚未完成，所以它（世界公民的構想）目前是有缺陷的，那麼在同樣以道德形上原理由自由的實踐律所推述而成的情況下，

---

<sup>52</sup> 這裡必需要說明這樣的可逆反思並不意味必然產生對法權的改革或革命，其實更大可能的結果是使原有的結構更形穩固（第六章第二節後述）。

他為何單獨承認世界公民憲章不完整性有進展空間，而卻不接受各獨立共和國下公民法權的不完整性（來自法權內容的偶然性）而有可持續進展的空間，以致凡是公民就必需無條件的服從統治者的領導。其次，康德以理性的推述（deduction）方式來構造其建築式的道德哲學體系。他從道德的形上學基礎構建其地基，藉此一路就以倫理學為基礎建立理性宗教。另一路，最終在政治上以世界公民憲法建立永久和平。這種理性推述的方式是單向必然的。但是，康德又預留了道德上有改善的空間，因為人會行惡——而不討論實際行惡的內容——這因素。所以，人才需要在靈魂不朽的設準下，不斷的行善避惡來成就道德。在自律道德的高道德應然下，是可以無視惡的內容為何而把行善避惡作為道德上改善的動力。但是，若以人道德上的缺陷（行惡）來推述公民法權的不完善性是有問題的，正如前述公民法權的缺陷不一定是行惡所成，而可能是由於集體意志與個體意志的差異所造成的。即使在沒有修改原有法權的情況下，這情形就可以改善，改善的方式不是基於對惡的懲罰，使任何一方（個體或集體）弱化以拉平兩者，而是可通過補償方式來達成，例如，使弱勢者增加社會機會——如就業或生養的機會——，即使有人會認為這是對他者（因機會給以弱勢者而喪失機會的人）的懲罰，但絕對不會認為是後者行惡所致。所以，僅以人會行惡這樣的缺陷當作道德可持續改善的因素，並不能把其作為推述公民法權進步甚至邁向永久和平的因素。另外，這種集體意志與個體意志的差異性概念的提出，使我們倒轉及補正了康德認為集體意志優於個體意志的看法，因為公共福祉是國家法律的最高指導原則。按康德用理性推述的方式所成就的集體意志的公民福祉是必然的，那麼一旦這集體意志立法完成，個體意志也就消失。然而康德又和洛克、盧梭一樣宣稱，在社會契約下所建立的公共福祉不僅沒有限制個體自由，而是擴大個體的自由。但依前面的推述的結果，個體的主體意志就是消失了，因為他不再有選擇參與的權利。這使得康德的推述形成一個嚴重的錯誤境地，亦即原本是基於個體自由意志由理性的自律原則所推述得到代表集體意志的公共福祉，竟然反過來否定其基底（個體自由意志）。

康德在《論永久和平——一項哲學計劃》中直指其法權哲學的終極目是要建立永久和平，但這也是屬於道德哲學上德福匹配的終極目的的一環。雖然康德這永久和平的終極目的不是筆者「目的命題」所要直接訴諸的目的，但是兩者都是關於法權的目的，而且同時都是要說明可以為整體人類提供一個不斷朝向自我

完善的場域。筆者並不以永久和平作為主張，而是直接訴諸永久和平之所以可能的公民法權自身，主張此「目的命題」是要公民法權的持續進展才有可能最終達到康德所主張的是永久和平。其實康德把「永久和平」這主張視為一項計劃，其實也間接證明它是一個目的的理性理念，它現階段尚未成就，必需要持續的努力，而筆者也就是基於此點直指要達此成就的關鍵在於公民法權的持續進展。同樣我們必須重申「目的命題」的主張同樣是一種理性理念，它是用來作為推述我們所主張的原理（後面幾節論述）可以成就公民法權的持續進展。據此，我們的目的原理還是架構在康德的法權目的論上，故需探討康德的這主張的理論架構。

康德在該書中建構了法權哲學的終極目的永久和平的法權架構，用來說明要達到人類的永久和平必須建基於法權基礎，而此法權無他，必是共和體制下的公民法權才有可能。而永久和平論也應被視為整個康德道德哲學在法權上——這是道德哲學在集體上的實踐之一（康德另一個集體的實踐哲學推述是理性的倫理學宗教）——的推述所必然得到的結果（或可言為目的）。康德一開始就藉由和平狀態不是自然的狀態，而引出要成就人類的永久和平必需要在法律的狀態下有可能。換言之，康德經由永久和平這目的理念的提出，是要說明公民法權才是建構和平關鍵。他說「共同生活的人之間的和平狀態並不是自然狀態；自然狀態是一種戰爭狀態。...因此，和平狀態必須**建立**；因為放棄敵對行為仍不足以保證和平狀態，而且若非鄰居由他人處獲得保證（只在一個法律狀態中才可能發生），則這鄰居仍可能將他人當成一個敵人對待。」（歷史，177-8，8: 348-9）康德此處用自然狀態（戰爭狀態）與文明狀態（法律狀態）的對比，說明人類若要追求和平不光是厭倦戰爭就可水到渠成的，而是要藉由法律的刻意來建立。而且這個永久和平的法權建構是有層級的。它包含（1）以一個民族之人的**國民權**的憲章。（2）以相互關係中的**國際法**為根據的憲章。（3）以**世界公民權**為根據的憲章。（歷史，178，8: 349 註 13）這三者之中又以國民權最為基礎，其餘國際法與世界公民權的擁有都必須在該國都已具有國民權憲法的情況下才有意義。而這國家必然是共和國。所以康德的永久和平的第一確定條款「每個國家的公民憲法應當是共和制的。」（歷史，179，8: 349）對此，他繼續說明如下：

首先根據一個社會的成員之**自由**的原則（作為人）、其次根據所有人對一項唯一共同立法的**從屬**的原理（作為臣屬）、第三根據所有人**平等**的法則（作為國民）所建立的憲章——由原始契約的理念所產生，並且每一民族所有法律都必須以

此為基礎來建立的唯一憲法——是**共和制**的憲章。因此，就法權而言，這種憲法本身是一切種類公民憲法的原始基礎。(歷史，179，8: 349-50)

共和制的憲法法權就是我們所謂的公民法權。它是由三大的原則所組成，此處所謂自由是指法律上的自由，亦即外在自由。對此康德在註解中對於自由、從屬與平等有進一步說明：法律的自由不是指「只要我們不對任何人不公，就可為所欲為。」這樣的解釋只是種同語反覆。而康德的法律的自由（外在自由）是指「除了我已能同意的法則之外，不服從任何其他外在法則」的權限。<sup>53</sup>同樣的，一國之中外在的（法律的）平等是種公民關係，依此關係，無人能在法律上對他人有所責求，而不同時服從使他也轉而被他人以同樣方式責求的法則。法律上的從屬的原則不需要再說明，因為這已包含在一般國家憲法的概念中。(歷史，179，8: 350，註 14) 據此，法權上的自由只與自己同意接受的法則限制外，不受其他的法則限制，這樣一種消極式（否定式）定義方式，說明法權上的自由不是自律自由——康德的純粹理性道德下的內在自由是自己給自己命令的自律自由——，而應視為他律式的自由，因為雖然經他同意，但其實現代法權的立法形式使得這種同意只是間接同意，因此每個人都無法全部理解這些同意的內容並參與法律的訂立，而使得我們往往只是被動或無法異議的消極同意。同樣，平等也是從消極式的方式定義。然而，這種消極否定式的定義卻使法權建立一個限制最少，並為大家都能接受而不互相衝突的基礎。這是共和制憲法的一個特點，若不基此方式定義自由並由此特徵建立法治，那麼要設想在以每個人為主體而要建立共和國是極其困難的。因為，憲法據以能建立的是理論法權，它實無法列舉自由的內容。這是在憲法的層次，但是在實際立法的層次，規範（norm）實證法學卻往往以規範「自由」的方法來指導或引導公民的自由行動方式。（參看第五章第二節）這也構成另類理論法權與實證法權的衝突。我所強調的公民法權的進展指的也只能在共和體制下法權的持續進展。對於獨裁政府完全無法以法權改革作為變革的可能，或許它只能藉由革命轉為共和體制才可進入我們的命題——公民法權的持續進展，因為獨裁政體在法權上對於自由與平等的定義完全不同於共和制政體的定義，特別是自由、平等與從屬是法權的最重要的立論原點，原點的定義不同其所立的法與法權發展、進而所能成就的人類的終極目的也就不同。康德雖於此文說明自由、平等與從屬是公民法權的三個要素，然而，對於公民法權的設立之詳

<sup>53</sup> 如同洛克一樣，「同意」體現了契約內涵。

細推述則是在《道德形上學》的第一部〈法的形上學原理——權利的科學〉中，我們將於下章說明之。

承上述，我們欲藉由與康德論證共和制憲政體制的對話，來回答為什麼是代議民主共和制憲法才有機會成就一個德福匹配的法權場域（換言之，成就人類自我完善的場域）？對此，我們首先需要介紹康德關於國家政體的分類。他說按照統治者的形式分類，或是一人，或是一些人，或是公民全體擁有統治權，這就分別成為專制政體、貴族政體與民主政體。另外，按照政府的形式——即根據憲法行使絕對權力的方式——分為共和制及獨裁制。（歷史，181，8: 352）他又說所謂「共和主義是『（政府的）行政權與立法權分開』的政治原則；獨裁主義則是『國家任意執行它所制定的法律』的政治原則，亦即被君主當作其個人意志來操控的公共意志。」（歷史，181，8: 352）康德真正要強調的是只有在共和制的憲法下才能達到永久和平。而且這樣的共和政體只有是代議政府才有可能。康德反駁馬利·杜龐（Jacques Mallet du Pan）——後者認為治理方式才是最重要的，無須去探究政府的體制，因此「管理的最好的政府就是最好的政府」——時說到「如果治理方式要合乎法權的概念，它就需要代議制度；只要在代議治理之中，一種共和制的治理才是可能的。若無代議制度，治理方式便是暴戾的。」（歷史，183，8: 353）相對的他認為在獨裁統治下，統治者為了自己的利益會毫不猶豫令他的臣民上戰場，因為它無須付出生命財產損害的後果，而在共和體制下，每個公民都是政治主體，他們會衡量戰爭對自己帶來生命及財產的傷害，所以會再三考慮，因而有可能避免戰爭。（歷史，180，8: 351）關於這樣的論述，筆者部分同意部分不同意。同意的是代議的共和制在公民法權的不斷進步下是最有可能達到永久和平這理念目的。但這不是基於因為對於自身生命財產傷害下的妥協，而是基於一種對於人作為種屬整體這類存在的永久生存——這也是我的「目的命題」的另一個目的——，因為只有人類的永久存在才能使公民法權不斷進展，並進而整體人類的道德進展。這也是為什麼筆者認為法權論的「目的命題」是關乎法權自身的持續進展，而不是永久和平，因為和平論若與利益牽扯一起（如康德上述的論證）將使得和平變的脆弱與偶然——雖然康德說明永久和平本身就是理念，不是現在就可成就的。

關於此分法殆無疑義。但是，接下來他對民主政體這當代世界流行的國家政體進行嚴厲批判，他說「民主政體（依據該詞的本意而言）的形式必然是一種

獨裁制：因為它建立一種行政權。使全體針對個人，甚至可違反個人而作決定，換言之，不能成為全體的全體決定。這是共同意志的自相矛盾，也就是它與自由之間的矛盾。」（歷史，181-2，8:352）這種對民主政體就是獨裁政府的批判有點匪夷所思，這包含內容實質與分類形式的矛盾。首先，若從實質面上談，民主政體本身要統合所有人意見的困難而難形成獨裁；而從所謂「獨裁」是指權力集中在一群人（或個人）身上這原則而言，以政黨政治及三權分立為設計原則的民主政體理論上就是一種制衡的關係，而無法形成獨裁——當然歷史事實往往不是這樣一回事（如希特勒掌權的第三帝國）。另外，按康德的說法民主政體是多數人對個人意志的暴力，那麼奇怪的是反而貫策一個人的意志（專制政體）而要多數人遵從就不是暴力獨裁？或許有人會說這講法不對，因為康德於此並沒有說專政政體不會形成暴力獨裁，而只說明民主政體是一個獨裁政府。但是，綜觀歷史無論在康德之前或之後，容易形成獨裁政府的不正是專制政體？以致大家都已經把兩者連在一起形成一個專有名詞，即「專制獨裁」。那麼康德為何刻意不提？其次，這樣的說法與他接下來的說法更形成分類形式的矛盾。或許有人會指出，康德此處的專制政體是指一個人的統治用來執行集體的意志，而不是用來遂行自己的意志，因為這統治者能執行的權限完全受法律所約束。其實這樣的說法也很奇怪，因為這好像專制統治者是無意志的機器人，它完全聽命於民意的指揮，那麼怎麼可能在康德的分類上會產生「專制獨裁」的政府這類——正如康德的分類方式，這是六種政體組合的其中之一——，那對專制政體而言就只有「專制共和」的可能，絕不會產生「專制獨裁」政體。若如此，那麼不是凸顯康德的分類的根本錯誤，否則就是其實歸根結底要承認專制在統治上統治者的意志不僅存在，而且（有可能）不同於集體意志。據此，他接著說「蓋一切非代議制的政府形式根本是個怪物，因為在同一個人格中，立法者不能同時為其意志的執行者」（同上引），那麼康德所標榜的代議制不就是代表眾人意志（這不就是民主政體的核心手段）？因為專制政體不一定需要（最好是不要）代議代表，以避免跟他的意志相左。況且，若專制政體也建置代議政府，那麼到底這是執行眾人意志還是專制者的個人意志？若執行前者那麼按照定義這政體就不應叫做專制政體，而應稱為民主政體。若執行後者的意志，那麼這代議制也就不能稱為代議制，因為所謂代議是代表眾人而不是代表專制的統治者，這就犯了嚴重的分類形式矛盾。其實撇開康德這些矛盾不說，從歷史事實，專制政體的代議制絕大部分遂行的是專制統



治者個人的意志——這包括康德所頌揚的所謂開明君主的腓特列二世（Friedrich der Große）——，而不是公民的集體意志，而最終就形成獨裁政府。

不過，我們必須特別指出，上述指出康德的小問題，只是反對他把民主政體直接與獨裁政府劃上等號，而忽略其他政體，但不反對民主政府也有可能形成獨裁政府，其實任何政體都有可能產生獨裁。這不能靠光憑說眾人意志會對個體意志的壓制就說它是獨裁（反之亦是）。因此我們對獨裁政府的說明，可以解釋為以違反大多數的民意的格準而行的政府就是獨裁政府。而不是直接把某種政體形式就直接歸諸獨裁政府。因此，在共和體制下的公民法權有持續改革進展的可能，那麼相對而言在（無論是那種政體）獨裁政府下若公民法權的進步已不可能情況下，也就只有徹底變革才可能——但必須說明這種徹底的變革並非一定要改變政體（因為具主權的政體與政府是不同的，這可由盧梭的三層體制關係說明），而是改變獨裁政府，否則民主制的政體換成專制政體那不就更容易獨裁。<sup>54</sup>

再者，從康德對獨裁政府的定義中，他顯然同意個體意志與集體意志是有差別的，而且往往是衝突的。因此，我們在看待康德的法權的法理學形成，不能只由實踐理性的推述所成的理論法權就完成，若是如此那麼每個理性存有者只要按照這理性的必然推述的法權科學就可把所有個體意志轉換成集體意志，那麼就沒有個體意志與集體意志差異的問題。所以，公民法權的持續進展之所以可能正在於個體意志與集體意志的必然衝突這點上，這也是康德在此承認的。藉此，又引出一個問題，為何集體意志會與個體意志衝突？這個問題出在把理性存有的意志與經驗存有的意志混在一起了。理論法權本身是由理性存有所推述產生，它預設就不能包含經驗存有。在理論法權所預設的理性存有下的集體意志（公意，理論法權上的公意就只是一種先驗理念）必然與同樣具理性的個體意志等同而不會產生差異。然而，現實上集體意志必須由經驗存有的集體所生（這也是盧梭的問題），而經驗存有的公意所成的立法是一種實定法。因此，在論述何種政體可以成為理論法權與實證法權可以匹配的場域時，光是得到代表立法、行政及司法三權分立的共和憲政體制是不夠的，因為它只代表從理性存有的觀點所推論而得的理論法權體系。另外，還需加上民主的體制——此處我們所謂的「民主體制」指

---

<sup>54</sup> 此處我用「徹底變革」這詞意味這並不直接指是（或不是）革命，它可以指從專制獨裁政體轉變成民主共和或專制共和的政體（或許經由革命手段，或用平和手段），同時也可指一個民主獨裁政體轉換成另一個民主共和的政體，它可透過選舉的手段，或其他多數人民選擇的方式。

的是以代表制來形成公意——因為在這體制下才提供經驗存有們能夠形成集體意志的場域（反觀，如前述康德對民主體制是持批判的態度）。所以，我們強調「民主共和憲政體制」才能提供在法權體系下律法—公民的政治共同體的成員們朝向道德上自我完善的場域，其原因在於它兼顧了理性存有（推述出理論法權的共和體制）與經驗存有（形成集體意志的民主體制）；以及兼顧到道德（由純粹理性的道德律所推述得的共和體制）與幸福（民主體制作為經驗幸福原則的協調場域）。雖然，我們也同意直接的（或完全的）民主體制是不能的，而必須同康德所言要經由代議方式。但是，康德也只說明至這種形式上的要求，而沒有正視代議制的實質問題，而筆者認為正是這民主共和的代議制才提供理論法權與實證法權可以匯集的場域。因為康德所論述的**共和代議制**是基於理性存有而來的理論法權所推得的體制，在這體制中作為立法者的代議者，它完全依據理性的道德律作為規定根據（也就是道德的政治家），在這樣的制度下所立的法沒有考慮個體間的差異性，自然為大家所遵守（其實也意涵法權修正的不可能）。然而，**民主代議制**是基於經驗存有者的立場，它必然是各種差異性幸福原則的匯集場域。這樣的實證立法，雖為大家所服從，但是它也意味著其法權（實證法權）修正的必然性。若要說這二者不同，那就在於前者是理論法權上的，而後者是實證法權上的意義——按康德是否定民主制的。這二者不是對立的關係，而是互為補充的關係。二者透過「代議制」這實踐機構提供作為理性存有的意志的理論法權與作為經驗存有的意念的實證法權之匯集場域。所以，我們論證到可以提供公民不斷自我完善的政治體制為**代議的民主共和政體**。

康德的永久和平的條款，包含六條臨時條款及三條確定條款。其中確定條款的第一條已如前述，而第二條是談到國與國間基於國際法的關係，其內容為「國際法應當建立在自由國家的**聯邦主義**之上。」（歷史，184，8: 354）這裡所謂的自由國意指基於公民法權的共和國。所以，要能建立國際法法權的前提是要先建立一個共和政體。而康德強調這樣的國際法並不是要建立一個國際國而又形成一個從屬關係，而只是要建立一個國際聯盟的關係。聯盟有權要求其成員國為一個共和體制。他說到「每個民族為了安全起見，能夠且應當要求其他民族同他一樣進入一個與**公民憲法**類似的憲章中，在此每個民族的權利獲得保障，這是一個**國際聯盟**，但這個聯盟仍不一定是一個國中國。」（同上引）又說「這個邁向永久和平的聯盟關係的理念的可行性是可以論證的。因為如果幸運的話，一個強有力

的且已啟蒙的民族能夠組成一個共和國（其本性是傾向永久和平的），這共和國便可作為提供一統一聯盟的中心，以便她們加入其中，並根據國際法理念保障國家間的自由狀態，並透過聯合不斷擴大。」（歷史，187，8: 356）據此，要能成為一個國際聯盟一員，它必須是一個共和國，如此不僅是國與國是平等與自由的，成員國國民也是平等與自由的。當此聯盟逐漸擴大也就逐步的邁向永久和平。

永久和平條款第三條就進入世界公民權下公民的關係，其內容是「**世界公民權**應當局限在普遍的**友善**的條件下。」（歷史，189，8: 357）。這個特殊「權利」並不能像前述法律的自由所建立的權利所宣稱的——「除了我同意的法則外，我不服從任何外在法則」——那樣主張什麼是我要（或不要）服從的對象，在這裡的權利只能限縮在友善的條件下，即康德所說的「友善（好客）意味著一個外地人在抵達另一人的地域時不受其敵意對待的權利。」（同上引）而這就是指**拜訪權**。據此，這世界公民權不僅是很特定而且很侷限。所以，綜觀這三個條款所揭櫫的三種權利——國民權（國家法）、國際法權及世界公民權——，最重要的是共和制下的國民權（即我們所宣稱的公民法權）這核心法權，所以在我們的目的原理中所強調的也是這個，而不再去探究另兩者（畢竟永久和平並不是我們的目的原理所直接訴諸的目的）。

上述都是法權理論體系，而實際立法後的法律是否符合正義，是公民是否服從的依據——特別是在國家法內。對此，康德在〈依公法的超驗概念論政治與道德的一致〉一文裡，用**公開性**作為公法是否合乎正義的判準。他說「抽去公法的所有質料，則留給我的還有公開性的形式。每項合法要求本身均包含這種形式的可能性，因為若無這種形式，就不會有正義（它只能被設想為可公開宣告的），因而也不會有法權（它只能來自正義）。」（歷史，220，8: 381）據此，他提出兩條超驗程式——消極性與積極性——來檢驗人的法權行為是否正當。消極超驗程式：「凡牽涉到其他人的權利的行為，其格準與公開性相抵觸者，均是不正當的。」（同上引）積極超驗程式為「凡是需要公開，才不致錯失其目的的格準，均與法權和政治協調一致。」（歷史，226，8: 386）康德用可公開性來衡量法權是否具有正當性確實是無法置疑。相對於公開性就是秘密的，若我們的格準不能夠以法律的形式公開，那只能屬於個體或少數人的秘密行為格準，不能被視為具法權的。

然而，我們必須指出，格準的可公開性只是最低限度的正當性標準，若沒有

這公開性格準無法變成普遍意志而成為法律就不具正當性，自然就是不正義，但是格準成為公開的，並不表示它就是正義的。即使是，上述康德所提的積極程式，也是最低限度的條件。我們實在很難用公開性原則就可認定道德與法權或政治協調一致。其實，康德自己也說「我們不能反過來推論說：凡是容許公開的格準，也就是公正的；因為擁有決定性優勢者不必隱瞞其格準。」（歷史，224，8: 384-5）

康德於此其實講到另一個重點，有實力者——未必只有獨裁者——更要把他的意志（藉由法律）公開才能要求大家來服從，此時公開性已經不是超驗的形式原則，而是一種手段。那麼我們如何區別它是最低限度的形式要求，還是種手段？所以對於法權是否合乎正義，實難用最低限度要求的標準來判定，而應對法權的實際應用的結果來衡量，因為法權的實際應用是牽涉實質的，實質的結果是無法僅用形式的原則來判斷它的公正性；形式的原則只是必要但最低限度的判準，若精確的說，它可以作為實踐的規定根據，但無法作為實踐結果是否合乎正義的判準。所以公開性應視為道德律對法權和政治的命令（如此就可避免上述作為手段的公開性間的混淆），而不是（正義的）判準。

因此，我們用此來評述康德於此節說明時所用的例子。他在講述國家法時對於問題「對一個民族而言，判斷是否一種合法的手段，以擺脫一個所謂的暴君（並非依頭銜，而是依行事而言）之壓迫力量？」的看法，依據上述的消極超驗程式的判準，他認為這是不可能的。因為人民不會將「他們有意發動暴亂」的格準公之於眾。若如此，人民就自詡對元首有一種合法的推翻的權力，這樣一來，元首就不成為元首了。否則，若這成為建國的條件，建國就絕無可能之事。是故，叛亂是不公的顯而易見，因為如果我們公開表明奉其為格準，這項格準使我們的目標成為不可能，所以我們必須隱瞞這格準。（歷史，221-2，8: 382）當然這樣的說法是合乎格準要具公開性的才能成為法權的形式原則，因為不可能訂立一個會自我否定的法律。據此，他維持一貫反對革命的論調。但是，他又說，如果人民的叛亂成功，這個元首就得退居於屬下底地位，而且不可發動復辟，但亦不必恐懼因其過去的施政而被追究責任。（同上引）這顯示每一個法權的侷限性，其一，因為法權的內在邏輯不允許革命，但又無法阻止革命；只要革命成功又自然具法權正當性。其二，法權的正當性僅止於被承認並願意服從的範圍；若另有一個集體意志所成的法權（成立另一名稱的共和政體）對它形成挑戰，自然不受原有法權範圍的強制。在此革命政權的法權自然不會隱瞞（甚至公開宣稱）對原有法權

政體的挑戰。如此，法權的維繫（無論原有的或革命的）就不是依賴於它的內在邏輯所假定的前提——「自我否定的格準無法公開」——，而是依賴武力。據此，很難用這種格準是否具公開性——每個革命政權都會想辦法公開它的行為格準的，如此就具備康德所要求的最低限度的正義要求——來衡量另一個法權政體是否是正義的。法權是否是正義的還是必須包含法權的實質來認定。但這實質並不是特例偶然的，它還是有可檢驗的原則——如羅爾斯的正義原則——雖然，它們還是特定對象的。據此，公開性應該居於道德律的命令所做的形式上強制，再加入在經驗實質上正義的檢驗原則，才能使法權與道德一致且具正義的。而這樣的檢驗原則就構成我們所提的「價值動力原理」所要考量的。因此，在這原理裡，個體必須對責任的道德意識以及由個體實質差異性所喚起的權利意識進行以正義原則進行判斷。

康德認為立法上自我否定的格準無法公開，換言之，法律上不會立一個自我否定的法。這是依據自由意志（Wille）所推得的理論法權的結果。但是，若我們從經驗界上的自由的效用性來考量，我們將在第五章論述「法權要設定自身會對個體的自由的效用性產生妨礙」這看似立法上自我矛盾的命題——這當然要公開——，用來增補理論法權，才能使法權得以進展。

### 第三章 公民法權的推述

在這一章將以康德的法權哲學論述「目的命題」之所以可以成為先驗綜合命題和合目的性，與及「目的命題」中何謂公民法權。為了承接前述康德對實定法與古典自然法在法權上的區分關係，我們在第一節先行簡介實證法學與古典自然法的作用。在第二節完整的論證，作為一項哲學嘗試，吾人的「目的命題」是先驗綜合命題，並闡明公民法權的持續進展是合目的的，而且它也是可行，也是應行的。之所以先驗綜合命題在於，在理論理性上可以擴大知識，而在實踐領域上可以擴大實踐的範圍，換言之，於此可以把分屬不同領域的法權科學與實證法理學連結起來。而且前者可作為後者的規定根據在第三節為了後續章節的論證，需先對康德道德哲學中的公民法權加以推述：這是共和政體藉由憲法所規定的私法與公法稱之。然而，此處所言的公民憲法並不是指已具內容的實際經驗的實證立法，而按照康德的理性主義脈絡，此公民憲法必須由理性推述而成，如此其所立的法才具有普遍性與必然性。首先，我們指出法權科學與德性科學都屬於道德形上學，因為它們都是根據自由的道德律而來的。換言之，法權的理論是道德哲學。康德藉由理性具有給予概念與原則的能力，從權利的性質、本質的說明，而給予權利（法權）定義，並賦予與權利的普遍原則及普遍法則，藉由矛盾律推演出據資格性質的私法與權威性質的公法。康德對於公民法權體系的理性論證是極其嚴謹與完整，其最終達至公民憲法完整的包含這兩者。

#### 第一節 實證法理學與古典自然法

##### 實證的法理學

關於道德與法律的關係，我們有必要先來檢視當代法學的面貌。自從十九世紀後法學，受到實證主義（positivism）的影響強調實定法（positive laws）的重要，形成法學力圖摒除道德的影響或有把倫理價值存而不論的現象。

要探討實證法學之前必須先探討功利主義（utilitarianism, 效益主義），因為最初的實證法學家們——如奧斯汀（John Austin）——都深受其影響。功利主義雖可追溯到休謨（David Hume）但主要人物是邊沁（Jeremy Bentham）和密爾（John Stuart Mill）。功利主義的倫理原則是尋求最大多數人的最大幸福。而幸福簡單來

講就是「驅樂避苦」。<sup>55</sup>關於法律，邊沁認為，立法保障社會的幸福就必須達到四個目標：保障公民生計、富裕、平等與安全。<sup>56</sup>而其中，安全是最重要的，它可給予人身、名譽與財產的保護。儘管在他看來，自由是安全的一個重要組成因素，但有時為了安全可以限制自由，如此才能制定法律。<sup>57</sup>密爾在其著作《功利主義》（*Utilitarianism*）中延續邊沁的觀點，指出行為的「是」（或「非」）是與行為產生的幸福（或不幸福）的傾向成比例。<sup>58</sup>他也用此來駁斥享樂主義（*hedonism*），他認為人有理性的快樂（如對藝術、詩歌、文學及音樂的快樂）、情感或想像的快樂及道德情操的快樂，這比感官的快樂更高價值。因為人有比動物慾望更高級的官能。<sup>59</sup>因此，他也宣稱功利主義是「關於所有人的幸福」，所以是利他而不是利己的。<sup>60</sup>功利主義思想的結果論對當代思潮影響很深，也受到嚴厲批判。羅爾斯（John Rawls）認為功利主義的缺失：首先，它沒有考慮社會如何分配利益；其次，功利主義沒有考慮人與人間的差異；第三，它沒有慾望滿足的特殊性。而這三者分別代表著三種差異，目的論與義務論差異；善與正當的差異；效益原則與平等原則的差異。<sup>61</sup>

這種結果論決定何謂道德，為了尋求最大多數人的幸福就具有犧牲個人的幸福的正當性？再者，功利主義的幸福是以快樂及不快樂來衡量，那麼難道所謂的道德就只是快或不快樂的總和？這顯然與我們最常識性的道德都有極大的出入。即使是就快樂的衡量本身也都有極大的問題，例如我有一筆錢，當然我可以消費它使自己獲得感官的快樂，但是我也可以捐給慈善機構獲得美名的快樂。那到底感官的快樂或名聲的快樂哪一種是比較優的快樂，這是很難比較計算的。倫理上的規範並無法以功利主義者所宣稱尋求最大多數人的幸福這簡單公式就完全可

<sup>55</sup> 邊沁說明功利主義為「此原理是根據任何行為本身能夠增加或減少其利益相關當事人的幸福這傾向，來決定或反對該行為。」如果當事人是一個社會，那功利原則就是要關心整個社會。即，利益的總和。Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford, 1823, pp. 2-3 (Electronic Source: Library Economics Liberty)

<sup>56</sup> Jeremy Bentham, *The Theory of Legislation*, ed. C. K. Ogden, London, 1931, p. 96. (Electronic Source: University of Toronto Library)

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>58</sup> John Stuart Mill, *Utilitarianism*, ed. O. Piest, N. Y., 1957, p. 10.

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 11-12., 18-19.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>61</sup> 羅爾斯，《正義論》，黃丘陵譯，（台北：結構群，1990），頁 22-31。羅爾斯說「功利主義觀點較凸出特徵是：它直接地涉及一個人怎樣在不同時間裡分配他的滿足，但除此之外，就不再關心（除了間接的）滿足總量怎樣在個人間進行分配」（頁 23）；「功利主義並不在人與人之間做出嚴格區分」（頁 25）；羅爾斯雖然說明古典功利原則為「把善定義為（理性）慾望的滿足」（頁 23），但是「在計算滿足最大餘額時並不涉及這些慾望是什麼樣的慾望」（頁 28），換言之，觀賞一場拳擊與觀賞一場歌劇達到的快樂是一樣的。

行的。依據功利主義的道德原則，那麼自然權利所接續的人生而自由就很可疑了，因為社會全體可以依據功利原則犧牲個體的幸福，即使其不自由。進而這對於奴隸制度卻也給予正當性，因為少數人的犧牲可以創造多數人的幸福。雖然密爾對於邊沁的此原則有所修正，以「個人權利至上論」認為只要個體不礙到別人的自由，政府（代表集體）不能為保護某些人民而干涉到個體的自由。但是，這樣的立論就無法反對「自我賣身為奴」——當代童年奴工依然存在——的道德爭議。

十九世紀中期出現一股強大的反形上學運動。其中最主要的思想體系就是實證主義。他們反對超驗推理，堅持著科學態度，只從事實探究。實證主義原本受自然科學的方法影響而把它轉移應用到社會科學上，同時也獲得重大成就。孔德(Aguste Comte)被公認是這學派的創起人。他把人類思想演進分成三大階段。第一階段是神學時期(the theological stage)，人以神或超自然來解釋自然現象。第二為形上階段(the metaphysical stage)，這時期以終極原則或概念作為思想理念，這理念存在於經驗現象之上，指導著人類的發展。最後的第三階段，是實證階段(the positivistic stage)，此階段人們以自然科學的方法為指導，捨棄哲學、歷史及科學中的假設，只研究考察經驗事實的範圍。<sup>62</sup>

法學的實證主義傾向也是拒絕傳統法學尋求終極理念，而要求在法律只能對個別經驗事實及案例中對法律進行解釋。實證主義法理學試圖透過建構一套具一貫性、整體性的體系，使立法者清楚自己的任務。同時，法理學家亦經由概念建構使自己能夠精確的研究探討法律。博登海默(Edgar Bodenheimer)說明法律的實證主義者反對試圖超越現行法律的經驗事實而去識別或闡明法律思想的任何企圖。從而在法律學中排除價值考量，以把法理學任務限制在分析和剖析實定法制度的範圍內。他們認為只有實定法才是法律。而所謂的實定法對他們而言，就是國家確立的法律規範。法律實證主義者還堅持嚴格區分實定法與倫理和社會關係，並傾向於認為正義就是合法性，即服從所制定的規則。而他把法學實證主義中的分析法學稱為分析實證主義(analytical Positivism)。<sup>63</sup>正如史東(Julius Stone)所言，分析實證主義主要關心「分析法律術語及探討法律命題在邏輯上的相互作用」。<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> Aguste Comte, *The Positive Philosophy*, tr. H. Martineau, Bristol, Thoemmes, 2001, I, 2.

<sup>63</sup> Edgar Bodenheimer, *Jurisprudence: The Philosophy and Method of the Law*, Cambridge, Harvard University Press, 1974, pp. 94-5.

<sup>64</sup> Julius Stone, *The Province and Function of Law*, Cambridge, Harvard University Press, 1950, p. 31.



奧斯汀是此派的創始人。他也信奉功利主義。<sup>65</sup>他認為功利原則是檢驗法律的最終標準。他說「一個最好的政府的終極意圖或目的是盡最大可能促進人類的幸福」。<sup>66</sup>奧斯汀把法學與倫理學做了嚴格的區分。他認為「法理的科學（法理學）所關注的是實定法，或嚴格意義的法律，而不考慮這些法律的好壞」。<sup>67</sup>法律的好壞是價值判斷，它屬倫理學家研究的範圍，而法理學只要關心法律自身的原理，即，法理學是對一些法律條文所對應抽象的法律概念或原則進行解釋。我們所稱的「一般法理學」（general jurisprudence）是指這是門科學，它用來說明不同法律的一些共原則、概念，其特點是藉由法律的分析，能夠獲得較完善的制度。這項工作對那些項權利、義務、傷害、制裁、懲罰和賠償等法律概念進行解釋。<sup>68</sup>據此，顯見科學是近代法理學的重要特徵。再者，奧斯汀認為具有主權（sovereignty）者的強制性（imperative）是實定法的最基本特徵。「任何一種實定法是，特定主權者對它統治的個人或群體所制定的」。<sup>69</sup>對於法律的頒佈，他認為只要由具有主權者所委任立法權的官方就具有效力。所以，不一定要由立法機構所頒佈的法律才具效力，法官所立的規則也具效力。<sup>70</sup>這明確的表示，法律是由政治上具有明確優勢權力者為了指導政治權力劣勢者所制定。基於這權力優位觀念所制定的實定法，對於國際法的看法是不被認為是具法律性。他認為國際法的規則只能視為「實證道德」（positive morality）的規則，即由「輿論建立或設定的規則」。<sup>71</sup>對於正義，奧斯汀認為，實定法本身就有它的標準，違背這標準就是不正義。正義和不正義這兩個詞含意的是一種厭惡。也就是說用一種含糊的方式比用惡意的言語辱罵來表達此厭惡來的好。<sup>72</sup>

格雷（John Chipman Gray）在他的著作《法律的性質和來源》中把立法的權威從立法機關轉移到司法機關。他說「國家或任何團體的法律，都是由法院——

---

<sup>65</sup> 邊沁的《立法理論》（*The Theory of Legislation*）已有分析主意的色彩——例如他認為所謂法律就是國家命令或規範，但是無論是邊沁、密爾等功利主義者也都強調幸福、快樂的倫理價值，所以嚴格講不能稱為實證主義者。

<sup>66</sup> John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined and The Uses of the Study of Jurisprudence*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1954, p. 294.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>68</sup> John Austin, "The Uses of the Study of Jurisprudence," in *The Province of Jurisprudence Determined and The Uses of the Study of Jurisprudence*, pp. 367-8.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 31-32.

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 1, 142, 201.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 190.

國家司法機關——為確定法律上的權利義務而制定規則所成的」<sup>73</sup>他又指出，法官制定規則就是法律本身；法官是法律的創造者，而不是發現者。<sup>74</sup>而且，立法機關制定的法律，唯有經過法院在某個具體案件中的解釋並加以適用後才具意義與準確性。<sup>75</sup>據此，法官所立的法律形式是最終、最權威性的保證。所以他說「無論大陸或普通法系，一國的法院所定的規則，正確表明了現行的法律」。<sup>76</sup>

早期的實證法學家多少還帶有價值評斷的因素。如奧斯汀以功利原則作為立法機關制定法律的基本原則，以用來促進最大多數人的幸福。<sup>77</sup>但是，凱爾森（Hans Kelsen）的任務是要抹除法律中有關評價標準和意識形態。他認為正義是種意識形態，他反應個人或群體的主觀愛好的價值偏愛的「無理性的觀念」（Irrational ideal）。<sup>78</sup>他指出正義不能被明確的定義，無論這術語對人的行為及判斷多麼必要，正義一詞還是無法認識。從理性的觀點只存在著利益及因利益所生的衝突。<sup>79</sup>因為用科學的分析無法回答何謂正義。若要給正義一個適當名稱，那就是合法性。正義意味忠實適用於秩序以保護它的存在。<sup>80</sup>他還希望法律消除一切外部、非法律因素，以達「純粹」目標。他說「法律這門科學長期以來無區別地與心理學、社會學、倫理學及政治理論等攪在一起」。<sup>81</sup>因此，他期望藉由法律專業者——律師和法官——對法律的解釋作用，以建立純粹的法律。

凱爾森認為純粹的法理科學的對象是，能確定行為是否合法的規範（norm）。而「規範」的定義為「某種事應當是或應當發生，特別指人們應當如何行動」。<sup>82</sup>為了使規範能起作用，法律需要強制性的命令對違反的行為進行制裁。<sup>83</sup>法律上的強制不是心理上的強制，而是外在的制裁。它強制剝奪生命、自由、財產或其

---

<sup>73</sup> John Chipman Gray, *The Nature and Sources of the Law*, New York, The Macmillan Company, 1921, p. 84.

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 100, 121.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>77</sup> John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined and The Uses of the Study of Jurisprudence*, 1954, p. 59.

<sup>78</sup> Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, tr. A. Wedberg, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1949, p. 13

<sup>79</sup> Hans Kelsen, "The Pure Theory of Law and Analytical Jurisprudence", in *Harvard Law Review*, vol. 55, N. 1, 1941, pp. 48~49.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>81</sup> Hans Kelsen, *The Pure Theory of law*, tr. M. Knight, Berkeley, University of California Press, 1967, p.1.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 33.

他被認為對個人是災禍的措施。<sup>84</sup>所以，他定義所謂「法律是一種人類行為的強制性的秩序」。<sup>85</sup>

對於法律制度的體系，凱爾森認為「法律制度不是由同層次的規範並列而成的體系，而是由不同層次的法律規範組成的等級體系」。<sup>86</sup>這個結構體系的最高層是憲法，而其他的法律規範都要服從憲法的基本規範（basic norm）。在憲法底下依序是司法、行政及個人行為的規則。在個別訴訟中法官的判決，是一般規範的具體化。<sup>87</sup>關於道德議題，凱爾森認為「法律的概念沒有任何道德意涵」，它是社會的一種特別技術，其衡量標準是「強力因素」。<sup>88</sup>據此，當代主權國家的基本規範就是統治者的命令應該被服從。

然而，專業的法學家和法官才是法律具確定性的保障。法理學就是科學的法學。在科學的法學理論裡「是」和「應該」變的不分，它是一元的，換言之，法律規定「是」的規則，違反了就「應該」被懲罰（然而，不是反過來，因為「應該」，所以是「是」的，這種情況是有道德義務考量的），進而形成只有法律規定的才是義務，而不是出自先驗理性的義務理念。其次，就法律強調實證專業而言，並沒有如其所說的那麼具完善性。法律的專業其實只能限縮在法律的本身上，面對當前種種的專業法規，如商標法、證券交易法，雖然還是種法律，但是實際法律內容物——如專利內容——上的專業領域的複雜度，往往超過法律專家或法官的專業。這也讓法律被解釋與確定變得非常偶然。另外，法律實證主義不注重道德或社會內容，而只重視法律本身的形式與結構。博登海默認為凱爾森把法律視為封閉的東西，就好像法律是在一個封閉的容器中。<sup>89</sup>在實證主義的法理學觀點，把法律的範圍限縮應用的範圍，而且只具命令與服從關係，它不再有正義的道德意涵。實定法無法給我們展現法律的真正本質，而把法律侷限在法律應用的角落。

另外，當代實證法學強調主權論——如前述奧斯汀所言實定法是國家這主權者所頒佈的法令。主權已變為實證法理學的神聖教條，它演變成法律是否有效的保證，因為所有法律都出自於這共同根源。其實這並不是新穎的事。登特列夫(A.

---

<sup>84</sup> Ibid., p. 35.

<sup>85</sup> Ibid., p. 33.

<sup>86</sup> Ibid., p. 221.

<sup>87</sup> Ibid., p. 230.

<sup>88</sup> Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, p. 5., *The Pure Theory of law*, p.34.

<sup>89</sup> Edgar Bodenheimer, *Jurisprudence: The Philosophy and Method of the Law*, Harvard U. P., 1974, p. 147.

P. d'Entrèves)引用《羅馬法大全》「皇帝被形容為從法律獲得它的權力，且屈從於法律的權威」(Code, I, 14, 4: Const. 'Digna Vox')，說到主權者雖然可以依其意志發佈命令，但是不表示自外於法律。這說明，主權觀念並未取消法律義務的觀念；實定法並未窮盡一切法律經驗。<sup>90</sup>法律的權利與義務的論述，往往超出經驗現實的範圍，而直指倫理價值的核⼼。例如關於人的生命、自由、財產權的維護，不同的理論思想所成的法律也會不同，古典功利主義者會認為基於人民的自由國家介入干涉越少越好，而當代社會福利國家理論為保障弱勢人民安全，得依賴國家權力的介入。這些問題的論述都會牽扯道德的價值判斷，而不只是純粹法律經驗就可窮盡解決。這也就意味著法律本身就具有「理想法律」的要求。

既然，基於科學方法，實證法理學認為它的體系可自足，那麼登特列夫認為我們有必要檢視它的有效性。正是從事「實際有效的」法律研究，所以近代法理學才固守「實證的」這形容詞。真正的問題才是「確定的」、「有效約束力的」。他說到依據法律經驗論的特色，使得法律家逐漸理解到，法律的有效性或實證性不能以強制的事實為主要因素顯現出來。<sup>91</sup>此言的白話就是說，每個案例的判決就是實際有效的嗎？這顯然很大問題。這簡單地就可從不同層級的法院（地方法院、高等法院）所做出落差極大的判決（或即使不是落差大的判決），就可看出法律的經驗事實無法支撐實定法的有效性。

再者，實證法理學有一個明顯的趨向就是越來越「形式」。這是採用科學探究方法的必然結果。而主權概念就是這個抽象形式化的主要成就，因為它代表所有法律有效性的形式準則。這樣的結果是由命令開始的實定法，最終把意志完全排除在法律領域之外，無論這是集體意志或是個體意志。<sup>92</sup>實證主義的法理學遠離了依意志以構成契約而所定的規則，這同時遠離了我們所欲建構的理想法律。法律越來越形式的傾向，也使得實定法越來越排他。即，意味著在法律專家眼裡，只有法律的規則才是許可有效的規則，而其他的規律只是事實。換言之，除非一種法律的境況與該法律發生關連，否則這些境況對於該法律秩序而言，好像不存在。<sup>93</sup>然而，實證法學無法交代最初的事實何來（例如自由、生存權與財產權的天賦人權如何成為事實）。這個困難點就在於實證法學嘗試要把法律只界定在

<sup>90</sup>登特列夫，《自然法：法律哲學導論》，李日章譯（台北市：聯經 1992），頁 63。

<sup>91</sup> 同上書，頁 102-103。

<sup>92</sup> 同上書，頁 104。

<sup>93</sup> 同上書，頁 105。

經驗的事實上，但是其根本還是要來自一個非經驗事實理性理念的預設上——這個理論預設甚且來自形而上學（對道德律的服從）或宗教（對神的服從）上。這也證實追求實證法理學終極有效的基礎已經超越實定法自身。

## 古典自然法

法律除了作為個體與個體之間或個體與政府之間的行為規範外，它也承載著一種理想。這個理想法律用來界定何謂正義。在當代實證法理學出現之前，這是自然法（*natural law*）所追求的目標。雖然「自然」一詞本身是多意而且含混，因而往往帶有一種不證自明的意思，連帶著自然法也一直曖昧模糊的，但是，無論基於人的宗教、習慣或理性所成的法律理論，自然法追求理想法律的精神也一直傳承著。在法律中承載關於正義的界定，意味著自然法所欲建構的規律一直盤踞在道德哲學與政治學領域，以致倫理、政治與法律自希臘以來就是一體的論述。

## 希臘、中古時期自然法

柏拉圖（*Plato*）在《理想國》裡從政治體制的構想來解釋正義。他認為理想的國度是一個依據不同才能而成的階級國度。<sup>94</sup>每個層級固守自己的本位，各守本分、各司其職就是正義。<sup>95</sup>這顯示柏拉圖的正義原則不是基於平等的機會原則，而是基於地位層級與能力所界定，所以人生而不平等，要發揮理想國家的正義在於接受這天生的不平等，各盡其職以達國家整體的和諧與安全。柏拉圖也體認到即使這樣一個理想國度，也會有紛爭，而排解這樣的紛爭需要政府當局的介入。排解糾紛的原則端賴執政者的智慧，而給予最大的裁量權。他不希望有固定的法條規則約束。<sup>96</sup>柏拉圖在《政治家篇》（*The Statesman*）描述不重視法律的原因是，法律不可能頒佈既約束所有人而又對所有人有利的命令。法律不可能對德性做正確的規定。人類的個性差異、及行為多樣性使得不可能制定適用所有問題的規則。

97

亞里士多德（*Aristotle*）不同於柏拉圖所強調的理想國度的理形論，他務實

<sup>94</sup> 這由擁有統治權的哲學家、輔佐階級的軍隊保護國家，及第三、第四階級的農、工的生產階層組成。Plato, *Republic*, tr. A. D. Lindsay, Franklin Center, Pa., Franklin Library, 1975, III, 415a.

<sup>95</sup> *Ibid.*, V, 473d.

<sup>96</sup> *Ibid.*, IV, 425, 427.

<sup>97</sup> Plato, *Plato's Statesman*, tr. S. Benardete, Chicago, The University of Chicago, 1986, 294b.

的把政治的目的是以法律為手段建立一個美好的生活國度（城邦）。<sup>98</sup>同時他也不相信依靠個人的智慧可以不偏私的執行公平的法律。他認為由法律執行的統治，只有神和理性可以行使。因為由個人來統治，無異於摻雜獸性因素。人的慾望就有這特性，它會使人在治理時引起偏私。所以法律可被定義為「不受主觀願望影響的理性」。<sup>99</sup>關於正義，亞里士多德認為它含有「平等」的意思，如何達到平等就牽涉到分配。在《尼各馬可倫理學》（*Nicomachean Ethics*）中區分了分配正義與平均正義。分配正義要求依據平等原則把對象公平地分配給社會成員。而平等的標準是價值和美德。<sup>100</sup>這平等原則並不是齊頭式的平等，能力所生的價值大，其應得的也要多。分配的對象是榮譽，這主要指財富與政治職位。<sup>101</sup>當分配正義無法解決社會成員間的個別案件的紛爭時，平均正義就成必然。這是由於法律規定一般、普遍性的原則，而對於個案（例如侵權、傷害）的解決產生困難。所以亞里士多德提出橫平法（*epieikeia*）來解決。它被定義為「法律因其大原則而不能解決具體問題時的一種補正」。<sup>102</sup>亞里士多德也對「不正義」加以解釋，這樣的說明有助於界定何謂正義。他認為「不正義這術語，不僅適用於違反法律的人，也應適用於獲得比他應得更多的人，即不正直的人。因而奉公守法的人與正直的人是正義的」。<sup>103</sup>據此，正義這詞的指涉已擴大超出法律解釋的範圍，廣義的對人不正直的行為——例如因欺瞞使人對其期望的破滅——即使不違法也被視為不正義。換言之，正義一詞可適用於純粹道德的領域。

自然法一直在羅馬及中古歐洲佔有的地位。<sup>104</sup>而在這段期間集大成者為聖湯瑪斯·阿奎那（*St. Thomas Aquinas*）。在他的偉大著作《神學大全》（*Summa Theologica*）把法律分為四種：永恆法、自然法、神法和人法。永恆法是「上

<sup>98</sup> Aristotle, *The Politics*, ed. Stephen Everson. Barker, Cambridge, Cambridge University, 1990, I, 1252b, 1253a

<sup>99</sup> *Ibid.*, III, 1287a.

<sup>100</sup> Aristotle, *The ethics of Aristotle : the Nicomachean ethics*, trans. J. A. K. Thomson, England, Harmondsworth, 1976, pp177-8, 1131a,b.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p177, 1131a. 對當代而言，分配正義會關注於權力、權利、義務的分配。

<sup>102</sup> *Ibid.*, p.199, 1137b.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p172, 1129a.

<sup>104</sup> 〈文摘〉（*Digest*）（《羅馬法大全》第二部份）把法律分為國內法（*ius civile*）、國際法（*ius gentium*）及自然法（*ius naturale*）——它對應於永遠善與公正的事物（第1章，第1節，第1頁及第11頁）。西塞羅（*Marcus T. Cicero*）《共和國》（*De Republica*）「真正的法律，乃是與大自然相符的正理；它普遍適用，不變而永存」（III, xxii, 33）。《葛雷先教規》（*Decretum Gratiani*）第一段「人類受兩種法律統治：自然法與習俗。自然法是包含在聖經與福音書中」。這些引文出處，皆轉引自登特列夫，《自然法：法律哲學導論》，李日章譯（台北市：聯經 1992）。分別為頁 13-4，頁 15 及頁 29。

帝的統治計劃」。天地萬物都在此神的管轄範圍內。只有上帝才知道永恆法，沒有人能知道它完整面貌。人因為有理性才能理解部分的内容。因此，人藉由理性對永恆法的分享稱為自然法。<sup>105</sup>據此，自然法雖然只是部分的反應永恆法，但至少能使人們瞭解永恆法的某些原則。登特列夫(A. P. d'Entrèves)解釋聖湯瑪斯對自然法的定義值得關注之處有，首先，聖湯瑪斯把自然法視為人的尊嚴與能力的表現。其次，把自然法設想為道德的基礎，是肯定人性的尊嚴與能力的結果。第三，自然法不僅是一切社會與政治體制的基石，也是用來當作這些體制的最高原則。<sup>106</sup>在自然法的學說裡面，聖湯瑪斯藉由人的理性調和了人與上帝及人與自然（宇宙）間的關係，使得神學擺脫神秘主義而朝人文主義的方向邁進。在確立了人的特殊地位後，自然法設立了些規律來引領人類。最基本的規則是「行善避惡」。上帝賦予人的理性啟示何謂善惡。而這啟示的自然法包括自我保存的自然本能，法律應予承認；人有異性相吸、生兒育女的傾向；人有瞭解上帝真理的自然欲望；人希望過社會生活，因此具有避免傷害一起生活之人的傾向。藉由肯定人本的價值，聖湯瑪斯也扭轉了向來基督教的「原罪」（Sin）的學說，從而豎立人的道德基石。依據原罪的學說所建立的統治制度，都是為了彌補因罪所帶來的結果。當以人為本的自然法——受永恆法指導——改變了罪的思維，連帶也以自然法來界定制度的好壞。按登特列夫所言同時也肯定國家理論。<sup>107</sup>而且，這樣的轉變，使得基於人本價值的「正義」的議題，也在自然法理論中被突顯出來。所以，聖湯瑪斯的自然神學理論——以自然法作為人類規範——是在經院哲學進入啟蒙理性法學時代的一個關鍵人物。

### 近代契約論的自然法學

雖然，聖湯瑪斯在其自然神學中已強調人這作為理性存有者的特殊價值，但是畢竟他還是依循上帝的永恆戒律規範萬物這經院哲學的共同預設來指導人類行為，人還是沒有自己的獨立位置。但是，當逐漸進入理性主義的啟蒙時代，人本主義更被強調，連帶著法理理論也跟著進化。我們通稱這個時代的法理學為自然法學派。這時代的自然法之不同於經驗哲學的自然法在於幾個面向上。首先，

---

<sup>105</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, tr. by Fathers of the English Dominican Province, Westminster, Md., Christian Classics, 1981, Vol. 2, pp. 996-7, (1a IIae, ques. 91, art. 1 and 2.)

<sup>106</sup> 登特列夫，《自然法：法律哲學導論》，頁 37-39。

<sup>107</sup> 同上註，頁 39

自然法學派把法學從神學區分開來。這可以由強調用研究的方法（如格老秀斯採用幾何學的方法）、理性想像（如契約論、天賦人權）或形上學的推論（如康德的法理學推述）等來探討法理學看出。其次，隨著重商主義（mercantilism）到啟蒙時代的發展，除了肯定人的理性外，更加差異於中古世紀的是對個人主義的強調。因此，對於個體安全、自由及幸福重視，顯現在法理學上的最明顯的就是「自然權利」，即把天賦的人權——包括生存、自由與財產權——視為人的自然本性。法理學奠基於人性，這就意味著從神的目的論轉變為人性的目的論、進而到經驗論的發展。另外，自然法學派雖然強調個人主義，但是由於人類皆具有理性，而據此所推論的法理學就具有普遍性，可應用於全體人類。另外，這時代的自然法為了相應於資產階級崛起的公民社會，而產生的新的國家政治形態（不再是君權神授），其理論都有一個共通的理論——契約論。重視其權利的獨立且平等的個體藉由契約集成一個集體，進而形成新形態的民主共和政體，造就新時代的來臨。所以，這些自然法的理論影響極其深遠。

#### 格老秀斯

格老秀斯（Hugo Grotius）被視為當代自然法學的創始者，同時也是為國際法鼻祖。這時代的自然法的重點在於與神學的區分，即自然法不待於上帝的意旨。格老秀斯在《論戰爭與和平》的序言就直言「即使我們假設那不可能的事——就是上帝不存在，或是祂不在乎人類的事，自然法都將『保持其有效性』。」<sup>108</sup>雖然，他小心的避免對基督宗教的挑戰，但他也強烈的宣稱了自然法不是上帝的意志，它是獨立存在的。而自然法這獨立自存源於人特有的理性與社會性。以理性強調自然法並非格老秀斯所特有，但理性對格老秀斯而言，不僅是泛指人類皆具的理智能力，因此可以進行審慎思考而已，他把它進一步的指向是一種科學推論的方法。換言之，格老秀斯的自然法的重要地位，與其說是在自然法內容本身，不如說是在它的理論建構的方法上。格老秀斯嘗試建立一套具有普遍、歷久不變而有效力的律則。他採取的方法不是經驗式，而是幾何學式的，從理性的基本概念、定義開始進行邏輯演繹。依此方法所得的自然法，他甚至宣稱上帝也不能更

---

<sup>108</sup> 格老秀斯，《戰爭與和平法》，何群華等譯（上海：上海人民出版社，2005）第一篇，第一章，節9。



改。<sup>109</sup>格老秀斯以數學方法作類比，強調理性推述，而不重視經驗事實，使他一直影響著後來自然法法學家，直到經驗主義與功利主義的興起才顯沒落。但這也標誌的啟蒙時代理性主義的傳統。

除了自然法外，格老秀斯認為還有一個相對的「意定法」(volitional law)。它是根據意志——包含人的意志及神的意志——，無法由理性推理得到普遍、永恆不變的法律。關於人的意志的人為法，他把它區分為國內法(civil right)和國際法(international law)。國內權力來自國家的主權，而國家主權是來自於人民自願的拋棄其原有的權力，讓與國家而成。所以，國家的形成是種契約。<sup>110</sup>國家是主權的唯一載體，它不受其他的法律控制。它是完美的就不會犯錯，也就沒有被限制、懲罰或推翻的可能。

### 霍布斯

雖然格老秀斯被視為自然法的創始者，但是他的自然法的價值往往被著重於法權方法論上。而霍布斯(Thomas Hobbes)代表著一個「權利」時代的來臨，這個權利是人的本性就具有的，而這意味著不再把人只視為附屬於上帝的受造物，而以上帝的永恆法所規定人的價值。所以這也就從「自然法」而轉變為對「自然權利」的強調。趙明認為霍布斯的思想與學說標誌著從「正義」論到「權利」哲學，這西方法哲學歷史的根本轉換的完成，因為他創造性的實現自然法理念在基本意蘊上的現代詮釋。他用「人的本性」取代「自然」，而以「權利」取代「法」。<sup>111</sup>霍布斯以「人」作為其政治哲學與法哲學的根本實體，建構一個唯物機械論的政治體系。他在《利維坦》序言就明白的把人視為機械，彼此協調運轉。國家(利維坦)也是以人的形象創建而成，而且其力量更勝於自然人，並作為後者的保護者。<sup>112</sup>在此，霍布斯就直接指明了人是國家的材料與製造者，他是利維坦的根本實體。而國家的凝結力在於契約。而問題就在於為何人們願意提出這樣的契約而凝聚成一個國家？這就是霍布斯自然法的道德論。他的道德論不是積極面的趨「善」作為論述的主軸，而是以消極意義上的避「惡」為主調。這源於他對原始人類的自然狀態的想像是處在一種暴力的環境中。大家為了自己的利益彼此仇視，

<sup>109</sup> 同上註，《戰爭與和平法》，第一篇，第一章，節9。

<sup>110</sup> 同上註，《戰爭與和平法》，第一篇，第三章，節8。

<sup>111</sup> 趙明，《康德《論永久和平》的法哲學基礎》，(上海：華東師範，2006)，頁176。

<sup>112</sup> 「上帝創世治世之術，謂之自然，自然之所有，人每效而為之。夫所謂生命，不外肢體動作。而由其中之一為之發動，如鐘錶之彈簧之與齒輪是也。」霍布斯，《利維坦》，朱敏章譯(台北：台灣商務，2002)，頁3。

盡其所能暴力爭奪，使得人們隨時處於死亡的威脅下。<sup>113</sup>在這種只能依靠暴力能生存的狀態下，我們是不能談論是非道義的，勝者就是是非道義。所以「人人相戰之時，無所謂是非，亦無所謂曲直。蓋無君則無法，無法則無所謂公道與不公道。戰時之德，唯力與詐而已。」<sup>114</sup>「力」與「詐」道出了兩個霍布斯人性論的兩個公理，其作用無非是對死亡的嫌惡，這也構成了道德論述，而使得「避死」成了唯一的道德價值。

既然霍布斯以死亡為惡的道德論述作為基點，那麼這樣的道德如何成為法律？我們必須指明，「避死」的道德未必能成就法律，為了能「避死」而和平相處，我們要經由理性提出法則，大家依律則而行，解除混沌的自然狀態。而在這種自然狀態下所給出的律則，就是自然法（*natural law*）。它是基於道德而成，為一切明訂法律的根本。所以霍布斯直言「自然法的研究是唯一的道德哲學也。」<sup>115</sup>在此，他把道德哲學直接界定就是法哲學。人性本來就是避死的傾向，我們實在無法依賴於個體式的保證履約。既然，無法依靠於個體，那麼只能依靠於一個外在的強制力量，這就構成國家（利維坦）的起源。那麼能夠符合這絕對權利的政體，對霍布斯而言就是君主政體，因為它可以把所有的權力集中在一個統治者身上。所以，具有獨立的父權意志所形成的權威才能保障人民（無論是自然國家或人為國家）的安全，而體現這一人專制權威的政體形式是君主制政體。<sup>116</sup>

格老秀斯與霍布斯相似之處在於，他們都把法哲學當作一門科學，首重科學方法。格老秀斯利用幾何學的方法。霍布斯利用分解綜合的方法，從現實經驗著手得到人性的共同的道德元素：「逃避死亡」。而人為了逃避暴力橫死，所以天賦就有「避死」的自然權利，而為了保障此自然權利就需要自然法。顯然，霍布斯是第一個明確把權利與法分開的哲學家，他認為二者的差異在於權利是自由的可行使的，而法則是強迫的而不得不為的。趙明認為「這區分是西方政治(法)哲學史的一個具決定性意義的轉折點，它標誌一個從永恆秩序向自然人性、從規範和義務向權利和要求轉變的新時代的開啟，也賦予自然法論述以個人的特徵。」<sup>117</sup>

---

<sup>113</sup> 同上註，頁 58-9。

<sup>114</sup> 同上註，頁 60。

<sup>115</sup> 同上註，頁 75。

<sup>116</sup> 同上註，頁 148。

<sup>117</sup> 趙明，《康德《論永久和平》的法哲學基礎》，頁 183。

## 洛克

隨著歐洲君主專制政府的出現，自然法從原先反駁君權神授而標榜君主專制的作用，轉變成防止政府對個人權利的侵害。洛克（John Locke）的政治理論正是在這基礎點上反對霍布斯。洛克的政治著作主要是《政府論》，特別是Ⅱ篇：〈論政府的起源、範圍與目的〉。洛克同霍布斯一樣把自然狀態作為論述政治的起源，但不同的是，洛克認為人所處的自然狀態是種和平的狀態：一種完全自由與平等的狀態。<sup>118</sup>在這種狀態的人服從自然法。洛克直接把自然法定義為理性，它用以教導人類<sup>119</sup>。顯然，洛克所言的自然狀態下的人，並不是原始人類，只懂為了避死而用力氣滿足生理需要並自衛，而是已經具有理性的能力，可以給予概念（財產權）及法則（自然法）的能力。與文明狀態（洛克認為此為與自然狀態相對的狀態）的差異僅在於他們並未社會化，而必須靠自己執行法律。

洛克對自然狀態的人具有理性的預設，擴大了人們所擁有自然權利的可能，而無須再去深究這些權利概念如何而來。洛克認為天賦的自然權利有三種：生命、自由與財產。這三者無論是在自然狀態或文明狀態（政治社會）都是要被保護的對象。<sup>120</sup>而這裡面最特出的就是有關「財產權」的論述，甚至把另外二權統括在財產權下：把生命作為自我的財產，及擁有私有財產才能獲取社會自由。把生命視為財產的概念至為重要，因為生命不是只有「生」與「死」的問題，它更大部分是「生活」的問題。擁有財產權就變成生活的關鍵。人擁有私有財產權在法權上界定了它是一個獨立個體<sup>121</sup>，因此他才可以基於福祉的考量自由地與他者訂立社會契約（這是洛克契約論的重要基礎），尋求公共福祉（common good）。這同時開起了功利主義的先河。以上，可以看出財產權作為一個天賦的權利，是一個劃時代的法權學說。政治社會如何可能，換言之，它要透過什麼形式來形成一個集體？洛克同霍布斯一樣都訴諸於契約。然而，即使二者都要讓出自己的權力以換取公共的權力，卻有很大差異。最大差異是霍布斯是除了自衛權外其餘權利都放棄，而洛克只放棄自然的懲罰權予以公共，根本的自然權利並沒有拋棄。

洛克的契約論，特別強調「同意」的必要性。<sup>122</sup>藉由大家的同意結合成一個

<sup>118</sup> 洛克，《政府論》，（台北：柏米爾，1969），Ⅱ篇，節4。

<sup>119</sup> 同上註，節6，7。

<sup>120</sup> 同上註，節87。

<sup>121</sup> 這種以財產作為「公民」參政的資格是二十世紀初之前歐美的基本論點。

<sup>122</sup> 洛克，《政府論》，Ⅱ篇，節95。

政治社會，於是交出權力，而該政治社會就是進入一個國家的每個人之間的契約。同意結成政治社會意指構成國家關係，而授權組織政府進行統治。<sup>123</sup>政府採用立法權與行政權分立方式。<sup>124</sup>雖然是一個有限而且分權的政府，但是還是不能防止政府權力擴大而損害到個人權益。洛克強調基於「政府是人民訂立契約而被信託」的原則，人民不僅有權更改、修訂與收回其權力，甚至對於執行不當可懲罰。<sup>125</sup>我們有天賦的自然法權力——自然法是理性，不會喪失的——，因此，即使回歸到自然的「無政府」（執行自然法）狀態，還是不會就此進入完全混亂的狀態。所以，自然法才是終極可以保護人民的法。<sup>126</sup>

洛克的哲學呼應了資產階級公民社會的崛起。藉由政治契約論，使得限制君主的專制政權具有正當性。再加上自然法確保了天賦的私有財產權，鞏固了這新興資產階級的政治權力。而財產權的入法，擴大了個人的實質自由，也讓霍布斯強調「法」與「權」分離——前者意味一種強迫，而後者代表行為者的自由——的理想成為可能。同時，由財產權所衍生的公共福祉成為立法的明確目的，因此也才可能限縮了政府的立法與行政的權力，並據以分權。這些都是洛克法權理論的重大貢獻。然而，洛克把司法權隱含在行政權下，卻是一項缺失。這有賴孟德斯鳩的三權分立學說來解決。另外，從《政府論》的論證中，可看出其觀念還是無法解決國家、公民與政府的關係。他的「國家」往往意味著是「政府」。這使得他的論述在談到收回契約就意味的回到自然法實行的無政府狀態，雖不是混亂狀態，但也不再是文明的政治狀態。雖然，這理論上可能，但實際上是困難的，因為，我們無法時常（只要契約更改）的處於無政府狀態，這間接的也使政府具永久的正當性。這困境就要有賴盧梭藉由主權體與公共意志的論述，把國家與政府的概念區分，來解決依據社會契約，政治當局可以隨時更替，但國家不會處於無政府狀態而依然存在。

### 孟德斯鳩

洛克的自然法理論，對於保障自然權利的論述明確而且具開創性，但是對於怎樣的制度設計可以保障這樣的權利，卻有所不足。孟德斯鳩（Charles Louis

---

<sup>123</sup> 同上註，節 99。

<sup>124</sup> 同上註，節 143-44。

<sup>125</sup> 同上註，節 155，節 153，節 149。

<sup>126</sup> 同上註，節 203-4，222，242。

de Montesquieu) 的政治理論正好補足這缺陷。孟德斯鳩的法律、政治制度的理論主要見諸於《論法的精神》。該書的特點是以大量的歷史、生活與風俗資料研究法的「精神」，而建立一些原則（但論證的方式剛好反過來，先提出原理或原則，然後輔以大量資料佐證）；而不是論證一個固定不變的社會狀態可以建構恆常不變的法律與政治制度。另外，其大量運用歷史、地理的風俗習慣與環境氣候作為論述資料，也開啟了歷史法理學與科學實證法理學的研究之門。

《論法的精神》一開始就把法律定義為「由事物的性質產生出來的必然關係」。<sup>127</sup>無論上帝、人與萬物都有其相應存在的法。而人是一個根本理性的存在者。法就是這根本理性和各種存在物之間的關係。雖然人為的法律會受制風俗習慣與環境因素，但他強調法律是「人的理性」這樣的看法，還是被歸類於自然法學派。孟德斯鳩把政體分為三類，它們又有其各自的運作原則。這三類分別為專制政體、君主政體與共和政體。專制政體的運作原則是恐怖（fear）。<sup>128</sup>君主政體的運作原則是榮譽（honor）。<sup>129</sup>共和政體又分為兩種，貴族政治及民主政治。在民主政治運作原則是品德（virtue）：愛共和國就是愛民主；愛民主就是愛平等；愛民主政體就是愛儉樸。平民政治的國家裡執行法律的人覺得本身除了要服從法律，同時也應擔負責任。<sup>130</sup>在民主國家，一切名望都是由平等而產生。另外，孟德斯鳩強調平等的法律也開啟了社會主義的濫觴。雖然與洛克一樣認為，國家主要目的都在注重公共利益，但是洛克是以保障私有財權產為基點鼓勵大家追求私利，其重點是擺在個體的社會自由。反觀孟德斯鳩強調法律的平等性及儉樸性（社會道德的入法），其重點就在於集體的社會平等——它是先於個體的自由——，以求集體的安全。

孟德斯鳩對於君主政體與專制政體或任何政體都是不信任的。因為，民主政體的權力雖屬於全體人民，但是由於它必須委任代理人進行統治，而統治者一旦享有了權力後同樣會墮落。他說：「一切有權力的人都容易濫用權力，這是萬古不易的經驗。...從事物的性質來說，要防止濫用權力，就必須以權力約束權力。我們可以用一種政治體制，不強迫任何人去作法律所不強制他做的事，也不禁止

---

<sup>127</sup> 孟德斯鳩，《論法的精神》，張雁深譯（台北：台灣商務，1998），章1，節1。

<sup>128</sup> 同上註，章3，節9-10。

<sup>129</sup> 同上註，章3，節6-8。

<sup>130</sup> 同上註，章3，節3-4。

任何人去做法律許可的事。」<sup>131</sup>政治體制用來限制統治者的權力，其目的是為了保障人民的政治自由。<sup>132</sup>孟德斯鳩所設計能保障公民的政治自由的政治體制，就是立法權、行政權與司法權三權分立而且互相制衡。<sup>133</sup>孟德斯鳩認為他這個三權分立的政治體制早就存在於英國的不成文憲法體制裡。然而，我們一般認為這樣的制度是孟德斯鳩的一項偉大政治設計。他整體上防止了政府的擴權，保障了公民的政治自由。而美國這第一個聯邦民主共和國所開啟的當代一連串民主共和國的成立，證明了孟德斯鳩的三權分立憲政體制的正確性。

### 盧梭

不同於前述自然法理論家其立論是基於理性，盧梭（Jean-Jacques Rousseau）作為一位浪漫主義的代表人物，其自然法理論的特點在於由感性、激情的力所建構。這讓自然法開啟一個嶄新的境遇。他的社會契約理論受霍布斯的影響都是一種基於個體平等的結社契約——相對於上下的臣屬契約——，但是其立論與從此立論所標榜的政府體制與法律卻是極大的不同。盧梭的政治哲學最主要的著作有二部，《論人類不平等的起源和基礎》和《社會契約論》。我們可把前者當作後者的基礎工作。前者盧梭分析從自然狀態到社會狀態的歷史演變，以論當今人類之所以不平等的原因在於社會形成後私有制的產生。霍布斯與盧梭建構他們的政治哲學都是從自然狀態的分析開始<sup>134</sup>，但是霍布斯認為，自然狀態下的人們是處於戰爭狀態，以致人們的首要目地就是避免死亡。顯然，盧梭看到了這一點，而要點出即使不像奴隸全身的喪失自由，但是身處文明社會的人們也都會受到束縛。他在《社會契約論》開頭的名句就點出了這境況：「人生而自由，但無時無刻無不都身處在枷鎖之中。」<sup>135</sup>據此，自由是盧梭所看重的，它也就是自然權利之一。而人們隨時身處枷鎖中，是社會的不平等所造成的。所以，對盧梭而言，自由與平等是相關的，社會的不平等也形成個體的不自由。

是故，在探討社會契約所形成的政治理論之前，我們必須先探究構成人類不

---

<sup>131</sup> 同上註，章 11，節 4。

<sup>132</sup> 孟德斯鳩把自由分為兩類，一種是政治自由，另一種為公民自由。政治自由是指保障參與政治的自由或不受政治或政府壓迫的自由。公民自由是跟個體行為有關的自由。它主要依靠良好的刑法。

<sup>133</sup> 孟德斯鳩，《論法的精神》，章 11，節 6。

<sup>134</sup> 雖然，洛克也從自然狀態論起，但是他的自然狀態中的人已具理性，並不像他們二者自然狀態的人是一種尚未具理性能力的原始人類，這後者的觀點比較符合我們所理解的自然狀態。

<sup>135</sup> 盧梭，《社約論》，徐百齊譯（台北：台灣商務，2000），頁 3。

平等的來源。盧梭認為人有二種不平等，一種是個體自然的或生理上的；另一種是形成集體後政治上或精神上的。<sup>136</sup>相應的是自然狀態與社會狀態——前者是一種個體獨立生活的狀態，它是前社會性的狀態——，二者是完全不相關的狀態，會從前者到後者，不是歷史的必然而是歷史的偶然。討論這樣的自然狀態是要為了要說明社會狀態所喪失的——這完全顛覆前述理論家把文明的政治社會視為一種進步的狀態——，藉由自然狀態所擁有的平等幸福狀態以突顯出社會的不平等的起源。因為人是先於理性存在而為感性的存有。是故，人不是因具理性，而是感性使我們服從自然法。<sup>137</sup>那麼自然法還是一個「法」——我們所理解的法是理性的規則——嗎？所以，普拉特納（Marc F. Plattner）說到，對盧梭而言，「自然只能施加其影響，而不能命令或規定人的行為。簡言之，按照盧梭自己的標準，可以說根本不存在自然法。」<sup>138</sup>

盧梭所描述的自然狀態是一個孤獨愚昧而且愉快的存有。<sup>139</sup>既然他們生活孤獨，所以也就無須與人爭鬥。因此，自然狀態的人們是處在和平狀態。<sup>140</sup>是故，我們也不能把自然狀態稱為自然社會。<sup>141</sup>既然，自然狀態中的人是孤獨的，那麼他們的行為就無道德可言。但是，他們有自然善的一面，無所謂邪惡也無所謂美德。<sup>142</sup>盧梭釐清所謂美德都是社會化以後的道德觀念，這是伴隨理性而來的。<sup>143</sup>它們是為了克制人們社會化後因私有制具有選擇的意志而來的墮落。換言之，社會化後就使原本善良的人類完全變質了，而道德是為了規範這樣的變質。社會化是一

<sup>136</sup> 盧梭，《論人類不平等的起源和基礎》，李常山譯（台北：唐山，1986），頁 51。本書底下引文簡稱《論不平等》。

<sup>137</sup> 此處需指明「法律」與「理性」等詞對盧梭而言具貶抑的意思（它只存在於社會狀態），他在結論處說到「在自然狀態中不平等幾乎不存在的。由於人類的能力的發展和人類智慧的進步，不平等才獲得它的力量並成長起來；由於私有制和法律的建立，不平等終極變的根深蒂固而成為合法。」。同上註，頁 141

<sup>138</sup> 普拉特納，《盧梭的自然狀態——《論不平等的起源》釋義》，尚新建、余靈靈譯（北京：華夏出版社，2008），頁 87。

<sup>139</sup> 《論不平等》，頁 68，71，79，90，92。

<sup>140</sup> 同上註，頁 82。

<sup>141</sup> 在自然狀態中並無家庭這社會形式。在自然狀態下哺育小孩的只劃歸給母親，盧梭認為在此狀態並沒有由父母共同負擔「家庭」功能（《論不平等》，頁 59），他說明所謂「家庭」的組成時是在人類具有智慧之後才形成的第一個群體組織（《論不平等》，頁 102），隨這組織而來的私有制卻為人類帶來爭端。所以不是自然狀態而是社會狀態帶來戰爭。

<sup>142</sup> 《論不平等》，頁 81。

<sup>143</sup> 盧梭區分兩種道德：自然狀態中的道德（基於生理意義的自我保存、憐憫）；社會化後在人與人的關係中才具有的道德（如責任、義務）。克林史東（Maurice Cranston）在註解中直接把這兩種道德稱為「天然的善良」與「公民的道德」，後者是使受社會契約約束的公民成為美德的因素。普拉特納，《盧梭的自然狀態：「論不平等的起源」釋義》，（北京：華夏，2008）頁 67。

系列外部原因的偶然會合。<sup>144</sup>理性與社會化等同於人的墮落。盧梭嘗試說明社會化可能動力主要來自於人的自我完善性（*perfectibility*），因人具有意志。這能力不斷地促進其他能力的發展，成為人類一切不幸的泉源——社會化。<sup>145</sup>但另一方面理性為了解決這樣的不幸，同時帶來了道德（責任、義務及正義的概念）與法律（自然法與實定法）。盧梭說到富人們很容易造出一些動聽的理由，誘導他們（弱者）來達到其目的。因此，創立一個公平的規則來治理我們，並防禦敵人，使我們生活在永遠和睦之中。於是大家都前去迎接他們的枷鎖。<sup>146</sup>

人類既然無法回覆到原初孤獨的自然狀態，而要想辦法脫離這個不平等的奴隸狀態，就要進入道德與法律的狀態，進而形成政治社會。唯有天賦**能力**（權利是由此權力獲得）**自由**才使我們脫離不平等狀態。這是《社會契約論》要討論的。不同於《論人類不平等的起源和基礎》採取個體主義，它採取集體主義的立場，強調可由結社的契約解決社會化私有制所帶來的不平等。不過，他的基本立場「自由」並沒有改變，但取代個體的力的個體自由，轉而社會力的集體自由。而這結社契約所成的社會是種具法律與道德的社會，它稱為公民社會（*civil society*）。<sup>147</sup>若無法把個人力量轉化為法律上的權力與權利的關係，那麼就無法進入公民社會。而這樣的轉化就在於契約的訂定。<sup>148</sup>盧梭的社約首重保障個體的自由，因為唯有個體這個能力才有辦法訂定他願意服從的契約條款，這才構成統治者的權力合法性。<sup>149</sup>所以，能夠成一個合法權力的來源，在於能自由的完全讓與權力，形成一個集體意志。盧梭對社會契約定義如下：「我們每個人都把自身的一切權力交給公共，受公共意志（*general will*）之最高的指揮，我們對於每個分子都作為全體之不可分的部分看待。」<sup>150</sup>這個公共意志的提出，卻在法權上構成一個新的法人——「主權體」——概念（這才是它重要的意義所在）。它是合法的（因為是根據社約的）；它是公平的（因為是大家共同的）；它是有用的（因為是為了公共

<sup>144</sup> 《論不平等》，頁 95。

<sup>145</sup> 同上註，頁 66。這些不幸的社會化過程，精確的說是成就**私有制**的過程。（同上註，頁 98-103）

<sup>146</sup> 野蠻人不肯向枷鎖低頭，他寧願在風暴中享受安寧；而文明人在安寧中毫無怨聲的戴上枷鎖，而把最悲慘的奴隸狀態稱為和平。同上註，頁 117，123。

<sup>147</sup> *civil society* 一般翻譯為「市民社會」，但本論文把在此社會下人民具有公民法權連結一起，故譯為「公民社會」。另，在康德的脈絡裡，說明這社會是一種從野蠻到文明的狀態，故也譯為「文明社會」。

<sup>148</sup> 《社約論》，頁 19。

<sup>149</sup> 普拉特拉認為，盧梭接受洛克對霍布斯的修正把自然權利定義為合法權力的缺失。普拉特納，《盧梭的自然狀態》，頁 79

<sup>150</sup> 《社約論》，頁 21。



的利益)；它是穩固的(因為它受公共的力與公共意志保障的)。<sup>151</sup>

盧梭的主權概念改變了傳統國家、政府、主權一體的概念。在他的設計裡主權體—政府—國家是三層的關係(相應的政治權力和功能：立法權—行政權—服從治理。政府與國家是差異的，這是重大觀念改變)。由契約而結合成的精神集體，稱為共和國(republic)。所以，就國家是一個完整主體而言，它是一個道德的行動主體，可以制定自己的法律，使其分子遵從之。<sup>152</sup>政治社會藉制定法律使人民道德化，這是一種氣質的轉變，它所依恃的是法律所結合的力。依賴這種新的力量使我們獲得新的自由形式。盧梭說到「社會結合的獲得，我們還可舉出道德的自由，這使人成為自己的真正主人；因為循情慾的衝動是奴隸，而依從自己所定的法則是自由的。」<sup>153</sup>這段引文，著實很像康德的口吻(應倒過來，康德受盧梭的啟發)：自立的道德律可以獲得自律的自由。但不同的是，盧梭所指的法則不是道德律，而是法律。所以，對盧梭而言法律與道德是不分的，甚至可說道德是依賴於法律才有可能。也正由於法律界定了道德自由，所以道德自由與政治自由及社會自由都是一致的。

這些古典自然法的提倡者造就十八世紀中葉後的一系列立法運動——它包含《普魯士腓特烈大帝法典》(Allgemeines Landrecht, 1794)、《拿破崙法典》(Code civil des Français, 1804)、《德國民法典》(German Civil Code, 1896)及《瑞士民法典》(Swiss Civil Code, 1907)——，也因而促進個體在法律上的自由、平等及安全上的保障。然而，這些立論都基於經驗事實及對自然狀態的想像，使得其所接襲的道德都是基於個體(或集體)的「幸福原則」，這使得其所定的法律與對法律的判決解釋都變成偶然。要解決這樣的困境而形成普遍與必然的法權推述，就有賴於基於康德道德哲學所推述而成的法理學體系。康德為了不受制於經驗事實，他把人設想為處於二種世界，其一，為「經驗的」世界，另一個為「理知的」(intelligible)世界。後者所遵循的是純粹實踐理性的道德律，它使得內在自由成為可能，進而使得法律所規定的外在自由受其所規定(康德區分了內在與外在自由)。道德這先驗「應然」的世界是先於法律所規定「實然」的世界而存在，因而道德律是法律的規定根據。這使得基於理性的道德律所規定的法律具有必然

---

<sup>151</sup> 同上註，頁 44-5。

<sup>152</sup> 盧梭說到「從自然狀態過渡至國家狀態，在人方面產生極重要變化：行為以正義代替本能，而取得原本缺乏的道德性。」。同上註，頁 26。

<sup>153</sup> 同上註，頁 27。

性與普遍性。據此，本文的公民法權的立論皆以康德的道德哲學為基礎。

## 第二節 「目的命題」的推述

在簡介完實證法理學及古典自然法後，本節開始將論述吾人所提出的「目的命題」——「在自然中，就人是經驗的存有而言，作為公民人格的個體依道德律而行是為了人這類屬能夠永久存在以及作為公民整體在實證法權上的持續進展的目的，並以此在共同體中表象他的自由」——為一個先驗綜合命題，以逐步開展本命題中，康德的道德哲學及法權科學如何作為實證法理學的規定根據，而實證法權的個體權利意識又如何回溯影響康德的道德哲學。康德在《實踐理性批判》中定義「自然為立基於律則下事物的實存」<sup>154</sup>（CPrR, 5:43）。自然最主要的是依據因果律則而行，人也是自然的一份子，所以人也要依此律則而行，但是，這不但不自由，而且也沒有進步可言。因為，就以基於自然的物理法則所帶來的當代的科技進步而言，在我們慾望獲得滿足的同時也產生他方的痛苦傷害（例如環保與資源問題），並且為自己製造更大的慾望。這並不是說我們要拋棄慾望而出世。我們既然是自然一份子就不可能拋棄這種動物性。然而，康德指出「進步的課題無法直接藉由經驗來解決」（歷史，237-8，7：83-4），那麼進步的課題就只能在道德性上探求。這之所以可能在於人是自由的為自己立法，這樣就可以突破自然因果律的限制。

本「目的命題」所設置在公民社會中人類整體及公民法權的持續發展的這目的是個體依道德律而行來達成。在進行推述之前，我們首先要回答的是，欲以一位道德義務論（deontology）者的理論——康德的道德哲學——作為公民法權的理論基礎，然而吾人又設定法權（道德哲學）的為一個「目的」性命題，那麼是否與其有所衝突？若沒有，而那麼這「目的命題」能夠合以康德的道德哲學的義務論者之關鍵為何？這關鍵就在於人是自由的，所以本「目的命題」才強調藉由「公民在其實證法權上持續進展，而在共同體中表象他的自由」。另外，本節亦藉由回答「目的命題」是否合目的的？以及，它與人終極目的的關係？這些問題，獲得「目的命題」是一個先驗綜合命題。

---

<sup>154</sup> Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* tr. Lewis White Beck, N. Y., The Liberal Arts Press, 1956.. 本文簡寫為 CPrR。

回答上述第一個有關衝突的問題，還是必須回到康德道德哲學的說法，如此才能內在圓滿的論述以康德的道德哲學作為實證法學的規定根據。康德由於主張自律(autonomy)的道德原則，已經被公認為是位義務論者。<sup>155</sup>而對反於此的是道德目的論(teleology)。<sup>156</sup>蓋亞 (Paul Guyer) 用淺顯的方式來區分這二者：

道德理論的標準說法是區分二類。目的論是以先行的善或具價值的為基礎概念推導出正確或義務的概念。其次，義務論是藉由先行的正確或義務概念作為規定來定義或至少制約那善的，而不是以一個先行的善的定義為基礎來界定正確。<sup>157</sup>

簡單而言，義務論是義務先行而推導出何謂善及價值。反之，目的論是先給出善及價值的對象以決定何謂達到此價值或善之物的正確性或義務。後者，就產生了一個問題，你的善或價值的對象，未必是我的。所以，蓋亞解釋的康德的看法，如此一來道德律將被快樂或痛苦所決定，而且它們是從經驗或偶然而不是純粹、普遍及必然中推出。<sup>158</sup>所以，康德的義務論才強調道德律不能建立在偶然的經驗原則上。藉此，蓋亞說明康德的義務論有二個假設，除了上述，善的任何規定若獨立於道德律，將只根據於快樂的情感，因此是經驗的；還有，道德的基礎原則必須是普遍的而且必然的。<sup>159</sup>

---

<sup>155</sup>Johnson (R. N. Johnson, "Value and Autonomy in Kantian Ethics." in *Oxford Studies in Metaethics*, V. 2, 2007, pp. 133-48)認為人性或善的意志的價值不能為道德的義務權威背書，這權威必須獨自從我們自我理性的要求而來。(p.133-4) 有關康德為義務論者的學者的論文可參看，A. Donagan, *The Theory of Morality*, Chicago, University of Chicago Press, 1977, p. 63； J. G. Murphy, *Kant: The Philosophy of Right*, ed. Rose, Macon, Ga., Mercer University Press, 1994., pp. 70-75.

<sup>156</sup> 關於道德目的論，Herman 道：「我要直接了當的說，無論康德學者的倫理學說如何獨特，它無法發現把價值的所有考量，置於權利或責任的原則之下。就此點而言，康德學者的倫理學不是義務論。」(Herman, 1993, p.210) 同 Guyer 一樣，她也認為「對於道德的強制，沒有價值理論作原理闡述便是個謎。」(Herman, 1993, p.210)

除了義務論與目的論的區分外，還有義務論與效果論(consequentialism)的區分。一般認為康德是道德義務論者，而與效果論是截然不同立場。Cummiskey (David Cummiskey, "Kantian Consequentialism," in *Ethics*, Vol, 100, No., 3, 1990)藉由對無辜者的犧牲以拯救多數人的討論——這個問題的緣起是康德的道德哲學是行動者中心約束論 (agent-centered constraint)，例如，禁止殺害個人以保護多數 (這是依據目的自身令式而來)——說明新康德學者們的規範理論並不排除對於無辜者的犧牲以拯救多數人的可能。換言之，康德的學說不僅無法反駁效果論，甚至它提供規範的效果論 (normative consequentialism) 形式上的支援，亦即，這學說確切的說是效果論的形式。(pp. 586-9)

<sup>157</sup> Paul Guyer, "Kant's Morality of Law and Morality of Freedom." in *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, N. Y., Cambridge University Press, 2000, pp. 131-2.; Schneewind (J. B. Schneewind, "Kant and Stoic Ethics." in eds. S. Engstrom & J. Whiting, *Aristotle, Kant, and the Stoics Rethinking Happiness and Duty*, N. Y., Cambridge University Press, 1996)也直接說明目的論的觀點是預設把價值當作道德的核心；而義務論是把責任當作道德核心。(p.285)

<sup>158</sup> Ibid. p.132.

<sup>159</sup> Ibid. p.133.

這顯然已經否定以個體的目的對象作為道德律的規定根據，但是這是否就能證明康德的道德義務論全然否定目的或價值作為行為根據，換言之，定言命令是否需要一個價值作為基礎？<sup>160</sup>其實，康德之所以會被認定為一個純然義務論，而不容許行為者以任何目的為其行動根據，這主要是由於他在說明定言令式時給予這樣強烈的宣稱「定言命令將用來表象行動自身是一個客觀必然的，而**無關任何其他目的**」(GMM, 4:415)。然而這樣的宣稱，再加上後面的「目的自身令式」及「目的王國令式」同時也產生康德對於道德義務論及目的論很大的困擾。對此蓋亞說明，並不是康德的道德哲學無須目的作為行動的根據，只是為了引出道德的客觀的必然性的需要。他說，「當康德的宣稱**似乎**假設，任何理性存有應採取**無需提及任何目的**的普遍性作為如此行動的必要條件，這點無法對它進行反駁，因為分析理性存有自身的概念用來規定一位理性存有是為了他的行動，總要有一個目的和動機，還**尚未**被介紹出來。只有等到康德為了『普遍律令式』自身，而引入『目的自身令式』和『自律令式』才能說明。」<sup>161</sup>所以，上述說明定言令式無需目的作為根據，是為了要推述出普遍律令式是一個純粹的形式原則，以致必要有這樣的宣稱。<sup>162</sup>那這樣就產生應該被排除的目的，與應保留的目的——換言之，前者是偶然的目的是（僅對個體有效），而後者是必要的目的(necessary end)（對所有理性存有皆有效）——，因為畢竟道德哲學是門意欲之學，只要有慾望就會有行動的對象與目的。而道德哲學就是要探詢那讓所有理性存有皆應遵循的基礎原則，以作為個體的行為格準。所以，蓋亞解釋「定言命令所要排除的並非是所有的目的，而是行動者任意採取的，因為它們是他們偶然的慾望所起。」<sup>163</sup>

這要被保留的必要目的，依據「目的自身令式」的分析就是人性(humanity)。然而，按照蓋亞的分析，更進步指出這人性是，以人的自由為基本價值的人性。

---

<sup>160</sup> 當代學者對此有不同的看法。Sensen (Oliver Sensen, 'Kant's conception of inner value', in *European Journal of Philosophy*, 19:2, 2011, pp. 262–280.)認為康德的定言命令並不是奠基在價值之上，他認為價值只是康德的道德哲學基礎的特殊類別。(pp.262-3)。而蓋亞認為把「普遍律令式」轉換成接近直觀感受性的「目的自身令式」及「目的王國令式」。(Guyer, 2000, p.142)這樣的用意是在說明「如此一個客觀且必然的目的是所有理性存有——不是只少數人——都具有的價值事物，且那唯一候選為此具絕對價值的客體就是『把人類和一般的理性存有』當作『目的自身』」(Guyer, 2000, p.143)；Wood認為康德的道德律的三個程式，可被視為根據定言命令，各別以不同方式獲致其價值或自我觀念 (self-conception) (Wood, 1999, p.74.) (並參閱 5.2 *Rational motivation and self-worth*, pp. 72-5)

<sup>161</sup> Paul Guyer, "The Possibility of the Categorical Imperative." in *Kant on Freedom, Law, and Happiness* (Cambridge University Press, 2000), p. 187.

<sup>162</sup> 有關「普遍律令式」的推述與本文的關係，將在第五章第一節說明。

<sup>163</sup> Guyer, 2000, p.189.

對於這一點倒有一點奇特：他認為以人的自由的價值作為必要目的，並非起於《道德形上學基礎》這他的道德的成熟作品，而在更早前就已經有這樣的理念。這並不是說《道德形上學基礎》沒有推出以人的自由為基本價值，在該書第三章「從道德底形上學通往純粹實踐理性底批判」<sup>164</sup>引入自由以作為能夠進行純粹理性批判的要素（這從而連結到《實踐理性批判》）。反而，推論出定言命令是一個形式的普遍令式是後期奠基於《純粹理性批判》下所推得的定論。（本文第四章說明）然而，這時期卻先確立自由作為基本價值就顯的奇特，因為按前述蓋亞給予目的論的定義——「以先行的善或具價值的為基礎概念推導出正確或義務的概念」——，那麼這時期的康德倫理學儼然是一個目的論者，而不是義務論者。所以，我們可以說明康德的道德哲學是有一個轉向。對於康德前期的道德哲學，蓋亞認為，在《道德形上學基礎》之前的道德論述主要有二點：首先，有關實質性(substantive)的宣稱：自由是所有價值的本源——即，它是本質性價值，而且其他有價值之物不僅要與它相容，而且其價值實際上要從自由的價值推導而出。其次，是有關方法論：在《探索有關自然神學和道德的原則的差異》（*Inquiry concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality*）<sup>165</sup>中，康德宣稱道德的基礎原則是無法證明的。它們不能從任何理論原則推導而出，因為在知識與情感、還有真理和善之間有本質的差異；而且它們也不能從其他的實踐原則推導出，因為如此它們就不再是基礎的。<sup>166</sup>關於第一點「自由是所有價值的本源」可見之於康德早期的倫理學講課：

一方面，自由是種能力，它給予對所有其他能力可無設限的使用。它是生存的最高層級，並作為所有完善性的基礎，且是它們的必要條件。所有動物具根據它們的意志使用其力量的能力，但是其意志不是自由的。它是被興奮的

<sup>164</sup> 《道德形上學基礎》這第三章，連同第一、二章的譯名都採用李明輝中譯的康德《道德底形上學之基礎》（台北：聯經，1991）之譯名。

<sup>165</sup> 本論文常被簡稱為「得獎論文」(*Prize Essay*)。這篇論文是應 1761 年柏林皇家科學院的論文競賽所寫。該競賽題目的提問大致是，一般而言形上學的真理——特別是在自然神學及道德的第一原則——，是否有能力像幾何學真理一樣的被清楚的證明。假如它們無法被證明，則在真實自然上，它們的確定性是什麼？什麼程度類別能帶來這確定性？這程度是否足夠完全用來說服？（這是由皇家院士暨吳爾夫(Wolff)美學學者 J. G. Sulzer 擬稿提問）這競賽最終在 1764 年（1763.1.1 論文截止）出版兩篇論文，把首獎頒給孟德爾松(Moses Mendelssohn)其標題為 *Essay on the Evidence of Metaphysical Truths*，而康德本論文僅獲得第二名，所以就把本文簡稱為 *Prize Essay*。而二篇最大的差異，在於孟德爾松論述道德形上學的真理是可以像數學般被清楚證明；而康德則認為道德的基礎(第一)原則是無法證明的。蓋亞認為前者的論調策略是符合吳爾夫學派的論述，所以獲得首獎。參考，Paul Guyer, "Mendelssohn and Kant: One Source of the Critical Philosophy" in *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, pp.17-20.

<sup>166</sup> Guyer, 2000, pp. 129-30.

刺激所強制，而且動物性的行為涉及到總需求。假如所有存有的意志都被束縛在感官衝動上，則世界將無法擁有價值。在與一個意志協調一致上，世界固有的價值——最高的善——是自由，它無需被強迫去行動。據此，自由是世界的內在價值。(LE, 27:344)<sup>167</sup>

「從自由是種能力」可以看出，康德早期尚未把自由——像在理論理性中——作為一種理性的理念，而且他直指自由是一種內在本質的價值，動物可具有意志，但卻不能為價值而行動，不過人卻可以。依此來看，康德此期更接近道德的目的論——為自由的內在價值而行——，所以，如蓋亞所言的這是實質性的宣稱，因為自由是種價值，而不是理念。至於說方法論，康德在「得獎論文」說到，

在我們的當代，換言之，人們開始理解表象為真(truth)的能力是認知(cognition)，但是，感覺善是情感，而且二者不能混淆。現在，就好像真是個無法被分析的概念——換言之，自身在認知考量的對象中，它被知道為概念——，同樣的善的情感也是個無法被分析的概念。...知性的一個任務是分析和澄清組合物間的差別，而且藉由展現如何從善的較單純情感而起，把其所得的善的混淆概念加以澄清。但是假如這善是單純的，那麼那判斷：這是善，是完全無法證明的；而且它是以對象的表象為快樂情感的意識的直接效果。...據此，假如行動是作為善的直接表象——沒有包含以隱藏的方式的一個可靠的其他善（它能被以分析方式被認知且被說明，這稱為完善）——，那麼這個行動的必然性是一個義務的無法證明的質料原則。(Prize Essay, 246-7, 2:299-300)<sup>168</sup>

分析的方法只能針對組合的物或概念加以說明澄清，對於單純的基礎概念無法在用分析的方式再對它澄清什麼，它已經是無法再分析證明的，真和善就是這樣一個單純基礎的概念。而且，引文的最終說到「假如行動作為善的直接表象，那麼行動的必然性是一個義務的無法證明的質料原則」。要為行動必然性且作為的直接表象的質料原則，是說主觀的行為格準(maxim)亦能成為必然性。這已經具有普遍律令式的含意，但是它無法分析說明，因此就具有直觀成分。據此，這就相映於《道德形上學基礎》第一章「由通常的道德的理性知識通往哲學的道德理性知識」中論述倫常道德知識是一種直觀的知識（見第六章第一節說明）。不過，這尚未成熟的看法（認為無法分析證明），就在第二章「由通俗的道德哲學通往

<sup>167</sup> Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, tr. P. Heath ed. Peter Heath and J.B. Schneewind, New York, Cambridge University Press, 2001.

<sup>168</sup> Immanuel Kant, "Inquiry concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality", in ed. P. Frierson and P. Guyer, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*, Cambridge University Press, 2011.

道德形上學」用推述(deduction)的方式獲得普遍律令式。<sup>169</sup>另外，道德原則或命題無法用分析證明，但並不表示不是「先驗綜合命題」(本節下半部將論述這關係)。道德的先驗綜合命題不是為了增加我們的知識，而是用來連結道德律可作為格準的規定根據，進而不斷擴大道德律對行為格準的指導範圍。例如，道德律作為實定法不斷更新的根據(這也是本論文的目的)。

據上述，基礎(或純粹)的道德原則是無法分析證明，而意志又依賴於目的而行動，並且要具必然性，那麼依據直觀——尚未依據形式的道德律——而言，就應依據一個必要的目的，而這目的應具有本質內在的價值才具必然性，換言之，就是依據作為固有的價值的自由而行動。因此這必要的目的就是自由。蓋亞分析康德與孟德爾松二者的得獎論文說到，在康德的「得獎論文中，其預設是絕對的義務——法律的必然性(necessitas legales)——必須從必要目的中推出，雖然現在那必然的目的是自由，而不是完善。在這研究中，自由不僅是一個必要的目的或甚至是種工具用以人類完善性的實現(正如孟德爾松的分析)，而且它自身就是根本價值(fundamental value)或人類的完善性。」<sup>170</sup>自由這根本價值不但是作為必要目的推動人類的意志行動，更是作為一種工具以實現人類全體的完善性。<sup>171</sup>自由作為一種工具以完善全體人類，最具體的表現在法律的作為上，特別是共和國的法律。所以，吾人的「目的命題」所設定的正是「作為公民人格的個體依道德律而行是為了人這類屬能夠永久存在以及作為公民法權在實證法權上的持續進展的目的，並以此**表象他的自由**」。個體的自由藉由公民法權的保障被表象出來，同時全體人類作為種屬也唯有透過個體的自由在法權上的工具性使用(表象)才能獲得完善。

關於公民法權之所以合目的的，康德在〈世界公民底觀點下的普遍歷史之理念〉直接以定理的方式呈現。公民法權的建構當然是政治的，政治對康德而言，並不是一種術式(如馬基維利、霍布斯)可以為了君王的意志而操作，而是實踐哲

---

<sup>169</sup> 蓋亞說明分析康德的《道德形上學基礎》的第二章的道德律的純粹形式推述有二個特點首先是分析道德律的確證(confirmations)，用以闡述責任系統是可被接受的。其次，把定言命令再程式化(reformulation)為接近直觀的版本。(Guyer, 2000, p.142)

<sup>170</sup> Paul Guyer, "Mendelssohn and Kant: One Source of the Critical Philosophy" in *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, pp. 56-7.

<sup>171</sup> Reath (Andrews Reath, "Value and Law in Kant's Moral Theory", in *Ethics*, 114, 2003) 認為蓋亞(Paul Guyer)的 *Kant on Freedom, Law, and Happiness* 該書主要處理康德實踐哲學的兩極——對律則的遵守及自由的價值。(p.127) 且蓋亞的實踐哲學是建立在基礎的及不可證明的自由的內在價值上，而這價值是先於道德律，提供藉由遵守道德律而達到目的的實現及提供道德原則的權威性基礎。(p.127)

學依律則而行的必然設計，所以他以理性的定理來論證呈現，而且我們的「目的命題」也都符合這些定理的推論。這樣的論證安排，同時也具歷史進程的意義，就是從自然的律則過渡到自由的律則的過程，而這樣的過渡過程是有目的的行為，而不是任意的。所以一開頭康德就指明人的自然稟賦就具有目的性，而且要在人類群體中合目的性的開展——「受造物的自然稟賦均注定有朝一日會有完全而且合乎目的的開展。」(第一定理)(歷史，7，8: 18)；「在人——地球上唯一理性受造物——身上，為其理性的運用而設的自然稟賦只會在種屬中，而非在個體中得到完全發展。」(第二定理)(歷史，7，8: 18)既然稟賦是在種屬中體現，所以它必定是在世代系列中體現。所以，目的必定超出個體能力所及之外。那麼人類具有什麼能力，可突破自然律對我們的設限，以致獲致專屬於人類(包含跨世代)的幸福？正因為人類具有理性，它不但能夠讓我們具有熟巧，同時也讓我們能夠設定屬於全體人類的目的。所以，「自然指望人完全憑己之力產生超越其他動物性存有的機械性安排的東西，並且不依靠自己的本能，而是除了憑藉自己的理性所獲得的幸福或圓滿外，不會分享其他的幸福或圓滿。」(第三定理)(歷史，8，8: 19)人類作為理性種屬的群體就是以社會形式存有，因為人有結群的愛好，但是人也有保有離群的自然稟賦性癖，它喚起人的力量，而不使他只怠惰性的依賴社會，這為他贏得榮譽與利益，但同時也帶來衝突對抗。就在這種克服怠惰的動力下產生文化的初步。(第四定理)<sup>172</sup>(歷史，9，8: 20)人既想和平，又想衝突，所以「自然迫使人類去解決的最大問題是達成一個普遍的管理法權的公民社會。」(第五定理)唯有在這公民社會中，成員才擁有最大的自由，而能與別人的自由協調一致。自然也期望人為自己贏得這項目的。據此，自然為人類設定的最高任務便是在外在法則下的自由以最大可能程度與不可抗拒的強制力結合成的社會，亦即一部完全公正的公民憲法。(歷史，11，8: 22)但是，當康德在接下來話鋒一轉，說明「人這動物，生活在同類之中需要一個主人。」(第六定理)其用意是來制服他的意志。最高元首本身應當是公正的，但卻是一個人，因此這是所有任務中最困難的，甚至完全解決是不可能的。(歷史，12，8: 23)在這裡康德把法權的公正訴諸於英明元首的公正，雖然他也認為這是一項極大的困難，但是我們不免存疑，這是為了他的法權的保守性格而不得不要具備的理念。不過，

---

<sup>172</sup> 第四定理：「自然為促成全部自然稟賦之發展所使用的手段是這稟賦在社會中的對抗，但這就是就這種對抗最後成為一種合乎法則的社會秩序之原因而言。」



這定理的用意應該呼應的是法權的權威部分。(權威產生及必要性的論證將於後述)所以,以此觀之,此定理是必要的。差異只在於,公民社會中公民的主人(權威)不是來自英明的個人,而是來自公法(公共權利)所建構三權分立的權威。既然,公民法權是為了人類是作為種屬的生存發展而成就,那麼它就不會只限定在單一個共和政體的國度。他必然以共和政體為單位推至全世界。所以接下來第七定理「建立一種完美的公民憲法之問題繫於國家對外的合法關係之問題,而且

不靠後一問題,前一問題就無法解決。」(歷史, 13, 8: 24) 這樣公民法權在人類歷史的進展,康德把它視為是自然在人類身上的一項計劃,其主要的目的是建構一個公民憲法。所以他宣稱「我們可以將人類的歷史大體上認為是為自然的一項隱藏計劃之履行,此計劃即是在國家之內實施一部完美的憲法,而且為此目的,在國家之外也實施一部完美憲法——唯有在這種狀態中,自然始能完全發展人的一切稟賦。」(第八定理)(歷史, 17, 8: 27) 至此,作為自然計劃的體現之**公民憲法的發展**是人的一項自然稟賦,它必然是合自然目的的。所以,「按照自然的一項計劃——它是以人類當中完美的公民聯盟為目標——去探討普遍世界的一項哲學嘗試必須被視為可能的,甚且被視為有助於這樣自然目的。」(第九定理)(歷史, 20, 8: 29) 據此,康德已經幫我們奠定了公民法權進展——它是自然賦予人類的一項任務與目的——的基礎與哲學探究的正當性。藉此,我們來檢是我們的命題是否合乎目的?在命題中我們設定「實證法權的發展」這目的就是為了在人類的整體永續存在中逐漸朝向自我完善。(符合上述一、二定理)而且依賴幸福原則所立實證法權的發展是要依賴個體一理性所立的道德律進行規定,所以也符合第三定理所提只憑自己理性所獲得的幸福的原則。而且,這個公法權的發展設定是要在一個律法—公民的共同體中(換言之,要在一個共和的憲政體制中),這符合了第五定理、第七定理及第八定理。所以,「目的命題」符合康德對於人類在法權發展上達到人類整體自我完善的目的,換言之,此命題是合目的的。所以我們也對於公民法權發展提出一個哲學嘗試,我們即希望藉由三個原理的論證說明,以康德的法權科學作為公民實證法權的持續進展的規定根據之主張是可能的。

既然,康德已經為我們奠基,那麼接下來就回頭檢是我們的「目的命題」是否合自然目的性。首先這命題有兩個目的,其一是人這個族類的永續存有,另一個是公民整體法權上的永續進展。前者是後者的必要條件。這兩個目的是基於人

作為一個道德上的有機的整體而設定的。因為，按前述所說明的，有機體它是以目的因——因果聯繫具下降和上溯的關係——而符合自然目的的。據此，從道德上的有機整體來看這兩個目的，首先，從縱向的有機整體來看，人類的生存目的不僅作為生物族類的永續生存，更是作為道德整體的永續生存。若人僅以生物族類生存作為目的，那麼它只是依賴於因果自然律生存的動物。其次，道德的目的若僅關乎到個體的實踐——最終也無人類集體的道德可言——，無論個體在怎麼努力奮鬥，生命有限，也就沒有人類持續進步的問題，因為所有的進展意味著有賴於各世代的積累。所以，人類的奮鬥無非都是為了我們族類在道德上的永續發展。而這個目的預設也間接說明，我們道德律在法權上的實踐不會在我們這一代就完成，它是持續進行的。其次，從橫向的有機整體來看，我們要說明為何以公民法權作為道德有機整體的目的？並且它的發展需要以道德律為根據？據前述，公民法權就是道德律所推述而得的，所以公民法權就是道德的。康德的所謂有機體是一切互為目的，同時為手段。一切有機整體都是有組織與自組織的存有。人類的文明社會就是一個互為目的與手段，而由人類自身組織的存有。民主共和政府就是這樣一個道德有機整體的展現。那麼依據康德的目的論為何共和政體下的公民法權具有連結彼此成為有機體的能力？那又與道德上的善有何關連？康德說人類作為自然的最後目的（ultimate purpose）會為自己設定道德上的終極目的（final purpose），如此才能突破人只是作為一個自然的存有，而邁向以善為目的道德的存有。而人類之所以具備有這樣的可能，不僅在於人會為自己設定目的，同時人有建構文化的能力。而這文化表現為自我規訓或教化上，使我們能夠成就道德。文明社會的公民法權就是這種自我規訓與教化的文化能力的展現，它能使社會中的集體產生彼此連帶與制約而形成有機體，最終它所要成就的是集體道德上的善。具以上的推述，人類的自然稟賦上就具有以公民法權來成就集體道德的善為目的的傾向。

另外，這個命題之所以有意義在於它本身是一個**綜合命題**。因為主詞（「個體依道德律而行的實踐」）並不包含在謂詞「人類永續生存及公民實證法權的持續進展」之中，而二者是以據目的意思的连接詞「為了」做連結。因為個體依律則而行並不需要關乎到整體人類生存，即使不是獨善其身，生處於社會中也未必要承擔這樣的使命（他可以選擇不生育下一代），更不用以公民法權的進展作為個體自己的使命和目的。所以這命題要有意義就要從道德（關於實踐）與法權

的整體關係來討論（這也就是本文所要論證的）。康德說權利的所有命題都是**先驗命題**，因為它們就是理性的實踐律。同樣的，雖然實證法權是有關經驗存有的法理學，但是，吾人的命題不是實證法學上自我的修正發展，而是必須依賴於道德律的實踐，這個體以道德律作為實證法權的根據，而這規定根據是從自由這先驗的理性理念而來，當然是先驗的。因此，這命題所接襲的目的，也是我們所應當行的責任。所以，「目的命題」是**先驗綜合命題**。

那麼此「目的命題」是否具有實踐的可能性？首先，我們要指出，這原則是理性所給予的，就像康德以「最高善」這理性理念作為自我道德成就的最高境界，它是沒有終點的，同樣的人類的永續生存與公民法權的持續進展也是預設沒有終點，但是並不表示它不能實踐。就公民法權是屬於道德哲學推述的必然結果，基於康德的道德哲學基本任務，依據自律自由我們有責任依律則而行，這是——公民法權的持續進展——我們應該做的，無須考慮其結果。其次，就從自然狀態過渡到公民狀態，這公民法權推論建立的過程來看，其相應的公民法權是從純私法到私法與公法聯合的憲法，這就意味著法權的進展。所以這目的的設置不僅是種道德的理性理念（它是應行的），同時它也是實際上正在發生的（也是可行的）。不過，這兩種解釋尚無法交代，為何實證法權的進展如何根據康德道德律所成的法權科學使其可能？因為後者只告訴我們「應如此做」——基於道德律的形式要求——，做就對了無須考慮結果；而前者是出於經驗事實。我們也可說基於經驗事實，那麼現有的公民法權事實是最好的，不可能再好了。所以，要詳論法權可以持續進展的可能，必然要論及法權的內容，而其內容必然牽涉個體的幸福原則。我們必須指明道德上只考慮為責任而責任（做他應該做的）的有德之人，雖可以不以幸福考量而行動，但不應在幸福之列上被排除。所以道德哲學所推述的公民法權並不排除幸福原則，而幸福原則往往是法權所保障的個體的外在自由首要考量的。況且，法權的審判都是針對個體的實質權益進行解釋，而不會對法權的條文進行解釋。所以，法權的持續進展之可能，除了共有的理性推述建構外——如下一節，從私法到憲法（私法與公法）的理性推論——，也包含個體利益在法權上的衝突，這樣的衝突需要正義的原則進行評判。是故，這樣的法權進展的可能真正的動力是來自個體，但不是基於個體的幸福原則而是基於個體的自由的道德律。這樣陳述並不矛盾，前述的幸福原則只是作為一種評判的原則引起權利的意識，而不是驅動的原則。回歸康德的道德哲學，所有應行的基本動力都來自於個

體道德上的自由律。<sup>173</sup>若不依此，那麼道德與法律是分開的，這樣的法權是純粹的實證法權。據此，我們的「目的命題」的主詞才特別強調「個體」依律則而行的實踐。以「個體」的觀點強調法權的發展其權利意識不只是來自於人會受他人壓迫；同時也來自個體實質內容（如政經及社會條件）的**差異**。所以，以個體作依律則而行為法權改革的動力同時補正了集體意志優於個體意志的看法，因為道德（包含法權）的原點是個人的自由。所以，依道德律而行的**個體**對於法權的進展的驅動具有正當性，而且也責無旁貸，不能把這樣法權改革的事都以我能力薄弱，那是大人物的事來去除我們應有的責任。換言之，基於道德我們每個人有責任要從事法權的發展。另外，不是公共意志，而是基於理性理念個體上「我的你的」擴大了法權的範圍。在法權實踐上以個體的法作為為驅動的**原點**的原因也在於，法權對權利的界定是從「我的你的」的擁有權開始推論起（下一節論及）。就法權哲學而言，「我的你的」是一個先驗假設，藉由法律對「我的你的」的對象進行規定形成擁有權，也使得這原本理性先驗的理念形成法律的擁有（「法律上的我」）。換言之，理性理念（「我的你的」）經由知性上的法律擁有而與對象物形成連結。也就是這種存在於每個理性存有者的「我的你的」權利理性理念，使得從握有（*holding*）關係獲得形式上擁有（*having*）的關係，這構成理性擁有而擴大了法權的範圍。所以，從理論法權看，實證法權的持續發展也必然從個體的實踐開始。

在康德的道德哲學中，「道德是法權的理論，而政治是法權的應用。」（歷史，207，8:370）政治的實踐若不以道德作為理論根據，那將只是一種治術，而隨著統治者的愛好而變。我們必須強調道德是作為法權的「理論」，理論是一種學問的體系。這個體系對康德而言就是形上學。他說所謂「形上學是由純粹概念所組成的先驗知識體系。以意志自由為實踐對象的實踐哲學，必須事先假定需要道德形上學」（*MM*, 6:216）道德形上學是作為法權與政治的根本理論。而道德形上學的基本原理建基於《道德形上學基礎》及《實踐理性批判》。這也就是我們下一章「規定根據原則」主要依據理論。

---

<sup>173</sup> Fuller (L. L. Fuller, "Positivism and Fidelity to Law-A Reply to Professor Hart," in *Harvard Law Review*, V. 71, 1958) 宣稱為了保有一個法令，那個讓道德的可接受性成為一個必要條件就是法律。(p. 630)。Dworkin (R. Dworkin, "The Model of Rules," in *The University of Chicago Law Review*, V.35, 1967) 同樣說明道德原則當作法律的構成要素，有效補強法令的制定。(p.14)

### 第三節 康德的理論法權推述

在「目的命題」中所提及的公民法權將於此節加以界說。而公民法權包含理論法權與實證法權部分。因為本論文的意旨是論證基於康德的理論法權而來的「目的命題」所衍生的三原理如何可作為實證法權發展的根據，所以，我們主要論述的是理論法權的部分。至於實證法權的立法原則，按康德的理論可以歸納為只依賴幸福原則，而其對自由的效用性將在第五章第二節與第三節提及。其中理論法權是以康德的法哲學為基礎，其原因是康德的法權理論是由道德形上基礎所推述而來，其建構的基礎不是來自經驗而是基於個體的實踐理性，換言之，它是源於個體的自律的內在自由，這使得我們在論述公民法權的持續發展由個體來發動具有內在的正當性。反之，若我們只把外在立法所保障的權利才視為法權的法則（實證法權），那麼會正如康德所言的所謂「民主」就會是多數對少數人的暴力，而使得個體、少數或弱勢體永遠不具有對原有法權顛覆改進的可能。所以，為使正義的天秤持續的平衡，必須使這些群體（或個體）對**法權的主張**具有主動的能力，這能力唯有來自道德的正當性。這驅力不可能來自經驗的原則，因為經驗原則所構成的實證法理學都只是對於個別經驗事實進行法律解釋，因而難具有法權的前瞻性，而且法律的詮釋端賴於法律專家或法官的能力與自由心證，這不僅可能使公民法權無從進步，而且往往是弱勢權利更加弱化的來源。因此，在這些法律專家論證的基礎必然要來自於法哲學。再者，這法哲學的基礎也必然來自於以「自律自由」為原點的道德形上學。因為如前述我們不能把法哲學依賴於實證主義，那麼相對的只能訴諸於自然法這具有道德理想的法哲學。但是，傳統自然法學有一個弔詭之處在於，它們是欲藉由法律來保障道德「理想」——例如「解放黑奴」——，而不是基於道德的驅力來改進法律的保障。兩者差異在於，前者通常依賴於強力者的道德覺醒。這實屬必然的，因為它們的道德都是「他律」的道德，其本質就在於它是藉由外在戒律來強制。因此就道德理想要被具體化為法律而言，法律（戒律的一種）是來界定道德的——雖然道德戒律的範圍遠大於法律。這使得法律才是作為原則的提供者，而道德只能提供一種理想，無法提供原則。換言之，他律道德下無法藉由個體的理性提供原則主動要求實證法權的的法律進行修正。因此，康德的自律道德提供這樣一個基於自我理性給予法權修正的基礎，換言之，我們自身就有給予實踐法則自我強制依律則而行的責任，這就是

內在的自由，同樣的這責任也要求我們把這律則擴延到外在立法，使所有的理性存有者都要按照此道德律而行，如此才能獲得外在的自由。所以，唯有源於自律道德的自然法的理論法權才能作為實證法權持續發展的根據。因此，我們必須說明何謂理論法權的公民法權。並且推述為何實踐理性的道德律的超驗原則可以作為法理學的基礎，而不是經驗存有的幸福原則。另外，我們也必須藉此推述出法權能夠構成什麼政體——雖然我們前述已經說明代議的民主共和政體，但是它不是從理論法權推述而得——，因為政治是法權的應用，而在此提供理論法權與實證法權匯集場域。

康德有關法權哲學的理論除了第二章所述的歷史哲學（或稱為政治哲學）的相關著作外，最主要及完整的著述是《道德形上學》<sup>174</sup>。這本書是他的一系列的道德哲學的後期著作，它是在《實踐理性批判》之後由兩個個別著作集結而成，它第一部分為《法權科學——法理學的形上原理》，另一部分為《德性的科學——倫理學的形上原理》。這兩部分也個別形成獨立的著作。而有關法權思想主要就在《法權科學》這部分。由這樣的安排可以看出康德把法權哲學是歸類在道德哲學中——正確的說是法哲學與倫理學是從道德形上學推述而出的二分支——，這可以從本書的〈總導言〉可以看出康德建立這道德哲學體系的意圖。<sup>175</sup>因此，該

<sup>174</sup> 其他如《論永久和平——一項哲學計畫》等歷史哲學著作。

<sup>175</sup> 雖然，從其相關道德哲學著作及這書的〈總導言〉來看，吾人認為法哲學是由道德律推述而出是至為明確。但是，還是有學者認為康德的法哲學與道德律（道德哲學）無關，而抱持二者各自獨立的立場是 Hart (H. L. A. Hart, *Positivism and the Separation of Law and Morals*, in *Harvard Law Review*, v. 71, 1958) 宣稱一個成文法或司法判決，「法律」無須傳遞任何這成文法或判決的道德蘊含。而且有效的法律可能是不道德或不正義的。(pp. 593, 599-601)此論點的代表人物 Fletcher (G. P. Fletcher, "Law and Morality: A Kantian Perspective" in *Columbia Law Review*, V. 87, N. 3, 1987) 認為，道德和法律是「不同而且不互相交織。道德不要求包含進入法律體系，而法律體系不能決定道德」。而且康德的教導使我們推測的宣稱，我們不能道德性制定法律。(pp.534-5) 法律的功能是協商這些個體間的選擇，這種方法能保證每一個個體獲得最大範圍的外在自由。(p.535)Fletcher 用法律和道德以不同的方式體現自由的論述來捍衛他的命題：因為康德學者區分道德的理論是屬於內在自由，而法律是屬於外在自由。內在自由可以從感性的傾向中抽出來、允許理性自身成為意志的規定根據(p.537)；反之，外在的自由是作用在主觀的偶然性意念的個體自由。這種自由的意念(Willkür)不能預設能從傾向抽離的能力，以致理性只能當作行動的原則來運作。(p.535)所以，對 Fletcher 而言，外在自由不能作為意志的自律來表述，而且只有外在自由牽涉法權領域。Stern (D. S. Stern, "Autonomy and Political Obligation in Kant", in *The Southern Journal of Philosophy*, V. xxix, N. 1, 1991) 認為 Fletcher 看法的缺點是定言命令只能運用於內在自由的德行領域，而外在自由這類的責任只能用假言命令解釋。法權和正義不是對意志的規範，而是利益和個體的選擇上的偶然。(p.133) 另外，對於 Fletcher 把道德與法律二分的觀點，Benson (Peter Benson, "External Freedom according to Kant" in *Columbia Law Review*, V. 87, N. 3, 1987) 也反駁道，假如按 Fletcher 把內在與外在自由區分為不同領域，那麼它很難說服他們就普通而言，如何分享任何事。甚且，假如法律與道德是分別各自根據於外在與內在自由，那麼 Fletcher 的觀點需要把法律和道德視為二個獨立的領域。(p.561)

〈總導言〉就對之前有關道德哲學的著作中的術語做了完整的定義，另也對於法權進行分類，並且也對於法權與道德的關係做了極重要的說明。他說：

不同於自然律 (laws of nature)，自由律就是道德律 (moral laws)。就它們 (按，道德律) 若僅指向外在的行動且遵從此律則稱為法律 (juridical laws)。若它們自身需要被當作行動的規定根據的律，這律就是倫理律 (ethical laws)。我們稱某人行為符合法律為行動的合法性 (legality of an action)，而符合道德律的行為稱為道德性 (morality)。若自由關乎前者之律 (按，法律) 只能把自由運用在意念 (Willkür) 的外在使用，但若關乎後者之律 (按，倫理律) 則自由能運用在內在及外在的意念使用上。無論設想自由是屬於內在或外在的意念使用上，都必須考慮意念的內在規定根據。(MM, 6:220)<sup>176</sup>

這裡康德明確的把法律 (juridical laws) 視為道德律 (moral laws) 的——它相對的是自然律——分支，換言之，它的規定根據來自道德律 (自由律)。<sup>177</sup>之所以法律要受道德律的指導，其原因在於人的理性給予自身行動之律，所以也就是自由律 (freedom law)。康德在此又把自由分為內在與外在，符合道德律的行為是內在與外在同時是自由的，而僅僅符合法律的行為稱為合法性，它只獲得外在的自由。據此，法律僅止於道德律的外在使用上，這裡所謂「外在」行為是意念僅直接關連到 (自然) 對象的行為，它涉及權利與義務的關係。換言之，你要行為合法才能享有權利。而道德律的律則是意念不僅運用於內在，同時也可對外在行為進行規範。所以，我們要問的是為什麼法律只能對理性存有者進行外在規範，而不能對內在規範，反觀倫理律卻可以對內外行為進行指導？這原因在於倫理律無涉及權利而僅涉及責任 (義務)，而法律牽涉權利與義務的交換。因此相對於倫理上的責任 (義務) 而言，能進行權利與義務交換的法律義務是較狹隘與明確的，所以康德稱德性上的責任為不明確的責任 (imperfect duty)，而稱法律上

<sup>176</sup> Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, tr. Mary Gregor, N. Y., Cambridge U., 1996.

<sup>177</sup> 康德在這段引文中在道德律 (moral laws) 下區分了倫理律 (ethical laws) 與法律 (juridical laws)。但從他於此對倫理律說明為「當作行動的規定根據」再加上它可「自由的能運用在內外在意念使用上」與他在《道德形上學基礎》與《實踐理性批判》對道德律的說明是一致的，而且同樣在本書〈導言〉中對於意志 (will) 與自由意志 (free will) 的差別時也說，「意志無非僅關乎到律則 (道德律)，它不能稱為自由或不自由，因為它不直接與行動相關，而是給行動的格準一個律則；它就是純粹理性自身。」(MM, 6:226) 純粹理性給予的道德律是「作為行動格準的規定根據」，自然包括法律的規定根據。所以其實很難把道德律與倫理律做區分，康德之所以要這樣區分的作用完全就是為了要把道德形上學區分成兩個部分所做的：其一是法理學作為法權的科學；另一為倫理學作為德性的科學。所以，而應把倫理律是狹義的道德律，它專門用來指《德性的科學——倫理學的形上原理》這部分的道德律。

的責任為明確的責任（perfect duty）。(MM, 6:240)<sup>178</sup>換言之，倫理律所規定的責任（義務）包含了法律所規定的義務，這乃由於「所有的責任都屬於倫理的——只因為它們就是責任」(MM, 6:219)而作為狹義的道德律的倫理律既然可以作為內外規定的規定，是故，道德律在自由意念上的運用當然也可以作為內外規定的規定。

道德的立法所形成的原則是行動的重要依據，而康德也藉此來對於倫理與法律進行區分。他說所有的立法都牽涉兩個元素，其一為律則，另一為動機(motive)，前者為出自客觀的必然性，是應該發生的，它使行為成為責任。後者是作為意志對上述行為的規定原則與律則的內在表象主觀的連結起來。據此，所有立法可以以「動機原則」分為：使行為成為責任，而這責任同時為動機的立法，稱為倫理的立法（ethical legislation）；而那種立法本身在律則中並不包括動機原則（motive-principle），而是允許除責任之外的動機，稱為法律的立法（juridical legislation）。一種行為與法律一致（或不一致）是不考慮它的動機，則稱該行為的合法性；另外，一種行為的責任理念是由律則而生，而同時又構成該行為的動機，則這行為稱為道德性。(MM, 6:218-9)由上述可知對康德而言，行為動機純粹就是**責任自身**，這就是倫理的立法。這雖然並不是說法律的立法不要考慮責任，而是這責任是來自**責任自身**之外其他的動機，它受愛好傾向這些主觀因素的影響。按照康德道德哲學的標準，唯有為責任而責任才構成客觀應然的動機原則，其餘的動機——法律立法的動機——都不純粹只是主觀的偶然動機，連帶的其責任也往往只以實然進行考量而構成他律的強制。然而，就法律的立法而言，無可否認的責任（義務）與權利是一體的。當法律的法則一旦確立，權利與義務就同時成

---

<sup>178</sup> 英譯本 Mary Gregor (I. Kant, *The metaphysics of morals*; Cambridge, UK : Cambridge University Press, 1996) 和 W. Hastie (I. Kant, *The Science of Right*, BiblioBazaar, 2008) 都用 perfect duty 與 imperfect duty 來區分兩者，若直接由字面翻譯應是「完美的責任」與「不完美的責任」，但在康德倫理學脈絡意義下，這實難理解為何道德責任是不完美的責任，反而法律責任為完美的責任。所以故翻譯為「明確的責任」與「不明確的責任」。

明確責任意味著責任是沒有例外，而不明確責任是有迴旋空間。Cummiskey (David Cummiskey, "Kantian Consequentialism," in *Ethics*, Vol. 100, No., 3, 1990, pp. 586-615) 說明確責任與不明確責任的區分，是緊縮的責與寬鬆的責任的區分。不明確責任在它如何被滿足上允許在自由或考量上有程度差異；然而，明確責任需要某人去執行或排除某特別的行動。(p.607)因此，當二者有所衝突選擇時，有人會主張明確責任的行動是比不明確責任具有較大的權重 (weight) 而要被優先考慮。但是我們無法證成明確責任的行動是比不明確責任具有較大的權重 (weight)。Donagan 認為「明確責任簡單而言是一個責任什麼不能做，或什麼不能遺漏。……相反的不明確責任總是要促進某一般特定的目的」。(pp.154-5，並參看 pp.85-6) (A. Donagan, *The Theory of Morality*, Chicago, University of Chicago Press, 1977)前者是禁止做某某事，而後者不禁止或要促進做某某事，所以這二者本質上就不同，故不衝突。



立，甚至權利先於義務而被考量。換言之，在法律立法之中**個體的權利才是法律的本質**，而不是責任。否則，康德為何把《道德形上學》有關權利的第一部直接稱為「法權（權利）的科學」。而且，在內文裡康德在〈私法〉就從「我的和你的」擁有權的原則的權利說明開始，而不是由「我的你的」在法權上所應盡義務開始解釋何謂法權。這種以個體自律的道德律作為個體的權利的規定根據（第四章規定根據原理要談的），而且個體的權利（私法）是建構集體法權（公法）的基礎（不是倒過來集體的**法權規定個體的權利**），正是筆者所言「個體依律則而行作為法權持續進展」的原點。而其中個體權利建構集體法權的論證不是基於經驗，而是由理性的論證得到理論法權的——這是康德把法權視為**科學**的內涵——普遍性與必然性（下述）。

是故，在法律上的義務是一種外在的強制，它必然同時與權利並存而產生權利與義務的交換，而不可能只要求公民只盡義務而忽略他的權利，換言之，權利與義務應該是對價的。然而正如康德所言，法律立法的動機受主觀的愛好影響，這就往往使得具經濟或社會有利條件者可以在權利與義務的交換過程中可得到較多利益的可能性——例如，原住民或少數族裔的弱勢者的權利被犧牲或忽略。另外，另一個龐大的權力者是國家公權力的執行者，集中過多的權力在這群體上時，往往使公民的權利受到損害，進而形成獨裁。甚至我們訴諸虛假的道德律之名同意這種失衡狀態。對於這些弱勢者如何在民主共和政體在法權理論中獲得權利上的調和？這我們必須把「民主」與「共和」的概念拆開來看，而指出「共和」的理性概念必須作為「民主」——經驗概念——參與的基礎場域。傳統上「共和」概念是經驗事實的概念。回顧一下中古世紀的每一個政體那一個不是專制政體，因為在沒有當代「共和」元素加入前，每個人都「意願成為基於神權而行君王統治」下的子民受其統治。而經驗上不曾有其他政體的可能，直到公民社會的出現，才在經驗上加入「共和」的概念。因而，對於處於共同的政體下，人民與政府的權利與義務的不對等往往會造就專制獨裁的政權，再者，當代政治哲學中，「民主」的概念也是一個經驗的概念——雖然它早在柏拉圖與亞里士多德的政治哲學就有討論——，而不是理性的先驗概念。而且，柏拉圖、亞里士多德乃至康德的民主意涵與當代的民主意涵也有所不同，例如對於何謂「公民」就有極大的差異，前者們皆排除女性的公民身份。因此成年女性具有公民身份是經驗上主觀愛好的選擇。是故，公民法權的**實際運作**是以人們主觀愛好為動機，這也就形成現實經

驗上法權的不完善性，而使得實證法權能夠獲得持續改進的可能性。不同於上述「共和」是經驗事實所得的經驗概念，康德的「共和政體」是理性推述而建構在理論法權上的概念（下述），這為基於經驗事實上的「民主」——各式不同的代議民主<sup>179</sup>——所形成的政體構成理論法權上的地基。為何是前者是後者的基礎而不反來？民主意味著個體的參與，它不可能脫離個體的經驗的幸福原則，所以它完全是經驗存有的性質。而共和政體按康德的理論法權是由理性推述設計出一個最佳的形式上制度。在這個由理性存有推述的共和制度（形式的）上提共經驗存有民主參與（實質內容）的理想場域。若倒過來，則連「共和政體」也都成了偶然。

從上述，我們可以歸納為兩點：首先，依據康德道德哲學的觀點，法律所制定的公民法權是受到道德律所規定，這是先驗實踐理性的領域。其次，公民法權的權利與義務的實際運作是主觀愛好所影響，這是經驗的領域。雖然，是受主觀愛好的影響而進行選擇，但並不意味它接受權力者有較多的影響。在經驗領域權利與義務的還是有衡平的標準，這構成「正義」。換言之，公民法權具有兩種性質，其規定根據來自實踐理性所構成的先驗原則，而經驗上權利與義務的衡平標準為「正義原則」。這公民法權實踐上的雙重性，使得法律不同於道德律，後者使倫理完成於「律則使得行為為責任而責任」（亦即，「律則使動機成為責任」）之時，而無須考慮行為的結果（經驗領域）。但法律所規定的公民法權除受道德律規定外，也必須以經驗的標準來進行檢驗其結果。既然，法權是關乎到結果，使得法權也就關乎到目的。但，我們必不在意於法權個別目的的成就，而在意於法權自身，亦即公民法權的進展——因為主觀經驗的不完善性而具進展的可能。相對於此，嚴格言之，我們不能要求「道德律」的進展<sup>180</sup>，主要是因為道德律所規定的只是形式而不關乎經驗內容，並且以形式作為內容的規定根據，所以自然不能以經驗的結果來修正道德律，再者，當我們的行為是出自為責任而責任就成就道德了。據此，民主共和政體統合了個體的經驗存有與理性存有，而其實踐就在於法權的應用。換言之，民主共和政體提供公民法權（包含理論法權與實證法權）的實踐場域。既然，公民法權具有實踐上理性與經驗的雙重性——「理性的

<sup>179</sup> 例如，單一或複數選區、地區代表及政黨不分區、選舉人制、保障名額等代表制。

<sup>180</sup> 這裡強調「道德律」的進展不可能，並不指個人道德進展的不可能。後者已在康德對「德福一致」的論述中，明確指明個人成就道德的不可能，因為人類會受意念選擇的影響，個人道德永遠要持續改進，因此它藉由「靈魂不朽」的設準，說明人要不斷的做道德以達最高的善。

規定根據」與「經驗的正義原則」——那麼我們必須論述為何可以在實踐理性上用道德律的內在責任作為法律的外在責任的規定根據？而且在經驗上以正義原則作為衡量法權上權利與義務的標準？前者論述將於下述（後者在第五章論述）。但是有一點必須先指明，據上述光依賴理性的規定根據是無法確保法權實施的正義，而光僅依賴經驗所成的正義原則檢驗標準，無法使法權規定的責任依賴客觀必然的先驗的律則，而將使得法律所追求的正義流於偶然。所以，在法權上理性的規定原則與經驗的檢驗原則不是各自獨立無關，而是彼此牽連的。換言之，法權上的失衡必須能回饋形成道德律定言命令的驅力，這也就是「可逆原理」所要論述的。

康德承繼自格老秀斯（Hugo Grotius）以來理性論的傳統，強調以科學的方法來論證法哲學（因此把法學視為一門權利的科學，即法權科學）。而所謂科學方法，康德同格老秀斯一樣都採取幾何學的方式來進行論證。特別是康德這樣的論證方式極其嚴謹而且環環相扣。康德從權利（法權）的本質、性質介紹起，進而給其定義；據此給出權利的普遍原則，進而給出能夠立法的權利的普遍法則——理性有給出原則（法則）的能力，換言之，此形式法則不是由經驗歸納所得——，並藉此權利的普遍法則與矛盾律推演出，具法權**資格**性質的**私法**與具法權**權威**性質的**公法**。據此，也推述出所具有的三權分立的共和政體是最佳的憲政（包含公法與私法）體制。同時藉由知性概念的法律程序化，把理性的權利概念與感性的經驗擁有連結起來。康德這樣的理性論證所建構的法哲學體系極其完整，而且論證過程也極其精彩。底下是其推述過程。

如導言所說明的，康德所研究的法權的科學不同於一般所言的法理學（jurisprudence）。前者研究的是建基於自然法的法哲學而不是實證研究，它有助於法學家在法理學上從中進行實證立法。<sup>181</sup>所以法權的科學就是法哲學，而明確

---

<sup>181</sup> Julius Stone 把法理學分為三類：分析法理學（analytical jurisprudence）、倫理法理學（ethical jurisprudence）及社會學法理學（sociological jurisprudence）。(J. Stone, *The Province and Function of Law*, Cambridge, Harvard University Press, 1950., p.25)對於倫理法理學，Nakhnikian (G. Nakhnikian, “Contemporary Ethical Theories and Jurisprudence” in *Natural Law Forum* V. 4, 1957)進一步說明，當代的倫理學又分為倫理理論（ethical theory）與規範倫理學（normative ethics）。所謂**倫理理論**是對此發問：倫理字詞（例如，「善」、「權利」及「責任」）的符號的狀態（semiotic status）——簡單講，其「意義」——是什麼？這些字詞能夠適當的被定義？倫理語句能夠被判斷為真或假？倫理字詞能夠像自然科學一樣，被從經驗和觀察所得的證據所證實或否證？相對的，**規範倫理學**的問題是有關，什麼是我們應該做的，而且給予價值的？傳統上這問題被視為屬於規範倫理學或道德哲學。規範倫理學尋求客觀的規範原則的發現、證成和交流。假如我們支持規範倫理學作用在倫理法理學上成為一門哲學，則我們必須在這哲學上建立基準（norms），藉此去批判化法律基準。

的說，法權的科學就是法理學的形上學原理，並藉此推導出所有實證立法的永恆不變的原則。(MM, 6:224) 區分了法權科學（法哲學，或理論法學）與實證法理學（實證法學）的關係其用意是要說明，從事實證法理學的法學家根本無法解釋「什麼是權利？」，因為他們只會從實際的經驗事實同語反覆的解釋何謂權利，而不能普遍性的回答。只有他們暫時拋棄這些經驗原則，而在純粹理性中找其根源。(同上引) 既然不能由經驗法則解釋何謂權利，那麼康德說明何謂權利就必須由理性的概念——理性本身具有賦予概念的能力——出發，首先指出**權利的本質與性質**。權利的本質是外在自由的責任。因此，他指出權利有三種性質：基於相應義務（它是權利的道德觀念）首先，它涉及一人對他者的外在實踐關係，即經由他們行為的事實，彼此直接或間接互相影響。其次，權利概念不是指一人對他者的願望，它只表示其自由的行為與他者的關係。最後，權利的概念不考慮意志行動的內容及目的，而僅考慮形式。意志的行為或有意識的選擇之所以被考慮，只在於他們是自由的能夠根據一條普遍法則而能與他者的自由協調一致。(MM, 6:230)藉由**純粹理性**的責任（義務）概念而來界定權利概念，一方面去除權利的經驗性質（使經驗性的權利概念不可能），進而使權利概念擺脫受制於行為的內容與目的的考量，而只考慮權利的形式，另一方面，藉法律的權利概念是源自於實踐理性的責任概念，再次說明法律從屬於道德而受其規定。之所以會具有權利概念進而立法形成普遍法則，乃是為了我能在這普遍法則下，獲得的外在自由。這無須當我們遭受傷害時才體會何謂權利，權利本身就是基於實踐理性的道德律就會具有的先驗理念。說明完這權利的性質後，康德對「**權利**」（法權）下的**定義**：

權利（法權）被理解為全部的條件，根據這些條件任何個人依照自由的普遍法則其意願的行為，能夠與他者的意願行為相協調。(MM, 6:230)

「權利被理解為全部條件」這是什麼意思？相對於道德律是種無條件的定言命令，顯然康德已擺明界定權利的法律領域已經不再是無條件的——道德律是無條件的定言命令——，而是有條件的假言命令。它是有條件前提的，只有根據這些條

---

而訴諸於**自然法**(natural law)作為證成法律規則的根據是恰當的明證。自然法的理論尋求證明 (a) 規範倫理學是理論性且是科學的學說。(b) 從純粹事實的前提，無論它們是用科學的或形上學的方法，以得出倫理的結論是可能的。(pp.4-5)所以，在 Nakhnikian 看來自然法是連結和證成倫理學與法理學的關鍵要素。

件（並依據普遍法則）而行才具權利。所以才稱權利為全部的條件。但是，在這裡康德有一點狡猾，他不解釋何謂條件？（或許可說他的理性的「形式」理論可以不用面對這問題的）就我們理解的假言命題（條件命題）——構成假言命令——，前件是後件成立的充分條件。也就是說我們要依據這條件而行，後件才成立。那麼我們怎麼可以不考慮這些條件的實際情況。而這些條件的實際情況必然受制於經驗，換言之，實際法律領域的條件只有經驗條件，而不是理性規定的條件——理性只能賦予概念或原則。在此康德已經隱約的承認法律的領域必須與經驗連結，故才提出條件說來解釋權利，但他卻一筆帶過而不解釋（或無須解釋）「條件」為何，這讓我們忽略了法律的經驗事實。這也就形成以理論知識所構成的權利與義務的盲點。

當然康德並不是要談經驗上個別的條件為何，而是談條件自身，只是他用的是「全部條件」這個詞。換言之，是指這樣的假言命題——上述的權利定義改寫為「『假如』個人依照自由的普遍法則其意願的行為，『則』能夠與他者的意願行為相協調」——能夠成立的這條件命題全體，這是形式的而無須考慮實際內容。但是話又說回來，這種形式邏輯只能確保命題形式上必然的「真」，但卻無法保證命題的有效。命題的有效還必須有賴內容是否為真——自由的有效性（第五章論及）——，而這內容就是經驗內容。就用康德自己所說，在一個權利問題中不需問任何人。他為自己購買貨物不需要問人，是否在這買賣中獲得好處的權利，而僅考慮這交易的形式，考慮彼此意志的關係。（MM, 6:230）然而，買賣權利伴隨的是屢約義務（正義問題），進而產生懲罰、賠償等問題，若沒有內容如何判定是否履約等。所以，如同我們所主張的權利（法權）與義務的權衡必須由權利的內容進行檢驗。當然這檢驗是具普遍的原則的（如羅爾斯的正義原則），而不是完全依靠個別的經驗法則。

界定完權利是不夠的。因為正如上述，它只是一種形式而不關乎經驗內容，那麼這樣的界定只是空的。既然不能依賴經驗，而且要彌補形式命題所成的缺失，康德必須訴諸理性建構一個命令式的法則，而其論述的策略是（1）權利（法權）的定義；（2）權利（法權）的原則；（3）權利（法權）的法則；（4）再藉由權利的普遍法則加上邏輯的矛盾律推述出公民法權包含私法與公法，前者為法權的資格，後者為法權的權威。（5）再由理性進程導入「我的你的」的法律上擁有的知性概念；（6）進而再由法律進程導出三權分立的政府體制。

康德用一貫的方式訴諸於理性具賦予原則的能力，而給予了**權利的普遍原則**（universal principle of right）：

任何行為是具權利的——在其自身或行為依據的格準是具權利的——是表示這個行為根據一條普遍法則，能夠在行為上和每一個他者的意志自由同時並存。（MM, 6:230）

這個原則是從屬於規定性判斷力的構成性的原則（constructed principle）——由普遍來規定特殊——，這依據前述權利的定義的先驗原則建構哪種個體主觀的行為準則——格準（maxims）——是具權利的：它必須根據一條普遍法則而能與他者意志自由並存。這種構成性的原則——不同於軌約性的原則——直接規定了權利、行為格準與意志自由的關係。但是，這樣的規定如何保證我們會依此而行？康德把這訴諸於道德責任。他說：不能要求，這條概括一切的格準本身就是我的格準，換言之，我把它作為我的行為格準。因為每個人是自由的，儘管他的自由與我無關，甚至我心中想侵犯他的自由，但我沒有以外在行為侵犯他的自由。然而倫理學（它和法理學不同）給我們一種責任，是要把權利的實現成為我的行動準則。（MM, 6:231）康德沿用了道德哲學中為責任而責任的觀點，告訴我們基於權利與義務同時存在的必然性，我們主觀的行動格準——不是依賴於經驗——必然要根據一條普遍法則與他人的自由共存。

在建構了權利的普遍原則後，康德給了**權利的普遍法則**（universal law of right）如下：

（你的）外在的行為要以以下的方式實行：根據一條普遍律（universal law），你的意志的自由行使能夠與他者的自由共存。（MM, 6:231）

上述，乍看這個權利的普遍法則的定義有點奇怪：為何對權利的「普遍法則」（universal law）的定義中又出現「普遍法（普遍律）」（universal law）？康德並沒有解釋這兩者的關係與差異。當然後者指的是外在的公共法律（public law）的普遍法。因為按照引文，此法則是關於「外在的行為」，而且此推述最終結果，就是要普遍的立法而成普遍法，在這法中我們與他人的自由意志的行動彼此共存。然而，從另一觀點看，康德對法權的推述源自於道德形上學基礎，而自律道德的論述就是說明，我們有責任要依據道德的普遍律（定言命令）而行。所以權利的「普遍法則」與這二種意義的「普遍律」並不衝突。再者，權利的**普遍法則**與權

利的**普遍原則**不同之處，在於權利的**普遍法則**直接以**命令式**<sup>182</sup>告訴行動者要依此而行；而權利的**普遍原則**是指如何為意念與主觀行動格準建構一個權利原則。既然權利的**普遍法則**是以**令式的格式**來宣稱，這也就同時宣告了**它就是行為者的義務（責任）**。這使得權利與義務作了巧妙的連結，亦即，你有義務依此法則而行才具權利。但是，康德又作了以下說明，就義務而言，它不能期待我，更不能命令我應該以這些條件來限制我的自由。（同上引）這有點奇怪，權利法則以令式格式宣稱，卻又不能期待或命令以此限制我的自由。這個說明很重要，藉此可看出道德與法律在責任上的差異。在法律領域，即使這令式可以為我帶來利益，但只有我意願要參與這權利與義務的交換，否則不能用這個令式強迫或限制我。所以，這就否定人們常遇到的情況：在沒有你的同意下，說某項法律或行政都是為了你的利益，所以你應該聽從我們。反觀，道德律的令式是無條件的：你有責任且無條件的應該依照道德令式而行。據此，權利法則的令式是條件式的，只有在我願意承擔相對的義務下才具有相應的權利，而不能要求我的所有外在行動都要依照權利法則而行。其次，康德這個說明的另外用意是要解釋，權利的**普遍法則**不能只以僅具限制性的令式看待，而是藉由這權利的**普遍法則**衍生各式的權利，因為權利不能來自經驗，那就要從此**普遍法則**推述而出。換言之，權利的**普遍法則**是要作為其他權利成立的設準（postulate），換言之，以權利的**普遍法則**作為設準才能以理性推論出其他的法權。康德說「理性把這權利的**普遍法則**作為一個不能進一步證明的設準而規定下來，此設準的用意不是教人德性，而是用來說明權利是什麼。因此，權利法則，如前述，不可以也不應該被解釋為行為的動機原則。」（同上引）權利的**普遍法則**主要的用意是作為建構法權學說而被假設，因此它就無法被證明。

權利的**普遍法則**如何推述出其餘的公民法權？既然不能訴諸經驗，那麼康德就從邏輯律的矛盾律「 $\sim(A \cdot \sim A)$ 」作為推述的準備。若 A 代表權利的**普遍法則**中的「自由意志」。那麼 $\sim A$  就是「自由的妨礙」（ $\sim A$  是 A 的對立面， $\sim A \neq A$ ）。**自由與強制**（自由的妨礙）就是一體的兩面——這不只是邏輯上的推論，而且是實際的情況——，它是同時並存的。我行使我的外在自由就是對他者的強制，反之亦然。更進一步，這衍生出一種**雙重否定（double negation）**： $\sim(\sim A)=A$ ，這意

---

<sup>182</sup> 這種令式是我們所熟悉的，在道德律皆以這種格式出現。然而，我們要注意的是，在法律（實定法）上權利的條文，大都不是以令式的格式呈現。

味著「對於我的自由的**妨礙的制止**」也是正確的（right）——因而具權利的。康德說：

根據普遍法則，對自由的妨害是錯誤的；而對這種作法的強制則是正確的，因為這是對自由妨礙的制止，並與那根據普遍法則而存在的自由相一致。因此，根據矛盾的邏輯原則，所有的權利都伴隨著不言而喻的資格或權限，去制止實際上可能侵犯權利的任何人。(MM, 6:231)

這「對於自由妨礙的制止而具權利」就意味著**權威**（authority）。霍布斯或盧梭以經驗的論述用原始社會的想像為了自我保存而把權利交給政府使其具有權威；相對而言，康德這權威的正當性是理性推論而得，其根本是來自於「自由」這元素，若不是為了**個體的自由**，那麼權威就失去正當性。誰具有這樣的權威？康德以這樣的命題做解釋：

嚴格的權利（strict right）可以被表示為這樣的可能性：根據普遍法則，普遍的相互強制的能與所有人的自由協調一致。(MM, 6:232)

上述這命題中嚴格的權利為何意？康德說明，嚴格的權利「只考慮外在行為，而不考慮行為的其他動機，因為它是純粹的權利，不摻雜任何道德律則。故，嚴格的權利（狹義意）可被稱為完全外在的權利。無疑的，這樣的權利是建築在個人根據普遍法則而來的責任意識上。」（同上引）這段引文除了界定法權學說所涉及的是純粹的權利學說外，最主要是推論出法權學說所涉及兩大領域：**私法與公法**。 $\sim(\sim A)$ 是否又是對 $(\sim A)$ 又是一種自由的妨礙？若又是一種妨礙，那麼就會形成套套邏輯。為解決這種無限循環的困境，我們必須假設我們可以「**相互強制**」（它是根據普遍法則，因此能與所有人自由相協調）的存在。這就是康德在這命題中不用“Everyone coerces each other.”主詞（彼此）與動詞（強制）的語句，而是用「相互的強制」（reciprocal compulsion）**專有名詞**，它意味一個具主體性（主詞，subject）獨立的**存有**。這構成**權威性的集體存有**（這集體是一個獨立於你或我這種個體的存有）；這使得「『相互強制的權威』與『所有個人的自由』協調一致」是一個對等語詞。所以權威顯然不應屬於個人，而是公民全體所成的政府。因此，公民的集合也同樣具有法權。這樣系列的推論已經奠定康德所要建立的法權學說分為兩大部分：私人權利（私法）及公共權利（公法）。前者是基於「個體的自由意志」（A）而涉及**資格**（title）的權利，後者是關於「對於自由妨礙的制止」（ $\sim(\sim A)$ ）而涉及**權威**的權利。據此，資格與權威構成法權行使的兩個要素。



康德作為了把法權科學（法權科學）分成私法與公法的奠基性推論後，就以私法與公法兩大部分進入實質的論述。但本文所談的「目的命題」所涉及的公民法權的持續進步，主要是針對康德所提的公法部分。因為，如前所述它涉及政府的治理形式的權利與義務的關係及涉及公共權利（利益）的分配正義等。但是，我們必須指出的，雖然如前述涉及資格的私法與涉及權威的公法同時並存，但是由前述推論顯然必須先有居於個人自由意志而來的私法（A），才有涉及強制權威的公法存在（ $\sim(\sim A)$ ）。所以在論述私法權利相關的定義也就會影響公法的權利論述。而這其中最特別要注意的是關於何謂「你的我的」及個體的天賦權利（innate right）等。

康德把關乎資格的個體的權利又區分為天賦的權利及獲得的權利（acquired right）。前者是基於自然而獨立於所有經驗法律條文而屬於所有人的權利；而後者是基於法律條文才具有的權利。天賦權利又稱為「內在地我的和你的」權利。而**唯一的天賦權利，為與生俱來的自由。**（MM, 6:237）不同於洛克等的天賦權利還包含生存、財產等，康德把與生俱來的唯一天賦權利設為自由，這樣的設定是康德基於理性一貫的態度，因為自由不是經驗概念而是理性理念，它在實踐理性道德上的應用是有其實在性。因此，這樣「內在的」且「理性的」自由的性質是重要的，一方面，它把一切都歸之以基於自由的道德律作為倫理學與法學的規定根據；同時也唯有「內在的」與「理性的」才宣告這權利不能被剝奪或轉讓的。因此，在實踐的領域，「內在的」對「外在的」或「理性的」對「經驗的」立法，前者都是後者的規定根據。相對於此，所有經由外在立法而**獲得**的權利，未必是每個人都具有的。例如某些弱勢團體或特權團體或經過資格認可才具有的權利；而且，當他違反這些外在獲得的權利，都有可能被剝奪而喪失。

然而，無論是天賦的或獲得的權利，它們都可歸之於「我的你的」權利，這由所有格（屬格）來界定，因此可說這些權利的對象就是「我的你的」對象，這對象是「我的你的」根據權利而可獨自擁有。是故，康德在論私法時首先就由對「我的你的」解釋開始。同樣的對於「我的你的」的解釋不能訴諸於經驗，而是藉由實踐上自由意志的運用訴諸於先驗的。故康德說「把自由意志的行使範圍內的一切對象，看作是『我的你的』，乃是實踐理性的一個先驗假設。」（MM, 6:246）權利既是個體的意志除了天賦的自由外，以「我的你的」與其外在對象進行連結。在權利領域這構成一種特別的關係——擁有（possession）：這就形成法律上的所

有權（財產）。這使得他者在沒有經過我的同意而使用我的對象，那就構成對我的危害。這種擁有包含有經驗的擁有（empirical possession）：一個外在於我之物（thing）——可在別的時間或空間被找到——的擁有；及理性的擁有（rational possession）：不同於作為主體的我。後者只能用理智理解的擁有，它要被看作不同於物質上的**握有**。（MM, 6:245）

對康德而言，權利是理性的一個理性純粹概念，它是基於自由律而關乎到意志的實行。（MM, 6:249）而**法律的擁有**（juridical possession）是基於權利的理性概念而被帶來的一個**知性的概念**。（MM, 6:253）康德很明確的區分純粹的權利概念與法律的擁有——亦即法律上的權利——概念之不同，最主要之處是前者為理性概念，而後者是知性概念，而且後者是由前者所給定。從純粹權利的概念到法律上權利的概念是一個理性的程序（rational process）：

理性的程序（藉由此過程把權利的概念與那些可能建構的我的你的對象關連在一起）：權利的概念（僅在包含在理性中）不能夠直接運用到經驗的對象上——後者給予經驗擁有的概念——，但必須在**知性中**給予一個一般性中介的概念；如此這種取代物理性握有（holding）作為擁有的經驗性表象，並且從時間與空間的條件中抽象出來的形式的概念（formal conception）或「擁有」（having）的思維是被我的心靈所構想出來的，而且是唯一意味著一個對象在是處於我的力量範圍內，並且任由我處置。（MM, 6:253）

上述，明白的指出理性、知性與感性在權利論述上的三層位階關係。感性給予我們原初的「握有」式的擁有——它是物理性——，它無法構成法權上的權利（即使，經驗擁有也要有權利概念才能成為法權），因為它依賴於特定的時間與空間，若離開這特定時空就喪失擁有權——例如，學生在特定時空對教室座位的握有。而理性給予我們前述「依據普遍律而使我們的意志的自由行使可與他者的自由共存」這權利的普遍法則，它是無內容的不能直接運用到經驗上，它只能對知性給出一個中介概念以便與感性經驗連結在一起。對理性而言，知性的中介概念把「擁有」的概念現實化（realize）；而對經驗感性而言，知性的中介把「握有」抽象化——抽離掉時空條件。這個中介概念就是「法律擁有」，它抽離了特定時空的條件而純粹保留「有」的這形式，其性質是對象可以被我的力量所處置（我的自由意志展現）。「理性擁有」的現實化與「經驗握有」的抽象化匯集成「法律擁有」。這知性的「法律擁有」的概念是藉由立法的程序來完成。這樣的**程序**作為同時使**個體與其意志行使的對象關連起來而形成「我的你的」對象**，並且使個體的自由

意志與他者的自由意志關連起來。所以，這知性的法律化的程序是一個關鍵角色。

然而，上述尚未說明為何權利這理性的概念可以合法的運用到經驗上。這種問題就是理性推述（演繹，deduction）的問題——按康德對推述的說明是指我們是否有權利把理性理念運用到其對象上。<sup>183</sup>所以我們要問「外在化我的與你的如何可能？」解答這問題就等於解答「純粹的法律擁有與理性擁有如何可能？」而對於這第二個問題的解答就等於進入第三問題：「權利的先驗綜合命題如何可能？」(MM, 6:249)這三個問題是層次性問題，我們可以把它們相應於感性、知性與理性可能性問題。那首先要解釋為權利命題為何是先驗綜合命題？康德說權利的所有命題都是先驗命題，因為它們就是理性的實踐律。<sup>184</sup>不過，先驗的法律命題關於經驗的擁有<sup>185</sup>卻是分析的。因為它是隨矛盾律而來，因為若未經我同意對我持有物的妨礙，就是危害我固有的自由，他者的行為格準是直接矛盾於權利的公理。（同上引）那麼為何權利的命題是綜合的命題？因為一個外在於我的可能性命題，經過對時間空間中經驗擁有的所有條件的抽象，而得出「擁有的本質」的可能性假設。而且，這命題斷言一個沒有物理性握有的擁有，所以是綜合的。(MM, 6:250)換言之，權利的命題是綜合的命題，是因為它本身不包含時間空間的經驗條件（「權利」這主詞不包含「握有」的時空條件這謂詞），也就是說經驗的握有並非從權利的普遍法則分析可得。例如，原始社會在尚未形成法律之前，就已經對外在物有「我的你的」的握有經驗。所以，權利命題是一個先驗綜合的命題。如此，先驗綜合的權利命題可以擴大經驗握有的權利的範圍而成為理性的擁有。這種擴大的能力使得法權可以不斷的適應社會變遷。那麼還是回到原本的發問，權利的先驗綜合命題如何可能？就是推述權利的普遍法則有權在經驗上構成「我的你的」的對象上起作用。這樣的推述如前所述需要「法律擁有」的知性概念。而法律的擁有是構築於實踐理性的**法律設準**（juridical postulate）之上「一個外在的和有用的東西可為某人所擁有或成為其財產，行動依此原則對待他者是種法律上的義務。」(MM, 6:252)這設準告訴我們，我們有義務依照尊重他者同

<sup>183</sup> 《純粹理性批判》對推述的說明為法理學家把涉及權利問題與事實問題區別開來。把權利問題闡明為權限或合法要求的證明，稱為推述。（CPR, A84/B116）換言之，我們如何有權把超驗的知性概念（範疇）應用到純粹的感性時空形式上。

<sup>184</sup> 康德這樣的說明與前述筆者認為倫理的領域其責任本來就無涉權利並不衝突，因為至此法律領域的權利說明都來自於純粹理性的道德形上學基礎的推論，所以它就是實踐律。

<sup>185</sup> 另外一種法律命題為理性擁有。

樣具有外在物的擁有權而行，反之亦然。所以法權的理性推述之所以可能就在於自由意志的行動者**權利義務的互相確保**（這源於權利的普遍法則）——我的權利是由別人的義務來確保，而他人的權利是由我的義務來確保——，而不在於個體單方的權利推述。據此，使法律擁有成為可能（第二問題的解答），同時也使權利的先驗綜合命題如何可能獲得解答。依據法律設準而來的**法律擁有**為「我的意志的自由行動的每一外在對象——就我有力量擁有它而言（即使我還沒實際擁有它）——都可被視為法律上我的（*juridical mine*）」。（MM, 6:252）這就使得藉由法律把經驗外在的「我的你的」轉成「法律上的我的」，這也解決第一個「外在我的與你的如可能？」的問題。

前述已經說明了外在的「我的你的」權利之所以可能，是所有人要在法律的權利與義務規定下相互確保，而形成「法律的我的」才能成就，這需要一個立法過程。然而，我們必須先探討此處所有人要處在一個什麼樣的集體關係下，才可能達到這立法的狀態，而可為所有參與的人接受以服從其所定的法律。康德直接把它命題為：「要使外在物成為自己的，只有在法律的或文明社會的國家中，藉由公共的立法機構的訂定的法規才可能。」（MM, 6:256）從這個命題賦予法權的「權威」元素（另一元素為「資格」）。文明社會的律法—公民的共同體之所以成為外在立法的必要場域，這我們已在上一章論述。而在這場域中，如何建構法律的相互保證以達彼此互不侵犯的狀態？若只有兩個人則可以經由協議的方式來達成。不過，當牽涉的人越多，我們無法阻止其他人對這個協議的侵犯，而且無法兩兩建構各別的協議而不傷害到其他的協議。為了解決這個難題，我們必須引入公共意志（*common will*）的概念——這概念源於盧梭——並且賦予這個意志以權威。康德說「公共的、集體的和權威的意志才能約束每一個人，因為它能夠為所有人提供安全保障。」（同上引）公共意志是基於法律上權威的需要的知性的實體概念，這個具有人格實體（法人）概念藉由公共立法（公共意志的實體化）的法律約束集體每一個成員。而處於具有公共意志的集體就是文明社會（*civil society*）<sup>186</sup>所以康德給文明社會這樣定義「當人們生處於一種普遍、外在和公共的立法，而且結合著權威和武力的狀態，稱為文明狀態（*civil state*，或譯為「文明國家」）。」（同上引）而有資格處於這種可公共立法之文明社會而受法律規定

<sup>186</sup> *civil society* 一般被翻譯成「市民社會」，但是按康德對此詞的說明，‘civil’有包含「教化」的意思，它把人從野蠻的自然狀態教化成文明的狀態，所以我們把它翻譯成「文明社會」。

的權利義務保障者就是公民（*citizen*）。因此，在文明社會國家公民就進入法律狀態（*juridical state*）「人們彼此關係有這樣的條件：每個人唯有在此狀態下才可能獲得其應有的權利」。（*MM*, 6:306）

對於生處文明狀態的人而言，他希望公共意志的權威能夠保障他的權利。這裡有一個轉折，前述我們說明自由意志的行動者藉由對法律所規定的權利義務的相互保證，來保障他的權利。但當「權威」所代表的公共意志出現在法律上時，它使得原本兩兩或少數群體內相互確保的關係，轉變為依賴權威進行強制、保護與仲裁的關係。同時，也藉由公法結合公民全體形成文明國家——相對於兩兩或少數群體內的私法關係（如商業契約或家務權利）。原本兩兩或少數群體內相互確保的關係中缺乏這代表權威第三者——前者們的強制是對於法律權利義務的尊重，而在公共權威下的強制是具有制裁的力量——的可能。因此，也就在公共權威下「正義」的議題才會出現。但我們必須先指出公共意志並非指行政權政府——政府的行政機構往往被狹義的認定為唯一代表公共意志——，因為作為行政機構在執行政策時，它也只是一個公共意志的行動者，它的作為也都需要在正義的天秤上受檢驗。康德說明「按照普遍立法的意志的理念來看，能夠讓人真正分享這種權利的可能性的形式原則（*formal principle*），就是公共正義（*public justice*）」（*MM*, 6:306）據此，所謂普遍立法的意志就是藉由法律來展現公共意志。所以對康德而言，正義只展現在法律層面，而不是執行層面（行政權），換言之，行政也要由法律來界定它是否正義。另外，正義是種形式原則，也就是說正義不是以經驗判例來衡量，而是由形式上的原則來衡量的。這樣的形式原則不是內含於所立的法律之中——若如此，那就形成法中之法——，而是要由理性的形式原則來指導或判定所立的法律是否符合正義——例如，羅爾斯的正義原則是種哲學思維。不同的正義原則所呈現的法律就會不同，連帶公共意志的展現也會不同。據此，正義原則的不同會引領公民法權的更迭。

康德把公共的正義分為保護正義（*protective justice*）、交換正義（*commutative*）及分配正義（*distributive justice*）。康德特別重視分配正義。所謂分配正義是法律經由法庭，根據現行法律，對任何案例作判決，以便宣告什麼是正確，什麼是公正，即在什麼程度上如此。而公共法庭就稱為國家的正義。與自然相對立的文明狀態，其社會是建立在分配正義之上的。（*MM*, 6:306）據此，他給予一個公共權利的設準（*postulate of public right*）「在不可避免與他者們的共存中，你應該從自

然狀態進入一個法律的聯合體，這群體是根據分配正義的條件組成。」(同上引)換言之，是否能從自然的私法狀態<sup>187</sup>進入公民社會<sup>188</sup>的公法狀態，是以分配正義作為衡量的標準。所以，分配是否正義也正是用來檢驗公民法權是否持續進步的標準，是故，分配正義的議題也是後面章節一個重要議題。

相較於私法(私人權利)從「擁有」這核心本質，而從定義「我的你的」開始說明起，康德首先指明公法(公共權利)其本質在於「法律的公開公布」。所以康德開宗明義就直接指出所謂公法就是「那些需要公布的法律體系；在文明社會中的權利原則」(MM, 6:309)為何需要公布，其作用為何？法權的公布作用無非就是要展現集體為一的公共意志，使其公民處在法律狀態下。然而，公開公布使得法律具有公共的性質。這裡面就牽涉到什麼樣的組織才具有公布法律的效力。因為不可能兩造雙方或少數群體所定的規範公布就具有公法效力；另外，實務上也不可能有公民全體進行合意以便公布。所以必須委由政治組織進行合意進而公布，同時使其具有強制的權威與裁定權利分配的正義。所以，要建立公法，就必須先從建立政治組織開始，而不同的公法就需要有不同的政治組織。這包含三種政治組織。這在前述《論永久和平——一項哲學計劃》已觸及。此處康德的說明國家(state)，是由生活在一個法律體系下具有共同利益的人們所組成，就形式而言，稱為共同體或共和國。這構成公共權利的第一部分：國家權利或民族權利。換言之，也就只有在國家公法的制定下，其社會才進入文明社會的狀態。而其成員才稱為國家公民——以選舉權(right of voting)方式具體化。那麼，規定國家公民(具資格者)與國家政府組織(具權威者)的法權基本法就是憲法(constitution)。而這憲法既然是全體公民的公共意志，那麼，也就是由全體公民所制定——既全體公民具制定憲法的權利。康德指出有關公民在憲法中必須被明訂的法權，具有三種屬性：

- (1) 憲法規定的自由，這指每位公民，除了必須服從他所同意(consent)或認可(approval)的法律外，不符從任何其他法律；
- (2) 公民彼此平等，這指每位公民有權不承認在人民之中有在他之上之人，除非這個人出於服從他自己

<sup>187</sup> 對康德而言，自然狀態並非純粹依恃武力的野蠻狀態，在自然狀態裡的人們還是有私法的法權關係。所以是否成為文明社會就以是否建立公法來衡量。

<sup>188</sup> 在筆者的行文裡「公民社會」就是「文明社會」。之所以用「公民社會」一詞，其考量是中文中「文明」一詞常帶有「優越」意，進而貶低了其相對的「自然狀態」。而且從字意上不容易與法權連結一起，反而常與科技發展連結在一塊。所以，改用「公民社會」用「具有法權資格者聯合的社會」來凸顯「公共權利」意。

的道德權力(moral power)所加給他的義務，當作別人有權力把義務加於他；(3) 政治上的獨立自主，這個權利使一個公民生活在社會中並繼續生活下去，並不是別人的專斷意志，而是出於他本人的權利及作為共同體成員的權利。因此，一個公民的所有權，除他自己之外，別人無法代表的。(MM, 6:314)

上述康德有關自由的說明指出公民只服從他所**同意或認可**的法律，其中「認可」一詞解釋了代議制立法的可能，因為「同意」與「認可」二詞最大的差異在於時間上。「同意」意味法律在我接受服從前我的意志就要參與（因為同意有合意的意思）。而「認可」意味著法律可在制定事後被我承認接受既可（因為要先有東西後才有認可）——所以這也就需要把公法公開公布以取正當性。實務上每位公民不可能直接參與同意所有的法律，所以必須委任代議立法，而於事後獲得認可。

再者，關於平等，康德說明法律之前人人平等（沒有人在我之上），但有一個道德上的重要但書，除非我本身出於道德的義務的考量，而認定他人有權力加於我自身。為何康德在這條目中加入道德上的但書，其用意為何？若其他條目也加入此道德但書又會如何？首先，康德源自道德哲學的法哲學，法律的規定根據就是道德律。若出於我自認的道德義務的強制，我是可以服從他者在我之上對我強制的權威（它可以是個人或集體）。所以這也證明了前述對於權威的服從，不是來自於畏懼或利益的考量，而是源於自我對道德律及其推述所得的法則的尊重所生的義務，而「當作」他者有道德權力加於我身上要求我服從。反之，若這個權威不再具有我出於道德的認定他有此權力，自然我就不再「當作」他有權威。因此，這使得「資格」對「權威」具有缺割可能的道德正當性。

上述，我們已經論證藉由矛盾的推論可得具資格性質的私法（A）並推出權威性質的公法（ $\sim(\sim A)$ ）的存在可能，而且也說明憲法就是作為規定公民資格與政府權威的基本法。但是，這產生一個問題，公民間如何能夠成就政府的存在？換言之，憲法如何可能？回答這問題之前，我們必須先考慮一種情況：集體社會一定要形成具權威的公法存在嗎？顯然這個答案是否定的，其實康德已經回答這個問題：在人的自然狀態下只要保有私法的情況下還是能夠成為社會群體（自然社會）。若能進一步藉由建立公法以成就權威性的政府（這政府是由三權分立所構成的特殊政府），那就帶表示人們進入了文明的社會——既他所謂的共和政體。所以，雖然矛盾律推述說明公法存在的可能性，不表示它一定要存在。是故，作為規定公民資格與政府權威的憲法如何可能？康德說明這是由於原始契約。

人民藉由一項法令 (act) 表象為把自己建構成一個國家，這項法令稱為原始契約。這法令之所以適當僅僅是由於它能提出一觀念，藉此觀念可使組織這國家憲法之程序的合法性可以為人民所設想。根據這表象，每一個人放棄他的外在自由，以便馬上再獲得作為共和國成員的自由。(MM, 6:315)

據此，藉由原始契約這理性理念才能設想我們放棄個人的外在無法的自由 (lawless freedom)，以交換由憲法保障的合法的自由 (lawful freedom)。換言之，藉由原始契約才能設想由憲法規定——在界定與具資格的私法關係下——具權威之公法的存在。

權威必須藉由政治組織來執行。共和國家的憲法所規定的政府組織包含 (1) 立法權 (legislative power) ——具體化為立法者 (lawgiver)；(2) 行政權 (executive power) ——具體化為執政者 (ruler)；(3) 司法權 (judiciary power) ——具體化為法官 (judge)。它們分別代表聯合公共意志的權威、執行此意志的權威及裁判分配正義的權威。這三種權力彼此有下列三種關係性質：(1) **彼此合作**，一種權力是另種權力的補充；(2) **彼此從屬**，其中一種權力不能超越其行使範圍篡奪另種權力的職能。每種權力有其自身原則，並在特定人中保持它的權威，但是，要受一個上級長官意志的指導；(3) 上述兩種關係的**聯合**使得其國民獲得種種權利的分配。(MM, 6:316)

對於執政權 (executive power) 康德解釋為，它屬於統治者 (governor) ——或稱執政者——，使其作為國家作為最高代表。統治者有權任命官吏，依據法律制定規章制度從事行政。關於立法權，康德指出「就理性的原則而言，立法權 (legislative power) 只屬於人民的聯合意志，因為一切權利都應由這權力產生，它的法律不可有不公正之事。」(MM, 6:313) 立法者不能同時為執政管理者，因為管理者作為一般行政官員，應置於法律的權威之下，受立法者的最高控制。立法者可剝奪管理者的權力，罷免他或改組他的行政機構。但是，不能處罰他。(MM, 6:317) 司法職權不能由擁有立法權或執政權者來執行，只能由任命的法官行使此職權。只有人民可審判自己，即通過由人民自由選擇下出來的公民，代表他們審判。法庭的判決是一種公共分配正義的特殊法令。這種正義是由法官或法庭——作為一個符合憲法規定的執法人員——對於人民所做的判決。(同上引) 從上述，雖然三權分立彼此合作及制衡，但是在康德的心目中立法權是最根本的 (這同洛克與盧梭的立論)，因為它可以剝奪管理者的權力或改組他的行政機構。這根本



的依據就是我們都要依源於個體的權利的普遍法則而行，如此我們的自由意志才能與他人的自由意志協調一致。

#### 第四章 推述道德律作為實證法權的規定根據——「規定根據原理」

討論完「目的命題」的構成元素——文明化、民主共和政體及康德的公民法權等——及其為先驗綜合命題後，吾人將藉由「推述」、「回歸」及「匯入」的方法所對應的「規定根據原理」、「可逆原理」及「價值動力原理」論證此命題的成立。為了闡明依據「推述」(deduction)<sup>189</sup>方法給予的「規定根據原理」——源於人格有自我完善的道德價值驅力，**根據道德的自由律的個體意志推動公民實證法權的制定**——，本章分成三節討論。第一節討論康德的道德律可以作為意念格準的規定根據。這是道德哲學（包括法權科學與倫理學）之所以為應然的基礎。第二節，由於普遍的道德律是理性給予的形式原則，如何可以在感性經驗界真實實踐，那麼就必須闡明它的客觀真實性，而這客觀真實性就在於它能創造實存。也因為它能創造性實存，所以可以創造制定律則（法律）而應用於經驗界。本章第一、二節連同第三章第三節公民法權說明由道德律推述而得的理論法權可以作為實證法權的規定根據。第三節說明上述單向推述方法的限制在於以追求普遍性的形式原則的立法抹除個體間的差異性，而其結果是壓抑個體的人格有自我完善的發展能力。所以，為包容個體這樣的能力就要正視公民獨特的經驗需求，那麼就應正視關乎個體經驗權利的實證法權（這是下一章的命題）。

##### 第一節 道德律作為規定根據的推述

就道德哲學而言，最高的價值的評斷準則就是善。這個評斷準則所評斷的行為若不是來自於個體自由的實踐意志，不能判斷其行動是善的。康德在《道德形

---

<sup>189</sup> 康德指出所謂推述，是說明我們是否有權利把理性理念運用到其對象上。(CPR, A84/B116) 所以本章就是要論述，我們如何有權把康德的道德哲學作為法哲學的規定根據。Smith (Norman Kemp Smith, *A commentary to Kant's Critique of pure reason*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press International, 1992) 說明康德有二種推述：「一種主觀的推述(subjective deduction)，另一種為客觀推述(objective deduction)。所謂主觀推述是尋求規定主觀的條件，此條件需要提供知識的可能，或使用造成最少歧異的字詞以產生一個程序，這程序讓行動者的知識得以形成。然而，客觀的推述，之所以此其名，因為不是處理心理的程序，而是處理客觀有效性的問題。它需要說明一個先驗的觀念如何形成，以及作為一個先驗的必須源於純粹理性，因此能對諸客體皆有效。換言之，客觀的推述是邏輯的推述，或使用後康德學者們的話語為知識論的推述。康德此處堅稱主觀的推述並不考慮自身有關風行的批判問題：一個先驗理念如何關連到對象上。」(p.236) 所以，客觀的推述是闡明先天的理念在對象上如何可能的問題。因此吾人的推述也就是闡述如此可能，因而是種客觀的推述。

上學基礎》開宗明義就說明，所謂道德哲學就是「為人類的意志（就它為自然所激發而言）規定其律則」（GMM, 4:387）。所以，道德哲學是關於意志的哲學。而不是一般事物據以發生的哲學（後者屬於自然哲學）。而且，其道德哲學不是關於意志行動的結果——例如如何獲得快樂(happy)的滿足<sup>190</sup>，而是規定意志要如何依律則而行。這衍生幾個問題，個體的意志為何能夠被規定？又被誰所規定？而且，誰能夠給予這個律則？這律則為何？這律則為何能規定意志或意志為何能被這律則所規定？這律則是否絕對的有效（不受時空限制）？若原有律則不再有效，那麼是在什麼情況下不再有效？而且，要依據什麼選擇，再給以新的律則以規定意志？雖然這些問題的概念過於簡化，然而它們卻是構成我這論文的發想起點。本章正是用來談論康德如何解決這些問題。但是，有一點我們需要先指出，按康德說明理性給予的道德律以作為意志的規定根據是超驗的，而不受時空所限制。但是，就法哲學上的實際的運用而言，即使道德律以形式原則作為實定法的規定根據，最終還是要落實到經驗實質的實證立法上，這就會受到時空的限制，這也就形成上述最後的問題當實定法不再有效或有所缺陷，我們會依據什麼選擇，使得道德律可以再重新被喚起可以作為實證法學的規定根據——對此，吾人的回答是「以人有自我完善的人格目的」的價值選擇提供我們作為實證法權修正的動力與根據。

先離開上述對道德的定義，一個根本的問題是意志是否能被規定（determined）？若意志是被規定或決定是否還是自由的？<sup>191</sup>康德也說明相對於理性的理論運用，「理性的實踐運用所關心的是意志的規定根據」<sup>192</sup>（CPrR, 5:15）。對此下面簡略考察過往哲學家對意志決定或非決定的看法。伊比鳩魯（Epicureanism）學派的盧克萊修（Titus Lucretius Carus）在《物性論》中藉由其物的第一原理為「神力不會無中生有產生事物」<sup>193</sup>而指出原子（atom）使物質

---

<sup>190</sup> 亞里士多德在《尼各馬可倫理學》（*The Nicomachean ethics*）就直接定義善就是幸福(happiness): 「所有實踐的善其最高點是什麼？無論是一般大眾還是具文化教養的人，都會同意是『幸福』」。（Aristotle, *The ethics of Aristotle : the Nicomachean ethics*, trans. J. A. K. Thomson, England, Harmondsworth, 1976, p.66., 1095a15）

<sup>191</sup> 「determined」的中文翻譯常用「決定」或「規定」二詞，在行文中用「規定」當作形容詞或名詞用，若用作動詞則會用「決定」一詞。

<sup>192</sup> Wood 說明康德區分二種可用來激勵意志的根據，一種為客觀的根據，只有理性能夠給予，並且對全體理性存有皆有效；另一種為主觀根據，它是基於見慾望。前者這類根據，稱為「動機」（motive），或者這類稱為刺激（incentive）。（Wood, 1999, p. 111）

<sup>193</sup> Titus Lucretius Carus, *On the Nature of Things*, tr., A. M. Esolen, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995, p.29.

具永恆性。而人類也是從原子這物質性所決定。他說明人的物質性不僅是在身體方面，靈魂也是由其決定：「同一個推論顯示，心靈和靈魂是物質性(corporeality)。因為它們可以驅使四肢。」<sup>194</sup>它們會感受快樂與痛苦。為了避免痛苦，「每個人必須用正確準則引領自我：以一種寡欲而知足的態度生活。」<sup>195</sup>既然人的肉體與靈魂都是物質性而受物質性所制約，那麼人的意志是不自由的。

另一種規定論者為神學的規定論。上帝是一個全知、全能者，這使祂具有前知 (fore-knowledge) 的屬性。而且上帝依照祂的形象造人 (創世紀 1:26)。那麼人的行為也在祂的前知下而發生。所以，人的行動是在上帝的意指下被決定而成為必然。然而，這就形成一個困難，人的行為都是在上帝的全善的創造者的意旨下行動，那麼人為何會行惡？而且，既然人是依上帝意旨而必然行動，那麼即使行惡也是依此全能者的意旨，就不應被懲罰。為了解決這一困境，奧古斯丁 (St. Aurelius Augustine) 稍加扭轉這規定論，以上帝同時給人以自由意志來解決此困境。在其《論自由意志》中他說明，「所有善的事物，無論大小，都從上帝而來。」<sup>196</sup>而自由意志就是善的，因為「除非意志的自由選擇，否則我們不能正直 (righteous) 的行事」<sup>197</sup>。然而，上帝給予人們自由意志如何說明在上帝全知涵蘊下，我們為何必須為我們的行惡被懲罰？因為既然上帝全知就可以避免我們行惡；或者說上帝給予我們自由意志後，我們為自己的行為負責，就不再與上帝有瓜隔。對此，奧古斯丁說到「預知某人的罪，但這並不表示強迫他犯罪。…祂不是他惡行的原因，而是其惡行的公義 (justice) 審判者。…若祂只因為預知人們會犯罪，就不應當懲罰罪人；那麼同樣的祂也不應獎賞行義之人，只因為祂也預知他們的行善。」<sup>198</sup>據此，奧古斯丁調和上帝的全知與人們的自由意志。人們具有自由意志可自由行動，同時必須為自己的行為負責。而上帝是人們其行為仲裁與獎懲者。所以，上帝不會只是一個給予人們自由意志後就任其行事的推動者，祂還保有最終善惡的決定力。不過，奧古斯丁這樣的論證卻已給人們在世俗世界具有非規定性的意志的自由。

---

<sup>194</sup> Ibid., p.95. 盧克萊修解釋到構成靈魂或心靈的是種子 (seeds) 是極其細微，只要小的力量就能讓它們動起來。

<sup>195</sup> Ibid., p.190.

<sup>196</sup> St. Augustine, *On Free Choice of the Will*, tr., Anna S. Benjamin & L. H. Hackstaff, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1964, p.77.

<sup>197</sup> Ibid., p.78..

<sup>198</sup> Ibid., pp.94-5.

當人被認定是自然的一部分，那麼自然的規則不僅決定人在身體、生理上的規律，同時也決定意志上的行動。雖然斯賓諾莎（Baruch de Spinoza）的絕對預設還是上帝作為唯一的實體，而萬物都只是祂內在的屬性。但是，他的上帝不再是人格神，而是內在於整個自然宇宙之中。所以，斯賓諾莎把上帝稱為能產的自然（*natura naturans*），而宇宙萬物是所產的自然（*natura naturata*）。<sup>199</sup>換言之，上帝就是自然，只有祂是自因的（*causa libeera*），<sup>200</sup>一卻萬物存在及其本質的都以上帝為致動因（*causa efficiete*）所推動。<sup>201</sup>能用來解釋上帝這一完美的自然律則就是幾何學。所以，斯賓諾莎的《倫理學》採用歐幾理德幾何學方式，每卷都以定義、公理、命題、證明及繹裡的方式從形上學論證上帝、自然及人的倫理關係。既然，人屬於所產的自然，他的一卻都被動的依據能產的自然而成，所以其意志無自由可言，一樣完全被決定的。斯賓諾莎說，意志不能說是自因的，只能說是必然的，其中意志同理智一樣是思維的樣式。而且，上帝並不是依據意志自由而行動——上帝無法不創造世界，也無法創造異於已創造的有限世界。<sup>202</sup>更不用說人類的意志是無自由的。既然，意志是上帝所規定，那麼人為何會犯錯？因為意志是思維屬性的一種樣態，所以斯賓諾莎說「錯誤是由於知識上的缺陷」<sup>203</sup>斯賓諾莎特重人的思維這屬性，所以，道德上的善惡，他這樣解釋「心靈的最高的善是對上帝的知識，而其最高的德性是認識上帝。」<sup>204</sup>而所謂幸福就在於「知性或理性的完善中。而此完善莫過於理解上帝」<sup>205</sup>據此，人的意志是分疏上帝的屬性的必然，它不具有我們慣稱的自由。若個體要有自由，只能在思維上認知我們屬於自然秩序的一部分。

相對於意志是被決定的，亞里士多德則主張意志是自由的。我們的行為是由自我所規定。為此他對於自願與非自願的行為加以界定，「一個非自願的行為不

---

<sup>199</sup> Spinoza, *Ethics*, trans., Andrew Boyle, London, J.M. Dent, 1993, p.25, Part I, Prop. XXIX, Note. 此處「能產的自然」(*natura naturans, active nature*)及「所產的自然」(*natura naturata, passive nature*)以傅偉勳的《西洋哲學史》中的譯詞。

<sup>200</sup> *Ibid.*, p.17, Part I, Prop, XVII, Corollary II.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p.23, Part I, Prop. XXV, Note..

<sup>202</sup> *Ibid.*, Part I, Prop. XXXII; Part II, Prop. XLVIII。斯賓諾莎認為，上帝這唯一實體有無限多屬性，然而人所能覺知與分受的二種屬性為思維和廣延。(Part II, Prop. I & II)

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 64, Part II, Prop. XXXV。

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 157, Part IV, Prop. XXVIII。斯賓諾莎解釋善、惡為「善與惡的知識，無非只是我們意識到快樂或不快的情緒」(Part IV, Prop. VIII)。據此，意識的思維才是決定何謂善惡，而不是直接感官上的愉快或痛苦。

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 188, Part IV, Appendix IV.

外乎由於強迫或者因為愚昧。」<sup>206</sup>對於這樣的行為，我們自然就無需負有責任。而所謂的自願行為是指「行為的原因的起始點在於行為人，而且如果行為人瞭解其實踐時的特有情況所作的行為。」<sup>207</sup>按照這樣的界定，亞里士多德所謂的「自願行為」就是「自由的行為」，這當然是出於自由意志。因為，出於自由意志，行為人對於環境情況考量後作出選擇，並進行籌劃。亞氏藉由與意見（*opinions*）的差異強調選擇是關乎善惡的：「意見是關乎真或假的區別，而不像選擇作為善或惡的區別。……通過善惡的選擇，形塑我們的品格（*character*）。意見則不能。我們塑造一個意見是與某人對某事的利益有關。」<sup>208</sup>而自由意志所從事的行為，亞氏並沒有忽略其目的性。亞氏對於目的，他區分為自然的目的與道德的目的。對二者的關係，他說明到「人必須遵循二種立場之一：（1）對於目的的看法，不完全是由自然給予人們，而是有部分是人們自我規定的。或者（2）目的是自然給予人們的，而道德是自願的。因為德性之人行事都是出於自發的，使自己能達到自己的目的。」<sup>209</sup>無論哪一種立場，人都具有自主自發的致動因，自我都是其自身行為的主人。而且在第二種立場，他特別強調道德的目的是自我完善的目的。然而，問題在於該書其中一則的例子，他說如果我們在海上遇到暴風雨船上進水，我們為了獲救而拋棄貨物，這是屬於自願的行為——雖然這些貨物可以使他致富。<sup>210</sup>不過，這真的是屬於自願的行為嗎？還是受制於自然律規定下的計算？即，我們要如此作才可能自我保存？

康德對於意志的自由折衷了規定論與行為自主的看法。簡言之，康德用「意志的自律」（*die Autonomie des Willens*）來解釋我們的意志是自由的，而且受到自我立法的道德律所規定。我們為何會自我立法、此律則為何、又為何會依此命令而行都是我們所要論證的。因為康德的法理學是屬於道德哲學的一環，因此它也是受其所規定。據此，必須必先論證意志為何是自由的，它是康德道德哲學的原點。（底下就對此加以論述）康德對於「自由意志」這概念在其各相關的著作中是有所演變的，然而筆者認為在《純粹理性批判》對「自由」的說明至關重要，因為於此「自由」這詞被界定為一種理性理念，它不是依賴於經驗的超驗理念

---

<sup>206</sup> Aristotle, *The ethics of Aristotle : the Nicomachean ethics*, trans. J. A. K. Thomson, England, Harmondsworth, 1976, p.111., 1109b35

<sup>207</sup> Ibid., p. 115., 1111a20

<sup>208</sup> Ibid., p. 117., 1111b30-1112a5

<sup>209</sup> Ibid., p. 126., 1114b15

<sup>210</sup> Ibid., p. 111., 1110a5

(transcendental idea)。因此從這詞的發生學，可理解康德把自由定位在非經驗的概念，藉以排除超離 (transcendent) 及經驗上的自然的規定論。同時藉以與理性這「給予原則的能力」(CPR, A299) 相結合，進而個體的理性可以自由的給予自己原則——自我立法。是故，「自由」作為理性理念可以排除經驗及超離 (transcendent) (例如，上帝) 對意志的規定，而又因它能給予原則的自我立法的，所以意志又是被規定為依律則而行。這使得自由與規定論不再是對立的概念。在論證第三個二律悖反——關於人是否有自由還是被自然律所規定——時，康德說：

相反的，在宇宙論 (cosmology) 意義下，我所理解的自由是指一種自發性開啟的能力。如此的原因性本身無需依賴於在時間中其他的原因規定，正如自然律所需求的。據此，自由是一個純粹的超驗理念。首先，它不包含從經驗而來的元素。其次，它關涉的對象不涉及任何經驗或由其規定。(CPR, A532-3/B560-1)

康德把自由劃歸為宇宙論下的超驗的理性理念。而且理性理念不同於知性概念，在於它獨立於感性活動，而尋求無條件者，因為宇宙論就在於探究世界中現象條件序列的絕對無條件者。康德道「我所謂的宇宙論，部分是指所有現象的總和，而以『世界』命名，而理念只針對諸現象的無條件者。另部分是由於，在超驗的觀點中，『世界』指所有事物總和的絕對的總體性。」(CPR, A419/B447) 序列不僅包含時間序列，也包含原因序列。所以宇宙論要探討的是「回溯的綜合 (regressive synthesis) 的總體性，是邁向前件，而不是後件」(CPR, A411/B438)，其中前件是涉及已給定的條件，而所謂條件就是原因。換言之，宇宙論理念涉及原初的無條件的致動因。因此康德說「已發生事件的條件稱為原因，在現象中的無條件的原因性就稱為自由。相反的有條件的原因性在嚴格意義上稱為自然的原因。」(CPR, A419/B447) 據此，康德把這現象中無條件的原因性就稱為自發性 (自由)。它是一切個體行為的肇因，是無需條件的，在它之前不可能有其他的原由。是故，自由這個理性理念發生於理性尋求序列的無條件者時會自我給予的概念，它是先驗存在著。<sup>211</sup>另外他也賦予自由一個實踐上的意義，雖然相較於

---

<sup>211</sup> Beck (Lewis White Beck, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960) 說明康德的理性理念，「那個從可能經驗的限制中擺脫出來，並且在全部經驗的完整綜合中給予理性使用的範疇稱為『理念』。理性的理念總是指涉一個無條

《道德形上學基礎》、《實踐理性批判》及《道德形上學》而言，它還是停留在較多理論理性的立場——以分析的方式說明自由的實踐意。他承續上述理性有追求序列的總體無條件者的說明，又說「（實踐自由的）原因性獨立於自然的原因，甚至反抗源於自然的強制性和影響所產生的在時間序中依經驗律則而被規定的東西，因此完全自己開啟一個事件序列。」（CPR, A534/B562）不同於自由的**理念意**僅為序列的現象中的無條件的原因性（自發性），自由的**實踐意**強調它可以自己開啟一個是建立序列，這就具有主動行動的實踐意涵。他為了調和第三個二律悖反<sup>212</sup>，把自然律及自由的原因性分屬於二個不同的世界，前者屬於經驗的世界，而後者是種理念而屬於理知的世界（intellectual world），二者各有各的律則，康德稱每種行為或事物的現象序列，每一個起作用的原因性都具有種性格（character）——所謂性格是指原因性的一條律則——，首先，是經驗性的性格服從自然規律。其次，是理智的性格，藉此主體是作為現象的行動的原因。<sup>213</sup>（CPR, A539/B567）因此，由於自由與自然律各有各的領域與規定的行動律則，所以二者並不衝突。同時，定義所謂原因的性格為原因性的一條律則，康德藉此自由的概念，指出世界必須由律則所規定，即使是自由的世界，作為自發的原因性絕不會是一個無序的世界。康德藉此把律則與自由意志加以連結成為自由律，據以說明意志是可以被規定的。然而，他同時也說理論理性無法提供自由意志的實踐論證，因為它只能在理知方面進行原因性解釋，但是對於如何具體給出一條基本律則及其實際的運用是無法解釋的。（CPR, A798/B826）<sup>214</sup>

既然**理論理性**無法對律則為何能實際的運用加以解釋，康德指出就需進入**實踐理性**以論證道德律何以可作為自由意志的規定根據。承上，自由是獨立於經驗的超驗的理性理念，那麼在其實踐的運用上如何規定每位都具經驗存有的自然個體？換言之，作為意念（Willkür）的規定根據的定言命令如何可能？<sup>215</sup>為論證這

---

件的總體，它包含各部分的一切條件。理性的原則是，如果有條件者被給予，那麼其條件的全部總和也必須同時被給予，因此絕對的無條件者也就必須被給予。」（p.183）

<sup>212</sup> 正命題：現象世界除了自然律的因果性之外還有自由的因果性。反命題：世界一切事件只根據自然律，沒有自由的。（CPR, A444/B472; A445/B473）

<sup>213</sup> Beck 解釋康德這二種性格。一種是理知性的性格——本體的或超驗的主體，是本體因——，它是自由的，被思作沒有事物發生的不變實體（不存在於時間中）；另一種為經驗性性格，它受制於自然法則，在自然的原因條件下於時間中展開。（Beck, 1960, p.191）

<sup>214</sup> 另外二個理論理性無法進行超驗運用的理念是靈魂不朽和上帝存在。

<sup>215</sup> 自由的意念（或意志）必須根據於定言命令，蓋亞說定言命令「是這樣一個原則，我們必須跟隨它，以便在現象的領域給出我們獨特的自由全面的闡述。」（Guyer, 2000, p.131）



個問題，首先必須說明康德的「意志」概念。康德對於意志這個詞用過「Wille」、「Willkür」及「Wollen」，主要是前二者。在《純粹理性批判》及《道德形上學基礎》中只採用「Wille」，而到了《實踐理性批判》中才區分了二者。例如關於意志的自律和他律用法時，在《道德形上學基礎》中分別為「die Autonomie des Willens」和「die Heteronomie des Willens」而在《實踐理性批判》中他律則改為「die Heteronomie der Willkür」。<sup>216</sup>雖然，康德在此書中也有區分性的使用，但是，直到《道德形上學》的〈導言〉才對二者加以定義，而這釐清有助於說明人同屬於理知的世界與經驗世界，而其行為格準如何受道德律所規定。

在《道德形上學》中，康德特別區分意志（Wille）及意念（Willkür）。對於意念他說：

意欲能力（faculty of desire）的活動可從釐清觀念的程序開始。就規定意欲從事行動的原則是在內心而不在其對象或喜好而言，此原則建構行動或不行動的力量。因此，若行動伴隨著產生對象而行動的力量意識，則形成意念（Willkür）的行動。若此意識不與行動發生關連則稱為願望（Wish）。（MM, 6:213）

接著，康德對意志作以下說明：

就意欲的內在原則（當作喜好或嗜好的根據）而言，這種意欲的能力的根據存在於理性中，稱為意志（Wille）。因此，意志就是積極的意欲或渴望的能力。與其說意志與意念行動有關，不如說它是關於規定用來行動的意念力量的原則。因此，意志沒有其他的決定因；就意志可規定意念而言，它就是實踐理性自身。（MM, 6:213）

據此，意念與意志都是意欲的能力，因此二者都是廣義的意志。意念直接與行為與其對象有關、它要受內在的原則所規定，而這原則就來自於意志；意志並不直接指向行為及其對象，但直接規定意念、它源於理性、而且它再沒有其他決定因。<sup>217</sup>所以，既然意念與行動及其對象有關，那麼意念就會牽涉實質的內容的實行。意志（實踐理性）給予的原則是具普遍客觀的實踐律（practical law）；而意念所

<sup>216</sup> 該書§8,定理 IV 中「相反的，意念的他律（heteronomy of choice）不僅與不能建立義務，而且與責任的原則及意志的道德相對立。」（CPrR, 5:33）

<sup>217</sup> Beck 認為康德的意志是一種通過規則的概念而對我們的因果關係進行規定的能力，並且由於從規則或律則推論出行動需要理性，所以意志無非就是實踐理性。使理性的規則成為行動的有效原因的能力是意志，正是通過該行動，使對象才成為現實的。意志從不直接被對象或關於對象的概念所規定，而是被理性的規則所規定；反之，從直接感性必然性中的經驗事實的意志是意念，這概念是受到格準的理性規則所指導的欲求能力。意念可能是也可能不是自由的，這取決於它將格準其中的律則種類。它不能產生律則，而只能產生格準，但它可以使律則成為格準，並且，當他要具道德性時，就必須使律則成為格準。（Beck, 1960, p. 178）

依賴而行的主觀原則是格準（maxim）。<sup>218</sup>據此，按康德的道德哲學，實定法（positive laws）是關於實質的法律是屬於格準——屬於多數人主觀合意的原則——，它應當以實踐律為規定根據。而由道德哲學所推述的法權科學就是要作為實證法學的基礎。換種說法，純粹實踐理性的道德律無法直接指涉外在的行為，必須間接的透過具有偶然性實質的格準（實定法屬之）來進行規定。這也就形成缺陷：作為實踐理性以普遍的道德律所規定的實定法還是會進行變動，因為實踐律必須加入具偶然性的時空實質才成為實定法——這由於，只有當所有個體具時空實質的主觀意念格準可納入合意立法才能形成法律。當這個合意隨時空因素而不在，那麼它就不再可被規定。那麼如何再重新被規定就成為後面章節要解答的課題。

康德認為，人的心靈有二種能力——認知的能力與欲求的能力——都必須用先驗原則來釐清及設限。（CPrR, 5:11-2）而這二種能力都是以理性、知性與感性的三種機能加以界清。這樣的廓清為生命（life）下一定義為「一個存有者依照欲求能力的律則而行動的能力。」（CPrR, 5:9, note,7）。既然理性是給予原則的能力，那麼給予我們律則（包含主觀與客觀）作為我們在感性世界實行的規律必然源於理性。<sup>219</sup>那麼理性給予我們什麼律則可以普遍且客觀的行於世。換言之，意

---

<sup>218</sup> 因此，康德也在《道德形上學》〈導言〉中用「die Maxime der Willkür」。而且在本書及《實踐理性批判》都區分實踐律（又稱為道德律或自由律）為對所有理性存有皆有效的客觀原則，而格準為僅對主體有效的主觀原則。（MM, 6:213）及（CPrR, 5:19）

<sup>219</sup> 關於理性是給予主觀還是客觀的原則？Nagel（Thomas Nagel, *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.）認為所謂客觀性只是程度的事項（matter of degree）。人們完全從感官上以主觀方式，讓世界對你發生的現象被簡化以形塑對它的觀念。你形塑另一個觀念成為較客觀的，在於它包含了你的事實：在世界中你的地位的事實，世界如何對你發生的結果事實，你生處建構世界的事實之中。（p. 175）那麼為何觀念可以客觀化？Nagel 認為人有理性。因為我們有客觀的實踐理性讓處於主觀觀點內的殘餘從事較客觀的觀點。他說「理性是項事實，它們不只是現象。除了慾望外，它們也被歸屬於一個人的存有，讓他具有發展他應做什麼的客觀觀點的一般能力。因此，假如螳螂不能思考關於它們應做什麼，那麼它們就不應做什麼。」（p.150）所以，進而言之，是客觀的實踐理性驅使人們把主觀觀念客觀化，但它需藉由思考的理論理性來完成。所以，在客觀上我們「有」理性，只在於我們擁有這樣一個特定的主觀類別——即，這類別允許從事世界客觀觀念的發展。不同於 Nagel 因為要做某事才藉由理性把主觀觀念客觀化，Korsgaard 採取康德的理性自律的觀點認為，理性是可自我立法的能力。理性的本質元素是它的規範（normativity），對你而言，理性的規範存在於你藉由它訂立一個律則這一事實上。（Korsgaard, 2011, p.16）換言之，Korsgaard 採用康德理性是給予律則的能力的說法，特別是在實踐理性上是具有規範性的。這種規範性的律則不可能源於或服務於主觀愛好，甚至它是要約束後者。Korsgaard 認為康德在人類主觀的特性中建立道德根據。所謂主觀的特性指的是自我意識的形式（form of self-consciousness）：使我們能夠評估我們相信的和行動的根據，規定是否這些根據能說明作為善的根據，並據此對自我發佈律則。（p.18）

志（純粹實踐理性）的實踐律具有何種特性能作為意念的格準的規定根據？這個特性就是由「意志自律」而來的強制性（necessitation）——即，命令（command）。

假如，理性自身不能充分的決定意志，則意志依然受制於主觀條件（特定的愛好），這些不會總是符合客觀條件。簡單而言，假如意志自身不完全符合理性（人的實際情況），則被認為是客觀必然的行動其實是主觀偶然的。並且根據客觀律則決定意志稱為**強制**。就是說，客觀律則對一個不全然為善的意志的關係被存想為：理性存有者的意志是由理性的根據所決定，但意志在本性上並不會必然的遵守理性的根據。

當客觀的原則對意志進行強制，稱為理性的命令，而這命令的程式稱為**令式**（imperative）。（GMM, 4:412-3）

此引文源於《道德形上學基礎》，所以此處的意志應指意念。具主觀條件的意念本性（如，愛好）上並不服從實踐理性所給予的律則，而是依從主觀的格準而行。若客觀的律則能夠強制意念，則這種強制關係就是命令，而這命令的原則就是令式。然而，問題就在於為何實踐理性（意志）可以強制意念使其格準符合律則，並依其而行？這是因為人們可以自我立法（自律令式），並依此法而行。換言之，理性存有者可以意志自律。

康德把令式分為定言命令（categorical imperative）及假言令式（hypothetical imperative）。所謂假言令式是要在一個假設性的條件前提下才構成命令的原則；相對於此定言命令是無條件的令式。康德說「它表現一個行為自身就具客觀且必然的，而無須關連一個目的。」（GMM, 4:414）然而，康德也曾說意欲就是有目的的。能同時滿足這二條件的，僅剩令式本身就是行為的目的。那麼，是怎樣的定言命令為所有理性存有據以立法而具客觀普遍有效。康德宣稱唯一的定言命令為：

僅依據能同時成為普遍的律則的那個格準而行。（GMM, 4:414, 437）；（CPrR, 5:30）

通稱此為普遍律令式。因為這令式是理性的形式性原則，它不具任何內容實質。康德在《實踐理性批判》中開頭的定理 I 及 II，就指出無論是以意欲的對象為意念的規定根據，或是以自愛或自身幸福為普遍原則都是質料的實踐原則都是經驗的，全都不能作為實踐律。（CPrR, 5:21, 22）因為，以意欲的對象或以自身幸福原則為根據都是經驗上的偶然不具普遍及客觀性。因此，康德指出「若理性存有要思考其格準能夠成為實踐律，只有把原則當作形式而不能當作質料來考量。」

(定理 III, CPrR, 5:26-7) 然而, 為何純粹形式的原則的普遍律令式能具普遍性及客觀性? 所謂實踐上的普遍性就是不變的且沒有例外, 而客觀性是指對所有理性存有皆有效。<sup>220</sup>「幸福原則」就只具普遍性而無客觀性, 普遍性在於每個人都會追求。但是, 每個人所採實踐幸福的格準確都不一樣。由多數人經驗所歸納而得的行為格準具客觀性但不具普遍性, 因為這些格準雖客觀(多數人)但有例外所以會變。唯有「形式」是理性先驗給予的, 所以適用到所有的理性存有而且有效, 而具普遍客觀性。黑格爾對於定言命令是一個無內容的純粹形式的道德律——強調為責任而責任——給予嚴厲的批判。黑格爾說「藉此(按, 形式的定言命令)已經建構康德的道德哲學的評價, 而且他的觀點是高傲的(loftiness of outlook)」。<sup>221</sup>他堅稱這樣的觀點是佈道(preaching), 而不是道德科學(science of moral), 因為「從這樣的觀點, 沒有責任的內在學說是可能的」。<sup>222</sup>「明顯地, 每個行動都需要一個特定內容和特定的目的, 於此無需抽象的責任」<sup>223</sup>所以, 黑格爾評論康德學者們的道德哲學是空的形式主義(empty formalism)。<sup>224</sup>換言之, 黑格爾認為沒有內容的道德哲學是無法用於實踐, 只能當作佈道用的箴言。<sup>225</sup>

雖然普遍律令式僅簡單指出, 應根據主觀的格準能成為普遍的客觀律則而行的形式。不過, 這隱含著「立法者」與「行為者」是同一的。因為能夠給予這形式性原則的是源於意志這純粹的實踐理性自身, 它用來規定意念的格準。意志(實踐理性自身)與意念二者都是意欲下廣義的意志。那麼, 自我服從自立的普遍律令式, 就是意志自律。故, 意志自律令式:

不可有任何行動, 除非根據下列的格準而行: 這格準能成為普遍律則。換言之, 意志藉由其格準而能同時被當作普遍地立法。(GMM, 4:414, 437)

<sup>220</sup> 鄭芷人, 《康德倫理學原理》, (台北: 文津, 1992), 頁 17。

<sup>221</sup> G. W. F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, tr. with notes by T. M. Knox, Oxford, Clarendon Press, 1952, additions 84 to par. 133, p. 253.

<sup>222</sup> Ibid., par. 135, p. 90.

<sup>223</sup> Ibid., par. 134, p. 89. 所以, 黑格爾繼續說責任無非就是(a)去做正確的事, 還有(b)奮鬥以獲得幸福(welfare)——個體自己的幸福, 普遍關係的幸福, 和他人的幸福。(Ibid., par. 134, p. 89.)

<sup>224</sup> Ibid., par. 135, p. 90.

<sup>225</sup> Herman 對於有人批評康德的道德哲學是空的(例如黑格爾), 他認為重點在於質料(material)和內容(content)的差異。康德曾說一個純粹的原則是一個沒有質料, 而不是沒有內容的空的觀念。Herman 說明藉由質料的實踐原則支持的理性是偶然的。換言之, 是依賴特別的行動者的慾望與興趣。純粹形式的原則不會沒有內容, 而是有非偶然性的內容。Herman 在註解中, 繼續解釋非偶然性的內容的形式原則是在實踐判斷(practical judgment)中扮演角色。類比於此, 時空中的直觀形式(form of intuition)是在經驗判斷(empirical judgment)中扮演角色。(Herman, 1993, pp.216-7)

於此，康德把意志自律令式視為普遍律令式的一種轉換。理性存有的個體不但是意志的行為者，同時也是意志的立法者。<sup>226</sup> 鄭芷人就把前者稱為「行的意志」，而後者稱為「立法的意志」。<sup>227</sup> 而康德在《實踐理性批判》直接把「意志自律」作為實踐理性推述的定理 IV，而把它視為理性存有的唯一責任。

意志的自律是所有道德律和與之相符合的責任的唯一原則。反之，意念的一切他律不僅不建立任何義務，同時和責任的原則及意志的道德相對立。(CPrR, 5:33)

也正因為這種自我服從自己所立的法則，所以這種純粹理性的自身立法是種積極的自由（positive freedom）。

那麼剩下的問題就是定言命令如何可能的問題，而這問題又分為下列三個問題：自由意志給予的實踐律為何要作為意念的規定根據，而強制我們脫離感性衝動？實踐理性如何能給予定言命令作為道德律？意念的格準如何以道德律為根據成為實踐的？第三個問題是實踐理性的運用問題，它與法權科學相關——亦即，康德的道德哲學如何推述建立法學哲學——，這將於下節論述之。<sup>228</sup>

首先，闡明第一個問題：意念的格準為何要以意志的道德律為規定根據？上述已論證純粹意志（實踐理性自身）及意念分屬於理知世界及感性世界，那麼何以意念的格準要根據意志的道德律（意念格準也可以主觀的幸福原則為根據）。

<sup>226</sup> Bittner (R. Bittner, *What Reason Demands*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989)認為，自律原則必須強加二個條件且同時滿足才構成一個有效的道德原則：這原則必須被行動者真實（actually）的意願；而且有能力（capable）的被普遍立法，或被所有理性存有所接受。因此，道德需求對那些沒有意願遵守的人無效。(pp. 104-110)

<sup>227</sup> 鄭芷人，《康德倫理學原理》，頁 38。

<sup>228</sup> 當代對於規定論的討論更為細緻，已經進入是否有過度規定（over-determination）的論述。所謂過度規定是某一個行為的動機原因不是單一的元素造成。Henson (R. G. Henson, "What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Over-determination of Dutiful Action," in *The Philosophical Review*, Vol. 88, No. 1, 1979) 解釋在過去、現在或未來中有二個或更多個邏輯上獨立動機可以決定行動。(p.42n) 所以在這種情況下，我們還能說在這種情況下，他的行動是出於責任 (from duty) 而具有道德價值？(p.43) Henson 認為一個盡責的行動的道德價值，是指「提供對責任的敬重被呈現出來，而且藉由自身能有效的產生盡責的行動，即使其他的動機也被呈現出來而且也可能有效」(p.48) (他稱此為 fitness-report model)。他認為這觀點僅適合《道德形上學》中德行責任的觀點的價值觀，但不符合《道德形上學基礎》的觀點，因為前者中，人們能享受做正確的事，而不會產生道德上的不快。但是，在後者中指出，「在盡責的行動中對責任的敬重是唯一動機獲取道德價值。」(p.48) 他稱為 battle-citation model：對道德戰勝其他動機的勝利的頌讚。易言之，適用於《道德形上學》中德行責任的 fitness-report model 的道德價值，只要具有出於責任的道德行為，是接受其他動機的存在，亦即，容許過度規定的觀點。然而，《道德形上學基礎》battle-citation model 只接受出於責任的動機行為才具有道德價值，換言之，不容許過度規定論點。對於這樣的論點 Herman (B. Herman, "On the Value of Acting from the Motive of Duty," in *The Philosophical Review*, Vol. 90, No. 3, 1981, pp. 359-382) 分析《道德形上學基礎》中「商店老闆」及「同情」的例子，認為康德除了出於責任外，並不排斥其他的道德動機。(pp.363-6)

所以，這是一個先驗綜合的命題。為呈現這二者間的關係，康德以「應當」作為繫詞，而使先驗綜合命題為「既然我同時直觀自己是感性世界的成員，則其行為『應當』合乎意志的自律」。(GMM, 4:454)這個命體藉由「應當」的繫詞連結了意志的實踐律（自律原則）及主觀行為的意念的格準。為何是先驗且綜合的？此處的「應當」是實踐意。<sup>229</sup>康德對於實踐哲學解釋為，「並非要得知『已發生的事』，而是要得知『即使未發生，仍然應當發生之事』的客觀實踐律則。」(GMM, 4:427)既然實踐哲學是研究可能未發生，但仍應當的行為的客觀律則，那麼就不能用已發生的事所歸納採用的律則，因為未發生而應當之事遠超過歸納的經驗律則，所以我們先驗的存想這律則。康德宣稱意志的實踐規則為「『一個人應當絕對地的按照某方式而行』。因此，這實踐規則是無條件的而且被存想為一個先驗且定言的實踐命題。是故，這規則就絕對地、直接地及客觀地決定意志，因為實踐理性自身是直接地立法的。」(CPrR, 5:31)所有經驗律則都是後天的有條件的，若實踐的律則要為無條件的應然而行，那麼只能在純粹理性內先驗的存想。再者，因為格準是主觀的實踐原則，它可以完全僅依據自愛的幸福原則而行，而無須考慮道德。所以，能夠把屬理知世界的實踐律作為感性世界的格準的規定根據，這樣的命題是綜合命題。而二者就藉由「應當」這繫詞連接成為應然的先驗綜合命題。即「意志的道德實踐律應當作為意念格準的規定根據」。<sup>230</sup>是故，普遍律令式按照「一個人（的行為格準）應當絕對地按照某方式（實踐律）而行」這先驗綜合命題來看，其意等同於「一個人應當絕對地按照能夠同時成為普遍律的那個格準而行」。而這應當之可以成就在於責任意識——為責任而責任的意識。既然是出於責任，那麼道德律之所以可能，只有「應當」在感性世界使其成為可能，若沒有經驗感性世界的實踐，那麼道德律的論述也僅止於形上的理論理性論述而已——例如，自由是一個作為理性尋求序列的無條件者超驗理念。

回答了「為何意念格準要以實踐律為規定根據？」，在於能夠作為可能未發生的應然的行為之實踐規則，必須具客觀、普遍及無條件的原則特性，這就是實踐律。那麼實踐理性如何能給予定言命令作為實踐律？康德認為理性在實踐上的

<sup>229</sup> 「實踐」意的應當是種責任或義務。例如，學生應當用功讀書。另外，還有「願望」意的應當。另如，你應當去探望他。還有表「可能性、或期望」意。如明天應該是好天氣。

<sup>230</sup> 相對於此，「如果我只是一個理知世界的成員，那麼我將完全根據意志自律而行動」或「如果我只是一個感性世界的成員，那麼我的行為將僅合乎自愛的幸福原則」二者都是分析命題。

運用上給予實踐律（道德律）這是一個無法再解釋的理性事實（Tatsache, fact）<sup>231</sup>——即，不能再往下探究。相對於思辨理性保留了本體（noumena）的概念，實踐理性給予道德律這個事實，他說「這事實指出了一個理知世界。這事實藉由積極的界定某種東西，即，一種律則，使我們認識理知世界。這律則以理知世界的形式——亦即，超感官自然的形式——給予感性世界（感官的自然），但不干擾後者的機械性作用。」（CPrR, 5:43）而這個律則就是定言命令的道德律。所以他又說「純粹理性所給予的道德律是我們可先驗意識的事實。」（CPrR, 5:47）這事實體現在二個方面。首先，**道德律與自由意志是互相蘊含**。康德說明「那些律則只有關連到意志的自由才成為可能；或者倒過來，意志自由是必然的只因作為實踐設準的那些律則是必然的。」（CPrR, 5:46）正由於這樣的互相的蘊含，道德律才能成為格準的根據，因為，自由意志就表視為一個本體的原因性（causa noumenon）<sup>232</sup>，它是其後續序列的無條件者，它給予的形式原則（道德律）才能成為後續行為的意念格準的規定根據。另一方面，也由於道德律這令式是自我立法的，它才能使個體獲得自律的自由。<sup>233</sup>換言之，若自由意志給予的不是形式的道德律，那麼純粹意志就無法作為意念格準的規定根據。因此，自由意志與道德律互相蘊含的結果是，自由意志規定意念格準的作用不可避免。

其次，這事實意味著，**自由意志給予道德律具客觀實在性**（objective reality）。實在性的辨明使形上學的討論不流於玄思的哲學。在知識論中，理論理性所提知性概念的客觀實在性乃藉由感性直觀的雜多獲得保證。但是，實踐理性的道德律——不能受制於經驗實質——完全屬於理知的世界，那麼說明其客觀實在性就至為重要。實在性具有二層意義，其一，是自由意志給予道德律這事實。其二，是道德律如何**真實的規定**意念格準，使之成為行為規範。後者是闡明道德哲學推述

<sup>231</sup> 費希特(Johann Gottlieb Fichte)的實踐哲學，把這個理性事實（理性給予實踐律）轉換為事行(Thathandlung, act)。事行是種自我建構，所以它是種行動，而不只是事實。費希特指明所謂事行是一切意識的基礎。它是種反思——對人們最初可能認為的東西進行反思；也是種抽象——把一切與實際無關的東西抽離出去。通過這種抽象反思，人們就會認識到有必要作為一切意識基礎的那種事實行動。（費希特，《全部知識學的基礎》王玖興譯，（北京：商務，1986），頁6）。他用事行說明傳統哲學以經驗事實(Tatsache, fact)當作第一前提的錯誤。這也間接反駁康德以經驗事實出發論證超驗結構是一種矛盾（理論理性）。費希特的「知識學」(Wissenschaftslehre)體系，是欲藉由事行尋找非經驗的知識學，以建立作為任何科學的第一哲學。

<sup>232</sup> 康德解釋本體原因性不是用來認識對象，而是用來規定對象。（CPrR, 5:49）

<sup>233</sup> Wolff (R. P. Wolff, *The Autonomy of Reason*, New York, Harper & Row, 1973) 認為僅就他們為自己立法而言，人類這存有被束縛在道德原則上，康德這樣思考是對的，但是，他錯在認為這些原則都必須被所有理性行動者所意願。因此，沒有普遍有效性的道德原則，而且應引導他總結有效的道德必要條件的自律立場，唯有自由的選擇能賦予。（pp. 180-1, 219-31）。

出法權科學，乃至作為實證法學根據的重要論述，這將在下節說明。關於第一層客觀實在性，康德解釋：

純粹意志或純粹實踐理性（二者相同）的**客觀實在性**，在先驗的道德律中好像經由一個**事實**而被給予的。因為道德律能被運用到意志（按，意念）的規定上，且是不可避免的，即使它不能立基於任何經驗原則上。（CPrR, 5:55）

道德律能之所以可以運用到意念的規定上，就在於意念格準「具有普遍的合律則性」這屬性；而且主觀行為也確實會依此格準而行。所以，當道德律可直接地規定意念時就獲得其客觀實在性。而且因上述互相蘊含的關係，故這也意味著自由意志規定意念是客觀實在的。然而，這屬性並非道德律規定意念格準的條件，若是那麼道德律的成立就受制於此條件，而不是絕對無條件的。而之所以此屬性不是這規定成立的條件，在於意念格準普遍所合乎的律則也可以是自愛的幸福原則。是故，道德律規定意念的格準是前述的應然的先驗綜合命題。再者，正因這樣的客觀實在性，康德說「把理性的超離（transcendent）的運用轉換成內在（immanent）的運用。亦即，在經驗領域中，經由理念使理性成為的致動因（efficient cause）」（CPrR, 5:48）而當我們藉由**自由意志與道德律互相蘊含**，且辨明了**自由意志（實踐理性自身）規定意念格準的作用不可避免而且是客觀的事實**，這給予我們權利（right）<sup>234</sup>做理性在實踐上的運用。亦即，我們才有權繼續往後推述出實證法權以道德律所推得的理論法權為規定根據。康德說「僅因把原因性的概念與自由的概念（以及與之不可分割，而作為意念規定根據的道德律）結合起來；並由於這純粹非經驗起源的原因概念，使我具有如下權利：除了關連到與規定其實在性的道德律而作實踐的運用外，不能作其他的運用。」（CPrR, 5:56）也正因為有這個權利我們才能把道德哲學推述到法哲學領域。換言之，所有道德哲學（包含法權科學（含實證法學）及倫理學（德性的學說））都以道德律為規定根據。

## 第二節 道德律藉創造性實存而應用於法哲學

上述，已經對純粹意志——實踐理性——的道德律可以作為意念格準的規定根據進行論證。然而，道德律被給予是一個具客觀實在性的理性事實並不能解釋

<sup>234</sup> 對應到本章開頭註腳，康德對「推述」的說明為，理性存有如何有權利把理性的理念應用到對象上。



理性如何是實際的實踐運用。因為，就像思辨理性中論證自由意志只是一個追求序列的無條件者的超驗理念一樣，以理性事實作說明也只能說明道德律只是一個理知世界存有的形式原則，尚未解釋意念格準如何據以實際立法，使經驗存有服從之。對此部分必須闡述道德律的實踐客體（*practical object*），而此實踐客體就會關連到經驗實質。不過，在論證道德律的實踐客體（對象）之前，需先闡明康德在《實踐理性批判》中關於實踐客體的論證推述方法<sup>235</sup>，這牽涉到實踐理性中經驗實質是根據理性原則所創造的，這不同於理論理性中經驗實質（感性雜多）是知性概念成立的客觀實在性的保證。分別代表理性在理論認知上及實踐上的運用的《純粹理性批判》與《實踐理性批判》二書，基本的架構是一致的都是分為成素論（*doctrine of element*）及方法論（*doctrine of method*），前者又分為分析論與辯證論（在《純粹理性批判》又多一個超驗感性論）。成素論以感性論、分析論與辯證論的分法基本上是相應於人的心靈結構感性、知性與理性（狹義）。理性（廣義）無論在認知或實踐上的使用都要符合這心靈結構，而且理性的實踐運用其基礎也是純粹理性，所以成書的架構大致相同。然而，二書最大的差異是成素論的論證順序互相顛倒。不同於《純粹理性批判》由「超驗感性論」，其次進入「超驗分析論」，最後為「超驗辯證論」——按感性、知性到理性的順序——，《實踐理性批判》則從「純粹實踐分析論」開始，其中順序包含「純粹實踐理性的諸原理」（理性給予原則）、「純粹實踐理性的客體概念」（知性概念）到有關道德感的「純粹實踐理性的動機」結束。換言之，前者是從感性開始論證，而後者是從理性開始闡述——在第二批判中理性與知性是等同的，而全以理性（狹義）為主詞——以致有此差異情況。這樣形成一個獨特的現象，那麼感性的客體在實踐理性的地位為何？若沒有後者，那麼理性的實踐運用如何變成實存的（*existence*）？這不能僅藉由論證實踐理性給予的道德律是客觀實在的事實就可達成，而要獲得這解答就要考察《實踐理性批判》的論證結構開始。

康德在本書〈導言〉及〈關於純粹實際性批判的批判性說明〉就直陳這二書結構的差異及為何要做這樣的安排。康德說：

<sup>235</sup> Smith 說明解釋在二個批判中對於推述有二種截然不同的態度。在 T. K. Abbott 翻譯的《實踐理性批判》（3rd edition, p.136）指明道德律無需推述。因為我們對它有先驗的意識，這項是一個事實。但，在相同的節中，他又主張從道德律而來的自由的推述，是道德律的憑證。根據第一種陳述，我們有道德律有效的直接意識。但第二種陳述的形式就與《道德形上學基礎》的第三章的發展相符合，而且更正確的表明《實踐理性批判》中心主張的意圖。而在二個批判的超驗證明的主要差別不在於方法上的不同，而只在於各自開始處前提的不同特徵。（Smith, 1992, p. 572）

然而，在分析論下的劃分次序將與純粹思辨理性批判中的次序相反。因為在本批判中，吾人將從原理開始而講到概念，再從概念出發講到感覺。... 其中理由在於：此處牽涉到意志，而且不是在與客體關係中，而是在與意志及其原因性關係中考量理性。(CPrR, 5:16)

對於傳統的知識論而言，它標榜的是符應論 (correspondence theory)：客體使吾人的表象成為可能。換言之，為獲得知識，心靈的結構要被動的適應外物對象。不過，康德的知識論是超驗統覺論 (transcendental apperception)：吾人的表象使客體成為可能。亦即，客體能被認知，是由於主體的心靈結構主動的對外表象。然而，無論是符應論還是超驗統覺論，經驗的外物對象都是實存的，這也就保證了表象的客觀實在性。相對而言，實踐理性並不以經驗事實為依據。因為意念可以是自由的。若它要為自由的則其原因性 (規定根據) 必須來自於理性，而不能來自經驗。所以，康德在〈關於實踐理性的分析論的批判性說明〉這節，它再重申為何分析論是從給予原則開始：

實踐理性不需要具備任何直觀的客體，它唯一要做的是給予直觀一個律則，因為因果性的概念總是包含律則的關係，這律則總是與決定諸雜多的**實存**相關連。因此，理性的批判性的**分析論** (若當作實踐理性) 必須從實踐基礎的先驗原則的可能性開始。惟有如此，它才能進入到實踐理性的對象概念。也就是，絕對善或惡的概念，以便使它們符合這些原理。(CPrR, 5:89-90)

從這段引文可看出在第二批判裡，康德就是透過理性給予四個原理開始——最終推述出給予普遍的道德律——，並論證其可能後，而給予其對象以實存。換言之，意志實踐對象的實存必須依據律則，而不是倒過來。對康德而言，實踐理性的對象概念只有一個，就是善 (或惡)。既然善、惡是一個概念再配合理性、知性、感性三分的心靈結構看，善惡是「知性上」的概念。它尚未到經驗的層次。換言之，善或惡對康德而言是由其意念格準所依據的律則而定，而不是根據實踐的結果來定善惡。而善惡這知性概念是作為實際行為的重要的價值判斷依據，所以吾人必須論證道德律與其實踐對象 (善惡概念) 的連結。

雖然，理論理性在辨明認知對象的客觀實在性要由感性雜多來確定，但是若沒有理性 (知性) 給予概念的主動表象，它在我們認知上也不成為真 (實)。同樣的在實踐理性上，理性透過道德律的主動給予就是為了**創造真實** (make real)。

換言之，實踐的客體——此實踐客體不僅包含概念，也包含實際運用的客體——是自由意志實踐所創造出來的對象。康德對於實踐客體的概念定義為

所謂實踐理性的客體的概念，我理解為經由自由所可能導致的效果的一個客體的理念。……評斷某物是否為實踐理性的客體，只在於辨別意願有這樣的行動：藉此行動能讓特定的對象，當我們有能力——需由經驗判斷——時將會能使其成為真實的（make real）。若客體被當作意欲能力的規定根據，則藉由我們力量的自由運用，而使它的物理的可能性必須先行於對它是否為一個實踐理性對象評判。反之，如果一個先驗律則能被視為行動的規定根據——據此，這行動被視為純粹實踐理性所規定——，那麼判斷某物是否是實踐的對象則完全不依賴任何物理性的能力。（CPrR, 5:57-8）

由這個定義看出，(1)實踐理性的對象必須是藉自由可使其獲得效果的才成為對象。(2)實踐理性的對象是我們創造出來的。不同於理論理性主動表象客觀對象的實在，實踐理性的客體的真實存在完全是意志根據律則創造出來的。這也就解答實踐的運用如何變成實存。(3)除了這自由所創造的對象外，其他實踐對象不是實踐理性所要探討的。例如，被迫執行的不是實踐理性的對象(4)實踐理性的對象是辨明意願的行動是否可能。並藉此行動成為現實的。(5)而且，這實踐對象是用來判斷行動是否屬於道德實踐的——若依靠天生的物理才能則不是，惟有依賴先驗的道德律才是——，所以這牽涉價值判斷。因此，康德直言「實踐理性的唯一客體就是那些善和惡的客體」（CPrR, 5:58）

既然實踐理性的客體是善惡的客體，那麼善必須從道德律推出；換言之，善是依據自由意志判斷（若反過來善是實踐法則的基礎，則善的概念只是關乎愉快）。為何是由理性來辨明善惡，而不是由感性經驗？因為理性的概念才可以達到普遍性的溝通（universal communicated），而且也只有理性可以判斷方法和目的的關係。善和惡是意志行動的價值判斷，若是依賴經驗，那麼每個個體所認定的善惡皆是主觀的——這只是福和禍——，它無法成為一個普遍的標準，惟有每個理性存有依據共通的理性的律則的自由意志行動才有共有的標準而可以進行溝通。連帶著被創造真實的實踐的客體也才能具客觀的普遍性。所以，康德才說：

善或惡總是描述與意志的關係，就它被理性的律則所規定而使某物成為其對象而言，因為意志從不直接被其對象和它的概念所規定；而是，意志是種能創造一個客體真實性的能力（make an object real）。因此，善或惡確切而言是關連到行動，而不是關連到個人的感官狀態。…

在每位具理性的人的判斷中，凡我們所稱為善的必須是欲求的對象；然而，所謂惡的在每個人的眼裡必須是厭惡的對象。（CPrR, 5:60-1）

據此，善和惡不是規定根據。而是反過來理性的律則使其成為可能——即善惡是實踐的對象。它們成為一種價值判斷的準則（欲求的對象或厭惡的對象）。自由意志（純粹理性）藉由其善惡這客體的判斷——決定理性存有者普遍客觀的欲求（或厭惡）的行動——規定著意念行動，進而使意念格準及其對象成為真實的（make real）。

純粹實踐理性給予道德律是屬於理性世界的客觀實在性，然而意志的實踐行動必須是在感官的世界具體（*in concreto*）的實踐才能成為實存的。如何從一個抽象層次（僅具形式的道德律）下降到一個實際具體的層次？康德在論證實踐理性的客體最終給予就善惡的概念而言，自由意志的範疇表。（CPrR, 5:66-7）按照《純粹理性批判》的安排，要能使知性概念的範疇表能夠作為表象運用到感性雜多上，需要一個超驗想像力（*transcendental imagination*）所給予的超驗圖式（*transcendental schema*）的實行辦法才使這樣的理論運用成為實存的。那麼，同樣的善惡的知性概念所給予的自由的範疇表，是否也可以有類似的圖式論作為中介使其理性的實踐運用成為實存的？關於這方面的推述，康德指出首先需要實踐的判斷力（*practical judgment*）

善惡的概念首先為意志規定了一個客體。但這二個概念必須服從理性的實踐規則。……在感性世界中決定一個行動是否服從這條規則需要實踐的判斷力。藉此把那些在規則中被斷言為普遍（抽象）的東西，轉換為一個具體的行動。一個純粹理性的實踐規則（作為實踐的）關注對象的實存，以及它蘊含與行動發生有所關連的必然性。（CPrR, 5:67）

一個純粹理性的規則必須同時關注（1）行動對象的實存及（2）行動的必然性。所謂的實存是在意念格準的實際運用；必然性就是行為之意念格準的普遍性根據。一個實踐規則必須兼顧這二者。這二件事卻是分屬於感性的世界及理知的世界。即使道德律的存在是一個事實而據客觀的實在性，而且它也作為意念格準之所以在感性世界行動的規定根據，但是如何實際運用到感性世界，而「使行動是否服從實踐規則」這需要實踐的判斷能力。換言之，實踐判斷力可以用來判斷如何連結理知世界的道德律與意念格準在感性世界運用的實存。其實這也意味著，感性世界中主觀的行動原則（格準）未必會符合理知世界給予的道德律。若能夠符合就是道德上善。這也說明為何要先具有善惡的知性概念後，才能據以推述如何創造意念格準的規範的真實存在。然而，要把這二個以不同原則——其一是道德律，

另一個為自然律——運作的世界連結起來，確實是一個困難。這困難不僅發生在理性的實踐運用上，它也發生在理論的運用上。然而，後者能經由圖式把先驗的知性概念連結到感性雜多上。然而，康德認為這種圖式論不能用在實踐理性上。因為「意志規定緊緊藉由律則，而再無需其他的規定根據（而且，並非與其結果相關連的行動），就把因果性概念與各式不同於那些形成自然連結的條件結合起來。」（CPrR, 5:68-9）意志的規定根據就是因果性的律則，要把它實現在感性世界，同樣也是依據律則。因為這律則的使用並非一定要有相關的經驗要與之對應，否則它也不構成一種可創造的真實客體的可能——正由於無須一個中介的圖式限定與經驗的結合才給予這有利於創造性的前景。據此，只需要實踐的判斷力（無須圖式）來判斷意志的道德律確實可以運用在感性世界。

然而，無法迴避的是，按康德解釋世界是按照律則而行，而他的世界又只有理知世界與感性世界。那麼要把理知世界的道德律運用到感性世界是無法逃避自然律則的。所以他說：

自由律（其原因性不以感性為條件），進而對於其絕對善的概念，在具體（*in concreto*）的運用上不能配以直觀和圖式。道德律除了知性之外（不是想像力），就沒有任何其他可居間協調促成其在自然的對象上之應用的認識能力，而知性並不為理性理念配置一個感性圖式，而是配以律則。但卻是一條能夠在感官對象上能具體展現的律則，因而這一條律則是條**自然律**（law of natural）。（CPrR, 5:69）

自然律與自由律的共同處在於因果性，然而其差異性首先在於，自然律是機械的因果性，而自由律是可自由的產生一個致動因，可產生一個新的因果序列；因此，依自然律而行只是機械的必然性，依自由律而行才有負責任的應然問題。其次，為自由律（道德律）是一個僅具形式的理性原則，而自然律是具有考量實質的原則。也惟有後者才能直接的應用於感性的世界。這使得自然律的實際具體運用上不得不要透過自然律的考量。所以，當吾人遇見有人溺水，我們依據道德律的存心，我應當救人且我也想救他。但是，依據自然律的考量後，我發現沒有能力救他（我考量環境中所有可援助的方法都不可行，也知道下水去救，我也會跟著溺水）。那麼即使溺水者因此而喪生，那麼我在道德上是沒有行惡的。這也就是我們對他者的不明確的責任（*imperfect duty*）。所以，這需要實踐的判斷力來結合這二律則。康德給予它這樣一個定義：

依據純粹實踐理性的律則下的判斷的規則如下：詢問你自己——你要從事的行動假如你也是作為**自然的律則的一份子**而應當發生——，你是否把它視為藉由你的意志而成為可能的？（CPrR, 5:69）

這個實踐判斷整個命題包含形式與實質二個部分。首先，「詢問你自己，你是否把它視為藉由你的意志成為可能？」這部分相應於形式的道德律的普遍律令式——「詢問你自己是否意願把你的格準成為普遍律而行」——，因為就理性在實踐上的運用而言，自由意志要實踐使其成為其可能的對象（「它」），就只有使格準依據普遍的道德律而行；其次，引文中的破折號內的語句是相應於自然律。此語句為自由意志的實踐對象「它」——「你要從事的行動假如你也是作為自然的律則的一份子而應當發生」——是要在行動時考量自己為自然的一份子其意涵有二：其一，要以自然因果律來考量自己的行動。當以自然因果性考量行動時就必要考量其行動的實質手段（means）及其效果（effect）。其二，更為重要的是這語句，**要求我把自已視為整體自然的一部分**。所有的行動要以整體為出發點考量，這構成個體行動的目的（purpose, end）。所有理性存有是一個有機群體（organic）。正如已在第二章第一節處所論證，有機體是唯一具有自然目的的存在（自然律的作用是要成就此目的）。而人作為理性的存有是有機體的最高階段，不僅是合乎自然的目的，同時也為自己設定一個終極目的（final end）——這是依據自由理念而來的結果。（只有人類才能為自身設定目的）惟有終極目的是「它不需要別的東西作為它的可能性的條件。」（CJ, 5:434）而這要作為道德目的的終極目的就是「最高的善」（highest good），這是由理性的道德存有者所創造的。而「最高的善」是要在整體的公民社會（作為一個有機群體）理念才能實存。因此，公民法權的立法也就是為了這目的。據此，在理性的實踐的運用上，感性世界的自然律的實踐不僅要符合自然的目的也同時要達成這終極目的。

所以經由這個實踐判斷的命題把道德的自由律（形式的）與自然律（實質的）結合起來。而且是把自然律的部分視為自由律實踐的對象（它），只有在意志自由下「它」才可能——「唯有透過你意求（它），你才能使其成為可能」——，據此，**個體考量自然律的實踐必須以道德律為條件**。是故，這個結合是把自然律置於自由律之下來考量，這使得在此情況下的自然律的運用即為**道德上的實踐**，而不再是純粹的機械因果作用。因而，此自然律的作用也具道德目的；換言之，如此，才能達成既合自然目的又合終極目的。康德，給予這樣的關係一個專有名

詞「道德律的模型」(*type of moral law*)。模型的概念——不用圖式對應的概念——是正確的描繪自由律與自然律這二者的關係：自由律把原則的形式外框廓印在自然律之上，而使後者必須以前者為框架來作實踐。所以，康德說

前者能被稱為原型的世界 (*natura archetypa*)，它只能被理性所認知；而後者被稱為摹本世界 (*natura ectypa*)，因為當以前者作為意志的規定根據時，它包含前者理念的可能的效果。<sup>236</sup> (CPrR, 5:43)

既然，在理性的實踐運用上，感性世界的自然律是當作摹本受制於自由律的規定，那麼這樣的自然不再只是一個機械的自然，而是一個自由律的自然。也惟有如此，才能創造性的真實存在。

法哲學所規範的法律就是以道德律為範本的摹本，這樣的摹本必須為實定法的實際立法打好法權理論的基礎。(其中實定法作為個體的實際行為規範，它原本被視為一種主觀的意念格準)而這樣的結果正體現普遍客觀的道德律作為主觀的意念格準的規定根據。因此，無論理論法權或實證法權都必須相關於自然律才能作為實踐理性的實存上的實際運用。摹本式的自然律在法權上藉由外在的實際立法就稱為自然法 (*natural law*)。此處對於自然律與自由律的關係的說明是，通常康德所謂的自然律都是作為原因性而在理論理性上作為認識經驗對象的先驗根據。<sup>237</sup>而在實踐理性中自然律是作為意念遵循機械性原因性的行為根據，而相反於自由律。前者是他律的，而後者是自律的。原本二者是對反且矛盾的，但是依據上述的論證，當自然律是以自由律作為範本而被框架在實踐的道德哲學的領域而形成摹本式的自然律，那麼它就不再是純粹的機械因果性而對反於自由律。此時的自然律在法權上的應用就可以視為自然法。依此，既然康德意圖把理論法權要為實證法權奠定法權理論基礎，那麼自然法就與實定法產生關係，康德說：

能使外在立法成為可能的強制性法律稱為一般性的外在的法律 (*external laws*)。縱然沒有外在立法，而還能夠被先驗認識其強制性的那些外在法律稱為自然法。那些若沒有經過外在立法就不具強制性的法律稱為實定法。一個包含純粹自然法的外在立法是可被設想的，但是在這情況下，必先假定自然法來奠定立法者的權威，以表達經由自己的意志的行為使其有權使他者服從這強制。(MM, 6:224)<sup>238</sup>

<sup>236</sup> 「模型」、「原型」及「摹本」字詞是採用鄧曉芒《實踐理性批判》裡的中文翻譯詞。

<sup>237</sup> 參看 CPR, A127; B163; A159/198。

<sup>238</sup> 這段引文在〈導言〉引用過，此處在法哲學作為道德律的摹本脈絡下來說明之。

無論是自然法還是實定法，外在的法律可使道德律成為實存，因此外在立法就是創造真實（make real），而無需以經驗作為根據就可存在。另外，康德的理論法權預設一個個體的自然法權存在，使其有權使他者服從他的意志所立的法（反之亦然），這是由於即使沒有外在實際立法，自然法還是具有外在的強制性，這之所以可能乃源於它以自律的道德律作為範本。所以自然法是整個康德法權體系的基礎，藉此推述出其他的相關法權：吾人已在第三章藉由權利的普遍法則論證出具法權資格性質的私法以及具權威性質的公法。所以，康德的理論法權是以個體的權利為本質，而在自然法中所給予的唯一天賦權利（innate right）就是自由。也惟有在這屬於個體各自的「你的我的」天賦的權利下，物權、財產權等的社會權利才成為可能。據此，道德律藉由以自然法為基礎的理論法權成為實證法權的規定根據，這也就是我們這節的要論證的「規定根據原理」——「源於人格有自我完善的道德價值驅力，**根據道德的自由律的個體意志推動公民實證法權的制定**」。

作為理論法權基礎的自然法不僅當作從道德律過渡到實證法權的中介，同時也是扮演一種歷史進程的過渡。按前述康德的歷史哲學是指向未來的目的性哲學。而人這有機整體的終極目的（最高的善）只能在文明的公民社會中完成。因此，建立一個公民社會是我們的責任。康德說「一個公民憲法（civil constitution，或譯為『文明組織』）——作為一種責任——是客觀必要的，雖然主觀上它的實現是偶然的。因此，它與真實(real)的自然法的權利相聯繫，一切外在的獲得服從於此。」（MM, 6:264）據此，自然法的法權的真實化是要在公民社會中以憲法來達成，這是公民的責任。所以，他對於尚未進入共和政體的公民所能提出的最大的權利是：

無論如何制訂實定法，這些法則不能違反自然法（它要求所有人民的自由被平等的對待）；而且在他們國內提昇自己，使得從被動的條件到主動的公民條件這事成為可能。（MM, 6:315）

據此，在一個尚未達到完善的公民社會，人民有權要求制訂的實定法不能違反天賦的自由人權，而且，公民有權不斷的改善公民個體自由的積極修法的條件，以促進自我完善公民狀態。這個能夠積極修法的條件正是吾人目的命題的內涵。而這積極的條件是在個體衡量自我的權利意識與責任意識下價值選擇後為全體社



會所要創造的條件。而實定法以道德律為範本下的自然法為規定根據的不斷修正，使得公民個體不斷自我完善的提升就在完善的共和整體的情狀下成為必然。

闡明了實踐的道德律可以作為實證法學的規定根據後，要問康德的道德律是否真正曾實際的應用過？1949年的西德基本法（The West German Basic Law, or Constitution）的第一條文：

人性的尊嚴是無價的。尊重和保護（這價值）是國家內所有權威者的責任。<sup>239</sup>

弗萊契（G. P. Fletcher）認為這條文明顯的是參照康德定言命令的：禁止把個體僅當作工具而不當目的。這個憲法條文被廣泛的運用在聯邦的刑法及民法法庭上<sup>240</sup>雖然，該憲法第一條還是極其形式性的，但是它已經把康德的「不要把自己或他者僅當工具，同時也要當目的」令式中的「以人為目的」這樣的詞彙較具體化為「人性的尊嚴」。如此把「以人為目的」當作範本所表象出的「人性尊嚴」就是康德的道德律的模型論，這也意味著人性的尊嚴是以人為目的的令式使其成為真實。然而，最終能否真實有效的實踐，還是要在實定法來呈現。然而，就如弗萊契所言，這憲法第一條並非訴諸於法權學說。因為這個法條並沒有關涉到權利。<sup>241</sup>因此該憲法第二條即訴諸權利。該憲法第二條：

每個人有權利去自由發展他的人格（personality），這是就他不能違反其他人的權利，及他也不能違反憲政上的秩序和道德上的規則而言。<sup>242</sup>

這個條文賦予個體能積極發展其個體獨特的人格的權利，而且國家明訂的法律（實定法）要保障及積極促進這權利。而且，它也把康德在理論法權所言自由為唯一的天賦權利，進一步具體化為自由的發展自我的人格權（也惟有如此每個

---

<sup>239</sup> 本條文轉引自 G. P. Fletcher, "Human Dignity as A Constitutional Value", in 22 *U. W. Ontario L. Rev. Ontario Law Review*. V. 171, 1984, p. 178.雖然 Fletcher 在本篇論文認為這憲法條文明顯的是參照康德定言命令的。但是，他本身的立場認為康德的道德與法律是分屬不同領域。Fletcher 認為法律與道德的二種顯著差異：(1)法律系統僅針對外在的服從，而道德系統是僅針對內在的服從。(2)法律是建立在客觀的權利和可強制的及個體的權利概念上；而相反的，道德體系是集中在責任的衍生和實現上。(pp.175-6)Fletcher 認為「康德的法律的思維，並沒有道德的正當性召喚允許進入法律的神殿 (Kant's legal thought, there are no moral rights beckoning for admission into the temple of the law) 。」(p.176)接著又說「目的王國是一個無需為了世俗法律的世界」(p.176)Fletcher 的結論是，康德的道德理論，從其目的王國看是一種理想(ideal)，是一種共產主義的理想。這樣的結論是與法權學說對立的。這形成道德的共產主義理想與法權的自由主義理想。(p.176)

<sup>240</sup> Ibid.

<sup>241</sup> Ibid., p. 179.

<sup>242</sup> Ibid.

個體才成為獨特的)。正由於這樣的連結而訂於憲法層次，就可把康德的理論法權逐步過度到實定法。這第一及第二條條文，也分別反映到責任意識與權利意識。前者對應於道德律，因而特別強調責任。而後者正反應理論法權是從個體「我的你的」的權利論說起。最後如前述，最後法權是否有效必須在實定法的實際運用層次檢驗。那麼，就以該文所舉的案例來看，1954年西德聯邦最高法院裁決：在刑事案件中使用測謊將違反犯罪嫌疑人的尊嚴。因為，測謊對潛在的證詞是當作心裡組織對待而得（僅當工具），而不是作為對人的聆聽而來。<sup>243</sup>在同樣的法院，1960年也判決在刑事案上秘密的使用卡帶錄音作為證據是不允許的。這論證焦點並不放在於警察的紀律和標準上，而是個體有權利促進其人格的完整。<sup>244</sup>1980年相近的判例，以誘捕式（entrapment）陷人入罪是不合法也在德國地方法院出現。<sup>245</sup>這些都是具有道德律意涵的該憲法條文在實證法權層次上實際成效的運用。

### 第三節 道德律在實踐運用上的限制

前述已經討論道德律可以作為意念格準的規定根據，以及實證法學——作為一種主觀行為的意念格準——，如何從康德的道德哲學推述而得，因為實定法作為一種規範是道德律創造性的真實存在。換言之，它是按照「道德律的模型」，藉由自然法規定其內容。不過，當道德律作為一種實際的運用時必然要面對其限制，這是由於人身處經驗界同樣要受制於自然律。<sup>246</sup>康德並非完全沒觸及到這一個限制，而僅以人的不明確責任（imperfect duty）來統括。正如，前述看到溺水之人，出於責任的意識使我們有責任去拯救他，但是礙於現實的能力（受制於自然律）我們可能救他不成。但是，這樣的說明在倫理上的運用尚可，但是要運用

---

<sup>243</sup> Ibid.

<sup>244</sup> Ibid.

<sup>245</sup> Ibid., p. 181.

<sup>246</sup> 筆者認為康德的道德哲學的界限有二：向上的理論認識自由的不可能；以及向下的實踐運用的限制。前者，康德在《道德形上學基礎》上已經提及，「理性去說明『純粹理性如何是實踐的？』（這與說明『自由如何可能』是同一件事），它完全超越其界限。…（因為）自由是純粹的理念，其客觀實在性絕對無法依據自然律而被說明，因而也無法在任一個可能的經驗中被說明。」（GMM, 4:458-9）理論理性只能解釋與自然律相關的經驗事實，而自由意志根據實踐理性給予道德律的運用是一件客觀的事實，它無法按理論認識的方式說明。但是，它卻可按先驗綜合命題的推述出作為個體意念格準的規定根據（如前述）。但是，對於實踐運用上的限制，康德卻不曾提及，這也就是正文所要觸及的。

在法權的實踐上，卻有不足。因為，實證的法律具備強制個體有完全的義務要依此而行的權力。換言之，法律具處罰的權力——令違反者處以刑責或補償。因此，基本上不容許例外。譬如同上例，我國刑法雖沒有「見死不救」有罪的條文。卻對於相近的情況訂有親屬遺棄罪。<sup>247</sup>因而考察以自然律（或自然法）作為實踐根據的實定法，必然要考慮其效用性（validity）。因為，訂一個在經驗界無法執行的法律——即使它是根據道德律而來——，就是一個無效的立法。同時，當法權的實證運用不再有效時，也構成重新實證立法的可能。然而，這並不是說道德律作為實證法權的規定根據不再有效。它僅具形式的客觀普遍性，就對實證立法必然有效，如康德所言「理性的立法需求的是，僅以其自身為前提就具有客觀及普遍有效性（無須主觀偶然的條件考量）」（CPPr, 5:20-1）；而是指原有按道德律的法權科學所指導的**實定法不再有效**。那麼如何再重新依賴道德律作為規定根據進行實證立法，才是吾人接下來所要關切的。

據此，我們必須討論依據道德律作為規定根據的實證法學的效用性其特性為何，若能知道這個特性，就可以曉得道德律在實踐運用上的限制，同時也可以藉此知道會產生無效的情況。另外，我們也探討依據實定法所規範的社會，對個體會有何影響。後者牽涉到整個制度和其所形塑的文化對個體的制約和穿透，這需要一些社會學的考察，這將在第五章第二節討論。而其之所以重要在於，當實定法不再具效用性，是什麼力量迫使我們要求再重新以自然法的法權科學為根據進行對實定法的修訂。而這力量源自於個體權利意識的被喚醒。所以，本節要先為此做準備，探討第一個問題，道德律在實證法學上效用性的特性？而吾人是從道德律的限制觀點來談論此效用性。首先，道德律是屬於物自身的理知世界，它的因果性不具時間性。而自然律是屬於經驗世界，它的因果性具有時間性。康德在解釋自由意志（惟有意志是自由的才能給予道德律）是屬於超驗的層面時說道：

---

<sup>247</sup> 中華民國《刑法》293 條「普通遺棄罪」：遺棄無自救力之人者，處六月以下有期徒刑、拘役或一百元以下罰金。因而致人於死者，處五年以下有期徒刑；致重傷者，處三年以下有期徒刑。刑法 294 條「違背義務遺棄罪」：對於無自救力之人，依法令或契約應扶助、養育或保護而遺棄之，或不為其生存所必要之扶助、養育或保護者，處六月以上、五年以下有期徒刑。因而致人於死者，處無期徒刑或七年以上有期徒刑；致重傷者，處三年以上十年以下有期徒刑。雖然，刑法 293 條不像刑法 294 條直接指明是親屬關係的罰則（《刑法》294-1 條補充定義：對於無自救力之人，依民法〈親屬篇〉應扶助、養育或保護。）而可能被解讀成，凡所有人遺棄無自救力之人（即，見死不救）就犯罪。但是，任何人對於陌生人並沒有附有保證人地位，所以就沒有救助的義務。然而，刑法 294 條卻明令有對於親屬有扶助養育與保護的義務，否則處罰之。

不同於自由的因果性概念，作為自然必然性的因果性概念只涉及那些在時間中能被決定的事物的實存。因而它是現象界的事，而不同於作為物自身 (things-in-themselves) 的因果性。如果把那些在時間中事物實存的屬性當作物自身的屬性 (這是最通常被思維的方式)，那麼，因果的必然性無法與自由統一起來。它們互相矛盾，因為前者蘊含著，發生在時間中的每個事件，因而每個行動，必然是它之前條件的結果。……這就是說，在連續的自然序列中，我絕不會是自由。

據此，如果把自由歸之於在時間中被決定的實存，則它不能被排除在所有事件的自然必然性的律則之外。……所以，假如我們還希望挽救自由，則唯一的辦法，就是把在時間中被決定的實存物，和它在自然必然性此律則下的因果性只歸之於現象界，另把同一存有的自由歸之於物自身。(CPrR, 5:94-5)

純粹實踐理性只給予不具時間性的形式性道德律，這才使得道德律具普遍及客觀性，而其因果性只存在於可作為意念格準的規定根據 (亦即，法權的規定根據)，並不考慮其行為的結果。而自然律作為實質行為之律，它必含時間性否則無法推論其因果的連結——不然，這就形成休謨 (David Hume) 把因果視為一種習慣。既然，如前述在以道德律作為規定根據——這形成二個世界的連結——推述而得到自然法的法權科學進而規定實證立法，那麼就必須考量其結果。換言之，後者就具時間性。

當初，康德這樣的二分，其用意當然是藉由把自由意志歸屬於超驗的理知世界，用以保證其所給予的道德律是不隨時空變化的客觀普遍必然性。然而，這連帶的產生一個重大的困難，以道德哲學為基底的歷史哲學如何可能？因為，顯然歷史進程是具時間性的。特別是，康德的歷史哲學是指向未來成就整體人類的最高善 (highest good) 的目的。這個目的尚未達成，若不以具時間性的歷史進程來考量，那如何成就？我們先檢視康德如何抽離時間來論證歷史進程，才能知道它的限制。如前述，康德在《論永久和平》中用諸**進程式的條款**來論證——文明化是藉由實踐在先的條款後，再實踐在後的條款而逐漸完成——從自然的野蠻狀態到憲政的公民狀態，最後到世界公民的聯合狀態，這是種進程式的論證；同樣的情形也出現在〈在世界公民的觀點下的普遍歷史之理念〉中依據**進程式的定理**論證一項哲學性的計畫——以共和憲法建立以全體人類種屬為目的的公民聯盟——是可能的 (如第二章第二節所述)。康德意圖用進程式的條款或定理的方式來解決時間性的困難。換言之，把法權進程簡化成條款或定理的**階段性進程**，進而迴避權利實質 (具時間變化) 的問題。但是，康德依據道德律所推述出的法權體系是單向的靜態 (static) 法學。當實定法接受以道德律所推述的法權科學為

其規定根據時就完成了，那麼如何進入下一個進程？換言之，那麼何以形成他歷史哲學中所指出公民法權是一個不斷進展的進程。

既然，依據形式原則的法權科學不可能，那麼這個重任就落在具實質內容的實定法上。進程式的條款或定理強調行為者僅基於責任應如此而行，就能完成此進程。但是，法權的實踐無論其規定的權利與義務都牽涉實質。換言之，法權的實踐不僅牽涉道德也牽涉到幸福——而幸福議題是經驗實質在時間上的呈現（亦即，會隨個體對幸福感受或要求而隨時間變化）。康德在〈論俗語所謂：在理論上可能是正確的，但不適於實踐〉文中也說，「人並不因此被要求在攸關義務之遵循時，應當放棄其自然目的，即幸福；因為就像有限理性存有者一樣，他根本做不到這一點。而是他必須在義務的命令出現時，完全排除這種考慮。」（歷史，101，8:278）人們既然在盡義務時無法拋卻對幸福的追求。那麼法權上的實際的義務與權利的作用必然在經驗中，所以，康德又說：

在一套以義務的概念為基礎的理論中，對於這個概念的觀念性之憂慮完全消失了。因為如果我們的意志的某項作用連在經驗中（不論經驗被設想為已完成的，還是被設想為不斷趨近於完成）都是不可能的，那麼，追求這項作用就不會是義務。（歷史，96，8:276-7）

這裡所指的「一套以義務的概念為基礎的理論」就是泛指康德的道德哲學領域，那當然也包括法權理論。而如引文，法權體系必須反應經驗內容，那麼就要反應權利與義務的實質變化的時間進程。而能體現權利實質變化的法權就是實證法權。也惟有考慮具時間性質的實定法的修正才能實際符合康德歷史哲學要求的法權進程。所以，要完成歷史目的（全體人類公民政體的聯合，以求人類全體的最高善）的進程，不僅要階段性的進程（如上述條款或定理），更要各階段內在實質的實定法的時間進程作為其保證。<sup>248</sup>所謂實定法的時間進程就是實定法依據個體的權利意識與由道德而來的責任意識所給予的價值選擇不斷的修正進展。因此，要完成康德理想世界——所有共和政體的聯合——這目的需要共和國內的各公民個體在時間上不斷的自我完善，而這改善的場域必然發生在公民法權的逐漸完善上。

<sup>248</sup> 之所以稱為時間進程在於前述，自由所代表的理知世界不歸屬於時間之中，而經驗的世界是在時間之中的。而且時間是感性直觀的先驗形式，它與感性相關。所以，在理知世界中藉由理性給予的定理或條款的歷史進程稱為階段性的進程，而經驗世界牽涉經驗實質的歷史進程稱為時間進程。

所以，實定法的時間進程並不是僅作為促進整體公民的聯合，而且它也是在促進個體人格性（personality）的自我完善性發展。按康德在《理性範圍內的宗教》分析，人性(humanity)會受個體愛好的影響，而人格性是完全對道德律的敬重，並完全依此而行。人並非完全是人格性的（否則也就沒有人性這屬性），個體要從人性進到人格性是一個發展的進程，正如，前述西德的憲法第二條所指出的，「在不違反他人的權利及憲政秩序及道德規則下，法律要保障個體發展他自己人格的權利」。人格性的「發展」必然在時間之中，換言之，必然在自然的感性世界之中。再者，不同於人性會追求物質的幸福，人格性展現的是一種價值選擇。所以，從人性過渡到人格性是種從價格到價值的進程。康德說「在目的王國中，所有的東西若非是種價格，就是一種尊嚴，具有價格的東西能被另種等值之物取代。反之，超乎一切價格、因而不容有等值之物具有尊嚴。」(GMM, 4:435)而尊嚴是種內在價值，它呈現個體的自由。<sup>249</sup>追求幸福之物之謂偶然不僅在於其存滅，也在於它可被等價格置換。而道德上的內在價值是種選擇無法被置換。<sup>250</sup>然而，人格性的發展不可能僅在形式性的實踐領域（理知世界）就可完成，它必須在感性世界中實踐以選擇並檢驗其價值，所以西德憲法第二條規定法律（實定法）保障此權利是體現在感性的世界中。所以，實定法的時間進程不僅作為個體對價格（幸福）的追求更要促進價值（人格性）的完善。個體人格性的進程不可能是去時間性的單向階段性的進程，因為後者永遠無法說明人為何會墮落。<sup>251</sup>惟有在時間進程中，反應在感性世界的價值的選擇才能說明為何價值會倒退。這也

<sup>249</sup> Guyer (Paul Guyer, "The Value of Reason and the Value of Freedom", in *Ethics*, V. 109, 1998, pp. 22-35.)認為對康德而言，自由有內在價值，即是，尊嚴。而且這是基礎的規範事實，這事實也是康德道德哲學依靠的前提。(p.33)自由給予尊嚴一個異常的地位，尊嚴超越任何滿足需求或傾向的感知的價值，它藉由我們道德和責任的尋常觀念，馬上理解去實行無條件的價值的期待。(p.28)在康德的道德哲學論述中，Guyer藉由理性意志的自由給予尊嚴一個特殊的價值。這是一種道德義務的權威（authority of moral obligation）。

<sup>250</sup> Moore (G. E. Moore, "The Conception of Intrinsic Value", in *Philosophical Studies*, London, Routledge & K. Paul, 1922, pp. 254-76)認為事物本身都具有內在價值，而且應該被當作目的對待，因此我們使善成為客觀的。(pp.255-7)他給內在價值一個定義：「所謂價值是『內在』的意思僅指那些問題為有關是否一個事物擁有這種價值，而且它擁有這價值的程度（degree）僅依賴於問題中事物的內在性質（intrinsic nature）」(p.260)，Moore繼續說到「價值種類為內在的，若且唯若，除非它們內在性質是差異的，否則x和y應有不同的價值是不可能的；相同的陳述為，價值種類為內在的，若且唯若，當任何事物擁有這內在性——即那相同的事物或任何完全相似的事物——將必然或必須（在所有情況下）在完全相同價值程度中擁有這內在性。」(p.265)。Langton (Rae Langton, "Objective and Unconditioned Value", in *Philosophical Review*, 116, Duke University Press, 2007, pp. 157-185)認為我自身的內在價值依賴於我的外在價值給予的能力。我創造價值，因此我有價值。(p.169)同時也說明幸福，善的意志及人性都具客觀的價值。(pp.174-5)

<sup>251</sup> 基於個體倫常幸福的自由的選擇的價值都是正向的，但是價值的倒退在於，可以以總體人為目的來衡量價值是否倒退。因此，個體可以公民人格的價值來衡量他是否墮落（參看第六章）。

才能說明在保障自我人格發展的權利，需要不違反它們權利及憲政秩序及道德規則的前提。而去道德律為根據的實定法，同樣也無法解釋個體人格可以發展。所以，實證法權上要能夠確保人格的發展就要以道德律所推述的法權科學為根據。再者，個體的人格性在其有限的生命歷程中的持續進展，確保了社會整體的完善性。康德以條款或定理的階段性進程的觀點是以社會整體為進展的指標，然而並沒有提到個體在此進程中所扮演的功能。其意似乎是只要大家依照實踐理性所給以的這些定理或條款就自然可以成就。然而，歷史事實<sup>252</sup>顯示若沒有作為理性存有的個體在其人格發展上藉由其法權上的覺醒引起社會整體的共鳴，因而把社會整體的進程當作集體公民的責任，那麼社會整體不會形成階段性的進程。所以，不是個體在價格上對幸福的追求，而是作為價值選擇的個體人格的發展促使公民社會的進展。但是這二者都藉由實證法學體現在經驗社會的時間進程上。藉由上述的論證，我們說明了以道德律為規定根據的實證法學進程的**正當性與必要性**（至於其必然性將於第五章第一節論證）。同時，藉此必要性也說明從原有康德的單向的靜態法權，進入時間性持續進展的動態（dynamic）法權。然而，上述形成一個極大的困難：人格的發展要在以道德律為規定根據的實定法獲得自我完善的權利，前者是屬於理知界，而後者是屬於經驗世界，那麼處於這二個世界是怎樣的人格，是不同的還是統一的人格樣態？或者倒過來，正由「人格」這元素才使這二個世界會合起來成為可能？這重要的問題構成第六章主要論述來源，而留待該處解決。

康德的道德律在落實於實踐應用中，除了受時間性的限制外，另一個限制是**表象**的限制。如前述傳統符應說的知識論是：客體使吾人的表象成為可能，主體是被動的適應外物。而康德的超驗統覺論是吾人的表象使客體成為可能。換言之，

---

<sup>252</sup> 這些人民爭取公民法權的歷史事件常見的有：1689年英國光榮革命（Glorious Revolution）頒佈《權利法案》（An Act Declaring the Rights）限制國王的權利而把權利轉移到議會（雖然當時議會通常代表的是貴族的民意，但已明文定出人民具有選舉議員的權利，及國王不得干預法律等法條）。1789年法國大革命（Révolution française）頒佈《人權宣言》（Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen）人民具有自由、財產、安全和反抗壓迫的權利。（第一條）而任何政治結合的目的都在於保存人的自然的和不可動搖的權利。人們生來是有權從事一切無害於他人的行為。（第二條）等。而1776年美國獨立戰爭（American War of Independence）所揭示的《獨立宣言》指出依據自然法則與自然神具有下列不言可喻的真理：造物者創造了平等的個人，並賦予他們若干不可剝奪的權利，其中包括生命權、自由權和追求幸福的權利。為了保障這些權利，人們才在他們之間建立政府，而政府之正當權力，則來自被統治者的同意。依此，《美國憲法》（Constitution of the United States）明訂用選舉產生的政府為唯一的合法政府。為避免政府濫權剝奪人民權利，採取三權分立互相制衡平權的方式。

是主體心靈結構的主動的對外表達。雖然，康德的道德哲學與知識論哲學在論及對象的客觀實在性上有極大的差異。後者是由對客體的感性直觀來保證，而前者是實踐理性在其應用上的創造性真實及有效性的事實來保證。但無論理論理性或實踐理性二者其相同之處在於，都是理性（知性）**主動**表象外物。據此，道德哲學是純粹理性透過道德律規定「應當被做的事」( *what ought to be done* ) 的哲學。所以，這是自律的自由；這種哲學是動機論而非結果論，行為只要符合普遍的道德律令式，它就是善的。這些都是因為理性主動表象外物推述而得。因此，如前述，以自然法為基礎的法哲學是「道德律的模型」——這是道德哲學向外的主動表象。然而，道德哲學的主動表象是有其限制的？首先，道德哲學的實踐對象是被創造的真實。所以，不在它所設置範圍內客體就不具實存，或至少不是他所謂的實踐。這衍生的問題是，不僅不在其「道德律模型」內所規範的就無效；而且它所創造的真實反過來要**代表** ( *represent* ) 整體公民的實存，進而界定個體的生存價值。這是一種從權利到權力的轉向。而這樣的轉向從原本主體被動的適應外物，轉換成主動的表象外物。這樣的轉向會形成個體自我給予價值的弱化。沈清松在其〈從現代到後現代〉中說明現代性具有三個本質：主體哲學、表象思想及理性化歷程。其中對於表象說明為：

人發現自己是主體，而自然世界是客體，主體和客體之間是沒辦法溝通的，於是主體只好透過建構表象，來認知或是控制客觀世界。亦即，透過主體觀察的「印象」，對它形成的「概念」、甚至「理論」——這些都是表象，都是一種再現。藉此就可以認識這個世界，並且甚至進一步控制它，於是乎「表象」變成是主、客之間一個重要的橋樑。<sup>253</sup>

康德的法權科學從個體（作為主體）的外在自由的權利普遍原則推述並規定實證法權，而後者所規範的對象當然是作為公民的個體（作為客體）。這樣的關係似乎並沒有太大的爭議，畢竟是自我服從自己所表象之法——依據自律原則的內涵。然而，正如沈清松所言表象還有另兩個意思：

一個是「代表」，像理論或概念就是作為世界的代表；表象另一個意思，就是「表演」，也就是以「理論」或是「一幅畫」，用濃縮的方式表演世界正在進行的狀況。<sup>254</sup>

在當代世界，這表象的作用不僅發生在以定理解釋物理世界、連同「藝術」也從

<sup>253</sup> 沈清松，〈從現代到後現代〉收於《哲學雜誌》第4期，（台北市：業強1993），頁11。

<sup>254</sup> 同上註。



生活藝術轉變成為表象世界而畫。這在政治的權利世界亦復如此：

譬如說從洛克開始，他的《政府二論》談到權利的問題，提出「代議士」的制度，因為每一個人雖然都是權利的主體，但是社會需要以濃縮的方式來進行整個政治歷程，就要有「代表」，這些代議士代表你發言討論，就濃縮上演整個社會進行的方向，因為他所制定的法律就是社會爾後進行的規範。<sup>255</sup>

政治上這個代表的現象，不僅是代議士代表人民制定法律，同時統治者也代表共和整體統治公民。這樣從個體自律服從的理想轉變成以代表治理公民，此意味著從權利到權力的轉向，也就是沈清松所言的控制。這使得原本以個體為主體的外在自由變成一種規範（規訓）下集體一致性的自由。<sup>256</sup>個體的人格性也將隱沒在其中。普遍性的道德律之實踐無法體現不同個體間的差異性，若不能尊重這樣的差異性，如何尊重個體獨特人格性的發展。要尊重個體人格性的獨特性，就先要尊重他作為個體的（經驗）實存。

道德律規定的是個體應做的事，這與傳統依經驗立法的實證法學的本質有根本性的差異。前者表明唯有依規定而行才是對的，而後者是沒有規定限制的是被容許的<sup>257</sup>。雖然，吾人已論述康德如何以道德律作為實證法學的規定根據，但是二者的本質性差異依然存在。這差異在於道德律的本質規定「應當被做的事」，它僅與責任意識有關；而實證法學是界定要「被做的事」（*What is done*），界定這要被做的事的同時，就是界定行為者的權利——若沒有清楚界定的條款如何建立行為者的擁有或被侵害的權利意識。按康德的道德哲學，前者是動機論，其作用是求善（只要符合道德律就是善的）。而後者是行為的結果論其作用是用來衡量正義（行為者未必出於善的動機而行）。若沒有清楚的界定權利範圍，司法裁判如何是正義的。因為，若「被做的事」沒有被理解，如何判斷所作的事是對的（*right*）而具權利的（*right*），所以是正義的（*right*）。吾人同意基於經驗界定「被做的事」的實證法學不能作為道德律的規定根據，不過正是要界定經驗上應被做的事，並能夠被理解，因此它使得理論理性在實證法權上的獲得其應用——獲取實質的正義。正義不僅表現在司法裁判上，同時也要表現在行政政策的設計上（例如羅爾斯的正義原則）。所以，至此在法權的哲學上，理論理性的應用不再是實

<sup>255</sup> 同上註，頁 12。

<sup>256</sup> 這個社會學現象的考察在第五章第二節說明。

<sup>257</sup> 例如，《中華民國刑法》〈總則〉第一條：行為之處罰，以行為時之法律有明文規定者為限。拘束人身自由之保安處分，亦同。

踐理性的對立面，它依據經驗所建立的實證法權應被視為道德律的自然法之延伸。

個體經驗不能只被視為一種偶然性，它往往是一種集體知識的顯現。若我們沒有在理論理性上理解「被做的事」，那麼實踐理性所規定「應被做的事」如何可能。同性戀、墮胎（人工流產）、安樂死的議題都是從個體經驗出現（這些經驗不是絕大部分人的經驗）而對原有的道德觀形成挑戰，藉由逐漸讓其他人在理解與接受，進而在道德上受到支撐，並進行修法（雖然我國很多這些議題尚未獲得共識進而修法）。而且隨著科技及個體更多的經驗知識，將使得產生道德難題的議題增加。例如，複製人的議題。所以，若我們不能理解及廣泛的討論這些正在被做的經驗事實，若僅以道德命令形式強加實質要人們遵守，那麼實定法所涵蓋的實質都只會是絕大多數人保守經驗——這源於傳統、習慣及文化——，這有可能形成具歧視性的多數暴力。就以同性戀為例<sup>258</sup>，在除「同性戀」(homosexuality)這詞之外，在我們一般的口語中還有「肛交」、「雞姦」、「玻璃」、「娘娘腔」、「男人婆」、「人妖」、「斷袖」、「相公」等；而台語也有「腳仙」字詞。這些字詞（包含「同性戀」）對同性戀者都充滿了歧視。<sup>259</sup>已有很多學者探討同性戀成因與被污名化的過程，這些包含從個人生裡、同儕影響、家庭背景、社會文化等。<sup>260</sup>然而，筆者認為從道德難題觀之，同性戀挑戰了傳統種族延續的觀點（傳宗接代是

---

<sup>258</sup> 同性戀議題是指性別認同文化多樣性。廣義上包含女同性戀者(Lesbians)、男同性戀者(Gays)、雙性戀(Bisexuals)及跨性別者(Transgender)，簡稱 LGBT。

<sup>259</sup> 「同性戀」這詞是匈牙利精神科醫師柯本尼(Karl-Maria Kertbeny)在1869年在小冊子上所創的專有名詞。該書也是從負面的刻板印象瞭解同性戀。

<sup>260</sup> 關於同性戀成因：在家庭背景面方面 Hughes 等(T. L. Hughes, T. Johnson, & S. Wilsnack, "Sexual assault and alcohol abuse: A comparison of lesbians and heterosexual women." in *Journal of Substance Abuse*, V. 13, Is. 4, 2001)認為幼年時期家庭酒類的濫用的不好的經驗與同性戀有關。Corliss 等(H. L. Corliss, S.D. Cochran, & V. M. Mays, "Reports of parental maltreatment during childhood in a United States population-based survey of homosexual, bisexual, and heterosexual adults" in *Child Abuse & Neglect*, V. 26, Is. 11, 2002)指出孩童時期受到生理或生理上的虐待，會使其在成人後有同性戀或雙性戀傾向。關於同性戀被歧視與壓力方面：從社會文化面，O'hanlan 等(K. A. O'hanlan, S. L. Dibble, J. H. Hagan, & R. Davids, "Advocacy for women's health should include lesbian health *Journal of Women's Health*", in *Journal of Women's Health*, V. 13 Is. 2, 2004)指出雖然同性戀是正常的生理行為，但是同樣還是面臨被社會藐視和對待。而在同性戀者這側面，他們對於這樣的處境早已有體認，所以 Cass (V. C. Cass, "Homosexual identity formation: A theoretical model." in *Journal of Homosexuality*, V. 4, Is. 3, 1979)指出同性戀者在他們的認知中也早已理解同性戀身份是不會被社會所接納，因而對其身份感到焦慮。但是他們最先要面對的壓力是家庭，即對異性戀家庭的坦白。Hershberger 等(S. L. Hershberger, & A. R. D'Augelli, "The impact of victimization on the mental health and suicidality of lesbian, gay and bisexual youths" in *Developmental psychology*, 1995)就說明大部分的家長無法接受子女是同性戀的事實，使得他們要向家人、朋友及同事出櫃(coming out of the closet)是項極大挑戰。

種道德責任，而且更被明訂在各法律與教義當中)<sup>261</sup>，因為傳統觀點上只有藉由異性的交合才能使種族延續。然而，隨著科技上冷凍胚胎及精子，藉腹生產及體外人工受孕的經驗事實，再加上法律上也訂有領養條文（這源於異性婚姻家庭，無法自然受孕的事實），這個傳宗接代的道德難題也逐漸消失，進而剩下的是對傳統概念的挑戰。因此，演變成是對性別認同多樣性的話語權的爭奪上，這就牽涉到對於性別認同的知識（屬理論理性的應用）的詮釋權，當大眾能夠接受並尊重性別多樣性，則這話語權最終落實在公民法權上最主要的就是同性婚姻合法化（另外，同性議題相關法律還有反歧視法、收養權、兵役權利等）。<sup>262</sup>因此，這說明法律只有在尊重個體經驗事實（而不是幫他創造事實）下，才能使個體的人格性自我發展。

當我們再回顧這從原本的傳統道德論、對話語權的爭奪再進而到公民法權的修正，正是源於少數人的經驗（知識）——他們的行為是正在被做的事（實）——對傳統道德規範的挑戰，正明白顯示「道德律模型」所表象的通常變成一種超穩定的結構，因為它不以經驗為根據，當它表象的經驗（這是絕大多數人可接受的經驗）被創造為真實，就不僅不再接受少數（弱勢）者的經驗事實，同時也排斥它們。這就構成主動表象式律法的限制。若要有改正這的可能性，便需正視「正被做的事」，也要在理論理性的應用方面從事實的知識著手（這有賴多方的論述），若我們都不能理解何來正義。然而，或許有人會反問，從上述的例子，正可以證明道德無用論。道德只是一種枷鎖，它模糊或壓抑弱勢者的經驗事實，並使具權力者對他們的壓迫合理化。反過來，不考慮道德規範而完全訴諸弱勢者的經驗事實，就可在純粹經驗性的實證法理學內完成公民法權的修訂。然而，這樣的論點會產生一個問題，基於經驗事實而（修正）立法，不僅是出於幸福原則屬偶然而無法成為普遍客觀的規定根據，更在於它表現為一種藉由論述的爭鬥而成。換言之，藉由論述而得的權利—權力夠大時就可加以改變，而形成個體多數者的權力。這只是把人最終僅化約成權利—權力的載體，這就是把人只當作工具——個體的

---

<sup>261</sup> 中國民國《民法》〈親屬篇〉972條：婚約，應由男女當事人自行訂定；第980條：男未滿十八歲，女未滿十六歲者，不得結婚。就明白表示只有男和女異性才構成結婚的要件，以獲得法律的保障。另外，為了種族延續而做道德的宣稱，還有反對婚外性行為，反對墮胎等，有些更明訂禁止與異族（教）通婚等，把這些都訴諸道德或宗教規範。

<sup>262</sup> 現今有 22 個國家地區接受同性婚姻，而最近(2015.6.26)具指標意義的是美國聯邦最高法院（Supreme Court of the United States）在奧貝格費爾訴霍奇斯案（Obergefell v. Hodges）依據憲法第十四條修正案作出同性婚姻合法化，並且明令聯邦各州不得立法禁止同性婚姻。

人格僅以權利—權力來象徵，而且因為它不以一個互為目的的整體為前提，以致它並無道德上的價值。是此，我們必須回到康德的道德律來重新檢視這個議題。就前述已提及的普遍律令式及自律令式來檢視同性戀議題而言，若「我應該以異性戀這已成為普遍律的行為格準（異性婚姻）而行」，而且按自律令式——意志藉由其格準而能同時被當作普遍地立法——所言，我依據異性戀格準確實不僅在自我或外在法權上確實都被普遍地立法（異性婚姻合法），所以也符合自律令式。但是，這裡面有一個問題是這命題並沒有排斥同性戀，那為何會產生歧視同性戀及同性戀婚姻合法。這就在於「道德律模型」表象的過程中當以異性（戀）婚姻代表一切的相戀或婚姻形式，連同也排斥同性（戀）婚姻。這就在於主動表象（代表、表演）的特性，**外在的經驗要適應多數整體創造的表象，而不是反過來，表象要符合外在經驗**。所以其結果是，同性戀者當然要改變自己以適應表象式立法的規範。但是，既然是人的道德律這普遍形式的規定根據並沒有問題（如前述並不排斥同性戀者），那麼如何有修訂的可能。這要從二方面來講。其一是從理論理性的應用對於「被做的事」知識上的界定。其二，是從實踐理性中以人為目的的價值給予。首先，這裡所指的知識是指經驗知識，而不是純粹理性的認知形式。這裡有一點要先辨明：就以同性戀為例，到底我們接受同性（戀）婚姻是被給予（例如，傳統道德禮教），還是個體自己內在（innate）的認同（例如，本能的生理愛好）。這牽涉你所接受的道德規範是他律或自律。若是傳統或習慣給予的明顯是種他律的道德，但是，當搭配自我異性戀的生理認同所給予的普遍的律，難道就不是自律的道德律嗎？這當然是自律的，因為已經是自我立法的，所以就具外在立法的正當性。然而普遍的？因為，具上述所有的自我道德立法必然時牽涉個人經驗（包含傳統給予及個體愛好等）。然而個體的經驗（知識）有限，那如何證明他自我所立的法是客觀普遍的？當今科技時代，個體的經驗不僅多樣並極其複雜，當我們要具備足夠的經驗知識而認定可普遍的立法，其實有相當的難度。因為大部分的道德難題，我們已很難可用簡單的經驗類比——如誠實或反對自殺——來普遍立法。在複雜的經驗體系往往需要強有力的論述建構知識（而且持續進行），而為人所選擇。所以，「被做的事」是要被知識化，才能成為「應被做的事」。正如，同性婚姻合法化必須在知識上的建構並公開才能引起原有道德律的規範——「道德律模型」——產生破口。

然而，只有破口是不足的，重要的是其二，從實踐理性方面。若就**僅依純粹**

經驗的實證法理學而言，對於一個本身就是異性戀者（包含其他道德難題中，所有已採取多數者）的立場而言，理解並認同弱勢族群的經驗知識，這並不表示這些人主動支持完成實質實定法的修訂。因為，純粹的實證法理學之修訂往往是把彼此權益對立的孤立個體下權利－權力視為工具的角力下的妥協結果，而不是所有理性存有出於道德責任的自我立法。後者之所以重要在於，我們要把所有理性者視為一個整體，而不是彼此是權益的對立面。這並不是說在這個公民社會中就沒有個體，相反的這整體是建基於公民個體，它是一種法權－責任的關係。<sup>263</sup>在這公民整體中，如何彼此連帶？唯有依據道德律所規定的連帶關係才能是一個彼此互為目的的有機連帶，而不是互為工具的孤立式連帶。承上述後吾人試問，在憲政體制下，當我理解且認同同屬公民者的法權意識，若沒有把它當作自己的道德責任，並依此而行，那麼何來正義？這就不再只是一個純粹經驗的實證法理學命題，而是自律的道德命題。按自律令式<sup>264</sup>——意志藉由其格準而能同時被當作普遍地立法——所言，自我普遍立法的對象不是僅針對自己，同時也包含其他理性存有，正如康德舉例說明道德律令式，我們有促進他者幸福的不明確責任。

（GMM, 4:423）所以，把「基於自己或他者的法權意識，能使我具有道德責任促其人格發展」作為自律令式。也就在這道德命題中，我與他者不再對立，而是同一的（這是孤立個體的權利－權力關係無法達成的）所以，底下我們要論證此命題的可能。

承上，這也就是吾人要論證前述不能以純粹經驗的實證法學作為實定法的根據。而要能夠喚起原有多數者主動支持，除了要讓他們充分理解弱勢者的經驗知識外，更要能使他們把支持這樣的行動視為自身的責任。換言之，把它視為實踐

---

<sup>263</sup> 此處採用一組對比概念。(1)孤立個體的權利－權力關係是特者純粹經驗的實證法理學所示，法理上彼此孤立的個體彼此依其權益以獲得權利，進而產生權力。強勢者（權益大者）往往藉由法律保護其權利而比弱勢者（權益小者的孤立個體）獲得更大的權力。(2)公民個體的法權－責任關係，是基於康德道德哲學把公民視為一個有機體，而其中法權是源於法權科學的權利原則，而責任是源於道德律的責任。在此公民個體間不是一個彼此孤立對抗的關係，而是一個法權－責任的共同體。另，權利與法權的對反僅用特別用在此處這二組概念的對比，至於其餘內文，權利與法權是相同的概念。

<sup>264</sup> Reath (A. Reath, "Legislating the Moral Law." in *Nous* 28, 4, 1994) 認為「自律令式」衍生二個命題，(1)立法命題 (legislation thesis): 道德律和其引出的必要條件是理性意志立法的律則。(2)主權命題 (sovereignty thesis): 理性行動者被束縛的唯一律則為他們給予的，或者他們能視自身為立法者的律則。(p.435)從第一個命題衍生出二個問題：(1)我們對道德律立法，還是(2)理性的意志對道德律立法。前者，是個體藉由其理性的審慎獲得道德的原則。後者，則藉由理性的意志所意願的是「非個人式的」。(p.436)這形成一種緊張，為了要給予必然與普遍性的道德原則，人們就不能為自身自由的決定道德的內容；假如立法的概念依原意，人們能夠獲得保障，是經由立法行動者積極的行動，而且這些行動是他們的權威的來源。(p.436)

理性的令式。而能把這是為責任的令式就是「目的自身令式」(imperative of end in itself)。前述，「普遍律令式」或「自律令式」主要是自我規範（雖然有促進他者幸福的責任，但是這是單向的自我要求）並沒有擴及到他者形成整體有機連帶。然而「目的自身令式」從自我擴及到所有的理性存有。而所謂目的自身：「若一物，其存在自身就具有一項絕對的價值——即，目的自身——，而能成為確定律則的根據。那麼在它之內，且唯有在它之內，存有可能的定言命令的根據。」(GMM, 4:428) 所以，「目的自身」就是一個令式，康德給予這令式為：

所有理性存有對待自身或其他理性存有，絕不能僅當作工具，而必須同時當作目的自身。(GMM, 4:433)

康德為何在普遍律中導入目的與工具的概念？而目的自身令式又為何導入人性及人格的概念？康德用一組相應（但不對立）概念——工具與目的、物與人格及相對價值與絕對價值，且後者包含前者而形成絕對——來論證：理性決定行動必然與意志的目的與手段有關。<sup>265</sup>而「供意志作為自我規定的客觀根據者，就稱為目的。反之，僅包含一個行動（其結果是項目地）的可能性的根據者，稱為工具。」(GMM, 4:427) 目的又分為形式的客觀目的與實質的主觀目的。既然目的（無論主觀或客觀）都是當作意志的根據，那麼就具價值。主觀的目的只對該實質的行動者具價值，故是相對的價值，且是假言令式，而工具是達成此主觀目的的方法。換言之，無理性者只被「當作工具」的相對價值，此稱為物。反之，有理性者被稱為人格，因為其本性使他們凸顯其為目的自身，因為在一切行為中，他們始終被視為目的。也就是說，人格不僅是主觀目的，同時也是客觀目的——其存在本身就是目的（換言之，對所有理性者都有效的動因）。所以，理性存有具人格就是目的自身所以具絕對價值。(GMM, 4:428) 所以，理性存有才具有的人格性這人的本性才具目的自身，而且是所有的理性存有（非單一的理性存有）。

<sup>265</sup> Korsgaard (Christine Korsgaard, "Two Distinctions in Goodness," in *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996) 認為康德在善的道德哲學中有二種區分：「一種是用來對尋求目的的事物價值和以其他方式尋求事物的價值進行區分；換言之，就是目的和手段的區分，或最終的善 (final goods) 和工具的善 (instrumental goods) 的區分。另一種是有關自身具有價值的事物和它的價值是由外在事物或來源驅使的事物的區分：內在善的事物 (intrinsically good things) 對比外在善的事物 (extrinsically good things)。內在的善和工具的善不應被當作關連性對待，因為它們屬於不同的區分。」(p.250) Korsgaard 於此的用意是用來檢討傳統對於內在的和工具性的價值的比較是不對的，而認為二者應該分屬二組不同的價值概念。Langton 說明這二組價值概念：目的（最終的善）和手段（工具的善）這組是有關如何賦予事物價值 (ways we value things)，而內在的善的事物和外在的善的事物之區分是說明事物具價值 (ways things have value)。(Langton, 2007, pp. 160-1)

因此，要能成為所有理性存有皆有效的規定根據，就具絕對的價值。再者，「對待自己及其他理性存有都要不僅當作工具，同時要當作目的」。這樣作為道德律，就形成是我們所有理性存有的責任。當自己或其他的理性存有唯有透過其公民法權的彰顯才能獲得其人格的完整性，當然自我（及所有理性存有）有道德責任去履行這樣對自己及對他人的義務。如此，才能同時彰顯人（性）作為目的自身的絕對價值。這也就說明吾人為何要以道德律作為實證法權的規定根據，因為如此，以作為公民個體自我（強勢者）才能與弱勢者站在都是公民個體（法權－責任）同一個側面，而不是基於不同權益彼此對立的孤立個體間（權利－權力）的角力妥協。也唯有在道德律下所有的理性存有站在同一側面才能結合成目的王國——而這在憲政體制上就是共和政體。所以，「基於自己或他者的法權意識，能使我具有責任促成自己或他者的人格發展」作為意志的規定根據所給予的價值具有絕對的價值，因為每個人的人格之完整及完善性是人（性）的目的自身。

## 第五章 可回歸性立法的實證法權及其效用性——「可逆原理」

此處所理解的「可逆」是指，在實踐理性的推述中，被規定者(determined)激起規定者(determining)進行給予其規定根據。在康德的道德哲學裡，實定法是由道德律所推述而得的法權科學所規定。所以，實定法是被規定者，而道德律(及推述而得的法權科學)是規定者，它給予前者規定根據。本章正是要，(1)理論上論證，實定法的自由的效用性可以可逆的再激起道德律進行規定，且是先驗必然的(第一節)(2)在實際運用上闡明，這自由的效用性的實際激起經驗界上個體的權利意識(在實證法權範圍)，作為再激勵理知界的道德律作為實定法的規定根據。(第二節及第三節)

前述我們已闡述道德律所推述的法權科學可作為實證法權的規定根據。但是源於理性強調客觀普遍性的構成性的原則所訂立的法律並不以個體經驗為考量，這形成獨特性個體權利的被摒除。而要考量包容多元的個體權利就必須考量基於經驗的實證法權的實際效應，以便作為法權可以再修正的可能。再者，這樣的考量也是基於康德歷史哲學所賦予公民法權的進展可以增進人類種屬以共和政體形式發展的命題。然而，探討實證法權並不是為了以經驗實質作為實證法權自身修正，而是採用「回歸」方法探討可再以康德的道德律為規定根據的可能。所以，給予「可逆原理」為「由於個體間的差異性，實證的公民法權的實踐必然引發個體的權利意識」。據此，在本章第一節論證此「可逆原理」的先驗必然性。說明實證法權就設定自身具個體自由的效用性的同時，也設定自身有對個體自由的效用性的妨礙。第二節，說明實證法權的本質是規範的法理學，並探討對公民個體的自由效用性的影響。第三節，法律的正義使得公民可以在同一個法律體系中形成連帶，但由於對自由的妨礙也預設一套不正義的法律的存在，這是實證法權的限制。為改變這不正義的法律，若其現象在於弱勢的經濟社會條件而起，或可在實證法權體系內，由公權力依正義原則尋求補償救濟，但對於平等自由的權利危害所引起的公民不服從就會訴諸道德以尋求法律改變的可能。

### 第一節 「可逆原理」的先驗必然性



康德的超驗推述無論是在理論理性有關的知識領域或實踐理性有關的道德領域，它們都不會是一個循環論證。因此，作為道德哲學的一部分的法哲學也是由道德形上學的基础推述而建立的。換言之，如第四章所論證的，公民法權是以道德律作為其規定根據。然而，這樣的建築體系一旦藉由理性的推述建立就全部完成，不再具有改進的可能性。但是，康德又在有關法權上的歷史哲學，有賦予法權持續進展的可能——例如，在《論永久和平——一項的哲學計畫》所言——，而形成一種目的。這種目的論的推述，他在《世界公民底觀點下的普遍歷史之理念》中嘗試藉由定理推述的方式來說明其可能的必然性，然而這種推述的論證方式其缺陷在於，它無法在經驗上保證其必然性，畢竟法權是道德律的外在應用，它必然與經驗相關。不過，這樣的說明並不是說，基於經驗的實證法哲學理論倒過來作為康德式的公民法權可能進展的根據。而是，要據以指出法權的進展在於法權實際應用上的內在矛盾所促成一種循環改進的可能。這種內在矛盾雖然是結構性的但不是基於總體的動力（例如，黑格爾的精神動力或馬克思的生產結構改變的物質動力），而是基於個體的權利意識與道德責任意識的價值選擇作為動力（第六章所要論述的）。循環論證的優點在於解決進步的「動力」來源，若一個「持續進展」的議題，在理論上沒有說明它的動力來源，而只是靠理性藉由定理的單向推述就認為必然可成就，那麼它也僅止於理論上的。據此，我們的方法既然是採取循環論證——不是辯證法(dialectic)<sup>266</sup>——，首先我們要指出公民法權的意識是必然的且可逆的。

公民法權的實踐是指實證法權上的實踐，而作為體現外在自由的實證法權，其正當性是基於外在自由的**效用性**。然而，傳統的實證法權的自由的效用性未必需要以康德的理論法權為根據，不過按照筆者「目的命題」所主張的實證法權的進展必須以理論法權為根據，那麼有必要延續康德的理論法權的論證，進行推述實證法權如何規定自由的效用性。同時，也必須同時考察實證法權的實際應用上所帶來對個體的影響，以便藉此論證出由於個體間的差異性，公民法權的實踐必然產生權利意識。因為，由於差異性而生的法律上的權利意識不是先驗的理念，而是經驗的——按康德所言權利是一個理性的先驗理念，但是**權利意識**（特別是在法權的實證應用上）通常是自由意志實際受到妨礙時所引發。換言之，這是自

---

<sup>266</sup> 康德對於辯證法充滿貶意，他認為辯證法是一種幻象的邏輯(logic of illusion)(CPR, A 62/B 86)；而且我的循環論證也不同於黑格爾或馬克思以正命題、反命題集合命題進行循環論證的辯證法。

由的效用性才能引起權利的意識，而不可能是理性推論可得我們何時會具權利意識——理性只告訴我們必然具權利的理性理念。在實證法權上其規定的自由的效用性之所以可引起權利意識的一個重要點，是正義的概念。並非所有對我的妨礙都必然產生我的權利意識，若是我的行為是不正義的，其權利意識就不合法。而正義不僅是作為行為結果的衡量標準（分配正義），它也可作為一個原則提供經驗存有間個體間差異的補償準則。而最終這經驗實證法權上的權利意識將與實踐理性理念上的責任意識進行價值上的給予，據此給予道德上的行為格準。

筆者對於公民法權的「可逆原理」給予三個定理以論證公民法權的可逆性。

267

第一定理：一個實證法權不認為自身具對個體的自由的效用性，就不能設定自身。<sup>268</sup>

由於吾人提出的公民法權的「可逆原理」是第二個原理，它在整個循環論證是在「規定根據原理」之後，所以按照「規定根據原理」的結果（這同樣是目的原則的目的）——公民實證法權的修正（進步），要能夠成為可逆的，這結果必然為我們這定理的主詞。我們論證的基本原點來自於在第三章第二節，康德藉由矛盾律論證具資格性質的私法推述出具權威性質的公法時，所指出的若 A 代表權利的普遍法則中的「自由意志」。那麼~A 就是對「自由的妨礙」（~A 是 A 的對立面，~A≠A）。A 必然產生~A；換言之「自由意志」必然產生對「自由的妨礙」。自由與強制（自由的妨礙）就是一體的兩面——這不只是邏輯上的推論，而

---

<sup>267</sup> 吾人給予的三個原理受費希特法權哲學的循環論證方式所啟發，意圖藉此闡明實證法權構成先驗可逆的命題。費希特在法權哲學上的重要思想體現在《以知識學為指導的自然法權基礎》。費希特的法權理論就是從絕對「自我」出發，進行循環論證而成的，這有助於我們以「自我的權利意識」進行公民法權的持續發展的論證，而不把這種法權進步委之於集體的結構（如生產結構改變）的內在矛盾才成其為可能。再者，費希特的法哲學是其「知識學」（Wissenschaftslehre）的一環，他從三個原理開始（第一原理「自我設定自我」；第二原理「自我設定非我」；第三原理「自我在自身之內設定一個可分割的非我，以與可分割的自我相對立」——第三原理要能實現又需兩個命題：(1)自我設定自身受非我所限制或規定，這是**理論知識學的基礎**。(2)自我設定非我受自我所規定，這是**實踐知識學的基礎**），這三者構成循環論證，而其中所有的命題的絕對預設是「絕對的自我(Ich)」。法權哲學是屬實踐知識學，所以再由定理「自我設定非我受自我所規定」繼續進行推述構成其法學的實踐體系，自然法權就是承接這個原理的一門實踐哲學。這著作的主要目的是藉由法權概念的推述，使得主觀的存有者能夠受客觀的規律所支配，而形成法治共同體。（參考，費希特，《全部知識學的基礎》，王玖興譯，（北京：商務，1986），頁 6-40。）

<sup>268</sup> 費希特給出自然法權的第一定理：「一個有限理性的存有者不認為自身有一種自由的效用性，就不能設定自身。」（費希特，《自然法權基礎》，謝地坤，程志民譯，（北京：商務印書 2004），頁 17）為了推述出人們可以共同遵守的法權，而不是停留在絕對觀念的層次，他把「自我」加以限縮在理性的存有者，即，第三原理所講的「有限（可分割）的自我」——，也唯有在這層次上實踐才成為可能，因為在絕對自我的觀念層次是無法行動的。

且是實際的情況，它是同時並存的。據此，康德進一步衍生出一種情況 $\sim(\sim A)=A$ ，這意味著「對於我的自由的妨礙的制止」也是正確的（right），這構成權威性質的公法。其實，就此論證本身來看，它已經具備循環論證的樣態——(1)  $A \rightarrow$  (2)  $(\sim A) \rightarrow$  (3)  $\sim(\sim A)=A$ ——，只是康德卻止於此，是要說明具資格性質的私法與具權威性質的公法是同等權利（來自邏輯上的正確），且到此就建立一完整的法權體系，而無意於做循環論證。我們必須明確指出這樣康德的論證雖有循環論證的樣態，不過，這是一種推述而絕不是循環論證——這是康德以形式的道德律為規定根據的道德哲學體系的絕對預設，否則它就不在是單向的規定性判斷（determinant judgment），這種規定性判斷不會是可逆的。既然上述「自由意志」（A）只必然的產生「自由的妨礙」（ $\sim A$ ），但又不構成循環論證，那麼它又如何是可循環的？換言之，它如何是可逆的？那麼這體系的逆之所以可能，就在於反思性判斷（reflection judgment）。康德解釋「一般的判斷力是包含普遍性下的特殊性思考的能力。假如普遍性之物（規則、原則和律則）被給予，則那個把特殊歸攝於它之下的判斷力——甚至，僅當它能作為超驗的判斷力提供一個先驗地條件，以符合把單獨的任何之物歸攝到普遍之下之時——是規定性的。然而，如果只有特殊性被給予，以尋求獲得普遍性，那麼這判斷力僅是反思的。」（CJ, 5:179）由於自由的妨礙（ $\sim A$ ）在個體的實證法權的實際應用上產生的權利意識是經驗的，所以是特殊的，因此依據反思性判斷我們自然會尋求普遍性原則。也因為「可逆原理」是基於反思判斷，使得它是先驗的。康德接著說「反思性判斷力的義務是從自然中的特殊上升到普遍，因此需要一個原則，但它不能從經驗中借得，因為結合諸經驗原則為單一的根據性原則，它還是經驗的，因而需要一個較高的原則，它能夠為這些經驗性原則系統性的相互歸攝提供根據。在反思判斷中，這一條超驗原則作為律則給予自身，它不能從別處而來，更不能給予自然。」（CJ, 5:180）這也就說明吾人前述屬於經驗的實證法權（這是經驗原則的法理學）不能倒過來作為道德律的根據，而是據此反思判斷引起如何再闡明以道德律為實證法權修訂的規定根據。雖然，康德指明反思判斷只限於美學及自然目的性判斷上，而道德律及法律，不可能是反思的，因為普遍律必先給予。（CPR, B828-38）然而，這並不與吾人的命題有所衝突：正如前面章節所論述的，實踐理性必然給予道德律作為道德哲學（包含法權科學及實定法）的規定根據，所以規定性判斷。但是，吾人並不是主張實定法可以作為一種形式性的理性原則，以作為修法的規

定根據，而是主張「實證法權設定自身具自由的效用性」。這效用性必定在自然的經驗界體現，這正符合康德的反思判斷，由個體的自由的效用性(經驗的特殊)對自然的合目的性(上升到普遍)的反思(由此原理知，吾人並不給予經驗性原則)——差別在於，我們不是藉由這反思就獲得一普遍性原則，而是再激起具普遍性的道德律(這已於實踐理性給予)的作用。換言之，我們欲對實定法在個體自由的實踐(自然界)其效用性的反思，所引起的個體的權利意識，是否符合人類全體的最終目的性，以作為以道德律(規定性判斷)為實證法權的規定根據。<sup>269</sup>因此，這樣就構成此理論的內在自足的完整性。

再者，無論自然的合目的性或實踐的合目的性這先驗概念都只在反思判斷中才有其根源。按康德給予合目的性的解釋為「只有在依目的協調一致下，一物才使相應於諸物的組成(constitution)成為可能，稱為該物的形式的合目的性。」(CJ, 5:180)據此，筆者的「目的命題」——在自然中，就人是經驗的存有而言，作為公民人格的個體依道德律而行是為了人這類屬能夠永久存在以及作為公民整體在實證法權上的持續進展的目的，並以此在共同體中表象他的自由——把作為公民的個體與其他公民透過實證法權的持續進展而協調一致，是為了人類種屬的永久存在，這合目的性的命題也在反思判斷中獲得其根源。因為，按照為達人類種屬的永存這目的，實證法權的發展可讓在其中的個體與公民他者為此目的而協調一致。既然，反思判斷把康德止於具權威性質的公法權( $\sim(\sim A)=A$ )的論述給予往下推論的合理性，那麼吾人繼續闡明這「可逆原理」。

正如上述已指明，是基於經驗自我的權利意識的覺醒，那麼在做理念推述的命題，法權必然要包含自由的效用性。這命題 P (實證法權) 設定 P (實證法權) 自身，是由「具有個體自由的效用性」進行聯繫。現在的問題就在於法權可以設定自身？而又如何設定自身為具有個體自由的效用性？按照康德在權利的普遍原則，權利的存在就是為了依一條普遍法而行，自我的自由能夠與他者的自由協調一致。所以，對**理性存有者而言**，不僅具有自由的理性理念，同時為了能夠實踐，他也要**設定**自身是自由的。若自身不自由，他也就不能夠動作，那麼實踐也就不可能。既然理論法權是依據自由律的實踐理性推述而得，同時它又是實證法

---

<sup>269</sup> 據此，吾人可以給予這三個定理是一個軌約性的原則。因為康德說明「它(自由)在任何方面不能被當作構成性的概念，而只能當作軌約性(regulativ)的概念」(MM, 6:221)，而反思判斷也只能給予軌約性原則。(CJ, 5:197)

權的根據，那麼實證法權就設定自身要具有個體自由的效用性。「設定」使得法權的論述不再只是一個理論上的理念，同時也是行動的主體。法權成為行動的主體，有底下的意義。首先意味著，在它所規定而具權利者也可以成為行動的主體。這不僅使具資格性質的個體在法權範圍是一個行動主體（私法），同時具權威性質的政府也成為法權上的主體（公法）。所以讓原本基於 $\sim(\sim A)$ 而來的權利的政府成為一個獨立的法權主體（B）。再者，法權成為行動主體的另一意義，法權藉由法律規定了個體的自由。這是當今規範（norm）的實證法學存在的意義。既然，規範實證法學是一個行動主體可以用來規定個體的自由，那麼就意味著它具有能動性。它能主動的規定個體的自由的方式與範圍。換言之，法權代表共同體的公共意志，自然具有意志作為去進行設定其自身。而法權能夠設定自身的本質不僅為保障個體的自由，同時可以規範個體的自由。（關於這種實證法學對個體的作用，將在第二節論述）。

若光在實證法權自身範圍內討論這條原理，則這樣的實證法權就完全與康德以個體自由律出發所建立的理論法權內涵產生衝突。那麼，我們必要在此論述它與康德的理論法權的聯繫。這就是關於實證法權是否可以不以理論法權為根據？若答案為是，那麼它是以何為根據。若為否，那麼為何它要以理論法權為根據？若答案是肯定的，意味著公共意志與個體的自由意志是區分的，而且前者是優位於後者。換言之，代表公共意志的統治者（無論是一人或一個群體）的意志具有原初的法律價值。這是以「主權」（sovereignty）為立法的根據。因為具有管理的主權，公共意志就有規範個體意志的權力。因此，在規範式實證法學下，法律只是一種工具，而這有效性未必是以自由的有效性為衡量。換言之，規範式實證法學的效用性，未必是以個體的自由為其首要考量。其法律的客體是個體的行為（不是意志自由），而其法律的目標是秩序，所以秩序的有效性會更勝於個體的自由。當然，這種法律作為一種純粹的工具，其法權理論就無須與道德的自由連結在一起。換言之，以規範圍為法權原則的實證的公法權是獨立的主權體 B，而不是從私法權 A 推述而得（即不是由 $\sim(\sim A)$ 推得的 B）。然而，按康德的法權理論，共同體是一種有機的集體，它作為一個整體是為了部分（個體）而存在。同時，不僅是共同體內的個體間彼此作為手段及目的而存在，而且作為整體的公共意志的法律與作為部分的個體的自由彼此間既是手段也是目的。所以，藉由這個定理命題把實證法權設定自身的效用性與自由連結在一起——而不是與秩序的

效用性連接——，進而與康德基於天賦自由的權益的普遍原則而成的理論法權形成聯繫。換言之，與前者不同的是具權威性質的公法權是由具資格性質的私法而來，即由(1)  $A \rightarrow$  (2)  $(\sim A) \rightarrow$  (3)  $\sim(\sim A)=A$  而產生公法權（不是獨立的主權體），也就是訂立規範的實證法權可用理論法權為規定根據。據此，筆者主張實證法權不能完全離開個體自由意志而存在。它不僅是使個體間自由能夠協調一致的工具，同時也是能夠建立律法—公民共同體的目的。若不是如此，按主權式的實證法權，其服從是在公共意志與個體意志間的一種臣屬式（subordinate）服從（法律只是一種工具），而不是真正對律法的尊敬式服從。對律法的尊敬式服從是構成能夠以法權為目的的要件。而且，既然實證法權不能獨立於個體的自由意志而存在，那麼它就要依賴於個體的自由意志而存在。這樣的關連，就是第三章第三節實踐理性所推述以個體自由的權利的普遍原則所建立的法權科學作為實證法學的根據。而在此情況下，即使代表公共意志的公法權政府，雖然具有權威的法權性質，以行使立法、行政與司法權，但是，這權威性質按法權科學是根源於具資格個體的自由，而不是反過來。不過，實證法學的本質是用幸福原則規定個體的自由，以達有效性。所以，在第一定理中，還是以實證法權設定自身具有個體自由的效用性為初始命題。而其能夠與理論法權連結就在於，「目的命題」指出的個體依律則而行的實踐是以法權（包含理論法權與實證法權）為目的。

我們的第一定理的命題中，實證法權的效用性是指個體的自由效用性，而不是秩序的效用性，藉此與康德的理論法權連結。雖然，在第四章有對自由進行區分與論述，但是，這裡還是必須再次分別出這些自由的差異意涵，並加以連結論述。首先，純粹實踐理性的自由意志（Wille）是一種純粹的理性理念，它存在於個體的理性中，並且給出道德的自由律；而依據自由律由自由的普遍原則所推述出的理論法權作為意念（Willkür）的格準，其界定的自由是外在的自由；而我們此處所言的自由效用性是實證法權所規範的自由。換言之，這三個層次的自由是，道德上的自由（內外自由）、理論法權上的自由（外在自由）及實證法權上的自由（自由的效用性）；這是一步步的由理性理念向經驗推述的過程。既然，談及經驗世界的自由效用性就必然牽涉到個體的幸福原則，因此，不能直接以康德的外在自由來論述自由的效用性（因為效用性是一個經驗的概念），而必須在實證法權領域上，以實際對個體的規範來論述對個體自由的效用（這將在下節考察）。而問題就在於經驗領域的自由效用性如何反過來再與理性的自由

理念進行連結，這就是將在下章中所要探討的在意識中，個體的權利意識（來自經驗領域）與個體的責任意識（源於理性）的價值選擇中。

那麼這就有一個關鍵，對個體規範的實證法權如何激起個體的權利意識以作為實證法權的制定。為此，給出了第二定理：

第二定理：由於經驗的存有者個體間的差異性，一個實證法權不認為其對個體自由的效用性的妨礙而設定修正實證法權的存在，因而不假定自身的法則之外還有其他的法則可能存在，因此不能認為自身在法權體系中能讓個體自由。<sup>270</sup>

在實證法權上所謂自由的妨礙（~A）就是對自由的效用性的妨礙。若我們把公民實證法權作為主詞 L，那麼依據形式邏輯分析~L 必然存在；而這~L 就是指公民實證法權對自由的妨礙效用，因為此處實證法權是以個體的自由效用性作為其本質設定，所以其對立面也應該是該本質的對立面。然而，這形成一個問題，就算邏輯上~L 的必然存在，但是，實證法權有必要**設定自身**會對個體自由的妨礙嗎（這似乎會產生自我矛盾）？這是綜合性的論證，因為實證法權可以無視於它會對個體產生自由的妨礙。由於前述指出實證法權需按照以理論法權為根據，所以其根本上對自由的妨礙，應接續理論法權來看。按照康德的理論法權，把法權分類為具資格性質的私法與具權威性質的公法，那麼就有可能有二種法權妨礙的情況，其一是，在個體自由間（在私法中）彼此對他者自由效用的妨礙，另一個為，公法對個體自由的妨礙產生——這是導言中的二個提問。那麼是否有可能產生個體的自由對公法的妨礙？這種情況是不可能產生的，因為按照康德公民法權的推述，公法的權利來自於個體間經由契約的授權而獲得對防止妨礙個體自由的權威性權力。那麼個體**恣意妄為**而對公法產生妨礙，公法本身就有權力對其制裁——這就是公法存在的目的。但是，這不表示個體即使基於一種根據——基於普遍的道德律根據——，也完全不能對法權（包含公法）進行修正（這正是本論文所要論證的）。

自由的效用性可分為**形式的效用性**與**實質的效用性**。按康德的權利普遍原則所言——個體的自由意志依一個普遍律則而行，而能與他者的自由協調一致——，若實證法權能符合這一原則就具有形式上的效用。這就是形式上的實證法權設定

<sup>270</sup> 費希特自然法權的第二定理：「一個有限理性的存有者不認為其他有限理性的存有者有一種自由的效用性，因而也不假定在自身之外有其他理性存有者，就不能認為自身在世界之中有自由的效用性。」（費希特，《自然法權基礎》，頁 30）。

的自由效用性，這也是最基本且最高的自由的效用。但是，這個**形式的**效用性卻有其內在的困難，這在於就康德的法權的普遍原則而言，若不能使自我與他者的自由協調一致，那麼自然就不能構成法權。另外，康德對法權的自由界定為「除了我已能同意的法則之外，不服從任何其他外在法則」。(歷史，179，8: 350, 註14) 這就預設了有法權沒有規定或加以限制的自由存在。意即，在不考慮道德情況下，而僅就純粹的實證法權所規定的外在行動而言，若不是純粹實證法權規定禁止的，都是我們自由意志可為的(這是與秩序的效用性為主要規定的主權式實證法學不同之處)。那麼，假設一種情況，有 C、D 二位行動者，他們有各自 c 及 d 的實際經驗行為，而且 c 及 d 都是純粹的實證法權——我們給這個法權稱為  $R_1$ ——外所容許的自由行為。那麼若 c、d 產生衝突——換言之 c、d 互為「自由的妨礙」<sup>271</sup>——，則原有法權  $R_1$  無法仲裁使其 c、d 協調一致。那麼，這樣的法權就形成靜態的形式。就康德的理論法權而言，無法用理性論證如何把 c、d 這原有  $R_1$  外且又彼此不能協調一致的自由行為把它包含進來，因為他的法權是推述性規定根據式的，不在它所規定的法權範圍是不容許。換言之，康德的法權論證之所以無法解決這樣的困難在於，他沒有「**法權會對個體的自由產生妨礙**」的預設。因為康德的自由的妨礙( $\sim A$ )是個體自由的理念(A)產生，而以產生公法權就能解決這困難(公法權不會錯、不會不正義)。若有這假設他會認為這是自相矛盾，因為依他的理論的存在本身就是為了防止個體遭受妨礙。既然，「法權會對個體的自由產生妨礙」的預設不能落在理論法權上，那麼剩下就落在實證法權上。因此，我們要檢驗實證法權本質上是否能解決這困難。實證法權的立法本質在於經驗實質，要說明實證法權由於這預設而能藉由修法(設定自身具自由的效用性)以符合彼此的外在自由而共存。其論證在於，承上述 c、d 的行為在  $R_1$  之外，換言之，c、d 是屬於( $\sim R_1$ )的範圍，從另一角度， $R_1$  是( $\sim R_1$ )的對立面，也就是說  $R_1$  會對 c、d 的行為產生妨礙。只有先給出這樣的假設(實證法權的自我設定對自由效用性的妨礙)的能力，我們才可能利用實證法權設定自身對自由的效用性的能力，使  $R_1$  修正成  $R_2$  而包含進 c、d 行為，換言之，若不預設  $\sim R_1$  就不能成就  $R_2$ 。<sup>272</sup>因此，藉由「實證法權會對個體的自由產生妨礙」的預設，解決

<sup>271</sup> 這是存在的，因為「自由效用性的妨礙」是再引出康德法權論的前提，而不是倒過來「自由效用性的妨礙」是由法權所界定。

<sup>272</sup>  $R_2$  未必是  $R_1$  的擴大，因為很多情況是  $R_1$  內很多不合時宜的法律的去除。



法權規定範圍之外的**個體間**的彼此妨礙的困難（這可以視為「法權之外」的私領域）。然而，法權之內的公法領也會對個體的自由產生妨礙，這同樣有賴於這個預設來解決。就康德的法哲學而言，他的法權是由個體自由的協調一致推論而來，那在  $R_1$  內就不會對其公民個體的「自由」（或「自由的妨礙」）產生妨礙——無論在私法或公法上——，因為它具權威性質已經使公民的行為協調一致（這是康德被視為法權保守性格的重要立論）。但是，這卻違反政府利用其權威妨礙個體自由的經驗事實。再者，從**理性推論**而言，也產生公法權對私法妨礙的可能性存在：按康德使政府具權威性質的公法來自於 $\sim(\sim A)$ 的推論：若  $A$ （指個體的自由）是正確的而具權利的，那麼 $\sim(\sim A)$ 同樣也是正確而具權利的（第三章第二節已證明）。那麼，當 $\sim(\sim A)$ 變成一個完全獨立的主體（主詞） $B$ （公法權）——不再受  $A$  所規定——，那麼邏輯上必然會產生 $\sim B$ ，因  $B$  是正確的（由 $\sim(\sim A)$ 而來），那麼 $\sim B$  的不正確就在於它會對  $A$ （個體的自由）產生妨礙，這就構成「法權（公法）會對個體的自由產生妨礙」（即， $\sim B$ ）這假設的成立。唯有我們正視 $\sim B$  的存在，才能使 $\sim(\sim B)$ 再次同樣是正確的，而與個體的自由（ $A$ ）協調一致，進而擴大法權的適用範圍。由於是從理論法權推論產生的獨立的 $\sim B$  所生的實際法權的妨礙，除了要有此預設外，它的修訂不可能在實定法內在完成，而必須回到以道德律為規定根據才成為可能。

這二種法權設定自身對個體自由妨礙的必然性論證是**形式上的論證**。正如，上述所言，我們必須正視進而設定「法權會對個體自由妨礙」這樣命題。用「正視」一詞，看出並沒有完全論證完修正法權的論述，用此詞用意是按照邏輯排中律， $L$ （法權）對  $A$ （個體自由）會有二種情況，其一是， $L=A$  或  $\sim L=A$ （或  $L=\sim A$ ），而不能既  $L=A$  又  $L=\sim A$ 。換言之，法權若是符合個體自由（ $L=A$ ），因而個體會持續認同原有的法權，這構成一種強化再製樣態（第二節）；或者法權會促使個體對原有法權的不服從（ $L=\sim A$ ），這形成一種弱化改進樣態（第三節）。也透過這二種樣態來論證實證法學對自由的**實質效用性**。

然而，上述的論證並不能解答，公民法權修正的動力問題？要能成為動力的則首先要能為我們所意識到，這種意識絕不能依靠理性的推論，而是依賴實質上個體權利受到妨礙所激發。所以，我們應當從自由的實質效用面來論證公民法權對個體的妨礙之可能存在。而這樣的可能來自於個體間的**差異性**。差異性是形式邏輯推論所無法達成的，因為形式邏輯的預設正是要去除差異性以求普遍性。然

而，我們藉此也正視到，**個體間的差異存在難道不是一個普遍存在的事實**？若沒有普遍存在差異性，也就沒有以「我（I）」作為主詞的可能。所以，才在第二定理中給予一個前提「由於有限經驗存有者個體間的差異性」。這差異性包含私法個體間及公法對私法間的差異。

公民法權的自由效用性才構成差異性的可能。筆者並不否定以個體自由的效用性的考量會以個體的幸福原則作為自由效用的衡量標準或意念的行動格準，因而牽涉到經驗的偶然性——當然，這樣的立論是康德法哲學所反對的——，這在於所有的法律條文都有其實質的部分，而這實質必定落實在感性的經驗世界。法權在經驗世界的偶然性實踐構成了差異的來源——就實質而言，我們可以視為是政治、經濟或社會條件的差異性——，它無法兼顧到被其自身（如  $R_1$ ）排除在外的自由應用。這特別反應在弱勢群體的身上，他們本身礙於其條件，其自由的實質效用就是弱勢。另外，若修正法權保障這一特定族群因而壓縮另一族群的自由，這就產生另一法權修正的驅力（或阻力）。所以，我們說明了差異性是構成修正法權的動力來源。

代表公法權的政府對私法權的妨礙這是長久存在的事實，否則前述各思想家格老秀斯、霍布斯、洛克、孟德斯鳩、盧梭乃至康德就不會對於公民是否可以反抗政府在其各自理論上各自表明不同的立場。正如孟德斯鳩所言「一切有權力的人都容易濫用權力，這是萬古不易的經驗。」（《論法的精神》，章 11，節 4）。我們無須再探究公民社會共和憲法成立之前，獨裁壓迫的情況，單就前述哲學家都標榜藉由人的**理性**（除盧梭外）能建構一個所有公民都能想享有自由的政治體制而言，這就有極大的問題。按康德所標榜的共和體制下依據法權成立的政府之所以會對公民個體自由的妨礙在於，個體權利（由資格性質所賦予的）與政府權力（由權威性質所賦予的）的行動邏輯差異性所生的：公民個體僅能具權利而不具權力。一旦政府具有權威（當然它也具相應的權利），反過來，往往使個體要服從代表公法權的政府。以政府代表獨立的公共意志的主權式的實證法權就有此用意。換言之，我們把原本對公法的服從，轉換成對政府的服從，因此政府就據此對人公民進行正當性支配，進而產生對自由的妨礙。韋伯（Max Weber）稱這種支配為法治性的支配（legal domination），這種基於理性的支配所產生的官僚體制形成一種新的特權團體（由專業資格而來），進而產生隱性的菁英派閥式權力分配。所以，依據理性所建構的政治體系，其官僚依法辦事還是會對個體的自由產

生妨礙。(這個權力支配的探討將在下節討論)而不是康德藉由理性推演所建構的理論法權體系,可以永遠解決個體自由被妨礙的問題。

第三定理:具自由效用性的實證法權不能把自身與由其對個體自由妨礙而設定的修正法權,在個體的實踐意識中基於法權事實而形成權利意識,就不能還有其他的法權。<sup>273</sup>

正如康德所言,法律命題關於經驗的擁有是分析的。因為它是隨矛盾律而來,因為若未經我同意而對我的持有物產生妨礙,就是危害我固有的自由,他者的行為格準是直接矛盾於權利的公理。(MM, 6:249-50)所以,權利意識隨著經驗上的實證法權上自由效用性受到妨礙自然就分析可得的——是故,前面的論述就已經導入個體的權利意識概念,而不是前面二個定理後才產生權利意識。然而,個體的權利意識要成為實證法權修正的動力卻不是分析的,因為有了權利意識未必會付諸主張權利的行動,或者只是在實證法權中主張權利,但並不需要去改變法律;而且有很大部分,個體權利意識的主張是要引起對他者自由的妨礙,或者是對公法權的違反——換言之,個體自我權利意識扮演的是~A,它對他者的自由(A)或公法權(B)產生妨礙。這後者更不應被接受為實證法權修正的動力。所以,個體的權利意識要能成為推動實證法權的修正進展是綜合的命題。而且,基於個體權利意識而訴諸於實證法權自身或以理論法權為根據而使得實證法權可以進行修正,其前提是要基於**法權事實**——如此實證法權才有據以修正的對象。所謂**法權事實是法律的結果**。它包含懲罰、所應負的義務、職責等。若是個體的權利意識是完全來自於要對他人自由的妨礙(即扮演~A角色)的犯罪之法權事實,更無法訴諸道德命題。其次,沒有法權事實作為對象(例如,尚未判決)不能直接訴諸道德要求實證法權進行修正或不執行——因為沒有要進行法權修正的客體。再者,這個法權事實的當事人可以不是主張權利之人,而可基於平等及正義的理念而投射為有關自我權利上的議題——例如,同性戀婚姻,基於平等及正義,異性戀者也可以以法權事實所產生的權利意識訴諸道德律進行實證法權上的修正。至於,個體意識要能夠具推動實證法權修正必須是正當的與善的。正當的是指法權的修正必然還是法權的程序立法的範圍內。而善的是指這樣法權的修

<sup>273</sup> 費希特自然法權的第三定理:「一個有限的存有者不把自身設定為能與其他有限理性存有者處於一種確定的,人們稱之為法權關係的關係中,就不能假定在自身之處還有其他有限理性的存有者。」(費希特,《自然法權基礎》,頁42)。

正是符合個體及集體的完善。若正當的（right）與善的產生衝突，那麼以正當為優先。<sup>274</sup>不過，訴諸善並不能訴諸道德的實質內容，而是要先以道德的形式律則為依據，否則道德與法律無法連結，而是各自獨立的領域。<sup>275</sup>實證法權本身都會明訂保障公民爭取權利的權利（如集會、言論及出版的自由），共和政體中自覺權利受損者的個體都會按正當的手段爭取實證法權的修正。而且，正當性不僅在於個體的手段上的正當，同時，實證法權也可透過正當的正義原則，內在的提供個體藉以遵循爭取權益，並能夠與他人的自由協調一致，這就可避免訴諸暴力的手段之可能發生。然而，之所以訴諸善是意味著若無道德良知上的平等自由則無法推動實證法權的修改以達真正符合整體人類的完善性。正由於這屬於自然狀態的道德良知才能解釋為何享有優勢的權利者，可以自願放棄它以追求人類的公平正義。是故，權利意識的覺醒不僅是在對個體自由的妨礙中喚起弱勢者的意識，

<sup>274</sup> 羅爾斯在《正義論》說明倫理學的兩個主要概念為「正當」與「善」。（《正義論》，（台北：結構群，1990），頁 22）作為公平的正義中，正當的概念優先於善的概念。（頁 28）羅爾斯比較正當與善（節 68，頁 437-443）說到，一般來說，人們對善的概念有許多重大區別是好事，但對正當概念就不是如此。因為在組織良好社會裡，公民依據相同正義原則，在各自具體的例子中都試圖達到相同判斷。據此，最終建立一個秩序的社會。（頁 439）換言之，基於選擇的善是多樣偶然，而沒有也無需統一的標準。但是要藉由法權建立一個正義有序的公民社會，那麼就需一個合法的標準（這構成正當性），所以對於一個公民社會而言，正當優先於善。

<sup>275</sup> 台灣近來有二事件——馬英九總統控立法院王金平院長接受關說而欲拔除其院長身份案，以及台南市賴清德市長指控議長賄選，而不願入議會備詢案——都是在法律程序還沒裁判之前，他們都直接把受指控者的行為訴諸為不道德的，所以以道德之名行反抗法權之實。但是，這賄選或關說的行為是涉及法權事實，在尚未審判認定前，以道德進行對實證法權修正（撤銷立法院長職務）或不執行（不備詢）的命題根本不能成立，因為既然沒有要進行法權修正的客體存在，如何進行修正。再者，他們都沒講清楚何謂道德，而只是用「道德」合理化他的行動。若我們以康德的形式的道德律則來檢視，他們都犯了自律道德上的錯誤。康德告訴我們所謂道德應是我應依據能夠成為普遍律的格準而行。也就是是**指自己**不能關說和賄選，而不是用來規定或指控別人——這是**自律道德**。因此，關說或賄選在此有二種事實，其一，**法權事實**，對外在自由意念的行為（包含他人行為）而言，它們是由法律依**經驗事實**審判決定；另一，**道德事實**：對自我內在自由意志而言，它們是否為道德內容是由良知來判斷給予自己。所以，道德事實與法律事實二者常被混在一起而形成道德審判（把應給予自己的作為自律的道德律的內容之判斷，投射給他者）。因此，若把要把他者的這些行為也納入道德考量，就要以一個道德律來統一這道德事實（內容）與法律事實（內容），那麼這樣的格準就成為，「我們應以審判才能定罪及在判決前需依法行政的格準而行」。依「審判才能定罪」是指法權事實，而「依法行政」是我的良知責任給予的道德事實，它們被統一在形式上的道德的普遍律之下。其次，若道德事實與法權事實有所衝突，那麼以道德事實為優先，但是要以道德律為根據。例如，已經遵從所有的法律行為或現行的法律規範無從解決權利的增長或回覆，可以以道德事實在形式的道德律規範下爭取實證法權的修正。例如，奴隸解放運動。「我應以解放奴隸的格準而行」是能成為普遍律的，即使在當時現行的實證法權是容許蓄奴的法權事實。換言之，容許蓄奴的法權事實是與奴隸解放的道德事實衝突，而且無法把二者同時置於普遍的道德律之下，那麼就可以以道德事實為道德律的內容，並據此而行。法權事實是種經驗事實，它包含個體的身份背景。而道德事實是責任意識是理性的存有者所具有的共同概念，它不包含個體經驗身份與背景。

前面這些控訴就是基於他個體的權利意識遭到妨礙，而以道德內容為善的宣稱，但是他們都忽略了他們的行為應該符合形式的普遍道德律。如此，才能要求自己與他者在共同的律則下自由協調一致。

同時在他者的權利意識（同樣是分析必然的）下，共同以道德良知上的平等自由——這需要一個律則（道德律）來統合——，達成以律法的共同體作為成就人類群體的完善目的。

本章所指的「可逆原理」——「由於個體間差異性，實證的公民實證法權的實踐必然引發個體的權利意識」——中，所謂的可逆並不表示法權可以反過來規定道德律（第四章所論），而是在反思判斷下，希望能藉由「可逆原理」的提出，使得道德律可以再用來對法權進行修正，以獲得在人類的有機整體中法權的持續發展。這就賴於個體在法權的實踐中其權利意識的覺醒。而依據上述的推論，我們設想一個可以體現個體自由的法權自我修正的弱化改進模式——這也是前述基於排中律  $L = \sim A$  時所形成的法權改進模式。所謂「弱化」在於強調法權的變動並不一定是變動激烈的改變，它可以以在現有的共和的憲政體制減少原有不正義的法律對個體的自由效用性的妨礙，逐漸達到公民所要的法權進展。（第三節）

然而，就人類是一個互為因果的有機整體而言，它本身構成一個穩定的系統，它逐漸把個體融入集體之中，使得個體更加認同代表公法權的政府的支配。這不僅是對於規範性法律正當性的服從，更是文化教化下規訓力量對身體的穿透。所以，這樣的法權結構是一個不斷再製強化<sup>276</sup>的模式——這也是前述基於排中律  $L = A$  所獲得的法權再製模式。（第二節）依排中律給出這二種情況，所以，接下來將於後面二節討論這兩種模式的情狀。

## 第二節 規範式實證法權對自由的效用性

在上一節已論述的「可逆原理」的第一定理中——「實證法權不認為自身有一個有限理性存有者個體的自由效用性，就不能設定自身。」——，法權的自由形式上的效用性在於符合康德理論法權的權利的普遍原則（**universal principle of right**）。然而，法權的自由實質上的效用性則必須在經驗存有中來探討法權如何與個體的自由產生效用。換言之，就是法律的效力（**validity**）問題。這種法律的效力議題是當代實證法權的一個重要課題。<sup>277</sup>而且，法律之所以具有效力來自

<sup>276</sup> 法權弱化改進模式的「弱化」是用來對比於此「強化」模式的意思。

<sup>277</sup> 雖然，實證法權的效力問題的自我設定並非只以「自由」為其唯一的效用，它也可以包含平等、正義等效用。但是，我們延續康德理論法權以自由為法權的本質的主張，而把實證法權的效力問題，而設定以個體的自由為議題。

於立法者的權威，這又屬於公法權才具有的權力，而具有此權力者為政府（或俗稱為國家）。這樣的公民法權的作用其效力展現在公民社會中，其公民道德與法權的關係會是怎樣的樣態？是故，我們要談論這個「法權設定自身符合個體的自由的效用性」必須從法律－國家－公民社會這三者的關係來說明。

當代實證法學說明法律之所以具有效力（或有效）是以規範（norm）來界定。從社會學式的觀察而言，規範代表一個重要權力行使的轉變。傅柯（Michel Foucault）指出規範化（normalization）在古典主義末期成為重要的權力手段之一。因為，曾經表示地位，特權及歸屬的標誌逐漸被一整套規範所取代，至少以後者做補充。規範化造就的不僅表示一個同質社會，也同時進行分類排等。<sup>278</sup>而從字源學上看，‘norm’其字意具有「格準」、「模型」及「標準」的意思。在這個意義上，法律的效力是基於一致性，而其結果就是抹除個體間的差異性。我們把它與傳統上認為法律是種命令加以比較。命令是**某些政治優勢者**的意志展現，發佈命令者與服從命令者是種上下的臣屬關係，他們的身份是明確可識別的。<sup>279</sup>奧斯汀（John Austin）說明「從嚴格意義上來看，『法』這一術語，僅僅適用於政治優勢者所制定的全部或部分規則」<sup>280</sup>，而這才是法理學研究的對象。既然，法是政治優勢者的意志展現，那麼他說準確意義上的「法」的概念就是一種命令。<sup>281</sup>所以，「命令」是構成「法」的第一個基本要素。而尤其衍生的另二個基本要素是「制裁」：一個命令沒有被服從，其後伴隨著而來的不利後果；及「義務」：面對不利後果時，使命令得以被強制的服從。換言之，因義務

<sup>278</sup> 傅柯，《規訓與懲罰－監獄的誕生》，劉北成、楊遠嬰譯，（台北市：桂冠 1992），頁 183。

<sup>279</sup> 什麼是命令？Hart 給予定義，「簡單的說某人的慾望對其他人應該做或不做的行為，而且伴隨著不服從可能帶來被懲罰的威脅。」（Hart, 1958, p.602）而至於命令要形成法律要滿足兩點，首先它們必須是一般的；其次，它們必須存在於政治社會所從事的命令，無論它的憲法形式為何。換言之，一個個人或眾人的一個群體，從社會的大部分人中，它獲得習慣性的服從，但反過來卻沒有對這些人服從，那麼它就是眾人的主權（sovereign）。因此，法律就是社會的無法被命令的諸司令（uncommanded commanders）的命令。（Hart, 1958, p.602-3）關於自制是一種命令嗎？Wolff（R. P. Wolff, *In defense of anarchism*, Berkeley, University of California Press, 1970）說明「每個人擁有意志和理性就有義務對他的行動採取責任（responsible）。」（p.13）採取責任意味著為了自身做應該做的事。而具責任的人「可能聽別人的忠告，但無論它是否為好的忠告，唯有他對自身下決定。」（p.13）他從不做他人告訴他要做的，據此，他從不服從他人的意志：「嚴格而言，對於自律者沒有命令這回事。」（p.15）而服從法律權威就是服從法律告訴你要做的，所以對於一個自律者而言是不可接受的，所以要拒絕法律權威，而形成一位無政府主義者。（p.25）

<sup>280</sup> John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined and The Uses of the Study of Jurisprudence*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1954, p. 9.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p.13.。

的服從使命令得以存在。<sup>282</sup>所以，這種法理學是建基於「主從」式關係上。政治強勢者因為擁有主權（sovereignty）所以可以發佈命令。<sup>283</sup>據此，也可看出臣民的權利不是它的主要考量。那麼其臣民們為何會習慣性的服從這主權者的命令？換言之，服從的根據為何？奧斯汀認為就是功利主義的原則使人們願意服從。上帝為富有感應心靈的臣民設計了幸福，這是上帝為我們設定的法（規則）。人類行為趨向於產生實質結果的總量，因為人類行為的任一結果，都影響人類的一般幸福。行為的克制或違法事件，對社會的幸福或善產生總體效果，可以判斷它們是否符合一般性的功利主義。<sup>284</sup>幸福是上帝賦予人類的最高行為原則，具政治優勢的主權者依賴功利原則而考量全體的最大幸福的實際立法就是臣民所要服從的對象。據此，雖然，奧斯汀把講求功利原則訴諸於上帝所給予人類的，但是就他把嚴格意義的實際的人為立法是人為法（human law）而言，這樣的法學是屬於實證法學。

然而，同屬實證法學的凱爾森（Hans Kelsen）說明「每個命令並不是都是有效的規範。只在命令對於接受命令者，具有約束力量時，只在接受命令應當遵照辦理時，命令才成為規範。」<sup>285</sup>換言之，在命令之具有效力在於，服從者願意接受命令（當然，他要衡量不服從的結果）的前提下，使得每道命令都有其適用對象與範圍。以致未必能夠內化成必然的服從法律（它只是一種習慣性服從）。因為，它是對主權者的尊重而不是對法的尊重。要內化的對法的服從，就需要把命令的法律轉換成規範式的法律（基於對法的尊重）。命令式的法律其意志的展現者與服從者明確而具主體性——這可從命令需由特定的人物發佈（如國王）才具約束力可看出，而服從者對這特定人物的效忠（或革命）也都展現他的意志。不過，服從規範時其服從對象就不是可識別了。連帶的法律所頒佈的對象也抹除個體的獨特人格——這構成頒佈者與頒佈的對象之間及頒佈對象彼此之間差異性的雙重抹除。在當代民主共和政體中公民對法律的服從已經不再是對總統（或君主）的服從，也難以解釋為對國家的服從（除公職人員要宣示效忠國家外），頂

---

<sup>282</sup> Ibid., pp133-4.

<sup>283</sup> 奧斯汀說明「主權」這政治社會的特點：其一，此社會中的群體習慣的服從或隸屬於某特定的優勢者。其二，被習慣服從或隸屬的個人或群體（優勢者），並沒有習慣的服從其他特定的社會優勢者。（Ibid., pp193-4.）這就意味著，擁有「主權」者就是最高命令的發佈者，沒有更高的意志是他要服從的。

<sup>284</sup> Ibid., p40.

<sup>285</sup> 凱爾森，《法律與國家》，（台北：正中書局 1976），頁 36。

多作為公民的個體只會說遵守（或服從）法律。那麼，我們是基於什麼因素還會遵守法律？凱爾森說到「某種行為是法律所『要求』，而不必有任何人表示心理意義的『意志』。因此，它採用的術語，是個人『應當』遵守法律所規定的行為。任何規則被指明為『某人應當如何做』，而並無『任何人真正要他如此做』的含意者，便是『規範』。」<sup>286</sup>抽離掉對某個體意志的服從後，**法律本身就是行為的對象**。換言之，藉由削弱及抽離含有個體的意志的命令而成為法律的同時，實證法理學把意志完全排除在法律領域之外。其次，遵守法律就是「應當」的行為。因此，個體行為上的「應當」，構成法律的效力。這也是抽離對個體意志的服從後，所留對法律服從的形式條件。我們考慮一國的流亡政權——如二戰流亡英國的戴高樂（Charles de Gaulle）法國政府——都預設著其留在本國的公民應當遵守其頒佈的法令，藉由此法律的效力來宣稱其政權的正當性。

既然當代實證法理學是基於經驗事實，而不再依賴於道德理想性。那麼就公民個體而言，以規範所構成的法律體系（不是命令的法律體系）其根據就來自實效性（*efficacy*）上——即，自由的效用性，這也構成實證法理學的多元性（*plurality*）。<sup>287</sup>「應當」遵守法律構成法律的效力，因此法律的頒佈就預設公民都應該會遵守法律。然而，在公民個體端，公民對法律**實際上的**作為不是效力的問題，而是實效問題。凱爾森區分這二者：

法律的效力，就法律規範有拘束立而言：個人應當依照法律規範的規定，而行為或不行為；個人應當服從並適用法律規範。法律的實效，就個人依照法律的規定，實際上做其所應當做，不做其所不應當做而言：法律規範實際上為個人所適用，為個人所服從。效力者為法律的一個特性；所謂實效者，是個人實際

<sup>286</sup> 同上書，頁 41。

<sup>287</sup> Weinrib (Ernest J. Weinrib, "Law as a Kantian Idea of Reason" in *Columbia Law Review*, V. 87, N. 3, 1987.) 批判當代多元論(pluralism)法理學學者，而康德的法哲學理論可糾正這樣的偏差。法理學多元論是指各類別法律形成單一的多樣性且是具自主的元素性質。換言之，各式實定法律彼此以原子性(atomistic)的性質共存。要理解原子多元性的法律特性觀念並不特別困難，因為佔據相同空間的元素能夠以一種彼此不相關的特性共存在同一個對象上。例如，立方體的鹽巴，其立法體即是白色的，也同時是鹹的，而彼此沒有不和諧。(pp.475-6)當代法學者回應多元主義的策略有經濟分析的版本；有把自身消融在未解決的多元論理，而具信心的繼續從事在能夠分離出的事項中能夠實際的操作；或批判性的法律研究運動(Critical Studies movement)——研究規範式考量的多元性做為整個西方法學計畫的困窘。(pp.477-8)但康德的法哲學是追隨著法律觀念性的發展而成，從它的起源實踐理性到成熟的公法的系統。這關鍵的接合處是在自然狀態中，權利的暫時性享受轉換文明社會的司法條件。康德描述這轉換是唯一個原始契約——於此人們放棄其與生具有的外在自由，以獲得安全的支持，而且無受損的作為合法的政治實體的一員。(pp.478-9)康德的法理學是系統性的，它整合各部分成為群體。他整合原始契約、屬性、主權、國家間的關係及公共意志等元素在他的法哲學。(pp.479)



行為的一個特性，而不是法律的一個特性。<sup>288</sup>

據此，藉由法律的效力與實效的區分來說明，最好的情況為法律的效力與實效等同，即立法機構所定公民應當遵守的法律都是公民個體願意完全遵守（效力）並依此而行的格準且獲得預期的實效。這二個領域——法律的規範與個體的實際行為——是分屬「應然」與「實然」的領域，實際的行為才能夠被確定合法或不合法。所以，規範的法學必須考慮他實際實行的實效性——但不是以它為根據（下述）——，而這樣的態度就構成經驗事實的實定法；然而，這也同時預設二者是有可能不會等同的，也就是預設實證法權有進行修正以符合法律效力與實效的等同，這使得法律變成一種動態的過程。凱爾森稱這為動態法學（dynamic jurisprudence）。

然而，這種會依經驗個體（未必是一個人，可能是一個群體）而調整的動態法學，如何形成一個整體法學體系，而不至形成彼此互相抵觸的法律。換言之，其法學根據為何？會不會形成法律的效力是依據法律實效作為根據，若如此則會形成因人設律，不僅不具普遍性，而且所立的法會彼此衝突。另外，實證法學只依據經驗事實而不訴諸理性理念，那麼其根據只能是實證法理學內在的依據（相對於訴諸法權外在的道德的理想）。凱爾森說到「法律秩序是一種由規範所構成的體系。」<sup>289</sup>所謂「規範所構成的體系」就是規範之有效或無效，是由一個更高級的規範來規定，這構成一個規範的科層體系。凱爾森說明道：

規範有效的根據，總是另一個規範，而不是一個事實。當我們尋求規範發生效力的原因時，我們總是回溯到另一個規範，而不是回溯到現實。<sup>290</sup>  
某個規範都從一最高級的規範推演而得，我們稱為「基本的」規範(basic norm)。當許多規範的效力，都可回溯一個共同的基本規範時，它們變構成一個規範體系，一種秩序。基本規範作為一個共同淵源，是秩序裡各種不同規範的聯繫。...一個「應當」的命題，只在它屬於一個有效的規範體系時，只在它能夠從假設有效的的基本規範，推演而得時，才是一個有效的規範。<sup>291</sup>

據這所言，規範的效力來自更高級的規範，而不是當下的經驗事實。這說明法律的效力不能由個體經驗的實效來決定，基本規範才是構成規範的法權體系的最終根據。也唯有在基本規範所建構的法權體系而把應當與效力性作連結，因為規範

<sup>288</sup> 凱爾森，《法律與國家》，頁 46。

<sup>289</sup> 同上書，頁 137。

<sup>290</sup> 同上書，頁 138。

<sup>291</sup> 同上書，頁 139。

是直接規定主觀個體行為的格準的一致性（例如，要靠右而行），進而在個體的實際行為上（實效上）——「實然」的領域——判斷它是否合法。因此，實證的法理學都必須預設基本規範。在康德的純粹理論法權體系只具應當性，而不考慮法律的效力或效用。雖然，康德在定言命令的普遍律命令中有規定個體要依賴於能成為普遍律的格準而行，但是並未構成行為的一致性規範，所以也無法評估其實效性。那麼，什麼是實際法權上的基本規範？當然，我們都會指明憲法是國家法的根本性基本規範。凱爾森宣稱「國內法的基本規範，不是法律想像裡毫無憑藉的產物。它的內容為事實所決定。」<sup>292</sup>此處所言的「法律想像」就是理性理念的想像。換言之，基本規範不是依賴於道德理想，而是由經驗事實所決定。如此，也才能使「應然」（法律的效力性）與「實然」（法律的實效性）形成連結。據此，在「基本規範」的論述裡，建構實證法權內在封閉的自足性與完整性。<sup>293</sup>

然而，上述實證法權設定公民應當服從法律（法律的效力），而與公民個體實際上意願服從法律（法律的實效）形成一個間隙，這也是實證法權正視到公民個體實際上會反抗或不遵守法律的可能存在（正視會產生對自由效用性的妨礙）——這是康德理論法權不可能探究之處。換言之，實證法權的法律會對公民個體的自由妨礙使其不服從其規定。這使得法律的效力與實效不能等同。這也是我們在第二定理中指出，「實證法權會設定自身會對自由的效用性產生妨礙」的可能性之處。只是其差異在於，我們明確的界定法權是會對公民個體的自由產生妨礙。而要改進這妨礙不可能依賴於其封閉的實證法權理論，而主張必須依賴於康德的道德哲學為其規定根據。因為，只有在**理念的理想**成為當今實證法權上的一個事實後，才使得實證法權可以成為突破現狀再製的模式而又封閉的完整體系。例如，自然法學家所標榜的自由、生存權與財產權的天賦人權的預設成為事實後。正如，登特列夫(A. P. d'Entrèves)所宣稱「總要有那麼一個點，在那裡，基本規範（一個

---

<sup>292</sup> 同上書，頁 150。

<sup>293</sup> 上述乍看似似乎有所矛盾：因為吾人提到「規範的效力來自更高級的規範，而不是當下的經驗事實」，及「基本規範不是依賴於道德理想，而是由經驗事實所決定」。前者是指科層式的規範體系內在構成而言，較低級的規範不依賴事實，而是依賴更高級的規範，這是為了避免任一級政府首長，依其個人經驗愛好對法律解釋而任意頒佈或施行法律、命令。例如，我國憲法第 171 條：「法律與憲法牴觸者無效。」、第 172 條：「命令與憲法或法律牴觸者無效。」、中央法規標準法第 11 條：「法律不得牴觸憲法，命令不得牴觸憲法或法律，下級機關訂定之命令不得牴觸上級機關之命令。」因此，法源科層式位階：憲法 > 法律 > 命令 > 行政規則；後者是指基本規範需經驗事實（即使，具道德理想的自然法也要把它具體化為的實定的條文）。例如，人具有自然權利的天賦的自由，但要具體化為何種人身自由。中華民國憲法第 10 至 14 條明定，人民有居住遷徙、表現（言論、講學、著作及出版）、秘密通訊及集會結社的自由。故二者並不矛盾。

假設 (hypothesis)) 變成為一個事實 (一個命題 (thesis))。總要有那麼一點存在才行，除非該基本規範之有效性來自另一個假設，來自另一個規範。這個規範已經不再是一個實證的範圍，而是一個肯定『自然法』存在的命題，一個肯定正義存在的聲明。」<sup>294</sup>所謂「來自另一個假設」就是另一個不是經驗事實的(道德)理想。只有在這個理想才能使基本規範在某個關鍵點上成為事實，成為法律。所以，實證法權的內在自我修正，只是完全基於個體的幸福原則的修正，它是效力與實效的妥協，它不具有普遍與必然性。唯有個體基於康德的道德哲學所成的法權科學作為實證法學修正的規定根據才具有普遍與必然性。

規範式實證法學必然反應在政治體制的設計上，以此制約著政府運作與公民規訓。凱爾森說到「國家的權力是實定法所組織的權力，是法律的權力，換言之，是實定法的實效。」<sup>295</sup>。當具權威性質的公法權賦予政府(國家)具有統治的權力時，它已經形成一個具獨立法權性格的主體(從~(~A)成為B)，它不再只是一個單純基於契約的委託授權關係，而隨時可任意替換的團體。因此，政府藉由公法權進行實質的正當性支配(domination)。所以，法權的實效性——個體之所以遵守法律——的衡量也就與政府正當性支配相關，而不只是公民個體依法而行的效用性來衡量。因為政府支配的正當性影響著公民是否服從；同時為達有效的支配所建置的官僚體制也制約著公民服從的作為。而科層式的規範實證法權體系反應在政治體制上的就是科層官僚式的體制。在此公民的行為是被各式的文書表格所制約。因此，我們在談論法律(特別是當代實證法理學體系)對個體自由的效用性必須探討國家本身作為一個規範的複合體，對公民所帶來的影響。

韋伯(Max Weber)把基於公民對法律的尊重的支配形式稱為法治型支配(legal domination)——以理性為基礎，確信法令，規章必須合於法律，以及行使支配者在這些法律規定下有發號司令的權利。法治型支配(又稱合理性或合法性支配)其正當性來自於對理性建立之秩序的信仰，並對行使權威者具合法性的信仰。在這種統治下個體，服從其權威的表現為對合法性所賦予的義務之履行。它與傳統型支配(traditional domination)及克力司馬支配(charisma domination)<sup>296</sup>不

<sup>294</sup> 登格列夫，《自然法：法律哲學導論》，李日章譯，(台北市：聯經 1992)，頁 108。

<sup>295</sup> 凱爾森，《法律與國家》，頁 237。

<sup>296</sup> 傳統型支配是以傳統為基礎，確信淵源悠久的傳統神聖性，及根據傳統行使支配者的正當性。克力司馬支配是以首領魅力為基礎，對個人及他所顯示或制訂的道德律則或社會秩序，之超凡、神聖性、英雄氣概或非凡特質的獻身和效忠。

同在於，法治形支配與人的因素不發生關連，換言之，人們服從的對象是非人身的權威。服從的對象可稱為形式上的「法」，這個法表現於成員的一致合意，或國家的成文憲法。法治形支配下的社會行動，是工具理性(*instrumental reason*)的行動模式。然而，對「法」的信仰同時也是一種價值理性(*value reason*)行動。<sup>297</sup> 法制性支配的工具理性計算無非是要成就一個秩序。韋伯說到只有當一個社會關係的內容是指向可決定的「格準」才能被稱為秩序。朝向這些格準的行為之所以有效，多少是因為這些秩序對行動者而言是義務性的。<sup>298</sup>他又解釋到，某人將他的行動指向一種秩序效力，意味著必須遵守的效力可以產生規範性的影響。這可由全然工具理性的行動觀點下發生。<sup>299</sup>與其他支配類型所要達到的秩序不同之處在於，這是一種寧靜的秩序。所謂「寧靜」是指支配者的不可見——這是符合規範法學去支配者意志的條件要求——以及被支配者義務上的自願遵守。為達到這種寧靜的秩序要求，政府體制的設計也必須加以改進。

法治形支配韋伯又稱為「有官僚化管理幹部的合法式支配」，其他兩種統治形態，有管理幹部，但是沒有官僚化。在法治形支配中，具技術典型的官僚制度(*bureaucracy*)是其運作的特徵。<sup>300</sup>韋伯認為「官僚制度是現代社會的世界性命運」。在現代社會中，它不僅存在於政府機構，同時也在政黨、企業等團體中，而且一旦建立就不會消失——官僚化的鐵律。韋伯對官僚制度的說明是，受過合理專業教育具專門知識且科層(*hierarchy*)分明的一種幹部組織。這種專屬現代的組織形式是基於合理性，其特徵是官僚具有專業知識，以致形成確實、持久、紀律、密集及可信賴的性質。科層制形成專業的分工原則。官僚科層化的特徵包含：權限預先設定、職位階層化、職務執行盡量採書面方式、專業訓練是取得職位的先決條件、充分利用；官僚應付出全部工作能力、工作例行化。<sup>301</sup>科學管理進入官僚結構後，韋伯預言官僚結構將越來越沒人情味，這將被視為一種新的美德。這種

---

<sup>297</sup> 正當性支配牽涉整體的社會行動。韋伯把社會行動分成四個類型：(1)工具理性行動：行動所產生結果視為一種目的(*goal*)，然後配合外界環境或期望中他人出現的行動，而決定自己的行動取向。因此估計各種機率而安排各種條件或手段。(2)價值理性行動：是以各種行動價值或信念進行判斷，與行動結果無關。以倫理的、宗教的、美學的或其他給予合理認同。(3)感情性行動：與前兩者基於理性不同。而是受現實感覺影響所採取的行動。(4)傳統性行動：基於對傳統深信不疑的習慣所導引的行動。韋伯《經濟與社會》，林榮遠譯(北京：商務印書，1997)，頁 13。

<sup>298</sup> 韋伯，《社會學的基本概念》，顧忠華譯(台北：遠流，1993)，頁 60。

<sup>299</sup> 同上書，頁 61。

<sup>300</sup> 韋伯，《支配的類型》(韋伯選集Ⅲ)，康樂編譯(台北：遠流，1989)，頁 69-71。

<sup>301</sup> 韋伯，《支配的類型》(韋伯選集Ⅲ)，頁 81-86。

文化是伴隨著資本主義禁慾興起，正如韋伯指出這種文化「專家沒有靈魂、縱慾者切乏心靈：這個廢物把自己想像成已晉升到前所未有的文明程度」。<sup>302</sup>

官僚系統同時也存在若干不合理性，它指的是內部的衝突和矛盾。這主要有三點，首先，是有關誰在支配的矛盾。按理國家領導人或企業總經理是獨攬權威者，但官僚制基於專業知識的事實，使得實際上是官僚在支配行政機器。這產生官僚與領導者的矛盾與衝突。其次，服從與自主的矛盾。官僚結構要求成員服從於合理的紀律，但是負責任的領導官僚要具領導能力就要有創新能力。這形成服從紀律要求與自主創新能力間的矛盾。最後，平均化與特權化的矛盾。現代官僚制興起，可說是對舊日貴族及教士階級的反動。因此官僚系統既具平均化的功能。但是官僚系統一旦建立，又形成另一種特權團體。因為，通常要具相當經濟能力，才有辦法獲得文憑及具專業資格，才可獲得晉用。如此形成隱性的門閥式權力分配。同時，韋伯認為官僚制度最欠合理的地方是，就是雖有生命，卻像「一件沒有生命的機器一般僵化的精神」。「官僚組織如同純粹的技術物體…其唯一的價值，就是處理事務的能力」。<sup>303</sup>正如韋伯所言科層官僚已經是當代世界的宿命，它不僅在政治上而且已經滲透到各個組織團體制約著我們每天的日常生活。據此，這由於人們對法的尊重所衍生的科層官僚體制不斷的再製與擴大形成一個超穩定的結構。這是在「法權設定自身在個體的自由的效用性上」於政治體制上所觀察到的現象。

規範式的實證法學反應在政治體制上的是科層官僚體制。政府藉此體制來支配公民，而其所採取的辦法就是規訓（discipline）的方法。換言之，規訓是規範實證法學政府對人民正當性支配下採取的施行辦法。規訓技術體現在政府的各種機構（如教育、感化、警察、軍隊、監獄等各式機構）中，甚且透過科層體制滲透到私人機構。就如前述，當政府代表那具權威性質的公法時，它就不再僅是一個基於對「對於我的自由的妨礙的制止」的載體；它已經轉變成一個獨立的主體——已由~（~A）成為B。因為它具有一個單獨個體所沒有的特殊權利：「權力」（power）的行使。當代民主共和政府都是藉由規範法權來行使其權力。再者，也由於公民個體是對於法律的尊重進而是對法的服從，而不被視為對於政府意志

---

<sup>302</sup> Max Weber, *The Protestant Ethic and The spirit of Capitalism*, London, George Allen & Unwin, 1930, p. 182.

<sup>303</sup> 韋伯，《支配的類型》（韋伯選集Ⅲ），頁 86-91。

的服從，因此使得共和政體的政府的意志變得不可見（相對傳統君主政治有明確的意志行使對象），但卻無時無刻的穿透我們。這種規範的實證法理學之所以可能，除了公民內在的對於法律的尊重外，還需要這種外在的強制作為：規訓與教化（cultivation）——這是政府依據規範法學合法使用的實行辦法。若沒有這股外在力量的制約，那麼套句康德的話，惡的傾向會不斷使我們對法律的尊重進行侵襲。而政府正是擁有這對其公民進行全面性規訓與教化的權力者（而不是反過來）。正如前述，康德認為人們之所以可以脫離自然狀態，乃在於人類可藉由自我規訓與教化建構文化，以為自己設定終極目的。然而，當規訓與權力結合在一起時，就不再只是一個具正面意涵的文明能力，它更多的是對個體自由效用的影響，特別是在個體的**身體**——這是個體自由的行使最直接相關的對象。傅柯直接點名「規訓是一種有關細節的政治解剖學。」<sup>304</sup> 傳統的政治哲學刻意忽略了政治權力實際對個體的影響，然而，當韋伯指出公民已被科層官僚體制的檔案文件來化約成「身份」後，我們必須深究這些科層體制（包含政府與各式組織）下的細節對個體自由的效用性。表現公民「身份」的各式特徵是依賴各式的表格（forms）。傅柯說到「表格就是一種權力技術，又是一種知識規則。它關係到如何組織複雜事物，獲得一種涵蓋這種複雜事物的問題，關係到如何給複雜事物的一種「秩序」的問題。」<sup>305</sup>藉由表格把公民身份特徵化，並加以分類歸納。同時藉由經由特徵的交叉比對與聯繫，得到更多結果。

有了身份後就方便政府進行規訓與教化。通常在台灣第一個進入官式規訓的身份是學生：它藉由學號進行編排與分類。規訓權力的主要功能是「訓練」。訓練把大量混雜、盲目流動的肉體和力量變成一個獨立自治體。規訓「造就」個人。這是一種把個人既視為操練對象又視為操練工具的權利的特殊技巧。這種權力在運作時是一種精心計算、穩定的結構。規訓權力的成功需要簡單的手段：層級監視，規範化的裁決以及特有的檢查程序。<sup>306</sup>科層法權體系衍生的科層的體制就意味著層層的監察體系。最終的標準一致性是由基礎規範所規定。在這層級監視中使得「權力」的行使是絕對的漫不經心的，而且又絕對審慎的。傅柯說明漫不經心是因為它無所不在，無不警醒著，因此無晦暗不明之處，而且它無時不監視負

---

<sup>304</sup> 傅柯，《規訓與懲罰—監獄的誕生》，頁 139。傅柯給這樣一種對人體的具體政治干預模式為一種新的權力「微觀物理學」（microphysics）。

<sup>305</sup> 同上書，頁 148。

<sup>306</sup> 同上書，頁 171。

監視任務之人。「審慎」意味著它是在沈默中發揮作用。<sup>307</sup>規範的效用不僅是法權上的規範，它作為一種「標準」或「模型」，是反應在一卻講求秩序、紀律的場合。所以，規範也代表著一種對行為偏差的矯治，藉由與檢查的搭配使客體對象的人被征服和被征服的客體化。<sup>308</sup>檢查（考試）把可見狀態的機制轉換成權力的行使。傳統中，權力是可見、可展示之物，受權力支配的人只能留在陰影中。而規範化的檢查倒轉了這種情況，規訓權力透過自己的不可見性施展權力，而把個體置於明亮處接受檢查，以確保它們的支配。規訓權力主要通過整理編排對象來顯示自己的權勢。<sup>309</sup>在檢查中，在把人引入文件的領域中。檢查遺留下大批按時間匯集的檔案構成「個案」（profile）。個人成為一個可被描述、分析的對象，而置於知識體系的監視之下。進而建構一個比較的體系，而使人能夠被度量與綜合。個人無疑是一種關於社會的「意識形態」觀念中的虛構原子。但是，他也是「規訓」的特殊權力技術所製作的一種實體。<sup>310</sup>

規訓使得每一個人的行為要符合標準規範。而能夠制定標準規範者莫過於擁有權力的人。而在國家中擁有最大權力者正是政府（例如，警察、教育機構）。這種規訓式的規範代表著一種法權效益的重大轉變：它不再只是對於違反者的強制懲罰以消除危險的消極性作用。更重要的如傅柯所言，規訓（紀律）被要求一個積極的作用，能夠強化對每個人的利用，並且越來越能成為造就有用人才的技術，它們也逐漸的被加入到某些重大的社會職能之中（如生產、知識傳播等）。而最終規訓機制為國家（政府）所控制。因此，「規訓」既不同於一種體制也不同於一種機構，它是一種權力類型，一種行使權利的軌道。它包括一系列的手段、技術、程序、應用層次與目標。它是權力「物理學」或權力「解剖學」，一種技術學。<sup>311</sup>所以，這種人員積累式的管理（不同於傳統暴力式的統治方式），正如我們所稱的「國力」，它是藉由規訓式規範把公民個體式自由不拘的力量積累成國家能制約控制的力量。在「國力」的大旗之下，公民只是一個國家（政府）的手段，而不再是目的。他們只是工具理性的對象，而不是價值理性的對象。既然，公民被置於工具理性的對象，那麼也讓原本基於天賦人權的公民「自由」被

---

<sup>307</sup> 同上書，頁 177。

<sup>308</sup> 同上書，頁 186。

<sup>309</sup> 同上書，頁 186-7。

<sup>310</sup> 同上書，頁 190-2。

<sup>311</sup> 同上書，頁 209-14。

細緻的界定成政治上的自由（可自由的選舉）與經濟上的自由（按規範的自由交換），而以為這二種自由就是自由——明確的界定的自由是另種意義上的限縮。這就是規訓式規範的社會化下，藉由實證化的必然結果。（「國力」最極端的表現是以國家的自由收編了個體的自由——這是標準集權國家的意識形態。）

當規訓式規範逐漸的強調科層化、文件化、細節化及全景敞視（panopticon）<sup>312</sup>後，這樣的法權結構已經逐漸擺脫原本法權對個體自由的權利的保障作為最高原則，取而代之的是以強調紀律一致性的辦法及實行細則把個體檔案化，並把它置於權力制約的範圍內，並據此不斷的再製穩定的權力機制。所以，紀律（規訓）已經成為一種反法律（counter-law）反法權（counter-right）的樣態。雖然，當代社會的法律至上原則（juridicism）似乎劃定了權力行使的界限，但是傅柯直言強調紀律（規訓）的「這種機制維持、強化和擴大權力的不對稱性，破壞以法律為中心的界限。」<sup>313</sup>若法律是作為個體自由的保障者，那麼，規訓已經違反法律對個體自由的保障。進而使規範實證法權在政府藉由規訓的實行過程中，已經反過來侵蝕了其根據：個體的自由。這也完成我們對「可逆原理」的第二定理所指稱的「實證法權設定自身會對個體的自由產生妨礙」的實質上的效用性的說明。而抗拒這種侵蝕，正是我們「目的命題」所主張要以個體依據實踐理性的普遍自由律作為實證法權的規定根據。依據「個體」的自由律的實踐才能重新奪回逐漸被公法權（規範式實證法權）所侵蝕的自由。

### 第三節 實證法權下的正義與不正義

在規訓式規範法權體系下，代表公權利的政府藉由制度欲抹除個體的獨特性，並欲以公法權的自由代表個體的自由，並以規訓式的法權制約著公民自由。但反過來說，在此法權體系下，只要符合公法權所界定的權利，個體就可以發揮其自由的效用性。雖然，規範體系有這樣的問題，然而正因為它提供一個公平正義的機制以使個體的慾望獲得滿足或進行期待的可能。所以，規範法權一直可以處以

---

<sup>312</sup> panopticon 是邊沁（Jeremy Bentham）所構想明的可全景觀看監視的監獄。在這建築中權力是可見但又無法確知。所謂「可見的」是指囚犯被觀看，但不能觀看；「無法確知」意味著，中心的瞭望塔可觀看，但不能被看到。傅柯藉此衍生為全景敞視主義（panopticism）：凡是具有具有可監視又不會被確知的統治者，及會被觀看或監視而無法確知觀看或監視者的服從者，這種觀看/被觀看二元統一體的機制者稱之。

<sup>313</sup> 同上書，頁 221。



穩定而為公民所接受的狀態。但是，這種強調權威的公法權所建構的法權體系，是有違康德的理論法權的內涵。首先，按康德的理論法權，其公法權的權利來源是來自於個體的自由。按康德的權力的普遍原則，它作為一個普遍的立法，應該只能以能讓個體間的自由協調一致為範圍。而不能反過來直接主動的規範個體的自由行使，除非個體能夠同意限制其自由。其次，公法權的存在是為了讓個體間的自由能協調一致，就意味著要保障個體作為經驗存有的獨特性存在。也就是說，公法權不僅在立法上，同時也透過制度使得個體間的自由能夠協調一致。據此，原本理應注重個體間的差異性的公法權的規範僅保留了制度上的權力，而忽略它所應回應個體間的差異性這本質。進而，形成當代代表公法權的政府與公民個體產生異化。所以，這裡有兩種差異性，第一種是經驗存有個體間的差異性。這種差異性往往來自於經濟與社會條件的不平等。這是有關於導言的第一個提問：為何個體間的權利會形成衝突或彼此妨礙？個體間差異原本就是康德權利的普遍原則所接襲的（所以，我們稱這種差異性為「原則內的差異性」），它涉及公共正義（public justice）的問題，這可以由私法法權及由公法法權來協調一致而完成的。而第二種差異性，是公法權與個體自由間的衝突所造成的。這也就是有關第二個提問，為何基於人民自由意志且依據普遍律所建構的法權，並由實定法所實際立法的公法與私法的權利與義務會形成失衡？換言之，為何被公法賦予權威的政府會凌駕在私法具資格的個體之上？這個差異性是來自政治上的不平等，所構成個體法權上的不自由。這個問題勢必要回歸到法理學的源頭道德哲學來解決（因為此差異性不再屬於權利的普遍原則所要協調的個體間自由的一致性，所以簡稱這種差異性為「原則外的差異性」）。而這也是「可逆原理」的第二定理所論證的實證法權必須設定自身有對自由的效用性產生妨礙，而回歸到康德的道德哲學再來規定法權才有可能。若僅停留在法權領域（特別是規範式的實證法權）則無法解決源自實踐理性的自由意志的爭議。但上述二種情況都構成實定法的效用性對自由的妨礙，因而產生其修訂的可能。

由於經驗存有的差異性所引起的自由之能協調一致，需要一個準則來衡量。而這個準則就是正義原則。康德在《法權科學—法理學的形上原理》對正義的定義為，「在法律狀態下，方能或及它所應得的權利，按普遍意志的立法觀念而言，能夠讓人真正分享這權利的可能性原則，就是公共正義。」（MM, 6:306）而公共正義包含保護正義（Protective justice）、交換正義（commutative justice）及分配

正義 (distributive justice)。第一種正義，法律僅說明什麼樣的關係，其形式上是正確的。對於後二者，康德認為都是我們的自然權利 (natural right)，其中交換正義其有效性是，在二人之間彼此發生往來的相互關係中。而分配正義根據同樣的理由，且它能為人的先驗所認知。(MM, 6:297) 康德特別重視分配正義。因為透過公共法庭根據現有法律進行判決，就意味著進入文明狀態。相對於此，自然狀態就是一種無法律的狀態。(MM, 6:306) 顯然，**此處**康德依據權利的普遍原則所得的理論法權，把正義僅設定在個體兩造之間 (所以把它名為公共正義)，而政府依據法權扮演仲裁者的角色。<sup>314</sup>然而，如此這樣的正義論還是有問題，其一，是他沒有明確的定出正義的原則，他把它完全委託給既成的法律。然而，正義的問題不只是法律規定及判決的問題，它還包如何依據正義原則建構政策及制度以便進行權利、義務分配運作的問題。例如，弱勢團體的補償議題必須在政策面與制度面依據原則進行配套，而無法光靠法庭對個案的裁決可成就。再者，正義的議題不能只限定在衡量當下或已發生的權利行使上。它更應確保個體自由對慾望在未來的滿足上可以獲得公平的機會。正義的政策和制度要能夠滿足個體的未來期望至關重要，因為如此才能讓具有才能者有機會發揮，並對整體人類做出貢獻，也藉此產生階級的流動的可能。所以，正義的法則設計不僅是消極上對已發生的自由意志的衝突進行裁決，而重要的是能夠積極的引導自由的行動。當然，這有人會質疑這不是落入與前述批評的規範法理學所要做引導個體的行動一樣嗎？筆者並不完全否定這樣的看法，因為確實賦予政府公權利來執行政策，本來就有這樣一體二面的結果。但是，對於政府執行規範式的政策，我們有必要以是否符合正義來檢視。所以，以既有的法律作為衡量是否正義，往往沒有辦法適應變動

---

<sup>314</sup> 康德在〈論俗語所謂：在理論上可能是正確的，但不適於實踐〉裡也指明這項公共意志的是公民權利的來源，它所形成的法構成了原始契約。他說「一項公法是一項公共意志的活動，而一切權利由此開始，因此這種意志必然本身無法對任何人不公。……我們將這個只能由人民底普遍的（聯合的）意志所產生的基本法稱為原始契約。」（歷史，120，8: 294）公共正義意味著由公共意志所形成的法律，所以「所有擁有投票權的人也必須同意這種**公共正義的法律**。如不然，彼此不同意者就會產生法律爭執，這需要更高法權原則加以裁決。」（歷史，122，8: 296）所以，康德所講的公共正義著重即成法律的裁決，而不是依正義原則行使的公共政策。委託裁決公共正義的是政府，康德的基本設定是政府執行裁決法律是不會犯錯的，所以沒有公民對於政府強制的問題，只有反過來，康德說「在公共意志之前，人民對統治者根本不能有任何強制權，因為唯有統治者，人民才能依法權行使強制；但若有了公共意志，人民同樣無從對統治者施加強制，不然的話，人民就會成為最高的統治者。」（歷史，130，8: 302）所以，公共正義對康德而言主要是指公民間不同意雙造的正義。政府依公共意志的法律執行及裁決，不會違反正義。這個觀點在〈在世界公民底觀點下的普遍歷史的理念〉更直接以（第六）定理的方式指出：人需要一個主人，來制伏他的意志，以強迫他服從一個普遍有效意志。這主人是公共正義的元首（他本身是公正的）。（歷史，12，8:23）

激烈的社會，往往變成行動限制的來源。然而，規範式的法理學也是實證法學的優點之處，它們接受動態法學的概念，有必要時隨時進行修改其規範（法律）。所以，對於衡量何種法律、政策及制度是否為正義的就有必要給予原則性的指導。這也就有必要在公共正義上建立正義原則。

然而，除了實證法學家外（基本上他們的態度是認為正義是種意識形態，而無法用科學分析而得，若真要說明何謂正義，那就是合法），數世紀來正義的問題一直困擾著所有的具道德理想的政治哲學及自然法哲學家，因為每位哲學家對於何謂正義都有不一樣的定義（如前述古典自然法所述），而使得正義有各式不同的面貌。基本上可歸納為崇尚集體安全（秩序）的原則：主要代表人物就是霍布斯。為了避免暴力橫死的威脅，人們要把其權利交於政府進行統治。同時為了建立一個秩序及安全的社會，限制個體的自由是必要的手段。所以，此政府（利為坦）是一個萬能而不受任何限制的極權統治機器；再者，強調平等主義者，孟德斯鳩在《論法的精神》強調愛共和國就是愛民主；愛民主就是愛平等。<sup>315</sup>相異於霍布斯，孟德斯鳩對於政府統治是採完全不信任的立場。所以把政府體制設計為三權分立以便彼此制衡。而最極端的代表人物是馬克思為了徹底實施經濟上的平等主義，依其勞動價值說把所有的生產材料歸為公有，因而設計出共產制度。然而，這樣的平等主義，不僅違背人有自我慾望滿足的人性需求，同時也違背個體獨特差異性，而這性質是追求個體人格價值的重要元素；另一種正義觀是標榜自由。洛克把自由連同財產與生命當作天賦的權利。而被稱為社會達爾文主義之父的史賓塞（Herbert Spencer）以「適者生存」（survival of the fittest）強調充分發揮個體的自由可以帶來社會的不斷進化。而所謂正義就是能夠讓個體盡力發揮自己的能力獲得最大利益。當這正義的意識也同樣的發生在其他公民身上，如此才具對個體自由形成限制。這是「平等自由」的原則：「每個人都具有為所欲為的自由，只要他不侵犯其他人平等自由」。<sup>316</sup>這樣的論點與康德的權利的普遍原則——任何行為具權利的是表示這個行為根據一條普遍法則，能夠在行為上和每一個他者的意志自由同時並存——相近，都是以個體的自由意志為法律正當性的基礎。然而，政治實踐上貫徹自由的政策卻往往創造不出可讓社會、經濟條件弱勢者獲得社會流動公平機會，使得一代一代的再製同樣的社會階級結構，而形成

<sup>315</sup> 孟德斯鳩，《論法的精神》，章3，節2-5。

<sup>316</sup> Herbert Spencer, *The data of ethics: Justice*, London, Routledge, 1996, p.46.

嚴重的社會問題。所以，當代的政治與法哲學都會採取折衷的方式，對於弱勢者在社會福利的救濟、公平的教育機會及就任公職的保障等提供補償性政策。這些補償性的政策都主要提供社會、經濟上的救濟。不可否認社會、經濟的議題通常是國家制度及政策的首要考量（如前一節所考察的）。然而，這樣的救濟補償性政策是否又會傷及意志自由的內涵？如何兼顧自由與平等的內涵正是當代政治哲學及法哲學的重要課題。而羅爾斯（John Rawls）在其《正義論》（*The Theory of Justice*）除了給予自由提供一個優先原則外，還嘗試給社會經濟的不平等給予一個補償的救濟原則。吾人也欲藉此來回答上述的第一個提問：如何解決來自於社會經濟條件的不平等的個體間差異所形成權利的衝突，而在實定法上對個體自由的妨礙。換言之，這種原則內的差異性，具權力的政府可藉由正義原則形成制度及政策來協調解決（當然論者可以用其他的原則來解決，未必採用羅爾斯的原則，但這些都必然在制度內由具權威性質的公權力來執行）。

繼承康德依據自由的普遍律能夠給予個體間在外在自由上協調一致的理論法權內涵，羅爾斯的正義原則不僅可以使康德的權利的普遍原則所接襲的經驗個體間的差異性的自由獲得協調，同時也可在公平的機會下提供滿足個體自由的未來期望。然而，需先指出個體間的差異性的協調一致並非其正義原則首要考量，而是個體的自由的保障，這也才符合康德的權利的普遍原則。大家能夠和諧的相處於同一個社會中需要制度來促成的。羅爾斯的正義原則其用意也在能當作制度設計的依據。所以，社會制度——這包含公共制度與私人團體制度——也應依據正義原則來分配個體的權利與義務。羅爾斯開宗明義就說明「正義是社會制度的首要價值，正像真理是思想體系的首要價值。」<sup>317</sup>然而，如前述每個人對何謂正義，並據此所建立的正義原則看法極其分歧，那麼羅爾斯的正義原則為何可以在保障個體自由的前提下，調和個體間的差異性？我們常見的正義原則是功利主義（utilitarianism）所指出的整體效益的最大化的行為才是正當的行為。功利主義的效益最大化只關心整體的效益而不關心個體間的差異化下的滿足與分配問題。<sup>318</sup>所以，羅爾斯指出「它（功利主義）直接涉及一個個體怎樣在不同時間分配它

<sup>317</sup> 羅爾斯，《正義論》，黃丘隆譯，（台北：結構群，1990），頁1。

<sup>318</sup> Fletcher 也對功利主義有深刻分析。他說功利主義堅稱行動的道德正確性是由其結果所決定。而這結果是與人類的福祉(welfare)有關。(Fletcher, 1984, pp.171-2) 功利主義思維的要點：首先，功利主義預設具有預測未來的能力。除非我們能夠從過往我們的行動所作用的人身上產生的效果進行預測，否則就沒有明智的程序對任何特別的行動合計那預期的利益和代價。其次，功利主義

的滿足，但除此之外，就不再關心（除了間接的）滿足的總量怎樣在個體之間進行分配。」<sup>319</sup>為此，要能過獲得一個公平的正義原則，羅爾斯首先設想一個公平的情境下，藉由一個公平的程序來達成。而這公平的情境是訴諸於西方傳統的契約論。因為，契約的內涵包括有共同的、平等的及公開的決定性質。如此才能為立約者們全體所接受。羅爾斯把這最初的公平情境名之為「原初狀態」(original position)：「它是在其中所達成的任何契約是公平狀態，是在其中的各方都是作為道德人的代表，選擇的結果不受偶然因素或社會力相對平衡所決定的狀態。所以，作為公平正義從一開始就是純粹程序正義(pure procedural justice)的觀念。」<sup>320</sup>要體現一個不受偶然因素及各方相對社會力影響的純粹狀態，就要把自然的才能（包含資質天賦、能力等）或社會條件（地位、身份等）拋棄。因此羅爾斯設想在原初狀態裡的人都在無知之幕(veil of ignorance)籠罩下，使他們都不知道自己及他人能力與條件、也不知道生命計畫等、也不知道善的觀念、及不知道世代的訊息等。他們唯一知道的事實為他們所處的社會是正義的環境。<sup>321</sup>在此情境參與正義原則的立約者無法以自己的利益為考量來訂立正義原則。所以，其所訂立的正義原則是公平的。透過這樣一個不會對任何一個人特別有益或不益的公平的程序所制定的正義原則，就是一個純粹的程序正義原則。它之所以有效端賴實際的執行。

在確定原初狀態的立場後，羅爾斯繼續推論而獲得它的兩個正義原則。它們分別是：

第一個原則：每個人對所有人所擁有的最廣泛平等的自由體系相容的類似自由體系都應有一種平等的權利。(平等自由權原則)

第二原則：社會和經濟不平等應這樣安排，使他們：

---

者思維的特徵起於一個無差別秩序(un-different order)的議題。第三，否定非法的快樂和合法的快樂有所區別。沒有把快樂的任何特別的形式當作權利這回事。(Fletcher, 1984, pp.172-3) 然而，康德的道德理論與功利主義的理論也有相同之處：二者皆從假設人類具有特有性質構成價值開始其道德理論，其中康德的價值在指人性或人的尊嚴，而邊沁指價值是快樂或痛苦的缺乏。(Fletcher, 1984, pp.177)

<sup>319</sup>羅爾斯，《正義論》，頁 23。除了對功利主義的批判外，羅爾斯也對直覺主義(intuitionism)進行批判。所謂直覺主義有兩個特性：(1)它們是由一批最初原則構成，這些原則可能彼此衝突。(2)不存在更優先的原則來評斷這些可能衝突的最初原則，只能靠直覺來衡量那個最初原則優先。羅爾斯認為其缺點就是，因為一批多元的最初原則無法確立單一的平衡點。而只能在不同的情況下選擇不同的正義平衡點。頁 31-8。

<sup>320</sup> 同上註，頁 117。

<sup>321</sup> 同上註，頁 133-8。

- (1) 與正義儲存原則一致的情況下，適合於最小受惠者的最大利益。  
(差異原則)
- (2) 在機會公平平等的條件下職務和地位向所有人開放。(機會均等原則)<sup>322</sup>

要解釋所謂自由的體系，那就先要看羅爾斯所談的自由。他所談的自由只限定在由憲法和法律下來談。因此，在這種情形下，自由是制度的某種結構，是規定權利和義務的公開的規範體系。<sup>323</sup>因此，此自由僅相應於康德所言由理論法權所規定的外在自由（而不涉及道德的內在自由），同時因為是由制度性的規範體系來規定何謂自由，它更多的是涉及實證法理學。由他把自由界定在由制度規範所規定的自由，這也間接證明實證法理學下規範式的自由，並不是基於實踐理性所推述而得（依他所假設的無知之幕，更有需要拋棄這能力）。而且可自由行動的格準完全是由外在的規範所規定，換言之，有被規範的才有自由，反而沒有被規範的是不能做的。而之所以個體的自由願意被如此限定和強制，端賴正義原則可以提供公平的原則並有效的執行。也正因为自由式被制度規範所規定，所以不同的規範界定不同的自由，這形成一個體系——即自由的體系。不同規範下的自由有可能衝突。所以要能夠被一個正義原則所衡量，這個體系也必須被看成一個整體。而且，自由的價值在正常情況下也依賴其他自由所規定。<sup>324</sup>既然，羅爾斯指出不同的規範形成不同的自由，且又藉由「對所有人所擁有的最廣泛平等的自由體系相容的類似自由體系」指出二個不同自由體系可以相容，就意味著第一節吾人闡明的，把原本不容於  $R_1$  自由體系而屬於  $\sim R_1$  (另一自由體系) 的規範行為，藉由修正法權納入一個相容的新的自由體系  $R_2$ 。所以，不在規範內的自由應被視為屬於另一自由體系的自由（只是不被代表現行制度的自由體系所認可）——這也就是「實證法權設定自身會對自由的效用性產生妨礙」的內涵——，它有機會（不必然）在一個新的可容納的自由體系中獲得保障。這才能解決上述完全排除式的規範自由（不在規範內的行為是不允許的）的可能。<sup>325</sup>

<sup>322</sup> 同上註，頁 294。

<sup>323</sup> 同上註，頁 194。

<sup>324</sup> 同上註，頁 193-5。

<sup>325</sup> Hernandez (Jill Graper Hernandez, "Impermissibility and Kantian Moral Worth" in *Ethic Theory Moral Practice*, V. 13, 2010) 認為康德學者們的倫理學關於行動的可行為性分為三種：首先，道德允許的行為(morally permissible acts)——是那些行為的格準及其對立面都不與道德律產生矛盾的行為。其次，道德上義務強制的行為(morally obligatory acts) ——是那些行為的格準的對立面的格準與道德律產生衝突，但自身不與道德律衝突的行為。第三，道德上禁止的行為(morally forbidden acts)——那些行為格準與道德律產生矛盾的行為。(p.403)據此，行為具有價值是出自最

既然，不同規範下的自由的權利可能衝突，那麼正義原則所規定的規則就會有優先次序。羅爾斯稱為辭典式次序（lexical order）。換言之，較優先的原則比較後的原則具有重要性。羅爾斯的上述原則的辭典式序列為平等自由權原則最為優先，其次是機會均等原則，最後才是差異原則。<sup>326</sup>這次序的訂立羅爾斯是藉由自由和自由價值（worth of liberty）的概念來闡明。二者的不同在於，自由表現在平等公民權整個自由體系；個人和團體間的自由價值是與他們在自由體系規範的架構內為促進他們的目標的能力成比例。<sup>327</sup>自由價值牽涉能完成其目標的能力，有些人天生的才能或社會條件就是弱勢而無法有效運用其權利與機會，所以我們可給予弱勢者補償以利公平。既然羅爾斯視自由是有價值的而且可被衡量的，這也就是說以自由的效用性來衡量補償。所以，這也證成了「可逆原理」的第一定理所言的實證法權必須設定自身具有個體自由的效用性。然而，正義的第一原則（平等自由權原則）的自由是平等的自由並不是個體與團體的關係（這包含私人團體），它不涉及自由價值，它所規定的都是人人平等擁有的基本自由。它所規定的自由權利包含有公民基本自由上的政治自由（選舉與被選舉權）及言論和集會的自由；良心自由和思想自由；個人自由及保障私有財產權利；依法不受任意逮捕的權利。這些自由都是一律平等的。<sup>328</sup>所以，這些自由權利是最優先要保障的，也只有在這個前提下才能規定個體與團體間的自由權利價值。所以第一原則具有最優先性。羅爾斯據此推論出第一原則的優先規則（自由的優先性）：

兩個正義原則應以辭典式序列排列，因此自由只能為了自由的緣故而被限制。這有兩種情況：

- （1）一種不夠廣泛的自由必須加強能成為所有人分享的完整自由體系；
- （2）一種不夠平等的自由必須可以為那些擁有較少自由的公民所接受。<sup>329</sup>

對於不夠廣泛的自由，我們可以用二十世紀初之前女性不具選舉權就可理解。而當前討論是否把選舉權年限設為十八歲也可以此標準來討論衡量。再者，某些

---

佳的可能動機、出自責任或道德律的正確行動。但當代學者認為康德忽略另一類行為也具道德價值，即出於責任的動機，但不符合責任的行為。法律上的不作為(omission)能被解釋為這一類無關康德道德理論的行為，或說康德無法調和，道德價值與不被允許但具道德價值的觀點這二者為一全然的理論。(p.403)

<sup>326</sup>羅爾斯在他的《作為公平的正義：正義新論》（新北：左岸，2002）重新按照這辭典式次序安排正義的第二原則，把「機會均等原則」放在「差異原則」之前。（頁 53）

<sup>327</sup>羅爾斯，《正義論》，頁 196。

<sup>328</sup>同上註，頁 58。

<sup>329</sup>同上註，頁 294-5。

人具有比別人多的表決權，那政治自由就不平等，這就不夠平等的自由（但這不平等反應在以股票反應在經濟自由上卻是必要的。換言之，股分多者擁有較多的表決權及治理權）。從這有關第一原則的規則來看，可知這些較少自由權者（不夠廣泛或不夠平等這類者）的自由不能用補償方式以達到公平，因為平等自由權不是自由價值的差等系列。任何對較少自由權者的補正，可能都是對原有自由者的限制。

雖然正義的第二原則可以用公權力立法來嘗試解決個體間社經條件的差異性（原則內的差異性）的問題，但是上述第一優先規則所述的「不夠廣泛的自由」及「不夠平等的自由」已經預示了原有的規範式法律有可能限縮了某些公民的自由（不在現行規範的自由體系內）。而這些自由未必關乎社會經濟上個體間利益的衝突——例如同性婚姻、墮胎、安樂死及投票年齡的規定等的自由，這些自由議題無法用自由價值量化衡量，但可以用個體自我人格發展的道德價值來衡量，以藉此獲得出於責任意識的自由的道德律作為規定根據，來推動實證法權上的立法。（這將在第六章陳述）——，因而也產生上述的第二問題：公法權與個體自由間的衝突所造成時如何解決？此處公法權包含立法、行政及司法運用權威制定及實行對個體自由妨礙的政策。換言之，我們如何面對對個體自由產生妨礙的不正義的法律？當代法律制定的基本要件是程序正義：亦即，立法代表遵循一定的立法程序制定符合程序正義的法律。那麼公民就有義務遵守這部法律，換言之遵守程序正義的法律是正義的（合法是實證法學對正義的唯一概念）。然而，程序正義應視制定正義的法律的必要條件而不是充分條件，所以基於程序正義所制定的法律未必就是正義的法律。<sup>330</sup>只要在不超過公民無法忍受的極限，而符合程序正義所制定的不正義法律（因多數決也會犯錯而無法避免），我們必須承認它具有約束力而加以服從，否則什麼法律都無法執行。所以羅爾斯說「一個法律的不正義並不是不服從它的充足理由。當社會基本結構由現狀判斷是相當正義時，只要

---

<sup>330</sup> Waldron (Jeremy Waldron, “Kant’s Legal Positivism”, in *Harvard Law Review* V. 109, N. 7, 1996, pp. 1535-1566) 認為康德給予一個前提，立法權威的缺席必然預期個體的權利與正義的不一致，而且將導致暴力的衝突。立法者的任務是，藉由採用實定法的權威性規定來取代個體的判斷以終結這衝突。(p.1545)這像極了霍布斯提昌的說法。所以，強調個體價值反而帶來衝突，所以 Waldron 論到「從事價值判斷的諸個體的傾向並不會緩和霍布斯學式的衝突。相反的，價值判斷直接牽連到生存鬥爭。這就意味著，人們對於權利和正義的內容的私我式判斷是二者有彼此對立的可能，而且嚴重的話會為此而戰鬥。(p.1545-6)



不正義法律不超出某種限度，我們就要承認它們具有約束力。」<sup>331</sup>但是，我們還是要問為什麼一個依據自由意志的契約性共和政體，我們會服從不正義的法律？而這問題也連帶產生在何種狀況下會產生對不正義法律的不服從。<sup>332</sup>對此，羅爾斯解釋說「在採納多數決規則下，承受不正義的負擔或多或少已經平均於社會的不同的群體。」他接著說「平等分擔立憲制度所不可避免的缺陷，才使我們的行為服從於民主權威。」<sup>333</sup>其實用群體平等分擔不正義法律的解釋只能當作對其不反抗這件事實的**合理化解釋**。這種負面平衡的方式完全無法作為憲政立法的基礎，因為民主立法的內涵不是為了要制定一個他人可接受的不正義法律，只由於我的群體曾經（或未來同意）接受不正義的法律。或者換言之，我曾經受到不正義的法律約束，而基於平等分擔原則就有權要求他人也接受不正義的法律。況且這樣的解釋完全忽略了某些不正義的法律不是源於各群體間由於多數決的缺陷所制定出，而是由於代表權威性質的公法權的政府所制定的政策對個體自由的妨礙所導致。

其實，筆者認為「可逆原理」的第一定理——一個實證法權不認為自身具對個體的自由的效用性，就不能設定自身——可以正面解釋為何會服從不正義的法律。首先，就為何會產生不正義的法律而言，由第一定理衍生而來的第二定理就明白指出由於經驗的存有者個體間的差異性，一個實證法權也會設定自身對差異個體自由效用的妨礙（上節已實際考察它用規範的方式抹除這差異性），這必然構成不正義的法律。（所以，不正義的法律若僅從多數決的角度來解釋，則只是一種形式上的結果論說明）其次，就為何會服從不正義的法律而言，我們不能從群體的角度，而應從個體的自由的效用性說明。因為所有實證立法的實施對象不是群體而是個體，雖然特定條文的出發點是針對某種共同有相同厲害關係而制定，但實際上最直接的法律效用還是在個體身上。（例如，墮胎相關法律規範著欲行人工流產的婦女，但是該婦女可能在下次懷孕時並不想人工流產，她處於後者時

---

<sup>331</sup> 羅爾斯，《正義論》，頁 343。

<sup>332</sup> Waldron 直指康德學者們忽略擴展康德有關正義的不一致（甚至被善的意志所圍繞的人們對誠實的異議）所構成的問題的討論，而實定法——亦即，法律被當作權威性而接受，沒有把它當作內容的正義——正是這些問題的解答。（Waldron, 1996, p.1536）這論文用康德的理論法權的公法的討論來嘗試去修正這忽略。法律的存在——法定的自我意見的集合——意味著社群中道德的不一致。（Waldron, 1996, 1539）Waldron 說明與霍布斯、休謨、邊沁及奧斯汀追求集體安全不同，康德預設「出自於每個個體從事對他認為是正確或正義的事，人們被期待去相信對於正義之事都有同理勤奮的追求，而較少被期待衝突和不適應。」（Waldron, 1996, 1540-1）

<sup>333</sup> 羅爾斯，《正義論》，頁 347。

該法律並不對她產生自由的妨礙)所有的實證立法原則都是基於其對個體自由的效用性，而不是以群體為考量。所以，不能用群體平等分擔不正義法律來解釋為何要服從。而從個體來解釋為何會服從不正義的法律，在於個體會對法律的自由的效用性進行衡量，若在同一個行為規範上，把受不正義的法律對自由的效用性（把它視為負值）與受正義的法律對自由的效用性（把它視為正值）<sup>334</sup>的衡量呈現為正值，或負值但是在可忍受的範圍內，那他基於對多數決的立法尊重就會選擇服從。而這樣的解釋同樣也適用於何以會產生公民不服從(civil disobedience)，當個體衡量其自由的效用性是負值而且無法忍受時就會產生對不正義的法律進行反抗。因此，公民不服從絕不能只把它視為一種群體的反抗形式（當然最終都會訴諸群體），雖然它不同於良心拒絕(conscientious refusal)——後者中個體採取對特定法律政策消極抵制，而前者會嘗試提出試驗的法律——，但是它還是立基於個體對其自由效用性的妨礙。

公民不服從（或稱公民反抗）是在現有體制內無法得到法律上的救濟下，對於不正義的法律（政策）進行反抗。梭羅（Henry David Thoreau）通常被認為是當代公民不服從的最先倡導者。他著名的《論公民不服從的責任》（*On the Duty of Civil Disobedience*）使這用語成為一個政治詞彙。<sup>335</sup>他把公民不服從訴諸於道德良心。他說「我們不難理解，要是政府做事都是多數人說了算，正義就無所依歸。……我認為，我們應該先學會做人的道理，再來當好公民。政府教育人民尊重法律、法律即正義，此舉實不可取。人民唯一的義務是：無論何時只憑良心做事。雖然組織本來就沒有良心可言；但若成員有良心，那麼組織就有良知。我們要知道，法律不會讓人更講道義，每每因為遵守法律，人民反而淪為不義的幫兇。」<sup>336</sup>梭羅明白的指出，可能由於我們的不作為成為不正義法律（政策）——以多數決之名行不正義之事——的幫兇，而之所以為如此，正由我們不再思考並進而傾

---

<sup>334</sup> 此處使用「自由的效用性」比前述羅爾斯所用「自由價值」可更為廣泛的運用在質性與量化的解釋上。「自由價值」是羅爾斯用來說明社經條件不平等時用來量化討論補償救濟的可能。而自由效用性也可以用在無法量化補償性說明上。如法律規定只有異性才能結婚，而對同性戀者而言這規範對其自由的妨礙是無法用量化說明，但卻是事實，因此這法律對其自由的效用性而言就是負值。而至於何謂自由效用性為負值但還可忍受？這完全是由個體的感受選擇決定，旁人也無權以普遍客觀的準則代操其職。

<sup>335</sup> 這文章原本是一個演講改編。該文主要目的是喚起公民停止繳稅，以反對蓄奴政策和美墨戰爭。1846年梭羅本人也因拒絕繳稅給執行蓄奴政策的政府而入獄一晚（隔天他姑媽幫他繳稅後出獄）。

<sup>336</sup> 梭羅，《公民，不服從》，劉粹倫譯（台北：紅桌文化，2012），頁28-9。

聽內在的良心聲音。梭羅也明白的指出他的呼籲並不是要推翻政府，而是要每個公民都要思考政府的每個政策作為。既然他的目的不是要革命，那麼公民不服從其用意主要是在現有的政治體制下尋求法權上的救濟，否則對於身處於規範式法權政治體制下的公民對其總的自由效用性是無法理性衡量。所以，可以發生公民不服從的社會體制，羅爾斯把它稱為接近正義的社會，「即一個大多數情況來看其組織是良好的，不過其間確發生對正義的嚴重侵犯的社會設計。」<sup>337</sup>而這種政體大致上就是指民主共和政體。也由於行動者這樣的堅持，使公民不服從避免政治上狂熱的革命。因為接近正義的社會，行動者可以透過訴諸公開的行動，可理性的預期其效果。所以，羅爾斯給予公民不服從定義為：

一種公開的、非暴力的、即是按照良心的又是政治性的行為，其目的通常是為了使政府的法律或政策發生一種改變。通過這種方式的行動，我們訴諸共同體多數人的正義感（sense of justice），宣稱按照我們所考慮的觀點，自由和平等的人們之間的社會合作原則沒有受尊重。<sup>338</sup>

對此他加以補充說明(1)公民不服從不要求公民違反正在抗議的不正義的法律，而是把此行動當作提出實驗的法律（政策）以糾正原不正義的法律（政策）。(2)公民不服從確實被看成違反現有法律。(3)公民不服從是項政治行為，它不僅向政治權力多數者提出，而且是基於社會或政治原則——非個人的道德原則或宗教學說——，求助於共有的正義觀念。藉這正義觀念，公民管理其政治事務及解釋憲法。(4)公民不服從是以公開的、和平非暴力的且願意負擔違法的責任來從事行動。行動者體認到必須付出某種代價才能使其他人相信我們在共同體的信仰中具有充分的道德基礎。<sup>339</sup>鄂蘭（Hannah Arendt）在同樣標題「公民不服從」的文章中，除了一樣指出公開及非暴力的原則外，她也從同意（consent）及自由結社來討論。在說明前者時指出，按照社會契約論所成立的代議政府中，人民也參與制定法律的工作。她認為這是種不折不扣的虛構。在目前環境下，它已失去說服力。代議政治今日已陷入危機，部分是由於喪失公民實際參與的制度，部分是政黨傷害了代議政治。亦即，由於代議政治的官僚化，兩黨議員都傾向只代表黨機器，而不代表任何人。<sup>340</sup>具權威性質的政府（它包含行政、立法及司法）以政黨

<sup>337</sup> 羅爾斯，《正義論》，頁 354-5。

<sup>338</sup> 同上註，頁 356。

<sup>339</sup> 同上註，頁 356-9。

<sup>340</sup> 漢娜·鄂蘭，〈公民不服從〉收錄於《共和危機》，蔡佩君譯，（台北：時報，1996），頁 58。

代表公民的運作方式，最終產生以政治菁英的派閥式黨意取代民意，這就是鄂蘭所謂虛構的同意。再者，反過來，這些政治菁英以規範式的法律規訓公民所能行使的自由，又再製這群菁英領導的意志並強化他們統治的正當性。據此，鄂蘭強調憲法不只在言論或精神自由的保障上，而更應該落實保障公民的結社自由。因為公民不服從在我們政治體制上，可以作為彌補司法檢查最終之失敗的一個最佳方式。從事公民不服從的少數團體同眾多特殊利益團體一樣，可用說服的方式，以斟酌過的意見影響國會。<sup>341</sup>承上，梭羅、羅爾斯和鄂蘭已把公民不服從的特徵闡明的很清楚，但是我們正由公民不服從的現象可以看出原有的實定法的限制：它無法藉由本身的體制自動解決它的內在的限制——第二定理所指出的由於個體間的經驗差異性，實定法必然設定自身會對於差異公民的自由效用性的妨礙——，而必須還是要訴諸於道德；這也就是前述原則外的差異性必須回歸到道德才能解決問題。當然，這個道德不能是個體的道德。因為個體的道德通常就是以自身的幸福原則為根據的主觀的意念格準。為此，這道德必然要訴諸於客觀的普遍的道德律。（這也是本文要呈現解決的課題）雖然羅爾斯已經明白指出要解決必然會製造出不正義的法律的憲政內在缺陷要訴諸於道德，但是他也只消極的以藉由公開的召喚訴諸良心的正義感來解釋。這樣的解釋著實顯的無力，因為如何保證由正義感所喚起的道德是具有普遍的道德律的約束，而不是少數人的個體幸福原則。所以，在第六章將提出在以喚起公民他者的道德上的責任意識作為其目的自身人格的價值，而可以積極的參與以道德律作為實證法權的規定。

然而，在喚起公民他者的正義感之前，其實個體面對不正義的法律（實證法權自身內在的限制）首先產生的是其自身的權利意識，亦即第三定理的命題——具自由效用性的實證法權不能把自身與由其對個體自由妨礙而設定的修正法權，在個體的實踐意識中基於法權事實而形成權利意識，就不能還有其他的法權。這個命題同時也指出個體在面對這樣的情況有二種的可能解決方式，第一就是回到實證法權體制內完成其權利的保障——換言之，回到第一定理的命題「實證法權設定自身具有對個體自由的效用性」，——例如依據羅爾斯的第二個正義原則補償救濟經濟社會條件弱勢者的權益。換言之，原則內的差異性可藉由回到正義的原則進行補償調整。然而，若不是補償性正義可解決的不正義的法律（例如違背

---

<sup>341</sup> 同上註，頁 65。

正義的第一原則，或第二原則的機會均等原則），因而必須藉由公民不服從訴諸於道德情況下，其權利意識作用為何？由於對個體自由效用性的妨礙所產生的權利意識是屬於經驗界所引發的，所以權利意識是屬於經驗世界，它不同於康德在理論法權所定義的權利的普遍原則中權利的概念是理性的理念，而且按前所面推述知權利的理念與責任意識都是屬於理知的世界。那麼如何把屬於經驗世界的權利意識與屬理知世界（道德界）的責任意識匯合起來就是接下來第六章第一節的主要課題。不過，可確知的個體權利意識的覺醒是所有法權動作的起點，若沒有這個意識就無法產生獨特的個體人格，而獨特人格價值是用來評價所有法權作為的依據。換言之，原則外的差異性要再訴諸於道德律，但為何能如此，就在於人格價值的選擇，這要源於個體的權利意識。

## 第六章 人格作為實證法權匯入道德律的元素——「價值動力原理」

我們已於上節論證「可逆原理」的必然性，必藉由實證法理學的實際運用（還包含工具理性在政治科層體制、及身體上的規訓）對個體的影響說明個體的差異性喚起其權利意識。然而，這樣的喚起並未必具有實證法權修定的正當性，而要能同時喚起其他公民的參與法權的修正。因為，基於被做的事（What is done）的個體經驗性的權利意識，如何喚起自我及其他公民把這樣的法權修正當作一種道德上應被做的事（what ought to be done）——對康德而言，這二者原本屬於二個不同的領域——，則需要個體（包含自身及其他公民個體）把個體的權利意識轉換成道德上的責任意識。換言之，**在憲政體制下，當我理解且認同同屬公民者的權利意識，若沒有把它當作自己的道德責任，並依此而行，那麼何來正義？**所以，要把屬於經驗界的權利意識匯入理知界的道德的責任意識需要一個關鍵的**匯入元素**作為統一體。而且這一元素必須同時可兼具經驗世界的權利意識及道德界的責任意識的性質，它就是人格。這就是本章第一節要闡明的。而第二節要闡明人格具有雙重性，在經驗世界是倫常的人格，另在道德界是目的自身的人格。由於人格有追求自我完善的道德價值的選擇，所以在以道德律為規定根據的實證法權同時具有保障倫常人格價值與目的自身的人格價值的追求，而結合這二者體現為自由的公民人格。所以，給予「價值動力原理」——自我責任意識與自我權利意識給予公民人格的道德價值的選擇，據此作為實證法權的制定的動力，以在公民整體中表象個體的自由。

### 第一節 人格作為進行規定與判斷的主體

「意識」是一個相當歧異模糊的概念，不過此處把這個詞的討論在康德的解釋上。即便如此，在理論理性及實踐理性上，這詞還是有所差異。康德在《邏輯學講義》中給意識下了定義：「意識是一般知識的普遍條件，其實它也是表象，是在我之中的另一表象。」<sup>342</sup>所以，意識是一種知識的形式，唯有透過它才能形成概念知識。若沒有這形式的加入使概念性的知識成為可能，那麼僅包含質料的

<sup>342</sup> 康德，《邏輯學講義》許景行譯（北京：商務，2010），頁 32。

認知是單純的直觀。<sup>343</sup>所以，有了意識才能探討知識「如何」可能，而不是單純的是「什麼」。既然，意識伴隨著表象（它本身也是表象），然而「知識永遠以表象為前提，但表象還不是知識。表象也不是完全可以說明的，因為永遠必須通過另一表象來說明什麼是表象。」<sup>344</sup>這種意識產生無限後退現象，亞里士多德也曾在《靈魂論》（*De Anima*）中也提過「我們必須落入無限後退，或者必須假設某種意識，它能夠察覺到自我」<sup>345</sup>為了避免意識的無限後退，最終必須要假設一個自我意識（self-consciousness）——思維中的自我——的絕對預設，它用以保證知識成為可能。換言之，自我意識除了使得所有的意識（表象）是**我的**意識（表象）外，同時它是產生先驗綜合知識的一個根據。在眾多的經驗意識裡，必須要有這樣一個統一的統覺（apperception）才能把它們組織成屬於我的主觀知識。康德在《純粹理性批判》A版中解釋「所有的經驗意識（empirical consciousness）必然關連到一個先於所有特別經驗的超驗意識（transcendental consciousness）；換言之，是作為原初的統覺（original apperception）的自我的意識（consciousness of myself）。」（CPR, A117 note）。在B版中他進一步解釋原初的統覺：「就是自我意識——產生「我思」的表象——，它自身不可能伴隨更進一步的表象。統覺的統一，我同樣把它稱為自我意識超驗統一，這是為了表示從它開始引發出先驗知識的可能。」（CPR, B132）此處康德把意識分為經驗意識與超驗意識。前者構成經驗知識。後者是原初（或稱純粹）的統覺，也就是自我意識。在這理論理性中，自我等同於自我意識——後者以我思作為其表象——，它是作為直觀能在知性的判斷中成為我的知識的一種超驗根據，若沒有它所有的知識都不可能。換言之，超驗意識（我思的自我意識）使經驗意識超驗統一成為知識。

然而在理論理性中，作為我思的自我意識卻是空的——無條件的表象。換言之，它只能當作構成知識的絕對條件，但不能藉以推論出把自我當作靈魂以視為一種實體（substance）而實存。這是由於理性要獲得對於**思維主體**的絕對統一所導致實體性的謬誤推論（paralogisms of pure reason）。對此，康德解釋：「在所有的判斷中，「我」總是構成判斷的那種關係中的**進行規定的主體**（determining

<sup>343</sup> 康德用野蠻人與一般人看到房子作為例子。對一位僅住在山洞或野外之野人而言，他只對「房子」產生單純直觀，他不知房子的功能——為居所建構——，因為他不知房子的概念。而對一般人而言，則同時具有直觀和概念。康德，《邏輯學講義》，頁 32。

<sup>344</sup> 同上註，頁 33。

<sup>345</sup> Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, New York, Random House, 1941, 425b, p.17.

subject)。但是自我，這個「我思」，在思維中永遠必須看作主詞，看作不是像謂詞那樣只能視為依賴於思維的東西，這卻是一個無可置疑的、甚至是同一性的命題（identical proposition）；但它並不意味著「我」作為客體是一個自我持存著（self-subsistent）的存在者，或實體。」（CPR, B407）自我的持存就是意指人格（person）的同一性。康德定義人格為：「在不同的時間中，自我的數值的同一性的意識」（CPR, A361）又說，「人格的同一性在我的意識中不可避免地要遇到的。但如果從一個別人的觀點來看自己（作為他的外部直觀對象），那麼這個外部觀察者才首次在時間中考慮我，因為在統覺中真正說來只是在我裡面被表象出來。」（CPR, A362）如上述，它不能由思維的主體推出。這是由於自我持存（人格的同一性）是指在不同時間中意識到自己的同一性，而時間性是內感官的形式，它與外在的經驗表象的客觀實在性有關。<sup>346</sup>

不過若只停在純粹思維的層次而欠缺直觀，那麼我思這超驗概念是空的<sup>347</sup>，而無法從其中推論出自我的客觀持存性。既然，「我思」不能推論出我是實體，進而也不能藉此推論出自我的實存<sup>348</sup>——雖然，理論理性中雖然無法推論自我實存，但是它確立了在不同時間的統一性：人格——那麼，在這自我意識中具有何種同一性而具有實體性？就在於實踐領域以人格作為主體的同一性。換言之，個體在實踐的意識過程中，確立了主體的同一性，也就是說「我」是在所有判斷關係中進行規定的主體，若沒有這個意識命題下得到的統一體，除了在理論理性領域中，自我就沒辦法進行判斷外，而且在實踐領域也無法自行規定的（自我立法）。也正由於這個進行規定的主體——透過自我的知性（或理性）對於客體給予概念或律則主動表象外物（這表現在理論理性是超驗統覺，而在實踐理性是定言命令）——才能進行判斷（如引文，「『我』作為進行規定的主體總是存在於用來構成判斷的關係中」），這表現在理論理性中是超驗邏輯判斷，而在實踐理性中是具目的

<sup>346</sup> 人格的同一性是在時間序列中意識到自我的同一；而且人格要在時間序列中表象自我。這似乎是對立的觀念，因為時間序列的自我表象是多樣性的，那如何統一成一個同一的自我。這並不衝突在於，不同時間對自我意識的同一性只是我的思維的形式條件，另把不同時間中表象的自我作為內容加到這個形式內。所以，這也說明人格在時間序列中不斷的自我完善，而還具同一性。這也說明第四章第三節所談在時間序列中，法權要保障人格的自由發展。

<sup>347</sup> 正如康德所言「思維而沒有內容是空的，直觀而沒有概念是盲目的」（CPR, A51/B75），只能當作思維主體作為絕對主詞（不能當作他物的謂詞）的自我是不會有經驗內容，所以是空的概念。

<sup>348</sup> 然而，理性之所以會產生「走得非常遠」是由於理性總是要求絕對的統一性——這也是為什麼自我意識要作為絕對的條件，而把所有的經驗意識統一在「我的」意識下。這也就是產生謬誤推論的原因。



的價值判斷；換言之，也唯有**人格的統一性**才能作這些判斷。這也就是「價值動力原理」中為何以**自我的權利意識與自我的責任意識**作為主詞的用意，也就是在我思這自我意識作為進行規定的主體統合了原本屬於經驗意識的權利意識與道德意識<sup>349</sup>的責任意識才有辦法給予價值。<sup>350</sup>所以，**自我意識在實踐理性的應用上**由於它可以給予價值，作為進行自我規定的主體。而這反應在法權上的主體意識，就是**自我的公民意識**——包含屬經驗界的自我的權利意識與理知道德界的自我的責任意識。換言之，在公民法權中作為自我意識的統一體，公民人格把權利意識與責任意識統一起來，進而可以進行規定。（個體具經驗性的權利意識已在前章闡明，底下要闡述個體的道德的責任意識。）

上述在理論理性中確立自我是進行規定的主體，但自我意識是空的，那麼何時自我意識才不會是空的？我的意識何以是實存的，而且同時又是進行自我規定的主體？要能同時滿足這兩個條件，這無非就是在實踐領域中，自我立法的道德意識（也唯有具自我立法的道德意識才能進行道德目的的價值判斷）。因而，我們具有道德律的意識。康德說明：

不是在經驗中，而是在純粹理性運用中的某些（不只是邏輯規則，而且是）先驗確立的、與我們實存相關律則中，會發現有理由完全先驗地在我們自己的存有方面把我們預設為**立法地**、以及對這種實存本身也進行規定的，那就會由此揭示出某種自發性，藉此我們的實現性將會是可規定的，為此不需要經驗性直觀條件；而在此我們會察覺到，在我們存有的意識中先驗地包含某種東西，它能夠用來規定我們只能在感性中才能通盤加以規定的實存。就某種內部能力而言，卻是在與一個理知世界關係中進行規定。這首次向我啟示出道德律的意識能力。（CPR, B431）

引文中，純粹理性的運用就是純粹實踐理性的運用，藉此我們的實存不再是由自然律所規定，而是可以自發性的自我道德的立法（自由）而進行對自我的規定自我的實存方式，也就在這過程中使自我擁有先驗的道德意識。然而，自我的道德立法規定自我的實存無非要超出自然律的規定，那麼它如何超出自然律的界限？

<sup>349</sup> Smith 認為康德的道德意識的意義是，「對於全體世界以及人類生活的意義而言，道德意識是一個關鍵要素。它的價值是唯一終極價值，而且在道德的詞彙中（即使於此我們不能理解真正的理論(theoretical)上的樣貌），使我們賦予自身特許(dispensation)的意義——依此吾人生存著。」（Smith, 1992, p. 571）

<sup>350</sup> Smith 說明康德有二種價值，「幸福有自然的價值，道德——即，值得成為快樂之事（the being worthy to be happy）——有絕對價值。能成為前者的方法表現在以經驗為根據的明智或實用的律則上。後者的條件被嵌入在一個先驗特性的定言命令上。對於如何以最佳的方式滿足我們的自然慾望以獲致幸福，前者給予我們適當的忠告。而後者命令我們必須如何行為舉止以配賞幸福。」（Smith, 1992, pp. 570-1）

這由於，實踐理性把自己「安放於目的秩序中。這理性作為自在的實踐能力本身，不侷限於自然秩序的諸條件，而有權使目的秩序，並藉助於它而使我們自己的實存擴展到超出經驗和生命界限之外。」(CPR, B425) 目的秩序除了可突破自然秩序設限外，另外，由於個體的目的意識，使自我的道德律意識不會侷限在孤立的個體上（雖然意識是個體的自我意識作為主體），而能把自我與他者作為一個整體的實存加以考量，使個體具目的自身的人格意義——這在法權上就是公民社會整體。如此，可以擴展自我具可進展的公民意識。

然而，對於**道德的意識為何是起源於對道德律的意識**，而不是源於道德感（moral sense）或道德情感（moral feeling）。因為如伊比鳩魯主義者主張由於對德行善舉的愛好，使我們熱愛道德並從中獲得快樂。單靠這樣的動機就足以使我們從事道德。<sup>351</sup>但是，康德認為道德情感論都為了使自身快樂而屬於自愛的原則，以此為根據都會導致主觀及相對主義。（CPrR, 5:41）道德意識為何是由道德律的意識才成為其可能？康德提問到，到底無條件地實踐的知識（意識）是起源於自由還是實踐律（道德律），他回答說，「這不可能起源於自由，因為我們無法直接意識到它，因為對它的最初的概念是消極的，同樣也不可能來自經驗，因為經驗揭示給我們的只是有關現象的律則。所以，只要一旦自我給意志（按，意念）予格準，我們直接意識到道德律，它是最先呈現給我們的，而藉以引向自由的概念。」（CPrR, 5:29-30）正如，在第四章第二節指出的意識到道德律如何可能，這是一件理性事實，我們無法再向上追問，但是我們可以追問的是意識到道德律這理性事實的存在，可以產生什麼作用？換言之，道德律意識的能力為何？它可以藉此道德律的意識產生實踐理性的先驗的綜合命題。換言之，我們可以藉以論證，意念的格準何以要以意志的道德律為規定根據。如此，我們藉由先驗的道德律的意識才可以把道德哲學與經驗的實證法學結合起來。康德說：

我們可以把這個基本律則（按，道德律）的意識稱之為理性的一個事實，這並不是由於我們能從先行的理性資料中，例如從自由的意識中（因為這個意識不是預先給予我們的）推想出這一律則來，而是由於它本身獨立地作為先驗綜合命題而強加給我們。（CPrR, 5:111）

---

<sup>351</sup> 伊比鳩魯主義者主張「某人可意識到他的格準能夠帶來幸福，就是德性的」；而斯多葛主義者主張「某人可意識到自己的德性就是幸福」。（CPrR, 5:111）

這段引文乍看有一點奇怪，既然道德律是一個理性事實，那麼它又為何會是一個先驗綜合的命題強加給我們。因為，既然是一個綜合命題，若先驗給予的道德律是主詞那麼對應的謂詞為何，而且使之成為一個理性事實？康德此處並沒有解釋，但是在《純粹理性批判》中解釋了建構這謂詞的條件。他說在理性心理學中，

首次向我啟示出道德律的意識的能力，雖然將會擁有一條規定我的實存的、本身是純粹智性的原則，但通過什麼謂詞來進行規定？沒有別的，只有那些必須在感性直觀中被給予的謂詞。……我畢竟將會有權把這些概念（按，實體、原因等知性概念）在那種仍然一直指向經驗對象的實踐的運用方面，按照在理論運用中類似的意義，而應用在自由和自由的主體上，因為我把這些概念僅僅理解為主詞和謂詞、根據和後果的邏輯機能，這種行動結果就是依照這些機能並遵照這些道德律而得到規定。（CPR, B431-2）

承上，道德律是理性先驗給予，而此處道德律意識的能力就是建構一個先驗綜合命題的能力，在這命題中道德律用來進行規定，而其謂詞（對象）必定是感性直觀的。換言之，先驗道德律所規定的對象一定是後天主觀的意念格準。如此，才構成一個先驗綜合命題，而且藉由這創造性真實而成為事實。若屬理知世界的道德律其運用不是落實在感性世界那也就不構成先驗綜合命題。也正由於道德律的意識具有這樣的能力可在經驗界運用，所以可以把理論理性中實體、原因性等知性概念用在實踐理性上，使得命題中主詞和謂詞的關係，就是一種根據與結果的關係。據此，康德留下我們一個給予謂詞的工作。如此，我們藉由先驗的道德律的意識是可以把道德哲學與經驗的實證法學結合起來。而就是吾人的「目的命題」中個體以道德律為規定根據作為主詞，而所規定的對象（謂詞）是經驗的實證法學。因此，藉由自我立法的道德律的意識對經驗對象進行規定（換言之，所謂道德意識就是道德律意識，而道德律意識就是以自立的道德律對經驗對象進行規定），使得自我意識不再是空的。

然而，以康德的道德哲學而言，道德律的何種意識可進行規定的？這就是責任意識。只有在責任意識下，道德律才可在這先驗綜合命題中作為主詞規定著念意念格準（謂詞）。那問題就在於為何道德律可據以責任而規定格準？責任的概念有一種特性，「責任的概念在客觀上要求行為與律則要符合一致。」（CPrR, 5:81）。換言之，因為責任使得行為客觀必然的要依據律則而行。因此，康德給予責任一個定義「從束縛而來的行為的客觀必然性」（GMM, 4:439）所以，責任強制的把行動與律則關連起來，但是，如何使之成為客觀必然的。康德把責任分為二種，

其一為合乎責任（conformity with duty），另一為出於責任（from duty）。按此，若依據幸福的律則而行也是一種責任，只是此種依據自利原則衡量得失後的行動只是合乎責任，不具道德價值，因為它只是依據外在的強制。而且，這種有條件的結果論並不具客觀必然性，因為離開這條件就不具強制性。而只有出於責任的行為才具道德價值。康德說：

我們的行為的價值，假如不在於意志及其所期望的結果，則其價值在什麼地方？除了在意志原則而不考慮它所達至的結果之外，便不在於別的地方，因為意志站在先驗原則（它是形式）與意欲衝動的經驗原則（它是實質的）之間，好像在兩條道路中間一樣；由於意志一定要被一些東西決定它，因而當行為由出於責任而實踐時，任何實質原則已被抽離，行為要被意志的形式原則所決定。（GMM, 4:400）

行為具有道德價值在於意志（意念）根據先驗的形式原則而行，但是在這段引文中有一點值得注意：「當行為出於責任而實踐時，任何實質原則都被抽離，而成規定行為的形式原則」。出於責任才使得原則成為純粹形式的先驗原則，換言之，出於責任不僅構成道德的動機論，同時也構成道德的無條件的實踐動力（它抽去原則的實質成分）；也就是說出於責任比道德律的給予更根本。因為，對於一個常人而言，他未必懂得何謂道德律的普遍律令式——由道德形上學推述而得——或者在思考他的行為格準是否是依據普遍律令式之前，他的理性就告訴他「這件事就是我的責任，我就應該如此做」。這是每位具理性者無需擁有道德哲學理論，而在通常的道德理性就具有這樣的理性能力（所以，康德在《道德形上學基礎》在第一章〈由通常的道德的理性知識通往哲學的道德的理性知識〉一開始就指出行為者出於責任的實踐就具道德價值，然後才在第二章〈由通俗的道德哲學通往道德底形上學〉中論述何以出於責任的道德原則是形式的定言命令<sup>352</sup>——本文第四章第一節也在此道德形上學層次論述以自由意志的道德律作為意念格準的規定根據，進而在第二節論述其實踐理性的運用可以在自然法的理論法權的基礎上作為實證法權的根據）。

<sup>352</sup> 《道德形上學基礎》這三章由「通俗的道德哲學」到「道德形上學」再到「純粹實踐理性批判」，在理論論述上具連貫性。Guyer 對此有詳細的分析：第一章明顯的是從善的意志的內在價值的先行觀念推出道德律。然而，第二章取代這從常識觀點的目的論，改以從實踐律概念的分析方式推出道德律的程式，而且說明它對人類的應用在於定言令式的形式。也因此進入道德的形上學。第三章的效果是要從道德形上學進入純粹實踐理性批判，這藉由證明我們是具有行動的自由意志而能與第二章所分析的道德律協調一致的存有。（Guyer, 2000, pp.139-40，詳細分析見 pp.138-47）

而所謂出於責任就是出於責任的意識，是一種自我的內在的直觀意識。而且出於責任的意識是在**通常的道德理性知識**（common rational moral cognition）——簡稱為「倫常知識」——中就獲得確認（無需的道德形上學層次）。換言之，藉由倫常的知識我們就可直觀到出於責任的意識。<sup>353</sup>但是，出於責任的意識，不能僅出於意欲反應式的意識而僅停留在「這件事就是我的責任，我就應該如此做」，若不能在通常的道德理性知識中辨明它具客觀普遍性，那麼從它所出的實踐原則還只是主觀的格準。所以，要給予出於責任具有無條件的道德價值，那麼要辨明它具形式性及客觀普遍性（這是《道德形上學基礎》第二章〈由通俗的道德哲學通往道德形上學〉的論述目的）。然而回過頭來，通常的道德理性知識之所以稱為「通常」就在於其道德哲學的討論都源於經驗事實。所以康德說「通常的哲學，只能以範例前進到能達之處」（GMM, 4:412）。所以，他在第一章〈由通常的道德的理性知識通往哲學的道德的理性知識〉舉了「維持自我生命」、「虛偽承諾」、「促成個人的完滿性」及「增進他人幸福」四個重要例子來說明一個常人在其通常的道德理性知識中也可以得到純粹的出於責任的原則是意志活動的先驗原則。<sup>354</sup>例如，在說明「虛偽承諾」時說，「即使世上從沒有過一個全然誠實的朋友，但是，對所有人來說朋友要純粹誠實這件事不曾因此而有減少分毫。因為這項責任當作一般的責任，是先於經驗，而建基於理性先驗地規定意志這理念上」（GMM, 4:408）<sup>355</sup>所謂純粹誠實就是無論在何種經驗條件或情況下，出於責任的意識就是要誠實，所以它要先於經驗才有可能。因此，這先驗的原則就屬於理

<sup>353</sup> Guyer 分析《道德形上學基礎》第二章時說康德藉由把定言命令再程式（reformation）化為新版本，把第一章接近直觀（藉由類比方法）和情感的理性理念抽象化。（Guyer, 2000, p.143）。Hare (R. M. Hare, "Could Kant Have been A Utilitarian" in *Sorting out Ethics*, Oxford University Press, 1997, pp.147-66.)也認為《道德形上學基礎》第一章是種直觀主義的觀點。（p.149）

<sup>354</sup> 這四個例子在第二章說明「目的自身」令式、及在《道德形上學》第二部〈倫理學〉也一再用來論述說明。而且，後者總導言據此把責任分為「對自己的明確責任」、「對他人的明確責任」、「對自己的不明確責任」及「對他人的不明確責任」。這樣的分類牽涉到對責任的行使態度是消極或積極。所以，有些學者又會把康德的責任區分為消極的責任及積極的責任。Cummiskey 直接了當的說「積極責任就是從事幫助的責任；而消極責任是避免傷害的責任」（p.593）因此，「根據康德的『目的自身令式』產生消極和積極的責任。在消極面，我們對待人們當作目的，是由於此時我們不妨礙他們追求他們（自立）的目的。在積極面，我們對待他人為目的，是由於我們致力於幫助他們實現他們（自立）的目的。」（Cummiskey, 1990, p.594）其他有關把「目的自身令式」分為消極及積極責任，參看 Bruce Aune, *Kant's Theory of Morals*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1979, pp. 182-88; R. P. Wolff, *The Autonomy of Reason*, New York, Harper & Row, 1973, pp. 157-75; Alan Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, pp. 58-64, 226-27, 329-31.

<sup>355</sup> 康德在通常的道德理性知識討論中使用例子解說，除了此處外，在講述責任與道德價值時也用商販是基於自利還是責任而誠實、維持自我生命、施惠於人及確保自我幸福等例子說明不是符合責任，而只有出於責任才具道德價值。（GMM, 4:397-9）

性的純粹形式原則。其實，如上述引文，當意志是出於責任意識就分析可得它抽離了所有的實質而為一個先驗形式原則，因為它已經不考慮結果，是為了責任而責任。再者，何以出於責任的行為客觀普遍性的？這個論證對於通常的道德哲學是重要的，因為以經驗範例進行討論總會受到它僅具相對且主觀性而不具客觀普遍性的質疑。鄭芷人認為在通常的道德哲學中實踐原則強調效用性。所以，他說明康德的推論方式是：源於理性的原則便是對一切理性存有的意志皆有效。所以，若責任意識是一種內在於理性存有心中，那麼這種通常的道德理性知識就對一切的理性存有皆有效。<sup>356</sup>因此，由於對所有理性存有皆有效就具客觀性。所以，一般的理性存有只要具有源於理性的責任意識的通常道德理性知識，即使他不懂道德哲學的抽象理論，他依然可以以此獲得實踐的原則，並藉以獲得善惡判斷標準。康德說：

因此，吾人沒有離開一般人的理性所有的道德知識便可以得到這種原則，雖然一般人不能把這種原則成這麼抽象和普遍的形式，但是，實際上，這些原則常常在他們眼前，並用作決定標準的繩墨，人們常可以很有能力地在任何所發生的事物中分辨出什麼是好？什麼是壞？什麼是符合責任？什麼是不符合責任？……這些知識是存在於任何人之中，即使最普遍的人也可以有的。  
(GMM, 4:403-4)

此處，康德說明一般人的道德知識就足以構成普遍客觀的行動準則（雖然無法獲致抽象的形式原則）。因而，一般人們都具有客觀的行動標準的倫常知識，不僅能分辨善惡、同時對其行動就要負責。所以，藉由第一章的論述，康德確立了常人在一般的倫常知識下就可以意識到出於責任的應然行動（無需高深的道德哲學）。所以這第一章的論述至為重要。<sup>357</sup>至此，尚未指出我的實踐原則何以具普遍性？對此，雖然在通常的道德理性知識無法訴諸純粹實踐理性的推述獲得這普遍性，但是仍然可藉由不能產生意志矛盾的反思類比方式獲得這一普遍性。他說「所以，若要認識我的意志是否有道德的善，及我應做些什麼的問題，是用不著任何睿智的才智去分辨，因為即使我對世間的歷程沒有經驗及對世界的變遷準備不夠，但是，只要問：你能願意你的格準成為普遍律？如果答案是不能，那麼，這律則一定被排斥的」（GMM, 4:403）其中「你能意願你的格準成為普遍律？」

<sup>356</sup> 鄭芷人，《康德的倫理學原理》，（台北：文津，1992），頁 19-20。

<sup>357</sup> Herman 也認為《道德形上學基礎》的第一章很重要，說到必須嚴肅的宣稱本書是起源於「道德的倫常理性知識」，而且第二章哲學倫理學的任務並不是要矯正倫常的知識，而是去瞭解它是如何可能。（Herman, 1993, p.208）

<sup>358</sup>這判斷原則，是一位普通智力的人就會具有的道德知識。他雖然無法如此抽象簡潔的表達此知識，但是通常透過自我類比的反思詢問「『我所做的欺騙承諾』（自我的格準），是否也願意別人如此對我（普遍律）？」，在不能產生意志矛盾的原則下，就可判斷他的行為格準是否具普遍性。此種反思類比且意志不矛盾的原則的推論方式，康德在《邏輯學講義》明白指出：

一般說來，避免錯誤的普遍的規則和條件是：(1) 自己思維；(2) 為別人設身處地的思維；以及(3) 隨時與自己本身相一致地去思維。可以把自己思維的箴言稱為啟蒙的思考方式，把在思維中置身於他人觀點的箴言稱為擴展的思維方式，而把隨時與自己本身相一致的思維方式稱為一貫或連貫的思維方式。(邏輯學講義，頁 57)

在《實用人類學》也有類似說明：

作為完善的理念和理性的實踐應用，智慧對於人的要求的野心或許太高。即使在最小的程度上，他人都不能把智慧注入某人身上；相對而言，它必須由自身成長而出。獲得智慧的引導性的三條格準，包含有(1) 為自己設想；(2) 在與人溝通來往時，能設身處地的將心比心為他人著想；(3) 任何時候都自身一致的思考。(Anthropology, 7:200)<sup>359</sup>

從這「一般說來，避免錯誤的普遍規則和條件」可看出，這個規則無需懂得嚴格的邏輯推理技巧，而為一般普通智力的理性存有者就具有且被普遍運用的思維能力。「為別人設身處地的思維」是反思的思維。它當然也包含思維自己的行為是否可運用在他者身上。因此，綜合他者的行為在我的行為的運用上(或者反過來)就是類比思維。而他者(自己)與自己(他者)本身相一致的思維就是不矛盾的思維。它之所以可以成為不矛盾就在於，我們在反思判斷(reflection judgment)中——藉由特殊尋求普遍的原則——，透過特殊的範例的反思類比而得到出於責任的普遍原則。也就因獲得這普遍原則使得我與他者不會產生意志矛盾的情形。這同時也說明，我們也可以在特殊範例的思考中透過這種方法，把屬於經驗性質的權利意識得出責任意識。而且，我與他者相一致的規則(不矛盾的思維)是重要的，若沒有這規則而只有前兩者，那會陷入一種工具理性的思維。換言之，我採取反思類比的思維，無非是要採用一個方法而可成功的運用在他者身上。這種只有反思類比而刻意的不一致，就是說把他者只當作工具以僅獲取自身的目的

<sup>358</sup> 這判斷式衍生的律則，在定言命令中就是「普遍律令式」，而在《實踐理性批判》中是其實踐四定理中定理三所指的純粹理性的基本律則(fundamental law of pure practical reason)。

<sup>359</sup> Immanuel Kant, *Anthropology From a Pragmatic Point of View*, tr. V. L. Dowdell, Carbondale, Southern Illinois University, 1978.

(利益)。唯有要與他者相一致，才能把自我與他者同時作為目的。<sup>360</sup>這原則不僅可運用在理論理性的認知上，同樣也可以運用在實踐的意志思維上。藉由此反思類比意志不矛盾的原則，才能在通常的道德理性知識領域擴大自身的意志實踐領域，而具客觀普遍性。反之，若單方面可行的原則是意志矛盾，那就只是主觀的意念格準。據此，通常的道德理性知識藉由反思類比意志不矛盾原則所獲得的是出於責任的意識的道德普遍律，使得**通常的道德理性知識雖然以經驗為範例說明，不是以經驗為規定根據的幸福原則，而是一門具實質知識的實踐理性的道德哲學**——雖然它不是純粹（無經驗實質）實踐理性的道德哲學。

然而，吾人還是必須再重申，用道德知識類比的判斷，最大的限制在於個體經驗知識上的限制。用前述同性戀的知識為例，它不僅是生理性的知識，更是政治性與道德性的知識。每個人對它的認知是極其複雜，不能單純的依據通常的道德理性知識就可按照反思類比而意志不矛盾的原則就可得是否個體的意志格準是否具普遍性。而且，何謂「通常的道德理性知識」？無非就是經驗知識所成的個體在道德運用上的主觀行為格準。因此首先，我們在道德實踐運用上，無法完全區分何謂通常的理論知識及通常的道德知識，而把理論知識只能屬於自然律而於理論理性運用；道德知識只能屬於道德律而於實踐理性應用。因此，當集結這兩種知識形成權利，就構成權力而反應在法權作為上。所以，個體的經驗知識不僅多元而複雜，他人難以理解與認同，當它形成權力時也會帶來對他者的壓制。正如傅柯所言，知識就是權力。因此，對於一個已被認同且已習慣作為權力使用的知識而言，若不把對反的知識轉成法權宣稱，要對抗它通常難以獲得關注。唯有權利意識只有在受到阻礙時（無論是哪一方）才會被喚起，才會認真思考（或反思）它原有的知識權力是否正確。據此，我們來檢驗「我們忠於自我的生理認同而且認為這個能成為普遍律，所以依此我自由選擇我的性伴侶，進而希望我與配偶的關係能獲得法律上的保障。」這個行為格準成為普遍律應該成立的。因為每個人的生理需求完全是依據自然律（康德稱之為病理學（pathology）），我完全受制於它。若能把自然律與個體的自由律結合成為公民法權，那這法權不就具最佳的法律與道德價值。然而我們依多數人（異性戀者）的自由意志所立之法（法

---

<sup>360</sup> 通常的道德理性知識中並沒有「目的」與「工具」的概念——這要在道德形上學層次才會以此理念進行思考。但是，藉由此概念的論述，可以說明通常的道德理性知識是具備轉換成抽象的道德哲學思維可能。



律上)，若反過來限制少數個體（同性戀者）依其生理的自然律而可以形成共同的自由的普遍律（道德上），這雖然不違反現行法律（因為已被定）但是違反道德的普遍律。換言之，要改變原有的權力壓制在現有的經驗實證體系是無法達成（因為舊有的知識權力體系難以撼動），唯有訴諸道德的反思類比意志不矛盾而成的普遍律。是故，要能夠在法權上修正這情況必須把個體的經驗知識轉成依賴於道德哲學上的法權宣稱。而首先，個體必須要把經驗知識轉換成權利意識。然後，我們再次訴諸發自內在的責任意識的自律道德開始（這也是本文第四章所述），才能脫離永無止境的外在知識權力壓迫的循環。而啟發這（出於）責任的意識卻又必須來自經驗知識。因為這是一般理性存有的道德知識來源，正由於這通常的經驗知識，才讓個體的出自經驗的公民權利意識與出於責任的道德意識的結合成為可能。所以，我們必須看重通常的道德理性知識。不同於康德在作道德哲學的推述——從通常道德理性知識（哲學）到道德形上學再到純粹實踐理性批判——過程，我們應藉由經驗的權利意識把道德律的實踐再次回歸到經驗層次的人人具有的通常道德理性知識上（這是道德哲學的一個回歸過程）。唯有回歸通常道德理性知識（與經驗知識有關）的這過程，我們才能解決由於個體間的差異性所帶來的問題。這才能體現真正的以個體為進行規定的主體。換言之，首先，唯有在通常的道德理性知識領域中基於對個體經驗知識的認知下（但它不是個體經驗的幸福原則）<sup>361</sup>，由於權利的意識依同樣依反思類比而意志不矛盾原則——個體間自由能協調一致——就可產生出於本心的責任意識；其次，而當產生此責任意識，它又需抽掉所有的經驗實質成為純粹的普遍律，我們就應據此而行。反之，在通常的道德理性知識中若沒有按此原則而抽掉經驗實質成為純粹的普遍律，那麼個體的意識只是孤立的幸福意識，它只依據個體的幸福偏好產生主觀的意念

---

<sup>361</sup> 於此，吾人需釐清個體幸福偏好的意識不同於權利意識。個體幸福偏好產生主觀的意念格準，若冀望基於此使個體自由，其結果是不能與他者的自由協調一致，因此不能成為實證法權修正的根據。康德說明「一般而言的外在法權底概念完全出自人在相互的外在關係中之自由底觀念，而且與所有人自然懷有的目的（對於幸福的希冀）及達到幸福的手段之格準無關；也因此，這種目的絕對不能混入上述法則之中，作為規定根據。法權是將每個人底自由侷限在它與所有人底自由相協調一致」（歷史，114，8：289）此處上述律則指的是「公開強制性的法則」，即實定法。換言之，個體權利意識與個人幸福偏好最大的不同在於，前者在實證立法時，個體會以反思類比意志不矛盾原則考量到他者的權利意識，才能使彼此的自由協調一致。而單方面的個體幸福偏好（原則）無此作用，就無法成為立法根據。那麼，法權的作用與個體幸福的關係，康德說法權的作用「並非臣民從共同體之建立或治理可以期待的幸福，而首先只是『每個人應當由此而得到保障』的權利：這是最高原則。…在此情況下，只要他不損害上述普遍的合法的自由，因而不損害其他臣民同胞的權利，他就可以任意一切他認為最佳的方式尋求幸福。」（歷史，124，8：298）

格準，而不能成為實證法權的根據。所以，通常的道德理性知識領域是經驗的權利意識與道德的責任意識的會合點。本文「目的命題」以個體作為進行規定根據的主體，而用道德律為實證法權的根據，則必然要回歸到這通常道德理性知識領域——如此，經驗的權利意識與道德的責任意識才可會合，並據以再出發以道德律為實證法權修正的根據。

本節說明了實踐理性中的兩層意識。上層是自我意識。下層為自我意識反應在公民法權上的道德的責任意識與經驗的權利意識。首先上層，雖然理論理性中自我意識是空的，但是在實踐理性中自我意識有二種作用，其一，它作為進行規定的主體給予道德律作為意念格準的規定根據。再者，作為價值判斷的主體（在理論理性的判斷是作為知性的判斷主體）。由於，給予實踐規則與作價值判斷都是實踐理性的事實，所以此處的自我意識不是空的。據此確立了「我」作為主體的統一性（其作用給予規則及作價值判斷）——這也就是為何吾人的「目的命題」的主詞是個體自我。其次，這我的意識反應在公民法權上是責任意識與權利意識。責任意識是主動進行實踐的意識，而且責任意識也是普遍客觀的意識，它是源於理性存有皆具有的純粹理性，它抹除了「我的、他的」界限（雖然它還是屬於我的道德意識），也由於這種求普遍性才保留個體的獨特性，因為是出於自身的責任意識。這已經不同於第四章第三節所提康德的形式的道德律對個體獨特性的抹除，因為此時已加入個體經驗的權利意識（會考量個體的幸福原則）。進而言之，出於責任的道德意識獲得道德律的形式原則，進而作為意念格準的規定根據——這是道德哲學推述過程（第四章所論述）；而權利意識是經驗意識，因為**權利的行使**——通常是在意圖時或實際遇到阻礙時——才會產生此意識，這是被動的意識（被意圖的對象或實際阻礙所制約）。而且，權利意識是「我的」權利意識，它是主觀的，它區分了「我、他」——因此保留個體獨特性——，因此權利意識使得個體間差異性知識成為道德意識的議題——這是道德哲學的回歸過程。而這責任意識與權利意識二者必然匯集在通常的道德理性知識領域（公民法權領域）而成為公民意識。相對而言，這二者的會合點無法體現在道德形上學或實踐理性批判的領域（後二者只能抽離經驗做純粹理性原則與理念的論述）。<sup>362</sup>據此，回

---

<sup>362</sup> 康德說明「通常的道德判斷進到哲學的道德判斷，是由一門通常哲學（只能以範例前進到能達之處）進到形上學（在那裡無範例可引用，也就不再受經驗所阻，它需測度理性知識全體，而

歸到通常的道德理性知識才能解決第四章第三節純粹實踐理性的限制所留下的難題。

## 第二節 公民人格價值作為法權制定的動力

前一節我們已經說明唯有回歸到通常道德理性知識才能統合責任意識與權利意識，據以解決個體間的差異性所帶來的實證法權問題的可能。然而，通常的道德理性知識領域是一個的經驗世界，它是利用反思類比意志不矛盾的原則所得的雖然是出於責任的普遍律，但是這不是一個理性存有在實踐上終極的依恃的原則。因為，個體的知識能力有限，易被具話語權者影響。而且就理性存有其理性的運用而言，從通常的道德理性知識過渡到哲學的道德形上學是一種必然。因此康德指明即使「天真是個美妙之物，但在另一方面，極糟糕的是：它（通常的道德理性知識）無法妥善維持，而且容易受引誘影響。因此連智慧——它平常在於行為，多過於知識——也需要學問（按，實踐哲學），並非要從它那裡學到什麼，而是要為它自己的規範爭取認可和持久性。」（GMM, 4:405）所以，「通常的人類理性非由於任何思辨的需要，而是基於實踐的理由，被迫走出其界限，並且進一步踏入一門實踐的哲學的領域中，以便在那裡為其原則的根源取得明確的指示。」（同上註）是故，作為理性存有，在實踐上他總想要根據一個不依據實質反思類比而可適用於所有理性存有的先驗的普遍原則。這種在實踐哲學中的道德律探究不僅說明理性存有何以能夠給予一個先驗的實踐原則，同時唯有這探究才能為意念格準的規定根據求得一個持久的穩固基礎。這是光以反思類比而意志不矛盾給予原則的方式難以達成的，因為不僅多元的個體經驗的差異與偶然性使得我們無法窮盡所有的經驗加以進行比較，而且最重要的是它無法提供一個先驗原則作為意念格準的根據。而這樣一個需要先驗客觀的普遍原則作為意念格準的規定根據在法哲學上的運用，就是前述說明的以自然法為內涵的理論法權作為實證法理學的根據。所以，在論述「目的命題」——作為公民人格的個體依道德律而行是為了作為公民整體在實證法權的進展——必須兼顧這二者（經驗世界的通常

---

可能進到理念）」（GMM, 4:412）。無論道德形上學或純粹實踐理性批判都必須抽離經驗以求普遍性。

的道德理性知識及理知世界的道德形上學)。而且，要把前者再重新匯入到後者上，必須要有一個關鍵的匯入元素，這元素必須要在這兩個的領域中都具有相同的元素。這就是「人格」。

然而，是怎樣的動力驅使我們可以做此意志的選擇？就是**道德價值**。我們的命題不是純然經驗的實證法權的修正，而是依據道德律為規定根據的道德實證法權修正。前者無需關乎道德，自然就無需考慮道德價值——只要各方的妥協就可達成。而後者是因為道德價值使我們必然應該如此做。正如方迪啟（Risieri Frondizi）所言「價值需要依附在某種東西上，亦即要一個攜帶者。」<sup>363</sup>而這攜帶者要必須能夠使屬經驗世界的權利意識的實證法權再次匯入屬理知世界的責任意識的道德律成為可能。換言之，這個匯入的關鍵元素必須在這兩個領域中都為其屬性。因此，相應於吾人的「目的命題」的主詞「個體」，這個匯入元素就是「人格」（person）。換言之，基於道德責任意識與經驗的權利意識給予人格的價值選擇是作為以道德律作為實證法權修正的規定根據的驅力。因為可作為自我意識的統一體「人格」是可以從事價值判斷與進行規定的主體。雖然，上節藉由主體意識的統一性已論證，人格是作為價值判斷與進行規定的主體。但是，分屬經驗世界與理知道德界的人格各自具有什麼特性，並各自賦予什麼價值而使其在公民法權上可以聯合起來成為價值選擇，以當作實證法權的修正動力？所以，本節要闡釋經驗世界通常道德理性知識的人格價值（關乎質料的價值）及理知世界道德形上學的人格價值（關乎形式的價值）。並且要闡釋這二者能夠統一為一個主體人格作為進行規定的主體。相應於這二者，此處把人格又區分為「倫常人格」與「目的自身人格」。<sup>364</sup>吾人所要闡釋的是唯有倫常人格才能兼顧個體的差異性

<sup>363</sup> 方迪啟，《價值是什麼》黃藹譯（台北：聯經，1991），頁5。

<sup>364</sup> 對於人格的同一性，休謨認為人格是想像力所產生的。在《人性論》（David Hume, *A treatise of human nature*, edited with an analytical index by L.A. Selby-Bigge, New York, Oxford University Press, 1978）第一卷第六章〈論人格同一性〉他提到「同一性並不是由各種差異的知覺而加以結合的東西，而只是知覺的一種性質，這是因為我們反省這些知覺時，我們觀念在想像中結合起來而成。」（p.260）所以，「歸屬於人類心靈的同一性只是一種虛構的同一性，就像歸屬於植物和動物的同一性一樣。所以，同一性不可能有其他來源，而必定源於想像力在這些對象上的作用。」（p.259）雖然，休謨延續他的懷疑論（skepticism）立場，認為人格同一性是想像力的習慣。但是，他探究為何會有這種習慣，卻與本文的要旨有契合之處，這就是「目的」。他說對於變化要以同一性結合起來有些遲疑，「但是，有另一種方法可誘使想像更進一步，那就是，使各部分相關聯，並與某種共同目的或目標結合起來。……各部分一起參與的共同目的，在一切變化中始終保持同一，並使想像由物體的一種情況順利遷移到另一情況。」（p.257）所以，在一個「共同目的」下是可以具有一個同一的人格存在（雖然他的目的不是康德所指的以人為目的的目的自身意義）。

及時間上追求完善性發展；而唯有目的自身人格才能從一個孤立的倫常人格價值進入整體的「公民人格」價值。

或許有人會質疑，具主觀性質的「倫常人格」是否可給予據客觀的「目的自身」予價值？用寇斯卡爾德（Christine Korsgaard）的語言說，我們是價值給予者（value-conferer），即選擇他所賦予外在價值的客體之人。寇斯卡爾德採用條件回溯的方法認為，從我們對目的設定價值開始，推論這價值是根源於那些能設定目的的理性自然身上，這聲稱關連到目的自身擁有的價值給予狀態。因為人性或理性自然是所有此種價值的本源，它被視為絕對且無條件價值的，而且是目的自身。寇斯卡爾德分析康德「目的自身令式」時說到：

儘管在對於條件的這些經驗回溯上，我們沒有能力發現對象的善的無條件的條件（unconditioned condition），然而我們持續的做出選擇，而且保有從事選擇是善之事的態度。我們必須假設理性選擇自身使得它的對象成為善的。他的理念是理性選擇有我所謂的價值給予狀態（value-conferring good）。……在我們的私人理性選擇和在一般我們的行動中，由於我們是理性存有，我們視自身有一個價值給予狀態。我們行動，好像我們自己的選擇是它的對象的善的充分條件：這態度被建立為一個理性行動的**主觀原則**。<sup>365</sup>

在此寇斯卡爾德確立價值給予是種理性行動的主觀原則，因為我們選擇是我們選擇的對象能成為善的充分條件。對於意志是否或如何能夠選擇一個客觀的價值？她依從康德的說明——其他理性存有藉由與我相同的理性根據而思考他的實存——，而推論其他理性存有不僅同具價值給予的能力，且彼此要能協調一致，而且能達此的價值選擇就是目的自身，所以意志透過具理性根據的選擇可以成為一個客觀的價值，即善的意志。

假如由於你的理性選擇的能力，你視自我有一價值給予的狀態，則你必須視其他同樣具有理性選擇的能力的人同樣有一個價值給予的狀態。這意味著你藉由你的理性選擇而獲得的善，必須與她者藉由她的理性選擇所獲得的另一個善協調一致——因為善是始終如一且和諧的對象為所有理性存有所分享。……

據此條件回溯，我們發現那任何善的無條件的條件是理性存有或理性選擇的力量。然而，扮演這角色理性存有必須自身必須就具無條件價值的事物——目的自身。<sup>366</sup>

<sup>365</sup> Christine Korsgaard, “Kant's Formula of Humanity,” in *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 122-3.

<sup>366</sup> *Ibid.*, p.123. 關於價值給予也請參看 Christine Korsgaard, “Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and responsibility in personal relations,” in *Creating the Kingdom of Ends*, pp. 194-7. Wood 也堅稱有意志選擇就有客觀的價值存在。他說我們擁有的理性的本性（rational nature）其自身是所有其他善的事實的本原——所有事實是客觀的善。理性意志的選擇在其他事物上之能夠

而什麼是「目的自身令式」中以人（性）為目的自身得以成為實存？唯有在人格（personality）的實現中，才使這人性（humanity）被完成和被完善的實現。

（康德認為人性寧可）是關涉到為了正在從事選擇、欲求或給予價值的目的的更一般化的能力（capacity）；……當然同時要特別強調，當我們的目的是完全被理性所規定時，這種能力能唯一被完成（completed）和被完善（perfected），而且這唯有發生在我們對道德動機進行回應時。**被完成和被完善的人性成為人格，以致在對待第一者（人性）當作目的自身時，我們將無可避免被引導去實現第二者（人格）。**<sup>367</sup>

「被完成和被完善成為人格」具有二種意義：人性的被完成是一種經驗的實存，即「倫常人格」；以人性為目的自身的被完善是一種理想的「目的自身人格」。因此得以兼顧二種價值。然而，寇斯卡爾德對於這二種人格如何成就並沒有再申論。底下就是對此提出吾人的論述。

康德的道德哲學所言善惡具有道德價值，必然要獨立於質料（內容、實質），唯有行為出於責任而符合形式的道德律才具有實踐上的價值。這樣的論述完全否定質料的價值是有問題的。因為正如營養品之所以具營養價值是由於它的質料具有營養，若抽去其質料內容的作用及成效，而只談營養的形式是無法理解該營養品如何具營養價值。同樣在法權上——關乎個體外在自由的實踐理性的運用——若不能實質的保障個體的自由，那麼它也不可能具有道德價值。換言之，道德哲學在法權上必須以實證法權的實際運用才使得它可以滿足自然法的理想。所以，在論及質料——如個體實質權利——，我們必然回歸到經驗世界中通常的道德理性知識來論述何以它具道德價值，也據以說明何以道德價值（包含質料與形式的部分）必然作為個體採取行動的動力。

「通常的道德理性知識」在謝勒（Max Scheler）的《倫理學中的形式主義與質料的價值的倫理學》中被理解為「倫常」（Sittlichen）<sup>368</sup>，而以倫常質料作為道德價值來源是本書的主要論述。他這部著作的對話對象就是康德的道德形式主

---

給予客觀的價值，唯有它（理性意志的選擇）預設具有客觀的價值。換言之，假如理性本性不具客觀的善，那麼就沒有其他的事物可被當客觀的善對待。（Wood, 1999, p.130）據此，Wood認為，任何其他事物的價值是從它們被理性意志所選擇或被追求時才得到。

<sup>367</sup> Ibid., p.114.

<sup>368</sup> 謝勒，《倫理學中的形式主義與質料的價值的倫理學》倪梁康譯（北京：商務，2011）。中文譯者把此詞翻譯為「倫常」是一個適當的譯法，而且也適當的減化康德的「通常的道德理性知識」而符合我們的日常用語（雖然原文或翻譯都沒直指與康德的《道德形上學》第一章的「通常的道德理性知識」有關）。

義。<sup>369</sup>雖然有這樣的批判性，但是謝勒的第一版序文是極力推崇康德的道德哲學：「正是康德而非其他近代哲學家的倫理學才至今都展示著我們哲學倫理學上最完善的東西。」<sup>370</sup>然而，謝勒認為康德的結論——凡是把欲求能力的客體（質料）預設為意志（Wille）規定根據的實踐原則，一概都是經驗的，並且不能提供任何實踐律則。所謂質料，我所指的現實性的人所欲求的對象。因此，善與惡僅可能涉及目的之間存在的形式關係——是謬誤的。<sup>371</sup>所以他要辨明的是「一切質料倫理學都必然地必定是善業（goods）的倫理學，或者說，目的倫理學。」<sup>372</sup>正如前述，談論質料的價值倫理學必然要在倫常的經驗知識中來談，而且這是一種從形式主義的道德哲學的回歸過程。謝勒也認為「所有的倫理學必須回歸為處在倫常認識（知識）中的事實及其先驗關係。我所說的是『回歸』！」<sup>373</sup>這回歸過程，筆者也在前述闡釋中論及。而此處謝勒特別強調他的價值哲學是從形式主義的回歸到倫常的認識上。換言之，也唯有「必須以倫常的認識和明察作為它的原則通道。」<sup>374</sup>藉此倫常的認識，謝勒不僅強調要在常態經驗中，更要是對其特殊的知識中來建立道德價值。他說「一切價值先驗（包含倫常先驗）的真正所在地是那種在感受活動、偏好，最終是在愛與恨之中建構起來的價值認識或價值直觀以及價值關係的認識，或者說『倫常認識』，這種認識是在特殊的作用和行為中進行的。」<sup>375</sup>這裡有一點要辨明的，為何倫常的認識可以認識價值？既然，我們同意價值需要一個攜帶者，那麼價值就不是一個理性的理念或本質存在，換言之，當攜帶者不存在則它的價值也不存在。同時價值也不是構成事物的元素（沒有它，該事物依然存在），而是我們稱為價值對象（價值攜帶者）的特殊性質。方迪啟把這種價值非實在性（unreal quality）的性質稱為完形性質（Gestalt quality）。他解釋「所謂完形不只是各構成部分的集合而已，它是各個不同的質的部分組成獨特整體形象所呈現出的一種性質。同時我們不應該把所謂完形與概念相混淆，因

---

<sup>369</sup> 同上註。根據譯者註，這本書的副標題在第一版為「尤其關注伊曼努爾·康德的倫理學」在第二版後才改名為「為一種倫理學人格主義奠基的新嘗試」。由此副標及內文可知本書是作者以質料的價值倫理學針對康德倫理學的形式主義價值倫理學進行批判而作。

<sup>370</sup> 同上註書，頁 2。

<sup>371</sup> 同上註，頁 39。這段有關康德的結論是在《實踐理性批判》，第一部、第一卷、第一章。依據這對質料的定義，實證法權規定的實質權利是個體現實性的欲求對象，當然是意志實踐的質料。

<sup>372</sup> 同上註，頁 40。

<sup>373</sup> 同上註，頁 120。

<sup>374</sup> 同上註。

<sup>375</sup> 同上註，頁 118。

為前者是屬於經驗的、個別的存在。」<sup>376</sup>所以，他又說「如果我們把所謂價值非實在性闡釋為一種完形性質，我們便可以了解價值是某些經驗的性質所生。」<sup>377</sup>據此，我們接受這樣的說法，那也就意味著價值需要去感受或直觀才能認知而對個體有意義，因為經驗源於感受與直觀；當然吾人也同意我們不去感受或直觀，價值依然存在。這是不矛盾的兩件事。另外，「價值」這概念源於感受或直觀，也可由生活世界中常會以價值代替價格的使用得知——價值與價格的相異處在於前者是質性（quality）的，而後者是量化（quantity）的——，而之所以可以這樣替代就在於它們相同處都是可經驗感受的。是故，即使康德所談的出於責任的形式主義式的道德也要有個體的感受或直觀才能認知確立成為價值。依此，把經驗感受擴大就是倫常的知識，那麼，倫常的認識是得以使我們認識價值，即為質料價值的倫理學。

雖然謝勒把質料價值是從變動的倫常世界中來認識，但並不表示倫常主觀的。反而，他認為這樣一種價值是先驗客觀的性質而獨立於載體的。而價值展現的方式是質性的等級系列。他說

存在著真正的和真實的價值質性，它展示一個具有特殊關係和聯繫的特有對象區域，並且作為價值質性就已經可以，例如是更高和更低的。但是，若是如此，那麼就存在一個秩序（Ordnung）等級秩序（Rangordnung），它完全獨立於一個它在其中顯現出來的善業世界的此在，並且完全獨立於在歷史中這個善業世界的運動變化而且對它們的經驗來說是「先驗的」。<sup>378</sup>

按照康德的理論理性所論，無論是量化的大小或質性的高低是先於經驗感受，而為先驗範疇就給予的，如此我們才能進行比較。質性的質料價值正是這樣的體現，因而它是獨立於載體，且它展現為一種客觀的高低的等級系列，而這等級系列展現為最高的是絕對的善。（若這價值質性系列是變動的那麼我們甚至無法用「絕對善」這個字詞來進行比較）方迪啟也說明價值具有兩極性與等級性。所謂兩極性是正、反兩極。如善、惡；美、醜；公正（正義）與不公正（不正義）。而等級系列性是指好到壞的排列。當人在作喜好選擇時，等級排列就顯現出來。價值的等級存在能不斷刺激創造的行動和道德的提升。生命中所有的創造意義和高超

---

<sup>376</sup> 方迪啟，《價值是什麼》，頁 7。

<sup>377</sup> 同上註。

<sup>378</sup> 謝勒，《倫理學中的形式主義與質料的價值的倫理學》，頁 45。



理想完全是基於對正面價值而不是負面價值的追求。<sup>379</sup>有人或許會質問質料價值要在倫常認識中感受而得，但又說質料價值是先驗客觀的等級系列，這有所矛盾。但這二者並不矛盾。正如康德在理論理性中指明知識源於感性，但唯有先驗的知性概念（範疇）才使其可能。同樣的先驗的價值質性等級系列，唯有透過個體的感受才能體認。那麼在倫常認識中個體以感受或直觀方式認知價值，是什麼**認知能力**使我們得以把握一個先驗等級系列中較高的價值。謝勒認為是藉由「偏好」（Vorziehen）這特殊的**認知行動**來把握。他說「我們不能說，一個價值的更高狀態就像個別價值本身『被感受到』，而後這更高價值才被『偏好的』或者『偏惡的』。毋寧說，一個價值的更高狀態本質上只在偏好中『被給予』。」<sup>380</sup>文中更高的價值只在偏好中「被給予」，並不表示它與價值感受對反，而是價值感受的進一步，因為若沒有感受到價值的存在就不可能價值給予。同樣的若我們在經驗論常中意識到自我的權利意識具有價值，同樣的不可能給予價值。他又說，「相對的善與惡則為一種顯現在朝向一個較高或較低的價值之實現的行為上的價值。一個價值較高存在是在『偏好』行為中被給予我們，一個價值較低存在『偏惡』（Nachsetzen）行為中被給予我們：倫常上為善的是這樣一個**實現**價值的行為，就其所意指的價值質料而言，它是與『被偏好的』價值相一致『被偏惡的』價值相爭執的。」<sup>381</sup>人的偏好或偏惡構成趨善（高價值）避惡（低價值）的價值動力。人們的對於權利的偏好藉由法權的制定展現這樣的動力（例如同性戀者及支持同性戀者偏好他們也可以合法的結婚）。既然，有這樣的動力，那麼倫常的道德是一個著重實現價值的行為。但是，不可諱言的為了實現價值，人們在倫常的理性運用上，往往使用工具理性取代了價值理性。

謝勒給予這等級系列為四個層級。最低一級是有關感官知覺、快樂與不快樂的價值。第二級是無法化約成快樂或不快樂的生命感受價值，它是以好與壞——如高貴與粗俗——為價值的兩極。<sup>382</sup>第三級為精神價值：它可統括為以善、惡為價值的兩極。這細分包含有（1）美、醜的價值。（2）正義與不正義（不能與對、錯混淆）（3）純粹真理知識的價值。而最高層第四級是神聖（與不神聖）的價值。

---

<sup>379</sup> 方迪啟，《價值是什麼》，頁 8-9。

<sup>380</sup> 謝勒，《倫理學中的形式主義與質料的價值的倫理學》，頁 147。

<sup>381</sup> 同上註，頁 59-60。

<sup>382</sup> 我們可用生病接受治療為例，打針治療是痛苦的，但是它是件好事。所以這是件有價值的事。

這種價值是先驗的。<sup>383</sup> 神聖的最高層級並不是謝勒所看重的，因為該層級之所以可能，只有在「絕對對象」出現時才顯現出來。所以，就世俗的世界而言，第三層級就構成最高的絕對價值。謝勒認為這絕對價值就是人格價值。而人格是這絕對價值的載體。他說「人格才能在倫常上是善和惡的，所有其他東西的善惡都只能就人格而言。」<sup>384</sup>那什麼是謝勒倫常質料價值下的人格意義？他把人格定義為「人格是那種統一，即在這個生物中所有可能的差異性行為而言的存有的統一——只要這些行為被看作是進行了的。」<sup>385</sup>首先，把人格定義在生物中，就已經排除它是神聖的價值。再者，由於人格只出現在行為進行了的，所以只在實踐上才具人格意義，故，思維著的主體——自我意識——是不具人格的。而且，人格是同一的，它確保了個體在時間系列中差異行為的完整性，使其（實踐）自身成為自身。換言之，即使前後互斥的行為也在人格同一性中成為自身的行為——但是，這是否具絕對的人格價值又是另回事。據此，人格是一種處在持續發展自我完善性的狀態。人格要能持續自我發展必然落在具質料的倫常場域實踐——不能是在抽離時間與實質的形上場域談論——，所以，吾人把這樣的人格亦稱為倫常人格。倫常人格既然在持續自我發展，那麼也意味著個體倫常人格的表象是不斷在增添與變更。謝勒說「人格都隱藏在某個具體行為中，並且人格也在每個行為中並通過每一行為而『變更』。在此無需再相互接續的持存便可確立『個體同一性』，正由於人格本身，它生活在每個行為中，並用它的特性貫穿每個行為。」<sup>386</sup>倫常人格在時間及質料行為的變更同一性回應了第四章第三節有關純粹實踐理性的限制：作為經驗實質的實定法它的實踐必然是在倫常的場域，而直接影響個體的權利。而實定法的**時間進程**並不是僅作為促進整體公民的聯合，而且它也是在促進個體人格性的自我完善發展。正如，同性戀者的法權實質進展不僅是保障他的權利，更藉此獲得其人格價值並受到公民他者的敬重。而這在法權上所給予的正向的人格價值就是正義。再者，也唯有在質料行為的時間進程中才有辦法解釋人格價值為何會墮落（偏惡），這也構成人格同一性的部分——這是形式的人格價值難以解釋的。

---

<sup>383</sup> 同前註，頁 172-9。

<sup>384</sup> 同上註，頁 143。

<sup>385</sup> 同上註，頁 558。

<sup>386</sup> 同上註，頁 562。

另外除了上述，實定法的時間進程可以促進人格的自我發展而附予其人格價值來解決康德道德哲學上單向的歷史階段性進程的限制外，吾人也指出康德的實踐哲學的另一限制在以道德律為規範的律則是一種表象的律則，這使得原本以個體為主體的外在自由變成一種規訓（規範）下集體一致性的自由。因為，表象式的立法原則形成個體外在的經驗要適應為多數整體所創造的表象，而不是反過來，表象要符合個體的外在經驗。據此，個體的人格性也將隱沒在其中。對於這樣的限制是否也可在倫常人格在追求自我的人格價值中獲得解答。換言之，在實定法的進展如何保證人格價值的差異性？純然的實定法的修訂是種妥協的集體規範，其出發點無需考慮人格價值——在實踐領域中，價值不是實證法理學的議題，而是倫理學議題。而依表象的律則以**代表**方式所立之法卻又以權力取代權利形成對個體的規範制約。這情況的形成存在於我們已習慣依普遍性（這是律則的主要屬性）的律則而行，而忽略個體間的差異性及對個體獨特性的尊重。謝勒說「只因為為了實現普遍有效的善而不去考慮這個原初的價值差異性，這才會導致那種對人格在的倫常律則面前的相同性的假定以及它們對於法律與國家而言之結果的假定。」<sup>387</sup>強調律則的普遍性導致的結果就是無論是在倫常的道德律則、法律規範或國家政策上所設定的要實踐的人格都是相同的人格面貌。然而，「倫常『理想』中每個人格在其他方面都相同的生物體的，心裡和外部狀況下，必定會與每個其他人格在倫理上不同並且在價值上不同的行為舉止。」<sup>388</sup>是故，雖然就理性而言，每個人由於都可給以共通的普遍原則而具普遍性，然而，就其為一個生物及生活而言，無論在需求及文化上都是獨特的個體。因此，在有關質料的倫常認識中，個體對於建立他獨特的人格極其看重，並追求其價值。換言之，唯有在倫常的經驗世界——而不是在理知世界——中才允許個體的獨特人格與價值存在。然而，我們如何在現實經驗世界實際性的照管獨特的個體人格？顯然法權對個體的照管是最直接實際的，而且它只能落在實證法權上。因為，依據道德形上學推述而出的理論法權本身是建立在理性所推述的普遍性上，獨特的人格價值並不是它要照管的前提，那麼就只能落在與個體（質料）經驗的實證法權上。然而，卻又不能僅落在**純經驗法理學**的實證法權上，因為它沒有加入自然法的道德理想精神，所以不照管道德價值。那麼唯有落在以道德律為規定根據的實證法權上，因

---

<sup>387</sup> 同上註，頁 740。

<sup>388</sup> 同上註，頁 739。

為依據道德(律)才會照管道德價值,而依據實定法才會照管個體的差異人格性。因此,在倫常的認識中的自然法的實定法<sup>389</sup>——此處必須強調它尚未以道德律為規定根據,然而已有自然法的道德精神,因為倫常的認識(就是通常的道德的理性知識)同樣可得到出於責任的道德意識——可以照管到差異性獨特個體的人格價值,使得人們產生對法則的敬重。這是由於自我敬重的原因,自然就會敬重那個得以讓我的人格受到敬重的立法。(人們對於純然經驗性的實定法的規範制約只會被動的服從,而不會對法則的純粹敬重。因為它不是出於為個體人格價值的立法。)這也就是康德在《道德形上學基礎》在第一章〈由通常的道德的理性知識通往哲學的道德的理性知識〉中第三定理:「責任是出於對道德律的敬重的行為必然性」<sup>390</sup>(GMM, 4:400)所談對律則的敬重。<sup>391</sup>然而,這並不是說在倫常的認識中照管到獨特的人格價值而必然忽視價值的普遍有效性。謝勒當然也注意到這點,所以他說「唯有一個倫常主體都對那個只能為它所把握的價值性質進行特殊的照管,當然也不能疏忽那普遍有效性,這時普世主義和價值主體的正确關係才能會被察覺到。」<sup>392</sup>,又說「唯有普遍有效的倫常價值連同個體有效的倫常

<sup>389</sup> 這種以具道德理想價值的自然法為依據的實定法,就是在第三章第一節所談的自然法所做的實證立法。這樣的實定法就奠基於倫常的認識中。所以,依據道德理想價值的實定法有二種,一種是倫常自然法(古典)的實定法,另一種是以道德律為根據的自然法的實定法。

<sup>390</sup> 康德在通常的道德理性知識中預設有三個定理,第一定理並沒有直接給出,但中譯本《道德形上學基礎》李明輝譯,依據內文給出「一個行為具有道德價值,並非由於它符合責任,而是由於它出於責任」。第二定理為「一個行為出於責任的行為之道德價值不在於由此達到的目標,而在於此行為已被決定的格準;因此,不關於此行為的對象的實現,而是關乎於意欲的原則」(GMM, 4:399)康德認為依據這兩定理,得出上述第三定理對出於責任是對純粹道德律的敬重的行為必然性。在通常的道德理性中雖然如前述,可以藉由反思類比意志不矛盾原則(它雖抽去質料,但還是源於質料,所以還是有照管到個體)得出依據出於責任的道德律純粹形式的行為具道德價值,但是要從出於責任的必然行為就是對道德律的敬重,似乎有點跳躍。但是,若從上述以道德律為根據的實定法由於照管自我的獨特人格價值,進而使自我敬重這法律及其奠基者道德律,而且自我必然依據那成就我人格價值的法律而行。那麼就可解釋這第三定理,也可解釋第一定理及第二定理中出於責任的行為具道德價值(人格價值)。

<sup>391</sup> Darwall (Stephen L. Darwall, "Two Kinds of Respect," in *Ethics* V. 88, 1977, pp. 36-49)認為有二種敬重。(1) 認知性的敬重(recognition respect): 它存在於它的謹慎思索的對象,關於其做什麼的一些性質給於適當的考量或認知。例如,關涉到某些人的地位和角色的法律、他們的情感或社會制度是此類敬重的對象。人們也可以為此類的敬重對象,但是他要被歸之於全體來看待。(p.38) (2) 評價性的敬重(appraisal respect): 它存在於對於客體的某些本質性特徵的結果出現時,它給予這客體一個積極性的評價,而且它也強調個體特質的成就。例如,對某人忠誠的敬重。(pp.38-9, 45)評價性的敬重不涉及某人的行為對其客體有適當的制約的觀念。因此,對於道德律則的敬重涉及到觀念的闡明,所以涉及的是認知性敬重而不是評價性敬重。這對道德律的敬重(認知性敬重)是屬於目的自身人格;倫常人格涉及自我評價(特別是對於幸福),所以於此是評價性的敬重。因而當二者結合成為公民人格(以全體人類為目的)時就兼顧這二種敬重。

<sup>392</sup> 謝勒,《倫理學中的形式主義與質料的價值的倫理學》,頁 707。

價值的共觀和穿透才會提高自在的善的完整明見性。」<sup>393</sup>謝勒對於這二者——普遍有效及個體有效的倫常價值——的關係，擺在彼此互相穿透和共觀的角度。簡言之，二者互相影響。雖然他也使用「總體人格」——相對於「個體人格」——的概念說明，但是彼此如何穿透又如何共觀並沒有解釋清楚（所以，也才只能使用「共觀」和「穿透」的字詞說明）。這也是倫常認識的所能說明的人格價值的極限了吧。這也是為何有必要進入道德的形上學——不能只停留在質料的倫常認識中——來說明共同體下的個體人格。但是，總結上述，經驗（質料）世界的倫常人格保障個體獨特差異的人格價值，也才能在時間進程中促進獨特人格完善性獨立發展。

通常的道德理性知識（倫常知識）雖然可以使用反思類比意志不矛盾的原則獲得出於責任的形式的道德普遍原則，但是無法形成為應然的定言命令，而必須在研究道德形上學的純粹理性中給予這定言命令。因為倫常的知識所使用的反思類比意志不矛盾的原則是一種思維的方式（如前一節所述），它都是以經驗範例為起點的條件式的假言令式。唯有確切進入純粹理性——理性為給予原則的能力——分析此普遍的道德律的存在才能定言無條件的給予意念格準應然的普遍道德律（第四章第一節所述）。然而，這個普遍的實踐律與人格價值有何相關？它又與質料的倫常人格有何差異？換言之，要能夠連結個體與其他理性存有**在純粹理性的層次為何種人格**（這是倫常知識所無法論述獲得的）？這在於完全出自於理性所給予的「目的自身人格」。康德說「如果目的為理性所給指定，它必然對一切理性同樣都有效」（GMM, 4:427）在倫常的知識算計中，我們會以工具和目的的方式與其他理性存有聯合，但是，唯有「假定一物，其存在本身具有一項絕對的價值；也就是說，它是目的自身，而能為確定的律則根據。那麼，在它之內，而且唯有在它之內，存在一項可能的定言命令（亦即實踐律則）的根據。」（GMM, 4:428）假如物有被當作工具考量其價值，那麼就是相對價值。而它要能夠被視為絕對的價值，它不能源於經驗的倫常知識，因為所有經驗範例都受時空經驗所限制的主觀知識，只能作為成就主觀目的的工具性考量，而僅具相對價值。換言

---

<sup>393</sup> 同上註，頁 708。

之，康德認為經驗的倫常知識無法獲得絕對價值。<sup>394</sup>再者，也唯有具絕對價值才具絕對無條件的定言命令而作為實踐的根據。換言之，光有倫常人格價值是無法推動以道德律作為實證法權修訂的規定根據，因為它不具絕對的應然命令。

那麼是何物具有這絕對價值？當然是「人」。而且，康德的「目的自身」不是別的，就是具人格的人。「人及每個理性存有不僅作為某個意志隨便使用的工具，而且作為目的自身而存在。」(GMM, 4:428)又說「理性存有被稱為『人格』，因為其本性就已使它們凸顯目的自身。」(GMM, 4:428)人格具有什麼樣的本性可以凸顯目的自身？康德在《單純理性範圍內的宗教》解釋人格是種人的稟賦 (disposition)，它「以自身就是實踐的、即無條件地以立法的理性為根據。」<sup>395</sup>據此，所謂人格的目的自身就是理性者能自我立法 (自律)，並依此自我所立之法而實踐。因此，「以人為目的」就是以人能夠敬重及遵守所立之法。所以，它是純粹的無需考慮要立什麼內容的法 (實定法)，具人格者其目的自身就是自律的依法而行。無需考慮內容及結果，而依自我所立之法而行，這當然是無條件的，因而具絕對價值。所以，康德說「人格不單是主觀目的 (其存在是我們行動的結果，而對我們有項價值)，而是客觀目的，也就是其存在本身就是即目的自身，而且無法以其他目的取代；若非如此，就根本沒有任何東西具絕對價值。」(GMM, 4:428)既然以人格為主詞的目的自身具客觀目的，因而據此給予的原則也具客觀普遍性。這就是為何「目的自身令式」是以人格為其主詞：「如此而行：無論在你自己的人格或其他人的格中，你使用人時，總是同時要當作目的，而絕不僅當作工具來使用。」(GMM, 4:429)是故，以人為目的並不是單純的利他 (或利己) 主義——前者無法排除於自立的普遍道德律來談，而後者完全是主觀的原則——，因為利他而沒有依據普遍律的原則的行為，不僅不具有普遍性，有時自以為利他的行為其實是對他或其他存有者的傷害 (例如，父母對孩子的溺愛)。

那麼個體如何以人為目的的前提下在與他人的關係中發展自我的人格？實踐的人格絕對不會是孤立的人格。它除了在質料的倫常中發展其人格外，它也必然在與他人的關係中實踐其人格。所以，這與其他理性存有的實踐關係也構成其責任。唯有人才能給予自己目的。當一項目地同時成為一項責任時，它便是德性

<sup>394</sup> 這也就是謝勒繼承康德把人格價值視為絕對價值。不同在於，謝勒強調人格價值反應在倫常理性知識上，而康德認為人格價值只能純粹理性給予。所以，吾人的論述並沒有矛盾，而把道德價值扣緊在人格上，因為我們必然需要純粹理性 (給予律則) 與質料的倫常理性的運用。

<sup>395</sup> 康德，《單純理性範圍內的宗教》，頁 84。

責任。<sup>396</sup>康德在舉例解釋目的自身令式的第三例「促成個人的完滿性」及第四例「增進他人幸福」時說明這樣的人格與責任的關係。對「增進他人幸福」的責任，他說道：

就對他人的功績（按，幸福）的責任而言，一切人所具有的自然目的是自身的幸福。……但如果每個人不同時盡其所能促進他人的目的，那麼只是消極的、而非積極地與作為目的自身的「人」相協調。因為那個「人」的表象要對我有完全的作用，則作為目的自身的主體之目的必須盡可能也成為我的目的。（GMM, 4:430）

他人的功績是指他人的幸福。上述說明，我們可以消極的不去管別人的幸福並不牴牾獨我的人格發展，但是要積極的完成自我人格完善這目的，卻是要積極的促進別人的幸福。那麼，何以「個體促進自我人格完善發展」是出於責任的目的自身的人格？畢竟消極上我們可以消極的符合自然的生活就可（所以，康德也稱此為不明確的責任）。那這就必須回到康德對第三個例子「促成個人的完滿性」來說明：

就對自己的偶然的（有功績的）責任而言，單純一個行為不與我的人格中作為目的自身的「人」相牴牾，是不夠的；這個行為還必須與之相**協調**。如今，在「人」之中有達到更大完滿性的稟賦，這些稟賦屬於自然對於我們主體中的「人」所懷的目的。這些稟賦之荒廢或許能與作為目的自身的**保存**相容，但無法與這目的的**促進**相容。（GMM, 4:430）

從康德舉例說明「目的自身令式」這四個例子的命題可理解要能成為人格價值的前提是以「責任」為前提——例如上述「就對他人的功績的責任而言」及「就對自己的偶然的功績的責任而言」<sup>397</sup>——，那麼人格要具道德價值，人消極的自我

<sup>396</sup> 鄭芷人，《康德倫理學原理》，p192。

<sup>397</sup> 既然，「以人為目的」伴隨著尊重律則只能來自理性理念而無法來自經驗——所以，無法把「目的自身人格」在通常的道德理性知識（以下稱倫常認識）中談——，若源於經驗就是純然的利他（或利己）主義。那麼如何用道德上學的語彙來解釋通常的道德理性知識所獲得的普遍律則就致為重要。而最好的方式是用先前在倫常認識所舉的例子來談。所以，康德接下來就用這四個例子（這不是他偷懶），而是用此不僅構成對比，也論證用純粹理性的道德形上學所分析而得的普遍律確實同樣可作相同案例行為的格準，並且也與倫常認識所得到的「出於責任」連結在一起。是故，我們有必要藉此，比較一下兩者——倫常認識與道德形上學——間的論述。以「維持自我生命」為例，在倫常認識處，康德是用反思類比的方式——所謂類比不僅是我與他者的經驗類比，也可以是自我不同情境的類比——把由於愛好（對死亡恐懼）維持生命而和由於無所愛於它（非出於愛好，甚至由於不幸期望死亡，而是出於責任）的維持生命加以比較，得到後者才具道德價值而必須把此「維持自我生命」當作普遍格準來遵守；同樣的「維持自我生命」在以人為目的的作為詞彙的道德形上學裡，康德不再以經驗的「愛好」概念作為論述基礎，而改以「目的」及「工具」這組理性概念。因此，康德要求打算自殺的人自問，按照**必然的責任概念而言**，其行為是否與**作為目的自身的「人」**的理念相容？如此提問就有別於經驗類比——類比只能以經驗基礎——，

保存是不夠的，因為人本身具有自我完善發展的稟賦，而這些稟賦是人之所以為人的目的（目的自身的人格），所以人自身就會促進自我的人格完善發展，而且它是個體自我的責任，而且增進他人的幸福也是完成自我完善發展稟賦的一部分。所以「促成個人的完滿性」及「增進他人幸福」這二例必須一起看待：藉由促進他人幸福來增進他人人格完善發展同時就是增進自我的人格完善發展，這構成我與他者關係下的個體的總體人格。而由於目的自身的人格是對律則（包含實定法）的尊重與服從，所以就公民法權而言，這總體人格（源於權利意識的倫常人格與源於責任意識的目的自身人格）就是把自己視為**公民人格**。而其中促進他人和自身的幸福的人格完善發展是屬於倫常人格，而自我把這事當作自我的道德責任以促進自我人格完善發展是目的自身的人格。所以，**倫常人格與目的自身人格**並不衝突而是必然的結合。為成就道德的人格價值，我們必然要體現在總體人格中。而在總體人格中能夠保障個體（自我與他人）質料性質的倫常人格及促進個體目的自身人格完善（對道德律得尊重與服從）發展的律則，在公民法權中，正是以道德為規定根據的實定法。也唯有這明定的法律才**實質**體現促進自我人格的完善發展與兼顧促進他人幸福——其他的依此規定根據的德性的意念格準只內在的約束自己，無法外在且明確的規定我對他者的責任行為。此處所謂「實質」是指實證立法藉以表象個體內、外在的自由（也唯有實證的立法才有此功能）。因此，這個體的公民人格就是自由的人格。再者，藉由實證的公民立法保障自我與他者的公民法權，公民人格正能體現康德所說的「積極地與作為目的自身的『人』相協調」。而不再是他把「促成個人的完滿性」及「增進他人幸福」只視為消極的不明確的責任。因為這二者在根據道德律的公民法權實證立法上可聯合且有積極

---

在這四個例子有一共同點：康德都一開頭就訴諸於責任概念作為前提（有別於上訴倫常認識最後才得出出於責任的格準），這就意味著就是把行為直接訴諸應然的實踐的律則（我們就應該如此而行）。接著他依據「目的自身令式」分析說，若自殺就是把自身僅當作工具使用，而要同時把自身也當作目的，那麼在我不能使我的人格中的人有所缺陷、損毀或殺死它。同樣的，在「誠實對待顧客」或「虛偽承諾」例子中，康德在倫常認識用小孩購買商品為例，他可能由於自利目的（以後還會回來買）才如此做符合責任的事，以及和出於責任我就要誠實買賣比較後採取後者；在道德形上學裡，他的就直接主張：**就對他人必然的或不可推卸的責任而言**，打算對別人作出虛偽承諾者立刻被視為，他想將另一人僅當工具使用，而後者必須作為目的。在「促成個人的完滿性」中，康德在倫常認識以實際經驗例，用痛風患者的健康衡量，以避免疼痛而禁食某些物，或出於責任就要促進健康二者反思比較，而得後者才應為；而在道德形上學中直接訴諸人具完滿性的稟賦，而促進這稟賦的完成是要具人格價值的責任，且是直接的定言命令。在「增進他人幸福」中，康德在倫常認識以愛鄰人的基督經文為例，比較說明我們無法背命令去愛人，唯有全無愛好去做它，才是實踐的愛；而在道德形上學中，他直接給予令式：**就他人的幸福的責任而言**，個體要能促進他人的幸福目的，才能積極地與作為目的自身的人格相協調。



的作為，這形成明確的責任。換言之，藉由倫常人格與目的自身結合的公民人格取消掉康德把法權責任與目的責任視為分殊領域。<sup>398</sup>因為，唯有在公民人格中才可把知性才能思考的事物的自然律秩序與理性道德律給予的秩序結合在一起。

再者，自由才使人格具有價值。既然，自由是個理念（概念），所以也會被表象。在人類文明化的進程中，不乏充滿革命者或當權者（即使已經民主化時代）爭著以它之名進行詮釋。難怪羅蘭夫人（Madame Roland）遭雅各賓黨（club des Jacobins）送上斷頭臺時，說出這著名的警語「自由啊、自由，多少罪惡假汝之名而行！」（O Liberté, que de crimes on commet en ton nom!）。或許，我們可說這現象是，權威的當權者假自由之名把人當作工具加以犧牲（犧牲不是僅指生命的消逝），而不涉及個體的自由意志。但是，差不多同樣的世代，美國革命時期派屈克·亨利（Patrick Henry）也說出那撼動人心「不自由，毋寧死！」（Give me Liberty, or give me Death!）的演講。<sup>399</sup>雖然，他沒有因此而犧牲生命，但卻有無數的人因這「自由」之名自願犧牲。但無論如何，當人們不再為信仰而戰，而改以為國族的文明啟蒙而戰後，在這些戰役中所有的亡靈（無論是軍人或平民）都可用「為了自由」作其墓誌名。那麼我們如何看待這樣的人（格）與自由？換言之，如何區分僅以自由之「名」，而把人當工具；或者是以自由為人的目的自身，而把人當工具。顯然這二種情況，人都扮演為自由的工具角色，但又有不同意義（若意義相同就不會有上述以自由之名的分歧）。但是不能僅以前者是被動的犧牲而後者是自願就可區分。同樣也不能僅把它以結果論留給歷史家去評斷。要評價這樣的自由作為，首先，要由把行動的參與個體作為主體。如此，可以避免有（權）力者以自由之名把參與者僅當作工具。只有個體的自由才能成就共同體的自由。而個體的評價要以經驗為基礎的權利意識所可成就的倫常人格與實踐理性責任意識所形成的目的自身人格進行人格價值的評價。<sup>400</sup>而重要的是以後者為最終的

---

<sup>398</sup> 康德依權利與目的二概念，把《道德形上學》分殊成「權利科學」與「德行論」，因此就權利而言，法律的責任（無論是對本人或他人）視為明確的責任；但就目的而言，倫理的責任視為不明確的責任。（MM, 6:240）

<sup>399</sup> 按韋氏（Merriam-Webster's collegiate dictionary）大字典“liberty”特指在政治、法律上受保護的自由。而“freedom”就是廣義的自由。

<sup>400</sup> 倫常知識中並不是只有權利意識，而道德形上學也不是只有責任意識。在倫常知識中，反省類比意志不矛盾的思考原則可以獲得自我的權利意識是否受損，而檢視自我的外在自由。同時由前述這思考原則也可以獲得出於責任的意識而獲得內在自由；同樣的，在道德哲學（形上學）中，純粹實踐理性給予的道德律，獲得自律的內在自由。而依道德律推述而成的理論法權中的權利的普遍原則所得的自己與他人的自由協調一致，是種外在自由。所以倫常知識與道德形上學藉自由（外在自由的權利意識與內在自由的責任意識）互相涵攝而連結在一起。

根據，因為我們要成就的人格價值最終要落在共同體的公民人格上，而把此視為自由的人格。如「不自由，毋寧死！」所言，若連天賦的自由權利都不在，那如何具人格價值（如奴隸無自由依然可生存，但無法使其具獨立的人格價值），因而必須落實在政治及法權上的自由，因為法權是表象自由的最普遍樣式。換言之，個體的自由（即使我應此有所犧牲）最終都要以法權的成就作為表象。顯然，如果按康德所言，如果我們只注重依據幸福原則的倫常人格，則它不具道德價值可言。因此，要使法權（最終落實在實定法上）具有道德價值還是要以是否符合「目的自身令式」的普遍的道德律為判斷標準。<sup>401</sup>再者，倫常人格雖然強調個體獨特性與發展性，但是人格的實踐只能在共同體上。我們不能以一己之私傷害共同體，因為人格的完善發展無非是要創造人類整體種屬的發展。所以，唯有出於權利意識的倫常人格的發展才有助於**集體實質**的人類種屬的發展，而出於責任意識的目的自身人格才能**確保**人是以一個**共同體形式**的種屬完善發展。而體現它的方式就是以道德律為規定根據的實定法的立法。因此，個體的發展不會是孤立的，它藉由**表象自由的公民人格參與了人類種屬的歷史進程**。

所以，正如在公民不服從討論中所留下的難題（這也是實證法權的限制）：對於不正義的法律，最終要回歸到道德來尋求解決（羅爾斯訴諸於正義感）。然而羅爾斯並沒有明確的說明如何以道德為實證立法的規定根據。對此吾人認為關鍵就是要說明能讓實證法權再次匯入道德律的元素為何。而這關鍵元素就是**人格**。人格價值是讓基於倫常人格的權利意識與目的自身的人格（出於）責任意識得於融合，唯有**人格**才能把實證法權再次匯入康德道德律作為規定根據。

### 第三節 個體權利訴諸立法的三個意念格準

本節欲嘗試提供三個實踐的意念格準作為個體的權利的議題能以道德律為規定根據的實證立法的行動原則。

- (1) 所有訴諸權利的議題都必須是公意的且公開的。

---

<sup>401</sup> 康德在《法的形上學原理——權利的科學》中在解釋屋爾比安（Ulpian）的三個法律公式時，對第一個公式「正直地生活」（Live rightly）說明要在法律上維護自身作為人的價值，唯有按照「不能只把自身僅作為他人使用的工具，對他人而言，你也要同時為目的」這準則判斷。（MM, 6:237）

基於個體權利意識的主觀行為格準要能夠成為公共議題。使之不僅為了個體主觀的實質幸福，更是為了有機會能夠成為客觀的律則。因此，藉由這議題的實質能使個體意志成為公共的意志。即使，個體權利意識未必最終能夠實證立法，但是，個體權利意識能夠反應在公共意志上就意味自我倫常人格具有公民人格的價值。而個體意志要能夠成為公共意志基本的前提是把權利意識所形成的議題能夠公開。所謂公開並不是眾聲喧嘩，而是能夠進入公共場域以各自的倫常經驗知識進行討論。如康德所言，「啟蒙所需要的無外乎自由，而且一切真正可稱為最無害的自由，就是在各方面公開運用其理性的自由。」（歷史，頁 29，8:36）在倫常的理性知識中，所謂反思類比並不僅意味獨我式的反省思維，而是與他者的經驗知識對話，這樣的前提在於有一個可自由討論的公開場域。因此，啟蒙是種集體理性思維發展的進程。也唯有在這進程中才能使個體的（權利）意志成為公共的意志。由此觀之，理性的公開運用所成的公共意志不再是排除性的單一的集體意志——如完全以多數決或獨裁式的立法——，而是群體（即使是弱勢少數）可參與公共立法（或行政）的意志。雖然，二者都是公共立法而表象。前者的立法內涵是單一排除式，但是，後者的內涵是多元包容式。（雖然現代民主社會不太會有完全排除公共討論的情況，但是藉由媒體及技術性——例如，公聽會技術性的選擇參與者或限縮發言次數及時間——的不對等壓制使得公開討論時壓縮特定方的意見）。這現象藉由對於墮胎議題、同性戀議題及新移民議題等原本被忽視或排斥的族群的權利獲得立法的可能觀察得知。換言之，理性的公開運用才有可能使我們不再把關於所有全體公民的權利議題視為唯一的公民意志的議題，而是讓即使單獨的個體權利議題都有可能成為公意的。這也才符合康德以個體自由為主體的權利的普遍原則的意涵。這點很重要，據此，公意應重新定義為：不在於意志是否代表多數，而是只要意志能成為公共的。

其次，理性的公開運用才可以對抗以公意之名的壓制。議題的公開討論無法被強制，但議題的不能公開討論卻可以被強制（通常來自於以公意之名的行政單位或具權力者，其運用的手法常用的有禁止發表或談論某類型文章或撤銷已公開的文章）。既然，有這些不能公開的強制，又如何能理性的公開運用？這不僅要我們更努力的去維護及捍衛公開的場域或爭奪這場域，更重要的是喚醒理性的公開運用是天賦的自由。當它消失了就連那最無害的自由都喪失，那麼能完成人格自我發展可能的自由也喪失。這不僅對個體自由的箝害，更是對形成公民社會的

扼殺。所以，藉由理性的公開運用的堅持，要拯救的不僅是個體外在的自由，更是內在的自由。然而，理性的不能公開運用，更深沈的反映是「自我的思想檢查」。當長期的言論不能公開成為習慣，就會自我思想檢查以符合權威的「公意」，這種現象不僅由於畏懼權威的意志，更大部分是由於對權威意志的不思維（而忘了或從來不知公意是由個體形成，個體才是公意的主體），這正是鄂蘭所提的平庸的邪惡(banality of evil)。自我思想檢查或不思維完全箝制了個體人格的獨特性，因而也就無法造就公民社會。所以，啟蒙的第一步就從自我解咒開始；理性的公開運用才能掙脫集體的枷鎖。但是，若確實是自我而發而成為（主流）公意，那就不能視為自我思想審查而成。那如何分辨是「自我而發」還是「自我檢查」而符合公意，簡單的方式就是在理性的公共討論中所獲得的自我思維（此處並不反對以立場進入討論，即使不能互相說服達成共識的公意）。因此，勇於把自我的權利意識轉換成公共的議題，就是自我啟蒙的重大一步，因而也就具有倫常的公民人格價值。

（2）由個體權利意識的議題，必須能夠喚起個體及其他公民的責任意識。

公民責任意識的喚起含三個層次。首先，自我責任意識的喚起。其次，喚起公民他者的責任意識。最後，我的責任意識為公民他者所喚起。

首先，自我責任意識的喚起。如上述，基於自我權利意識的議題使之成為公共的就是種責任意識。當自我權利議題轉成公共的以求實踐的自我責任意識，不能僅訴諸於倫常的反思類比意志不矛盾的原則——雖然，它也可以獲得純粹的責任意識——，原初的是你要**直接**主動的以出於道德律的責任意識而行。因為雖然**權利意識**是由於經驗而起，但是「權利」是種理念（簡稱**權利理念**），它天賦存在於我們的理性之中，它被表象為「我的、你的」。因這人人具有的理性理念才能使即使是少數個體的意志能正當性的取代多數決而成為公意的基礎。因此，在外在實踐上依據自由的普遍原則：我有責任依據普遍的道德律以獲得我的權利，而與他者的自由共存。換言之，要伸張自我權利意識而成為公共的不能被動的依賴反思類比而意志不矛盾的方式（嚴格講這只是一個思維方式，而不是一個行為格準）提出，而是要主動的依據普遍道德律提出自我的主張，這就是行動者的責任。

其次，喚起公民他者的責任意識。個體的權利意識不能使其為其私人的，除了要使其成為公共的，還必須喚起其他公民的道德上的出於責任的意識。啟蒙不能只是獨我式的啟蒙，必然是公民全體的啟蒙。當代公民社會的啟蒙方向不約而同的是朝著包容與多元，因而它必然要拋卻私己的利益為考量。因此個體的權利意識轉成公共的不能僅就私己的權利來討論，而是要在包容及多元的原則下成為公共的。要求拋切私利及要求他者共同參與，那唯有訴諸的普遍原則，換言之以康德所接襲的客觀形式的道德律作為格準的規定根據，而後者表現在公共立法上為實證立法。即使，普通個體並非完全理解或採用康德的道德哲學的「普遍律令式」，但是從倫常的道德理性知識中，也可基於說服的立場藉由反思類比意志不矛盾思維原則進行理性溝通，如此可喚起公民他者（非相關的權利弱勢者）基於成就多元式的共同體的責任而採取相同的公民社會進程。

最後，我的責任意識為公民他者所喚起。就人格價值而論，實踐總是具目的的，若以個體**實質**權利為其人格發展的目的主張，那麼這就具倫常的公民人格價值。而且，把這主張抽掉個體的實質私益轉換成公共的，那麼它就具目的自身的公民人格價值。然而這目的自身的公民人格價值並不完整，因為所謂「目的自身」除了要把自己（人格）不僅當作工具還要當作目的外，還要把其他理性存有（同樣具人格）也要同樣如此對待。所以，當其他的理性存有基於他的**權利意識**提出成為公共的議題後，基於理性存有的**權利理念**，我們也要對此回應。而回應的方式當然對這公共的議題在理論理性加以理解認識外，最終藉由判斷形成認同或不認同。若不理解或不認同自然我們也無需對這公共議題形成責任。然而，當我們理解且認同該公共的議題就形成我們的道德上的責任。這時也就要把公民他者的人格價值當作我行動的目的。如此，自身才能具有完整的公民人格。換言之，在目的自身令式下，不僅對自己有責任，同時對同樣具人格的公民他者具責任。另外，目的自身令式所形成的責任意識與倫常知識中藉由反思類比意志不矛盾方式所得的出於責任意識有何不同？相同之處當然是二者都可得純粹的（出於）責任意識，但不同在於，後者獲得應然的責任意識，並沒有命令我們應積極如此而行。而前者是發自道德的命令。它源於自律的應然，要求我們要積極的完成這應然之事（這可由那些為弱勢權利意識者發聲的行動者看出）；同樣的反過來亦同：我們自身的權利意識也要喚起公民他者的責任意識。因此，我們誠意的啟發公民他者；同時也誠心的接受公民他者的啟發。據此，無論自我或其他公民在受到召喚

出責任意識時就獲得其人格價值的提升，因而積極參與公民實證立法的實踐。（這樣也就解決羅爾斯把公民不服從要訴諸於喚起其他公民的正義感這種消極性解釋的缺陷。因為，自我及其他公民在參與公民不服從的運動中積極成就其公民人格的發展，並也同時成就共同體進展。）

（3）訴諸的議題最終要以正義的價值選擇成為實證立法的。

正義在二方面發揮其作用。其一，它提供公民個體的價值選擇。正義牽涉評價，而主要分為價值的評價或事實資料的評價。通姦罪是項生理上需求的事實。基於事實來考察判斷是否構成通姦罪，都只能事後依據條文加以判斷其行為是否正義。但對於解釋為何要制定或廢止這些法律條文，若以事實作考量（如妨礙家庭）就顯得無力。而最終（無論這些法律的訂定時或廢止時）唯有藉由道德價值評價才能解答這問題。而這時它們就代表正義。即使，竊盜罪的訂定也是基於價值選擇，因為財產的保障才構成人格完整保障的其中一個要素（相對而言，原始共產社會——如遊牧共產社會——，沒有以私有財產成就其個體人格的必要）；同樣的當代「安樂死」的議題圍繞在生存具絕對價值或生命尊嚴才具價值的辯論上。若不把法律的選擇制定視為價值選擇的結果而是依據事實，那麼無法解釋在一樣的事實情況下，何以法律常常修訂出前後對立的條文（例如，廢除死刑，通姦除罪及同性戀婚姻等）。但是價值的選擇並不是說就無需理性，而僅憑自我主觀的愛好。正因法律之所以可能的基礎在於，它具客觀普遍性才能為人所遵守，而理性才可制定這客觀必然的律則——經驗事實且公開的討論也可輔助理性作出正確的判斷。因此法律的實踐上最終還是藉由理性作出具道德的價值判斷（給予）並訂定出客觀普遍的法律（此處法則不包括技術性的實行細則，例如我們要靠左或右行走，這不具價值判斷）。那麼理性如何作出價值給予？這就是前述的依賴實踐理性，通過普遍的法律保障個體獨特人格的發展而具價值。所以，由於法律的客觀普遍性的促進使得這人格就是自由的公民人格。

其次，正義把公民聯合在一個法則下成為一個有秩序的群體。公民人格於法律秩序中的重要表象就是正義，因為正義提醒人們從自己的私益中解放出來，而關注到集體的公意上。而要藉由正義聯合公民成為共同體，則需靠普遍的共同原則，即正義原則。然而，正如博登海默所說「正義具有一張普洛透斯（Proteus）」

的臉，變幻無常，隨時可呈不同形狀，並具極不相同的面貌。」<sup>402</sup>多個世紀以來，法哲學對於正義的定義都有所差異，連帶也影響實踐上的正義原則。長久以來法哲學對於正義的原則主要分別著重在集體安全、公共福利、平等或自由的理念上。這些原則的實踐常常是互相排斥的。例如，強調集體安全往往要限制個體公民的自由；強調個體最低限制的自由（政府管的越少越好），則常使社經條件弱勢者及其後代不斷再製機會不平等的境況。雖然，正義原則有這些互斥的觀點，但是，這並不影響要以正義原則作為聯合群體的準則。因為，依據正義原則將決定制度及政策如何設計以用來分配權利、權力及義務（如羅爾斯的正義原則）。在西方民主國家各黨派依據它們所信奉的正義原則提出其政策主張——例如，屬左派著重的社會福利的社會黨派；或採平衡政策屬中間的自由派；或屬右派著重社會秩序的保守派——來提供公民選擇。同樣的，前述的個體權利議題的公共化，也要基於各式政治光譜上所主張的正義原則，提供一個可辯論議題的主張，進而提供人民選擇及實證立法（包含制度及政策的設計）。

---

<sup>402</sup> 博登海默《法理學——法哲學及其方法》，頁 283。

## 第七章 結論

人這個理性存有隨著文明化的教化已經是一個社會化的動物，他的天賦自由必須依賴法律表象出來，然而被成文化的實定法所規範的是「實然」的自由，它永遠有其時效性，需要不斷的修改以符合不同時空環境下的個體自由的需求。然而，這樣實定法律的修定不能依賴各方利益妥協下其內在的修定，因為據此處於弱勢的群體或個人永遠無法靠實定法表象其自由，而應該訴諸更為基礎的「應然」的道德律則，因為它是基於人類共有的理性，這理性提供了先驗的普遍必然性律則，才有可能不僅對於弱勢族群，而且對於人類整體未來的時空情境給予前瞻性的法權（例如，生態相關的法案）保障。康德的道德哲學所形成的法哲學提供這樣一種可能。它依據自律的道德律建立一個道德哲學體系（包括法哲學）以獲得個體的內外自由。不過，在此體系中，作為實定法的規定根據法權科學是由形式性的道德律推述而成，它本身去時間性的性質，如何回應個體人格在時間上自我的完善性以表象其自由？個體人格的完善性之重要，不僅表現在其倫常人格上，同時以目的自身人格表現在全體人類的持續進展上，藉以彰顯其人格價值，而這樣的成就是以法律保障的公民法權來呈現。所以，法律若要無時無刻的回應公民的需求，那麼就不能期待由形式的道德律所推述建構的實證立法一次就可完成，它必須能隨時回應不同個體間及公民與政府間的差異性，所引起的個體權利不正義的問題。若一味的只強調普遍必然性，而無法回應個體獨特的需求，那麼以個體為出發點的康德道德哲學——例如，自律令式、權利的普遍原則其主詞都是「我」——將會產生嚴重的內在矛盾。為了解決這問題以補充康德的道德哲學在法權應用上的不足，所以本論文才嘗試提供一個解答這問題的可能。

為了回應這問題以補充康德的法權科學，吾人藉由「目的命題」——在自然中，就人是經驗的存有而言，作為公民人格的個體依道德律而行是為了人這類屬能夠永久存在以及作為公民整體在實證法權上的持續進展的目的，並以此在共同體中表象他的自由——確立本論文所要接襲的主張以便回答上述的問題。在這命題中藉由「作為公民人格的個體依道德律而行是為了實證法權的進展」把理知界（道德界）與經驗界連結起來，再者，藉由此主詞所設置對律則的服從，以及修改實證法權的動力都來自個體，而其目的是為了全體人體人類在公民法權持續修定的保障下永續發展，並藉以表象個體自由的價值。為此，我們闡明「目的命題」



成立的組成要素：文明化及民主共和政體。前者是作為以整體人類為目的要能成為律法共同體必要條件；而民主共和政體是唯有此律法共同體能提供個體可自我完善的政治體制，這是經驗存有與理性存有可共同實踐的場域。呈現可以從事「目的命題」的律法共同體的環境基礎後，需對目的命題在以康德的道德哲學為基礎下，對其所要接續的公民法權進行推述，以確立康德的公民法權科學建立了由具資格性質的私法推述獲得具權威性質的公法——藉以連結個體與公民整體間的關係，另外在做這推述之前，藉由闡明「目的命題」是一個先驗綜合命題來連結法權科學與實證法理學是具有推述論證的意義。

闡明完「目的命題」要能成立的環境基礎及它具推述論證意義後，為了論證這一「目的命題」成立，必須在方法論上提供一個方法，以便說明依據普遍的道德律可以持續動態的作為實證法權的訂定根據。因為本論文的實證法學是建基於康德的法權科學，而後者又是由其道德律「推述」而得，故吾人給予「規定根據原理」——源於人格有自我完善的道德價值驅力，根據道德的自由律的個體的意志推動公民實證法權的制定。（第三章第三節及第四章第一節）然而，之所以道德律可以作為實證法權的規定根據，除了在於理性可以給予普遍與必然的律則之外，最重要的是這律則是一種創造性的實存（它不同於理論理性中，知性給予的原則要配合感性時空形式與雜多的質料內容），其優點是它作為一個形式的道德命令，可以完全不考慮既成的實定法，而給予純然單向的規定根據。（第四章第二節）然而其缺點也就在於此，不在其規範的範圍的法權是不存在的。也因此它無法回應在時間變動中的（倫常）人格價值需求（第四章第三節）。

然而，原本康德依據道德律推述而成的法權科學是種靜態的法學，它無法解釋為何同樣依據普遍的道德律的思維會訂定前後相反的實定法——例如，修法前死刑條例可以用道德普遍律說明為「我們同意人命等價的普遍原則而行」，所以立法制定殺人償命的死刑條例。修法後廢死條例同樣可以用道德的目的自身「我們必須依不能只把他人當工具，而必須同需當作目的的格準而行」來解釋說若執行死刑則只是把人命作為量化計算的工具，而人命的保留才能同時考慮到把犯人當作目的的可能。所以，要廢除死刑改以其他方式懲罰。所以，有必要合理的論證何以還會再訴諸於先前曾制定出我想要反抗的法律的道德律作為規定根據。因此，必須提供可以建構動態法學的論證方法，因此吾人除了上述的「推述」法建立實證法學的規定根據之外，再加上「回歸」及再「匯入」構成循環論證方法，

而相應於此的是「規定根據原理」、「可逆原理」及「價值動力原理」。以「推述」、「回歸」及「匯入」的方法欲為康德研究法提供一個新的可能。雖然康德的理性推述建立了重要的超驗邏輯，以為理性（知性）能給予律則建立了正當性——無論是在理論理性（給予形式範疇在感性的應用上構成知識）或實踐理性（給予形式的道德律）的應用上——，但是對於變動的事物或行為，為何能再引起我們的理性（知性）給予重新的看待它（理論理性）或命令它（實踐理性）的新原則卻無法加以說明，所以，欲藉由這樣的方法探討動態的觀看事物或命令行為的可能，而吾人就從這實踐哲學在法權上的應用探討其可能。而其可能性的重要基礎在於實證法理學自身就是一個動態的法理學，其原因在於理論上吾人第五章第一節論證的「實證法權設定自身對自由的效用性」同時「實證法權也會權設定自身對自由的妨礙」所以建構能動態可逆的可能；另在實證法權實際應用上（第二、三節）所論證的由於自由效用性（包含產生科層體制及其對身體歸訓的效果）及其妨礙（不正義）產生個體的權利意識，這實際構成這可逆的動力。所以，給予「可逆原理」——由於個體間的差異性，實證的公民法權的實踐必然引發個體的權利意識。

經驗界的權利意識（不同於屬於理知界的權利理念，它構成了先驗的權利的普遍原則）喚起了個體的法權意識，它體現為一個倫常的人格價值。在時間系列中個體自我的完善性無法脫離幸福而不論，但是個體要作為共和整體中的自我的完善性就不能只停留在倫常人格上，而必須擴大到社會整體實踐以人為目的的人格價值上，並以此為自己的道德責任（出於責任的意識）——據此從實證法權的經驗界再次匯入理論法權的理知界，而可再以道德律為規定根據。所以公民人格（包含倫常人格與目的自身人格）是能夠使實定法再次以道德律推述成的法權科學為規定根據的關鍵要素——若在這個循環論證中找不到這關鍵的匯入元素，那就無法再以道德律（理性原則）為規定根據。為此給予「價值動力原理」——自我責任意識與自我權利意識給予公民人格的道德價值選擇，據此作為實證法權的制定的動力，以在公民整體中表象個體的自由。而且，個體以公民人格的價值選擇作為再次啟動道德律的動力，這也構成「目的命題」得以成為目的的動力。

## 中文書目

### 康德作品

- 康德，《法的形而上學原理：權利的科學》，沈叔平譯，（北京：商務出版，1991）
- 《純粹理性批判》，鄧曉芒譯，（台北：聯經，2004）
- 《實踐理性批判》，鄧曉芒譯，（台北：聯經，2004）
- 《判斷力批判》，鄧曉芒譯，（台北：聯經，2004）
- 《康德歷史哲學論文集》，李明輝譯，（台北：聯經，2002）
- 《道德底形上學之基礎》，李明輝譯，（台北：聯經，1990）
- 《單純理性限度內的宗教》，李秋零譯，（台北：商周，2005）
- 《實用人類學》，鄧曉芒譯，（上海：上海人民出版社，2005）
- 《邏輯學講義》，許景行譯（北京：商務，2010）

### 其他學者作品

- 方迪啟，《價值是什麼》黃藹譯（台北：聯經，1991）
- 沈清松，〈從現代到後現代〉收於《哲學雜誌》第4期，（台北市：業強 1993）
- 孟德斯鳩，《論法的精神》，張雁深譯（台北：台灣商務，1998）
- 洛克，《政府論》，（台北：帕米爾，1969）
- 格老秀斯，《戰爭與和平法》，何群華等譯（上海：上海人民出版社，2005）
- 韋伯《經濟與社會》，林榮遠譯，（北京：商務印書，1997）
- 《社會學的基本概念》，顧忠華譯（台北：遠流，1993）
- 《支配的類型》（韋伯選集Ⅲ），康樂編譯（台北：遠流，1989）
- 梭羅，《公民，不服從》，劉粹倫譯，（台北：紅桌文化，2012）
- 普拉特納，《盧梭的自然狀態：《論不平等的起源》釋義》，尚新建、余靈靈譯（北京：華夏出版社，2008）
- 登特列夫，《自然法：法律哲學導論》，李日章譯（台北市：聯經 1992）
- 傅偉勳，《西洋哲學史》，（台北：三民，1990）
- 傅柯，《規訓與懲罰—監獄的誕生》，劉北成、楊遠嬰譯，（台北市：桂冠 1992）
- 費希特，《全部知識學的基礎》，王玖興譯，（北京：商務，1986）
- 《自然法權基礎》，謝地坤，程志民譯，（北京：商務印書 2004）
- 凱爾森，《法律與國家》，雷崧生譯，（台北：正中書局 1976）

- 博登海默《法理學——法哲學及其方法》，(臺北市：漢興 1999)
- 漢娜·鄂蘭，〈公民不服從〉收錄於《共和危機》，蔡佩君譯，(台北：時報，1996)
- 趙明，《康德《論永久和平》的法哲學基礎》，(上海：華東師範，2006)
- 鄭芷人，《康德倫理學原理》，(台北：文津，1992)
- 霍布斯，《利維坦》，朱敏章譯(台北：台灣商務，2002)
- 盧梭，《社約論》，徐百齊譯(台北：台灣商務，2000)
- 《論人類不平等的起源和基礎》，李常山譯(台北：唐山，1986)
- 謝勒，《倫理學中的形式主義與質料的價值的倫理學》倪梁康譯(北京：商務，2011)
- 羅爾斯，《正義論》，黃丘隆譯，(台北：結構群，1990)

## Bibliography

### Kant's Articles

- Kant, Immanuel., *Anthropology from a pragmatic point of view*, tr. V. L. Dowdell (Carbondale: Southern Illinois University, 1978)
- *Critique of the power of judgment*, tr. Paul Guyer, (N. Y.: Cambridge U., 2000)
- *Critique of practical reason*, tr. Lewis White Beck (N. Y.: The Liberal Arts Press, 1956)
- *Groundwork of the metaphysics of morals* tr. and ed. Mary Gregor (Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 1998)
- *Immanuel Kant's critique of pure reason*, tr. Norman Kemp Smith (London: Macmillan and Co., 1952)
- “Inquiry concerning the distinctness of the principles of natural theology and morality.” in *Observations on the feeling of the beautiful and sublime and other writings*, eds. P. Frierson and P. Guyer, (N. Y.: Cambridge University Press, 2011)
- *Kant's critique of judgment*, tr. J.H. Bernard (2nd ed. revised) (London: Macmillan, 1914)
- *Kant on education*, tr. Annette Churton. (Boston: D. C. Heath & CO., 1900)
- *Kant's political writings*, ed. and notes by Hans Reiss ; tr. by H.B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991)
- *Lectures on ethics*, tr. P. Heath ed. Peter Heath and J.B. Schneewind (New York : Cambridge University Press, 2001)
- *On history*, tr. L. W. Beck; R. E. Anchor and E. L. Fackenheim (Indianapolis: The Bobbs-Merrill, 1963)
- *Perpetual peace*, ed. Lewis White Beck, (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1957)
- *Religion within the limits of reason alone*. tr. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson. (New York: Harper Torchbooks, 1960)

- *The metaphysics of morals*, tr. Mary Gregor, (Cambridge, UK : Cambridge University Press, 1996)
- *The science of right: fundamental principles of jurisprudence* (First Part of Metaphysic of Morals) tr. W. Hastie, (web edition eBooks@Adelaide, <http://ebooks.adelaide.edu.au/k/kant/Immanuel/k16sr/index.html>, last updated, March 16, 2013)

#### Other Scholars' Articles

- Aquaian, Thomas., *Summa theologica*, tr. by Fathers of the English Dominican Province (Westminster, Md.: Christian Classics, 1981)
- Aristotle, *The basic works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, (New York: Random House, 1941)
- *The ethics of Aristotle : the Nicomachean ethics*, tr. J. A. K. Thomson (England: Harmondsworth, 1976)
- *The politics*, ed. Stephen Everson. Barker, (Cambridge: Cambridge University, 1990)
- St. Augustine, *On free Choice of the will*, trs. Anna S. Benjamin & L. H. Hackstaff, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964)
- Aune, Bruce. *Kant's theory of morals* (Princeton: Princeton University Press, 1979)
- Austin, John. *The province of jurisprudence determined and the uses of the study of jurisprudence* ( London: Weidenfeld and Nicholson, 1954)
- Barry, Brian. "Warrender and His Critics." *Philosophy* 43.164 (1968): 117-137.
- Beck, Lewis White, *A commentary on Kant's critique of practical reason* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960)
- Benson, Peter. "External Freedom According to Kant." *Colum. L. Rev.* 87 (1987): 559.
- Bentham, Jeremy. *An introduction to the principles of morals and legislation* (Oxford, 1823) (Electronic Source: Library Economics Liberty)
- *The theory of legislation*, ed. C. K. Ogden (London, 1931) (Electronic Source: University of Toronto Library)
- Bittner, Rudiger. *What reason demands* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989)

- Bix, Brian H. "Legal Positivism" in *Blackwell Guide to The Philosophy of Law and Legal Theory*, eds. Martin P. Golding & William A. Edmundson (Blackwell, 2005)
- Bodenheimer, Edgar. *Jurisprudence: the philosophy and method of the law* (Cambridge: Harvard University Press, 1974)
- Carus, Titus Lucretius., *On the nature of things*, tr., A. M. Esolen, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995)
- Cass, Vivienne C. "Homosexuality identity formation: A theoretical model." *Journal of homosexuality* 4.3 (1979): 219-235.
- Charles, Fried., *Contract as promise : a theory of contractual obligation* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1981)
- Comte, Aguste., *The positive philosophy*, tr. H. Martineau (Bristol: Thoemmes, 2001)
- Corliss, Heather L., Susan D. Cochran, and Vickie M. Mays. "Reports of parental maltreatment during childhood in a United States population-based survey of homosexual, bisexual, and heterosexual adults." *Child abuse & neglect* 26.11 (2002): 1165-1178.
- Cummiskey, David. "Kantian Consequentialism." *Ethics* 100.3 (1990): 586-615.
- Darwall, Stephen L. "Two kinds of respect." *Ethics* 88.1 (1977): 36-49.
- Donagan, Alan. *The theory of morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1977)
- Dworkin, Ronald M. "The model of rules." *The University of Chicago Law Review* 35.1 (1967): 14-46.
- Fletcher, George P. "Human dignity as a constitutional value." *UW Ontario L. Rev.* 22 (1984): 171.
- "Law and Morality: A Kantian Perspective." *Columbia Law Review* 87.3 (1987): 533-558.
- "Why Kant." *Columbia Law Review* 87.3 (1987): 421-432.
- Fuller, Lon L. "Positivism and fidelity to law: A reply to Professor Hart." *Harvard law review* (1958): 630-672.
- Gewirth, Alan., *Reason and morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1978)
- Gordon, Robert W. "Critical legal histories." *Stanford Law Review* (1984): 57-125.
- Gray, John Chipman., *The nature and sources of the law* (New York: The Macmillan Company, 1921)

- Guyer, Paul., "Kant's Morality of Law and Morality of Freedom" in *Kant on freedom, law, and happiness* (N. Y.: Cambridge University Press, 2000)
- "Mendelssohn and Kant: One Source of the Critical Philosophy." in *Kant on freedom, law, and happiness*.
- "The Possibility of the Categorical Imperative." in *Kant on freedom, law, and happiness*.
- "The Value of Reason and the Value of Freedom" *Ethics* 109.1 (1998): 22-35.
- Hampton, Jean., *Hobbes and the social contract tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986)
- Hare, R. M., "Could Kant Have been A Utilitarian." in *Sorting out ethics* (N. Y.: Oxford University Press, 1997.)
- Hart, Herbert Lionel Adolphus., *The concept of law* (Oxford: Clarendon, 1961)
- "Positivism and the Separation of Law and Morals." *Harvard law review* (1958): 593-629.
- Hegel, G. W. F., *Hegel's philosophy of right*, tr. with notes by T. M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1952)
- Henson, Richard G. "What Kant might have said: Moral worth and the overdetermination of dutiful action." *The Philosophical Review* 88.1 (1979): 39-54.
- Herman, Barbara. "Leaving Deontology Behind." in *The practice of moral judgment* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993)
- "On the Value of Acting from the Motive of Duty." *The philosophical review* 90.3 (1981): 359-382.
- Hernandez, Jill Graper. "Impermissibility and Kantian Moral Worth." *Ethical theory and moral practice* 13.4 (2010): 403-419.
- Hershberger, Scott L., and Anthony R. D'Augelli. "The impact of victimization on the mental health and suicidality of lesbian, gay, and bisexual youths." *Developmental psychology* 31.1 (1995): 65.
- Housman, Robert F. "A Kantian Approach To Trade And The Environment." *Washington and Lee Law Review* 49.4 (1992): 1373.
- Hughes, Tonda L., Timothy Johnson, and Sharon C. Wilsnack. "Sexual assault and alcohol abuse: A comparison of lesbians and heterosexual women." *Journal of substance abuse* 13.4 (2001): 515-532.



- Hume, David. *A treatise of human nature*, edited with an analytical index by L.A. Selby-Bigge (New York: Oxford University Press, 1978)
- Johnson, Robert N. "Value and Autonomy in Kantian Ethics." *Oxford Studies in Metaethics* 2 (2007): 133-48.
- Kairys, David. "Legal reasoning." in *The politics of law: A progressive critique*, ed. D. Kairys, (New York: Pantheon Books, 1982)
- Kavka, Gregory S. *Hobbesian moral and political theory* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1986)
- Kelsen, Hans. *General theory of law and state*, tr. A. Wedberg (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1949)
- *The pure theory of law*, tr. M. Knight (Berkeley: University of California Press, 1967)
- "The pure theory of law and analytical jurisprudence." *Harvard Law Review* 55.1 (1941): 44-70.
- Korsgaard, Christine., "Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and responsibility in personal relations" in *Creating the kingdom of ends*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)
- "Kant's Formula of Humanity" in *Creating the kingdom of ends*.
- "Two Distinctions in Goodness" in *Creating the kingdom of ends*
- "Valuing Our Humanity" unpublished manuscript, 2011, source from google scholar.
- Langton, Rae. "Objective and unconditioned value." *The Philosophical Review* 116.2 (2007): 157-185.
- Livingston, Debra. "Round and round the bramble bush: From legal realism to critical legal scholarship." *Harvard Law Review* 95 (1982): 1669-1690.
- Llewellyn, Karl N. "Some realism about realism: Responding to Dean Pound." *Harvard Law Review* 44.8 (1931): 1222-1264.
- "A Realistic Jurisprudence--The Next Step." *Columbia Law Review* 30.4 (1930): 431-465.
- Mill, John Stuart., *Utilitarianism*, ed. O. Piest (N. Y.: Liberal Arts Press., 1957)
- Moore, George Edward. "The conception of intrinsic value." in *Philosophical studies* (London: Routledge & K. Paul, 1922).

- Munzer, Stephen R. "Kant and property rights in body parts." *The Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 6.02 (1993): 319-341.
- Murphy, Jeffrie G. "Kant's Theory of Criminal Punishment." *Proceedings of the Third International Kant Congress*. Springer Netherlands,(1972): 434-441
- "Does Kant Have a Theory of Punishment?." *Columbia Law Review* 87.3 (1987): 509-532.
- *Kant: the philosophy of right* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1994)
- Nagel, Thomas. *The view from nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986)
- Nakhnikian, George. "Contemporary ethical theories and jurisprudence." *Nat. LF2* (1957): 4.
- O'Hanlan, Katherine A., et al. "Advocacy for women's health should include lesbian health." *Journal of Women's Health* 13.2 (2004): 227-234.
- Peller, Gary. "The metaphysics of American law." *California Law Review* 73.4 (1985): 1151-1290.
- Plato, *Plato's statesman*, tr. S. Benardete (Chicago: The University of Chicago, 1986)
- *Republic*, tr. A. D. Lindsay (Franklin Center, Pa.: Franklin Library, 1975)
- Purcell, Edward A. "American Jurisprudence Between the Wars: Legal Realism and the Crisis of Democratic Theory." *The American Historical Review* 75.2 (1969): 424-446.
- Reath, Andrews. "Legislating the moral law." *Nous* 28.4 (1994): 435-464.
- "Value and Law in Kant's Moral Theory." *Ethics* 114.1 (2003): 127-155.
- Richards, David A. J. *Sex, drugs, death, and the law: An essay on human rights and overcriminalization* (New Jersey: Rowman & Littlefield, 1982)
- Riley, Patrick. *Will and political legitimacy* (Cambridge: Harvard University Press, 1982)
- Scheler, Max. *Formalism in ethics and non-formal ethics of values: a new attempt toward the foundation of an ethical personalism*, tr. Manfred S. Frings and Roger L. Funk (Evanston: Northwest University Press, 1973)
- Schneewind, Jerome. "Kant and Stoic Ethics" in *Aristotle, Kant, and the Stoics rethinking happiness and duty*, eds. S. Engstrom & J. Whiting (N. Y.: Cambridge University Press, 1996)
- Sensen, Oliver. "Kant's Conception of Inner Value." *European Journal of Philosophy* 19.2 (2011): 262-280.

- Smith, Norman Kemp. *A commentary to Kant's critique of pure reason* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1992)
- Spencer, Herbert. *The data of ethics: Justice* (London: Routledge, 1996)
- Spinoza, Baruch de. *Ethics*, tr., Andrew Boyle (London: J.M. Dent, 1993)
- Standen, Jeffrey A. "Critical Legal Studies as an Anti-Positivist Phenomenon."  
*Virginia Law Review* (1986): 983-998.
- Stern, David S. "Autonomy and Political Obligation in Kant." *The Southern journal of philosophy* 29.1 (1991): 127-147.
- Stone, Julius. *The Province and Function of Law* (Cambridge: Harvard University Press, 1950)
- Waldron, Jeremy. "Kant's Legal Positivism." *Harvard Law Review* 109.7 (1996): 1535-1566.
- Watkins, John. *Hobbes's System of Ideas* (London: Gower, 1973)
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and The spirit of Capitalism* (London: George Allen & Unwin, 1930)
- Weinrib, Ernest J. "The case for a duty to rescue." *The Yale Law Journal* 90.2 (1980): 247-293.  
—— "Law as a Kantian Idea of Reason." *Columbia Law Review* 87.3 (1987): 472-508.  
—— "Monsanto Lectures: Understanding Tort Law, The." *Val. UL Rev.* 23 (1988): 485.
- Wolff, Robert P. *The autonomy of reason* (New York: Harper & Row, 1973)
- Wood, Allen W. "The Formula of Humanity as End in Itself" in *Kant's ethical thought* (N. Y.: Cambridge University, Press, 1999)
- Woodard, Calvin. "The Limits of Legal Realism: An Historical Perspective." *Virginia Law Review* 54.4 (1968): 689-739.