

東海大學哲學研究所碩士論文

指導教授：謝仲明博士

對康德「定言令式」之研究

研究生：劉世慶 撰

中華民國九十三年六月



關鍵字

定言令式 (categorical imperative)
義務論倫理學 (The Deontological Ethics)
道德律 (moral law)
普遍法則 (universal law)
自律 (autonomy)
格律 (maxim)
自由意志 (free will)
形式主義 (formalism)

摘要

康德在《道德形上學基礎》(*Groundwork of the Metaphysic of Morals.*)、《實踐理性批判》(*Critique of Practical Reason*)、《道德形上學》(*The Metaphysic of Morals*)三部倫理學著作中，欲確立道德底本質，試圖建立一門「道德底形上學」(*Metaphysic of Morals*)。一方面對一般人底道德意識作深入的反省與分析，發現道德之最高原則是「自律」(*autonomy*)；另一方面，康德提出了一套獨特之論證，以建立道德法則。也因此西方倫理學發展中，具有獨一無二之地位，因自律倫理學的產生，而扭轉了整個西方倫理學底思考方向，被譽為「倫理學中的哥白尼式革命」(*The Copernican Revolution in Ethics*)。

而本文將針對此自律倫理學中之核心概念—定言令式 (*categorical imperative*)，深入作一探討。先從道德律之起源，也就是實踐理性 (*practical reason*) 的分析，再對於神聖、動物、人類三種意志之區分，從中探討在人的雙重性中，定言令式以一種命令的語言表達方式，要求人實踐道德行為。而在此語言表達的法則 (*law*) 中，格律 (*maxim*) 與普遍法則 (*universal law*) 為定言令式的最根本概念。

對於以上的諸種概念，循序漸進的釐清，並從定言令式的五條程式中解析，確立康德所展現的道德涵義，道德必須是自律、無條件的、先驗的 (*a priori*) 與形式的 (*formal*)。也經由如此的脈絡分析，才能深化本文所要論述之問題，也即是要確立康德的道德原則，並非是落於經驗質料的實質道德條文，而是秉持定言令式之基本法則，是一種先於實質 (*material*) 的形式 (*form*)，說明康德在《道德形上學》中所列舉之道德責任，並無違反先驗形式的基本，最後論述此道德的形式主義 (*formalism*) 所可能面臨之問題並試圖回應。

目次表

關鍵字與摘要.....	ii
序言.....	v
一、 緒論.....	v
二、 研究動機.....	vi
三、 研究範圍與方法.....	vii
第一章 道德的形上根據.....	1
第一節 純粹實踐理性的說明.....	2
第二節 意志的區分：動物意志與神聖意志.....	4
第三節 意志的區分：人類意志.....	7
第四節 自由意志與實踐理性.....	9
第二章 道德律、令式與格律.....	11
第一節 道德律的說明.....	11
第二節 令式之種類：定言令式與假言令式.....	13
第三節 行為格律的說明.....	15
第四節 假言令式不能成為道德律.....	19

第三章 定言令式程式的解析.....	21
第一節 定言令式的五種程式.....	21
A. 普遍律之程式.....	22
B. 自然律之程式.....	23
C. 自身目的之程式.....	25
D. 自律之程式.....	26
E. 目的王國之程式.....	27
第二節 道德律的形式：普遍性.....	29
第三節 道德的最高原理：意志自律.....	31
第四章 定言令式之具體涵義.....	35
第一節 道德責任是無條件的.....	35
第二節 倫理學中義務論與目的論之判分.....	37
第三節 他律原則不可能成為道德原則.....	41
第四節 「幸福」不能成為道德之最高原則.....	45
第五節 道德原則必是先驗的與形式的.....	47
第五章 結論.....	56
參考書目與文獻.....	59

序言

一、緒論

康德 (Immanuel Kant, 1724-1797) 引發了倫理學上的革命，康德提出「自律」(autonomy) 的道德原則，並且建立「道德形上學」(Metaphysic of Morals)，認為道德並非秀異份子的專利，道德對於任何有理性的人皆無區別，也因此每一個人都要受到道德的約束，並且盡到自己的義務。康德利用精湛的論證批判了之前以他律 (heteronomy) 原則、經驗為依據的倫理學理論，也因此，我們可知康德的倫理學系統在倫理學發展中，有無法評估的重要性，並且是一個關鍵的轉折點。在倫理學上，康德對於「定言令式」(categorical imperative) 的發現，就如同從沒被發現的天體一樣，徹底改變西方道德思考的方式，也造成了「倫理學中的哥白尼式革命」(The Copernican Revolution in Ethics)，這陣革命的炫風，不單單影響康德之後的哲學家，對於現今以「科學為貴，倫理次之」的社會，以及「效益為主，道德為輔」的普世價值觀中，康德的倫理學展現一股清流，在我們的實踐行為中，也能經由此理論，去檢視自身行為的應當性，誠如康德所言：

有兩種東西，我們愈是時常而不斷地反省它們，它們便以總是新的而且加深的仰慕與充滿心靈，此兩種東西便是在我之上的天體與在我之內的道德法則。¹

我們從康德在《實踐理性批判》(*Critique of Practical Reason*) 這段話中發現道德法則與天體同是浩瀚且崇高，我們將從此觀點進入康德的道德世界。

¹ Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. by L.W.Beck (Indianapolis: The Liberal Arts Press, 1788) p.166。中文參照牟宗三先生譯註，《康德的道德哲學》。臺北：臺灣學生書局出版公司，1982年，頁433。

二、研究動機

在康德有關道德哲學的著作中，康德分別在 1785、1788、1791 完成《道德形上學基礎》（*Groundwork of the Metaphysic of Morals.*）、《實踐理性批判》（*Critique of Practical Reason*）、《道德形上學》（*The Metaphysic of Morals*）三部著作，欲建立一套完整的道德理論，首先在《道德底形上學之基礎》中，說明義務概念為源頭，尋找到道德原則，緊接著在《實踐理性批判》中，從定義開始，並使用演繹的方式說明純粹實踐理性，最後在《道德形上學》中，列舉人的一切義務，我們可以說「定言命令」是一形式的概念，而不包含有實質（material）的內容，那我們必須追問，既然康德在《道德底形上學之基礎》以及《實踐理性批判》中，皆明顯地說出「定言令式」（categorical imperative）這一原理是先驗的與形式的，那為何在《道德形上學》中，康德列舉人的諸多義務，這是否有矛盾之處。我們將試圖回應「定言令式」這個概念如何在康德倫理學系統中產生？「定言令式」所代表的道德意涵？在《道德形上學》中，為何列舉人的諸多責任？是否違反道德法則必須是形式的而非實質的？亦或有其他的可能性？基於這些問題，我們必須加深對於「定言令式」之探討，才能對於此問題有層序的解決。

然而對於「定言令式」的探討，也可在他的一些非倫理學方面的著作中，直接或間接涉及到倫理學問題。例如《純粹理性批判》（*Critique of Pure Reason*）一書是知識論之作，康德在該書中，企圖論證自由意志的可能問題，而在 1793 年，康德出版了《單純理性限度內的宗教》（*Religion within the Limits of Reason Alone*）²一書，該書有些地方不僅與倫理學有直接的關係，而且也是研究康德晚年的倫理思想之重要文獻。我們從康德的著作中發現，有關「定言令式」此一概

² 有關於此著作的中文書名，是採用李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》，香港：漢語基督教文化研究所，1997。

念，貫穿於康德的各種學說中，不論是知識論、倫理學亦或是美學，都不難發現「定言令式」所衍生及相關的觀念，我們必須對於「定言令式」有相當程度的了解，才能繼續釐清其它相關理論。再者如康德的法權（right）、政治（politic）、宗教（religion）觀點，這些議題，也就是在康德的道德哲學中穿上不同的衣裳。但做為此一影響甚鉅的理念，必須透過專文系統來了解「定言令式」，本論文當然無法承此重任，但基於如下的理由，認為有更深入解析「定言令式」的必要：

就倫理學發展脈絡來說，康德前倫理學派都是「他律原則」，皆是以人自身之外的事物，來規範人的行為，康德反對「在人之外尋求規範行為」此種的倫理學，進而從不同的角度，檢視他律倫理學，在論證、批判的過程中，「定言令式」扮演重要角色，相信對於「定言令式」的了解，才能獲知康德如何對他律倫理學進行批判。

三、研究方法與範圍

本文之研究方法是先就康德倫理學在其哲學體系作的重要性陳述，再從中討論康德的自律道德律的建立，而對於此道德律的形式，也就是「定言令式」的闡明。在《道德底形上學之基礎》、《實踐理性批判》、《道德形上學》，是探討「定言命令」這一概念的主要著作。本論文所使用的版本分別為培頓（H.J.Paton）所英譯之《道德底形上學之基礎》³與貝克（L.W.Beck）所英譯之《實踐理性批判》⁴、瑪莉（Gregor Mary）所英譯之《道德形上學》⁵。對於「定言令式」概念的完整探討，應先從《道德底形上學之基礎》了解康德欲建立的道德基礎，從中找尋

³ Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trans. by H.J.Paton, (New York: Haper & Row, 1964). 以下出自該書之引文，以 GMM 簡寫，而有關中文引文部分，參照康德著，李明輝譯：《道德底形上學之基礎》，臺北：聯經出版公司，1990 年，以下中文引文部分，將直接標示頁數，不再列舉書名。

⁴ Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. by L.W.Beck, (Indianapolis: The Liberal Arts Press, 1788). 以下出自該書之引文，以 CPR 簡寫。而在有關中文引文部分，參照牟宗三譯：《實踐理性批判》，收錄於牟宗三譯註：《康德的道德哲學》一書，臺北：臺灣學生書局出版公司，1982 年，以下中文引文部分，將直接標示頁數，不再列舉書名。

⁵ Immanuel Kant, *The Metaphysic of Morals*, trans. By Gregor Mary, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1980). 以下出自該書之引文，以 MM 簡寫。

到的道德原則，再從《實踐理性批判》、《道德形上學》中，對於此原則所相關的許多觀念加以分析，可深化「定言令式」概念之深究。

本文所討論之目的，即是釐清與「定言令式」諸相關概念，以及對「定言令式」程式的解析來挖掘其具體涵義，本文正是承繼如上的基礎，依序討論如下的論題：

(1) 從道德的形上根據，先對純粹實踐理性批判作一說明，再區分動物、神聖、人類三種意志與定言令式之間的關係，以及對於實踐理性 (practice reason) 與自由意志 (free will) 重要概念的說明。

(2) 對格律 (maxim)，與兩種令式 (imperative) 說明，解釋假言令式不能成為道德律的原因，以及定言令式才是道德律的理由。

(3) 論康德對定言令式提出的五種程式以及所產生的原因，並從中說明道德律的形式以及道德的最高原理。

(4) 由對定言令式的檢視，說明他律 (heteronomy) 倫理學、幸福 (happiness)、目的論 (teleological theories) 等原理不能成為道德律的原因，根據以上的脈絡，我們可以確立道德法則必是先驗的 (a priori) 與形式的 (formal)。

如上所述，本文之立場與觀點是針對「定言令式」在康德哲學著作中的分析與其意義，也是本文討論之範圍。而對於和「定言令式」諸相關之衍生概念，並不加以深入探討；除此之外，中國儒家的倫理學⁶也與之有許多相似之處，因本文主題與篇幅有限，並不對此作比較，而只就康德對「定言令式」的概念做專文討論。

⁶ 關於康德與儒家的相似處是自律的概念，但中西哲學之特色仍然有很大之不同。中國傳統倫理學均以實踐哲學為其勝場，而在理論方面則極為虛歉，這點正好與西方倫理學形成一鮮明的對比。參見李明輝，《儒家與康德》。臺北：聯經出版公司，1990。

第一章 道德的形上根據

康德在《道德底形上學之基礎》一書的前言中，就提出道德形上學的必要性。康德認為希臘人依照科學對象的本性之不同，把科學分成三部分：關涉到自然對象的是物理學（physics），關涉到行爲的是倫理學（ethics），而與上述兩種對象內容無關，只考察理性自身的形式規則的學問稱之爲邏輯（logic）。邏輯只是純粹形式的，而前兩種科學又各自可分成純粹的和經驗的兩部分。在物理學和倫理學的純粹部分，如果只處理某特定的知性對象，則稱之爲形上學（metaphysic），因此可產生兩種類型的形上學；自然形上學與道德形上學¹。而在倫理學的經驗部分，康德稱之爲實用人類學（practical anthropology）²。

康德認為分工是使一門學問趨向專業與進步的必要條件，如此才能使每一學科達到某種完全性，既然物理學與倫理學被區分成純粹與經驗兩部分，我們也將分開探討³。純粹倫理學中不能含有經驗成分，道德法則必須在純粹倫理學中被研究，因爲道德法則自身帶有一種必然性，而且他不僅僅對於人類有效，而是對所有理性的存有者皆有效，那麼它的必然性的根據就不能是在人類的本性中或者是世界的任何情形，而必須在人類的「純粹實踐理性」（pure practical reason）中。

但人有雙重的面向，人具備了感性層面、理性層面⁴，而僅僅討論理性單一向是無法涵括人的複雜性。也因此，我們將試問：對於一隻沒有理性的動物，道德的行爲是否會在其身上所出現呢？而康德又如何看待道德法則與各種存有的關係？人的意志又是如何？人與道德是在何種狀態之下？這些是本章節所要討論的議題，我們首先對道德法則的來源，也即是純粹實踐理性作一說明。

¹ GMM, pp.55-56.

² 康德曾出版《實用人類學》（*Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht*）一書，書中論及個體、性別、民族與總類的特性，中文書名採自鄧曉芒譯，《實用人類學》。上海：上海人民出版社，再版，2002。

³ GMM, p.55.

⁴ 在此的感性層面與理性層面，並非是心理學之意，並非指情感與非情感的區別，而是以康德哲學的角度論之，感性層面又可定義爲人在自然界或經驗界的性格，而理性層面，即是人在智性界、道德界的性格。

第一節 純粹實踐理性的說明

依照康德而言，「形上學」有兩層意思⁵，一個是涉及非經驗的、無條件的實在之思辯知識，這是傳統的形上學，是《純粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*)中所反對的，另外一個是由概念而得的先驗知識系統，這是康德企圖建立的。也因此，在康德的批判中，其消極的意義上是反駁追求超經驗知識的企圖；其積極意義是建立先驗概念之架構與有效性。

爲了能了解「純粹實踐理性」的意義，必先說明「理性」⁶的意義，在《純粹理性批判》中，康德將認知功能分爲三類。一爲感性 (*sensibility*)，以空間模式和時間模式接受並安排感官提供的材料；一爲知性 (*understanding*)，藉由範疇將感性提供的材料加以綜合，而形成對象及關於對象的知識；一爲理性 (*reason*)，將知性的知識加以綜合統一 (*synthetic unity*) 形成系統。⁷

我們知道在自然界中，天地萬物皆依照法則 (*law*) 而行動，唯獨有理性者具有依照對於法則而行動的能力，也就是具有一意志 (*will*)⁸，而我們需要理性，才能認識自然界中的法則，以及從法則中推衍出行爲來。例如，落下的物體必定服從「自由落體」的法則，但是人類卻可以藉著這條法則的認識，而控制自己的行爲；他能考慮從某個高度往下跳是否安全，並且決定是否往下跳。康德所說的「實踐理性」(*practical reason*) 不是別的，就是這個能決意志的理性。理性不僅能夠綜合自然的法則，而且能夠先驗地提供行爲的動機、目的和法則，就此方面而言，稱爲「純粹實踐理性」(*pure practical reason*)。因此，康德的「實踐理性批判」(*critique of practical reason*)，事實上就是「純粹實踐理性批判」(*critique of pure practical reason*)，這表示，本是同一個純粹理性，就其認識的功能而言，稱爲「理論的理性」(*theoretical reason*)；就其對意志做決定來說，稱爲「實踐的理

⁵ GMM,p.56.

⁶ 在康德的三大批判中，我們知道第一批判及針對「理論的理性」，而第二批判針對「實踐的理性」，而第三批判除了溝通前二批判外，對於情感、美學也有諸多論訴。

⁷ 有關《純粹理性批判》中文譯名，主要參照牟宗三先生譯註，《康德『純粹理性之批判』》。臺北：臺灣學生書局出版公司，民 81 年。

⁸ GMM,p.80.理性與意志的說明。

性」(practice reason)。⁹

我們知道只有理性的存有者，具備有一種能力，可以依據某些法則的表象 (representation) 決定自己的行動，這種能力被稱之為意志，康德說：

意志被設想為一種能力，可依據某些法則底表象決定自己的行動。而這樣一種能力只能見諸理性存有者。¹⁰

那麼法則底表象是什麼呢？康德認為：

每一個自然物都依法則產生作用，唯有一個有理性者具有依法則底表象（亦即依原則）而行動的能力，或者說，具有一個意志。¹¹

康德在這兩段引文中，清楚而又一致將意志規定為一種「依法則底表象而行動」的能力，並且對照那些必然地被自然法則所決定的自然物來說，只有有理性者（例如：人類）才能依法則底表象而行動，也就是說，只有理性者有意志，也因此人類因具有理性，而能根據理性所制定出來的法則而行動的能力，而不會盲目地、無法則地行動。也因此，道德法則 (moral law) 也即是理性所制定的法則，要求人的意志去遵守並且實踐它。¹²

但人是一理性的動物，也就是具備理性的存有者 (rational being)，同時也是具有有感性的存有者 (sensory being) 的「雙重存有者」¹³。這樣的特質，便會產生衝突，因為在感性的偏私愛好 (inclinations) 下，人便會追求快樂與幸福 (happiness)，但是理性卻制定出道德法則，要求人去遵守這些道德法則，遵守法則時，有可能就是和快樂與幸福背道而馳。也即是，人一方面屬於感性界；另一方面，人因具備有理性而處於睿智界。因此之故，康德認為人的意志就受兩種力量的影響，即理性法則和偏私愛好兩種。接下來，我們將進一步探討這

⁹ 參見孫振青，《康德的批判哲學》。臺北：黎明文化公司，1989年，頁218。

¹⁰ GMM, p.95. 中譯本頁51。

¹¹ GMM, p.80. 中譯本頁32。

¹² 參照蔡耀宗〈謝勒的實質價值理論與其對康德倫理學形式主義的批評〉，臺北：政治大學碩士論文，民90年，頁40。

¹³ 關於「雙重存有」這一名詞，是參照李明輝先生在康德著，李明輝譯：《道德形上學之基礎》，臺北：聯經出版社，1990。一書中的第三章的「雙重觀點」中，再配合上人是一存有者，所建構出的名詞，之後再引用「雙重觀點」或「雙重存有」時，不再另做說明。

兩種意志的區別以及與道德法則的關係。

第二節 動物意志與神聖意志

在區分動物意志與神聖意志時，我們必須先知道康德如何看待自然界，也即是動物意志所要落實的自然界中運作方式，我們可以在康德的知識論體系中找到答案。首先，我們回顧康德的知識論：在《純粹理性批判》中，康德說明了人類的知識，所能及的範圍，以及限度。他認為若非人的經驗所能及，人對之便無真正的知識，故真正的知識，必須由感官直覺（*sensible intuition*）攝取對象，及經想像與知性的運作而構成。然而感性、想像、知性等能力，是帶著本身之先驗（*a priori*）形式來攝取對象。要是沒有感覺與料（*sense data*）的提供，以及感性的之形式（時間與空間），想像的圖式（*schema*）及知性的範疇（*category*），人便不能有真正知識的產生。¹⁴

自然界之一切存在之所以為人所知，是因人在攝取對象時，便帶著其本有之先驗形式及純粹概念去思辨對象，也就是說，自然界之現象為人所知，其實是人之本有的先驗形式去對現象質料作加工，使自然界之經驗合於人之認識之形式，人才能對其有知識，是「理性為自然的立法者」¹⁵，故理性之先驗形式，是先於對象的。康德此論，是認為作為被人認知的對象，必須符合人之主體所提供之形式，才能成為真正的知識。

運用其先驗的形式來決定對象，對象須符合形式，才能成為經驗知識，則人所能了解的對象，只是呈現在認知主體的現象（*appearance*）。然而非在現象界中的物自身（*thing-in-itself*），因人無法經驗到，所以人根本不能對其有知識。對於人無法經驗但可思及的世界，康德名之為「睿智界」（*intelligible world*），人對於此界是無所知的，而感性界（*sensible world*）即是自然界，才是知識所及之處。人若是濫用理性往睿智界尋找知識，只會造成虛幻與矛盾，不能求得真知識，這

¹⁴ 關於康德第一批判之部份，參閱牟宗三先生譯註，《康德『純粹理性之批判』》，臺北：臺灣學生書局出版公司，民 81 年，與包佳特姆（Michael Baumgartner）著，李明輝譯：《康德（純粹理性批判）導讀》，臺北：聯經出版社，1991。

¹⁵ 此據化的意思可以解讀為自然界的規律性是必須經由理性為理解的條件才可以成立

便是康德在《純粹理性批判》中所要釐清的問題。¹⁶

而動物是自然的一部分，因它完全隸屬於自然規律下，即它的一切行動都由前因所必然地決定，動物處於自然規律下而言，是透過感性感欲求(sensible desires)的自然性向來運作，此中特別是在生存欲求和本能，以及生存之順適¹⁷，也就是快樂，而如果所有快樂欲求得到滿足，其整體便稱為幸福。所有動物經由意欲¹⁸所產生的行動以及選擇，在於個別經驗可說是千差萬別，但是都離不開生存與幸福兩個目的所左右。¹⁹

就意欲之必然性地受自然力所決定而言，就稱為動物意欲(arbitrium brutum)，動物意欲並無自由可言，完全是一個他律原則，因為它的選擇和所追求的目的(ends)，完全且必然地由「他物」(也就是自然界的其它事物)所決定，身處自然界且不具備理性的動物，所作的每一行為、動作，因無法脫離自然因果律的規則故皆可以被精確的預測出。與動物意志相反的是神聖意志(holy will)，其定義是：「**一個意志，若其格律(maxim)²⁰必然地切合自由律²¹，便是一個神聖意志，也稱為絕對善的意志，也就是說意志完全符合道德律，意志無動搖地符合純粹道德律。**」²²「神聖」若看成是一種境界或成就，則神聖必包含道德的完美；我們所謂的「全德」、「至善」、「純德」便是神聖的境界。²³

意志之「完全契合道德律」，是為神聖，這是說意志行動的根據，必然地只是道德律而不可能是自然性向；它的動機，唯一就是道德律。在此，「必然地」和「唯一」是構成神聖意志的兩大要件，也就是說，該意志不可能受自然性向的

¹⁶ 參見包佳特姆(Michael Baumgartner)著，李明輝譯：《康德(純粹理性批判)導讀》，臺北：聯經出版社，1991。頁13-123。

¹⁷ 這裡的「順適」之意，意指滿足自然界的各種欲求。

¹⁸ 因為一隻非人的動物，並不具備有理性，因此不說牠的行為活動依照意志，而是依照意欲。

¹⁹ 謝仲明〈康德論「聖人」之不可能〉，《哲學與中西文化：反省與創新》，臺中：東海大學哲學系，民92年，頁2。

²⁰ 「格律」是主觀的行為守則，我們將在後續章節中，探討這一重要概念。

²¹ 自由律(free law)即是道德律，「自由」意指不受自然界所影響。

²² CPR, p.126. 中譯本頁367。

²³ 同註17，頁6。

影響，即它已超脫自然界的因果律，亦即無所謂要抗衡著自然性向的影響才能契合，也沒有所謂在遵守道德律時，所產生的不適情感；對此神聖意志而言，符合道德律是「自然而然」地符合²⁴。依此意志所作的任何行爲，皆是道德行爲，不會有例外。嚴格地說，神聖意志不用去遵守任何道德法則，也不能說一個行爲契合、符合、服庸神聖意志，因為道德律就是這意志的唯一律則，沒有所謂遵守或不遵守的問題²⁵；它是「由道德律而行」，不是「爲了符合道德律去行」。²⁶

對於神聖意志來說，道德律不成爲「命令」，因為道德律是神聖意志的內在法則，其行動必然是從這些法則而來，不必強迫、無須強迫。故所謂強制去遵守的道德法則，不適用於神聖意志，只適用於人的意志。同樣道理，「義務」²⁷也不適用於神聖意志，因為責任是有強迫的意思，即「應該做」的事，對人的意志而言，應該做的事但現實上沒有做是完全可能的；不僅可能，更是經驗中的常態；我們可以常常在現實生活上發現「應然（ought）」與「實然（is）」像是無限相隔的兩個分界。²⁸

但對於神聖意志而言，一切應然都是實然，因為完全遵循道德律而行動，無須強迫，沒有勉強。故在人看來是應該做，但在神聖意志而言是「本來」就是如此做，故無所謂「應該」之事；「應然」就是「實然」，兩者適合而爲一的²⁹。

我們可以如此定義神聖意志：一必爲理性所決定的意志。亦可說是：若一意志所依照的法則必然是它自己，此意志稱之爲神聖的意志。而相對的神聖意志的動物意志（意欲），它完全受到外界的制約，只爲了追求自然界的幸福而作出行爲，而在動物的世界當中，完全根據叢林法則（laws of jungle），即是最原始的

²⁴ 同上註。

²⁵ 同上註。

²⁶ 這裡的觀念，相同於孟子所說：「由仁義行，非行仁義。」「由仁義行」是出於義務而行爲，「非行仁義」是只求行爲合乎道德。

²⁷ 在康德的倫理學中，duty 與 obligation 的意義是不相同的，在 GMM.p.107.中，康德認爲：一個絕對善的意志之依恃於自律底原則（即道德的強制）即是責任（obligation）。……一個出於責任的行爲底客觀必然性稱爲義務（duty）。也就是說，意志服從理性的命令，稱責任（obligation），而由此產生的行爲，便是義務（duty）。中譯本頁 66。

²⁸ 同註 17，頁 6。

²⁹ 同註 17，頁 7。

狀態，弱肉強食、適者生存的定律，不會有任何的道德行為出現，任何的一舉一動，完全是為了滿足自身的舒適與欲望。

人類的意志則是處於神聖意志與動物意志之間，因人具有理性而又有動物性，一方面接受理性所制定出來的道德律，而另外一方面卻又會受至於自然律所影響，在下一節中我們將探討人類意志，以及人類意志與道德律之間的關係。

第三節 人類意志

在分析了神聖意志與動物意志之後，進而探討橫跨於兩者的一人類意志。人是什麼？對於康德來說，人是理性的動物³⁰；也就是說，人是一個雙重的存有。他是一個理性的存有（rational being），同時也是一感性存有（sensus being），即動物。人有雙重性格；即作為理性存有，他是睿智體（noumenon），具智思性格（intelligible character），作為感性存有，他是現象之一（phenomenon）；他同時存在於兩個世界，即先驗的道德界和經驗的自然界。而這種描述，散佈於康德各大著作中，但最實質、最切近的，仍然是「理性」與「動物性」兩個概念。也因此，人的意志受到理性與動物性影響，人有時會選擇遵從理性，但有時又會趨向動物性，人同時面臨這兩種性格時，常會出現天人交戰的情形。在人的立場言，他是處在衝突的交叉點，因為人的意志及其行動，同時暴露在這兩種律則的作用之下，經常在掙扎；因而他必須做選擇。理性發出的道德律擺在面前，對於人而言，不是一件可產生快樂的事，因為自然性向才是標於快樂。³¹

故意志若選擇服從道德律而抗拒自然性向的快樂取向，則這選擇便會帶來快樂的反面—痛苦；沒有人（作為感性存有者）會自動地、自願地選擇痛苦。然而，人的理性卻要求意志必須去選擇服從道德律，而這個要求，不是客氣的、可以拒絕的要求，而是強力的逼迫，是一種強迫，故對意志而言，道德律不是一條或幾條擺在面前可理可不理、僅供參考的規則而已；而是命令。稱之為命令，正是因

³⁰ 康德在 1722-3 的「人類學」課程講義中說明：人是理性的動物。

³¹ 同註 17，頁 2。

為道德律是強迫意志去遵守的。是以，道德律在意志中，是要敬畏的命令；縱使要去遵守，也是「毫無愉快的去遵守」，去「命令一個人愉快的作一件事」，是有矛盾的。理由很簡單，如果該是能帶來歡愉，也就不會被命令去做了。³²

而我們知道人有雙重性，而要人遵守理性所制定的道德律，也要抵抗自然界的誘惑，排除感性的順適與快樂，那麼人有可能做道德行為嗎？康德說：

如果理性不足以單獨決定意志，則意志仍受制於主觀條件（某些動機），而這些主觀條件並非始終與客觀條件相協調。一言以蔽之，如果意志不完全合乎理性（人類實際上就是如此），則在客觀方面被認定唯有必然性的行為在主觀方面是偶然的，而「依客觀法則決定這樣一個意志」即是強制；這就是說，客觀法則對一個不完全為善的意志的關係被設想為如此：一個有理性者底意志固然為理性底根據所決定，但這個決定依其基本並不必然服從理性底根據。³³

這樣一個不完全為善的意志（人類的意志正是這樣的意志），依其本性有兩種可能：或者被理性所決定，或者不被理性決定，此處理性其實就是純粹理性，所謂純粹理性即是純粹而不完全有經驗成素的理性，此純粹理性以其自身獨立不依於任何經驗的東西，而能決定意志時，此純粹理性便被證明為「能是實踐的」，在此情形下的純粹理性特稱為純粹實踐理性。當人的意志能根據理性行為時，不受到任何感性經驗的影響，人是可以作道德行為的³⁴。康德說：

如果理性完全地決定意志，則在這樣的一個存在者行為中，被認定為在客觀方面有必然者，在主觀方面也是必然的，也就是說，意志成為一種能力，僅選擇理性不受愛好左右而認定在實踐上為必然的事物。³⁵

也就是說意志能完全遵照理性的命令，而能夠不受自然愛好的影響及左右，在此時，人類則是依照理性的所制定的原則去實踐道德行為，而當意志能夠不受

³² 同前註。

³³ GMM,p.81.中譯本頁 33。

³⁴ 同註 12，頁 45。

³⁵ GMM,p.81.中文參照頁 32-33。

外在事物的誘惑，我們必須預設意志是自由的，而也因為意志自由的成立，人類去實踐道德行為才有可能，而下一節，我們將探討「自由意志」(free will)與道德律(moral law)這兩個概念。

第四節：自由意志與道德律

雖然人對於睿智界無所知，但當人意識到道德時，便要肯定人有「自由」，因若無自由，道德便不可能。這「自由」的概念，是指自發的，不受感性、慾望所影響，不受自然因果所控制，在此的自由概念是超越意義上的。

在自然界之中，人餓了要填飽肚子，疲倦了就需要睡眠，天氣冷了要禦寒，生活越舒適越好，但這些例子都是受感性性好所控制的，人在此是沒有自由可言，但人要是對道德自覺，則飢餓時可以對於感性的愛好有所控制，此時，人可以意識到自己是自由的。若人無法擺脫感性上的要求，則道德行為將不可能發生。在感性界，自然律的控制下，一切的活動都是被決定的，是沒有真正的自由可言。就算有，也只是選擇上的自由罷了，選擇性的自由，乃是在感性欲求之影響下做出的選擇，那表面上似乎是自由，但依舊無法擺脫感性所決定，並不是真正的自由。因此從道德實踐肯定自由意志的存在，當作道德行為時，人可以意識到睿智界的自由。雖然自由此一概念，是在睿智界中，人無法對其有真知識，但藉由道德行為的實踐，可以知道自由的存在。

任何動物都有欲求之能力，當此能力結合於其有能力實現目的的自身時知覺時，稱之為意志“Wilkür”³⁶，故一隻非人的動物，也可以具有它的意志，但動物的意志是完全由自然性向來決定其行動和選擇。人的意志，並非完全由自然性向所驅動，但是卻暴露於自然性向的影響下。換言之，人意志的選擇和取向受自

³⁶ 根據謝仲明先生在〈康德論「聖人」之不可能〉，《哲學與中西文化：反省與創新》，臺中：東海大學哲學系，民 92，頁 3。之的看法，「意志」一詞在康德早期著作中有一歧義(ambiguity)，到他的《道德形上學》才明白釐清其意義；這就是“Wilkür”與“Wille”的區別。在英文的翻譯中“Wilkür”有被譯為 choice、elective will、faculty of choice，甚或簡單地譯為 will；而對“Wille”則有譯為 will、rational will 等。在這裡，我們也把“Wilkür”稱為「意志」；而“Wille”則稱為自由意志，不論如何，它們是有很大差距的。

然的規律所「影響」，非人的動物受自然的規律所「決定」，「決定」具有強制性，「影響」包含還有其他選擇空間。³⁷

有選擇餘地，代表人的意志自由的可能性。因為人的意志並非必然地被自然性向所主宰，故人可以也可能免於被自然性向所決定。就這點而言，人是自由的。但此只是消極意義的自由，之所以稱之為「消極」，是因這種自由僅是不受自然宰制而已，即使如此，人的意志便有別於動物意志，因為它連消極的自由都沒有，但若僅有消極的自由來說，也是沒有自由的，因為若僅僅是不受自然律所主宰而沒有其他的規則，則意欲的行動便不被理解，不被理解的情形下，不算是自由的狀態。³⁸

人的意志在享有消極自由的同時，就必須有另一種律予以決定，就是由理性而來的律則。此時，決定意志的不是自然律，而是理性而來的律則。當「意欲能力其內在決定所依之根據，是主體的理性時，它便稱為『自由意志』(Willie)」³⁹。又因為自由意志本身並無內在原理，它行動的一切律則，皆是理性來的律則，故所謂自由意志就是實踐理性。在探討了人類意志之後可以得知，理性發出道德律給于人，而由於人的雙重性，遵從道德法則會違背人的自然性向，也因此道德律是以一種命令來使人作道德，這種命令之表達方式是「定言令式」(categorical imperative)。

³⁷ GMM,pp.97-98.

³⁸ MM,p.13.

³⁹ 同上註。

第二章：道德律、格律與令式

我們在上一個章節中，論述了有關人類意志的一些特性，因為人的意志是非常特別的，不像動物一樣，只依照自然法則去行動，但也無法像全聖之人（假設有這樣的存有）一樣，任何的一舉一動都遵照著理性去行動。因為人的雙重性格，理性必須命令人去履行道德的行為，也即是理性發出道德律要求人去做道德。而這個理性所發出的道德律，其表達方式也稱之為「定言令式」。

在這一章節中，我們將著手於定言令式，討論從道德律到定言令式，以及定言令式中重要的概念，也即是「格律」（maxim）與令式（imperative）的說明。

第一節 道德律的說明

自由意志（實踐理性）所生發的律則，稱為「自由律」（laws of freedom），這也就是人之所以為人所應遵守的道德律，自由律與自然律全然不同；前者是睿智界的規律，後者是現象經驗界的規律。對於人而言，兩者處在共同場所而常產生衝突—也只有在（理性的動物）人的身上，才会有此現象，在純然的動物界與物理界，自然律是唯一的一套律則，而對於純粹的理性存有（上帝、天使或其他可能），自由律是唯一一套律則。在人的世界來說，這兩種律則常常交互決定人的行動，因為人是理性的動物，而遵守自由律即是遵守道德律。道德律要求人做一些違反感性順適的事，在此情形下，人是不願意去遵守道德律，但道德律的意涵是：「應該去做」，此「應該」¹表示一種強迫，宣示一種責任。²故道德律對人來說，永遠都是一項命令，而此道德律所產生的命令，也就是我們所要討論的核

¹ 這裡的「應該」英文為 ought，並非 should，是帶有一種命令的口氣。

² 謝仲明〈康德論「聖人」之不可能〉，《哲學與中西文化：反省與創新》，臺中：東海大學哲學系，民 92，頁 5。

心—「定言令式」。

在人的立場而言，人常常處於衝突的交叉點，因為人的行為同時受到這兩行律則的作用之下，經常在掙扎；也因此，他必須做選擇。道德律擺在人的面前，不是一件可以產生快樂的事，因為自然性向才是標的於快樂。故意志若選擇服從道德律而抗拒自然性向的快樂取向，則這選擇很可能帶來快樂的反面—痛苦。沒有一個人（做為感性存有）會樂意地選擇痛苦³。然而，人的理性卻要求人去遵守道德律。而這種要求不是客氣的或是偶然的，而是一種強迫（constraint）與必然性的，道德律對意志而言，不是僅供參考的法則而已，而是命令，如同父母命令不聽話的小孩一樣，而是要敬畏的命令；而縱使去遵守，也是「絲毫無快樂地去遵守」，因為我們不可能說「去命令一個人愉快地作一件事，是自相矛盾的」，因為如果做這一件事會帶來快樂，便不用命令他才去做。⁴

道德律之所以為命令，是一種無條件地要去遵守的命令，所謂「無條件」，即不可以預設任何其他目的、不可出自任何其他動機、亦不計量什麼結果（consequence），而只因為它是道德命令，只發自對於道德命令的敬畏而服從，此即是「為義務而盡義務（duty for duty's sake）」⁵。道德命令強制地要求在這種情形之下被服從，此之為無條件，其表達的語言方式就是「定言令式」⁶。

而此定言令式是康德倫理學中核心的概念，也可針對「人而有道德是否可能？」作一說明，定言令式可以被表述為：**僅依據你能同時意願它成為一項普遍法則的那項格律而行動。**⁷當人去實踐理性所發出的道德律時，人必須抑制感性上的滿足與愛好，也因此人遵守道德法則並不是心甘情願，而是受到理性所發出的令式才去實踐，而此命令的表達方式，即是「定言令式」，在定言令式中，行為必須符合「普遍性」的法則，這個令式它不預設任何其它的目的，全然是為了

³ 同上註，頁 5。

⁴ 同上註，頁 4。

⁵ 同上註，頁 8。

⁶ 相對於那些有預設目的，或者帶著其它動機，計量其它結果的令式，是有條件地去遵守，稱之為「假言令式（hypothetical imperative）」，我們在下一章節將繼續討論。

⁷ GMM,p.88. 中譯本頁 43。

義務而義務。如果是爲了其他目的與感性欲求的動機，就是「假言令式」(hypothetical imperative)，而在下面幾節中，我們將探討與「定言令式」的相關概念。

第二節 令式的說明與種類

我們先從康德對令式的定義著手，康德說：

只要一項客觀原則對一個意志有強制性，這項客觀原則底表項便稱之為一命令，而此命令底形式稱為令式。⁸

一切令式都是以一個「應當」來表達，並且藉此顯示一項客觀的理性法則對於一個意志的關係，這個意志依其主觀特質來說，並不必然為這項法則所決定。⁹

上段引文中的第一段，所謂「客觀原則」依上下文的關係可知就是「客觀的理性法則」，也就是「客觀的法則」。而所謂「客觀的原則對一個意志有強制性」，此意志乃是特指：一個不完全爲善的意志，也即是非神聖意志。人類的意志正是這樣的意志¹⁰，也正因爲人類的意志有時會受制於偏私愛好的影響，因此一個發自理性的善的意志，也即是客觀的理性法則，必須對一個不完全爲善的意志有強制性。康德說：

如果理性完全地決定意志，則在這樣一個存在者底行為中，被認定為在客觀方面有必然性者，在主觀方面也是必然的，也就是說，意志成爲一種能力，僅選擇理性不受愛好左右而認定在實踐上必然的事物。¹¹

這樣完全不受到任何偏私愛好的意志，康德稱之爲「一個完全善的意志」，

⁸ GMM,p.81.中譯本頁 33。

⁹ 同前註。

¹⁰ 此段分析參照蔡耀宗〈謝勒的實質價值理論與其對康德倫理學形式主義的批評〉，臺北：政治大學碩士論文，民 90 年，頁 44 並稍加修改。

¹¹ GMM,p.80.中譯本頁 32-33。

也可以稱之為神聖的意志¹²。康德又說：

但如果理性不足以單獨決定意志，則意志仍受制於主觀條件，而這些主觀條件並非始終與客觀條件相協調。一言以蔽之，如果意志不完全合乎理性，則在客觀方面被認定唯有必然性的行為在主觀方面是偶然的，而「依客觀法則決定這樣一個意志」即是強制；這就是說，客觀法則對於一個不完全為善的意志的關係被設想為如此；一個有理性者底意志固然為理性底根據所決定，但這個決定依其基本性並不必然服從理性底根據。¹³

這樣的一個不完全為善的意志，人類意志即是如此，依其本性有兩種可能：或者被理性決定，或者不被理性決定。由於這兩種可能性是包含了所有情形，因此一個不完全為善的意志實現其中一種可能性時，另一種可能性並不完全而徹底、永遠地除去，而只是未被實現而已，然而，其被實現的可能性永遠存在。當前一種可能性被實現了，也就是，一個不完全為善的意志被理性所決定的情形，由於此意志隨時仍有可能不服從理性的決定，因此，此意志服從理性的決定，仍是一種被強制的服從——此不完全的意志被強制不能去實現他的第二種可能性，即是不被理性決定的可能性。¹⁴

因為人的意志並不單純，往往會受到外在事物的誘惑，而人類的理性為了使人做道德的行為，便必須對意志用強制性的手段使意志能夠完全的聽從，而當人的意志能夠遵從理性時，也就是遵守道德律，也即是說意志遵照理性所發出的令式來行動，也就是從個人主觀的行為中，能夠變成客觀的道德法則。也即是說，人的意志並非是善意，而夾有偏私愛好，於是從客觀的角度言之，人應該遵從理性，遵行道德法則，但在人的主觀上，卻常不能如理而行之。於是理性對於現實上的人，便有強制性。理性對於受制於感性的人頒下種種法則，強迫人去遵守之，此便稱之為「命令」，而命令之公式，便稱之為「令式」(imperative)。

¹² 同註 10。

¹³ GMM,p.80.中譯本頁 33。

¹⁴ 同註 10，頁 46。

令式可以分爲兩種：一、假言令式 (hypothetical imperative)。二、定言律令 (categorical imperative)。所謂假言令式，即是有條件限制之律令，令式是爲理性所制定，而成爲善，但假言令式之爲善是因爲達成某些其它結果而爲善的，假言令式即是「因爲要達到某種目的，便應如此做」般的命令¹⁵，例如：「爲了身體健康，應早晚運動」這令式便是。這一令式，人應該遵守之，即是善的，但其爲善不是因爲其自身便是善的，而是爲達至某些目的而爲善的。即在爲了身體健康的情形下，早晚運動成爲便成爲一令式，也因此假言令式不能是真正的道德令式。真正的道德令式是必須普遍必然的，適用於一切有理性之人，且不是爲達成某些功效目而有效，其自身及有效，此種令式才是道德的令式。康德說：

如果義務這一概念具有任何意義，並對我們的行為是一個真實的立法權威，則它只能表示於定言令式中，而決不能表示於假言令式中。¹⁶

由於定言令式其自身便具備有絕對之價值，而其爲善不依於所能產生的任何效果，而又爲有一切有理性者所應該必然遵守者，即所謂定言令式，除了道德法則本身除外，剩下的，只是「行爲的格律必應符合於一普遍的法則」的命令¹⁷。此即是說，要人的主觀立意原則，及行爲格準同時成爲由法則決定的客觀立意原則，爲任何有理性者所應遵從之，即是個人主觀行爲格律具有客觀性與普遍性。

康德將個人主觀的行爲準則，稱之爲「格律」(maxim)，也即是每一個人依據個人主觀的原則去行爲，那麼格律要如何依據定言令式成爲客觀的普遍法則呢？我們在下一節，探討「格律」這個概念。

第三節 行爲格律的說明

康德將決定意志活動的原則分爲兩種，一爲主觀原則，稱之爲「格律」，二爲客觀原則，就是道德律。道德律對所有的理性的動物皆有效的行爲規範，這樣

¹⁵ GMM,p.82.

¹⁶ GMM,p.92.中譯本頁 48。

¹⁷ GMM,p.88.

的原則就是一個令式。所謂客觀原則是對一切理性動物皆有效，這個意義是指該理性動物以理性控制感性欲望時，則此客觀實踐原則亦同時成為所有理性存在物的實踐原則。

格律是行動底一個主觀原則；而必須與客觀原則，即實踐法則區別開¹⁸。此種規律乃是理性依主體之種種情形所設置者，因此格律是「主體所依之行動」的原則。

一個人的格律乃是在行為中選擇來跟隨的一般規則，他之所以採這項準則，意謂他有意遵循它。我們有時會違反我們所採取的格律，這些格律並不限於道德。關於格律，在《道德底形上學之基礎》一書之中，康德說：

格律是意欲底主觀原則；客觀原則（也即是說，當理性對欲求能力有完全的支配力，在主觀方面也將充作一切有理性底實踐原則者）是實踐法則。¹⁹

這是在《道德底形上學之基礎》一書中，康德對於「格律」所做的明確說明。但這一段說明，仍需要進一步的解釋。首先，所謂「主觀原則」其實是指單單一為理性存有者之個別行為準則，也即是說，決定意志的原則倘若不對所有有理性者皆普遍地有效，而只是對某一個別主體有效，則這項意志的原則仍然是主觀的適用於個別主體，這主觀的原則當然不是道德法則，而探求這主觀原則的來源，即是來自個人的偏私愛好；也因此，我們可以進一步主張，所有受愛好決定而有的意志之準則皆是「主觀原則」²⁰。

而與主觀原則相對的，客觀原則指的是普遍原則。換言之，決定意志的原則倘若不只對某一主體有效，而是對所有主體接普遍地有效，則這項意志的原則仍是客觀原則，而客觀原則就是道德法則。關於這個解釋也符合於《實踐理性批判》中對於格律與法則的界說。康德在《實踐理性批判》第一部第一章中說到：

實踐原則是這樣的一些命題，即此等命題含有意志底一般決定，並且在此一般決定之下具有若干實踐的規律。當這種情形被主體視為只對他自己的意志

¹⁸ 同上註。

¹⁹ GMM,p.69.中譯本頁 18。

²⁰ GMM,p.69.

有效，則這些實踐原則是主觀的，或是格律；當這種情形被視為客觀的，即是說，被視為對每一理性底存有意志皆有效，則它們便是客觀的，或說為即是實踐的法則。²¹

在這段引文中，康德將格律與主觀的實踐原則並稱，而實踐法則與客觀的實踐原則並稱。顯然在《道德底形上學之基礎》與《實踐理性批判》兩書中，康德對格律與法則有一致的規定；格律即為主觀的原則，法則則為客觀的原則。

然而，康德卻也常常將「格律」視為一項意志據以行動的實踐原則。可以同時成為客觀的行為原則，也就是說，有些原則不但對個別主體的行為有效，也對所有有理性的動物有效，如此的原則稱為普遍有效的原則或客觀的原則，只有普遍客觀的原則才能成為道德律；有些格律因為包含著普遍的形式，我們列舉一些康德在這個意義上對「格律」的說法²²：

(1) 一個出於義務的行為之道德價值不在於由此會達到的目標，而在於此行為據以為被決定的格律；因此，不繫於此行為底對象之實現，而僅繫於意欲底原則。²³

在(1)此處的「格律」指的乃是意志不被其對象所決定時的實踐原則，這樣的實踐原則是客觀的、普遍的法則。

(2) 反之，假定橫逆與無望的悲痛完全奪去了生命底趣味，內心堅強的不幸者對其命運的憤慨多於退縮與沮喪，而期望死亡；但他卻維持其生命，而無所礙於它，及非出於愛好與恐懼，而是出於義務。那麼他的格律便有一項道德意涵。

²⁴

在(2)中的「格律」倘若解釋為「主觀原則」，是違背道德意涵之精神，我們曾說明過，主觀原則之根源是來自偏私愛好，因此不出於偏私愛好而出於善的

²¹ CPR,p.105.中譯本頁 149。

²² 有關於以下對格律之解說，參照蔡耀宗〈謝勒的實質價值理論與其對康德倫理學形式主義的批評〉，臺北：政治大學碩士論文，民 90 年，頁 53-55。因其分析詳盡，因此加以引用並且重新編排與整理。

²³ GMM,p.33.中譯本頁 17。

²⁴ GMM,p.34.中譯本頁 15。

意志，符合義務的格律必不是主觀原則。此處的「格律」用法相當於「原則」，這原則是主體行為之依據；至於依此原則而有的行為是否具有道德價值，還要視這原則釋出於愛好或是出於義務而定。在這個用法當中，「格律」作為「意志之原則」是一種泛稱，可能指「主觀原則」，也可能指「客觀原則」，要依上下文的描述而決定。這個用法的「格律」相當於「實踐原則」。

(3) 一個理性的存有不能視他的諸格律為實踐的普遍法則，除非他認為它們為這樣的一些原則，即這些原則決定意志不是因著它們的實質而決定之。²⁵

在(3)中的「格律」用法如同(2)。此處提到格律，或者憑其實形式而決定意志。倘若是後者，格律便是實踐的普遍法則；換言之，格律是一般而言的實踐原則，這原則倘若同時具備有普遍的形式，則它同時就是道德律。否則，它便是以意志之對象充當自己之實質，而以此實質原則決定意志，這樣的格律便只是主觀的實踐原則。

(4) 你應該這樣行動，即：你的意志之格律總能同時做為一種普遍立法底原則而有效。²⁶

在(4)中的用法亦同(2)與(3)。透過以上的說明，康德對「格律」一詞有兩種不同的用法，第一種即是「個別理性存有底實踐原則」，其意義不過表示意志據以行動的原則；第二種用法即是這些原則倘若包含有普遍的形式，足以建立普遍的法則，則這樣的格律同時是「道德底實踐法則」。當康德說：**你應該這樣行動，即：你的意志之格律總能同時作為一種普遍立法底原則而有效。²⁷**，透過「普遍性」的檢驗，可以篩選出哪些作為普遍法則的格律，以之做為行為的實踐原則。康德的這個命題不過是表達一個篩選的程序之要求；篩選的工具是「普遍性」。那些不能通過普遍化程序的格律，便是主觀原則，即是不具有道德價值，唯有同時能做為一普遍法則的格律，才是我們應該據以行動的根據。²⁸

²⁵ CPR,p.26.中譯本頁 161。

²⁶ CPR,p.30.中譯本頁 167。

²⁷ 同前註。

²⁸ 詳見本文第三章第一節及第二節。

第四節 假言令式無法成為道德律

由於道德法則必須具備普遍性與必然性，而且是客觀有效的。然而假言令式雖然也可以用形式之方式表現之（它的形式是：如果你想要達到某目的，則你應該做某行為），但它並無法客觀性與普遍性。最大的原因，它預設了一個目的，而這個目的不見得是人人所欲求的，即使是人人皆所相同欲求的（如幸福），仍然無法客觀化，因為幸福的定義過於空泛，再者，每個人所採用的方式盡不相同。因為每人都會依照其個別經驗去選取達到目的之方式，也因此，假言令式絕對無法成為道德法則。

相對於假言令式之定言令式，也可以用形式的方式表示之（表現方式為：你應該○○），它並不像假言令式一般，預設有一目的。換個角度說，假言令式是告訴人應該怎麼做以達到目的²⁹，而定言令式是告訴人應該做什麼而只因為它是應該做。也因為定言令式不預設個別目的，而又是形式的，因此它是可以普遍客觀性的。只要行為格律能夠符合普遍性的要求（即康德說：**我也能意願我的格律應成為一項普遍法則**³⁰），即能成為普遍客觀的道德法則。

有關假言令式方面，在第一種是技術（skill）的假言令式³¹，是無法普遍化的，欲達到一個目的，我們可以使用各種不同的手段去達成它，舉例來說，兩位鞋匠同時要製作精緻的鞋子，一位擅於手工製鞋的鞋匠，他將要做好一雙精緻的鞋子，他需要一把銳利的剪刀，以幫助他裁剪皮鞋，他的行動可以如下表示：如果我要製作一雙精緻的皮鞋，我需要一把好的剪刀。相對於他的另一名鞋匠，他擅於利用科技，因此他認為，製作一雙精美的皮鞋，沒有什麼比用電腦設計藍圖更有效的，因此他的行動可以如下表示：如果我要製作一雙精緻的皮鞋，就要先用電腦設計它的藍圖。從中，我們可以看出在有關技巧的假言令式方面，雖然有著相同的目的，但是卻有成千上萬種的手段和方式去達成它，也因此可以看出，

²⁹ 當我們理解假言令式不能成為客觀的道德法則時，我們便可以發現「助人為快樂之本」也無法成為道德原則，因其預設了一目的。

³⁰ GMM,p.104.中譯本頁 63。

³¹ GMM,pp.83-84.

技巧的假言令式是無法普遍客觀化的。

第二類型的假言令式，是一切有理性者皆有之目的，即是追求幸福。那麼對於這項所有理性存有者（只要具備感性的一面），皆會將追求幸福當成一目的，康德將達到最大福祉的手段，定義為「精審」（prudence）³²，那為何這一對所有理性存有皆客觀的動機，無法在康德眼中，成爲一項道德的法則呢？

首先我們檢視幸福的定義，是非常模糊的與空泛的（empty）³³，因爲幸福本身是一個抽象性的概念³⁴，健康、財富、權力都能成爲幸福的一種定義方式，但是某甲認定的幸福是健康，某乙認定的幸福是財富，也因此幸福的定義，首先是無法客觀化的。³⁵然而，也就因爲幸福是無法定義的，所以假言令式所採用之手段也就各不相同，對於追求健康者而言，他的行爲格律是早睡早起，而對於一個追求財富之人，他的行爲格律是開源節流，幸福的無法定義，連帶的構成了行爲準則的差異。幸福的概念除了是非常模糊與空洞之外，它還必須涉及經驗的成素，也即是說，必須經由經驗才能獲知，如果將幸福定義成長壽，首先必須先經驗長壽所帶來的好處，康德說：

屬於幸福的概念的要素是經驗的，也就是說，必須來自於經驗，但幸福的理念仍然需要一個絕對的整體，亦即在我目前的狀況及一切未來的狀況中的最大幅祇。³⁶

也因此，假言另式因預設了一項目的，而欲達成這個目的，有不相同的手段，而此目的如果是幸福的話，除了手段不相同之外，而目的（即幸福）本身的概念也過於空洞，康德對於幸福成爲行爲指導原則是非常不贊同，本文將在第四章中，更詳盡的論述幸福無法成爲道德法則的原因與論證。

³² 參見 GMM,p.83.在此李明輝先生在此翻成「明哲」，而牟宗三先生翻成「精審」，而因其帶有「深謀遠慮」之意，故採用「精審」之翻譯。

³³ GMM,pp.85-86.

³⁴ 在此如果有人將幸福定義成所有福祉的總合，是否便能具備客觀性？答案是否定的，因爲所有的福祉，本身便是一項抽象的觀念。

³⁵ GMM,p.80.中譯本頁 37。

³⁶ GMM,p.85.中譯本頁 39。

第三章 定言令式程式的解析

康德在《道德形上學之基礎》中，列舉出了「定言令式」的五種程式，我們將在這章節中討論這五條程式產生的依據，以及它們之間的關係，以及這五條程式所呈現出的重要概念。

第一節 定言令式的五種程式

行為格律能符合普遍法則，即可以從主觀的行為原則，變成客觀的道德法則，也就是符合定言令式的形式以及其中的法則，即「格律應符合這項法則」的必然性。¹康德對定言令式提出五項程式於下：

- A. 普遍法則之程式 (The Formula of Universal Law)：僅依據你能同時意願它成為一項普遍法則的那項格律而行動！²
- B. 自然法則之程式 (The Formula of the Law of Nature)：如此行動，彷彿你的行為格律會因為你的意志而成為普遍的自然法則！³
- C. 目的自身之程式 (The Formula of the End in itself)：如此行動，及無論在你的人格還是其他每個人底人格中的「人」，你始終同時當作目的，決不僅當作工具來使用！⁴
- D. 自律 (The Formula of Autonomy) 之程式：意志能憑其格律同時自視為普遍法則底制訂者。⁵
- E. 目的王國 (The Formula of the Kingdom of Ends) 之程式：依據在一個單

¹ GMM,p.88.中譯本頁 42。

² GMM,p.88.中譯本頁 43。

³ GMM,p.89.中譯本頁 43。

⁴ GMM,p.96.中譯本頁 53。

⁵ GMM,p.101.中譯本頁 59。

是可能的目的王國中的一個制定普遍法則的成員底格律而行動。⁶

我們發現這五條程式是循序漸進的，並且從個人自身論及到對待其他每個人應有的行為，最後論及一整個社群也就是目的王國。

以下，我們將依續分析這五條程式：

A、普遍律之程式

我們可以說，普遍律之程式是定言令式中，最為基本的一條，因為當我們設想到一定言令式時，我們馬上可以知道這個形式中，只包含格律應該符合法則的必然性而已。康德說：

當我設想到一個一般而言的假言令式時，我並不事先知道它將包含什麼——直到他的條件被給予出。但假如我設想一個定言令式時，我馬上知道他所包含的。因為既然除了法則之外，這個令式只包含我們的格律應該符合這法則的必然性，而法則如我們所見的，不包含任何限制它的條件，那麼除了一法則的普遍性自身，沒有剩下什麼東西是格律必須符合的；而就只是這符合，這令式應當真正地顯現為必然的。⁷

在這個程式之中，僅依據你能同時意願它成為一項普遍法則的那項格律而行動⁸，格律是否能普遍化便是這條程式最重要的關鍵點，我們在分析行為格律時，發現格律能否普遍化是主觀原則能否成為客觀原則的一個重要的篩選工作，我們知道，表明道德行為必須具有客觀性，亦即命令我們的行為格律（個人行為的指導原則）必須要客觀化，然則如何去客觀化我們每個人的行為原則呢？這個普遍律的令式就告訴我們當我們做一件事的時候，我們能夠反問自己：「如果其它人居於我的情形時，我是否也能同意或意願他們能向我一樣的行為呢？」譬如，我現在不願意清償債務。如果我們要檢討一下這個指導我的行為格準是否道德的，

⁶ GMM,p.106.中譯本頁 65。

⁷ GMM,p.88.中譯本頁 42。

⁸ GMM,p.88.中譯本頁 43。

那我便要考慮它是否能夠客觀化。這樣，從「我不償還債務」這句語句變成「x 不償還債務」。這裡的 x 是個主體的變項，它可以表示我自己，也可以是任何人。總之，不論 x 是誰，我也願意這麼做。如果這樣，則「不用償還債務」這個原則，便「客觀化」而成為「普遍律」。如果把這個原則用令式表達出來，便成為上述所謂普遍律令式。反之，如果我一方面實行「我不償還債務給某人」，但是另外一方面卻又不贊成「某人不償還債務給我」，如此，「不償還債務」這個原則便沒有客觀意義，因為我不願意將它「普遍化」，因而這個主觀原則不能成為道德法則。⁹

B、自然律之程式

在說明自然之令式程式時，我們首先要了解康德所謂「自然」之意義，在康德之前，「自然」一辭在近代被了解為機械的物質世界。面對此種機械的自然觀，康德提出了「哥白尼式的革命」般的論點：就是「理性為自然的立法者。」這句話的意思，不是說日月星辰、花草樹木是理性所造成的，而是說自然界的規律性是必須經由理性為理解的條件才可以成立。康德認為經驗意義的自然，我們理解現象之間的關係，這是指它們的存在是根據必然的規則。也就是根據規律的聯繫，使自然成為可能是要靠一些先驗規律，而經驗規律則要藉由經驗才可以被發現。¹⁰

也就是說，自然界的規律必定依照自然法則去運行，人藉由感官去認識自然界，並且依照自身先驗的理性，理解自然界的法則，如同許多物理學（Physics）上的定律（laws）便是這樣所產生的，這些定律是適用於所有自然界的。而康德提出這條程式，也即是希望行為的格律能夠透過普遍化，使道德的行為能夠像自

⁹ 鄭芷人，《康德倫理學原理》。臺北：文津出版公司，1992，頁 34-35。

¹⁰ 參閱包佳特姆（Michael Baumgartner）著，李明輝譯：《康德（純粹理性批判）導讀》，臺北：聯經出版社，1991，第二章，頁 19-39。

然界的定律一樣的普遍性與客觀性。¹¹

康德說：

因為支配結果底發生的法則之普遍性構成最廣義（就形式而言）原本稱為自然者，亦即事物底存在（就這種存在一普遍法則被決定而言）。¹²

我們來看這一條程式：如此行動，彷彿你的行為格律會因為你的意志而成為普遍的自然法則！¹³這條程式最重要的地方就是行為格律能夠經由意志（及善的意志）而成為像自然法則一般。

我們可以藉由康德所舉的例子，更能夠深入了解這個程式。康德說一個人遭遇一連串的不幸，而達到絕望的地步時，而對於生命產生了厭倦，而將「縮短我的生命」當作一項行為的原則。我們用自然法則去檢視，立刻可以看出，如果一個自然界的法則藉著推動生命的進展而去毀滅生命，這個自然界便會產生吊詭（paradox）與矛盾。另外一個例子，一人急需要貸款，當他知道自己無能力時，能否作一虛假的承諾，當此行為格律便成一項普遍化時，我們將發現「承諾」這一件事，會在自然界中消失（disappear），所有的承諾都會成為空言。¹⁴

自然規律的公式，此一公式所表明的是，我們行為遵循的原則不能是主觀的、個人的，而是必須像自然規律一樣有客觀普遍性，它應當是一種超乎個人的，對一切人都同樣有效的原則。主觀原則只是從個人的興趣、愛好中所引伸出來的，只具有相對性，因而不能作為道德準則，只有客觀原則才能成為對一切人類意志皆有效的規律，因而才能成為道德法則。

我們可以說，自然律之程式與普遍法則之程式皆是以普遍性為最基本的原則，去呈現定言令式，只是自然律之程式是從自然面向去論敘，培頓（H.J.Paton）與威廉斯（T.C.Williams）皆不曰而同地認為，第二條程式是附屬在第一條之下

¹¹ 參見 H.J.Paton, *The Categorical Imperative*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971. pp.146-156.

¹² GMM, p.89. 中譯本頁 43。

¹³ GMM, p.89. 中譯本頁 43。

¹⁴ 關於這兩個例子，請參照 GMM, p.90.

的。¹⁵接下來，討論自身目的之程式。

C、自身目的之程式

這條程式是如此表示：**如此行動，及無論在你的人格還是其他每個人底人格中的「人」，你始終同時當作目的，決不僅當作工具來使用！**¹⁶從康德看來，人是客觀的目的，他的存在即是目的自身，沒有其他工具（tool）的東西代替它。所有有理性的人所以服從定言令式是有客觀根據的，因為服從定言令式的善的意志避不與任何主觀目的相關，這種主觀目的與行為者的自然慾望相聯繫而且有價值，此種價值是相對的，此種價值是相對的，善的意志與客觀目的相關，這個目的就是人作為理性存有的自身，才是有絕對價值。而此程式與普遍律是關係密切的，由第一條推到「目的自身」的程式，「人是目的」就是這樣一種普遍有效的先驗原理，及道德律。因透過普遍化之方式，人作為目的是一律平等的，因而此程式也具備有普遍必然性。¹⁷

人是理性的存有，當然會視其本身為有價值者，為感到自身為其他任何一切價值皆不能取代者。故不能以一人格作為達到其它目的之手段，因只具手段之價值者是物，若將一人視為作達到其它目的的手段，便是視人為物，藐視人之人格以及人本身所不可取代之價值，這是絕對違反於道德法則。¹⁸

即每一有人格之理性存有，其自身便有絕對之價值，故其自身便是一目的，而不能被視為工具。視人有絕對價值者，是因人有理性之故，而非因人有其性好而被視之，因一切之性好只有相對的價值，只有工具手段之價值，而無絕對之價值，故人決不能因種種性好而自視為絕對價值者。¹⁹

我們可以說，自然界的任何一件自然事物都沒有絕對價值，它的價值是相對

¹⁵ 參見 H.J.Paton, *The Categorical Imperative*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971. p.129. 與 T.C.Williams, *The Concept of the Categorical Imperative*. Oxford: Oxford University Press. p.36.

¹⁶ GMM, p.96. 中譯本頁 53。

¹⁷ 同註 11, pp.165-175.

¹⁸ 同上註。

¹⁹ 同上註。

於人而言，人利用它作為工具來實現自身目的時，它才有價值，因此自然界的物品只具有使用價值，而相對來說，唯有人才具備有絕對價值，才是目的自身。我們也可以藉由康德所舉的例子來說明：

一位為了逃避艱難處境而打算自殺的人，這樣的行為否與作為目的自身的「人」的理念相符合呢？答案是否定的，如果他為了逃避一艱難的苦境而毀滅自己，他便是將人格當成一項工具來利用，以維持一個可忍受的環境，直到生命終止而已。但是人並非物，不能被當成工具來使用，而是再任何一刻皆將視為目的自身。另外一個假承諾的例子，他為了達到自己目的，而將他人視為手段，這也是不合於目的自身的程式²⁰。

這目的自身的程式是以人的「人格」性為最重要之處，當人將自己或是他人皆視為目的時，是不會違反定言令式的，但如果將人之人格當成工具去使用它，便會違反定言令式，也即非道德行為，因此我們也可以用目的自身之方式表示定言令式。

D、自律之令式

這一條程式是如此表述：**意志能憑其格律同時自視為普遍法則底制定者**。²¹我們在前面的程式中發現，普遍律的令式指出了道德律的客觀性，而目的性令式則指出理性存在為一目的。因此道德律（及定言令式）是具有客觀性與理性存有視自身為一目的。因為人本身是目的，就不是別的存有的工具，也不受其他存有制定的律則來約束（除非其他存有完全以理性來制定法則），只受自己制定的法則約束。²²

與自律相反的及意志受到其他自身之外的事物所影響²³，即是意志他律，所

²⁰ 關於這兩個例子，參見 GMM, pp.96-98.

²¹ GMM, p.101. 中譯本頁 59。

²² 同註 11, pp.180-183.

²³ 關於對他律的批判，我們將在第四章第三節論述。

有的意志他律是不符合定言令式的。因為人的雙重性，意志是會受制於感性的影響的，但是由於意志能夠自律，自由便能夠被推導出來。自由可以分為消極的自由與積極的自由，消極的自由，也就是免於被感性力量所控制，也可以說意志不受感性的誘惑，但我們可以從這消極的自由，推導出積極的自由，也就是意志只接受理性所制定的道德律，也因理性自己定立法則給意志遵守。一來我們可說它

關於這一條程式，是要強調理性存有擁有制定法則的能力，與前面三條程式不相同之處，在此第一次提出意志為普遍法則的自定者，將理性存有提升至具有遵從理性立法的意志，因而理性可以稱之為最高之立法者。一個不能自律的意志往往是受到主觀的偏私愛好所影響，也就不能自律，即是他律。

康德將「意志的自律」原則用程式表示（也是定言令式的一種表現方式），是因為理性一方面有建立普遍、客觀法則（即是道德律）的能力，當它完全決定意志時，意志就是完全服膺理性的道德律，而後者是睿智界的律則，意謂意志脫離了自然因果律的約束，故稱自律。

而關於自律的程式之外，有關意志自律的概念在康德道德哲學中，有相當重要的意涵，我們將在第三節繼續論敘，接下來，我們進入到第五條程式，也就是目的王國之令式。

E、目的王國之令式

天地萬物皆可以被視為工具，唯獨人類不能只被視為工具。具體的個人往往並不神聖，甚至受到感性影響，而違反道德；但是人人的本性，就其具有神聖善的意志和道德法則而言，是神聖的。所以人類，就其為道德法則之主體而言，只能被視為目的。人類在道德法則下所組成的團體，稱之為「目的王國」。²⁴

所謂王國，即是不同的理性存有藉共同法則所形成有秩序的結合。²⁵，也就是說在這個王國之中，有共同的法律與規定需要王國中的成員一起去遵守。而目

²⁴ 同註 11,pp.185-197.

²⁵ GMM,p.100.中譯本頁 58。

的王國即是所有理性存有的一切個別差異都抽去，亦將個人的私人目的亦抽去，即可被思議一切目的為被結合於一個系統性的全體中。此即若每一個有理性存有不受其感性及私利的影響，而完全符合道德法則而行，即使其行為之格律符合普遍的法則，而法則是每一個人所制定的。²⁶每一個人自身即有絕對價值，但亦同時視其他的一切人亦有同樣的絕對之價值。

康德說在目的王國中：

一個理性存有，當他雖然在其中制立普遍法則，而其自己也同時服膺這些法則時，他便是當作一份子而隸屬於這個目的王國；當他雖制立普遍法則，然而卻不服從任何他人的意志，他便是作為元首而隸屬於這個王國。²⁷

在康德的這段引文中，我們將其分成兩部分探討（以分號區分），在前一部分，在這個目的王國之中，所有的理性存有具備了兩種身分，即是立法者與遵守其他理性存有者所制定的法則之成員，是以客觀性的角度論述；而在後一部分，則是從意志自律來論說，然而這兩者並沒有矛盾之處，皆符合道德的法則。簡單地說，當他制立普遍法則時，他是自律的，而其他理性存有也必須遵守他制定的普遍法則，那所有理性存有都是自律的話，各制定普遍法則，便要互相地去遵守，也因此當他意志自律時，他是目的王國的元首與立法者，而其他理性存有也具備了此種身分時，他們也必須遵守其他理性存有所制定的普遍法則。²⁸

然而相對於目的王國，即是動物王國（animal kingdom），在這個王國中，所有的生物皆只隸屬於自然法則、叢林法則（laws of forest）之下，弱肉強食、適者生存，在動物王國之中是沒有倫理與道德這一回事，也沒有視對方為目的，純粹只是為了滿足自己的動物性，將其他存有看成為工具以及手段。

在目的王國的這個程式之中，我們可以看出康德對於道德之理想，也就是建立一個「大同世界」²⁹，在此世界中，每一個人會遵守自己定立的道德法則，也

²⁶ 同註 22。

²⁷ GMM,p.101.中譯本頁 58-59。

²⁸ GMM,p.101.

²⁹ 此處之「大同世界」意指在一世界中，人與人皆以道德互相對待，其意相同於「目的王國」

就是人人根據自己制定的道德去實踐，在這個世界不用法律去約束，有的只是理性存有之間的視其對方為目的，對於這五條程式，將在這裡作一小結，即

- 一、這五條程式並不是不相同的程式，不同之處只在於它們呈現的方式不同。
- 二、定言令式最基本的法則是行為格律必須符合普遍法則。
- 三、這五條程式是循序漸進地推導出，彼此間有密切相關的。
- 四、一切以他律、實質，將理性存有視之為工具的行為，是不符合定言令式的。
- 五、我們從普遍性之程式一直到目的王國之程式，可以看出，康德能以自身理性規範自己，擴展到每個理性存有之間皆能以目的互相對待，再擴展到一理想境界，也即是「目的王國」。

在分析與陳述這五條程式之中，我們會發現「普遍性」這一個概念一直是定言令式中最為核心的概念，它扮演了能使道德客觀化的必要條件。而「意志自律」的概念，則是自律道德的拱心石，我們將在下兩節中，繼續討論這兩處。

第二節 道德的形式：普遍性

康德在分述了這些程式之後，也對於這些程式作一個回顧，它認為符合於定言令式的格律皆具有一項形式：**它即是普遍性，而在這方面，道德底程式係如此來表示：格律必須如此被選擇，彷彿它們應當如同普遍的自然法則而成立。**³⁰也就是說，一項符合道德的格律，必須是能像自然法則一樣具備有普遍性。

我們回顧第一條程式：**僅依據你能同時意願它成為一項普遍法則的那項格律而行動！**³¹而「同時」也正意謂格律要成為法則，必須要通過普遍法則的檢驗。當格律能通過普遍的法則檢驗後，這項格律便能成為客觀的格律，而定言令式第二條自然法則底程式中，康德說到，意志底普遍令式也可以如此表示，即：**如此**

中，每個人將理性發展到最完美之境界，也就是康德所欲建立最完善之道德世界。

³⁰ GMM,pp.103-104.中譯本頁 62。

³¹ GMM,p.88.中譯本頁 43。

行動，彷彿你的行為格律會因為你的意志而成為普遍的自然法則！³²也就是說，當一個行為格律是發自善的意志，能夠普遍化時，那麼它就會像自然法則一樣，普遍、客觀而必然。

在《實踐理性批判》中之純粹實踐理性之基本法則中，一再強調「普遍原則」之重要性，康德說：你的意志之格言總能同時當作一普遍立法的原理而有效。³³也即是說，意志能經由先驗的立法形式，及只就形式而先驗地決定意志。康德又說：純粹理性單以自身即是實踐的，而且他給人一普遍的法則，此普遍的法則我們名之曰道德法則。³⁴道德法則只有一項，只是符合普遍之法則而已，判斷一項行為是否符合道德法則，只要檢視其是否符合普遍之形式。回到《道德底形上學之基礎》中的例子當中³⁵，當一個人覺得自己急需貸款，他明白他自己無法償還，而他發現，如果他不堅定地承諾他會還錢，他將借不到錢，他必須意願自己作一項假承諾，也就是當人認為自己再急難時都可以做假承諾，我們很快就可以發現，如果將其行為格律普遍化之後，沒有人會相信將得到任何承諾，「承諾」這件事會消失不見了。

從以上各處，我們可以將普遍性歸納以下幾點：

- 一、它是道德的形式，也就是符合道德的格律，都必須符合這一形式。
- 二、當一項格律能夠透過「普遍性」的檢驗，可以篩選出哪些作為普遍法則的格律，以之做為行為的實踐原則。因此，康德的這個命題不過是表達一個篩選的程序之要求；篩選的工具是「普遍性」。那些不能通過普遍化程序的格律，便是主觀原則，也就是不具有道德價值的原則。唯有同時能做為一普遍法則的格律，才是我們應該據以行動的根據。
- 三、我們可以從定言令式的五個程式中發現，普遍性是最基本的第一條程式，也即是說，因普遍法則的程式成立之後，往後的四種程式才能夠

³² GMM,p.88.中譯本頁 43。

³³ CPR,p.30.中譯本頁 167。

³⁴ CPR,p.32.中譯本頁 169。

³⁵ GMM,pp.89-90.中譯本頁 44-45。

成立。而在下一節當中，我們將討論道德的最高原理，即意志自律。

第三節 道德的最高原理：意志自律

康德的倫理學說，常有各種不同但是卻非常密切相關的說法，諸如「義務論倫理學」(the deontological ethics)、「形式論倫理學」(the formal ethics)，乃至於「自律倫理學」(the ethics of autonomy)。這些諸多的說法，雖皆能表達康德倫理學的意涵，卻有著不同先後順序與層次的關係。關於「義務」這一概念，乃是為了使通常的道德理性知識能被提升為哲學的道德之理性知識而做的論敘，而至於「形式」則是為了區別實質原則的倫理學，闡明道德法則乃是一先驗的普遍法則，但千萬不可以將其設想為空洞的形式概念，而「自律」是用來解答「道德的可能性。」但此「自律」可以算是康德倫理學一奠基的核心概念。

「理性存有者能具備道德能力，其可能性為何？」人類做為理性存有者，受制於此條件。尤於人類具備有雙重性——一方面是理性的存有者，一方面又是有限的理性存有者，因此人「擁有」道德，不但受制於上個條件，而且也必須滿足定言令式的要求。

那麼理性存有者擁有道德，其條件為何？便是理性存有者對其自己的一項法則。這就是「意志之自律」，簡稱為「自律」原則，康德指出，自律原則是唯一的道德原則，唯有自律原則能提供普遍的道德法則，這普遍的道德法則之所以稱為普遍的，乃是對所有有理性存有者皆有效。康德說：

意志底自律是意志底特性，由於這種特性，意志對其自己是一項法則。因此，自律原則是：除非我們的格律同時也作為普遍法則而被包含在同一個意志中，否則不要以其它方式做抉擇！這項實踐規則是一項令式；也就是說每個有理性者底意志必然以這項規則為條件受其約束。這點無法僅由分析再這個意志中出現的概念而得到證明，因為這是個綜合命題，……然而，「上敘的自律原則是唯一的道德原則」這點卻可顛單點分析道德的概念而得到極有

力的證明。因為我們靠這一項分析發現：道德的原則必然是一項定言令式，而定言令式所命令的，不多不少正是這自律。³⁶

此處我們所要確立意志底自律初步的意義，以及意志的自律是最高原則。此外再配合上康德自己為《道德底形上學之基礎》一書的目的所作聲明：「但本書不過是在探求並確定道德的最高原則」³⁷，我們可以確定「意志」這個概念是康德倫理學建構的出發點，也是道德的最高原理，以及定言令式能成立的基礎。換言之，道德若是可能的，則意志必須具有這項特徵－意志對其自己是一項法則，也就是說：意志底自律。而在《實踐理性批判》，康德也說：「意志底自律是一切道德法則唯一的法則。」³⁸

接下來，我們必須進一步說明「意志」這個概念。康德將意志底自律視為道德的最高原則，並且以「意志對其自己是一項法則」來詮釋之。那麼，「意志」究竟是什麼，在第一章中，我們首先從神聖、人類、動物等意志去探討道德的形上根據，而在此我們將從「法則的表象」這個概念去為「意志」定位³⁹。康德說：

每一個自然物都依法則產生作用。唯有一個有理性者具有依法則底表項（亦即依原則）而行動的能力，或者說，具有一個意志。⁴⁰

又說：

意志被設想為一種能力，可依據某些法則底表象決定自己的行動。而這樣一種能力只能見諸理性存有者。⁴¹

我們可以從這兩段引文中發現，康德將意志定義成一種「依法則底表象而行動」的能力；並且不同於那些完全受制於自然法則之自然物來說，就只有具有理性的存有者，才能依照法則底表象而去行動，在此要另作說明，此處所謂法則

³⁶ GMM,p.108.中譯本頁 75。

³⁷ 康德在《道德底形上學之基礎》一書，直到第二章末尾才分節加上標題，而第一個出現的標題即是一意志底自律為道德底最高原則。

³⁸ CPR,p.33.中譯本頁 171。

³⁹ 蔡耀宗〈謝勒的實質價值理論與其對康德倫理學形式主義的批評〉，臺北：政治大學碩士論文，民 90 年，頁 39-41。

⁴⁰ GMM,p.80.中譯本頁 32。

⁴¹ GMM,p.95.中譯本頁 51。

底表象並不同於普遍的道德法則。康德如此定義意志概念，意在強調有理性者具有一種依法則而行動的可能性，不論這法則是源自意志底自律，亦或來自意志底他律，而不是無規則性地、隨意地行動。

現在，我們將前述「意志底自律」與此處康德對於意志的說明合起來看，就很清楚康德在意志概念上的分際了。首先，意志是依法則底表象而行動的能力；其次，意志所依的法則，若不是來自它自己本身，也就是說，不是意志的自我立法，則這法則是意志他律的結果，而意志他律的法則不具備有道德價值。反之，若意志所依的法則來自它自己，也就是說，意志對其自己是一項法則，則這法則是意志自律的結果，而意志依自律的法則而有的行動具有道德價值。有理性者若不具有依法則底表象而行動的能力，則道德便是不可能的。但是，只有意志能力，仍然尚不足以使道德成爲可能，因爲意志所遵循的法則有可能是自律的原則，也有可能是他律的原則，唯有透過純粹理性的批判，康德才能證成意志的自律這項道德的最高原則的客觀實在性—即意志自由。康德在《道德底形上學之基礎》第三章即以意志底自由說明意志的自律的可能性，就道德與意志底自律兩者關係而言，爲了使道德可能，自由必須被預設唯一一切有理性者的意志之特質。

當我們釐清了意志的自律與道德的關係，則意志的他律就容易理解了。意志的自律是使道德可能的唯一基礎與最高原則，然而意志如果不是自律便是他律，所以意志只要是他律就是違反道德之最高原則，也即是意志的他律便是使道德唯一不可能的條件。若意志所依的法則表象是它自己本身，是純粹理性所決定的意志，則道德是可能的；相對的，若意志所依的法則表象不是它自己，則道德是不可能的。那麼意志所依的法則表象不是它自己，在意志他律的情形之，意志所依據的法則究竟何在？⁴²康德說：

如果意志在其格律之適於普遍的自我立法之外的任何地方—也就是說，它越出自己之外，在其任何一個對象底特性中—尋求應當決定它的法則，便一定

⁴² 同註 31。

行成他律。這樣一來，並非意志為自己制定法則，而是對象透過它對意志的關係為意志制定法則。⁴³

上段引文是康德對於意志的自律最清楚而明白的界定。只要意志越出自己之外，依據意志的對象為自己制定法則，則一定形成意志底他律。這樣一來，並非意志為自己制定法則，而是對象透過它對意志的關係為意志制定法則，而「**意志的他律唯一切虛假道德之根源**」⁴⁴。所謂虛假的道德原則，其實便不是道德原則，但是它們又會假冒為道德原則出現在不同的倫理學說中，而有關他律無法成為道德原則。⁴⁵

在本章最後，我們將在此一脈絡式地說明，如此可以幫助我們從前面章節到此章節之理解：首先，因為人具有雙重性，也即是理性存有者與感性存有者，理性會發出道德律要求人實踐道德行為，而人在感性界是會追求感性上的需求，如此的追求是會背離道德，也因此，道德律用一種命令的方式要求人實踐道德，這種命令的語言表達方式便是定言令式，在定言令式之中，只有行為格律必須符合普遍法則的規則，而當行為合乎定言令式時，是符合道德底最高原則，也就是意志自律，而當意志受到任何偏私愛好所決定，或預設了行為的目的，就行成了意志他律，而意志他律所產生之行為，是違背道德意義的。而在下一章中，我們將探討由如此層遞的分析與脈絡式的說明，可以從中找尋到康德所要的道德涵義。

⁴³ GMM,P.108.中譯本頁 67-68。

⁴⁴ GMM,P.108.中譯本頁 67。

⁴⁵ 同註 31。

第四章：定言令式之具體涵義

因爲人具有動物性，人的意志並不會完全依照理性去行動，理性對人便發出一命令，而此命令的表達方式，也即是定言令式，而定言令式中的普遍法則可以由不同的面向，表示出五條程式，這是我們在前面章節所談論的。而在這個章節當中，我們將從上一章對於定言令式五個程式的解析，我們將可以發現定言令式所呈現的具體道德涵義，以及作出以下的論點：首先，我們發現康德所建構的道德義務是無條件的善，所謂無條件意指不預設任何目的，沒有任何其它的動機，因此此種倫理學以義務爲依據，稱之爲義務論倫理學，而與義務論倫理學相對的，便是目的論（teleological theories）倫理學，我們將對其作一個比較，如此可以幫助我們更加深對康德的道德特性。再者我們發現所有他律的原則不能成爲道德的法則，而要以幸福最爲道德的指導原則，是會有很多弊病的，因爲道德的法則必須出自於人類的理性，因此道德的法則不能從經驗中所歸納出，道德原則必是先驗的（a priori）以及形式的（formal）。首先，我們先探討道德責任是無條件的。

第一節：道德責任是無條件的

康德在《道德底形上學之基礎》中，在一開始便論及人所擁有的權力、財富、榮譽，甚至健康以及完全的福祉，以及理智、機敏、判斷力，或是勇氣、果決、剛毅的特性，都是有條件之善¹。然而這些東西，如果沒有善的意志爲根本，卻可能產生不好的結果，因爲要是沒有善的意志作爲一根本基礎，擁有權力之人便可以爲非作歹，而一個壞人如果具備了機敏、勇敢等特質，更容易做出危害社

¹ GMM,p.61.中譯本頁9。

會之事因此一位最冷靜的兇手，別人越不易發現他的證據，越不易將其繩之以法。
康德說：

因為若無一個善的意志底原理，他們可能成為極壞的東西；而一個惡棍抵冷靜不但使他危險得多，也直接使他在我們的眼中比他不具此特性時更加可厭。²

也因此，除了善的意志之外，沒有任何一事物可以被無限制的視為善的。那些種種被歸類為幸福的那些善，我們決不能將它們視為絕對善的，而必須以此善的意志本身，作為諸善的條件。因為若沒有一個善的意志底原理，它們便有可能成為極壞的東西。³

而道德義務的道德價值，並非在於它所達成或是展現的成果，而是在於它是否出於善的意志，而出於善的意志所做的行為，即使盡了最大的努力，而仍然一事無成，此時它本身仍舊具備有全部之價值。康德說：

有用與否對這項價值不會有所增減，其有用性彷彿應只是鑲飾，使人能夠在通常的交易中將這顆寶石運用得更好，或者用來吸引那些尚不足以為行家的人底注意，但並非來向行家推薦它，且決定其價。⁴

在此，康德將善的意志比喻成爲一顆寶石，而這一顆寶石之價值，不在於別的地方，真正之價值，就在於它的本身⁵。康德又說：

這個意志完全欠缺實現其意圖的能力，且在盡了最大的努力之後仍然一無所成，而只剩下善的意志；此時它本身仍具有其全部價值，像一顆寶石似地獨自閃耀。⁶

一個行為是遵從善的意志所實踐，即使沒有完成它，或是現實上許許多多阻礙它的因素，它仍然是在此世界中，唯一一個無條件的善之事物⁷。我們可以說

² GMM,p.62.中譯本頁 79。

³ 同前註。

⁴ 同前註。

⁵ 同前註。

⁶ 同前註。

⁷ 同前註。

道德是無條件的，因為道德的行為發自理性，也即是善的意志，它符合定言令式的法則，道德的價值不在於其有用性或是其產生的結果。康德所指的道德律，是出自責任的行為，它的道德價值既然非在於它所指向之目的，也非在於它所達到的結果，更非在於它能否滿足自利或個人感性的愛好，而在於「出於責任」的意志，道德價值就是在於這個原則，所以他說：

一個出於義務的行為之道德價值不在於由此會達到的目標，而在於此行為據以備決定的格律。因此，它的價值不在於行為對象之實現。⁸

道德的價值完全在於實踐的行為是否符合於善的意志，也因為這樣，康德的理學也被稱之為「義務論倫理學」，與其相對的，是倫理學上的目的論(teleological theories)，即是說行為的價值完全在於產生的結果，在下一節中，我們便要探討這兩種倫理學的相異之處。

第二節：倫理學中義務論與目的論之判分

在這節中，我們首先從目的論中最主要的代表效益主義(Utilitarianism)⁹與康德的義務論倫理學做一比較，在此並不針對某一效益主義者進行批判，而只針對目的論與責任論在倫理學上作一系統性的比較。¹⁰

所謂的效益主義，就是以行為所產生的整體結果(overall consequences)決定行為的道德正當性，換句話說，行為的對錯只是其結果的好壞一個函數，更具體的說，一個道德上對的行為，就是在所有可選擇的行為之中，其結果能產生最大量的善與最小量的惡的行為；而所謂錯誤的行為，就是其結果不能產生最大

⁸ GMM,pp.67-68.中譯本頁 10。

⁹ 對「Utilitarianism」一辭的中文翻譯，在許多的中文哲學著作中並不太一致，以往這個字被翻成「功利主義」，但這個詞語在現今的社會中，具有負面的意義，一般人常將社會人心的自私自利，唯利是圖，短視近利，說成是社會上的「功利主義」盛行，但是在倫理學上，utilitarianism完全沒有這樣的意涵，為了避免誤解，所以在此譯成「效益主義」。

¹⁰ 我們可以說，西方倫理學中，除了康德之外，其餘大多數的倫理學系統都是目的論為主，即是以一個目的的達到去行動，去規範行為。而效益主義可以說是目的論最顯著之例子，因此將其與康德倫理學作一個簡要的比較。

量的善與最小量的惡的行為。效益主義¹¹為一種追求人類社群甚至宇宙整體善的至大化 (maximization)，也因這種追求至大化的結果，我們也將效益主義視為一種目的論 (teleological theory)。

對於效益主義，有以下的特點：

- 一、善是可以量化的¹²，而且不同種類的善是可以比較的。也就是說，效益主義以最大效益定義道德上對的行為，必須預設所有有價值的東西都可以化約成數字計算，這樣才可能知道，在各種可能的行為哪一個效益最大。
- 二、相對的，惡可以量化，所謂最大效益的計量不只包括正效應，也包括效應，一個道德上對的行為，並不是因為他所造成的結果都是善的，而是它產生的善和惡的後果，在經過其整體的考量之後，比其它行為的選擇效益大，因此這樣的計算的方式預設也能量化。從以上兩種假設可以推知，我們可以進一步假設善和惡的效益，可以互相比較，不只是說善可以量化，惡是可以量化，而且善和惡是可以相互抵銷，否則排除一個行為的結果是善或是惡的，我們便無法計算效益的最大化。

然而效益主義最容易被詬病之處，及在於「結果」者個概念。因為「結果」這個概念是極為重要而且複雜的。我們可以質疑「結果」是什麼？結果所指為何？這並不是容易解決的問題。當我們說「某個行為是錯的，因為它的結果為惡的」，通常我們會認為我們很清楚其中的結果所指為何，但是如果進一步探討與思索，我們將會發現這個概念並非想像中的簡單。

當我們設想一行為的結果如何時？是指一行為所造成的影響，然而這個影響是指現今的影響或是以後的影響（也許這個影響再許久的未來才發生），這個結

¹¹ 效益主義的創始者邊沁 (Jeremy Bentham, 1748-1832)，其理論建立在快樂主義之上。他認為自然將人類置於快樂 (pleasure) 和痛苦 (pain)，此兩者是人類行為的是非標準，在他看來，趨樂避苦是人的本性，追求快樂是人的一切行為的最終目的。幸福與快樂，利益與善是同一個概念。因此，一個行為帶來的快樂超過痛苦的餘額，它就好比另外一個行為更善，所以人要選擇能獲得最大利益的行為，即「最大幸福原則」(the principle of greatest happiness)，這是個人選擇的絕對依據

¹² 邊沁也定立出七個標準來計算結果的效益，分別是：一、強弱度 (intensity) 二、持續度 (duration) 三、確定性 (certainty) 四、遠近性 (propinquity) 五、繁殖性 (fecundity) 六、純潔性 (purity) 七、廣延性 (extent)。

果也就非常容易有不同的效益發生，也就是說當一行爲主體作一行爲時，此行爲所帶給他的影響，在當下是正面的，但隨著時間的改變，卻會轉變成負面的影響，就如同「塞翁失馬」故事中的主人翁一樣。

除此之外，效益主義另一項易被批判的論點就是過於簡化，因爲產生的行爲是否是最大化的效益，被視爲是最大唯一相關於行爲對錯的指標，也即是說，一行爲是對是錯，完全看是否達到最大化的效益。當有兩個行爲 A 與 B 時，我們分別仔細去計算其結果，發現 A 與 B 所產生的行爲效益是相同的（或是 A 的行爲只比 B 的效益多一點點），但是 A 涉及違反承諾、違反我們所認爲一般的道德行爲，而 B 行爲則無。那麼依據效益主義，其實去做 A 與 B 的行爲皆可以被接受。由於效益主義不在乎行爲的種類（道德或不道德），只在乎行爲的後果，即使 A 是非道德的行爲，我們仍然不能說做 A 的行爲是不合理的。¹³

一般道德常識和效益主義的判斷之所以有出入，就是由於效益主義將行爲的道德考量，視爲和行爲的對錯無相關，事實上效益主義行爲的簡化會造成更嚴重的問題，一些我們認爲不道德和非人道的制度，在效益主義的觀點之下可以被認同。只要多數人所得到的享受，超過少數人所承受的折磨，則少數無辜者所受到不公平的待遇，卻能被效益主義所認同。

我們可以分別效益論與義務論的最大分別，對效益主義而言，在其它情況皆相同的假設之下，一個能產生較多快樂或是幸福的行爲 A，在道德上永遠優於一個產生較少快樂或是幸福的行爲 B，但是根據義務論倫理學，這樣的結論是不一定會成立的，也就是說，B 行爲有可能比 A 行爲更合乎道德的要求。

更簡化的分別效益主義與義務論倫理學的最大不同之處，在於效益主義重視行爲產生的結果是否達到最大效益，而義務倫理則是以行爲產生的動機是否發自善的意志，也就是意志是否遵照理性所制定出來的法則，能符合定言令式的行爲格律，就算是一個具有道德的行爲。這兩類倫理學體系最大不同之處，一個在

¹³ 效益主義者也逐漸地發現這項問題，因而效益主義也有了改變，所謂的規則效益論（rule utilitarianism）的產生。

於注重結果爲何，一個在於重視是否出於責任而行爲。我們可以舉一個簡單的例子，當我看見一個人在河邊溺水，我自我的責任去救他，但我的泳技不佳，反而害死溺水的人，那麼根據義務論倫理學，我的行爲是符合道德價值的，相對的根據效益論倫理學，我的行爲是一文不值的，甚至是惡的行爲；而另一種態度，即我爲了自我生命的保存，我視若無睹於溺斃之人，但我卻不小心地踢到一塊木板，而使得溺水的人拾獲木板而獲救，在義務論上來說，我的行爲是完全不符合道德價值的，而對於效益主義來說，我做了一件善的行爲。¹⁴

然而根據分析，效益主義所謂的行爲有兩種可能的解釋，一是指統稱之行爲（generic action），所謂統稱之行爲是指：可以被不同人、在不同情境重複實踐的行爲，所以統稱行爲是一個類的概念，是指某一種行爲或某一類行爲。另一個解釋是具體的行爲（concrete action），所謂具體的行爲是指發生在某一個特殊情境、不能再重複的個別行爲，因此統稱的行爲由於是類的概念，所以包括許多個別、類似的行爲，而每一個具體的行爲只有一個例子。所以上述的定義也會因此產生兩種不同的效益主義，將行爲解釋爲統稱行爲的稱之爲「規則效益主義」(rule utilitarianism)，而解釋爲具體行爲的，稱爲「行爲效益主義」(act utilitarianism)。然而不論是規則效益主義或是行爲效益主義都將面臨其理論的困難。¹⁵

我們可以發現義務論與效益論完全站在相對立之位置，它們之理論重心，前者在於存心動機，後者爲行爲結果之上。而效益主義倫理學有上述的缺失，當一行爲完全只注重結果效益的產生，容易導致道德淪喪，而且效益主義完全是以人自身之外的目的去規範人的行爲，是徹徹底底的他律原則，而他律倫理學，也是康德所批判的主要對象我們在下一節中，將依照《道德底形上學之基礎》以及《實踐理性批判》中的內容，論敘他律原則不能成爲道德原則的各種原因。

¹⁴ 有關效益主義的綜合評估，參照林火旺，《倫理學》。臺北：五南圖書出版社，1999，頁 91-99。

¹⁵ 同前註，頁 86-90。

第三節 他律原則不可能成爲道德原則

在康德之前的倫理學系統，皆是他律（heteronomy）的倫理學，也就是受到經驗性的目的亦或是「其他存有」所立的法則來約束，在《道德底形上學之基礎》與《實踐理性批判》中，不約而同的指出他律不足之原因，在此先將傳統倫理學做分類，康德對它們的批判各有不同之理由：

一、經驗的

二、理性的

A. 幸福的追求¹⁶

A. 完美理念¹⁷

B. 道德情感¹⁸

B. 神學理念—上帝的完美¹⁹

首先，康德對於經驗性的倫理學作出批判，康德認爲這概念是虛假的，幸福跟隨道德而來，在現實上是不成立的。使人幸福與使人作道德行爲，是不相干的兩回事，以幸福爲道德之基礎，就是把道德建立在感性上，如此，善與惡都屬於同一層次，故不能以幸福作爲道德的最高原則。而對於從人的道德情感、從某些主觀的情感和愛好所推衍出來的一項法則，並無法普遍化，也就是說，它只能提供我們一項主觀的原則，但無法提供我們一項客觀的原則。康德說：

經驗的原則完全不適於作道德法則之根據。因為如果道德法則底根據是得自人性的特殊構造或人性所處的偶然情境，則使道德法則應一律適用於所有有理性者的那種普遍性便喪失了。但是幸福的原則最應該被放棄，而福祉始終依良好的品行而定的託辭與經驗不合。²⁰

無論當那些無法思考的人，連在僅關乎普遍法則的問題中，都相信會由別的情感何等不易為善與惡提供一個齊一的標準！甚至一個人決無法憑其感情為他人作有效的判斷。²¹

而對於理性的他律作批判，康德認爲完美這概念是空泛的（empty），無法定

¹⁶ GMM, pp. 109-110. 中譯本頁 68。

¹⁷ GMM, pp. 110-111.

¹⁸ 同註 102。

¹⁹ 同註 104。

²⁰ GMM, p. 109. 中譯本頁 69。

²¹ GMM, p. 110. 中譯本頁 69-70。

義的 (indefinite)，並無法提供我們道德行為的準則，對於上帝的完美性，康德指出，人並不能直覺到上帝的存在以及完全，而接受神學的他律，將使人受到榮耀主宰的誘惑，以及權力和報復的影響，會和真正的道德行違背道而馳。康德說：

在道德的理性根據中，完美性底形上概念何等空洞！何等不確定！因而無法用來在可能的實在性底無涯領域中發現適合我們的最大總量！無論它為了將這裡所談到的完美性與其他各種完美性依種類區別開來，而有一種何等難以避免的陷於循環的傾向！何等難以避免它所要說名的道德！²²

最完美的神性意志推演出道德的那個神學概念。這不僅因為我們無法直觀這種完美性，而只能從我們的概念推出這種完美性；卻是因我們如果不這麼做，則我們對於上帝的意志還有概念必然構成一個與道德正好相反的道德系統基礎。²³

無論是經驗的他律原則，亦或是理性的他律原則，康德認為無法普遍化與過於空洞是最大問題，也因此康德所要建立的道德律，扣緊了能普遍性也排除空洞的他律理性概念。

在《道德的形上學》一書中，康德將由「意志底他律」而來的假冒的道德原則區分為經驗的原則和理性的原則。並且認為經驗的原則出自於幸福的原則而理性的原則出自於圓滿性的原則。他在第二章最後一節的標題為：由他律底假定概念而來的一切可能的道德原則之分類，一開始便說：

在這裡就像在任何地方一樣，人類理性在其純粹運用中倘若缺乏判斷，則在它成功地走上唯一正確的途徑之前，均嘗試過這一切可能的錯誤途徑。²⁴

根據這項觀點我們可能採用的一切原則或為經驗的或為理性的，前一種原則出自幸福的原則，建立於自然情感或是道德情感之上。後一種原則出自圓滿性的原則，建立於圓滿性（作為我們的意志之可能結果）底理念概念之上，或建立於

²² GMM,p.63.中譯本頁 70。

²³ GMM,p.110.中譯本頁 70。

²⁴ GMM,p.111.中譯本頁 71。

一種獨立的圓滿性的概念（作為我們意志的決定原因）—亦即上帝的意志之上。

值得進一步說明的是，當康德以經驗的或理性的來區分意志的他律原則時，顯然延續他在《純粹理性批判》中對這兩個概念的使用，也就是說，「經驗的」一詞意指不純粹的、混雜的、包含有感性的成素在其中；而「理性的」一詞則指純粹的、不混雜有任何經驗成素在其中的概念。²⁵就此而言，經驗的原則所以不高於道德法則的依據，是因為經驗的原則是得自人性的特殊構造或人性所楚的偶然情境²⁶。落實來說，經驗的原則必然是建立在情感之上的，而人類為做有限的理性存有者，其感情機能必然指向追求幸福，因此一理性存有者之意志倘若依經驗原則以決定意志，也就是說，意志所依表象，其法則來自於經驗。則必落入於幸福的法則，也就是說落入人類情感的偶然性之中。這樣一來，道德法則適用於所有理性者的那種普遍法則便消失了。至於理性的原則，則需要較細膩的注意。相對於經驗的概念，康德強調的是，理性的原則雖是意志的他律原則，但並不是因為包含人類情感的特殊性而成為他律原則，乃是因其空泛與不確定，換言之，意志的圓滿性是一個空泛的概念。

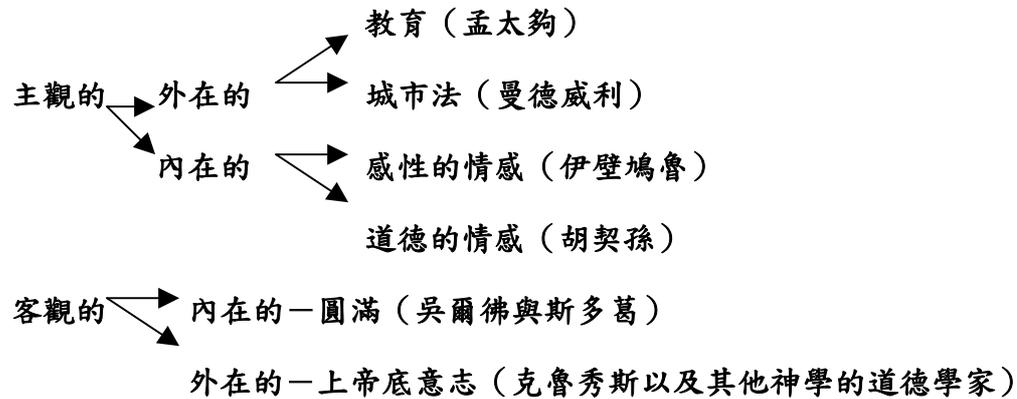
道德法則的來源應該是理性主體的本身，而不能是其它外在之物。道德的原理在於超脫法則的一切實質材料（material）（性好的對象），而依照主體原則的立法形式決定意志的選擇。這種「超脫」即是消極意義的自由；純粹實踐理性之內在的立法即是積極意義的自由。假如欲望的對象或材料成為實踐法則的必要條件，即變成他律，因為在此情形下，意志的選擇是受了某種衝動或傾向的支配，在如此的情形下，主觀原則無法成為普遍的法則，它不僅無法產生義務，而且相反純粹實踐理性的法則與道德性。他律便是指意志以外的其他欲望、愛好、傾向、和它們對象的那些決定因素，我們可以說是以個人的自愛為基礎，這樣的原則顯然不能成為道德法則，反而會破壞了道德法則。當然，一切意願皆有對象（實質材料），但是這對象（實質材料）不可被視為決定意志的基礎，凡是以對象或實

²⁵ GMM,pp.109-110.中譯本頁 69-70。

²⁶ GMM,pp.110-111.中譯本頁 70-71。

質材料作為基礎的原則，永遠是主觀的、經驗的，而不能是普遍的，無論是經驗的他律原則，亦或是理性的他律原則，康德認為無法普遍化與過於空泛是最大問題，也因此康德所要建立的道德律，扣緊了能普遍性也排除空洞的他律理性概念。

而在《實踐理性批判》，康德更將所有以質料為基礎的道德原理整理如下：²⁷



以主觀質料為基礎者都是經驗的，顯然不適合作為道德之最高原理之基礎。基於上面的討論，我們可以得知如下的結果：第一，表中所列舉的一切原理都是以實質材料為基礎的。第二，它們包括一切可能屬於實質材料的原理。第三，既然屬於實質材料的原理不適合成為最高的道德法則，那麼，唯有出自形式的實踐原理，亦即以法則的形式為決定意志之基礎的原理，才能成為道德法則。²⁸

經由層遞地分析「定言令式」，我們可以發現康德藉由「定言令式」所呈現的道德涵義，發現道德法則必是無條件、無目的，不能以行為之目的決定道德法則，以目的為指向皆屬於他律或經驗原則，在此之中，康德對於幸福 (happiness) 原則有其論證，在下一節中，將討論「幸福」不能成為道德之最高原則。

²⁷ 參見 CPR,p.41.中譯本頁 181-182。

²⁸ 同前註。

第四節：「幸福」不能成爲道德之最高原則

因爲人的雙重性，當身處於自然界中，人便會欲求幸福，但當我們分析定言令式時，明顯地發現，實踐道德行爲往往會遠離幸福，康德說：幸福一是自然底真正目的，則自然選擇受造物底理性來完成它這項意圖，是個極壞的安排。²⁹當遵守道德法則時，將會違背自然欲求的滿足，然而追求自然欲求之滿足是康德所反對的。除此之外，康德認爲幸福不能成爲道德的原則，另一原因在於幸福是個極爲不確定的概念³⁰，假使我們將幸福定義爲最大的福祉，如此一來是否就具備了普遍性？這其中是有一些問題的，因其每人所欲求的最大福祉並不相同，一位清心寡慾的人與一位野心勃勃的人所欲求的最大福祉是有出入的。康德說：

若他想要財富，他豈不會因此給自己招來更多憂慮、忌妒和窺伺！若他想要更多知識和見識，這或許會成爲更加銳利的眼光，這或許會成爲更加銳利的眼光，而使他目前尚未知悉，但也無法避免的災禍對他更加可怕，或者將更多的需要加諸已夠他忙碌的慾望。若他想要長壽，誰向他擔保這不會是一場長期的苦難呢？³¹

康德這項論證是指出「效益主義」無法保證它能達成它所追求的幸福，甚且有時候得出相反效果。因此，效益主義無法使一個行爲成爲「應該」（實踐地必然）的行爲。是以，在效益主義下所指令的行爲，完全沒有普遍性與必然性，它最多只有經驗的偶然性，故該行爲之格律，沒有強制力（應然性）。

雖然康德如此的批判幸福，其實還必須面對另外一種挑戰，因爲從人的雙重性來看，身處於感性界的人，還是會追求幸福，也因此，道德與幸福能否協調也就是《純粹實踐理性批判》所要處理的重要問題之一。康德認爲作爲理性存有，

²⁹ GMM,p.68.中譯本頁 11。

³⁰ 我們可以如此理解，幸福是人人所欲求的，但是每個人所欲求的幸福並不相同，我們可以用假言令式來說明：「如果我要幸福，我應該 XX。」，XX 表示一項行動，也即是說每個欲求幸福的人，會根據他的經驗，先對幸福作一定義（實際上幸福是很難去定義的），XX 這行動也就因人而異。舉例來說，A 認爲健康爲其幸福，B 認爲財富爲其幸福，C 認爲權力爲其幸福，從中我們可以看見，以個別經驗爲取向的幸福定義，是無法成爲普遍客觀性。

³¹ 參見 GMM,pp.85-86.中譯本頁 39。

人的理性並沒有要求人去放棄追求幸福，如果自然界的幸福，能夠配合道德界的成就，會是一個更圓滿(perfect)的情形。我們有責任追求至善(supreme good)，意志絕對地、完全地符合道德律，而無逾越道德律的趨向，但是至善仍然不是圓善(highest good)³²，因為至善並沒有涉及感性層面，也即是不講求人間福報的一面。而圓善包含兩者，但康德強調，即使圓善較至善來得更圓滿，我們只考慮道德的法則，而不考慮福報(一但考慮福報才做道德，那便不是真正的道德行為，而是假言令式的行為)，道德不能成為獲得幸福的手段。

我們可以說，康德在批判幸福的同時，並沒有要求人要完全放棄幸福上的追求，人畢竟是雙重存有的性格，應此並不能乾淨俐落的清除感性界的追求(也即是幸福)，但是人應以道德為基本，去實踐道德律的道德行為，而不應以追求幸福為目的的去實踐道德行為。在康德的設準(postulate)中，人將有不朽的靈魂³³，以及上帝作為公正福德分配者³⁴，也許在此生中，無法獲得福德一致之情形，人還是應該無條件地實踐道德行為，而且有一個公正的裁判(就是上帝)，會公平地、公正地、合比例地去分配福於人身上。我們可以從中看出，康德所批判的幸福，是批判其無法做一客觀有效的道德原則，往往幸福的概念是空洞而因人而異，但康德並無要求人應此要放棄幸福，只是不以幸福為實踐原則，該以道德為原則，配上幸福才是圓善，也即是福德一致。³⁵

康德使用三個設準，解決人必須面臨道德與幸福兩難之問題，也祈使人在面臨天人交戰的時刻，可以以道德行為優先，進而再希望幸福。然而人是有處在自然經驗界中，而身處於此界，便會期求幸福，幸福必須具有經驗成分，而康德認為經驗的諸多律則是無法成為道德原則，而在下一節中，我們將探討真正的道德原則必是先驗的(a priori)與形式(formal)的。

³² 有關 highest good 中譯有圓善、最高善等，於本文採用牟宗三先生於《康德的道德哲學》一書中之譯名，即圓善，較能清楚表達康德福德一致之意，故採用此譯名。

³³ CPR, pp.126-128. 中譯本頁 368-371。

³⁴ CPR, pp.128-130. 中譯本頁 368-371。

³⁵ CPR, pp.128-132. 中譯本頁 371-378。

第五節 道德原則必是先驗的與形式的

對於客觀原則之外，康德又規定道德律必須是「先驗原則」。先驗形式的原則與經驗的實質內容相對立而言，先驗形式的原則來自理性，並且獨立於經驗，不混雜有經驗成分。道德原則並非由經驗推出，而只能是先驗的與理性的。康德認為：

縱然從未有過完全這種純粹根源產生的行為，但某事之是否發生在此根本不是問題之所在，反而是理性無待於一切現象，單獨命令應當發生之事；因此，有些行為可能至今在世上仍無任何範例，而把一切都置於經驗抵基礎上的人甚至可能極懷疑其可能性，它們仍然為理性所嚴厲地命令。³⁶

又說：

我們絕對不可能透過經驗完全確實地形成任何一個範例.....。因為固然有時在事實上，我們在最嚴厲的自我省察中，除了義務底道德根據外，完全找不到任何東西有足夠的力量，推動我們做某項善的行為且承受極大的犧牲。³⁷

康德曾經舉一個例子：他認為朋友之間應該誠實，這一個原則非來自經驗事實，或經驗知識，因為在經驗中，可能從來沒有一個完全誠實的人。這一原則既然不能從經驗領域中推出，因而是不能混雜任何經驗成素的，故這原則必是先驗的，亦及先驗的知識，我們可得知，對於道德律的建立，必須是普遍客觀與先驗。

康德欲建立一套純粹道德學，其中並沒有經驗的部分，而且是有普遍性的規範。這樣的道德法則，不僅在本質上有別於一切含有任何經驗之物者，而是整個道德哲學完全基於實踐知識的純粹部分。而當道德哲學應用於人時，它不從對於人的認識借取絲毫經驗，而是提供先驗的法則，因此一門道德形上學是不可或缺而且是必要的，來探索先驗存在我們理性中的道德原理，如果缺少此項原理，道德本身就會不斷受到各種侵蝕。

³⁶ GMM,p.75.中譯本頁 27。

³⁷ GMM,p.74.中譯本頁 26。

倫理學的先驗部分是清除經驗所做的干擾，在純粹理性中進行的方式，康德所要做的事是闡述道德的基本概念和基本原則，揭示出道德的普遍規律。康德認為，在倫理學中制定一個純粹的、完全清除一切經驗的道德形上學是必要的，。因為從義務和道德律都有普遍規律都有普遍觀念來看，必須有這樣一種哲學的存在。康德認為，倫理學的先驗部分必須與經驗部份必須分別予以研究，把兩者混合在一起，必然導致混亂，甚至使道德含糊，康德認為：**我們能給道德幫倒忙的，也莫過於從範例中擷取道德**³⁸。因此也只有在純粹先驗哲學中，才能找到普遍的道德規律。

在中西的倫理學體系中，孟子與康德皆主張道德法則是先驗的，而非經驗而來。孟子說：「仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」³⁹我們可以說基本的道德法則是先驗的與內在本有的，其他由這兒引申出來的一切道德判斷中都含有先驗的因素。例如「不可說謊」是一個道德判斷，即使我們經驗到許多人說謊，我們先驗的道德律依然要求我們不能說謊，因此這個道德判斷不是依賴經驗而成立的。

再者我們要討論康德對於「形式」(form)原則與「實質」(material)原則的不同，我們知道道德法則對於做為不完全的人類意志而言，就是帶有強制性而又要求無條件服從的命令，換言之，就是定言令式，而我們在之前已經闡明定言令式是一個先驗的概念，它不能是經驗的，否則它便會違反普遍化的原則，但對於這一組先驗與經驗對立的原則，康德也常用不同的概念表述之，例如：必然與偶然，形式與質料，法則與格律。其實康德所要強調的往往是同一個意思，只不過就其不同的面向，而有不同的說法。我們先從康德在《道德底形上學之基礎》相關段落說起⁴⁰：

³⁸ GMM,p.76.中譯本頁 28。

³⁹ <告子篇六>。在《孟子》中可發現其他內在本有之例：<盡心篇十五>所云：「人之所不學而能者，其良能也。」

⁴⁰ 有關於以下質料與形式的分析，是參照蔡耀宗<謝勒的實質價值理論與其對康德倫理學形式主義的批評>，臺北：政治大學碩士論文，民 90 年，頁 55-59。因其分析詳盡，因此加以引用並且重新編排與整理，

- (1) 最後還有一種令式，它直接命令某個行動，而不基於任何其他因這個行動而能達到的目的，作為其條件。這種令式是定言的。它不涉及行為底質料及其應有的結果，而僅涉及形式及行為本身所根據的原則；而此行為之本質的善在於存心，而不管其結果如何。這種令式可稱為道德底令式。⁴¹

我們可以從(1)中得知，在這段引文中，「質料」是指行為所產生之目的或結果，而「形式」則意指行為所根據的基礎或是原則。這段引文主要在闡述與說明定言令式，因此從中可知「形式」即是普遍的立法形式，而所謂「原則」即是客觀原則，是因為行為之格律，符合普遍法則的形式，可以從主觀原則成為客觀原則。因此定言令式決定行為乃是憑其普遍之形式，而不以行為的結果或目的為道德底令式。

- (2) 一切格律均有 1 一項形式，2 一項質料，3 所有格律一項完全決定。⁴²

在(2)中的「形式」意指普遍的形式，而質料則指「目的自身」。由此處可知，實踐法則有其「質料」即「目的自身」也就是有理性者。

- (3) 有理性者之所以別於其餘事物者，係由於他為自己設定一項目的。這項目的將是每個善的意志底質料。但既然在一個不具限制條件(某項目的之達成)而為絕對善的意志之意念中，一切所要促成的目的(它將所有的意志只有相對的善)必須完全抽去，則這裡的目的就不能被設想唯一項獨立的目的；也就是說，它只能消極的被設想，亦即被設想為絕不可逆之而行動的目的—因此，它在一切意欲中絕不可僅被當成工具，而得始終同時被當成目的。⁴³

在(3)中的引文區分了「所要促成的目的」與「獨立的目的」。「所要促成的目的」其實便是引文(1)中，所謂的質料—也即是行為的目的或結果，而「獨

⁴¹ GMM,p.84.中譯本頁 37。

⁴² GMM,pp.103-104.中譯本頁 62。

⁴³ GMM,p.105.中譯本頁 63。

立的目的」就是引文(2)中所謂的質料----目的自身。善的意志之為善是無條件的善，不能以行為的結果來檢視其道德價值，換句話說，此行為不因其目的決定其道德價值。也因此，康德說：善的意志之為善，並非由於其結果或成效，即非由於它宜於達成任何一項預定的目的，而僅由於意欲。⁴⁴

(4) 但是，純粹理性如何不靠其他動機（不論它們取自其他什麼地方），憑其自身為實踐的？也就是說，單是其作為法則的一切格律底普遍有效性之原則，如何能不靠意志任何質料—我們可能預先對它有某種興趣—憑自身提供一項動機，並且產生一種興趣？或者換句話說，純粹理性如何能是實踐的？對於這個問題，所有的人類理性均完全無法說明，而試圖對此作說明的一切辛勞和努力均是枉然的。⁴⁵

在(4)中的質料及意志的對象，其實也就是「所要促成的目的」。純粹理性以其自身獨立不依於任何經驗的東西，即能決定意志。這也就是說，純粹理性不靠意志之對象、目的，而單純的決定意志。至於這是如何可能的？人類的理智性並無法說明。

根據上述的引述與說明，我們可以如此整理：當康德使用「實質」一詞，用在「主觀的實踐原則」的脈絡中，意指行為的目的、意志的對象；由於意志被其對象所決定，行為被其目的所決定，這意志的原則必定是主觀的實踐原則。而用在「客觀的實踐原則」的脈絡中，意指目的自身，也就是理性存有者。至於「形式」則指普遍的立法形式；一個符合於普遍立法形式的格律，同時也就是道德底實踐法則。

在《道德形上學》中，康德也針對人的種種行為，提出哪些行為是惡行，以落實的形式原則作為實例。其實康德從他的定言令式的概念出發，針對經驗上的個別行為，一一探討各種行為的道德性，也就是說道德法則是先於這些實質的行為，所以諸如自殺行為、放縱性欲、暴飲暴食等行為，是經由道德法則所檢視，

⁴⁴ GMM,p.62.中譯本頁 10。

⁴⁵ GMM,pp.129-130.中譯本頁 94。

才認定是惡行、不好的行爲。

我們個別探討《道德形上學》中的諸種惡行：(1) 自殺行爲。因道德法則其實就是要人去做他的義務，那自殺的行爲是否違背義務呢？從個人對他人具有義務的這個觀點來說，自殺是錯誤的行爲，假如一個人自殺了，他就無法履行他對其他人所負的義務，例如夫婦之間的責任、父母對於子女的義務等，不過，這些理由只是說明個人違反他人所應有的義務，但是從個人觀點而言，自殺行爲其實也違反了「對自己應有的義務」。因為活著的時候，他是一個「義務的主體」，德性本身就是目的，也因此，如果一個人自殺的時候，在他的形軀失命中的「道德主體」就會消滅。所以人類既然為義務之主體，就不應該毀滅自己。總之，消滅人性中的「德性主體」，便是把道德從此世界中加以毀滅，也因此自殺之行爲，對於康德而言是違反道德法則的，也即是惡行。

(2) 放縱性慾，康德認為性愛的自然目的在於保存族類，而如果人們的性愛能力不是用來達成延續族類之目的，而只是為了動物的歡樂，則如此的行爲是否會破壞他對自己應有的責任？康德提出他的看法：

性的慾力稱為肉體的歡樂，由此產生的惡行便是淫蕩，而有關這種感官衝動的德性則稱之為貞潔，它應被存想為個人對自己的義務。

如果人的性慾發作，不是藉著真實的對象，而是藉著想像這個對象，則這樣的歡樂，稱為「不自然的」。.....。這種性能力的不自然應用是有違背對個人的義務的。⁴⁶

其次，康德又試圖從人性的尊嚴或主宰性方面說明「不自然」的性行爲是惡行。因此他說：

但是，對於理性的證明也是不自然的，同時甚至只是無目的地使用個人的性能力是違背個人對自己的義務之說，是不容易的事（.....）。論證中的理由顯然是這樣的；人們在這種行爲中放棄了自己的人格，把自己當作滿足動物

⁴⁶ MM,pp.108-103.中文譯文引自鄭芷人，《康德倫理學原理》。臺北：文津出版公司，1992，頁170。

性欲力工具。⁴⁷

康德這裡最重要的論點是，如果一個人放縱的使用性能力，他便成為欲的奴隸，也就是完全沉淪於動物性的一面，等於是完全放棄了自己所具有的人格。人在這種情形之下，只成為達成滿足性欲的工具，這種恣意的行為就違背了人對於自己應有的責任，在這個意義之下，這種不自然的性行為也就屬於惡行。

(3) 暴飲暴食。過度肆意於飲食是濫用食物，酒醉與暴食都是惡行。不過這兩者屬於惡行，原因不在於濫用食物，而在於：醉酒與暴食指能展現人的動物性，因此一個喝醉酒的只能被當成禽獸而非人，而暴食之樂則接近牲畜之樂。以及醉酒與暴食會使人在思維上減弱，而就有違人對自己的義務。總之，暴飲暴食等行為，一方面只表現人的動物性，另一方面又會削弱人的能力，所以屬於惡行，有違於人對自己應有的責任。⁴⁸

除以上三點之外，我們將提出下列諸實質事項，康德認為當人把自己作為具有人格 (person) 的人看待時，對自己所應有的責任⁴⁹：

- 1、不要卑躬屈膝。
- 2、不要讓人無逞罰地踐踏你的權利。
- 3、不要在缺乏完全保障的情形下借貸。
- 4、不要在無必要的情形下接受他人所給予的好處，不要成為寄生蟲或諂媚者，更不要淪為乞丐。
- 5、要節儉，免得晚年陷於貧困之中。
- 6、自鳴不平及發牢騷對你是無益的，特別當你你知道你應該獲得痛苦的時候尤無意處。
- 7、下跪或伏身地上，即使是作為尊敬聖物而做的外在表現，也有違背人性的尊嚴，因為你所面對的只是自造的偶像而已。

⁴⁷ MM,pp.84-92.中文譯文引自鄭芷人，《康德倫理學原理》。臺北：文津出版公司，1992，頁 171。

⁴⁸ MM,pp.108-113.

⁴⁹ 參照鄭芷人，《康德倫理學原理》。臺北：文津出版公司，1992，頁 175。

康德列舉出的這些惡行，並非是根據經驗去制定的法則，而是秉持「定言令式」的原理，對於某項個別行為所做的判斷，千萬不可以為這些是實質的法則，如此一來會違背康德所要建立的先驗的與形式的道德原理。「實質原則」當它被主體所採納時，它必定是由經驗成立的，實質原則必定不能是實踐法則，因為法則必須具備有必然性與主觀性，能夠充當實踐法則的必是「形式原則」，因為形式原則決定意志根據普遍的立法形式，乃是先驗決定之，而「形式」取其意，乃排除所有「實質原則」，但不將該之理解為一無所規定的空洞形式，不過在這個理論架構中，最常引起人質疑與討論的，便是形式主義上（formalism）的問題。

我們討論定言令式所可能產生的問題，其實可以確定，康德的倫理學確實為一形式化的倫理學，有人會認為康德的倫理學，因其形式主義而顯得過於「冰冷」（ice-cold）⁵⁰，我們應先解釋冰冷之意，我們可以說某人對於一項命令極為遵守，而到了不管遇到任何情形都不會有例外的地步，一般人對於定言令式的見解特別基於「定言的」一詞之令人難忘、隱約有威嚇性的語調，定言令式往往也被理解為一項不容反駁的要求，是以，在一般人的意識中，道德令式近乎軍隊的命令；軍隊的命令也不容許受令者檢查其合理性。⁵¹

在一特殊情形當中，我們假設有一殺人犯，他當著你的面問你有否看見你的友人，而擬確實在前一刻看見他，在這時刻如果你選擇「誠實」的告訴殺人犯友人的下落時，他便會有慘遭毒手的結果，但如果你選擇對殺人犯「說謊」，你似乎違背了道德行為，在另外一個例子當中，醫生坦率地告訴一名重病的心臟患者說：任何緊張之事都會令他喪命，這個舉動甚至可能引起它所要阻止的惡果。⁵²也因此康德的形式主義亦被當成嚴格的理論來看待，對於道德的規則，我們必須毫無例外的去執行，但有時天真的坦承卻會使我們顯得頑固不靈。

我們設想道德行為，是不因特殊情形或特殊對象而改變，也因此有時為了遵

⁵⁰ 參照帕齊克（G.Patzig）原著，李明輝譯，〈當前倫理學討論中的定言令式〉，收入康德著，李明輝譯：《道德底形上學之基礎》。臺北：聯經出版社，1990年，頁97-117。

⁵¹ 同前註，頁98。

⁵² 同前註，頁107。

守道德行為時，我們不得不顯出「冰冷」的態度，也就是說，當一倫理學形式化時，必定要面臨忽視每個人的情形，不因單獨經驗而探討，必須嚴厲地、無特例地去遵守道德律所制定的道德行為，這也即是康德形式倫理學所要面對的重要問題。

本文認為康德的道德理論的出發點是完全沒有問題的，因為以理性為基礎去實踐行為，絕對勝過以自身之外的事物去規範人自身的行為，如果不能以人普遍所具有的特質來為人作一個普遍的行為規範，那麼一門倫理學便很難具有客觀性，當然，人所具有普遍的特質絕對不只是具備理性一項而已，我們也知道，人人皆追求幸福，但是「幸福」的不適當性，我們也在前面的章節所討論過。

為了追求客觀性，康德的倫理學被視為如同一項數學的方程式一樣，是一項有規則的程式，認為它為冰冷、嚴格的形式主義並不完全恰當，這是一種對「普遍性」的迷思與誤解（misunderstand），康德並沒有規定人「必定」要誠實、要幫助他人，我們可以說這些道德行為是經由「定言令式」這個概念產生出來的，我們可以藉由「聖賢易地而皆然」⁵³這句話，去理解定言命令的客觀與普遍性。我們先賢所作皆有不同，但此等不同，只是因個人的所處的地位與時勢，以及才力之不同而致有不同之作為，其實他們皆尊從理性所發出的法則去做，即行其所當行。任何一個人，來到他們任何一人之份上，而又有著同樣的才力的話，只要是依從道德法則而行其所當行，便會做同樣的事情，若是，則雖表面上的行為各有所不同，而在本質上皆是相同的。雖然行為有差別殊異，但是皆有普遍性以及客觀性。是故所謂定言令式，並不是某些具有實質內容的令式，而只要求你當下的行為能夠符合於普遍的法則。故定言令式是形式的，而無任何實質上的內容。也就是說，聖人會應為他們所在的環境與所面臨的情形去做道德行為，因為他們所面臨的條件與情形各不相同，所做出來的道德行為也就不完全相同，但是他們所做出來的行為皆是符合「定言令式」的規則，

⁵³ 我們知道堯、舜、禹、湯、文武、周公、孔子所作皆有不同，但此等不同，只因每人主觀條件而有不同，但在道德觀點之下，他們的行為是同一而不相違的。

有了上述的觀念，我們可以知道「冰冷」並不適合形容康德的理論，其實他的理論是面臨不同之情形，有不同的解決方式，是很能「應地制宜」的。那麼上面所提及的兩個例子，如何能有一套合理的處理方式呢？

我們在前面以討論過，一套實質的價值倫理學就它為實質（因為它可能是經驗的或是他律的）而言，無法保證道德世界之統一，唯有形式倫理學才能在道德世界中有普遍必然性，在面臨一些特殊情形下，應有一條更高的行為格律，如同前面的例子，其格律為：在緊急的情況之下也應該保持緘默或隱瞞真相，把某人從迫在眉梢的生命危險拯救出來，如此所表達的格律也是可以普遍化的⁵⁴。就如同法律中，如有特別情形，可以制定特別法，而此特別法又高於一般法則，但它不違背法則的精神以及基本性。也就是說，最大的關鍵之處，在於他的行為格律，他意願能成為普遍法則，更明白地說，當他意願這麼做時，他也意願別人這麼做，而千萬不要認為，康德規定了許多實質法則的這種迷思。

⁵⁴ 同註 50，頁 107。

第五章 結論

經過前面章節的陳述，我們可以獲知，在康德倫理學中，不僅僅是倫理學中一種哥白尼式的革命，對於之前的倫理系統，康德提出他的質疑，並且藉由「定言令式」這樣的一個概念，說明道德的原則必須是客觀的、必然的，對於所有具備理性的人格者都必須去實踐道德行為。然而我們簡單的觀察康德的倫理學說，其實不難發現，康德其實是把「將心比心」這個概念，作一個有系統，有脈絡的方式，呈現給所有人。也就是說經由「普遍化」的方式，當作一行為時是否也希望別人以相同的方式對待你。如果某人有意願讓自己的行為所依據的格律成爲一普遍的法則，表示此行為通過普遍化的測驗，所以此行為合乎道德；如果沒有意願行為格律成爲一普遍法則，則表示此行為無法通過普遍化的標準，所以此行為是道德上不應該的行為；至於行為所依據的格律成爲一個普遍的法則，是指格律不再只是基於個人特殊目的所決定的行為策略，而是所有理性人共同會採取的策略，也就是說此行為格律就像自然律一樣，具有普遍、必然的適用性。普遍化原則精神是：某人意願他所採行的行為格律，成爲所有理性人都採用的行為依據，反之，不意願採行的格律，成爲所有理性人皆不採用之，因此，作一行為時，能夠自問此行為能否普遍化，亦即展現「將心比心」之精神。

本文意在展現康德道德哲學的整個脈絡，以及對「定言令式」所呈現出來的道德義涵做一主要述。康德藉由「定言令式」的概念告訴人應該怎麼實踐道德行為，我們在釐清定言令式時，可以對「定言令式」與康德的道德涵義坐下列結論：

- 一、「定言令式」是以一種命令的表達方式，要求人實踐道德行為，因爲人的意志並不單純，有時會有不遵守道德法則的時候。

- 二、實踐行為的道德原則必須是無條件的，除了對道德律之尊重（respect）之外，不能預設任何的動機與目的。

三、道德原則是不能由經驗上取得，它必是一個先於經驗的原則，因它出自於人類的理性。

四、因為先驗（a priori）的原則成立，我們知道它是形式的，而非有實質內容在裡頭，它沒有將忠、孝、仁、愛、信、義等經驗上的道德行為，如同法律條文一般的要求人去做，而是定言令式先於這些實質的道德內容，也即是這些道德行為是經由定言令式所制定出來，如同法律的制定，必須遵照一些不可抹滅的基本精神一般。

五、包括幸福等他律的原則，絕對無法成為道德原則，它們不具備普遍性亦或概念過於抽象與空洞。

我們從康德的雙重存有來說，人常常在自然法則與自由法則的約束下產生「天人交戰」、「天理對人欲」¹的情形，而康德用三個設準來解決此道德上的問題，依據自由、靈魂不朽以及上帝的存在三個設準，期望人能將道德視之為最高善，人可以不斷地趨近它，終極朝向聖人之境界，也經由這三個設準的產生，道德哲學進一步到道德的神學。但在此之中，我們發現康德之倫理學，實踐道德行為必會違背快樂，即是帶來快樂的反面—痛苦，然而人要通往圓善之境界，是要不斷地與快樂背道而馳，在此進程中，一個不是全德之人，他能否經得起這個考驗呢？這是待人省思之問題，但不論如何，在循序漸進的展開論證的過程中，可以深感康德倫理學的完整性。經由「定言令式」中的普遍法則²等基本觀念的釐清之後，能知道其倫理學理論在康德的宗教（religion）與法律（laws）、政治（politics）方面，有不可抹滅之影響。

最後我們發現，在義務論倫理學與效益主義比較之下，更能體會康德倫理學

¹ 「天人交戰」與「天理對人欲」這兩句成語，皆說明人同時面臨內心的良心道德與外在誘惑的情形之下，產生了一種不知該選擇哪邊，猶豫不絕的矛盾狀態，而用康德哲學解讀，即是一種同時受制自然法則以及道德律的情形。

² 舉例來說，關於擁有（possession）之自然權的概念，它是這樣被導出：1.地球上沒有人有權擁有。2.地球上所有東西都是沒有主人的。3.做為理性存有，不會給出一個實質的命令，即定言令式不會給出一條命令：「你不能擁有東西。」這類的實質性命令 4.故如果我的守則說：「我可以擁有東西」，並不違反理性，故擁有東西是理性上所容許的（permitted）。6.根據普遍律程式：人人都可以擁有東西。

之價值。現今的社會中，以科技價值遠勝於人文價值的風氣一直充斥於所處的環境，科技的發達以使人類於地球中舒適的生活，在現今科技發達的社會風氣中，人類正處於一個科學的世界。然而在另外一方面，科技文明也帶來許多負面的影響，例如網路的發達而造成人與人之間的疏離，也藉由科技產生新的犯罪的手段。³我們知道科學是講求效率的，希望能以最快、大量的方式去達到目的，也因此從自律出發的義務論倫理學，以道德為行動基礎，而不一昧地追求科學所帶來的舒適與效益，如此能平衡不斷地追求效益之風氣。

當然，我們更樂意見到科學與道德一起成長的情形，科學方面，正在火速的成長；在道德方面，雖然離康德所指的目的王國有無限遠的路途與時間，但人類所秉持的理性，點燃我們的希望，只要在生活上的一言一行、一舉一動去落實與實踐道德行為，在每一刻的時間進程中，我們將會更近一步地接近道德之理想——即是目的王國。

³ 有關於現今科學的發展與產生的弊端，可詳見鄭芷人〈科技文明及其價值〉，摘自《哲學與中西文化：反省與創新》，臺中，東海大學哲學系，民 92。除了上述之問題外，科技的不斷進步，也造成了環境污染、複製人與基因工程的道德爭議、戰爭武器的推陳出新對人類生命的威脅。

參考書籍

英文部分

一、英文翻譯之原典書籍：

Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Trans. by H.J. Paton. New York : Haper & Row, 1964.

Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Trans. by Lewis. White. Beck, Indianapolis : The Liberal Arts Press, 1788.

Kant, Immanuel. *The Metaphysic of Morals*. Trans by J. Gregor Mary, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1980.

Kant, Immanuel. *Religion within the Limits of Reason Alone*. Trans by Theodore M. Green and Hoyt H. Hudson. La Salle, IL : Open Court, 1943, New York : Harper & Brother, 1960.

二、相關參考書籍：

Allison, H.E. *Kant's Theory of Freedom*. New York : Random House, Inc., 1984.

Baier, Kurt. *From the Moral Point of View*. Ithaca. New York : Cornell University Press, 1958.

Beck, Lewis White. *A Commentary on Kant's " Critique of Practical Reason*. " . Chicago : University of Chicago, 1960.

Curzer, Howard J. *Ethical Theory and Moral Problems*. Belmont, California : Wadsworth Publishing Company, 1999.

Darwall, Stephen L. *Philosophy Ethics*. Boulder, Colorado : Westview Press, 1998.

Donagan, Alan. *The Theory of Morality*. Chicago : Chigaco University Press, 1977.

Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. Oskar Piest (ed.) . New York : Bobbs-Merrill, 1957.

Paton, H.J. *The Categorical Imperative*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1971.

Williams,T.C. *The Concept of the Categorical Imperative*. Oxford : Oxford university Press,1968.

Sullivan,Roger J. *Immanuel Kant's Moral Theory*. Cambridge : Cambridge university Press,1989.

中文部分：

一、有關康德倫理學原典翻譯：

李明輝譯，《道德底形上學之基礎》。臺北：聯經出版公司，1990年。

牟宗三譯註，《康德的道德哲學》。臺北：臺灣學生書局出版公司，1982年。

張銘鼎譯，《實踐理性批判》。臺北：商務印書館發行，1936年。

西洋哲學編譯小組翻譯，《康德哲學資料選集》。臺北：仰哲出版社，增訂本，民國73年。

鄧曉芒譯，《實用人類學》。上海：上海人民出版社，再版，2002年。

李明輝譯，《康德歷史哲學論文集》。臺北：聯經出版公司，2002年。

李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》。香港：漢語基督教文化研究所，1997年。

李秋零編譯，《康德書信百封》。上海：上海人民出版社，1992年。

結構群文化公司譯，《康德底實用人類學》。臺北：結構群出版社，1990年。

劉國英導讀、選讀，《永久和平的倡譯者：康德作品選讀》。臺北：誠品書局，1999年。

韓水法譯，《實踐理性批判》。北京：商務印書館，1999年。

苗力田譯，《道德形而上學原理》。上海：上海人民出版社，2002年。

關文運譯，《實踐理性批判》。桂林市：廣西師範大學，2002年。

二、相關著作：

李明輝，《儒家與康德》。臺北：聯經出版公司，1990年。

鄭芷人，《康德倫理學原理》。臺北：文津出版公司，1992年。

唐凱麟，《西方倫理學名著提要》。臺北：昭明出版公司，2001年。

楊祖漢，《儒學與康德的道德哲學》。臺北：文津出版公司，1987年。

莫爾（G.E.Moore）著，蔡坤鴻譯，《倫理學原理》。臺北：聯經出版公司，1984年。

孫振青，《康德的批判哲學》。臺北：黎明文化公司，1989年。

吳康，《康德哲學》。臺北：臺灣商務印書館公司，1991年。

克隆納（Richard Kroner）著，關子尹譯，《論康德與黑格爾》。臺北：聯經出版公司，1985年。

黑格爾著，王太慶、賀麟譯，《哲學史講演錄一四》。臺北：谷風出版社，1987年。

李澤厚，《批判哲學的批判—康德論評》。臺北：三民書局，1996年。

林火旺，《倫理學》。臺北：五南圖書出版公司，1999年。

三、其他相關中文論文與期刊：

中文論文：

謝仲明〈康德論「聖人」之不可能〉，摘自《哲學與中西文化：反省與創新》第三屆學術研討會，臺中：東海大學哲學系出版，民92年。

〈康德《純粹理性批判》超越辯證學的屬性問題〉，東海哲學研究集刊第七輯，臺中：東海大學哲學系出版，民89年。

彭文本〈康德《道德形上學基礎》中的斷言令式（kategorischer Imperativ）的演繹問題〉，臺中：東海大學哲學系，民90年。

蔡耀宗〈謝勒的實質價值理論與其對康德倫理學形式主義的批評〉，臺北：政治大學碩士論文，民90年。

李明輝〈康德倫理學發展中的道德情感問題〉。臺北：《中國文哲研究通訊》，民國83年3月號。

四、相關哲學網頁：香港中文大學網站之 Latin-English Dictionary 線上字典。

（<http://www.arts.cuhk.edu.hk>）