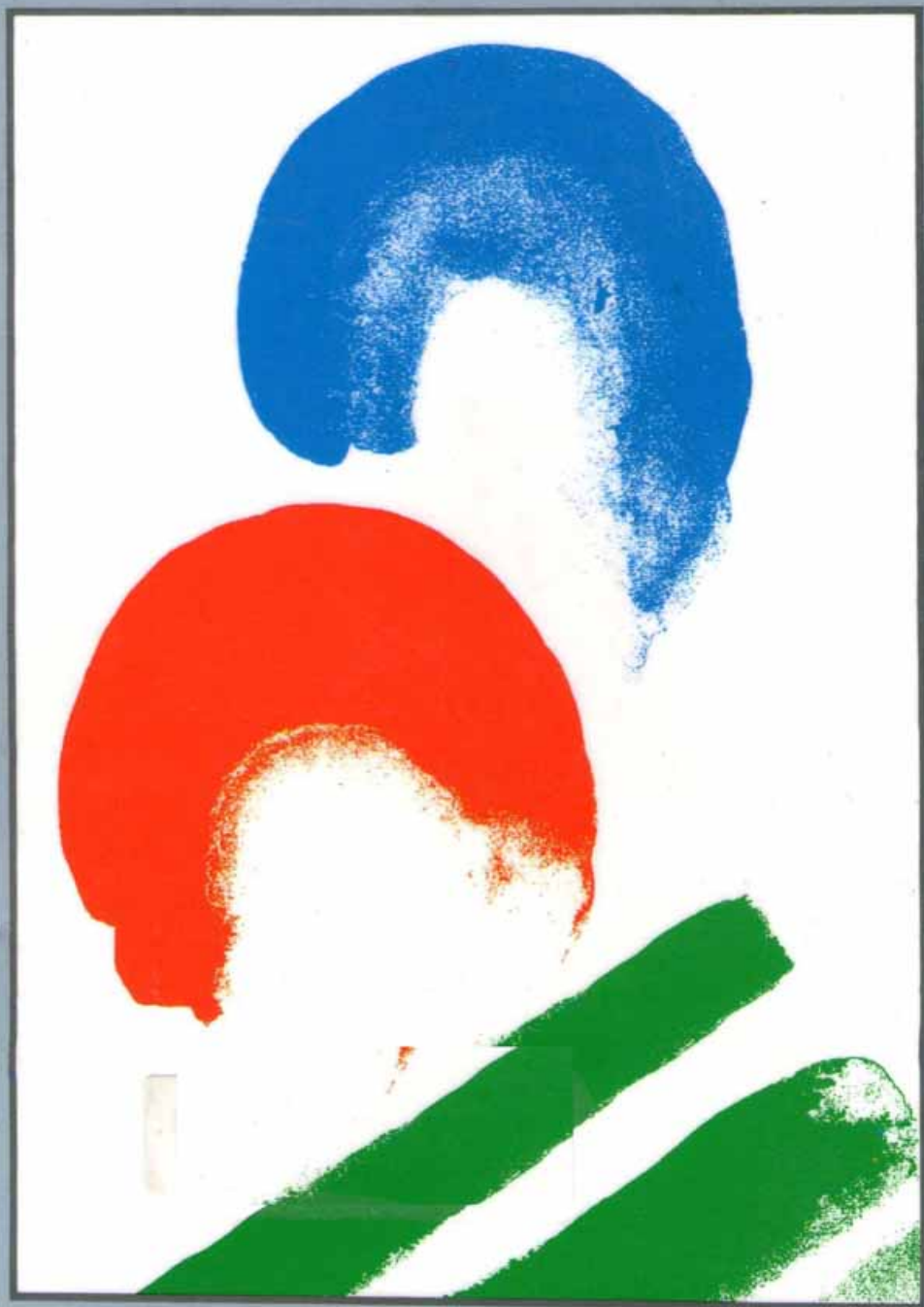


聯經經典

道德底形上學之基礎



道德底形上學之基礎

康德著 · 李明輝譯



聯經經典

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

Immanuel Kant

本書依據普魯士王室學術院所編的《康德全集》(*Kants Gesammelte Schriften*)譯出。

作者簡介

伊曼努埃·康德 (Immanuel Kant)，1724年生於東普魯士底科尼希貝爾格 (Königsberg)，1804年逝世於該城。他於1740年就讀科尼希貝爾格大學，1746年至1755年迫於生計而中止學業，擔任家庭教師。1755年他在柯尼希貝爾格大學完成學業後，留校任教，直到1797年因年老力衰，始停止授課。在哲學方面，他繼承啓蒙哲學底傳統，綜合歐陸理性論及英國經驗論，形成批判哲學，開啓從非希特到黑格爾的德國理念論；就其原創力及影響力而言，洵爲近代西方哲學家之第一人。其主要著作有《純粹理性批判》、《實踐理性批判》、《判斷力批判》、《道德底形上學之基礎》、《道德底形上學》、《單在理性界限內的宗教》等。

譯者簡介

李明輝，民國42年生於臺北市。政治大學哲學系畢業，其後取得臺灣大學哲學研究所碩士學位。民國71年獲得西德「德國學術交流總署」(DAAD) 獎學金，赴西德波昂 (Bonn) 大學進修，民國75年取得該校哲學博士學位。返國後曾在臺灣大學哲學系擔任客座副教授，現爲中國文化大學哲學系專任副教授。其專長爲康德哲學、儒家哲學及倫理學。主要著作爲《康德倫理學發展中的道德情感問題》(德文)，譯作有包姆嘉特納底《康德純粹理性批判導讀》、康德底《通靈者之夢》，其他論著及譯作散見各期刊。

凡 例

- 一、德文本中為強調而以粗體排出者，中譯本以方體字排出；德文本中為強調而疏排者，中譯本以楷書體排出。
- 二、在本文及附錄中，譯者所加的註釋以阿拉伯數字標示，作者底原註以中文數字標示。
- 三、邊頁上所附的號碼代表普魯士王室學術院版《康德全集》底頁碼。
- 四、「人名索引」及「概念索引」均依據中譯本底頁碼而編。
- 五、原書各章並未分節，僅在第二章末尾及第三章有小標題。為方便讀者之閱讀，各章均加以分節，並補上小標題及序號。凡譯者所增補者，概以〔 〕表示之，無此括號者即為原書之小標題。文中譯者所增補的字句，亦以〔 〕表示之。
- 六、為求譯文之嚴謹起見，譯者依 1910 及 20 年代之習慣，將「的」字用作形容詞詞尾，而以「底」字作為所有格語助詞，以「地」字作為副詞詞尾；有時亦用「之」字作為所有格語助詞，義同「底」字。但所有格代名詞（如「你的」、「我的」）用「的」字，而不用「底」字。

《道德底形上學之基礎》一書

之成書過程及其初步影響

李明輝

1785年出版的《道德底形上學之基礎》(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*)一書是康德第一部專門討論倫理學問題的著作，與1788年出版的《實踐理性批判》(*Kritik der praktischen Vernunft*)和1797年出版的《道德底形上學》(*Metaphysik der Sitten*)二書同為康德最主要的倫理學著作。1785年以前，康德沒有任何一篇倫理學的專論。他只有在1762年年底完稿的應徵論文〈關於自然神學及道德學底原理之明晰性的探討〉(*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*)底末尾以一小節篇幅討論倫理學底基本問題。但這決非表示：康德在1785年以前並未特別注意倫理學問題。在六十年代中葉，康德就已計畫寫一部倫理學的專著，但因種種緣故，這項計畫直到1785年才得以實現。這段經過門澤(Paul Menzer)在普魯士王室學術院版《康德全集》中，佛爾蘭德(Karl Vorländer)在「哲學叢書」(*Philosophische Bibliothek*)版《道德底形

上學之基礎》中均有〈導論〉加以說明。爲了幫助中譯本底讀者，筆者便以這兩篇〈導論〉爲基礎，詳細說明康德撰寫此書的前因後果。

1764年2月1日，康德底同鄉哈曼（Johann Georg Hamann）寫信給其友人林德內爾（Johann Gotthelf Lindner）時提到：「他〔康德〕打算寫許多著作：道德……」^①就在次年12月31日，康德在他給藍伯特（Johann Heinrich Lambert）的信中提到：他正計畫寫一部討論「形上學底真正方法」的書，但他得先完成幾篇較小的作品，而這些作品底材料已準備就緒；其中他要先寫的是「自然哲學底形上學基礎」和「實踐哲學底形上學基礎」。^②康德同鄉的書商康特（Johann Jakob Kanter）甚至在同年的萊比錫（Leipzig）米迦勒節（9月29日）年市底預定出版書目中列入康德底《道德趣味之批判》一書。事實上，這個書名並不正確，而康德也未寫出這樣一本書。^③因爲此時康德在道德哲學方面正面臨一個轉捩點：他雖然對英國道德感學派及盧梭底倫理學已有所不滿，但又無法突破其格局，而建立自己的倫理學。我們從他在1768年5月9日寫給其學生赫德爾（Johann Gottfried Herder）的信中可了解他當時的狀況與心情。他在信中寫道：

至於我自己，則一無依傍，而且在一種對自己及他人

① *Hamanns Schriften*, hg. Friedrich Roth (Berlin 1821-25), Bd. 3, S. 213.

② *Kants Briefwechsel*, 見 *Kants Gesammelte Schriften* (以下簡稱 KGS), Akademieausgabe (Berlin 1902ff.), Bd. 10, S. 56.

③ KGS, Bd. 4, S. 624, Anm. 2; 參閱 Bd. 10, S. 56.

底意見極為漠然的心情中，經常顛倒整個系統，且從各種觀點來考察，以期最後或許找到一個觀點——根據這個觀點，我能期望真實地描繪這個系統。自從我們分手後，我在許多方面有了不同的見解，而且當我特別著意於認識人類底能力和愛好之真正功用與限度時，我相信：我在關於道德的事務方面終於達到極成功的地步。現在，我正在寫一部道德底形上學；在這部書中，我自認為能提出顯豁而有成效的原理以及一種方法——在這類知識中，那些雖然極流行、但是多半無成效的努力若要產生用處，就得依照這種方法去安排。只要我始終不穩定的健康不妨礙我，我希望今年會完成這項工作。^④

信中所描述的彷徨心情當係反映出康德在1764年11月以後到他寫此信時的內在狀況，因為赫德爾是在1764年11月12日離開科尼希貝爾格 (Königsberg)，前往里加 (Riga) 任代課教師之職。^⑤ 從這封信中也可知：他當時在倫理學方面顯然已有根本的突破，而走出了自己的路。據筆者底研究，這個突破點在於：他發現了相當於「定言令式」(kategorischer Imperativ) 的道德原則，亦即信中所謂的「顯豁而有成效的原理」。^⑥

④ *Kants Briefwechsel*, 見 KGS, Bd. 10, S. 74。按康德底原跡，此函寫於1767年5月9日，但據 *Kants Briefwechsel 1922* 年第二版編者底考證，此係康德之筆誤；請參閱 KGS, Bd. 13, S. 35f。

⑤ Dieter Irmscher (Hg.): *Immanuel Kant. Aus den Vorlesungen der Jahre 1762 bis 1764* (Köln 1964), S. 8.

⑥ 請參閱拙作 Ming-huei Lee: *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik* (Diss. Bonn 1987), S. 111-121.

我們必須就這個發展背景去理解哈曼於1767年2月16日寫給赫德爾的信。他在信中寫道：「康德碩士先生正在寫一部道德底形上學；相對於過去的這種形上學，它將對『人是什麼』比『人應當是什麼』作更多的探討……」^⑦由於門澤和佛爾蘭德均誤以為上述康德寫給赫德爾的信係寫於1767年，他們在其〈導論〉中也同樣假定：哈曼在此函中所敘述的康德道德哲學底新方向即是康德本人在他寫給赫德爾的上述信函中所提到的^⑧突破。^⑨事實上，在哈曼信中所提到的新方向並不表示康德自己的獨特觀點，而是指康德承自盧梭的人類學方法，亦即根據其自然狀態與文明狀態底間架以確定人類底本性的方法。^⑩這種方法根本屬於德行論（Tugendlehre）底層面，而康德在寫給赫德爾的信中所提到的突破則屬於倫理學的原則論（ethische Prinzipienlehre）底層面，兩者不可混為一談。^⑪

然而，極可能是由於健康底緣故，直到1770年，康德仍未完成這部著作。因為同年9月2日，他在寫給藍伯特的信中表示：

為了從今年夏天折磨我的長期不適復原，也為了在閒暇時刻不會無所事事，我已決心在今年冬天將我對純粹道德哲學（其中並無經驗的原則）——這彷彿是道

^⑦ *Hamanns Schriften*, Bd. 3, S. 370.

^⑧ *KGS*, Bd. 4, S. 624; K. Vorländer: 〈Einleitung〉, 見 Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg.K.V. (Hamburg 1965), S. VI.

^⑨ 參閱 〈Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766〉, *KGS*, Bd. 2, S. 311f.

^⑩ 參閱 Ming-huei Lee: *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*, S. 69-71.

德底形上學——的探討整理好，並且寫出來。這門道德哲學將在許多方面為已改變形態的形上學之最主要目標開路；而且在我看來，在目前實踐之學底原則仍然如此不當地被決定的情況下，它似乎也是必要的。^⑪

就在同年12月8日，康德底友人蘇爾澤(Johann Georg Sulzer)寫信給他，表示：「我真希望從您那裏得知：我們是否能期望很快看到您關於道德底形上學的著作。在道德理論仍然如此不穩的情況下，這部著作是極為重要的。」^⑫

但是這回，康德底這項計畫仍未兌現，因為他更改了計畫。他在1771年6月7日寫信給黑爾茲(Marcus Herz)，提到：「……我目前正忙於詳細撰寫一部題為『感性與理性底界限』的著作，它要包括專屬於感性世界的基本概念和法則之關係，以及構成趣味論、形上學和道德學底本性的事物之綱要。」^⑬顯然他已擴大了其計畫底範圍，而原先打算撰寫的「道德底形上學」只是這個新計畫底一部分。他在次年2月21日又寫給黑爾茲一封信，更加詳細地說明他的新計畫：

在將道德學中的感性因素和智性因素加以區別、並將從它們所產生的原理加以區別的工作方面，我早已有極大的進展。長久以來，我也已極滿意地擬出了情感、趣味和判斷力底原則，以及其結果——適意、美和善。而現在我計畫寫一部著作，它或許可稱為：感

^⑪ *Kants Briefwechsel*, 見 KGS, Bd. 10, S. 97.

^⑫ 同上, S. 112。

^⑬ 同上, S. 123。

性與理性底界限。在這部著作中，我想包括兩個部分：一個理論的部分和一個實踐的部分。第一部分有兩章，包括：①一般而言的現象學；②形上學（僅就其本性和方法而言）。第二部分有兩章，包括：①情感、趣味和感性慾望底普遍原則；②道德底第一根據。^⑭

在實踐部分中討論「道德底第一根據」的一章即相當於原先所計畫的「道德底形上學」。在同一封信底另一處，康德將所謂「道德底第一根據」稱為「道德底純粹原則」，而將討論這些原則的部分和討論形上學底根源、方法與界限的部分合稱為「純粹理性底批判」。^⑮

然而，從康德於1773年年底寫給黑爾茲的一封信中可知：他再度修改了計畫。他在信中寫道：「如果我完成了我的先驗哲學（它其實是一門純粹理性底批判），我會很高興。然後我就處理形上學，它只有兩個部分：自然底形上學和道德底形上學。其中，我將先出版後者，且預先盼望之。」^⑯按他現在的計畫，形上學不再屬於「純粹理性底批判」，而且在形上學底部分，他將先出版「道德底形上學」。但是到1776年，他不但未寫出「純粹理性底批判」，也未寫出「道德底形上學」。在同年11月24日他寫給黑爾茲的信中，他只提到要寫「純粹理性底一門批判、一門訓練、一門法規和一門建築學」，^⑰而根本

^⑭ 同上，S. 129。

^⑮ 同上，S. 132。

^⑯ 同上，S. 145。

^⑰ 同上，S. 199。

不再提到道德哲學底研究。此後直到1781年《純粹理性批判》一書出版為止，我們在康德所留下的文獻中，均未見到他提起其道德哲學底研究。儘管哈曼在他於1779年5月17日寫給赫德爾的信中提到：康德正著手寫一部「純粹理性底道德學」，^⑮而在他於次年6月26日寫給赫德爾的信中又提到：康德仍在寫其「健全理性底道德學」，^⑯但因「純粹理性底道德學」和「健全理性底道德學」這兩個標題均不見康德在他處提過，加上哈曼喜好道聽途說的性格，佛爾蘭德懷疑其說之可靠性。^⑰在筆者看來，這種懷疑似乎不無道理，因為哈曼在後一封信中也提到：他當時已很久沒見到康德了。^⑱

何以康德本人在1776年之後不再提及撰寫道德哲學著作的計畫呢？根據現有的資料，我們可以合理地推斷：他當時已暫時放棄撰寫「道德底形上學」的計畫，而全心準備撰寫《純粹理性批判》。^⑳1781年，《純粹理性批判》一書終於問世。根據康德在《純粹理性批判》一書中所提的構想，「純粹理性底批判」只是「純粹理性底系統之預備學（Propädeutik）」，^㉑而「純粹理性底系統」（即形上學）包括「自然底形上學」和

^⑮ *Hamanns Schriften*, Bd. 6, S. 83.

^⑯ 同上，S. 145。

^⑰ Vorländer: 〈Einleitung〉，見 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. VIIIf.

^⑱ *Hamanns Schriften*, Bd. 6, S. 140.

^⑳ 請參閱艾爾德曼 (Benno Erdmann) 為《純粹理性批判》第一版所寫的〈導論〉 (*KGS*, Bd. 4, S. 579-587)。

^㉑ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (以下簡稱 KrV), hg. Raymund Schmidt (Hamburg 1976), A11/B25. (A=1781年第1版，B=1787年第2版)

「道德底形上學」。²⁴ 故在此書出版後，康德底友人便期待他接著寫出其「自然底形上學」和「道德底形上學」。這種企盼之情充分表現於哈曼在同年5月7日寫給《純粹理性批判》一書底出版商哈特克諾赫（Johann Friedrich Hartknoch）的信中。在信中，哈曼提醒哈特克諾赫：「您千萬留意：道德與自然底形上學不久會接踵而來……」²⁵ 哈特克諾赫果然根據這項消息，於同年11月19日寫信給康德，信中寫道：「我期望您恩准，還是將道德與自然論底形上學交給我出版，因為這將使您的計畫完成，並且形成一個整體。」²⁶

但康德此時除了準備撰寫這部道德哲學的著作之外，還同時進行撰寫《一切能作為學問而出現的未來形上學之序論》（*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*，以下簡稱《序論》）一書的工作。1782年元月11日，哈曼在寫給哈特克諾赫的信中提到：「康德在寫一部道德底形上學——我不知道是為那個出版社而寫。他還想在接近復活節時寫完他的小著作。」²⁷ 這裏所提到的「小著作」顯然是指《序論》一書，但康德並未如期完成此書。此外，這段話也證明：康德當時正著手寫一部道德哲學的著作。但我們無法確定：這部著作是否即是《道德底形上學之基礎》一書。正當此時，有一位學者加爾維（Christian

²⁴ KrV, A841/B869.

²⁵ J.G. Hamanns *Leben und Schriften*, hg. C. H. Gildemeister (Gotha 1857-73), Bd. 2, S. 368.

²⁶ *Kants Briefwechsel*, 見 KGS, Bd. 10, S. 279.

²⁷ *Hamanns Schriften*, Bd. 6, S. 236.

Garve) 讀了《純粹理性批判》，而在 1782 年元月 19 日出版的《哥廷根學報》(*Göttiger Gelehrte Anzeigen*) 附冊中匿名發表了一篇經編者刪改過的書評。²⁰ 由於加爾維在這篇書評中嚴重誤解了《純粹理性批判》底基本思想，康德更感到有迫切的必要為一般讀者寫出較通俗的《序論》一書。在《序論》一書中有個附錄，題為〈未經探討即對《批判》所作的評斷之樣例〉，即是針對加爾維底書評而寫。他撰寫道德哲學著作的計畫可能因此受到影響。

但是在《序論》一書未出版的初稿中，有一段文字可使我們了解康德當時在道德哲學方面的探討：

長久以來，道德學家已了解：幸福底原則決不會產生一門純粹的道德學，而僅產生一套明哲底學說，這套學說通曉他們的利益。在明哲底學說中，所有的令式均是有條件的，而且僅要求達到任何一項目的（這項目的為愛好或所有愛好底總合所交付）的手段。但是道德的令式必然是無條件的，譬如：你不該說謊（儘管這不會為你帶來任何壞處）。

現在的問題是：一項定言令式如何可能？誰解決這項課題，就發現了真正的道德原則。評論者大概不敢探討這項課題，就像他不敢探討先驗哲學底重要問題（這個問題和道德學底問題有顯著的相似性）一樣。

²⁰ 請參閱 K. Vorländer: 〈Einleitung〉, 見 Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, hg. K.V. (Hamburg 1957), S. XI-XIV.

我將簡單地闡述其解決之道……^{②9}

這裏所謂的「評論者」顯然是指加爾維。再者，這兩段文字底內容均包含在《道德底形上學之基礎》一書中；而更重要的是引文底最後一句話所透露的消息：康德當時對此書第三章所涉及的基本問題（定言令式底證立問題）顯然已胸有成竹。

《序論》一書係於 1783 年年初出版。^{③0} 同年 8 月 16 日，康德在寫給其友人孟德爾頌（Moses Mendelssohn）的信中透露：

今年冬天我將完成我的道德學底第一部分（如果不是全部，也是大部分）。這部著作可有較大的通俗性，但其本身決不具有有一種開拓心胸的吸引力——即是在我看來，決定人類底整個理性之界限和全幅內容的那種指望所產生的吸引力。尤其這也是因為甚至道德學若想在完成時跨越至宗教，而無上述那種預備工作和確切決定，它必然會陷入反對和懷疑，或者妄想和狂熱中。^{③1}

門澤和佛爾蘭均認為：我們由這段話無法斷定，康德所謂「我的道德學底第一部分」是否即是《道德底形上學之基礎》一書。^{③2} 但依筆者之見，這種可能性非常大。康德在此函中所謂「決定人類底整個理性之界限和全幅內容」的「那種預備工作

^{②9} 同上書，Beilage I, S. 165. 原稿標點不全，且有衍文。標點今已加以補全，衍文也據編者刪去。亦見 KGS, Bd. 23, S. 60。

^{③0} 同上書，S. XXI。

^{③1} *Kants Briefwechsel*, 見 KGS, Bd. 10, S. 346f.

^{③2} KGS, Bd. 4, S. 626; Vorländer: 〈Einleitung〉, 見 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. IX.

和確切決定」，顯然是指「純粹實踐理性底批判」，因為正如他在《道德底形上學之基礎》中所說，除了這種批判之外，道德底形上學根本沒有其他的基礎。³³ 若然，則他所謂「我的道德學底第一部分」應當是指《道德底形上學之基礎》一書。再者，如上所述，加爾維對《純粹理性批判》的誤解令康德極感困擾。因此，康德在1783年8月26日寫給蘇爾茲（Johann Schultz）的信中談到其「委曲」，即「幾乎不爲人所了解」。³⁴ 在這種情況下，康德基於《純粹理性批判》底前車之鑑，先撰寫較易爲人所接受的《道德底形上學之基礎》一書，乃是可以理解之事。最後，康德在《道德底形上學之基礎》一書底〈前言〉中特別解釋：他何以不先寫「純粹實踐理性底批判」，卻先寫此書；³⁵ 他顯然將此書視爲「純粹實踐理性底批判」之預備工作，這也可間接支持筆者底假設。

正當此時，有另一個事件影響到康德底寫作計畫。原來在1783年米迦勒節年市中加爾維有一本書出版了，此書名爲《對西塞羅論義務之書的哲學性說明和討論》（*Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten*）。康德對此書顯然頗不以爲然，而想加以反駁。因爲次年2月8日，哈曼在寫給赫德爾的信中說道：「據說康德在寫一部對於加爾維底《西塞羅》的反批判——但是他自己仍不知其標題。」³⁶ 十天後，哈曼寫信給其友人謝夫納

³³ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 見 KGS, Bd. 4, S. 391.

³⁴ *Kants Briefwechsel*, 見 KGS, Bd. 10, S. 350.

³⁵ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 見 KGS, Bd. 4, S. 391.

³⁶ *Hamanns Schriften*, Bd. 6, S. 373f.

(Johann Georg Scheffner)，也提到：「根據一項傳說，我們親愛的康德教授在寫一部對於加爾維底《西塞羅》的反批評——但是其標題仍未確定——以間接回答加爾維在《一般德國叢書》中的評論。」³⁷ 同年3月14日，哈曼在寫給哈特克諾赫的信中甚至說：「康德在寫一部對於加爾維底《西塞羅》的反批評，您大概也將得以出版它？」³⁸ 但次日，哈曼在寫給謝夫納的另一封信中卻修正了自己的說法：「這個反批評將不直接針對加爾維底書評，而根本是針對其《西塞羅》，並且將藉此成為對其書評的一項回敬。」³⁹

然而，僅在六週之後，我們卻從哈曼底通信中得到不同的消息。他在同年4月30日寫信給繆勒(Johann Georg Müller)，提到：「康德在寫一部道德學底引論，他最初想以反批評稱之，而據說這部書牽涉到加爾維底《西塞羅》。」⁴⁰ 同年5月2日，他在寫給赫德爾的信中更明白地說道：「他〔康德〕正為完成其系統而努力工作。對於加爾維底《西塞羅》的反批評已變成一部道德學底引論。」⁴¹ 佛爾蘭德根據哈曼這幾封信推斷：康德在1784年二、三月之際曾有意針對加爾維底《西塞羅》寫一部著作，且在其中表達他自己的倫理學觀點，但不久

³⁷ 引自 Menzer: 〈Einleitung〉, KGS, Bd. 4, S. 626。加爾維後來將其為《純粹理性批判》所寫的書評未加刪改地刊載於1783年的《一般德國叢書》(Allgemeine Deutsche Bibliothek) 第2卷附錄中。

³⁸ J.G. Hamanns Leben und Schriften, Bd. 3, S. 7.

³⁹ 同上。

⁴⁰ 同上, Bd. 3, S. 12。

⁴¹ Herders Briefe an Joh. Georg Hamann, hg. Otto Hoffmann (Berlin 1889), S. 266.

就放棄這項計畫，而致力於完成他自己的系統。^⑫ 儘管哈曼常有道聽途說的毛病，但佛爾蘭德底推斷似乎在情理之中。

我們得自這年下半年資料進一步證明：哈曼所提到的「道德學底引論」即是《道德底形上學之基礎》一書。哈曼在這年8月10日寫信給哈特克諾赫，提到：「康德底助手雅赫曼（Johann Benjamin Jachmann）正辛勤地為道德底形上學之引論工作；您或許知道：這部著作將會何等有力。」^⑬ 這年7月10日，《耶那文學通報》（*Jenaische Allgemeine Literaturzeitung*）底創辦人徐次（Christian Gottfried Schütz）教授寫信給康德，說道：「我渴盼您的自然底形上學；而您當然也會隨之出版一部道德底形上學。」^⑭ 康德可能向他透露了先出版《道德底形上學之基礎》一書的計畫，因為徐次接著在8月23日的回函中表示：「您想在米迦勒節出版道德底形上學之提綱，這令我極為驚訝。」^⑮ 無論哈曼所提到的「道德底形上學之引論」，還是徐次所提到的「道德底形上學之提綱」，顯然都是指《道德底形上學之基礎》一書。

這項推斷也可由哈曼在這段時間內所寫的另外四封信得到證實。他在這年8月8日寫給赫德爾的信中說道：「康德在全力寫一部其道德底形上學之引論。」^⑯ 同月19日，他寫信告訴謝夫納說：「我們的康德教授底引論或者道德底形上學之引論

^⑫ Vorländer: 〈Einleitung〉, 見 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. Xf.

^⑬ *Hamanns Schriften*, Bd. 7, S. 156.

^⑭ *Kants Briefwechsel*, 見 *KGS*, Bd. 10, S. 393.

^⑮ 同上, S. 396。

^⑯ 引自 Menzer: 〈Einleitung〉, *KGS*, Bd. 4, S. 627.

不久將被送到哈勒 (Halle) 付印，而在米迦勒節出版。」^{④7} 同年 9 月 15 日，他在寫給赫德爾的信中說道：「我目前在等待……道德底形上學之序論，以便或許再度開始活動。」^{④8} 就在四天之後（9 月 19 日），他在一封寫給謝夫納的信中提到：「康德已寄出了其《道德底形上學之基礎》底樣本……」^{④9} 這是我們在現有的資料中第一次見到《道德底形上學之基礎》這個書名，也證明康德在 1784 年下半年全力撰寫的正是此書。

按照原先的計畫，此書當在這年的米迦勒節年市中出版，但卻由於出版商格隆內爾特 (Firedrich August Grunert) 底耽擱而延誤出版，正如哈特克諾赫在次年 10 月 8 日寫給康德的信中所透露：「我固然知道：他〔格隆內爾特〕不但在《序論》，也在《道德底形上學》耽誤您許久；但是在我已爲此譴責他之後，這種事不會再發生。」^{⑤0} 此所謂「道德底形上學」，顯然是指《道德底形上學之基礎》一書，而非 1797 年始出版的《道德底形上學》一書。我們由哈曼在 1784 年 10 月 17 日寫給謝夫納的信中也可知：他當時在剛收到的米迦勒節年市目錄中尋找「康德底道德學」而未得。^{⑤1} 康德在同年 12 月 31 日寫信給《柏林月刊》(*Berlinische Monatsschrift*) 編輯畢斯特 (Johann

^{④7} 同上。

^{④8} 同上。

^{④9} *J.G. Hamanns Leben und Schriften*, Bd. 3, S. 35。此函底日期從瓦爾達 (Arthur Warda) 之說；見 Menzer: 〈Einleitung〉, *KGS*, Bd. 4, S. 628, Anm. 1。

^{⑤0} *Kants Briefwechsel*, 見 *KGS*, Bd. 10, S. 411。

^{⑤1} *Hamanns Schriften*, Bd. 7, S. 176；Menzer: 〈Einleitung〉, *KGS*, Bd. 4, S. 628, Anm. 2。

Erich Biester)，在信中透露：「我的道德學論文大約在米迦勒節前二十天送到哈勒給格隆內爾特；但他寫信告訴我說：他無法在年市時將它弄好，因此得將它擱置到復活節……」^{⑤②}由於這一延誤，徐次在次年2月18日寫信給康德時，猶向他表示：「我渴盼看到您的新作。」^{⑤③}

康德這部著作大概是在1785年4月首度問世。因為在這年3月9日，哈曼在寫給林德內爾的信中提到：「他〔康德〕的道德學也會在這個年市出版。」^{⑤④}而他在同月28日寫給赫德爾的信中也透露：「他〔康德〕的道德底原則也在這個年市出版。反加爾維的附錄似乎並未發展成任何東西；不如說，他該是刪節了這部著作。」^{⑤⑤}又根據哈曼在同年4月14日寫給赫德爾的另一封信，康德係在同月8日才取得印好的《道德底形上學之基礎》，因為哈曼在信中說道：「哈特克諾赫上個星期五〔即4月8日〕抵達此間。……這位出版商同時從哈勒帶來四份《道德底形上學之基礎》給作者。」^{⑤⑥}就在同一天，《耶那文學通報》刊出此書底廣告。這個廣告一開頭便聲明：「這回我們只要為此書作預告，而不加評斷；對於一部這類的著作，這種評斷無法這麼快作出來。」其結尾則為：「我們願意承

⑤② *Kants Briefwechsel*, 見 *KGS*, Bd. 10, S. 398.

⑤③ 同上, S. 399.

⑤④ *J.G. Hamanns Leben und Schriften*, Bd. 3, S. 108.

⑤⑤ 引自 Menzer: 〈Einleitung〉, *KGS*, Bd. 4, S. 628.

⑤⑥ *Hamanns Schriften*, Bd. 7, S. 242。門澤據瓦爾達改正此段引文，今從之；見 Menzer: 〈Einleitung〉, *KGS*, Bd. 4, S. 628, Anm. 7。然哈特克諾赫抵達的日期從佛爾蘭德之說；參閱 Vorländer: 〈Einleitung〉, 見 *Crundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. XII Anm.。

認：我們帶著一種妒忌倉促行事，使他人不可能搶在我們之前預告此書底存在——並非好像這是一項功勞，而是因為我們一旦有新消息可宣布時，我們自然會想首先宣布一項重大的新消息。」^{①7} 由這些廣告辭可以看出：當時德國的知識界對康德這部新書抱著多大的企盼之情！

康德此書出版之後，果然引起極大的反響，正面與反面的均有。一向對康德持批評態度的哈曼從友人處借得此書，並且讀過之後，在他於1785年4月14日寫給赫德爾的信中談到此書說：

此處所談的不是純粹理性，而是另一個幻影和偶像：善的意志。康德是我們當中最有洞察力的人之一，這點連他的對手也得承認；但可惜這種洞察力是他的惡靈，幾乎像雷辛（Lessing）底洞察力一樣。因為一套新的經院哲學和一套新的教皇統治是我們流行的時代風氣之一對米達斯驢耳。^{①8}

他於同月22日康德生日那天拜訪康德時，獲贈此書一冊。^{①9} 但事後，他在5月12日寫給謝夫納的信中仍然表示：「對我而言，純粹理性與善的意志依然是我無法憑我的感覺得到其概念的字眼……」^{②0}

^{①7} 引自 Menzer: 〈Einleitung〉, KGS, Bd. 4, S. 628.

^{①8} *Hamanns Schriften*, Bd. 7, S. 243。據希臘神話，米達斯（Midas）是弗里吉亞（Phrygia）國王。他因得罪日神阿波羅而長出一對驢耳，為了怕人知道，便以帽子將耳朵遮蓋起來。但是最後，這個秘密還是被他的理髮匠洩漏出去。故此處所謂「米達斯驢耳」，意指「難以掩飾的秘密」。

^{①9} 請參閱他在當天寫給謝夫納的信；見 *Hamanns Schriften*, Bd. 7, S. 243。

^{②0} 同上，S. 248。

但在另一方面，徐次於 1785 年 9 月 20 日自耶那寫信給康德，向他表示：「如果我要向您描述我拿起您的《道德底形上學之基礎》時的愉快，和我讀它時的興趣，以及我放下它時的滿足，我將找不到用詞。」^① 同年 10 月 11 日，耶那大學法學教授胡菲蘭（Gottlieb Hufeland）也寫信向康德表示：「您將以道德的〔著作〕特別帶來的好處將是不可名狀的，因為依我之見，《基礎》有這種功績，即首度穩固地建立了全部道德，並且將所有人由思辨召回到行動（這對於我們人類是極仁慈的）。」^② 次年 5 月 12 日，有一個才二十歲的年輕人艾爾哈德（Johann Benjamin Erhard）自紐倫堡（Nürnberg）寫信給康德說：「……我完全同意您的《道德底形上學》。每當我想起我首次讀它，以及您的〈純粹理性底法規〉極高明地為我作準備的時刻，一股狂喜之情就流遍我的全身。」^③

以上所述，都只是私下的反應；而在反對康德的陣營中，則出現了一些對此書的公開批評。康德在此書中嚴格地對道德與幸福底領域作原則性的區分，反對任何形態的幸福主義（Eudämonismus）。哥廷根大學教授費德爾（Johann Georg Heinrich Feder）於 1785 年 10 月 29 日出版的《哥廷根學報》第 172 期為康德此書寫了一篇評介。在這篇評介中，費德爾從幸福主義底觀點反對康德對道德與幸福的嚴格區分。他在次年出版的《對人類意志的探討》（*Untersuchungen über den mensch-*

① *Kants Briefwechsel*, 見 KGS, Bd. 10, S. 407。

② 同上, S. 412。

③ 同上, S. 448。

lichen Willen) 一書中，也對康德此書作了類似的批評。⁶⁴此外，杜賓根 (Tübingen) 大學教授弗拉特 (Johann Friedrich Flatt) 亦根據同樣的觀點，在 1786 年 2 月 16 日出版的《杜賓根學報》(Tübingsche Gelehrte Anzeigen) 第 14 期為康德此書寫了一篇評論。這篇評論所採取的觀點使哈曼誤以為它出於費德爾底追隨者提泰爾 (Gottlob August Tittel) 之手。⁶⁵

事實上，提泰爾也根據費德爾底觀點寫了一部《論康德先生底道德改革》(Über Herrn Kants Moralreform)，於 1786 年出版。提泰爾在此書中對《道德底形上學之基礎》所作的批評⁶⁶令康德底追隨者雅可布 (Ludwig Heinrich Jakob) 極為憤慨。因此，雅可布在同年 7 月 17 日自哈勒寫信給康德，向他表示：「對於您的《道德底形上學》的誤解似乎比對於您的《批判》的誤解還要大得多。我不知道某一位提泰爾是否看過您的小冊子；他竟敢評論您的《道德底形上學》，卻不了解您的探討到底以什麼為目標。」⁶⁷康德原先有意針對提泰爾和費德爾底批評撰文為自己辯護，並且向畢斯特透露此意。但是畢斯特在同年 6 月 11 日寫信給康德，勸他不要理會這些批評，因為「每個有理性的人若看到一位費德爾想要教導一位康德（而提泰爾又只是微弱的費德爾底微弱陰影），他就聳聳肩膀」。⁶⁸

⁶⁴ 關於費德爾對康德此書的批評，可參閱 *Kants Briefwechsel*，見 KGS, Bd. 13, S. 180。

⁶⁵ 見 1786 年 5 月 13 日哈曼致雅科比 (Johann Conrad Jacobi) 函；刊於 *J.G. Hamanns Leben und Schriften*, Bd. 5, S. 322。

⁶⁶ 參閱 Paul Matorp: <Kritik der praktischen Vernunft. Einleitug>, KGS, Bd. 5, S. 506。

⁶⁷ *Kants Briefwechsel*，見 KGS, Bd. 10, S. 462。

⁶⁸ 同上，S. 457。

從徐次在同年11月3日寫給康德的信中可知：康德曾於9月24日寫信給徐次，請他代為蒐求提泰爾底《論康德先生底道德改革》一書；而徐次在收信之後四個多星期才取得此書，但認為「它值不上郵費」。^⑥而從徐次在次年3月23日寫給康德的信中可知：康德已放棄了答辯的計畫；因為徐次在信中寫道：「您自己完全不想進行反駁，而只想安靜地繼續您的路途，這是高明之舉。」^⑦

當時的德國知識界對康德底《道德底形上學之基礎》的一般評價，我們或許可從耶尼胥 (Daniel Jenisch) 在1787年5月14日寫給他的信中看出來。耶尼胥在信中寫道：

教授先生閣下！在我所認識的學者當中，您的《道德底形上學之基礎》所遭到的反對比您的《批判》多得多；而人們不可能願意相信：自然已在如此堅實的基礎上建立了道德學。然而，有些哥廷根人熱情地寫信告訴我該書中極為新穎而特異的真理；大德家都殷切盼望您的道德底形上學。^⑧

在同一封信中，耶尼胥也提到比斯托利伍斯 (Hermann Andreas Pistorius) 在《一般德國叢書》第66卷為康德此書所寫的評論。在這篇書評中，比斯托利伍斯除了像提泰爾和費德爾一樣，抨擊康德對道德與幸福的嚴格區分之外，還批評此書中所包含的「最費解的形上學」。^⑨而在耶尼胥看來，這篇書評

^⑥ 同上，S. 468-470。

^⑦ 同上，S. 480。

^⑧ 同上，S. 486。

^⑨ 關於比斯托利伍斯對康德此書的批評，可參閱同上，Bd. 13, S. 197f.。

「儘管不夠深入（雖然表面看來極為嚴格），卻已有許多追隨者，因為在道德學中，通俗性已使這些頭腦失調。」^⑳

但無論如何，康德此書在當時顯然極受讀者底歡迎；這由以下的事實得到證明：此書在出版後的第二年即因售罄而再版，而在康德有生之年又再版兩次（分別於1792及1797年），重印四次（分別於1791、1794、1796及1801年）。費德爾等人底批評似乎無損於康德底學術聲望；而在我們今日看來，康德未反駁他們的批評，實不失為明智之舉。

^⑳ 同上，Bd. 10, S. 486f.。

目次

凡例	i
《道德底形上學之基礎》一書之成書過程及其初步影響	iii
前言	1
〔 1. 哲學底各種分科〕	1
〔 2. 純粹倫理學之必要〕	2
〔 3. 一般而言的意欲底哲學〕	5
〔 4. 本書底目的〕	6
〔 5. 本書底方法〕	7
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	9
〔 1. 善的意志〕	9
〔 2. 善的意志及其結果〕	10
〔 3. 理性底作用〕	11
〔 4. 善的意志與義務〕	13
〔 5. 義務與道德價值〕	14

〔 6. 義務底形式原則〕	17
〔 7. 對法則的敬畏〕	18
〔 8. 定言令式〕	20
〔 9. 通常的實踐理性〕	22
〔10. 哲學之必要〕	23
第二章 由通俗的道德哲學通往道德底形上學	25
〔 1. 範例之用處〕	25
〔 2. 通俗哲學〕	28
〔 3. 以上結論之回顧〕	31
〔 4. 一般而言的令式〕	32
〔 5. 令式底分類〕	34
〔 6. 令式如何可能〕	38
〔 7. 普遍法則底程式〕	42
〔 8. 自然法則底程式〕	43
〔 9. 舉例說明自然法則底程式〕	43
〔10. 道德判斷底法規〕	46
〔11. 純粹倫理學之必要〕	48
〔12. 目的自身底程式〕	51
〔13. 舉例說明目的自身底程式〕	53
〔14. 自律底程式〕	55
〔15. 興趣之排除〕	56
〔16. 目的王國〕	58
〔17. 德行底尊嚴〕	60

〔18. 諸程式之回顧〕	62
〔19. 全部論證之回顧〕	63
〔20. 〕意志底自律爲道德底最高原則	67
〔21. 〕意志底他律爲一切虛假的道德原則之根源	67
〔22. 〕由他律底假定的基本概念而來的一切可能的 道德原則之分類	68
〔23. 經驗的他律原則〕	69
〔24. 理性的他律原則〕	70
〔25. 他律之不足〕	71
〔26. 此項論證之位置〕	72
第三章 由道德底形上學通往純粹實踐理性底批判	75
〔 1. 〕自由底概念是說明意志底自律的關鍵	75
〔 2. 〕自由必須被預設爲一切有理性者底意志之特質	77
〔 3. 〕論繫屬於道德底理念的興趣	78
〔 4. 循環論證底問題〕	80
〔 5. 雙重觀點〕	80
〔 6. 〕一項定言令式如何可能？	84
〔 7. 〕論一切實踐哲學底極限	86
〔7.1. 自由與必然性之背反〕	86
〔7.2. 雙重觀點〕	87
〔7.3. 我們對知性世界無知識〕	89
〔7.4. 自由無法說明〕	90
〔7.5. 道德的興趣無法說明〕	92

〔7.6. 論證之總回顧〕	93
〔7.7. 道德探究之極限〕	95
〔 8. 〕 結語	95

附 錄

帕齊克：〈當前倫理學討論中的定言令式〉	97
譯 後 記	119
人名索引	123
概念索引	125

387 前 言

[1. 哲學底各種分科]

古代希臘哲學分爲三門學問：自然學 (Physik)、倫理學和邏輯。這項區分完全符合問題底本性，而且我們對它所須改進的，大概只有補上它的原則，而以此方式一則保證其完整性，再則能正確地決定必要的細目。

一切理性知識或爲實質的，或爲形式的。前者考察某一對象；後者則僅探究知性 (Verstand) 和理性本身底形式，以及一般而言的思考底普遍規則，而不論對象底差異。這門形式的哲學稱爲邏輯；而這門實質的哲學（它牽涉到特定的對象和這些對象所依從的法則）又有兩種。因爲這些法則或爲自然底法則，或爲自由底法則。前一種法則底學問稱爲自然學，另一種法則底學問即是倫理學。前者也稱爲自然論 (Naturlehre)，後者也稱爲道德論 (Sittenlehre)。

邏輯不能有經驗的部分，亦即這樣的一個部分：其中普遍而必然的思考法則基於得自經驗的根據。因爲如其不然，邏輯

就不成其為邏輯了，亦即不是知性或理性底法規(Kanon)（它適用於一切思考，且必然得到證明）。反之，自然哲學和道德哲學均能有其經驗的部分。因為前者必須為自然（作為一個經驗對象）決定其法則，而後者卻必須為人類底意志（只要它為自然所觸動）決定其法則。固然前一種法則是一切事物據以發生³⁸⁸的法則，第二種法則是一切事物應當據以發生的法則，但這兩門哲學也考慮使應當發生的事物常不發生的條件。

我們可將一切立於經驗底基礎上的哲學稱為經驗的哲學，而將僅依先天(a priori)原則闡明其學說的哲學稱為純粹的哲學。後者若只是形式的，便稱為邏輯；但若被限定於知性底特定對象上，則稱為形上學。

這樣便產生了一套雙重的形上學——一門自然底形上學和一門道德底形上學——之理念。因此，自然學將有其經驗的部分，但也有一個理性的部分；倫理學亦然——雖然在這裏，經驗的部分可特稱為實用人類學，而理性的部分可恰當地稱為道德學(Moral)。

[2. 純粹倫理學之必要]

一切職業、手藝和技術都因分工而蒙利，因為一個人不必做所有的工作，而是每個人都專做某項工作（這項工作與其他工作在處理方式上顯然不同），因而能夠更輕鬆地將它做到最完美的程度。在工作未經如此區分與分配的地方，每個人都是萬事通，在這裏職業仍處於最原始的狀態中。有人可能會問：

純粹哲學在其所有的部門中難道不需要專家嗎？如果我們警告那些習於根據大衆底口味、按照種種他們自己都不明白的比例、將經驗之物與理性之物混合起來出售的人（他們自稱獨立思想家，卻稱其他只照管理性的部分者爲煩瑣思想家），不要同時從事兩項在處理方式上極其不同的工作（或許這兩項工作各需要一項特殊的才能，而身兼兩職只產生半吊子），這對於整個學術事業豈不是會更好嗎？這些問題本身固然是值得考慮的題材，但我在此只問：學問底本性難道不要求我們始終謹慎地將經驗的部分與理性的部分分開，並且在依本義而言的（經驗的）自然學前面預置一門自然底形上學，而在實用人類學前面預置一門道德底形上學嗎？這兩門形上學必須謹慎地清除一切³⁸⁹經驗之物，以了解純粹理性在這兩種情況下能有多少成就，以及它本身從什麼來源取得它這種先天的教導——不論這後一項工作是由所有道德學家（其名稱極多）去做，還是僅由一些對它有使命感的人去做。

既然我在此原本是以道德哲學爲目標，我將所提出的問題僅局限於以下一點：難道我們不認爲極有必要有朝一日去建立一門純粹的道德哲學（它完全清除了一切只能是經驗的、且屬於人類學的事物）嗎？因爲義務和道德法則底普通理念自然顯示出：這樣一門哲學必須存在。每個人都得承認：一項法則若要在道德上有效，亦即作爲一項責任（*Verbindlichkeit*）底根據，就得具有絕對的必然性；「你不該說謊」這項命令決非只適用於人類，而其他有理性者就不必放在心上；其餘一切真正的道德法則亦然。因此，每個人也得承認：在此我們不能在人

底本性或他所置身的世界底狀況中，而只能先天地在純粹理性底概念中尋求責任底根據；而且其他一切以純然經驗底原則為基礎的規範，甚至一項在某方面有普遍性的規範（只要它有絲毫部分，或許只有一項動因，依於經驗的基礎）固然可稱為實踐的規則，但決不可稱為道德的法則。

因此，在所有實踐知識中，道德法則（連同其原則）不僅在本質上有別於其他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底純粹部分。而當道德哲學應用於人時，它不從對於人的認識（人類學）借取絲毫東西，而是提供他（作為有理性者）先天的法則。當然，這些法則還需要經過經驗磨煉的判斷力，以便一則分辨它們在什麼情況下可以應用，再則使人底意志接受它們，且為它們取得實現底力量；因為人本身為如此多的愛好所影響，固然能有純粹實踐理性底理念，但非如此輕易地能夠在其品行中實現之。

因此，一門道德底形上學是不可或缺而必要的，這並非僅出於思辨底動因，以便探索先天地存在於我們的理性中的實踐³⁹⁰原理之根源，而是因為倘若我們欠缺這項導引及用以正確地評斷道德的最高規準，道德本身就會不斷受到各種腐蝕。因為凡事若要在道德上成為善的，光是它符合道德法則並不夠，而是它還得為了道德法則之故而發生。否則這種符合只是極偶然而不可靠的，因為非道德的根據有時固然會產生合乎法則的行為，但往往會產生違背法則的行為。但如今除非在一門純粹哲學中，我們無法在其他任何地方找到具有純粹性和真實性（在實踐領域中最重要的正是這點）的道德法則，因此純粹哲學

(形上學) 必須先成立；而且如果沒有它，就根本不會有道德哲學。將那些純粹原則混入經驗原則中的哲學本身不足以當一門哲學之名（因為哲學之所以有別於通常的理性知識者，正由於它在單獨的學問中闡明後者只是混淆地理解的事物），更不足以當一門道德哲學之名，因為正由於這種混淆，它甚至損害到道德本身底純粹性，並且與它自己的目的背道而馳。

[3. 一般而言的意欲底哲學]

我們切莫以為：在著名的吳爾夫(Christian Wolff, 1679–1754) 底道德哲學（即他所謂的「一般實踐哲學」）前面的序論中，我們已有了這裏所要求的事情，且因而在此決不需要踏入一個全新的領域。正因為它要成為一門一般實踐哲學，所以它並未考察任何特殊種類的意志（像是毫無經驗動因、完全依先天原則而被決定，而且我們可稱為純粹意志的這樣一種意志），而是考察一般而言的意欲(Wollen) 以及在此一般意義下屬於它的一切行為和條件；且因此它有別於一門道德底形上學，正如一般邏輯有別於先驗哲學 (Transzendentalphilosophie)——前者闡明一般而言的思考之活動和規則，後者卻僅闡明純粹思考（亦即我們藉以完全先天地認識對象的那種思考）之特殊的活動和規則。因為道德底形上學應當探討一種可能的純粹意志之理念和原則，而非一般而言的人類意欲之活動³⁹¹和條件（它們多半取自心理學）。在一般實踐哲學中也談到道德法則和義務（雖然完全不合其權限），這不足以反駁我的論

斷。因為這門學問底作者甚至在這點上，也仍然忠於他對於這門學問的理念。他們不區別真正的道德動因（它們本身僅由理性完全先天地呈顯出來）和經驗的動因（知性僅靠經驗底比較將這些動因提升為普遍概念），而是無視於這些動因底來源之不同（因為它們全被看作同類的），僅就其總量之大小考察之；並且以此方式形成其責任底概念。這個概念固然決非道德的，但其性質卻只能求諸一門哲學，這門哲學完全不就一切可能的實踐概念之根源去判斷：它們究竟只是後天地，還是甚至先天地形成？

[4. 本書底目的]

我決心有朝一日提出一部道德底形上學，^①如今先發表本書。誠然，除了純粹實踐理性底批判之外，道德底形上學根本沒有其他的基礎，^②正如除了我已發表的純粹思辨理性底批判之外，形上學並無其他的基礎一樣。然而，一則，前一種批判不像後一種批判那樣極端必要，因為在道德領域中，人類理性（甚至在最通常的知性中）能輕易地達到最大的正確性和周詳性；反之，它在理論的且純粹的運用中卻是完全辯證的。再則，我要求：純粹實踐理性底批判若要成為完整的，我們就得能同時顯示實踐理性和思辨理性之統一於一項共通原則之下；

① 1797年康德發表《道德底形上學》（*Die Metaphysik der Sitten*）一書。

② 1788年康德發表《實踐理性批判》（*Kritik der praktischen Vernunft*）一書。

因為到底只能有同一個理性，而它僅在應用上才須分別開來。但我在此若不引進另外一種考察，而攪亂讀者底心思，就仍然無法使這項工作達到這樣一種完整性。為此緣故，我使用了「道德底形上學之基礎」一名，以代替「純粹實踐理性底批判」之名。

而第三點，甚至一部道德底形上學雖有嚇人的標題，仍然能夠有極大的通俗性，且極為適合通常的知性；因此我發現：³⁹²將這項預備基礎的工作從道德底形上學分開來，使我以後毋須將在此無法規避的精微討論附在較易理解的學說中，是有好處的。

但本書不過是在探求並確立道德底最高原則；單單這點便構成一項就其目的而言是完整的、且須與其他一切道德探究分開的工作。我對這個重要的且至今仍遠遠未得到充分討論的基本問題之論斷，誠然會因上述原則之應用於整個系統而大為顯豁，並且因該原則隨處顯現的充分性而大為證實。然而，我得放棄這項好處；這項好處其實更會滿足自己，甚於造福公衆，因為一項原則之便於使用及其表面的充分性，並不為其正確性提供任何完全可靠的證明，反而引起某種偏頗態度，不對這個原則本身（完全不考慮其結果）極嚴格地加以探討和考慮。

[5. 本書底方法]

我以為，我在本書中所採用的方法是這樣的：如果我們願意採取分析的途徑，由通常的理性知識進而決定其最高原則，

再轉而採取綜合的途徑，由對此原則的檢查及其來源回到它所應用的通常知識，那麼這便是最恰當的方法。因此，本書底章節畫分便成爲這樣：

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

第二章：由通俗的道德哲學通往道德底形上學

第三章：由道德底形上學通往純粹實踐理性底批判的最後步驟

³⁹³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

[1. 善的意志]

在世界之內，甚至根本在它之外，除了一個善的意志之外，我們不可能設想任何事物，它能無限制地被視為善的。理智、機敏、判斷力及其他可稱為精神底才能者，或者勇氣、果決、剛毅這些氣質底特性，在許多方面無疑是善的且值得期望的；但如果將要運用這些自然稟賦的意志（其特質因之稱為性格）並非善的，它們也可能成為極其壞而有害的。幸運底賜予也同樣如此。權力、財富、榮譽，甚至健康及完全的福祉和對自己狀況的滿足，均歸於幸福（Glückseligkeit）之名下。如果沒有一個善的意志在此矯正它們對心靈的影響，並藉此也矯正整個行動原則，而且使之合於普遍的目的，它們便使人大膽，且往往因之也使人驕慢。一個有理性而無偏私的旁觀者看到一個沒有一絲純粹而善的意志裝點的存有者始終如意時，決不會感到稱心，且因此善的意志似乎甚至構成「配得幸福」之

不可或缺的條件——這更不待言。

若干特性甚至有助於這個善的意志本身，並且能使其工作輕易不少。但儘管如此，它們並不具有絕對的內在價值，而是總以一個善的意志為條件；這個善的意志限制我們理當對它們懷有的尊崇，並且不容許將它們視為絕對善的。在情緒與激情中的節制、自制及冷靜的思慮不止在許多方面是善的，而是似乎甚至構成人格底內在價值之一部分；然而，要無限制地宣稱它們是善的，還差得遠（不管古人如何無條件地頌揚它們）。因為若無一個善的意志底原理，它們可能成為極壞的東西；而一個惡棍底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. 善的意志及其結果]

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；也就是說，它自身就是善的，而且就它本身來看，其評價必須無可比較地遠遠高於它為任何一項愛好（若我們願意的話，甚至為所有愛好底總合）所能實現的一切。縱使由於命運之特殊不利，或者由於後母般的自然之貧乏配備，這個意志完全欠缺實現其意圖的能力，且在盡了其最大的努力之後仍然一無所成，而只剩下善的意志（當然它決不只是一個願望，而是竭盡我們力所能及的一切手段）；此時它本身仍具有其全部價值，像一顆寶石似地獨自閃耀。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爲行家的人底注意，但非用來向行家推薦它，且決定其價值。

[3. 理性底作用]

但在純然意志底絕對價值之這個理念中（在評估這項價值時完全不考慮利益）仍有令人感到奇怪之處，以致儘管連通常的理性都同意這個理念，仍必然產生一項懷疑：或許其秘密的根據只是浮誇的幻想，而自然將理性賦予我們的意志作爲其轄³⁹⁵制者之這項意圖可能被誤解。因此，我們想從這項觀點去檢查這個理念。

在一個有機的（亦即依生命底目的而被設計的）存有者底自然稟賦中我們假定一項原理：在這個存有者中的任何一個目的，除了最適合此目的且與之最相宜的器官外，不會有任何器官。而今假如在一個具有理性和意志的存有者，其保存、其福祉——一言以蔽之，其幸福——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。因爲本能會遠遠更加確切地向這個受造物指明它爲此意圖必須做的一切行爲、以及其行動底全部規則，並且能遠遠更加可靠地保住那個目的，勝於過去憑藉理性所能做到的。如果理性也已被賦予這個受寵的受造物，則它必然僅供此受造物用來思考其本性底幸運稟賦，爲之贊嘆，爲之欣喜，且爲此感謝慈惠的造物主，而非使這個受造物底欲求能力受到那種軟弱而不實的引

導，或者擅自干涉自然底意圖。一言以蔽之，自然會不讓理性影響實踐的運用，且不讓它妄自憑其微弱的識見爲自己想出幸福及得到幸福的手段之方案；自然本身不但會承擔目的底選擇，而且也承擔手段底選擇，並且明智地預作安排，將這兩件事單獨託付於本能。

事實上我也發現：一個有教養的理性越是致力於追求生命與幸福底享受，人就離真正的幸福越遠；由此便在許多人身上，也在那些對理性底運用最老練的人身上（只要他們夠坦率而承認這點）產生某一程度的「彌瑣邏輯」（Misologie），亦即對理性的憎惡。因爲他們在約略估算其所得的一切好處之後——我不想談由於想出庸俗的奢侈底一切技巧而得到的好處，而是甚至談到由學問（對於他們而言，學問終究似乎也是一種知性底奢侈）得到的好處——，卻發現：事實上，他們只爲自己招來更多的麻煩，勝於所得到的幸福，而且最後在這方面羨慕更平凡的人（他們更接近純然的自然本能之引導，且不容許其理性太過影響其所作所爲），而非輕視他們。至此我們得承認：有些人極力貶抑對於理性會爲我們在生活底幸福與滿足方面取得的好處之過分頌揚，且甚至完全否定之；他們的判斷決非乖張，或者對宰制世界的善不知感激，而是這些判斷暗中以他們的存在底另一項更有價值得多的目的之理念爲根據。理性根本是被指定用於這項目的，而非幸福，且因之人底私人目的泰半得居於這項目的之後，以之爲最高條件。

因爲既然理性不太適於在意志底對象及我們的一切需要（理性有時甚至使需要滋長）之滿足方面可靠地引導意志（一

個稟受的自然本能會遠遠更加確切地引至這項目的），但它仍然作為實踐的能力（亦即作為應當影響意志的能力）被分配給我們，則其真正的使命必然是產生一個決非作為其他目的的手段、而是其自身即善的意志。如果自然在其他場合分配其稟賦時均已依目的進行工作，則對於這項使命，理性絕對是必要的。因此，這個意志固然可以不是唯一而完全的善，但卻必須是最高的善，而且是其他一切善（甚至一切對幸福的要求）底條件。在這個情況下，如果我們發覺：理性（它是前一項無條件的目的所不可或缺的）底陶冶至少在此生以各種方式限制始終有條件的第二項目的（即幸福）之達成，甚至可能將之化歸於無，而不致使自然底過程在這方面不合乎目的，那麼這可以與自然底智慧十分吻合。因為理性（它知道它在實踐上的最高使命在於挺立一個善的意志）在達成這項目的時，只能有其獨特的一種滿足，亦即因完成一項又是僅由理性所決定的目的而有的滿足——縱使這會使愛好底目的遭受一些損失。

³⁹⁷[4. 善的意志與義務]

但是為了闡明一個自身即可尊崇、且不因其他目的而為善的意志底概念——這個概念早已存在於自然的健全知性之中，且不需被教導，而只需被指點；在評估我們的行為底全部價值時，它始終居於首位，且構成其他一切價值底條件——，我要討論義務底概念。這個概念包含一個善的意志底概念，儘管是在某些主觀的限制和障礙之中；但這些限制和障礙決不會掩蔽

這個概念而使之不可辨識，反而凸顯之，而使之呈現得更加鮮明。

[5. 義務與道德價值]

有些行爲固然可能對於某一個目的是有用的，但我們已知道它們違反義務。在此我略過所有這些行爲；因爲既然它們甚至與義務相牴牾，則它們決不會有「它們是否可能出於義務（aus Pflicht）而發生」的問題。還有一些行爲實際上是合乎義務的（pflichtmäßig），然而人對於它們並無直接的愛好，但由於受到另一種愛好底驅策，仍然履行之。這些行爲我也撇開不談；因爲在此不難分別：合乎義務的行爲之發生是出於義務，還是出於自私的目的？當一個行爲是合乎義務的，而且主體對它還有直接的愛好時，要看出這項分別就難多了。譬如，一個小商販不對其無經驗的顧客抬高價格，並且在交易熱絡時，這個聰明的商人也不如此做，而是對每個人都保持一個固定的共同價格，因而一個小孩向他購買時，也像其他每個人一樣不吃虧；這種作法當然是合乎義務的。這就是說，他誠實地對待顧客；但這遠不足以使人因此相信：這個商人係出於誠實底義務和原則而如此做。他的利益要求他這麼做；但我們在此不能假定：他對顧客另外有一種直接的愛好，使他彷彿出於愛而在價格方面不厚彼薄此。因此，這個行爲之發生既非出於義務，亦非出於直接的愛好，而只是爲了自利的目的。

反之，維持自己的生命是項義務，而且每個人對此還有一

種直接的愛好。但因此之故，大多數人對此事所懷的恐懼戒慎³⁹⁸卻無內在的價值，而且這種恐懼戒慎底格律並無道德的意涵。他們保存其生命，固然合乎義務，但並非出於義務。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或沮喪，而期望死亡；但他卻維持其生命，而無所愛於它，即非出於愛好或恐懼，而是出於義務。那麼他的格律便有一項道德意涵。

在我們辦得到的時候施惠於人，是項義務。此外，有些生性富同情心的人，即使沒有虛榮或自利底其他動因，他們也因散布快樂於周遭而感到一種內在的愉快，並且會對別人底滿足感到喜悅（只要這種滿足由他們所引起）。但我認為：在這種情況下，無論這類行為是多麼合乎義務、多麼可喜，它們仍無真正的道德價值，而是與其他的愛好為伍。譬如對名譽的愛好，如果幸運地碰到實際上有益公眾且合乎義務、因而值得看重之事，則它應得到贊賞和鼓勵，卻非尊崇；因為其格律缺乏道德意涵，亦即「不出於愛好、而出於義務去做這種行為」的意涵。因此假定：那位慈善家底心靈為他自己的悲痛所籠罩，而其悲痛使他失去對他人底命運的一切同情；他仍有能力施惠於其他窮困者，但對他人底窮困無動於衷，因為他自己的窮困已夠他應付了。現在不再有愛好鼓動他去施惠，他卻擺脫這種極端的麻木，不由任何愛好、而僅出於義務去做這個行為；這麼一來，這個行為便首度具有真正的道德價值。進而言之，假如自然在某個人底心中原本就賦予很少同情心，而他在氣質上是冷漠的，且對他人底不幸漠不關心（在其他方面，他是一位

正人君子）；這或許是由於他稟有忍耐及剛毅底特殊天賦（甚至對他自己的不幸亦然），而假設或甚至要求其他每個人也有同樣的天賦。如果自然原本就未將這樣一個人（他的確不會是自然底最壞產物）塑造成慈善家，難道他就不會在自己身上另外發現一個根源，可賦予他自己一個較諸一個善良氣質可能具有的價值高得多的價值嗎？的確！正是在這裏顯出性格底價值，而這項價值在道德上無可比擬地是最高價值，此即：他並非出於愛好、而是出於義務去施惠。

確保自己的幸福是項義務（至少間接而言）；因為在諸多憂慮底壓迫下且在未滿足的需要中，對自己現狀的不滿可能極容易成爲一項重大的誘惑去違犯義務。但是，在此縱使不考慮義務，所有的人本身對於幸福已有最強烈而真摯的愛好，因爲一切愛好正是在幸福底理念中合爲一體。但幸福底規範多半具有如此的特性：它對一些愛好頗有損害，但是人對於一切愛好底滿足之總和（名爲幸福）卻無法形成任何確定而穩當的概念。因此無怪乎一項單獨的愛好，若它所允諾之事以及它得到滿足的時間確定的話，可能勝過一個游移不定的理念。譬如，一個痛風患者可能選擇享受他所喜歡之事，忍受他所能忍受之事，因爲他經過約略估計之後，至少在這件事上，並不爲了對於一項幸福（它據稱存在於健康之中）的可能無根據的期待，便犧牲了眼前的享受。但縱使在這個例子中，如果對幸福的普遍愛好並不決定其意志，而至少對他來說，健康並不構成這項約略估計底必要因素，那麼在這裏，就像在其他所有例子中一樣，仍留下一項法則，即是：不出於愛好、而出於義務去促進

其幸福。在此，其行為首度具有真正的道德價值。

毫無疑問，我們也得如此去理解命令我們去愛我們的鄰人、甚至敵人的那些經文。因為愛當作愛好來看，無法被命令；但是出於義務的仁惠，縱使全無愛好驅使我們去做它，甚至為自然的且無法抑制的厭惡所抗拒，卻是實踐的、而非感受的（pathologische）愛。這種愛存在於意志、而非感覺底癖好中，存在於行為底原則、而非溫柔的同情中；但唯有這種愛能夠被命令。

[6. 義務底形式原則]

第二個定理^①是：一個出於義務的行為之道德價值不在於由此會達到的目標，而在於此行為據以被決定的格律；因此，⁴⁰⁰不繫於此行為底對象之實現，而僅繫於意欲底原則（該行為根據這項原則發生，而不考慮欲求能力底一切對象）。由上文可知：我們在行為中可能有的目標、行為底結果（作為目的）和意志底動機，均無法賦予這些行為一項無條件的道德價值。如果這項價值不當在於意志（關聯著所期望於行為的結果），那麼能在那裏呢？它不能在其他任何地方，只能在意志底原則中，而不考慮由這樣一個行為所能達成的目的。因為意志居於其先天原則（它是形式的）及其後天動機（它是實質的）之間，彷彿是在一個分岔道上；而且既然它必須為某項原則所決

① 康德未提到第一個定理。由上文看來，第一個定理應當是：一個行為之具有道德價值，並非僅由於它合乎義務，而是由於它出於義務。

定，則當一個行為係出於義務而發生時，這個意志必將完全為意欲底形式原則所決定——在此它已被剝除一切實質原則。

[7. 對法則的敬畏]

第三個定理是前兩個定理底結論。我願如此表達它：義務是出於對法則的敬畏的一個行為之必然性。對於對象（作為我打算做的行為之結果）我固然能有愛好，但決無法有敬畏；這正是因為它只是一個意志底結果，而非其活動。同樣的，對於一般而言的愛好——無論是我的愛好，還是另一個人底愛好——我不能有敬畏。在第一種情況下，我至多能認可它；在第二種情況下，有時我甚至會喜愛它，亦即視之為有助於我自己的利益。但是唯有僅作為根據、卻決不作為結果而與我的意志相聯結的東西，亦即，不為我的愛好服務、而是壓制它（至少在抉擇時完全將它摒諸估量之外）的東西——也就是說，唯有法則本身——才能是敬畏底對象，並且也是一項命令。如今一個出於義務的行為應當完全排除愛好底影響，連帶地也排除意志底所有對象；因此，在客觀方面，除了法則，而在主觀方面，除了對此實踐法則的純粹敬畏，連同「縱使損及我的一切⁴⁰¹愛好，也遵守這樣一項法則」的格律 \ominus 之外，再無任何其他事物能夠決定意志。

\ominus 格律 (Maxime) 是意欲底主觀原則；客觀原則（亦即，當理性對欲求⁴⁰⁰能力有完全的支配力時，在主觀方面也將充作一切有理性者底實踐原則者）是實踐法則。

所以，行為底道德價值不在由這個行為所期待的結果中，因而也不在任何一項需要由這個被期待的結果借取其動因的行為原則中。因為這一切結果（自己現狀底安適、甚至他人幸福底促進）也能由其他原因產生，因此這不需要一個有理性者底意志；但是最高而無條件的善卻只能見諸一個有理性者底意志中。是故，除了法則底表象本身——只要意志底決定根據是這個表象，而非所期望的結果，則這個表象當然只能發生於有理性者身上——之外，沒有任何事物能構成如此優越的善（我們稱之為道德的善）。這種善已見諸依之而行動的人本身，卻不可首先由結果去期待它。⊖

⁴⁰¹⊖ 有人可能指責我，說我在「敬畏」（Achtung）一詞後而僅托庇於一種隱晦的情感，而不用一個理性概念明白地答覆此問題。然而縱使敬畏是一種情感，它卻不是透過影響而接受的情感，而是透過一個理性概念而自生的情感，且因此與所有可歸諸愛好或恐懼的前一種情感不同類。我直接認定為我的法則者，我是以敬畏認定之；而敬畏僅意謂「我的意志服從一項法則，而無其他對於我的感覺的影響之中介」的意識。法則之直接決定意志及此種決定底意識謂之敬畏，因此敬畏被看法則加諸主體的結果，而非其原因。敬畏根本是一項傷害我的我愛的價值底表象。是故，敬畏之為物，既不被視為愛好底對象，亦不被視為恐懼底對象（雖然它同時與這兩者均有類似之處）。因此，敬畏底對象只有法則，並且是我們加諸我們自己、且其自身有必然性的法則。就其為法則而言，我們服從它，而不顧慮我愛；就我們將它加諸我們自己而言，它可是我們的意志底一個結果。它（譯者按）在第一方面類乎恐懼，在第二方面類乎愛好。所有對於一個人的敬畏其實只是對於法則（正直等底法則）的敬畏，而此人為我們提供範例。由於我們也把「發揮我們的才能」看作義務，則我們在一個有才能的人身上彷彿也看到一項法則（即靠練習在這方面向他看齊）底範例，而這構成我們的敬畏。一切所謂的道德興趣僅在於對法則的敬畏。

[譯者按：依文法，此「它」字當指「法則」；但依文義，則當指「敬畏」。這恐怕是康德一時的疏忽。]

[8. 定言令式]

402

但是，一項法則底表象——縱使不考慮由此所期待的結果——必然決定意志，因而這個意志可絕對而無限制地稱為善的；怎樣一個法則能夠如此呢？既然我已從意志中除去一切可能因服從任何一項法則而產生於意志的衝動，則所剩下的唯有行為之一般而言的普遍合法則性，而只有這種合法則性應當充作意志底原則；這即是說：除非我也能意願我的格律應成為一項普遍法則，否則我決不當有所行動。如今在此充作意志底原則的，只是一般而言的合法則性（並無任何一項指定某些行為的法則作為基礎）；而如果義務不該在所有的領域中均是個虛幻的妄想與荒誕的概念，則這種合法則性也必須充作意志底原則。通常的人類理性在其實踐的判斷中也完全與此相合，並且始終記得上述的原則。

譬如我問道：我在困境中可不可以作一項承諾，而有意不遵守它呢？在此我不難分別這個問題可能具有的兩種涵義：作一項虛假的承諾是否聰明？抑或這是否合乎義務？無疑的，前一種情形可能經常發生。誠然我很明白：藉這個詭計擺脫我目前的一個困境是不夠的，而是我得考慮：這個謊言是否爾後會帶給我比我目前所擺脫的麻煩更大得多的麻煩呢？而既然在我所自許的一切狡猾中，其後果並不很容易預見，因而一旦失去了信用，其結果可能比我現在所要避免的禍害對我更加不利得多，那麼我也得考慮：在此依據一項普遍的格律而行，並且養

成一種「除非有意遵守，決不作任何承諾」的習慣，是否為更聰明的作法呢？然而，在此我馬上就明白：這樣一項格律其實始終只是以所擔心的後果為根據。如今，出於義務而誠實與由於擔心不利的後果而誠實，的確是完全不同之事。因為在第一種情況下，行為底概念本身已包含我的一項法則；而在第二種情況下，我得先環視他處，看看這可能會為我帶來什麼結果。因為當我違背義務底原則時，這非常肯定是件壞事；但是當我⁴⁰³放棄我的明哲底格律時，這可能有時對我極為有利（雖然堅持這項格律的確較為安全）。然而，為了以最簡捷但卻可靠的方式得知如何答覆「一項欺騙的承諾是否合乎義務」這個課題，我問自己：如果我的格律（藉一個不實的承諾使自己擺脫困境）應當作為一項普遍的法則而成立（不但對我自己，也對其他人而言），我真的會滿意嗎？我真的能夠對自己說：每個人處於困境中，而無其他辦法可以擺脫時，均可作一項不實的承諾嗎？於是立刻領悟到：我固然能意願說謊，但決無法意願一項說謊底普遍法則。因為按照這樣一項法則，根本不會有任何承諾存在；因為對其他人就我未來的行為表示我的意志（但這些人並不相信這項表示），是徒然的。否則，如果他們在倉促間相信我的表示，仍會以同樣的手法回報於我。因此，一旦我的格律被當成普遍的法則，它必然毀滅自身。

因此，我根本不需要有極高度的洞察力，就能知道：我必須做什麼，我的意欲在道德上才會是善的？儘管對於世事無經驗，對於其中所發生的一切變故不善因應，我只問自己：你是否也能意願你的格律成為一項普遍的法則呢？如果不能，這項

格律便可摒棄；而這並非由於它將爲你、甚或他人帶來的一項害處，而是因爲它無法作爲原則而適合於一項可能的普遍立法。但理性強使我對這項立法有直接的敬畏；我現在固然仍未理解這種敬畏底基礎何在（哲學家可以去探討），但至少了解：敬畏是對某項價值的一種推崇，這項價值遠超乎爲愛好所贊許的事物底一切價值；而且我出於對實踐法則的純粹敬畏而做的行爲之必然性，即是使義務成爲義務者——其他一切動因必須對義務讓步，因爲義務是一個自身即善的意志（其價值超乎一切）底條件。

[9. 通常的實踐理性]

於是，我們在通常的人類理性之道德知識中便得到了其原則；通常的人類理性當然不如此抽象地在一個普遍的形式中思考這項原則，但實際上卻始終記得它，且用它作爲其判斷底準則。在此，如果我們不教給通常的人類理性絲毫新東西，而只像蘇格拉底一樣，使它注意它自己的格律，則我們不難說明：它如何憑這個指南針，在所遭遇的一切事例中極善於分辨何者爲善、何者爲惡、何者合乎義務、何者違反義務。因此，我們也不難說明：我們不需要科學和哲學，便知道我們必須做什麼，才是真誠而善良的人，甚至是賢明而有德的人。我們甚至可能已事先推斷：了解每個人必須做、因而也必須知道的事，也將是每個人（甚至最平凡的人）底事情。在此我們卻無法不敬服地看到：在通常的人類知性中，實踐的判斷能力超過理論

的判斷能力之處是何等多！在理論方面，如果通常的理性敢脫離經驗法則和感官知覺，便陷於全然的不可思議和自相矛盾中，至少陷於不確定、隱晦與不穩之混沌中。但在實踐領域中，就在通常的知性將一切感性動機排除於實踐法則之外時，判斷力才開始顯出其極大的優點。於是，無論通常的知性想玩弄其良心或關乎「應當稱為對的事情」的其他要求，還是也想真誠地決定行為底價值，以教導它自己，它都變得甚至敏銳起來。而最重要的是：在後一種情況下，它能期望深中肯綮，就像每個哲學家都可期待的一樣；甚至在這方面，它幾乎比哲學家還要更可靠，因為除了通常的知性底原則之外，哲學家的確無法有其他的原則，但由於許多其他與此問題不相干的考慮，他卻可能輕易地攪亂其判斷，且使之偏離正確的方向。照這麼說，如果我們在道德的事務上只有通常的理性判斷就夠了，而且我們請來哲學，頂多只是為了更完整而清楚地陳述道德底系統，且陳述其規則，使之更適於運用（尤其更適於辯論），而非為了甚至在實踐方面使通常的人類知性脫離其幸運的純真，且藉哲學將它引到一條探討與教導底新途徑上，這樣豈不是更恰當嗎？

[10. 哲學之必要]

⁴⁰⁵ 天真是個美妙之物，但在另一方面，極糟糕的是：它無法被妥善維持，而且容易受到引誘。因此連智慧——它平常在於行止，多過在於知識——也需要學問，並非要從它那裏學到什

麼，而是要爲它自己的規範爭取認可和持久性。人在他自己內部的需要和愛好（他將這些需要和愛好之完全滿足概括於幸福之名下）中感覺到有一種強大的抵制力量，反對義務底一切命令（理性向他表示這些命令非常值得尊重）。如今，理性不稍寬貸地命令其規範，而在此卻對愛好無所承諾，因而彷彿冷落且漠視那些極激烈且在此看來極合理的要求（它們不願因任何命令而被撤消）。但由此卻產生一種自然的辯證，亦即一種癖好，以詭辯反對那些義務法則，懷疑其有效性（至少懷疑其純粹性和嚴格性），並且盡可能使之順應我們的願望和愛好，也就是說，從根敗壞之，且剝奪其全部尊嚴；但是連通常的實踐理性最後都無法同意此事。

因此，通常的人類理性非由於任何思辨底需要（只要它甘於僅是健全的理性，就決不會感覺到這種需要），而是甚至基於實踐的理由，被迫走出其界域，並且進一步踏入一門實踐哲學底範域中，以便在那裏爲其原則底根源及其正確決定（對比於以需要和愛好爲依據的格律）取得消息和明確指示；因而它得以擺脫由相互對立的要求造成的困窘，並且不致冒由於它容易陷入的曖昧而失去一切真正的道德原理之危險。是以，當通常的實踐理性陶冶自己時，在其中不知不覺形成一種辯證，迫使它求助於哲學，正如它在理論性運用中所遭遇的情形一樣；且因此實踐理性的確正如理論理性一樣，除非在對我們的理性的一項全面批判中，不會在其他任何地方得到平靜。

⁴⁰⁶第二章 由通俗的道德哲學通往道德形上學

[1. 範例之用處]

如果我們已由我們的實踐理性之通常運用得到我們至今對於義務的概念，我們決不能由此推斷說：我們已將它當作一個經驗概念來討論。其實，當我們注意關於人底行動的經驗時，我們碰到不斷的且（我自己承認）合理的抱怨說：對於出於純粹義務而行動的存心，我們甚至舉不出一個確實的範例來；再者，即使有些事情可能依照義務底命令而發生，但它是否真的出於義務而發生，且因此具有一項道德價值，仍然始終有疑問。因此，在每個時代都有哲學家完全否定這種存心在人類行為中的現實性，並且將一切歸諸多少已精緻化的我愛，但卻不因此就懷疑道德底概念之正確性，反而帶著衷心的惋惜提到人性底脆弱與不純——人性固然夠高貴，足以形成一個如此值得敬畏的理念，作為其規範，但同時也太軟弱，而無法遵循之；而且它把應當供它作立法之用的理性只用來照顧愛好底興趣（不論就個別的愛好，還是充其量就它們彼此間最大的協調而

言)。

事實上，我們絕對不可能透過經驗完全確實地形成任何一⁴⁰⁷個範例，以顯示：一個在其他方面均合乎義務的行為之格律僅基於道德根據及我們的義務底表象。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能有足夠的力量，推動我們去做某項善的行為且承受極大的犧牲。但是由此我們決無法肯定地推斷：實際上決無我愛底秘密衝動，僅偽裝成義務底理念，成為意志底真正決定原因。在這種情況下，我們反而樂於以一個更高貴的虛矯的動因來自我陶醉，但事實上，縱使以最努力的省察，我們也決無法完全透入秘密的動機。因為當我們談到道德價值時，問題並不在於我們看到的行為，而在於行為底那些我們看不到的內在原則。

對於嘲笑一切道德只是人類底一種因自負而誇張的想像之幻影的人，我們能如其所望地幫助他們的，也莫過於承認：義務底概念只能得自經驗（正如我們也因偷懶而願意相信：其他所有概念亦是如此）；因為在這種情況下，我們使他們穩操勝算。出於人類之愛，我願承認：我們的大部分行為還是合乎義務的。但是當我們細察其意圖時，我們到處碰到始終引人注目的心愛的自我；這些行為底企圖係以這個自我為依據，而非以義務底嚴格命令（它往往要求自我否定）為依據。我們也不必真的成為德行底反對者，而只消成為一個冷靜的觀察者（他不把對於善的最強烈的願望直接當作善底實現），就會在某些時刻（尤其是隨著年齡之增長以及一種透過經驗一方面學到教

訓、另一方面磨煉觀察的判斷力之增長) 懷疑：世上是否真能見到任何真正的德行呢？而在此沒有任何事物能防止我們完全背離我們對義務的理念，且在心中維持對義務底法則應有的敬畏，除非我們清楚地肯定：縱然從未有過完全由這種純粹根源⁴⁰⁸產生的行爲，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，有些行爲可能至今在世上仍無任何範例，而把一切都置於經驗底基礎上的人甚至可能極懷疑其可行性，它們仍然爲理性所嚴厲地命令。我們也得肯定：譬如，縱然至今可能完全尚未有過忠實的朋友，但我們仍可無所寬貸地以友誼中的純粹忠誠要求每個人，因爲這項義務當作一般而言的義務來看，係先於一切經驗而存在於一種憑先天根據決定意志的理性之理念中。

我們補充道：如果我們不想否定道德底概念之一切真實性及其與任何一個可能對象的關係，就不能否認：道德底法則^①具有極廣泛的意義，因而它必須不單適用於人類，而是適用於所有一般而言的有理性者；不單在偶然的條件下有例外地適用，而是絕對必然地適用。由此可見：沒有任何經驗能使人有理由甚至僅推斷這種確然的法則底可能性。因爲我們有什麼權利把或許只是在人類底偶然條件下有效的事物當作一切有理性者底普遍規範，使之受到無限的敬畏呢？再者，如果決定我們的意志的法則只是經驗的，而且並非完全先天地起源於純粹實踐理性，那麼這些法則如何可被當作決定一般而言的有理性者

① 康德在此用“sein”，而非“ihr”這個所有格代名詞，就文法而言，當譯作「道德底概念之法則」，於義不遜；今依文義譯作「道德底法則」。

底意志的法則，而且只因這點，也被當作決定我們的意志的法則呢？

我們能給道德幫倒忙的，也莫過於想從範例中擷取道德。因為每一個展現於我面前的道德範例本身得先依道德底原則來判定：它是否也配充作原始的範例，亦即充作模範；但它決無法提供道德底最高概念。甚至福音書中的聖者，在我們認定他是聖者之前，必須先與我們對道德圓滿性的理想相比較；他也談到自己說：「爲什麼你們說我（你們所看到的）是善的呢？除了獨一無二的上帝（你們所看不見的）之外，沒有誰是善的（善底原型）。」^② 但我們從何處得到對上帝（作爲最高善）⁴⁰⁹ 的概念呢？只有從道德圓滿性底理念，而理性先天地制定這個理念，且將它與一個自由意志底概念不可分離地聯結在一起。模範在道德領域中並無地位；而範例只有鼓勵之用，也就是說，它們使義務底命令之可行性不受懷疑。它們使實踐的規則以較普遍的方式表達者具體可見，但決無法使我們有權拋卻其存在於理性中的真正原型，且依範例行事。

[2. 通俗哲學]

那麼，如果凡是真正的最高道德原理都得無待於一切經驗，而僅基於純粹理性，則我相信，只要這種知識應當與通常的知識分別開來，且稱爲哲學的知識，此時即使只詢問：普遍

^② 語出《新約》〈馬可福音〉10:18。

地（抽象地）闡明這些概念（它們連同屬於它們的原則均先天地成立），是否妥當？也是多此一舉。但是在我們的時代，這或許有其必要。因為如果我們蒐集選票，看看是抽除一切經驗成分的純粹的理性知識（亦即道德底形上學）還是通俗的實踐哲學較受喜愛，我們立刻便猜到那一邊會佔優勢。

如果我們已先上昇到純粹理性地原則，並且達到完全滿意底程度，則這樣下降到通俗概念，的確是極可稱許之事；而這表示：先在形上學底基礎上建立道德底學說，到它確立之後，再藉通俗性使人接受它。但若想在初步的探討（原理底正確性全依這項探討而定）中就迎合通俗性，卻是極端荒謬的。不單是這個程序決無法要求一種真正的哲學通俗性之極罕有的功績，因為如果我們在此放棄一切透徹的洞識，則根本無通俗化底技巧可言。這個程序還暴露一種由拼湊的觀察和半推理的原則所構成的可厭的雜拌。無聊之輩耽溺於這種雜拌，因為它對於日常的閒聊確是極有用之物；而有識之士卻感到困惑，且不滿地掉頭不顧，但也無可奈何——儘管當那些極清楚地看透這⁴¹⁰種假象的哲學家偶爾叫人捨去自許的通俗性，而只在取得確定的洞識後才順理成章地通俗化之際，很少有人聽他的話。

人們只消看看以這種受歡迎的調調對於道德所作的嘗試，則他們時而見到人性底特殊決定（但偶而也見到一般而言的有理性者底理念），時而圓滿性，時而幸福，這兒是道德情感，那兒是對上帝的恐懼，這裏取一些，那裏也取一些，構成奇妙的混合。但他們不會想到去問：道德底原則是否真的能在對於人性的認識（這種認識我們的確只能從經驗中得來）中找到？

如果不是這樣的話，也就是說，如果道德底原則完全先天地、不帶絲毫經驗成分地絕對見諸純粹的理性概念中，而且連絲毫部分都不見諸他處，他們也不會想到採取一項計畫，即寧可將這項探討完全分開來，成爲純粹的實踐哲學或者（如果他們可以使用一個如此受到非議的名稱的話）道德底形上學，[⊖]使之單獨達到十足的完整性，並且安撫要求通俗性的大衆，直到這項工作結束爲止。

但是這樣一門完全分離的 道德底形上學——它不與人類學、神學、自然學或超自然學相混，更不與隱秘性質（我們可稱之爲次於自然的）相混——不單是義務底一切確定的理論性知識之一項必要基礎，而同時是對義務規範底實際履行極其重要的一個亟需之物。因爲義務及——總而言之——道德法則底純粹表象（它不與自外添加的經驗刺激相混）單單透過理性之途（理性在此首度領略到：它自己也能夠是實踐的）對人心所造成的影響，就像我們可由經驗界徵用的其他一切動機[⊖]所造⁴¹¹

⊖ 如果我們願意的話，我們可將純粹的道德哲學（形上學）與應用的（即應⁴¹⁰用於人性的）道德哲學區別開來，正如純粹數學有別於應用數學，純粹邏輯有別於應用邏輯一樣。這個名稱也使我们立刻想起：道德原則不能以人性底特性爲基礎，而是得先天地自行成立；但是對每個有理性者而言，因而也對每個人而言，實踐的規則必可由這種原則推衍出來。

⊖ 我從已故的傑出的蘇爾澤（Johann Georg Sulzer, 1720-1779）得到⁴¹¹封信。他在信中問我：無論德行之教對理性有多大的信服力，卻極少有成效，其故安在？由於我準備提出完整的回答，因此延誤了我的答覆。但其緣故不外乎是：教師本身並未澄清他們的概念，而且因爲他們求好心切，到處覓求道德善底動機，以使其藥方真正有效，反而糟踏了這服藥方。因爲最通常的觀察也顯示：如果我們將一個正直的行爲闡述爲以堅定之心、無意於在這個世界或另一個世界中的任何好處（縱使在因迫或誘惑之最大引誘下）而做的行爲，則這個行爲遠超過一切僅僅絲毫受到外來動機底影響的類似行爲，使之相形失色，並且提升心靈，使人希望自己也應做這樣的行爲。連半大不小的兒童也感受到這種印象，而我們也決不該以其他方式向他們闡述義務。

成的影響一樣強烈；因此，這種純粹表象意識到自己的尊嚴，而輕視其他這些動機，並且能逐漸成爲其主宰。反之，由情感和愛好底動機且同時由理性底概念所組成的混合式道德論，必然使心靈游移於各種動機之間——這些動機無法歸諸任何原則，而且只能極偶然地引人向善，但也時常會引人向惡。

[3. 以上結論之回顧]

由上文可知：第一，一切道德概念均完全先天地在理性中有其位置和根源，而且不論在最通常的人類理性中，還是在最高度思辨的人類理性中，均是如此。第二，這些概念無法由經驗的、且因而只是偶然的知識中抽取出來。第三，在它們的根源底這種純粹性中正有其尊嚴，故它們可充作我們的最高實踐原則。第四，我們給這些概念添加多少經驗之物，就必然也除去其多少真正的影響及行爲底多少無限的價值。第五，由純粹理性取得這些概念和法則，純而不雜地闡明之，甚至決定這全部實踐的或純粹的理性知識之範圍，亦即決定純粹實踐理性底全部能力，這些工作不單在理論方面有極大的必要性（當問題僅涉及思辨時），而是也有極大的實踐上的重要性。但我們在這方面不可像思辨哲學可能容許、甚至有時認爲必要的一樣，⁴¹²使原則依待於人類理性底特殊本性，而是更由一般而言的有理性者底普遍概念推衍出原則（因爲道德法則應當適用於每個一般而言的有理性者），並且以此方式，先不管人類學，將全部

道德學（它應用於人類時需要人類學）當作純粹哲學（亦即形上學）而完整地闡明之；而在這類完全分離的知識中，這項工作可以做得很好。我們很明白：若不具有這門形上學，且不說我們沒辦法為思辨的判斷確切地決定在一切合乎義務的事情中義務底道德成分，甚至單是在通常的實踐運用中（尤其在作道德指導時），我們也不可能將道德建立在其真正原則上，並且因之產生純粹的道德存心，且為了最大的公益將這種存心灌輸於人心。

但是在這項探討中，我們要循自然的順序，不僅像前面已做過的一樣，由通常的道德判斷（這種判斷在此極值得尊重）進至哲學的道德判斷，而是由一門通俗哲學（它只前進到它能藉範例摸索著到達之處）進至形上學（它不再會為任何經驗之物所阻，而且由於它必須測度這種理性知識底全體，它可能會進至理念，在那裏我們甚至無範例可援引）。為做到這點，我們得探索實踐的理性能力，從其普遍的決定規則起，上溯至義務底概念由這種能力產生之處，並且明確地闡述之。

[4. 一般而言的令式]

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。既然我們需要理性，才能從法則推衍出行為來，所以意志不外乎就是實踐理性。如果理性完全地決定意志，則在這

樣一個存有者底行爲中，被認定爲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爲在實踐上必然的（亦即善的）事物。但如果理性不足以單獨決定意志，則意志仍然受制於主觀條件（某些動機），而這些主觀條件並非始終與客觀條件相協⁴¹³調。一言以蔽之，如果意志本身不完全合乎理性（人類實際上就是如此），則在客觀方面被認定爲有必然性的行爲在主觀方面是偶然的，而「依照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爲善的意志的關係被設想爲如此：一個有理性者底意志固然爲理性底根據所決定，但這個意志依其本性並不必然服從理性底根據。

只要一項客觀原則對一個意志有強制性，這項原則底表象便稱爲一項（理性底）命令，而此命令底程式稱爲令式（Imperativ）。

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，並不必然爲這項法則所決定（一種強制）。這些令式表示：去做某事或不做某事，便是善行；只是它們把這個意思告訴一個意志，這個意志並不因爲想到去做某事是善行，就一定去做。然而，凡是藉理性底表象，因而非由於主觀的原因、而是客觀地（也就是說，基於對每個有理性者、就其爲有理性者而言、均有效的理由）決定意志者，在實踐方面均是善的。這種善與「適意」不同；後者僅藉出於純主觀原因（它們只對某個人底感覺有效）的感覺、而非作爲對每個人均有效的理性原

則來影響意志。⑤

因此，一個完全善的意志同樣要服從客觀法則（善底法⁴¹⁴則），但我們不能因此就設想它被強制去做合乎法則的行爲，因爲依其主觀特質來說，它自然地只能爲善底表象所決定。所以，令式不適用於上帝底意志，而且總而言之，不適用於一個神聖意志；「應當」在此不得其所，因爲「意欲」憑自身已必然與法則一致。因此，令式之爲程式，只是表示一般而言的意欲底客觀法則對於某個有理性者底意志（譬如人類意志）在主觀方面的不圓滿性的關係。

[5. 令式底分類]

今一切令式或是假言地（hypothetisch），或是定言地（kategorisch）發出命令。前者表明一個可能的行爲之實踐必然性，而這個行爲是達成我們所意願的（或者可能意願的）另一事物的手段。定言令式則是這樣的令式：它表明一個行爲本

⑤ 欲求能力之依待於感覺，稱爲愛好（Neigung），所以愛好始終顯示一種需要。但是一個偶然可被決定的意志之依待於理性底原則，稱爲興趣（Interesse）。因此，興趣僅發生於一個有依待的意志中，這個意志並非始終自然地合乎理性；在上帝底意志中，我們無法設想任何興趣。連人類意志都會對某物有一種興趣，而不因此出於興趣而行動。前者意謂對於一個行爲的實踐的興趣，後者意謂對於行爲底對象的感受的興趣。前者僅表示意志之依待於理性本身底原則；後者則表示意志之依待於理性爲了愛好而設的原則，也就是說，理性在此僅指示「如何滿足愛好底需要」的實踐規則。在第一種情況下，行爲引起我的興趣；在第二種情況下，行爲底對象引起我的興趣（只要這個對象合我的意）。在第一章中我們已看到：在一個出於義務的行爲中，我們必須考慮的，不是對於對象的興趣，而只是對於行爲本身及其理性原則（法則）的興趣。

身（無關乎另一項目的）在客觀方面是必然的。

由於每項實踐法則均表明一個可能的行動為善的，且因之對一個在實踐方面可為理性所決定的主體而言，為必然的，所以一切令式均是決定一種行為的程式，這種行為依一個在任何方面為善的意志底原則來說，是必然的。而今如果這個行為僅作為另一事物底手段而為善的，則其令式便是假言的。如果這個行為被表明為自身即善的，因而在一個自身合乎理性的意志中為其必然的原則，它便是定言的。

因此，令式說明我可能做的行為中何者為善的，並且關乎一個意志而表明實踐的規則——這個意志並不因為一個行為是善的，便立刻去做，一則由於主體不一定知道這個行為是善的，再則由於：即使它知道這點，其格律卻可能違反實踐理性底客觀原則。

所以，假言令式只說明：一個行為對一個可能的或現實的⁴¹⁵目標而言，是善的。在第一種情況下，它是個或然的（*problematisch*）實踐原則；在第二種情況下，它是個實然的（*assertorisch*）實踐原則。定言令式無關乎任何目標（也就是說，縱使沒有任何其他的目的），宣稱一個行為本身在客觀方面是必然的；它適於作為一個確然的（*apodiktisch*）實踐原則。

凡是僅由於任何一個有理性者底力量而成為可能的事物，我們也可將它設想為任何一個意志底可能目標；因此，只要行為被表明為對於某個它所促成的可能目標之達成有必要性，則其原則事實上無窮無盡。所有學問都有某個實用的部分，由一

些課題（它們表示：某項目的對我們而言，是可能的）和一些令式（它們說明：這項目的如何能被達成）所組成。因此，總而言之，這些令式可稱為技術（Geschicklichkeit）底令式。這裏的問題決不在於：這項目的是否為合理而善的？而只在於：為達到這項目的，我們得做什麼？醫生為徹底治好其病人所需的處方和一個下毒者為確實殺死此人所需的處方，就這兩者均可用來圓滿地促成其目標而論，具有同等價值。由於我們在幼年時不知道我們在生活中可能會碰上什麼目的，因此父母設法特別讓他們的孩子學習各種各樣的東西，並且為其在運用手段以達到各種各樣隨便什麼目的時的技術操心。不過他們無法確定：這些目的中的任何一項目的是否將來實際上會成為其子弟底一項目標；可是，其子弟有朝一日卻可能會以之為目標。這種細心極為周到，使他們通常都忽略讓其子弟對可能成為其目的的事物底價值形成判斷，並且糾正其判斷。

但是還是有一個目的，我們可假定它是一切有理性者（只要令式適用於它們，也就是說，它們是有依待者）底實際目的；因此，這是一個目標，有理性者決不只是能夠懷有之，而是我們能確切地假定：由於一種自然底必然性，他們均懷有之——這就是幸福底目標。若一個行為是促進幸福的手段，則表明這個行為底實踐必然性的假言令式是實然的。我們可將這個令式說成不單是對於一個不確定的、僅是可能的目標而言為必然的，而是對於一個我們能確切而先天地在每個人身上假定的目標（因為此目標屬於每個人底本質）而言為必然的。如今，⁴¹⁶我們可依最狹義，把我們在選擇達到自己最大福祉的手段時的

技術稱爲明哲 (Klugheit)。⁴¹⁶ 因此，涉及達到自己幸福的手段之選擇的令式（亦即明哲底規範）仍然是假言的；一個行爲並非以絕對的方式被命令，而只是作爲達到另一個目標的手段而被命令。

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，作爲其條件。這種令式是定言的。它不涉及行爲底質料及其應有的結果，而僅涉及形式及行爲本身所根據的原則；而且此行爲之本質的善在於存心，而不管其結果爲何。這種令式可稱爲道德底令式。

依乎這三種原則的意欲，也因意志所受到的強制之不同而明確地被區別開來。爲了也凸顯這種不同，依我之見，如果我們說：這些原則是技術底規則、明哲底建議或道德底命令（法則），我們便依其次序給了它們最恰當的名稱。因爲唯有法則具有一種無條件而客觀的、且因而普遍有效的必然性底概念，而命令即是我們必須服從（也就是說，縱然違逆愛好也必須遵從）的法則。建議固然包含必然性，但只是在主觀的偶然條件（也就是說，某人是否將某事視爲其幸福）下有效。反之，定言令式不受任何條件底限制，並且是絕對必然的（儘管是在實踐方面），而可完全依本義稱爲一項命令。我們也可將第一種

⁴¹⁶② 「明哲」一詞按照雙重意義而被使用：依第一種意義，它可稱爲「對世情的明哲」(Weltklugheit)；依第二種意義，它可稱爲「對自身的明哲」(Privatklugheit)。第一種明哲是一個人之善於影響他人，以便利用他們來達到自己的目的。第二種明哲則是其明於爲其自身的持久利益而統合所有這些目的。真正說來，後者是那種連前者底價值也以之爲依歸的明哲；而且對於在第一種意義下明哲、卻非在第二種意義下明哲的人，我們或許不如說：他慧黠而狡猾，但整體說來，卻非明哲。

令式稱爲技術的（屬於技藝），將第二種令式稱爲實用的^④ 417（屬於福利），將第三種令式稱爲道德的（屬於一般而言的自由行動，亦即屬於道德）。

[6. 令式如何可能]

現在發生這個問題：這一切令式如何可能？這個問題並不要求知道：我們如何能設想令式所命令的行爲之實現，而是只要求知道：我們如何能設想在一項任務中令式所表示的對意志的強制。一項技術底令式如何可能，決不需要特別的討論。意欲目的的人也意欲爲達成此目的所必不可少、而爲他所能掌握的手段（只要理性對其行爲有決定性的影響）。就意欲而言，這個命題是分析的。因爲在對於一個對象（作爲我所產生的結果）的意欲中，我的因果性（作爲行動性原因）——亦即手段之使用——已被設想；而且這項令式已從對於此目的的意欲底概念中，抽繹出爲達到此目的所必要的行爲之概念。（要爲一項預定的目標決定手段本身，誠然需要綜合命題，但這些命題不涉及使意志底活動實現的根據，而涉及使對象實現的根據。）數學固然僅藉綜合命題說明：要根據一項確切的原則將一線平分爲兩部分，我得從該線底兩端畫兩條相交的弧線；但是，如

④ 在我看來，「實用的」(pragmatisch) 一詞底真正涵義可以此方式最精確地被決定。因爲如果制裁根本不是來自國家庭權利，作爲必要的法律，而是來自爲公共福利所作的準備，便稱爲實用的。如果一部歷史使人明智，也就是說，它教導世人如何能比前代更妥善地（至少同樣妥善地）照顧其利益，它便是以實用的方式撰寫的。

果我知道：唯有藉這樣的行爲，才會產生上述的結果，那麼當我完全意欲這個結果時，也意欲爲達到這個結果所必要的行爲，這卻是個分析命題。因爲設想某事爲一個由我以某種方式使之可能的結果，和就這個結果設想我以同樣的方式行動，完全是一回事。

只要我們極容易對於幸福提出一個確定的概念，明哲底令式就會與技術底令式完全一致，並且同樣是分析的。因爲這兩種令式將同樣表示：意欲目的的人（按照理性，必然）也意欲⁴¹⁸他爲達到此目的所能掌握的僅有手段。然而，不幸的是：幸福底概念是個極不確定的概念，因而儘管每個人都希望得到幸福，他卻決無法確定而一貫地說出：他到底希望且意欲什麼？其故在於：屬於幸福底概念的要素均是經驗的，也就是說，必須來自經驗；但幸福底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福祉。如今，最有見識且又最有能力、但卻有限的存有者，不可能對於他在這方面真正想要的東西形成一個確定的概念。若他想要財富，他豈不會因此給自己招來多少憂慮、嫉妒和窺伺！若他想要許多知識和見識，這或許會成爲一種更加銳利的眼光，而使他目前尙未知悉、但也無法避免的災禍對他更加顯得可怕，或者將更多的需要加諸其已夠他忙碌的慾望。若他想要長壽，誰向他擔保這不會是一場長期的苦難呢？若他至少想要健康，身體底不適還是時常遏阻完全的健康將使人陷入的放縱，諸如此類。簡言之，他無法根據任何一項原理完全確切地決定：什麼東西將使他真正幸福？因爲要做到這點，他必須無所不知。因此，我們

爲得到幸福，無法依確定的原則而行，而只能依經驗的建議，例如定食、節儉、有禮、克制等建議——經驗顯示：這些建議大體上最有助於福祉。由此可知：第一，嚴格而論，明哲底令式決無法下命令，也就是說，無法客觀地表明行爲底實踐必然性。第二，這些令式與其被視爲理性底命令（*praecepta*），不如被視爲其建議（*consilia*）。第三，要確實而普遍地決定：那些行爲將促進一個有理性者底幸福？這項課題完全無法解決。因此，關於幸福的令式（它依嚴格的意義要求我們去做促成幸福之事）是不可能的，因爲幸福不是理性底理想，而是構想力（*Einbildungskraft*）底理想。這個理想僅基於經驗的根據，而我們無法期望：這些根據可決定一個行爲，藉此我們會達到⁴¹⁹一個結果底系列（它事實上是無窮盡的）之全體性。然而，如果我們假定：達到幸福的手段能確實地被指定，這項明哲底令式便是個分析的實踐命題。因爲這項令式之所以異於技術底令式者僅在於：在後者，目的只是可能的；但在前者，目的卻是現成的。但是既然這兩項令式只要求取得某物（我們假定：我們以此物爲目的而意欲之）的手段，則要求意欲目的者也意欲手段的令式，在這兩種情況下均是分析的。因此，關於這樣一個令式底可能性，亦無困難可言。

在另一方面，道德底令式如何可能，無疑是唯一需要解決的問題；因爲它決非假言的，且因此它客觀地表明的必然性無法像在假言令式中一樣，以任何先決條件爲依據。只是我們在此始終不要忽略：藉著範例（亦即憑經驗），我們無法確定，到底是否有任何這類的令式；我們卻要當心：所有似乎是定言

的令式都可能暗中是假言的。譬如說：你不該作虛假的承諾；而且我們假定：這種「不爲」底必然性決不只是爲規避任何其他災咎而作的建議（因此這可能意謂：你不該作不實的承諾，以免事發時損及你的信用）；而是一個這類的行爲必須本身就被視爲惡的，禁制底令式因之是定言的。但我們卻無法在任何範例中肯定地證明：意志在這裏並無其他的動機，而只爲法則所決定（儘管事情似乎是如此）；因爲以下的情況始終是可能的：對羞辱的恐懼、或許甚至對其他危險的隱約憂慮都可能暗中影響意志。誰能憑經驗證明一個原因之不存在呢（既然經驗僅顯示：我們未知覺到這個原因）？在這樣的情況下，所謂的道德令式（它本身似乎是定言的且無條件的）事實上只是一項實用的規範，使我們注意我們的利益，而且只教我們照管它。

因此，我們將必須完全先天地探究一項定言令式底可能性，因爲我們在此不享有以下的便利：這項令式底真實性既存於經驗中，且因此其可能性毋需確立，而只需說明。然而，我們目前可理解：唯有定言令式表示一項實踐法則，其餘的令式固然能是意志底原則，但不能稱爲法則。因爲只是爲了達到隨便一項目標而必須做的行爲本身可被視爲偶然的，而如果我們放棄這項目標，我們便可永遠不受這項規範底約束；反之，無條件的命令不容許意志任意反其道而行，因此唯有它具有我們要求於法則的那種必然性。

其次，在這項定言令式或道德法則方面，（理解其可能性的）困難底原因也極爲重大。它是一項先天綜合的實踐命

題，[⊗]而既然在理論性知識中要理解這種命題底可能性，有極大的困難，我們不難推斷：在實踐性知識中，其困難不會更小。

[7. 普遍法則底程式]

在這項課題中，我想先探討：單單一項定言令式底概念是否也可能提供這項令式底程式，而這項程式包含唯一能夠是一項定言令式的命題？因為縱然我們知道這樣一項絕對的命令之內涵為何，「它如何可能」這個問題仍需要特別而困難的努力；而我們將這種努力留到最後一章。

當我設想一項一般而言的假言令式時，在我得知其條件之前，事先不知道它將包含的內涵。但是當我設想一項定言令式時，我立刻便知道它所包含的內涵。因為既然這項令式除了法則之外，只包含「格律[⊕]應符合這項法則」的必然性，而這項法則卻不包含任何限制自己的條件，因此所賸下的只是一項⁴²¹

⊗ 我不預設出於任何一種愛好的條件，而將行為與意志先天地(因而必然地)⁴²⁰聯結起來(雖然只是客觀地，亦即根據一種完全支配所有主觀動機的理性底理念來聯結)。因此，這是一個實踐命題；它不從另一個已預設的意欲分析地推行出對於一個行為的意欲(因為我們並無如此圓滿的意志)，而是將後面這個意欲當作不包含在一個有理性者底意志之概念中的事物，直接與這個概念聯結起來。

⊕ 格律是行動底主觀原則，而且必須與客觀原則(即實踐法則)區別開來。格律包含理性依照主體底條件(往往是其無知或其愛好)而決定的實踐⁴²¹規則，且因之是主體據以行動的原理；而法則是對每個有理性者均有效的客觀原則，並且是每個有理性者應當據以行動的原理，也就是一項令式。

般而言的法則底普遍性——行為底格律應當符合這項法則，而且這項令式真正表明為必然的，只是這種符合而已。

因此，定言令式只有一項，即是：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

現在如果義務底一切令式能由這唯一的令式（作為它們的原則）被推衍出來，那麼縱然我們未確定我們所謂的義務是否根本是個空概念，但我們至少將能指明我們所設想的義務是什麼、以及這個概念表示什麼。

[8. 自然法則底程式]

因為支配結果底發生的法則之普遍性構成依最廣義（就形式而言）原本稱為自然者，亦即事物底存在（就這種存在依普遍法則被決定而言），所以義務底普遍令式也可說成這樣：如此行動，彷彿你的行為底格律會因你的意志而成為普遍的自然法則！

[9. 舉例說明自然法則底程式]

我們通常將義務區分為對自己的義務和對別人的義務，也

⑧ 學院本建議將此句中的“durch”一字改為“von”。今從其說，以順通文義。

區分爲完全義務和不完全義務。^①現在我要根據這項區分列舉若干義務。

(1)有一個人遭遇一連串的不幸，而到達絕望地步，因此對生命感到厭倦。但他尚具有足夠的理性，而懂得自問：了結⁴²²自己的生命是否真的一定不違背對自己的義務？現在他探究：其行爲底格律是否可能成爲一項普遍的自然法則？而他的格律是：如果生命繼續延續下去時所將面臨的不幸，多過它將帶來的愉快，則我出於我愛，把「縮短我的生命」當作我的原則。我們只消再問：這個我愛底原則是否能成爲一項普遍的自然法則？但我們現在立刻看出：如果一個自然界底法則是藉著以推動生命底進展爲職司的同一種感覺來毀滅生命本身，這個自然界便自相矛盾，且因之不會作爲自然界而存在；是以這項格律不可能成爲普遍的自然法則，且因之與一切義務底最高原則完全相牴牾。

(2)另一個人覺得自己急需貸款。他很明白：他將無法還錢，但也了解：如果他不堅定地承諾在一個確定的時間還錢的話，他將借不到錢。他願意作這樣一項承諾；但他仍然良心未泯，因而自問：以這種方式爲自己解脫急難，是否不容許且違反義務？假設他真的決定這麼做，那麼其行爲底格律將是如

① 在此大家必得注意，我將義務底區分完全保留給未來的一部道德底形上學，因此這裏的區分只是隨便定的（以便安排我的例子）。此外，我在這裏將一項完全義務理解爲不容爲愛好之利而破例的義務；而在這種情況下，我不僅有外在的完全義務，也有內在的完全義務。這違背學院裏所採取的用法，但我現在無意說明理由；因爲對於我的目的而言，無論大家是否同意我的看法，都是一樣。

此：如果我認爲自己迫切需要錢，我便要貸款，並且承諾還錢（儘管我明知：我決不會還錢）。如今，這項我愛或個人利益底原則或許與我未來的全部福祉十分協調，然而現在的問題是：這項原則是否對？因此，我將我愛底要求化爲一項普遍的法則，而且把這個問題改爲：如果我的格律成爲一項普遍法則，事情會如何呢？現在我立即看出：我的格律決無法作爲一項普遍的自然法則而成立，並且自相協調，而是必然自相抵牾。因爲這項法則——每個人一旦認爲自己處於急難中，均可對他想到的事作承諾，而有意不信守之——底普遍性將使承諾及我們在作承諾時可能懷有的目的本身成爲不可能；因爲沒有人會相信他得到任何承諾，他倒會嘲笑所有這種表示爲空言。

423 (3)第三個人發現自己有一項才能，這項才能經過若干培養後，便能使他成爲在許多方面有用的人。但是他覺得自己處於舒適的環境中，而且寧可沈湎於享樂，也不願努力擴展且改進其幸運的自然稟賦。但他仍然自問：其「荒廢天賦」的格律，除了與其對於歡愉本身的癖好一致外，是否也與我們所謂的義務一致？我們現在看出：縱使人（就像太平洋中的居民一樣）任其才能荒廢，並且一心只將其生命用於閒蕩、歡娛、繁殖，一言以蔽之，用於享受，一個自然界誠然還是能依據這樣一種普遍法則而存在；然而，他不可能意願：這成爲一項普遍的自然法則，或者由於自然本能而被置於我們內部，作爲這樣一種法則。因爲他身爲一個有理性者，必然意願他的所有能力得到發展，因爲它們的確是爲了各種可能的目的供他使用，且被賦予他。

(4)還有第四個人，其情況不錯，但是他看到別人必須與極大的困厄奮鬥（他誠然能夠幫助他們）。他想：這干我什麼事呢？但願每個人如上天之所欲，或者如他之所能自求，而享有幸福；我不會剝奪他任何東西，甚至也不會嫉妒他；但是對於他的福祉或者他在急難中所需的協助，我不願有所貢獻！現在如果這樣一種想法成爲一項普遍的自然法則，人類誠然能夠存在得非常好，而且無疑猶勝於另一種情形：每個人均空談同情和仁愛，甚至偶爾盡力履行這類德行；但在另一方面，只要他辦得到，他也騙人，出賣人權，或者在其他情況下損害人權。但是縱然一項普遍的自然法則可能依據這項格律而存在，我們卻不可能意願這樣一項原則成爲自然法則而到處有效。蓋一個決定這麼做的意志會自相牴牾，因爲畢竟可能發生不少這種情況：此人需要他人底愛與同情，而且由於這樣一種由他自己的意志所產生的自然法則，他將使自己完全無法寄望他所期望的協助。

[10. 道德判斷底法規]

這是許多實際的或者至少我們視爲實際的義務中的幾項；而它們之衍生自上述的統一原則，是顯而易見的。我們必須能⁴²⁴意願：我們的行爲底一項格律成爲一項普遍法則；這是一般而言的行爲底道德判斷之法規。有些行爲具有以下的特質：它們的格律決無法無矛盾地被設想爲普遍的自然法則；更不用指望我們還能意願它應當成爲這樣一項法則。在其他行爲中，我們

固然不會見到這種內在的不可能性，但是卻不可能意願它們的格律被提升到具有一項自然法則底普遍性，因為這樣一個意志將自相牴牾。我們不難看出：前一種行為與嚴格的或狹隘的（不可寬貸的）義務相衝突，後一種行為與寬泛的（有功績的）義務相衝突。因此，就責任底種類（而非其行為底對象）而論，我們已藉這些例子，就它們之依待於這個統一原則，完整地提出了所有的義務。

現在，如果我們在每次違犯一項義務時注意我們自己，我們便發現：我們實際上並不意願我們的格律應當成爲一項普通法則（因為這對我們而言是不可能的），而不如說這項格律之反面應當始終普遍地作爲一項法則；只是我們擁有自由，爲我們自己、或者爲我們的愛好之利（甚至僅僅這麼一次）破一次例。因此，如果我們從同一個觀點（即理性底觀點）衡量一切，我們會在我們自己的意志中見到一項矛盾，這即是：某一項原則在客觀方面是必然的普遍法則，但在主觀方面可能不是普遍地有效，而容許例外。但是既然我們先從一個完全合乎理性的意志底觀點去看我們的行為，然後卻又從一個受到愛好影響的意志底觀點去看這同一個行為，則實際上在此並無矛盾，但是有一種愛好對理性規範的反抗（*antagonismus*）。由於這種反抗，原則底普遍性（*universalitas*）變成只是一種一般有效性（*generalitas*），因此實踐的理性原則可能在半途碰到格律。如今，儘管這點無法在我們自己無偏無黨地所作的判斷中被認可，但它卻證明：我們實際上承認定言令式底有效性，而且只容許我們（帶著對這項令式的極大敬畏）有若干例外，而

這些例外在我們看來似乎無關緊要，並且是不得已的。

因此，我們至少已經說明：如果義務是個應當有意義且實際上為我們的行為立法的概念，它就只能以定言令式、但決不能以假言令式來表示。我們也明確地為一切運用闡明了定言令式底內涵（這已經不錯了），這項內涵必須包含一切義務底原則（如果有這類原則的話）。但我們仍不足以先天地證明：實際上有這類令式存在；有一項實踐法則絕對地且無任何動機地獨自下命令；再者，遵守這項法則是義務。

[11. 純粹倫理學之必要]

想要做到這點，最要緊的是以一事為戒，此即：我們切不可產生念頭，想從人性底特殊性質去推衍出這項原則底實在性。因為義務應當是行為之在實踐上無條件的必然性；因此，它必須適用於一切有理性者（一項令式完全只能用於它們），而且唯因此故，它也是所有人類意志底一項法則。在另一方面，從人底特殊自然稟賦、從某些情感和癖好，甚至可能的話，從人類理性獨有的一種特殊傾向（它不一定適用於每一個有理性者底意志）推衍出來的原則，固然能提供我們一項格律，但無法提供一項法則；也就是說，它能提供一項主觀原則（我們具有可依此原則而行動的癖好和愛好），但無法提供一項客觀原則（即使我們的一切癖好、愛好和自然結構均反對，我們仍奉命依此原則而行動）；甚至，主觀的原因對此事越少支持、越多反對，便越是證明一項義務中的命令之莊嚴和內在

尊嚴，但不因之絲毫削弱法則底強制，而使其有效性有所減損。

在此我們見到哲學事實上處於一個尷尬的立場；儘管其立場無論在天上還是地上均無所依傍或憑藉，它卻應當是穩固的。在此，哲學應證明其純粹性——它是其法則底制定者，而非一種稟受的情感或者誰知道那一個監護者暗中授予它的法則⁴²⁶之宣諭者。儘管後面這些法則總是聊勝於無，但均決無法提供理性所授令的原則。這些原則必須有完全先天的根源，且因此同時有發號施令的威望，此即：無所期待於人底愛好，而是完全期待於法則底最高威權及其應受到的敬畏，否則便判定人該蒙受自我輕視及內在的憎惡。

因此，一切經驗之物不但不適於作為道德原則底補充，反而甚至對道德底純粹性極為有害。在道德中，一個絕對善的意志之超乎一切價格的真正價值正是在於：行為底原則不受到唯有經驗能提供的偶然根據之任何影響。針對「在經驗的動機和法則中尋求原則」的這種草率態度或甚至卑下想法，我們的警告也不會嫌太多或太頻繁。因為人類底理性在疲倦時，願意在這個軟墊上休憩，並且在甜蜜假象（它們可是讓理性擁抱一片雲，而非尤諾）之夢幻中，以一個由具有完全不同來源的肢體拼湊而成的雜種混充為道德。^④ 人們想把這個雜種看成什麼，它便看來像什麼；只是在曾經目睹道德底真實面貌的人看來，

^④ 這句話涉及希臘神話中伊克西昂 (Ixion) 底故事。伊克西昂是拉泰泰國王。他想追求天后赫拉 (羅馬人稱為尤諾)；天神宙斯將一片雲變成赫拉底形象，來欺騙伊克西昂。伊克西昂和雲底結合產生半人半馬的怪物。

它不像道德。⑦

因此，我們的問題是：一切有理性者始終依照這樣的格律——他們自己能意願這些格律應當充作普遍法則——去評斷其行為，是否為他們的一項必然法則呢？如果有這樣一項法則的話，它必然已經（完全先天地）與一個一般而言的有理性者底意志之概念聯結起來。但為了發現這項聯結，無論我們多麼不願意，也得邁進一步，亦即進入形上學——雖然是進入一個與思辨哲學底領域不同的形上學領域，亦即進入道德底形上學。在一門實踐哲學中，我們所關切的，並非要得知「發生之事」⁴²⁷底根據，而是要得知「縱然從未發生、仍應當發生之事」底法則，亦即客觀的實踐法則。在此我們毋須探討以下諸問題底理由：何以某物討人喜歡或不討人喜歡？純然感覺底愉快何以別於趣味？又趣味是否有別於理性底一種普遍滿足？愉快和不快之情感有何基礎？由這些情感如何產生慾望和愛好？而由慾望和愛好又如何藉著理性底協助產生格律？因為這全屬於一門經驗的心靈學。如果我們將自然論視為自然底哲學（就它基於經驗法則而言），則這門心靈學將構成自然論底第二部分。但我們在此所談的是客觀的實踐法則，因而是一個意志對於自己的關係（就它僅藉理性決定自己而言）；然則，一切與經驗之物有關的東西自然被略去。因為當理性獨自決定行動時（我們現在正想探討其可能性），它必定先天地為之。

⑦ 目睹德行底本來形貌，不外乎意謂：剝除感性之物底一切混雜以及報酬或⁴²⁶我愛底一切虛假裝飾，以呈顯道德。這樣一來，德行使其餘一切對於愛好顯得有吸引力的東西失色到什麼程度，每個人只要稍微嘗試運用其未完全喪失抽象力的理性，便不難知悉。

[12. 目的自身底程式]

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有理性者。如今，供意志作為其自我決定底客觀根據者，即是目的；而如果目的為理性所指定，它必然對一切有理性者同樣有效。反之，僅包含一個行為（其結果是一項目的）底可能性之根據者，稱為工具。欲求底主觀根據是動機（Triebfeder），意欲底客觀根據是動因（Bewegungsgrund）；因此有主觀目的（它們基於動機）和客觀目的（它們取決於對每個有理性者均有效的動因）之區別。如果實踐的原則不考慮一切主觀目的，它們便是形式的；但如果它們以主觀目的、因而以某些動機為根據，它們便是實質的。一個有理性者隨意選定為其行為底結果的那些目的（實質的目的），均是相對的；因為唯有它們對主體底一種特殊欲求能力的關係能予它們以價值。所以，這項價值無法提供對一切⁴²⁸有理性者、而且也對每個意欲均有效且必然的普遍原則，亦即實踐法則。因此，這一切相對的目的只是假言令式底根據。

但是，假定有一物，其存在本身具有一項絕對的價值；也就是說，它是目的自身，而能為確定的法則之根據。那麼，在它之內，而且唯有在它之內，存在一項可能的定言令式（亦即實踐法則）之根據。

現在我說：人及——總而言之——每個有理性者均作為目的自身、不僅作為供某個意志隨意使用的工具而存在；而在其

一切行爲（無論它們係針對自己，還是針對其他有理性者）中，他必須始終同時被視為目的。愛好底一切對象只具有一項有條件的價值；因為如果愛好及基於愛好的需要不存在，其對象便無價值。但是愛好本身（作為需要底根源）並無一項絕對的價值，使自己值得期望；因此，完全擺脫它們，反而是每個有理性者底共同期望。所以，一切能以我們的行動獲取的對象總是有條件的。有的存有者底存在雖然不是基於我們的意志，而是基於自然，但若它們是無理性者，就仍只有一項「當作工具」的相對價值，且因此稱為「物」（Sachen）。反之，有理性者被稱為「人格」（Personen），因為其本性已使他們凸顯為目的自身，亦即不可僅被當作工具而使用的東西，因此就這方面而言，限制一切意念（而且是敬畏底一個對象）。所以，人格不單是主觀目的（其存在是我們的行動底結果，而對我們有一項價值），而是客觀目的，也就是其存在本身即目的的東西，而且是一項無法以其他目的（它們應當僅作為工具供其使用）取代的目的；因為若非如此，就根本不會有任何東西具有絕對價值。但如果一切價值均是有條件的，亦即偶然的，則理性根本無法有最高的實踐原則。

因此，如果應當有一項最高的實踐原則和——就人類意志而言——一項定言令式存在，這必然是這樣一項原則：它能從因其為目的自身、故必然對每個人均是目的的東西之表象，構成意志底一項客觀原則，因而能充作普遍的實踐法則。這項原則底根據是：有理性者作為目的自身而存在。人類必然如此設想他自己的存在；所以，就此而論，這是人類行爲底一項主觀

原則。但是其他每個有理性者也依照對我也有效的同一個理性根據，如此設想其存在；^⑤ 因此，這同時是一項客觀原則，意志底一切法則必然能由它（作為一項最高的實踐根據）推衍出來。所以，這項實踐的令式將是這樣的：如此行動，即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，決不只當作工具來使用！^⑥ 我們想知道：這是否行得通？

[13. 舉例說明目的自身底程式]

我們仍用前面的例子：

第一，依據對自己的必然義務底概念，打算自殺的人將自問：他的行為是否能與作為目的自身的「人」底理念相容呢？如果他為了逃避一個艱難的處境而毀滅自己，他便是將一個人格僅當作一項工具來利用，以維持一個可忍受的處境，直到生命終結為止。但是人並非一個「物」，亦即並非能僅被當作工具來使用的東西，而是在其所有行為中必須始終被視為目的自身。因此，我不能處置我的人格中的人，使他殘缺、損壞，或者殺死他。（為了避免一切誤解——譬如對以下情況的誤解：為自保而截斷肢體，為保存我的生命而讓它遭受危險等——而

⁴²⁹⑤ 現在我將這個命題當作設準 (Postulat) 而提出來。在最後一章，大家會得知其理由。

⑥ 引號中的「人」字，即德文的“Menschheit”，相當於「人格性」(Persönlichkeit) 一詞，意謂「人之所以為人者」。為別於具體的人 (Mensch)，以下譯到此字時，一概加上引號。

對這項原理所作的更詳細規定，我在此必須略過不談；這種規定屬於依本義而言的道德學。)

第二，就對他人的必然的或不可推卸的義務而言，一個打算對別人作不實承諾的人立刻看出：他想將另一個人僅當作工具來使用，而後者本身不同時包含目的。因為我爲了我的目的而想以這樣一項承諾去利用的人，不可能會贊同我對待他的方式⁴³⁰，且因此本身包含這個行爲底目的。如果我們以對他人底自由和財產的侵犯爲例，則這種行爲之與其他人底原則相牴牾，便更爲醒目。因爲在這個情況下，違犯人權者顯然有意將他人底人格僅當作工具來使用，而未考慮到：他人是有理性者，應當始終同時被當作目的（亦即僅當作其本身必然也能包含這同一個行爲底目的的存有者）而受尊重。⊖

第三，就對自己的偶然的（有功績的）義務而言，單是一個行爲不與在我們的人格中作爲目的自身的「人」相牴牾，是不夠的；這個行爲還必須與之相協調。如今，在「人」之中有達到更大圓滿性的稟賦，這些稟賦屬於自然對於我們的主體中的「人」所懷的目的。這些稟賦之荒廢或許將能與作爲目的自身的「人」之保存相容，但無法與這項目的之促進相容。

第四，就對他人的有功績的義務而言，一切人所具有的自然目的是其自身的幸福。現在，如果每個人對他人底幸福均無

⊖ 我們切莫以爲：「己所不欲，勿施於人」這句俗話在此能充作準則或原則⁴³⁰。因爲它雖然有各種限制，卻只是從原則推衍出來。它無法作爲一項普遍法則，因爲它不包含對自己的義務底根據，也不包含對他人的愛底義務（因爲有的人會樂於同意：只要他可以不必施惠於他人，他人就毋須施惠於他），最後亦不包含彼此間不可推卸的義務底根據；因爲罪犯將根據這項理由向處罰他的法官抗辯，諸如此類。

貢獻，但也不故意剝奪其幸福，「人」誠然能夠存在。但如果每個人不同時盡其所能去促進他人底目的，那麼這仍只是消極地、而非積極地與作為目的自身的「人」相協調。因為如果那個「人」底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。

[14. 自律底程式]

「人」及每個作為目的自身的一般而言的有理性者（這是⁴⁹¹每個人底行為之自由底最高限制條件）底這項原則並非得自經驗。首先，這是由於其普遍性，因為這項原則涉及所有一般而言的有理性者，而經驗不足以在這方面有所決定。其次是因為在這項原則中，「人」並非（在主觀方面）被設想為人底目的（亦即我們實際上自行選作目的的對象），而是被設想為客觀目的（無論我們有什麼目的，這項客觀目的應當作為法則，構成一切主觀目的底最高限制條件）；因此，這項原則必須起源於純粹理性。因為在客觀方面，一切實踐法則底制定之根據在於規則及使規則堪為一項法則（必要時為自然法則）的普遍性底形式（依據第一項原則）；但在主觀方面，其根據在於目的。然而，一切目的底主體是每個作為目的自身的有理性者（依據第二項原則）。現在由此得出意志底第三項實踐原則，作為意志與普遍的實踐理性底協調之最高條件；此即「作為一個制定普遍法則的意志的每個有理性者底意志」之理念。

凡是與意志本身之制定普遍法則無法相容的格律，均依據

這項原則而被摒棄。因此，意志不單是服從法則，而是以這樣的方式服從法則：它必須也被視為自我立法者，而且正因此故，才服從法則（它可將自己視為其創制者）。

[15. 興趣之排除]

依照上述方式設想——即依照行為之類似於一種自然秩序的普遍合法則性、或者有理性者自身之普遍的目的優先性去設想——的令式，固然正由於它們被設想為定言的，將一切作為動機的興趣之混雜排除於其立法的威權之外。然而，它們僅被假定為定言的，因為如果我們要說明義務底概念，就得作這樣的假定。但「有定言地下命令的實踐法則存在」這點本身無法被證明，正如它在本章中亦完全無法被證明一樣。然而，有一件事可以辦到，即指出：在令式本身中，由於它所包含的某項決定，也隱含「在出於義務的意欲中擺脫一切興趣」這點，作為區別定言令式與假言令式的特殊標記；而此事係在該原則底⁴³²眼前這第三個程式中被辦到，即在「作為制定普遍法則的意志的每個有理性者底意志」之理念中被辦到。

因為如果我們設想這樣一個意志，則儘管一個服從法則的意志仍可能由於一項興趣而受這項法則底約束，但是一個本身是最高立法者的意志，就它是這樣的意志而言，卻不可能依待於任何一項興趣。因為這樣一個有依待的意志本身仍需要另一項法則，這項法則將其我愛底興趣限制於普遍法則底有效性之條件下。

因此，只要「每個人類意志均是一個憑其所有格律制定普遍法則的意志」這項原則[⊕]在其他情況下是正確的，它便會在以下這方面極適合作為定言令式：正由於「普遍法則底制定」之理念，它不以任何興趣為依據，且因此在所有可能的令式中，唯有它能夠是無條件的。或者我們不如倒轉這個命題說：如果有一項定言令式（亦即有理性者底一切意志之法則）存在，它只能命令人出於其意志（這樣一個意志能同時將自己視為普遍法則底制定者）底格律去做一切事情。蓋唯有如此，實踐原則和這個意志所服從的令式才是無條件的，因為該意志完全無法以任何興趣為根據。

現在，若我們回顧迄今為止為找出道德原則所作過的一切努力，便毋須訝異：何以它們均必然失敗。人們見到人由於其義務而受法則底約束，但沒想到：他僅服從他自己制定的、但卻普遍的法則，而且他僅有責任依據他自己的意志（但是就自然底目的而言，這個意志制定普遍法則）而行動。因為當人們設想人只是服從一項法則（不論它是什麼法則）時，這項法則⁴³³必然帶有某項興趣，作為誘惑或強迫；因為它並非由他的意志產生的法則，而是另一物依照法則強制這個意志以某種方式去行動。但是由於這項完全必然的結論，尋求義務底一項最高根據的所有工作均失敗而無可挽回。因為人們得到的決非義務，而是出於某項興趣的行為之必然性；而這可能是自己的興趣或是他人底興趣。但這樣一來，令式必然永遠成為有條件的，而

⁴³²⊕ 在這裏，我可以免於舉例闡釋這項原則，因為最初用來闡釋定言令式及其程式的全部例子現在正可充作此用。

且完全不適於作為道德命令。所以，我願將這項原理稱為意志底自律（Autonomie）之原則，以相對於其他一切原理——我因此將這些原理歸入他律（Heteronomie）。

[16. 目的王國]

每個有理性者必須憑其意志底一切格律自視為普遍法則底制定者，以便從這個觀點去評斷自己及其行為；這個有理性者底概念導出一個繫屬於它而且極有用的概念，即一個目的底王國之概念。

但我所謂「一個王國」，是指不同的有理性者藉共同法則所形成的有秩序的結合。現在，由於法則依照目的底普遍有效性決定目的，則如果我們捨去有理性者底個別差異以及其個人目的底一切內容，我們將能設想一切目的（不但包括作為目的自身的有理性者，而且包括每個有理性者可能為自己設定的個人目的）依秩序結合成的一個整體，亦即一個目的底王國。依據前面的各項原則，這個王國是可能的。

因為有理性者均依從這項法則：每個有理性者應當將自己及其他一切有理性者決不僅當作工具，而是始終同時當作目的自身來對待。但由此便產生有理性者藉共同的客觀法則所形成的一個有秩序的結合，亦即一個王國——由於這些法則正是以這些存者間互為目的和工具的關係為目標，這個王國可稱為一個目的底王國（當然只是一個理想）。

但如果一個有理性者在目的底王國中固然制定普遍的法

則，自己卻也服從這些法則，他便屬於這個王國，為其成員。如果他身為立法者，不服從其他有理性者底意志，他便屬於這個王國，為其元首。

434 有理性者必須始終在一個因意志底自由而成為可能的目的王國中自視為立法者（不論他身為成員，還是身為元首）。但是他無法僅憑其意志底格律維持元首底地位，而是唯當他是個完全無依待的存有者，無所需求，而與其意志相稱的能力不受限制時，他才能維持這個地位。

因此，道德存在於一切行為對於立法的關係中；唯因這種關係，一個目的底王國始為可能的。但是這種立法必須見諸每個有理性者本身，而且能由其意志產生。因此，其意志底原則為：不要做任何行為，除非所依據的格律也能自相一致地作為一項普遍法則，且因此僅如此行動，即意志能憑其格律同時自視為普遍法則底制定者。現在，如果格律並非由於有理性者（作為普遍法則底制定者）底本性，就已必然與他們的這項客觀原則一致，則依乎該原則的行為底必然性意謂實踐的強制，亦即義務。義務不適於目的王國中的元首，但適於其每個成員，而且是依相同的程度適於所有成員。

依這項原則而行動的實踐必然性（亦即義務）決非基於情感、衝動和愛好，而是僅基於有理性者彼此間的關係；在這種關係中，一個有理性者底意志必須始終同時被視為立法者，因為不然的話，這項原則便無法將有理性者設想為目的自身。因此，理性使意志（作為普遍法則底制定者）底每項格律與其他每個意志發生關係，而且也與針對自己的每個行為發生關係，

而且這並非爲了任何其他實踐的動因或未來的利益，而是出於一個有理性者（他不服從任何法則，除非他也爲自己制定這項法則）底尊嚴（Würde）之理念。

[17. 德行底尊嚴]

在目的王國中，一切東西若非有一項價格，就是有一項尊嚴。具有一項價格的東西也能被另一個作爲等值物的東西所取代。反之，超乎一切價格、因而不容有等值物的東西具有一項尊嚴。

牽涉到人類底普遍愛好和需要的東西具有一項市場價格。即使不以一項需要爲先決條件、仍合乎某項趣味（亦即對於我們的心靈力量之純然的無目的活動的一種滿足）的東西，具有一項情意價格（Affektionspreis）。但是構成唯一能使某物成爲目的自身的條件者，不單具有一項相對價值（亦即一項價格），而是具有一項內在價值，亦即尊嚴。

如今，道德是唯一能使一個有理性者成爲目的自身的條件；因爲唯有透過道德，他才可能在目的王國中作爲一個制定法則的成員。因此，道德與「人」（就它能夠有道德而言）是唯一擁有尊嚴者。工作中的技術和勤勞具有一項市場價格；機敏、活潑的想像力和心情具有一項情意價格；在另一方面，忠於承諾、出於原則（而非出於本能）的仁愛具有一項內在價值。自然和藝術均不包含在欠缺這些特質時能取而代之的東西；因爲這些特質底價值不在於由此產生的結果，不在於它們

所帶來的好處和利益，而在於存心，亦即意志底格律——縱然連成效都不利於這些格律，它們仍準備以這種方式在行爲中顯現自己。這些行爲也不需要任何主觀的氣質或趣味之推薦，才會使人以直接的認可和滿意去看待它們；它們不需要對自己的直接的癖好和情感。這些行爲把履行它們的意志呈現爲一種直接敬畏底對象；爲此，我們只需要理性，以便責成意志，而非哄騙它去做這些行爲。就義務而言，後一種情況根本是個矛盾。因此，這種評價使人認識這樣一種心向底價值爲尊嚴，使它無限地超乎一切價格；這種心向決不能與這些價格放在一起去估算和比較，而不彷彿損害它的神聖性。

如今，到底是什麼使這種道德上善的存心(或者說德行)有資格提出如此高的要求呢？這不啻是這種存心爲有理性者在普遍法則底制定方面爭取到的參與權（藉著這項參與權，這種存心使有理性者適於在一個可能的目的王國中作爲成員）。有理性者由於他自己的本性，已註定擁有這項參與權——他是目的自身，且正因此故，是目的王國中的立法者，在一切自然法則方面是自由的，僅服從他爲自己所制定、且使其格律能歸屬於⁴³⁶普遍法則底制定（有理性者本身也隸屬於這種法則底制定）的那些法則。因爲除了法則爲一個事物決定的價值之外，它不具有任何價值。但是正因此故，決定一切價值的立法本身必然具有一項尊嚴，亦即無條件的、無可比擬的價值；唯有「敬畏」一詞可恰當地表達一個有理性者對這項尊嚴必須作的評價。因此，自律是人類及每個有理性者底尊嚴之根據。

[18. 諸程式之回顧]

但是，上述三種表明道德原則的方式根本只是同一項法則底幾個程式，而其中的一個程式自然涵攝另外兩個程式。然而，在這些程式之間卻有一項區別，而這項區別與其說是在客觀方面、不如說是在主觀方面實踐的，即是為了使理性底一個理念更近於直觀（依照某種類比），且因之更近於情感。因為一切格律均有

(1)一項形式：它即是普遍性，而在這方面，道德令式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。

(2)一項質料：即一項目的，而在這方面，其程式為：有理性者，依其本性而言是目的，因而是目的自身，必須為每項格律充作一切純然主觀的且任意的目的之限制條件。

(3)所有格律底一項完全決定：其決定係透過這個程式：一切格律由於自我立法，應當與一個可能的目的王國相協調，如同與一個自然王國相協調。⊕

此處的進程像是通過意志底形式之單一性（意志底普遍性）、質料（對象，亦即目的）底多數性、以及目的底系統之整體性或全體性諸範疇而行。但我們不如在道德評斷中始終遵守嚴格

⊕ 目的論將自然視為一個目的王國，道德學則將一個可能的目的王國視為一個自然王國。在目的論中，目的王國是個理論性理念，用來說明存在的事物。在道德學中，目的王國是個實踐性理念，用來實現並不存在、但因我們的所作所為而實現（而且正是依據這個理念而實現）的事物。

的方法，並且以定言令式底普遍程式為根據；此程式即：依據⁴³⁷能同時成為普遍法則的那項格律而行動！然而，如果我們也想像道德法則被接受，那麼以上述的三個概念考察同一個行為，且藉此盡可能使之近於直觀，是極有用之事。

[19. 全部論證之回顧]

現在我們可終止於我們最初出發之處，即一個無條件地善的意志之概念。如果一個意志不會是惡的，也就是說，其格律成爲一項普遍法則時，決不會自相牴牾，這個意志便是絕對善的。因此，以下的原則也是這個意志底最高法則：始終依據你能同時意願其普遍性爲法則的那項格律去行動！這是唯一使一個意志決不會自相牴牾的條件，而這樣的一項令式是定言的。由於意志（作爲可能的行為底一項普遍法則）底有效性類乎事物底存在依普遍法則而形成的普遍聯結（這種聯結是一般而言的自然之形式面），所以定言令式也可如此來表示：依據能同時將自己視爲普遍的自然法則的那些格律而行動！是以，一個絕對善的意志之程式便是如此。

有理性者之所以別於其餘事物者，係由於他爲自己設定一項目的。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）而爲絕對善的意志之理念中，一切所要促成的目的（它將使所有意志只有相對的善）必須完全抽去，則這裏的目的就不能被設想爲一項所要促成的目的，而是得被設想爲一項獨立的目的；也就是說，它只能消極地被

設想，亦即被設想為決不可逆之而行動的目的——因此，它在一切意欲中決不可僅被當成工具，而得始終同時被當成目的。如今，這項目的只能是一切可能的目的底主體本身，因為這個主體也是一個可能的絕對善的意志底主體；蓋這個主體無法被置於任何其他對象之後而無矛盾。因此，「對每個有理性者（你自己和他人）如此行動，即他們在你的格律中同時被視為目的自身」這項原則基本上等同於「依據這樣一項格律而行動，即它本身同時含有對每個有理性者而言的普遍有效性」這項原則⁴³⁸。因為說：我在使用工具以達成任何目的時，應當將我的格律限制於它因作為所有主體底一項法則而有的普遍有效性之條件下，這等於是說：目的底主體（亦即有理性者本身）必須決不僅被當作工具，而是當作在使用一切工具時的最高限制條件（亦即始終同時被當作目的），而為行為底一切格律之根據。

現在我們可由此無爭議地推斷：每個作為目的自身的有理性者，就他所服從的任何法則而言，必須能將自己也視為普遍法則底制定者，因為正是其格律之適於制定普遍法則將他凸顯為目的自身。我們還可推斷：他這種超乎一切純粹自然物的尊嚴（特權）使得他必須始終從他自己的——但同時也是其他每個作為立法者的有理性者（他們因此也稱為人格）底——觀點採用其格律。如今，一個有理性者底世界（智思世界——*mundus intelligibilis*）以這種方式作為一個目的王國而有可能性，而這是由於一切作為其成員的人格之自我立法而然。因此，每個有理性者必須如此行動，彷彿他憑其格律，始終在普

遍的目的王國中作爲一個立法的成員。這些格律底形式原則是：如此行動，彷彿你的格律應當同時充作（一切有理性者底）普遍法則！因此，一個目的王國僅依據其與一個自然王國的類比而有可能性；但目的王國只是依據格律（亦即自我責求的規則），而自然王國只是依據自外強制的致動因底法則而有可能性。儘管如此，但就整個自然牽連到作爲其目的的有理性者而言，我們仍基於這項理由，也稱整個自然（雖然它已被視爲機器）爲一個自然王國。現在，這樣一個目的王國將由於一些格律（定言令式爲一切有理性者規定這些格律底規則）而實現——如果這些格律普遍地被遵守的話。然而，縱然有理性者本身嚴格遵守這項格律，他卻無法指望：其他每個人將因此信守同一項格律；他也無法指望：自然王國及其合乎目的的安排將與他（作爲一個適合的成員）相協調，而成爲一個因他本身⁴³⁹而成爲可能的目的王國，也就是說，將有助於他對幸福的期待。儘管如此，「依據在一個單是可能的目的王國中一個制定普遍法則的成員底格律而行動」這項法則仍有其完全的效力，因爲其命令是定言的。而在這裏正有弔詭之處：單是作爲有理性者的「人」底尊嚴（而不含其他任何由此所能達成的目的或好處）——也就是說，對於一個純然理念的敬畏——卻應當充作意志之不可寬貸的規範；另一個弔詭之處是：格律底莊嚴、以及每個有理性的主體之有資格在目的王國中作爲一個立法的成員，正是在於格律之無待於所有這類的動機。因爲若非如此，我們就得設想這種主體僅服從其需要底自然法則。縱使自然王國以及目的王國被設想爲統合在一個元首之下，且因之目

的王國不再只是個理念，而是取得真正的實在性，然而一項強烈動機之添加固然因此將有助於這種實在性，但該理念底內在價值之擴大決無助於這種實在性。因為縱然如此，連這唯一無限制的立法者仍得始終被設想為：他僅依據有理性者單單由於該理念而為他們自己所規定的無私行為來評斷他們的價值。事物底本質不因外在關係而改變；而不考慮這種關係、單獨構成入底絕對價值的事物，也是任何人、甚至最高存有者必須據以評斷人的標準。因此，道德是行為對於意志底自律的關係，亦即對於因意志底格律而成為可能的普遍立法的關係。能與意志底自律相容的行為是容許的；不能與之相協的行為是不容許的。若一個意志底格律必然與自律底法則相協調，這個意志便是個神聖的、絕對善的意志。一個非絕對善的意志之依待於自律底原則（即道德的強制）即是責任。因此，責任不能用於一個神聖存有者。一個出於責任的行為底客觀必然性稱為義務。

從方才的論述，我們現在不難解釋以下之事如何發生，此即：儘管我們以義務底概念指一種對法則的服從，我們卻因此同時設想履行其一切義務的人格有某種莊嚴性和尊嚴。因為他⁴⁴⁰之有莊嚴性，並非就他服從道德法則而言，而是就他同時是這項法則底立法者，且只因此才服從它而言。我們在前面也已說明：既非恐懼，亦非愛好，而是單單對法則的敬畏如何是能予行為以一項道德價值的動機。倘使我們自己的意志只在一種因其格律而成為可能的普遍立法之條件下行動，則這個在理念中對我們而言可能的意志是敬畏底真正對象；而「人」底尊嚴正在於這種制定普遍法則的能力（儘管是以他本身同時服從這種

立法為條件)。

[20.] 意志底自律為道德底最高原則

意志底自律是意志底特性，由於這種特性，意志（無關乎意欲底對象之一切特性）對其自己是一項法則。因此，自律底原則是：除非我們的抉擇底格律同時也作為普通法則而被包含於同一個意志中，否則不要以其他方式作抉擇！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而受其約束。這點無法僅由分析在這個意志中出現的概念而得到證明，因為這是個綜合命題。我們必須超越對象底知識，而對主體（亦即純粹實踐理性）作一項批判。因為這個確然地發出命令的綜合命題必須能完全先天地被認識，但這項工作不在本章底範圍內。然而，「上述的自律原則是唯一的道德原則」這點卻可單靠分析道德底概念而得到極有力的證明。因為我們靠這項分析發現：道德底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。

⁴⁴¹[21.] 意志底他律為一切虛假的道德原則之根源

如果意志底在其格律之適於普遍的自我立法以外的任何地方——也就是說，它越出自己之外，在其任何一個對象底特性中——尋求應當決定它的法則，便一定形成他律。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。這種關係（不管它是基於意志，還是基於理性底表象）只能使假言令式成爲可能：我應當做某事，因為我想要另一事物。反之，道德的（亦即定言的）令式表示：縱然我不想要其他事物，我應當如此這般行動。譬如，前者表示：如果我想維持名譽，我就不該說謊；而後者表示：縱然說謊不會帶給我絲毫恥辱，我也不該說謊。因此，道德令式必須抽去一切對象，使對象對意志完全無影響，因而實踐理性（意志）不單是管理外來的興趣，而是只顯示它自己的頒布命令的威權（作爲最高的立法）。譬如，我應當設法促進他人底幸福，並非好像其幸福底實現對我有什麼重要性（不管是由於直接愛好，還是由於任何一種間接從理性得來的欣悅），而只是因爲排除其幸福的格律無法作爲普遍法則而被包含於同一個意欲中。

[22.] 由他律底假定的基本概念而來的一切可能的道德原則之分類

在這裏就像在任何地方一樣，人類理性在其純粹運用中倘若缺乏批判，則在它成功地走上唯一正確的途徑之前，均嘗試過一切可能的錯誤途徑。

根據這項觀點我們可能採用的一切原則或爲經驗的，或爲理性的。前一種原則出自幸福底原則，建立於自然情感或道德⁴⁴²情感之上。後一種原則出自圓滿性底原則，或建立於圓滿性（作爲我們的意志底可能結果）底理性概念之上，或建立於一種獨立的圓滿性底概念（作爲我們的意志底決定原因）——即

上帝底意志——之上。

[23. 經驗的他律原則]

經驗的原則完全不適於作為道德法則底根據。因為如果道德法則底根據係得自人性底特殊構造或人性所處的偶然情境，則使道德法則應一律適用於所有有理性者的那種普遍性——即因此而被加諸道德法則的無條件的實踐必然性——便喪失了。但是自身幸福底原則最該被摒棄，這不僅因為它是錯誤的，而且「福祉始終依良好品行而定」的託辭與經驗不合。這也不僅因為它完全無助於道德之建立；因為「使一個人幸福」和「使他成為好人」完全是兩回事，「使他明哲且對其利益精明」和「使他有德」也完全是兩回事。這卻是因為它以動機作為道德底基礎，而這些動機反而損害道德，且消除其全部莊嚴性；因為它將德行底動機連同罪惡底動機歸於一類，並且僅教人更精於計算，但卻完全泯除這兩者間的特殊差異。在另一方面，道德情感這種臆想的特殊情感⁴⁴²（無論當那些無法思考的人，連在僅關乎普遍法則的問題中，都相信會由感覺得到援助時，訴諸道德情感是何等膚淺之舉！無論在程度上自然千差萬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

⁴⁴² 我把道德情感底原則歸入幸福底原則，因為每項經驗的興趣均透過僅由某物帶來的適意（不論這種適意之發生是直接而不考慮利益的，還是顧及利益的）而可望對福祉有所助益。同樣地，我們得像赫其森（Francis Hutcheson, 1694-1747）一樣，將對他人幸福的同情之原則歸入他所假定的同一種道德感。

憑其情感爲他人作有效的判斷) 卻仍然較接近道德及其尊嚴；因爲它將我們對於德行的欣悅和尊崇直接歸諸德行，以向它表示敬意，並且不彷彿當面對它說：使我們對它不捨的，並非它⁴⁴³的美，而只是利益。

[24. 理性的他律原則]

但在道德底理性根據中，圓滿性底形上學概念（無論它是何等空洞！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於我們的最大總量！無論它爲了將這裏所談到的圓滿性與其他各種圓滿性依種類區別開來，而有一種何等難以避免的陷於循環的傾向！而且何等難以避免暗中預設它所要說明的道德！）猶勝於由一個最圓滿的神性意志推导出道德的那個神學概念。這不僅因爲我們的確無法直觀這種意志底圓滿性，而只能從我們的概念（其中最重要的是道德底概念）推导出這種圓滿性；卻是因爲如果我們不這麼做（如果我們這麼做，在解釋上將會有一種惡性循環），則我們對於上帝底意志還能有的概念（出於榮耀狂和支配慾底特性，且與權力和報復底恐怖表象相結合）必然構成一個與道德正好相反的道德系統底基礎。

但是如果我必得在道德感底概念和一般而言的圓滿性底概念（儘管這兩者均完全不適於作爲道德底基礎來支持它，但至少不損害道德）之間作個選擇，我將取後者。因爲既然後者至少使這個問題底裁決擺脫感性，而訴諸純粹理性底法庭，則儘

管它在這方面也無所決定，卻真實地保存（一個自身即善的意志之）不確定的理念，以待進一步的決定。

[25. 他律之不足]

此外，我相信：我毋須詳細地反駁這一切學說。這種反駁極為容易，而且那些因其職務之所需而得表示支持這些理論之一（因為聽眾不太願意忍受判斷之懸擱）的人自己或許也很明白：這樣做只是多此一舉。但是在這裏令我們更感興趣的是知道：這些原則完全只提出意志底他律作為道德底第一根據，而且正因此故，必然錯失其目的。

⁴⁴⁴ 只要意志底一個對象必須被當作根據，以便為意志規定決定它的規則，則在這種地方，其規則便只是他律；其令式是有條件的，即是：如果或者由於我們想要這個對象，我們應當如此這般行動；因此，它決無法頒布道德的（亦即定言的）命令。如今，不論對象是藉著愛好來決定意志（像是在自身幸福底原則中），還是藉著以我們一般而言的可能意欲底對象為目標的理性來決定意志（如在圓滿性底原則中），意志均決不直接憑行為底表象來決定自己，而只是憑行為底預期結果加諸意志的動機來決定自己；我應當做某事，因為我想要另一事物。而在這裏仍得有另一項法則在我的主體中作為根據；依據這項法則，我必然想要這另一事物，而這項法則又需要一項令式，來限制這項格律。因為一個因我們的力量而成為可能的對象之表象將會依主體底自然特質加諸其意志的動力屬於這個主體底

本性——不管是屬於感性（愛好與趣味），還是屬於知性和理性（由於這些能力底本性之特殊構造，它們之運用於一個對象，均有滿足相隨）。因此，其實是自然制定法則，而這項法則就其為一項法則而言，不僅必須藉經驗去認識和證明，因而其本身是偶然的，且因此不再宜於作為確然的實踐規則（道德規則必屬此類）；而是這項法則始終只是意志底他律。意志不為自己制定法則，而是一個外來的動力藉著主體之一種易於接受法則的本性為意志制定法則。

[26. 此項論證之位置]

因此，必須以一項定言令式為原則的絕對善的意志（它在一切對象方面均是不確定的）將只包含一般而言的意欲底形式，而且是自律底形式；也就是說，「每個善的意志底格律之適於使自己成為普遍法則」本身是唯一的法則，而每個有理性者底意志將這項法則加諸自己，卻不以任何一項動機和興趣作為這項格律底根據。

這樣一個先天綜合的實踐命題如何可能？而這個命題何以是必然的？這是一項課題，其解答不再屬於道德底形上學之界域內。在此我們亦未肯定這個命題底真實性，更未自許有能力⁴⁴⁵證明其真實性。我們僅闡明道德之已普遍通行的概念，以顯示：意志底自律必然與這個概念相聯繫，或者不如說是其基礎。因此，誰若是認為道德是存在之物，而非一個無真實性的虛妄理念，就得同時承認上述的道德原則。因此，本章正如第

一章一樣，僅是分析的。如果定言令式連同意志底自律是真實的，並且是一項絕對必然的先天原則，則可推知：道德不是幻象。而要證明這點，我們需要純粹實踐理性底一種可能的綜合運用。但如果我們未先對這種理性能力本身作一項批判，我們就不可貿然去作這種運用。我們得在最後一章中就我們的目標之所需，闡述這項批判底梗概。

446 第三章 由道德底形上學通往純粹實踐理性底 批判

[1.] 自由底概念是說明意志底自律的關鍵

意志是有生命者底一種因果性（就這些有生命者是理性的而言），而自由便是這種因果性能無待於其外在的決定原因而產生作用的那項特質；這如同自然底必然性是一切無理性者底因果性由於外在原因底影響而被決定去活動的那項特質。

上述對自由的說明是消極的，且因此無助於理解其本質；然而，由這項說明衍生出自由底一個積極概念，這個概念更為豐富而有用。既然因果性底概念包含法則（Gesetzen）底概念，而依據這些法則，由於我們稱為原因的某物，另一物（即結果）必然被設定（gesetzt），^①則儘管自由並非依乎自然法則的意志底一項特質，卻不因此是完全無法則的，反而必須是一種依乎恆常法則（但屬於特殊種類）的因果性。因為不然的

① 康德在此根據字源學來說明因果性底概念和法則底概念在意義上的關聯。

話，一個自由的意志便是個荒謬之物。自然底必然性是致動因底一種他律，因為每項結果唯有依據以下的法則始成爲可能：另一事物決定致動因，以產生因果性。然則，除了自律——亦即「意志對於自己是一項法則」的這項特質——之外，意志底⁴⁴⁷自由還可能是什麼呢？但是「意志在一切行爲中對於自己是一項法則」這個命題僅表示以下的原則：除非你的格律也能將自己視爲一項普遍法則，否則不要依之而行動。而這正是定言令式底程式及道德底法則，因此一個自由的意志和一個服從道德法則的意志是一回事。

因此，如果我們預設意志底自由，則僅靠分析其概念，便可由此推出道德及其原則。然而，道德底原則卻始終是個綜合命題：一個絕對善的意志是這樣的意志，即其格律始終能包含被視爲普遍法則的意志本身；因為我們無法靠分析一個絕對善的意志底概念，發現格律底那項特質。但是這種綜合命題之所以可能，僅由於這兩項認識透過與一個第三者（它們雙方均見諸這第三者之中）間的聯結而被相互結合起來。自由底積極概念產生這個第三者；這個第三者不能像在自然原因底情況中一樣，是感性世界底自然（在其概念中，作爲原因的某物與作爲結果的另一物相連而起）。現在我們仍無法立刻指明：自由爲我們指示、而我們對它有一個先天理念的這個第三者是什麼；我們也無法使人理解由純粹實踐理性到自由底概念的推證（Deduction）、連同一項定言令式底可能性。爲此，我們還需要一些準備。

[2.] 自由必須被預設為一切有理性者底意志之特質

我們將自由歸諸我們的意志（不管是基於什麼理由），是不夠的，除非我們有充分的理由也將同樣的自由歸諸一切有理性者。因為既然道德充當僅作為有理性者的我們底法則，則它必然也適用於一切有理性者；而既然道德必須僅由自由底特質推衍出來，則自由也必須被證明為一切有理性者底意志之特質⁴⁴⁸。再者，由某些關於人性的假想經驗去證實自由（儘管這的確是絕對不可能的，而且〔自由〕只能先天地被證實），^②是不夠的；倒是我們得證明自由屬於一般而言的稟有意志的有理性者底活動。現在我說：每個只能依自由底理念而行動的存有者，正因此故，在實踐方面實為自由的；也就是說，一切與自由相連而不可分的法則均適用於他，正彷彿其意志本身也被表明為自由的（而且這在理論哲學中有效）。[⊖]現在我斷言：我們必須也賦予每個具有意志的有理性者以自由底理念，而他僅依這個理念來行動。因為在這樣一個存有者中，我們設想一種理性，而這種理性是實踐的，也就是說，它對其對象具有因果性。如今我們不可能設想一種理性，它在其判斷方面，憑它自

② 「自由」二字依文義補。

⁴⁴⁸⊖ 僅假定自由被有理性者單在理念中當作其行為底根據，這對於我們的目的而言，是足夠了。我採取這條途徑，是爲了使自己毋須也在理論方面證明自由。因為縱然後面這個問題尚未解決，但對一個實際上自由的存有者將會有約束力的法則，也適用於一個只能依其本身的自由底理念而行動的存有者。因此，目前我們能擺脫理論所承受的負擔。

己的意識接受來自他處的指導；因為這樣一來，主體就不會將判斷力底決定歸諸它的理性，而是歸諸一種衝動。這種理性必須將自己視為其原則底創制者，不受外來的影響；因此，它當作實踐理性來看，或者當作一個有理性者底意志來看，必須被它自己視為自由的。這就是說，一個有理性者底意志只能在自由底理念下是他自己的意志，且因此在實踐方面被歸諸一切有理性者。

〔3.〕 論繫屬於道德底理念的興趣

我們終於將道德底確定概念還原到自由底理念；但我們無法證明自由在我們自己之內及人性之中是實在的東西。我們僅知道：如果我們要設想一個存有者是理性的，而且稟有其關於行為的因果性底意識（亦即稟有一個意志），就必須預設自由。於是我們又發現：基於同樣的理由，我們必須將「依行動自由底理念決定自己」的這種特質歸諸每個稟有理性和意志的存有者。

但是由這些理念^⑨底預設也衍生出一項行動法則底意識，這項法則是：我們必須始終如此採納行為底主觀原則（亦即格律），即它們也能客觀地（亦即普遍地）作為原則而成立，因而能充當我們自己的普遍立法。但我究竟為何應當使自己服從這項原則，而且是以一般而言的有理性者底身分來服從，因此也使其他一切稟有理性者服從它呢？我願意承認：並無任何與

^⑨ 從上下文看來，「這些理念」當改為「這個理念」，即指自由底理念。

趣驅使我這麼做，因為這樣不會產生任何定言令式。但是我對此事必然有一項興趣，並且了解這如何發生。因為這個「應當」其實即是一種「意欲」（Wollen），而這種「意欲」對每個有理性者均有效（只要其理性無障礙地為實踐的）。像我們這樣的存有者仍受到感性（作為另一種動機）底影響，而在這種存有者身上，理性自己會去做的事不一定發生。對於這種存有者而言，行為底那種必然性只稱為一種「應當」，而主觀的必然性有別於客觀的必然性。

因此，似乎我們其實只在自由底理念中預設道德法則（即意志本身底自律之原則），而無法就這個理念本身證明其實在性和客觀必然性。而由於我們至少比過去所做到的還更確切地決定了真正的原則，我們在這裏誠然仍有極可觀的收穫；但對於這項原則底有效性及「必須服從它」的實踐必然性，我們並無進一步的了解。因為若有人問我們：我們的格律（作為一項法則）底普遍有效性究竟為何必須是我們的行為底限制條件呢？我們將我們歸諸這種行動方式的價值（其價值之大，據稱根本不容有更高的興趣存在）置於什麼基礎上呢？再者，人只⁴⁵⁰因如此才相信自己感覺到其人格價值，而相形之下，一個適意或不適意的狀態之價值就無足輕重了，如何會這樣呢？我們無法給他令人滿意的答案。

我們誠然清楚地見到：一個完全不含有任何對狀態的興趣的人格特性只要使我們能分享這種狀態（設使理性促成這種狀態底分配），我們就能對這種人格特性有一項興趣；也就是說，縱然沒有分享幸福的動因，光是「配得幸福」就能單獨令

人感興趣。但這項判斷事實上只是道德法則底已預設的重要性之結果（如果我們藉自由底理念擺脫一切經驗的興趣）。然而我們尚無法以這種方式理解：我們應當擺脫經驗的興趣，亦即把自己視為在行動中是自由的，而仍然認為自己受某些法則底約束，以便僅在我們的人格中發現一項價值，而這項價值能在為我們的狀態取得一項價值的事物方面補償我們的一切損失；我們也無法理解：這如何可能？也就是說，道德法則從何而有約束力？

[4. 循環論證底問題]

我們必須坦白承認：在這裏顯示出一種似乎無法擺脫的循環。我們假定自己在致動因底秩序中是自由的，以便設想自己在目的底秩序中服從道德法則；然後我們設想自己受這些法則底約束，因為我們已將意志底自由歸諸自己。蓋意志底自由與自我立法二者均是自律，因而是交互性概念。但正因此故，其中之一者不可用來說明另一者，且為它提出根據；而是頂多可用來在邏輯上將同一對象之表面上不同的表象化約為單一概念（像是把同值的不同分數化約為最簡式一樣）。

[5. 雙重觀點]

但是我們還剩下一個辦法，即是去探討：當我們透過自由設想自己是先天的致動因時所採取的觀點，是否與我們依據我

們的行動（作為我們眼前所看到的結果）設想自己時所採取的觀點不同？

有一項省察，其進行不太需要精微的思慮，反而我們可假定：最通常的知性也可能作這項省察（雖然是按照它自己的方式，藉著它稱作「情感」的判斷力底一項模糊分別）。這項省察即是：一切非因我們的意念而來的表象（如感覺底表象）使我們認識的對象，只是觸動我們的那些對象，而在此我們仍不知道這些對象自身可能是什麼；因此，就這種表象而論，縱使知性加上最大的注意力和明晰性，我們以此方式仍只能得到現象底知識，決非物自身底知識。這項分別或許只是緣於我們注意到由他處所給與我們的表象（在此我們是被動的）與我們單憑自己產生的表象（在此我們表現我們的活動）間的差異。一旦我們作了這項分別，其自然的結果便是：我們得承認且假定在現象背後還有某個不是現象的東西，即物自身——儘管我們自然會知道：既然我們決無法認識物自身，而永遠只能認識它們觸動我們的方式，則我們決無法更接近它們，並且知道它們本身是什麼。這必然提供一項感性世界與知性世界底區別（雖然是粗糙的）；其前者依各種宇宙觀察者內的感性之差異，也能有極大的差異，但是作為前者底基礎的後者卻始終保持不變。甚至對於自己，人也不可依據他由內在感覺所得到的自我認識，自以為認識他自己的本來面目。因為既然他的確並未彷彿創造自己，且並非先天地、而是經驗地得到關於他自己的概念，則他甚至能透過內感——且因而僅透過其本性底現象以及其意識被觸動的方式——蒐取關於他自己的訊息，乃是自然之

事。但除了他自己的主體之這種純由現象所組成的特性外，他還必然假定另一個作為基礎的東西，即他的自我（如它自身的可能情況一般）。因此，就純然的知覺及對感覺的感受性而言，他得將自己歸入感性世界；但就可能在他之內作為純粹活動的東西（它決不經由感覺之觸動、而是直接進入意識中）而言，他得將自己歸入智性世界（intellektuelle Welt），但他對這個世界無進一步的認識。

若一個人對他可能遇到的一切事物加以思考，必然得到這樣的結論。這樣的結論甚至可能見諸最通常的知性中。衆所周知⁴⁵²，最通常的知性極易在感覺底對象背後還期待某個自行活動的無形之物；但由於它立刻又使這個無形之物可為其感性所把握，亦即想使之成為直觀底對象，它再度破壞這個無形之物，而且並未因此變得更聰明一點。

如今，人在自己內部實際上發現一種能力，這種能力使他有別於其他一切事物，甚至有別於自己（就他為對象所觸動而言）；這就是理性。作為純粹的自發性，理性在以下這方面甚至還要高於知性：儘管知性也是自發性，而且不像感覺一樣，僅含有我們為事物所觸動（因而是被動的）時才產生的表象，但是它藉其活動所能形成的概念只是用來將感性表象歸諸規則之下，且藉此將它們統一於一個意識中；若無這種感性底運用，知性將完全無所思考。反之，理性以理念之名表現一種極純粹的自發性，因而它藉此超越感性所能提供於它的一切事物，並且顯示其最重要的工作，即將感性世界與知性世界彼此區別開來，而藉此為知性本身設定界限。

爲此緣故，一個有理性者必須將自己視為智性體（因此不從其低級力量之一面來看），並非屬於感性世界，而是屬於知性世界。因此，他具有兩個觀點，他可從這兩個觀點來看自己，並且認識其力量底運用之法則，因而認識其一切行爲之法則：首先，就他屬於感性世界而言，他服從自然法則（他律）；其次，就他屬於智思世界而言，他服從不受自然所影響、而僅以理性爲基礎的非經驗法則。

人作爲一個有理性的、因而屬於智思世界的存有者，除了依據自由底理念之外，決無法以其他方式設想他自己的意志底因果性；因爲對於感性世界底決定原因的超脫（理性必須始終將這種超脫歸諸自己）卽是自由。如今，自律底概念與自由底理念不可分地聯結在一起，而道德底普遍原則又與自律底概念⁴⁶³不可分地聯結在一起；道德底普遍原則在理念中構成有理性者底一切行爲之基礎，正如自然法則構成一切現象底基礎一樣。

我們在前面引起一種懷疑，彷彿在我們的推論中包含一個秘密的循環，從自由推到自律，再從自律推到道德法則；這卽是說，我們或許只是爲了道德法則而預設自由底理念，以便此後再從自由推出道德法則；因此，我們決無法爲道德法則提出根據，而是以它作爲所訴求的一項原則——善心的人或許會願意讓我們有這項原則，但我們決無法把它當作一個可證實的命題而提出來。如今這種懷疑消除了。因爲現在我們看出：當我們設想自己是自由的時，我們將自己置於知性世界中，作爲其成員，並且認識到意志底自律連同其結果——道德；但是當我們設想自己負有義務時，我們把自己視為屬於感性世界，而同

時屬於知性世界。

[6.] 一項定言令式如何可能？

有理性者將作為智性體的自己歸入知性世界，並且只就他是一個屬於知性世界的致動因，而將其因果性稱為一個意志。但由另一方面，他也意識到自己是感性世界底一部分；他的行為僅作為這種因果性底現象而見諸感性世界中。但是這些行為底可能性無法由這種因果性（我們不認識這種因果性）去理解，而是這些屬於感性世界的行為必須被理解為受其他現象（即慾望和愛好）所決定。因此，就我僅是知性世界底成員而言，我的一切行為將完全合乎純粹意志底自律之原則；就我僅是感性世界底部分而言，這些行為將必須完全依據慾望和愛好底自然法則（即自然底他律）去設想。（前者將以道德底最高原則為依據，後者將以幸福底原則為依據。）但是知性世界包含感性世界底根據，因而也包含其法則底根據，故直接為我的意志（它完全屬於知性世界）立法，且因此也必須被設想為如此。所以，儘管在另一方面，我是個屬於感性世界的存有者，⁴⁶⁴我仍將認定作為智性體的自己服從知性世界底法則（亦即服從在自由底理念中包含這項法則的理性），且因此服從意志底自律。是故，我必須將知性世界底法則視為我的令式，而將合於這項原則的行為視為義務。

然則，定言令式之所以可能，係由於自由底理念使我成為一個智思世界底成員；因此，如果我只是一個智思世界底成

員，我的一切行爲將會始終合乎意志底自律；但既然我同時直觀到自己是感性世界底成員，則這些行爲應當合乎意志底自律。這個定言的「應當」表明一個先天綜合命題，因為在我的被感性慾望所觸動的意志之外，另外加上同一個意志（但它屬於知性世界，且是純粹的、憑自身實踐的）底理念；依理性而言，後一意志包含前一意志底最高條件。這約略像是在對感性世界的直觀之外另外加上知性底概念（它們本身僅意謂一般而言的法則形式），且因此使一切自然知識所依據的先天綜合命題成爲可能。

通常的人類理性之實踐運用證實了這項推證底正確性。當我們向任何人（甚至最壞的惡棍）舉出心意正直、堅守善良格律、同情及普遍仁愛（此外更連帶著利益與舒適之重大犧牲）之範例時，只要他在其他情況下習慣於使用理性，他就不會不希望自己也可能有這種存心。但他可能只由於其愛好和衝動，本身無法真的做到這點；但在這件事上，他同時還是希望擺脫這種令他自己厭煩的愛好。所以，他用這個方式證明：他藉一個從感性底衝動解脫出來的意志，在思想中將自己置於一個與其慾望在感性領域中的秩序完全不同的事物秩序中，因為從這項願望，他無法期望慾望底滿足，因而無法期望任何一種令其實際的或者可設想的愛好得到滿足的狀態（因為這樣一來，連使他產生這項願望的理念都會失去其優越性），而是只能期望其人格底一項更大的內在價值。但是當他將自己置於知性世界⁴⁵⁵底一個成員之觀點時，他相信自己是這個較好的人格。自由（亦即對於感性世界底決定原因的超脫）底理念迫使他不得不

將自己置於這個觀點，而且在這個觀點中，他意識到一個善的意志。據他自己所承認，這個善的意志構成其惡的意志（就他是感性世界底成員而言）底法則；當他違背這項法則時，他知道其威權。因此，這個道德的「應當」是他自己所必然意欲者（就他是一個智思世界底成員而言），而且僅就他將自己同時視為感性世界底一個成員而論，才被他設想為「應當」。

〔7.〕 論一切實踐哲學底極限

〔7.1. 自由與必然性之背反〕

所有人都設想自己有自由的意志。由此形成關於某類行為——儘管它們並未發生，但應當已經發生——的一切判斷。但這種自由仍不是經驗概念，而且也不能是經驗概念，因為儘管經驗顯示出在自由底預設下被設想為有必然性的那些要求之反面，自由底概念卻始終不變。在另一方面，「一切發生之事必定依照自然法則而被決定」同樣是必然的，而且這種自然底必然性也不是經驗概念；這正是由於它包含必然性底概念，因而包含先天知識底概念。但是這個自然底概念為經驗所證實，而且如果經驗（感覺對象之依據普遍法則而連貫起來的知識）要成為可能，這個概念甚至不可避免地必須被預設。因此，自由只是理性底一個理念，其客觀實在性本身是可疑的；但是自然是個知性概念，它在經驗底實例中證明其實在性，且必然證明之。

如今由此產生一種理性底辯證，因為被歸諸意志的自由似乎與自然底必然性相矛盾，而在這個分岔道上，理性發現在思辨方面，自然底必然性之路比自由之路更為平坦而適用得多。儘管如此，但在實踐方面，自由底小徑是唯一可能容許在我們⁴⁶⁶的作為中使用理性之處。因此，最精微的哲學就如最通常的人類理性一樣，都不可能以論證取消自由。所以，人類理性的確得假定：並無真正的矛盾見諸同一人類行為底自由與自然必然性之間；因為人類理性無法放棄自然底概念，正如它無法放棄自由底概念一樣。

然而，縱然我們決無法理解自由如何可能，我們至少得以有說服力的方式消除這種表面的矛盾。因為如果自由底思想竟然自相矛盾，或者與自然（它同樣是必然的）相矛盾，則自由必須為自然底必然性而完全被放棄。

〔7.2. 雙重觀點〕

但是如果自認為自由的主體在以自由自命時，與他就同一行為認為自己受制於自然法則時，係依照同一意義或正是在同一關係中設想自己，這項矛盾就不可能避免。因此，思辨哲學有一項無法免除的任務，即至少去顯示：有關這項矛盾的幻覺之產生，係由於當我們說人有自由時，與認為他（作為自然底部分）受制於這些自然法則時，〔並非〕依照不同的意義與關係來設想他。^④ 思辨哲學還得顯示：這兩者不僅能夠極融洽地

④ 「並非」二字依文義補。

並存，而且還得被設想為在同一主體中必然地結合起來；因為不然的話，我們就無法解釋：我們何以要用一個理念——儘管這個理念可以無矛盾地與另一個得到充分證明的理念相結合，但卻令我們捲入一項工作，而使理性在其理論性運用中陷於極度的困窘——來煩擾理性呢？但是這項義務僅屬於思辨哲學，以便它為實踐哲學清除道路。因此，哲學家是否要消除這項表面的牴牾，還是讓它保持原狀，是由不得他的。因為在後一種情況下，關於這個問題的理論是無主的財產 (*bonum vacans*)；而命定論者可理所當然地據有這項財產，且將全部道德逐出它非法佔有的假想的財產。

但我們現在仍不能說：實踐哲學底界限到了。因為調解這項爭執決非實踐哲學之事，反倒是實踐哲學只要求思辨理性結束它本身在理論性問題中所涉入的紛爭，以便實踐理性免受外⁴⁵⁷來的攻擊（這些攻擊可向實踐理性爭奪它想要定居其上的土地），而享有寧靜和安全。

但是，對意志底自由的合法要求（甚至通常的人類理性底這種要求）係以「理性超脫於純主觀的決定原因」這個意識或被承認的預設為根據，而這些決定原因全是僅屬於感覺、因而屬於「感性」這項通名的事物。以這種方式將自己視為智性體的人，在將自己視為稟有一個意志（因而稟有因果性）的智性體時，以及知覺到自己是感性世界中的一個現象（他實際上也是個現象），且在外在決定方面使其因果性服從自然法則時，乃將自己置於不同的事物秩序中，而且與決定根據發生完全不同類的關係。現在他立刻領略到：這兩者能夠同時發生，甚至

必須同時發生。因為說：現象中的一物（它屬於感性世界）服從確定的法則，而作為物自身或存有者自身的同一物超脫於這些法則，這並不包含絲毫矛盾。但「他必須以這兩種方式設想並考量自己」之義，就第一方面而言，係由於他意識到自己是被感覺所觸動的對象；就第二方面而言，係由於他意識到自己是智性體，亦即在理性底運用中超脫於感性印象（因而屬於知性世界）。

結果，人自以為有一個意志，它不為任何僅屬於其慾望和愛好的事物負責；而在另一方面，他把他只能不顧一切慾望和感性刺激而做的行為設想為因自己而成為可能，甚至成為必然。這種行為底因果性存在於作為智性體的他以及依乎一個智思世界底原則的結果和行為之法則中。他對這個智思世界的確只知道：第一，在那裏，只有理性（而且是超脫於感性的純粹理性）制定法則；再者，既然在那裏，僅作為智性體的他才是真正的自我（反之，作為人的他只是他自己的現象），那些法則便直接而定言地加諸他，以致愛好與衝動（因而感性世界底整⁴⁵⁸個自然）之激發無法損及其意欲（作為智性體）底法則——甚至於他不為這些愛好與衝動負責，也不將它們歸諸其真正的自我（亦即其意志），但是當他容許它們影響其格律，而損害意志底理性法則時，卻將他對它們可能有的寬容歸諸其意志。

〔7.3. 我們對知性世界無知識〕

當實踐理性設想自己進入一個知性世界中時，它決未因此踰越其界限；但是當它想要直觀或感覺自己進入其中時，它便

踰越了其界限。就感性世界（它不為理性制定任何法則，以決定意志）而言，前者只是個消極的思想，而只有在以下這一點上是積極的，此即：作為消極決定的那種自由同時與一種（積極的）能力、且甚至與理性底一種因果性（我們稱之為一個意志）相聯結——憑這種能力，我們能如此行動，即行為底原則合乎一項理性因底本質特性，也就是說，合乎「格律能作為一項法則而有普遍有效性」這項條件。但如果實踐理性更從知性世界擷取意志底一個對象（亦即一個動機），它便踰越其界限，並且自以為認識某個它無所知的東西。因此，一個知性世界底概念只是一個觀點，理性為了設想自己是實踐的，不得不在現象之外採取這個觀點。如果感性對人的影響是決定性的，「理性設想自己是實踐的」一事便是不可能的；但假使我們不該否定人會意識到自己是智性體，因而是有理性且憑理性活動（亦即自由地產生作用）的原因，此事便是必然的。這個思想的確產生自然機械作用（它涉及感性世界）底秩序與立法以外的另一種秩序與立法，並且使一個智思世界（亦即作為物自身的全體有理性者）底概念成為必要。但我們在此除了僅就這個智思世界底形式條件去設想它，亦即依據意志底格律（作為法則）之普遍性、因而依據意志底自律（唯有它能與意志底自由共存）去設想它之外，不能有絲毫進一步的非分要求；反之，凡是牽涉到一個對象的法則均產生他律，而他律只能見諸自然法則中，而且也只能涉及感性世界。

〔7.4. 自由無法說明〕

但如果理性竟敢去說明「純粹理性如何能是實踐的」（這⁴⁶⁹與說明「自由如何可能」的任務完全是一回事），它便完全踰越了其界限。

因為我們能將一些事物還原於法則，而這些法則底對象能在某個可能的經驗中被給與；除了這些事物之外，我們無法說明任何事物。但自由是個純然的理念，其客觀實在性決無法依自然法則被顯示，因而也無法在任何一个可能的經驗中被顯示。是故，由於這個理念本身決不可能依任何一種類比被配上一個實例，所以它決無法被理解，或甚至僅被了解。它被視為在一個存有者中的理性底必然預設，這個存有者相信自己意識到一個意志，亦即一個與純然的欲求能力尚有區別的能力（此即身為智性體，因而依理性底法則、無待於自然本能去決定自己的行動的那種能力）。但是，依乎自然法則的決定終止之處，所有的說明也終止了；而剩下的只是防衛，也就是說，排除那些自命已更深入地見到事物底本質，且因此大膽地宣告自由之不可能的人底反駁。我們只能向他們指出：他們自以為在其中所發現的矛盾之形成，僅由於他們為了使自然法則適用於人類行為，必得把人視為現象，現在我們要求他們應當把作為智性體的人也設想為物自身，而他們連在這個場合中都始終還是把人視為現象；這樣一來，使人底因果性（亦即其意志）脫離感性世界底一切自然法則，的確會在同一主體中形成矛盾。但如果他們願意想一想，並且按理承認：在現象背後必然有物自身（儘管是隱蔽的）作為其基礎（我們無法期望：物自身底作用法則會與其現象所依從的作用法則一樣），這項矛盾便消

去了。

〔7.5. 道德的興趣無法說明〕

「我們在主觀方面不可能說明意志底自由」與「我們不可能發現人對道德法則能夠有的一種興趣[⊖]並使之可理解」兩者⁴⁶⁰是一回事；而人實際上對於道德法則還是有一種興趣。我們把這種興趣在我們內部的基礎稱為道德情感。有些人誤把道德情感當作我們的道德判斷底標準；而其實它必須被視為法則加諸意志的主觀結果，唯有理性為它提供客觀根據。

我們若要意欲理性獨自為受感性影響的有理性者所規定的當為之事，則理性的確需要一項能力，以引起一種對義務底履行的愉快或欣悅之情，亦即需要一種因果性，以根據理性底原則決定感性。但是，一個本身不含感性成分的純然思想如何產生一種愉快或不快底感覺，我們卻完全不可能了解，亦即不可能先天地使之可理解。因為這是一種特殊的因果性，我們對於它，就像對於一切因果性一樣，決無法先天地有所決定；為了有所決定，我們倒是只能徵詢經驗。然而經驗只能提供兩個經驗對象間的因果關係，但現在純粹理性應當僅憑理念（它們決

⊖ 使理性成為實踐的，亦即成為一個決定意志的原因者，即是興趣。因此，我們只說有理性者對於某物有一種興趣；而無理性的受造物僅感覺到感性衝動。唯有在行為底格律之普遍有效性是意志底一項充分的決定根據時，⁴⁶⁰理性對於該行為才有一種直接的興趣。只有這樣一種興趣是純粹的。但是當理性只能憑藉另一個所欲求的對象、或者在主體底一種特殊情感之預設下決定意志時，理性對於行為只有一種間接的興趣；而既然理性不靠經驗，單憑自己既無法發現意志底對象，也無法發現一種作為意志底根據的特殊情感，則這種間接的興趣只是經驗的，而非純粹的理性興趣。理性底邏輯興趣（為了促進其識見）決非直接的，而是預設其運用底目的。

不提供任何對象給經驗)而為一個的確存在於經驗中的結果之原因;因此,作為法則的格律底普遍性——因而道德——如何且何以使我們感興趣,對於我們人類而言,是完全不可能說明的。我們只能肯定:並非由於法則引起興趣,它才對我們有效(因為這是他律,而且是實踐理性之依待於感性,亦即依待於⁴⁶¹一種作為根據的情感;在這個情況下,實踐理性決無法提供道德法則);而是由於法則對我們人類有效,它才引起興趣,因為它來自我們的意志(作為智性體),因而來自我們真正的自我。但是理性必然將僅屬於現象的東西隸屬於物自身底特性。

[7.6. 論證之總回顧]

因此,我們誠然能回答「一項定言令式如何可能」這個問題到一個限度,即是:我們能提出使這項令式成為可能的唯一條件,即自由底理念,而且我們也能了解這項預設底必然性——這對於理性底實踐運用是足夠的,亦即足以使人確信這項令式(因而連同道德法則)底有效性。但是,這項預設本身如何可能,人類理性卻決無法了解。在一個智性體底意志自由之預設下,其意志底自律(作為使意志能被決定的唯一形式條件)是一項必然的結論。再者,預設意志底這種自由(不會與在感性世界底現象之聯結中的自然必然性底原則相矛盾)不僅是完全可能的(如思辨哲學所能顯示的),而且對於一個意識到其由理性而來的因果性、亦即意識到一個意志(它不同於慾望)的有理性者,在實踐方面(亦即在理念中)將這種自由置於其自願行為之下作為條件,也是無進一步條件而為必然的。

但是，純粹理性如何能不靠其他動機（不論它們取自其他什麼地方），憑自身為實踐的？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（它的確將是一種純粹實踐的理性底形式），如何能不靠意志底任何質料（對象）——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（它將稱為純道德的）？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。

這正如同我試圖去探究：作為一個意志底因果性的自由本身如何可能？因為在這個情況下，我捨去了哲學的說明根據，⁴⁶²而無其他的說明根據。如今我固然能游蕩於尚留給我的智思世界（即智性體底世界）中；然而，儘管我對智思世界有一個基礎穩固的理念，但我對它並無絲毫知識，而且憑我的自然的理性能力之一切努力，也決無法得到這種知識。智思世界僅表示：在我從我的意志底決定根據排除了一切屬於感性世界的東西之後，所剩下來的某個東西；這只是為了限制來自感性世界底領域的動機之原則——為此，我限定感性世界底領域，並且指出：這個領域並未把所有的一切包含在內，而是在它之外還有其餘的東西；但是我對於這「其餘的東西」並無進一步的認識。純粹理性（它設想這個理想）在抽除一切質料（亦即對象底知識）之後，所留給我的只有形式，即格律底普遍有效性之實踐法則，以及「依據這項法則，關聯著一個純粹知性世界，將理性當作可能的致動因（亦即決定意志的原因）」的想法。在這裏，動機必須完全不存在。否則，這個智思世界底理念本

身必須是動機，或者是理性原本感興趣的東西。但是，要使這點可理解，正是我們無法解決的課題。

[7.7. 道德探究之極限]

這裏便是一切道德探究之最後界限。但是，就算爲了以下的目的，決定這個界限也是極重要之事：一方面，理性不致以一種損害道德的方式，在感性世界中到處尋求最高的動機以及一種可理解的、但卻是經驗的興趣；而另一方面，理性也不致在超越的 (transcendent) 概念之空間 (它名爲「智思世界」，且對理性而言是空的) 中無力地鼓動翅膀，而在原地不動，並且迷失在幻象中。此外，作爲一切智性體底全體的一個純粹知性世界——儘管我們自己在另一方面也是感性世界底成員，但身爲有理性者，卻屬於這個知性世界——之理念，爲了一種理性信仰起見，始終是個有用且容許的理念 (儘管一切知識終止於這個理念底界限上)。這是爲了藉目的自身 (有理性者) 底一個普遍王國之莊嚴理念，在我們內部引起一種對道德法則的⁴⁶³強烈興趣。唯有我們認真地依自由底格律行事，彷彿這些格律是自然底法則時，我們才能屬於這個王國，成爲其成員。

[8.] 結 語

理性在自然方面的思辨運用通往宇宙底某個最高原因之絕對必然性；理性在自由方面的實踐運用也通往絕對必然性，但這只是一個有理性者 (就其爲一個有理性者而言) 底行爲之法

則底絕對必然性。如今，我們的理性底一切運用有一項根本的原則，即是將其知識推至其必然性底意識（因為若無必然性，它就不是理性底知識了）。但是，這同一理性也有一項同樣根本的限制，即是：它既無法了解存在之事或發生之事底必然性，也無法了解應當發生之事底必然性，除非存在之事或發生之事、或者應當發生之事有一項條件作為基礎。但是照這樣的方式，由於我們不斷地追問條件，理性底滿足只會一直延宕下去。因此，理性無休止地尋求無條件必然者，並且不得不假定它，而無任何辦法理解它。只要理性能發現與這項預設相吻合的概念，它便夠幸運了！因此，我們對道德底最高原則的推證並無差錯，而是受到一種我們必須加諸一般而言的人類理性的指責，此即：人類理性無法使一項無條件的實踐法則（定言令式必然也是如此）之絕對必然性可理解。因為我們不能責怪人類理性不願藉一項條件（即藉某種作為基礎的興趣）去做到這點；因為這樣一來，這項法則就不是道德法則（自由底最高法則）了。是以，我們固然不理解道德令式之無條件的實踐必然性，但我們卻理解其不可理解性。這就是我們按理能對一門力求在原則中達到人類理性底界限的哲學所要求的一切了。

附 錄

當前倫理學討論中的定言令式

帕齊克原著
李明輝譯

1974年四月舉行伊曼努埃·康德誕辰 250 週年紀念會。如果這樣的紀念日促使我們在專家底圈子之外也讓有興趣的大眾得到一種印象，知道康德底思考成果直到哲學底當前階段仍然繼續發生作用，這種紀念日便有其良好的意義。

爲了這個目的，我想在下面的論述中探討康德關於定言令式的學說。這有幾點理由：首先，在康德哲學底主張中，定言令式底學說已對大眾產生最廣泛的影響，並且在一般人底意識裏直接與康德底名字連在一起。再者，在這樣的情況下，康德哲學底這個部分不可避免地已造成粗糙化與含混，而這有礙於理解康德思想。第三點，我們得注意：定言令式底思想在最近關於可理解的行爲規範底證立的討論中獲得重生，這是康德底構想繼續有成效的明顯例證。最後，康德關於定言令式的學說是哲學論證之極佳典範，因而我們似乎可能藉著探討其效果，以說明一般而言的哲學反省之特性與意義。在我們的時代——這個時代傾向於認爲：由於專門科學底發展，目前哲學已失去

其研究領域——裏，這似乎是一個受歡迎的附帶結果。

根據這項課題，首先我想試著使康德關於定言令式的思想擺脫它在時間過程中所蒙受的粗糙化和誤解。其次，我想提出一種合理的重建，以消除康德思想底某些片面性，而這些片面性與康德特殊的、部分也受到時代底限制的哲學見解有關聯。最後，我還想概述康德底發現甚至在今日對一切關於道德的行為規則底證立的適當理論仍具有的意義（因為照我的看法，這是問題之所在）。

1. 一般人對於定言令式的見解特別是基於「定言的」一詞之令人難忘、隱約有威脅性的聲調。如果有人說：「某人定言地（斷然地）^① 否定一個問題或定言地（斷然地）堅持某事」，那麼依日常語言底說法，我們把這話理解為：此人堅決地、高聲地且充滿自信地提出他的聲明。因此，定言令式往往也被理解成一項不容反駁的要求。是以，在一般人底意識裏，道德令式近乎軍隊底命令；軍隊底命令也不容許受令者檢討其合理性。康德底「對道德法則的敬畏」與軍隊底服從之此種錯誤的等同在德國近代史中扮演了何等不幸的角色，可謂衆所周知。但這項誤解不久也出現於哲學討論中。譬如，黑格爾就定言令式而論及「冰冷的義務」，以之為「胃中最後未消化的硬塊」。^② 而叔本華（他在此與其宿敵黑格爾意見一致）把實踐理性

① “kategorisch” 在邏輯中通常譯為「定言的」，與「選言的」（disjunktiv）、「假言的」（hypothetisch）並列，用來說明命題或判斷之形式；但在日常用語中，它往往表示「斷然的」之義，如作者之所言。

② G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, in: Hegel, *Werke*, Red. E. Moldenhauer und K.M. Michel, Bd. 20, Frankfurt a. M. 1971, S. 369.

及其定言令式稱爲一項「超自然的事實」、一座「心中的德爾菲神廟，雖然由其幽黯的神殿所發出的神諭可惜未宣告將要發生之事，但卻確實宣告應當發生之事」。[⊖]

我們還會看到：由於康德底一些措辭，他甚至助長了這些誤解。但這並未改變以下的事實：「定言的」一詞當非表示道德要求之堅決（或啓示底特質），而是表示它們作爲道德要求的（內容上的）特性。對於康德而言，「定言的」是他從當時的邏輯所採納的一個術語。在當時的邏輯中，單純地肯斷一個事態的定言命題與所謂「假言的」命題有別，因爲在假言命題中有一種對於事態的「如果——則」底聯結被表達。「如果汽油價格繼續上揚，汽車生產就會降低」這個假言命題並不決定：汽油價格是否上揚？以及，汽車生產是否降低？它只是肯斷：一者若無另一者，便不會發生。反之，像「汽車生產將降低」這樣的定言命題卻單純地肯斷：事情將如它所說的一樣。因此，在形式上，康德底定言令式也與假言令式相反。假言令式唯有在以下的情況下提出一項要求，即是：此項要求底接受者想達到一個當時在該令式底前句中所提到的目標。「如果你想過幸福的生活，就注意你的健康吧！」或者：「如果你想成爲小提琴家，就勤加練習吧！」唯有就我們追求假言令式（明確地或不明確地）所涉及的目的和意圖這個範圍而言，這些令式對我們才有約束力。與此相對的，定言令式要求：即使不牽

⊖ A. Schopenhauer, "Über die Grundlage der Moral", in: A. Sch. *Sämtliche Werke*, Großherzog-Wilhelm-Ernst-Ausg., Bd. 3, Leipzig 1916, S. 537.

涉到接受者所追求的特殊的主觀的目的或意圖，它們也有約束力。唯有願意過幸福生活的人，才必須照管他的健康；唯有想成爲小提琴家的人，才必須經常練習樂器。在這兩種情況之間仍有個重大的區別。我們總是可以假定（康德底看法亦然）：所有人都願意是幸福的或變得幸福；而顯然只有少數人追求「成爲小提琴家」的目標。

在假言令式，約束力底根源是「達到明示或默會的目標」的這項願望。這項願望責成我們（作爲理性的行動者）也意欲爲達到此目標所需要的手段。反之，定言令式不但不依據這種願望或意圖，反而不考慮到它們。這種狀況使道德要求與我們所面臨的其他要求有根本的區別。

康德爲區別假言令式和定言令式而使用的術語在現代的討論中助長了以下的誤解：一切出之以「如果——則」底句型的令式必然因此就是假言的；而在另一方面，依康德底看法，一切並非明確地以「如果」底語句開始的要求必須被視爲定言的（亦即，道德的）要求。因此，有人認爲該把像「現在回家吧！」這樣的單純要求依康德之義理解成定言令式，而把「如果你有個家庭，就要負擔其生計！」這種類型的要求理解成單假言的令式。^⑤但是這種看法顯然不對。對康德而言，問題只在於：所提出的要求是否依乎接受者之特定的願望和目標而被理解？在「如果你有個家庭，就要負擔其生計！」這個語句

⑤ 參閱 G. Patzig, "Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik", in: G.P., *Ethik ohne Metaphysik* (Göttingen 1983), S. 101-126; 亦收入 G. Prauss (Hrsg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln* (Köln 1974), S. 207-222。

中並不考慮到接受者底願望和目標，而只是概述一個情境——在這種情境中，要求直接向當時的當事者而發，而不考慮其願望。在另一方面，像「現在回家吧！」這樣的令式一般而言並非表示一項道德的要求，而是必須默然地以附加條款補充之，像是：「如果你想要明天早上有完全的工作能力」或是「如果你願幫我一個忙」。並非語言的表達方式，而只是一項要求底約束力所需的來源構成假言令式與定言令式間的區別。而今依康德之見，並且也就事實而言，假言令式底約束力之來源並無疑問：這種令式各自從接受者底意圖取得其強制力，這意圖即是要達到他自由選擇的目標或者每個人總會追求的目標。然而，道德要求（亦即定言令式）底約束力之來源是什麼呢？既然接受者底意圖和願望不能充作力量底來源，道德要求底約束力無論如何必須在其自身之中。康德底盡時代的思想乃是：責成我們（作為理性存有者）去順從這些要求的是它們自身的純粹普遍性。康德把一切像「遵守你的承諾！」、「幫助你陷於困境的同胞！」或「說實話！」之類的定言令式底原則稱為「該」定言令式（在術語上有點不一致），而以一個有名的程式表達之：「僅依據你能同時意願它成爲一項普遍法則的那項格律而行動！」^②

這是什麼意思呢？這道理十分簡單，或者至少在開頭很簡單。例如，某人考量：他是否可以在一個特定的情境中爲了方便、爲了其利益或爲了免於難堪而說謊呢？或者，他是否可以輕率地承諾將在適當時機償還貸款，以此弄到一筆貸款呢？他

② I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: I.K., *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausg., Bd. 4, Berlin 1911, S. 421.

必須對自己說：如果所有人都將像他所打算的一樣去行爲，那麼在這個世界中，他的行爲方式完全行不通。在說謊底例子中，「如果每個人都像你這樣行爲，會如何呢？」這個問題會使我們了解到：如果大家都說謊，這不但糟糕（這是「金律」底觀點），而是我們根本無法有意義地設想這樣一個普遍說謊底狀態。有成效的謊言預設：人們對它（以適當的用語來說）「賦予信任」（Glauben schenken），而謊言至少有某種機會被當成實話。但如果每個人都知道：別人也會隨便對他說謊，這個機會就會消失。同樣的道理也適用於不實的承諾：如果每個人都會以任何理由將一個曾經提出的承諾視同無物，那麼承諾決無法作爲一種社會建制（它使我們有理由對他人底行爲有確定的期望）而存在。對康德而言，說謊和不實的承諾是無法在道德上被證明爲合理的行爲方式之特別明顯的例子。這些行爲類型底共通點是：它們廢除自身的可能性底條件。凡遵循一個在道德上無法被證明爲合理的格律者，正是想從以下的情況得到好處：在他所屬的社會裏，其成員大體上都遵守一項紀律，而他卻想在這件事上免受其約束。就此而言（當然也僅就此而言），我們可以說：在如此行動的人底行爲之格律（亦即原則）中存在著一個矛盾。

在輓近的討論中經常有人（對我而言，似乎很合理地）明白指出：選擇一個在道德上可疵議的格律的人所陷入的矛盾並非一個嚴格的邏輯的矛盾。^⑥ 因爲這類考察每次也包含對人類底本性與一個社羣底一羣成員之可能行爲的洞識。但是對於康德底理論而言，問題並不在於：此處所指出的矛盾是否能被解

釋成一個純邏輯的矛盾？康德底目的並非要藉純邏輯的反省彷彿憑空想出人類行為底規則。其目的毋寧是要尋求一個理論基礎，由此我們能使在一個具有特定的社會建制和習俗的人羣裏總是已被預設的道德的行為規則成爲可理解的。^⑤

爲了確信這一點，我們根本只消去讀《道德底形上學之基礎》中的若干頁，在那裏康德強調：「通常的人類理性……在所遭遇的一切事例中極善於分辨何者爲善、何者爲惡、何者合乎義務、何者違反義務……；因此，我們不需要科學和哲學，便知道我們必須做什麼，才是真誠而善良的人，甚至是賢明而有德的人。」^⑥

黑格爾極容易把所有形式的考察方式都當作「空洞的形式主義」來看待；這點多半爲其當前的追隨者（至少就以馬克斯主義爲導向者而言）所接納。而他硬是認爲：康德想藉著其矛盾性底考察證明一項建制（例如所有制）底必然性。「說所有制不存在，就像說這個或那個個別的民族、家庭等等不存在，或者說根本沒有人生存一樣，其本身都不包含任何矛盾。若是我們在其他情況下已確定且假定：所有制和人類底生命均存在，且應受到尊重，那麼盜竊或殺人就是一項矛盾。一項矛盾之發生只能連著某個東西，連著一個事先已作爲固定原則而成

^⑤ 參閱 T.C. Williams, *The Concept of the Categorical Imperative*, Oxford 1968, 特別是 S. 46ff. 以及 J. Sprute 對此書的深入且進一步討論的評論，見於 *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 225 (1973), S. 260-280。

^⑥ C.D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, London 1930, S. 127ff.

^⑦ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 403f.

爲基礎的內容。唯有關聯著這樣的東西，一個行爲才會與之相協調或相矛盾。但如果我們把義務只當作義務而意願之，而非爲一項內容而意願之，則義務便是形式的同一性，正是這種形式的同一性排除一切內容和決定。」^①

幾乎無可救藥的是：每當黑格爾使用「矛盾」一詞時，事情就會走樣，這即是說，思想會變樣。當然，康德並不是要說：「在一個社會中沒有所有制」一事是個矛盾。康德從未認爲：一旦對私有制和人類生命的尊重在社會中被認可，那麼盜竊和殺人就是一項矛盾（如黑格爾之所言）。對黑格爾而言，行爲與法則間的「矛盾」以及藉著恢復法權 (Recht) 的刑罰化解這項矛盾乃是主要的觀點。^② 但是康德所想到的並非這項矛盾，而是在一個行動者底格律中出現的那項內在矛盾——如果他的行爲方式根本只能因它並非普遍的行爲方式而達到目標的話。

因此，康德底考察方式之爲形式的，只是就以下的意義而言：它不預設特定的社會建制和法權形式。它並非依以下的意義而爲形式的和空洞的：它根本不考慮社會的建制。相反的，當個人就其社會中現存的社會建制和習俗而考察他想採用的行爲方式時，他顯然才能真正使用格律之可普遍化底判準。

定言令式說底主要思想似乎如下：無數聚合在一個社會中的個別的人擁有各式各樣彼此相反的興趣和意圖，由不同的稟賦和生活狀況必定會自然地產生這些興趣和意圖。如果力量與

^① G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §135, in: Hegel, *Werke*, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1970, S. 253.

^② 參閱 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§83, 99 u. 103.

興趣之自由活動是人類底共同生活之唯一規則，其結果便是一團相互抵消的逐求，而不相容的意圖之分化將使有秩序的合作成爲不可能。反之，如今依康德之見，對於行爲底格律的理性反省是唯一的、卻也充分的輔助手段。理性是原則底能力，而普遍性是一切應能充作原則的東西之主要判準。如果有人要求我們檢查我們的格律之可否普遍化，這不外乎表示檢查其合理性。如果我假定：我僅僅爲了一項格律將爲我自己帶來的好處而選擇它，而其他入會接受這個格律，這是不合理的。唯有經由在定言令式中所顯示的普遍化考察，人類行爲底格律才能達到協調一致。而如果格律之間有這樣的協調一致，那麼我們雖然尚未促成在各種人之間的目的底統一，但卻使其意圖可以相容。

對康德而言，行爲之合理性正在於其格律之可普遍化，因而我們能在此類行爲之促成統一的特質中掌握其道德價值。這個思想對我而言，似乎是個既深刻又真實的思想。唯有經由格律之形式分析，康德才能闡明這個思想。他的倫理學之爲形式的，是因爲一套實質的價值倫理學正就它爲實質的而言，無法保證道德世界之統一，即目的之可相容性。唯有在我們尚未了解康德倫理學底形式主義正是其思想過程底主脈之際，我們似乎才能有意義地就其理論談及「單純的」形式主義或甚至「空洞的」形式主義。屬於康德倫理學底類型的倫理學是形式的；否則，它什麼都不是。從一套實質的價值倫理學底觀點所作的爭論^②要能在哲學上引起興趣，就得先說明：在一種不依形式

② 這特別是指謝勒 (Max Scheler) 底名著《倫理學中的形式主義與實質的價值倫理學》(Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik)。

方式討論的倫理學底框架裏，到底用什麼方式能夠對道德的行為規範作一種互為主體的且因而可客觀化的證立——在此有個附帶條件：這樣一種證立本身不可訴諸某種無法進一步追溯根源的形上學原理(如人類稟有的一種可靠的價值直觀底能力)。

2. 在我們已如此凸顯出定言令式底基本思想之後，我們想試著在第二階段使這種思想擺脫它在康德底闡述中仍帶有的一些片面性和誇張。這項工作之可能有價值，也是因為在最近的討論中，許多針對定言令式所提出的辯駁不單是基於誤解，而是基於對康德底特定論點的合理抗辯，這些論點與其定言令式底理論間實際上並無密切關聯，或甚至毫無關聯。因此，對康德在某處所說的話的辯駁並不就是反對康德底基本思想的論證。如上所述，在康德關於定言令式的理論中所涉及的是一種發現，這種發現一旦為康德所作成之後，甚至可獨立於他對此問題所作的闡述而被理解且深究。

現在在這個脈絡中，我們首先得考察康德底「嚴格主義」(Rigorismus)，即道德的定規之不折不扣的嚴格性——這種嚴格性尤其在以下的論點中清楚地顯示出來：對於道德的要求我們不能設想任何例外。康德有個明確的論點非常著名，甚至我們必須說，惡名昭彰，此即：縱使事情牽涉到對一個兇手隱瞞其無辜的犧牲者之下落時，說謊仍是禁止的。^⑤ 這個看法顯然與「通常的人類理性」之道德直觀相矛盾；而像我們所聽說

⑤ I. Kant, "Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen" (1797), in: I.K. *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausg., Bd. 8, Berlin 1912, S. 423-430.

的，康德平時極看重這種直觀。我們感受到一項普遍的義務：如果沒有客觀的理由比坦誠底命令有更強的決定作用，因而反對此命令，那麼（但也唯有在此情況下）我們就該說實話。例如，一個醫生在跟他的病人打交道時，必須審慎地運用他對其病人底疾病之可能發展的知識。如果醫生坦率地告訴一名重病的心臟病患說：任何激動都會令他喪命，這個舉動甚至可能引起它所要阻止的惡果。在此就像在兇手底例子中，或者像在一個獨裁政權底執行機關之例子中（這些機關追查一個已被我藏在家裏的人底下落）一樣，天真的坦誠會使我們成爲害死一名無辜者的共犯。在這類例子中，康德著魔似地光看到說謊底事實。他並不考察其格律；而依照他自己的理論，他必須如此做。此處的格律在於：在緊急的情況下也該保持緘默或隱瞞真理，把某人從迫在眉睫的生命危險（他陷於這種危險，並非由於我們的過錯）拯救出來。如此表達出來的格律的確可普遍化。不可普遍化的唯有這種格律：僅僅爲了滿足我自己的主觀興趣，任意使更普遍的坦誠底義務有例外。

有人可能像辛格（Marcus G. Singer）一樣推想：康德合理地特別強調道德要求底無條件性，而康德在此似乎受害於對這種強調的誤解。我們了解：一項道德令式之所以無條件地有效，乃由於其約束力並非繫於接受者底願望與個人意圖。但這並非就表示：我們不能、甚至不必依乎情境底特殊情況去設想其約束力。⊖ 照康德底說法，一個情境彷彿已被一項可應用

⊖ 參閱 M.G. Singer, *Generalization in Ethics*, London 1963, S. 228-238 (dt. *Verallgemeinerung in der Ethik*, Frankfurt a. M. 1975).

於它的道德規則所完全決定。但這點仍未完全顯出本身爲一項謊言或者包含一項謊言的行爲方式在道德上是不容許的。我們所處的情境通常更爲複雜：爲了送一個突然發病的人到醫生那裏，我們可能得破壞一項承諾（例如，有某個時間與一個朋友會面下棋）。以下一點仍然正確：依常情而言 (*prima facie*)，如果沒有道德上的辯解理由存在的話，那麼對一項定言令式的任何攻擊都是一種有效的道德上的抗辯。但是，「根本不容有辯解理由」即表示對於我們總得在其中應用道德規則的情境之複雜性質認識不清。重要的是：康德所發現的那個判準（格律之一貫）能夠完全考慮到情境底複雜性。如果認爲：照康德底意思，事情並非如此，則是個錯誤；我們或許能以已概述的方式使人明白這個錯誤。此外，嚴格而論，康德底嚴格主義仍無法與他自己關於定言令式的學說相容。因爲不然的話，我們必須任意標出某些在任何情況下均不可違反的道德法則。由此立刻會產生以下結果：必定有其他道德規則可在緊急情況下違背之。如果我絕對地要求誠實（康德顯然樂於如此做），那麼我必須因此廢棄同樣有力的要求：在迫在眉睫的緊急情況下幫助他人，或者不以超乎其接受能力的消息危及他人。

儘管不時有人推想：憑著定言令式底判準，我們只能爲行爲之禁令、而非命令在道德上提出理由，[⊖] 康德底構想卻完全適合說明行爲與「不爲」在道德上是正確的還是錯誤的。如果「不做一個行爲」通不過其格律底普遍化之測驗，這個行爲在道

⊖ 參閱 J. Hering, "Der kategorische Prohibitiv", in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 66 (1958), S. 239-242.

德上便是當為的；如果其格律本身無法被普遍化，它便是禁止的。如果一個行為與「不做此行為」二者底格律均能被普遍化，那麼所涉及的便是一種與道德無關的行為方式，例如：經常在山中度假，或者每週打一次網球，或者在每本剛得來的書中加上一個所有物底註記。然而顯而易見的是：與康德所強調的看法相反，憑他的構想我們只能在各式各樣與道德有關的行為中掌握一個有限的（儘管是主要的）部分。這就是那些行為——在它們之中，我們以一個人類羣體底成員之身分涉及且需要同他人之間的合作和共識。但是人類行為之道德上的評斷與定規遠超出此範圍：憑定言令式我們就無法證明虐待動物是不容許的。康德在他較晚出的著作《道德底形上學》裏^㉔就想要證明這點，其理由是：虐待動物的習慣最後也會危及其他人類。對此，叔本華曾合理地以尖銳語氣加以評論：「那麼，光是為了練習，我們應當對動物有同情心！」^㉕康德也未考慮到我們對不單作為人類社會底成員，而是作為朋友、同事、學生、老師、夫婦、子女等的人所負有的一切義務。因此，康德底判準僅適於為我們的道德義務底一部分提出理由；當然，這是個基本而重要的部分。至於此處需要何種補充，我們待會兒會詳細討論。

但無論如何，我們仍應先探討（儘管簡短地）那個隨著康

㉔ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Ethische Elementarlehre, §17, in: I.K., *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausg., Bd. 6, Berlin 1907, S. 443.

㉕ A. Schopenhauer, "Über die Grundlage der Moral", §8, in: A. Sch., *Sämtliche Werke*, hrsg. von A. Hübscher, 2. Aufl, Bd. 4, Wiesbaden 1950, S. 162.

德有關義務與愛好 (Pflicht und Neigung) 底關係的論述而產生的著名論戰。凡受過普通教育者都應當有此基本知識：依康德底看法，如果一個行為合乎義務，但卻出乎愛好與人類愛，而非出乎義務意識（對法則的敬畏），則它「無真正的道德價值」，^②而席勒 (Schiller) 已對此主張提出異議。席勒底兩首二行詩一再被引用：

我願為朋友效勞，可惜我憑愛好而為之，
 因此我經常感到懊惱，因為我並非有德者。
 現在沒有別的办法；你得試著輕視他們，
 然後嫌惡地去做義務命你做的事。^③

在輓近的討論中，目前卻已澄清以下這點：縱使並非康德底一切措辭（部分是誇張的）均可接受，其看法仍可接受。康德並非認為：如果某人由於喜歡另一個人而願幫助他，此人便因此而不配在道德上受到我們的敬重。康德亦非認為：唯有彷彿咬牙切齒地履行他對其同胞的義務者才配受到我們的尊敬。依康德底看法，這裏唯一能牽涉到的是這個問題：在第一種情況下，如果不曾有愛好存在，是否也會出現幫助之舉？如果合乎法則的行為係出於對法則的敬畏、出於義務意識而發生，並且至少一般人可能有妨礙此類行為的強烈動機，這些行為便具有道德價值。但是，出於愛好、同情與人類愛的行為也具有道德價值——假使它們合乎法則，而且我們還能假定：當愛好不存

^② Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 398.

^③ *Schillers Sämtliche Werke* (Säkular-Ausgabe), hg. Eduard von der Hellen (Stuttgart u. Berlin 1904/5), Bd. 1, S. 268.

在或減低時，單單義務意識便足以引發它們。因此，席勒硬說：依康德之見，行為若以仁慈的愛好為動機，其道德價值便因此而減損；這是對康德的誤解。康德只是想說（也只需要說）：在這種情況下，一個行為底道德價值很難決定，而且往往無法決定。

3. 我們已了解，康德底嚴格主義無視於一項事實：在我們所面臨的多數情境中，經常無法相容的各種道德要求會相互競爭（例如坦誠底要求和「幫助有生命危險的人」底要求）。如我們所見到的，在這種情況下，單是以一貫性來測驗格律並無所助益。毫無疑問，這裏也牽涉到對當時相互衝突的需求、興趣和危害底重要性的衡量。我們得設法知道：何種行為方式在它可能涉及的所有人底興趣和需要當中建立最可接受的優先次序？而在一種功利主義的倫理學理論（當前的哲學家再度對此種理論感到極大的興趣）底框架中，此種考慮是決定性的角度。因此，在當前的倫理學中，功利主義的構想有理由受到重視，因為依照當前幾乎共同的信念，一種有明顯的優先次序的絕對的價值知識（如實質的價值倫理學所設定者）必然由於知識論的困難而落空。與此相反，人底需要、興趣和願望是可用經驗把握之物。必要時，我們可藉著詢問當事人，至少原則上查明這些事物。依照功利主義底看法，如果一種行為方式在其可能的影響方面以最佳的方式考慮到所有可能的當事人底福祉，它在道德上便是正確的。然而，在晚近的討論中也已顯示出：這種理論若以極端的方式去理解，會導致與我們的生活經驗和我們對道德要求的直觀洞識不能協調的結果。

譬如，依照純粹功利主義的理論，如果某人能確定其行動不會廣為人所知，則他不但有權、甚至有義務在某種情況下逃避一項共同的行動紀律（此項紀律必然要求犧牲舒適和生活樂趣）。例如，在一場能源危機中，為防止電力供應在尖峯使用時間無法負荷，一律禁止在居室中使用電暖氣，並且可確定多數居民均會遵守這項禁令。在此情況下，個人可以根據功利主義的原理開動電暖氣，完全為他自己及其家人謀取額外的舒適。因為一套額外的電暖氣確定不會危害到電力供應。整體而觀，此時的情境客觀上勝於他也同意共同放棄消費時的情境；因為所追求的目標（維持電力供應）以極小的犧牲而被達成。然而，幾乎沒有人會把這樣一種行動方式視為道德上正當合理的。如果某人想要享受一項共同的行動紀律底好處，卻不分擔他應付出的社會成本，我們會覺得這不公平。因此，一方面好像一種功利主義的理論——它就行為方式對一切有關的人（或生物）之有利或不利的結果來衡量其道德價值——能為康德底形式的考察方式提供一項必要的補充。但在另一方面，又好像每一種功利主義的看法若不接納社會行動底形式原則（如公平原則）作為道德正當性底判準的話，便會犯錯。[⊕]

如今，依康德底看法，這些原則本身無法以功利主義的方式建立起來（如有些人試圖去做的）。因為對他們而言，在已概述的事例中，若有人提出抗辯說：「你想想看：如果大家都

⊕ 參閱 G. Patzig, "Ein Plädoyer für utilitaristische Grundsätze in der Ethik", in: *Neue Sammlung* 13 (1973), S. 488-500 及該處所提示的文獻。

像你現在所打算的一樣去行爲，會發生什麼事！」對方再度提出的抗辯是無法反駁的：「但事實上決不會大家都如此行爲！」道德的行動規範必須可以普遍化；這是康德底關鍵性洞識。一切與道德有關的行動方式若要被接受，其理由就必須能理性地去說明。但一種行動方式底格律唯有在它對當時的行動者與任何其他依道德觀點來看是在類似情境中的人無差別待遇時，我們才能理性地說明其理由。

用我們的例子來說明：既然我作為用電者，在這一點上與其他所有用電者並無不同，我也無法以理由說明：何以正好是我毋須放棄使用室內電暖氣？如果在我家裏有個生病的嬰兒需要照顧，事情立刻就不同了。這是個重要的差別；但這也能使其他一切在同樣情況中的人有理由破例，而毋須放棄電力消費。

在所謂「規則功利主義」底當前形式中，康德關於定言令式的思想有了令人難忘的重生——當然脫離了理性存有者與感性存有者底雙重世界說（對康德而言，此說構成其學說底背景）之形上學預設。

最後我還想提及關於正義（公正）原則的一個重要理論，這個理論在一個關鍵點上也明確地訴諸康德底定言令式。哈佛底哲學教授約翰·羅爾士（John Rawls）在1972年出了一本名為《正義論》（*A Theory of Justice*）的書；此書迅即為世所知，甚至聞名於世。[⊕]他把正義解釋為公平（Fairness）。在

⊕ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1972 (dt. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1975).

決定一套公正的社會秩序底概念時，羅爾士訴諸一個虛構的社會契約底想法，而一個公正的羣體之成員必然能夠至少依理念彼此締結這種契約。這個有關所要選擇的社會秩序的虛構性契約係發生在一「原初狀態」(original position) 中，亦即在一種以「無知之紗幕」(veil of ignorance) 為特性的最初狀態中。這種無知應當是關於這個社會契約底每個參與者在所要建立的社會中事實上將接受的角色，但也只是關於這點而已。

如今羅爾士如此界定一套公正的社會秩序：如果社會底每個成員仍不知道他在這個社會中的角色為何，亦即不知道他在這個社會中是否會因其成就與能力、或許甚至因其出身而居於一個優越的或較為不利的地位，而他此時能理性地贊同一套社會秩序，則這套社會秩序便是公正的。依羅爾士之見，唯有一個將成就底物質誘因與完全的機會平等和對社會中弱者的最佳照應結合起來的自由社會才能滿足對正義的要求。在此我不想決定：羅爾士從一個契約底理念「由原初狀態且在無知底紗幕之下」所闡明的具體社會結構之詳細推衍是否在細節上有說服力？關於此問題，目前在全世界底專家之間有熱烈的討論。但是對於我、也對於其他大多數參與這場辯論的人而言，以下一點似乎無可懷疑：羅爾士藉著訴諸康德底定言令式，已為社會政策底討論開啓了一個重要的新方向，而這個新方向會帶來重要的成果。

令人驚異的是：現在從羅爾士底觀點，我們也能在一個重要論點上更明確而恰當地理解康德底理論。在《道德底形上學

之基礎》中有個經常被討論的段落。[Ⓒ] 康德在此舉出四個例子（它們選得並非特別恰當），以使用來分別說明他所理解的對我們自己或對他人的完全義務或不完全義務。在這個脈絡中，康德討論一個男子底事例（當作對他人的不完全義務底例子）：他過得很好，並且他的福祉極有希望保持下去；同時，他願意遵循一項格律：每個人應當爲自己謀福利，而毋須幫助他人或指望其協助。康德認爲這項格律在道德上可疵議。但是他所提出的理由往往令人覺得不充分、甚至是可恥的：我們實際上決無法確定我們不會有朝一日陷於困境。這樣一來，按照我們自己的格律，我們必須拒絕他人底協助，而一個有理性的人無法意願這個結果。就如同康德所說的，這是訴諸正確地理解的自利，訴諸一種長期的再保險。但是這樣一個生活世故底建議不能作爲道德的論據。其他的解釋者——如猶里伍斯·艾賓豪斯（Julius Ebbinghaus）——在此想根據康德底目的論自然觀（在《道德底形上學之基礎》中我們也能察覺這種自然觀）去理解他。自然創造了需要幫助的人類；如果我們不考慮這項自然事實，並且不願在患難中相互支援，這便違反自然底目的。[Ⓓ] 如果康德事實上將這樣一種自然目的底目的論引進其道德研究中，則我們只能說：這項理由沒什麼幫助，因爲這裏所涉及的是一個幾乎不會再有人同意的形上學預設。我們能由羅爾

Ⓒ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 421ff.

Ⓓ 參閱 J. Ebbinghaus, "Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten", in: *Filosofia* 10 (1959), S. 733-753; 亦收入 G. Prauss (Hrsg.), *Kant* (見註Ⓒ), S. 274-291。

士也作過的思考得到一個較佳並且事實上有說服力的論據，來反對「互不關心」底格律：一個人若想選擇與道德有關的格律，就不可考慮他自己的偶然機遇，更不可賦予這些機遇一個決定性的角色（只要這種機遇使他有別於其他人）。道德的格律必須能為每個人所接受，而不論他在工作能力、健康或者物質財富底供給方面可能居於什麼階層。

如今，我們不可誤會，以為：如果我們覺得這項原理明白易曉，並且接受它，它便必定對我們個人的政治態度產生極深遠的影響。例如，我們以為能由這項原理直接推斷：如果業經證明（這並非不可能），西方工業國家底成員目前已達到的生活水準及維持此一生活水準所需的工業生產，由於能源供應及環境負荷之故，決無法為地球上的全部居民所達到，而不超過臨界閾值，那麼這些國家就必須願意或許甚至大幅降低其生活水準。

藉著對人類未來問題的這種展望，我們想結束我們的考察。這些問題顯示：定言令式（有人指責其空洞的形式主義）實際上也能作為影響深遠的政治決策之準則。如我們所了解的，康德底發現（定言令式）誠然不是一切道德上的定規之充分基礎。此外，它必須擺脫在康德底闡述中出現的片面性與誇張，並且脫離康德因時代底限制而加之於它的形上學框架。然而，康德能夠為道德的定規底一個基本領域提出一項明白易曉的道德判準；這個領域是這樣的領域：人類間充滿信任的合作底可能性之條件在其中得到保障。甚至在將來，沒有一種適當的倫理學理論能捨棄這項成就。除此之外，我也同意康德底信

念：人類底事務（在個體或全體都一樣）要變得更好，這只能靠增強理性思考對我們行為的影響而達到。在朝向此一目標的路途中（這路途很艱難，且永遠有逆轉之處），一再以康德盡時代的思想來檢查我們自己的想法，是值得的。

譯後記

譯者在今年上半年為清華大學共同學科講授「西洋哲學名著選讀」底課程，選用康德底《道德底形上學之基礎》(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*)一書為教材。據譯者所知，此書已有四種中譯本。三十年代就已出現唐鉞先生底譯本，題為《道德形上學探本》，1957年經修訂後再版。臺灣商務印書館將舊版列入「漢譯世界名著」(1966年)及「人人文庫」(1967年)。其後有謝扶雅先生底譯本，題為《道德形上學根本原理》，與其《實踐理性批判》底譯文合為《康德的道德哲學》一書，於1960年由東南亞神學教育基金會及基督教文藝出版社出版，列入「基督教歷代名著集成」。接著有牟宗三先生底譯本，題為《道德底形上學之基本原理》，與其《實踐理性底批判》之譯文合為《康德的道德哲學》一書，於1982年由臺北學生書局出版。最近有苗力田先生底譯本，題為《道德形而上學原理》，於1986年由上海人民出版社出版。

在這四個譯本中，除苗譯係由德文直接譯出外，其餘三個譯本均以英譯本為主要根據。而在這三個譯本中，謝譯在理解

和表達方面都遠遜於唐譯和牟譯。唐譯底文字通暢，但往往大而化之，不夠精確。牟譯則後出轉精，更為貼近原文。但無論如何，在學術著作底翻譯工作中，透過第三種文字轉譯，究竟是不得已之事，不可視為常軌。故牟先生在其譯本底〈譯者之言〉中表示期望後來者繼續直接由德文譯出此書。因此，譯者初見苗力田先生底譯本時，甚為興奮。但經譯者比對原文之後，卻意外地發現：苗譯並不比牟譯、甚至唐譯更為可靠。其原因在於：苗先生對德文的掌握能力不及英譯者，故他直接由德文譯出，有時反而使他誤解原意。譯者於是決定重新由德文譯出此書，供學生作為教材。譯者邊教邊譯，學期結束時譯稿已完成，後再經多次修改始定稿。譯文係依據普魯士王室學術院所編的《康德全集》(*Kants Gesammelte Schriften*) 譯出，此書見於第4冊第385至463頁。此書原有康德底附註；為幫助讀者底理解，譯者另外又加上一些註釋。

為幫助讀者了解此書形成底背景及其在當時的影響，譯者曾撰寫〈《道德底形上學之基礎》一書之成書過程及其初步影響〉一文，刊於《鵝湖月刊》第174期（1989年12月）。今將該文列於書前，以為導論。

此外，譯者曾譯出西德哥廷根（Göttingen）大學帕齊克（Günther Patzig）教授底〈當前倫理學討論中的定言令式〉（*Der kategorische Imperativ in der Ethik-Diskussion der Gegenwart*）一文，刊於《鵝湖月刊》第158期（1988年8月）。此文對於理解康德此書甚有幫助，故列於書後，作為附錄。此文原是帕齊克教授於1974年為紀念康德誕辰250週年在哥廷根

發表的演講辭，最初收入羅仁成 (Paul Lorenzen) 底紀念文集《*Konstruktionen versus Positionen*》(K. Lorenz編，Berlin 1978, 頁 230-244) 中。後來作者將此文收入其論文集《*Ethik ohne Metaphysik*》第二版 (Göttingen 1983, 頁 148-171) 中；《鵝湖月刊》中的譯文即以此版本為根據。此文原有作者之附註，譯者針對中文讀者之需要，另外加上三條附註。但近日承帕齊克教授相告：其《*Tatsachen, Normen, Sätze*》(Stuttgart: Reclam) 一書於去年再版，此文亦收入其中 (頁155-177)，並且略有修改。他允許譯者將此文收入本譯本中作為附錄，但希望中譯本以這個新版本為根據，並且惠贈譯者一冊。譯者尊重他的意見，根據這個新版本重新修改舊譯文。對於他的慷慨及協助，譯者特此表示謝忱。他在1926年生於德國基爾 (Kiel)，其專長為西方古代哲學、邏輯、語言哲學和倫理學。

譯者希望此一譯本能達到學術翻譯所要求的嚴謹程度，以供不懂德文的讀者研究之用。因此，在翻譯專門術語時，譯者儘量保留其原貌，避免個人之詮釋。譬如，在此書中，康德經常使用 *Triebfeder* 和 *Bewegungsgrund* 二詞。據他自己的解釋，*Triebfeder* 是「欲求底主觀根據」，而 *Bewegungsgrund* 則是「意欲底客觀根據」。譯者即據此將 *Triebfeder* 譯為「動機」，而將 *Bewegungsgrund* 譯為「動因」。因此，道德情感、興趣、格律、感性衝動等當是「動機」，而道德法則和理念當是「動因」。但康德在此書中，卻往往不遵守他自己的區分，而混用這兩個術語。譯者一律不加改動，以存其真。有時雖令人有彘扭之處，但讀者可自行判斷其義，譯者亦免越俎

代庖之嫌。

康德此書篇幅雖小，卻包含其全部倫理學底基本架構。但是由於康德底敘述過於簡要，讀者並不容易掌握這個基本架構。尤其此書底第三章，甚至對許多康德專家而言，也不易理解。英國學者佩通 (Herbert James Paton) 曾為此書寫了一部詮釋性的專論，題為《定言令式》(*The Categorical Imperative*)，一向極受推崇。但他對於此書底第三章亦無善解。譯者目前正計畫寫了一部專論，詳細闡釋康德此書底要旨及其論證策略，期使國人亦能分享此書所包含的智慧。

李 明 輝

中華民國78年12月於臺北

人名索引

七 畫

吳爾夫 (Christian Wolff) 5

十四 畫

赫其森 (Francis Hutcheson)

69

二十 畫

蘇爾澤 (Johann Georg Sulzer)
30

蘇格拉底 (Sokrates) 22

概念索引

二 畫

- 「人」(Menschheit) 53, 54,
55, 60, 65, 66
人格(Person) 10, 52, 53, 54,
64, 80, 85
人類學 3, 4, 30, 31-32
實用的(pragmatische) 2
人類理性(Menschenvernunft),
通常的(=健全的) 20, 22,
24, 31, 85, 87, 88
人類知性(Menschenverstand),
通常的(=健全的) 22, 23

三 畫

- 上帝 28, 29, 34, 67
工具 51, 52, 53, 54, 58, 64

四 畫

- 天真 23
分工 2
內感 81
手段 12, 13, 34, 35, 36, 37, 38,
39, 40

- 王國(Reich) 58, 59, 95
目的底 58, 59, 60, 61, 62, 64,
65
自然底 62, 65
心理學 5
心靈學(Seelenlehre) 50

五 畫

- 目的(Zweck) 9, 11, 12, 13,
14, 17, 35, 36, 37, 38, 39, 44,
45, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57,
58, 62, 63, 64, 65, 77, 80
主觀的 51, 52, 55, 62
客觀的 51, 52, 55
實質的 51
目的論(Teleologie) 62
目的自身(Zweck an sich
selbst) 51, 52, 53, 54, 55,
59, 60, 61, 62, 63, 64, 58, 95
必然性 18, 19, 22, 37, 40, 41,
42, 57, 59, 86, 93, 96
自然底 36, 75, 76, 86, 87, 93
實踐的 34, 36, 40, 59, 69, 79,
96

主觀的 79
客觀的 33, 37, 66, 79
絕對的 (=無條件的) 3, 37,
48, 69, 95, 96
本能 11-13, 45, 60, 91
他律 (Heteronomie) 58, 67-
72, 76, 83, 84, 90, 93
令式 (Imperativ) 33-38, 38-
42, 48, 57, 67, 71, 84, 96
定言的 (kategorischer) 34-
38, 41-42, 42-43, 48, 51,
52-53, 56, 57, 63, 65, 67,
68, 71, 72, 73, 76, 79, 84-
86, 93, 96
假言的 (hypothetischer) 34-
38, 42, 48, 51, 56, 68
或然的 (problematischer)
35
實然的 (assertorischer) 35,
36
確然的 (apodiktischer) 35
技術的 (technischer) 38
實用的 (pragmatischer) 38
道德的 (moralischer) 37-38,
41, 68, 71, 96
技術底 (der Geschicklichkeit)
36, 38, 39, 40
明智底 (der Klugheit) 39,
40
道德底 (der Moralität) 37,
40

實踐的 (praktischer) 53
義務底 43

六 畫

同情 15, 17, 46, 69, 85
自我 26, 82, 89, 93
存心 (Gesinnung) 25, 32, 37,
61, 85
自律 (Autonomie) 55-56, 58,
61, 66, 67, 72, 73, 75-78, 79,
80, 83, 84, 85, 90, 93
自由 (Freiheit) 47, 54, 55,
59, 77-78, 79, 80, 83, 84, 85,
86, 87, 88, 90, 91, 92, 93-94,
95
自由底積極意義 75-76, 83
自由底消極意義 75, 83
自然 (Natur) 2, 10, 11, 12,
13, 15, 16, 43, 52, 57, 60, 63,
65, 72, 76, 84, 86, 87, 89
自然學 (Physik) 1, 2, 30
理性的 2
經驗的 2, 3
自然論 (Naturlehre) 1, 50
自然法則 43-46, 55, 83, 84, 87,
88, 90, 91
自然哲學 2, 50
自發性 (Spontaneität) 82
行爲
容許的 66
不容許的 66

全體性 (Totalität) 40, 62
因果性 (Kausalität) 38, 75,
76, 77, 78, 83, 84, 88, 89, 90,
91, 92, 93
意志底 83, 94
先驗哲學 (Transcendentalphilosophie) 5
合法則性 (Gesetzmäßigkeit)
20, 56
有理性者 (Vernunftwesen; vernünftiges Wesen) 3, 4, 18,
19, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34,
35, 36, 40, 42, 45, 48, 50, 51,
52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59,
60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67,
69, 72, 77-78, 79, 82, 84, 90,
92, 93, 95

七 畫

我愛 (Selbstliebe) 19, 25, 26,
44, 45, 50, 56
批判 (Kritik) 6, 7, 8, 24, 67,
68, 73
判斷力 (Urteilkraft) 4, 9,
27, 78, 81

八 畫

物 (Sache) 52, 53
物自身 (Ding an sich) 81-82,
89, 90, 91, 93
幸福 (Glückseligkeit) 9, 11-

13, 16-17, 19, 24, 29, 36, 37,
39-40, 46, 54-55, 65, 68, 69,
71, 79, 84
明哲 (Klugheit) 21, 37, 38,
39-40
法則 (Gesetz) 16, 18, 19, 20,
21, 23, 24, 27, 28, 31, 32, 33,
34, 37, 41, 42, 43, 44, 47, 48,
49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 58,
59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67,
68, 69, 71, 72, 75, 76, 77, 79,
80, 83, 84, 86, 89, 90, 91, 93,
94, 95-96
實踐的 18, 22, 23, 35, 41, 42
48, 50, 51, 52, 55, 56, 57,
94, 96
道德的 3, 4, 5, 30, 31, 41,
63, 66, 69, 76, 79, 80, 83,
92, 93, 95, 96
自然底 1, 43, 44, 45, 46, 47,
55, 61, 62, 65, 75, 83, 84,
86, 87, 88, 91, 95
自由底 1, 96
法規 (Kanon) 2, 46
知性 (Verstand) 1, 2, 12, 72,
81, 82, 85
通常的 (=健全的) 6, 13,
81, 82
知性世界 (Verstandeswelt) 7,
23, 81, 82, 83, 84, 85, 89, 90,
94, 95

性格 (Charakter) 9, 16
 直觀 (Anschauung) 62, 63,
 82, 85
 感性的 82, 85

九 畫

思考 (Denken) 1, 2, 5, 69
 形式 (Form) 1, 22, 37, 43,
 55, 62, 72, 85, 94
 建議, 明哲底 37, 40
 形上學 2, 5, 6, 29, 30, 32, 50
 自然底 2, 3
 道德底 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 29,
 30, 44, 50, 72

十 畫

秩序 56, 80, 85, 88, 90
 格律 (Maxime) 15, 17, 18, 20,
 21, 22, 24, 26, 35, 42, 43, 44,
 45, 46, 47, 48, 50, 55, 57, 58,
 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67,
 68, 71, 72, 76, 78, 79, 85, 89,
 90, 92, 94, 95
 氣質 (Temperament) 9, 15,
 16, 61
 倫理學 1, 2
 哲學 (Philosophie; Weltweis-
 heit) 1, 3, 5, 6, 22, 25, 49,
 87, 96
 形式的 1
 實質的 1

純粹的 2, 3, 4, 30, 32
 經驗的 2
 思辨的 31, 50, 87, 88, 93
 理論的 77
 實踐的 5, 24, 29, 30, 50, 86,
 88
 通俗的 25, 29, 32
 自然底 2, 50

十一 畫

理想 (Ideal) 40, 94
 構想力底 40
 目的王國底 58
 道德圓滿性底 28
 理念 (Idee) 2, 3, 4, 5, 6, 11,
 12, 16, 25, 26, 27, 28, 29, 32,
 39, 42, 53, 55, 56, 57, 60, 62,
 63, 65, 66, 71, 72, 76, 78, 82,
 83, 85, 86, 88, 91, 92, 93, 94,
 95
 理論的 62
 實踐的 62
 自由底 77, 78, 79, 80, 83, 84,
 85, 93
 「人」底 53
 智思世界底 94
 純粹意志底 5
 純粹實踐理性底 4
 理性 (Vernunft) 1, 2, 3, 4, 5,
 6, 7, 11-13, 18, 22, 24; 25, 27,
 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35,

38, 39, 40, 42, 44, 47, 48, 49,
50, 51, 52, 55, 59, 61, 62, 68,
70, 71, 72, 77, 78, 79, 82, 83,
84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91,
92, 93, 94, 95, 96
通常的 (=健全的) 11, 23, 24
純粹實踐的 4, 6, 7, 8, 27, 31,
67, 73, 76, 94
理性信仰 95
理性知識 1, 5, 7, 8, 29, 31, 32,
96
規則 (Regel)
實踐的 4, 28, 30, 34, 42, 67,
72
技術底 37
動機 (Triebfeder; Bewegursache)
17, 23, 26, 30, 31, 33,
41, 42, 48, 49, 51, 56, 65, 66,
69, 71, 72, 79, 90, 94, 95
動因 (Bewegungsgrund) 4,
5, 6, 15, 19, 22, 26, 51, 60, 79
推證 (Deduction) 76, 85, 93
設準 (Postulat) 53, 85, 96
強制 33-34, 37, 38, 49, 59, 66
現象 (Erscheinung) 81-82,
83, 84, 88-89, 90, 91, 93
責任 (Verbindlichkeit) 3, 4,
6, 47, 57, 66
情感 (Gefühl) 19, 31, 48, 49,
50, 59, 61, 62, 69, 70, 81, 92,
93

自然的 68
道德的 29, 68, 69-70, 92
通俗性 7, 29, 30

十二畫

善 12, 13, 19, 22, 26, 28, 30,
31, 33, 34, 37, 63, 69
最高的 13, 19, 28
智慧 13, 23
程式 (Formel), 定言令式底 20,
43, 50, 53, 59, 62, 63, 64-65,
76
尊嚴 (Würde) 24, 31, 49, 60,
61, 64, 65, 66, 70
普遍性 (Allgemeinheit) 55,
62, 63, 69
法則底 20-21, 43-46, 47, 93
格律底 90, 93
原則底 47, 55
意志底 62
智性體 (Intelligenz) 83, 84,
88, 89, 90, 91, 93, 94, 95
智性世界 (intellektuelle Welt)
82
智思世界 (mundus intelligibilis;
intelligible Welt) 64, 83,
84, 86, 89, 90, 94, 95
超自然學 (Hypophysik) 30
超越的 (transcendent) 95

十三 畫

愛 (Liebe) 14, 17, 26, 46
實踐的 17
感受的 17
愛好 (Neigung) 4, 10, 13, 14,
15, 16, 17, 18, 19, 22, 24, 25,
31, 33, 34, 37, 42, 44, 47, 48,
49, 50, 52, 59, 60, 66, 68, 71,
72, 84, 85, 89
義務 (Pflicht) 3, 5, 13, 14,
15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22,
24, 25, 26, 27, 28, 30, 32, 43,
44, 45, 46, 47, 48, 56, 57, 59,
61, 66, 83, 84, 88, 92
愛底 54
完全的 (=不可推卸的=不可寬
貸的=狹隘的=嚴格的=必然
的) 44, 47, 53, 54
不完全的 (=有功績的=寬泛的
=偶然的) 44, 47, 54
敬畏 (Achtung) 18, 19, 22,
25, 47, 49, 52, 61, 65, 66
意欲 (Wollen) 5, 10, 17, 18,
21, 34, 37, 38, 42, 51, 56, 64,
67, 68, 71, 72, 79, 89
意念 (Willkür) 52, 81
意志 (Wille) 2, 4, 5, 9, 10,
11, 12, 13, 16, 17, 18, 19, 21,
26, 27, 28, 32, 33, 34, 35, 38,
41, 42, 46, 47, 48, 50, 51, 52,

53, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 63,
66, 67-68, 70, 71, 72, 73, 75,
76, 77, 78, 79, 80, 83, 84, 85,
86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94
上帝底 34, 69, 70
神聖的 (heiliger) 34, 66
純粹的 5, 84, 85
自由的 28, 76, 77, 86
絕對善的 9, 10, 13, 20, 22,
35, 49, 63, 64, 66, 72, 76
自身即善的 10, 13, 22, 71
經驗 (Erfahrung) 4, 5, 6, 25,
26, 27, 28, 29, 39-40, 41, 49,
55, 69, 72, 77, 86, 91, 92-93
感覺 (Empfindung) 17, 19,
33, 34, 44, 50, 81, 82, 88, 89,
92
感性 (Sinnlichkeit) 70, 72,
79, 81, 82, 85, 88, 89, 90, 92,
93
感性世界 (Sinnenwelt) 76,
81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89,
90, 91, 93, 94, 95
圓滿性 (Vollkommenheit) 28,
29, 54, 68, 70, 71
道德 (Moralität; Sittlichkeit)
4, 5, 7, 23, 25, 26, 27, 28, 29,
30, 32, 37, 38, 49, 50, 59, 60,
66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 76,
77, 78, 83, 84, 88, 93, 95, 96
道德感 69, 70

道德學 (Moral) 2, 32, 54, 62
道德論 (Sittenlehre) 1, 31
道德哲學 2, 3, 4, 5, 8, 30

十四畫

需要 (Bedürfnis) 16, 24, 34,
39, 52, 60, 65
構想力 (Einbildungskraft) 40
實用的 (pragmatisch) 38, 41
實踐命題 42
 分析的 38-40
 綜合的 41-42, 72, 76, 85
實踐原則 18, 31, 35, 52, 57
 形式的 17, 18, 51
 實質的 18, 51
 主觀的 52-53
 客觀的 52, 53
 理性的 68
 經驗的 68, 69
 實然的 35
 或然的 35
 確然的 35

十五畫

趣味 (Geschmack) 15, 50,
60, 61, 72
範例 19, 25-28, 32, 40, 41, 85
範疇 (Kategorie) 62
德行 (Tugend) 26, 27, 30, 46,
50, 61, 69, 70
適意 (das Angenehme) 33, 69

價格 (Preis) 49, 60, 61
 市場價格 (Marktpreis) 60
 情意價格 (Affektionspreis)
 60
價值 (Wert) 10, 11, 13, 16,
17, 19, 22, 23, 31, 36, 37, 49,
51, 52, 61, 66, 79, 80
 內在的 10, 15, 60, 66, 83, 85
 道德的 15, 17, 19, 25, 26, 66
 絕對的 (=無條件的) 10, 11,
 17, 51, 52, 61, 66
 相對的 (=有條件的) 52, 60
質料 (Materie) 37, 62, 63, 94
數學 30, 38

十六畫

興趣 (Interesse) 34, 56, 57,
68, 72, 78-80, 92-93, 94, 95, 96
 道德的 19, 94
 感受的 (pathologisches) 34
 實踐的 34
 經驗的 69, 80, 92, 95
 直接的 92
 間接的 92
 純粹的 92
 邏輯的 92

十七畫

應當 (Sollen) 33, 34, 79, 85, 86

二十一畫

辯證 (Dialektik) 24

自然的 24

理性底 87

二十三畫

邏輯 1, 2

一般邏輯 5

純粹邏輯 30

應用邏輯 30

二十五畫

觀點 47, 58, 64, 80-81, 83, 85-
86, 90

聯經經典

道德底形上學之基礎

1990年3月初版

定價：新臺幣160元

2003年5月初版第四刷

有著作權·翻印必究

Printed in Taiwan.

著者 Immanuel Kant
譯者 李 明 輝
發行人 劉 國 瑞

出版者 聯經出版事業股份有限公司

台北市忠孝東路四段555號

台北發行所地址：台北縣汐止市大同路一段367號

電話：(02)26418661

台北忠孝門市地址：台北市忠孝東路四段561號1-2F

電話：(02)27683708

台北新生門市地址：台北市新生南路三段94號

電話：(02)23620308

台中門市地址：台中市健行路321號

台中分公司電話：(04)22312023

高雄辦事處地址：高雄市成功一路363號B1

電話：(07)2412802

郵政劃撥帳戶第0100559-3號

郵撥電話：26418662

印刷者 世和印製企業有限公司

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第0130號

本書如有缺頁，破損，倒裝請寄回發行所更換。

ISBN 957-08-0194-8(平裝)

聯經網址 <http://www.udngroup.com.tw/linkingp>

信箱 e-mail: linkingp@ms9.hinet.net

道德底形上學之基礎 / 康德(Immanuel Kant)

著．李明輝譯．--初版．--臺北市：聯經，1990年
166面；14.8×21公分．--(聯經經典)

譯自：Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

含索引

ISBN 957-08-0194-8(平裝)

[2003年5月初版第四刷]

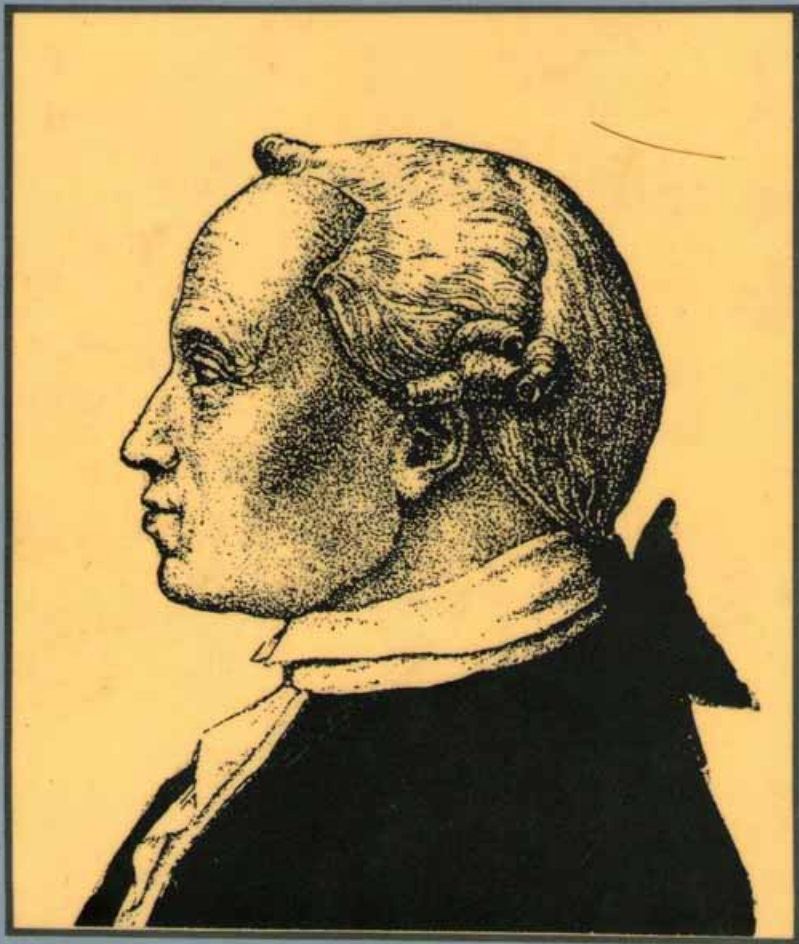
I．康德(Kant Immanuel,1724-1804)-學識-哲學

II．哲學-德國-近世(1517-1806) III．道德

199.4

83001647

《道德底形上學之基礎》是德國哲學家康德底第一部倫理學專著，與《實踐理性批判》、《道德底形上學》二書同為他最主要的倫理學著作。他為了確定道德底本質，在此書中開創一門「道德底形上學」。他一方面對一般人底道德意識作深入的反省分析，發現其最高原則是「自律」。另一方面，他又提出一套獨特的論證策略，以證成道德法則。在西方倫理學底發展中，此書



具有獨一無二的地位，因為它藉著開創自律倫理學，而扭轉了整個西方倫理學底思考方向。這種思考方式底突破對西方近代文化的影響極為深遠，被西方學者譽為「倫理學中的哥白尼革命」。

ISBN 957-08-0194-8



00160



9 789570 801941

封面設計 ■ 胡玉玲