

論康德定言令式的共識討論結構 ——試從理性存有者的道德觀點闡述康德的 先驗規範邏輯學

林遠澤*

摘要

本文嘗試把康德在《道德底形上學之基礎》中對於「定言令式」的分析，理解成一門闡釋道德判斷之理性基礎的「先驗規範邏輯學」。在涉及行動決定的倫理學領域中，理性討論的證成活動被康德理解成一種純粹意志的根源性行動。這種在定言令式中表達出來的純粹意志的根源性行動，為我們的意志決定與行動的正當性提出理性的證成基礎。

本文將分別透過純粹意志的「理念」與「原則」，說明康德如何基於定言令式的理念，闡發吾人做為一理性存有者所必然擁有的先天道德判斷知識，以及他如何透過定言令式在不同程式中的表達，建構了關於道德正確性的具體判斷原則。

透過對於康德先驗規範邏輯學的闡述，本文將進一步指出，康德以「定言令式」做為道德的基本原則，在其可普遍化的道德判準中，事實上隱含了一個追求共識的理想化討論結構。這與當代學者試圖將

* 林遠澤，中央大學哲學研究所助理教授。

投稿：95年9月22日；修訂：96年3月8日；接受刊登：96年3月8日。

康德倫理學轉化成開放地參與公民社會的正義理論，具有內在的理論一致性。

關鍵詞：定言令式、規範邏輯、康德倫理學、共識理論、道德證成

The Consensual Structure of the Categorical Imperative in Kantian Ethics

—An Explication of the Transcendental Norm Logic from the Perspective of a Rational Agent

Yuan-Tse Lin^{*}

Abstract

In this article I interpret Kant's "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" as a transcendental norm logic. The rationality of moral judgements is seen to be based on the idea and the principle of pure practical reason. But we find also that Kant does not succeed in separating this idea and principle from psychology and anthropology.

The rational authority of moral duty can be shown only in actually open discourse which consists of giving good reasons for actions. The consensus structure of the pure will allows for the universalization of moral judgements. My attempt is to draw this connection in a reconstructive manner.

Keywords: categorical imperative, norm logic, kant's ethics, consensus theory, moral justification

^{*} Assistant Professor, Graduate Institute of Philosophy, National Central University.

論康德定言令式的共識討論結構 ——試從理性存有者的道德觀點闡述康德的 先驗規範邏輯學

林遠澤

前言

康德在《道德底形上學之基礎》¹的〈前言〉中，為了區別他的道德哲學與在當時學界佔主導地位的吳爾夫（Christian Wolff）的「一般實踐哲學」（allgemeine praktische Weltweisheit）之不同，特別把他用來研究「一種可能的純粹意志之理念與原則」（GMS 390）的「道德形上學」（Metaphysik der Sitten），提昇到如同在《純粹理性批判》中「先驗邏輯學」²所具有的理論地位。他認為吳爾夫在「一般實踐哲學」的構想中只

¹ Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in Kants Werke, Akademie Textausgabe, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968. Bd. 4. 以下在文中凡引用康德的《道德底形上學之基礎》（Grundlegung zur Metaphysik der Sitten，縮寫為 GMS）時，皆以柏林普魯士學術院所編的「學院版」（Akademie Textausgabe）《康德全集》（Kants Werke）第四卷的頁碼為準。中譯引文除部分考慮到全文觀點與用詞的一致性外，悉皆以李明輝先生的中譯本為準。引文不另行注明中譯本頁數，讀者可依學院版頁碼查詢在中譯本中的出處。文中若有引用康德其他著作之處（除《純粹理性批判》引用第一、二版[縮寫為 KdrV, A, B]之外），皆依學界慣例，以羅馬數字代表學院版康德全集卷數，阿拉伯數字代表頁碼。

² 此處康德原文寫的是「先驗哲學」（Transzendentalphilosophie），但更確切地對比於「形式選

研究了「一般而言的意欲」，而未能意識到在道德哲學中應先研究「毫無經驗動因、完全依先天原則而被決定的」的「純粹意志」(reiner Wille)。這就如同，我們在「形式邏輯」中，只研究了一般而言的思考活動與規則，卻未能進而研究「我們藉以完全先天地認識對象」之「純粹思想」的「先驗邏輯學」一樣。康德因而主張，既然我們在先驗邏輯學中應先研究先天必然的知識判斷，那麼在道德哲學中也必須先致力於「先天地在純粹理性底概念中尋求義務約束力底根據」。以使得道德哲學的研究，不會一開始就與研究「一般而言的人類意欲之活動和條件」的「心理學」相混淆 (GMS 391)，而無法為客觀有效的道德判斷奠定理性的基礎。

但由於在康德之前的倫理學領域中，並沒有像在知識論的領域中，存在著在當時看來幾乎不必再加以修改的亞里斯多德邏輯學³，以做為探討理性機能之正確使用的研究起點。這使得康德必須在《道德底形上學之基礎》中，對於行動決定的「基本命題」(Grundsatz)–「令式」(Imperativ) 進行分析的工作，以展開對於實踐理性之「一般決定規則」(allgemeinen Bestimmungsregeln, GMS 412) 的研究。這樣他才能像亞里斯多德為邏輯學建立一套「工具論」(Organon) 一樣，透過「先驗的規範邏輯學」的開創性研究，為倫理學提出一套「道德判斷的法規」(Kanon der moralischen Beurteilung, GMS 424)⁴。在這個意義上，康德認為他以「探

輯」的應是「先驗邏輯學」(Transzendente Logik)。我把在康德原文中的先驗哲學改寫為先驗邏輯學的另一個重要的理由是，康德原本認為道德哲學並不屬於「先驗哲學」(KdrV A15; B28-29)，因而如果他在這裏又把道德形上學類比於先驗哲學的話，那麼顯然會有矛盾之處。康德在《純粹理性批判》中，認為不能把道德哲學歸屬於先驗哲學，是因為道德哲學必然要涉及到有關欲求與愛好等經驗要素方面的說明。但現在在《道德底形上學之基礎》中所討論的「純粹的道德哲學」(或道德形上學)並不涉及經驗的部分，它可以完全先天地加以研究，這因而可與研究純粹思想的〈先驗邏輯學〉相比較。底下我把它稱為「先驗的規範邏輯學」是指在倫理學中我們討論的是道德規範的判斷問題，所以可以類比於處理先天的知識判斷的先驗邏輯學，而稱此處理先天的道德判斷能力的理論為「先驗的規範邏輯學」。

³ 參見：Kant, KdrV, BVIII.

⁴ 康德甚至認為在他的先驗邏輯學的分析論中，雖然已經研究了「知性的法規」(「法規」是指

求並確立道德底最高原則」為目的的《道德底形上學之基礎》一書，實已「構成一項完整的、且需與其他一切道德探究分開的工作」（GMS 392）。由此可見，康德透過道德形上學對於「純粹意志」之「理念」與「原則」所進行的研究，事實上意在建立專門研究道德判斷之理性基礎的「先驗規範邏輯學」，並以此做為他日後整個倫理學構想的基礎與理論核心。

透過對於「定言令式」的分析，建構一門說明道德判斷的理性基礎的先驗規範邏輯學，這是康德對於倫理學的劃時代貢獻。但康德自己在《道德底形上學之基礎》中，卻未能把他自己這個重要的洞見做出清楚的說明。本文試圖站在當代由阿佩爾（Karl-Otto Apel）、哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）的「對話倫理學」（Diskursethik）、艾爾朗根學派（Erlanger Schule）的「建構主義」、考爾巴赫（Friedrich Kaulbach）的「觀點主義」（Perspektivismus）與羅爾斯（John Rawls）的「道德建構主義」對於康德倫理學提出新詮釋的基礎上⁵，從康德以「道德形上學」研究「純粹意志的『理念』與『原則』」的構想，來闡述他的先驗規範邏輯學。在相當於先驗規範邏輯學的〈概念分析〉中，我將首先把定言令式放在行為理據的正當性證成中來加以討論（一），以說明純粹意志的根源性行動與理性之有效性要求之間的內在關係（二）；其次，在相當於先驗規範邏輯學的〈原則分析〉中，我將透過康德對於定言定式的三種不同程式，來說明康德如何透過道德實踐的目的性實現做為圖式程序，來從定言令式的

「一般認知識能力的正確運用的先天原理的總和」，但他認為嚴格說來，只有純粹理性的實踐運用才能提供理性的法規（KdrV A796-797, B824-825）。

⁵ 由於本文篇幅所限，對於「對話倫理學」、艾爾朗根學派的「建構主義」（在本文中主要以 Schwemmer 與 Wimmer 兩人的觀點為代表）、考爾巴赫的「觀點主義」與羅爾斯的「道德建構主義」對於康德倫理學所做的新詮釋，將無法一一做出介紹與檢討。但本文嘗試將這些學者的重要洞見融貫起來，並在「先驗規範邏輯學」這個闡釋的架構中，把他們的觀點系統地表達出來。凡本文有得於這些學者啟發之處，將儘可能在註釋中加以標明。

形式性原則中推論出具體道德判斷的基本原則（三）。基於以上的討論，最後我將指出在康德實踐理性（善意志）的存心結構中，事實上已經包含一個以追求共識為目標的跨主體理性結構（四）。這顯示當代倫理學家試圖將所謂康德獨白式的存心倫理學結構，轉化成參與公共實踐的正義理論或溝通共識理論，不但不扞格於康德倫理學本身的洞見。透過我們的詮釋，更將可以指出，康德的倫理學事實上能為這類的詮釋提供更多的啟發。

康德能夠在《道德底形上學之基礎》中，透過對於純粹意志的理念與原則的分析，來為道德判斷（甚而道德世界的建構）提供先天的理性基礎。這是康德透過我們每一個人做為有理性的存有者（在我們能夠針對行為的道德正當性問題進行討論的當下），反思自己在這些正當性的奠基活動中所必須預設的有效性條件，所重構出來的先天本有的道德觀點。這種對於理性存有者的道德觀點的反思性重構，構成了對於道德判斷的理性基礎的最終奠基。這也使得康德透過定言令式的格律可普遍化檢驗，所展示出來的純粹善意志的存心，呈顯為一種追求共識的理性討論結構。對於這些論點的說明，在我們底下透過理性存有者的道德觀點來闡述康德的先驗規範邏輯學時，即可一一加以展示。

一、定言令式與行動的道德正當性奠基

在《道德底形上學之基礎》中，康德認為對於「純粹實踐理性的機能」的研究，不能像在思辨哲學中可以依靠「人類理性的特殊本性」來決定他們的原則，而是必須就「一般而言的理性存有者的普遍概念」來研究。這是因為，知識的取得是對一般人在其經驗的世界中而言的，但是「道德法則應當適用於每個一般而言的有理性者」（GMS 411-412），

這只能在理想的領域中才能設想。經驗知識是我們每一個現實上的人，依其實用的人類學—先驗的結構的正確使用就可以獲得的；但是道德的要求卻不是針對現實上已發生或將發生的事件，而是針對應當發生的事件。所以他不是針對現實上具有人類學—先驗結構的人，而是針對具有道德實踐能力的「理想行為者」的觀點，來研究實踐理性的機能。⁶康德的先驗規範邏輯學的可能性，因而首先建立在「理性存有者」的理念之上（或用康德自己的說法，我們應先研究可能的純粹意志這種「特殊種類」的意志，而不只是「一般而言的意欲」GMS 390）。我們的問題因而首先在於，何謂「理性存有者？」理性存有者的概念在康德的倫理學（甚至整個哲學）中到處預設著，但他卻始終沒有清楚地說明它的內容到底指什麼。本文以下對於康德先驗規範邏輯學構想的闡釋，即將從「何謂理性存有者？」這個問題出發。

（一）理性存有者的行動證成

通常我們說一個人是「有理性的」，即指這個人對於他自己的言行（提出主張或採取行動）總有充分的理由做為支持，而不會只是出於盲目或僅憑衝動而行事。現在我們單就行動的領域來看，這隱含著說：如果一個人不能夠為自己的行為提出為何要這樣做理由，那麼他的行為就不能算是出於他自己有意圖選擇的結果，而只能算是在某種物理性原因的因果作用下，所產生出來的一種身體的運動。這樣的行為只是出於本能的驅迫，或只是刺激與反應的行為。康德因而把人類有意圖地選擇的行為能力稱之為「自由的任意」（*arbitrium liberum*），亦即他後來比較固定用

⁶ 對康德的道德形上學採取道德建構主義觀點的 John Rawls 即認為，康德把道德形上學與先驗邏輯學相比較，這是因為康德想研究純粹意志的原則，而這「最好看成是，康德是從一個『完全理想地具有理性與合理性的行為者』（*fully ideal reasonable and rational Agent*）將會據以行動的原則來表明這些原則的」（Rawls 151）。

「任意」(Willkür)一詞之所指者。「自由的任意」是指「人身上具有一種獨立於感性衝動的強迫而自行規定自己的能力」。它相對於經由被「感受性地刺激」(pathologisch affiziert)、並因而係受迫而做出行為的「動物性的任意」(arbitrium brutum)⁷。後者是「從自然學的觀點」來看「自然從人身上產生出來的東西」，康德認為這不是倫理學的研究，而是諸如心理學、生物學與種族學這些可充當自然哲學之第二部分的「經驗的心靈學」(empirische Seelenlehre, GMS 427)的經驗科學領域；前者則是「從實用的觀點」來看「人作為自由行動的存有者由自身做出的東西，或能夠與應該做出的東西」⁸，康德把這種「實踐的人類學」與研究「可能的純粹意志的理念與原則」的「純粹的道德哲學」(亦即道德形上學)共同列入倫理學的組成部分而加以研究(GMS 388)。

能否提出理由來說明自己行動決定的依據，形成了介於「身體運動」與「行動」或「動物性的任意」與「自由的任意」之間的差別所在，這同時也界定了一個「理性存有者」所在的場域。人能為自己的行動提出理由加以說明，即表示我們能在行為的意圖與結果之間建立一種關係，這種意圖與結果之間的關係不是基於自然法則之「原因」與「作用」之

⁷ 參見：Kant, KdrV A534, B562。於此可見，康德的Willkür並非指負面意義的「任意而為」，也不能把它與動物性的「盲目衝動」相同。學者Hudson說意志(Wille)與自由的任意(Willkür)之間的區別，毋寧是「同一個意志的立法(legislative)與執行(executive)功能之間的區別」(Hudson, 1991:186)。他認為Willkür如果服從意志在假言令式中的立法，則它是一種經驗的實踐理性；它如果服從意志在定言令式中的立法，那麼它就是純粹的實踐理性。這兩者之間的關係，我在本文依行為證成的目的性結構與正當性結構提出了進一步的說明。

⁸ 參見：Kants Werke VII: 119。康德在《道德底形上學之基礎》中，將「實踐的人類學」列入倫理學的一部分。他在討論純粹的道德哲學時要求完全排除實踐人類學的討論，但為了說明道德原則如何能應用於人性時，卻又主張必須研究倫理學的經驗的部分。康德在此顯然沒有把他後來在《在實用觀點中的人類學》一書中，分別「從自然學的觀點看」的「心理學的人類學」與「從實用的觀點看」的「實用的人類學」區分開來。以致於有時在倫理學中需要實踐的人類學，有時又要排除之。事實上，我們可以說康德要排除的是心理學的人類學，而不能排除實用觀點的實踐人類學。這可以參見Pieper(1978:316-322)的詳細討論。

間的必然關係，而是基於在行動決定的理據說明中，所提出的「理由」與「結果」之間的關係。這種關係因而是我們自行建立起來的聯結，它是我們在「自由的任意」(Willkür)中依自己的「基本原則」(Grundsatz)所建立起來的。如果沒有這種任意的聯結，則自由的行動在原則上不可能，因為它將只是前述基於自然的因果法則所決定的動物性的任意行為。在此關於行動決定的倫理學問題也不會存在。康德因而說：

每一個自然物都依法則產生作用。惟有一個有理性者具有依法則表象（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，才能從法則推行出行為來，所以意志不外乎就是實踐理性。(GMS 412)

從這句話即可看出康德對於「理性存有者」的看法。從前面的解釋可以得知，只有當一個人能提出理由說明自己為何做某事時，一個行為才能因為這個行為者具有對其行動決定的理由提出說明的能力，而確定他的行為是由他自己設定的行為法則所產生出來的。這樣的行為是依法則的表象（原則）而行動的能力，而不只是依因果法則的作用而產生身體運動的本能反應。在這個意義下，我們才可能說人做為一個理性存有者是具有選擇性的自由之意志。

（二）意志的決定與行動證成的基本結構

康德把人類能為自己的行動決定提出理由加以說明的能力，稱之為理性的實踐運用。這其實等於說，一個有理性的存有者，即是能為自己的行動決定提出理由，從而表現出他能為自己設定行為的法則，並自由地加以選擇的能力。理性做為人能論理的能力總稱，其在行動領域中的運用，即表現出他自己是一種實踐的理性。這種依照理由而做行動決定

的能力，即是康德所謂的「意志」。因為康德正是將「意志」定義為：「意志被設想為一種能力，〔他〕可依據某些法則底表象決定自己的行動」（GMS 427）。這是就一般而言的自由的任意來說明實踐理性與意志的意義。

但康德在哲學上的劃時代貢獻，卻是他發現了有所謂的「純粹理性」。純粹理性在行動的領域中的運用，即可稱為「純粹的實踐理性」（康德亦稱之為「純粹意志」）。這個發現使得康德在把動物性的本能反應從倫理學的研究領域排除之後，卻又加入另外一種同樣具有能限制住「任意」的必然性行動結構。我們前面在「自由的任意」之意義下，談論人類有意圖的、自由的行動。這種行動必須在理由的說明中，透過主觀設定的規則把意圖與行動後果聯結起來。可見，嚴格說來，意志或自由的可能性即存在於意圖與行動之間沒有因果必然的聯結。否則我們的行動決定就會像動物性的本能衝動，或刺激與反應之間的制約關係，被外在的因果法則所決定。弔詭的是，康德現在透過純粹意志的理念，卻主張我們仍有一種同樣要求著必然性與普遍性的意志。透過這種純粹意志，我們必須把人類行為的意圖與目的之間的關係，依客觀必然的法則（就好像它是自然法則一般）聯結（verbinden）起來，以使得這種行為具有應當必然被行為者遵守的「約束力」（Verbindlichkeit）⁹。這種在客觀且普遍有效的道德法則中的必然聯結性，康德稱之為實踐理性之「普遍立法」（allgemeine Gesetzgebung, GMS 449）的行動。對康德來說，如果沒有道德主體的普遍立法為人類的意圖與行動提供必然的聯結，那麼就像

⁹ 相應於這種對於純粹意志的構想，康德因而把純粹意志的原則（定言令式）的特性描寫成：「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）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」（GMS 420）。

在知識論中如果沒有因果律的必然連結自然科學將是不可能的一樣，要在道德哲學中為遵守義務的道德命令奠定理性的基礎也將不可能。

康德倫理學的核心問題因而是，是否真的存在有這種純粹的意志？康德把這種純粹意志的最高原則稱之為定言令式，並以此為整部《道德底形上學之基礎》的主題。康德視「定言令式」為實踐理性的「客觀原則」(objektives Prinzip)，或「實踐的法則」(praktisches Gesetz)¹⁰，這與「格律」(Maxime)做為「主觀原則」不同。康德稱格律所設定的行為規則為「實踐的規則」(praktische Regel)，這是由那些往往還與「無知或愛好」很難區分開來的主觀決定而來的。在此主觀的格律與客觀的令式之間的區別，即在於：格律是尚待理性證成的實踐規則，然而令式（不論假言或定言的令式）卻正是經由理性的證成，期使它們的實踐法則能做為「每個有理性者應當據以行動的原理」(GMS 420-421, Anm.)。「定言令式」與「假言令式」之間的主要差異，並不像一般認為是介於理性與感性之間的人類學差異，而是做為主觀的行動規則（格律）之證成結構之間的差異。他們分別代表基於兩種不同的「意志決定」(Willebestimmung)的行為證成結構。

底下我把假言令式的證成結構稱為「意志決定的目的性結構」，而把定言令式的證成結構稱為「意志決定的正當性結構」。這是基於我們對於好理由的不同判斷方式而得來的。¹¹前面我們說一個有理性的人，就是

¹⁰ Rawls 因而認為定言令式與假言令的區分，是來自於康德對於在「有理性的存有者」(vernünftiges Wesen)一詞中「有理性的」這個形容詞的不同理解方式。Rawls 用英文的 reasonable 與 rational 之間的語義差異，來區別由定言令式所主導的純粹實踐理性與由假言令式主導的經驗的實踐理性。參見：Rawls 164-165。我認為這個區分仍不明確，而應依實踐理性的正當性要求與目的理性的目的性要求來明確地區分。

¹¹ 在康德的用語中，格律並非完全任意的，它是屬於在實踐的「基本命題」(Grundsatz)中的主觀原則(GMS 421)。所以學者 Höffe 認為格律所涉及的問題是「意志決定」的問題，他說「格律統一了意願的決定基礎，從而為目的的設定與遵守的偶然性帶來了某些秩序與連續性」(Höffe, 1979:88)。由於定言令式所要檢驗的對象正是格律，所以 Höffe 強調定言令式所

能為他自己的行動提出理由加以說明的人。對於說明我做一件事的理由，如果是個人或所有的人都可以接受或贊同的，那麼我們就說這樣的行為做的很好（如果這件事已經做了）；或者說，這樣做是好的、應該去做的（如果這件事還沒有做）。理由的好壞因而是我們評價一個行為的基礎。一個出於好理由的行為我們稱之為值得做的行為，也就是說，做出這樣的行為是有價值的（是應該、善的與好的）。行為的價值既依於理由的好壞而決定，但理由的好壞卻又基於它能被個人或所有人認可，而有兩種不同的證成結構。我們在提出理由時，有時候只是針對個別的某個人（或自己），有時候卻是針對所有人。就好像我們在邏輯中有特稱命題與全稱命題兩類命題一樣，在規範邏輯中康德也認為我們有針對個人與針對所有人的兩種證成形態的理由。透過所有的人都能接受的好理由而確立的行動價值，康德稱之為「實踐的善」（praktisch gut）；只能透過被某些特定的個人接受的好理由而確立的行動價值，康德稱之為「愉快」（Angenehmen）。因而康德說：

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「愉快」不同；後者僅出於純主觀的原因（它們只對某個人底感覺有效）、而非做為對每個人均有效的理性原則來影響意志。（GMS 413）

上述對於行動理由的不同證成結構，事實上分別對應於回答「我『為了什麼』（wozu）應該要這樣做？」與「我『為何』（warum）應該這樣

要判斷的不是行為的合法性（Legalität），而是意志決定的正當性（Legitimität）與道德性的問題（Höffe, 1979:98f）。我把這個觀點依對話倫理學對於規範之正當性的奠基討論的觀點，重新理解成定言令式是在行為的道德正當性之證成活動中，對於意志決定之正當性的理性討論結構。與此相對的假言令式，本文則依目的理性觀點，理解為意志決定的目的性結構。

做？」這兩類的問題。¹²對於前者，我們只要說明個人行動的主觀目的是什麼，我們就已經回答了問題；但後者卻必須提出一個能令人信服、並因而是無法再有意義地加以質疑或反駁的理由，才能做為行動決定的最終理據。依康德的術語來說：能回答前者的好理由，可以做為意志決定的「建議」；而能回答後者的好理由，則應做為意志決定的「命令」(GMS 416)。建議可以依個人的意願而斟酌採納，但命令卻要求必然地遵守。如果我們對於一個目的有意願，那麼能達成這個目的的建議當然就能對我們的意志決定產生效力。但一個對於所有的人都能夠接受的命令，卻必須先確定它的頒布是否具有正當性，否則我就可以有理由不遵守，或對它的規範效力提出質疑。¹³我因而把前者稱之為「意志決定的目的性結構」，而把後者稱之為「意志決定的正當性結構」。在此如果我們能區分哪一種意志決定的理由只是對個人有效，而又是什麼樣的意志決定的理由是對所有人都有效的，那麼我們就能理解康德如何透「假言令式」與「定言令式」的區分，來嚴格地界定出行動的道德價值之所在。以下我們可以從兩種不同提問與回答的形式，來看出這種分別之所在。

¹² 對於「我為何應當行道德？」的正當性問題，康德常專用疑問詞「為何」(warum)來提問，例如當他提問：「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的身分來服從」(GMS 449)時，即用 warum 這個疑問詞；而對於處於目的與手段關係中的「為了什麼」而做，康德則用 wozu 這個疑問詞，例如當他說：「而今如果這個行為僅做為『為了』另一事物地手段而為善的，則其令式便是假言的」(GMS 414)，在此涉及「為了」其他「什麼」事而決定做一行為，康德即用 wozu 這個詞。

¹³ 就像康德在此為我們提出質疑：「我們有什麼權利把或許只是在人類地偶然條件下有效的事物當作一切有理性者的普遍規範，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底意志」(Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens)的法則，而且只因為這點，也被當作決定我們的意志的法則呢？」(GMS 408) 康德在此顯然是將純粹實踐理性的法則(定言令式)理解成「意志決定」(Willebestimmung)的法則。

1、意志決定的目的性結構與假言令式

當別人或我自己要求我做「幫助別人」(行為 x) 的事時，在我的意志決定中我可以自問、質問、甚至事後追問「我為了什麼應該要這樣做？」這時我嘗試給予自己(或別人給我)一個好的理由，例如我說：因為「助人為快樂之本」(理由 y)。此時我的意志決定的結構就具有一種假言命題的形式，我把它簡寫成：

你應該做 x ，如果你能夠意願 y 。

就像在「你應該幫助別人，因為助人為快樂之本」這個意志決定的目的性結構中，如果我認為「我應該做 x 」，那麼這除了預設「我意願 y 」之外，我還必須「能夠」相信在 y 與 x 之間有一種必然的聯結。換言之，如果我認為自己必須去幫助別人的理由，是因為我想要並相信這樣可以獲得快樂的話，那麼這個行為的合理性就在於我首先必須預設：(1)我對於快樂的追求有意願，而且(2)我必須能夠相信幫助別人可以獲得快樂。這樣我才能對我決定去做 x 的行為，提出合理的說明。康德因而說假言令式即是依「我應當做某事，因為我想要另一事物」(GMS 441) 的原則來決定我們自己的行為；或者說假言令即「表明一個可能的行為之實踐必然性，而這個行為是達成我們所意願的(或者可能意願的)另一事物的手段」(GMS 414)。

在假言令式的行動決定中因而存在著兩項無法避免的限制性條件：(1)是主觀欲求的任意性，(2)是對於經驗事實之因果性知識的有限性、與手段的可選擇性。這使得在假言令式中證成行為的理由，顯然只能對個人為有效。因為我們可以說，不是每個人都一定喜歡追求快樂，或者說即使快樂是大家都願意追求的，但也不是每一人都會相信幫助別人就一定帶來快樂。對於我們應該去做 x 的要求，也因而是有條件限制的：

例如，如果我們不追求快樂，那麼「助人為快樂之本」這個理由即對我失去效力；同樣的，如果我發現幫助別人不但不一定會帶來快樂，甚至經常會給自己帶來很大的麻煩，那麼我甚至可以做出相反的決定，即我最好不要去幫助別人。或者，如果我只是以追求快樂為目的話，那麼自己去找樂子豈不比透過幫助別人來獲得快樂，更加容易。在這種意志決定的目的性結構中，目標的設定是任意的、為此而做的行為做為達成這個目的的手段則是有選擇性的。在此，意志決定的理性根據必定是經驗的，因為它預設了 $x \rightarrow Y$ 這個不必然的經驗判斷為其前提¹⁴。

但我們也必須強調，就康德的區分而言，假言令式也屬於「實踐的客觀原則」。它也是對於行為決定的一種理性證成的方式。只不過這種透過回答「為了什麼」(wozu) 的問題，所形成的意志決定的目的性結構，所表現出來的是一種「目的理性」(Zweckrationalität)。目的理性對於康德來說雖然是理性的，但卻不是道德的理性。目的理性還不算是做為純粹實踐理性意義下的「善意志」，其理由不必從對於人的特殊本性的某種人類學斷定來解釋，而可以直接從假言定式的規範邏輯結構來看。在「如果我能夠意願 y ，則應該做 x 」的假言令式中， y 是做 x 的理由，但 y 又是以什麼為理由？如果假言令式無窮的條件系列總是存在的話，那麼必定有一些我們無法徹透看穿的動機在決定我們的行為。然而，如果我不能充分地解釋我自己行為的理由，那麼我的行為就不完全是自主的。如果我始終被我自己不知道的動機在決定著，那麼我的行為就是他律的。康德因而說，在假言令式中意志的「他律」是「一切虛假的道德原

¹⁴ 這個解釋參考 Tugendhat 132-133。Tugendhat 對於假言令式做了很好的解釋。但他坦承他不能理解康德把意志視為是依法則的表象而行動的能力之意義，以致於只能強為解釋說，康德所謂依法則的表象而行，即指假言令式中必須預設 $x \rightarrow y$ 這個經驗法則做為前提。這種理解使他認為在康德對令式的說明中，只有假言令式是可以理解的。依我們在前文中的解釋即可知其誤解。

則之根源」(GMS 441)。他律是虛假的道德原則，因為一旦假言令式要能做為道德原則，即需宣稱它具有對所有的理性存在者都有效的實踐必然性，然而就假言令式之目的性結構的本質來看，它卻始終只具有主觀性、偶然性與相對性，因而根據它而奠基的規範只是基於虛假的道德原則而已。

2、意志決定的正當性結構與定言令式

相對於假言令式做為自由任意的行為之目的性證成結構，我們稱定言令式為純粹意志的正當性證成結構。康德把在定言令式中的實踐必然性要求稱為「命令」。這經常造成讀者把定言令式理解成在文法上表達命令的祈使句型式¹⁵，即：「做 x！」這種句型的規範語句。由此，定言令式似乎只是直接地表達：「做 x！（而不用問理由 y 是什麼！）」或：「不管任何目的（不用 y），單單做 x 就對了！」但如果我們這樣理解康德的定言令式，那麼康德的義務論倫理學就完全只是一種教條主義或專斷主義（因為他命令別人必須做某事，但又不允許我們問理由是什麼，或者他甚至也不問自己行為的理由是什麼），這樣的純粹意志將是最不理性的意志。其實康德說「定言令式是這樣的令式：它表明一個行為本身（無關乎另一項目的）在客觀方面是必然的」(GMS 414)。在此，他強調的是在這種行為中「無關乎另一項目的」，而不是說人的行動可以不具目的性結構，或者說行為可以沒有目的。相反地，當康德說定言令式的程式是：「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！」(GMS 421)時，這顯然表示，我們最後執行的行動還是那些在格律中具有目的性的行動。

¹⁵ 同樣參見 Patzig 對於這種誤解的批評 (Patzig 1983 149f)。Patzig 認為康德對於定言令式與假言令式的區分，不是依「語言的表達方式，而只是一項要求底約束力所需的來源」的不同所構成的。本文也是用「證成效力的差異」來解釋兩者之間的區別所在。

可見，康德的定言令式所要求的行動並不是沒有目的、不問理由的行動，而是要求做出「本身在客觀方面是必然的」行為。相對於在假言令式中的目的性行動，原則上只能做出主觀、相對與偶然的行動。定言令式則要求必須做出客觀、普遍與必然的行為。這種證成結構與證成效力上的差異，才是定言令式與假言令式之間的根本差異所在。不過，康德既然說一切的行動都具有目的性的結構，那麼定言令式要求做出不是主觀、偶然，而是「客觀必然的行為」，又是在什麼樣的行動領域之中才可能呢？它顯然不能在人類一般的目的性行動範圍內，而必須處在一種無關乎欲求對象、而僅由純粹意志所發動的行動領域中。就像在《純粹理性批判》中，康德認為我們的知性主體（先驗統覺）有一種根源性的綜和活動，那麼似乎在純粹實踐理性的批判中，純粹意志也應有一種根源性的命令行動，以能依據理性自我證立的理由做為行為決定的必然法則，透過它應被無條件遵守的效力產生出實踐的行動，以為客觀有效的道德法則提供先天綜合的基礎。

純粹意志因而與純粹理性的領域一樣，都不在「事實問題」（quid facti）的領域，而在於「權利問題」（quid juris）的領域（KdrV B116）。也就是說，它們所涉及的都只是證成與奠基的問題¹⁶。在行動的領域中，

¹⁶ Schwemmer 研究了康德所有的著作中，對於「定言令式」的普遍法則程式的九種不同表達方式，最後他認為康德定言令式最精簡的表達方式，應該重構成：「依據能夠被奠基的規範而行動（Handle nach der Norm, die begründet werden kann）」（Schwemmer 1973:260）。他也說康德的定言令式係指「規範奠基的原則」（Das Prinzip der Normbegründung, 1973:256）。本文基本上採用這種觀點。Schwemmer 強調在他重構出來的定言令式的普遍程式是一種「去心理學的」的表達方式，這樣可以避免涉及在原來的「是否『能夠意願』格律成為普遍法則」的表達方式中的心理學考慮。我認為這個想法只對了一半。Schwemmer 做為「艾爾朗根學派」（Erlanger Schule）的重要代表人物，試圖在對話邏輯中把康德的定言令式理解成在實踐問題的討論中的超主體性原則，其道德建構主義的構想，因而與 Habermas 的對話倫理學做為一種道德的論證理論一樣，都只重視康德的定言令式做為道德判準的一個形式性側面（這一方面可以參見 Wundschneider（1977）的批判）。康德的定言令式除做為道德判準外，還具有建構道德實在的意義。因而實踐意志的問題不應在定言令式的考慮中被去除掉。這可參見本文進一步的討論。

問題在於：在哪一種行動決定的證成結構中，我們才可以找出能被所有的理性存有者都認可的好理由。從行動的對象決定方面來看，我們已經指出，那些用來支持人類目的性行動的理由，無法對於每一個人都有效。因而，除非當我們在行為理由的證成過程中，能夠跳脫個人意志決定的主觀性，以站在一個具有理想的道德觀點的理性存有者之立場上，我們才有可能設想一個行為的理由是能夠對於所有人都具有普遍性與必然性的。因而能夠證成行為正當性的好理由之普遍有效性，必不來自於這個行動理由所具有的行動價值是絕對普遍的（在此，康德倫理學因而與價值多元論是相容的），也不是因為它對結果的達成是絕對有效的手段。而只是因為它能夠去除行為決定的主觀性，而有可能成為被大家認可並共同接受的行為。在這裏我們考查的不是手段的有用性或目的的有價值性，這些都基於 $x \rightarrow y$ 的實然性預設，而是意志決定的正當性。所以康德說：「一個出於義務的行為之道德價值不在於由此會達到的目標，而在於此行為據以被決定的格律」（GMS 399）。在此，我不是以我個人主觀相對的價值理性來設目的，以做為我的意志決定的基礎。而是透過理由之正當性的證成，依據能被所有理性存有者普遍認可、共同意願的實踐法則而行動。這個意志決定的正當性結構，因而是一種去脈絡限制性、超個體性之普遍自我的建構性行動。我們因而可以暫時把定言令式的公式寫成：

你應該做 x ，如果你能夠意願 x 成為普遍法則。

在這裏行為的決定根據並非在於我個人是否能夠意願 y ，而在於我是否能夠意願 x 能成為對大家都有效的普遍法則。如果我是依我能否意願 x 成為普遍法則這項要求而做 x ，那麼我做 x 就不是因為我自己相對主觀的價值設定，而是站在對每一個理性存有者都有效的普遍自我的觀

點，依它所具有的普遍可同意性或可接受性而做出其所要求的行動。這是自身為善的行為，因為它不再以不可知的內外動機來決定行動，也不再依靠實然被遵守的習成法則，而是依據在行動的證成結構中的正當性要求。依照定言令式的要求，我們行動決定的依據是客觀必然的法則。因為一個經證成具有正當性的理由，它既然對於每一人都有效，那麼它就是一個可以被普遍遵守的法則。在這裏即使現實上沒有人能真正做出相應於客觀法則的行為，但是只要我們的行動是依據所有理性存有者所能共同同意的理由而做出決定，那麼我們的行為就已經具有道德的價值。因為道德的命令要求我們出自純粹的善意志而行，此即要求我們在存心的意志決定中，根據每一個有理性存有者所意願的那種法則而行。這種在純粹意志的存心領域中的內在的善，即是康德所謂的善意志。善意志所發出的行動我們可以稱為純粹意志的根源性行動，因為理性做為提供行為理據的來源，它最終即是要達到對每一個人都能接受或認可的理由，所以康德說：

最後還有一種令式，它直接命令某個行動，而不基於任何其他因這個行動而能達到的目的，作為其條件。這種令式是定言的。它不涉及行為底質料及其應有的結果，而僅涉及形式及行為本身所根據的原則；而且此行為之本質的善在於存心，而不管其結果為何。這種令式可稱為道德底令式。(GMS 416)

二、定言令式與純粹意志的根源性行動

康德借助定言令式說明了人類的存心結構，使人在欲求對象的決定之外，另行設定能夠挺立人類道德主體性的行動領域。但在這個證成行

動之道德正當性的存心結構中，理性究竟透過純粹意志的定言令式，要求我們做出哪一些非隸屬於行為的目的性結構，而係絕對自發性的根源性行動呢？底下我們將進一步把這些純粹意志的根源性行動從定言令式的命令內容中分析出來。¹⁷前面在對定言令式做為意志決定的正當性結構的分析中，我們已經說明了，對於行為理由的正當性證成，即是當這項做為行為規則的理由，其做為好理由能為每個理性存有者普遍地接受。康德因而說定言令式的要求即是：「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！」在這個令式中其實包含了三個連結為一體的根源性的行動，亦即定言令式要求我們：

- 1) 違抗事實地建構一個理想的道德觀點，以做為行為之道德正當性奠基的最終審理機構。
- 2) 試驗地設想格律能否被普遍化的條件，以為判斷具體行動的道德義務性提供先天的判準。
- 3) 為踐履具正當性的行動格律做出準備，以為道德實踐（或即道德法則的應用）提供先天的動因。

這三個根源性的行動我分別稱之為：(1)根源性的奠基行動；(2)根源性的判斷行動；(3)根源性的應用行動。這三個根源性的行動，分別來自於理

¹⁷ Kaulbach 把我們能依純粹實踐理性的能力，採取視自己為具有自由人格者的立場，稱為「立基一行動 (Grund-Handlung)」，他認為這即是康德在定言令式中所要求的行動。(Kaulbach 這裏所謂的 Grund-handlung 其實即是指「建立道德主體性的行動」，因此如果依中國哲學「建體立極」的說法，則可以把 Grund-Handlung 意譯為「建體之用」。我自己把它依純粹意志所要求的行動命令義稱為「純粹意志的根源性行動」，但這在實質上仍是要強調定言令式的建體之用)。Kaulbach 從定言令式中分析出三種「建體之用」：(1)「實驗性地採取立法者的立場態度」；(2)「實驗性地檢驗爭議中的格律」；(3)「決定做出那些在檢驗中已被證成的格律」。參見：Kaulbach 65f)。本文在這一章中的分析，主要即是從 Kaulbach 這個基本想法，透過對話倫理學的理想溝通社群理論加以擴充而得的。

性自身的「理想性」、「一致性」與「必然性」要求。

（一）根源性的奠基行動與理性的理想性要求

第一個根源性的活動是在定言令式中「如此行動，彷彿……！」（Handle so, als ob..., GMS 421）這一個部分的令式所要求的行動。康德在其他的令式雖然沒有全部都採取這種表達形式，但是當他用德文文法的虛擬式表達其他令式中的動詞時，同樣代表「如此行動，彷彿……！」的命令。中文的「彷彿」、「好像」或英文的「as if」也都表示一種非現實的假設。在這種非現實的假設中，我明知我所處的情況不是如此，但我卻還是能設想我願意處在那種情境中，或非常願意那種情境真的能出現。同樣地，純粹意志透過定言令式命令我們行動，也是首先要求我們能採取一種非現實的假設狀態。即使我明知我自私自利或我的行為大都為愛好所決定，但我還是能「違反現實地」（kontrafaktisch）設想，我能處於採取理想的道德觀點的立場，為道德規範的正當性進行奠基。

純粹意志要求我們「違反現實地」針對我們的行為格律，設想自己處在一種理想的奠基情境中。這可以顯示在康德的道德哲學中，並不缺乏黑格爾所強調的「倫理性」概念。因為康德對於規範正當性的奠基，正好不是從抽象的歷史零點，或從去歷史脈絡性的原子式個人出發，而是從我們自己（或我所處的社群中的大多數人）所實然遵守的一般行為格律出發。格律做為行為的主觀原則，即指它是個人或在某歷史社群中被一般地加以遵守，並因而具有「實然的有效性」（faktische Gültigkeit）的規範。在康德的道德性中所主張的理想化情境預設，並非意在設立一個無歷史性的原子式個人，或假想一種道德的烏托邦；而是主張，如果道德規範不只是指涉那一些實際上被大家遵守的規範，而是指某些事件是我們必須遵守或應該做出來的行為，那麼我們就得違反現實地做出理

想情境的預設。如果沒有道德存心的這種根源性奠基行動，那麼我們的意志決定將因為人類必然具有的歷史實然性，而永遠被限制在約定俗成的倫理性之中。這與道德做為應然行動的要求不符合。定言令式要求我們做出的第一個根源性的行動，因而即是違反事實地性建構出理想的道德觀點，以做為規範之正當性奠基的「最終審理機構」(letzte Instanz)。這種根源性的奠基行動顯然出自於理性的理想化作用(Idealisierung)。

(二) 根源性的判斷行動與理性的一致性要求

第二個根源性的行動是在定言令式中，有關是否「你能同時意願它成為一項普遍的法則」(…du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werden.) 這一部分的命令所要求做出來的行動。在定言令式中的「你」指我們每一個個人，我們所知的行動規範都是我們個人或當前在社會上已經實然地被我自己或大家遵守的格律。康德稱格律是主觀的實踐法則，這表示格律就是我們個人行事或社會上一般人所遵守的普遍規則。因而我如何可能在格律之外，還能再設想有一種超越我個人的生活史、或我所處的社群的歷史文化脈絡限制性，而主張有一種應當為每一個人都必然加以遵守的「普遍規範」呢？為了能夠確立道德要求之超越脈絡限制的普遍有效性，康德在定言令式中依「你能否意願這一格律成為普遍法則」的方式，來自我檢驗行為理據的普遍有效性。

設想我是否「能夠意願」我的格律成為普遍的法則。這其中包含了我「能不能這樣設想」或「能不能這樣意願」的兩項條件(GMS 424)。在道德的判斷中，即使我們不能真正地找出一個永遠應被大家遵守的具體規範，但我至少可以排除那些達不到這種普遍性資格的行為格律。以使那些通過檢驗的格律被當成是，如果我們已經沒有任何理由可以不遵守的話，那麼就可以視它為應當被普遍地加以遵守的義務。在《道德底

形上學之基礎》中，康德借助四個例子做為格律檢驗的典型案列。在諸如作假承諾、或對別人的困境漠不關心的案列中，康德認為格律只要依據「不能設想」(Nicht-denken-können)或「不能意願」(Nicht-wollen-können)的條件而被排除，那麼它就不能成為一項道德義務。由於康德的定言令式經常被錯誤地理解成邏輯命題，或因康德的存心結構經常被誤解為一種只是內心中的活動，以致於「能不能設想」或「能不能意願」就被誤解成：一個格律的形式是否在邏輯上可以不矛盾地被設想成普遍的法則，或者我能不能心理學地意願把我自己的價值設定普遍地加之於別人。以致於像是「每天應該唱一首歌」這樣的格律，最後都會被視為是道德法則；或者批評說康德的可普遍化原則是什麼都不能判斷的空洞原則。

但從康德對於道德判斷的案例分析中我們可以看到，康德所謂的「不能設想」與「不能意願」，是就理性在思想的世界與在真實的世界中，必須保持自我一致性的要求而說的。例如在做假承諾的例子中，康德反對做假承諾，這是因為做假承諾在理性上是「不能設想」的。因為如果我要做假承諾，則我必須先設想我處在一個大家彼此信任的世界中（否則我如何相信別人會相信我所說的話）；但如果我以假承諾做為行動的普遍格律，那麼我又必須設想我所處的是一個大家都可以欺騙別人的世界。這樣我的思想世界是自我矛盾的。除非暫時人格分裂或私下遷就愛好允許例外，否則理性無法設想這種自我矛盾。

在對別人的困境採取漠不關心的格律中，我可以設想大家都生活在一個彼此漠不關心的世界中，而且或許在這樣的世界中我們也真的可以生活的很好（就像如今我們生活在亞當·斯密所描寫的資本主義社會中一樣）。但康德說我們不能意願這樣的社會，因為就我們在真實的世界中，每一個人都是有需求的有限存有者而言，我們都「需要他人的愛與

同情」(GMS 423)而存活，因而我無法意願有朝一日我會得不到這種協助。人做為能思想、有意願的人，定言令式所要求行動即是在做道德判斷時，依「理性的自我一致性」為先天條件，排除那些我們不能無矛盾地設想與不能無矛盾地意願的行為格律。以做為行為格律之道德義務性的判準。因此純粹意志透過定言令式所命令的第二個根源性行動，顯然是基於理性之自我一致性的要求所必須做出的判斷行動。

(三) 根源性的應用行動與理性的必然性要求

第三個根源性行動是定言令式在「僅依據……那項格律而行動！」(handle nur nach derjenigen Maxime...!)這一部分的命令，所要求做出來的行動。這也就是說，如果經過可普遍化的檢驗，一個格律被視為具有道德的正當性，那麼純粹意志即要求我們必須依這個法則所決定的規範而行動。或者，如果這個格律不能通過可普遍化的檢驗，那麼我們就不能這樣做。純粹意志在它的定言令式中因而命令我們最後要做的就是「去做！」(Handle!)。在此定言令式的要求的確是不容置疑的，它不允許我們再追問我為什麼要這樣做的其它外在理由。它直接做出命令，並要求無條件地遵守。我們不能再找任何理由做為推拖的藉口，因為如果我在格律可普遍化的檢驗中，對於各項我們能不能思想或能不能意願這樣做的各項理由都做了充分思考，並確立它是可以普遍化、具有客觀必然性的道德法則，那麼我當然就沒有其他理由可以再問我為什麼應該這樣做。這是基於理性必然性的義不容辭。一旦我不想這樣做，而想實行我個人不可普遍化的行動格律，那麼我將明確地知道我並沒有任何理由可以為自己做這樣的行為提出辯護或解釋。如果我明知沒有理由再做其他選擇，但我卻又一定要這樣做，那麼我就必須承認自己的不理性，承認自己是盲目的、承認自己的行為是受動物性的本能衝動所決定的。在此

相對於基於理性之必然性的不得不然的感受，我意識到我的自我貶低。可見，雖然一個行動的可否普遍化是根據我們的做為有思想與有意願需求的一般人所提出的好理由來檢驗的，但是純粹意志的行動證成並不因此就依利害的考量而決定，而是依據「我出於對實踐法則的純粹敬畏而做的行為之必然性」。此即康德所說的：

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；而這並非由於它將為你、甚或他人帶來的一項害處，而是因為它無法作為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的基礎何在（哲學家可以去探討），但至少了解：敬畏是對某一項價值的一種推崇，這項價值遠遠超乎為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為之必然性，即是使義務成為義務者——其他一切動因必須對義務讓步，因為義務是一個自身即善的意志（其價值超乎一切）底條件。（GMS 403）

在此，做為哲學家的康德把道德能被應用於人性的先天動因問題，依他個人的哲學體系理解成「理性」如何能夠去促動與它分屬於兩個不同世界的「感性」之問題，他自己極有興趣去研究這個問題（他說「哲學家可以去探討」）。不過，如果不是基於思辨的興趣，而是基於實踐的興趣來看，對於具有通常的道德知識的康德而言，純粹理性的這種根源性的應用行動卻早就是「至少可以理解的」。可見，在倫理學的討論中，只要我們能說明當我們無理由地抵觸理性的必然性所產生的自我貶低，可以做為我不應去實踐一個不可普遍化的行為格律的理由，那麼我們即可先天地理解純粹意志的第三個根源性的行動，就是要為道德法則的實

踐應用（或即透過人類對於道德法則的遵守而實踐其客觀有效性）提供先天的動因¹⁸。而不必在純粹的道德哲學中，去涉及對於人類特性的心理學的經驗討論；特別是更毋須涉及在兩重世界中的心物實體，做為分別具有自由與自然的不同屬性，如何能夠相互溝通的形上學討論。在純粹的道德哲學中，純粹意志的根源性應用行動僅是理性之必然性的要求。

三、定言令式的不同程式與道德判斷的原則學

以上我們根據純粹意志在他所要求的「惟一的」一項定言令式：「僅依據你能同時意願它成為一項普遍法則的那項格律而行動！」的三個句子成分，分析出純粹理性如何根據他自己的「理想性」、「一致性」與「必然性」，而在其實踐的運用中，做為純粹意志之根源性的「奠基」、「判斷」與「應用」行動，以能為行為之道德正當性證成提供理性的先天條件。這個分析是經由在方法論上設想，當一個理想的「理性存有者」具有「實踐法則的理念」時，那麼反思地從這樣設想的理念中，可以分析出來純粹意志所具有的根源性行動為何，並以此闡釋出我們對於理性的道德判斷所具有的先天知識。

這種在方法論上的抽象分析，並不表示在存有論的地位上，純粹意志只存在於「知性的世界」（*mundus intelligibilis*, GMS 438）中；而是表示在道德判斷理論中，我們必須首先致力於對出自於理性本身的「道德觀點」進行啟蒙與澄清。因為具體地說，定言令式或理性的實踐運用，事實上都涉及了做為自由的任意的人類意志，而非單就純粹意志而言

¹⁸ 康德把如何將純粹的道德哲學應用於人性，以使吾人能接受道德法則的命令，並進而做出道德實踐的理論討論，稱為他所謂的「應用的道德哲學」（*Angewandte Philosophie der Sitten*, GMS 410）。我因而把純粹意志根據理性的必然性所要求做出來的行動，稱為根源性的應用行動，這是康德的「應用的道德哲學」之基礎。

的。如果沒有人類意志之有意識、自由的行動選擇為前提，那麼做為純粹意志的實踐理性也不會因為負有意志決定之正當性證成的工作，而有其根源性行動的領域。純粹意志的根源性行動惟有在它做為證成具體行為的意志決定的正當性理由的論證活動中，才建構了使我們能夠進行道德判斷的理性道德觀點。康德因而必須進一步闡明，我們如何依據前面的分析，把純粹意志的客觀實踐法則（定言令式）應用在人類意志的主觀決定（格律）之上。藉以一方面展現純粹意志之作用的實在性，證實它做為道德的主體性不只是假設性的存在；另一方面則為具體的行動義務提供道德判斷的原則，以證實定言令式做為實踐法則在具體的行動世界中具有可應用性。面對這些問題，康德進一步把純粹意志惟一的定言令式，用三種不同的「程式」（Formeln, GMS 436）來加以表達，以提供一種道德判斷的原則學構想。

（一）道德判斷的基本原則

純粹意志這個概念先天地連繫於人類的意志，因為只有基於人類的自由任意，才使得人類的行動不受限於本能決定的自然因果必然性，而需要為偶然可選擇的行動決定自行設立一個必然的實踐法則，以做為人類自我立法的秩序性基礎。若無介於這種自由任意的主觀偶然性與實踐法則的義務必然性之間的張力，則意志決定的正當性或善惡的判斷等問題也不會出現。對於一個在主觀上必然會遵守客觀法則的理性存有者而言，令式既不存在、也不必要。倫理學應對「人類的意志」決定其法則，但人類的意志卻是會被「經驗觸動」的意志。它具備擁有純粹意志的能力，但本身並不直接就是純粹的意志。道德判斷的問題只存在於人類的意志，因為只有他是「居於其先天的原則（它是形式的）及其後天動機（它是實質的）之間，彷彿是在一個岔道上」（GMS 400）的意志。

康德的倫理學構想，因而包括「純粹實質的」與「實踐經驗的」兩部分。康德把他們分別稱之為「道德形上學」與「實踐的人類學」兩部分。¹⁹康德主張在倫理學中應先討論純粹的道德哲學（亦即道德形上學）部分，因為如果我們不能先確立純粹意志的可能性，那麼道德的理念（亦即有客觀必然的實踐法則）即無法確立。但在討論純粹的道德哲學（亦即在定言令式中對於純粹意志的根源性行動的分析）之後，倫理學的工

¹⁹ 康德對於哲學的區分是先依是否涉及對象的討論，而區分成「形式的」與「實質的」兩大類。然後再依知識的來源是否是先天的，而區分成「純粹的」與「經驗的」兩大類。康德對於哲學的區分因而可以圖示為：

	形式的	實質的
純粹的	純粹形式的＝邏輯學	純粹實質的＝自然形上學／道德形上學
經驗的	×	經驗實質的＝經驗物理學／實踐人類學

從這個圖表中可以發現，道德形上學是純粹實質的知識，而非只是純粹先天的知識而已。康德依自己的哲學體系對於倫理學所做的劃分也不完整。因為他在這裏完全把實踐人類學歸入與經驗物理學相同的範疇內。但這是錯誤的，因為康德自己說，只有探討愉快與愛好等的「經驗的心靈學」才能劃入基於經驗法則而成立的自然底哲學（此處的經驗物理學）的第二部分（GMS 427）。康德如果認為我們人類的意志領域是「居於其先天的原則（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」，那麼很顯然在上圖中，介於「道德形上學」與「經驗的心靈學」之間應該還有倫理學的一個獨立的領域。這樣康德才能把實踐人類學視為是關於倫理學的「應用的道德哲學」的必要部分。否則康德等於把心理學又放入倫理學做為必要的一部分，以致於一再強調必須把這部分去除。我因而贊同 Pieper 對於康德人類學的區分（Pieper 1978:316-317）。她把康德的倫理學的經驗部分區分成實踐的與理論的二部分，實踐經驗地探討的倫理學是實踐的人類學，而經驗理論地探討倫理學是心理學的人類學。這樣一來，康德的倫理學即可分成三部分：純粹實質的倫理學＝道德形上學、實踐經驗的倫理學＝實踐人類學、理論經驗的倫理學＝心理學的人類學。這三種倫理學的領域分別是以人做為在理性存有者意義下的「智性的存有者」（intelligibles Wesen）、在自由任意之意義下「自由的存有者」（freies Wesen）與「自然的存有者」（Naturwesen）的三種身份為討論的對象。康德忽略了實踐的人類學做為實踐經驗的倫理學這個領域（為彌補康德這個理論缺口，學者 Robert B. Loudon 最近甚至寫了一本專著（Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings, Oxford 2000），使得道德主體性對於善的建構性以及道德實踐的具體可能性都失去了它們在倫理學中的地位。我把康德的實踐人類學稱為實踐經驗的倫理學，即要強調人類意志在自律的道德實踐中所具有的道德建構性與實現性。康德的倫理學及其人類學觀點的基本區分因而可以圖示如下：

	實質的	人類學的觀點
純粹的	純粹實質的倫理學＝道德形上學	理性的存有者
雙重觀點的	實踐經驗的倫理學＝實踐人類學	自由的存有者
經驗的	經驗實質的倫理學＝經驗的心靈學	自然的存有者

作並未完成。我們必須進一步把在純粹的道德哲學所討論的結果，應用於真實的人類意志。為此之故，康德主張道德法則連同其原則「還需要經過經驗磨練的判斷力，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」（GMS 389）。可見康德認為在研究過純粹的道德哲學之後，我們仍需討論如何把道德法則應用於人性的「應用的道德哲學」。而這涉及到「使人底意志接受它們，且為它們取得實現底力量」的教育學問題，與如何透過判斷力把它們應用到處理各種在法政哲學中出現的道德情境之上的問題。康德正是在這個意義上，主張《道德底形上學之基礎》即他在日後分成《德性論》與《法學》兩部分的《道德底形上學》之基礎。

為了說明定言令式如何可以做為道德判斷的原則，康德討論了定言令式的不同程式的問題。因為他說，他對於定言令式所提出的三種不同的程式，只是做為「表明道德原則的三種方式」，它們「根本只是同一項法則的幾個程式」而已。它們是同一個法則，所以康德說在不同的程式之間並沒有客觀實踐上的區別，而只有主觀實踐上的區別。這也就是說，同一個定言令式卻還要區分成具有在主觀實踐上有區別的三種不同的程式，這是「為了使理性的理念更接近於直觀（依照某種類比），且因之更接近於情感」（GMS 436）；或者說「如果我們也想使道德法則被接受，那麼以上述的三個概念考察同一個〔定言令式所要求的〕行動，且藉此盡可能使之接近於直觀，是極有用之事」（GMS 437）。在此所謂使道德法則能被接受，而更接近於直觀或情感而使之有用，即是前述康德在序言中所說的，如何能關聯於人類意志，以在純粹意志的道德法則（定言令式）的基礎上，為道德形上學提出能夠應用於具體道德判斷的先天原則。

當關聯於人類的意志來看定言令式的作用時，我們又從意志決定的形式合法則性（正當性結構）轉向行動格律的對象決定（目的性結構）

方面的問題。在此我們可以擺脫主觀愛好的因果決定性，而重新正視人類意志具有藉助其本有的純粹意志，自行建構它所欲求的道德對象之目的性創造能力。也就是說，純粹意志的根源性活動並不是空洞的虛構，而是道德實在的建構原則。²⁰在這個意義上，康德倫理學的哥白尼革命才有實義可言。因為現在不是由既定的欲求對象來決定我們的行動意志，而是由我們的純粹意志來決定我們的欲求對象的存在。在這個意義下，純粹意志也就是善意志，因為當它能建構道德對象的存在，而不是受其他的愛好所決定的話，它即是一切在道德上為善的行動的可能性條件。這樣的善意志本身無不善，它因而是最高的善（GMS 437）。

就像知性透過範疇做為綜合感性雜多的形式性原則，建構了可經驗的對象的對象性，並因而在形成現象世界的綜合過程中，顯現他自己做為知識主體的自發性一樣；意志也必須透過它的根源性行動做為規範自

²⁰ Paton 正確地看到，在康德提出定言令式的不同程式背後存在著一個「基本的預設」，即：「純粹的實踐理性所關切的是人類目的的實現，以及人類目的之間的系統性和諧的實現」（Paton 155）。可惜的是，Paton 把定言令式的不同程式做為純粹實踐理性的目的性實現，放在以自然法則程式為主的自然目的性來理解。但 Paton 沒有意識到這樣的理解，將會使康德從自然法則程式到目的王國程式的解釋，做為對於「人類目的之間的系統性和諧的實現」的整個闡釋，最後又回到萊布尼茲的「預定和諧」理論。一旦我們以自然的目的性做為純粹實踐理性的實踐目的，那麼純粹實踐理性將始終被一個外在於他的目的所決定著，這樣道德主體最後還是沒有絕對的自發性，因而這並不能充分地證成道德自律的要求。Rawls 的道德建構主義則突破了這種理解的限度，Rawls 在他的康德講稿中，把自然法則程式理解成一種我們加諸於道德法則的公共性條件，它要求我們盡最大的努力去實現一個「我們能視自己是一個得到協調的社會世界中的一個成員，與此相關聯，並因而能視自己做為一個在這樣的世界中行動，並服從其條件者」（Rawls 169），因為這樣我們將能把我們在「道德社群中的公共道德立法」（public moral legislation of a moral community）視為好像就是對於自然法則的「公共承認」（publicly recognized, 2000:171）。由此可見，Rawls 對於自然法則的程式所強調的是，道德立法應具有的公共承認的效力。人類的目的在社會的世界中經由彼此協調後，即成為公共承認的道德社群。這不是形上學的預定和諧，而是公共的合秩序性。這種目的的實現，是人類自我設定自我實現的，而非某種外在的自然目的。Rawls 的這個講法因而更能證成道德自律的要求。本文擬進一步吸收 Kaulbach 的「觀點主義」（Perspektivismus）與對話倫理學的「理想溝通社群」的預設，以試圖做出更接近康德最後對於目的王國程式採取理性存有者的道德觀點的解釋。參見本文第四章的討論。對於 Paton 主張純粹實踐理性必須預設自然目的這個論點的錯誤所在，Guyer（2002）提出了非常詳細的批評。

由任意的行為選擇的形式原則，以經由命令可以許可的行動對象的應當發生，而在建構一個合乎公平正義的良序社會中，顯現他做為道德自由的主體之純粹的自發性。所以我們可以說，原先在假言令式中必須被道德法則的理念排除在外的意志決定的目的性結構，現在不再只能視之為純粹被動（被決定）的主體，而是可以依純粹意志的正當性要求，自行建構道德世界之實在性的自主性主體。

定言令式既是純粹意志自我關聯於人類意志才給出來的根源性行動要求，它就必須正視人類在它的具體情境中所面臨的行動決定，而給予判斷的原則；反過來說，惟有當它能在經驗的情況中加以應用，並能被人類的意志所接受，純粹的實踐理性才能在游移不定的人類意志中，「具體地」（*in concreto*）產生主導性的作用（GMS 389）；因而當我們把純粹意志在定言令式中所要求的根源性行動，看成是道德實在性的建構原則，那麼在根源性的奠基行動中的理想性情境的預設、在根源性的判斷行動中的理性意願的自我一致性，以及在根源性的應用行動中不自我貶低的理性必然性，就必須進一步做為道德判斷的程序性原則（亦即道德原則），以說明道德實踐之真實的可能性。康德把這些道德判斷的基本原則分別在定言令式的不同程式中，依人類意志的目的性建構，分別理解成為理想性的「目的王國原則」、相互尊重的「目的自身原則」與自我立法的「自律原則」。

在純粹意志中，定言令式做為客觀的實踐法則，其根源性的行動是要求以自身做為一論證原則，以為行為理由的正當性提供證成的理性基礎；然而，在人類的意志中，定言令式做為道德原則，卻是必須做為建構道德對象之存在的道德判斷程序。但康德自己對此卻沒有明確地加以區分，以致於他雖然一再強調定言令式的普遍法則程式已是「惟一的」的定言令式，但又為定言令式提出三種（以上）的不同程式，最後更說

只有自律程式才是「『惟一的』道德原則」(Das alleinige Prinzip der Moral), 或「道德的最高原則」(Oberstes Prinzip der Sittlichkeit, GMS 440)。這為康德學者帶來解釋上的困擾。²¹依據本文的理解, 我們可以先簡單地說: 程式或可譯為「公式」, 就像數學的公式或物理學的公式一樣, 我們建構公式是為了便於描述事態、操作運算, 並為解答問題提供特定的程序。同樣地, 相對於做為純粹意志之「實踐法則」(praktisches Gesetz) 的「定言定令」, 康德也把定言令式的不同「程式」稱為「意志的實踐原則」(praktisches Prinzip des Willens), 或人類意志的「實踐令式」(praktischer Imperativ, GMS 429)。他們做為道德原則為我們在做道德義務的具體判斷時, 提供必要的公式做為操作道德判斷的程序性規則, 並也因而描述了一個可能的道德世界的內在架構。

為了找出這些「實踐的令式」, 康德進一步從格律的形式、質料與完全決定等三個側面, 去分析出能夠表明「道德原則」的三種不同的程式。我們底下除依學界慣例, 採用學者 Paton 三種原則五個程式的區分(Paton

²¹ 對於定言令式的不同程式的數目, 與「不同的」程式與「惟一的」定言令式之間的同異關係的看法不同, 造成學者有「一種程式說」、「三種程式說」、「四種程式說」與「五種程式說」, 以及就程式與定令之間的關係有「相異說」與「相同說」等等。參見 Stratton-Lake (1993) 以及 O'Neil (1989) 等人的詳細討論。這些不同的觀點幾乎都可以在康德的文獻中找到解釋的依據。可見康德自己在關於為何要討論令式的不同程式, 以及到底需要有多少種不同的程式(且為何剛好就是這些不同的程式)的說明是極為混亂的。本文不擬針對這些學者的不同看法做出詳細的論辯, 而打算直接提出我自己的解讀方式。在這些學者的文獻中我認為 Wimmer 的分析特別值得重視的。因為在 Paton 把康德的定言令式區分為三種原則五個程式之後(參見本文以下的圖表分析), 學者 T. C. Williams 即依 Paton 的區分把定言令式的不同程式區分成「道德的(ethical)的論證」與「分析的(analytic)論證」兩類(Williams 1968:29)。道德的論證是指康德試圖用來說明道德原則如何做為道德行為的指引, 而對人在實踐上是有用的(在此列入程式 Ia, II 與 IIIa)。而分析的論證則是試圖設立那些在分析道德義務的概念時, 道德自身必須憑藉的基本預設為何(在此列入程式 I 與 III)。Wimmer 把此種 Two-argument-thesis 理解成定言令式做為「道德論證的基本原則」(Grundprinzip moralischen Argumentierens) 與做為「格律與規範的判斷程序」(Beurteilungsverfahren für Maximen und Normen) 的「雙重功能」(Wimmer 1982:291;292)。本文認為只要跟隨康德的先驗規範邏輯學的構想, 透過康德對於純粹意志的理念與原則, 而進行相應於〈概念分析〉與〈原則分析〉的工作, 那麼介於定言令式與其不同程式之間的關係即可以清楚地加以理解。

129)，來分別為康德的實踐令式命名外，也依康德自己的區分，把他所謂的三種表明道德原則的不同程式，分別稱之為道德判斷的形式、實質與完全決定原則，以能將康德的道德原則系統表示出來：

康德倫理學的道德判斷原則表		
I	普遍法則程式	僅依據你能同時意願它成為一項普遍法則的那項格律而行動！（GMS 421）
Ia	自然法則程式	如此行動，彷彿你的行為底格律會因為你的意志而成為普遍的自然法則！（GMS 421）
(1) 道德判斷的形式原則：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！（GMS 436）		
II	目的自身程式	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！（GMS 429）
(2) 道德判斷的質料原則：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。（GMS 436）		
III	自律程式 ²²	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！（GMS 431）
IIIa	目的王國程式	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為一個立法的成員！（GMS 429）
(3) 道德判斷的完全決定原則：一切格律由於自我立法，應當與一個可能的目的王國，視為一個自然王國，相協調。（GMS 436）		

²² Paton 以「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」（GMS 434）這個程式來代表「自律程式」。這個程式的表達方式的確比較接近其他格律的表達方式，但由於康德曾明確地說他分析出來的「意志底第三項實踐原則」（GMS 431），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！」，所以本文還是以這個表達方式代表自律程式。

(二) 以目的性的實現做為道德判斷的圖式性程序

康德提出這些程式做為道德原則，以在行為理據之正當性證成的實踐討論中，對於有爭議的格律能否成為具有普遍性資格的道德規範，提出判斷的程序。以定言令式的不同程式做為「意志的實踐原則」，這使得純粹意志的實踐法則（定言令式）能做為主觀格律的判斷程序。這猶如在《純粹理性批判》的〈原則分析〉中，透過時間化的「圖式程序作用」（Schematismus），使得純粹知性的範疇能應用於感性的綜合，並因而得以說明先驗構想力的創造性活動；現在，在「純粹實踐理性批判」的〈道德原則分析〉中，康德也透過定言令式的不同程式，做為歷史化的「目的性程序」（teleologisches Schema），使得純粹意志的基本規範（定言令式的不同程式）能應用於主觀格律的判斷，並展現人類的先驗意志力（純粹意志的根源性行動）的道德創造活動。²³這不是靈魂深處不可知的奧秘，而是理性存有者在反思自己的道德觀點時當下呈現的自明性。

康德說一切義務都可以從這些定言令式的不同程式所構成的道德原則推導出來，可見這些程式做為格律的判斷程序，即同時是道德義務的判準。我稱康德這些不同的程式是格律的「判斷程序」，係因我們依據這些程式可以在感性的人類的「自由的任意」（Willkür）與「純粹意志」（Wille），或即在「格律」與「道德法則」之間建立起中介的可能性，以使道德的判斷或道德的實踐成為可能。並從而使得純粹意志能真正地落實在人類的行動中，而為道德性的判斷與應用建立理性的先驗基礎。道德義務的判斷與應用如果都有賴於這些程式的作用，那麼所有的人類社群都應普遍遵守的基本規範就可以被建立起來。因為純粹意志能夠為

²³ 雖然康德直到《實踐理性批判》才提出〈純粹實踐判斷力的範型論〉（Typik der reinen praktischen Urteilskraft），以處理道德原則的可應用性與道德判斷力的圖式問題。但是在《基礎》中，定言令式的不同的程式一樣處理了具體道德判斷與應用的問題。

人類自己設立的道德世界的理想，都將依據這些判斷原則才得以被建構出來。這些程序性的判斷原則因而也是道德行動最基本的規範。

我們前面說過，一個有理性的人就是能為自己的行為提出大家都可接受的好理由，來加以奠基、判斷、並據此而行，以脫離他在感性動機決定時的主觀任意性。這是就論證行動的一般性來談純粹的實踐理性。但問題是，在提出理由時，哪一些理由才能算是好的理由，並因而是能被大家接受的？我們得進一步回答這些問題，才能為具體的道德判斷提供判準。康德依格律的形式、質料與完全決定三方面，來討論檢驗格律能否普遍化的程序應是什麼。事實上，這是就定言令式的建構作用來看人類意志的目的性。從康德的觀點來看，因為格律只是實踐的主觀原則，所以說人類的意志只有在格律方面來看，才涉及到意志決定的目的性結構。我們在前面已經指出過，一個格律要能成為普遍的法則，惟有當這個行動的意志決定的理由是每個有理性的存有者都能夠接受的。但問題是，我們在格律中的意志決定，其理由都難免有主觀相對性，因它與個人愛好的決定是不能脫離關係的。康德因而嘗試把主觀的目的設想成客觀的目的，亦即如果我們在格律的決定中，能依客觀的目的性來做決定，那就說明了我們如何能將格律視為客觀的普遍法則，並因而同時為道德判斷提出必要的基本原則做為道德義務的判準。

定言令式要求我們必須按可普遍化的格律而行，但我從格律的目標設定方面卻無法找到一個普遍有效的理由。也就是說，如果我意識到一個行為格律只是出於我個人的偏好，那麼我就沒有充分的理由主張每一人都有遵守它的義務。除非我能夠這樣設想：當我的行為格律被大家普遍遵守時，它所產生出來的結果就像是自然法則產生出來的結果一樣，絕對不會違反自然本身的目的，那麼我這樣做雖然依我的自然本性來看是主觀的，但卻客觀地符合自然賦予我們每一個人普遍的內在目的。康

德把這種以我是否能夠意願格律普遍被遵守的結果，做為判斷格律是否能夠做為像是自然法則產生普遍結果的程序，稱為是從格律的形式面分析出來的定言令式的程式。這等於是依自然法則的內在目的性來做為一項圖式，以說明我如何判斷我自己的主觀格律能否成為普遍的道德法則。這項依自然目的性做為道德判斷的形式性原則(1)，即通稱的「自然法則的程式」(Ia)。

從行動的質料方面來看，如果所有的行為格律都只能是出於主觀動機的目的性決定的話，那麼我就無法把我的格律視為是出於客觀動因而行的普遍法則。出於主觀動機的行為價值是相對的(它只有工具性的「價格」)，因為它最多也只能做為達成預先給定的目標之手段。因此，如果我們要將主觀的格律視為普遍的法則，那麼我們就必須能夠找到一個做為所有目的系列之最後目的的「目的自身」，因為惟有目的自身才能具有非工具性的絕對價值。也就是說，透過目的自身做為人類意志決定的質料，我們才能超越只是出於主觀動機的手段系列，而找到做為一切行動之目的性決定的客觀動因。人類意志的所有行動，其目的的設定都是「人」為自己設定的目的。因而如果存在著客觀的目的自身，那麼它就是以人自身做為目的自身。我個人的格律原來都是以我個人的目標設定做為行為的對象，但現在如果我把「人」當成目的本身，那麼別人就不能只被視作達成我的目的的一個手段，而是也必須考慮到他人做為目的自身也有他自己的目的追求。視所有的理性存有者為目的自身，因而限制了我主觀目的設定的自由任意性。所以康德說：「人及每個做為目的自身的一般而言的有理性者，這是每個人底行為之自由底最高限制條件」(GMS 431)。換言之，如果我與他人同時做為目的自身，都能追求我們各自的目的，那麼我們就能夠把我們的行動格律(在自我與他人人都做為目的自身的觀點限制下)看成是普遍的法則。因為在此我們原本的主觀目的性，

現在在以自我與他人都是目的自身的前提下被化除了。我的格律只能設想成與每一個人的目的設定都相協調的普遍法則。康德因而把考察格律是否能普遍化的道德判斷的質料性原則(2)，透過「目的自身程式」(II)表達出來。

前面就人類意志的行動決定(格律)的形式來看，我是以格律的普遍遵守的結果就像是具內在目的性的自然法則那樣地意願之，來檢驗我的主觀格律的普遍性；而從質料方面來看，我則從我自己與他人同時做為目的自身的「人」來決定我的格律，我因而限定了我的主觀任意的自由，而能依人我共同的目的設定來決定我自己的格律。經過這兩個道德判斷的程序，我取得一個使我自己脫離個人主觀性的道德觀點。在其中，我做為能夠實踐道德的人類意志，即同時是一個在制定普遍法則的純粹意志。那個原先在定言令式中命令我的純粹意志，它的抽象性現在即在我意願我自己的格律能夠成為普遍的法則中，落實為具體的作用性存在。定言令式的實踐必然性的命令，也因之成為能實踐道德的人類意志的自我命令。在此，如果我是透過檢驗我自己是否是「作為一個制定普遍法則的意志的每個有理性者底意志」(GMS 431)而決定自己的行動，那麼我的意志決定就是純粹意志的決定。康德稱此為「自律」。因為一旦我們實行前面兩種道德判斷的程序，我們就使自己脫離主觀相對的脈絡限制性，而站在理想的理性存有者的觀點上，做出具普遍必然性的道德判斷。而且，在我遵守這些程式以進行道德判斷的過程中，我同時將使我們自己意識到，定言令式對人類意志所發出的命令，正是我自己做為理性存有者自法立法、自我遵守的要求。這種理性的必然性要求，對抗自然愛好的主觀性，成為一切行為之道德性的基礎。所以康德說「自律程式」(III)所表現的道德原則是惟一且最高的道德原則。

(三) 目的王國的理想與善意志存心的「道德觀點」

透過「自然法則程式」與「目的自身程式」，康德展現了人如何透過格律普遍化的道德判斷過程，確立自律的意志是「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」(GMS 431)。這種自我立法的意志，因其具有「無待於其外在的決定原因而產生作用的那項特質」(GMS 446)，所以它是自由的。自律的意志透過意願能夠普遍化的格律而擺脫受愛好決定的因果目的性結構，並重新成為依自己的理想性建構道德實在性的自由目的性結構。所以康德說「一個自由的意志和一個服從道德法則的意志是一回事」(GMS 447)。「不受外在原因的決定」與「服從道德法則」因而是自由意志這個概念的一體兩面。

透過這種「純粹自發性」的自由意志，使我們能在因果必然決定的自然世界之外，確定另外一個由純粹意志基於自身設立的實踐的必然法則所建構的道德世界。在格律的判斷過程中，康德把這種道德世界的觀點，類比於萊布尼茲的「恩寵王國」(Reiche der Gnaden, KdrV A812, B840)而稱之為「目的王國程式」(IIIa)。康德把「自律—目的王國程式」稱為是格律判斷的「完全決定」原則(3)，這是因為如果意志的自律係透過「自然法則程式」與「目的自身程式」的判斷，使我們能「捨去有理性者底『個別差異』(persönliche Unterschiede)以及其『私人目的』(Privatzwecke)的一切內容」，那麼「我們將能設想一切目的依秩序結合成的一個整體，亦即一個目的底王國」(GMS 433)。

在此值得注意的是，在目的王國程式做為格律判斷的完全決定原則中，康德只是要排除意志決定的「個人的差異性」與「目的的私有性」，而不是要排除個人意志或行動的目的性。所以他說所謂的目的的「王

國」，係指「不同的有理性者藉著『公共的法則』（*gemeinschaftliche Gesetze*）所形成的有秩序的結合」（GMS 433）。可見當康德透過定言令式的不同程式，說明純粹意志的存心結構如何能做為人類道德世界的建構原則時，純粹意志的存心結構並不是指一種私人方可通達的內在法則，而是指一種能夠建構人際之間共同秩序的公共性法則（這種理性的公開運用，是康德所認定的真正啟蒙的精神）。而且，在以目的王國程式做為道德判斷的完全決定原則時，義務也不僅是透過愛好的排除，而是依於建立人與人之間有秩序的關係之要求而決定的。所以康德才會說：「依據這項原則〔目的王國程式〕而行的實踐必然性（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之間的關係」（GMS 434）。在康德義務論倫理學中做為善意志的「存心結構」，因而是一種在道德實踐中理性必須能為自己主動採取的「道德觀點」（*moral point of view*）。換言之，我們在格律的決定中，如果要能判斷它是否具有合乎普遍的道德法則的資格，則我們就必須採取能使「不同的有理性者藉著公共的法則所形成的有秩序的結合」的道德觀點，來決定行動規範的正當性或行為的可許可性。康德因而強調：「一個『知性世界』（*Verstandeswelt*）底概念只是一個『觀點』（*Standpunkt*），〔這是〕理性為了設想自己是實踐的，不得不在現象之外採取的觀點」（GMS 458）。在此所謂理性設想自己是實踐的所必須採取的觀點，即回到我們一開始所說的，當我們要提出理由以證成我們行為的道德正當性時，我們必須能違反現實而預設的理想奠基情境。沒有這種道德觀點的理想性預設做為行為正當性的審理機制，我們就不能對於自己或別人的行為（連同其意志決定）進行客觀的道德判斷。透過自律所採取的道德觀點因而是道德判斷最終的理性基礎。

四、定言令式的共識討論結構

在「自然法則程式」中，做為在真實的世界中「需求他人的愛與同情」，並因而是需要彼此互相依賴的有限存有者的「個人」出現了；在「目的自身程式」中，「自我與他人」的平等關係也浮出檯面；而在「目的王國的程式」中，在人際之間依「公共的」法則形成有秩序的關係的問題也呈顯出來了。這引發學者依康德的道德建構主義，而把康德在「自律—目的王國程式」中的道德觀點，理解成根源於自律這個概念在盧梭思想中的政治學本義，而視之為追求社會正義的契約論觀點。²⁴但這個解讀方式太快了，因為康德在此所討論的道德觀點仍是一種道德決定的存心結構。這種道德的觀點所要闡明的是人類內在的道德理性的結構，它是我們一旦設想有實踐法則的理念存在，那麼單單透過每一個人的自我反思就能把握到的先天知識，而尚不是一種（處於某一歷史時期或純粹是理論性預設的）特定社會性關係。我們在此雖不宜把康德論自律的道德觀點，直接理解成契約論的政治秩序建構，但是康德在定言令式的不同程式中所展現出來的道德理性的結構，卻也的確相當不同於他原有的「純粹理性」構想。因為，純粹理性是內在的意識，但是人類意志的道德理性卻是涉及人際之間的公共關係。前者的理性模式是內在於主體性中的意識結構，但後者卻是跨主體性的人際互動模式。²⁵

²⁴ 例如 Melnick (2002:292) 即主張說：「契約論就是所有在定言令式的三個程式中所表達出來的一切」。

²⁵ 在康德倫理學的討論中，經常因為獨我論或交互主體性的討論脈絡，而把康德倫理學與對話倫理學簡單地當成是介於「獨白的」與「對話的」個別主體或多元的主體之間的關係。事實上，這既誤解了康德倫理學（例如 Clement (1989:167) 說，康德的倫理學只是處理個人面對道德選擇的情境問題）；也誤解了對話倫理學（當然也包括對話倫理學家的自我誤解）。因為這不是一與多的問題（嚴格說來，理性存有者這個概念並非現象概念，因而不適用一多範疇來說明），而是不同的理性模式的理解問題。我認為在這裏更值得做比較的應是當代兩位康德普遍主義倫理學的子裔，即 Rawls 的建構主義與 Habermas 的重構主義之間的區別。本

康德倫理學的存心結構做為行為的道德正當性的奠基結構，隱涵了一種共識討論的結構。前面我們依照康德自己的解釋，分別從自然目的、目的自身與目的王國的三個層次，來看純粹意志如何在它的道德實踐中，把自己的實踐當成好像是自然目的的實現。當我們在道德實踐中能把自由看成具有自然目的，這樣的話我們就能與在純粹理性批判中，必須在思辨中把自然的運作看成具有某種目的，結合起來。透過「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」(GMS 436)，這樣一來，康德就能在他第三批判中，依目的論的判斷把自由與自然統一起。從而也能把思辨理性與實踐理性視為同一個理性，以進一步為他在《實踐理性批判》中的道德神學提供討論的基礎。但在進入道德神學或自然目的論的討論之前，在就「通常的人類理性」而言的《道德形上學之基礎》一書中，卻已經隱含有一個基於共識討論所建構出來的理性道德主體。

若從「目的王國程式」反觀「定言令式」的內容，則康德對於規範之共識建構的相關道德洞見即顯而易見。因為「僅依據你能同時意願它成為一項普遍法則的那項格律而行動！」的要求，如果能被人類的意志接受並因而能夠應用，而成為道德判斷的完全決定的原則的話，那麼它的要求就在於「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為一個立法的成員！」或者說如我們前面所說的，他必須採取能使「不同的有理性者藉著公共的法則所形成的有秩序的結合」的道德觀點，來決定行動規範的正當性或行為的可許可性。在這種自律的道德觀點中，理性存有者透過自然法則程式把自己視為是一個開

文較多地採用了重構主義的觀點，但對於兩者的差別的重要意義則仍無法辨明。MaCarthy (1994) 及 Kitchelt (1980) 的論文可提供進一步的參考。關於康德在《實踐理性批判》中的理性構想，與在《道德形上學之基礎》中的理性構想之間的差異，其詳細的討論參見 Wimmer (1982) 的論文。

放的討論參與者，他設想規範之普遍遵循的可能後果是否是每一個有利害關係的人所能接受的。如果這種後果是不能被意願的，那麼這樣的行為格律即無法成為具有客觀有效性的規範。在自律的道德觀點中，理性存有者透過「目的自身程式」，設想每一個人都具有平等的討論地位，每一個在實踐討論中有爭議的行為格律，惟有經由每一個人的同意，才能成為具有客觀有效性的普遍規範。

就此而言，自然法則程式與目的自身程式都隱含著是一種討論的規則，惟有遵守這些開放與對等的規則做為奠基討論的形式條件，我們才能設想我們能為一個具道德正當性的行為理由奠基。目的王國的道德觀點因而即是一種理想的討論社群的預設。我們必須預設行為的理由必須能在這樣的理想社群中，透過所有人的不受強迫的自主同意，才能在共識的形成中確立它是一個具道德正當性的好理由。我們透過在定言令式中的這種共識討論結構，才得以設想我們每一個人都是自由與平等的理性存有者。沒有這種視每一個人都是自由與平等的理性存有者的道德觀點，我們也將無法進行任何普遍客觀的道德判斷。

結語

本文試圖把康德的道德形上學放在道德判斷的論證理論中加以理解，因而在將定言令式解讀成一共識討論的結構時，主要是依照當代的對話倫理學的觀點，對於康德的倫理學進行了新的詮釋。在當代哲學的脈絡中，對話倫理學嘗試把康德在定言令式中所展現的奠基實踐，進一步放在溝通理性的觀點來理解。他們把康德的定言令式的普遍法則程式，理解成在實踐討論中使共識形成成為可能的論證原則，並進一步把康德透過對於理性的奠基活動的反思性重構，而在定言令式的不同程式

中，呈現出能夠建構我們的道德觀點的先天條件，理解成在理想溝通社群中由討論參與者所先天形構的對話規則。隱含在康德的《道德底形上學之基礎》中的溝通理性構想，其可能性的基礎因而被對話倫理學者在實踐討論的語用學基礎上，明確地加以回答。²⁶就這一方面而言，對話倫理學家哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）雖然已經做出了重要的貢獻，但他卻反而不能說明在討論中遵守討論規則的義務性，如何能轉移到在討論之外的行動領域之中。²⁷顯見哈伯瑪斯強調的道德認知主義，仍只是片面地理解康德在道德規範的正當性奠基所表現出來的倫理學義務論原則。

在道德判斷的證成理論方面，對話倫理學的理论建構雖然有所突破，但康德倫理學的構想卻仍未被對話倫理學的理论窮盡。特別是康德在定言令式的不同程式的反思性重構中，主張道德原則不僅要做為道德義務的判準，也必須是建構道德實在性的實現原則。在這個意義上，康德把他在純粹意志的道德正當性奠基工作，與人類意志的目的論原則又重新結合起來。康德在目的自身與目的王國的程式中，要求透過理性的自我建構，以使定言令式的目的性實現透過道德實踐而能在現實上成為可能的要求，不能與功利主義的後果論相混淆。但如何把義務論倫理學關於道德奠基的正當性要求與要求實現善的目的論倫理學的可應用性要求結合起來，這事實上正是在韋伯（Max Weber）相對於康德的「存心倫理學」（*Gesinnungsethik*）提出「責任倫理學」（*Verantwortungsethik*）的主張後，在當前的倫理學發展中仍未能加以克服的難題。若我們不能

²⁶ 關於對話倫理學如何把康德的定言令式重新詮釋成為一種道德討論理論，並以對話理論為做為討論規則的可普遍化原則奠基，請參見林遠澤（2003）的說明。

²⁷ Jürgen Habermas, "Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm," in Ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983): 96.

再度把倫理學的義務論原則與目的論原則結合起來，我們的反思性闡釋就還不能全幅地彰顯理性存有者的道德觀點的內容。對於這一方面的工作，對話倫理學家阿佩爾已經開始嘗試以對話倫理學之涉及歷史應用的 B 部分加以討論。²⁸不過他卻也還不能在一個實踐理性的架構中，明確地界定做為規範之正當性奠基的義務論原則與其可應用性奠基的目的論原則，是如何能夠各安其位、共同作用的。以致於他反而把責任倫理學的工作視為是一種道德策略的工作，²⁹而忽略了康德定言令式的不同程式做為道德實在的建構性原則，本身就是對於善之實現負有責任的原則。

透過對話倫理學的轉化，我們把康德透過定言令式所啟發的存心結構，理解成道德行動之正當性奠基的共識討論結構。這樣原來非屬於康德先驗規範邏輯學核心成份的倫理學構想所呈現出來的壓抑感性生命的「嚴格主義」、做為道德論證理論之空洞的「形式主義」，與從內心退縮到彼岸世界之帶有貶義的「存心倫理學」特性。現在，在康德先驗的規範邏輯學的論證理論重構下，就可以經由本文透過對於人類的純粹意志在道德奠基與應用等兩方面的根源性行動，展示出在理性存有者的道德觀點中，對於每一個人的價值設定與目的追求都要求能充分被尊重的「公平觀點」、要求為建構理想的道德世界提供判斷原則的「程序主義」觀點，以及要求善的實現的「責任倫理學」觀點所取代。

可以期待的是，透過對話倫理學的道德論證理論，批判轉化康德的普遍主義倫理學構想，似乎可以為康德避免許多不必要的誤解，並使康德倫理學的當代意義更為顯豁。然而直至今日，在對話倫理學的理论建

²⁸ Karl-Otto Apel, "Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?" in K.-O. Apel, D. Böhler, K. Rebel (Hg.), *Funkkolleg – Praktische Philosophie/Ethik. Studentexte*. 3 Bde. (Weinheim und Basel: Beltz Verlag, 1984): Bd. 2, S. 606-634.

²⁹ Karl-Otto Apel, "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik," in Ders., *Transformation der Philosophie*. 2 Bde. (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973): 428.

構中卻仍有許多重要的工作尚未完成。就此而言，康德本身的論點仍然可以為對話倫理學的轉化工作提供源源不竭的思想泉源。

參考書目

中文部分：

林遠澤〈意義理解與行動的規範性—試論對話倫理學的基本理念、形成與限度〉，《人文及社會科學集刊》第十五卷第三期(2003)：401—429。

Kant, Immanuel. 《道德底形上學之基礎》，李明輝 譯，台北：聯經出版社，1990年。

外文部分：

Apel, Karl-Otto. “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik,“ in Ders., Transformation der Philosophie. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973. S.358-435.

---, “Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?“ in K.-O. Apel, D. Böhler, K. Rebel (Hg.), Funkkolleg – Praktische Philosophie/ Ethik. Studentexte. 3 Bde. Weinheim und Basel: Beltz Verlag, 1984. Bd. 2, S. 606-634.

Clement, Grace. “Is the Moral Point of View Monological or Dialogical? The Kantian Background of Habermas’ Discourse Ethics,“ Philosophy Today 33(1982)2: 159-173.

Genova, A. C. “Kant’s Transzendental Deduction of the Moral Law,“ Kant-Studien 69(1978): 299-313.

Guyer, Paul. “Ends of Reason and Ends of Nature: The Place of Teleology in Kant’s Ethics,“ The Journal of Value Inquiry 36(2002): 161-186.

- Habermas, Jürgen. "Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm," in Ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983. S.53-126.
- Hoerster, Nobert. "Kants kategorischer Imperative als Test unserer sittlichen Pflichten," in Manfred Riedel(Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, 1974. Bd. 2, S.455-475.
- Höffe, Otfried. "Kants kategorischer Imperative als Kriterium des Sittlichen," in Ders. *Ethik und Politik: Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1979. S.84-119.
- Hudson, Hud. "Wille, Willkür, and the Imputability of Immoral Action," *Kant-Studien* 82(1991): 179-196.
- Iltting, Karl-Heinz. "Der naturalistische Fehlschluß bei Kant," in Ders. *Grundfragen der praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972. S. 277-295.
- Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968. Bd. 4.
- Kaulbach, Friedrich. *Immanuel Kants >Grundlegung zur Metaphysik der Sitten< - Interpretation und Kommentar*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
- Kitschelt, Herbert. "Moralisches Argumentieren und Sozialtheorie – Prozedurale Ethik bei John Rawls und Jürgen Habermas," *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 66(1980)3: 391-429.
- Köhl, Harald. *Kants Gesinnungsethik*, Berlin und New York: Walter de Gruyter & Co, 1990.
- Kuhlmann, Wolfgang. "Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die

- Diskursethik,“ in Ders. Kant und die Transzendentalpragmatik. Würzburg: Königshausen & Neumann,1992. S.100-130.
- McCarthy, Thomas. “Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue,” Ethics 105(1994): 44-63.
- Melnick, Arthur. “Kant’s Formulations of the Categorical Imperative,” Kant-Studien 93(2002): 291-308.
- O’Neil, Onora. Constructions of Reason. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1989.
- Paton, Herbert James. The Categorical Imperative – A Study in Kant’s Moral Philosophy. Chicago: The University of Chicago Press,1948.
- Patzig, Günther. “Der kategorische Imperativ in der Ethik-Diskussion der Gegenwart,” in Ders., Ethik ohne Metaphysik, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983. S.148-171.
- Pieper, Annemarie. “Ethik als Verhältnis von Moralphilosophie und Anthropologie – Kants Entwurf einer Transzendentalpragmatik und ihre Transformation durch Apel,“ Kant-Studien 69(1978):314-329.
- Rawls, John. Lectures on The History of Moral Philosophy. Massachusetts: Harvard University Press, 2000.
- Schönrich, Gerhard. Bei Gelegenheit Diskurs: von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag,1994.
- Schwemmer, Oswald. Philosophie der Praxis – Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag,1971.
- ,“Vernunft und Moral. Versuch einer kritischen Rekonstruktion des

kategorischen Imperativs bei Kant,“ in Gerold Prauss(Hg.), Kant – Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973. S.255-273.

Stratton-Lake, Philip. “Formulating Categorical Imperatives,” Kant-Studien 83(1993): 317-340.

Tugendhat, Ernst. Vorlesungen Über Ethik. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993.

Wandschneider, Dieter. “Der Begriff praktischer Vernunft in objektivistischer, formalistischer und kognitivistischer Verkürzung,“ Zeitschrift für philosophische Forschung 31(1977): 85-99.

Wellmer, Albrecht. Ethik und Dialog - Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.

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

Wimmer, Reiner. “Die Doppelfunktion des Kategorischen Imperatives in Kants Ethik,“ Kant-Studien 73(1982): 291-320.