

教育部人文社會學科學術強化創新計畫

【康德道德哲學經典研讀課程】

期中報告

V 年度成果總報告

補助單位：教育部

計畫類別：V 經典研讀課程

經典研讀活動

執行單位：國立中央大學哲學研究所

計畫主持人：李瑞全教授

執行期程：98 年 8 月-99 年 7 月

日期：中華民國 99 年 8 月 25 日

## 目 次

◆ 計畫總表.....	3
◆ 撰寫內容.....	4
➤ 計畫名稱	
➤ 計畫目標	
➤ 課程介紹	
➤ 研讀成果	
➤ 目標達成情況與自評	
➤ 執行過程遭遇之困難	
➤ 經費運用情形	
➤ 改進建議	
➤ 統計表	
◆ 附錄.....	8

## 撰寫內容

### 一、 計畫名稱

「康德道德哲學」經典研讀課程

### 二、 計畫目標

本計劃之目標是研讀康德晚期之道德哲學與政治哲學之論述，期能發揚康德此部份的義理。本計劃擬以一年時間精讀 *Metaphysics of Moral*，進入 *Metaphysics of Moral* 這本書之前，會先導讀 *Groundwork of Metaphysics of Morals* 跟 *Critique of Practical Reason*，除研讀經典之外，並參考康德專家評註與專文和專書，使同學能了解康德道德哲學之精隨，並撰寫可以在學刊發表水準之學期報告。

### 三、 導讀

1. 課程內容從 *Groundwork of Metaphysics of Morals* 開始，這是讀 *Metaphysics of Moral* 必須要先研讀的基礎。*Groundwork* 是《實踐理性批判》的精簡版，而《實踐理性批判》沒有講到的進一步講，叫做 *Metaphysics of Moral*。此外，由於《實踐理性批判》是先探討關於超越哲學的基本問題，再進一步解釋形上學，比如說《純粹理性批判》是自然形上學，而實踐理性批判就是道德的形上學，也是這門課的核心觀念。也因此，為了幫助同學了解 *Metaphysics of Moral* 在康德整個批辦哲學中的定位，須要先交代《實踐理性批判》、《純粹理性批判》這兩本書。
2. 導讀的方式是由老師先作一綜述所要讀之文獻之主要哲學義理(包括其中之哲學意義，所探討的主題，相關的哲學背景，理解文字的要訣，前文後理之相關要點等)
3. 學員依次誦讀一或二段，解說文義、重要詞語、反省和討論其中的問題或疑難；
4. 每一課堂就所讀文獻之義理作一綜合說明或綜結；
5. 計劃助理整理每次研讀之課堂錄音，部份整理文件將貼到網頁上提供參考。

### 四、 課堂外，本科並輔以網路學習，進行重要的議題之討論，討論的議題包括：定言律令的由來及內容、自由意志與意念和道德行為的關係等。

## 五、 研讀成果

1. 導讀過程能夠幫助同學初步理解康德之用語、新辭、新概念和重要的貢獻所在；
2. 部份學員能進入康德之哲學系統，可以進行相當深度的反省和討論；
3. 學期末，選課的學員各寫康德哲學論文一篇。

## 六、 目標達成情況與自評

1. 由於修讀和參加研讀的同學不多，因此，要求每位學員都參與誦讀和討論，由於討論較詳密，進度稍不如預期；
2. 部份同學因為英文能力不高，而康德文句常為長句，而義理精微和環環相扣，不易了解康德之英譯，使講解討論之進行相當不易；
3. 此計劃之教學內容掛在中央大學之 Blackboard 網路教學系統，此系統對教學上所要運用的設施相當完備，包括各種教學資訊、教材、論壇、學生之通訊、閱讀統計率、評分等欄目，師生使用相當容易，很有助教學的效能。
4. 本學期邀請兩位國內康德學者演講，分別是東吳大學哲學系陳瑤華教授，講題是「康德哲學的個人與國家」；中央大學中文系楊祖漢教授，講題：「從『否定知識，為信仰留地步』看中國哲學」，學員參加相當踴躍。

## 七、 執行過程遭遇之困難

1. 由於本科屬於中央大學之課程，因而網頁部份掛在校內通用之 Blackboard 系統之中。此系統對外有嚴密之防火牆，非修習和主持老師所特許之名單外的人士很難進入。經與中央大學電算中心協調和設計，在中央大學哲學研究所開闢一直接進入計劃網頁之進口，雖然可以運作，但不算無障礙。
2. 由於此系統間有不穩定之狀況，進入使用有時略有阻滯；
3. 由於時間安排不足和經費所限，本學期未能多邀校外專家來報告討論。

## 十二、 附錄

附錄一：陳瑤華教授演講交流記錄

附錄二：楊祖漢教授演講交流記錄

附錄三：陸敬忠教授演講交流記錄

附錄四：康德課程部分上課錄音檔記錄

附錄五：網路平台影像(含討論區、課程資訊、課程文件)

附錄六：課堂上課照片

附錄七：演講活動照片

## 【附錄一】

題目：康德哲學的國人與國家

講者：東吳大學哲學系陳瑤華教授

時間：99年1月7日上午10:00至12:00

地點：中央大學文學院會議廳

摘要：

陳教授的演講主要是針對一般學者批評康德在其所著之〈永久和平論〉一文中所倡議之國際聯盟的觀念已經過時，以及質疑康德為何不貫徹「個人」和「國家」的類比而倡議「世界共和」的看法作出回應。陳教授首先歸納出一般學者批評康德的理論不一致的論點主要可分三方面：即認為康德忽略了國家只將部分主權交給國際組織的可能性、或是認為康德太過執著於國家的絕對主權，以及批評康德對主權的解釋過於獨斷。然而陳教授認為，只要釐清康德所確認的個人／國家類比的界線，以及他所確立的主權原則應用的界限，並且認清國際組織會員國自願遵守國際規範的現實處境，即可為康德回應上述的質疑。

陳教授進一步指出，雖然康德在〈永久和平論〉中將國與國之間的關係類比於一個國家中個人之間的關係，但康德在使用這種類比時在某些情況下是對稱的，但在另一些情況下卻是不對稱的。例如在永久和平之第二條臨時條款中，康德禁止任何獨立的國家可被另一個國家藉繼承、交換、購買或餽贈所取得，因為康德認為一個國家應被視為一道德人格來看待，如果國家可被繼承、交換、購買或餽贈的話，則便會違反把人格當作是目的自身的原則。又如在第五項的臨時條款中，康德主張任何國家均不應以武力干涉另一個國家之憲法和政府，即使被干涉的國家其內部發生動亂，但這個國家只是為其他國家例示了一個民族因其無法紀而招致的重大災禍，它並沒有對其他國家構成侵害，如同一個自由人提供給別人的壞榜樣根本不是對後者的侵害一樣，而其他國家對這個遭受內亂所苦的國家之干涉將侵害一個只是與其內在疾病搏鬥的獨立民族之權利。此外，在永久和平的第二條確定條款一開始時，康德亦透過個人之間與國家之間的類比，主張每個國家為了安全起見，應要求其其他國家同它一起進入一個與公民憲法相類似的憲章中。換言之，各國皆有義務脫離無法律的自然狀態而受到它們自身所制定的合法強制所支配。在上述三個例子中康德以個人之間的關係類比於國家之間的關係皆是對稱的。然而在另一些情況中，康德所作的個人／國家的類比卻是不對稱的。例如康德拒絕世界共和國，認為概念上「世界共和國」自相矛盾：原本是個別國家受到規範，最後卻是全世界人民被規範。康德認為，

各個自由結盟的國家已經有自己的憲法，與個人處於自然狀態不同；唯一未受規範的部分是國際國與國間的自然狀態。個人／國家的類比僅止於國家應脫離國與國的自然狀態。若能體會到康德在上述這些不同的情況中對個人／國家所作的類比是有所差別的話，便能清楚地了解到康德所確認的個人／國家類比的界線。

另一方面，陳教授指出，康德在永久和平的確定條款中，要求所有國家脫離自然狀態組成自由聯盟，並要求自由聯盟中的成員國必須是共和制的國家，以及主張所有人皆有拜訪其他國家的普遍權利，皆已涉及國家部分主權的轉移。因此，批評康德太過執著於國家的絕對主權以及批評康德對主權的解釋過於獨斷並不恰當。此外，陳教授認為，衡諸現實的政治處境，國家不可能接受世界共和國，國際管轄實有其現實上的困境。例如國家無法如同個人一樣受懲罰，因為並沒有相應的司法系統可以執行這樣的懲罰。若對違反國際憲章的國家施以經濟制裁、取消其國際會員的資格，或是對之實施武力制裁，則受苦的往往只是那些國家的人民，或是使那些國家更不受國際的規範。因此陳教授認為，相比於那些認為康德所倡議的國際聯盟已經過時、質疑康德為何不主張世界共和的批評者，康德的自由聯盟的主張反而更為務實。陳教授並認為國際及區域的民間組織，在防止部分國家違反國際憲章的問題上，更能扮演積極有效的角色。

## 【附錄二】

題目：從「否定知識，為信仰留地步」看中國哲學

講者：中央大學中文系楊祖漢教授

時間：99年1月11日上午9:00至11:00

地點：中央大學文學院會議廳

摘要：

楊教授的演講主要是根據康德在《純粹理性批判》第二版序言中對思辨理性所作的限制以保住實踐理性的使用範圍，以回應勞思光先生在其《中國哲學史》中對牟宗三先生主張以道德形上學來規定儒學的本質所提出的質疑。康德在《純粹理性批判》第二版序言中提到，自由、靈魂不滅、上帝存在等三個理念，只能由實踐理性加以肯定，而既為實踐理性所肯定，便不能因為思辨概念的運用而加以干擾。這三個理念其實是以「自由」最為關鍵。在實踐的要求下，自由非要肯定不可，但自由並非經驗知識的對象。此義不只是說在經驗中不能有自由，而且也不能用思辨的概念如範疇等，來理解自由。楊教授認為，此即表示如用因果範疇來思議對象，就把對象納入「如果—則」、「因為—所以」的方式下理解，自由如果用這種方式來理解，便是為前因所決定，那就等於是否定了自由。楊教授進一步指出，康德在第二版序言中表示此書的論旨在於限制思辨理性越位的冒險，此作用固然是消極的，但由於此一作法，亦保存了實踐理性的使用，而此後一作用，則是積極的。即若放任思辨理性，使其以為其應用之範圍無有限制，此似是思辨理性的擴張，但其實會阻礙了實踐理性的作用，因思辨理性冒險越出感性經驗的範圍時，會將人類理性所及之範圍，全部範疇化，亦即現象化。而在思辨理性運用範疇以思考時，一切都在因果條件底下，是不可能自由的，由是自由便被否定了。無自由，道德實踐是不可能的。而且若不限制思辨理性，阻止其運用思辨概念於實踐領域，則理性自身決不能避免衝突。即若依思辨理性，將知性範疇用於實踐之領域上，則一定會取消自由。但實踐理性必肯定自由，而思辨理性卻否定自由，這便造成理性自身的衝突。另一方面，康德指出思辨理性只有在由感觸直覺接受對象時，才可產生知識，而此種知識必以時空及範疇為條件，而為現象界之知識。但由於實踐理性所肯定之自由等，在經驗中，及以時空、範疇為認知之條件下，是得不到的；由是，人固可思議這些屬於物自身者之存在，即思議其為有，但不能有進一步之知識。由於在實踐的要求下，自由非要肯定不可，故對事物可以從現象與物自身兩種不同的觀點觀之便必須成立，而屬於物自身界的自由，即實踐領域的保存，不必受思辨的干擾，也是必然的。因此康德認為，要想為信仰留餘地，「去否決知識」是必要的。



楊教授進一步指出，依據康德上述之義理，即可回應勞思光先生對牟宗三先生的觀點所提出的批評。牟先生在其所著《心體與性體》中，以「天道性命相貫通」為儒學的本質，即認為儒學對作為一切存在之根據之天道，是有肯定的，儒學不是只著眼於人倫事物，只為建造和諧社會、維持倫常關係而立論之道德學說，亦不只是點出主體之自覺以說明道德實踐之根據，而是認為於人倫踐履中體現之道德意義、德性生命，是可以契接天道者。天道創生萬物之創造性之活動，與人「為人由己」、「反身而誠」之自作主宰之道德實踐，是相通的。二者甚至是同一的。天道即一切人、物之性，故性是體，人之不斷自覺奮發之實踐，即是天道、性體在人之生命中之逐步呈現。心體、性體即是道體。牟先生並認為宋明儒學雖然有其發展，但與先秦儒學（以論、孟、易傳及中庸為主）之義理是一致的，宋明儒在天道論、形上學方面，作出了更進一步的論述，但這是同一智慧生命的持續發展，此兩階段的儒者有「存在上的相呼應」。楊教授認為，牟先生此一「道德形上學」之理論，可說是用現代的哲學理論，為宋明及先秦儒學給出了定調。

然而勞思光先生在其《中國哲學史》第二卷中，即對於《易傳》及《中庸》中所涵的宇宙論及形上學的說法，判斷為與漢儒（以董仲舒為主）的宇宙論中心哲學同一型態，即以形上學或宇宙論根據，以建立道德理論，或說明道德價值。在其後出的《中國哲學史》第三卷中，勞先生便有對用道德形上學來詮釋儒學是否合適一問題，作了詳細的討論。他明確表示宋儒的宇宙論、形上學的說法，即用此來說明道德的，即同於漢儒之說，但宋明儒有其理論之發展，逐步由宇宙論、本性論至心性論；即到了陸王心學，便不再藉宇宙論、形上學以建立道德價值，而回到孔孟由心性主體為道德價值之源的說法。勞先生認為道德形上學的困難在於，若「天道」既實際運行於萬有中，則萬有似即應承受「天道」之決定，何以有不順「天道」之方向之可能？而且實際世界中「生」與「生之破壞」常相依而立。某一存有之「生」，常同時依另一存有之「生」之「破壞」為條件。如此，則此處顯有一「背反」問題。蓋若「生」與「生之破壞」相依而呈現，則吾人說世界「生生不息」，同時亦可說世界不斷有「生之破壞」。其次，若就立價值標準說，世界之「生」或「生生不息」被視為一有價值意義之方向，則由上述之背反問題，可推出如此之價值標準下，每一「善」皆與「惡」不離；每一「價值」實現時，其否定亦實現。

楊教授認為，勞先生此處對以天道論或形上學說明道德價值所作的批評固可承認，但《易傳》之言生生之德，很明顯是由道德實踐之生活

中，體證到道德之活動與天地之生化相通，是由實踐以論天道。即此一形態之天道論或形上學，是實踐的形上學，依康德所論，此一領域，是思辨理性不能涉及的，若涉及之，便會引發理性自身之衝突。勞先生此處所說的若有天道存在，則違道為不可能，及一物之生必以另一物之被破壞為條件，以質疑「生生不已」之為一價值標準，此即運用了因果、先後之概念，又用感性經驗之現象來比擬由道德之自發而無條件之「生生」之義，所產生之問題。如果劃分開此兩個領域，於言實踐處，不容思辨之涉及，不能通過知性範疇來理解，則這些質疑便不成問題。

另一方面，牟先生認為《易傳》、《中庸》及宋儒之學是孔孟智慧之發展，是一根而發，二者本質並無不同；而且認為必進至易、庸之形上學說法，先秦儒學始發展至圓滿的地步，因若只言心性論，而不涉及存在，便不是圓滿之論，無法回答誰負責一切的存在之問題。然而勞先生認為，「存有」可指「獨立意義之存有」或「依於主體性之存有」。所謂「存有」之「理」，倘取前一意義，則非「心性論」所要求或所須建立者；因「心性論」原以自覺自主之主體性為中心，不須認定獨立於主體性之存有。倘取後一意義，則此種「存有」既依主體性而安立，則其安立過程只能由主體性一面闡釋之。進而言之，縱使某一型之「心性論」對於「存有」之「理」之闡釋有所不足，仍只能回向主體性以求充實，而不須另訴於一「天道論」。勞先生並認為若將價值意識投射於存有界而視為「存有之規律」，此是將價值之論述與有關存有之論述合而為一，是實然與應然相混，而且亦會面對決定論的問題。即若存有原則與價值原則合一，便須面臨「是否即認定一切善終將自己實現，而一切努力是否已為此原則所決定」之問題。

面對勞先生對牟先生之批評，楊教授指出，對天的意識是儒學的老傳統，在孔孟思想中，天是不能去掉的，不能因個人之不喜歡，便罔顧歷史事實。從另一角度看，由道德實踐，亦很自然進至對存在界作說明之存有論。如康德因德福一致為實踐理性必然要求實現之對象，便要肯定上帝之存在。由上帝照察有德者之內心之德，而使存在界配合之，使有德者有福，此雖是「道德的神學」，但上帝正是負責存在界之存在者，這亦即是由實踐而建立說明存在界之理論。而若天道論、形上學或神學是由道德實踐之要求而建立者，則對此便不能用思辨理性之概念，使如同知識的對象般來理解之。對於勞先生認為天道之存有若為主體之要求而立，此存有之地位便不能獨立於主體之說法，楊教授認為，如此說亦不能證明依主體之要求而立之天道沒有其獨立性。在踐仁之感受下，天道是一客觀之實在，即天道之是否為客觀之實在，須依仁心實踐之要求而規定，不能用思辨概念來了解。楊教授同時引用康德所主張的自由等屬於物自身之存在只能思議其為有而不能有進一步之知識之義，指出吾

人對於作為一切存在根據之道體，從思辨立場看，只能思議其為有，不能進一步對天道之內容加以論述。故楊教授批評勞先生對於天道生生之質疑，正是思辨理性用於物自身界，而求了解天道之內容，所引致之想法。另一方面，勞先生一再以決定論來質疑道德形上學，楊教授認為此亦見勞先生確是沒有區分思辨與實踐領域之不同，故楊教授主張必須如康德所說，由實踐而肯定的信念，是可以不受思辨所干擾的，如此方能根本解決這些疑難。

### 【附錄三】

題目：康德法哲學里的自由問題

講者：中原大學宗教研究所 陸敬忠教授

時間：99年6月7日上午10:00至12:00

地點：中央大學文學院會議廳

摘要：

康德最核心的概念是自由 而這概念是從第一批判開始，是從先驗的部份，也就是宇宙的背反中就開始了。康德嘗試要把這背反取消，基本上自然和自由的問題，不能純粹是虛假論證的結果，而是和我們人類的根本問題。所以有個策略 就是現象與物自身的區分。因為凡是可以被我意識和認知的、欲以規則化的東西中，終極而言都是在自然的法則裡。其中最重要的部份，就是自然因果律。自然範疇裡有個因果範疇，當我們把時間序列接受到，就會被我們認知到因果關係，那這樣就會沒有自由可言。在康德看來，自由就是一個自己會發動的東西，但由於在自然因果律列當中 都要接受因果的普遍規範。

在這樣的情況下就不會有自由，因為自由的原因 就自己就自發的原因，而不是另一個原因的結果。

康德的解決方法 就是用現象和物自身的區分。因為自由的定義 就不是自然因果律裡面的原因，不是自然因果律裡出現的沒有原因的原因 不會破壞了自然的因果律，然後又保住了自由 的可能性。自由的可能性是在在物自身界裡，不會被思想上的矛盾律給排除掉。

那個被自然發動的因果律的果是發生在哪裡？在康德的想法，這果還是要在現象界。以至於康德還會去思考實踐理性以及法哲學的東西。有什麼東西是在物自身界發動，可是它的果卻是在現象界裡？這一開始的講法是基督教的創造論 或是希臘裡認為是理性發動的。或是康德認為人也有原因的可能性，以致人在現象中也可以發動不是在因果律中的結果。這樣的東西，在人來講就不是一種創造性，而是一種實踐的道德的因。

這個部份是很難處理的，因為康德在道德形上學的基礎裡，我們一開始去思想道德行動的基礎，用心理學來講是道德的內在動機。但是康德反對這樣的動機是心理學的，所以有道德命式--定言命式。但是我們認知定言令式，我們必須要預設自由。我們有自由，又是定言令識的條件。這裡會產生一種論證的循環 這樣在西方討論很久。

康德的自由，第一個是在第一批判，它只是個可能。到了實踐哲學的時候則是我們要把我們行動的動機合理化。問題是我們合理化的道德法則，需要在哪裡產生效果？必須要在現象界產生效果。

康德有個人類學的假設基礎，我們人不是純粹智性，我們也有慾望。康德通常把慾望通稱為自私的部份。康德把動機分成兩個層次 一個是欲望的 一個是意欲的。

人的意欲必須要涉及到人的生活世界當中的行動和結果，常常康德會被誤解道德哲學是形式主義的，道德法則是純粹形式的，以為康德是個禁慾主義者。但是康德不是，康德完全有注意到人有身體這件事情。道德法則的問題，必然會遇到現實社會當中要怎樣實踐的問題。康德提出了三個方法：第一、道德情感；第二就是第三批判：目的論的世界；第三個方法就是康德的法哲學。

## 【附錄四】部分上課錄音檔整理

### 上學期課程

#### 導讀

進入 *Metaphysics of Moral* 這本書之前，有些背景需要交代一下，因為這本書並不是小書。今天要上 *Groundwork of Metaphysics of Morals* 跟 *Critique of Practical Reason*；《道德底形上學基礎》大概大家都讀過，但是《實踐理性批判》大家讀的比較少，你不知道這兩本書，讀 *Metaphysics of Moral* 是有障礙的，因為它是繼續前面的部分，特別是《實踐理性批判》。

我前面已經說過它的結構方式；《實踐理性批判》是最核心的，它前面有個 *Groundwork of Metaphysics of Morals*，那《實踐理性批判》再刪簡出來、就是把《實踐理性批判》沒有講到的進一步講，叫做 *Metaphysics of Moral*。因為《實踐理性批判》就康德來說是不完全的，它其實都是講關於超越哲學的基本東西，再進一步解釋形上學，比如說《純粹理性批判》當然是自然形上學，那麼實踐理性批判就是道德的形上學，也是我們這門課的核心觀念。這就是為什麼我需要對《實踐理性批判》、《純粹理性批判》這兩本書做個交代，這樣大家才知道 *Metaphysics of Moral*，它的位置在哪裡，同時它在康德的批判哲學裡面，定位是怎樣？其實它的定位也很簡單，在三大批判中，核心當然是第一批判，它是最重要的；它是批判哲學的基礎，而且更重要的是在知識方面，另外，它還注意存有的問題，區分現象跟物自身的問題。

康德要批判之前的哲學，那他又再進一步，就是講純粹理性的實踐，就是實踐理性批判；《純粹理性》是就真理方面，而《實踐理性批判》就是善、道德方面，下面的《判斷力批判》就是注意美的問題、還有目的論的問題。這是它的結構，所以《實踐理性批判》在它的系統地位怎麼樣？我們平常集中研究《實踐理性批判》，其實《實踐理性批判》在康德研究中有一種特殊地位，因為他在裡面講了很重要的話，他說：實踐理性比分解理論理性有優位性。怎麼理解優位性？（學生：它的實踐理性是比純粹理性有優位性。）對，這就是《實踐理性批判》要講的。當然在西方傳統哲學裡面，我們常說西方現在講知識論的也好、講倫理學的也好，實際上講到康德《實踐理性批判》的很少，尤其是講到實踐的對話，如果講到倫理學的話，其實就是講到 *Groundwork of*

*Metaphysics of Morals*，但是到後面就不講了，只留了一點點，這後面兩句，講到 *Groundwork of Metaphysics of Morals* 已經不錯了，比《純粹理性批判》多了很多，但是為什麼講《實踐理性批判》有優位性？康德有他的心意在。我們的詮釋是說：因為實踐理性批判接觸到純粹理性批判不能接觸到的領域，那個領域就是物自身的問題。康德說從實踐理性批判、就是從道德，可以進到討論自由意志的問題；自由意志在《純粹理性批判》裡面消解就是這樣。

現在不是，《實踐理性批判》比較積極去講自由意志是物自身界的東西，那當然有一個基本意思；就是說在理論上，實踐理性批判在康德系統裡，更能夠進到純粹理性沒有辦法講的物自身界，所以他在這裡面講自由意識、講靈魂不滅、講上帝，也因為這樣，他後面嚴格來說才能夠講目的論的問題，這個也叫做 teleology。也可以從另外一個詮釋說：實踐理性有優位性，是因為價值的問題。

實踐理性不太涉及關於我們的行動，在行動上表現價值的話，在康德來說當然至高無上的是定然律，所以行動上來表現我們的價值的話，實踐理性當然有優位性。當然也還有其他詮釋方法，從西方主流哲學來看，他們不喜歡講康德物自身的問題，因為他們講物自身界是一種形而上學的問題。我想請大家注意就是在康德哲學的評價中三大批判，實踐理性批判是佔了蠻重要的分量，所以從實踐理性批判它那個形上學，大家知道康德從第一批判就是要為形而上學做為一門科學鋪一個堅固的路，達到形上學作為一門科學的意思，那它做為一門科學並不是普通的意思，如果諸位已經開始看這本書，康德在 *Metaphysics of Moral* 裡面說他的批判哲學是唯一的哲學，這個我們會進一步討論。他的意思當然是說大的哲學家到像他的那個時候，所建立的哲學是唯一的哲學，他的簡單理由就是，首先人類的理性只有一個；如果哲學是反映理性的話、哲學是一個理性活動，那只能夠有一個，對一個哲學家來說，他建立一個新的哲學，當然是因為以前的通通都有問題，真正能代表人類理性的只有一、沒有二、沒有三，而他回應那些人的批評，他當然認為他的批判哲學當然是為真的。但這是不是康德自誇自大，或者他理由在哪裡？你說在哲學裡面的理念論確實是長久以來的概念，當然是柏拉圖建立哲學的方式，他認為這就是唯一的哲學；後面的大的哲學家也都大概有這個想法，因為哲學不完整，他當然有責任讓它完整。康德認為他的還不完整，他如何把它完整，他要弄新的哲學是因為前面總有個錯誤、不週到，哲學總是永遠追求那個普遍的哲學，不管那一個哲學家都有一個大的夢想，就是成熟一個普遍的哲學。

對康德來說為什麼放在一個【17:00】意思就是沒有真理阿，就好像牛頓的物理學，像亞里斯多德他的邏輯都沒有真理，所以他放在這裡，意思是說他要成爲一個唯一而真正的哲學。哲學本來就有這個夢想，這個夢想，就康德來說，這個批判哲學是不是能夠成立，這個可以來討論。我們現在如何批評他？這個理念不能說不是哲學家的共同願望，追求普遍的哲學，其實是哲學的本來，我們引用佛家的說法就是「本來」；哲學講求精準，就是想要表達一個東西，像佛經就是要講一個本來，那麼多本佛經每一本都不一樣，要怎麼講同一個本來呢？所以就要有判教、有分判，那些經在那些位置上，怎麼樣表示佛的本來；哲學也是一樣，雖然哲學沒有一個唯一的哲學家權威在那邊，但是你看看歷代哲學家的奮鬥，當然也希望達到、整理出普遍的哲學。

但是你真要達到目的，就要判教，但你不能通通都做，因爲歷史上總有不同的哲學，康德也說前面的哲學都很有貢獻，即使是錯誤也是貢獻，因爲他錯你才知道他怎麼產生，因爲你總要通過批判反省，你才會發現你自己的東西，不能憑空的，其實這就代表我們說的判教，代表就是講圓教的問題；最後講圓教、判教的問題。其實牟老師、唐老師都有一個圓教的心，他們其實是有判教的，其實也嘗試把所有哲學家、所有大的宗教、哲學包在裡面。

但是包在裡面是有分位，可能有些人不滿意，像天台宗判教，那華嚴就不滿意阿，但是我們不是宗派的問題，也許我們是有錯誤，也不能獨斷的把人家排擠，判教不是排擠，判教是怎麼樣有一個更好的容納，而且是一個客觀普遍的標準。也不能都不判，不判就會流於相對主義或虛無主義，哲學家也不能接受這個事情。哲學如果有任何意義，它總是理性的東西，在理性上，相對主義是互相矛盾的東西，不被理性所接受，不管我們怎麼想這個東西、我們不能接受這個東西。所以哲學在這個意義底下，作爲一個理性的活動，它最後要對之前種種的理性思想作一個判教，縱使不明顯還是有作。我們說康德不明顯，康德還是有判教：康德是理性主義與經驗主義，甚至是柏拉圖、亞里斯多德都有一些，他當然不像我們現在說的判教，把一個一個宗派拿來做一個論證，他是吸收他之前所有的哲學。

康德的哲學體系相當大，他把以前的通通留下來，把它做消化在他的系統裡，不過他的判教沒有像我們今天那麼明顯。他之後的黑格爾也是，黑格爾的系統其實很特殊，西方人也沒有說他是圓教還是判教，但黑格爾很明顯從希臘源頭到東方，把它消融在他的精神發展過程之中，這個也是判教。當然他的判教有點死板，死板是死板，但是他的精神表



現在哲學家的思想上，所以大思想家總是能代表他那個年代哲學精神的表現。所以黑格爾在寫那些大書的時候，他自己知道他代表那時候的精神，因為哲學的精神是最尖端的發展，大哲學家已經看到第三個階段、最後的階段，你要在最後的階段對得起自己，那它是代表第三階段的精神的開啓，這個當然是黑格爾的理論。可是你可以看出來，他絕對是一個判教，而且嘗試一個圓教；他的哲學精神若認真表現的話，最後就無所不包，牟老師說圓教是哲學的本來、追求圓教是哲學的本來。

康德在這邊也有貢獻，這個書就是他晚年的時候弄出來的，他認為他的哲學是最後的，意思是說他的哲學是真有「true philosophy」，他當然也希望「true philosophy」是涵蓋人所有理性的哲學，當然他認為他沒有圓教的觀念，所以有時候他好像不夠周延，有時候會發現他的排斥性太強，這個是我們對康德哲學的簡要批評。

牟老師說他超越分解的程度怎麼樣，為什麼從超越分解還要到第一分解？

所以我今天還是要跟大家講一點我簡要的論敘，看怎麼從這邊帶到實踐理性批判，康德開始實踐理論批判是從倫理學或道德哲學，他整個是怎麼帶出道德形上學（學生：康德在第一批判的時候是講到我們人沒有知的知覺，所以只能認知到現象，那他的第二批判就是實踐理性批判我們可以到達物自身，但是必須透過善）康德對人的認知能力是從頭到尾都沒有感覺到，意思是說人的認知能力永遠都只是感知和知性，這兩樣東西一個是要接受對象，一個是只能用概念、範疇去思考，你凡是用這兩個東西永遠都是在現象界，人為能夠有的確實知識，我們有時候稱模仿的知識，就是說我是有知識的，一定是在現象界，你超出這個、你嘗試去說物自身是什麼東西那就一定是虛妄的，因為你的能力達不到，沒有材料從那邊來；它來進到你的認知知能，就是時間、空間、範疇架構下面，你永遠達不到物自身，所以這就是為什麼現象跟物自身是一種超驗的，不是一種經驗的區分，是一個邏輯的區分，大家知道這三種區分嗎？

這就是《實踐理性批判》要強調的，經驗的區分就是洛克那種，經驗的區分好比我看到柴火，那是現象，從後面就是好像有一個實體在後面，這個是比喻，比喻有什麼意思呢？我們說經驗的區分就是我們研究的多了，慢慢的就是經驗了，那經驗是有個連續，今天不知道實體，它其實有一個經驗層。那萊布尼茲大家讀過，康德區分萊布尼茲說他是一個邏輯的區分，因為就萊布尼茲來說我們對對象的判斷、關於經驗的判斷都是綜合判斷。我們有一些是分析判斷，通常是邏輯、數學那是真理，另外兩者其實有一個連續性，連續在哪裡呢？我們為什麼對人類世界那

些判斷只能是綜合判斷，因為我們並不知道所有因素，我們只觀察到一些；比如說凱薩大帝去打其他國家，成就大羅馬帝國，在歷史這個是偶然，所以在凱薩大帝還沒有決定之前，沒有人知道這個事情會發生。但是萊布尼茲說如果我們從上帝的角度來看的話，在上帝面前沒有偶然的事，上帝是全知，祂不需要等到凱薩大帝真的過河，祂才知道這事，萊布尼茲的意思是說如果我們像上帝一樣知道凱薩、羅馬、各種狀況，我們就知道他一定要過這河，那就變成分析命題了。

萊布尼茲不用證明，他就 truth of fact (事實真理), truth of reason (理性真理)，對上帝來說他要過這個河，凱薩大帝要過這個河是一個 truth of reason，對我們來說只是 truth of fact，差在哪裡呢，我們沒有像上帝全知的能力，所以我們認為凱薩大帝過河只是個演習，所以在他的單子論裡說我們對世界只有昏暗的事實，那我們對什麼有認識，就是邏輯數學，是單單從理性知道有真假的東西。人類是單子，人類這個單子是介乎動植物跟上帝之間，如果單子越來越清明就接近上帝的清明，我們所接觸的世界就都是 truth of fact，所以康德批評他這個是邏輯理性，意思是說他這個清明度的問題是從邏輯上來看，但從事實真理進到理性真理，中間嚴格來說也是連續的；不過單子論是個整體，單子是從整體來的（學生疑問：我這個人跟這個杯子是一個單子，就是我這個人是一個單子還是很多個單子？）人是很多個單子，人這個靈魂、身體有無數多個單子，只不過因為你的靈魂清明度比較高，所以他可以指揮手（所以我的清明度比杯子高）當然是，杯子是個實物，是很昏暗的（可是我念萊布尼茲的時候有一個疑問：他講單子，後來又講必然的真跟偶然的真，就是分析判斷跟綜合判斷，這兩個我沒有辦法把它聯合起來？）單子的主要特性就是知覺，知覺就是從實物，matter 是完全沒有知覺的是最昏暗的，而從沒有更昏暗的到絕對的清明—上帝，我們人是在中間。人在中間的意思是人靈魂是個單子而身體有無數多個單子（那上帝也是只是一個單子摟）當然是，每一個單子是一個獨一無二的東西，我們心靈的單子可以指揮身體的單子，因為我們心靈的單子比較清明，可以指揮手的單子讓他運動，所以一個靈魂越清明就越接近上帝，所以單子是一個整體，每一個單子就是反映一個世界，他只是反映，他沒有看到，不管怎麼樣，他純粹是一個 substance 的問題，像數學、理性的命題。

那些對我來說就是理性的真理，但是有些我們看不清楚，就像明天會發生什麼事情，這是歷史事件，也許我們可以預估一下，但是我們並不很清楚，那是 truth of fact 比如我們現在知道凱薩大帝哪一年過那個河、我們換講世界大事好了，我們某一天知道布希當總統，對我們來就

是 truth of fact，因為我們不太了解美國，如果再進一步了解一些事實的話，可能在他還沒揭曉之前就會知道他會當選，當然其實沒有那麼清楚，只有上帝才會知道，如果知道越多，就是法庭宣判他當選，那在那個時候你就是很清明，有時候好像 truth of reason 一樣，有時候我們感覺一些事實，非常清楚的時候一定是事實，所以他不是邏輯、數學真理。因為你很清楚，萊布尼茲那個 truth of fact, truth of reason 就是這樣，所以主觀上面就是講清明度，客觀上是兩個事件有某種連接的關係，比如布希當選跟人是客觀上來說（學生：從客觀性來講是偶然的真跟必然的真兩個連結來講）客觀的真是因為 truth of fact, 所涉及到兩個不同的對象，布希這個人跟美國第幾屆的總統，不是分析關係，是事實的真理，但是  $a$  等於  $a$  就是分析關係，就是, truth of reason 這是客觀上，主觀上來說不悉當選美國總統， $a$  等於  $a$  對我們來說就是 truth of reason 沒有別的了。對上帝來說兩個都是，（學生：那是因為知覺的清明度不同才會這樣嗎？所以上帝可以，而我們人來是會區分這兩者）上帝是全知，沒有他不知的，（那依萊布尼茲，小狗他的清明度比人來低，那難道他只有偶然的真他不能達到必然的真，因為他沒有上帝的概念）小狗的知覺就萊布尼茲當然是很昏暗的，但是牠比桌子好一些，牠哪裡知道  $a$  等於  $a$ ，牠甚至知不知道 truth of fact 都還成問題，牠知道碗裡面有沒有骨頭，其他不知道。

要留意康德說的現象與物自身之間有超越區分的意思，超越區分就是說人類的能力其實永遠到不了物自身，這是他從頭到尾的堅持，不像洛克或萊布尼茲在理論上可以，越來越磨鍊單子，說不定有一天能清明的跟上帝一樣；對康德來說在現象界再怎麼努力，永遠也到不了物自身界，那是永遠的，所以是超越的區分。人類只能知道現象界，但這假設一定要有物自身界，因為現象界不能是虛擬的，現象不是完全由我們做出來的，不要以為現象界完全是主觀的，桌子就是桌子，尤其你說它是變現出來的，沒有變就不存在，現象界不是一個主觀的世界，因為它跟我們接觸的時候，我們會把它轉變成現象界的對象，但是當我們人都死了，難道這個世界就毀滅嗎？當然沒有，就好像我們看到這個世界是這樣，螞蟻也看到這個世界阿，牠看到的世界跟我們看到的不一樣，我們不假定牠用和我們一樣的時間、空間概念來看世界，但牠還是有看到世界，意思是這總有個世界，這世界就是在他自己，就是不管有沒有人這個世界還是存在。

事實上，也可以根據聖經說，在人之前世界已經存在了，人只不過是宇宙漫長變化中出現的一個東西，宇宙不是因為有人才出來的，就是說那不是虛無的，總是在人的現象界之外還有一個存在，這個就是現象

與物自身的關係。不過就康德來說人永遠只能看到現象界，物自身界人到不了，所以他說如果一個存有不用時間、空間這個範疇的話，那理論上他就看到這個世界的原貌。我們為什麼不能看到物自身，因為我們身為人的認知就一定帶有時間、空間這個架構，認知一定把這些概念帶進去，認知就是用概念。沒辦法，不用概念我們認知不了，所以我們只能看到現象界。但是理論上有一個東西祂看的到；康德設想有一個上帝，上帝不用時間、空間，不用範疇，如果祂用時間、空間，祂就不是要在時間裡面才能夠知嗎？祂是全知，不用時間、空間來知覺，深知他的知就創造世界，基督教傳統說這是光，不需要預設，這就稱為真實，祂的知性跟我們不一樣，我們的知性只能概括這東西，康德說物自身是顯現在上帝面前，上帝不是為了人的特有的時間、空間、範疇來創造這個世界的，上帝創造這個世界，事物各行其是；只不過人用他的特殊角度去接觸世界的時候，他呈現出跟上帝不一樣。

在上帝面前，宇宙對祂來說一體永全，在人來說不一定，因為我們之前不知道，之後也沒有辦法講，只有中間這段，我們只能通過時間、空間這些概念去知，所以超越的區分就是上帝才知道物自身，那從實踐理性批判怎麼進到這個？實踐理性批判強調它並不增加我們對物自身的認識，我們對物自身還是沒有關鍵知識，就是不知道裡面有什麼成分，像這個杯子是什麼顏色、有什麼存在狀況等等，我們永遠沒辦法認知，但是因為我們有道德法則，道德法則是特性，它不可能是從我們先驗性那些因果法則出來的，你相信它的本質，所以道德法則讓我們知道我們有一個根源，就是自由意志。

因為它不從因果發展出來，如果從因果那就沒有自由可說，有沒有道德？道德行為是一個特殊因果性，而自然界的因果性是一種自然的因果性是根據牛頓的物理學產生，但是在自然因果性之外還有自由的因果性，這自由因果性是從自由意志來的，所以他在《實踐理性批判》就講了一個名言：就是道德法則是我們的認知，這個認知是知道、是自由意志，為什麼我們知道有自由意志，因為有道德法則，自由意志是道德法則存在的依據，因為沒有自由意志不可能有道德法則。所以如果我們有道德法則必須有一個所以存在的依據，就是自由意志。自由是個設準，因為我沒有辦法直接知覺到它，但是我們還是一定要有那種設準，康德一方面拒絕我們對自由意志有感情的直覺跟認知，一方面又強調這雖然是設準，但這設準是確實無疑的，他比喻這好像在幾何學裡面的設準，因為沒有設準，幾何學不能成立，幾何學裡面那麼多定理能更證得出來，就是因為設準。

設準在這個意義下有自明的意思，對康德來說所謂自由意志做一個設準，他強調自由意志跟設準不同，不是一個假定的東西；但是它還不是一個知識，康德並沒有說從實踐理性就可以進到物自身界，不過從實踐理性的表現，就是我們有一個普遍的實踐法則，moral 是我們的一個事實，這個事實很特殊，康德稱它是理性事實，因為就康德來說道德不能從經驗歸納出來，我們有道德法則，法則就是有普遍性，有普遍性就是有絕對性，絕對就是先驗的；這是康德的基本思路，所以他一定有先驗的來源，先驗的意思是先天的，因為我們不可能用後天的方式來歸納出普遍的道德法則，所以就是自由意志，就是真正的道德就是自主自律的行為，只有自律是自由意志，就是我們的自由意志不受外在的限制自己給自己法則，先驗是說他根源問題，你看到道德法則就是定言律令，不是歸納出來的，就是規範我們的道德行為是怎樣的，定言令式是無條件的，其他功利主義是有條件的，就是如果我想要達到世界的最大功效我要怎麼做，但定言律令不給你說，就特性講它是先驗的不是歸納出來的，不是後天的。從我們所謂一般道德經驗去分解出來，我們才能得到這個。

像康德那本書不是對義務有分析嗎？那個義務就是我們平常對道德的經驗，我們會覺得我們對我們的小孩會有義務，不是人家要求我們的，這小孩沒有要求我們什麼，這是我們自願的義務，小孩沒有要求你什麼，甚至可以反過來說對父母也是一樣，有時候父母沒有太多要求，但在義務上面，你會感覺到你應該對他怎麼樣，先不管他有沒有要求，我們能感受到這個義務，是一種道德經驗。康德是從這些道德經驗裡面去分析義務的特性，就是從一般的道德經驗去做一種分析，康德的分析和經驗主義的分析不一樣，如果你從經驗義務方面它可能分析出來還是以功利原則來行動，就是義務的意思；康德不是這樣，他從義務的理解裡面，看出道德行為的特性。

特性有三方面：義務的命題，他為什麼要分成義務呢？因為前面有個理念，就是從日常活動中我們知道我們希望有而且是好的，比如健康、財富、能力等等，這我們都認為好的東西，但是康德看出這個特性：所謂好的東西不會是無條件的好；就是說我們的健康、才智、能力為什麼是好的呢？是因為我們有一種假定，這假定是說他是一個好的意志在用它的時候，這意志是說它不是無條件的好，如果是一個壞人有能力，那危害就大了，如果不善良、財富又多那危害就大了；所以財富、健康、技能通通是我們認可價值的東西，但不是無條件的，這些財富真正能顯現優點，是因為我們善的意志才能顯現它的優點，這是有條件的，真正無條件的就是善，那這一句話的涵義就在後面，所以為什麼要進入義務

分析，他認為在我們講求義務的時候，這個善的意志表現在哪裡，當然是表現在我們的道德上，最能表現我們的道德就是我們的義務。

一般來說違反義務就是違反自由意志，因為善的意志，真正能表現自由意志就是義務，但是自由意志對我們有所要求就是從義務表現出來，它就是進到義務分析裡面，義務分析裡面不是建立義務命題三大命題嗎？第一個就是區分服從義務，根據義務而行的，那這兩個有什麼區分？平常我們的行為都一樣，但是道德意涵價值不一樣，所以我們平常生活裡面，縱使是同一個行為，我們可能有兩種不同的評價，一種可能是它服從義務，服從義務就是我們有一些大家客觀接受的義務規則，先不管它的來源怎麼樣，看到小孩受傷你就要幫他；有些行為是你不能偷人家東西，你不偷人家東西就只是義務，規範；那我們要幫那小孩的話，我只是符合它、服從義務。

更明顯的就是我們守法、法的規定，你開車子就是只能靠右，但是你靠右不一定是一種自覺，你停紅燈是因為怕受罰，如果沒有警察在場你就不守法，常常停紅燈時我們就會看看，沒有警察我們就會開過去，所以停紅燈不是基於義務、道德上應該做，而只是怕受罰而已。所以沒有警察在旁邊他就紅燈照開，或是想說別人照開，我也跟著開，反正先罰他，罰不到我。同樣是違法，你不能說你沒有抓前面就不能抓我，你不能有這樣的心理；你守不守法，紅燈停不停是服從義務，你停也不見得是義務，什麼時候可以算是義務，就是今天沒有警察你還是停。德國人很奇怪，你看他又沒有車又沒有人，他還是站在那邊等，德國人就是這樣。不是因為會被罰，是因為他自動遵守義務、守法，不是說沒有人看到，或者大概有半個小時沒有車經過，他還是站在那邊等，這個時候就顯出他是由義務而行。

康德就是要區分出這兩個，你真正要道德有價值就是由義務而行，就是說你感受義務真正依義務而行，不是因為任何其他規定，這有很強的自律在裡面，但是他的區分也是合理，我們平常道德感受是真實的，但有的時候我們分不出來，如果能分出來，就是說服從義務不一定真有道德價值，你服從但你可以做也可以不做，沒有警察在旁邊你就做，行為之所以有價值完全是因為你自律、自願，而且是他的道德價值。所以它是一個命題，是一個區分，就是真正由義務而行的道德價值，所以從這裡延伸第二個命題，就是有價值的道德行為是從後果論還是動機來說？從後果的話，你服從義務跟基於義務而行是一樣的，沒有差，都是同一個動作，其後果當然一樣，它們差在哪裡？就是行為背後的動機。

康德認為道德的行為是在動機上面，事實上從後果來計算行為是很難算的。如果我們這樣從後果來計算，我們會不知道我們該做什麼事情，後果會有千千萬萬個。你幫一個小孩，從後果來說是很難預測的，說不定小孩是魔鬼，你幫他會害了千千萬萬人，你怎麼會知道呢？但是當下他受傷，你就要幫他，不用考量後果。你考量後果要怎麼算？嚴格說你沒有辦法算，但是從康德來說，我們知道從義務來說馬上就知道要做，跟後果怎麼樣不相干，所以行為的道德價值第二個命題就是在動機；但是我們要強調動機並不是主觀的意思，康德說動機是你的意志是不是按照道德法則而行。如果是主觀的話，就是我喜歡這個小孩，所以我感覺這是義務，真正的義務是你感受到你不喜歡這個小孩，你還是感到義務要幫他，平常你是想揍他的，但是你還是要幫他，就是違反你的主觀意志，這樣才顯出你的道德的可貴。

康德不是說你喜歡幫助人是不對的，但是你喜歡幫助人跟義務，你可能會搞混，唯一鑑定你是真正依義務而行，就是當義務要求跟你主觀欲望相反的時候就顯現出來，平常時你兩樣都可以顯出來，康德當然不反對，把義務跟你主觀情感混起來，你兩個都可以做到當然是好事，但往往人並不那麼理性、分不清楚，甚至是搞混了也說不定。你明明是因為不喜歡這個小孩，結果你假設一個藉口不幫他，但如果是另一個小孩你就幫，這就是你沒有把你主觀的嗜好跟道德價值分開，真正的道德價值不是你的嗜好。就康德來說你是服從義務（學生：那我不闖紅燈並不是因為我的主觀情緒，而是因為我知道闖紅燈是不道德，這樣表示我是一個有道德的人。）對阿，因為你不闖紅燈是出於義務而行，你守法所以是道德的。（學生：如果是因為怕被罰，這就比較好區分；可是我明明很想闖，但我知道這是不對的，所以沒有闖。）對阿，很多像我們表面沒有辦法區分，可是檢查行為是不是道德、守法的時候，就有這個區分。但是有時候當我們兩個方向一致，意思就是說我們紅燈不能闖（學生：因為道德是更後面，可是法則是更前面，就是如果我認為真的要遵守法律，我打從心裡出來的，跟我知道要去遵守法律，之間還是有一個差別，所以道德還是不會變成法。）是阿，（學生：所以有時候我們在遵守法的時候，我守法是因為我知道它是一條法，我要遵守法律，而不是因為遵守法律是因為更後面的道德基礎，才遵守這個法。）通常我們是說法裡一定有道德支持，違反道德的法是壞的法，早晚要改的。（學生：是阿，我知道，可是我是說我們一般守法的時候，不會意識到後面還有道德的問題。）德國人有個教育，他們會自動自發去守法；你從蘇格拉底接受不合理的裁判也可以看到：他的理念是他在這個國家這麼久，他就有義務保護這個法的規定，所以他寧願死也不願意違反，他是出於義務而行。

那平常生活裡面，任何法都要符合道德要求，如果法違反道德要求，就是表示這個法是要傷害人的，我們沒辦法接受這個法；這個法可能是爲了特殊階層利益而做，當然不行，對於這種法我們有兩種態度，就是法一定有道德意義，如果它違反了怎麼辦？一種就我們應該遵守法的義務來說，縱使它不合理，有時候要看不合理到什麼程度，如果非常嚴重的話，那麼我們有違反法的行爲，這是爲了道德的理由；但是不是爲了個人，這不算。但有些法是歧視的法，你故意去違反它、挑戰它，這個叫做公民抗命，違反這個法就是要突顯這個法的不合理、不道德，而要改它，上面的不改，我們當然更激烈，就好像革命。當然革命是不對的事情，就等於當年爲什麼甘地會被尊崇？英國當年在印度很多法都不合理，限制人民自由，甘地就故意犯這個法，他願意讓英國人逮捕他，那他就會改變法。

我們去守法，最終極來說應該是依據義務而行。（學生：我不是說法是不是違反道德的問題，而是一般人可以意識到的只能停在那個階段，就像我們講道德有三層，一般人可以停在中層原則，然後再上一層就不會意識到，我只知道殺人是犯法的，可是一般人不知道爲什麼？）當然知道，他不一定像我們那麼哲學的去分析，但當然知道是有理由的，他當然知道殺人跟殺雞不一樣，不能說一般人守法就真是道德，不能這樣說。老媽媽看到我虐待貓，她當然也會罵我，但你要她講儒家、康德，她當然不會講，她不只法律上說不准虐待動物的問題，她甚至不知道這個法，她只知道這是不對的。（學生：不要講生命，我們講闖紅燈，我們只知道這是違法的，不會意識到它背後法源根據是一些道德要求在法律中。）

你整體會知道，國家要有法。我們最討厭國家的法律亂七八糟，可以守也可以不守，當然是最壞的。我們最討厭不守法的人，不是因爲他破壞這個慣例，而是他傷害這個社會，你不能把所有的人都看成是純粹他律。在其他情況底下，爲了個人不守法當然不對，但如果你有經驗，也有很小的小孩看你紅燈過馬路，他會說你不對，當然我們可以說小朋友是接受我們的灌輸。你當然不能灌輸他：老師是權威，老師說的全對，小孩是很容易接受的，教育是慢慢的培養他自己出來；我們的教育是不好的，越來越不准學生問問題，所以小學生有很多意見，到他六年級畢業就沒有意見了。爲什麼？這是我們要反省的，到中學，大家都注重成績，要把成績交出來，到研究所也是一樣，這就是長期的焦慮，這個很壞。



爲什麼講人家西方人，我們常說我們的這個經驗：我們老師的小孩長大到美國，到三、四年級他就要自己去研究中東國家那些運作控制油價的問題，就是鼓勵他自己去找資料、發揮，並不是有標準答案在老師那裡，這就可以發現他自己阿，這是經過他的思想去判斷，所以這就是民主的基礎。在權威主義下的教育，這個民主其實是有問題的，你沒有真正民主的文化在後面支撐，這個政治的架構是假的。我們講當年馬可仕統治菲律賓，那當然是獨裁，菲律賓的憲法是美國的憲法，那是美國爲菲律賓寫的，但你下面的經濟文化不成熟，選出來的總統還是不對的。就康德來說，行爲是不是有道德價值，是看你是不是依據義務而行，違反義務當然不用說了，但還是有細微的差別，就是平常我們道德只是爲了守法而守，守法是因爲怕法、還是爲了我做爲公民應有的義務來說？做爲一個公民的義務來說，當然是有道德價值，但有時候我是爲了怕受罰而守法那怎麼樣？還是好一些啦！也不能說完全是負面價值，起碼表面守法，法還維持得住，人人違法這個法就維持不住。就好像行人道封起來自己用，把每個行人都趕到馬路上去，然後政府沒辦法處理，這法就廢了，這當然是壞的！壞有兩方面，一方面對行人安全、馬路都有破壞，第二個這種行爲破壞法的精神。台灣法的精神常常破壞在這樣的事情上面，常常發生，當然你守法，起碼表面還有個好處，大家起碼都公認法的精神，但是真正能使法保持住，最後是靠義務，出於守法的真正價值。

如果你爲了其他各種理由的話，人來買票我就給他，不是真正爲了作爲公民好好去投票，不是爲了這個人值得你去投票，是他給你錢。一個盡公民義務的地方，法才真的維持住。你想：票只是賣給有錢人，這選舉不就是笑話一場嗎？在表現民主價值上，我們從理論上講守法跟道德不一定相衝突，我們希望它們一致，但如果有的衝突，一定希望道德優先，因爲違反道德的法跟違反法的道德地位不一樣，違反道德的法是壞的法，違反法的道德就是法是不道德的。但是有時候你違反法，道德勇氣要很大，因爲法是有公權力，你違法是會抓你的，你基於道德理由敢去違反它，那你的道德勇氣很大。我們爲什麼佩服甘地，他就是等著人來抓他坐牢，這不是爲了私利，是爲了反對不道德的法，但是你不要亂用這個。儒家講真誠原則，你不能隨便爲了莫名其妙的理由，而是爲了更高的道德理由才違法。從儒家來看，違法通常是不太道德的，所以從義務而行、跟服從義務有這個區分。

真正有義務的價值是動機，重點是在行事而不是後果，當然這是理論。實際上要實踐出來是很難的，自我的動機是有很重要的影響，你到底是爲了上帝還是魔鬼誰知道？這個就是良知、良心的判斷。康德說每

個人的心都有個最高的裁判，你騙得了別人騙不了自己，再進一步，康德延伸第三個道德的命題：義務是基於我們對道德法則的尊敬，我們對於道德法則加在我們身上的強制性、義務要求，就好像我們說我們看到這個小孩就討厭，你還是感到你有義務去幫他，這是感受，這感受是我們出於對道德法則的強制性，我們要做這種行為的敬畏，這是第三個義務。義務對我們來說，是一種推動力；我們感受道德法則對我們的無上命令、要求，所以我們基於對義務的敬畏來做這種事。敬畏產生動力，就康德來講就是道德情感—第三個命題。康德就從這地方產生定言律令，進一步延伸：我們的道德法則對我們有一個命令，是無條件的，不管我們願意不願意。

義務就是不管你願意不願意都要幫這個小孩，無條件律令就是我們應該怎麼做，應該按照我們的意志，依於我們的格準、普遍法則來行動。定言律令是無條件的律令，跟假言律令不一樣，假言律令是有條件的，我為了哪一個目的，就要做哪一個行為。定言律令就是沒有開什麼條件，要求你怎麼做，就是你的行為通過你的意志有所表現，表現就是你的行為達到格準，格準就是主觀行為。康德喜歡把個別行為放在 rule 上來講，沒有 rule 就沒有個別行為，行為所依據的格準能過通過你的意志來成為普遍法則，如果它不能通過，你就不能做，不能通過也就是不道德。能不能通過有兩面：第一個就是成為普遍法則就不會互相矛盾，自我勾銷的問題，第二個就是縱使它不互相矛盾，但是你的意志不能自圓其說去要求它，意思是你的意志產生自相矛盾，它也不能成為一個道德行為，意思是你的格準不能成為普遍法則。

所以它有兩個，這是康德要我們考量兩個情況，第一個是你的格準要成為普遍法則，它們不至於產生互相矛盾的狀況，違反這種情況就是違反完全義務，如果純粹是你的意志不能接受格準成為普遍法則，這個也不行，這兩種義務在後面是有用的，我不詳細講。定言律令給我們兩面條件考量，當一開始成為普遍法則的時候，我們的意志是不是在義務上使它成為普遍法則，這個義務不是主觀的意義，康德講普遍法則是客觀的東西，義務就是你的動機也是客觀的，就是從理性講，不是從情慾上面講，所以也是客觀的。這裡面分出兩種義務：一種是完全義務，一種是不完全義務；違反完全義務是不道德的，違反不完全義務還是不道德的，只不過有時候我們感覺違反義務的程度、嚴重性有差，雖然有差，我們知道違反義務有不同程度的嚴重性；殺人、打人、不幫助人這個程度有差，差很大，不過康德有個重點，就是看格準是怎麼回事。

如果格準成為普遍法則自相矛盾，這個比較嚴重，這是一類，另外

一種義務上不能一直義務它，因為我們要義務另外的東西，我現在義務這個對象，所以不能一直義務它，那違反義務的嚴重性比較低一些，起碼是兩類，並不是說後面這種不算，但你說康德用這個例子，我們需不需要完全接受？康德說自殺就是違反對自己的完全義務，完全義務還有對人和對自己的區分，對康德來說自殺是違反對自己的完全義務，是因為自殺作為一個格準不能成為普遍法則，因為普遍法則在這時候會互相矛盾，所以你不能隨便形構你的格準。

定言律令有時候成為檢查行為的機制，因為它本身是空洞的，康德專家說定言律令是康德提供檢查我們行為的機制規則方式，很明顯定言律令是我們用來判斷我們個別行為是不是道德的依據，我們來看是不是符合兩面，如果兩面都通過那就是道德行為，如果有一面不通過那就不是道德行為，康德的定言律令作為一個檢查的機制，原則上道德行為與不道德行為中間有灰色地帶，有時候我們可能受到特別的影響，像康德說自殺不能接受，但我們現在好像比較不談這個，自殺是不是都不能接受，不見得，但是原則上定言律令給我們很好的區分方式，符合就是道德，不符合就是不道德，那中間地帶可以有很多詮釋。

康德更重要的是說這是普遍法則行事，他有三種形式，普遍法則形式後來還延伸普遍自然法則行事，第二組是說目的形式：人作為一個目的，是一個應該同時被當成目的，而不能純然被當成工具對待；而這個形式後來結合自律，變成一個目的王國，在目的王國裡，道德行為應該實踐，就是我們同時是立法者也同時是執行者，而這樣的情況下，我們形成一個目的王國。意思是我們作為一個目的王國的份子來行動。第三個形式就是自律形式，這個形式很簡單，就是說我們所遵守的道德法則是我們自己，這三個形式就康德來說，都是同一個定言律令的表示、都是同一個道德法則的表示，沒有兩個、三個。我們覺得康德原意只有一個，只是在不同情況裡面把它分成三組而已：就是作為普遍法則層面、形式面、作為目的；因為普遍法則就是形式，沒有講到任何制定的內容，其實行動是法則式的行為。我們平常說道德的判斷很有普遍意義，康德就弄得出來，我們平常的道德判準其實含有普遍要求，我們平常跟小孩說你要誠實，這個「應該誠實」，不只是對小孩有效而是有普遍性的，所謂普遍性是相當於普遍形式上的表現，但更進一步就是在內容方面，就是人作為目的的問題。但人為什麼作為目的？就是我們意志的特殊性，因為法則是我們自由意志訂出來的，人之為人的特性，就是所有道德行為要考量的對象，就是不能違反道德行為的對象，所以我們不能把人純然當成工具對待，因此人有尊嚴，是無價的。

凡是有價的東西都可以交換，等價就好，但是人不能交換，我們不能因為任何價值，去殺害一個無辜的人，怎麼樣的價值都不行，功利主義就不是這樣，所以功利主義會有懲罰無辜這個問題。因為人自身是目的，他沒有可以交換的價值，最後普遍法則的形式跟目的形式結合起來，所表現的就是自律的形式，道德就是意志的自律，按照意志給自己的法則行動，是法則，而不是隨意的意志，我喜歡怎麼樣，不是隨意的意志、慾望，這三個匯成一塊就是康德的定言律令。(學生：所以說普遍法則加上什麼的內容會變成目的？)在普遍法則裡面，人的意志所顯示的價值是意志自我要求，所以意志所有道德行為必須回應的對象，我們道德行為就是要以人為目的，就是要顯示自由意志自我立法的個體，不能傷害，這個就是目的形式，兩個結合起來就是自律形式。就是你所應該追求的行為就是你的意志給自己的道德法則，法則性的要求，這是無條件的法則，所以從這個地方，康德分判其他教義、國家、上帝，通通都是他律道德，根據那些而做的道德行為都是他律；真正有道德的行為，就康德來說就是自律道德，在最後一節，康德進一步講到實踐理性批判，主要有兩點：一點是顯示我們道德實踐的因果性跟自然的因果性不一樣，就康德來說我們的道德行為也是有因果性的，不是隨意的行為，它的因果性就是表示遵守一定的法則，只不過跟自然法則所遵守的因果性不一樣。

自然的因果性所遵守的因果法則，好像萬有引力、能量不滅定律這些自然界的自然法則。那在道德界也有法則，道德界的法則是道德法則，自然法則就是不管我有沒有意識到都要遵守自然法則，逃不了這普遍的法則；你從這片窗掉下去，不管你願不願意，你都會受傷，這是自然法則。你在無意識下做的行為不能算道德法則，就康德來說，道德一定是自主的行為，你多少總是意識到你遵守道德法則，就是你感受依據義務而行，行為最後有根源就是從自由意志發出來的。自由意志給我們無上命令道德的要求，所以它有因果性，因不是你自己，是你的自由意志，不是上帝或自然法則，這個特殊的因果性是意志的因果性，意志的因果性就顯示出我們有道德行為，顯示出我們有良知。因為自然有自然的因果性，我們作為自然的存有當然逃不了，所以你的行為當然受自然法則限制，但是我們有另一面身分，我們有道德所以接受另外一種自由因果性，而且自由因果性顯示出我有一個自我命令的東西叫做我的意志，這個意志不在自然世界裡面。

如果它是自然世界裡面的分子的話，它也必然接受自然因果性，但它不是。上帝也不在自然世界裡面，如果祂在裡面，又不守自然法則就天下大亂，所以我們的自由意志不是在現象界的存有，而是在理智世界

的存有，由於自由意志、定言律令、道德法則、道德行為，我們知道我是兩面的存有，一方面是先驗的存有，遵守自然法則，一方面是自私界的存有，遵守意志自由的法則。這兩個界的存有就產生理論後果的問題，因為我們所知道自然因果性這部分，我們沒有辦法了解自由因果性的部分，我們知道我們存在那邊，所以經驗裡我們感受到義務，義務對我們有一種督促的力量，它要求我們做到，就康德來說我們對義務的要求有某種 interest，它能夠影響我這種興趣，因為它對我完全不相干我就沒興趣，它能夠影響我這種興趣；我們對某個人有興趣，他講話才會對我有影響，如果對他完全沒有興趣，不管正面或負面，他講什麼我才不管。義務對我們是有影響力，我們也感受到，這表示我們情感、感受的部分，對自由意志的要求有興趣，興趣就表現在我們從義務上感受到我們要遵守它、依它而行的力量，這個就是我們對道德法則的敬畏，這整情感不是普通情感，不是我感性喜歡它或害怕，是種敬畏，所以有時我們說這是一種道德意志，就是義務，這表示我們的生命從情感中對道德有興趣，我們沒辦法說明為什麼我們對道德法則有興趣。

就好像我們要說明一個人從窗子跳下去，那是因為有地心引力，如果沒有地心引力的理論說明，我們就沒辦法說明為什麼人跳出去會掉下去，縱使沒有地心引力，亞里斯多德也可以說明每個物體都有向地心的意象，所以每個物體都會往下掉，這當然不是好的解釋，但總是個能涵蓋的說明。我們沒有那頭的知識，不能說明為什麼我們這邊對義務有興趣，沒有辦法說明也不能證明我們良知存有，但我們知道我們存有，因為實際上我們感到興趣而做出行為，這是康德最重要的說明，因為康德說道德行為的根源不是自然因果性而是自由意志。那另外一面是怎麼發動的，怎麼發動道德情感，就是敬畏，雖然不能說明我知道，我們的道德情感是對道德法則的無上要求、肅然起敬產生出來的，由於道德情感推動我的行為，這個推動力夠大，因為我不需受其他的動力包括食慾、主觀情感或其他因素，我們的道德強過它去做行為，就是依據義務而行，就是道德行為，所以這代表我們一定有，一定有構成真正實踐的東西。意志不是純然理論的東西而是實踐的，就是道德的，意志為什麼是實踐的，這在康德是重要的命題，意思是意志能影響我們的道德情感，道德情感能夠推動我們的行為，推動我們行為的那個格準，能夠成為普遍法則的格準，就是我們稱為道德的行動。

因為這樣所以他常說意志是我們行為的動能，真正的動能就是道德情感，但是後面的因就是自由意志，否則我們成就不了道德情感，因為最大的動能是自由意志，自由意志給我們道德法則，我們只是由於自由意志做為道德情感，而遵守自由意志的道德法則而行動才是自律，才是

真正的道德行爲。康德就是說我們的自由意志是實踐理性，意志所表現的就是理性在實踐上的表現，就是道德的表現，意志作為實踐的意志就是實踐理性。中國傳統就是道德的本心，像孟子說的不忍人之心，這就帶出實踐理性批判的問題，*Groundwork of Metaphysics of Morals* 只是先行的東西，主要是建立出定言律令的程式，在《實踐理性批判》是假定的部分，他沒有重複，他進一步伸展整個實踐理性的東西，*Groundwork of Metaphysics of Morals* 就是提到這個，也提到良知存有，實踐因果性，定言律令如何可能的說明，就是我們如何對道德法則有興趣，因為定言律令也不能說明，但不是說定言律令是假的，定言律令是道德的事實，因為定言律令就是凡在義務裡面，對康德來說敢叫做義務，就是我們感受的到，其實是感受到定言律令，感受到定言律令的要求，也可以說是感受到自由意志的要求。康德只不過是說從這些日常的經驗去分析出定言律令，再從定言律令去分析出自由意志，自由意志就康德來說屬於物自身界的東西，就是屬於超越的東西，他整個理念就是超越的觀念。

從這裡可以看出康德在一般道德裡面追到所謂物自身存有的問題，我們講說這是一種超越的分解，不是經驗的分解，經驗的分解就好像是休謨的，休謨的說法是你對謀殺的場景自然有一種厭惡，這就是道德情感，康德就不滿意這個說法，因為這就是經驗的分解阿；當然我們對謀殺的場景自然產生道德情感是真實的，但是道德問題是我們判斷一個行爲，或是一個場景是不是道德的，不是放在激情偏好上去判斷，康德不喜歡這樣，萬一你的激情偏好和我的激情偏好不一樣怎麼辦，他不認為道德是那麼樣主觀的。就康德來說情感總是千變萬化，理性才是普遍的；在一個意義底下，康德當然知道義務也是情感，義務就是情感的發通，但它不停在這裡，它一定跟自由意志相關。在儒家來說也一樣：不忍人之心，當然是有惻隱，惻隱就是不安、不忍；但是儒家說當下就是理性，它不純然是感性。休謨是說沒有更高的理性，他只從人性上去保證它，就停在這裡。而康德說他的情感是趨於對道德法則的尊敬，他將這兩個分隔開來。對儒家來說道德情感就是自由意志的表現，就是不忍人之心表現並不那麼分開；當你感到惻隱，就是你的仁義禮智、不忍人之心表現，並不需要有法則在後面，並不需要像康德所說，但是仁義禮智當然不是後驗、經驗的東西，它有普遍的地方，我們說不忍人之心整體是個道德意識，道德意識有它普遍的理的部分，也有動力的部分，就是良知良能，良能就是你能夠行爲的動力，良知也是動力，知是、知非，就是行爲推動力，就是儒家強調的良心，心就是你的動力所在。

哥白尼式革命

學生問：康德哥白尼式革命主要是要把傳統上認為知識是我們的概念要符合對象，轉換成只有對象符合我們的概念才能成為我們的認知對象，問題是，康德在此對於理性主義有何批評？

老師：這是兩個問題。第一，康德對理性主義當然是有所批評，但是他批評理性主義是針對理性主義太過獨斷的部份，是指理性主義批判的方式。意思是說，康德所不滿理性主義的原因是因為太獨斷的問題。獨斷是指它空頭從理性開始，在這個地方，他就採用經驗主義，經驗主義就是從經驗開始，理性主義就是從理性開始建立對這個世界的理解，甚至是說，這個是沒有限制的理解這個世界的唯一方法，意思是說，理性主義對理性沒有一個限制。康德在這個地方，大家都知道有個「純粹理性批判」，意即對理性有個限制，譬如說物自身界就是理性所不能到的，然而，理性主義沒有這個限制，一往無前，認為上帝、靈魂不滅、物自身界等等都能認識到，所以說理性主義獨斷是在這個地方說。在這個地方，康德是採用經驗主義，意思是說，我們的所有知識都來自於經驗，而且只在這個經驗範圍裏面有效。理性主義就是不顧一切就超出去了，它伸展到超乎經驗之外，就是你論斷這個世界是有開始沒開始，對康德來說都是都是超出經驗範圍之外的，你對物自身界這種理解，像萊布尼茲最後搬出上帝，對康德來說這些都是獨斷的。第二，哥白尼式革命是另外一個問題。兩個問題要相通也是相通，因為對康德來說整個系統都是相通的。哥白尼式革命在一個意義之下，也是含住對經驗主義和理性主義的批判。對經驗主義的批判就是說，概念總要跟經驗有相關性，要怎麼相關？大家要注意，哥白尼式革命只是指某一種概念跟對象的關係，康德並沒有否認有一些概念和對象的關係，意即，概念當然要符合對象，指的是後驗的概念。例如，有一個藍色的杯子這個概念，它是不是真？當然要符合這個東西，不能是說我們有一個藍色杯子的概念，一定要這個世界符合我，沒有這回事！所以，哥白尼式革命是指某一些概念，這個概念就是那些具有普遍性和必然性的那些概念。對康德來說，哲學有興趣追求的當然是指這種概念，而不是杯子是藍色的、桌上有幾個杯子這種知識，這種是後驗的，只是偶然真，哲學追求的是一種普遍且必然真的概念。普遍真就是對所有經驗世界的對象都有效的，譬如說時間、空間、範疇、因果關係那些，都是每個東西都要的。而不是多大、什麼顏色那些，那些都是如果要成為知識，就是概念符合對象，但是前面那種具有必然性的就不需要。所以哥白尼式革命的重大特性是說，當康德要轉換我們之前認知對象的那個模式的時候，他主要是針對某一些概念而已，而這些概念是要對對象具有普遍性和必然性的那類概念，對康德來說就是他歸納出來那些知性的範疇的那些概念。因為這些概念對

於所有被認知的對象都有普遍性和必然性，譬如說因果關係，沒有一個對象不在因果關係這個概念中，就理性來說，你不能想像一個對象不在經驗世界中，例如這一瓶水好了，這是我們經驗到的對象，它當然不會是平白無端在這邊出現的，它前面總有個因果系列，它也會產生一些後果，就是說，它總是在一個因果系列底下。如果它不是這樣呢？好像這個瓶子忽然間碰出來，不知原因，但是我們經驗它一定不是這樣，它是某人買回來的，再往前追它可能是從某個工廠製作出來的，它不可能沒有原因，不會是自生自滅的，意思是說它自己生它自己，這個能力是很不尋常的，不要說這個瓶子，我們自己都沒有辦法生自己吧！如果它不是在一個因果系列底下產生而是自因的話，它就等於是上帝，只有個無限的存有才真有這個能力。如果真有這個無限的存有，它的能力就是自己生自己，但是這個瓶子是不可能的，我們自己也不能，我們是父母生的，父母是父母的父母生的，就是說，有一個因果系列在裡面。即使我們去想像，想像說火車上面有一瓶水，如果真的去想像它，它也一定在時間空間裡面，一定在因果關係裡面。我們好像沒有辦法想像一個瓶子在火車上會是自生自滅的，那個不是你能夠想像的，你想像那個會變成無解，因為你不知道它是什麼東西。如果我真想像一個瓶子的話，那是我能夠理解的，我能夠理解，怎麼理解，它一定是在一個因果關係裡面。就康德來說，範疇這種東西具有普遍性和必然性，就表示在現實世界中沒有一個東西是例外的，都要帶有它(範疇)，如果不帶有它，我們是不能夠理解的。有很多時候我們說有一個新的東西進來，我們要能夠理解，它一定有個根，也許我們現在找不到，但還是把它放在因果系列裡面。如果我們都沒有辦法找到的話，或是說不能夠把它放進去因果系列的話，這個東西我們根本上就不能理解它。就好像現在天空飄來一個東西，它的千變萬化不是我們能夠想像得到或是經驗到的，我們就會說不知道這個是什麼東西。如果我們可以去理解，假如說是外星人好了，那就還是把它放在一個特定空間和時間與因果關係裡面，如果真的完全不是的話，對康德來說那就不是我們可以理解的東西。所以，哥白尼式革命要講出來的是這一類的概念，這一類的概念為什麼有普遍性和必然性呢？就康德來說，是我們認知機能先驗就有的東西，如果是後驗才有的概念的話，都不一定有普遍性，達不到那個。例如人，即使這個世界人滿為患，總有些東西不是人，所以沒有普遍性，但是，所有的東西都在因果系列下面，沒有例外。不管人也好、瓶子也好、這個世界也好，它總是在因果系列裡面，也因為是這樣我們才能夠理解它。所謂理解，在這個地方就是知道它的前因後果，好像我們理解這棵樹，起碼其中一個原因是我們知道它是從一顆種子開始出來，有一個過程才成為現在這樣。這是哥白尼式革命，當然針對的不只是理性主義，還有經驗主義，兩個都有，往前推進的地方。



老師：我不知道你們爲什麼會把這兩個問題混在一起討論？

學生問：我們不了解哥白尼式革命當中對理性主義的批判是怎麼回事？

老師：OK，我大概了解你們的問題了，哥白尼式革命可能比較明顯的是針對經驗主義的部份，經驗主義就是所有概念都是後驗，所以一定要符合經驗的對象，這是經驗主義基本的主張。如果你遠一點來說的話，意思是說，概念符合對象去到理性主義那個地方，那概念就會無所不包，那也不行，只能涵蓋我們的現象經驗上說，超過這個也不行。康德說對象要符合我們的概念才成爲我們的對象，不是就對象的特定內容來說，是就對象之爲對象的那些基本的特性，也就是說對象的對象性，不是它的特定內容(指形狀、大小、顏色等等)。但它做爲對象，那個對象性是指什麼呢？就是它具備時間性、空間性，它具備範疇所指定的那些現象。時間性、空間性不只是這個書呀，所有對象都有，所以指的不是這個特殊的東西(書)，爲什麼說它是對象性呢？是因爲這些東西是可以構成它可以給我們認知的必要條件，如果沒有這些條件，就好像杯子等於上帝一樣，我們不能認識它。甚至你就康德來說，如果這個杯子不具備範疇的各種性質，包括因果性質，在時間上和空間上我們就根本沒有辦法了解它，因爲它就變成好像物之在其自己那樣的東西，物之在其自己當然是超出我們認知的能力之外，你能夠做出的就是猜想，理性主義就是超出這個，你以爲從因果一直追就會追到上帝，你不知道在追的過程裡面已經超出了，你從經驗裡面有效的範圍超出經驗之外，而且你的推論是無效的。

### 德福一致 & 自由意志、靈魂不滅與上帝存在

今天主要講的是有關實踐理性批判的問題，也就是道德的問題。當然，在康德來說，講知識論和講道德並不是那麼決然二分的，實踐理性批判是就著純粹理性批判在物自身的意義之下，怎嚟樣對理性的認識，是用實踐的進路，跟在純粹理性批判用知識的進路不同，在純粹理性批判裡面，康德對於講上帝、靈魂的部份是在辨證部中討論，他只不過就是說，上帝的存在，你從傳統上說，就是宇宙論的證明，這個是有跳躍的，因爲你是從有限的、有條件的存在一直追，追到那個無條件的存在，但是無條件的存在就超出我們的經驗範圍之外。我們的經驗範圍之內爲什麼有因果性，就是因爲都是有條件的，到你推出上帝的時候，就已經是超出這個經驗的範圍了！即是去到一個沒有條件的存有，就康德來說，縱

使你說沒有上帝也不行，因為這是假定你的經驗可以把經驗世界裡面的因果性完整起來，但是你是完整不瞭的，因為完整起來就表示你是超出經驗世界來看它，這當然不行，我們沒有這種能力。就是你把經驗世界的因果性完整起來，你說有或是沒有最後的原因，你都有一個跳躍的推論，就是說你超出這個經驗有效的範圍來論證它，這個論斷都是不合法的。(22:08) 不管是就存有論（本體論），存有論的意思是說上帝這個概念就含住祂的存在的意義；宇宙論的證明是透過經驗一直往前追，追到那個無條件的最後因，那就是宇宙論的論證。不管你從有限的去追到無限、從偶然追到必然、從有原因到無原因，就是聖多瑪斯的五路論證，不管哪個都是宇宙論論證，都是從現有的經驗去追，追到最後那的無條件的、無限的創造者。存有論論證不看這個世界，是單就上帝這個概念，祂是怎嚟回事，就推論出他必然含有存在的位置，就好像我們說，上帝作為全知全能全善，祂不能缺一個存在，不能是一個不存在的東西，就是說，如果有兩個存有，一個是全知全能全善的存在，一個不存在，好像我們會說依定要存在比較好，因為比較更完全完整。沒有存在就不夠完整，就不能說它是全知全能全善的(表示完滿完整)，這個就是存有論論證。這個存有論論正對康德來說不成立，因為在我們經驗之內，概念是不能確定存在的，就是我們可以有一個金山的觀念，但是金山這個觀念不能自身就證明真有金山的存在，真實的存在要靠另外一個條件，要靠我們的感官去認知它，不能靠概念本身就確定它的存在。就像說你概念裡面有一百萬，這跟你口袋裡面有一百萬那是不一樣的。概念裡面有一百萬不表示真有一百萬，有一百萬是要經過感官經驗去印證它的。上帝也是一樣的，to be 不能純粹由概念去確定它。所以存有論論證是不行的。第三個是就宇宙的目的論論證，這個也不能證成，但是就康德來說這個是有可能的，但是不能證成，因為凡是去到這個，起碼在認知上面一定是犯了同樣的毛病，所有辯證部所講的論證都犯了同一個毛病，就是說，都是超出經驗有效的範圍，或是說把經驗，假定它是可以完整起來的，所謂完整起來就是在它之外，但是你沒有這個立足點。純粹理性批判就是說，理性能夠建立知識或是認知有效的範圍，一定是在裡面，超出之外是做不到的，都是虛幻的。然後，一定有兩肇不同的推論，都是表面好像成立，實際上都是不成立的（四個二律背反）。(27:35)

實踐理性批判是怎嚟樣的呢？它就是重新從實踐的進路來講上帝存在、靈魂不滅和自由意志的問題。因為道德的經驗是我們真實的，道德經驗所以是真實是因為，你可以說它是在道德原則的構造之下，簡單來說就是我們有道德經驗，這道德經驗是由於我們真有「由義務而行」和「符同義務」這個區分，事實上，如果只是符同義務的行為，我們也不認為它是真正具有道德價值的，真正有道德價值的是由義務而行。因為

符同義務可能是出於各種不同的動機，甚至有些時候是違反道德的動機，所以真正是義務一定是出於義務而行，而且出於義務而型含住一連串的東西，一連串的東西包括你是自律道德。自律道德的意思就是說，這個行為的價值是出於你的自我立法而成功的一個行為，它無條件是說它不等待其他例如感性，或是其他事件的因素來影響它，它只是我們自己給自己的一個無條件的命令，這個無條件的命令表現出來就是定言律令，或是更廣義來說就是道德法則。所以我們有這種道德經驗是表示說，我們的經驗裡面其實有一個較普遍的、無條件的道德法則。所以道德法則在康德來說就是你「應該」怎樣，他不會說「如果你想怎樣，就應該怎樣」，後面就是假言的。所以定言律令就是你「應該」怎樣，這種命令是無條件的，就會是由義務而行。這樣一個道德法則它是怎麼回事呢？在康德來說，道德法則有個特殊地位，康德給他一個名詞，道德法則是我們經驗的一個事實，這個事實有一個特殊性，就是它是理性的事實 fact of reason，為什麼呢？因為道德法則跟我們所謂一般的經驗法則不一樣，經驗法則是我們一般憑經驗慢慢歸納出來的，但是道德法則不是這樣，你不能從經驗歸納出道德法則，但是道德法則顯然，縱使不是康德學派，顯然也知道道德是有普遍性的，道德法則要求我們做的，不能說只對我有效、或只對他有效，對其他人無效，或是說只對其他人有效，對我無效，我可以不遵守它，道德法則就是對所有人都有效，包括你自己。就像我們平常跟學生說「你不可以說謊」，並不是指對這個學生說他不應該，而是對所有人都不應該。它是有普遍性的，這種普遍性絕對不會是歸納出來的。在一個意義下，如果有普遍性，就是說道德行為有普遍性的時候，除非你要做一個不道德的行為，康德當然也有說明這個，要不然我們每一個人都變成聖人也不可能，他也會有一個機制說明你可能會做道德或不道德的行為，所以你才要對你的不道德行為負責，這樣一個道德行為才值得被嘉獎，這就表示道德行為一定是超出自然因果性之外，不是自然因果性的話，那你做了或是不做，都不關你的事，就好像平常我們說，我要推案的時候總是會說我是精神病，經神病的意思就是說，我做這個行為不關我的事，是那個莫名其妙的自然的法則在推動我，所以我可以不負責，「道德」這個意思就是你要負責。你要負責就表示這個行為背後可以有一個因果性，而且這個因果性是跟你有關係的，這個就是自由應果性。(34:24)

## 普遍的實踐哲學

主題：1. transcendental 和 transcendent 的區分

2. 超越的觀念論

對康德來說，普遍的就是實踐的。自由是一個純粹的理性概念，它不從經驗來講。自由意志之為自由依定不是在經驗中講，如果是在經驗中的話，那就要符合自然因果律，那就沒有自由可言，所以自由意志不是在經驗界，現象界裡面講，而是在物自身界或是智思界中講。下面這一句要注意康德對於 *transcendental* 和 *transcendent* 的區分。牟老師解的很好，他說 *transcendental* 是在經驗上是普遍的，但是不離開經驗。它是有內在的意味在。譬如說。他講 *transcendental logic*，就是講範疇，範疇在康德來說就是先驗的，先驗的就是有普遍性和必然性，但是概念當然離不開這個世界，概念就構成我們經驗世界之為經驗世界的那些先驗概念，所以 *transcendental* 就是在經驗裡面是普遍必然先驗的，但是它沒有離開經驗，它就在這個世界裡面。我們常說康德說這些範疇在因果關係在，在這個本體屬性的關係之下，你在這個杯子上面是看得出來的，經驗的出來的。但是有些概念你在這個世界是永遠都經驗不出來的，譬如說上帝。你不可能從任何經驗中去經驗到上帝這個絕對普遍而必然的存有，你在這個世界是找不到的。那一類的概念如果它有的話，它也不是在這個經驗世界裡面。那一類的概念康德叫做 *transcendent*。有時候要用在形容詞的時候，你要區分清楚，看看康德在這個文脈中是哪個意思。因為如果是用 *transcendent + al* 當形容詞用，那個意思跟 *transcendental* 是不一樣的，要讀文脈才讀的出來。這面寫的很清楚，自由這個概念對實踐哲學來說是 *transcendent* 的。牟老師翻譯作「超絕」，*transcendental* 翻譯作「超越」。就是說它完全脫離經驗，不能在這經驗範圍裡面的，這叫 *transcendent*。因為自由，你在後面講靈魂、講上帝，都是純粹屬於物自身界的東西，在我們的世界找不到。自由意志就康德來說不能經驗到它的，因為我一經驗它就是把它放在時間空間範疇的確定下面，那就是現象界的東西，這樣就沒有一個東西是真正自由的。所以自由意志絕對不會在這邊。但是其實康德在這邊有 *anbegute*，因為自由意志雖然不直接在經驗世界出現，但是自由意志立這個法則是在這個世界，那個叫道德法則。大家還記得在第二批判，實踐理性批判中，自由是 *truth for reason*，道德法則是一個理性的事實。它作為 *truth for reason* 當然是 *truth*，只不過它的來源不是經驗的，但它也是在我們這個世界裡面是真理。在這地方，康德對自由意志是比一般經驗主義講道德深入很多。但是，康德對於現象與物自身的區分太嚴厲，所以他一定要把自由意志放在外面(物自身)，變成一個設準。所以意志的自由對於實踐哲學是屬於 *transcendental*，指就我們的經驗來說是超絕的。

學生問: *transcendental*(超越)和 *a priori*(先驗) 這兩個概念又有何不同?

Ans: 先驗不一定是 transcendental 的，我們有一些先驗綜合判斷，就康德來說當然是講這個世界的。Transcendental 在這邊是指一種東西，或是一種存有，它是在我們經驗範圍之外的，譬如說物自身那種。這幾個名詞不要搞混，Transcendental 是既超越又內在，transcendental 正好就是 a priori，就是範疇。是我們知性先於經驗而自發提出來的，它不是從經驗歸納出來的，經驗是歸納不出來的。在康德，先驗跟後驗主要是就判斷上來說；在存有上面，指就我們的經驗來說，你可能會說他是經驗的或是後驗的，經驗跟後驗其實有一點點的區分。在我們可以的經驗中，你會說它是 empirical、或是 transcendental、或是 transcendent 的，三者是有差別的。Empirical 跟 transcendental 我們都可以經驗到它，empirical 的一定是通過後驗才會知道那個東西，那些東西是我們頂多有一般普遍性，你達不到普遍必然性。這是很重要的界線，因為那只是我們從經驗歸納得來的。譬如說，我們可以歸納出來一棵樹大概是長這樣，但是我們沒有辦法說樹一定要長這樣。但是 transcendental 的話，我們還是經驗到它，而且它具備普遍性和必然性。就經驗來說，如果是有普遍性的，就是有必然性；如果是必然的，也就是普遍的。康德講 transcendental 就是指時間跟空間、範疇，這些東西是 transcendental 的，但是顯然它跟 empirical 不一樣，差別在於它對我們的經驗來說，所有的東西都是普遍必然的，這個叫 transcendental。Transcendent 的存有，那些存在是超覺我們經驗之外的，所以康德說，超出經驗之外我們就沒有辦法經驗到它，例如上帝、靈魂不滅、自由等。對我們人類來說，它們只有一個 idea，所以康德說這部分叫做 transcendental idealism，「超越的觀念論」。其實應該是「超絕的觀念論」，因為裡面所講的就是上帝、靈魂這一類的，都是超出我們經驗之外的，通通都是觀念而以。只是 transcendent 當形容詞用加 al，所以看不出來其實是「超絕」不是「超越」，所以一般翻譯都是翻作「超越的觀念論」。

學生問：可以說 transcendental 是我們經驗的基礎嗎？

老師：這樣說是有問題的！因為我們經驗這個杯子，如果你說它存有上面的基礎，不是我的知性(範疇)或是時間(感性先驗形式)，是它的物自身才是它的基礎。但是，它作為顯現在我們經驗的時候，為什麼成為我們現象界的對象呢？是因為我們把知性的範疇和時間空間套上去的。因為它一定要通過這個架子才能被我們經驗到，所以不是說我的知性範疇或是直覺的形式(時間空間)去創造它，不是這樣的，所以不能說是「基礎」，「基礎」好像是它(經驗)就是從它(transcendental)那邊來的意思。真正的基礎是物自身。如果你說它從無到有，那就是從上帝那邊說，只

有上帝能創造。「知性為自然立法」的意思是說，自然既然呈現在我們面前，它要遵守這個法則，但是它物自身的存有跟我們之間沒有關係。我們說先驗的東西是指什麼呢？就康德來說，是指我們經驗或判斷所具備的一個特性，這個特性就是說。我們經驗一個東西，如果有些條件是之前就存在，而且它要遵守的，那就是先驗的。如果那些條件是一定要通過經驗才能構造出來的，那就是後驗，這是先從發生上面說。舉個例來說，樹，我們對這個樹的生長開花等等，一定是通過後驗這個經驗才能知道，它不是先驗知道的。但是就康德來說，你要知道這個樹一定有一些先行的東西，你才會有如是的經驗，那些先行的東西就是先驗的。它是假定先行的一定是必然有，我才能經驗到這個世界，這是什麼呢？就是我經驗這本書的時候，就是經驗到它能為我的對象，先不說它的內容，內容指顏色、聲音、形狀等那些後驗的，但是它一定是我能夠經驗的對象，但是對像有很多東西，它不是虛無的，對象就是有它的對象性，對象性就是一個在因果系列裡面的，它一定呈現成為有一個本體屬性，例如樹，一定有它的樹幹樹枝、顏色等，這是它的屬性，我們不會經驗到它是一片綠色在空中，一定是經驗到它(綠色)是在樹上，這就是有本體屬性在裡面，我們能夠如是的經驗就是這樣並不是說我們經驗到它，說這個是本體，那個是屬性，換句話說，我們能夠經驗出來，我就是經驗到樹是綠色的這樣一個東西，康德就是說，我們能夠如是的經驗，前面一定有些條件，這個條件就是先驗的東西。這為什麼是先驗呢？是因為出於我們自己，如果出於我們自己又不在對象那在哪裡？在物自身。所以先驗的東西是就認知主體來說的，所以時間空間就是直覺的時候需要用上的條件，那麼範疇也就是認知主體在認知對象的時候所帶上的條件。因為這些是先驗，所以它無所不在，它已經在我們的認知機能裡面了，我一打開眼睛，一定在空間裡面，我不可能打開眼睛看到的東西不在空間裡。

學生問：我們可不可以說先驗是經驗的基礎？意思是，我們要先通過先驗，那些對象才可以變成我們經驗到的對象。

老師：這種講法是有偏差的。在康德的區分裡面，先驗是指我們的時間、空間、範疇，它們不是我們經驗的基礎，你不能用「基礎」，它是我們在認知經驗的時候所帶上去的必然的條件，我們就是帶入時間空間範疇去認知，你不能說這是我們對象的基礎，說是我們認知的基礎是可以的。

學生問：可以說先驗是我們的認知基礎嗎？

老師：不可以！經驗指什麼呢？我們面對杯子就有個經驗，經驗當然有我

麼先驗成分，但是你不能說我的先驗是它的基礎，它有個更重要的基礎是物自身。所以你不能說先驗是對象的基礎，而是說是我們認知機能的一個條件。這個條件，進一步講，就是我們在經驗對象裡面的那些經驗，注意喔，不是對象！經驗的必要條件。

學生問：如何用一句話表述先驗和經驗的關係？

老師：我們經驗對象的時候，那些必然普遍的條件就是先驗的。

學生問：講經驗跟後驗有什麼不同？

老師：講經驗後驗是指判斷上面來說。整個經驗是現在意義的經驗，對象如是呈現在我們面前是一個現象意義的對象。在現象意義的對象裡面，它有經驗後驗的成分，也有先驗的成分。先驗的成分就是我們認知主體帶上去的，所以現象的對象只對人類有效，對其他存有不一定有效。對上帝就假定是無效的。因為上帝不用我們這種有限能力的認知主體去認知這個世界。我們經驗這個對象的時候，對象有先驗的成分和後驗的成分，先驗的成分是我們這個認知主體在認知的時候先有就帶上去的，因為所有對象都要透過認知才能呈現給我們，所以所有人都在我們認知的時候都要帶上這個架構，那些部份就是先驗。它也有後驗的成分，後驗的成分是因為它特殊的內容，譬如這個杯子的特殊成分跟那個杯子不同，他們特殊的內容全部都是後驗的。就是我經驗這個杯子是白色，那個杯子是紅色，這些都是通過經驗才帶出來的，它們有共同特點就是它們都是一個對象，所以對象一定是在時間、空間、因果關係、本體屬性下面，它跑不了。

「杯子」這個概念還是後驗的，是後驗經過經驗才去分類。有時候也可能不做區分，意思是，當我說拿一個杯子給我的時候，你不會拿本書給我。不分類的時候例如「文具」，我不知道你是指哪一種文具。但是，作為「對象」這個很抽象的觀念，我只是用「對象」這個詞來表是康德所意想的，在經驗中有先驗成分的這個用詞，其實不是很恰和，所以有時候康德說這是「超絕的對象」（在第一版的時候），他的意思是，不是指杯子這個特殊的對象，他要講的是對象的對象性那一類的東西。對象的對象性在康德來說就是指這個東西做為一的對象所必要的條件，包括它是在一個因果系列裡面，是在時間空間裡面，它是在本體屬性的這個結構下面等等。對象性是就認知主體來說的，是沒有特定材質的內容，它當然是形式的，形式就是普遍的意思。

下學期課程

## 康德的公義觀與羅爾斯的公義觀

同學：

John Rawls認為原初地位可以讓立約者根據社會的基本善，也就是理性的人追求正義的事物來定義正義觀念的好或不好，然後用這種觀念來選擇正義的觀念，來提昇自己的利益。原初地位是John Rawls修改洛克、盧梭跟康德的契約論所提出來的東西，立約者是處於無知之幕，不知道自己的才能、性格，也不知道種族、性別。由於立約者在無知之幕之後是自由平等的，不能為自己的利益做打算，所以這樣訂定契約是公平的。

John Rawls在正義論提到兩項正義原則：第一，每個人都擁有最大的基本自由權利。第二，社會與經濟的不平等必須滿足下列兩個條件：(1) 平等機會原則。所有職務地位必須對所有人開放。(2) 差異原則：這樣的政策必須對每個人都有利。而康德則是從歷史的角度來看人類如何從自然狀態過度到社會狀態。康德認為人類不過是從人類的野蠻狀態過到人道的狀態，這是人類理性的選擇，所以和平狀態建立的基礎是普遍同意。

John Rawls的正義論跟康德的思想有一些很接近的地方，例如John Rawls認為是理性決定道德原則，而康德也認為道德原則是普遍性的要求，所以要把個人的興趣、愛好排除掉，這與John Rawls是很相似的。

其次，康德認為道德法則是定言律令，是一種無條件的命令，在這種命令裡面，目的跟手段是統一的。康德在提到道德行為時將普遍同意標準運用在普遍法則的形式當中。例如定言律令當中提到，一個格準必須得到所有人的一致認可，而且只有尊崇這樣道德法則的行為才是必然的善。John Rawls則是主張個個不同社會層面的人都可以接受的正義原則，這樣的觀點跟康德的道德行為所要說的普遍同意標準有相同的地方。

康德的目的層次是人應該將他人人格當中的人當作人來看待，而不能夠當作工具來看待，而John Rawls認為立約者在選擇正義原則的時候會根據社會的基本善（按：即是漢忠指出的基本財）來定義正義的好跟壞，用這種方式來選擇正義觀念，已經考量到他人，所以也是把別人當作目的。

再來是自律層次，康德認為每一個理性者的意志就是訂定普遍法則的意志，John Rawls則認為符合正義原則所訂定的契約，這個契約是建立在大家平等的立場所成立的，在這個觀點上與康德的自律層次也是一致的。

第四點是，康德認為人是自由、平等且自律的，所以行為的原則是自律的，這跟John Rawls認為契約是所有人平等的立場所訂立，正義的原則是理性自由人所選擇的結果。故他們倆者對自律的概念是相似的。

漢忠問：



John Rawls在差異原則裡面有一個要求是必須要對社會最弱勢的人最有利，這樣的不平等才能被接受，因為這樣才讓我們必須用基本財當標準。這包含了各種基本的自由與機會，收入與財富，還有社會基礎，John Rawls提出基本財的目的是認為功利主義對慾望的滿足是有問題的，可能有一些人有特殊的偏好，而會使得一些人被剝削。

所以John Rawls提出社會基本財的理論，適用這個方式來衡量什麼是這個社會上最弱勢的社會階層。因為這些指標是跟財富有關，怎麼去做衡量就是個問題，會不會為了財富而犧牲了某些自由。所以他裡面的假定就是財富跟收入比較高的人，社會基礎也會比較高，其他的當然很難算，但基本財的這些東西能拿來做比較，如果說他們（弱勢者）的財富跟自由跟機會都不一樣的時候，這裡面似乎是有問題的。

如果說有些相對的不平等，例如說英國的公務員每個人都享有基本的自由基礎，但是顯然他們的健康狀況會有些不一樣，因為裡面可能有一些階級管理而造成這樣的差異，如果說這些階層式的管理不是民主式的管理，但是可以製造更多的財富，而使得更多的人受惠，那怎麼辦呢？因為如果健康是一種基本財，而階層的管理會有害健康；而民主式的管理雖然有利健康，卻會製造比較少的財富，那對他而言可能得到的財富是比較少的。

老師：

他的論點應該是民主管理會有害於財富的收入，這樣嗎？好像人類歷史或世界歷史證明民主主義還是比共產主義有效，財富增加比較多，很明顯，健康也比較好。

那是個老的論調，對於公務員來說在英國其實比在台灣健康，因為有法律保護他們，他們不怕議員什麼來搞他，台灣不是，不管什麼都會被立法委員搞到。我們沒有去過過那樣的生活，不過香港曾經屬於英國，香港的公務員體系責任蠻大的，當然是以前，現在怎麼樣我不知道。不過回到這個地方，考量基本財好像不應該呈現在無知之幕的意見上面，無知之幕裡面的人會不會考量到這些因素？

漢忠：

他們不知道他們的價值觀什麼，但是他們會知道這些社會基本財不管他們是誰，對他們都有利。

老師：

那就是說無知之幕預設最基本最簡單的，不讓偏見方面的考量來影響。所以妳後面講的太強的是說我們人是理性而自由的，康德用理性，John Rawls不太喜歡所謂的理性，他不說Rational，他喜歡講Reasonable，在妳強調康德跟John Rawls相同的地方，其實他在理性上也跟康德不太一樣。但他最後預設人本身是一個人，然後他有理性的能力。

漢忠：

就是他也講Rational，但是這個Rational的意思是取經濟學上的，就是說怎麼樣採取最有用的方法去達到他的目的，並不是康德的那一種。要講這種Rational，主要是在選取上面，只不過是他不知道自己的價值觀跟社會地位的情況下去考量與選取。

老師：

另外一個地方也不太對。

同學：

也就是說立約者會根據基本財的東西，來決定怎麼樣的原則是對那些弱勢者最有好處的，對嗎？

老師：

最好的那些先不管，最好的那些安排財富或是其他的都沒有關係，最差的那些不能夠翻身，這才是重點的考量，所以如何要把這些第一線的提到最高，提到最高的含意就是我縱使是地位最低的，我也有機會翻身，而不是連我的小孩都不能夠翻身。也就是說，我不知道我真正在哪裡，我是誰等等，我去考量我最差的時候，最不好的狀況，那麼一個有理性的人會如何選取那些原則。...其他同學還有疑問嗎？

同學：

我自己有一些疑問，那漢忠學長你覺得在原初地位的這一段，由於立約者均是自由平等的，而且是在無知之幕的狀況之下訂定契約，沒有辦法為自己的利益做打算。

漢忠：

不是這樣講，他是要為自己的利益做打算，但是他是在一個無知之幕底下，缺乏他所有的資訊，比如他的社會地位，或是價值觀。

老師：

他們不會知道自己現實上的處境是怎麼樣。

漢忠：

就是我們必須要保障每個人的基本自由，比如說宗教上的自由，如果社會當道的宗教享有比較高的自由，而比較不當道的宗教沒有享受宗教上的自由，這些邊緣教派，是比較不受重視，這樣顯然是不好的。

老師：

功利主義來說他後面有個條件，康德則是定言的，爲了維護一個人的自由，人之爲人的尊嚴，但是John Rawls的考量不是功利主義，就看自由有多少的份量，。另外一個部分，妳說康德的契約論，康德有契約論嗎？John Rawls講公益方面的契約一樣嗎？

同學：

我看John Rawls的書，很多人都說John Rawls受到盧梭，霍布斯，洛克，康德的契約論所影響，他們都這樣寫。

老師：

因爲在他前面通通都講契約論，最早是霍布斯，再來是洛克，盧梭，這影響康德很大，但是康德是不是契約論？這講法很籠統，但是你說康德完全沒有契約論也不一定，但是康德的契約論跟他們可能有些地方不一樣，不一樣可能是我們權利從什麼時候開始？因爲你在沒有契約之前沒有權利的問題，但是對洛克來說，這樣的權利是從契約之後開始。

漢忠：

洛克只不過是說，從政府成立以後，更能夠保障原有的權利。

老師：

對康德來說，我們從自由意志開始，就已經有自然權利(natural rights)，也就是說不能夠侵犯我作爲自由人的基本意志。

同學：

這跟洛克的說法是否一致？

老師：

洛克沒有講到自由意志，他只是說有自由財產，沒有講到康德說的自由意志。

同學：

康德也有一些自然法的觀念嗎？

老師：

這是爲了保護他的權利，任何政府，任何人都不能夠透過立法來取消人的權利。對康德來說，契約是從什麼時候開始，我們從自由意志的這種自然法(natural law)生出來我們就是公民，公民之後有一個政府。洛克是怎麼講公益？

同學：

洛克也是這樣講，自然法保障了生命、自由、財產，然後爲了讓這些東西更穩固，不讓這些東西被其他人侵犯，所以成立了政府，所以是先有公益，才有政府。

漢忠：

應該是說，什麼是一個公正的政府，就是以這個標準，他就能夠保障人的自由、生命、財產權。他只是說這些權利本身是我們天賦所有的，只不過是說成立政府的目的是爲了更能夠保障這些權利。

老師：

康德怎麼講公益，公益是在成立政府之前，我們有自然的權利之後，然後我們講公益。他還不是要等待政府來保障他的問題，他的公益就是符合我們自由自由發展的模式來講，所以我們說他的公益原則幾乎就等於他定言律令成立的方式。

漢忠：

John Rawls就沒有這樣講，因爲John Rawls他強調他的方式不是一個歷史發展的過程，當然康德也不是，如果從政府成立來講，可以說先有這兩個公益原則作爲基本的原則，再進入憲法、立法的階段。

老師：

所以他其實跟康德還比較像。就是說他的兩個公益原則，包含公益政府在裡面，是先決的條件，當然組織一個聯邦可能是用武力打過來的，當然不滿足這個，也不滿足康德說的。不過康德有說明，縱使他武力打過來，也不能革命。

同學：

可是爲什麼康德爲什麼一直覺得說，其實國家縱使沒有國跟國之間表面上的敵對，其實還是有受到恐嚇的感覺。

老師：

當然這是康德歷史性的考量，就是說歷史上，常常很小的國家一直合併旁邊的國家，大了之後又分裂，週而復始。康德當然不希望這個，沒有永遠的和，他也不喜歡很強的帝國的方式。

漢忠：

還有康德的這個，康德認爲道德法則是定言律令，是一種無條件的命令式，

在這種命令之中，目的跟手段是統一的，好像有些怪怪的。

老師：

不過這個蠻有趣的，就是說分別從三個律令來比較康德跟John Rawls的差異，蠻有趣的。

漢忠：

John Rawls應該還有一個意思，他認為說康德是不可行的，一個就是二元論的問題，另一個就是他認為康德不應該是那種，對人有清教徒式的要求，所以他的意思就變成說，他所講的公益原則，才真正是康德要表示的，而這個是康德自己沒有講清楚的。那這個是很嚴重的，就變的說他有一個意思是他可以取代康德，而可以避免康德所引起的對人有過份的要求。就是如果John Rawls認為說，我所講的跟康德所講的層次是不一樣的，那可能還比較客氣一點，但是他不是這麼客氣。

老師：

現象與物自身的區分是不是二元，John Rawls這樣的用法其實是經驗的，當然精神的二元論用法只有兩個獨立的元素，像是笛卡兒的心物等等。

另外在公益的問題上，康德是不把公益原則看成是定言律令那類的那麼高層的內容，我們不太同意這樣，好像把康德的倫理學看成純然的形式，康德明顯跟你說他的定言律令在我們的道德實踐上是怎麼樣運用出來的，事實上定言律令也不在別的地方，就在我們日常道德經驗當中，不過我們道德經驗還有其他的東西，要從裡面找出他的義務的根源，那個就是定言律令。

普遍跟純粹形式是有差的，康德也認為牛頓的三大定律是universal，但是標準的公益原則上面更是。康德當然不會想我們的公益是完全抽空經驗的。

同學：

可不可以這樣說，康德跟John Rawls都講人是平等的，可是康德說我們人平等因為道德的法則，而John Rawls說我們的平等不是道德法則的結果，而是社會強力的法則，我們可以這樣說嗎？

老師：

這兩面好像都不太對，意思是說就康德來講，不是因為有道德法則我們才是平等的，而是更之前的，意思是說當我們作為一個理性存有時，我們具有自由意志，在這一點上面每一個理性存有都平等，定言律令也對每一個理性存有有效。

道德要求當然是要把每一個人都平等對待，不平等對待當然是不對，但這不是因為道德法則的規定，公益也是要這麼規定，如果公益不平等的對待任何人，就不行。John Rawls他也是一樣，也不是因為公益原則才有平等問題，他在前面

無知之幕不是假定每個人都是一個人嗎，如果他不是這樣的，他的公益原則對某些人來說可能會有不同對待，公益性不能這樣，所以對John Rawls來說人的平等也不是藉由公益來建立的。至於在原初地位上面，就是說我們假定，或是說把人的差異性抹掉，就是我們選這個公益原則的時候是沒有社會的身份。

漢忠：

這是一種方法上面的假定，就是說我們在一個現實的社會裡面，我們現在要談怎麼做才是公平的，那如果你講說我是大老闆，你是小職員，我總有自己的希望，希望稅越少越好，但如果是小職員的話，當然不希望這樣，如果這樣講公益，就會都站在差距的立場以及社會地位所講的公益與正義，所以他要透過無知之幕的設計，讓我們去設想，如果我們處在無知之幕的，那我們會怎麼選擇，即使我是爲了我自己的利益，我不是爲了利他，我會怎麼去做這個選擇，最後訂出這兩個公益原則。那他不是說原初地位在歷史上真得有這個發展，但是我們在平常生活中我怎麼衡量這個社會是不是公益的？我就可以透過這個方式去想像，如果我本來是大老闆，我拿掉之後我不是大老闆，我可以想像我跟你都是一樣的人，那我怎麼去考量這個問題。

老師：

對John Rawls來說我們還是從這個地方開始，但是我們把影響我們選公益的那些個人特質因素把它去掉，就是回到無知之幕上。不是現實上沒有差，一定有差，從無知之幕出來之後也是同樣的差別，他不過是在無知之幕的時候請你做爲一個成年的人，用你最簡單的理性去考量公義怎麼被訂出來。

## 康德的公義理論

老師：

康德說這個公共法，其實這個有點向我們所謂刑法的部分，但是也不應該這樣講，而是包含憲法以致於刑法，雖然我們前面談過民法，但是康德他這樣分的話，我們遵循他的古典用法，民法也是公共的，不會是個人，是個人跟個人之間的，公眾法還牽涉到政府，有政府在那邊。你看他的公共法，他當然也有提到憲法，但是他講比較多的就是傷害啊，殺人啊，去救濟弱勢這些。

同學：

所以犯罪也算是公眾法？

老師：

當然這個是他的區分法，我們這部分就是瞭解康德有沒有講所謂憲法，講政

府的功勞，就是公眾法，用公共的方式去推整他的法律，這就是政府。所以他的公眾法是一個國家的法律體系，這個法律體系，是一群人組成了這個國家，好像不是個人之間的東西，而是大家的東西，但是他後面有加了一個，就是他的貴族跟其他人公眾法還可以升級到國與國之間的國際法，就是說公眾法有兩重含意。

我們有法律，然後參與或使用它的時候，要有一個法的條件，意思是說由法所管的，否則我們沒辦法處理這個問題。我們現在國與國之間，或是人與人之間在國家裡面，要推行這種公共法，公共法能夠被用到的時候，當然是要在這個條件下面，在這個意志結合所有的這些人的這種條件，就是憲法代表國家共同的意志，所以憲法當然就是代表國家最高的共同意志的表現，這是他所謂的憲法。如果這個憲法還去到跨國的話，就變成國際上的法，但是國際上的法與國內之間的法構成不太一樣，康德說裡面有不一樣的含意，因為康德不喜歡大一統的帝國這種國家的形式，那也是像聯合國這樣比較鬆散，國家的類型對康德來說不是這樣，而是比較強制性。

大家都知道康德的說法，國家並不是違反自由，正好相反，是要維護自由跟公益的。這就是他所說的公共法，第一個就是建立在一個架構上，要說明一個很重要的概念，就是civil society是國家基本的界定，如果我們個人在所謂的一個國家裡面，根據憲法來互相結合的關係，我們這個就叫做civil society，公民社會，就是在憲法下面的，叫civil society。然後這個civil society跟他的成員之間有關係，civil society等於代表政府，個別的話，全部的人跟個別的成員都是代表那個團體就叫state，如果state代表政府的話，代表國家的那個政府叫state。這樣講好像有點奇怪，不過主要是個別政府，像是司法院的組織或是立法院的組織，他結合起來叫statment，叫state的時候，所以對西方社會學或政治學的劃分裡面，他們講習慣是這樣。所以他常常是說，這個國家，這個civil society。

在這個社會學的方式裡面，civil society是一個協會，是一個公民社會很重要的指標，就是說如果civil society變成state的一個部分的時候，通常是集權的社會，意思是說，每個人直接面對國家那麼大的力量，中間的civil society通通都是，那civil society在現代來說，公民的團體包括工商業，包括社會等等，如果全部都由國家控制，那就是共產集權的代表。

所以你每個人都要面對那麼大的國家機器，通常不會是個好事情。這就是一個集權國家。所以這個協會就有一種他的力量，協會有力量才能跟state，就是傳統裡面的王權對話，這才會趨向現在的民主國家，如果根據西方民主發展來看，從英國開始，民主運動從十二世紀開始，英國王室打敗仗，要請財團幫忙，當年的財團絕大部分都是貴族，他們有財產，王室就跟他們簽約，約定裡面很重要的部分是王權不能隨時稱大，不能用徵收的方式跟貴族還有其他人借錢，這時候協會就開始有力量，一直下來修改，就把王權降低了，成為後來民主的基礎。就是說有civil society的時候，政治上面的權利不再是由王權所獨有的。就是說最高的主權在人民手上，這就是民主，這當然是最簡單的區分民主跟非民主的方式。所以這個歷史的發展從英國開始，人民慢慢要求參與政府，慢慢有選舉權跟被選舉

權。當時還不是全民普選，而是貴族選舉，所以不管是英國或是美國，當時都規定要有財產才能選舉，女性也不行，因為女性只是附屬的財產。

當你有參與權，選舉權跟被選舉權的時候，這就開始民主，雖然這個民主還要看他的範圍有多大。在十八到十九世紀還是有限，當時勞工是不能參選的，因為沒有財產。當年議員也是拿槍到議會開會，像台灣現在也是打來打去，但是不能拿槍去打就是了。這就是civil society，civil society如果它有獨立性的時候，這表示這個協會有一種力量，足以跟政府的力量相對抗。有時候civil society比較偏向所謂的市民協會，有些考據，從黑格爾下來考據，這個civil society在德文當中是商量參與市場的，所以他們有時候說這是市民協會，當然我們現在會說他是公民協會，所以有時候有一點點差距。在西方的civil society裡面都是貴族，有錢的人，那所以當時爭取財產最好的方式就是市場，不希望由政府來分配我們的財產，他們認為這是不好的意涵。

當然慢慢發展出來就是政治上的，不但是有參與權，然後有選舉跟被選舉權，政府其實就是用選舉的方式來確定，這時候君主終於轉向民主，這時候英國的王室是沒有真正的政治權，只是向心性，象徵國家元首，到後面慢慢王權全部都交出來。所以有時候說這個state，這個state針對civil society的時候，所謂的國家其實是三種權力的分力，這個是康德的基本用法，就是行政權，立法權跟司法權，是三個state。所以他們用大英聯邦，包括香港以前，或是澳洲、加拿大、印度、新加坡通通都是大英聯邦，他是很鬆散的，以前都是英國的殖民地，後來才變成獨立國家。所以英國的王還是澳洲名義上的國家元首，他們後來又有個運動要把他去掉，因為王不在那個地方。

同學：

其實英國革命的時候，他們也有二十年，就是有共和國，在1645年，在共和的時候，他們叫Commonwealth。

老師：

那個時候其實是因為，共和其實也有蠻有趣的一點，他其實是一個權力很強的狀態，所以王室拿他沒辦法，他建立國家政治權力是高於王室。

同學：

所以Commonwealth state翻譯成聯邦的共和國這樣嗎？

老師：

當然在那個時候英國其實也不是共和國，不過Commonwealth是現在流行的，跟康德所說的Commonwealth還是不一樣。相對於其他國家呢，這個state他的權力，我們就是說現在的用法是政府，相對於其他國家擁有的主權，通常是指對於國家的土地，人民跟財產，這些東西。權力是籠統的字眼，這是康德的名詞，現



在大概沒有人這麼用。

假定國家裡面所有的成員都是同一個社群來的，例如德國的普魯士種族，這叫民主國家，但實際上沒有那麼純正的。當時德國也不見得只有日耳曼民族，事實上同樣民族有不同國家，同樣國家也有不同民族。

所以他不只是國家之內的，而是跨國的法律，這樣的法律都屬於康德所說的公共法。他下面還有說一些蠻重要的，由於地球的表面是有限的，所以關於國家裡面的法律以及跨國家的法律，他認為都是ideal of international law。

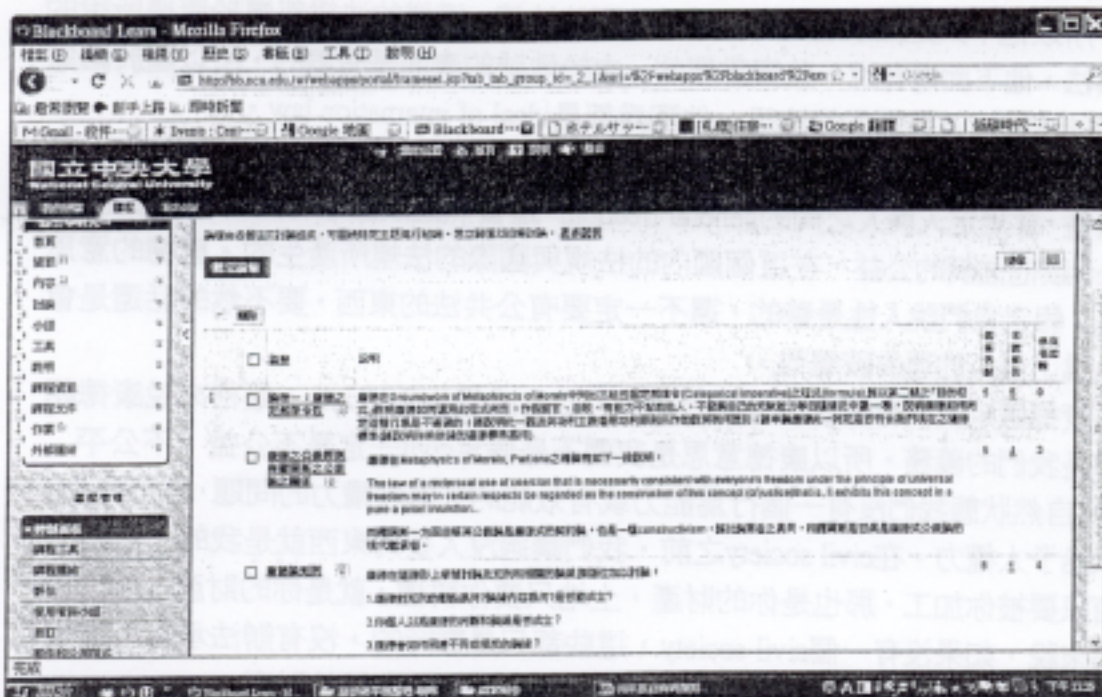
康德的意思是如果一個civil society不能穩定，他前面說那些條件的東西，像是公益，會規定人與人之間的general freedom，這當然是跟國家有關的。康德說civil society跟他強調的公益，在這個國內的法規與國際的法規所產生的。康德的意思就是，假定我們說人性是善的，還不一定要有公共法的東西，要不然的話還是會有人爲了個人的理由破壞他。

康德假定我們有個義務，會跟其他人結合成爲civil society，嚴格來說康德認爲這是我們的義務。所以康德意思是我們不是假定civil一定是不公益，不公平的，在自然狀態我們沒有一個行爲能力或有效能的去處理權力的問題，civil society可以給予人權力。在civil society之前，我們講過沒人要的東西就是我的，自然的東西只要被你加工，那也是你的財產，土地只要你耕種，就是你的財產，但是對康德來說，如果沒有一個civil society，這些都只是暫時的，沒有辦法承認。當成立civil society之後，這些暫時取得的財產就變成是依法有據的財產。

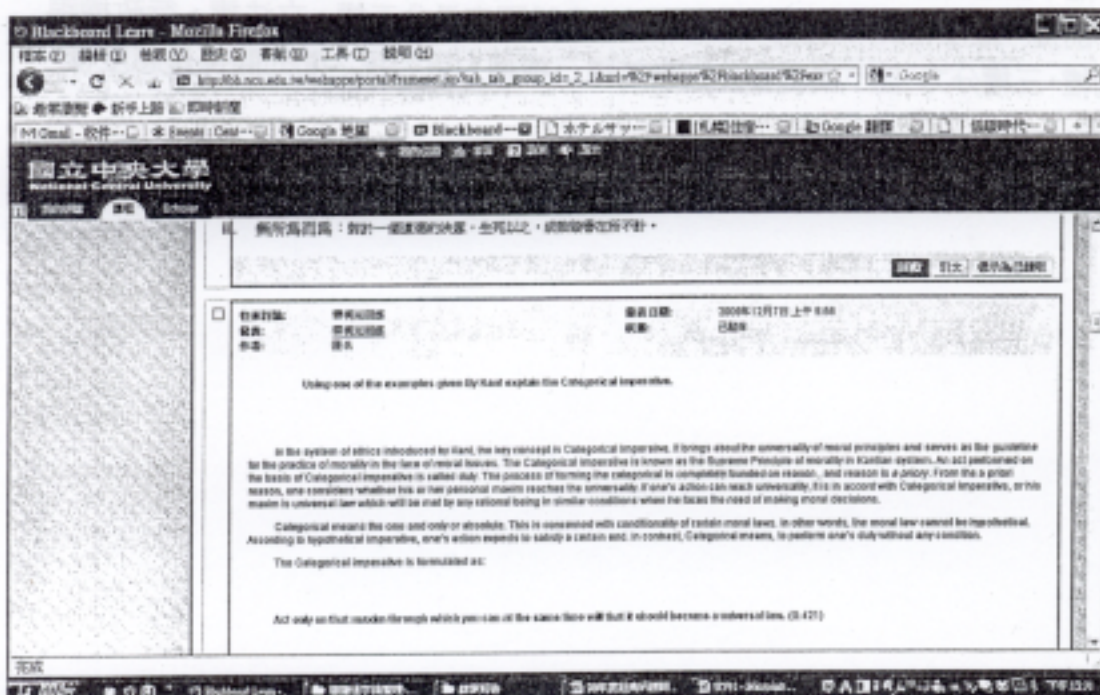
所以他有一個更明確的，國家就是一群人在公益原則下面的組合，這是國家之爲國家的原因，principle of justice idea就是給予我們一個標準，一個內部的標準。他下面還有些說立法的部分，還有審判權，康德說的這個是三段論，有大前提小前提，這沒有很大的重要性，重要的是說國家是分三權，立法權、行政權跟審判權，三權分力，他下面就會分別論述這三種權力跟公民之間的關係是怎麼樣。

【附錄五】

康德道德哲學課程網路平台—討論區。

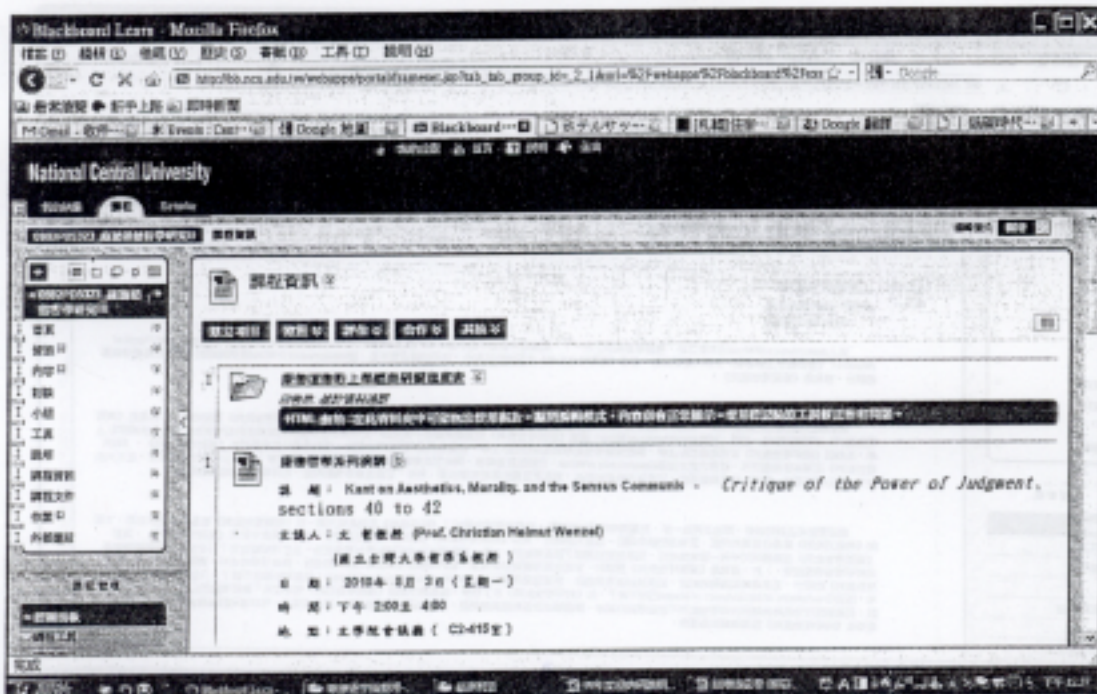


康德道德哲學課程網路平台—同學回覆。



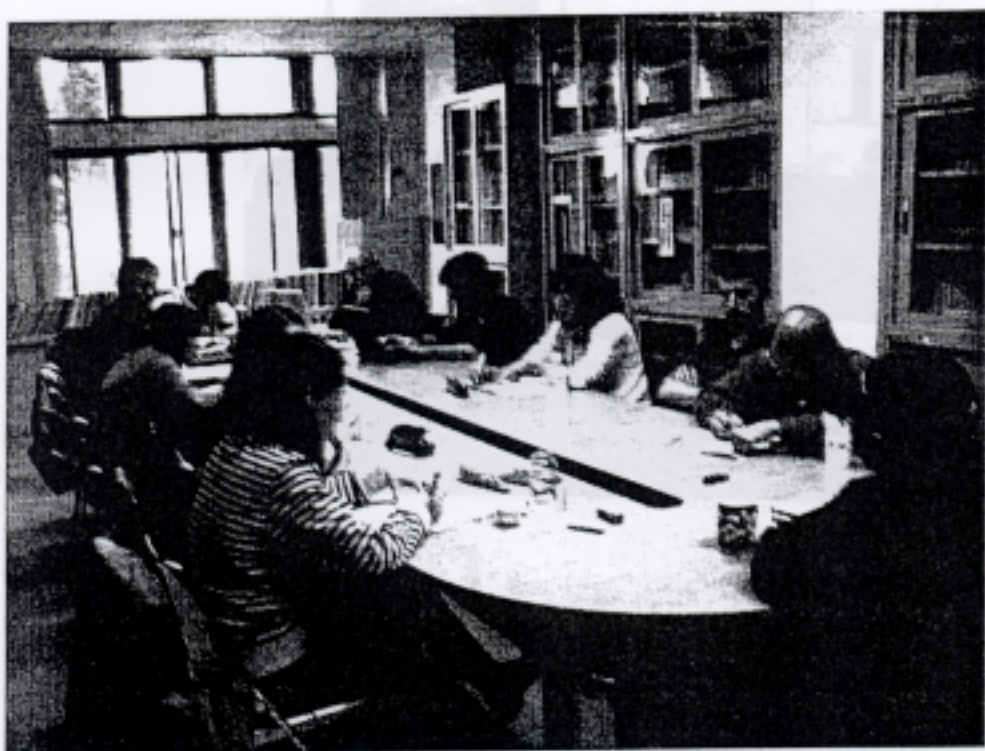


康德道德哲學課程網路平台—課程資訊：演講公告。



★ 夏大課程：中文語文—台平英語聽義學習新策略

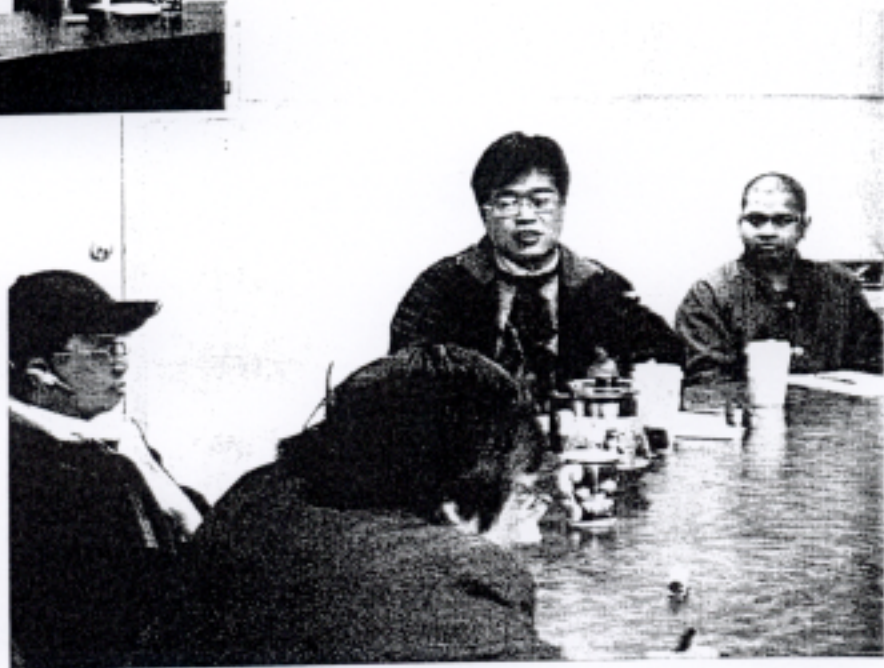




照片說明：本次課程主要討論康德如何說明德福一致的問題，帶出自由意志、上帝存在與靈魂不滅的論證。



照片說明：陳瑤華教授演講&與會學者林遠澤教授提問



照片說明：楊祖漢教授演講&與會同學提問討論