

《歐美研究》第三十二卷第一期 (民國九十一年三月), 155-186

© 中央研究院歐美研究所

為甚麼我應該合乎道德？ 康德的定言令式之意義*

陳瑤華

東吳大學哲學系所

E-Mail: jhchen@mail.scu.edu.tw

摘要

康德以定言令式來理解道德的應然受到當代倫理學家，如安思孔、芙特和威廉斯等人的質疑。本文主要釐清芙特和威廉斯所質疑的部份，尤其是康德如何理解道德應然的意義。定言令式主要說明道德產生約束力的來源為何，並說明作為判準的道德法則，為甚麼具有規範行為的力量(或正當性)。康德主張這種約束力的正當性，來自於道德法則的純粹概念。這樣的主張不但能回應「為甚麼我應該合乎道德？」的問題，而且能夠說明道德基本法則，並非以主觀的意欲和目的，為其正當性的依據和基礎。這並不代表道德的要求與社會文化的價值之建構完全無關，康德區別思考道德判斷

* 這篇論文為國科會贊助之研究計畫：NSC 89-2411-H031-0105 成果。謝謝蔡瑩瑩、王仁宏(英文)及龔維正(德文)文獻之蒐集，以及兩年來定期的報告和討論。本文內容之文責由作者自負。

投稿日期：民國九十年六月二十六日；接受刊登日期：民國九十年十一月二日。

責任校對：簡秀文、胡貴鳳

的兩種不同層面之問題：道德判斷的依據與它的社會文化意義。

關鍵詞：康德、定言令式、客觀理由、內在論、外在論、
芬特、威廉斯

在當代討論康德 (Immanuel Kant) 「定言令式」的文獻中，威廉斯 (Bernard Williams) 和芙特 (Philippa Foot) 的論述最令人感到哲學探究的趣味。這不僅僅因為這兩位知名的道德哲學家尖銳地指出康德倫理學的問題所在，也因為他 (她) 們引發一連串有關道德的意義及為何需要道德的立場之爭論。概括來看，芙特和威廉斯以亞理士多德 (Aristotle) 的德行倫理學為背景，發展出一種不同於當代康德主義式 (Kantian) 的道德哲學，如羅爾斯 (John Rawls)、賀爾 (Richard Hare) 和勒格爾 (Thomas Nagel) 的倫理學理論。後面這些康德主義式的道德哲學，雖然不是直接來自於詮釋康德的倫理思想，但在他們的著作中，仍有非常明顯繼承康德理論精神的痕跡。目前藉由他們在道德哲學和政治思想方面的影響力，也使得康德「定言令式」的理論得到全新的形式，不但可以與功利主義的主張融合，而且發展為西方自由主義式政治哲學的理論基礎。

相對於這些繼承康德傳統的論述，安思孔 (G. E. M. Anscombe) 是最早對於當代的康德式倫理學感到不安的哲學家 (Anscombe, 1958: 1-19)，在她看來，道德的觀點若以理性的命令和形式，取代慾望和情感的目的，不但不符合道德的意涵，而且反映在道德的理解和教育上，完全扭曲道德作為一種自然的品性。

從安思孔對於當代康德式倫理學的批評開始，康德「定言令式」的理論和相關的當代詮釋，成為倫理學家，尤其是繼承亞理士多德式 (Aristotelian) 及休謨式 (Humean) 倫理學者，批評的焦點。雖然康德倫理學的當代詮釋和功利主義的基本主張，都同樣受到這些倫理學的批判，但從反對的強度而言，以反對康德式的道德理解和概念最為徹底和根本。

本文扣緊芙特和威廉斯對於康德「定言令式」的批評，來看康德式的道德觀點，探討康德的倫理學，是否有芙特和威廉斯所

批評的狹隘和不足之處。威廉斯的文獻主要集中在「內在與外在理由」(internal and external reasons)¹ 和「內在理由與責備的晦澀不明」(internal reasons and the obscurity of blame)。² 芙特的文獻則以「道德作為假言令式的系統」(morality as a system of hypothetical imperatives)³ 為主。

壹、問題和爭論焦點的釐清

一、謨爾論述善的判準

謨爾(G. E. Moore)的《倫理學原理》(Principia Ethica)提到：

我唯一能夠擁有的理由，用來支持「我特有的善」之目標，在於那些我稱為「我特有的善」的東西應該屬於我，是絕對地善(good absolutely) 然而，若我應該擁有這樣的東西是絕對地善，那麼，其他人就和我一樣，有同樣強的理由支持我以擁有它為目標 (Moore, 1903: 99)。

謨爾在前半段提出個人擁有特定價值(之應然)的判準，後半段則提出這樣的判準蘊含一種普遍性。謨爾認為個人擁有特定價值的判準，在於擁有這樣的價值是絕對地善，因此，判斷一個價值是否是應該屬與我，在於判斷它應該屬於我是否為絕對地善。若以「早睡早起」為例，若問我為甚麼應該早睡早起(問應該早睡早起

¹ Bernard Williams (1981: 101-113). 這本選輯中，相關的威廉斯之文獻包括「人格、品格與道德」(Persons, character and morality, 1-19)、「『應該』與道德的義務」(ought and moral obligation, 114-123)及「道德的必然性」(moral necessity, 124-131)。

² Williams (1995a). 此書為威廉斯 1982-1993 的論文選輯。

³ Foot (1978b: 157-173). 這本選輯中相關的芙特之文獻包括「行動的理由與慾望」(Reason for action and desires, 148-156)、「道德的考慮是至高無上的嗎？」(Are moral considerations overriding?, 181-188)。

的理由)，那麼按照謨爾的觀點，等於在問我應該早睡早起的理由是否為絕對地善。而如果答案是肯定的，也就是我應該早睡早起這件事的理由是絕對地善，那麼，其他人就和我一樣，有同樣強的理由，支持我早睡早起這件事。直覺上，個人之所以應該做甚麼的理由，對他人而言，並沒有任何力量，作為支持這樣行動的理由。謨爾認為個人之所以「應該擁有者」的理由，如果是絕對地善，那麼，這樣的理由就具有支持這樣行為的普遍力量。換句話說，假設支持我應該早睡早起的理由：身體健康，是絕對地善，那麼，其他人有同樣強的理由，支持我早睡早起。問題在於，如何理解健康是絕對地善？我們如何判定個人應該擁有的價值是絕對地善呢？就算我們能夠直覺地判定那些價值具有絕對地善，如果當事者並不認為如此，我們能否基於這樣的價值是當事者「應該擁有者」為由，要求當事者？由此看來，謨爾必須先解決：如何辨認出行動者之所以應該所擁有的價值是絕對地善？

二、「客觀的理由」和「客觀的價值」作為康德和謨爾倫理學的預設

謨爾的主張可以歸結到一些客觀的內在價值 (intrinsic value)，這些價值之所以有價值，有其獨立於經驗之外的基礎，無須以其他價值為條件，來說明它的價值。而這些價值的真正的作用，在於說明個別行動所擁有的應然之價值。以健康和早睡早起的關係為例，健康的價值，說明這個人為甚麼應該早睡早起。假定健康是客觀的內在價值，那麼，說明這個人應該早睡早起的理由就是絕對地善。謨爾的主張必須預設有客觀的價值之存在，若不承認有這樣的價值存在，謨爾的立場會受到質疑。謨爾的基本立場可以回溯到柏拉圖 (Plato) 以下的說法：

(善是)一切合理與善的源頭，在可見的領域中，它開創理性與良善，作為它們的光明、源頭與主宰，在思想可及的領域中，自身成為統治者，管理並協助我們導向真理與理性 (Platon, 1993: 273)。

作為一切合理與善的源頭(善之理型)，它之所以為善，無法透過個別經驗中的應然和個別的善來說明，最多只能透過它所具有的超越和普遍規範行為的特性，來顯示它作為一切個別價值成立的基礎。然而，如果思考善的理型為甚麼為善，那麼，根據柏拉圖的理型論，只能訴諸它自身所具有的超越意義來說明。這可以解釋為甚麼謨爾的立場必須涉及內在價值作為普遍、客觀的理由，支持特定行動之應然。但值得注意的是，提出善本身作為特殊行動的客觀理由，具有普遍證成行動應該去做的特性，其實並沒有真正回答善本身為甚麼是善的問題，而是解釋善的作用何在。康德非常清楚這兩者的差別，⁴ 因而在《道德形上學之基礎》(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)的第一句話中，就試圖顯示善本身之所以為善的超越意義：

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。
(Grundlegung: 393)⁵

同時，康德在接下來的段落中，也解釋善的具有一種內在意義：

⁴ 相較於柏拉圖和謨爾的說法，康德更刻意將這兩方面的問題區分開來：說明善作為普遍證成行動的理由，並沒有說明作為善的普遍理由者為甚麼為善。謨爾提出內在善、柏拉圖提出善的理型，都是為了能夠終極地回答後面這個問題。

⁵ Grundlegung 為康德的《道德形上學之基礎》的縮寫，頁數以普魯士皇家學院出版的康德全集之頁碼為準。

「 如果沒有一個善的意志矯正它們 (作者註：理智、機敏等才能，勇氣、果決等氣質，權力、財富等幸福的目標)對於心靈的影響，並藉此也矯正整個行動的原則，而且使之合於普遍的目的，它們便使人大膽，且往往使人傲慢」。
(同上)

對康德而言，回答善的意志為甚麼作為善的根源，只能以它「無限制地被視為善」來回應，表達它不受制於其他條件，自身同時作為根源的意義。同時，它作為規範個別應然行動的基礎，則作為不同的價值，如人的才能、德行和生活的目標和其他事物為善的基礎。對於柏拉圖、謨爾和康德而言，以「善的理型」、「內在善」和「無限制地被視為善」來指稱善的根源，雖然足以顯示出善的超越面相，以維持住它作為價值根源和行為準則的意義，但這樣的意義也因此成為理論的負擔，⁶ 必須能在個別應然的道德和價值判斷中，證明有客觀的理由和價值存在，而且這樣的理由和價值具有本身作為善的理型、說明具體行動擁有的價值是絕對地善，以及本身無限制地被視為善等特性。

芙特和威廉斯非常清楚地指出：無論是謨爾或康德有關善的根源之主張，都預設一種「客觀理由」和「客觀價值」之存在，而且芙特認為這些哲學家在沒有充分證明的情況下，就接受這個預設作為理論的出發點，完全沒有顧慮到另一種可能性：根本就沒有「客觀理由」和「客觀價值」之存在。而且就算有，我們也無法確定。這一點表現在她(他)們反駁康德的論點時，得到充分的釐清。

⁶ 由於康德並不主張善的根源來自於一個經驗世界之外的另一客觀實在界，負擔可能少一些，但和實在論劃清界限的代價是必須釐清：善作為普遍證成行動的理由，為甚麼具有規範行動之約束力？

對芙特而言，康德以「無條件應該」來說明道德的理由是「客觀理由」並不充分，因為其他非道德的理由，如禮俗所指定的應然行為，也具有這樣的特色。如果我們認為禮俗所規範的應然行為，不是行為的「客觀理由」，那麼，道德的理由也沒有任何神奇之處，能夠成為行為的「客觀理由」。芙特在「道德作為假言令式的系統」，就是以這樣的策略來證明「客觀理由」並不存在：如果非道德的行為之應然，如園藝、禮俗等應然，都具有所謂「無條件應該」的形式，那麼，道德領域中所謂「無條件應該」，充其量也只是眾多價值中共有的形式，不足以作為其他不同的價值，如人的才能、德行和生活的目標和價值判斷的基礎。基於這樣的反駁，芙特認為並沒有所謂「客觀理由」和「客觀價值」存在。這些所謂的「客觀理由」、「客觀價值」只是特定個體或族群，基於他們的目的和利益的構作 (Foot, 1978c: 154)，完全無法跳脫個體、族群和文化的利益和目的的設定，而產生限制行為和規範價值的力量。如果康德試圖以排除行動主體慾望和目的，作為產生行為應然和價值的規範的依據，道德不但外於人類的情感和生活，而且以一種自外於人類生命的方式，規範人類的行為和價值。

延續芙特對康德批評的核心，威廉斯認為有必要釐清「行動的理由」(reason for action)之意義。因為假設說明行動有一個理由這件事，就是在說明行動者的慾望和動機中，有特定的利益和目的之設定。那麼，主張一種行動的「客觀理由」，完全自外於行動者的慾望和動機所設定的利益和目的，是毫無根據的。威廉斯論證的策略是證明一般說「A 具有一個行動的理由」時，雖然表面上看起來，有兩種不同的解釋：內在的解釋與外在的解釋，但其實只有前一種解釋能真正成立。內在解釋認為這樣的語句為真，蘊含下面這件

事：這行動關聯於 A 的一些動機 (motive)。如果這行動不是有益於 A 的一些目的和動機，那麼「A 具有一個行動的理由」語句為假。相反地，外在解釋則認為沒有這樣的條件存在，就算這行動沒有關聯於 A 的一些動機，語句依然可以為真。內在的解釋主張語句為真的條件，在於行動的內在理由之存在。外在的解釋不認為需要這樣的條件，而主張一種「外在理由」，使語句為真。威廉斯試圖證明「A 具有一個行動的理由」為真時，不可能沒有行動的內在理由之存在，外在的解釋無法解釋「A 具有一個行動的理由」的意義。

三、康德和芙特、威廉斯倫理學立場爭論的焦點

從芙特、威廉斯對於康德倫理學的批判，我們可以發現兩種不同的理論出發點：一是主張道德的理由是「客觀理由」，與依於主觀慾望和利益考量所設定目的，所產生的「主觀理由」不相同。另一種則反對有所謂客觀與主觀理由之區分，以行動的「客觀理由」來顯示道德的理由，不但不充分，而且對於說明行動道德上應該或具備道德上的價值而言，不具任何必要性。

針對這兩種立場的爭論焦點，我們必須釐清：是否有必要以「客觀價值」說明善的意志作為一切價值的依據？或者，是否有必要以「客觀的理由」說明善的意志作為行動的規範基礎，有外於行動者慾望和利益考量所設定目的，而產生的行動之理由？以芙特和威廉斯對於康德倫理學的批判為主，我們必須提出康德的倫理學對於這個必要性的說明，再進一步衡量芙特和威廉斯的批判是否正確。最後，也是最重要的目標，在於說明道德的理由在規範人類行動時所具有的意義。

貳、道德法則作為行動的判準和依據

一、康德論人的道德能力

在《道德形上學之基礎》，康德認為一般人不需要特殊的知識、技藝或才能，就能夠分辨善惡。康德說：

我們在通常的人類理性的道德知識中便得到其原則；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，且用它作為其判斷底準則。我們不需要科學和哲學，便知道我們必須做甚麼，才是真誠而善良的人。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（甚至是最平凡的人）底事情（*Grundlegung*: 403-404）。

康德認為一般人都擁有善、惡判斷的準則，能夠對於具體行為和事況作出善、惡的判斷，在這方面，無須以科學和哲學的知識作為條件，就能擁有判斷的原則。雖然如此，但人對於自己為甚麼能作出這樣的判斷或到底判斷的準則為何的問題，卻不一定能夠有妥善的解釋和說明。這種知其然卻不知其所以然的狀況，如果遇到推卸責任的詭辯，根本上質疑為甚麼人必須成為真誠而善良的人，那麼，就會有一種理解或判斷行為的危機：一方面認為道德上應該去做，另一方面卻懷疑為甚麼必須順從道德。康德認為這種危機來自於人類道德知識「自然的辯證」：「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）（*Grundlegung*: 405）」之現象。詭辯試圖取消道德義務的概念，以及規範的強制意義：

人在它自己內部的需要和愛好（它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（理性向它表示這些命令非常值得尊重）

(*Grundlegung*: 405)。

對康德而言，人並非不知道甚麼是義務，或不知道甚麼是道德上應該去做的事，人之所以會對道德的判斷產生質疑，在於人的一種傾向：以愛好或慾望的目的取消道德對於我們實際行動的約束力，以致於從根本上懷疑有道德上善惡對錯之應然判斷，也懷疑有道德上的義務和責任。換句話說，這種自然的辯證導因於人的自然傾向與義務命令之衝突，「容易陷入曖昧而失去一切真正道德原理之窘境」(*Grundlegung*: 405)，使道德判斷的準則失去其應有的意義和作用。基於這點，康德認為實踐理性之批判，在探求並確立道德的最高標準(*Grundlegung*: 392)。而道德哲學的任務就是確立道德判斷的準則何在，以顯示道德判斷的獨特意義與作用，不能為其他的實踐判斷所取代。在《純粹理性之批判》(*Kritik der Reinen Vernunft*) 康德已經確信道德應然的原則，之所以不同於其他的實踐準則，在於道德法則本身所具有的絕對和純粹的意義，⁷ 完全不以主觀慾望和動機的目的為條件，而能作為行為應然的理據。

二、主觀的實踐原則與客觀的實踐原則之分野

在《道德形上學之基礎》中，康德下面這段話以友誼應該純粹忠誠為例，說明道德法則如何成為我們行動的依據：

縱然至今可能尚未完全有過忠實的朋友，但我們仍可無所寬貸地以友誼中純粹忠誠要求每個人，因為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(*Grundlegung*: 408)。

⁷ 《純粹理性之批判》B828 已經清楚地說明道德準則以「絕對」的方式 (absolute manner) 規定行動，而且準則的目的，完全由理性先驗地產生。

友誼涉及人與人之間親密聯繫的情感，彼此之間若要持續這樣的情感，最起碼必須有對於彼此的誠心和善意。因為現實中的友誼親密關係，很難免於衝突和摩擦，影響情感的維繫。如果彼此在衝突和摩擦的過程中，無法感受對方的誠心和善意，就會比較傾向考慮放棄這樣的親密關係。但這是否意味著，當我們一而再、再而三地受到友誼的挫折時，我們會轉而放棄友誼應該忠誠的要求嗎？顯然不會。因為我們之所以會考慮放棄特定的友誼關係，正好就是因為對於彼此的不忠誠。友誼之所以有意義，在於朋友間的誠心與善意，如果沒有這種最起碼的要求，友誼就不再是一件有意義的事。因此，就算純粹忠誠的友誼，世間罕見，也不影響友誼應該要忠誠。

對康德而言，為甚麼經驗上極為少見的友誼關係，不會影響到它作為朋友間基本關係的必要法則，有其重要的意義。如果友誼應該純粹忠誠，只是我們對友誼偶然的規定，那麼，這樣的應該，會受到不同時空情境的限制，而有不同的引導和約束行為之意義。不同的人，在不同的時間和空間中，有鬆動友誼應該純粹忠誠的可能性。如在 A 時空情境中，友誼只是稍微應該純粹忠誠，在 B 時空情境中，友誼只是偶爾應該純粹忠誠，在 C 時空情境中，友誼不應該純粹忠誠等等。這種意義下的友誼應該純粹忠誠，只具有偶然性，並不具有必然性。但這顯然不是我們所認知到的友誼應該要忠誠之意義，因為，它作為友誼關係最基本的規定，是維繫友誼成立 (as such) 的判準和依據。一旦友誼有不忠誠的事情發生，我們會依據它作為標準，譴責這樣的行為，而非改變判準，認為友誼只是偶爾應該純粹忠誠。這種基本的關係法則，康德稱之為道德的法則，它們作為判準具有規範行為的必然意義，不會隨著情境變化，而有所改變。

雖然我們發現，有一些被聲稱為道德規則的東西，會因著偶

然形成的社會、文化和歷史背景，而有不同的內容，有時不一定能夠作為道德的判準，規範人的行動。但這類規則，可以和類似友誼應該忠誠區分開來，因為那些規則和與道德法則作為判準，所具備的必然意義，完全不同。因為前者涉及特殊社會、文化生活環境，所產生的生活習慣和彼此關係的社會形式，是要以這樣或那樣的規則來建立彼此的關係，的確必須訴諸於社會和文化的一些習性。但這和康德所說的道德法則並不衝突，因為康德所關心的問題在於作為判準的道德法則，為甚麼具有這樣規範行為的必然力量。這並不在探討為甚麼社會支持這樣的關係方式，而在探討為甚麼友誼應該要忠誠，或者為甚麼我們能夠以友誼應該要忠誠為由，想要維繫或切斷一段友誼的親密關係。康德感到興趣的問題，在於這些基本的道德法則，如何先驗地用於說明現實友誼關係中充滿背叛、謊言及不信任的情境，發揮其規範的作用。探討不同的社會文化脈絡或歷史背景，的確能夠回答為甚麼在特定的社會環境，如慷慨地借錢、熱情招待朋友等，是應該的。但這並沒有回答基本的道德法則，如朋友應該忠誠、見義勇為等，作為行為的判準，為甚麼具有規範行為的力量(或正當性)？帕齊克(Günter Patzig)認為：

康德劃時代的思想乃是：責成我們(作為理性存有者)去順從這些要求的乃是它們自身的純粹普遍性。(Patzig, 1983: 153)⁸

如果更正確地補充帕齊克的說法，那麼，康德劃時代的思想其實是：說明道德法則的純粹概念，作為行為的判準，為甚麼具有規範行為的力量(或正當性)。

⁸ 帕齊克這篇文章的全文收在李明輝所譯《康德：道德底形上學之基礎》。台北：聯經，97-117。引文在此附錄的101頁。

我們如果肯定行為有判準可言，而且肯定有一些基本的道德法則作為判準如：友誼應該忠誠，做生意應該童叟無欺，不應該見死不救等等，是行為應該遵循的判準，同時也是判斷行為的依據，那麼問：為甚麼我們應該以某種特定的方式行動，我們的確能夠訴諸歷史的偶然，來回答這個特定行為模式的淵源問題。相反地，如果問：為甚麼友誼應該忠誠，則無法同樣訴諸這樣的偶然性來回答問題，因為友誼應該忠誠，若真的作為行為的判準和依據，那麼問：為甚麼友誼應該要忠誠，等於在問：為甚麼應該做應該做的事？答案非常清楚：就是應該，否則「應該」不可理解。由此可知，我們以慷慨地借錢、熱情招待朋友來顯示友誼應該忠誠的意義，的確有其經驗的偶然性，但友誼應該要忠誠這件事，卻有理想概念（「友誼」）的必然意義（無法在沒有彼此誠心、善意的關係中，理解這樣的關係是友誼）。康德在《道德形上學之基礎》提到：

如果理性完全地決定意志，則在這樣的一個存有者的行為中，被認為在客觀方面為必然者，在主觀方面也是必然的。如果意志本身不完全合乎理性（人類實際上就是如此），則在客觀方面被認為有必然性的行為在主觀方面是偶然的。（*Grundlegung*: 413）

客觀與主觀的對比，主要在顯示理想概念所陳述的必然意義，並不必然成為我們實踐的準則或判斷的依據，但這並不妨礙理想概念所宣示的必然意義和正當性。

雖然這種意義下的客觀，並非以社會文化的共識為基礎，說明道德法則的必然意義，但這並不表示道德法則與社會文化的共識無關。這可以從下面兩種情況中得到相應的理解：一是在我們教導友誼的價值時，會以忠誠為友誼的指標，說明那一些友誼是

真正的友誼，並判斷特定的行為應該或不應該。其次，在我們的行為被稱為是背叛或不夠朋友時，我們感受到並非因為社會或習俗不容許這樣的行為，而是受到「惡意欺騙」、「不忠實」等道德的指責。

雖然道德純粹概念作為一種判定行為的客觀依據，它的使用和應用，並沒有完全離開社會上溝通和解釋的脈絡，但對行動道德上的判斷者而言，她的確能夠區別行動之所以應然是基於怎樣的條件和意義，而產生應然的判斷。既使她不一定能準確地說出判準為何，也不一定能以普遍的方式界定判準的意義和範圍，但卻能在具體的事例中，說明特定行動之所以不應該，是客觀上應然的法則使然，那些則不一定是。以友誼不該背叛和不忠誠為例，她不只運用這樣的基準，判斷行動不應該，同時，她肯定這個判斷的依據並非偶然或相對地如此，而是「天經地義」或必定是如此，否則她不會對於自己這樣的判斷深信不疑，或在被問到友誼為甚麼應該要忠誠時，感受到對方問這問題的敵對意識。因此，判斷者在判斷行動是背叛和不忠實時，雖然我們知道她所應用的原則，並沒有脫離社會文化的脈絡，但對她而言，判準並非任意，也非隨她或其他個人的喜好而可以變更，而是有其客觀上不應該逾越意義。相反地，如果因為認知的差距，對於那一些行為表現違反友誼應該忠誠的法則，那麼她必須與他人溝通，說明在怎樣的條件下，那些是忠誠的表現。這時重述友誼應該忠誠的客觀法則，於事無補，反而必須討論在那些狀況下，有違彼此誠懇、善意相互對待的法則。

從以上的討論可知，道德之所會涉及客觀的實踐法則，在於法則本身的理想意義作為實踐的判準和依據，不必訴諸經驗偶然的條件，而有規範行為的力量(或正當性)。帕齊克解釋康德式理想意義的道德原則所蘊含的普遍性和必要性：

在它的條件句中，並不顧及興趣、期待、意圖和目的，而僅僅設想某一特殊的情境，在這個情境中道德的命令無條件地要求每一個聽到(這些命令)的人。(Patzig, 1973: 211)

參、客觀理由可能嗎？

一、客觀理由存在嗎？

如果因為道德應然的原則並沒有離開社會文化的脈絡，而認為所有的價值和應然的判準都是主觀的，這其實忽略了道德應然的法則，作為行動應然的判準，不必訴諸於主觀條件，而有其規範行為及判斷行為的正當性。這與特定行為應該怎樣表現，為甚麼正好是道德法則所規定的行為，其實涉及歷史和文化習慣等因素，可以區分開來討論。

芙特在反駁謨爾時，提到並沒有一種「客觀上為善的事況」(an objectively good state of affairs)，因為：

類似的構作(constructions)如『善的事況』、『善的事物 P』等，都主觀地被使用，凸顯那些符合特殊的或個人或團體目的和利益的東西。我們若以利益和慾望作為理由的基礎，可以解釋人有理由道德地行動嗎？我們的確可以，而無須置身於太過強調以自利 (self-interested) 為行為應然的理由。(Foot, 1978c: 154)

對芙特而言，任何涉及善的事況之構作，其構作的基礎都是主觀的，都是以慾望和目的為條件所產生的應然，因此不可能有一種「客觀上為善的事況」。康德所言的客觀實踐法則，不需要主張有一種「客觀上為善的事況」，來保障道德法則作為行為判準和依據。康德會承認我們的行為應該怎樣表現，的確有太多偶然的

因素，例如因為偶然符合「特殊的或個人或團體目的和利益的東西」，而有主觀上的應然之使用。

但康德反對的是，道德法則的理想概念之使用，可以完全透過這些偶然的因素，說明它作為法則所具有的應然意義。以理想的兩性關係為例，對於他人身體與性的尊重蘊含應該尊重他人身體受到冒犯的感受，不應該有造成這樣感受的舉動。如果有人問：為甚麼不應該不顧他人感受，以動作或言語，撫摸或輕佻調侃他人的身體或心理？（問題一），我們有可能提出：他人會受到身體和心理上的冒犯，來說明這樣的行為是不應該的。然而，若有人進一步追問：為甚麼不應該使他人身體和心理上受到冒犯？（問題二）我們會以類似「本來就不應該！」或「就是不應該！」來回答時，⁹ 這兩種回答最大的不同，在於後者並不打算訴諸行動的後果或行動者慾望的目的，來說明行動不應該。而說明行動道德上「本來就不應該！」或「就是不應該！」我們並非訴諸一種「客觀上為善的事況」，而是訴諸這種應然行動的必然意義和無條件必須遵循的特性。如果按照芙特的主張，問題二的回答，僅僅是透過宣示這樣的判準出於社會的共識和建構，那麼，我們所堅持的應然意義，並非堅持不應該使他人身體和心理上受到冒犯，而是堅持我們的社會正好有這樣的判準，而這與我們使用「本來就不應該！」或「就是不應該！」的意義並不相同。芙特認為道德的法則可以還原到社會習慣和文化的價值之建構，因此否認道德基本原則有使用的客觀意義。但如此一來，面對類似問題二的質疑時，我們只能訴諸社會有這樣的規定和要求，或訴諸外在的譴責或懲

⁹ 日常的直接反應比較不是以：「因為那是不道德」或「因為那是道德不允許來回答」，因這樣的回答是間接透過辨別行為屬於不道德或道德不允許的範疇，來回應對方的質疑。文中對話的脈絡想要顯示最直接反應所表達出來的反感態度，如果質疑者正好不是失能者、很小的小孩或說另一種語言的文化陌生人。

罰，說明行為不應該。

面對類似問題二所陳述的應然問題，觸及作為原則和判準的道德法則，是否可以獨立於行動者的動機和目的，作為行動應然的理由？

二、內在論與外在論的觀點

威廉斯則透過批判外在論者 (externalist) 的觀點，來質疑這種以獨立於行動者的動機和目的客觀理由。威廉斯認為類似於下面這樣的陳述句：「A 具有一個理由去 ϕ 」或「對 A 而言有一個理由」(這裡 ϕ 可代表一些行動的動詞如出門、喝等) 為真，必須以下面這件事為其必要條件：A 透過 (ϕ -ing)，有助於(相應於)A 所擁有的動機 (motive)。若缺少這樣的條件，則以上的陳述句為假。相對於這種內在論的主張，威廉斯認為外在論者 (externalist) 的觀點並不需要以 A 透過 ϕ ，有助於 (相應於) A 所擁有的動機為條件，「A 具有一個理由去 ϕ 」或「對 A 而言有一個去 ϕ 的理由」可以為真 (Williams, 1981: 101)。

對內在論 (internalism) 而言，最重要的部份在於從行動者已經存在做 ϕ 的動機，產生一種健全的審慎考慮之途徑 (a sound deliberative route)，達成他應該 ϕ 的結論。這種健全的審慎考慮之途徑，使行動者在理解情況時，能夠修正事實與推論方面的錯誤 (Williams, 1995a: 36)。假設有人誤以為放在前面杯中的液體是琴酒，但事實上是汽油，她相信自己有理由喝這杯東西，因為她想要喝琴酒。在這種狀況下，我們不會說她有理由喝這杯東西，而是說她以為她有理由喝這杯東西。在這樣的狀況中，我們似乎認定行動者所認定的事實和所作的推論，必須基於她其實沒有理由喝這杯東西，而受到糾正。因此，理由的陳述句會因為沒有一些恰當的主觀的動機之要素而為假。如果她真的喝了它，我們不僅

僅知道她之所以如此做的理由，而且以一種「理由—支持—行動」(reason-for-action)的形式，來解釋他的行動。如果有一些理由的確是行動所依據的理由，那麼理由必須能將他們行動的一些正確的解釋涵概在內。這顯示錯誤的信念並不能扭轉解釋的形式：理解當事人的動機和所認定的事實是否有誤。通常我們極易被誤導，以致於認為這個人就算他想要喝的是琴酒，依然有理由喝這杯汽油，。威廉斯認為以這種方式理解內在理由之解釋是誤導的。內在理由的理解並不只是注意解釋而忽略行動者的理性，因此不排除尋求與此理性相關的理由。但內在理由的解釋所關注的是行動者的理性，第三人稱的內在理由的陳述之歸因，必須是他能歸因給他自己的內在理由。

威廉斯論證的核心在於下面這樣的主張：脫離行動者恰當的動機之要素，我們無法以一種「理由—支持—行動」的形式，來解釋他的行動(必要條件)。如果行動者確實有做某事的理由，那麼，那些理由不可能不以行動者恰當的動機之要素作為條件。然而，這是否表示：如果行動者沒有相應的動機，如完全沒有忠於朋友的動機，說行動者有理由忠於朋友就為假呢？威廉斯曾提出以下的補充說明：

但這並不意味著使用這類概念的(如純潔作為觀照心靈的焦點)說話者，能夠真的認為其他並不使用這個概念的行動者，有理由基於概念的(其他)應用，避免或尋求某種特定方式的行動。為了顯示這一點，說話者需要顯示行動者有理由使用那個概念，以那些語詞構成他或她的經驗(Williams, 1995a: 37-38)。

威廉斯的補充似乎意味著內在論的觀點，對於文化的陌生人或不關心行為是否道德的人有著「例外」的解釋，包含外在論的觀點：必須要扭轉或調整文化的陌生人或不關心行為是否道德的人的態

度和信念，以致於產生內在論與外在論的觀點並沒有絕對的對立之結果。對威廉斯而言，這樣的妥協：說話者試圖整合 (integrate) 行動者的觀點，甚至站在行動者使用概念的脈絡，來說明她有必要以那些概念構成她的經驗。威廉斯仍然堅持：外在論的觀點並未因此更具優勢。以勸導某個為大丈夫者應該善待妻子為例，假設這個丈夫不以為然地反問：「為甚麼？」，勸導他的人回答：「因為她是你的妻子，丈夫應該善待妻子！」，如果這位仁兄如此反應：「那又怎麼樣，我一點也不在乎！」，那麼，我們會說這位丈夫有理由善待妻子嗎？威廉斯認為我們會批評這個人「不知感恩、不體貼、無情、歧視女性、卑鄙、自私、野蠻等等」(Williams, 1995a: 39)而且無論怎麼說，都認為他善待妻子比較好，但不會像外在論所期待的那樣，說他有理由善待妻子。威廉斯歸結出這樣的結論：

我懷疑那些我們認為 (taken for) 是外在理由的陳述句，其實通常是樂觀內在理由的陳述句：我們把這些陳述句拋出去 (給行動者)，而且期待行動者心中某處會有一些動機，藉著審慎考慮之途徑而激發出我們要求的行動 (Williams, 1995a: 40)

威廉斯的結論完全貫徹他內在論的立場，而且在一定的程度之內，反應出義務的要求或命令，若缺少動機和合宜的情境認知之因素，並沒有賦予行動理由的力量。理想意義的道德原則如：為大丈夫應該善待妻子，只是重述一種行動者並不在意的規定而已。

然而，威廉斯若承認，我們對於文化的陌生人或不關心行為是否道德的人，需要顯示行動者有理由使用特定的概念，如：善待妻子，那麼，這樣的期待或「整合」，是否需要相當的正當性

呢？換句話說，那一些「整合」是合理，那一些又是不合理呢？人與人相處，要求或期待他人行為不以惡意相待、因別人善意的對待而感恩、因別人的惡意而感到憤怒，難道不是最基本的合理道德要求嗎？如果不同的關係模式中，沒有類似的基本要求存在，我們又如何能夠理解這樣的關係需要調整和改善呢？這位缺乏動機和合宜的情境認知因素的丈夫，自以為需要特定的理由才需要善待妻子，其實他作為丈夫沒有理由不善待妻子。換句話說，丈夫是否需特定的興趣、期待、意圖和目的，才應該要善待妻子，是值得疑惑的。這類的基本要求，其實是進入這樣關係的基礎，若沒有這樣的要求，我們其實對於有這樣的關係深表疑惑，而不是否認這種情況下，我們會說丈夫有理由善待妻子。雖然我們的確會有威廉斯所指出的期待：「期待行動者心中某處會有一些動機，藉著審慎考慮之途徑而激發出我們要求的行動」，但當我們認為作為丈夫的人，沒有理由不善待妻子時，我們並不會因為他並不在意或沒有這樣的動機，而改變立場。相反地，如果他指出一些特殊的情境或習俗，使他只是「看起來」沒有善待妻子，其實他的舉動有善意和愛護在其中，我們可能不一定堅持這樣關係需要調整和改善。

威廉斯的批評並未顧及一些基本道德原則作為行為判準的狀況，這些基本原則，本身具有類似於「應該去做應該做的事」之形式，帶有這類形式的原則，不容他人對此感到質疑。雖然這個原則形式上是重言，但在實踐領域中，卻有建構基本倫理關係和作為價值的基礎之意義。如果威廉斯肯定這位丈夫的「整合」和「調整」是合理的，是不是已經間接肯定缺少動機是不合理的，而以丈夫應善待妻子為客觀判定的標準呢？康德的做法是將產生應然的兩種根源分開、將道德的應然與其他實踐的應然分開，以及區分：「為甚麼我們以這樣行為模式理解和表達道德法則的意

義」，和「為甚麼有一些道德上就是應該的事」。

芙特訴諸善的事況可以回溯到個體或社會文化利益與目的的建構，而認為只有主觀的使用，而威廉斯則認為有理由的(充分)必要條件，在於合宜動機的要素，而主張沒有一種客觀的理由，在分析行動的理由上，反而不及康德理論架構所做的區分來得周延。康德真正的興趣在於：如果真的有道德原則作為判準，這件事真正的意義是甚麼。如果連這件事都被取消了，主張有一些「善的事況 P」或說「有理由」，用來說明行為應然，行為之所以道德上應然，只能以偶然的因素來回答，糾正行為或順著對方動機的脈絡，期待對方有所整合或調整，亦變得沒甚麼意義。

肆、客觀理由是否充分顯示道德應然的意義？

一、道德的理由與非道德的理由

芙特提出一種「非道德的非假言令式」，類似於：「不能讓女士進入俱樂部」或「以第三人稱自稱的信函必須以第三人稱的稱謂來回信」等陳述句，表達一種無條件必須遵循的意思，不以特定利益和目的為條件的命令。然而這些「非道德的非假言令式」，並沒有甚麼特出之處，使之成為行動的最高原則。因此，這一類的陳述句，在情境中被用來表述一種情境中無條件的約束力，它的必要性意義，並不顯示它的特殊性，也不表示這樣的命令，有至高無上的尊容和約束力，可以在任何情況中，主宰和規範我們的行動。芙特反駁道德的令式是定言令式，在於主張道德的令式是定言令式並沒有釐清道德的意義，因為約束力的大、小或嚴格與否，其實是出自於社會和文化的教育，與它是否道德無關。

雖然芙特的批評有其清晰銳利之處，但對於康德是否僅以約

束力的大小和形式的問題，來說明道德的特殊意義，其實是值得詳細考慮的問題。康德肯定有一些不能再以主觀意欲之目的為條件的基本道德判斷，認為這些判斷以無條件的方式，客觀地約束行為，就算行為正好順從這樣的約束，也只是顯示一種偶然性，而非必然性。定言令式的程式：

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(*Grundlegung*: 421)。

顯示出這些類似於朋友應該忠誠等基本道德判斷的命令意義，而且回應「我們在通常的人類理性的道德知識中便得到其原則；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」(*Grundlegung*: 403)，這些基本的應然原則，是我們已經擁有的，只是不用這樣抽象的方式形構出來，因為「我們不需要科學和哲學，便知道我們必須做甚麼，才是真誠而善良的人。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(甚至是最平凡的人)底事情」(*Grundlegung*: 403-404)。這個「事先推斷」說明這個原則不是架空或抽離歷史、社會的價值，只是這些可以事先推斷出來的道德基本原則，並非基於其作為歷史、社會現實的價值，而產生約束力，而是基於它所具備的道德概念所具備的應然形式，如友誼、承諾等意義。基於人類行為遵從道德要求的偶然性¹⁰，也基於我們推卸責任的本

¹⁰ 包括安思孔在內的許多倫理學家，都感受到康德所設想的人之處境，通常都處於道德衝突的狀況，人不是自然地感受善的吸引力，而自然而然地行善。康德以「令式」或「強制」來理解道德的應然會不會過於偏頗？康德式的理解帶有強烈質疑人性的悲觀看法，類似於宗教意涵下的原罪概念。這些觀點在康德的宗教文獻中得到確切的證實(請參考康德《宗教內在於單純的理性之界線》(*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 一般簡稱 *Religionsschrift*, 關於根本惡請參考本書 3-48)。康德的確認為人性有一種基本惡的傾向和嗜好，無法完全根除。

性，定言令式的程式具有校準格律的意義，說明我們所認定的應然行動，是基於怎樣的理由而應該去做。

芙特對於康德「定言令式」和「假言令式」的解釋雖然清晰，但不免簡化了康德所說的「無條件之要求」指的不是道德的要求在所有情況下，人都會或應該遵從，而是指道德的基本要求，作為行為的理由（格律）的依據，是基於要求本身的概念的形式，而具有約束力。因此與約束力的大小無關，也不直接關聯約束力絕對或相對意義。真正直接牽涉的是：約束力的來源問題，如果來自於道德法則本身的命令，那麼無法再訴諸任何其它的原則或條件作為它的依據。

芙特區分兩種的道德考量：證明式的 (evidential) 與判決式的 (verdictive) 道德判斷。如果我以「不要使人受傷害」或「不要羞辱別人」來說明不該做某些事，那麼它們是證明式的道德判斷，如果指出那些行為是道德上義務必須的、可允許的或禁止的，那麼它們是屬於判決式的道德判斷 (Foot, 1978: 182)。如果有人不守信或有人被殺或受到傷害，這是證明式的道德考量，而說明行為不道德則是判決式的道德考量。芙特做這樣的區分，主要在顯示道德的考慮所指涉的行為或不行為，並不保證凌駕於其他非道德的考慮之上，或作為行為或不行為的唯一依據。但芙特忽略這

雖然如此，康德依然肯定人類有限的理性能力，認為人可以認識到「我們必須做甚麼，才是真誠而善良的人」。這顯示康德對於人性的悲觀主張，並非一種非白即黑的單純意見，而是深深體會到人類理性的價值與極限，既在最光輝耀眼的價值展現中，人性並不因此完全脫離虛假、狡猾或使價值擺盪的黑暗面。問題在於：到底善惡判斷(價值)的準則，是建立在一種「假言令式」，也就是一種基於主觀偶然目的所產生的行動之應然，還是「定言令式」，道德判準本身所顯示的客觀之應然？康德的立場明顯地表示：道德的善惡對錯若有真正的判準可言，這樣的判準不可能以主觀偶然的目的為其條件，判準本身作為判準，本身必須就是行動善惡對錯的唯一依據。道德的基礎必須在於判準本身是定言令式，也就是判準本身作為行動客觀上善惡對錯的唯一依據。

些證明式的道德基本考量，並不只是任意的規範，而是具有一種說明人與人關係模式之所以有意義的力量，違反這樣的應然，與違反習俗規定的應然，有完全不同的意涵。

芙特曾舉出下面的例子說明她的立場：假設宴會的客人已經微醺，卻仍然想要喝酒，宴會的女主人知道這個客人必需開車回家，那麼女主人是否有義務不提供酒給這位客人呢？芙特認為按照一般的做法(習慣或禮俗)，女主人並沒有不提供酒給這位客人的義務(Foot, 1978a: 184)。而且在這種情況中，大部份的人會認為應該讓客人繼續喝酒盡興，以盡招待之誼，並不代表女主人對道德漠不關心(Foot, 1978a: 184)。

假設情況真如芙特所言，那麼我們設想下面兩種不同的狀況：女主人違反習俗與違反道德原則會有怎樣的差別呢？

情況一：假設宴會正在進行，前面所指的客人還要喝酒，女主人若這樣設想：「這個客人已經微醺，再喝下去勢必會頭腦不清，行動不靈，如果再給他酒喝，他有可能開車回家出車禍，釀成大禍，我不應該再給他酒喝」，因此決定不再供酒。若有第三者感到質疑或不滿，女主人說明她的想法，第三者是否仍認為女主人不應該呢？

情況二：假設這位女主人因為宴會習俗使然，而繼續供酒。若有第三者感到質疑或不滿，女主人以不違反習俗為理由，說明她的決定，我們會怎樣看待這個女主人呢？

我們判斷一個行為不道德，幾乎就等於認定行為不懷好意，而第三者之所以認定這樣的行為不懷好意，在於第三者認為女主人有避免他人(朋友)暴露於易受傷害的責任，情況二中的女主人忽略這樣的考慮，受到提醒，仍然認為不應該不隨俗，會讓人懷疑她

用心不良。

這表示道德的譴責與禮俗的譴責有非常大的差異：道德的譴責涉及人格是否純正、存心是否善良，違反習俗則涉及沒有按照一般的習慣來行事。人當然有可能冒犯習俗，不合禮儀而受到十分強烈的譴責，但嚴峻、強烈的程度不是這兩種譴責的主要分野，真正關鍵的是表述行為不善與行為不恰當的差異。攻擊一個行為不善，間接會涉及對於行為者人格的質疑。芙特認為康德把這樣的區別看作是嚴格程度的差別，是一種過份簡化的定言令式之理解。問題根本不在於道德的考慮是否突出於不同的考慮之上的問題，而是如何能夠避免被指認為「惡意」之質疑。

二、定言與假言的令式

以「定言的」和「假言的」形容詞來形容令式其實是非常奇怪的，它的用法與形容判斷完全不同。帕齊克在一篇論文中探討：康德為甚麼做這樣的區分時，他發現康德倫理學的邏輯語詞要有意義，必須是在相當條件的限制下所做的類比用法 (Patzig, 1973: 207)。表面上看起來，康德之所以區分定言與假言的令式是因為語句的形式與定、假言判斷相類似而產生的，但其實卻不然。以假言判斷的形式：「若 P 則 Q」為例子，P、Q 都是判斷，而且是兩個判斷間的因果關係。當它為真時，指的是這個關係的存在。而假言令式的形式：「若 X，那麼 Y」，則只有 Y 是令式，X 表達某一意欲要達到特定的目的，通常是一種陳述句，而非命令句。X 和 Y 是一種目的與達成目的的手段之間的關係，關係是否存在，與真假無關，只與 Y 是否為 X 完成的唯一手段有關。假言令式只有非常外在的形式類比於假言判斷的用法，其個別語句之間的關係和意義則完全不同。

如果順著康德對假言令式的界定，Y 被表述為以 X 為條件的

命令，因此 Y(行為)是有條件的善。而定言令式所表述的行為則沒有以任何條件而為善，因此是無條件的善。然而，康德在其他地方提到 (*Grundlegung*: 418)，語句形式的差別，並不一定能夠顯示定 / 假言令式的區別，因為以定言令式出現的命令句亦有可能是假言的令式。帕齊克因此看出康德之所以認為有令式是定言令式，是基於定言令式的原則：「在它的條件句中，並不顧及興趣、期待、意圖和目的，而僅僅設想某一特殊的情境，在這個情境中道德的命令無條件地……要求每一個聽到 (這些命令) 的人。」 (Patzig, 1973: 211) 如果承認有這樣的普遍要求：不是聽者的興趣、期待、意圖和目的，做為命令的基礎，而是情境本身的特殊性所蘊含的普遍要求，那麼，依照這個原則，定言令式與假言令式必須區分開來，作為截然不同的實踐之命令。帕齊克清楚地指出語句形式不足以作為定假言令式區分的依據，這個原則是否能使我們判斷哪些實踐命令式定言的或假言的？從帕齊克的解釋看來，判斷的判準在於我們如何使用這些實踐的命令，如果我們使用像「不應該說謊」、「照顧好自己的身體」、「未雨綢繆」等語句，其命令之所以有必要性，是出於於聽者的興趣、期待、意圖和目的，那麼，它們就是一些假言令式。反之，它們若不以這些興趣、期待、意圖和目的為條件，它們有可能是定言令式。這些實踐的命令在界定人與人互動的意義，我們無法置外於這樣的關係之界定，而依然認為人與人的互動是有意義的。

伍、結論

本文第一部份首先釐清芙特和威廉斯與康德式倫理學 (包含謨爾式的倫理學) 爭論在於：是否有所謂的「客觀理由」，作為道德和價值判斷的依據？第二部份則釐清康德提出定言令式的理論背景及理論目標。康德的立場主要訴諸道德純粹概念，如忠誠的

友誼、信實的承諾等，論證這樣的概念不但沒有因為現實中的偶然性(很少被遵循)，而失去其普遍的規範力，反而基於其概念本身所具有的純粹意義，成為道德判斷的基礎。道德法則的客觀意義就顯示在我們無法訴諸於其他的法則或價值，來解釋或說明道德法則的合理性和價值。在自然的辯證和推卸責任的情況下，人很容易傾向透過慾望與愛好的條件，來鬆動法則的約束意義，而誤以為道德法則的合理性和價值，必須以慾望和愛好為條件，才具有這樣的合理性與價值。康德提出「定言令式」主要即針對這樣的傾向和理論的問題。康德非常清楚法則的客觀意義在主觀方面僅具偶然性，人並非理所當然地遵循道德的法則，但這並不表示法則和概念作為判準的客觀意義可以隨意取消。康德並不否認道德行為的實踐，會相對於歷史文化背景而有所改變，解釋了為甚麼是這些或那些行為作為判準，但並未取消法則和概念作為判準的客觀意義。

威廉斯內在論立場雖然清晰而且貫徹始終，但不免於令人質疑：面對文化的陌生人和完全不關心道德的人，他們的行為是否就能夠免於道德法則和概念的判斷？如果威廉斯堅持在他們沒有動機去調整行為的狀況下，不能說他們有理由去作某事，那麼，調整和不調整的正當意義又從而來呢？芙特忽略違反道德法則與違反禮俗不是嚴重程度的差別，而是涉及解釋行為出於善意或惡意，而非僅僅合法與不合法的解釋。道德的考慮並不需要在所有情況中，都作為最首要的行為依據，才具有客觀意義。

康德的倫理學在顯示為甚麼我們作為人類社會的成員，不能不在意道德的觀點。這樣的應然之強制力量，之所以無須以愛好和慾望作為合理的條件，在於法則和道德概念本身，構作人與人互動的基準，使這樣互動的意義不至於消失。我們若以較為現代的方式來表達康德的說法，道德的基本原則，如「友誼應該忠誠」、

「不應該無故惡意對待」、「不應該任意傷害」等等，其實蘊含在我們理解環境的事實之中。它們作為我們生活和規範的基礎，不但不需要以慾望的手段和目的來說明為甚麼必須按造這樣的要求去行動，也不需基於社會條件，而取得使用的它作為道德判斷和作為行為依據的正當性。

參考文獻

- 康德 (1990)。《道德底形上學之基礎》。李明輝譯。台北：聯經。
- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern moral philosophy. *Philosophy*, 33: 1-19
- Anscombe, G. E. M. (1981a). Authority in morals. In *Ethics, religion and politics* (pp. 43-50). Oxford: Basil Blackwell.
- Anscombe, G. E. M. (1981b). The two kinds of error in action. In *Ethics, religion and politics* (pp.3-9). Oxford: Basil Blackwell.
- Dancy, J. (1993). *Moral reasons*. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell.
- Foot, P. (1978a). Are moral considerations overriding. In *Virtues and vices* (pp. 181-188). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Foot, P. (1978b). Morality as a system of hypothetical imperatives. In *Virtues and vices* (pp. 157-173). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Foot, P. (1978c). Reasons for action and desire. In *Virtues and vices* (pp. 148-156). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Höffe, O. (1992a) (Hrsg.). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Höffe, O. (1992b). Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen. In *Ethik und Politik* (pp. 84-119). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- Kant, I. (1978). *Die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- Kant, I. (1985). *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- Korsgaard, C. M. (1996a). *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, C. M. (1996b). Skepticism about practical reason. In *Creating the kingdom of ends* (pp. 311-334). Cambridge: Cambridge University Press.

- McDowell, J. (1978). Are moral requirements hypothetical imperatives? *Proceeding of the Aristotelian Society*, 52 (suppl.): 13-29.
- Moore, G. E. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Müller, A. W. (1974). Comment 'moral objectives.' In Stephen Körner (Ed.), *Practical reason* (pp. 213-220). Oxford: Basil Blackwell.
- Nagel, T. (1970). *The possibility of altruism*. Princeton: Princeton University Press.
- Patzig, G. (1973). Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik. In Gerold Prauss (Ed.), *Kant, Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln* (pp. 207-222). Köln: Kiepenheuer und Witsch Köln.
- Patzig, G. (1983). *Ethik ohne Metaphysik*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Platon (1993). *Der Staat*. Platon Sämtliche Dialoge. Bd. V, Hamburg: Meiner.
- Williams, B. (1981). Internal and external reason. In *Moral luck* (pp. 101-113). Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. (1995a). Internal reasons and the obscurity of blame. In *Making sense of humanity* (pp. 35-45). Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. (1995b). Ethics and the fabric of the world. In *Making sense of humanity* (pp. 172-181). Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. (1981). *Moral luck*. Cambridge: Cambridge University Press.

Why Should I be Moral? Kant's Categorical Imperative

Jau-hwa Chen

Abstract

Kant's understanding of moral demand as categorical imperative was criticized by many modern practical philosophers for its formal and vague interpretation of morality. This paper, addressing the critique of Kant's categorical imperative, which is initiated by G.M.E. Anscombe and carried out by P. Foot and B. Williams, tries to clarify why Kant formulates a categorical imperative for the conception of morality. For Kant, the justification of moral responsibility is grounded on nothing but the pure moral concept itself, which is not grounded again on other subjective interests and ends. The content of moral law may not be independent of its social context, but it does not mean that the latter justifies its validity. In making this argument, Kant distinguished the foundation of moral judgment from its social and cultural meaning.

Key Words: Kant, categorical imperative, objective reason, internalism, externalism, Philippa Foot, Bernard Williams