

《歐美研究》第四十六卷第二期（民國一〇五年六月），211-241
© 中央研究院歐美研究所
<http://euramerica.org>

康德論德行義務： 兼論麥金泰爾對康德倫理學的批評*

李明輝

中央研究院中國文哲研究所
11529 臺北市南港區研究院路二段 128 號
E-mail: lmhuei@hotmail.com

摘要

英國哲學家麥金泰爾在其名著《德行之後》從德行倫理學的立場對康德倫理學提出四項批評，分別針對其「規則倫理學」、「嚴格主義」、「形式主義」，以及其「對於人類理性的貧乏概念」。英國學者歐尼爾、貝朗與阿塔納蘇里斯均指出：麥金泰爾的批評係建立在對康德倫理學著作的片面理解之上，因為他忽略了康德晚期的《德行論之形上學根基》一書，特別是其中的「德行義務」之概念。本文闡述康德的「德行義務」之概念，藉以回應麥金泰爾對其倫理學的批判，並將康德倫理學與德行倫理學的差異相對化。

關鍵詞：康德、麥金泰爾、德行義務、德行倫理學

投稿日期：103.8.25；接受刊登日期：104.6.26；最後修訂日期：104.7.2

責任校對：賴怡欣、蔡旻芳、胡貴鳳

* 本文為中華民國科技部資助的專題研究計畫「康德倫理學與德行倫理學」(計畫編號 NSC 101-2410-H-001-025-MY3) 之研究成果。承蒙三位匿名審查人提出寶貴的修改意見，使本文的水準得以提升，特致謝忱。

壹、從麥金泰爾對康德倫理學的批評談起

1958年英國學者安斯孔(G. E. M. Anscombe)發表〈現代道德哲學〉(“Modern Moral Philosophy”)一文(Anscombe, 1958: 1-19; 1981: 26-42),引發了復興「德行倫理學」(virtue ethics)¹的思潮。在這篇論文中,安思孔將以亞里斯多德倫理學為代表的「古代道德哲學」與以康德倫理學及後果論倫理學(主要是功利主義)為代表的「現代道德哲學」強烈對立起來。1981年,英國哲學家麥金泰爾(Alasdair MacIntyre)發表其名著《德行之後》(*After Virtue*),²進一步發展這條思路,大大提高了「德行倫理學」的聲勢。

麥金泰爾在此書第四至六章中大肆批評啟蒙運動證成道德的規畫。在他看來,這種規畫是失敗的,而康德倫理學便是其一例。他在第四章〈先前的文化與啟蒙運動證成道德的規畫〉特別批評康德倫理學(MacIntyre, 1984: 43-47)。在其更早的著作《倫理學簡史》

¹ 在現代中文裡, Virtue 一詞有「德行」、「德性」、「美德」、「品德」等譯法。此詞源於希臘文的 areté 及拉丁文的 virtus, 包含兩種涵義:(1) 人的性格中之某種卓越的特質;(2) 由於這種特質而表現出來的某種道德行為或境界。前者可譯為「德性」,後者可譯為「德行」或「品德」。若要強調這種特質或行為的價值,則可譯為「美德」。「德行」與「德性」二詞均見於先秦典籍。前者見於《論語·先進篇》第3章:「**德行**:顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓。言語:宰我、子貢。政事:冉有、季路。文學:子游、子夏。」後者則見於《中庸》第27章:「君子尊**德性**而道問學。」筆者偏向於以「德行」二字來翻譯 virtue, 因為「德性」很容易使人誤以為 virtue 是指人性中本有的特質或能力。事實上,無論對亞里斯多德還是康德而言, virtue 都是後天習得的。故筆者同意潘小慧的建議,在本文中一概將 virtue 譯為「德行」。關於潘小慧的看法,參閱潘小慧(2006: 17-29)。

² *After Virtue* 一書已有兩個中譯本,一個是龔群、戴揚毅翻譯的《德性之後》(麥金太爾, 1995),一個是宋繼杰翻譯的《追尋美德》(麥金太爾, 2003)。撇開 virtue 一詞不談,兩者對 after 這個字的理解不同。筆者曾為此困惑多年。最近承蒙黃勇教授報告:他曾親自問過麥金泰爾本人,麥金泰爾承認 after 同時含有「追尋」與「在……之後」兩種意涵,但黃教授偏向後一涵義。這點筆者贊同黃教授。

(*A short history of ethics*) 中，有一章專門討論康德的倫理學 (MacIntyre, 1966: 190-198)。在筆者看來，麥金泰爾對康德倫理學的批評並未超出當時一般流行的看法，談不上深入。但更致命的是：他完全忽略了康德晚年 (1797 年) 出版的倫理學著作《德行論之形上學根基》(*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*，以下簡稱《德行論》) 一書。³

1983 年另一位英國學者歐尼爾 (Onora O'Neill) 發表〈康德追尋德行〉(“Kant after Virtue”) 一文，⁴ 試圖彌補這項缺陷。她將麥金泰爾對康德倫理學的批評歸納為「四種值得尊重的康德批判」。這四點分別針對康德的「規則倫理學」、「嚴格主義」(rigorism)、「形式主義」(formalism)，以及其「對於人類理性的貧乏概念」(O'Neill, 1989: 148-150)。在此要特別說明：麥金泰爾自己並未使用「嚴格主義」與「形式主義」這兩個語詞，而是歐尼爾根據一般的用法藉這兩個語詞來標示麥金泰爾的論點。這四點批評在邏輯上相互關聯，但是第一點是最根本的。因為德行倫理學家的提倡者通常將康德倫理學與後果論倫理學 (主要是功利主義倫理學) 均界定為「以規則為中心的倫理學」(rule-centered ethics)，對比於「以德行為中心的倫理學」(virtue-centered ethics)。所謂「規則」，在康德倫理學特別是指「定言令式」(kategorischer Imperativ)，在功利主

³ 康德身後此書始與同年稍早出版的《法權論之形上學根基》(*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*，以下簡稱《法權論》) 合為《道德底形上學》(*Metaphysik der Sitten*) 一書。此書有筆者的中譯本：《道德底形上學》(康德，2015)，由於此一中譯本在邊頁中附有德文原版的頁碼，讀者不難找到相對應的文字，故本文不另外註明中譯本的頁碼。

⁴ 此文原刊於 *Inquiry* (O'Neill, 1983)；其增訂版後收入 *Constructions of Reason: Exploration of Kant's Practical Philosophy* (O'Neill, 1989)。

義倫理學則主要是指「功利原則」(principle of utility)。一般所謂的「嚴格主義」是指一種主張，即是：對於所有人和所有時代而言，存在唯一的一套道德規則。所謂的「形式主義」意謂：康德的倫理學說欠缺實質的道德內涵 (O'Neill, 1989: 149)。至於康德「對於人類理性的貧乏概念」，則意謂：「將理性僅視為計算的，且因此不對目的加以考慮」(O'Neill, 1989: 149)。一般學者以「嚴格主義」與「形式主義」來標誌康德倫理學，固然有其文獻根據，但由於黑格爾 (G. W. F. Hegel) 的誤導，這兩個標籤都引起了對康德倫理學的嚴重誤解。關於這些誤解，筆者在他處已詳細討論過 (李明輝，1991a: 164-166；2005: 133-162)，下文還會談到。

針對麥金泰爾對康德倫理學的批評，歐尼爾在這篇論文中兩度強調：「康德提出的，首先是一套德行底倫理學，而非一套規則底倫理學」(O'Neill, 1989: 154, 161)。為了證實她的主張，歐尼爾詳細闡釋康德的「格律」(Maxime) 概念。康德本人僅簡單地將「格律」界定為「意欲底主觀原則」(KGS, 4: 400n.)。⁵ 歐尼爾在詳細闡述「格律」的意涵之後，將它界定為「行動者據以精心安排諸多更為明確的意向之支撐性原則」(O'Neill, 1989: 151)。這種詮釋無疑合乎康德的想法，並且進一步凸顯作為規則的「格律」之脈絡性。由此她引進了康德的「不完全義務」(unvollkommene Pflicht) 之概念：

支撐性原則必須以反映明確的情境與制度之方式而被遵循」
這項事實暗示：我們不可能形成任何不考慮脈絡而在道德上

⁵ 本文引用有關康德著作 *Kant's Gesammelte Schriften* (以下簡稱 KGS) 時，括號內首數字為此全集之冊數，次數字為頁碼。此書有筆者的中譯本：《道德底形上學之基礎》(康德，1990)，由於此一中譯本在邊頁中附有德文原版的頁碼，讀者不難找到相對應的文字，故本文不另外註明中譯本的頁碼。

被要求的行動規則。就他稱之為不完全義務的義務而言，康德接受了這一點。(O'Neill, 1989: 153-154)

以下，本文將先 (1) 探討康德在《道德底形上學之基礎》(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*，以下簡稱《基礎》) 一書中有關「完全義務」與「不完全義務」的討論；接著 (2) 探討康德在《德行論》一書中有關「德行義務」(*Tugendpflicht*) 的討論；接著 (3) 回應麥金泰爾的上述四點批評；最後 (4) 做個總結。

貳、《基礎》論「完全義務」與「不完全義務」

「完全義務」(*vollkommene Pflicht*) 與「不完全義務」這組概念出現在康德於 1785 年出版的第一部倫理學著作《道德底形上學之基礎》中。康德係在舉例說明定言令式的實際應用時提出這組概念。但他當時並未說明這組概念的涵義，而是僅在一個註解中表示：「我將義務底區分完全保留給未來的一部《道德底形上學》，因此這裡的區分只是隨便定的（以便安排我的例子）」(KGS, 4: 421n.)。在《基礎》中，康德又將「完全義務」稱為「本分的義務」、「不可寬貸的義務」、「狹隘的義務」、「嚴格的義務」、「必然的義務」，而將「不完全義務」稱為「有功績的義務」、「寬泛的義務」、「偶然的義務」(KGS, 4: 424, 429-430)。在他晚年出版的《德行論之形上學根基》(《道德底形上學》之第二部分) 中，康德果然詳細討論「完全義務」與「不完全義務」這組概念，但是他將前者稱為「法律義務」(*Rechtspflicht*)，而將後者稱為「德行義務」或「倫理義務」(*ethische Pflicht*)。

在《基礎》一書中，康德對「完全義務」與「不完全義務」的區別已有所說明。其主要區別在於：一個違反完全義務的格律依據

定言令式而被普遍化之後，會陷於邏輯的矛盾，而自我取消；但是一個違反不完全義務的格律依據定言令式而被普遍化之後，雖然不會陷於邏輯的矛盾，但卻會陷於意志的矛盾。讓我們以康德自己所舉的例子來說明這項區別。康德在《基礎》中舉「不可作虛假承諾」作為「對他人的完全義務」之例，並且如此論證其約束力：

然而，為了以最簡捷但卻可靠的方式得知如何答覆「一個欺騙的承諾是否合乎義務」這個課題，我問自己：如果我的格律（藉一個不實的承諾使自己擺脫困境）應當作為一項普遍的法則而成立（不但對我自己，也對其他人而言），我真的會滿意嗎？我真的能夠對自己說：每個人處於困境中，而無其他辦法可以擺脫時，均可作一項不實的承諾嗎？於是我立刻領悟到：我固然能意願說謊，但決無法意願一項說謊底普遍法則。因為按照這樣一項法則，根本不會有任何承諾存在；因為對其他人就我未來的行為表示我的意志（但這些人並不相信這項表示），是徒然的。否則，如果他們在倉促間相信我的表示，仍會以同樣的手法回報於我。因此，一旦我的格律被當成普遍的法則，它必然毀滅自身。（KGS, 4: 403）⁶

換言之，一項不實的承諾之所以違反完全義務，是因為它所依據的格律被普遍化之後，會使它在邏輯上陷於自相矛盾，而取消自己，亦即使承諾不可能存在。

至於不完全義務，康德舉「發揮自己的才能」作為「對自己的不完全義務」之例，並且如此論證其約束力：

第三個人發現自己有一項才能，這項才能經過若干培養後，便能使他成為在許多方面有用的人。但是他覺得自己處於舒適的環境中，而且寧可沈湎於享樂，也不願努力擴展且改進

⁶ 另請參閱 KGS (4: 22)。

其幸運的自然稟賦。但他仍然自問：其「荒廢天賦」的格律，除了與其對於歡愉本身的癖好一致外，是否也與我們所謂的義務一致？他現在看出：縱使人（就像太平洋中的居民一樣）任其才能荒廢，並且一心只將其生命用於閒蕩、歡娛、繁殖，一言以蔽之，用於享受，一個自然界誠然還是能依據這樣一種普遍法則而存在；然而，他不可能意願：這成為一項普遍的自然法則，或者由於自然本能而被置於我們內部，作為這樣一種法則。因為他身為一個有理性者，必然意願他的所有能力得到發展，因為它們的確是為了各種可能的目的供他使用，且被賦與他。(KGS, 4: 423)

依康德之見，「任自己的才能荒廢」的格律經過普遍化之後，並不會形成邏輯上的自相矛盾，而是會使**意志**陷於自相矛盾。在這個意義下使用「矛盾」一詞，並非就嚴格的邏輯意義（A與-A之矛盾）而言，而是指理性觀點與非理性觀點之間的對抗。在《基礎》中有一段文字，清楚地表明此義：

現在，如果我們在每次違犯一項義務時注意我們自己，我們便發現：我們實際上並不意願我們的格律應當成為一項普遍法則（因為這對我們而言是不可能的），而不如說這項格律之反面應當始終普遍地作為一項法則；只是我們擁有自由，為我們自己，或者為我們的愛好之利（甚至僅僅這麼一次）**破**一次**例**。因此，如果我們從同一個觀點（即理性底觀點）衡量一切，我們會在我們自己的意志中見到一項矛盾，這即是：某一項原則在客觀方面是必然的普遍法則，但在主觀方面可能不是普遍地有效，而容許例外。但是既然我們先從一個完全合乎理性的意志底觀點去看我們的行為，然後卻又從一個受到愛好影響的意志底觀點去看這同一個行為，則實際上在此並無矛盾，但是有一種愛好對理性規範的反抗（antagonismus）。(KGS, 4: 424)

黑格爾在其《法哲學大綱》(*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) 中批評康德倫理學之「空洞的形式主義」(leerer Formalismus)。他寫道：

凸顯意志之純粹無條件的自我規定為義務之根源，再者，由於康德哲學，意志的知識才藉由無限自律之思想而獲得其堅實的基礎與出發點，這兩件事誠然重要，但若堅持純然道德的觀點，而這種觀點並不過渡到「倫理」(Sittlichkeit) 的概念，這會將這項收穫貶抑為一種**空洞的形式主義**，並且將道德之學貶抑為一種「**為義務而義務**」的空話。從這種觀點出發，不可能有任何內在的義務學說；我們固然能從外面擷取一份材料，並藉此達到**特殊的義務**，但若義務被規定為**矛盾之免除**，規定為**形式上的自相協調**（這無異於肯定**抽象的無規定性**），則由此一規定無法過渡到對於特殊義務的規定。即使我們考慮行動的這樣一種特殊內容，在該項原則之中也不存在一項判準，以決定該內容是否為義務。反之，一切不正當與不道德的行為方式卻可藉這種方式得到辯解。康德底進一步的形式——即一個行為之能被設想為**普遍格律**——固然使人**更具體地**設想一個狀態，但是它本身除了矛盾之免除與形式的同一性以外，並不包含任何其他的原則。——說**所有制**不存在，就像說這個或那個個別的民族、家庭等等不存在，或者說根本**沒有人**生存一樣，其本身都不包含任何矛盾。若是我們在其他情況下已確定且假定：所有制和人類底生命均存在，且應受到尊重，那麼竊盜或殺人就是一項矛盾。一項矛盾之發生只能連著某個東西，亦即連著一項事先已作為固定原則而成為基礎的內容。唯有關聯著這樣的東西，一個行為才會與之相協調或相矛盾。但如果我們應當把義務僅當作義務而意願之，而非為了一項內容而意願之，義務便是**形式的同一性**，正是這種形式的同一性排除一切內容和決定。(Hegel, 1970)

黑格爾顯然認為：康德的「定言令式」所要求的只是矛盾之免除，故它有如「套套邏輯」(tautology) 一樣，是空無內容的。⁷

這種批評或許適用於完全義務之規定，因為偷竊之所以違反完全義務，是因為它所依據的格律被普遍化之後，會使它陷於**邏輯上的自相矛盾**。但這項矛盾並非如黑格爾所言，存在於一個行為（如偷竊）與其脈絡（如所有制）之間的矛盾，而是該行為所依據的格律之自相矛盾。在一個不存在所有制的社會（如原始共產社會）之中，固然不會存在「不可偷竊」的道德令式，但這無損於定言令式的普遍有效性，因為定言令式本身較諸「不可偷竊」的道德規則（康德往往也稱之為定言令式），屬於更高的層次。當康德說「定言令式只有一項」(KGS, 4: 421) 時，他是指定言令式本身，而有別於落在具體脈絡（如所有制）中的道德規則（如「不可偷竊」）。

但即使如此，我們仍不可說：定言令式所要求的只是邏輯矛盾之免除。筆者在〈獨白的倫理學抑或對話的倫理學？——論哈柏瑪斯對康德倫理學的重建〉一文中曾指出：

定言令式之所以可作為道德判斷底法規，主要並非因為它可藉矛盾律排除不道德的行為，而是因為它提供一個理性的觀點，使人在採取不道德的格律時能反省到其意志所涉入的自我衝突。至於我們在完全義務底例子中所見到的邏輯矛盾，也必須就這個觀點來理解，因為一個自相協調的意志也不能容許邏輯的矛盾。一個包含邏輯矛盾的意志不過是自我衝突的意志之一個特例而已。因此，我們在定言令式中據以證成特定義務的，主要是意志底一致，而非邏輯的一貫。由此可證明：黑格爾完全誤解了康德底定言令式，而他之指摘康德底「空洞的形式主義」，也因此失去了依據。(李明輝，1991a: 163)

⁷ 關於黑格爾對康德倫理學的形式主義之批評，參閱 Kerlen (1976: 76-108)。

康德本人並未像黑格爾那樣，用「形式主義」一詞來標示其倫理學觀點，但是他的確將定言令式視為一項「形式原則」。在《基礎》中，康德解釋說：

欲求底主觀根據是**動機** (Triebfeder)，意欲底客觀根據是**動因** (Bewegungsgrund)；因此有主觀目的（它們基於動機）和客觀目的（它們取決於對每個有理性者均有效的動因）之區別。如果實踐的原則不考慮一切主觀目的，它們便是**形式的**；但如果它們以主觀目的、因而以某些動機為根據，它們便是**實質的**。(KGS, 4: 421)

這段文字明白顯示：康德所謂的「形式原則」並非完全不考慮一切目的，而只是不考慮一切**主觀**目的。換言之，它還是要考慮客觀目的。康德並未特別解釋「主觀目的」之涵義。但由他的行文習慣可知：他所謂的「主觀目的」是指基於愛好 (Neigung) 而無法為一切有理性者所共有的目的。

至於「客觀目的」，康德倒是有明確的說明。他先解釋說：

假定有一物，**其存在本身**具有一項絕對的價值；也就是說，它是**目的自身** (Zweck an sich selbst)，而能為確定的法則之根據。那麼，在它之內，而且唯有在它之內，存在一項可能的定言令式（亦即實踐法則）之根據。(KGS, 4: 428)

接著，他明確地表示：

現在我說：人及——總而言之——每個有理性者均作為目的自身、**不僅作為**供某個意志隨意使用的**工具而存在**；而在其一切行為（無論它們係針對自己，還是針對其他有理性者）中，他必須始終**同時被視為目的**。(KGS, 4: 428)

他將作為「目的自身」的有理性者稱為「人格」(Person)，以別於「物」(Sache) (KGS, 4: 428)，並且說：

人格不單是主觀目的（其存在是我們的行動底結果，而對我們有一項價值），而是**客觀目的**，也就是其存在本身即目的的東西，而且是一項無法以其他目的（它們應當**僅**作為工具供其使用）取代的目的；因為若非如此，就根本不會有任何東西具有**絕對價值**。但如果一切價值均是有條件的，亦即偶然的，則理性根本無法有最高的實踐原則。(KGS, 4: 428)

康德的意思是說：作為形式原則的道德法則（定言令式）並不能預設任何主觀目的，否則它就會成為有條件的令式，即假言令式。反之，無條件的定言令式必須預設具有絕對價值的「目的自身」。換言之，定言令式的無條件性與「目的自身」的絕對價值在邏輯上是互涵的。兩者間的理論關聯可以在康德的「意志底自律」概念中顯豁出來。因為對康德而言，「意志底自律是意志底特性，由於這種特性，意志（無關乎意欲底對象之一切特性）對其自己是一項法則」(KGS, 4: 440)。簡言之，道德法則是意志為自己制定的。在這種關係之中，如果作為道德主體的意志不是具有絕對價值的「目的自身」，則它所制定的道德法則就不可能具有無條件性。

在這個脈絡下討論意志與主觀目的之關係，康德所謂的「形式原則」並非要求意志不**具有**任何主觀目的，而只是要求意志不**預設**任何特定的主觀目的。康德在〈論俗語所謂：這在理論上可能是正確的，但不適於實踐〉(“Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”) 一文中明白地表示：「沒有意志能完全不具目的——雖然當問題僅關乎依法則來強制行為時，我們必須抽除目的，而唯有法則構成意志底決定根據」

(康德，2013: 102; KGS, 8: 279n.)。換言之，沒有目的 (對象) 的意志是空洞的，因而不成其為意志。因為「意志」(Wille) 一詞正是意謂「我想要某物 (或某事)」(“Ich will etwas.”)。

至於形式原則與客觀目的之關係，作為客觀目的之「目的自身」僅是個限制性的概念，它僅要求我們的意志之格律不可將作為「目的自身」的「人格」貶抑為僅具有相對的價值 (工具價值)。但康德在《基礎》一書中並未明確地針對我們的意志之對象提出積極的「目的原則」(Zweckprinzip)——雖然康德對此已有若干暗示。⁸

參、《道德底形上學》論「德行義務」

直到《道德底形上學》，康德才明確地提出積極的「目的原則」。在德語學界，其實早已有人注意到這點，如安德生 (Georg Anderson) (1921: 289-311) 與許穆克 (Josef Schmucker) (1955: 155-205)。其關鍵環節是康德在此書中提出的「同時是義務的目的」(Zwecke, die zugleich Pflichten sind) 這個概念。這個概念之提出涉及康德對《基礎》與《道德底形上學》二書，以及法權論與德行論之不同定位。在《基礎》中，康德要建立「一門純粹的道德哲學」，而「它完全清除了一切只能是經驗的、且屬於人類學的事物」(KGS, 4: 389)。反之，在《道德底形上學》中，康德卻強調：

⁸ 例如，康德說：「但是還是有一個目的，我們可假定它是一切有理性者（只要令式適用於它們，也就是說，它們是有依待者）底實際目的；因此，這是一個目標，有理性者決不只是能夠懷有之，而是我們能確切地假定：由於一種自然底必然性，他們均懷有之——這就是幸福底目標」(KGS, 4: 415)。又如：「如今，在『人』(Menschheit) 之中有達到更大圓滿性的稟賦，這些稟賦屬於自然對於我們的主體中的『人』所懷的目的」(KGS, 4: 430)。

如同在一門自然底形上學當中也必須有將那些關於一般而言的自然之普遍的最高原理應用於經驗底對象的原則，一門道德底形上學也不能欠缺這類原則，而且我們將時常必須以人之特殊**本性** (Natur)——它唯有靠經驗去認識——為對象，以便在這種本性中**印證**由普遍的道德原則得出的結論，但卻不會因此而對這些道德原則之純粹性有所損害，也不會因此而使其先天來源受到懷疑。這等於是說：一門道德底形上學無法以人類學為根據，但卻能應用於人類學。(KGS, 6: 216-217)

綜而言之，《基礎》僅立足於倫理學的原則論 (ethische Prinzipienlehre) 的層面，而不特別考慮人的特徵 (人性)；反之，《道德底形上學》則進一步將道德法則應用於人性之上，而涉及人類學的層面。

至於康德對法權論與德行論之不同定位，他解釋說：

法權論僅涉及外在自由之**形式**條件 (根據其格律被當作普遍法則時的自相協調)，也就是說，涉及**法權**。反之，倫理學還提供純粹理性底一項**質料** (自由意念底一個對象)、一項**目的**，而這項目的同時被表述為客觀上必然的目的，亦即對人而言，被表述為義務。因為既然感性愛好誘使人去追求可能違反義務的目的 (作為意念底質料)，則除非再藉一項相反的道德目的 (它因此必須無待於愛好、先天地被給與)，否則制定法則的理性無法扼止感性愛好之影響。(KGS, 6: 380-381)

由這段文字可知，法權論與德行論之根本差異在於：前者僅涉及外在自由 (行動自由) 之形式條件，而可維持其形式主義的特色，後者卻必須涉及「客觀上必然的目的」，而包含一套「目的學說」。因為德行論若是無法提出一項基於實踐理性的客觀目的，實踐理性便無法對抗基於感性愛好的主觀目的。康德在此提出的「客觀上必然的目的」並非作為「目的自身」的人格，而是所謂的「同時是義

務的目的」(KGS, 6: 382-385)，包含「自己的圓滿性」與「他人底幸福」(KGS, 6: 385-386)。因此，康德說：「倫理學也能被界定為純粹實踐理性底目的之系統」(KGS, 6: 381)。又說：「在倫理學中，義務概念會導向目的，而且必須根據道德原理，針對我們應當為自己設定的目的來建立格律」(KGS, 6: 382)。

康德進而表示：這種「同時是義務的目的」便是德行義務。他說：

所有倫理**責任** (Verbindlichkeit) 也有德行概念與之相對應，但並非所有倫理義務因此都是德行義務。因為不涉及某一目的(意念之質料、對象)，而是僅涉及意志底道德決定之**形式面**(例如，合乎義務的行為也須**出於義務**而為)的那些義務並非德行義務。唯有一項**同時是義務的目的**才可被稱為**德行義務**。(KGS, 6: 383)

康德在這段文字中所提到的「並非德行義務」的義務係指定言令式所要求的一般義務，因為定言令式僅要求義務符合法則之普遍性，故這種義務僅涉及意志之形式，而不涉及意念 (Willkür) 之質料。⁹ 唯有涉及意念之質料(即目的)的義務才是德行義務。

康德在《德行論》中之所以提出「同時是義務的目的」之概念，係基於對人性的特殊考慮。他說：

⁹ 關於「意志」與「意念」的區別，康德在《法權論》中有明確的說明：「法則出自意志；格律出自意念。在人之中，後者是一種自由的意念；意志所涉及的無非只是法則，既無法被稱為自由的，亦無法被稱為不自由的。因為意志不涉及行為，而是直接涉及對於行為底格律的立法(因而涉及實踐理性本身)，所以也是絕對必然的，而且甚至沒**辦法**受到強制。因此，唯有**意念**才能被稱為**自由的**」(KGS, 6: 226)。對我們目前的討論而言，這段說明的關鍵點是：意志僅直接涉及道德的立法，而不直接涉及行為；直接涉及行為的是意念。關於「意志」與「意念」的進一步涵義，參閱李明輝(1990: 113-117)。

本性底衝動包含義務底履行在人心中的**障礙**及(有時強大的)反抗力量。是故，人必定判斷自己有能力去對抗這些力量，而且藉理性——並非將來才、而是現在(在想到[義務]的同時)就——克制它們，也就是說，**能夠**做到法則無條件地命令他**應當**做的事。(KGS, 6: 380)

他在《基礎》中也強調：「**義務**底概念〔……〕包含一個善的意志底概念，儘管是在某些主觀的限制和障礙之中〔……〕」(KGS, 4: 397)，這裡所謂「某些主觀的限制和障礙」便是指來自人的感性生命之愛好。因此，康德如此界定「德行」：

反抗一個有力但卻不義的敵人之能力與審慎決心是**勇氣**(Tapferkeit/fortitudo)，而就**我們內心中的道德存心之敵人**而言，這便是**德行**(virtus, fortitudo moralis [道德勇氣])。(KGS, 6: 380)

這裡所謂「一個有力但卻不義的敵人」也是指違背道德存心的感性愛好。誠如許慕克所指出，康德之所以提出「同時是義務的目的」，係基於「人的理性本性之不圓滿性、局限性與有需求性」，換言之，「立法的理性只能藉由相反的道德目的來防範感性愛好之影響」(Schmucker, 1955: 197)。

接著，我們可以藉由「法律義務」與「德行義務」之對比來說明「德行義務」的涵義。首先，康德指出：「德行義務與法律義務在本質上不同之處在於：對於後者，一種外在的強制在道德上是可能的，但是前者卻僅基於自由的自我強制」(KGS, 6: 383)。這是由於法律義務規範**行為**，德行義務僅規範行為之**格律**(KGS, 6: 388-389)。

由這點可以進一步推知：法律義務是狹隘的義務，德行義務則是寬泛的義務。法律義務之所以是狹隘的義務，是因為它明確地規

範了行為，行為者是否履行了這項義務，很容易檢驗，毫無迴旋的空間。至於德行義務何以是寬泛的義務，康德的說明如下：

如果法則只能命令行為底格律，而非行為本身，這便是一個訊息 [，它表示]：法則為自由的意念在遵循（服從）方面留下一個迴旋餘地（Spielraum/latitudo），也就是說，它無法確切地指出：我們應當如何且在什麼程度上藉由行為去促成同時是義務的目的？但是所謂「寬泛的義務」，並非意謂容許行為底格律之例外，而只是意謂容許一項義務底格律為其他義務底格律所限制（例如，以對父母之愛來限制對鄰人之普遍的愛），而這事實上擴展了德行實踐之領域。（KGS, 6: 390）

這段文字包含兩項要點：首先，由於德行義務僅規範行為之格律，而非行為為本身，故在義務之遵循方面留下迴旋的餘地。其次，它暗示：由於德行義務涉及多項目的，因而有許多德行義務，¹⁰ 故在履行不同的德行義務時，會發生何項義務具有優先性的問題。這也使得德行義務之履行有其彈性。以康德在此所舉的例子來說，我們對父母與鄰人均有「愛底義務」，但由於我們對父母的愛優先於對鄰人的愛，這便限制了我們對鄰人的愛。

康德在討論「他人底幸福」這項「同時是義務的目的」時，針對「促進他人的自然福祉」之德行義務提出如下的說明：

我應當將我的一部分福祉奉獻給他人，而不期望回報，因為這是義務，而且這可以做到什麼地步，對此不可能提出明確的界限。這泰半取決於：根據每個人底感覺方式，其真正的

¹⁰ 康德說：「德行，作為因堅定存心而在意志與每項義務之間建立的協調一致，就像一切形式之物一樣，僅是同一個。但是就行為之同時是義務的目的而言，亦即就人們該當作自己的目的之物（實質之物）而言，可能有更多的德行，而對於這種目的底格律的責任便稱為德行義務；因此，有許多德行義務」（KGS, 6: 395）。

需求將是什麼？而這種需求必須聽由每個人自己去決定。因為如果我們使「犧牲自己的幸福（其真正的需求），以促進他人底幸福」這項格律成為普遍法則，這將是一項自相矛盾的格律。因此，這項義務只是一項**寬泛的義務**；它具有一個在這方面多做或少做的迴旋餘地，而無法明確地指出其界限。法則僅適用於格律，而非特定的行為。(KGS, 6: 393)

舉例言之，如果我身上帶了一筆錢要去買藥治病，在路上碰到一個值得同情的乞丐。假設我身上的錢剛好只夠買藥，我可以不給他錢，旁人或這個乞丐都無權指摘我未履行「促進他人的幸福」之德行義務。如果我身上有多餘的錢，我可以考慮給這個乞丐一部分錢（數額之多寡則不確定）。但如果我將買藥的錢給了這個乞丐，以致我無法買藥或只能買一部分的藥，這個行為無疑更為高貴。總而言之，為了履行「促進他人的幸福」之德行義務，我的選擇有很大的彈性。在這個意義下，德行義務是寬泛的義務。

在另一方面，法律義務因無這種彈性，所以是狹隘的義務。在這個意義下，我們履行法律義務只是盡自己的本分，所以是本分的義務 (schuldige Pflicht) (KGS, 4: 429; 另參閱 KGS, 6: 390)。譬如說，信守承諾償還債務，只是盡我們的本分，毫無功績可言。反之，德行義務卻是有功績的 (verdienstlich)。康德的說明如下：

雖然行為合乎法權（做一個正直的人）並無任何功績可言，但是作為義務的這類行為之格律合乎法權——亦即對法權的**敬畏** (Achtung)——卻是**有功績的**。因為人藉此使「人」(Menschheit) 或甚至人 (Menschen) 底權利**成為自己的目的**，並且藉此將其義務概念擴展到**本分** (Schuldigkeit/officium debiti) 底概念之外；這是由於另一個人固然能根據其權利要求我依法則而行為，但卻無法要求這項法則也同時包含做這些行為的動機。「合乎義務、出於義務而行！」這項普遍的倫理命令

也有相同的情況。在自己心中建立且鼓動這種存心，就像前面的存心一樣，是**有功績的**，因為這種存心超越了行為底義務法則，並且使法則本身同時成為動機。(KGS, 6: 390-391)

這段文字的意思是說：法律義務僅要求行為合乎法權，亦即要求行為的合法性 (Legalität)，這只是盡本分，並無功績可言。反之，德行義務則要求行為的格律 (動機) 合乎法權，換言之，它不但要求行為的合法性，也要求格律的道德性 (Moralität)。再者，它也要求我們將「人」(Menschheit) 或人 (Menschen) 的權利成為我們自己的目的，這就超出了「本分」的範圍，而成為有功績的。

進而言之，康德強調：法律義務的最高原則是分析的，德行義務的最高原則是綜合的。康德的說明如下：

就外在的強制是一種與根據普遍法則而協調一致的外在自由底障礙相抗衡的反抗 (外在自由底障礙之一種障礙) 而言，這種強制能與一般而言的目的並存，這點根據矛盾律是顯而易見的，而且我為了解悟這點，毋須超出自由底概念之外——無論每個人所擁有的目的是什麼。因此，最高的**法權原則**是一個分析命題。

反之，德行論底原則超出了外在自由底概念，並且還根據普遍法則將一**項目的** (這項原則使之成為**義務**) 與這個概念聯結起來。因此，這項原則是綜合的。(KGS, 6: 396)

根據康德這段文字，法律義務的意涵可以單從「外在自由」(行為的自由) 的概念邏輯地推衍出來，而毋須另外考慮特殊的目的，故其最高原則是分析的；反之，德行義務的意涵在邏輯上卻必須超出「外在自由」的概念，而另外聯結「同時是義務的目的」之概念，故其最高原則是綜合的。

儘管根據以上的討論，我們有理由說：康德的「完全義務 / 不完全義務」之區分相當於「法律義務 / 德行義務」之區分，但是康德在《德行論》中討論「人對自己的完全義務」時，卻刻意避免稱之為「法律義務」。再者，康德在《基礎》中舉「不可說謊」作為「對他人的完全義務」之例，而在《德行論》中，他卻將此項義務歸諸「對自己的完全義務」。¹¹

肆、回應麥金泰爾的批評

在闡述了康德對「德行義務」的說明之後，現在我們可以回到本文開頭所述麥金泰爾對康德倫理學的四點批評。如上文所述，這四點分別針對康德的「規則倫理學」、「嚴格主義」、「形式主義」，以及其「對於人類理性的貧乏概念」。此外，麥金泰爾在其《倫理學簡史》中也批評康德倫理學：

康德為所謂的定言令式提供之典型例子告訴我們不要做什麼：不要毀棄承諾、說謊、自殺等。但是關於我們應當從事於什麼活動，我們應當追求什麼目的，定言令式似乎無所說。道德限制我們以什麼方式與藉什麼手段來過我們的生活；但它不為我們的生活提出任何方向。然則，道德顯然認可任何與遵守我們的承諾、說實話等相容的生活方式。(MacIntyre, 1966: 197)

這段批評也與上述的四點批評相關。美國學者貝朗 (Marcia W. Baron) 在引述了這段批評文字之後指出：「麥金泰爾的異議係基於

¹¹ Javan Babić 便注意到康德論述中的這種不一致，參閱 Babić (2000: 433-446)。

他對康德著作的誤讀，或是可能對康德的倫理學著作之不夠熟悉。甚至粗略地讀過《德行論》，就足以顯示麥金泰爾是錯的」(Baron, 1995: 22)。

其實，麥金泰爾的前三點批評——「規則倫理學」、「嚴格主義」、「形式主義」，完全是一回事，至於第四點批評——康德「對於人類理性的貧乏概念」，則是指康德「將理性僅視為計算的，且因此不對目的加以考慮」。這點已明確地被康德的「德行義務」概念所反駁，因為如上文所述，康德的「德行義務」包含兩項「同時是義務的目的」，即「自己的圓滿性」與「他人底幸福」。

至於以「形式主義」與「嚴格主義」二詞來標示康德倫理學，雖有其文獻根據，但也引起了不少對康德倫理學的誤解。筆者曾指出：康德倫理學中的「形式主義」係意謂：1) 道德法則必然是形式原則；2) 這種「形式原則」可以決定意志的對象（「善」、「惡」），但不能反過來，由意志的對象（質料）決定道德法則。在這個意義下，「形式原則」即是「自律原則」，「形式倫理學」即是「自律倫理學」。這種意義的「形式主義」與黑格爾所謂「空洞的形式主義」是兩碼事（李明輝，2005: 144-150）。在這一點上，麥金泰爾似乎受到黑格爾的誤導。

再說「嚴格主義」。如本文開頭所述，一般學者將「嚴格主義」理解為一種主張，即是：對於所有人和所有時代而言，存在唯一的一套道德規則。這意謂：康德固執地堅持一套普遍的道德原則，而不考慮具體情境的不同脈絡。在出版《德行論》的同一年（1797年），康德發表了一篇小文章，題為〈論一項出於人類之愛而說謊之假想的權利〉（“Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen”）。在這篇文章中，康德堅持：在任何情況下我們均不應說謊；即使我們的朋友為了逃避追殺而躲在我們家裡時，我們亦無權為了拯救他

的性命對追蹤而至的兇手撒謊。¹² 這似乎坐實了麥金泰爾對於康德的「嚴格主義」之指摘。

康德本人並未用「嚴格主義」一詞來描述他自己的倫理學，但是在《單在理性界限內的宗教》(*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*) 一書中，他以贊同的口氣談到「嚴格主義者」及「嚴格主義的決斷方式」(*rigoristische Entscheidungsart*)。他先將「嚴格主義者」(*Rigoristen*) 與「寬容主義者」(*Latitudinarier*) 加以對比：

〔……〕對一般而言的道德學而言，重要的是：不論是在行為中 (*adiaphora* [道德上中性之物])，還是在人底性格中，盡可能地不承認有道德上的折中之道。因為如果容許這樣的模稜兩可，所有的格律都有喪失其確定性與堅固性之虞。我們通常將偏好這種嚴格思考方式的人 (使用一個本該含有譴責之意、但實為稱讚的名稱) 稱為**嚴格主義者**；而其對立面，我們可稱為**寬容主義者**。因此，後者或是中立的寬容主義者，而可稱為**無所謂主義者** (*Indifferentisten*)，或是聯合的寬容主義者，而可稱為**折中主義者** (*Synkretisten*)。(KGS, 6: 22)

接著，他進一步說明所謂「嚴格主義的決斷方式」：

〔……〕在理性底判斷中，道德法則單獨地成為動機，而且誰使道德法則成為其格律，他在**道德上**便是善的。而如果就一個涉及道德法則的行為而言，這個法則並不決定某人底意念，那麼一個與此法則相對立的動機必然影響此人底意念；再者，既然根據預設，此事之發生僅能由於此人將這個動機 (因而連同對道德法則的背棄) 納入其格律中 (在這種情況下，他是一個惡人)，則其存心對道德法則而言，決非無所謂的 (決不是兩者皆非，即非善非惡)。(KGS, 6: 24)

¹² 關於此一公案的討論，可參閱 Geismann & Oberer (1986)。

從這兩段文字可知，康德所謂的「嚴格主義」係意謂：在事關道德的行為中，我們若非將道德法則納入我們的格律中而為「善」，就是將違背道德法則的動機納入我們的格律中而為「惡」；在此並不存在「非善非惡」(無所謂主義者) 或「亦善亦惡」(折中主義者) 的中庸之道。反之，「寬容主義」的觀點則是要避開這種抉擇，而設想存在一個「非善非惡」或「亦善亦惡」的模糊空間。「嚴格主義」其實便是曾國藩所謂「不為聖賢，便為禽獸」之義。康德在《德行論》中曾兩度批評亞里斯多德的「中道」原則——「德行存在於兩項罪惡之間的中道」，正是因為後者使德行與罪惡之間的區別成為僅是程度上的、而非性質上的區別 (KGS, 6: 404, 432-433)，因而違背了「嚴格主義」的要求。由此可見，康德所說的「嚴格主義」與一般所謂的「嚴格主義」並非一回事。

至於康德論說謊的小文章，筆者曾在他處釐清其中的理論糾葛 (李明輝，1991a: 164-166)。筆者特別指出以下三點：第一，康德在此混淆了「道德法則」的不同層面 (Paton, 1953/54: 190-191, 197-198)。在康德哲學中，「道德法則」依本義是指適用於所有有理性者的法則，而對於人類這種有限的有理性者而言，它是定言令式。就這個抽象的層面而言，定言令式只有一項 (儘管有許多程式)，而且不容許例外。但是他有時也把由定言令式推衍出來的道德規則 (譬如「不可說謊」) 也稱為「道德法則」。在這個具體的層面上，道德法則不止一條，因此難免會涉入義務間的衝突，而容許例外。以康德在此所舉的例子來說，當事人顯然面臨「說實話」與「維護他人生命」這兩項義務間的衝突，在不能兩全的情況下，勢必有一項義務得容許例外。第二，在義務衝突的情況下，唯一的解決之道還是訴諸定言令式中所包含的「可普遍化原則」。在此處的例子中，我們可以承認「維護他人生命」的義務對「說實話」的義務有其優先性；

因為正如德國學者帕齊克 (Günther Patzig) 所言，我們此時所採的格律——在緊急的情況下，為了拯救他人的生命，可以保持緘默或隱瞞真理——也可以普遍化 (康德，1990: 106-107)。因此，筆者同意馬松 (W. I. Matson) 的說法：「康德的結論不但不出自其理論，而是正好與之相反」(Matson, 1967: 336)。第三，縱然康德堅持：「在我們無法迴避的陳述中保持誠實，是人類對每個人的形式義務，不論他或其他人會因此蒙受多大的損失 [……]」(KGS, 8: 428)，但如果我們將他所謂的「形式義務」解釋為羅斯 (W. D. Ross) 所謂的「表面義務」(prima facie duty) 或「條件義務」(conditional duty)，這句話便可以成立。如果一項義務在「它未被其他相干的義務所取消」的條件下可以要求普遍有效性，它便是一項「表面義務」或「條件義務」。¹³ 倫理學中的德目 (具體層面的道德規則) 往往只能被視為「表面義務」；我們通常僅強調其普遍有效性，而省略其隱涵的前提：「在不涉及義務衝突的情況下」或者「在正常的情况下」。我們在特定的情境中由於某項義務的優先性而容許另一項義務成為例外，這並不損及後一項義務的規範性 (就其為表面義務而言)。

「嚴格主義」的負面標籤如影隨形地伴隨著康德論說謊的這篇小文章。這是康德倫理學研究中一再引起爭論的公案。多年前，有兩位德國學者曾將與此問題相關的一手資料與二手資料編成一本資料集 (Geismann & Oberer, 1986)，如今相關二手資料累積的數量恐怕更為驚人。麥金泰爾在《倫理學簡史》中也特別討論了這個公案 (MacIntyre, 1966: 195-196)。筆者的上述討論係根據「依義不依語」的詮釋原則來重建康德應有的倫理學觀點。如果筆者的詮釋可以成立的話，康德就可以擺脫所謂「嚴格主義」的指摘。

¹³ 關於「表面義務」的涵義，請參閱 Ross (2002: 16-47)。

在所謂「嚴格主義」的指摘中，康德被認為即使在涉及義務衝突的情況下，依然堅持義務的絕對性，而毫無彈性。但如上文所述，康德在說明「德行義務是寬泛的義務」時，也承認可以藉對父母之愛來限制對鄰人的愛。此外，康德在《德行論》第 28 節討論對其他人的愛底義務（這是一項德行義務）時，先是強調此項義務的普遍性：

如今，在對人的普遍之愛中的仁慈固然在**範圍**上最大，但在**程度**上卻最小；再者，如果我說：我只是根據對人的普遍之愛而關心此人底安康，則我在此所懷有的關心是可能的關心中最小的。我對其安康只是並非無所謂而已。(KGS, 6: 451)

接著，他的筆鋒一轉，寫道：

但是一個人卻比另一個人對我更為親近，而且我在仁慈中是對我最為親近的人。如今，這如何與「愛你的鄰人（你的同胞）如愛你自己」這項程式相吻合呢？如果（在仁慈底義務中）一個人比另一個人對我更為親近，因而我有責任對一個人比對另一個人有更大的仁慈，但是我公認對我自己比對其他任何人更為親近（甚至就義務而言），則我似乎無法說：我應當愛每個人如愛我自己，而不與我自己相矛盾；因為我愛（Selbstliebe）底標準不會在程度上容許任何差異。人們立即了解：這裡所指的，不單是**願望**中的仁慈——它其實只是對其他每個人底安康的一種愜意，而甚至可以對此毫無貢獻（人人為己，上帝為我們所有人）——而是一種主動的、實踐的仁慈，亦即使他人底安康與福佑成為自己的**目的**（施惠）。因為在願望中，我能對所有人同等仁慈，但是在作為中，程度卻可能依所愛者（其中一個人比另一個人與我的關係更為親近）之不同而極其不同，而無損於格律之普遍性。(KGS, 6: 451-452)

康德在此提出一個類似於儒家「愛有差等」的觀點，並且強調這種差別待遇無損於其格律之普遍性。這完全吻合他將德行義務視為寬泛義務的觀點。

由於受到西方德行倫理學對康德倫理學的批評之影響，中文學界也有人強調儒家倫理學與康德倫理學的差異。其中一個例子是唐文明的《隱秘的顛覆——牟宗三、康德與原始儒家》一書。此書旨在質疑並批評牟宗三藉康德哲學詮釋儒學的進路。唐文明基本上將儒家倫理學視為一種德行倫理學，而其一項重要特徵便是強調「愛有差等」(唐文明，2012: 126)。他評論道：

我們能夠將「仁愛」理解為面對普遍的道德法則而生的一種純粹的道德義務感嗎？我們能夠將康德式的那種冷酷的絕對命令與儒家這種既切近日用倫常而通人情，又遍及宇宙萬物而達天理的仁愛美德相提並論嗎？實際上，一個非常明顯的事實是，那種躐等之愛根本不尊重客觀的存有，並不將仁之理、愛之情建基於客觀的存有。有人說，康德的義務論思想合理但不合情，儒家倫理思想合情但不合理。這種看法仍然站在前者的立場上，因為其中的「理」是無視於客觀存有的「理」。這種看法所揭示出來的情理之間的不協調一致實際上就是現代道德哲學的根本症候。若以客觀的存有為終極的基礎，那麼，我們會發現，有差等的人倫之愛實際上是一種合情合理的倫理主張，而康德式的倫理思想既不合理也不合情。換言之，如若將儒家倫理思想理解為康德式的義務論，那麼，將會使儒家倫理思想也患上「現代倫理理論的精神分裂症」，甚至進一步走上變態式的道德狂熱。實際上，這正是牟宗三挪用康德的自律觀念詮釋儒家倫理思想的一個嚴重後果。(唐文明，2012: 127-128)

所謂「現代倫理理論的精神分裂症」，係出自史托克 (Michael Stocker) 批評現代倫理理論的一篇論文 (Stocker, 1976: 453-466)。

但由以上的討論可知，唐文明對康德倫理學的理解極為片面。他沿襲西方德行倫理學的思想窠臼，像麥金泰爾一樣，完全忽略了康德在《德行論》中所表達的思想，尤其是其「德行義務」的思想。¹⁴

伍、結論

英國學者阿塔納蘇里斯 (Nafsika Athanassoulis) 在其近著《德行倫理學》 (*Virtue Ethics*) 中亦指出：從德行倫理學的觀點批評康德倫理學的人忽略了康德晚年的著作，即《單在理性界限內的宗教》(1793)、《道德底形上學》(1797) 及《實用方面的人類學》 (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798) (Athanassoulis, 2013: 137-138)。她也提到歐尼爾對康德倫理學的詮釋觀點 (139f.)，並且注意到「不完全義務」在康德倫理學中的特殊意義。阿塔納蘇里斯在闡述康德的「完全義務」與「不完全義務」這組概念之後，特別強調：「由於對不完全義務的這種詮釋，新康德主義者毋須被束縛於無彈性的、約定俗成的與有限的規則，而是可以考慮道德生活之多樣環境」(141)。而這包含以下的幾項意涵：

1. 它容許對良好生活的多種構想；
2. 「促進他人幸福」的不完全義務容許我們特別對待與我們親近的人 (如親人、朋友)；
3. 如果「無偏倚性」 (*impartiality*) 意謂：不對待他人不公，但容許不同的對待與特殊的考慮，則康德與亞里斯多德的理論都是無偏倚的。(141-143)

¹⁴ 類似的誤解亦見吳肇嘉 (2007)。

前面的討論已足以顯示：阿塔納蘇里斯對康德倫理學的詮釋更為周全而準確。即使我們像麥金泰爾一樣，將康德倫理學視為一套規則倫理學，它也不致陷於麥金泰爾所指摘的「嚴格主義」與「形式主義」。上文提到歐尼爾在〈康德追尋德行〉一文中的主張：「康德提出的，首先是一套德行的倫理學，而非一套規則的倫理學。」但令人稍感突兀的是，當歐尼爾於 1989 年將此文收入其《理性的建構：康德實踐哲學探究》(*Constructions of Reason: Exploration of Kant's Practical Philosophy*)一書中時，她在文末加上了一個簡短的〈附言〉(“Postscript”)，而在其中承認：「由於康德堅持原則對其外在表現的優先性而將他說成提供了一套德行的倫理學，這種說法是誤導的」(O'Neill, 1989: 161)。接著，她表示：「如今我認為，更恰當的說法將是：康德提供一套原則的倫理學，而非一套明確的德行的倫理學；再者，原則能以不同的方式被體現——不但作為個人性格或制度的德行，因此又作為在實踐中且甚至在決策程序中的德行」(161-162)。而又寫道：「他 [康德] 的立場是以行動為中心的，並且能容許以行動者為中心的思考方式；但是它的基本架構並非明確地以行動者為中心的」(162)。儘管她的結論有所修正，而強調康德倫理學與德行倫理學依然有所不同，不過她在此將其間的差異相對化了，而不如麥金泰爾等主張德行倫理學的人所認為的如此之大、如此對立。這項修正的說法依然是建立在她對康德《德行論》的闡述之上，但其措辭更為審慎。

參考文獻

- 吳肇嘉 (2007)。〈論儒家孝悌原則與康德普遍法則之衝突〉，《當代儒學研究》，2: 59-83。(Wu, Z.-J. [2007]. On the conflict between Confucian principles of filial piety and brotherly love and Kant's universal laws. *Journal for Contemporary Studies of Confucianism*, 2: 59-83.)
- 李明輝 (1990)。《儒家與康德》。臺北：聯經。(Li, M.-H. [1990]. *Confucianism and Kant*. Taipei: Linking.)
- 李明輝 (1991a)。〈獨白的倫理學抑或對話的倫理學？——論哈柏瑪斯對康德倫理學的重建〉，《儒學與現代意識》，頁 157-191。臺北：文津。(Li, M.-H. [1991a]. Monological or dialogical ethics?—On Habermas' reconstruction of Kantian ethics. In *Confucianism and modern consciousness* [pp. 157-191]. Taipei: Wen-jin.)
- 李明輝 (1991b)。〈人有說謊的權利嗎？——與甘陽先生商榷〉，《鵝湖月刊》，197: 26-28。(Li, M.-H. [1991b]. Does man have the right to lie?—Discussion with Mr. Gan Yang. *Legein*, 197: 26-28.)
- 李明輝 (2005)。〈存心倫理學、形式倫理學與自律倫理學〉，《儒家視野下的政治思想》，頁 133-162。臺北：國立臺灣大學出版中心。(Li, M.-H. [2005]. Ethics of conviction, formal ethics, and ethics of autonomy. In *Political thought from a Confucian perspective* [pp. 133-162]. Taipei: National Taiwan University Press.)
- 唐文明 (2012)。《隱秘的顛覆——牟宗三、康德與原始儒家》。北京：三聯書店。(Tang, W.-M. [2012]. *Secret subversion—Mou Zong-san, Kant, and original Confucianism*. Beijing: Joint.)
- 康德 (1990)。《道德底形上學之基礎》，李明輝 (譯)。臺北：聯經。(Kant, I. [1990]. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [M.-H. Li, Trans.]. Taipei: Linking.)
- 康德 (2013)。《康德歷史哲學論文集》，李明輝 (編譯)。臺北：聯經。(Kant, I. [2013]. *Kant's writings on the philosophy of history* [M.-H. Li, Ed. & Trans.]. Taipei: Linking.)

- 康德 (2015)。《道德底形上學》，李明輝 (譯)。臺北：聯經。(Kant, I. [2015]. *Metaphysik der Sitten* [M.-H. Li, Trans.]. Taipei: Linking.)
- 麥金太爾 (1995)。《德性之後》，龔群、戴揚毅 (譯)。北京：中國社會科學出版社。(MacIntyre, A. [1995]. *After virtue* [Q. Gong & Y. Dai, Trans.]. Beijing: China Social Sciences Press.)
- 麥金太爾 (2003)。《追尋美德》，宋繼杰 (譯)。上海：譯林。(MacIntyre, A. [2003]. *After virtue* [J.-J. Song, Trans.]. Shanghai: Yilin.)
- 潘小慧 (2006)。〈德行倫理學中的人文主義精神——從 Virtue Ethics 的適當譯名談起〉，《哲學與文化》，31, 1: 17-30。(Pan, X.-H. [2006]. The humanistic spirit of virtue ethics—On the appropriate translation of the term “virtue ethics.” *Philosophy and Culture*, 31, 1: 17-30.)
- Anderson, G. (1921). Die “Materie” in Kants Tugendlehre und der Formalismus der kritischen Ethik. *Kant-Studien*, 26: 289-311.
- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern moral philosophy. *Philosophy*, 33, 124: 1-19.
- Anscombe, G. E. M. (1981). Modern moral philosophy. In *The collected philosophical papers of G. E. M. Anscombe*, Vol. 3: Ethics, religion and politics (pp. 26-42). Oxford: Blackwell.
- Athanassoulis, N. (2013). *Virtue ethics*. London: Bloomsbury.
- Babić, J. (2000). Die Pflicht, nicht zu lügen—Eine vollkommene, jedoch auch nicht juristische Pflicht. *Kant-Studien*, 91, 4: 433-446.
- Baron, M.W. (1995). *Kantian ethics almost without apology*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Geismann, G., & Oberer, H. (Hg.). (1986). *Kant und das Recht der Lüge*. Würzburg, Deutschland: Königshausen & Neumann.
- Hegel, G. W. F. (1970). *G. W. F. Hegel: Werke* (Theorie Werkausgabe): Bd. 7. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kant, I. (1968-). *Kant's Gesammelte Schriften* (Bd. 1-29). Berlin: Walter de Gruyter.
- Kerlen, D. (1976). *Formalismuskritik: Geschichte und systematischer*

- Stellenswert eines Argumentes der praktischen Philosophie seit Kant*. Dissertation, Universität Stuttgart.
- MacIntyre, A. (1966). *A short history of ethics*. New York: Macmillan.
- MacIntyre, A. (1984). *After virtue: A study in moral theory* (2nd ed.). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Matson, W. I. (1967). Kant as casuist. In R. P. Wolff (Ed.), *Kant: A collection of critical essays* (pp. 331-336). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- O'Neill, O. (1983). Kant after virtue. *Inquiry*, 26, 4: 387-405.
- O'Neill, O. (1989). *Constructions of reason: Exploration of Kant's practical philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Paton, H. J. (1953/54). An alleged right to lie: A problem in Kantian ethics. *Kant-Studien*, 45: 190-203.
- Ross, W. D. (2002). What makes right acts right? In *The right and the good* (pp. 16-47). Oxford, UK: Clarendon.
- Schmucker, J. (1955). Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants. In B. L. Johannes (Hg.), *Pullacher philosophische Forschungen: Bd. 1. Kant und die Scholastik heute* (S. 155-205). Pullach bei München: Verlag Berchmanskolleg.
- Stocker, M. (1976). The schizophrenia of modern ethical theories. *Journal of Philosophy*, 73, 14: 453-466.

**Kant on the “Duties of Virtue”
—A Response to Alasdair MacIntyre’s Critique of
Kant’s Ethics**

Ming-huei Lee

Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica
No. 128, Sec. 2, Academia Rd., Taipei 11529, Taiwan
E-mail: lmhuei@hotmail.com

Abstract

In his masterpiece, *After Virtue*, Alasdair MacIntyre criticizes Kant’s ethics from a virtue ethical perspective, making reference to the “ethic of rules,” “rigorism,” “formalism,” as well as his “inadequate conception of human reason.” However, Onora O’Neill, Marcia W. Baron, and Nafsika Athanassoulis point out that MacIntyre’s critique of Kant’s ethics is based on a partial understanding of Kant’s ethical works and suffers from his neglect of Kant’s later work *Metaphysical First Principles of the Doctrine of Virtue* (1797), which misshapes his conception of the “duties of virtue.” This paper analyzes Kant’s conception of the “duties of virtue” with a view to responding to MacIntyre’s critique of Kant’s ethics, and thus softening the differences between Kant’s ethics and virtue ethics.

Key Words: Immanuel Kant, Alasdair MacIntyre, Duties of Virtue, Virtue Ethics