

萬有文庫

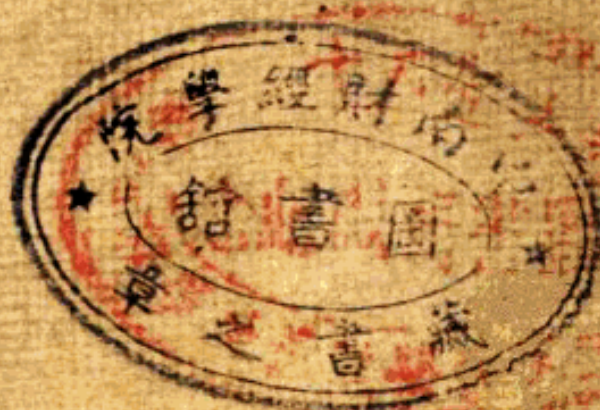
第二集七百七種

王雲五主編

道德形上學探本

康德著

唐鉞重譯



商務印書館發行

譯者附言

(一)本書原著者康德氏，名音曼耐爾，生於一七二四年，死於一八〇四年(Kant, Immanuel, 1724—1804)。他是德意志境內哥尼斯堡 (Königsburg) 的人。他是近世第一流哲學家，以批判哲學著名，是用不着介紹的。這一本書是他在一七八五年作的，是倫理學上的名著，這本書原名 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten。阿博德氏 (Abbott, T. K.) 的英譯本叫做 Fundamental Principles of the Metaphysic of Ethics。茲譯作「道德形上學探本。」

(二)這本譯文主要是根據阿博德英譯本，但同時參考德文原著和華遜氏的節譯本（在他的康德哲學內）。茲將這三本書的原名列後：

Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Herausgegeben von Karl Vorländer. Leipzig, 1917).

Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysic of Ethics*. Translated by T. K. Abbott. 4th ed. London, 1911.

Watson, John, *The Philosophy of Kant*. Glasgow, 1908. (*Metaphysic of Morality*).

(三)書中哲學名詞，除一兩個地方附載德文原字外，都附載阿博德氏的原文；另外在卷末附載重要名詞英、德、漢、文對照表，以供讀者參考。

(四)遇着原書各版本的文字有不同的地方，均以阿博德氏所校定的做根據。

(五)阿博德氏的附註，有可以幫助國內讀者對於原書的了解的，也酌量收入一些。

(六)康德這本書的文章，不算十分簡潔易讀。這本譯文初稿完畢以後，又修改兩次。但也許還有不很準確不很明白之處。如果這樣，希望識者指正。

本書重要名詞英德漢文對照表

<u>英 文</u>	<u>德 文</u>	<u>漢 譯</u>
action	Handlung	行爲, 行動
analytic	analytisch	分析的
anthropology	Anthropologie	人類學
apodictic	apodiktisch	自明的
appearance	Erscheinung	現象
autonomy	Autonomie	自律
categorical	Kategorisch	無待
causality	Kausalität	起因作用
character	Charakter	品格
critique	Kritik	批判
defense	Verteidigung	辯護
dialectical	dialektisch	辯證的
dignity	Würde	尊嚴
duty	Pflicht	義務
empirical	empirisch	經驗的
end	Zweck	目的
example	Beispiele	榜樣
Ethics	Ethik	倫理學
experience	Erfahrung	經驗
explanation	Erklärung	解釋
fancy value	Affektionspreis	賞玩價值
fatalist	Fatalist	定命論者
feeling	Gefühl	情感, 感
form	Form	形式

formal	formal	形式的
freedom	Freiheit	自由
good	Gut	善好(道德的)
happiness	Glückseligkeit	幸福
heteronomy	Heteronomie	他律
humanity	Menschheit	人性
hypothetical	hypothetisch	有待
idea	Idee	理念, 觀念
ideal	Ideal	理想
imperative	Imperativ	令式
inclination	Neigung	愛好
instinct	Instinkt	本能
intelligence	Intelligenz	智性
interest	Interesse	興趣
intuition	Anschauung	直覺
kingdom of ends	Reich der Zwecke	目的世界(亦可譯 目的國家)
law	Gesetz	定律
logic	Logik	邏輯
market value	Marktpreis	買賣價值
material	material	實質的
matter	Materie	實質
maxim	Maxime	格準
means	Mittel	工具
member	Glied	分子
metaphysic	Metaphysik	形而上學
morality	Sittlichkeit, Moralität	道德
"morality"	Moral	道德學
moral philosophy	Sittenlehre	道德哲學

moral sense	das moralische Gefühl	道德感
Nature	Natur	自然, 自然界
natural philosophy	Naturlehre	自然哲學
necessity	Notwendigkeit	必然性, 必要
necessitation(obligation)	Nötigung	強制
objective	objektiv	客觀的
obligation	Verbindlichkeit	義務
"ought"	Sollen	"應該"
perfection	Vollkommenheit	完滿
person	Person	人
philosophy	Philosophie, Weltweisheit	哲學
physics	Physik	自然學
practical	praktisch	實踐的
pragmatic	pragmatisch	實利的
principle	Prinzip	原理, 原則
problematic	problematisch	疑問的
proposition	Satz	命題
prudence	Klugheit	明智
psychology	Psychologie, Seelenlehre	心理學
pure	rein	純粹
rational being	das vernünftige Wesen	有理性者
reason	Vernunft	理性
respect	Achtung	尊重
sensation	Empfindung	感覺
sensibility	Sinnlichkeit	感性
sovereign	Oberhaupt	元首
speculative	spekulativ	理論的
subjective	subjektiv	主觀的
synthetic	synthetisch	綜合的

teleology	Teleologie	目的說
thing	Sache	“東西”
“things in themselves”	Ding an sich	“物自身”
thought	Denken	思想
transcendental		
philosophy	Transcendentalphilosophie	超絕哲學
understanding	Verstand	悟性
universality	Allgemeinheit	普遍性
value	Preis	價值
virtue	Tugend	美德
volition	Wollen	立意作用
will	Wille	意志
world of sense	Sinnenwelt	感覺世界
world of understanding	Verstandswelt	悟性世界
world, intelligible	Welt, intelligibele	智性世界
worth	Wert	貴重(性)

附拉丁文名詞

<i>a posteriori</i>	依乎經驗，依驗
<i>a priori</i>	超乎經驗，超驗
<i>consilia</i>	勸告
<i>mundus intelligibilis</i>	= Welt, intelligibele
<i>petitio principii</i>	智性世界
<i>præcepta</i>	巧問謬論
	誠令

萬有文庫

第二集七百種

總編纂者

王雲五

商務印書館發行

目次

緒論·····	一
第一章 由普通的對於道德之純理的知識轉到對於道德之哲學的知識·····	一一
第二章 由通俗的道德哲學轉到道德形而上學·····	三一
第三章 由道德形而上學轉到對於純粹實踐理性的批判·····	九一
結論·····	一一八

道德形上學探本

緒論

古代希臘的哲學分做三科：自然學（Physics）、倫理學（Ethics）和邏輯（Logic）。這樣分法與事理完全相合；只有一節可以改進的，就是再加上這種分法所根據的原理，使得我們可以深信這種分法的完密，而且能够決定必需的子目，不至弄出錯誤。

一切純理（rational）的知識，不是實質的，就是形式的：前者研討某一種對象，後者只是關於悟性（understanding）的形式，和理性（reason）的形式，以及一般思想的普遍定律，不涉及思想對象的分別。形式的哲學叫做邏輯。實質的哲學，關於某些一定的對象和這些對象所依從的定律的，又有兩種；因為這些定律或是關於自然界（nature）的定律或是關於自由（freedom）的定律。研

討自然律的科學叫做自然學，研討自由律的科學叫做倫理學；自然學又叫做自然哲學（*natural philosophy*），倫理學又叫做道德哲學（*moral philosophy*）。

邏輯不能夠有什麼經驗的（*empirical*）部分；這就是說，不能夠有一部分裏頭所有的普遍的必然的思想律是應依靠由經驗而來的根據的；不然，它就不成其為邏輯，這就是說，它就不是可以適用於一切思想並可以證明的關於悟性或理性的法規。反之，自然哲學和道德哲學，無論那一學，都可以有經驗的部分，因為前者是要把自然界認為一種經驗對象而決定它的定律（*law*），後者是要在人類意志受自然界勢力左右這個範圍之內決定人類意志的定律；可是，前一種定律是一切事物實際怎麼出現的定律；後者是一切事物理應怎麼出現的定律。（註）至於倫理學呢，那末，它一定要兼顧到理應發生的事情常常不發生的情形。

一切依乎經驗的根據的哲學，我們可以把它叫做經驗的哲學；在對待方面，那種只從超乎經

（註）阿博德註「定律」*Law* 在這裏作兩種意義用，關於這一點，請看赫特案（*Whately*）邏輯的附錄中論「定

驗(a priori)的原理弄到它的理論的哲學，我們可以叫做純粹哲學。純粹哲學，如其只是形式的，就是邏輯；如其是限於悟性的某些一定對象，就是形而上學(metaphysic)。

這樣一來，人就以為形而上學有兩方面——自然的形而上學和道德的形而上學。由是，自然學有一個經驗的部分，另又有一個純理的部分。倫理學也這樣；倫理學的經驗的部分也許可以起個專名，叫做實用人類學(practical anthropology)，(註)純理的部分叫做道德學(morality)很相宜。

一切營業、藝術、手工都由分工而有利，那就是說，不是要一個人做各種各樣的事情，每人只做一種做法與別種不同的工作，因此可以把這種工作做得更爛熟，做得極美滿。在有些場合，各種工作沒有這樣分別，沒有這樣分開，人人還都是萬能；在這種情形之下，各種製造總還在頂粗陋的地位。純粹哲學，包括一切它所有的各部分的，難道不需要個專門研究的人嗎？這是一個問題。有些人因為要迎合大眾的好尚，慣於把純理的和經驗的成分混合在一起；兩種成分，以種種不同的比例

(註)譯者按康德這裏所謂人類學大體屬於現在人所謂心理學。

雜攙起來；到底什麼比例，他們自己都弄不清。這些人自命爲獨立的思想家，把專用力於純理的部分的人叫做瑣屑的哲學家。純理的和經驗的研究，這兩種所需要的方法大大不同，也許各自需要特殊的材力；把這兩種工作併在一個人身只有產生拙劣的工手——我說，假如對於這幫人，警告他們，叫他們不要同時幹這兩種的工作，難道整個學術事業不是更好些嗎？這又是一個問題。這兩個問題許值得考慮。可是，我這裏要發問的只是：學問的性質，難道不是要我們永遠小心地把經驗的部分從純理的部分分開而在自然學本科（或稱經驗的自然學）之前加個自然的形而上學，在實用人類學之前加個道德的形而上學嗎？這兩種形而上學一定要小心地把一切經驗的東西弄開，這樣，我們纔可以知道在這兩科中只用純粹理性能夠得多少的成績，知道理性由什麼來源抓到它的這種超驗的學理，知道到底是一切道德學家（他們的名字繁多）都從事於道德形而上學的研究，還是只有幾個覺得受它吸引的人做這種工作。

因爲我這裏只是講道德哲學，我只提這一個問題，就是，建立個完全不帶任何僅是經驗的並屬於人類學的事件的純粹道德哲學，難道不是極端必要的嗎？爲的是：這麼一個哲學一定是可能

的，一看一般人對於義務(duty)並對於道德律的觀念就明白了。人人一定會承認：假如一條定律要有道德的強制力量，那就是說，要作為一個義務(obligation)的根據，它一定挾有絕對必要的性質(necessity)；例如「你不應說謊」(‘Thou shalt not lie’)的訓誡，並不是只適用於人類，而其他有理性者用不着遵守的；一切配稱為道德律的也是這樣。所以，人人得要承認義務的根據一定不要從人性，或是從人所處的世間環境去尋求，一定要超乎經驗地單單求之於純粹理性的概念。並且，雖則任何其他訓誡，根據純乎經驗的原理的，也許在某些方面，是普遍的，可是，只要這個訓誡有一點點靠着經驗的根據，就是極少一點點，也許只是關於一個動機；那末，這麼一個訓誡，也許是個實用上的規則，但總不可以稱為道德律。

所以，道德律和這些律的原理，不特在主要方面與其他種種含着任何經驗的事物的實用知識有分別，並且一切道德哲學全是靠着它的純粹的部分。道德哲學，應用於人類的時候，絲毫沒有從對人類本身的知識（人類學）借來什麼東西，它是把人看做一個有理性者而頒給他超乎經驗的定律。無疑，必須有由經驗磨鍊的判斷，纔能够看清在什麼事例可以適用這些定律，纔能够使

這些定律可以達到人類的意志而對於行為有效果。這是因為人受許多愛好的操縱——這些愛好那麼多，所以人雖是能够構成對於實踐的純粹理性的觀念，但是，他要使這種觀念具體地在他生活內生效力，就不是那麼容易的事情了。

道德形而上學所以絕對不可少，不特因為在理論方面要探討超乎經驗而存在於我們理性內的實踐原理之來源，而且因為假如我們沒有那種線索和最高原理，可以正確無誤地估定道德，那末，道德自身就很容易發生種種的腐化。為什麼呢？為的是要使一件行為在道德上是好的，只是它依從道德律，還不够，它還要為着這個道德律而起，否則這一種依從只是偶然的，保不住的；因為一個不道德的原理，雖是不時會產生依從道德律的行為，也往往會產生反乎道德律的行為。我們只能在一個純粹哲學內找到純潔的真正的道德律（在實踐上，這是有絕大關係的）；所以我們一定要從純粹哲學（形而上學）起頭；沒有純粹哲學，絕不能够有什麼道德哲學的。那個把這些純粹原理與經驗的原理混合的，不配稱為哲學（因為哲學所以異於一般純理的知識就在於哲學把那後者只麻麻糊糊地見到的事理放在不同的學科內研究它。）那個混合的頑意兒更不配

稱爲道德哲學，因爲這樣混合了之後，它把道德本身的純潔性都毀掉了，這是打消它自己的目的了。

雖是這樣，讀者不要以爲這裏所要求的，那個著名的服爾夫（Wolf）（註）在他的道德哲學（即他所謂普通實踐哲學 *general practical philosophy*）的前頭引論中已經有了，因此以爲我們用不着開闢完全新的領域。正是因爲他的這個道德哲學要作爲普通實踐哲學，所以它並沒有研討任何特類的意志（例如，那一個單由超驗的原理決定而全無經驗的動機的，因而可以稱爲純粹意志的意志），只研討一般的立意作用（*volition*）以及這種立意作用在它普通意義上所包括的一切行爲和條件。就在這個地方，他這個道德哲學與道德形而上學有別，就像討論一般思想的作用和規則之普通邏輯與討論純粹思想（即知識全是超乎經驗的思想）的各種作用和規則之超絕哲學有別一樣。因爲道德形而上學應該研討可能的純粹意志的觀念與原理，不是

（註）阿博德註服爾夫（Johann Christian von Wolf, 1679—1728）著有關於哲學、數學等等的書——這些書

被德國各大學用做標準教科書，經過了好久他的哲學是依據萊勃尼茲（Leibnitz）的哲學的。

要普汎地研討人類立意的作用和條件。——這些作用和條件大部分是由心理學取來的。固然，在普通實踐哲學內，也講到道德律和義務（這實在是一點都不相宜。）但是，這是無妨的，因為在這一點，討論普通實踐哲學的著作家還是沒有違背他們對於這種哲學的觀念；單由理性，完全不藉經驗而規定的，並且理應稱為道德的那些動機，和經驗的，即是悟性只由比較多種經驗而進展為普通概念的那些動機——這兩種動機，他們並不分別；他們不覺察到這兩種動機來源不同，把它通通認為有一致的性質，只計較這些動機的多少。他們就用這種法式構成他們屬於義務的觀念——雖則這個義務觀念，並不是道德性的，但在這一種對於一切可能的實踐概念——無論是超乎經驗的或依乎經驗的（*a posteriori*）——完全不加判斷之哲學內，人也只能求到這種觀念。

我想要在將來發表一部道德形而上學；在這裏，我先發表這些基本原理。實際上，除了對純粹實踐理性作批判的（*critical*）研究之外，道德形而上學，照理講，沒有任何別的基礎；就像已經出版的對於純粹理論的理性之批判的研究是形而上學（狹義）的基礎一樣。但是，一來前者的批判沒有後者的批判那樣絕對地必要，因為在道德的事件，就是在頂平常的人，理性也容易練到很正

確很完密，反之，在理論的並純粹的使用方面，人的理性只是辯證的（*dialectical*）；二來，要把對於純粹實踐理性之批判弄成完密，一定可以同時指明這種實踐理性與理論的理性在某一個共有的原理上是一致的，因為畢竟只能够有一種的，並同一的理性，不過在應用上要分別罷了。可是，假如我要在這裏講的很完密，我一定要提到完全不同類的討論——這些討論一定會把讀者弄得很亂。因此，我把這本書叫做道德形而上學的基本（*Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*），不叫做純粹實踐理性之批判（*Critical Examination of the Pure Practical Reason*）。

還有三來，因為道德形而上學，雖是使人氣餒的名目，但可以用通俗的方式，用頂平凡的智力都可以了解的方式講；所以我見到把這個對道德形而上學的基本原理與道德形而上學分開是有用的。這樣，我此後就不用在一部比較單簡的書裏提到這些確然是很深遠的討論了。

可是，現在這本討論正是要研討並建立道德之最高原理；單單這種工作已經是一個自成整體的研究，並且應該把它從一切其他對於道德的研討分開。這個重要的問題，前此的考究很是不

滿人意。我對於這個問題的結論，假如把同一原理應用於整個道德系統，一定會得到不少光明；這些結論，因為這個原理在全部所表現的適當性，一定會大得證實：這是無疑的。這種好處，到底與其說是有用的，寧可說是快意的，因為一個原理的容易應用，並貌似適當，並不能確實證明它是健全的。其實反而引起人對它抱一種偏好——這種偏好使我們不能夠不管效果如何，總把這個原理本身嚴格地考究，嚴格地評價。

在這本書，我採取了我認為最合用的方法，就是用分析法，由通常知識進而決定它的最根本的原理，再用綜合法，由對於這個原理和它來源的研究降到應用它的通常知識。因此，這本書的分段是如下：

(一)第一章 由普通的對於道德之純理的知識轉到對於道德之哲學的知識。

(二)第二章 由通俗的道德哲學轉到道德形而上學。

(三)第三章 最後一步，由道德形而上學轉到對於純粹實踐理性的批判。

第一章 由普通的對於道德之純理的知識轉到對於道德之哲學的

知識

在這世界內，或是就是在這世界以外，除了好的意志（a Good Will）之外，沒有什麼東西可以無限制地被認為好的之可能。智力、機警、判斷力，以及其他理智上的材力（無論它叫做什麼），或是勇氣、果斷、堅忍，屬於氣質上的，無疑地從許多方面看是好的，是人喜歡有的；可是，假如運用這些優點的意志，就是所謂品格（character）不是好的，那末，這些天賦材性也會變成極惡毒極害人的東西。命運的賜予也是這樣：權勢、財富、榮譽，就是健康，以及普通安寧和對自己境況的滿意，即所謂幸福（happiness）的，假如沒有個好意志改正這些對於人心的影響，進而校正整個行為原理，使它適宜於達到它的目的，那末，這些幸運就會使人自負，並且往往使人驕橫。一個沒有一點純潔並美好的意志的任何特色的人永遠得法，總不會使有思想而無偏心的旁觀的人高興看見他這

種人。這樣說，似乎就是要配得有幸福，好意志也是不可缺少的條件。

就是那些品性，有益於這個好意志，而可以利便它的動作的，也沒有固有的無待於外的價值，總是要有一個好意志作為先決條件，這就把我們對這些品性應有的尊重加以限制，不容許我們認它是絕對好的。愛憎與情慾有節制，能自克，並能平心靜氣地謀慮，不特從很多方面看是好的，並且似乎是一個人的固有價值的一部分；但是，雖則古人曾經無條件地讚美這些品性，其實這些並不配得人漫無限制地稱它好。因為假如沒有個好意志的準則，這些品性可以變成極壞；一個流氓的頭腦冷靜不特使他更加危險得那麼多，並且在我們眼中，使他比不能冷靜更加可惡。

好意志所以好，並不是因為它的工作或成就，不是因為它易於達到某個預期的目的，乃是只因為立意作用，那就是說，好意志本身就是好的，只講它本身，就比一切它可以為任何愛好，其實，就是為盡所有的愛好而取得的東西，都要更加看重得許多。縱然因為運命特別不利，或是因為晚娘似的自然界的供給過於吝嗇，這個好意志完全缺乏達到它願望的能力，縱然本人雖則極端努力，還是毫無成就，還只有這個好意志（當然不單是一個發願，而是盡心力而為之的企圖，）這個好

意志也還是像寶珠似的，會自己放光，還是個自身具有全數價值的東西。它的有用或是無結果，對於這個價值既不能增加分毫，也不能減少分毫。好意志的有無結果，比方說，只是一種佈景，使我們能够在通常與人交接的時期更方便地運用這個意志，或是能够引起那些還不能賞鑒它的人對它注意，但不會使我們能够把它獻與真賞家鑒賞，或是能够估定它的價值。

然而，以爲意志自身有絕對價值，完全不講它的功用，這種觀念好像有什麼奇怪的地方——奇怪到雖然就是普通人也徹底贊成這個觀念，但又一定會猜疑，以爲這種觀念也許實際只是恣意幻想的產物，並且也許我們這樣看法對於大自然賦予人理性以統制意志的用意不免誤會。因此，我們還要從這個觀點考究這種觀念。

在一個有組織的生類，那就是說一個與生活的目的恰相適應的生物，關於它的形體的結構，我們假定個基本原理，就是，除了最恰好最適應於特種目的之器官以外，不會有爲任何種目的而生之器官。說到具有理性和意志的生類，假如大自然的本來目的是要它保存，要它安好，簡言之，要它享幸福，那末，大自然竟然選擇了它的理性擔任這件事，那就是採取了一個很壞的辦法了。因爲

這個生物爲求幸福而必須做的一切動作以及它的行爲的全部規則，假如由本能規定，一定會更加靠得住得多；由本能去求幸福，比由理性去求，成功也更加可必得多。如果這個特受寵眷的生物所稟得的理性額外之多，一定也不過要使它能夠賞識它自己本性構成得恰好，能夠讚美這個本性，慶賀自己有這樣本性，爲這件事而覺得感激恩賜的來源，並不是要這個生物把它的欲望聽那個脆弱的執迷的鄉導作主，因而用笨拙的法子干涉大自然的用心。總而言之，大自然一定早已設法使理性不挺身出來，實地活動，也不用它脆弱的澈悟力，擅自爲自己定出求幸福的計畫，以及取得求幸福的工具的方法。大自然一定不特要自己選定目的，一定也選定手段，並且因其有先見之明，一定要將這兩重責任付託與本能去履行了。

其實，我們見到文雅的人越是存心地把理性用於追求生活的享樂和幸福，這個人也就越得不到真正的滿意。因爲這種情形，許多人（假如他們够坦白，肯供認）都感到某程度的對理性的厭惡（*misology*），尤其是那些對於運用理性最諳練的人；因爲計算了所有他們得到的好處（我不是說由於關乎一切對於日常奢侈品的創製這方面的好處，就是由於在他們看來只是人類智

力的奢侈品的那些學問的好處）之後，他們就知道他們實在與其說是得到更多的幸福，寧可說是捫了更多的困難。結果，這一幫人對於那一幫比較庸俗的人，更順從本能的指使而不讓理性對他們行為有多大影響的人，實在是羨慕，而不是輕視。並且，那些人要把理性對於幸福和生活的滿意上給予我們的利益打個大折扣，甚至要把它算做低於零的，他們的判斷絕不是對於世界宰理的良好這一層不理會或是不感激。這種判斷的根源是在於他們以為人類的生存有個不同的更高尚的目的，理性應該是用於追求這個目的，不是為幸福起見，因此這個目的，一定要算做最高條件——比起它，人的私有目的大部分一定要算做次要的，這是我們必須承認的。

為什麼呢？理性對於意志的對象以及對於我們一切需要的滿足上並不能夠把意志指導得正確；其實理性在某程度內反而增多我們的需要；在滿足需要上，理性遠不及天賦本能靠得住。同時，理性賦與我們，是作為實踐的能力，就是要左右意志的能力。所以，假如承認大自然分配能力，大都使工具適應目的，那末，理性的真正目的，一定是要產生一種意志——不特因其為取得別的什麼東西而算做好的，而且它自身就是好的意志；要產生這種意志，理性是絕對必需的。這樣說，這個

意志，雖然不是惟一的完全的福利，一定是最高的福利，是一切其他好處（就是幸福的欲望也在內）的條件。理性的修養既然是這個第一並無條件的用途所需要的，它就不免在很多方面與追求那個第二并總是有條件的（即幸福）不相容，至少在人的這一生是這樣：好意志既然是至高的福利，那末，這種不相容並不使我們懷疑以為大自然賦予人類能力有什麼不得當。其實，理性儘可以把幸福弄得完全沒有，而還不至使大自然的計畫失敗。因為理性承認建立個好意志是它的最高的實踐上的目的；達到這個目的了，理性只得到特種滿意——就是，雖然愛好的目的多數落空，而單由理性決定的目的居然達到這件事實所引起的滿意。

所以，「一種本身值得極端尊重，不用再講到別的而自身是好的意志」——這個觀念，我們得要把它發揮；這一個觀念，就是具有穩健的而未經訓練的智力的人的心中，也早已有了，只須把它弄清楚，不須從新教誨。我們要估計我們行為的價值，這個觀念是首要的，是一切其餘的條件。要發揮這個觀念，我們要先討論義務（Duty）這個觀念——義務觀念包含着好意志這個觀念，不過還有某些主觀的限制和障礙罷了。可是，這些限制與障礙不特不會遮蔽好意志，使它認不得，而且因為

對襯，反而使它湧現出來，照耀的更加明亮。

有好些行爲，雖是可以用來達到這個或那個目的，但已經公認爲與義務不相容——這些行爲，我這裏完全不提，因爲它會與義務衝突，當然不會發生它是否發自義務（*from duty*）這個問題。還有些行爲，實際上合乎義務，但人對它沒有直接愛好（*inclination*），只是爲別個愛好所驅使而實行它——這些行爲，我也撇開：因爲在這些地方，我們很容易看出來合乎義務的行爲是因爲它是義務，還是因爲利己的目的而履行。但是，假如一件行爲既然合乎義務，而行爲者又有直接愛好要實現它，那末，這種分別就難得多了。例如，賣東西的人不應該對無經驗的主顧擡高價錢，這永遠是個義務；並且在生意很盛的地方，有遠慮的商人是不會擡價的，他對人人總是賣一定價錢，使得小孩子也可以去買，和別人一樣。這樣，他的交易是誠實無欺的；但這還不够使我們相信這個商人這樣做是因爲義務心，並因爲誠實起見；其實，他私人的利益就要他這樣。在這個事例，我們絕不能設想他另外還有直接愛好要給買主便宜，顯似他給一切買主平等的利益是出於誠心的愛好的樣子。所以，商人這種行爲不是出於義務心，也不是出於直接愛好，只是出於利己心。

再舉另外一個例子，保存生命是一件義務；並且人人也都有直接愛好要這樣做。但是，因為這樣，大多數人的小心保養生命，這種行為，並沒有根本的價值，他們的行為格準(maxim)沒有道德上的意義。固然，他們保全他們的生命是照義務需要的，但不是因為義務需要。反之，假如災禍和絕望弄得這個人全無生趣；假如這個不幸的人，意志堅強，並不喪氣，對於他的運命十分憤激，想要自殺，但他雖是已經無心留戀生命而仍舊保存它——不是由於愛好或恐怕，而是出於義務心——那末，他的格準就有個道德價值了。

在我們能够仁慈的時候實行仁慈，這是一件義務；並且不少人那麼富於同情，使得他們並不是因為要自誇或自利，而自然覺得使旁人快樂是種快意的事情——假如別人的滿意是由於他們的力量，他們就覺得高興。然而，我以為在這種事例，這樣的行為，無論是多麼正當，多麼可愛，總沒有真正的道德價值，只不過與其他愛好居於同等地位——這類愛好，例如好榮譽，假如恰巧目的在於有益公眾並合乎義務，因而是榮譽的事情，是值得讚美並鼓勵，但不值得敬重。因為道德的意義就在於這種行為應該出於義務心，不是出於愛好，所以這樣行為的人的格準沒有道德價值。假

如那個慈善家自己給他自己的憂患包圍，弄到他對別人境況的同情心完全消滅，雖然還能够拯救別人出患難，但因為自顧不暇，別人的困苦並不動他的心；再假定他由這種麻木不仁的狀態中自己擺脫出來，雖然沒有施惠的愛好而單因為是義務就實行慈善的行爲，這樣，他的行爲終有真正的道德價值。再進一步說，假如一個人本來很缺乏同情心；假如他在其他方面是個正直的人，但是性情冷淡，對於別人的困苦不關心，也許因為他對自己的困苦，生性能夠忍耐並鎮定，而且設想別人也能够這樣，甚至要別人也能够這樣（這種人當然不是頂卑鄙的人物）；這種人假如生來不適宜於做慈善家，難道不還可以使他本身具有比那生來慈善的人所能有的高得多的道德的人品嗎？無疑，是可以的。正是在這種地方，纔表現出高於一切的那種品格的道德價值，就是，他以仁慈，不是由於愛好，而是由於義務心。

求得自己的幸福是一個義務，至少間接地是這樣；因為一個人不滿意於自己的環境，受多種憂慮的壓迫，有許多不滿足的需要，這樣的心境容易變成很大的誘惑，使他背棄義務。在這種地方，又見到與上文說的一樣的例：一切人，不必靠着義務，就已經對於幸福有極強烈極深切的愛好，因

爲幸福這個觀念正是把一切愛好合成一個總體的觀念。然而關於幸福的訓誡的性質往往使這些訓誡與有些愛好大大衝突；而且一個人對於一切愛好的滿足的總量（即所謂幸福的）也不能夠得什麼一定的確實的概念。因此，單單一個愛好，假如它所許給的東西和可以滿足的期限都是確定的，往往能夠戰勝那種游移的對於幸福的觀念；例如，一個患關節痛的人可以隨他高興享樂，不顧將來怎樣受苦，因爲據他的盤算，至少這一次，他沒有因爲不可必的，說是將來健康可以賜予的幸福而犧牲目前的享樂——這種事情用不着奇怪。可是，就是在這個事例，縱使求幸福的總欲望沒有影響他的意志，並假定在他，健康並不一定要盤算到，但在這例同在一切別的例一樣，「他應該不是爲愛好而是爲義務去增進他的幸福」這個定律還適用，並且由於這個，他的行爲纔有真正的道德價值。

基督教聖經中有些話，命令我們愛我們的鄰人，甚至愛我們的仇人——這些話，無疑地也要同樣解釋。因爲感情上的愛不能夠由命令發生，但因爲義務關係而施仁愛是可以命令的；就是我們並沒有什愛好要施仁愛，甚至有自然而然的不能自克的憎惡，不願這樣，義務上的愛總是可以

命令的。這是事實上的愛，不是情感上的愛——是出於意志，而不出於感官的嗜欲的愛——是根於行為上的原則的愛，不是出於慈悲的同情的愛；只有這個愛，可以命令人實行。（所以，第一個要義是：行為要有道德價值，一定要是為義務而實行的。）（註）

第二個要義是：發自義務的行為所以有道德價值，不是因為它所求達的目的，而是因為決定這個行為的格準；所以這種價值不是靠着行為的目的之實現，只是在於行為由以發生的立意作用所依據的原則，與欲望的對象無關。由上文所說，可以明白見到我們行為的目的或是行為的結果（被行為者認為意志的歸宿和根源的）不能使行為有任何絕對的或道德的價值。這樣，我們行為的價值，似如不在於追求某種對象的意志，還能夠在於什麼呢？除了決定意志的原則以外，這個價值不能夠在於別的地方。因為意志位於它的超驗的原則（那是形式的）和它的依驗的動機（那是實質的）的中間，好像在兩條歧路中間一樣。並且因為意志一定要有原則決定它，所以在人由於義務而行為，完全撇開一切實質的原則的時期，行為一定是由節制一切立意作用的形

（註）這一句是阿博德氏註文；茲移置本文中，使上下文較易明了。

式的原則決定的。

行爲必須出於尊重定律；義務就是這樣行爲之必要：這個就是第三要義，實在是上述兩個要義的引伸。一種對象，假如認爲我要做的動作的結果，我也許愛好它；但正因爲它是結果，不是意志的自發活動，我對它不會尊重。同理，無論是我自己的，或是別人的愛好，我不會尊重；假如是我的愛好，我至多只能容許它；假如是別人的，我至多會有時喜歡它，那就是認它有利於我。只有與我的意志牽連的原則，絕不是與它牽連的結果——那無補於我的愛好而反壓服它，或是，至少在決定取捨時候不顧慮它的原則——換言之，只有定律本身，可以做尊重的對象，因而可以做命令。這樣，發自義務的行爲一定要完全排除愛好的勢力以及意志的一切對象，做到在客觀方面除了這個定律，在主觀方面除了純粹對這個行爲上的定律的尊重，因而除了「就是犧牲我的一切愛好，我也應該遵守這個定律」這個格準（註）以外，沒有什麼能夠決定我的意志。

（註）格準（maxim）是意志的主觀原則。客觀原則就是行爲上的定律；所謂客觀原則就是假如理性能完全節制欲望，就可以在客觀方面作爲一切有理性者的行爲上的原則的那個原理。

這樣說，行爲的道德價值不在於所期望於這個行爲的結果，也不在於要從這種結果得到原動力的任何種行爲原則。因爲一切這些結果——例如一己環境的舒服，乃至別人幸福的增進——都可以由別的原因產生，所以用不着有個有理性者的意志纔可以得這個結果；而這種意志正是惟一的可從以求得至高的絕對的好處的所在。所以，第一等的好處，即我們所謂道德的至善，只是定律這個概念（當然只有有理性者纔會有這個概念）假如是這個概念（不是所期望的結果）決定我們的意志的話。這種好處，依照這個概念行事的人早已具有，我們用不着等到結果纔有它。

（註）

那種定律（只要概念，不要計較任何結果，就決定意志的定律）到底是什麼樣的定律，纔可以使我們認這個意志是絕對地無條件地好的呢？我既然把意志的一切可以由服從任何特項定律的衝動剝奪掉，贖下的只是行爲與普遍定律的符合，只有這種符合應該作爲決定意志的原則。這個原則就是：我一定要這樣行爲，使得我能够立定意志要我行爲的格準成個普徧定律。這樣不假定任何特項可以適用於某些行爲的定律，只是與普徧定律符合這一件，正是意志應該依據爲

原則的；並且假如義務不至成爲虛誇的妄想和空幻的觀念，哪末，意志一定要借重這種符合做原則。普通人的理性，在行爲上的判斷完全與這個相合，始終記住這裏所提出的原則。比方要解決的問題是在危難時候，我可以不可以作個許諾，而同時存心不要實踐它呢？這裏，我很容易看出這個問題。

(註)在這裏也許人可以反駁我說，我用尊重 (respect) 這個字，只是躲在一種模糊的情感裏面，並沒有用理性的概念把這個問題清清楚楚地解決一下。可是，雖然尊重是情感，它不是受自外來影響的情感，乃是由個純理的概念自己造成的，所以與前類可以歸於愛好或恐怖的一切情感性質不同。我所直接認爲節制我的定律，我懷着尊重而承認它。尊重只是指我覺得我的意志是服從 (subordinate to) 定律，并不受其他影響我感官的勢力的干涉。意志受定律直接決定，并覺得這樣決定，這就是尊重，所以尊重被認爲是定律對於行爲者的結果，不是定律的原因。尊重就是一犧牲我的自私心的一種價值。因此，雖然尊重有些地方像愛好，有些地方像恐怖，這種價值既不是愛好的對象，也不是恐怖的對象。只有定律是尊重的對象；這個定律是我們把來自律而卻認爲它本身是必要的定律。惟其是定律，我們犧牲自私心去服從它；惟其是我們把來自律的，它是我們意志的成績。從前一方面看，它有地方像恐怖，從後一方面看，有地方像愛好。尊重一個人應該只是尊重他以身作則的定律（例如誠實律等等）。因爲我們也認增進我們的才能是個義務，所以我們把我們所見於有才能的人身上的當做一個定律（即磨練自己，使得在這方面像他）的示範；這種認爲示範就是我們的尊重。一切所謂道德的興趣 (interest) 不過就是對定律的尊重罷了。

問題有兩種不同的意義：第一是做個假許諾「值得」(prudent)不值得，第二是這樣做對(right)不對。無疑，假許諾往往是不值得的。我明明見到用這種狡滑手段苟免於目前困難是不够的，還要細細考慮這樣撒謊將來會不會引起比目前不方便更大的不方便；因為，無論我怎麼樣狡滑，總不容易預斷信用一經喪失，將來的害處不會比任何此刻求避的禍害大得多，所以應該想想看，依照普徧格準做，養成除了存心踐諾之外就不作什麼許諾的習慣會不會更值得。可是，這麼一個格準還只是由於怕將來的結果，這是我頃刻就看出來的。要曉得：由義務心而重然諾，和由恐怕壞結果而這樣是完全不同的兩件事。在第一件，只是這件行為的觀念本身已經包含着「我應該遵守的定律」；在第二件，我一定要從別方面看看這件行為會不會引起什麼影響我個人的結果。因為，違犯義務的原則固然斷斷是壞惡的；可是，雖然遵守我「值得纔做」的格準當然更穩當，但不遵守這個格準往往也會於我很有利。要對「假許諾是否合乎義務」這問題求個答案，最敏捷最不會錯的方法就是：自己問自己說，「我情願不情願我這個格準（用假許諾以避免困難）作為普徧定律，使別人同我共同遵守呢？」我能不能對自己說，「人人在無法避免目前困難的時候，都可以做個

騙人的許諾呢？」這樣我就立刻見到雖是我能够立意撒謊，我絕不能够立意要撒謊成個普遍定律。爲什麼呢？爲的是：在這種定律之下，許諾是不可能的，因爲人家不相信我的話，我許人將來我要怎樣做，都是枉然的，假使他們倉卒地相信我，將來也一定要同樣對付我。因此，我的格準，一作爲普遍定律，就必定要自己打消自己了。

所以，我用不着什麼了不得的精明，也能够看出要使我意志在道德上好，我得要做什麼事情。無論我對於世事怎麼樣無經驗，對世界的一切變故怎麼樣不能够準備，我只要問我自己說：你能够立志要你的格準成爲普遍定律嗎？假如不能够，你這個格準一定得要除掉；這並不是因爲它對我或就是對別人會發生什麼害處，乃是因爲它不能够作爲普遍定律，而同時理性卻強迫我們無條件地尊重普遍律。固然，我還沒有看出這種尊重是以什麼爲根據（這個可以由哲學家去研究），但至少我懂得這種尊重是對於一切我的愛好所要獻給我的事物的價值都重要得許多的價值作評價，並且我懂得「行爲要出於純然對行爲定律的尊重」這種必要就是義務——對於這種尊重，一切其他動機都得讓步，因爲有了它，意志纔會本身就是好的，而這麼個意志的價值纔是高

於一切的。

如上文所論，我們沒有離開普通人的理性所有的道德知識，也終於得到這種知識的原理。雖則普通人無疑地不會把這個原理弄到這麼抽象這麼普遍的方式，但實際他們總是念着它，把它作為他們取捨的標準。有這個準繩在手，人不難在件件事例看出什麼是好，什麼是壞，什麼是合乎義務，什麼是不合，只要我們像梭格拉第（Socrates）一樣請他們注意他們自己用的原則，絲毫用不着教他們什麼新東西。所以，我們用不着科學和哲學纔知道我們要怎麼做纔會誠實纔會好，或是會明哲並有操守——這，都很容易指明的。其實，我們很可以預先猜到對於「人人理應做什麼，因而理應知道什麼」這種知識是人人，就是頂平凡的人，也可以有的。（註）在這種地方，我們不能不稱讚在普通人，實踐的判斷所給予的利益比理論的判斷大得多麼多。在理論方面，假如普通人敢於離開經驗的律例和感官的知覺，他就不免弄到不可解和自相矛盾，至少要弄到亂七八糟的

（註）阿博德註：「這可以與康德氏倫理學說書中實踐理性的批判的序論下註文（第一一一頁）比較。康德應用梭格拉第法的例子可以在申柏勒（Seipke）所譯倫理的形式學中（第二九〇頁）找到。」

一堆的不確定、不明了、不穩當。但在實踐方面，正是在普通人把一切出於感官的動機從實踐定律內排除掉的時候，他判斷力纔顯出優勝之點。在那時候，還是他哄騙自己良心或哄騙其他關於所謂善行的要求呢，還是他要教自己怎麼樣能夠誠實地決定行為的價值呢，他的理解都很深妙；假如是要替自己決定行為的價值，那末，他也同任何哲學家一樣有希望作破的之判斷。不止這樣，通常人幾乎可以說更靠得住能作正確的判斷，因為哲學家不能夠有什麼別的原理，他很可以把許多與本題無關的思想擾亂他的判斷，因而離開正路。因為這樣，在道德的事件上，接受普通人的判斷，或是至多只在要使道德學的系統更完密更易解，它的規則更好用（特別是用於辯論）的時候纔請哲學幫忙，此外，不用哲學去把普通人的理性弄到失掉它幸而有的純樸，或是去把它引到新的研究和教練的路徑內：這難道不是更上算的嗎？

純樸固然是很光榮的，可是，從另一方面講，純樸假如不能好好自保，因而容易受外力破壞，那也是很不好的。因為這個原故，就是明哲（從別方面說，與其說是知識的，寧可說是行為的）也得需要科學的研究，不是要從這種研究學到什麼，乃是要替它的訓誡得到承認並永久性。人覺得他

自己有許多需要和愛好，這些完全滿足就是所謂幸福；同時有許多義務的命令，人的理性指出這些命令是極值得尊重的；那些需要和愛好是一切這些命令的強有力的對頭。而且，理性的命令是強硬不讓步的，並不許給愛好什麼滿足，並且對於這些愛好不理會，瞧不起；可是，這些愛好卻是那麼熱烈，那麼近情，不肯受任何命令的壓服。因此，一種自然的辨證（*Dialectic*）就產生了；所謂自然辨證，就是一種傾向，使人對這些嚴厲的義務律駁辯，懷疑它的效力，或是至少懷疑它的純潔和嚴厲性；並且，假如做得到，使它更合於我們的願望和愛好，那就是要從它的源頭那裏就汙穢它，完全毀掉它的尊嚴——這種行為，就是普通人的實踐理性也不能夠終認為好的。

於是人的平常理性不得不越出它的範圍以外，踏進實踐哲學的領域裏頭了；這並不是因為要滿足理論的需要（假如平常理性只是要止於做穩健的理性，絕不會有這種需要），乃是為實踐起見——那就是要明白地知道這種理性的原則的來源，並要把這原則規定得正確，以與根據需要和愛好的格準相抗，期於可以沒有互相衝突的要求來紛擾，不至於因為這原則容易犯的模稜病而喪失掉一切真正的道德原則。這樣，假如實踐理性經過積漸培養，那末，它就會不知不覺地

產生一種辨證——這種辨證迫它求助於哲學，也像在理論方面它這樣求助一樣；所以在實踐方面同在理論方面一樣，人不到對我們理性作過了徹底的批判之後不會停止的。

第二章 由通俗的道德哲學轉到道德形而上學

到此刻為止，我們是由實踐理性的通常應用內求得我們對於義務的概念。但是，我們絕對不要因此以為我們把義務概念認為經驗的概念。其實，關於人的行為的經驗，我們常常聽到人埋怨說要找到純然發自義務的行為，就是只要找到一個例，也找不到——我們承認這個埋怨是有根據的。雖然好多行為是合乎義務所指定的而行，可是，這些行為是不是嚴格地發自義務（因而有道德的價值），始終是說不定的。因此，在任何時代，都有些哲學家完全否認人類行為真會純然發自義務，他們把一切行為認為都是出於精緻（程度或高或低）的自私。這並不是他們因為這樣就懷疑道德的概念不健全；其實他們說到人性的脆弱和腐敗，都是誠心地惋惜——惋惜的是：雖則人性高尚到使它能夠把這樣可尊重的概念作為行為的規則，然而卻沒有遵守這個規則的力量，因而把應該替它規定行為律的理性只用來營求愛好的滿足（無論是單個愛好的滿足，或是頂

好也不過各項愛好彼此間儘可能的最高度的調和。）

實際上，要想從經驗內找出「行爲的格準（無論這件行爲自身是多麼對的）只以道德上理由和義務概念爲依據」的實例，就只要的確確地找出一個實例，也是絕對不可能的。有時候，我們就是極深刻地內省，除了義務原則之外，也總找不到什麼東西能够有力量使我們做這件或那件行爲，使我們作這麼大的犧牲；但是，我們不能因此斷定事實上不是有個祕密的自私衝動冒充義務而決定了我們的意志。這樣，我們把比較高尚的動機妄認爲自己行動的理由，因而自己恭維自己；其實，就是經過極嚴密的省察，我們也不能完全看出行爲的祕密動機。爲的是關於道德價值的問題，我們要考究的不是我們能看見的行爲，乃是我們看不見的那些發生行爲的內心原則。

不特這樣，世界上有些人把一切道德認爲都不過是人的想像力在那裏作不自量的幻想；假如我們讓步對他們說義務的觀念必須只從經驗求得（就像人因爲懈怠，願意以爲一切其他觀念也是這樣求得，）那末，我們使他們如願的方法比這個再好沒有了——因爲這就是讓他們靠得住得到勝利。爲愛惜人類，我甘願承認我們的行爲大多數是對的，可是，假如我們把這些行爲察

看得更深切些，我們就要處處見到這個親愛的自我始終佔着首要的地位，我們行爲的目標是自我，並不是義務的嚴命——義務是往往需要自我犧牲。能冷靜觀察，因而不會把爲善的願望（無論怎麼樣熱烈）誤認爲真的善行的人，雖是不反對道德，也可以有時疑心到世界上，無論在什麼地方，到底實在有沒有真道德；特別是年事增進，判斷力因經驗而更加精明，又更能够作深刻的觀察的時候，他會這樣疑心。所以，除了深信「就是世上始終沒有真是純然發自義務的行爲也沒有關係，理性總是完全不藉經驗，由自力指定應有的行爲，」這個事實以外，沒有什麼法子可以保得住我們不至完全丟掉我們對於義務的觀念，或是可以在我們心坎裏維持深根固柢的對於義務律的尊重心。有些行爲，世上至今還沒見過一個例；從那以經驗爲萬事的根據的人看來，也許連這些行爲可否實現都很可疑；然而理性卻發出不可違犯的命令，叫人實現這些行爲。例如，雖則世上也許始終沒有過一個完全誠實的朋友，但人人交朋友要完全誠實這個需要並不因此而減少分毫；因爲交友的誠實已經含在純粹義務的觀念之內，並且我們以爲「理性在一切經驗之先已用超乎經驗的原理決定意志」這種觀念已經包有對朋友誠實的義務。

而且，除非我們否認道德的觀念有任何真實性，或是與任何可能的對象有關，我們一定要承認道德律必定是普遍適用，不特適用於人，也適用於一切有理性者（*rational being*），不特只適用於某些偶然的情形，或是有些例外情形不適用，乃是絕對必定適用的。這樣一說，我們可以明白：就是這種必然律的可能，也是沒有什麼經驗能夠使我們推測到的。因為假如只根據經驗，那末，那個也許只適用於人類的偶然情形的訓誡，我們有什麼權利能夠那樣極端推崇，認為普遍適用於一切有理性者的訓誡呢？假如決定我們的意志的定律只是經驗的，不是完全超乎經驗，由純粹實踐理性出發的，那末，這些定律怎麼樣可以認為決定一切有理性者的意志（因而也決定人類的意志）的定律呢？

並且，假如我們想要由榜樣求道德，那末，就沒有什麼別的方法比這個更是加於道德的致命傷了。因為我們所見到的榜樣個個都要先用道德的原則試驗它配不配做原始的榜樣，那就是說，配不配做模範。可是，模範也絕沒有頒下道德概念的權威。就是新約四福音中的聖人（指耶穌），也得要先將他與我們對於道德完滿的理想比較以後，我們纔能承認他是我們的理想；所以他講

到他自己說：「爲什麼你們說我（你們看見的）好；除了上帝（你們沒看見的）沒有一個是好的（好之模範）？」這樣說，我們到底從什麼地方可以得到至善的上帝這個概念呢？這只是從理性超乎經驗而設想並把來與意志自由這個觀念連成一氣的那個道德上完滿的觀念內得來。在道德內，模仿絕沒有地位的，榜樣不過只用於鼓勵人罷了，那就是說，榜樣確實證明道德律所命令的可以做到，它把行爲規則所比較廣泛地表現的弄成看得見的事實。但榜樣總不能使我們有權力丟開出自理性的真正原樣，單跟它的指引。

所以，沒有什麼真正的道德上最高原理，不是超乎一切經驗的，不是單單依據理性的。假如我們所求的不是通俗的，而是哲學的知識，那末，我想我們絕用不着問：這些道德上概念，以及由它得來的原理是不是超乎經驗的，是不是應該從普遍方面（抽象地）說明它。在我們眼前這個時代，這樣問也許是必要，因爲假如用投票法公決還是道德形而上學（丟開一切經驗的事物的純粹理性的知識），還是通俗的實踐哲學好些，那末，我們很容易猜到那邊會得大多數的贊成。

這樣降格去利用通俗的觀念確然是可嘉的，假如我們預先攀到純粹理性的原理而且得到

滿意的成績的話。這是說：我們要先依據形而上學建立倫理學，到了倫理學鞏固之後，再把它通俗化，以期得到人們的傾聽。但是，原理所藉以達到健全的第一步研究，就想要通俗，這是極荒謬的辦法。不特這種做法永遠不能夠得到真正的哲學通俗化（因為自己完全不求徹底了解，就沒有什麼可以得人了解的技術；）而且這種做法的結果只是弄出雜湊的觀察和半想不透的原理——一堆可厭的雜亂的東西。頭腦淺陋的人喜歡這種東西，因為可以用它作日常的談助，但明眼的人就見得這只是一團亂絲，他們覺得不滿意，但也沒有法子，只有不睬罷了。哲學家把這種謬誤看得極清楚，他們叫人暫時不要這種虛偽的通俗化，到了得到確定的了解以後當然可以有合理的通俗化，然而他們的忠告很少被人聽從的機會。

我們只要回看倫理家的那些迎合民衆的企圖，就見到有時候是人類的特性（但包括一切有理性者的觀念，）有時候是完滿（perfection），有時候是幸福，有地方是道德感（moral sense），有地方是畏上帝，一點這個，一點那個的，非常之混雜；他們偏不想問問道德的原理是否應該從對於人性的知識（這只能由經驗得來）尋求。假如不能從那裏尋求，假如這些原理要完全超乎經

驗，只從純粹的理性的概念得來，絕不能從任何其他地方得來，那末，我們就寧可把這些原理的研究作爲另外一種研究，作爲純粹實踐哲學，或是（假如可以用極受人譏評的名詞）道德的形而上學，（註）寧可把這個研究先弄完，叫那要通俗討論的大衆靜等這種研究的結局。

這麼樣的道德形而上學，完全獨立，不與任何人類學、神學、自然學或自然而上學（*hyperphysics*）相雜，更不與詭祕的現象（這些可以叫做自然而下的（*hypophysical*）相雜，不特是一切健全的對於義務的理論所不可少的基礎，而且同時是要當真實行義務的訓誡時候的極重要的必需工具。因爲純粹的義務概念，不與任何外來的依於經驗的欲望相雜的，簡言之，道德律的概念，單由人的理性（理性於此纔覺得它獨自也能夠成爲實踐的）就能夠對人心發生極強烈

（註）就像純粹數學與應用數學有別，純粹邏輯與應用邏輯有別一樣，我們假如要這樣做，也可以將道德的純粹哲學（形而上學）與道德的應用哲學（應用於人的哲學）分別起來。這種分別立刻可以提醒我們，使我們記得道德原理不是以人的各種特性爲根據，乃是可以超乎經驗而獨立存在的；不過從這些原理可以演繹出適用於一切有理性者，因而適用於人類的實踐規律罷了。

的影響——這種影響比一切其他可以從經驗界得來的動機（註）都強烈得那麼多，所以它覺得自己的尊嚴，看不起那些動機，能夠把那些動機逐一克服。混雜的倫理學，一部分是由情感和愛好得來的動機，一部分是由理性得來的概念混合而成的，一定要使行為者的心志游移於那些動機之間——在混雜倫理看來，那些動機是不能夠歸在任何一個原理之下的，是只有碰巧纔達到善，常常是歸於惡的。

由上文所說，我們可以明白：一切道德的概念所有的中心和起源都在於理性，完全無所待於

（註）已故的蘇爾瑟（Sulzer）有一封信給我，問我「爲什麼緣故，關於道德的訓誨，雖然包有許多爲人的理性所信服的道理，功效還是很少？」因爲要想答覆得更完備，我稽遲着沒有回信。可是答覆不過如下：教師自己並沒有把他們自己的觀念弄清楚，因爲要彌補這種缺點，他們從處處搜集道德的動機，想把他們的「藥」弄得極猛烈，但反而把藥弄壞了。因爲就是極平常的人也知道：假如在一面是出於堅強意志的誠實行爲，絲毫不顧及這一世或死後的任何種利益，並且就是受需要或餌誘的極強烈的吸引也照樣實行，在另一面是同一件誠實的行爲，但是受外來動機的影響，無論這影響多麼小，那末，前一種行爲遠勝後一種行爲；前一種能使性靈高潔，能鼓舞人願意自己照樣實行，就是頗小的兒童也會受這種印象感動，所以人千萬不可用任何其他見解對兒童講說義務。

經驗，並且不特在於純粹理論的理性，而且一樣實實在在地在於人的極平常日用的理性。這些概念不能由任何經驗的（即非必然的）知識抽象而得；就是因為它的起源這麼純潔，它纔配做我們最高的實踐原則。假如我們加上經驗的東西，那末，我們加多少，就把這些道德概念的真實力量並我們行為的絕對價值減少多少。只由純粹理性得到道德的觀念和定律，把這些照純粹不雜的方式表現給人，並且測定這個實踐的或純粹的理性的知識領域，這不特在建立道德理論上，極端必要，並且在實踐上也是這樣。我們假如要這樣測定純粹的實踐理性的全部，一定不要只從人類理性的特質引伸出這種理性的原則，雖則在理論的哲學內，可以這樣，有時甚至必須這樣。因為道德律應該適用於一切有理性者，所以我們一定要由有理性者這個普遍概念引伸出道德律。由是，雖是道德應用於人類的時候需要有人類學，然而最初我們一定要把道德當做純粹哲學，那就是當做自成整個體系的形而上學（這在這種特殊的學科內，這是容易做到的）討論。因為我們明白知道假如我們沒有這種形而上學，不特要為理論的批判計而考究善良行為內的義務成分，是枉然的，並且就是要為平常的實踐計而想把道德根據於真正的原則也一定是不可可能——尤其

是假如我們要施道德的教練，期於養成純然合乎道德的情性，使這種情性根深柢固，期於增進世上的最大量的可能的好處，那就更是不可能的事情了。

在這個研究，我們不特要從平常的道德判斷（這也是很值得尊重的）循序漸進，達到哲學的判斷，如上文所說那樣，而且要由個只是憑藉榜樣，摸索而前的通俗哲學進到形而上學（這是不爲經驗所限，超出榜樣之外，與理想的概念同其範圍的），因此，我們必須把實踐的理性由它所定的行爲的普通規則起，一直到它得到義務概念爲止的步驟細細地推尋，清清楚楚地敘述。

自然界的品物，件件都是照着定律活動。只有有理性者能夠照着定律的概念（即照着原則）行動，那就是說，有理性者有個意志。假如理性絕對地決定意志，屢試不爽，那末，這種有理性者的行爲，如其在客觀方面被認爲必然的，在主觀方面也是必然的，那就是說，意志的功用就在於單單採取理性不顧個人愛好而認爲在行爲上必然的（即好的）行動。但是，假如理性自身不能夠把意志完全決定，假如意志受制於不能長遠合乎客觀條件的主觀條件（即特殊衝動）；簡言之，假如意志自身不完全合於理性（在人類就是這樣），那末，在客觀上認爲必然的行動，在主觀方面只

是適然的 (contingent)。因此，這種意志受客觀的定律決定，纔叫做強制 (obligation)。(註) 那就是說，假如有理性者的意志不是完全好的，那末，我們認為這個意志會受理性的客觀定律的決定，但不是照它的本性就會必定遵從這些定律的。

一個意志必須遵從的客觀原則的提出就是理性的命令；表現這個命令的公式叫做令式 (Imperative)。

一切令式都是用「應該」(ought) 這個話表示，這是要指明那應該遵從這些令式的意志不是照它的本性就必定會受理性的客觀定律決定的。令式說，做某事，或是不做某事是好的，可是它所命令的意志就不是單單因為做是好就做，或不做是好就不做的。要記得：凡是由理性的概念決定意志的行爲，換言之，不由主觀的作用，而由客觀的即適用於一切純粹有理性者的原則決定意志的行爲，在實踐方面就是好的。好與快樂是完全不同的。快樂是那些純然主觀的原因由感覺

(註) 譯者按此字在英文有「被箝制而不得不爲」之義。此處德文原字是 *Nötigung* 英文譯作 *Necessitation*，更好。

作用而影響當事人的意志的結果；這些原因隨個人的感受作用而不同，而理性的原則乃是適用於一切人的。（註）

完全好的意志也是要受客觀定律（即關於善好（good）的定律）的管轄；但我們不能說它是被強制（obliged）而照這些定律行動，因為照它的本性，它只能受關於善好的觀念的決定。因此，沒有什麼令式可以適用於上帝的意志，或是任何其他神聖的意志；因為神聖的意志必定自然而

（註）欲望依附於感覺，就是所謂愛好（inclination），所以這種依附總是表示有個需要（want）。可以由偶然條件決定的意志依附於理性的原則，就是所謂興趣（interest）。因此，只是有所依附的意志，自身不是永遠合乎理性的，纔會有興趣；我們不能設想上帝的意志會有興趣。可是，人的意志能夠對一件事有興趣，而同時不由興趣發為行動。有興趣是對這件行動有實踐上的興趣；由興趣行動是對這行動的對象有情感上的興趣。前者只表示意志依附於理性的原則自身；後者指示意志因愛好起見而依附於這些原則，理性不過貢獻怎樣可以滿足愛好的需要的實用規則罷了。在前者，行動自身使我發生興趣；在後者，行動的對象使我生興趣（因為這個對象可以使我愉快）。在第一章裏，我們已經知道：在發自義務的行動，我們一定不要注意到對於行動的對象的興趣，只要注意到對行動自身以及行動所據的理性原則（即定律）的興趣。

然地與定律相合，所以「應該」這個話完全不適用。令式只是那些用以表示一切意志的客觀定律對於這個或那個有理性者的不完善的意志（例如人的意志）的關係的公式。

說到令式，它有兩種，或是有待的（*hypothetical*）或是無待的（*categorical*）。一個有待令式說：假如要達到意志取爲目的（或至少意志可以取爲目的）的東西，那末，一定要做某一件事。無待令式說：這一件行爲是客觀地必須實行的，就是說，不用說到其他目的，它自身就是必須實行的。一切實踐定律都是表示一件可能的行動是好的，因而表示這件行動是個可以遵從理性行動的人必須實踐的。所以，一切令式都是決定照那在某些方面是好的意志必須實現的行動的公式。假如行爲所以好，只因爲它是得到什麼別的東西的工具，那末，這個令式就是有待的；假如這件行動是被認爲本身是好的，那末，這個令式，因其是本就合乎理性的意志所必有的原則，就是無待的。

這樣，令式就是說我的可能行動，什麼是好的。有一種意志，並不因爲一件行動是好就立刻實行，這或是因爲立志者不知道它好，或是因爲他雖然知道是好，卻被反乎實踐理性的客觀原則的

行爲格準所操縱而不能實行。

有待令式只說：一件行爲對某一個可能的或真有的目的說是好的。假如目的只是可能的，這個令式就是疑問的（*problematic*）實踐原則；假如是真有的，它就是記實的（*assertoric*）實踐原則。那個不用說到目的（那就是說，除了它自身是目的之外，不用說任何其他目的，）就斷定一件行爲爲本身或客觀地是必須做的無待令式，就是自明的（*apodictic*）實踐原則。

凡是有理性者有力量能做到的事情，無論什麼，可以認爲某個有理性者的意志的一個可能的目的；因此，那些決定要達某些可能的目的必須有什麼行爲的原則是不可勝數的。一切科學都有個實用的部分，包括着表示我們可以有某個目的的那些問題，以及指點這個目的怎樣可以達到的令式。這些令式可以統統叫做技術（*technic*）的令式。在這些地方，目的是否合理並善好，是不成問題的，問題只在於要達到這個目的，一定要做什麼。醫生把病人弄得完全健康，和下毒的人把要毒的人弄得非死不可，他們倆的令式，從它宜於完全達到目的這方面看，是具有同等價值的。因爲在年小的時候，不知道將來會有什麼目的，所以父母總想法使他們的兒女學許多事情，使兒女對於

各種各樣的凡是隨思想得到的目的，都學得使用所需工具的技術。這些種種目的之中，沒有一個，做父母的能斷定將來不會成爲兒女的目的；無論如何，兒女將來有這個或那個目的都是可能的。父母對於技術方面那麼過慮，所以弄到對於兒女關於可以採取爲目的的那些東西的價值的判斷，常常不加以培養或改正。

但是，有一件，我們可以假定一切有理性者（只要他們不是絕對獨立者，就是只要令式可以適用於他們）實際認爲目的；所以，世上有一件，我們可以穩穩地說定他們不特也許把它做目的，並且由他們本性的必需，實在把它做目的。這一件就是幸福（*happiness*）。斷定要增進幸福必須作某一件行爲的有待令式是記實的有待令式；因爲我們不應該把幸福認爲只是可能的不必然的目的，應該認爲是我們不待經驗就可以斷定人人照本性必定會有的目的。說到得到個人自己的最大幸福，對於達到這個目的之方法上善於採擇，可以叫做明哲（*prudence*）——從最狹義的說。（註）因此，只是關於用什麼方法可以得到一己的幸福的令式（即明哲的格準）一定是有待的；因爲它不是絕對地命令人行爲，不過以這件行爲求達其他目的罷了。

最後，還有一個令式，它並不預期一件行為應該達到什麼目的，只是直接命令人要做這一件行為。這一個令式是無待的令式。它與行為的內容以及人預期行為得到的結果無關，它只注意行為自身所從出的形式和原則。假如行為者的動機是好的，無論結果怎麼樣，行為根本是好的。這個令式可以稱為道德（*morality*）的令式。

依據上述三種實踐原則的意志作用還有一個顯著的分別，就是意志的強制力（使人不可不為的力量）有不同。要把這種不同標明得更明白些，我想頂好把這三種照它的順序叫做（一）技巧的規則（*rules of skill*）（二）明哲的勸告（*counsels of prudence*）（三）道德的命令或定律（*commands [laws] of morality*）。因為只有定律纔包含着無條件的客觀的必要（所以這個必要當然是普遍有效的），命令就是必須遵守的定律，那就是說，縱使這命令反乎愛好也必須遵守。

（註）明哲（德文 *Klugheit*）這個字有兩個意思：第一是通達世故；第二是關於個人自身的明哲。前者指一個人利用別人以達到自己目的之能力；後者指能够綜合一切這些目的以得到他一己的永久利益的智慮。前者的價值應該靠着它促進後者的功效；假如有個人從前義說是明哲的，從後義說是不明哲的，那末，我們不如說他是聰穎、狡猾，可是統算起來還是不明哲。

守。勸告固然也包含着必要，但這種必要只在偶然的主觀的條件之下纔適用；這個條件就是到底是否有人把這個或那個認為它的幸福的成分。反之，無待的令式不受任何條件的限制；它雖是只在實踐上必要，卻是絕對地必要，所以它可以十分正當地叫做命令。我們也可以把第一種令式叫做專門的（technical 屬於技術的），第叫二種做實利的（註）（*pragmatic* 屬於福利的），第三種叫做道德的（*moral* 屬於一切自由的行為，即德行的。）

現在要發生一個問題了，就是，怎麼樣會有一切這些令式呢？這個問題並不是一個令式所命令人實行的行為怎麼樣實現？乃是每個令式怎麼樣能對於意志有強制力？怎麼樣會有技巧的令式，用不着特別解釋；因為志於這個目的的人也志於他力量能得到的為達這個目的所不可少的工具（假如他的行為是由理性決定。）只就立志作用說，這個命題（*proposition*）是分析的

（註）依我的意思，似乎實利的（指 *pragmatisch* 原字）這個話的真義，這樣界定，是頂準確的。因為所謂實利的制裁（*sanctions*）並不是國法內認為必需的規定，乃是為公共福利起見而應有的預防。假如一部歷史教人明智，那就是說它教人類怎樣可以將他們的福利弄得更好，至少同古人一樣好，那末，這部歷史就是為實利而編的（*composed pragmatically*）。

(analytic)。假如我所志的是得到什麼結果，那末，我一定以為我是發生這個結果的主動原因，或是以為我是運用求得這個結果的工具的主因。所以，這個令式不過說：設想人志於這個結果就直接包含着為要這結果所必須實現的行動，這個意思無疑，要決定求得某個結果的特殊工具必須有某些綜合的命題(synthetic propositions)；可是這些命題與意志的原則或作用無關，不過表示怎麼樣可以實現這個目的罷了。例如，要依照一個不會錯的原則把一條線平分成兩半，我一定要從這條線的兩端畫兩個相交的弧；無疑，數學只用綜合的命題講說這個法子；但是，假如只有這個法子纔能實現我們要用的作法，那末，說假如我真立志要這個作法，我就也立志要這個作法所需要的動作，是個分析的問題；設想我用某種方法能得到的結果，和設想我照這種方法動作只是件事。

假如對於幸福和對於特殊目的一樣容易有個確定的觀念，那末，明哲的令式一定會同技巧的令式性質一樣，因而前一類令式也是分析的。因為假如這樣，我們就可以說，立志要這個目的的人也立志要他力量能得到的求達這個目的所需的惟一工具。但是，不幸得很，幸福這個觀念是那

麼模糊，弄到雖是人人要幸福，然而人人對於他自己實在要什麼志於什麼不能說得確定，不能說得可以自圓其說。所以這樣是因為：幸福觀念所有的一切成分都是經驗的，那就是說，這些成分是一定要由經驗取得的；可是，同時幸福觀念又包含一個絕對的總量，就是在我的現在和將來環境中的最大福利，就是頂有見識的並頂有力量的（只要他的見識力量不是無限的，）要他對於他自己所要的幸福實在是什麼有個確定的觀念，也是不可能的。他要財富嗎？那末，難道他不會因此弄到兩肩膀上背着多少的憂慮、企羨和誘惑嗎？他要知識和明見嗎？難道這類識見不會只是更銳利的眼光使他覺得現在看不見的無可奈何的禍害更可怕，或是使他已經對付不了的欲望上的需要更要加多嗎？他要長壽嗎？誰能夠擔保長壽不成爲長苦呢？他至少要健康嗎？可是，我們多常見身體不舒服時候所避免的放縱，而因爲完全健康反而明知故犯呢？此外還有許多，可以類推。簡言之，無論依據什麼原則，他不能夠確然斷定什麼東西會使他眞眞快活（有幸福）因爲要能夠這樣，他要無所不知纔行。因此，我們求幸福的行動，並不能根據任何確定的原則，只能根據經驗的忠告，例如，衛生、節儉、客氣、慎言等等都是經驗教我們，就平均說，是頂能增進幸福的。因此，嚴格說，明哲

的令式並不是命令；這些令式並不說這件行為是客觀的，必須實行的；所以我們必須認它爲理性的勸告（*consilia*），不是理性的誠令（*praecepta*）。這樣說，怎麼樣可以確定地普遍地決定什麼行動會增進一個有理性者的幸福這個問題是完全不能解決的，所以不會有一個嚴格地說能够命令人實踐求幸福的行為的令式。這是因爲幸福不是出於理性的理想，是出於想像的理想，是單單根據經驗的理由的；要期望這些理由能够規定人可以把來取得全串結果的行為是枉然的（因爲組成幸福的那些結果是無窮盡的）。然而，只要求幸福的工具可以確然知道，明哲的令式就是個分析的命題。因爲明哲的令式與技巧的令式只有一件不同，就是，在後者，目的只是可能的，在前者，目的是實有的；並且，在兩例內，所令的都不過是求達目的的工具，所以規定「志於這個目的的人也志於求它的工具」這個令式也都是分析的。因此，「明哲的令式是可能的」這件事情是難見到的。

從別方面說，只有「怎麼樣會有道德的令式」這個問題是要解決的，因爲這種令式絕不是有待的，它所含的客觀的必要性不能够像有待令式那樣根據於什麼假設。在這兒，我們萬不要忘记

記了：我們不能引用榜樣（換言之，從經驗方面）證明有這麼一個令式。我們一定要小心，恐怕一切似是無待的令式歸根到底只是有待的令式，例如「你不應該假許諾人」這個誠律；假定這並不是說：「你不應該假許諾，因為怕萬一給人知道，你的信用就要給你自己毀了。」換言之，這個誠律並不是僅僅勸人要避免另外什麼害處；乃是說：這一種的行為本身就應該認為害處，所以這個禁止的令式是無待的——假定是這樣，那末，在任何實例，雖是意志好像是只由道德律決定，我們還是不能夠確然斷定它實實在在是單單取決於這個定律，絕沒有什麼別的動機。因為意志也許暗中受怕丟臉，許還受對於其他危險的恐怕的影響；這總是可能的。在經驗所能告訴我們的只是我們見不到有個原因的時候，誰能夠用經驗證明那個原因實際上不存在呢？假如真有這麼個原因，那末，所謂道德的令式，好像是直接的無條件的，其實只是個實利的告誡，叫我們留心我們自己的利益，並且只教我們照顧這些利益的告誡。

假如一個令式的實在，可以由經驗證明，那末，我們就只在要解釋它的時候要說明它的可能，證明它實在的時候並無須這樣。但無待的令式沒有這種好處，所以我們必須不依傍經驗而研究

這種令式是否可能。同時，我們一開頭就可以明白：只有無待令式有充作實踐定律的資格；其餘一切令式只可以叫做意志的原則，不但能做定律。爲的是：因求達某個任意選定的目的，而有的行動可以認爲只是偶然的；假如我們放棄這個目的，那末，我們就可以隨便什麼時候不受這個告誡的拘束。反之，無條件的命令絕不許意志採取相反的行徑；因此只有這種命令挾着定律所必有的那種必然性。

然而，怎麼會有無待的令式，換言之，何以有道德律，這是很難領悟的。這麼一個定律是個超乎經驗的綜合的實命題。（註）在知識界內，怎麼會有這種命題就是很難懂的；所以我們很容易猜到在道德界內怎麼會有這種命題，也不會更容易了解。

要解決這個問題，我們開頭就要研究無待令式這個概念自身會不會許就可以給我們一個

（註）我把行爲與意志聯起來，並不預想有任何出於愛好的條件，這種聯結是超乎經驗的，因而是必然的（不過只是客觀的，即假定理性能完全控制一切主觀的動機。）所以，這一個實用命題並不用分析法由已預想的行爲引伸出要實現一個行爲的志願（因爲我們沒有這麼完全的意志）；這個命題把這一個志願直接與特個觀念聯起來——這個觀念就是認有理性者的意志不是這一個志願所包含的東西。

公式——包含惟一的可爲無待令式的命題的公式。縱使我們知道這麼一個絕對命令，但是這種命令何以可能還要特別費力研究；這種研究要等到末了一章再進行。

假如我只有對於有待令式的概念，那末，在我不知道適用這個令式的條件之先，我不能說這個令式包含着什麼內容。可是，假如我只有無待令式的概念，那末，我就立刻知道這個令式的內容。因爲除了定律以外，這個令式所包含的只有「格準（註一）要合乎這個定律」這種必要。但是，定律並不包含着限制定律的條件，所以結果只是說：行爲的格準應該合乎普遍律。只有這種合乎定律的性質，可以說是這個令式認爲必要的。（註二）

因此，只有一個無待令式，就是：只照你能够立志要它成爲普遍定律的那個格準行爲。（註三）

（註一）格準（maxim）是主觀的行爲原則，一定要與客觀的原則（即實踐定律）分別起來。格準包含着理性照常事者的條件（往往是他的無知或是他的愛好）而定的實踐規則，所以格準就是當事者實際行爲的原則。但定律是適用於一切有理性者的客觀原則，是他應該怎樣行爲的原則，那就是說，是個令式。

（註二）譯者按這一句照原文應譯爲「可以說是認這個令式爲必要的。」阿博德氏認爲是原文排印錯誤。茲照阿氏譯文重譯。

only on that maxim whereby thou canst at the same time will that it should become a universal law。

假如一切關乎義務的令式能够由單單這一個令式演繹出來，好像由這些令式的原理演繹出來一樣，那末，就是我們不能斷定義務這個概念絕不是空洞的，我們至少也能够指出所謂無待令式是指什麼，並這個概念包含着什麼事情。

支配萬象的繼續生起的定律是普徧有效的，就是我們從（在形式上）最廣義說所謂自然（*nature*）；換言之，自然就是指其存在受普徧律支配的品物。因此，普徧的義務令式可以這樣說：照以為你行為的格準由你的意志弄成了普徧的自然律那個樣子去行為（*Act as if the maxim of thy action were to become by thy will a Universal Law of Nature*）。

我們現在要列舉一些義務，照通常樣子把它分做對自己的與對別人的義務，又分做完全的與不完全的義務（*perfect and imperfect duties*）。（註）

（一）假如有個人接連地遇着不幸的事情，弄到萬分絕望，不樂意再活下去，但他卻保存着相

當的理性，會自己問自己說，「自盡果然不會與他的義務衝突嗎？」要解決這個問題，他要研究他行為的格準能不能成為普遍的自然律。他的格準是這樣：為愛惜我自己計，我採取「遇到再活下去大概會苦多樂少的時候，我就折短我的生命」這個原則。隨後只要問，這個根據自惜心的原則能不能成為普遍的自然律。這樣一來，我們就立刻見到假如在一個自然界內利用專司促進生活的感情去毀滅生活是個定律，那末，這個自然界一定會內部自相衝突；所以這種自然界是不會有的。因此，上述的格準絕對不能成為普遍的自然律，由是這個格準完全與一切義務的最高原理

(註)這裏要注意的是：我把義務的分類擺在將來要講的「道德形而上學」內再細說；所以在這兒我用這種分類法只算隨意選定，不過好排列我的示例罷了。再要說的是：我所謂完全義務就是個不特地為愛好留例外的義務；我又把這項義務分為外部的與內部的完全義務。這種分類法與這個名詞在學院內的用法相反；可是我不想在這兒替這種分法辨護，因為無論承認不承認這種用，就我現在的目的看，都是一樣的。(阿博德註)通常以為完全義務是可以由外界法律強制執行的義務；不完全的義務是不能用外界法律強迫執行的義務。前者也稱為有定的(*determinate*)或法律上義務(*officia juris*)；後者也叫做不定的(*indeterminate*)或道德上義務(*officia virtutis*)。

不相容。

(二)又假如有個人因爲窮窘必須借錢。他雖然明知將來不能清還，但知道假如他不滿口答應在一定的時候可以歸還，他一定不會借到什麼錢的。他想要這樣答應，但他還有相當的良心，使他自已問自己：難道用這種法子解決困難不是不合法並與義務衝突嗎？假定問了之後，他還是要這樣做，那末，他行爲的格準就是如下：遇着我要用錢的時候，雖然我明知我將來總不能歸還，我也要借錢，並且還要答應將來一定歸還。這個自私的原則也許可以同我的整個的將來福利相合；但眼前的問題是：這個原則究竟對不對？所以，我就把這個自私的提議變做普徧律，把問題這樣表示：假如我的格準是個普徧律，會怎麼樣？這樣，我就立刻見到這個格準絕不能作爲普徧的自然律，否則一定會自相矛盾。因爲人人在困難時候可以隨便許諾，同時存心將來不實踐，假如這種行爲是普徧律，那末，許諾以及許諾所含的目的都是不可能。爲的是這樣一來，沒有人能相信會有人許諾他什麼事情，人人都要嘲笑一切這種許諾，認爲都是空話。

(三)又假如有個人，知道自己有材力，倘若經過相當的培養，可以使他成爲在很多方面都有

用的人，他境況很舒服，寧願縱情享樂，不願意苦心努力去發展他的幸有的天賦能力。可是，他還知道問自己說：我這樣暴棄自己天才的格準，除了合乎我任情作樂的性癖以外，是否也與所謂義務相合呢？他也見到：就是人（都像南洋羣島上的土人一樣）讓他的才力荒廢不用，專門游手好閑，尋開心，生男育女——簡言之，專門行樂，人也可以設想有一個自然界，流行這麼一個普遍律的。但是他絕對不能夠立下志願要這個真成爲普遍的自然律，或是立下志願要我們有個暴棄天才的本能。他既然是個有理性的人，他必定立志要他自己的材力發展，因爲這些材力會幫助達各種各樣的可能目的，並且自然賦予他這些材力，也是要使他能做各種各樣的事業。

（四）又假如有個人，很得法，看見別人忍受窮苦，而他能够幫他們的忙，他就想：這于我什麼事？讓各人各自隨他的天幸，或隨他的本領盡量享福；我不搶他什麼東西，也不羨慕他，我只是不願意出什麼力氣去增進他的福利或是救助他脫離苦難無疑，假如這種想法是個普遍律，人類也儘可以生存；並且無疑，人類還可以比在這個世界（人人說同情，說善意，乃至想法子實行這些好意，一兩回，可是同時能騙人就騙人，不忠於人權，或出別的花樣侵犯人權的世界）過着更好的日子。但

是，雖然「有個合乎那個格準的普徧自然律存在」是可能的，但要立下志願要這麼一個原則像自然律那樣普徧有效是不可能的。這樣發願的意志一定要自相矛盾，因為人會遇到很多事情，使他不得不需要別人的愛惜和同情；在這些時候，要是這麼一個出於他自己意志的自然律，他一點也不能希望得到他要得的什麼幫助。

這些都是許多實在義務，至少是我們所認為實在義務的，其中的幾件；這許多義務，據我們已經定下的那一個原則說，明明分成兩類。這個原則就是，我們一定要能夠立志，要我們行為的格準成為普徧律。這是對一般行為的道德評價的標準。有些行為因為它的特性，弄得人要設想它的格準是普徧的自然律而不陷於自相矛盾都不能夠，不用說我們要立志，要這個格準應成普徧律離可能更遠。在其他行為，並沒有這個根於本性的不可能；但要立志，要這些行為的格準升為普徧的自然律也還是不可能，因為這麼一個意志一定會自相矛盾的。前一類行為是違反了嚴格的或不可稍變的（rigorous, inflexible）義務；後一類不過違反了比較不嚴格的或是格外的（meritorious）意思是可以褒獎的（義務）。這些示例完全指明一切義務就它強制執行的責務性上論（不

是就行爲的對象上論）所以都是根據同一原則的理由。

假如在一切違反義務的時期，我們內省心裏的作用，那末，我們會見到實際上我們並不立志要我們的格準成爲普徧律。要我們這樣立志是不可能的；反之，我們實在立志要那與我們格準恰恰相反的應該仍舊做普徧律，不過我們妄自以爲在我們自己身上可以自由地替我們的愛好開個例外，或是以爲單單在眼前這個特別時期可以這樣。所以，假如我們把一切事例從同一的觀點看，就是從理性的觀點看，那末，我們就見到我們意志內有個矛盾。這個矛盾就是：我們承認有個原則，在客觀方面說，是必要的，或是說，是個普徧律，然而我們又以爲在主觀方面說，不是普徧的而是有例外的。我們的辦法是：在這個時期把我們行爲從個完全合乎理性的意志的眼光去看，在另一個時期又把它從個受私人的自然愛好所操縱的意志的眼光去看。所以，這兒並沒有真正的矛盾，只是我們的愛好與理性的命令對抗罷了。原則的「普徧如此」變成只是「大概如此」使得理性的實踐原則可以對那行爲的格準退步一半。這種對普徧律加以限制，不特假如我們平心而論，是「該死」的；並且這種自欺的辦法反而證明我們實實在在還是承認無待令式的效力，不過替我

們自己開幾個例外罷了——這些例外，我們想法子把它看做無關緊要，或是以爲是事勢所迫，不得不如此。

假如義務這個觀念會有意義，會定下我們的行爲律，那末，這個觀念一定要由無待令式表示，不是由有待令式表示：至少這一點點，我們已經看到了。假如包含那適用於一切事件的義務原則的無待令式是會有的，這一個無待令式的義蘊是什麼，我們也已經得個明白清楚的概念了（這是一件很要緊的事情。）可是，我們還不能夠不待經驗直接證明實際上有這麼一個令式，實際上有個絕不依賴任何感官的衝動，只憑自身的權威就可以發絕對的命令的實踐定律，並且遵行這個定律就是義務。

要想得到這個論點，最關緊要的是：我們要知道我們絕不能夠由人性的特點證明這個原則是實有的。因爲義務是指行爲在實踐上無條件的必要性；我們只有證明義務是適用於一切有理性者，或是不如說，適用於令式可以適用的一切有理性者，纔能够證明義務是適用於一切人的意志的定律。反之，凡是由人類的特別天性，由某些情感和性癖，乃至由人的理性的任何特別傾向演

繹出來而不必定適用於個個有理性者的原則，只能充做格準，不能做定律；只能給我們一個主觀原則，我們也許有照它行爲的傾向的原則，不能給我們一個客觀原則，能够指令我們就是遇着一切我們的性癖、愛好和自然傾向都與這原則相反的時候也照樣行爲的原則。其實，主觀衝動越不尊重義務所含的命令，越反對它，同時卻總不能够把這個定律的強制力或這個定律的效力削弱分毫，義務的命令的宏偉和固有的尊嚴也就越看得明白。

所以，在這裏，我們看到哲學到了緊急關頭了，因為雖然上至天、下至地，都沒有能够支持它的東西，然而它卻非弄得鞏固不可。在這個地方，哲學一定要證明它是純粹的，是它自己的定律的獨裁者，並不是只把一個天賦官能或任何其他監護人類的天性所囑付的原則佈告給人。雖則有這些原則比完全沒有總好些，可是這些絕不能够產生理性單獨裁定的原則。出於理性的原則，一定要完全不由經驗來的；所以它的命令的根據完全在於定律的高於一切的性質，以及人對定律應有的尊重，一點不在乎個人的愛好；否則本人一定要自己菲薄自己，要自己痛恨自己了。

無論什麼經驗的成分，不特不能够幫助道德的原則，而且反而極不利於道德的純潔性，因為

絕對好的意志的真正的無量的價值就在於行爲的原則完全不受那些只有經驗能供給的偶然的理由的影響。這種鬆懈的，甚至於卑鄙的，要從經驗的動機和律例找它的原則的思想習慣是應當嚴戒的。關於這個，我們的警告，絕不會太利害，或太常說；因爲人的理性，在困倦時期，很喜歡靠着這個軟墊，在樂意的夢想之中（「它不抱天仙而抱幻象」）把道德變成個雜湊的壞東西——這壞東西人要想看見它什麼樣子，它就成了什麼樣子，不過從瞻仰過美德的真相的人看來，它總不像美德。（註）

這樣，當前的問題就是：「有理性者要評定他們的行爲，一定要問他們能不能立志要他們行爲的格準充做普徧律，」這個是不是適用於一切有理性者的必然律？假如有這麼一個必然律，那末，就可以完全不待經驗而證明這個定律與有理性的意志這個觀念就連在一起。要證明有這一

（註）瞻仰美德的真相，就是將毫不參雜具體事物，毫不附帶福報或私利那些假粧飾的道德加以觀覽。無論什麼人，假如他的理性沒有完全壞，還能抽象，只要他理性一點點費力，就可以很容易看到這種真正道德比任何其他似乎怡情的事物都美得多少。

種連結，無論我們多麼不情願，我們一定要進一步到形而上學裏頭去；可是，不是到理論的哲學內去，乃是到道德的形而上學內去。實踐的哲學不是要找出實際發生的事情的理由，乃是要找出理應發生的事情的定律（儘管這件事情始終沒有發生），就是要找到客觀的實踐定律。在實踐哲學裏，我們不必考究：為什麼有些東西會快意或逆意？僅僅感覺的快樂與鑒賞怎樣不同？鑒賞與理性的整個滿足是否又有分別？快樂或痛苦的感情由於什麼？欲望和愛好怎樣由苦樂之情發生？又怎樣由欲望愛好與理性合作的結果得到行為的格準？因為這些問題通通屬於經驗的心理學（empirical psychology）；假如我們認自然學（physics）為根據經驗的定律的自然哲學，那末，經驗的心理學就是自然學的第二部分。但是，我們在這裏是要討論客觀的實踐定律，因此我們要講的是那在意志全由理性決定這個範圍內意志與它自身的關係。在這個範圍內，任何涉及經驗的事物當然要排除掉，因為假如純由理性自身決定這個關係（這樣決定的可能正是我們現在要考究的），那末，理性一定是不待經驗而這樣決定的。

意志是被認為決定自己依照某些定律的觀念去行動的一種能力。這一種能力，只是有理性

者纔有的。充做意志自決所根據的客觀理由的原理就是目的（*end*）；假如這個目的是純然出於理性，它一定是適用於一切有理性者的。反之，只是達到這個目的之行爲所以可能的條件的事物，叫做工具（*means*）。欲望的主觀根據是自然愛好，意志的客觀根據是動機；所以根於自然愛好的主觀目的與根於一切有理性者所共有的動機的客觀目的有個分別。假如實踐原則撇開一切主觀目的，那末，它就是形式的（*formal*）；假如它先假定有主觀目的，有自然愛好，那末，它就是實質的（*material*）。凡是有理性者任意取爲他行爲要達到的實質目的之目的完全只是相對的；因爲只是由於這些目的與行爲者的欲望的關係，這些目的纔有價值。因此，這些目的不能夠產生普遍的必然的原則，就是，不能夠產生適用於一切有理性者並使一切意志不得不遵守的實踐定律。所以，一切這些相對的目的只能產生有待令式。

但是，假定有個自身就有絕對價值的東西，因爲自己就是目的，所以能夠做正要規定的定律的根據的東西，那末，在這裏，纔會有個無待令式或實踐定律的根據。

那末，我說，人，實則一切有理性者，所以存在，是由於自身是個目的，並不是只供這個或那個意

志任意利用的工具；因此，無論人的行為是對自己的或是對其他有理性者的，在他的一切行為上，總要把人認為目的。凡是愛好的對象都只有個相對的價值；因為假如沒有這些愛好，沒有它所引起的需要，那末，它所取為目標的對象就一點沒有價值。愛好和需要絕沒有絕對價值，值不得單為愛好需要而求愛好需要，所以凡是有理性者個個一定會情願完全不受它的操縱。因此，凡是須由人的行為求得的對象，沒有一件的價值不始終是相對的。就是不靠着我們的意志而靠着自然力存在之物，假如是沒有理性的，也只有工具所有的相對價值，因此，我們把它叫做「東西」(things)。反之，我們把有理性者稱為人 (persons)，因為他的本性就證明他就是目的，不能只當做工具。人既然是應受尊重的對象，所以行動的自由就受某種限制。個人並不是單單主觀的目的，因為它是我們行為的結果，它的存在纔對於我們有價值的目的；人乃是客觀的目的，那就是說，他的存在即是目的，沒有什麼其他用它做工具的目的可以代替它；否則宇宙間絕不會有具有絕對價值的事物了。假如一切價值都是相對的，因而都是偶然的，那末，要證明有任何種最高的實踐原則，一定都是不可能。

假如真有個最高的實踐原則，或是支配人的意志的無待令式，那末，它一定是意志的客觀原則，一定能够作為普遍的實踐定律。為的是：這麼個原則一定是由「那因其自身是目的就當然是人人的目的之對象」這個觀念引伸出來。這個原則的根基是在於：有理性之物是以自己為目的而存在（*rational nature exists as an end in itself*）。人當然認為他的存在是這樣的；在這個限度內，這個根本原則是個支配人的行為的主觀原則。可是，個個別的有理性者認為他自己的存在也是這樣，並且因為同一理由。（註）所以這個原則也是客觀的，並且它是最高的實踐根據，意志的一切定律一定是可以由它演繹出來的。因此，實踐的令式是如下：你須要這樣行為，做到無論是你自己或別的什麼人，你始終把人當目的，總不把他只當做工具（*So act as to treat humanity, whether in thine own person or in that of any other, in every case as an end withal, never as a means only*）。我們現在要考究看實際上能不能做到這樣。

讓我仍舊用上文所舉的例子。

（註）這個命題，在這裏只是個公設（*postulate*），理由詳最後一章。

第一、關於對自己的必要義務。想要自殺的人應該問他自己說，到底他的行為與「人自身就是目的」這個觀念能不能相容？假如他因為要避免苦況就自殺，那末，他就是把他這個人當做只是維持個受得了的境況到死為止的工具。然而，人不是一個東西，那就是說，人不是只能做工具的，而且在人的一切行為上，一定要認人自身為目的。因此，我不能夠對在我身上這個人作任何種處置，或是使他殘缺，或是損害他，弄死他。（把這個原則釐定得更準確些，期於免掉一切誤解，例如，為要保存性命而鋸斷四肢，或反先把生命冒險等類：這是倫理學本科的任務。所以我們這裏不討論這個問題。）

第二、關於對別人的必要義務，即不可不履行的義務。想要對別人作假許諾的人會立刻見到他這樣是把那個別人只當做工具，以為那個人並非同時是個目的。為的是：我要用假許諾去利用的人絕不會贊同我對他的這種行為，所以他自己絕不會蓄有這個行為的目的。假如我提出侵犯別人的自由和財產做例子，那末，這種侵犯別人的人格的行為就可以更明白了。因為在後一類的例，侵犯人權的人是立意只利用別人做工具，他並沒有想到這些別人既然是有理性者，應該始終

尊爲目的，就是應該認爲一定是自身能够蓄有這一個行爲的目的者。（註）

第三、關於對自己的非必要的（格外的）義務。行爲不侵犯在我們本人而自身就是目的之人性，還是不夠，行爲一定要與這人性相調和。人性中含有可以更進完美的能力，這些能力是自然賦予我們人性的目的。忽視這些能力也許可以保存人性，但不能夠促進這個目的。

第四、關於對別人的格外義務。人人自然會有的目的是他自己的幸福。固然，假如人人都不會有意把別人的幸福剝削一點，那末，縱使沒有一個人肯把別人的幸福增進一點，人類也許還可以存在；可是，假如人人都不想盡他的力量促進別人的目的，這種情形究竟只是消極地與自身即目的之人性不衝突，但並沒有積極地與這個目的相調和。爲的是假如「任何人自身就是目的」這

（註）不要以爲那普通所謂「因爲你不要遭受這件事[It]」（*quod tibi non vis fieri, etc.*）在這種地方可以作爲規律或原則。這個原則只是由前者演繹而出，再加幾個限制罷了；這個原則不能夠作爲普遍定律，因爲它沒有包括對自己的義務的原則，也沒有包括要慈惠別人的義務的原則（因爲很多人只要不要他對別人施慈惠，他很願意別人也不對他自己施慈惠，）最後也不包括人對彼此的不可不履行的義務，因爲依照這個原則，罪犯可以反駁施刑對於他的法官，以及諸如此類的事情。

個觀念要對我完全發生效力，那末，這個人的目的應該儘量認為也是我的目的。

「人以及一切有理性者自身是個目的」（這是人人的行動自由的最重要的限制條件）「這個原理並不是由經驗弄來。這一來，因為這個原理是普遍的，適用於一切有理性者的；而沒有什麼經驗能够這樣普遍適用。二來，因為這個原理並不是表示人性在主觀方面是人的目的（那就是說，人性是人自己確然認為目的之對象），乃是認人性是個客觀目的（這個目的的一定要認為構成一切我們的主觀目的之最高限制條件之定律），因此，這個原理一定是出於純粹理性。據第一個原理，一切實踐定律的客觀根據是規則（*the rule*）以及使規則成為定律（例如，自然律）的普遍性；但是它的主觀根據是在於它所祈向的目的。照第二個原理，一切有理性者自身既都是目的，所以每個有理性者都是一切目的之主體。因此，意志的第三個原理就是：「個個有理性者的意志都是預定普遍律的意志」（*the will of every rational being as a universally legislative will*）這個觀念——這個原理就是使意志與普遍的實踐理性相調和的最高條件。

根據這個原理，一切與「意志是預定普遍律者」這個觀念不相容的行為格準都要排除掉。

所以意志不特要服從定律，並且因爲一定要認意志自己爲預定這個定律者而服從，意志也只爲這個理由，纔服從這個定律。

上述的令式，一種是根據於行動合乎普遍律這個觀念的，例如在自然界，一種是根據於理性者普有的自身就是目的之特別地位。這些令式，不過因爲是認爲無待的，所以它的權威纔完全不根據於任何利益的動機。然而，我們前此只是假定這些令式是無待的，因爲必須有這麼一個假定纔可以解釋義務這個觀念。我們前此不能夠獨立地證明實有發無待的命令的實踐命題，並且在這一章內也不能夠證明這個。但有一件事可做的，就是用個確定的語式在這個令式上指出：在發自義務的意志，任何利益都要捨棄——這是無待令式所以別於有待令式的特別標準。現在表示這個原理的（第三）公式，就是，個個有理性者的意志都是預定普遍律者。這個觀念，正是做這一件可做的事。

雖然服從定律的意志也許是爲利益的關係而歸服於這個定律，然而自身就是最高的預定定律者的意志絕不能夠依靠着任何利益，因爲依靠利益的意志一定自己還要有別個定律，用定

律應爲普遍律這個條件去限制這個意志的自私的利益心。

「人的意志個個都是個。它的一切格準就是普遍的意志。」這個原理，（註）假如由別的方法證實，一定很宜於做無待令式；很宜的理由在於：正因爲普遍律這個觀念，所以這個原理不是依靠着任何利益；因之在一切可能的令式之中，只有這個會是無條件的。或是，更好一點，我們把這個命題換位而說，假如有個無待令式（即適用於個個有理性者的意志的定律），那末，它只能發這樣的命令，就是：假如一個人的意志可以認爲能够立志要它自己頒定普遍律的，那末，一切行爲都要依照這個意志的格準進行。爲的是：只有這樣，這個意志所遵循的實踐原則和令式纔是無條件的；因爲在這種情形之下，這個原則和令式纔不會是依靠任何利益的。

到了這裏，假如我們把前人對於尋求道德的原理的一切企圖回看一遍，那末，一切這些企圖完全失敗似乎不足爲奇。以前人看到人因爲義務起見應該服從定律，但沒有人悟到他所服從的

（註）我可以不必再舉例說明這個原理，因爲那些已用以說明無待令式和它的公式的例都是也可以用來說明這個原理的。

定律，雖是普遍有效的，只是他自己預定的，並且他只有不可不照他自己意志行為的責務——自然賦予他意志是要它預定普遍律的。假如，不管定律什麼樣子，人只是服從它，那末，我們一定要認為他是受什麼利益刺激或拘束，使他遵循這個定律；因為定律既然不是出於他自己的意志，那末，一定有他意志以外什麼東西強迫他遵循這個定律。因為這一個免不了的結論，所以一切想求得義務的最高原理的努力完全白費了。人始終沒有找到義務，只找到一定要為某種私的或公的利益而行動這個必要。因此，這個令式當然始終只是有條件的，絕不會有道德命令的力量。所以，我把道德的最高原理叫做意志自律（*autonomy*）的原理，以與一切其他原理分別——這些別的原理，我叫做他律（*heteronomy*）的原理。

「一個個有理性者在他意志的一切格準上一定要認它自己是在預定普遍律，用以評判他自己和他的一切行為的普遍律」這個觀念引出另一個附屬的很有結果的觀念；這另一個觀念就是目的世界（*Kingdom of ends*）。

我所謂世界，是說各個不同的有理性者由公同定律的關係合成一個系統。定律把某些目的

定爲普遍有效，所以，假如我們把有理性者彼此間的個人差異以及一切他們私人目的所特有的內容撇開，那末，我們就可以得到一切目的完全合成一個系統（包括自己就是目的之有理性者以及各個特有之目的）——這個觀念；換言之，我們就可以得到合乎上文所說的那些原理的一個目的世界這個觀念。

每個人應該將他自己和別人總不·只·當·做·工·具·，始·終·認·爲·也·是·目·的·——這是一切有理性者都服從的定律。這樣由共同的客觀定律的關係就產生個由一切有理性者組成的系統。這個系統可以叫做目的世界，因爲這些定律的用意就在於將一切有理性者彼此間連成目的與工具的關係。當然，這個目的世界只是一個理想。

假如一個有理性者預定普遍律於目的世界，同時自己也順從這些定律，那末，他就成了這個目的世界中的一分子（*member*）。假如他預定定律而自己不受任何別的有理性者的意志的支配，那末，他就是這個世界中的元首（*sovereign*）。

目的世界所以可能，是由於意志自由；在這個世界內，有理性者總要認自己或是以一分子的

資格或是以元首的資格頒定定律。元首的地位不能只用他意志的格準維持；只有他是完全獨立者，毫無需要，並有滿足他的意志的無限的力量，纔能够維持這個地位。

這樣說，道德就在於將一切行爲參照惟一的會產生目的世界的定律系統。這些定律一定是個個有理性者本性中所固有的，並且一定是發自他自己的意志。因此，這個意志的原則就是：永遠不要依照任何不能作爲普徧律的格準去行爲。那就是說，你行爲要做到意志可以認它自己就以它的格準頒作普徧律。假如有理性者的格準不是自然會合乎這個客觀原則（普徧律的原則），那末，要遵照這個原則行動的必要就叫做實踐上的強制，也就是義務（*debt*）。無疑，義務是不適用於目的世界的元首，但適用於這個世界內的一切分子，並且適用於一切分子到一樣的程度。

在實踐上遵照普徧律的原則，這個必要並不由於情感、衝動或愛好，只是由於有理性者彼此間的關係。在這種關係上頭，總要認有理性者的意志是頒定定律的，因為否則不能認這個意志自身就是目的。理性既是認意志是頒定普徧律者，它就把意志的一切格準參照一切其他意志，並參照一切對自己的行爲。這樣做並不是由於任何其他動機，或任何將來的利益，乃是由於「只遵循

他自己手定的定律的有理性者具有尊嚴（*dignity*）」這個觀念。

在目的世界內，個個不是有價值（*Value*），就是有尊嚴。凡是有價值的，都可以用別的等值的（*equivalent*）東西代替；反之，任何高於一切價值，因而沒有等值的東西的，就有尊嚴。

凡是應付人類的一般愛好和需要的東西都有個買賣的價值（*market value*）；凡是不預期有需要而與某一種好尚相應的，就是滿足我們能力的無用處的遊戲的東西都有賞玩的價值（*fancy value*）。但是，那任何事物能够自身成爲目的之惟一條件不特有相對的貴重性，就是價值，而且有根本的貴重性，就是有尊嚴。

只有在道德這個條件之下，有理性者纔能够自己成個目的，因爲只有這樣，他纔會在目的世界內做個預定定律的分子。因此，只有道德，和能具道德的人格是有尊嚴的。勞工方面的技巧和勤勉有買賣的價值；語妙、活潑的想像，和風趣有賞玩的價值。反之，信於踐諾，爲主義（不是爲生性）而慈惠，有根本的貴重性。假如缺乏這些美德，無論是自然，是人爲，都不能够弄出能够代替它的東西，因爲這些所以貴重不在於它所產生的結果，也不在於它所取得的功用與利益，只在於內心的

性格，就是在於隨時可以發爲信諾，慈惠的行爲的那些出於意志的格準，縱使這些行爲沒有得到所求的結果也沒有關係。這些行爲也用不着任何主觀的鑒賞或情感的推重，使得人立刻對它喜歡滿意；它用不着人對它有什麼直接的傾向或感情；它使履行它的意志成了直接可敬的對象。只須理性就可以把這些行爲強加於意志，並不是恭維意志，哄它去做——用恭維哄人履行義務是自相矛盾。所以，這種評價指明這麼一個性格的貴重性就是尊嚴，並且認爲這種性格比一切價值都高得無數倍；人不能夠把它與這些價值相比較相競爭片刻而不至侵犯它的神聖性的。

那末，美德或在道德方面美好的性格有什麼正當的理由，使它能够以這種高尚的地位自居呢？這個正當的理由就在於美德能替有理性者取得參與頒定普徧律的工作的特權。美德既然能使有理性者參與定律工作，也就使他取得做目的世界的一分子的資格。有理性者自身本就是目的，因之他在目的世界內是立法者，他不受任何自然律的支配，他只服從他自己定的，並使他格準能作普徧律的那些定律；他的這種本性已經預定他會有作目的世界的一分子的特權。除了定律所賦與的以外，沒有什麼東西會貴重。使一切事物貴重的定律，就因爲它使一切事物貴重，它自身

就一定尊嚴，那就是說，它有絕對的無比的貴重性，只有「尊重」(respect)這個話纔可以表示有理性者對它應有的崇奉。這樣說，自律是人以及一切有理性者所以尊嚴的根據。

以上所說的表示道德原理的三種方式根本只是同一定律的幾個不同的說法，並且其中任何一個說法都包含着其他兩個。但是三者之中有個不同；這個不同與其說是在客觀方面實踐的，寧可說是在主觀方面實踐的——用意在於（以某種比擬法）使理性的觀念更與直覺相近，因而更與感情相近。其實，一切格準都有——

(一)一個形式(form)，就是普遍性(universality)；照這個看法，道德的令式就是：一定要採取應該作為普遍的、自然律的行為格準。

(二)一個實質(matter)，(註)就是目的；它的公式是：有理性者，因為它照它的本性是個目的，所以自身就是目的，所以一定要在一切格準上作為限制一切相對的任意的目的之條件。

(註)譯者按原文內與「實質」相當的字是「Maxime」。阿博德氏等以為一定是「Materie」的錯誤。照上下文看，阿氏之說是對的。因此我們照譯「實質」。

(三)用一個公式把一切格準的性質完全限定 (*complete characterization*)；這個公式就是，一切格準應該由它自己的定律與個可能的目的世界相調和，像與個自然界相調和一樣。(註)這三個範疇——意志的形式的統一性(它的普遍性)、實質(對象，即目的)的多數性、這些所組成的系統的整個性——的次序內有一種漸進的步驟。要我們對於行為下道德的判斷，最好是總照嚴密的方法進行，先由無待令式的普通公式起頭；這個普通公式就是：照能够作為普遍律的格準去行為。可是，假如我們要使道德律「通過」，那末，把同一個行為同時歸到在上述這三個概念，因而儘量使它更接近直覺，這是個很有用的方法。

現在我們可以回到我們起初討論的觀念，就是絕對好的意志這個觀念。不能壞的意志是絕對好的，換言之，這個意志的格準，假如作為普遍律，絕不會自相矛盾。因此，始終照你能够發志願，要

(註)目的說(Teleology)把自然界認做目的世界；倫理學把可能的目的世界認做自然界。在前者，目的世界是個理論的觀念，用以解釋實有的事物。在後者，目的世界是個實踐的觀念，用以產生還未實現，但(假如我們行為合乎這個觀念)我們行為能够使之實現的對象。

它成爲普遍律的格準去行爲——這個原則就是這種意志的最高律。只有在這個條件之下，意志纔會永遠不自相矛盾；並且這麼一個令式就是無待的。因爲意志所以能作爲行爲的普遍律，與萬物的存在由於公共律的普遍維繫（這就是整個自然界的形式上的觀念）相似，所以無待令式可以說是照能够同時把自身作爲普遍的、自然律的格準去行爲。這就是表示絕對好的意志的公式。

有理性者與自然界其餘物類的分別就在於有理性者能够替自己立個目的。這個目的就成爲個個好意志的實質（內容）。可是，對於絕對好的，絕不受任何（求達這個或那個目的的）條件所限制的意志這個觀念上，我們一定要把一切有待於求達的目的撇開（因爲這些目的使一切意志變成只是相對地好。）因此，在這種地方，目的一定不要認爲有待於求達的目的，應該認爲一個獨立地存在的目的。在消極方面，我們認爲絕對好的意志是我們永遠不要反乎它去行動的意志，並且在我們立志的一切時期，一定要始終不把它只當做工具，而推尊它爲目的。這個目的一定是具有一切可能的目的者，因爲它也是具有可能的絕對好的意志者；因爲這種意志要移到任

何其他物類，一定要陷於矛盾的。所以，「對一切有理性者（你自己和別人）要這樣行爲，使在你的格準內一切有理性者自身都是目的；」「照同時可以普遍適用於一切有理性者的格準去行爲；」這兩個原則根本是相同的。爲什麼呢？因爲「在用工具以求達任何目的之時，我應該把它要能作爲一切行爲者的行爲律這個條件限制我的格準；」「一切行爲格準的根本原則一定是：一切具有目的者（即有理性者自身）始終不應該只當做工具，應該作爲限制一切工具的使用的最高條件（那就是說，永遠同時認爲目的）；」這兩句話歸結是一樣的。

因此，無疑地，不論有理性者服從什麼樣的定律，他自身既然是個目的，一定能够認他自己是把這些定律定爲普遍律的；因爲他所以自身就是目的，正因爲他的格準配做普遍律。他格準宜爲普遍律這件事，就使他有高於一切物質的東西的尊嚴（特權 *prerogative*）；他對他格準的看法，始終是要將他自己和一切別的有理性者認爲頒定定律者或立法者（因爲是立法者，所以他被稱爲人。）這樣，有理性者的世界（即所謂智性世界 *mundus intelligibilis*）就會成爲目的世界；所以會成這樣，是由於一切人以目的世界一分子的資格而立法。因此，一切有理性者行爲的方

式，一定要以爲從他的格準上看，他永遠是目的世界的立法分子。這些格準之形式的原則就是：你要這樣行爲，使你的格準也可以作爲（一切有理性者的）普徧律。目的世界所以可能，乃由於與自然界的情形比擬，不過目的世界是依照格準，即自己加於自己的規律；自然界是依照由外力強迫作用的動因的定律。但是，自然系統雖是被認爲機械，但是就它以有理性者爲目的這一點說，它就應該稱爲自然界（Kingdom of nature）。假如格準是普徧遵行（這是無待令式管理一切有理性者的法規），這麼一個目的世界就會實現。一個有理性者，就是他自己謹遵這個格準，也保不住一切其餘有理性者因此也謹遵它，也不能預期自然界與自然界的秩序會使他做個相宜的分子，期於自然界成個他參與的目的世界，換言之，不能預期自然界有利於他求幸福的期望。但是，「照一個可能的目的世界內頒定這世界的普徧律的分子的格準去行爲」——這個定律還是完全有效的，因爲這個定律是無待的命令。就在這個地方，有個詭怪的道理，就是：只是人因其爲有理性者而具有的尊嚴，並不問因理性而求達的目的或利益，換言之，對於純然觀念的尊重，卻能够作爲意志萬不可不從的訓誡；並且這個格準的崇高偉大正因爲它完全獨立，不倚靠這種的行爲動機。

一切有理性的行爲者配做目的世界的立法分子，正是由於這種獨立不倚；因爲否則他一定要被認爲只是受制於支配他的需要的自然律了。就是假定自然界與目的世界有個共同的元首，因而目的世界不只是觀念而是事實，這樣，目的世界固然可以得到一個強有力的動機，但也絕不能增加它根本的貴重。爲的是：雖則如此，我們始終要認爲這個惟一的絕對立法者要評定各個有理性者是多麼貴重，也只能依據他們的由「人的尊嚴」這個觀念所指定的超乎利己心的行爲。事物的精髓並不因爲它對外的關係而變更；撇開對外關係，單獨構成人的絕對貴重性的行爲，人也一定要就這種行爲受評判，無論誰是評判者；就是上帝，也要這樣。所以，道德是行爲對於意志的自律之關係，也就是行爲對於可能的由於意志的格準的普徧律的關係。合乎意志的自律的行爲是得許可的；不合乎這種自律的行爲是被禁止的。格準必定與自律的定律（laws of autonomy）相合的意志是個聖潔的意志，絕對好的意志。不絕對好的意志依據自律的原則（道德的強制）就是責務作用（obligation）。責務不適用於聖潔者。出於責務的行爲所具有的客觀的必要性就叫做義務。

由剛纔所說的看來，我們很容易見到爲什麼雖然義務這個觀念含着服從定律的意義，我們還是以爲履行個人的一切義務的人具有一種尊嚴與偉大。固然，就他服從道德律這一點說，他並不偉大；但是，因爲對於這個道德律，他就是立法者，並且他是爲這個緣故，纔服從它，所以他纔算偉大。我們在上文已經指明：也不是恐懼，也不是愛好，只有尊重定律，纔能够使行爲在道德上可貴。假如我們認爲我們意志只在它的格準會充作普徧律這個條件之下發生作用，那末，這個我們所可有的理想的意志就是應該受尊重的；人的尊嚴就在於這個能够作普徧律的立法者的資格，不過人自己也得要服從他所立的這種定律罷了。

意志的自律是道德的最高原則

意志的自律，就是指意志能够成爲自己的定律這個特性（完全與意志的對象的任何特性無關。）因此，自律原則就是：意志的取捨，要使我们取捨的格準可以作爲普徧律。我們不能夠單單分析這個實踐規則所有的觀念，就證明這個規則是個令式，就是說，不能證明一切有理性者的意

志必須受這個規則的拘束；因為這個規則是個綜合的命題。我們一定要從認識對象再進一步，把主體，即純粹實踐理性，作批判的研究，因為這個發出自明的命令的綜合命題一定可以完全不待經驗而直接認識的。這個題目不在這一章的範圍之內。自律原則是道德之惟一原則：這只須把道德所含的觀念分析就可以明白。因為這樣分析了之後，我們就知道道德的原則是個無待的令式，又知道這個令式所命令的正是這個自律。

意志的他律是一切假的道德原則的來源

假如意志從它的格準宜於作為它自定的普徧律這一點以外尋找決定它的定律，假如意志越出自身以外，從它的任何對象的特性尋找這個定律，那末，結果總是他律（heteronomy）。如果這樣，意志就不是自己給自己定律；這個定律乃是與意志有關係的對象給它的。這個關係，無論是依據愛好，或是依據理性的概念，都只能夠產生有待令式；因為我要別一件事，所以我纔做這一件事。反之，道德令式說，因而就是無待令式說：縱使我不要什麼別的東西，我也應該這樣做。例如，有待令

式說：假如我要保全我的名譽，我就不應該說謊；無待令式說：縱使說謊絲毫不會使我不名譽，我也不應該說謊。因此，無待令式一定要撇開一切對象，使它對意志一點沒有影響，期於實踐理性（意志）不至只是經營它自身以外的利益，期於它能够從最高定律上表現它的發令資格。例如，我應該努力促進別人的幸福，並不是因為實現別人的幸福與我有什麼相干（無論是出於直接愛好，或是由於間接從理性得到的什麼滿意），只因為我們不能一面不顧別人幸福而同時發願要這種行為格準作為普遍律。

一切源於他律這個概念的道德原則的分類

人的純粹理性，假如不經過批判的研究，總是先把一切錯的方法都試過，纔找到惟一的不錯的法子。

一切可以從這個觀點（即出於他律的）考慮的學說，不是經驗的，就是純理的（*rational*）。經驗的學說，由幸福學說來的，是根據關於身體的或精神的情感。純理的學說，由完滿（*perfection*）

學說來的，是根據我們理性以爲可以得到的完滿這個概念，或是根據於決定我們意志的獨立的完滿性（上帝的意志）這個概念。

經驗的學說完全不能夠作爲道德律的基礎，爲的是：假如道德律以人的特性，或人所處的偶然環境爲基礎，那末，這些定律就失掉它適用於一切有理性者的普遍性，失掉它拘束一切有理性者的那種無條件的必須實踐的性質。但是，私人幸福學說所以最可反對，不是因爲它是錯的，並且經驗與「人境遇越順，品行就越好」這個假定相反；也不是因爲這個學說對於建立道德律毫無貢獻（毫無貢獻的理由是：使人順利和使人善良是完全兩件事，使人對於他自己的利益會打算，很精明，和使他有美德也是兩件事。）這個學說的壞處乃在於它所給予道德的來源是反而顛覆道德，反而毀滅道德的偉大性的；因爲這些來源把爲善和爲惡的動機弄成同類，而且只教我們會打更好的算盤；這樣一來，善與惡的分別完全弄到沒有了。在另一方面，又有些人假定人有辨別道德的特別感官，（註）即道德之感。假如不能思想的人相信在關乎普遍律的事情上，情感能夠幫助他們，那末，這樣求教於道德之感是很淺薄的；並且情感，因其有無數的程度上差別，不能夠弄出一

個一致的善惡標準；任何人也沒有憑他自己情感替別人下判斷的權利。然而，這個道德之感直接認定美德能使人滿足，受人尊重，並不說破我們愛美德不是爲它的美而是爲利益；在這一點上，道德之感比較地與道德和道德的尊嚴更接近些。

說到關於道德的純理的學說，那末，完滿 (perfection) 這個形上學概念，雖然有缺乏，比那個上帝的絕對完滿的意志引伸出道德的神學的概念總好些。無疑，前一個概念是空虛的，不確定的，因此要想用它從無量數的可能的實在之中找到與我們相稱的最大量的完滿是做不到的；並且，要想把我們此刻所說的實在與個個其他實在分別，這個形上學的概念不免要犯循環論的毛病，暗暗先假定正要它解釋的道德這個概念。然而，它還是比神學的概念好。一來，因爲我們對於上帝的完滿不能夠直覺，只能由我們自己的概念演繹出來，而這些概念中最重要、的恰恰就是道德，

(註)我認爲道德之感這個學說包括在幸福學說之內，因一切出於經驗的興趣都由於一件事物所能呈獻的愉快，纔會增進我們的福利，無論這愉快是直接滿足，並不想到沾利，或是爲沾利起見。我們一定也要同哈赤遜 (Hutcheson) 一樣，把對他人幸福的同情歸在他所假定的道德感之內。

所以我們的解釋只是循環論證。二來，假如我們避免這個循環，所贖下的上帝意志的觀念只是要光榮和要優勢的欲望和強權與報復觀念聯合而成的概念；任何根據這個概念的倫理系統都是直接與道德相反的。

根據完滿觀念的這兩個系統，雖然完全不能做道德的基礎，但至少不至削弱道德。所以，假如我要在道德之感這個觀念和任何種完滿觀念之中揀擇一個，那末，我還是揀後種觀念。因為至少後種觀念不讓我們的感性(sensibility)意指感官的嗜欲判決這個問題，而把它訴於純粹理性。縱使它在理性之下也不能作何判決，那末，無論如何，它把（自身是好的意志）這個不確定的觀念保全，免於墮落腐化，使將來人好加以比較精密的審定。

至於其餘的學說，我可以不必在這本書內把它一起細細反駁。這樣反駁只是多餘的，因為這是太容易了，並且大概就是必須決定要從這些學說之中採取那一種（因為聽衆一定受不了這個問題老懸而不決）的人也知道很清楚。但是，這裏使我們更關切的事情是：一切這些學說所奠定的道德的主要基礎只是意志的他律，因此這些學說一定要達不到它的目的。

假如一定要假定一個爲意志所求的對象，纔可以規定那決定意志的原則，那末，這個原則總不過是他律；所含的令式總是有條件的，就是，假如或因爲一個人想要這個對象，他就應該如此如此。因此，這個令式始終不能夠發道德的命令，換言之，不能夠發無待令式。無論這個對象是憑藉個人愛好支配意志，如私人幸福說所假定的，或是用那對付我們的一切志願的對象之理性支配意志，如完滿學說所假定的，意志總不是自己用對於行爲自身的概念直接決定自己，只是用預期這個行爲可以得到的結果對於意志的影響決定自己——因爲我想要別一件事，所以我應該做這一件事。並且在這裏我是行爲者，我們一定要假定在我，還有別個定律；因爲這個定律，我總必須立志要這個別的事物。而這一個定律又須有另一個令式限制它。爲的是：對於我們能力所及的對象憑藉它的本性而左右行爲者的意志的這種勢力，是靠着行爲者的性質，或是感性（愛好和賞識），或是悟性與理性（因爲悟性理性的特質，運用悟性理性是會引起滿意的。）所以，正當地說，這個定律是自然所賦與的。因爲如此，它一定是由於經驗纔知道，一定要用經驗證明；所以，它只是不必然的，不能夠充個自明的實踐規律——而道德律卻必須是個自明的實踐規律。不特如此，並且這

個定律一定定只是他律；它不是意志自己頒定的，它是一個外來衝動，利用行爲者易於接受它的特性而頒定的。絕對好的意志的原則一定是個無待令式；這種意志沒有任何確定的對象，只是含着一切意志作用的形式。這個意志的形式就是根於自律；自律就是說每個好意志的格準都能够充作普遍律。只有這個自律是一切有理性者自束的定律，用不着借助於任何動機或利益心。

這麼個超乎經驗的綜合的實踐的命題怎麼可能爲什麼必要——要把這些問題解決，並不是道德形而上學的事情。我們並沒有在這裏斷定這個命題是真實的，更沒有自命有把它證明的能力。我們只是把公認的對於道德觀念的發展指明「意志的自律一定定與這個觀念相連，並且，就是這個觀念的基礎。」凡是認道德是實在的，不是虛妄幻想的人，一定也要承認這裏所舉的道德原理。所以，這一章，同上一章一樣，只是分析的。假如無待令式以及意志的自律是真的，而且因其是超驗的原則，是絕對必要的，那末，道德一定不是我們腦裏的虛構。要證明道德不是虛幻，一定要假定純粹實踐理性可供綜合之用。但是，假如我們沒有先把純粹實踐理性作個批判的研究，我們就不能够冒昧這樣假定。在最後一章內，我們要把這種批判說個大綱，以够應付我們的討論爲度。

第二章 由道德形而上學轉到對於純粹實踐理性的批判

論自由這個概念是解釋意志自律之關鍵

就生類是有理性的這一點說，意志是生類所有的一種起因作用（causality）（即發生結果的作用。）假如這個起因作用，不用任何外來的原因決定它，也生效力，那末，自由就是這種起因作用的特性，就像自然界的必然性是由外來原因決定的起因作用的特性一樣（一切無理性者的起因作用都有後一種特性。）

上頭說的，對於自由的定義是消極的，它不能夠使我們發現自由的精髓；但是它能引到一個更富意義更有結果的積極概念。起因這個概念隱含「由定律」（德文 *Gesetz*）規定「這個概念，因為我們認為結果是由原因規定」（德文 *bedingt*）的。因此，自由必須不被認為無定律，自由不過

是不服從自然界的定律罷了。自由的原因必須遵照不變的定律發生作用，但這些定律是自由原因所特有的；其實，離開定律，自由意志就毫無意義。自然界的必然律隱含着動因的他律；因為照自然律，必須有外物使這個原因發生作用，纔會有結果。所以，除了自律以外，即除了意志能作自己的定律之特性以外，意志自由還有什麼意義呢？說「在一切行為上，意志是它自己的定律」只是說「意志的原則就是，只遵照可以使自身作為普遍律的格準去行為。」可是，這個正是無待令式的公式和道德的原則。所以，自由意志與合乎道德律的意志只是一件事。

假如我們由意志自由這個假定入手，那末，我們只須分析自由這個概念就可以見到道德和道德的原理。然而道德的原理——絕對好的意志就是它格準總可以認做普遍律的意志——還是一個綜合命題。因為無論我們怎麼樣分析絕對好的意志這個概念，都得不到格準的這個特性。只是有個第三命題，把自由與道德這兩概念綜合在一起，纔可以從自由推演出道德。對於自由的積極概念會產生這個第三命題；並且自然這個概念不能夠產生這個命題（因為在自然界，因果關係是一個東西與另一個東西的關係。）我們此刻不能夠就指出這個由自由指引出來的第三

命題。這個我們有個超驗的觀念的命題，是什麼，也不能夠使「怎樣可以用純粹實踐理性證明自由這個概念是合法的」這個道理以及無待令式怎樣可能，弄得明白；我們得要先作一些初步的研究。

論我們必須先假定自由是一切有理性者的意志的特性

除非我們有充分理由說一切有理性者的意志都是自由的，我們絕不能證明人的意志是自由的。只因為我們是有理性者，道德纔是適用於我們的定律。所以道德一定是適用於一切有理性者。但是只有自由者纔會有道德；因此我們必須證明一切有理性者的意志都是自由的。要用某些所謂對於人性的經驗證明這個自由是不夠的（這樣證明是完全不可能的，因為這個只能用超驗的方式證明的）我們一定要證明一切有理性者的活動是自由的。我要說：個個除了在自由這個觀念之下，不能行動者，正因為這個緣故，就他的行動上說，是真正自由的。換言之，縱然從理論方面（註）不能夠證明他的意志是自由的，他一定要認一切與自由有不可分解的關係的

定律就是他的意志的定律。我再要說：我們一定要認爲一切具有意志的有理性者都有自由這個觀念，因爲有理性者個個始終是依這個觀念行事。我們一定要承認有理性者有個實踐的理性，就是能作它的對象的原因的理性。要設想有個理性，明知地讓外來勢力左右它的判斷，這是不可能的事情；因爲假如這樣，行爲者會以爲不是理性決定他的判斷，乃是自然的衝動決定它。因此，理性必須認它自己是建立它行爲的原則者，並且以爲它完全不受任何外力的操縱，所以，理性，無論是認爲實踐理性，或認爲有理性者的意志，一定要以爲它自己是自由的。換言之，只在有理性者依自由這個觀念行動之時，他的意志纔是他自己的意志。因此，在實踐方面，必須認爲一切有理性者都有自由這個觀念。

論附屬於道德觀念的興趣

（註）我假定自由只是有理性者以爲他們的行爲所隱含的一個觀念；我採用這個方法，因爲要免得要從理論方面證明有這個自由。爲我這裏討論起見，只這樣假定就行了；因爲縱然弄不出理論的證明，一個只能依自由這個觀念而行動者，和一個實際自由者都是要服從相同的定律的。這樣，我們在這裏就能夠避免掉那個理論方面的責任。

我們畢竟把對於道德的真正概念化爲自由這個觀念。可是，我們不能證明我們真是自由的；只是我們見到了：假如不先假定自由，我們就不能以爲我們是有理性的，並且覺得是我們行爲的起因的，換言之，就是具有意志的。我們也見到了：因爲同一理由，一切具有理性和意志者一定是依他們自由這個觀念決定他們的行動。

因爲先假定自由，所以我們覺得有個行爲律，就是「我們行爲的主觀原則必須始終具有做客觀的或普遍的原則的效力；並且可以認爲是我們自己用以節制我們意志的普遍律。」但是，爲什麼只因我有理性就得要遵循這個原則，而且爲什麼這樣一來就弄得一切有理性者也得要遵循這同一個原則呢？縱然承認我不是爲興趣所強迫而服從（因爲假如是這樣強迫，就絕不能有無待令式，）我也必須對於這個原則發生興趣，而窮究我何以服從它。爲的是這個「我應該如此」實在就是「我立意要如此」是對於一切有理性者都有效的，只要理性是不受障礙而完全決定他的行爲的話。可是，在像我們這樣的有理性者，除了理性之外，還受別的動機——感性——的影響，純然由理性發動的事情不一定會實行：所以，在我們，那種必要性就不過只是一個「應該」而

且主觀的必要性與客觀的必要性也不相同。

似乎我們（嚴格地說）只證明要解釋意志自律的原理，就要先在自由這個觀念之中假定道德律；似乎我們不能證明道德律自身是實在的並在客觀方面是必要的。就是當真如此，我們也已經得了不少的利益，因為至少我們把真正原則勘定得比從前更精確些。可是，對於這個原則的效力並人在實行上須服從它的必要，我們一點沒有進一步的了解。因為假如有人問我們，為什麼我們的行為格準可以做普遍律這一層必須作為節制我們行為的條件，並我們所認為這樣行為的貴重性（貴重到我們不能有什麼比這個更高的興趣）根據什麼；假如又問我們，何以人相信他覺得他自己貴重只是由於這樣行為（比起這個愉快或不快的境遇算來只等於零）對於這些問題，我們不能夠作滿意的答覆。

我們有時候見到：假如個人的品性，不牽連任何對於外界環境的興趣的，使我們能夠在理性萬一分派給我們這個境況的時候參與這種境況，那末，我們對於這一個品性就能夠發生興趣。換言之，單是配有幸福這個品性自身就可以使我們發生興趣，縱然沒有分享這個幸福的動機也可

以這樣，但是，這個見解，其實只是我們前此所假定的道德律的重要性的結果（所謂重要就是指因為自由這個觀念，我們撇開一切經驗的興趣。）可是，為什麼我們應該撇開這些興趣（那就是，要以爲我們自由行動而同時服從某些定律這個興趣，）只向我們自己身上尋求貴重性呢（這種貴重可以抵補那丟掉一切使我們環境有價值的事物的損失，）這個道理，我們還不能夠這樣看出來，而且我們也不了解我們何以會這樣行爲——換言之，不了解道德律何由得到它的使人不可不遵行的力量。

我們必須坦白地承認這裏有種循環論——似乎逃不掉的循環。我們假定我們在做動因這方面是自由的，使得在目的世界方面我們可以認爲我們能够服從道德律；到後，我們卻因爲我們已經認我們有意志的自由，就以爲我們須服從這些定律。自由以及意志的自己爲自己立法都是自律，因此這兩個概念是互相隱含的；正因爲這個緣故，任何一個概念不能夠用以解釋別一個概念，或作爲別一個概念的理由。至多這種辦法也只是在邏輯上要把對於同一對象的顯似不同的觀念化爲單個概念時候纔可以使用（就像我們把同一數值的不同的分數約爲最簡式一樣。）

我們還賸有一個辦法，就是去研究看看：到底在我們由自由觀念設想我們是超乎經驗的動因的時候，和在我們由親見的結果，即由我們的行為，得到對於我們自己的觀念的時候——在這兩種時候，我們會不會是取不同的觀點呢。

一切不是由我們立意而發生的意念（例如起於感官的意念）只能夠使我們知道外物的影響我們的那方面；這些對象自身是什麼，我們仍然不知道，因此就是我們對這類的意念盡智力所及，用極深切的注意考究它，我們也只能夠由它得到對於現象（appearances）的知識，始終得不到對於物自身（things in themselves）的知識：這些話用不着深思之後纔能說，而且我們可以假定就是具極平常的智力的人也能說，不過在這種人，他用他的方法——用那個模糊的他所謂情感的察覺力罷了。這個分別一經成立（也許只是由於見到我們被動地感到的外來意念，與由於我們主動而產生的意念兩者不相同，而悟到這種分別），我們就必須承認並假定在現象後面有個非現象的東西，就是物自身；不過我們一定要承認：因為除了在這些物自身影響我們這方面以外，我們永遠不能知道它，所以我們不能夠對它再接近一點，也始終不會知道它自身是什麼。這個

分別一定要引出感覺世界 (*world of sense*) 與悟性世界 (*world of understanding*) 的分別，無論這個分別是多麼粗陋的。感覺世界也許隨各觀察者感官印象的不同而變異，但作感覺世界的基礎的悟性世界總是只有一個。就是對一個人自身，他也不能夠自命可以由他用內省得到的知識而知道他自身究竟是什麼。爲的是他並沒有自己創造自己，不是超乎經驗而是憑藉經驗得到對於他自身的概念；結果當然就是他對自己的知識，也只能得自內感，因而只能得自他本性的現象以及他意識被影響的方式。同時，在這些由現象構成的他自己的特性以外，他必須假定有個什麼做這些特性的根基——即他的自我 (*ego*)——無論這自我的特性是怎麼樣的。這樣，人對於別知並接受感覺這方面，一定要算他自己是屬於感覺世界的；但對於他所可有的純粹主動這方面（直接到達意識而不經由感官的活動），一定要算他自己屬於智性世界——不過對這個世界，他沒有更進一步的知識罷了。深思的人對於一切呈現於他的事物，一定會得到這種結論：就是具極平凡的智力的人大概也會有這種結論，因爲大家很知道這種人很容易以爲感官對象之後還有個不可見而自己主動的東西。可是，他們立刻又把這個看不見的具體化，作爲感官對象，這

就弄壞了；換言之，他們要把這個物自身弄成直覺的對象，所以他們在這上頭並沒有更澈悟一點點。

人自身實在有個使他與萬物有別，並且與他受外物影響那方面的自我有別的能力；這個能力就是理性。理性是純粹自動，所以比悟性都還高。爲的是悟性雖然也是自動，不像感官那樣只含着我們被動地受外物影響而後起的直覺，但是悟性只能夠產生那些把感官直覺規則化並把它聯合在一個意識之內的概念，此外不能產生什麼；並且倘若沒有這樣利用感官，悟性就絕不能夠有思想作用。反之，理性在所謂理念（*Ideas* 即理想的觀念）這方面那麼純乎自動，弄到它高於感官所能貢獻的一切東西；並且理性的最重要的功能就在於把感覺世界與悟性世界分別開，因而規定悟性的限界。

因爲這個緣故，有理性者，就他是智性（*intelligence*）這方面看（不是就他較低級的能力看），一定要認他自己屬於悟性世界，不屬於感覺世界。因此，他要打量他自己，要認識那支配他那些能力的運用的，因而認識支配他的一切行爲的，那些定律，都有兩個觀點可以根據：第一，從他

屬於感覺世界這個觀點看，他見到他自己是受制於自然律的（他律）；第二、從他屬於智性世界（intelligible world）這個觀點看，他見到他自己是受制於超乎自然界，不根據經驗而只根據理性的定律。

就他是有理性者，因而是智性世界的一分子這方面論，人除了依照自由這個條件之外不能夠設想他自己意志起因的方式，因為不受感覺世界的決定因的支配（理性始終必定認它自己具有這種獨立性）就是自由。我們知道，自由這個觀念與自律，這個觀念是分不開的，自律的概念又與道德的普遍原則是分不開的——這個普遍原則，從理想上論，是有理性者的一切行為的根據，就像自然律是一切現象的根據一樣。

我們在上文說過：我們由自由轉到自律，再由自律轉到道德律，似乎隱隱含着一個循環論，換言之，因為道德律，我們成立了自由這個觀念，這似乎不過要使後來我們可以由自由的觀念推演出道德律來；因此，我們對道德律，絕不能說出什麼理由，只能認為是個好意的人很情願承認而我們始終不能作為可得證明的命題的巧問謬論（*petitio principii*）——可是，現在這個疑慮消

除了。因為我們現在見到在我們自認為自由的當兒，我們把自己作為悟性世界的分子而承認意志的自律以及自律的後果——道德；在我們自認為受制於道德律的當兒，我們是以為我們同時屬於感覺世界和悟性世界這兩方面。

無待令式何以可能

一個有理性者，因其是智性，將他自己認為悟性世界的一分子，並且只因為他是屬於這個世界的一個動因，他總把他自己的起因能力命為意志。從另一方面說，他又自覺得他是感覺世界的一部分——他的行為在這個世界內表現的方式，只是那個起因能力的現象。但是，他不能看出那個起因何以會表現為他的行為，因為他對於這個起因，沒有什麼知識；因此他不得不認這些屬於感覺世界的行為只是受其他現象的決定，就是受欲望和愛好的支配。假如一個人只是悟性世界的一分子，他的一切行為一定會完全合乎意志的自律；假如他只是感覺世界的一部分，他必定被認為完全受制於欲望與愛好的自然律，並完全服從自然界的他律。這個自律一定是根據道德的

最高原理；這個他律一定是根據幸福原理。但是，我們要知道悟性世界是感覺世界的根據，因而是那個世界的定律的根據。並且，因為意志完全屬於悟性世界，規定意志直接遵行的定律的就是悟性世界。因此，就我是智性這方面論，我服從悟性世界的定律，就是服從理性，雖是就我本性的另一方面論，我又屬於感覺世界。理性，在自由這個觀念內，含着悟性世界的定律；我因為服從理性就自覺得是服從意志的自律。我一定要把悟性世界的定律，認為令式，把合乎這些令式的行為認為義務。

因此，無待令式何以可能，是由於自由這個觀念使我成為智性世界的一分子。假如我只屬於智性世界，那末，我的一切行為一定會（*would*）永遠合乎意志的自律。但是，因為我知道我也是感覺世界的一分子，我只能說我的行為應該（*ought*）合乎意志的自律。所以，無待的「應該」是個超驗的綜合命題。在我的被感性欲望左右的意志之上，又加上我的屬於悟性世界的，因而純粹並自決的意志這個觀念。因此，認為有理性的意志是認為感性的意志的最高條件。這裏所用的解釋法與推演範疇的方法相似。為的是：使一切對於自然界的知識成為可能的超驗的綜合命題，如我

們已經見到的，是靠著在感官的知覺之上加了悟性的純粹概念——這些概念自身只是一般的定律形式罷了。

一般人類理性的實際運用也證實上文的道理。沒有一個人（就是頂十足的流氓也沒有，）只要他在別方面慣於運用理性，當人把純潔的志向，遵行好格準的毅力，同情並慈惠（乃至表現為對自己利益與安佚的大犧牲）的模範指示他的時候，會不願望他自己也具有這些品性。只因為他的愛好和衝動，他纔不能夠自己也做到這樣；他同時願望他能夠擺脫這種壓迫他的愛好。他由這種願望，證明他以一個超乎感性衝動的意志，在思想上，把他自己升遷到完全與他感性方面的欲望的世界不同的世界之內，因為他不能期望用那個願望得到他欲望的任何滿足，也不能得到什麼可以滿足他的任何實際的或假定的愛好的地位（因為這樣就要把迫他發那個願望的觀念自身毀滅了：）所以他所能期待的只是他個人夠到較高的人品。自由這個觀念（即超乎感覺世界的決定因而獨立的觀念）強迫他採取悟性世界的一分子的觀點；當他移到這個觀點的時候，他就想像 he 自己是上說的那個品格較高的人。由這個觀點，他覺得有個好意志；據他自白，這

個好意志就是他因屬於感覺世界而具有的壞意志的定律——這個定律的權威，他雖在侵犯時候也承認。所以，他在道德上所「應該」做的，就是他因為是悟性世界的一分子而必定「要」做的；只是因為他同時認他自己又是感覺世界的一分子，他纔以為這個必要就是「應該」。

論一切實踐哲學的極限

人人都以為他自己有意志的自由。一切對於雖則沒有做，然而應該做的行為的判斷都是由這個自由來的。這個自由不是依據經驗的概念，也不會是這種概念，因為縱然經驗所表示的正與由自由這個假設所推得的必然結果相反，自由還是存在。從另一方面論，一切事變都為自然律所確定支配，這也是一樣必然的。這個自然界的必然性也不是經驗的概念，就是因為這個觀念含着必然這個觀念，因而也是超乎經驗的認識。可是，自然界這個概念，是得經驗的證實的；並且假如要經驗成為可能，就是，要我們會有對於依照普徧律的感官對象的連貫知識，那末，就一定免不了要預先假定經驗。因此，自由只是理性的一個理念（理想的觀念）；自由的客觀存在是有疑問的。而

自然卻是悟性的概念，悟性要，而且必定要，以經驗的實例證明自然的實在。

由是就產生了一種理性的辨證法(a dialectic of Reason)，因為人認定意志所具有的自由似乎與自然界的必然性衝突，並且理論方面的理性，在這兩條路的中間，看到自然界的必然性這條路比自由那條路比較常走，比較合用得多。但是，在實踐上，只有自由這條狹路是我們行為可以應用理性的路。所以，頂深微的哲學，也像頂平凡的人的理性一樣，絕不能用辨論把自由打消。哲學一定要假定同一的行為，它的自由與它在自然界的必然性之間並沒有真正的衝突，因為哲學不特不能放棄自由這個概念，也一樣不能放棄自然這個概念。

然而，縱然我們總不能了解怎麼會有自由，我們也必須以使人信服的方式把這個表面好像有的衝突排除掉。因為假如自由這個觀念與它自身，或是與自然（自由與自然是同等必要的）互相衝突，那末，自由一與自然界的必然性比量起來，自由一定要被放棄了。

但是，假如自覺為自由的思想者當自命自由的時候，同他對於同一行為認他自己受制於自然律的時候，是依同一意義並在同一關係上認定他自己的地位，那末，要避免這個衝突一定是絕

對不可能。因此，理論的哲學一定要指出何以他有這個衝突的錯覺，是因為當我們說人是自由的時候，我們是依另一個意義和另一個關係上看他，而當我們以為人受制於自然律的時候，我們只是認人爲自然界的一部分罷了。理論的哲學一定要證明這兩方面不特能够並存，而且一定要認爲必定在同一個人身上聯合起來；因爲否則我們沒有什麼理由可以解釋爲什麼我們弄出這一個理念（指自由）給理性難題做——我們要知道這個理念，雖則也許可以與別一個充分成立的觀念（指自然界的必然性）調和而不至發生矛盾，但不免陷我們於一種糾紛（這種糾紛使理性在理論上運用時候不免要深深受窘。）可是，理論的哲學，只是因爲要替實踐哲學開路，纔有解決這個難題的義務。因此，哲學家對於或是排除這個貌似衝突，或是不理會它，他不能任意選定一件；因爲假如他不理會，那末，關於這個問題的理論，要變成無主之地，這個地域，定命論者（Fatalist）一定有權利進佔，而且把「道德無佔用這地域的所有權」爲理由，將一切道德趕出所謂道德的領土之外。

然而，我們還不能說我們此刻正到了實踐哲學的邊境。因爲解決那個爭執並不是實踐哲學

的事情；實踐哲學所要求於理論的理性的只是：這個理性要把它自己在理論的問題方面弄不清的矛盾消除，使得實踐哲學可以安息，可以不受外來的攻擊——這些攻擊也許要使實踐哲學要取作建設基礎的理由弄成功了可以爭論的問題。

純乎主觀方面的決定因，合成了純乎感覺的世界，因而這些原因都包括在普通所謂感性（sensitivity）之內。普通人覺得理性不受這種原因的支配；並且這個假定是經人承認的。就是普通人主張他有意志的自由也是根據這種自覺和這個假定。人既然這樣以爲自己是智性，就把他自己擱在另一個世界之內，並且把他自己與完全另一種的決定的理由發生關係——一方面，他以為他自己是具有意志的智性，因而是具有起因能力的智性；一方面，他又覺得他是感覺世界的一個現象（其實他也是的），並且斷定他的起因作用是依照自然律而受外力的決定。他頃刻覺到兩方面都可以是對的，不實則這兩方面非同時都對不可。爲的是說一個現象界的東西（屬於感覺世界的）服從某些定律，而這同一個東西作爲物自身論，卻超乎這些定律；說他必須認自己已有這兩面的資格，在一方面，由於他覺得自己是個受感覺影響的物體，在另一方面，由於他覺得

他自己是個智性，那就是說，在運用理性方面完全不受制於感覺印象（換言之，認自己是屬於悟性世界）——這裏頭並沒有絲毫矛盾。

因此，人主張他具有特種意志——這種意志絕不關顧任何欲望與愛好。並且人以為他自己會實現那些只有不顧一切欲望愛好纔能實踐的行為，而且他必須實現。這種行為所以發生是由於他是智性，由於依智性世界的原理而起的結果和行為的定律。對於這個智性世界，他除了知道在這世界內只有超乎感覺的純粹理性纔能頒定定律這一件以外，絕不知道它此外的性質。並且，因為只是在這世界內，只是就他是智性的資格論，他纔是他的「真吾」（他的人只是他的「真吾」的現象），那些定律纔能直接地無條件地適用於他，所以愛好和情欲（即感覺世界的全部）的煽動不能夠損壞他具有智性的意志作用的定律。其實，他並不以為這些愛好情欲是他的產物，他也不以為這些是出於他的「真吾」——他的意志。只在他讓這些愛好情欲左右他的行為格準，排擠意志的合理定律的時候，他纔認為縱容這些愛欲是他意志的責任。

當實踐理性設想自己屬於悟性世界的時候，它並不是越出它應有的界限——假如實踐理

性企圖用直覺或感覺直接覺到它自己是屬於悟性世界，那末，它就算越界了。理性設想自己屬於悟性世界，它只是消極地認為它自己不屬於感覺世界——不屬於不能為自己定下支配意志的定律的世界。這樣思想只有一點是積極的——這一點就是，自由雖是消極的規定，但是與個積極的能力，與個理性的起因能力，即所謂意志的，聯結在一起。換言之，意志就是使行為做到行為的原則合乎理性動機的精義的能力——這個精義就是，行為格準要可以作為普遍律這個條件。可是，假如理性要從悟性世界借到意志的對象（即動機），那末，理性就越出它的正當界限了，它就是強不知以為知了。所以，悟性世界這個概念只是感覺世界以外的一個觀點；理性見到它要設想它自己是實踐的，就不得不站在這個現象界外的立場。假如感性的勢力够決定人的行為，那末，這樣設想就絕不可能。這個設想是必要的，因為否則人不會自認為智性，因而也不能自命為合理的並由理性發動的（或說自由發動的）起因能力。無疑，這種思想含着對於「那只關感覺世界的自然秩序與定律以外有另一個秩序另一系定律」的觀念。因此，這種思想使人不得不設想有個智性世界，一切具「物自身」資格的有理性者的世界。但是，這種思想絕不能給我們理由可以將智

性世界的形式的條件以外的方式設想這個世界——這個形式的條件，就是意志的格準可以作爲普遍律，也就是意志的自律。只有自律纔不與意志的自由矛盾；反之，一切對於某個確定對象的定律只能有他律——他律只是自然律纔具有，並且只能應用於感覺世界。

假如理性要去解釋怎麼樣純粹理性會成爲實踐理性，就是怎麼樣會有自由，那末，理性就完全越出它的正當界限了。

只有我們能把它弄成定律的，它的對象可以由經驗呈獻給我們的，我們纔能够解釋。但是，自由只是一個理念（理想的觀念），它的客觀的實在性絕不能依據自然律指明，因之，也不能由經驗呈獻給我們。因爲這樣，自由是始終不能夠了解或覺察到的，因爲我們不能用任何種的實例或比擬證實它。其實，只是相信自己覺得有意志，就是，有與欲望不同的能力（這個能力就是以智性資格決定行爲，即以超乎本能的理性之定律決定行爲的能力）者在理性方面必須有這麼個假設罷了。要知道到了自然律的決定終止的地方，一切解釋（*explanation*）也要終止；我們所能做的只有辨護（*defense*）。有些人自命對事理具有比我們較深的澈悟，因而大膽武斷絕不會有自由；把

這些人的反對的理由駁掉就是辨護。我們只能指出給他們看他們以爲在自由觀念中發現的矛盾只是由於他們的思想習慣，那就是說，因爲要把自然律應用於人的行爲，他們不得不認人爲現象；到了我們要他們再把人認爲具有「物自身」資格的智性的時候，他們還是以爲人在這方面也只是現象。照他們這種想法，那末，說人的意志，在它起因方面，完全超出感覺世界的一切定律之外，當然是一個自相矛盾的論調。然而，假如他們承認（照理應該承認）現象後面還有物自身；物自身，雖是我們觀察不到，卻是現象發生的條件；物自身行動的定律當然不會與它在現象界的表現的定律相同，那末，這個矛盾就消滅了。

從主觀方面絕不能夠解釋意志的自由，與我們絕不能夠發現並解釋人對道德律會發生的興趣（註）是同一件事。但是實際上，人對道德律是起興趣的。對道德律的興趣在我們方面的根據，就是我們所謂道德情感。有些人誤認道德情感爲我們道德判斷的標準；其實，道德情感只應該認爲道德律影響意志所生的主觀的結果。只有理性纔能產生道德律的客觀的原理。

固然，要使有理性而又受感覺左右的人會發那理性獨自叫他應該發的志願，那末，必須理性

有個能力使義務的履行會蘊蓄着愉快或滿意的感情，那就是說，理性須有按照它自己的原則支配感覺性的欲望的起因能力。可是，要悟到何以僅僅一個思想，不含什麼感覺的成分的，會自己產生愉快或痛苦的感覺，換言之，要不藉經驗說明這件事的所以然，是絕不可能。因為這不過是個特殊因果作用，也像個個其他因果作用一樣，我們不待經驗是絕不能決定它的性質的；我們要知道它，一定要請教於經驗。但是除了兩個經驗對象間的因果關係以外，經驗不能夠給我們什麼因果關係。在當前的事例，雖然所生的結果是在經驗之內，但是我們卻以為原因是純粹理性由絕非經驗對象的理念發生作用。因此，在我們人看來，要解釋怎麼樣並為什麼行為格標準作為普遍律這個

（註）興趣是理性所由成為實踐理性的作用，就是決定意志的起因。所以，我們只對於有理性者說他對一件事起興趣；無理性者只會覺到感覺性的慾向。只在理性的格標準的普遍有效這一層就夠決定意志的時候，理性纔對行為發生直接的興趣。只有這種興趣是純潔的。假如理性只是由另一個欲望對象或是由行為者的特項情感的暗示纔能決定意志，那末，理性對於行為只發生間接的興趣。因為理性沒有經驗就不能發現意志的對象，不能發現那發動意志的特項情感，這種間接興趣只是經驗的，不是純潔理性的興趣。理性的邏輯興趣（就是要把理性的洞悟擴大）始終不是直接的，總須預先假定那些使用理性去求達的目的。

觀念會引起興趣，即道德會引起興趣，是絕不可能的事。只有一件事是確實的，那就是並不是因為道德引起我們的興趣，它纔對我們有效（因為如果這樣，那就成了他律，成了實踐理性反而藉感覺性的欲望——情感——做它的原理了，那末，實踐理性就始終不能立下道德律了，）乃是因為道德對我們人有效，道德纔引起我們的興趣。道德所以對我們人有效，是由於道德的來源是在於我們以智性資格而具有的意志，換言之，在於我們的「真吾」並且理性必定把只是現象的事物作為物自身的特性的附屬件。

這樣，我們能够指定使無待令式成為可能的惟一假設，就是自由這個理念——在這個範圍內，可以說怎麼樣會有無待令式這個問題得了答案了。我們也能够看到這個假設的必要；為理性的實踐上運用，就是為要對於這個令式的效力，因而對於道德律起深信，這樣看到就够了。可是，這個假設自身何以可能，是任何人的理性始終不能看到的。然而，根據「一個智性的意志是自由的」這個假設，一件必然的結果就是意志的自律——這自律就是決定意志的主要的形式條件。這個意志自由不特很可以作個假設（因為不與「感覺世界的現象關係表現自然界的必然性」這

個原理衝突，）如理論哲學證明的；而且，一個有理性者，覺到有個憑藉理性的起因能力（即與欲望不同的意志）的，不得不在實踐上（即在理念上）認這個假設是他的一切有意的行為的條件。但是，要解釋何以純粹理性沒有來自任何其他淵源的動機的幫助就自己能够做到實踐，就是何以「理性的一切格準可以作普遍律」這個原則（這一定是純粹實踐理性的形式，）無須有那項人能够預先發生興趣的任何意志內容（對象，）自身就能够產生動機；並要解釋何以純粹理性能產生純粹道德的興趣；換言之，要解釋怎樣純粹理性會成爲實踐理性，這是人類理性做不到的事情，一切想解釋這個的勞苦都是白費了的。

假如我想知道意志的起因作用怎麼樣會自由，那末，情形也是相同（就是不能夠解釋。）因爲假如要解釋這個，我就離開了哲學的解釋的領域，就沒有別的地方可走了。我也許可以高興，以爲還贖下智性世界（可以做解釋，）但是雖然我對於這個世界有根據很好的理念，然而我對於這個世界絕沒有知識，並且無論我的理性怎麼盡力，我也不能得到這種知識。這個世界只是指在我從指揮我意志的原理之中把一切屬於感覺世界的事物排除了之後所贖下的，這個贖下的只

是把來將那些出於感性的動機所含的原理加以限制；把來勘定這種原理的界限，並指明它並不包羅一切，它以外還有物；然而對於此物，我不能再知道什麼。關於建立這個理想的純粹理性，把一切內容——關於對象的知識——抽開之後，賸下的只是一個形式。這個形式就是，行為格準普遍有效這個實踐定律，並與這律相合的一個關於理性的概念。這個概念就是，理性在於純粹悟性世界是個有效的原因，就是個決定意志的原因。這裏一定完全沒有動機；除非這個對於智性世界的觀念自己就是動機，就是理性原先發生興趣的東西；但是要說明這個正是我們不能夠解決的難題。

這就是一切道德研究的極限了。要使理性不至向感覺世界尋求最高動機和一個概念的而純乎依據經驗的興趣，因而弄到妨害道德；要使理性不至在我們所謂智性世界的那些超絕概念的空虛（在理性看是空虛）中枉費心機而毫無進步，因而迷失於幻想之內；就是因為要這個，規定這個極限也是很重要的。此外，一切有智性者構成的純粹悟性世界——雖然我們同時屬於感覺世界，但是我以有理性者的資格也屬於這個悟性世界——對於這個世界的觀念，為求合理的

信仰計，永遠是個有用的合法的觀念（雖然一切知識都只到這個世界的門檻就停止了。）這個觀念設想一個由一切目的·的·自身·（有理性者）組成的世界，只是我們小心地把自由的格準當做自然律而遵行，纔能够作這個世界的分子——這個觀念所以有用就在於它利用目的世界這個高尚理想使我們對道德律發生活躍的興趣。

結論

在理論上對於自然界應用理性，結果見到世界絕對必定有個最高原因。在實踐上以自由爲着眼點而應用理性，結果也見到一種絕對必然，但只是絕對必有支配有理性者自身的行爲的定律罷了。要知道無論怎麼應用理性，理性的主要精義就在於把它的知識推進，到了見到這種知識的必然性爲止（假如沒有這個必然性，就不成其爲理性的知識）。可是，同一理性有個同等重要的限制，就是，除非假定某一事物存在或發生或應該發生的條件，理性是不能夠見到這個存在的或發生的或應該發生的事物的必然性。然而，由於這樣不斷追求條件，理性的滿足只是一步一步地延擱下去。因此，理性不斷尋求那絕對必然的，而且見到它不得不假定這個絕對必然的原理，不過理性沒有能够使它自己了解這個必然原理的法子，假如它能找到一個合乎這個假定的概念，它就够心滿意足了。所以，「人的理性不會使我們能够設想一個無條件的實踐定律（無待令式一

定是這種定律）的絕對必然性」這件事，並不是我們對於道德的最高原理的演繹上有什麼錯誤，這乃是對於一切人類理性的應有的非議。我們不能因為理性不肯用一個條件（就是用一個假定為道德律的根據的興趣）解釋這個必然性，因為這樣一來，這個定律就不成道德律了——不成自由的最高定律了。所以，雖然我們不了解道德令式在實踐上的絕對必然性，但是我們卻了解了它的不可了解的性質。平心而論，對於一個要想把它的原理推到人類理性的極限的哲學，我們所能要求的，也不過這樣了。

Images have been losslessly embedded. Information about the original file can be found in PDF attachments. Some stats (more in the PDF attachments):

```
{
  "filename": "MTA1MTQyMjUuemlw",
  "filename_decoded": "10514225.zip",
  "filesize": 9930393,
  "md5": "bbd6a8bdf7be0f9e3a67e5b44c82da5",
  "header_md5": "b1c9608bb0139b98f2a9d1bca32c5be0",
  "sha1": "bd41a813bab36aa992479d940c169a4ad6349c9d",
  "sha256": "d69bc039fede5c1b1d945faa542ee6c26a42b77037e0117a2e905a104ff7973a",
  "crc32": 1608815669,
  "zip_password": "",
  "uncompressed_size": 10131268,
  "pdg_dir_name": "",
  "pdg_main_pages_found": 119,
  "pdg_main_pages_max": 119,
  "total_pages": 128,
  "total_pixels": 99622968,
  "pdf_generation_missing_pages": false
}
```