

康德於《單在理性範圍內之宗教》中的自由理論

陳士誠

興國管理學院通識教育中心

摘要

這篇論文的目的是探討康德在《單在理性範圍內的宗教》(以下簡稱《宗教》)一書中的自由理論,而非對其整體的自由理論的全面探討,但我還是對《宗教》一書之前的自由理論作相對簡單的闡述與批評,以作為論證的歷史發展的準備性工作。康德的倫理學是基於作為物自身的自由與作為現象的感性之對立,但如是並不能說明道德如何可能,而只能界限出事實與倫理。在《宗教》一書中,他理解到自由不一定要從物自身上探討,釐清了感性在倫理學的角色,嘗試從先驗意識層面上的對立來理解自由,作為抉擇符合或違反義務的最高條件,是使歸責可能的能力,他統一了在意念中相衝突的存心。因而現象與物自物之區分的形上學困難便得到解決。

關鍵詞：自由、物自身、意識、歸責、義務

壹、前言*

這篇論文的目的是探討康德在《單在理性範圍內的宗教》(以下簡稱《宗教》)一書中的自由理論，但在此之前，對其理論的歷史發展的回顧是必須的，因而略為討論了他批判時期的自由理論。康德在《純粹理性批判》對自由概念早就有了一個基本的看法：自由與自然之對立是其整個倫理學的基本架構，而且延伸到其倫理學中——道德歸於**物自身**的自由自律的意志，而違反道德的則歸於現象式的、感性的他律意志。但這個現象與物自身的區別不但會造成主體的割裂，且由此造成與自由相關的可歸責性不可理解，康德在此只能作成事實性與道德性的劃分，但未能說明倫理學自身如何可能。在《宗教》一書中，他理解到自由不一定要從物自身上探討，他釐清了感性在倫理學的對立，嘗試從先驗意識的層面來理解自由概念，作為抉擇符合或違反義務的最高條件，因而是自我的先天決定，也就同時是使歸責可能的能力。另一方面，自由不再從與在格律中的**感性對象**的衝突，而是從其自由的決意中的格律選取的存心之衝突來理解，因而自然與自由的對立便可化解，於是康德同時把這兩個在批判時期的自由理論的難題解決了——一方面突破經驗人類學的限制，另一方面突破現

* 本文能得以完成，有賴國科會的研究計畫補助 (NSC 93 - 2411 - H - 432 - 001—2)，特此誌謝。另外在審查過程中，兩名位匿名評審人，不論對論文的實質內容或表達上，都提供了許多寶貴且深入的意見，使筆者能據之以改善及充實修訂，一併在此表達我由衷的感謝。至於實質上對評審人的建議說明，我在論文後記中作簡單回應。

象與物自身的區隔。

貳、《宗教》一書之前的自由理論的基本形態 現象與物自物的區別

《純粹理性批判》的自由問題是在理性的第三個二律背反中提出的，**正題**使用理性的觀點，認為世界可有自由，反題則認為自然法則是世上唯一的法則，並無自由。康德認為，這個衝突是由於沒有區別現象的觀點與理性的觀點的緣故，若作成如此的區別，則二者並無真正的矛盾。¹ 若以現象觀之，任一現象均在時間之中，為另一更前的現象所規定，沒有例外可言，在此反題的觀點是正確的。但若以物自身的智思性觀之，也就是理性的觀點，現象並不是唯一的層次，因為我們可以假定理性為一個不受時間條件與現象的自然法則所規範，但卻可以決定自己而開啓另一個不同於現象觀點的新系列的能力。² 這個由理性觀點來理解的世界不是現象式的，而是物自身式的。現象是受制於自然法則，是有條件的，因而是自由的，但由**理性觀點**來理解的自由因果，是一個智思的原因，其結果是現象，這原因是獨立地開啓一個狀況，³ 康德也稱為先驗的 (transzendental)。進一步，這領域是由

¹ Kritik der reinen Vernunft, Akademieausgabe, A 538, B 566. 《純粹理性批判》，以下簡稱 KrV; «實踐理性批判 Kritik der praktischen Vernunft»=KpV, 《單在理性範圍內之宗教 Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft》=Religion, 《道德形上學奠基》Grundlegung zur Metaphysik der Sitten=GMS, 《道德形上學 Metaphysik der Sitten》=MS.

² KrV, A 533, B 561.

³ KrV, A 533, B 561.

人類意志所開顯，依由自己所制定的道德法則而行的自由意志，因而康德可由先驗自由轉到倫理學的自由。倫理學的自由意志不服從自然法則，而只服從道德法則，他是此法則的無條件的制定者。在這種理解下，他的意志是自律的，由這無條件的自律性來理解倫理學的自由。

當康德區分自律 (Autonomie) 與他律 (Heteronomie) 時，其實是把在第三個二律背反中的自然與自由的對抗性引用過去：自律是依理性之自我立法原則，他律則是依待性的，因而是感性的，即依所謂自然法則的感性原則。⁴ 依自律原則即是善，屬於智思界，道德性則是其後果。⁵

康德在自律的論證中，從無條件性建構了自由意志的特性——出自無條件的自律與絕對自由才是善的。然而惡呢？在批判時期的康德比較少用此詞，他常以違反義務等來表示，義務是善的，違反之當然是惡的了。自律是依理性法則，他律則依自然法則的感性原則，⁶ 是「對反於自律原則以及對反於意志的道德性」。⁷ 違反義務出於自律的對立面，基於感性的有條件的他律意志。在《實踐理性批判》中，他就是透過對感性的幸福原則之排除來論

⁴ GMS, IV, S. 441-4. 康德表示，在意志的他律中，意志並不給與自己法則，而是一個外來的驅力，透過一個主體的感受性，把法則給與意志。這個法則是經驗的，自然的，而非理性的。自律的意志則給予自身法則，這是理性的自動性的表現。所以說，自律與他律的區分，其實是從第三個二律背反中轉引過到其倫理學中。

⁵ GMS, IV, S. 453.

⁶ GMS, IV, S. 441-4.

⁷ KpV, V, S. 33.

證道德法則的普遍性與必然性，⁸ 隨後依此證成意志自律與自由：他把自律與自由兩個概念看成為相互涵蘊的分析性關係。⁹ 把消極自由視為是對自然的獨立性，積極自由視為自律。¹⁰ 自律是自我立法之意，意志自我給出法則，亦只服從這法則，所以康德背後的哲學基礎是一個自發性以及自我同一的概念，要對抗的是自然的機械性與被動性，道德的意志是自律的，不是個受自然所拉引的意志。他律就是對此的破壞，失去理性的自我同一性。

他另一個在倫理學上著名的論證是定言與假言令式的區別：一個基於其他目的之假言性的格律，例如為了名譽而誠實，是個違反義務的格律，由此指向的意志是一個違反義務的意志，他是被名譽之追尋所規定，因而他是被規定的、有條件的、經驗的他律性意志，定言令式對他來說是一個以先天 (a priori) 綜合命題：「……此定言的應該先天地表示一綜合的命題……。」¹¹ 他是以綜合方式所表達的必然命令。他律原則最多有合法性而無道德性。自律的意志則不被名譽所引，誠實不因別的動機而只因應然而為之。¹²

由格律的無條件性指向此意志的純粹性，法則之制定等等。格律的無條件性才是道德的基礎，因而證成意志之自律與自由。另外，康德在《實踐理性批判》一書中另有一不太起眼的論證：

⁸ KpV, V, S. 24

⁹ KpV, V, S. 28-30。康德在此提出兩個任務，總括而言，在自由的假定下可分析出自律原則，反之，在假定自律原則下，自由亦可被分析出，故知兩者是互涵的概念。

¹⁰ KpV, V, S. 33.

¹¹ GMS, IV, S. 454.

¹² GMS, IV, S. 414.

自由是必須的，他使歸責成爲可能：「沒有這自由……就沒有依道德法則之歸責是可能的了。」¹³ 但自由的理性主體本身是不可被歸責的，被歸責的只是其經驗的性格，康德道：「我們的歸責只能涉及到這經驗的性格。」¹⁴ 被歸責的是理性自由的經驗性格而不是理性與自由自身，對應在《實踐理性批判》的論證，理性自由是必須的，否則我們不能歸責違反法則的他律的經驗意志(性格)。

他的論證可以歸納爲以下數點：

- 1.與自然之對抗與超越表示出自由的先天性——現象與物自身的區別；
- 2.與感性之對抗顯示出其倫理學性格；
- 3.假言格律相應於他律意志，格律形式之無條件性、普遍性與必然性等指向意志之純粹性，自律與自由等；
- 4.自律與自由的關係是分析的；定言令式與他律的意志的關係是綜合的；
- 5.自由是歸責的先驗條件，他自身不被歸責，被歸責的是他律的經驗意志。

一、批評一：他律意志與可歸責意志並不相應

¹³ KpV, V, S. 97.

¹⁴ KrV, A 551 B, 579. Anm. 康德批判時期所使用的倫理學詞彙中很少用到「惡」一詞，他比較愛使用違反法則或違反義務等詞彙。假如法則或所謂自律是道德性，則與之對立的他律就是違反法則而為惡的，他律的意志就是惡的意志，承擔道德責任的與批評的亦是這一意志。

但是，當我們細心再檢查康德的想時，可以發現他的論證是很有問題的——康德最多可以從**現象**與物自身之區別導出道德理念與非道德的區別，但不能導出違反義務與服從義務（理性的自我同一性）的區別。首先我們從第三點的假言令式開始。所謂假言的格律指的是違反義務的格律，對其採納當然要承擔起道德的責備，因而假言令式所指向的意志應該是那個因違反義務而必須承擔道德責任的意志。但批判時期的康德是透過條件的制約性，因而對立於普遍的無條件的定言令式的格律來理解。這有條件的格律指向的是他律意志，但是他律意志並不是可歸責的意志，因為事實上他只是個現象性的經驗意志，是感性的：「〔他律的〕意志並不給予自己法則，而是一個外來的驅力透過主體之與其感受性相符的本性來給出法則。」¹⁵ 因而所謂他律的意志就是一個有條件的被動性的意志，在條件下被制約的意志，所以是個**現象式**的、經驗的意志。但如此的一個沒有主動性的意志又如何為他的決定負起道德上的責任呢？所以可見康德其中的問題所在：他未能成功從他的前提來解釋可被歸責的意志。即是說，從假言格律的有條件性所導出的他律意志，一個被經驗法則所規定的條件性的意志，不是一個與道德相關的意志。例如在上述的例子中，為名譽而誠實的意志，若此意志是個因違反義務的而應被責備的意志，則在可責備的前提下必定假定了一個不為經驗規定的決心的先驗行動才有何能。當某人被批評為違反了某某法規時，其實已假定了他可以因這違反而負起責任，但卻不可連帶經驗性或感性的層次去理解這違反義務的決定。違反義務的意志只能被理解為一個不為先前條件所規限但卻可以作出違反義務的決定之意志。其**決心**違反義務是一個先天行動，一個非經驗的狀態，因為若為經驗法則所規限，如康德所謂的現象的層面，則此意志

¹⁵ GMS, IV, S. 444.

本身是不可被歸責的。在這個決心的先天行動當中，意志自主地放棄了義務 (Pflicht)，接納 (或作成) 了為名譽而誠實之格律，因而我們才可以因著他的自主的放棄與接納來批評他，說他隨波逐流，犧牲人格尊嚴之原則，因而要他負起道德的責任等等。

二、批評二：作為先天綜合的定言令式不能解決問題

放棄與接納本身即是一個自動性的行動，但自動性行動被康德化約到理性的層面，被歸屬到理性之中作為道德法則的立法者，他只命令而不作出任何違反義務的決定，沒有包涵任何違反義務的可能性，故他以普遍性法則為唯一選取的對象。¹⁶ 違反義務只是他的經驗性格。他在其經驗性格的主體外以立法者的身份命令此經驗性的主體不得如此或必須如此等等。理性外在地以應然表達他的命令，強迫他的經驗主體服從。理性與其經驗性格的主體是分離的，故以綜合連結，而命令之強迫是必然的，因而是先天的，康德由此而說這令式是先天綜合。存在層面上這先天綜合亦可如此表示：道德上的應然涉及智思世界的成員且同時作為感性世界的成員。¹⁷ 因而他是理性的亦是感性的，以智思世界的成員的身份命令但卻以感性世界的身份拒絕。康德亦從作為命令的應然概念中分析出必然性 (Notwendigkeit)，這必然性乃強制性

¹⁶ GMS, IV, S. 440. 康德在此雖使用「選擇」(wählen) 一詞，並無選擇之實，因他選取的都是普遍性法則。我們一般所使用選擇一詞包涵了意識中的可能性概念，此概念卻完全從其中被排除掉，在此意義下，自律是在理性的智思層面而不在意識層面。

¹⁷ GMS, IV, S. 455.

(Nöthigung) 之意。¹⁸ 但強制者與不服從者是分別地被解釋的，只是一個外在的結合——理性的是智思的，不服從理性則是感性的。這種對主體的割裂並不能由定言令式的先天綜合來解決的，因為在拒絕義務的意志本身中並不包涵任何服從的可能性，因為這個可能性是在於理性，是在他律意志之外的。因而康德的理解不但未能完作主體的同理性，反而把主體割裂了。

三、存在的介入與問題的歧出

批判時期的康德把違反義務以感性之有條件性來解釋，把應然的另一個成素，即對義務的服從，化約到理性的層面。這不但引起二元論的割裂，而且在違反義務的解釋中引入存在性，並且為此找出一個事實性的理由，解釋意志為何違反義務，違反義務以何種方式被誘生出來，答案是感性的對象在意志中發生影響。康德在批判時期對違反義務的說明就到此為止。然而這只屬於事實性的「為何」的問題架構。在此「為何」之前還有一個形式性的「如何」的問題——違反義務如何可能？即是說，我們對人類意志假定了什麼才能批評他違反義務，迫令他承擔責任？這個假定當然不屬於為何的實然性的層面，不能以經驗性的他律意志來解釋，而是一個能解釋因違反義務而可被歸責的意志的結構。在批判時期，康德並無如此的討論，他把此問題化約到「為何」的層面，以存在性來解釋違反義務的發生方式，並且在與物自身對立中被理解，因而把整個問題的方向扭轉到形上學的層面，所謂現象與物自身的區別上。但這個區別只能作成倫理領域與存在領域間之區別。當康德作成此區別後，本應放棄與道德不相應的存

¹⁸ GMS, IV, S. 434. 「依這原則的行動的必然性稱為實踐的強制性，即義務。」

在領域的一切關連，隨之而來應該是追問這道德領域自身如何可能。但因為此時康德根本不承認違反義務是道德性的一個模式，只是把他從道德性排斥到有限的制約性、現象性及意志的他律性等。康德把道德領域歸屬到自我立法、自由、服從義務等，把違反義務看成為道德的彼岸，而且以存在性來解釋。因而他的自律與他律等只是現象與物自身區分的變形而已。此時的康德沒有留意到：違反義務的格律之採用亦必須在自動而無條件的概念下才能成立，因而不是經驗的而是先天的。

康德把自然現象、感性之依待性與意志之自動性與無條件性區分開來雖然是正確的，但這不等同於服從義務與違反義務的區別。但為何一定要作成此區別呢？答案其實不難理解：因為道德法則，作為定言令式，必定是在違反義務的可能性上成立，因而在假定可歸責性下，而不只在服從義務之假定下成立。因而道德領域的說明不能停留在與自然區隔的層次上，而且必定也依於作為其對立面的違反義務之中才能被證成。

以上是對《宗教》一書中的自由概念研究之歷史問題的準備性工作，下面即是對其屬於意識的自由的分析。

參、《宗教》對自由概念分析之任務

經過以上的分析可知，康德批判時期的倫理學中的意志概念分為兩個層面，一個是理性層面的，自律與自由都在其中，道德性則歸屬於此。另一個是違反義務的層面，是經驗性的，意志是他律的，理性之道德法則在這意志之外以無條件的命令規範他。但這造成兩層意志的絕對分隔——自由意志不涉任何違反義務，而經驗意志本身並非立法主體，因而不能承擔道德的歸責。康德在《宗教》一書的第一章的其中一個任務在於找尋這可違反義務

但卻是自由的因而是可歸責的能力，他稱為意念 (Willkür)。但在討論中涉及的不再是理性的理想性與自由意志智思性格，而是涉及主體的抉擇行動，所以康德使用了大量的人類學詞彙，因而讓人易誤會他以經驗人類學的層面討論。¹⁹ 在此他沒有用一個統一

¹⁹ 牟宗三譯註《康德的道德哲學》，學生，台北，72年，頁316-7。牟宗三在批註《實踐理性批判》時對康德的可善可惡的自由理論視為劉蕺山的氣性的念，被指為屬於經驗人類學。康德在《實踐理性批判》對自由與歸責的關係還是相當表面，就此而論，牟宗三對他的批評未嘗不能成立。但到《宗教》時，康德才真正的注意到這可善可惡的自由意志不是經驗人類學的。牟宗三沒有注意到康德的改變，所以在譯註《宗教》時，還是採取他在批評《實踐理性批判》時的態度，見《圓善論》，學生，74年，台北，頁76-8。在此譯註中，他指出康德的可善可惡的自由是生物學的及遺傳的，習得的。另見賴賢宗，《體用與心性》，學生，台北，頁132-144。賴教授在此已見到自由意念之採納能力之先天性，故不似牟宗三般視之為一個經驗性的能力。然已在《宗教》裡作為格律採納能力的自由意念並不如賴教授所理解的，透過對道德法則的採納而為自動性的，反而是，他是個一般性的格律選取的能力，不管這格律或是符合義務或是違反義務。賴教授所理解的自由意念，事實上並無自由違反義務，故非使歸責可能的能力。康德的自由意念的詳細討論亦見 John R. Silber, *The ethical Significance of Kant's Religion*, in: translation of 《Religion within the Limits of Reason alone》, Harper & Row, Publisher, Incorporated. 1960 printed in U.S.A. 批判時期的康德的自由意志沒有自由去違反道德法則，其行動完全與道德法則相符 (p. Ixxxii)。他認為康德把在《道德形上學奠基》所理解的自由轉用到《實踐理性批判》(p. Ixxxiii)。但在《宗教》的自由卻是從另一個角度去看的：「自由必定透過如此的可歸責性被預設的。」(p. Ixxxvii) 可歸責性是在違反義務的可能性下被預設的，因此自由意念，不像早期的純粹意志般，是可以作出違反法則的決定，因而是可歸責的。他主張這自由概念不是理體的，而必定是在時間中去作決定的。理體之絕對概念根本不相容於可歸責概念。當然我們還是可質疑他的看

的詞彙來整理這些人類學的概念，但他們都有一個共同的特性，就是自由。因而我把這些人類學概念看為自由層面上的概念，其中包涵其應用或誤用。

一、人之本性：第一根據

康德提出人之本性 (die Natur des Menschen) 的概念，Natur 一詞在康德習慣用語上是指自然，但在這裡卻指本性，他是「自由一般應用的主觀根據」。²⁰ 起初他好像只涉及自由之應用，本身是不自由的，但康德繼續指出這主觀根據「總再是自由之活動，否則在涉及道德法則之人類意念之應用或誤用都不能歸屬到他，而在他中便不能道德地稱為善或惡」。²¹ 所以這個本性不是經驗現象性的概念，而是一個自由，但卻可違反義務的主觀性概念。康德的論據其實十分簡單：人涉及道德法則之誤用（違反義務）或應用（服從義務），不論歸屬到什麼地方，最後都是人的自由決意，否則便被視為不可歸責的，因而道德上便不能稱為善或惡。因此，所謂可歸責便因著自由而可能。表面上這個論證的形式很像上文提及的《實踐理性批判》裡的論證，但其實內涵並不相同，因為在《實踐理性批判》中可被歸責的意志是經驗的，本身不自由，而自由意志是理性的，不會違反義務。但在《宗教》一書所謂第一根據的自由活動中，違反義務的行動是歸屬到自由的人身上，因為自由就是這把意念之誤用與應用歸屬到他的第一根據，因而不是經驗性的，當然亦非理性的物自身式的自由。康德道：

法：相應於可歸責的自由雖然不是超感性的自由，但是否能就此而說此自由的時間性與感性，這是可疑的。

²⁰ Religion, VI, S. 21.

²¹ Religion, VI, S. 21.

「惡之根據不能基於以性好去規定意志的對象上，亦不基於自然的驅力之中，而是基於一規則，它是由意念自身為著其自由之應用而作成的，即是說，基於一個格律。」²² 惡是由意念在涉及自由的應用而作成的，其中不涉及康德批判時期的感性或幸福等，因此不是處於與物自身式的自由的對立面上被理解，不是在所謂不自由的他律意志上被理解，不是被歸屬到理性之經驗性格上。所以康德指出人之罪與功績都與自然無關：「人自己才是其作者。因為這個自身總必是再基於自由意念的選取格律的第一根據不能是任何在經驗中被給出的事實。」²³ 這選取格律的第一根據又稱為存心（*Gesinnung*）²⁴，這存心不是一絕對的自由，而是自由抉擇善惡的第一根據。他其實是一先驗的能力，但康德卻以人類學的語言表達他——一致善的稟賦及致惡的性向，因而誤會難免。

二、道德的稟賦

康德提出兩個倫理學人類學概念，致善的稟賦與致惡的性向。兩個都是人類學的概念，但不是經驗的，而是先天的。康德以被獲得（*erworben*）與天生的（*angeboren*）來形容他們²⁵，但這不表示他們是經驗性的概念。巴柏以為這人類學概念不能相容於自由概念。²⁶ 他甚至以為康德對此不能有解決的方法。假若這個概念是經驗的，他的看法便是正確的，因為自由概念不能在屬於

²² Religion, VI, S. 21.

²³ Religion, VI, S. 21.

²⁴ Religion, VI, S. 25.

²⁵ Religion, VI, S. 26 及 27.

²⁶ R. Koppers, Zum Begriff des Bösen bei Kant, Centaurus - Verlagsgesellschaft Pfaffenweiler, 1986, S. 55 - 56.

時間條件的經驗中被理解。然而康德明確的表示存心是不在時間中被獲得的，²⁷ 致惡的性向是自由意念的規定 (Bestimmung)，由是，我們當然有理由把這人類學概念不視為經驗性的，時間性的概念，而是先天的人類學概念。

1、致善的稟賦 (Anlage zum Guten)

康德一開始即不把致善的稟賦視為物理的或動物的，而是道德的，他把這致善的能力從三方面看：「1. 作為一生物的人之動物性之稟賦；2. 對人之人性之稟賦，作為有生命且同時是理性的；3. 對人格性 (Persönlichkeit) 之稟賦，作為理性的且同時是可歸責的存有的。」²⁸ 前面兩個理解是經驗人類學的，與道德無關，第三個卻不是，這正是康德在《宗教》一書的題目。這道德地致善的稟賦同時是一在格律選取的尊敬法則之感受性，康德稱為人格性之附加物。²⁹ 人格性是理念，這稟賦卻不是，而只是對這理念的感受能力而已，所以他並非先天的理性自身。康德對尊敬的討論中，總是強調對法則的感受，好像他只與服從理性義務有關，卻與違反義務無關似的。依巴柏，這個根源的致善的稟賦並不與道德法則衝突，³⁰ 但我並不認為如此，其理由是：這尊敬法則是在義務的關係中被理解的「……出自對實踐法則之純粹尊敬的我的行動之必然性就是構成義務的東西……」。³¹ 這裡的必然性就是強制之意，因為違反是可能的，才需要強制，由是在這與義務的關係上便可知，尊敬法則，雖然是作為對法則的感受性，

²⁷ Religion, VI, S. 25.

²⁸ Religion, VI, S. 26.

²⁹ Religion, VI, S. 27-28.

³⁰ R. Koppers, Zum Begriff des Bösen bei Kant, S. 51.

³¹ GMS, IV, S. 403.

但是總包涵著違反義務的可能性。依康德的理解，若一人自然地依法則而行，尊敬法則反而是沒有必要的。這稟賦本身不是善的，反而與義務與強制有關，因而連繫到服從法則的不必然性，因而關係到可歸責性。人對道德法則有所感受，尊敬法則，但卻不一定服從他，所以違反義務對人而言總是可能的。故一方面意志感受到法則，但同時對違反義務的格律亦有感受的可能（被誘惑），因而包括二者之可能性，這也是康德有權說一個人格之稟賦（感受人格性之理念或法則等）及可歸責的（因有違反義務之可能而可被歸責）存有。但假若人完全是感受的被動性，則本身無所謂善惡或歸責可言的，因為一切道德都基於主動性。善惡的能力是統一的。

康德在論述對道德法則的感受能力時，雖然沒有明確的表示違反義務的格律之採納所扮演的關鍵性角色，但他在隨後對性向的說明中，指出採納違反與符合法則的能力是同一個能力。³²

2、致惡的性向（Hang zum Bösen）

經驗與自然都與惡無關，道德（或是違反或是服從義務）只與存心有關。在《純粹理性批判》時，康德已區分道德根據與自然因果性，他把這區別化約為自律與他律，把自然感性之非自律性化約到道德對立的概念。在《宗教》中道德與自然因果性的區別還在，但其中的物自身的形上學成份大大地被減弱，道德的根據不必在於與現象自然對立的物自身式的自由之上，惡亦不在於與無條件的自律對立的有條件的他律身上。康德這個想法可以在他對性向的看法上發現。德文性向（Hang）是斜面的意思，轉到人類學的概念乃意謂偏好或癖好之意。此詞亦出現在《實踐理性

³² Religion, VI, S. 29.

批判》上，而且是負面性的，他與另一個人類學概念「性好」(Neigung) 一起屬基於所謂感性層面，也就是感性把自己的地位提昇，是自我重視 (Selbstschätzung)，³³ 侵佔理性的領導，是一種自傲 (Eigendünkel)——把自己視為立法者，視為無條件的法則³⁴，所以是道德法則打擊的對象，³⁵ 他不是本能性的東西，如饑餓，性慾等，而是反思性的作為自愛 (Selbstliebe) 的性向，是人評估他所需或何者對他有價值的概念。康德把這個違反道德的能力以「自我」來理解——Selbst、Eigen 等，這表示出康德並不把他視為動物性的本能，而是在自我意識性的層面上理解——³⁶ „Eigendünkel“一詞由字根„eigen“組成，他涉及自我或指向所謂「我性」(Ichheit)，此表示其中的評估（其實就是判斷或要求）歸屬到「我」，評估是「我的」評估，「我」去判斷等等。作為我性的性向，雖然歸屬到自我，但卻沒有自由去選擇道德法則，因為他是感性的東西，在時間條件下被制約。所以康德在這裡固然帶有自我意識去理解性向，但還是個經驗人類學概念，他並不能以這自我意識先驗地去統一違反與服從法則之間的分裂。假若康德再細心想一層，就可以發現其實選取違反與服從法則的能力必定是同一能力，在意識概念上完全沒有理由把他們分開。相反，

³³ MS, VI, S. 399。 康德在此把對法則的尊敬亦視為自我重視，在»Kritik der praktischen Vernunft« S. 78 – 79 亦有同樣的見解。這裡的尊敬雖然受到感性的影響，但偏向對法則的採納，而作為人類學的性向則是對違反法則的採納。由此可知康德把服從法則與違反法則視成不同的能力。

³⁴ KpV, V, S. 74.

³⁵ KpV, V, S. 73.

³⁶ 這詞的反思性意義為鮑吾嘉登所見，見其大作 Hans - Ulrich Baumgarten, Schellings moralphilosophische Überlegungen im Ausgang von Kant, Kant - Studien, 91 S. 453。 這詞的意義亦可表示為意志的自我關係。

只有透過他們的統一，一個真正的自我意識的概念才能出現。所以這個時期的康德有反思意識之名，但卻無其實，性向之自傲總是負面性的，為理性打擊的對象，理性則處於道德合理性的一邊。

37

康德的理解當然有問題，因為義務，作為命令，本身就涵蘊著不願服從命令的可能性，否則就不需要命令了，所以對神聖的存有而言，強制是沒有任何意義的。³⁸ 就此而言，服從義務的存心必定與性向的自我重視（違反義務的存心）相互統一，但康德卻以排斥否定性的方式把任何道德的合理性從性向排除掉而歸於理性。從另一方面來看，任何要違反義務的性向必定與要求服從法則的能力是同一的能力，否則對這性向的任何批判都是無效的。

在《宗教》中康德把上述的問題解決了。性向之自我尊重包涵了義務之表象，符合與違反義務的格律都是他所創造的對象。因著服從義務的格律之介入，所以性向可以不只被理解為自傲。

3、《宗教》中的性向之智思性格

在《宗教》中的性向是性好之可能的主觀根據，³⁹ 而且致惡的性向乃基於格律之偏離道德法則之可能性的主觀根據，⁴⁰ 但他再進一步指出，道德法則之選取之可能性亦在於這性向之概念上：意念之出於自然性向的有能力與無能被稱為善心或惡心。⁴¹ 在此，性向並不只可以在偏離法則的方向上，而且同時在能夠選

³⁷ KpV, V, 73.

³⁸ GMS, IV, S. 439. 亦見 GMS, S. 414.

³⁹ Religion, VI, S. 28.

⁴⁰ Religion, VI, S. 29.

⁴¹ Religion, VI, S. 29.

取符合法則的格律上被理解。當性向偏離道德法則時，其實這已表示性向意識到道德法則，才有所謂偏離或拒絕。康德道：「依以上所述，這句：人是惡的，只想表示出：他意識到道德法則，而且已把（偶然的）偏離道德法則取用到他的格律之中。」⁴² 康德的意思其實很簡單，當你說某人違反義務之時，說某人是惡的之時，其實乃意謂此人在意識到道德法則的情況下決定違反義務。這種在對法則意識前的抉擇，康德歸屬於性向，由此可知這概念已超出《實踐理性批判》的經驗人類學的範圍而進入先天人類學的領域，惡不出於物理的性向，而是出於自由，自由的應用。⁴³ 這自由或自由之應用，是意念的抉擇——服從義務或違反義務的抉擇，於是這自由不再是批判時期的物自身式的自由，不再是以排斥違反義務為前提的自由，而是在道德法則意識下的服從或違反義務的可能性的根據。此致惡的性向與作為道德能力的意念一起，⁴⁴ 他是意念的主觀根據，而這根據是先於經驗事實的，而且本身不是一個事實 (Tat)，⁴⁵ 他不是經驗人類學乃至為明顯，而且是個智思的行動 (intelligibele That)。這所謂智思完全不同在《道德形上學奠基》中的智思世界的智思，因為在這個世界中違反義務的可能性完全被排斥掉，完全服從道德法則的世界。道德性是他的後果。⁴⁶ 但在《宗教》中的智思行動卻連結到惡、致惡的性向及其中使惡可能的自由意念。⁴⁷ 什麼行動呢？康德把他視

⁴² Religion, VI, S. 32.

⁴³ Religion, VI, S. 31.

⁴⁴ Religion, VI, S. 31.

⁴⁵ Religion, VI, S. 31.

⁴⁶ GMS, IV, S. 453.

⁴⁷ 試比較 R. Koppers, Zum Begriff des Bösen bei Kant, S. 77, 但 Koppers 沒有明確的指出這個區別。

爲把或是依法則或是違反法則的最高的格律取用到意念之中的行動。⁴⁸ 這行動其實就是意念之自由的抉擇——自由抉擇依從或違反義務，一切都出自他的抉擇。康德的轉變其實不難澄清，在他批判時期的想法是：合乎道德義務的意志才是無條件的自律意志，違反義務的是有條件的他律意志；在《宗教》一書中，違反義務的意志亦必須是無條件的，因爲假若他是被條件所制約而不自由的，則這意志本身是與道德無關的，以致任何道德上的批判都不可能。康德只不過在《宗教》的自由理論闡釋清楚所謂「無條件」的真正意涵：無條件的不等同於道德的，而只是道德及道德批判的最高條件而已，一切都基於自由的決意。例如在對一盜竊的行爲的責備乃基於行爲者的自由決意，是基於他的意志的獨立的自我規定，而非依於其意志的他律性、依待性與有條件性等，一切都是其無條件的自由決意，所有違反義務的存心都基於這自由，自由並不獨立於違反義務的動機，相反，自由是理解這動機的先驗條件。道德性與理性的自律性的自由不能相互化約。⁴⁹

所以，其實作爲意念的主觀根據的致惡的性向並不應以惡稱之，因爲性向，作爲自由抉擇能力，只表示人在抉擇前的自由結構，依法則或違反法則都是他的決意，所以不應稱爲作惡的，因

⁴⁸ Religion, VI, S. 31. 比較 Schwartländer, Der Mensch ist Person, S. 230,他以為致惡的性向是偶然的，而致善的稟賦是必然的。但他的理解是基於致惡的性向是物理的性好，康德所謂與道德無關的性好、癖好等等。他的理解基於一善惡絕對二分，雖然他的工作預設了可歸責性，但他沒有理解到可歸責性乃必須基於善惡之統一之上的。

⁴⁹ T. C. Williams, The Concept of the Categorical Imperative, Oxford: Clarendon Press, 1968, p. 100. 亦見 p. 103. Williams 已見到自由只是道德性的必要條件，但並不同於道德性。兩者的同一性是康德批判時期的看法。

爲對他而言是，依道德法則來選取格律亦是其自由的能力，他不是如理性般單邊的——依法則，亦不是如他律的意志—依性好，而是服從與違反義務之統一。

這種對自由的理解相當地超出了批判時期的康德，道德意識的可能性不基於理性對感性的命令，不再基於物自身的形上學前提，代之而起的是意念對違反或服從義務之選取之自由行動。

4、自由與選擇

《宗教》之自由概念根據依從或違反法則的決意來理解。這決意是否一個對一般性法則的選擇服從或違反？若是一單純的選擇能力，則被選擇的法則早存在於選擇行動之前，不是一種創造性行動。意念自由的抉擇行動則不然，他本身是一個創造性的行動——違反或服從法則的決意都是他的決定，都歸屬於他，因而才能歸責其違反義務的決意或讚揚其依從義務之決意。他是他的行動的作者，創造者，行動是他的，故對其行動負責。儘管康德在《道德形上學》仍然保留著現象與物自身之區別，由此他認爲意念自由不能被定義爲智思存有，但他反對以選擇自由來定義意念之自由，意念若作爲現象就會落入所謂冷漠的自由 (*libertas indifferentiae*)。⁵⁰ 但從上文的分析可知，康德在《宗教》中已把意念自由的行動視爲智思的，他不選擇法則，而是在決意中以服從或違反法則的動機來作成格律。但從創造出格律之後來看，這些格律好像現成的東西般，作爲符合及違反法則擺在前面等著被選擇似的，這是現象式的。在《道德形上學》中康德只理解到自由意念的非選擇性，在《宗教》再進一步理解到其智思性。現象之自由之選擇當然受到自然法則所規定，他由於預設了被選擇的

⁵⁰ MS, VI, S. 226.

對象，雖有選擇之名，但卻無自由創造之實，康德的他律意志就是屬這種選擇之自由——選擇服從義務或服從性好。但他律意志事實上從來不是立法者，亦從來不是作為自然存在的性好之創造者，故完全不涉及道德性的自由，所以亦不能在解決可歸責性這問題上扮演任何角色，而且作為感性是道德地中性的。雖然在道德兩難的選擇中，如在危難中保存自己的生命重要抑或捨命救助他人重要，實際上容或不易決定，但任何決定，假若是可批評的，都在任選一的情況中，總預定了意念之自由抉擇，此抉擇主觀上創造了格律及其存心，這創造就是抉擇，不論這抉擇是違背義務或服從義務，都歸屬到他的決意，因而他在倫理上才是可歸責的。這抉擇之創造當然不能從現象的選擇上去理解。

因而這意念自由既不是物自身式的自由，亦非格律的道德正當性，而是道德意識的可能性條件而已。當然他亦非一個事實上的決定，因為任何事實上的決定都在理據的假定下成立，任何理據基於另一理據，以至於無窮，所以在心理上不容易確定行為的實際動機為何，由此行為者可以把動機無限後推以至不用負上道德責任。⁵¹ 康德的意念理論並非在實際情況中的某一刻以自由決意截斷這個可能的無限後返，從而迫使人對自己的行為負責，而只是提出一個使意志成為可歸責的先驗結構而已。而這結構本身

⁵¹ Marcus Willaschek, *Praktische Vernunft*, Verlag J. B. Metzler Stuttgart - Weimar, 1992, S. 157-159. Willaschek 以為康德原本的理論可以引至此兩難：或是意志的決定是無根據的，或是落在無限後返之上，而康德的可歸責概念卻可解決此中的問題——有根據但卻不是無限後返的。Willaschek 批判康德的解決會再次落入這個兩難 (S. 158.)。但我不認為他的批判是成功的，因為康德的 effort 並未引至無限後返，也不涉及一個確定意志的現實的決定，而只涉及到使一切可歸責的決定成為可理解的先驗條件而已。

不可探究的，因為他沒有一個更前的條件。

5、意志與意念

在《宗教》一書前的理性是立法者，而純粹意志就是理性，不涉及格律。《宗教》一書的自由意念並非此意義下的立法的理性，意念才涉及格律，所以才能被稱為自由。假若立法的意志不涉格律，則根本沒有違反義務的問題，因而亦沒有自由與否的問題。⁵² 由是，依康德的理解，意念是與立法的意志分離的，立法者與行為的作者相分離，⁵³ 這是康德批判時期的倫理學的困難所在——作為立法者的理性，因沒有任何主觀的格律，故沒有違反義務的問題。意念雖有，但卻非立法者，因而對其違反義務的格律不能負責，只是外在地立法性的意志被強迫服從法則。在《宗教》一書中，康德雖未明白說出揚棄批判時期的物自身式自由、理性與立法的純粹理性等概念，亦沒有重新反思與意念的關係，但他對意念之看法有著基本的改變。意念不再落在現象與物自身的區別這模式上被思考。⁵⁴ 在《宗教》一書中，康德沒有把意念定位為理性立法者的層面上，但這個時期意念，更為相應於由義務引伸出的主體性概念，因為就著他包涵對立性的動機，道德法則對他而言就是一命令，只不過康德不再為他的違反義務的動機，如批判時期般，尋找一個引發這個動機的現實上的感性原因。這原因事實上只是些自然的衝動或幸福等等，他們扮演著對意志

⁵² MS, VI, S. 226. A. Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik, Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, Freiburg, I. B. 1891, S. 161, 他以為意念概念很少為康德所研究。

⁵³ MS, VI, S. 227.

⁵⁴ 在《實踐理性批判》一書中，康德也曾表示過病理地被影響的意念是自由的，但他在此書中沒有貫徹與發揮這個想法。見 KpV, V, S. 32。

的引誘的角色，康德在批判時期便依此而說一個被引誘的意志為他律的，從而更將他歸類到經驗的領域，但他卻沒有說明這意志之先驗結構，以先驗地解釋這義務之違反本身如何可能。但在《宗教》中，他表明自由意念之自動性 (Spontaneität)，而且指出：一個與道德法則對立的動機影響著意念，使法則不必然為意念所取用，這種種都在於人把這動機取用到他的格律上才有可能。⁵⁵ 這就是說，意念自由之自動性並非專指理性立法，並非專指只以道德法則為根據的純粹的動機，而表示對義務之違反也屬自動性的層面，也就是說，一個人以違反義務為動機也是出自意念的自動性，基於意念之自由。為何康德必須如此說呢？因為不如此，歸責概念成為不可能，因為如此才能使善惡統一——人是善惡的作者：「在道德意義上是善的或惡的，或應是善的或惡的，這都必是人（或者早已經）把自己作成如此的。兩者〔善與惡〕都必是自由意念之結果；因為否則他便不能被歸責，故此他便既不能是善的也不能是惡的。」⁵⁶ 這個論證是承接上述的自動性概念——符合或違反義務的格律的選取，除了意念之自由外，沒有更高的根據，更不能如批判時期的康德把違反義務歸諸感性對理性的誘惑，歸於有條件性的他律意志。現在康德的論證策略是指出：這格律的選取（包括違反義務的）之先驗結構的證成，不是基於感性，從而不是基於一個經驗的、一個不以道德法則為對象的、一個有條件的他律意志，而是基於可歸責性：若不肯定這格律的選取不是出自意念的自由，則人是不可歸責的。他由此擺脫了經驗人類學的限制，單從人類意志的有限性的形式來證成他的自由理論。批判時期的論證是道德性是自律意志之結果，違反道德則是他律意志的結果，兩者分屬不同層次的意志，因而使人格分裂，

⁵⁵ Religion, VI, S. 24.

⁵⁶ Religion, VI, S. 44.

故使歸責性不可理解。

我們可以從另一個角度理解意念之自由：他是先於這對立的動機，即是說，人不是命定是善或惡的，反而是，他是善惡的作者，人是不可規定的。這不可規定性卻不是不決定論，亦非偶然性，⁵⁷ 而只是指出，任何動機，不管善惡，其採納都基於自由，以便使人如何能在道德上被責備成爲可理解。

6、普遍性法則與歸責的先驗關係

《宗教》中自由與可歸責性之關係對理解康德的倫理學來說是關鍵性，由於在服從與違反義務之間的可能性上理解自由，依此證成主體的同一性，由此便說明歸責概念如何可能。但上述的不決定論的批評還是會纏繞著這理解，因而必須進一步解釋普遍性法則如何與上述的詮釋相一致。康德有系統地說明普遍性法則與理性的物自身式的自由如何連結在一起，違反義務的一層是基於他律意志的。但在《宗教》一書中提出對自由概念的一個新的詮釋之後，他並沒有系統地再解釋普遍性與自由的關係。由於這個問題非常複雜，而且文本並不集中，所以我只能提出一個形式的概略性的說明。

道德法則在有限的主體前就是一個無條件的命令，表示主體不必然服從法則，因而爲理性所命令迫使服從之。《宗教》所闡述的自由就是在這個被命令的主體中的自由，也就是服從與違反義務之統一在其上的自由意念。服從與違反都關係到這命令，因爲就算當我們批評說某某人違反了道德法則，此批評實早已假定了此批判所依據的法則之普遍性，而可歸責性就基於其上。因爲道德批判的最高原則假若只被視爲相對與偶然的，則何以我必須

⁵⁷ Religion, VI, S. 50. Anm.

要對此不確定的批判所依的偶然性原則負起責任呢？從主體的能力上而言，則這主體必須被設想為有能力服從這命令，否則他是不可歸責的，在批判時期康德就是從這個角度切入，但他卻不同時把對法則服從的無能，即違反法則的能力，與服從法則的能力視為同一，而從理性層面排除掉，而視為理性之經驗層面。但由違反義務而來的批評並不指向經驗性的他律性的主體，因為違反義務的主體必已被視為因可歸責的，從而是自由的，因而可歸責的自由主體本身在違反義務的批評的可能性中所預設的普遍性下成立，也就是說，一個違反義務而可歸責的主體相關到的不是經驗的表象，如愛好與快樂等，而是法規的普遍性，這就是為何這個自由的意念不能歸屬到不決定論中。由是可以说，可歸責的自由主體是基於法規的普遍性。從另一方面來說，他們是互相涵蘊著的，因為普遍性也是在這個主體上成立的，因為假若主體是不可歸責而不自由的，則表示作為規範性的法規的普遍性是毫無意義的，因為我如何能夠要一個不可歸責主體接受普遍法規的規範呢？故法規的普遍有效性早已假定了主體的可歸責性，從而假定了意識性的自由意念。所以，這就證明了康德在批判時期把違反義務的意志相關於感性及其對象是錯誤的，因為違反義務之批判只相關於法規的普遍性才能成立，因而違反義務的意志亦只能相關於普遍性才能被理解。

7、根本惡（das radikal Böse）

依上述的分析，道德上的惡不基於感性自然，如快樂與幸福等，而是基於存心之自由抉擇以及由此而涉及的意念自由。這並非說自由意念本身是惡的。但若依自由意念，我們才能思考一個有意識地、決心地扭轉義務的方向的存心。這個依自由而決心向惡的存心，就是根本惡。這是一切惡的最根源的說明。康德用三個層次來說明惡，最後一個是所謂人心之腐敗，後來又表示為生

而有的罪 (*die angeborene Schuld*)，他是有意的與決心的，因而是可歸責的。⁵⁸ 決心並不表示對義務無知，反而是早已認識到他所當為（或許這意識很微弱），因此他可以依義務而行，只是他拒絕了而已，所以康德說，惡與自由之應用一樣早被表示。⁵⁹ 由是可知，所謂生而有，並不表示他是個經驗人類學的概念，只是個宗教式的表示而已，好像基督宗教所謂原罪，他是依附於自由意念的抉擇能力之存心而為惡的。此決心當然不可以心理學去理解，亦非依於時間條件，而是基於理性的表象。⁶⁰ 把義務秩序扭轉的決心就是根本惡，因為他腐敗了一切格律之根據。這並不表示他本身是壞的，反而是出於自由：「現在當致惡之性向基於人的本性，則一個致惡的自然性向在於人；而且這性向自身是道德地惡的，這是由於他最終必定在自由意念中被尋獲因而是可以被歸責的。這惡是根本的，因為他腐敗了所有格律之根據；……」⁶¹ 根本惡不是道德性之彼岸，而是與義務意識統一在一起的，是把義務扭轉的決心，所以沒有對法則的認識，這根本惡之決心本身是不可能的。在《道德形上學》中康德指出決心在惡所扮演的角色：「當性好落在違反法則之中，使癖好孵化出來，深深地使之植根，而且依此把惡（作為有意地 *vorsätzlich*）取用到他的格律中；然後這惡便是一個被確認的惡，一個真正的罪惡。」⁶² 這根本惡有其理性根據，也就是說，不基於時間條件（某刻的時間之前總另有時間），⁶³ 他源出自不以時間性為條件的自由之第一

⁵⁸ Religion, VI, S. 38.

⁵⁹ Religion, VI, S. 38.

⁶⁰ Religion, VI, S. 39.

⁶¹ Religion, VI, S. 37.

⁶² MS, VI, S. 408.

⁶³ Religion, VI, S. 40 - 41.

根據。自由不但是道德性的根據，而且亦是違反義務之所從出，歸責之充份根據早已在自由行動中：「雖然人有權說：源出自他先前自由但卻違反法則的後果可以被歸責到人，但這話只表示：人不必然地參與借口及形成借口，不管後者（後果）可以是自由的或不是自由的，因為歸責之充份根據已在作為那後果之原因的被承認的自由行動中了。」⁶⁴ 因而自由是人的道德上的行動根據，而不只是善的根據而已。根本惡不是說人本來是惡的，而是人在自由之下對違反義務的決心。自由是一個無罪的狀態，惡出於這個無罪的自由。

肆、結語《宗教》對謝林的影響

康德在《宗教》一書的自由理論突破了他批判時期的倫理學困難，把服從與違反義務的可能性統一而不分別歸屬到不同層次的主體。並且指出格律的取用是一個自由的創造性的行動，因而不能以現象式的選擇來理解。康德作成了對自由的重新解釋後，並未重新反思他在批判時期建立的倫理學，這是其美中不足之處。康德的 effort 對謝林哲學的發展有著關鍵性的影響，起初他的自由理論是承繼康德，透過與自然的必然性的衝突來理解：「完全沒有絕對自由的現象（在絕對意志中），假若沒有一個純客觀的自然驅力的話。」⁶⁵ 在與自然驅力的關係下，道德法則成爲令

⁶⁴ Religion, VI, S. 41.

⁶⁵ System des transzendentalen Idealismus, sämtliche Werke, III, S. 572. 此版本後來被 suhrkamp 以選集方式重印收錄在其 Taschenbuch, 引文出處即來自 suhrkamp。

式：「對立於驅力，純粹意志之法則才轉為令式。」⁶⁶ 這完全是康德批判時期的想法——道德法則以令式的身份強制意志服從，他們互相對立，亦因著對立才在意識中出現而被理解。謝林以為絕對自由的意志是個理念，但與自然驅力相關下才會是一個指涉外在世界的能力。順著這個想法，謝林，如上文所提及的，很自然的把意志的自主地創造格律存心的行動轉而視格律為選擇的對象：「……我們在每一個意想中意識到對立者之間的選擇。」⁶⁷ 因而康德的困難亦由謝林所承擔，此時的謝林並未理解到：違反義務的格律的存心事實上是在自由意念的創造中被作成的，因而歸責概念才是可理解的，而不是個被選擇的對象。後來他注意到康德在《宗教》中的理論性的突破，便開始在同一哲學中反思意識中的可歸責性所扮演的角色。⁶⁸ 後來把康德的意識性自由引入他的同一哲學之中，以解決其中物自身與智性直覺的孤立性問題，具體的成果見於他的《自由論文》之中，早期所見的自然與自由的對立在此完全消失了。

後記

兩位評審人建議筆者在內文上作出數點說明，以幫助論文的完整與清晰。為了避免再一次重組內文架構，筆者選擇以後記的方式來申論。綜合評審人在內文上提出的數點的重要建議說明，

⁶⁶ System des transzendentale Idealismus, S. 577.

⁶⁷ System des transzendentale Idealismus, S. 576.

⁶⁸ System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere, VI, S. 560-1. 此方面的討論見拙作《康德的最高善與謝林的同一哲學》最後一節，台哲會論文發表大會，2004年11月於東吳大學。

歸納如下：1. 《宗教》中的自由概念是否康德批判時期的消極的自由概念的引申？2. 補充積極自由與消極自由的說明；3. 再澄清康德的主體概念；4. 主體是否三元的：理性、意志與感性？5. 《宗教》一文是否由宗教脈絡出發以致有晚年康德對自由概念之理解的轉向？關於以上數點，筆者擬整體地回答如下。所謂消極的自由概念，若以德文來表達，可以稱為 *Befreiung davon* 或 *befreien davon*，或可翻譯為「使從解脫」，或「使免於」。在先驗哲學就是：免於有條件的制約，在倫理學上則是：對感性欲求的影響之解脫。所以他是否定性的，接物的，是在與對象的相關性中成立的。自由的積極性卻表示意志的自我反思，不一定在對象的相關性上論說，而可以從自我立法，自律，或特種因果性來表示，德文可以用 *Freiheit* 來表示。由德文多少可以看出這兩概念的差別。以自律立法概念為例，他當然預設了 *Befreiung*，否則意志是被影響的，因而是被動的；然而 *Befreiung* 也預設了立法與自律，否則若意志沒有主動的能力來規定自己，便不能說明這從感性影響的解脫是如何可能的了。由是，我們可以說，積極自由與消極自由兩概念是相互涵蘊的。康德的純粹實踐的理性主體是以主動性為中心，完全是自我反思的立法主體，就此而言，他也是純粹的自律立法的意志。作為一種能力，他當然可以與經驗地被條件制約的主體分離。關於意念 (*Willkür*) 是包括在感性中的，他是偶然的，可引申為隨意的 (*willkürlich*)。所以在批判時期的倫理學，康德的主體可先分為兩層：純粹理性（立法的意志）與感性的與經驗的主體（包括意念）。康德先在二元的架構上建立主體觀念，然後再求二者的統一。二元分割後的統一的主體就是一方面感受到道德法則的命令，但另一方面卻被欲求驅使的人，也就是應然意識下的人。而《宗教》中的對自由的再詮釋便是由這個概念發展出來的，只是去除了其中的經驗人類學以及存在的成份，純從反思角度來探視道德意識的結構。應然與《宗教》中的自由概念

間的關係，康德並沒積極的討論。本文是依文本來討論的，在康德本人沒有集中討論的情況下，要分析這個問題，必須要連結許多在不同著作中散列的概念，但這已超出本論文的範圍了。回到評審人的第一個建議說明：《宗教》中的自由是否從消極的自由概念中引申出來的？筆者的想法是否定的，因為在《宗教》中，康德探討一個更深洞見：作為一個可被歸責的人，不但被認為有能力從感性的影響中解脫，來接受道德法則，同一能力（主體），亦可拒絕道德法則而接受感性的影響，所以其中的自由，是包涵了接受不自由的可能性。然而，批判時期的消極自由，只從拒絕感性影響方面來理解，並不涉及接受違反義務的可能性。關於第五點，我的意見是晚年康德對神學的理解還是停留在批判時期的看法，至於其中的宗教脈絡是否使他對自由概念的理解有所改變，現時筆者不敢下判斷，就內文而言，康德的轉向是單在對自由與歸責概念之間的關係之分析便能做到的了。

參考書目

- 牟宗三譯註, 1983, 《康德的道德哲學》, 台北: 台灣學生書局。
- Baumgarten, Hans Ulrich. 2000. *Schellings Moralphilosophie Überlegungen im Ausgang von Kant*, in *Kant-Studien*, 91 Jahrgang, Heft 4. Berlin und New York: Walter de Gruyter.
- Hegler, Alfred. 1891. *Die Psychologie in Kants Ethik*. Freiburg: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr.
- Koppers, Rita. 1986. *Zum Begriff des Bösen bei Kant*. Pfaffenweiler: Centaurus - Verlagsgesellschaft.
- Schwartländer, Johannes. 1968. *Der Mensch ist Person, Kants Lehre vom Menschen*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Silber, John R. 1960. *The Ethical Significance of Kant's Religion, in der Übersetzung der „Religion within the Limits of Reason alone“*. New York: Harper & Row.
- Willaschek, Marcus. 1992. *Praktische Vernunft, Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart und Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- Williams, T. C. 1968. *The Concept of the Categorical Imperative*. Oxford: Clarendon Press.

The Theory of Freedom in Kant's *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*

Shih-Chen Chen

Hsing Kuo University

Abstract

In this paper I would not discuss the whole theory of Kant's freedom, but only the theory in *Religion*. It is necessary to show the historical development of the concept of freedom in the early works in order to explore why Kant changes the understanding of the concept in this religious work. His ethics depends on the conflict between freedom as thing in itself and sense as appearance. Such understanding doesn't make the moral as such possible, but only defines the difference between fact and moral. In *Religion* he shows that it is not necessary to understand the concept of freedom from the viewpoint of thing in itself. He makes clear the role of sense in his ethic and tries to show the concept of freedom through the conflict in the transcendental consciousness as the highest condition of determination for duty or against duty. It is the true ability, which makes the imputation possible because of those free *Gesinnungen* der *Willkür*. The freedom unites such *Gesinnungen* in the conflicts der *Willkür*. Therefore the metaphysical difficulties with difference between thing in itself and appearance is solved.

**Keywords: freedom, thing in itself, consciousness,
imputation, duty**