

國立政治大學文學院哲學系

博士學位論文



康德的最高善理論

指導教授：林遠澤 博士

研究生：林正昊 撰

中華民國一〇八年七月

國立政治大學文學院哲學系

博士學位論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

National ChengChi University

Doctoral Dissertation

康德的最高善理論

Kant's Theory of the Highest Good

指導教授：林遠澤 博士

Advisor: Yuan-Tse Lin, Ph.D.

研究生：林正昊 撰

Advisee: Cheng-Hao Lin

中華民國一〇八年七月

July, 2019

致謝辭

這本論文的完成首先要感謝林遠澤老師的指導，在過程中他給予了我極大的自由來盡情表達我對於康德最高善理論的思索與詮釋，並且在論文的結構與目標上給予了許多寶貴的意見。其次也要感謝論文口試委員李明輝老師、彭文本老師、鄭志忠老師與陳士誠老師，他們在論文計畫口試與學位論文口試中給出的建議與批評都成為了本論文最終得以成形與面世的重要養份。此外也必須感謝國內外對於本論文題目有相關著作與譯作的康德學者們，只有藉助他們的作品、站在他們的肩膀上，本論文才有可能在這個題目上也做出一點小小的貢獻。另外本論文在一〇六學年度獲得了科技部對人文與社會科學領域博士候選人撰寫博士論文的獎助金，這使本人在這段期間內能夠心無旁騖地專心於研究工作、加速論文完成的進度，在此也特別感謝。最後也特別感謝我的家人，對於一個已過而立之年仍不能完全自立的博士生來說，他們對於我尚無法對家中有所貢獻的諒解以及在精神上的支持也是幫助我能順利完成論文最重要的力量。



摘要

最高善理論的存在一直是康德哲學系統中一個棘手的問題。它強烈地違反我們對康德倫理學的印象，並且看起來將使他陷入自我矛盾當中。因為按照康德的道德規範理論，道德的最高原則既不考慮行為的對象最終是否實現，也不要求其結果帶來人類的福祉，那麼又何以包含了幸福概念的最高善之可能性會影響道德法則的成立與否呢？然而，要處理這個問題首先必須面對的困難，就是最高善在康德的著作中甚至不是一個意義固定的概念。在不同文本、甚至同一文本不同處的論證當中，康德似乎賦予了這個概念以不同的涵義，同樣的困難也出現在最高善理論的必要性與最高善實現的可能性條件上。這些困難造就了既有的最高善詮釋也呈現出了莫衷一是的複雜景象。本文的主要目的即是嘗試找出哪一種最高善概念與對其必要性及可能性的理解才能重構出一個融貫且與康德整個哲學系統相一致的最高善理論。最終本文將嘗試指出最高善的必要性在於提供道德的證實根據，並且此最高善必須同時是一個超越、完美、共同體的概念才能提供一個與康德的整個哲學系統相容的最高善理論。

關鍵字：康德、最高善、證實根據、超越、完美、共同體

Abstract

The concept of the highest good poses a difficult problem for Kant's moral philosophy. It runs counter to the common impression of Kantian ethics and seems to lead to self-contradiction. This is because the supreme principle of morality, according to Kant, neither refers to the realization of objects of action nor is required to ensure the well-being of humans. How could the concept of the highest good that contains happiness decide the validity of the moral law? In order to deal with this issue, however, we must face another problem, namely that there is no fixed meaning of the highest good in Kant's writings. Across his works, Kant endows this concept with different meanings. The same difficulty appears in our understandings of necessity and possibility of the highest good at once and raises many disputes between scholars. The main purpose of this dissertation is to find out what kind of concept of the highest good and understanding of its necessity and possibility can best provide a coherent interpretation within Kant's whole philosophical system. I will try to point out that the necessity of the highest good is based on a need of confirmation of morality. Furthermore, it must be understood as a transcendent, perfect, and communal concept that is consistent only with Kant's whole philosophical system.

Keywords: Kant, the highest good, confirmation, transcendent, perfect, communal

目錄

導論.....	1
第一部份：概念的澄清.....	4
第一章 文本中的最高善概念及其相關脈絡.....	4
第一節 《純粹理性批判》中的最高善理論.....	4
第二節 《實踐理性批判》中的最高善理論.....	11
第三節 《判斷力批判》中的最高善理論.....	22
第四節 宗教哲學中的最高善理論.....	29
第五節 歷史及法政哲學中的最高善理論.....	37
第二章 最高善的概念歧義、必要性與可能性.....	44
第一節 最高善的概念歧義.....	44
第二節 最高善的必要性.....	49
第三節 最高善的可能性.....	57
第二部份：詮釋的批判.....	63
第三章 最高善理論之既有詮釋的系統性分類.....	63
第一節 批判論者的最高善理論.....	63
第二節 補正論者的最高善理論.....	67
第三節 世俗論者的最高善理論.....	77
第四節 極大化論者的最高善理論.....	85
第四章 最高善理論之既有詮釋的系統性批判.....	93
第一節 對最高善理論之批判論者的批判.....	93
第二節 對最高善理論之補正論者的批判.....	96
第三節 對最高善理論之世俗論者的批判.....	100
第四節 對最高善理論之極大化論者的批判.....	101
第三部分：理論的重構.....	105
第五章 最高善理論的必要性：作為道德證實理論.....	105
第一節 道德法則的整體目的與最高善作為道德義務.....	105
第二節 自然的辯證與最高善作為道德證實.....	107
第三節 道德與自然的統一與最高善作為理性興趣.....	114
第四節 根本惡問題與最高善作為道德動機.....	116
第六章 最高善的適當概念：超越、完美、共同體的最高善.....	126
第一節 超越的最高善.....	126
第二節 完美的最高善.....	128
第三節 共同體的最高善.....	130
結論.....	141
參考文獻.....	144

凡例

- 一、本論文所引用之康德原典除《純粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*, 1781/1787) 按照學術慣例以 A 來代表 1781 年之第一版與以 B 來代表 1787 年之第二版以外，一律採用經普魯士王家科學院 (*Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften*)、德國柏林科學院 (*Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin*) 與德國康德學會 (*Kant-Gesellschaft*) 持續編輯而成之學院版 (*Akademie-Ausgabe*) 《康德全集》(*Gesammelte Schriften*) 的冊號與頁碼。
- 二、本論文中所有康德原典的引文翻譯由筆者參考劍橋大學出版社 (*Cambridge University Press*) 的英文譯本以及李明輝先生、鄧曉芒先生與李秋零先生的中文譯本後按照自身的理解與行文風格經調整後採用或重新譯出，其中所可能包含的錯誤也將由筆者自行負責。
- 三、在引文原文中採疏排、斜體或加黑處理的字句在引文翻譯中一律採加黑處理。
- 四、在引文翻譯中為提供對照而標示出之原文用字將一律按照現代德語正寫法變化回該字詞的原型。
- 五、在引文翻譯中由筆者自行增補之文字或說明一律以【按：】標示之。

康德著作縮寫表

AA = *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe)

KrV = *Kritik der reinen Vernunft*, 1781/1787, A = 1. Auflage, B = 2. Auflage.

ProI. = *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783.

IaG = *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784.

GMS = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785.

WhD = *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, 1786.

KpV = *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788.

KU = *Kritik der Urteilskraft*, 1790.

MT = *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, 1791.

RGV = *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793.

TP = *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, 1793.

EaD = *Das Ende aller Dinge*, 1794.

ZeF = *Zum ewigen Frieden*, 1795.

MS = *Die Metaphysik der Sitten*, 1797.

SF = *Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten*, 1798.

VM = *Vorlesungen über Moralphilosophie*.

VR = *Vorlesungen über Rationaltheologie*.

導論

在人類的道德生活當中，「義利有別」與「善惡有報」是兩個極為強烈並廣泛被接受的道德直覺。然而，對這兩個道德直覺的解釋往往難以協調一致，因為既然義利有別，表示它們本質上為兩種全然不同性質的事物、分屬不同的問題領域而不宜混為一談，那麼為何我們還要要求善惡有報，使義與利之間有一個必然的聯繫呢？這兩個道德直覺的衝突在康德哲學當中體現為一個經典的形式，即其倫理學系統中道德義務理論與最高善理論之間的衝突，這將是本論文要處理的問題核心。選擇康德的最高善理論作為研究對象之所以具有價值，這一方面是基於康德在倫理學領域建立了一套至今仍未過時且仍獲得許多支持的道德規範理論，而另一方面透過其最高善理論，他的倫理學系統將顯現出其一般較不受重視、但卻更加完整的面貌，也就是它不僅處理了道德對錯的問題，還處理了人在具體的道德生活中應以何種方式面對客觀世界、能透過什麼樣的世界觀來使人性得到希望與安慰進而幫助我們堅守道德的問題，這個理論若能夠成功將提供出一個值得吾人參考的理性道德世界觀。在此意義上，化解該理論與康德的道德規範理論在其倫理學系統中的表面矛盾也將是值得從事的工作。以下將進一步闡述本論文要處理的具體問題。

康德的道德規範理論以形式主義（Formalism）和嚴格主義（Rigorism）的標籤成為了義務論（deontology）倫理學中的一個典範。他在建立道德規範性之基礎的過程當中嚴格地排除任何對行為後果以及人類福祉的考慮，這是康德倫理學廣為人知的一面，即他對義利之別的強調。然而這卻不是康德倫理學的全貌，在他的倫理學體系當中，存在著一個備受爭議的最高善（höchstes Gut）理論，它所處理的即是善惡有報的問題。按照康德的定義，所謂的最高善即是德行（Tugend）與幸福（Glückseligkeit）根據比例一致地存在。簡單來說，就是如果有一個道德上的好人，那麼他同時也應該要擁有他所配得的幸福。針對這個最高善概念，康德進一步主張它是人類意志先天（a priori）必然的對象，如果最高善不可能實現，那麼道德法則也將會是錯誤的。這個主張強烈地違反我們對康德倫理學的印象，並且看起來將使他陷入自我矛盾當中。因為既然道德法則不考慮行為的對象是否能真正實現，也不要求其結果必定要帶來人類的福祉，又何以包含幸福概念的最高善之可能性會影響道德法則的成立與否呢？面對這個問題，一種最簡單的解決辦法就是把這種理論內在的不一致視為康德的思想受其時代之宗教權威所限制的結果，即康德在其最高善理論中主張我們必須預設上帝存在來保障最高善的可能性，這只是為了使他的哲學系統不至於違背當時社會的主流思想。這樣的想法看起來也合乎整個西方社會的發展從宗教與社會規範的一體化到啟蒙後兩者逐漸脫勾、前者對於後者的保障與積極作用完全由人類公民社會與現代政治體制取代的世俗化過程，即康德身處啟蒙剛起步的時代儘管已經有能力僅根據純粹理性提

出一套獨立於宗教的倫理學，但仍未完全擺脫宗教必須在保障其價值能夠落實的層面上扮演一個重要角色的時代慣性思維。然而姑且不論這樣的論斷正確與否，如果我們深入了解康德的哲學系統並認識到他也仔細地考慮過一整套建立在理性之上的人類世俗政治架構，那麼簡單地只以這樣的論斷來否定其最高善理論不僅過於廉價、忽略了康德批判哲學整體的精神與目的，也放棄了根據慈善原則（Principle of Charity）來詮釋出一個更有價值之融貫理論的可能性。

因此面對這個問題，本論文將嘗試考察康德在其倫理學系統中引入最高善理論的作法是否在其主張的形式道德規範性之內或之外仍有其有效性根據，並且是否是基於與道德規範性之基礎不同層次的考量。若答案是肯定的，則這個理論將不僅不會與其形式主義的倫理學互相衝突，更對於其完善整個哲學系統而言是一個不可或缺的環節。因為康德批判工作的最終目的並非根絕一切形上學，而是要建立客觀有效、成系統性學問（Wissenschaft）的形上學，其初步成果在於指出每一門以理性為根據的具體系統性學問在其非經驗的純粹部份都構成一門形上學（如自然的形上學與道德的形上學），但這些形上學本身要共同構成一個完善的哲學系統就還需要一個起連結作用的樞紐。正是在這個最後的環節上，最高善理論起到了它無可替代的作用，因為最高善概念首先就代表了自然與道德的一種理性統一方式，而在此基礎上其他各種學問領域所同樣蘊含的純粹理性部份也將能夠被系統性地連結起來，包括在知識論上遭康德否定的特殊形上學、以特殊形上學對象（靈魂與上帝）為前提的目的論與宗教哲學、還有歷史與法政哲學等。如果最高善理論這個嘗試是成功的，將顯示批判哲學的精神並不在於簡單地在表面上非此即彼的概念衝突中選邊站（例如「要麼只考慮義務，要麼只考慮結果」、「要麼獨斷地接受形上學對象，要麼全盤否定形上學對象」、「要麼依迷信接受宗教，要麼依理性否定宗教」），而在於進行正確的劃分，力求讓互相衝突的概念各從其類，在其合適的運用當中保持有效性。這除了會讓康德原本看似冷峻嚴酷的倫理學更貼近吾人的道德直覺以外，還能使其整個哲學系統得到完善的統一性。

而具體來說，要處理這個問題首先必須面對的困難，就是最高善在康德的著作中甚至不是一個意義固定的概念。在不同文本、甚至同一文本不同處的論證當中，康德似乎賦予了這個概念以不同的涵義。其次，康德對於為何其道德哲學除了道德規範理論之外還需要一個最高善理論，以及它們之間的關係為何也沒有一個清楚一致的說明。最後，在這些模糊的前提之下，最高善最終應如何實現也是一個備受爭議的問題。在文本中，康德早晚期的最高善理論也至少呈現出神學理解與世俗理解兩種不同的傾向。本論文的主要目的即是要嘗試找出應該採取什麼樣的最高善概念以及對其必要性與可能性給出什麼樣的說明才能提供一個不僅自身融貫也與康德的整個哲學系統相容的最高善理論。為了達到此目的，本論文的第一項工作是進行文本與概念分析（第一部份），先爬梳康德不同哲學領域中與最高善理論相關的談論整理出其基本論點（第一章），再以這些論點為根據分

別針對最高善的概念內涵、其必要性的證成方式以及實現的可能性，系統性地整理出各種邏輯上可能、又看起來互斥的不同理解方式（第二章）。其次，本論文第二項工作是對既有的康德最高善理論詮釋做一個通盤的考察並檢討它們的得失（第二部份），先按照它們對最高善理論的不同態度對之做出一個系統性的分類（第三章），再根據這些類型各自的特徵指出它們自身帶有何種缺陷以及何以無法調解與道德規範理論間的衝突，並從中歸納出解決這些問題必須滿足的條件與判準（第四章）。根據前兩個部分的準備工作，本論文的最後一項工作是替康德重構一個有別於既有詮釋的最高善理論（第三部份），先指出假定最高善可實現的必要性在於如此才能給予道德一個證實根據（第五章），再以此為基礎指出唯一能使最高善理論符合該理論功能並且不會產生矛盾的「最高善」概念必須同時是一個超越（*transzendent*）、完美（*vollkommen*）、與共同體（*gemeinschaftlich*）的概念（第六章）。如果這個詮釋得以成功，它將首先在康德徹底純粹化道德義務的堅實基礎上幫助他對於人類道德生活同樣不可或缺的幸福概念也做出合理的說明與安排，因而對於調合人類兩個相當重要的道德直覺：「義利有別」和「善惡有報」有所貢獻，進一步而言也將解消其哲學系統中表面上看來的不一致，使其得以維持最大的完善性。



第一部份：概念的澄清

第一章 文本中的最高善概念及其相關脈絡

康德的最高善理論雖然主要以他在《實踐理性批判》（*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788）之辯證論（*Dialektik*）中的談論最為完整與知名，但事實上與該理論相關的談論散見於康德許多不同的著作之中，並貫穿了其哲學的各個重要領域，包括理論、道德、目的論、宗教、歷史與法政哲學等。本章的主要工作即是按照不同的領域整理出康德所有公開出版著作中所提到過的最高善理論，找出他讓最高善理論在該領域中發揮了什麼樣的功能以及做出了什麼樣的理論規定，這將作為在之後所有章節中進一步討論的文本基礎。

第一節 《純粹理性批判》中的最高善理論

最高善概念本質上並非一個理論哲學的概念，因此康德在以理論哲學為主的《純粹理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft*, 1781/1787）¹當中對此概念的談論也並不多，僅出現在〈先驗方法論〉（*transzendente Methodenlehre*）的第二個主要部分〈純粹理性的典範〉（*Der Kanon der reinen Vernunft*）當中。康德會在這個部分引入對實踐哲學的討論是因為在第一批判先前的部分他已經透過〈先驗辯證論〉（*transzendente Dialektik*）否定了純粹理性在理論思辨方面獲取知識的可能性，這使得純粹理性似乎只有消極防弊的否定性功能而沒有積極正面之作用：「因此純粹理性之一切哲學最大與可能是唯一的用處大概僅是消極的；因為它不是用來擴展而作為工具論，而是用來劃界而作為訓練，因而不是要發現真理，而是僅有一種防止錯誤的低調功勞」²。然而根據康德要將人類一切知識領域打造成一個理性系統的目的以及一種認知能力目的論（*Teleologie*）的信念，他認為純粹理性理當有其他能夠發揮其正面作用之處，而這個可能性就出現在實踐領域當中，此時純粹理性所發揮的作用即體現了正確運用該能力的一個典範：「如果哪裡有純粹理性的正確運用，在這種情況下也必須有它的一個典範，那麼這個典範不會關乎思辨的，而是會關乎**實踐的理性運用**，這是我們現在要研究的」³、「明智地照料我們的大自然在設置我們的理性時的最後目標事實上只放在道德事物之上」⁴。而之所以會在這個環節上引入最高善概念是因為這個概念能透過實踐的向度來

¹ 以下簡稱第一批判。

² A795/B823。

³ A796-7/B824-5。

⁴ A801/B829。

統一純粹理性根據其運用之超越經驗的傾向而對超感性對象（意志自由、靈魂不死與上帝存在等）所表現出來的興趣。這個作用滿足了純粹理性追求最高與最大範圍之無條件統一性的根本特性，換言之，它也就因此體現了純粹理性的最後目的。

最高善概念正式出現於〈純粹理性的典範〉的第二個章節：〈論最高善的理想作為純粹理性之最後目的的一個規定根據〉（Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft）當中。在這個章節裡康德是從理性包含思辨與實踐的所有興趣及其連結出發來思考最高善概念在他整個哲學系統中所發揮的功能與定位。康德首先把人類理性的一切興趣歸結為以下三個問題：

1. 我能夠知道什麼？
2. 我應該做什麼？
3. 我可以期望什麼？⁵

其中第一與第二個問題依序是純然的理論問題與實踐問題，分別關乎知識與道德。然而在第三個問題上這兩個領域就產生了連結，因為人類所期望的對象整體來說可以歸結成幸福的概念，而幸福一方面是一個關乎理論知識的實然對象，另一方面同時也是一個為道德法則所要求的應然對象：「一切期望都朝向幸福，並且在對於實踐事務與道德法則的目標上恰好與事物理論認識方面的知識與自然法則是同一回事」⁶。以幸福概念為樞紐，期望問題的知識面向與道德面向可以分別表達為「如何獲得幸福？」與「如何配得幸福？」這兩個問題，對它們各自的回答所根據的分別會是「明智規則」（Klugheitsregel）與「道德法則」（Sittengesetz）：「前者建議如果我們要享有幸福的話必須做什麼，後者命令我們應當如何表現以配得幸福」⁷。至於這兩個面向的統一性則必須以後者為優先的規定根據，因為前者自身的運用依賴於經驗，其所得出的結論乃是偶然的，而根據康德的道德哲學，後者才是能夠由純粹理性先天認識而具有必然性的。所以當兩者統一在理性的興趣與系統之下時，是道德法則才能首先提供一個全然理性的框架，以使明智規則在獲取幸福上的運用也能夠取得一種理性的必然性：「一種特殊的系統統一性，即道德的系統統一性是可能的，而系統的自然統一性根據理性思辨的諸原則並無法被證明」⁸、「道德本身就構成一個系統，但幸福不是，除非它精確地相應於道德來做分配」⁹。在這個意義上，康德認為純粹理性的客觀有效之正確運用正因此出現在其實踐的、道德的運用之上。

⁵ A805/B833。

⁶ A805-6/B833-4。

⁷ A806/B834。

⁸ A807/B835。

⁹ A811/B839。

至此康德已經搭建好了引入最高善概念作為理性一切興趣之統一性與最後目的的背景。按照上述的結構，純粹理性在其道德運用中首先能夠給出一個帶有必然性的理性系統就是一個完全與道德法則相符的道德世界（*moralische Welt*），這是一個排除了人類所有經驗性道德障礙的理智世界（*intelligible Welt*）。而道德運用的客觀有效性就其本性而言不需要有一與之相應的實然對象，而是它能夠告訴我們什麼事情應該要在實然的對象上實現，所以道德世界儘管是純粹理智的也應當與現實的感官世界發生關聯，即我們應該要盡可能地影響感官世界使它符合道德世界的理念：「就此而言它【按：道德世界】僅僅是、但也是這樣一種實踐理念，它能夠且應該對感官世界實際具有影響、以使其盡可能符合該理念」¹⁰。那麼在這個應然的理性系統建立之後，以經驗為出生地的幸福概念要如何與之產生連結呢？其關鍵在於康德認為具體來看，在一個道德世界裡根據道德法則的所作所為本身就會成為每個人自己與他人普遍幸福的原因，一個道德世界將會是一個自我報償的道德系統（*System der sich selbst lohnenden Moralität*）：

在理智的、即在其概念當中一切道德的障礙（偏好）（*Neigung*）都被抽掉了的道德世界裡，一個與道德按照比例相連結的幸福系統也必然會被想到，因為由道德法則部份地推動又部份地限制的自由本身就會是普遍幸福的原因，因此理性存有者們在這些原則的引導之下就會同時是他們自己與他人持久福利的發起者。¹¹

正是透過道德世界內部的這種必然機制，幸福概念才與純粹理性產生了一種必然的連結，從而使得回答「我可以期望什麼？」的問題成為了理性的一個結合理論與實踐領域的終極興趣，而這個興趣所指向的對象這正是以德福一致為內涵的最高善。

在具體刻劃了理性的這一個終極興趣之後，康德進一步指出了這個興趣要得以實現所需要的條件。首先，基於人類認知能力的經驗限制，在我們所能夠認識的自然當中看不出有任何保證德福一致的機制存在，因此要設想這個興趣實現的可能性，唯有同時設想存在一個本身具備完美道德意志並理解何為極致之幸福的最高理性存有者有能力來保證這樣的一致：

如果人們僅以自然為基礎，則前述的擁有幸福之希望與持續努力使自己配德幸福之間的必然連結並無法透過理性來認識，而是當一個根據道德法則下命令的**最高理性**同時也被當作自然的根據時才可以被期望。

我把這樣一種理智，在其中與最高極樂（*Seligkeit*）相連的道德上最完美之意

¹⁰ A808/B836。

¹¹ A809/B837。

志是世界中一切幸福的原因，就幸福與道德（作為配得幸福）處於精確的關係之中而言，稱為**最高善的理想**（Ideal）。¹²

這個被康德稱之為最高善之理想的理性存有者即是上帝。上帝本身就已經體現了最完美的德福一致，同時又是使世界中的德福一致得以實現的根據，所以康德稱之為「最高原初善」（höchstes ursprüngliches Gut）以相對於透過它而能夠實現的作為「最高衍生善」（höchstes abgeleitetes Gut）的道德世界：「因此純粹理性只能在**最高原初善**的理想中找到在實踐上必然連結最高衍生善之兩要素的根據，也就是一個理智的、即**道德世界**的根據」¹³。其次，由於我們當下所處的現象世界顯然並非一道德世界，所以同時也只能設想道德世界乃是我們在當下世界中所作所為的後果、只能指望它發生在未來：

因為我們必然要透過理性而必須把自己設想為屬於這樣一個世界【按：道德世界】，儘管感官呈現給我們的無非是一個現象的世界，所以我們必須假定這個世界是我們在感官世界中之行為的後果、作為一個對我們而言的來世，因為這個感官世界並不呈現這樣一種連結。¹⁴

因為人類在現象世界中的壽命有限，設定這樣一種未來才能經歷的道德世界就等於也要求人類的靈魂不死與來生。在這個環節上，康德根據人類認知能力與現象世界的有限性推出了體現最高善之道德世界要實現所不可或缺的兩大預設，即上帝與來生。

然而，到目前為止康德推導出最高善及其可能性條件的談論都建立在它能夠體現純粹理性的終極興趣與最後目的之上，但是仍然不明的是這個終極興趣若無法實現，會對於整個理性的系統有何損害。如果這個終極興趣的不可實現並不影響整個理性系統在個別領域的學說，那麼似乎其實現的可能性並不會有那麼大的重要性，因為僅僅作為一個永不實現的終極興趣它仍然可以引導理性的各種運用以它為目標。但是康德似乎並不滿足其最高善理論只有這樣的強度，在下一個步驟中他企圖將最高善的實現綁定理性之實踐運用的有效性，以此鞏固其最高善理論的必要性。我們可以看到康德宣稱作為理性實踐運用之核心的道德法則如果不預設作為其必然後果的最高善以及其實現的可能性條件就會失去其規範性而淪為空洞的幻想：

理性非得要假定這樣一個【按：理智世界中的】智慧創造者與統治者，連同在這樣一個世界中我們必須視為來生的生命，否則諸道德法則就會被視為空

¹² A810/B838。

¹³ A810-1/B838-9。

¹⁴ A811/B839。

洞的幻想，因為同一個理性將之與諸道德法則相連的它們之必然後果沒有那個預設就要取消。因此即使每個人都把諸道德法則視為命令，當它們並不先天地把相應的結果與它們的規則相連並因此帶有預示與恫嚇時，它們就不會是命令。¹⁵

按照這個說法，最高善若無法實現的嚴重性不僅僅在於理性的一個興趣無法被滿足，更在於會危及理性於實踐領域中的有效性，即它對道德所做出的規定之有效性。康德此處的理由在於道德法則所要求的結果若無法實現，則意味著道德法則無法產生任何正面或負面效果來迫使人服膺其命令。這樣的說法看起來似乎違背了康德一開始主張的純粹理性之實踐運用不要求存在與之相應之實然對象的說法。不過這個矛盾仍可以透過邏輯上存在的幾種可能詮釋方式來消除。第一種做法是將「不需要相應的實然對象」僅理解為「不需要既有的相應之實然對象」，也就是說，儘管道德法則的有效性不要求當下的世界已經符合其規範，但是仍要求根據它來執行的行動能有效地將世界改造為符合其規範。第二種做法則是將道德法則的有效性區分出不同的層次，一方面保留道德法則本身無涉實然對象的規範性之客觀有效性，但是另一方面指出若它無法透過一種原因性來影響、改變實然的對象，則它主觀上也將無法被人類有效地執行。事實上這兩種做法也可以合起來理解，即將第一種做法理解為第二種做法中人類執行道德法則時必須滿足的要求，若該要求不被滿足，則道德法則或許仍對其他的理性存有者有效，但對人類而言便失去意義，在這個層次上就可以說是無效的。用康德的話來說，對實然對象不起作用的道德法則之所以無效，正是因為它無法給予人類一個動機（Triebfeder）來執行它的要求：

我們的整個生活方式（Lebenswandel）從屬於諸道德準則（Maxime）是必要的；但這件事的發生同時也是不可能的，如果理性不把一個起作用的原因連結到僅是理念的道德法則之上，而這個起作用的原因為根據道德法則的行為規定了一個與我們最高目的相符的結局的話，不管這是在此生或另一段生命之中。因此沒有一個上帝與一個我們現在雖然看不見、但卻盼望著的世界，那些道德的莊嚴理念儘管會是讚許（Beifall）與驚嘆（Bewunderung）的對象，但卻不會是下決心（Vorsatz）與執行（Ausübung）的動機，因為它們並不滿足對每一個理性存有者來說是自然的且正好透過同一個純粹理性先天地規定，並且是必然的整個目的。¹⁶

在此由最高善之可實現性所提供的動機亦有別於康德後來建立之道德哲學中所欲排除於道德法則之外的偏好或自愛（Selbstliebe），因為最高善的實現儘管也要求幸福，但已經是受道德法則規範、由它所要求的普遍幸福。所以即使站在一個

¹⁵ A811/B839。

¹⁶ A812-3/B840-1。

無涉自身利益的角度，道德法則同樣會要求我們去實現這樣的普遍幸福：「為了使善達到圓滿，那並非不值得幸福的人必須可以期望享有幸福。甚至那擺脫一切私人目標的理性，當它在此不考慮自己的利益，而站在那為他人分配一切幸福之存有者的位置時，它也不會做出別的判斷」¹⁷。根據這樣的說法，最高善的必要性並不在於它能夠滿足人類的主觀偏好，而是作為道德法則所指向的目的，其可實現性是人類執行道德法則所必要的動機，對於人類而言，最終無法實現的道德要求將不過是空口白話而不值一顧。

在說明了最高善為何是純粹理性的最後目的並從理論內部釐清了其可能性條件與必要性後，康德進一步從外部探討該理論所能發揮的系統性功能，即從這個理論出發能夠進一步建立有效的目的論與神學。這反過來也更加具體體現了為何最高善是理性的終極興趣，因為以它為樞紐可以使理性系統的各個領域都獲得正面的意義與系統性連結。首先，由於康德在此將最高善界定為幸福與道德在世界中的精確相襯，這就使得他必須設定世界中的合目的性，即使這樣一種合目的性在感官世界中並非直接可見也要視之為隱藏起來的秩序，這就使得一門目的論成為可能：

因此只有與諸理性存有者之道德處於精確勻稱之中、因此配得上道德的幸福構成了一個世界的最高善，在其中我們必須根據純粹但實踐之理性的規定來徹底地安身立命，而這種世界完全只會是一個理智世界，由於感官世界並不在事物的自然方面預示我們諸目的這樣的系統統一性，其實在性無非只能建立在一個最高原因初善的預設之上，因為具備一個最高原因之所有充分性的獨立理性會根據最完美的合目的性維持並履行事物那普遍的、儘管在感官世界中極力對我們隱藏起來的秩序。¹⁸

按照康德在這個章節中的談論，基於最高善的要求應當將理智世界與感官世界統合起來而視之為一體之兩面，如此由道德法則所規範的目的之系統同時也會使由自然法則所規範的萬物得到一個合目的性統一性：

但這個在此諸理智之世界中的諸目之系統統一性——它作為單純的自然儘管只能稱之為感官世界，但作為一個自由的系統卻可稱之為理智的，即道德的世界（*regnum gratiae*¹⁹）——不可避免地就像前者根據普遍且必然的諸道德法則一樣也根據諸普遍自然法則指向構成該大全的一切事物之合目的性的統一性，而把實踐理性和思辨理性統一了起來。（A815/B843）

¹⁷ A813/B841。

¹⁸ A814/B842。

¹⁹ 恩典之國。

透過目的論而結合起來的道德與自然之統一也同時也代表著實踐理性與思辨理性之統一，在這樣一種目的論當中兩者的興趣同時獲得了滿足，因為應當發生之事也將確實發生。

其次，以最高善理論為基礎還能夠建立一門有效的理性神學。如同康德在談論目的論時所指出的，只有設定一個最高理性存有者才能保障世界的合目的性而使最高善有可能在其中實現，這就是所謂的道德神學之基礎，其存在使得純粹理性在思辨領域表現出來卻又落空的對神學之興趣不會顯得無的放矢而使人質疑理性本身的可靠性。因為道德神學的有效性告訴了我們神學在思辨領域的落空只是我們的理性運用尚未進入其正確領域的結果，純粹理性針對神學興趣之運用的正確領域乃是道德領域，只有一門道德神學能夠彌補思辨神學在建立最高理性存有者之信仰上的無根據性：「這門道德神學在此具有優於思辨神學的優點，它不可避免地導向一個**唯一、全然完美與理性的**原初存有者，這是思辨神學絕無法由客觀根據向我們**指明、更遑論使我們確信的**」²⁰。一門思辨神學甚至連最高理性存有者作為自然之原因的客觀根據都無法給出，而道德神學卻可以輕易地從確保最高善實現的需求推出最高理性存有者應有的各種特徵：

這個意志必須是全能的，以使整個自然與其和世界中之道德的關聯都服從於它；必須是全知的，以使它認識存心（*Gesinnung*）之最深處與其道德價值；必須是全在的，以使它直接貼近世上最高最好之事物所提出的要求；必須是永恆的，以使任何時候都不缺自然與自由的一致。²¹

只是道德神學也不改變純粹理性在思辨領域不能夠超越經驗而獲得超感性知識的結論，因為它並不證成確實有一個帶有這些特徵的上帝，而只是提供了信仰這樣一個上帝的理由，即為了讓道德法則與整個實踐領域對人類富有意義，我們必須做如此的設定。

根據以上對於第一批判中之最高善理論的分析與整理我們可以獲致以下幾點結論。首先，康德會在主要處理理論知識與形上學問題的第一批判當中插入一個最高善理論是因為純粹理性在思辨領域的挫敗需要透過一個其正確運用的典範來挽回人們對它的信心，康德在這項工作中引介了純粹理性在實踐領域中的運用並指出：

(1) 最高善是純粹理性的終極興趣與最後目的。

作為純粹理性的最後目的，最高善透過幸福概念與道德概念的連結同時涉及並統

²⁰ A814/B842。

²¹ A815/B843。

合了純粹理性的理論運用與實踐運用，因而具有這樣的概念規定：

- (2) 最高善是在道德上配得幸福之人也同時擁有與之相襯的幸福。
- (3) 最高善是在其中道德成為幸福之原因的自我報償之理智世界。

這樣子的最高善被視為衍生的，必須以一個最高理智作為其原初理想：

- (4) 作為最高衍生善的理智世界是以作為最高原初善的最高理智為理想。

此時這個概念呈現為：

- (5) 最高善是最高極樂與道德上最完美之意志的相連。

但是感官世界中不可能產生這種連結，所以必須設想這種連結只可能出現在來世之中：

- (6) 最高善不會出現在感官世界，而只可能出現在來世中。

在論及最高善實現的必要性時，康德主張其理由在於：

- (7) 最高善實現的可能性是人類執行道德法則所需的動機，否則道德法則就是幻想。

在最高善實現的可能性條件方面，康德認為：

- (8) 最高善的實現需要上帝。
- (9) 最高善的實現需要來生。

最後，最高善理論能夠在康德的哲學整體中發揮以下的系統性功能：

- (10) 以最高善為根據可以建立一門有效的目的論。
- (11) 以最高善為根據可以建立一門有效的理性神學。

以以上各項結論為內容，康德在第一批判中所談及的最高善理論已經初具規模。

第二節 《實踐理性批判》中的最高善理論

康德《實踐理性批判》²²當中的最高善理論主要出現在第二卷：〈純粹實踐理性的辯證論〉(Dialektik der reinen praktischen Vernunft) 當中，它同時也是整個最高善理論的核心文本。在這個章節裡，康德詳細地闡述了最高善在理性上的來源、其概念的內涵、對於道德哲學來說的必要性、將會導致的二律背反(Antinomie)、其解決方案與實現的可能性條件。首先，最高善概念是一個實踐的理念，它同樣也產生自理性會針對有條件者尋求無條件者這樣一種特性。在人類日常的實踐領域中理性已經普遍地被用來規定實現其自然需求與偏好的行動手段，然而這些規定的效力將隨著偏好與自然需求在經驗中的變化而改變或甚至失效，因而是以經驗為條件的。因此只滿足於無條件者的理性在此也會追問自己什麼才是實踐活動中不依賴於經驗的無條件對象，而理性在實踐上所能做出的純粹規定即是道德法則，所以康德指出這個無條件對象即是以道德法則為根據的純粹實踐理性之對象的無條件整體性，也就是所謂的最高善：

它【按：理性】作為純粹實踐理性，同樣會針對實踐上的有條件者（以偏好與自然需求為根據的東西）尋求無條件者，而且不是作為意志的規定根據，而是當這也（在道德法則中）被給與時，以**最高善**為名的純粹實踐理性之對象的無條件整體性。²³

然而為何除了純粹實踐理性的無條件對象之外，康德還要加上整體性這個規定呢？因為無條件或最高有兩種意思，一種是不再從屬於更高的條件，康德稱之為**至上**(das Oberste/supremum)，另一種是不再從屬於更大的整體，康德稱之為**圓滿**(das Vollendete/consummatum)。如果談論的是至上的善，那麼道德法則命令我們去執行的各種行動本身就是無條件的至上對象：

德行（作為配得幸福）是一切我們看來只值得期待之物、因此也是一切我們對幸福之謀求的**至上條件**，因此也就是**至上之善**，這一點在分析論中已被證明了。但因此它就還不是作為有限理性存有者之欲求能力（Begehrungsvermögen）對象的整體且圓滿之善；因為要成為這種善也要求**幸福**，而且不僅是在把自己當作目的之人不公正的眼中，而是甚至要在一個把一般世人當作目的自身來考慮的公正理性之判斷中也是如此。²⁴

然而康德在此要談的正好是另一種圓滿的善，依照這個標準道德行動固然不以其其他任何欲求能力的具體對象為條件，但本身卻也無法成為這些對象的條件進而統合它們、成為一個整體性的規定，因為道德行動與自然需求及偏好之對象乃是完全異質的(heteronom)。所以若要為人類欲求能力找出其圓滿之善的概念，首

²² 以下簡稱第二批判。

²³ KpV, AA V: 108。

²⁴ Ibid. 110。

先必須把所有偏好與自然需求的對象統合在幸福這個整體性的概念之下，然後再進一步將幸福概念與道德概念統合起來，這就必須透過將幸福從屬於道德概念中可表述為「配得幸福」的德行。因此透過追尋欲求能力之對象的無條件總體性，康德最終所得出的便是以「德福一致」為內涵的最高善概念。這個最高善概念表現在個人身上即是與他所擁有之德行相襯的幸福，而若把幸福按照同樣的方式在世界上進行分配，這個概念也可表現為一個可能世界整體：「就現在德行和幸福共同構成一個人對最高善的占有而言，在此完全精確地依道德（作為人格之價值與其配得幸福）的比例來分配的幸福也構成一個可能世界的**最高善**：這意味著整體、圓滿的善」²⁵。

康德在第二批判中提出的最高善理論也賦予了最高善概念在道德哲學中極大的重要性。首先，追求最高條件與最大完整性是理性的本性，上述康德在其道德哲學中引入最高善概念的方式事實上也正是理性探問欲求能力對象之無條件整體性的一個體現，所以最高善必然是理性所追求的一個對象，反過來說，該對象的缺乏必然也將造成理性的不滿，康德也以上帝作為完美理性的代表來論述這一點：「因為需要幸福，也配得上幸福，但仍不享有它，這是與一個同時具有所有力量的理性存有者之完美意欲（Wollen）無法共存的，哪怕我們只是試想一下這樣一個存有者」²⁶。同樣的論述也早已經出現在康德提出其基礎道德規範理論的《道德形上學之基礎》（*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 1785）當中：「一個理性無私的旁觀者看到一個絲毫不裝點純粹而善之意志的存有者始終安好時絕不會感到愉悅，且因此看來善的意志甚至就構成了配得幸福不可免除的條件本身」²⁷。不過這樣的論述雖然告訴了我們有理性者必然會欲求最高善這個對象，卻還未能告訴我們缺乏這個對象時除了理性的興趣無法滿足之外有何嚴重的後果。

康德似乎也不滿足於此而賦予了最高善概念更重大的必要性，他甚至宣稱若最高善是不可能的，則道德法則本身也會成為虛假的：「因此如果最高善根據實踐規則是不可能的，那麼下命令要促進最高善的道德法則就會是虛構以及設下空想之目的，因而本身就是錯的」²⁸。正是這個命題才使得最高善理論的必要性提高到關乎道德哲學之存亡的地步並因此引發了諸多的爭議。這個論述首先看似就違反了康德在其基礎道德規範理論中將道德法則的效力獨立於行動結果的努力：「一個出於義務的行動之道德價值不在於由此會達到的目標，而在於行動據以被決定的準則；因此，不依賴此行動之對象的現實性，而僅依賴**意欲的原則**，行動據此是無視於一切欲求能力之對象而發生的」（*GMS*, AA IV: 399-400）。在此

²⁵ *KpV*, AA V: 110-1。

²⁶ *Ibid.* 110。

²⁷ *GMS*, AA IV: 393。

²⁸ *KpV*, AA V: 114。

理論當中，康德亦明確地主張即使對幸福的期待無法滿足，道德法則仍能完全保有其力量、使理性存有者單獨對之有興趣：

縱然有理性者本身嚴格遵循這項準則，他卻無法指望其他每個人都因此會忠於同一準則，同樣也無法指望自然的王國及其合目的的安排與作為一個透過他本身而可能的目的王國之合適成員的他相一致，即有利於他對於幸福的期待，但那個法則仍保有它完全的力量，因為它是定言地下命令的：根據一個僅為可能之目的王國的普遍立法之成員的諸準則來行動。²⁹

縱然沒有分享幸福的動因，光是配得幸福就能單獨令人感興趣。³⁰

那麼何以康德在此最高善理論中要將道德法則的有效性與包含了幸福的對象重新綁定在一起呢？事實上康德在該理論中也並未放棄道德法則獨自作為意志規定根據的有效性，所以他也特別強調了純粹意志的規定根據仍然是道德法則，而最高善僅是以之為根據的結果：「因此最高善總會是一個純粹實踐理性，即一個純粹意志的整體對象，但它因此並不被當作其**規定根據**，而是道德法則必須獨自被看作使最高善與其促成或促進成為客體的根據」³¹。然而，康德隨之又從另一個角度切入主張最高善在此意義下仍可說是純粹意志的規定根據：「但不言而喻的是，當最高善的概念中已經包括了作為至上條件的道德法則，那麼最高善就不只是客體，而是其概念與透過我們的實踐理性而可能存在的表象就同時會是純粹意志的**規定根據**」³²。康德的理由在於最高善與其他會造成他律的對象不同，本身就包含了道德法則的規定，所以以最高善為規定根據的意志歸根結底仍是以道德法則為根據而沒有推翻康德基礎道德規範理論的基本立場。這樣一種最高善與道德法則的特殊關係康德最終是透過把促進最高善理解為道德法則所命令的義務來闡明的，所以促進最高善的義務儼然成為了第二批判中最高善理論的核心立論基礎：「純粹實踐理性必須將其【按：最高善】必然地表象為可能的，因為盡一切可能使其產生是它【按：純粹實踐理性】的一道命令」³³、「我們應該要尋求促進最高善（這因此也必須是可能的）」³⁴、「現在促進最高善對我們而言乃是義務，因此不僅是權利，而是以與作為要求的義務相連結的必然性去預設這個最高善的可能性」³⁵、「在此屬於義務的僅是從事對此世之最高善的產生與促進，最高善的可能性因此可以被設定」³⁶、「道德法則使將其【按：最高善】設定為我們努

²⁹ *GMS*, AA IV: 438-9。

³⁰ *Ibid.* 450。

³¹ *KpV*, AA V: 109。

³² *Ibid.* 109-10。

³³ *Ibid.* 119。

³⁴ *Ibid.* 125。

³⁵ *Ibid.*。

³⁶ *Ibid.* 126。

力之對象成為義務」³⁷、「道德法則命令：要使一個世界中最高可能的善對我而言成為一切行為的最後對象」³⁸、「反之一個純粹實踐理性的要求建立在一個義務之上，即使某物（最高善）成為我意志的對象，而根據我一切的力量去促進它」³⁹、「按照我們的最大能力去實現最高善乃是義務；因此它必須也是可能的」⁴⁰、「促進最高善的命令是（在實踐理性中）有客觀根據的，其一般可能性同樣是（在毫無異議的理論理性中）有客觀根據的」⁴¹。透過這樣的方式來論證最高善實現的必要性事實上訴諸的乃是「應該蘊含能夠」（*ultra posse nemo obligatur*）這個道德哲學的普遍原則，這麼一來康德將道德法則的有效性綁定最高善的命題就可以如此來理解：既然道德法則認為應該促進最高善，那麼最高善必定能夠實現，否則道德法則就是在命令一件不可能的、空洞的事情，這將會是不理性的而使它作為實踐上最高理性原則的地位遭受挑戰：「但該法則的主觀效果，即與它相符且透過它亦是必然地促進實踐上可能之最高善的存心，畢竟至少預設了後者是可能的，如果是相反的情況，追求一個基本上空洞且沒有客體的概念之客體，這在實踐上是不可能的」⁴²。

儘管按照上述的理解，最高善由於是道德義務所命令的對象，其實現的可能性必須視為必然的，但在進一步考慮這如何可能時，人類理性馬上就會陷入一個二律背反的矛盾當中。因為最高善的實現包含了幸福這個以感性經驗為基礎的對象，而人類有限的實踐理性卻無法保證經驗對象在這個世界上必然實現，這也是〈純粹實踐理性的辯證論〉所要處理的主要問題。考慮最高善如何可能的問題也就是考慮德行與幸福的必然連結如何可能的問題，這個必然連結難以確立正是實踐理性之二律背反產生的根源。康德把這兩個概念必然連結的所有可能性分成兩大類四種組合方式，並在人類理性有限性的前提下一一指出它們的不可能性。首先，康德指出兩種規定在概念中的必然連結要麼是分析的，要麼是綜合的：「兩個在概念中必然連結的規定必須作為根據與後果而相連在一起，也就是該**統一性**要麼被當作**分析的**（邏輯連結），要麼被當作**綜合的**（實在連結），前者根據同一律，後者根據因果律來考慮」⁴³。如果德行與幸福的必然連結是分析的，則意味著德行與幸福根據同一律並非兩種截然有別的事物，而是同一種事物或至少其中一個可以化約為另一個。以分析的連結來理解德行與幸福的關係，根據基礎概念的不同可以有兩種組合：要麼把德行化約為幸福，要麼把幸福化約為德行，前者以幸福為基礎概念，而把德行定義為追求幸福，後者以德行為基礎概念，而把幸福定義為意識到德行，這也正是古希臘哲學中伊比鳩魯派與斯多葛派的做法：「伊

³⁷ KpV, AA V: 129。

³⁸ Ibid.。

³⁹ Ibid. 142。

⁴⁰ Ibid. 143 Anm.。

⁴¹ Ibid. 145。

⁴² Ibid. 143。

⁴³ Ibid. 111。

比鳩魯派說：意識到其導致幸福的準則就是德行；斯多葛派說：意識到其德行就是幸福」⁴⁴。所以從根本上來說，前者的最高善其實就只是幸福，後者的最高善其實就只是德行。但這種做法恰好是康德在其基礎道德規範理論中大力反駁的，不管是在《道德形上學之基礎》還是《實踐理性批判》的第一卷〈純粹實踐理性的分析論〉（*Die Analytik der reinen praktischen Vernunft*）當中，康德都將對幸福的考慮排除於道德法則之外以建構他義利有別、義務論式的形式主義倫理學：「但現在從分析論來看很清楚的是，德行與自身幸福的諸準則在其最高實踐原則方面完全是不同種類且遠非一致的，儘管它們都一樣屬於最高善，為了使後者成為可能，它們在同一主體中甚至極力互相限制且損害對方」⁴⁵。就此而言，德行與幸福的必然連結就只剩下綜合的理解一途。然而綜合的途徑同樣是困難的，這種理解必須根據因果律要麼把幸福視為德行的原因，要麼把德行視為幸福的原因，但是前者同樣違反康德基礎道德規範理論裡道德法則的有效性獨立於一切實質對象的主張，後者則基於人類理性實踐能力的有限性是與自然事實不符的，自然對於道德行動的負面回饋在在提供了反例，如此綜合的途徑也完全行不通。而如果人類理性在窮盡了所有的可能性之後依然找不到使德福必然連結的方式，則將被迫宣告最高善為不可能，但這將連帶地使作為它自己實踐上最高原則的道德法則也被宣告為錯誤的，因為實現最高善的必要性正來自於它是道德法則所命令的對象而與之綁定在一起：「既然現在把該連結【按：德行與幸福之必然連結】包涵在其概念之中的對最高善之促進是我們意志先天必然的一個客體且不可分地與道德法則聯繫在一起，那麼前者的不可能也就證明了後者的錯誤」⁴⁶。當人類的實踐理性得出這個結論時，一個二律背反也就應運而生了：

正題：對於人類實踐理性而言，道德法則及其對最高善的要求是無條件有效的。

反題：對於人類實踐理性而言，道德法則及其對最高善的要求是無效、錯誤的。

在此不管是正題或反題都以人類實踐理性為根據，但卻形成了互相對立的命題，前者可以康德的基礎道德規範理論與對最高善必要性的談論為基礎，後者則可以上述康德在〈實踐理性的二律背反〉（*Die Antinomie der praktischen Vernunft*）中的分析為基礎。這樣的二律背反如果無法獲得解決將會危及理性在整個實踐領域中的運用、甚至整個理性系統的可靠性。

面對人類理性在實踐領域中的這樣二律背反，康德的解決辦法如同他在處理純粹思辨理性的二律背反時一樣是藉由區分現象物（*Phänomenon*）與智思物（*Noumenon*）以及它們所根據的兩種不同因果法則來進行的。在這個區分的前

⁴⁴ *KpV*, AA V: 111。

⁴⁵ *Ibid.* 112。

⁴⁶ *Ibid.* 114。

提下，儘管現象物所在之感官世界的因果法則確實不受道德影響、不會按照人的德行來分配幸福，但智思物所屬之知性世界的存在仍保留了一個可能性，使得德行能夠被設想為按照該世界中的某種特殊因果性成為幸福的原因，這就替德行與幸福的綜合連結提供了希望。也因此康德認為二律背反中德行作為幸福之原因的可能性並非在絕對的意義下為錯誤的，它只是在預設僅存在感官世界的前提下不可能，但知性世界存在的可能性使得我們有權設想自己為智思物，而同時作為一種原因對感官世界中的幸福發揮（至少是間接的）決定性作用：

但由於我不僅有權把我的存在也思考為知性世界中的智思物，且甚至在道德法則上擁有我（在感官世界中）因果性的一個純粹智性的規定根據，所以並非不可能的是作為原因的存心之道德性與作為感官世界中後果的幸福擁有一個就算不是直接也是間接（藉由一個理智的自然創造者）的必然聯繫，這種連結在僅作為感官客體的自然當中無非是偶然發生而對最高善來說是遠遠不足的。⁴⁷

基於如此設想的權利，康德認為最高善的實現也就不再與人類理性的有限性有所矛盾而至少是可能的。這個解決方案也顯示了純粹理性在實踐領域中陷入二律背反的原因與它在思辨領域中的情況正好完全顛倒。純粹理性在思辨領域中的運用只在經驗範圍內能有效地對知識的形成發揮貢獻，相反地，它在實踐領域中形成道德法則與最終對象的運用則無法有效地在經驗範圍內執行，因此前一種二律背反產生於純粹理性不合法地運用到了經驗範圍之外，後一種二律背反則在於它不合法地運用到了經驗範圍之內。因為這個緣故，康德把作為「道德意識及與之成比例、作為其後果的幸福之期望間的一個自然且必然的連結」的最高善設想為包含了一種超感性關係而只能透過感官世界之外的法則來實現：「但因為這樣一種有條件者與其條件的連結完全屬於事物的超感性關係而根據感官世界的法則完全無法被給出，儘管這個理念的實踐後果，即以實現最高善為目標的行動，屬於感官世界」⁴⁸。能夠設想一個知性世界與其特殊法則的存在正是使得純粹實踐理性能夠擺脫二律背反、肯定最高善實現之可能性的關鍵因素。

儘管指出一個可能的知性世界已經替最高善實現的可能性打開了大門，然而具體來說必須在知性世界中規定什麼樣的條件與機制來保證最高善的實現仍有待進一步探究，這些條件即是康德下一步想要從最高善的概念內涵中推導出來的純粹實踐理性之公設（Postulat）。康德所指出的第一個純粹實踐理性之公設乃是靈魂不死（Unsterblichkeit der Seele），之所以需要這個公設是因為他認為道德性作為最高善的首要構成條件所要求的乃是意志的存心完全合乎於道德法則的規定，也就是所謂的神聖性（Heiligkeit），但這對於生活在感官世界中的有限理性存

⁴⁷ KpV, AA V: 114-5。

⁴⁸ Ibid. 119。

有者來說是不可能做得到的：「但意志對道德法則的完全合乎乃是神聖性、即一種完美性，不會有感官世界的理性存有者在他存在的哪個時間點有能力達到」⁴⁹。然而，這項要求畢竟是出自純粹實踐理性的命令、關乎構成最高善的第一個要件，因而其可能性不被允許放棄，所以要設想它在有限理性存有者身上實現唯一可能的表現方式就是把它設想為一個邁向此目標不斷進步的「無限進程」(ins Unendliche gehenden Progressus)，而一個無限進程自然也預設了一個人格無限持續的存在，此即靈魂不死的定義：「但這個無限進程只有在同一個理性存有者的一個無限持續之存在與人格（人們稱之為靈魂不死）的預設下才有可能」⁵⁰。康德認為在純粹實踐理性命令我們必須達到最高善蘊含之道德神聖性的情況下如果沒有這個公設，我們就算不因為二律背反放棄純粹理性的實踐有效性而勉強接受在有限生命裡達到神聖性的可能性，也會在實際的實踐生活中扭曲這個命令真正的要求。要麼我們會透過各種藉口來放寬道德的嚴格性以把自己事實上遠遠不足的德行當作已經符合了道德的要求，要麼我們會企圖透過某些事實上無效的非理性手段來達成人類在有限生命中不可能達到的道德高度，這兩種情況都將有害於正常人類應該合理從事的道德努力，所以康德說：「對於一個有理性但有限的存有者來說，只有一個無限地從道德完美性的低級階段邁向高級階段的進程才是可能的」⁵¹。就此而言，靈魂不死這個公設的必要性在於一方面讓最高善要求的道德神聖性得以可能，同時又讓人類應當為此付出的道德努力不致於因為在不適當的前提下勉強追求此一目標而遭到扭曲放棄。

純粹實踐理性所需要的第二個公設乃是上帝存在 (Dasein Gottes)，之所以需要這個公設是因為人類作為有限理性存有者並非自然的決定性原因，因此不可能完全按照自己的意志與道德法則來改變自然秩序使之必然提供最高善的第二個構成要素，即與自己的德行等比例的幸福：

因此道德與一個部分屬於這個世界且因此依賴於它的存有者之幸福間的一個必然聯繫在道德法則中沒有絲毫根據，該存有者正好對此不會透過它的意志而是自然的原因，也無法在涉及其幸福時由自己的力量使自然與其實踐諸原理徹底一致。⁵²

然而如前所述，最高善的實現在純粹實踐理性的要求下仍然必須具有可能性，那麼在能夠設想一個知性世界的情況下，這個要求唯一的可能性就是在自然之外的知性世界中設定一個與自然不同的原因作為保證德福精確一致的根據：「因此一個與自然有別的整個自然之原因的存在就被設定 (postulieren) 了，它包含了這

⁴⁹ KpV, AA V: 122。

⁵⁰ Ibid.。

⁵¹ Ibid. 123。

⁵² Ibid. 124-5。

種聯繫的根據，也就是幸福與道德的精確一致」⁵³。這樣一種原因不能只是盲目起作用、迎合人的行動法則產生幸福的原因，它還必須能夠洞察人心中作為意志最高規定根據的法則與動機、根據其道德存心來分配幸福，這就必須具有知性與意志，換句話說它就必須是一個具有人格性的上帝：「因此自然的至上原因，就它為了最高善而被預設而言，是一個透過知性與意志作為自然之原因（因此也是創造者）的存有者，也就是上帝。因此最高衍生善（最佳世界）的公設同時也是一個最高原初善之現實性的公設，也就是上帝的存在」⁵⁴。正是在這個意義上，上帝存在必須作為純粹實踐理性的公設，以使它所要求的最高善、特別是與道德相襯之幸福的實現成為可能。

康德認為上帝存在這個公設就其是為了純粹實踐理性之對象的可理解性而假定的而言，也可稱之為一種純粹的理性信仰（reiner Vernunftglaube）。正是因為缺少了這份信仰對幸福的保證，伊比鳩魯派和斯多葛派便要麼把對幸福的期望降低到人力所及的不確定範圍內，要麼用事實上並非幸福的狀態來偽裝完整的幸福。對康德來說，只有基督教的道德學說基於這種信仰能夠透過一個「上帝之國」（Reich Gottes）的概念使純粹實踐理性對最高善的要求得到滿足：

現在基督教的道德學藉由呈現出作為一個上帝之國、在其中理性存有者們全心獻身於道德法則的世界來補足這個（最高善第二個不可或缺之組成部份的）缺陷，在此國度中自然與道德（Sitten）藉由一個使最高衍生善可能的神聖創造者進入了對兩者中的任何一個單獨來說都是異質的（fremden）和諧之中。道德的神聖性已經被指示給他們【按：理性存有者】在此生中作為準繩，但與此成比例的福祉，即極樂，則被表象為只在永恆中才可達到；因為前者在任何情況中都必須是他們行為的模範，而對此的進步已經在此生中是可能且必然的，但後者在此世中、在幸福之名下則無法被達到（這取決於我們的能力），因而只能被當作希望的對象。⁵⁵

在上帝之國當中原本互不相助、甚至有所衝突的自然與道德將在上帝的統治之下形成一個和諧的關係，因為原本在塵世中無法由自然來保證的與道德相襯的幸福將在上帝之國中由上帝來保證它們的必然連結，並且能夠期望其最完美的形式，即神聖與極樂的結合，這就是最高善的實現，也是康德從純粹理性的道德哲學出發所獲致的相同結論。在這個意義上康德認為道德會透過最高善的概念導致宗教，而這樣的過渡也使道德學說能夠同時成為一個幸福學說，這個意義下的幸福學說並不會破壞道德的純粹性與嚴格性，因為它並非告訴我們要為了追求自己的幸福去促進最高善，而是透過這個概念告訴我們道德法則儘管限制了某些我們對幸福

⁵³ KpV, AA V: 125。

⁵⁴ Ibid.。

⁵⁵ Ibid. 128-9。

的追求方式但仍然規定我們要擁有幸福：

儘管作為一個整體概念的最高善概念，在其中最大的幸福被表象為與（在受造物中可能的）道德完美性的最大程度在精確的比例中相連結、**我自己的幸福**也包含在其中；但畢竟並非幸福，而是道德法則（它毋寧把我對幸福無邊界的要求嚴格限制在一些條件之上）才是被指示要促進最高善的意志之規定根據。⁵⁶

並且基於這個實踐的基礎，相比於在理論領域從經驗推論或思辨的方式根本無法有效地規定上帝的精確概念，從作為純粹實踐理性之對象的最高善則可以更加明確地推導出上帝應具有的各種完美性質：

祂必須是**全知的**，以在一切可能情況與一切未來之中認識我的行為直到我的存心之最深處；必須是**全能的**，以賦予與此相應的後果；同樣因此必須是**全在、永恆的**等。因此道德法則就透過作為一個純粹實踐理性之對象的最高善概念規定了**作為最高存有者**的原初存有者之概念，這是理性的自然進程（更高地延續到形上學進程）、因而整個思辨進程無法獲致的。⁵⁷

在此意義上，可以說康德正是透過最高善概念所發揮的中介作用才得以將一門建立在道德學基礎之上的理性宗教學與神學也放入自己的理性系統當中。

從一個更大的範圍來看，透過最高善概念以證成這些純粹實踐理性之公設的必要性同時也有助於滿足理性的興趣與統一性。靈魂不死與上帝存在加上由道德法則本身所要求的知性世界及存在其中的意志自由正好是純粹思辨理性在理論領域中會經由辯證推論誤以為真的三大命題，康德的先驗辯證論已經揭露了這些命題的成立並不符合理性的有效運用。然而它們畢竟是理性根據其本性所獲致的結論，且促使它們產生的先驗幻象在揭露辯證推論的錯誤後也不會消失，這代表它們仍然是理性必然的興趣所在，那麼如果理性與這些對象與命題的關係僅止於此，則它的興趣將永遠無法滿足。所幸純粹實踐理性所導出的最高善概念從實踐的面向提供了另一個通往這些對象與命題的途徑，在實踐的意義上賦予了它們一種不同的有效性：「這些公設並非理論的教條，而是在必要之實踐考慮中的**預設**，因此儘管不擴展思辨的知識，但卻在**普遍的意義上**（藉由它們與實踐事物的關係）給予了思辨理性的理念以客觀實在性，且授與它對於那些連可能性都不能妄稱的概念以權利」⁵⁸。這就使得理性的興趣儘管在理論領域中受挫，在實踐領域中卻得以滿足，並同時也使得理性能夠運用於其中的這兩個領域產生了關聯，能夠在

⁵⁶ KpV, AA V: 129-130。

⁵⁷ Ibid. 140。

⁵⁸ Ibid. 132。

一個合理的次序（純粹實踐理性的優先地位）中統合在一起以達到理性不同運用的統一。

根據以上對於第二批判中之最高善理論的分析，我們可以獲致以下幾點結論。首先，就最高善概念在理性中產生的根源來說，它作為理念同樣是理性追求最大無條件者與完整性的產物：

(12) 最高善是純粹實踐理性之對象的無條件整體性。

在概念內涵方面，最高善指的不只是至上的善，還是一種圓滿的善，它在道德性之外還結合了幸福概念而要求兩者的一致，這同時可以表現在個人與世界整體上面：

(13) 最高善不只是至上之善，還是圓滿之善。

(14) 最高善是一個人按照他所擁有的德行獲得了與之相襯的幸福。

(15) 最高善是德福一致普遍實現的最佳世界。

此外，在討論純粹實踐理性之公設時，康德是透過神聖與極樂概念來證成最高善所需要之公設的：

(16) 最高善是最高道德完美性與最大幸福的連結，即神聖與極樂的結合。

在最高善概念的重要性方面，它首先被表達為無私理性存有者必然會欲求的對象，可以說是理性的必然興趣：

(17) 最高善是理性必然會欲求的興趣所在。

更重要的是「促進最高善」本身就是道德法則所下的命令，因此基於「應該蘊涵能夠」的原則，最高善的不可能性將有損道德法則本身的威信：

(18) 促進最高善是道德義務，其不可能性將影響道德法則的有效性、使它成為虛構的。

在討論純粹實踐理性的二律背反時，康德指出最高善所要求的德福一致不能是一種分析的連結，而其綜合連結只有德行為因、幸福為果的因果關係才是唯一在某些條件下得以可能的：

(19) 在最高善之中，德行與幸福的結合關係必須是以德行為因、幸福為果的

因果綜合關係。

這樣一種綜合關係不可能在感官世界中找到根據，因而其實現的首要條件就是設想知性世界的可能性：

(20) 最高善無法由感官世界提供保證，其根據必須存在於一個知性世界當中。

在預設可能之知性世界的前提下，最高善的實現具體來說還需要兩個公設來保證達成道德完美性與獲得相應之最大幸福的可能性：

(21) 最高善的實現要求靈魂不死的公設。

(22) 最高善的實現要求上帝存在的公設。

康德在此也把上帝稱為最高原初善以對比於作為最高衍生善的最佳世界，所以最高善的實現要求上帝存在也可以表達為：

(23) 最高衍生善以最高原初善作為公設。

這些公設的設定將進一步使康德能夠將其他的實踐學科建立在其道德學之上，以更加豐富他的理性系統並同時滿足理性的興趣、完善系統的統一性：

(24) 最高善能夠作為中介幫助康德建立理性的宗教與神學。

(25) 最高善能夠同時滿足理性的思辨與實踐興趣，完成理性的統一性。

在第二批判中的最高善理論是康德對於最高善概念最集中與詳細討論之處，以上獲致的結論將是進一步探討康德其他地方之最高善理論的基礎。

第三節 《判斷力批判》中的最高善理論

康德《判斷力批判》(*Kritik der Urteilkraft*, 1790)⁵⁹中的最高善理論主要出現在第二部份〈目的論判斷力批判〉(*Kritik der teleologischen Urteilkraft*)的附錄〈目的論判斷力的方法論〉(*Methodenlehre der teleologischen Urteilkraft*)當中。康德在這個部份裡是以世界存在之終極目的(*Endzweck*)為切入點來引入對最高善概念與其可能性條件的討論的。在〈目的論判斷力批判〉當中，康德指出我們在研究自然時不可避免地會遭遇有機物這樣一種用機械因果法則無法完整解釋其來源與生存機能的自然存有者，這時候唯有反思判斷力(*reflektierende*

⁵⁹ 以下簡稱第三批判。

Urteilkraft) 所提供的目的論原則能夠藉由目的與目標 (Absicht) 的概念來解釋它們的內在合目的性 (innere Zweckmäßigkeit) 而視之為自然目的, 而在引入目的的概念後我們又將不可避免地追問這些自然目的本身存在的意義, 即它們的外在合目的性 (äußere Zweckmäßigkeit), 這使得自然目的彼此間也要透過手段與目的的關係連結起來理解、乃至最終整個自然必須看作一個目的系統 (System der Zwecke), 這就是目的論原則在我們研究自然時所必然會發揮的功能:

當我們只是要在自然的有機物中透過持續的觀察來研究自然, 我們也不可避免地要把目標的概念賦予自然; 而因此這個概念已經對於我們理性經驗的運用來說是一個絕對必要的準則了。很明顯的是: 一旦這樣一條研究自然的線索被接受並認為得到證明了, 我們也必須把所設想的判斷力準則至少也在自然整體上嘗試一下, 因為據此也還有一些自然法則可以被找出來, 它們根據我們洞見自然機械論深處的侷限性仍然會是對我們隱藏起來的。⁶⁰

然而, 這樣一個目的系統內部的必然連結如果沒有透過一個終極目的來規定將會是無法確定的, 這也就使康德在〈目的論判斷力的方法論〉中引入了人身上之最高善作為世界存在之終極目的的討論。

終極目的乃是一個無條件的目的, 所以它也就不可能由自然自己產生出來、根據其法則來規定, 因為以自然為根據的目的都是以經驗性狀為條件的。康德認為在整個自然當中只有人具備不受制於自然而能為自己設定目的的能力, 換句話說, 也就是同時具備獨立於自然之智思物的身份, 正是這個超脫自然之外的身份使人成為自然唯一可能的終極目的: 「這一類的存有者就是人, 但是是作為智思物來考慮的人; 這是唯一的自然存有者, 在他身上我們能夠從他自己的性狀方面認識一種超感能力 (自由), 乃至於這種因果法則連同其能夠充當最高目的客體 (世界中的最高善)」⁶¹。而與自由相連的因果法則就是道德法則, 所以也可以說人本身是基於其道德性作為整個自然世界之終極目的的, 而也正是在這一點上, 最高善能夠以道德法則之對象的地位被引入而理解為這個終極目的的具體展現: 「作為我們自由之運用的形式條件的道德法則單憑自身、不依賴於任何一個作為質料條件的目的而約束著我們; 但它畢竟也替我們先天地規定了一個終極目的、使我們有責任追求它: 這就是透過自由而可能的世界中的最高善」⁶²。在此意義上, 最高善也就藉由人的道德身份成為了整個目的論哲學最後的規定根據, 也就是自然目的論 (physische Teleologie) 最終要以一個道德目的論 (moralische Teleologie) 為根據。

⁶⁰ KU, AA V: 398。

⁶¹ Ibid. 435。

⁶² Ibid. 450。

不過即使在這個觀點下，人的幸福在原初的意義上也被排除在終極目的之外：「相反地，如同在上一個小節由經驗證據所顯示的那樣，幸福在相對於其他受造物具有優勢的人類方面絕不會是一個自然目的：更不用說它會是創造的一個終極目的了」，但康德隨後又以它同時也是作為道德存有者的人類之主觀目的為由而把它以有條件的方式放到了終極目的之中：「幸福僅是作為按照與那【按：道德】一致的結果而與那個作為其【按：人類】存在之目的目的連結在一起的」⁶³。由此康德目的論哲學中最高善概念的終極目的概念也就更加明確地與作為德福一致的最高善概念連結起來了。反思判斷力根據目的論原則所建立起來的自然目的論首先必須發現到唯有人這種同時具備超感性身份的自然存有者具有自然之終極目的的資格，而其超感性特徵就表現在他擁有不受制於自然設定目的的自由與道德性上，又他在此條件下所設定的目的基於其感性身分仍然會涉及幸福，因此作為德福一致的最高善正是這個自然之終極目的的最具體的表達：

在其之下人（依照我們所有的概念還有每個理性存有者）能夠在上述法則【按：道德法則】下設定一個終極目的的主觀條件就是幸福。因此，在世界中可能的、且就我們而言作為終極目的來促進的最高自然之善就是：在人與道德法則一致、配得幸福這個客觀條件下的幸福。⁶⁴

據此，自然世界中的一切事物都是為了使最高善可能而存在，而人類自身作為最高善的承載者亦有必要運用這一切的事物來使滿足了道德法則之要求的自身幸福。

把最高善與自然目的論作連結而理解為終極目的並不是要從自然目的論的需求中推導出最高善的必要性。相反地，正是由於最高善在純粹實踐理性中有其獨立的來源，它才能成為自然目的論的拱頂石、使其目的論系統獲得一個確定的基礎。這個來源即最高善是道德法則先天地要求要實現的對象：

但終極目的在實踐理性把它頒布給世上存有者時的一個要求是由他們（作為有限存有者）的本性置於他們心中的一個不可抗拒的目的，而理性想知道的只是使這個目的服從於作為不可侵犯之條件的道德法則，或也根據道德法則使它成為普遍的，並如此使促進與道德一致的幸福成為終極目的。現在在我們的能力範圍內盡可能地（在關乎幸福的方面）促進此目的將是由道德法則下給我們的命令。⁶⁵

我們是先天地由理性規定要用一切力量來促進世界至善（Weltbeste），這在

⁶³ KU, AA V: 436 Anm.。

⁶⁴ Ibid. 450。

⁶⁵ Ibid. 451。

於世上理性存有者的最大福祉與它們身上之善的最高條件的連結，也就是普遍幸福與最合乎法則之道德性的連結。⁶⁶

促進一切理性存有者之終極目的（幸福，就其可能與義務一致而言）的目標正是透過義務法則託付於人的。⁶⁷

根據以上引文，康德在第三批判中對最高善必要性的說明並沒有不同於第二批判，首先都是在於把「促進最高善」理解為一個道德義務。在確定這一點後康德進一步指出，一個恪守道德法則但卻不指望最高善之實現有任何保證的人最終將不得不放棄這一義務：「然而他將必須把那心存善念者（*dieser Wohlgesinnte*）在遵循道德法則時謹記於心且應該謹記於心的目的就此放棄」⁶⁸。主要是因為康德認為道德法則若要求一個虛無飄渺的終極目的就等於純粹實踐理性產生了自我矛盾，這將削弱他對道德法則的敬畏。這種矛盾可以說產生自純粹實踐理性與純粹思辨理性畢竟是同一個理性，但純粹思辨理性在自然當中是看不出任何對最高善的保證的，也就是一種實踐必然性與物理可能性之間的不相符：「因此透過我們力量之運用的這樣一種目的的**實踐必然性**概念就不會與其效果的**物理可能性**概念相一致，如果我們不將自然因果性以外的其他（一種手段的）因果性與我們的自由相連的話」⁶⁹。這種不一致就會使得純粹思辨理性根據自己的標準對純粹實踐理性之要求的合法性產生懷疑，進而將其道德法則判定為一種錯覺：

就我們用理性的方式能夠判斷的，思辨理性出於這個原因毋寧必須把我們的善行在（我們之內或之外的）單純自然之上的效果，在不假設上帝和靈魂不死的情況下當作一個儘管是好意的、但卻是無根據、無意義的期待，並且當它能完全確定這個判斷時，毋寧必須把道德法則本身視為我們的理性在實踐考慮中的錯覺。⁷⁰

簡而言之，若最高善的實現若得不到保證，同一個理性在不同領域的考慮中對此同一對象的期待就產生了落差，這種落差會使理性自身在實踐的命令與理論的懷疑間搖擺不定，終將喪失對自身的信賴。用目的論哲學的語言來表達，最高善的落空也是作為知性世界道德主體的人類所追求之終極目的與他基於其感性身份所生存的自然之間的矛盾：「因為一個在他們【按：人類】之中作為義務提交出來的終極目的與沒有任何外在於他們之終極目的、但那個目的又應該在其中實現的自然是在於矛盾之中的」⁷¹。因此保證最高善實現的必要性正在於解消同時存

⁶⁶ *KU*, AA V: 453。

⁶⁷ *Ibid.* 471 Anm.。

⁶⁸ *Ibid.* 452。

⁶⁹ *Ibid.* 450。

⁷⁰ *Ibid.* 471 Anm.。

⁷¹ *Ibid.* 458。

在兩種世界、具有雙重身份的人類的自我分裂與自我矛盾。

基於保證最高善實現的必要性，康德同樣在第三批判中大篇幅地論述其實現的可能性條件。最高善的實現在目的論的觀點下是表現為一種作為終極目的的世界性狀，因此首先必須假定世界本身具有符合該性狀、達成終極目的的可能：「創造的終極目的就是世界的那種性狀，它與我們僅根據諸法則才能確定勾勒的東西，即我們純粹實踐理性的終極目的相一致，就世界在實踐上應當是如此而言。…因此我們有一個道德的理由在世界上也設想一個創造的終極目的」⁷²。但人類在改造世界的力量上是有限的，光憑人類的力量要賦予世界符合終極目的的性狀是無法想像的，所以只有假定一個有能力又有道德的世界創造者，才能夠彌補人類力量在世界面前的無能為力，藉由祂支配世界的的能力與意願使終極目的有可能在世界中實現，這也就是一個擁有知性與意志的上帝：

現在對於這種創造，也就是諸物的存在合於一個**終極目的**的來說，首先必須假定一個知性的存有者，但其次必須假定一個不只是知性（如我們被迫要評判為**目的**的自然事物之可能性那樣），還要同時是一個**道德**的存有者來作為世界創造者，因此也就是必須假定一個上帝。⁷³

這種出於實踐理由而在理論上做出的假定本質上並不同於理論知識與理論假設，而是被康德界定為信念（*Glaube*）。在第三批判的最後，康德澄清了包括最高善本身在內以及其可能性條件都是信念之物：

關乎到純粹實踐理性合於義務之運用而必須被先天地思考（不管是作為結果或根據）、但對於其理論運用卻是誇大的諸對象僅僅是**信念之物**。由自由所導致的世界中之**最高善**就是這樣的東西，其概念不會在對我們而言可能的經驗中，因而按照其客觀實在性對於理論的理性運用得到充分的證明，但運用它盡可能地實現那目的卻是由實踐的純粹理性所命令並因此必須假定為可能的。這個被命令的結果**連同我們唯一能夠設想其可能性的那些條件**，即上帝存在與靈魂不死都是**信念之物**（*res fidei*⁷⁴），也是一切對象中唯一能夠如此稱呼的一些對象。⁷⁵

因此，也可以說最高善的可能性最終必須依靠信念來支持。值得注意的是，儘管康德在此也列出了靈魂不死，但是在整個第三批判中他都沒有對這一個最高善的可能性條件進行詳細的論述與論證。

⁷² *KU*, AA V: 455。

⁷³ *Ibid.*。

⁷⁴ 信念的事物。

⁷⁵ *KU*, AA V: 469。

透過最高善的可能性確立了上帝存在作為其條件之後，光憑自然目的論所無法建立的理性神學也將得以建立，因為只有確保最高善之可能性的需求才提供了推導出上帝必須擁有之性質的確定根據，如從為最高善做道德評判的需求推導出上帝的全知、從支配自然使其符合最高善的需求推導出其全能、從實現最高善之意願的需求推導出其全善與正義、從最高善的實現普遍涵蓋每一個人的需求推導出其永恆與全在等：

關乎到唯有在祂的統治之下才可能的**最高善**，也就是在諸道德法則之下的諸理性存有者的存在，我們會將這個原初存有者設想為**全知的**：藉此甚至存心的最深處（這構成了理性的世上存有者之行動真正的道德價值）對祂而言都無可隱瞞；設想為**全能的**：藉此就使整個自然符合於這個最高目的；設想為**全善和正義的**：因為這兩個特性（與**智慧**結合）構成了作為諸道德法則之下最高善的一個至上世界原因之因果性的條件；並因此也必須設想所有還剩下的、關乎這個終極目的而被預設的先驗特性，**永恆、全在等**（因為善與正義是道德特性）是在同一個上帝身上的。⁷⁶

以這樣一種建立在最高善之實踐需求上的神學為基礎所形成的宗教也將會是一個擺脫了迷信的理性宗教：

理性在我們一切超感性之物的理念方面限制在它實踐運用的諸條件之上，這在涉及上帝理念時具有顯而異見的用處：它防止**神學**迷失於**神智學**（迷失於混淆理性的誇大其詞的概念），或沉溺於**鬼神學**（沉溺於對最高存有者的一種擬人的表象方式）；使**宗教**不會陷入**巫術**（一種狂熱的妄想，以為可以對其他超感性存有者有所感受還對之有所影響）或**偶像崇拜**（一種迷信的妄想，以為能透過道德存心以外的方式來取悅最高存有者）。⁷⁷

因為在這樣一種宗教當中只有以最高善之可能性這個理性的實踐需求所推導出的內容才會被認真對待，其餘的超感性內容都必須斥之為迷信而不加以考慮。所以最高善理論除了能夠替自然目的論奠基、使其得以健全，還能夠在這之上建立起理性的神學與宗教。

而當以最高善理論這個實踐的基礎建立起理性的神學時，同樣以此根據而有效的自然目的論及其中由反思判斷力所得出的內容也能夠反過來重新理解為提供了此一神學以證實，達到一種相輔相成的效果，這同時也是達成理性之統一性的表現：

⁷⁶ KU, AA V: 444。

⁷⁷ Ibid. 459。

上帝作為道德世界創造者之理念的客觀實在性雖然不能僅憑自然目的來闡明；但如果自然目的的知識與道德目的的知識結合了起來，基於純粹理性的準則：盡可能遵循諸原則的統一性，前者就產生了重大的意義，即以透過那個理念在理論目標中對於判斷力來說已經具有的實在性來輔助它的實踐實在性。⁷⁸

以最高善理論為樞紐，不僅理性的思辨運用與實踐運用，連判斷力的目的論運用都能夠被統一在一起形成互相支持補充、前後一致的理性系統。

根據以上對於第三批判中之最高善理論的分析，我們可以獲致以下幾點結論。首先，目的論哲學會與最高善概念發生關聯是因為由反思判斷力所形成的自然目的論最後必須預設一個終極目的才能夠確立其目的系統，而能充當這個終極目的的只有源於純粹實踐理性的最高善：

(26) 最高善是自然的終極目的。

(27) 最高善以其終極目的的地位使自然目的論得以完成。

由於幸福同時是人基於自身的道德性把自己視為終極目的時也涉及的主觀條件，所以也以有條件的方式被包涵在作為終極目的的最高善概念之中：

(28) 最高善是德福一致。

另外康德也提到所應該促進的終極目的是世上理性存有者最大之普遍幸福與最合乎法則之道德性的結合：

(29) 最高善是世上理性存有者最大之普遍幸福與最合乎法則之道德性的結合。

設定一個終極目的的重要性不僅在於它為自然目的論的成立所需要，更因為它本身即是道德法則所要求的義務：

(30) 促進最高善這個終極目的乃是人類的義務。

根據康德進一步的闡述，這項義務如果沒有實現的可能性，則理性的不同運用以及人的雙重身分或可說人與自然之間就將陷入矛盾分裂使人對理性運用的有效性產生懷疑，乃至於使其對道德法則的敬畏遭到削弱、甚至完全否定道德法則的客觀有效性，因此設定最高善的可能性是絕對必要的：

⁷⁸ KU, AA V: 456。

- (31) 最高善必須具有實現的可能性，否則人的理性就是自我矛盾的。
- (32) 最高善必須具有實現的可能性，否則人與自然就是分裂的。
- (33) 最高善必須具有實現的可能性，否則將危及人對道德法則的敬畏、甚至使人將它視為錯覺。

所以最高善的可能性在實踐上必須肯定，但這種可能性又沒有理論上的根據，因此康德認為必須視為一種信念：

- (34) 最高善的可能性是一個信念。

而這個信念要能成立就必須同時也相信存在著一個全知、全能、全善、永恆與全在的世界創造者，也就是一個上帝：

- (35) 最高善的可能性預設了上帝存在。

另外康德也列出了靈魂不死作為最高善的可能性條件：

- (36) 最高善的可能性預設了靈魂不死。

在最高善理論建立了之後，康德能夠進一步在此之上建立理性的神學與宗教：

- (37) 最高善是理性神學的基礎。
- (38) 最高善是理性宗教的基礎。

這樣一個最高善理論的建立也可以說使得理性能透過另一領域中的運用來滿足原本某一領域中尚不能滿足的興趣，所以也可以說最高善理論帶來了理性的統一性：

- (39) 最高善理論帶來了理性的統一性。

儘管最高善並非康德第三批判一開始的主題，但是它最後仍在其中扮演了舉足輕重的角色，成為了整個目的論哲學最後必須依賴的基礎。

第四節 宗教哲學中的最高善理論

康德在宗教哲學中的對最高善的談論主要出現在《單純理性限度內之宗教》（*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1794）的第一版〈前言〉

與第三部份：〈善之原則對惡之原則的勝利與上帝之國在地上的建立〉(Der Sieg des guten Princips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden) 當中，另外〈萬物的終結〉(Das Ende aller Dinge, 1794)一文也關係到最高善理論的某些要點。他在《單純理性限度內之宗教》的〈前言〉裡致力於釐清道德與宗教的關係，而其中最高善概念就扮演了連結道德與宗教之重要樞紐的角色。按照康德道德哲學中所闡述的基本道德規範理論，道德完全不與宗教發生關聯，因為它並不需要宗教，義務的規定根據完全建立在純粹實踐理性獨自給出的形式法則之上。但是在其宗教哲學當中，康德特別引進了目的的概念，以其與道德的關聯為切入點開始將道德的內容擴展到規範理論與形式法則之外。康德在此指出儘管目的的概念不能先行於道德作為其基礎，但卻必須作為道德的後果而與其有一必然的關聯，其必然性在於具體呈現人類意志規定的意決 (Willkür)⁷⁹與行動必然會有一個目的，否則便不會對自己滿意、行動也無法執行，這在道德意決與行動上也不例外：

因為少了一切目的關聯的話也不會有意志規定在人類之中發生，因為它要是沒有任何效果也不會存在，效果的表象儘管不是作為意決的規定根據與在目標中先行的目的，但卻必須能夠被採納為意決透過法則針對一個目的之規定的後果 (*finis in consequentiam veniens*⁸⁰)，沒有這個目的的話，一個對於所計畫之行動既不想到一個客觀的、也不想到一個主觀的確定對象的意決是不會對自己感到滿意的，儘管它應當如何產生效果已經被指示了，但它應當往哪產生效果卻沒有。⁸¹

而對於道德方面的意決與行動來說，康德認為它們產生目的的方式是由形式法則來規範一般的目的使之形成有道德意義的目的，而人類乃至一切有限理性存有者主觀上的一般目的最終可以歸結到幸福概念之下：「自身的幸福是世上理性存有者的主觀終極目的」⁸²，所以道德意決與行動最終所朝向的目的，就是統合了對道德義務之遵循與我們所有一般目的中符合該條件的東西、即與此相應之幸福的最高善：

所以雖然這只是一個客體的理念，它把一切目的的形式條件：我們應該如何

⁷⁹ Willkür 一字可對應於拉丁文的 *arbitrium*，原有任意、專斷的意思。但在康德的用法裡，他特別強調人的 Willkür 不是像動物那樣的 *arbitrium brutum*，完全由感性衝動所決定而無理性規律可尋，而是一種具備自由的 *arbitrium liberum*，擁有獨立於感性衝動規定自己的能力 (A534/B562)。這種能力就是理性的實踐能力 (即康德所謂的意志)，這使得人在決定如何行動時總能先透過理性的反思比較各種可能的行動手段與後果，進而選擇自己的目的與行動準則，所以不會是毫無規律的任意獨行，而是一種理性 (意志) 的決定。為了表達出這一層意思，在此將 Willkür 按照其字根 Wille (意志) 與 küren (選擇、決定) 譯為「意決」。

⁸⁰ 目的轉化為後果。

⁸¹ RGV, AA VI: 4。

⁸² Ibid. 6 Anm.。

擁有它們（義務），與一切我們所擁有之目的與之相符的所有有條件的東西（與對義務之遵循相應的幸福）都統合在一起地包含在自身當中，這就是世界中的一個最高善的理念，針對其可能性我們必須假定一個更高的、道德的、最神聖的與全能的存有者，只有它能把該客體的兩個要素統合在一起。⁸³

儘管康德認為我們必須假定一個完美的上帝來保證這個最高善的可能性，但他同時也指出人本身的道德人格同樣與這個理念的實現息息相關，根據這個理念，他的幸福並非在一個符合最高善的世界中必然獲得保證，而是當他的道德人格與此不匹配時，他反過來也要蒙受相應的損失：

假設一個人，他尊崇道德法則且產生這樣的想法（這是他難以避免的），即如果他的能力許可，他會在實踐理性的引導下創造什麼樣的世界，且這樣他會把自己也當作成員放在這一個世界中，那麼當選擇僅交給他時，他不僅會恰好選擇那個最高善的道德理念所要求的，而是他也意欲：存在一個一般世界，因為道德法則要那透過我們而可能的最高善產生出來，不管他是否同樣根據這個理念甚至會發現基於其人格，自己將處於在幸福上蒙受相當損失的風險之中，因為他或許可能不符合以理性為條件的幸福之要求。⁸⁴

按照這個描述，最高善理念的實現一來不是上帝獨自的產物，而是也必須基於人本身的道德實踐狀態才能確定具體內容並實現在同樣的人身上，二來也非僅在於滿足人的主觀終極目的，而是也可能基於公平正義的要求帶來幸福的減損。

基於與目的概念的關聯，最高善儘管不是道德法則形式上必然蘊涵的內容，但卻是人類運用道德法則時所不可或缺的對象，這就為道德哲學在形式法則以外的擴展開啟了大門。也因此康德指出「把世界上之最高善當作終極目的」儘管也源於道德法則的要求，但它在道德法則這個前提下仍然是一個先天綜合命題、不能分析地從道德法則中發展出來，因為除了義務之外它還涉及了義務之後果，即一個目的：

但每一個人都應該把世界上的最高善當作終極目的，這是一個先天綜合的實踐命題並且是一個由純粹理性交付的、客觀—實踐的命題，因為它是超出世上的義務概念且加上其後果（一種效果）的命題，它不包含在道德法則中並且也不會從中分析地發展出來。…「使世界上可能的最高善成為你的終極目的！」這個命題乃是一個先天綜合命題，它是由道德法則自身所引進的，且藉此實踐理性就擴展到了後者之外，這是透過道德法則關聯到人類的自然特

⁸³ RGV, AA VI: 5。

⁸⁴ Ibid. 5-6。

性、必須在法則之外還替所有行動思考一個目的而可能的。⁸⁵

而考慮人類目的的重要性在於，人除了是知性世界的道德主體、接受道德法則的命令之外同時也是在感官世界中為自己設定目的的存有者。如果不使道德的命令與人的感性目的能夠統合起來、使自然也具有完全的合目的性的話，則人的雙重身分就產生了矛盾衝突：

對道德而言，它是否為自己造就一個一切事物之終極目的的概念（與此一致儘管不增加義務的數量，但卻為它們造成一個統合一切目的的特殊關聯點），這不是無關緊要的：因為只有藉此才能賦予來自自由之合目的性與我們不可缺少之自然合目的性的連結以實踐的實在性。⁸⁶

正是這個需求給出了發展宗教哲學的一個契機。因為從經驗來看，人類的能力並不足以保證這樣一種完全的自然合目的性，此時假定一個有能力與意願保證此需求實現的上帝來統治世界就是唯一的出路：

當現在對道德法則最嚴格的遵循應當被設想為導致（作為目的的）最高善的原因時：因為人類能力無法充分地導致與配得幸福一致的幸福，所以一個作為世界統治者的全能之道德存有者就必須被假定，在祂的關照之下這才會發生，這也就是說道德不可避免地導致宗教。⁸⁷

又以此神學前提來重新理解人類道德生活的學問就是一門宗教，所以可以說最高善概念透過其應作為自然之終極目的的地位搭建起了一座從道德通往宗教的橋梁、使道德不可避免地導致宗教。

然而，儘管設定了一個上帝作為最高善得以可能的最終根據，康德在其宗教哲學中仍特別提到了人類自己的努力與最高善的實現之間的關係。在〈善之原則對惡之原則的勝利與上帝之國在地上的建立〉裡，康德指出人有義務以自己的力量盡可能地擺脫惡之原則的支配，然而這項義務的實現無法依靠個人來完成，因為人本質上就是會與他人一同生活的社會性動物，但他人的存在比起人生理上的本能慾望更加容易促使人墮入惡之原則的支配，因為他人的存在使人不知足，由此便產生各種忌妒、統治慾、佔有慾與對他人的敵意，所以要根除這些使人互相敗壞的惡之源頭也必須從整個社會的結合方式下手。康德認為一個能解決惡之問題的社會必須是一個人們根據德行法則結合在一起的「倫理－公民社會」（*ethisch-bürgerliche Gesellschaft*）或「倫理共同體」（*ethisches gemeinsames Wesen*），

⁸⁵ *RGV*, AA VI: 7 Anm. ◦

⁸⁶ *Ibid.* 5 ◦

⁸⁷ *Ibid.* 7-8 Anm. ◦

就其與政治共同體分享了類似結構而言亦可稱之為一個「倫理國家」(ethischer Staat)或「德行之國」(Reich der Tugend)⁸⁸。實現這樣一個倫理共同體不能像政治共同體一樣依賴外在的強制，而是必須依靠人自發地對義務的遵循與對德行的追求，此外需要整個人類物種中的每一個人人都願意這麼做才能夠達成：

我們現在在此有一個並非人們對人們、而是人類物種對自身的自成一類的義務。每一個理性存有者的物種都被規定要在理性的理念中朝向一個共同的目的，即促進一個作為共同體的最高善。但因為最高的道德善僅透過個別的人對其自身道德完美性的努力還不會產生，而是需要他們針對同一個目的統合在一個整體之中、成為一個善意之人的系統，只有在此系統當中並透過其統一性最高道德善才會產生，但這樣一個整體的、作為一個根據德行法則之普遍共和國的理念是一個與一切道德法則(這涉及的是我們所知道的在我們能力所及的東西)都不同的理念，也就是致力於一個整體，我們對之並不知道它作為一個這樣的整體是否也在我們的能力範圍內：所以這個義務在類別以及原則上與其他的義務都不相同。⁸⁹

根據這段陳述，實現最高善的必要性乃是因為它是針對人類物種全體的一個特殊義務，而其實現必須包含人自身的道德努力產生在一個互助合作的人類社會之中，並且其完成要在人類世世代代的對此目標的逼近中才能夠預期：

這個對自身尚未是歷史的後世所設想的歷史敘述是透過引入真正的普遍宗教所產生的道德的、在信念中預見的世界新紀元直至其完成的美妙理想，我們不會看出它在經驗上的完成，而是在我們只有朝向在地上可能之最高善持續的進步與逼近中才會瞥見這種完成(其中不會有神秘之物，而是一切都以道德的方式前進)，這也就是說我們能為此做準備。⁹⁰

不同於此前都強調最高善在最終實現時的狀態與所必要的條件，康德在其宗教哲學中首次明確提及這個實現需要一個過程以及人類自身的道德努力在其中所應扮演的角色。

不過人類本身的道德努力畢竟有其極限，康德認為即使是一個由人類自己合作形成的倫理共同體最終也需要一個上帝來作為立法者，因為在此社群中所強調的乃是德行法則，所涉及的不是確定的外在行動，而是全然的內在道德性，這基於人類對人心以及相應之德行行為所知的有限性是無法彼此嚴格命令與要求的，所以此時設定一個全知全能的上帝來完善這樣一個倫理共同體就是不可避免的：

⁸⁸ RGV, AA VI: 94-5。

⁸⁹ Ibid. 97-8。

⁹⁰ Ibid. 135-6。

所以只能設想這樣一個作為倫理共同體之至上立法者，從祂的角度，一切**真正的義務**，因此也包括倫理的義務都必須**同時**表象為祂的命令；祂因此也必須是一個知人心者，才能也看透每個人存心的最深處，以及在每個共同體中所必需的，讓每個人得其作為所應得的。⁹¹

因為人類自身無法實現與純粹道德存心密不可分的最高善理念（不僅在從屬於它的幸福方面，也在人類針對整體目的的必然統合方面），但儘管如此他發現致力於此本身乃是義務，所以他發現自己被引向對一個道德世界統治者之協助與安排的信念，只有藉此那個目的才得以可能。⁹²

有了這樣一個上帝，德行義務儘管無法由他人來嚴格要求，但在每個人自己的良心中卻也彷彿受到了上帝這位立法者的要求，使倫理共同體得以順利運作。這就一方面使道德法則的命令在實際運作中能以更加具體的形象表現出來並使其目的的實現獲得保證，另一方面也使宗教情感得以建立在道德之上、獲得道德的解釋：

虔敬包含了道德存心關係到上帝時的兩個規定；對上帝的**懼怕**是在遵循其命令中出於**應盡之**（臣民）義務的存心，這就是對法則的敬畏；對上帝之**愛**則出於自身的**自由選擇**與對法則的喜悅（出於子女的義務）。因此兩者在道德之外還包含了一個具備要完成透過道德成為目標、但卻超出我們能力之外的最高善所要求之特性的超感性存有者的概念。⁹³

然而與第三批判類似，康德在宗教哲學著作中並沒有花費與上帝概念同樣的篇幅來論證靈魂不死對於最高善實現的必要性，但是卻仍同樣將它列入建立在最高善之需求上的宗教的內容之一：

作為道德教訓（涉及主體的自由）、與能夠為其最後目的帶來成果之物的概念（作為世界創造者的**上帝**概念）相連並涉及人類相應於這整個目的之持存（涉及不死）的自然宗教是一個純粹理性概念，它雖然有無限豐碩的成果但僅預設相當少的理論理性能力，就可以在實踐上充分地使每一個人相信它且至少苛求其作用成為每一個人的義務。⁹⁴

不過整體而言，上帝概念才是康德整個宗教哲學的核心前提，最高善理論對此的重性在於它首先提供了理性神學一個道德根據、使之以此確定上帝概念的內涵，

⁹¹ RGV, AA VI: 99。

⁹² Ibid. 139。

⁹³ Ibid. 182。

⁹⁴ Ibid. 157。

進而宗教事務也得以透過這樣的上帝概念建立在道德之上，唯有透過對宗教事務如此的道德理解才得以形成一門有效的理性宗教。

至於〈萬物的終結〉一文對於最高善理論的重要性在於它從宗教的角度探討了如何設想人類在感性世界中的歷史終結後、最高善應當實現在超感性世界時的狀態。在這個角度下，最高善的實現要透過末日時的最後審判（das jüngste Gericht）來確定其內涵，不過對於審判後的安排卻可能產生兩種不同的看法：

自古以來有兩種關係到永恆來世的系統：一種是一元論者（Unitarier）⁹⁵的系統，他們將永恆的極樂（透過或長或短的贖罪而被淨化）判給所有人，另一種是二元論者（Dualisten）的系統，他們將永恆的極樂判給若干選民，但將永恆的地獄判給所有剩下的人。⁹⁶

康德認為一元論者的系統在實踐上可能會造成人的道德怠惰，因此認為接受二元論者的系統具有較大的優勢，因此他也按照《聖經》的講法，將末日後的德福一致描述為每個人應得的極樂或不幸：「因此世界審判者之赦免或罰入地獄的判決乃是萬物在時間中真正的終結，也是（極樂或不幸之）永恆的開端，其中歸屬於每個人的命運，就如同他在宣判（判決）的那一刻所分得的一樣」⁹⁷。這乃是一種賞善罰惡的最高善。此外，康德在此一樣指出人在其生命中靠自己的努力只能不斷地逼近最高善，並且關鍵在於任何狀態只要與更佳的状态一比都會顯得是苦難而難以讓人滿足，所以無非達到極致才算得上真正的最高善：

即使我們假定人在此生中最佳的道德—自然狀態，即對（被其訂為目標的）最高善不斷地進步與逼近，他（即使意識到其存心之恆常不變）還是無法對其（不僅是道德的，還有自然的）狀態在永恆持續變化中的前景感到滿足。因為他現在所處的狀態在比較於他準備要進入的更佳狀態而言總是一種苦難。⁹⁸

由此就同樣地可以推導出只有具備最高智慧的上帝才能真正做出符合最高善的安排，也因此最高善的實現有賴於上帝的智慧：「只有在上帝那裡才有智慧，也就是恰當地採用了完全符合萬物之終極目的，即最高善之措施的實踐理性」⁹⁹。

⁹⁵ 一位論（Unitarismus）通常是指否定三位一體，主張上帝只有聖父一個位格的基督教異端。但根據康德此處的描述，他指的應是相信不管是否為信徒所有人終將得救、一般稱之為普救論（Universalismus）的基督教教派。這裡採取康德意思將之譯為「一元論」，以表達人類全體都同樣只有一種最終將會得救的結局。

⁹⁶ EaD, AA VIII: 328-9。

⁹⁷ Ibid. 328。

⁹⁸ Ibid. 335。

⁹⁹ Ibid. 336。

根據以上對於最高善理論在康德宗教哲學中的分析，我們可以獲致以下幾點結論。首先，康德在此引入最高善的切入點是指出一切人類意決與行動都需要一個目的，而唯有最高善能充當道德意決與行動的終極目的：

(40) 最高善的重要性在於它提供了人類具體的道德意決與行動一個終極目的。

其次，基於人類主觀的終極目的乃是幸福，作為道德之終極目的的最高善也必須把幸福概念納入規定，所以其內涵乃是道德義務規範下的幸福：

(41) 最高善是與遵循義務相符的幸福。

而正因為如此最高善乃是一客觀的目的，一個依照道德法則追求其實現之人即使將面臨的是一個自己可能因為德行不足而必須在幸福上蒙受損失的世界，他也會願意其存在，這也反映在康德對最終審判後的安排之描述上：

(42) 最高善的實現也可能必須減損人的幸福。

但康德也提到人永遠不會某滿足於他對最高善的逼近，只要他還沒有達到最佳狀態，這也隱含了將德福一致極大化的要求：

(43) 最高善是德福一致的極大化。

由於引入了目的概念，最高善概念比起單純的義務概念更多，還涉及義務的後果：

(44) 最高善概念超出了義務概念而也涵蓋其後果。

這個後果的概念來自人的智性身份對自己的要求，但基於其感性身份卻必須實現在自然之中，若這個一致無法達成將造成人的自我分裂：

(45) 最高善若不能實現將帶來人之雙重身分的自我分裂與衝突。

最高善具體來說必須實現在一個由人類自己努力、自願進入的倫理共同體之中，而：

(46) 最高善的實現也要求人自身的道德努力。

(47) 最高善必須實現在一個人們透過德行法則互相合作的倫理共同體之中。

實現這個倫理共同體乃是人類整個物種的一個特殊義務，必須透過世代的努力不斷逼近它才可能達成：

- (48) 最高善的實現乃是特別針對人類整個物種的集體義務。
- (49) 最高善的實現需要透過人類世世代代的逼近來完成。

最高善的實現除了人本身的努力之外，不管是要保證與德行相應的幸福、要讓德福一致極大化、還是要讓倫理共同體本身有一個要求人類執行德行法則的立法者都必須設定一個上帝：

- (50) 最高善的實現需要一個全知全善全能的上帝。

此外，康德也提到了靈魂不死是自然宗教的內容、即也是最高善的條件之一：

- (51) 最高善的實現需要靈魂不死。

最後，在這些條件之下以道德需求來理解的宗教事物就形成了一門理性宗教：

- (52) 最高善的需求使道德必然導致宗教。

康德宗教哲學的核心命題就是「道德必然導致宗教」，由於道德最終要求指向最高善這個終極目的，而最高善理論的建立使一門建立在道德之上的理性神學得以可能、進而形成一門理性宗教，所以最高善正是使這個命題成立的樞紐。

第五節 歷史及法政哲學中的最高善理論

康德的歷史與法政哲學中與最高善概念較為相關的著作包括了〈世界公民觀點下的普遍歷史理念〉(Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784)、〈關於俗話說的：這在理論上正確，但卻不適用於實踐〉(Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, 1793) 5) 與《論永久和平》(Zum ewigen Frieden, 1795)。其中〈世界公民觀點下的普遍歷史理念〉與《論永久和平》並沒有直接提到最高善的概念，但是康德在其宗教哲學中提到最高善必須實現於其中的倫理共同體本身也必須建立在一政治共同體之上：「正如沒有以後者【按：政治共同體】為基礎，它【按：倫理共同體】根本不能為人們所實現」¹⁰⁰，又在《道德形上學》(Die Metaphysik der Sitten, 1797)

¹⁰⁰ RGV, AA VI: 94。

中曾提到：「政治上的最高善，即永久和平」¹⁰¹，這代表康德對永久和平的制度設計理應也被他視為最高善實現過程中的一個必要環節。又康德在其普遍歷史理念中指出自然賦予人類的「**非社會的社會性**」(ungesellige Geselligkeit)¹⁰²將會促使人類形成一普遍的公民社會、建立國家內外的法律制度、最終成為一完美的國際公民聯盟，這同時也是永久和平的構成要件，如此我們也可以將此歷史理念理解為提供了最高善由人類自身逐步實現的程序與保證。

至於在〈關於俗話說的：這在理論上正確，但卻不適用於實踐〉當中，康德為了反駁加爾維教授(Christian Garve, 1742-1798)認為康德為人所規定的終極目的僅在於遵守道德法則的評論，也提出了最高善才是人的終極目的並對此概念進行了簡短的論述。首先，最高善同樣被他界定為道德性與幸福的統合與一致：「根據我的理論，創造者的唯一目的既不是人的道德性本身，也不只是幸福本身，而是世界中可能的最高善在於兩者的統合與一致」¹⁰³。更進一步來說，他還要求這是最純粹之道德性與普遍幸福的相連，而對於此概念實現的可能性，他指出人頂多有能力滿足道德性這個條件，而與之相符的幸福就有賴於上帝與來世生命：

這個義務概念不需要把特殊目的作為基礎，而是在此為人類的意志帶來另一項目的，即盡一切能力謀求世界中可能的**最高善**(世界整體中與最純粹之道德性相連也與之相符的普遍幸福)。我們的力量雖能及於其中一面，卻無法兩面兼顧，這便使理性不得不在**實踐目標中**信仰一個道德世界統治者與一個來世生命。並非彷彿唯有預設這兩者，普遍的義務概念才獲得「支撐與穩固性」，即獲得一個穩當的基礎與一個動機所需的強度，而是唯有這樣它在純粹理性的理想那才會也獲得一個對象。¹⁰⁴

康德在此也否定了使最高善實現的可能性條件是為了透過其中的幸福引發道德動機所設，他在此指出假定最高善可能實現的必要性是為了給予道德法則獨自產生的道德動機一個可以作為目的的對象：

將世界中也透過我們的協作而可能的**最高善**假定為一切事物之終極目的的需求並非出於缺乏道德動機的需求，而是對外在關係的需求，只有在其中，符合該動機的一個客體才能作為目的本身(作為道德的**終極目的**)被產生出來。因為沒有**意志**能完全不具任何目的。¹⁰⁵

這呼應了康德宗教哲學的切入點，即意志如果沒有一個目的就不成意志，所以純

¹⁰¹ MS, AA VI: 355。

¹⁰² IaG, AA VIII: 20。

¹⁰³ TP, AA VIII: 279。

¹⁰⁴ Ibid.。

¹⁰⁵ Ibid. 279 Anm.。

粹的道德意志也不例外，而唯一適合為道德意志提供目的的方式就是讓人類主觀的終極目的，即幸福受到道德的規範，此即最高善的概念。

結合道德與幸福的最高善概念一方面使道德的內容擴張到形式法則之外，另一方面又使原本主觀、自私的目的轉變為一客觀、無私的目的：「一個透過純粹理性交付、把所有目的整體都包括在一個原則之下的一個終極目的（作為透過我們的協作而可能的最高善的一個世界）的需求是在遵循形式法則之外還擴展到產生一個客體（最高善）的無私意志之需求」¹⁰⁶。實現最高善之所以是一個無私的目的乃是因為它本質上亦是一特殊的義務，它雖然要求人自己改造世界以使人自身幸福，但是卻並非為了幸福本身的緣故，而是因為使世界中的幸福與人的道德性能夠成比例才能使人相信世界本身也有道德性，而唯有存在一個道德的外在世界，人才會與其中的萬物產生道德關係、其具體道德行動也才有落實的場域與執行的意義：

這是一個特殊類別的意志規定，即透過所有目的整體之理念來規定意志，其基礎在於：當我們與世上之物處於某種道德關係之中時，我們必須處處都服從道德法則；而此外還要加上一個義務，即盡可能去促使這樣一種關係（一個合於道德最高目的的世界）存在。…因此就人而言，存於透過人的協作而得以在世界上可能的最高善之理念中的動機並非在此世界所企望的自身幸福，而僅是這個作為目的的理念自身，即以遵循該理念為義務。因為它絕不包含對幸福的指望，而僅包含對幸福與主體之配得間成比例的指望，無論主體為何。¹⁰⁷

據此，最高善的理念本身對人而言就構成了一個義務並同時也提供了一個動機，這個動機並沒有超出義務而仍是出於義務的動機。

根據以上對於最高善理論在康德歷史與法政哲學中的分析，我們可以獲致以下幾點結論。首先，康德稱永久和平是政治上的最高善：

(53) 政治上的最高善是永久和平。

人類社會基於人的非社會的社會性將會在其歷史中逐漸逼近政治的最高善：

(54) 政治上的最高善將基於人的本性在人類的歷史中逐步實現。

康德在此領域對最高善的基本規定仍然是德福一致：

¹⁰⁶ TP, AA VIII: 280 Anm. °

¹⁰⁷ Ibid. °

(55) 最高善是德福一致。

有時康德也強調最高善是德福一致的最大化：

(56) 最高善是最純粹的道德性與普遍幸福的結合。

康德同樣指出道德意志需要最高善作為其終極目的：

(57) 最高善提供了道德意志所需要的目的。

最高善這個目的是一個無私的目的，這是基於實現它乃是一個特殊的義務：

(58) 實現最高善是一特殊義務。

這個義務的特殊之處在於它要求一個道德世界的存在，唯有在此世界中人與萬物才產生了道德關係、一切具體的道德行動才得以落實並獲得意義：

(59) 最高善指涉一個使道德行動能產生意義的道德世界。

最後，就它是義務而言，並非它所包含的幸福概念，而是它的整個理念作為義務本身就提供了道德動機：

(60) 最高善是出於義務的道德動機。

康德在其歷史與法政哲學中鮮少直接提及最高善概念，但其理論都間接地涉及了最高善實現的過程與狀態。

小結

在本章當中，康德所有公開出版著作中的最高善理論都已經得到了完整的分析。根據這些分析，我們可以看到最高善理論的核心為：最高善乃是以德福一致為內容的一個道德義務，而該義務的實現同時也是人類理性的終極目的，這在所有的著作中都是一致不變的。然而，我們同時也看到不同領域中的最高善理論也基於康德在其中所欲突顯的不同哲學問題而帶有一定的特殊性，這也會引發人們思考該理論是否經歷了康德的思想轉變或存在內部不一致的問題。例如第一批判與第二批判中的最高善理論都強調最高善無法在感性世界中實現而需要靈魂不死與上帝存在這些超感性條件。然而從第三批判的最高善理論則開始強調最高善

與自然世界的關聯。到了宗教哲學以及歷史與法政哲學的最高善理論，康德則更加強調最高善要透過人類自身的努力合作以及社會制度在歷史中的進程來實現，這伴隨著對超感性條件的逐步淡化以及對人類社會關係的益加重視。由這些改變與差異所產生的疑問將是下一個章節所要處理的。以下將本章中所總結出的最高善理論之各項重點按照不同領域依序條列出來，以利下一章的討論引用本章分析結果時能快速查閱對照。

《純粹理性批判》中的最高善理論：

- (1) 最高善是純粹理性的終極興趣與最後目的。
- (2) 最高善是在道德上配得幸福之人也同時擁有與之相襯的幸福。
- (3) 最高善是在其中道德成為幸福之原因的自我報償之理智世界。
- (4) 作為最高衍生善的理智世界是以作為最高原初善的最高理智為理想。
- (5) 最高善是最高極樂與道德上最完美之意志的相連。
- (6) 最高善不會出現在感官世界，而只可能出現在來世中。
- (7) 最高善實現的可能性是人類執行道德法則所需的動機，否則道德法則就是幻想。
- (8) 最高善的實現需要上帝。
- (9) 最高善的實現需要來生。
- (10) 以最高善為根據可以建立一門有效的目的論。
- (11) 以最高善為根據可以建立一門有效的理性神學。

《實踐理性批判》中的最高善理論：

- (12) 最高善是純粹實踐理性之對象的無條件整體性。
- (13) 最高善不只是至上之善，還是圓滿之善。
- (14) 最高善是一個人按照他所擁有的德行獲得了與之相襯的幸福。
- (15) 最高善是德福一致普遍實現的最佳世界。
- (16) 最高善是最高道德完美性與最大幸福的連結，即神聖與極樂的結合。
- (17) 最高善是理性必然會欲求的興趣所在。
- (18) 促進最高善是道德義務，其不可能性將影響道德法則的有效性、使它成為虛構的。
- (19) 在最高善之中，德行與幸福的結合關係必須是以德行為因、幸福為果的因果綜合關係。
- (20) 最高善無法由感官世界提供保證，其根據必須存在於一個知性世界當中。
- (21) 最高善的實現要求靈魂不死的公設。
- (22) 最高善的實現要求上帝存在的公設。
- (23) 最高衍生善以最高原初善作為公設。

- (24) 最高善能夠作為中介幫助康德建立理性的宗教與神學。
- (25) 最高善能夠同時滿足理性的思辨與實踐興趣，完成理性的統一性。

《判斷力批判》中的最高善理論：

- (26) 最高善是自然的終極目的。
- (27) 最高善以其終極目的的地位使自然目的論得以完成。
- (28) 最高善是德福一致。
- (29) 最高善是世上理性存有者最大的普遍幸福與最合乎法則之道德性的結合。
- (30) 促進最高善這個終極目的乃是人類的義務。
- (31) 最高善必須具有實現的可能性，否則人的理性就是自我矛盾的。
- (32) 最高善必須具有實現的可能性，否則人與自然就是分裂的。
- (33) 最高善必須具有實現的可能性，否則將危及人對道德法則的敬畏、甚至使人將它視為錯覺。
- (34) 最高善的可能性是一個信念。
- (35) 最高善的可能性預設了上帝存在。
- (36) 最高善的可能性預設了靈魂不死。
- (37) 最高善是理性神學的基礎。
- (38) 最高善是理性宗教的基礎。
- (39) 最高善理論帶來了理性的統一性。

宗教哲學中的最高善理論：

- (40) 最高善的重要性在於它提供了人類具體的道德意決與行動一個終極目的。
- (41) 最高善是與遵循義務相符的幸福。
- (42) 最高善的實現也可能必須減損人的幸福。
- (43) 最高善是德福一致的極大化。
- (44) 最高善概念超出了義務概念而也涵蓋其後果。
- (45) 最高善若不能實現將帶來人之雙重身分的自我分裂與衝突。
- (46) 最高善的實現也要求人自身的道德努力。
- (47) 最高善必須實現在一個人們透過德行法則互相合作的倫理共同體之中。
- (48) 最高善的實現乃是特別針對人類整個物種的集體義務。
- (49) 最高善的實現需要透過人類世世代代的逼近來完成。
- (50) 最高善的實現需要一個全知全善全能的上帝。
- (51) 最高善的實現需要靈魂不死。
- (52) 最高善的需求使道德必然導致宗教。

歷史與法政哲學中的最高善理論：

- (53) 政治上的最高善是永久和平。
- (54) 政治上的最高善將基於人的本性在人類的歷史中逐步實現。
- (55) 最高善是德福一致。
- (56) 最高善是最純粹的道德性與普遍幸福的結合。
- (57) 最高善提供了道德意志所需要的目的。
- (58) 實現最高善是一特殊義務。
- (59) 最高善指涉一個使道德行動能產生意義的道德世界。
- (60) 最高善是出於義務的道德動機。



第二章 最高善的概念歧義、必要性與可能性

在梳理了康德所有公開提出的最高善理論之後，我們可以開始將這些理論規定進行系統性的分類與比較並找出其中可能蘊涵的不一致與可能產生的理論問題，以為最終將此理論重構為一個一致且精確的系統做準備。這些理論規定首先可以分成三個大類：最高善的概念內涵、必要性與可能性。這三個方面是一個完整的最高善理論必須都涵蓋的，而在進行仔細的分析後我們將會發現每一個方面都包含著看起來不盡相容而可能發展出不同之最高善理論的規定。本章的任務就在於精確地將這些理論規定區分開來，然後從康德哲學整體的觀點出發來探討它們的合理性以及彼此之間相互組合的可能性。

第一節 最高善的概念歧義

最高善的概念長久以來在康德研究中就充滿爭議。這些爭議主要圍繞在如何證成此概念的必要性上，但事實上更根本的問題是這個概念本身應該如何界定，因為對最高善概念的不同界定將會同時影響到如何看待它的必要性與可能性。然而根據我們在第一章所進行的分析，在不同時期的文本、甚至在同一文本之內，康德似乎在許多不同的意義下使用最高善的概念，這使問題變得更加複雜。在此我們將先釐清最高善概念在康德文本中有多少種不同的可能涵義與用法。

1. 至上概念（*der oberste Begriff*）與圓滿概念（*der vollendete Begriff*）

第一組概念歧義是直接涉及概念內涵、並且是康德自己已經明白釐清的。在《道德形上學之基礎》中，康德說：「這個意志【按：善的意志】儘管不是唯一且完整的善，但它必須是最高善，並對其餘的善、甚至對一切以幸福為根據的要求來說都是其條件」¹⁰⁸。可見在康德的基礎道德規範理論的脈絡下，不包含幸福、而本身甚至要成為追求幸福之條件的善的意志才是唯一的最高善，這明顯不同於康德後來以德福一致來理解的最高善概念。康德對這個歧義是自覺的，我們已經從命題（13）看到他在第二批判當中區分了兩種不同意義的「最高」概念：至上與圓滿，於是在這個區分下我們同樣會有兩種最高善概念：至上的善和圓滿的善。康德認為前者即是「（作為配得幸福的）德行」，它是我們一切對幸福之追求的限制條件，自身則單純以善的意志為根據，因而是無條件的，但後者是有限理性存有者之欲求能力的完整對象，所以「為此還有幸福被要求」¹⁰⁹。也就是說作為圓滿概念的最高善必須同時包含德行以及在它限制下仍允許被追求的幸福才是有

¹⁰⁸ *GMS*, AA IV: 396。

¹⁰⁹ *KpV*, AA V: 110。

限理性存有者會以善之名義來追求的完整對象，這也就是一般人們所理解的作為德福一致的最高善概念，以下所討論的最高善都是此一意義的最高善。

2. 正義概念 (der gerechte Begriff) 與完美概念 (der vollkommene Begriff)

第二組概念歧義發生在康德對上述作為圓滿概念的最高善之概念內涵進一步的規定當中，但康德自己並沒有有意識地對之做出明確的區分，所以我們必須從康德對最高善的表達方式來找出區分的線索。康德對最高善的基本規定是道德性與幸福按照精確比例的一致，這在每一個領域的最高善理論中都是一樣的，可見命題(2)、(14)、(28)、(41)、(55)。如果我們只強調這個規定中所要求的「精確比例」，那麼要滿足最高善的概念只需要「善有善報，惡有惡報」，而不需要毫無瑕疵的德行以及最高程度的幸福，這種最高善可以稱之為一種正義概念，我們已經可以由從宗教哲學歸結出的命題(42)看出這個概念的端倪。至於更具體的例子，康德在第二批判的〈論純粹實踐理性之對象概念〉(Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft)一章中曾經舉了一個喜歡嘲弄別人的人遭到毆打的例子，並做出如此評價：「甚至受到毆打的這個人必須在他的理性中認識到這是合理地發生在他身上的，因為他看到了理性不可避免地擺在他面前的幸福(Wohlbefinden)與善舉(Wohlverhalten)間合比例的一致在此精確地實現了」¹¹⁰。這個描述可以視為最高善作為正義概念的一個實例，因為對康德來說，最高善正是在「無私理性的判斷中」¹¹¹根據德行所要求的幸福。而在此場景中儘管主角既沒有良好德行也沒有獲得幸福，但他正好基於他的惡行遭到了幸福的減損，所以仍然符合無私之理性對幸福按照德行之比例發生的要求。另外從目的論的觀點來看，在第三批判的第八十七節：〈論上帝存在的道德證明〉(Von dem moralischen Beweis des Daseins Gottes)當中，康德也提到惡人遭受懲罰也會體現一種世界在上帝最高智慧治下的合目的性：

我們相信也會在惡人身上看到一種智慧之目的關聯的痕跡，只要我們看到那犯罪的惡棍在死前已為了他的罪行受了罪有應得的懲罰。根據我們自由因果性的概念，善舉或劣跡都是基於我們自己；但我們把統治世界的最高智慧設定於此，對前者的引發是根據道德法則來執行，但對兩者的後果來說也是。在後者那存在著上帝真正的榮耀，這因此也被神學家們並非不適當地稱為創造的最後目的。¹¹²

在此以上帝智慧所統治的世界應是實現了最高善的世界，而對惡人的懲罰也包含於其中。這種描述在宗教哲學中更為常見，例如康德在〈單純理性限度內之宗教〉

¹¹⁰ KpV, AA V: 61。

¹¹¹ Ibid. 110。

¹¹² KU, AA V: 449 Anm.。

裡談到上帝之國建立後：「雙方【按：好人與其仇敵】都開始不死，但一方是得醫治，一方是遭敗壞」¹¹³，在〈關於神義論中一切哲學嘗試的失敗〉（Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, 1791）一文中也提到罪行與懲罰的連結乃是一種關乎正義的合目的性：

但現在還有一種災禍（Übel）對於道德惡之關係中的合目的性，只要後者曾經存在且不能或不會被阻礙：即在作為懲罰之災禍及痛苦與作為罪行之惡的結合當中；這種世上之合目的性所關心的是這方面的正義（Recht）是否會降臨在世上每個人身上。¹¹⁴

另外在〈萬物的終結〉當中，康德認為人類對末日的想像總是帶有恐怖的性質是因為他們不得想不到最高的智慧與正義來臨時將會針對人類的罪惡施以災禍¹¹⁵，這同樣可以視為一種正義的最高善。

然而在某些時候康德卻又似乎將最高善理解為最高德行與最高幸福、甚至稱之為神聖與極樂的結合，我們已經看到各領域中的最高善理論都曾出現過這樣的描述，可見命題（5）、（16）、（29）、（43）、（56）。這種概念並不考慮德行與幸福的程度，光是走在向善之路上而具有某些德行是不夠的，更不用考慮存在罪行的情況，所要求的幸福也不能只是根據德行多寡、具有限度的幸福，更不會是幸福按照罪行的減損，而必須直接是最大的幸福，例如康德在〈何謂在思考中定向？〉（Was heißt: Sich im Denken orientiren?, 1786）一文中也提到最高善包含了最大的幸福：「它們【按：道德法則】把一切都導向最高善的理念，這在世界上是可能的，就其僅透過自由而可能而言：道德性；另一方面這也不僅關乎人類自由，而是也關乎自然，即關乎最大的幸福，就它與前者成比例地來來分配而言」¹¹⁶。根據以上描述，這種最高善的概念就不能只是「善有善報，惡有惡報」，而必須同時包括完美的德行和完美的幸福，這種最高善可以稱之為一種完美概念。按照這種完美概念，上述品性不良之人受毆的例子便不能算是最高善的體現，而是必須每個人都具備了完美的德行並同時獲得最大的幸福才算數。

3. 原初概念（der ursprüngliche Begriff）與衍生概念（der abgeleitete Begriff）

第三組概念歧義是產生在最高善概念的外延指涉對象上面，並且也是康德自己有明確作出區分的。根據第一批判與第二批判中的最高善理論，康德視一種結合了完美道德與完美幸福的理智存有者為最高善的理想，這種存有者實際上即是

¹¹³ RGV, AA VI: 135。

¹¹⁴ TM, AA VIII: 257。

¹¹⁵ EaD, AA VIII: 331。

¹¹⁶ WhD, AA VIII: 139。

上帝。而康德認為世間中的最高善必須假定上帝這個最高善的原型才能夠衍生出來，此即命題（4）與命題（23）。此外〈何謂在思考中定向？〉一文中也有提及這個區分：「現在理性要求要假定這樣一種依賴性的最高善，而為了這個緣故也要假定一個作為獨立最高善的至上理智」¹¹⁷。如此承載最高善概念的外延對象首先就可分成上帝擁有的最高善與以上帝為理想原型的世界中之最高善兩種，而康德在大部分情況下主要探討的乃是最高善的衍生概念、世界中的最高善，但作為原初最高善的上帝概念仍然對於衍生概念的理解與可能性起了重要的類比與奠基作用。

4. 個人概念(der persönliche Begriff)與共同體概念(der gemeinschaftliche Begriff)

第四組概念歧義同樣發生在最高善的外延對象上面，並且特別是產生在康德主要探討的最高善的衍生概念之中，但並沒有被康德嚴格區分開來。我們可以從命題（13）看到康德對最高善的基本規定是：「最高善是一個人按照他所擁有的德行獲得了與之相襯的幸福」。在此德福一致似乎只要在一個「個人」身上發生便可以說實現了最高善，在這個意義下純粹實踐理性促使每個人去追求的乃是「各自的」最高善，這種最高善可以稱之為一個個人概念。康德在第二批判中探討的最高善大部分都是這個意義上的個人最高善，例如我們可以看到他拿來與自己立場對比的斯多葛學派和伊比鳩魯學派的最高善理論同樣是針對個人的。

但是我們同時也看到了當康德討論到最高原初善和最高衍生善的對比時，拿來與最高原初善（上帝）對比的總是一個理想的「世界」，而非只是單個個人。這種最高善的世界概念首先出現在第一批判與第二批判當中，可見命題（3）和（15）。按照這個世界概念，人們應該追求的最高善就不僅是個人身上的德福一致，而必須同時包含所有其他人的道德性以及與此相襯的普遍幸福之實現。此外，康德在第三批判裡將最高善視為整個自然的終極目的，又自然即是從動態整體來看的世界：「但同樣一個世界正好會被稱做自然，如果它被當作一個動態整體來考慮的話」¹¹⁸。所以這個終極目的同樣是最高善的世界概念，這是命題（26）與（27）所蘊涵的。從目的論的觀點來看，作為最高善的世界除了每個人的德福一致之外，還應該包括保證此終極目的實現的自然機制，如其中的自然物對此終極目的所能發揮的正面作用。

如果我們繼續將宗教、歷史與法政領域納入考慮，最高善的實現似乎還不光是支持每一個個人都實現德福一致的自然世界這麼單純。我們已經從命題（47）看到康德在宗教哲學中進一步將最高善規定為一個依據德行法則成立的倫理共同體，從命題（53）看到他在法政哲學中將外在的、政治上的最高善規定為永久

¹¹⁷ WhD, AA VIII: 139。

¹¹⁸ A418/B446。

和平，這必須體現在一個由具備公民憲法（*bürgerliche Verfassung*）的共和制國家依照國際法所組成的國際聯盟上¹¹⁹。按照這裡的規定，最高善的實現不能僅是受到外在的支持而使每個個人在結果上都達到德福一致就夠了，他們還必須以特定的方式結合成一共同體，也就是他們必須自己透過互助合作的方式來讓彼此的德福一致實現，這種精神正如其道德演講錄裡提到的：「上帝不僅想要：我們應當是幸福的，還要：我們應當讓自己幸福，這才是真正的道德性」¹²⁰。這也正是命題（3）所說的一個自我報償的道德系統，這種最高善可以稱之為一個共同體概念。由於這種共同體最高善一方面不是個人在其能力範圍內所能掌握的，另一方面又必須由人類自己來完成，所以實現它乃是一種超個人義務，必須由整個人類物種通力合作才能達成，這即是命題（48）所說的。然而人類的齊心協力是困難的，人又無法替他人執行義務，所以命題（49）與（54）也告訴我們，這個目標難以通過一次作為來達成，而是要人類透過世世代代的努力才能在歷史中透過制度的建立不斷地逼近、逐漸完成。

5. 超越概念（*der transzendente Begriff*）與內在概念（*der immanente Begriff*）

最後一組概念歧義進一步發生在最高善的世界概念實現的可能性上，而康德同樣沒有明確地說明，它們究竟是在系統中並存的概念還是他在不同時期改變了對此問題的立場。首先如命題（3）與（4）所言，第一批判中的最高善理論強調最高善必須實現在一理智世界當中，而根據命題（6）此理智世界不可能是人類當下生存的感官世界而必須是一來世。又康德為此世界設定了命題（8）的上帝與命題（9）的來生這些理當為超感性的事物作為其可能性條件，這使最高善看起來必須在一超感性世界當中才有可能實現。其次，在最高善理論最完整的第二批判當中，康德也在許多地方都明確主張最高善不可能在作為感官世界的此世實現，而必須在一來世的理智世界中才有可能，他對古代道德哲學（伊比鳩魯派與斯多葛派）的主要批評即在於他們誤以為德福一致有可能出現在感官世界當中：

當我們看到自己不得不在這麼遠的距離中，即在與一個理智世界的連結中去尋找最高善這種由理性為一切理性存有者所給出的、他們一切道德願望的目標，那麼必然令人感到奇怪的是，不管古代還是近代的哲學家竟能在此生中（在感官世界中）就已經感到與德行恰如其分地成比例的幸福，或說服自己去意識到它。¹²¹

這充分反映了命題（20）。進一步來說，康德在論證命題（21）的靈魂不死公設時，所訴諸的理由就是人類在感性世界中不可能達到道德完美性，在討論命題（22）

¹¹⁹ *ZeF*, AA VIII: 349-357。

¹²⁰ *VM/Collins*, AA XXVII: 470。

¹²¹ *KpV*, AA V: 115。

的上帝存在公設時，也指出上帝之國所要求的極樂只在永恆中可能，而不可能在此世中達到。簡而言之，這些論述都支持最高善並沒有在感性世界中的可能性，那麼它也就不可能在經驗範圍內實現，在此意義下的最高善乃是一超越概念。

然而，並非所有康德對最高善的談論都能與這種超越理解一致。即使是在第一批判與第二批判當中，康德在論證最高善需要一個上帝時，也把上帝稱為在自然之外的自然之原因，並在在此基礎上提出自然目的論的可能性，這似乎表示最高善必須實現在自然之內。此外，不同於康德在第一批判中稱最高善的實現過程是以感官世界中的行為為因，以未來的道德世界為果¹²²，他在第二批判中卻反過來稱知性世界中的道德性為因，感官世界中的幸福為果¹²³，這同樣表示最高善應實現在感官世界之中。康德在更晚期的第三批判與宗教哲學中的最高善理論裡儘管仍維持主張最高善需要上帝存在與靈魂不死兩個公設〔命題(35)、(36)、(50)、(51)〕，但是他已經不再對靈魂不死做出明確的論述，這呼應了他更加強調最高善在自然之內實現的傾向，因為即使是在自然之內實現的最高善也需要預設上帝，但自然之內的靈魂不死則難以理解。這個傾向在第三批判的最高善理論中最为明顯，在其中最高善乃是整個自然世界所朝向的終極目的，如果最高善並不在自然之中實現，則自然目的論將無關緊要。至於在宗教哲學中，對實現最高善的上帝之國的討論也被康德放在「地上上帝之國的建立」(Gründung eines Reichs Gottes auf Erden)¹²⁴的標題之下，這同時也與命題(46)與(49)是吻合的，因為若最高善並非在地上實現，則人類在地上世代的努力也將是無意義的。同樣的道理也適用於歷史及法政哲學的命題(53)與(54)。以上這些線索都暗示了最高善必須在我們此生生活的感性世界中是可能的，這樣一種意義下的最高善將可稱之為一個內在概念。

第二節 最高善的必要性

最高善概念的必要性乃是整個最高善理論的核心問題。因為正是在康德看似以定言令式(kategorischer Imperativ)為基礎建立了一套完善的道德規範性理論之際，最高善理論的出現顯得特別令人費解，甚至有與之相矛盾之虞。然而，康德在三大批判中都曾明確提及如果作為其必然後果的最高善不可能，那麼道德法則將會是幻想(Hirngespinnstes)、虛構(Phantasie)與錯覺(Täuschung)，正如命題(7)、(18)與(33)所言。但何以純形式的道德規範性必須為了其後果的不可能性而淪為空想之物呢？況且如果道德法則的成立與否需要考慮後果，豈不是違背了康德將質料原則排除在道德規範性之外的努力嗎？因此最高善與道德法

¹²² A811/B839。

¹²³ KpV, AA V: 114-5。

¹²⁴ RG, AA VI: 97。

則之間的關聯是有待釐清的。但對於此一如此需要解答的問題康德卻著墨甚少，許多地方的說法曖昧不明，而相對清楚之處卻在不同的文本中呈現了相當不同的回答。以下便讓我們根據上一章的文本分析梳理出幾種可能的解釋。

1. 最高善作為理性興趣

以滿足理性興趣來解釋最高善之必要性的方式，其線索在三大批判中都可以看到，如命題（1）、（17）、（25）與（39），其中又可以第一批判對理性之一切興趣與三大問題的討論為主要依據。在第一批判當中，康德是在「純粹理性之最後目的」的標題下來提出最高善概念的，這已經暗示了它涉及理性各種興趣的統一性與滿足。在上一章中我們已經指出康德在第一批判中將理性的一切興趣歸結為三個問題，而最高善的概念是針對其中第三個問題「我可以期望什麼？」所提出的。對這個問題的回答可以被視為是理性的最後目的，因為這個問題的提出同時涉及了理性的理論興趣與實踐興趣以及它們的結合，可以說涵蓋了康德當時所認為的純粹理性的所有面向：

第三個問題，即：「當我現在做了我所應該做的，那我可以期望什麼？」，同時是實踐和理論的，如此實踐事物只是作為線索導致對理論問題、以及當這個問題走得更高時對思辨問題的回答。因為一切的**期望**都關乎幸福，並且它在實踐事物和道德法則的目標上所是的东西與知識和自然法則在事物之理論認知的面向中所是的东西正好相同。¹²⁵

而對這個問題的答案即是做為德福一致的最高善，所以最高善的要求可以說是理性追求其一切興趣之完善與統一所提出的一個理念：

我據此說：不僅根據理性的道德諸原則在其**實踐**運用中恰恰是必然的，每個人在他已經讓自己在其行為中配得幸福時，都有理由期望同樣標準的幸福，這也恰恰是根據理性在其**理論**運用中必然要假定的，而因此道德的系統和幸福的系統是分不開的，但只在純粹理性的理念中結合。¹²⁶

這意味著唯有當最高善的理念實現時，理性的實踐興趣與理論興趣才能同時滿足並統一成一個同時結合了道德與幸福的系統。同樣地，我們在分析第二批判時也已經看到康德指出基於思辨理性之興趣而產生、但其實在性卻在理論領域中落空的三大理念可以在實踐領域中藉由最高善理論的要求而被假定，如果沒有最高善理論的話，這個理性思辨的興趣將永遠無法滿足。至於第三批判的目的論本身所處理的即是理論理性面對的自然與實踐理性面對的自由之間分裂的問題，希望藉

¹²⁵ A805-6/B833-4。

¹²⁶ A809/B837。

由反思判斷力的自然目的論來作為連結兩者的橋梁，而這項工作進行到最後亦會發現若沒有作為終極目的的最高善，這個作為中介橋梁的自然目的論也無法完成。根據這些描述，對最高善的需求並非來自道德要求或因為它具備相關的實踐功能，而是因為理性在許多方面的運用中都面臨了某些瓶頸而無法滿足自己所期望的目的，但最高善的產生正好實現了一種不同運用之間的互補，使理性在某個領域無法實現的興趣藉由其在另一個領域中的運用來滿足，這自然是追求自身最大統一性的理性所期望的。然而，這種解釋的問題在於它會讓最高善的必要性降低許多，因為作為單純期望的對象可以不必擁有實在的可能性，並且作為理性在個別領域之外的一個考慮，當我們不考慮此概念時，似乎也不會對理論領域和實踐領域各自的系統造成什麼影響。然而，這卻顯得不符合我們一開始看到的、康德宣稱最高善所具有的重要性，在那裡康德甚至主張若最高善不可能，則道德法則也將是虛假的。

2. 最高善作為道德動機

最高善作為道德動機的詮釋同樣必須以第一批判為主要依據。因為唯有第一批判的命題（7）明確表達了道德性儘管會得到我們理性的贊同，但本身卻無法推動我們去執行它，而只有當最高善可能實現的條件被給予了，我們才會產生執行道德的動機，如康德在第一批判中所說的：

那麼若沒有一個上帝以及一個對我們而言現在不可見、但可希望的世界，道德性的諸高貴理念儘管會是讚許和欽佩的對象，但不會是下決心和執行的動機，因為它們並不滿足對每一個理性存有者而言，自然地且正好透過同一個理性先天地被規定的、必然的整體目的。¹²⁷

而我們在上一章當中已經看到，這些動機就是當作為人類最後目的的德福一致可能實現時，「善有善報，惡有惡報」帶給每個人的希望感與威脅感。這樣一種將道德原則本身和道德動機分開的做法，首先可以對應康德早期宗教演講錄中以道德動機之需求來推出有必要設想一個上帝的論證：

他嘗試持續地根據他發現建立在其本性中的諸義務來行動；但他也有將義務的對立面表象得總是光彩絢爛的感官，且當他沒有進一步的動機與力量來對抗它們時，他最終仍然會被它們的光彩絢爛所蒙蔽。因此為了能夠不違抗他自身的力量來行動，理性就迫使他設想一個存有者，其意志正好就是他明白確定地認作本身是先天給予的命令。¹²⁸

¹²⁷ A813/B841。

¹²⁸ VR/Pölitz, AA XXVII: PR33/1011-2。

另外也與早期道德演講錄中對道德之「判斷原則」(*principium diiudicationis*)和「執行原則」(*principium executionis*)的區分相吻合：

我們在此首先必須從兩部份來看：(1)從判斷、約束力的原則來看，以及(2)從執行、約束力之成效的原則來看。在這裡要區分準繩(Richtschnur)與動機。準繩是判斷原則，動機是執行約束力的原則，當人們搞混了這件事，那道德中的一切就都錯了。¹²⁹

用這組區分來解釋，即道德法則是判斷原則，可以幫助我們分辨什麼才是值得遵循的義務，但是並不同時是能推動我們去執行它們的執行原則。反之，為了執行義務我們還需要感受(Gefühl)的推動，這種感受必須由最高善的可能性所引起，如此實現最高善的可能性就對於完成康德完整的道德理論來說是不可或缺的，否則道德法則將會是一無法執行的空中樓閣。

但是這樣一種以行為後果產生之影響作為道德動機的詮釋是否能符合康德道德哲學成熟時期的自律理論則是有待商榷的。例如康德在《道德形上學之基礎》中明確地否定了恐懼與偏好可以作為道德動機，這看起來就與第一批判所提到的道德法則要成功命令人需要「預示與恫嚇」¹³⁰有直接的衝突：「我們在上面也已經指出了，為何既非恐懼，也非偏好，而僅是對法則的敬畏才是能賦予行動以道德價值的那個動機」¹³¹。在〈何謂在思考中定向？〉一文中，康德更加明確地指出假定有一個上帝來保證最高善的可能性不是為了提供道德動機：「現在理性要求要假定這樣一種依賴性的最高善，而為了這個緣故也要假定一個作為獨立最高善的至上理智：儘管不是為了由此推導出諸道德法則有約束力的威望或遵循它們的動機」¹³²。在第二批判中，康德也明白地主張道德法則本身才是唯一的道德動機：「人們完全不能賦予上帝的意志以任何動機，但人類（以及任何受造的理性存有者）的意志之動機無非只能是道德法則」¹³³。最後，在〈關於俗話說的：這在理論上正確，但卻不適用於實踐〉裡，康德也提到道德義務不需要透過實踐公設對最高善的保證來產生動機，它自身直接就是推動意志所需要的動機：「並非彷彿在預設了這兩者【按：上帝與來生】之下，普遍義務法則才獲得『支持與穩固性』，即一個確定的根據與一個動機所需的強度，而是它唯有因此才在純粹理性的那個理想上也獲得一個客體」¹³⁴、「意志誠然需要動機(Motive)；但這不會是某些被預設為目的的涉及自然感受的客體，而無非是無條件法則自身」¹³⁵。以上這些陳

¹²⁹ VM/Collins, AA XXVII: 274u。

¹³⁰ A811/B839。

¹³¹ GMS, AA IV: 440。

¹³² WhD, AA VIII: 139。

¹³³ KpV, AA V: 72。

¹³⁴ TP, AA VIII: 279。

¹³⁵ Ibid. 283。

述都直接與把最高善當作道德動機的詮釋有所矛盾。然而，若因此就將這種詮釋簡單地視為康德道德哲學立場的轉變而直接放棄卻也稍嫌武斷，例如我們可以從命題（60）看到，康德在晚期的歷史與法政哲學中仍然提及最高善包含了道德動機，只是是基於它也包含了道德義務的緣故，如此便不一定會與康德成熟時期的道德哲學不一致，不過此時最高善的必要性問題重點也將放在其作為道德義務的角色上。

3. 最高善作為道德義務

除了第一批判以外，其他領域的最高善理論都以各種方式明確地提到實現最高善乃是人類的一項道德義務，可見命題（18）、（30）、（48）與（58），其中又以第二批判對此論述最多。康德在第二批判當中大量地提到促進最高善乃是我們的義務，這樣一種詮釋明確地指出了道德法則與最高善的必然聯結，並因此似乎很容易可以用來解釋為何最高善不可能，道德法則也將淪為虛假之物。我們已經在上一章中看到，康德給出的理由在於若道德法則命令了不可能之物，則自身將陷入矛盾，而使人質疑其有效性，此即所謂的「應該蘊含能夠」原則。這個原則在歷史與法政哲學著作中同樣也被康德反覆地闡述，在〈關於俗話說的：這在理論上正確，但卻不適用於實踐〉中，康德指出執行一個義務的效果必須在經驗中是可能的，否則它根本就無法成為一義務：「然而，在一個建立於義務概念之上的理論中，基於此概念之空洞理想性而產生的擔憂完全消除了。因為如果我們意志的某個效果在經驗中（它可以被設想為完成的，或不斷接近完成的）也不可能的話，追求它就不會是義務」¹³⁶、「人意識到他做得到，因為他應該這麼做」¹³⁷。在《論永久和平》當中也主張義務概念本身就蘊含客觀意義，一個做不到的義務乃是一個自我消滅的概念：

道德作為我們應該根據它們行動的無條件下命令之諸法則的體現，本身已經是一個在客觀意義中的實踐，在我們已經承認這個義務概念的權威後，還想要說：人們做不到，這無疑是荒謬的。因為這樣的話這個概念就從道德中自我消滅了（*ultra posse nemo obligatur*¹³⁸）。¹³⁹

所以既然實現最高善乃是道德義務，那麼其可能性就必須得到肯認、可以直接從義務的概念推導出來。

然而，這個詮釋的問題在於：首先，要如何從道德法則的諸程式來推導出最

¹³⁶ TP, AA VIII: 276-7。

¹³⁷ Ibid. 287。

¹³⁸ 沒有人有義務去做超乎其能力之事。

¹³⁹ ZeF, AA VIII: 370。

高善是一道德義務，這是康德沒有清楚說明的。其次，實現最高善的義務與其他一般義務有何不同？何以唯獨這個義務要求我們進一步設定作為其可能性條件的理論對象？如何解釋命題（40）與（44）所表達的最高善概念涵蓋了義務概念以外的作用？最後，事實上被要求成為義務的乃是「促進最高善」而非「實現最高善」，這將使對最高善之可能性的要求弱化許多，必須具有可能性的將並非最高善本身，而只是在促進最高善的進程中，人類能力所及範圍內的極大化。此外，就算「實現最高善」本身是義務，義務概念所要求的可能性也存在歧義。義務所要求的可能性首先必須是一種實踐的可能性，即必須是一種透過行動來實現的可能性，這可稱之為一種可實現性（realizability），而這種可實現性又可以按照程度的不同區分為或然的可實現性與必然的可實現性。前者指的僅是一種與一般經驗不矛盾的可實現性，一個對象要具備這種可實現性只要求其行動不要違背自然法則、並且在各種偶然因素的影響下仍有一定的機率能促成其實現，這是一個義務對其對象最起碼的要求：「因為如果我們意志的某種作用在經驗（它可能是已經完成的，或被設想為不斷趨近於完成的）中不可能的話，那麼就不會有義務以之為目的」¹⁴⁰。但若一個對象要具備後者，則其行動就不能受到任何偶然因素的影響，而是只要一做出就會透過某種確定機制的保證而必然促成其實現。然而，根據一般對義務的理解難以看其有效性需要其對象具有超過或然可實現性的必然可實現性，因為一般來說我們在執行某個具體義務時並不會期待其目標必然達成，而只求有一定的達成機率，如康德自己也說：「因為說一事迄今不曾成功，因此也永遠不會成功，這根本不會使人有理由放棄一項實用或技術性的目標（…）；那就更不用說道德目標了，只要其效果並非明確不可能，它便會成為義務」¹⁴¹。但康德的最高善理論又明顯地不會只滿足於最高善的或然可實現性，如他在第二批判中所說的：「這個連結【按：德福一致】在僅是感官對象的自然中無非只能是偶然發生的，而對最高善來說是不足的」¹⁴²，在第三批判中也說：

他【按：一個正直的人】雖能夠期待自然有時對該目的【按：道德目的】有一種偶然的參贊，但絕不能期待對該目的的一種合法則與根據穩定規則（如在內在方面，其準則所是與必須是的那樣）來印證的一致，該目的卻是他感到有責任與壓力去實現的。¹⁴³

如此光是指出最高善是一道德義務仍難以證成康德的整個最高善理論、包括假定最高善的必然可實現性及其條件的必要性。

4. 最高善作為道德證實（Bestätigung）

¹⁴⁰ TP, AA VIII: 276-7。

¹⁴¹ Ibid. 309-10。

¹⁴² KpV, AA V: 115。

¹⁴³ KU, AA V: 452。

最高善作為道德證實的說法是尚未有人提出過的，因為康德在其正式出版物中並沒有明確提到過道德證實這個概念，但具有類似精神的理論仍然可以在這些正式出版物中找到。這個詮釋的名稱主要來自康德一七八四、八五年左右的道德哲學演講錄：〈蒙高維烏斯道德演講錄二〉（*Moral Mrongovius II, 1784/5*）。在這個演講錄當中，康德談及道德報償（*Belohnung*）時提出了「推動根據」（*Bewegungsgrund*）和「證實根據」（*Bestätigungsgrund*）的區分：

對於最有德行之人來說，當他身處這個越有德便越不幸的世界中，並不缺乏推動根據，但是缺乏證實根據。此外我甚至不知道，是否我的道德是一妄想（一個進行虛構之想像力的理想）。如果沒有報償；如此甚至會是對道德原理的一個巨大反駁。…道德也需要證實並且我們至少要能將報償思考為可能的。否則當我沒有理由去思考 and 期望報償時，我的道德無非就是妄想。¹⁴⁴

我們可以確定報償概念其實就等同於最高善的概念或至少是其子概念，因為首先我們可以看到康德這麼說：「報償是一種自然善，它是為了一種道德善而被賦予，或者是因為人們配得此善而被賦予的」¹⁴⁵，這無非就是德福一致的概念。其次，第一批判的命題（3）也將最高善描述為一個自我報償的理智世界。此外，缺乏報償會使人懷疑道德是否為妄想的陳述與三大批判中的命題（7）、（18）與（33）對最高善的描述相一致。

從推動根據和證實根據的區分，我們可以確定康德在此並不認為德福一致乃是道德動機，但是何謂證實根據卻令人費解。或許我們可以透過康德在談及理論知識時對此概念的用法來理解它：「自然知識的實在性可以透過經驗被證實，儘管它是先天可能的且先行於一切經驗」¹⁴⁶、「所有純粹知性知識本身都將它的概念在經驗中給出，並讓它們的原理通過經驗來證實」¹⁴⁷。在這裡很清楚的是，純粹理論知識本身的有效性不依賴於經驗，但是經驗卻可以確認它們的實在性。我們可以設想純粹理論知識雖然規定了自然世界運作的法則，但它們本身並不提供被法則所規定的內容，而唯有經驗才直接給予我們法則運作的範例，由經驗所給出的符應法則之範例即是對於法則的一項證實。若沒有看見這項證實，在經驗世界中生活的我們仍會不由得懷疑這些法則是否真的存在、確實起作用。

與此相類似地，康德在《道德形上學之基礎》的〈前言〉中也提到儘管道德哲學的基礎乃是其純粹的部分、不包含經驗人類學的知識而只給出先天法則，但這些法則在執行應用上卻不可能不考慮經驗的影響：

¹⁴⁴ VM/Mrongovius II, AA XXIX: 637。

¹⁴⁵ Ibid. 635。

¹⁴⁶ Prol., AA IV: 296。

¹⁴⁷ Ibid. 329。

因此在一切實踐知識當中，諸道德法則連同其諸原則與所有其他包含某種經驗事物的知識不僅本質上有別，而且整個道德哲學完全以其純粹部份為基礎，並且在應用於人類之上時，沒有絲毫借取關於人類的知識（人類學），而是給予作為理性存有者的他以先天法則，這些法則當然仍需要透過經驗磨練的判斷力，以便一則分辨它們在何種情況下有所應用，再則使人類的意志接受它們並為它們取得執行的力道，因為人類本身受許多偏好影響，儘管具有純粹實踐理性的理念，但並無法如此輕易地讓它在其生活方式中具體地發揮作用。¹⁴⁸

如此足見與經驗的連結並非對於道德法則來說是完全無關緊要的。但與純粹理論知識相比，道德離經驗世界更遠，它直接規範的對象甚至不是自然所在的現象世界，而是另一個世界，即理智世界的成員，所以它本身的有效性不需要以感官經驗世界中的報償為根據。但是也正因為如此我們更難看出道德與我們在其中生活、與實際的行動息息相關的感官世界有何關聯。而如果道德法則完全只與我們的理智有關，我們身為在感官世界中生活的人也不免會懷疑，這種完全只屬於心靈的規範會不會只是我們的心靈自己妄想出來的產物。例如康德也在《道德形上學之基礎》的第三章中提到作為道德法則之條件的自由概念與自然概念在其證實上的對比：

但是這樣一個自然的觀念會被經驗所證實，且當經驗、也就是根據法則而聯繫起來的感官對象知識應該要是可能的話，它甚至不可避免地必須被預設。因此自由僅是理性的**理念**，其客觀實在性本身是可疑的，但自然是一個**知性概念**，它必須在經驗實例上證明其實在性且必然要這樣來證明。¹⁴⁹

比起自然概念，自由概念的客觀實在性由於難以有經驗的證實，所以顯得更加可疑。然而，此時若有德福一致的概念，它所要求的幸福是一關乎人類感官欲求、需要透過感官世界之回應來實現的概念，這就會起到讓道德與此感官世界發生關聯的作用，使道德不再顯得只是一虛無縹渺的空中樓閣。我們可以看到康德也明確提到過設定最高善是為了讓道德具有一種外在關係、使純粹意志的法則在客觀世界中也有相應的客體：

將世界中也透過我們的協作而可能的**最高善**假定為一切事物之終極目的的需求並非出於缺乏道德動機的需求，而是對外在關係的需求，只有在其中，符合該動機的一個客體才能作為目的本身（作為道德的**終極目的**）被產生出來。因為沒有**意志**能完全不具任何目的。¹⁵⁰

¹⁴⁸ GMS, AA IV: 389。

¹⁴⁹ Ibid. 455。

¹⁵⁰ TP, AA VIII: 279 Anm.。

根據道德證實詮釋，這是因為唯有德福一致才能發揮道德證實的功能，以客觀世界也有道德性來避免道德懷疑論的產生。

事實上這種道德證實的概念也符合康德在較晚期的目的論、宗教、歷史與法政哲學中所強調的：最高善的實現能夠縫合人的雙重身分以及人與自然世界的分裂，讓人與世界處於一圓滿的道德關係之中，這正是命題（31）、（32）、（45）與（59）所表達的。例如，康德在第三批判的最後也提到自然目的論固然絕無法給予我們對上帝存在的完整證明與確信，但它畢竟能夠引發人們的驚嘆與注意力，使道德目的論的證明更加容易接受：「但現在現實世界裡對其中的理性存有者而言存在著支持自然目的論的豐富素材（這正好不是必然的），這有利於為道德論證提供所冀望的證實，就自然能夠提出理性（道德）理念的某種類似物而言」¹⁵¹。如我們在分析第三批判時已經看到的，透過道德目的論所要求的最高善才有可能替自然目的論奠基，不過此時自然目的論就能反過來提供一個符合該道德要求的世界圖像，這就是一種道德證實。康德在宗教哲學中討論啟示信仰與歷史性教會時也提到：「基於所有人類的自然需求，對於最高的諸理性理念與根據總還是會要求某種感性上可掌握的東西、某種經驗證實或諸如此類的東西」¹⁵²。可見替純粹理性所提出之物找到某種更加貼近感性經驗的具體證實，對人類這種同時生活於自然之中的存有者來說仍然是至關重要的，這也是為何純粹實踐理性所提出的道德上最高之形式法則還要求要有最高善的實現作為其證實的理由。

不過這個詮釋仍然面臨了幾個問題。首先，這個詮釋有其限制，如果我們在最高善的可能性概念上所採納的是超越概念，那麼所要求的幸福也將落在超感性世界之中，姑且不論超感性世界中的幸福如何理解，此時即使是最高善的實現也將與人類實際生活的感官世界毫無關聯，這將使它喪失道德證實的功能，與道德法則同樣遭受淪為空中樓閣的懷疑。此外，道德證實所要對抗的出於人性的懷疑究竟有多大的普遍性與必然性也仍是不明的。它是否會是先天產生的？還是具有一種人類學上的普遍性？亦或只是來自經驗的觀察，也就是說其實並非對所有人都是必要的，而是只對那些看不出道德與感官世界之關聯就會產生自我懷疑的人才有意義？以上這些問題都是道德證實詮釋必須進一步澄清的。

第三節 最高善的可能性

如果我們順利地解決了最高善的歧義與必要性問題，則我們最後還必須面對最高善的可能性如何建立的問題，如果理性要求最高善存在，但又不提供其可能性根據，則理性將陷入自我矛盾之中。我們已經在最高善的概念歧義中看到，康

¹⁵¹ KU, AA V: 479。

¹⁵² RGV, AA VI: 109。

德曾談論兩種最高善實現的可能性，一是在感性世界之外實現，一是在感性世界之內實現。以下我將分別考察這兩種可能性是如何建立的，以及它們可能存在的問題為何。

1. 超越最高善的可能性條件

不管是在第一批判還是在第二批判當中，康德都明白指出最高善在感性世界中不可能實現，所以它的可能性理應只存在於超感性世界中，我們已經看到這是命題（6）與（20）的內容。而這種最高善在超感性世界中的可能性則必須由靈魂不死以及上帝存在這兩個公設來保證，除了第一與第二批判，這同時也是第三批判與宗教哲學中的後期最高善理論都承認的，包括命題（8）、（9）、（21）、（22）、（35）、（36）、（50）與（51）。我們也已經看到康德是如何在第一批判與第二批判中論證這兩個公設的：最高善的第一要素是道德性，它的實現在於人的存心完全符合道德法則，但這是一種神聖性與完美性，沒有任何感官世界中的理性存有者能夠天生擁有或立即達成，他們頂多只能不斷朝這個目標邁進，因而只有在無無限的進程當中才可以設想這個完美狀態的實現，又感官世界中的人類生命有限，因此靈魂不死便是使超越最高善得以可能所需要的第一個條件。針對最高善的第二個要素，即幸福，康德則認為只有預設了上帝存在而引入宗教才有可能保證，因為只有一個全知、全能、全善、全在與永恆的上帝才能永遠根據道德精確地評價古往今來所有人的存心並分配與此相應的幸福，所以最高善只有在人基於靈魂不死而有來生的情況下搭配一個由上帝所統治的道德世界才有可能，如此上帝存在便是保證超越最高善得以實現的第二個條件。

然而，用這兩個公設來保證最高善仍然存在著一些困難，這同時也關係到最高善的概念歧義與必要性問題。首先，靈魂不死這個預設之所以必要，是因為要藉由它使一道德上不斷進步的無限進程得以可能，然而進步是一變化，變化則預設了時間，但在康德的系統中時間只是一感性的直觀形式，那麼設想在超感性世界中有時間變化豈非矛盾？康德在〈萬物的終結〉一文中詮釋末日時也提到了將理智世界嫁接在感官世界時間之後的矛盾：

萬物的終結在此被表象為感官的對象，而我們對之完全無法形成任何概念：因為只要我們要從感官世界踏入理智世界一步，就不可避免地要陷入矛盾；這之所以會發生是因為構成前者終結的那一瞬間也應當是另外那一個世界的開端，因而後者被帶入與前者同樣的一個時間序列當中，這是自我矛盾的。

153

其次，靈魂不死看起來只對完美的最高善來說是必要的，如果最高善的實現僅意

¹⁵³ EaD, AA VIII: 333-4。

味著符合正義的德福比例，而不要求完美的德行與幸福，那麼也就沒有必要假定靈魂在道德上進步的無限進程，而只需要與既存之德行相應的報償或懲罰實現就夠了。第三，上帝存在固然不僅對實現正義的德福一致或完美的德福一致都是必要的，此外不管是個人的幸福或共同體的幸福也都有賴祂的保證。然而上帝在超感性世界所保證的幸福卻似乎與康德對幸福概念的界定並不相容，因為康德將幸福定義為：「幸福是我們一切偏好的滿足」¹⁵⁴以及「在這個理念之中一切的偏好統合成一總體」¹⁵⁵，又偏好乃是「欲求能力對感覺的依賴性」¹⁵⁶。據此足見幸福儘管也被稱為一個理念，但仍必須與感官經驗有所連結，並非可以完全排除經驗內容、在絕對意義上的理念，如康德也提到這個概念的產生也涉及經驗條件以及想像力與感官的作用：「幸福的概念…僅是關於一種狀態的**理念**，他【按：人】想要使僅在經驗條件下的該狀態與理念相符（這是不可能的）。他自己設計這個理念，即透過他與想像力及感官糾纏在一起的知性，以如此各不相同的方式來進行」¹⁵⁷。如此一來，這樣一種概念就仍然必須以感性為基礎、以一種感性世界為背景才能設想。但若是如此，說有一種超感性的幸福就顯得像是一自我矛盾的主張，但這卻是康德希望透過上帝在超感性世界為最高善的可能性所保證的。此外，在描述超感性世界中實現的最高善時，有時後康德會用極樂這個概念來取代幸福，這是否意味著這種超感性世界的幸福與感性世界中的幸福有本質上的不同？要如何理解極樂？它與人類的本性相容嗎？這都是最高善的超越可能性要成立所必須解決的重大問題。最後，我們已經在上一節中指出，如果最高善只有超越的可能性，那麼顯然它無法起到作為道德之證實的功能，因為這個角色必須使人相信他具體生活的感性世界與道德有所關聯、避免道德法則被當作心靈中的妄想，但超越的最高善既然在來世才得以實現，那麼我們便看不出它與我們生活的此世有何關聯，如此便與道德同樣必須面對淪為妄想的威脅。

2. 內在最高善的可能性條件

儘管康德在第一批判和第二批判當中都看似明確主張最高善必須在來生的另一個超感性世界才能實現，然而即使是在同樣的著作內，康德對最高善的描述仍不時透露出最高善能在人類當下生活之自然世界實現的線索。首先，我們可以看到康德在第一批判當中提到德福一致「只有當一個根據道德法則下命令的**最高理性**同時作為原因被設定為自然的根據時才可以被期望」¹⁵⁸。他在第二批判當中則說：

因此一個與自然有別的全體自然之原因的存在也要被設定，它包含了該連結、

¹⁵⁴ A806/B834。

¹⁵⁵ *GMS*, AA IV: 399。

¹⁵⁶ *Ibid.* 414 Anm.。

¹⁵⁷ *KU*, AA V: 430。

¹⁵⁸ A810/B838。

即幸福與道德之精確相符的根據。…因此自然的至上原因，就它為了最高善被設定而言，乃是一個透過**知性與意志**作為自然之原因（所以是自然的創造者）的存有者，此即**上帝**。¹⁵⁹

此外，他在談論上帝之國時也提到了：「在此國度中自然與道德藉由一個使最高衍生善可能的神聖創造者進入了對兩者中的任何一個單獨來說都是異質的和諧之中」¹⁶⁰。在這些引文當中，為了最高善之可能性所預設的上帝被描述為必須是自然的原因，這似乎隱含了上帝必須安排當下自然世界中之最高善的可能性，因為自然屬於感性世界，如果最高善僅在超感性世界實現，則自然的樣貌理應對最高善的實現無關緊要。此外，我們也看到康德在第一批判談及上帝按照最高善概念所安排的理智世界時把它描述為與感官世界為一體之兩面¹⁶¹，在第二批判中解決最高善概念之二律背反時指出可以設想最高善的產生是由知性世界中的道德性作為原因導致感官世界中的幸福作為後果¹⁶²，這更加明確地暗示最高善並非在一個完全隔絕了感性經驗的超感性世界當中，而是應當透過與理智世界的連結在感官世界中實現。

這樣一種內在的最高善概念首先必須推出一個自然目的論作為其可能性條件，這在第一批判中就已經有稍有提及，可見命題（10）。到了第三批判，最高善理論已經與自然目的論更加緊密地連結在一起，由於將最高善視為自然世界之終極目的，這就需要同時設想自然的運作並非無視於人的道德價值與要求，而是包含了有助於其實現、帶有合目的性的機制，此即命題（27）與（32）的內容。要在現世中設想最高善實現的可能性，除了自然世界要帶有合目的性之外還要依靠人類本身的努力與世代的互助合作，這便是宗教哲學中的命題（46）與（49）。然而，現實的情況是人類的道德品格參差不齊，其普遍、理想的合作時至今日也都未曾實現，不過根據歷史與法政哲學中的命題（53）與（54），人性中的「非社會之社會性」將可以保證人類歷史的發展至少會不斷邁向最高善的外在形式：永久和平，而使我們能在此前提下進一步期望最高善的表裡如一、完全實現。

儘管內在最高善概念的實現看似可以透過康德較晚期最高善理論所提供的「合目的的自然」、「人類集體的世代更迭」以及「人性下的歷史發展與政治制度」來保證，但事實上仍不免有所侷限。首先，現實中的德福不一致仍是一不可否認的事實，我們也難以真正看出自然的哪些性狀會起到賞善罰惡或促進人類道德完美性與幸福的作用。在這些前提之下要堅持最高善的可能性存在於自然的合目的性當中，那麼只能如命題（34）所強調的抱持一種「冥冥中自有天意」的信念，

¹⁵⁹ KpV, V: 125。

¹⁶⁰ KpV, V: 128。

¹⁶¹ A815/B843。

¹⁶² KpV, V: 114-5。

相信上帝在自然中做出了人類難以洞察、對德福一致最終實現的最佳安排。同樣地，現實中的人類社會亦尚未呈現出永久和平的跡象，甚至常常爆發比以往更加慘烈的戰亂，要使其符合最高善理論的需求也必須對人類在歷史中的進步做出迂迴的解釋。然而，對於在這些過程中因天災人禍已經犧牲逝去的人們來說，現世的最高善就算最終實現了也已不再可能賦予他們，這將使最高善喪失其嚴格的普遍性與公平正義的內涵。

小結

透過本章的分析，表面上始終如一的最高善理論呈現出了多種互不相容的面貌與詮釋空間。首先，在最高善的概念歧義當中，康德自己明確作出區分的僅在於「至上一圓滿」和「原初—衍生」這兩組概念。根據康德自己的說明，我們可以確定它們全部皆相容地並存於康德的系統當中負責不同的理論功能，並且在最高善問題上康德關注的主要是圓滿且衍生的概念，所以我們不用特別考慮至上與原初概念。但是關於剩下的三組概念，我們在納入更大範圍的文本並進行理論重構之前無法確定其中哪些概念符合康德真正的意圖，也無法判定哪些概念能與康德其他的哲學原則以及整個哲學系統保持一致。此外這三組概念孤立地來看彼此之間也都是相融的，因此在進行深入的分析之前，我們還必須進一步面對八種它們可能搭配出來的最高善概念：

最高善	正義概念	完美概念
個人概念+內在概念	可以在感性世界中實現的個人德福一致	可以在感性世界中實現的個人最高德行與最大幸福
個人概念+超越概念	只能在超感性世界中實現的個人德福一致	只能在超感性世界中實現的個人最高德行與最大幸福
共同體概念+內在概念	可以在感性世界中實現的全體德福一致	可以在感性世界中實現的全體最高德行與最大幸福
共同體概念+超越概念	只能在超感性世界中實現的全體德福一致	只能在超感性世界中實現的全體最高德行與最大幸福

面對如此多的可能性，我們必須一一考察這些概念是否不會與康德的其他哲學主張乃至整個體系相矛盾，以及相關的論證是否能支持它們達到康德提出最高善概念的理論目的。透過這個方式，我們便可以篩選出哪些概念符合康德真正的意圖，

以此為基礎進一步幫助他重建一套完善的理論。所以事實上概念歧義的問題無法獨立地被解決，一旦採取上述作法，就必須同時涉入最高善的必要性與可能性問題。在最高善的必要性方面，本章所分析出的四種可能詮釋方式各自都有文本上的根據，同時也都蘊含某些有待說明的疑慮。要決定何者才是一合理的詮釋，一個重要的關鍵在於康德的道德規範理論本身是否就能夠滿足上述最高善之所以成為必要的功能，例如：若道德規範理論本身就提供了對道德動機充分的說明，則以最高善理論來說明道德動機就失去意義，或如果道德規範理論本身就充分地規定了義務的不同類型，則最高善理論再提出一特殊的義務就會顯得與此格格不入。最後，一個合理的詮釋必須要能有力地說明康德在在強調的最高善與道德法則之間的緊密連結。在最高善的可能性方面，我們已經看到在各時期各領域的最高善理論中都可以同時找到超越最高善和內在最高善之可能性條件的理論資源，但早晚期最高善理論之間對這兩種理解方式的側重仍存在著明顯的差異。在第一批判和第二批判之中的早期最高善理論提供了更多關於超越最高善之可能性條件的表述與論證，例如明確區分感官與理智世界並否定最高善在前者中的可能性，以及對來世生命作為其條件的詳細論證，儘管它們在某些地方也提到最高善的實現需要上帝對自然有所安排。在第三批判、宗教哲學、歷史與法政哲學中的晚期最高善理論則開始討論更多內在最高善所需要的可能性條件，例如自然目的論、人類集體的 effort、歷史進程與最佳政治制度等，儘管其中許多著作也仍將靈魂不死、來世生命列為最高善的可能性條件之一，但已不見有任何詳細論述。分別就這兩種最高善的可能性來說，超越最高善的主要問題在於用了許多理應只適用於感性世界的概念來描述超感性世界的最高善，而內在最高善的主要問題則在於如何解釋現實中的德福不一致，不管是透過自然目的論或歷史哲學的保證都仍存在著其侷限性。以上即是本章針對最高善理論在各時期、各領域文本中所呈現出的不同面貌所整理出來的各種詮釋可能性與其必須面對的理論困境，在進行一完整的理論重構之前，我們有必要先檢視既有的詮釋是否已經在某個詮釋方向上給出了克服其理論困境的模型，或至少能提供某些有用的理論資源，此即下一個章節要開始處理的。

第二部份：詮釋的批判

第三章 最高善理論之既有詮釋的系統性分類

儘管最高善問題在康德哲學中相對來說並非最熱門的研究主題，但在兩百多年源遠流長的康德研究中仍然形成了許多不同的詮釋與爭論。當代環繞著最高善理論的爭論史，首先是在六〇年代分別以路易斯·懷特·貝克（Lewis White Beck）代表該理論的反對者，以及約翰·西爾伯（John R. Silber）代表該理論的辯護者作為開端的。在他們之後，許多詮釋者都以他們的基本立場為出發點進行攻防，而辯護方陣營也逐漸發展出不同立場的最高善理論詮釋。要將這些對最高善理論持各種不同態度的詮釋進行分類，馬修·卡斯威爾（Matthew Caswell）在其〈康德對最高善、存心與根本惡理論的構想〉（*Kant's Conception of the Highest Good, the Gesinnung, and the Theory of Radical Evil*, 2006）一文中針對較主流的一些詮釋整理出了一個的分類架構值得吾人採用，儘管他對個別詮釋模型的實際分類仍有待進一步商榷。根據這個架構，我們首先可以將認為最高善理論「要麼不具有任何實踐上的重要性，要麼與康德道德規範理論不相容」的詮釋者稱之為批判論者（criticist），這是以貝克為代表的立場。面對批判論者提出的兩難，有一些詮釋者力求將最高善概念視為對康德道德規範理論之形式主義的必要補充以證成最高善對道德哲學的重要性，這種詮釋類型是以西爾伯為代表的補正論者（revisionist）。另外一些最高善理論的辯護者並不認為康德的道德規範理論有所缺陷，所以為了避開最高善的神學、宗教概念與道德自律的衝突，他們放棄了最高善理論中看起來與道德規範理論不相容的超越元素、將最高善概念世俗化、強調最高善的實現應是全體人類自身共同努力的義務與產物，這種詮釋稱之為世俗論者（secularizer），早期的代表人物有杰拉德·巴恩斯（Gerald W. Barnes）。然而對卡斯威爾自己而來說，補正論者削弱了康德的道德規範理論以合理化最高善理論的必要性，世俗論者則為了讓最高善理論與道德規範理論相容而改造了最高善概念、使之淪為道德規範理論的單純應用而喪失獨立性，兩者皆非理想。因此他自己希望能夠同時保留康德道德規範理論的完善性以及最高善理論的完整性，包括與神學的連結與向宗教的過渡，他稱此詮釋取向為極大化論者（Maximalist）。除了以上四種詮釋類型之外，上一章所區分出的最高善之不同概念、必要性與可能性也將應用在本章當中，以對這四種詮釋類型做出更細緻的定位與更進一步的內部劃分。

第一節 批判論者的最高善理論

批判論者的代表貝克對最高善的看法主要出現在其《康德實踐理性批判註釋》（*A commentary on Kant's Critique of practical reason*, 1960）一書當中。在評論最高善概念時，他明白地反對最高善對康德的道德哲學系統有任何必要性。首先，他指出最高善的可能性若作為道德動機是與康德的道德規範理論相矛盾的，因為後者要求自律與純粹性而只以法則自身作為純粹意志的對象，如此包含質料要素（幸福）的最高善便對該理論來說是沒必要且不相容的：「〈分析論〉的理論要求他【按：康德】否定最高善概念提供了自律的動機」¹⁶³。其次，他也否認「促進最高善」是一個真正的道德義務，因為他認為對最高善之意識所產生的義務無非只能是定言令式已經要求我們做的義務，因此促進最高善並非一個真正的、獨立於其他一般義務的另一個特定義務，如此最高善概念在康德的義務系統中就顯得多餘的。此外，他也指出既然促進最高善同時是純粹意志的目的又是義務，那它理應作為一個人類的具體義務出現在《道德形上學》裡談及的「同時是義務的目的」中，但事實上康德在這個部分對最高善並未提及隻字片語：「在他【按：康德】直接考慮法則對我們要求什麼的《道德形上學》中，他在此發展的最高善概念並不出現在『同時是義務的目的』中」¹⁶⁴。所以對貝克來說，康德的最高善理論頂多只能基於理性的一種建築學興趣而被提出，而無涉其實踐運用：

它【按：最高善的概念】在康德哲學中對於任何它可能產生的實踐後果都毫不重要，因為它所具有的無非就是從至上善（*bonum supremum*）的概念中擷取出來的。它只有對理性在一個完全不同於道德形上學的實踐—獨斷之形上學中將兩種理性立法（即理論的和實踐的）統合在一理念之下時的建築學目的而言才是重要的。¹⁶⁵

因此貝克認為在康德的道德哲學系統中，只有他的道德規範理論有價值，而最高善理論則是完全無關緊要的。

在中文世界裡，黃振華於一九六三年發表的〈康德純粹實踐理性的辯證論批判〉一文也提供了許多支持批判論的觀點。首先，針對最高善的概念本身，他認為：（1）最高善概念的產生是基於純粹實踐理性會替各種個別的善尋找一個包含一切善的無條件整體性，而個別善之間的關係是一種交互關係，所以所形成的是選言判斷的回溯推論（*Prosylogismus*），但是只有假言判斷的回溯推論會產生二律背反，所以最高善概念事實上不會產生二律背反。（2）道德善的絕對整體性不應該包含幸福，因為道德善要求的純粹性與幸福互斥，那麼現在若以包含了幸福概念的最高善來作為包括道德善在內的一切善之可能性條件是矛盾的。（3）最高

¹⁶³ Beck, Lewis White, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 244。

¹⁶⁴ *Ibid.*。

¹⁶⁵ *Ibid.* 245。

善概念表達了「德福必然連結」，這是一個實然的因果連結，而因果連結在實踐的意義上應該表達為一個包含分析連結的假言令式，而不是包含先天綜合連結的定言令式，後者應為「德福應該連結」。其次，針對最高善的可能性條件，他認為：(1)如果德福的一致只要求按照比例，而不需要有完美的德行才能獲致幸福，那麼靈魂不死這個公設就是不必要的，但如果要求的是完美的德行，神聖性又是人永遠達不到的，那麼德福一致也永遠不可能。(2)如果人是先行假定上帝存在才產生德福必然連結的意識，那麼這是一種他律，但如果不先行假定上帝存在，道德法則本身又分析不出德福連結，那麼人又如何有德福必然連結的意識呢？(3)從最高善理論只能分析出必須存在一個上帝作為理智世界的創造者，但推不出祂必須是現實世界的創造者，這也不符合西方傳統下的上帝概念。(4)靈魂不死與上帝存在這兩個公設皆缺乏一個合法性推證與能使其運用到對象上的原理。根據以上這些論點，黃振華認為康德的純粹實踐理性之辯證論與其道德神學基本上是失敗的。¹⁶⁶

除了以上對最高善理論的經典批評，傑佛瑞·墨菲 (Jeffrie G. Murphy) 也在〈最高善作為康德倫理學形式主義之內容〉(The Highest Good as Content for Kant's Ethical Formalism, 1965) 一文中針對「促進最高善」這個義務的可執行性提出質疑，這挑戰了以西爾伯為代表的最高善理論的道德義務詮釋。他指出人類根本無法促進最高善，因為根據康德的道德規範理論，最高善的第一個條件：「德行」對人類來說是無法在經驗上確認的，若我們無法知道誰真正有德，又如何能正確地分配幸福？我們最多只能根據行動的合法性來分配幸福，但這並不產生真正的最高善，因為德行的產生不僅在於行為，還在於存心。所以墨菲認為「促進最高善」這一要求並沒有真正的道德根據、本身並非一道德判斷，而應理解為只表達了人們所期望的美感或目的論價值：「斷定幸福應該根據德行來分配事實上是下了一個美感或目的論判斷」¹⁶⁷。

唐納·沃豪 (Donald Walhout) 本身雖然並不直接批評最高善理論，但是他企圖用比單純的道德性更寬泛的價值理論來證成其必要性，在此意義上可歸入批判論者。他在〈康德的非道德善概念〉(Kant's Conception of Nonmoral Good, 1972) 中指出，最高善的概念不應該透過康德自己提出的德福一致，而是應該透過亞里斯多德的完美性概念，也就是人類本性的完全發展來理解。他認為在康德的系統中，所謂的價值除了道德價值以外，還有感性價值 (sensuous value)、智性價值 (intellectual value) 和智思價值 (noumenal value) 三種¹⁶⁸，分別對應欲望、真理

¹⁶⁶ 黃振華著，〈康德純粹實踐理性的辯證論批判〉，李明輝編，《論康德哲學》(台北：時英，2005)：頁 282-309。

¹⁶⁷ Murphy, Jeffrie, "The Highest Good as Content of Kant's Ethical Formalism," *Kant-Studien*, 56, 1 (1965): 109。

¹⁶⁸ Walhout, Donald, "Kant's Conception of Nonmoral Good," *Southwestern Journal of Philosophy*, 3, 3 (1972): 9。

和智思物對現象的作用（包括自發性、自由、自然與道德的和諧、宗教情感等）。這四種價值在內容上是異質的，但全都屬於人類的本性，所以可以透過人類本性的完美性概念統合在一起，這就構成了最高善的概念，只是康德把所有非道德價值都誤導地歸到幸福的名下。西爾伯認為非道德善的價值理論與康德義務先於善惡的形式倫理學不相容，他指出所有非道德善在康德的系統中都只是感性欲望的對象，沒有必然性¹⁶⁹。但沃豪則認為對完美性之追求並非人類現實的欲望，而是一個對人性具有規範性的價值理想，不會與形式倫理學衝突，這就為非道德善留下了與道德善同樣擁有意志之必然對象的空間。這在最高善理論上造成的差別是，西爾伯最終勢必要將最高善建立在道德性之上，但沃豪則可以容許獨立於道德的善存在，同時又可以從人性完美性的需求證成最高善的必要性。

托瑪斯·奧克特（Thomas Auxter）在〈康德之最高善的不重要性〉（*The unimportance of Kant's highest good, 1979*）一文中也嘗試論證最高善理論對道德而言沒有任何重要性。西爾伯認為唯一能作為道德法則質料對象的就是最高善並且促進它是我們的義務。但奧克特指出，康德在第二批判的〈論純粹實踐理性之諸原理的推證〉（*Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft*）一節中所提出的「模仿的自然」（*natura ectypa*）¹⁷⁰的概念已經足以充當道德法則的質料對象，並且比最高善更加合適。因為「模仿的自然」是道德法則在感官世界的直接對應物並賦予了法則以具體內容，但最高善則只在理智世界可能，而與實際的人類行動無關。

喬凡尼·薩拉（Giovanni B. Sala）在其《康德與上帝問題》（*Kant und die Frage nach Gott, 1990*）一書中也提出了康德最高善理論所面臨的一個根本的兩難：要麼道德法則與最高善有一個本質性的連結，那麼其約束力就有賴於最高善的可實現性以及上帝存在，這有損人作為道德存有者的自律；要麼道德法則與最高善的連結並非本質性的，那麼最高善理論與對上帝的道德證明都將是無效的¹⁷¹。李明輝在其二〇〇七年的〈從康德的「道德宗教」論儒家的宗教性〉一文中也呼應了薩拉對最高善理論的詰難而提出了類似的兩難：「如果道德是自足的，就意謂它毋須進入宗教的領域；如果它必須通往宗教，豈非意謂它不是自足的？此時康德所面對的，豈非正是薩拉所指出的『兩難之局』」¹⁷²。

總的來說，批判論者的主要策略是從各方面指出要麼最高善理論與康德的道德規範理論有所衝突，要麼它就算與之沒有衝突也是多餘的。批判論者所能接受

¹⁶⁹ Silber, John R., "The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics," *Ethics*, 73, 3 (1963): 188。

¹⁷⁰ *KpV*, AA V: 43。

¹⁷¹ Sala, Giovanni B., Gerhard Funke and Rudolf Malter, *Kant und die Frage nach Gott: Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1990): 395。

¹⁷² 李明輝，〈從康德的「道德宗教」論儒家的宗教性〉，李明輝、林維杰編，《當代儒家與西方文化：會通與轉化》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2007）：頁 65。

的建立最高善理論之理由頂多就是視之為理性其他面向或整體的興趣，但絕不接受它有道德上的必要性而能視之為道德哲學的一部分。

第二節 補正論者的最高善理論

補正論者將最高善理論納入道德哲學的作法基本上是主張道德規範理論不足以完整地解釋道德行為，因而需要最高善理論的補充。在這個詮釋進路內部又可區分出兩種雖然相近但又有別的論述方式。第一種是以道德義務詮釋來解釋最高善之必要性的補正論者，這是補正論者的基本類型，他們認為道德義務還需要以最高善理論作為其質料面向才能完整地理解。第二種則是並不反對最高善作為道德義務，但在此基礎上又融入道德動機詮釋的補正論者，他們近一步認為最高善理論所提供的質料面向也關乎道德動機的可能性，道德義務缺少了這個面向也將難以執行。以下將依序闡述這兩種補正論者的最高善理論。

1. 道德義務詮釋的補正論者

相對於貝克，西爾伯是與之同時期為最高善理論辯護的代表性人物。他對最高善之必要性的看法，主要是將它視為道德義務，但是又視之為一個特別面向的道德義務，也就是補充了質料對象的道德義務。康德在第二批判中曾說：「現在絕不可否認的是，一切的意欲也必須要有一個對象，因此要有質料」¹⁷³。所以西爾伯認為，儘管在「一般理性存有者」這個抽象的層次上，「善的意志」(guter Wille)的對象就是「善的意志」自身，但在「同時是感性與有限理性的存有者(人類)」這個具體的層次上，這個對象必須在感官世界中透過其質料對象具體地表現出來，否則人類的道德意欲就會是不可理解的。西爾伯的這個觀點在其〈最高善在康德倫理學中的重要性〉(The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics, 1963)一文中清楚的表達：

每一個行動都必須有一個對象或目的。由道德法則規定的目的是道德善，這就是善的意志自身。因此意志有義務去意欲作為其目的的意欲自身(即道德完美性)。但如果意志要是善的，它就必須意欲行動中的某物。當道德法則規定了意欲的條件並在意志面前設定了這些條件作為它的對象，直到意志自身將這些條件具體化為在一個現實、具體之意欲中的形式，而該意欲的質料(當從屬於法則時)必須透過感性、也就是透過欲求能力來獲取之前，這些條件並不會被滿足。因此如果法則不延伸到人類的條件，則法則不會提供意欲的質料對象，那麼康德就不能擺脫意欲無物的意欲悖論。¹⁷⁴

¹⁷³ KpV, AA V: 34。

¹⁷⁴ Silber, "The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics," 190。

但什麼東西能夠作為善的意志在感性中的具體化呢？西爾伯認為在《道德形上學》中出現的「同時作為目的與義務的他人之幸福」可以扮演這個角色。這種幸福可以作為道德意欲的對象，因為它同時是道德法則所規定的又屬於具體的感官世界。西爾伯也解釋了為何他人幸福是人類的一個義務。因為追求自身幸福是人類的一個自然偏好，所以當道德法則應用到人類身上時，追求幸福透過普遍化的程序也就必須將他人幸福包括進來。這使得在道德法則規定之下的幸福成為善的意志的具體對象：「現在一個可以在意欲行動中告知且引導意志的質料對象就被提供了。而仍然要注意的是，這個質料是在法則的規定之下，因為一個人必須追求他人幸福是法則的要求，而非偏好」¹⁷⁵。而由道德法則所規定的幸福正好就是最高善的內容，因而在這個意義下最高善也就會是道德義務的質料對象，如西爾伯在〈實踐理性的圖式論〉（*Der Schematismus der praktischen Vernunft*, 1965）一文中所說的：

如果應該在感官世界、經驗、在人性的歷史中遇見道德意欲的對象，那麼該對象必須被表述為形式與質料（一切經驗與存有之要素）的統合。因此康德在提出一個善的概念作為意志之必然內容對象時選擇了最高善概念作為包含了形式與質料構成要素之綜合的概念，這個綜合對於道德意志之對象的規定來說是必要的，它應該要能在感官世界中實現。¹⁷⁶（Silber, 1965, p. 255）

他在〈康德倫理學中的程序形式主義〉（*Procedural Formalism in Kant's Ethics*, 1974）中也說：「此外我們不要忘記道德意欲的質料對象與純粹理性的典範是作為形式與內容之統合的最高善」¹⁷⁷。而若最高善被認定為道德義務的質料對象，那麼其可能性也將基於「應該實現」而必須「能夠實現」，西爾伯的這個詮釋即是採取道德義務詮釋之補正論者的典型立場。

艾倫·伍德（Allen W. Wood）被卡斯威爾歸類為極大化論者¹⁷⁸，但事實上他可謂是西爾伯之後最具代表性的道德義務補正論者。這是因為儘管伍德確實在其詮釋中也提到了某種證成最高善的非補正論式理由，但在其《康德的道德宗教》（*Kant's Moral Religion*, 1970）一書中的最高善詮釋一開始的主要論證仍是一種道德義務詮釋的補正論式論證，並且其在論證中對「應該蘊含能夠」之原則的表述與運用更可視為所有道德義務詮釋的典範。對伍德而言，最高善之所以包含了幸福並且成為道德法則的要求是因為道德上的善不能一直停留在形式面向、道德法則的運用也需要準則中的質料，又幸福是所有準則的質料，所以自然也會是道德準則的質料，在此意義上，有限理性的善之意志也會有其目的：「行動的準則

¹⁷⁵ Silber, "The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics," 191。

¹⁷⁶ Silber, John R. "Der Schematismus der praktischen Vernunft," *Kant-Studien*, 56, 3-4 (1965): 255。

¹⁷⁷ Silber, John R. "Procedural Formalism in Kant's Ethics," *Review of Metaphysics*, 28, 2 (1974): 231。

¹⁷⁸ Caswell, Matthew, "Kant's Conception of the Highest Good, the *Gesinnung*, and the Theory of Radical Evil," *Kant-Studien*, 97, 2 (2006): 187n10。

總是要有內容，它們表象了一個行動者追求與努力達成目的。善的意志如同任何有限理性意欲一樣有其目的，它對自己表象該目的並且在接受並遵循一個形式上合法的準則時努力去達成它」¹⁷⁹，這乃是典型的補正論式論述。而伍德認為康德證成最高善之可能性的方式在大方向上首先是一種「訴諸實踐上的荒謬」（*absurdum practicum*）的論證，也就是指出若不設定最高善之可能性將在實踐上導致不可接受之荒謬後果。其具體論證首先依據的乃是理性行動者原則，這在《康德的道德宗教》中由伍德表述如下：「一個追求目的 E 的人卻不相信 E 可能達到，這是『不理性』地行動、讓自己陷入一種『實踐的矛盾』」¹⁸⁰。這個原則進一步運用到道德行動上就成了「應該蘊含能夠」之原則，伍德在〈理性神學、道德信仰與宗教〉（*Rational theology, moral faith, and religion, 1992*）一文中對此原則有嚴謹的表述：「現在假設有一個目的是我作為理性行動者在道德上受其約束的。在此情況下，我既不能理性地放棄這個目的，也不能理性地追求它而又不相信它是可能透過我為它做出的行動而達成的」¹⁸¹。根據這條原則，如果道德法則命令我追求我無法設想可能透過我的行動來達成的目的，則該命令將是不理性而無效的。因此若最高善不可能，表示道德法則的命令是不理性的，那麼我將不會再遵守道德法則而成為惡人，這就是一個實踐上荒謬的後果，所以設定最高善的可能性是必要的。以此最高善的必要性為基礎，伍德認為康德就可進一步建立整個最高善理論，包括從人的德行不完美推出靈魂不死公設以及從自然中幸福的偶然性推出上帝存在公設，此即第二批判中的經典最高善理論。

在德語世界裡，克勞斯·杜辛（Klaus Düsing）可說是代表性的最高理論善詮釋者。他同樣被卡斯威爾歸類為極大化論者¹⁸²，但事實上在其最高善詮釋的代表性著作：〈康德實踐哲學中的最高善問題〉（*Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie, 1971*）一文中仍然可以發現道德義務詮釋補正論的論述方式。他在本文中是從康德思考最高善理論時的對照理論出發來切入康德的最高善理論的，這包含了古代哲學的柏拉圖（*platonische Lehre*）、犬儒（*kynische Lehre*）、伊比鳩魯和斯多葛等學派的理論。對柏拉圖和犬儒來說，最高善與道德實踐無關，前者的最高善存在於超自然的神性直觀中，後者的最高善則存在於人類自然本性中。反之，伊比鳩魯和斯多亞則肯定最高善乃是人類自身努力的結果，前者認為可以以福致德，後者認為可以以德致福，他們的理論屬於實踐哲學，因而成為康德主要拿來與自己理論對照的對象。根據康德在一七七〇年代的立場以及他對道德之判斷原則與執行原則的區分，伊比鳩魯在道德人類學上是對的，但是卻誤把執行原則也當做判斷原則，斯多葛在道德理想上是正確的，但是卻誤把判斷原則

¹⁷⁹ Wood, Allen W., *Kant's Moral Religion* (Ithaca: Cornell University Press, 1970), 63。

¹⁸⁰ *Ibid.* 22。

¹⁸¹ Wood, Allen W., "Rational Theology, Moral Faith, and Religion," in: Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 401。

¹⁸² Caswell, "Kant's Conception of the Highest Good, the *Gesinnung*, and the Theory of Radical Evil," 187n10。

也當作執行原則。康德本人的出發點，則是在基督教倫理學主張人的有限性、此世中德福的異質性與不一致以及對神恩之需要的前提下來思考最高善的可能性。在第一批判時期，基於康德已經建立了道德有獨立之判斷原則的想法，最高善的可能性因而被他歸為道德的執行原則，用以滿足人類行動的感性需求。此外康德此時仍認為可以有不依賴經驗的智性幸福作為最高善的必然內容與道德的動因。到了第二批判時期，康德已不再容許有先天必然的幸福，也不再把幸福當作執行道德的動因，取而代之成為道德動機的是代表法則自身的敬畏。所以最高善的角色重新被界定為實踐理性之對象的總體性，作為法則所需要的內容，這個需要是源自於作為有限理性存有者的人類總要為行動設定一個目的，而幸福則是人類的普遍目的，因而也要在道德行動中與法則結合形成最高善，如此促進最高善也將是人類的具體義務。根據此論述杜辛應可合理地歸類為道德義務詮釋補正論者。至於到了第三批判時期，他認為康德將最高善與人作為世界之終極目的的目的論關聯了起來，這不同於《道德形上學之基礎》中所談的目的自身和目的王國。目的論關乎人類在其中生存與實現道德目的的自然世界，自然的合目的性必須是最高善之可能性的基礎。

李努斯·豪瑟（Linus Hauser）在〈實踐直觀作為康德最高善理論之基礎〉（*Praktische Anschauung als Grundlage der Theorie vom höchsten Gut bei Kant, 1984*）一文中也提出了類似於西爾伯的詮釋模型，他是類比於理論哲學中對直觀的需求來說明最高善理論的基礎。他首先指出，最高善概念可以被理解為一個先天綜合判斷（德福必須一致）。而如同理論哲學的先天綜合判斷需要先天直觀，最高善的成立也需要一個先天的實踐直觀，其中蘊含了先天給予的人類目的。這個人類目的可以使形式法則擴展到人類學上，這個過渡不是以經驗為基礎，而是以人類行動能力的基礎構造（行動必定要設定一個目的）為基礎，這可視為對人類意志的純粹直觀。豪瑟認為如同在作為純粹直觀的時間中，不同的時間都只是同一個時間的部分，在作為人類行動能力之基礎的「設定目的」中，不同的具體目的都只是對人類終極目的的限制，該終極目的就是最高善當中的幸福。因此最高善理論之所以必要，是因為道德法則要具體實現就必須運用到人類行動要求設定目的的特性上，也就是要運用到作為人類一般目的的幸福上面而要求德福一致，如此具體道德行動的可能性才會是可以理解的，這與西爾伯同樣是認為最高善理論補充了道德規範理論的質料面向。另外簡單提到類似觀點的還有艾瑞克·沃特金斯（Eric Watkins），他在〈實踐理性的二律背反：理性、無條件者與最高善〉（*The antinomy of practical reason: reason, the unconditioned and the highest good, 2010*）一文中提到要有最高善是因為道德行動必須要有對象，這不是在邏輯上必然，但是從實踐觀點來看是道德行動的決定性特徵，道德法則規定意志的同時也就規定了對象，由此便產生了最高善概念。

在中文世界裡，牟宗三在其一九八五年出版的《圓善論》中所理解的康德最

高善理論也是一種補正論式的道德義務詮釋。首先，他認為道德最終仍必須涉及幸福而形成最高善概念的理由是因為道德法則所要求的某些義務（例如珍惜生命與發展自己的天賦等）也需要幸福的支持：

道德法則之實行必須涉及幸福，雖一時不必得，甚至今生亦不必得，但在理性上必須涉及，否則無法尊生保命，亦無法增長個體生命之圓滿發展與價值，而行善必無福，因此行善必等於自毀。但行善不是自毀，行善可以助成個體生命之發展與價值。行善終必有福，雖一時不必能得福。¹⁸³

所以以理性為根據的道德法則最終也會要求與幸福相連結，這就產生了促進最高善的義務。而他進一步論證最高善之可實現性的理由則也可理解為引用了「應該蘊含能夠」之原則，即既然道德法則命令我們促進最高善，那麼對它的促進以及它本身也必須可能，否則道德法則就等於是下了假命令：「圓滿的善之促進既可能，則此圓滿的善本身亦必須可能。若此而不可能，只是一妄想，則命令着我們去促進之的那道德法則豈不是被引至一徒然無益的空想的目的上，因而這道德法則豈不是虛假而無實？此足反證圓滿的善必須可能」¹⁸⁴。不過雖然牟宗三肯定康德提出最高善必須可實現這個要求是合理的，但他並不滿意康德為其實現所設定的神學公設，並認為中國哲學中所設定的無限之智心可以更佳地說明如何保證最高善實現，惟該問題已超出本論文所設定之範圍，將不在本論文中繼續深入討論。

至於托馬斯·威爾維奇（Thomas Wyrwich）是少數特別認為最高善本質上應是正義概念的詮釋者。他在〈從滿足到正義。在康德對最高善的構想中人類學與純粹實踐理性間的張力〉（*From Gratification to Justice. The Tension between Anthropology and Pure Practical Reason in Kant's Conception(s) of the Highest Good*, 2011）中主張康德一開始在《實踐理性批判》裡所提出的最高善理論乃是為了滿足人類在理性上的有限性與自然需求，使之能符合道德規範理論之要求的一個人類學構想。但康德晚期的最終立場乃是轉變為將最高善視為道德法則對正義的直接要求，例如在《道德形上學》中道德與正義被視為分析的關係¹⁸⁵，如此定言令式也可以被具體地表達為：「要行得正且為正義奉獻！」¹⁸⁶。將最高善理解為正義的要求可以很好地進一步與最高善理論中的上帝論證做連結，因為一來人心難測、二來天有不測風雲，正義在人類社會中是無法達成的，所以必須設定一神聖的審判者來保證正義的實現，如此這個最高善理論的必要性就基於說明道德法則所要求之正義如何實現的需求而成立。

¹⁸³ 牟宗三著，《圓善論》（台北：台灣學生，1985），頁 199。

¹⁸⁴ 同上，頁 200。

¹⁸⁵ *MS, AA*, VI: 331。

¹⁸⁶ Wyrwich, Thomas, "From Gratification to Justice. The Tension between Anthropology and Pure Practical Reason in Kant's Conception(s) of the Highest Good," *Kant Yearbook*, 3, 1 (2011): 100。

最新近的道德義務詮釋補正論者則有弗洛里安·馬韋德（Florian Marwede），他在〈康德論幸福與促進最高善的義務〉（Kant on Happiness and the Duty to Promote the Highest Good, 2016）一文中同樣把最高善的必要性建立在人有促進他人幸福這個義務之上。而他進一步指出這個義務是來自促進自己的幸福這個人類的一般欲求根據道德法則也必須普遍化，其結果將是人有追求普遍幸福的義務。不過在嚴格意義下，每個人的幸福都只能由自己促進，所以最終得出的道德準則乃是：「促進那做為普遍幸福之一部分的自身幸福」。追求作為普遍幸福之一的自身幸福不只是給對自身幸福的追求一個限制還改變了其意義，此時遵循追求普遍幸福的義務就等於是促進最高善。

整體而言，道德義務詮釋補正論者的基本主張是最高善理論為康德道德規範理論中提出的形式法則添加上了質料內容，而也唯有如此形式法則才有可能為人類具體地把握、理解與執行，所以可將最高善理解為道德義務的具體化，而基於「應該蘊含能夠」這個理性原則，最高善既然是道德法則具體要求的內容，我們也應當相信它的必然可實現性。由於道德義務詮釋補正論者把最高善理論視為旨在說明個人道德行動的道德規範理論之補充，所以它們對最高善的討論主要也是以個人最高善為對象，這符合出現在第二批判中的經典最高善理論，一般而言這些補正論者同時也是以第二批判中較為突出的超越與完美概念來理解最高善的，並且以完整證成此經典的最高善理論為目標。然而，在分析最高善的道德義務詮釋時我們便已指出，這種詮釋所面臨的主要問題在於實際上作為人類義務的只會是「促進最高善」，如此就人類道德行動所能直接發揮效果的範圍來看，它也必定只能是內在最高善，又在感性世界之範圍內的個人也不可能達到德行上的完美，所以所實現的最高善頂多也只能是一個正義概念，如此某些經典最高善理論的內容便無法順利地得到證成，例如威爾維奇便一致地主張最高善的正義概念並只提到上帝公設的功能，而不強調靈魂不死公設。由於單純的道德義務詮釋隱含了這些問題，這也成為了某些補正論者進一步引入道德動機詮釋的契機。

2. 道德動機詮釋的補正論者

面對道德義務詮釋至多只能證成設定內在最高善之可能性的必要性，西爾伯在第一篇關於最高善問題的文章：〈康德對最高善作為內在事物與超越事物的構想〉（Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent, 1959）中就已經透過一種特殊的切入點來證成設定最高善之超越概念的可能性也是必要的。西爾伯認為文本中可以整理出的最高善之內在概念和超越概念並非歧義，而是兩者同時對康德來說都是不可或缺的。他將前者理解為人類在自然中「可促進的最高善」，後者理解為「最高善的完全實現」。他認為只有前者才是人類的真正義務，但假定後者的可能性仍是必要的理由在於人類並不知道什麼樣的程度才算是他盡其最大能力「可促進的最高善」。只有當人們假定「最高善的完全實現」

是可能時，人們才會盡全力去追求這個難以實現的目標，否則人們永遠可以藉口「最高善的完全實現」不可能，而對自己是否盡力採取寬鬆標準，如此反而沒有盡到其「促進的最高善」的義務，如西爾伯所說的：「藉由被迫使以超越的標準來評估他的能力與衡量他的努力，一個忠實地執行其義務的人就不會不做所有他能力之內的事來達成最高善，並因此將自己在道德法則跟前表現為無可指責的」¹⁸⁷。西爾伯認為基於這樣的需求，最高善完整的可能性就是必須假定的，並可由此進一步推出其實現所需的形上學公設，如此完整的最高善理論便可建立。不過這個解決辦法已經超出了道德義務詮釋的範疇，此時假定最高善在超感性世界完全實現的可能性並非為了道德義務本身的可理解性與有效性，而是為了對抗人類道德怠惰的藉口、使其道德努力得以可能，這關乎的是人類遵循道德義務上的執行力問題。因此儘管西爾伯並未稱呼最高善為道德動機，但它在這種詮釋下已經無異於發揮了的道德動機的作用，在這個意義上西爾伯同時也成為了道德動機詮釋補正論者的一個典範。直接採納西爾伯這個詮釋架構的有維多利亞·維克（Victoria S. Wike）與萊恩·蕭勒（Ryan L. Showler）的〈康德的最高善概念與原型－副本的區分〉（*Kant's Concept of the Highest Good and the Archetype-Ectype Distinction*, 2010）一文。他們同樣主張作為人類直接義務的是人類能力範圍內可及的在感性世界中可實現的內在最高善，但這個概念只是作為原型的在理智世界中之完美最高善的副本，而人類必須在最高善原型理念的引導下才有努力的方向而得以在感性世界中實現最高善的副本。基於設定最高善原型理念的需要，康德就能進一步藉由道德論證肯認靈魂不死與上帝存在、完善其最高善理論。

早期可以被歸類為道德動機詮釋補正論者的還有瑪莉巴巴菴·澤爾丁（Mary-Barbara Zeldin），她在其〈最高善、道德法則與上帝存在〉（*The summum bonum, the moral law, and the existence of God*, 1971）一文中嘗試以目的王國的概念排除貝克認為最高善的根據無法在道德法則中發現的問題。不同於貝克，澤爾丁認為定言令式的「目的王國」（*Reich der Zwecke*）之表述即是康德在第一批判中討論最高善時提出的道德世界，道德世界已經蘊含了最高善，如此便可視最高善為道德法則的要求。至於最高善概念包含了法則之外的幸福是因為它更靠近直觀，並要給法則提供對象，這無異於採取道德義務詮釋的補正論者之立場。但澤爾丁進一步指出若作為執行道德法則之後果的最高善不可能，則道德法則將會成為空洞的而失去其「實踐力量」¹⁸⁸，這種將最高善的必要性建立在其對道德法則執行面上之影響的理解方式同樣可視為一個道德動機詮釋。

最早正式以道德動機之名來詮釋最高善在康德道德哲學中之功能的補正論者則是賈桂琳·瑪莉娜（Jacqueline Mariña）。她在〈合理化康德的最高善〉（*Making*

¹⁸⁷ Silber, John R., "Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent," *The Philosophical Review*, 68, 4 (1959): 484。

¹⁸⁸ Zeldin, Mary-Barbara, "The Summum Bonum, the Moral Law, and the Existence of God," *Kant-Studien*, 62, 1 (1971): 51。

Sense of Kant's Highest Good, 2000) 一文中則也先從道德義務詮釋開始論述，她先指出許多人反對最高善的超越概念（如世俗論者），但是此世的最高善要有意義也必須指涉一超感性的目的，所以她和西爾伯一樣認為最高善的超越概念對內在概念的實現也是不可或缺的。她認為在理論上一致的超越概念不應是康德字面上所說的德福一致，而應該是適合超感性世界的神聖與極樂的一致，而非像內在概念包含的是相互異質的德福的綜合概念。純粹實踐理性之二律背反所產生的理由，就是要求這個不可能在感性世界中出現的概念實現。她認為最高善並不給出新義務，但仍是實踐理性的必然對象，這乃是因為就像範疇需要直觀作為內容，定言令式也需要目的作為內容，而一切目的最終又關聯到幸福。所以追求總體性的純粹實踐理性便會以道德法則來規定幸福，這就形成了最高善的概念。最高善透過法則本身的規範便是一個道德目的，因此也可說是道德動機，因為它無非是法則自身的要求，這就避免了它律的危險。如果最高善不可能，道德法則並非直接就是錯的，只是它也將沒有內容可以規定而會成為無意義的，例如如果合乎道德的幸福不可能，那麼促進他人幸福的慈善義務（*Wohltätigkeit*）也將會是無意義的。但這個詮釋還有一些困難：如果只是要求要有道德法則的內容，任何一個目的、任何一點幸福即可成為規定的對象，又何需與德行成比例的幸福？內在最高善在現世無法實現，實現在來世的已是以極樂為內容的超越最高善，那麼內在概念為何又要求幸福？瑪莉娜認為因此必須修改內在最高善的功能，其中所包含的幸福只是持續培養德行所需要的手段，使我們不斷逼近神聖性，如此正好與西爾伯把超越最高善當作達成內在最高善的手段相反，此時對內在最高善的追求成為了不斷接近超越、完美之最高善這個理想目標的手段。按此詮釋同時要求超越與內在最高善的實現，便可由前者建立第二批判強調的靈魂不死與上帝存在兩大公設，並由後者建立第三批判強調的自然目的論，以此構成一完整的最高善理論。

拉拉·丹尼斯（Lara Denis）則主張一種較弱化版本的道德動機詮釋。她首先在〈康德對無神論的批判〉（*Kant's Criticisms of Atheism, 2003*）一文中提到主張最高善的可能性提供了道德行動之唯一動機的想法與康德的自律倫理學有所衝突，唯一能與自律倫理學相容的乃是把最高善之可能性所提供的動機視為輔助性質。在〈自律與最高善〉（*Autonomy and the Highest Good, 2005*）一文中，她進一步展開了這種道德動機詮釋。首先，她跟採取道德義務詮釋的補正論者一樣指出理性是目的性的，即使是道德行動也有目的，因為尊重他人的理性本性也等於要促進他人目的。又理性也追求目的的統一，所以作為道德行動之統一目的的最高善概念並不給出一個新的義務，而只是用特殊方式來理解道德義務，即從目的的觀點來理解之。在此基礎上，拉拉認為如果最高善不可能就會使道德法則看起來不可信賴，這將會使我們的道德動機弱化，此時就突顯了最高善的可能性對道德動機的輔助功能。她指出康德事實上也承認自然偏好與誘惑會影響「我們以道德上善之準則來行動的決心」，所以也稱讚某些社會性偏好（愛、同情心、感激之情）

對執行道德義務的幫助，主張我們有間接的義務來培養它們¹⁸⁹。這是因為對人類來說神聖性是無法達到的，所以我們總是需要應得的幸福去對抗誘惑，這事實上針對的就是根本惡（*radikales Böse*）的問題，即我們需要額外的非道德動機來對抗根本惡，主要是道德軟弱。在面對極大的誘惑又與之搏鬥時利用非道德動機來幫助自己戰勝誘惑，這也是康德所鼓勵的。此外，額外的非道德動機也是可以使行動者意識到道德要求的誘因，這種誘因具有的是暫時的引導與工具性質，這在道德進程的早期階段是允許的。道德完美性是基於意志的神聖性執行所有的義務，不具備神聖性的人類至少可以藉助非道德動機做到後者。這種詮釋可能會遭到破壞道德自律的質疑，但拉拉認為利用最高善所包含的幸福來作為非道德動機並不會導致道德存心的不純，因為此時幸福並非最終追求的對象。

馬克·佐伯里斯特（*Marc Zobrist*）則又是較為典型的道德動機詮釋補正論者，他在〈康德的最高善理論和道德動機問題〉（*Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation, 2008*）一文中嘗試為道德動機詮釋擺脫一般認為最高善作為道德動機會破壞道德的自律，且不確定的幸福概念也會損害法則的確定性這些指責。佐伯里斯特認為最高善是基於人類作為有限理性存有者在適用法則時必定關聯到目的所需要的，是法則在目的上對人類的先天要求，即一終極目的。此終極目的是否成立也關乎動機問題，因為有限理性存有者在動機中必定設定目的，而一個不可能實現的目的不可能被認真追求，所以其客觀實在性也是必要的。只是這個客觀實在性在個別情境並不出現、無法滿足個別道德行為所需的動機，所以必須設定終極目的的在世界中的可能性以使道德在具體世界上的運用整體而言可被視為最終是有效的，如此也將可以間接地滿足個別動機的需求。而由於終極目的的實現與感官世界的現實特徵並不一致，佐伯里斯特認為康德在談到「最高善在世界中的實現」時，其使用的「世界」概念是模糊、有歧義的，合理的詮釋則應將之理解為一個超越的理智世界。

不同於大部份的補正論者主要以個人、超越、完美的經典概念為前提來進行其最高善詮釋，約恩·奧康奈爾（*Eoin O'Connell*）與威爾維奇一樣是少數以最高善的正義概念為基礎來立論其最高善理論的詮釋者。他在〈與德行成比例的幸福：康德與最高善〉（*Happiness Proportioned to Virtue: Kant and the Highest Good, 2012*）一文中主張正義概念意味著賞善罰惡，但「罰惡」卻不包含在完美概念裡，因此我們難以根據完美概念來評價尚不完美之世界中存在的相對性功績或過失。而這可能會導致違反直覺的結果，例如一個好人受苦而惡人當道的世界對完美概念來說比起只有惡人受苦的世界更好，但對正義概念來說卻是最糟的。然而，公正的理性觀察者會希望行動者在為善方面成功、在為惡方面失敗，所以正義概念才是最完整的德福綜合，符合理性對完整性的追求，如此最高善就應理解為由追求正義這個義務所產生的目的。而奧康奈爾與其他補正論者一樣認為引入最高善概念

¹⁸⁹ Denis, Lara, "Autonomy and the highest good," *Kantian Review*, 10, 1 (2005): 47。

的必要性就在於它賦予了道德行動以目的性，並進一步主張道德行動若沒有終極目的，則其道德努力將沒有目標，此時人們儘管不會放棄「道德使命」(moral vocation)，但沒有目標的焦慮將會有「心理學上的潛在可能損害他們的道德決心」，反之有明確的目的則有助於「有效引導我們的努力邁向它們的實現」¹⁹⁰，這些描述即等於引入了道德動機詮釋。

寇特妮·福格特 (Courtney Fugate) 在〈最高善與康德的上帝存在證明〉(The Highest Good and Kant's Proof(s) of God's Existence, 2014) 一文中所提出的亦是一種特別的道德動機詮釋，她認為最高善理論用上帝來保證合乎道德的幸福並不是要以這種幸福來作為道德動機，相反地他是要保證沒有幸福可以不來自德行，這樣便能夠把幸福作為動機的可能性完全從我們的道德考慮中排除掉。在此意義上，最高善理論並非一個正面的道德動機理論，而是一個負面的道德動機限制理論。對福格特而言最高善是一個動機，但此動機並非幸福而是德行本身，該理論是為了人類存心的道德淨化而存在的，最高善概念的作用在於驅逐人們做道德選擇時受到自然所提供之動機的影響。這種立場完全對立於丹尼斯將幸福作為輔助性道德動機的立場，福格特認為幸福不能是對道德動機的補充，而是重點在於如果道德動機夠強，那麼把幸福包含進最高善裡某種程度是有益於把幸福本身排除到實踐理性的動機之外的，因為若幸福受制於德行，那它就不能引導我們做決定，這在人類追求幸福不可避免的情況下是一個完美的理性策略。這種詮釋看起來是矛盾的，但是福格特認為它其實並不矛盾，因為當相信有上帝來掌控德福一致時，我們會認知到為了得到幸福而行道德是行不通的，此時就無法再把幸福當作動機，而當排除了幸福作為動機的空間，道德動機就必然會是唯一的行動推力。就此而言，最高善理論的重要性在於能夠透過最高善的概念將所有的幸福都納入道德法則的規範之下而使德行的完美得以可能，因為這種境界的達成不僅在於執行了特定的義務時，而是在任何情況下（有幸福誘惑的情況下）道德動機自身都仍是充分的。而若幸福不在最高善的規範當中，幸福就會成為與道德競爭的動機，所以唯有相信最高善的可能性能夠排除幸福勝出的可能。最後，較新近的道德動機詮釋補正論者則有比吉特·雷奇 (Birgit Recki)，他在〈「混合合成物」：論康德在最高善學說中對於二元論的堅持〉(“Mixtum Compositum”: On the Persistence of Kant's Dualism in the Doctrine of the Highest Good, 2016) 一文中是以「安慰」(Consolation) 與「動機心理學元素」(motivational-psychological element)¹⁹¹來描述最高善信念的作用與必要性的，這又是一個較為典型的道德動機詮釋。

整體而言，道德動機詮釋的補正論者並不會否定道德義務詮釋的基本論點，

¹⁹⁰ O'Connell, Eoin, "Happiness Proportioned to Virtue: Kant and the Highest Good," *Kantian Review*, 17, 2 (2012): 276。

¹⁹¹ Recki, Birgit, "“Mixtum Compositum”: On the Persistence of Kant's Dualism in the Doctrine of the Highest Good," in Thomas Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy* (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016), 87。

即最高善理論為道德法則補充了一個整體性的具體目的、促進最高善實現乃是一個具體的道德義務。只是在此基礎上大部份的道德動機詮釋補正論者會進一步演繹出既然道德法則自身就是道德動機，那麼作為道德法則所要求之具體對象的最高善同樣可以說是一個具體的道德動機。但事實上這仍未完整說明為何必須假定該對象的必然可實現性，而不是僅以之為需要盡力接近的理念，所以有許多道德動機詮釋補正論者會再進一步使用道德心理學的語言（道德努力、道德決心等）來描述若不相信該對象的可能性會在人類道德執行力上所產生的（本質上的或程度上的）有害影響，以此證成相信最高善可能的必要性。訴諸道德心理學的需要有助於道德動機詮釋補正論者超越道德義務對人類的直接要求必定內在於感性世界的限制，而能進一步設定一般補正論者所欲證成的個人、超越、完美的最高善概念。

第三節 世俗論者的最高善理論

世俗論者基本上認為最高善理論的重點並不在於加入對質料因素的考慮而使道德法則本身的可理解性（道德義務詮釋補正論）或可執行性（道德動機詮釋補正論）得到更加完善的說明，因而補充了道德規範理論的不足，而是最高善代表了人類在個人義務之外的一項特殊的義務，即必須由人類整個物種全體共同協力完成的集體義務，可以說是由道德規範理論之延伸運用而產生的概念，這是一種與補正論者不同思考方向的道德義務詮釋。按此理解的最高善概念基本上會是一個由人類群體在感性世界中合力追求的內在共同體概念，如此便顯得難以與康德在第二批判中由最高善之超越概念所推出的神學公設有所連結，因此卡斯威爾進一步將世俗論者嚴格定義為同時會否定最高善之神學公設的立場。但事實上並非所有排除最高善之神學公設的詮釋者都會僅以特殊道德義務來作為康德必須提出最高善理論的理由，如被卡斯威爾自己歸類為世俗論者的史蒂芬·史密斯（Steven G. Smith）¹⁹²用來支持最高善理論的理由便應視為屬於一種道德證實詮釋。另外如我們在分析最高善之超越與內在概念及其可能性時所見，儘管最高善的內在概念難以推出靈魂不死的公設，但卻不見得不需要上帝存在這個公設，如第三批判與《單純理性限度內之宗教》中的最高善便偏向內在概念，但康德仍在其中賦予了上帝概念許多重要的功能，許多主張最高善之內在共同體概念的詮釋者也同樣接受上帝概念在最高善理論中有其必要的作用。後面這種同時接受世俗概念與神學概念的立場根據卡斯威爾定義應歸類為極大化論者，如雪倫·安德森古德（Sharon Anderson-Gold）¹⁹³。但就他們強調最高善作為集體義務與內在共同體概念而言，他們本質上與世俗論者更加接近、其神學概念仍是為最高善之世俗

¹⁹² Caswell, "Kant's Conception of the Highest Good, the Gesinnung, and the Theory of Radical Evil," 187n9。

¹⁹³ Ibid. 187n10。

概念的完善而服務的。被卡斯威爾視為一種特殊世俗論者的保羅·蓋耶爾（Paul Guyer）也屬於類似的詮釋者，他同時以補正論來證成最高善理論又主張最高善的內在共同體概念，只是仍保留了上帝公設¹⁹⁴。因此我們將他們也視為世俗論者。就此而言，我們可以將世俗論者進一步細分為三種類型。首先，卡斯威爾意義下完全排除神學概念的世俗論者可稱為強意義的世俗論者，而根據其證成最高善理論之必要性的理由又可分為道德義務詮釋的強意義世俗論者與道德證實詮釋的強意義世俗論者。另外，以有限度之神學概念結合最高善之內在概念的世俗論者則稱為弱意義的世俗論者。以下依序探討這三種立場的基本主張。

1. 道德義務詮釋的強意義世俗論者

巴恩斯是較早期的強意義世俗論者，他在其〈為康德的最高善理論辯護〉（In defense of Kant's doctrine of the highest good, 1971）中先提出了最高善理論的幾個一般性困難：（1）道德法則的對象如何能同時是道德行動本身，又是包含了幸福的最高善？（2）實現最高善的義務如何與現實中人們沒有能力實現它的情況調合？（3）促進自己的幸福以及他人的德行如何能夠是義務？即使根據西爾伯的意見設定上帝與來世使德福一致可能，人不可能靠自己實現義務的矛盾仍然存在。巴恩斯要用與西爾伯不同的方式來解決這個困難。他以第一批判之〈純粹理性的典範〉提到的理智世界中之自由是幸福的原因¹⁹⁵以及《道德形上學之基礎》的目的王國概念¹⁹⁶為證據，主張道德同時是幸福的充分條件和必要條件，如此人類自己實現最高善的義務將會是可能的。並且既然道德是幸福的充要條件，那麼反之亦然，如此作為道德義務之充要條件的幸福也將是人類的義務。但康德也明確說過追求個人幸福不能是人類的直接義務，只能是間接義務¹⁹⁷。所以巴恩斯將追求幸福的義務理解為人類整個物種的義務，如此它便非個人的直接義務，而是間接義務。此外，它也是一種在個體與群體上有不同描述的集體義務（collective duty），即個人有義務促進的不必要是自身的幸福，而只必須是整體的幸福。根據這樣的理解，他把最高善的兩個構成要素詮釋為「每個人的德行」和「群體的幸福」。如此一來：（1）個人的道德行動同時也就以群體的幸福為目標，可視為同一對象。（2）個人只有義務促進最高善，實現最高善則是人類的集體義務，有待人類全體共同完成。（3）最高善的個人義務不再包含促進自己的幸福以及他人的德行。這樣一種最高善詮釋的特徵在於透過人類群體的力量來克服個人難以根據道德法則之要求實現最高善的悖論，並以此取消了上帝公設的必要性。

格哈德·克雷姆林（Gerhard Krämling）的世俗論較為特別，是以文化哲學為重

¹⁹⁴ Caswell, "Kant's Conception of the Highest Good, the Gesinnung, and the Theory of Radical Evil," 187n9。

¹⁹⁵ A809/B837。

¹⁹⁶ GMS, AA IV: 433。

¹⁹⁷ Ibid. 399。

點。他在〈最高善作為可能世界。康德文化哲學與系統建築學的連結〉(Das höchste Gut als mögliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. Kant, 1986) 一文中指出最高善的重要功能在於使道德的形式規定可以系統地連結文化、社會與歷史等實踐哲學的具體實踐課題，康德是透過一種歷史實踐理性來完成這個連結的，其核心出現在第三批判的文化哲學當中。他認為批判哲學的發展史就是最高善概念的發展史，此概念從原本的第一、第二批判中的超越地位逐漸轉變為第三批判的內在概念並帶出一目的論。在這個目的論當中，內在最高善成為人類理性行動共同合作所促進的對象，這可以形成一社會行動主體對經驗世界進行改造，如此實踐理性便同時帶有理論理性的特性，上帝概念則退居幕後。克雷姆林認為這個目的論的最後面貌將會是一文化哲學，這也是最高善理論的意義所在。

安德魯·里斯 (Andrews Reath) 乃是最明確主張應廢除最高善理論中之神學概念的強意義世俗論者。他在〈康德最高善的兩種構想〉(Two conceptions of the highest good in Kant, 1988) 中指出，在文本中最高善有神學概念與世俗、政治概念的歧義。他主張應該捨棄前者，保留後者，因為神學概念與道德規範理論有所衝突，世俗概念則可由道德規範理論導出。他指出神學概念的問題在於：(1) 上帝保證的最高善將與人類道德行動無關。(2) 神學概念只能用道德賞罰的需求來建立，但這會破壞道德的自律性。里斯認為事實上貝克、墨菲、奧克特等人所批評的最高善理論都是以神學概念為根據的。反之，世俗概念可以視為一切個體皆根據道德法則行動所產生的狀態，在其中法則必須運用到可能的人類目的之上。按照這個理解，里斯也反對西爾伯把最高善理解為兩種異質善的結合，他認為最高善純然是道德的善。如此最高善完全可以僅透過人類活動 (社會、政治機制) 來描述，而不需要神學概念。此外，里斯也認為德福按照精確比例相一致的規定只在神學概念中才可能，世俗概念的內涵可以修正為具有道德所要求的幸福即可，此幸福不需要考慮是否與被施予者的德行成比例，這等於將最高善的必然可實現性降低為或然可實現性以符合人類的力量。具體來說，他認為這種世俗最高善的實現即是一個可以自我獎勵的道德社會，每個人都只致力於道德，但同時必然會享受到他人執行道德所帶來的幸福¹⁹⁸。所以里斯結論：神學概念使道德行為的後果無關緊要，這會造成一種不理性的嚴格主義，只有將最高善理解為世俗概念，我們才會真正關心道德行為的後果，使道德行為成為理性的。

整體而言，強意義的世俗論者在論及最高善的必要性問題時仍是以道德義務詮釋為主，他們與補正論者的主要差別在於他們不再認為最高善理論是對康德道德規範理論的補充，而是視之為道德規範理論的一種延伸運用，即道德法則在人類物種上的集體運用，由此將得出一個內在共同體的最高善概念作為人類集體義

¹⁹⁸ Reath, Andrew, "Two Conceptions of the Highest Good in Kant," *Journal of the History of Philosophy*, 26, 4 (1988): 615。

務的目的。而針對這個目的實現的可能性，強意義世俗論者要麼會認為人類群體具有足夠的時間與力量在人類歷史的進程中逐步達成這個目的，如此便不需要再另外設定神學公設來保證其可能性，要麼便不追求最高善在嚴格意義上的完全實現以符合人類的能力。不過這種典型的世俗論放棄了過多康德最高善理論的內容而似乎會使該理論顯得無足輕重，並且他們對人類群體能力的信心也沒有足夠的論證，這可能也是之後兩種變型的世俗論出現的原因。

2. 道德證實詮釋的強世俗論者

史密斯在〈配得幸福與康德的最高善概念〉(Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good, 1984) 中對環繞最高善概念的諸問題以及各種可能的解答做了一個系統性的整理。首先，他提出康德之所以要建立最高善理論，乃是基於它對我們的道德經驗的重要性。但他認為康德的 effort 存在著許多待解決的問題，他根據貝克、奧克特和澤爾丁曾談及的最高善歧義，整理出康德對最高善概念有「法律概念—極大化概念」、「此世行為指導—來世宗教興趣」、「個體未來幸福—社會理想」、「基於人類感性本性—基於理性對世界之統一理解—道德法則的命令」、「應該完全實現—只能不斷接近」等歧義的描述。接著他替最高善的基礎提出了四種可能的解答：「道德執行的推動力」、「理性的統一性」、「道德意志的內容」、「正義的實現」，其中「正義的實現」又可分為「個人」、「社會」、「宇宙」三個不同的層次來理解。但史密斯認為以上嘗試都沒有成功為最高善理論的必要性辯護，他指出關鍵在於如何解決「為何德行等同於配得幸福？」的問題。貝克認為德行只關乎應然問題，配得幸福則是關於希望的問題，兩者不同。但史密斯認為一種無私的希望也可以有道德重要性，這是道德經驗不可或缺的一部分，我們也可以說這是一種對道德客觀性的希望。對此他進一步指出，除了道德判斷以外，道德評價也是道德經驗的重要成分，目的王國的表述說明了道德預設了一個道德社群，在其中德行是配得道德讚許 (approval) 的。但在具體的人身上這種讚許只能以給予幸福獎勵的方式來表達，這也是對有德之人身上的道德法則的尊敬與認可，如此道德也才得到一種客觀回應。史密斯認為對配得幸福的意義做這樣的理解，才能成功證成德福為何必須一致，這就是最高善理論的核心。

大衛·薩斯曼 (David Sussman) 是最新近的道德證實詮釋強意義世俗論者。在〈最高善。誰需要它？〉(The Highest Good. Who Needs It?, 2015) 一文中他首先反駁了康德在第二批判中透過純粹實踐理性之二律背反對最高善之實現條件所做的論證，他主張最高善儘管是我們純粹實踐理性努力要實現的一個理想，但這並不代表我們需要預設其必然可實現性並信仰作為其可能性條件的宗教對象。他認為不設定最高善的風險並不在於道德法則會因此喪失權威，而在於我們可能因此無法全心全意承認其權威。這種風險產生的原因並不在於個人孤立的道德心理學狀態，而在於人是身處在社會之中與他人一同過道德生活的，由於每個人的

德行與執行道德的方式都不同，在與他人的互動比較之中便會產生種種落差，例如忌妒或道德自負等。要解決這個問題光是每個人都遵守道德義務還不夠，還必須每個人能夠在德行的進步上互助合作、同情共感，這就需要人類共同組成一個倫理共同體，透過愛來消弭各種道德上的失望與虛偽，這也就是有德之人必然會追求的最高善之狀態。

整體而言，這種類型的強意義世俗論者是以《單純理性限度內之宗教》中所提出的倫理共同體為最高善理論的主要內容，此時實現最高善的必要性重點從幸福轉到了德行上面，是要透過社會結構的改變根絕對德行造成的有害影響並給予正面的助益。所以這個意義上的道德證實詮釋也並非典型的直接以自然世界能提供的幸福作為一種德行的客觀證實，而是代以一種適合於德行的社會主體際性（intersubjectivity）作為這種客觀證實，此時幸福將只有間接的工具作用。不過比起單純的道德義務詮釋，這種道德證實詮釋仍然提高了最高善實現的必要性。

3. 有限度接受神學概念的弱意義世俗論者

儘管伍德的最高善詮釋首先是以補正論式的道德義務詮釋來證成經典的最高善理論，並且又被卡斯威爾歸類為極大化論者，但不管是在《康德的道德宗教》或〈理性神學、道德信仰與宗教〉中，他也沒有忽略康德晚期宗教哲學中的以共同體概念為核心的最高善理論，他在最新近關於最高善的文章：〈宗教、倫理共同體以及與惡的鬥爭〉（*Religion, Ethical Community, and the Struggle against Evil*, 2011）中也更加詳細地探討了最高善的這個面向。他在這些著作中指出康德在宗教哲學中主張最高善是為了解決根本惡的問題，而根本惡源自於人的社會性，所以也必須藉由社會性的手段來解決，即德行的進步必須借由人的集體互助來達成，這通常即可理解為一個內在共同體的最高善概念，促進它乃是人類物種的集體義務。又最後必須建立的倫理共同體需要一個能知人心的立法者，因此需要上帝，這就同時為內在共同體的最高善概念也保留了一個神學公設。儘管這並非伍德對最高善理論的完整觀點，但單獨來說足以充當弱意義世俗論的代表。

耶利米·約沃（Yirmiahu Yovel）在其《康德與歷史哲學》（*Kant and the Philosophy of History*, 1980）一書中特別強調最高善的歷史概念，把最高善當作理解人類歷史進程的範導理念（regulative idea），與此相應地也認為較為合理的最高善概念應是康德晚期最高善理論中的內在共同體概念，此時最高善不再僅是個人的德福一致，而是自由與自然的綜合、涉及對人類物種的整個物理環境與精神文化的改造¹⁹⁹。雖然因為他最終仍認為康德的歷史哲學存在一個無法解決的內部困難而使

¹⁹⁹ Yovel, Yirmiyahu, *Kant and the philosophy of history* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 31。

得其最高善理論並未完全成功，而依然被卡斯威爾歸類為批判論者²⁰⁰，但他對最高善理論的基本詮釋仍可視為一種弱意義的世俗論。他論證最高善理論之必要性的起點也是補正論式的，即認為在道德的形式法則之外，整個實踐系統還需要一個作為終極目的的理念，因為沒有目的的話也不會產生人類意志的規定，與世界沒有實質關聯、對客觀環境毫無影響的行動並不符合人類的本性。並且如果只有形式法則，那麼道德行動者將會是被動的，其行動內容完全視客觀環境的狀態而定，但加入質料的令式則會自己發動，這更加豐富了自由概念的內涵，只有到了此第二個階段方能解釋人類的實踐本性。最高善就是道德法則加入質料後自己所規定的終極目的。而與一般補正論者不同的是，約沃強調道德法則所要求要實現的最高善本身就已經超越了個人概念、本質上乃是一個共同體概念，它規定的是人類的共同目的、是個人只能有所貢獻，而唯有透過每個個人彼此間的合作才能實現的一個結合了普遍道德與福祉的新世界系統。當幸福被放進共同體概念後，其內涵也會發生改變，成為整個世代的幸福與自我報償的社會機制，而也唯有根據這樣一個內在於人類社會的最高善概念，人類對最高善的促進才有意義。不過基於人的有限本性，約沃仍然認為上帝的存在對最高善理論來說是必要的，只是現實世界與理想道德世界之間的鴻溝主要還是要靠人類自己來縫合，上帝的作用只在於保證人類能執行他的歷史任務。

安德森古德也是弱意義世俗論者的代表人物。她在〈康德的倫理共和國：最高善作為社會目標〉(Kant's Ethical Commonwealth: The Highest Good as a Social Goal, 1986)一文中指出，不管是支持最高善理論的西爾伯或反對最高善理論的奧克特都只從個人的角度來討論最高善問題，但巴恩斯從群體的角度來處理最高善問題才是正確的。其關鍵論點在於人類的德行總是涉及他人，所道德完美性也不可能孤立地達成，而必須在一個社會中才能實現。安德森古德從《單純理性限度內之宗教》中康德對人類根本惡的觀點切入，指出人性之惡並非來自純粹意志的自由也非來自純粹的物理衝動，而是來自於在兩者間進行抉擇的可能性，這形成了人的社會性。既然人性之惡的基礎在於體現了這個結構的人類社會中，那麼排除根本惡的道德完美性之完成唯有在一個理想的社會結構下才得以可能，此即一個作為最高善的「倫理共和國」。根據這個觀點，安德森古德認為實現最高善乃是為了達到道德完美性所必要，並且是人類整個物種的義務，而非個人義務。至於上帝在其中所扮演的角色，她的看法主要出現在〈上帝與共同體：一個對最高善之宗教蘊含的研究〉(God and Community: An Inquiry into the Religious Implications of the Highest Good, 1991)一文中。她在本文中同樣以《單純理性限度內之宗教》為根據，主張最高善成為人類終極目的是道德法則運用到人類這種有限理性存有者上的結果，也就是使人類產生了促進倫理共同體的義務，根據這個理念，道德完美性不再是個人的事，而是人類彼此的關係、社會系統的事。此

²⁰⁰ Caswell, "Kant's Conception of the Highest Good, the *Gesinnung*, and the Theory of Radical Evil," 186n4。

時上帝理念的功能在於讓人類為了這個共同的目的而統合起來，要讓個人的道德意向獲得公共的形式就必須將道德法則視為出自一個道德統治者的神聖命令。

史蒂芬·恩斯特洛姆（Stephen Engstrom）同樣是被卡斯威爾歸類為極大化論者²⁰¹，但實則應歸類為弱意義世俗論者的詮釋者。他在〈康德道德理論中的最高善概念〉（*The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory*, 1992）和〈最高善概念的規定〉（*The Determination of the Concept of the Highest Good*, 2016）兩篇文章中都以道德法則要求幸福的普遍化來說明為何最高善是純粹實踐理性的對象。他主張善的意志的運作也需要質料條件，不考慮質料條件也將不會有實踐知識，要將質料條件添加入實踐知識就必須符合道德法則的普遍化的形式。而幸福是屬於人類自然本性的自愛之對象，以之作為質料條件在道德法則的普遍化要求下將會產生利他的義務：每個人都應促進每個人的幸福，這也符合道德法則的目的自身程式。此時道德將不僅是幸福的必要條件，還是充分條件，它們必然要在最高善概念中連結起來，這也是道德法則命令最高善是一切行動之最終對象的主要根據，這首先是一種補正論式的道德義務詮釋。但恩斯特洛姆也指出事實上這只說明了道德上的慈善義務，還不是最高善概念的完整規定，因為他認為以德福一致為內涵的最高善本質上是一個正義概念，還包含惡有惡報這個慈善義務所不包括的規定。恩斯特洛姆弭平這個理論缺口的辦法是強調人無法準確判斷他人的德行，並且追求德行完美同樣是每個人的義務，所以人類在促進最高善這個義務上所應該做的仍然是盡量促進每個人的幸福。然而，促進他人幸福的義務不是個人可以完成的，必須與他人一起合作，這就引入了最高善的共同體概念。不過人類的能力仍有其極限，又最高善理論要求德福一致不僅是努力的目標，而是最終要實際實現，這就需要上帝來保證最終的賞善罰惡，所以也仍然需要上帝存在這個神學公設，只是他也強調要達到這個目的，社會合作還是首要的，其餘的部份才依靠上帝公設。至於靈魂不死與來世生命，恩斯特洛姆則認為對德行進步的討論可以獨立於該公設²⁰²，在此意義下他乃是一個弱意義的世俗論者。

寶琳·克萊葛德（Pauline Kleingeld）是同樣是採取道德義務詮釋的弱意義世俗論者。她首先在〈有德者希望什麼？重讀康德的最高善學說〉（*What Do the Virtuous Hope For? Re-reading Kant's Doctrine of the Highest Good*, 1995）一文中強調最高善概念的產生是源自於考慮道德義務的整體終極目的，義務所要求的所有道德行動若抽掉一切阻礙，其執行結果將帶來一個道德世界，此即最高善的根本內容。由於遵循道德法則是義務，又遵循道德法則必然促進最高善，所以促進最高善也是義務。克萊葛德認為此時作為道德世界的最高善超越了個人、直接義務的狹隘觀點、將道德法則擴展到一個關乎人類全體的普遍意義上，此即強調了最

²⁰¹ Caswell, "Kant's Conception of the Highest Good, the *Gesinnung*, and the Theory of Radical Evil," 187n10。

²⁰² Engstrom, Stephen, "The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory," *Philosophy and Phenomenological Research*, 52, 4 (1992): 771n24。

高善的共同體概念。而在最高善的實現問題上，她認為出現在早期最高善理論中的超越概念蘊含了許多的不一致，包括靈魂不死如何與有時間意義的道德進步相融以及上帝為何需要被理解為自然的創造者等，而從第三批判開始的晚期最高善理論才提供了最高善如何實現的融貫理論與細節，即在世界的目的論秩序中人類透過文化的產生與社會的進步最終完成永久和平與倫理共同體等，這也就是一個最高善的內在概念。不過克萊葛德仍然認為世界的目的論秩序需要由上帝來保證，這也將與上帝作為自然創造者的說法一致，因此儘管作為世俗論者她仍保留了上帝存在公設。在〈康德論「善」、善與促進最高善的義務〉(Kant on 'Good', the Good, and the Duty to Promote the Highest Good, 2016)一文中，她也在說明最高善為何包含幸福的過程中得出了最高善的共同體概念。她在其中主張最高善中的幸福要作為道德目的的一部分就必須建立在人有促進他人幸福的義務之上以獲得道德性，這個義務不要求幸福的增進，還要求此增進只由德行促成因而具有必然性，這就會是一個道德世界中人類共同促成的整體幸福，在此意義上最高善也成為了為道德法則命令要實現的對象。

蓋耶爾是以補正論式的道德動機詮釋為基礎，但最終仍主張最高善之內在共同體概念的弱意義世俗論者。在《康德論自由、法律與幸福》(Kant on Freedom, Law, and Happiness, 2000)一書中，他主張最高善概念的來源乃是因為幸福是每個人的目的，所以放到道德法則的目的王國程式中就會是每個人必須在同時考慮他人幸福的限制下追求個人的幸福，另外道德法則規定的慈善義務也直接命令人促進被允許的幸福，這將使道德法則最終要求一個自我報償的系統，此時所要求的幸福不再是自私的自身幸福，而是無私的全體幸福。在此意義下，最高善完全是道德法則本身規定的目的，而非兩種異質目的的結合，這首先是對最高善理論的一個補正論式的道德義務詮釋。然而在關於最高善的必要性問題上，蓋耶爾進一步主張需要設定最高善為可能的理由在於道德心理學。因為我們不是有完美理性的受造物，人的主觀狀態絕無法完全由理性支配，所以道德目的必須有可能實現的積極理由，否則我們在主觀心態上無法接受，因此為了要促進最高善我們不僅需要相信其或然可實現性，還要相信其必然實現之條件，也就是純粹實踐理性的公設。這些公設的重要性在於能夠增強我們對義務的執行力、增強我們在道德動機上的主觀需求，當我們在這些理性公設彷彿有客觀實在性的前提下行動將使我們更有效地促進最高善。此外，在人主觀上有非理性感性需求的前提下，借助一切手段來規訓它，使之不會成為與道德動機競爭的偏好本身也會是理性的要求，理性公設所包含的宗教理念就如同美感象徵一樣可以影響我們的感性面，它提供了一個正面的世界觀信念而可以避免道德動機受到冷漠或悲觀之世界觀信念的削弱或破壞。就此而言，蓋耶爾提供了一個典型的補正論式道德動機詮釋來證成最高善之必然可實現性與所需之理性公設，但對於康德對靈魂不死這個具體理性公設的論證他卻也提出了質疑。由於康德是以最高善要求神聖性來論證靈魂不死的必要性，但事實上神聖性與人類的本質不相容，而不需要神聖性的話，最高善

則也可以不需要靈魂不死就實現。另一個問題則是若設定靈魂不死的話，來世的超越性幸福也將難以理解，這些困難也埋下了蓋耶爾最終採取世俗論的契機。他在〈康德式的共同體。目的王國、倫理共同體與最高善〉(Kantian Communities. The Realm of Ends, the Ethical Community, and the Highest Good, 2011) 一文中更加突顯了其詮釋的世俗論特徵，他認為最高善所要求的幸福唯有包含在一個共同體概念之中、從無私地促進普遍幸福的角度來看才可以是道德要求的一部分而具有道德價值，因為對康德來說促進個人自身的幸福並非道德義務。就此而言，最高善的個人概念無法嫁接在康德的道德哲學之上，而為了神聖性而預設的靈魂不死公設亦是一個個人概念，並且事實上有限理性存有者本質上不可能具有神聖性，所以該超越性公設並非最高善理論適當的內容。此外，他也指出從康德對上帝存在公設的描述來看，最高善也不應當是一個超越概念，因為如果上帝是在未來的超感性世界才分配最高善所要求之幸福的話，祂又何需被描述為感性自然的創造者？因此，蓋耶爾認為應該根據康德第三批判與宗教哲學中成熟的最高善理論將最高善概念理解為一個內在共同體概念，此時最高善將實現在人類實際生活的感性世界之內，只是仍帶有宗教面向。在《單純理性限度內之宗教》的第二部分中，康德主張人類存心向善的持續改進在上帝眼中就已經具有道德完美性，如此便不需要一個無限進程，也因此靈魂不死這個純然超越的公設在此著作中也遭到邊緣化。在第三部分中最高善更加明確地被視為要實現在地上，但仍強調上帝公設作為倫理共同體這個地上組織的條件，其理由在於該組織依據的德行法則在人類之間不具有強制力，所以需要設想一個上帝作為其立法者，此時上帝便可合理地同時被理解為自然的創造者，因為這個倫理共同體也必須建立在人類生活的感性自然當中。在〈康德、孟德爾頌與靈魂不死〉(Kant, Mendelssohn, and Immortality, 2016) 一文中，蓋耶爾更加明確地主張在康德成熟的最高善理論中，道德完美性只能在歷史進程中由人類物種整體來實現，因為個人是有死的，此時為了道德完美性之可能性所設的超越無限進程已被內在於感性世界的人類歷史無限進程所取代。

弱意義的世俗論者同樣認為最高善的必要性在於使人能在德行上互助以達到完美性，也就是要實現一個倫理共同體。但與強意義世俗論者所不同的是他們不認為依靠人類自身的力量能夠完全達到這個境地，這也就使他們仍然保留了上帝公設來保證這種最高善的實現。不過由於所實現的最高善已不在一個超越的世界當中，所以他們也如同晚期的康德一樣不再強調或甚至明確放棄靈魂不死這個預設了超感性生命的公設。

第四節 極大化論者的最高善理論

根據卡斯威爾的定義，極大化論者有兩個最重要的特徵。首先，他們不會認

為康德提出最高善理論是為了補充道德規範理論，也因此他們不會採取補正論式的道德義務詮釋與道德動機詮釋，而大多會選擇從道德規範以外的道德經驗中尋找支持最高善理論的理由，這往往可歸類為道德證實詮釋。其次，他們會盡可能保留所有康德提出過的最高善理論之內容，這主要是對立於世俗論者對最高善之超越概念與其神學公設的否定，所以大部分儘管也不否定康德晚期最高善理論中對人類社會性的強調，但仍更加重視如何保留經典最高善理論中的超越性神學公設。

在典型的極大化論者之外，西爾伯在〈最高善在康德哲學中作為純粹理性之典範的形上學重要性〉(The Metaphysical Importance of the Highest Good as the Canon of Pure Reason in Kant's Philosophy, 1959/60)一文中以理性全面目的之滿足來論證最高善理論之重要性的做法亦可歸入一種極大化論詮釋。儘管西爾伯的最高善詮釋是以補正論式的道德義務詮釋為基礎，但在本文中他也另外提到了最高善作為理性的最高興趣，其滿足能起到統合理性各種運用之不同目的的作用。他於其中說：「最高善的理念不僅替理性作為道德意欲的必然對象，它還提供了理性它的全面目的，在適當的面向上將理性所有的考慮囊括在自身之中」²⁰³。最高善之所以可以作為純粹理性之典範是因為只有在理性的實踐運用中人們可以發現一個無條件的目的，而這個無條件的目的也要求了感官世界中的某種現實性（幸福），這也就同時包含了理性之理論運用的對象。因此最高善在自身之中同時結合了理性的理論與實踐興趣，並回答了理性所有興趣中的第三個問題：「我可以希望什麼？」。進一步來說，要求最高善的可能性使得一種對形上學對象的肯認（Fürwahrhalten）得以可能，原本這些形上學對象是思辨理性渴望認識、但卻總是失敗的。如今在最高善理論的幫助下，這個需求便能夠以另一種方式滿足，而使理性的渴望得到平息。所以可以說最高善理論的另一個必要性就是因為它可以同時滿足理性的各種不同興趣（包括實踐興趣、理論興趣與形上學興趣等）。不過如同我們在第二章中已經指出的，理性興趣詮釋並不足以說明有何設定最高善可能的必要性，因為即使這個興趣沒有滿足似乎也不影響理論與實踐哲學各自的有效性。所以西爾伯的最高善詮釋仍然不可能放棄補正論式道德義務詮釋這個基礎，而理性興趣的滿足毋寧可以視為由道德義務詮釋所證成之最高善理論進一步為康德的整個批判哲學系統所帶來的好處。

雖然伍德在分析康德的宗教哲學時也提出類似弱意義世俗論者的論述，但他並沒有因此像他們一樣明確否定最高善的超越概念，而是由此宗教哲學找出支持最高善理論的進一步理由。他在《康德的道德宗教》中開始討論康德的道德信仰與理性宗教時也承認先前以道德義務要求最高善必須可能來證成做為其可能性條件的神學公設仍是不足的，我們還必須需要知道神學公設在人類的道德生活中

²⁰³ Silber, John R., "The Metaphysical Importance of the Highest Good as the Canon of Pure Reason in Kant's Philosophy," *Texas Studies in Literature and Language*, 1 (1959/1960): 243。

實際上起了什麼樣的實踐功能。伍德主張對以神學公設為基礎的道德信仰回應了人類與其實際生活處境的辯證關係，使他得以理性地繼續追求其道德目的。這種辯證關係的產生在於擁有道德性的人類不會只關注特定、個別道德目的，還會考慮它所生活的世界是否是一個善的、本身具有道德目的的世界。特定的道德目的沒有達成不會影響人類對道德法則的信任，因為他仍然可以對未來抱有希望，但考慮到世界的終極目的就是另外一回事，此時人就必須考慮在其能力之外的自然本質上是否能支持他實現道德目的的問題，但現實的自然似乎不提供人類這樣的保證，這就會造成人類理性在其實踐運用上的自然辯證：「道德的終極目的是否有一種實踐可能性的問題因此就是一個會威脅到道德意欲整體之合理性的問題，在探詢這個問題時道德行動者將會陷入康德所謂的『理性在其實踐運用中的自然辯證』」²⁰⁴。對伍德來說，自然的辯證所造成的會是一種道德絕望（moral despair），也就是基於自然與道德的不一致、不提供其客觀性連結所產生的一種從根本上不再相信道德法則之有效性的道德懷疑論。道德絕望最終將使人不再依道德法則行事而成為一個惡人，根據「訴諸實踐上的荒謬」的論證方式，康德就可以推出人必須相信最高善的可能性以杜絕這種荒謬的後果，如此做為其可能性條件的神學公設也將得到證成。從這個角度也可以說最高善理論解決了惡的問題，最高善理論所提供的道德信仰使根本惡儘管無法被根絕、但仍能夠被克服。這種以道德客觀性之需求來證成最高善理論的理解即是一種典型的道德證實詮釋。

弗里德曼（R. Z. Friedman）被卡斯威爾歸類為補正論者²⁰⁵，然而事實上他並不認為康德的道德規範理論本身對人類執行道德的規定有所不足，而是認為對於人類的道德經驗整體而言，道德規範理論只是其中一部分，沒有最高善理論的補充使其被視為具有客觀性則仍難以接受，所以他更適合被歸類為極大化論者。他在其〈康德最高善的重要性與功能〉（The Importance and Function of Kant's Highest Good, 1984）中首先根據貝克、墨菲和奧克特的觀點，提出了三個反對最高善作為道德義務的理由：（1）人類在經驗中無法認知德行，所以也無法分配幸福。（2）幸福是一個經驗的不確定概念，所以無法先天地來規定。（3）人們不需要在經驗中發展最高善，因為它是不存在經驗中的理念。所以他也同意貝克的觀點，認為最高善概念不會替道德法則帶來任何新的義務。儘管如此，弗里德曼仍然認為最高善理論有其重要性。他指出若最高善不可能，則道德性只會有主觀性，而不會有客觀性，因為此時道德性只會是心靈中的表象，而與客觀的世界沒有關聯。此外，他在〈偽善與最高善：黑格爾論康德從道德到宗教的過渡〉（Hypocrisy and the Highest Good: Hegel on Kant's Transition from Morality to Religion, 1986）中也指出，最高善的需要並非為了使道德行動可能，而是要使實際的道德經驗得以可能，它本身不是道德的目的，但卻是人類遵循道德的條件。

²⁰⁴ Wood, *Kant's Moral Religion*, 158。

²⁰⁵ Caswell, "Kant's Conception of the Highest Good, the *Gesinnung*, and the Theory of Radical Evil," 186n6。

泰瑞·古德洛夫 (Terry F. Godlove, Jr) 同樣不以道德義務為理由來證成設定最高善可能的必要性。他在〈道德行動、道德生命：康德論意向最高善〉(Moral Actions, Moral Lives: Kant on Intending the Highest Good, 1987) 一文中主張最高善理論所預設的道德有神論並不是個別道德行動的條件，但卻是人之整體道德生活(moral life)的條件。他認為補正論者所根據的原則：「任何行動都需要有目的才能理解」是對的，但是這不是需要最高善理論的理由，因為個別道德行動都有其直接目的，這並非最高善。真正重點應在於若沒有最高善概念，則執行道德行動之人的生活整體就會沒有目的，也就是說他並不知道執行這些道德行動最終要達到什麼目標，古德洛夫認為這就是道德生活的喪失，這可能會使我們像第三批判中的無神論者一樣對道德失去企圖(Beabsichtigung)進而放棄道德。所以設定最高善可能的必要性就在於他使人的整體道德生活得以可能，使其在客觀世界中有一個客觀的目的，此時一般的個別道德行動都將可視為促進最高善這個持續行動的一部分。

腓特烈·拜塞爾(Frederick C. Beiser)是較為特別的極大化論者，他在其〈道德信仰與最高善〉(Moral faith and the highest good, 2007)一文中對最高善理論之重要性的討論對於第二章第二節中所整理出的四種詮釋進路皆有所涉及。不過根據其詮釋重心仍可視之為一種道德證實詮釋，因為他認為為何要有最高善理論的主要理由在於要解釋道德行動的可能性就也要解釋客觀世界的道德性。如果道德原則賦予了意志以道德義務，那意志就必須是生活在一個義務能實現的世界裡。換句話說，若我們要能道德地行動，則宇宙本身也要是能夠達成道德目的的。而康德提出最高善理論背後的擔憂就在於若最高善不可能，則人將因為一切道德行動都將徒勞無功而感到道德絕望，這將使我們喪失一切道德動機。反之，若最高善是可實現的，則德福的一致同時也就連結了自由與自然以及智思物與現象物，這也才使同時涉及這兩個面向的道德行動得以可能。而在最高善的概念方面，首先他認為最高善的本質是一種分配正義。另外，他也如典型的極大化論者一般認為神學概念是必要的，因為人自己沒有能力實現最高善，包括世俗概念所要求的人類共同體也需要上帝賦予世界道德秩序，如此每個人的道德努力才能夠整合起來。至於最高善究竟要實現在此岸還是彼岸的爭論，他則認為這對於奧古斯丁(Aurelius Augustinus)式的上帝之城來說並不成問題，此時最高善將在地上實現，只是這也將是耶穌再來之後的新世界。在所有詮釋者當中，拜塞爾的詮釋也最接近本論文採取的進路。

卡斯威爾將自己歸類為一種極大化論者。他在〈康德的最高善概念、存心和根本惡理論〉一文中指出，既有的詮釋都沒有注意到康德的最高善概念與根本惡概念以及道德心理學的關聯，因而產生了各種對最高善理論的批判論或補正論，而無法在不更動康德理論原意的前提下，對最高善的必要性提出令人滿意的解釋。對卡斯威爾而言，人的存心乃是超越並支配個別具體準則的道德性格，本身乃是可貫穿人之一生的最上位準則。又只有純粹實踐理性自身與感性偏好能成為準則

的動機，而在一個人身上除了道德行為的動機以外，其他行為都將以偏好為最終動機（包括所有道德上被允許的行為）。因此一個人的存心必定同時存在道德動機和偏好動機，存心的善惡之別只在於這兩種動機的主從關係。人類的根本惡即表現在對幸福的犧牲有其極限，在基本的幸福無法滿足的情況下難以穩固地遵循道德義務，這即是以幸福為道德的條件。卡斯威爾認為，為了克服根本惡人類必須力求將道德轉變為存心中的最高動機，此時人性對幸福的追求仍不可能被排除，只是它轉變為以道德為條件，在不違反道德的情況下被追求，這其實就是最高善的概念。如此當我們說人類有義務克服根本惡時，其實也就等於說人類有義務追求最高善，此即最高善概念的必要性之所在。

拉爾夫·巴德（Ralf M. Bader）也是明顯的極大化論者，他在〈康德的最高善理論〉（*Kant's Theory of the Highest Good*, 2015）一文中明確反對最高善的必要性來自於道德義務的要求，並主張康德的最高善理論除了考慮道德法則還考慮了實用法則，是兩者的結合所產生的需求：

除了義務的要求，吾人還需要考慮明智的要求。我們必須實現最高善的理由並非單獨衍生自道德性，最高善也不能衍生自道德法則本身，而只能衍生自道德法則與實用法則的結合。以此方式，最高善構成要素的異質性就帶來了相應的產生其構成物之理由的異質性，對最高善的追求因此不能僅是義務之事。²⁰⁶

他認為需要做此考慮是因為就像理論理性需要概念系統與自然法則系統的結合才能使自然科學得以可能，實踐理性除了自由法則的系統還需要一個目的系統才能使自由的科學可能。幸福就是實踐理性的普遍目的，如果這個目的不被整合進道德系統（其產物就是最高善），那麼實踐理性自身就是不一致的而喪失它對我們的約束力。因此可以說道德儘管本身是無條件的，但是也間接地依賴最高善的可能性，最高善在此既不是道德的判斷原則，也不是執行原則，但仍是必要的，這是因為道德要對我們有約束力就需要加入一個目的系統。在此詮釋下，設定最高善的可能性以及其公設是為了讓世界能夠回應我們的實踐理性對目的的需求，這才使道德有意義而對我們有效。

最新近的極大化論者有加貝利·托馬希（Gabriele Tomasi）和安德蕾雅·馬蘭·埃賽（Andrea Marlen Esser），他們的最高善詮釋都是以第三批判為主要根據。托馬希在〈上帝、最高善與信仰的合理性：對康德上帝存在之道德證明的反思〉（*God, the Highest Good, and the Rationality of Faith: Reflections on Kant's Moral Proof of the Existence of God*, 2016）一文中指出儘管康德的道德規範理論主張義務本身就

²⁰⁶ Bader, Ralf M., "Kant's Theory of the Highest Good," in: Joachim Aufderheide and Ralf M. Bader (eds.), *The highest good in Aristotle and Kant* (United Kingdom: Oxford University Press, 2015), 204。

可以推動人們行動，但他並沒有割裂道德與宗教的聯繫，因為他也考慮人的自然需求。在第三批判裡康德不再把最高善提高到義務的強度，而是把它當作反思判斷的對象，由此思考到的最高善不是個別道德對象，而是統合整個道德生活的一個終極目的，而若此終極目的不可能將會削弱我們的道德存心。此時，相信上帝存在是反思判斷設想最高善這個終極目的能夠達成的唯一方式，也就是透過祂使自然的目的論得以可能，在此意義上信仰上帝就是信任理性與其自身的一致性。埃賽在〈應用善的概念：康德第三批判中的終極目的與最高善〉(Applying the Concept of the Good: The Final End and the Highest Good in Kant's Third Critique, 2016)一文中的最高善詮釋也與此類似。她指出康德在第三批判中主張即使是正直的人，他的道德努力也是有限的。這不是因為他不假設最高善就沒有充分的心理學動力，而是當他看著這個世界，他將無法適當地表達他自己由道德法則規定的內在目的性、無法將自己看作道德主宰創造的世界之最後目的，這造成了具有道德性的人與自然的分裂。這種分裂將危及道德性，因為純粹實踐理性如果不是空的就要有客觀實在性，而其實踐上的客觀實在性就是道德命令的實現，這必須發生在感性自然當中，這就是此世的最高善。所以唯有透過最高善理論才能建立一個不與道德分裂的世界觀，這個世界觀並非義務，但卻是唯一在道德上一致的。

整體而言，極大化論者可以說是一種改良過的補正論者，他們把最高善理論所發揮的功能從對道德規範理論的補充轉移到了對道德哲學其他層面的補充之上，也就是說他們強調出了道德規範理論並非道德哲學的全部，最高善理論正是為了建立一個更完整的道德哲學而提出的。因此在實際的操作方式上，他們便不再著眼於道德規範理論所主要說明的個別道德義務與行動，也不強調仍以道德規範理論為基礎所延伸出來的集體道德義務(這使他們不會像世俗論者般強調最高善的內在共同體概念並否定其超越概念)，而是著眼於人的道德生活整體與自然世界的關係，這使他們的詮釋以道德證實詮釋為主。在他們看來，最高善理論的功能主要在於消弭道德與自然世界表面上的不一致，使道德獲得客觀性、自然獲得終極目的，如此受感性限制的人類才不會因為找不到道德生活的意義而陷入道德絕望，進而懷疑道德的有效性而為根本惡所支配。

小結

根據本章的系統性分類，既有的最高善詮釋首先可以按照卡斯威爾的經典分類方式分為批判論者、補正論者、世俗論者與極大化論者，而其中補正論者與世俗論者基於其顯異的內部差異性又可做出進一步的劃分。在關於最高善理論的定位與必要性問題上，批判論者主張最高善理論要麼與康德的道德規範理論相衝突，要麼對其來說是多餘的，而頂多可以接受一種理性興趣詮釋；補正論者主張最高善理論補充了道德規範理論對道德法則之說明的不足之處。而根據他們之中有些

人強調該不足在於道德法則之具體可理解性、有些人強調該不足在於道德法則之具體可執行性上的差異，他們又可分為道德義務詮釋與道德動機詮釋兩種類型，後者較能夠超越「促進最高善」這個道德義務所要求的極限而進一步證成相信最高善可能實現的必要性；世俗論者主張最高善理論僅僅是道德規範理論在人類群體上的延伸應用，並因此否定最高善的超越概念與神學公設，所以其基本類型亦是一種道德義務詮釋，只是這種非補正論式的道德義務詮釋更加難以證成最高善可能實現的必要性。不過也有世俗論者以倫理共同體所能發揮的道德證實作用來論證最高善理論，這在一定程度上提高了最高善可實現的必要性，這種類型的世俗論者與前一種基本類型都可稱為強意義的世俗論。最後，還有一類弱意義的世俗論者，他們儘管也否定了最高善的超越概念，但是並不完全否定其神學公設，通常是保留了上帝存在公設而不再主張靈魂不死公設；極大化論者主張最高善的必要性在於解決道德規範理論之外的其他道德哲學問題，這使他們能一方面保持道德規範理論完整的有效性，另一方面又不會使最高善理論淪為僅是前者的延伸應用。他們認為最高善理論應當解決的道德問題主要包括了克服根本惡、道德絕望等關乎人之整體道德生活的問題，而這些問題的形成與解決都與自然與道德的分裂與統一問題有關，這使得他們基本上都採取一種道德證實詮釋。

關於不同詮釋立場對於最高善之概念歧義的態度，綜觀迄今為止的各種詮釋雖然不少詮釋者提及了最高善的正義概念與完美概念之區分，但除了威爾維奇、奧康奈爾、恩斯特洛姆和拜塞爾之外幾乎沒有人視正義概念為康德心目中或其系統理論上應該賦予地位的最高善概念，這可能是因為大多數詮釋者會認為理性總是追求完美，且完美同時已經蘊含了正義，所以如果作為完美概念的最高善能被保證，正義概念將不再是問題。而大體上來說，不管是反對最高善理論的批判論者或支持最高善理論的補正論者，都是以最高善的超越個人概念為基礎來展開論述的，這是以第二批判為根據的經典詮釋。不過有些補正論者基於道德義務僅能要求「促進最高善」所以也認為真正要實現的只需要是一種人類能力範圍所及的內在個人最高善，此時最高善的超越概念則保留為藉由範導作用（*regulative Funktion*）來賦予人道德動機盡其全力的理念。反之，世俗論者皆以康德的晚期最高善理論為根據主張內在共同體概念才是最高善的適當概念，之所以沒有人主張超越共同體概念可能是因為他們認為共同體概念要求人類透過自己的努力與合作來達成此一理想，若在超感性世界由上帝來實現此最高善，則正好破壞了共同體概念自身。而極大化論者基本上力求保留所有康德提出過的最高善理論之內容，所以不會像世俗論者一樣反對最高善的超越概念與神學公設，另外他們大多是透過個人在道德義務之外的其他道德生活面向來證成最高善理論，所以其論述仍是以超越個人概念為主，但其論證所訴諸的自然與道德的一致事實上蘊含了最高善的內在概念，並且他們也不會反對晚期最高善理論中的共同體概念，如何在極大化詮釋康德最高善理論的情況下調和文本中皆有根據的超越個人與內在共同體兩種概念是他們並沒有說明的。

最後，在最高善的實現的可能性上，批判論者由於不認為最高善理論有任何必要性，所以也不需要考慮此問題。補正論者根據經典的最高善理論會主張最高善最終要由上帝與來生保證在超感性世界中實現。世俗論者則認為最高善將藉由人類群體自身在歷史中藉由法政制度與宗教社群的不斷進步來實現，上帝最多扮演使宗教社群能組織起來的要素。極大化論者由於也保留了最高善的神學公設，所以與補正論者同樣以上帝與來生來保證最高善的實現是其主要的選擇，又基於其最高善是要解決自然與道德之分裂的主張，也有些人強調上帝保證的自然目的論將是最高善最終能實現的根據。



第四章 最高善理論之既有詮釋的系統性批判

在上一章中所呈現的各種詮釋類型都試圖給出一個融貫的最高善理論，但基於它們所建構的最高善詮釋仍不脫第二章所整理出的最高善理論諸要素的各種組合，它們自然也面臨了當時所指出的各種困難，此外各種詮釋類型在論述過程中的彼此詰難也呈現出了其各自的理論內部必須解決的難題。以下依序探討上一章中所列舉之各種詮釋類型可能遭遇的理論困境與批判。

第一節 對最高善理論之批判論者的批判

批判論者本身即對於最高善理論採取一個批判的態度，並不主張一個具有重要性、正面的最高善理論，而其他正面建構最高善理論之詮釋類型的成功與否正好代表了是否有對批判論者的完整反駁。不過就批判論者反對最高善理論之融貫性與重要性而實際給出的理由而言，其他最高善詮釋的出發點與所依據的詮釋原則正好是針對這些理由而提出的，所以對批判論者的批判首先可以由此開始，檢驗這些詮釋原則是否的確能超出批判論者對最高善理論所提出之批判理由涵蓋的範圍。

這其中最典型的乃屬補正論者，它們認為最高善理論補充了道德法則之質料和目的的主張直接與貝克認為最高善理論要麼破壞了道德自律，要麼對道德規範理論來說顯得多餘的看法相對立。補正論者可以輕易地解釋為何該理論並沒有破壞道德自律，因為這裡的質料與目的仍是以道德法則為基礎，是它運用在人類這種有限理性存有者身上的必然產物，並不損害其自我立法的地位，這完全符合康德在宗教哲學中主張的最高善概念提供了道德意決與行動一個終極目的。就此而言，最高善理論也將不會是多餘的，因為它是對道德法則必然預設之具體對象的必要說明。從日常的道德經驗與直覺來說，真正的有德者不會只空想著形式的道德法則，而沒有根據一個帶有具體目的道德準則來行動。例如伍德便批評貝克忽略了所有行動都要有質料目的，包括道德行動，所以說遵循道德義務就是要努力促成其目的，說善的意志以自己為對象是正確的，但它並非僅以自身為對象²⁰⁷；弗里德曼也指出貝克說最高善概念不是實踐概念是對的，但說它無關乎實踐的後果則是錯的²⁰⁸。貝克對最高善理論的另一項批評是「促進最高善」並不出現在康德對德行義務的列舉之中，但最高善本身有另外一項特徵，即它是純粹實踐理性之對象的無條件總體性，也就是說它應該是一切道德義務的整體目的，每一項個

²⁰⁷ Wood, *Kant's Moral Religion*, 64, 67, 96。

²⁰⁸ Friedman, R. Z., "The importance and function of Kant's highest good," *Journal of the History of Philosophy*, 22, 3 (1984): 331。

別道德義務之目的的實現都等於是部份地實現了最高善。例如伍德便批評若貝克認為「促進最高善」不出現在德行義務中，所以不是真正的道德義務，那麼他就像是在說劍橋大學並不座落於校園裡的任何一棟建築上，所以不是一個真正的教育機構²⁰⁹。至於奧克特想用「模仿的自然」來取代最高善作為道德法則之質料原則的做法，補正論者仍然可以輕易地將「模仿的自然」也理解為最高善，例如維克與蕭勒就認為「模仿的自然」就是在我們的能力範圍內可以在感性世界中實現的最高善²¹⁰。此外，不管是世俗論者或極大化論者用來支持最高善理論的理由也都能夠初步回應批判論者，他們都可以同意批判論者主張的道德規範理論不需要最高善理論，但是卻仍可同時主張該理論有其必要性。對世俗論者來說，其重要性在於最高善理論進一步考慮了集體義務，這是以說明個人義務為主的基本道德規範理論所不涵蓋的。對極大化論者來說，其重要性則完全在道德規範理論之外，是為了說明道德生活的其他面向而建立的。所以批判論者以外的三種正面詮釋最高善理論的出發點都有其對抗批判論者的空間。

除了上述批判論者反對最高善理論的基本理由之外，黃振華對於最高善理論提出了許多細節上的批評，值得在此一一檢討。就最高善概念本身來說，他首先質疑這個概念並不產生二律背反，原因是因為個別善之間乃是一種交互關係，所以只能透過選言判斷的回溯推論來產生最高善概念，而無法形成會造成二律背反的假言判斷之回溯推論。但實際上康德對二律背反的基本規定乃是「純粹理性之諸法則的衝突（二律背反）」²¹¹，並沒有嚴格規定理性在任何領域中所形成的二律背反都必須產生自某種具體的理性推論方式。在實踐理性的二律背反當中，以理性為基礎的道德法則要求最高善要有可實現性，但同樣以理性為基礎的自然法則卻反駁了這種可實現性，這已經滿足了構成二律背反的基本要件。其次，他認為既然德福互斥，那麼以包含了幸福的最高善作為道德善的可能性條件是矛盾的，並且若不是已經先預設了上帝存在，人根本不會產生德福連結的意識。但事實上康德並沒有說最高善是道德善的可能性條件，反之道德善才是最高善的可能性條件。最高善對於道德善的意義若按照補正論者的說法乃是一個具體化條件或執行條件，若按照極大化論者的說法則是一個證實條件。此外，許多非批判論者也都嘗試從道德法則本身的要求（例如慈善義務、正義概念等）分析出德福連結的概念，因此並非要先預設上帝概念才能做到這一點。最後，他質疑最高善概念表達的「德福必然連結」乃是一個實然的因果連結，所以放到實踐的領域中只會是一個假言令式中的分析連結。但既然「德福必然連結」是一個實然命題，它放到實踐領域中便不可能維持原來的表達方式，若要形成一個分析性的假言令式就必須把幸福與德行視為目的與手段的關係而表達為「若要獲得幸福，就應該具備德行」，

²⁰⁹ Wood, *Kant's Moral Religion*, 95。

²¹⁰ Wike, Victoria S. & Showler, Ryan L., "Kant's Concept of the Highest Good and the Archetype-Ectype Distinction," *Journal of Value Inquiry*, 44, 4 (2010): 531。

²¹¹ A407/B434。

但康德把實現最高善當作一個實踐上的義務時絕不是把幸福當作目的，而正好只會表達成黃振華自己也提到的「德福應該連結」。至於在最高善實現的可能性條件上，黃振華首先質疑的是成比例的德福一致並不要求完美的德行，那麼由此也推不出靈魂不死這個公設。但大多數的最高善理論支持者都持最高善的完美概念，而持正義概念者也可以像世俗論者一樣放棄靈魂不死這個神學公設。其次，他質疑最高善理論所推出的上帝只能是一個理智世界的、而非一個現實世界的創造者，並不符合西方宗教傳統。但這一點只適用於大多數持最高善之超越概念的補正論者，並且也並非一個對理論本身的批評，而是對於理論與歷史文化背景間一致性的批評。最後，說靈魂不死與上帝存在公設缺乏了推證與原理，這是強將針對純粹知性概念的要求套用到實踐理念之上。純粹知性概念具有內在運用、會對具體的知識對象進行規定，因而需要證明該規定性的合法性以及用來落實該規定性的原理。但設定靈魂不死與上帝存在並非為了規定靈魂與上帝這些對象本身，而是為了使得另一個由道德法則所要求的對象（最高善）之實現能夠被設想，所以不需要有強如範疇推證的內在運用之合法性證明，更不用說其運用原理。並且在另一個意義上，證明它們對於設想最高善之實現的必要性即等於是它們的一個推證，這種推證可類比於第一批判中對於先驗理念之範導性運用所做的推證，其強度不需要如範疇推證一樣證明其直接建構了知識對象，而只需要證明其對此發揮了間接的作用。

另外，墨菲對「促進最高善」不可能的論證也是對最高善理論的一種具體的反對意見。約翰·巴維斯琉士（John Beversluis）特別在〈康德論道德努力〉（*Kant on Moral Striving*, 1974）一文中針對墨菲的觀點提出了反駁。墨菲認為我們對確定一個人的德行是無知的，而頂多只能確定行為的合法性，所以促進最高善不可能。巴維斯琉士則首先指出，對康德而言合法性也是最高善的一部分，即使我們只對合法性有知識仍可以促進最高善，例如康德在《單純理性限度內之宗教》中也不否定單純的合法性可以有報償：「藉此【按：為了另一個世界的報償而行善】，他儘管更多的是明智而非關乎善行之動機的道德，但至少照字面上來說是合乎道德法則而行的，而就可以期望這在未來也不會是沒有報償的」²¹²。其次，儘管我們不能在經驗中得知人是否出於義務行動，但我們卻可以在經驗中得知人是否努力提升自己的德行，只要此人盡可能地根據道德來行動。如此將幸福分配給努力提升德行的人，也等於是在促進最高善，所以這個義務是可能的。此外，奧康奈爾也指出墨菲的主張違反道德直覺之處，即若我們過於嚴格看待人類存心的不可知性將會使一般的道德歸咎都不再可能²¹³。

整體而言，批評論者對最高善理論具體提出的反對理由都能在其他正面的最高善詮釋中找到初步的解決方案，但這不代表批評論者就真正被駁倒了，因為他

²¹² *RGV*, AA VI: 161。

²¹³ O'Connell, "Happiness Proportioned to Virtue: Kant and the Highest Good," 272。

們以此為基礎進一步建立起來的最高善理論仍然蘊含著許多困難，接下來的三個小節將依序闡明之。

第二節 對最高善理論之補正論者的批判

補正論者的最高善理論包涵了幾項重要的特徵：(1) 其中採取道德義務詮釋的補正論者對最高善可實現之必要性的論證主要依賴於「應該蘊含能夠」之原則。

(2) 採取道德動機詮釋之補正論者的論證則主要在於主張需要最高善的可實現性來保障道德法則本身確實成為道德動機。(3) 他們大部分對最高善概念採取了超越、個人與完美的經典理解。除了卡斯威爾認為補正論犧牲了道德規範理論的完整性與獨立性這個缺點外²¹⁴，這三項特徵也都分別隱含了各自的困難，以下將依序分析之。

針對「應該蘊含能夠」之原則的運用，我們在第二章中分析道德義務詮釋的基本論證方式時就已經指出「應該蘊含能夠」之原則似乎只要求義務對象的或然可實現性，而不要求其必然可實現性。但如果該原則不要求道德對象的必然可實現性，那麼以此為基礎的道德義務詮釋將無法解釋最高善理論有何根據來推出作為最高善之可能性條件的實踐公設，因為此時最高善將與其他義務對象一樣只需要不違反一般經驗就能成立的或然可實現性，如此最高善理論也將失去其特殊性與重要性。針對這一點，馬庫斯·維拉賽克 (Marcus Willaschek) 在其〈我們必須相信我們的目的的可實現性嗎？論康德對純粹實踐理性公設之論證的一個前提〉

(*Must We Believe in the Realizability of Our Ends? On a Premise of Kant's Argument for the Postulates of Pure Practical Reason*, 2016) 一文中嘗試替「應該蘊含能夠」之原則以及康德的道德證明做更加詳盡的修正與辯護。他首先從理性行動的一個一般性原則出發：理性行動的一個條件在於一個人要能理性地相信他追求的目的可以透過他自己的行動來實現（所謂具有實踐上的可能性），這可稱為理性行動之對象的「可實現原則」(realizability principle)²¹⁵。把這個原則應用到道德行動上就形成了「應該蘊含能夠」之原則，即道德行動要成為一個理性行動則其行動者必須相信其道德目的可以藉由其行動來實現，這進一步應用到實現最高善這個道德目的上則可以表達如下：「我們可以理性地將最高善當作我們的目的，唯有當我們理性地相信最高善在實踐上是可能的（也就是我們能夠透過我們的行動來實現它）」²¹⁶，這成為了康德證明最高善之實踐公設的基礎。然而，這個證明成功

²¹⁴ Caswell, "Kant's Conception of the Highest Good, the Gesinnung, and the Theory of Radical Evil," 186。

²¹⁵ Willaschek, Marcus. "Must We Believe in the Realizability of Our Ends? On a Premise of Kant's Argument for the Postulates of Pure Practical Reason," in Thomas Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy* (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016), 223。

²¹⁶ Ibid. 226。

與否的關鍵就在於作為其前提的可實現原則是否成立，因為該原則規定了一種超出或然可實現性的實踐可能性，這也才使以之為基礎的「應該蘊含能夠」之原則也可以被理解為包含超出了單純以一般經驗為基礎的或然可實現性，如此康德才有望推導出最高善理論所包含最高善之實踐公設。

儘管可實現原則直覺上看起來相當合理，但對於理性行動是否需要預設目的的實踐可能性以及如何理解該實踐可能性卻也並非毫無爭議。針對這些爭議，維拉賽克認為實踐可能性可以透過以下的澄清與限定顯得更加合理：(1) 由於行動者所欲實現的目的除了人本身的行動之外往往還需要他人的合作以及自然環境中的其他物理條件配合，所以應該說一個理性行動必須對其目的有所貢獻，而非自身就必然足以達成目的。(2) 此外，如果上述理性行動要實現目的所必須搭配的外在因素是一些出現機率極低的幸運與巧合因素，那麼直覺上我們也不會認為這算是一個理性行動的成就，理性行動對於目的的貢獻必須是一個關鍵因素、必須與目的之間有一種明顯的因果關係，如此也必須有一組穩定存在的外在條件，使得理性行動能明顯地發揮其作用。(3) 有些人會質疑可實現原則過強，即使我們並不正面相信我們的行動必定會對目的有所貢獻，但只要我們並不完全排除這種可能性，並在合理地考慮該目的的重要性與可能付出的代價後仍願意嘗試如此行動，那麼此時我們的行動也不能說是不理性的，維拉賽克認為這種對可實現原則的弱化是可以接受的，但不影響最高善理論的道德證明。透過這些對可實現原則的澄清與限定，維拉賽克認為最終一個合理的、爭論各方最低限度都可接受的可實現化原則應該表述下：

一個行動者 **A** 理性地嘗試藉由執行 **D** 來實現某個目的 **E**，唯有當 **A** (理性地) 不相信以下事情是不可能的：(i) **A** 執行 **D** 要在因果上對實現 **E** 有所貢獻，以及 (ii) 存在一組原因條件足以共同實現 **E** (**A** 執行 **D** 也是其中的一部份)。²¹⁷

將這個可實現原則應用到康德的對最高善實現之可能性的論證上我們可以得到以下的命題：「我們可以理性地使最高善成為我們的目的，唯有當我們並不相信實現最高善對我們來說是不可能的」²¹⁸，維拉賽克認為這個命題仍可以幫助康德完成他的道德證明。然而，事實上當維拉賽克將可實現原則弱化為用「不相信實踐可能性不可能」來表達時，這又重新使可實現原則僅要求一種可理解為或然可實現性的實踐可能性，因為無論機會多麼渺茫，只要目的本身不包含與一般經驗相矛盾的規定，我們就沒有理由認為該行動在因果上對目的的貢獻完全不可能，那麼要由此推論出實踐公設的必要性就會有困難。維拉賽克認為弱化了的可實現

²¹⁷ Willaschek, Marcus, "Must We Believe in the Realizability of Our Ends? On a Premise of Kant's Argument for the Postulates of Pure Practical Reason," 239。

²¹⁸ Ibid. 240。

原則仍可支持康德的道德證明之理由在於他認為純粹實踐理性的二律背反就是一個最高善之實現完全不可能的證明，所以為了解消這種不可能性，設定實踐公設便會是有必要的。但根據我們在第一章第二節中的分析，純粹實踐理性的二律背反並不證明最高善的實現本身完全不可能，而只是證明最高善的實現並沒有任何必然保證，這違反了原始的可實現原則對理性行動要伴隨正面相信其對目的在因果上必然有所貢獻的要求，如此加入實踐公設便有必要，但這並不違反弱化後的可實現原則，因為就算沒有任何正面的證據、機率多麼低，道德行動對於最高善實現在因果上的貢獻仍然並非不可能的，如此實踐公設的必要性就將成為可疑的。根據以上的分析，維拉賽克的努力並沒有成功幫助道德義務詮釋擺脫「應該蘊含能夠」之原則不足以支持要求最高善的必然可實現性與實踐公設的困境。

根據補正論的道德動機詮釋，由於最高善是道德法則所要求的對象，而道德法則本身又應當成為道德動機，那麼最高善也應當被視為道德動機的對象。但首先道德法則不僅要求最高善這一個對象，在其他許多個別的義務上道德法則也要求了各式各樣的具體對象，按照上述的道德動機詮釋，這些對象也應當發揮道德動機的功能，何以需要特別強調最高善對道德動機的重要性？當然道德動機詮釋論者可以回應說最高善事實上就是這些個別對象的統合結果，可以普遍性地代表所有道德動機之對象。但這仍顯得多餘，一來在具體的道德處境中，我們似乎也不需要特別想到最高善才有動力執行道德義務，二來康德明確稱之為道德動機的已經有對道德法則的敬畏（*Achtung*），即使最高善乃是敬畏道德法則後必然會產生的具體目的，那麼它也不必歸屬於道德動機理論的本質部分，例如伍德就認為應該區分道德動機與道德目的²¹⁹。況且，如果如上一段的分析所言，「可實現原則」並不支持最高善必然要能夠實現，那麼以此為基礎的道德動機詮釋同樣無法支持最高善理論的成立。另外有一些道德動機詮釋的類型是把最高善的可實現性當作額外、輔助的道德動機，這種做法就更加容易與康德的道德動機理論有所衝突，因為這看起來像是引入了道德法則及其衍生規定之外的道德動機，例如奧克特反對西爾伯把超越最高善理念當作使人類促進最高善的道德努力得以可能的解釋，就是因為他認為西爾伯的解釋實際上是將最高善理念視為具有提升道德動機的功能，但是既然唯一的道德動機應該只能是敬畏，並且敬畏又不應有程度之分、不應有提升與降低的情況，此時又把超越最高善當作一種道德動機的來源便會破壞康德道德規範理論的基本設定²²⁰。又例如福格特的最高善詮釋儘管也屬於一種道德動機詮釋，但不同於其他的道德動機詮釋，她理解的最高善概念只能是道德對幸福動機的限制，所以她也認為最高善的可實現性不能是對道德動機的補充，因為在康德的道德規範理論中道德與幸福是異質的動機，幸福不能是道德的要求²²¹。

²¹⁹ Wood, *Kant's Moral Religion*, 49。

²²⁰ Auxter, Thomas, "The unimportance of Kant's highest good," *Journal of the History of Philosophy*, 17, 2 (1979): 130。

²²¹ Fugate, Courtney, "The Highest Good and Kant's Proof(s) of God's Existence," *History of Philosophy*

在所採取的最高善概念方面，補正論者面臨的困難主要在於他們所採取的超越概念與最高善理論的某些要求之間存在著矛盾。首先，康德以超越概念來討論最高善時偶爾會將最高善所包含的德行與幸福替換成神聖與極樂，似乎這才是真正適合超越最高善的概念內涵，但是這兩個狀態卻也似乎是人類本質上不可能達到的，那麼採用這種最高善概念似乎將難以使最高善成為人類純粹實踐理性的對象、會使得最高善理論變得與人類無關。然而，另一方面康德卻又是用最高善對神聖的要求來論證靈魂不死公設的，這就等於將這個論證建立在一個對人類不合理的要求之上。所以有一些詮釋者會試圖說明神聖的要求在人類身上必須轉變為不斷逼近神聖的德行進步，而這也正是靈魂不死公設成立的理由，例如約亨·波楊諾斯基（Jochen Bojanowski）在〈沒有死亡的生命：為什麼康德式的行動者要訴諸他們自己的靈魂不死的信念〉（*Life without Death: Why Kantian Agents Are Committed to the Belief in Their Own Immortality*, 2016）一文中便指出單純的德行只是一種道德的暫時勝利，並非一勞永逸的狀態，但神聖本身又是人類無法達成的、不會是人類的義務，所以人類的任務只會在於不斷接近它²²²。但是這仍然隱含了一個問題，也就是德行的進步是一種狀態的變化，必須預設時間性，但對康德自己來說時間乃是一種感性形式，明顯與靈魂不死這個超越的狀態不相容，例如伍德便指出了這一點²²³，蓋耶爾也認為正是因為靈魂不死公設的這個問題，康德在晚期最高善理論中採取了最高善的內在概念，也不再強調靈魂不死²²⁴。同樣的問題也會出現在極樂上面，極樂是人類所不可能達到的上帝狀態，但是適合人類追求的幸福卻顯得也與最高善的超越概念並不相容。在第二章的分析中我們已經看到，儘管幸福也是一個理念，但是它卻以感官偏好的滿足為內涵，要如何理解超感性世界中的幸福將是困難的，提出這個批評的同樣有伍德²²⁵與蓋耶爾²²⁶。另外瓦特·布魯格（Walter Brugger S. J.）也處理了類似的問題，他在其〈康德與最高善〉（*Kant und das höchste Gut*, 1964）一文中也指出康德將幸福定義為經驗性的概念並從屬於低級欲求能力（偏好）的滿足，這將使最高善概念不會有作為一個先天理念所要求的必然性。為了解決這個問題，他認為應該修正康德對幸福與欲求能力的定義，使最高善所包含的幸福以高級欲求能力（理性）的滿足為根據，但如此就破壞了康德的整個幸福理論。最後，補正論者的超越最高善概念也常遭受文本上的攻擊。根據我們在第一、二章中的分析，即便是在最高善的超越概念較為突出的第一、二批判中，我們仍然可以看見康德認為應從最高善可實現的必

Quarterly, 31, 2 (2014): 138, 155n。

²²² Bojanowski, Jochen, "Life without Death: Why Kantian Agents Are Committed to the Belief in Their Own Immortality," in Thomas Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016), 186。

²²³ Wood, *Kant's Moral Religion*, 122。

²²⁴ Guyer, Paul, "Kantian Communities. The Realm of Ends, the Ethical Community, and the Highest Good," in: Charlton Payne and Lucas Thorpe (ed.), *Kant and the Concept of Community*, (Rochester: Boydell & Brewer Group Ltd., 2011), 111-3。

²²⁵ Wood, *Kant's Moral Religion*, 132。

²²⁶ Guyer, Paul, *Kant on freedom, law, and happiness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 353。

要性推出有一個作為自然之創造與支配者的上帝，但這與最高善的超越概念並不一致。正如蓋耶爾所說的，如果幸福要在來世中才分配，那何以需要設定上帝為自然的創造者？如果完美的德行不可能在自然中實現，那自然也不需要實現相應的幸福，那又為何需要將上帝設定為自然的原因？²²⁷

第三節 對最高善理論之世俗論者的批判

世俗論者是藉由放棄最高善的超越概念與神學公設來維持最高善理論本身的融貫性以及與整個康德道德哲學的相容性。然而，事實上我們可以發現切割掉最高善的超越概念與神學公設可能必須同時放棄最高善理論更多的內涵。首先，強意義的世俗論者由於缺少了神學公設，他們的最高善理論難以保證最高善的完全實現，所以他們的道德義務詮釋也不會像補正論者一樣特別強調要透過「應該蘊含能夠」之原則來提供相信最高善終將實現的理由，亦有如里斯直接承認人不可能保證最高善的完全實現，而只應追求一種其在人類社會結構中大體上的實現。這固然避免了補正論者常將「應該蘊含能夠」之原則所要求的或然可實現性錯誤地提高為必然可實現性的弊病，但同時卻也使最高善理論的重要性降低許多，如卡斯威爾就認為世俗論會讓最高善理論在道德哲學中顯得多餘²²⁸。此時最高善將只是人類在道德義務的群體層面所追求的一個不一定會實現的目的，缺少了這個理論也不會對道德規範理論或人的道德生活產生任何影響。不過大部分的世俗論者仍然會認為透過人類物種集體的合作努力最終仍然可以達成一種人類能力所及的最高善，例如我們已經看到里斯認為實現了最高善的道德社會裡，人人遵循道德將會同時為彼此帶來幸福，但不可能達到德福按照精確比例一致的程度。但對某些詮釋者而言，這已經喪失掉最高善概念的根本內涵。例如奧康奈爾就認為即使在這種社會中(可能是基於慈善義務的執行)普遍的德行帶來了普遍的幸福，這也不是最高善概念真正所要求的配得幸福者基於其德行而獲得幸福這種因果必然性²²⁹；巴德也認為德福之間若只有偶然的連結將不會是真正的最高善，最高善概念對德福間必然連結的要求對里斯的最高善之世俗概念產生了威脅²³⁰。即使只考慮里斯這種這種削弱了的德福一致概念，光靠人類本身的能力要實現此一目標還是有所困難的，因為它仍然依賴許多自然環境中的物理條件，而這些條件本質上並非人類所能完全掌控的，例如奧康奈爾就批評里斯仍想藉由理想的道德社會來保證一種德福間的因果關係，但這在現象上是沒有基礎的²³¹；巴德也認為個

²²⁷ Guyer, "Kantian Communities. The Realm of Ends, the Ethical Community, and the Highest Good," 167。

²²⁸ Caswell, "Kant's Conception of the Highest Good, the Gesinnung, and the Theory of Radical Evil," 187。

²²⁹ O'Connell, "Happiness Proportioned to Virtue: Kant and the Highest Good," 272。

²³⁰ Bader, "Kant's Theory of the Highest Good," 187。

²³¹ O'Connell, "Happiness Proportioned to Virtue: Kant and the Highest Good," 266。

人不能保證德福一致不是引入最高善之社會概念的理由，一個理想的道德社會也需要自然的配合才能實現²³²。至於道德證實詮釋的強意義世俗論者則甚至不再強調幸福概念，這避免掉了幸福概念所造成的困難，但同時也更加遠離了康德提出最高善理論的原始意義。此外即使是一個僅為了集體德行進步而成立的倫理共同體，康德也認為需要上帝來作為其所遵循之德行法則的立法者。

弱意義的世俗論者或許可以藉由其所保留的上帝存在公設來彌補人類在實現最高善上的限制，但是其所採取的內在共同體概念仍然難以完全與最高善的某些內涵相一致。其問題在於如果採取最高善的共同體概念，那麼不管最後要實現的是正義還是完美的德福一致都應該要涵蓋所有的個人，在此共同體中實現包含自己在內的全體之德福一致乃是每個人的義務。但世俗論者的內在概念卻會將許多人排除在最高善的實現之外，這是因為若只靠人類自己的集體努力，最高善也只能在未來的世代才逐步實現，而在此之前的人類世代雖然可能也為此做出了貢獻但本身卻無法享受其成果，例如勞倫斯·帕斯特納克（Lawrence Pasternack）在其〈康德式信念的發展與範圍：最高善、實踐公設與理性事實〉（*The Development and Scope of Kantian Belief: The Highest Good, The Practical Postulates and The Fact of Reason*, 2011）一文中也指出了這一點，即死人無法分享最高善²³³。巴德也認為最高善要實現在每一個個人身上，否則也不算真正實現了德福間的必然連結，因此設想人類物種在目的論式的歷史中實現最高善是不夠的²³⁴。換句話說，世俗論者的共同體概念也是削弱了的，只包含了未來某個世代之後的人類，這就是世俗論者完全或部分放棄最高善之神學概念所產生的限制，例如里斯自己也承認經典的最高善理論之所以需要神學概念是因為要包涵進所有的個體，但是最高善的世俗概念只要求最高善在最後的階段達成²³⁵。

第四節 對最高善理論之極大化論者的批判

極大化論者對最高善理論的辯護主要採取道德證實詮釋，也就是認為相信最高善可實現的必要性在於使人相信道德與世界並非分裂、毫無關聯的，而是與世界處於一個客觀關係之中，也唯有如此生活於客觀世界中之道德存有者的具體道德經驗、整體道德生活也才會具有意義。但其首要問題在於如果最高善理論只是針對道德規範領域外之其他道德經驗的額外說明，那麼最高善理論提出、成敗與否仍不會影響道德哲學的核心基礎。這似乎將大幅降低最高善理論的重要性，並不符合康德宣稱最高善不可能將使道德法則淪為妄想的嚴重警告，除非他們能清

²³² Bader, "Kant's Theory of the Highest Good," 205n25。

²³³ Pasternack, Lawrence, "The Development and Scope of Kantian Belief: The Highest Good, the Practical Postulates and the Fact of Reason," *Kant-Studien*, 102, 3 (2011): 307n53。

²³⁴ Bader, "Kant's Theory of the Highest Good," 188n9。

²³⁵ Reath, "Two Conceptions of the Highest Good in Kant," 603。

楚說明道德法則本身與道德規範理論的有效性如何受到具體道德經驗與整體道德生活之可理解性的影響，例如卡斯威爾本身就認為其他的極大化論者都沒有做到這一點²³⁶。其次，極大化論者力求保留康德最高善理論的所有內容，當他們要說明神學公設之必要性時理應預設最高善的超越概念，但當他們根據道德證實詮釋要說明最高善理論如何解決道德與世界分裂之問題時，又往往引用第三批判中的道德目的論來說明道德與自然的統一，這又理應預設一個最高善的內在概念，然而這兩種概念如何調和卻並沒有受到極大化論者的重視。而若預設最高善的超越概念似乎也難以與道德證實詮釋對最高善之必要性的論證相一致，因為道德證實詮釋認為設定最高善可實現的重要性在於使本身不屬於我們感性世界的道德與我們生活於其中的客觀世界產生一種必然關係、使道德獲得一種客觀意義。但如果這種必然關係又被設定在一個我們尚未具體經驗也難以設想的未來之超感性世界中，那麼這種必然關係本身似乎也需要進一步的客觀證實，因為我們並不知道這個超感性世界與我們具體生活的感性世界有何關聯，以至於我們具體的道德生活仍然面對著一個漠視道德的感性世界而難以取得客觀意義，這樣的道德證實詮釋將是不成功的。例如克萊葛德也質疑若最高善實現的來世不再是感性的，那又何需上帝作為自然的原因？若最高善在理智世界實現，那麼道德行動對感性世界的影響有何意義²³⁷？但如果預設最高善的內在概念則一方面又會難以完整證成神學公設的必要性，另一方面又會與世俗論者一樣遇到最高善難以完全實現的困難，況且極大化論者也不會像世俗論者一樣為求融貫而輕易放棄最高善理論的原始內涵，這使得情況又更加嚴峻。另外，有一些極大化論者是從克服根本惡的觀點來看待最高善理論的功能，他們的問題在於藉由最高善的可實現性來滿足人對幸福的基本需求，進而避免人不再信任道德而為惡，但這看起來並沒有擺脫道德動機的不純之惡，例如福格特就認為伍德為最高善理論提出的道德絕望論證在道德上是令人猶豫的，因為它的基礎還是在考慮幸福，而道德法則本身不需要此考慮²³⁸。同樣的批評也適用於卡斯威爾。

小結

從最高善理論的必要性來看，批判論者對於最高善理論的具體批評並無法涵蓋所有其他正面的最高善詮釋，不過這並不代表批判論的立場就此完全失敗，因為其他立場仍有各自進一步的問題，要完全駁倒批判論的立場仍必須提出一個完善的最高善詮釋。補正論者力求將最高善理論當作理解道德義務與執行道德義務

²³⁶ Caswell, "Kant's Conception of the Highest Good, the Gesinnung, and the Theory of Radical Evil," 188。

²³⁷ Kleingeld, Pauline, "What Do the Virtuous Hope For? Re-reading Kant's Doctrine of the Highest Good," in Hoke Robinson (ed.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress* (Memphis: Marquette University Press, 1995), 100。

²³⁸ Fugate, "The Highest Good and Kant's Proof(s) of God's Existence," 138。

所必要的理論補充，卡斯威爾認為這是強加給道德規範理論某些缺陷。固然道德規範理論自身也可以有不同的層次，例如在一般理性存有者的層次我們可以只考慮道德義務本身的形式特性，但在有限理性存有者、甚至具體到人類的層次所考慮的道德義務很可能就需要進一步考慮人類行動需要目的與追求幸福的本性才能理解。這可以成為最高善理論的基礎，但仍不代表最高善理論對道德規範理論來說是絕對必要的。其進一步理由在於即使道德法則以實現最高善作為涵蓋其他個別義務的整體性道德義務，補正論者也難以僅透過「應該蘊含能夠」之原則來建立完整的最高善理論，因為並沒有好的理由支持該原則推導出一種比或然可實現性更多的最高善之必然可實現性。前者只要求這種可能性可以在一般經驗的範圍內設想，而不管是否存在特定的原因能保證它實現，但後者還要求它可以透過某種確定的原因與機制來實現，只有要求後面這種可能性才能進一步建立最高善理論的實踐公設，但這種要求從實現最高善作為道德義務出發是沒有根據的。此外，由於康德在其道德規範理論中也已經提出其正式的道德動機理論，補正論式的道德動機詮釋便也顯得多餘、甚至還可能與此有所衝突。對世俗論者而言，康德的道德規範理論旨在說明一般個別義務的基礎，但對人類物種之共同義務的說明仍然是道德規範理論的重要延伸，這可進一步成為實踐哲學中歷史與法政哲學的基礎，但是這仍無法將最高善理論的重要性提高到如康德宣稱的那樣會影響道德法則之有效性的程度。極大化論者則是一個詮釋的理想，其論者力求將最高善理論建立在道德規範理論之外，但同時仍保留在實踐領域之內，以同時維持道德規範理論的獨立有效性，以及最高善理論的必要性。他們的策略是在比道德義務領域更寬廣的道德經驗領域當中去尋找最高善的根據。這是一個值得借鏡的策略，但他們同樣沒有清楚指出其他道德經驗中找到的根據與道德法則、義務有什麼樣的連結與影響，若這個連結無法建立則此根據仍不足以支撐康德賦予最高善對道德法則而言的重要性，最高善理論對道德哲學而言仍將只是一個可與其核心切割的理論。此外，某些以克服根本惡來解釋最高善理論之必要性的極大化論者亦要面對與康德的道德動機理論不一致的風險。

從最高善的概念與實現之可能性來看，批判論者主要攻擊的乃是經典的超越個人最高善概念，但這並不涵蓋最高善概念的所有可能性。補正論者主要採取的超越個人最高善概念面臨了德行進步所預設的時間性以及以偏好之滿足為內容的幸福與超感性世界之本質不相容的問題。少數補正論者同時保留的最高善之內在個人概念則並不要求最高善真正實現，而只要求人類盡力接近這個目標，這無法支持最高善理論的成立。世俗論者希望透過最高善的內在共同體概念一方面避免超越概念產生的困難，另一方面又為最高善的實現保留希望，但是由於他們為此另覓的基礎如歷史目的論、法政制度與宗教社群等仍然擺脫不了人類的自然限制，與最高善的完全實現之間依然存在著無法克服的鴻溝，這迫使他們往往放棄更多最高善概念的原始內涵。極大化論者希望保留最高善概念的所有內涵，但也因此並沒有明確處理最高善的超越概念與內在概念的分歧與關聯，然而若強調超

越概念則可能與他們所採取的道德證實詮釋有所衝突，若強調內在概念則會與他們想完整保留最高善之神學公設的希望不相容，並且還會與世俗論者相同必須面對最高善無法在本義上實現的困難。

按照以上的分析，在最高善理論的必要性方面，批判論者所提出的「**要麼道德規範理論是有問題的，要麼最高善理論是多餘的**」這個兩難仍然困擾著其他最高善理論的正面詮釋者。整體來看其中唯有補正論式的道德義務詮釋突顯出了最高善與道德法則之間的緊密連結、試圖以此證明康德的道德規範理論需要最高善理論的補充，然而該詮釋的困難在於它無法真正證成道德規範理論所要求的最高善之必然可實現性，除非它從根本上改變康德道德規範理論的基本設定。而道德證實詮釋或可為設定最高善的必然可實現性提供理由，但是卻使人難以具體看出最高善可實現與否如何對道德法則產生影響。這就形成了一個進一步的兩難：「**要麼採取道德義務詮釋，則最高善理論的必要性難以建立，要麼採取道德證實詮釋，則最高善理論對道德法則的影響將陷入不明**」。另外在最高善實現的可能性上，我們又將遇到另一個兩難：「**要麼採取超越義最高善，則最高善的概念將陷入矛盾，要麼採取內在義最高善，則最高善的概念將難以真正實現**」。這個雙重的兩難是任何對最高善理論的成功詮釋都必須加以克服的。

第三部分：理論的重構

第五章 最高善理論的必要性：作為道德證實理論

根據上一章所分析的各種既有詮釋之缺陷以及總結出的理論重構必須克服之雙重兩難，本章要先針對第一個關於最高善理論之必要性的兩難：「要麼採道德義務詮釋，則最高善理論的必要性難以建立，要麼採道德證實詮釋，則最高善理論對道德法則的影響將陷入不明」指出解決途徑與進行理論重構。在此兩難之間，事實上道德證實詮釋的途徑仍有克服其困境的空間，也就是它能夠說明最高善可實現與否在何種意義上影響了道德法則的有效性，但是要達到此目標既有詮釋中的道德證實詮釋是不足的，還必須在此基礎上加入其他三種詮釋方式（最高善作為理性興趣、道德義務與道德動機）的輔助才能完整說明最高善可實現與否對於道德法則有效性的影響。另外，雖然道德證實一詞並不見諸康德正式出版的著作，但其內涵仍體現在其正式出版物中的某些概念與理論之中，例如《道德形上學之基礎》中所提到的「自然的辯證」(natürliche Dialektik) 概念、第三批判目的論哲學中所處理的自然與道德之統一問題以及宗教哲學中所提出的根本惡理論等。以下將先根據康德的道德規範理論指出道德義務詮釋的確能夠初步說明最高善概念如何從道德法則所要求的基本義務中產生而本身也構成一個特別的義務。但是道德義務對最高善的要求仍不足以建立起一個最高善理論，真正使最高善的必然可實現性成為必要的乃是其作為道德義務對象之外進一步的理由，關於這個理由《道德形上學之基礎》中所提到的「自然的辯證」將是一個重要的線索，可以提供一種道德證實詮釋的說明。又《道德形上學之基礎》亦沒有清楚說明「自然的辯證」具體是如何發生的，這一點可以透過第三批判目的論哲學中處理的自然與道德分裂的問題來說明，這關乎理性興趣的統一。最後宗教哲學中所提出的根本惡理論則可以說明「自然的辯證」發生之後道德法則的命令難以遂行的後果，而這也可以解釋為某種意義上的道德動機問題。以下將依序闡述之。

第一節 道德法則的整體目的與最高善作為道德義務

康德在其《道德形上學之基礎》與第二批判的道德規範理論中非常強調道德法則的純粹性，力求將一切的質料目的的全面地排除在道德義務的根據之外，也因此看起來包涵了幸福這個整體性質料目的的最高善概念就顯得與其道德規範理論格格不入。要打破這個印象、建立道德法則與最高善之間的連結，首先仍必須依靠道德義務詮釋的努力。我們可以看到，儘管康德在《道德形上學之基礎》中用了大量的篇幅來說明道德法則的要求不能源自於人類的偏好與幸福，但在其論

述下幸福也並非完全與道德義務無關，在透過道德法則的目的自身程式說明人有幫助他人之義務時，康德也明確指出他人的幸福在此必須成為人的道德目的，這這才是將他人視為目的自身的積極表現：

現在，如果沒有人對他人幸福做出貢獻，但也不故意剝奪之，此時固然能夠維持人之為人（Menschheit）²³⁹；但如果每個人也不考慮盡力促進他人目的的話，那麼這與作為目的自身的人之為人只有一種消極的、而非積極的一致。因為那作為目的自身的主體，其諸目的必須盡可能地也是我的目的，若那【按：其作為目的自身的】表象完全發揮作用的話。²⁴⁰

這個幸福作為道德目的的例子在《道德形上學》當中更加明確地被表達在促進他人幸福的慈善義務之中：「慈善是每一個人的義務，即對於身處困境中的他人不期望什麼【按：回報】地根據其能力促進其幸福」²⁴¹。許多道德義務詮釋補正論者便是以此為基礎來進一步說明為何實現最高善也是一項道德義務的，因為慈善義務乃是期望藉由他人幫助以獲得幸福這個人類通性普遍化後所得出的一個德行義務（Tugendpflicht），是一種同時是義務的目的。又如果在不考慮自然對此目的所構成的障礙之下設想每個人都執行此義務的世界，此時每個人都將為彼此帶來幸福。那麼事實上可以說這個義務的整體性目的就是普遍的幸福，根據第一批判中的描述這也就是最高善的實現²⁴²。有某些詮釋者則會質疑慈善義務與最高善的要求並不完全相同，因為慈善義務似乎並沒有特別要求要按照人的德行來施予幸福，所以要真正符合最高善的德福一致這個核心規定應該要訴諸的是要求正義的法律義務（Rechtspflicht），這將包括了令惡有惡報實現的懲罰性正義。但或許更加完整的理解是把最高善當作所有（包括法律與德行）義務都成功執行的整體結果，可視為一切道德義務的共同目的，正如康德也將最高善描述為「由理性為一切理性存有者的所有道德願望所開出的目標」²⁴³。透過這個修正，德行義務所要求的幸福加上法律義務所要求的正義就會是要按照德行好壞來施予幸福的德福一致，這是透過最高善的道德義務詮釋使道德法則與最高善概念所能產生的初步連結。這正如康德說的：「對道德而言，它是否為自己造就一個一切事物之終極目的的概念（與此一致儘管不增加義務的數量，但卻為它們造成一個統合一切目的的特殊關聯點），這不是無關緊要的」²⁴⁴。即最高善概念的產生首先使得一切義務有一個共同目的而系統性地關連起來，使得人能夠從一個整體性的角度來看

²³⁹ Menschheit 一字在一般的用法中泛指人類整體或人類所具備的各種本質與非本質特性，按照康德哲學的架構也應同時包含人的先驗與經驗特性。但在大多數以及本段引文的情況下，康德使用這個字強調的都是人的本質、先驗特性，即人的理性與道德人格，所以在此將該字譯為突顯人類本質之義的「人之為人」。

²⁴⁰ GMS, AA IV: 430。

²⁴¹ MS, AA VI: 453。

²⁴² A809/B837。

²⁴³ KpV, AA V: 115。

²⁴⁴ RGV, AA VI: 5。

待它們。這也可以類比於純粹思辨理性之理念在人類理論認識領域中所能發揮的範導作用，即人類可以在它們的引導之下將其對於自然零散片面的認識看作一個系統性的整體，這將有助於他們建立系統性的理論知識。同樣地，從整體性角度看待所有義務而產生的最高善理念也能引導人類將其零散片面的個別義務看作指向一個共同的終極目的，這也將有助於人在面對不同義務間發生衝突時有一個能幫助他做決定的評判標準。

然而，我們已經在上一章當中看到這種道德義務詮釋的極限，也就是儘管可以把最高善的實現理解為道德法則的整體目的、對一切義務起範導性作用的實踐理念，但是這仍然無法為預設最高善的必然可實現性提供理由。因為道德義務只要求其目的的或然可實現性，而不要求其實在的可能性有某種必然的機制來保證，對於一種範導性理念人們也不需要賦與其任何實在性。若是如此，實現最高善作為道德義務至多只是告訴了我們還可以從一個整體性、範導性的角度來看待道德義務，但只有為了保證最高善的必然可實現性才有必要建立包含了實踐公設的最高善理論，也只有這樣一個最高善理論才能成為康德的目的論、宗教哲學乃至整個哲學系統中理論部分與實踐部分之統一的基礎。在只考慮義務問題的前提下，最高善理論將只會是道德規範理論可有可無的延伸應用，它們之間的這種關係也是康德明白主張的：「因此在道德原則的問題上，最高善作為一個由道德所規定並符合其法則之意志的最後目的，其理論可以（當作附帶的東西）完全不用考慮而擺到一邊去」²⁴⁵。因此道德義務詮釋對於完整的最高善理論來說仍是不足的。

第二節 自然的辯證與最高善作為道德證實

基於道德義務詮釋在建立最高善理論上的不足，只有在此基礎上進一步引入一個道德證實詮釋才有可能說明最高善在實踐上的必然可實現性，此時考慮的便不只是道德法則對於最高善的要求，還關係到該要求的實現與否對人類道德生活所產生的影響。人類的道德生活除了道德法則本身所下達的命令外還需要某種證實的需求，這可能可以理解為來自於道德法則既完全獨立於經驗，而本身又難以被推證的特性，這對於同時具有理智世界和感官世界雙重身分的人類來說顯得過於抽象而難以接受。道德法則早已根植於一般人的道德直覺當中，但是要在反省的意義上論證其基礎的純粹性卻是困難的。要解釋為何有道德證實的需求就必須先澄清人類在其道德生活中的這一層限制。

康德在《道德形上學之基礎》中一開始從通常的道德理性知識出發來分析純粹法則時便提到，道德的絕對價值儘管可以得到通常人類理性的一致同意，但人類總還是不免會在暗中對它產生某種懷疑：「在評估其價值時完全不考慮利益的

²⁴⁵ TP, AA VIII: 280。

單純意志之絕對價值這個理念仍有某種如此古怪之處，儘管甚至一切通常理性都會同意它，但仍會產生一種懷疑：或許暗地裡是浮誇的幻想在作為基礎」²⁴⁶。這種懷疑之所以會產生是因為通常人類理性容易受到誤導，而難以維持其本性上固有的正確道德價值觀：「天真是一個美妙之物，但同時非常糟糕的是它無法被妥善維持，且容易受到誤導。因此甚至連智慧—它一般在於行止，多過在於知識—也需要學問，不是為了從它那裡學到什麼，而是要為它的規範爭取到認可與持久性」²⁴⁷。這也就是說，在一般的狀態下人類基於其理性本性自然會認可道德具有不依賴其他價值的絕對價值，但在外在環境的侵擾與誘惑這種異常狀態下，他仍然很容易對該價值產生懷疑。這種異常狀態的觸發條件就在於人類基於其感性本性仍然在很大程度上會受到自然需求與偏好的影響，這些感性的要求又常常與理性的命令是不一致的，人類在其影響下便常常會對理性頒布給他的義務產生抗拒意識：

人在自身之中會感到在其需求與偏好（他將其滿足歸結到幸福的名義之下）上會感到一股反對一切義務命令（理性在他面前將這些命令展現得如此值得高度敬畏）的強大抗拒力量。如今，理性不稍寬待地命令其規範，而在此卻對偏好無所承諾，彷彿冷落且漠視那些極劇烈且在此看來又如此公平的要求（它們不願因任何命令而被撤銷）。²⁴⁸

這種抗拒意識的存在使人類在本性上就存在著巨大的誘惑從根源上放棄道德的有效性、純粹性或嚴格性，因為當它強烈到一個程度就有可能使人產生所謂自然的辯證，這是一種經由詭辯而不再相信道德價值、陷入道德懷疑論的傾向：

一種自然的辯證便來源於此，即一種以詭辯來反對那些嚴格的義務法則、懷疑其有效性、或至少其純粹性與嚴格性，並盡可能地使它們順應我們的願望與偏好，即從根敗壞之並剝奪其全部尊嚴的傾向，這最終甚至連通常實踐理性也無法贊同。²⁴⁹

如果一個人無法克服這種自然的辯證，那麼首先他在遵循道德法則時會對其純粹性與嚴格性打折扣，例如康德在探討道德法則之客觀必然的普遍性與人類主觀偏好的衝突時提到的：「所以事實上這裡沒有矛盾，但有一種偏好對於理性規範的反抗（*antagonismus*），因為這個緣故原則的普遍性（*universalitas*）就轉變成了僅是一種一般有效性（*generalitas*），如此實踐理性原則就會妥協於諸準則」²⁵⁰。最壞的情況則是他的所有行動乃至整體的生活都落入感性需求與偏好的支配，完全不

²⁴⁶ GMS, AA IV: 394。

²⁴⁷ GMS, AA IV: 404-5。

²⁴⁸ Ibid. 405。

²⁴⁹ Ibid.。

²⁵⁰ Ibid. 424。

再承認道德法則的有效性，這種狀態甚至可以說完全偏離了通常實踐理性的觀點了。

康德認為道德哲學的首要功能就在於它提供了能夠克服自然之辯證的思想資源。一般來說，這些思想資源僅被理解為《道德形上學之基礎》本身或頂多包括《實踐理性批判》之分析論部分所提供的道德規範理論對道德法則之純粹性的強調與釐清，這符合康德所說的通常人類理性進入實踐哲學是「為了在那裡反駁立基於需求與偏好的準則，以獲得對其原則之根源與正確規定的清晰指示」²⁵¹。但是康德也在最後指出這樣一種辯證最終必須要靠一個對實踐理性的完整批判才能夠平息：

因此當通常實踐理性陶冶自己時，不知不覺地也有一種辯證在它之中形成，這迫使它求助於哲學，就像它在理論運用中所碰到的一樣，並且前一種理性因此就正好像另一種理性一樣，除了在對我們理性的一個完整的批判中，不會在任何地方得到平靜。²⁵²

這個批判固然也可以理解為《道德形上學之基礎》的第三章：〈從道德形上學通往純粹實踐理性批判〉（Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft）中對道德法則之客觀有效性的探討，但是康德在這個部分最後所獲致的結論也僅是：「因此我們固然理解不了道德令式無條件的實踐必然性，但我們卻理解其不可理解性」²⁵³。即使在《實踐理性批判》當中，康德對於道德法則的客觀有效性也僅透過一個無法論證的「理性事實」（Faktum der Vernunft）²⁵⁴來說明，這顯然也難以完全消除道德懷疑論的產生。又根據康德批判哲學的一般結構，一個完整的批判理當包含一個辯證論並且是正以解決辯證為主要任務的，如第一批判的主要任務便是透過對人類認識能力的重新檢驗來終結由純粹思辨理性之辯證所產生的形上學戰場。若這樣子的理解無誤的話，那麼一般將克服自然之辯證所需的批判僅理解為康德對道德法則之純粹性的說明或許忽略了批判的核心是在處理辯證的。如果要克服自然的辯證需要一個對實踐理性的完整批判，那麼它必定也涉及最高善問題，因為最高善問題正是《實踐理性批判》之辯證論所要處理的課題。這也就是說，要克服自然的辯證最終也將需要一個最高善理論²⁵⁵。

²⁵¹ *GMS*, AA IV: 405。

²⁵² *Ibid.*。

²⁵³ *Ibid.* 463。

²⁵⁴ *KpV*, AA V: 31。

²⁵⁵ 提到過最高善理論可能是用來克服自然之辯證的詮釋者有伍德（見 Wood, *Kant's Moral Religion*, 158）、史密斯（見 Smith, Steven G., "Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good," *Kant-Studien*, 75, 1-4 (1984): 176）和克雷姆林（Krämling, Gerhard, "Das höchste Gut als mögliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. Kant," *Kant-Studien*, 77, 1-4 (1986), 282n33）。

至於最高善理論在克服自然的辯證上應該要發揮什麼樣的功能，這一點便可以用道德證實詮釋來理解。自然的辯證所產生的原因首先在於人類感性需求及偏好與理性命令的不一致，而最高善理論所建立的德福一致之可實現性正好承諾了一種理性命令與感性需求及偏好和諧一致的希望，使人在執行道德法則之命令時不至於產生過於強烈的抗拒意識，如此形成自然之辯證的壓力也就獲得了紓解。這一點看似有違康德道德規範理論所強調的道德法則的價值與執行不應受感性偏好之滿足與否的影響，但事實上只要這些滿足不成為道德法則的規定根據，康德也並不否定在具體的執行層面上它們仍然能對其運用有所助益，即使是在康德的道德規範理論中依然能找到許多線索來說明這一點。例如他在《道德形上學之基礎》一開始儘管致力於將各種屬於才能、氣質及幸福狀態的特性與唯一可無條件稱之為善的善的意志區分開來，但同時也提到：「若干特性甚至有助於這個善的意志本身，並且能使其工作輕鬆不少」²⁵⁶。又如康德將善的意志比喻成一顆獨自閃耀的寶石，其價值並不由其所能帶來的外在利益所決定，即使它實際上帶來了什麼利益，這也不會是其價值所在，這個比喻符合其道德規範理論賦予道德法則的純粹性與獨立性，但值得注意的是康德也說其所能帶來的利益像是寶石的外在裝飾一樣能夠讓一般人更易於接受它：「它【按：善的意志之利益】彷彿應只是裝飾，使人能夠在通常交易中把這顆寶石利用得更好，或用來吸引那些尚不足以為行家之人的注意，但不是用來推薦行家去認識它，且決定其價值」²⁵⁷。這些論述都代表康德不反對利用一些外在條件使人在堅守道德法則上更加容易。而更加能說明為何人類除了有對道德法則的意識之外還需要最高善的可實現性來克服自然之辯證的證據是康德也認為確保自己的幸福至少是一項間接義務：「確保自己的幸福是一項義務（至少是間接的），因為在一個受許多憂慮壓迫且處於需求不滿足的狀態下，欲求不滿可能會輕易變成一個**踰越義務**的巨大誘惑」²⁵⁸。正如康德對自然的辯證所描述的一般，當人在其需求極度不滿足的情況下，他也將難以持續服膺義務對其追求幸福的限制，但當最高善理論以道德義務的整體性對象（即上一節道德義務詮釋所得出的以德福一致為概念內涵的最高善）為基礎提供了一個人對幸福的需求在道德的規範下同時也能得到滿足的願景（即對該最高善之實現可能性的保證）時，這樣一種巨大的誘惑就能夠得到平抑。這並不是說道德法則預設了人類幸福的基本滿足為其固有的質料條件，而是人有義務盡可能地避免違背義務的誘惑，因而才間接地也有義務避免容易使人產生此誘惑的幸福貧乏狀態，如康德在《道德形上學》中便說明追求富裕的間接義務不是以幸福，而是以道德為目的的：「為自己追求富裕並非直接地是義務；但這的確可能間接地是一項義務：即把貧窮當作一種引人入罪的巨大誘惑而防範之。但這樣一來並非幸福，而是我的道德性，維持其完美無瑕乃是我的目的，同時也是我的義務」

²⁵⁶ GMS, AA IV: 393-4。

²⁵⁷ Ibid. 394。

²⁵⁸ Ibid. 399。

²⁵⁹。誠然這個描述仍只表達出一種對個人的要求，並且並非每個人都有足夠的能力與運氣來實現它，即使是當前符合其要求的人也不能確定他是否能永遠維持該狀態、仍不能持久穩定地克服自然之辯證的潛在威脅。但這就更加突顯了最高善理論的重要性，因為最高善作為一切道德義務共同追求的整體性終極目的，其實現的可能性並不會因為某個個別義務當下尚未達成就被否證，最高善理論正是要說明這種可能性如何被保證而毋寧可以透過將最高善視為未來希望之對象的方式來同時抵抗現實與潛在的自然之辯證，這是人類無分能力、運氣普遍都可以形成的信念。上述最高善理論調和道德要求與人類感性需求的功能便可類比於康德在〈蒙高維烏斯道德演講錄二〉中提到的報償作為道德證實的功能，也就是使有德行的人在面對道德義務與自身感性需求的衝突時不會感到絕望，並以此克服自然之辯證的誘惑。然而，以上的闡述仍尚未完整說明最高善理論作為一個道德證實理論的全貌，道德義務與人類感性需求的衝突背後關連到的更是人的道德性與作為客觀世界的整個感性自然的衝突，因此一個完整的道德證實詮釋最終必須解釋人的道德性與整個客觀世界有什麼樣的必然連結，這就關係到如何克服人在落入自然之辯證時所會產生的詭辯。

人是一種理性的存有者，在面對道德義務與感性需求的衝突時，他無法像動物一樣無視理性的要求直接聽任感性需求而行，而是必須同樣透過理性將他順從感性需求的行為**合理化**，這就是形成同樣必須由理性來構造的詭辯的緣由。至於這種詭辯的具體內容為何，我們首先可以從康德在《道德形上學之基礎》中論述道德價值不可化約為幸福時所涉及的目的論預設看出端倪。當康德指出通常理性還是可能會懷疑他們一般認可的道德之絕對價值只是一種幻想後，便馬上引入一個目的論原則來作為論證道德有別於幸福之價值的前提：「在一個有機的、即依生命之目的所設計之存有者的自然稟賦當中我們假定以下原理：不會有針對該存有者任一目的的器官出現，除了最適合於它且與其目的最相符的之外」²⁶⁰。根據這個前提，康德論證了由於理性並不比本能更適於為人類帶來幸福，那麼人類擁**有理性**必定是為了幸福以外的目的，這只能是善的意志所蘊含的道德之絕對價值：

因為既然理性不太適於在意志的對象及我們一切需要（理性有時甚至使之增長）之滿足方面可靠地引導它，一個由自然所根植的本能會更加確定地導向這個目的，但理性仍然被賦予了我們作為實踐能力、即作為一種應當對**意志**有影響的事物：所以其真正的使命必須在於產生一個絕非作為其他目標之手段，而是在其自身為**善的意志**，在自然於其他地方都已經對其稟賦做合於工作目的的分配時，則理性對此絕對是必要的。²⁶¹

²⁵⁹ MS, AA VI: 388。

²⁶⁰ GMS, AA IV: 395。

²⁶¹ Ibid. 396。

這個論證常常遭到詮釋者批評，因為它看起來犯了一個丐題謬誤(*petitio principii*)，也就是康德沒有任何證明或說明就預設上述的目的論原則為論證前提。但如果我們注意到這個論證是出現在《道德形上學之基礎》的第一章〈從通常的道德理性知識通往哲學的道德理性知識〉(Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntniß zur philosophischen)，也就是要從通常理性的道德意識中分析出純粹的道德基本原則、證明通常理性本身就蘊涵對道德的正確認識，那麼這樣的論述方式便不難理解。因為正如上所述，儘管通常理性自身就蘊涵了對純粹道德法則的認識，它仍相當容易陷入自然的辯證而形成有害其固有之正確道德觀的詭辯，如此從通常理性的角度反駁這些詭辯也是必要的。從對抗詭辯的角度來看，康德安排了這樣一個目的論論證就顯得合理許多，因為同樣的目的論原則可能也是通常理性普遍的預設，並且從第三批判目的論哲學的角度來看，它也在人類理性中具有必然的先驗根據。康德在引入這個目的論論證時沒有明說的可能就是他針對的乃是一種通常理性依據該目的論原則可能產生的詭辯，它可能會有如下的內容：追求感性需求的滿足普遍根植於一切生命的欲求能力當中，應視為自然賦予一切生命的目的，這一點在人類身上就表現為對幸福的追求，所以根據目的論原則，人類欲求能力的一切表現都應視為其追求幸福最合適的工具，包括其道德行動在內。事實上康德的論敵加爾維也主張了一種類似、但較弱化版本的詭辯(即使康德對道德純粹性的主張在理論上是對的，人類在本性上也無法不根據追求幸福的動機來執行其行動)而遭到康德在其〈關於俗話說的：這在理論上正確，但卻不適用於實踐〉一文中點名批評：「反之藉口人類本性不可能有這樣一種純粹性(他其實也無法確定地主張之)，而把優先照顧這種【按：道德以外之】動機的影響當作準則：這就是一切道德性的淪喪」²⁶²。這些都正如康德在談論自然的辯證時所描述的，是一種典型地順應於人類感性偏好於來解釋其道德生活的詭辯、從根敗壞了道德法則的絕對有效性、純粹性與嚴格性。這種想法正是康德道德規範理論的主要對手，所以康德才試圖以同樣的原則為前提指出人類身上的理性並不適合用來追求幸福，以此為證據證明理性要追求的只能是與此有別的道德價值，這可以視為一種以理性實際運用之事實來證實純粹道德法則的做法。這樣一種做法可以說提供了一種具體的方式來說明為何人應該要接受一個純粹的道德法則，這對於容易陷入自然之辯證的通常理性來說顯得尤為重要。這同時也反映了直接根據抽象形式來證明道德法則之客觀有效性的困難，我們也可以看到康德在《道德形上學之基礎》第三章試圖以人類知性世界成員的身分來說明道德法則的客觀有效性如何設想後，也不得不進一步訴諸對人類實際道德意識的描述來證實其正確性：「通常人類理性的實踐運用證實了這個推證的正確性」²⁶³，因為對人類理性來說，知性世界本身也只是一個只能抽象地設想，但無法進一步論證與證實的概念。

²⁶² TP, AA VIII: 285。

²⁶³ GMS, AA IV: 454。

按照上述的內容，可以說康德的道德規範理論本身就以人類理性實際的實踐運用提供了一種道德證實，這在一定程度上就已經可以用來對抗自然的辯證、說服通常理性重新接受道德的獨立價值。但其效果仍然面臨著某種限制，因為它只證實了人類道德生活所追求的應是一種有別於幸福的價值，在孤立地考慮人類個別實踐活動這個範圍內，它與上述的目的論原則並不發生衝突。但具體的人與他人一同生活在一個客觀世界當中，在此考慮下道德行動的效果也必須落實在此客觀世界當中，例如康德在第三批判中也提到：

只是即使以自由概念（以及它所包含的實踐規則）為根據的因果性規定根據在自然之中找不到證據，且感性之物也不能規定主體中的超感性之物：但這一點反過來（儘管不是在自然的知識方面，但卻是在前者【按：自由因果性】對後者【按：自然】的效果方面）卻是可能的，並且已經包含在透過自由之因果性的概念當中，其效果應當按照其形式法則在世界上發生。²⁶⁴

並且根據上一節的道德義務詮釋，其理想的整體性效果將會是包含了人類普遍幸福的最高善。又根據人類的目的論判斷力，事實上目的論原則也會被運用到整個自然世界上、將之視為一個帶有目的的類有機體，此時道德法則要求人類要實現的最高善將會被用來作為該目的論系統所需要的一個終極目的。若把這些因素全都考慮進去而它們之間又難以協調一致的話，一個理性的人仍然會產生某種詭辯：自然世界整體也如同一個有機生命一樣可以透過目的來規定，而根據目的論原則以及世界涵蓋一切的特性，該目的應是世界中的所有事物包括身為其中一份子的人類都會促成其實現的客觀目的。而對人類來說，這個客觀目的只能設想為同時也是其主觀上視為最高道德目的的最高善。但若此世界事實上並不支持人類實現道德所要求的最高善，則道德就不可能是該客觀目的，此時要麼自然目的論根本就是錯的，要麼至少人類的主觀目的便與自然世界的客觀目的並不一致。若假定前者，則自然世界就必須視為完全由機械因果律所支配，如此人便很容易聯想到生活於其中的自己也不應例外²⁶⁵，故也會認為其超感性面向如自由與道德等既然找不到任何客觀證實，那麼就應該視為虛假的。若假定後者，則根據目的論原則，人類的道德生活頂多也僅能視為一種幫助世界實現其客觀目的的工具²⁶⁶，難以視之為具有獨立客觀的價值。所以不管是哪一種情況，道德都將淪為一種人類的主觀妄想，這也正是康德在第二批判的辯證論中所警告的若最高善不可能將會產生的道德危機。這種詭辯形成的基礎在於訴諸理性不同領域中之運用的不一致，即

²⁶⁴ KU, AA V : 195。

²⁶⁵ 如康德在第三批判中也提到自然世界對有機物的不友善容易使人聯想到同樣依賴於此環境生存的人類本身也不可能被視為自然的一個最後目的：「但他【按：人類】如此依賴【按：古代生物浩劫後】剩餘的地上生物，以至於一旦承認了自然普遍支配其他地上生物的機械作用時，人類必須也被視為包含於其中的」（KU, AA V : 428）。

²⁶⁶ 如康德在第三批判中也提到在不設定道德作為自然之終極目的的情況下，人的存在也可能被設想為其他自然目的的手段：「而所以不管人在某種關係中多麼可能被評判為目的，他在其他的關係中還是可能會只有一種手段的地位」（KU, AA V : 427）。

同樣以理性為根據的自然法則、道德法則與自然目的論之間的衝突，因而也可以說是一種訴諸理性之自我分裂所形成的詭辯。這樣一種詭辯存在的可設想性印證了要克服自然之辯證所需要的對實踐理性之完整批判應包括最高善理論的詮釋，因為只有一個最高善理論能夠對抗這樣一種詭辯，理由在於唯有最高善理論提供了一種客觀世界支持人類實現其道德目的保證、使人類的主觀目的同時成為世界的客觀目的，如此理性將不再因為自我分裂而落入自然的辯證，這就是最高善理論所能發揮的道德證實功能。不過這樣一種詮釋已經超出了康德道德規範理論的文本所能直接印證的範圍，更加詳細的文本支持將必須到第三批判中尋找。

第三節 道德與自然的統一與最高善作為理性興趣

在上一節中，我們以康德在《道德形上學之基礎》中的目的論論證為線索設想了一種需要由最高善理論來克服的自然之辯證，其中所形成的詭辯本質上訴諸了理性表面上看起來的自我分裂，即它利用了理性基於不同興趣的運用之間所可能產生的衝突使人有機會以理性的一致性為藉口來否定其中一種理性運用，此時人自然會傾向於順應自己的感性偏好而說服自己否定理性在其純粹實踐運用上所形成的道德要求。所以最高善理論克服這種詭辯的方式即是提供一種不同的理性運用彼此和諧一致的可能性，使理性的不同興趣能夠同時獲得滿足，如此便沒有自然的辯證見縫插針的空間。康德在第三批判當中的工作特別能夠印證這種對最高善理論的理解。根據第三批判的目的論哲學，有理性的人基於其目的論判斷力不可避免地會從經驗中認識到的自然目的推論出一個有理智的世界原因，因而形成一門自然目的論乃至自然神學。但對人類來說，這樣一門自然神學在沒有理性純粹實踐運用所提供之終極目的的情況下也將難以完全成立，因為理性的理論運用僅在經驗上有效，但從經驗中產生的規定不僅往往在目的論上互相衝突，本質上也永遠無法提供自然目的論與自然神學最終需要的一個整體性規定：

根據理性運用的單純理論之諸原則（自然神學只能建立在此之上）是絕無法產生一個對於我們對自然的神學評判來說充份的神性概念的。因為我們要麼把一切的神學都解釋為判斷力在評判事物因果連結時的單純欺騙，而逃避到自然的一個單純機械論的唯一原則那，自然只是基於它無非像是其規定之雜多的實體統一性而對我們顯得像包含了一個與目的的普遍關係；要麼當我們想要取代這種目的因的觀念論，而靠近這種特殊因果性的實在論原理，如此我們就可能把許多、或只是一個唯一的智慧原始存有者配置給那些自然目的：一旦我們在論證這個概念時手邊所有的無非是從世界中之實際目的連結拿來的一些經驗原則，則我們一方面在對抗自然於許多實例中在目的統一性上提出的不一致將會一籌莫展，另一方面絕無法為了無論什麼樣的一種（理論或實踐上）可運用的神學，將一個唯一理智原因的概念，好像我們僅通過經

驗的授權來得出它一樣，由此確定充份地引出來。²⁶⁷

這裡的描述呼應了上一節當中所設想的自然之辯證：若純粹實踐理性要求的最高善在自然世界當中完全不可能，則要麼自然世界將完全由理論理性所給出的機械因果律所支配，要麼若仍要聽從目的論判斷力的要求假定一個自然目的論，則也將只能不確定地假定一個或多個賦予自然以目的的智慧存有者，但是這個自然目的論將不可能真正對其目的做出明確的規定，而只能對之做一種任意的猜測。無論哪一種情況都突顯了一種理性各方興趣無法同時滿足的矛盾，正如康德所說的：「因為一個作為義務放在他們【按：人類】心中的終極目的與一個外在於他們、儘管該目的應該在其中實現卻不帶有一切終極目的的自然是在於矛盾之中的」²⁶⁸。而面對這種理性運用的矛盾時，人類自然會因為道德止步於理性之主觀要求的層次、不可能在客觀世界中得到證實而選擇懷疑其有效性，如康德也指出如果不假定最高善的可能性條件，人類的思辨理性自然會將道德法則所要求的終極目的視為不可能，而最終把道德法則本身也視為虛假的：

不過，促進一切理性存有者之終極目的（就其可能與義務相一致而言的幸福）的目標畢竟是由義務法則托付給人的。但思辨理性根本看不出這一目標的可行性（無論是從我們自己的身體能力方面，還是從自然的合作方面）；無論我們以多麼理性的方式來下判斷，它毋寧必然會出於這樣的原因，把我們的善行在（我們之內與之外的）單純自然方面的一種如此的成果，在不假定上帝與不死的情況下視為儘管也是良善的、但卻是沒有根據與無意義的期望，並且當它對此判斷能具有完全的確定性時，把道德法則本身看作是我們的理性在實踐考慮時的一種單純的欺騙。（*KU, AA V: 471 Anm.*）

基於這種理性在實踐運用與思辨運用上可能的不一致，所以康德認為若沒有對最高善這個道德終極目的可實現的信念的話，那麼實踐理性的要求將永遠要面對理論理性的懷疑：「因為沒有這個【按：滿足理性在其實踐運用上之目標的】根據的話，道德的思維方式在違反理論理性對（道德對象之可能性的）證明的要求時就不會有堅定的持存性，而只會在實踐命令與理論懷疑之間搖擺不定」²⁶⁹。透過這些論述我們便可以從反面看出若沒有一個最高善理論，理性基於其各種興趣不一致的自我分裂將為自然的辯證提供其詭辯的良好藉口，進而使人質疑道德的有效性。

所以從正面來看，也可以說最高善理論正是透過替理性的各種興趣帶來一種和諧一致的統一性滿足而能夠克服自然之辯證的。最高善理論藉由說明最高善在

²⁶⁷ *KU, AA V: 440*。

²⁶⁸ *KU, AA V: 458*。

²⁶⁹ *Ibid.* 472。

世界中的可實現性也就同時使本身獨立於客觀世界的道德法則首次與客觀世界產生了一種必然連結，此時正如康德所說的，原本僅有主觀實踐實在性的道德規定也就因此也獲得了一種客觀實在性：

一個終極目的的理念在自由根據道德法則的運用中因而就具有主觀實踐的實在性。我們是先天地被理性規定要盡一切力量來促進世界之至善，這在於理性之世上存有者最大的福祉與他們身上的善之最高條件、即普遍之幸福與最合乎法則之道德性的連結。... 因此理性之世上存有者的終極目的概念之客觀理論實在性不僅要求我們具有一個先天上擺在我們面前的終極目的，而是萬物、也就是世界本身根據其實存也有一個終極目的：當這能先天地被證明時，就會為此終極目的的主觀實在性添加上了客觀實在性。(KU, AAV: 453)

最高善理論之所以能做到這一點正是因為它所提供的實踐公設能夠充當理論理性所規範之自然與實踐理性所規範之道德的中介，使兩種異質規定的統一成為可設想的。在這個前提之下，原本單純以理論性自然為基礎的自然目的論與自然神學也將因為獲得純粹實踐理性所提供的道德性終極目的而得以完整成立，此時原本僅從經驗中看出來的不確定自然目的也將可以合法地視為是道德理念的證實：

但現在在現實世界當中，對於存在於其中的理性存有者而言存在著支持自然神學的豐富材料（這正好不會是必然的），就自然有能力提供某種類似物給（道德的）理性理念而言，這將有助於道德論證達到所希冀的證實。(KU, AAV: 479)

根據以上的分析，最高善理論克服自然之辯證所發揮的道德證實功能在理論內容上同時也包含著理性不同興趣的統一性滿足。

第四節 根本惡問題與最高善作為道德動機

在說明了自然的辯證能夠透過什麼樣的方式形成理性的詭辯而使人違背道德法則的要求後還有一個問題必須釐清，即康德同時也認為道德法則自身就會是行動的充分動機，那麼自然的辯證在使人不遵循道德時理應也使道德動機的運作產生了某種變化，而也因此被理解為克服自然之辯證所需的最高善理論必然也要關係到康德的道德動機理論。我們同時也可以看到，儘管康德一再強調道德法則自身就是行動的充分動機，但也不時會提到道德動機獲得增強或遭到削弱的情況，而這些情況又剛好都與最高善的可實現與否有關，這也能夠佐證最高善理論對於人的道德動機至少也發揮了某種間接作用。例如康德在《道德形上學之基礎》中提到當自然王國與屬於道德法則程式（Formel）之一的目的王國被設想為統合在

一個首腦之下時，對於該道德程式的動機將得到增長：「即使自然王國還有目的王國被設想為統合在一個首腦之下，因此後者不再只是理念，而是獲得了真正的實在性，那麼儘管會產生對於該理念的一個強烈動機的增長，但絕不會產生其內在價值的擴大」²⁷⁰。類似的論述也出現在第三批判之中，例如康德提到諸認識能力的協調一致（即其不同興趣得到統一性滿足時）有助於促進人的道德感受：「諸認識能力的一致包含了這種愉悅的根據，其在遊戲中的自發性使得所設想的概念適合於成為自然概念之諸領域與自由概念在它們的結果中連結起來的中介，它同時也就促進了心靈對道德感受的接受性」²⁷¹。他在證明上帝信念對於最高善之必要性時，也指出該信念有助於增強我們的道德動機：「因此至少有可能、並且對此在道德思維方式中存在根據的是，去表象一種對於一個存有者【按：上帝】實存的純粹道德需求，在它之下要麼我們的道德性獲得增強，要麼（至少根據我們的表象）也擴大了範圍，即獲得其執行的一個新對象」²⁷²、「既然在此同時【按：設想一上帝時】，心靈的道德動機就被發動起來並且被以修辭的力量（這是它完全配得的）加上生動的興趣：由此就產生了一種證明之客觀充分性上的說服力與一個（在其運用的大部份情況中）有益的幻象」²⁷³。反之，如果不假定這麼一個能夠保證最高善這個道德終極目的得以實現的上帝時，人對道德法則的敬畏將會遭到削弱：

因此【按：當善無善報時】，這位心存善意之人在遵循道德法則時所關注且應該關注的目的，他卻必須把它視為不可能的而加以放棄；或者，他此時仍想要在忠於他內在道德使命的呼喚，並且不要因為唯一與其高尚要求相符之理想終極目的的虛無性而削弱道德法則為了使他順服而引起的敬畏（這沒有發生對道德存心的損害是不可能的）：那麼他就必須在實踐的目標上，即為了至少在道德上頒布給他的終極目的之可能性方面形成一個概念而假定一個**道德**世界創造者，也就是上帝的存在，這也是他完全做得到的，透過這種方式至少本身沒有矛盾。（*KU, AA V: 452-3*）

要更加具體地解釋這種關於最高善之可能性或不可能性對人類道德動機之運作所產生的影響，便有必要涉入《單純理性限度內之宗教》中的根本惡理論。唯有在該理論中，康德完整地說明了當人類違背道德法則時，其行動背後的動機結構發生了什麼樣的變化。

在《單純理性限度內之宗教》中，康德一開始在〈序言〉裡便重新強調道德法則的絕對獨立性，即人類不需要其他存有者來告訴他道德法則的內容，因為道

²⁷⁰ *GMS, AA IV: 439*。

²⁷¹ *KU, AA V: 197*。

²⁷² *Ibid. 446*。

²⁷³ *Ibid. 462*。

德法則直接透過他所固有的理性便會被認識到，也不需要其他外在的動機來推動他執行道德法則的命令，因為道德法則本身就直接提供了他道德動機。如此道德只需要純粹實踐理性自己給出的形式法則就足夠了，不用預設其他任何意志的質料規定根據，所以並不需要除了道德之外同時也關乎人類幸福與希望的宗教：

道德就其建立在人作為一個自由、但正因此自身也透過其理性承擔無條件法則的存有者之概念上，既不需要其他高於他之存有者的理念來認識其義務，也不需要法則本身之外的其他動機來遵循之。…因此它為了自己的目的（不僅關乎客觀上的意欲，還有主觀上的能夠）絕不需要宗教，而是它基於純粹實踐理性自身就是充份的。…所以它一般而言完全不需要自由意決的質料規定根據，即不管是為了認識什麼是義務，或為了使它被執行，都不需要一個目的。²⁷⁴

但我們在第一章第四節當中也看到，康德在重申了這一點之後便開始以人類的意決需要目的為由來論述最高善理論乃至宗教對於道德的重要性。這符合我們所採取的道德證實詮釋，也就是道德規範理論自身在一般性地解釋道德義務與道德行為時自身是完全充分的，此時人類的感性需求與偏好是對比於理性形式法則而被視為應排除在道德的根據之外的。但是該理論並不考慮這些感性特性由於根植於人類的本性之中，在其具體的道德實踐中並非能夠輕易地排除掉的。尤其從人類的整個道德生活來看，它們將無可避免地會帶來種種不良的影響，所以要解釋人類如何克服這種不良影響就仍需要一個道德證實理論。例如我們可以看到康德在此〈序言〉裡也同樣指出最高善概念照顧到了人的自然需求，使之不會成為道德的障礙：「但這個【按：最高善的】理念（從實踐上來考慮）卻並非空洞的：因為它彌補了我們的自然需要，為我們的行為舉止在整體上設想了某個可以由理性辯護的終極目的，否則自然需要將會是道德決斷的一個障礙」²⁷⁵。這符合我們在本章第二節中以自然的辯證來說明的道德證實詮釋，即最高善理論藉由設想道德有客觀證實來對抗人於道德生活中基於感性需求與偏好的誘惑而產生的詭辯。此外，康德也提到最高善作為終極目的將帶來自由合目的性與自然合目的性的統一，這也呼應了第三批判致力於透過最高善理論來縫合道德與自然之分裂的努力：「因此對於道德來說，它是否打造一個一切事物之終極目的的概念（…）並不是無關緊要的：因為唯有藉此才能為出自自由的合目的性與自然合目的性的連結取得客觀實踐的實在性」²⁷⁶。這是要對抗自然的辯證在內容上所必須提供的保證。透過這種統一，人類的終極目的將同時是客觀世界的目的，道德的客觀性才會因此不受詭辯所動搖，在這個意義上康德也才說道德必然導致宗教：「因此道德無可避免地導致宗教，藉此它也就延伸到人類之外的一個具有權威的道德立法者的

²⁷⁴ RGV, AA VI: 3-4。

²⁷⁵ Ibid. 5。

²⁷⁶ Ibid.。

理念，在其意志中存在著那同時可以且應該是人類終極目的的（世界萬物之）終極目的」²⁷⁷。

根據以上的文本內容，《單純理性限度內之宗教》也支持對最高善理論的道德證實詮釋。然而，該著作對於最高善理論的特別意義在於它更加具體與細緻地處理自然的辯證發生之後所帶來的後果。自然的辯證損害了道德法則的嚴格性、純粹性與有效性，使人在不同程度上違背道德法則的要求，所以處理自然辯證的問題也可以說是在處理一個探討惡為何會發生、又該如何克服的「惡的問題」。這正是《單純理性限度內之宗教》的首要任務之一，所以事實上我們可以視最高善理論所要克服的自然的辯證即是康德在本書中所提出的「根本惡」。此外如第二章第二節之四所述，以解決自然的辯證為最高善可實現之必要性的道德證實詮釋必須進一步回答該自然的辯證是否會在每一個人的道德生活中發生的問題。若答案是否定的，則最高善理論將不會有普遍的意義。根據康德賦予根本惡普遍存在人類本性中的地位，這樣一種由自然的辯證所引發、對道德法則的偏離儘管不在道德的先驗基礎中被考慮，但也不會是一種只發生在某些人身上的偶然現象，而是在人類學的先驗結構中有其必然根據，這一點也是康德的**根本惡理論**對於最高善理論的貢獻。又惡的發生代表人的行動不再受道德法則規範，那麼自身即提供道德動機道德法則此時何以沒有發揮作用便是值得探究的問題，這必然也關乎感性動機與它的關係與產生的影響，這就使最高善理論與道德動機問題也產生了聯繫。

康德在其**根本惡理論**的開端同樣先強調人類理應在本性上就會依照道德的要求行事，因為某些附屬於人類本性、因而也必然存在於人類學結構當中的要素同時也具有促使人遵循道德法則的特性，這稱之為「**人類本性中向善的原初稟賦**」（*ursprüngliche Anlage zum Guten in der menschlichen Natur*）。人類的本性包括了「**動物性**」（*Tierheit*）、「**人類性**」（*Menschheit*）²⁷⁸與「**人格性**」（*Persönlichkeit*），而與之相應、為之服務的稟賦則包括了：（1）針對動物性的：「**自然與單純機械式的自愛**」。（2）針對人類性的：「**儘管是自然的，但卻是比較性的自愛**」。（3）針對人格性的：「**將對道德法則之敬畏接受為一個對意決而言自身充分之動機的性質**」²⁷⁹。其中接受對道德法則的敬畏作為充分動機的性質更是人類具有道德本性的直接根據，因為這種道德感受只能來自於道德法則的直接影響，這也更加具體地在人類學層次上說明了何謂道德法則自身就是道德動機。但在這個前提之下，人類仍會為惡卻是個不爭的事實。按照康德的看法，惡之所以仍普遍存在於每個具有道德本性的人類心中是因為上述某些人性中的自然稟賦同時也導致了人有

²⁷⁷ *RGV, AA VI: 6*。

²⁷⁸ 康德在此使用 *Menschheit* 一字所強調的是人類帶著理性在具體經驗生活中所產生的固有、常見之經驗性格特徵，故翻為泛指一切人類特性的「人類性」。

²⁷⁹ *RGV, AA VI: 26-7*。

不同程度違背道德法則要求的傾向，可謂「人類本性中的趨惡傾向」(Hang zum Bösen in der menschlichen Natur)，它有三種不同程度的表現方式：(1)人性的「脆弱」(Gebrechlichkeit/fragilitas)：認同道德法則的要求，但卻無力執行。(2)人心的「不純」(Unlauterkeit/impuritas, improbitas)：在遵循道德法則時依靠了非道德動機的幫助。(3)人心的「惡意」(Bösartigkeit/vitiositas, pravitas)或「敗壞」(Verderbtheit/corruptio)：將道德動機置於非道德動機之後²⁸⁰。

這三種不同程度的趨惡傾向，其基礎首先在於人除了是一個具有道德本性的理性存有者外同時也是一個感性存有者，因而雖然他先天地就具備道德動機而有能力執行道德，但同時也必然受許多感性動機的影響而不得不在其行動準則中也考慮它們。這就使道德動機在推動人類行為時也有了競爭者，這造成了人類也可能在行動中僅考慮感性動機而不理會道德法則的要求，此時惡也就誕生了：

人(甚至是最壞的人)無論在什麼準則上都不會以彷彿造反(宣布不再服從)的方式來放棄道德法則。該法則基於其道德稟賦毋寧是不可抗拒地強加在他身上的；而如果沒有別的動機起相反的作用，那麼他便會也將它當作意決的充分規定根據而納入其至上準則之中，也就是他會在道德上是善的。但他卻由於其同樣無辜的自然稟賦也依賴於感性的動機，並且也(根據自愛的主觀原則)把它們納入其準則當中。但當他把這些動機當作**獨自就充份的**意決規定來納入其準則，而不顧(他本身具有的)道德法則時，他就會在道德上是惡的。²⁸¹

而會有感性動機完全規定意決的可能性正是源自於人有自愛的自然稟賦。儘管道德動機與感性動機都必然影響人的行動，但在兩者的競爭關係之間感性本身儘管提供了行動一種推力，卻不會對行動提出應然的要求，而唯有純粹理性會在其實踐運用中要求感性動機對行動的影響必須由道德法則來限制，因而具有理性的人應使其感性欲求服從於道德規範。然而自愛的稟賦卻使人有巨大的誘惑逆轉這一主從關係，反而將感性動機的滿足作為遵循道德法則的條件：

人類是善或惡的區別因此不必在於他接納到其準則中的動機之區別(不在於該準則的質料中)，而是在於(這些動機之形式的)**主從次序**：他將兩者中的**哪一個當作另一個的條件**。因此人(包括最好的人)只有這樣才是惡的，即他把接納到其準則中之動機的道德次序翻轉過來：雖然在自愛的法則之外也在同樣的準則中接納道德法則，但因為他意識到其中的一個無法與另一個並列共存，而是其中的一個必須從屬作為其至上條件的另一個，他就把自愛的動機與其偏好當作遵循道德法則的條件，然而後者毋寧應該作為滿足前者

²⁸⁰ RGV, AA VI: 28-30。

²⁸¹ Ibid. 36。

的至上條件、在意決的普遍準則中被接納為唯一的動機。²⁸²

這種情況正好也符合康德對自然之辯證的描述，即人為了順從自己滿足感性需求與偏好的願望而敗壞自己的道德本性、剝奪道德法則的尊嚴，要做到這一點就必須透過前兩節所提到的詭辯。由此便可將自然的辯證更具體地理解為影響了道德動機在人類行動準則中的地位並因此帶來了惡的發生。

在釐清的惡的發生本質上是道德動機與感性動機間之關係的改變後，便可以更加具體地說明在不同程度的趨惡傾向中，人類行動準則中的動機結構發生了什麼樣的變化：

這個【按：惡之心】可以與一個大體上善的意志共存並且從人類本性的脆弱中產生出來，會在遵循自己接受的原理時不夠堅強，在結合了不純時會無法根據道德準繩將各種（甚至包括良善目標之行動的）動機彼此區分開來，因而最後至多只會關注行動與法則的相符，而不會關注法則的推導過程，即關注到法則是唯一的動機。如果儘管由此並不會正好總是產生一種違背法則的行動與傾向，即惡行（Laster）：那麼（由於在此完全不關注準則中的動機，而只關注字面上對法則的遵循）把沒有惡行就理解為存心對義務法則的相符（德行），這種思維方式本身就已經要稱之為一種人心中的根本性顛倒了。

²⁸³

人性的脆弱在於儘管道德法則無論作為行動的判斷原則還是執行原則都是充份自足的，但在執行原則方面它還有另外一個競爭者，即還有感性動機與它所提供的道德動機形成了一個競爭關係。又人的道德動機並非時時都維持著足夠的強度來克服感性的誘惑或障礙，因此常有的情況是儘管人的道德判斷沒有改變，但在執行面上卻力有未逮，因為此時是感性動機在其行動準則中占了上風。人心的不純在於人表面的行動也符合道德法則的要求，然而事實上是在內心深處、甚至完全不自覺的情況下也受到感性動機的推動才得以做到這一點，這就表示其道德動機沒有達到應有的強度。人心的惡意則在於甚至有意識地認為道德僅在於行動沒有違背法則的要求，而不需要考慮是否出於道德動機，這就等於把自己對感性動機的順從合理化。比人性的脆弱與人心的不純這前兩種程度的趨惡傾向，這種人心的惡意則更可以說代表了嚴格意義下的惡：

這個生而具有的罪（*reatus*）被這樣稱呼是因為只要對自由的運用在人類當中表現出來了，它就如此早地被感知到，並且儘管如此必須確實由自由產生而因此可以被歸咎，它在其前兩個階段（脆弱與不純）可以被評判為無心之

²⁸² *RGV*, AA VI: 36。

²⁸³ *Ibid.* 37。

過 (*culpa*)，在第三個階段則可以被評判為蓄意之罪 (*dolus*)，並且在其特性中有一種人心的奸詐而基於他自己或善或惡的存心來欺騙自己，並且只要行動沒有帶來它們根據其準則可能帶來的惡果，就不會因為自己的存心而感到不安，而毋寧會認為自己在法則前是有理有據的。²⁸⁴

因為在前兩種趨惡傾向中人類根據純粹實踐理性的要求以道德動機對抗感性動機之誘惑與障礙的本質並沒有改變，只是一種是因為力不從心而暫居下風，一種是因為粗心大意而有漏網之魚，但皆仍未動搖道德法則作為行動唯一之最高判斷原則的地位。但人心的惡意則是一種自欺欺人，它為了完全滿足自己的感性需求與偏好而必須對抗純粹實踐理性的要求，因而也必須也透過理性有意識地為感性動機另外構造一個與道德法則平行、但在結構上正好顛倒的行動之最高判斷原則，即提升到道德法則之上的一個絕對自愛原則。該原則將不再為真正意義上的道德動機留有空間與地位，此時所謂的道德頂多只能視為人類社會事實上既有的外在行為規範，而這甚至也必須被理解為最終是為人類的感性動機服務的。從根本上來說，這正是一種純粹實踐理性的誤用（因而事實上運用到了不純粹的對象上），而既然純粹實踐理性本身基於其實踐性而具有推動行動的力量，那麼其誤用也將同樣帶有實踐性而具有與其正確運用分庭抗禮的力量。這三種不同程度的趨惡傾向也正好呼應了自然的辯證對道德法則的影響，即使人懷疑其嚴格性（脆弱帶來的例外）、純粹性（不純偷渡的感性動機）與有效性（惡意另立的行動之最高判斷原則）。而其中最後一種人心的惡意正好必須透過一種理性的詭辯來幫助它建立能與道德法則分庭抗禮的行動之最高判斷原則，可以視為人在自然之辯證中的完全淪陷。

這種由自然的辯證所帶來的根本惡儘管是所有人類與生俱來的傾向，並且在其發展到最高程度時也將完全敗壞人所有的行動準則，但卻不可能是徹底不可逆、不可克服的，否則人便無重新向善的可能，若是如此道德也將不再有意義，並且必然徹底受感性動機支配的人打從一開始也不應當稱之為自由的了：

這種惡是**根本的**，因為它敗壞了一切準則的根據；同時作為自然傾向也不能透過人類的力量來**消滅**，因為這只有透過善的準則才會發生，而在一切準則的主觀至上根據被預設為已經敗壞了的時候是不可能發生的；但它仍然必須能**克服**之，因為它是在作為自由行動存有者的人類身上遇見的。²⁸⁵

當人心充滿惡意時，儘管他將總是根據絕對自愛的原則以滿足自身的感性偏好為目的來行事，但這不代表人不再擁有道德動機，因為透過理性之詭辯形成的原則畢竟不是理性的正確運用、不可能完全說服理性自身。只要人擁有一定理性，透

²⁸⁴ *RGV*, AA VI: 38。

²⁸⁵ *Ibid.* 37。

過其實踐上的純粹運用所形成的道德法則以及所產生的道德動機便不可能被完全取代。所以應該說此時人在行動上仍同時具有道德動機與感性動機，只是人基於理性的詭辯在主觀上將感性動機提高到了不適當的高度，但以實踐理性之純粹、客觀之正確運用為根據的道德動機不管多麼微弱也不會完全消逝，因為它屬於理性的本質。惡的狀態是人在原本統一的理性行動架構外另立了一個平行的行動架構、造成了理性的分裂，並由於在主觀上忽略了原初的行動架構使得道德動機發揮不出本來應有的強度並被擺在了感性動機之後。道德動機在通常人類理性產生詭辯之前的正常狀態中理當是更加強而有力、原則上能夠戰勝感性動機的：

義務的概念在其完全的純粹性中，較諸任何得自幸福或因此與對它之考慮相混雜的動機（這總是需要許多技藝與考慮），不單是無可比擬地更單純、更清晰、對每個人的實踐運用來說更易於把握且更加自然；甚至在最通常之人類理性的判斷中，只要它被帶到該理性的跟前，即以分離、甚至對立於這些動機的方式被帶到人類意志的跟前，那麼較諸一切取自後一種自私原則的動因，它都遠遠來得**更有力、更強勢、更具主動性、更能保證成功**。²⁸⁶

所以在這個意義上，人的重新向善便不是重新獲得道德動機，而是使受到忽略、遭到詭辯弱化了了的道德動機重新獲得它應有的地位、重新獲得獨自便能夠戰勝一切感性動機而充分規定意決的強度：

對我們之中的原初向善稟賦的重建因此並非獲得一個業已喪失了的向善動機；因為這個存在於對道德法則之敬畏中的動機我們絕無法喪失，並且若後者可能，那麼我們就永遠不會再重新獲得它了。因此重建只是建立法則作為我們所有準則之至上根據的**純粹性**，在重建之後同樣的法則不應該僅僅與其他動機結合，或甚至從屬於這些作為條件的動機（偏好），而是應該以其全部的純粹性被接納到同樣的準則中來作為自身**充分的規定意決之動機**。²⁸⁷

而要做到這一點，便必須克服使人在實踐理性的主觀運用上構造出以感性動機為優先之行動結構的理性之詭辯，這也就是最高善理論的任務。首先針對人性的脆弱，若人們相信最高善（儘管不是在行動的當下）終將實現，這麼一來感性動機與道德動機的衝突將不再是非此即彼的無解衝突，因為此時一切感性偏好得到滿足的幸福將同時是執行道德義務最終的自然後果，這給了人一種感性動機也終將得到照顧的希望而使他尋求詭辯的誘惑大幅降低。其次針對人心的不純，最高善理論對道德與幸福間必然之主從關係的強調將有助於人更加謹慎地檢視自己是否先遵循了道德法則的要求才求滿足自己的感性動機。最後針對人心的惡意，我們已經在上一節中看到理性的詭辯乃是訴諸理性表面上的自我衝突而片面地懷

²⁸⁶ TP, AA VIII: 286。

²⁸⁷ RGV, AA VI: 46。

疑純粹實踐理性的有效性，即以理論理性眼中的自然世界與純粹實踐理性的要求不一致、因而也無法滿足目的論判斷力所希冀的客觀世界對道德之回應為由而質疑道德的客觀性。但若最高善理論成立，則人們將相信客觀世界是一對道德有所回應、道德目的得到保證的世界，如此詭辯的空間將不復存在。

按照以上的理解，正是一個最高善理論能夠提供人們對抗自身之趨惡傾向的理論資源，使人在透過批判的反思後得以重新回到向善的道路上。這完全符合康德在《道德形上學之基礎》中為道德哲學所規定的任務：

因此**通常的人類理性**並不是透過任何一種思辨的需求(只要它滿足於自己只是健康的理性，就不會有這種感覺)，而是本身迫於實踐上的各種理由走出自己的圈子、步入一個**實踐哲學**的領域，為了在這裡獲得對其原則之根源與正確規定的考察與清楚指示以對抗立足於需求與愛好的準則，它因此可以擺脫由兩方面的要求所引發的困境，也不會因為它所容易陷入的曖昧不清而步入喪失一切真正道德原理的危機。²⁸⁸

簡單來說，過道德的生活是人類生而具有的自然健康狀態，但人類會因為義務與感性偏好的衝突開始做道德思考，此時基於理性的詭辯而從思想根源上忽略道德的風險便應運而生，哲學（對康德而言即是對理性能力的批判）的任務即是在思想工作提出一套足以抗衡理性之詭辯的理論，引導人們正確地思考、使其能夠不受詭辯的迷惑。然而反過來說，接受了最高善理論也不等於惡的根絕，因為人的理性與意志是有限的，仍不免有疲憊與粗心的時候，甚至在狀態極度不佳的時候也總還是會冒出一些對自身道德觀產生懷疑的念頭，也就是說人永遠要與人心的脆弱、不純與惡意這些趨惡傾向對抗。但所謂最高善理論能夠克服自然的辯證與根本惡指的是在每一次趨惡傾向作用時，只要人訴諸它所提供的實踐信念，他便永遠能夠找到足以對抗這些趨惡傾向的思想資源而不會在詭辯的迷惑下遺忘了道德的權威。這意味著從人長期的整個道德生活來看，最高善理論能幫助他穩定地維持一個正確的道德觀。所以接受最高善理論也可以視為正如康德所說的乃是一種思維方式的根本性革新，因為只要人能夠長期穩定地維持相信道德法則的有效性、純粹性與嚴格性，便可以說他至少已經走在**向善的道路**之上：「原初的善是**諸準則**在遵循其義務、因而僅出於義務時的**神聖性**，藉此，在其準則中接納了這種純粹性的人，儘管仍未因此本身就是神聖的（因為在準則與作為之間還有一個巨大的鴻溝），但仍然是走在於無限的進步中向它接近的道路上」²⁸⁹。這也符合最高善理論並不主張最高善即刻便能實現，而是許諾一個未來的希望並認為人可以在無限的進程中不斷逼近它的理論內容，如此人的道德努力也才有意義。

²⁸⁸ GMS, AA IV: 405。

²⁸⁹ RGV, AA VI: 46-7。

根據以上的考察，最高善理論也可以視為是克服人類本性中的根本惡問題所必要，並因此對人的行為動機有所影響。但引入最高善信念以克服根本惡並不同於人心的不純將幸福當作執行道德的動機，因為一來最高善當中所包含的幸福乃是以道德為條件的幸福，是因為道德的緣故才間接地被要求，二來最高善理論並不直接提供道德動機，而是提供一個使人的道德動機能夠正常運作的思想背景。因此我們或可稱最高善為一種後設的道德動機，它的功用不在於直接推動人去執行特定的道德義務，而在於使人維持一正確的道德世界觀。道德法則自身永遠不會停止提供我們道德動機，但從人具體的整個道德生活來看，唯有在一個正確的道德世界觀之下，道德動機才有可能長期穩固地對抗源自感性動機的誘惑與障礙。

小結

根據本章的分析，在最高善理論之道德義務詮釋與道德證實詮釋的兩難之間，道德證實詮釋可以透過自然之辯證的概念來說明最高善可實現與否在人類對道德法則的遵循上有何影響與重要性。即儘管道德法則單靠人類的純粹實踐理性就完全是可理解並可執行的，人基於其感性存有者的身分仍然可能在感性需求與偏好的誘惑與阻礙下透過一種理性的詭辯開始懷疑道德的嚴格性、純粹性與有效性，進而不時、甚至長期地違背道德法則的要求，這同時也可以理解為被康德稱之為根本惡的人類本性中之趨惡傾向。此時最高善理論的重要性便在於只有它能夠提供對道德法則與客觀世界之必然連結（作為一種道德證實）的完整說明，以此調合人類感性與理性的衝突、自然與道德的不一致，進而克服理性的詭辯與根本惡，使人類具有重新向善的可能性。而事實上這樣一種道德證實詮釋也已經綜合了其他詮釋類型所側重的理論內涵在內：道德義務詮釋說明了追求最高善為何是一項道德義務，這是人類道德目的與客觀自然產生衝突而必須調合的前提；理性興趣詮釋強調了理性追求其各種興趣統一性滿足，這正是要克服理性的詭辯訴諸理性不同興趣間表面上之衝突來質疑道德的有效性所必須達成的；道德動機詮釋主張最高善的可實現性對道德動機的影響，這一點正好體現在最高善理論所提供的正確道德世界觀才使道德動機得以穩定維持其在人類道德生活中應有的地位與強度。透過這種結合了其他詮釋類型之貢獻的道德證實詮釋，最高善理論對於康德道德哲學的必要性就得到了完整的說明。

第六章 最高善的適當概念：超越、完美、共同體的最高善

在上一章中以完整的道德證實詮釋來解決最高善理論的必要性問題後，我們便得到了一個穩固的基礎來進一步解決最高善的概念歧義問題。根據第四章對既有詮釋類型之批判的總結，「要麼採取超越義最高善，則最高善的概念將陷入矛盾，要麼採取內在義最高善，則最高善的概念將難以真正實現」乃是最高善之概念歧義的首要難題。在這個兩難之間，事實上超越義的最高善毋寧擁有更大的空間來擺脫其困境，因為超越概念固然不再受限於感官世界的有限性，但卻並非必然需要拋棄所有內在概念的感性元素，這就使得以感性需求及偏好為基礎的幸福理念也能與之相容。而同樣的詮釋策略也適用於「正義－完美」以及「個人－共同體」這兩組概念歧義，其中完美與共同體概念的內涵一方面超越了正義與個人概念，但同時卻也可能將它們的概念規定容納在自身之中。最後，我們會發現一個最適當的最高善概念將會是同時把內在、正義、個人概念同時考慮在內的超越、完美、共同體概念。

第一節 超越的最高善

採取超越最高善概念的考慮在於內在最高善一來光靠人類自身的能力本質上無法克服自然對實現幸福所形成的障礙，因此沒有來生以及上帝對人類的超感性安排，最高善事實上仍難以實現。二來就算假定內在最高善可能實現，它也只能在近乎無限遙遠的未來、在人類的最後世代中才能達成，這對於現世的人類世代將毫無意義，無法對之發揮道德證實的作用。但根據第二章及第四章的分析，一般超越最高善概念最大的困難在於超感性世界中的德行進步與幸福難以理解，因此要克服這個困難就必須對一般理解下的超越概念做出修正。如果在康德心目中，基督教比起伊比鳩魯和斯多葛學派提供了更正確的最高善概念²⁹⁰，那麼基督教對彼岸世界的看法理也應能提供我們有助於修正超越概念的線索。基督教的上帝之國其實並非一純粹的超感性世界，並非人擺脫感性生命後會直接進入的一個全然超感性的天國，而是指上帝的審判降臨地上，此時死人都要在地上復活、接受審判：「於是海交出其中的死人；死亡和陰間也交出其中的死人；他們都照各人所行的受審判」²⁹¹。康德本身在〈萬物的終結〉一文當中也對此末日的想像有所著墨：

末日同時包含了末日審判於自身之中——既然最後的事物也應算入世界如它現在所顯現之樣態的終結，亦即諸星從作為穹頂的天際殞落，此天自身的坍塌

²⁹⁰ KpV, AA V: 127。

²⁹¹ 啟示錄二十章十三節。

塌（或天就挪移，像書一樣捲起來），兩者皆焚燒殆盡、作為得享極樂者之居所的新天新地、以及為了受咒詛者所準備的地獄被創造出來：那麼審判日就絕非末日；而是往後還有其他不同的日子跟隨而來。²⁹²

康德亦認為基督教對末日的描述並非從感性世界到一全然超感性世界的跳躍，而是同樣在時間條件之下的世界狀態之改變。但康德同時認為這個末日理念真正的理性來源仍然是世界的道德進程，關聯到的應是一永恆的超感性世界，那麼這種仍在感性條件之下所描繪的末日應視為此超感性世界的感性化：

只是萬物終結的理念並非從對於世界中事物之自然進程，而是從對於其道德進程的推論獲取它的起源，並且是只有藉此才產生的；後者只能被關聯到超感性事物（這只有在道德的事物上才是可理解的），以及這一類永恆的理念之上：所以那些在末日之後應到來的最後事物之表象只能被視為後者連同其道德的、此外我們在理論上無法理解的後果的感性化。²⁹³

這種感性化在理論知識上並沒有任何根據，但若沒有這一層感性化，理論上此超感性世界對於人類來說將會是完全無法理解而甚至應該無法談論的，這可能會使人在設想必須關聯到超感性世界的世界道德進程時也發生困難。因而可以看到康德在《單純理性限度內之宗教》中也提到屬於超感性特性的道德價值總是還要透過一種與自然的類比才能理解：

這絕對是人類理性的一個與它絲毫不能分割的限制：我們無法設想一個人在其諸行動上的重要道德價值，而沒有同時使它們或它們的表現能夠以人類的方式來想像；儘管因此正好並不宣稱事情本來（κατ'αληθειαν）也就是這樣；因為要讓這些超感性特性為我們所理解，我們總是需要某種與自然存有物的類比。²⁹⁴

所以基於相信最高善可實現的必要性以及超感性幸福無法理解的矛盾，人們在最高善的信念當中有必要透過此感性化來想像最高善實現的可能性，因而可以說儘管它並非一理論的認識手段，但對於實踐的信仰來說卻有其必要性。如此一來，根據這種對超感性事物的感性化理解，最高善的超越概念便可以理解為存在於一個由上帝參與安排、加入了超感性特徵的感性世界中，此時來世將並非另一個世界，而只是在未來轉變了的此世，這也完全符合康德的用詞：「上帝之國在地上的建立」²⁹⁵。這樣理解的來世一方面可以藉由上帝的參與來克服自然對人類在德

²⁹² EaD, AA VIII: 328。

²⁹³ Ibid.。

²⁹⁴ RGV, AA VI: 64-5 Anm.。

²⁹⁵ Ibid. 93。拜塞爾也持類似的觀點，他指出學者們對最高善應該實現在此岸還是彼岸的爭論忽略了基督教傳統在此提供的思想資源，他們預設了兩者是互斥的，但是康德對上帝之國的看法事

行進步與獲得幸福上所形成的障礙，包括令死人復活與重新安排自然的特性而使古往今來的所有人類都有機會在新天新地中持續進行道德努力並透過必然的機制獲取相應的幸福，另一方面由於這種理解依然能夠在這個超感性世界中保留人類與世界的感性特徵，所以也不會使預設了感性認知形式及需求偏好的德行進步及幸福概念與此新世界無法相容而變得無法理解，包括在其中繼續保有時間感並享受感性需求與偏好的滿足。因此一個能夠真正實現的最高善概念必須是綜合了內在概念的超越概念。

第二節 完美的最高善

然而，若康德在其最高善理論中完全採用基督教傳統下的來世概念（如他在〈萬物的終結〉中所刻畫的那樣），則他的最高善概念看起來就必須是一個經典的超越、正義與個人概念，即上帝透過祂公平正義的審判直接在來世實現每個個人的德福一致。但採取這種正義概念的問題在於它似乎會替人類的道德努力設下一個壽命的自然限制，因為即使死人會在審判日復活，但上帝此時便直接就各人生前的德行進行審判，使各人進入永恆的極樂或地獄，而沒有給他們繼續追求道德完美性的空間。但首先若部份也是由上帝自己創造的人類只是生來為惡並以受懲告終，這看起來也有違上帝依其智慧與道德創世的道德目的論：「但若讓無數的惡行（縱使其間也伴隨德行的出現）互相堆疊在現實當中，以便有朝一日能大肆懲罰：依照我們的看法，這至少有違一個智慧世界創造者與統治者的道德」²⁹⁶。若加上考慮到每個人的壽命不一，這意味著每個人能追求道德完美性的時間也都各不相同，那麼這種在進入來世生命時透過一次審判就決定永福或永劫的最高善顯然也並非一真正公平合理的安排。關於人類來生之命運安排這個問題，我們已經在第一章當中看到康德在〈萬物的終結〉裡也提及了一元論（所有人只要在來生中透過或長或短的贖罪，最終都將獲得永恆的極樂）與二元論（人必須為他生前的所做所為負責，某些人因為他生前的德行而在來生獲得永恆的極樂，但剩下的人在來生要面對的將是永恆的地獄）兩種不同的系統，其中一元論者的系統即是最高善的超越完美概念，二元論者的系統則是最高善的超越正義概念。康德基於前者可能會使人在實踐上產生一種鬆懈感，後者則具有道德警惕的作用，因而

實上屬於奧古斯丁傳統下對基督教的理解：「奧古斯丁理論的核心是上帝之城並不存在天上、在某種遠離塵世的超感性國度中；反之，它存在於地上並且就在這個世界當中；但是是就其**由基督的再臨而完全轉變了地**存在於地上與這個世界當中。我們必須用類似的觀點來看待康德的最高善理想。當康德在《單純理性限度內的宗教》中用『地上的上帝之國』來描述它時，這對他來說總是這個意思。但這不是如當代學者所相信地蘊含了塵世會維持其自然狀態；這毋寧意味著神聖意志降臨塵世，而塵世將完全轉變。一旦我們了解了這個簡單的重點，我們就沒有理由認為康德是不一致的，或他在一七九〇年代改變了他的觀點。康德的觀點是一致且堅定的。它們屬於奧古斯丁的傳統」（Beiser, Frederick, "Moral Faith and the Highest Good," in Paul Guyer (eds.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (Cambridge University Press, 2006), 599)。

²⁹⁶ TP, AA VIII: 308。

認為後者在在實踐上較具有優勢。但若我們從每個人各自的道德生活要面對不同的壽命與際遇等現實處境來考慮最高善概念所要求的公平正義的話，一元論者的系統又顯得是一更加合理的系統。我們可以看到康德本身也點出了二元論系統必須面對的問題：

哪個人認識自己、誰認識別人能如此透徹，以至於能夠斷定：如果他把天生良好的秉性、他自然而然比別人更強的高級能力（用以控制欲望的知性與理性）、此外還有因巧合使他幸運地避免許多其他人所遭遇之誘惑的機運、把全部人們稱之為幸運的功勞與他自以為良好的生活方式的原因分開；如果他把這些全部都與他實際的個性分開的話（為了要恰如其分地評價他實際的個性，他必須把這些都扣除，因為他不能把這些幸運的贈禮算做自己的功績）；那麼我說，誰會確定，在一個世界審判者全知的眼前，一個人根據他內在的道德價值還會在哪裡對其他人具有任何優勢？在這種膚淺自我認識上，不僅替自己也替他人道德價值（以及應得之命運的）的長處做出任何判斷，這不會是一種荒謬的自負嗎？²⁹⁷

事實上，在此世中每個人生命的長度以及天生的秉賦、環境、偶然遭遇的各種人事物皆不相同，這意味著每個人在一生中所要克服的道德障礙亦有數量與程度上的差別。那麼若僅以此生的功過來斷定一個人在來世配得怎樣的幸福顯然不符合真正的公平正義原則。而如果人僅僅因為自己在世上的具體行為不曾帶來壞結果就自認為不曾違背義務的要求，把帶來好結果的具體行為就直接當作自己具備良好德行證據，進而認為自己因此配得來生的幸福，那麼他就正好落入了根本惡的思維方式：

因此許多（自認有良知的）人會感到心安理得，只要他們在不聽從法則、或至少它不起主要作用的行動中幸運地避開了惡果，且甚至會幻想該居功自傲於不用為這種他眼見別人該負責的過犯而感到負疚：卻不探究這是否只是一種幸運的功績，也不探究當引人犯罪的無能、氣質、教養、環境與時空（全然不能歸之於我們的事物）不是離他們那麼遙遠時，是否只要他們有意願，他們從自己內心深處所能揭露出來的思維方式就不會犯下與同樣的惡行。²⁹⁸

至於康德擔心一元論所可能造成的道德鬆懈事實上也並非在該系統中完全沒有相應的配套措施，因為在此系統中人所犯下的惡行也不會沒有代價，必須為此經歷的贖罪過程也並非人能輕鬆接受的後果，若這個因素得到應有的重視，則道德鬆懈理應也能得到一定的抑制。因此考慮到此世中每個人道德努力的空間以及須面對的道德障礙程度上的不平等，一個較合理的最高善概念應是完美概念，這將

²⁹⁷ EaD, AA VIII: 329-30。

²⁹⁸ RGV, AA VI: 38。

使每個人在來世中能夠按照其生前的功過，透過或長或短的贖罪過程，最後都能達到同樣的道德完美性並能享有最大程度上的幸福。

此外，這樣一種要求贖罪過程的完美概念便不會是正義概念支持者所批評的完美概念。後者（如奧康奈爾）擔心的是一種只訴求普遍德行與幸福成為既成事實的完美概念，只以德行與幸福的總量作為評價現實與最高善之距離的依據，並且讓最高善的實現最終只依賴於上帝的仁慈，如此德福之間將只是一種偶然的連結，這與康德一再強調的作為一種因果關係的德福一致不相符也無法說明為何上帝的屬性必須包含正義。但贖罪的過程正好是正義概念的體現，使人的德行與他獲得幸福的過程仍存在一個必然的因果關係，這就避免了奧康奈爾對完美概念的批評。事實上這樣的完美概念還有一個優點，也就是避免了恩斯特洛姆所說的人在具體實踐促進德福一致的義務上會面對無法準確判斷他人德行的困境²⁹⁹，那麼此時若過度強調正義概念也將無異於緣木求魚。人類要在當前的感性世界中實踐正義主要仍只能依據人的外在行為，若要擅自揣測人心反而可能會帶來更多德福不一致，所以基本上在具體實踐促進最高善之義務時以完美概念為主要目標，人才可能有效地實踐這個義務。基於以上的分析，真正體現最高善之內涵的概念理應是在過程中實現正義、在結果上實現完美的一個綜合了正義概念的完美概念。

第三節 共同體的最高善

然而，在確定了超越與完美概念對最高善理論而言的適當性後若仍只是以個人概念來理解最高善則仍必須面對一些困難。首先，儘管綜合了正義概念的完美概念可以透過贖罪機制來作為惡行的代價，但這仍未完全解決道德鬆懈的問題：若人在來生會有無限的時間來磨練自己的道德完美性並由上帝保證其幸福，那麼只要他下定決心在此生先及時行樂、到來生再慢慢贖罪，則他在現世犯下多少惡行似乎也可以是無關緊要的，這可能也是康德真正擔心的道德鬆懈之形式。如果考慮到現世並不提供德福一致的保證，人必須艱苦地面對內外感性自然設下的種種道德障礙，這樣一種道德鬆懈將更加顯得是一種明智的選擇，這毋寧也是一種變相的自然之辯證。其次，在此架構下最高善的幸福部分完全是在來世才由上帝直接實現的，換句話說，人在此生具體的道德努力頂多只促進了最高善的德行部分而無關乎完整的最高善要求德福一致的本質，此時實現最高善更像是上帝的任務而不是人的義務。以上最高善概念要求要實現的兩個本質要素與現世可能產生的疏離反映了一個更基本的問題，即最高善的促進與實現似乎可以完全是來世的

²⁹⁹ 這也是康德明白承認的：「我願意承認：沒有人能確定地意識到他完全無私地執行了他的義務：因為這屬於內在經驗，並且屬於這種對其靈魂狀態之意識的，包括了對一切透過想像力、習慣與偏好而滲透進義務概念的附帶表象與考慮，有一個徹底清晰的表象，這卻是絕無法要求的；一般來說，某物的不存在（因而也包括一個暗中懷想之好處的不存在）也無法是經驗的對象」（TP, AA VIII: 284）。

事而與現世以及人實際的道德生活完全無關。那麼此時正如第二章第二節之四中對道德證實詮釋的分析，搭配超越最高善概念的道德證實詮釋是用一個假定的來世來作為道德之客觀證實，但這種搭配存在著一個重大的缺陷：這個假定的來世本身也需要證實，即它與現實世界以及人類實際道德生活的連結也需要說明。如果無法做到這一點，那麼最高善的實現將無異於一個架空的空中樓閣而也不能真正發揮道德證實的功能。最後，如果按照本章前兩節的結論採納一個同時保留人之感性特徵與贖罪機會的最高善之超越完美概念，這固然使得最高善理論關於人類在來世仍必須不斷追求德行的進步乃至靈魂必須不死的要求成為可理解的，然而仍然不清楚的是就算在來世給予人類無限的時間來精進其德行，但此時人還是會繼續受到感性需求與偏好的誘惑與阻礙，那麼又如何能保證人的德行必然朝向進步的方向前進，而不會永遠在與感性的對抗中沉浮或甚至再次產生退步的跡象呢？這些問題在加入了最高善的共同體概念後將可望得到解答。

在上一章第一節對最高善作為道德義務的分析當中我們就已經看到人的個人義務也包含了促進他人幸福作為一個道德目的，而最高善概念的形成正是進一步考慮人類全體成功執行包含了該目的的一切道德義務之整體性效果所得出的，這也正是最高善與道德法則的初步關聯。在以此為基礎所形成的最高善概念中，每個盡了自己所有個人義務的人同時也將在道德允許的範圍內成為彼此幸福的原因，這也正是康德在第一批判中所描述的最高善作為一個自我報償的道德系統。在此意義下，最高善概念在形成之初就已經加入了對人類共同體的考慮，每個人的德福一致正是作為人類道德共同體的必然產物才進入康德道德哲學的視野之中，也因此最高善本質上就應該是一個共同體概念。若將前兩節所確立的最高善之超越完美概念搭配上此處的共同體概念，則首先便可解決超越、完美、個人概念所面對的最高善的實現與現世及人類具體道德生活疏離、無法發揮道德證實功能的問題。因為根據共同體概念，即使最高善是實現在由上帝安排的超感性世界當中，但德福一致的締造與維持所依靠的仍然必須是一個人人有德並自我報償的理想人類社會，在其中不管是德行還是幸福都是人類執行自己義務的成果，此時上帝的功能將只會在於創造使人能有效執行其義務的環境，如使人有來生與排除人力完全不可控制的自然障礙。而這個理想社會也無法由上帝直接下令組成，它只能由人類透過其自由的行動自行建立，又基於人必須對抗感性的誘惑與障礙以及全體協調一致的困難度它也不可能一步到位，如此現世中全體人類經過每一代人不斷改進的社會組織方式便可視為向此目標邁進的進步。這種最高善的共同體概念將使人在現世的道德努力產生意義、使最高善的實現與現世有所連結而能夠發揮道德證實的功能。

在此我們可以引入康德的目的論、歷史與法政哲學來更具體地設想該理想社會的內涵與實現過程。首先，康德在〈世界公民觀點下的普遍歷史理念〉的第二定律中也說到：「**在（作為地球上唯一理性受造物的）人身上，以其理性之運用**

為目的的自然稟賦只會在物種之中，而不會在個體之中完全地發展出來」³⁰⁰。道德上的善乃是人最重要的自然稟賦，而最高善又是道德善最圓滿的展現，那麼它必定也如該定律所說的必須在人類的物種全體中才會發展出來，這佐證了最高善必須是一個共同體概念。要在人類共同體中實現最高善首先便是要在人類之間形成一個藉由外在法則的限制使每個人的自由能彼此協調一致的公民社會，這需要一部完美的公民憲法：「所以一個在其中可以看到自由在外在法則之下以最大可能的程度與不可抗力相結合的社會，也就是一部完全正義的公民憲法必須是對人類來說的自然之最高任務，因為自然只有藉由該任務的解決與執行才能達成它對於我們物種的其餘目標」³⁰¹。這樣一種作為最高善之實現條件的公民社會不僅必須存在於一個地區、一個國家當中，也必須存在於國家間成為國際與普世的世界秩序，如康德在第三批判中也提到：

唯有在其之下自然才能達成其終極目標的形式條件就是人類相互關係之間的制度，在其中互相衝突之自由的損害是由一個稱為公民社會之整體的合法強制力來對抗的；因為自然稟賦的最大發展只有在其中才會產生。對於這種發展，即使人類足夠明智去發現它，又足夠智慧自願服從它的強迫，也還需要一個世界公民整體，即一切存在於導致互相不利之危險中的國家之系統。

³⁰²

更具體地說，這正是必須由共和制的國家憲法、聯邦主義的國際法以及普遍友善的世界公民權來保證的永久和平³⁰³，也是康德所謂的政治上的最高善。在這種秩序當中，至少人類行為外在的合法則性就得到了保證，而連帶地來自人類自身對彼此幸福的互相損害也就得到了避免，最高善的完全實現首先便必須建立在此基礎之上。正如我們在第一章第五節考察康德歷史與法政哲學中的最高善理論時所指出的，最高善必須實現於其中的倫理共同體本身也必須建立在一政治共同體之上。

至於如何保證這種無法依靠上帝的全能，而必須由人類自己的參與來完成的政治上之最高善能夠實現，康德認為儘管從人類個體的角度來看找不到這種必然保證的根據，但從人類的整個物種的發展史來看卻可以找到某種向此目標發展的必然規律：

以記述這種【按：人類行動之】現象為務的歷史，無論其原因可能藏得多麼深，仍然可以期望：當它在大體上考察人類意志自由的表現時，它能夠發現

³⁰⁰ IaG, AA VIII: 18。

³⁰¹ Ibid. 22。

³⁰² KU, AA V: 432。

³⁰³ ZeF, AA VIII: 349-58。

這種自由的一個有規則的進程；而以這種方式，那在個別主體上看起來雜亂無章的事物，在整個物種上卻可以被認為是其原初稟賦的一種儘管緩慢、但卻永遠在前進中的發展。³⁰⁴

我們已經在第一章第五節中看到，會產生這種必然規律的根據就在於我們可以發現人類本性當中存在著一種「非社會的社會性」³⁰⁵，即人一方面需要在人群中發展其稟賦並透過他人的幫助來實現自己追求的幸福而有社會化的傾向，另一方面卻又想自己主宰一切、不願意受到他人影響與擺布而有反社會的傾向，這就迫使一方面進入一個必須與他人互動、既互助又競爭的社會，另一方面又要求其中要有一種公平正義的秩序來保障自己的自由，這正是構成一個公民社會的本質要素。這也就是說，即使不是因為道德的考量，而是基於這種自私的本性，人也會慢慢意識到要追求一個有公平秩序的公民社會。如此這種最高善的初步實現便不會僅建立在每個人類個體都同時帶著道德自覺組成社會這種可遇不可求的期待上，而是在普遍的人類自然本性中有其必然保證。我們也可以看到康德在《論永久和平》的〈第一項補充：論永久和平的保證〉(Von der Garantie des ewigen Friedens) 當中對這個論點做出了更清楚的論述：

現在自然協助這個立基於理性而受人尊敬、但卻普遍在實踐上無能為力的意志，正好是透過那些自私的偏好，如此這只關乎一個將這些偏好之力量導向彼此針鋒相對的（當然是在人類能力範圍內的）好的國家組織，如此一個偏好就阻止或抵消了另一個偏好的毀滅性作用：這樣對理性而言，結果就會如此呈現，彷彿兩者都不存在一樣，如此人類儘管不會被迫成為一個道德上的好人，但仍然會被迫成為一個好公民。建立國家的問題不論聽起來多麼艱難，甚至是對於一個魔鬼的民族（只要他們擁有知性）也是可以解決的。³⁰⁶

對康德而言，不管人類自己有意還是無意，一個理想的社會制度最終必然會在人類社會中自行產生。因為這是理性賦予一切有限理性存有者的本性，也就是即使是出於自私的考量，他們在理想的理性計算結果下最終仍然會選擇以一個平等互惠的方式結合成一個社會。在最極端的情況下，即使是一群魔鬼組成的社會，只要他們同樣擁合理性，結果也將完全一樣。基於存在著這種根植於人類本性中的機制便可使人期望一個普世的公民社會必然會透過人類對社會持續不斷的自我改造最終出現在歷史舞台之上：「這給出了希望，在若干改造性的革命之後，自然所懷有的最高目標、一個普遍的**世界公民狀態**有朝一日將會出現，它作為母胎，一切人類物種的原初稟賦將會在其中發展出來」³⁰⁷。而這也將成為進一步完全實

³⁰⁴ IaG, AA VIII: 17。

³⁰⁵ Ibid. 20。

³⁰⁶ ZeF, AA VIII: 366。

³⁰⁷ IaG, AA VIII: 28。

現最高善的必然基礎，因為正如康德所說的，包括道德性在內的一切人類原初稟賦也要在其中發展出來。

當人類的歷史可以被理解為逐漸完善自身社會制度的過程時，這樣一種過程就使得人類的歷史同時也可以被理解為其朝向最高善進步的歷史。儘管人類行動普遍的外在合法則性尚不能等同於其存心普遍的道德性，但就最高善最終必須以理想人類共同體的外在形式實現而言已經是巨大的進步：

因為每一個人均自信他會虔誠地恪守並忠實地遵循法律概念，只要他能預期其他每個人都會同樣行事，後者部分地由政府對他提供保證；那麼藉此就是朝向道德邁出的一大步（儘管還不是道德進步），不顧回饋地為了該義務概念自身的緣故而信守之。³⁰⁸

進一步來說，康德事實上也認為這個外在形式的實現也將有助於真正的道德進步，如他所說的：「不能指望由此【按：道德性】來產生好的國家制度，而是相反地，要寄望由後者來產生一個民族的良好道德教養」³⁰⁹。這暗示了只有當一個理想的社會制度產生時，我們也才能進一步期待在其中全體人類都終將會為其行為外在的合法則性也相應地培養出其存心的道德性。在這樣的理解之下，實現最高善的過程恰好不是由內而外等待人類先有集體的道德自覺才形成平等互惠的社會系統，而是由外而內先逐步形成了一個依法律互利共生的人類共同體，他們才在其中慢慢臻至德行的完善。良好的人類共同體之所以也能夠促進人的道德進步，這其中的關鍵就在於當人類脫離野蠻的自然狀態進入不斷自我改進的社會時也將伴隨著其文化的發展。康德認為後者正是可以用來培養道德的土壤：

在此就產生了從野蠻到文化的真正起步，這真正來說就存在於人類的社會價值當中；在此所有的才能將逐漸得到發展，品味得到培養，甚至由於持續的啟蒙而建立起一種思維方式的開端，它能夠把辨別道德的粗糙自然稟賦與時俱進地轉變為特定的實踐原則，而同樣地把一個受感性（pathologisch）逼迫整合而成的社會最終轉變為一個道德整體。³¹⁰

這是因為根據第三批判的目的論哲學，人類在其社會中孕育出的文化正是目的論判斷力能為一個自然目的論所找到的自然之最後目的：「因此只有文化是我們有理由在人類物種的面向上賦予自然的最後目的」³¹¹。又自然目的論總是必須預設一個道德目的論，那麼在其之下整個人類社會制度與文化的發展歷史便也可以同

³⁰⁸ ZeF, AA VIII: 376 Anm.。

³⁰⁹ Ibid. 366。

³¹⁰ IaG, AA VIII: 21。

³¹¹ KU, AA V: 431。

時視為人類藉由它們使其道德進步的歷史：「我因此得以假定：既然人類的族群在作為其自然目的的文化方面持續地向前推進，它也包含在其存在之道德目的方面漸入佳境的進步之中，而這雖然會偶有中斷，但卻絕不會斷絕」³¹²。這樣一種以道德目的論為前提的歷史觀同時也將使人不會因為人類社會的道德進程在某些時代顯現出的一時挫敗與退步而陷入道德絕望。

上述的道德進步史觀使得人類在現世的道德生活與最高善的最終實現產生了緊密的連結。儘管在這種史觀下，不管人類有心還是無意，其自然本性都會逐步帶著他們往一個有利於道德進步的普世公民社會的方向前進，但首先它仍然是通過人類自己辛苦的參與而完成的，並且在實際的過程中往往也需要帶著道德意識的道德政治家（*moralischer Politiker*）來提醒我們什麼才是同時也合乎道德的政治秩序：「道德政治家會秉持以下原理：當在國家憲法或國際關係中發現我們無法防止的弱點時，那麼思量如何盡快改善它並使它符合存在理性理念中作為我們眼中之模範的自然法就會是義務，尤其對國家元首來說更是如此」³¹³。其次，人仍能夠期待自己有意識的道德努力也可能加快這一進程：

然而，人類本性給自己帶來了以下的特性：甚至對於我們物種會遇到的最遙遠的時代都不會漠不關心，只要確定能對它有所期待。尤其是在我們的情況下更不會如此，因為我們看起來是可以透過我們自己的理性策劃來導致這個對我們的後代而言如此令人高興的時刻加速來到的。為了這個緣故，甚至是接近這個時刻的微弱跡象對我們來說也是非常重要的。³¹⁴

這就使得在這一必然進程中順著相同的方向做出有意識的努力也不會失去意義。最後，儘管人類社會制度的不斷進步同時也等於不斷提供對於道德進步更加有利的環境，但最終如何在此基礎上使全體人類都具備道德存心並穩定地維持之仍然是人類物種全體自己的道德任務。以上三點說明了最高善的實現如何透過一種共同體概念與人類現世的道德生活發生關聯並因此能夠發揮道德證實的功用。

然而，一般理解的最高善之共同體概念只重視人類全體在其社會型態的最終形式上所實現的作為結果的德福一致，但並不重視在該最終形式之實現過程中的每一個個人的命運。換句話說，在一般的共同體概念中，在完全實現最高善的人類最後世代之外，此前所有的人類世代與個人都毋寧將成為只是達成此一目標的工具，而康德在其歷史哲學中確實也是如此描述的：

在此始終令人驚訝的是：先前的世代看起來只是為了往後世代的緣故從事其

³¹² TP, AA VIII: 308-9。

³¹³ ZeF, AA VIII: 372。

³¹⁴ IaG, AA VIII: 27。

辛苦的工作，即為了它們準備一個階梯，使它們能夠將自然以之為目標的建築蓋得更高；然而只有最後的世代有幸能住在這個建築物裡面，它們的一系列先人（儘管絕對是無意地）在這上面工作過，但自己卻沒有辦法分享這由他們自己所準備的福份。³¹⁵

但這樣的共同體概念就仍無法完全發揮其道德證實功能，因為對於不屬於最後世代的人們來說，他們的道德努力並不會得到客觀世界的回應，事實上這正是世俗論者所持的最高善之內在共同體概念的根本困難。但結合了超越概念的共同體概念便可避免這個問題，因為此時每個個人都仍保有在來生的超感性世界中重新參與這個他也做出過貢獻的理想人類共同體的機會，這樣的共同體概念也才能同時讓每個個人都懷有最終能分享最高善的希望、不會因為認為自己只是人類最後世代的犧牲品而感到憤恨不平進而陷入自然的辯證。這樣一種同時也普遍照顧到每一個個人的共同體概念也才是一個完整一致的最高善理論所需要的。透過這一層考慮同時也可以解釋為何康德即使在晚期更加強調內在概念的最高善理論中也沒有放棄靈魂不死以及宗教的超自然面向。例如康德在《論永久和平》當中便提到在道德實踐的設想上帝的協助是完全適當的：

但在**道德—實踐的**（因而完全針對超感性事物）的目標上，神性協助（*concurus*）的概念完全是適當且甚至是必要的，例如在此信念中：只要我們真心誠意，上帝也會透過我們不理解的手段來補償我們缺乏的正義，因此我們應當毫不妥協地追求善。³¹⁶

又如他在一七九八年的《學科的衝突》（*Der Streit der Fakultäten*, 1798）中也提到人類社會的確會不斷邁向更佳的地境，但其整體的道德進步最終還需要設想超自然力量的幫助：「對此【按：人類族群道德基礎的擴展】還需要一種新類型的創世（超自然的影響）」³¹⁷。這些康德並沒有明確解釋的超自然作用，都可以透過此處重構了的最高善之超越共同體概念得到補充。

最後，尚不清楚的是人類具體來說如何在社會制度的保障之外有效地推動全體的道德進步並穩固地維持之，這個問題在接受了保留人類感性特徵的最高善之超越概念後更顯得尤為重要，因為此時即便是在一個來生的新世界當中，人類似乎還是得繼續面對感性的誘惑與障礙。我們已經看到康德指出人類的文化是有助於其道德進步的，但文化仍是一個籠統的概念，也並非所有的文化都直接明確地有益於道德。事實上這個問題的答案也正是我們所重構的最高善之共同體概念的最後一塊拼圖，即存在於人類宗教文化當中的倫理共同體。正如第一章第四節對

³¹⁵ IaG, AA VIII: 20。

³¹⁶ ZeF, AA VIII: 362 Anm.。

³¹⁷ SF, AA VII: 92。

康德宗教哲學中之最高善理論的分析所指出的，康德在《單純理性限度內之宗教》的第三部份開宗明義便指出事實上人類根據本能而來的感性需求並不大，並非對於道德最大的威脅，真正會激發巨大的感性誘惑使人背離道德的其實在於人在群居生活中與他人的互動比較，因而要克服這些道德障礙也必須從人類群體的統合方式著手：

只要他【按：人類】處於人群中，忌妒、統治慾、佔有慾以及連帶的對他人產生敵意的傾向馬上就會衝擊他本來容易滿足的本性，並且完全不需要預設這些人已經墮入惡之中作為誘人犯罪的壞榜樣；只要這些人在那裡、只要他們環繞在他四周、只要他們是人類就足以在其道德秉賦上彼此互相敗壞、使彼此為惡。如果不能發現一種方式來建立一個真正完全以使人類避惡趨善為目的的團體，作為一種日益擴張、全然以維護道德為使命的社群藉由統合的力量來對抗惡的話，那麼無論個別的人做出多少努力來使自己擺脫惡的統治，這種惡還是會不停地把他留在落入這種統治的危險之中。³¹⁸

為了做到這一點，人類還必須在其政治共同體的基礎上再建立一個能夠在互助中促進與維護彼此道德性的倫理共同體，這個倫理共同體除了要求其成員行為的外在合法則性之外還要求其存心的道德性、在法律義務之外還加入了德行義務作為其規範，如此才足以形成一個人人具備德行並積極地成為彼此幸福之原因的實現最高善之共同體³¹⁹。

最高善之共同體概念在加入了倫理共同體這個內涵之後甚至可以解釋為何康德有時會以神聖與極樂這種理應只屬於上帝的狀態來指稱人類應追求的德福一致。不管是神聖還是極樂，康德都將之描述為一種對感官需求與偏好的獨立性，也正因為如此，擁有這種特性的存有者將不可能受其影響而背離道德法則、也不需要藉由滿足它們來感到自足，如神聖是「意志的準則必然與自律的法則一致」³²⁰、「意志對道德法則的完全符合」、「一種完美性」並且「不會有感官世界的理性存有者在他存在的哪個時間點有能力達到」³²¹；極樂則是「完全獨立於偏好與需求」、一種「自足性」(Selbstgenugsamkeit)³²²並且「只能設想為在永恆中才可達

³¹⁸ *RGV*, AA VI: 93-4。

³¹⁹ 伍德也認為雖然康德明白主張人無法促進他人的德行，但事實上他對道德教育與宗教社群的觀點卻也蘊含了人能透過這些方式來幫助彼此的道德進步，因此這個主張應該限定在人無法直接強迫別人成為有德者，但他還是能間接地幫助別人得到更多的力量來做到這一點：「事實上康德在其著作的許多地方都給出了證據顯示他相信人能夠且應該在他人的道德培養上給予幫助，並且他也指出他已經給出了如何最好地做到這一點的重要思想」（見 *Wood, Kant's Moral Religion*, 77）、「在康德眼中，不光是教育機構還有有組織的宗教都是人類促進彼此道德的一種系統性方法」（見 *Ibid.*, 78）。

³²⁰ *GMS*, AA IV: 439。

³²¹ *KpV*, AA V: 122。

³²² *Ibid.* 118。

到」³²³。但事實上這種獨立性可以有兩種意涵。上帝之所以擁有神聖與極樂是因為祂完全沒有感性的需求與偏好，自然也就沒有受其影響以及無法滿足它們的問題，上帝在這種意義上對於感性的獨立性是基於其**沒有感性**。但感性屬於人的本質，人無時無刻都受到它的影響並感到要滿足它們，那麼人便不可能透過上帝意義下對感性的獨立性來達到神聖與極樂，這一點在我們以保留人類感性特徵的方式重構最高善的超越概念後更加沒有詮釋空間。但是若考慮到最高善是實現在一個人類倫理共同體當中的，我們便可以設想人類在其中也透過另一種意義下對感性的獨立性達到了神聖與極樂。在超感性世界裡完成的絕對倫理共同體乃是一個完美自足的人類互助系統，此時人在他人乃至整個社群的幫助下必然能夠克服源於感性的道德障礙³²⁴，並且其感性需求與偏好總是會得到合理的滿足。因此便可以說在這種共同體中的每一個人也都達到了神聖與極樂，因為此時**感性的影響不再能夠撼動他們的德行與幸福**。

此外，這種倫理共同體雖然本質上必須是普世的，因而也必須在理想的普世政治共同體成立後才能完全實現。但這也不代表人類在那之前完全沒有道德努力的空間，因為在某種程度與範圍內能夠符合理想政治共同體一定要件的地方（例如在一個共和制的國家中），已經依道德自覺行事的人們在還是能夠聚集起來成立一個以普世倫理共同體為理想與目標的局部倫理共同體，這同樣有助於加快其終極實現的進程：

此外，因為德行義務關乎整個人類族群，所以一個倫理共同體的概念總是與所有人類的一個整體之理念連繫在一起的，且在這裡面這個理想與一個政治共同體的理想也有所不同。因而一群以該目標統合起來的人還不是倫理共同體本身，而只能稱為一個致力謀求所有人類（甚至所有有限理性存有者）同心合力建立一個絕對倫理之整體的特殊社群，每一個局部的社群都只是該整體的一個表象或圖式，因為每一個社群本身都還是能被設想為與其他同類型社群處在一個倫理自然狀態連同其一切不完美性的關係之中。³²⁵

換句話說，人類的道德進步也是可以同其受自然本性所拉動的政治進步與時俱進的，這也就使人類在現世的道德生活與努力獲得直接的意義，因而也讓如此理解的最高善理論更加能夠對抗自然之辯證的道德懷疑論。而我們已經在第一章第四節中看到，康德認為人類要建立一個倫理共同體還需要設想一個神聖立法者以及其超自然力量的幫助，這也正好體現在實際存在於人類社會中的宗教社群上，在

³²³ KpV, AA V: 129。

³²⁴ 伍德也認為人類並非在任何意義上都不可能達到神聖性：「清楚的是，對康德來說一個不承擔需求與偏好、且僅以客觀實踐事務作為意欲動機的存有者（像是上帝）必然是一個神聖存有者！但這不必然導出**只有**不承擔偏好的存有者才能有神聖性。因為情況也有可能是偏好**不足以**對意志的神聖性構成障礙，即使它們**必然**作為這種障礙而存在」（見 Wood, *Kant's Moral Religion*, 108）。

³²⁵ RGVI, AA VI: 96。

康德的文化背景中這即是一個基督教式的教會：

在神性道德立法之下的一個倫理共同體就是一個**教會**，就它不是可能經驗之對象而言稱為一個**不可見的教會**（一個所有正直的人統合在上帝直接、但卻是道德的世界統治之下的單純理念，就好像它充當了每一個由人所建立之世界統治的原型一樣）。**可見的教會**則是人群實際統合成與該理想一致的整體。

326

在此理解之下，運作良好、能在人類德行進步與追求幸福上發揮互助功能的宗教社群正是人類道德性最客觀具體的證實。

根據以上的分析，在上一章所重構之道德證實詮釋下的最高善理論以及前兩節所重構之最高善的超越完美概念所必須搭配的乃是一個同時也照顧到每一個人的共同體概念。透過這個共同體概念，最高善首先會在人類的自然本性中得到一個初步發展的保證，即人類的整個物種在其歷史進程中必然會不斷邁向形成一個普世的政治共同體。這首先保證了最高善的一個外在形式，即人類的行動將被限定在法律義務所規範的範圍內，藉此同時也排除了他們對彼此幸福的互相損害。以此為基礎，人類便具備一個有利的環境進一步將最高善的所有內涵完全發展出來，即也邁向形成一個普世的倫理共同體。這將保證最高善的完全實現，即人類德行在此互助社群中的不斷進步以及最終的穩定維持，而德行義務的普遍執行也將為人類帶來一個互惠互利的自我報償之道德系統。這個最高善的實現過程將不會與任何人此生的道德生活無關，因為這個共同體必然要透過每一代人自己不管是有意或無意的實踐活動來完成，而帶有道德自覺的道德實踐更將有助於加速此一進程並且也將是其最終階段所不可或缺的。此外，在搭配了超越完美概念的前提之下，這個共同體概念也將不會面臨世俗論者無法克服自然障礙與犧牲個人的困難，因為超越概念將幫助我們設想一個上帝安排的超感性世界來排除自然對自我報償系統所造成的障礙、保證幸福完全實現的可能性，這再加上完美概念的要求則會使人擁有永恆的來生得以享受這個他自己也參與打造出來的理想人類共同體、使其生前的道德努力不會徒勞無功。因此能夠真正乘載所有人類實際道德生活之意義的最高善概念必須是一個綜合了個人概念的共同體概念。

小結

根據本章的分析，最高善概念在超越概念與內在概念之間的兩難首先可以透過保留人類與自然之感性特徵的超越概念來擺脫困境。而與此相應、同時能與上一章所重構之道德證實詮釋搭配的完整之最高善概念應同時也是一個超越、完美、

³²⁶ RGV, AA VI: 101。

共同體概念，其中超越概念保證了幸福的完全實現、完美概念保證了公平的道德努力空間、共同體概念則保證了現世道德生活的意義。此外，蘊涵在此超越、完美、共同體概念中的也不能是一般理解下片面的超越概念、完美概念與共同體概念，它們必須同時也滿足內在概念、正義概念與個人概念的要求，即把它們的內涵規定涵蓋在自身之中，也就是它們同時也必須使超感性的幸福得以理解、透過贖罪機制實現正義、並使每個人都能對自己得以分享完全實現的最高善抱有希望。此外，如此理解的最高善概念不僅不會破壞康德整個哲學系統的一致性，反而使他能更加系統性地安置其不同部門中的哲學。以這樣一種最高善概念為基礎能自然地嫁接上康德在其他哲學領域中的思想，例如以實踐公設的方式所建立的特殊形上學對象（靈魂不死與上帝存在）、自然與歷史目的論、法政與宗教哲學等。這同時也是此最高善概念能替康德哲學提供最一致之最高善理論的間接證明。



結論

根據本論文三個部份的分析，我們可以對康德的最高善理論做出以下總結。首先，康德在不同時期、不同哲學領域、甚至同一著作不同段落中的最高善理論也呈現出了許多互不相同的樣貌。在第一批判的理論哲學、第二批判的道德哲學、第三批判的目的論哲學、還有宗教、歷史與法政哲學等五大領域中，康德對最高善的概念內涵與外延及其必要性理由與實現條件都做出了至少在表面上看起來極為不一致的論述。而其中最大的差別則顯現在康德早晚期最高善理論分別呈現出的神學與世俗傾向。面對這樣的混亂局面，本論文在最高善的概念方面整理出了「至上與圓滿」、「原初與衍生」、「正義與完美」、「個人與共同體」以及「內在與超越」等五組概念歧義，其中後三組是造成最高善理論難以在康德的整個哲學系統中得到一致性理解的主要因素。在最高善理論的必要性理由方面，本論文整理出了理性興趣詮釋、道德動機詮釋、道德義務詮釋與道德證實詮釋等四種進路並指出了它們各自所必須面對的困難。在最高善實現的可能性方面，本論文分別探討了採取最高善的超越概念及內在概念各自所需的實現條件，前者以來生與上帝等神學公設來保證最高善實現在一個超感性世界當中，後者則更多地強調自然目的論、理性歷史理念與法政制度等世俗元素將促進最高善在感性自然中的實現，儘管它也能保留上帝的某種作用。透過這樣的分析與整理，首先便為解決如何詮釋最高善理論的問題提供了一個可操作的框架。

其次，正是基於上述問題的繁複程度，在康德學界既有的最高善詮釋中也存在著各種差異極大的詮釋模型。本論文首先根據康德學者卡斯威爾的分類，將既有的最高善詮釋分為批判論、補正論、世俗論與極大化論四種類型。其中批判論者直接否定了最高善理論的必要性與有效性，是所有其他欲完整詮釋最高善理論之詮釋類型的首要論敵；補正論者認為最高善理論的必要性在於道德法則的可理解性或可執行性唯有透過這個理論才能得到完整的解釋，因此主要採取道德義務詮釋或道德動機詮釋的進路。他們對最高善的理解則大多採取經典的超越、完美、個人概念，另有少數人主張以正義概念取代完美概念；世俗論者主張最高善理論乃是康德道德規範理論在人類群體上的延伸應用，所以主要採取集體義務觀點下的道德義務詮釋或社會道德證實觀點下的道德證實詮釋。與此相應地，他們對最高善的理解則大多採取內在、完美、共同體概念；極大化論者力求維持康德道德規範理論的完備性又不願放棄最高善經典的神學面向，因而他們主要從比一般道德義務層面更加寬廣的人類道德生活整體切入，使最高善理論成為一個並非要說明道德義務如何成立，而是要說明在人類道德義務已經明確了的前提下，人具體來說要如何克服惡、然後穩定地按照這些義務來生活的理論，他們認為這將需要對客觀世界道德性的信念而主要會採取一種道德證實詮釋。另外在最高善的概念方面，他們會希望保留帶有神學意義的超越、完美、個人概念，但也不否定有更

多世俗意義的內在、完美、共同體概念。

然而在這幾種詮釋類型下的既有詮釋都仍然無法完全令人滿意地給出一個完善的最高善理論。補正論者的問題在於其道德義務詮釋頂多只能建立最高善的或然可實現性，而不能建立最高善理論所需要的必然可實現性，以此為基礎的道德動機詮釋也將同樣顯得多餘。另外他們主要採取的超越、完美、個人概念將難以解釋超感性的幸福如何可能；世俗論者的道德義務詮釋會面臨與補正論者同樣的問題，其道德證實詮釋則尚不能完整說明最高善理論對道德法則有效性的影響。另外他們的內在、完美、共同體概念將要面對最高善在人類能力的限制下難以完全實現的困難；極大化論者的道德證實詮釋將面臨與世俗論者同樣的問題。另外他們要如何同時保留並調合最高善的神學與世俗概念亦是有待努力的工作。根據這些既有詮釋的缺陷我們可以總結出要詮釋出完善的最高善理論所必須克服的雙重兩難。第一個是在最高善理論的必要性方面所必須克服的兩難：要麼採取道德義務詮釋，則最高善理論的必要性難以建立，要麼採取道德證實詮釋，則最高善理論對道德法則的影響將陷入不明。第二個是在最高善實現的可能性方面所必須克服的兩難：要麼採取超越義最高善，則最高善的概念將陷入矛盾，要麼採取內在義最高善，則最高善的概念將難以真正實現。

最後，在面對這雙重兩難的情況下，本論文嘗試以極大化論者的道德證實詮釋為基礎搭配最高善的超越、完美、共同體概念重構出一個完善的最高善理論。這樣一種道德證實詮釋由康德所提出的自然之辯證為基礎說明了設定客觀世界之道德性以防堵理性的詭辯所造成之道德懷疑論的重要性。此外這也並非一種片面的道德證實詮釋，而是同時綜合了其他詮釋進路之優點的道德證實詮釋。它同時也預設了道德義務詮釋對於實現最高善如何成為義務的說明，也透過理性興趣詮釋所強調的理性興趣之統一滿足來說明最高善理論如何克服理性的詭辯所訴諸的理性之自我分裂，並以道德動機詮釋所強調的最高善之可實現性對於道德動機的影響為線索，重新根據康德的根惡理論來解釋自然的辯證使人類背離道德具體來說是如何發生以及最高善對它的克服是如何使人重新向善的。而在此基礎之上所搭配的最高善之超越、完美、共同體概念也不是片面的超越概念、完美概念與共同體概念。它必須是使最高善的實現得以可能又使超感性的幸福得以理解的綜合了內在概念的超越概念、使人有公平的道德努力空間又應該為自己的惡行贖罪的綜合了正義概念的完美概念、使每個人都對能分享完全實現的最高善懷有希望又使人類在現世道德生活中世代累積的道德努力具有意義的綜合了個人概念的共同體概念。唯有在這些前提之下，我們才得以幫康德重構出一個能與其道德規範理論共同構成一個完整道德哲學系統、完善的最高善理論。此時「義利有別」與「善惡有報」這兩個人類基本的道德直覺及其間的關係也才能夠在該系統中得到合理的說明。進一步來說，康德對於各種不同學問領域的考慮也才能透過該理論系統性地連結起來，而康德在其中對於神學與世俗面向的整合也將對於如

何調解在西方思想發展史中所產生的宗教與政治間之張力提供了一個值得參考的解決方案。



參考文獻

一、康德原典：

- Kant, Immanuel, Katharina Holger, Eduard Gerresheim, Ingeborg Heidemann, Gottfried Martin, Preussische Akademie der Wissenschaften., deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin., und Kant-Gesellschaft. Landesgruppe Rheinland-Westfalen. 1902. *Gesammelte Schriften*. Berlin: G. Reimer.
- Kant, Immanuel, and Bernd Ludwig. 1990. *Metaphysik der Sitten. T. 2 T. 2*. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel, and Heiner Klemme. 1992. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis ; Zum ewigen Frieden : ein philosophischer Entwurf*. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel, and Jens Timmermann. 1998. *Kritik der reinen Vernunft: nach der ersten und zweiten Originalausgaben herausgegeben von Jens Timmermann. Mit einer Bibliographie von Heiner Klemme*. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel, and Bernd Ludwig. 1998. *Metaphysik der Sitten 1 1*. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel, Horst D. Brandt, and Ernst Cassirer. 1999. *Was ist Aufklärung?: ausgewählte kleine Schriften*. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel, Bernd Kraft, and Dieter Schönecker. 1999. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel, Heiner F. Klemme, and Horst D. Brandt. 2003. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: F. Meiner.
- Kant, Immanuel, and Bettina Stangneth. 2003. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Hamburg: F. Meiner.
- Kant, Immanuel, Heiner Klemme, Piero Giordanetti, and Immanuel Kant. 2006. *Kritik der Urteilskraft ; Beilage: Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: F. Meiner.

二、原典翻譯：

- Kant, Immanuel, and Mary J. Gregor. 1996. *Practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel, and Allen W. Wood. 1996. *Religion and rational theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel, Peter Heath, and J. B. Schneewind. 1997. *Lectures on ethics*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel, Paul Guyer, and Allen W. Wood. 1998. *The critique of pure reason*.

Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel, and Paul Guyer. 2001. *Critique of the power of judgment*. Cambridge: Cambridge University Press.

康德，2003，《道德底形上學之基礎》，李明輝譯，台北：聯經。

康德，2004，《純粹理性批判》，鄧曉芒譯，台北：聯經出版社。

康德，2004，《實踐理性批判》，鄧曉芒譯，台北：聯經出版社。

康德，2004，《判斷力批判》，鄧曉芒譯，台北：聯經出版社。

康德，2004，《康德歷史哲學論文集》，李明輝譯，台北：聯經。

康德，2013，《康德著作全集》，李秋零主編，北京：中國人民大學出版社。

康德，2015，《道德底形上學》，李明輝譯，台北：聯經。

三、二手文獻：

Anderson-Gold, Sharon. "Kant's Ethical Commonwealth: The Highest Good as a Social Good," *International Philosophical Quarterly*, 26(1) (1986), 23-32.

Anderson-Gold, Sharon. 1991. "God and Community: An Inquiry into the Religious Implications of the Highest Good," in Philip J. Rossi and Michael Wreen (eds.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, 113-131. Indianapolis, IN: Indiana University Press.

Auxter, Thomas. "The unimportance of Kant's highest good," *Journal of the History of Philosophy*, 17(2) (1979), 121-134.

Bader, Ralf M. 2015. "Kant's Theory of the Highest Good," in: Joachim Aufderheide and Ralf M. Bader (eds.), 181-213, *The highest good in Aristotle and Kant*, United Kingdom: Oxford University Press.

Barnes, Gerald W. "In defense of Kant's doctrine of the highest good," *Philosophical Forum*, 2(4) (1971), 446-458.

Beck, Lewis White. 1960. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.

Beiser, Frederick. 2006. "Moral Faith and the Highest Good," in Paul Guyer (eds.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, 588-629. Cambridge University Press.

Beverluis, John. "Kant on Moral Striving," *Kant-Studien*, 65(1-4) (1974), 67-77.

Bojanowski, Jochen. 2016. "Life without Death: Why Kantian Agents Are Committed to the Belief in Their Own Immortality," in Thomas Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, 181-197, Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

Brugger S.J., Walter, "Kant und das höchste Gut," *Kant-Studien*, 18(1) (1964), 50-61.

Caswell, Matthew, "Kant's Conception of the Highest Good, the Gesinnung, and the Theory of Radical Evil," *Kant-Studien*, 97(2) (2006), 184-209.

- Denis, Lara, "Kant's criticism of atheism," *Kant-Studien*, 94(2) (2003), 198-219.
- Denis, Lara, "Autonomy and the highest good," *Kantian Review*, 10(1) (2005), 33-59.
- Düsing, Klaus. "Das Problem Des höchsten gutes in Kants praktischer Philosophie," *Kant-Studien*, 63(1-4) (1971), 5-42.
- Engstrom, Stephen. "The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory," *Philosophy and Phenomenological Research*, 52(4) (1992), 747-780.
- Engstrom, Stephen. 2016. "The Determination of the Concept of the Highest Good," in Thomas Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, 89-108, Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Esser, Andrea Marlen. 2016. "Applying the Concept of the Good: The Final End and the Highest Good in Kant's Third Critique," in Thomas Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, 245-262, Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Friedman, R. Z. "The importance and function of Kant's highest good," *Journal of the History of Philosophy*, 22(3) (1984), 325-342.
- Friedman, R. Z. "Hypocrisy and the highest good: Hegel on Kant's transition from morality to religion," *Journal of the History of Philosophy*, 24(4) (1986), 503-522.
- Fugate, Courtney. "The Highest Good and Kant's Proof(s) of God's Existence," *History of Philosophy Quarterly*, 31(2) (2014), 137-158.
- Godlove, Terry F. "Moral Actions, Moral Lives: Kant on Intending the Highest Good," *Southern Journal of Philosophy*, 25(1) (1987), 49-64.
- Guyer, Paul. 2000. *Kant on freedom, law, and happiness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guyer, Paul. 2011. "Kantian Communities. The Realm of Ends, the Ethical Community, and the Highest Good," in: Charlton Payne and Lucas Thorpe (ed.), *Kant and the Concept of Community*, 88-120, Rochester: Boydell & Brewer Group Ltd.
- Guyer, Paul. 2016. "Kant, Mendelssohn, and Immortality," in Thomas Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, 157-180, Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Hauser, Linus. "Praktische Anschauung als Grundlage der Theorie vom höchsten Gut bei Kant," *Kant-Studien*, 75(2) (1984), 228-236.
- Krämling, Gerhard. "Das höchste Gut als mögliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. Kant," *Kant-Studien*, 77(1-4) (1986), 273-288.
- Kleingeld, Pauline. 1995. "What Do the Virtuous Hope For? Re-reading Kant's Doctrine of the Highest Good," in Hoke Robinson (ed.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis 1995*, 91-112. Marquette University Press.
- Kleingeld, Pauline. 2016. "Kant on 'Good', the Good, and the Duty to Promote the

- Highest Good," in Thomas Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, 33-50, Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Pasternack, Lawrence. "The Development and Scope of Kantian Belief: The Highest Good, the Practical Postulates and the Fact of Reason," *Kant-Studien*, 102(3) (2011), 290-315.
- Mariña, Jacqueline. "Making Sense of Kant's Highest Good," *Kant-Studien*, 91(3) (2000), 329-355.
- Marwede, Florian. 2016. "Kant on Happiness and the Duty to Promote the Highest Good," in Thomas Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, 51-70, Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Murphy, Jeffrie. "The Highest Good as Content of Kant's Ethical Formalism," *Kant-Studien*, 56(1) (1965), 102-110.
- O'Connell, Eoin. "Happiness Proportioned to Virtue: Kant and the Highest Good," *Kantian Review*, 17(2) (2012), 257-279.
- Reath, Andrew. "Two Conceptions of the Highest Good in Kant," *Journal of the History of Philosophy*, 26(4) (1988), 593-619.
- Recki, Birgit. 2016. "'Mixtum Compositum': On the Persistence of Kant's Dualism in the Doctrine of the Highest Good," in Thomas Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, 71-88, Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Sala, Giovanni B., Gerhard Funke, and Rudolf Malter. 2010. *Kant und die Frage nach Gott: Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Smith, Steven G. "Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good," *Kant-Studien*, 75(1-4) (1984), 168-190.
- Silber, John R. "Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent," *The Philosophical Review*, 68(4) (1959), 469-492.
- Silber, John R. "The Metaphysical Importance of the Highest Good as the Canon of Pure Reason in Kant's Philosophy," *Texas Studies in Literature and Language*, 1 (1959/1960), 233-244.
- Silber, John R. "The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics," *Ethics*, 73(3) (1963), 179-197.
- Silber, John R. "Der Schematismus der praktischen Vernunft," *Kant-Studien*, 56(3-4) (1965), 253-273.
- Silber, John R. "Procedural Formalism in Kant's Ethics," *Review of Metaphysics*, 28(2) (1974), 197-236.
- Sussman, David. 2015. "The Highest Good. Who Needs It?," in: Joachim Aufderheide and Ralf M. Bader (eds.), 214-228, *The highest good in Aristotle and Kant*, United Kingdom: Oxford University Press.

- Tomasi, Gabriele. 2016. "God, the Highest Good, and the Rationality of Faith: Reflections on Kant's Moral Proof of the Existence of God," in Thomas Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, 111-130, Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Walhout, Donald. "Kant's Conception of Nonmoral Good," *Southwestern Journal of Philosophy*, 3(3) (1972), 7-19.
- Watkins, Eric. 2010. "The Antinomy of Practical Reason: Reason, the Unconditioned and the Highest Good," in Andrews Reath & Jens Timmermann (eds.), *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide*, 145-167. Cambridge University Press.
- Wike, Victoria S. & Showler, Ryan L. "Kant's Concept of the Highest Good and the Archetype-Ectype Distinction," *Journal of Value Inquiry*, 44(4) (2010), 521-533.
- Willaschek, Marcus. 2016. "Must We Believe in the Realizability of Our Ends? On a Premise of Kant's Argument for the Postulates of Pure Practical Reason," in Thomas Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, 223-244, Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Wood, Allen W. 1970. *Kant's Moral Religion*. Ithaca: Cornell University Press.
- Wood, Allen W. 1992, "Rational Theology, Moral Faith, and Religion," in: Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, 394-416, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, Allen W. 2011. "Religion, Ethical Community, and the Struggle against Evil," in: Charlton Payne and Lucas Thorpe (ed.), *Kant and the Concept of Community*, 121-137, Rochester: Boydell & Brewer Group Ltd.
- Wyrwich, Thomas. "From Gratification to Justice. The Tension between Anthropology and Pure Practical Reason in Kant's Conception(s) of the Highest Good," *Kant Yearbook*, 3(1) (2011), 91-106.
- Yovel, Yirmiyahu. 1989. *Kant and the philosophy of history*. Princeton: Princeton University Press.
- Zeldin, Mary-Barbara. "The Summum Bonum, the Moral Law, and the Existence of God," *Kant-Studien*, 62(1) (1971), 43-54.
- Zobrist, Marc. "Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation," *Kant-Studien*, 99(3) (2008), 285-311.
- 牟宗三，1985，《圓善論》，台北：台灣學生。
- 李明輝，2007，〈從康德的「道德宗教」論儒家的宗教性〉，李明輝、林維杰編，頁 15-70，《當代儒家與西方文化：會通與轉化》，台北：中央研究院中國文哲研究所。
- 黃振華，2005，〈康德純粹實踐理性的辯證論批判〉，李明輝編，頁 253-316，《論康德哲學》，台北：時英。