

國立政治大學哲學系

碩士學位論文

論康德寬恕的概念：以公私領域的區分來分析

On Kant's Concept of Forgiveness——from the Distinction  
between Public Sphere and Private Sphere



指導教授：汪文聖 博士

研究生：薛雅心

中華民國 110 年 5 月

## 謝辭

完成論文之際，回顧研究所這幾年的生活——學業、工作、交換學生，以及為追求自我實現而參與的各種活動——如果沒有許多人的支持、幫助和鼓勵，我所遇到的困難不會被順利克服，這一切不會成為可能。

謝謝我的指導教授汪文聖老師。論文從最初的構思階段到完成，整個撰寫過程汪老師始終極為認真、耐心、無私的給予指導和建議，每一次帶著好多卡住的問題去找老師討論，老師三兩下就把我腦中打結的問題梳理開來並讓我有新的啟發。碩一修習汪老師的課接觸到鄂蘭的思想，並在讀書會中進一步從老師身上學習到文本分析的方式與精緻度，這在我後來修習其他課程、寫報告、寫論文時都產生很大的影響。也謝謝老師生活上的關懷以及引薦在里昂讀博班的學長給我認識，讓我在法國的生活不是那麼孤立無援。

謝謝口試委員陳欣白老師。老師非常仔細地閱讀我的論文，並在康德的法政思想、術語的運用、學術慣用的康德文獻縮寫等不同面向上給予極為細緻的指導，謝謝老師熱心與我電子郵件和電話往來，認真與我討論、解答我關於康德思想的疑惑，也謝謝老師不吝嗇的給予肯定與讚美。

謝謝口試委員羅麗君老師。老師讓我從不同觀點認識到本論文的不足之處。另外，每次上羅老師的課總是很期待，即使課堂上會有點壓力和緊張，但每次下課後都有大大的滿足感且頭腦非常暢快，課堂上的筆記更是我的寶物！

謝謝林遠澤老師，如果沒有在大學階段聽存華老師的建議讀林老師的文章、聽到林老師演講，我應該不會有動機來申請政大哲學所，覺得好開心又幸運能成為林老師的學生，進一步認識康德與黑格爾，老師的學識涵養深深讓我敬佩，也謝謝老師親自幫我寫推薦信申請獎學金。

身為一輪椅使用者，如果沒有良好的無障礙環境，我的行動自由度會受到很大的限制，謝謝文學院院辦秘書、總務處與學務處資源教室的老師添購輔具、修繕校園環境，讓我得以順利求學。

能順利完成學業，也要謝謝學長姐與同學的幫忙。謝謝澤佳學長、志學學長在我剛進入政大時親切的關心、帶我認識校園環境，讓我能很快熟悉與適應政大生活。謝謝王尚學長課堂上的協助、常讓我問問題。謝謝景涵學姊給予的各種照顧與幫忙，並願意花時間和我討論，一起語言交換、分享交換學生的經驗讓我有

心理準備.....能夠認識學姊，並在求學路上有妳的陪伴，真的很感謝。謝謝我的同學：柏諭、柏毅一起讀書會；謝謝榕時，一起上課、相互勉勵；謝謝富緯不時的關心。

謝謝莊浚生學長和熹昀，如果沒有你們在法國的幫忙與照顧，我不會順利適應法國生活，交換學生的各種困難的苦上加苦我不敢想像。

謝謝我在台積電工作的主管志峰和宜汶，謝謝你們總是不吝給予肯定，並親自帶我做專案，我從這份工作學到好多，薪水收入更讓我能去自助旅行，進而寫文章、演講，幫助其他人，得到好多從沒想過的、珍貴的禮物。

謝謝物理治療師黃安華老師和杜俊宏老師的專業與耐心，幫我設計適合的運動並帶我學會游泳，讓我有較好體能與健康狀況兼顧學業與工作、做我想做的事情。

另外，也想謝謝輔大哲學系張存華老師、劉俊法老師和沈清楷老師的啟蒙，我好幸運能在大學階段認識幾位教書也教人的老師。

最後，要謝謝我的家人和朋友。謝謝夏至、苡佳、邱凡、大文、好宣、郁茹和怡欣，開心的時候、崩潰的時候、遇到瓶頸的時候、心裡面各種激動澎湃的時候，妳們的陪伴讓我不會內傷、讓我可以繼續堅定向前。

最後的最後，要謝謝的是媽媽和外婆。我一直是個任性的人，是個想做什麼就去做的行動派，不論是研究所選擇就讀政大或去法國交換學生，謝謝媽媽給我大海般無盡的愛與包容，即使很擔心我的身體狀況，最後還是會選擇放手讓我去做想做的事情，在旁給予支持與陪伴。而外婆則是不管我作什麼決定，她總是在情感上、行動上或者金錢上，第一個跳出來給予無條件的支持。我好幸福能出生成長在有妳們的家。

大學接觸到康德時，便深深被他的實踐哲學所吸引。如今，完成一篇論文研究康德思想，以學術角度回應自己過去幾年所專注的議題，論文寫完我心裡的某個結好像也被打開了。回顧研究所階段所經歷的一切，想要謝謝上天，也想要向幫助過我的每一個人表示謝意，如果沒有你們這一切不會成為可能。

薛雅心

2021.06.05

## 摘要

在康德理論下，人有向善的稟賦，也有為惡的性癖，人的兩重性使人具有實踐道德法則的能力，也有著背離道德法則犯錯的可能，與他人發生爭執與衝突。對於惡行，康德以應報主義的觀點，主張由法律介入進行平等的懲罰，來彰顯正義並維護社群共同體的秩序，而犯罪者除了要面對外在法律的懲罰，也要面對良知的裁決，即內在法庭的審判，而這將帶來悔恨、愧疚等痛苦之情使人需要寬恕。

本文主要目的在於探問：康德應報理論下，寬恕如何可能？透過公私領域的劃分指出，公共領域中僅存在著赦免，私人領域中的愛與尊重則讓有條件寬恕成為可能。法律的懲罰使正義得以伸張，有助於私人領域中受害者與加害者雙方的復合，而雙方的復合將對共同體的穩定與和諧有所助益。

關鍵字：康德、根本惡、良知、寬恕、應報論、道德形上學、愛、尊重

Keywords: Kant, Radical Evil, Conscience, Forgiveness, Retributivism, Metaphysics of Morals, Love, Respect

# 目錄

目錄.....	I
康德著作縮寫表.....	III
<b>第一章 緒論.....</b>	<b>1</b>
第一節 研究動機.....	1
第二節 文獻回顧.....	4
一、 無條件寬恕與有條件寬恕.....	4
二、 公共領域與私人領域.....	14
第三節 研究目的與論述架構.....	19
<b>第二章 人性中的善與惡.....</b>	<b>22</b>
第一節 康德的人性觀.....	22
一、 惡的性癖.....	22
二、 惡的起源.....	24
三、 善的稟賦.....	26
四、 實踐理性的運作.....	28
第二節 根本惡與良知.....	32
<b>第三章 公共領域：懲罰與赦免.....</b>	<b>41</b>
第一節 法律在公共領域內的角色.....	41
一、 鄂蘭：法律作為公共領域的牆.....	41
二、 康德：法律狀態與法權.....	43
第二節 懲罰作為正義的伸張.....	48
一、 康德應報法的基本觀點.....	48
二、 懲罰以平等原則為衡量.....	52
第三節 赦免.....	55
一、 維持國家狀態.....	57
二、 統治者的私人赦免.....	59
<b>第四章 私人領域.....</b>	<b>62</b>
第一節 義務的區分.....	62
一、 完全義務與不完全義務.....	62

二、	人作為目的.....	64
第二節	寬恕：以尊重作為原因.....	69
第三節	寬恕：以愛作為原因.....	72
一、	慈善底義務.....	75
二、	同情底義務.....	78
第五章	結論.....	82
參考文獻	.....	87



## 康德著作縮寫表

本文對康德著作之引用，注釋方式除《純粹理性批判》依學界慣用採 A、B 兩版頁碼標示外，其他接皆採普魯士王室學術版《康德全集》（Kants gesammelte Schriften, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften）之冊數與頁碼如：「MS 6:232」為《道德底形上學》，學院版第六冊頁 232。

GMS Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Groundwork of the Metaphysics of Morals), in Kants Werke, Akademie Textausgabe, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968. Bd. 4.

KpV Kritik der praktischen Vernunft (Critique of Practical Reason) , in Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. 5.

KrV Kritik der reinen Vernunft (Critique of Pure Reason) , in Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. 3, 4.

MS Metaphysik der Sitten (Metaphysics of Morals) , in Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. 6.

Prolegomena Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können ( Prolegomena to Any Future Metaphysics: That Will Be Able to Come Forward as Science) , in Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. 4.

Religion Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (Religion within the Boundaries of Mere Reason) , in Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. 6.

Idee Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose) , in Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. 8.

- WA Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? ( Answering the Question: What Is Enlightenment? ) , Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. 8.
- Gemeinspruch Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis ( On the Proverb: That May Be True in Theory, but Is of No Practice Use ) , in Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. 8.
- Zum ewigen Frieden Zum ewigen Frieden ( To Perpetual Peace: A Philosophical Sketch ) , in Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. 8.
- MM Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte ( Conjectural Beginning of Human History ) , in Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. 8.
- C Lecture on Ethics, Peter Heath ed. and trans.





# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機

在康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 理論下，人有向善的稟賦，也有為惡的性癖，人作為有限的理性存有者，在自由、理性作用和善稟賦的指引下，人具有透過自我立法而去實踐道德法則的能力，但根植於人性中的根本惡使得人為惡的可能性仍舊存在著。人脫離自然狀態結合成社群，在內在道德原則定言令式 (Categorical Imperative) 的強制和外在法律條文的約束下，個人的自由與權利在社群中得到保障。康德實踐哲學的最終理想在於目的王國的實現，在該王國中，每個人都把他人視為自己的目的而不是工具；而作為王國的成員，人是立法者也是遵守者，遵守自己訂定的法律，人的自由在目的王國中得到充分落實。於是，他在《道德底形上學之基礎》 (Groundwork of the Metaphysics of Morals, 1785) 中，確立其道德哲學底基本法則，即行動是否具有道德價值以合乎定言令式的諸程式要求與否來評判；在《實踐理性批判》 (Critique of Practical Reason, 1788) 裡，康德以自由意志、上帝存在和靈魂不朽為其道德哲學確立「道德神學」的設準，來確保人類對於道德最高善的追求具實現的可能性；《道德底形上學》 (The Metaphysics of Morals, 1798) 則從「人們」所構築出的社群場域切入，提供人實際社會生活與政治場域的互動指引。

人作為有限的理性存有者，在自由、理性作用和善稟賦的指引下，他有實踐道德法則的能力，同時也有著情感和慾望，群體生活中的人可能因著其非社會的社會性、根本惡等特質，使人有背離道德法則犯錯的可能性，與他人發生爭執與衝突。和善的稟賦 (predisposition) 及惡的性癖 (Hang) 共同存在著的，是人的良知 (conscience)。康德理論下，實踐理性作為人行動的決定依憑，而良知作

為道德情感，一方面在行為之前做判斷並提出警告；另一方面在行動之後，良知會作為內在法官自我審判。對於不理會良知的聲音、做出惡行的人，良知會對他作出什麼樣的裁決？自我懲罰是可能的嗎？亦或僅存在情感上的自我譴責？面對罪惡，康德告訴我們良知會使人產生對自己的憎惡與鄙視，對於辜負自己的人性（humanity）的行為感到羞恥。

針對法律、他人權益造成侵害的罪犯，康德以強烈的應報主義（retributivism）觀點，主張該對罪犯進行「平等的懲罰」。懲罰，可能的進行方式是以國家的強制力介入，以法律做為依據的基礎上，對加害者施以刑罰，透過追究其法律責任的方式來彰顯正義，目的在於維繫社群中的秩序，讓每一個人的權利在普遍法權（Recht）的公民社會下能得到保障，能各自追求自己的目標與幸福。然而，寬恕與懲罰不是對立，兩者同樣都是受害者面對所謂的「惡」或「罪行」，對犯錯的人之態度和回應，為行動的結果畫上休止符，避免人深陷於該結果無盡的影響之中，以達到啟新之目的。

面對惡行，良知的裁決，使人感到痛苦，康德說：「一個人由於受夠了自己的罪咎，因而自己亟需寬恕。」<sup>1</sup>但是，在康德的刑罰理論下，寬恕與應報論如何相容呢？對受害者來說法律的懲罰能使其傷痛復原嗎？加害者該如何與自己的罪咎相處？如果沒有加害者和受害者彼此的和解與寬恕，在雙方的仇恨、怨懟下，共同體的穩定與和平是可能的嗎？因此我們要探問，在康德強烈的應報主義觀點下，寬恕如何可能？康德所主張的法律「平等的懲罰」會對加害者與受害者產生什麼樣的作用？換言之，公共領域的懲罰對私人領域的寬恕是否有所助益？

二次世界大戰後，轉型正義的出現使寬恕、和解等概念開始在實踐哲學的領域中被討論。寬恕的概念可追溯到古希臘時期，當時使用的是 *sungnômê* 一詞，

---

<sup>1</sup> MS 6:460-461；康德，（2015），《道德形而上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 353。

包含同情、原諒、赦免等意思，但它並沒有受到古希臘哲學家的重視。Griswold 認為原因在於，寬恕是對別人的錯誤地回應，而當時的倫理學關心的課題在於自身德性的修養，讓自己不受他人影響而陷入憤怒、憎恨的情緒之中。<sup>2</sup>因此，寬恕一詞雖偶爾被提及，但不是討論的核心，其價值亦被忽略。

而猶太教與基督教亦分別對寬恕有所討論，其意義流變複雜，在此請容許筆者將其粗略的將其分為「有條件的寬恕」（conditional forgiveness）和「無條件的寬恕」（unconditional forgiveness）兩種：前者是只有在加害者被懲罰、反省錯誤、表現出悔意、承諾不再犯等前提下，使得被害人心意轉變，放棄以憤怒與怨恨來回應其罪行；後者則被表述為純粹無私的贈與不涉及利害考量，亦不需要施以懲罰或其他正義報復。對於康德的道德和政治哲學理論，學界對其有豐富的研究，但在這些研究中針對其寬恕的討論卻較為缺乏，同時也存在著分歧，究竟康德是主張無條件寬恕還是有條件寬恕？學者們各有所執。同時，在康德的應報論觀點下，我們有必要探問：寬恕與應報論能否相容？寬恕在康德義務論底下如何運作？寬恕是對受害者的強制性要求嗎？

當代政治哲學巨擘鄂蘭（Hannah Arendt, 1906-1975）對於本文所要討論的良知、善惡、公私領域、寬恕等問題都有所關注，她借用康德根本惡的概念來指涉大規模的人權侵害，認為根本惡超出了人類事物的領域，是人無法接受和想像的範圍<sup>3</sup>，鄂蘭指出康德對根本惡的說明將使人誤認為可對邪惡之事進行理解、失去對邪惡的戒心。因此她在《艾希曼在耶路撒冷：一份關於平庸的惡的報告》（Eichmann in Jerusalem, 1963）提出「惡的平庸性」（banality of evil），前納粹禁衛軍高級將領艾希曼（Eichmann）放棄了思考能力，沒有思考該指令是否正當，

---

<sup>2</sup> Griswold, Charles L. (2007). *Forgiveness: A Philosophical Exploration*, Cambridge University Press. pp.8-10

<sup>3</sup> Arendt, Hannah.(1958). *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, p.241; 漢娜鄂蘭，（2016），《人的條件》，林宏濤譯，台北市：商周出版，頁 333。

僅為了個人職涯發展、家庭生計服從上級指派的工作，其罪行是「惡的平庸性」之展現，鄂蘭以此強調惡事實上是平凡、難以預測和預防的，來對比根本惡。本文無意對惡的平庸性深入探究，而是將以康德的文本脈絡為依據，從康德的人性觀、根本惡與良知出發探問康德的思想，並在文中適時將鄂蘭的觀點放入討論，以在對照下更鮮明地呈現兩者差異，同時概念的釐清亦有助於我們理解兩位哲學家。

貫穿本文所要探問的主題是：「康德理論下，寬恕如何可能？」試圖透過公私領域的劃分回應上述問題，指出康德是如何在愛與尊重下，開展出一種在實踐領域的、具有關懷意義的有條件寬恕，而私領域中受害者與加害者雙方的復合，將對共同體的穩定與和諧有所助益。

## 第二節 文獻回顧

### 一、無條件寬恕與有條件寬恕

前文提及，目前學界對康德寬恕的討論存在著分歧，筆者將不同學者的論點區分為「無條件寬恕」、「有條件寬恕」兩種，以下分別說明：

無條件寬恕指的是不需要對加害者施以任何懲罰，即使加害者對其行為毫無悔悟之心、不覺得自己有做錯，受害者仍原諒他。在基督宗教的經典中以《民數記》（14:18-20）<sup>4</sup>、《路加福音》（6:27, 23:33-34）<sup>5</sup>、《馬太福音》（5:44-45）

<sup>4</sup>「耶和華不輕易發怒，並有豐盛的慈愛，赦免罪孽和過犯；萬不以有罪的為無罪，必追討他的罪，自父及子，直到三、四代。求你照你的大慈愛赦免這百姓的罪孽，好像你從埃及到如今常赦免他們一樣。耶和華說：我照著你的話赦免了他們。」

<sup>5</sup>「只是我告訴你們這聽道的人，你們的仇敵，要愛他！恨你們的，要待他好！」、「到了一個地方，名叫髑髏地，就在那裡把耶穌釘在十字架上，又釘了兩個犯人：一個在左邊，一個在右邊。當下耶穌說：父啊！赦免他們；因為他們所做的，他們不曉得。兵丁就拈鬮分他的衣服。」

<sup>6</sup>為代表。持這種理解詮釋康德的寬恕概念的有 Jeffrie G. Murphy，他於著作〈Hatred: a qualified defense〉（1988）中，從我們無法從其他人外在行為去觀察他們的準則和每個人道德上都是有缺陷的<sup>7</sup>，缺乏合理立場去憎恨、蔑視他人，兩個面向去主張人有無條件寬恕的義務。在康德的義務論底下，一個行為的價值取決於行為者是否出於義務而為，一個出於義務的行動即使其帶來的結果與原先所欲達成的目的有所背離，就康德看來那並不減損其道德價值。

Murphy 分析我們無從得知他人的行為準則為何，不知道他是出於義務或者有其他效益主義式的考量，因此也就不能判斷其是否為惡行，只有上帝知道其行為準則，且決定該行為為惡與否。並指出，人作為有限的理性存有者，道德上不會是完美無瑕疵的，根本惡根植於人性之中，但因於幸運才讓他未曾實踐任何道德上的惡行，即認為自己是善的人可能只是因為沒遇到險惡的狀況才避免了惡行。既然我們無法判斷他人的行為準則，亦只是因為幸運才沒有發生惡行，那麼我們應無條件的寬恕做錯事的人。筆者認為，這樣的主張是康德無法接受的。

首先，「行為準則」較接近「格律」（Maxime; maxim），並不同於「動機」（Triebfeder; motive）。關於行為動機的認識，康德承認即使盡一切努力，也難以完全認識他人甚至是自己的行為動機，但康德主張我們的第一任務是認識你自己<sup>8</sup>。認識自己的行為是善或惡、是純潔亦或是不純潔，清除內心障礙，以發展自我改善的義務；他人的行為動機我們或許無法完全清楚，但是一方面，當行為主體出自意圖（purpose）而去行動，當行動使自然界中的事物發生了變化，

---

<sup>6</sup>「只是我告訴你們、要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告。這樣、就可以作你們天父的兒子。因為他叫日頭照好人、也照歹人、降雨給義人、也給不義的人。」

<sup>7</sup> Murphy, G. Jeffrie. (1998). "Hatred: a qualified defense". in G. Murphy and J. Hampton(Eds.), *Forgiveness and Mercy*, New York: Cambridge University Press, pp.98-99.

<sup>8</sup> MS 6:441；康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 327。



能被歸屬於「我的」，便對此行為結果負有責任<sup>9</sup>。也就是說，只要行動是由我造成的，那不論其結果好壞，有沒有符合我原先做出此行動所想要達成的目的，那我就是要為其負責，我對出於我的主觀意志所做出來的行動負有責任。如：我想把擋住我視線的水杯挪到另一邊，而我在挪杯子的過程中，手抖了一下打翻了，雖然不是故意，但這是出於「我的」行動所造成的，所以我要負責把桌子擦乾淨。又或者從我手裡丟出去的棒球不小心打到了一個人的頭，而那個人的頭骨比較脆弱，因而身亡。法律層次上，責任與罪行相關，雖然我不是預謀要殺人，但我還是要為自己的過失負責，要被處五年以下有期徒刑、拘役或五十萬元以下罰金<sup>10</sup>。另方面，一些外在的行為可明顯被認為那是道德上敗壞的，守衛柏林圍牆的士兵，明明可以在命令和執行間找出彈性，以盡可能不傷害生命的方式執行任務阻止試圖翻越圍牆的民眾，卻選擇將其擊斃，不僅有違比例原則，若將其放在康德義務論倫理學底下檢視，亦有所違背。

再者，如果同 Murphy 所言，惡行的發生是因於環境，道德上善的人只是因為沒遇到險惡的狀況，那麼似乎我們的行為是取決於環境，不同人在相同環境會做出相同行為，這不就如康德在《實踐理性批判》（Critique of Practical Reason, 1788）所說的我們看到別人打呵欠時也不禁要打呵欠一樣<sup>11</sup>，在 A 環境刺激底下就會做出 B 反應，如同動物一般，還有什麼實踐法則可言？罪責是個體性的，與個人及其作為有關，即使人都具有脆弱性，並不意味每個人都會犯相同程度的錯，若每個人都有罪，也就無所謂寬恕與否了。也正是因為人有良知，它作為內

---

<sup>9</sup> 參考黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770—1831）《法哲學原理》（Elements of the Philosophy of Right, 1819）§113-119。

<sup>10</sup> 《中華民國刑法》§276，檢索日期：2021年3月29日，  
<https://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?pcode=C0000001>

<sup>11</sup> KpV 5:26；康德，（2004），《實踐理性批判》，鄧曉芒譯，台北市：聯經出版，頁17。

在法庭會在行為發生後判斷其善惡、對錯，對於錯的行為會產生愧疚感，欲尋求道德安適乞求原諒。

另個持無條件寬恕觀點的學者是 Margaret R. Holmgren，她訴諸於康德式「內在價值」（intrinsic value）的觀點，認為人是理性存有者，具有理性地做選擇、行善意志的能力，這樣的特質使人具有內在價值。它不會被我們行為的善惡所影響，即使做了錯誤的選擇、對他人造成傷害，仍不會有所損及。Holmgren 主張，我們應尊重（respect）每個人的內在價值，這是對其與生俱來的特質之尊重，和他的行為是道德上的善或惡無關，並應出於對該價值的尊重無條件地去原諒他行為，譴責一個人的行為是錯的之後才原諒他也是不對的<sup>12</sup>。確實，人的人格應無條件尊重，Holmgren 主張無條件寬恕的理由，卻也同時提供了拒絕無條件寬恕的原因<sup>13</sup>。人之所以具有內在價值，是因為他有理性思考的能力、有實踐道德法則的自由，他明明有做其他行為的可能，卻使自己的理性受制於感性，替自己選了惡格律（maxim）。我們出於對他的尊重才要對其究責，否則便是否定其思考能力，如同小孩或精神病患，叫他們進去便利商店，把東西從架子上拿出來給你，小孩或精神病患可能不知道這就是偷竊，我們無法對其追究。對此特質的尊重並不意味著要寬恕犯錯者，因為一個人可以拒絕寬恕一個無悔意的犯錯者而無不尊重他。Holmgren 無條件寬恕「尊重」的對象除了加害者，亦指向自己，要求受害者必須出於「自我尊重」（self-respect）而進行寬恕，讓自己向前走而不要沈

---

<sup>12</sup> Holmgren, Margaret. (1993).“Forgiveness and the Intrinsic Value of Persons”.in American Philosophical Quarterly. Vol. 30, p349.

<sup>13</sup> 參考 Satne, Paula.(2016). “Forgiveness and Moral Development”, *Philosophia*, Vol.44, p.1047. Garrard, Eve and McNaughton, David. (2003) “In Defence of Unconditional Forgiveness.”in *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 2003, Vol. 103,pp.53-54. Govier, Trudy. (1999).“Forgiveness and the Unforgivable”. in *American Philosophical Quarterly*, Vol. 36(1).

浸在過往的傷痛之中。但康德的自我尊重是否適用於無條件寬恕？是否造成「將權利任由他人踐踏，而且傷害人對自己的義務」<sup>14</sup>？有待進一步討論<sup>15</sup>。

另外，Holmgren 的論述也讓筆者產生一好奇，若出於對人內在價值的尊重而無條件地原諒加害者，那麼法官裁判時是否也必需考慮對罪犯人格的敬畏而取消其罪行，使其不受法律懲罰，否則也是對犯人的不尊重？對此，康德表示：

每項懲罰中都有某種合理傷害被告底榮譽感的東西，因為這項懲罰包含一種僅只單方面的強制，且因此在他身上，一國民的尊嚴在一個特殊情況下至少暫時被終止了；因為他受制一項外在的義務。<sup>16</sup>

在法律狀態中無人有權侵害他人的權利，人犯錯時須受法律懲罰，傷害的是國民尊嚴，而非身為人的尊嚴。既然法律懲罰與寬恕都是對罪犯犯錯的回應，那麼當受害者向犯罪者要求道歉時，是否也不能算是對其尊嚴的不尊重？

不論是 Murphy 或 Holmgren，無條件寬恕不求加害者的道歉、悔悟，甚至就算加害者不承認自己有錯也應該原諒他，這樣的主動性，對於加害者來說，這會不會反而是種暴行？我們雖有促進他人幸福的義務，但「只能根據我想施以善行的那個人底想法而施惠於他」<sup>17</sup>，要把他人的意願和需求納入實踐行動的考慮中，而不是依自己的想法去做、主觀的強加寬恕。亦誠如 Allen Wood 所言，當加害者承認自己的責任與過錯去祈求寬恕時，才有原諒的可能，若加害者不認為自己

<sup>14</sup> MS 6:461；康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 353。

<sup>15</sup> Satne, Paula.(2016). "Forgiveness and Moral Development", *Philosophia*, Vol.44.、Moran, Kate.(2013). "For Community's Sake: A (Self-Respecting) Kantian Account of Forgiveness". in *Proceedings of the XI International Kant-Kongress.*, De Gruyter.均持出於自我尊重而拒絕(無條件)寬恕的主張。他們認為如果受害者沒有合適理由就迅速原諒加害者，這將傳遞一訊息：我不值得尊重，而將容易導致傷害的第二次發生。對於康德尊重與寬恕的關係，我們將在第四章討論。

<sup>16</sup> MS 6:363；康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 225。

<sup>17</sup> MS 6:454；同揭書，頁 346。



有錯，那受害者的寬恕不是原諒惡而是證成了惡，是把惡的枷鎖套在對方身上，加害者不但不感激，反而會覺得氣憤<sup>18</sup>。從受害者的角度而言，康德提醒我們：

和解（Versöhnlichkeit; placabilitas）不可與對冒犯的溫和容忍——  
即是放棄嚴厲的手段，以免他人繼續冒犯——混為一談；因為這是  
將他的權利任由他人踐踏，並且傷害人對自己的義務。<sup>19</sup>

德文 Versöhnlichkeit 有寬恕、和解的意思，Mary Gregor 將其譯為 duty to be forgiving<sup>20</sup>，討論康德寬恕概念的一些二手文獻<sup>21</sup>亦採取 Gregor 的譯法將其理解為「寬恕」，故本篇論文中，筆者採納的是「寬恕」而非「和解」。從這段引文看來，寬恕是有條件的。如果寬恕毫無悔意的加害者，對其過錯溫和容忍，就構成了對自己的傷害。我們雖有和解及促進他人幸福的義務<sup>22</sup>，但不能為了促進他人的幸福——消除他伴隨罪疚而來的痛苦——而犧牲自己的幸福。人作為目的而不是手段，若以傷害自己作為達成他人幸福的目的之工具成為普遍化法則，這將產生對義務的違背，也是自己人格尊嚴的不尊重。在此意義下無條件寬恕似乎不能為康德所接受。

對比於無條件寬恕，有條件寬恕認為只有在加害者被懲罰、反省錯誤、表現出悔意、承諾不再犯等前提下，才可能被寬恕。聖經中的例子如：《路加福音》

<sup>18</sup> Wood, Allen. (2009). *Kant's moral religion*, N.Y. : Cornell University Press, 2009, p.243.

<sup>19</sup> MS 6:461；康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 353。

<sup>20</sup> Kant, Immanuel. (1996) *The Metaphysics of Morals*, translated and edited by Mary Gregor, Cambridge University Press. p.617.

<sup>21</sup> 如：Sussman, David. (2005) "Kantian forgiveness", *Kant-Studien*, Vol.96(1). Satne, Paula.(2016). "Forgiveness and Moral Development", *Philosophia*, Vol.44. Blöser, Claudia. (2019). "Human Fallibility and the Need for Forgiveness". in *Philosophia*, Vol.47(1).

<sup>22</sup> MS 6:385；康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 256。

(17:3-4)<sup>23</sup>、《使徒行傳》(3:19)<sup>24</sup>。主張康德持此觀點的學者有 Paula Satne 和 David Sussman。

首先是 Satne。她主張我們有培養寬容性格的義務 (duty to be forgiving)<sup>25</sup>，它是愛的義務之一。Satne 以康德人性底程式 (formula of humanity) 為論證基礎，在該公式下，康德樹立了人必須履行的目標，即我自身的完善和他人的幸福<sup>26</sup>。我們應發展寬宏大量的人格，準備好在適合環境下去原諒，而所謂「適合的環境」指的是做錯事的人的悔改。在加害者表達悔悟和反省之後寬恕他，而不是無條件原諒，若在加害者沒有認知到其罪行、亦無悔罪之意變原諒他，那就是沒有盡到應尊重自己作為一理性存有者的尊嚴，背棄了「自我尊重」的義務。Satne 從德行論開展其論述，並把培養寬容性格的義務訴諸於自身的完善之義務，為一不完全義務。

Sussman 則把神恩 (grace) 「非必然」和「無法要求」的特質與「寬恕」連結，寬恕不是對某人是否值得寬恕做評價，不是他值得寬恕，所以我原諒他；無法用「我應該要被寬恕」或者「上帝應該要給我恩典」等陳述方式來要求，我們所能做的盡量成為「值得」此恩典的人。Sussman 指出神恩和寬恕，它們相同的意義在於「啟新」，上帝的恩典給人克服存有結構的缺陷及追求道德進步的勇氣；寬恕則讓祈求加害者和受害者之間的關係，在未來有新的發展的可能。而寬恕的可能性條件在於加害者的悔悟和受害者相信的意願 (the will to believe)<sup>27</sup>。加害者以愧疚感和物質上的補償，並承諾在未來改過自新，去祈求寬恕，雖然當下無

<sup>23</sup> 「若是你的弟兄得罪你，就勸戒他。他若懊悔，就饒恕他。倘若他一天七次得罪你，又七次回轉說我懊悔了，你總要饒恕他。」

<sup>24</sup> 「所以你們當悔改歸正，使你們的罪得以塗抹，這樣，那安舒的日子，就必從主面前來到。」

<sup>25</sup> 作者將 duty to be forgiving 論為一種「寬容的義務」，即陶冶寬容的人格，準備好在適當的時機寬恕加害者。Satne, Paula. (2016). "Forgiveness and Moral Development", *Philosophia*, Vol.44 p.1034.

<sup>26</sup> MS 6:386；康德，(2015)，《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 256。

<sup>27</sup> Sussman, David. (2005). "Kantian forgiveness", *Kant-Studien*, Vol.96(1), p.96.

法證明加害者是否會如實改過自新，但在加害者努力的使受害者相信他已經和過去不一樣的情況下，受害者相信他是值得信任的人，以此開始關係的重建。寬恕，讓加害者和受害者雙方的關係有了修復，開啟未來發展的可能。Sussman 亦表示當加害者故態復萌，寬恕會越來越難被給予，因為他的欺騙使加害者越來越難去相信他是真誠的懺悔、願意做出改變。

雖然 David Sussman 和 Paula Satne 論述有條件寬恕的基礎不同，但兩位學者同樣認為不是所有事情都能被寬恕，在罪大惡極的情況下，寬恕加害者是錯誤的。人作為有限的存有，難免會犯錯。在有條件寬恕的論述下，要受害者原諒需要加害者的悔悟和改變。過錯與寬恕的關係誠如鄂蘭所言：

過犯是每天都會發生的事，那是由於行動在關係網裡不斷建立新關係，它需要寬恕、赦罪，人才能從他無意中所做的事裡得到赦罪而繼續生活。唯有不斷對他們的所做所為相互赦罪，人才能一直是個自由的行為者，唯有隨時都願意改變他們的心意而重新開始，他們才能被付託足以啟動新事物的偉大能力。<sup>28</sup>

根據這段引文，加害者必須要先反省自己的行為，意識到自己造成的傷害並表現出懺悔以及改變的意願，才有基於尊重而被原諒的可能。寬恕有中止行動造成的負面結果之功能，若受害者在受到傷害後，以牙還牙的報復回去，陷入因果鏈條的連鎖反應，行為將變得可以預測。寬恕截斷因著該行為而產生的後續鏈條，讓行動得以人繼續展現其開端的特質，從過去傷害造成的憤恨、生氣、哀怨等負面情感中釋放，讓人得以重新開始，這是其重要性所在。寬恕不是主動且無條件的，

---

<sup>28</sup> Arendt, Hannah. (1958). *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, p.240；漢娜鄂蘭，(2016)，《人的條件》，林宏濤譯，台北市：商周出版，頁 332。

它需要被寬恕者的回心轉意，也就是說加害者必須要先反省自己的行為，意識到自己造成的傷害並表現出懺悔以及改變的意願，才有基於尊重而被原諒的可能。尊重僅涉及個人，我們因於「個人」的緣故去寬恕他做的事情。

寬恕有中止行動造成的負面結果之功能，能鬆開記憶傷痛的束縛，並截斷因著該行為而產生的連鎖反應，然而寬恕如何可能？寬恕的對象是什麼？是「人」還是「事情」？鄂蘭在《黑暗時代群像》（Men in Dark Time, 1970）一書中，對德國劇作家和詩人布萊希特（Bertolt Brecht）曾犯下的「政治錯誤」寫道：

任何裁決（judgement）的行動都可以變成寬恕的行動；裁決與寬恕本是一枚銅板的兩面。但是，兩面所依循的原則卻是不相同的。法律的威嚴要求我們公平——只針對其行為，而不問犯了錯的那個人是誰；相反的，寬恕則將人納入考慮，寬恕的不是殺人或竊盜，而是殺人者或竊盜者。我們原諒的永遠是某個人而不是某件事，人之所以認為唯有愛才能寬恕，其道理在此。但是，無論有或沒有愛，我們都是因為人的緣故才寬恕。<sup>29</sup>

根據上述這段話，一方面，「愛」擁有寬恕的力量，在以愛為基礎的情況下，我們能寬恕「行為者」，而不在于他所做的事；另一方面，鄂蘭認為不是唯有愛才能寬恕，在人類事物的領域裡，「尊重」是另一個讓我們能去寬恕的原因。在無條件寬恕那裡，尊重似乎只是加害者向受害者單方面的索取，亦或者是由受害者向加害者單向的給予，而有條件寬恕或及鄂蘭所述的尊重是雙向的彼此尊重。

---

<sup>29</sup> 漢娜鄂蘭，（2006），《黑暗時代群像》，鄧伯宸譯，新店：立緒，頁 333。



我們剛剛提到，愛擁有寬恕的力量，寬恕的對象是「人」，行為者所犯下的「罪行」變得不重要了。主張無條件或有條件寬恕的人，對於愛和正義該如何結合會有不同的觀點。譬如相較於呂格爾<sup>30</sup>，康德又是如何？會不會進一步使受害者更陷於「不平等」之中？

康德以「愛」與「尊重」作為寬恕加害者的原因，其應報主義主張公權力的介入下對侵害他人權益的人進行懲罰，或許為寬恕提供了正義庇護的空間，但值得注意的是康德認為「懲罰權是領導者對屬下的權利，即因屬下之罪行而對他施以痛楚」<sup>31</sup>。懲罰的施予是上對下的，移交法庭由法官施予，而非由個人私刑，也就是說受害者不能私刑報復完讓自以為的正義伸張後再進行寬恕。這是因為康德認為「只有在法庭底柵欄面前（而非在你個人的判斷之中），能明確地指示懲罰之質與量」<sup>32</sup>。康德反對私人報復，一方面它會有其他考慮因素混合，無法符

<sup>30</sup> 呂格爾 (Paul Ricoeur, 1913-2005) 將愛與正義分屬宗教語言和倫理話語的範疇，前者涉及的是「誠命」；後者關心的是「平等」。在宗教誠命的行為指導下，我們的行為不只是單純黃金律式的「己所（不）欲，（勿）施於人」，也不是「我對你好，是因為你（之前）對我好」般效益主義式的考量，因為如果愛的對象只是去愛「愛我們的人」，那麼這樣的愛就變成一種基於平等邏輯 (la logique d'égalité; logic of equivalence) 的交換關係，進入利害的考量。這裡不但意味愛不能被化約為相互交換，更試圖超越平等，進一步要求我們去「愛敵人」，如路加福音所說的：「你們的仇敵，要愛他！恨你們的，要待他好！咒詛你們的，要為他祝福！凌辱你們的，要為他禱告！」（路加福音 6：26-27）。在上帝誠命下「愛你們的敵人」，或許帶有要求服從上帝的旨意的律令意味，但就呂格爾看來，那顯示了一種寬容 (générosité; generosity)，是意義豐盈的邏輯 (la logique de la surabondance; logic of superabundance)，我們是上帝的創造物，同受上帝所拯救（提摩太後書 1：9），在此意義下學習上帝對我們的慈愛，去愛、去寬恕，以回應上帝的恩典。

關於正義，呂格爾指出，亞里斯多德以來（到羅爾斯）的倫理學家試圖把正義與平等結合起來 (Ricoeur 1996:37)。亞里斯多德區分了比例上的平等和數學上的平等；羅爾斯則在「正義即公平」的基礎上建構一套的新的社會契約論。從站在「無知之幕」之後的「原初立場」出發，人與人之間都是平等的，在完全不知道對方的身份背景的情況下制定出「正義原則」。並在「公平原則」之後，增加了「差異原則」，在進行分配、有利者的利益擴大時，需把弱勢群體的利益也納入考量，而不是忽略犧牲之。正義的落實，在社會方面，則以平等的基礎，體現為司法體系，包含法律、法庭和法官。

愛的誠命，或許帶有命令、要求服從的意涵，在上帝和個人間的愛的紐帶之中，它湧現慈愛，展現寬容，超越平等邏輯和功利性的考量，也軟化了正義的形式主義（如：依法行政）。對呂格爾而言，這種「意義豐盈的邏輯」、超倫理 (hyperethical) 的表述，只有正義的保護下才能進入到倫理和實踐的領域之中 (Ricoeur 1996:30)。關於愛與正義，呂格爾的「愛」與康德所言之「愛」內涵完全不一樣，故僅在此作簡單的討論，提供參考。

<sup>31</sup> MS 6:331；康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 184。

<sup>32</sup> MS 6:332；同揭書，頁 185。

合於純粹的正義之判決；另一方面，「你罵別人，就是罵你自己；你向他行竊，就是向你自己行竊」<sup>33</sup>。以偷竊來說，一個偷竊的人，使得其他人無法確保自己的財產，「（根據報復權）這就等同於他也剝奪了自己可能財產的安全性」<sup>34</sup>。竊盜者的犯罪看似使他人財物受到侵害，事實上卻是使自己也陷入不安全的處境中，讓自己也可能被偷竊。刑法作為一項反制力，它本身不能是一項罪行。我們不能以犯罪來制止犯罪<sup>35</sup>。

## 二、 公共領域與私人領域

關於「公共領域」與「私人領域」的概念，鄂蘭告訴我們，前者與彰顯、表現有關。政治行動發生在公共領域之中，此場域裡，人們藉由言語彼此溝通交流以參與政治事物，一切要透過言說去說服和影響決策，而不是以暴力脅迫；後者則指涉了個人情感、人與人間的友誼與愛情交往等等屬於隱匿性範疇的東西，古希臘城邦裡的家政生活亦屬之。

鄂蘭以古希臘城邦政治為典範建立其公共領域的論述，說明公共領域和私人領域的分際，認為暴力發生在私人領域家政活中家父的權利統治下，屬於城邦外前政治生活的領域。私人領域和家政生活有關，關心的是「經濟」層面，人出於生計的維持和繁衍後代等必需性（necessity）而連繫。只有在生活基本需求滿足後，才有閒暇時間參與公共生活，避免為了生計而奔波。家政生活裡自由和平等不存在，由家父長統治，是上對下的治理關係。與維持生命和種族延續相關的屬

<sup>33</sup> MS 6:332；同揭書，頁 185。

<sup>34</sup> MS 6:333；同揭書，頁 186。

<sup>35</sup> 陳欣白，（2012）〈由康德的應報論觀點出發思考台灣死刑存廢的爭論〉，陳起行等編，《後繼受時代的東亞法文化：東亞法哲學研討會論文集·第八屆》，臺北市：政治大學法學院，頁 712。

於家政領域，而城邦生活則屬於自由的層次。得到自由的人被希臘人認為是幸福的，因為個體基本生活所需滿足後，才有閒暇參與政治事務，不為生計所迫。「自由」在這裡取決於生計的臣服或克服，鄂蘭區分了兩種奴隸，一種是自然的奴隸，產生於自然的或生理上的不平等，也就是基於自然，由年齡、健康、體力的不同而造成，受制於先天的身體狀況；另種則是為了生存放棄自由，自願為奴。人可以在貧困但自由，或者，有穩定工作、不怕餓肚子，但處於被奴役的狀態，兩者中擇一。在此脈絡下，奴隸是不自由的，和黑格爾主奴辯證裡的主人與奴隸的自由不同，黑格爾筆下的主人雖然可以奴役他人，看起來是自由的、自為的存在，但這不是真正的自由，因為他太驚鈍不知道對奴隸勞動的依賴將使其失去自己的獨立自主性，而這是種缺憾；奴隸雖然處於被奴役的鏈條中，受主人所支配，但他在勞動過程中，依照自己的籌劃，對自然環境進行改造，同時，將自己的想法、意欲等注入。環境是奴隸的作品。在這樣籌劃、對環境進行改造的勞動過程裡，奴隸返過頭來認識自己，認識到自己有籌劃事物的思想力以及能按此模本塑造事物的能力。主人和奴隸的地位於是反轉。處於統治地位的主人因於對奴隸的依賴，其自由走向了封閉，而奴隸雖然處於被奴役的鏈條中，卻因其勞動和對自然世界的改造，讓自身擁有了否定性，擁有繼續辯證歷程的可能。總之，這裡，古希臘城邦和鄂蘭指涉的自由，是不為生計所迫而忍受主人的支配統治、有閒暇參與公共事務<sup>36</sup>，和黑格爾的奴隸不一樣。

公共領域是政治活動發生的場域。同樣因於認為暴力不屬於公共領域之故，鄂蘭認為政治行動不能以「目的—手段」的方式來思考。在工作，製造活動的環

---

<sup>36</sup>鄂蘭後來進一步指出，「自由意味著不役人，也不役於人。」主人身為權利、財富的擁有者以及奴隸的支配者，雖然看起來好像兩種自由都有，但他對奴隸服務的依賴，讓自己變得不自由。不論主人或奴隸，真正的自由是免於依賴所形成的支配關係之中。Arendt, Hannah.(1958). *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, p.32; 漢娜鄂蘭，(2016)，《人的條件》，林宏濤譯，台北市：商周出版，頁 86。

節裡，工匠首先在腦海裡有一摹本，即作品的圖像，再依此摹本進行製作和加工。製造出來的產品在一製程裡是目的，但它隨即在下個製造脈絡裡成了達成目的的工具，而不會是目的本身。譬如，工匠將小麥製成麵粉，而麵粉被製成麵條，而麵條又被廚師煮成拉麵來販賣，麵粉、麵條、拉麵等在每一階段的製程裡都是目的，但又立即在下個階段中變成了手段。對比於此，鄂蘭認為如果政治活動同樣以製造活動「目的—手段」的方式來理解，一方面行動的目的一旦建立，人便會盡可能的以各種方式達成，將容易導致不擇手段的危險；另一方面，製造過程可以看到暴力的展現，透過對自然物質施以暴力，如砍樹製成木頭，再加工成桌子椅子，而如果以「目的—手段」的思考方式來理解政治活動的話，那麼就很容易解釋把它為暴力征服或支配，如同鄂蘭所說的「這個師傅身份不同於政治上的各種支配形式，主要是對事物和材料的宰制（mastery），而不是對於群眾。」<sup>37</sup>

公共領域開展於人的實踐活動中，但那不是具體、實質的空間，而是以法律作為城牆為其提供庇護並與私人領域的空間做出區隔。公共領域和共同世界有關：

我們唯有以大自然給我們的東西建造起我們自己的世界的客觀性，讓它內建於自然環境裡，而保護我們免於它的侵入，如此我們才能把自然視為「客觀的」東西。如果人與自然之間沒有一個世界存在的話，那麼就只會有永恆的運動而不會有客觀性。<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Arendt, Hannah.(1958). *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, p.161 ; 同揭書，頁 239。

<sup>38</sup> Arendt, Hannah.(1958). *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, p.137 ; 同揭書，頁 215。



人製造出來的東西形成一脫離自然循環、相對穩定的客觀世界，不僅建立起自然世界的客觀性，同時，將人聯繫在一起，又把他們分開，如同圍在桌子周圍的人們

39。

如前所述，公共領域是政治活動發生的場域，亦是行動者言說和行動、人與人相互交流的空間。關於行動者的言說和行動，前者不是簡單的僅具有傳遞訊息的功能；後者也不是單純的行為實踐，兩者均具有內在目的性，即「揭露」的特質。行為者行動和說話時，便會自我揭示、透露自己是誰。

討論完鄂蘭的說法後，我們要問的是康德的觀點為何？康德公私領域的概念與否與鄂蘭相同？對於後者，筆者認為答案是否定的。

康德的公私領域無法像鄂蘭一樣用法律作為城牆，具體且明顯的區隔兩個領域，康德的公共領域指涉的是法政領域，亦即《法權論》（*Rechtslehre*）處理的範疇；而私人領域則是個人的道德領域，涉及的是《道德形上學之基礎》與《德行論》（*Tugendlehre*）所討論的內容。公共領域與私人領域有所區別，但不能被明確劃分，彼此不同卻又存在著關聯。

公共領域與「暴露」、「彰顯」有關，康德認為群體生活中的人，其思考與行動，須經公開性（*Publizität; publicity*）的檢視。首先，〈答「何謂啟蒙？」之問題〉（*What is Enlightenment?*）的著名宣言：「勇敢使用自己的理性！」所指的是理性的公開運用，「以學者底身份面對讀者世界底全體公眾就其理性所做的運用。」<sup>40</sup>，這裏的「學者」並不是狹義上的學術工作者，而是把自己如學者般，自由地呈現其思考與書寫在眾人面前，而不受政治或其他思想權威的限制與拘束；與之相反的是理性的「私自運用」，即「他在某一個委任於他的公共的職位或職

<sup>39</sup> Arendt, Hannah.(1958). *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, p.52；同揭書，頁 105。

<sup>40</sup> WA 8:37；康德，（2013），《康德歷史哲學論文集》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 29。

務上可能就其理性所做的運用。」<sup>41</sup>。以康德舉的例子來說，一教士不論他是否全然認同教義規章，他都有責任向教徒講授經典、呼籲信仰，這是他做為教士的職責，此即理性的私人使用，但他作為一個有理性的人，不能盲目的訴諸「信仰」，沒有用理性思考教義內容、對錯誤的教義做評論。再以軍人為例，軍官必須服從，但他能以學者的身份對軍中不合理的制度做評論。在此意義下，「理性的公開使用」所呼應的是「公開性原則」。

其次，《論永久和平》附錄 II：「凡牽涉到其他人底權利的行為，其格律與公開性相牴牾者，均是不正當的。」<sup>42</sup>討論行動時，康德所關心的是該行為格律能否普遍化，道德以可普遍化底程式為原則：「只依據那些你可以同時願意它成為普遍法則的準則行動」<sup>43</sup>；法律則關注人是否遵守法權底普遍原則(universal law of right)，「法權是使一個人之意念得以與他人之意念根據一項普遍的自由法則而統合起來的條件的總合。」<sup>44</sup>當人的外在行動自由的使用，是根據普遍法則而能夠與其他人的行動自由和諧共存時，才是合乎法權的行為。公開性提供一判準，若當我公開地說將採取某行為，而該行為必然將引起其他人對它的抗拒和阻撓，為了要實現它就得隱瞞起來秘密進行，這種無法通過公開性檢視的行動是不正義的，如：有民眾公開宣告他們將在後天下午對總統府投擲汽油彈，有關部門必然將採取應對措施，阻止實際傷亡的發生。

公共領域中，在做法律義務時，看似在公共領域中，卻也不盡然和道德一點關係都沒有。私人領域的道德要求：「汝不應說謊」，當說謊的行為普遍化，每個人都為了達到自己的目的去欺騙別人，大家都知道彼此在說謊，那麼說謊的目

---

<sup>41</sup> WA 8:37；同揭書，頁 29。

<sup>42</sup> Zum ewigen Frieden 8:381；同揭書，頁 220。

<sup>43</sup> GMS 4:421；康德，（2014），《道德底形上學之基礎》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 43。

<sup>44</sup> MS 6:230；康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 45。

的便無法達成，公共領域也有相同的要求，法庭上不能做偽證。說謊或作偽證的人，無疑是想讓自己成為例外，不受普遍法則所約束。同時，不論公共領域服從法律，或在私人領域中服從道德法則，兩者均同處於「合理性」框架中，存在著理性肯認的問題，以法律規章為例，一個共同體一定要遵守法律，但其中還是有自由的精神，也就是必須有人民對規範同意，它才会有普遍的效力，理性思考的概念，若在道德性概念下，是一種合理性的概念，法律義務不單只是法律義務，而是一種間接德性義務。<sup>45</sup>

綜合上述的討論，本論文中我們將康德「公共領域」指涉的是「法政領域」，以《法權論》的內容為核心；「私人領域」則涉及道德哲學與《德行論》所討論的內容。

### 第三節 研究目的與論述架構

本文主要目的在於探問：康德理論下，寬恕如何可能？透過公私領域的劃分指出，公領域中僅存在著赦免，私領域中的愛與尊重則讓有條件寬恕成為可能。法律的懲罰使正義得以伸張，有助於私領域中受害者與加害者雙方的復合，而雙方的復合將對共同體的穩定與和諧有所助益。

本論文分為五章，除第一章緒論與尾章結論外，第二章，筆者將從康德《單純理性限度內的宗教》與〈人類史之臆測的開端〉(Conjectural beginning of human history, 1786) 中對「惡」的說明出發，以及實踐理性的運作，藉由討論雖然人作為有限的理性存有者，具有其脆弱性，道德上是有缺陷的，但他同時也有著自由選擇彰要朝向善或為惡的能力，惡行的發生是因著人的意志自由所招致。理性做出行為判斷後，人的良知會作為內在的法官，分辨行為的善惡、對錯，一方面

---

<sup>45</sup> 此問題將在第三章詳細討論。

加大我們克服意志軟弱的力道，另一方面也會在行為之後對於違反義務之舉自我譴責，並出於道德安適感的渴求而期望被寬恕。若行為者不覺得自己有錯，那也就沒有被寬恕的必要，因為這種情況下的寬恕是把惡的枷鎖套在對方身上，是對他的不尊重。在本章節中，筆者將首先就康德對人性稟賦善惡的討論，從康德對「惡」的論述出發，討論惡的起源與性癖，界定出康德的人性觀後，釐清根本惡能否被原諒，並討論良知的問題，指出群體生活中個人的實踐理性及良知是不夠的，需要走入公共領域，由法律的正義來保障私領域的和諧。

第三章旨在說明法律懲罰對私領域寬恕有所助益。本章將首先對法律在公共領域內的角色進行闡述，進而說明康德人如何從自然狀態結合成社群進入到法律狀態，以論述法權論及法的普遍有效性來源，並點出「懲罰」是人民授與的權利；第二節則對康德的懲罰權思想進行說明。接著，討論康德赦免權的論述，藉此說明在公共領域中僅存在懲罰，寬恕是發生在私人領域的活動，而公權力介入對犯錯者進行懲罰，維護正義之餘，能幫助受害者釋放（release）其悲傷、憤恨等負面情緒，加害者亦因法律懲罰緩減其良知譴責，而這將有助於雙方的復合。

第四章，將從康德「尊重」（Achtung; respect）<sup>46</sup>與「愛」（Leibe; love）的概念，討論寬恕如何可能？並試圖對是否應出於尊重他人或自我尊重而無條件寬恕的爭論進行處理。康德對寬恕的討論聚焦在《德行論》，而《德行論》裡他區分了人「對自己的義務」和「對他人的義務」，而兩種義務底下又分成「完全義務」與「不完全義務」，康德對德行義務具體內容的論述又以「目的底程式」為原則作開展。因此，筆者將首先從康德對「完全義務」與「不完全義務」的區分出發，接著說明康德如何從「目的底程式」發展出德行義務，以及「尊重」的

---

<sup>46</sup> Achtung 譯成「尊敬」或「敬重」的問題，參考 Walker, Ralph . (2007), 〈康德《道德形而上學之基礎》中的「敬重」〉，李彥儀譯，國立政治大學哲學學報，vol 18, 頁 141-172。本文採用 Mary Gregor 的譯本，參考他將德文 Achtung 分解為 reverence 和 respect 兩概念的方式，將其分別譯為敬意和尊重。

內容與對象，之後再基於對他人內在價值的尊重和自我尊重，對無條件寬恕者的主張進行批評與反對，並藉此梳理尊重為寬恕提供的可能性及其適用範圍。尊重能說明寬恕如何可能，但似乎又不是寬恕之所以可能唯一理由。

「愛」的角色在寬恕裡是不可或缺的，本章第二部份將論述愛如何作為有條件寬恕的原因。康德從實踐之愛（practical love）與感受之愛（pathological love）的區分，來降低愛作為情感無法被命令的困難，無法命令人去愛，卻可以出於義務行仁慈（Wohwollen; benevolence），亦即施惠（Wohltun; beneficence）與同情（Teilnehmung; sympathy）。筆者將說明寬恕如何在實踐之愛下開展，同時受害者對加害者的寬恕也展現了關懷意涵。





## 第二章 人性中的善與惡

若要討論寬恕，那麼首先會涉及人的本性與個人良知的問題。人有惡的性癖與善的稟賦，人性的兩重性使人可能背離道德法則而為惡，理性做出行為判斷後，決定如何行動後，良知會作為內在的法官，分辨行為的善惡、對錯，一方面加大我們克服意志軟弱的力道，另一方面也會在行為之後對於違反義務之舉自我譴責，並出於道德安適感的渴求而期望被寬恕。若行為者不覺得自己有錯，那也就沒有被寬恕的必要，因為這種情況下的寬恕是把惡的枷鎖套在對方身上，是對他的不尊重。

在本章節中，筆者將首先就康德對人性稟賦善惡的討論，界定出康德的人性觀後，釐清根本惡能否被原諒，並討論良知的問題，指出群體生活中個人的理性與良知是不夠的，它需要走入公共領域，由法律的正義來保障私領域的和諧。

### 第一節 康德的人性觀

#### 一、 惡的性癖

康德把惡的性癖（Hang）分成三種類型：

第一，人心在遵循已被接受的準則上一般的軟弱無力，或者說人的

本性的脆弱（*fragilitas; fragility*）；

第二，把非道德的動機與道德的動機混為一談的傾向（即使這可能

是以善的意圖、並在善的準則之下發生的）即不純正

（*impuritas; impurity*）；

第三，接受惡的準則的傾向，即人的本性或人心的惡劣（vitiositas; depravity）。<sup>47</sup>

首先是人性的脆弱，康德援引〈羅馬書〉中使徒保羅的抱怨來說明：「我所願意的，我並不做。」<sup>48</sup>係指意志自由本該在遵行道德法則的形況下指引人的行為，但卻在行動過程中，受到愛好、慾望等感性面向的影響出現軟弱，而不能遵守道德法則。

其次，動機不純正則是把道德和非道德動機混淆。有些行為是「合乎」道德法則，但不一定是「出於」義務而為，如：商人賣東西，同樣的商品不論是老人還是小孩來買東西都是同個價錢，商品的售價不會隨消費者的身份別而有所不同，不會因為小孩較不懂事就賣得特別貴，當商人童叟無欺是為了永續經營的考量，怕被發現售價隨對象不同會沒人要來買，而不是出於道德義務，即使有公平的售價是合乎法則，仍就犯了動機不純正的謬誤。康德要求人的行為不僅要合乎義務，更重要的是要因著對道德法則尊敬的情感，做出於義務的行為。

最後是人心的邪癖，指的是明明知道何謂善，有實踐善的能力和可能，卻把道德法則和主觀格律次序顛倒，將後者至於優於前者的位置，形成惡格律。顛倒道德秩序所做出來的行動或許是合乎善的，但思維方面對道德法則故意的背離卻是根本上的敗壞，因此是惡的。康德把那種明明知道什麼是道德法則，卻故意背離它而去選擇主觀格律的行為，宣稱為「人性中一種根本的、生而具有的惡」<sup>49</sup>，下段引文中，康德更清楚說明何為「根本惡」：

<sup>47</sup> Religion 6:29；康德，（2003），《康德著作全集》v.6（單純理性限度內的宗教），李秋零主編，北京：中國人民大學出版，頁 28-29。

<sup>48</sup> Religion 6:29；同揭書，頁 28。

<sup>49</sup> Religion 6:32；同揭書，頁 32。

由於這種傾向自身必須被看作是道德上惡的，因而不是被看作爲自然稟賦，而是被看作於某種可以歸咎於人的東西，從而也必須存在於任性的違背法則的準則之中，由於這些準則出於自由的緣故，自身必須被看作是偶然的……與惡地普遍性無法協調。所以我們也就可以把這中傾向稱作是一種趨惡的自然傾向，並且由於它必然總是咎由自取的，也就可以把它甚至稱作人的本性中一種根本的、生而具有的（但儘管如此，它卻是我們由自己給自己招致的）惡。<sup>50</sup>

康德將惡歸因於自由地意念（Willkür）任意把道德法則和主觀格律次序顛倒後的發生，使惡從潛藏於人性中的傾向變成現實，是意念選擇下產生的結果，也就是說，惡是由自己造成。同時，康德否認了惡的獨立存在性<sup>51</sup>，也排除惡是自然世界因果決定下的結果，人不是必然要為惡。

至此，已經可以知道康德對人性中三種惡的性癖之區分及其內容，也知道惡的發生是由自己所招致，那麼我們能不能進一步的追溯惡的起源？人之所以能在自由的介入下選擇為惡，是人先天結構上的缺陷或脆弱所造成的？還是理性功能的不足？

## 二、 惡的起源

對於惡的起源之問題，康德從時間和理性兩個向度著手進行考察。他以《聖經》文本為起點，把亞當、夏娃視爲人類始祖，從人類歷史的起源著手進行論述。首先是時間上的起源，康德重新詮釋《聖經》文本，將惡行往前追溯至人類的始

<sup>50</sup> Religion 6:32；同揭書，頁 32。

<sup>51</sup> 與之相反的是呂格爾的觀點：惡不是虛無，也不是對善的背離，它是外在於人的，有其獨立實在性，同時惡也具有一種特別的力量，一波波向我們侵襲。



祖亞當。亞當是人類的第一人，起初處於「天真無邪的狀態」<sup>52</sup>，但他逾越了上帝誡命偷吃禁果，產生了惡行。康德反對將人會作惡歸咎於人類始祖的遺傳，因為這樣無疑是把責任推給亞當<sup>53</sup>，人類不僅不用為其行為負責，同時，人的惡行能從先前的事件推演出來，便會受制於因果法則陷入決定論，與自由相矛盾。人有實踐理性上的自由，行動具有「開端」的特質，也就是開創事物的能力，每一次的行動都是新生，不受自然因果法則所支配，我們無法藉著過去曾發生的事情，去預測接下來可能產生的行為。因此，康德反對在時間的向度中追究惡的起源。於是，康德轉往理性的起源對惡進行探求。他指出，上帝創造了人，讓他能站立、行走和說話<sup>54</sup>，進而產生思考<sup>55</sup>。一開始他們都是根據自然衝動、本能指導來行事，這種本能包含了服從上帝指令的本能<sup>56</sup>。但在首次用理性構造出想像的慾望、做出自由的選擇<sup>57</sup>後，他們「打開了眼睛」<sup>58</sup>。同時也於發現了能為自己選擇生活的能力，而不受唯一的生活方式——本能——所拘束。

康德在〈人類史之臆測的開端〉進行上述討論，但「臆測」和盧梭(J.J. Rousseau, 1712-1778)的自然狀態一樣都不是歷史上實然出現過的史實，而是為了某目的所做的假設。康德反對把惡的起源歸諸於人類始祖亞當夏娃的遺傳，而是歸因於

<sup>52</sup> Religion 6:42；同揭書，頁 42。

<sup>53</sup> 康德反對把惡的發生歸諸於遺傳學的看法，除了《單純理性限度內的宗教》外，亦在〈人類史之臆測起源的開端〉中明確提及，康德說：「他也沒有理由將他自己的犯過歸諸於其祖先底一項原始的罪行，藉此使諸如後代子孫身上一種導致類似的違失之性癖成為遺傳的（因為任意的行為無法包含任何遺傳的東西）；而是他必須完全依理承認在祖先上所發生的事是他自己所做的，並且將他因誤用理性而產生的所有災禍完全歸咎於自己。」c.f.MM. 8:123；康德，（2013），《康德歷史哲學論文集》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 92。

<sup>54</sup> 「那人便給一切牲畜和空中飛鳥、野地走獸都起了名；只是那人沒有遇見配偶幫助他。」〈創世紀〉2：20

<sup>55</sup> 「那人說：這是我骨中的骨，肉中的肉，可以稱他為女人，因為他是從男人身上取出來的。」〈創世紀〉2：23

<sup>56</sup> 「女人對蛇說：園子裡任何樹上的果子，我們都可以吃；惟有園子中間那棵樹上的果子不可以吃。神曾說：你們不可吃，也不可摸，免得你們死。」〈創世紀〉3：2-3

<sup>57</sup> 「於是女人見那棵樹的果子好作食物，也悅人的眼目，且是可喜愛的，能使人有智慧，就摘下果子來吃了，又給他丈夫吃；他丈夫也吃了。」〈創世紀〉3：6

<sup>58</sup> 「他們二人一吃那果子，眼睛開了，發覺自己赤身露體；便拿無花果樹的葉子為自己編做裙子來遮蓋身體。」〈創世紀〉3：7

自由的意念在進行選擇時，背離了道德法則，把主觀格律放在客觀法則之前。法則和格律次序的顛倒便是惡的起源。那麼兩者次序顛倒是如何發生？康德認為那是我們無法探究的問題。人除了有惡的性癖外，也有向善的稟賦，而在善的原初稟賦下，人為什麼會誤用理性<sup>59</sup>，而有背離道德法則的事情發生？對於這個問題，康德表示「對我們而言，就不存在著可理解的根據來說明我們道德的惡最初可能是從哪裡來的。」<sup>60</sup>

### 三、 善的稟賦

康德區分人性中的三種向善稟賦：

- (一) 作為一種有生命的存在物，人具有動物性（animality）的稟賦；
- (二) 作為一種有生命又有理性的存在物，人具有人情性（Menschheit; humanity）<sup>61</sup>的稟賦；
- (三) 作為一種有理性同時又能夠負責的存在物，人具有人格性（personality）的稟賦。<sup>62</sup>

<sup>59</sup> 「他在第一次使用理性時，就（甚至違背了自然底指示）誤用了它。」c.f. MM. 8:123；康德，（2013），《康德歷史哲學論文集》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 92。

<sup>60</sup> Religion 6:43；康德，（2003），《康德著作全集》v.6（單純理性限度內的宗教），李秋零主編，北京：中國人民大學出版，頁 43。

<sup>61</sup> “Menschheit”一詞英文都翻作“humanity”，但在康德不同文本脈絡中它有著不同意思。在此是「人情性」，而在《道德底形上學之基礎》與《道德底形上學》與「人作為目的自身」的相關討論中，其意為「人」。有關翻譯問題以及 Menschheit 翻作「人」的哲學意涵，請見第四章第二節。

<sup>62</sup> Religion 6:26；同揭書，頁 24-25。

動物性的稟賦指的是人出於自愛（self-love）地自我保存的欲求和與他人結合成社群而共同生活的社會本能，涉及三方面：首先是自我保存，有著自我保護的關心以延續生命，但他不只把關心放在自己身上，同時也關懷族類，有繁衍後代、讓族類保存的本性，此是為第二方面。最後則是有與他人結合成社群、共同生活的社會本能。動物性的稟賦可能與惡習產生關聯，原因在於主體是出於自愛，依其動物性的本能而活。雖是出於本能，但康德認為動物性的稟賦仍有與惡習掛鉤的可能，他表示：「這些惡習可以叫做本性粗野的惡習；並且就其極大地偏離了自然目的來說，被稱作禽獸般的惡習，即饕餮無厭、荒淫放蕩、（在與其他人的關係上）野蠻的無法無天。」<sup>63</sup>動物性是原始的，但人的稟賦中還存在著人情性的面向。

人情性的稟賦和文化價值有關，以希望能和別人得到相同的平等和價值為基礎，進一步在競爭、比較和虛榮心等作用下奮鬥，讓自己比他人更優越。這種因希望得到與他人同樣的平等和價值產生的比較和競爭心態，可能與妒忌、爭強好勝、忘恩負義等惡習產生關聯，但康德指出「這些惡習畢竟不是以本性為其根源，自動地叢中滋長出來，而是由於擔心其他人對我們謀得一種令我們憎惡的優勢而產生的興好」<sup>64</sup>也就是說，是為了安全起見，所以才為自己謀得這種對其他人的優勢來作為預防手段。同時康德也認為它能與文化價值掛鉤，是作為促進文化發展的動力。人情性的稟賦在理性介入下稍微脫離了動物性稟賦的原始，但若更貼近、符合道德法則，則要進入人格性的稟性之中。

人格性稟賦涉及的是道德法則的實踐，因著人本身對道德法則的尊敬產生的道德情感（moral feeling），它讓我們易於接受道德法則，驅使人在行為決定時

---

<sup>63</sup> Religion 6:27；同揭書，頁 25。

<sup>64</sup> Religion 6:27；同揭書，頁 26。

能實踐道德法則。道德情感是對法則純粹的尊敬，而不混有其他動機考量。也因此它是善的，而沒有惡混於其中。

康德把人性中向善的稟賦分為三種類型，除了人格性稟賦外，動物性與人情性的稟賦均有和惡習掛鉤的可能，那麼為何它們都是被歸於善的，而不是惡？原因在於，康德認為人作為有限的理性存有者，有些缺點無法擺脫，人總是會有生理需求，需要飲食以維持生命、需要性來保存種族；而人情性雖然有理性介入、能促進文化發展，卻也可能在理性決定的過程中出錯。缺點雖無法擺脫，但能加以克服。

#### 四、 實踐理性的運作

實踐理性的運作涉及的人善稟賦中的人格性，它使人產生對道德法則敬畏的道德情感，並在和理性的作用下驅使人實踐道德法則。

人身為有理性的存有者，擁有實踐道德法則的可能。這奠基於當人作一項行為決定時，能不能提出理由來說明，如此才能表示人的行動不是接收刺激後的動物性本能反應，例如：輕敲膝蓋下方骨頭，就會產生小腿往前踢的反射動作、狗狗被打時會逃跑，若所有行為都是自然因果律下的必然反應，人無法自由行動，就不會因著行為決定而產生倫理問題，人也就無法自由行動，沒有成為道德行為者的可能。能為自己的行動提出理由來說明的能力，康德把它稱為「自由的任意」(arbitrium liberum)，指的是「人身上具有一種獨立於感性衝動的強迫而自行規定自己的能力」<sup>65</sup>，表示人能為自己設立的行為準則，並自由的選擇要把它實踐

<sup>65</sup> 林遠澤，(2007)〈論康德定言令式的共識討論結構—試從理性存有者的道德觀點闡述康德的先驗規範邏輯學〉，《台灣大學哲學論評》，第三十三期，頁 187。

出來的能力，否則就只是因感性動機而做出的「動物性的任意」(arbitrium brutum)

66。

人是有理性的存有者，同時也受慾望、衝動、愛好，還有我們上文提及的惡的性癖所支配，也就是說，人的意志不單只是被理性所決定，可能會受感性因素所影響。於是康德主張，「一切道德法則皆以命令的形式而存在著」<sup>67</sup>；道德法則對人而言，變成一種命令的形式，以定言令式(categorical imperative)的方式來呈顯。定言令式可以從幾個不同的面向來表述：

(一) 普遍法則底程式(Formula of Universal Law)：排除興趣、愛好等主觀格律，主張「只依據那些你可以同時願意它成為普遍法則的準則行動」<sup>68</sup>。如：逃稅，若不希望每個人都和自己一樣想盡辦法逃稅，讓國家沒有稅收無法進行建設，那麼就不應該逃稅。再以「說謊」為例，人不應該說謊，說謊是要讓大家相信你說的話，好讓自己達成某目的，若我願意說謊成為普遍化法則，讓大家都為自己的利益而去欺騙別人，那麼大家就會知道彼此在說謊，說謊的目的性便無法達成。可普遍化原則是定言令式其中一個程式，但上述說謊的例子裡，便容易誤導為之所以說謊不能普遍化是因為它將使我的謊言容易變得不成功。於是我們要進入第二個程式，即目的底程式來補充。

(二) 目的自身底程式(Formula of the End in itself)：此原則指出，「每個有理性者均作為目的自身、不僅作為供某個意志隨意使用的工具而存在」<sup>69</sup>。人

---

<sup>66</sup> KrV A534 B562

<sup>67</sup> GMS 4:413；康德，(2014)，《道德底形上學之基礎》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁33。

<sup>68</sup> GMS 4:421；同揭書，頁43。

<sup>69</sup> GMS 4:428；同揭書，頁51。



做為理性存有者，具有絕對價值，不論對待自己或別人，都要把他當成是目的自身而不是作為達成某一目的的手段。行為決策以尊重他人的人格尊嚴為考量，我能去站在別人的立場想，尊重對方有自己的欲求和利益考量，把他視為目的。重提我們剛剛討論過的說謊的例子，若以「我的謊言將會不成功」來作為說謊不能成為普遍法則的理由，那麼我就是把他人視為手段，讓我的謊言得以成功、達成目的。「不同的理性存有者藉共同法則所形成的有秩序的結合」<sup>70</sup>康德認為，當一群理性存有者生活在一起，根據法則來行動，每個人都根據定言令式的命令自我立法自我遵守，把彼此視為目的，就形成目的王國。在該王國中行為者互相尊重對方為目的自身，相互幫忙，透過把自己提供給對方當工具的行為方式，贏回自己的目的<sup>71</sup>，這不是純粹的被他人利用，而是由於對方把我當成目的，所以我讓自己成為別人達到目的的工具的同時，我又是對方的目的，人的人格尊嚴能得到真正的實踐。

(三) 自律底程式 (Formula of Autonomy)：這是第三個程式。它是「作為一個制訂普遍法則的意志的每個有理性者底意志」<sup>72</sup>，主張道德法則的強制性來自我們自己的意志，我們替自己訂定道德法則自己遵守，而不是由文化、教條、父母等外部權威所強制。即使行為目的不受外部權威所脅迫，以個人的興趣、內在慾望作為行為準則，康德認為這種看似自我決定的行為不是真正的自由，因為主觀價值和慾望仍是種他律，理性作為普遍法則的制定者，能合乎義務且出於義務的制定法則，使得我們不僅在義務中合乎法則，而是在義務中制定法則遵守「義務」的要求，對人來說，或許有種負面的、限制行為的意涵，然而，在行為實踐

<sup>70</sup> GMS 4:433；同揭書，頁 58。

<sup>71</sup> MS 6:278；康德，(2015)，《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 114。

<sup>72</sup> GMS 4:431；康德，(2014)，《道德底形上學之基礎》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 55。

的過程中，我們透過審視自己主觀的格律能否成為普遍化法則、把人視為目的還是手段、採取一行動是出於自律還是他律來思考該如何行動實踐等過程中就顯示了定言令式的積極性的意義：我們是遵守者也是立法者，我是在服從自我立法的法則。

人的行動過程，或許自由意志遵行道德法則時受到愛好、慾望等感性面向的影響，而不能遵守道德法則；或許動機不純正的把道德和非道德動機混淆，或者因著人心的邪癖，明明知道何謂善，有實踐善的能力和可能，卻故意把道德法則和主觀格律次序顛倒去行惡。在意志的脆弱、動機不純潔，或者根本惡等因素的影響下，讓人有實踐道德法則的困難。康德認為，向善的稟賦和惡的性癖兩個向度同時存在於人之中。人性是中性的，並沒有善本性或惡本性，否則便會落入決定論式的思考方向——人注定要為善或為惡。人有向善的能力，同時也有為惡的可能，在中性的人性之中，自由的選擇彰要朝向善或為惡。而康德藉由上帝存在、靈魂不朽等設準，使最高福善的存在和「善有善報，惡有惡報」的德福一致有所保證。

人出於自律而自我立法，使其行為與道德法則相一致，此即善的行為，但康德又遇預設了「最高善」的存在，讓「善」陷入「善」和「最高善」的比較級裡頭。而為了達至最高善（幸福）才去行道德，最高善在這裡就變成他律，這樣一來似乎又與其定言令式中的自律原則相抵觸，而陷入二律背反。但事實上兩者是屬於不同層次，康德先是在正當性奠基的層次上去論述其道德原則；而最高善的預設是類比自然科學知識的超驗性（先天但可應用在經驗）層次面的論述。道德法則在經驗現實中，難免會遇到上文所述的人性的脆弱、動機不純正和和人心的邪癖（根本惡），而有為惡的誘惑，上帝存在、靈魂不朽和最高善的設準，希冀在智世界可能得到的福，為人實踐道德過程中所遇到的阻礙和不完滿相抗衡。

## 第二節 根本惡與良知

鄂蘭筆下行動具有不可逆性和不可預期性兩個特質，已經做出的行動所產生的結果無法被改變，並且人的所有行動都是不可被預測的，面對此行動的脆弱性，鄂蘭提出了「寬恕」與「承諾」，寬恕讓人從與他人互動交往，複雜的關係網絡中產生的誤解、傷害、悔恨等負面結果解脫；承諾則是透過許諾人彼此間以承諾相互約束來緩解行動的「不可預測性」。然而，所有罪行都能被原諒嗎？鄂蘭與康德給我們不同回答。

鄂蘭在《艾希曼在耶路撒冷》一書裡記述納粹政體以優生學和種族主義為號召，大規模屠殺猶太人，包含身心障礙者和吉普賽人，她借用康德「根本惡」的概念，指涉納粹政權種族滅絕行動的組織性罪行。對於根本惡能否被原諒？鄂蘭答道：

人沒辦法寬恕他們不能懲罰的事，他們也沒辦法懲罰無法寬恕的事。

此即那些過犯的真正特徵，自康德以降，我們稱之為『根本惡』……

我們只知道我們既不能懲罰也沒辦法寬恕這樣的罪行，它們因此超

越了人類事物的領域以及人類力量的潛能，這些罪行所到之處，就

會徹底摧毀這兩者。於是，當行為本身剝奪了我們所有的力量時，

我們的確只跟著耶穌說：『倒不如把大磨石栓在這人的頸項上，沈

在深海裡。』（馬太福音 18:6）<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Arendt, Hannah. (1958). *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, p.243；漢娜鄂蘭，（2016），《人的條件》，林宏濤譯，台北市：商周出版，頁 333。



根本惡是無法被懲罰與也不能被寬恕的事。不能被寬恕的事亦無法被懲罰，原因在於，對鄂蘭而言，是基於「人」才寬恕他所做的事，誠如下段引文所言：

任何判斷的行動都可以變成寬恕的行動；判斷與寬恕本是一枚銅板的兩面。但是，兩面所依循的原則卻是不相同的。法律的威嚴要求我們公平——只針對其行為，而不問犯了錯的那個人是誰；相反的，寬恕則將人納入考慮，寬恕的不是殺人或竊盜（的行為），而是殺人者或竊盜者。我們原諒的永遠是某個人而不是某件事……我們都是因為人的緣故才寬恕。<sup>74</sup>

我們能寬恕加害者者，是因為加害者是個有人格（person）的人之故，而不在于他是誰、犯下什麼罪行。基於「人」被寬恕的情況下，「事情」好像變得不重要了。愛擁有寬恕的力量，但「愛」不是寬恕的全部動力，人更是基於對對方「人格之尊重」而寬恕加害者所犯的錯。法律懲罰也是為了要恢復加害者的人格，以重建與復原為目的，使其從被破壞的良知束縛中釋放出來，當加害者放棄了自己的人格性<sup>75</sup>，懲罰無濟於事，亦無法被寬恕。至此，我們可以知道，即使人是基於對人格之尊重才寬恕，但鄂蘭筆下的人格是可以被自我放棄、被抹煞的，對於犯下根本惡、不具人格的罪犯，其被寬恕的可能性亦被否定。

從上文的討論中，鄂蘭主張基於人的「人格」才進行寬恕，在討論康德前，我們有必要首先釐清鄂蘭指涉的人格意思為何？這將有助於本章節的討論，避免

<sup>74</sup> 漢娜鄂蘭，（2006），《黑暗時代群像》，鄧伯宸譯，新店：立緒，頁 333。

<sup>75</sup> 犯了根本惡的人放棄其良知不再保有人格；惡的平庸性（banality of evil）意味人放棄自己的思考能力，一味服從上級指令，這種「無思」鄂蘭認為意味著他放棄自己的人格。參考自汪文聖，（2017），〈敘事在鄂蘭與呂格爾間的關聯：從實踐的意義出發來看〉，政治與社會哲學評論，Vol.61，頁 141，註 24、頁 159-160。

淪於概念上的混淆。《責任與判斷》(Responsibility and Judgment, 2003) 序言中，鄂蘭從人格(Person)的拉丁文來解釋其意義。名詞 persona 最開始是指「演員的面具」；而其動詞 personare 有「聲音穿過」之意。演員在舞台上戴著面具，向觀眾展示他所扮演的角色，其私人臉孔被遮蔽著，只有位於面具嘴巴處有開口，使演員個人未經掩飾的聲音傳遞出來。我們每個人都戴著面具，學生在學校帶著學生的面具，放學回家了則換上為人子女的面具，一個人在不同場域中戴著不同面具扮演不同角色。人格是在不同的角色扮演中的不變者，也就是面具背後的「這個」(thisness)，不因某個角色被讚揚扮演得好就定型下來。persona 的字源指涉私人的聲音，即個人的人格特質，同時也意指著舞台上的面具，也就是個人在公共世界中所扮演的角色。鄂蘭強調個人的聲音必須透過在舞台上或者在世界中扮演不同角色發聲，以與他人合演的情節為著眼，以彰顯其人格特質，並建立具有公共性的關係，若人的聲音僅在私人領域中出現，將缺乏實在性。而面具與角色並不是固定恆常不變的，它總是與外部世界息息相關，在故事情節為背景下，我與他人合演，上演的劇情裡有他人的聲音，也有我角色扮演的聲音。人格是不同角色中的不變者，以發聲在不同舞台的方式顯現於社群，以公共性的活動發出人格的良知之聲。<sup>76</sup>

鄂蘭對良知之聲的討論是由蘇格拉底「二合一」(two-in-one)為代表的傳統良知觀點發展，也就是從自我對話的二合一，發展到與自己、他人、群眾的合一，而這是透過每個人在世界的舞台上彼此做判斷的發聲而來的，鄂蘭並將良知的問題與康德道德命令關聯起來。鄂蘭以柏拉圖對話錄《果加斯篇》(Gorgias)中蘇格拉底兩個命題：「寧受不義而不作惡。」、「寧願是眾人不同意我、與我相矛盾，也不要是我，作為一體，與自己合不了音，與自己矛盾。」(482b-c)

---

<sup>76</sup> 漢娜鄂蘭，(2017)，《責任與判斷》，蔡佩君譯，新北市：左岸文化，頁 67-69。

在蘇格拉底那裡，寧願做受害者與寧願與自己和諧兩命題，鄂蘭以後者作為前者的前提。<sup>77</sup>人內在心靈活動，有著分裂的特質，意識在思維的過程中，返回到自身，意識到自己，意識到那個正在意識的那個意識作用本身。也就是說意識結構具有主體和客體兩極。蘇格拉底作為哲學家，他的思考活動是個人，在自己之中，自我與自我進行著，他的思考活動在與自我對話之中，內在二分但可合為一。雖然只與自己共處無他人參與是孤獨（solitary）的，但他有與自己進行對話的能力因而不孤單（lonely），鄂蘭表示：「孤獨意味著，雖獨自一人，我卻和某個人（也就是自我）同在。」<sup>78</sup>自我意識蘊含道德良知，人若為惡，意識將處於分裂的狀態。與他人行事不合，我可以離開，但與自己不合卻永遠無法擺脫，我永遠無法脫離那個做了壞事的自己，因此鄂蘭就意識的合一性提示道德考量的原則在於不能與自己相矛盾，兩個意識要能和諧一致。然而，鄂蘭主張的一致性不單是蘇格拉底式的個人自我意識的一致，更走向群體、指涉有他人參與的二合一，因為個人的不作惡不足以讓社群免於威脅，亦無法導出積極行善的結果，也可能造成駕馭意識形態的危機，因此鄂蘭不只以「寧願與自己和諧」為「寧願做受害者」的前提，更注意到外在世界介入思維者，在與他人共處中，建立公共性關係，個人從孤獨但不孤單的思維生活轉為不孤獨也不孤單的行動生活。<sup>79</sup>個人在公共世界的舞台上演出，時不時上演著與他人合演的情節，二合一不只是個人良知在思維中自我與自我的對立和諧，更是個人在社群中與他人的和諧一致。在鄂蘭二合一的觀點下，人在不同場域中帶著面具，因世界的介入，人格在不同的舞台角色扮演中發出良知之聲。

---

<sup>77</sup> 汪文聖，（2019），《現象學作為一種實踐哲學》，新北市：聯經出版，頁 268。

<sup>78</sup> 漢娜鄂蘭，（2017），《責任與判斷》，蔡佩君譯，新北市：左岸文化，頁 161

<sup>79</sup> 汪文聖，（2019），《現象學作為一種實踐哲學》，新北市：聯經出版，頁 268-270。

討論完鄂蘭認為根本惡能否原諒並釐清其人格與良知的意思後，讓我們回到康德。「二合一」如何與康德關聯起來？康德認為良知（Gewissen; conscience）是一種道德情感，能根據實踐理性喚起意志對道德法則的尊重，要求人服從道德法則、跟隨「你應該……」的命令而行為，並且能夠進行道德裁決，對自己的行為進行善惡對錯的判斷，分辨什麼行為合乎義務、什麼行為違反義務，加大克服意志軟弱的力道，讓我們鼓起勇氣去實踐道德行為。人作為道德存有者都具有良知<sup>80</sup>，如同孟子所言：「是非之心，人皆有之。」<sup>81</sup>。

良知一方面在行為之前提出警告；另一方面在行動之後，良知會作為內在法官自我審判。這裡的良知將自己區別成雙重人格來設想——作為主體的對象（法官），以及作為客體的對象（被審判者），良知的意識結構中具有主體與客體兩極。對於合乎道德義務的行為，良知無法進行酬償，而當人背離道德法則，做出違反義務的行為時，面對自己的過錯，良知會作為法官對其進行控訴。良知的道德裁決，使人在內心之中自我拷問，所伴隨產生的悔恨、愧疚等情感自我譴責情感往往是痛苦的，它使行為者對自己進行責任追究，承認自己犯的錯並引發愧疚之情。即使行為者藉由娛樂等方式來忽視與麻痺良知的審判，卻無法避開它的如影隨形，康德表示，在偶然的回神或甦醒中，人會立刻聽到良知可怕的聲音。我不願和作為加害者的我在一起，顯示內在的自己相矛盾，因而「二合一」與定言令式普遍化法則關聯起來：「只依據那些你可以同時願意它成為普遍法則的準則行動。」<sup>82</sup>伴隨「你應該……」的道德命令出現的陳述語句是「否則……」，即若不按道

<sup>80</sup> MS 6:400；康德，（2015），《道德形而上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 274。

<sup>81</sup> 《孟子·告子上》，檢索日期：2021 年 3 月 29 日，<https://ctext.org/mengzi/gaozi-i/zh>

<sup>82</sup> GMS 4:421；康德，（2014），《道德形而上學之基礎》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 43。

德法則行為，就會被上帝或良知譴責<sup>83</sup>，故伴隨康德良知之聲而來的悔恨、愧疚等自我懲罰之威脅。這裡的懲罰指的是自我譴責所造成的內在情感上的痛苦，而非物理上肉體痛苦的懲罰，因為康德認為即使人有罪，也無法懲罰自己，自我懲罰是不可能的<sup>84</sup>，懲罰是種外部強迫，應由現實中的法院的法官來衡量與施行，而非由行為者自行判決，因為若行為者當自己的法官，把自己以某項罪行判處死刑，此剝奪自己生命的行為無疑是自殺，這將與人對自己的義務——不可自殺——相違背。內在法官的判決僅會帶來悔恨、愧疚等痛苦，Allen Wood 說那是一種道德情感（moral feeling），而非一種經驗性的感覺。<sup>85</sup>「人受夠了自己的罪咎，因而自己亟須寬恕。」<sup>86</sup>可以說，寬恕的發生是從這裡開始的。

在前文的梳理下，我們了解康德的根本惡概念是對道德法則的刻意背離，鄂蘭的根本惡則是大規模的人權侵害、無法被寬恕的罪行之代名詞。鄂蘭借用康德的名詞但實際內涵大不相同<sup>87</sup>，在她那裡，犯了根本惡的人其罪孽無法透過懲罰或寬恕所能補救，鄂蘭引述耶穌的話說：「倒不如在犯者脖頸上掛上磨石，令他沉入海裡。」<sup>88</sup>原因在於其人格性無法透過懲罰恢復，換句話說，鄂蘭論述底下，當一個人的最無法被懲罰，也就拒絕罪犯人格恢復的可能性，即人的人格有被取

---

<sup>83</sup>道德領域中，康德良知的二合一觀點偏向傳統蘇格拉底式的自己與自己的和諧一致，法政領域中，康德將定言令式的普遍法則底程式進一步發展為法權的普遍原則，使群體生活中的「二合一」表述為：「你應該守法，否則會被法律懲罰」。

<sup>84</sup> MS 6:335；康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 189-190。

<sup>85</sup> Wood, Allen.(2009). "Duties to Oneself, Duties of Respect to Others", *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, ed. by Thomas Hill, p.242.

<sup>86</sup> MS 6:460-461；康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 353。

<sup>87</sup> 持此觀點有學者有：Richard Bernstein, (2002). *Radical Evil* Malden, MA: Polity Press in association with Blackwell Publishing, Ltd. p.43. 陳瑤華，2006，〈康德論根本惡〉，《東吳政治學報》，第 23 期，頁 60。蔡英文，（2007），〈政治之罪惡與寬恕的可能性：以 Hannah Arendt 的解釋為焦點〉，新竹：交通大學社會與文化研究所，頁 4。

<sup>88</sup> Arendt, Hannah. (1958). *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, p.241.；漢娜鄂蘭，（2017），《責任與判斷》，蔡佩君譯，新北市：左岸文化，頁 193。



消可能。而康德則不同意此說法，他主張「只要人活著，他就無法拋棄其人格性（personality）」<sup>89</sup>，原因在於：

人本身就是一種尊嚴（dignity）；因為人不能被任何人（既不能被他人，甚至也不能被他自己）僅當作工具，而是始終必須同時被當在目的來使用，而其尊嚴（人格性）（personality）正在於此。<sup>90</sup>

根據這段引文，人是作為目的自身存在而不是工具，不能被拿來當作達成某一目的的手段，而他之所以是目的的原因在於他是理性存有者，是實踐理性之主體，具善意志，有自我立法、制定普遍法則的能力，此能力使其存在具有絕對價值（即尊嚴）<sup>91</sup>，具有人格。人格性是人格所展現出來的特性，也就是人所具有的法則意識，能進行道德善惡價值之判斷，因此人格尊嚴之價值無法受外在因素而抹煞，不會因罪行而被取消。

在譴責罪惡時，情況也是如此：這種譴責絕不可發展至全然蔑視並否定有罪惡者之全部道德價值；因為按照這項假設，他也絕無法得到改善，而這與一個人——他作為人（作為道德存有者），絕無法喪失一切向善的稟賦——底理念是不相容的。<sup>92</sup>

---

<sup>89</sup> MS 6:422；康德，（2015），《道德形而上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 302。

<sup>90</sup> MS 6:462；同揭書，頁 355。

<sup>91</sup> 參考 GMS 4:428,435,440。詳細內容之內容，我們已在上一小節「目的自身底程式」部分討論過，在此不再贅述。

<sup>92</sup> MS 6:463-464；同揭書，頁 357。

人作為有限的理性存有者，善的稟賦與惡的傾向同存在人性之中，依其自由意念來決定自己的行為，他或許依從理性遵守道德法則，或許服從於感性慾望而行動，不論哪一種都是取決於他自己，他人也是據此對其做道德評價。根本惡是人與生俱來所的特質，即使意念一時選擇惡格律而無實踐理性依從道德法則，但他永遠有善的可能，行動是開放且自由的，不會因一時的犯錯就失去向善的能力、失去與生俱來的道德價值。

Holmgren 訴諸康德內在價值去論述對人格尊嚴的尊重要求我們要無條件地原諒加害者，指出人是有自律能力的主體，能進行有理性的選擇活動，一時錯誤的行為不會減損或貶低人的內在價值，因此，出於對人格尊嚴的尊重，我們應該無條件的原諒罪犯，而不考慮其悔意的有無。譴責一個人的行為是錯的之後才原諒他也是不對的<sup>93</sup>。對於 Holmgren 的說法，Satne 表示她正確地指出應對他人，包含罪犯，有所尊重，Satne 同時也批評，一個人可以在尊重犯錯者的同時拒絕寬恕毫無悔意的他<sup>94</sup>。筆者認為，人格尊嚴確實應受尊重，但是對它的尊重，不意味著就要因此無條件寬恕一個人的罪行，正是出於對罪犯人格尊嚴之尊重，我們才要對其究責。誠如康德所言「人格 (Person) 是其行為能夠歸責的主體。因此道德的人格性 (personality) 無非是一個有理性者在道德法則之下的自由。」<sup>95</sup> 人之所以有人格是因為他是理性存有者，實踐道德法則的能力使其具有人格尊嚴應受尊重，而人依著自由意念決定行動的同時也對自己的行為負有責任。康德以人是「有能力責成的存有者」<sup>96</sup>來說明人的人格性。換句話說，當一個人犯了錯，而我無條件原諒他，取消對他行為的究責，依照康德的看法，是一種對他的不尊

<sup>93</sup> Holmgren, Margaret. (1993). "Forgiveness and the Intrinsic Value of Persons". in American Philosophical Quarterly. Vol. 30, p.349.

<sup>94</sup> Satne, Paula. (2016). "Forgiveness and Moral Development". in Philosophia, Vol. 44, p.1046.

<sup>95</sup> MS 6:223；康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 35。

<sup>96</sup> MS 6:418；同揭書，頁 297。

重，因為這否定了犯錯者的行為是審思決斷後依其自由意念而為的產物，是把犯錯者視為物（thing）來看待：「物是一個無法歸責的東西。因此，自由意念之每個對象，其自身欠缺自由者，稱為物。」<sup>97</sup>也就是說，Holmgren 主張無條件寬恕的理由反而是把罪犯視為物來看待，是對他人格尊嚴的不尊重。正是出於對罪犯人格尊嚴之尊重，我們才要對其究責，罪犯的人格尊嚴不會因有條件寬恕而貶低或失去，反而在此被凸顯。

鄂蘭的寬恕概念和她對人格的論述有緊密關聯。她主張人格透過在公共領域的舞台上與他人上演合演的情節發聲而顯現出來，人格不全然是扮演不同角色、不同面具背後固定不變的「這個」，而是隨世界中變動的歷程建構出來的，在公共領域中彰顯的人格。犯了根本惡的人無法被懲罰也不能被寬恕是因為他的人格性被取消了，無法藉由懲罰而恢復也因此不能被寬恕；而康德論述下，人不論犯了多罪大惡極的錯，人格性都丟不掉，這裡顯示了康德與鄂蘭的不同。康德所看重的是私人領域中作為道德主體的「人」所具有的人格，懲罰或寬恕都是因著對人格尊嚴的尊重而開展。或許實踐理性與良知不足以讓行為者避免作惡，行為者有把自己的意志凌駕於社群和諧之上的可能，為了共同體的和諧、保障個人權利，需法律介入對人的行為進行強制，並對惡行進行懲罰，由此進入到公共領域。

---

<sup>97</sup> MS 6:223；同揭書，頁 35。

### 第三章 公共領域：懲罰與赦免

本章將首先對法律在公共領域內的角色進行闡述，進而說明康德人如何從自然狀態結合成社群進入到法律狀態，以論述法權論及法的普遍有效性來源，並點出「懲罰」是人民授與的權利；第二節則對康德的懲罰權思想進行闡述；接著，討論康德赦免權的概念，藉此說明在公共領域中僅存在懲罰，寬恕是發生在私人領域的活動，而公權力介入對犯錯者進行懲罰，維護正義之餘，能幫助受害者釋放（release）其悲傷、憤恨等負面情緒，加害者亦因法律懲罰緩減其良知譴責，而這將有助於雙方的復合。

#### 第一節 法律在公共領域內的角色

##### 一、 鄂蘭：法律作為公共領域的牆

公共領域在鄂蘭那裡有兩種意義，一種是由言說和行動所締造的無形的空間；另種則是由法律所形塑出來的有形的空間。鄂蘭將法律定位為分隔公共領域與私人領域的牆，「城邦的城牆和法律界線宛若把既存的公共空間圈起來，後者如果沒有這樣穩定的保護，在行動和言說後也就煙消雲散。」<sup>98</sup>行動有兩個內在特質，即無限性和脆弱性。個人的行動和言說無法離群索居，需他人在場，以複多性為條件。言說和行動有「揭示」的功能，行為者總是在說話和行動時透露自己是誰。而在行動與言說的同時，也會和他人形成關係網絡，和接觸到的人相互作用、產生影響，一個行為者的行動的結果可能會變成了另個行為者行動的原因，如此便產生連鎖反應、引發無限可能的影響。這就是行動的內在無限性。脆弱性則是建立在行動的不可逆性和不可預測性上。前者是已經做出的行動產生的結果無法被

<sup>98</sup> Arendt, Hannah. (1958). *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, p.198; 漢娜鄂蘭，（2016），《人的條件》，林宏濤譯，台北市：商周出版，頁 288。

改變；後者則是人的所有行動都是不可被預測的。面對行動的兩個特質，鄂蘭除了提出寬恕與承諾，法律亦是其回應。世界上，不斷有人新生、不斷有人消逝、不斷有新的事物出現，每一個變化都可能讓共同體變得不穩定，法律的功能是將公私領域隔開，庇護發生在私人領域內需隱匿、遮掩、不可見聞的事物，如：奴隸與婦女和生命必須有關的身體勞動、愛情、人與上帝間的關係；法律亦構築一活動空間，讓人得以在公共領域中行動，並穩定行動的脆弱性。因此，鄂蘭說：「在人們開始行動之前，必須預留一個確定的空間，並且建立一個結構，讓所有後續行動得以進行，這個空間就是城邦的公共領域，其結構是法律(its structure the law)。」<sup>99</sup>

劃分公私領域界線之所以必要，原因在於若沒有這堵牆，黑暗幽閉之物公開地展現其面貌，當私人領域的內容擴展到公共領域，當發生在後者的事物被前者所取代，鄂蘭認為，如此一來公共世界將容易走向失序，是孕育極權政治的條件。極權政府的本質旨在摧毀任何型態的空間，如蔡英文所譬喻的：「極權政府的全面控制的支配好像用一鋼鐵的型範把人民緊緊地壓製成一切均為同一的整體。」

<sup>100</sup>鄂蘭在〈自由與政治〉(Freedom and Politics) 文章中做了說明：

極權主義以政治的需求支配與宰制所有人的生活領域，它否定人基本權利，特別是隱私權 (the right of privacy)。它以獨一的政黨控制法律、司法、經濟、科學或學術的研究與宣傳媒體。這樣的全盤

---

<sup>99</sup>Arendt, Hannah. (1958). *The Human Condition*. Chicago, University of Chicago Press, p.195; 漢娜鄂蘭，(2016)，《人的條件》，林宏濤譯，台北市：商周出版，頁 284。筆者參考英文本略修改翻譯。

<sup>100</sup> 蔡英文，(2002)，《政治時間與公共空間：漢納·鄂蘭的政治思想》，台北市：聯經出版，頁 80。



監控下，一切事物都是「公眾性的」，甚至連個人最隱密的情愫或思緒都必須展現於政黨的注視與觀察。<sup>101</sup>

極權政府並非法律的政府，但其強制權限無法從「合法性」得到說明，因為即使是最獨裁的國家，也有其法律體系存在，統治者仍然可以「依法行政」。只是極權政府的「法」可以說是統治者意志的展現，對一切的人做意識形態的控制，故鄂蘭說：「如果沒有它（法律），公共領域的存在可能只是一個沒有圍籬圈起來的財產，法律庇護且圈限政治生活，正如圍籬掩蔽和保護家庭的生物性生命歷程一樣。」<sup>102</sup>政治生活需要一場域，而法律就是建構它的鋼筋骨架，在公共領域的共同世界中，人與人發生關聯，如同圍在桌子周圍的人們，桌子把人連結在一起的同時也把人分隔開來。<sup>103</sup>

## 二、 康德：法律狀態與法權

不同於希臘人是先把牆砌好才開始政治，康德的政治是從立法開始。如前一章所論述的，康德認為人具有兩重性，感性服從於自然法則，理性自律服從於道德法則，因此僅有道德律的指引還不夠，群體生活中的人可能因著其非社會的社會性、根本惡等特質，與其他人發生爭執與衝突。康德提出的解決方式是「達成一個普遍地管理法權（Recht）的公民社會。」<sup>104</sup>人從自然狀態進入到社會狀態，藉由法律來維繫權利，讓群體生活中的每個人的外在行動自由得以得到協調，各

<sup>101</sup> Arendt, Hannah., (1960), "Freedom and Politics: A Lecture", Chicago Review", no.14, pp.28-46. 參考自蔡英文，《政治時間與公共空間：漢納·鄂蘭的政治思想》，頁 80。

<sup>102</sup> Arendt, Hannah.(1958) *The Human Condition*. Chicago, University of Chicago Press, pp.92-93；漢娜鄂蘭，（2016），《人的條件》，林宏濤譯，台北市：商周出版，頁 116。

<sup>103</sup> Arendt, Hannah.(1958). *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, p.52；同揭書，頁 105。

<sup>104</sup> Idee. 8:22; 康德，（2013），《康德歷史哲學論文集》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 11。

自追求幸福，而不相互殘殺。康德的「自然狀態」，未必是霍布斯（Thomas Hobbes, 1588-1679）筆下的戰爭狀態，它或許有著「社會」的存在之可能（婚姻社會、家庭社會等），也或許有道德規範，人與人之間可以自動自發地行道德，約定俗成不侵害他人人身財產安全，不處於鬥爭之中但卻是一種「欠缺法律」的狀態，當爭議發生時無公權力介入保障彼此，沒有法官能做出公正的、具法律效力的判決，是欠缺正義底狀態<sup>105</sup>。在此情況下，人從自然狀態結合成社群，共同意願交托一部份自己的權力給國家，並在武力的強制下<sup>106</sup>，進入法律狀態，國家就是「許多人在法律統治之下的聯合體」，其目的不是要消除人的比較虛榮心或「自外於規則」的心態，而是在法治下，保障彼此權利讓人追求各自目的，讓人的非社會的社會性發揮良善作用，實現人文明發展之目標。康德契約論式的論述，不是歷史事實，而是他用來闡明國家存在的必要性及正當性的設準（Postulate），無法進一步證明。

法權德文為 Recht，有法律（law）、權利（right）的意思，也包含了正義的意涵在裡面。康德的《法權論》承襲德文語言脈絡，即是由法律與權利二概念組合而成所展開的論述。《法權論》導論中，康德為何謂法權給出說明，它包含了三個條件：首先，它「僅關乎一個人格對於另一個人格之外在的，而且更確切地說，實踐的關係」<sup>107</sup>如 Mulholland 所分析，法權關注的不是行為是否合乎義務的內在性問題，而是人與人外在具體的實踐關係，即一個人與他人的實際互動，可能對對方產生的影響，它具有社會的（social）或人格間（interpersonal）的特質。同時，法權也不關注人與物間的關係，如前一章節所討論到的，人格是行為可歸責的條件，我們無法對物追究行為責任，即使法權內容涉及物，也是反應人

<sup>105</sup> MS 6:312；康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 159。

<sup>106</sup> Zum ewigen Frieden 8:371；康德，（2013），《康德歷史哲學論文集》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 208-209。

<sup>107</sup> MS 6:230；康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 45。

與該物的擁有者或使用者之間的關係<sup>108</sup>。如：有人去商店裡偷東西，該行為是對店家的主人造成財產侵害，而非對被偷物造成不公。又如：紅線違停所應追究的對象是駕駛人，而非停在那裡的車子。第二個條件，法權概念是意念（Willkür）與意念間的關係，而非意念與願望（Wunsch）之間。<sup>109</sup>前者是外在具體的實踐關係，即人與人外在行動自由是否協調的問題；後者涉及的是德行論的仁慈底義務是將他人的幸福、願望之滿足納入自己行動目的之考量的寬泛義務。<sup>110</sup>最後一個條件，法權只關心意念的形式，而不考慮其質料<sup>111</sup>。法權並不考慮一個人行為的動機和目的，僅關心人在自由行動的同時是否對他人權利造成侵害，也可以說，康德關注的是人是否遵守法權底普遍原則而行為。

綜合上述三個條件，康德總結：「法權是使一個人之意念得以與他人之意念根據一項普遍的自由法則而統合起來的條件的總合。」<sup>112</sup>當人的外在行動自由的使用，是根據普遍法則而能夠與其他人的行動自由和諧共存時，才是合乎法權的行為。

法權的普遍原則是制定法律時的最高要求。《道德底形上學之基礎》中，康德說：「只依據那些你可以同時願意它成為普遍法則的準則行動」<sup>113</sup>；《法權論》裡，康德主張：「法權底普遍原則為：外在行為要如此，亦即你的意念之自由運用能根據一項普遍法則而與每個人底自由共存。」<sup>114</sup>康德將道德哲學中定言令式普遍法則底程式進一步發展為法權的普遍原則。道德和法權有所關聯，卻又截然

---

<sup>108</sup> Mulholland, Leslie., (1990). Kant's system of rights, New York: Columbia University Press, pp.178-179.

<sup>109</sup> MS 6:230; 康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 45。

<sup>110</sup> 《德行論》與「仁慈底義務」詳請見第四章。

<sup>111</sup> MS 6:230; 同揭書，頁 45。

<sup>112</sup> MS 6:230; 同揭書，頁 45。

<sup>113</sup> GMS 4:42; 康德，（2014），《道德底形上學之基礎》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 43。

<sup>114</sup> MS 6:231; 康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 46。

不同<sup>115</sup>，道德關心的是個人的生活；法證哲學關涉的個人在社群間的群體生活。兩者適用對象都是有理性的動物，受義務所責成<sup>116</sup>。李明輝指出，法權是定言令式的外在化，政治和道德間是「不即不離」的關係。「不離」，意指道德法則和法權底普遍原則都是形式原則，沒有預設具體內容；「不即」之處則在於法權僅規範人的外在行為，不關心其動機。<sup>117</sup>，除了「不即不離」，筆者參考陳欣白的論述，認為兩者亦同處於合理性的框架之中。

《道德底形上學之基礎》中，康德區分「合法性」（Legality）和「道德性」（morality），前者是合乎義務，後者則是合乎義務且出於義務，商人因永續經營的考量而童叟無欺，有合法性但不具有道德性。陳欣白指出「康德強調，真正具有道德價值的作為，是一個人使盡全力去實現自己肯認的價值」<sup>118</sup>行為主體肯認善的價值，因此願意付諸行動做出有道德性的行為，而無關於主觀目的和良知。國家形況雷同，要人民遵守法律規範以及施加法律懲罰前，必須先讓理性同意為什麼自己的行為應該被限制、為何國家的強制力是正當的。「法的強制權限」是一個「法的正當性」問題，而非一個「法的合法性」問題，因為獨裁國家也有其

<sup>115</sup> 康德法權論與其道德哲學有所關聯，但究竟是獨立或依賴於道德哲學系統，學者們各有所執。Marcus Willaschek 和 Allen Wood 是主張獨立派的代表人物，前者在〈Why the Doctrine of Right does not belong in the Metaphysics of Morals〉中，指出法權論中有很多與道德哲學不相容的觀點，為避免體系內的矛盾衝突，他將法權論視為獨立於道德哲學之外的；後者則在〈The final form of Metaphysics〉中，援引康德對法權和道德哲學分析命題與綜合命題的區分，以及法權的應用方式是非義務論式的等主張反對法權是道德的延伸的論點。依賴說的代表人物有 Gerhard Seel 和 Paul Guyer。前者在〈How Does Kant Justify the Universal Objective Validity of the Law of Right?〉直白的主張法權的普遍法則是由定言令式中的普遍法則程式演繹而來，即不論道德領域或法權領域，判斷一行為是否道德或合法，都必須由定言令式普遍法則來檢視；後者則在〈Kant's Deductions of the Principles of Right〉反駁 Willaschek 和 Wood 的主張，認為法權的普遍原則無法從定言令式推導出來，但康德道德哲學的最高原理是自由法則，且與法權的公法、私法、法權的普遍原則有演繹關係，因此我們不應該將法權從道德哲學中獨立出來。由於康德法權論是獨立或依賴於道德哲學系統不是本論文重點，故僅淺談於此。

<sup>116</sup> MS 6:227；同揭書，頁 40。

<sup>117</sup> 李明輝，（1995），〈性善論與民主政治〉，《當代儒學論集：挑戰與回應》，劉述先編，中研院中國文哲研究所出版，頁 185-186。

<sup>118</sup> GMS 4:394,398。參考自陳欣白，（2019），〈論反抗權在康德法政哲學思想中的合法性與正當性問題——另一種解讀的可能性〉，《人文及社會科學集刊》第三十一卷第四期，頁 653。



法源位階理論存在，因此無法用法的合法性說明法的強制權限。<sup>119</sup>不論是道德領域或法政領域，行為者出於理性的肯認，認為服從該規範體系是自己該做的，道德與法律才有被實踐的可能，否則即使有違反道德或法律可能帶來的後果，但該後果讓人置之不理，那就沒有實踐上的必然性。而當法不能保障個人權利，也就失去其正當性。

康德的倫理思想藉由普遍化原則落實在現實社會中，卻不是直接將道德規範轉化為法律規範，兩者是處在類比關係之中，即它們背後都有合理性要求。不同的地方在於，前者行為者的內在準則受道德義務所要求，後者則是行動者的外在行為受法律義務所制約。道德對行為準則的可普遍化有所要求，關注的是內在動機和目的；法律範疇中則是遵守法律意義上的普遍化，它不關心個人的動機、愛好和目的。法政領域中，商人的童叟無欺是出於道德義務、永續經營還是為了不犯法被罰錢的考量都不重要，它只關心一個人的意念與他人的意念之間的關係，關心人與人外在行動是否和諧，關心意念的形式而不是質料。只要符合法律規定，行為道德或不道德都是被許可的。是故，康德說：「依乎法律的立法之義務只能是外在的義務，因為這種立法並不要求這項義務底理念（它是內在的）本身是行動者底意念之決定根據。」<sup>120</sup>

行文至此，我們可以知道康德筆下法的適用對象、應用範圍及其存在的理由。如果說在鄂蘭那裡，法律是庇護公共領域的城牆；康德理論中，公私領域的區隔不甚明顯，私人領域的道德不完全和法律無關，「汝不應說謊」的道德律令，在公共領域也適用，法庭上人不應作偽證，筆者認為法律是遊戲規則，在公共領域裡為人的行為提供規範指引，記述著「你不應該……」的行為限制，而對於違

---

<sup>119</sup> 陳欣白，（2019），〈論反抗權在康德法政哲學思想中的合法性與正當性問題——另一種解讀的可能性〉，《人文及社會科學集刊》第三十一卷第四期，頁 653。

<sup>120</sup> MS 6:219；康德，（2015），《道德形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 27。



背法權的普遍原則的人，康德說「是對自由的一種妨礙（亦即，是不公的）（Unrecht）」<sup>121</sup>，這樣的人將受到法律懲罰，因為法律是「對自由的妨礙的阻礙」<sup>122</sup>。

## 第二節 懲罰作為正義的伸張

### 一、 康德應報法的基本觀點

一般而言，懲罰理論主要分成應報論者（Retributivist）和結果論者（Consequentialist）兩種截然不同的觀點。應報論者主張，一個人被懲罰僅單純因為他所犯的錯，目的是在於懲罰其犯罪行為，有罪必罰且罰則必須與罪責相當，輕罪輕罰、重罪重罰；結果論者則以結果來作為懲罰犯罪手段之考量，懲罰不是目的自身而是為達至其他目的，或許是為了以威懾遏止犯罪，或許是為宣洩大眾不滿，又或者是作為促進其他社會善之手段，罰則以其可能帶來的效益為衡量標準，可能有輕罪重罰或重罪輕罰等罪行不相當的情況發生。康德無疑是前者。其懲罰觀的基本觀點，可從下述引言中得到解答：

法官的懲罰絕不能僅作為促進另一種「善」（對於罪犯自己而言或是對於公民社會而言）的手段而被施加於罪犯，而是得始終僅由於他犯了罪，而被施加於他；因為人絕不能被當作達成另一個人底意圖的手段而被利用……在我們進一步想到要從這種懲罰為他自己或其同國公民取得若干好處之前，他必須先被認定為該受懲罰。<sup>123</sup>

<sup>121</sup> MS 6:231；同揭書，頁 46。

<sup>122</sup> MS 6:231；同揭書，頁 46。

<sup>123</sup> MS 6:331；同揭書，頁 184。

一個人被判了罪，是因其所犯的的罪行，不同於過失（Verschuldung），而是故意有踰矩違反法律規定（Verbrechen）。<sup>124</sup> 共同體中每個人都受法律所約束，當他「自外於規則」做了犯法的事，破壞共同體的和諧，便應當受罰。並且一個人受懲罰，不是因為他想要被懲罰所以受罰，而是因為他「想要一個應受懲罰的行為」<sup>125</sup>，康德應報理論的懲罰權限不以犯罪者願意受罰的承諾或其自我認定應該受罰為基礎，並不是讓罪犯自己宣稱「我偷竊犯法，我願意受罰」，所以罰他，這樣一來「罪犯就會成了他自己的法官了」。<sup>126</sup> 審判及量刑都只能由法庭來處理，法庭懲罰目的在於維持正義，不得作為促進其他社會善的手段，亦不以其他效益因素而考量。一太空科技權威犯了罪被判無期徒刑，不得因其自願為國家科研發展貢獻其學術能力就減輕刑罰；一死刑犯自願進行活體實驗也是不被允許的。懲罰的本質是正義，不得摻入其他考慮因素，誠如康德所言：「正義如果為了任何一項價格而出賣自己，正義就不再是正義了。」<sup>127</sup> Höffe 指出法律懲罰涉及的不單只是罪犯與受害者之間的關係，也涉及罪犯與其他罪犯間的關係。<sup>128</sup> 法庭需公正的審判，不能有犯了相同的罪責，有些人被判重刑、有些人則無罪的情況發生，這對受刑人來說是不公平的。

懲罰的附帶效果是威懾，康德對應報懲罰（retributive punishment）和威懾懲罰（deterrent punishment）做區分，前者是針對已經發生的惡行，後者則是為了確保惡行不會發生所做的預防，康德表示：

---

<sup>124</sup> MS 6:224；同揭書，頁 35-36。

<sup>125</sup> MS 6:335；同揭書，頁 189。

<sup>126</sup> MS 6:335；同揭書，頁 190。

<sup>127</sup> MS 6:332；同揭書，頁 185。

<sup>128</sup> Höffe, Otfried. (1982) Kants Begründung des Rechtszwangs und der Kriminalstrafe, [w:] Reinhard Brandt (red.), Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981, Berlin, p.371.

懲罰被認為是預防或懲罰犯罪的一種方式施政當局的所有懲罰都是威懾的（deterrent），用來威懾犯罪者本人，或以他為範例警告他人。但根據道德規範來譴責存在者的行為的懲罰是應報性的（But the punishments of a being who chastises actions in accordance with morality are retributive.）<sup>129</sup>

人的道德價值不應其所犯的罪有所減損，罪犯的尊嚴也要被尊重，懲罰就是目的本身，國家不能把罪犯的懲罰當成威嚇手段（一般預防論），甚至把受行程當成不能理解責任的次等生物（特別預防論）<sup>130</sup>。康德雖反對懲罰有出於效益的考量，但在公正原則的前提下，他並不反對伴隨懲罰而來的附加效果——威攝遏止犯罪、矯正罪犯德行——而不論是哪種懲罰，都必須被罰於有罪的人，法官不會罰無辜的人作為預防預防犯罪的手段。康德雖主張有罪必罰，但他也同意在特定情況下是無可懲罰的，此即為緊急權（Notrecht）：「在我自己有喪失生命之虞的情況下，剝奪另一個對我絲毫無所傷害的人之性命的權限。」<sup>131</sup>這和受到傷害因此做出反擊的正當防衛不同，而是允許向未對自己施暴或無辜的人施以暴行，如：船難中為了自救，把別人從唯一一艘逃生艇中推開讓自己乘坐上去，此情形法律不以殺人罪來看待之，不會將他判處死刑。這是因為康德認為在緊急狀況中未來可能面臨的法律懲罰之威脅不足以消除對即將死亡的恐懼<sup>132</sup>，死亡威脅前法

---

<sup>129</sup> C 27:286; Wood 115. Moral philosophy Collins [reflecting notes originally from 1774 to 1777; transcribed for or by Collins, 1784-1785] (AA 27) Collins note on Kant's moral philosophic lectures (CE *Lecture on Ethics*, Peter Heath ed. and trans.), 1997)

<sup>130</sup> 許家馨，（2014），〈應報即復仇？——當代應報理論及其對死刑之意涵初探〉，《中研院法學期刊》第 15 期，頁 211。

<sup>131</sup> MS 6:235；康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 51。

<sup>132</sup> MS 6:235；同揭書，頁 51。

律的威嚇效果蕩然無存，無法成為使其遵守法律義務的誘因。在此，康德顯然以威懾性懲罰的觀點替代他所擁護的應報懲罰來論述。<sup>133</sup>

康德對懲罰的論述雖聚焦在《法權論》，他也曾在《實踐理性批判》裡寫道：

在我們的實踐理性的理念中，還有某種與觸犯德性法則相伴隨的東西，這就是它的該當受罰。享受幸福與懲罰本身的概念畢竟是根本不能聯繫起來的。因為一個人在實行懲罰的同時固然可能有善良的意圖，要使這種懲罰針對幸福的目的，但畢竟，這種懲罰必須首先作為懲罰、即作為單純的壞事而為自己提供理由，使得受罰者在情況依舊而他也看不出在這種嚴厲後面藏有任何好意的場合，自己都不得不承認這對於他是做的公正的，他的命運與他的行為是完全符合的。在任何懲罰本身中，首先必須有正義，正義構成懲罰概念的本質。<sup>134</sup>

從這段引文裡可以再次清楚得知，懲罰首先考慮的是「公正」，一個人被懲罰是因其犯罪行為所應得，在正義的前提下考慮可能伴隨而來的附加效益，康德反對以預防犯罪、保護人身財產安全之效益結果作為懲罰的正當性基礎<sup>135</sup>。既然康德的懲罰觀是在公正原則下維持正義，那懲罰的量度由誰來做判準？我們能不能召集地方上有德性的長者，來為受害者主持公道，懲戒加害者？對此，首先康德表

<sup>133</sup> Murphy, Jeffrie. (1987), "Does Kant have a Theory of Punishment?", *Columbia Law Review*, Vol.87, p. 529.

<sup>134</sup> KpV 5:37; 康德，(2004)，《實踐理性批判》，鄧曉芒譯，台北市：聯經出版，頁 34。

<sup>135</sup> Allen Wood、王立峰均持此觀點。參考 Wood, Allen. (2011), "Punishment, retribution and the coercive enforcement of right", in *Kant's Metaphysics of Morals A Critical Guide*, Lara Denis ed., Cambridge University Press, p.116.及王立峰，(2006)，〈康德的懲罰觀：公正優先兼顧功利——讀《法的形而上學原理》〉，中國政法大學學報，第 24 卷第 5 期，頁 167。

示：「懲罰權是領導者對屬下的權利，即因屬下之罪行而對他施以痛楚。」<sup>136</sup>我們先不考慮康德時代背景下「領導者」與「屬下」等語詞與現今的差異，從該句話中，我們可以知道的是只有國家有權利施以懲罰。其次，康德認為「在法庭底柵欄前面（而非在你個人的判斷之中）能明確地指示懲罰之質與量。」<sup>137</sup>懲罰的施予是上對下的，並且只能由法官來量刑，康德反對私刑，受害者不能私刑報復完讓自己為的正義伸張後再進行寬恕，康德認為只有法官能公正量刑，使罪犯所得刑罰與其犯的罪合乎比例（proportionality），私人報復或地方智者的審判都會有其他考慮因素混合，無法有符合正義要求的裁決。<sup>138</sup>

## 二、 懲罰以平等原則為衡量

使公共正義成為自己的原則與準繩的，是何種與何等程度的懲罰呢？

不外是平等地原則，即是（在正義底天秤之指針狀態中）無所偏倚。

當你使人民當中的另一個人無辜地遭受到怎麼樣的災禍，就是將它

加諸你自己。你罵他，就是罵你自己；你向他行竊，就是像你自己

行竊；你打他，就是打你自己；你殺他，就是殺你你自己。<sup>139</sup>

偷竊者讓他人財產不安全，也就是讓自己的財產不安全，偷竊行為會回過頭來加諸在自己身上，使別人和自己都處在受威脅的處境中。法官的量刑以罪行和懲罰合乎比例為考量，以「同害報復」（lex talionis）為原則。在拉丁文中，Lex

<sup>136</sup> MS 6:331；康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 184。

<sup>137</sup> MS 6:332；同揭書，頁 185。

<sup>138</sup> 無法有正義裁決的狀況也發生在康德論述自然狀態進入到社會狀態之中：「自然狀態未必是不義（Ungechtigkeit）底狀態，……，但這卻是一種無法（Rechtlosigkeit）底狀態——欠缺正義底狀態——在這種狀態中，當權利有爭議時，並無任何有資格的法官可以做出具有法律效力的判決。」（MS 6:312；同揭書，頁 159。）

<sup>139</sup> MS 6:332；同揭書，頁 185。



是「法則」的意思，taliom 則為「復仇」之意，用來指稱「以牙還牙，以眼還眼」的法律原則。在此原則下，法官應該判決犯罪者予其行為相同的懲罰嗎？罪犯在星期三下午兩點強暴別人，國家也要在某個星期三下午兩點執法讓罪犯被強暴才是同害報復、合乎比例的公正判決嗎？對此，許家馨認為，該原則並不是把犯罪行為「複製」到加害者身上，而是轉譯犯罪行為的內涵，過濾掉不文明的成分後，保持懲罰與犯罪的對等性施加到罪犯身上。<sup>140</sup> 比例原則並不是字面意義上合乎比例，而是要考慮每個個案的具體狀況來決定懲罰的進行方式，一個好面子的有錢人出口傷人，罰款對他來說不痛不癢，但若要求他當眾道歉似乎就是很重的懲罰。<sup>141</sup> 侮辱罪可以轉換懲罰方式，但對於謀殺罪，康德說：「若他殺了人，他就得死。在此並無任何替代方案可以滿足正義。」<sup>142</sup> 正義的天秤上，並無任何罰則可以替代死刑。同時，康德也表示：「除非藉由法院對行兇者執行的死刑——但它不可有任何虐待，因為虐待會使受刑的人格之中的人 (Menschheit) 成為可厭之物。」<sup>143</sup> 也就是說，刑罰本身不能是一項酷刑。康德對死刑的態度，一直是死刑存廢的爭論點之一，本文無意深入處理，僅針對懲罰的平等原則進行討論。

康德嚴格主張，所有的懲罰都應被執行：

公民社會底全體成員一致同意解散（例如：居住在一個島上的人民決定分道揚鑣，各奔東西）時，關在監獄裡的最後一名兇手必須先被處決，以便使每個人都遭受其行為應得的結果，而使血債不致糾

<sup>140</sup> 許家馨，（2014），〈應報即復仇？——當代應報理論及其對死刑之意涵初探〉，《中研院法學期刊》第 15 期，頁 264。

<sup>141</sup> MS 6:332；康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 186。

<sup>142</sup> MS 6:333；同揭書，頁 186。

<sup>143</sup> MS 6:333；同揭書，頁 186。

纏並未堅決要求這種懲罰的人民；因為他們可能被視為對正義的這  
種公開侵犯之參與者。<sup>144</sup>

即使小島社群將解散了，還是要將剩下的死刑犯嚴格執法，釋放受刑人的人也犯了錯，某種程度上他們似乎成了共犯，以避免罪犯及其他島名終生受血債之追討。

Thomas Hill 認為，即使小島將解散，懲罰的效果——威嚇遏阻犯罪——將起不了作用了，仍必須不帶有其他目的地被嚴格執行，不避擔心在特殊情況下懲罰是否具有威懾作用<sup>145</sup>。筆者不是很同意這樣的說法，因為「威懾」本身就不是康德藉由懲罰所欲達成的目的，康德只是不排斥有這樣的附加效果，似乎不應該以此來說明康德主張嚴格執法的理由。康德意思似乎是，懲罰是社會契約下授與司法機關的權利，若執法人員因小島明天就要解散了而沒有公正的懲罰，會使得人民追殺他，等於就回到自然狀態的「無法」之中，也就是犯了錯人民集結起來懲罰，但這是私人報復，而非公正地執法。誠如 Murphy 所指出的，懲罰是為了讓犯罪者粉粹對其他社群成員（守法者的）債務，一旦犯罪者支付，便可以平等身份重新進入社群。<sup>146</sup>

從整體脈絡來看，康德將人和物做出區分<sup>147</sup>，以「道德人格」來說明犯罪者為何應被問責，即使是罪犯，其人格性不因犯罪行為而有所減損，懲罰也要將其視為目的而不是手段，應被公正量刑。Thomas Hill 在他的文章裡提到，有些人認為懲罰的執行仍是將罪犯當成手段來運用，因為法律規章的威脅對他並沒有作

<sup>144</sup> MS 6:333；同揭書，頁 186-187。

<sup>145</sup> Hill, Thomas. (1999). "Kant on Wrongdoing, Desert, and Punishment", in *Law and Philosophy* Vol.18, p.343.

<sup>146</sup> Murphy, Jeffrie. (1994). *Kant: The Philosophy of Right*, Mercer University Press, p.122.

<sup>147</sup> 詳請參見第二章第二節。

用，明知犯法會被懲罰卻還是做了，執法是將罪犯視作維繫系統信譽、維護社會利益的手段。Hill 認為，這是法官與執法人員增強刑法體系公信力的必要手段，是他們的責任，並不是為了「樹立範本」，而是讓法律落實公正，讓社會系統正常運作。<sup>148</sup>這樣的回答似乎可以讓我們回到法的職司問題，法律的存在是為了維繫全體生活種每個人的權利，協調彼此的外在自由，讓人能在有限資源中生存、追求各自幸福，而不是互相殘殺，當法律不能維繫權利，法律的正當性也就受到了質疑，應報法則是康德提出來讓法律落實的方式，犯罪的人會得到與其犯罪行合乎比例的、對等的懲罰。這是平衡等報的原則，行為與行為及行為和懲罰間具有相互性的平衡關係，我打人就是同意別人來打我，所犯的罪都會回到我們身上，它是循環的。Schmitz 批評「刑罰存在的正當性」與「量刑方式」似乎被康德混淆，康德沒有為其應報的懲罰觀作論證，建構一個完整的理論。<sup>149</sup>

### 第三節 赦免

要談論康德的赦免觀點必須在其法律哲學的背景派落下理解，亦不可忽略 18 世紀的法律思潮，該時代思想反對赦免的主要理由認為，統治者對赦免罪犯的濫用，將使違法行為無法得到控制。同時，統治者的赦免可能挫敗司法判決<sup>150</sup>。18 世紀反對赦免的主要理由，似乎是以「懲罰是為了遏阻犯罪」的結果論立場來看待懲罰，當君主赦免罪犯，懲罰所欲達成的目的也就消失，康德雖然不反對懲罰的附加效果——威攝遏止犯罪、矯正罪犯德行——但該觀點似乎與與康德目

<sup>148</sup> Hill, Thomas. (1999). "Kant on Wrongdoing, Desert, and Punishment", in *Law and Philosophy*, Vol.18, pp.440-441.

<sup>149</sup> Schmitz, H-G. (2002), *Die Menschheit zum Scheusal machen. Zu Kants Auffassung der Todesstrafe*, in: *Perspektiven der Philosophie*, Bd.28, S. 197-226, Amsterdam.

<sup>150</sup> Moore, K.D. (1989), *Pardons: Justice, Mercy, and the Public Interest*, Oxford University Press, pp.23-24.

的論式的懲罰觀——懲罰不能作為達至其他目的的手段——相左。詮釋角度不同，卻不影響該理由成為康德赦免觀的註解，康德認為：

對於罪犯的赦免權，無論是減輕其刑，還是完全免除其刑，或許是主權體底所有權力當中最不穩定的權利，為的是顯示其威嚴之光彩，但卻因此而要成最大程度的不公。臣民彼此之間的犯罪，主權體絕對無權行使赦免權；因為在這種情況下，免除懲罰是對臣民的最大不公。<sup>151</sup>

我們參考上一節對康德懲罰觀的論述來看這段引文，首先法庭的懲罰是為了維持正義，使共同體內的每一個成員權利受到保障，在康德看來，當一個人犯了罪，國家不僅有權懲罰，也有懲罰之義務，依據平等原則使罪犯得到因其犯罪行為所應得，因為罪犯所犯的罪都是對共同體的傷害。赦免將使罪犯享有不應得的優勢，不僅是對遵守法律的公民的權利之違背與不公正，同時也是對其他罪犯的不公正。國家懲罰涉及的不僅是罪犯與受害者之間的關係，也是罪犯與罪犯之間的關係，同樣搶了銀行三百萬，為什麼有人要關一年？有人只要被關一個月？當法律無法公正，當法律不能維繫人民的權益，其正當性也就受到質疑。如同小島之喻所要表達的，若執法人員因小島明天就要解散了而沒有公正的懲罰犯人，會使得人民追殺他，等於就回到自然狀態的無法之中。在此意義下，康德認為君主無權進行赦免。但這不意味康德全然反對赦免，事實上，康德在嚴格的應報主義下仍為赦免留有空間，他同意統治者的赦免權可以在以下兩種情況中行使：

---

<sup>151</sup> MS 6:337; 康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 191。

## 一、維持國家狀態

這一點康德在論述合乎比例的判決及其對反抗的觀點時提及。康德認為參與政治犯罪、反叛行動的人，如：蘇格蘭貴族巴爾莫里諾（Lord Arthur Elphinstone balmerino）相信，藉由參與暴亂，他履行了對斯圖亞特王室應盡的義務；而在同一行動中，有些人則可能是懷有私人目的才參與反叛。康德指出，這種形況下，死刑才是最合乎公共正義的判決，否則若讓貪生怕死的人服勞役，那無疑是輕判；也是對重視名譽勝於生命的正直的人之重判。反叛行動中，有多少人犯下謀殺罪，也就得有多少兇手被判處死刑。<sup>152</sup>這是康德應報理論所要求的「以牙還牙，以眼還眼」的合乎比例的懲罰。而康德之所以認為參與反叛者都應受到懲罰，原因在於康德似乎把「反叛」、「暴動」、「叛亂」視為同義詞<sup>153</sup>，若國家無一強制力來鎮壓內部的反抗，其暴力煽動與叛亂將會消滅法律狀態，使國家退回到「自然狀態」之中。

當人民訴諸體制外的救濟方式——武力的反抗行動——用違法的方式推翻君主的統治，就算沒有對君主不公，也是人民讓自己處於不公之中。因為即使反抗行動有合理的理由，但此行動不會是合法的，法律是由人民的普遍意志之聯合<sup>154</sup>，法律是人民意志的展現，統治、立法等強制力來源都是來自人民的授與，當人民用違法的方式撤除君主統治，也就是違反自己的意志。換句話說，否定君主的統治，是動搖法的強制力的基礎，當認為該基礎的動搖是合理的，也就表示認為法沒有強制力是合理的，如此便沒有法的普遍性存在，當維繫共同體的存在強制力被動搖，人民也就會回到自然狀態之中。

<sup>152</sup> MS 6:333-334；同揭書，頁 187-188。

<sup>153</sup> *Gemeinspruch* 8:299, *Zum ewigen Frieden* 8:372-373；康德，（2013），《康德歷史哲學論文集》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 125-126, 210。

<sup>154</sup> MS 6:313；康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 160。



參與一場反叛的人數之多，使國家若將他們全處以死刑剝奪其公民地位，將使國家到了即將不再擁有臣民而又無法解散的地步，這樣的情況下，康德認為君主有權扮演法官作出判決，也就是將罪犯驅逐出境。此行動可被當作赦免來行使<sup>155</sup>。也就是說，為了不讓國家沒有成員，為了不讓公民社會解散，為了不退回到自然狀態，當被判決的罪犯數量太大，唯一的解決方式就是赦免。康德不支持完全的免責其罪，而是贊成減刑，例如將其流放到外邦行省，或驅逐出境，並取消對他們的保護，使其成為法外之人。<sup>156</sup>這樣既有對叛亂者的懲罰，又可以維持人口。Mary Gregor 指出「康德顯然是指驅逐到一個省份，與流亡區分開」<sup>157</sup>，Toomas Kotkas 認為，若無 Mary Gregor 正確的區分，驅逐出境或多或少會與死刑判決產生相同的效果——人口將會流失<sup>158</sup>。但筆者不是很同意此說法。查閱文本，回到康德的語境，我們可以知道康德對「祖國」(Vaterland)、「外邦」(Ausland)、「行省」(Provinz) 有他自己的定義：

若是一塊領土 (Land/territorium) 之居民 (Einsassen) 憑憲法——也就是說，毋須行使一項特殊的法律行動 (因而憑出生)——就已經是同一共同體之國人，這塊領土便稱為祖國；若是同一塊領土上，其居民欠缺這些條件，就不是同一共同體之國人，這塊領土便稱為外邦。如果外邦根本就是領土統治 (Landesherrschaft) 之一部分，這便稱為行省。<sup>159</sup>

<sup>155</sup> MS 6:334；同揭書，頁 188。

<sup>156</sup> MS 6:338；康德，(2015)，《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 193。

<sup>157</sup> 編輯註解 Kant, Immanuel. (1996). *The Metaphysics of Morals*. Ed. Mary Gregor. Cambridge University Press, p.380

<sup>158</sup> Kotkas, Toomas. (2011). "Kant on the Right of Pardon: A Necessity and Ruler's Personal Forgiveness", *Kant-Studien*, Vol.102, p.417.

<sup>159</sup> MS 6:337；康德，(2015)，《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 192。

康德的流放與驅逐同義，指的是君主將罪犯驅逐到外邦或行省，前者的居民不是自己共同體的成員；後者的居民則是「在國君底境內成為法外之人」<sup>160</sup>，不受共同體的法律約束與保護。在此意義下，筆者認為即使君主得以使用赦免的第一種情況是為維持國家（法律）狀態的必要措施，但流放或驅逐的減刑方式，將無法有效解決與死刑相同的——人口減少，國家沒有成員，公民社會即將解散之——困難。

## 二、 統治者的私人赦免

赦免的問題環繞著誰有權赦免？可以用什麼理由赦免罪犯？哪種罪犯可以被赦免？依據上文的疏理，我們可以知道康德認為赦免是統治者的權利，也是唯一項君王權（Majestätsrecht）<sup>161</sup>，在罪犯人數眾多，全部執法將威脅到國家的存在時，君主有權進行赦免。而第二種可施行赦免的情況是：

唯有在他自己受到傷害（冒犯君王尊嚴之罪）時，他才能使用赦免權。但是當其不與懲罰可能危及人民自身的安全時，他也絕不可使用這項權利。<sup>162</sup>

根據康德政治理論，罪犯違反法權的普遍原則，即使一犯罪有明確的「加害者（如：縱火犯）——受害者（如：因縱火受財產損失者）」關係，但整體而言都是造成對共同體的傷害而不是君主，該行為破壞群體生活的和諧，使社群處於動盪之中。如邊沁（Jeremy Bentham）所指出的，當涉及為害到社會時，赦免不再是一種寬

<sup>160</sup> MS 6:338；同揭書，頁 193。

<sup>161</sup> MS 6:337；同揭書，頁 192。

<sup>162</sup> MS 6:337；同揭書，頁 192。

容的行為，而是一種不公（A pardon is not an act of clemency, it is a mere piece of partial）<sup>163</sup>。只有罪行侵犯的是君主本人，如其私人財產被詐騙、尊嚴受詆毀<sup>164</sup>，同時該罪行沒有影響人民安全、危害到社會時，君主才可以受害者的身份行使赦免權，這是可赦免的第二種狀況。在此意義下，赦免權近似於統治者個人的寬恕，寬恕是發生在受害者與加害者之間的關係，統治者既是個人又是君主，統治者無權替代受害者原諒任何人免除罪犯應受的懲罰<sup>165</sup>。

康德對君主赦免權的討論，做了兩種情況的區分，而其應用場域及其權限來源也不一樣。武力反抗行動涉及危害國家存在的赦免，發生在公共領域之中，雖然是統治者赦免，但該權限來源是人民的賦予；而對於冒犯統治者的赦免，是君主的私人赦免，涉及的是私人領域。

綜合本章上述的說法，也許我們可以總結地說，即使康德的刑罰觀點存在些缺漏，但他對私刑報復的反對及法院公正執法的主張，讓受害者與加害者的關係不處於無限的連鎖反應之中，並不會我受到傷害便採取報復回應，而這又導致對方對我的報復，法律的懲罰截斷了可預期的報復行動鏈條。此外，雖然刑罰對已然發生的傷害於事無補，人死不能復生，判處加害者死刑並不能挽回受害者的生命；被縱火的房子可以重建，大火摧毀的蘊含回憶的一磚一瓦卻永無法恢復，但法律公正地執法與懲罰也讓受害者和加害者雙方得到釋放，法律對加害者的懲罰釋放了受害者的心靈，加害者也因受懲罰而緩解自己的良知譴責。當雙方把仇恨與愧疚心靈打開，當雙方彼此心靈釋放，有助於行動的啟新，也讓受害者對加害

---

<sup>163</sup> Bentham, Jeremy.(1864), *Theory of Legislation*, trans. by R. Hildreth, London: Trübner & Company, p.356.

<sup>164</sup> MS 6:337; 康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 191-192。

<sup>165</sup> 寬恕（forgiveness）是放棄對一人的怨恨之心；寬容（Mercy）通常意味寬厚容忍，不計較其過失；赦免（pardon）則是對某人的罪行的原諒，免除其法律上應受的懲罰。Moore 認為它們是非常相似，常可互換的語詞。但寬恕與赦免是邏輯上獨立的，一個人可以寬恕加害者同時讓法律懲罰他。參考自 Moore, K.D.(1989), *Pardons: Justice, Mercy, and the Public Interest*, Oxford University Press, 1989, pp.183-185. 在此筆者將三者互用。

者的寬恕有初步的可能。鄂蘭對懲罰的論述提供我們詮釋康德的不同向度。同時，康德對統治者赦免權使用時機與赦免對象的限制，避免了對受害者的不公及其對正義無法伸張的冤屈。在康德論述下，所有的罪行都能被懲罰，但所有罪犯都能被寬恕嗎？我們在上一章最後曾提及，康德認為人不論犯了多罪大惡極的錯，人格性都丟不掉，懲罰是對人格尊重之展現，也是保障公共領域中每個人外在行動自由的和諧的方式，然而，對被判處死刑的人來說，執法後他將失去做為理性存有者的一切能力及本性，亦即不再具有人格性，也就是說，他失去了使其被寬恕的可能性條件，在此情況下或許我們可以遺憾地說：死刑犯沒有被寬恕的可能了。這裡，我們可以再次看到鄂蘭與康德的差異。鄂蘭看重的是在公共領域中彰顯的人格，犯下根本惡的人其人格無法藉由懲罰恢復，而無法被懲罰的罪行亦無法被寬恕；康德則認為，人不論犯下多麼罪大惡極的錯，人格性都丟不掉，所強調的是私人領域中具有實踐理性、能作為道德主體的「人」，然而，死刑的判決剝奪一個人的生命，隨其生命的消失，人格似乎不復存在。

## 第四章 私人領域

討論完公共領域的懲罰與赦免後，現在我們要進入到私人領域中對寬恕的討論。《德行論》中康德區分人對自己的義務和對他人的義務，而兩種義務底下又分成「完全義務」與「不完全義務」，康德對德行義務具體內容的論述又以「目的底程式」為原則作開展。因此，筆者將首先從康德對「完全義務」與「不完全義務」的區分出發，接著說明康德如何從「目的底程式」發展出德行義務，以及尊重與愛如何作為有條件寬恕的原因。

### 第一節 義務的區分

#### 一、完全義務與不完全義務

「完全義務」(perfect duty)與「不完全義務」(imperfect duty)這組概念首先在《道德底形上學之基礎》被提出，康德用來舉例說明定言令式實際運用時的狀況，並將完全義務又稱為「嚴格的(strict)義務」或「狹隘的(narrow)義務」；把不完全義務稱為「寬泛的(wide)義務」。<sup>166</sup>兩種義務的主要區別在於，完全義務要被嚴格遵守，不允許被個人的愛好或慾望影響所破例，沒有為行為留下迴旋空間，違反了就是不對，而不完全義務則被康的視為職責，有履行它是應該，違背它是過失，做超過則有功績。

康德討論兩種義務時提及，有些行為的「格律決無法無矛盾地被設想為普遍的自然法則」。<sup>167</sup>，則這類行為與嚴格義務相衝突；有些行為雖然可能被設想，

<sup>166</sup> MS 6:390；康德，(2015)，《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 261。

<sup>167</sup> GMS 4:424；康德，(2014)，《道德底形上學之基礎》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 46。



其概念不會與普遍的自然法則相矛盾，「卻不可能意願它們的格律被提升到具有一項自然法則底普遍性」<sup>168</sup>，則這類的行為與寬泛義務相衝突。

根據李明輝的說法，「矛盾」可從「邏輯的矛盾」與「意志的矛盾」兩面相來理解。他指出，違反完全義務的格律會陷入邏輯的矛盾；而違反不完全義務的格律不會陷入邏輯的矛盾，卻會陷入意志的矛盾。<sup>169</sup>以康德所舉的「不可作假承諾」<sup>170</sup>為例，康德反對說謊，以假承諾來得到他人信任，因此舉是將他人作為達至自身目的的手段。舉例來說，人在緊急情況下向他人借貸，他明明知道自己沒有還款能力，卻答應在一定期限內還債並給予利息，若人為了擺脫困境而向他人做假承諾，為了自己利益而去欺騙別人，當允許說謊行為成為普遍化法則，那麼大家都會知道彼此在說謊，進而使說謊被取消，承諾不再可能。說謊不僅是對他人權利的侵犯（對方借給你的錢拿不回來），也是對自己人格中的「人」之尊嚴的拋棄與傷害，因為他使自已成了別人所輕視的對象，而當他連自己說的話都不相信（不相信自己能在期限內還款），他也成了自己所輕蔑的對象。每個人都應按照「汝不應說謊」的義務而行為，違反者應受究責，因此「嚴格的義務」又被稱為「不可寬待的義務」（unrelenting duty）。

另外，康德再以「發揮自己的才能」<sup>171</sup>為例，一個人在某方面有才能，並在經過培養和訓練後，使他成為一領域中的佼佼者。但是他寧願讓自己處於舒適的環境中縱情於享樂，也不願意進一步拓展舒適圈，努力將自己的才能發展得更好。人們不會願意在所有真實或可能世界裡的人，都這樣荒廢才能放蕩享樂，依康德所見「荒廢才能」若普遍化則會陷入意志的矛盾。這種「不做可以，做了更好，

---

<sup>168</sup> GMS 4:424；同揭書，頁 47。

<sup>169</sup> 李明輝，〈康德論德行義務：兼論麥金泰爾對康德倫理學的批評〉，《歐美研究》第四十六卷第二期，民 105 年，頁 215-216。

<sup>170</sup> GMS 4:422；康德，（2014），《道德底形上學之基礎》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 44-45。

<sup>171</sup> GMS 4:423；同揭書，頁 45。

不做不違反義務，做了是超乎義務」的行為，是有功績的行為，未盡義務不會受罰，若履行它則是有德的。需注意的是在這裡康德所指稱的「矛盾」並不是  $A=-A$  之邏輯意義上的矛盾，而是理性與非理性間的抗衡<sup>172</sup>。

康德在《道德底形上學之基礎》淺談完全義務與不完全義務後，於註腳中表示：「我將義務底區分完全保留給未來的一步《道德底形上學》，這裡的區分只是隨便訂的（以便安排我的例子）。」<sup>173</sup>如同我們所看到的 12 年後出版地《道德底形上學》所看到的，康德進一步談論「完全義務」與「不完全義務」的內容，並且把「完全義務」又分為「外在的完全義務」和「內在的完全義務」。「外在的完全義務」是可透過外部權威，如法律，強制要求人民遵守，亦即《法權論》中所要處理的內容；「內在的完全義務」則無法由外部強迫，僅能由個人內在道德所要求，聚焦在《德行論》中，《德行論》亦討論了「不完全義務」，康德並將完全義務和不完全義務可進一步區分為對自己的義務和對他人的義務，如：尊重是對自己與對他人的完全義務、發揮自己的才能是對自己的不完全義務、仁慈則是對他人的不完全義務。

## 二、 人作為目的

《德行論》是以目的自身底程式（Formula of Humanity）為最高原則，發展出相關的德行義務。康德將目的自身底程式表述為：

<sup>172</sup> 李明輝，〈康德論德行義務：兼論麥金泰爾對康德倫理學的批評〉，《歐美研究》第四十六卷第二期，民 105 年，頁 216。

<sup>173</sup> GMS 4:421；康德，（2014），《道德底形上學之基礎》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 44。

這項實踐的令式將是這樣的：如此行動，即無論在你的人格還是其他每個人底人格中的「人」（Menschheit, humanity），你始終同時當作目的，決不只當作工具來使用！<sup>174</sup>

目的自身底程式蘊含的義務是對人格尊嚴之尊重，要求人把自己與他人視為目的自身，而不是當作手段來看待。「人」一詞在康德哲學中具有豐富意涵<sup>175</sup>，我們首先要探問的是引文中的「人」指的是什麼？Allen Wood 將其與《宗教》三種善稟賦中第二層次的「人情性」（Menschheit, humanity）<sup>176</sup>等同起來，Wood 認為「人」只能是這種會為自己設定目的、自愛、在與社會的互動中培養才能、追求自身幸福的廣義上的人，而不能從狹義自我立法並遵守道德法則的人格性（personality）來理解。<sup>177</sup>也就是說，Wood 主張目的自身底程式中的「人」之意涵是人情性，而不是第三層次會實踐道德法則的「人格性」稟賦。筆者不是很同意 Wood 的說法，「設定目的」是人理性能力的展現，人情性和人格性都能為自己設定目的，卻有內容上的差別，前者設立一般目的，如在比較競爭虛榮心動機下，幫自己設定「我要比別人更優秀」之目的，並依進步成為促進文化與社會發展的力量；後者則是設立道德目的的能力，使人可能實踐道德法則、展現人之尊嚴。若目的自身底程式的「人」是人情性而不包含人格性，那麼人似乎只是比其他動物更懂的如何滿足慾望而已，使人具有絕對價值、作為目的自身的條件無

<sup>174</sup> GMS 4:429；康德，（2014），《道德底形上學之基礎》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 53。

<sup>175</sup> 英文譯本多以 humanity 來翻譯 Menschheit，中國學者李秋零將其譯為「人性」、把 die menschliche Natur 翻譯成「人的本性」，李明輝指出「人性」與「人的本性」同義，且二詞在康德哲學中有所區別，認為該譯法易造成中文讀者的混淆，故《道德底形上學之基礎》中，李明輝將其譯為「人」並加上引號。翻譯問題筆者不多著墨，僅此說明本論文中，筆者採取李明輝的譯法。參考李明輝，〈康德哲學中的 Menschheit 及其文化哲學意涵〉，中研院文哲所「文化哲學的模型」學術研討會，2020 年 10 月。

<sup>176</sup> 三種善稟賦的內容已於第二章中討論過，在此不重複贅述。

<sup>177</sup> Allen Wood, "Kantian Ethics", Cambridge University Press, 2008, p.88. Kant, "Groundwork for the Metaphysics of Morals", Trans. by Allen Wood, Yale University Press, 2002, p.47, footnote.

法成立。因此，筆者認為目的自身底程式人格中的「人」不僅指涉人情性也具有人格性意涵，存在於每個理性存有者中，不論是愚笨、邪惡或者善良、有道德，每個人都有相同價值。

「每個有理性者均作為目的自身、不僅作為供某個意志隨意使用的工具而存在。」<sup>178</sup>康德認為，人不僅要把自己視為目的，也要把他人視為目的，對自己與他人的人格尊嚴給予充分尊重。「目的」是行為所欲達到的目標或追求的結果，康德區分了主觀目的與客觀目的。大多數的目的是基於感覺或愛好來制定的，隨人與人之間的不同而有不一項的目的之追求，如：我們有不同計畫和目標，一個想去法國留學、一個想去德國工作，因此我學法文你學德文，若我沒有特定目標也不興趣的話，沒有理由要求我和你一起學德文；再以旅遊地點為例，去肯亞旅遊只有對想去肯亞的人來說才有價值。不論是學語言或旅遊的例子，其價值都是相對的，當某人對其產生慾望，它才會具有價值，康德將此稱為主觀目的。除了主觀目的外，還有另種目的，它本身提供充分的理由使人去追求，其存在本身就是目的，此為客觀目的，對所有理性存有者皆普遍有效。意志為自己制定道德法則，根據理性自律訂定出於義務且合乎義務的行為，自我立法自我遵守，正因人有設定目的的能力，是價值的賦予者，因此具有絕對、無與倫比的價值，有理性者才被稱為「人格」（Personen），而有別於僅具工具性相對價值的「物」（Sachen）<sup>179</sup>。

康德並不反對人具有主觀目的，他沒有要求人一定要根據無私人愛好慾望的動機行動，而是反對人將作為目的自身的人格單純視為相對價值或工具價值來看

---

<sup>178</sup> GMS 4:428；康德，（2014），《道德底形上學之基礎》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 51。

<sup>179</sup> GMS 4:428；同揭書，頁 52。

待。人格不單是主觀目的，而是客觀目的<sup>180</sup>，人作為工具「同時」也是目的，我們不能將人僅僅視為達到自己欲求的目的之手段，若人所有行為的目的選擇均來自於主觀價值，這樣就成了他律，是假言令式的表述。一切價值都是偶然的，無法有普遍性，理性無法有最高的實踐原則。<sup>181</sup>李明輝指出有理性者的本性使他們作為目的自身，若作為道德主體的意志不具有絕對價值，則他所制定的道德法則就不可能具有無條件性。<sup>182</sup>出於主觀目的的行為只具有工具性價格，唯有透過作為目的自身的「人」才可能超越主觀動機，訂定可普遍化的客觀目的。

目的自身底程式要求下，我們不能為了實現自己的願望而犧牲自己或他人，行為決定應以尊重他人為前提做考量。理性存有者站在別人立場想，尊重別人有自己的欲求利益，並將其視為自己目的來看待，協助別人達到其所欲追求的目標，我把自己當工具提供給對方，雖然我是別人達到目的的工具，但這不是純粹的工具人化被利用，而是透過對方把我當目的而又贏回自己的目的。<sup>183</sup>在互相尊重、相互幫忙的過程中，我們彼此是對方的目的。僱主聘用工人，勞雇關係並不是僱主將工人純然視為滿足自己賺錢工具的手段，並沒有侵害工人尊嚴。僱主聘用時，也給付工人工資，肯定其勞動力所具有的價值。也使彼此都能夠有生計收入、維持生命所需的基本要求，活得有尊嚴。理性存有者彼此間是工具和目的，如果人單純是工具，那麼社會無法分工。

獨特的理性本質，使人作為目的，也帶來特定義務。首先，康德反對自殺，他認為自殺乃是將自身生命視為追求脫離痛苦目的之手段，是為了逃避無法忍受的艱困處境，忽略生命本身的絕對價值，將其作為工具來使用。類似性質的還有

---

<sup>180</sup> GMS 4:428；同揭書，頁 52。

<sup>181</sup> GMS 4:428；同揭書，頁 52。

<sup>182</sup> 李明輝，〈康德論德行義務：兼論麥金泰爾對康德倫理學的批評〉，中研院《歐美研究》第 46 卷第二期，民 105 年六月，頁 221。

<sup>183</sup> MS 6:278；康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 114。



服用會造成大腦功能變異導致情緒異常或產生幻覺的毒品或藥物，這也是康德所不同意的，服用毒品不僅和自殺一樣將生命視為追求身體舒適的手段，因毒品而產生的幻覺想像，使人只有動物性的感官享受，是對人理性功能的癱瘓，是對自我尊嚴的傷害。第二個則是上文提過的「不可作假承諾」的例子，人不應說謊；第三和第四點分別是要促進自身的圓滿性和他人的幸福。第三點指的是人有義務讓自己從粗野的動物性提升到「人」的層次以及陶冶意志，使人的行為能自然而然地出於義務且合乎義務，彷彿不需要理性判斷就能達至「從心所欲而不踰矩」之境界；第四點首先是施惠，我們使自己成為他人之目的，亦使他人成為我們的目的，把他人目的當成自己的目的，協助他追求自己的幸福，我希望自己遇到困難時能得到別人的幫助，而不是受到漠然地對待，因此當我看到別人有困難我會對他伸出援手，這不是審思決斷後的利益考量，而是從普遍性觀點來談，「愛」的普遍性擴及自己與他人，人作為群居動物是有需求的存在者，當有需要時不免期待他人來幫忙。若拒絕「幫助別人」這項格律成為普遍化法則，將陷入意志矛盾。促進他人幸福第二要點是他人底道德安適，一個人做壞事後受良知譴責，這是他的罪有應得，但我要避免他的惡行或內在譴責是由我造成的。《論語·子路》葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。」<sup>184</sup>葉公跟孔子說：「我們這地方民風純樸，若父親偷羊，兒子會出來作證。」兒子出庭作證父親偷羊，雖然父親確實有罪，但親情羈絆下兒子會良知不安。《刑事訴訟法》和《民事訴訟法》都有三等親內可拒絕作證的規定，避免使人陷入作證與否、不孝不義的良知譴責之困難。上述的例子裡，反對自殺與說謊是完全義務，追求自己的圓滿性與促進他人幸福則是不完全義務。

---

<sup>184</sup> 《論語·子路》，檢索日期：2021年3月29日，<https://ctext.org/analects/zi-lu/zh>

## 第二節 寬恕：以尊重作為原因

「目的王國中，一切東西若非有一項價格，就是有一項尊嚴。」<sup>185</sup>有價格的東西是可以被定價，拿到市場上買賣或交換，其價值是相對的。我可以拿布匹和人換取稻米，再拿米去和他人交換金錢，取得市場上更具流通性的貨幣；而尊嚴則是超乎一切價格的東西，具絕對價值，康德認為：

唯有當作人格來看的人——亦即作為一種道德的實踐理性之主體——才能超乎一切價格；因為作為這樣一種人(homo noumenon)，他不單是被當作達成他人底（甚至他自己的）目的之手段、而是被當作目的自身來評價，也就是說，他擁有一項尊嚴（一項絕對的內在價值）——由於這樣尊嚴，他使世界上其他所有的有理性者不得不敬畏他，而能將自己與其他每個此類的存有者相提並論，而且在平等底立足點上評論自己。<sup>186</sup>

布匹、稻米和金錢，雖具有價值，但其價值是外在被人所賦予的，其價值有高有低，可以被拿來買賣交換；只有人才具有尊嚴，其價值是絕對的，存於自身之中，作為目的自身。「自律是人類及每個理性存有者底尊嚴之根據。」<sup>187</sup>人作為有限的理性存有者，可以根據意志做出合乎道德法則的行為，也可以根據意欲做出顛倒道德法則的行動，設定目的然後行動的能力，使人是價值的賦予者，而此能力具有絕對、無與倫比的價值。也就是說價值是存於理性存有者身上，其來源是自

<sup>185</sup> GMS 4:435；康德，（2014），《道德底形上學之基礎》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁60。

<sup>186</sup> MS 6:434-435；康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁319。

<sup>187</sup> GMS 4:436；康德，（2014），《道德底形上學之基礎》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁61。

己內在的理性能力。Stephen Dawall 認為，設定目的的能力使人成為目的自身，事實上是設定尊敬道德法則的目的，而此目的界定 (define) 了善意志。<sup>188</sup>在此意義下，尊重似乎是尊重一個人對道德律的覺察，並依其引領決定自己的行為、設定目的的能力。自我立法、自我遵守，人性尊嚴在自律的過程中展現。康德《道德底形上學》中的論證，與《道德底形上學之基礎》談人如何作為目的自身是一致的，只是此處康德將重點聚焦在對他人與對自己尊重的德行義務上。<sup>189</sup>每個人都擁有相同的內在價值，在平等立足點上評價自己與他人。

正如他不可為了任何價格出賣自己（這將與自重底義務相牴牾），他也不可悖於作為人的他人之同樣必要的自尊而行動，也就是說，他負有一項義務，這項義務涉及必然要向其他每個人表示的尊敬。

190

人必須尊重自己如尊重他人一樣，不可因任何價格就答應買賣交換，否則便淪為僅具有工具價值，其價值有高有低由外在所決定。「尊重」是對待具客觀價值者適當的態度，它也是雙向的，我尊重你的同時也有要求你尊重我的權利，不是單向的我尊重你而你不用尊重我。這裡的尊重是在普遍共有的人性之下產生的消極義務<sup>191</sup>，並不考慮其身份地位或特殊事蹟。根據康德，人可能做出一些行為，犯了很多過錯使自己配不上他作為一個人應有的價值、使自己不值得被尊敬，但這不意味其人格尊嚴或價值可以被剝奪，無論對方是一個多麼罪大惡極的人，只要

<sup>188</sup> Dawall, Stephen. (2008). "Kant on Respect", *Kant's Ethics o Virtue*, Monika Betzler ed., Berlin ; New York, N.Y. : Walter de Gruyter, 2008, p.176

<sup>189</sup> 林永崇，（2009），〈關懷與友愛——康德論德行義務與人的終極目的〉，《哲學與文化》第 36 卷第 2 期，頁 107。

<sup>190</sup> MS 6:462；康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 355-356。

<sup>191</sup> MS 6:468；同揭書，頁 362。

他活著的一天，作為一個人、一道德存有者，就絕對不可能失去其與生俱來的向善稟賦，即使是譴責罪惡，我們不能拒絕去尊重他。對待任何人如同他們缺乏尊嚴，就如同把他們視為物來看待。

以尊重對方的人格尊嚴作為有條件寬恕的原因，在加害者承認錯誤、乞求原諒、答應悔改等情況下出於尊重而原諒他犯的錯。一方面，這是康德對受害者「自我尊重」地要求，不讓自身尊嚴和權利任由他人踐踏；另一方面，當加害者改變心意願意悔改，這也提供受害者釋放心靈的管道，從被傷害的憎惡、怨恨等負面情緒中解脫，使受害者願意促進加害者的「道德安適」，若加害者不認為自己有錯，那受害者的寬恕反而是對其知性能力的否定，是對他的不尊重。<sup>192</sup>對方不一定感激，反而可能會覺得氣憤。此外，根據 Allen Wood 的說法，尊重他人的義務實際上是讓他人自我尊重的義務，避免他人失去對自己做為理性存有者的尊重<sup>193</sup>。當受害者選擇寬恕加害者，減緩他因良知愧疚而感到的痛苦與道德譴責，無疑是在促進加害者道德安適，也就是達成提升他人幸福的不完全義務。寬恕作為寬泛義務，康德並無強制要求人一定要最大化地實踐之，但若做不到出於尊重而寬恕對方，至少不能站到尊重的對立面，即傲慢（Hochmut）、誹謗（Afterreden）、嘲笑（Verhöhnern）加害者。

傲慢「是一種好名心（Ehrbegierde/ambitio）」<sup>194</sup>，與人性中對好勝、虛榮的心態有關，希望別人將自己視為高貴的存在來追捧，要求別人對我的尊重卻拒絕尊重他人，輕視他人為卑劣低等之物。誹謗與散播與事實不相符的污衊不同，而是故意散佈一個人的醜聞，引起人們對他的厭惡、降低對他的尊重。即使鄰居棄養父母、拋棄年幼子女是讓人唾棄的行為，也不能大肆宣揚讓全街訪鄰居的人

<sup>192</sup> MS 6:463-464；同揭書，頁 357。

<sup>193</sup> Wood, Wood. (2009), "Duties to Oneself, Duties of Respect to Others", *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, Thomas Hill ed., p.247.

<sup>194</sup> MS 6:465；康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 359。

都知道其惡行，並對他產生蔑視之情。嘲笑與玩笑不同，康德指的是將一個人的錯誤，當作笑柄尖酸刻薄地嘲弄，在嘲笑過程中尋求歡樂，使對方淪為笑柄。

Allen Wood 認為不尊重他人的惡行事實上展露出關於人性惡的傾向<sup>195</sup>。所有理性存有者都具有絕對、平等的價值，但與他人比較、競爭、虛榮心之下卻使人尋求對他人的優越性，希望把自己的主觀意志普遍化，自外於規則，因而違反法律，或容易把他人視為手段而不是目的來看待。<sup>196</sup>在社會關係中，產生對人的價值錯誤的認識，而忽略人與人之間的平等及彼此應得的尊重。康德筆下的尊重是普遍人性意義底下的消極義務，而非積極的崇敬<sup>197</sup>，並不考慮一個人他具有什麼樣的社會地位或特殊能力表現，只要是人，不論他為善或為惡，其行為是否配得上其人性尊嚴，都應給予基本的尊重。尊重是雙向的，我尊重他人，也要求他的對我的尊重，也就是不讓自己的價值受到蔑視，在康德對自我尊重之要求下，尊重為寬恕設下了限制，即寬恕不是主動且無條件的，它需要被寬恕者的回心轉意，也就是說加害者必須要先反省自己的行為，意識到自己造成的傷害並表現出懺悔以及改變的意願，也就是當展現出對受害者的尊重了，加害者才有基於尊重而被原諒的可能。

### 第三節 寬恕：以愛作為原因

如同前言所提及的，康德在《道德底形上學之基礎》一書中，為緩解愛作為情感不能被命令的困難區分了感受之愛（pathological love）與實踐之愛（practical love），他說：

<sup>195</sup> Wood, Wood. (2009). "Duties to Oneself, Duties of Respect to Others", *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, Thomas Hill ed., p.247.

<sup>196</sup> 此特點使人需要一主人，並強迫他服從普遍有效的意志，及進入法律狀態受法律所約束。參考 Idee 8:22-23 詳請見第三章。

<sup>197</sup> MS 6:467-468；康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 362。



愛當作愛好來看，無法被命令；但是出於義務的仁惠(beneficence)，縱使全無愛好驅使我們去做它，甚至為自然地且無法抑制的厭惡所抗拒，卻是實踐的、而非感受的(pathological)愛。這種愛存在於意志、而非感覺底癖好中，存在於行為底原則、而非溫柔的同情中；唯有這種愛能被命令。<sup>198</sup>

當代英文中‘pathological’ (pathologische) 通常表示疾病，但這不表示康德認為 pathological 情感是種心理上的疾病或本質上有害的。康德使用‘pathological’一詞形容那些感性的，不能以理性控制的情感。愛作為情感，是自然傾向的一部分，其發生是偶然的，難以意願「想不想愛」或意志來決定「要不要愛」，義務涉及強制，隨強制來源不同分為外在強制（法律義務），或內在強制（道德義務），但不內在或外在，強制都是與愛相互排斥的，愛無法被以義務來要求。因此康德區分感受之愛與實踐之愛。前者受感覺或慾望所驅使，無道德原因指導其行為，行為結果可能合乎道德，亦可能與道德義務背道而馳。舉例來說，一個人很喜歡環境整潔，不僅不會亂丟垃圾，還會主動整理社區環境，他的行為並出於義務，而是因為其潔癖無法忍受髒亂與蟲鼠蟑螂亂竄。實踐之愛則是種德行義務，被設想為仁慈 (Wohwollen; benevolence) 底格律，而這項格律產生施惠 (Wohltun; beneficence)<sup>199</sup>。區分感受之愛與實踐之愛的差異後，康德進一步指出「慈善」(beneficence; Wohltätigkeit) 與「仁慈」(benevolence; Wohlwollen) 的不同。根據德文，慈善的字根「-tätigkeit」有具體實踐活動的意涵，而仁慈字根「-wollen」

<sup>198</sup> GMS 4:399；康德，（2014），《道德底形上學之基礎》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 17。

<sup>199</sup> MS 6:449；康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 339。

是內在心理層次的意願，因此仁慈可說是種對他人幸福的「關心」，雖然有心理活動（願望），卻不一定有實際的作為促進他人幸福。例如：我們希望地震受災戶的家園能早日重建，這是仁慈，但若是實際捐款、捐贈物資，此行動則可以稱之為施惠。

《道德底形上學》裡的愛依據「愛的對象」範圍之大小，有不同層次的劃分。首先，對人類的愛（*Menschenliebe*; love of human beings），希望每個人都幸福安康，它是種博愛、是仁慈之心或的展現，「範圍」上看似是最廣泛的，但「程度」上卻是最小的，也就是說，如果一個人聲稱他根據對人的普遍之愛而關心一個人的幸福或利益，這種關心充其量只是「不冷漠」（*indifferent*）而已。<sup>200</sup>

第二個則是「對鄰人的愛」：「『愛鄰人如愛你自己』，仁慈底格律（對人的實踐之愛）是所有人相互間的義務，而不論人們是否認為這些人值得愛。」<sup>201</sup> 康德表示，當某個人（A）對我而言比另一個人（B）更為親近，那麼我有責任對待這個人（A）比另個人（B）有更大的仁慈，較愛他、對他較好。但是我與我自己最為親近，不論 A 如何與我親近，他永不可能成為另一個我自己，對鄰人的愛永遠存在著程度上的差異，而我愛不會容許程度上的差異，因此，康德認為「我應當愛每個人如愛我自己，而不與我自己相矛盾」是不可能的<sup>202</sup>。康德超越了利己主義（*egonism*）與利他主義（*altruism*），他是脈絡化的普遍主義（*contextualized universalism*），愛的普遍性擴及自己與他人，同時也存在著等差，先愛自己再愛別人，雖然要將他人的幸福納入考量成為我的目的，卻隨著對象關係遠近之不同，而有不同對待。舉例來說，我看到一則新聞報導弱勢家庭的小孩重病，家長無力負擔醫療費，請社會大眾伸出援手。假設我自己連溫飽也有

<sup>200</sup> MS 6:451；同揭書，頁 342。

<sup>201</sup> MS 6:450-451；同揭書，頁 341。

<sup>202</sup> MS 6:451-452；同揭書，頁 343。

困難，僅能在心裡祝福他們早日募到足夠款項、小朋友早日康復，這是基本層次的仁慈。如果我溫飽無虞、有多餘的生活費，我可以隨喜樂捐。而若今天是我的家人生病，他同樣也有經濟上的困難，那麼即使我的手頭也不寬裕、需要省吃儉用，我也願意幫他負擔部份甚至全部的醫療費。值得注意的是，仁慈與施惠屬於「促進他人幸福」的德行義務，康德替行為者的選擇與實踐保留了大的彈性，因此上述例子裡，不論是陌生人或我家人生病，不論我捐款金額多寡或捐款與否，都無人能指謫我。同時，若為了捐款而去借錢卻無力償還，這種「犧牲自己的幸福，以促進他人底幸福」之行為，也是康德所不同意的。自己的幸福是所有人擁有的自然目的，若「為了他人而犧牲自己」這項格律成為普遍化法則，將是一項自相矛盾的格律。康德分析完「對人普遍之愛」與「鄰人之愛」後，為了在具體情境中談「愛」，而不是抽象地談，康德把愛底義務分成：慈善、感恩（*Dankbarkeit; gratitude*）與同情（*Teilnehmung; sympathy*），慈善與同情底義務將與寬恕有關，以下我們針對兩者進行討論。

## 一、 慈善底義務

施惠是慈善底義務的實踐方式，也就是付出具體行動來實踐「促進他人的幸福」之義務，康德用一句話來概括：「樂善好施，亦即，盡期能力促使身處困境中的其他人得到其幸福，而不期望得到任何回報，這是每個人的義務。」從這句話，我們可以探問「什麼是幸福？」康德將其描述為持久的安康、愉悅的生活、對自己狀態的完全滿足<sup>203</sup>，由此可知，幸福是一種長久穩定的理想狀態，從現在設想未來，從長期的整體狀況去考量作為行為的指導，而不是一時短暫的享受。

---

<sup>203</sup> MS 6:387,480；同揭書，頁 258、379。

儘管康德只有隱微提示，沒有詳盡闡述其幸福概念，但康德為此義務的實行設下幾個條件，首先，康德表示：

我不能根據我對於幸福的想法，藉著強加給任何一個人一項禮物而施惠於他（未成年的孩子或是〔精神〕障礙者除外），而是只能根據我想施以善行的那個人底想法而施惠於他。<sup>204</sup>

要讓對方自行決定其理想幸福的內容，不能以家長作風式（paternalistically）的角度來理解幸福概念<sup>205</sup>，不考慮對方的想法和意願就把自己主觀的想法加諸在別人身上，以「我是為你好，你應該……」、「現在讓你恨沒有關係，將來你一定會感謝我的」等方式進行綁架，迫使對方接受自己的「恩惠」。讓當事者自行決定什麼才算作屬於他們的幸福，這是對其做為理性存有者設定目的的能力之尊重。當對方清楚自己的想法，我們協助他實現；即使有時會有對自己的幸福概念內在不一致的狀況，也就是說，他的幸福概念是由不相容的目的和慾望組成的，那我們也可以從旁協助。舉例來說，糖尿病患者不想控制飲食，想要任意吃喝滿足口腹之慾，同時卻也想活得長久陪伴子孫們長大，我們可以鼓勵他追求有質量的幸福，陪他運動、在有限食材選擇下變換菜色和料理方式等方式讓他做好健康管理、穩定血糖，讓他能預防或延緩透析洗腎、腦中風、失明、截肢等併發症的發生，以達到陪伴子孫長大之目的。

言明由被施惠者自行判斷幸福的內容後，促進他人幸福第二個實行條件則是：

---

<sup>204</sup> MS 6:454；同揭書，頁 346。

<sup>205</sup> Baron, Marcia and Fahmy, Seymour. (2009), "Beneficence and Other Duties of Love in The Metaphysics of Morals" in *The Blackwell Guide to Kant's Ethics* Edited by Thomas Hill, p.213.

其他人想要將什麼視為他們的幸福，這任由他們自己去判斷；但是對於他們視為幸福、而我卻不認為如此的一些事物，如果他們在其他情況下並無權力將這些事務當作其應得者，而向我要求它們，那麼我也有權拒絕它們。<sup>206</sup>

當他人的幸福內容涉及自我毀滅（self-destructive）或不道德時，我有權拒絕他們。對吸毒者來說，嗑藥是件能讓他感到非常幸福的事，雖然我有「促進他人幸福」的義務，但這不意味我應該借錢給他們買毒品或直接提供毒品給他、幫助他需求無虞，不僅是因為吸毒犯法，也因為毒品對人理性功能的癱瘓，服用毒品產生的幻覺想像，是把生命視為追求身體舒適的手段。再舉一個例子，有一個人得到好成績會很開心，於是他請班上功課最好的同學幫他作弊，在此情況下該同學有權利拒絕考試時讓他偷看答案，可以選擇和他一起複習、幫助他準備考試。

康德對「促進他人幸福」的義務提出的兩個條件——由被施惠者自行決定幸福的內容、施惠者有拒絕的權利——，提示了施惠的原則是要考量個別對象的狀況與需求，將具體條件、整體情境納入考量，而不是不管對方是否想要地依主觀意願施惠。筆者認為，這也提供了拒絕無條件寬恕的理由。當加害者不覺得自己有錯、不需要原諒等情況下，受害者如何能說「我原諒你」？這無疑是站在道德高點，以施惠之名把罪的枷鎖套在對方身上，強迫加害者接受自己對幸福的想像（被寬恕）。另外，他人底幸福包含了道德安適（*moralisches Wohlsein*; *moral well-being*），此義務下，我只有責任不誘使別人做壞事，防止他受做壞事後的

---

<sup>206</sup> MS 6:388; 康德，（2015），《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 259。



良知譴責<sup>207</sup>。康德認為，一個人犯了錯受到良知譴責是如悲傷、恐懼等狀態一樣自然的事情，「防止此人罪有應得地受到這種內在譴責，固非我的義務，而是他的事情」<sup>208</sup>。寬恕的功能之一是使加害者釋放其良知譴責，但加害者的心靈安適並非受害者的責任，當加害者沒有悔改、受害者的傷痛沒被釋放，如何要求受害者在血淋淋的傷口上乘載加害者內心情感的重量，要求他無條件寬恕？

## 二、 同情底義務

「同情」是種道德情感的展現，康德以「同甘」(Mitfreude)與「共苦」(Mitleid)示之，意味著人分享他人情感，能對於他人的快樂或痛苦有所共鳴，產生愉快或不愉快的情感。我們愉快或不愉快情感的產生並不是實際體驗對方的遭遇，真實地感受其快樂或痛苦，而是借助想像力(imagination)把自己從主觀角度抽離，將自身置於他人角度來判斷。康德說仁慈底義務是：

不要迴避欠缺最需要之物的窮人所在之處，而要尋找它們，不要為了逃避我們無法抑遏的痛苦同感，而避開病房或負債者底監牢與此類地方；因為這的確是自然置於我們內心的衝動之一，而去做義務底表象不會獨自完成之事。<sup>209</sup>

同情底義務要求人不得拒絕共感，亦不得為避免讓自己陷入苦痛的感受而逃避那些會讓自己難受的事物。陶冶心中同情的自然之情，接收對方情感並受其感染進

---

<sup>207</sup> 已於前文「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。」之例說明，在此不再贅述。

<sup>208</sup> MS 6:394；同揭書，頁 266。

<sup>209</sup> MS 6:457；同揭書，頁 349。

而施惠，若是對他人的快樂或同苦毫無感覺卻施惠，康德認為這是種「侮辱性的施惠方式」<sup>210</sup>。

與同情底義務相對立的是幸災樂禍，以他人的不幸來襯托彰顯自己的富裕安康，並沈浸在自己的優越感中。其中，復仇欲是幸災樂禍最甘美的形式<sup>211</sup>，傷害他人權利的作為都應受懲罰，受害者有權利向傷害他的人討債，康德在此處也再次強調，懲罰必須由法庭來量刑與執行，受害者無權以私刑施加懲罰，報復其所受到的傷害。<sup>212</sup>對於做錯事的人，康德說：

一個人由於受夠了自己的罪疚，因而自己亟需寬恕（pardon），再則特別是由於任何懲罰無論是由誰來執行，均不可出於仇恨。是故，和解（Versöhnlichkeit; to be forgiving）是人底義務<sup>213</sup>；但這不可與對冒犯的溫和容忍（mitis iniurarum patientia; meek toleration）——即是放棄嚴厲的（harte; rigorous）手段，以免他人繼續冒犯——混為一談；因為這是將他的權力任由他人踐踏，而且傷害人對自己的義務。<sup>214</sup>

康德在愛底義務脈絡下來談寬恕，而這又與「促進他人幸福」的寬泛義務緊密關聯。在促進他人幸福的義務下，要把他人的願望納入考量，但是當加害者向受害者乞求原諒，後者就應該無條件原諒他嗎？從這段引文中，康德似乎給我們否定

<sup>210</sup> MS 6:457；同揭書，頁 349。

<sup>211</sup> MS 6:460；同揭書，頁 352。

<sup>212</sup> 詳細的內容筆者已於第三章討論過。

<sup>213</sup> 前文已說明，德文 Versöhnlichkeit 有寬恕、和解的意思，Mary Gregor 將其譯為 duty to be forgiving，是寬恕的意思，討論康德寬恕概念的二手文獻亦採取 Gregor 的譯法，故在此，筆者採納的是「寬恕」而非「和解」。

<sup>214</sup> MS 6:460-461；同揭書，頁 353。

的回答。他引入了另一個較強烈的觀點，即對無悔意的加害者或這對反覆發生的惡行的「溫和容忍」，將導致對受害者自己義務的侵犯，也就是，對「自我尊重」義務之違背<sup>215</sup>。讓我們參考下段引文：

如果法則只能命令行為底格律，而非行為本身，這便是一個訊息〔，它表示〕：法則為自由的意念在遵循方面留下一個迴旋餘地（Spielraum; playroom），也就是說，它無法確切地指出：我們應當如何且在什麼程度上藉由行為去促成同時是義務的目的？但是所謂「寬泛的義務」，並非意味容許行為底格律之例外，而只是意味容許一項義務底格律為其他義務底格律所限制。<sup>216</sup>

德行義務對行為格律的規範，不像法律義務般直接對行為有確切的指引、要嚴格遵守，它被分成完全義務與不完全義務，而後者作為寬泛義務，具有迴旋空間。根據這段引文，康德為此做說明，法則沒有「確切」指出人應該做到什麼程度，因此它為行為者留有決定權，人可以自行決定「如何」且「什麼程度上」去促進目的，同時卻也存在的限制，容許義務受另項義務所限制。例如：完全義務具有優先性，無論何時都不應違反，不得以寬泛義務為由違反完全義務，這如同法律位階般，法律條文抵觸憲法者，無效。「尊重」做為完全義務，要求人尊重自己與他人的人格尊嚴，因此雖然人有「促進他人幸福」的德行義務，要把他人需求納入考量，但是不得為寬恕他人踐踏自己的尊嚴，這是缺乏自我尊重的展現。

<sup>215</sup> Sussman, David. (2005). "Kantian forgiveness". in *Kant-Studien*, Vol 96(1), p.88.

Satne, Paula. (2016). "Forgiveness and Moral Development". in *Philosophia*, Vol. 44, p.1011.

<sup>216</sup> MS 6:390；康德，（2015），《道德形而上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 261。

綜合上述的討論，我們可以將康德「對鄰人之愛」理解為考量一個人對幸福的需求，並把具體的狀況納入考量，以決定自己該拒絕？該同意？或者該做到什麼程度？例如：對於毫無悔意、不認為自己有錯的加害者，受害者不應主動地原諒他；對於毫無悔意，但希望被寬恕的加害者，受害者出於自我尊重的義務，應拒絕寬恕；而對於改過自新、有悔意、承諾不再犯的加害者，受害者出於同情與施惠，可以選擇寬恕他。



## 第五章 結論

康德哲學體系所探問的三大課題：「我能夠知道什麼？」、「我應該做什麼？」、「我能夠希望什麼？」<sup>217</sup>，第一個問題對於認知能力的探討是在《純粹理性批判》被探究的主題，後兩個問題都是對實踐哲學的提問，而針對此問題，康德以《道德底形上學之基礎》、《實踐理性批判》、《道德底形上學》三本著作進行回答。

《道德底形上學之基礎》中確立了道德的最高原則，區分自律與他律，以定言令式義務論為理性存有者提供具有強制性和普遍有效性的行為指引，將好惡、利益等經驗性的事物從道德實踐原則中剝除，確立道德的先天原則（a priori principle），在後來的著作才考慮經驗層次上的應用問題；《實踐理性批判》則建立一「道德神學」的系統，以上帝存在、靈魂不朽和最高善三大設準，為人實踐道德過程中所遇到的阻礙和不完滿相抗衡的力量，使人追求幸福的同時也「配得」幸福，確保德福一致；《道德底形上學之基礎》前言中，康德寫道：「我決心有朝一日提出一部道德底形上學，如今先發表本書。」<sup>218</sup>，可以說《道德底形上學之基礎》之出版是作為《道德底形上學》的準備性工作<sup>219</sup>，在確立道德原則後，進一步發展出具體的實踐規則，將其落實到經驗中。

因此，不同於《道德底形上學之基礎》較為單子式的自我立法、自我遵守，以個人為中心對其行為要求，《道德底形上學》把道德原則的規範運用到具體的社會交往中。該書由《法權論》與《德行論》組成，顯示的是康德將義務氛圍「法

<sup>217</sup> KrV A 805/B 833

<sup>218</sup> GMS 4:391；康德，（2014），《道德底形上學之基礎》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁6。

<sup>219</sup> 《道德底形上學之基礎》作為《道德底形上學》準備性工作的說法，可從 GMS 4:391-392；同揭書，頁7：「甚至一部道德底形上學雖有嚇人的標題，仍然能有極大的通俗性，且極為適合通常的知性；因此我發現：將這項預備基礎的工作從道德底形上學分開來，使我以後毋須將在此無法規避的精微討論附在較易理解的學說中，是有好處的。」以及：「我將義務底區分完全保留給未來的一步道德底形上學，因此這裡的區分只是隨便定的（以便安排我的例子）。」得出。



律義務」與「倫理義務」兩種不同類型，除說明兩種義務所包含的內容外，亦將倫理義務進一步劃分成「完全義務」與「不完全義務」，以及「對自己的義務」與「對他人的義務」，康德雖做出細緻的區分，但他並沒有試圖列舉、談論所有的德行義務，僅討論主要會被運用到的道德原則，因為很多義務是在人與人的交往中、從特定環境或偶然的社會制度中產生。

人作為群體動物，他不可能是孤獨的存在，一個人生活在世界上，必然與他人有所交往。人由意志出發決定自己的行為，人作為有限的理性存有者，一方面受感性的自然慾望的影響，另一方面又有著理性，能服從道德法則，因著這樣的兩重性，僅靠道德法則或內在的良知並不足以確保群體生活中的每一個人的道德良知都能得到實現，可能因著貪婪、慾望等自外於規則，與其他人發生爭執與衝突。不僅「與自己相矛盾」亦「與他人不一致」，人格沒有一致性，同時也沒有達到與他人共處的要求。為保障人的權利，讓群體生活中的每個人的外在行動自由得以得到協調，各自追求幸福，而不相互殘殺，或一直處於戰爭狀態之中。康德主張由法律來作為外在行動自由的協調。對於侵害他人權利的人，由法院介入，法官公正審判並施以法律懲罰。也就是說，私領域中的不穩定與不和諧，由公領域中的法律介入，來幫助其穩固。

然而，對於侵害他人權利的人，即使法律介入懲罰，加害者與受害者的關係足以得到修復嗎？我們整篇論文將法律的懲罰，亦即正義的落實，視為寬恕的可能性條件。它截斷了受害者因憤恨而行私人報復、使雙方彼此復仇的因果性鏈條，避免他們回到自然狀態，亦提供了受害者與加害者雙方心靈釋放的契機，對於加害者的法律懲罰能讓他減緩良知的譴責束縛，受害者所得到的補償與慰藉，能幫助他把充滿怨懟、憤恨、悲傷等負面情感中釋放，當雙方的封閉心靈打開了，彼此的寬恕與和解共生有了契機。

正義的伸張為寬恕提供契機，康德告訴我們還需要「愛」與「尊重」來幫助寬恕的發生。已然作出的行動產生的結果不可逆，加害者雖一時犯了錯，但他有「人格」，只要生命還在，就永遠有開創新事物的能力，重新為自己設定目的、背離惡格律，出於對加害者人格的尊重我們不應拒絕對他的寬恕，但尊重卻也反過來作為門檻，阻止受害者的「超過」，即在對方無悔意的情況下寬恕他，這不僅卻乏自我尊重，也不尊重對方。康德要求我們在適當的情況下，在愛底義務下出於施惠與同情而寬恕他人。康德的寬恕概念是在德行義務脈絡下談，換言之它不是完全義務般要求人無條件的嚴格遵守，沒有實踐上的必然性，強迫受害者在傷口皮開肉綻的情況下寬恕下害者，而是為他留有空間。

尊重與愛的結合以友誼的形式展現，這涉及了本文未處理的內容，在此稍做討論。「友誼(就其圓滿性觀之)是兩個人格藉由平等的相互之愛與尊敬的結合」。<sup>220</sup>這類似於亞里斯多德所說的「公民情誼」(philia politike)。亞里斯多德認為友誼不僅是人生不可或缺之物，它還是把城邦聯繫在一起的紐帶<sup>221</sup>，互相抱有善意並展現出來讓對方知道，這是友誼的基礎。《尼可馬各倫理學》(Nicomachean Ethics, 340 B.C.) 裡，亞氏將友誼分為有利的、快樂的和德行的友誼三種。他認為城邦裡的公民關心彼此共同的利益，團結起來有一致的共識，而共識是在有德行者的身上才能發現的，因此城邦裡的友誼是基於德行的友誼，著重有德者之間彼此的互動方式，他們因於朋友自身之故去愛對方、希望對方好，而不是因為其他的外在條件或個人的利益考量，亦不會把自己主觀看法施加在對方身上。康德論述下，「尊重」是與他人維持一定距離，人與人之間有個相互平等的人性尊嚴，因此沒有理由輕視他人或自覺低人一等，而「愛」的熾熱則把雙方的距離拉近。前者是推拒的力量，後者是吸引的力量，兩者最適當的距離展現在友誼。若只有

<sup>220</sup> MS 6:469；康德，(2015)，《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版，頁 364。

<sup>221</sup> 1155a21

尊重，則停留在基本的善意上，而若只有愛，當一方施惠於另一方、滿足他的需求，在尊重的關係中，被施惠者低了施惠者一截。「尊重」為「愛」的施予踩煞車；而「愛」作為「尊重」的潤滑，拉近彼此距離。實踐之愛的培養、友誼的陶冶，使人慢慢產生對人的真正的愛，這可以進一步幫助受害者傷痛復原的力道，增加寬恕的可能性，並軟化道德法則或法律等僵硬冰冷之物。

私人領域中個人的良知與理性，不足以使社群中的人們免於相互侵擾，因此需要公共領域的法律維繫秩序，而寬恕則進一步使私人領域得以穩定與和諧，亦促進公共領域制度與生活的穩固。本文主要以《道德形上學之基礎》與《道德形上學》而文本內容為核心，難免無法全面地涉入康德政治哲學的思想，本論文未來可往三方面開展：

首先，本文是在個人與個人的關係下談康德的寬恕概念，即寬恕是一種個人態度的轉變。而在政治原諒的討論中，特別是轉型正義，往往是以一政治代表來道歉或是以真相與和解委員會來促成受害者（家屬）與加害者（家屬）的對話以及對加害者的寬恕，它們所受到的批評是政治代表或真相與和解委員會如何能代替加害者道歉？如何能代替受害者寬恕加害者？這類批評都是基於個人與個人的角度來理解寬恕概念而產生，那麼政治原諒中的寬恕應該是什麼樣的概念？康德的理論資源有沒有發展出政治原諒、集體寬恕的可能？能否幫助我們解釋轉型正義？在康德義務論與應報主義觀點下，如何考量並實踐政治原諒。這是未來可以進一步發展的課題。

其次，是進一步與《單純理性限度內的宗教》結合，將康德對宗教的觀點帶入思考的脈絡中，討論上帝的救贖、恩典與自我改善與寬恕的關係，恩典與寬恕同樣具有不可預期與非必然的特質，人如何能在反省、檢討自己的過錯並改善缺點後得到上帝的救贖與恩典、受害者或上帝的寬恕？

最後，則是以鄂蘭為康德的參照，更為詳盡地進到鄂蘭詮釋康德的脈絡中。鄂蘭將共通感（*sensus communis*）視為使一個人擴大自己的心靈、且考慮他人思想的概念，透過「心智的擴展」我們得以從他人的角度來思考，是為反思判斷力的應用，她把政治判斷視為審美判斷（*aesthetic judgment*），在審美判斷中另闢道德與政治結合的路徑。本論文已初步針對一些概念分別闡述康德與鄂蘭的觀點，而二者的思想在《判斷力批判》（*Critique of Judgment*, 1790）達到更緊密的交會，因此或許得進一步研究《判斷力批判》，但這是日後的工作，本論文僅聚焦在《道德底形上學之基礎》與《道德底形上學》二文本進行討論。



## 參考文獻

### 外文部分

- Amstutz, Mark. (2005). *The Healing of Nations: the promise and limits of forgiveness*, MA: Rowman & Littlefield.
- Arendt, Hannah. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. (1976). *The life of the mind. One/Thinking*, San Diego/New York/London: Harcourt inc.
- Aristotle. (1975). *Nicomachean Ethics*, translated by Hippocrates G. Apostle. Grinnell, Iowa: Peripatetic Press.
- Bernstein, Richard. (2002). *Radical Evil*, Malden. MA: Polity Press in association with Blackwell Publishing, Ltd.
- Blöser, Claudia. (2019). "Human Fallibility and the Need for Forgiveness". in *Philosophia*, Vol.47(1), pp.1-19.
- Dawall, Stephen. (2008). "Kant on Respect, dignity, and the duty of respect", *Kant's Ethics of Virtue*, Monika Betzler ed., Berlin ; New York, N.Y. : Walter de Gruyter, pp. 175-200.
- Garrard, Eve and McNaughton, David. (2003). "In Defence of Unconditional Forgiveness." in *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 103, pp.39-60.



- Govier, Trudy. (1999). "Forgiveness and the Unforgivable". in *American Philosophical Quarterly*, Vol. 36(1), pp.59-75.
- Griswold, Charles L. (2007). *Forgiveness : A Philosophical Exploration*, Cambridge University Press.
- Guyer, Paul. (2000). *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1991) *Elements of the Philosophy of Right*, trans. by H.B. Nisbet, Cambridge University Press.
- Hill, Thomas, (1999). "Kant on Wrongdoing, Desert, and Punishment", in *Law and Philosophy*, Vol.18:407-441.
- Höffe, Otfried. (1982) *Kants Begründung des Rechtszwangs und der Kriminalstrafe*, [w:] Reinhard Brandt (red.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung*. Symposium Wolfenbüttel 1981, Berlin, s. 355-356.
- Holmgren, Margaret. (1993). "Forgiveness and the Intrinsic Value of Persons".in *American Philosophical Quarterly*. Vol. 30, pp.341-352.
- Jeremy Bentham, (1864). *Theory of Legislation*, trans. by R. Hildreth, London: Trübner & Company.
- Kant, Immanuel.(1781). *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Bd. 3, 4. (*Critique of Pure Reason*, tans. and ed. by Paul Guyer, Cambridge University Press, 1998. )
- Kant, Immanuel. (1983). *Perpetual Peace, and Other Essays on Politics, History, and Morals*. trans.by Ted Humphrey. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1983.

- Kant, Immanuel.(1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in Kants Werke, Akademie Textausgabe, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968. Bd. 4. (*Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. and ed. by Allen Wood, Yale University Press, 2002.)
- Kant, Immanuel.(1788). *Kritik der praktischen Vernunft*, in Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. 5. (*Critique of Practical Reason*, trans. by Mary Gregor, Cambridge University Press, 2015.)
- Kant, Immanuel. (1793). *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. 6. (*Religion within the Boundaries of Mere Reason*, trans. and ed. by Allen Wood, Yale University Press,1998.)
- Kant, Immanuel. (1797). *Metaphysik der Sitten*, in Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. 6. (*The Metaphysics of Morals*, translated and edited by Mary Gregor, Cambridge University Press, 1996.)
- Kant, Immanuel. (1997). *Collins note on Kant's moral philosophie lectures* (Lecture on Ethics) , trans. and ed. by Peter Heath.
- Kotkas, Toomas. (2011). "Kant on the Right of Pardon: A Necessity and Ruler's Personal Forgiveness". *Kant-Studien*. Vol.102, pp.413-421.
- Lotz, Christian. (2006). "The Events of Morality and Forgiveness: From Kant to Derrida". in *Research in Phenomenology*. Vol.36:255-273.
- Moore, K.D., (1989). *Pardons: Justice, Mercy, and the Public Interest*, Oxford University Press.

- Moran, Kate. (2013). "For Community's Sake: A (Self-Respecting) Kantian Account of Forgiveness". in Proceedings of the XI International Kant-Kongress., De Gruyter, 2013, pp.419-430.
- Mulholland, Leslie Arthur. (1990). *Kant's system of rights*, New York; Columbia University Press.
- Murphy, G. Jeffrie. (1987). "Does Kant have a Theory of Punishment?", *Columbia Law Review*, Vol.87:509-532.
- Murphy, G. Jeffrie. (1994). *Kant :The Philosophy of Right*, Mercer University Press.
- Murphy, G. Jeffrie. (1998). "Hatred: a qualified defense". in G. Murphy and J. Hampton(Eds.), *Forgiveness and Mercy*, New York: Cambridge University Press.
- Ricoeur, Paul. (1996). *Love and Justice*, in *The Hermeneutics of Action*, edited by Richard Kearney, London; Thousand Oaks, Calif. : Sage Publications.
- Ricoeur, Paul. (1996). *Reflections on a new ethos for Europe*, in *The Hermeneutics of Action*, edited by Richard Kearney, London; Thousand Oaks, Calif. : Sage Publications.
- Satne, Paula. (2016). "Forgiveness and Moral Development". in *Philosophia*, Vol. 44:1029-1055.
- Schmitz, H-G. (2002), *Die Menschheit zum Scheusal machen. Zu Kants Auffassung der Todesstrafe*, in: *Perspektiven der Philosophie*, Bd.28, S. 197-226, Amsterdam.

- Seel, Gerhard. (2009). "How Does Kant Justify the Universal Objective Validity of the Law of Right?". *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 17:71-94.
- Sussman, David. (2005). "Kantian forgiveness". in *Kant-Studien*, Vol 96(1):85-107.
- Willaschek, Marcus. (1997). "Why the Doctrine of Right Does Not Belong in the Metaphysics of Morals". *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Vol. 5: 205-227.
- Wood, Allen. (2002). "The Final Form of Kant's Practical Philosophy." In *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, ed. by Mark Timmons. Oxford: Oxford University Press.
- Wood, Allen. (2008). *Kantian Ethics*, Cambridge University Press.
- Wood, Allen. (2009). *Kant's moral religion*, N.Y.: Cornell University Press.
- Wood, Allen. (2009). "Duties to Oneself, Duties of Respect to Others", *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, ed. by Thomas Hill.
- Wood, Allen. (2011). "Punishment, retribution and the coercive enforcement of right", in *Kant's Metaphysics of Morals A Critical Guide*, Lara Denis ed., Cambridge University Press.

## 中文部分

- Ralph C. S. Walker, (2007), 〈康德《道德底形上學之基礎》中的「敬重」〉, 李彥儀譯, 國立政治大學哲學學報, 第 18 期, 頁 141-172。
- 王立峰, (2006), 〈康德的懲罰觀：公正優先兼顧功利——讀《法的形而上學原理》〉, 中國政法大學學報, 第 24 卷第 5 期, 頁 167-175。

- 李明輝，(2016)，〈康德論德行義務：兼論麥金泰爾對康德倫理學的批評〉，  
《歐美研究》第四十六卷第二期，頁 211-241。
- 李明輝，(2020)，〈康德哲學中的 Menschheit 及其文化哲學意涵〉，中研  
院文哲所「文化哲學的模型」學術研討會。
- 汪文聖，(2017)，〈敘事在鄂蘭與呂格爾間的關聯：從實踐的意義出發來  
看〉，《政治與社會哲學評論》，第 61 期，頁 129-174。
- 汪文聖，(2019)，《現象學作為一種實踐哲學》，新北市：聯經。
- 林永崇，(2009)，〈關懷與友愛——康德論德行義務與人的終極目的〉，  
《哲學與文化》第 36 卷第 2 期，頁 93-117。
- 林遠澤，(2007)，〈論康德定言令式的共識討論結構——試從理性存有者的  
道德觀點闡述康德的先驗規範邏輯學〉，《台灣大學哲學論評》，第三  
十三期，頁 181—230。
- 康德，(2003)，《康德著作全集》v.6 (單純理性限度內的宗教)，李秋零  
主編，北京：中國人民大學出版，頁 (單純理性限度內的宗教)，李秋  
零主編，北京：中國人民大學。
- 康德，(2004)，《實踐理性批判》，鄧曉芒譯，台北市：聯經出版。
- 康德，(2013)，《康德歷史哲學論文集》，李明輝譯，台北市：聯經出版。
- 康德，(2014)，《道德底形上學之基礎》，李明輝譯，台北市：聯經出版。
- 康德，(2015)，《道德底形上學》，李明輝譯，台北市：聯經出版。
- 許家馨，(2014)，〈應報即復仇？——當代應報理論及其對死刑之意涵初探〉，  
《中研院法學期刊》，第 15 期，頁 207-282。



- 陳欣白，（2012），〈由康德的應報論觀點出發思考台灣死刑存廢的爭論〉，  
陳起行等編，《後繼受時代的東亞法文化：東亞法哲學研討會論文集·  
第八屆》，臺北市：政治大學法學院。
- 陳瑤華，（2006）。〈康德論根本惡〉，《東吳政治學報》，第 23 期，頁 59  
—84。
- 漢娜鄂蘭，（2006），《黑暗時代群像》，鄧伯宸譯，新北市：立緒文化。
- 漢娜鄂蘭，（2013），《平凡的邪惡：艾希曼耶路撒冷大審紀實》，施奕如  
譯，台北市：玉山社出版。
- 漢娜鄂蘭，（2016），《人的條件》，林宏濤譯，台北市：商周出版。
- 漢娜鄂蘭，（2017），《責任與判斷》，蔡佩君譯，新北市：左岸文化。
- 蔡英文，（2002），《政治時間與公共空間：漢納·鄂蘭的政治思想》，台  
北市：聯經出版。
- 蔡英文，（2007），〈政治之罪惡與寬恕的可能性：以 Hannah Arendt 的解釋  
為焦點〉，新竹：交通大學社會與文化研究所，頁 1-28。
- 蔡英文，（2009），〈政治之罪惡與寬恕的可能性：以 Hannah Arendt 的解釋  
為焦點〉，張福建編，《公民與政治行動：實證與規範之間的對話》，  
臺北：中央研究院人文社會科學研究中心，頁 1-40。

## 網際網路

《路加福音》，檢索日期：2021 年 3 月 29 日，

<https://www.o-bible.com/cgibin/ob.cgi?version=hb5&book=luk&chapter=23>

《馬太福音》，檢索日期：2021 年 3 月 29 日，

<https://www.o-bible.com/cgibin/ob.cgi?version=hb5&book=mat&chapter=5>

《使徒行傳》，檢索日期：2021 年 3 月 29 日，

<https://www.o-bible.com/cgibin/ob.cgi?version=hb5&book=act&chapter=3>

《民數記》，檢索日期：2021 年 3 月 29 日，

<https://www.o-bible.com/cgibin/ob.cgi?version=hb5&book=num&chapter=1>

4

《中華民國刑法》，檢索日期：2021 年 3 月 29 日，

<https://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?pcode=C0000001>

《論語·子路》，檢索日期:2021 年 3 月 29 日，

<https://ctext.org/analects/zi-lu/zh>

《孟子·告子上》，檢索日期：2021 年 3 月 29 日，

<https://ctext.org/mengzi/gaozi-i/zh>

