

道德形上学探本

康德著

商务印书馆



2 029 2603 0

道德形上学探本

康德著
唐鉞重譯

商务印书馆

本書是十八世紀後半期和十九世紀初叶德國著名唯心主義哲學家伊曼努爾·康德 (Immanuel Kant 1724—1804) 的一本主要著作，原名“Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”。譯本系根據阿博特 (T. K. Abbott) 的英譯本“Fundamental Principles of the Metaphysic of Ethics, London, 1911”譯出的。

西方資產階級倫理學家中有兩派，一派偏重行為的動機的純潔，主張行為的是非無須得到經驗的效果就可以斷定；另一派偏重行為的效果，主張行為的是非必須根據行為的效果來判斷。前一派可以用康德的這本書為代表；後一派可以用約翰·穆勒的“功用主義”(已由本館出版) 為代表，將這兩本書對照閱讀，對研究和批判西方唯心主義哲學是有幫助的。

2011/8/10

道德形上学探本

(德)康德著 唐鉞重譯

商務印書館出版

北京東總布胡同10號

(北京市書刊出版業營業許可證出字第107號)

新華書店總經理

京華印書局印裝

統一書號:2017·9

1957年10月初版

開本 850×1168¹/₃₂

1959年5月北京第3次印刷

字數 62千字

印張 2-¹²/₁₆

印數 5,601—7,400冊

定價(7) 0.32

目 录

緒論	1
第一章 由普通的对于道德之純理的 知識轉到对于道德之哲学的知識	8
第二章 由通俗的道德哲学轉到道德形而上学	21
第三章 由道德形而上学轉到对于純粹实践理性的批判	60
結論	77

小 引

伊曼努尔·康德 (1724—1804) 是大家知道的德国古典哲学家。“道德形上学探本”是康德講倫理學的一部書。在這本書里，他以為道德上的善惡，行為的是非的標準，是超乎經驗的形式的原則。人作為有理性者，為自己定下道德規律(形式)，這種規律，不管經驗如何，是普遍適用的，換言之，道德規律是超乎經驗的。他以為道德在於為義務而盡義務；道德只關行為的動機如何，與行為的效果如何無關。不特追求對私人一己有利的效果的行為不是道德的行為，就是出於對別人的自然同情的行為也不是道德的行為；只有出於純粹義務心，撇開利己心，同情心等等的行為才可以算是道德的行為。

康德所謂道德形上学，就是要研究道德的超乎經驗的純粹形式。他自己以為他得到了這種純粹形式。這就是他所謂“無待的令式”(必須無條件地遵行的訓令)；這個令式說：“你要這樣行為，做到你的行為的規律可以作為一切有理性者的普遍規律”。他企圖在這部書中說明通常所謂道德的標準都可以從這個公式引伸出來。

康德在這部書中後來又說：一切有理性者自己都是目的，不只是工具；他們只能遵循自己所定的，合乎自己本性的規律，不受外來原因的決定。而道德規律正是這樣性質的規律。所以對道德規律的認識使人相信自己是自由的。

西方資產階級倫理學家中有兩派，一派偏重行為的動機的純潔，主張行為的是非無須等得到經驗的效果就可以斷定；另一派偏

重行为的效果，主張行为的是非必須根据行为的效果好坏来判断。前一派可以用康德这部書为代表；后一派可以用約翰·穆勒的“功用主义”一書为代表。这两部書对西方倫理学界的影响都很大。譯者新近已經將后一部書的譯本修訂印行；現在再把前一部書介紹給讀者。这两部書正好做一个对比，可以作为研究和批判資產階級唯心主义思想的資料。

这部書，我在二十年前曾譯出印行。現在將原譯文再參考下列兩本修改一遍：

(一) 德文本

Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, herausgegeben von Karl Vorländer, 6te Auflage, Leibzig, 1925.

(二) 英文譯本

Paton, H. J. The Moral Law, or Kant's Grundwork of the Metaphysic of Morals, London, 1947.

但是譯文可能还有不妥当的地方，希望讀者指正。

譯 者

1957年6月

譯者附言

(一)本書原著者康德氏，名伊曼努尔，(Kant, Immanuel, 1724 — 1804)。他是德意志境內哥尼斯堡(Königsburg)的人。他是近世第一流哲學家，以批判哲學著名，是用不着介紹的。這一本書是他在1785年寫的，是倫理學上的名著。這本書原名 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten。阿博特氏(Abbott, T. K.)的英譯本叫做 Fundamental Principles of the Metaphysic of Ethics。茲譯作道德形上學探本。

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

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

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

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

(三)書中哲學名詞，遇必要時附注西文；除一兩個地方附載德文原字外，都附載阿博特氏的原文；另外在卷末附載重要名詞英、德、漢文對照表，以供讀者參考。

(四)遇着原書各版本的文字有不同的地方，均以阿博特氏所校定的作根據。

(五)阿博特氏的附注，有可以幫助國內讀者對於原書的了解

的，也酌量收入一些。

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

譯者識

緒 論

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

一切純理的知識，不是實質的，就是形式的；前者研討某一種對象，後者只是關於智性的形式和理性的形式，以及一般思想的普遍定律，不涉及思想對象的分別。形式的哲學叫做邏輯。實質的哲學，關於某些一定的對象和這些對象所依從的定律的，又有兩種；因為這些定律或是關於自然界的定律或是關於自由的定律。研討自然律的科學叫做自然學，研討自由律的科學叫做倫理學；自然學又叫做自然哲學，倫理學又叫做道德哲學。

邏輯不能夠有什麼經驗的部分；這就是說，不能夠有一部分，裏頭所有的普遍的必然的思想律是應依靠由經驗而來的根據的；不然，它就不成其為邏輯，這就是說，它就不是可以適用於一切思想的並可以證明的關於智性或理性的法規。反之，自然哲學和道德哲學，無論那一學，都可以有經驗的部分，因為前者是要把自然界認為一種經驗對象而確定它的規律，後者是要在人類意志受自然界勢力左右這個範圍之內確定人類意志的規律；可是，前一組規律是一切事物實際怎麼出現的規律；後者是一切事物理應怎麼出現的規律^①，並且後者一定要兼顧到理應發生的事情常常不發生

① 阿博特注：“規律”(Law)在這裡作兩種意義用。關於這一點，請看懷特黎(Whately)邏輯的附錄中論“規律”那一篇文。

的情形。

一切依乎經驗的根据的哲学，我們可以把它叫做經驗的哲学：在对待方面，那种只从超乎經驗的原理弄到它的理論的哲学，我們可以叫做純粹哲学。純粹哲学，如其只是形式的，就是邏輯；如其是限于智性的某些一定对象，就是形而上学。

这样一来，人就以为形而上学有兩方面——自然的形而上学和道德的形而上学。由是，自然学有一个經驗的部分，另又有一个純理的部分。倫理学也这样；倫理学的經驗的部分也許可以起个專名，叫做实用人类学^①，純理的部分叫做道德学很相宜。

一切工業、艺术、手工都由分工而有利，那就是說，不是要一个人做各种各样的事情，每人只做一种做法与別种工作显然不同的工作，因此可以把这种工作做得更爛熟，做得極美滿。在有些場合，各种工作沒有这样分別，沒有这样分开，人人还都是万能；在这种情形之下，各种工艺总还在頂粗陋的地位。純粹哲学，包括一切它所有的各部分的，难道不需要个專門研究的人嗎？这是一个問題。有些人因为要迎合大众的好尚，慣于把純理的和經驗的成分混合在一起；兩种成分，以种种不同的比例杂攏起来；到底什么比例，他們自己都弄不清。这些人自命为独立的思想家，把專用力于純理的部分的人叫做瑣屑的哲学家。純理的和經驗的研究，这两种所需要的方法大大不同，也許各自需要特殊的材力；把这两种工作并在一个人身上只有产生拙劣的工手——我說，假如对于这帮人，警告他們，叫他們不要同时幹这两种的工作，难道整个学术事業不是更好些嗎？这又是一个問題。这两个問題也許值得考虑。可是，我这里要發問的只是：学問的性質，难道不是要我們永远小心

^① 譯者按：康德这里所謂人类学大体属于現在人所謂心理学。

地把經驗的部分从純理的部分分开而在自然学本科（或称經驗的自然学）之前加个自然的形而上学，在实用人类学之前加个道德的形而上学嗎？这两种形而上学一定要小心地把一切經驗的东西弄开，这样，我們纔可以知道在这兩科中只用純粹理性能够得多少的成績，知道理性由什么来源抓到它的这种超驗的学理，知道到底是一切道德学家（他們的名字繁多）都从事于道德形而上学的研究，还是只有几个受它吸引的人做这种工作。

因为我这里只是講道德哲学，我只提这一个問題，就是，建立一个完全不帶任何仅是經驗的并属于人类学的事件的純粹道德哲学，难道不是極端必要的嗎？为的是：这么一个哲学一定是可能的，一看一般人对于义务并对于道德律的观念就明白了。人人一定会承認：假如一条規律要有道德的强制力量，那就是說，要作为一个責务（obligation）的根据，它一定挟有絕對必要的性質；例如“你不应该说謊”的訓誡，并不是只适用于人类，而其他有理性者用不着遵守的；一切配称为道德律的也是这样。所以，人人得要承認責务的根据一定不要从人性，或是从人所处的世間环境去寻求，一定要超乎經驗地單單求之于純粹理性的概念。并且，虽則任何其他訓誡，根据純乎經驗的原理的，也許在某些方面，是普遍的，可是，只要这个訓誡有一点点靠着經驗的根据，就是極少一点点，也許只是关于一个动机；那末，这么一个訓誡，可以是实用上的規則，但总不可以称为道德律。

所以，道德律和这些律的原理，不特在主要方面与其他种种含着任何經驗的事物的实用知識有分別，并且整个道德哲学全是靠着它的純粹的部分。道德哲学，应用于人类的时候，絲毫沒有从对人类本身的知識（人类学）借来什么东西，它是把人看做一个有理性者而頒給他超乎經驗的規律。無疑，必須有由經驗磨煉的判斷，

才能够看清在什么事例可以适用这些规律，才能够使这些规律可以达到人类的意志而对于行为有效果。这是因为人受许多爱好的操纵——这些爱好那么多，所以人虽是能够构成对于实践的纯粹理性的观念，但是，他要使这种观念具体地在他生活内生效力，就不是那么容易的事情了。

道德形而上学所以绝对不可少，不特因为在理论方面要探讨超乎经验而存在于我们理性内的实践原理之来源，而且因为假如我们没有那种线索和最高原理，可以正确地作道德的判断，那末，道德自身就很容易腐化。为什么呢？为的是：要使一件行为在道德上是好的，只是它依从道德律，还不够，它还要为着这个道德律而起，否则这一种依从只是偶然的，保不住的；因为一个非道德的原理，虽是不时会产生依从道德律的行为，也往往会产生反乎道德律的行为。我们只能在一个纯粹哲学内找到纯洁的真正的道德律（在实践上这是有绝对关系的），所以我们一定要从纯粹哲学（形而上学）起头；没有纯粹哲学，绝对不能够有什么道德哲学的。那个把这些纯粹原理与经验的原理混合的，不配称为哲学（因为哲学所以异于一般纯理的知識就在于哲学把那后者只混杂含糊地见到的事理放在不同的学科内研究它）。那个混合的頑意見更不配称为道德哲学，因为这样混合了之后，它把道德本身的纯洁性都毁掉了，这是打消它自己的目的了。

虽是这样，读者不要以为这里所要求的，那个著名的服尔夫（Wolff）^①在他的道德哲学（即他所谓普遍实践哲学）的前头引论中已经有了，因此以为我们用不着开辟完全新的领域。正是因为

^① 阿博特注：服尔夫（Johann Christian von Wolff, 1679—1728）著有关于哲学、数学等等的书——这些书被德国各大学用作标准教科书，经过了好久。他的哲学是依据莱勃尼兹（Leibnitz）的哲学的。

他的这个道德哲学要作为普遍实践哲学，所以它并没有研讨任何特类的意志(例如，那一个单由超验的原理决定而全無經驗的动机的，因而可以称为純粹意志的意志)，只研讨一般的立志作用以及这种立志作用在它普通意义上所包括的一切行为和条件。就在这个地方，他这个道德哲学与道德形而上学有別，就像討論一般思想的作用和規則之普通邏輯与討論純粹思想(即全是超乎經驗而認識对象的思想)的各种作用和規則之超驗哲学有別一样。因为道德形而上学应该研讨可能的純粹意志的觀念与原理，不是要广泛地研讨人类立志的作用和条件。——这些作用和条件大部分是由心理学取来的。固然，在普遍实践哲学內，也講到道德律和义务(这实在是沒有一点理由)。但是，这不是对于我的话的反駁，因为在这一点，討論普遍实践哲学的著作家还是沒有違背他們对于这种哲学的觀念；單由理性，完全不借經驗而規定的，并且理应称为道德的那些动机和經驗的，即是智性只由比較多种經驗而进展为普通概念的那些动机——这两种动机，他們并不分別；他們不覺察到这两种动机来源不同，把它通通認為有一致的性質，只計較这些动机的多少。他們就用这种法式構成他們屬於責务的觀念——虽則这个責务概念，并不是道德性的，但在这一种对于一切可能的实践概念的(無論是超乎經驗的或依乎經驗的)来源完全不加判断的哲学內，人也只能求到这种概念。

我想要在將來發表一部道德形而上学；在这里，我先發表这些基本原理。实际上，除了对純粹实践理性作批判的研究之外，道德形而上学，照理講，沒有任何別的基础；就像已經出版的对于純粹理論的理性之批判的研究是(自然)形而上学的基础一样。但是，一来，前者的批判沒有后者的批判那样絕對地必要，因为在道德的事件，就是在頂平常的人，理性也容易練到很正确很完密，反之，在理

論的并純粹的使用方面，人的理性只是辯證的；^① 二来，要把对于純粹實踐理性之批判弄成完密，一定可以同时指明这种實踐理性与理論的理性在某一个共有的原理上是一致的，因为畢竟只能夠有一种的，并同一的理性，不过在应用上要分別罢了。可是，假如我要在这里講得很完密，我一定要提到完全不同类的討論——这些討論一定会把讀者弄得很乱。因此，我把这本书叫做道德形而上学的基本，不叫做純粹實踐理性之批判。

还有，三来，因为道德形而上学，虽是使人害怕的名目，但可以用通俗的方式，用頂平凡的智力都可以了解的方式講；所以我見到把这个对道德形而上学的基本原理的入門与道德形而上学分开是有用的。这样，我此后就不用在一部比較簡單的書里提到这些确然是很深远的討論了。

可是，現在这本討論正是要研討并建立道德之最高原理；單單这种工作已經是一个自成整体的研究，并且應該把它从一切其他对于道德的研討分开。这个重要的問題，前此的考究很是不滿人意的。假如把这个原理应用于整个道德系統，我对于这个問題的結論，一定会得到不少光明；这些結論，因为这个原理在全部所表現的适当性，一定会大得証实：这是無疑的。这种好处，到底与其說是有用的，宁可說是快意的，因为一个原理的容易应用，并貌似适当，并不能确实証明它是健全的，其实反而引起人对它抱一种偏好——这种偏好使我們不能夠不管效果如何，总把这个原理本身严格地考究，严格地評价。所以我不得不放弃这个好处。

在这本书里，我采取了我認為最合用的方法，就是用分析法，由通常知識进而决定它的最根本的原理；再用綜合法，由对于这个

① 譯者按：这里所謂辯證的，是說易生矛盾的。

原理和它的来源的研究降到应用它的通常知識。因此，这本书的分段是如下：

(1) 第一章 由普通的对于道德之純理的知識轉到对于道德之哲学的知識。

(2) 第二章 由通俗的道德哲学轉到道德形而上学。

(3) 第三章 最后一步，由道德形而上学轉到对于純粹实践理性的批判。

第一章 由普通的对于道德之純理的知識轉到对于道德之哲学的知識

在这世界內，或是就是在这世界以外，除了好的意志之外，没有什么东西有可以無限制地被認為好的可能。智力、机警、判断力以及其他理智上的材力（無論它叫做什么），或是勇气、果断、坚忍，属于氣質上的，無疑地从許多方面看是好的，是人喜欢有的；可是，假如运用这些优点的意志，就是所謂品格不是好的，那末，这些天赋材性也会变成極惡毒極害人的东西。命运的賜予也是这样：权势、財富、荣誉，就是健康，以及完全康宁和对自己境况的滿意，即所謂幸福的，假如沒有个好意志改正这些对于人心的影响，进而校正整个行为原理，使它适宜于达到它的目的，那末，这些幸运就会使入自負，并且往往使人驕橫。一个沒有一点純潔并美好的意志的任何特色的人永远得法，总不会使有思想而無偏心的旁觀者高兴看見他这种人。这样說，似乎就是要配得到幸福，好意志也是不可缺少的条件。

就是那些品性，有益于这个好意志，而可以利便它的动作的，也沒有固有的無待于外的价值，总是要有一个好意志作为先决条件，这就把我們对这些品性应有的尊重加以限制，不容許我們認它是絕對好的。对激情与情欲有节制，能自克，并能平心靜气地謀慮，不特从很多方面看是好的，并且似乎是一个人的固有价值的一部分；但是，虽則古人曾經無条件地贊美这些品性，其实这些并不配得人漫無限制地称它好。因为假如沒有个好意志的准則，这些品性可以变成極坏；一个流氓的头腦冷靜不特使他更加危險得那

么多，并且在我們眼中，使他比不能冷靜更加可惡。

好意志所以好，并不是因为它的工作或成就，不是因为它易于达到某个預期的目的，乃是只因为立志作用，那就是說，好意志本身就是好的，只講它本身，就比一切它可以为任何爱好，其实，就是为尽所有的爱好而取得的東西，都要更应被看重得多。縱然因为运命特別不利，或是因为晚娘似的自然界的供給过于吝嗇，这个好意志完全缺乏达到它願望的能力，縱然本人虽則極端努力，还是毫無成就，还只有这个好意志（当然不單是一个發願，而是尽心力而为之的企圖），这个好意志也还是像宝珠似的，会自己放光，还是个自身具有全部价值的東西。它的有用或是無結果，对于这个价值既不能增加分毫，也不能减少分毫。好意志的有無結果，比方說，只是一种布景，使我們能够在通常与人交接的时期更方便地运用这个意志，或是能够引起那些还不能賞鑒它的人对它注意，但不是使我們能够把它献与真賞家鑒賞，或是能够估定它的价值。

然而，以为意志自身有絕對价值，完全不講它的功用，这种观念好像有什么奇怪的地方——奇怪到虽然就是普通人也徹底贊成这个观念，但又一定会猜疑，以为这种观念也許实际只是恣意幻想的产物，并且也許我們这样看法对于大自然賦予人理性以統制意志的用意不免誤会。因此，我們还要从这个观点考究这种观念。

在一个有組織的生类，那就是說一个与生活的目的恰相适应的生物，关于它的形体的結構，我們假定个基本原理，就是，除了最恰好最适应于特种目的之器官以外，不会有为任何种目的而生之器官。說到具有理性和意志的生类，假如大自然的本来目的是要它保存，要它安好，簡言之，要它享幸福，那末，大自然竟然选择了它的理性担任这件事，那就是采取了一个很坏的办法了。因为这个生物为求幸福而必須做的一切动作以及它的行为的全部規則，假

如由本能規定，一定会更加靠得住得多；由本能去求幸福，比由理性去求，成功也更加有望得多。如果这个特受寵眷的生物所稟得的理性額外之多，一定也不要使它能夠賞識它自己本性構成得恰好，能夠贊美这个本性，庆賀自己有这样本性，为这件事而覺得感激恩賜的来源，并不是要这个生物把它的欲望听那个脆弱的执迷的向导作主，因而用笨拙的法子干涉大自然的用心。总而言之，大自然一定早已設法使理性不挺身出来实地作用，也不用它脆弱的激悟力擅自为自己定出求幸福的計劃，以及取得求幸福的工具的方法。大自然一定不特要自己选定目的，一定也选定手段，并且因其有先見之明，一定要將這兩重責任完全付托与本能去履行了。

其实，我們見到理性有教養的人越是存心地把理性用于追求生活的享乐和幸福，这个人也就越得不到真正的滿意。因为这种情形，許多人(假如他們够坦白，肯供認)都感到某程度的对理性的厭惡，尤其是那些对于运用理性最諳練的人；因为計算了所有他們得到的好处(我不是說由于关乎一切对于日常奢侈品的發明这方面的好处，就是由于在他們看来只是人类智力的奢侈品的那些学問的好处)之后，他們就知道他們实在与其說是得到更多的幸福，宁可說是捐了更多的困难。結果，这一帮人对于那一帮比較庸俗的人，更順从本能的指使而不讓理性對他們行为有多大影响的人，实在是羨慕，而不是輕視。并且，那些人要把理性对于幸福和生活的滿意上給予我們的利益打个大折扣，甚至要把它算做低于零的，他們的判断絕不是对于世界宰理的良好这一層不理會或是不感激。这种判断的根源是在于他們以为人类的生存有个不同的更高尚的目的，理性應該是用于追求这个目的，不是为幸福起見，因此这个目的一定要算做最高条件——比起它，人的私有目的大部分一定要算做次要的：这是我們必須承認的。

为什么呢？理性对于意志的对象以及对于我们一切需要的满足上并不能够把意志指导得正确；其实理性在某程度内反而增多我们的需要；在满足需要上，理性远不及天赋本能靠得住。同时，理性赋与我们，是作为实践的能力，就是要左右意志的能力。所以，假如承认大自然分配能力，大都使工具适应目的，那末，理性的真正目的的一定是要产生一种意志——不特因其为取得别的什么东西的工具而算做好的，而且它自身就是好的意志；要产生这种意志，理性是绝对必需的。这样说，这个意志，虽然不是惟一的完全的福利，一定是最高的福利，是一切其他好处（就是幸福的欲望也在内）的条件。理性的修养既然是这个第一并無条件的用途所需要的，它就不免在很多方面与追求那个第二并总是有条件的（即幸福）不相容，至少在人的这一生是这样：好意志既然是至高的福利，那末，这种不相容并不使我们怀疑以为大自然赋予人类能力有什么不得当。其实，理性尽可以把幸福弄得完全没有，而还不至使大自然的计划失败。因为理性承认建立个好意志是它的最高的实践上的目的；达到这个目的了，理性只得到特种满意，——就是，虽然爱好的目的多数落空，而单由理性决定的目的居然达到这件事所引起的满意。

所以，一种本身值得极端尊重，不用再讲到别的而自身是好的意志，这个概念，我们得要把它发挥；这一个概念，就是具有稳健的而未经训练的智力的人的心中早已有了，只须把它弄清楚，不须从新教誨。我们要估计我们行为的全部价值，这个概念是首要的，是一切其余的条件。要发挥这个概念，我们要先讨论义务(duty)这个观念——义务观念包含着好意志这个概念，不过还有某些主观的限制和障碍罢了。可是，这些限制与障碍不特不会遮蔽好意志，使它认不得，而且因为对衬，反而使它涌现出来，照耀得更加明亮。

有好些行为，虽是可以用来达到这个或那个目的，但已經公認為与义务不相容——这些行为，我这里完全不提，因为它会与义务冲突，当然不会發生它是否出于义务心这个問題。还有些行为，实际上合乎义务，但人对它沒有直接爱好，只是为别个爱好所驅使而实行它——这些行为，我也撇开；因为在这些地方，我們很容易看出来合乎义务的行为是出于义务心，还是因为利己的目的而履行。但是，假如一件行为既然合乎义务，而行为者又有直接爱好要实现它，那末，这种分別就难得多了。例如，卖东西的人不應該对無經驗的主顧擡高價錢，这永远是个义务；并且在生意很盛的地方，有远虑的商人是不会擡价的，他对人人总是卖一定價錢，使得小孩子也可以去买，和别人一样。这样，他的交易是誠实無欺的；但这还不够使我們相信这个商人这样做是因为义务心，并因为誠实起見：其实，他私人的利益就要他这样。在这个事例，我們絕不能設想他另外还有直接爱好要給买主便宜，显似他給一切买主平等的利益是出于誠心的爱好的样子。所以，商人这种行为不是出于义务心，也不是出于直接爱好，只是出于利己心。

再举另外一个例子，保存生命是一件义务；并且人人也都有直接爱好要这样做。但是，因为这样，大多数人的小心保养生命，这种行为，並沒有根本的价值，他們的行为格准沒有道德上的意义。固然，他們保全他們的生命是合乎义务的，但不是出于义务心。反之，假如灾禍和絕望弄得这个人全無生趣；假如这个不幸的人，意志坚强，并不丧气，对于他的运命十分憤激，想要自杀，但他虽是已經無心留恋生命而仍旧保存它——不是由于爱好或恐怕，而是出于义务心——那末，他的格准就有个道德价值了。

在我們能够仁慈的时候实行仁慈，这是一件义务；并且不少人那么富于同情，使得他們并不是因为要自夸或自利，而自然觉得使

旁人快乐是种快意的事情——假如别人的满意是由于他们的力量，他们就觉得高兴。然而，我以为在这种事例，这样的行为，無論是多么正当，多么可爱，总沒有真正的道德价值，只不过与其他爱好居于同等地位——这类爱好，例如好荣誉，假如恰巧目的在于有益公众并合乎义务因而是荣誉的事情，是值得贊美并鼓励，但不值得敬重。因为道德的意义就在于这种行为应该出于义务心，不是出于爱好，所以这样行为的人的格准沒有道德价值。假如那个慈善家自己給他自己的憂患包围，弄到他對別人境况的同情心完全消灭，虽然还能够拯救別人出患难，但因为自願不暇，別人的困苦并不动他的心；再假定他由这种麻木不仁的状态中自己摆脱出来，虽然沒有施惠的爱好而單因为是义务就实行慈善的行为，这样，他的行为才有真正的道德价值。再进一步說，假如一个人本来很缺乏同情心，假如他在其他方面是个正直的人，但是性情冷淡，对于別人的困苦不关心，也許因为他对自己的困苦，生性能够忍耐并鎮定，而且設想別人也能够这样，甚至要別人也能够这样（这种人当然不是頂卑鄙的人物）；这种人假如生来不适宜于做慈善家，难道不还可以使他本身具有比那生来慈善的人所能有的高得大大的道德的人品嗎？無疑，是可以的。正是在这种地方，才表现出高于一切的那种品格的道德价值，就是，他所以仁慈，不是由于爱好，而是由于义务心。

求得自己的幸福是一个义务，至少間接地是这样；因为一个人不滿意于自己的环境，受多种憂慮的压迫，有許多不滿足的需要，这样的心境容易变成很大的誘惑，使他背弃义务。在这种地方，又見到与上文說的一样的例：一切人，不必靠着义务，就已經对于幸福有極强烈極深切的爱好，因为幸福这个观念正是把一切爱好合成一个总体的观念。然而关于幸福的訓誡的性質往往使这些訓誡

与有些爱好大大冲突；而且一个人对于一切爱好的满足的总量，（即所谓幸福的）也不能够得什么一定的确实的概念。因此，單單一个爱好，假如它所許給的东西和可以满足的期限都是确定的，往往能够战胜那种游移的对于幸福的观念；例如，一个患关节痛的人可以随他高兴享乐，不願將來怎样受苦，因为据他的盤算，至少这一次，他没有因为不可必的，說是將來健康可以賜予的幸福而牺牲目前的享乐——这种事情用不着奇怪。可是，就是在这个事例，縱使求幸福的一般欲望沒有影响他的意志，并假定在他，健康并不一定要盤算到，但在这例同在一切别的例一样，“他應該不是为爱好而是为义务去增进他的幸福”这个規律还适用，并且由于这个，他的行为才有真正的道德价值。

基督教聖經中有些話，命令我們愛我們的鄰人，甚至愛我們的仇人——這些話，無疑地也要同樣解釋。因为感情上的愛不能夠由命令發生，但因为义务关系而施仁愛是可以命令的；就是我們並沒有什麼愛好要施仁愛，甚至有自然而然的不能自克的憎惡，不願这样，义务上的愛总是可以命令的。这是实践上的愛，不是情感上的愛——是出于意志，而不出于感官的嗜欲的愛——是根于行为上的原則的愛，不是出于慈悲的同情的愛；只有这个愛，可以命令人实行。所以，第一个要义是：行为要有道德价值，一定要是为义务而实行的。^④

第二个要义是：出于义务心的行为所以有道德价值，不是因为它所求达的目的，而是因为决定这个行为的格准；所以这种价值不是靠着行为的目的之实现，只是在于行为由以發生的立志作用所依据的原則，与欲望的对象無關。由上文所說，可以明白見到我們行为的目的或是行为的結果（被行为者認為意志的归宿和根源的）

④ 这一句是阿伯特氏注文；茲移置本文中，使上下文較易明了。

不能使行为有任何绝对的或道德的价值。这样，我們行为的价值，假如不在于追求某种对象的意志，还能够在于什么呢？除了决定意志的原则以外，这个价值不能够在于别的地方。因为意志位于它的超驗的原则（那是形式的）和它的依驗的动机（那是实質的）的中間，好像在兩条歧路中間一样。并且因为意志一定要有原则决定它，所以在人由于义务而行为，完全撇开一切实質的原则的时期，行为一定是由节制一切立志作用的形式的原则决定的。

行为必須出于尊重定律；义务就是这样行为之必要；这个就是第三要义，实在是上述两个要义的引伸。一种对象，假如認為我要做的动作的結果，我也許爱好它；但正因为它是結果，不是意志的自發活动，我对它始終不会尊重。同理，無論是我自己的，或是别人的爱好，我不会尊重；假如是我的爱好，我至多只能容許它；假如是别人的，我至多会有时喜欢它，那就是認它有利于我。只有与我的意志牽連的原则，絕不是与它牽連的結果——那無补于我的爱好而反压服它，或是，至少在决定取舍时候不顧慮它的原则——换言之，只有規律本身，可以做尊重的对象，因而可以做命令。这样，出于义务心的行为一定要完全排除爱好的势力以及意志的一切对象，做到在客观方面除了这个規律，在主观方面除了純粹对这个行为上的規律的尊重，因而除了‘就是牺牲我的一切爱好，我也應該遵守这个規律’这个格准^①以外，没有什么能够决定我的意志。

这样說，行为的道德价值不在于所期望于这个行为的結果，也不在于要从这种結果得到原动力的任何一种行为原则。因为一切这些結果——例如一己环境的舒服，乃至別人幸福的增进——都可

^① 格准 (*maxim*) 是意志的主观原则。客观原则就是行为上的定律；所謂客观原则就是假如理性能完全节制欲望，就可以在主观方面作为一切有理性者的行为上的原则的那个原理。

以由別的原因產生，所以用不着有個有理性者的意志才可以得這個結果；而這種意志正是惟一的可從以求得至高的絕對的好處的所在。所以，第一等的好處，即我們所謂道德的至善，只是規律這個概念（當然只有有理性者才会有這個概念），假如是這個概念（不是所期望的結果）決定我們的意志的話。這種好處，依照這個概念行事的人早已具有，我們用不着等到結果才有它。^①

； 那種規律（只要概念，不要計較任何結果，就決定意志的規律）到底是什麼樣的規律，才可以使我們認這個意志是絕對地無條件地好的呢？我既然把意志的一切可以由服從任何特項規律的衝動剝奪掉，贖下的只是行為與普遍規律的符合，只有這種符合應該作為決定意志的原則。這個原則就是：我一定要這樣行為，使得我能夠立定意志要我行為的格准成個普遍規律。這樣不假定任何特項可以適用於某些行為的規律，只是與普遍規律符合這一件，正是意志應該依據為原則的；並且假如義務不至成為虛夸的妄想和空幻

^① 在這裡也許人可以反駁我說，我用尊重這個字，只是躲在一種模糊的情感里面，並沒有用理性的概念把這個問題清楚地解決一下。可是，雖然尊重是情感，它不是受自外來影響的情感，乃是由個純理的概念自己養成的，所以與前類可以歸于愛好或恐怖的一切情感性質不同。我所直接認為節制我的規律，我懷着尊重而承認它。尊重只是指我覺得我的意志是從服規律，并不受其他影響我感官的勢力的干涉。意志受規律直接決定，並覺得這樣決定，這就是尊重，所以尊重被認為是規律對於行為者的結果，不是規律的原因。尊重就是“犧牲我的自私心的一種價值”這個概念。因此，雖然尊重有些地方像愛好，有些地方像恐怖，這種價值既不是愛好的對象，也不是恐怖的對象。只有規律是尊重的對象；這個規律是我們把來自律而卻認為它本身是必要的規律。惟其是規律，我們犧牲自私心去服從它；惟其是我們把來自律的，它是我們意志的成績。從前一方面看，它有地方像恐怖，從後一方面看，有地方像愛好。尊重一個人應該只是尊重他以身作則的規律（例如誠實律等等）。因為我們也認進我們的才能是個義務，所以我們把我們所見于有才能的人身上的當做一個規律（即磨練自己，使得在這方面像他）的示范；這種認為示范就是我們的尊重。一切所謂道德的興趣不過就是對規律的尊重罷了。

的概念，那末，意志一定要借重这种符合做原则。普通人的理性，在行为上的判断完全与这个相合，始終記住这里所提出的原则。

比方要解决的问题是：在危难时候，我可以不可以作个许诺，而同时存心不要实践它呢？这里，我很容易看出这个问题有两种不同的意义：第一是做假许诺“值得不值得”，第二是这样做对不对。無疑，假许诺往往是不值得的。我明明見到用这种狡猾手段苟免于目前困难是不够的，还要細細考虑这样撒謊将来会不会引起比目前不方便更大的不方便；因为，無論我怎么样狡猾，总不容易預断信用一經喪失，将来的害处不会比任何此刻求避的禍害大得多，所以應該想想看，依照普遍格准做，养成除了存心踐諾之外就不作什么许诺的習慣会不会更值得。可是，这么一个格准还只是由于怕将来的結果，这是我頃刻就看出来的。要曉得：由义务心而重然諾，和由恐怕坏結果而这样是完全不同的兩件事。在第一件，只是这件行为的观念本身已經包含着我应该遵守的規律；在第二件，我一定要从別方面看看这件行为会不会引起什么影响我个人的結果。因为，違犯义务的原则固然断断是坏惡的；可是，虽然遵守我“值得才做”的格准当然更穩当，但不遵守这个格准往往也会于我很有利。要对“假许诺是否合乎义务”这問題求个答案，最敏捷最不会錯的方法就是：自己問自己說，“我情願不情願我这个格准（用假许诺以避免困难）作为普遍規律，使別人同我共同遵守呢？”我能不能对自己說，“人人在無法避免目前困难的时候，都可以做个騙人的许诺呢？”这样我就立刻見到虽是我能够立意撒謊，我絕不能够立意要撒謊成个普遍規律。为什么呢？为的是：在这种規律之下，许诺是不可能的，因为人家不相信我的话，我許人将来我要怎样做，都是枉然的，假使他們倉卒地相信我，将来也一定要同样对付我。因此，我的格准，一作为普遍規律，就必定要自己打

消自己了。

所以，我用不着什么了不得的精明，也能够看出要使我的意志在道德上好，我得要做什么事情。無論我对于世事怎么样無經驗，对世界的一切变故怎么样不能够准备，我只要問我自己說：你能够立志要你的格准成为普遍規律嗎？假如不能够，你这个格准一定得要除掉；这并不是因为它对我或就是对別人会发生什么害处，乃是因为它不能够作为普遍規律，而同时理性卻强迫我們無条件地尊重普遍律。固然，我还没有看出这种尊重是以什么为根据（这个可以由哲学家去研究），但至少我懂得这种尊重是对于一切我的爱好所要献給我的事物的价值都重要得很多的价值作评价，并且我懂得行为要出于純然对行为規律的尊重，而这种必要就是义务——对于这种尊重，一切其他动机都得讓步，因为有了它，意志才会本身就是好的，而这么个意志的价值才是高于一切的。

如上文所論，我們沒有离开普通人的理性所有的道德知識，也終於得到这种知識的原理。虽則普通人無疑地不会把这个原理弄到这么抽象这么普遍的方式，但实际他們总是念着它，把它作为他們取舍的标准。有这个准繩在手，人不難在件件事例看出什么是好，什么是坏，什么是合乎义务，什么是不合，只要我們像苏格拉底 (Socrates) 一样請他們注意他們自己用的原則，絲毫用不着教他們什么新东西；所以我們用不着科学和哲学才知道我們要怎么做才会誠实才会好，或是会明哲并有操守——这都很容易指明的。其实，我們很可以預先猜到对于‘人人理应做什么，因而理应知道什么’这种知識是人人，就是頂平凡的人，也可以有的。在这种地方，我們不能不称赞在普通人，实践的判断力所給予的利益比理論的判断力大得多么多。在理論方面，假如普通人敢于离开經驗的律例和感官的知觉，他就不免弄到不可解和自相矛盾，至少要弄到乱

七八糟的一堆的不确定、不明了、不稳当。但在实践方面，正是在普通人把一切出于肉欲的动机从实践规律内排除掉的时候，他的判断力才显出优胜之点。在那时候，还是他哄骗自己良心或哄骗其他关于所谓善行的要求呢，还是他要教自己怎么样能够诚实地决定行为的价值呢，他的理解都很深妙；假如是要替自己决定行为的价值，那末，他也同任何哲学家一样有希望作破的之判断。不止这样，通常人几乎可以说更靠得住能作正确的判断，因为哲学家不能够有什么别的原理，他很可以把许多与本题无关的思想扰乱他的判断，因而离开正路。因为这样，在道德的事件上，接受普通人的判断，或是至多只在要使道德学的系统更完密更易解，它的规则更好用（特别是用于辩论）的时候才请哲学帮忙，此外，不用哲学去害普通人的理智，弄到失掉它幸有的实践上的纯朴，或是去把它引到新的研究和教练的路径内：这难道不是更上算的吗？

纯朴固然是很光荣的，可是，从另一方面讲，纯朴假如不能好好自保，因而容易受外力破坏，那也是很不好的。因为这个原故，就是明哲（并且明哲所关，与其说是知识的，宁可说是行为和不为的）也得需要科学的研究，不是要从这种研究学到什么，乃是要替它的训诫得到承认并永久性。人觉得他自己有许多需要和爱好，这些完全满足就是所谓幸福；同时有许多义务的命令，人的理性指出这些命令是极值得尊重的：那些需要和爱好是一切这些命令的强有力的对头。而且，理性的命令是强硬不讓步的，并不許給爱好什么满足，并且对于这些爱好不理睬，瞧不起；可是，这些爱好却是那么热烈，那么近情，不肯受任何命令的压服。因此，一种自然的辩证法就产生了；所谓自然辩证法，就是一种倾向，使人对这些严厉的义务律作诡辩，怀疑它的效力，或是至少怀疑它的纯洁和严厉性；并且，假如做得到，使它更合于我们的愿望和爱好，那就是要从

它的源头那里就污穢它，完全毀掉它的尊严——这种行为，就是普通人的实践理性也不能够終認爲好的。

于是人的平常理性不得不越出它的范围以外，踏进实践哲学的领域里头了；这并不是因为要满足理论的需要（假如平常理性只是要止于做稳健的理性，絕不会有这种需要），乃是为实践起见——那就是要明白地知道这种理性的原则的来源，并要把这原则规定得正确，以与根据需求和爱好的格准相抗，期于可以沒有互相冲突的要求来紛扰，不至于因为这原则容易犯的模稜病而丧失掉一切真正的道德原则。这样，假如实践理性经过积渐培养，那末，它就会不知不觉地产生一种辩证法——这种辩证法迫它求助于哲学，也像在理论方面它这样求助一样；所以在实践方面同在理论方面一样，人不到对我们理性作过了彻底的批判之后不会停止的。

第二章 由通俗的道德 哲学轉到道德形而上学

到此刻为止，我們是由实践理性的通常应用内求得我們对于义务的概念。但是，我們絕對不要因此以为我們把义务概念認为經驗的概念。其实，关于人的行为的經驗，我們常常听到人埋怨說要找到純然發自义务的行为，就是只要找到一个例，也找不到——我們承認这个埋怨是有根据的。虽然好多行为是合乎义务所指定的而行，可是，这些行为是不是严格地出于义务心（因而有道德的价值）始終是說不定的。因此，在任何时代，都有些哲学家完全否認人类行为真会純然發自义务，他們把一切行为認为都是出于精致（程度或高或低）的自私。这并不是他們因为这样就怀疑道德的概念不健全；其实他們說到人性的脆弱和卑污，都是誠心地惋惜——惋惜的是：虽則人性高尚到使它能够将这样可尊重的概念作为行为的規則，然而卻沒有遵守这个規則的力量，因而把应该替它規定行为律的理性只用来营求爱好的滿足（無論是單个爱好的滿足，或是頂好也不过各項爱好彼此間尽可能的最高度的調和）。

实际上，要想从經驗内找出行为的格准（無論这件行为在別方面是多么对的）只以道德上理由和义务概念为依据的实例，就只要的确地找出一个实例，也是絕對不可能的。有时候，我們就是極深刻地內省，除了义务原則之外，也总找不到什么东西能够有力量使我們做这件或那件行为，使我們作这么大的牺牲；但是，我們不能因此断定事实上不是有个秘密的自私冲动冒充义务而决定了我們的意志。这样，我們把比較高尚的动机妄認为自己行动的理

由，因而自己恭維自己。其实，就是經過極严密的省察，我們也不能完全看出行为的秘密动机。为的是：关于道德价值的問題，我們要考究的不是我們能看見的行为，乃是我們看不見的那些發生行为的内心原則。

不特这样，世界上有些人把一切道德認為都不过是人的想像力在那里作不自量的幻想；假如我們讓步對他們說义务的概念必須只从經驗求得（就像人因为懈怠，願意以为一切其他概念也是这样求得），那末，我們使他們如願的方法比这个再好沒有了——因为这就是讓他們靠得住得到胜利。为爱惜人类，我甘願承認我们的行为大多数是合乎义务的，可是，假如我們把这些行为察看得更深切些，我們就要处处見到这个亲爱的自我始終占着首要的地位，我們行为的目标是自我，并不是义务的严命——义务是往往需要自我牺牲。能冷靜观察，因而不会把为善的愿望（無論怎么样热烈）誤認為真的善行的人，虽是不反对道德，也可以有时疑心到世界上，無論在什么地方，到底实在有沒有真道德；特别是年事增进，判断力因經驗而更加精明，又更能够作深刻的观察的时候，他会这样疑心。所以，除了深信就是世上始終沒有真是純然發自义务的行为也沒有关系，理性总是完全不借經驗，由自力指定应有的行为，这个事实以外，沒有什么法子可以保得住我們不至完全丢掉我們对于义务的观念，或是可以在我們心坎里維持深根固柢的对于义务律的尊重心。有些行为，世上至今還沒見過一个例；从那以經驗为万事的根据的人看来，也許連这些行为可否实现都很可疑；然而理性卻發出不可違犯的命令，叫人实现这些行为。例如，虽則世上也許始終沒有过一个完全誠实的朋友，但人人交朋友要完全誠实这个需要并不因此而减少分毫；因為我們以为理性用超乎經驗的原理决定意志这个观念在一切經驗之先已經包有对朋友誠实的純粹

义务。

而且，除非我們否認道德的概念有任何真实性，或是与任何可能的对象有关，我們一定要承認道德律必定是普遍适用，不特适用于人，也适用于一切真正有理性者，不特只适用于某些偶然的情形，或是有些例外情形不适用，乃是絕對必定适用的。这样一說，我們可以明白：就是这种必然律的可能，也是没有什么經驗能够使我們推測到的。因为假如只根据經驗，那末，那个也許只适用于人类的偶然情形的訓誡，我們有什么权利能够那样極端推崇，認為普遍适用于一切有理性者的訓誡呢？假如決定我們的意志的規律只是經驗的，不是完全超乎經驗，由純粹實踐理性出發的，那末，这些規律怎么样可以認為決定一切有理性者的意志（因而也決定人类的意志）的規律呢？

并且，假如我們想要由榜样求道德，那末，就沒有什么別的方法比这个更是加于道德的致命伤了。因為我們所見到的榜样个个都得要先用道德的原則試驗它配不配做原始的榜样，那就是說，配不配做模范。可是，模范也絕不是产生道德概念的源泉。就是新約四福音中的聖人（指耶穌），也得要先將他与我們對於道德完滿的理想比較以後，我們才能承認他是我們的理想；所以他講到他自己說：“为什么你們說我（你們看見的）好；除了上帝（你們沒看見的），沒有一個是好的（好之模范）。”这样說，我們到底从什么地方可以得到至善的上帝这个概念呢？这只是从理性超乎經驗而設想并把来与意志自由这个概念連成一气的那个道德上完滿的觀念內得來。在道德內，模仿絕沒有地位的，榜样不过只用于鼓勵人罷了，那就是說，榜样確實證明道德律所命令的可以做到，它把行為規則所比較廣泛地表現的弄成看得見的事實。但榜样總不能使我們有權力丟開出自理性的真正原樣，單跟它的指引。

所以，没有什么真正的道德上最高原理，不是超乎一切經驗的，不是單單依据理性的。假如我們所求的不是通俗的，而是哲学的知識，那末，我想我們絕用不着問：这些超乎經驗而成立的道德上概念以及屬於这些概念的原理，是不是應該从普遍方面（抽象地）說明它。在我們眼前这个时代，这样問問也許是必要，因为假如用投票法公决还是道德形而上学（丟开一切經驗的事物的純粹理性的知識）还是通俗的實踐哲学好些，那末，我們很容易猜到那边会得大多数的贊成。

这样降格去利用通俗的概念确然是可嘉的，假如我們預先攀到純粹理性的原理而且得到滿意的成績的話。这是說：我們要先依据形而上学建立道德学，到了道德学巩固之后，再把它通俗化，以期得到人們的傾听。但是，原理所借以达到健全的第一步研究，就想要通俗，这是極荒謬的办法。不特这种做法永远不能够得到真正的哲学通俗化；（因为自己完全不求徹底了解，就没有什么可以得人了解的技术）而且这种做法的結果只是弄出杂凑的觀察和半想不透的原理——一堆可厭的杂乱的东西。头脑淺陋的人喜欢这种东西，因为可以用它作日常的談助，但明眼的人就見得这只是一团乱絲，他們覺得不滿意，但也沒有法子，只有不睬罢了。哲学家把这种謬誤看得極清楚，他們叫人暫時不要这种虛伪的通俗化，到了得到确定的了解以后当然可以有合理的通俗化，然而他們的忠告很少被人听从的机会。

我們只要回看道德家的那些迎合民众的企圖，就見到有时候是人类的特性（但包括一个有理性者这个观念），有时候是完滿，有时候是幸福，有地方是道德感，有地方是畏上帝，一点这个，一点那个的，非常之混杂；他們偏不想問問道德的原理是否應該从对于人性的知識（这只能由經驗得来）寻求。假如不能从那里寻求，假如

这些原理要完全超乎經驗，只从純粹的理性的概念得来，絕不能从任何其他地方得来，那末，我們就宁可把这些原理的研究作为另外一种研究，作为純粹实践哲学，或是（假如可以用極受人譏評的名詞）道德的形而上学，^① 宁可把这个研究先弄完，叫那要通俗討論的大众靜等这种研究的結局。

这么样的道德形而上学，完全独立，不与任何人类学、神学、自然学或自然而上学（hyperphysios）相杂，更不与詭祕的現象（这些可以叫做自然而下的 hypophysical）相杂，不特是一切明确的对于义务的理论知識所不可少的基础，而且同时是要当真实行义务的訓誡时候的極重要的必需工具。因为純粹的义务概念，不与任何外来的依于經驗的欲望相杂的，簡言之，道德律的概念，單由人的理性（理性于此才觉得它独自也能够成为实践的）就能够对人心發生極强烈的影响——这种影响比一切其他可以从經驗界得来的动机^② 都强烈得那么多，所以它觉得自己的尊严，看不起那些动机，

① 就像純粹数学与应用数学有別，純粹邏輯与应用邏輯有別一样，我們假如要这样做，也可以將道德的純粹哲学（形而上学）与道德的应用哲学（应用于人性的哲学）分別起来。这种分別立刻可以提醒我們，使我們記得道德原理不是以人的各种特性为根据，乃是可以超乎經驗而独立存在的；不过从这些原理可以演绎出适用于一切有理性者，因而适用于人类，的实践規律罢了。

② 已故的苏尔瑟（Sulzer）有一封信給我，問我“为什么緣故，关于道德的訓誡，虽然包有許多为人的理性所信服的道理，功效还是很少？”因为要想答复得更完备，我碍迟着沒有回信。可是答复不过如下：教师自己并没有把他們自己的概念弄純粹，因为要弥补这种缺点，他們从处处搜集道德的动机，想把他們的“藥弄得極猛烈，但反而把藥弄坏了。”因为就是極平常的人也知道：假如在一面是出于坚强意志的誠实行为，絲毫不顧及这一世或死后的任何种利益，并且就是受需要或餌誘的極强烈的吸引也照样实行，在另一面是同一件誠实的行为，但是受外来动机的影响，無論这影响多么小，那末，前一种行为远胜后一种行为；前一种能使性灵高潔，能鼓舞人願意自己照样实行。就是頗小的兒童也会受这种印象感动，所以人千万不可用任何其他見解对兒童講說义务。

能够把那些动机逐一克服。混杂的伦理学，一部分是由情感和爱好得来的动机，一部分是由理性得来的概念混合而成的，一定要使行为者的心志游移于那些动机之间——在混杂伦理看来，那些动机是不能够归在任何一个原理之下的，是只有碰巧才达到善，常常是归于恶的。

由上文所說，我們可以明白：一切道德的概念所有的中心和起源都在于理性，完全無所待于經驗，并且不特在于純粹理論的理性，而且一样实实在在地在于人的極平常日用的理性。这些概念不能由任何經驗的（即非必然的）知識抽象而得；就是因为它的起源这么純潔，它才配做我們最高的實踐原則。假如我們加上經驗的东西，那末，我們加多少，就把这些道德概念的真實力量并我們行为的絕對价值减少多少。只由純粹理性得到道德的概念和規律，把这些照純粹不杂的方式表現給人，并且測定这个實踐的或純粹的理性的知識領域，这不特在建立道德理論上極端必要，并且在實踐上也是这样。我們假如要这样測定純粹的實踐理性的全部，一定不要只从人类理性的特質引伸出这种理性的原則，虽則在理論的哲学內，可以这样，有时甚至必須这样。因为道德律應該适用于一切有理性者，所以我們一定要由有理性者这个一般概念引出道德律和全部道德。由是虽是道德应用于人类的时候需要有人类学，然而最初我們一定要把道德当做純粹哲学，那就是当做自成整个体系的形而上学（在这种抽象的学科內，这是容易做到的）討論。因為我們明白知道假如我們沒有这种形而上学，不特要为理論的批判計而考究善良行为內的义务成分是任然的，并且就是要为平常的實踐計而想把道德根据于真正的原則也一定是不可能——尤其是假如我們要施道德的教練，期于养成純然合乎道德的情性，使这种情性根深柢固，期于增进世界上的最大量的可能的福

利，那就更是不可能的事情了。

在这个研究，我們不特要从平常的道德判断(这也是很值得尊重的)循序渐进，达到哲学的判断，如上文所說那样，而且要由只是憑借榜样，摸索而前的通俗哲学进到形而上学(这是不为經驗所限，因其須考察理性知識的全部，就涉到超出榜样的概念)，因此，我們必須把实践的理性由規定它的行为的普通規則起，一直到它得到义务概念为止的步驟細細地推寻，清清楚楚地叙述。

自然界的品物，件件都是照着規律活动。只有有理性者能够照着他对規律的概念(即照着原則)行动，那就是說，有理性者有个意志。因为从規律引伸出行为需要理性，意志只是实践理性。假如理性绝对地决定意志，屢試不爽，那末，这种有理性者的行为，如其在客观方面被認為必然的，在主观方面也是必然的，那就是說，意志的功用就在于單單采取理性不顧个人爱好而認為在行为上必然的(即好的)行动。但是，假如理性自身不能够把意志完全决定，假如意志受制于不能長远合乎客观条件的主观条件(即特殊冲动)；簡言之，假如意志自身不完全合于理性(在人类，就是这样)，那末，在客观上認為必然的行动，在主观方面只是偶然的(contingent)。因此，这种意志受客观的規律决定，才叫做强制(obligation)。④ 那就是說，假如意志不是完全好的，那末，我們認為这个意志会受理性的原則的决定，但不是照它的本性就会必定遵从这些原則的。

一个意志必須遵从的客观原則的提出就是理性的命令；表现这个命令的公式叫做令式(Imperative)。

一切令式都是用“應該”这个話表示，这是要指明那应该遵从这些令式的意志不是照它的本性就必定会受理性的客观規律决定

④ 譯者按：此字在英文有“被箝制而不得不为”之义。此处德文原字是Nötigung，英文譯作Necessitation，更好。

(強制)。令式說，做某事，或是不做某事是好的，可是它所命令的意志就不是單單因為做是好就做，或不做是好就不做的。要記得：凡是由理性的概念決定意志的行為，換言之，不由主觀的作用，而由客觀的即適用於一切真正有理性者的原則決定意志的行為，在實踐方面就是好的。好與快樂是完全不同的。快樂是那些純然主觀的原因由感覺作用而影響當事人的意志的結果；這些原因隨個人的感受作用而不同，而理性的原則乃是適用於一切人的。^①

完全好的意志也是要受客觀規律（即關於善好的規律）的管轄；但我們不能說它是被強制而照這些規律行動，因為照它的本性，它只能受關於善好的概念的決定。因此，沒有什麼令式可以適用於上帝的意志，或是任何其他神聖的意志；因為神聖的意志必定自然而然地與規律相合，所以“應該”這個話完全不適用。令式只是那些用以表示一切意志的客觀規律對於這個或那個有理性者的不完善的意志（例如人的意志）的關係的公式。

說到令式，它有兩種，或是有待的（有條件的），或是無待的（無條件的）。一個有待令式說：假如要達到意志取為目的（或至少意志可以取為目的）的東西，那末，一定要做某一件事。無待令式說：這一件行為是客觀地必須實行的，就是說，不用說到其他目的，它

① 欲望依附於感覺，就是所謂愛好，所以這種依附總是表示有個需要。可以由偶然條件決定的意志依附於理性的原則，就是所謂興趣。因此，只是有所依附的意志，自身不是永遠合乎理性的，才会有興趣；我們不能設想上帝的意志會有興趣。可是，人的意志能夠對一件事有興趣，而同時不由興趣發為行動。有興趣是對這件行動有實踐上的興趣；由興趣行動是對這行動的對象有情感上的興趣。前者只表示意志依附於理性的原則自身；後者指示意志因愛好起見而依附於這些原則，理性不過貢獻怎樣可以滿足愛好的需要的實用規則罷了。在前者，行動自身使我發生興趣；在後者，行動的對象使我生興趣（因為這個對象可以使我愉快）。在第一章里，我們已經知道：在出於義務心的行動，我們一定不要注意到對於行動的對象的興趣，只要注意到對行動自身以及行動所據的理性原則（即規律）的興趣。

自身就是必須实行的。

一切实践規律都是表示一件可能的行动是好的，因而表示这件行动是个可以遵从理性行动的人必須实践的。所以，一切令式都是决定照那在某些方面是好的意志必須实现的行动的公式。假如行为所以好，只因为它是得到什么別的东西的工具，那末，这个令式就是有待的；假如这件行动是被認為本身是好的，那末，这个令式，因其是本就合乎理性的意志所必有的是这个意志的原則，就是無待的。

这样，令式就是說我的可能行动，什么是好的。有一种意志，并不因为一件行动是好就立刻实行，这或是因为立志者不知道它好，或是因为他虽然知道是好，却被反乎实践理性的客观原則的行为格准所操縱而不能实行。令式对这种意志提出一个实践規律。

有待令式只說：一件行为对某一个可能的或真有的目的說是好的。假如目的只是可能的，这个令式就是疑問的实践原則；假如是真有的，它就是記实的实践原則。那个不用說到目的（那就是說，除了它自身是目的之外，不用說任何其他目的），就断定一件行为本身或客观地是必須做的無待令式，就是自明的实践原則。

凡是有理性者有力量能做到的事情，無論什么，可以認為某个有理性者的意志的一个可能的目的；因此，那些决定要达某些可能的目的必須有什么行为的原則是不可胜数的。一切科学都有个实用的部分，包括着表示我們可以有某个目的的那些問題，以及指点这个目的怎样可以达到的令式。这些令式可以統統叫做技术的令式。在这些地方，目的是否合理并善好，是不成問題的，問題只在于要达到这个目的，一定要做什么。医生把病人弄得完全健康，和中毒的人把要毒的人弄得非死不可，他們倆的令式，从它宜于完全达到目的这方面看，是具有同等价值的。因为在年小的时候，不知道將

来会有什么目的，所以父母总想法使他們的兒女学許多事情，使兒女对于各种各样的凡是随意想得到的目的，都学得使用所需工具的技术。这些种种目的之中，没有一个，做父母的能断定將來不会成为兒女的目的；無論如何，兒女將來有这个或那个目的都是可能的。父母对于技术方面那么过慮，所以弄到对于兒女关于可以采取为目的的那些东西的价值的判断，常常不加以培养或改正。

但是，有一件，我們可以假定一切有理性者（只要他們不是絕對獨立者，就是只要令式可以适用于他們）实际認為目的；所以，世上有一件，我們可以穩穩地說定他們不特可能把它做目的，并且由他們本性的必需，实在把它做目的。这一件就是幸福。断定要增进幸福必須作某一件行为的有待令式是記实的有待令式；因为我們不應該把幸福認為只是可能的不必然的目的，應該認為是我們不待經驗就可以断定人人照本性必定会有的目的。說到得到个人自己的最大幸福，对于达到这个目的之方法上善于采擇，可以叫做明哲——从最狭义的說。^①因此，只是关于用什么方法可以得到一己的幸福的令式（即明哲的格准）一定是有待的，因为它不是絕對地命令人行为，不过以这件行为求达其他目的罢了。

最后，还有一个令式，它并不預期一件行为應該达到什么目的，只是直接命令人要做这一件行为。这一个令式是無待的令式。它与行为的内容以及人預期行为得到的結果無關，它只注意行为自身所从出的形式和原則。假如行为者的动机是好的，無論結果

① 明哲（德文 klugheit）这个字有两个意思：第一是通达世故；第二是关于个人自身的明哲。前者指一个人利用別人以达到自己目的之能力；后者指能够綜合一切这些目的以得到他→己的永久利益的智慮。前者的价值應該靠着它促进后者的功效；假如有个人从前义說是明哲的，从后义說是不明哲的，那末，我們不如說他是聰穎、狡猾，可是統算起来还是不明哲。

怎么样，行为根本是好的。这个令式可以称为道德的令式。

依据上述三种实践原则的立志作用还有一个显著的分别，就是意志的强制力（使人不可不为的力量）有不同。要把这种不同标明得更明白些，我想顶好把这三种照它的顺序叫做（一）技巧的規則，（二）明哲的劝告，（三）道德的命令或規律。因为只有定律才包含着無条件的客观的必要（所以这个必要当然是普遍有效的）；命令就是必須遵守的規律，那就是說，縱使这命令反乎爱好也必須遵守。劝告固然也包含着必要，但这种必要只在偶然的主观的条件之下才适用；这个条件就是到底是否有人把这个或那个認為它的幸福的成分。反之，無待的令式不受任何条件的限制；它虽是只在实践上必要，卻是絕對地必要，所以它可以十分正当地叫做命令。我們也可以把第一种令式叫做專門的（属于技术的），第二种叫做实利的^①（属于福利的），第三种叫做道德的（属于一切自由的行为，即德行的）。

現在要發生一个問題了，就是，怎么样会有一些这些令式呢？这个问题并不是，一个令式所命令人实行的行为怎么样实现？乃是每个令式怎么样能对于意志有表为任务的强制力？怎么样会有技巧的令式，用不着特別解释；因为志于这个目的的人也志于他力量能得到的为达这个目的所不可少的工具（假如他的行为是由理性决定）。只就立志作用說，这个命题是分析的。假如我所志的是得到什么結果，那末，我一定以为我是發生这个結果的主动原因，或是以为我是运用求得这个結果的工具的主因。所以，这个令式不过

① 依我的意思，似乎“实利的”（指 *pragmatisch* 原字）这个話的真义，这样界定，是頂准确的。因为所謂实利的制裁（*sanctions*）并不是国法內認為必需的规定，乃是为公共福利起見而应有的預防。假如一部历史教人明哲，那就是說它教人类怎样可以将他們的福利弄得更好，至少同古人一样好，那末，这部历史就是为实利而編的。

說：設想人志于这个結果就直接包含着为要这結果所必須实现的行动，这个意思。無疑，要决定求得某个結果的特殊工具必須有某些綜合的命題；可是这些命題与意志的原則或作用無關，不过表示怎么样可以实现这个目的罢了。例如，要依照一个不会錯的原則把一条綫平分成兩半，我一定要从这条綫的兩端画两个相交的弧；無疑，数学只用綜合的命題講說这个法子；但是，假如只有这个法子才能实现我們要用的作法，那末，說假如我真立志要这个作法，我就也立志要这个作法所需要的动作，是个分析的命題；設想我用某种方法能得到的結果，和設想我为求这种結果照这种方法动作只是一件事。

假如对于幸福和对于特殊目的一样容易有个确定的觀念，那末，明哲的令式一定会同技巧的令式性質一样，因而前一类令式也是分析的。因为假如这样，我們就可以說，立志要这个目的的人（按理性，必然地）也立志要他力量能得到的求达这个目的所需的惟一工具。但是，不幸得很，幸福这个概念是那么模糊，弄到虽是人人要幸福，然而人人对于他自己实在要什么、志于什么不能說得确定，不能說得可以自圓其說。所以这样是因为：幸福概念所有的一切成分都是經驗的，那就是說，这些成分是一定要由經驗取得的；可是，同时幸福概念又包含一个絕对的总量，就是在我的現在和將來环境中的最大福利。就是頂有見識的并頂有力量的（只要他的見識力量不是無限的），要他对于他自己所要的幸福实在是什么有个确定的觀念，也是不可能的。他要財富嗎？那末，难道他不会因此弄到兩肩膀上背着多少的憂慮、企羨和困惑嗎？他要知識和明見嗎？难道这类識見不会只是更銳利的眼光使他覺得現在看不見的無可奈何的禍害更可怕，或是使他已經对付不了的欲望上的需要更要加多嗎？他要長寿嗎？誰能够担保長寿不成为

長苦呢？他至少要健康嗎？可是，我們多常見身體不舒服時候所避免的放縱，而因為完全健康反而明知故犯呢？此外還有許多，可以類推。簡言之，無論依據什麼原則，他不能夠確然斷定什麼東西會使他真真快活（有幸福）；因為要能夠這樣，他要無所不知才行。因此，我們求幸福的行動，並不能根據任何確定的原則，只能根據經驗的忠告，例如，衛生、節儉、客氣、慎言等等都是經驗教我們，就平均說，是頂能增進幸福的。因此，嚴格說，明哲的令式並不是命令；這些令式並不能客觀地說這件行為是必須實行的；所以我們必須認它為理性的勸告，不是理性的誠令。這樣說，怎麼樣可以確定地普遍地決定什麼行動會增進一個有理性者的幸福這個問題是完全不能解決的，所以不會有一個，嚴格地說，能夠命令人實踐求幸福的行為的令式。這是因為幸福不是出於理性的理想，是出於想像的理想，是單單根據經驗的理由的；要期望這些理由能夠規定人可以把它來取得全串結果的行為是枉然的（因為組成幸福的那些結果是無窮盡的）。然而，只要那求幸福的工具可以確然知道，明哲的令式就是個分析的實踐命題。因為明哲的令式與技巧的令式只有一件不同，就是，在後者，目的只是可能的，在前者，目的是實有的；並且，在兩例內，所令的都不過是求達目的的工具，所以規定“志於這個目的的人也志於求它的工具”這個令式也都是分析的。因此，明哲的令式是可能的這件事情是不難見到的。

從別方面說，只有“怎麼樣會有道德的令式”這個問題是要解決的，因為這種令式絕不是有待的，它所含的客觀的必要性不能夠像有待令式那樣根據於什麼假設。在這兒，我們萬不要忘記了：我們不能夠引用榜樣（換言之，從經驗方面）證明有這麼一個令式。我們一定要小心，恐怕一切似是無待的令式歸根到底只是有待的令式，例如“你不應該假許諾人”這個誠律；假定這並不是說：“你

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

假如一個令式的實在，可以由經驗知道，那末，我們就只要解釋它的可能，無須證明它的可能。但無待的令式沒有這種好處，所以我們必須不依傍經驗而研究這種令式是否可能。同時，我們一開頭就可以明白：只有無待令式有充作實踐規律的資格；其餘一切令式只可以叫做意志的原則，不但能做規律。為的是：因求達某個任意選定的目的而有的行動可以認為只是偶然的；假如我們放棄這個目的，那末，我們就可以隨便什麼時候不受這個告誡的拘束。反之，無條件的命令絕不許意志採取相反的行徑；因此只有這種命令挾着規律所必有的那種必然性。

然而，怎麼會有無待的令式，換言之，何以有道德律，這是很難領悟的。這麼一個定律是個超乎經驗的綜合的實踐命題。^① 在理

① 我把行為與意志聯起來，並不預想有任何出於愛好的條件，這種聯結是超乎經驗的，因而是必然的（不過只是客觀的，即假定理性能完全控制一切主觀的動機。）所以，這一個實用命題並不用分析法由已預想的行為引伸出要实现一個行為的志願（因為我們沒有這麼完全的意志）；這個命題把這一個志願直接與 特個概念聯起來——這個概念就是認有理性者的意志不是這一個志願所包含的東西。

論知識界內，怎么会有这种命題就是很难懂的；所以我們很容易猜到在道德界內怎么会有这种命題，也不会更容易了解。

要解决这个問題，我們开头就要研究無待令式这个概念自身会不会就可以給我們一个公式——包含惟一的可为無待令式的命題的公式。縱使我們知道这么一个絕對命令的旨趣，但是这种命令何以可能还要特別費力研究；这种研究要等到末了一章再进行。

假如我只有对于有待令式的概念，那末，在我不知道适用这个令式的条件之先，我不能說这个令式包含着什么內容。可是，假如我只有無待令式的概念，那末，我就立刻知道这个令式的內容。因为除了規律以外，这个令式所包含的只有格准^①要合乎这个規律这种必要。但是，規律并不包含着限制規律的条件，所以行为的格准只應該合乎規律自身的普遍性。只有这种合乎規律的性質，可以說是这个令式認為必要的。^②

因此，只有一个無待令式，就是：只照你能够立志要它成为普遍規律的那个格准去行为。

假如一切关于义务的法式能够由單單这一个令式演繹出来，就像由这些法式的原理演繹出来一样，那末，就是我們不能断定义务这个概念絕不是空洞的，我們至少也能够指出所謂無待令式是指什么，并这个概念包含着什么事情。

支配万象的繼續生起的規律是普遍有效的，就是我們从(在形式上)最广义說所謂自然；換言之，自然就是指其存在受普遍律支

^① 格准(maxim)是主觀的行为原則，一定要与客觀的原則(即實踐規律)分別起来。格准包着理性照當事者的条件(往往是他的無知或是他的爱好)而定的實踐規則，所以格准就是當事者实际行为的原則。但規律是适用于一切有理性者的客觀原則，是他應該怎样行为的原則，那就是說，是个令式。

^② 譯者按：这一句照原文應譯为“可以說是認这个令式为必要的。”阿博特氏認為是原文排印錯誤。較新的版也与他同意。

配的品物。因此，普遍的义务令式可以这样说：照以为你行为的格准由你的意志弄成了普遍的自然律那个样子去行为。

我們現在要列举一些义务，照通常样子把它分做对自己的与对别人的义务，又分做完全的与不完全的义务。^④

(一)假如有人接連地遇着不幸的事情，弄到万分絕望，不乐意再活下去，但他却保存着相当的理性，会自己問自己說“自尽果然不会与他对自己的义务冲突嗎？”要解决这个問題，他要研究他行为的格准能不能成为普遍的自然律。他的格准是这样：为爱惜我自己計，我采取“遇到再活下去大概会苦多乐少的时候，我就折短我的生命”这个原則。随后只要問，这个根据自惜心的原則能不能成为普遍的自然律。这样一来，我們就立刻見到：假如在一个自然界內利用專司促进生活的感情去毁灭生活是个規律，那末，这个自然界一定会內部自相冲突；所以这种自然界是不会有。因此，上述的格准絕對不能够成为普遍的自然律；由是这个格准完全与一切义务的最高原理不相容。

(二)又假如有人因为穷窘必須借錢。他虽然明知将来不能清还，但知道假如他不滿口答应在一定的的时候可以归还，他一定不会借到什么錢的。他想要这样答应；但他还有相当的良心，使他自己問自己：难道用这种法子解决困难不是不合法并与义务冲突嗎？

④ 这里要注意的是：我把义务的分类擱在将来要写的“道德形而上学”內再細說；所以在这兒我用这种分类法只算随意选定，不过好排列我的示例罢了。再要說的是：我所謂完全义务就是个不特地为爱好留例外的义务；我又把这类义务分为外部的与內部的完全义务。这种分法与这个名詞在学院內的用法相反；可是我不想在这兒替这种分法辯护，因为無論承認不承認这种用法，就我现在的目的看，都是一样的。〔阿博特注〕通常以为完全义务是可以用外界法律强制执行的义务；不完全的义务是不能用外界法律强迫执行的义务。前者也称为有定的或法律上义务 (*officia juris*)，后者也叫做不定的或道德上义务 (*officia virtutis*)。

假定問了之后，他还是要这样做，那末，他行为的格准就是如下：遇着我要用錢的时候，虽然我明知我将来总不能归还，我也要借錢，并且还要答应将来一定归还。这个自私的原則也許可以同我的整个的将来福利相合；但眼前的問題是：这个原則究竟对不对？所以，我就把这个自私的提議变做普遍律，把問題这样表示：假如我的格准是个普遍律，会怎么样？这样，我就立刻見到这个格准絕不能作为普遍的自然律，否則一定会自相矛盾。因为人人在困难时候可以随便許諾，同时存心将来不实践，假如这种行为是普遍律，那末，許諾以及許諾所含的目的都是不可能。为的是：这样一来，沒有人能相信会有人許諾他什么事情；人人都要嘲笑一切这种許諾，認為都是空話。

(三)又假如有个人，知道自己有材力，倘若經過相当的培养，可以使他成为在很多方面都有用的人，他境况很舒服，宁願縱情享乐，不願意苦心努力去發展他的幸有的天賦能力。可是，他还知道問自己說：我这样暴弃自己天才的格准，除了合乎我任性作乐的性癖以外，是否也与所謂义务相合呢？他也見到：就是人（都像南洋群島上的土人一样）讓他的才力荒廢不用，專門游手好閑，寻开心，生男育女——簡言之，專門行乐，人也可以設想有一个自然界，流行这么一个普遍律的。但是他絕对不能够立志要这个真成为普遍的自然律，或是立下志願要我們有个暴弃天才的本能。他既然是个有理性的人，他必定立志要他自己的材力發展，因为这些材力会帮他达到各种各样的可能目的，并且自然賦予他这些材力，也是要使他能做各种各样的事業。

(四)又假如有个人，很得法，看見別人忍受劳苦，而他能够帮他們的忙，他just想：这干我什么事？讓各人各自随他的天幸，或随他的本領尽量享福；我不搶他什么东西，也不羨慕他，我只是不願意

出什么力气去增进他的福利或是救助他脱离苦难；無疑，假如这种想法是个普遍律，人类也尽可以生存；并且，無疑，人类还可以比在这个世界上（人人說同情，說善意，乃至想法子实行这些好意，一兩回，可是同时能騙人就騙人，不忠于人权，或出別的花样侵犯人权的世界）过着更好的日子。但是，虽然可能有个合乎那个格准的普遍自然律存在，但要立志要这么一个原則像自然律那样普遍有效是不可能的。这样發願的意志一定要自相矛盾，因为人会遇到很多事情，使他不得不需要別人的爱惜和同情；在这些时候，要是有这么一个出于他自己意志的自然律，他一点也不能希望得到他要得的什么帮助。

这些都是許多实在义务，至少是我們所認為实在义务的，其中的几件；这許多义务，由我們已經定下的那一个原則引伸出来，这是極明显的。这个原則就是，我們一定要能够立志要我們行为的格准成为普遍律。这是对一般行为的道德评价的标准。有些行为因为它的特性，弄得人要設想它的格准是普遍的自然律而不陷于自相矛盾都不能够，不用說我們要立志要这个格准应该成普遍律离可能更远。在其他行为，并没有这个根于本性的不可能；但要立志要这些行为的格准升为普遍的自然律也还是不可能，因为这么一个意志一定会自相矛盾的。前一类行为是違反了严格的或不可稍变的义务；后一类不过違反了比較不严格的或是格外的（meritorious 譯者按：意指可以褒獎的）义务。这些示例完全指明一切义务，就它强制执行的責务的性質上論（不是就行为的对象上論），所以都是根据那一原則的情由。

假如在一切違反义务的时期，我們內省心里的作用，那末，我們會見到实际上我們并不立志要我們的格准成为普遍律。要我們这样立志是不可能的；反之，我們实在立志要那与我們格准恰恰相

反的應該仍舊做普遍律，不過我們妄自以為在我們自己身上可以自由地替我們的愛好開個例外，或是以為單單在眼前這個特別時期可以這樣。所以，假如我們把一切事例從同一的觀點看，就是從理性的觀點看，那末，我們就見到我們意志內有個矛盾。這個矛盾就是：我們承認有個原則，在客觀方面說，是必要的，或是說，是個普遍律，然而我們又以為在主觀方面說，不是普遍的而是有例外的。我們的辦法是：在這個時期把我們行為從完全合乎理性的意志的眼光去看，在另一個時期又把它從受私人的自然愛好所操縱的意志的眼光去看。所以，這兒並沒有真正的矛盾，只是我們的愛好與理性的命令對抗罷了。原則的“普遍如此”變成只是“大概如此”，使得理性的實踐原則可以對那行為的格准讓步一半。這種對普遍律加以限制，不特假如我們平心而論，是沒有道理的；並且這種自欺的辦法反而證明我們實實在在還是承認無待令式的效力，不過替我們自己開幾個例外罷了——這些例外，我們想法子把它看做無關緊要，或是以為是事勢所迫，不得不如此。

假如義務這個概念會有意義，會定下我們的行為律，那末，這個觀念一定要由無待令式表示，不是由有待令式表示：至少這一點，我們已經看到了。假如必定包含一切義務的原則的無待令式是會有的，這一個令式對一切實際应用的義蘊是什麼，我們也已經得個明白清楚的概念了（這是一件很要緊的事情）。可是，我們還不能夠不待經驗直接證明實際上有這麼一個令式，實際上有個絕不依賴任何一個動機，只憑自身的權威就可以發絕對的命令的實踐規律，並且遵行這個規律就是義務。

要想得到這個論點，最關緊要的是：我們要知道我們絕不能夠由人性的特點證明這個原則是實有的。因為義務是指行為在實踐上無條件的必要性；我們只有證明義務是適用於一切有理性者

(只有对于这一切有理性者,令式才可以适用),才能够证明义务是适用于一切人的意志的规律。反之,凡是由人类的特别天性,由某些情感和性癖,乃至由人的理性的任何特别倾向演绎出来而不必定适用于个个有理性者的原则,只能充做格准,不能做规律;只能给我们一个主观原则,我们也许有照它行为的倾向的原则,不能给我们一个客观原则,能够指令我们就是遇着一切我们的性癖、爱好和自然倾向都与这原则相反的时候也照样行为的原则。其实,越少的主观冲动遵从义务的命令,越多的反对它,却总不能够把这个规律的强制力或这个规律的效力削弱分毫,这样,义务的命令的宏伟和固有的尊严也就越看得明白。

所以,在这里,我们看到哲学确实到了紧急关头了,因为虽然上至天、下至地,都没有能够支持它的东西,然而它却非弄得巩固不可。在这个地方,哲学一定要证明它是纯粹的,是它自己的规律的裁定者,并不是只把一个天赋官能或任何其他监护人类的天性所嘱咐的原则布告给人。虽有这些原则比完全没有总好些,可是一切这些绝不能产生理性裁定的原则。出于理性的原则,一定要完全不由经验来的;所以它的无上权威完全在于规律的高于一切的性质,以及人对规律应有的尊重,一点不在乎个人的爱好;否则本人一定要自己菲薄自己,要自己痛恨自己了。

因此,无论什么经验的成分,不特不能帮助道德的原则,而且反而极不利于道德的纯洁性,因为绝对好的意志的真正的无量的价值就在于行为的原则完全不受偶然理由(经验只能供给这种理由)的影响。这种松懈的,甚至于卑鄙的,要从经验的动机和律例找它的原则的思想习惯是应当严戒的。关于这个,我们的警告,绝不会太厉害,或太常说;因为人的理性,在困倦时期,很喜欢靠着这个软垫,在乐意的梦想之中(“它不抱天仙而抱幻象”)把道德变成

个杂种的坏东西——这坏东西，人要想看见它什么样子，它就成什么样子，不过从瞻仰过美德的真相的人看来，它总不像美德。^①

。这样，当前的問題就是：“有理性者要評定他們的行為，一定要問他們能不能立志要他們行為的格准充做普遍律，”这个是不是适用于一切有理性者的必然律？假如有这么一个必然律，那末，就可以完全不待經驗而証明这个定律与有理性者的意志这个概念就連在一起。要証明有这一种連結，無論我們多么不情願，我們一定要进一步到形而上学里头去；可是，不是到理論的哲学內去，乃是到道德的形而上学內去。實踐的哲学不是要找出实际發生的事情的理由，乃是要找出理應發生的事情的規律（尽管这件事情始終沒有發生），就是要找到客觀的實踐規律。在實踐哲学里，我們不必考究：为什么有些东西会快意或逆意；仅仅感觉的快乐与鑒賞怎样不同？鑒賞与理性的整个滿足是否又有分別？快乐或痛苦的感情由于什么？欲望和爱好怎样由苦乐之情發生？又怎样由欲望爱好与理性合作的結果得到行為的格准？因为這些問題通通屬於經驗的心理學；假如我們認自然學为根据經驗的規律的自然哲學，那末，經驗的心理學就是自然學的第二部分。但是，我們在这里是要討論客觀的實踐規律，因此我們要講的是那在意志全由理性決定这个範圍內意志与它自身的關係。在这个範圍內，任何涉及經驗的事物当然要排除掉，因为假如純由理性自身決定这个關係（这样決定的可能正是我們現在要考究的），那末，理性一定是不待經驗而这样決定的。

意志是被認為決定自己依照某些規律的概念去行動的一種能

① 瞻仰美德的真相，就是將毫不參雜感性事物，毫不附帶福報或私利那些假粧飾的道德加以觀賞。無論什么人，假如他的理性沒有完全壞，還能抽象，只要他理性一丁點精力，就可以很容易看到這種真正道德比任何其他似乎怡情的事物都美得多。

力。这一种能力，只是有理性者才有的。充做意志自决所根据的客观理由的根据就是目的；假如这个目的是純然出于理性，它一定是适用于一切有理性者的。反之，只是达到这个目的之行为所以可能的条件的事物，叫做工具。欲望的主观根据是冲动，意志的客观根据是动机；所以根于冲动的主观目的与根于一切有理性者所共遵的动机的客观目的有个分别。假如实践原則撇开一切主观目的，那末，它就是形式的；假如它依据于主观目的，即依据于冲动，那末，它就是實質的。凡是有理性者任意取为他行为要达到的結果(實質目的)完全只是相对的；因为只是由于这些目的与行为者的欲望的关系，这些目的才有价值。因此，这些目的不能够产生普遍的必然的原則，就是，不能够产生适用于一切有理性者并使一切意志不得不遵守的实践規律。所以，一切这些相对的目的只能产生有待令式。

但是，假定有个只是其存在就有绝对价值的东西，因为自己就是目的所以能够做正要规定的規律的根据的东西，那末，在这里，只在这里，才会有个無待令式或实践規律的根据。

那末，我说，人，实则一切有理性者，所以存在，是由于自身是个目的，并不是只供这个或那个意志任意利用的工具；因此，無論人的行为是对自己的或是对其他有理性者的，在他的一切行为上，总要把人認為目的。凡是爱好的对象都只有个相对的价值；因为假如沒有这些爱好，沒有它所引起的需要，那末，它所取为目标的对象就一点沒有价值。爱好和需要絕沒有绝对价值，值不得單为爱好需要而求爱好需要，所以凡是有理性者都一定会情願完全不受它的操縱。因此，凡是須由人的行为求得的对象，沒有一件的价值不始終是相对的。就是不靠着我們的意志而靠着自然力存在之物，假如是沒有理性的，也只有工具所有的相对价值，因此，我們

把它叫做‘东西’。反之，我們把有理性者称为人，因为他的本性就証明他就是目的，不能只当做工具。人既然是应受尊重的对象，所以一切对他的任意处理就受某种限制。个人并不是單單主观的目的，不是因为它是我們行为的結果，它的存在才对于我們有价值的目的；人乃是客观的目的，那就是說，他的存在即是目的，没有什么其他只用它做工具的目的可以代替它；否則宇宙間絕不会有具有絕對价值的事物了。假如一切价值都是有条件的，因而都是偶然的，那末，要有理性的任何种最高实践原則，一定都是不可能。

假如真有个最高的实践原則，或是支配人的意志的無待令式，那末，它一定是意志的客观原則，一定能够作为普遍的实践規律。为的是：这么个原則一定是由“那因其自身是目的就当然是人人的目的之对象”这个概念引伸出来。这个原則的根基是在于：有理性之物是以自己为目的而存在。人当然認为他的存在是这样的；在这个限度內，这个根本原則是个支配人的行为的主观原則。可是，个个别的有理性者認为他自己的存在也是这样，并且因为对我也适用的同一理由。^① 所以这个原則也是客观的，并且它是最高的实践根据，意志的一切規律一定是可以由它演繹出来的。因此，实践的令式是如下：你須要这样行为，做到無論是你自己或别的什么人，你始終把人当目的，总不把他只当做工具。我們現在要考究看实际上能不能做到这样。

讓我仍旧用上文所举的例子。

第一、关于对自己的必要义务。想要自杀的人應該問他自己說，到底他的行为与‘人自身就是目的’这个概念能不能相容？假如他因为要避免苦况就自杀，那末，他就是把他这个人当做只是，維

① 这个命题，在这里只是个公設(postulate)，这个公設的理由詳最后一章。

持个受得了的境况到死为止的工具。然而，人不是一个东西，那就是說，人不是只能做工具的，而且在人的一切行为上，一定要認人自身为目的。因此，我不能够对在我身上这个人作任何种处置，或是使他殘缺，或是損害他，弄死他。（把这个原則釐定得更准确些，期于免掉一切誤解，例如，为要保存性命而鋸断四肢，或反先把生命冒險等类：这是倫理学本科的任务。所以我們这里不討論这个问题。）

第二、关于对別人的必要义务；即不可不履行的义务。想要对別人作假許諾的人會立刻見到他这样是把那个別人只当做工具，以达到那个人自己沒有的目的。为的是：我要用假許諾去利用的人絕不会贊同我对他的这种行为，所以他自己絕不会蓄有这个行为的目的。假如我提出侵犯別人的自由和財產做例子，那末，这种行为侵犯对別人的义务的原則就更明白了。因为在后一类的例，侵犯人权的人是立意只利用別人做工具，他並沒有想到这些別人既然是有理性者，應該始終被尊为目的，就是只應該認为一定是自身能够蓄有这一个行为的目的者。^①

第三、关于对自己的非必要的(格外的)义务。行为不侵犯在我們本人而自身就是目的之人性，还是不够，行为一定要与这人性相調和。人性中含有可以更进完美的能力，这些能力是自然賦予我們人性的目的。忽視这些能力也許可以保存自身即目的之人性，

① 不要以为那普通所謂“因为你不要遭受这件事云云”(quod tibi non vis fieri, etc.)在这种地方可以作为規律或原則。这个原則只是由前者演繹而出，再加几个限制罢了；这个原則不能够作为普遍規律，因为它沒有包括对自己的义务的原則，也沒有包括要慈惠別人的义务的原則（因为很多人只要不要他对別人施慈惠，他很願意別人也不对他自己施慈惠），最后也不包括人对彼此的不可不履行的义务，因为依照这个原則，罪犯可以反駁施刑罰于他的法官，以及諸如此类的事情。

但不能够促进这个目的。

第四、关于对别人的格外义务。人人自然会有目的是他自己的幸福。固然，假如人人都不会有意把别人的幸福剝削一点，那末，縱使沒有一個人肯把别人的幸福增进一点，人类也許还可以存在；可是，假如人人都不想尽他的力量促进别人的目的，这种情形究竟只是消極地与自身即目的之人性不冲突，但并没有積極地与这个目的相調和。为的是：假如‘任何人自身就是目的’这个概念要对我完全發生效力，那末，这个人的目的應該尽量認为也是我的目的。

人以及一切有理性者自身是个目的（这是人人的行动自由的最重要的限制条件），这个原則并不是由經驗弄来。这，一来，因为这个原則是普遍的，适用于一切有理性者的；而没有什么經驗能够这样普遍适用。二来，因为这个原則并不是表示人性在主观方面是人的目的（那就是說，人性是人自己实际認为目的之对象），乃是認人性是个客观目的（这个目的無論如何一定要認为構成一切我們的主观目的之最高限制条件之規律，因此，这个原則一定是出于純粹理性）。据第一个原則，一切实践規律制定的客观根据是規則以及使規則成为規律（也許是自然律）的普遍性；但是它的主观根据是在于它所祈向的目的。照第二个原則，一切有理性者自身既都是目的，所以每个有理性者都是一切目的之主体。因此，意志的第三个实践原則就是：‘个个有理性者的意志都是頒定普遍律的意志’这个观念——这个原則就是使意志与普遍的实践理性相調和的最高条件。

根据这个原則，一切与意志是頒定普遍律者这个观念不相容的行为格准都要排除掉。所以意志不特要服从規律，并且因为一定要認意志自己为頒定这个規律者而服从，意志也只为这个理由，

才服从这个规律。

上述的令式，一种是根据于行动合乎普遍律这个观念的，例如在自然界，一种是根据于有理性者普有的自身就是目的之优越地位。这些令式，不过因为是认为无待的，所以它的权威才完全不根据于任何利益的动机。然而，我们前此只是假定这些令式是无待的，因为必须有这么一个假定才可以解释义务这个观念。我们前此不能够独立地证明实有发无待的命令的实践命题，并且在这一章内也不能够证明这个。但有一件事可做的，就是，知道在出于义务心的立志，任何利益都要舍弃——这是无待令式所以别于有待令式的特点而用无待令式内所含的规定来表示这个特点。现在表示这个原理的(第三)公式，就是，个个有理性者的意志都是规定普遍律者这个观念，正是做这一件可做的事。

虽然服从规律的意志也许是为利益的关系而归服于这个规律，然而自身就是最高的规定规律者的意志，因其是这样定律者，绝不能够依靠着任何利益；因为依靠利益的意志一定自己还要有别个规律，用这个利益应适用为普遍律这个条件去限制这个意志的自私的利益心。

人的意志个个都是它的一切格准就是普遍律的意志——这个原则，^①假如在别的方面有理，一定很宜于做无待令式；理由在于：正因为规定普遍律这个观念，所以这个原则不是依靠着任何利益；因之在一切可能的令式之中，只有这个会是无条件的。或是，更好一点，我们把这个命题换位而说，假如有个无待令式(即适用于个个有理性者的意志的规律)，那末，它只能发这样的命令，就是：假如一个人的意志可以认为能够立志要它自己规定普遍律的，那末，

^① 我可以不必再举例说明这个原则，因为那些已用以说明无待令式和它的公式的例都是也可以用来说明这个原则的。

一切行为都要依照这个意志的格准进行。为的是：只有这样，这个意志所遵循的实践原则和令式才是無条件的；因为在这种情形之下，这个原则和令式才不会是依靠任何利益的。

到了这里，假如我們把前人对于寻求道德的原则的一切企圖回看一遍，那末，一切这些企圖完全失敗似乎不足为奇。以前人看到人因为义务起見應該服从規律，但沒有人悟到他所服从的規律，虽是普遍有效的，只是他自己頒定的，并且他不得不只照他自己意志行为，而这一个意志的自然目的是要它頒定普遍律的。假如，不管規律什么样子，人只是服从它，那末，我們一定要認為他是受什么利益刺激或拘束，使他遵循这个規律；因为規律既然不是出于他自己的意志，那末，一定有他意志以外什么东西强迫他遵循这个規律。因为这一个完全免不了的結論，所以一切想求得义务的最高原则的努力完全白費了。人始終沒有找到义务，只找到一定要为某种私的或公的利益而行动这个必要。因此，这个令式当然始終只是有条件的，絕不会有道德命令的力量。所以，我把道德的最高原则叫做意志自律的原则，以与一切其他原则分別——这些别的原则，我叫做他律的原则。

个个有理性者在他意志的一切格准上一一定要認他自己是在頒定普遍律，用以評判他自己和他的一切行为的普遍律——这个概念引出另一个附屬的很有結果的概念；这另一个概念就是目的国。

我所謂国，是說各个不同的有理性者由共同規律的关系合成一个系統。規律把某些目的定为普遍有效，所以，假如我們把有理性者彼此間的个人差异以及一切他們私人目的所特有的内容撇开，那末，我們就可以得到一切目的完全合成一个系統(包括自己就是目的之有理性者以及各个特有之目的)这个概念；換言之，我們就可以得到合乎上文所說的那些原则的一个目的国这个概念。

每个人應該將他自己和別人总不只当做工具，始終認為也是目的——这是一切有理性者都服从的規律。这样由共同的客观規律的关系就产生个由一切有理性者組成的系統。这个系統可以叫做目的国，因为这些規律的用意就在于將一切有理性者彼此間連成目的与工具的关系。当然，这个目的国只是一个理想。

假如一个有理性者頒定普遍律于目的国，同时自己也順从这些規律，那末，他就成了这个目的国中的一分子。假如他頒定規律而自己不受任何别的有理性者的意志的支配，那末，他就是这国中的元首。

目的国所以可能，是由于意志自由；在这个国内，有理性者总要認自己或是以一分子的資格或是以元首的資格頒定規律。元首的地位不能只用他意志的格准維持；只有他是完全独立者，毫無需要，并有滿足他的意志的無限的力量，才能够維持这个地位。

这样說，道德就在于將一切行为参照惟一的会产生目的国的規律制定。这种定律作用一定是每个有理性者本性中所固有的，并且一定是發自他自己的意志。因此，这个意志的原則就是：永远不要依照任何不能作为普遍律的格准去行为。那就是說，你行为要做到意志可以認它自己就以它的格准頒作普遍律。假如格准不是自然会合乎以有理性者为普遍律制定者这个客观原則，那末，要遵照这个原則行动的必要就叫做实践上的强制，也就是义务。無疑，义务是不适用于目的国的元首，但适用于这个国内的一切分子，并且适用于一切分子到一样的程度。

遵照这个原則去行为这个实践上必要，即义务，并不由于情感、冲动或爱好，只是由于有理性者彼此間的关系。在这种关系上头，总要認有理性者的意志是制定規律的，因为否則不能認这个意志自身就是目的。理性既是認意志是頒定普遍律者，它就把意志

的一切格准参照一切其他意志，并参照一切对自己的行为。这样做并不是由于任何其他动机，或任何将来的利益，乃是由于这个观念，即只遵循他自己手定的规律的有理性者具有尊严这个观念。

在目的国内，个个不是有价值，就是有尊严。凡是有价值的，都可以用别的等值的东西代替；反之，任何高于一切价值，因而没有等值的东西的，就有尊严。

凡是应付人类的一般爱好和需要的东西都有个买卖的价值；凡是不预期有需要而与某一种好尚相应的，就是满足我们能力的无用的游戏的东西都有赏玩的价值。但是，那使任何事物能够自身成为目的之惟一条件不特有相对的贵重性，就是有价值，而且有根本的贵重性，就是有尊严。

只有在道德这个条件之下，有理性者才能够自己成个目的，因为只有这样，他才会目的国内做个制定规律的分子。因此，只有道德，和能具道德的人格是有尊严的。劳工方面的技巧和勤勉有买卖的价值；语妙、活潑的想像，和风趣有赏玩的价值。反之，信于践诺，为主义（不是为生性）而慈惠，有根本的贵重性。假如缺乏这些美德，无论是自然，是人为，都不能够弄出能够代替它的东西，因为这些所以贵重不在于它所产生的结果，也不在于它所取得的功用与利益，只在于内心的性格，就是在于随时可以发为信诺，慈惠的行为的那些出于意志的格准，纵使这些行为没有得到所求的结果也没有关系。这些行为也用不着任何主观的鉴赏或情感的推重，使得人立刻对它喜欢满意，它用不着人对它有什么直接的倾向或感情；它使履行它的意志成了直接可敬的对象。只须理性就可以把这些行为强加于意志，并不是恭维意志，哄它去做——用恭维哄人履行义务是自相矛盾。所以，这种评价指明这么一个性格的贵重性就是尊严，并且认为这种性格比一切价值都高得无数倍；人不

能够片刻把它与这些价值互相估論比較而不至侵犯它的神聖性的。

那末，美德或在道德方面美好的性格有什么正当的理由，使它能够以这种高尚的地位自居呢？这个正当的理由就在于美德能替有理性者取得参与預定普遍律的工作的权利。美德既然能使有理性者参与定律工作，也就使他取得做目的国的一分子的資格。有理性者自身本就是目的，因之他在目的国内是定律者，他不受任何自然律的支配，他只服从他自己定的，并使他格准能作普遍律的那些規律：他的这种本性已經預定他会有作目的国的一分子的权利。除了規律所賦与的以外，没有什么东西会貴重。决定一切貴重性的定律工作，就因为它决定一切貴重性，它自身就一定尊严，那就是說，它有絕对的無比的貴重性，只有‘尊重’这个話才可以表示有理性者对它应有的崇奉。这样說，自律是人以及一切有理性者所以尊严的根据。

以上所說的表示道德原則的三种方式根本只是同一規律的几个不同的說法，并且其中任何一个說法都包含着其他两个。但是三者之中有个不同；这个不同与其說是在客觀的實踐的，宁可說是在主觀的實踐的——用意在于（以某种比拟法）使理性的观念更与直觉相近，因而更与感情相近。其实，一切格准都有——

（一）一个形式，就是普遍性；照这个看法，道德的令式就是：一定要采取必然可以作为普遍的自然律的行为格准。

（二）一个實質，^①就是目的；它的公式是：有理性者，因为他照他的本性是个目的，所以自身就是目的，所以一定要在一切格准上

^① 譯者按原文內与“實質”相当的字是‘Maxime’。阿博特氏等以为一定是‘Materie’的錯誤。照上下文看，阿氏之說是对的。因此我們照譯“實質”。較新的版已校改作“實質”。

作为限制一切相对的任意的目的之条件。

(三)用一个公式把一切格准的性質完全限定;这个公式就是,一切格准应该由它自己的定律工作与可能的目的国相調和,像与自然国相調和一样。^①这三个范畴——意志的形式的統一性(意志的普遍性),意志的实質(对象,即目的)的多数性,这些目的所組成的系統的整个性——的次序內有一种渐进的步驟。要我們对于行为下道德的判断,最好是总照严密的方法进行,先以無待令式的普遍公式为根据;这个公式就是:照能够作为普遍律的格准去行为。可是,假如我們要使道德律‘通过’,那末,把同一个行为同时归到在上述这三个概念,因而尽量使它更接近直觉,这是个很有用的方法。

現在我們可以回到我們起初討論的概念,就是絕對好的意志这个概念。不能坏的意志是絕對好的,換言之,这个意志的格准,假如作为普遍律,絕不会自相矛盾。因此,始終照你能够發志願,要它成为普遍律的格准去行为——这个原則就是这种意志的最高律。只有在这个条件之下,意志才会永远不自相矛盾;并且这么一个令式就是無待的。因为意志所以能作为行为的普遍律,与万物的存在由于普遍律的普遍維系(这就是自然界的形式方面)相似,所以無待令式可以說:照能够同时把自身作为普遍的自然律的格准去行为。这就是表示絕對好的意志的公式。

有理性者与世界的其余物类的分別就在于有理性者能够替自己立个目的。这个目的就成为个个好意志的实質(內容)。可是,对

^① 目的說(Teleology)把自然国認做目的国;倫理学把可能的目的国認做自然国。在前者,目的国是个理論的觀念,用以解釋实有的事物。在后者,目的国是个实践的觀念,用以产生还未实现,但我們行为能够使它实现的对象,并且我們能使它实现得合乎这个觀念。

于絕對好的，絕不受任何(求达这个或那个目的的)条件所限制的意志这个观念上，我們一定要把一切有待于求达的目的撇开(因为这些目的使一切意志变成只是相对地好)。因此，在这种地方，目的一定不要認為有待于求达的目的，應該認為一个獨立地存在的目的。在消極方面，我們認為絕對好的意志是我們永远不要反乎它去行动的意志，并且在我們立志的一切时期，一定要始終不把它只当做工具，而推尊它为目的。这个目的的一定是具有一切可能的目的者，因为它也是具有可能的絕對好的意志者；因为使这种意志服从任何其他对象，一定要陷于矛盾的。所以，“对一切有理性者(你自己和別人)要这样行为，使在你的格准內一切有理性者自身都就是目的；”“照同时可以普遍适用于一切有理性者的格准去行为：”这两个原則根本是相同的。为什么呢？因为“在用工具以求达任何目的之时，我應該把它要能作为一切行为者的行为律这个条件限制我的格准；”“一切行为格准的根本原則一定是：一切具有目的者(即有理性者自身)始終不應該只当做工具，應該作为限制一切工具的使用的最高条件(那就是說，永远同时認為目的：)”这两句話归結是一样的。

因此，無疑地，不論有理性者服从什么样的規律，他自身既然是个目的，一定能够認他自己是把这些規律定为普遍律的；因为他所以自身就是目的，正因为他的格准配做普遍律。他格准宜为普遍律这件事，就使他有高于一切單純自然物的尊严(特权)；他对他的格准的看法，始終是要將他自己和一切别的有理性者認為預定規律者(因为是定律者，所以他被称为人)，这样，有理性者的世界(即所謂智性世界)就会成为目的国；所以会成这样，是由于一切人以目的国的一分子的資格而定律。因此，一切有理性者行为的方式，一定要以为从他的格准上看，他永远是全目的国的定律分子。这

些格准之形式的原則就是：你要这样行为，使你的格准也可以作为（一切有理性者的）普遍律。目的国所以可能，只由于与自然界的情形比拟，不过目的国只依照格准，即自己加于自己的規律；自然界只依照由外力强迫而作用的动因的規律。但是，自然系統虽是被認為机械，但是就它以有理性者为目的这一点說，并因为这一点，人称它为自然国。假如格准是普遍遵行（这是無待令式管理一切有理性者的法規），这么一个目的国就会实现。一个有理性者，就是他自己謹遵这个格准，也保不住一切其余有理性者因此也謹遵它，也不能預期自然国与自然国的有目的之秩序会使他做个相宜的分子，期于自然界成个他自己使之可能的目的国，换言之，不能預期自然国有利于他求幸福的期望。但是，“照一个为只是可能的目的国内頒定普遍律的分子的格准去行为”这个規律还是完全有效的，因为这个規律是無待的命令。就在这个地方，有个詭怪的道理，就是：只是人因其为有理性者而具有的尊严，并不問因理性而求达的目的或利益，换言之，对于純然观念的尊重，却能够作为意志万不可不遵从的訓誡；并且这个格准的崇高偉大正因为它完全独立，不倚靠这种的行为动机；一切有理性的行为者配做目的国的定律分子，正是由于这种独立不倚；因为否則他一定要被認為只是受制于支配他的需要的自然律了。就是假定自然国与目的国有个共同的元首，因而目的国不只是观念而是事实，这样，这个观念固然可以得到一个强有力的动机，但也絕不能增加它根本的貴重。为的是：虽則如此，我們始終要認為这个惟一的絕對定律者要評定各个有理性者是多么貴重，也只能依据他們的由人的尊严这个观念所指定的超乎利己心的行为。事物的实質并不因为它对外的关系而变更；撇开对外关系，单独構成人的絕對貴重性的行为，人也一定要就这种行为受評判，無論誰是評判者；就是上帝，也要这样。所以道

德是行为对于意志的自律之关系，也就是行为对于可能的以意志的格准制定普遍律的关系。合乎意志的自律的行为是得許可的；不合乎这种自律的行为是被禁止的。格准必定与自律的規律相合的意志是个聖潔的意志，絕對好的意志。不絕對好的意志依据自律的原則(道德的強制)就是責务作用。責务不适用于聖潔者。出于責务的行为所具有的客觀的必要性就叫做义务。

由剛才所說的看来，我們很容易解釋为什么虽然义务这个概念含着服从規律的意义，我們还是以为履行个人的一切义务的人具有一种尊嚴与偉大。固然，就他服从道德律这一点說，他并不偉大；但是，因为对于这个道德律，他就是定律者，并且他只为这个緣故，才服从它，所以他才算偉大。我們在上文已經指明：也不是恐惧，也不是爱好，只有尊重規律，才能够使行为在道德上可貴。假如我們認為我們意志只在它的格准会充作普遍律这个条件之下發生作用，那末，这个我們所可有的理想的意志就是應該受尊重的；人的尊嚴就在于这个能够作普遍律的制定者的資格，不过人自己也得要服从他所定的这种規律罢了。

意志的自律是道德的最高原則

意志的自律，就是指意志能够成为自己的規律这个特性(完全与意志的对象任何特性無关)。因此，自律原則就是：意志的取舍，必要使你取舍的格准可以作为普遍律。我們不能够單單分析这个实践規則所有的概念，就証明这个規則是个令式，就是說，不能証明一切有理性者的意志必須受这个規則的拘束，因为这个規則是个綜合的命題。我們一定要从对象的認識再进一步，把主体，即純粹实践理性，作批判的研究，因为这个發出自明的命令的綜合命題一定可以完全不待經驗而直接認識的。这个題目不在这一章的

範圍之內。自律原則是道德之惟一原則：這只須把道德所含的概念分析，就可以明白。因為這樣分析了之後，我們就知道道德的原則是個無待的令式，又知道這個令式所命令的正是這個自律。

意志的他律是一切假的道德原則的來源

假如意志從它的格准宜於作為它自定的普遍律這一點以外尋找決定它的規律，假如意志越出自身以外，從它的任何對象的特性尋找這個規律，那末，結果總是他律。如果這樣，意志就不是自己給自己定律；這個規律乃是與意志有關係的對象給它的。這個關係，無論是依據愛好，或是依據理性的概念，都只能夠產生有待令式：因為我要別一件事，所以我才做這一件事。反之，道德令式說，因而就是無待令式說：縱使我不要什麼別的東西，我也應該這樣做。例如，有待令式說：假如我要保全我的名譽，我就不應該說謊；無待令式說：縱使說謊絲毫不會使我不名譽，我也不應該說謊。因此，無待令式一定要撇開一切對象，使它对意志一點沒有影響，期於實踐理性（意志）不至只是經營它自身以外的利益，期於它能夠作為最高定律者來表現它的無上權威。例如，我應該努力促進別人的幸福，並不是因為實現別人的幸福與我有什麼相干（無論是由於直接愛好，或是由於間接從理性得到的什麼滿意），只因為我們不能一面不顧別人幸福而同時發願要這種行為格准作為普遍律。

一切以他律為其基本概念的道德原則的分類

人的純粹理性，假如不經過批判的研究，總是先把一切錯的方法都試過，才找到惟一的不錯的法子。在這裡同在其他地方都是這樣。

一切可以從這個觀點（即出於他律的）採取的學說，不是經驗

的，就是純理的。經驗的學說，由幸福學說來的，是根據關於身體的或精神的情感。純理的學說，由完滿學說來的，是根據我們理性以為可以得到的完滿這個概念，或是根據於決定我們意志的獨立的完滿性(上帝的意志)這個概念。

經驗的學說完全不能夠作為道德律的基礎，為的是：假如道德律以人的特性，或人所處的偶然環境為基礎，那末，這些規律就失掉它適用於一切有理性者的普遍性，失掉它拘束一切有理性者的那種無條件的必須實踐的性質。但是，私人幸福學說所以最可反對；不只因為它是錯的，並且經驗與‘人的境遇越順，他的品行就越好’這個假定相反；也不只因為這個學說對於建立道德律毫無貢獻(毫無貢獻的理由是：使人順利和使人善良是完全兩件事，使人對於他自己的利益會打算，很精明，和使他有美德也是兩件事)。這個學說的壞處乃在於它所給予道德的來源是反而顛覆道德，反而毀滅道德的偉大性的；因為這些來源把為善和為惡的動機弄成同類，而且只教我們會打更好的算盤；這樣一來，善與惡的分別完全弄到沒有了。在另一方面，又有些人假定人有辨別道德的特別感官，^①即道德之感。假如不能思想的人相信在乎普遍律的事情上，情感能夠幫助他們，那末，這樣求教於道德之感是很淺薄的：並且情感，因其有無數的程度上差別，不能夠弄出一個一致的善惡標準；任何人也沒有憑他自己情感替別人下判斷的權利。然而，這個道德之感直接認定美德能使人滿足，受人尊重，並不說破我們愛美德不是為它的美而是為利益。在這一點上，道德之感比較地與道德

① 我認為道德之感這個學說包括在幸福學說之內，因一切出於經驗的興趣都由於一件事物所能呈獻的愉快，才會增進我們的福利，無論這愉快是直接滿足，並不想到沾利，或是為沾利起見。我們一定也要同哈赤遜(Hutcheson)一樣，把對他人幸福的同情歸在他所假定的道德感之內。

和道德的尊嚴更接近些。

說到關於道德的純理的根據，那末，完滿這個本體論的概念，雖然有缺乏，比那由上帝的絕對完滿的意志引伸出道德的神學的概念總好些。誠然，前一個概念是空虛的，不確定的，因此要想用它從無量數的可能的實在之中找到與我們相稱的最大量的實在是做不到的；並且，要想把我們此刻所說的實在與每個其他實在分別，這個概念不免要犯循環論的毛病，暗暗先假定正要它解釋的道德概念。然而，它還是比神學的概念好。不特因為我們對於上帝的完滿不能夠直覺，只能由我們自己的概念演繹出來，而這些概念中最重要的恰恰就是道德，所以我們的解釋只是循環論證，而是因為假如我們避免這個循環，所剩下的上帝意志的概念只是要光榮和要優勢的欲望和可怕的強權與報復觀念聯合而成的概念；任何根據這個概念的倫理系統都是直接與道德相反的。

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

至於其餘的學說，我可以不必在本書內把它一起細細反駁。這樣反駁只是多餘的，因為這是太容易了，並且大概就是必須決定要從這些學說之中採取那一種(因為聽眾一定受不了這個問題老愚而不決)的人也知道很清楚。但是，這裡使我們更關切的事情是：一切這些學說所奠定的道德的第一基礎只是意志的他律，因此這些學說一定要達不到它的目的。

假如一定要假定一个为意志所求的对象，才可以規定那决定意志的規則，那末，这个規則总不过是他律；所含的令式总是有条件的，就是，假如或因为一个人想要这个对象，他就應該如此如此。因此，这个令式始終不能够發道德的命令，换言之，不能够發無待令式。無論这个对象是憑借个人爱好支配意志，如私人幸福說所假定的，或是用那对付我們的可能志願的对象之理性支配意志，如完滿學說所假定的，意志总不是自己用对于行为自身的概念直接决定自己，只是用預期这个行为可以得到的結果对于意志的影响决定自己——因为我想要別一件事，所以我應該做这一件事。并且在这里我是行为者，我們一定要假定在我，还有別个規律；因为这个規律，我才必須立志要这个別的事物。而这一个規律又須有另一个令式限制它。为的是：对于行为者能力所及的对象的概念憑借他的本性而左右他的意志的这种冲动，是靠着行为者的性質，或是感性(爱好和賞識)，或是智性与理性(因为智性理性的特質，运用智性理性是会引起滿意的)。所以；正当地說，这个規律是自然所賦与的。因为如此，它一定是由于經驗才知道，一定要用經驗証明；所以，它只是不必然的，不能充作自明的實踐規律——而道德律却必須是自明的實踐規律。不特如此，并且这个規律一定只是他律；它不是意志自己頒定的，它是一个外来冲动，利用行为者易于接受它的特性而頒定的。

絕對好的意志的原則一定是个無待令式；这种意志对一切对象都是不确定的，只是含着立志作用的形式。这个立志的形式就是根于自律；自律就是說每个好意志的格准都能够充作普遍律。只有这个自律是一切有理性者自束的規律，用不着借助于任何冲动或利益心。

这么个超乎經驗的綜合的實踐的命題怎么可能，为什么必要

——要把这些問題解决，并不是道德形而上学的事情。我們并没有在这里断定这个命題是真实的，更没有自命有把它証明的能力。我們只是把公認的对于道德概念的發展来指明意志的自律一定与这个概念相連，并且，就是这个概念的基础。凡是認道德是实在的，不是虛妄幻想的人，一定也要承認这里所举的道德原則。所以，这一章，同上一章一样，只是分析的。假如無待命式以及意志的自律是真的，而且因其是超驗的原則，是絕對必要的，那末，道德一定不是我們腦里的虛構。要証明道德不是虛幻，一定要假定純粹實踐理性可供綜合之用。但是，假如我們沒有先把純粹實踐理性作个批判的研究，我們就不能够冒昧这样假定。在最后一章內，我們要把这种批判說个大綱，以够应付我們的討論为度。

第三章 由道德形而上学轉到 对于純粹实践理性的批判

論自由这个概念是解釋意志自律之关键

就生类是有理性的这一点說，意志是生类所有的一种起因作用(即發生結果的作用)。假如这个起因作用，不用任何外来的原因决定它，也生效力，那末，自由就是这种起因作用的特性，就像自然界的必然性是由外来原因决定的起因作用的特性一样(一切無理性者的起因作用都有后一种特性)。

上头說的，对于自由的定义是消極的，它不能够使我們發現自由的實質；但是它能引到一个更富意义更有結果的積極概念。起因这个概念隱含“由規律(德文 Gesetz)規定”这个概念，由是因为有所謂原因，它的結果就必須規定(德文 gesetzt)出来。因此，自由必須不被認為無規律，自由不过是不服从自然界的定律罢了，自由的原因必須遵照不变的規律發生作用，但这些規律是自由原因所特有的；其实，离开規律，自由意志就毫無意义。自然界的必然性隱含着动因的他律；因为必須照有外物使这个原因發生作用，这个規律，才会有任何結果。所以，除了自律以外，即除了意志能作自己的規律之特性以外，意志自由还有什么意义呢？說“在一切行为上，意志是它自己的規律”只是說“意志的原則就是，只遵照可以使自身作为普遍律的格准去行为。”可是，这个正是無待令式的公式和道德的原則。所以，自由意志与合乎道德律的意志只是一件事。

假如我們由意志自由这个假定入手，那末，我們只須分析自由

这个概念就可以見到道德和道德的原則。然而道德的原則——絕對好的意志就是它格准總可以認做普遍律的意志——還是一個綜合命題。因為無論我們怎樣分析絕對好的意志這個概念，都得不到格准的這個特性。只是有個第三項，把自由與道德這兩個概念綜合在一起，才可以從自由推演出道德。對於自由的積極概念會產生這個第三項；並且自然這個概念不能夠產生第三項（因為在自然界，因果關係是一個東西與另一個東西的關係）。我們此刻不能夠就指出這個由自由指引出來的並且我們有個超驗的觀念的第三項是什麼，也不能夠使怎樣可以從純粹實踐理性引伸出自由這個概念這個道理以及無待命式怎樣可能弄得明白；我們得要先作一些初步的研究。

論我們必須先假定自由是一切有理性者的意志的特性

除非我們有充分理由說一切有理性者的意志都是自由的，我們據任何理由說人的意志是自由的，都是不充分的。只因為我們是有理性者，道德才是適用於我們的規律。所以道德一定是適用於一切有理性者。但是只有自由者才会有道德；因此我們必須證明一切有理性者的意志都是自由的。要用某些所謂對於人性的經驗證明這個自由是不夠的（這樣證明是完全不可能的，因為這個只能用超驗的方式證明的）；我們一定要證明一切有意志的有理性者的活動是自由的。我要說：個個除了在自由這個觀念之下不能行動者，正因為這個緣故，就他的行動上說，是真正自由的。換言之，好像從理論方面^①能夠證明他的意志是自由的，那樣，他一定

^① 我假定自由只是有理性者以為他們的行為所隱含的一個觀念；我採用這個方法，因為要免得要從理論方面證明有這個自由。為我這裡討論起見，只這樣假定就行了；因為縱然弄不出理論的證明，一個只能依自由這個觀念而行動者，和一個實際自由者都是要服從相同的規律的。這樣，我們在這裡就能夠避免掉那個理論方面的責任。

要認一切与自由有不可分解的关系的規律都对他有效。我再说：我們一定要認一切具有意志的有理性者都有自由这个观念，因为有理性者个个始終是依这个观念行事。我們一定要承認有理性者有个实践的理性，就是能作它的对象的原因的理性。要設想有个理性，明知地讓外来势力左右它的判断，这是不可能的事情；因为假如这样，行为者会以为不是理性决定他的判断，乃是自然的冲动决定它。因此，理性必須認它自己是建立它行为的原則者，并且以为它完全不受任何外力的操縱，所以，理性，無論是認为实践理性，或認为有理性者的意志，一定要以为它自己是自由的。换言之，只在有理性者依自由这个观念行动之时，他的意志才是他自己的意志。因此，在实践方面，必須認为一切有理性者都有自由意志。

論附屬於道德观念的兴趣

我們畢竟把对于道德的确定概念追溯到自由这个观念。可是，我們不能夠証明我們或人性真是自由的；只是我們見到了：假如不先假定自由，我們就不能以为我們是有理性的，并且是覺得是我們行为的起因的，换言之，就是具有意志的。我們也見到了：正因为同一理由，一切具有理性和意志者一定是依他們自由这个观念决定他們的行动。

因为先假定自由，所以我們覺得有个行为律，就是。我們行为的主观原則（即格准）必須始終具有做客觀的或普遍的原則的效力；并且可以作为是我們自己制定的普遍律。但是，为什么只因我有理性就得要遵循这个原則，而且为什么这样一来就弄得一切有理性者也得要遵循这同一个原則呢？縱然承認我不是为兴趣所强迫而服从（因为假如是这样强迫，就絕不能有無待令式），我也必須

对于这个原則發生兴趣，而穷究我何以服从它。为的是：这个“我应该如此”实在就是“我立意要如此”是对于一切有理性者都有效的，只要理性是不受障碍而完全决定他的行为的话。可是，在像我們这样的有理性者，除了理性之外，还受别的动机——感性——的影响，純然由理性發动的事情不一定会实行：所以，在我們，那种必要性就不过只是一个“应该”，而且主观的必要性与客观的必要性也不相同。

似乎我們只是先在自由这个观念之中假定道德律，即假定意志自由原則，似乎我們不能够証明道德律自身是实在的并在客观方面是必要的。就是当真如此，我們也已經得了不少的利益，因为至少我們把真正原則勘定得比从前更精确些。可是，对于这个原則的效力和人在实行上須服从它的必要，我們一点沒有进一步的了解。因为假如有人問我們，为什么我們的行為格准可以做普遍律这一層必須作为节制我們行为的条件，并我們所認為这样行为的貴重性（貴重到我們不能有什么比这个更高的兴趣）根据什么；假如又問我們，何以人相信他觉得他自己貴重只是由于这样行为，（比起这个，愉快或不快的境遇算来只等于零）：对于这些問題，我們不能够作滿意的答复。

我們有时候見到：假如个人的品性，不牽連任何对于内外情况的兴趣的，使我們能够在理性万一分派給我們这个情况的时候参与这种情况，那末，我們对于这一个品性就能够發生兴趣。换言之，單是配有幸福这个品性自身就可以使我們發生兴趣，縱然沒有分享这个幸福的动机也可以这样。但是，这个見解，其实只是我們前此所假定的道德律的重要性的結果（所謂重要就是指因为自由这个观念，我們撇开一切經驗的兴趣）。可是，为什么我們應該撇开这些兴趣，那就是，要以为我們自由行动而同时服从某些規律，从

而只向我們自己身上尋求貴重性（這種貴重可以抵補那丟掉一切使我們情境有價值的事物的損失）。這個道理，我們還不能夠這樣看出來，而且我們也不了解我們何以會這樣行為——換言之，不了解道德律何由得到它的使人不可不遵行的力量。

我們必須坦白地承認這裡有種循環論——似乎逃不掉的循環。我們假定我們在做動因這方面是自由的，使得在目的國方面我們可以認為我們能夠服從道德律；到後，我們却因為我們已經認我們有意志的自由，就以為我們須服從這些規律。自由以及意志的自己為自己定律都是自律，因此這兩個概念是互相隱含的；正因為這個緣故，任何一個概念不能夠用以解釋別一個概念，或作為別一個概念的理由。至多這種辦法也只是在邏輯上要把對於同一對象的顯似不同的概念化為單個概念時候才可以使用（就像我們把同一數值的不同的分數約為最簡式一樣）。

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

一切不是由我們立意而發生的意念（例如起於感官的意念）只能夠使我們知道外物的影響我們的那方面；這些對象自身是什麼，我們仍然不知道，因此就是我們對這類的意念盡智力所及，用極深切的注意考究它，我們也只能夠由它得到對於現象的知識，始終得不到對於物自身的知識：這些話用不着深思之後才能說，而且我們可以假定就是具極平常的智力的人也能說，不過在這種人，他用他的方法——用那個模糊的他所謂情感的察覺力罷了。這個分別一經成立（也許只是由於見到我們被動地感到的外來意念，與由於我們主動而產生的意念兩者不相同，而悟到這種分別），我們就必

須承認并假定在現象后面有个非現象的东西，就是物自身；不过我們一定要承認：因为除了在这些物自身影响我們这方面以外，我們永远不能知道它，所以我們不能够对它再接近一点，也始終不会知道它自身是什么。这个分別一定要引出感觉世界与智性世界的分別，無論这个分別是多么粗陋的。感觉世界也許随各观察者感官印象的不同而变异，但作感觉世界的基础的智性世界总是只有一个。就是对一个人自身，他也不能够自命可以由他用內省得到的知識而知道他自身究竟是什么。为的是：他并没有自己創造自己，不是超乎經驗而是凭借經驗得到对于他自身的概念；結果当然就是他对自身的知識，也只能得自內感，因而只能得自他本性的現象以及他意識被影响的方式。同时，在这些由現象構成的他自己的特性以外，他必須假定有个什么做这些特性的根基——即他的自我——無論这自我的特性是怎么样。这样，人对于別知并接受感觉这方面，一定要算他自己是属于感觉世界的；但对于他所可有的純粹主动这方面（直接到达意識而不經由感官的活动），一定要算他自己属于智性世界——不过对这个世界，他没有更进一步的知識罢了。

深思的人对于一切呈現于他的事物，一定会得到这种結論；就是具極平凡的智力的人大概也会有这种結論，因为大家很知道这种人很容易以为感官对象之后还有个不可見而自己主动的东西。可是，他們立刻又把这个看不見的具体化，作为感官对象，这就弄坏了；换言之，他們要把这个物自身弄成直觉的对象，所以他們在这上头并没有更澈悟一点点。

人自身实在有个使他与万物有別，并且与他受外物影响那方面的自我有別，的能力；这个能力就是理性。理性是純粹自發，所以比智性都还高。为的是：智性虽然也是自發，不像感官那样只含着我們被动地受外物影响而后起的意念，但是智性只能够产生那

些把感官意念規則化并把它联合在一个意識之内的概念，此外不能产生什么；并且倘若沒有这样利用感官，智性就絕不能够有思想作用。反之，理性在所謂理念(Ideas)这方面那么純乎自發，弄到它高于感官所能貢獻的一切东西；并且理性的最重要的功能就在于把感觉世界与智性世界分別开，因而規定智性的限界。

因为这个緣故，有理性者，就他是智性这方面看（不是就他較低級的能力看），一定要認他自己是屬於智性世界，不屬於感觉世界。因此，他要打量他自己，要認識那支配他那些能力的运用的，因而認識支配他的一切行为的那些規律，都有兩個观点可以根据：第一、从他属于感觉世界这个观点看，他見到他自己是受制于自然律的（他律）；第二、从他属于智性世界这个观点看，他見到他自己是受制于超乎自然界，不根据經驗而只根据理性的規律。

就他是有理性者，因而是智性世界的一分子这方面論，人除了依照自由这个观念之外不能够設想他自己意志起因的方式，因为不受感觉世界的原因的支配（理性始終必定認它自己具有这种独立性）就是自由。我們知道，自由这个观念与自律这个概念是分不开的，自律的概念又与道德的普遍原則是分不开的——这个普遍原則，从理想上論，是有理性者的一切行为的根据，就像自然律是一切現象的根据一样。

我們在上文說过：我們由自由轉到自律，再由自律轉到道德律，似乎隱隱含着一个循环論，換言之，因为道德律，我們成立了自由这个观念，这似乎不过要使后来我們可以由自由的观念推演出道德律来；因此，我們对道德律，絕不能說出什么理由，只能認是个好意的人很情願承認而我們始終不能作为可得証明的命題的巧問謬論(*petitio principii*)——可是，現在这个疑慮消除了。因为我們現在見到在我們自認爲自由的当兒，我們把自己作为智性世界

的分子而承認意志的自律以及自律的后果——道德；在我們自認爲受制于道德义务的当兒，我們是以为我們同时屬於感觉世界和智性世界這兩方面。

無待令式何以可能

一个有理性者，因其是智性，將他自己認爲智性世界的一分子，并且只因为他是屬於这个世界的一个动因，他才把他自己的起因能力命为意志。从另一方面說，他又自覺得他是感觉世界的一部分——他的行为在这个世界內表現的方式，只是那个起因能力的現象。但是，他不能看出那个起因何以会表现为他的行为，因为他对于这个起因，没有什么知識；因此他不得不認这些屬於感觉世界的行为只是受其他現象的决定，就是受欲望和爱好的支配。假如一个人只是智性世界的一分子，他的一切行为一定会完全合乎意志的自律；假如他只是感觉世界的一部分，他必定被認爲完全受制于欲望与爱好的自然律，即完全服从自然界的他律。前一种行为一定是根据道德的最高原則；后一种行为一定是根据幸福原理。但是，我們要知道智性世界是感觉世界的根据因而是那个世界的規律的根据。并且，因为意志完全屬於智性世界，直接規定意志遵行的規律的就是智性世界。因此，就我是智性这方面論，我服从智性世界的規律，就是服从理性，虽是就我本性的另一方面論，我又屬於感觉世界（理性，在自由这个观念內，含着智性世界的規律；我因为服从理性就自覺得是服从意志的自律）。我一定要把智性世界的規律，認爲对我的令式，把合乎这些令式的行为認爲义务。

因此，無待令式何以可能，是由于自由这个观念使我成为智性世界的一分子。假如我只屬於智性世界，那末，我的一切行为一定会永远合乎意志的自律。但是，因为我直觉我也是感觉世界的一

分子，我只能說我的行为應該合乎意志的自律。所以無待的“應該”是个超驗的綜合命題。在我的被感性欲望左右的意志之上，又綜合地加上我的屬於智性世界的，因而純粹并自決的意志这个观念。因此，依据理性，純粹意志是感性的意志的最高条件。这里所用的解釋法大略与推演范疇的方法相似。为的是：使一切对于自然界的知識成为可能的超驗的綜合命題，如我們已經見到的，是靠着在感觉世界的直觉之上加了智性的純粹概念——这些概念自身只是規律的一般形式罢了。

一般人类理性的实际运用也証实上文的道理。沒有一个人（就是頂十足的流氓也沒有），只要他在別方面慣于运用理性，当人把純潔的志向，遵行好格准的毅力，同情并慈惠（乃至表现为对自己利益与安佚的大牺牲）的模范指示他的时候，会不願望他自己也具有这些品性。只因为他的爱好和冲动，他才不能够自己也做到这样；他同时願望他能够摆脱这种压迫他的爱好。他由这种願望，証明他以一个超乎感性冲动的意志，在思想上，把他自己升迁到完全与他感性方面的欲望的世界不同的世界之内，因为他不能期望用那个願望得到他欲望的任何滿足，也不能得到什么可以滿足他的任何实际的或假定的爱好的地位（因为这样就要把引他發那个願望的观念的优势毁灭了），所以他所能期待的只是他个人够到較高的人品。自由这个观念（即超乎感觉世界的决定因而独立的观念）强迫他采取智性世界的一分子的观点；当他移到这个观点的时候，他就想像他自己是上說的那个品格較高的人。由这个观点，他觉得有个好意志；据他自白，这个好意志就是他因屬於感觉世界而具有的坏意志的規律——这个規律的权威，他虽在侵犯时候也承認。所以，他在道德上所“應該”做的，就是他因为是智性世界的一分子而必定“願要”做的；只是因为他同时認他自己又是感觉世界的一

分子，他才以为这个“願要”就是“應該”。

論一切實踐哲學的極限

人人都以为他自己有意志的自由。一切对于虽則沒有做，然而應該做过的行为的判断都是由这个自由来的。这个自由不是依据經驗的概念，也不会是这种概念，因为縱然經驗所表示的正与由自由这个假設所推得的必然結果相反，自由还是存在。从另一方面論，一切事变都为自然律所断然支配，这也是一样必然的。这个自然界的必然性也不是經驗的概念，就是因为这个概念含着必然这个概念，因而也是超乎經驗的認識。可是，自然界这个概念，是得經驗的証实的；并且假如要經驗成为可能，就是，要我們会有对于依照普遍律的感官对象的連貫知識，那末，就一定免不了要預先假定經驗。因此，自由只是理性的一个理念；自由的客觀存在是有疑問的。而自然却是智性的概念，这个概念要，而且必定要，以經驗的实例証明自然的实在。

由是就产生了一种理性的辯証法，因为人認定意志所具有的自由似乎与自然界的必然性冲突，并且从理論方面看，理性在这兩条路的中間，看到自然界的必然性这条路比自由那条路比較常走，比較合用得多。但是，在實踐上，只有自由这条狹路是我們行为可以应用理性的路。所以，頂深微的哲学，也像頂平凡的人的理性一样，絕不能用辯論把自由打消。哲学一定要假定同一的行为，它的自由与它在自然界的必然性之間並沒有真正的冲突，因为哲学不特不能放弃自由这个概念，也一样不能放弃自然这个概念。

然而，縱然我們总不能了解怎么会有自由，我們也必須以使人信服的方式把这个表面好像有的冲突排除掉。因为假如自由这个观念与它自身，或是与自然（自由与自然是同等必要的）互相冲突，

那末，自由一与自然界的必然性比量起来，自由一定要被放弃了。

但是，假如自觉为自由的主体当自命自由的时候，同他对于同一行为認他自己受制于自然律的时候，是依同一意义并在同一关系上認定他自己的自由，那末，要避免这个冲突一定是绝对不可能。因此，理論的哲学一定要指出何以他有这个冲突的錯觉，是因为当我们說人是自由的时候，与当我们以为人是自然界的一部分而受制于自然律的时候，我们是依不同的意义和不同的关系看他。理論的哲学一定要証明这两方面不特能够并存，而且一定要認为必定在同一个人身上联合起来；因为否則我們没有什么理由可以解釋为什么我們弄出这一个理念（指自由）給理性难题做——我們要知道这个理念，虽則也許可以与別一个充分成立的观念（指自然界的必然性）調和而不至發生矛盾，但不免陷我們于一种糾紛（这种糾紛使理性在理論上运用时候不免要深深受害）。可是，理論的哲学，只是因为要替实践哲学开路，才有解决这个难题的义务。因此，哲学家对于或是排除这个貌似冲突，或是不理会它，他不能任意选定一件；因为假如他不理会，那末，关于这个问题的理論，要变成無主之地，这个地域，定命論者一定有权利进占，而且把道德無占用这地域的所有权为理由，將一切道德赶出所謂道德的領土之外。

然而，我們还不能說我們此刻正到了实践哲学的边境。因为解决那个爭执并不是实践哲学的事情；实践哲学所要求于理論的理性的只是：这个理性要把它自己在理論的問題方面弄不清的矛盾消除，使得实践哲学可以安息，可以不受外来的攻击——这些攻击也許要使实践哲学要取作建設基础的地域弄成功了可以爭論的問題。

純乎主觀地决定的原因，合成了純乎感觉的世界，因而这些原因都包括在普通所謂感性之內。普通人觉得理性不受这种原因的

支配；并且这个假定是經人承認的。就是普通人主張他有意志的自由也是根据这种自觉和这个假定。人既然这样以为他自己是智性，就把他自己攔在另一个世界之內，并且把他自己与完全另一种的决定的原因發生关系——一方面，他以为他自己是具有意志的智性，因而是具有起因能力的智性；一方面，他又觉得他是感觉世界的一个現象(其实他也是的)，并且断定他的起因作用是依照自然律而受外力的决定。他很快觉到兩方面都可以是对的，不；实则这兩方面非同时都对不可。为的是：說一个現象界的东西(属于感觉世界的)服从某些規律，而这同一个东西作为物自身論，却超乎这些規律；說他必須認自己有这两面的資格，在一方面，由于他觉得自己是个受感觉影响的物体，在另一方面，由于他觉得他自己是智性，那就是說，在运用理性方面完全不受制于感觉印象(換言之，認自己是属于智性世界)——这里头并没有絲毫矛盾。

因此，人主張他具有特种意志——这种意志絕不关顧任何欲望与爱好。并且人以为他自己会实现那些只有不顧一切欲望爱好才能实践的行为，而且他必須实现。这种行为所以發生是由于他是智性，由于依智性世界的原則而起的結果和行为的規律。对于这个智性世界，他除了知道在这世界內只有超乎感觉的純粹理性才能預定規律这一件以外，絕不知道它此外的性質。并且，因为只是在这世界內，只是就他是智性的資格論，他才是他的“真吾”(他的人只是他的“真吾”的現象)，那些規律才能直接地無条件地适用于他，所以由爱好和情欲(即由感觉世界的全部)的煽动不能够損坏那些支配作为他的智性的意志作用的規律。其实，他并不以为要对这些爱好情欲負責，他也不以为这些是出于他的“真吾”——他的意志。只在他讓这些爱好情欲左右他的行为格准，排挤那些支配意志的合理規律的时候，他才認为縱容这些爱欲是他意志的

責任。

当实践理性設想自己属于智性世界的时候，它并不是越出它应有的界限——假如实践理性企圖用直觉或感觉直接觉到它自己是属于智性世界，那末，它就算越界了。理性設想自己属于智性世界，它只是消極地認為它自己不属于感觉世界——不属于不能为自己定下支配意志的規律的世界。这样思想只有一点是積極的——这一点就是，自由虽是消極的規定，但是与積極的能力，与理性的起因能力，即所謂意志的，联結在一起。换言之，意志就是使行为做到行为的原则合乎理性动机的精义的能力——这个精义就是，行为格准要可以作为普遍律这个条件。可是，假如实践理性要从智性世界借到意志的对象(即动机)，那末，理性就越出它的正当界限了，它就是强不知以为知了。所以，智性世界这个概念只是感觉世界以外的一个观点；理性見到它要設想它自己是实践的，就不得不站在这个現象界外的立場。假如感性的势力够决定人的行为，那末，这样設想就絕不可能。这个設想是必要的，因为否則人不会自認為智性，因而也不能自命为合理的并由理性發动的(或說自由發动的)起因能力。無疑，这种思想含着一个观念，就是，那只关感觉世界的自然机构以外有另一个秩序另一系定律工作。因此，这种思想使人不得不設想有个智性世界，一切具‘物自身’資格的有理性者的世界。但是，这种思想絕不能給我們理由可以將智性世界的形式的条件以外的方式設想这个世界——这个形式的条件，就是，意志的格准可以作为普遍律，也就是意志的自律。只有自律才不与意志的自由矛盾；反之，一切对于某个确定对象的規律只能有他律——他律只是自然律才具有，并且只能应用于感觉世界。

假如理性要去解釋怎么样純粹理性会成为实践理性，就是怎么样会有自由，那末，理性就完全越出它的正当界限了。

只有服从那些它的对象可以由經驗呈献給我們的規律的事物，我們才能够解釋它。但是，自由只是一个理念，它的客觀的实在性絕不能依据自然律指明，因之，也不能由經驗呈献給我們。因为这样，自由是始終不能够了解或覺察到的，因为我們不能用任何种比拟給它找到实例。其实，只是相信自己觉得有意志，就是，有与欲望不同的能力（这个能力就是以智性資格决定行为，即超乎本能而依照理性的規律决定行为的能力）者在理性方面必須有这么个假設罢了。要知道到了自然律的决定終止的地方，一切解釋也要終止；我們所能做的只有辯护。有些人自命对事理具有比我們較深的澈悟，因而大胆武断絕不会有自由；把这些人的反对的理由駁掉就是辯护。我們只能指出給他們看：他們以为在自由观念中發現的矛盾只是由于他們的思想習慣，那就是說，因为要把自然律应用于人的行为，他們不得不認人是現象；到了我們要他們再把人認為具有‘物自身’資格的智性的时候，他們还是以为人在这方面也只是現象。照他們这种想法，那末，說同一人的起因能力，即他的意志，完全超出感觉世界的一切規律之外，当然是一个自相矛盾的論調。然而，假如他們承認（照理應該承認）現象后面还有物自身；物自身，虽是我們觀察不到，却是現象發生的根据；物自身行动的規律当然不会与它在現象界的表現的規律相同，那末，这个矛盾就消灭了。

从主观方面絕不能够解釋意志的自由，与我們絕不能够發現并解釋人对道德律會發生的兴趣^①是同一件事。但是实际上，人

① 兴趣是理性所由成为实践理性（就是，决定意志的原因）的作用，所以，我們只对于有理性者說他对一件事感兴趣；無理性者只会覺到感觉性的冲动。只在理性的格准的普遍有效这一層就够决定意志的时候，理性才对行为發生直接的兴趣。只有这种兴趣是純潔的。假如理性只是由另一个欲望对象或是由行为者的特項情感的 依据才能决定意志，那末，理性对于行为只發生間接的兴趣。因为理性沒有經驗就不能發現意志的对象，不能發現那發动意志的特項情感，这种間接兴趣只是經驗的，不是純潔理性的兴趣。理性的邏輯兴趣（就是要把理性的洞悟扩大）始終不是直接的，总須預先假定那些使用理性去求达的目的。

对道德律是感兴趣的。对道德律的兴趣在我們方面的根据，就是我們所謂道德情感。有些人誤認道德情感为我們道德判断的标准；其实，道德情感只應該認为道德律影响意志所生的主觀的結果。只有理性才能作为道德律的客觀的根据。

固然，要使有理性而又受感觉左右的人立志做那理性独自認为應該做的行为，那末，必須理性有个能力使义务的履行会蘊蓄着愉快或滿意的感情，那就是說，理性須有按照它自己的原則支配感觉性的欲望的起因能力。可是，要悟到何以仅仅一个思想，不含什么感觉的成分的，会自己产生愉快或痛苦的感觉，換言之，要不借經驗說明这件事的所以然，是絕不可能。因为这不过是个特种因果作用，也像所有其他因果作用一样，我們不待經驗是絕不能决定它的性質的；我們要知道它，一定要請教于經驗。但是除了兩個經驗对象間的因果关系以外，經驗不能夠給我們什么因果关系。在当前的事例，虽然所生的結果显然是在經驗之內，但是我們却以为原因是純粹理性由絕非經驗对象的純粹理念發生作用。因此，在我們人看来，要解釋怎么样并为什么行为格准作为普遍律这个观念会引起兴趣，即道德会引起兴趣，是絕不可能的事。只有一件事是确实的，那就是：并不是因为道德律引起我們的兴趣，它才對我們有效（因为如果这样，那就成了他律，成了实践理性反而借感觉性的欲望——情感——做它的原則了，那末，实践理性就始終不能立下道德律了），乃是因为道德律對我們人有效，它才引起我們的兴趣。它所以對我們人有效，是由于它的来源是在于我們以智性資格而具有的意志，換言之，在于我們的“真吾”；并且理性必定把只是現象的事物作为物自身的特性的附屬件。

这样，我們能够指定使無待令式成为可能的惟一假設就是自由这个理念——在这个範圍內，并且在我們能見到这个前提是必

要的这个范围内，可以说怎么样会有無待令式这个问题得了答案了。为理性的实践上运用，就是为要对于这个令式的效力，因而对于道德律起深信，这样看到就够了。可是，这个假设自身何以可能，是任何人的理性始终不能看到的。然而，根据“一个智性的意志是自由的”这个假设，一件必然的结果就是意志的自律——只有这自律就是决定意志的形式条件。这个意志自由不特很可以作个假设（因为不与“感觉世界的现象关系表现自然界的必然性”这个原理冲突），如理论哲学证明的；而且，一个有理性者，觉到有个憑借理性的起因能力（即与欲望不同的意志）的，不得不在实践上（即在理念上）認这个假设是他的一切有意的行为的条件。但是，要解释何以纯粹理性没有来自任何其他渊源的动机的帮助就自己能够做到实践，就是何以‘理性的一切格准可以作普遍律’这个原则（这一定是纯粹实践理性的形式），無須有那項人能够預先發生兴趣的任何意志内容（对象），自身就能够产生动机；并要解释何以纯粹理性能产生纯粹道德的兴趣；换言之，要解释怎么样纯粹理性会成为实践理性，这是人类理性做不到的事情，一切想解释这个的劳苦都是白费了的。

假如我想知道意志的起因作用怎么样会自由，那末，情形也是相同（就是不能够解释）；因为假如要解释这个，我就离开了哲学的解释的领域，就没有别的地方可走了。我也許可以翱翔于还剩下的智性世界（含有諸多智性的），但是虽然我对于这个世界有根据很好的理念，然而我对于这个世界絕沒有知識，并且無論我的自然的理性能力怎么尽力，我也不能得到这种知識。这个理念只是指在我从指揮我意志的原理之中把一切屬於感觉世界的事物排除了之后所剩下的，这个剩下的只是把来將那些出于感性的动机所含的原理加以限制；就是勘定这种原理的界限，并指明它并不包罗一

切，它以外还有物；然而对于此物，我不能再知道什么。关于建立这个理想的純粹理性，把一切內容——关于对象的知識——抽开之后，剩下的只是一个形式。这个形式就是，行为格准應該普遍有效这个实践規律，并与这律相合的一个关于理性的概念。这个概念就是，理性在于純粹智性世界是可能的有效的原因，就是决定意志的原因。这里一定完全没有感性动机；否則这个对于智性世界的理念自身就是动机，就是理性原先發生兴趣的东西；但是要說明这个正是我們不能夠解决的难题。

这就是一切道德研究的極限了。要使理性不至向感觉世界寻求最高动机和一个概念的而純粹依据經驗的兴趣，因而弄到大大妨害道德；要使理性不至在我們所謂智性世界的那些超絕概念的空虛(在理性看是空虛)中枉費心机而毫無进步，因而迷失于幻想之內：就是因为要这个，規定这个極限也是很重要的。此外，一切有智性者構成的純粹智性世界——虽然我們同时屬於感觉世界，但是我以有理性者的資格也屬於这个智性世界——对于这个世界的观念，为求合理的信仰計，永远是个有用的合法的观念(虽然一切知識都只到这个世界的边緣就停止了)。这个观念設想一个由一切目的自身(有理性者)組成的世界，只是我們小心地把自由的格准当做自然律而遵行，才能够作这个世界的分子——这个观念所以有用就在于它利用目的国这个高尚理想使我們对道德律發生活躍的兴趣。

結 論

在理論上對於自然界应用理性，結果見到世界絕對必定有个最高原因。在實踐上以自由為着眼點而应用理性，結果也見到一种絕對必然，但只是絕對必有支配有理性者自身的行為的規律罷了。要知道無論怎么应用理性，理性的主要精義就在於把它的知識推進，到了見到这种知識的必然性為止（假如沒有这个必然性，就不成其為理性的知識）。可是，同一理性有个同等重要的限制，就是，除非假定某一事物存在或發生或應該發生的條件，理性是不能夠見到这个存在的或發生的或應該發生的事物的必然性。然而，由於这样不斷追求條件，理性的滿足只是一步一步地延擱下去。因此，理性不斷尋求那絕對必然的，而且見到它不得不假定这个絕對必然的原理，不過理性沒有能夠使它自己了解这个必然原理的法子；假如它能找到一個合乎这个假定的概念，它就夠心滿意足了。所以，“人的理性不會使我們能夠設想一個無條件的實踐規律（無待命式一定是这种規律）的絕對必然性”這件事，並不是我們對於道德的最高原理的演繹上有什么錯誤，這乃是對於一切人類理性的應有的非議。我們不能因為理性不肯用一個條件（就是用一個假定為道德律的根據的興趣）解釋这个必然性而譴責理性，因為這樣一來，就沒有道德律了——沒有自由的最高規律了。所以，雖然我們不了解道德命式在實踐上的絕對必然性，但是我們却了解了它的不可了解的性質。平心而論，對於一個要想把它的原理推到人類理性的極限的哲學，我們所能要求的，也不過這樣了。

本書重要名詞英德漢文對照表

英文	德文	漢譯
action	Handlung	行為, 行動
analytic	analytisch	分析的
anthropology	Anthropologie	人類學
apodictic	apodiktisch	自明的
appearance	Erscheinung	現象
autonomy	Autonomie	自律
categorical	Kategorisch	無待
causality	Kausalität	起因作用
character	Charakter	品格
critique	Kritik	批判
defense	Verteidigung	辯護
dialectical	dialektisch	辯証的
dignity	Würde	尊嚴
duty	Pflicht	義務
empirical	empirisch	經驗的
end	Zweck	目的
example	Beispiele	榜樣
Ethics	Ethik	倫理學
experience	Erfahrung	經驗
explanation	Erklärung	解釋
fancy value	Affektionspreis	賞玩價值
fatalist	Fatalist	定命論者
feeling	Gefühl	情感, 感
form	Form	形式
formal	formal	形式的
freedom	Freiheit	自由
good	Gut	善好(道德的)
happiness	Glückseligkeit	幸福
heteronomy	Heteronomie	他律
hypothetical	hypothetisch	有待
idea	Idee	理念, 觀念
imperative	Imperativ	令式

inclination	Neigung	爱好
instinct	Instinkt	本能
intelligence	Intelligenz	智性
interest	Interesse	兴趣
intuition	Anschauung	直觉
kingdom of ends	Reich der Zwecke	目的国
law	Gesetz	规律
logic	Logik	邏輯
market value	Marktpreis	买卖价值
material	material	實質的
matter	Materie	實質
maxim	Maxime	格准
means	Mittel	工具
member	Glied	分子
metaphysic	Metaphysik	形而上学
morality	Sittlichkeit, Moralität	道德
"morality"	Moral	道德学
moral philosophy	Sittenlehre	道德哲学
moral sense	das moralische Gefühl	道德感
Nature	Natur	自然, 自然界
natural philosophy	Naturlehre	自然哲学
necessity	Notwendigkeit	必然性, 必要
necessitation (obligation)	Nötigung	強制
objective	objektiv	客觀的
obligation	Verbindlichkeit	責务
"ought"	Sollen	"應該"
perfection	Vollkommenheit	完滿
person	Person	人
philosophy	Philosophie, Weltweisheit	哲学
physics	Physik	自然学
practical	praktisch	實踐的
pragmatic	pragmatisch	實利的
principle	Prinzip	原理, 原則
problematic	problematisch	疑問的
proposition	Satz	命題
prudence	Klugheit	明哲
psychology	Psychologie, Seelenlehre	心理学
pure	rein	純粹
rational being	das vernünftige Wesen	有理性者



reason	Vernunft	理性
respect	Achtung	尊重
sensation	Empfindung	感覺
sensibility	Sinnlichkeit	感性
sovereign	Oberhaupt	元首
speculative	spekulativ	理論的
subjective	subjektiv	主觀的
synthetic	synthetisch	綜合的
teleology	Teleologie	目的說
thing	Sache	“東西”
“things in themselves”	Ding an sich	“物自身”
thought	Denken	思想
transcendental philosophy	Transcendentalphilosophie	超驗哲學
understanding	Verstand	智性
universality	Allgemeinheit	普遍性
value	Preis	價值
virtue	Tugend	美德
volition	Wollen	立志作用
will	Wille	意志
world of sense	Sinnenwelt	感覺世界
world of understanding	Verstandswelt	智性世界
world, intelligible	Welt, intelligibele	智性世界
worth	Wert	貴重(性)

附拉丁文名詞

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