

國立臺灣大學哲學研究所

碩士論文

Graduate Institute of Philosophy

National Taiwan University

Master Thesis



從康德式道德哲學觀點論自殺

On Suicide from A View of Kantian Moral Philosophy

江威儀

Jiang, Wei-Yi

指導教授：彭文本 博士

Advisor: Pong, Wen-Berng, Ph.D.

中華民國 104 年 12 月

December, 2015



誌謝

能夠完成這篇論文並取得碩士學位，我必須感謝我的家人長久以來對我的照顧，並且在我就讀研究所及論文寫作期間給我生活及精神上的支持，讓我可以無後顧之憂地完成我的論文。我也必須感謝我的指導教授彭文本老師，在多次的課堂及私下討論中，幾乎從無到有地建立起我對康德哲學的興趣及初步的了解，並且一直到我完成論文的期間，都不斷給我許多在知識和寫作上的指導及建議。與陳奕融學長的多次討論，讓我對論文的寫作及 Allen Wood 的關鍵問題有了更清楚的掌握。蘇仲朋學長和陸禹同學長幾年來一直在生活及課業上給我支持，讓我在面對這些方面的難關時能夠安然度過。明潔在我即將進入論文寫作的階段時進入我的生活，她的陪伴對我而言在精神上有莫大的影響力。最後，謹以此文緬懷台大哲學系許多人的好朋友孫敏智，我們早先一同在彭文本老師的課堂上讀《道德形上學基礎》，而他最後離開我們的方式促使我將對於自殺的討論作為論文的主題。



摘要

康德式倫理學是一種藉由對康德的批判式閱讀而建立在康德道德哲學的基本精神之上的道德理論。本文首先藉由對伍德(Allen Wood)的對話來說明康德式道德哲學的內涵，並指出討論諸如自殺這樣的應用問題對於道德理論建構的必要性及可能貢獻，其次將討論柯絲卡列出的(Christine Korsgaard)對定言令式的三種詮釋，作為討論自殺問題的根據。最後，本文將為自殺建立行為理論、檢討康德本人的論證及康德式道德哲學可能會對自殺做出的判斷，並指出當代學者在自殺問題中對所作的修正可能付出的代價。

關鍵字：康德、康德式倫理學、應用倫理學、自殺



Abstract

Kantian ethics is a moral theory based on the fundamental spirit of Kant and critical reading of his text. This thesis at first shows the meaning of the concept of Kantian ethics and the necessity and the probable contribution of applicatory problems such as suicide for the construction of a moral theory through a critic of Allen Wood. Secondly, this thesis has discusses three interpretations of categorical imperative described by Christine Korsgaard and takes them as the basis of the evaluation of suicide. Then, this thesis tries to define suicide and tests the Kant's arguments against suicide, then provides its own version of evaluation of suicide. In the end, this article shows the modification to Kant proposed by contemporary scholars and points out the reasons why they may not be proper modification of Kant's theory.

Keywords: Kant, Kantian ethics, applied ethics, suicide

目錄

誌謝	i
摘要	ii
Abstract.....	iii
導論	1
第一章 直覺與道德理論	8
第一節 伍德對直覺的或科學的道德哲學模式之批判.....	8
一、倫理學最重要的工作不是追求「正確答案」	9
二、「直覺」的問題	10
三、反思的平衡作為修正理論的方法	12
四、伍德的意見	12
第二節 主流模式對伍德的可能回應	13
一、評伍德論西奇維克	14
二、論伍德對直覺概念的批評	15
三、直覺在個別案例下的判斷	15
第三節 非「普遍化－反例」的主流模式	18
第四節 《道德形上學基礎》中的直覺	19
第二章 道德法則	28
第一節 令式	28
第二節 定言令式的三個陳述	32
一、普遍化原則	32
二、人性原則	48
三、自律原則	51
第三章 自殺的道德檢驗	55
第一節 康德論自殺	55
一、禁止自殺是「對自己的完全義務」	55
二、康德反對自殺	60



第二節 自殺行為	64
一、自殺的定義	64
二、自殺行為的分類	72
第三節 自殺的道德屬性	77
一、感性的、作為目的的自殺——審慎的自殺(prudential suicide)	77
二、理性的、作為目的的自殺	82
三、理性的、作為手段的自殺	87
第四節 當代學者為審慎的自殺辯護	88
一、希爾：對義務的推演應該將痛苦與快樂納入考慮.....	88
二、喬比：第三種行為動機	90
結論	95
參考資料	100



導論

康德式倫理學(Kantian ethics)和康德倫理學(Kant's ethics)在理論上是必須區分的兩個概念。羅爾斯(John Rawls)在解釋何謂「康德式建構主義」(Kantian constructivism)時的語言可以為這種區分做出說明：

嚴格地說，作為公平的正義顯然不是康德的觀點(Kant's view)；它在很多點上離開了他的文本。但是「康德式的」(Kantian)這個形容詞表達了類比而非相等，它粗略地意指一種進路，這種進路在夠多的基礎面向上類似於康德本人的。所以，它比很多其他適於用來作為比較基準的傳統道德概念更接近他的觀點 (Rawls 1980, 517)。

而伍德(Allen Wood)在《康德式倫理學》¹一書的開頭則談到，

康德倫理學……是康德自己所發展的理論：他本人所陳述的道德基本原則、他所呈現的義務體系，甚至是根據它們的思考所做出的道德抉擇。關於康德倫理學(Kant's ethics)的書寫，是要詮釋這個理論，展示出它的各部份應該如何結合起來，並關聯到作為整體的康德哲學。另一方面，康德式倫理學是一個倫理學理論，它是以康德的基本精神被陳述，同時承認受惠於他(按：指康德)視之為自己在道德哲學上的洞見的東西 (Wood 2008, 1)。

¹ Wood, Allen. *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

假如按照伍德在這裡的說法，對於康德倫理學的研究是指試著整合他本人的基礎理論以及對於具體議題的意見，並為之提出融貫的解釋，那麼康德倫理學顯然會是一個專注於甚至僅限於康德文本的工作。這樣的寫作看起來是一個比較接近純粹哲學史興趣的工作，研究者有興趣的主題可能是對於康德思想的重建或評價。例如伍德在談到康德在種族跟性別議題上的意見時，所介紹的爭論圍繞在康德所留下的文本是否透露出歧視，以及他是否在十八世紀末期轉變了態度 (Wood 2008, 6-11)。這些問題顯然純粹與重建康德的思想及生平有關，而批判者或辯護者的出發點可能是出於對評價康德思想的興趣。然而，我認為，對於哲學問題的專門探討，可能根本上與這種研究興趣有著潛在的衝突。首先，專注於哲學問題本身與專注於重建哲學家的思想打從一開始就有著完全不同的目標——對於專注於哲學問題本身的研究者而言，哲學家的文本對個別議題所做出的判斷僅只有參考的作用，它們所提供的思想背景或基本原則對於思考哲學問題本身而言可能更為重要。其次，研究哲學問題的人很可能是帶著當代的價值背景去研究他有興趣的問題。基於時代背景的不同，每個時代的人們即使在道德上擁護相同或類似的基本信念，實際上對於具體的道德議題仍然有可能做出不同的判斷，就如同伍德在書中舉例的，《獨立宣言》所提到的「自由」在當時和現在就有不同的解釋 (Wood 2008, 11)。因此，相較於偏向哲學史的研究者而言，比較專注於哲學問題本身的研究者，可能會相當自然地走向康德（或其他任何哲學家）式倫理學的進路。看起來，羅爾斯似乎就是這樣的例子，他在思考正義的問題時受到康德思想的協助與啟發，得出他自己偏好的理論，然而並沒有在所有的思想中都緊跟著康德的文本——事實上他最後對正義理論的思考回過頭來影響了他對康德的詮釋。

另一方面，伍德特地以專書呈現康德式倫理學，動機看起來就比較複雜些。對伍德來說，或許如何評價他定義下的康德倫理學也不是他最關心的問題；然而，至少就我們身處的時代而言，我們處在一個啟蒙的思考方式仍然存在的時代，而康德在道德上的觀點正是啟蒙時代最重要的遺產之一 (Wood 2008, 5-6)。所以，伍

德的興趣或許可以同時說是哲學史的，也是哲學的，他是要盡力保留康德在啟蒙時代所留下的精神，同時為這種思考方式可能帶來的誤解做出澄清。

本文的目標是以康德式道德哲學的角度談論自殺的道德性質。由於上述對於哲學問題的觀點——對於哲學問題本身的探討和哲學史研究具有內在的張力，使本文雖然懷抱對康德哲學的興趣，然而或許是不可避免地必須採取一種康德式道德哲學的觀點來討論自殺議題。

康德對自殺的探討散見於《道德形上學基礎》、《道德形上學》，以及《倫理學講演錄》當中。綜合這幾處的文本，可以看出康德本人對於自殺行為基本上採取一種較為嚴格的反對立場，但在某些情況下則表現得有些猶豫。現在我們知道，詳細說來，自殺的動機可能有許多種類型，而引發最多爭辯的是稍後我稱為審慎的自殺(prudential suicide)的狀況。在這種情況下，當事人確知自己剩下的歲月中，痛苦只會多於快樂，使他的生命在某種角度上成為不值得活下去。粗略地說，康德認為出於這種動機的自殺行為在道德上是不可能容許的，因為這違反了自愛原則的自然目的，同時是用人格這種終極的價值去交換快樂這種次要的價值，根本是一個不可能的交易。然而康德的意見並不是那個時代唯一的聲音。至少在與他相近的十八和十九世紀，就有休謨(David Hume)和西奇維克(Henry Sidgwick)與康德在這個議題上有不同的看法。西奇維克也許是注意到了康德的結論，所以他指出，對於常識哲學（他以這個字眼來稱呼康德倫理學）而言，「即使在一個人剩下的生命有很大的可能是悲慘的，並且將是他人的負擔」時，自殺仍然是絕對被禁止的 (Sidgwick 1907, 331)。然而他另一方面也說，

在這種情形中，常識仍然會否認自殺的合法性，但它也會承認為這個否認尋找理由的必要性。而這種承認意味著，自殺的普遍錯誤性無論如何都不是自明的 (Sidgwick 1907, 356)。

這指出了自殺是一個在道德上可爭議的問題。雖然西奇維克沒有直接反駁康德的論證，不過他似乎認為應該從效益主義的觀點出發，才能比較好地證明自殺在道德上是錯誤的。西奇維克簡單地提出兩個理由來獲得和康德相同的結論。首先，他認為如果禁止自殺的道德法則能夠容許例外，那麼「對於有些自殺行為的衝動，會有危險的鼓勵作用——這些自殺行為實際上可能被用來逃避對社會的義務，是既軟弱又怯懦」。其次，這種對自殺的容忍「也可能助長潛在的謀殺」(Sidgwick 1907, 356)。西奇維克在這裡的文字非常簡單，他的意思也許是，如果自殺在道德上不再是沒有例外地被禁止，那麼當有人不願意承擔社會義務時（他也許是指軍人一類的角色），可能會選擇自殺來作為逃避，而這時候原本該由這位自殺的當事人負擔的社會功能就失去了執行者而被迫暫時停擺；在第二個論證上，我猜測他也許是擔心如果自殺在道德上成為可以忍受的，那麼在實際上遇到命案時，就總是必須考慮自殺的可能（因為人們至少在某些情況下確實能夠選擇自殺來結束自己的生命），這讓謀殺的犯人有機會藉由將受害者偽裝成自殺來逃避調查。西奇維克在這個具體議題並沒有給出詳細的論證，留下許多細部的定義和推論問題，然而至少指出了對於自殺問題確實存在著不同的思考方式。

另一方面，休謨以專文探討自殺，談論起來就更為全面。²休謨完全不認為自殺在道德上是錯誤的。有趣的是，康德建議人們不要用宗教理由來論證對自殺的反駁：「並不是因為神禁止自殺，所以自殺可惡，而是因為自殺可惡，所以神禁止它」(L, 27:343)，但實際上卻以看起來頗為虔誠的口吻（就某些學者看來有些牽強地）論證出支持主流教會教條的結論；另一方面，休謨則從神的概念出發，得到與傳統觀念完全相反的判斷。從神學的角度看來，休謨的主要論證與中世紀的托馬斯主義針鋒相對。後者認為，自殺侵犯了神所建立的自然秩序——人的死亡應該由這個自然秩序來決定 (Cholbi 2012, 2.3)。休謨針對這個自然秩序的概念

² Hume, David. "Of Suicide"

發展出了幾個論證來反駁傳統上對自殺的禁制。首先，休謨指出上帝的概念與世界之間的關聯。休謨認為，神一方面在物質和植物世界中制定了普遍的、不可動搖的自然法則，另一方面則賦予包括人類在內的動物身體及心靈方面的力量。物理世界按照著自然法則運行，而動物及人類則利用上帝賦予的能力求生存。從這個角度來說，這兩種原則本來就不斷在互相影響：人和動物生存在物質之間，其活動受到它們的限制與引導，而物質的運動與變化則受到人和動物的行為所影響 (Hume 1777, Mil 580)。因此，可以說「一切的事件在某種意義上可能都是神的行為的展現：它們都來自於神賦予其造物的能力」 (Hume 1777, Mil 581)。

從這個基本的想法出發，休謨還有幾個反對托馬斯主義的理由。首先，上帝必然賦予一個生物支配自己能力及行為改變自然運行的完全權威，否則牠們無法片刻生存。人的生命存續也依賴自然運行所遵循的法則，因此也是這些能力可以影響的對象，所以神並未將支配一個人死亡的權力獨占 (Hume 1777, Mil 582)。此外，如果說改變自然運行本身是有罪的，那麼不僅自殺是有罪的，努力求生存也將是有罪的，因為躲過砸向腦袋的石頭來避免死亡，或是引用河水灌溉農田，都是改變自然運行的行為 (Hume 1777, Mil 583)。基於這些理由，單純說人的行為影響了自然法則的運作顯然不足以說明自殺是有罪的。因此休謨認為這時候主張自殺有罪者，必須提供一個理由，說明為什麼人擁有能力卻不能如同處置自然物那樣處置自己的生命、為什麼這是個「例外」。休謨為他們提出的理由是，也許是因為人類生命「非常重要」 (of so great importance)，然而他本人認為這個想法將面臨兩難。因為「在那無限存有的眼中，所有事件都一樣重要」 (Hume 1777, Mil 581)，所以「人的生命在宇宙中並不比蛤蠣重要」 (Hume 1777, Mil 582-3)；就算人類的生命真的如此重要，「自然的秩序實際上已經使它服從於人類的審慎 (Hume 1777, Mil 583)。」最後，休謨對於自殺干擾自然秩序的觀點提出一個根本概念上的神學評價：

想像任何受造物能夠干擾世界的秩序，或是侵犯神意下的事物，才是瀆神的。這種想法認為，該存有具備某些不是來自其造物者的力量或官能，它們不服從祂的統治與權威 (Hume 1777, Mil 586)。



休謨甚至談到了自殺與對己和對他人的義務間的關係。首先他提到了對他人的義務。休謨在文中的觀點是，個人對社會盡的義務是基於個人可能得到的回報，所以個人的死亡對社會整體並沒有帶來什麼傷害，而只是他停止藉由貢獻社會來取得報酬。另一方面，個人對社會的義務是有限制的，不可能要求一個人承受重大的犧牲來換取微薄的社會效益，所以一般來說社會沒有權利要求個人延長痛苦的存在來成就少量的社會效益。最後，休謨談到在某些狀況下，個人有可能成為社會的負擔而不再對社會有用處，這時候自殺的行為似乎不只是可容許的，甚至是值得讚揚的 (Hume 1777, Mil 586-587)。

最後，休謨也提到了對自己的義務。他的主張是，有時候年老、疾病和不幸確實會使生命變成一種比死亡還要令人痛苦的負擔，而人天生的強烈求生本能會為我們劃出那條界線，更進一步地說，每一個當事人自己就是對於自己身上這條界線最好的，或許是唯一的判斷者 (Hume 1777, Mil 588)。

休謨的論點無論在哲學或是神學上，或許都還有許多值得爭辯之處，然而這並不是本文主要的目標所在。而可以說的是，休謨的論證大部分在康德的文本中直接或間接地被回應。例如當休謨談論自殺的時候，說到以神或自然的角度看來，人類的生命並不比蛤蠣的要重要，《道德形上學基礎》則主張人類必然地將自己表象為目的自身 (MM, 4:428-9)——這兩段文字從根本上表達了對人類價值和倫理學的不同觀點：相對於休謨，康德正是認為人類比起其他生命更有價值，並且或許更重視倫理學本身就是一門屬於人類的學問這個事實。

另一方面，本文比較關注的重點是康德本人對自殺的判斷在當代學者間面臨的挑戰。康德在《道德形上學基礎》中專門以定言令式的前兩個陳述各處理了一

次自殺的問題，然而都分別受到學者們的挑戰。康德以普遍化原則做出的論證，牽涉到了這個原則本身的詮釋問題，主要跟康德在論證時採用的充滿目的論風格的文字有關。另一方面，根據人性原則對自殺的判斷，也有學者指出或許在某些情況下，藉由分析對於人格的概念，可以得出與康德不同的結論。另一方面，康德本人在《道德形上學》和《倫理學講演錄》中對於那些被休謨當作和「對他人（或社會）的義務」有關的狀況，也有些討論，然而他在這些情境的立場就顯得有些猶豫不決。因此，本文的其中一項主要工作，首先便是整理出康德本人在自殺問題上的態度，他如何由定言令式的基本原則論證出對自殺行為的判斷，另一方面則要陳述及評估當代學者對康德的質疑或建議的調整。

此外，我認為針對具體行為的討論，使人不由得必須考慮到倫理學理論與常識之間的關聯。對我而言，倫理學理論與常識之間處於一個有點類似詮釋學處境的循環關係。一個理論從要主張哪些基本價值或原則到要在個別案例中採取什麼判斷，很難脫離常識的影響。這個影響並不必然使理論的建構成為循環論證，而只是在建構理論的過程中作為引導作者思路的線索。例如當康德主張人性的價值時，他也許是預先便將之設定為倫理學上的基本價值，但是他並沒有採用教條的方式論斷它的地位，而仍然是依循著邏輯和他本人的哲學方法來說明它之所以為道德的核心價值。另一方面，當代的學者在批判康德時，如何選擇反例也多少是受到常識的影響，例如一般學生在倫理學課堂上常常發問的價值衝突等等問題，也出現在學者們的疑難當中，然而這些批評並不是僅停留在「反例=否證」這樣天真的層次上，而是更進一步地指出康德哲學本身，或某些康德詮釋可能的內在問題。由於上文提到的《康德式倫理學》一書有專章討論，所以本文的開頭將討論伍德在該書中談到的倫理學方法問題，這對像是本文這種偏向應用的主題而言至關重要。

本文將分為三章，分別處理直覺與道德理論的方法問題、定言令式的詮釋，以及對自殺的道德評價。



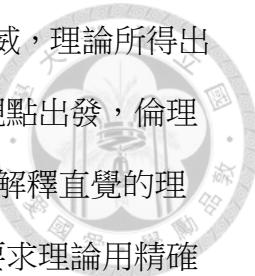
第一章 直覺與道德理論

第一節 伍德對直覺的或科學的道德哲學模式之批判

康德的道德哲學是一套對人類道德生活的哲學詮釋。對康德而言，道德哲學的工作不外乎是有意識地用系統性的哲學語言來描述出理性內在的道德意識，可以說便是在尋找道德常識之下隱藏的基本原則。道德常識，或者說道德直覺，是我們在反思當中認為相對比較穩定的道德信念 (Wood 2008, 43-44)，而哲學要做的便是建立一個系統化的理論來解釋這些道德信念的來源。羅爾斯(John Rawls)在《正義論》³當中曾經提出「反思的平衡」(reflective equilibrium)來說明道德哲學和常識之間的關聯 (Rawls 1971, 20, 48-51)。理論和常識所下的道德判斷兩者可能會在某些案例的應用或解釋上產生衝突，而理論家這時候應該修正理論，或是指出常識在這些案例下基於什麼理由該受到理論的批判，如此來回反覆，達成理論和常識之間的一致。這樣的方法也很大地影響了康德式道德哲學的發展。許多康德哲學的詮釋者專注於尋找各種對定言令式的詮釋，藉由檢驗這些詮釋在各種實際的和假設的案例當中的表現來決定這些詮釋的優劣，也就是去比較這些詮釋是否能夠在各種案例中成功地藉由原則及給定的事實推導出確定的結論，並且這個結論能夠符合我們的道德直覺。

伍德認為這樣的方法是目前康德詮釋的主流，然而是基於對康德以至於道德哲學本身的誤解 (Wood 2008, 44-5)。他將這個理論模式稱為直覺的或科學的模式。

³ Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971



這個模式是直覺的，因為在個別的案例中，它以直覺為判斷的權威，理論所得出的原則必須符合直覺所得出的判斷 (Wood 2008, 44)。從直覺的觀點出發，倫理學的任務便是藉由對判斷及原則的解釋或修正來得出最能融貫地解釋直覺的理論。 (Wood 2008, 44)。另一方面，這個模式是科學的，因為它要求理論用精確陳述的原則來得出所有道德判斷，從理論所包含的概念到實踐上的應用都不能有任何解釋上的模糊空間 (Wood 2008, 47)。伍德認為直覺和科學兩個概念的結合，最後的產物就是受分析哲學傳統影響的「普遍化－反例」模式 (“generalization-counterexample” model) (Wood 2008, 47-48)。這個理論模式慣於將道德法則視為一個絕對普遍化的規範，然後去設想各式各樣的案例，再檢視這個法則是否能夠在這些案例中給出正確答案 (Wood 2008, 48)。這個模式的科學元素在於，它往往用分析哲學的方式試圖用最精確而不容易產生詮釋差異的語言來陳述普遍的基本原則，而直覺的元素則表現在使用直覺在邊緣案例中的判斷作為反例，回過頭來要求基本原則的修正或甚至放棄。伍德對這種倫理學方法提出三個主要的批評，分別針對「正確答案」是否應該作為倫理學最重要的目標、直覺的概念在倫理學中的地位，以及反思的平衡作為一個修正倫理學理論的方法。

一、倫理學最重要的工作不是追求「正確答案」

首先，他認為倫理學最主要優先的工作並不是要針對所有困難的邊緣案例給出「正確答案」。倫理學家應該意識到，對於道德理論的評價，應該要做出一個區分：當一個理論所得出的基本原則，在操作上碰到某些案例而無法給出明確的「正確答案」時，這代表基本原則在根本上的錯誤，或是一個正確的原則碰上了可容許的例外？當一個理論在方法論上預設所得出的基本原則應該要絕對地普遍化而不容許例外時，它就不被允許去注意這個區分，因此只能將這些案例視為反例而不是例外。然而伍德認為，只有在基本原則不明確或是互相競爭的原則無法排序的狀況下而產生的困難，才是適合於用理論來處理的案例。他補充道，邊緣案例的困難通常都不是因為這樣而產生，而是因為當事人在權衡不同的原則、

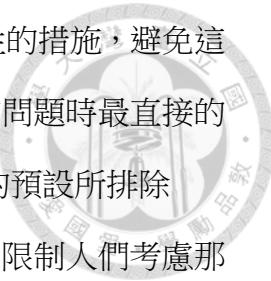
價值或其他道德考量時，無法得出一個清楚的排序 (Wood 2008, 48)。我認為他的意思應該是，道德兩難通常都不是基本原則間的衝突，例如人性原則和效益原則之間的衝突，而是在一個既定的基本原則或終極價值下，難以或無法為不同的價值決定優先次序 (Wood 2008, 59)。因此，伍德認為，倫理學應該要承認理論的極限，有些狀況就是無法藉由理論來演繹出一個究極的正確答案，而必須讓判斷力在每個案例的獨特環境中盡可能藉由整全的考慮來做出決定。倫理學理論在這些案例中要告訴人們的，不是如何藉由基本原則及一系列給定的事實來演繹出正確答案、人們應該在這些狀況下應該怎麼做，而正是要告訴我們這些案例為什麼是困難的、沒有單一的正確解答的，並且正因如此，當事人必須（藉助理論提供的思想框架）自己思考艱難處境下的判斷 (Wood 2008, 49, 63)。

二、「直覺」的問題

伍德對主流模式的第二個批評是針對直覺的概念本身，而他認為至少可以從兩個方面指出直覺的概念在倫理學上的問題。

(一) 直覺的判斷並不可靠

他認為即使在相對簡單的問題上，多數人所給出的答案仍然可能並不是道德上正確的，或是並非最有說服力的答案 (Wood 2008, 49)。另外，直覺容易被發問的方式所引導，而在倫理學著作中，思想實驗的情境設定會直接影響讀者的判斷，所以讀者這時候根據常識下的判斷其實是受到相當的限制及影響。以公民投票為例，大多數人在回應公投的問題時，會希望避免表現得極端，因此，在公民投票中，藉由控制問題的表達方式，發問者幾乎可以得到任何他所想要得到的結果 (Wood 2008, 50)。而就倫理學問題而言，這種狀況出現在某些刻意設計的、極端抽象的思想實驗中。例如我們都聽過這樣一個例子：讀者被要求決定是否扳動鐵路的開關，而這個決定會殺死一個或五個鐵軌上的人。這時候讀者是被突然拋入某個抽象的情境，只能根據作者的抽象陳述來作決定，而被迫忽略許多如果類似的情況真的發生時的考量或可能的選項：例如可能一般非工作人員接觸相關



設備根本是違法的，或者我們或許其實會傾向去考慮某種程序性的措施，避免這種情形發生，等等。後面這些狀況往往是一般人被詢問到類似的問題時最直接的反應——或許可以說其實也是最接近常識的反應，卻都被抽象的預設所排除 (Wood 2008, 50)。因此，由於這種思想實驗往往在高度的抽象中限制人們考慮那些現實中可能的細節，所以這使它們引導常識所作出的判斷成為高度可疑的，並不能作為批判或建立倫理學理論的依據 (Wood 2008, 50)。

我認為伍德對這種抽象案例的反對意見可能有幾個思路。首先，這時候讀者或許是被要求使用一種有限制的直覺，或者是被刻意設計的案例引導而捲入一場其實在理論上也許不是那麼重要的爭議。這種案例引發的困難對我們來說是無法理解或沒有用處的 (Wood 2008, 48)。其次，直覺或常識基本上必須是在反思中廣為人所接受的 (Wood 2008, 44)，然而人們在這種抽象案例中做出的決定無論如何都將是高度爭議性的。因此，由於並不存在著在反思中穩定的判斷，在這些案例中很可能根本並不存在著符合常識或判斷的判斷。

（二）直覺的概念具有內在的不一致性

伍德試圖藉由詮釋西奇維克對直覺概念的分析，來指出直覺的概念具有潛在的不一致性。伍德認為西奇維克在《倫理學方法》第一卷第八章

區分出直覺倫理學的三個種類、階段或方法：感覺的——處理個別的案例；教條的——牽涉到直覺地接受普遍原則；哲學的——試圖發現另外兩者的基本原則 (Wood 2008, 45)。

在操作直覺對理論的質疑時，我們通常要求這些直覺不僅僅是教條。如果直覺僅僅是教條，那麼作為教條的直覺應該要受到理論的批判，而不能作為理論的反駁；但是如果這些直覺是牽涉到對基本原則的反思，那麼它們似乎就已經脫離了直覺的層次，進入了對基本原則的探討。如果後面這種情形是直覺得以進入哲學的脈絡與理論對話的前提，那麼似乎實際上要引用直覺時就是再做一次對原則

的探討，那麼這時候在哲學討論中引入「直覺」，就是在引介一套基本原則，那麼這時候「直覺」的概念本身是否融貫，就成為一個可爭議的問題 (Wood 2008, 50-51)。



三、反思的平衡作為修正理論的方法

伍德對主流進路的第三個批評是質疑反思的平衡作為修正理論的方法。第一，每個人在反思的平衡中得出的結果可能不同，所以這個標準無法協助倫理學理論建立基本原則，或者可能發生的情形是複數的道德真理或者某種形式的道德相對論。再者，即使人在反思衡平上得出的結果相同，這也只能得出信念的系統化而不是真正的基本事實 (Wood 2008, 51)。

四、伍德的意見

伍德對主流進路的批評是十分根本而全面的，他認為受到西奇維克想要將道德直覺改用精確的、科學的語言來陳述的理想影響，科學模式的倫理學從道德直覺出發，得到將道德直覺的信念系統化的理論。這種倫理學方法由於將道德直覺在理論上視為具有批判及證成的效力，所以無法區分基本原則的建構和應用兩個層次，以至於無法承認應用上的例外，也無法得出一個真正的基本原則。他想要引介一種我認為有濃厚詮釋學色彩的方法來思考倫理學問題。

伍德認為倫理學理論不該讓直覺影響基本原則的建構。或許我們可以試著更具體地討論一下他的觀點的內涵，再考慮可能的回應。康德本人曾指出，「某人如果想要從例子裡面推導出道德，那他對於道德給出的建言就無法再更差了」 (GW, 4: 407-8)，也就是說，康德認為道德哲學不該由例子來建構理論；而因為他繼續談到「每個向我被表象的道德的案例，自身都必須先依照道德原則被肯定……」 (GW, 4: 407-8)，所以可以看出，康德的意思是，道德原則不是根據常識上所認可的案例加以抽象得到，這或許也是伍德的意思。伍德在方法論上對康德（以及他認為在方法上與康德同路的彌爾）的詮釋是：

康德與彌爾的理論兩者都是建立在一個單一的基本原則上……這個基本原則表達了，或說到頭來是立基在一個基本價值上。……這兩個案例中的基本價值，都完全不是藉由任何像是訴諸（西奇維克意義下的）直覺的東西被辯護。這兩位哲學家無疑都認為人們直覺地傾向於接受這個基本價值，而兩位可能都會承認這是最終可以給出的最佳的（或唯一的）理由（Wood 2008, 54-5）。

伍德或許是因此而隨即承認「所有道德理論在某個階段都要以某種方式訴諸於人們平常所想的東西」（Wood 2008, 55）。所以康德和伍德應該都不是主張，道德哲學不該從道德直覺開始，而是直覺只影響我們是否能夠接受一個理論所辯護的基本價值；對理論家而言，則只是引導他選擇這個價值的基礎。當理論家選擇了一個在他的視野中值得辯護的基本價值之後，接下來的工作就由批判及論證來完成。因此，在伍德所支持的理論模式中，直覺只在一開始的基本價值選擇當中發揮作用，但是在一個已經確立的理論體系中，它對個案的判斷就不再具有任何他所反對的「普遍化－反例」模式所賦予的權威。

第二節 主流模式對伍德的可能回應

具體說來，我認為伍德要反對的是一種特定的倫理學方法，這種倫理學方法賦予直覺判斷個案時絕對的權威，所以在遭遇到道德兩難等等難題時，時常迫使人們修改或放棄理論所包含的基本原則，而這個方法被他稱為「普遍化－反例」模式。我對伍德的理解是，這個模式綜合了三個主要的理論元素，分別是(1)賦予直覺權威的地位、(2)要求科學的準確性，以及(3)追求普遍的正確答案。我認為伍德對主流模式的批評實際上是要針對(3)，然而一個直覺的、科學的卻正好也是可以不需要堅持(3)。我的意見是，我們可以一定程度地保留(1)的直覺要素，認可(2)的科學要求，同時如同伍德所建議的放棄(3)的執著。因此，我們要在這裡試著思考伍德口中的主流模式可能如何回應他對以上諸要素的批評。

如果伍德的意思確實是，在經歷過對直覺的追問及批判而得到理論之後，不應該再讓其他直覺（特別是對於個案的判斷的直覺）作為理論的反駁，那麼可能會有些問題。如前所述，伍德曾質疑直覺概念作為理論中的參考項可能有內在的不一致性，並且從這裡出發，指出與其參考直覺，不如讓理論去批判地檢驗直覺 (Wood 2008, 51)。

一、評伍德論西奇維克

針對直覺概念可能蘊含的不一致性，首先必須指出的是，伍德對西奇維克的理解可能並不非常準確。對西奇維克而言，「直覺主義」指的是一種倫理學觀點，「它把符合於特定規則或無條件的義務之命令的行為當作實踐上的終極目的」 (Sidgwick 1907, 96)、「我們有能力看清特定種類的行為自身就是善的或合理的，不管它們的結果為何，或只是部份地考慮其結果，而其他被公認可能是善的或惡的結果則被明確地排除在外」 (Sidgwick 1907, 200)。從這個理解出發，可以看到西奇維克說的「直覺主義」其實類似於我們現在所說的義務論。而前文談到的「感覺的、教條的、哲學的」區分，是三種不同的「直覺主義」哲學方法。感性的直覺主義主張個別案例下的直覺判斷在倫理學上佔據絕對的權威，甚至反對發展普遍的原則或系統性的推論方法。教條的直覺主義則想要在個別案例的直覺判斷中找出普遍的原則。哲學的直覺主義則是希望找出義務的普遍原則之上的形上學根源 (Sidgwick 1907, 98-103)。如果這裡對西奇維克的理解正確，那麼伍德對他的批評的效果就會減弱不少。雖然伍德也指出西奇維克的區分是針對「直覺倫理學的三個種類、階段或方法」 (Wood 2008, 45)，然而他的批評看起來實際上是將之理解為「直覺概念的三種意義」。因為如果我們正確地將西奇維克的區分視為義務論的三種形式，或三種尋找道德義務的方法，那麼這當中的核心概念將會是義務而不是直覺，那麼自然就不會有關於直覺的概念是否不一致的問題。或許伍德是受到西奇維克的用詞所誤導，以至於對後者做出了並不真正準確的批評。



二、論伍德對直覺概念的批評

即使伍德對西奇維克的批評並不成功，伍德的意見仍然可以視為是一個對直覺的一般批評，而這有另一種回答的可能。就如同我們在道德哲學的開始時必然要承認直覺的地位並以它們為參考的開始一樣，直覺以及跟隨直覺而來的問題正是我們對發問的領域已經有所認識，並且希望進一步廓清我們的知識。如果我們因為伍德所說的不一致性而完全否認直覺在理論建構上可能扮演的角色，~~便是將教條與理論給截然二分子，而這種區分那可能是過於武斷了。~~另外，如果我們在一開始便承認了直覺的地位，那麼在追問的過程中也應該將理論與直覺交互批判的循環當作一個必然的現象，在方法上才能真正保持一致。

三、直覺在個別案例下的判斷

(一) 「沒有爭議」的核心義務

伍德認為基本原則的建構和應用必須區分開來：

道德哲學是建立在一個單一的終極原則之上，它是先天的；但是所有道德義務都是此原則的應用——應用在我們關於人類天性與人類生活情境藉由經驗所得知的一切 (Wood 2008, 61)。

當伍德說「康德求助於尋常理性，並不是要建立一系列道德上正確及錯誤的資料，然後用它們來檢驗可能的基本原則 (Wood 2008, 53)」時，他的意思是，康德本人在寫作《道德形上學基礎》時，並不是藉由指出定言令式在作假承諾等等案例上能夠推演出符合道德直覺的結論來證成他的理論；他使用這些案例只是要告訴讀者，定言令式在實際的道德推理中是如何運作。他指出，康德選擇了那四個案例，是因為「他認為它們是讀者已經認定的義務中不會有問題的範例」(Wood 2008, 72)。伍德想要說明的意思是，康德認為假承諾等等案例對讀者來說是毫無爭議的義務，因此在閱讀接下來的操作時，能夠比較容易理解定言令式的應用方式。伍德看起來想要主張，康德的思考方式是先建立作為道德真理的基本



原則，然後以這個原則出發來批判常識。這時候對案例的討論對於理論而言是附加的而不是基礎建構的部份。然而，在道德哲學上，如果沒有直覺或常識作為出發及參考的座標，根本不可能建立任何形式的理論或進行任何基本原則的建構，而這顯然也不是伍德或康德的意思。

但是，另一方面，以伍德在這裡談到的「沒有爭議」的案例而言，如果一個倫理學理論無法推演出這些我們認為具有核心地位的道德信念，那麼我們也很可能不會接受這個理論——事實上，當伍德自己提到關於謀殺的格律時，他也提到諸如不去殺人這樣的原則「當然是完全義務」(Wood 2008, 74)。因此，在倫理學上，我們似乎仍然有很強的理由要求一個理論必須能夠推演出某些重要的核心義務，諸如禁止說謊、謀殺等等。另一方面，我認為這些核心義務很可能就像伍德說的基本價值，在它們本身的價值和理論的論述之間只有常識能為它們做出合理的接合。伍德對基本價值的觀點是，理論家選擇它們作為所有道德理論的基礎，並且試著給出理由，但是這只能說服已經對這個基本價值有所同情的人們；我認為這就是說，針對基本價值的論證頂多只能說是在符合直覺或常識的脈絡上合理的，但無法從無到有地用純邏輯的方式論證出一個基本概念的絕對價值。而核心義務的狀況很可能與基本價值相當類似，我們的直覺有很強的傾向在理論之前承認它們的有效性，甚至使它們成為一個理論在建構過程中的主要參考項目之一。

(二) 直覺的判斷與邊緣案例

從反對科學模式的直覺主義出發，伍德指出倫理學的首要工作是基本原則，也就是他稍後提到的道德真理的發現，而不是指引人們如何在每一個具體的案例中找出「正確答案」，因此，道德哲學要做的事情是提供一個思考的背景，用理論的語言來描述處道德困境的困難之處何在。我認為這個陳述相當準確地說出了倫理學真正的工作，然而，這並不表示對案例的探討對道德哲學而言不再重要。伍德如此強調基本原則和應用的區分，可能很大的原因在於他反對倫理學引用極端的思想實驗來檢驗理論，這使專注於尋找一般規則的科學模式受到極端案例的



干擾而無法建立真正的基本原則。他的策略看起來是藉由將應用問題從理論的核心分離出去，使邊緣案例無法威脅基本原則的有效性，連帶排除那些玄思冥想的奇特情境。

我認為邊緣案例的情形至少可以分成三個種類，前兩類直接出現在伍德的文本當中，第三類則與本文的興趣相關。第一種是伍德大力反對的思想實驗。第二種是日常生活中的價值衝突；伍德本人對這種狀況也舉了個例子：一位母親的儿子被政府通緝，她面臨要告發或是藏匿兒子的兩難 (Wood 2008, 48)。第三種是隨著時代的改變而產生的新問題，這包括因為科技的演進和文化的改變而產生的問題，前者包括諸如網路或媒體倫理、複製人類等等議題，後者則有諸如種族歧視、性解放、墮胎，以及本文的主題——自殺等等由於持續在引發爭議的老議題。

第一類問題最為抽象，因為它們是刻意設計來挑戰道德直覺與理論。伍德反對用它們來建立倫理學理論，因為這樣的案例一開始就走在錯誤的路上，使倫理學家陷於困難而無法解決的問題原地打轉。就理論的應用而言，伍德強調的標準模式是第二種狀況。這一類的問題是具體地鑲嵌在個別行為者的生命歷程當中，所以當事人可以並且必須根據自己的判斷力來結合理論上的原則與具體的情境。伍德認為，由於判斷力是個人必須在經驗中逐漸訓練的能力，所以判斷力這個環節是理論所不能介入 (Wood 2008, 63)。然而我認為伍德在這裡對思想實驗的反對似乎並未真正切中要點。前文已經談到，伍德認為思想實驗將讀者限制在一個高度抽象的情境當中，而一般而言讀者的常識會傾向藉由超出實驗限制的細節來協助判斷，顯示這類問題可能根本超過常識的處理能力，或者說在這類高度爭議的狀況中根本不存在所謂的常識或直覺。這些確實是思想實驗所獨具的困難，然而我認為這不一定表示我們必須完全放棄直覺的或科學的方法。當伍德主張將第二類的情況視為真正的倫理學難題，同時建議理論在個人的判斷中止步時，他真正的主張是放棄要求理論對一切道德難題都給出終極的正確答案，轉而要求理論能夠指出這些難題的困難所在。我認為一個與此主張相容的直覺／科學模式是可



能的。事實上，正好是對直覺的信任才能讓我們發現這些情境下的困難，而對一個理論的科學化要求才能夠讓我們清楚地了解到一個道德兩難的困難所在——這種方法並不必然蘊含著要求理論解答一切道德難題，最後這一點主張就我看來，似乎並不是伍德所說的主流模式必然要接受的。

最後，第三類道德困難在理論上或許比前兩類要更為複雜，因為這一類型的行為在日常語言中已經有一定程度的概念化（例如我們都粗略地知道「墮胎」或「自殺」這些字眼表示的是什麼樣的行為），然而由於科學知識的累積（像是關於胚胎形成的階段）和流行道德觀念的改變，人們對這些議題的觀念也處於不斷的改變和爭論之中。我認為第三類的問題即使用伍德這樣的觀點看來，仍然在理論的建構上有積極的意義，因為藉由討論道德理論與這些具有時代意義的邊緣案例的關聯，我們可以更清楚地了解我們這個時代對於這些問題的意識，以及道德理論在我們這個時代的適當詮釋。

第三節 非「普遍化－反例」的主流模式

前文已經指出，某些「沒有爭議」的義務對我們而言可以是建立道德理論的起點和參考座標，因為我們的直覺對於這些義務而言是相對穩定的，即使是對於哲學性的反思亦然。以禁止謀殺的命令為例，這個例子對於所有成功的倫理學理論來說都應該要能夠被順利推導出來。或許最保守地說，至少在目前不會有人願意接受一個無法禁止人們謀殺的倫理學理論。而在邊緣案例上，我想主流模式可以主張，這裡的義務顯然不是「沒有爭議」，但它們影響的不是理論的基本原則，而是對基本原則的詮釋或補充。就一個康德式道德理論而言，推導像是謀殺這類較沒有爭議的案例，影響我們如何詮釋普遍化原則或人性原則。這些詮釋的成敗確實會影響我們對這個理論的核心評價。而在像是自殺這樣的案例當中，我們會更清楚地知道在這個理論的應用當中必須考量的要素在理論上的地位。因此，本文接下來會討論關於定言令式的詮釋以及三個陳述間的關聯，並且用這個詮釋的架構來試圖檢驗自殺行為的道德屬性。



第四節 《道德形上學基礎》中的直覺

《道德形上學基礎》第一節的標題是「從尋常理性的知識過渡到哲學的道德知識」，⁴而第二節是「從流行的道德哲學到道德形上學」。或許粗略地回顧一下康德在這兩個地方的文字，有助於我們進一步釐清直覺在康德或康德式道德哲學的地位。

康德在第一節開宗明義地指出，「除了善意志以外，在世界之中，甚至在世界之外，都無法想像任何事物的善是無限制的」(GW, 4: 393)。他隨後便列出一些有條件的善，它們在許多時候被我們認為是善的，但是假如缺乏善意志的原則做為指引，則它們也可以是有害的及邪惡的；這些東西包括各種知性上的天分、性情上的秉賦等等內在的精神特質，也包括諸如財富、權力、榮譽、健康等等外在的物質資源。雖然這裡並沒有解釋到底為什麼這些東西「同時可以是極端邪惡及有害的，如果使用這些自然之禮贈的意志……不是善的」，然而，讀者很容易就可以設想出一些情形來印證這裡的論斷。例如，我們可能馬上可以想到，我們往往並不會認為一個罪犯的聰明和堅毅能夠使他的罪行從錯的變成對的、從惡的變成善的，而是會反過來認為這名罪犯誤用了他的天賦，使這些有用的特質因他錯誤的行為而在道德上一併蒙塵。

接著，康德提出三個與尋常理性的道德生活有關的命題，並逐步指出尋常理性的直覺隱藏著義務論的思維。我們已經有了善意志的概念：「善意志是世界之內——甚至是世界之外——唯一具有無限制的善的東西。」反過來說，許多我們平時認為善的東西，其實都只具有工具性的善。也就是說，當我們說某物為善(good)，其實通常是在說這個東西對於我們追求某個東西或完成某個目標是有用

⁴ 康德在《道德形上學基礎》的第一節經常使用「尋常理性」(common reason)這個術語，但是從未對它給出一個精確的定義，或許我們可以合理地將它設想為不藉由理論而只憑直覺或常識來作判斷的一般人的理性。

的。然而，從道德的角度而言，這些東西的善顯然是有條件的：在某些情況下（例如剛剛提到的罪犯的例子），我們會說它們在道德上並不是善的。這時候我們可以說這些事物的善在道德上是處於從屬的地位，也就是說它們本身並沒有辦法決定它們自己在道德上的性質，它們在道德上所受到的評價是藉由意志及所採取的原則來決定的。因此，善意志之所以為善，也不是因為善意志決定的行為所實現的結果或成就，而是因為善意志所採取的意願(volition)所根據的原則。因為如果善意志的善是來自於它所事實上成就之物，那麼它的善就是有條件的、受到該實際的成就所定義的，那麼就不再是無條件的了。然而，根據上文的陳述，一物的善可能是工具的、可能是道德的；工具性的善受限於特定的品味及目的，而道德性的善很容易發現並不在外在的事物身上，因此，在只有善意志可能是無條件的善這個前提之下，我們必須假設善意志本身能提供一個自足的標準來決定一個行為之為善，也就是說這個善的判斷必須落在善意志起心動念的那個意願當中。

從善意志的概念出發，康德進一步指出，一個合於義務的行為唯有出於義務而為，不僅是合於義務，才具有道德價值。因為假如一個行為雖然合於義務，但是當事者卻是懷抱著其他受到偏好影響的動機而為之，則他的意志在那個行為的當下所採取的就不是一個和義務相符的意願，這時候因為行為者採取了一個與道德無關的動機，因此也使這個行為變得沒有道德價值，或者或許可以說沒有道德上的意義。蓋爾(Paul Guyer)認為「只有當一個行為真的是出於義務而被作為，不僅僅是外在地符合道德的要求，它才是善意志的表達，並且具有道德價值」是前文提到的三個命題中的第一個 (Guyer 2007, 40)。康德本人並沒有如後面兩個命題那樣清楚地指出第一個命題的內容，使得讀者必須從第一節前半段的所有文本內容去猜測第一個命題的內容。蓋爾的詮釋可能是基於他認為這可以使三個命題彼此間出現一個推論的關係。從第一節的文字來看，我認為第一個命題也有可能是全文第一句關於善意志的陳述（「善意志是世界之內……」），然而這樣一來，善意志與第二個命題談到的行為動機的「目的／原則」二分之間的關係就會顯得

比較不直觀，並且無論如何都仍然需要引入「出於義務／合於義務」的區分來解釋這個關聯。因此蓋爾對第一個命題的解釋應該是對文本而言較好的解讀。

康德有舉例說明這些看似合於義務的行為，在哪些情況下可能因為出於與義務無關的動機而影響其道德價值，其中最能凸顯這個落差的地方是童叟無欺的商人的例子。一位商人對待所有的顧客都給予誠實且公平的售價，這麼做可能是出於純粹的道德信念：「商人應該童叟無欺」，也有可能是出於生意上的算計：「誠實是最好的策略。」其中後者是出於對於利潤的愛好及追求，而不是對道德信念本身的尊重。從這個命題所表達的觀點看來，如果一個商人是因為希望累積更多商業利益而採取童叟無欺的策略，他所採取的童叟無欺這個行為就不具有道德價值。這個例子看起來和上文談無條件的善一樣，也符合一般人的道德常識：我們常常會認為有必要追問某個人進行某些看起來符合道德規範的行為背後的動機，這確實會影響我們對一個人的行為的道德評價。我們認為有道德價值的行為是出於義務而不是出於偏好；或者說，我們會敬重一個為了道德本身而堅持道德的人，卻不會敬重一個只追求滿足自己需求的人。此外，如果一個人作決定的原則是出於自愛而不是義務，那麼如果他有機會作為違反義務的行為，同時既滿足自己的需求或偏好而又不會受到懲罰，他必然會「義無反顧」地那麼做，也就是說這種行為策略使當事人成為在道德上不可靠的。

然而，這個陳述也引發許多讀者共同的問題，那就是假如只有出於義務而為的行為才有道德價值，那麼康德的道德哲學是否因此成為一種不近人情的理論？這是常識從另一方面對這個陳述會出現的疑問：一個遇到道德抉擇時總是需要經過一番掙扎才能「出於義務」而作為的人，和另一個樂於行善的人，我們通常可能會認為前者值得比較高的道德評價；又或者是譬如我們生病而朋友來探望時，我們可能比較喜歡聽到朋友說自己來探病是基於私人的關心與情誼，而不是基於義務。

伍德認為這種批評是對康德文本的誤解。這種觀點誤以為康德的意思是，沒有為義務而義務的行為是道德上錯誤的、不道德的 (Wood 2008, 33)。康德本人在慈善的例子當中也承認，出於喜好而不是出於義務的慈善行為是「合於義務的」、「親切的」、「值得讚賞及鼓勵的」，這樣的行為只是「沒有真正的道德價值」、「不值得敬重(esteem)」 (GW, 4: 398)康德真正要說的不是行為者必須時時以道德義務為行為的動機，因為道德價值並不是一個必須被無條件地最大化的目的 (Wood 2008, 30)；反之，在個別案例下的行為者要考慮的只是在各個情境下是否有必要引用道德法則來限制自己的偏好 (Wood 2008, 27)。伍德所提供的觀點是將道德法則視為消極的命令，也就是只有在偏好可能與義務相衝突時才扮演限制偏好的角色。或許伍德對康德的理解是，就道德的評價方面，事實上我們比較能確定的部份只有行為是否合於道德的部份。藉由對事實及道德原則的理解及詮釋，我們能夠對一個現象上可以觀察到的行為做出道德上的評價，所以我們「讚賞及鼓勵」那些合於義務的行為，而這對於我們日常的道德生活來說已經足夠。然而，當行為者面對我們可以合理地判斷他必須依據對法則地尊敬而依法則而作為的環境時，我們對他們的評價與其他狀況會有所不同，而康德將之稱為敬重。因此，這裡所談的「真正的道德價值」是為了理論的推導而特別提出的哲學術語。

然而，如果行為者不是如一般讀者所「誤解」的那樣，隨時在尋求「道德價值的極大化」，或者說在各個案例上總是優先引用道德法則而不是傾向或感受來作為決定意志的根據，那麼道德法則似乎根本沒有在任何狀況下介入意志的可能——除非意志總是先用某種方式來區分一個行為需要或不需要法則的介入，但假如這個程序一旦開始，那麼實際上法則就已經介入其中，因為決定是否運用法則的同時就已經是用某種方式在引用法則。因此，伍德的提案可能會遇到問題，它如果不以法則在道德推理中的優先性為前提，就無法區分出於義務與合於義務的行為，然而如果它接受了這個前提，似乎會變得跟它所批評的「誤解」觀點沒什麼兩樣。

蓋爾面對這個問題的策略則是指出，康德使用失去慈善偏好的人的思想實驗，是為了要展示道德法則是獨立於偏好這件事情。而在談到人類德性的天性時，康德在人們跟隨法則或偏好的問題有比較複雜的想法：



他（按：指康德）認為對義務的尊敬典型地伴隨著普遍的道德感受，我們通常把這種道德感受想成一種德行所引發的暖意，而他也認為在現實生活中，一個人對義務的（伴隨著這種普遍的道德感受的）遵從正是這麼運作的：藉由允許人在適當的情況下按照特定的有同情心的傾向而作為，同時要求他不按照某些其他傾向行事，或甚至在某些可能道德上不適當的場合，不聽從平時有益的感受 (Guyer 2007, 55)。

在蓋爾那裡，康德對這個問題的回答似乎是直接承認了實際的道德生活確實有感受可能先於義務的情況，但並不將之視為問題：道德行為本身會帶來某種特定的滿足感，但是這種感覺是在道德行為之後伴隨著產生的，也就是說基本上道德法則仍然優先於傾向；然而在某些時候，雖然蓋爾並沒有明確地說明康德的意思，也許正是在當事人已經受過完善的道德教育而成為所謂有德性的行為者，又或者是在某些以親密感為核心的私人關係之中，康德確實同意人們只要遵循那些合於義務的感受行事即可。說到底，伍德與蓋爾都在試著為康德回應一個極為常見的質疑，而我認為蓋爾的解釋是較為合理的。

康德的第二個命題是：

一個出於義務的行為之所以具有道德價值，不是因為藉由它而實現的目的，而是因為那使它得以被採行的格律(maxim)，所以並不是藉由該行為的目標之實現，而是僅憑藉著意願的原則——依循著這個原則而不是任何慾望的官能，該行為得以被作為 (GW, 4: 400)。

第一個命題指出，一個有道德價值的行為是出於義務而為的行為，而這對於意志的決定根據引入一個二分法，分別是有道德價值的動機以及偏好。而這第二個命題則進一步指出這個具有道德價值的動機是與行為的格律，也就是行為的原則而不是目標有關。

這個命題也許是用來反對效益主義。我們在第一個命題中看到，康德認為只有出於義務而不是合於義務的行為才具有道德價值，而這表示行為的道德價值是來自於行為者的意圖而不是行為實際產出的結果。然而這個區分與許多其他非康德式的倫理學都是相容的，例如一位效益主義者很可能會同意一個行為者的行為是有道德價值的，只要行為者有試著為人群帶來最大的善，儘管他最後基於某些不能控制的因素而沒有成功——「換句話說，只要行為者根據效益主義定義下的善意志而作為」（Guyer 2007, 38）記住這一點，我們在看到康德提到行為的原則與目的的對照時，就不會認為康德在這裡忽略了(1)包含在行為意圖當中的目的，以及(2)實際行為的結果之間的差異。因為如果我們將康德在這個命題提到的「目的」理解為行為的實際結果，那麼這個命題在哲學上所提供的內容就確實少之又少。否認一個出乎行為者意料而有好的結果的行為具有道德價值，可以相容於不只一種倫理學理論：例如一個亞里斯多德主義者可能會主張一個有德性的人必須有意識地依循自己對德性的認識而作為；又如我們或許可以想像一個對道德評價較為細緻的效益主義者，用類似康德的方法，將行為區分為「出於義務」與「合於義務」，並僅將道德價值歸給前者，而這當然必須預設行為者在其意圖中對行為有正確的認識。然而，當康德在接下來的篇幅繼續強調有道德價值的行為必須被「意願的形式原則」所決定時（GW, 4:400），他所想說的顯然比這要更多，也就是說對康德而言，具有道德價值的行為，其價值來源來自於行為所依循的原則，而這個原則本身是不考慮任何實質的內容，而只遵循普遍的形式，所以不可能具有效益主義或自利主義那樣的目的論內涵。

第三個命題是「義務是一個出於對法則的尊敬的行為之必然性」(GW, 4:400)。

它是從前兩個個命題推論出來的：



第一個命題確立了，道德上有價值的動機作為僅僅是偏好的另一個選項，必須是尊敬的一種形式。第二個命題推論出道德上有價值的行為的目標，不能是僅僅屬於偏好的目標，並因此只能是意志的某種內在法則。將這兩個點放在一起，結果是：道德上有價值的動機必須是對於意願的某種法則的尊敬，而不是尋常的欲望的對象 (Guyer 2007, 41)。

第一個命題指出，由於只有善意志是無條件的善，而善意志便是受道德法則決定的意志——其他一切事物相比之下都只具有工具性的價值，有可能被用來執行道德上錯誤的行為而淪為邪惡。因此，一個行為的道德性質是由行為者作為某事時所採取的意願所決定，也就是出於義務而為之——而它與僅僅出於偏好是兩個對立的選項。第二個個命題則排除了所有形式的目的論，主張有道德價值的動機，其價值是在行為者所採取的原則，而且這個原則必須是純粹形式的，不牽涉任何人的任何偏好的對象。因此，就行為者主觀的選擇而言，當我們完全排除欲望跟偏好的影響時，那個願意遵從道德法則的感受就是對法則的尊敬。

看起來，《道德形上學基礎》第一節所作的事情，實際上就是在用較為精緻的語言談論道德生活的某些常識，例如我們的道德判斷通常是牽涉到行為者的動機，而不是針對行為的工具本身，並且主要不是針對行為實際上所引發的結果——我們時常會給予出於義務但是並不成功的行為正面的道德評價，同時也會認為出於義務與合於義務的行為必須有不同的道德評價，不管其中的差異究竟是有沒有道德價值或是值不值得「真正的敬重」。雖然一般我們並不認為第一節實質上完成了對道德法則的完整說明，然而還是可以看出，康德在這裡確實是由常識出發，逐步引導讀者進入他本人對道德法則的理解當中。而我認為所謂的「過渡」就是從道德常識逐步上升到哲學性的法則。值得注意的是，第一節最後在進入普

遍化的原則時，使用的方式是抽離格律的所有實質內容，只保留純粹的形式 (GW, 4:402)，而這同樣也是第二節在正式進入第一個陳述時所使用的論證 (GW, 4:420)。因此，雖然第一節對法則的陳述並不完整，然而或許可以說基本上從常識往道德法則的過渡已經完成，而第二節的主要工作則是從批判其他流行的哲學觀點來進入康德本人的理論。

或許正是因為認為在第一節已經完成了從常識對道德生活的判斷轉向哲學法則的過渡，所以康德才會在提出了普遍化的原則以後馬上說

尋常的人類理性在它實踐上的評價之中也是完全同意(按：這個原則)的，
並且在它眼前總是有這個法則 (GW, 4:402)。⁵

……在尋常人類理性的道德意識中，在原則方面，它無可否認地並沒有在一個普遍的形式中如此抽象地思考，但**它眼前實際上總是有著這個原則，並且使用它作為評價的形式 (GW, 4:403)。⁶**

如果康德的意思確實是，他的倫理學是在說明隱含於日常的道德直覺或常識中的基本原則，那麼跟西奇維克說「倫理學的目標就是要將大多數人對行為的對錯的顯然的判斷系統化，並且使之免於錯誤」 (Sidgwick 1907, 77)似乎沒什麼不同。

如果這個理解是正確的，那麼我們可能可以對伍德的觀點提供一些不同的想法：

⁵ 黑體字為本文作者加註。

⁶ 黑體字為本文作者加註。

康德對道德終極法則真正的搜尋不是求助於「尋常理性的道德意識」並發生在《道德形上學基礎》的第一節，而是在第二節，以哲學的方法從意願中推導出來，是完全獨立於任何道德常識，而且完全不依賴無論是關於個別行為的還是道德原則的直覺判斷，也不牽涉任何在這些判斷之間的「反思的平衡」（Wood 2008, 54）。

如上所述，康德在第一節確實並沒有以任何常識來證成任何哲學論證，然而整個第一節卻是以對道德常識的批判或者精緻化所開展的。這看起來確實具有伍德所說的「直覺」與「科學」要素。另一方面，康德本人確實也沒有以任何常識來批判哲學理論，形成反思的平衡，然而上文談到的對於具有道德價值行為的爭議，看起來卻正好是一個反思的平衡的例子。它確實是來自於理論在邏輯上可能導致的結果與日常生活的道德直覺之間的張力，使得理論家必須回頭修正理論，並且這個爭議似乎還能回應伍德對於主流模式的批評——他認為主流模式將理論絕對地普遍化，使得理論無法在內部區分出基本原則與次一級的義務，連帶使個別的反例變得能夠瓦解整個理論。然而在上文所談論的爭議中，我們可以看到，試圖精確地提出符合直覺的詮釋，完全是能夠在爭議當中一方面回應可能的困難，一方面保留理論的核心。



第二章 道德法則

第一節 令式

在進入道德法則的討論之前，康德首先區分兩種「令式」(imperative)：定言令式與假言令式，其中後者可以再分成兩種次類別，所以令式總共可以分為三個類別。

首先，什麼是令式？它是來自理性的命令。康德說：

自然中的一切事物都根據法則運作。只有理性存有者有能力根據法則的表象，也就是根據原則行事，或者說，擁有一個意志。如果理性被要求根據法則來推導出行為，那麼意志就不外乎是實踐理性。……然而，如果意志也暴露在並非總是符合客觀狀況的主觀狀況下，也就是，如果意志不是自身完全地符合理性，那麼那些客觀上必然的行為在主觀上就是偶然的，而以客觀法則決定這種意志就形成強制性(necessitation) (GW, 4: 413)。

這幾行字牽涉到在理性存有者的行為當中必須具備的三個要素。首先，理性行為者具有一個意志，這個意志為行為下最終的決定，而它的決定受到理性與偏好影響。然而，只有理性存有者能夠不只是被經驗性的生理及心理需求機械地決定，如同萬有引力作用於自由落體那樣，因此只有理性行為者擁有意志。第二，必須存在法則，這個法則先天地內在於理性當中，並且在個別的處境中可以推演出較為具體的原則。這裡所說的法則是指在理論上最高位階的道德法則，而它提供理性在道德推理上的根本指引，但也由於它必須在個別的具體情境中被「表象」(represented)為原則。這或許是為什麼康德在這裡再一次使用《純粹理性批判》



當中不斷出現的「表象」(representation)這個詞。如同人類的認知能力只能認識被表象在時空當中的物，純粹的道德法則也必須被表象為原則，才可能在具體的處境中被遵循。而從這裡康德使用「表象」一詞來解釋「原則」，也可以比較清楚地看出為什麼康德要另外使用「格律」(maxim)這個術語。康德在《道德形上學基礎》第一節的一個註釋中談到格律是意志的主觀原則 (GW, 4: 402)，也就是意志如何在具體的處境中決定自己，是意志自己在實踐的推理當中產生出來的東西：它認知理性與偏好的影響並將之表象為自己根據它們而作為的原則，這個由意志所產生的表象就是格律。理性存有者可以不只是被經驗世界的法則機械地決定，因此它有選擇，也就是擁有意志；然而，理性存有者擁有意志，但是在人類這種有限的理性行為者這裡，意志卻不完全由理性所決定，因此，「理性存有者有能力根據法則的表象，也就是根據原則行事」。最後，理性行為者必須有理由選擇讓法則的表象而不是偏好來決定它自己。由於人類並不是一種完全理性的行為者，所以以上的模式為人類帶來了獨特的問題。由於人類同時處於理性和偏好的影響之下，所以對人類來說，法則總是一種具有強制性的命令，要求我們節制對偏好的滿足而去服從理性的要求。由於法則對人類而言始終是種命令，因此它們被稱為令式。

令式分為定言及假言令式，它們是理性的命令，因此其陳述中總是包含一個「應該」，並且也由於它們是理性的命令，它們對一切理性存有者都具有同樣的普遍有效性 (GW, 4: 413)。⁷雖然康德本人在最初對兩者的區分當中提到，兩者的關聯在於是否關聯到任何目的，也就是說假言令式是為了達到某個目的的必要手

⁷ 雖然假言令式實際上對於不懷有特定目的的行為者來說是沒有約束力的，然而這並不影響它在理性上的有效性。假設「為了順利考上台大哲學研究所，我應該努力充實自己的哲學知識」是一道假言令式，它對於不想上台大哲研所的人來說是沒有約束力的，但是這並不影響這道令式的有效性，甚至對於那些不抱持這個目的的人來說也一樣，因為一旦某一天他們開始意欲這個目的，就馬上也受這道對理性而言普遍有效的令式的約束。

段，而定言令式則不牽涉到任何偶然的目的 (GW, 4: 414)，然而比較準確的說法應該是在後面幾頁中談到的區分，而這個區分是在它們兩者被推論的方式：假言令式將行為作為手段的有效性作為唯一的重點，而定言令式「與行為的質料及其造成的後果無關，而是與形式及行為自身所遵循的原則相關」 (GW, 4: 416)。因此，與其用有無目的來區分定言及假言令式，不如說假言令式專注於目的與手段的關聯，而定言令式則只關心原則的形式問題。

假言令式可以分為兩種，一種是技術的規則(rules of skills)，一種是明哲的建議(counsels of prudence)，它們兩者都服從一個基本的原則：意欲某個目的的人同時也意欲對那個目的而言不可或缺的必要手段 (GW, 4: 418)。技術的規則是指，對於任意一個目的而言，為了達到目的而必須的手段。技術的規則不問目的的道德屬性，單純是提供達到目的的有效手段，例如想上榜的考生應該用功準備考試，或者想要成功毒害別人的殺手應該要了解毒物的運用，等等。然而，這些規則作為命令有其限制，它們相對於所服務的目的而言是必然的或必要的，但是這些目的對於理性行為者來說始終都只是偶然的。因此要逃避技術規則的規範，只要放棄那個規則所服務的目的即可；例如準備考試的考生可以立刻停止準備考試的工作，只要他放棄上榜的目的。

然而，相對於技術規則所服務的目的對理性行為者來說總是僅僅可能的，有一個目的看起來對於理性行為者來說是天生的，那就是幸福。如果幸福是每一個理性行為者與生俱來的必然目的，那麼指引人們追求幸福的令式看起來就是絕對的命令。然而，康德指出，雖然幸福是一個人人都必然擁有的目的，然而這並沒有辦法令追求幸福因此而具備定言令式的地位，而必須被歸於假言令式，因為幸福的概念本身僅僅代表各種需求的滿足，但是哪些需求應該被滿足，並沒有被幸福這個概念本身所給定。有些人的幸福可能來自於財富，有些人則更享受愛情或健康；因此，幸福這個詞不過是一個名詞，用來代表各種彼此相異的欲望之滿足。由於幸福的具體內容只能由各個個人地偏好經驗地決定，所以它的實際內涵就理

性的觀點看來是空洞的，而關於幸福的令式嚴格說來「完全不算命令」，應該「被當作理性的建議而不是命令」。

而當康德談到定言令式的時候，他說定言令式並不以任何其他目的為條件，他說的是定言令式並不服務於任何由偏好所設定的目的。技術規則與審慎的建議都是與偏好經驗地設定的目的有關，前者指出目的與手段間的必要關聯，而後者則是專論幸福的追求。定言令式與這些東西全部無關，而只關心形式與規則。而這個規則從何而來？在康德指出定言令式是先天綜合命題的時候，他在一個註腳裡面提到：

我不預設出於任何一種偏好的條件，而將行為與意志先天地（因而必然地）關聯起來（雖然只是客觀地，也就是根據一種完全支配所有主觀動機的理性之觀念來關聯）因此，這就是一個實踐的命題，它並不從另一個意願（volition）分析地推導出意願（因為我們並沒有這樣完美的意志），而是將後面這個意願當作不包含在一個有理性者的意志之概念裡的事物，直接與這個概念關聯起來（GW, 4: 420）。⁸

這裡說的是定言令式的可能性並不是根據由偏好而來的目的與「意欲目的者也意欲手段」兩者分析地得到。然而，當康德說定言令式是先天的（就如同他說幸福這個目的也是天生的），他並不是說定言令式絕不能夠關聯到任何目的（與作為手段的行為），因為仍然有可能定言令式是實現某種必然目的的必要手段（Guyer 2007, 82）。康德在《道德形上學基礎》第一節裡面談到善意志時，不斷強調它的價值高於一切、它的善是無條件的，意思正是善意志比起任何偏好所設定的目的都更值得追求，甚至應該追求，也就是說它是高於一切主觀目的的目的。如果這裡談到的「理性存有者的意志」就是善意志，那麼當康德說定言令式是直

⁸ 中譯參考李明輝譯，頁 42。

接與理性存有者相連結的時候，確實很有可能便是意指理性存有者本身便是一個無條件的目的，而定言令式的內容必須從理性存有者的概念推導出來。



第二節 定言令式的三個陳述

一、普遍化原則

康德對定言令式的第一個陳述有兩個不同的寫法，分別是：

僅根據那些你可以同時意欲它成為一項普遍法則的格律而作為 (GW, 4: 421)。

彷彿你的行為的格律會因你的意欲而成為自然的普遍法則那樣作為 (GW, 4: 421)。

前者可以稱為普遍法則原則(formula of universal law, FUL)，而後者可以稱為自然法則原則(formula of law of nature, FLN)。培頓認為，自然法則原則比起普遍化原則多引介了自然的概念，因此，當普遍化原則只要求想像排除個別行為者的偏好，讓理性完全控制住激情時所會採取的，對一切理性行為者都有效的行為時，自然法則原則進一步要求行為者去設想一個人人都按照所檢驗的格律去作為的世界 (Paton 1971, 133, 146)。然而，由於自然就是受到普遍法則所決定的事物之總稱，也就是說「自然」和「受普遍法則決定」兩者是彼此的充分且必要條件（因為前者被後者所定義）。因此，可普遍化的格律同時也就是能夠成為自然的普遍法則的格律，這兩個敘述的意思是一樣的。基於這樣的哲學認知以及行文方便，以下仍然統一稱為「普遍化原則」或「普遍法則原則」。

這個陳述指出，我們能夠意欲某個格律成為普遍法則，意指我們是否可能設想這個格律做為一個普遍法則被遵循，而不會產生矛盾。在普遍化原則的檢驗中，

我們首先將所要檢驗的行為寫成一道格律，再去檢驗這個格律是否能夠普遍化而不產生困難。這個格律除了行為本身以外，必須包括行為者所面對的處境或他所要滿足的目的等等背景。譬如在作假承諾的例子裡面，完整的陳述應該是「在任何時候我馬上需要現金而且除了承諾他人還債來借錢以外，沒有辦法拿到我需要的現金時，我應該向他人承諾還債，雖然我知道我永遠不會履行這筆債務」，或者是「在我行有餘力的時候，為了提昇周遭人們的幸福，我應該幫助身邊的人完成他們為自己設立的目的」等等 (Guyer 2007, 84)。

然而，我們前面談到，定言令式討論的不是達成目的的手段，它的內容不是經驗地被給定，而永遠是先天地內在於理性行為者這個概念之中，那麼假如格律作為行為者的主觀原始終要包含背景和目的，看起來似乎在概念上與定言令式無法相容，那麼它似乎永遠不可能符合法則。這對定言令式而言不是問題。因為康德的意思是，道德法則本身必須由理性行為者的概念而來，不能經由經驗而來，而法則的存在本來就是用來決定不同目的間的取捨。這些「不同的目的」就是格律所表達出來的主觀需求，而格律是意志在個別情境下受到偏好和理性的影響所表象出來的普遍化原則，因此必然會包括具體的背景和目的等等要素，因為這就是意志在抉擇的當下對自己的處境及選擇的認知。普遍化原則就是要檢驗這些由主觀需求所引導的格律是否能夠與法則所推導出來的客觀原則相容。總的說來，法則和原則／格律在道德哲學上處於不同的位階，因此當我們說格律必須包括目的和處境時，並不影響到法則作為先天命題的有效性，也並不因此使它必然和法則產生矛盾。

如果這個對於格律的理解是合理的，那麼另外一個值得指出的事實是，格律始終是一個包含行為者的處境跟動機等等個別條件在內的行為陳述，也就是說假設一個格律無法通過普遍化原則的檢驗，這並不表示在所有可能的處境下的同類行為都同時被否決。

例如，康德認為實際上不可允許的格律的前兩個例子分別是為了躲避更多的痛苦而自殺，以及為了脫離經濟困難而做出無意遵守的承諾。它們可以被詮釋為兩個規則：「如果我處於一個情境，無法治癒的痛苦超過任何未來的愉悅，為了滿足我的自愛，我將自殺」，以及「任何時候當我對現金有立即需求，而且除了做出我無意遵守的還款承諾以外，沒有別的辦法獲得它的時候，為了脫離我身處的困難，我將做出這樣的承諾。」……也就是說，即使為了躲避痛苦來滿足自愛的自殺是不可接受的，這也並不自動排除其他處境基於其他理由的自殺，例如保全榮譽或國家的自由；同樣地，即使為了脫離經濟困難所作的假承諾是不可接受的，這也並不自動排除其他的假承諾，像是為了從一個潛在的謀殺者那裡拯救一個無辜者 (Guyer 2007, 84)。⁹

普遍化的意思是，我們必須去設想一個世界，在這個世界裡面，我們所要檢驗的格律是一個普遍法則，也就是說每一個人在同樣的情況下都採取同樣的行為。這個檢驗並不是真的在探討一個行為具體會引發的社會影響，也就是說我們在進行普遍化原則的檢驗時，並不是真的在討論假設我們作為了這個行為，是否會引發他人效尤；另一方面，我們也不是在評估一個行為的普遍化所可能造成的社會

⁹ 根據本文目前為止的引文，康德本人與蓋爾在以定言令式為根據的道德推理時，所檢驗的格律分別採取了有「應該」的命令形語氣與沒有「應該的」直述語氣。對於格律是否應包含「應該」的問題，我個人的意見是，在初步整理出待檢驗的格律並交由定言令式的三個陳述予以檢視時，應採用直述語氣，因為此時格律還不是命令，並且在檢驗的過程當中，我們是在假想這個行為普遍化後的事態是否會造成矛盾，以及這個行為是否違反人性作為目的自身的規則，這種假想如果不以一個直述句及其所描述的事態為對象，而以一個命令句為對象，是難以展開的。而在一個檢驗的過程完成之後，我們已經知道定言令式會命令我們在這個處境下採取哪種行為，這時候得到的原則就應該以命令語氣來表達。

風氣是否可欲——我們並不是在做一個效益主義的推理。我們要問的是，一個格律所引導的行為和這個行為的普遍化是否會產生不相容（或者說矛盾）的情形。

然而，柯絲卡(Christine Korsgaard)認為，對於這個檢驗的詮釋有一個限制，那就是在這個檢驗當中不能使用一個已經有道德內容的理性意志概念。而彌爾在其著作《效益主義》中對康德的批評可以做一個很好的例子 (Korsgaard 1996, 79-80)。

康德……立下了一個普遍的第一原則，作為道德法則的來源與基礎：「遵照那些你將同意被所有理性存有者採用為法則的規則行事」但當他開始從這句箴言演繹出具體的道德義務時，他失敗了，幾乎是不倫不類。他無法指出如果所有理性存有者都採用某些最張狂地不道德的規則時，會產生任何矛盾、任何邏輯上的（就別說物理上的了）不可能性。他所指出的充其量是普遍採用那些規則時所帶來的結果，將是無人願意承受 (Mill 1906)。

彌爾在該書的前言中對康德提出這個批評。他對康德的詮釋是效益主義的，很可能是來自《道德形上學基礎》第一部份對善意志的闡述以及他依據自己的道德理論對定言令式的解釋：定言令式談到人們必須能夠「同意」某個格律成為普遍法則，而他用效益主義的方式來解釋這個同意的基礎。事實上康德在《道德形上學基礎》第一部份中對善意志的陳述，確實能夠與大部分的道德哲學相容，只要這些理論接受道德評價的對象是行為者的意圖而不是實際造成的後果。我們可以想像一個效益主義者，他主張對的行為就是為最大多數人獲得最大效益的行為，而他很可能願意接受以下的觀點：個人是道德上善的，只要他誠心地嘗試自己所知的能為最大多數人帶來最大效益的行為，即使有些超出他能力或知識的因素使他無法成功亦然。這時候我們可以說我們得到一個效益主義定義下的善意志 (Guyer 2007, 38)。

柯絲卡認為，對普遍化原則的效益主義詮釋，預設了一個關於善的理論，並且因此採用了一個自身具有道德內涵的理性意志概念。這樣的詮釋可能產生兩個主要的困難。第一個困難是它會使康德所說的「矛盾」失去意義。因為如果我們預設一個自身已經具有道德內涵的理性意志概念，這個道德內涵所根據的理論就優先於普遍化原則，那麼就一個道德理論而言，我們其實可以直接專注於這個更根本的道德理論（在彌爾的例子中，就是效益原則），而捨棄普遍化原則。第二個困難是從對第一個困難的回應而來的。我們可以把理性設定為在定義上就與不可欲的結果不相容，所以我們不可能不帶矛盾地意欲不可欲的結果。但粗略地說，理性的意志與道德的意志之間的連結正是試圖要建立的東西，如果我們使用這種定義來解釋矛盾測試，將會使康德的論證變成循環論證。如果我們使用一個已經預設某種道德內涵的概念來定義什麼是理性的，那麼我們就是在假定一種道德善與理性間的連結，而這正是康德正準備要論證的東西 (Korsgaard 1996, 80)。

理性在這個推理的過程中是先天地發現道德法則所引導的原則，因此這個理性的概念在此一推理的過程中並不預設任何可能的價值取向，而純粹是作為一個推理的官能，在一個行為的個案及普遍化之間尋找可能的矛盾。因為這是一個先天的理解過程，所以不可能是一個關於社會影響的經驗研究，而也因為理性必須在格律當中先天地做出判斷，所以不可能引入任何其他的偏好來協助它判斷或比較不同的世界何者較為可欲，因為那必須預設其他關於偏好的理論，就使得這個推理不再是一個先天的理解過程。至於在什麼意義上我們會認為一個格律確實發生矛盾，因此在道德上必須禁止，柯絲卡指出，我們針對此處所提到的矛盾有三種可能的詮釋。

(一) 邏輯矛盾的詮釋

第一種詮釋是邏輯矛盾的詮釋(the logical contradiction interpretation)。在這個詮釋當中，所謂的矛盾是指，某個格律如果被普遍化，則會使它本身變得無法被設想。第二種詮釋是目的論矛盾的詮釋(the teleological contradiction interpretation)。

這種詮釋主張所謂的矛盾是指，某個格律的普遍化和自然的目的或是某個由和諧的目的所構成的整體互相衝突或無法相容。第三種詮釋是實踐矛盾的詮釋(the practical contradiction interpretation)。這種詮釋主張，當某個格律被普遍化時，將導致行為者原本想要達成的目的無法實現。



邏輯矛盾的詮釋在理解假承諾的案例時可以得到最好的發揮。假設今天我面臨經濟上的困難，要跟我的朋友借一筆錢，但是我知道我其實沒有能力照我所承諾的那樣清償債務，這時候這個行為是否應該在道德上被禁止？這時我們先將我所欲採取的行為寫成一道格律，再進行普遍化的檢驗：「知道自己沒有能力償債，同時依然向他人做出還債的承諾，以取得對方的融資」。假如我們將這個格律普遍化，馬上可以發現，由於人在沒有能力還債的時候都依然會做出假承諾，使得承諾的概念從根本上被消滅，所以這時候出現一個矛盾，假承諾的普遍化將使假承諾的行為本身變得不可能，這就是邏輯上的矛盾。

邏輯矛盾詮釋在面對假承諾這一類的案例可以成立，因為在假承諾這一類的行為當中，它涉及到的是對一個傳統規則的侵犯。類似承諾這樣的概念，它是存在於人際互動之間的一種規則，它的存在及有效性依賴於共同生活或因各種原因必須打交道的人們對這些規則的默認及維護，類似假承諾這樣的行為，實際上是試圖將自己置於這些規則的例外——也就是某種程度的侵犯。然而，當一個或一套規則受到過多的，甚至普遍的侵犯時，它本來所代表的概念就實質上歸於消滅。如果我們想要採取的行動必須建立在某個規則或傳統的存在之上，但這個規則本身又是這個規則的例外時，它的普遍化當然會導致原來所依附的規則崩潰，連帶使它自己面臨概念上的矛盾。

但是，有些行為的成立是純粹建立在自然法則之上，它們違背我們的道德直覺，但是卻至少可以通過邏輯矛盾的檢驗。柯絲卡舉的例子是「所有的母親都可以將半夜哭鬧的孩子殺死，以取得較充足的睡眠」。這個例子所描述的行為我們顯然不容易接受，但是它卻不會被邏輯矛盾詮釋下的普遍化原則所禁止。相較於



承諾是建立在一套傳統的實踐規則上，所以對它的普遍侵犯會實質上消滅這個實踐，謀殺幼兒這個行為本身卻不依賴任何一種當事者彼此都承認的規則，而只由自然法則來決定其存在與有效性。柯絲卡將假承諾這一類行為稱為「傳統行為」，而將謀殺幼兒這一類行為稱為「自然行為」，並且指出邏輯矛盾詮釋無法很好地處理後面這類的案例。

我認為這裡指出的「自然行為」問題可以是主流思維對於前文引用的伍德的回應——本文的上一章曾經提到，伍德反對用直覺在個別案例上的判斷作反例與反駁理論的根據。自然行為的問題不只是單純的「假肯定」(false positive)問題——也就是理論錯誤地允許某些直覺上認為不對的行為——，而是顯示出理論可能對一整大類的行為都無法展現絲毫的判斷功能。這類行為甚至不需要假設任何奇特的動機或情境。柯絲卡的例子是有些誇張的，但實際上諸如輕率的自殺、出於純粹的惡意甚至任意的謀殺這些更簡單也更直觀的行為也全部包括在內。而這個問題正是藉由檢視理論是否能夠成功地推導出對於常識而言相當基本的核心義務，並且進一步分析可能的失敗，才發現這個可能的致命問題，而我認為這個明顯的問題是任何康德學者都無法置之不理。此外，學者一方面指出這個問題，一方面繼續試著用不同的方式詮釋普遍化原則來回應這個問題的事實，恰好說明了，所謂受到直覺和科學思維影響的主流模式，仍然繼續在康德的啟發之下發展道德理論，而在這個理論的發展當中，對於法則的基本價值和詮釋的區分是相當清楚的：我們一面繼續堅持康德的基本主張，一方面在試著讓它能夠成功地面對真正的道德生活。綜合以上兩點，可以看出，主流模式可以不像伍德所試圖描繪的那樣膚淺，只以反例的出現而主張推翻理論的基本原則，而是能夠藉由發現可能的困難來更為細緻地詮釋基本原則。



(二) 目的論的矛盾詮釋

第二種詮釋是目的論的矛盾詮釋。這種詮釋認為，一個格律之所以會產生矛盾，是因為它所引導出來的行為將會與自身在某個目的論體系中被賦予的目的相違背。這種詮釋可以分成兩種版本，一個稱為簡易版本，一個則是培頓的版本。

……簡易版本，是以這種方式被理解：當一個行為或直覺被用在與它的自然目的不相容的方式上，或者不是被用在它的自然目的所要求的方式 (Korsgaard 1996, 87)。

培頓認為康德心中的自然法則明顯是目的論的，而不是因果的，因此這個測試要問的是『一個意志，它意欲著人性中的目的之系統性和諧，是否能一致地意欲這個個別的格律成為人心中的法則。』培頓的觀點跟簡易版本不同，他認為一個目的論的體系是作為道德法則的類別存在，而不是認為我們的行為必須不與實際的自然目的相矛盾 (Korsgaard 1996, 88)。

這兩個版本對於理性的意志有不同的預設。簡易版本的理性概念將價值賦予每一個個別的自然目的，而培頓版本的理性概念則是價值賦予人類目的的系統性和諧。

在假承諾的例子裡，目的論詮釋會這樣說明矛盾之所在：承諾的「自然目的」是要建立人際之間的信任，以及合作的可能性，假承諾使承諾這個行為無法再作為建立這種信心最好的手段，也就是使它悖離了它的自然目的，因此會產生矛盾。目的論的詮釋是藉由賦予所有行為一個客觀的目的來判斷個別的行為是否會產生矛盾，也就是與這個它本該服務的客觀目的相悖。不難看出，對於邏輯詮釋而言最大的困難，也就是關於自然行為的問題，在目的論詮釋這裡可以較為容易地處理。這些行為就其自身而言，並不會因為普遍化而造成自我毀滅，然而普遍地違反自然目的，也就是普遍地使一個行為悖離它原先被指定的目的，將使人們為

了滿足同一個目的，必須放棄這個行為，因此會產生矛盾。換言之目的論詮釋可以用和處理傳統行為時類似的方式來處理自然行為。

柯絲卡認為，目的論詮釋最大的威脅在於黑格爾式的反駁。



在一篇以「論自然法則的科學處理」為題的論文(1803)中，黑格爾說康德所有的論證都指出，一個沒有存款的體系是與一個有存款的體系相矛盾的，但沒有說一個沒有存款的體系內部有任何矛盾。康德使沒有存款的體系內部看起來有矛盾，是因為它假定每個人都會想要有存款存在，而黑格爾認為康德是預設了一個財產的體系，並且是在論證說如果每個人都把屬於別人的東西據為己有，則根本就不會有財產的體系存在。黑格爾提出了有趣的问题：為什麼應該要有財產？康德對此隻字未題 (Action 1970, 24-25)。

10

這一類的反駁基本上主張，至少在某些案例中，我們必須預設某一個特定的價值取向，否則無法找出矛盾。

柯絲卡指出，和自然行為的問題相反，邏輯矛盾詮釋在面對這種反駁的時候，可以很容易做出回應。邏輯矛盾詮釋會說，行為者在作假承諾的時候所發現的矛盾，並不是指有承諾與沒有承諾的社會是兩個不相容的體系，而是指就行為者本人的意欲而言，他無法一致地意欲自己的個別行為與該行為的普遍化：他的行為的普遍化將導致一個沒有承諾的世界，但他所意欲的個別行為實際上是一個承諾 (Korsgaard 1996, 86)。所以，就這個例子上，邏輯矛盾詮釋忠實地演示了康德本人對於不道德的行為的概述：

¹⁰ Action, H. B. *Kant's Moral Philosophy*. London: Macmillan: St. Martin's Press, 1970. 轉引自 Korsgaard, Christine. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University, 1996, 86.

如果我們現在要令自己違反一項義務，我們會發現我們並不真的意欲我們的格律成為一項普遍法則。既然這對我們來說並不可能，而該格律的對立面將繼續維持為一項普遍法則，則我們只是便宜行事地為自己製造例外（或者就只有這一次），以袒護我們的偏好（GW, 34）。



這裡所說的例外就是指在一個意欲當中發生了個別行為與其普遍化之間的矛盾，無須引入任何價值上的預設。

另一方面，柯絲卡認為，目的論詮釋無法很好地對這類型的反駁做出一樣有力的回應，因為當事人有可能並不認為自己確實有理由將某些「自然目的」視為有價值（Korsgaard 1996, 90）。我認為這一點批評並不是十分有力。這個批評不能成立的理由是，道德哲學所研究的，或至少在康德式道德哲學所談的法則，對於人類這種有限理性的存有者來說本來就是命令。命令能否成立，在於是否具備能被理性所接受的基礎。所以，重點在於目的論詮釋能否發展成為完整的道德哲學，並成為導出法則的基礎。所以，個別的個人因為特殊的處境或自身的人格特質，使他可能拒絕接受某些特定的價值，以康德的話說，充其量只是讓個別的偏好決定了他的意志，並不能讓這個狀況因此作為反對道德哲學理論的理由。

或許柯絲卡的意思是，對於某些行為者而言，他有某些理由，認為某些自然目的並不具有特別的價值。例如有些人可能認為，基於自利主義的立場，互信與合作並不是具備客觀價值的自然目的。這時候，除非目的論詮釋能夠有具體的論證來就各個自然目的的價值來一一反駁其他競爭理論的主張，否則就如同上面的引文所談的那樣，它無法在某些諸如假承諾那樣的案例中找出其普遍化所將引發的矛盾。然而即使這樣的理據也無法使柯絲卡對目的論詮釋的反對具有完全的說服力，因為各種美德或義務的價值來源，在哲學層次上本來就都是可以爭辯的對象，而如果要具體地討論所有道德概念的價值來源，這是所有道德理論都必須面對的問題，並不只有目的論詮釋在這種要求下會顯得繁瑣。

在區分簡易版本與培頓的版本時，柯絲卡指出兩者對於理性的概念有不同的預設，而這個差異在面對黑格爾式反駁時顯得格外重要。她說

圖一 國立臺灣師範大學校徽

根據他（按：指培頓）的觀點，它必定要聲稱理性存有者是將人類目的的系統性和諧視為有價值，而根據簡易觀點，我們必須說理性存有者是將自然目的視為有價值（Korsgaard 1996, 88）。

簡易版本在面對黑格爾式反駁時顯得比較無力，因為它呼籲人們在道德推理中必須重視的就是一個一個的自然目的。因此，除非它繼續發展一個完整的理論來指出基於什麼理由，有哪些自然目的應該被人們所珍視，否則它無法回應自然目的客觀性問題。這或許就是為什麼柯絲卡認為目的論詮釋可以分為兩種版本。目的論的詮釋在形上學上有很大的負擔，因為它有義務一一論證在檢驗格律時所牽涉的價值從何而來、為什麼是我們在檢驗中所詮釋的那樣子。例如在檢驗自殺的時候，如果要引用自愛的概念，就有必要說明為什麼自愛具有在格律中發揮檢驗功能的權威，以及為什麼它的自然目的是（如康德所說的）自我保存或自我完善等等。

我認為培頓的版本看起來是對這個問題的一種可能回應。培頓版本強調的不是個別的自然目的，而是所謂「人類目的的系統性和諧」，這或許可以視為是在回應前一段所提到的問題時，自然會採取的某種策略。如果我們為了回應黑格爾式的反駁，必須逐一為各個行為或官能的功能做出論證，這些論證最後可能很自然地必須向一個統一的基礎理論做出整合。例如當我們在討論自殺時，可能必須引用自愛這個官能的概念，而討論假承諾時，必須引用信任的概念等等，對於這些概念的價值來源的論證，如果不顯得任意而瑣碎，最後可能都必須關聯到一個統一的基礎理論。而所謂培頓版本的目的論詮釋，看起來就是這樣一個提議，將我們在所有道德判斷中可能引用的概念奠基於「人類目的的系統性和諧」。

柯絲卡的意見是，這個系統性和諧為所有的自然目的提供一個客觀的基礎，另一方面可以藉由引述《純粹理性批判》，指出目的的和諧是純粹理性最高的形式統一體，避開預設有道德內涵的理性概念的指控。然而，她引述了培頓談假承諾的一段文字：

康德所說的到目前為止都是正確的，但是它對道德判斷並沒有提供一個令人滿意的基礎，除非我們作一個進一步的預設，那就是遵守這些承諾以及隨之而來的互信都是人類目的的系統性承諾中的重要元素 (Paton 1971, 153)。

這時候，我們又一次必須預設某些東西是有價值的，因此又再一次落入了黑格爾式的批評。結果，無論是簡易版本或培頓版本的目的論詮釋，都必須預設某些目的或價值，這將使普遍化原則的基礎本身受到動搖。

然而，我認為這種對目的論詮釋的批評可能不盡然完全是成功的。柯絲卡藉由彌爾對定言令式的批評要指出的是，如果對定言令式的詮釋預設任何已經帶有價值意涵的理性概念，則康德所說的「矛盾」會失去意義 (Korsgaard 1996, 81)，我認為她的意思是，這時候實質上行為者在一個違反義務的格律中遭遇到的不是「同時意欲 A 與非 A」的矛盾，而純粹是意欲與規範的衝突，這其中沒有任何「普遍化」也沒有任何「矛盾」的意涵。然而，我認為對於目的論詮釋而言，這個批評的力量可能不如它用在效益主義的詮釋。因為在目的論的詮釋那裡，如果我們能夠成功地論證出諸如自愛、信任這些概念的價值來源，那麼我們在格律的檢驗中確實是能夠發現一些矛盾；例如在假承諾當中，本來用來建議信任的承諾被用來破壞信任，這確實是一個矛盾。效益主義詮釋的問題是，它對於一個違反義務的行為頂多只能說「這個行為應該使效益最大化，但是它沒有」，無法為所有行為一一指出具體的矛盾所在，實質上使「矛盾」變得極度空洞，然而這個問題可能並不會出現在目的論的詮釋裡面。目的論詮釋的支持者可能也不會完全同意柯



絲卡拒絕在普遍化檢驗中引用附帶善理論的理性的主張，因為假如定言令式是同一個道德法則的不同陳述，那麼引用一個以作為目的自身的、自由的理性存有者為基礎的價值理論來當作檢驗格律的基礎，看起來是合於一個康德式倫理學理論的建構的。相對於柯絲卡那樣的詮釋方式，以普遍的概念解釋自然的概念，目的論詮釋支持者可能會建議反過來理解定言令式的第一個陳述，用自然的概念來解式普遍的概念。所以，同樣是柯絲卡眼中預設了善理論的詮釋，效益主義詮釋最大的問題可能不是它預設了一個善理論，而是它根本上是一個結果論的理論，它的基本精神與康德式倫理學相悖。綜合以上的討論，我認為目的論的詮釋雖然遭到柯絲卡的批評，但似乎仍然有一定的合理性。

（三）實踐矛盾的詮釋

最後一種普遍化原則的詮釋是實踐的矛盾詮釋。對實踐的詮釋而言，矛盾的出現是因為行為者在其格律被普遍化的世界中，將無法藉由這個行為來達到他的目的。對於實踐的詮釋而言，一個行為必然與一個目的彼此關聯，而這個目的在普遍化的測試當中必須被寫入格律當中，例如在假承諾的案例中，這個格律必須寫作：「如果你想得到一些現金，你應該作假承諾。」這個格律的普遍化指的是全世界的人都會遵守這個格律，試著藉由同樣的行為來達到一樣的目的。稍後我們可以想像，在這個世界中不會有人相信任何承諾，於是想藉由假承諾來得到現金的人，都成功達到目的，所以假承諾不能通過普遍化的檢驗，應該被禁止。

柯絲卡是用假言令式的思路來得出這個理論。實踐的詮釋預設的理性概念是一個原因。意欲就是設定一個要追求的目的，而理性在意欲的過程中能夠為自身選擇目的，不受任何其他因素的決定而決定自身，也就是說理性是一個原因，並且是一個自由的原因。理性在意欲當中是一個因果序列的設立者，這個因果序列將導向目的的產生。這也是為什麼實踐的詮釋主張「在檢驗行為的格律時非常重的是，目的必須被包含在格律的陳述當中」（Korsgaard 1996, 92）：因為理性被視為通向目的的因果序列的設立者，目的的概念被內在地包含於這個原因性的概

念當中，所以實踐理性所決定的一切行為（作為手段）都必然關聯到某個目的。對理性而言，因果序列在概念上是內涵於目的當中的手段，所以「根據實踐理性的邏輯」，悖離這個手段的行為就是矛盾 (Korsgaard 1996, 94)。這個借用於康德的行為理論將目的與手段的關係視為一種邏輯上的關聯，所以當實踐理性為自己設定目的的同時，它也不可避免地必須連達成這個目的的手段也設定為意欲的一部分。因此可以說，如果一個格律包含了不相容的目的與手段，（也就是前文提到的，包含了無法達到目的的手段），就是矛盾。

面對黑格爾式的反駁，實踐詮釋的回應是，康德並不需要預設任何特定的價值取向，因為它並不需要試著預先建立任何理論來賦予行為者必須追求的客觀目的，所以也就不會有目的論詮釋所會遇到的問題。和邏輯的矛盾不同的地方式，邏輯矛盾詮釋主張行為者在不道德的行為中會遇到的矛盾，是他的格律在普遍化之後將會使他本來想要採取的行為變得無法想像，而實踐的詮釋則是指出，這個普遍化會使他遂行本來的目的。而實踐詮釋之所以不會產生目的論詮釋所面對的困難，是因為在普遍化測試中，被比較的並不是行為是否能夠成功地服務於一個客觀的目的，而是這個行為能否成功地服務於行為者自己的目的。

然而，實踐的詮釋是否能夠比另外兩個詮釋更好地面對自然行為的問題？柯絲卡用兩個例子來為她所提出的詮釋作辯護。第一個例子，如果今天我們是應徵某個職位的第二順位候選人，我們可不可以「為了取得工作，殺死第一順位的候選人」？第二個例子則是偷竊 (Korsgaard 1996, 98)。柯絲卡認為，這兩個案例中的行為者，真正想要達成的目的是確實地保有某個所意欲之物，可能是工作也可能是某個他自己需要或喜歡的東西。在偷竊的例子裡，竊賊真正想要的是保有被偷來的東西 (Korsgaard 1996, 98)，這並不預設一個普遍的財產權，而是竊賊本人主觀的目的。然而，如果竊賊的格律被普遍化，很可能是「當我需要或想要某物時，我可以直接從他人那裡將之取來」，那麼當其他人對於該物有使用的需求或甚至只是純粹的佔有慾時，也都可以直接從他那裡「竊取」該物，則他原來所欲

求的目的在這個世界裡面就無法成功了，因為這個世界無法保證這名竊賊能夠在任何他需要或想要該物時保有某物。謀殺求職競爭者的例子就稍微複雜些，柯絲卡認為有兩種可能的解釋。第一，由於欲求某物蘊含安全地佔有某物，因此生命作為一個人佔有某個工作（事實上也許是佔有任何東西）的必要條件，所以為了謀職而殺人的格律會威脅到求職者自己的生命安全，使他原來所欲求的目的無法達到，造成一個實踐的矛盾。（Korsgaard 1996, 98-99）再者，她建議我們也可以思考行為可能的社會脈絡。求職或入學測驗被認為在社會實踐中有一個最初被設計的目的，就是按照職位的能力需求安排最合適的人選。如果作弊（殺死競爭者應該算是其中一種方式）被普遍化，則這個實踐會失去原來被設定的功能，因此必須被放棄。原來希望藉由作弊（或者更精確地說，謀殺）來爭取職位的求職者會發現自己的格律在普遍化之後無法達到原先所欲求的目的，因此在普遍化原則的檢驗下必須被否決（Korsgaard 1996, 99-100）。

柯絲卡的意思似乎是，如果我們更全面地檢驗行為所牽涉的具體條件，始終可以在我直觀上認為有問題的案例中找出實踐的矛盾。不過如果如她所建議的第二種解決方案，參考一個行為置於社會脈絡當中的目的，看起來讓她的論證偏向某種目的論的方案。就這個案例而言，她的解釋並未真正落入目的論的問題，因為她並不是直接比較行為者個人的目的和行為在某個體系中的客觀目的，而仍然是檢驗行為者的格律在普遍化當中是否能夠達到其目的。至於針對第一個回應，她說：

想要某物就是想要安全地保有它。使用暴力的自然手段來達到目的無法被普遍化，是因為這將使我們無法安全地保有這些善，而沒有安全，這些善對我們來說就完全不是善（Korsgaard 1996, 99）。

也許是礙於篇幅，柯絲卡沒有明確地說明，不過或許她的意思是，自然行為的問題一般而言都可以在根本上化約為安全的問題。而諸如生命、自由、財產等



等方面的安全，是我們享受任何善的基本前提，所以任何威脅到這些安全的格律都不可能在實踐的詮釋下得以普遍化，因此這將使行為者本人的安全也陷於危險，而無法實現原來所欲求的目的。柯絲卡從實踐的詮釋出發為這裡舉的兩個例子（偷竊和謀殺求職競爭者）的說明看起來都是可以接受的。然而，令人疑惑的是，柯絲卡並沒有為自己在幾頁之前提出的「為了充足的睡眠，應該殺死夜裡太常哭鬧的孩子」(Korsgaard 1996, 82)用這個詮釋做出很好的解釋，而即使補充了關於安全與善的關係的討論，我們似乎仍然無法藉由普遍化原則的實踐詮釋去排除這個直觀上看來明顯不道德的格律。

柯絲卡自己同意，實踐詮釋下的普遍化原則能夠處理「一些」自然行為的案例，但仍然還有很多行為——諸如出於憎恨或復仇的謀殺行為等等只講求一次性而非持續性結果的行為——對實踐的詮釋而言相當困難。(Korsgaard 1996, 100)我認為這也包括她自己在批評邏輯矛盾的詮釋時所舉的例子。她說這些案例在普遍化原則之下難以找出矛盾，然而用人性原則卻可以很容易地處理。在這一點上，她與伍德的觀點類似 (Korsgaard 1996, 100) (Wood 2008, 74)。

從柯絲卡對普遍化原則三種詮釋的討論，我們發現在案例的解釋能力上，三種詮釋其實相去不遠，只是在說明案例的概念不同。然而，實踐的詮釋比起另外兩種詮釋較為優異之處，除了可以更好地說明一部分的自然行為，或許更重要的部份在於它能夠讓普遍化原則更好地相容於康德倫理學的整個系統。柯絲卡指出，三種詮釋預設了不同的理性概念。邏輯矛盾的詮釋預設的理性概念和理論理性是沒有分別的。而目的論的理性預設了一個目的的和諧，然而這個和諧應該是由道德性來說明，而不是被預設為推論的前提。實踐的詮釋則將理性視為一個因果性的概念，能夠吻合康德對自律的陳述，進而說明為什麼道德法則適用於我們(Korsgaard 1996, 102)。



二、人性原則

談完普遍化原則以後，下一個問題很自然便是，為什麼我們應該服從普遍化原則？這是康德進入定言令式的第二個陳述之前自己提出的問題。這個問題的出現是因為我們認為，除了定言令式的形式以外，對於定言令式所維護的價值，仍然有必要作進一步的討論，也就是純粹的理性形式或許仍然不能滿足我們對一個完整的道德理論的要求。從目前我們對理性存有者這個概念的分析，可以看出，理性存有者擁有意志，所以它有可能根據道德法則的表象來決定自己，其次，理性是一個要求普遍性及必然性的官能。從這裡可以得出普遍化原則的陳述本身，因為只有這個原則可以滿足理性對普遍性的要求。如果法則是由理性自身所給出，那麼理性必然地要受到法則的約束。因此，如果我們說人是理性存有者，那麼對道德法則的談論似乎到這裡就可以結束了，因為理性是一個必然要受到普遍化原則約束的官能。然而，由於人類是一種不完全的理性存有者，我們的意志自我決定的根據是價值而不是法則，因此我們必須指出道德法則所維護的價值，才能說服意志接受法則的命令，也就是讓意志成為「實踐理性」。

相較於康德在其他地方提到定言令式是不牽涉任何其他目的，這部份的談論較為準確地呈現了他的意思：定言令式不牽涉任何主觀的目的，但是它牽涉客觀而必然的目的。

意志被設想為一個根據某些的法則的表象而決定自身行為的能力。這樣能力只能在理性存有者身上找到。現在有一個目的作為意志自我決定的客觀基礎，而如果它是由理性單獨給出的，就必須對所有理性行為者都同等有效。另一方面，對於那些以其結果為目的的行為而言，這些行為的可能性基礎就稱為手段。欲望的主觀基礎是一個傾向(incentive)，而意願的客觀基礎稱為動機(motive)，因此有主觀目的（它們基於傾向）和客觀目的（它們取決於對每個有理性者均有效的動機）之區別。實踐的原則是形式的，



如果它們抽離所有主觀目的，而如果它們以主觀目的、因而已某些傾向為根據，就是質料的。理性存有者藉由其審慎而追求的目的，作為行為的結果，全都只會是相對的，因為它們僅僅是由與一個主體的特殊建構的 (GW, 4: 427)¹¹

這裡可以很清楚地看出，對康德來說，道德法則仍然有其目的，這個目的是客觀地對所有理性存有者有效，而不是受到主觀條件的決定。

康德說，這個自身作為目的的東西是：

……人類與一般的每一個理性存有者，都自己身為目的而存在，不被這個或那個意志基於它的判斷而僅僅被利用為工具；相反地，他必須在所有他的行為中總是同時被視為目的，不論該行為是受他自己或其他理性存有者所指引 (GW, 4: 428)。

緊接在這個論斷之後，康德為這個觀點辯護的論證是：

如果存在一個終極的實踐原則，以及關聯到人類意志的定言令式，它必須是來自對每個人而言都必然是目的的表象，因為它自身就是目的，它包含一個意志的客觀原則，並因此能夠作為普遍法則。這個原則的根據便是：理性的天性自身作為目的而存在。人類必然地這樣表象他自己的存在，因此它是一個人類行為的主觀原則。但是每一個其他理性存有者也都基於同樣對我有效的理性根據而如此表象自己的存在，所以它同時是一個來自終極的實踐根據的客觀原則，它必須有可能推導出意志的所有法則 (GW, 4: 428)。

¹¹ 中譯參考並改寫自李明輝譯，頁 51。

如果我們將這個論證當成是試圖從主觀原則導出客觀原則，那麼顯然會將它當作一個失敗的論證。或者我們可能會指責康德想從每個人主觀的信念推導出客觀的原則，或者可能會認為這裡實際上已經預設了理性作為目的自身的客觀性，其實無法提供一個邏輯上可接受的論證來說明為什麼理性是目的自身 (Guyer 2007, 91)。然而，康德說的顯然不是一個主觀的信念，一個簡單的理由是許多人可能一生沒有想過這個問題，並且從未用目的或類似的概念去定義自己的存在 (Wood 2008, 90)。或許，比較好的理解是，當康德說每個理性存有者都必然將自己「表象」為目的自身的時候，這是指理性存有者的存在與他的行為之間有某種形上學的關聯，就好像他說時間和空間是經驗表象的形式時，他說的也不是認識主體將對象主觀地想像為時間與空間，而是他必然要用時間與空間的方式來經驗對象。因此，當康德說每個理性存有者都「主觀地」將自己的存在表象為目的自身的時候，指的不是每個人都主觀地將自己設想為目的自身，而是指理性存有者的存在方式有某種必然的特質，使他如同目的自身那樣行動。

康德說理性的天性——或者說人性——的基本能力便是為自己設立目的 (GW, 4: 437; MM, 6: 392)。「理性為自己設立目的」的陳述有幾個重點。首先，這個命題標示出理性是自己設立目的的價值權威。也就是說，理性有能力不受到內在的衝動或外在的強制來為自己作決定 (Guyer 2007, 92)。其次，理性在設立目的的同時，也讓自己受制於令式的規範。當理性為自己設立了某個想要的實現的目的時，它同時依據目的的概念給出作為手段的行為，並遵從這個命令（在它作為不完全的理性存有者的意義上） (Wood 2008, 91)。理性在這個過程中表現為選擇價值的決定者，它必然將自己視為決定目的與手段之善的權威。這並不是指只有會根據道德法則作決定的好人、聰明的人、通曉康德哲學的人才會在行為當中將自己視為價值的決定者，這種將自身視為價值決定者的態度內在於理性存有者行為的結構當中 (Wood 2008, 91-92)。換句話說，當理性存有者的存在方式就是設立目的時，它預設了自己在價值上的終極性，這個預設普遍地而先天地存

在於每個理性存有者身上，因此理性存有者在主觀與客觀上都是價值的決定者，也就是目的自身。

如果理性就是為自己設立目的及手段，那麼當康德說定言令式的第二個陳述，也就是人性原則是



無論是對自己或他人的人格，絕不僅將之視為工具，而總是同時將之視為目的 (GW, 4: 429)。

時，他的意思顯然是指我們該尊重理性的天性。人性原則所要維護的價值（也就是人性）不是一種必須被特定的行為產生的價值，而是一種基於自身存在而必須被尊重的價值 (Wood 2008, 85-86)。這個原則要求我們不能用任何方式損害他人為自己設立目的的能力，因此是「限制所有主觀目的的終極條件」 (GW, 4: 431)。例如當我們作假承諾時，由於我們藉由讓對方獲得錯誤的資訊而無法讓他的理性很好地決定自己地目的，因此這個作假承諾的格律顯然是無法合於義務的。然而康德的陳述不應該只被限制在消極義務的推演上。因為理性的能力除了選擇目的，同時還有設立手段，因此，理性應該被視為一個具有實踐能力的整體。因此，尊重他人的人格作為目的自身，除了不損害他人作選擇的能力，應該還要包括協助他人實現個別目的的積極義務 (Guyer 2007, 95)。

三、自律原則

人性原則主張所有理性存有者都先天地是目的自身，它的價值的無條件性是出於理性能夠獨力不藉助外力或是受到衝動的影響為自己設立目的及手段的能力。康德認為從這兩者出發，必須談論定言令式的第三個陳述，這個陳述是關於「意志與普遍實踐理性之和諧的終極條件」，也就是自律原則：

每個理性存有者的意志都是訂立普遍法則的意志 (GW, 4: 431)。

說得較為具體些，這個原則的意思是理性存有者的意志所訂立的法則必須是普遍有效的。「和諧」的第一層意涵與自律原則談到的法則普遍性有關。這第一層意涵便是理性存有者作為目的自身的存在之間的和諧。理性存有者在設立目的的同時必然地將自己表象為目的自身，而它必須同等地將其他理性存有者視為目的自身，才能在目的自身的客觀目的概念中保持一致。因此，如果一個理性存有者依循偏好而不是普遍的形式為自己設立實踐原則，那麼它顯然沒有在思考法則時將其他理性存有者作為目的自身來思考，那麼它將會需要另一個法則來限制這個出於偏好或自愛的原則以達到理性存有者作為目的自身的一致性。因此，理性存有者必須被視為制定普遍法則的意志。由於理性存有者被視為制定普遍法則的意志，因此康德提出另一個方式來說明定言令式的第三個陳述，也就是目的王國原則：

我將王國理解為不同理性存有者之間藉由共同法則而形成的系統性結合
(GW, 4: 433)。

如果自律原則和目的王國原則說的是定言令式的同一個面向，那麼也許較為重要的部份是我們如何在這裡理解這裡說的「系統性結合」。康德在這個陳述當中使用了**自律**和**王國**這兩個帶有政治意涵的字眼，顯然希望我們將重點放在「理性存有者彼此間的關聯」。因此，當我們說自律原則指出理性存有者是普遍立法的意志時，更重要的是指出，當理性存有者給出普遍的法則並且遵守法則的時候，他們「並未受制於任何他人的意志」 (GW, 4: 433)，而是如同盧梭在《社會契約論》當中提到的，只是在服從他們自己。

因此，理性追求的一致性與和諧，在目的王國這個概念中表現為兩個意涵：理性存有者所組成的社群，或是一個由這樣的社群的成員所設立的目的間的特定關係 (Wood 2008, 78)。無論如何，這個原則提供我們的是一個理想中的圖像，

讓我們去想像假如定言令式被一個社群的成員完全接受並實行的情形 (Guyer 2007, 102)。

然而，這個系統性和諧指的是什麼？也許康德的意思是，所有道德義務所形成的統一體。這個理解將使「王國」、「社群」或「理性存有者間的關係」這樣的字眼失去意義，因為如果我們在這裡關心的仍然只是個別的道德義務，然後用一個術語將它們連結起來，那麼這將純粹是一個概念上的集合，不可能被具體地想像為一個社群。況且，假如用這種方式來理解目的王國，那麼對照起前兩個定言令式的陳述分別為道德義務提供了形式和質料兩個不同的觀點來看待道德義務；而如果我們只是類似「道德義務是一個集合，裡面的各個項目彼此在邏輯上相容」的觀點來理解它們之間的和諧，那麼自律原則和目的王國非但不會增加或改變任何道德義務的判斷，甚至沒有提供任何實質上的意義來進一步說明道德義務。因此，目的王國應該是一個更為具體的概念。我的意思是，目的王國應該是一個對社群生活較為具體的想像。

由於康德在這個陳述當中大量地使用政治領域的用詞，諸如「王國」、「主權」、「立法者」等等，我認為他在這裡要強調的意思是關於社群生活的規則應該如何安排的問題，因此在這個部份談到的「法則」(law)也許應該用「法律」來理解會更為準確。因為如果康德在這裡談到的是私人間活動的互動關係，諸如借款、慈善等等，這些活動在人性原則那裡就可以談完了。我們不該作假承諾，因為這樣阻礙了他人為自己設立目的的能力，而我們應該協助他人，因為理性存有者的能力除了選擇目的之外，還有訂立手段並著手追求。我認為當我們被要求去想像一個所有成員都被當作目的來對待的社群時，我們要想像的是一個社會制度安排的理想景象。因為當每一個人都被當作目的來對待時，我們要求的不僅是這個社會當中的人都能夠確實地遵守消極目的，也就是不去作為那些損害他人實踐理性的行為，同時我們要求的是這個社會當中的人們都可以實現那些不違反道德法則的私人目的，例如成為商人或哲學家等等，這是基於人性原則所推演出的積

極義務。然而，就一個社群而言，每一個人都實現所有的目的即使在最理想的狀況都是不可能的，因為社群基本上就是不同個體間的合作。合作就是分工，也就是說當人們結合成社群時，不可能所有職位都對所有人開放。因此，當談到不同理性存有者所懷有的目的在一個社群當中的系統性和諧時，實際上說的只能是一個合理的社會體系，一方面可以提供最大的機會讓每一個成員有機會去爭取合法目的的實現，另一方面卻也必須提供合理的機制來分配先天上不足的社會資源和職位。



第三章 自殺的道德檢驗

討論完關於定言令式的理論以後，我們要進入關於自殺議題的具體談論。首先我們將進入康德本人關於自殺議題相關的主要概念，以及他根據理論對自殺的道德判斷。在呈現康德討論的案例時，我們將發現康德本人實際上對自殺行為沒有一個明確的定義。然而，在某些情況下，我們確實會覺得不是很容易判斷一個讓自己走向死亡的行為者是否是自殺。這些情況之所以難以判斷，是因為不確定行為者的意圖，還有行為本身所包含的因果關係是否構成自殺，因此對於這些案例的認定變得曖昧不明，例如為了保護同袍而撲在手榴彈上的士兵，他確實犧牲了自己的生命，然而我們不確定是否該將他的行為稱為自殺。康德本人沒有一個關於自殺的行為理論，因為他所作的工作是發展一個關於道德法則核心原則的理論，而在具體的個別議題上，並沒有一一詳細探討各類行為的定義或本質。但是本文的工作正是討論具體議題判斷，所以為了切入問題的討論，有必要發展一個關於自殺的行為理論。所以本章將會先討論自殺行為的定義問題，在廓清了何謂自殺行為之後，再回來分析對自殺的哲學判斷。

第一節 康德論自殺

一、禁止自殺是「對自己的完全義務」

在《道德形上學基礎》當中，康德對義務提出兩組區分，分別是對自己的義務和對他人的義務，以及完全義務與不完全義務，而所有的義務會在兩組區分中各具備一個屬性。



(一) 對自己的義務

1. 概念上可能隱含的矛盾及其消解

一般而言，對自己的義務與對他人的義務在這兩組區分當中是比較容易理解的。不過康德本人指出了對自己的義務這個概念可能具有一個內在的矛盾。在《道德形上學》當中，康德指出義務的概念本身包含了被動地受到限制的概念，也就說被置於某個義務規範之下的存有者，是處於一個消極地受到規定的地位。然而，在對自己的義務當中，我們同時必須設想自己是一個積極的限制者，主動地提出某種限制。如此一來，在對自己的義務中，人們是被規定要去做出限制自己(*be bound to bind myself*)，形成一個矛盾 (MM, 6:417)。或者，我認為可以較簡單地說，康德的意思是，在對自己的義務當中，我們主動給出規範以及被動受規範決定的天性無法被設想出一個合理的優先次序。我們是主動給出規範的，但我們似乎是受義務的決定而(被動地被決定)來給出規範；我們是被動被規範給決定的，但是這個規範又是(主動地)來自於我們的理性。看起來，這個問題似乎並不是對自己的義務所獨有，因為如果這個問題牽涉到我們的意志如何受到約束的問題，那麼當對他人的義務也是一種約束的時候，後者就也會面臨同樣困難。

康德本人建議的解決之道，是區分出人類概念的兩種意思：

……具有理性的自然存有(*a natural being that has reason*)，能夠被他的理性所決定，並且作為一個原因在感性世界中行動……但同時人類也被設想成具有內在的自由(*inner freedom*)的人格，也就是能夠被置於規範之下的存有……所以（在這兩個不同意義下被理解的）人類可以承認對他自己的義務而不落入矛盾當中 (MM, 6:418)。（因為人類的概念不是以單一的同一個意義被理解。）

看起來，康德這裡的文字可以和兩種解釋相容。第一種解釋是將這兩個意思視為形上學上的兩個自我：現象世界的我以及本體世界的我，而後者在某種意義上才

是人類「真正的自我」，所以它可以用理性所得出的規範來約束前者；第二種解釋在存有論上只承認一個自我，它存在於現象世界當中，但是同時有選擇自己的行為的能力，它作為「施加影響者，也總是可以使人免於義務的約束」所以一個人「完全不是被規定受到他加諸自身的義務所約束」(MM, 6:417)。無論我們在存有論上接受哪一種解釋，都可以看出，對康德而言，自由始終是人性最基礎的能力，所以雖然義務被理性視為有約束力，然而是否接受理性的約束仍然屬於人的自由選擇，所以在自由與規範的優先性當中，或許康德會認為自由是較為基礎的概念。如此，則「被規定著去規定自身」這個表面上的矛盾，實際上就被「主動地選擇是否被規定」所消解。

2. 對自己的義務是一切義務的基礎

康德認為對自己的義務在倫理學上是最為重要的。他在《倫理學講演錄》中指出，對自己的義務牽涉到的就是自我敬重，它「獨立於一切利益，只關聯到身為人類的價值」(L, 27:347)。我認為康德的意思是，對自己的義務由於不像對他人的義務，在考慮對自己的義務時，不會有行為者私人的偏好彼此衝突的問題(例如買賣雙方分別有盡可能壓低／抬高售價的偏好)，所以行為者可以純粹就人性尊嚴的概念本身來思考自己的行為。因此，從另一方面看來，行為者對於對自己的義務的認識應該是最清楚的，所以違反對自己的義務的人必定是有意識地放棄了自己身為理性立法者的身份而屈從於衝動。這個解釋可能會遇到困難，就是如果違反對自己的義務的行為確實存在，那麼顯然行為者在面對對自己的義務時，跟在面對對他人的義務時一樣，仍然具有與義務相悖的偏好。例如一位賣家可能有欺騙消費者來增加收入（而違背童叟無欺的義務）的偏好，一位老饕可能也有暴飲暴食來滿足食慾（而違背維護健康的義務——假設維護健康是出於理性的義務）的偏好。然而，康德也許會說，幸福是一個存在於人類之間的天生的目的，並且是偏好的自然目的，然而在追求幸福的時候，即使在同一個議題上，偏好所面臨的行為選項總是多元的，而長遠看來偏好與理性會是相合的。例如在身體的

享受上，行為者可能面臨節制的橫飲食與暴飲暴食的選擇，兩者分別在長期與短期的意義上都能滿足偏好的需求，然而理性比較可能會促使行為者選擇前者，這就使得理性與偏好在長期上成為一致。

從這個角度出發，對康德而言

一個違反了對自己的義務的人沒有內在價值，所以違反對自己的義務從一個人身上剝奪了所有的價值，並且對於違反對他人的義務，他的價值也只是從這個角度被剝奪。因此，前者是後者得以被觀察到的條件 (L, 27:341)。

他並且舉例說明這個觀點。首先，醉漢和那些讓自己像物品一樣為人所用的人，可能並沒有傷害到其他人，卻仍然受到鄙視。這顯示違反對自己的義務確實是用行動減損了行為者自己的尊嚴。另外，一個作假承諾的人總是知道自己虧欠債主並且因此而低人一等 (L, 27:341-2)。前面的案例指出一個人違反了對自己的義務而減損了自己的尊嚴，而後一個案例則說明了如何用對自己的義務（或者說對自己的尊重）來解釋對他人的義務。康德的意思似乎是一切對他人的義務都可以用這個角度來解釋，因此對自己的義務「是一切道德的條件與原則」 (L, 27:343)。

(二) 完全義務

比起對自己的和對他人的義務，完全與不完全義務通常被認為是一組更為費解的區分。康德在《道德形上學基礎》的一個註釋中提到，完全義務「不允許任何出於偏好的例外」 (GW, 4:421)。然而他的意思並不是指，相對於完全義務，不完全義務允許出於偏好的例外 (Sedgwick 2008, 121)。康德在《道德形上學》中提到：

如果法則只能命令行為的格律，而不是行為自身，那麼這表示它給自由選擇的力量就遵守法則留下了伸展的空間，也就是說，法則不能明確地限定

一個人用什麼方式形式，以及一個人為了本身也是義務的目的該做到什麼地步。——但是寬鬆的義務不該被理解為允許出於行為格律的例外，而只能說是允許用一個行為格律去限制另外一個（例如以父母之愛限制一般性的同胞之愛）（MM, 6:390）。



《道德形上學》將義務分為權利的義務(duties of right)和德性的義務(duties of virtue)，而這個區分可以和十七世紀法學家格勞秀斯(Hugo Grotius)與普芬道夫(Samuel Pufendorf)的分法做出對照。普芬道夫便是將義務分為可以用法律強制執行的，以及不能如此做的 (Guyer 2007, 135)。權利的義務與德性的義務這個區分基本上採取了同樣的概念內涵——事實上康德認為，權利的概念與多數行為者各自運用自己的自由做出選擇時，這些選擇能否彼此在普遍法則下相容有關，因此必然與政府的強制有著內在的關聯 (MM, 6:231)。然而，在談論道德義務時，對照這裡的內容，康德似乎認為，完全義務在概念的內涵上與權利的義務有著根本上的差異。權利的義務關聯到政府權威是否能夠合理地介入，而完全義務則表達為對特定行為的命令。

當康德在引文中指出道德法則只能命令行為的格律而不是行為本身的時候，他有意識地要讀者注意到，這時候法則所針對的是在特定情況下出於特定的動機而產生的行為，而不是在所有情境下的一整類行為，這個區分指的是(1)在特定的情況下為了特定的目的而說謊，以及(2)一般性地指「說謊」這一整類行為 (Guyer 2007, 135)。也就是說，完全義務雖然不允許任何出於偏好的例外，但是它在每個格律中總是必須將具體的情境考慮進去，所以當我們說對某種行為的命令或禁止屬於完全義務的時候，我們實際上指的是在某個特定情境下的行為（例如為了脫離經濟困難而作假承諾），而不是一般地針對所有該種行為（例如作假承諾或說謊本身）。另一方面，在這一類針對格律／特定處境下的行為的道德命令當中，至少有一種行為是完全與他人無關，也就是沒有任何相應的權利而不可能由公權

力的介入的，那就是自殺 (Guyer 2007, 136)。因此，由於有自殺這個特殊的例子，完全義務與權利的義務兩者不能被等同。

此外，從這段引文也可以看出，相對於嚴格的義務命令或禁止某些特定種類的行為，寬鬆的義務則只命令某些一般性的目的，而這些目的如何被達成則依賴於行為者自身的選擇 (Guyer 2007, 135)。然而，這些寬鬆的、不完全的義務仍然是來自理性的命令，所以它們並不比完全義務更能容許出於偏好的例外，也就是說我不能根據我的偏好來決定自己要不要服從這些不完全義務，而只能根據偏好或其他主觀狀況來決定我如何履行不完全義務的命令。而由於不完全義務只粗略地要求人們追求某些一般性的目的，所以可能在實際上會面臨許多衝突，例如面對同一個不完全義務的不同方式，或是在履行不同的不完全義務所採取的行為，都可能有潛在的衝突，所以不完全義務不可能包括不具備彈性的規則，而總是必須容許這些狀況下的例外 (Guyer 2007, 138)。

二、康德反對自殺

康德建議我們不要從宗教的角度來談論自殺，也就是不要用上帝的禁止來作為在道德上反對自殺的理由，因為「自殺所以可厭，並不是因為它被上帝所禁止；相反地，上帝是因為自殺是可厭的才禁止它」 (L, 27:343, 27:370, 27:375)。康德在《道德形上學基礎》、《道德形上學》、《倫理學講演錄》分別都有討論自殺的篇幅。從這些著作中可以看出康德有幾條主要的思路在道德上反對自殺。

(一) 普遍化原則的檢驗——出於自愛的矛盾

首先，康德明確地表示，躲避痛苦或絕望的自殺，在理論上會造成矛盾。在這個類型的論證中，最為人所知的是《道德形上學基礎》作為普遍化原則操作案例的論證。康德認為如果這個行為是出於自愛原則，那麼一個以自愛原則當作普遍法則的自然，會發生一個矛盾而不成其為自然：本應以促進生命延續為目的的感受——也就是自愛(self-love)——被用來摧毀生命本身。因此，自愛無法成為



一個普遍的自然法則，故也無法成為任何義務的根本原則 (GW, 4:422)。除此之外，康德似乎有另一個關於自殺會造成矛盾的想法，是關於生命是一項被賦予人類的「託付」。在《道德形上學》之中，康德提到人性是「託付給人類加以保存」 (MM, 4:423)，而《倫理學講演錄》則指出「他看到並感受到，生命是被託付給他，而如果他使它轉而對抗它自己，看起來他應該為自己因此違反了神聖的委託而退縮至顫慄之中」 (L, 27:376)，那麼這個論證並未受到論者的重視，可能是因為這個論證看起來隱含某種宗教性的預設，違反了康德自己在道德哲學中不引用神聖意志的原則。而如果「託付」在文中是一種比喻的用法，實際上表示某種生命具有至高價值的理由，那麼它的實際內涵也必須由其他論證來表達。因此，本文在自殺所造成的矛盾上，只討論第一個由《道德形上學基礎》為代表的論證。

（二）人性原則的檢驗——僅將自己的人格視為工具

康德第二個反對自殺的論證與人性原則有關。康德在《道德形上學基礎》中指出如果一個人為了維持可忍受的生存條件而自殺，就是僅將自己的人格當作工具，這在道德上是無法成立的 (GW, 4:429)。他在《倫理學講演錄》重申，人不是一個物 (L, 27:372)。當康德說人不是一個物，他的意思是，人是可以依據法則的表象行事——也就是擁有意志——的存有，而這種存有者必然地將自己表象為價值的賦予者，也就是目的自身，因此不能僅被視為工具看待 (GW, 4:412, 427-30)。

因此，康德認為，一個自殺者消滅自己的人格，這種行為就是將自己降格為一個物 (L, 27:373)。這麼做有兩個嚴重的後果。首先，當他失去對自己人格的尊敬時，他將自己變成了一個物，所以他無法要求任何人對他的尊重，而其他人作為能夠自由選擇的理性存有者，可以用任何自己喜歡的方式來對待他，如同對待物品或動物那樣 (L, 27:373)。第二，「消滅一個人自己人格中的道德主體，就是從世界上根除道德本身」 (MM, 6:423)。康德的意思可能是，假設我們剛剛提到的觀點是，所有道德義務都以對自己的義務為邏輯上的起點，那麼當一個人藉由

自殺來完全地打破對自己的義務，那麼他在道德上也沒有什麼其他義務必須遵守了。或者，也許也可以說，如果一個人可以用這種方式工具性地支配自己的人格，那麼他就可以用這種方式支配任何人的人格，從而也就不受到任何道德法則的拘束。總之，無論如何，康德認為，對自殺者而言，「所有罪惡的門都對他敞開了，並且在他可以被抓住之前，他自己已然偷偷從這世界遁逃」(L, 27:372)。

(三) 對其他自殺行為的評價

康德上面這些論證集中在一個類型的自殺行為，那就是當一個人認為自己活下去比起即將面臨的快樂，只會有更多痛苦或絕望時，他選擇自殺。所以這些批判的焦點是人可不可以放棄自己生命的延續，換取不繼續承受負面的刺激。然而，康德本人也意識到，在某些狀況下，我們的道德常識會認為自殺是可允許的，甚至是值得讚揚的。他在《道德形上學》的〈疑難〉(*Casuistical Questions*)中提到了一些其他的狀況，並且似乎對於這些案例的判斷表達出了一定程度的遲疑。

(1)在西元前 362 年的一場地震之後，羅馬廣場上突然出現了一個大洞，羅馬人試著將它填平，但卻無功而返。羅馬人求助於神諭，得知諸神的意志是羅馬人必須將一件「羅馬人所擁有最寶貴的事物」投入深淵之中。正當羅馬人對神諭的指示百思不得其解的時候，庫提烏斯(Marcus Curtius)，指出羅馬人最寶貴的東西就是羅馬士兵的勇氣，於是全副武裝連人帶馬地躍入深淵。在庫提烏斯的犧牲之後，原本人們無法填上的大坑隨即關閉了。這也是今天羅馬的庫提烏斯之泉(Lacus Curtius)命名由來最廣為人知的幾個故事之一。(2)西元 65 年，以羅馬政治家皮索(Gaius Calpurnius Piso)為首的集團密謀刺殺尼祿。尼祿收到舉報，命令皮索和其他首腦自殺，其他成員則分別被處決或放逐。小賽內卡(Lucius Annaeus Seneca)也被控參與其中，也被尼祿命令自殺。(3)腓特烈大帝為了避免在戰爭中被俘而被迫接受有害國家的條件，隨身攜帶速效的致命毒藥。(4)一個被狂犬病犬攻擊的人，為了避免自己在瘋狂中傷害他人，先選擇自殺。(5)一個人為了保存自己的生命，

冒著死亡的風險接種天花疫苗 (MM, 6:423-4)。康德在這裡只是指出這些狀況不同於他在前文中強烈反對的自殺，並沒有對這些狀況的當事人做出道德判斷。

看起來，康德對於《道德形上學》的〈疑難〉中所提到的狀況，抱持著開放的立場，然而在《倫理學講演錄》當中，他似乎想要反對一切試圖為自殺辯護的嘗試。他在這裡又舉出幾個案例。(6)羅馬的小加圖(Marcus Porcius Cato Uticensis)在羅馬共和後期與凱撒不和，在元老院推動解除凱撒地方長官職務的決議，並且堅持凱撒必須以普通公民的身份回羅馬受審，或是自願放逐，結果使凱撒帶領軍團直逼羅馬。加圖在稍後的內戰中敗給凱撒，而他拒絕在凱撒的統治下存活，甚至不願意讓凱撒有寬恕他的機會，因而用武器選擇自殺。(7)羅馬王政時期的盧克蕾希雅(Lucretia)被當時羅馬國王之子賽克斯圖斯(Sextus Tarquinius)強暴，事後她將此事告知親人並憤而自殺。這件事情引發羅馬人民的起義（由盧克蕾希雅的叔叔和丈夫帶領），最終結束了羅馬王政，建立了羅馬共和 (L, 27:370-1)。 (8)羅馬的阿提庫斯(Titus Pomponius Atticus)是西塞羅的朋友，晚年病重，決定在死於疾病之前先自我了斷，於是絕食至死。小加圖（也許還有盧克蕾希雅）的例子被康德稱為英雄主義或殉道者的行為，並且康德把他和阿提庫斯所代表的斯多亞式的自由觀點放在一起，可能是因為這些行為都含有一些與康德哲學相容的價值甚至義務的成份。康德對這些觀點的回應是：

保全一個人的榮譽當然是一項義務，特別是在公平的性行為上，它是一種價值。但是一個人只應該在自己的榮譽沒有屈服於自私的或情慾的目的時才尋求挽救它；然而，在這個例子裡，這顯然對她(盧克蕾希雅)不適用……

冒著生命的危險對抗敵人，從而遵守對自己的義務，甚至犧牲自己的生命，並不算是自殺 (L, 27:371)。

如果自由只能在一個在任何情況下都不能改變的條件下存在，那麼這些幻覺就會消失了。這個條件就是我不會用我的自由藉由我的毀滅來對抗我自

己，並且我不會讓它被任何外在的東西所限制。這是自由的高貴形式。我不該讓我自己被任何生活中的命運或不幸所決定，而應該繼續活下去，只要我還是個人並且可以光榮地活著 (L, 27:374)。



所以，或許康德就是認為不自我毀滅是自由的終極規範，同時他也不相信有所謂「帶著尊嚴自我了斷」。事實上他似乎主張無法在不幸的情境中奮戰到底的人不配享有任何尊榮，而無論在任何環境下，選擇自殺的人就是漠視自己和他人的人性尊嚴 (L, 27:374-5)。

康德本人對於自殺採取的立場可以說是十分強硬。然而關於論證的有效性，許多學者都曾提出質疑。另一方面，從康德的文本也可以看出，自殺行為有許多不同的類型，分別有不同的論證為之辯護或反駁。我認為在討論康德式倫理學對自殺的意見之前，應該先對自殺行為的定義及分類有所掌握，才可以比較清楚地指出康德所提到或沒有提到的各種行為究竟算不算自殺，以及如何評價這些行為。因此，本文接下來將先討論自殺行為的定義，然後再討論相關的倫理學爭議。

第二節 自殺行為

一、自殺的定義

在談論自殺的道德評價之前，首先必須先了解什麼是自殺。傳統上對於自殺的道德譴責使人們習慣於將自殺(suicide)和謀殺(murder)、屠殺(slaughter)等詞彙一樣，視為在定義中就包含道德上錯誤的價值判斷，因此影響了對自殺行為的描述性定義——最常見的結果是，如果一個人引發自己的死亡，是出於諸如自我犧牲的利他動機，那麼有些人就會試圖將這些行為排除在自殺的定義範圍之外 (Tolhurst 1983, 110) (Kupfer 1990, 67)。然而，就理論的建立而言，理想的次序應

該是從行為理論上確立詞彙的定義開始，再進入道德評價，而不是由先入為主價值判斷來引導行為理論的建立。

本文的目標是借用康德倫理學所提供的概念工具來檢驗自殺行為的道德屬性，然而，康德本人對於自殺的行為並沒有提供一個完整的描述性理論，使讀者對於自殺行為的許多狀況仍然充滿疑問。例如康德在《道德形上學》留下的問題就提及一些他認為仍然有疑問的例子，這些案例比起他在《道德形上學基礎》所舉的例子更有爭議性——很有可能是因為《道德形上學》最後提到的這些案例和《道德形上學基礎》論證中的案例出於不同的動機，所以有可能成為康德本人對自殺之批判的反例，然而，也有可能從某些行為理論的角度看來，這些案例根本不構成自殺行為。因此，本文在進入自殺的道德檢驗之前，會先從自殺的定義開始，確定這個詞彙所描述的範圍以及主要的分類範疇，作為進入道德評價的準備。

(一) 自殺——死於自己之手？

直覺上，自殺是一種行為者施加於自身的死亡，但顯然這個定義在哲學上需要進一步的釐清。自殺是否必然是由行為者施加於自身的死亡？

弗雷(R. G. Frey)將自我施加的死亡依照引發死亡的手段分為嚴格的和寬鬆的兩種意義。嚴格意義下的自我施加死亡，是指行為者自己引發死亡事件，諸如飲彈、割腕等等。寬鬆意義下的自我施加死亡，是指自願將自己投身於高死亡風險的情境下，但是死亡事件本身並不是由行為者自己引起。弗雷舉了兩個例子來說明這種情況。第一個例子是臥軌。在臥軌的案例中，當事人想要死去、自願且有意識地將自己置於有死亡風險的環境中，並且最終死去。弗雷指出，「他自殺了，雖然他的死亡不是嚴格意義下的自我施加死亡」(Frey 1981, 193)。我認為他的意思是，當事人在這樣的案例中，在因果關係上並未主動觸發最終導致死亡的事件；在諸如飲彈、割腕這樣的案例中，當事人主動引發了死亡事件，但是在

所謂寬鬆的自我施加死亡中，當事人只是被動地承受環境所帶來的死亡風險，並最終面臨死亡。

弗雷對於寬鬆的自我施加死亡的觀點如果成立，那麼對於弗雷的第二個例子——探險家奧茨(Lawrence Oates)的故事來說，赫蘭(R. F. Holland)的判斷就顯然不能成立。1912年，奧茨在南極探險的旅途中凍傷，為了不拖累整個探險隊，自己走出營帳，最後死在風雪之中。赫蘭認為由於奧茨並沒有直接對自己開槍或用直接的行為將自己殺死，而只是走入風雪當中，讓大自然將他殺死，因此不算自殺 (Holland 1971, 352-354)。¹²

弗雷本人對於自我施加的死亡和自殺兩個概念的觀點是，兩者沒有任何邏輯上的關聯，彼此都不是對方的充分或必要條件。自我施加的死亡不是自殺的必要條件，因為可以想到某些情況，當事人殺死了自己，但我們卻不會說是自殺——事實上大部分的死亡意外都是這種類型，例如某人酒醉駕車撞上路樹，或是在彈藥庫裡面抽煙引發爆炸，這些行為者都至少在寬鬆的意義上引發了自己的死亡，但都不是自殺的案例。然而，弗雷認為，有些案例會被認為是自殺，然而卻不是自我施加的死亡，所以自我施加的死亡也不是自殺的充分條件——至少有某些當事人死於他人的行為的案例有可能被我們認為是自殺。

弗雷認為，如果當事人的死亡事件是由另一個人有關，也就是說當事人的死亡事件是被另一個人殺死，那麼這時候有可能是一個由他者施加死亡的自殺案例。他舉出三個例子。第一個例子是一位想要求死的牛仔，他刻意在眾目睽睽下向一位惡棍提出決鬥；第二個例子是一個無法親自下手殺死自己而想求死的人，他刻意虐待自己的妻子，等到妻子有一天再也無法承受時，任由妻子將自己殺死；第三個例子是一位想要求死的父親，他刻意挾持自己的孩子，然後在警方包圍自己

¹² Holland, R. F. "Suicide." In *Moral Problems*, edited by James Rachels, 352-354. New York, 1971，轉引自 Frey, R. G. "Suicide and Self-Inflicted Death." *Philosophy*, Apr. 1981: 194

的住宅時刻意撲向槍枝已上膛且正在搜尋他的警察 (Frey 1981, 197-200)。他認為這些案例中的死亡「在任何意義上都不是自我施加的死亡」 (Frey 1981, 201)，然而它們都會被我們考慮要不要歸為自殺事件。弗雷的觀點是，這些例子由於牽涉了他者的行為跟意圖，我們的猶豫是因為我們不確定是否能夠將一個事件同時視為自殺和謀殺，因為它同時包含了兩者的要素。

弗雷對於這些由「他人施加死亡」的分析，有些可以討論之處。首先對於這些案例是否是自我施加的死亡，我認為既然這些當事人

都想要死去；都採取行動使它發生；都設計了以自己的死亡為結果的計畫；都將計畫付諸實行並且自願而有意識地將自己置於其他人很有可能將自己殺死的環境中；都被殺死 (Frey 1981, 201)

那麼顯然當事人親自參與了整個引發死亡事件的因果序列，我們似乎有很強的理由說這是一個寬鬆的自我施加死亡。其次，弗雷本人在這類事件是否是自殺的判定，似乎是認為這些案例同時既是自殺又是謀殺，因為他說如果他的案例分析成功，那麼「認為一個死亡事件不能同時是自殺與謀殺的預設」不是「會被推翻，就是會被揭露為一個有限制與例外的預設」 (Frey 1981, 202)。

我認為弗雷將這些案例同時視為非自我施加的死亡與自殺雖然一部份是有爭議的，然而啟發了我們很重要的一點，就是雖然自殺在日常語言的直覺上是當事人將自己殺死，然而在判定一個死亡事件是不是自殺的時候，死亡事件如何發生，甚至是否由當事人自己引發，或許都不是最重要的要素。上文引述弗雷時曾經提到當事人「自願且有意識地將自己投入有死亡風險的環境」，事實上這和「當事人想要死去」合起來便是弗雷本人對自殺的定義 (Frey 1981, 195)。在談完自我施加之死亡和自殺的關係之後，將以此為線索來談論信念與意願和自殺間的關聯。



(二) 對死亡的意願與信念

當事人自己想要死去，或許可以說是判定自殺行為當中較不具爭議的要素。任何自我施加的死亡事件，無論是嚴格或寬鬆意義下的自我施加，如果當事人沒有死亡的意欲，我們都不會將這些死亡視為自殺。如前文曾經提到的，許多意外事故的死亡會因為這個理由被排除在自殺的範圍之外，例如酒醉肇事引發駕駛自己死亡，或是在軍火庫或加油站抽煙導致爆炸等等，通常都不會被我們視為自殺案例。

第二，如同弗雷的定義所指出的，當事人必須知道自己的行為或面臨的處境是有死亡風險的。托霍爾斯(William Tolhurst)認為這應該至少是構成自殺行為的充分條件，也就是說如果當事人自殺，則他必定事先知道自己的行為可能帶來死亡 (Tolhurst 1983, 110)。這是另一個我們可以說明為什麼我們通常不會將意外事故視為自殺的理由。弗雷針對這一點舉了個例子：假設 Jones 想要死去，而他在搭乘一個普通的飛機航班中遭遇空難死去，這很難說是自殺。弗雷本人的說法是，因為「飛機墜機的機率太低」 (Frey 1981, 193-194)，不過我認為較準確的說法應該是：由於很難說 Jones 知道自己搭上死亡班機，所以即使他確實處於渴望死亡，我們仍然傾向於不會說他因為搭上這班飛機而成為一個自殺者。

涂爾幹(Émile Durkheim)、布蘭特(Richard Brandt)的定義則將這種先備知識也視為是自殺的必要條件。弗雷在討論奧茨的案例時，採取了與涂爾幹與布蘭特相同的觀點，而他的討論方式可以看出這種觀點如何看待對於死亡風險的認知以及意願兩者間的關聯。弗雷認為，這個案例的爭議在於，可能有人會說，奧茨想要的不是死亡，而是探險隊可以不受妨礙地繼續前進。弗雷的回應是，在這個例子中，同樣合理的爭辯是，奧茨是為了允許探險隊繼續前進而想要死去。對弗雷而言，在這種「犧牲性死亡」(sacrificial death)的案例中，「當事人自己想要死去，如果不是作為目的，至少作為手段」，但是「這不表示他歡迎死亡，而是表示他不僅是預見了自己的死亡，並且採取行動去使它發生，然後接受它所帶來的後果」



(Frey 1981, 195)。我認為弗雷是將對死亡風險的認識及接受和將死亡當作手段加以欲求給等同起來，因此對他而言，所有犧牲性死亡都可以被判定為自殺，因為行為者知道自己的行為可能造成死亡的後果並接受了這個風險。然而實際上對於這些案例可能有不同的詮釋。

從托霍爾斯和庫佛(Joseph Kupfer)的觀點看來，犧牲性死亡仍然有可能是自殺，然而範圍比起弗雷的認定會小一些。托霍爾斯將意圖分為強的和弱的兩類，然後簡單地介紹了戈德曼(Alvin Goldman)的「行為－產生理論」(act-generation theory)來解釋兩者的不同。根據這個理論，有些行為會藉由行為者作為了另一個行為而被作為；也就是說，再有這種關係的行為之間，當行為者作為行為 A，行為 A* 會隨後被「產生」，也可以說行為者藉由作為行為 A，也一併作為了行為 A* (Tolhurst 1983, 116)。舉例來說，某個人想要買飲料解渴，於是往販賣機投入零錢。這時候這個人在此理論的意義下總共作為了五個行為：(1)移動手臂、(2)投入零錢、(3)拿取飲料、(4) 增加飲料公司的營收、(5)清空了販賣機。他並且要求我們進一步假設行為者並沒有想要增加飲料公司營收的欲望，但他知道這個結果並且接受它。這時候行為(3)顯然是行為者直接意圖的對象，而(1)與(2)之所以也是行為者的意圖，是因為在當事人意欲作為(3)的時候，它們是被這個對(3)的意欲(意欲本身也是行為)，同時伴隨著行為者關於(3)會被它們所產生的信念。同理：

一個行為 A 是強的意圖，若且唯若 1) 如果有個行為 B 是行為者所想要作為的，而 A 也是，或者 A 會產生 B；並且 2) 行為者對 A 的作為是受到他對 B 的欲求以適當的方式引發，並伴隨著行為者關於 B 將如何被引發的信念 (Tolhurst 1983, 116)。

另一方面，(4)和(5)都不是強的意圖，因為當事人對兩者都沒有直接的欲望，它們也都沒產生什麼當事人所欲求的行為。(4)和(5)的差別在於，當事人在作為



自己想的行為時便已經預見了(4)的產生，但是(5)的產生對當事人而言是意料之外的。因此，(4)是弱而非強的意圖，而當事人對(5)則是完全沒有任何意圖。因此，

一個行為 A 是弱的意圖，若且唯若 1) 有個行為 B 是行為者所意欲的，而 A 是在作為 B 的過程中被產生；2) 當事人相信 A 會在作為 B 的過程中被產生；3) 行為者對 A 的作為是受到他對 B 的欲求以適當的方式引發，並伴隨著行為者關於 B 將如何被引發的信念 (Tolhurst 1983, 116-117)。

托霍爾斯認為，行為者對於自己的死亡必須有強的意圖，他的死亡才能被稱為自殺。

庫佛引用富特(Phillipa Foot)的「雙重結果進路」(doctrine of double effect)，提出了類似於托霍爾斯的觀點。這個理論主張必須區分行為者所欲求的行為結果與行為者所預見但並沒有直接欲求的結果。也就是說只有被行為者當作目的和達到目的所須的手段來欲求之物才是在嚴格意義下的意圖；另一方面，雖然被預見，但既不被行為者當作目的也不被當作手段的，則完全不是意圖 (Kupfer 1990, 70)。我認為托霍爾斯和庫佛就區分意圖和結果的問題而言，採取相同的立場。然而我認為，托霍爾斯的理論比較細緻地要求我們注意一個行為者的行動中所包含的諸多行為，以及它們之間的因果關係，因此可以比較準確地說明這個立場，以及這個立場為什麼會將某些犧牲性死亡排除在自殺的範圍之外，因此在這個問題上說明托霍爾斯／庫佛的觀點時，我將採用托霍爾斯的術語。

對托霍爾斯而言，死亡這個行為可能只是行為者的一個欲求所引發的一連串行為中的一個，而必須密切注意的是死亡在這個行為的因果序列中是否扮演任何目的或產生目的之手段的角色。托霍爾斯舉過三個例子，一個是在墜機時為了拯

救乘客堅持操作迫降的機長，一個是為了保護同袍而撲在手榴彈上的士兵，¹³一個是為了騰出救生艇的空間而自願放棄逃生的船難者 (Tolhurst 1983, 112)。弗雷會說這些人都知道為了達到拯救他人的目的，他們面臨相當高的死亡風險，也接受了這個事實，所以他們是為了拯救他人而想要自殺。然而，按照托霍爾斯的分析，產生拯救生命這個行為的行為並不是機長和船難者死亡，而是操作飛機、蓋住炸彈以及讓出空間——死亡本身在這些案例中並不是行為者直接意欲的行為，也沒有產生什麼他們所欲求的行為，因此死亡在這些案例中並不是強的意圖，所以這些人並不是自殺者 (Tolhurst 1983, 117)。從托霍爾斯／庫佛的觀點看來，弗雷將預見且接受結果和意圖等同起來，或者是混淆了強／弱意圖間的區分，或者是未能看清某些犧牲性死亡的因果關係，使得他對於自殺的判定變得過於寬鬆。

相較於弗雷的觀點，托霍爾斯對自殺的定義可以處理一些弗雷所無法處理的案例，因此我認為托霍爾斯的理論或許更為可取。我指的是托霍爾斯自己舉的例子：一位有心臟疾病的醫師知道自己時日無多，這時候他遇到一名心臟與自己批配的病患，他可以謀殺這位病患，為自己進行心臟移植，同時將該名病患佈置成看起來是自然死亡 (Tolhurst 1983, 110)。如果在認知到不殺死病患自己就很可能死去的情況下，這名醫師拒絕進行謀殺，那麼就弗雷的理論而言，這名醫師就是一方面接受了自己認知到的結果，並且以不進行謀殺作為保持病患繼續生存的手段，因此是一個犧牲性的自殺者。這顯然是很不容易令人接受的結論。另一方面，托霍爾斯的觀點則指出，跟機長和船難者的例子一樣，這位醫師所欲求的結果是讓病人繼續生存，而產生這個結果的行為是「拒絕謀殺病患」，而不是死亡；死

¹³ 弗雷認為這個案例比較模糊，因為牽涉到急迫性，有可能當事人是在未經思考的情況下，如同反射動作那樣子做出反應。而如果這是反射動作，就像膝蓋被鎚子敲到會顫動一樣，那麼就很難說行為者作為任何行為。這時候自殺和反射動作兩個概念間的張力使這個案例產生了模糊地帶 (Frey 1981, 195-196)。然而，這屬於經驗資料的侷限所產生的邊緣案例，跟討論自殺在哲學上的定義似乎沒什麼關聯。

亡對他而言不是直接欲求的目的，也並沒有產生什麼他所欲求的結果，所以純粹是拒絕謀殺病患在因果上的副產品。我認為在這個例子上，托霍爾斯比弗雷更能夠清楚地提出較能為常識所接受的解釋，所以較為優越。或許從這個例子也可以看出，為什麼托霍爾斯要將自殺限定在當事人對死亡有強意圖的狀況，因為如果對死亡的弱意圖就能將使死亡事件劃入自殺的範圍，那麼他的理論在外延上所指稱的案例就和涂爾幹、布蘭特、弗雷這些理論一樣了——雖然可能有不同的解說，然而在處理案例的能力上仍然會得出傾向違反直覺的結論，這可能是托霍爾斯選擇把自殺限定在強意圖的理由。

這一部份最後要做的事情是指出一些在托霍爾斯的理論下需要特別討論的案例。首先是關於對托霍爾斯而言可以認定為自殺的犧牲性死亡。他本人舉的例子是為了家人能夠領取保險金而安排假意外的人，由於他所欲求的目的確實直接由他的死亡所引發，因此這確實是一個犧牲性的自殺行為 (Tolhurst 1983, 117-118)。此外，托霍爾斯也認為自焚以表達反戰意見的僧侶是出於利他動機的自殺行為 (Tolhurst 1983, 112)。這些事件中的死亡都直接導致行為者所欲求的某種目的，因此雖然不是出於自私的動機，仍然是自殺行為。

二、自殺行為的分類

弗雷為了要解釋犧牲性死亡，區分了將死亡當作工具和目的的狀況，但是，實際上並沒有什麼人會為了死亡而死亡，也就是說所有的自殺行為，跟其他行為一樣，都必定有個目的。弗雷本人的行文似乎暗示，我們可以依照文法上的「為了(in order to)……」來判斷一個自殺行為是否被當作工具，然而我們可以非常容易地為每一個自殺行為都找到一個「為了……」，即使是那些很有可能不會被弗雷認為是將自己的死亡當作工具的非犧牲性死亡。例如一個久病厭世而選擇飲彈自盡的人選擇自殺，是為了讓自己從痛苦中解脫——弗雷可能不會將此視為把死亡當作工具的案例，但我們確實可以指出死亡在這個例子裡面服務某些目的。或

許我們可以為弗雷進一步解釋他的意思：所謂將死亡當作目的，是指為了當事人自己而選擇死亡，死亡可以為當事人帶來某些立即的效果，例如擺脫病痛或沮喪（或者如上面曾經引用的說法，當事人在這時候「歡迎死亡」）；而將死亡當作手段，則是指著眼於當事人的死亡對於其他活下來的人所造成的效果，例如奧茨的自殺是著眼於死亡可以讓他自己不再是倖存者的負擔。

對於自殺行為的討論而言，這個「將死亡當作目的／工具」的區分，是針對自殺行為的動機，而前述「嚴格的／寬鬆的自我施加死亡」則是針對引發死亡行為的因果關係，或者可以較通俗地說是針對引發死亡的手段。自殺行為的定義首先是當事人想要死亡——包括由於本人所處的境況而對死亡有直接的需求，或是希望藉由死亡來為身後的世界帶來影響；其次是當事人在捲入死亡事件時，必須是自願且有意識地將自身投入一個自己知道有高死亡風險的處境之中，總而言之，都必須對自身的死亡有強的意圖。這個定義將自我施加的死亡跟自殺一定程度地區別開來，並且在概念上引入了動機的要素，其中對本文而言較為重要的是動機的部份。因此，稍後對於自殺的道德評價，將主要將自殺行為分為兩類，可以粗略地借用弗雷的術語，將之區分為「作為目的的自殺行為」以及「作為手段的自殺行為」。作為目的的自殺行為，意指對於行為者本人有直接效果的自殺行為，具體說來就是喬比所說的「審慎的自殺」(prudential suicide)，也就是基於未來的痛苦大於快樂而作為的自殺行為 (Cholbi 2010, 490)。而有了對自殺行為的定義以及粗略的分類框架以後，我們可以分析康德所舉過的諸案例。

(1) 庫提烏斯遵從神諭，自願躍入深淵，所依據的格律可能是「當神諭要求投入深淵的之物正是一位羅馬公民時，為了幫助羅馬同胞面對無底深淵的異像，我願意躍入深淵」。依照上文的定義，這顯然是一個自殺行為，因為雖然當事者直接意願的行為是遵照神諭填平深淵，而作為整個意願的序列之一的「躍入深淵」可以說等同於當事人的死亡，所以符合上文談到的強的意圖，因此是一個自殺行



為。另一方面，由於在當事人所欲求的效果不是在即將死去的自己，而是在其他活下來的人身上，所以這是一個「作為工具的自殺行為」。

(2)小賽內卡受到尼祿的命令而將自己殺死。這個案例爭議之處在於，自殺是否與強制相容。常識上，我們可能會認為自殺與強制不能相容，因為在強制的狀況下，有非常高的可能性當事人本來並沒有求死的意圖，是由於他人的強力介入，才使當事人採取將自己殺死的行為。然而，根據上文的定義，當事人的「意願」跟他選擇的行為和目的之間的因果關係有關，所以如果在當事人的決策過程中，將自己殺死確實和他所欲求的某個目的有直接的工具關係，那麼我們仍然應該將之視為自殺。此外，所有自殺者通常都面臨某種強制，也就是它們通常面臨自殺和另一個可能更糟的選項 (Tolhurst 1983, 114-115)。例如一位慢性病病患因為疾病而面臨自殺和持續的痛苦這兩個極端的選項，而一個受到強制的人可能因為他人的強力而面臨自殺和謀殺／酷刑／折磨等等選項，這兩個人都是同樣自由地（或同樣不自由地）面對兩個同樣不受歡迎的選樣。因此，如果我們認為前者將自己殺死是自殺，就同樣必須將後者也視為自殺。然而，在這個案例上比較困難的問題是，除了尼祿的命令本身以外，我們找不出小賽內卡可能欲求的其他目的，也就是說找不出這個行為可能作為工具的理由。另一方面，由於小賽內卡受到的指控不是事實，所以也很難找到理由說這是一個作為目的的自殺（因為如果他確實參與了行刺，那麼有可能自殺是為了維護作為政治家的尊嚴、形象，或純粹作為失敗的懲罰，總之，有可能找到理由說明這是一個為了行為者本人的自殺）。所以或許我們暫時可以將小賽內卡的格律理解為「如果收到統治者的命令要求我自殺，我當遵從」。

(3)腓特烈在戰場上攜帶毒藥瓶所依循的格律是「如果我在戰場上被俘虜，為了避免在刑求中接受對國家不利的條件，我將先自我了斷。」這個案例顯然也是個自殺行為，因為當事人的死亡是達成目的（避免刑求）的因果序列中所必要的

一環。並且這是一個作為工具的自殺行為，因為當事人所欲求的結果並不是為了他本人。

(4)「當我遭到狂犬病犬攻擊，為了避免自己陷入瘋狂的時候傷害他人，我將先殺死我自己。」這也是一個自殺行為，因為當事人的死亡直接促成其目的（使自己徹底喪失攻擊他人的能力）。並且這是一個作為工具的自殺行為，因為行為者欲求的效果是關於他人而不是自己。

(5)「為了保存我自己的健康及生命，在有死亡風險的情況下，我將接種天花疫苗。」這個案例突顯出了上文引用的弗雷與托霍爾斯在自殺行為認定上的差異。讓我們先進一步假設某人根據這個格律，接種了疫苗，結果病發身亡。對弗雷而言，由於當事人事先知道這個行為帶有死亡的風險，所以這是一個自殺行為。然而就托霍爾斯索引用的行為理論模型而言，接種疫苗這個行為的目的是為了維護身體健康、延續生命，死亡只是一個附帶的可能後果。因此，這時候雖然行為者事前知道有死亡的風險（並且根據我們在這裡進一步的假設，甚至事後確實死亡），行為者對死亡只有弱的意圖，所以這不是一個自殺行為。由於本文的在行為理論上接受托霍爾斯的立場，因此不認為這是一個自殺行為。

(6)小加圖拒絕凱撒的統治，甚至不讓凱撒有機會在內戰之後赦免（我認為可能還有說服）他，因而採取自殺行為。他所依據的格律可能是「當我極度不同意某個君主或政府時，我將自殺，使自己免於受其統治。」(7)盧克蘿希雅遭到強暴以後，將自己的遭遇告知親屬然後自殺。她所依循的格律是「當我的榮譽受到損害，使我隨後將活在羞恥之中時，我將自殺，使自己免於活在恥辱之中。」這兩者都是自殺行為，因為當事人的死亡與所欲求的結果有直接的因果關係，並且這是一個作為目的的死亡，因為當事人所欲求的結果是與他自身有關。

(8)阿提庫斯決定搶在致命的病痛之前先自我了斷，他所根據的格律與前文談到的審慎的自殺稍有不同，而是著眼於理性的自主性：這是一個自殺行為，因為

行為者的死亡本身就是其目的——也就是彰顯自己的自主性——的直接手段。並且這是作為目的的死亡，因為行為者所意欲的結果是跟他自己而不是他人有關。

根據上文的行為理論，在這八個案例當中，(5)不是一個自殺行為，因為行為者在這個情境中對死亡只有弱的意圖，沒有強的意圖，而另外七個格律都符合我們對自殺的定義。(1)、(6)、(7)、(8)是「作為目的的死亡」，因為行為者在這些情境中所欲求的結果是與他們自己有關，或者說是為了他們自己的關係而選擇自殺；(2)、(3)、(4)則是「作為手段的死亡」，因為這些當事人所欲求的結果是與他人有關，也就是說這些自殺是犧牲性的或利他的自殺。

而在這些「作為目的的死亡」當中，或許可以做出進一步的區分。「審慎的自殺」是指，行為者衡量未來即將承受的痛苦與快樂，確知前者大於後者，因而採取自殺的決定。具體說來，雖然大部分的學者沒有明言，但我認為通常指的是遭受傷病侵襲而影響生理功能的病患，或者是由各種際遇而面臨絕望的人，而其中多數的作者在爭論時心中所考慮的狀況是前者。然而，無論是哪種情形，總之審慎的自殺是出於對生理或心裡的苦樂的算計而做出的理性決定。另一方面，有些作為目的的死亡看起來不是出於感性的理由——雖然前文說審慎的自殺是出於理性的決定，但它是出於理性地計算感性的快樂與痛苦，所以這裡仍然將之視為出於感性的理由。有些自殺的行為雖然是為了行為者自己，然而似乎是出於其他義務、美德，甚至是對理性本身的尊敬。例如，當加圖與盧克雷齊亞選擇自殺時，他們所根據的不是生理或心理的快樂，而是為了政治和道德的堅持。而阿提庫斯在疾病當中選擇自殺，為的是在生命的最後繼續堅持理性的自主性，而不讓偶然的疾病帶來死亡。因此，依據康德的提供的例子，我們可以將自殺行為分為感性的自殺與理性的自殺。感性的自殺指的便是審慎的自殺，是基於生理或心理的效益計算，並且總是作為目的的自殺。理性的自殺則是根據其他義務或美德等等理性的理念而選擇自殺，這其中可以包括作為目的及作為手段的自殺。本文認為感性的自殺總是作為目的，因為感性的自殺考量的是當事人自身所感受到的



效益。如果當事人考量的是他人的效益，那麼他只有出於某種並非來自感性的原則才能如此做，可能是效益主義、利他主義，或者是康德所說的促進他人幸福的不完全義務。

第三節 自殺的道德屬性

一、感性的、作為目的的自殺——審慎的自殺(prudential suicide)

康德在《道德形上學基礎》分別用普遍化原則和人性原則各自討論了一次關於自殺的問題。假設有一個人遭遇到「一系列的麻煩，演變到了絕望的地步」，但是他「仍然保有理性可以自問奪走自己的生命是否違反義務」。康德所檢驗的格律是：

我出於自愛而採取以下的原則：當我生命的延續將產生的麻煩多於可能的愉悅時，我將縮短自己的生命 (GW, 4: 422)。

在討論這種狀況時，必須排除出於一時的衝動而採取的自殺行為，也就是必須假設行為者本人對於自己所面臨的情況有清楚的認識，並且是依據理性判斷出自己正面臨一個痛苦必然（或至少極有可能）大於快樂的未來，因而選擇採取自殺行為。也就是說，在這種情況下，我們假設行為者在未來效益的計算上是理性的，而自殺是基於這個理性判斷所做出的決定。所以我們將不會同意把「對狀況的判斷可能出錯或受到情緒影響，所以如果當事人獲救，將會對自己自殺的嘗試感到後悔」當作一個成功的反駁。

要問的問題是，這個格律是否能夠被意欲為普遍法則。康德根據普遍化原則對這個格律做出的評價是，由於自愛的目的是為了延長生命的存續，所以這時候



自愛與它的自然目的互相矛盾，所以這個格律無法成為自然法則，自然也就是與義務相衝突。

在引用人性原則時，康德認為該問的問題是，這個格律是否與人作為目的自身的觀念相衝突。他認為這時候這位行為者將自己的人格僅視為工具，將之毀滅來維持一個可忍受的生存狀況。因此根據人性原則，康德也反對自殺 (4: 429)。

(一) 康德引用普遍化原則的論證

第一個論證通常被視為目的論的論證 (Timmermann 2007, 81) (Guyer 2007, 82, 116) (Sedgwick 2008, 114) (Wood 2008, 330)。康德試圖指出自愛的自然目的是保存生命，而如果一個法則要求自愛去執行自我毀滅的行為，顯然會造成自我矛盾 (GW, 4:422)。這個論證實際上引用的是一個目的論的原則，也就是所有自然界中存在的事物，包括人類所具備的官能，都服務一個自然所賦予的目的。

普遍化原則問的問題是，如果每一個人都採取我們所要檢驗的格律，是否會發生矛盾，然而康德本人在這裡問的卻是自愛能否順利地執行自然目的為它設定的功能。也就是說，依照我們對普遍化原則的理解，我們期待康德推演的是當人們面對確信未來的痛苦大於快樂的時候，是否可以允許自殺，然而康德本人在這裡卻跳過情境，轉而討論動機（自愛）的自我矛盾 (Guyer 2007, 116)。

這個發問的方式根本上改變了檢驗的性質，使普遍化原則本身變得無足輕重。賽奇維克(Sally Sedgwick)試圖為康德這裡的論證找到文獻的支持。她指出《道德形上學基礎》第一部份的文字曾經用目的論的語言描述了自愛是自然安排給人們保存生命及滿足需求的工具，而如果「自然給了我們自愛以保存生命，當我們想因為這個感覺來毀滅(自己的)生命時，就和自然的目的相矛盾」 (Sedgwick 2008, 114)。然這些文獻證據充其量只能指出康德本人可能有目的論的傾向，並且同時也使讀者確信，康德在這裡對自殺的論證方式並不需要普遍化原則，因為這個檢查過程除了目的論原則，不需要引入任何普遍化的元素便可以得出「矛盾」——

雖然賽奇維克本人稍後也提到了普遍化會造成自然法則的矛盾，但其實在目的論原則的介入之下，要得出矛盾並不需要普遍化原則的參與。

即使是培頓，普遍化原則的目的論詮釋主要的代表，也認為「這是康德最弱的論證」(Paton 1971, 154)。培頓對於在這裡引入自愛的概念有兩個批評。首先，我們對於自愛的概念可能可以有不同的詮釋。如果我們將自愛的目的設想為盡可能極大化我們所享受的正效益，或是盡可能追求幸福的實現，那麼自愛可能確實在大多數情況下會促使我們追求生命的延續，因為生命的延續是我們追求享樂的前提。然而，如果我們已經知道未來除了持續的痛苦之外什麼都沒有，我們確實有理由相信自愛在某些情況下會引導行為者本人走向死亡。第二，培頓認為，自愛並不是理性存有者和動物或其他事物得以區分的主要元素，所以對理性存有者來說，它無法產生任何規範性，除非我們「關於在自然中的目的之完善有個誇大的理念」，或是「使我們自己受制某個關於神意的作用的理論」(Paton 1971, 154)。

然而，如果在檢驗自殺行為時，僅僅依賴普遍化原則而不依賴目的論原則，那麼我們就碰到另一個「自然行為」問題。自殺並不牽涉到任何與行為者以外的他人互動，所以顯然不是一個傳統行為。所以，是否有可能不使用康德本人的論證方式，單純使用普遍化原則來將自殺排除在義務所允許的行為之外呢？如前所述，邏輯矛盾原則無力處理自然行為的問題。目的論詮釋可能導致我們對普遍化原則的放棄，甚至可能威脅到康德式道德哲學對普遍法則的追尋。實踐的詮釋會如何面對自殺這個案例？也許這個詮釋的支持者會考慮提摩曼(Jens Timmermann)的詮釋。提摩曼指出，將康德的論證詮釋為自然或神學的目的論，或許可以將自愛的目的詮釋為行為者自己所賦予的目的。一個行為者的自愛會使他努力去提昇愉悅的感受，而當這種自愛使行為者選擇了自我毀滅的行為，就是矛盾 (Timmermann 2007, 82)。他的意思也許是，人們基於自愛會為自己選擇能夠將愉悅感極大化的行為，而自殺案例的主角基於自愛，選擇了一個他認為能將愉悅感極大化的行為方案，那就是自殺，然而這個行為將使行為者未來可能感受

到的愉悅完全歸於虛無，因此會產生無法達到目的的自我矛盾。這個詮釋如同提摩曼本人所說，較為「能夠理解」，因為不再引用一個客觀的自然目的，而是將這個目的歸於行為者本人。然而，對於實踐的詮釋在自殺案例的引用上，仍然可以爭論的是，對於行為者本人，這個虛無的結局雖然並不是讓當事人得到大於痛苦的效益，而是使行為者的感受歸於虛無，然而終究是使行為者成功地免於受到未來的痛苦所折磨，所以究竟從實踐的矛盾詮釋可不可以得出禁止自殺的結論，並不是毫無爭議，甚至或許更有利於證成在道德上允許自殺的結論。

(二) 康德引用人性原則的論證

康德的第二個論證指出，為了逃避痛苦而自我消滅，便是將自己的人性僅僅視為工具。維拉曼(David Velleman)認為，將某物視為工具的意思是：「僅因為某物造成的善不再多於傷害，便將其消滅，就是將它視為某人利益的工具(Velleman 1999, 624)。」維拉曼的觀點主要是出自於康德對自律以及隨之推論而來的目的自身的描述。康德曾經指出，我們必須區分價格(price)與尊嚴(dignity)。說某物具有價格，意思是指該物可以被其他等值的東西取代或交易，而說某物具有尊嚴，意思是說沒有任何等價之物可以取代它。換句話說，具有尊嚴的東西本身就是目的。理性存有者同時是普遍法則的立法者和遵守者，作為目的王國的一份子及人性的承載者，是有尊嚴的目的自身 (GW, 4: 435)。

賣頭髮這個例子相當精確地陳述了什麼東西是具有價格的，它是錢財與頭髮的等價交易。維拉曼指出，在康德那裡，價值的估量方式有不只一種 (Velleman 1999, 623)，他說的便是這個價格與價值的區分。如果我們在自殺的案例上允許人們為了痛苦的終結而選擇結束自己的生命，那麼就是用人性的存續去交換經驗上較能忍受的生存條件。這時候我們是將人性的價值與其他經驗上的苦樂放在同一個價值種類裡面，並且試著用現有的價值去交換等值或超值的東西，這顯然便是將人性的價值放在價格的範疇去衡量，與我們對人性尊嚴的尊重是不相容的。



因此，基於人性原則與自律原則的考量，康德式道德哲學可能會拒絕承認出於自愛的自殺行為在道德上的可接受性。

然而，蓋爾卻認為，一個人想要藉由結束她的生命來逃離巨大的痛苦，要說這是把她的存在僅僅當成是達成未來愉悅感的手段，這點並不明確，相反地，她可以說她的痛苦使得「承擔接下來的生命、作任何愉快的或者有價值的事情都變得不可能 (Guyer 2007, 117)」。也就是說，在一定程度的痛苦之下，我們有可能爭辯道，忽視行為者的痛苦已經使她不能從事任何有用或有價值的行為，堅持要延續其生命，是把她的存在僅僅視為工具，來讓她的理性存有處於無法擁有價值的狀態 (Guyer 2007, 117)。或者，換一個說法，在強烈的痛苦之下，有可能一個人會失去為自己設定目的及法則的能力，或至少無法實際地執行這些能力，這時候人性作為目的自身的價值來源受到侵蝕，那麼自願消滅其肉體的生命，似乎並沒有真正損及任何人性的尊嚴，而強制性地延續這種失去內在價值的生命或許才是將人性視為工具。

我認為蓋爾的看法對於康德式倫理學而言是較有說服力的，因為理性的能力，也就是為自身設立目的以及給出法則，確實必須伴隨一些具體的前提條件，例如身體與心靈一定程度上的健康。康德在《倫理學講演錄》也指出，

身體就是生命的整個條件，所以我們除了身體的中介以外，對於我們的存
在沒有別種概念。而既然只有藉由身體，我們才有可能運用我們的自由，
那麼我們就必須將身體視為我們自我的一部分 (L, 144)。

也就是說，具體的身體狀況（嚴格說來或許可以分為身體的和心理的健康狀態）確實應該在思考處理自己的生命時被考慮進來，猶如前文指出，在格律的檢驗當中，總是必須考慮具體的情境一樣。因此，我們可以合理地設想，當我們的身心條件低於一定的狀態以下時，我們的理性能力確實會受到一定的影響，這時候我們對如何處置肉體生命的考量，很可能不再是單純所謂將人性放在苦樂的價格層

次上做計算，而是牽涉到人性本身實質存續的可能。因此，在某些當事人經受強烈或持續痛苦的情況下，根據康德式倫理學的觀點，確實有可能允許當事人採取自殺的決定。

現在，我們可能會發現，我們在這裡支持的格律已經與康德原來想檢驗的有所出入。康德問的問題是，人可不可以因為未來將承受的痛苦保證多於快樂而決定採取自殺，而我們在人性則的討論中，最後的結論卻是在某些未來的痛苦將影響理性能力運作的狀況下，我們在道德上可以允許自殺。然而，這並不表示我們對問題的討論有所偏離。我認為在這個問題上，我們實際上得到了一個對於康德原來感興趣的問題更為精準的描述，就是在一個痛苦或絕望的情境下關於自殺的推論。而康德原來所陳述的格律則可能涉入更多更大的爭論，但顯然超出本來他所關心的問題。例如尼采在《悲劇的誕生》中舉出一個觀點，它混合了自利主義與某種對生命的特定理論：「最好的是不要出生，次好的是立刻死去。」這顯然不是康德原來所想參與的爭辯，但他原來所陳述的格律卻可能出乎意料地被捲入其中。

對於本文所說的感性的自殺，康德本人這兩個論證，第一個目的論的論證通常被認為比較不成功，而第二個人性原則的論證被認為力道可能強一些，但是說服力仍然相當有限。相反地，因為藉由在感性的自殺中詮釋及應用普遍化原則和人性原則，我們找不出堅實的理由禁止，因此我們至少可以說，在某些情況下，感性的自殺在道德上是可允許的。

二、理性的、作為目的的自殺

在康德討論過的八個格律中，有三個被我歸類為理性的且作為目的的自殺。它們是理性的，因為促成他們自殺的理由不是身心的痛苦，而是出於其他理性的概念；它們是目的，因為自殺的人是為了自己的緣故而那麼做。

這三個格律分別是(6)小加圖：「當我極度不同意某個君主或政府時，我將自殺，使自己免於受其統治。」(7)盧克蕾希雅：「當我的榮譽受到損害，使我隨後將活在羞恥之中時，我將自殺，使自己免於活在恥辱之中。」以及(8)阿提庫斯：「當我病痛纏身時，為了彰顯理性自主的力量，我將在疾病奪去我的生命前先行自我了斷。」

結合康德的案例、前文對自殺的行為理論，以及康德式倫理學對行為動機的二分法——也就是偏好與理性的區分，我們可以發現，確實可能有某些「為了自己」的自殺行為是出於理性的動機而非偏好。需要特別指出的是，這時候我們對這些案例的分析依賴於對案例的某些特定詮釋。例如，在盧克蕾希雅的故事裡，她實際的動機對於我們而言顯然是不得而知的，而這使我們對於她的案例可能有數種不同的詮釋，進而可能影響我們對她行為的評價，甚至像在這裡一樣，影響我們對自殺行為本身的理解。盧克蕾希雅的動機或許可以理解為無法承受被強暴後的心理壓力、受創後的自我厭惡及憤怒等等可以歸類為心理上的痛苦的東西。然而，另一方面，我們也可以將之理解為在人性的尊嚴受創之後，處分尊嚴受損的生命，猶如為了維護國旗的尊嚴而銷毀受損的旗幟那樣。小加圖的例子也是一樣，他的行為可以被理解為出於對凱薩的痛恨或憤怒，然而也可以被視為是在極端地實行某種個人對國家的義務——維持國家在憲法上的正當性等等。¹⁴由於我們不可能如此細微地認識到當事人真正的行為動機，因此在討論這些案例時，重要之處在於我們的詮釋是否合理，而在我看來，將它們根本動機確實能夠被合理地詮釋為出自理性的原則，因此它們可以作為這個行為分類的例子。

¹⁴ 康德本人在《倫理學講演錄》中對這兩個例子表示不贊同，然而他並沒有直接分析這兩個案例在道德上的錯誤，而是先預設自殺是道德上錯誤的，再指出這兩個案例是自殺，所以再道德上是錯誤的。康德對於這些情境的建議，是指出當事人應該在承受不正義時奮戰到底，寧可死於戰鬥當中也不應自殺 (L, 27:371-372)。

而在討論理性的且做為目的的自殺時，阿提庫斯的例子必須和另外兩個例子分開討論，因為盧克蕾希雅與小加圖的行為是出於某些理性的理念，例如裡個人的榮譽或理想的政治，然而阿提庫斯的動機則是理性的自由本身。其中我認為前兩者對於康德式觀點而言可能是比較容易接受的，而阿提庫斯那樣的案例則需要比較仔細的討論。

（一）出於理念的自殺——小加圖與盧克蕾希雅的案例

就普遍化原則而言，無論是實踐的詮釋或目的論的詮釋似乎都無法在小加圖的案例中導出矛盾。對於小加圖而言，他可能的直接目的是拒絕凱撒的統治。要拒絕暴政的統治有許多種方法，其中顯然也有不需要殺死自己的方法，例如遷移。實踐的詮釋問的問題是，如果小加圖所採取的格律被普遍化，會不會使他的行為無法達到他的目的。前文將小加圖採取的格律詮釋為「當我極度不同意某個君主或政府時，我將自殺，使自己免於受其統治」，而它的普遍化看起來不會帶來任何實踐上的矛盾，因為當每個個人都選擇死亡來作為擺脫自己反對的政府的方式，似乎並不影響其他人對政府表示支持或反對。

另一方面，目的論的詮釋在這裡也許會有些不同的結論。培頓版本目的論的詮釋也許要求會當事人檢視自己反對政府的理由。對培頓而言，普遍法則原則是基於人類目的的系統性和諧，而在這種觀點之下，當事人要檢查的或許不只是自己的格律是否能夠相容於一個目的的和諧系統，而必須一併考慮自己的格律所牽涉到的概念。具體地說，在小加圖這樣的案例上，目的論詮釋也許會要求當事人先確認他所面對的政府與這個系統性和諧之間的關係，而唯有當政府一定程度地違背這種和諧的理想，對它的反對才能獲得證成。在這個前提之下，目的論詮釋將會要求縮小檢驗的範圍，只討論在真正不正義的政府之下，人們是否應該允許以自殺表達反對。正義的政治系統非常接近於目的的和諧系統這個理想，而在這個狀況下，拒絕暴政顯然是道德上可允許的。另一方面，如果良好的政治系統與目的的和諧被我們以某種方式關聯甚至等同起來，那麼目的論的詮釋可能會導出

類似康德的結論，要求所有當事人奮戰到底，因為如果所有心存正義而反對暴政的人都選擇自殺，那麼人類目的的系統性和諧就完全失去了實現的可能性。然而這對於目的論的詮釋而言也可能不是一個絕對的最終結論，例如如果我們在這個推理中把當事人的行為能力也考慮進去，那麼或許仍然在這個原則下可以允許某些自殺行為，因為那是當事人在面對不正義的政府時，他能力範圍內唯一可以做的事情；又或者我們可以將不侵犯目的的系統性和諧與實現這種和諧區分開來，將義務的強制限制在前者，那麼像是小加圖這樣的行為就成為被允許的。

（二）出於理性的自由的自殺——阿提庫斯的案例

本文將阿提庫斯的格律詮釋為「當我病痛纏身時，為了彰顯理性自主的力量，我將在疾病奪去我的生命前先行自我了斷」。「病痛纏身」這個情境看起來是一個附帶的描述，然而事實上對於這個行為的評價有著重要的影響，就如同其他所有根據格律所做出的判斷那樣。「病痛纏身」在這裡可以理解為在經驗上確知死亡在一段可預期的時間內的必然性。如果我們將這個情境的描述去除，將這個格律修改為「為了彰顯理性自主的力量，我可以在任何時候選擇自殺」，這對於康德式倫理學而言是無法接受的。這個格律看起來是將理性的自主（也是康德式倫理學所堅持的最高價值）推到極端，然而這個自主的力量在這個極端的格律當中將會面臨矛盾。

前文在討論感性的自殺時，曾經引用康德在《倫理學講演錄》中的部份論證。藉由對這個論證的討論，我認為我們可以找到一個反駁極端自主的論證。

當任何人消滅自己的肉身，從而奪去自己的生命時，他是用自己的選擇來消滅選擇的能力自身；但在這時候，自由的選擇與它自身相矛盾。如果自由是生命的條件，它不可以被用來中止生命，因為如此一來它就是在消滅和中止自身，當行為者在使用他的生命來終結它的時候 (L, 27:396)。

這段文字和前文主張將肉體視為人類自我一部分的段落合在一起，成為一個完整的論證，被康德本人用來論證自殺的錯誤性，然而我認為這個論證可能只有一部分具有說服力。康德第一個正確的地方在於指出，肉體和心靈都是我們的自我的一部分。我認為正確地理解到康德的這個觀點，有助於正確地將定言令式的應用理解為與具體的處境相關，而不是只討論抽象的作為類的行為，因為正是肉體使人們在具體的世界中面對個別的道德情境。因此，注意到人類存有的肉體面向，比起只注意人類理性的一面，更能看到道德生活總是以發生在個別的、具體的處境下的事件為表徵，但康德往往被誤解為只看到人類理性的一面和抽象思考的能力。然而，康德在這個洞見之中似乎走得有些不夠遠，以至於在提出肉體必然屬於人類自我的一部分以後，隨即宣佈任何自殺行為由於一併消滅了自由的選擇能力，因此在道德上是不能允許。康德這裡的問題是，他一方面看到了肉體生命與理性能力不可分離的關係，但沒有進一步看到肉體生命（準確地說，除了肉體之外，或許包括非理性層面的精神狀態）的健康狀況確實也能夠影響理性能力的運作。因此上文只引用了康德本人論證的第一部份。

康德在這個論證中的第二個洞見，是指出將理性的自主推到極端，將會導致矛盾。如果一個行為者的格律是主張，基於理性的自由，他可以在任何時候選擇自殺，那麼他是藉由消滅自己的肉體生命，一併消滅了進一步的自由。蓋爾認為這其中不牽涉邏輯的矛盾，也並沒有將作為自由選擇能力的人性作為工具，而是因為消滅人性本身而失去了對它的尊敬 (Guyer 2007, 118)。我認為蓋爾的評價基本上是正確的，理性的、作為目的的自殺不夠成邏輯的矛盾，也沒有將行為者自身的理性作為工具的問題，不過就本文引用的對定言令式的詮釋看來，康德這裡的論證顯然指出了這種行為者至少會遭遇一個實踐的矛盾：為了自由而自殺，恰好扼殺了自由的可能性。因此，將阿提庫斯的格律詮釋為將理性的自由或自主性無限上綱，顯然無法通過定言令式的檢驗。

另一方面，在考慮了阿提庫斯所面臨的具體情境——也就是「病痛纏身」：在經驗上確知死亡在一段可預期的時間內的必然性——之後，我們對於這個格律的評價或許會改變。在確知死亡即將降臨的情況下，對於當事人而言，剩下的選項便只有如何死去。在這種情形下，有些作者甚至主張將自己殺死，不能稱為自殺，因為他的生命除了死亡以外不存在其他選項 (Kupfer 1990, 68)。就本文的觀點而言，行為者是否有其他選行為選項並不是首要的考量，而是行為者的目的與結束自己的生命和這個目的間的關聯。因此，在已知的生命末期選擇死亡，往往是直接將死亡視為行為的目的，所以符合本文對死亡的定義。而比起前一段所檢視的格律，在考慮了諸如重病末期這樣的情境以後，這時候最主要的考量從理性自主本身，轉移到了在生命的終點選擇自己死去的方式。當人的生命走到這裡，當事人已經確定了自己的理性存有將在一定的時間以內消滅，這時候自己選擇生命終結的方式，就不再有前文提到的矛盾，因為在那個期間之後，當事人的理性存有及自由終歸要消滅，因此，在這個狀況下，理性的存有並未使用自由消滅自己未來的自由，而比較像是最後一次運用自己的自由。值得注意的是，所謂對死亡的確知，實際上指的並不是完全的確定，而是就一般的知識而言有很高的機率會帶來死亡。有些情境，例如重傷或重病，實際上無法確定當事人會百分之百死亡，或是完全確定在某個時候將會死亡，而只能說有很高的機率如此。在判斷當事人是否確知自己的死亡時，我們並不要求形上學的完美肯定，因為那超出人類預測未來的範圍之外，而只要求在科學上有一定程度的機率來作為確知的標準。

三、理性的、作為手段的自殺

本文將作為手段的自殺定義為將當事人自殺的死亡所帶來的後續效果作為目的的自殺行為。具體說來，這便是指犧牲性的自殺。作為手段的自殺永遠不可能是感性的（考量效益的計算），因為如果當事人考量的是他的死亡所帶來的效益，那麼他是在考慮他人所享受的效益，但本文所談的感性的自殺指的是當事人

計算自身的效益所採取的自殺行為。因此，作為手段的自殺必然是出自理性的理念，也就是犧牲性自殺。

培頓指出，犧牲性的死亡沒有將人性作為工具的問題。他認為，當康德說人不應僅將人性視為工具時，意思是不應用理性來交換僅僅具有相對價值的其他目的，而這一點可以從康德對行為與目的間之關聯的一般觀點得出來。培頓的意思是，對於受到偏好所指引的行為，行為者對這個行為的興趣是出於這個行為所帶來的結果，也就是偏好所指向的目的。這時候，行為本身對於行為者而言是無關緊要的，因為行為者對它的興趣只是間接的。然而，在義務所指引的行為上，行為者是因為這個行為符合法則所要求的形式而作為它，行為者對它的興趣是直接的。也就是說，在出於義務的行為方面，行為者並不是以這個行為作為實現某個抽象的「法則」概念的工具，而是直接將這個行為視為法則的實現 (Paton 1971, 75-6)。因此，在犧牲行為當中，行為者並未將自己的人性屈從與某個自身的偏好所指向的目的，而是在這個行為當中實現法則所要求的義務。這時候行為者完全不是藉由消滅自己的理性意志來滿足偏好，而是「昇華我自己的偏好，甚至我的生命，指向一個其價值無法被任何感性的滿足匹配的目的」(Paton 1971, 165-6)。因此，從康德式倫理學的觀點，犧牲性死亡很容易獲得證成。

第四節 當代學者為審慎的自殺辯護

一、希爾：對義務的推演應該將痛苦與快樂納入考慮

希爾(Thomas Hill)有意識地想要調和道德直覺與康德式道德哲學在自殺議題上的張力 (Hill 1983)。他指出對道德直覺而言，有些自殺的行為是不能允許的。衝動型自殺是出於一時的衝動或激情，行為者可能事後在清醒的狀態下會為自己的行為感到後悔。消沉型的自殺是出於對於生命感到虛無，覺得沒有繼續生存的



衝動。自厭型自殺則是出於對自己的厭惡，認為自己不配繼續活下去。最後，享樂主義的算計型自殺則是出於對於未來的快樂的成本效益計算，認為生命的延續只會包括必定多於快樂的痛苦，因此可以趁現在自己選擇劃下句點 (Hill 1983, 257)。在這幾類自殺行為當中，常識上只有最後一類獲得贊同的機會比較高，因為前三者對生命的態度都顯示出對生命價值的輕忽，唯有在最後一類的行為者還有可能被「開放的、無宗教信仰的」觀察者所接受，甚至還可能因為他們的自制與無畏而受到讚賞 (Hill 1983, 259)。另一方面，希爾也指出，至少在三種狀況下，一般而言我們會認為自殺是可以接受的：當人類生命不再可能而當事人只能處於次於人類的狀況下而生存時、當事人承受持續而無法避免或治療的巨大痛苦、基於個人的道德信念而自殺 (Hill 1983, 261)。希爾認為，一個經過修改的康德式道德哲學模式可以說明這些信念。他認為康德道德哲學過於誇大理性的價值，就事實的層面上自律和理性不可能總是完全主宰人的行為，因此道德原則也不應該只從自律的理性為推導的依據 (Hill 1983, 263-4)。他認為理論必須要能夠回應這些批評，而他採取的策略是修改康德的基本理論。

希爾根據對於自殺行為的常識判斷，提出一個原則：

一個道德上理想的人格將把自己的作為理性的、自律的行為者的生命視為有價值，至少當生命沒有落入一個巨大的、不可治癒的、不可補償的痛苦的確切門檻之下時 (Hill 1983, 265)。

當希爾進一步解釋什麼叫做「理性的、自律的行為者的生命」時，他說「一個自律行為者並未被限制將痛苦與快樂視為價值」。如果希爾在這裡的意思是，就原則的應用而言，痛苦或快樂等等要素也應該被放進價值評估的範圍中，這一點事實上和傳統的康德主義是相容的。因為對康德式道德哲學來說，只有基本原則的探究應該只從理性行為者的概念本身著手，但是在實際應用的層面中，必須配合經驗的實踐人類學。因此，就理論的應用上，考量人類在經驗方面的需求不但是

可允許的，甚至在方法論上是必要的。也就是說，在從定言令式推導出具體的義務時，康德本來主張就應該考慮這些出於偏好而非理性的需求。另外，當希爾這裡談到「生命」整體時，顯然這個概念本來就包含對快樂的需求，因為雖然康德式道德哲學會同意人類生活中本來就還有許多狀況是與道德無關的，定言令式只是協助我們判斷行為是否違反義務，從未禁止個人去滿足私人的目的。事實上，康德說理性的基本功能是設立目的時，他應該並未排除無關道德的私人目的。然而，如果這是一個定言令式特別針對自殺或自我傷害所衍生出的個別應用，希爾就不會說這個原則「是一個理想而不是義務」。如果一個原則是根據普遍法則所得到，那麼它必然要是一個具有約束力的義務。希爾的意思也許是指，這是一個康德意義上「寬鬆的義務」或不完全義務，但是卻不見他有任何相關的說明。希爾想做的應該是藉由自殺的案例討論，引入常識針對自殺以及康德道德哲學的判斷，為康德式道德哲學發展出一個在基本原則上能夠與常識相容的較為「溫和」的版本。所以他會說他提出的原則是「一個多元的倫理學中的一種思路，這種倫理學承認有需要在不同的思考方式中做出判斷」，因為「在某些情境下，其他道德考量，即使是其他的理想，都有可能凌駕它」(Hill 1983, 265)。然而，如果希爾確實認為快樂或偏好應該在基本原則的層次被考慮進去，那麼就是在建構一個具有多元終極價值的倫理學理論，然而這時候我們很難理解，這樣一個理論要根據什麼原則來討論這些多元的終極價值間的關聯(Wood 2008, 59)。

希爾試圖修改康德式道德哲學的基本原則，這個路線難以成功，因為將使得終極價值的討論陷入混亂。另外一個面對自殺問題而要反駁康德本人結論的嘗試，是藉由對人性原則和自律原則的詮釋來完成。

二、喬比：第三種行為動機

喬比(Michael Cholbi)明確地指出，康德式道德哲學要為審慎的自殺辯護，需要符合三個限制。

首先，



(1) 任何為這類行為辯護的論證，都不能訴諸於行為者繼續存活所將伴隨的痛苦或折磨等等前提，因為這樣的論證違背康德式道德哲學的基本精神，就是理性天性的尊嚴不可以被任何利益的追求（儘管是我們自己的）而被拋到一邊 (Cholbi 2010, 493)。

因為理性存有者的尊嚴是不能以任何價格做交易，所以對行為者而言的未來快樂或痛苦在判斷自殺行為的道德屬性上都是無關緊要的。希爾的策略便是試圖挑戰這個限制，然而他造成的結果是犧牲了整個理論在結構上的一致性。然而，在這個限制之下，似乎仍然有可能找到別的策略為審慎的自殺辯護，那就是如果可以找到除了死亡以外，有其他狀況令那些構成人性尊嚴的要素剝奪，那麼就有可能證成自殺在道德上的可允許性。然而這便需要對於人性尊嚴這個概念的分析，於是為類似的辯護設立了第二個限制：

(2) 必須標明行為者理性的天性或尊嚴在什麼狀況下會被妥協。既然求助於行為者未來的快樂與利益被禁止，那麼唯一的選項就是行為者身上那些禁止自殺的要素在正受到劇烈的痛苦威脅或正經歷這種痛苦的行為者身上並未完全展現 (Cholbi 2010, 494)。

喬比引用維拉曼的論證：如果一個人真的正面對不可承受的痛苦，則他就不再是本來那個理性的自我，而是「在痛苦中四分五裂」、「人格被瓦解」(Velleman 1999, 618)。維拉曼的意思似乎是，在劇烈的痛苦介入時，行為者的人格同一性遭到破壞，因此這時候自殺就變得可以被證成。然而，如果這時候決定要自殺的行為者與在這個行為中被殺死的人在哲學上不是同一個人，那麼這個論證即使成功，也很難被說是在為審慎的自殺辯護。因為審慎的意味著行為者決定行為的選項時是考慮自己的未來，然而如果行為者的人格不具備同一性，並且他的著眼點是為了被殺死的人未來，那這就不是一個審慎的行為，因為他並未在為自己著想，

並且如果他殺死的人不是他自己，這種行為似乎在定義上也不能稱為自殺。因此，為審慎的自殺行為辯護，必須符合第三個限制：



(3) 必須指出這樣的自殺行為是真正審慎的，根植於一個與行為者相關的特殊考量，這個考量是關於他自己的未來。如果痛苦或其他條件會導致喪失人格或實踐的同一性喪失，那麼個人將自己殺死的就不是基於一個與他自己相關的特殊考量。實際上，在最極端的狀況下，這種殺害可能不算是自殺 (Cholbi 2010, 501)。

喬比本人首先引用了伍德的分析，理性的尊嚴來自兩個理性的基本能力。人性的尊嚴關聯到根據理性設立目的的能力，而人格的尊嚴關聯到為自己給出道德原則並依之而作為的能力 (Wood 2008, 94)。人性尊嚴根基於消極自由，而人格尊嚴根基於積極自由，康德認為後者蘊含前者，這兩者必然地共存 (Cholbi 2010, 503)。喬比也引用一位名為馮赫芭的女性寫給康德的信，指出這位女性是一名虛無主義者。她認為定言令式的要求對她來說過於容易，因為她本人沒有任何感官上的需求需要滿足 (Cholbi 2010, 503-4)，換句話說，對她來說，定言令式算不上命令。然而，喬比認為，像她這樣的虛無主義者顯示出人性尊嚴與人格尊嚴確實不是必然地共存，而在這種人身上，理性存有者的尊嚴缺少一個要素，因此她的自殺在道德上是可容許的。喬比認為人性尊嚴與人格尊嚴兩者共同構成理性存有者的尊嚴，是因為這兩者分別使我們成為道德法則的主體與客體，而如果缺少任何一個，行為者在道德上的地位就變得模糊不明 (Cholbi 2010, 507)。人格尊嚴使我們成為道德法則的主體，因為人格尊嚴就是給出道德法則的能力。人性尊嚴使我們成為道德法則的客體，是因為道德法則是「主觀目的的終極條件」 (GW, 4 :431)，這意味著我們必須是會依照理性為自己設立偶然的主觀目的的存有者，我們才會受到法則的限制；而另一方面，我們也必須擁有依據理性去設立私人目的的能力，才會在法則的體系中被考慮為一個必須被尊重的對象。從人性原則的

角度來看，我們不允許假承諾，是因為假承諾使受騙的人無法理性地考慮是否將說謊者的目的設定為自己的目的，而如果「受騙」的人沒有這個能力，那麼對方沒有必要考慮他可能有私人目的，似乎也沒有必要將他當作目的自身。虛無主義者，特別是從馮赫芭的例子可以看出，顯然是具備人格尊嚴的，因為他們很有可能（甚至已經被馮赫芭真實地實現）仍然具有為自己給出法則並實現的能力，然而他們儘管不是缺乏設立主觀目的的能力，卻從不執行它，這就使他們作為道德客體的地位動搖了，甚至侵蝕到他們作為理性存有者的尊嚴本身。雖然我們可能會馬上反駁，比起虛無主義者，承受痛苦折磨的病人可能其實是正在積極地執行他們以理性設立私人目的的能力。然而，喬比認為，持續的痛苦在經驗上有很高的可能性伴隨著虛無主義的沮喪，因此他的論證雖然主要受到虛無主義者的啟發，但是能夠有效地適用於經歷痛苦的人身上 (Cholbi 2010, 509)。最後，在建立了關於虛無主義者的存有學理論以後，喬比進一步指出，他為審慎的自殺的辯護的策略是，當康德將行為的動機二分為對理性法則的尊敬與自愛時，指出邏輯上有第三種可能：不關連到幸福的欲望。在這種行為當中，行為者的行為仍然是「為了自己」(for his or her own sake)，但這個「為了自己」並不牽涉到任何出於偏好的欲望 (Cholbi 2010, 514)。飽經折磨的人最後會像馮赫芭那樣的虛無主義者那樣，放棄自己私人的偏好，出於這種不涉及欲望的「為了自己」而選擇自殺。這種自殺行為符合他為康德式的辯護分析出的三個限制，因此是可以在康德式道德哲學的觀點下成立。

對於人是否有權能採取審慎的自殺，或是這樣的行為在道德上是可接受的或是應該禁止的，喬比的論證指出，有些理論可能藉由否認人格同一性來為審慎的自殺辯護，例如維拉曼。我懷疑喬比對維拉曼的詮釋是否公允。維拉曼的意思可能其實類似本章在評估審慎的自殺時所提出的條件，也就是考量肉體的狀況是否能夠執行理性的自由選擇能力，作為是否在道德上允許自殺的條件。（雖然維拉曼本人最後選擇堅持康德人格的價值不能以任何價格做交易的觀點）另一方面，

喬比自己提出的理論看起來也是用另一種方式在詮釋維拉曼（以及本文的觀點）所想要描述的狀況：理性存有者尊嚴的喪失。誠如他所說，否認人格同一性（雖然這很可能不是維拉曼本人所想要採取的策略，而只存在於喬比自己的詮釋當中）確實在邏輯上使一個論證無法真正成為審慎的自殺的辯護，然而當他說處於沮喪或虛無的人由於缺乏自愛的動機，沒有人性尊嚴所以自殺行為可以被證成的時候，這個狀況看起來似乎還是能夠解釋為自愛，只是在這樣的例子裡，當事人在心理上並未受到負面的折磨，而只是無法感覺到快樂而已。喬比的論證似乎至少需要心理學方面的佐證，說明確實在某些狀況下，人會喪失而不只是拒絕為自己設立目的的能力，因為後者的情形正是道德法則要規範的狀況。話說回來，如果說一個人只有人格而沒有人性尊嚴，與康德的理論是否相容，似乎也相當有待商榷，因為促進自己的幸福在道德上也是對自己的不完全義務。所以除非有辦法可以說明在某些情境之下人確實會喪失為自己設立私人目的的能力，而使行為者嚴格說來脫離了人性的存在狀態，因此不適用人性尊嚴的概念，否則我們可能更傾向接受維拉曼的強制說。而如果一個「康德式理論」接受了這種修改，在其他問題的論證，例如道德原則的建立等等，是否也應該一併進行修正，將會是一個及其複雜的問題，畢竟理性與偏好的二分是康德倫理學的基礎之一 (Guyer 2007, 40)。



結論

本文從與伍德的對話出發，先試圖證明對於發展一個康德式倫理學的理論而言，常識與案例的討論仍然佔據相當重要的地位。康德以及伍德本人，至少都承認理論的發展必須從常識開始，然而伍德所提供的模型似乎是將這個常識的參與理解為提供一個一般人可以接受的核心價值，然後從這個核心逐步下降，提供合理的理由說明這個核心的價值來源，然後再指出義務與個別的道德判斷如何從核心價值推演出來。然而，康德本人在《道德形上學基礎》建立理論的方式，看起來比較接近主流模式所會採用的方法，也就是從對常識的出發，逐步上升到核心價值。另一方面，案例的討論在理論的建構上能提供的也不僅僅是演示核心價值的應用，同時也確實能夠對理論提出具有積極意義的批判。自然行為的問題很可能是這個現象最好的例子。討論普遍化原則時，我們發現定言令式在面對自然行為的時候，需要特別細緻的詮釋才能很好地解釋這一類問題。相對於依賴數位當事人共同遵循規則的傳統行為，自然行為的發生及完成只依賴自然法則。由於傳統行為依賴人們共同默認及遵守同一套規則，因此如果人們普遍地侵犯規則，規則便實質上不復存在，連帶使傳統行為變得不可能。例如承諾就要求複數行為者同時默認並實行承諾的規則，如果這個規則被普遍地侵犯，那麼這個規則將歸於消滅，如此承諾則不復存在。然而，自然行為的可能性並不建立在任何對規則的遵守，而只依據自然法則。最簡單的例子就是謀殺，它的成功並不依賴人們對於規則的遵循，而只關係到行為者所採用的手段是否能成功地殺害目標。自然行為為定言令式帶來的問題，並不是如伍德所描繪的「普遍化－反例」模式那樣，以一個單一的具體案例作為反例，就回頭過來要求理論核心的修改，而是在遭遇了幾個案例的困難之後，進而發現康德式倫理學需要針對這一整類問題做思考。自

然行為的問題至少證明了對案例的討論能夠帶來對理論具有積極意義的批判效果。另外，如果我們同意，是常識引導我們去思考，理論是否能夠處理諸如謀殺這種對常識而言十分基本的案例，那麼自然行為的問題同時也可以證明常識與道德理論的關係可能並非只是在最初提供一個合理的核心價值，而是隨時和理論保持互相批判與修正的關係，似乎較為接近羅爾斯所說的（而伍德反對的）反思平衡。

在說明了本文的觀點較為接近伍德所說的主流進路以後，接著本文討論了對於定言令式的前兩個陳述，因為本文的興趣指向一個比較應用層面的問題，而前兩個陳述在應用上相比之下要較為簡單明確。定言令式的第一個陳述稱為普遍化原則或普遍法則原則。根據柯絲卡，根據檢視格律所可能帶來矛盾的方式，這個陳述有三種詮釋方式：邏輯的、目的論的，以及實踐的。邏輯的詮釋是主張，一個格律的普遍化如果會造成原來所要執行的行動變得不可能，則這個格律被否決。前一段以承諾為例的論證方式就是邏輯矛盾詮釋下的推理。然而，這個詮釋完全無法面對自然行為的問題，所以被本文排除在應用的可能之外。目的論的詮釋分為兩種，簡易版本的目的論詮釋要求檢視格律所涉及的行為或官能是否被用來完成與其自然目的相衝突的目的。康德反對自殺的第一個論證，指出如果本來應該用來保存的自愛在自殺者的格律中被用來自我毀滅，就是一個應該被否決的矛盾。這個論證就是一個簡易版本的目的論詮釋。另一個版本的目的論詮釋來自培頓，要求檢視格律是否相容於一個「人類目的的系統性和諧」。培頓本人除了這個術語以外並沒有額外說明它的具體內涵，可能是指一個合於道德的格律必須與相關的行為者的私人目的乃至於社群整體的道德性相容。目的論的詮釋常常受到的第一個批評是缺乏文獻的支持，然而對於康德式倫理學的建構而言，這其實並不是什麼問題。柯絲卡另外提出的批評是，目的論詮釋無法面對黑格爾式的批評，也就是它必須預設某些善的理論，或預先肯定某些概念的價值，但這些是可以在個別行為者的主觀評價中被放棄的。我認為這個批評似乎也不是十分切中要害，因

為目的論的詮釋主張的價值的是客觀的價值系統，而如果能夠為具體的價值系統建立論證，那麼個別行為者主觀的評價應該要讓位於客觀的價值系統，如同當偏好與義務衝突時，道德上我們應該聽從理性而不是偏好。實踐的詮釋來自柯絲卡本人，這個詮釋將矛盾理解為當事人無法在格律的普遍化之後藉由格律所描述的行為達到原來的目的。例如當人們普遍作假承諾時，原來想藉由假承諾借到現金的人就再也無法藉由承諾借到現金。本文認為，目的論的詮釋與實踐的詮釋在定言令式的應用上比邏輯的詮釋要優越，因此基本上在自殺行為的評估上採取這兩個詮釋。

最後，在自殺行為的分析上，本文將自殺定義為以當事人的死亡本身為目的，或者當事人的死亡是達成其目的的因果序列上不可或缺的一部分，這排除了那些將死亡理解為達成目的所必然或有高機率伴隨的後果的狀況。以這個定義為基礎，本文將自殺分為作為目的及作為手段的死亡，作為目的的死亡是為了當事人自己，而作為手段的死亡則是為了存活下來的他人。在這個基礎上，目的的死亡可以進一步分為理性的自殺與感性的自殺。理性的自殺是指以理性的自由本身或以理性所具有的理念為目的的自殺，而感性的自殺則是計算行為者本人所感受的效益所導致的自殺行為——由於這個定義將感性的自殺限定在與行為者本人所感受的效益關聯，所以定義上感性的自殺只能是作為目的的自殺。

對於感性的、作為目的的自殺，康德的第一個論證如上述述，是試著指出這使自愛面臨矛盾，但這個論證一般被認為並不成功，因為自愛的功能可能並不只是自我保存，也就是說不只是要使人們活著，而是要人們活得好。所以很有可能在這種自殺行為當中自愛並沒有面臨什麼矛盾。康德的第二個論證指出這種自殺行為是用自己的人性作為工具去換取效益。然而，康德自己也同意，身體是人類的自我當中不可或缺的一部分，而進一步說，身體的狀況是能夠影響人性中的自由獲得發揮的能力，因此，當肯定身體的狀況過多地影響理性能力發揮的可能性時，終結肉體生命很可能並不是在傷害人性。

理性的且作為目的的自殺，可以分為出於理性的自由本身，以及出於理性的理念。出於理性的自由本身，也就是將理性的自主能力推到極端，主張行為者可以任意處置自己的生命。這個說法看似有理，然而實際上比起感性的自殺要更為可疑。根據康德，這樣做是用自由來消滅未來的自由，使自由面臨矛盾。他的主張是正確的。本文的意見是，或許唯有在科學地確知自己的生命即將走向終點，人才能以選擇自己死亡方式的名義為自己的生命劃下句點。出於理性的理念，是指基於像是榮譽或政治理想等等並非出於感性的理念而選擇自殺，例如拒絕暴政統治、維護名譽等等情況。本文認為這些行為基本上不會在普遍化之後失去其效力，並且理性的理念通常本身就是出於人類目的的系統和諧，因此在普遍化原則的應用上不會找到矛盾，所以一般而言是可以允許的。

最後，理性的且作為手段的自殺，也就是犧牲性死亡，最常遭遇的問題是，這是否用自己的生命交換他人的生命，形成把生命當作工具的交易籌碼。本文同意培頓的觀點，任何出於義務的行為都不能被視為僅是實現法則的工具，而是它們自身就是法則的實現。因此，同樣地，在犧牲性死亡的失去的生命是在實現法則，並不是作為實現偏好的工具，所以並沒有一般常常出現的誤解那樣，僅被視為工具。

本文最後討論了兩位學者對審慎的自殺——也就是感性的且作為目的的自殺——的辯護，而他們的策略是修改康德的基本主張。希爾認為，應該在道德推理之中讓幸福或效益，而不只是理性，作為考量的依據，發展一個比較溫和版本的康德式倫理學。這個觀點的問題是，如此一來它落入了伍德所說的多元價值的困難，也就是如果在倫理學上同時承認多個終極價值，那麼在價值的排序上會出現真正的混亂及任意性。喬比則提議納入第三種義務與偏好以外的行為動機：無關幸福的欲望。我認為這個提議的問題在於，它的概念很難理解，同時是否能夠真正相容於一個康德式道德理論，也是相當可疑。因此，對於審慎的自殺，本文的

立場是藉由對定言令式的第一及第二個陳述的恰當詮釋，就可以得出合理的辯護，不需要如這兩位學者那樣修改康德的基礎理論。





參考資料

康德原典

GW - *Groundwork of Metaphysics of Morals*. Translated by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge Univetsity Press, 1997

L - *Lectures on Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997

MM - *The Metaphysics of Morals*. In *Practical Philosophy*, edited by Mary Gregor, translated by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

康德原典中譯

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 《道德底形上學之基礎》, 李明輝譯, 臺北市: 聯經 1990。

其他著作

Action, H. B. *Kant's Moral Philosophy*. Lodon: Macmillan: St. Martin's Press, 1970.

Cholbi, Michael. "A Kantian Defense of Prudential Suicide." *Journal of Moral Philosophy*, 7(2010): 489-515.

—. "Suicide." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Nov 20, 2012.

<http://plato.stanford.edu/entries/suicide/> (accessed Oct 17, 2015).

- Frey, R. G. "Suicide and Self-Inflicted Death." *Philosophy*, 56(1981): 193-202.
- Guyer, Paul. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals*. London: Continuum, 2007.
- Hill, Thomas. "Self-Regarding Suicide: A Modified Kantian View." *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 13(1983): 254-275.
- Holland, R. F. "Suicide." In *Moral Problems*, edited by James Rachels, 352-354. New York, 1971.
- Hume, David. "Of Suicide & Of the Immortality of the Soul." *davidhume.org*. 1777.
<http://www.davidhume.org/texts/suis.html> (accessed Oct 15, 2015).
- Korsgaard, Christine. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University, 1996.
- Kupfer, Joseph. "Suicide: Its Nature and Moral Evaluation." *The Journals of Value Inquiry*, 24(1990): 67-81.
- Mill, John. *Utilitarianism*. Chicago: University of Chicago Press, 1906.
- Paton, H J. *The Categorical Imperative*. London: Hutchinson's University Library, 1971.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- . "Kantian Constructivism in Moral Theory." *The Journal of Philosophy*, 9(1980): 515-572.
- Sedgwick, Sally. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics*. London: MacMillan & Co. Limited, 1907.
- Timmermann, Jens. *Kant's Groundwork of Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Tolhurst, William. "Suicide, Self-Sacrifice and Coercion." *The Southern Journal of Philosophy*, 21(1983): 109-121.

Velleman, David. "A Right of Self-Termination?" *Ethics*, 109(1999): 606-628.

Wood, Allen. *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

