

康德論「根本惡」

陳 瑤 華*

- 一、為甚麼是康德的「根本惡」，而非其他？
- 二、為甚麼是「根本」惡？
- 三、人根本惡之轉化及救贖
- 四、根本惡與教育
- 五、代結論

本當代學界應用康德的根本惡概念來說明大規模的人權侵害，並有逐步擴大到嚴重的自然災害之趨勢。康德為甚麼「發明」根本惡？為甚麼會用來說明大規模的人權侵害？康德當時無法像我們今天一樣，有後見之明的優勢（有時我們寧願沒有這樣的優勢），見證人類的浩劫，並且可以反思具體發生的事件之細節。但這種後見之明對我們而言其實是更為沈重的負擔，面對一種無法理解的集體殘暴屠殺，我們的理智不可能保持沈默，更不可能不去提問和解惑。不過對康德來說，核心的部分不在於給這個現象一個合理化的解釋或命名，而在理解不可理解的過程本身，如何透過責任的釐清，獲得改變、轉化、乃至於防範的勇氣和策略。換句話說，以根本惡來命名，出於教育的實踐功能更勝於理理解釋的意義。若教育一昧限制受教者之自由來「監管」受教者，那麼不但無法培育人之自主與承擔責任，反而容易淪為一種訓化，讓人習慣於聽命行事而成為根本惡之幫兇。

關鍵詞：根本惡、惡的習性、意欲的自由、意志、惡之轉化、教育、人權教育

* 東吳大學哲學系副教授。E-mail: jhchen@mail.scu.edu.tw

投稿日期：二〇〇五年七月十日；接受刊登日期：二〇〇六年五月一日。

東吳政治學報/2006/第二十三期/59-84。

盧安達大屠殺後的殘酷景象：工作人員挖出一堆殘缺不全的肢體，看得出被刀刺穿肢解的痕跡，而且很多都是兒童的屍體。面對那樣的景象，大多數的人都會感到憤怒、恐懼和絕望。根據統計，在短短一百天之內，有八十萬的盧安達人被殺。而聯合國安理會的維和部隊，僅僅駐紮在咫尺之遠，十幾、二十分鐘直昇機即可到達。然而卻因為安理會遲遲無法達成共識，維和部隊只能冷眼旁觀，讓盲目殘暴的殺害肆無忌憚地為所欲為。當一位瀕臨死亡的兒童說：「聯合國的部隊會來救我！」，不過最後得到的，卻是這整個世界的沈默以對。作為人類的一份子，我們怎能不感到羞愧。「怎麼會這樣？」我們問自己；「怎麼可能讓這樣的事發生？」我們感到困惑、不敢相信自己所看到；「這世界怎麼了？」太過殘酷的景象，早就超出我們的想像，甚至挑戰到語言可以描述的範圍。然而，當一切可以形容的語詞早已窮盡，大聲問「為甚麼」，都沒有任何回音的時候，康德「根本惡」（radical evil）這個概念，¹就像大海中載浮載沈的浮木一樣，讓我們在一定的範圍程度內，間接為所有聳人聽聞的暴行命名。

不過，當代借用康德「根本惡」的概念來為大規模的人權侵害命名，也並非毫無風險。Hannah Arendt認為整個哲學傳統，包括康德，都沒有真正面對甚麼是惡的問題，既使康德以「根本惡」一詞概念化邪惡的根源，還是太過低估邪惡的強大威力。Arendt認為康德把根本惡理解為「墮落、敗壞的意志」，太快把根本惡理性化，使那些原來超出我們理解範圍、嚴重違背道德信念之現象，藉由提出廣泛的動因，使之看起來可以理解。然而，邪惡所具備的強大摧毀力，其實遠超過我們能夠接受和想像的範圍（Arendt, 1958: 241）。如此一來，除了使荒謬或無意義的事情變得可理解之外，也會誤導人

1. 觀察當代的流行文獻，無論是學術或非學術的論述，radical evil 都被用來指稱大規模的人權殘害，如納粹的大屠殺、南斯拉夫的種族血洗及回教婦女的集體強暴、六四天安門的屠殺、盧安達的大規模屠殺、赤柬的恐怖統治，乃至於最近蘇丹達福的暴行等。隨著這個名詞的廣泛使用，如九一一的恐怖行動、青少年進入校園的盲目射殺，乃至於南亞大地震及海嘯，都會被認為是一種 radical evil。Radical evil 逐漸成為大規模傷亡的代名詞，與康德原來的用法大不相同。目前比較廣泛的用法中文大概相當於「極端邪惡」，與康德所言的 radical evil 並不相同。康德的用法比較接近中文的「根本惡」。

相信邪惡的事情或腐敗的意志，已經在可掌握的範圍之內，而失去對於邪惡的戒心。Arendt (1963) 在 *Eichmann in Jerusalem* 一書的附標題：*A Report on the Banality of Evil*，改用「惡之平庸」稱之，多少有對比康德「根本惡」的用意，有強調惡其實是平凡、難以測度及預防。爲了釐清哲學家理解惡的差異，Richard Bernstein (2002) 的 *Radical Evil* 一書分析康德在內的八位哲學家有關惡的論述，² 試圖呈現在奧史維茲集中營的殘暴屠殺後，康德所論述的惡有太多侷限。

Richard Bernstein 在回溯康德的根本惡概念時，一方面困惑於康德爲了維護道德理論一致性所付出的昂貴代價，陷入繁複的解釋架構與造作的名詞概念，而無法清楚交代概念與架構之間的差異；另一方面，也懷疑康德是否有提出真正的惡之解釋。以下是 Bernstein 總結康德根本惡的論述：「看來根本惡（解釋）是一個辯證的幻象，因爲它誘導我們相信：我們可以解釋那些不可能解釋的東西－爲甚麼我們自由地接受那些我們實際上接受格律（善或惡）－到底它是一個格律終極主觀基礎的選擇，還是特殊格律在具體情境下的選擇？」（Bernstein, 2002: 35）。Bernstein 的質疑並非毫無根據，因爲在他看來，如果康德以人有爲惡的習性（*Hang zum Boesen*）做出偏離道德法則之決定，來解釋人爲甚麼爲惡，那麼，他只是一再重複爲惡的事實而已（Bernstein, 2002: 33），實際上並沒有提出任何解釋。

到底康德的解釋有沒有理性化邪惡，以致於有 Arendt 所憂心的後果呢？其次，我們如果接受 Bernstein 的質疑，康德的「根本惡」的問題其實不在於提出理性的解釋，而是沒有提出任何解釋。到底這兩者哪一個說法較切中康德的根本惡的論述呢？

2. 除康德外，還有 Hegel、Schelling、Nietzsche、Freud、Levinas、Jonas 及 Hannah Arendt。根據 Bernstein 自己的介紹，他的目標「不在於寫一個惡的當代反省之歷史」（Bernstein, 2002: 5），而在於「從當代觀點尋求惡之釐清」（Bernstein, 2002: 5）。所以目標不在於單純重述這八位哲學家不同的惡之觀點。雖然 Bernstein 選出這八位哲學家看似任意，會看出他的用意在於透過當代納粹殘暴屠殺的恐怖經驗，具體說明部分哲學家在理解惡時的理性化邪惡之問題。

「根本惡」一詞來自於康德的《單純理性界限內之宗教》（*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*，德文簡稱為 *Religionsschrift*，中文簡稱為《宗教》），如果注意到文獻的脈絡，會注意到康德這個概念其實不只用來解釋為甚麼人會捨棄善而屈就惡，而且說明人為甚麼需要道德上的重生和改變。本文想藉由探討康德提出根本惡的用意，其實涵蓋道德責任如何建立，以及人如何面對自己惡性的問題，來回應 Arendt 及 Bernstein 兩位當代哲學家對於用康德的「根本惡」概念來說明大規模的人權侵害之質疑。藉此顯示康德「根本惡」的概念還是有適合用來說明大規模的人權侵害，以及人應該未發生這樣的「大災難」負責之根本意義。

如果本文的出發點是正確的，那麼 Arendt 的解釋太過強調惡的非理性或反理性，以致於忽略人即使活在一個邪惡的集權暴力的統治下，發生邪惡的過程中，個人仍然有不能逃避的責任。而 Bernstein 追隨 Arendt 的詮釋，未注意核心的部分不在於給這個現象一個合理化的解釋或命名，而是在於理解到惡的不可捉摸、不可滲透之過程中，如何認清自己的責任，而獲得可能改變、轉化、乃至於防範的策略。Bernstein 之所以會認為康德「根本惡」有循環之嫌，在於將康德的論述限制在探討惡的習性與意欲不一定擇善，沒有照顧到康德探討人之責任與人應該自我提升的思想脈絡。

從以上這樣的假設出發，康德的「根本惡」概念其實涵蓋教育如何影響人類為善或為惡的可能性和存心，而且並非理論外加的弦外之音。因為如果闡釋「根本惡」並非追求理論理性的完整解釋（對康德而言那只是玄想的理性所做的辯證），而是思考應該如何面對人性為惡的傾向，那麼「根本惡」所要處理的問題不再只是顯示惡的可怕、不可捉摸，而是制度面如何維護人們可以做出善的選擇，並且能夠培養出人類自主追求善的存心。教育制度是政治、經濟、社會及文化制度中，最為根本的一環。如果教育僅僅追求符合社會文化的品味，並且執著於管理上的強制，如校園行政管理的規範壟斷制度、中學的髮禁、學術活動的強迫參與制度等，那麼，限制了受教者自由做選擇的權利，不但違反其學習的權利，也限制其思考、判斷的空間及負責的能力。一

且人必須強制接受制度所定義的該與不該，而且長期在制度的暴力下，不斷屈從、「被迫」做出選擇，那麼，個人不但無法自主地選擇為善，也無法認知自己應負的責任。更嚴重的是制度性排除自主思考的可能性，或制度性地運用強制的暴力，不只是阻礙正常的教育，更有可能成為暴力統治下大屠殺背後的推手，一味屈從制度的驅使。因為人一旦習慣於屈服制度的威嚇和暴力，制度所定義的法規，無論善惡，都將成為人唯一可能的選擇，人會因為自己無法思考、判斷，轉而尋求在上位者的庇護，自願成為獨裁者或極權國家暴力的工具。

本文依據康德在康德的《宗教》一書文本的脈絡作為依據，主張康德根本惡之所以適合用來說明大規模的人權侵害事件，除了顯示人應負的責任之外，也涵蓋人應該自我改善及預防的積極意義。

一、為甚麼是康德的「根本惡」，而非其他？

根據德國學者蓋雅（Geyer, 1983）的分類，歐洲文化中有三種關於苦難與惡的討論：神話、宗教與理性的進路；分別對應三種不同的世界觀，而其中又以第三種最容易受到質疑（陳瑤華，1993：123）。不過，蓋雅的區分只是形式上的，因為這些進路不免於相互關連，彼此涵蓋及作為另一種進路之預設。希臘的哲學除了伊比鳩魯學派肯定苦難與惡的現實性之外，其他大部分的哲學學說都有否定邪惡的真實性之潛在取向。普羅丁（Plotin）認為越接近感官現象的事物其存有的程度越缺乏，惡的存在等級最低，因此幾乎等於不存在（陳瑤華，1993：128）。十七世紀到十八中葉，被稱為「辯神論之世紀」（*Jahrhundert der Theodizee*），德國學術界一方面承認世界充滿苦難與邪惡，另一方面卻必須為造物主辯護，免除上帝成為苦難與邪惡的始作俑者之責任。

不過，整個上帝痛苦與惡的責任之辯護擺盪於上帝之全知與全善之間，呈現進退兩難，只能在上帝之全知與全善之間二則其一。最後，不得已只能

訴諸上帝神秘、非人能測度的意旨，倒過來為上帝解套。康德之後，謝林及黑格爾都認為苦難與邪惡只出現在靜態、特殊面向的思考架構。一旦理解到苦難與邪惡只是辯證活動中的一環而被消解。叔本華及尼采批判德國觀念論以理性解消苦難與邪惡問題的進路，認為面對人世的苦難與邪惡，真正需要的，不是理性的解釋與證成，而是如何超越它或與之抗衡（陳瑤華，1993：131）。蓋雅對於哲學有關苦難與邪惡的解釋十分悲觀，認為這些解釋不是預設某種目的論式的世界觀，透過目的論消解世界所有的不完滿，而沒有真正正視它們的問題性和威力；要不然就是將問題丟給生活世界中，如何實際解決苦難與邪惡，造成哲學不再成為思索這個問題的重要領域（Geyer, 1983: 194）。在蓋雅看來，前者解消問題，後者則將問題排除在哲學的問題之外。

相形之下，康德的「根本惡」似乎是西方哲學傳統的例外：首先，他並沒有放棄希臘哲學以來目的論式的世界觀，卻仍然承認苦難與邪惡的真實性；其次，他也沒有將問題化約為單純如何對治的問題，或者認為理性的解釋完全無能為力。康德將惡關連到人的道德責任，而且認為惡的能性存在於人日常做出選擇的意欲（Willkuer）中。換句話說，邪惡不只涉及人行為所造成的結果，更多是涉及人在做出選擇時，依據甚麼樣的想法或原則，做出行為的決定。康德認為真正的自由，在於人能夠以善的法則作為其選擇的依據；不自由或邪惡，在於人在主觀方面「背叛」或「偏離」道德的法則作為其決定之依據。³

康德在《宗教》一文中發明「根本惡」一詞，並且以此重新詮釋基督教傳統有的「原罪」概念，應該有其挑戰傳統並改換思維的用意。特別是關於邪惡與人之自由的關係，如果只專注於探討上帝辯護的問題，人在面對邪惡時，最多只能歸諸命運或上帝的試煉，無法有任何責任追究的積極意義。康德在《〈人類歷史之臆測的開端〉（Muthmasslicher Anfang der

3. 日常最明顯的例子是為錯誤行為找出「特殊」或「可以免罪」的辯解理由，說明行為並不單純是出於惡意或只是不小心疏忽，而期待獲得理解或減輕需要承擔的責任。顯示提出辯護者知道自己職責之所在，只是在特定的脈絡下，有特殊的狀況拘束自己無法完成責任的託付。

Menschengeschichte，簡稱人類歷史）》⁴（1786）一文中就曾提到：

「當有思想的人衡量極度壓迫人類、且（似乎）無望改善的災禍時，他感到一種憂慮，…這就是對統治整個宇宙行程的神意（Vorsehung）之不滿。但最重要的是**要滿意神意**（儘管神意已經為我們在地球上的世界指定一條及艱辛的道路），一則是為了在艱困之中依然鼓起勇氣，再則是為了我們將此事之罪責諉於命運之際，不會因此無視於我們自己的罪責（這或許是這一切災禍之唯一原因），⁵並且自我改善之中不會忽略防止這些災禍的助力」⁶（KW, VIII, Aufklaerung: 120-121）。

以上這段看似難懂的文獻其實透露出康德探討邪惡的主要用意。當有思想的人感受災禍，預見災禍很難避免時，最重要是「滿意神意」，也就是勇敢面對這場難以避免的災禍。因為最嚴重的不是災禍本身，而是人諉過、鄉愿且無動於衷，以致於錯失可以防止災禍發生的必要措施。康德的想法提供一種面對邪惡的積極態度，一方面承認邪惡具有強大的摧毀力量；另一方面要求個人反求諸己、承擔未來不會重蹈覆轍的責任。如果理解以上這段話的用意，我們比較不會訝異為什麼一般會流行以康德的「根本惡」來說明違反人權的浩劫。

基督教的原罪的概念強調上帝的完美與人類始祖誤用意志自由的缺陷，人類受誘惑而犯罪，偏離造物者的旨意。上帝賦予人意志自由，擁有做出選擇的權利。不過，人一方面必須自己作決定，另一方面又必須接受上帝的試煉（蛇的誘惑似乎是上帝所容許的），如此一來，到底上帝賦予人類意志自由是祝福還是咒詛，變得模糊而很難判定。如果接受上帝為人類所設定的目的都是好的，那麼邪惡終歸會是人類應該自主地接受救贖的中介而已。因而根本上，邪惡雖然是得罪上帝、虧缺上帝榮耀，不過透過信仰與上帝和好而獲得救贖，罪惡是可以彌補，並且可以成為彰顯上帝榮耀的一部分。無限與有限、完美與不完美、造物主與受造者的截然二分讓惡的問題必須歸到人作

4. 康德歷史哲學論文集對此書名之翻譯為人類歷史之臆測的開端 Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte，簡稱人類歷史（李明輝，2002）。

5. 括弧中文字為作者附加。

6. 中文翻譯引自李明輝（2002）。

爲受造者的有限和不完美，但也因爲人是受造者，理智上無法透悉造物者完整的心意，也無法真正承擔惡的責任。按照這樣的想法，人只能被改造而無法自我改造。

康德提出根本惡的似乎有意對比於啓示宗教的原罪概念，至少認爲訴諸信仰的救贖之前，人必須面對自己明知故犯、怠惰、軟弱的習性，而且只有在人承認自己偏離法則、願意承擔責任的情況下，信仰的救贖才有意義。如果對比康德的**根本惡**與基督教的原罪概念，我們會看到宗教安慰人心、藉由救贖、脫離邪惡的超然面；反過來卻看到康德描繪面對邪惡及災難時的不安及戒慎恐懼，以及面對道德要求所必須作的所有努力。甚至在預見災難無可避免的狀況下，仍能保有與之對抗、不會推諉責任的勇氣。表面上看起來，彷彿康德是有意棄絕宗教撫慰人心的超越面，而訴諸人必須自己承擔的責任。事實上卻是承認邪惡有高於個人選擇不可測度的魔力，人必須先承擔責任、自我改造，才能配得上天之救贖。

Arendt 肯定康德是唯一一位承認邪惡存在的哲學家，但仍然憂心「**根本惡**」概念能夠「解釋」及「說明」惡的理性主義傾向，導致惡有道理可言，而且這樣的道理可以完整說明、控制及解消惡。**Arendt** 提出「**惡的平庸**」可說是基於對康德「**根本惡**」的反思和批評。從以上的分析來看，康德的目標不在於「解釋」及「說明」惡，而在於人如何承擔責任、自我改造。對於人可以解釋和消除惡這件事，康德和 **Arendt** 一樣悲觀。「**惡的平庸**」比「**根本惡**」更強調惡的日常及普通的性質，讓人防不勝防；反之「**根本惡**」比「**惡的平庸**」更要求人承擔自己在不同脈絡下作選擇及作決定的責任。以「**根本惡**」描繪大規模的屠殺浩劫，除了顯示事情的嚴重程度外，更重要是顯示其爲「人爲」、「可避免而沒有去避免」的事情，並指向責任追究的問題。

二、爲甚麼是「根本」惡？

爲甚麼康德用「根本」（radical）一詞來形容惡？對這個問題，康德的部分文獻直接的回應。康德認爲人有一種爲惡的「習性」（Hang zum Bösen），雖然這樣的習性有一部分與人的性情有關，卻不能說明人爲惡是天生的。康德認爲這個習性與人後天的努力及道德善惡的存心（Gesinnung）有密切關係。人本來就有選擇爲善或爲惡的自由，而且有能力可以對於行爲的善惡做出判斷（KW, VI, Grundlegung: 404-405）。如果人知道自己道德上應該作何選擇，卻選擇違背道德的格律，那麼人的選擇出於人爲惡的習性，總是以主觀的理由，也就是偏離道德法則作爲其行爲的格律。人容易沈溺於那樣的選擇，和人類的爲惡的習性有關。在以下的文獻中，康德解釋爲甚麼是「根本」惡：

「由於這個習性本身作爲道德上的惡，所以不再是一種自然稟賦，而是從追究責任方面來看，從人有選擇的自由來看，它出現在意志去選擇違反於道德的格律時，本身是偶然的，與惡的普遍性並不能契合，如果不是人性本身所有格律的主觀最高依據，…：因此我們能夠將這個自然向惡的習性，因它必須也是自己造成的，稱爲人性的根本惡及本有惡（相當於自己涉及）（KW, VI, Religionsschrift: 27）。」

換句話說，習性的養成涉及人在現實世界最常做出的選擇：以違反道德的格律作爲行爲主觀決定的依據。那樣的選擇並非必然或被決定，因而是自己涉及或自己造成的。稱之爲「根本」惡，主要說明惡的產生是意志做出選擇的結果；同時排除它的非道德意義：否認惡只是自然現象世界必然因果決定的結果，可以不受道德的約束。

爲惡的習性之所以是道德上的惡，因爲它的出現涉及人意欲選擇的自由（KW, VI, Religionsschrift: 35）。而它之所以是「根本」的惡，在於它敗壞「所有格律的依據；同時作爲（人）自然的習性，非人力所能根除」（KW, VI, Religionsschrift: 35；括弧中的人字爲作者補充）。康德就兩方面來說爲惡

的習性是根本惡：一是它作為人為決定，涉及敗壞行為的主觀依據；其次是作為人類向惡的習性，滲入人類現實的作為中，無法完全剔除。以上這兩種說法看起來似乎相互矛盾，但康德本來就一直在「純粹天性使然」與「純粹人為」之間尋求平衡。說惡的習性是純粹天性使然，會把人貶抑為只是感性的產物，無法真正其行為實踐選擇及評價的自由。說人是徹頭徹尾的邪惡之徒，有著「心懷不軌的理性」（*boshafte Vernunft*），又會把抗拒道德法則提升到作為推動行為的動因之層次，好像為惡會「鼓舞」、「振奮」人心一樣。以上兩種極端相對於人為惡的習性而言，都不恰當：前者說得太少、太輕微，後者又說得太多、太嚴重（KW, VI, *Religionsschrift*: 32）。人為惡的習性介於生物本能與徹頭徹尾的惡魔之間，說它是「習性」，強調它無法被根除，就算是聖人，也沒辦法避免偶爾做出違反道德的選擇；相反地，一般認定的惡徒，也有可能偶爾發出善心，願意選擇成全善的價值。由此看來，康德心目中的「人性」，不再是一種實然意義的天性或本能，而是人在應然層次以何種格律作為行為決定的依據。「根本惡」即在顯示人習於不理會道德法則之命令，依循意欲的任意，作為行為的依據。

此外，為惡的習性在行為表現上，有程度上的不同，並非所有惡的習性都有相同的樣貌。康德區分三種不同的習性：一是意志薄弱（*fragilitas*），康德以使徒保羅在聖經新約全書羅馬書為註腳：「…立志為善由得我、只是行出來由不得我。故此、我所願意的善、我反不作，我所不願意的惡、我倒去作。」（羅 7: 18-19）其次是不真誠（*impuritas, improbitas*），雖然有能力去成就道德的價值，但並不真誠、單純地服善，而是混雜其他的動因，才肯為善。用康德使用的詞語來說，「合於義務的行為並非出於義務」（KW, VI, *Religionsschrift*: 22）。第三是惡意（*vitiositas, pravitas*），人寧願選擇偏離道德法則，也不願意去作道德上認為有價值的事。

康德有關惡的習性之解釋與程度區分雖然理論上看起來十分清晰，卻和實際判定行為是一種定言令式或假言令式一樣困難。舉例來看，Eichmann 在納粹屠殺猶太人的行動中，到底是一種意志薄弱、不真誠還是惡意？其實很

難完全確定。作為 S.S. 管理猶太人事務的中高級官員，通常必須依法行事，政策的決定權在於更高層級的黨、政、軍納粹官僚，如果大多數的情況是執行被指派的任務，計算如何以最有效的方式達成指令，如何說 Eichmann 的選擇具有為惡的習性？如果可以，又該如何認定他是意志薄弱、不真誠或有惡意呢？Arendt 會改以「Banality of Evil」來稱耶路撒冷的審判，多少與康德解釋的難以應用有關。而且，Arendt 的解釋還更適用於解釋赤柬特種刑囚部隊 S21 令人髮指的行徑。因為大多數的加害人在很年輕時就被訓練成審問「反革命」份子的機器，他們幾乎不作其他想法地執行任務。人民一旦被認為是「反革命份子」，他們認為自己必須努力執行自白及口供的審問工作。

大多數參與大屠殺的加害人的證詞都有一個值得重視的特色，顯示他們在執行任務時「無法」自由選擇，或者至少也會出現自己「必定」要服從長官命令的感受。康德在 1784 年第 4 卷第 12 期的《柏林月刊》發表一篇名為〈答『何謂啓蒙？』之問題〉的文章中，曾經提到理性的私自運用，如執行勤務之服從，是不能全然自由（KW, VIII, Aufklaerung: 37; 38; 41）。Silber 和 Bernstein 會對於康德的想法多所質疑，即在於康德雖然推崇理性的公開運用，也就是言論自由之保障，是人類社會邁向啓蒙的關鍵；卻仍強調人應該忠於職務，並且服從（Bernstein, 2002: 36），自由受限的狀況。如果在執行職務時，人沒有選擇的自由可能，那麼當然有沒有根本惡的問題。如此一來，也不可能有責任追究的問題，因為沒有犯意的行爲，該如何定罪呢？就算可以定罪，也只是無心之過而已？

如果 Arendt, Silber 及 Bernstein 的批評可以成立，那麼康德至少在以下這一件事有理論上的矛盾：人在執行勤務時，不自由是可容許的；如果因為執行上面的命令而有大屠殺，大屠殺並非執行者的意志自由之選擇，又怎能認定是執行者的罪行？

同樣的一篇文章〈答『何謂啓蒙？』之問題〉，康德就界定「啓蒙」是人走出「自我招致」的未成年狀態，並且認為那和人的懶惰與怯弱有關。保障言論自由的必要性即在於消除人的懶惰與怯弱，能夠透過自我意見的表

達，掙脫自認為是「監護人」所設下的控制與桎梏。康德認為理性公開運用的自由與私自運用的服從可以並行而不悖，而且強調裡性的公開應用的自由不應受限，理性私自運用的自由反而應受限制。換句話說，反而是後者的自由不應無限上綱，當它與良知相抵觸時，人「必須」退出職務（KW, VIII, Aufklaerung: 38）。

無論是Eichmann、赤柬S21 的酷刑執行者或其他大屠殺加害人的證詞，都很容易否認當時有任何選擇的自由，因而去附和政策或職務不得不去作的事。然而事後卻常常發現，無論個人在那樣的情況下，是否有做出其他選擇的空間，人的決定和行為還是不能免於道德法則之規範。而且既使當時真的有「被洗腦」、「被催眠」或「被制約」的事情發生，其中還是有人可以消極不服從，⁷更不用說以積極反抗去正面對抗的軍人。⁸與其從根本上否認人在極權統治下仍有選擇的自由，不如說極權統治對於人權及基本自由剝奪，容易使人停留在康德所言的「自我招致之未成年狀態」。而如果說此處的「自我招致」與為惡的習性有關的話，那麼，它與惡的習性關係密切：

「人（…）不會反叛式地（…）放棄道德法則。這會不可遏抑地強化其道德的能力…不過人依然是…受制於感性的動因且將它（…）當作行為的格律。如果人將感性的動因本身當作是意志充分決定其格律（的依據），而沒有轉向道德法則，那麼他在道德上為惡（KW, VI, Religionsschrift: 33）。」

換句話說，只要人將感性的動因在決定其格律時，放在道德原則之上，在道德上即為惡。道德原則作為行為的客觀法則，並不會因著我們主觀決定的任意，而失去其規範行為的意義。以Eichmann的例子來看，他把自身公務及職位生涯的提升看得比甚麼都重（當時很多部門都爭相「處理猶太人問題」來獲取上級之賞識），完全不理會道德的要求為何。Eichmann 其實知道有其他官員不願意參與處理猶太人的「問題」，最後並沒有被殺，只是被調職而

7. Arendt (1963: 171-180) 就提出不同區域的不同「對策」，如丹麥人如何消極不服從納粹的造船工程，甚至一起策劃協助猶太人逃走。義大利人從寬解釋「法西斯」黨員的方式，讓很多猶太人免於被送走的命運等等。

8. Stauffenberg 暗殺希特勒的事件，當時其實喧騰一時，很多人都被牽連而整肅。

已。以自己別無選擇來為自己的行為辯護，不管道德法則的規範為何，回溯到實際的狀況，非常難以自圓其說。

如果以否認意志選擇自由的證詞不能成立，而我們又不排除極權統治制度性地破壞人權與剝奪個人自由之處境，「洗腦」、「催眠」或「制約」等愚民手段，的確容易讓大多數的人盲目屈從。不過，我們訴諸「洗腦」、「催眠」或「制約」等愚民手段來免除或減輕應負的責任，不就間接說明道德的法則應該作為行為的依據。而實際上因為以上「原因」而偏離，認同屠殺猶太人的政策、參與反猶太的行動都涉及人的意欲之選擇。甚至整個納粹所建立的體制和制度，終究也必須回溯到人的選擇和創作；那麼，康德的解釋就能非常貫徹地主張：邪惡的體制、法律、制度和政策，還是可以回溯到人為惡的習性來，在根本上偏離了道德法則，而且受到它之批判與評斷。

康德的**根本惡**試圖解釋邪惡並非直接是人的偏好或傾向，而是人在決定其格律時，偏離道德法則。**Bernstein**認為康德的**根本惡**概念可以解釋邪惡「不等同於自然的傾向，…不等同於我們的現象感覺的本性…也不等同於人類理性內在的缺陷或敗壞。」（**Bernstein**, 2002: 27）。不過，也因為康德主張：只要人將感性的動因在決定其格律時，放在道德原則之上，在道德上即為惡，而被認為帶有道德嚴格主義之色彩（**Bernstein**, 2002: 18-19; 29）。因為人為甚麼不能只是順著天性的仁慈、不拘小節或者情感，而做出道德的選擇？為甚麼一定是要「對立」於它們而有道德可言？

康德的道德哲學非常執著於意志（**Wille**）之自主（**Autonomie**）與自由（**Freiheit**），也就是道德法則的概念作為決定行為格律的依據。道德的要求僅需要透過其自身所具有的必然性，就可以成為行為無條件應然的根據。因而若將情感或其他條件設定為是否順從的要件，善的意志不是無條件的善。試想一個人知道自己不應該見死不救，卻因為一時的感覺麻木或情感疏離而沒有伸出援手，我們會認為這個人情有可原？不過，如果康德認為以上這樣的抉擇是一種道德上的惡，會不會太嚴格？換句話說，人對於自身評價為善或為惡的行為，如果因為其他條件而沒有遵循，一定是一種邪惡嗎？我們能

說那樣的抉擇與人為惡的習性有關嗎？

我想康德在《道德形上學之基礎》及《實踐理性之批判》都站在嚴守客觀道德法則客觀必然性之上，認為客觀道德法則的概念，無須其他行為所意欲達到的目的，就可以成為行為應然的依據。而且只要建立道德原則作為「理性的事實」，說明意志自主與自由在實踐方面應該存在（即使實際上並不存在，應然的要求依然作為規範行為的標準），那麼，真正應該受到強烈質疑的，不應該是：道德法則為甚麼是一種無條件的要求；而是：為甚麼人明明知道甚麼根據道德的法則應該去做，卻仍然在實踐上反其道而行。「嗜好」、「傾向」、「自愛」等感性本身並沒有道德善惡的意涵，只有當意欲（Willkuer）做出選擇時，影響道德判斷，使原本客觀上為必然的法則，主觀上不必然，甚至做出背離道德法則之決定，才涉及惡的問題。當做出的決定仍然符合義務，與他人選擇的自由可以共同成立時，並沒有違反他人的權利（KW, VI, *Metaphysik der Sitten*: 230）。⁹ 反之，若偏離道德法則、反其道而行，那麼非常有可能是意志薄弱、不真誠或惡意。批評康德有關惡的倫理學是一種嚴格主義，會不會太輕忽人偏離道德法則的嚴重性？如果一個人可以做出行為對錯善惡的評價，卻仍依循錯誤、邪惡的格律，我們不會因為人不能依循自身所做的評價，總是去作負面或邪惡評價的事，而令人感到憂心嗎？

三、人根本惡之轉化及救贖

Bernstein在探討康德根本惡問題時幾乎完全沒有提到轉化根本惡的問題，¹⁰ 這會構成他在解釋康德理論時非常大的缺陷。因為對於康德而言，惡

9. 康德在 *Metaphysik der Sitten* 的法理學如此定義「權利」：「權利是條件的整體，根據它們，其中一個意欲的自由與其他意欲的自由依一個普遍的法則共同成立。」權利與道德的分野在於前者無須是一個出於義務的行為（陳瑤華，1996: 77-78）。

10. Bernstein 為這一部分相當質疑，尤其康德提出「壞樹怎麼可能結好果？」的問題。因為一方面，如果惡是人主觀上偶然的決定，那麼應該是防不勝防，無法去除。另一方面，如果是做出選擇的根本想法為有惡的傾向，又怎能根除的能性？（KW, VI, *Religionsschrift*, 49; Bernstein, 2002: 32）

的根源之所以需要解釋，目標不在於提供惡之為惡的「充分理解」，而在於人類應該如何面對這件事。雖然對於殘害的暴行和大屠殺，人類依然持續感到震驚而無言以對。不過就像〈人類歷史〉一文中提到的：「…*要滿意神意*（儘管神意已經為我們在地球上的世界指定一條及艱辛的道路）…」（KW, VIII, *Muthmasslicher Anfang*: 120-121），神意指出人如何按造背離道德法則的格律而行動，同時顯示出人應當為這樣的決定負責任。康德之所將宗教的面向帶入問題的脈絡中，其實透過存想上帝神聖的命令，反過來思考人應該用甚麼樣的態度面對自己的錯誤。所以從康德《宗教》一書的脈絡來看，大部分的討論其實不是解釋惡的根源，而在於人如何轉化的問題。如果說康德有Arendt所批評的「理性化」邪惡之嫌疑，我想大部分與康德認為人應該面對邪惡、承擔自我改善之義務有關。

如果思考人應該如何從根本上改變，才是《宗教》一書真正的核心，那麼在解讀它時，必須仔細衡量這本書與宗教之間的關係。在解讀相關文獻時，如果假設康德的目標是護衛基督教信仰，那麼的確看到教義的重新解釋，而且讓啓示的宗教有合乎道德理性的全新意義。不過，如果從宗教的目的在於開拓一個人類之外的思考角度，護衛人的意志（Wille）之自由：¹¹ 目標在使客觀上為必然的道德法則，成為人主觀上意欲（Willkuer）的依據，並且獲得人類以外更高的神聖意義。那麼，雖然第二種讀法有可能讓人誤認：啓示的宗教對於康德而言沒有道德之外的獨立地位，¹² 但卻更能顯示宗教與自由的內在關係，傳達宗教在道德教育方面所具有的影響力。宗教對於人落實理性與自由，尤其是在具體做出決定時，如何去除軟弱、抵抗誘惑、對抗邪惡，非常重要。尤其它能在心靈根本處做革新，轉化惡的習性，持續以道德法則

11. 康德在《宗教》一書的前言提到：「道德必定導向宗教，延伸到人類之外一個擁有權力的道德立法者之觀念，在祂的意志中的（創造世界的）終極目的，同時能夠也應該是人類的終極目的」（KW, VI, *Religionsschrift*: VI）。

12. 康德多次明白宣示沒有取消教會或神學宗教解釋的正統意義，只是希望在那樣的正統解釋之外，提供哲學或道德神學解釋的另一種可能性。

為抉擇的依據。

如果從第二種解釋出發，康德將遵行道德的命令詮釋為上帝的命令，而且是道德的價值視為人類配得上帝賜福的先決條件。而且基於此點重新詮釋宗教的意義：

「真正的宗教不在於知識或悔改，關於上帝使我們成為有福者之所作所為；而在於我們必須去作的事，使上帝的所作所為獲得尊榮，而且…將它視為本身即具有不可懷疑的無條件價值，是我們唯一能夠討上帝歡欣的地方，對這樣的必然性，每個人不需要聖經的解經就可以確信。（KW, VI, Religionsschrift: 200-201）」

換句話說，道德法則的純粹必然性，以及基於法則自身作為無條件的善，來決定行為的格律，就是上帝為人這個有限的理性所設置的最好禮物。既使人主觀上不必然服從道德法則，但還是可以對於自己或他人行為的價值做出正確的評價，知道哪些事可以配得上帝的恩典與祝福，榮耀宇宙的造物者。這麼一來，宗教所承諾的幸福，並非與人日常生活的道德評價完全無關的生活方式。

貫徹第二種意義下的解讀，康德賦予「悔改」、「重生」與「救贖」等概念全新的意涵，不同原本基督教會或神學所做的解釋。雖然康德在當時也引發需要接受審查的爭議，但康德自始至終不認為重新詮釋宗教基本概念有何問題，甚至認為那屬於思想自由的一部份。¹³ 例如有關聖經提到亞當夏娃受到蛇的引誘而吃了分別善惡樹的果子，傳統都認為是人類最初違背上帝旨意而犯罪墮落的始點。康德卻解釋為人類脫離自然的監護，進入自由，而自

13. 《宗教》一書原來是 1792 給《柏林月刊》（Berlinischen Monatsschrift）的四篇文稿。由於《柏林月刊》是在普魯士以外的區域印制，因此康德出於尊重，提議再印刷前，接受柏林審查單位之審查。第一篇很快就通過，並且在 1792 年《柏林月刊》（四月號第 323-389 頁中刊出）。第二篇就沒有那麼幸運。柏林審查單位邀請神學系所的教授共同審查，基於不符合聖經解釋的規範而不給予出版許可。《柏林月刊》的編輯 Biester 還為此向當時的內閣部門提出申訴，但還是遭到駁回。1792 年 7 月 30 日，康德向 Biester 要求退回所有的稿件，而且要求國家部門尊重哲學家自由研究宗教的應有權利。康德將取回的四篇論文集結出版，就是我們今天看到的《宗教》一書（全名其實顯示康德的與神學進路區隔的意義：《宗教內在於單純理性之界線》）（Noack, 1978: XXXI- XXXIII）。

然是以善為始點，因為那是上帝的作為；自由的歷史卻是以惡做為開端，因為那是人的作為（KW, VI, Religionsschrift: 97-98）。從這樣的角度來看，人應自己的選擇負責是無庸置疑的一件事。因而康德認為：

「…不僅過去有義務使自己變得更好，而且現在有義務**使自己變得更好**…
（KW, VI, Religionsschrift: 43）。」

看起來這個全新的意義「摒棄」教義有關上帝的救贖沒有設限之說，但實際上，它僅要排除人忽略自身作為這個世界上最不可撼動的一件事（KW, VI, Religionsschrift: 42），而且把自由當作理所當然，不願意正視自身在做出選擇後必須承擔責任的事實。

另一方面，從人為惡的習性來看，包括人的意志薄弱、心思不純正及惡意，人類要承擔自我改善的義務其實非常困難，如果沒有「超自然」的力量作為支柱，人很難持續持守變得好的承諾。不過，那只限於人有心自我改善：

「假設向善或變得更好還需要超自然的力量之助力，那麼（它的作用）僅在於去除障礙或在一旁提供正面的支持：人必須使自己在接受這樣的協助之前，使自己配得那樣的協助」（KW, VI, Religionsschrift: 49）。

直覺上，康德的說法似乎自我矛盾：到底是人需要上帝的恩惠之協助，讓人變的更好，還是人要先變得更好，才配得上上帝的恩惠。這個矛盾似乎與柏拉圖《共和國》中蘇格拉底提到的矛盾非常類似：到底是人受神祉喜愛，才會變得敬虔，還是因為自身很敬虔，才獲得上帝之喜愛？康德似乎認為兩者都是：人必須有心向善，存心向善，人才配得上帝之協助；人作為具有為惡傾向的存有，要能持續以道德法則之必然性，作為主觀選擇的基礎，的確需要信仰上帝之協助：「去除障礙或在一旁提供正面的支持」。因為無論從哪一方面來說，它們共同的目標都是：達成尊崇義務格律的神聖性（Chen, 1993: 145）。在人類有限的理性之外開拓上帝的觀念，其實為了讓客觀的道德原則所具有的必然性更具規範力。

當康德把問題的焦點轉到如何轉化根本惡的問題時，他其實維護了自身批判理論（Kritizismus）一貫的作法：顯示出人的理性會有玄想和幻象，並

非批判理論的終點，而是理論理性批判的起點。因為最需要哲學理論的地方，正好在於哲學必須解決玄想和幻象的根源問題，並對於其合理性與不合理性提出判斷。同樣地，面對人不一定根據道德法則客觀的必然性作選擇這件事，批判理論必須提出根源方面說明，而且針對其產生的根源提出可能解決的方向。信仰與道德教育的意義，不在於教會權利的擴張或個人行為規範所做的限制，而在於人可以脫離惡的習性，存心向善。即使是聖人，都不能保證可以持續不間斷依據道德法則的概念而做出抉擇，一般人更是需要宗教信仰與道德教育之協助，比較能夠擁有善的存心，持續選擇為善。同時只有當人類改變存心，遠離為惡的習性，以道德法則作為選擇的依據，才配得上帝的協助。

蓋雅認為西方哲學在叔本華及尼采之後，哲學處理惡及苦難的方式，開始逐漸轉向如何超越與抗衡，而非理論上的理解與證成(陳瑤華, 1993: 131)。康德的作法是：不侷限於其中任何一方。根本惡一方面暴露人性的軟弱與不足，另一方面卻要求人類檢討、改善那樣的缺陷，並且只有改善及自我改善，人才有可獲得上帝之恩典和祝福。人類能夠面對自己的邪惡，不代表能夠根除邪惡，而是應該從中學習到如何因應的措施。與基督教的「原罪」相對比，康德的根惡強調不再是上帝或自然的誘惑必須承擔世界變化的所有責任，而是人自己。面對大規模的暴行與人權侵害，我們需要的事其實是反求諸己，追究使這件事能夠發生的主客觀條件：包括行為者的責任、制訂錯誤的體制與歧視性法律者的責任、組織共犯結構等，甚至必須自我警惕，檢討現有的體制，讓類似的暴行不會再發生。積極而言，學習這些教訓的意義不是透過懲罰首惡，來滿足受害者或社會報復加害者的忿忿不平，而是在檢討過去的過程中，重新確立基本道德法則之客觀地位，以完成基礎的人權保障之建設。

四、根本惡與教育

在討論透過尊崇義務格律的神聖性，使人獲得「重生」時，康德提出一個非常基本的問題：如果人類在其格律的根基就已經是敗壞的，人如何可能自己轉變向善？康德認為必須結合兩方面的努力：一是思維方式的革命（*Revolution fuer die Denkungsart*），另一個是感受方式的逐步改善（*allmaehlich Reform*）。其者涉及人存心的一百八十度的大回轉，從為惡回轉到善，重新接受善的原則作為行為決定的依據；後者則涉及人如何在不斷的學習過程中持續感受善的意義和價值而能繼續存心為善。而這些都預設人必須對於自身在作選擇時，可能意志薄弱、可能不真誠或懷有惡意有所反省，或至少從過去道德判斷的經驗中能夠學習到行為道德價值的善惡差異。

不過思維方式的革命與感受方式的逐步改變應該如何達成呢？康德認為人其實有能力分辨個別行為的動因為何，並且會對於動因給予特定的評價。尤其是小孩子和涉世未深的年輕人，不需要特別的指導，都可以分辨一個行為是出於自私、利益或者是出於對道德法則的執著和崇敬，並且給予後者極高的評價。在Collins的《倫理學講稿》（*Heath and Schneewind, 1997: 72*）康德提到對於行為的厭惡之感必須自己體會，無法真的被教導或透過理解傳授。對善行感到歡喜、受激勵；對惡行感到厭惡、受挫折，是一種道德情感，它們雖然有一部份屬於人的自然反應，但其實是教育的始點。Herder的《倫理學講稿》也同樣提到道德情感在教育上的重要意義（*Heath and Schneewind, 6: 9*）。不過給予受教者有更多機會反思自己會有那樣的道德情感和評價非常重要，因為情緒畢竟會來來去去，建立並確認道德價值之所在才是教育的終極目標。¹⁴

14. 對於一個出於義務的行為通常人會感到驚喜的事，但康德認為不要給它過高的評價，因為為善本來就是人的義務，如果給予過高的評價，義務就不成其為義務。尊崇的感受應該針對對於道德價值的景仰和尊崇，越多有那樣的感受，越可能因為那樣的尊崇而服膺道德的無條件命令，而非讓人自滿（KW, *Religionsschrift: 56-57*）。

康德不僅僅是哲學史上除了伊比鳩魯學派外真正承認邪惡的哲學家，而且有可能是第一個探討以下問題的哲學家：我們應該如何面對這個根深蒂固、無法根除的人性之惡？甚至後面這個問題對於康德的重要性，遠超過前者。Arendt 提到面對納粹屠殺猶太人的慘狀讓人無法理解或想像，那其實和哲學家、各種學說避免討論邪惡有關。就是因為人沒有正視惡是甚麼，也沒也嘗試去理解：為甚麼人明知為惡卻選擇為之，人更難面對大屠殺的殘酷景象，也更難從問題的根源中，找到行動的力量。

和學生一起探討像 Eichmann 那樣的納粹官員，六四天安門下令鎮壓學生的官員、或者像赤柬 S21 的刑求部隊的例子，並且一起探討他們宣稱沒有選擇，而「總是」必須聽命行事的人，是不是確實？如果不是，那麼是基於需要被傳統習俗、社會團體、國家制度認同，而選擇成為暴力的工具的人？參與討論的人，無論是學生或老師都必須從自己的想法出發，對於類似的問題做論述。而那樣的論述必須做為判斷的理由，說明自己對於這件事的態度和想法。台灣過去的人權侵害事件，無論大小，都有很多類似的題材。如何讓這些慘痛的教訓，成為轉化人類根本惡的契機，其實是我們教育體系非常重要的課題。

康德認為道德教育的出發點：「並非增進倫理生活，而是思維方式的轉變及人格特質的建立」（KW, VI, Religionsschrift: 55），非常具有啟發性。目前的學校系統還是有著非常鮮明的師生、職位的階級監護制度，而且通常透過法規和紀律來執行那樣的監護制度。而階級的監護制度就是思想與論述自由的最大障礙，因為如果人不能自由運用理性去論述和做評價，遇到需要解決的問題只看老師、校長、督學地方官員、教育部長怎麼說；要不就是看有沒有班規、校規、行政命令、法規等相關規定；按她/他/它們的說法或規定來做決定，那麼教育體系只是在增進倫理生活，讓人無法真正思考和做判斷。

通常學校會擔心一旦學生開始論述或做判斷，「管理上」會很困難，因為很多想法會冒出來，既有的規範或紀律不會被遵守。那樣的擔心其實不一定有根據，因為甚麼是善惡、好壞、優劣，只怕因為過去僵化的思維而被限

制，不必怕因為受到挑戰而需要重新界定，如果真的需要改變，應該對於能夠重新界定而感到欣慰。不過應該關懷的核心不是「新秩序」是否建立的問題，而是學生是否在論述及建立判斷的過程中，想法獲得釐清、價值獲得確立？人的自由與思考方式成長永遠是教育最最核心的部分，缺少它，教育只是空殼子。教育必須在尊重個人作為一個自由選擇個體的前提下，建立所謂的「紀律」。紀律會使受教者感到被強制，但那樣的強制不能剝奪她/他的選擇自由為目的。當「紀律」使人感受到自己的尊嚴不被尊重，我們很難能夠真正進入她/他的內心，引導她/他對於自己的道德情感做反思，進而有「思維方式的轉變及人格特質的建立」。

在我們教育體系中，我們一心只想直接去「糾正」學生為惡，而且一直沿襲既有學校體制規定的「好」、「壞」、「憂」、「劣」觀念去「導正」學生，而且大多數以約束學生自由、強制規定或處罰來達成目的。殊不知限制或強制本身只是造成學生敢怒不敢言，表面上屈從、唯唯諾諾，背後伺機而動、能投機就投機。學生唯一學到的是：為了在學校中獲得支持和認同，求生之道在於辨認：誰是學校團體中的老大？誰有決定其成績？誰掌握自己未來的生殺大權？雖然啓蒙運動離今天已經兩百多年，但在台灣教育系統中，仍在執行當初教會的監護制度。甚至當教育法規鬆綁之際，教育行政體系還不斷為自己建立各式各樣的法規，把自己綁住，也把學生綁住。體系使教育的行政系統成為彼此的監護人還不夠，還要有對於學生更為嚴格的監護制度。我們的教育體系不應該在建立團體生活的紀律中打轉，而必須回到教育更根本的問題才是。

五、代結論

經過以上的分析和討論，「根本惡」一詞會成為大規模人權侵害的代名詞一點也不偶然，雖然對於 Arendt, Silber 或 Berstein 而言，康德的解釋有過度理性化邪惡之嫌。但康德並非以提供惡的理性解釋為核心，而是人為惡的

習性如何轉化，以及人應該如何面對有意的自由之誤用。康德不認為自己可以完全解釋：人爲甚麼會知道甚麼是道德法則，卻選擇反其道而行？康德甚至認為自己不能理解：人會因爲感性的目的，將自身評價很高的價值暫時放在一邊，而選擇前者？這些「不能解釋」或「不能理解」並沒有阻止康德繼續討論更重要的問題：人的責任；包括人存心其立意的改善與自我改善。啓示宗教所宣示的「悔改」、「重生」及「恩惠」及「赦免」，可以重新在道德宗教中獲得全新的理解。人犯罪不是被動地接受上帝的恩惠與赦免，而是必須有思維方式的根本改變，在感受方式上持續追求落實善的價值。

康德根本惡理論對於教育最大的啓發在於：討論如何面對惡比解釋惡來得更爲根本，尤其是討論人的責任，無論是在道德哲學、教育哲學及生活實踐的不同領域。教育必須面對人類根本惡的問題，無論是過去國外大規模的人權侵害事件台灣本地的事件。這些事件都應該被討論、反思、釐清，作爲確立個人與公眾善惡判斷的一部分。學校的紀律並非應該完全取消，而是必須在尊重人的自由尊嚴的前提下建立。鼓勵學生對於甚麼是該與不該做的事做自由的論述，對於教育的核心：思維方式的轉變及人格特質的建立，非常關鍵。雖然在不厭其煩的討論及共同思考的過程中，很多立即的問題不一定得到解決；事務性的業務也不一定會獲得預期的成績。但只要人在這樣的過程中獲得啓蒙，可以勇敢堅守善的價值，論述並監督制度對於人權利可能的危害而不再畏懼階級監護制度的脅迫，那麼，教育最寶貴的資產其實已經達到。

參考文獻

- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 1963. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Penguin books USA, Inc.
- Bernstein, Richard J. 2002. *Radical Evil*, Malden. MA: Polity Press in association with Blackwell Publishing, Ltd.
- Chen, Jau-hwa. 1993. *Gottesbegriff und Vernunftreligion*. Ph.D. Dissertation Friedrich- Wilhelm of Bonn.
- Geyer, C.F. 1983. *Leid und Boeses in philosophischen Deutungen*. Freiburg Muenchen: Alber Verlag.
- Heath, Peater and J.B. Schneewind, 1997. eds. Peter Heath. tran. *Lectures on Ethics*. New York: Cambridge University Press.
- Kants Werke* (簡稱 KW). 1968. Akademie Textausgabe Vol. IV-VIII. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 引用原文以此頁數為準，並附上康德原來著作之縮寫。
- Noack, Hermann. 1978. “Einleitung”, in Hrsg. von Karl Vorlaender. *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Hanburg: Felix Meiner Verlag.
- Silber, John. 1960. “The Ethical Significance of Kant’s Religion.” T.M. Greene and H.H. Hudson. tr. *Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone: Ixxix-cxxxv*. New York: Harper Torchbooks.
- 李明輝編譯。2002。《康德歷史哲學論文集》。台北：聯經出版社。
- 李明輝。2002。〈導論：康德的『歷史』概念及其歷史哲學〉。李明輝編譯《康德歷史哲學論文集》：vii-xxxviii。台北：聯經。

陳瑤華。1993。〈痛苦與惡的哲學反省〉。《鵝湖學誌》11：121-136。

陳瑤華。1996。〈康德的人權理念〉。《東吳政治學報》6：73-89。

Kant on Radical Evil

Jau-hwa Chen *

This paper investigates Kant's concept of radical evil and its modern use for a massive human rights violation. Why Kant "invented" this concept? Why can it be applied to explain human rights violation? Although Kant had no chance to witness the holocaust at World War II and of the massacres of our age, the term he proofs to be practical. It not only expresses our feelings of perplexity and helplessness when facing evil, but also stresses the responsibility to prevent it. For Kant, the concept is not to explain or define evil, but trying to overcome evil through critical understanding of personal responsibility. In other words, the primary meaning of the concept "radical evil" is used to indicate our responsibility as human being, rather than to provide a rational interpretation of evil. After all, Kant's focus is not theory and knowledge of evil, but rather its practical implication for education. Formal and informal education should include critical understanding of radical evil and of personal responsibility, through which massive human rights violation can be prevented. If education always limits students' freedom to choose and demand students to do what their guardians want them to do, students would become thoughtless, obedient and likely accomplice of evil.

Key words: radical evil, propensity to evil, freedom to choose, will, transformation, education, human rights education

* Associate Professor, Department of Philosophy, Soochow University.