

康德的「根本惡」說

——兼與孟子的性善說相比較——

李 明 輝

秦家懿教授在其〈中國倫理學與康德〉一文中泛論中國各家底倫理思想之餘，特地指出儒家與康德底倫理思想在基本態度上的一項對比，此即儒家（她以王陽明作為代表）底道德樂觀主義與康德對人性的不信任。文中寫道：

對於康德而言，人在本性上是惡的，也就是說，人意識到道德法則，但卻經常背離它。康德並不因此而反對自然的愛好，而是表示：這些愛好需要順服，以與理性相調和。道德的探求基本上是一場奮鬥，人類將藉此持續地使其感性的本性服從道德法則（定言令式），以便更妥善地決定自己向最高善而趨。對於王陽明而言，人即使具有一種向惡的性癖，在本性上仍是善的。道德的探求成爲一個淨化底過程，以恢復人原有的善性爲目標。這需要抉擇和毅力，而非強力。^①

此處所提到的康德底人性論主要是就其《單在理性界限內的宗教》一書（以下簡稱《宗教》）而言，尤其是就該書底第一卷而言。康德在此提出了「根本惡」（das radikale Böse）底概念，以說明道德之惡在人性中的根源。雖然秦教授在此文中並未進一步探討和比較儒家與康德底人性論，但

^① Julia Ching: "Chinese Ethics and Kant", *Philosophy East and West*, vol. 28 (1978), p. 170.

是她這段話卻很容易使人產生一個印象，以為康德主張性惡論，與孟子正相對反，因為王陽明底心性論顯然承自孟子。依筆者之見，這個印象很有問題，不但妨礙我們對康德倫理學的正確理解，也無助於我們了解和評估孟子底性善論。為了澄清這個問題，筆者在本文中將探討康德底「根本惡」說，並闡述其中所涉及的問題。

康德底《宗教》一書係於1793年首度以完整的形式出版，其第一卷已於前一年以〈論人性中的根本惡〉之標題在《柏林月刊》(*Berlinische Monatsschrift*)中發表。在此以前，康德已有兩部倫理學著作出版，即1785年出版的《道德底形上學之基礎》和1788年出版的《實踐理性批判》。在這兩部著作中，康德主要在於闡明道德底本質及倫理學底基本概念，並且證成其倫理學系統。這些探討基本上屬於他所謂的「道德底形上學」(*Metaphysik der Sitten*)。康德基於其道德先天論底立場，將倫理學的探討嚴格地區分為兩部分，即「道德底形上學」和「實踐人類學」。^②依他的看法，道德法則因具有普遍性和必然性，故只能建立在理性底基礎上，任何經驗成分之混雜均會破壞其基礎。因此，他要求建立一門純粹而不依於任何經驗的道德哲學，以說明道德底本質及「道德法則」底基礎；這門學問即是「道德底形上學」。然而，道德法則之應用必然牽涉到具體的情境，故無法不涉入經驗底領域中。而我們在運用道德法則時，尤其要考慮到人性底特質，因為人不僅具有理性，還具有感性生命，構成道德實踐之憑藉或障礙。是以，在建立了「道德底形上學」之後，我們還得建立一門「實踐人類學」，以說明道德法則之落實所需要的主觀條件。因此，對康德而言，這兩門學問之區分不但是必要的，其主從關係亦不可倒置。這不僅基於理論上的需要，也是道德實踐所要求的。

^② 參閱 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 4, S. 388-390.

在「道德底形上學」之範圍內，康德對道德意義的「善」、「惡」已有清楚的界定。首先要注意的是，他嚴格區別兩種不同意義與性質的「善」，以他在《實用人類學》一書中的用語來表達，即是「自然之善」(das physische Gut)與「道德之善」(das moralische Gut)。^③嚴格說來，「自然之善」(連同「自然之惡」)並不屬於實踐哲學。^④因為自然意義的「善」或「惡」只是相對的，基本上取決於手段或工具之適合於目的與否，故可以藉因果關係來說明。因此，表達這種「善」或「惡」的命題其實屬於理論哲學，而不屬於實踐哲學。康德在《實踐理性批判》一書中特地指出：這種意義的「善」、「惡」不可與道德意義的「善」、「惡」相混淆，其實應稱為「福」(das Wohl)、「禍」(das Übel)。^⑤故他在實踐哲學中所討論的「善」、「惡」，主要是指道德意義的「善」、「惡」。本文在以下的討論中使用「善」、「惡」二詞時，除非另有聲明，否則均是指道德意義的「善」、「惡」。

在康德底「道德底形上學」中，「道德法則」是首出的概念，「善」、「惡」則是由此衍生出來的概念。換言之，他是根據「道德法則」底概念來規定「善」、「惡」底概念。他堅決反對倒轉其次序，根據「善」、「惡」底概念來規定「道德法則」底概念；因為這將使道德法則建立在其他的條件上，而喪失其絕對性。^⑥他在《實踐理性批判》中明白地表示：「所謂『善』是指一個必然地可欲求的對象，所謂『惡』是指一個必然地可憎惡的對象，兩者均是以一項理性原則為依據。」^⑦孟子也說過：「可

^③ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, KGS, Bd. 7, § 88, S. 277.

^④ 關於實踐哲學底嚴格意義，請參閱“Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft”, KGS, Bd. 20, S. 195f.。

^⑤ *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS, Bd. 5, S. 59f.

^⑥ 參閱同上，S. 58 u. 62f.。

^⑦ 同上，S. 58。

欲之謂善。」（〈盡心下〉第二十五章）然而，一個對象之可欲求或可憎惡，係關聯著意念底抉擇（好惡）而言。就道德意義而言，一物之可欲與否，並非偶然而任意決定的，而是有其必然的根據。依康德底說明，這個必然的根據即是「理性原則」（指道德法則）。因此，我們可以依康德底看法將「善」、「惡」兩概念重新界定如下：意念依道德法則底決定而欲求的對象即是「善」，意念依道德法則底決定而憎惡的對象即是「惡」。

就這種「善」、「惡」底概念而言，如果我們的意念始終遵循道德法則底決定，自然只有「善」，而不會產生「惡」。但「惡」底存在是個不可否認的事實；也就是說，我們的意念往往不遵循道德法則底決定。這便引起了一個問題：「惡」如何會形成呢？任何完整的道德哲學對這個問題都得有所交代。但要回答這個問題，必須先認清這個問題底性質及其所屬的領域。康德在《道德底形上學之基礎》一書底開頭便強調道德哲學和自然哲學這兩門學問與邏輯之間的對比。他指出：

……自然哲學和道德哲學均能有其經驗的部分。因為前者必須為自然（作為一個經驗對象）決定其法則，而後者卻必須為人類底意志（只要它為自然所觸動）決定其法則。固然前一種法則是一切事物據以發生的法則，第二種法則是一切事物應當據以發生的法則，但這兩門哲學也考慮使應當發生的事物常不發生的條件。^⑧

這裏所謂「使應當發生的事物常不發生的條件」，即是「惡」之所以產生的條件。由這段話可知：道德哲學之所以有經驗的部分，係由於人類底「意志」（其實應當說「意念」，理由見下文）為自然所觸動，因而亦能為自然法則所決定。如果我們的意念僅為道德法則所決定，便不會有「惡如何形成」的問題。因此，這個問題發生在道德哲學和自然哲學交界之處。換言之，它不屬於「道德底形上學」，而屬於他在此書中所謂的「實

^⑧ *GMS, KGS, Bd. 4, S. 387f.*

踐人類學」。以後他在《道德底形上學》一書中又將這門學問稱為「道德人類學」，並且明白地指出：這門學問「當僅包含在人性中有礙及有助於履行道德底形上學之法則的主觀條件，亦包含道德原理之形成、傳播和強化（在學校教育和民衆教育中），以及其他這類以經驗為基礎的學說和規範」。^⑨這裏所謂「在人性中有礙……於履行道德底形上學之法則的主觀條件」，即是所謂「使應當發生的事物常不發生的條件」，亦即「惡」之所以產生的條件。

我們得了解：康德在其《道德底形上學》中所討論及證成的「道德法則」並非以人類為中心的，而是超乎人性的。用他自己的話來說，道德法則「不單適用於人類，而是適用於所有一般而言的有理性者；不單在偶然的條件下有例外地適用，而是絕對必然地適用」。^⑩康德肯定道德法則底普遍性，並非就它適用於全體人類而言，而是就它適用於一切有理性者而言；正因為人類也是有理性者，道德法則才對他們有約束力。換言之，他是從一個超乎人性的無限觀點來理解道德。因此，「道德底形上學」不能考慮人性底特質，也就是說，不能建立在人類學底基礎上。既然康德在《宗教》一書中討論「人性中的根本惡」，則他顯然是在「實踐人類學」、而非「道德底形上學」之層面上提出此說。

確定「根本惡」底概念所屬的層面，對於了解孟子底性善說與康德底「根本惡」說之間的關係至為重要。因為孟子並非從人之所以為人的實然層面（自然底層面），而是從超乎人性底特質的普遍層面論「性」。此「性」雖可在人心中呈顯，但並不封限於人心之中，而是可以上通於「天」，而彰顯普遍而無限的意義。此所以由「盡心」可以「知性」，由「知性」可以「知天」。套用以上「道德底形上學」與「實踐人類學」之

^⑨ *Metaphysik der Sitten*, KGS, Bd. 6, S. 217.

^⑩ *GMS*, KGS, Bd. 4, S. 408.

區分，孟子之「性」當屬於前者，而不屬於後者。

德文底 *Natur* 一字（或英文底 *nature* 一字）除「本性」義之外，兼有「自然」義，主要是就人之所以為人的實然層面而言；所謂「人性」亦可說是「人底自然」。但中文的「性」字卻包含更廣泛的涵義。據《孟子·告子上》第六章所載，公都子提到：當時除了孟子底「性善」說之外，還有「性無善無不善」（告子）、「性可以為善，可以為不善」和「有性善，有性不善」三種說法。這三種說法均是由告子「生之謂性」的觀點而來，正合乎西方人「以自然為性」的觀點。以後荀子根據「生之所以然者謂之性」（〈正名篇〉）的觀點主張「性惡」說，董仲舒根據「如其生之自然之資謂之性」的觀點主張「天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性」（《春秋繁露·深察名號》），揚雄主張「人之性也，善惡混」（《法言·修身卷》），韓愈根據「性也者，與生俱生也」（〈原性〉）的觀點主張「性有三品」之說，這些說法均可歸入「以自然為性」的觀點。但若將孟子底「性善」說亦歸入此類觀點，而與之相提並論，可謂「差之毫釐，謬以千里」。孟子並非不知道當時流行的這個觀點，只是他有意不從這個觀點論「性」，所以他說：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。」（《孟子·盡心下》第二十四章）他將「性」提上一層，從「道德底形上學」之層面把握「性」。後世儒者以孟子底性善說為依歸者，大體是從這個層面論「性」。是故，像秦教授那樣將孟子底「性善」說與康德底「根本惡」說不分層次地加以比較，實有礙於我們了解這兩種說法間的真正關係。

確定了康德底人性論所屬的層面之後，筆者要進而指出：即使就這個層面而言，康德亦不完全是個性惡論者。因為如上文所述，康德在「道德人類學」中要討論「在人性中有礙及有助於履行道德底形上學之法則的主

觀條件」；換言之，他在人性中不僅見到妨礙道德實踐的（惡的）條件，亦見到對此有利的（善的）條件。因此，在《宗教》一書中，他在泛論了「人在本性上是善的」及「人在本性上是惡的」兩種說法之後，便提到三種「在人性中向善的原始稟賦」，此即「關於人（作為一個有生命的存有者）底動物性的稟賦」、「關於人（作為一個有生命且同時有理性的存有者）底人情性（Menschheit）的稟賦」，以及「關於人（作為一個有理性且同時能負責的存有者）底人格性的稟賦」。^⑪ 第一種稟賦包括自我保存的本能、繁衍種屬的本能和社會本能。^⑫ 這些本能是人類底道德實踐之下層基礎。第二種稟賦是指一種「僅靠與他人相比較來判定自己是幸福還是不幸」的本能，亦即追求平等的意識。^⑬ 這種本能是促使文化發展與進步的動力，故有助於人類底道德實踐。第三種稟賦則是「對道德法則的敬畏底感受性」，亦即「道德情感」。^⑭ 依康德之見，我們的意念若無道德情感作為主觀根據，便不會感到道德法則底強制力而服從之。在此意義之下，這種稟賦是我們的道德實踐之直接的主觀條件。康德總結道：「在人類內部的所有這些稟賦均不僅（在消極方面）是善的（它們與道德法則不相抵牾），也是向善的稟賦（它們有助於遵守道德法則）。它們均是原始的，因為它們使人性成為可能。」^⑮ 單是這段說明已足以否定「康德是性惡論者」這種過分簡化的論斷了。

但如上所述，康德在人性中不但見到「善」底根源，也見到「惡」底根源；他不但見到「向善的原始稟賦」，也見到向惡的「性癖」（Hang）。所謂「性癖」，是指「一般而言的人偶然具有的一種愛好（習慣性的欲

^⑪ *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, KGS. Bd. 6, S. 26.

^⑫ 參閱同上。

^⑬ 參閱同上，S. 27.。

^⑭ 參閱同上，S. 27f.。

^⑮ 同上，S. 28.。

望)底可能性之主觀根據」。^⑯ 儘管「性癖」和「稟賦」均為人性中本有者，但康德指出兩者之間的根本區別：「性癖之所以別於稟賦者在於：它固然能是天生的，但**可以不被當成天生的**，而是也能被設想為**修得的**（如果它是善的），或是由人自己**招來的**（如果它是惡的）。」^⑰ 由此可知：人底「稟賦」是人與生俱有的能力，無待於後天的修習。就此而言，它們本身是中性的，本無善惡可言；僅就它們能助成道德實踐而言，它們始被視為「向善的原始稟賦」。但人底「性癖」則不僅是「天生的」，也可被視為後天獲取的；換言之，它不僅是「天生」，亦是「人成」。既然如此，我們對其形成便有責任可言。如果性癖涉及道德意義的「善」、「惡」，我們對此甚至有道德責任，因此我們可以論及「趨向於道德之惡的性癖」。對此，康德解釋道：

既然這種「惡」〔道德上的惡〕只有作為自由意念底決定，才是可能的，但自由意念只能透過其格律而被判定為善或惡，故這種「惡」必須存在於「格律違背道德法則」的可能性之主觀根據中。再者，如果這種性癖可被假定為普遍地屬於人（因而屬於其種屬底性格），就被稱為人類向惡的一種**自然的性癖**。^⑱

他將這種向惡的性癖稱為「根本惡」。^⑲ 說它是「根本的」(radikal)，即等於說它是「自然的」(natürlich) 或「天生的」(angeboren)，在此只是換個字眼來說明。但是乍看之下，康德底解釋似乎包含一項矛盾，因為如果這種向惡的性癖是「自然的」、「天生的」，我們又如何能將它看成是出於人為，而要求人為其形成負責——亦即，同時視之為「非自然的」、

^⑯ 同上。

^⑰ 同上，S. 28f.。

^⑱ 同上，S. 29。

^⑲ 同上，S. 32。

「非天生的」？或者換個方式來說，一切自然的能力就其屬於人性而言，其本身應是中性的，我們如何能將道德意義的「惡」加諸其上，而稱之為「根本惡」呢？

要解答這個疑問，我們得進一步說明康德所謂「向惡的性癖」究竟何所指。他指出三種不同等級的「向惡的性癖」：

第一種是人心在對所採格律的一般而言的遵循中的軟弱，或者說人性底脆弱；**第二種**是將非道德動機與道德動機相混（甚至在出於善的意圖、依據「善」底格律而行之際）的性癖，亦即不純；**第三種**是採取惡的格律之性癖，亦即人性或人心底邪辟。^⑳

康德在論「根本惡」時，主要是就第三種「向惡的性癖」而言。因為依他的看法，這三種性癖雖同屬「罪咎」(Schuld)，但前二者是無意的，只有第三種才是有意的；它包含「人心底某種狡詐，就其自身的善的或惡的存心而自欺」。^㉑

然而，即使他將這第三種性癖（人性底邪辟）稱為「根本惡」，嚴格而論，這種性癖本身並不足以當「惡」之名；因為它並非「以惡為惡，而將之納入其格律中作為動機的一種存心（格律底主觀原則）」，換言之，它並非為惡而作惡。^㉒ 康德將這種為惡而作惡的存心稱為「魔性的」。^㉓ 如果人性中的根本惡屬於此類，人在道德上便無可救藥了。但康德對人性並未如此悲觀，因為他注意到一個事實：

人（就算是最壞的人）不論依據什麼格律，均不會彷彿以反叛的方式（藉著撤消服從）拋棄道德法則。反倒是道德法則憑藉人底道德稟賦，以不可抗拒之勢強求於他。再者，若無其他動機加以抗拒，

^⑳ 同上，S. 29。

^㉑ 同上，S. 38。

^㉒ 同上，S. 37。

^㉓ 同上。

他也會把道德法則當作意念之充分的決定根據，而納入其最高的格律中；也就是說，他將在道德上是善的。^{②4}

將這種為惡而作惡的存心歸諸人類，等於是說：人類底意志可以把「反抗道德法則」當作動機；而在康德看來，這無異於承認人類擁有「一種脫離道德法則的、彷彿是邪惡的理性」，亦即「一種絕對惡的意志」，而把人類看成像魔鬼一樣的存有者。^{②5}但是這樣一來，不但人在道德上改過遷善的可能性被否定了，連道德本身也被否定了，因為作為「善」底根據的實踐理性本身同時也是「惡」底根據，道德也因而成為自相矛盾的東西。因此，康德反對將「惡」底根源置於「制定道德法則的理性之敗壞」上。^{②6}

但在另一方面，康德也反對像一般哲學家那樣，將「惡」底根源置於「人底感性及由此而生的自然愛好」中。^{②7}因為一則，感性及自然愛好是中性的，與「惡」之間並無直接的關係；甚至就前兩種「向善的原始稟賦」（關於人底動物性和人情性的稟賦）而言，感性及自然愛好還能助成德行。再則，感性及自然愛好是天生的，我們無法為其存在負責，自然也無所謂「惡」。因此，他批評斯多亞學派不知德行底真正敵人，誤以自然愛好為其敵人。^{②8}康德認為：

自然愛好就其自身而觀之，是善的，亦即不可摒棄的；而想要根除它們，不僅是徒然的，也是有害而應受譴責的。其實，我們只消克制它們，使它們不會自相抵消，而是能被統合成一個名為「幸福」的整體。^{②9}

^{②4} 同上，S. 36。

^{②5} 同上，S. 35。

^{②6} 同上。

^{②7} 同上，S. 34。

^{②8} 同上，S. 57。

^{②9} 同上，S. 58。

因此，斯多亞學派將自然愛好視為「惡」底根源，並非因為自然愛好本身是惡的，而是因為它們妨礙我們遵守道德法則。他們並未提出一項積極的原則來說明「惡」之形成，而是將人之所以違反道德法則的原因消極地歸諸他之未克制其自然愛好所形成的障礙。但是康德看出：他們以這種方式只能解釋「自然之惡」（自然底缺陷），而不能解釋「道德之惡」。因為我們可繼續問斯多亞學派：為什麼人無法克制其自然愛好呢？如果他們仍然將其原因置於自然愛好，他們便會陷於循環論證。故康德強調：我們需要一項積極的原則，來說明「道德之惡」底根源；也就是說，我們必須在感性及其自然愛好之外尋求「道德之惡」底根源。^{③②}

因此，對康德而言，「道德之惡」底根源既不在於理性本身，亦不在於感性之中；換言之，「道德之惡」既非就為惡而作惡的存心而言，亦非就自然愛好所形成的障礙而言。然則，這種「惡」到底是什麼呢？對此，康德指出：「……人（甚至最好的人）之所以成為惡的，僅是因為他在將動機納入其格律中時顛倒了動機底道德秩序。……他使我愛底動機及其愛好成為『遵循道德法則』底條件。」^{③③}換言之，人底「道德之惡」在於：他顛倒了道德動機與非道德動機之間的主從關係。所謂「根本惡」即是這種顛倒在人性中的主觀根據，而「根本惡」說正是為了解答「道德之惡」底根源問題。

但是，「根源」（Ursprung）一詞在語言底使用中歧異，必須先加以澄清。康德指出：所謂「根源」，可以指理性上的根源，亦可以指時間上的根源。^{③④}簡言之，當我們探討一個事件在時間上的根源時，我們是要說明該事件與其最初原因在時間中的關係。按康德底知識論觀點，這種關

^{③②} 參閱同上，S. 59f.。

^{③③} 同上，S. 36。

^{③④} 參閱同上，S. 39。

係必須藉自然法則（因果法則）來說明。康德進而指出：當我們探討「道德之惡」底根源時，並非要探討它在時間上的根源，因為這種探討是無意義的。他寫道：

如果這個結果關聯到一個依自由底法則與它相聯結的原因，就像在道德之惡底情況下，則「意念被決定去產生這個結果」一事不被設想為在時間中與其決定根據相聯結，而是被設想為僅在理性底表象中與之相聯結，並且無法由任何一個先前的狀態被推衍出來。反之，如果惡的行為作為宇宙中的事件而關聯到其自然原因，上述的情形就必然發生。因此，將自由的行為當作自由的行為而尋求它們在時間上的根源（彷彿視之為自然底結果），是一項矛盾。因之，只要人底道德特質被視為偶然的，尋求它在時間上的根源也是一項矛盾。因為這個特質表示自由底運用之根據，而這個根據（就像一般而言的自由意念底決定根據）只能求諸理性底表象中。^③

依康德之見，「道德之惡」必須關聯著意志底自由始有意義，而如他在《道德底形上學之基礎》一書中所指出的，意志底「自由」在消極方面意謂它可以不受到自然法則底制約而自發地產生作用。^④ 如果我們想在時間中為一個惡的行為尋求其根源，這等於是藉自然法則來說明該行為之發生。但這樣一來，我們就不再是把這個行為當作一個自由的行為，而是把它當作宇宙中的一個「事件」，因而消除了其一切道德意義。在這種情況下，我們至多只能論及其「自然之惡」，而不能論及其「道德之惡」。總而言之，康德底意思是說：當我們依道德的意義說一個行為是惡的時，這意謂我們必須為其發生負責，而這又預設我們的意志之自由。但意志底自由意謂它超乎自然法則底制約，因而也超乎時間底條件。因此，探求「道

^③ 同上，S. 39f.。

^④ GMS, KGS, Bd. 4, S. 446.

德之惡」在時間上的根源，是無意義而自相矛盾之舉。故我們只能在理性底表象中探求「道德之惡」底根源。

再者，我們還可以從「性癖」底雙重意義來了解「根源」一詞底歧義。康德區別兩種不同意義的「性癖」，即「自然的性癖」和「道德的性癖」：前者「屬於作為自然存有者的人底意念」，後者「屬於作為道德存有者的人底意念」。³⁵ 康德所謂「向惡的性癖」係就「道德的性癖」而言，因為「自然的性癖」是以感性衝動為基礎，其本身是中性的，並無道德意義的「善」、「惡」可言。³⁶ 「道德之惡」必然涉及道德責任，而道德責任又是因道德主體底行動而形成。但如上所述，康德將這種向惡的性癖稱為「根本惡」，即意謂它是「自然的」或「天生的」，無待於人底行動而存在。然則，「根本惡」底概念豈非自相矛盾？對於這種可能的質疑，康德解釋道：

……除了我們自己的行動(That)之外，並無任何道德上的惡(亦即能有責任的惡)。在另一方面，我們所理解的「性癖」概念係指意念底一種主觀的決定根據，這種決定根據先於一切行動而存在，因而它本身仍不是行動。除非「行動」一詞能按照兩個不同的意義去理解，而這兩種意義均能與自由底概念相合，否則在「向惡的純然性癖」底概念中將有一項矛盾。但是一般而言，「行動」一詞能在兩種情況下適用於自由底運用：在第一種情況下，最高格律(按照或違反法則)被納入意念中；在第二種情況下，行為本身(在其實質方面，亦即關乎意念底對象)按照那項格律被履行。如今，這種向惡的性癖是第一個意義的行動(原始的罪惡——*peccatum originarium*)，並且同時是就第二個意義而言的一切違背法則的行

³⁵ *Rel.*, KGS, Bd. 6, S. 31.

³⁶ 同上。

動底形式根據，而這種行動在實質方面與法則相牴牾，並且被稱為「惡行」（衍生的罪惡——*peccatum derivativum*）。而縱使第二種罪過（出乎並非存在於法則本身的動機）經常被避免，第一種罪過依然存在。前者是智思的行動（*intelligibele That*），可以僅藉理性、脫離一切時間條件去認識；後者則是感性的、經驗的、在時間中被給與的（事相底事實——*factum phaenomenon*）。^{③⑦}

在這段說明中，康德根據「事相」與「理體」（亦即「現象」與「物自身」，或者說，「感性世界」與「智思世界」）之區分來分別兩種意義的「行動」。但是他的說明太籠統，層次欠分明，故需要加以疏解。

爲了釐清這段話中各層次間應有的分際，我們必須先解釋「意志」（*Wille*）與「意念」（*Willkür*）這兩個概念底區別。在康德底著作中，「意志」與「意念」二詞常常混用。直到《道德底形上學》一書，他才開始區分這兩個概念。但在以後的著作中，他並未嚴格遵守這種區分（這段引文即是一例）。筆者曾在〈孟子的四端之心與康德的道德情感〉一文中詳細討論這項區別，^{③⑧}爲了便於以下的討論，僅將其要點摘述如下：

- 一、意志是道德主體，是實踐理性本身。
- 二、由意志產生法則（客觀原則），由意念僅產生格律（主觀原則）。
- 三、意志不直接涉及行爲，意念才能直接涉及行爲。
- 四、意志是立法能力，意念則是抉擇能力。
- 五、意志本身無任何決定根據，但可決定意念，並透過意念來決定行爲。
- 六、意志屬於「理體」（*Noumenon*），意念屬於「事相」（*Phaenomenon*）。

根據這項區別，我們便可重新說明這段引文底涵義。道德之惡並不存在於作爲現象的行動中，因爲在現象世界中，人底一切行動就像其他自然

^{③⑦} 同上。

^{③⑧} 請參閱拙著：《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1990年），頁113-117。

事件一樣，受到自然法則底制約，而無自由可言。在此，我們顯然無法發現「道德之惡」底根源，故我們只能在智思世界中尋求其根源。康德所謂「可以僅藉理性、脫離一切時間條件去認識」的「智思的行動」應當是指「意志」底決定，它在現象界中的作用便是「意念」。但這種決定本身不屬於現象界，而是康德所謂的「自由底因果性」。這種智思的行動並不在時間底條件下發生，故不屬於經驗底領域，當然也不屬於心理學底領域。它是道德主體本身底活動，道德意義的「善」、「惡」只能歸屬於它。但是康德說：「這種向惡的性癖是第一個意義的行動」，顯然不是就意志底決定而言。因為「性癖」是個人類學概念，並不屬於智思界。這種性癖當作「意念底一種主觀的決定根據」來看，自然可說是「先於一切行動而存在」——如果「行動」僅指外在的物理活動而言。但是我們也不妨將它看成一種「行動」——如果「行動」一詞也包括內在的心理活動的話。然而，無論是物理活動，還是心理活動，均屬於現象界。因此，當康德將向惡的性癖稱為「智思的」行動時，這裏顯然有一種語意上的滑轉；因為這種性癖當作「意念底一種主觀的決定根據」來看，其實是一種心理活動，其自身並不屬於智思界。這種心理學意義的「行動」可以進一步決定我們的行為，亦即第二個意義的「行動」。康德在並此未區別意志底「決定」與意念底「決定」，而將兩者同稱為「智思的」行動，這是極不妥當的。其實，意志之決定意念與意念之決定行為，這兩種「決定」底性質完全不同。在前一種「決定」中，意念以意志所立的法則（即道德法則）為形式條件而服從之；故這種決定並非一般意義的因果關係（雖然康德借用因果概念，稱之為「自由底因果性」），而是真正的智思行動。這種「決定」不可能產生「惡」，否則道德主體（實踐理性）將成為「惡」底根據。如上文所述，康德已否定了這種可能性。在後一種「決定」中，意念與行為底關係才是一種因果關係，它可以透過心理學來說明，故僅屬於現象界。

這種「決定」可善可惡，端視意念是否服從道德法則而定。康德只能在這個層面上，就意念及其主觀根據來說「根本惡」。

因此，當我們在現象界中的一切外在行為（第二個意義的「行動」）均合乎道德法則時，我們只能肯定其「合法性」(Legalität)，而尚未能肯定其「道德性」(Moralität)。唯當這些行為是以一個智思的行動——亦即「將道德法則納入意念中作為其最高格律」的行動——為基礎時，它們才具有道德性。反之，我們亦不能因我們在現象界中的一切外在行為均合乎道德法則，便自認為在道德上無罪惡；因為我們在道德上有無罪惡，只能透過意念底抉擇來認定。「道德之惡」底產生係由於意念不為道德法則所決定，反而甘於為其他非道德的動機所決定。但是這種決定之可能性必須預設其在人性中的主觀根據。因此，當意念並非以道德法則作為其最高格律——亦即，意念採納惡的格律——時，為了說明這種決定之可能性，我們必須預設其在人性中的主觀根據，此即所謂「向惡的性癖」。但這種「向惡的性癖」不能只是一種自然的稟賦。因為自然的稟賦是被決定的，本身無抉擇能力；如果「向惡的性癖」只是一種自然的稟賦，「惡」底形成便是定然而不可避免的。這樣一來，「惡」亦失去了其道德意義，而不能由我們的意念來負責。因此，這種「向惡的性癖」必須是出於意念底抉擇的行動，亦即格律。在這個意義下，我們才將這種性癖稱為「根本惡」。

既然這種「向惡的性癖」本身必須被視為格律，則為了說明這項格律底可能性，我們勢必要進一步預設其在人性中的主觀根據；這個根據同樣不能只是一種自然的稟賦，而必須是一項格律。由於這種追溯可無窮盡地後返，故康德說：這種向惡的性癖本身是「不可究詰的」(unerforschlich)。他在《宗教》一書中寫道：

所謂「在本性上擁有一個或另一個存心作為天生的特質」，在此亦非意謂：這個存心決非由懷有它的人所取得，也就是說，此人並非

其造成者；而是意謂：這個存心並非在時間中被取得（此人從幼年起一直都是這樣或那樣）。存心（亦即格律之被採納底最初的主觀根據）只能有一種，而且普遍地涉及自由底全部運用。但是它本身也得透過自由的意念而被採納，否則其責無所歸屬。這種採納底最初根據或原因無法再被認知（雖然我們無法避免去追問它）；因為不然的話，我們又得提出一項格律，讓這個存心被納入其中，而這項格律同樣又得有其根據。因此，由於我們無法從意念在時間中任何一個最初的行動推衍出這個存心（或者不如說，其最高根據），我們稱這個存心為意念底一項特質，它自然地屬於意念（儘管事實上，這項特質係以自由為基礎）。³⁹

由此可知，康德之所以將這種向惡的性癖視為「天生的」，係由於其起源之不可究詰，亦即，由於我們無法在時間中確定其起源。因為人對於其自由的運用預設了他選擇惡的（違反道德法則的）格律之可能性，否則他便無自由可言。而為了說明這種可能性，我們必須預設這種「惡」在人性中的主觀根據，亦即向惡的性癖。換言之，這種向惡的性癖是人類對於自由的運用之主觀條件。

但是我們要注意：康德說這種向惡的性癖是「不可究詰的」，還包含另一層意義，如他在另一處所說：

但是，我們的意念在將附屬動機納入其最高格律之方式上的這種偏差（亦即這種向惡的性癖）底理性根源，對我們而言仍是不可究詰的；由於這種性癖本身必須由我們來負責，因此所有格律底那個最高根據又會要求我們採納一項惡的格律。這種「惡」只能由道德之惡（而非單由我們的本性之限制）產生；但原始的稟賦（即使這種腐化應當由人來負責，也只有他自己能夠敗壞這種稟賦）是一種向

³⁹ 同上，S. 25。

善的稟賦；因此，對我們而言，並無一個可理解的根據，使道德之惡能首度進入我們心中。^④

依康德之見，我們爲了說明「道德之惡」（這種「惡」底存在是個事實）底根源，必須在人性中預設向惡的性癖。這種向惡的性癖其實仍是起源於時間中，只是我們很難確定人類在何時開始造成這種性癖（即開始墮落），正如我們很難確定人類從何時開始因理性之開化而能運用其自由。然而，即使我們能以這種向惡的性癖來說明「道德之惡」底根源，但由於這種性癖是人類自己造成的，故我們無法說明：人類何以會造成這種性癖而墮落？一方面，我們不能再以這種向惡的性癖來說明人類底墮落，因爲這將陷於循環論證。另一方面，我們也不能根據理性法則來說明人類底墮落，因爲其墮落正是由於違反理性法則。在這個意義下，我們亦可說這種向惡的性癖是「不可究詰的」。換言之，從「道德底形上學」之層面來說，「惡」底根源是不可理解的。這種「不可理解」並非由於我們目前的知識不足，而是由於這個問題在本質上對於人類理性是不可理解的。這猶如康德在《道德底形上學之基礎》一書中說德法則底絕對必然性是不可理解的。他在此書底〈結語〉中寫道：

……我們對道德底最高原則的推證並無差錯，而是受到一種我們必須加諸一般而言的人類理性的指摘，此即：人類理性無法使一項無條件的實踐法則（定言令式必然也是如此）之絕對必然性可理解。因爲我們不能責怪人類理性不願藉一項條件（即藉某種作爲基礎的興趣）去做到這點；因爲這樣一來，這項法則就不是道德法則（自由底最高法則）了。是以，我們固然不理解道德令式之無條件的實踐必然性，但我們卻理解其**不可理解性**。^④

^④ 同上，S. 43。

^④ *GMS, KGS, Bd. 4, S. 463.*

同樣的，我們也可以套用這裏的話說：我們不能責怪人類理性不願藉一項條件（即藉某種自然的愛好或稟賦）去說明「惡」底根源，因為這樣一來，這種「惡」就不是道德之惡了；是以，我們固然不理解這種「惡」底根源，但卻理解其不可理解性。

區別這兩種意義的「不可究詰」，有助於我們確定康德藉「根本惡」說所要回答的問題之性質，以及此說在其道德哲學系統中的位置。如筆者在上文所指出，我們只能在「實踐人類學」底層面上來理解「根本惡」底概念。康德在這個層面上提出「根本惡」說，與孟子從「道德底形上學」之超越層面上主張「性善」並無衝突。即使從人類學底層面來說，康德亦不是個性惡論者，因為他在這段話中承認「原始的稟賦是一種向善的稟賦」，道德之惡是後來才進入我們心中的。他在〈人類史之臆測的起源〉一文中也指出：「自然底歷史由『善』開始，因為它是上帝底創作；自由底歷史由『惡』開始，因為它是人類底創作。」^②前半句是就向善的原始稟賦而言，後半句則是就根本惡而言。如果就自然之性而言人性，我們亦可以說：康德主張性善說。當然，這種性善說與孟子底性善說不同，因為兩者立論的層面不同。

根本惡底這兩種「不可究詰性」分別對應於其雙重特性。《宗教》一書中有一段話說明了根本惡底雙重特性：

但如今，縱使這種向惡的性癖在人性中的存在能透過人類意念與法則在時間中的實際牴牾之經驗證明得到證實，這些經驗證明卻未告訴我們這種性癖底真正特性和這種牴牾底原由；而是由於這種特性涉及自由意念（故其概念不是經驗的）對於作為動機的道德法則（其概念也是純粹智性的）之一種關係，它只能由「惡」底概念——只要這種「惡」是依自由（責任和負責能力）底法則而為可能

^② “Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte”, KGS, Bd. 8, S. 115.

的——先天地被認知。^{④③}

一方面，「根本惡」是個人類學概念，我們雖無法在一個特定的時間中確定其起源，但其存在可以透過經驗的證據去證明，這種經驗的證據即是「道德之惡」存在的事實。康德在另一處指出：這種證據實在不難取得，因為它們不但存在於原始社會中，也存在於文明社會中，尤其存在於所謂「文明國家」間持續的備戰狀態中。^{④④} 因此，儘管我們對於根本惡並無直接的經驗證據（因為其起源對我們而言太渺遠了），但至少我們可透過間接的經驗證據假定其存在。但另一方面，根本惡之所以為「惡」（道德意義的「惡」），卻必須關聯著自由而言，而「自由」在康德哲學中是個先天的概念，故我們只能先天地認知根本惡之所以為惡。康德說：根本惡底真正特性「只能由『惡』底概念先天地被認知」，此處所謂「『惡』底概念」是指在「道德底形上學」中所決定的「惡」，而非就其人類學的概念來說。換言之，我們無法僅透過經驗、從人類學底觀點來說明根本惡是一種「道德之惡」。根本惡之所以為「根本的」，係就其前一特性而言。因為就其後一特性而言，它並非「根本的」，而是由在「道德底形上學」中所決定的「惡」底概念所衍生的。根本惡以「根本」名之，猶如佛家以「根本無明」名「無始無明」。十二緣起始於無明，故無明不外於因緣法，亦即不外於時間。以其在時間中的起源無法確定，謂之「無始無明」；以其為枝末無明之所依，謂之「根本無明」。故筆者採「根本惡」之譯名，正合於佛典之例。

了解了康德何以將向惡的性癖稱為「根本惡」，我們才能正確地理解他何以將這種性癖視為「天生的」。他在《宗教》一書中寫道：

但是由於我們的格律之被採納底最初根據（這個根據本身總是又得

^{④③} *Rel.*, KGS, Bd. 6, S. 35.

^{④④} 參閱同上，S. 32-34。

存在於自由的意念中) 不會是一個能在經驗中出現的事實，故在人之中的「善」或「惡」(關乎道德法則而作為這項或那項格律之被採納底最初的主觀根據) 稱為天生的，僅僅就這個意義而言：它先於自由之一切在經驗中出現的運用(在最早的幼年期直溯至出生時) 而被置為基礎，且被設想為在出生時已存在於人之中，而不是說：出生就是其原因。^{④⑤}

康德在此說：向惡的性癖「不會是一個能在經驗中出現的事實」，很容易引起誤解，使人以為這種性癖是「先天的」(a priori)。如上所述，「根本惡」是個人類學概念，它不可能像「道德法則」一樣，是「先天的」。其實，康德在此所說的「經驗」並非指一般而言的「經驗」，而是專指個人底經驗。我們的個人經驗只能證明「惡」底存在，若要追溯其起源，就得超越個人經驗，上溯至我們出生之前。但「根本惡」並非超經驗的概念，否則我們如何能透過經驗證據推斷它在人性中的存在呢？因此，康德說向惡的性癖是「天生的」，並非意謂：這種性癖是因我們的出生而產生，而是意謂：其起源甚為久遠，早在我們個人出生之前已經存在於人類底種屬之中。^{④⑥}

討論至此，讀者心中可能還存留一個疑問：如果根本惡在我們出生之前早已存在於人類之內，我們如何能為其形成負責呢？在此我們要了解：

^{④⑤} 同上，S. 21f.。

^{④⑥} 牟宗三先生也曾指出：「善惡性向既是決意之主觀根據（屬於生而有的氣性才性者），是故康德說它不能是一『經驗之事實』（不能是一被顯露於經驗中之事實）。但是須知這『不是一經驗之事實』是只就其『生而有』言，這不是超越意義的先驗之為非經驗的。如說道德法則、範疇、時空等之為先驗的，非經驗的，這是超越意義的先驗，這先驗是定然的先驗。但說屬於氣性的善惡性向之為非經驗的是只就『生而有』言，若落於長串的熏習說（雖不定其在何時熏成），它仍是可經驗的即仍是在經驗中被習成，因無生而定然的善惡性向故。」見其《圓善論》（臺北：學生書局，1985年），頁78。

當康德說人自己是根本惡底造成者時，他所指的「人」並非個人，而是人類全體。故他寫道：

當我們說「人在本性上是善的或惡的」時，我們所意指的「人」並非個人（因為這樣一來，我們就能假定一個人在本性上是善的，另一個人在本性上是惡的），而是我們有權意指全人類。這點要進而得到證明，就得在人類學的研究中顯示：使我們有權將兩種性格之一當作天生的而歸諸一個人的那些理由，令人提不出理由將任何人當作例外，且因此這些性格適合於全人類。^{④7}

可見「根本惡」並非就個人底特質而言，而是就人類共有的普遍特質而言；換言之，它並非就人底特殊性而言，而是就其普遍性而言。但是這種普遍性不同於道德法則底普遍性。康德說道德法則是普遍的，係就它適用於一切有理性者（不限於人類）而言。但根本惡之為普遍的，係就它是人類對於其自由的運用之共同的人類學預設而言。鑒於道德之惡存在於人類當中的事實，我們可以推斷這種「惡」在人性中有其根據，這個根據即是「根本惡」。這種推斷並非基於歸納推理，而是基於康德常用的「分析法」或「回溯法」。依康德在《一切能作為學問而出現的未來形上學之序論》一書的解釋，這種方法在於：「我們從所探究的事物出發，彷彿它是既成的，並且上升到使之成為可能的僅有的條件。」^{④8}他在知識論和倫理學底探討中均使用過這種方法。如今他也使用這種方法，由道德之惡存在於人類當中的事實出發，去推斷使這種「惡」成為可能的人類學根據。因此，他可以把任何例證當作其推論底出發點，而不需要對大量的例證進行歸納。只要我們可以肯定任何道德之惡存在的事實，我們便有理由追問它

^{④7} *Rel.*, KGS, Bd. 6, S. 25.

^{④8} *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, KGS, Bd. 4, § 5, S. 276 Anm.

在人性中的共同基礎，如他自己所說：

要稱一個人為惡人，我們必須能從若干（甚至由單獨一個）有意識而為的惡行先天地推出一項作為基礎的惡的格律，而且從這項格律推出所有在道德上惡的特殊格律之根據，這個根據普遍存在於主體中，而它本身又是格律。⁴⁹

這段話毋須多作解釋，只是我們要注意：這裏的「先天地」一詞必須照方才的解釋去理解，即理解為「先於個人經驗而存在」，而不可理解為「像道德法則一樣完全無待於經驗」。

在完整地說明了「根本惡」底意義後，筆者相信已充分解答了上文所提出的問題：既然根本惡是「自然的」、「天生的」，我們又如何能將它被看成是出於人為，而要求人為其形成負責呢？現在，我們可以據此回答本文所欲解答的附帶問題：康德是否主張性惡說？如果是的話，這種性惡說是否與孟子底性善說相牴牾？就表面而言，康德在《宗教》一書底第一卷第三節似乎提出了性惡說，因為這一節底標題便是「人在本性上是惡的」。但是他接著就從他自己的獨特觀點來解釋這句話底涵義：

……「人是惡的」這句話所要表示的只能是：他意識到道德法則，但卻把對道德法則的偶而背離納入其格律中。「人在本性上是惡的」乃是表示：就其種屬而觀之，他合於這種情況；並非彷彿這樣的性質能從其種屬底概念（一般而言的人底概念）推出來（因為這樣一來，這種性質就是必然的了），而是根據我們透過經驗對他取得的認識，我們只能對他作這樣的判斷，或者我們能在每個人（甚至最好的人）身上預設這種情況，以之為在主觀方面必然的。如今，這種性癖本身必須被視為在道德上是惡的，因而不能被視為自然稟賦，而是必須被視為某種可歸咎於人的東西，因此它必須存在於意

⁴⁹ 參閱 *Rel.*, KGS, Bd. 6, S. 20.

念之違背法則的格律中。但由於自由之故，這些格律本身必須被看作偶然的，而這種情況又無法與這種「惡」底普遍性相協調，除非所有格律底最高主觀根據與人情性本身交織在一起（不管是透過什麼方法），而且彷彿根植於其中。因此，我們便能稱這個根據為一種向惡的自然性癖，而由於它必然總是自己招致的，我們甚至能稱之為在人性中的一種**根本的**、天生的（但仍是由我們自己招來的）「惡」。^⑤

這段話對「根本惡」底概念作了很完整的說明，但其中的大部分論述在前面均解釋過了，此處不必重覆。我們所要注意的是，康德在此強調：人性之惡不能從其種屬概念推出來，這種「惡」對於道德主體而言是偶然的，只是由於道德之惡存在的事實，我們必須在主觀方面將人性之惡視為必然的。說人性之惡在主觀方面是必然的，即是說：人性之中永遠包含產生「惡」的可能性，但從客觀方面來說，這種「惡」未必會發生；即使發生了，它亦可以消除。換言之，人並非命定地是惡的。這種「本性」概念雖可說是屬於「生之謂性」的自然之性，但我們並不從命定論底觀點來看它。它屬於宋儒所謂的「氣質之性」，或者不如說，它是人類底意念在其自由底運用中，對「氣質之性」熏習的結果，而這種結果又轉而影響意念對於自由的運用，如此循環往復，而結成人類在道德實踐上普遍共有的主觀條件。只是宋儒提出「氣質之性」，主要是為了說明人底特殊性，以及由此對道德實踐所造成的主觀障礙，而不由此說明人類底普遍根性。就這點而言，康德底「根本惡」說實有進於宋儒底「氣質之性」說。至於孟子道性善，並非是就「氣質之性」來說，而是就「義理之性」來說。說明道德之理底根源，固然要從「義理之性」來說；但要說明實踐工夫，則必須論及「氣質之性」。故朱子說：「孟子說性善，但說得本原處，下面卻不

^⑤ 同上，S. 32。

曾說得氣質之性，所以亦費分疏。」^{⑤①}但無論如何，康德從「氣質之性」說「根本惡」，與孟子從「義理之性」說「性善」，不但不相衝突，還可相互補充。

在另一方面，我們也切莫忘記：康德也承認人性中有「向善的原始稟賦」。他甚至否認本然的惡人可以成為善人，因為如他所說，「一棵壞樹如何能結成好果實呢？」^{⑤②}依他的看法，這些向善的原始稟賦先於根本惡而存在於人性中，而「惡」是一種墮落，是因原初的「善」之喪失而形成。如果這些向善的原始稟賦不是始終存在於人性中的話，一切道德工夫均將成為不可能。故他明白地表示：

……在我們內部回復向善的原始稟賦，並非取得一個已失去的向善的動機。因為我們決無法失去這個存在於對道德法則的敬畏中的動機，而且如果此事有可能的話，我們也決不會重獲這個動機。^{⑤③}

因此，即使就「氣質之性」而論，說康德是性惡論者，恐怕亦失之片面。康德像其他的西方哲學家一樣，並未想到從「氣質之性」以上的超越層面去論「性」。就這點而言，孟子底性善說實有進於康德底人性論之處。由此亦可證明：將康德底「根本惡」說與孟子底性善說視為互相對立的兩種觀點，乃是皮相之見。

^{⑤①} 《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年，據北京中華書局1986年版翻印），第1冊，卷4，頁70。

^{⑤②} 參閱 *Rel.*, *KGS*, Bd. 6, S. 45.

^{⑤③} 同上，S. 46。

本文引用康德著作縮寫表

KGS=*Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe).

MS=*Metaphysik der Sitten*.

KpV=*Kritik der praktischen Vernunft*.

GMS=*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

KrV=*Kritik der reinen Vernunft*.

Rel.=*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*.

Kant's Theory of the "Radical Evil" as Compared with Mencius' Theory of Human Nature

Lee Ming-huei

After establishing his ethical system in *Groundwork of the Metaphysic of Morals* and *Critique of Practical Reason*, Kant also advances the theory of the "radical evil" in *Religion within the Limits of Reason Alone*, with the intention of expounding the anthropological origin of the morally evil, and then of building up a theory of moral discipline. With regards to this, some scholars, for example, Prof. Julia Ching, look upon Kant as an advocate of the thesis that man is evil by nature as opposed to Mencius, whose belief in man's original goodness represents the dominant thinking of Confucianism. In my opinion, this is a superficial viewpoint. In order to dispute this thesis, I fully analyse the philosophical implications of the theory of the "radical evil" and its place in Kant's ethical system, with a view to clarifying common misinterpretations.

While Kant regards the "radical evil" as "natural" or "inborn,"

he also holds man responsible for its origin in order to reconcile the apparent contradiction in his theory. My analysis tries to explain this issue. Further, I stress that the concept of "hsing" (性) in Mencius is not equivalent to that of "nature" in Western philosophy, because the two concepts belong to different levels of discussion. Kant views the "radical evil in human nature" on the empirical level of "practical anthropology," whereas Mencius advances the theory that man is good by nature on the non-empirical level of "metaphysic of morals." Not only are the two theories by no means contradictory, but they are complementary to each other. Moreover, even on the level of "practical anthropology," Kant is not an advocate of the thesis that man is evil by nature, since he is convinced of the "original predisposition to good in human nature."