



李明輝



---

儒家與康德



---

儒家與康德

---

李明輝 著

## 序言

這五篇論文是筆者於民國75年自西德返國任教以來的一點研究成果，由於它們均直接涉及儒家與康德底觀點之比較，故輯為一冊，名為《儒家與康德》。筆者有這一點小成果，受到兩位恩師——牟宗三先生與黃振華先生——底啟發極大。黃先生是國內知名的康德專家，曾在西德康德研究底重鎮波昂大學研究康德哲學，於1974年以《論康德哲學中理論理性與實踐理性之聯結》的論文取得該校哲學博士學位。據筆者所知，他似乎是中國人在德國攻讀康德哲學而取得博士學位之第一人。筆者在臺灣大學哲學研究所攻讀碩士學位時，曾修過黃先生底「康德哲學」課程，並且在他的指導之下撰寫關於康德哲學的論文。從他那裏，筆者領略了德國學術界底嚴謹作風。也由於他的鼓勵，筆者才決心赴西德波昂大學攻讀康德哲學。

牟先生對康德哲學之闡揚亦不遺餘力，曾翻譯《純粹理性批判》、《實踐理性批判》和《道德底形上學之基礎》三書，目前又在翻譯《判斷力批判》。但他並非以康德專家底身分、而毋寧是以哲學家底身分闡揚康德哲學。他的目的不在於對康德哲學作

專家式的研究，而在於以康德為橋樑，會通中西哲學，並藉此重新詮釋中國傳統哲學（尤其是儒家哲學）。他一向主張中國哲學應透過康德融攝西方哲學，並且根據這項構想，在《心體與性體》（三冊）、《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》、《從陸象山到劉蕺山》、《圓善論》諸書中對儒家哲學作了極具創造性的詮釋，勝義迭出。

今天是西方文化當今的時代，無論我們願不願意，都得面對西方文化底挑戰，而無由迴避。在筆者心智開始成長的階段，我們的知識界瀰漫著一股強烈質疑並反對中國傳統的風氣，知識分子在五四新文化運動底後續影響下，毫無批判地嚮往西方文化。但在筆者今天看來，當時知識分子心目中的西方文化往往不是真實的西方文化，而只是其補償心理底投射下的產物，故不免是片面的、一廂情願的。筆者當時在心智尚未成熟的年紀，已隱約對這股風氣感到不以為然，但因學力與識見之不足，亦無法確切指出其問題之所在。其後筆者偶爾讀了梁漱溟先生底《中國文化要義》一書，深為所動。此書令筆者大開眼界，發現中國傳統文化在西化派底質疑與批評下並非毫無招架的餘地，反倒有許多值得保存與發揚的價值。梁先生在當時一片反傳統聲中，能堅持所信，異軍突起，實不容易，誠屬孟子所謂的「豪傑之士」。筆者因此發心探索中國傳統文化底價值與內蘊，並以此為終身志業。今日筆者對中國文化的理解在許多方面或許已超越了梁先生在此書中的見解，但對此書底啟發仍深懷感激之情，對梁先生底孤懷弘願亦長存敬佩之心。

其後筆者在大學時代接觸了熊十力、唐君毅、牟宗三、徐復

觀諸先生底著作，在研究所時代更有幸親炙牟先生門下，得以一窺中國哲學之堂奧。由於牟先生底教誨，筆者領略到：我們今日闡揚中國哲學，決不能迴避西方哲學之挑戰；中國哲學不能停留在傳統的形態中，而須與西方哲學相照面、相摩盪，始能開出新局面；而在這兩大傳統彼此會通的過程中，康德哲學據有一個關鍵性的地位。

牟先生這種看法曾受到許多質疑與批評。以他對儒家思想的詮釋來說，最常受到的批評有兩種：有人認為牟先生將康德哲學底概念硬套在儒家頭上，其實是曲解了儒家。這些人一貫提出的問題是：儒家那有「物自身」、「自律」、「定言令式」等概念？反之，另一些人則認為牟先生所理解的康德是「牟氏的康德」、「英文的康德」，而非康德之原貌，譏其不通德文，無法對康德哲學作專家式的研究。提出第一種批評的人大概不了解概念與思想內涵之分別。譬如，傳統儒家自然沒有「自律」底概念，但這決不表示儒家義理中不包含康德以「自律」概念所表達的思想。我們在孟子底「仁義內在」說之中可見到康德底「自律」概念所包含的全部思想，這決不是比附。這類批評者有時故作學者底謹慎態度，以「不輕下斷言」的姿態自喜。若其說為然，則不但中西哲學不可能相互比較，甚至在同一文化中不同的哲學系統亦不可能相互比較；因為在哲學的領域裏，不但每個系統各有不同的概念，甚至同一個概念在不同的系統中也不會有完全相同的涵義。對於這類批評者，我們只能要求他們深入了解儒家與康德底思想；透過深入的了解，不但可見兩者之同，亦可見其異。牟先生在其書中對儒家所進於康德者，有極透闢而周詳的

分析，這決不是一句「硬套」或「比附」就能抹殺的。

提出第二種批評的人則不了解哲學思考與專家研究之分別，或者說，不了解康德所謂「理性知識」與「歷史知識」之分別。康德在《純粹理性批判》底〈先驗方法論〉中指出：一個人縱然學得某位哲學家（譬如吳爾夫）底整哲個學系統，牢記其全部原理、解說和證明、甚至其整個系統底畫分，而至瞭如指掌，仍只能說是擁有吳爾夫哲學底「歷史知識」；因為這些知識並非由他自己的理性所產生，即非由原則所產生，故尚不是「理性知識」。若從「歷史知識」底角度來看，牟先生底康德學自然有所不足，但我們決不能以此抹殺他在「理性知識」方面對康德學的貢獻。提出這種批評者徒然斤斤於某一概念是否符合康德之原意，其實不知哲學思考為何物；更何況他們在歷史知識方面亦不見得超過牟先生！就康德對休謨（David Hume）哲學的了解而言，他大概不能成為休謨專家，因為他主要係透過德文譯本了解休謨哲學。但誰能否認他在因果律問題上對休謨所作的回應是真正的哲學思考呢？當然，筆者無意否定專家研究之價值；反之，筆者亦反對有些人假哲學思考之名掩飾其基本知識之貧乏。一人而能兼備這兩項條件，固然是最理想之事。但我們決無理由將哲學思考與專家研究混為一談，因為這兩項工作各有其軌範。

德國哲學家尼采（Friedrich Nietzsche）在《超乎善與惡之外》（*Jenseits von Gut und Böse*）一書中稱康德為「科尼希貝爾格底偉大中國人」，雖是戲言，卻也無意中道出康德與中國哲學（尤其是儒家哲學）在精神上的血緣關係。本書也為這句話提供了一個註腳。因此，筆者要強調：若非牟先生底啟發，決不會

有本書之出現。本書底第一篇論文〈儒家與自律道德〉即是針對黃進興先生底質疑為牟先生底觀點辯護。此文最先於1986年9月28日在第六屆臺北「鵝湖論文研討會」中發表，其後刊載於《鵝湖學誌》第1期（1988年5月）。筆者後來間接得知：黃先生讀了此文之後，不但不以為忤，反而向他的學生推介此文。他這種磊落的胸襟，在目前國內漫無是非的學術環境中彌足珍貴。本書底第二篇論文〈孟子與康德的自律倫理學〉原係應天主教利氏學社之邀於1988年4月23日在臺北「自律與他律研討會」中發表，其後刊載於《鵝湖月刊》第155期（1988年5月）及《哲學與文化》第169期（1988年6月）。第三篇論文〈再論孟子的自律倫理學〉則是就孫振青先生對筆者第二篇論文的評論而作的回應。筆者在此願意強調：當年筆者在政治大學求學時，曾修過孫先生底「康德哲學」課程，受益匪淺。筆者在此文中雖對他的觀點作了坦率的辯駁，但絲毫不減筆者對他的敬意與感激之情。第四篇論文〈孟子的四端之心與康德的道德情感〉於1989年7月25日在美國夏威夷州希羅「國際中國哲學會」第六次國際會議中宣讀，其後刊載於《鵝湖學誌》第3期（1989年9月）。最後一篇論文〈從康德的「幸福」概念論儒家的義利之辨〉則曾於1989年8月17日在中國文化大學主辦的臺北「國際東西哲學比較研討會」中宣讀。

本書中這五篇論文可能有不少疏漏之處，切盼高明之士不吝指正。因為筆者深信：真誠的對話與討論是學術進步底真正動力。我們的學術界亟需建立德國哲學家哈柏瑪斯（Jürgen Habermas）所謂「理想的言說情境」或阿培爾（Karl-Otto Apel）

所謂「理想的溝通社群」。筆者願藉這本論文集出版的機會，表達這分衷心的期望。

李 明 輝

中華民國79年3月於臺北



# 目次

序言 .....	i
導論 .....	1
儒家與自律道德 .....	11
孟子與康德的自律倫理學 .....	47
再論孟子的自律倫理學 .....	81
孟子的四端之心與康德的道德情感 .....	105
從康德的「幸福」概念論儒家的義利之辨 .....	147
餘論 .....	195
參考書目 .....	199
人名索引 .....	207
概念索引 .....	211

## 本書引用康德著作縮寫表

*KGS* = *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe).

*KrV* = *Kritik der reinen Vernunft*.

*KpV* = *Kritik der praktischen Vernunft*.

*KU* = *Kritik der Urteilkraft*.

*MS* = *Metaphysik der Sitten*.

*GMS* = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

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

## 導論

在西方如此多哲學家當中，特別挑出德國哲學家康德與儒家相比較，這決不是出於一時的興會，亦非出於個人的偏好。對西方哲學稍有了解的人大體都知道：康德在西方哲學中有其獨特的貢獻與地位，因為正如他自己所言，他在知識論中造成一種思考方式底根本轉向，類乎哥白尼在天文學中的貢獻，<sup>①</sup>故這種轉向被稱為「哥白尼式的革命」。這場革命使康德以後的西方知識論不能不正視知識底「主體性」問題。但康德在這方面的貢獻與傳統儒家思想並無直接的相切點，因為知識論並非傳統儒家思想底重點。不但是傳統儒家，甚至整個中國傳統文化均以實踐哲學為其勝場，而在理論哲學方面則極為虛軟。這點與西方哲學正好形成一個鮮明的對比。我們固然不能說：傳統的西方哲學家不重視實踐哲學；但是在康德以前，西方的實踐哲學（尤其是道德哲學）多半是理論哲學之延伸，其本身無獨立的地位。過去的西方哲學家在建立其哲學系統時，並不以道德哲學為其基礎或核心。斯賓諾莎（Baruch de Spinoza）雖然將其主要著作名為「倫理學」，

---

① 請參閱 *Kritik der reinen Vernunft*（以下簡稱 *KrV*），hg. Raymund Schmidt (Hamburg, 1976), BXVI u. BXXII Anm. . (A=1781年第1版，B=1787年第2版)

但這基本上是一部形上學著作。直到康德建立「道德底形上學」(Metaphysik der Sitten)，提出「自律」(Autonomie)底原則，這種情形才有了根本的扭轉。康德在《道德底形上學之基礎》(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*)及《實踐理性批判》(*Kritik der praktischen Vernunft*)二書中對過去西方的倫理學系統作了全面性的批判，一概歸之於「他律」(Heteronomie)底原則；可見他也意識到自己在倫理學方面造成了一場革命，西爾柏獨具慧眼地稱之為「倫理學中的哥白尼式革命」。<sup>②</sup>正由於他在倫理學思考中造成的這種革命，康德哲學與儒家思想才有接榫之處。

這種「倫理學中的哥白尼式革命」實具有多方面的涵義，這些涵義可以顯示康德哲學與儒家思想間的本質關聯。首先，筆者要指出：康德是西方哲學史中第一個建立「道德底形上學」的哲學家。根據康德底構想，道德底形上學其實就是「純粹道德學，其中並無人類學（無經驗條件）作為基礎」。<sup>③</sup>康德建立道德底形上學，並非要提出一套獨特的倫理學系統，以與其他倫理學系統相競爭，而是要說明道德底本質。道德底本質不是任何哲學家所能規定的，而是已經隱含在一般人底道德意識中。但一般人並不能以反省的方式說明其實際秉持的道德法則；借美國哲學家波藍尼(Michael Polanyi)底用語來說，一般人對道德法則的意

② John R. Silber, "The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined", in: *Kant: A Collection of Critical Essays*, ed. Robert Paul Wolff (Notre Dame, 1967), p. 266.

③ *KrV*, A841f./B869f.

識只是一種「隱默之知」(tacit knowing)。<sup>④</sup> 康德將這種存在於一般人底意識中的道德法則稱爲「純粹實踐理性底事實」(簡稱「理性底事實」)。<sup>⑤</sup> 道德底形上學旨在藉哲學性反省抉發「理性底事實」之內涵，以確定道德底本質。因此，康德底倫理學係以「通常的人類理性」(gemeine Menschenvernunft) 爲出發點。故他在《實踐理性批判》一書中針對提泰爾(Gottlob August Tittel) 底批評寫道：

一位想對本書有所責難的評論家說：在本書中並未提出一項新的道德原則，而僅提出一項新的程式；當他這麼說的時候，他比他自己可能想要說的還更中肯。但是，有誰真的想爲一切道德引進一項新的原理，並且彷彿首度發現道德，就好像在他以前，整個世界對於義務爲何物一無所知或者全都弄錯了？<sup>⑥</sup>

同樣的，儒家講仁義道德，總不離人倫日用之間，決不抽象地、懸空地說。借用王船山底話來說，儒者必須「卽事以窮理」。儒家底聖人制禮作樂，亦本乎人心。聖人不過是「先得我心之所

④ Michael Polanyi, "Tacit Knowing", in: id., *The Tacit Dimension* (Garden City /N.Y., 1966), pp. 1-25.

⑤ 見 *Kritik der praktischen Vernunft* (以下簡稱 *KpV*), KGS, Bd. 5, S. 31 u. 47; *Metaphysik der Sitten* (以下簡稱 *MS*), KGS, Bd. 6, S. 252; *Opus Postumum*, KGS, Bd. 21, S. 21; 請參閱拙作 Ming-huei Lee, *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik* (Diss. [Bonn, 1987), S. 189-197. (KGS=Kants *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe)

⑥ *KpV*, KGS, Bd. 5, S. 8 Anm.

同然」。一般人底道德意識正如孟子所說的，「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道」。聖賢不過是能自覺到此「道」之本乎人心而貞定之，且將之落實於生活世界中。這種特色表現在思想方式上，即是偏重具體性解悟。孔、孟在與弟子或時人對談時，多隨事指點之，此即具體性解悟之表現。孔子答弟子問仁，常針對不同的情境提出不同的答案。今人對西方思想略知皮毛者，往往視之為「仁」底定義，而不知唯有在抽象性解悟中始有定義可言。定義而可變換內容，焉得為定義？又如孔子修春秋，寄道於史，依事顯理，亦是具體性解悟之表現。在具體性解悟中所顯的事理即宋明儒所謂的「實事實理」，亦即康德所謂的「理性底事實」。

依康德之見，「理性底事實」包含「道德之善」與「自然之善」底區別，借西爾柏底用語來說，即「善之異質性」(the heterogeneity of the good)。⑦換言之，一般人只要以有理性者自居，決不會混淆道德意義的「善」與非道德意義的「善」。道德意義的「善」是絕對的、無條件的「善」，即無法化約為其他價值的「善」。康德在《道德底形上學之基礎》第一章底開頭就指出：「在世界之內，甚至根本在它之外，除了一個善的意志之外，我們不可能設想任何事物，它能無限制地被視為善的。」⑧這句話與《孟子·梁惠王篇》首章論義利之辨的話實有異曲同工之妙，均表現出最純粹的道德意識。東西兩大聖哲可謂莫逆於

⑦ Silber, "The Copernican Revolution in Ethics...", p.278.

⑧ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (以下簡稱GMS), KGS, Bd. 4, S. 393.

心！由康德這句話引申出另一項結論：「善的意志之爲善，並非由於其結果或成效，即非由於它宜於達成任何一項預定的目的，而僅由於意欲……」<sup>⑨</sup>故康德底倫理學屬於德國哲學家所謂的「存心倫理學」（Gesinnungsethik），而非「功效倫理學」（Erfolgsethik）。同樣的，如果我們將「義利之辨」、「義命之分」及「尊王黜霸」之說視爲儒家底基本思想，儒家底倫理學無疑也屬於「存心倫理學」。

康德透過哲學性反省分析我們的道德意識中所隱含的「理性底事實」，發現道德底最高原則爲「自律」，即道德主體之自我立法。無獨有偶，孟子亦有「仁義內在說」，此說所表示的基本意涵即是道德主體之「自律」。<sup>⑩</sup>康德底分析充分顯示出：「存心倫理學」必爲自律倫理學。牟宗三先生即以朱子所倡者爲他律道德，判定朱子學非儒學之正宗，而是「別子爲宗」。康德倫理學實有助於澄清這段學術公案。

再者，儘管一般人在其道德意識中隱然含有這項「理性底事實」，但在「百姓日用而不知」的情況下，其道德意識往往不能免於康德所謂「自然的辯證」，亦即「一種癖好，以詭辯反對那些義務法則，懷疑其有效性（至少懷疑其純粹性和嚴格性），並且盡可能使之順應我們的願望和愛好，也就是說，從根敗壞之，且剝奪其全部尊嚴」。<sup>⑪</sup>因此，建立一門道德底形上學，不僅有思辨上的需要，而且有其重要的實踐意義。康德在《道德底形上

⑨ 同上，S. 394。

⑩ 請參閱牟宗三，《圓善論》（臺北：學生書局，1985年），頁12-27。

⑪ GMS, Bd. 4, S. 405.

學之基礎》中寫道：

……一門道德底形上學是不可或缺而必要的，這並非僅出於思辨底動因，以便探索先天地存在於我們的理性中的實踐原理之根源，而是因為倘若我們欠缺這項導引及用以正確地評斷道德的最高規準，道德本身就會不斷受到各種腐蝕。<sup>⑫</sup>

他在《道德底形上學》一書中也寫道：「……擁有這樣一門道德底形上學，甚至是義務，而每個人自身也擁有它（儘管通常只是以隱晦的方式擁有它）；因為若無先天原則，他如何能相信自身擁有一種普遍的立法呢？」<sup>⑬</sup>換言之，建立道德底形上學不止是理論之事，而是實踐工夫底一部分。

同樣的，儒家底義利之辨也需要道德底形上學來證成。但儒家並未像康德那樣，發展出一套完整的論證策略，來證成道德法則底有效性。<sup>⑭</sup>先秦儒家多採「當機指點」的方式來純化道德意識，孟子且提出「擴充」、「養氣」等工夫論。至宋、明儒學（尤其是王學），更發展出各種精微的工夫論。在另一方面，《孟子》、《中庸》、《易傳》亦各自包含一套基於道德主體而建立的形上學，牟宗三先生特別稱之為「道德的形上學」（moral

<sup>⑫</sup> 同上，S. 389f.

<sup>⑬</sup> *MS, KGS. Bd. 6, S. 216.*

<sup>⑭</sup> 關於康德底論證策略，請參閱拙作，〈獨白的倫理學抑或對話的倫理學？——論哈柏瑪斯對康德倫理學的重建〉，《科學發展月刊》第18卷1期（1990年1月），頁40-41。



metaphysics), 以別於「道德底形上學」。<sup>15</sup> 其實依康德對哲學（理性知識底系統）的構想，牟先生所謂「道德的形上學」應可歸入「道德底形上學」中。因為康德將形上學理解為「純粹理性底系統」，而依理性底運用將形上學二分為「自然底形上學」與「道德底形上學」。<sup>16</sup> 康德雖然未像儒家那樣，根據道德主體發展出一套形上學（他僅據此建立一套道德神學），但康德哲學實包含這種發展底可能性；非希特根據「絕對自我」（道德自我）而建立的理念論系統即證明了這種發展底可能性。儒家底工夫論與其「道德的形上學」其實是一體之兩面，均是以人底道德意識為出發點。有些學者認為：宋、明儒所發展出來的「道德的形上學」是受到佛、老底刺激而產生，並不合先秦儒學（他們喜歡使用「原始儒學」一詞）所代表的基本方向。宋明儒學受到佛、老底刺激固是事實，但這不表示它偏離先秦儒學底基本方向；因為宋、明儒底「道德的形上學」主要是承自《孟子》、《中庸》、《易傳》，佛、老底刺激僅是一項外緣。這些問題底內在關聯均可透過康德哲學得到相當程度的澄清。

康德在《純粹理性批判》一書中對傳統的思辨形上學 (spekulative Metaphysik) 作全面性的批判，證明其不可能性，而傳統形上學底重要問題（上帝底存在、靈魂之不滅及意志之自由）也再度受到質疑。但康德對傳統思辨形上學的批判只是其哲學工作底一面（消極面），其目的在於為建立實踐哲學鋪路。依其「

---

<sup>15</sup> 請參閱牟宗三，《心體與性體》第1冊（臺北：正中書局，1973年），第1部第3章。

<sup>16</sup> *KrV*, A841/B869; 參閱 A845/B873。

理體」(Noumena)與「事相」(Phaenomena)底兩層存有論，人類知識僅以「事相」為其範圍，而無權延伸到「理體」。上帝底存在、靈魂之不滅及意志之自由均屬「理體」，故非人類知識底對象，亦即非思辨理性所能把握。但思辨理性所不及之處，卻是實踐理性之勝場。他在《實踐理性批判》中便根據道德法則底實在性重新證成上帝底存在、靈魂之不滅及意志之自由，此無異肯定實踐理性對於思辨理性的優先性。唯有在實踐理性底優先性之前提下，「道德底形上學」、甚至「道德的形上學」才有可能成立。故在康德哲學底基本架構下，知識與道德判然而異，各有分際，但兩者之關係亦有合理的說明。

傳統儒家底「道德的形上學」顯然屬於「理體」底範圍，也肯定道德主體（實踐理性）底優先性。但他們未嘗不意識到道德與知識間的分際，如《中庸》底「尊德性」與「道問學」、宋儒底「德性之知」與「見聞之知」，均有分辨道德與知識的意味。例如，王陽明在解釋《論語》中「子入太廟，每事問」一語時，便反對朱注引尹焞「雖知亦問，敬謹之至」之說，而認為：「聖人無所不知，只是知個天理。……聖人於禮樂名物，不必盡知。」<sup>⑩</sup>可見王陽明對道德與知識底分際有清楚的意識，反倒是朱子混淆了道德與知識，不能賦予知識獨立的意義。但目前有些指摘儒家底「泛道德主義」的學者卻對朱子情有獨鍾，希望根據朱子學建立獨立的知識傳統，豈不怪哉！因為縱然說儒家有「泛道德主義」，也正是在伊川、朱子這一系表現得最顯著。想以朱子學來

<sup>⑩</sup> 陳榮捷編，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1983年），卷中，第227條，頁303。

建立學統，豈非緣木求魚？儘管傳統儒家欠缺一套知識論，對道德與知識底關係未能提出深入的說明；但他們對道德底本質有深刻的了解（至少就其主流而言）。在這方面，同樣肯定道德主體底優先性的康德哲學實可幫助儒家釐清道德與知識間的關係，使中國傳統文化中所欠缺的學統有獨立發展的餘地。

以上所論，主要在於強調康德哲學與儒家思想之相同點；但兩者在其哲學家類學底架構方面卻有根本的差異。按照傳統儒家底說法，這屬於心性論底問題。晚期的康德在構想道德主體性時，係採一個情感與理性二分的架構，將道德主體僅視為理性主體，而將一切情感（包括道德情感）歸諸感性，排除於道德主體之外。按照宋、明儒底說法，這是個心、理二分的間架。但儒家由孟子開始，便明顯地採取一個心、理為一的間架，象山、陽明倡「心即理」之說，即是直接承自孟子。在另一方面，朱子倡「性即理」，採取一個心、理二分的義理間架，反倒接近康德底立場。有人可能會問：既然朱子心性論底義理間架近乎康德底主體性架構，何以朱子底倫理學反而屬於他律倫理學呢？其理並不難明白，因為在康德底系統中，道德主體雖僅是理性主體，這個理性主體卻也是道德法則底制定者；但在朱子底理、氣二元的間架中，性只是理（道德法則），心則旁落於氣，只能認知地賅攝理，而不能規定之。再者，縱然在康德底倫理學系統中，其情感與理性二分的間架也具有無法化解的矛盾。筆者在以德文撰寫的專論《康德倫理學發展中的道德情感問題》（*Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*）中，已對康德底這個主體性架構作了一項內在的批判，

並且顯示出修正這個架構的必要性。這無異是從反面證明了「心即理」說底必然性。事實上，康德以後的德國倫理學（包括席勒、非希特、黑格爾以及現象學倫理學）之發展也顯示出這種趨向。因此，儒學與康德哲學之比較不但有助於了解儒學底問題，亦有助於了解康德倫理學底限制，而為之定位。筆者將在以下各篇論文底討論中設法證明這點。

# 儒家與自律道德

## 一、前言

民國73年10月20日出版的《食貨》月刊第14卷第7、8期合刊登載了黃進興先生底一篇大作〈所謂「道德自主性」：以西方觀念解釋中國思想之限制的例證〉。黃先生此文旨在檢討國內學者借用康德底倫理學概念解釋儒家思想之得失，特別是針對這個問題：康德倫理學中的「自律」(Autonomie，或譯為「自主性」)概念能否說明儒家倫理學之本質？國內學者中以「自律」概念來說明儒家倫理學之本質者，黃先生舉出牟宗三、林毓生兩位先生為代表，但其文主要是針對牟先生而發。

黃文發表時，筆者正在西德求學，無緣拜讀此文。去夏返國，始聞友儕談及此文。據友儕稱，此文一出，在國內史學界頗受重視；甚至有人認為此文是國內近年來在思想史研究方面的一篇難得的傑作。但由於忙於教學工作，直到近日，筆者始有暇拜讀此文。拜讀之後，筆者發現：此文底論點基本上建立在三重的誤解上：對康德倫理學的誤解、對儒家的誤解、以及對牟先生底觀點的誤解。身為康德研究者、關心儒家學術者及牟先生之弟子，筆者深覺有義務對此文作一回應，澄清其中所牽涉到的問題。

牟先生近二十年來先後發表了《心體與性體》、《從陸象山到劉蕺山》、《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》、《中國哲學十九講》及《圓善論》，並且譯註康德底《道德底形上學之基礎》(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)和《實踐理性批判》(Kritik der praktischen Vernunft)，合為《康德的道德哲學》一書。在這些著作中，牟先生以康德底「自律」概念為標準，來說明並分判儒家底倫理學系統。根據這個標準，他判定儒學在基本型態上屬於自律倫理學；而朱子系統不在此列，它是他律倫理學(Ethik der Heteronomie)，是「別子為宗」。對於牟先生底這套詮釋，各方反應極為分歧。譽之者目為當代中國思想界對儒學最具開創性的詮釋。反對者則認為這是把康德哲學硬套在儒家身上，反使儒學底本質湮而不彰。當然，亦有半信半疑者。面對這些紛歧的反應，重新釐清康德底「自律」概念，以決定儒家倫理學之基本性格，縱使在黃文發表後近三年的今天，仍然不失其意義。因此，筆者底目的不在批評黃文，而在澄清問題。在以下的篇幅中，筆者不擬對黃文作一全面的批評，而僅就與「自律」概念相關的問題作一分疏。

為了討論之方便，筆者先將黃文底要旨在此作一撮要的敘述。黃先生承認：儒家學說中的確有某些部分可與康德底道德哲學相通；譬如孟子底性善說支持康德把道德底根源置於個人底內在抉擇，而孔、孟對道德行為的推崇也可彰顯康德反覆強調道德善與幸福不能等同之義。<sup>①</sup>但黃先生進一步指出：以孔、孟為代

---

① 黃進興，〈所謂「道德自主性」：以西方觀念解釋中國思想之限制的例證〉，《食貨》復刊第14卷第7，8期(1984年10月)，頁80。

表的儒家倫理學與康德道德哲學之間，二者相異之處並不下於其相似之處。黃先生說：「儒家倫理基本上是以『道德情感』為出發點，孟子的『四端說』把此一特色表現得最清楚。」<sup>②</sup>又說：

「『四端』並非形而上的抽象觀念，乃是具有經驗意義的『道德感』。孟子的『四端說』實為以後儒家倫理哲學的主流，尤以宋明理學中陸、王一系為是。」<sup>③</sup>

此處所提到的「道德情感」(moral feeling; moral sentiment)或「道德感」(moral sense)乃是英國哲學家謝甫茲伯利(A. A. C. Shaftesbury, 1671-1713)、赫其森(Francis Hutcheson, 1694-1747)、休謨(David Hume, 1711-1776)和亞當·斯密(Adam Smith, 1723-1790)等人底概念；他們以此概念作為道德底「判斷原則」(principium dijudicationis)或「踐履原則」(principium executionis)，史稱「道德感學派」。黃先生發現：康德在他1764年發表的應徵論文〈關於自然神學及道德學底原理之明晰性的探討〉(Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral)中，曾採取道德情感說底立場；但在其批判期底倫理學著作中，他已全然放棄舊有的立場，而自行建立道德底理性主義。<sup>④</sup>因此，黃先生認為：「與其說儒家道德哲學與康德哲學相通，毋寧說與康德所對反的赫京生〔赫其森〕、休謨諸人的學說較為類似……」<sup>⑤</sup>

---

② 同上。

③ 同上。

④ 同上，頁80-81。

⑤ 同上，頁81。

基於上述的看法，黃先生對牟先生底儒學詮釋作了如下的評斷：

……牟宗三先生以朱熹主張「性即理」，陸九淵主張「心即理」，即判定朱熹的說法為「道德它律」，陸九淵為「道德自律」，皆不無商榷餘地；其中的關鍵並不在朱熹必須引進「敬」的德性功夫來涵攝「理」，而是從康德的觀點視之，朱、陸二位仍不出孟子「道德情感說」的藩籬，因此皆為「道德它律」。倘若不從康德之界義而只取「道德自主性」的字面涵義，意謂「為德性而德性」，則陸九淵固為如此，朱熹又何嘗相異？這從朱氏之明斥永康學派陳亮的「義利雙行，王霸並用」之說，可以略見一斑，又朱熹平生不甚取董仲舒，獨推崇其「正其誼不謀其利，明其道不計其功」的名言亦足可確證。因此不論就廣義或狹義而言，以「道德自主性」闡釋儒家哲學都不得當……<sup>⑥</sup>

要決定這個評斷是否公允，我們必須考察「自律」概念底涵義及康德倫理學底基本型態。

## 二、康德底「自律」概念

在西方倫理學之發展中，康德底倫理學被視為自律倫理學底代表。但若問到：何謂「自律」？在什麼意義下，康德倫理學是

---

<sup>⑥</sup> 同上，頁81-82。



自律倫理學？國內一般學哲學的人恐怕不甚了了。筆者在此節中擬先說明「自律」概念在康德倫理學中的涵義，然後在下節中就此概念與康德其他倫理學概念（尤其是「道德情感」概念）底關聯來決定康德倫理學之基本性格。

「自律」一詞本是政治學術語，意指一個政治團體或國家為自己制定法律並依法律行動的權利。這個概念結合「自由」與「服從」這兩個表面上相互矛盾的要求，因而產生以下的問題：我們在一政治團體中如何能服從法律，而又同時保有自由呢？對於這個問題，盧梭底《社會契約論》提出了一個極有意義的答案：一個共和國底法律建立在社會契約上，這意謂：我們每個人都以其自身及其全部力量共同置於「共同意志」底最高指導之下，並且我們在共同體中接納每一成員作為全體之不可分割的一部分。⑦在此意義之下，共和國中的每一成員都有雙重身分：「每個個人在可以說是與自己締約時，都被兩重關係所制約着：即對於個人，他就是主權者的一個成員；而對於主權者，他就是國家的一個成員。」⑧因此，在盧梭底共和國中，每一成員都有義務以臣民底身分服從法律；但就他透過社會契約而成為主權者底一分子而言，他同時也是立法者。簡言之，共和國中的立法乃是其公民之自我立法，他們只服從自己所制定的法則。在此意義之下，他們都是自由的，因為他們並未受到外來意志之限制。

---

⑦ 盧梭著、何兆武譯，《社會契約論》（臺北：唐山出版社，1987年），第1卷第6章，頁25。

⑧ 同上，第1卷第7章，頁29。

康德借用盧梭「共和國」底模式（而非內容），<sup>⑨</sup>首度將「自律」概念引入倫理學中，用以說明道德之本質。在「道德底形上學之基礎」第一、二章中，康德分析我們一般人底道德意識。康德發現：我們的道德意識中包含了自然之善與道德之善底區別，也就是西爾柏（John R. Silber）所謂的「善之異質性（heterogeneity）」。<sup>⑩</sup>道德之善是絕對的、無條件的善，它的價值就在其自身，而不在於它之能實現或助成另一項目的；換言之，它具有內在價值，而不只是工具價值。反之，一般意義的善只是自然之善，均是有條件的善，只具有工具價值；我們通常歸諸「幸福」（Glückseligkeit）概念之下者，均屬此類。因此，一個行為之所以有道德價值，並非由於它所達成的目的，而是由於它所根據的格律（Maxime）；換言之，並非因為它有助於實現某一對象，而是因為決定它的存心（Gesinnung）本身就是善的。是故，一個道德行為並非只是合乎義務（pflichtmäßig），而必須是出自義務（aus Pflicht）；否則它只有合法性（Legalität），而無道德性（Moralität）。這決定了康德倫理學之基本性格：用後來謝勒（Max Scheler）在《倫理學中的形式主義和實質的價值倫理學》（*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*）一書中的術語來表達，它是一套「存心倫理學」

⑨ 關於康德底「自律」概念與盧梭底「共和國」之比較，請參閱 Klaus Reich, *Rousseau und Kant* (Tübingen, 1936)。

⑩ John R. Silber, "The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined", in: *Kant: A Collection of Critical Essays*, ed. Robert Paul Wolff (Notre Dame, 1967), pp. 278ff.

(Gesinnungsethik)，而非「功效倫理學」(Erfolgsethik)。

由以上「道德善」底概念，康德進一步決定道德法則(moralisches Gesetz)底概念。一切實踐的法則對我們人類底現實意志而言，均表示一種限制或「應當」(Sollen)，因為我們的意志受到感性生命之牽制，不必然遵守法則。因此，實踐法則對人類而言，是一種命令；表達這種命令的程式稱為令式(Imperativ)。既然道德之善並不建立在手段對目的之關係上，道德法則只能以定言令式(kategorischer Imperativ)、而非假言令式(hypothetischer Imperativ)來表達，因為假言令式只表示：如果你要達到某一目的，就應當如此去做。一個行為所依據的法則若可以用這種令式來表達，它就必須以所設定的目的為條件，因此沒有真正的道德價值，而只有相對的價值。唯有定言令式能表達道德法則之絕對性(無條件性)。是故，道德法則必須抽去一切意志底對象(質料)，而為純形式的原則。換言之，道德法則不預設任何特定的目的，而只包含一項形式的要求：普遍化。於是他得到定言令式底第一個程式：「僅依據你能同時意願它成為一項普遍法則的那項格律而行動。」<sup>⑪</sup>

康德進一步分析道德法則底概念，確定它是個理性原則，因為普遍性是理性原則之一項特徵；而實踐的理性原則也就是對一切有理性者均適用的原則。因此，在道德法則底意識中已涵蘊着「有理性者」底概念，因為有理性者是道德法則之依據(主體)。

<sup>⑪</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (以下簡稱 *GMS*)，*Kants Gesammelte Schriften* (以下簡稱 *KGS*)，Bd. 4, S. 421; 參閱 S. 402。

就此而論，每個有理性者——即我們通常所謂的「人格」(Person)——均有其無可替代的價值，亦即尊嚴 (Würde)。由於人格之尊嚴，它不能僅僅被當做工具來使用，其存在自身必須就是目的；因此，康德把人格稱為「目的自身」(Zweck an sich selbst) 由此他得到定言令式底第二個程式：「如此行動，即無論在你的  
人格還是其他每個人底人格中的『人』(Menschheit)，你始終同時當作目的，決不只當作工具來使用。」<sup>⑫</sup>在《道德底形上學》(Metaphysik der Sitten) 一書中，康德進一步推衍出兩種「同時是義務的目的」(Zwecke, die zugleich Pflichten sind)，即自己底圓滿性和他人底幸福。<sup>⑬</sup>這兩項義務涵蘊於「目的自身」底概念中，因為兩者皆所以成全人格（不論是我們自己的還是他人的）。<sup>⑭</sup>

在此我們必須澄清一個對康德倫理學常有的誤解。康德底倫理學經常被稱為「形式主義倫理學」(formalistische Ethik) 或「形式倫理學」(formale Ethik)，以別於「實質倫理學」(materiale Ethik)。不少人因此誤以為康德底道德原則完全不考慮意志底特定目的(質料)，因而是個空洞的抽象原則。但由

<sup>⑫</sup> 同上 S. 429.

<sup>⑬</sup> *Metaphysik der Sitten* (以下簡稱 *MS*)，KGS, Bd. 6, S. 384ff.

<sup>⑭</sup> 關於康德如何由其形式原則推衍出這兩個實質原則，請參閱 Josef Schmucker, "Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants", in: *Kant und die Scholastik heute*, hg. Johannes B. Lotz (Pullacher philosophische Forschungen, Bd. 1), Pullach bei München, 1955, S. 186ff.

以上所述，可知這種理解是錯誤的。康德倫理學中的形式原則本身雖僅包含一項普遍化之要求，但可以決定義務之具體內容，甚至它本身就涵蘊（而非預設）自己底圓滿性和他人底幸福這兩個目的。因此，康德倫理學之所以為形式的，並非由於它不考慮意志底特定目的，而是由於其道德法則除了一項形式的要求外，不預設任何目的。此即他後來在《實踐理性批判》一書中所強調者：作為純粹實踐理性底對象的善、惡概念不能先於道德法則，而須後於且透過道德法則而被決定。<sup>⑮</sup>當他依據道德法則決定實踐的對象（目的）時，他的倫理學並不因之而成為實質倫理學。甚至他承認兩個「同時是義務的目的」，也無礙於其倫理學為形式倫理學，因為這兩項目的均涵蘊於道德法則之中，並非先於道德法則而被預設。

在定言令式底第一個程式中，康德點出了道德法則之普遍性。在第二個程式中，他又點出這種普遍法則底主體是有理性者。綜合這兩點可知：道德法則是有理性者自定的普遍法則。於是康德得到了一個足以說明道德底本質的理念，即「作為一個制定普遍法則的意志的每一個有理性者底意志」之理念；<sup>⑯</sup>此即「自律」底理念。因此，康德把意志之自律視為「道德底最高原則」，並說明：「意志底自律是意志底特性，由於這種特性，意志（無關乎意欲底對象之一切特性）對其自己是一項法則。」<sup>⑰</sup>換言之，意志之自律就是意志之自我立法。依照前面的慣例，康德也

<sup>⑮</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (以下簡稱 *KpV*)，KGS, Bd. 5, S. 62f.

<sup>⑯</sup> *GMS*, KGS, Bd. 4, S. 431.

<sup>⑰</sup> 同上，S. 440.

曾用一個定言令式底程式表達「自律」底理念。<sup>⑮</sup>但值得注意的是：他另外用一個「目的王國」(Reich der Zwecke)底程式來表達這個理念：「一切格律由於自我立法，應當與一個可能的目的王國相協調，如同與一個自然王國相協調。」<sup>⑯</sup>這「目的王國」底概念顯然脫胎於盧梭「共和國」底概念。因為「目的王國」是「有理性者藉共同的客觀法則所形成的一個有秩序的結合」。<sup>⑰</sup>在這個王國中，每一成員(有理性者)均是普遍法則底制定者，但自己也服從這些法則，一如盧梭「共和國」中的公民。

康德進而把這個「目的王國」理解成「智思世界」(mundus intelligibilis; intelligible Welt)，<sup>⑱</sup>而把「自律」學說與其「雙重世界」和「人底雙重身分」之理論聯結起來。在《純粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*)一書中，康德把對象區分為現象(Erscheinung)與物自身(Ding an sich)，把世界區分為感性世界(Sinnenwelt)與知性世界(Verstandeswelt)或智思世界。我們的主體一方面作為現象而屬於感性世界，因此具有經驗的性格；另一方面，它作為物自身而屬於知性世界，因此具有智思的性格。<sup>⑲</sup>在《道德底形上學之基礎》第三章中，康德便透過這雙重身分說來說明自律之可能性：在道德之自律中，作為現象的我服從作為物自身的我所頒布的法則。因此，道德之自律

⑮ 同上，S. 434。

⑯ 同上，S. 436。

⑰ 同上，S. 433。

⑱ 同上，S. 438。

⑳ *Kritik der reinen Vernunft*, hg. Raymund Schmidt (Hamburg, 1976), A538f./B566f. (A=1781年第1版, B=1787年第2版)

乃是自我立法、自我服從。在此意義之下，我們仍是自由的，因為我們並未受到外來法則之約束。

以上對於「自律」概念的說明乃是基於對「道德」概念的分析。康德認為：道德之自律已經隱含於一般人底道德意識中，而為「理性底事實」(Faktum der Vernunft)。<sup>②③</sup>一般人不一定意識到這個事實，正是所謂「百姓日用而不知」，但我們可以藉蘇格拉底之詰問法使之注意到這個事實。<sup>②④</sup>因此，任何人只要承認自律道德，就必須同時接受以上的內涵。任何型態的自律倫理學都包含這套內涵，作為其理論之核心。因此，道德底自律決非如黃先生所說的，僅意謂「為德性而德性」而已。這樣說，實失之寬泛。然而，僅就以上內涵而言，我們尚看不出康德底自律倫理學之特性。要對此作一決定，就得進一步探討「自律」概念與康德其他倫理學概念之關聯。

### 三、康德底自律倫理學

康德底自律倫理學之特性表現在其關於「道德主體」的理論中。道德主體在康德稱為「意志」(Wille)。意志與「意念」(Willkür)有別。意志是道德法則之制定者，屬於智思世界；意念則是道德法則之服從者，屬於感性世界。<sup>②⑤</sup>但康德在行文中並

<sup>②③</sup> *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 42.

<sup>②④</sup> *GMS*, *KGS*, Bd. 4, S. 403f.

<sup>②⑤</sup> *Vorarbeiten zur Einleitung in die Metaphysik der Sitten*, *KGS*, Bd. 23, S. 248f.; 參閱 *MS*, *KGS*, Bd. 6, S. 213 u. 226.

不嚴格遵守這種區別；他往往在該用「意念」一詞時使用「意志」，以致造成混淆。<sup>26</sup> 這個作為道德主體的意志在康德是指「實踐理性本身」。<sup>27</sup> 在道德主體中，一切感性的成分均被排除。因為康德認為：道德法則具普遍性，而為先天的（a priori）法則，因此只能建立在理性底基礎上；若道德主體不是純理性的，將損及道德法則之普遍有效性。同樣的，道德主體也不能包含情感（包括道德情感），因為他把情感看成感性底特殊型態。因此，在道德主體底問題上，康德預設了理性與情感二分的架構。

但根據筆者對康德早期倫理學著作的研究，康德並非自始就採取這個哲學家類學底架構。這個架構毋寧是在1769年左右開始形成。<sup>28</sup> 從六〇年代初期到69年左右底這段時間內，康德先後受到英國道德感學派及盧梭之影響，而採取一個與日後非常不同的倫理學觀點。黃先生文中提到的1764年所發表的應徵論文（事實上完成於1762年底）即屬於這段時期的作品。但黃先生所不知道的是：康德在此文中並未完全採取「道德情感說」底立場，而是想調停此說與吳爾夫（Christian Wolff）底理性主義倫理學。在此文中，康德把吳爾夫的「圓滿性」（Vollkommenheit）原則視

<sup>26</sup> 參閱 Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago, 1963), p. 180; 亦請參閱 Beck, "Kant's Two Conceptions of the Will in Their Political Context", in: *Studies in the Philosophy of Kant* (Indianapolis, 1965), p. 217.

<sup>27</sup> *MS, KGS*, Bd. 6, S. 213.

<sup>28</sup> 參閱拙著 Ming-huei Lee, *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik* (Diss. Bonn, 1987), S: 113ff.



爲決定義務的形式原則，道德情感則是決定義務的實質原則。<sup>②</sup>在道德判斷中，他同時承認理性與情感之作用；換言之，道德善係由理性和情感所共同決定。若把道德善歸諸先天的領域，則這個領域並不完全排除情感的成分。用日後現象學倫理學家底術語來說，此時康德承認一個「情感先天性」(das emotionale Apriori)底領域。<sup>③</sup>依晚期康德底觀點而論，「情感先天性」是個矛盾的概念，因爲情感的必爲感性的，因而不屬於先天的領域。但康德在六〇年代的倫理學觀點也不同于道德感學派底觀點，因爲後者僅依工具主義的意義來理解理性在實踐領域中的運用，而完全否定它在道德判斷中的作用。<sup>④</sup>康德當時的觀點，與其說是接近道德感學說，毋寧說是接近現象學倫理學——包括布倫塔諾(Franz Brentano)、胡塞爾(Edmund Husserl)、希爾德布朗特(Dietrich von Hildebrand)、尼可來·哈特曼(Nicolai Hartmann)和謝勒。因此，希爾德布朗特在康德此文中看到日後現象學探索價值認識底獨立根源的濫觴，<sup>⑤</sup>殆非偶然。

康德倫理學在七〇年代以後的發展，係走向一種倫理學底理性主義。但這並不等於回到吳爾夫底理性主義倫理學。因爲在康

<sup>②</sup> "Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral", KGS, Bd. 2, S. 299f.

<sup>③</sup> Nicolai Hartmann, *Ethik* (Berlin, 1962), S. 116ff.; 參閱 Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, (Bern, 1966), S. 82f., 248 u. 259ff.

<sup>④</sup> 參閱 Ming-huei Lee, S. 31ff.

<sup>⑤</sup> Dietrich von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung* (Darmstadt, 1969), S. 78ff. Anm.

德看來，吳爾夫底「圓滿性」原則原是個形上學概念，引進實踐領域後，只是個空洞的形式原則，其本身不足以決定具體的道德義務。<sup>③</sup>而康德自認他在《道德底形上學之基礎》中所提出的「自律」原則雖也是形式原則，但卻足以單獨決定具體的道德義務；因此在道德底判斷問題上，道德情感不再具有共同決定的作用。但是，道德情感在晚期康德倫理學中仍占有極重要的地位：它不再是道德底判斷原則，而是踐履原則。道德問題不僅是判斷問題，也牽涉到實踐問題——用康德的術語來說，它牽涉到「興趣」(Interesse)或「動機」(Triebfeder)底問題。「我們對道德法則有一興趣」這個命題即等於說：我們有一道德的動機。依康德底用法，「興趣」和「動機」這兩個概念均只能應用於有限的存有者，亦即就有限存有者具有感性生命而言。<sup>④</sup>康德把這種興趣在我們內部的基礎稱為「道德情感」(moralisches Gefühl)，而道德情感是「法則加諸意志的主觀結果」。<sup>⑤</sup>

「道德情感」這個概念在康德倫理學中是個極其複雜的概念；它在康德倫理學發展底每一階段均有不同的涵義和作用。因此，這個概念成爲我們理解其倫理學底發展趨向的主線索，而在其最後完成的倫理學系統中，我們可透過這個概念充分把握此一系統底性格。筆者在此無法詳論這個概念所牽涉的種種問題，而只能就以下討論之所需，簡略說明一下這個概念在晚期康德倫理學中的涵義，並指出其中所包含的理論困難。<sup>⑥</sup>

<sup>③</sup> 參閱 Ming-huei Lee, S. 20ff.。

<sup>④</sup> *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 79.

<sup>⑤</sup> *GMS*, *KGS*, Bd. 4, S. 460.

<sup>⑥</sup> 欲進一步了解此問題，請參閱 Ming-huei Lee, Kap. 5。

由於日常用語之歧義，康德在使用「情感」一詞時包含三義：(1)自然稟賦、(2)習性及(3)情感狀態。<sup>③⑦</sup>而作為情感狀態的道德情感在晚期康德倫理學中包含兩組意識內容：

A、對道德法則或義務的敬畏 (Achtung)

B、與德行意識相聯結的愉快或滿足之情，以及與罪惡意識相聯結的不快或痛苦之情：

I、因意志活動符合或牴牾道德法則而有的愉快或不快

II、因實際服從或違背義務而有的愉快或不快

以上的分類是筆者根據康德晚期的著作歸納出來的。<sup>③⑧</sup>康德本人並未如此分類，甚至他在言辭之間似乎只承認有一種道德情感，而非多種。<sup>③⑨</sup>至於這三種道德情感之關係如何，目前暫不討論。

現在我們再回到「道德動機」底問題上。在《實踐理性批判》中有一章題為〈論純粹實踐理性之動機〉。康德將此章比擬為「純粹實踐理性之感性論」，以討論道德情感為主。<sup>④①</sup>因此，在此章中康德說：「……對道德法則的敬畏是唯一的且確實的道德動機……」<sup>④②</sup>似是順理成章之事。但是在同一章底開頭，他卻

---

<sup>③⑦</sup> 參閱同上 S. 184。

<sup>③⑧</sup> 參閱同上，S. 185f.。

<sup>③⑨</sup> 康德有時表示：只有 II 類的道德情感配得此名 (*KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 38)；有時對 I 類及 II 類的道德情感不加區別 (*MS*, *KGS*, Bd. 6, S. 211)；但又說：「對義務的敬畏」是「唯一的真正的道德情感」 (*KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 80)。亦請參閱 Ming-huei Lee, S. 186ff.。

<sup>④①</sup> *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 90。

<sup>④②</sup> 同上，S. 78。

強調：「行爲底一切道德價值之本質在於：道德法則直接決定意志。……人類意志（與一切有理性的受造者之意志）底動機決不能是道德法則以外的事物。」<sup>②</sup> 這些文辭上的矛盾是由於康德在使用「動機」一詞時涉及兩層不同的意義。他在《道德底形上學之基礎》中說得很明白：「欲求底主觀根據爲動機，意念（Wollen）底客觀根據爲動因（Bewegungsgrund）。」<sup>③</sup> 依照這裏的定義，康德應當說：意念（而非意志）之動機是對道德法則的敬畏，其動因是道德法則。前者是一種心理學的關係，屬於自然底因果性（Kausalität der Natur）。後者則涉及自由底因果性（Kausalität der Freiheit），其原因在知性世界，結果發生在感性世界。由於康德不承認人有智性直觀（intellektuelle Anschauung），因此他認爲：道德法則何以會引起道德情感，這個問題永遠無法爲我們所理解，因而是在實踐哲學底極限之外。<sup>④</sup> 康德在《純粹理性批判》一書底〈先驗辯證論〉中已證明：這兩種因果性屬於兩個不同的層面，它們之間不含矛盾。

由此可知：作爲道德情感的敬畏之情在康德底倫理學系統中是被排除於道德主體（人格性）之外。在《道德底形上學》中，康德把道德情感與良心、人類愛、自尊並列爲「心靈對一般而言的義務概念的感受性之感性的先決概念」，並且加以說明：「……它們係作爲對義務概念的感受性之主觀條件，卻非作爲客觀條件而爲道德之根據。它們均是感性的、預存的、但卻自然的稟

② 同上，S. 71f.；參閱 S. 88。

③ GMS, KGS, Bd. 4, S. 427。

④ 同上，S. 459f.。

性，即為義務概念所觸動的稟性。」<sup>④⑤</sup>因此，道德情感並非道德之根據，而是我們對道德的感受性之人類學根據。我們若無道德情感，便不會感受到道德法則底強制力，而為它所推動。在《單在理性界限內的宗教》一書中，康德論及三種「在人性中向善的原始稟賦」，其中一種為「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」，亦即「對道德法則的敬畏之感受性」。<sup>④⑥</sup>這種感受性康德並不歸諸「人格性」底概念，而僅視之為「助成人格性的稟賦」或「人格性之附加物」。<sup>④⑦</sup>這與他在《道德底形上學》中的觀點一致。總之，康德哲學中的道德主體是道德法則之制定者，而道德情感（至少就其晚期的系統而言）並不參與法則之制定；它只是我們對道德法則的感受性之主觀的人類學條件，因而不屬於道德主體。

現在我們回到道德情感所包含的意識內容上。既然道德情感是道德法則加諸心靈的結果，這結果究竟是敬畏之情，還是愉快之情呢？這兩種說法事實上並不衝突。在《道德底形上學之基礎》中，康德把敬畏之情描述成一種複合的情感：就我們必須不顧及我愛而服從道德法則而論，這種情感類乎恐懼；就道德法則是我們加諸自己的法則（自律底法則）而論，這種情感又類乎愛好。<sup>④⑧</sup>在《實踐理性批判》中，康德分別從積極面和消極面去描述敬畏之情：在消極方面，由於道德法則限制我們的感性生命，

<sup>④⑤</sup> MS, KGS, Bd. 6, S. 399.

<sup>④⑥</sup> *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (以下簡稱 *Rel.*), KGS, Bd. 6, S. 26f.

<sup>④⑦</sup> 同上, S. 28.

<sup>④⑧</sup> GMS, KGS, Bd. 4, S. 401 Anm.

因此產生一種「痛苦」之情；<sup>④</sup>在積極方面，由於道德法則是我們自己制定的法則，服從道德法則即是提升自我，所以由此產生的情感不只是痛苦，而是敬畏。<sup>⑤</sup>如果依《道德底形上學之基礎》中的說法，我們似乎可以說：這積極的情感就是一種愉快之情，而敬畏乃是消極的痛苦之情與積極的愉快之情混合而成的情感。事實上，就在第二批判底〈純粹實踐理性之辯證論〉卷中，康德承認：德行底意識必然會產生一種「欣悅」（Wohlgefallen）或「自我滿足」（Selbstzufriedenheit）；<sup>⑥</sup>這種情感類乎最高存有者（上帝）所獨享的「極樂」（Seligkeit）。<sup>⑦</sup>因此，康德本可直截了當地把敬畏之情中的積極情感描述為一種愉快之情，但他似乎故意不如此說。揆其用心，似乎著眼於教育底目的，以防止所謂「道德的狂熱」。<sup>⑧</sup>因為在他看來，對道德法則的敬畏正可顯示出我們人類所處的道德階段；蓋此種情感係產生於感性我和理性我之間的緊張關係，為有限存有者所獨有。若人不出於對道德法則的敬畏，而出於愉快之情來服從道德法則，即是以無限存有者自居，此之謂「道德的狂熱」。實則這些考慮並無礙於我們承認道德情感中包含一種愉快之情，因為這種愉快之情並非產生於兩重自我之間的緊張關係，而是產生於道德主體（意志）之自我關係。因此，我們可以把B類的道德情感解釋成A類的道德情感之積極面。只要將層次弄清楚，文辭表面的矛盾自然迎刃而解。

<sup>④</sup> *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 72f. .

<sup>⑤</sup> 同上, S. 78f. .

<sup>⑥</sup> 同上, S. 117. .

<sup>⑦</sup> 同上, S. 118. .

<sup>⑧</sup> 同上, S. 84. .

但現在仍有一個問題：在 B 類的道德情感中，I 類與 II 類乃是兩種在本質及作用上均完全不同的情感，I 類的道德情感是因意志符合或牴牾道德法則而生的愉快或不快之情，無論在邏輯上或時間上均先於道德行為，而為其動機；反之，II 類的道德情感乃是在實際行為中因服從或違背義務而生的愉快或不快之情，無論在邏輯上或時間上均後於道德行為，而為其結果。<sup>④</sup>嚴格而論，後者並不屬於道德動機，因為它只是事後的結果。然則，康德如何能把這兩者同稱為「道德情感」，而不加分別呢？筆者曾綜合康德著作中有關的文獻，提出一個可能的解釋。<sup>⑤</sup>解釋底關鍵在於「作為習性的道德情感」這個概念上。康德本人雖未明白提出這個概念，但他提到道德情感之可陶冶性時，卻隱含此概念。康德在《道德底形上學》中明白地主張：我們雖無義務擁有或取得道德情感，卻有義務去陶冶自己的道德情感。<sup>⑥</sup>作為自然稟賦的道德情感當然是不可取得的；若我們天生無此稟賦，任憑後天的努力亦無法獲致。因此，康德說：

沒有人不具道德情感；因為若人對此種感覺完全無動於中，他在道德上就等於死了；而且如果（用醫生底用語來說）道德的生命力不再能對這種情感產生刺激，那麼「人」性就（彷彿依照化學定律）化為純然的動物性，而與其他自然物底羣類泯然無分了。<sup>⑦</sup>

<sup>④</sup> 參閱 Ming-huei Lee, S. 186f.。

<sup>⑤</sup> 參閱同上，S. 244ff.。

<sup>⑥</sup> MS, KGS, Bd. 6, S. 399f.; 參閱同上，S. 387; *KpV*, KGS, Bd. 5, S. 38.

<sup>⑦</sup> MS, KGS, Bd. 6, S. 400.

然而，我們有此稟賦，仍須隨時陶冶之、涵養之，以強化我們對道德法則的感受性。一個人底道德之高下就反映於他在涵養工夫上所達到的程度；我們可借漢利希斯（Jürgen Heinrichs）底用語，稱之為「習性的道德性」（habituelle Sittlichkeit）。<sup>58</sup>因此，如果一個人經常依道德法則而行爲，他將因此而得到某種滿足或愉快（II類的道德情感）；這種經驗將強化其作為習性的道德情感，而使道德法則更容易在他的心中引起敬畏或愉快之情（A類及I類的道德情感）。透過這種「作為習性的道德情感」底概念，上述兩種在本質及作用上完全不同的道德情感（I類及II類）得以聯結起來，而可視為一體。

#### 四、「自律」概念之開展

在康德底「道德情感」概念中事實上包含極大的理論困難，這困難主要在於其理性與情感二分的主體性架構。由於他把道德情感排除於道德主體（在此，道德主體只是實踐理性）之外，他在描述敬畏之情時首先便遭遇到困難。上文提到：敬畏之情包含一項積極的要素和一項消極的要素。這項消極的要素（痛苦之情）是道德法則加諸情感的直接結果；這我們不難了解，因為它產生於理性我與感性我之間的緊張關係。但問題出在積極的要素

---

<sup>58</sup> Jürgen Heinrichs, *Das Problem der Zeit in der praktischen Philosophie Kants* (Kantstudien-Ergänzungshefte 95, Bonn, 1968), S. 52.



上。這項積極的要素是道德法則加諸情感的間接結果；<sup>⑤⑨</sup>換言之，道德法則消除了感性底障礙，使道德主體得以提升，由此間接產生愉快或自足之情。但問題是：既然康德把一切情感均歸屬於感性，何以在此不見理性我與感性我之間的緊張關係呢？這個問題席勒(Friedrich Schiller)當時便已注意到了。他在〈論魅力與尊嚴〉(Über Anmut und Würde)一文中寫道：

如果在道德中感性生命始終只是被壓制的一方，而決非共事的一方，它如何能將其全部情感之火委諸一場勝利，這場勝利乃是針對它自己而受到慶賀？如果感性生命與純粹精神間終究無如此密切的關係，以致連分析的知性非憑暴烈手段都無法再把感性生命從純粹精神中分開來，感性生命如何能如此活潑地分享純粹精神底自我意識？<sup>⑥⑩</sup>

在康德底情感與理性二分的主體性架構中，理性我與感性我之間的緊張關係屬於有限存有者（如人類）底本質，而敬畏之情底積極要素卻要求這兩重自我底統一；這真是康德底難題。康德也不可能爲了閃避這個難題而否定這項積極要素底存在；因爲這樣一來，我們便只能出於恐懼或痛苦而服從道德法則，則其「道德興趣」、「道德動機」底概念將完全落空。

<sup>⑤⑨</sup> *KpV*, KGS, Bd. 5, S. 79.

<sup>⑥⑩</sup> F. Schiller, "Über Anmut und Würde", in *Schillers Sämtliche Werke* (Säkular-Ausgabe), hg. Eduard von den Hellen (Stuttgart u. Berlin, 1904/5), Bd. 11, S. 220f.

黑格勒 (Alfred Hegler) 也看出康德倫理學中的這種兩難之局。他在論及康德對此積極情感 (愉快或自我滿足) 的說明時寫道:

康德回答道: 這種情感是可能的, 因為那摧折愛好的法則正是我的法則……然而這項法則底根源在於智思我, 而且我們無法立刻明白: 何以這個在感性上被決定的自我能夠意識到其與智思我的同一性。在這裏只有一個辦法, 即訴諸統一的自我, 這個自我並不把感性我和理性我看成兩個不同的自我。這個辦法在任何其他的系統中都比在康德更有可能。康德先前竭力將整個倫理學建立在這種對立上, 現在這兩方面底統一如何能用明白的概念去理解呢? ①

由這個難題便引發了康德與席勒間關於「愛好與義務」(Neigung und Pflicht) 的著名論戰。席勒完全接受康德底「道德」概念。像康德一樣, 席勒承認: 一個行為之道德價值不決定於其外在的合法則性, 而決定於存心之道德性; 而且感性因素並不能充分而有效地決定道德判斷。②但他接著強調: 雖然在純粹理性底領域及道德立法中我們毋須考慮感性因素, 但是在現象領

① Alfred Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik* (Freiburg i. Br., 1891), S. 223. 類似的看法亦見 Dieter Henrich, "Ethik der Autonomie", in: D.H., *Selbstverhältnisse* (Stuttgart, 1982), S. 36f.。

② Schiller, "Über Anmut und Würde", S. 216; 參閱 Ming-huei Lee, S. 252。

域及義務底踐履中，感性應當具有作用。<sup>⑥③</sup>換言之，席勒與康德間的爭論僅限於哲學人類學底層面，而不涉及倫理學的原則論 (ethische Prinzipienlehre) 底層面。對於康德底「道德」概念以及「道德底本質在於自律」的觀點，席勒並無異議。

然而，如果我們承認：道德問題不單是個判斷問題，也是個踐履問題，道德主體不單是判斷的主體，也是行動的主體，那麼康德底倫理系統就有所不足了。康德自己也承認：道德法則與幸福底誠規之不同，在於我們每個人均有能力滿足前者底要求；<sup>⑥④</sup>換言之，道德的「應當」(Sollen)必然涵著「能够」(Können)。但問題是：康德底道德主體（嚴格意義的「意志」）只是實踐理性；這個主體雖是道德法則底制定者，它本身卻無執行道德法則的力量；這種力量落在「道德動機」（即道德情感）上。<sup>⑥⑤</sup>因此，康德底道德主體若無感性之助，其自身是虛軟無力的。這對於康德底「自律」概念（意志對其自己是一法則）是不够的，因為道德法則並非外來的法則，而是意志自己制定的法則；意志能制定之，卻不能實踐之，這是說不通的。

針對康德倫理學底這項弱點，席勒提出了「對義務的愛好」(Neigung zu der Pflicht) 這個概念。<sup>⑥⑥</sup>席勒打破康德底理性與情感二分的人類學架構，而主張：我們可以出於愛好去服從義務，而不致使我們的行為失去道德價值，因為我們的本性即要求

<sup>⑥③</sup> Schiller, "Über Anmut und Würde", S. 217.

<sup>⑥④</sup> *KpV*, KGS, Bd. 5, S. 36f.

<sup>⑥⑤</sup> 參閱 Ming-huei Lee, *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*, S. 266ff.

<sup>⑥⑥</sup> Schiller, "Über Anmut und Würde", S. 217.

愛好與義務底協調。如果說：康德底敬畏之情表現於兩重自我底緊張關係中，那麼席勒底「對義務的愛好」即是道德主體自我伸張、自我實現的方式。後者並不等於前者底積極面，因為康德仍然是從兩重自我間的關係來理解敬畏之情中所包含的愉快或滿足（儘管他的解釋有問題）。因此，席勒底「對義務的愛好」這個概念包含一個新的哲學人類學底架構，而為現代的現象學倫理學所大加發揚。但這並非回到英國道德感學派底傳統，因為這個學派不能正視理性在道德活動中的作用與地位。

此外，黑格爾早年已注意到康德底道德情感理論中所包含的困難。他在一則手稿中寫道：

康德底實踐理性是普遍性底能力，亦即排拒的能力；動機是敬畏；在恐懼中壓制這個被排拒者——一種解體，對一仍然統一者的排拒；被排拒者並非一被揚棄者，而是一被分開而仍存在者。命令固然是主觀的，即人類底法則，但卻是一種與其他存在於人類之內者相牴牾的法則，即一支配的法則；它只下令，敬畏推動行為，但敬畏是行為所依據的原則之反面；原則是普遍性；敬畏則不是普遍性；對於敬畏而言，命令始終是一既與者。<sup>⑥7</sup>

這種反省形成黑格爾倫理學發展底起點。事實上，如亨利希（Dieter Henrich）所指出者，這「敬畏」底概念是康德倫理學與德國理念論（deutscher Idealismus）底倫理學間的承接點，而連

<sup>⑥7</sup> Herman Nohl (Hg.), *Hegels theologische Jugendschriften* (Tübingen, 1907), S. 388.

貫這兩者的便是「自律」底概念。<sup>⑧</sup>我們甚至可以說：「道德情感」概念乃是康德倫理學底結論，但卻形成其後德國倫理學（包括現象學倫理學）底發展之起點，而這種發展預設了康德底「自律」概念。譬如，謝勒雖然大肆批評康德倫理學中的形式主義，卻保留「自律」底概念。然而，他以「人格底自律」(Autonomie der Person) 來取代康德倫理學中的「理性底自律」，以為這樣才能極成自律底概念。<sup>⑨</sup>因此，雖然康德最先在倫理學中提出「自律」概念，以之說明道德底本質，但我們仍可將此概念與康德自己的倫理學系統分別開來；換言之，康德底倫理學並非自律倫理學底唯一型態。弄清這點後，我們才能決定：儒家倫理學是否自律倫理學？

## 五、在什麼意義下儒家倫理學是自律的？

儒家開宗於孔子，但孔子對日後儒家所爭論的重要問題（尤其在心性論底範圍內）並未有明確的決定；不過，此中似乎涵著一定的方向。《論語·述而篇》：「子曰：『仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣！』」又〈憲問篇〉：「顏淵問仁。子曰：『克己復禮爲仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？』」這兩段話中即涵著「自律」底概念，因爲唯有建立在自

⑧ Henrich, "Ethik der Autonomie", S. 34 u. 42f.

⑨ Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 486ff.

律原則上的道德法則才能符合「應當涵著能够」底要求。此點在上一節中已提過，但爲了更加顯豁起見，我們不妨在此引述康德底說明：

滿足道德底定言命令，永遠是每個人力所能及；滿足幸福之以經驗爲條件的誠規，則不常見，並且決非對每個人均是可能的（甚至僅就單一目標而言）。此其原因在於：前者僅牽涉到必然真實且純粹的格律，但後者卻牽涉到實現一個所欲對象的力量和自然能力。<sup>⑩</sup>

道德法則既然建立在自律原則之上，而爲意志之自我立法，則遵行道德法則應在意志底力量之內；此屬於孟子所謂「求則得之，舍則失之；是求有益於得也，求在我者也」的範圍。反之，幸福底誠規係指示達成一項特定目的的手段，在此永遠須考慮到意志之外的自然力量；此屬於孟子所謂「求之有道，得之有命；是求無益於得也，求在外者也」的範圍。用康德底術語來說，前者屬於「自由底因果性」，後者屬於「自然底因果性」。唯有在自由底因果性之領域中，道德主體底概念才能挺立起來。

準此以觀孟、荀，則孟子真能把握住此一基本方向，荀子則爲歧出。因爲荀子論性係著眼於自然之性（動物性），而所以治之者爲「虛壹而靜」之心。此心基本上是認知心，以思辨認識爲主。此心應用到實踐領域，只能建立他律原則，亦即康德所謂「

<sup>⑩</sup> *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 36f.

在道德底原則中的實踐的實質決定根據」。<sup>②</sup>凡是以認知心來建立實踐法則者，均屬於他律道德，在此並無獨立意義的道德主體可言。反之，孟子真能依自律原則說道德。他當然未提出「自律」底概志，但康德由分析「道德」概念而有的一切洞見大體均包含在其「仁義內在」說之中。牟先生在《圓善論》一書中對〈告子上〉篇底相關章節作了極精要的疏解。讀者可自覆按，此處不贅述。

孟子言性，不由自然之性說，而是由惻隱、羞惡、恭敬、是非四端之心說。所以，孟子是即心言性。但我們千萬不可像黃進興先生一樣，把這四端之心理解成赫其森等人底「道德感」，也不能理解成晚期康德底「道德情感」。赫其森等人底「道德感」是經驗的，晚期康德底「道德情感」則只是義務意識底主觀的（人類學的）根據；兩者均屬感性層面，而不出自然之性底範圍。若由此說道德底客觀根據，則道德之普遍性與絕對性無從保證；孟子也無法在本質上超出告子「生之謂性」的觀點，而主張「仁義內在」。不論赫其森等人底「道德感」，還是晚期康德底「道德情感」，均不出「自然底因果性」之範圍。《孟子·告子上》：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之。」若把四端之心理解成上述意義的「道德感」或「道德情感」，這段引文將成爲不可解，因爲在自然底因果性中實不能說：「求則得之，舍則失之。」換言之，在此實無道德之自律可言。因此，我們只能從智思世界底層面來理解

---

<sup>②</sup> 同上，S. 40。

四端之心；用牟先生底話來說，這是「超越的本心」。

在此我們可以看出：孟子學事實上打破康德倫理學中情感與理性二分的架構。在康德倫理學中，一切情感均被排除於道德主體之外，而道德主體（嚴格意義的「意志」）只是實踐理性。但在孟子，道德主體（本心）是理（仁義禮智），也是情（四端之心），這無異承認現象學倫理學所謂「情感先天性」底領域。我們不妨說四端之心是情；但並非一說到情，就得歸諸感性層。鑒於德文底 Gefühl（情感）一詞之多義性，謝勒特別用 Fühlen 一詞代之，而論及所謂「價值感」（Wertfühlen）。一般所謂「情感」（Gefühl）係建立於在肉體中有確定位置的感性狀態上，而謝勒底「價值感」卻是一種先天的意向性體驗。<sup>⑦</sup>套用謝勒底術語，我們可以說：四端之心是一種 Fühlen，而非 Gefühl。它事實上表現道德主體自我實現的力量，而不止是一種被動的感受性。

道德主體之具有這種自我實現的力量，可由「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」（〈告子上〉）這句話看出來。此「心」既不像康德底「意念」，落於感性層面上，故應屬於智思層面，而與康德底「意志」同屬一個層面。但它不像「意志」，只是立法者；它本身也是活動原則，有自我實現的能力。這個「悅」表示「心」與「理義」（道德法則）之不二，相當於席勒所謂「對義務的愛好」。但在康德，活動原則只落在意念上，由於理性我和感性我之間的緊張關係，意念和道德法則之間只能言「敬畏」

<sup>⑦</sup> 參閱 Scheler, S. 77ff., 261ff. u. 335ff.。



而不能言「悅」；一言「悅」，便成了「神聖意志」(heiliger Wille)。對康德而言，唯有上帝才具有神聖意志，因為上帝無感性之帶累，其意志必然符合道德法則，而毋需命令。<sup>⑬</sup> 康德認為：就我們人類而言，神聖意志只是個永遠無法達到的理想：「意志與道德法則之完全契合是神聖，是感性世界中的一切有理性者在其有生之年所無法達到的理想。」<sup>⑭</sup> 但問題是，意志與道德法則之契合可從兩方面來說：首先由心與理義之不二，我們即可說兩者在本質上是契合的；在這個意義下，心之神聖性是個事實，表現在「理義悅心」之中。這時，主體本身是否有感性之帶累，並不相干。其次，縱使把這種神聖性視為我們人類底道德修養之理想，儒家亦承認其可實現性；此即孔子自言「七十而從心所欲，不踰矩」的境界。在此境界中，不單是孔子底一言一行，而是其全幅生命均契合於道德法則，而使感性生命不再成為道德實踐底障礙。此一境界亦包含於席勒所謂「優美心靈」(schöne Seele) 底概念中。他在〈論魅力與尊嚴〉中寫道：

本來意志與感覺底能力，較諸與認知底能力，有一項更直接的關聯；而且，如果意志必須首先遵循純粹理性，則在多數情況下，這是不好的。如果某人不能太信賴慾望底聲音，而不得不每次均先聆聽道德底原理，則我對此人不會有好感。如果他以某種自信信任慾望，而無被誤導的危險；我反而會敬佩他。因為這證明：這兩項原

<sup>⑬</sup> GMS, KGS, Bd. 4, S. 414 u. 439.

<sup>⑭</sup> KpV, KGS, Bd. 5, S. 122; 參閱 S. 32.

則已在他身上產生一種協調，這種協調是完人底印記，也就是所謂的優美心靈。<sup>75</sup>

但在康德，這卻是所謂「道德的狂熱」。

關於孟子與康德之間的這種差異，牟先生在《心體與性體》、《康德的道德哲學》及《圓善論》中曾一再論及，尤其是在他對康德《實踐理性批判》底〈論純粹實踐理性底動機〉章的註解中；茲引一段，以爲證明：

依孟子學，道德的必然性是性分之不容已，此不容已不是強制，是從「本心卽性」之本身說，不是關聯我們的習心說，「由仁義行」之義務亦是如此。自願、悅，是這本心之悅，不是感性的喜愛或性好之傾向。心悅理義，心卽理義，此心與理義爲必然地一致。一說法則不函恐懼或違犯法則之顧慮。如康德所說，那是關聯著習心說，因爲感性的習心不必願服從此法則。但就本心卽理說，則不如此。本心卽理亦非卽不戒懼，但此時之戒懼上升而自本心說，轉爲卽戒懼卽自然，卽惺惺卽寂寂，勿忘勿助長，亦自然亦戒懼，此卽從本心上（從本體上）說的敬，而明道卽以此敬說於穆不已，「敬則無間斷」，在人之本心是如此，在道體亦是如此，此卽是我的性，因而也就是性體之神聖性，意志之神聖性。此時法則亦命令亦非命令。命令是性分之不容已之自命自令，「

---

<sup>75</sup> Schiller, "Über Anmut und Würde", S. 221.

「非命令」意即此本心之自願如此，自然流行，所謂「堯舜性之」，此即「心即理」之義。康德不承認此義。因為他一說法則即是關聯著我們的習心之意說，但是他亦說意志之自律。意志之自律即是全意是理。它既是自律，此意志本身不函有可從可不從此理之或然性。如果有此或然性，其自律亦不必然。那就根本不會有自律之意志。今既有自律之意志，則必即立此理，即從此理，不，即是此理，不但如此，而且必悅此理，不得有不悅之可能。但是康德既不在此自律之意志上說它是本心，而只把它看成是理性，又把這只是理性的自律意志（自由意志）看成是個必然的預設、設準，而無智的直覺以朗現之，如是，它不但不是我們的性，而且有不有亦不能定知，只是分解的必然上的一個預設；如是，一說自律所律的法則，便只關聯著我們的習心底作意說，好像我們的意志即是這感性層上習心的意志（所謂人心），而那個自律的意志擺在那裏忘記了，好像與我們完全無關似的，好像完全無用似的，而只是當作純粹的實踐理性以擺在一切有限存有之上而命令著我們，使我們對之生敬心。彼千言萬語只環繞此中心而說。若知意志自律即是本心，則其為朗現而非只是一預設，乃是必然的。如是，不但它必然地與理一致，而且它本身即是理，這種聖性也是必然的。如是，進而視之為我們的性，這也是必然的。此即孟子學之所至。康德未能至此。⑦

⑦ 牟宗三，《康德的道德哲學》（臺北：學生書局，1982年），頁261-262。

準此而言，孟子與康德間的根本歧異在於其主體性架構之不同：孟子肯定心、理爲一，康德則強分二者。據此心、理爲一的架構，牟先生亦論及孟子的「四端之心」：

……這一切轉而爲孟子所言的心性：其中惻隱、羞惡、辭讓、是非等心，是情，也是理。理固是超越的、普遍的、先天的，但這理不只是抽象地普遍的，而且即在具體的心與情中見，故爲具體地普遍的；而心情與情亦因其即爲理之具體而真實的表現，故亦上提而爲超越的、普遍的、亦主亦客的，不是實然層上的純主觀，其爲具體是超越而普遍的具體，其爲特殊亦是超越而普遍的特殊，不是實然層上的純具體、純特殊。<sup>①</sup>

類似的說明在牟先生的著作中尚有不少，此處無法具引。筆者之所以不嫌麻煩，引述這兩段文字，乃是爲了指出：黃先生所發現康德與孟子倫理學之歧異，牟先生早已了然於心，而且早已在其著作中有所分辨。孟子之所以異於康德者，並不在「自律」概念上，而在於主體性底架構上。如上一節所言，這種歧異並不會使孟子底倫理學成爲他律倫理學，反而表示「自律」概念之進一步開展。總之，我們得把康德底「自律」和其所完成的倫理學系統分別看待。孟子學固然不同於康德底倫理學，但這無礙於其爲自律倫理學。就此而言，黃先生對牟先生的批評乃成無的放矢。

<sup>①</sup> 牟宗三，《心體與性體》第1冊，（臺北：正中書局，1973年），頁127。

明白了這些分際之後，再看伊川、朱子與陸、王之爭論，便不難了解：何以伊川、朱子只能成就他律道德。《朱子語類》：「孟子言：『惻隱之心，仁之端也。』仁，性也；惻隱，情也，此是情上見得心。又曰『仁義禮智根於心』，此是性上見得心。蓋心便是包得那性情，性是體，情是用。」<sup>⑦</sup>又曰：「性卽理也。在心喚做性，在事喚做理。」<sup>⑧</sup>總括而言，朱子心性論底綱領是：性情二分，性卽理，心統性情。性情二分卽是情理二分；在這點上，朱子與康德一致，故仍不能斷定朱子學必屬他律道德。這只能從其「主體」（心）概念上看出來。在朱子，道德活動之主體落在心上。《朱子語類》：「問：『靈處是心，抑是性？』」曰：『靈處只是心，不是性。性只是理。』」<sup>⑨</sup>又曰：「問心之動、性之動。曰：『動處是心，動底是性。』」<sup>⑩</sup>動底，動之根據也。心是活動原則，故曰靈處、動處。性是理，其自身不活動，但是活動之根據。故在朱子理、氣二元的形上學架構中，心屬於氣，不屬於理，而與康德底「意念」在同一層面上。因此，朱子不能說「心卽理」。他雖然也有「心與理一」<sup>⑪</sup>的話，但這是就心在認知意義下賅攝理而言，而非就心爲理之制定者而言。此卽所謂「心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也」<sup>⑫</sup>之義。這是從主智論（intellectualism）底觀點來理解「心」；此

<sup>⑦</sup> 朱子語類（臺北：文津出版社，1986年），第1冊，卷5，頁91。

<sup>⑧</sup> 同上，頁82。

<sup>⑨</sup> 同上，頁85。

<sup>⑩</sup> 同上，頁88。

<sup>⑪</sup> 同上，頁85。

<sup>⑫</sup> 朱熹，《四書集注》（臺北：中華書局，四部備要本），《孟子集注》，卷7，頁1上。

點由接下去的一段話而益形顯豁：「性則心之所具之理，而天理之所從以出者也。人有是心，莫非全體。然不窮理，則有所蔽，而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。既知其理，則其所從出亦不外是矣！」<sup>⑥④</sup>

因此，在「心統性情」的綱領中，心與性、情二者底關係並不同。「心包萬理，萬理具於一心。」<sup>⑥⑤</sup>這「包」或「具」是一種知識論的關係。「性者，心之理；情者，心之動。」<sup>⑥⑥</sup>心與情之關係則是心理學的，因為二者同屬於氣。康德底「意念」固然亦屬於氣（感性），但他不在此處說道德主體，道德主體是嚴格意義的「意志」。但在朱子，除了這個以認知為主的「心」之外，別無獨立意義的道德主體。因此，儘管朱子說：「理不是面前別為一物，即在吾心。」<sup>⑥⑦</sup>心仍然不是理之制定者。所謂「即在吾心」，意謂為吾心所認知、所賅攝，不可理解成康德所謂的「意志之自我立法」；蓋朱子之「心」只屬於氣，根本不能為立法者。對於此「心」而言，理必然為外鑠的。這使得朱子學在基本型態上類乎康德所批評的萊布尼茲、吳爾夫一系底理性主義倫理學。此種型態的倫理學之特色在於把自然形上學底原則（吳爾夫底「圓滿性」原則、朱子底「太極」）借用為道德原則，而成為康德所謂「在道德底原則中的實踐的實質決定根據」。是故，朱子所能成就者只是他律道德。準此而言，牟先生判定：「康德乃

⑥④ 同上。

⑥⑤ 《朱子語類》，第1冊，卷9，頁155。

⑥⑥ 同上，卷5，頁97。

⑥⑦ 同上，卷9，頁155。

朱子系與孟學系之間的一個居間形態。」<sup>88</sup>實為精到之論。其判定朱子為「別子為宗」，亦非武斷。至於伊川、朱子何以同屬一系，牟先生在《心體與性體》之相關章節中已有詳細分疏，此處不復贅言。

走筆至此，我們似乎已無必要再詳論：何以宋明理學之另兩系——五峯、蕺山系與陸、王系——屬於自律倫理學。千言萬語，其關鍵問題只在於：他們是否承認孟子底「本心」義，而接受「心即理」的義理架構？如果是的話，則必屬於自律倫理學。不接受此義理架構，但有一個獨立意義的「道德主體」概念，仍不失為自律倫理學；此如康德所表現的型態。若連「道德主體」底概念亦不能挺立起來（如朱子），便只能歸諸他律倫理學。本文底目的僅在提出決定此問題的標準；至於針對儒家之各派學說，一一決定其性質，自非一篇文章之篇幅所能處理。

---

<sup>88</sup> 牟宗三，《康德的道德哲學》，頁266；亦見頁285, 453。





## 孟子與康德的自律倫理學

### 一、前言

不久前筆者在第六屆「鵝湖論文研討會」發表了一篇論文，討論以「自律」(Autonomie)概念解釋儒家倫理學的合宜性問題。①筆者在該文中試圖證明牟宗三先生底論斷：在儒家主流（孔、孟以及宋明儒中的陸、王系與五峯、蕺山系）中的倫理學基本上屬於自律倫理學，而荀子和伊川、朱子為歧出，只能成就他律倫理學。這個論斷近年來引起了不少批評與質疑。②這些批評者多半強調儒家倫理學與康德倫理學之間的差異，以此證明康德底「自律」概念不宜用來解釋儒家思想。儒家思想（即使就其主流而言）與康德倫理學是由不同的文化根源發展出來的兩個系統，在不同的文化背景之中各有其特殊的問題與關切，自然不可能完全相同。但光是列舉出一些差異，不足以推翻上述的論斷，因為這些差異可能只是由於特殊的文化條件而產生，在整個學說系統中只居於邊緣的地位。這點一般人並不難了解。但這些批評者往

---

① 此文收入《鵝湖學誌》第1期（臺北：文津出版社，1988年5月）及本書，題為〈儒家與自律道德〉。

② 最明顯的例子是黃進興先生底論文：〈所謂「道德自主性」：以西方觀念解釋中國思想之限制的例證〉，見《食貨》復刊第14卷第7、8期（1984年10月），頁77-88。

往忽略：縱使在儒家與康德倫理學系統間有基本的差異，這仍不足以證明儒家倫理學（至少就其主流而言）不是自律倫理學。因為這類基本差異中有些是屬於系統之特殊型態者，未必影響到一倫理學系統之為自律的與否。

由於康德首先在倫理學中使用「自律」概念，以說明道德之本質，因此一般人在談到「自律」概念時，常以康德底倫理學系統為標準，以決定那些系統屬於自律倫理學。但他們卻忽略了一項區別：康德用以說明道德底本質的「自律」概念是一回事，而他根據此概念所建立的倫理學系統是另一回事。康德由一般人底道德意識之分析發現道德底基本原則，即「意志底自律」。但這並未顯示出康德倫理學系統底獨特型態。任何人只要具有純粹而真切的道德洞識，便會接受在其「自律」概念中所包括的一切內涵。但一般所謂「康德式的倫理學」（Kantische Ethik）並不止包括這些內涵而已；它還包括一套獨特的系統，這套系統預設一種關於道德主體性的特殊架構。簡言之，康德倫理學預設理性與情感二分的架構，其道德主體（嚴格意義的「意志」）只是實踐理性，一切情感（包括道德情感）均被歸諸感性，而排除於道德主體性之外。<sup>③</sup> 接受康德以自律為道德底本質的觀點者，不必然接受其全部倫理學系統以及其道德主體性底架構；這點由康德以後德國理念論（deutscher Idealismus）底發展可以證明。康德底後學——如席勒（Friedrich Schiller）、菲希特（Johann Gottlieb Fichte）、黑格爾（G. W. F. Hegel）——以及現代的現象學倫理學對於康德以自律為道德底本質的觀點均無異議，但

<sup>③</sup> 參閱拙文，〈儒家與自律道德〉，頁12-13（本書，頁25-27）。

卻不接受其道德主體性底架構。這證明：我們實有必要將康德底「自律」原則與其基於此原則而建立的倫理學系統分別看待，並且承認自律倫理學底可能型態不止一種。因此，決定一倫理學系統是否屬於自律倫理學的，並非康德底整個倫理學系統，而是其「自律」原則。

在前面提到的那篇論文中，筆者詳細闡述康德底「自律」概念中所包括的內涵，並且據此分判儒家各系底倫理學之基本型態。但筆者底分判只是就各系底綱領而說，在其學說底細節方面著墨不多。本文底目的是要就細節方面進一步說明：何以孟子底道德哲學是自律的？而筆者所依據的標準即是康德底「自律」原則。但爲了避免重覆，筆者不再詳述康德底這個原則之內涵，而只在討論孟子底相關學說時隨文提及。讀者若欲知康德底「自律」原則之詳細內容，可自參閱該文。

## 二、道德之絕對性

康德在一般人底道德意識中首先發現：一項道德的要求之所以異於其他實踐的誠規者，在於其絕對性，亦即無條件性。在《道德底形上學之基礎》一書中，他在第一章便開宗明義說道：

在世界之內，甚至根本在它之外，除了一個善的意志以外，我們不可能設想任何事物，它能無限制地被視爲善的。<sup>④</sup>

---

<sup>④</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (以下簡稱 *GMS*)，*Kants Gesammelte Schriften* (以下簡稱 *KGS*)，Bd. 4, S. 393.

而一個善的意志之所以為無限制地善的，是因為它所體現的善不以其他意義的「善」為條件。所以，康德說：

善的意志之為善，並非由於其效果或成就，即非由於它宜於達成任何一項預定的目的而僅由於其意欲(Wollen)，也就是說，它自身就是善的……⑥

換言之，善的意志具有絕對的價值，而不只是相對的價值。康德發現：這個「善的意志」底概念早已存在於「自然的健全知性」中。⑥事實上，這即是道德的意志，而這種絕對的價值即是道德的價值。

由於我們人類有感性生活底帶累，道德的要求對於我們的現實意志（意念）而言，具有強制性，因而是一種命令。康德借用法學底術語，把表達這種命令的程式稱為「令式」(Imperativ)。⑦由於道德要求底無條件性，它宜於用定言令式 (kategorischer Imperativ) 來表達，例如：「你應當誠實！」因為「定言令式是這樣的令式：它表明一個行為自身（無關乎另一項目的）在客觀方面是必然的」。⑧其他的誠規均須預設另一項目的，因而是有條件的；所以，它們只宜於用假言令式 (hypothetischer Imperativ) 來表達，例如：「如果你想痊癒，就應當吃藥！」在一個假言令式中，主句與副句底關係正是一種條件關係或者手段

⑥ GMS, KGS, Bd. 4, S. 394.

⑦ 同上, S. 397。「自然的健全知性」即指一般人底意識，相當於英文中的 common sense。

⑧ 同上, S. 413.

⑨ 同上, S. 414.

與目的底關係。所以，「假言令式表明一個可能行為之實踐必然性，而這個行為是達成我們所意願的（或者可能意願的）另一事物的手段」。<sup>⑨</sup>總而言之，定言令式與假言令式之分別正是無條件的道德要求與有條件的實踐誠規之分別。

孟子固然未使用「善的意志」、「定言令式」等概念，但其肯定道德之絕對性，則無二致。《孟子·公孫丑上》：

所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心——非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。(3.6) <sup>⑩</sup>

「乍見」二字表示這是在一切現實的考慮尚來不及發生作用時本心之直接呈現。此種「怵惕惻隱之心」底發用、以及由此而產生的救援行動，均不預設任何進一步的目的。這種目的即是「內交於孺子之父母」、「要譽於鄉黨朋友」、「惡其聲」（厭惡孺子底哭聲而欲消除之）等，當然還可以無窮盡地列舉。因此，我們可以借用康德底術語而說：此種「不忍人之心」或「怵惕惻隱之心」所發出的道德要求只能用定言令式來表達，因為它是一種無條件的要求。

### 三、存心倫理學

由以上定言令式底分別，我們也可區別兩種意義的「善」：

⑨ 同上。

⑩ 以下引用《孟子》本文，均依據楊伯峻《孟子譯注》（臺北：河洛出版社，1977年）。因為此版本於每篇每章均有編號，便於查索。以下引用時，即直接將編號附於引文後，而不另加註解。

道德之善與自然之善。前者即「善的意志」之善，是絕對的、無條件的善；其價值在於它自身，而非在於它之能實現或達成另一項目的。反之，後者是一種相對的、有條件的善；其價值僅在於它之能實現或助成所預設的目的。因此，康德說：

一個出於義務的行為之道德價值，不在於由此而會達到的目標，而在於此行為據以被決定的格律 (Maxime)；因此，不繫於此行為底對象之實現，而僅繫於意欲底原則（該行為根據這項原則發生，而不考慮欲求能力底一切對象）。⑩

此所謂「出於義務的行為」(Handlung aus Pflicht) 係相對於「合乎義務的行為」(pflichtmäßige Handlung) 而言。後者係指僅在外表上合於道德底條文、但未必體現道德底精神的行為。譬如，一個商人為了謀取更大的利益而遵守「童叟無欺」的信條，即屬此類。這類行為只具有「合法性」(Legalität)，而未必有「道德性」(Moralität)。唯有出於義務的行為才具有真正的道德性，因為在這種行為中，我們是為義務而義務，是以義務為「存心」(Gesinnung)，而非為了其他目的才遵守義務。因此，唯有出於義務的行為才能體現道德底絕對性。用後來謝勒(Max Scheler)底術語來說，康德這種倫理學是一種「存心倫理學」(Gesinnungsethik)，而非「功效倫理學」(Erfolgsethik)。

孟子底倫理學也屬於「存心倫理學」，這由《孟子·離婁

---

⑩ GMS, KGS, Bd. 4, S. 399f.

下》篇底兩段話可以證明：

人之所以異於禽獸者幾希！庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。(8.19)

君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。(8.28)

此處的「存心」一詞正可恰當地表示康德所謂 *Gesinnung* 底涵義。在這兩段話中的「君子」顯然是指有德者。「人之所以異於禽獸者」即是「君子所以異於人者」，均是就其生命中所表現的道德性而言。而今孟子明言：此道德不在於他處，而在於其存心。「以仁存心，以禮存心」即是為義務而義務，為道德而道德。「由仁義行」是出於義務而行為；「行仁義」則是只求行為合乎義務。正因此故，孟子才能說：「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。」(13.21)「分定」，猶言「義務」(Pflicht)也。義務之所以為義務，並非由於行為之結果（大行或窮居）。行為之結果對於其道德性無所增損。由是觀之，孟子必然主張存心倫理學。

#### 四、形式主義倫理學

自從謝勒在其名著《倫理學中的形式主義與實質的價值倫理學》(*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*)中稱康德底倫理學為「形式倫理學」(formale Ethik)，而批評其「形式主義」以來，「形式主義倫理學」(for-

malistische Ethik) 幾乎成爲「康德倫理學」底同義語。但是在倫理學討論中使用「形式主義」一詞者，不論是爲了維護康德，還是爲了批評他，都未注意到：在康德底倫理學中，我們可以就兩個不同的意義層面使用這個語詞。由於忽略了這種區別，遂產生許多無謂的糾葛。

康德本人並未在倫理學中使用「形式主義」一詞。但在《道德底形上學之基礎》中，他把一切實踐原則區分爲形式原則和實質原則兩種。他說：

欲求底主觀根據是動機 (Triebfeder)，意欲底客觀根據是動因 (Bewegungsgrund)……如果實踐的原則不考慮一切主觀目的，它們便是形式的；但如果它們以主觀目的、因而以某種動機爲根據，它們便是實質的。一個有理性者隨意選定爲其行爲底結果的那些目的（實質的目的），均是相對的；因爲唯有它們對主體底一種特殊欲求能力的關係能予它們以價值。所以，這種價值無法提供對一切有理性者、也對每個意欲均有效且必然的普遍原則，亦即實踐法則。因此，這一切相對的目的只是假言令式底根據。⑫

由此可知：康德所謂的「實質原則」即是可以用假言令式來表達的實踐誠規；它們預設某種目的，故其有效性是相對的。反之，「形式原則」不以任何目的爲前提，故可以用定言令式來表

⑫ 同上，S. 427f.。



達；此即真正的道德原則。道德的意志即是以形式原則（道德法則）為格律的意志。但康德底意思並不是說：道德的意志不具有任何目的。此種意志既是實踐的，焉能不具目的？道德法則之所以為形式的，是因為它不預設任何目的（質料）：它可以決定目的，卻不能為任何目的所決定。以康德在《實踐理性批判》中的話來說：

「善」與「惡」底概念不能先於道德法則（表面看來，這種法則甚至必須以「善」與「惡」底概念為基礎）而被決定，卻是必須只……後於且透過道德法則而被決定。<sup>13</sup>

「善」、「惡」是純粹實踐理性底對象（質料）；若依之以決定實踐原則，這種原則便是相對的，因而不是真正的道德法則。因此，道德法則只能由道德主體提供，而不能求之於對象。這裏包含對西方傳統倫理學底思考方式的一個大扭轉，西爾柏（John R. Silber）很恰當地稱之為「倫理學中的哥白尼式革命」。<sup>14</sup> 如果我們把這種新的思考方式稱為「形式主義」，那麼凡是接受自律原則為道德底基本原則者，不論其最後建立的倫理學系統屬於什麼型態，均必須接受這種「形式主義」。這是「形式主義倫理學」

---

<sup>13</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (以下簡稱 *KpV*) , Bd. 5, S. 62f.。

<sup>14</sup> John R. Silber, "The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined", in: *Kant: A Collection of Critical Essays*, ed. Robert Paul Wolff (Noter Dame, 1967), p. 266.

之第一層（也是基本的）意義。

然而，由於康德把道德主體只看成實踐理性，把一切情感因素排除於道德主體性之外，因此其形式原則只能是理性原則，並且我們對道德法則的把握也只能出之以理性底活動，而不能出之以一種像謝勒所謂的「價值感」(Wertfühlen)。⑭再者，由於這種理性與情感二分的主體性架構，康德底形式原則本身只是「判斷原則」(principium dijudicationis)，而非「踐履原則」(principium executionis)；其道德主體只是立法者，本身不含實現道德法則的力量，此種力量落在感性層中的道德情感上。⑮這是「形式主義倫理學」底第二層意義，係基於康德倫理學底特殊型態，而非一切自律倫理學所共有者。謝勒所批評的「形式主義」，主要是就這一層意義而言。

就「形式主義」底第一層意義（這屬於自律倫理學底核心思想）而言，我們可以斷定：孟子底倫理學是一種形式主義倫理學。這點直接證之於其仁義內在說，間接證之於其性善說。孟子底仁義內在說見於〈告子上〉篇第四、五章中孟子與告子、公都子（代表孟子）與孟季子（代表告子）間的辯論。孟子主仁義內在說，告子主仁內義外說。雙方所提的論證雖有引喻失當、甚至不合邏輯之處，但其基本立場甚為清楚。⑯告子之所以主張「義

⑭ 參閱 Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Bern, 1966), S. 262ff.。

⑮ 參閱拙著 Ming-huei Lee, *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik* (Diss. Bonn, 1987), S. 265ff.。

⑯ 這兩章底詳細疏解，請參閱牟宗三，《圓善論》（臺北：學生書，1985年），頁12-19。

外」，是因為他把道德法則（義）看成由客觀事實（對象）所決定者。「彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」<sup>(11.4)</sup> 在另一章中，孟季子也呼應此說：「所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也。」<sup>(11.5)</sup> 依告子和孟季子底立場而言，我們之所以有「敬兄」底義務，是基於「兄長於我」這個客觀事實；若無此事實，「敬兄」底義務亦不存在。縱使孟子駁之以：「弟爲尸（代神主之位），則誰敬？」他們仍可回答道：在此情況下，我們有「敬弟」底義務，正是基於「弟爲尸」這個事實。用康德底話來說，告子和孟季子是根據對象來決定道德原則，故只能建立實質的原則。

在這兩章中，孟子雖未提出正面的論據，但由其反對「義外」，即反顯出他係站在康德底形式主義（就第一層意義而言）之立場。如佐之以其性善說，我們即可知道他反對「義外」的理由在於：道德法則（仁義）係出於道德主體性（性），而非由對象所決定。所以，他說：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」<sup>(11.6)</sup>

孟子論性，是就「人之所以異於禽獸者」而言，即從人之道德主體性來說；這相當於康德所謂「智思的性格」（intelligibler Charakter）。<sup>⑮</sup> 告子論性，則是就「生之謂性」底層面而言，即從人之動物性來說，故曰：「食色，性也。」<sup>(11.4)</sup> 這屬於康德所謂「經驗的性格」（empirischer Charakter）。<sup>⑯</sup> 若從道德

⑮ *Kritik der reinen Vernunft*, hg. Raymund Schmidt (Hamburg, 1976), A539/B567. (A=1781年第1版, B=1787年第2版)

⑯ 同上。

主體性說「性」，則決定道德之善的道德法則（仁義）必然出於此性；孟子即因此而主「性善」說。由此觀點而論，告子實亦不能主張「仁內」。告子既不能肯定人之道德主體性，則仁之德何由而發而可謂之內？其所以主「仁內」之理由在於：

吾弟則愛之，秦人之弟則不愛，是以我爲悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長爲悅者也，故謂之外也。(11.4)

告子認爲：在義之德，決定此德的是「年長」底事實，故無論是楚人之長者，還是我家之長者，均應敬之；這是由於其「年長」之事實使我願意敬之（以長爲悅者），故謂之外。但在仁之德，似不如此。同樣基於「爲人之弟」底事實，我卻只愛吾之弟，而不愛秦人之弟，這顯然是由於我的主觀態度使我願意如此（以我爲悅者），故曰「仁內」。其實這種區別毫無意義。因爲我們也可順著告子底思路而說：我之所以愛吾弟，而不愛秦人之弟，正是基於「他們與我的親疏遠近關係不同」這個事實，故亦可說「仁外」。如果只因仁之德與某種情感（愛）相聯結，便謂之內，那麼義之德又何嘗不與敬之情相聯結，而可謂之內？由此可知：仁義之爲內在抑或外在，並非取決於其是否與某種主觀的情感相聯結，而是取決於其是否出於作爲道德主體性的「性」。因此，告子其實只能主「仁義外在」說。「仁義內在」說與「仁義外在」說是兩個既窮盡又排斥的立場，並無第三種可能性。「仁內義外」云者，不過是由於思想不透徹而產生的不一貫而已。

## 五、道德之普遍性

康德所謂的「形式原則」既不預設任何質料（目的），則其為道德法則，事實上只包含一項形式的要求：普遍化。因此，他說：

如今，若我們從一項法則抽除一切質料，亦即意志底每一對象（作為決定根據），那麼除了一個普遍立法底純然形式以外，就一無所贖了。<sup>⑩</sup>

康德認為：這個形式的要求隱含於一般人底道德意識中，因此我們只要分析道德法則底概念，便可抉發出這項要求來。這點不需要教導，只需要加以指點，使人注意到它。<sup>⑪</sup>因此，康德提出定言令式底第一個程式，即是：

僅依據你能同時意願它成為一項普遍法則的那項格律而行動。<sup>⑫</sup>

同樣的，孟子也肯定道德法則之普遍性。〈告子上〉篇有一段話可以為證：

……故曰：口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？

---

<sup>⑩</sup> *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 27.

<sup>⑪</sup> *GMS*, *KGS*, Bd. 4, S. 403 f.

<sup>⑫</sup> 同上, S. 421.

心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。(11.7)

此「心」即「不忍人之心」或「怵惕惻隱之心」，亦即所謂「本心」，也就是指道德主體本身。以味覺、聽覺、視覺之普遍性來推想理、義（道德法則）之普遍性，當然只是一種類比而已。事實上，感官知覺並不能有絕對的普遍性，至多只有相對的普遍性（蓋然性）。但依孟子之見，道德主體所規定的道德法則必然有絕對的普遍性。這不能以一般人未必皆依道德法則行事為由而加以懷疑。我們也不能因有人不承認道德法則底有效性而對其普遍性打折扣。因為在道德實踐中固有先知與後知、先覺與後覺之分，人之本性卻無不同。聖人不過是能先證得此普遍之性的先知先覺者而已。道德法則係出於我們的本性，雖聖人亦不能在此教導我們，而只能以先知覺後知，以先覺覺後覺。此無他，因我們有共同的本性，故能證知普遍的法則。因此，〈告子上〉篇云：「人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。」(11.2)

## 六、人格之尊嚴

康德既然肯定道德法則底普遍性，則此種法則必然為理性原則，因為絕對的普遍性是理性原則底特徵。而道德法則之為理性原則，即意謂它適用於一切有理性者。因此，道德法則即是有理性者底法則，以有理性者為其有效性底根據。康德把有理性者亦

稱爲「人格」(Person)。<sup>23</sup>既然道價值是絕對的，則決定道德價值的主體(人格)也必然有無可替代的價值，即尊嚴(Würde)。因此，我們不能把人格貶抑到工具底地位，而得承認它本身就是目的。所以，康德把人格稱爲「目的自身」(Zweck an sich selbst)或「客觀目的」。<sup>24</sup>於是，他提出定言令式第二個程式：

如此行動，即無論在你的人格還是其他每個人底人格中的「人」(Menschheit)，你始終同時當作目的，決不只當作工具來使用。<sup>25</sup>

但我們不可誤會，以爲康德承認人格爲「目的自身」或「客觀目的」有違其形式主義的立場。因爲在此並非道德法則預設目的自身，而是「道德法則」底概念本身便涵蘊著「目的自身」底概念。承認道德法則底普遍有效性，而又否定人是目的自身，對康德而言，是自相矛盾的。

孟子亦肯定人格之尊嚴；這點直接見於其「天爵」說之中。  
〈告子上〉篇云：

孟子曰：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之；今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣！」

<sup>23</sup> 同上，S. 428。

<sup>24</sup> 同上。

<sup>25</sup> 同上，S. 429。

(11.16)

「爵」本是政治上的一種地位，如公、卿、大夫等。有此地位，即受到某種程度的尊重；地位愈高，愈顯其尊貴。因此，「爵」涵有「價值」之義。但政治上的爵位係由居上位者所授與，其價值亦由此授與者決定，故均是相對的。一般人所看重的價值，大抵皆屬此類；故孟子在下章中接著說：

欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳矣！  
人之所貴者，非良貴也。趙孟之所貴，趙孟能賤之。  
(11.17)

所以，人爵所顯示的價值並非絕對價值（良貴），以其價值由他人所決定也。由此可知：絕對價值只能由自己創造、由自己決定，而這只能是我們透過道德實踐（仁義忠信，樂善不倦）加諸自己的尊嚴；此即「天爵」也。故人之尊嚴顯示於其道德性，亦即上文所提到的「人之所以異於禽獸者」或「君子所以異於人者」。

與「天爵」相對，「人爵」屬於「幸福」底概念。故「天爵」與「人爵」底關係即相當於康德在《實踐理性批判》底〈辯證論〉中所討論的道德與幸福底關係。<sup>29</sup>此處的「古之人」與「今之人」之對比，並非就歷史事實而言，而是表示「理想狀態」與「現實狀態」之對比。這是古書中常見的用法。「古之人修其天爵，而人爵從之」意謂：就理想狀態而言，天爵應為人爵之前

<sup>29</sup> 參閱牟宗三，《圓善論》，頁 56-58。



提！(雖然事實未必如此)。康德也認為：在最高善底概念中，道德與幸福這兩個性質完全不同的要素之結合必須以道德作為幸福底條件，而不能以幸福作為道德底條件。<sup>27</sup>因為康德在《實踐理性批判》底〈分析論〉中的「定理二」已證明：

一切實質的實踐原則就其自身而言，均屬同一類，並且隸屬於我愛或個人幸福底普遍原則。<sup>28</sup>

因此，以幸福作為道德底條件，只能建立實質原則，而成就他律道德。唯有以道德為幸福底條件，才能建立真正的道德原則，而成就自律道德。既然孟子認為天爵應為人爵底前提，其倫理學應屬自律倫理學。

再者，天爵與人爵之分亦即〈梁惠王篇〉第一章中的義利之辨。孟子答梁惠王以：「王何必曰利？亦有仁義而已矣！」並非反對謀利，而是反對「後義而先利」。苟能以義為先，利亦非不可求。「未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也」。「不遺其親」、「不後其君」雖屬於「利」，亦須以仁義為前提。此不可以功利主義解之。此處的問題並非：利不可求？而是：義、利二者，孰先孰後？用康德底話來說：到底應以道德為幸福之條件呢？還是應以幸福為道德之條件呢？只要承認義、利分屬不同的領域，則義與利之結合只有這兩種可能性，並無第三種可能性。南宋陳同甫主「義利雙行」，只是漫混，根本不成其為論點。就此點而言，孟子與康德底立場一致。

<sup>27</sup> 參閱 *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 114 ff.

<sup>28</sup> 同上, S. 22.

孟子既然在人底道德性中看到人底尊嚴，則他必須也承認作為道德主體的人格具有不可替代的價值，而不可被貶抑為工具。所以，他在〈公孫丑上〉篇強調：「行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不為也。」<sup>(3.2)</sup> 以康德底用語來說，每個人就其為道德主體而言，均是目的自身；因此，若他非因道德的理由應受懲罰，我們便不可犧牲他，以他作為達成其他目的（即使是為了得天下）的工具。其肯定人格之尊嚴，無以加矣！

## 七、道德之自律

在定言令式底第一個程式中，康德發現道德法則底形式：普遍性。在第二個程式中，他發現道德法則底質料：作為道德主體的目的自身。綜合這兩個面向，便可得到定言令式底第三個面向：道德法則是道德主體自定的普遍法則；此即「自律」底概念。他把道德主體（嚴格意義的「意志」）之自律視為「道德底最高原則」，因為這個原則顯示出道德底本質。他解釋道：

意志之自律是意志底特性，由於這種特性，意志（無關乎意欲底對象之一切特性）對其自己是一項法則。<sup>②</sup>

簡言之，意志之自律即意志之自我立法。

但要完全了解康德底「自律」概念，我們還得了解他的「雙重世界」與「人底雙重身分」之理論。在《純粹理性批判》中，

<sup>②</sup> GMS, KGS, Bd. 4, S. 440.

他承襲傳統哲學中「智思世界」(mundus intelligibilis)與「感性世界」(mundus sensibilis)底分別，將所有對象區分為「物自身」(Ding an sich)與「現象」(Erscheinung)或者「理體」(Noumenon)與「事相」(Phaenomenon)。現在他把智思世界理解為由一切有理性者(目的自身)依據道德法則共同組成的「目的王國」(Reich der Zwecke)。<sup>⑩</sup>我們的自我一方面是道德主體，以物自身底身分隸屬於智思世界；另一方面，它是感性存有者(Sinnenwesen)，以現象底身分隸屬於感性世界。如此，我們才能理解自律底可能性。因為在此，作為現象的我服從作為物自身的我所頒布的法則；我自己一方面是立法者，另一方面又是服從者，故是自我立法、自我服從。

如上所述，孟子亦承認這樣一種能立法的道德主體，即所謂「本心」；而仁、義、禮、智均是本心所制定的法則，非由外面所強加。其性善義必須由道德主體之自我立法去理解。告子由「生之謂性」底層面說人性，其實只肯定人底自然生命或動物性。人底自然生命是中性的，其本身不含道德法則，以決定道德之善、惡。故在告子，道德法則只能由外在的事實或對象來決定，因此他必主「仁義外在」說。道德法則既非內在於性，則性之本身自然無所謂善惡，故他必主「性無善無不善」(11.6)之說。他說：

性猶杞柳也，義猶柤捲也。以人性為仁義，猶以杞柳為柤捲。(11.1)

<sup>⑩</sup> 參閱同上，S. 433 f. u. 436。

性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。(11.2)

這兩個譬喻均證明：告子之所謂「性」是中性的，因此非道德法則之根源。反之，孟子底「本心」是能自定法則的道德主體。「雖存乎人者，豈無仁義之心哉？」(11.8)「仁義之心」即是能立法道德主體。孟子即由此說「性善」。故性善說中即涵著道德主體之自我立法，亦即自律。

前面提到：康德底「自律」概念與「人底雙重身分」說不可分。孟子亦肯定人底雙重身分，此即其「大體」、「小體」之說。在「魚與熊掌」之喻中已涵有大體、小體之分。孟子說：

魚，我所欲也，熊掌亦我所欲也；二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生亦我所欲也，義亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取義者也。(11.10)

軀體之存在(生)為自然生命之最後基礎，故孟子以之代表自然生命(小體)。道德(義)為精神生命之本質，故他以之代表精神生命(大體)。當我們的自然生命與精神生命不可得兼時，我們應當捨棄前者，以保全後者，因為後者是我們的人格尊嚴之所在。人格尊嚴之可貴已隱含於一般人底道德意識中；用康德底術語來說，此即「理性底事實」(Faktum der Vernunft)。故孟子說：「非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳！」(11.10)若有人竟然為了維持自然生命而犧牲其人格底尊嚴，則是不知輕重，而「失其本心」。

因此，人底精神生命與自然生命實有輕重、貴賤之分，不可

等量齊觀，孟子即以體之大小喻之：

體有貴賤，有大小。無以小害大，無以賤害貴。養其小者爲小人，養其大者爲大人。(11.14)

「體」並非指「軀體」。軀體豈有價值上貴賤之分？這裏的「體」相當於哲學中所謂的「自我」。故「大體」即相當於康德哲學中作爲物自身而屬於智思世界的我，即道德主體也。「小體」則相當於作爲現象而屬於感性世界的我。這點由〈告子篇〉底另一章而益形明白：

公都子問曰：「鈞是人也，或爲大人，或爲小人，何也？」孟子曰：「從其大體爲大人，從其小體爲小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣！心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也，此爲大人而已矣！」(11.15)

此章進一步申言「大體」、「小體」之義。小體是自然生命（包括心理、生理兩方面），此處僅提到聽覺、視覺兩種外感官能，即修辭學中所謂「以曲例全」(pars pro toto)也。其實何止其他外感官能，甚至內感官能（七情六慾之官能）亦皆屬於小體。感官底機能是被動的；以康德常用的說法來表達，它們只能消極地爲外物所「觸動」(affizieren)。當它們與外物相接時，即爲外物所牽引，而皆落入自然法則之機括中——以康德底術語來說，

即皆落於「自然底因果性」(Kausalität der Natur)中。此中無任何自主性可言，故無法透顯出精神生命之獨特性，故曰「蔽於物」。精神生命之獨特性只能顯示於道德主體(心)之機能，即「思」。「思」並非指一般意義的「思想」，尤其不能指理論理性之認知作用。即使我們用「認知」一詞底引申義，這也必須指道德的認知，即道德判斷之能力。其實這不僅涉及判斷作用而已，因為道德的判斷即是道德的要求。因此，在「思」底作用中即包含一種自主性，足以超脫於自然法則底機括之外，故曰：「思則得之，不思則不得也。」若我們的心之官不能挺立起來，發生作用，我們的生命即陷落於自然底因果性中，而為小體所奪。故我們的生命之超拔抑或陷落，全繫於此「思」之作用中的自主性。於此即透顯出「自由」之義，故下節即轉至「自由」底問題。

## 八、意志之自由

康德分析出「自律」概念，以之為道德底最高原則之後，發現：「自由底概念是說明意志底自律的關鍵。」<sup>①</sup>因為就消極意義而言，意志底自由即是它能够不依待外在原因而獨立地發生作用的一種因果性，亦即能超脫自然法則底制約的因果性。<sup>②</sup>但是這不表示自由的意志是無法則的，因為它固然不受自然法則底制約，卻仍須服從它自定的法則(道德法則)。因此康德說：

① 同上，S. 446。

② 同上；參閱 *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 33。

除了自律——亦即「意志對於自己是一法則」的這項特質——之外，意志底自由還可能是什麼呢？<sup>③</sup>

換言之，積極意義的「自由」即是意志之自律，亦即自我立法。<sup>④</sup>因此，意志底自由即是意志依據道德法則而引發行動的一種特殊因果性；此種因果性康德稱為「自由底因果性」（Kausalität der Freiheit）。

由此可知：我們的道德主體本身具有實現其法則的能力；這合乎所謂「應當（Sollen）涵著能夠（Können）」之義。因為在自由底因果性之範圍內，道德主體可自作主宰；但若牽涉到以假言令式來表達的實踐誠規時，則落入自然底因果性之範圍，此時便無自由可言。故康德說：

滿足道德底定言命令，永遠是每個人力所能及；滿足幸福之以經驗為條件的誠規，則不常見，並且決非對每個人均是可能的（甚至僅就單一目標而言）。此其原因在於：前者僅牽涉到必然真實且純粹的格律，但後者卻牽涉到實現一個所欲對象的力量和自然能力。<sup>⑤</sup>

上文討論孟子底「大體」、「小體」之說時，我們已見到孟子以「思」來說明道德主體（心）之機能。「思則得之，不思則不得也。」故此「思」實具有一種「自由底因果性」，由此顯示出道德主體之自由。此主體自由之義在孟子底另一段話中更加明

<sup>③</sup> *GMS, KGS, Bd. 4, S. 446 f.*

<sup>④</sup> *KpV, KGS, Bd. 5, S. 33.*

<sup>⑤</sup> 同上，S. 36 f.。

顯：

故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：「操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。」唯心之謂與？（11.8）

此段論心（道德主體）之活動。「操則存，舍則亡」即所謂「思則得之，不思則不得」，皆指心之自作主宰的能力，即自由。孟子在此引孔子之言，雖是亦強調存養工夫之重要，但存養之可能必以道德主體之自由為根據。朱注云：「孔子言心，操之則在此，舍之則失去，其出入無定時，亦無定處如此。……程子曰：『心豈有出入？亦以操舍而言耳。……』」<sup>36</sup>心非空間中之物，豈能有出入可言？故程子（頤）之操舍言之，是也。心之出入即心之隱顯，或操存而顯，或舍亡而隱，此皆決於心之一念之間，其權柄全在心自身之能力。故此心為一自由的主體，具有康德所謂的「自由底因果性」。

唯有肯定心之自由，而將其活動歸諸自由底因果性之範圍內，孟子才能說：

萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。（13.4）

此相當於孔子所謂「一日克己復禮，天下歸仁焉」（《論語·顏淵》）或「我欲仁，斯仁至矣」（《論語·述而》），皆是就道

---

<sup>36</sup> 朱熹，《四書集注》（臺北：中華書局，四部備要本），《孟子集注》，卷6，頁7下。



德主體之自由肯定「應當涵著能够」之義。若從自然底因果性去理解「萬物皆備於我」，豈非成了神話？

至於自由與自然兩個領域之區分亦見於孟子底一段話中：

求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。

求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。

(13.3)

第一句即指自由底因果性，第二句則指自然底因果性。惟有在前者底範圍內才能言意志之自律、自主，而說：「求則得之，舍則失之。」由此可知：康德底「自由」概念之主要內涵均包含於孟子底學說中。

## 九、孟子與康德底倫理學之基本差異

從以上第二至八節底討論可見：凡康德底「自律」概念所包括的主要內涵均見於孟子底學說中，其對應可謂絲絲入扣，無所遺漏。我們據此而判定孟子底倫理學屬於自律倫理學，似乎已無爭論之餘地。但此項判定並不否定：孟子與康德底自律倫理學各有其獨特的型態，因而在某一方面具有基本的差異。筆者在前言中強調：我們必須把康德底「自律」原則與其基於此原則而建立的倫理學系統分別開來；接受其「自律」原則者，並不必然接受其整個倫理學系統。就「道德底本質在於自律」這個觀點而言，孟子與康德底看法並無出入，所不同者在於其道德主體性底架構。

康德哲學中的道德主體即「意志」(Wille)。但他使用「意志」一詞，有廣義與狹義之分。狹義的「意志」與「意念」(Willkür)有別，是指道德法則之制定者。廣義的「意志」包括意念在內；「意念」是道德法則之服從者，屬於「經驗的性格」。在康德，道德主體是狹義的「意志」，亦即「實踐理性本身」。<sup>③7</sup>因此，一切情感（包括道德情感、愛、敬、同情等）均被排除於道德主體之外。康德固然承認這些情感有其理性的根據，因而具有道德的意義；但它們自身仍是感性的，因此不屬於道德主體本身。簡言之，康德底道德主體性之架構是一個理性與情感二分的架構。這個架構底特性表現於兩方面：首先，他把道德情感、人類愛、自尊與良心(Gewissen)四者同視為我們對道德的感受性之主觀條件（人類學根據），而非道德之客觀根據。<sup>③8</sup>其次，他把愛底義務（包括慈善、感恩、同情）與敬底義務中所涉及的情感或者解釋為道德行為之結果（非動機），或者乾脆將它們智性化，而理解為一種格律或理想。<sup>③9</sup>換言之，他堅持義務與愛好(Pflicht und Neigung)之二分。因此，他反對席勒(Friedrich Schiller)所謂「對義務的愛好」底概念。<sup>④0</sup>對康德而言，人同時擁有理性自我和感性自我，而一切情感均屬於感性自

<sup>③7</sup> *Metaphysik der Sitten* (以下簡稱 *MS*), *KGS*, Bd. 6, S. 213.

<sup>③8</sup> 參閱同上, S. 339-403.

<sup>③9</sup> 參閱拙著, *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*, S. 263 f. u. 270 ff.

<sup>④0</sup> F. Schiller, "Über Anmut und Würde", in: *Schillers Sämtliche Werke* (Säkular-Ausgabe), hg. Eduard von den Hellen (Stuttgart u. Berlin, 1904/5), Bd. 11, S. 217.

我；既然理性自我與感性自我永遠處於一種緊張狀態中，則道德的動機只能是「對道德法則的敬畏」，而非「對義務的愛好」。因為後者意謂這兩重自我間的緊張關係之消解，而康德認為：唯有一個無限存有者底意志才能超越此緊張關係；這種意志他稱之為「神聖意志」(heiliger Wille)。④ 因此，依康德之見，神聖意志只是我們人類永遠無法達到的一個理想；⑤ 如果有人竟然自以為具有神聖意志，即是以無限存有者自居，而陷於所謂「道德的狂熱」。⑥ 這些說法都得在理性與情感二分的主體性架構中去理解，而這個架構是康德倫理學（至少就其晚期的型態而言）之基本預設。

但孟子是否也預設這樣一個道德主體性底架構呢？要回答此問題，必須了解孟子的「四端之心」說。由於此說之關鍵性，我們得把孟子論四端之心最完整的一段抄錄於下，以便討論。〈公孫丑上〉篇云：

……由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；

④ GMS, KGS, Bd. 4, S. 414 u. 439.

⑤ KpV, KGS, Bd. 5, S. 32 u. 122.

⑥ 同上, S. 84.

苟不充之，不足以事父母。(3.6)

此段引文承接第二節所引「所以謂人皆有不忍人之心者……」一段而來。

歷來對這段文字的解釋，頗有爭議，本文無法一一討論。在宋明儒者底討論中，各家底解釋依其對「心」、「理」、「情」三個概念底關係的理解方式而定。在各家理解此關係的方式中即透顯出其所預設的主體性架構。而依主體性架構之不同，此段文字基本上有兩種解釋方式，我們分別以朱子和陸象山為代表。朱注云：

惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。仁、義、禮、智，性也。心，統性情者也。端，緒也。因其情之發，而性之本然可得而見，猶有物在中而緒見於外也。<sup>④</sup>

是非之心所涉及的「是非」並不是知識上的是非，而是道德上的是非。說惻隱、羞惡、辭讓、是非四端之心是「情」，並無不可；但它們並非一般意義的「情感」，而是「道德情感」或「道德感」(moral sense)。仁、義、禮、智四者，朱子說為「性」，實即視之為「理」。因為《語類》有云：「性即理也，在心喚作性，在事喚作理。」<sup>⑤</sup> 仁、義、禮、智是理，用康德底術語來說，即是道德法則。朱子由此說性，以此為性之本然。然此性之本然何由而見？即由惻隱、羞惡、辭讓、是非之情見；此四端之

<sup>④</sup> 朱熹，《四書集注》，《孟子集注》，卷2，頁12上。

<sup>⑤</sup> 《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年），第冊1，卷6，頁82。

情如性之端緒，而顯露於外。朱子即由此四端之情說「心」，故《語類》云：「情者，心之動。」<sup>④⑥</sup>故在心、性、情、理四者之關係中，心與情在一邊，性與理在另一邊；以朱子理底、氣二元來說，前者屬氣，而後者屬理。他說「心統性情」，實包含兩層不同意義的關係。心與理同屬氣，同屬康德所謂的「感性世界」。

《語類》云：「靈處只是心，不是性，性只是理。」<sup>④⑦</sup>又云：「動處是心，動底是性。」<sup>④⑧</sup>心是活動原則，故為靈處、動處。心之活動即是情。故在朱子，心與情底關係是一種心理學的關係。而性是「動底」。動底，活動之根據也，然其自身不活動（非靈處、動處）。故心與性（即理）底關係並非一種心理學的關係，而是一種知識論的關係。《語類》云：「心包萬理，萬理具於一心。」<sup>④⑨</sup>此「包」或「具」並非如康德所謂「意志底立法」之意，因為「心」在朱子屬於氣，根本不能制定道德法則。因此，這只能表示一種認知上的眩攝，而非道德主體底立法。故在朱子，並無一個獨立意義的道德主體，亦即無一個能立法的道德主體。其倫理學必屬他律倫理學，故其對孟子的理解必有問題。但朱子所預設的心、理二分或性、情二分的架構與康德底架構有相合之處，此即：兩者均將道德情感（四端之心）與道德法則（仁、義、禮、智）打成兩橛，而將前者歸諸感性（氣）。

若照朱子理解此段文字的方式去理解孟子，必將孟子底倫理

④⑥ 同上，卷5，頁97。

④⑦ 同上，卷6，頁85。

④⑧ 同上，卷6，頁88。

④⑨ 同上，卷9，頁155。

學講成他律倫理學。故從義理上即可判定朱子底理解不合孟子原意。此外，從文獻上亦可證明朱注之非。朱子把惻隱、羞惡、辭讓、是非之心僅視爲仁、義、禮、智之端，而與仁、義、禮、智本身有別，以前者歸諸氣，後者歸諸理。這似乎合於此段引文。但在〈告子上〉篇有另一段文字，卻無法如此去理解：

惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。(11.6)

「恭敬之心」即「辭讓之心」，用詞偶異耳。此段是孟子答公都子問性之善惡問題，而以此說明性善之義。其說「性善」，即從惻隱、羞惡、恭敬、是非之心去說。而他即就此四端之心說仁、義、禮、智之理，再就仁、義、禮、智說性善（我固有之）。如我們亦把四端之心說成「情」，則在此心、性、情、理四者爲一事，而非如朱子所想的，可打成兩橛。朱子亦發現此問題，故其注曰：

前篇言是四者爲仁義禮智之端，而此不言端者，彼欲其擴而充之，此直因用以著其本體，故言有不同耳。<sup>⑤</sup>

朱子解釋〈公孫丑篇〉那段文字時，以「端」爲端緒之端，謂性之端緒於此可見也；而此處卻將「端」理解爲發端之端，以此爲

<sup>⑤</sup> 朱熹，《四書集注》，《孟子集注》，卷6，頁4下。

擴充之發端也。其前後不一致，有如此者！姑不論此種不一致，朱子係以前面那段文字為標準來解釋〈告子篇〉這段文字；但問題是：何以我們不能以後者為標準來解釋前者呢？唯一可能的答案是：前段文字較易套入朱子自己的義理系統中。但朱子底系統與孟子底自律倫理學扞格不相入，故朱子底解釋必有問題。

於是，我們轉而看看陸象山底解釋。象山〈答李宰書〉有云：

心於五官最尊大。〈洪範〉曰：「思曰睿，睿作聖。」孟子曰：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」又曰：「存乎人者，豈無仁義之心哉？」又曰：「至於心，獨無所同然乎？」又曰：「君子之所以異於人者，以其存心也。」又曰：「非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。」又曰：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」去者，去此心也，故曰「此之謂失其本心」。存之者，存此心也，故曰「大人者，不失其赤子之心」。四端者，即此心也；天之所與我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也，故曰「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」。所貴乎學者，為其欲窮此理，盡此心也。<sup>51</sup>

此是就本心說四端之心，且就此說性善（人皆有是心），而心即理；故此處的心、性、理為一事，而與〈告子篇〉那段引文相吻合。但問題是：這是否也能解釋〈公孫丑篇〉那段引文呢？這裏

<sup>51</sup> 《陸九淵集》（臺北：里仁書局，1981年），卷11，頁149。

有兩個必須解決的問題。一是：「端」字如何解？二是：惻隱、羞惡、辭讓、是非四者顯然是情，如何能與本心、性、理為一呢？

前面已提過：我們不妨把這四端之心說成「道德情感」。但我們不必依康德底方式，將道德情感歸諸感性。本世紀現象學倫理學底貢獻之一即是發現我們在價值底領會中所涉及的「情感」非一般意義的情感。爲了區別起見，謝勒在論及「價值感」時，以 *Fühlen* 一詞代替通常所使用的 *Gefühl* 一詞。一般所謂的「情感」可以在肉體底確定位置中作為一種感性狀態而被給與，而謝勒所謂的「價值感」卻是一種先天的意向性體驗。<sup>②</sup> 我們固然不能硬說：孟子底「四端之心」即屬謝勒底「價值感」；但謝勒之區分 *Fühlen* 和 *Gefühl* 卻可幫助我們了解：並非一說到「情」，就一定要歸諸感性。因此，縱使說四端之心是「情」，「情」應當是 *Fühlen*，而非 *Gefühl*。如此，四端之心即上提到本心（道德主體）底層次，仁、義、禮、智爲本心所制定之理（法則），四端之心爲本心自求實現的力量所表現之相。此處之「端」仍可解爲「端緒」，但此「端緒」是就本心所表現之相而言；本心有多少理，即有多少相，故曰「惻隱之心，仁之端也」云云。由本心表現之相，即可知其體，故謂此相爲「端」。此「端」不可解作「發端」義。否則說：惻隱之心爲仁之發端，豈合乎孟子本意？「發端」即含「未完足」之義，而孟子明明說：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」既已固有之矣，又視惻隱之

② 參閱 M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 77 ff., 261 ff. u. 335 ff.



心僅爲其發端，豈非使性善之義落空？此義亦無礙於擴充之工夫，因爲擴充之工夫必須以此完足之性爲其根據。故依象山地解釋方式，孟子實打破康德底情感與理性之二元架構。

這種解釋還有一個極有力的佐證，即象山所引的「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」<sup>(11.7)</sup> 這句話。理義（道德法則）悅我心，此「悅」即席勒所謂「對義務的愛好」。而在康德底情感、理性二分的架構中，他不能承認這種「悅」，因爲能悅理義之心正是他所謂的「神聖意志」，而他決不承認人有這種意志。由此觀之，象山「心即理」的義理架構與孟子倫理學之系統相應；此正是孟子倫理學與康德倫理學底基本差異之所在。

## 十、結語

從以上第二至第八節中的對比，我們可斷定：孟子與康德同樣肯定「自律爲道德底本質」的立場，因而其倫理學同屬自律倫理學。在這個前提之下，我們並不否定：孟子與康德底倫理學系統有其基本差異，各自表現出不同的型態。由第九節中的分析可知：此項基本差異在於兩者所根據的道德主體性底架構。康德底倫理學預設一個情感與理性二分的架構，而將一切情感（包括道德情感）排除於道德主體之外。孟子則採「心即理」的義理架構，從四端之心說本心，本心即性。但此項基本差異並不影響兩者之同爲自律倫理學，因爲其差異是在哲學人類學底層面，而非在倫理學的原則論（*ethische Prinzipienlehre*）底層面上表現。在後一層面上，這兩套倫理學相互對應，若合符節。因此，以「

自律」概念來解釋孟子底倫理學，決非此附，而是相應的。此項分辨或許有助於澄清近年來有關以康德解釋儒家的合宜性問題的爭論。

## 再論孟子的自律倫理學

《哲學與文化》第15卷第6期刊出孫振青先生底〈關於道德自律的反省〉一文。該文係對我於4月23日應利氏學社之邀所宣讀的〈孟子與康德的自律倫理學〉一文的評論。在該場討論會中，正是由孫先生擔任講評，當時我也曾針對孫先生底評論提出幾點答辯。當時討論的情形見於同期《哲學與文化》劉若韶先生底報導〈自律與他律〉一文中。可惜由於時間之限制，當時孫先生與我均未能暢所欲言。現在孫先生發表了這篇書面評論，使我們更完整地了解他的觀點。孫先生底觀點代表國內一些人士（特別是天主教界）對儒家哲學的理解方式；因此，趁這個機會對此問題作進一步的討論、辨析，當非無意義之事。

孫先生同意：孟子與康德之倫理學有許多相似之處。在這個前提之下，他特別指出兩者之間的四點差異。我在上述的論文中強調：我們得分辨儒家倫理學與康德倫理學之間的差異究竟屬於「自律」概念底範圍，還是屬於系統底特殊型態。若這種差異屬於後者，並不影響到「孟子倫理學為自律倫理學」的論斷；若是屬於前者，則以康德底「自律」概念理解孟子底倫理學，便不無可議之處了。<sup>①</sup>而孫先生所舉出的四點差異均涉及「自律」底概

---

① 參閱拙文，〈孟子與康德的自律倫理學〉，《哲學與文化》第15卷第6期（1988年6月），頁2-3（本書，頁47-49）；亦見《鵝湖月刊》第155期（1988年5月），頁5-6。以下引述時，以《鵝湖月刊》之頁數為準。

念，足以影響到我的論斷，故不能不加以辨析。以下即針對孫先生所列舉的四點差異逐項加以討論。

康德底「自律」學說包含現象與物自身之區分，並且肯定人底雙重身分。依此，人一方面以物自身底分制定道德法則，另一方面以現象底身分服從道德法則。依我之見，孟子底「大體」、「小體」說已包含這種雙重身分說。<sup>②</sup>孫先生所提出的第一點差異即針對此點而言：「在孟子則沒有本體與現象之區分。雖然他區分了大體(本心)與小體(耳目之官)，但這不是康德之意。」<sup>③</sup>此處所謂「本體」與「現象」即指 *Noumenon* 與 *Phaenomenon*，我譯為「理體」與「事相」。在康德哲學中，理體與事相之分約略等於「物自身」與「現象」(*Erscheinung*)之分；「理體」底範圍較「物自身」為廣，上帝、自由、不減的心靈亦屬於「理體」底範圍。現象與物自身之區分康德稱為先驗的 (*transzendental*)，以別於洛克底初性與次性之經驗區分和萊布尼茲底感性知識與智性知識之邏輯區分。<sup>④</sup>

在《純粹理性批判》一書中，現象與物自身之區分是一種知識論的區分，為康德所採的知識的主體主義所必涵。依康德之意，現象是對象之顯現於我們者；他既然把時間和空間視為我們的感性之主觀形式，把範疇視為我們的知性之純粹概念，則現象

② 同上，頁11（本書，頁66-68）。

③ 孫振青：〈關於道德自律的反省〉，《哲學與文化》第15卷第6期（1988年6月），頁17。

④ *Kritik der reinen Vernunft*（以下簡稱 *KrV*），hg. Raymund Schmidt (Hamburg, 1976), A44f./B61f. (A=1781年第1版 B=1787年第2版)

便是我們藉著時間、空間和範疇這些形式條件所認識的對象。此時我們若設想對象之獨立於這些形式條件而有其本來面目，便形成「物自身」底概念。這些形式條件若要有認知的意義，便須透過感性直觀（依康德之見，這是我們人類僅有的直觀方式）取得知識底材料。我們若抽除感性直觀底一切條件，憑知性設想像物自身這類的可能對象，便形成「理體」底概念；這是「理體」底消極意義。<sup>⑤</sup>但我們可進一步設想理體為智性直觀(intellektuelle Anschauung)底對象；這是「理體」底積極意義。<sup>⑥</sup>但康德不承認人有智性直觀，因此對他而言，理體無法成為我們的知識底對象。在此意義下，他稱「理體」底概念為「或然的」(problematisch)；這意謂：此概念本身不包含矛盾，但我們也無法肯定其客觀實在性。<sup>⑦</sup>因此，康德說：「理體底概念……只是個界限概念，用以限制感性底僭越，且因此只有消極的運用。」<sup>⑧</sup>

如果我們只根據這層知識論的意義來理解「理體」或「物自身」，則我們必須承認孫先生底判斷：孟子並無理體與事相之區分。但是在知識論底脈絡中，「理體」或「物自身」底真正涵義並未充分顯現出來。究極而言，「物自身」並非一個知識論的概念，而是一個倫理學的概念。康德在《純粹理性批判》中討論純粹理性底第三背反(自由與自然底背反)時，已暗示了這層涵義。

---

⑤ *KrV*, B307.

⑥ 同上。

⑦ *KrV*, A254/B310.

⑧ *KrV*, A255/B310f.

如果我們承認因果法則在自然世界中的必然性，則自由（即絕對地開啟一狀態及其結果底系列的特殊因果性）何所容身呢？若我們承認這種先驗的自由，豈非破壞了因果法則底必然性？由此便形成一種背反。但康德所謂的「背反」（Antinomie）並非邏輯的矛盾（這種矛盾他稱為「分析的對立」<sup>⑨</sup>），而只是表面的矛盾，或稱為「辯證的對立」。<sup>⑩</sup>在包含邏輯矛盾的兩個命題中，其中一者為真，另一者必為假；一者為假，另一者必為真。但在背反中，正論與反論卻可同為真或同為假。就這第三背反而言，其正論與反論可同為真；換言之，自然底因果性與自由底因果性可以並存。化解這種表面矛盾的關鍵即在於現象與物自身之區分。就自然為現象底總合，自然世界為現象世界而言，我們可堅持因果法則底必然性；在這個層面上，確無自由可言。然而，我們除了從現象底觀點去理解一個存有者底因果性之外，還可以從物自身底觀點去理解其因果性；自由底可能性唯有在後一層面上才可理解，且不致與因果法則底必然性相牴牾。

由於自由必須關聯著主體而言，我們可根據以上的雙重觀點來了解人底雙重性格。如果我們把人看成感性世界中的主體，將其行為視為現象（它們與其他現象依照自然法則相聯繫），則他有一種「經驗的性格」（empirischer Charakter）。<sup>⑪</sup>但如果我們將此主體視為那些作為現象的行為之原因，而他本身卻不繫屬於任何感性底條件，因而不是現象，則我們承認他有一種「智思

⑨ *KrV*, A503f./B531f.

⑩ 同上。

⑪ *KrV*, A539/B567.

的性格」(intelligibler Charakter)。⑫然而，在《純粹理性批判》一書中，康德只能說明智思的性格之可能性以及這兩重性格之不相矛盾。直到《道德底形上學之基礎》及《實踐理性批判》二書中，他才透過道德法則間接證明智思的性格及其所涵的自由之實在性。他認為：道德法則係作為「理性底事實」(Faktum der Vernunft)而隱含於一般人底道德意識中。在這個脈絡中，我們才能充分掌握「物自身」底本質意義：「物自身」是透過道德意識而展現於我們的道德主體的界域。克隆納(Richard Kroner)教授亦深明此義，而說道：「物自身之對象並不是作為知識的一嶄新的對象之對象性而展現其自身，而是以義務之對象的姿態而展現其自身——即作為意志的對象。」⑬又說：「物自身乃是人類底道德探求的目標。」⑭

就「物自身」一詞底這種本質意義而言，孟子誠然未提出這個概念，但此概念所具的基本涵義大抵均見於孟子底相關學說中。就其大體、小體之說而言，此中實隱含物自身與現象之區分以及人底雙重身分說。孟子論「小體」，係就耳目之官來說：「耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣！」(11.15)⑮

---

⑫ 同上。

⑬ 克隆納，〈康德的世界觀〉，收入關子尹譯，《論康德與黑格爾》(臺北：聯經出版公司，1985年)，頁138。

⑭ 同上，頁139。牟宗三先生亦有類似的看法。他強調：物自身「不是一個認知上所認知的對象之『事實上的原樣』之事實概念，而是一個高度價值意味的概念」；見牟著《現象與物自身》(臺北：學生書局，1975年)，頁8。

⑮ 以下引用《孟子》本文，均依據楊伯峻《孟子譯注》(臺北：河洛出版社，1977年)，直接將其章節編號附於引文後，而不另加註。

耳目之官是我們的感覺官能，隸屬於感性主體。感覺官能底特性在於其被動性（不思）。除非有另一種力量作其主宰，否則它們一與外物相接，即為外物所牽引。「物交物」之「物」，後者指外物，前者指耳目之官。耳目之官在其被動性中為外物所牽引，則與外物同落入自然底機括中，而與外物無異了。在此，我們不妨看看康德如何論人底經驗性格：

……每一個致動因必有一種性格，亦即其因果性底一種法則；若無這種法則，它將完全不成其為原因。而在此情況下，我們首先在感性世界底一個主體中擁有一種經驗的性格；由於這種性格，其作為現象的行為依照不變的自然法則與其他現象完全聯結起來，並且能由這些現象（作為其條件）被推衍出來，且因此與它們相結合，構成自然秩序底唯一系列之環節。<sup>⑩</sup>

這段話非常適切地表達出上文所謂「物交物，則引之而已矣」一語底涵義：耳目之官及其所對的外物全屬於感性世界，以現象底身分依因果法則相互聯結起來；此時感性主體底行為能以外物為條件而由之被推衍出來。因此，耳目之官正屬於康德所謂的「經驗性格」。

有人可能懷疑：孟子何嘗有「現象」底概念？因為「現象」須與「物自身」相對而言，始有意義。在孟子，「小體」與「大體」相對而言。他是就「心之官」來說「大體」：「心之官則

<sup>⑩</sup> *KrV*, A539/B567.



思，思則得之，不思則不得。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也。此爲大人而已矣。」<sup>(11.15)</sup>此「心」即所謂的「本心」，是就道德主體而言。孟子言「心」，不從認知心去說，故此處所謂的「思」並非知識意義的「思」。此「思」乃是〈離婁篇〉所謂「思誠」<sup>(7.12)</sup>之「思」，爲實踐意義的「思」。「思則得之，不思則不得」相當於〈告子篇〉所引孔子的話：「操則存，舍則亡。」<sup>(11.8)</sup>此係就心之自作主宰的能力（自由）而言。因此，透過心之官所開展的界域即自由底界域，亦即孟子所謂「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也」<sup>(13.3)</sup>的界域。與此相對，透過耳目之官所開展的界域屬於「求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也」<sup>(13.3)</sup>的界域。在此界域中並無自由可言，因爲這屬於康德所謂「自然底因果性」之範圍。至於心之官所開顯的界域，則屬於他所謂「自由底因果性」之範圍。

我們在此以「自由」來說明「思」底作用，但須強調：此所謂「自由」不可依一般的意義去理解。依一般人底理解，不受外在條件底影響而作抉擇的能力即是自由。依康德之見，這並非真正的自由。因爲我們的抉擇固然不受外在條件底影響，卻仍可能爲內在的心理法則所決定，因而仍落入自然底因果性之中。這種自由康德稱爲「心理學的自由」或「相對的自由」，以別於「先驗的自由」或「絕對的自由」。<sup>①7</sup>大體所開顯的自由必屬於後一類。這種自由只能就智思世界(*mundus intelligibilis; intelligible*)

①7 *Kritik der praktischen Vernunft* (以下簡稱 *KpV*)，*Kants Gesammelte Schriften* (以下簡稱 *KGS*)，Bd. 5, S. 96f.

Welt) 及人底智思性格去理解。否則〈盡心篇〉所謂「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」(13.4) 的話即不可解。此「我」是就道德主體(本心)而言，具有「自由底因果性」，而此所謂「萬物」乃是本心所開顯的物自身。若此「我」不指道德主體，則不得謂「反身而誠」。若此所謂「萬物」非指物自身，則不得謂「萬物皆備於我」。馮友蘭不明此理，故一看到「萬物皆備於我」或「上下與天地同流」(13.13) 的話，便聯想到「神秘主義」。<sup>⑩</sup> 其實這些話均指示我們透過實踐理性所開顯的境域，何神秘之有？此所以馮氏終身不能了解儒家之精義。

孟子肯定心之自主性，乃是繼承孔子底思想而來。《論語·顏淵篇》：「爲仁由己，而由人乎哉？」(12.1) <sup>⑪</sup> 又〈述而篇〉：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」(7.30) 均涵有此種肯定。而對道德主體底先驗自由的肯定必然涵著對物自身及人底智思性格的肯定。就此意義而言，我們可以說：孟子底大體、小體之說已涵有康德底物自身與現象之區分。這決非比附。然而，要進一步說明此義，還得關聯到孟子底「仁義內在」說。由於這牽涉到孫先生所提到第四點差異，因此我將此問題留到後面再談。

孫先生所提出的第二點和第三點差異彼此相關聯，但爲了討論之方便，我先討論第三點。孫先生說：

依照康德，實踐理性自身是立法者，所以稱爲自律。

<sup>⑩</sup> 馮友蘭，《中國哲學史》(出版地點、年代不詳)，頁164-165。

<sup>⑪</sup> 以下引用《論語》本文，均依據楊伯峻《論語譯注》(臺北：河洛出版社，1980年)，直接將其章節編號附於引文後，而不另加註。

然而孟子從未說過自我是立法者，他只說，「我固有之」。「固有之」，即是本來就有，它們存在那兒，不是來自外在的經驗。而且他說，是「天之所與我者」，一如上述。足見對孟子而言，自我不是真正的立法者，而是接受法令者。<sup>⑳</sup>

其實孟子明白地表示「心為立法者」的思想，此即〈盡心篇〉所云：「君子所性，仁義禮智根於心。」<sup>(13.21)</sup>「仁義禮智」即所謂「道德法則」也。根，本也。「心為立法者」之意豈非彰彰甚明？這句話呼應〈告子篇〉中的另一段話：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：『求則得之，舍則失之。』」<sup>(11.6)</sup>將這兩段話配合起來看，可知此所謂「我固有之」意謂「固有於心」；而孟子以四端之心說「性」，故亦可說「固有於性」。孟子與告子辯義內、義外，是以「性」言內外。告子不知仁義禮智等道德法則根源於心，為性分之所涵，故主「義外」。若孟子底「心」非立法者，而只是接受法則者，豈不是也成了「義外」？那麼，他又何以反對告子呢？

至於上文所引孟子論大體的一段話中所謂「此天之所與我者」，朱子以「此」字指「此三者」，<sup>㉑</sup>謂耳目之官及心之官也。但依文義及義理脈絡來看，「此」字當指「心之官」。<sup>㉒</sup>傳

<sup>⑳</sup> 孫振青，〈關於道德自律的反省〉，頁17。

<sup>㉑</sup> 朱熹，《四書集注》（臺北：中華書局，四部備要本），《孟子集注》，卷6，頁11下。

<sup>㉒</sup> 關於此句之解釋，請參閱牟宗三，《圓善論》（臺北：學生書局，1985年），頁52-53。

統注疏家有依舊本改「此」爲「比」，而訓爲「比方」或「皆」者，<sup>23</sup>但從未有人以此言爲指涉「仁義禮智」者。今孫先生卻說：「然而依照孟子，仁義禮智卽是性或心，所以仁義禮智是『天之所與我者』。所以孟子之道德法則預設一更高的源頭，接近中庸所說的『天命之謂性』。」<sup>24</sup>這顯然是誤解。但是說心之官是「天之所與我者」，究竟是什麼意思呢？我們在詮釋古籍時，碰到像「天」、「命」、「性」這類字眼時，往往得先分辨：作者在使用這些字眼，究竟是順著當時流行的用法來使用，還是依他自己所理解的特殊意義來使用？這必須以我們對該作者底全部思想的掌握爲基礎，而非僅憑資料底排比或望文生義，就能決定的。「天」字可有兩種解釋：一爲虛說，一爲實說。我們可不依字面意義來理解「天」字，而將此句解釋爲：心之官非人憑後天的努力或學習所能獲致。這就等於〈盡心篇〉所云：「人之所不學而能者，其良能也。」<sup>(13.15)</sup>因此，「天之所與我者」卽等於康德所謂「先天」(a priori)之意。這是「天」字之虛說。此說顯然可以契合孟子底思想，尤其是其仁義內在說。然而，我們似乎亦可實說，將此「天」字理解爲形上的實體，而依中庸「天命之謂性」的思路來理解這句話。孫先生所舉出的第二點差異便強調此一觀點。

因此，孫先生說：

孟子所說之心或性是出自天，是「天之所與我者」（告

<sup>23</sup> 參閱焦循、焦琥，《孟子正義》（臺北：文津出版社，1988年），下冊，頁792-794。

<sup>24</sup> 孫振青，〈關於道德自律的反省〉，頁17。

子)。另外，他在盡心上篇也說：「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」所謂「知其性，則知天」，其理由似乎也是因為性出於天。「事天」一語，從文義上看，天與性有區別，而為較高的一種存在。然而依照孟子，仁義禮智即是性或心，所以仁義禮智是「天之所與我者」。所以孟子之道德法則預設一更高的源頭，接近中庸所說的「天命之謂性」。然而康德則不肯定這一點。不僅如此，他甚至認為，如果道德法則是出於上帝的旨意，則是他律，而非自律。<sup>②⑤</sup>

上文已說過：孟子也承認心是立法者。故在這一點，孟子與康德是一致的。但承認心之官為天之所與或者性出於天（天命之謂性），是否有違「自律」之義呢？這要視我們如何規定道德主體與天底關係而定。

眾所周知，康德並不因承認道德主體之自律（自我立法）而否定上帝底存在；他甚至以上帝來保證道德主體底必然對象——最高善。但問題是：我們究竟是藉著道德法則去肯定上帝底存在呢？還是反過來以對上帝的信仰作為道德法則底根據呢？前一方向形成「道德神學」（Moraltheologie），後一方向則形成「神學的道德學」（theologische Moral）。<sup>②⑥</sup>前者合乎自律之義，後者則只能形成他律道德。因此，倫理學是否為自律的，並不在於它承認上帝底存在與否。自律倫理學亦可包含對上帝的信仰，但這

<sup>②⑤</sup> 同上。

<sup>②⑥</sup> *KrV*, A632/B660 Anm.

種信仰底內涵必須透過道德主體性去規定，由人底道德主體通上去以開顯之，即孔子所謂「人能弘道」之意。故自律倫理學必強調主體性。

同樣的，縱使我們將「天之所與我者」之「天」字實看，而承認孟子有「性出於天」的思想，我們仍得進一步追問：孟子如何理解「性」與「天」底關係呢？從孫先生所引〈盡心篇〉中「盡心、知性、知天」及「存心、養性、事天」的話可知：孟子是依道德主體性來規定「天」底真實內涵，而非以「天」底概念來決定道德底本質。這兩句話決不可倒轉其次序，由天而性而心。因為這不但合孔子「人能弘道，非道弘人」的方向，也直接違反孟子自己底「仁義內在」說。

所謂「盡心」，充其極曰盡，此「心」是指「本心」，即四端之心。孟子是由這四端之心來說「性善」。四端之心是道德心，故「性善」之「性」即道德創造性之性，因道德活動之本質即在創造（自由底因果性）。故孟子說：凡能充分體現其道德的本心者，即知其道德創造性之真性。此「知」是實踐中的「知」，而非知識中的「知」；是證知，而非認知。進而言之，凡能證知其道德創造性之真性者，即證知了天之創造性。因為天之所以為天（創生萬物的創造性）與我們的本心、真性之道德創造性實為一事，故前者底真實涵義即由後者顯示出來。因此，程明道云：「只心便是天，盡之便知性，知性便知天，當處便認取，更不可外求。」<sup>②</sup> 此話在習於實在論思考方式的人看來，委實聳人聽

<sup>②</sup> 《河南程氏遺書》卷2；見《二程集》（臺北：里仁書局，1982年），頁15。

聞，甚至不免「違背常識」之譏。但我們必須了解：孟子底「本心」並非現實的個別之心，而是普遍的道德心（非獨賢者有是心也，人皆有之）。同時，這種普遍性並不止限於人類而言。由此普遍的道德心所證知的「性」實超乎人類底特殊性質，所以這不是個人類學的概念，不宜譯作 *human nature*。孟子說：「人之所以異於禽獸者幾希。」（8.19）這「幾希」並非就「人」這個類之特殊性而言，亦即不是就定義中的種差(*differentia specifica*)而言。如此去規定這「幾希」，是一種人類學的規定，而孟子底規定是一種價值論的規定。孟子是由道德的創造性去規定人之性。用康德底術語來說，這種創造性即是自由。正如康德透過我們的道德意識去設定上帝底存在，孟子也由我們的道德心去證知天之創造性。唯一的差別在於：康德不承認人有智性直觀，故上帝底存在係間接地透過道德意識而被證明，因而只是一設準(*Postulat*)但在孟子卻無此種限制，故天之創造性可直接就四端之心認取之。在智性直觀底觀照下，心、性、天、物均是康德所謂的「理體」。同一實體，主觀而實踐地說，是心、性，客觀而絕對地說，是天，其實並無分別。此一實體底創造性之所至即是物，因此孟子才能說「萬物皆備於我」、「上下與天地同流」。除非我們像馮友蘭一樣，把這些話歸諸神秘主義，或者像時下一些深具實證主義心態的學者一樣，把這些話看成語意不清的囈語，我看不出還有別的方式可使我們理解這些話。

明白了「盡心、知性、知天」底意義後，「存心、養性、事天」也就不難理解了。「存心」之「存」即操存之存。「存其心」意謂操存其本心，不令放失也。〈離婁篇〉云：「人之所以

異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」(8.19) 上文說過，此「幾希」是就人底道德創造性而言，此種創造性即見於道德的本心，故君子之所存亦不外乎此本心也。「養性」之「養」即保養之養，亦即〈告子篇〉所謂「苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消」(11.3)之「養」。「養其性」意謂保養其道德創造之真性。存心與養性其實是一事，均在使我們的道德主體不受外物之牽引而放失。康德也強調：消極意義的自由在於超脫於外在的決定原因。<sup>28</sup>但只要我們能消極地存養我們的本心、真性，其自身所具的創造力量（自由底心能）便會自然湧現出來，此即所以盡之之道。康德也指出：積極意義的自由是意志之自我立法，<sup>29</sup>這等於說：意志本身可自行決定其活動，因而具有自我實現的力量。「盡心」與「存心」即相應於康德所謂積極意義與消極意義的自由；兩者在概念上雖可分別，在實際上卻是相通的。

操存我們的道德本心，保養我們的創造性之真性，即是「事天」之道。「事天」之「事」為服事之事。德文裏的「作禮拜」(Gottesdienst)就字面上說，即意謂「事神」。但事神之道，豈止在於禮拜、祈禱等儀式？故康德在《單在理性界限內的宗教》(Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft)一書中強調：真正的事神之道是道德的；它在於遵從一切被當作上帝命令的真正義務，而不在於單單為上帝而做的行爲（如禮拜、祈禱等）。<sup>30</sup>反之，「捨良好的品行之外，人以為為使上帝滿意還

<sup>28</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (以下簡稱 GMS), KGS, Bd. 4, S. 446; 參閱 *KpV*, S. 33。

<sup>29</sup> 同上。

<sup>30</sup> *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (以下簡稱 *Rel.*), KGS, Bd. 6, S. 192。



能夠做的一切，均只是宗教狂和虛假的事神之道（*Afterdienst Gottes*）。<sup>③①</sup>因此，若有宗教徒平日勤於禮拜、祈禱，卻不知進德修業，此即「虛假的事神之道」。孟子底態度亦復如此。對他而言，捨去存養我們的本心、真性，致力於道德實踐之外，別無事天之道。若說這是宗教，這便是康德所謂的「道德宗教」（*moralische Religion*）。<sup>③②</sup>這種型態的宗教並不違背自律之義，因為它並未以對天或上帝的信仰作為道德底基礎。康德將克魯修斯（*Christian August Crusius*）及其他神學的道德學家底道德原則歸入他律原則，是因為他們根據上帝底意志來建立道德原則，<sup>③③</sup>而形成康德所謂「神學的道德學」。這兩種觀點決不可混為一談。因此，縱使我們將「天之所與我者」之「天」理解為形上的實體，亦不致使孟子底倫理學成為他律倫理學。故在這一點上，孟子與康德並無根本的差異。

現在，我們看看孫先生所提的第四點差異。孫先生似乎較能接受朱子對孟子的詮釋，而反對象山、陽明以自己的「唯心論」架構來解釋孟子。他說：

……象山與孟子皆強調心，皆以心為道德主體，這點似乎可以肯定。但是假定心是唯一的實在（象山似乎如此主張），則必須說，道德法則是由心所制定的，並且一切道德之知皆是與生俱來的，不需外求，因為在這個系

③① 同上，S. 170。

③② 同上，S. 51, 84, 111, 123 Anm. u. 141。

③③ *KpV*, *KGS*, Bd. 4, S. 40; 參閱 *GMS*, *KGS*, Bd. 4, S. 443。

統下，心是完全自足的。另一方面，假定心不是唯一的實在，假定世界有其獨立的實在性，那麼，第一，心不必須是最高立法者，一如上述。第二，雖然基本的道德法則（仁義禮智）是內在的，然而關於道德法則的細節和應用，則需要考察客觀事實及人際關係。而這種考察即是格物。在這個系統下，心不是完全自足的。客觀事實對於法則的細節和應用具有決定性的影響。<sup>⑭</sup>

由此，孫先生得到以下的結論：

……象山所理解的心性似乎不是孟子所理解的心性。前者是完全自足的，後者不是。基於以上的討論，可以說，象山的倫理學更接近康德。孟子的倫理學跟他們兩家都有相當的差異。<sup>⑮</sup>

孫先生在這兩段話中歸諸象山的「唯心論」其實涉及兩個不同的問題：就「心是唯一的實在」而言，這是存有論的問題；就「道德法則是由心所制定的」而言，這是倫理學的問題。這兩個問題雖相互關聯，但有其分際，不宜籠統地以「唯心論」涵蓋之。「唯心論」即 *idealism* 一詞之中譯（或譯「觀念論」）。然此詞在西方哲學中的意義甚為紛歧，其在柏拉圖、柏克萊、康德、菲希特、黑格爾，均有不同的涵義，故不宜一律譯為「唯心論」或「觀念論」。但若以此詞指稱象山「宇宙便是吾心，吾心即是宇

<sup>⑭</sup> 孫振青，〈關於道德自律的反省〉，頁18。

<sup>⑮</sup> 同上。

宙」、陽明「心外無物，心外無理」之觀點，則「唯心論」之譯名倒是極為貼切。這種觀點是存有論的，即對宇宙作一個存有論的說明。若問：心是否為道德法則底制定者？能否充分決定道德法則？這基本上是個倫理學的問題。我們通常在此不使用「唯心論」一名。在西方，以道德主體為立法者的觀點始於康德，建立在此一觀點之上的倫理學稱為「自律倫理學」。此種倫理學之特點在於：它以道德主體所制定的道德法則為形式，來決定實踐的對象（質料），即善、惡，而非以實踐的對象來決定道德法則。故此種倫理學又稱為「形式倫理學」或「形式主義倫理學」。<sup>36</sup>在孟子，此種觀點即稱為「仁義內在」說。孟子說：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」<sup>(11.6)</sup>仁義禮智之法則並非由外在的對象或事實所決定，而是本心所固有，故曰「仁義內在」。告子主「義外」，正是以為我們可由客觀的對象或事實來決定義之所以為義；這犯了摩爾（G. E. Moore）所謂「自然主義的謬誤」（*naturalistic fallacy*）。要決定義之所以為義，只能求之於我們的良知良能（即本心），而不假外求，所以孟子說：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。」<sup>(13.15)</sup>良知即良能，係就本心底兩個側面分別言之，蓋本心同時是善底判斷原則（*principium dijudicationis*）與踐履原則（*principium executionis*）。在本心之發用中，能知便能行，行中即有知，故是在知中行，在行中知，完全發自本心自身之力量。

---

<sup>36</sup> 參閱拙文，〈孟子與康德的自律倫理學〉，頁 7-8（本書，頁 53-58）。

此為陽明「知行合一」說之所本。

但有人可能問：我們在道德實踐中所面對的具體情境及相關的事實難道不需要考慮嗎？這些千變萬化的情境和事實難道單憑本心便可認識嗎？孫先生即有此疑問，所以他說：

事實上，象山晚年只強調靜坐，而不重視格物，反以朱子之格物為支離，因為心是完全自足的，不需外求。但是，雖然基本的道德法則是吾人所「固有」，然而若要為複雜的人際關係與社會關係建立詳細的倫理法則，則必須研究客觀事實及外在情境，也即是必須「格物」。……進一步言，法則的意義決定於客觀事實。例如，「我應該孝敬父母」，這是一條倫理法則。然而這條法則之成立，是因為父母生我，養我，育我，愛我。如果沒有生、養、育、愛，這些事實，則「孝」之一語沒有意義，孝的法則不能成立。我們承認，我的心中具有孝之理。「如果」有合於孝的事實呈現出來，我自然知道孝。但是，孝的意義及應用，決定於客觀事實。假定世界上沒有生、養、育、愛的事實，則我無法知道我有沒有孝之理或孝的法則。總之，象山在佛家的影響之下，單單強調心性，似乎過分主觀，而有所偏差。他根本沒掌握孔老夫子的中庸之道。道德主體與客觀情境應該同樣受到重視，決不可以一面倒。<sup>③</sup>

---

<sup>③</sup> 孫振青，〈關於道德自律的反省〉，頁18-19，註2。

他也對陽明作同樣的批評，<sup>⑳</sup>為節省篇幅，不再引述。

對孫先生底這項批評，象山、陽明並不難答覆。我們通常所說的「道德法則」包含兩層意義：一是指具有普遍性與必然性的道德法則本身(心之所同然者)，二是指應用於特定情境的具體義務。前者屬於康德所謂「純粹的道德哲學」，後者則屬於他所謂「應用的道德哲學」。<sup>㉑</sup>第一層意義的「道德法則」是純粹先天的，無待乎任何經驗知識，但可充分決定我們的行為之道德性。孟子主「仁義內在」，是就這個層面而言。但在這個層面承認：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」這無礙於他承認在具體的道德實踐中須考慮所處的情境與相關的事實。他回答淳于髡之問而說：「男女授受不親，禮也；嫂溺，援之以手者，權也。」<sup>(7.17)</sup>此處即涉及對特定情境(嫂溺)的考慮。本心所固有的道德法則所決定者是一事之當為不當為，亦即其道德性。在這個範圍內，本心是唯一且充分的判準，其他的考慮均是不相干的。由對客觀事實或特定情境的判斷，我們決推衍不出道德法則來；此所以孟子反對告子底「義外」說。而今孫先生說：「假定世界上沒有生、養、育、愛的事實，則我無法知道我有沒有孝之理或孝的法則。」正是代表告子底立場。孫先生底詮釋正好把孟子講成了告子，其關鍵在於：他不了解孟子底「仁義內在」說所涉的層面，而混淆了道德法則底兩層意義。

王陽明對這兩層意義底分際甚為清楚，此見諸《傳習錄》中的一段話：

<sup>⑳</sup> 同上，頁19，註3。

<sup>㉑</sup> GMS, KGS, Bd. 4, S. 410 Anm.

聖人無所不知，只是知箇天理。無所不能，只是能箇天理。聖人本體明白，故事事知箇天理所在，便去盡箇天理。不是本體明後，卻於天下事物，都便知得，便做得來也。天下事物，如名物、度數、草木、鳥獸之類，不勝其煩。聖人須是本體明了，亦何緣能盡知得？但不必知的，聖人自不消求知。其所當知的，聖人自能問人。如「子入太廟，每事問」之類，先儒謂雖知亦問，敬謹之至。此說不可通。聖人於禮樂名物，不必盡知。然他知得一箇天理，便自有許多節文度數出來。不知能問，亦即是天理節文所在。<sup>④</sup>

據朱子《論語集注》，「先儒」指尹焞，而朱子亦從其說。<sup>④</sup>朱子底倫理學屬於他律倫理學，故不能完全區分良知天理與知識。名物、度數、草木、鳥獸等，均屬經驗知識，非良知所能知。良知天理與經驗知識之區分即張橫渠所謂「德性之知」與「見聞之知」底區分。<sup>⑤</sup>聖人無所不知，只是就德性之知而言，並非就見聞之知而言。聖人所能充分明了的「理」即第一層意義的「道德法則」。而在道德的實踐中，面臨一個特定的情境時，良知天理即要求他認識所當認識的相關事物，以決定具體的義務。這當然牽涉到見聞之知，而屬於第二層意義的「道德法則」（天理節

<sup>④</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1983年），卷中，第227條，頁303-304。

<sup>⑤</sup> 《四書集注》，《論語集注》，卷2，頁4下。

<sup>⑥</sup> 《正蒙·大心篇》云：「見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。」見《張載集》（臺北：里仁書局，1979年），頁24。

文)。但這並非意謂良知天理須取決於見聞之知，而只表示良知於見聞中顯其用。故陽明〈答歐陽崇一書〉云：「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用。故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞。」<sup>④③</sup> 他也屢次強調：致良知，須於事上磨煉。<sup>④④</sup> 因此，象山、陽明決非如孫先生所說，「只強調靜坐，而不重視格物」；而他們強調本心之自我立法，不假外求，亦非由於佛家底影響，而是直承孟子底「仁義內在」說而來。

最後，我們回到所謂「唯心論」底存有論問題上。上文說過：孟子由本心直接認取天之創造性，故本心有一存有論的意義。由此建立起來的形上學，我們可稱之為「道德的形上學」(moral metaphysics)，猶如康德將建立在實踐理性之中的神學稱為「道德神學」。如果我們要把這套道德的形上學稱為「唯心論」，則它與西方哲學中各種型態的 idealism 均不相同，尤其不可把它理解成柏克萊「存在即被知覺」式的 idealism。為了將它與西方的 idealism 區別開來，我將這套「唯心論」底要點列舉如下：

(一)此所謂「心」是指道德的本心，而非認知心，亦非感性中的血氣之心或心理學意義的心，可名之曰「超越的本心」。

(二)此「本心」非現實的個別之心，而是普遍的無限心。雖說普遍，卻不是抽象中的普遍，因為它可以具體地呈現為種種相（如惻隱、羞惡、辭讓、是非等），故是具體中的普遍。

(三)何以說它是無限心呢？因為它通於天之創造性，而有一存

<sup>④③</sup> 《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第168條，頁239。

<sup>④④</sup> 同上，第 23, 44, 147, 204, 262 條。

有論的意義。本心即天道，主觀地說是本心，客觀地說即天道，並非本心之外另有一個天道。先秦儒家有時亦將天推出去而加以人格化，以為敬畏之對象，但其真實涵義仍只能由本心所證知。

四本心之創造萬物，並非就現象說，而是就物自身說。故其創造，非如康德所謂「知性為自然立法」之意，因為康德所謂的「自然」係指現象之總合。這亦非如柏克萊所謂「存在即被知覺」之意，因為柏氏是以「在心中作為觀念」來界定「存在」，而本心所創造的並非觀念。本心之此種創造，先儒以種種語詞稱之：《中庸》曰「生物不測」，<sup>④⑤</sup>《易傳》曰「感通」，<sup>④⑥</sup>橫渠曰「虛明照鑒」，<sup>④⑦</sup>陽明曰「明覺之感應」。<sup>④⑧</sup>既然本心之創造萬物是就物自身而言，則用現代的用語來表達，其創造只能以「智性直觀」底方式為之；這可以使我們擺脫種種具有神秘色彩的聯想。感性直觀是被動的，不能創造對象。智性直觀則是主動的，其直觀底過程同時即是創造底過程。其實亦無所謂創造，有之，亦不過是道德主體之自我活動而已。但就在其自我活動中，心與物一體呈現。其實亦無心與物、主體與對象之分別，有之，

---

④⑤ 《中庸》第26章云：「天地之道可一言而盡也：其為物不貳，則其生物不測。」

④⑥ 《易經·繫辭上》第10章云：「易，無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」

④⑦ 《正蒙·神化篇》云：「虛明照鑒，神之明也；無遠近幽深，利用出入，神之充塞無間也。」（《張載集》，頁16）。

④⑧ 陽明〈答羅整菴少宰書〉云：「理一而已。……以其明覺之感應而言，則謂之物。」（《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第174條，頁250）



只是道德主體之自我呈現而已。<sup>④</sup>

(四)明乎本心爲無限心，在本心之創造中所呈現的是物自身，則「宇宙是否有獨立的存在」的問題便不難回答。就宇宙作爲現象而言，本心並不取消其客觀實在性。因爲其實在性並非對於本心而顯，而是對於認知心而顯；用康德底用語來說，它具有經驗的實在性，而非先驗的實在性。就此而言，我們可以承認經驗知識之獨立意義，而不致違背常識底觀點。但就物自身底層面而言，主體與對象之分別在智性直觀中被化解。此時說「本心創造萬物」，只是方便地說，並非意謂真有一個與「非我」相對的「我」在創造「非我」。此創造性之「我」乃是超乎「我」與「非我」底對立的「絕對我」，我而無我相，吾心即宇宙，宇宙即吾心。在此意義之下，「宇宙是否有獨立的存在」的問題即被化解；在智性直觀底觀照中，宇宙無所謂獨立於心，亦無所謂不獨立於心，心與宇宙一體呈現。

唯有根據這套詮釋，我們才能理解孟子如何由「反身而誠」說到「萬物皆備於我」，以及他何以說：「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。」君子，有德之稱。其所以能化、能

---

④ 以智性直觀來詮釋本心之創造，爲牟宗三先生底創見。讀者若有興趣，請自行參閱其《智的直覺與中哲國學》及《現象與物自身》二書。時論中不乏譏其此種詮釋爲「比附」、「硬套」者，多半爲浮光掠影、不負責任的批評。康德僅提出「智性直觀」底概念，而未許人以此種能力，故其「物自身」概念之積極意義未能全幅彰顯。菲希特由康德底系統轉出，打破此項限制，以智性直觀來說明道德自我之活動，建立其「知識學」(Wissenschaftslehre)；此可作爲牟先生底詮釋之佐證。本文篇幅有限，無法深入討論此問題，僅略誌數語於此。

神，皆因其本心、眞性通於天之創造性，故能與天地之造化合轍同運。此義通於《中庸》第廿三章之言：「唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」天下至誠唯聖人足以當之。此句順著上文「盡心、知性、知天」底義理間架，並不難索解。此處多了「盡人之性」與「盡物之性」兩個環節，亦不成問題；因爲無論是己之性、人之性，還是物之性，全是天之所命，體現天之創造性。至誠者卽孟子所謂「盡其心者」。能充分達致本心之誠者，卽能充分體現其性，亦卽能充分體現人之性、乃至物之性；在此意義之下，卽等於助成天地之創造活動，而與天地並立爲三。此卽孟子所謂「上下與天地同流」之意。或曰「天」，或曰「天地」，其實一也。創造性本身曰「天」，相當於易傳之「乾元」；分而言之，曰「天地」，相當於易傳之「乾坤」或「陰陽」。由此可知：象山言「宇宙便是吾心，吾心卽是宇宙」，陽明言「心外無物，心外無理」，皆本孔、孟、《中庸》、《易傳》之義理而立說，決非歪曲或任意發揮。否定象山、陽明之義理，而欲對孟子另作詮釋，我不知其如何也。

## 孟子的四端之心與康德的道德情感

### 一

孟子言性善，由惻隱、羞惡、辭讓（恭敬）、是非四端之心說。此四者均可說是情感，又因此種情感表現於道德活動中，論者極易由此聯想到十八世紀英國哲學家謝甫茲伯利（A. A. C. Shaftesbury, 1671-1713）、赫其森（Francis Hutcheson, 1694-1747）、休謨（David Hume, 1711-1776）等人所謂的「道德感」（moral sense）或「道德情感」（moral feeling: moral sentiment）。<sup>①</sup> 康德在一七六〇年代曾受到這個「道德情感」學派（尤其是赫其森）底強烈影響；後來他雖然擺脫了其影響，轉而批評「道德情感」說，但是「道德情感」底概念在其倫理學中始終佔有一個極重要的地位。因此，將孟子底「四端之心」與康德底「道德情感」在其倫理學系統中的意義與地位加以比較，必

---

① 譬如，黃進興先生曾在一篇論文中表示：「……儒家倫理基本上是以『道德情感』為出發點，孟子底『四端說』把此一特色表現得最清楚。」見其所作：〈所謂「道德自主性」：以西方觀念解釋中國思想之限制的例證〉，《食貨》復刊第14卷第7，8期（1984年10月），頁80。

有助於我們了解這兩個系統底基本性格。

關於康德底「道德情感」概念，筆者已有以德文撰寫的專論《康德倫理學發展中的道德情感問題》(*Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*)，詳細討論其意義底演變及其中所包含的難題。以下僅就此項比較研究所涉及的範圍概述其要旨。至於孟子底「四端之心」，因涉及詮釋問題，故須有個入手處，以顯示各種可能的詮釋方式。筆者將以朱子底理解方式為入手處，因為他對此問題作過長期的思索，最後形成一套確定的理解方式。而他就此問題與湖、湘系底學者（張南軒、胡廣仲、胡伯逢、吳晦叔等人）所作的辯論，則反映出後者底另一種理解方式；這種理解方式後來在陸象山、王陽明底「心即理」說中充分透顯出其系統性的意義。基本上，宋、明儒對「四端之心」的詮釋方式不外乎這兩種，而這兩種詮釋方式各自反映出一套理解心、性、情、理的義理間架。因此，正如康德對「道德情感」的理解方式反映出其倫理學底基本性格，宋、明儒對「四端之心」的不同理解方式也反映出各自不同的義理間架。以下我們先討論康德底「道德情感」概念。

## 二

康德自五十年代中葉起，已逐漸了解萊希尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716）、吳爾夫（Christian Wolff, 1679-1754）一系底理性主義倫理學之缺點，而試圖另外尋求道德底基礎。這套理性主義倫理學係以「圓滿性」（Vollkommenheit；

perfectio) 原則為最高的道德原則。「圓滿性」概念在萊布尼茲哲學中原來是個形上學概念，吳爾夫將它引進倫理學中，作為道德底基本原則。但這個原則本身不含任何內容，無法決定具體的義務。為了使它能具體應用，吳爾夫不得不將它套在目的與手段底關係中來理解。但這樣一來，卻使一切道德行為至多只具有工具價值，而犧牲了道德底絕對性。這形成一個兩難之局。

六十年代初，康德接觸了英國「道德情感」學說，深為所動。因為「道德情感」是個具體的原則，又可說明道德底絕對性（無條件性）；這使他不必要面對吳爾夫底兩難之局。但他當時並未完全以「道德情感」原則來取代吳爾夫底「圓滿性」原則，而是試圖將兩者融合於一個倫理學系統中，由此形成一個獨特的倫理學觀點。這個觀點在他於 1762 年年底完成的〈關於自然神學及道德學底原理之明晰性的探討〉（*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*）一文中特別清楚地顯示出來。在該文底最後一章中，康德談到道德哲學底問題，其中一段寫道：

而今我能簡單地指出：在我對這個問題作過長久的深思後，我相信：「盡你所能去做到最圓滿」這項規則是行動底一切責任之第一形式根據，正如「不做妨礙你所能達到的最大可能的圓滿性之事」這個命題是關於禁制底義務的第一形式根據。再者，若非實質的第一根據已存在，我們對於真理的判斷就無法由第一形式原理衍生出來；同樣的，若無實踐知識之不可證明的實質原理與之

結合，就無任何特定的責任能單由這兩個善底規則衍生出來。

因為時至今日，我們才開始了解：表明「真」的能力是認知，而感覺「善」的能力是情感；而且兩者可不能相混淆。如今，正如「真」——亦即我們在知識底對象（就它們本身而觀）中所遇到者——有不可分析的概念一樣，「善」也有一種不可分解的情感（這種情感決不會單純地在一個事物中、而是始終關聯着一個感覺的存有者而被遇到）。知性底工作在於：藉顯示「善」底複合而含混的概念如何由對於它的更單純的感覺產生，以分解並澄清這種概念。然而，一旦對於「善」的感覺是單純的，則「這是善的」這項判斷便是完全不可證明的，並且是帶着對象底表象的愉快之情底意識之一項直接結果。再者，既然在我們內部的確可見到許多對於「善」的單純情感，則有許多這類不可分解的表象存在。是故，如果一個行為直接被表明為善的，而不暗中包含另一種「善」（我們可憑分析在該行為中認識此「善」，且由於此「善」，該行為稱為圓滿的），則這個行為底必然性是責任底一項不可證明的實質原理。<sup>②</sup>

這兩個第一形式根據即是吳爾夫底道德原則，<sup>③</sup> 康德後來在

② *Kants Gesammelte [Schriften* (以下簡稱 *KGS*)，Akademieausgabe, Bd. 2, S. 299f.

③ Christian Wolff, *Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit* (Frankfurt u. Leipzig, 1733), §14.

其《倫理學講義》中將它們簡化為「行善避惡」(Fac bonum et omitte malum)，且視之為「重言的」(tautologisch)，亦即「空洞的且非哲學的」。<sup>④</sup>對吳爾夫而言，「善」與「圓滿性」是可互換的概念；而「善」底概念即涵着「應當」底概念。這項原則其實只是義務意識之形式上的表達，用以提撕「應當」底意識。因為就概念底意涵而言，「行善避惡」這個實踐命題只等於說：「你應當做你應當做的事，不做你不應當做的事。」而在義務底內容方面，它一無所示。此其所以為「重言的」。一切道德判斷固然均包含這個「應當」底意識，但光是這個意識本身無法決定具體的義務。因此，吳爾夫底道德原則只是道德判斷底必要條件，而非充分條件。為了決定義務底具體內容，康德需要一項實質原則；而他此時因受到赫其森等人底啟發，便以「道德情感」充作這項實質原則。在〈關於自然神學及道德學底原理之明晰性的探討〉一文底末尾，康德明白地表示：「赫其森及他人在道德情感底名目下，已為此問題底妥善說明開了個頭。」<sup>⑤</sup>因此，依此時康德之見，行為底道德性直接為道德情感所認可；由於這種直接性（不可化約性），道德情感才能保證道德底絕對性。

由以上所述，我們可以得到兩點結論：第一，康德把道德判斷視為形式的理性原則和實質的道德情感底共同作用之結果，因此這兩者同為義務底「判斷原則」(principium dijudicationis)。

---

④ Paul Menzer (Hg.), *Eine Vorlesung Kants über Ethik* (Berlin, 1924), S. 47.

⑤ KGS, Bd. 2, S. 300.

第二，這種共同作用預設道德情感和理性間的本質關聯。這兩項觀點均與他後期的倫理學觀點判然而異。

康德在這個時期，除了將道德情感視為義務底「判斷原則」之外，也將它視為「踐履原則」(principium executionis)。他在 1763 年發表了一篇〈將負量底概念引入哲學中的嘗試〉。(“Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen”)。在這篇文章中，他表示：人之「失德」不僅是一種欠缺，而是包含一種真實的對立；反之，動物無所謂「失德」，因為其活動中不包含這種對立。他寫道：

一個無理性的動物不會實踐德行。但是這種不為(Unterlassung)並非失德(Untugend; demeritum)。因為並無行動違反任何內在法則。這個動物並未受到內在的道德情感之驅使去做一個善的行為，而且並非由於它之反抗這種情感，或者藉着一種抗衡，而有「零」或者不為底結果產生。<sup>⑥</sup>

康德在此顯然把道德情感視為行為底決定原因，用他自己日後的術語來說，即是動機(Triebfeder)。

由於康德在這個時期將道德情感視為義務底「判斷原則」兼「踐履原則」，而且承認道德情感與道德法則間的本質關聯，這其中包含兩個與日後迥然不同的倫理學觀點：第一，他並未把道德情感和道德法則分屬兩個層面，因而未在倫理學中預設情感與理性二分的問架。第二，他並未將道德情感排除於道德主體之

⑥ 同上，S. 183。



外，因此道德主體同時具有情感面與理性面。這種立場一直維持到六八、六九年之交，才有根本的轉變，而過渡到其後期的立場。<sup>⑦</sup>

### 三

相對於其早期倫理學底觀點，康德後期的倫理學有兩項基本觀點：第一，一切情感均是感性底特殊型態，而道德情感是道德法則加諸感性的結果，其自身也屬於感性，因此具有感性所特有的「受納性」(Rezeptivität)或被動性。第二，道德主體是純理性的，其自身可制定道德法則，而道德情感既然在本質上是感性的，自不屬於道德主體。這兩項觀點均預設一個情感與理性二分的主體性架構。

但在其後期倫理學中，「道德情感」底概念包含極其複雜的內涵。筆者根據其後期著作對此概念加以分析，發現康德在不同的場合使用「道德情感」一詞時，分別指：①一種自然稟賦、②一種習性、以及③一種情感狀態。<sup>⑧</sup>而就第三項意義而言，「道德情感」包含兩組意識內容：

A、對道德法則或義務的敬畏 (Achtung)

B、與德行意識相聯結的愉快或滿足之情、以及與罪惡意識

---

⑦ 關於其轉變的過程，請參閱拙作 Ming-huei Lee, *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik* (Diss. Bonn, 1987), S. 111-131.

⑧ 參閱同上，S. 184。

相聯結的不快或痛苦之情:

I、因意志活動符合或抵牾道德法則而有的愉快或不快

II、因實際服從或違背義務而有的愉快或不快<sup>⑨</sup>

「道德情感」概念底這些不同意義間有何關聯，本文無法詳述。就本文底目的而言，筆者只須作以下幾點說明。首先，①、②及③三義分別涉及日常用語中「情感」一詞底三個面向；只要我們在該詞出現時根據上下文確定其意義，便不會產生解釋上的困難。其次，就「道德情感」所包含的意識內容而言，I類的道德情感係A類的道德情感之積極面。康德在《道德形而上學之基礎》中寫道：

…敬畏之爲物，既不被視爲愛好底對象，亦不被視爲恐懼底對象（雖然它同時與這兩者均有類似之處）。因此，敬畏底對象只有法則，並且是我們加諸我們自己、且其自身有必然性的法則。就其爲法則而言，我們服從它，而不顧慮我愛；就我們將它加諸我們自己而言，它可是我們的意志底一個結果。它〔按：當指敬畏〕在第一方面類乎恐懼，在第二方面類乎愛好。<sup>⑩</sup>

由此可知：康德把對道德法則的敬畏視爲一種複合的情感，其積極面是一種類乎愛好的愉快或滿足。<sup>⑪</sup>

第三，在B類的道德情感中，I類與II類雖有關聯，但其作

---

⑨ 參閱同上，S. 185f.。

⑩ KGS, Bd. 4, S. 401 Anm.

⑪ 參閱拙作，〈儒家與自律道德〉，《鵝湖學誌》第1期（1988年5月），頁13-14（本書，頁27-29）。

用不同：I類的道德情感是引發道德行為的動機，II類的道德情感則是道德行為底結果。<sup>⑫</sup>當康德在《實踐理性批判》（*Kritik der praktischen Vernunft*）一書〈論純粹實踐理性底動機〉章中討論「道德動機」時，顯然並非就II類的道德情感而言；只有A類及I類的道德情感才能作為道德行為底動機。康德並未說明I類和II類的道德情感有何關係。但是他在《道德底形上學》（*Metaphysik der Sitten*）一書中表示：我們雖無義務擁有或取得道德情感，卻有義務陶冶之。<sup>⑬</sup>這裡同時牽涉到①類及②類的道德情感。因為無法取得的道德情感是一種自然稟賦，而可以陶冶的道德情感則是一種習性。前者是這種陶冶底根據，後者則是其結果；但一個人底道德圓滿性只能反映於後者，而非前者。若我們經常依道德法則而行為，而由此感受到某種愉快或滿足（II類的道德情感），則這種經驗將因累積而成為一種習性（②類的道德情感），且在道德實踐中不斷地強化之。其結果將提高我們的心靈對道德法則的感受性，換言之，使道德法則更容易在我們心中引起敬畏或愉快之情（A類或I類的道德情感）。這樣一來，以上各種不同意義的道德情感均可相互連貫起來。

#### 四

要真正了解「道德情感」概念在康德後期倫理學中的意義，我們還得了解他對道德主體的看法。在後期的康德哲學中，道德

---

<sup>⑫</sup> 參閱同上，頁14（本書，頁29）。

<sup>⑬</sup> *KGS*, Bd. 6, S. 399f.; 參閱 S. 387。

主體稱為「意志」(Wille)，而「意志」即是「實踐理性本身」。<sup>⑭</sup> 這個意義的「意志」係相對於「意念」(Willkür)而言。在康德底著作中，「意志」與「意念」二詞常常混用。直到他寫《道德底形上學》一書時，才正式區分這兩個概念。但儘管如此，他以後並未嚴格遵守這種區分。在《道德底形上學》一書中，他在兩處提到這種區分。<sup>⑮</sup> 筆者根據他在這兩處的說明，將「意志」與「意念」底區別歸納為以下幾點：

①由意志產生法則（客觀原則），由意念僅產生格律（主觀原則）。

②意志不直接涉及行爲，意念才能直接涉及行爲。

③意志為立法能力，故無所謂自由或不自由；意念為抉擇能力，始有自由可言。

④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。

但康德特別強調：我們不可將「意念底自由」界定為「順乎或反乎法則而行動的抉擇能力」，亦即「無記的自由」(libertas indifferentiae)。<sup>⑯</sup> 換言之，意念誠然是抉擇能力，但如果它選擇違反法則的行爲，就不是自由的。

此外，在其《道德底形上學》一書底初稿中，康德對「意志」與「意念」底區別有更詳細的說明。在這些說明中，有三點特別值得注意。首先，他區別意念底自由與意志底自由：

<sup>⑭</sup> *Metaphysik der Sitten* (以下簡稱 MS)，Bd. 6, S. 213.

<sup>⑮</sup> 同上，S. 213 u. 226.

<sup>⑯</sup> 同上，S. 226.

…意念有自由去做或者不做法則所命令之事。但意志有另一種自由，因為它是立法者，而非服從者，既不服從自然法則，亦不服從其他法則；且就此而論，自由是一種積極的能力，決非要抉擇，因為在此並無抉擇，而是要就行爲底感性面決定主體。<sup>①7</sup>

第一句話很容易使人誤以爲康德所謂的「意念底自由」是指無記的自由。但在這份初稿底另一處，他明白地否定這點。<sup>①8</sup>因此，此處所謂「意念底自由」當如在《道德底形上學》中一樣，係就依法則而抉擇的能力而言。「意志底自由」則是就立法能力而言，亦即「自律」義的自由；這種自由雖爲上文所未述及，但與「意念底自由」並無牴牾之處。

其次，康德以「理體」（Noumenon）與「事相」（Phänomenon）底關係來解釋意志與意念底關係。他寫道：

然而，就作爲事相的人底行爲而言，意念底自由在於就兩個相反的行爲（合乎法則與違反法則的行爲）作抉擇的能力，而且人依據意念將自己視爲事相。——作爲理體的人不僅在理論方面，而且在實踐方面，均是爲意念

---

<sup>①7</sup> *Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, KGS, Bd. 23, S. 249.*

<sup>①8</sup> 康德在論及意念底自由時寫道：「……這種自由不可被解釋爲：有一種主觀的可能性，順乎或反乎法則而作決定，亦即根本決定行爲之違反法則，因爲這等於一個惡的意志〔按：宜作意念〕。」（同上，S. 428.）

底對象自我立法者，且就此而言，有自由而無抉擇。<sup>①⑨</sup>

最後，在這個「理體」與「事相」底間架下，他將「動機」歸諸意念，而不歸諸意志。他寫道：「意念底決定根據稱為動機。（意志並無動機，因為它不涉及對象，而是涉及行為方式，且能藉表象成為行為方式底一項規則）。」<sup>②⑩</sup>

由此可知：意志與意念底區別對應於「動因」（*Bewegungsgrund*）與「動機」底區別。康德在《道德底形上學之基礎》一書中明白地表示：「欲求底主觀根據是動機，意欲底客觀根據是動因。」<sup>②⑪</sup> 康德將道德情感稱為「道德動機」，即是根據這個用法。故他在《實踐理性批判》中將〈論純粹實踐理性底動機〉的一章比擬為「純粹實踐理性底感性論」，且明言此章以討論道德情感為主。<sup>②⑫</sup> 但是正如他並未嚴格遵守「意志」與「意念」底區分一樣，他也未嚴格遵守「動因」與「動機」底區分。在該章中，他時而說：「…對道德法則的敬畏是唯一的且確實的道德動機。」<sup>②⑬</sup> 時而說：「…純粹實踐理性底真正動機不外乎是純粹道德法則本身。」<sup>②⑭</sup> 然而，既然如上文所述，動機僅屬於意念，道

<sup>①⑨</sup> 同上。

<sup>②⑩</sup> *Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, KGS, Bd. 23, S. 378.

<sup>②⑪</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (以下簡稱 *GMS*), KGS, Bd. 4, S. 427.

<sup>②⑫</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (以下簡稱 *KpV*), KGS, Bd. 5, S. 90.

<sup>②⑬</sup> 同上, S. 78.

<sup>②⑭</sup> 同上, S. 88; 參閱 S. 72。

德法則自不能作為動機，因為道德法則係由意志所制定。因此，道德情感才是純粹實踐理性底動機，道德法則只能是意念底動因。

## 五

在「理體」與「事相」（相當於「物自身」與「現象」、或者「知性世界」與「感性世界」之分）二分的間架中，康德現在斷然將道德情感歸諸後者。他注意到道德情感並非一般意義的「感覺」（Sinn），故在《道德底形上學》中說道：

將這種情感稱為一種道德的感覺（Sinn），並不恰當。因為「感覺」一詞通常意指一種理論性的、牽涉到一個對象的知覺能力；反之，道德情感（如同一般而言的愉快或不快）卻是純主觀的東西，不提供知識。<sup>②⑤</sup>

道德情感當作情感來看，固然與具有認知作用的「感覺」不同，而且與一般情感也不同，因為「這種情感(名為道德的)僅由理性所產生」。<sup>②⑥</sup>依康德之見，道德情感「必須被視為法則加諸意志的主體結果」；<sup>②⑦</sup>「它並非意志底決定之原因，而是其結果」。<sup>②⑧</sup>

---

<sup>②⑤</sup> MS, KGS, Bd. 6, S. 400.

<sup>②⑥</sup> KpV, KGS, Bd. 5, S. 76.

<sup>②⑦</sup> GMS, KGS, Bd. 4, S. 460.

<sup>②⑧</sup> *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, KGS, Bd. 8, S. 283.

然而就其為情感而言，道德情感與一般情感在性質上並無二致。因此他說：「…情感無論是由什麼所引起，永遠是自然的（*physisch*）。」<sup>29</sup>又說：「…一切情感均是感性的（*sinnlich*）。」<sup>30</sup>就此而言，道德情感與一般意義的「感覺」亦無不同，因為康德將這兩者均歸諸感性。他有時固然也使用「智性的愉快」<sup>31</sup>、「智性的滿足」<sup>32</sup>「智性的欣悅」<sup>33</sup>等用語，但這並非意謂這些情感本身不是感性的，而只是意謂其決定根據在於理性。他始終堅持一切情感底同質性，因為「一種智性的情感是個矛盾」<sup>34</sup>。

既然在康德底道德哲學中，作為道德主體的「意志」僅是實踐理性本身，而道德情感屬於感性，則在其理體與事相底二元間架中，他必然將道德情感排除於道德主體之外。在《道德底形上學》中，他將道德情感與良心、人類愛、自尊並列為「心靈對一般而言的義務概念的感受性之感性的先決概念」：「它們係作為對義務概念的感受性之主觀條件，卻非作為客觀條件而為道德之根據。它們均是感性的、預存的、但卻自然的稟性，即為義務概念所觸動的稟性。」<sup>35</sup>因此，道德情感並非道德法則底客觀根據（這客觀根據在於實踐理性本身），而只是我們之所以感受到道德法則底強制力的人類學根據。在《單在理性界限內的宗教》

<sup>29</sup> *MS*, *KGS*, Bd. 6, S. 377.

<sup>30</sup> *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 75.

<sup>31</sup> *MS*, *KGS*, Bd. 6, S. 212; *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, *KGS*, Bd. 7, 230.

<sup>32</sup> *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 118.

<sup>33</sup> *Kritik der Urteilskraft*, *KGS*, Bd. 5, S. 271.

<sup>34</sup> *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 117.

<sup>35</sup> *MS*, *KGS*, Bd. 6, S. 399.



*(Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft)*

一書中，康德將道德情感視為三種「在人性中向善的原始稟賦」之一，亦即「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」<sup>36</sup>。此處要注意：「關於人格性的稟賦」不即是「人格性本身」。康德在此明白地表示：唯有「道德法則底理念」（或者說，「完全從智性方面來看的人底理念」）才是人格性本身，而道德情感只是「助成人格性的稟賦」或「人格性之附加物」<sup>37</sup>。從這兩處均可顯然看出：康德預設一個情感與理性二分的主體性架構，而將道德情感排除於道德主體（人格性）之外。

## 六

在這個主體性架構下，不但是道德情感，連其他的實踐情感都必須與道德主體截然二分。因此，康德在談到「愛底義務」（如慈善、感恩、同情）與「敬底義務」時，便只能以兩種完全不同的方式來解釋其中所涉及的情感：或者將之解釋為因履行這些義務而產生的附隨現象，或者乾脆完全除去其情感內容，僅視之為一項格律（*Maxime*）、義務或理想。譬如，他在《道德底形上學》中談到「對他人的義務」時表示：「愛與敬是隨着這些義務底履行而生的情感。」<sup>38</sup>但在同書的次頁中，他卻以完全不同的

<sup>36</sup> *KGS*, Bd. 6, S. 26f.

<sup>37</sup> 同上, S. 28.

<sup>38</sup> *MS, KGS*, Bd. 6, S. 448.

### 方式解釋「愛」與「敬」：

但在這裡，愛不被理解為情感（感性的），亦即對於他人底圓滿性的愉快，也不被理解為欣悅之愛（因為他人無法使我們有義務擁有情感）；而是必須被當作（實踐的）仁愛底格律，而這項格律產生慈惠。

關於向他人所表示的尊敬，我們必須同樣地說：它不僅是意謂我們將自己的價值與他人底價值相比較時所生的情感（一個孩子對其父母、一個學生對其師長、一般部屬對其長官、純因習慣而感覺到的這種情感），而是只意謂一項「他人底人格中的『人』(Menschheit)之尊嚴限制我們的自尊」的格律，亦即實踐意義的尊敬（向他人所表示的尊敬——*observantia aliis praestanda*）。

③

在這兩段話中，康德不再依一般的意義將「愛」與「敬」視為情感，而是將它們智性化，解釋為格律。

類似的態度亦見諸他討論「實踐的愛」(praktische Liebe)的文字中。所謂「實踐的愛」係指摩西律法中的兩條基本誡命：「你要以全部的心志、情感和理智愛主——你的上帝。」「你要愛別人，像愛自己一樣。」④他在《道德底形上學之基礎》中寫道：

---

③ 同上，S. 449。

④ 《新約·馬太福音》22:37-41（聖經公會現代中文譯本）；亦見〈馬可福音〉12:28-33及〈路加福音〉10:25-28。

毫無疑問，我們也得如此去理解命令我們去愛我們的隣人、甚至敵人的那些經文。因為愛當作愛好來看，無法被命令；但是出於義務的仁惠，縱使全無愛好驅使我們去做，甚至為自然的且無法抑制的厭惡所抗拒，卻是實踐的、而非感受的愛。這種愛存在於意志、而非感覺底癖好中，存在於行為底原則、而非溫柔的同情中；但唯有這種愛能夠被命令。<sup>④</sup>

康德在這裡剝除了「愛」這個字眼中所有的情感成分，將「實踐的愛」解釋為一項義務，而非愛好。換言之，他所謂「實踐的愛」根本不是愛，只是空有愛之名，而無其實。他在這裡預設「義務」與「愛好」底對立，後來引發了他與席勒（Friedrich Schiller）之間的論戰。<sup>⑤</sup>

在其情感與理性二分的主體性架構中，必然包含「義務」與「愛好」底對立。這種對立在《實踐理性批判》底一段文字中表現得更為明顯。康德在那裡進一步解釋這種「實踐的愛」底意涵：

…在這個意義下，「愛上帝」意謂「自願行其命令」；  
「愛隣人」意謂「自願履行對他的一切義務」。但是使之成為規則的命令卻不能也要求我們在合乎義務的行為中擁有這個存心，而只能要求我們追求它。因為「我們

<sup>④</sup> GMS, KGS, Bd. 4, S. 399.

<sup>⑤</sup> 參閱拙作，*Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*, S. 251-262.

應當自願做某事」的一項命令是自相矛盾的；蓋如果我們已自然地知道我們應當做什麼，並且也意識到我們自願去做它，則一項關於此事的命令是完全不必要的；而如果我們雖然做此事，但卻不是自願地、而只是出於對法則的敬畏，則使這種敬畏正好成爲格律底動機的一項命令將與這個被命令的存心正相違逆。因此，那項萬法之法如同福音書底一切道德規範一樣，完全圓滿地表達道德的存心；而且雖然它作爲一項神聖性底理想，並非任何受造物所能達到，卻仍是我們應當努力趨近、且在一個不間斷而無限的進程中仿效的範型。<sup>④</sup>

在這段話中，「實踐的愛」不但完全失去了情感的內涵，甚至成了我們永無法達成的理想。在康德底主體性架構中，理性我與感性我截然二分，兩者處於一種永遠的緊張狀態中，敬畏之情即反映出人類所處的道德階段。因此，他不承認我們人類能出於自願而履行義務，或者說，有席勒所謂「對義務的愛好」（*Neigung zu der Pflicht*）。<sup>④</sup>他認爲：唯有神聖意志（無限存有者底意志）才能出於自願而履行義務；對我們人類而言，這永遠是一項理想，而道德法則始終是一項命令。無論康德將「愛」、「敬」等實踐情感理解爲因履行義務而產生的附隨現象，還是將它們智性化，都預設一個情感與理性二分的主體性架構。

<sup>④</sup> *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 83.

<sup>④</sup> Schiller, "Über Anmut und Würde", *Schillers Sämtliche Werke* (Säkular-Ausgabe), hg. Eduard von den Hellen (Stuttgart u. Berlin, 1904/5), Bd. 11, S. 217.

## 七

在康德這種二元的主體性架構中，道德主體(意志)只是道德法則底制定者，亦即實踐理性。意志底這種「自我立法」的特性在康德即稱為「自律」(Autonomie)，而「自律」即是積極意義的「自由」。<sup>45</sup>但對於康德而言，意志底自由還有另一層意義，即是能無待於外在的決定原因而產生作用的一種因果性；這是自由底消極意義。<sup>46</sup>這種因果性相對於「自然底因果性」，稱為「自由底因果性」。換言之，道德主體本身理當有實現其法則的力量。康德在《實踐理性批判》中便強調道德主體底這種力量：

滿足道德底定言令式，永遠是每個人力所能及；滿足幸福之以經驗為條件的誠規，則不常見，並且決非對每個人均是可能的（甚至僅就單一目標而言）。此其原因在於：前者僅牽涉到必然真實且純粹的格律，但後者卻牽涉到實現一個所欲對象的力量和自然能力。<sup>47</sup>

然而，當康德將作為動機的道德情感排除於道德主體之外時，道德主體本身應有的自我實現的力量即被架空。依照康德底「自由」觀，道德主體本身理當同時擁有義務底「判斷原則」和「踐履原則」。但是在其二元的主體性架構中，道德主體卻只保

---

<sup>45</sup> GMS, KGS, Bd. 4, S. 446f.; *KpV*, KGS, Bd. 5, S. 33.

<sup>46</sup> GMS, KGS, Bd. 4, S. 446.

<sup>47</sup> *KpV*, KGS, Bd. 5, S. 36f.

有「判斷原則」，「踐履原則」則旁落於感性，而在道德情感中。這使得其道德主體虛軟無力：以貝克（Lewis White Beck）底話來說，它只是個首長（principal），而非執行者（agent）。<sup>④⑧</sup>因此，儘管道德情感只是我們對道德法則的感受性底主觀條件，但如果我們無道德情感，作為動因的道德法則亦將失去其作用。他在《道德底形上學》中便說道：

沒有人完全不具道德情感：因為一個人若對這種感覺完全無動於中，他在道德上便等於死了：而且如果（以醫生底用語來說）道德的生命力不再能對這種情感產生刺激，則「人」（彷彿按照化學定律）將化為純然的動物性，而與其他自然物底羣類泯然無分了。<sup>④⑨</sup>

因此，如果我們不具道德情感，仍可能會意識到道德法則，但這種意識因欠缺道德動機，對我們的行為全無作用。所以，單是以道德法則作為意念底動因，並不足以說明康德所謂的「自由底因果性」。因為在這種情感與理性二分的主體性架構中，儘管他仍可堅持道德主體底自律（就其自我立法而言），但因道德動機落在感性中，必然使道德主體喪失自我實現的力量。這與其自律倫理學底立場有所扞格，而形成其系統內部的一項難題。

---

<sup>④⑧</sup> Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago, 1960), p. 180.

<sup>④⑨</sup> MS, KGS, Bd. 6, S. 400. 引號中的「人」字德文作 Menschheit，意謂「人之所以為人者」，而非指具體的人（Mensch）。

## 八

現在我們便以上述康德底「道德情感」說為理論背景，進而對孟子底「四端之心」說作個比較研究。我們先將《孟子》中論「四端之心」的兩段文字引述於下，以為討論之根據：

孟子曰：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心——非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」（〈公孫丑上〉）

公都子曰：「告子曰：『性無善無不善也。』或曰：『性可以為善，可以為不善；是故文武興，則民好善；幽厲興，則民好暴。』或曰：『有性善，有性不善；是故以堯為君而有象；以瞽瞍為父而有舜；以紂為兄之子，且以為君，而有微子啟、王子比干。』今曰『性善』，

然則彼皆非與？」

孟子曰：「乃若其情，則可以爲善矣，乃所以爲善也。若夫爲不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：『求則得之，舍則失之。』或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。詩曰：『天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。』孔子曰：『爲此詩者，其知道乎！故有物必有則；民之秉彝也，故好是懿德。』」（〈告子上〉）

朱子在其《孟子集注》中將〈公孫丑篇〉這段話解釋爲：「惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。仁、義、禮、智，性也。心，統性情者也。端，緒也。因其情之發，而性之本然可得而見，猶有物在中而緒見於外也。」<sup>⑤</sup>他將「惻隱之心，仁之端也」等四句底每一句均拆爲三部分，分別配屬於「情」、「心」、「性」三個概念，界限分明。以「惻隱之心，仁之端也」這句來說，惻隱是情，仁是性；惻隱之心不是仁，而是「仁之端」，是仁之性顯現於外的端緒。他的解釋顯然預設一個心、性、情三分的間架。

但是在〈告子篇〉中，孟子明明說「惻隱之心，仁也」云

---

<sup>⑤</sup> 《四書集注》（臺北：中華書局，四部備要本），《孟子集注》，卷2，頁12上。



云，與朱子的間架不合。爲了解釋這項牴牾，朱子說：「前篇言是四者爲仁義禮智之端，而此不言端者，彼欲其擴而充之，此直因用以著其本體，故言有不同耳。」<sup>①</sup>但這項解釋實在很勉強。因爲朱子在前面明明將「端」字解釋爲「端緒」之「端」，現在他卻將它解釋爲擴充之端，卽「開端」之「端」，其解釋包含一項語義上的滑動。以此來說明這兩段引文中的異辭，焉能有說服力？

再者，在《孟子》書中，「心」、「性」二者均爲重要概念，但「情」不成其爲獨立的概念。朱子將「情」與「心」、「性」並列，視之爲獨立的概念，其唯一的文獻根據僅在於「乃若其情」一語。《朱子語類》云：

問「乃若其情」。曰：「性不可說，情卻可說。所以告子問性，孟子卻答他情。蓋謂情可以爲善，則性無有不善。所謂『四端』者，皆情也。仁是性，惻隱是情。惻隱是仁發出來底端芽，如一個穀種相似，穀之生是性，發爲萌芽是情。所謂性，只是那仁義禮知四者而已。」

②

但從上下文看來，「乃若其情」之「情」顯然是「情實」之「情」，而非「情感」之「情」，故非一個獨立的概念。牟宗三先生解釋道：

---

① 同上，卷6，頁4下。

② 《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年），第4冊，卷59，頁1380。

「乃若其情」之情非性情對言之情。情實也，猶言實情 real case。「其」字指性言，或指人之本性言。「其情」即性體之實，或人之本性之實。落在文句的關聯上說，當指「人之本性之實」說。「乃若其情，則可以為善」云云，意即：乃若就「人之本性之實」言，則他可以為善（行善作善），此即吾所謂性善也。<sup>③</sup>

因此，朱子將惻隱、羞惡、辭讓、是非四者解釋為「情」，而與「心」、「性」對言，在文獻上並無根據；他所根據的，只是他自己的義理間架。為了解他何以如此解釋「四端之心」，我們得進一步了解其義理間架。

## 九

朱子心性論底義理間架係透過他對「中和」問題的長期探索而逐漸形成。朱子底中和說有舊說與新說。王懋竑《朱子年譜》在「孝宗乾道二年丙戌、三十七歲」條下錄有朱子與張欽夫二書、與張敬夫二書。<sup>④</sup>此四函分別為《朱文公文集》卷三十〈與張欽夫〉十書之第三、第四書及卷三十二〈與張敬夫〉十八書之第三、四書，皆朱子答張南軒（栻）函。此四函代表朱子在其師李延平（侗）底影響下所理解的「中和」問題，為中和舊說。又王懋竑《朱子年譜》在「孝宗乾道五年己丑、四十歲」條下錄有

<sup>③</sup> 牟宗三，《心體與性體》第3冊，（臺北：正中書局，1975年），頁416。

<sup>④</sup> 王懋竑，《宋朱子年譜》（臺北：商務印書館，1987年），頁23-26。

朱子〈已發未發說〉、〈與湖南諸公論中和第一書〉及〈答張欽夫書〉。<sup>⑤</sup>〈已發未發說〉見《文集》卷六十七，〈與湖南諸公論中和第一書〉見《文集》卷六十四，〈答張欽夫書〉則為《文集》卷三十二〈答張欽夫〉十八書之第十八書。這些文獻代表朱子順著程伊川「性即理」說對「中和」問題所作的重新理解，此時其心、性、情三分的義理間架已大體確定。<sup>⑥</sup>其後數年間，朱子有〈仁說〉之作，<sup>⑦</sup>並與張南軒等湖、湘學者就「仁」底問題往復辯論。

〈仁說〉明白反映出表朱子底心、性、情三分的義理間架，並且直接涉孟子底四端之心，故以下筆者即以〈仁說〉為中心，來討論朱子所據以理解四端之心的義理背景。〈仁說〉全文甚長，此處僅摘錄其中與四端之心有關的三段，加以分析：

(1)蓋天地之心，其德有四，曰元、亨、利、貞，而元無不統。其運行焉，則為春、夏、秋、冬之序，而春生之氣無所不通。故人之為心，其德亦有四，曰仁、義、禮、智，而仁無不包。其發用焉，則為愛、恭、宜、別之情，而惻隱之心無所不貫。故論天地之心者，則曰乾元，則四德之體用不待悉數而足。論人心之妙者，則曰

---

<sup>⑤</sup> 同上，頁35-40。

<sup>⑥</sup> 關於朱子參究「中和」問題的過程，請參閱牟宗三，《心體與性體》，第3冊，第2，3章。

<sup>⑦</sup> 劉述先生斷言〈仁說〉定稿於癸巳年朱子44歲時；請參閱其《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：學生書局，1982年），頁139-146。

「仁，人心也」，則四德之體用亦不待遍舉而該。蓋仁之爲道，乃天地生物之心卽物而在。情之未發，而此體已具；情之既發，而其用不窮。

(2)或曰：「若子之言，則程子所謂『愛情、仁性，不可以愛爲仁』者非歟？」曰：「程子之所詞，以愛之發而名仁者也。吾之所論，以愛之理而名仁者也。蓋所謂情、性者，雖其分域之不同，然其脈絡之通，各有攸屬者，則曷嘗判然離絕而不相管哉？吾方病夫學者誦程子之言而不求其意，遂至於判然離愛而言仁，故特論此以發明其遺意，而子顧以爲異乎程子之說，不亦誤哉？」

(3)或曰：「程氏之徒言仁多矣。蓋有謂愛非仁，而以『萬物與我爲一』爲仁之體者矣。亦有謂愛非仁，而以『心有知覺』釋仁之名者矣。今子之言若是，然則彼皆非歟？」曰：「彼謂『物我爲一』者，可以見仁之無不愛矣，而非仁之所以爲體之真也。彼謂『心有知覺』者，可以見仁之包乎智矣，而非仁之所以得名之實也。觀孔子答子貢『博施濟眾』之問，與程子所謂『覺不可以訓仁』者，則可見矣。子尙安得復以此而論仁哉？」<sup>58</sup>

以上引文中，第一段是朱子本人對四端之心的詮釋，第二段說明其詮釋本於伊川「仁性、愛情」之說。第三段則辯駁楊龜山（時）「物我爲一」之說及謝上蔡（良佐）「以覺訓仁」之說；

---

<sup>58</sup> 《朱子大全》（臺北：中華書局，1985年），第8冊，《文集》卷67，頁20上至21上。

此二說皆本之程明道，故朱子在此可謂是間接駁斥明道。「覺不可以訓仁」為伊川之說，故朱子在此可謂是援引伊川以駁明道。

在第一段中，朱子將仁、義、禮、智之德與愛、恭、宜、別（惻隱、恭敬、羞惡、是非）之情分屬體用，視為未發與已發之關係；前者以仁貫之，後者以惻隱之心貫之。如第二段引文所述，朱子底詮釋實本於伊川之說。《二程遺書》卷十八〈伊川先生語四〉有云：

問仁。曰：「此在諸公自思之，將聖賢所言仁處，類聚觀之，體認出來。孟子曰：『惻隱之心，仁也。』後人遂以愛為仁。惻隱固是愛也。愛自是情，仁自是性，豈可專以愛為仁？孟子言惻隱為仁，蓋為前已言『惻隱之心，仁之端也』，既曰仁之端，便不可謂之仁。退之言『博愛之謂仁』，非也。仁者固博愛，然便以博愛為仁，則不可。」<sup>59</sup>

此即伊川「仁性、愛情」之說。伊川視惻隱為愛，愛是情，是仁之端；他認為仁之端不等於仁，而是性。朱子即據此「仁性、愛情」之說，發展為心、性、情三分的義理間架，以詮釋孟子的「四端之心」。他在〈元亨利貞說〉中極扼要地解釋道：「仁、義、禮、智，性也。惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。以仁愛、以義惡、以禮讓、以智知者，心也。性者，心之理也。情者，心之用也。」<sup>60</sup>因此，對朱子而言，仁、義、禮、智，是性，而性

<sup>59</sup> 《二程集》（臺北：里仁書局，1982年），上冊，頁182。

<sup>60</sup> 《朱子大全》，第8冊，《文集》卷67，頁1上。

即理。

在此，我們暫且撇開「心」不談，先探討此一問架中的性（理）、情關係。仁、義、禮、智是理，用康德底術語來說，即是「道德法則」。在朱子，性與情底關係是體用關係，是未發與已發底關係，亦即理與氣底關係；性屬於理，情屬於氣，故二者之分域不同。在後期的康德，道德法則由實踐理性所制定，而道德情感及其他一切實踐情感雖有理性的根據，其本身卻是感性的。就他們均預設一個情、理二分的問架而言，兩人底立場並無二致。再者，朱子強調情與性之不相離，康德亦強調道德法則為道德情感及其他實踐情感之根據。但他們均不因這種關係而混同情與理之分際。

朱子駁斥上蔡之「以覺訓仁」，也是本於其情、理二分的問架。但他由「心有知覺」聯想到「仁之包乎智」，卻包含一項嚴重的誤解。上蔡之說，蓋本於明道。《二程遺書》卷上〈二先生語二上〉有云：「醫家以不認痛癢謂之不仁，人以不知覺、不認義理為不仁，譬最近。」<sup>①</sup>此所謂「不仁」，即《論語·陽貨篇》中孔子以宰我對「食夫稻，衣夫錦」無不安之感而斥其「不仁」之義。故「以覺訓仁」，實為孔孟本有的義理，而非明道師徒所獨創。《語類》云：「以名義言之，仁自是愛之體，覺自是智之用，本不相同。但仁包四德。苟仁矣，安有不覺者乎！」<sup>②</sup>朱子將上述意義的「知覺」僅局限為智之事，而與仁、義、禮對言，只因仁包四德，始言「仁之包乎智」。但孔子以不安之感言

① 《二程集》，上册，頁33。

② 《朱子語類》，第1冊，卷6，頁118。

仁，明道、上蔡以「心有知覺」爲仁，皆直接就此知覺指點仁之實義，而非先限於智之事，再以仁統之。在《論語》，仁是全德，爲眾德之源，表現爲不安之心。在《孟子》，此眾德之源即在「本心」，表現爲惻隱、羞惡、辭讓、是非之心；本心在這些不同機緣下所表現之德，可分別以仁、義、禮、智名之。故上蔡所謂「心有知覺」，係就仁之全德而言，並非僅指智之事。若就在不同機緣下分別表現的仁、義、禮、智之德而言，「心有知覺」固然是智，但又何嘗不是仁、義、禮？

縱使將此「知覺」視爲智之事，朱子底理解也大有問題。其答張欽夫書〈又論仁說〉云：「上蔡所謂『知覺』，正謂知寒暖飽飢之類爾。推而至於酬酢佑神，亦只是此知覺，無別物也。但所用有大小爾。然此亦只是智之發用處，但唯仁者爲能兼之。」<sup>③</sup>智之事是就本心知是知非的能力而言，所謂「是非之心」是也。然此「是非」是道德中的是非，而非知識中的是非；是道德判斷，而非知識判斷。康德認爲：道德情感不宜以「感覺」(Sinn)名之。我們也可以說：上蔡所謂的「知覺」，並非具有知識意義的「感覺」，而是「道德情感」（此不依康德後期的觀點，而依其早期的觀點來說）。今朱子將此「知覺」與知寒暖飽飢、乃至酬酢佑神的能力歸於一類，唯以所用之大小別之，即是將此二者視爲同質，且同屬於認知意義下的「感覺」。

對於朱子底誤解，湖、湘學者亦有辯駁。《宋元學案·五峯學案》中，「五峯家學」項下有「伯逢問答」二條。其第一條

<sup>③</sup> 《朱子大全》，第4冊，《文集》卷32，頁20上。

云：

「心有知覺之謂仁」，此上蔡傳道端之語，恐不可謂有病。夫知覺亦有深淺。常人莫不知寒識暖，知飢識飽，若認此知覺為極至，則豈特有病而已！伊川亦曰「覺不可以訓仁」，意亦猶是，恐人專守著一個覺字耳！若夫謝子之意，自有精神。若得其精神，則天地之用即我之用也，何病之有！以愛言仁，不若覺之為近也。<sup>④</sup>

伯逢即五峯從子胡大原。「心有知覺之謂仁」之知覺與「知寒識暖，知飢識飽」之知覺此處不以所用之大小別之，而以深淺別之。由字面觀之，深淺之別亦可能是量的分別。但這段話既是針對朱子底同質說而發，則此處的分別應不止是量的分別，而是質的分別。若僅以「知寒識暖，知飢識飽」言知覺，自然不可以覺訓仁。此處引伊川「覺不可以訓仁」之語為證，並不合其原意。伊川此語見於《二程粹言·論道篇》：「仁者必愛，指愛為仁則不可。不仁者無所知覺，指知覺為仁則不可。」<sup>⑤</sup>其反對以覺訓仁，正如其反對以愛言仁，均是就其性、情二分的間架而言。故伊川像康德一樣，不可能承認有一種異質的知覺。但上蔡以覺訓仁，係就此種異質的知覺而言；其義理據明道〈識仁篇〉中「仁者渾然與物同體」之語，<sup>⑥</sup>而明道此語又須在其「一本」論底義

<sup>④</sup> 黃宗羲，《宋元學案》（臺北：華世出版社，1987年），第3冊，卷42，頁1386。

<sup>⑤</sup> 《二程集》，下冊，頁1173。

<sup>⑥</sup> 《二程遺書》卷二上〈二先生語二上〉；見《二程集》，上冊，頁16。



理背景下來理解。

明道底「一本」論，牟宗三先生論之甚詳，<sup>⑥7</sup>此處僅以兩語表之，曰：「天、人無二，心、性、天是一。」《二程遺書》卷六〈二先生語六〉有云：「天人本無二，不必言合。」<sup>⑥8</sup>又卷六〈二先生語二上〉有云：「只心便是天，盡之便是性，知性便知天，當處便認取，更不可外求。」<sup>⑥9</sup>這兩句話牟先生依義理系統斷定為明道之言，明道之根據即在《孟子·盡心篇上》「盡心、知性、知天；存心、養性、知天」那段話。依明道「一本」之論，天之真實涵義只能在我們的道德創造性之真性中顯示出來，而此道德創造性之真性僅能為我們的道德本心所證知；故盡心、知性、知天是一回事，天之所以為天與我們的本心、真性之道德創造性亦是一事。<sup>⑦0</sup>明道依此「一本」之義以言「仁者渾然與物同體」、「仁者以天地萬物為一體，莫非己也」，<sup>⑦1</sup>龜山即本之而言「物我為一」。其實此皆本於孟子〈盡心篇上〉「萬物皆備於我矣」一語，非明道師徒所創；而朱子卻攻訐之，亦可反證他對「仁」的理解不合孟子原意。

據此「一本」之義，四端之心為本心所表現之相，本心即在惻隱、羞惡、辭讓、是非中顯其相，故謂之「端」（端緒、端倪）。

<sup>⑥7</sup> 牟宗三，《心體與性體》，第3冊，頁91-116。

<sup>⑥8</sup> 《二程集》，上册，頁81。

<sup>⑥9</sup> 同上，頁15。

<sup>⑦0</sup> 對於孟子這段話的詮釋，請參閱拙作，〈再論孟子的自律倫理學〉，《哲學與文化》第15卷第10期（1988年10月），頁49-51（本書，頁92-95）。

<sup>⑦1</sup> 《二程遺書》卷二上〈二先生語二上〉；見《二程集》，上册，頁15。

四端之心於是被上提到本心（道德主體）底層面，而與仁、義、禮、智之理同在一個層面上。此所謂「端」並非在一個情、理二分的間架中下屬於氣，以彰顯更高一層之理。因此，以惻隱、羞惡、辭讓、是非為「情」固可，但此「情」並非情、理二分的間架中的「情」，亦非後期康德所理解的「道德情感」。後期的康德雖然將「道德情感」與具有知識意義的「感覺」區別開來，但道德情感本身仍屬於感性底層面，與感覺為同質。德國現象學家謝勒（Max Scheler）討論「價值感」（Wertfühlen）時，為避免與一般意義的「情感」相混淆，特地以 Fühlen 一詞取代通常使用的 Gefühl 一詞。依他之見，一般意義的「情感」係在肉體中有確定位置的一種感性狀態，而「價值感」則是一種先天的意向性體驗。<sup>⑫</sup> 謝勒批評康德底倫理學，其中一個論點便是：康德把「先天的」（das Apriorische）等同於「理性的」（das Rationale oder Gedachte）。<sup>⑬</sup> 康德認為：「智性的情感」是個矛盾的概念，謝勒則承認一個「精神底情感性」（das Emotionale des Geistes）之領域。<sup>⑭</sup> 當然，謝勒底這項批評只適用於後期的康德，因為早期的康德倫理學並未預設一個情感與理性二分的主體性架構。若我們借用謝勒底術語來說，依明道「一本」之義所理解的「四端之心」應屬於「精神底情感性」之領域，牟先生即名之曰「本體論的覺情」（ontological feeling）。<sup>⑮</sup>

⑫ 參閱 M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Bern, 1966), S. 77ff., 261ff. u. 335ff.

⑬ 同上, S. 81f.; 參閱 S. 73.

⑭ 同上, S. 82.

⑮ 牟宗三, 《心體與性體》, 第3冊, 頁277.

## 十

據以上的分析，似乎朱子與康德底倫理學屬於同一型態。其實不然。要說明其型態之差異，就須進一步比較兩者底主體性架構。如上所述，康德以「意志」為道德主體，而意志是實踐理性，是道德法則底制定者。在朱子，相應於道德主體底地位的是「心」。但朱子底「心」與康德底「意志」並非在同一層面上，因為前者屬於氣。《語類》云：「心者，氣之精爽。」<sup>⑥</sup>又云：「只有性是一定，情與心與才便合著氣了。」<sup>⑦</sup>故在心、性、情三者之中，他明白地將性歸屬於理，而將心與情歸屬於氣。因此，朱子底「性」與康德底「意志」在同一層面上。然而朱子底「性」並非道德主體，因為他認為：「性即理也。在心喚作性，在事喚作理。」<sup>⑧</sup>又說：「性是理之總名，仁、義、禮、智皆性中一理之名。」<sup>⑨</sup>換言之，性即是理，唯作為心之理時，始稱為性；故仁、義、禮、智是理，亦是性。

因此，朱子底「性」只是靜態之理，並無主體應有的活動義；此活動義只能表現於心。朱子以種種方式論心、性之別，皆環繞此義而說。以下筆者引朱子之語，分四點論之。首先，《語類》云：

1.1 問：「靈處是心，抑是性？」曰：「靈處只是心，不

<sup>⑥</sup> 《朱子語類》，第1冊，卷5，頁85。

<sup>⑦</sup> 同上，頁97。

<sup>⑧</sup> 同上，頁82。

<sup>⑨</sup> 同上，頁92。

是性。性只是理。⑩

1.2 問心之動、性之動。曰：「動處是心，動底是理。」

⑪

所謂心是「靈處」、「動處」，皆表示心是活動原則，其自身能活動。至於性，則只是活動所依之理（動底）。以康德底用語來說，性只是「動因」，而非「動機」。因此，說「心之動」和「性之動」時，此所有格語助詞「之」字底意涵並不同。「心之動」係指心本身之活動。「性之動」卻非指性本身之活動，而是以性為動因而產生的活動；以其依性而起，故繫屬於性，謂之「性之動」。其實，性本身不能活動，能活動者只是心。

其次，《語類》云：

2.1 心有善惡，性無不善。⑫

2.2 或問：「心有善惡否？」曰：「心是動底物事，自然有善惡。且如惻隱是善也，見孺子入井而無惻隱之心，便是惡矣。離著善，便是惡。然心之本體未嘗不善，又卻不可說惡全不是心。若不是心，是甚麼做出來？……」⑬

2.3 問：「心之為物，眾理具足。所發之善，固出於心。至所發不善，皆氣稟物欲之私，亦出於心否？」曰：

---

⑩ 同上，頁85。

⑪ 同上，頁88。

⑫ 同上，頁89。

⑬ 同上，頁86。

「固非心之本體，然亦是出於心也。」<sup>②4</sup>

- 2.4 性只是合如此底，只是理，非有個物事。若是有底物事，則既有善，亦必有惡。唯其無此物，只是理，故無不善。<sup>②5</sup>

心有活動，故有善惡。性只是「存有」（合如此底），而非「存在」（有底物事）。以其非存在之物，故不活動；以其不活動，故無不善。牟先生斷定：朱子底「性」是只存有而不活動，即因此故。康德說：意志無所謂自由或不自由，意念才有自由可言。因為意志是道德法則底制定者，其自身提供善惡底標準，故無不善。以其無不善，故無所謂自由或不自由。意念為抉擇能力，具有動機，而直接涉及行爲。當意念遵從道德法則時，它是善的；但當它違反道德法則時，則是惡的。以其有善惡，故有自由可言。因此，朱子底「心」約略相當於康德底「意念」，而與其「意志」不在同一層面上。由此亦可知：朱子底「心」並不等於康德意義下的道德主體，因為它不是立法者。

《語類》又云：

- 3.1 景紹問心性之別。曰：「性是心之道理，心是主宰於身者。四端便是情，是心之發見處。四者之萌皆出於心，而其所以然者，則是此性之理所在也。」<sup>②6</sup>
- 3.2 問：「心是知覺，性是理。心與理如何得貫通爲一？」  
曰：「不須去著實通，本來貫通。」「如何本來貫

②4 同上。

②5 同上，頁93。

②6 同上，頁90。

通？」曰：「理無心，則無著處。」<sup>⑧</sup>

由這兩段話可知：性而無心，則無存在（著處）可言；而性是心之所以然之理，亦即存在之理。性與心之關係是理與氣之關係，亦即形上與形下之關係。此存在之理是一靜態的形上之理。因此，仁、義、禮、智是道德原則，也是形上原則，道德原則與形上原則不分。在此意義下，朱子學在基本型態上類乎萊布尼茲、吳爾夫底哲學系統，因為在後一系統中，「圓滿性」原則既是道德原則，也是形上原則，兩者不分。朱子就理為心之所以然之理，而言心與理貫通為一。但這不是王陽明底「心即理」說，因為王陽明並不將理與心分屬形上、形下兩層，而是就同一層面說本心即理。

以上三點均是從存有論的觀點來說明心與性之關係與分別。由這項說明即可進一步決定兩者之知識論的關係。朱子注《孟子·盡心上》篇云：

4.1 心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。性則心之所具之理。<sup>⑨</sup>

又朱子〈答王子合〉書云：

4.2 心猶鏡也。但無塵垢之蔽，則本體自明，物來能照。<sup>⑩</sup>

由這兩段話可知：心之作用在於認知，其對象為理。若我們再考

---

<sup>⑧</sup> 同上，頁85。

<sup>⑨</sup> 《四書集注》，《孟子集注》，卷7，頁1上。

<sup>⑩</sup> 《朱子大全》，第6冊，《文集》卷49，頁9下。

慮到朱子將在道德上知是知非的「覺」視同知識意義的「知覺」則可斷定：朱子底「心」基本上是認知心，而非能制定法則的道德心（如康德底「意志」）。或者可以說：朱子以認知心為道德心，正如他以形上之理為道德之理。因此，「心具眾理」之「具」只是在一認知關係中的「具」，而非在一創造活動中的「具」。換言之，此「具」表示形下之心鑑照形上之理，而非創造之。朱子有時亦曰：「心與理一，不是理在前面為一物。」<sup>90</sup>或曰：「理不是在面前別為一物，即在吾心。」<sup>91</sup>但這只意謂心在認知活動中眩攝理，而非意謂心創造理。形而下者焉能創造形而上者？若理為心所創造，心焉能不善？蓋心有不善，即當有不善之理，可乎？故朱子底「心」決非能立法的道德主體，明矣！

由以上的說明，朱子學中心、性、情之關係便可確定。朱子屢屢以張橫渠「心統性情者也」之語來說明此三者之關係。橫渠此語見《宋元學案·橫渠學案》中「性理拾遺」項下<sup>92</sup>，只是一句孤語，其原意不易確定。朱子底理解亦未必合乎原意。《語類》云：

問「心統性情」。曰：「性者，理也。性是體，情是用。性情皆出於心，故心能統之。統，如統兵之『統』，言有以主之也。且如仁義禮智是性也，孟子曰：『仁義禮智根於心。』惻隱、羞惡、辭遜、是非，本是情也，孟子曰：『惻隱之心、羞惡之心、辭遜之心、是非之

<sup>90</sup> 《朱子語類》，第1冊，卷5，頁85。

<sup>91</sup> 同上，卷9，頁155。

<sup>92</sup> 《宋元學案》，第2冊，卷18，頁767。

心。』以此言之，則見得心可以統性情。一心之中自有動靜，靜者性也，動者情也。」<sup>93</sup>

依照以上的分析，此所謂「性情皆出於心」之「出」其實有兩層不同的意義。心發動而為惻隱、羞惡、辭讓、是非之情，故曰「情出於心」。心與情均屬於氣，故此「出」是一種心理學意義的「引發」。但說「性出於心」，猶言「心具眾理」，均是就一項認知關係而言。此「出」表示一種認知意義的「眩攝」，非謂心能創造理。朱子引孟子「仁義禮智根於心」之語來說明這種認知意義的「出」，並不諦當。因為孟子此語在意涵上等於其所謂：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」均須在其「仁義內在」說底背景下來理解。然則，孟子底「心」不僅是在認知上能眩攝仁、義、禮、智之理，而是理之制定者。換言之，孟子底「心」猶如康德底「意志」，是能自定法則、自由自律的道德主體。<sup>94</sup>在朱子底系統中，這種意義的道德主體實不能成立，故朱子底倫理學必為他律倫理學（Ethik der Heteronomie）。

## 十一

由以上的探討可見：朱子依心、性、情三分的義理間架去解釋孟子底四端之心，實如圓鑿方枘，齟齬難入。陸象山即針對此

<sup>93</sup> 《朱子語類》，第7冊，卷98，頁2513。

<sup>94</sup> 請參閱拙作，〈孟子與康德的自律倫理學〉，《鵝湖月刊》第155期（1988年5月），頁10-12（本書，頁64-71）；亦參閱拙作，〈再論孟子的自律倫理學〉，頁45-48（本書，頁82-88）。



點，倡「心即理」之說。他不像朱子那樣，將四端之心僅視為情，而是將四端之心視為本心所發，本心即理。其〈與曾宅之〉書云：「蓋心，一心也，理，一理也，至當歸一，精義無二，此心此理，實不容有二。」<sup>95</sup>縱使將四端之心視為情，此情亦非形而下者，即非只是感性的，而是牟先生所謂「本體論的覺情」。象山〈與李宰〉書云：

心於五官最尊大。洪範曰：「思曰睿，睿作聖。」孟子曰：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」又曰：「存乎人者，豈無仁義之心哉？」又曰：「至於心，獨無所同然乎？」又曰：「君子之所以異於人者，以其存心也。」又曰：「非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。」又曰：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」去之者，去此心也，故曰「此之謂失其本心」。存之者，存此心也，故曰「大人者，不失其赤子之心」。四端者，即此心也；天之所與我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也，故曰「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」。所貴乎學者，為其欲窮此理，盡此心也。<sup>96</sup>

這是將四端之心上提到本心底層面，本心即具仁、義、禮、智之理。此「具」並非在認知關係中的「具」，而是在道德立法中的「具」。四端之心為本心所發，仁、義、禮、智之理為本心所

<sup>95</sup> 《陸九淵集》（臺北：里仁書局，1981年），卷1，頁4-5。

<sup>96</sup> 同上，卷11，頁149。

立，故心與理爲一。

王陽明順此說解釋道：「理一而已。以其理之凝聚而言，則謂之性；以其凝聚之主宰而言，則謂之心。」<sup>⑦</sup>是以心、性、理三者爲一，即皆爲本心（良知）所涵。在此「心即理」底義理間架下，始有其「知行合一」之說。用現代的用語來說，「知行合一」之說意謂：良知是道德法則底制定者，而其本身即兼爲判斷原則與踐履原則。故良知在其立法中即涵著能實現其所立的道德法則的力量，而非如在康德底系統中，令這種力量旁落於屬於感性層面的道德情感。西方倫理學家在說明「道德責任」（moral responsibility）時，常強調「應當涵著能够」（Ought implies can）之義。道德法則表示一種要求；若其要求超乎行動主體底能力，即爲不合理的要求。然則，我們亦無理由將「道德責任」加諸此一主體。唯有在「心即理」底義理間架下，承認道德主體本身具有自我實現的力量，我們才能真正說明「道德責任」底意義。

若根據朱子心、性、情三分的義理間架來理解孟子底「四端之心」，則其系統上的地位類乎康德底「道德情感」概念，因爲康德在其二元的主體性架構中將道德情感完全歸諸感性。就這點而言，康德近於朱子，而遠於陸、王。但康德底「意志」是能立法的道德主體，而朱子底「心」卻不能立法。反之，依陸、王「心即理」底義理間架所理解的「四端之心」與本心同屬一個層面，而本心是立法者。就肯定一個能立法的道德主體而言，康德

<sup>⑦</sup> 陳榮捷編，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1983年），卷中，第174條，頁250。

底立場近於陸、王，而遠於朱子。然而，康德底「意志」只是實踐理性，僅含判斷原則，而不具踐履原則，因此欠缺自我實現的力量。反之，陸、王所理解的「本心」自身即能發而為四端之心，故不但含判斷原則，亦含踐履原則。如上文所述，康德若要貫徹其自律倫理學底立場，在理論上必須向此而趨。<sup>98</sup>

筆者在另一篇論文中曾說明：唯有根據「心即理」底義理間架，我們才能充分了解孟子底「仁義內在」說以及其由「盡心、知性、知天」的內在歷程所開展的道德形上學（moral metaphysics）。<sup>99</sup> 本文以康德對於「道德情感」問題的討論為背景，檢討朱子在詮釋「四端之心」時所涉及的問題，即是要凸顯朱子底義理間架之不當。康德倫理學底發展與朱子心性論底發展在基本方向上有一種巧合，兩者均發展成一套情、理二分的主體性架構。但若跳出他們的系統來看，我們卻見到這種二元的主體性架構有向另一個方向發展的必然性。康德以後的德國倫理學之發展在基本方向上即是要消解其情、理二分的主體性架構，席勒、菲希特、黑格爾以及現代的現象學倫理學均顯示出這種趨向；如上文所顯示，這項趨向有其理論上的必然性。同樣的，在宋明儒學底發展中，以「心即理」的一元間架取代朱子理氣二分、心性情三分的間架，亦有其理論上的必然性；這決不可僅視為見仁見智的主觀偏好而已。本文所作的比較研究便已顯示出這種必然性。

<sup>98</sup> 請參閱拙作，〈儒家與自律道德〉，頁15-19（本書，頁30-35）。

<sup>99</sup> 請參閱拙作，〈再論孟子的自律倫理學〉，頁48-54（本書，頁89-104）。



## 從康德的「幸福」概念論儒家的義利之辨

### 一

義利之辨為儒家底基本義理之一，而《孟子·梁惠王篇》首章常被引為儒家言義利之辨的主要文獻根據。然義利之辨，孔子已發其端，如《論語·里仁篇》云：「君子喻於義，小人喻於利。」先秦儒家底義利之辨歸結為董仲舒所謂「正其誼不謀其利，明其道不計其功」二語，但後代儒者對此提出異議者亦不乏其人；南宋永嘉學派之葉適、陳亮即其顯例。葉適在其《習學記言》中掎擊董仲舒此語，以為：「既無功利，則道義乃無用之虛語耳。」<sup>①</sup>陳亮則與朱子爭漢唐，倡「義利雙行，王霸並用」之論。<sup>②</sup>清初的顏、李學派亦批評董仲舒此語。顏元在其《四書正誤》中將此語改為「正其誼以謀其利，明其道而計其功。」<sup>③</sup>李塨則強調：此語在《春秋繁露》中本作「正其道不謀其利，修其理不急其功」，為《漢書》所誤引，致使宋儒誤解其意。<sup>④</sup>而深

① 黃宗羲，《宋元學案》（臺北：華世出版社，1987年），第4冊，卷54（水心學案上），頁1774。

② 參閱其〈甲辰答朱元晦書〉，見《龍川文集》（臺北：中華書局，四部備要本），卷20，頁4下至7上。

③ 《顏李叢書》（臺北：廣文書局，1965年），《四書正誤》，卷1，〈大學〉，頁6上。

④ 同上，《論語傳註問》，〈為政二〉，頁8下。

受顏、李學派影響的戴震在其《孟子字義疏證》中反對宋儒理欲之分，實隱含對義利之辨的否定。

今人亦有順此立場而作翻案文章者，如胡適之先生。他盛贊戴震底觀點，認為：「戴氏的主張近於邊沁（Bentham）、彌爾（J. S. Mill）一派的樂利主義（Utilitarianism）。樂利主義的目的是要謀『最大多數的最大幸福』。」<sup>⑤</sup>「樂利主義」今人多譯為「功利主義」。最近蔡信安先生有〈論孟子的道德抉擇〉一文，持類似的看法。他對《孟子·梁惠王篇》首章有特殊的詮釋，我們可將其要旨歸納為以下三點：

(1)孟子以「仁義」作為道德抉擇底理由，其所根據的標準是「公利」，亦即整體的善，而其所輕的「利」只是私利。

(2)孟子強調：「未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。」乃是以「普遍化原則」和「最大效益原則」來決定「仁義」底原則。

(3)孟子底行為抉擇理論是一種精巧的「行動功利主義」（act-utilitarianism），但是卻以一種「規則義務論倫理學」（rule-deontological ethics）底姿態出現。<sup>⑥</sup>

筆者無意對該文底論點作全面的檢討，而只想說明：該文判定孟子底理論屬於功利主義，其所根據的理由並不充分。若我們能證明孟子底理論不屬於功利主義，自無必要再討論它究竟屬於

---

⑤ 胡適，《戴東原的哲學》（臺北：商務印書館，1971年），頁70。

⑥ 以上三點見蔡信安，〈論孟子的道德抉擇〉，《臺灣大學哲學論評》第10期，1987年元月，頁137，139。

規則功利主義還是行動功利主義。

當代英、美倫理學家通常依基本型態將倫理學分爲「義務論倫理學」和「目的論倫理學」(teleological ethics) 兩類。所謂「目的論倫理學」底基本立場係堅持：道德義務或道德價值之最後判準在於其所產生的非道德價值（非道德意義的善）。換言之，這類倫理學將道德意義的善化約爲非道德意義的善，或者說，不承認善之「異質性」(heterogeneity)。「義務論倫理學」則反對將道德意義的善化約爲非道德意義的善。這類倫理學堅持：一個行爲或行爲規則之所以具有道德意義，其最後判準並不在於其所產生的非道德價值，而在於其自身底特性。<sup>⑦</sup>在目的論倫理學中，作爲道德價值底最後判準的非道德價值不止一端，因此又可再區分爲不同型態的倫理學理論。若這種理論以最大的可能的普遍之善爲其最後判準，亦即以「功利原則」(principle of utility) 爲道德底最高原則，便稱爲「功利主義」。<sup>⑧</sup>

但是我們得注意：義務論倫理學不一定排斥非道德意義的善；它只是反對以之爲道德價值之唯一的或最後的判準。因此，這種倫理學仍可能接受功利原則作爲衍生的道德原則。我們切不可僅因某種理論承認普遍的善之值得追求，便將之歸入功利主義。要斷定此種理論是否屬於功利主義，還得看它是否將功利原則視爲道德價值之唯一的或最後的判準。如果此種理論除了承認普遍的善之值得追求以外，還肯定獨立意義的道德價值及其不可

---

⑦ 關於「義務論倫理學」和「目的論倫理學」底意義，請參閱 William K. Frankena, *Ethics* (Englewood Cliffs/New Jersey, 1973), pp. 14-17.

⑧ 參閱同上, p. 34f.。

化約性，亦即承認善之異質性，它便不屬於功利主義，而屬於義務論倫理學。

單憑這點，已足以否定蔡先生底論斷了。因為他所引用的論據，除了「未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也」這句話之外，還有〈梁惠王篇〉「仁者無敵」(1.5)和「與民同樂」(2.1)那兩章；<sup>⑨</sup>而這至多只能證明孟子並不完全否定功利原則，而尚未能證明其道德理論屬於功利主義。要斷定孟子底理論屬於功利主義，還得證明它將功利原則視為道德價值之唯一的或最後的判準。但是對於這點，《孟子》書中卻有不少反證。例如，〈滕文公下〉篇第一章記載陳代與孟子之間的一段對話，即透露此義。陳代勸孟子枉尺直尋，以見諸侯。「今一見之，大則以王，小則以霸。」但孟子不肯，答以：「……夫枉尺而直尋者，以利言也。如以利，則枉尋直尺而利，亦可為與？如枉道而從彼，何也？且子過矣！枉己者，未有能直人者也。」此中「枉尋直尺而利」一語似有矛盾，因為以利而言，「枉尋直尺」正是不利；故陳大齊先生認為這是孟子底千慮一失。<sup>⑩</sup>但依筆者之見，孟子在此所想到的，可能是當時那些為滿足個人野心而要求全體百姓犧牲其福祉的君王。全體百姓犧牲其福祉，是「枉尋」；國君滿足其個人野心，是「直尺」。然而，自國君個人底立場來看，其個人之利即是國家之利，故曰「枉尋直尺而利」。對於陳

<sup>⑨</sup> 見蔡信安，〈論孟子的道德抉擇〉，頁139-140。本文引用《孟子》原文時，為免累贅，均依據楊伯峻《孟子譯注》（臺北：河洛出版社，1977年），直接將其章節編號附於引文後，而不另加註。

<sup>⑩</sup> 陳大齊，《孟子待解錄》（臺北：商務印書館，1980年），頁86。



代而言，見諸侯是「枉尺」，王、霸之利是「直尋」。王、霸之利豈曰小哉？尤其對儒家而言，王道之實現可謂天下之大利。但在孟子看來，見諸侯是「枉道」；枉道而從利，君子不為也。若從「利」底觀點來衡量所枉與所直，其標準是量的，所考慮者唯在「利」之有無與多寡而已。但對於孟子而言，見不見諸侯不是「利」底問題，而是「道」（義）底問題。用通俗的語言來說，這是做人的原則問題，而非利害問題，兩者不可相混。孟子之反對「枉尺直尋」，實包含一種極可貴的洞見。因為他深知：大凡專制統治者往往假集體利益之名，要求個人犧牲其福祉、乃至權利。如果我們不承認「義」有獨立於「利」以外的標準，則縱然我們堅持以公利為標準，亦無法使個人底福祉與權利免受侵犯。因為只要我們將一切都看成「利」底問題，統治者便可在集體利益之名義下要求個人犧牲其利益與權利。義利之辨是防止極權主義的最後防線；這道防線一旦撤除，統治者便可憑任何藉口將其私欲合理化。所以，孟子在〈公孫丑上〉篇論伯夷、伊尹、孔子之同而說：「行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不為也。」  
(3.2) 因為儒家堅持「義」不可化約為「利」，亦即承認「義」與「利」是異質的。這豈是功利主義者所能接受？

再如〈盡心上〉篇載孟子之言：「廣土眾民，君子欲之，所樂不存焉。中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心……」(13.21) 趙岐注：「廣土眾民，大國諸侯也。……中天下而立，謂王者。所性不存焉，乃所謂性於仁義

者也。大行，行之於天下。」<sup>⑪</sup>根據這段解釋可知：「所欲」者即前段引文所謂「小則以霸」，「所樂」者即其所謂「大則以王」；而這兩者均屬於「利」底範圍。唯有「所性」才屬於「義」（道德）底範圍。而今孟子明言：君子所性，完全無關乎成敗利害（大行或窮居）；這無異於承認道德價值之不可化約性。因此，孟子底道德理論決不屬於功利主義，蔡先生底詮釋顯然是錯誤的。

## 二

既然連王道之實現亦被孟子歸諸「利」，這自然也否定了蔡先生底論點：孟子所輕的「利」只是私利，而不包括公利。這項論點實代表當前極為流行的一種看法。譬如，韋政通先生在其所編的《中國哲學辭典》中「義利之辨」條下寫道：「從文獻上看，反對義利之辨者，與主張義利之辨者，幾乎同樣的多，所爭者主要不過在公利與私利而已。主張重義而輕利者，其所輕者，自然亦是私利而非公利。」<sup>⑫</sup>黃慧英女士在其《後設倫理學之基本問題》一書中也認為：「其實儒家所排斥與義對立的『利』，非泛指一般的利益，而是指私利和私欲。」<sup>⑬</sup>徐復觀先生在其〈

<sup>⑪</sup> 《孟子注疏》（臺北：中華書局，四部備要本），卷13上，頁7上。

<sup>⑫</sup> 韋政通，《中國哲學辭典》（臺北：大林出版社，1980年），頁679。

<sup>⑬</sup> 黃慧英，《後設倫理學之基本問題》（臺北：東大圖書公司，1988年），頁125。

荀子政治思想的解析〉一文中亦持類似的看法：「儒家的所謂利，指的是統治者的利益。」<sup>⑭</sup>

據筆者所知，似乎只有陳大齊先生明白反對這種看法。他在其〈孟子義利學說的探討〉一文中寫道：

其次所可假設的，以公與私為義與利的分別標準，凡能有益於公的，都是義，僅能有益於私的，便是利。若把利字用作通常的意義，則有益於公的，未嘗不可稱之為公利，僅有益於私的，則可稱之為私利。故以公私為義利的分別標準，等於以公利私利為義利的分別標準。此一假設，試與孟子的言論對照，亦有合有不合。孟子固多重公利輕私利的言論，但亦未嘗完全抹煞私利。故此一假設亦不免令人有難於滿意的感想。<sup>⑮</sup>

他提出的反證有「禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有饑者，由己饑之也」（8.29）及「伊尹……思天下之民匹夫匹婦不被堯舜之澤者，若己推而內之溝中」（9.7）等語。他進而指出公利與私利之相對性：

一件具體的利益之為公為私，時或因觀點不同而可以異其判別。公是積私而成的，一羣人的公利是羣中各個人私利的集合。故羣的公利，在各個人自己看來，亦未嘗

<sup>⑭</sup> 徐復觀，《學術與政治之間》（臺北：學生書局，1980年），頁202。

<sup>⑮</sup> 陳大齊，〈孟子義利學說的探討〉，收入《中國學術史論文集》（臺北：中華文化出版事業委員會，1958年），第1集，頁13-14。

不可謂爲其人的私利。公所由以積成的私，其數量多寡不等，因而構成若干高低不同的層級。某一層級的公利，在本層級或其所攝的較低層級看來，固不失爲公利，在能攝的較高層級看來，不免祇是私利。故在此可認爲公利的，在彼容或祇能認爲私利，在此可認爲私利的，在彼可能認爲公利。<sup>⑩</sup>

換言之，「利」是個量的原則，可依量之多寡構成由高而低的層級，每個特定量都在這個層級中有其位置。因此，一項具體利益之爲公爲私，並非絕對的，而是相對於它在這個層級中的位置而定。個別百姓之福祉，就其個人看來，是私利；但在治國者看來，卻是公利之一部分。既然公利與私利之畫分並無絕對的標準，則說孟子所輕之「利」只是私利，便無多大的意義了。

黃俊傑先生也有〈先秦儒家義利觀念的演變及其思想史的涵義〉一文，從思想史底角度詳述義利問題在先秦儒家思想中的演變，極有助於我們對此問題的理解。此文尤其著重於「義利之辨」和「公私之分」這兩個問題在其發展過程中的思想關聯。黃先生敏銳地注意到：「公私之分」在孔、孟思想中尚隱而不顯；直到荀子，才將「義利之辨」和「公私之分」結合起來，而形成「公義」底概念。<sup>⑪</sup>但是對於「孟子所輕之利是否是私利」這個問題，其看法卻與一般流行的看法相同。他認爲：「孔孟所反對的是『私利』的講求，至於『公利』則與孔孟所提倡的『義』是

<sup>⑩</sup> 同上，頁15-16。

<sup>⑪</sup> 黃俊傑，〈先秦儒家義利觀念的演變及其思想史的涵義〉，《漢學研究》第4卷第1期（1986年6月），頁138-139。

並行不悖的。但不論孔子或孟子都沒有明白提出『公義』的觀念，因為孔孟大體上都把『義』當作屬於『我』的範疇的個人修德問題。」<sup>⑩</sup>

依筆者之見，在孔孟思想中縱然也隱含公利與私利之分，但這項區分並非基本的區分。義利之辨是基本的、原則性的區分，公利與私利之分至多是由此衍生出來的區分，兩者並不在同一個序列上。程伊川認為：「義與利，只是個公與私也。」<sup>⑪</sup>恐怕是過分簡化的觀點。爲了說明義利之辨和公利與私利之分在孔孟思想中的關係，筆者擬在此討論康德底「幸福」(Glückseligkeit)概念。因為筆者在另一篇論文中已顯示：孟子與康德底倫理學在基本型態上同屬「自律倫理學」(Ethik der Autonomie)，凡康德底「自律」概念所包括的主要內涵均見於孟子底學說中。<sup>⑫</sup>「利」底概念在康德哲學中相當於「幸福」底概念，而義利問題即康德哲學中道德與幸福底問題。因此，對康德底「幸福」概念的探討當有助於理解孔孟思想中的義利問題。

### 三

康德在其《道德底形上學之基礎》(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*)一書底第一章開頭便像孟子在〈梁惠王

<sup>⑩</sup> 同上，頁137。

<sup>⑪</sup> 《二程集》(臺北：里仁書局，1982年)，上册，《河南程氏遺書》卷17，頁176。

<sup>⑫</sup> 參閱拙作，〈孟子與康德的自律倫理學〉，《鵝湖月刊》第155期(1988年5月)；亦刊於《哲學與文化》第169期(1988年6月)及本書。

篇)首章一樣，提出一項基本的區分。他先界定道德意義的善：「在世界之內，甚至根本在它之外，除了一個善的意志之外，我們不可能設想任何事物，它能無限制地被視為善的。」<sup>②</sup>由其接下去的說明可知：這種無條件的善即是道德意義的善。今康德說：這種善僅存在於善的意志中，實隱含以下之義：

善的意志之為善，並非由於其結果或成效，即非由於它宜於達成任何一項預定的目的，而僅由於意欲；也就是說，它自身就是善的，而且就它本身來看，其評價必須無可比較地遠遠高於它為任何一項愛好（若我們願意的話，甚至為所有愛好底總合）所能實現的一切。<sup>③</sup>

康德在這段話中無異承認道德價值之不可化約性。故以英、美倫理學家底術語來說，他的倫理學當屬於「義務論倫理學」。若用德國倫理學家底術語來說，它是一種「存心倫理學」(Gesinnungsethik)，而非「功效倫理學」(Erfolgsethik)。在這種倫理學底立場下，道德之善甚至獨立於「所有愛好底總合」，亦即「幸福」。因為康德將「幸福」界定為「我們的所有愛好之滿足（不但在外延方面就其多樣性而言，而且在內涵方面就其程度而言，並且也在持續性方面就其延續而言）」。<sup>④</sup>因此，康德之承

① *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (以下簡稱GMS), *Kants Gesammelte Schriften* (以下簡稱KGS), Bd. 4, S. 393.

② 同上, S. 394.

③ *Kritik der reinen Vernunft* (以下簡稱KrV), hg. Raymund Schmid (Hamburg, 1976), A806/B834. (A=1781年第1版, B=1787年第2版)

認道德與幸福底基本區分，與孟子之提出義利之辨，並無二致。

康德又根據自然目的論底觀點來支持道德與幸福之區分。此處所謂「自然目的論底觀點」即是：「在一個有機的（亦即依生命底目的而被設計的）存有者底自然稟賦中我們假定一項原理：在這個存有者中的任何一個目的，除了最適合此目的且與之最相宜的器官外，不會有任何器官。」<sup>24</sup> 他根據這項觀點，將道德與幸福之實現分別歸為理性與本能之職司：自然賦予我們以本能，其真正目的在於幸福之追求；而自然賦予我們以理性，其真正使命在於產生一個絕對善的意志，亦即道德的意志。<sup>25</sup> 「這個意志固然可以不是唯一而完全的善，但卻必須是最高的善，而且是其他一切善（甚至一切對幸福的要求）底條件。」<sup>26</sup> 換言之，他將道德價值與非道德價值（幸福屬於此類價值）截然畫分開來，而以前者為後者底「條件」。這裏說：道德之善是幸福底條件，並非意謂：道德之善事實上會帶來幸福，而是如他在另一處所說：「善的意志似乎甚至構成『配得幸福』之不可或缺的條件。」<sup>27</sup> 這即是說：道德之善使人有資格享有幸福（儘管他事實上不一定享有幸福）。康德甚至將「德行」（Tugend）界定為「配得幸福」（die Würdigkeit glücklich zu sein）。<sup>28</sup>

至於康德說：善的意志可以不是唯一而完全的善，但卻必須

---

<sup>24</sup> GMS, KGS, Bd. 4, S. 395.

<sup>25</sup> 同上, S. 395f.

<sup>26</sup> 同上, S. 396.

<sup>27</sup> 同上, S. 393.

<sup>28</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (以下簡稱 *KpV*) , KGS, Bd. 5, S. 110.

是最高善，這必須關聯著他在《實踐理性批判》(*Kritik der praktischen Vernunft*)底〈辯證論〉中論「最高善」(höchstes Gut; summum bonum)的文字去理解。他在該處分析「最高善」底概念，指出此概念具有歧義，因為「最高」一詞或表示「至上」(das Oberste; supremum)，或表示「最完全」(das Vollendete; consummatum)。⑳ 康德說：善的意志必須是最高善，這個「最高」係根據「至上」義而言。這表示：善的意志本身具有最高的價值，縱然不會帶來絲毫幸福，亦完全無損其價值。但康德進一步指出：「最高善」底理念所要求的，不止是善的意志所顯示的道德，也包含由此而應得的幸福；換言之，它要求道德與幸福之成比例的結合，亦即最完全的善。㉑ 他認為：這個意義的「最高善」是「我們的意志之一項先天必然的對象，並且與道德法則相連而不可分」。㉒ 換言之，最高善是我們的道德意識之要求，它具有實踐的必然性。俗語說：「善有善報，惡有惡報；不是不報，時辰未到。」這句話實已包含「最高善」底理念。

「最高善」底理念包含德行與幸福這兩個要素，然而它們以怎樣的方式結合起來呢？康德設想兩種結合方式：或以分析的方式，或以綜合的方式；前者根據同一性底法則，後者則根據因果性底法則。㉓ 所謂「分析的方式」是將德行與幸福視為在邏輯上互涵的概念。康德發現古代希臘的伊壁鳩魯學派和斯多亞學派均

---

⑳ 同上。

㉑ 同上，S. 110f.。

㉒ 同上，S. 114。

㉓ 同上，S. 111。



採取分析的方式來結合德行與幸福，但卻循完全相反的途徑：「伊壁鳩魯學派認為：意識到其引至幸福的格律，便是德行；斯多亞學派認為：意識到其德行，便是幸福。」<sup>③</sup>換言之，前者在邏輯上將德行化約為幸福，後者則在邏輯上將幸福化約為德行。但以這種方式說明德行與幸福之關係，等於是將這兩者視為同一個原則，而非兩個異質的原則；而這與康德在該書底〈分析論〉中所得到的結論不合。他說：「德行底格律與自身幸福底格律，就其最高的實踐原則而言，是完全不同類的，更不是一致的；雖然它們均屬於一個最高善，使之成為可能，但卻在同一個主體中強烈地相互限制與損害。」<sup>④</sup>對康德而言，德行與幸福是異質的，不可相互化約；不但德行不可化約為幸福，幸福也不可化約為德行。因此，德行與幸福這兩個異質的要素只能以綜合的方式結合起來。

康德表示：這樣以綜合方式所形成的結合是一種「真實的結合」(reale Verbindung)，而不像以分析方式所形成的結合只是一種「邏輯的聯結」。<sup>⑤</sup>所謂「真實的結合」意指：「德行產生幸福，以之為某個與德行底意識不同的東西，就像原因產生一個結果一樣。」<sup>⑥</sup>但是我們千萬不要誤會這句話底意義。康德在此只是將德行與幸福底關係比擬為因果關係，並非真的視之為存在於現象世界中的因果關係。他說：德行與幸福底綜合關係以因果性底法則為依據，並非就一般意義的因果性（自然底因果性）而

③ 同上。

④ 同上，S. 112。

⑤ 同上，S. 111。

⑥ 同上。

言，而是就他所謂「自由底因果性」而言。這即是說，智思的 (intelligibel) 根據在現象世界中產生結果。

在德行與幸福底綜合關係中，我們不可倒轉其方向，以幸福為德行底基礎；因為這樣一來，道德將喪失其無條件性，而不成其為道德了。<sup>⑳</sup> 但是我們也不可將德行與幸福二者分別視為現象世界中的原因和結果；因為這雖然能保住道德底無條件性，但卻與我們的經驗不合。<sup>㉑</sup> 在我們的經驗中，「善無善報，惡無惡報」是屢見不鮮之事。由此可知：在德行與幸福底綜合關係中，兩者底結合並不具有因果的必然性，而是具有實踐的必然性。康德總結「最高善」底理念中道德與幸福之關係如下：

至上的善（作為最高善底第一個條件）是道德；在另一方面，幸福固然是最高善底第二個要素，但它只是道德底結果（這個結果是在道德上有條件的，但卻是必然的）。唯有在這種隸屬關係中，最高善才是純粹實踐理性底完整對象；而純粹實踐理性必然將最高善設想為可能的，因為貢獻一切可能的力量以實現最高善，這是純粹實踐理性底命令。<sup>㉒</sup>

總而言之，在「最高善」底理念中，道德與幸福底關係是一種隸屬關係，前者為主，後者為從。但是這種隸屬關係並非分析的（邏輯的），而是綜合的（真實的），亦即兩個異質的原則之

---

⑳ 參閱同上，S. 113。

㉑ 參閱同上。

㉒ 同上，S. 119。

結合。再者，這種結合亦非偶然的，如我們在現實世界中所見到的；它是在道德理念中必然的，因此具有實踐的必然性。康德即根據這種實踐的必然性，提出「上帝存在」及「靈魂不死」兩項設準 (Postulat)，以建立其「道德的神學」。由於康德這部分的學說與本文底主旨無關，筆者不再就此作進一步的討論。

#### 四

如上所述，康德在「存心倫理學」底觀點下，不由所預定的目的來決定善的意志之為善。因此，道德價值並不存在於一項手段對其目的的關係中，而道德法則亦非表明一種手段與目的間的關係。換言之，道德法則不能預設任何目的。用康德底術語來說，道德法則必須是「形式原則」(formales Prinzip)，而非「實質原則」(materiales Prinzip)。對於這兩個術語，他在《道德底形上學之基礎》一書中解釋道：

欲求底主觀根據是動機 (Triebfeder)，意欲底客觀根據是動因 (Bewegungsgrund)；因此有主觀目的（它們基於動機）和客觀目的（它們取決於對每個有理性者均有效的動因）之區別。如果實踐的原則不考慮一切主觀目的，它們便是形式的；但如果它們以主觀目的、因而以某些動機為根據，它們便是實質的。一個有理性者隨意選定為其行為底結果的那些目的（實質的目的），均是相對的；因為唯有它們對主體底一種特殊欲求能力的關係能予它們以價值。所以，這項價值無法提供對一切有

理性者、而且也對每個意欲均有效且必然的普遍原則，亦即實踐法則。<sup>④</sup>

這段話需要稍作說明。康德說：形式原則不考慮一切「主觀目的」，這似乎暗示：此種原則可以預設客觀目的。但康德底意思實非如此。因為按照康德底說明，客觀目的係「取決於對每個有理性者均有效的動因」；而依康德底用語習慣，這種「動因」當指「道德法則」而言。因此，所謂「客觀目的」實即是由道德法則所決定的目的。康德在稍後表示：有理性者（或者說，人格）即是客觀目的。<sup>④</sup>反過來說，實踐原則所預設的任何目的均關聯著主體底特殊欲求始成其為目的，故必為主觀的。是故，「主觀目的」與「客觀目的」之區分係由「實質原則」與「形式原則」之區分衍生出來的。而在後一項區分中，我們只消問：我們的實踐原則是否預設任何目的？而不必問：這項目的究竟是主觀的還是客觀的？因為後一問題是不相干的。由於康德底這個立場，其倫理學常被稱為「形式主義倫理學」（formalistische Ethik）或「形式倫理學」（formale Ethik）。他在《實踐理性批判》中極清楚地表示這個立場：「『善』與『惡』底概念不能先於道德法則（表面看來，這種法則甚至必須以『善』與『惡』底概念為基礎）而被決定，卻是必須只……後於且透過道德法則而被決定。」<sup>④</sup>

<sup>④</sup> GMS, KGS, Bd. 4, S. 427f.

<sup>④</sup> 同上, S. 428.

<sup>④</sup> KpV, KGS, Bd. 5, S. 62f.

在了解了「形式原則」與「實質原則」底意義之後，我們可進一步說：「形式原則」是以「自律」(Autonomie)為根據的原則，「實質原則」則是以「他律」為根據的原則。這可以從康德對「自律」與「他律」所下的定義明顯地看出來。他說：「意志底自律是意志底特性，由於這種特性，意志（無關乎意欲底對象之一切特性）對其自己是一項法則。」<sup>④</sup>又說：「如果意志在其格律之適於普遍的自我立法以外的任何地方——也就是說，它越出自己之外，在其任何一個對象底特性中——尋求應當決定它的法則，便一定形成他律。」<sup>④</sup>在「他律」底情況下，意志在其對象底特性中尋求實踐原則底決定根據；這等於說：意志依據其對象（目的）決定實踐原則。依照上一段的說明，如此形成的實踐原則便是實質原則。反之，在「自律」底情況下，意志完全不考慮其對象底特性，而自己決定實踐原則；這等於說：實踐原則不預設任何目的作為其決定根據。這種實踐原則自然便是上文所謂的「形式原則」。因此，在康德倫理學中，「形式原則」與「自律原則」、「實質原則」與「他律原則」是可以相互替換的用語。

在這種「形式原則」與「實質原則」（或者「自律原則」與「他律原則」）底二分法中，康德將「幸福」原則歸諸後者，但他在《道德底形上學之基礎》與《實踐理性批判》二書中的說法有所出入。在前一書中，他將一切以他律為根據的道德原則區分為經驗原則與理性原則兩大類，並且解釋道：「前一種原則出自

<sup>④</sup> GMS, KGS, Bd. 4, S. 440.

<sup>④</sup> 同上, S. 441.

幸福底原則，建立於自然情感或道德情感之上。後一種原則出自圓滿性底原則，或建立於圓滿性（作為我們的意志底可能結果）底理性概念之上，或建立於一種獨立的圓滿性底概念（作為我們的意志底決定原因）——即上帝底意志——之上。」<sup>④⑤</sup>由他在《實踐理性批判》中對「在道德底原則中的實踐的實質決定根據」所作的分類表可知：以自然情感為原則者係指伊壁鳩魯，以道德情感為原則者指赫其森（Francis Hutcheson, 1694-1747），以圓滿性底理性概念為原則者指吳爾夫（Christian Wolff, 1679-1754）和斯多亞學派，以上帝底意志為原則者則是指克魯修斯（Christian A. Crusius, 1715-1775）及其他神學的道德學家。<sup>④⑥</sup>如今在《道德底形上學之基礎》中，康德將「幸福」原則當作經驗原則底共同根據，而在接下去的說明中又將自然情感視為「自身幸福底原則」。<sup>④⑦</sup>

然而，他在《實踐理性批判》底〈分析論〉中卻列出「定理一」：「凡實踐原則預設欲求能力底一個對象（質料）作為意志底決定根據者，均是經驗的，而且無法提供任何實踐法則。」<sup>④⑧</sup>這等於說：一切實質的（他律的）原則都是經驗的，豈非與他在《道德底形上學之基礎》中的說法不一致？而當我們再看到「定理二」時，可能會更感到困惑，因為「定理二」表示：「一切實質的實踐原則就其本身而言，均屬同一類，並且隸屬於我愛

<sup>④⑤</sup> 同上，S. 441f。

<sup>④⑥</sup> *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 40.

<sup>④⑦</sup> *GMS*, *KGS*, Bd. 4, S. 442.

<sup>④⑧</sup> *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 21.

(Selbstliebe) 或自身幸福底普遍原則。」<sup>④</sup>在《道德底形上學之基礎》中，他僅將自然情感視為「自身幸福底原則」，現在卻將一切實質原則歸屬於此項原則之下，豈不更令人費解？為了解釋這些說法之間的矛盾，我們必須進一步探討康德底「幸福」概念。

## 五

在《道德底形上學之基礎》底第二章，他討論到所謂的「假言令式」(hypothetischer Imperativ)。「假言令式」係規定我們為達成某項目的所須做的行為，而依其目的之是否確定，可以區分為「實然的」(assertorisch)與「或然的」(problematisch)兩類。<sup>⑤</sup>「或然的」令式可以任何對象為其目的，而「實然的」令式則有一項特定的目的，即幸福。在這個脈絡下，康德說：

但是還是有一個目的，我們可假定它是一切有理性者（只要令式適用於它們，也就是說，它們是有依恃者）底實際目的；因此，這是一個目標，有理性者決不只是能夠懷有之，而是我們能確切地假定：由於一種自然底必然性，他們均懷有之——這就是幸福底目標。<sup>⑥</sup>

照這樣說來，幸福是一切人類（就他們具有理性而言）底共同目

---

<sup>④</sup> 同上，S. 22.

<sup>⑤</sup> *GMS, KGS*, Bd. 4, S. 414f.

<sup>⑥</sup> 同上，S. 415.

的，因而具有普遍性。但這種普遍性只是名目上的普遍性，無法落實在具體的層面上。因為我們固然可以說：所有人皆欲求幸福，但每個人對於幸福底內容，卻有各自不同的看法。康德說：

……不幸的是：幸福底概念是個極不確定的概念，因而儘管每個人都希望得到幸福，他卻決無法確定而一貫地說出：他到底希望且意欲什麼？其故在於：屬於幸福概念的要素均是經驗的，也就是說，必須來自經驗；但幸福底理念仍然需要一個絕對的整體，亦即在我目前的狀況及一切未來的狀況中的最大福祉。如今，最有見識且又最有能力、但卻有限的存有者，不可能對於他在這方面真正想要的東西形成一個確定的概念。<sup>②</sup>

康德在此依假借義將幸福稱作一個「理念」(Idee)，其實按照嚴格的意義來說，幸福並非一個理念。依康德自己的解釋，「理念」是「一個必然的理性概念，它沒有相對應的對象能在感覺中被給與」。<sup>③</sup>他之所以將「幸福」底概念稱為一個「理念」，只是因為它像真正的理念一樣，指向一種絕對的全體性(Totalität)。他在這段引文之後又解釋道：「幸福不是理性底理想(Ideal)，而是構想力(Einbildungskraft)底理想。」<sup>④</sup>他在此使用「理想」一詞，也是依其假借義；因為按照他通常的用法，「理想」是一種個體化的理念。<sup>⑤</sup>但由此至少可知：「幸福」並非理性底概

<sup>②</sup> 同上，S. 418.

<sup>③</sup> *KrV*, A327/B383.

<sup>④</sup> *GMS*, *KGS*, Bd. 4, S. 418.

<sup>⑤</sup> *KrV*, A568/B596.



念，因為它包含經驗的成分。因此，「幸福」底概念並不具有先天 (a priori) 知識所特有的普遍性。<sup>⑤</sup>

「幸福」概念底這種經驗特質表現在兩方面。其一，筆者在上一節曾提到：康德將「幸福」界定為「我們的所有愛好之滿足」。但愛好是主觀的，不但每個人底愛好各自不同，甚至同一個人底愛好也會因時因地而不同。因此，什麼對象可滿足我們的愛好，並無法憑先天的原則去決定，而只能在個人的經驗中顯示出來。所以康德說：「儘管每個人都希望得到幸福，他卻無法確定而一貫地說出：他到底希望且意欲什麼？」其二，縱然我們在眼前的狀態下肯定某些對象可滿足我們的愛好，但既然這種滿足屬於自然底因果性之範圍，則它在未來是否可能產生不利於幸福的結果，卻是我們目前所無法確知的。《老子》第五十九章云：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏，孰知其極？」即透顯出這個道理。這種禍福相倚的因果關聯只能透過經驗去認知，但因其無窮的複雜性，我們的經驗亦有時而窮。故康德在提到「幸福」是「構想力底理想」時說道：「這個理想僅基於經驗的根據，而我們無法期望：這些根據可決定一個行為，藉此我們會達到一個結果底系列（它事實上是無窮盡的）之全體性。」<sup>⑥</sup>基於這兩點理由，康德否定「幸福」概念之實質的（不止是名目的）普遍性。<sup>⑦</sup>

在另一方面，「幸福」底概念雖然包含經驗的成分，卻非完

<sup>⑤</sup> 康德在《純粹理性批判》中指出：「必然性和嚴格的普遍性是一項先天知識底可靠特徵。」(B4)

<sup>⑥</sup> GMS, KGS, Bd. 4, S. 418f.

<sup>⑦</sup> 關於「幸福」概念底經驗特質，請參閱 Oswald Schwemmer, *Philosophie der Praxis* (Frankfurt/M, 1980) S. 88f.

全出於人類底自然本能。康德在《判斷力批判》一書中寫道：

幸福底概念並非人可能由其本能抽取出來、且因而由他自己內部的動物性取得的這種概念，而只是關於一種狀態的理念——他想要在純經驗的條件下使這種狀態與這個理念相稱（這是不可能的）。他自己設計這個理念，而且是藉著其與構想力和感覺相糾纏的知性、以極其不同的方式去設計。他甚至經常改變這個概念，致使自然縱使完全任其支配，卻絕對無法具有任何特定的普遍而固定的法則，以便與這個游移不定的概念相吻合，且因而與每個人任意設定的目的相吻合。<sup>⑤</sup>

康德在《道德形上學之基礎》中將幸福視為「構想力底理想」，現在則說：人「藉著其與構想力和感覺相糾纏的知性」去設計幸福底概念。這種不一致係由於他所強調的重點有所改變，而非其看法有所改變。統而言之，「幸福」概念之形成同時牽涉到感覺、構想力和知性這三種能力。幸福是我們的愛好之滿足，故它涉及感覺，自不待言。就這方面而言，它並未超出我們的自然本能（即動物性）底範圍。但就它亦涉及構想力和知性而言，它已超乎自然本能底範圍了。因為人之所以會以幸福為目的，係由於他是「世上唯一擁有知性（亦即一種為自己任意設定目的的能力）的存有者」。<sup>⑥</sup> 康德認為：正因為人擁有這種能力，他才能

<sup>⑤</sup> *Kritik der Urteilstkraft* (以下簡稱 *KU*) , *KGS*, Bd. 5, §83, S. 430.

<sup>⑥</sup> 同上, S. 431.

超乎自然底機械作用，而成爲自然底主宰及其最後的目的。①在  
這個脈絡下，康德將「幸福」重新界定爲「人底一切因在他之外  
與在他之內的自然而成爲可能的目的之總合」，亦即「他在世上  
的一切目的之質料」②所謂「在人之內的自然」係指人底本性，  
「在人之外的自然」則是指外在的自然界。

至於構想力，康德在《實用人類學》 (*Anthropologie in  
pragmatischer Hinsicht*) 一書中解釋道：

構想力是一種縱使無對象在眼前亦能直觀的能力，或爲  
創生的 (*productiv*)，或爲重現的 (*reproductiv*)。前者是  
原本地顯現 (*exhibitio originaria*) 對象的能力，因此  
這種顯現先於經驗而發生；後者是衍生地顯現 (*exhibitio  
derivativa*) 對象的能力，這種顯現將一個原先已有的  
經驗直觀帶回心中。③

但他接著聲明：創生的構想力並不即是「創造的」 (*schöpferisch*)  
這即是說，它不能創造其材料，其材料必來自我們的感覺能力。  
④由此我們可推斷：在「幸福」概念之形成中參與其事的是創生  
的構想力。因爲「幸福」當作一個絕對全體性底概念來看，決非  
經驗直觀底重視。比喻地說，它是理想或理念之投影；故康德以  
「理想」或「理念」稱之。然而，這個概念底材料只能來自經

---

① 參閱同上，S. 430f.。

② 同上，S. 431。

③ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, KGS, Bd. 7,  
§28, S. 169.

④ 同上，S. 167f.。

驗，故亦非真正的「理想」或「理念」。因此，就它包含一種絕對全體性而言，它是創生的構想力之產物。

縱然因知性與構想力底作用，「幸福」底概念有超乎自然本能的一面，但只要其材料來自經驗，因而來自自然（包括我們的本性及外在的自然），它便無法提供普遍的標準。因此，康德在《實踐理性批判》中說：

……令人驚異的是：何以明智的人會由於對幸福的慾望——連同使每個人將此慾望當作其意志底決定根據的那項格律——是普遍的，就想到將此慾望冒充為一項普遍的實踐法則。因為在其他場合下，一項普遍的自然法則使所有事物諧和一致；而在這裏，如果我們想賦予這項格律以一項法則底普遍性，正好會產生與諧和完全相反的東西，即最嚴重的衝突、以及此格律本身及其目標之完全毀滅。因為這樣一來，所有人底意志並無相同的對象，而是每個人各有其對象（他自己的福祉）。每個人底對象固然偶而也會與他人底目標一致（他人也使其目標以自己為依歸），但遠不足以成為法則，因為我們偶而被容許的例外是無窮的，而且決無法確定地被包含於一項普遍的規則中。……經驗的決定根據不適於制定任何普遍的外在法則，但也同樣不適於制定任何普遍的內三法則；因為每個人均以其主體作為愛好底基礎，但另一個人卻以另一個主體作為愛好底基礎，而在每個主體自身之內，時而這項愛好、時而另一項愛好有較大的影

響。我們絕對不可能發現一項法則，它在這項條件（即全面的諧和）下統轄這一切愛好。<sup>65</sup>

由此可見：「人有追求幸福的普遍慾望」這個事實根本不足以證明「幸福」原則底普遍性。因為「幸福」概念底內容完全依對象與主體底愛好之關係而定，因而建立在經驗條件上。是故，幸福底原則像一切經驗原則一樣，無法建立普遍的標準。我們得特別注意：本節所討論的是「幸福」底一般概念，完全未考慮這是自己的幸福還是他人底幸福，而康德也是就這一般性的概念否定「幸福」之適於作為道德法則底根據。因此，康德底批評不止是針對強調個人幸福的「為我主義」（egoism），而是針對一般而言的「幸福主義」（eudaemonism）。了解了康德底「幸福」概念之後，我們便可以回過頭來解釋我們在第四節末尾所見到的那些說法之間的矛盾。

## 六

筆者發現：當康德在《道德底形上學之基礎》中將自然情感與道德情感視為「經驗原則」時，與他在《實踐理性批判》底「定理一」將一切實踐原則視為「經驗的」時，並非在同一個層次上立論。我們首先得了解「經驗的」（empirisch）一詞在康德哲學中的意義。他在《純粹理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft*）中有個簡單扼要的說明：「透過感覺而牽涉到對象的直觀，稱為經驗的。」<sup>66</sup>簡言之，「經驗的」一詞包含「以感性為

<sup>65</sup> *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 28.

<sup>66</sup> *KrV*, A20/B34.

基礎」和「涉及對象」二義。今在康德看來，自然情感與道德情感本身同屬於感性，<sup>⑥7</sup> 而且其本身直接與意志底對象發生關係，故為「經驗原則」。這種原則自然不適用於作為道德法則底根據。

「因為如果道德法則底根據係得自人性底特殊構造或人性所處的偶然情境，則使道德法則應一律適用於所有有理性者的那種普遍性——即因此而被加諸道德法則的無條件的實踐必然性——便喪失了。」<sup>⑥8</sup> 在說明道德情感不足以建立道德法則時，他提到兩點理由：(1)情感在程度上是千差萬別的，不易為善惡提供一個齊一的標準；(2)我們無法憑自己的情感為他人作道德判斷<sup>⑥9</sup>。總而言之，由於感性底主觀性，以感性為基礎的經驗原則自然無法為道德判斷提供客觀的標準。在此，康德係直接就自然情感與道德情感本身之特性，說它們是「經驗原則」。

何以康德認為這兩項原則均出於幸福底原則呢？他並未從正面去說明。但他在一個附註中解釋他何以將道德情感歸入幸福底原則時，卻間接透露出他的想法。他寫道：

我把道德情感底原則歸入幸福底原則，因為每項經驗的興趣均透過僅由某物帶來的適意（不論這種適意之發生是直接而不考慮利益的，還是顧及利益的）而可望對福

⑥7 自然情感之屬於感性，通常不成問題。但道德情感之屬於感性，卻是康德底特殊看法；請參閱拙著 Ming-huei Lee, *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik* (Diss. Bonn, 1987), S. 127ff. u. 219ff.。

⑥8 GMS, KGS, Bd. 4, S. 442.

⑥9 同上。

社有所助益。同樣地，我們得像赫其森一樣，將對他人幸福的同情之原則歸入他所假定的同一種道德感。<sup>79</sup>

由於道德情感，我們會對某個對象產生興趣，這種興趣即稱為「經驗的興趣」。因為這種興趣是由對象所引發的，故稱為「經驗的」。在經驗的興趣中，這個對象會帶給我們某種適意。既然康德將「幸福」界定為「我們的所有愛好之滿足」，這種適意自然屬於「幸福」底概念。因此，康德是就這種由對象所引起的適意，將道德情感歸諸「幸福」原則。我們可以合理地推斷：他將自然情感歸諸「幸福」原則，也是基於同樣的理由。這段引文也透露出：他將道德情感視為「他人幸福」底原則，正如他將自然情感視為「自身幸福」底原則。然而，「他人幸福」與「自身幸福」之區分不能以對象所帶來的適意為依據，因為所有這種適意均屬於個人自己。這種區分只能以情感所涉及的對象為依據：道德情感是利他的，以他人底幸福為對象；自然情感則是利己的，以自身的幸福為對象。就這兩種情感本身屬於感性，且直接涉及對象而言，它們均是「經驗的」。

然而，康德在《實踐理性批判》底「定理一」並非依照這同一意義將一切實踐原則視為「經驗的」。因為無論是吳爾夫底「圓滿性」原則（圓滿性底形上學概念）還是克魯修斯底「上帝意志」（圓滿性底神學概念），均來自理性，而我們無法透過感覺認識其對象，故不符合上述「經驗的」一詞之涵義。因此，我們現在顯然必須依據另一層意義來了解「經驗的」一詞。在康德對

<sup>79</sup> 同上，S. 442 Anm. .

於這項定理的解說中，我們可發現這另一層意義：

我所謂「欲求能力底質料」，是指一個對象，其現實性被欲求。現在，如果對於這個對象的慾望先於實踐規則而生，而且是使這項規則成為我們自己的原則的一項條件，則我說：（第一，）這項原則在這種情況下一定是經驗的。因為這樣一來，意念底決定根據便是一個對象底表象及此表象對於主體的關係（這項關係決定欲求能力去實現這個對象）。但是這樣一種對於主體的關係意即對一個對象底現實性的愉快。因此，這種愉快必須被預設為意念底決定之可能性底條件。但是我們無法先天地認識到：某個對象底表象（不論是什麼表象）是否將與愉快或不快相連，還是中性的？所以，在這種情況下，意念底決定根據一定是經驗的；因之，預設這個決定根據作為條件的實踐的實質原則也是經驗的。<sup>①</sup>

這段引文底最後一句顯示：康德係就「意念底決定根據」之層次將一切實質的實踐原則視為「經驗的」。為了更清楚地顯示這層意義，筆者將康德底想法重述如下。<sup>②</sup>筆者前面已說過，所謂「實質的實踐原則」，即是必須預設特定目的的原則；換言之，此時是由對象決定原則，而非由原則決定對象。這即是說：

<sup>①</sup> *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 21.

<sup>②</sup> 關於以下的重述，請參閱拙著，*Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*, S. 202ff.。



對象底表象必須成爲意念底決定根據。但是某個對象底表象若能決定我們的意念去促使該對象之實現（或不實現），就得與愉快（或不快）底情感相結合，以之爲動機。這種結合之所以可能，乃由於我們先前已經驗過該對象底實現（或不實現）所帶來的愉快（或不快）。我們過去所直接經驗到的這種愉快（或不快）是我們對於「該對象之作用於我們的主體」的第一手（原本的）經驗。當我們下一回再度意識到這個對象時，其表象便會重新喚起原先與它相連的愉快（或不快）底情感，而成爲我們目前的意念底決定根據。這種重新喚起的愉快（或不快）係構想力底產物，故只是第二手（衍生的）經驗。一切實質的（他律的）實踐原則，無論它們本身是理性的（如「圓滿性」原則）還是「經驗的」（如自然情感和道德情感），最後均須建立在作爲第一手經驗的愉快（或不快）之上。康德係在這個意義下說：一切實質的實踐原則均是「經驗的」。再者，不論實質原則所預設的對象是什麼（它甚至可能是他人底幸福），但就意念底決定根據而言，這種原則最後所依據的作爲第一手經驗的愉快（或不快）均屬於主體自己。在這個意義下，康德可以說：一切實質的實踐原則均隸屬於自身幸福底普遍原則。這與他在《道德底形上學之基礎》中就自然情感所涉及的對象將這種情感視爲「自身幸福底原則」，並無邏輯上的矛盾，因爲這兩種說法所屬的層次不同。

從以上的分析可知：康德分別就「實踐原則本身」與「意念底決定根據」這兩個層次使用「經驗的」一詞。他就前一層次將自然情感和道德情感視爲「經驗原則」，而就後一層次說：一切實質的實踐原則均是「經驗的」；這並不構成邏輯上的矛盾。「

經驗的」一詞所包含的兩層意義在自然情感和道德情感底原則中係重疊的，不易看出其分別；但這項分別在「理性的」實質原則中卻是顯而易見。我們可以藉康德在《道德底形上學之基礎》中批評「圓滿性」底神學概念（上帝底意志）的一段話來凸顯這項分別：

但在道德底理性根據中，圓滿性底形上學概念……猶勝於由一個圓滿的神性意志推衍出道德的那個神學概念。這不僅因為我們的確無法直觀這種意志底圓滿性，而只能從我們的概念（其中最重要的是道德底概念）推衍出這種圓滿性；卻是因為如果我們不這麼做（如果我們這麼做，在解釋上將會有一種惡性循環），則我們對於上帝底意志還能有的概念（出於榮耀狂和支配慾底特性，且與權力和報復底恐怖表象相結合）必然構成一個與道德正好相反的道德系統底基礎。<sup>73</sup>

「上帝底意志」這個概念本身固然是理性的（非經驗的），但現在的問題是：這個概念當作實質原則來看，就意念底決定根據而言，是否是「經驗的」呢？要回答這個問題，我們必須追溯意念底決定過程。所謂「實質的實踐原則」之特性在於：它預設特定的對象，而為此對象所決定。但是上帝底意志並非我們可以直接經驗的，故無內容可言。然則，我們如何以之為對象，據以決定我們的實踐原則呢？這時我們決不可根據我們對「道德」的概念

<sup>73</sup> GMS, KGS, Bd. 4, S. 443.

去決定其內容，因為這將包含一種概念上的循環：原先我們以上帝底意志來決定道德原則，如果現在為了說明上帝底意志，再回過頭來，訴諸「道德」底概念，這無異於兜了個圈子，結果什麼都沒有說明。為了使上帝底意志具體化，我們只賸下一個辦法，即是：暗中摻入一些可感覺的對象以及因之而引起的感覺表象（如榮耀狂、支配慾、以及權力和報復底恐怖表象）。因此，當我們以上帝底意志為對象時，我們實際上所意識到的是這些可感覺的對象，連同它們透過我們的構想力所喚起的第一手經驗，即與它們相連的愉快或不快底情感。在這種情況下，意念底決定過程完全符合在上一段中所描述的過程，故康德亦可就此毫無矛盾地說：「上帝底意志」之類的理性法則是「經驗的」。經過這樣的解釋之後，我們便可了解：我們在第四節末尾所見到的「矛盾」均是表面的，事實上並無矛盾存在。

## 七

由以上的分析也可知：我們在決定一項實踐原則之為形式原則抑或實質原則時，「他人幸福」與「自身幸福」之區別是不相干的。形式原則與實質原則之區別和「他人幸福」與「自身幸福」之區別兩者並無對應關係。康德在《道德形上學之基礎》中曾明白指出：「維持自己的生命是項義務。」<sup>⑭</sup>又說：「確保自己的幸福是項義務（至少間接而言）；因為在諸多憂慮底壓迫下且在未滿足的需要中，對自己現狀的不滿可能極容易成爲一項

---

<sup>⑭</sup> 同上，S. 397.

重大的誘惑去違犯義務。」<sup>⑥</sup>但他也承認：「在我們辦得到的時候施惠於人，是項義務。」<sup>⑥</sup>他在舉例說明「定言令式」(kategorischer Imperativ) 底程式時，以「維持自己的生命」為「對自己的完全義務」之例，而以「施惠於他人」為「對他人的不完全義務」之例。<sup>⑦</sup>可見在康德倫理學中，形式原則所決定的目的包括自身的幸福與他人底幸福。換言之，康德底倫理學不止是利他主義的 (altruistic)，當然也不是為我主義的。

在《實踐理性批判》中有一段話清楚地說明：「他人幸福」與「自身幸福」之區別對於道德底本質之決定完全不相干。康德說：

如今我們當然不能否認：一切意欲也得有個對象，亦即有項質料；但這項質料並不因此就是格律底決定根據與條件。因為如果是這樣的話，這項格律就無法以一個普遍立法的形式去表示。因為這樣一來，對於對象底存在的期待便成為意念底決定原因，而欲求能力對某個事物底存在的依恃必須作為意欲底基礎；這種依恃始終只能在經驗條件中去尋求，且因此決無法為一項必然而普遍的規則提供根據。所以，他人底幸福便能成為一個有理性者底意志之對象。但如果這種幸福是格律底決定根據，我們就得假定：我們在他人底福祉中不僅感到一種自然的滿足，而且也感到一種需要，就像同情的氣質在

<sup>⑤</sup> 同上，S. 399。

<sup>⑥</sup> 同上，S. 398。

<sup>⑦</sup> 同上，S. 421ff. u. 429f.。

人類之中所產生的一樣。但是我不能假定每個有理性者均有這種需要（上帝決不會有）。……譬如，假設以我自己的幸福為質料。如果我將這種幸福歸諸每個人（事實上，我可以將它歸諸每個有限的存有者），那麼唯有當我將他人底幸福也包含於其中時，我自己的幸福才能成爲一項客觀的實踐法則。因此，「促進他人幸福」的法則並非由「這是每個人底意念之對象」這項預設所產生，而僅是由以下的事實所產生：普遍性底形式（理性需要這個形式作爲條件，以賦予我愛底格律以一項法則底客觀有效性）成爲意志底決定根據，且因此純粹意志底決定根據並非該對象（他人底幸福），而僅是法則底形式；藉此方式，我限制我的以愛好爲依據的格律，以便這項格律取得一項法則底普遍性，且因此使之適合於純粹實踐理性——唯有由這種限制，而非由一項外在動機之添加，才能產生「將我的我愛底格律也擴展到他人底幸福」的這項責任底概念。<sup>78</sup>

康德在這裏承認：「自己的幸福」（我愛）底格律也可以成爲一項客觀的實踐法則；但是這項格律若要取得客觀有效性，必須同時以他人底幸福爲質料。但這不等於說：「促進他人幸福」的法則之所以爲實踐法則，是因爲我們以他人底幸福爲質料，然後由這項法則再衍生出「促進自身幸福」的法則。因爲這樣一來，這兩項法則都將成爲實質的原則。康德底意思很清楚：不論

---

<sup>78</sup> *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 34f.

是「促進他人幸福」的法則，還是「促進自身幸福」的法則，其所以為實踐法則，僅僅是由於它們合乎普遍性底形式，而非由於它們預設自己的幸福或他人底幸福作為質料。而「自己的幸福」底格律之所以必須同時以他人底幸福為質料，也是由於它以普遍性底形式為根據。因此，形式原則與實質原則底區分和「他人幸福」與「自身幸福」底區分並不在同一個序列上。在邏輯的次序上，我們得先根據普遍性底形式決定一項實踐原則究竟是形式原則還是實質原則，然後再就其所涉及的質料決定「促進他人幸福」與「促進自身幸福」這兩項法則之關係。

儘管康德承認我們有義務促進他人底幸福與自己的幸福，但是在這兩項義務中，他賦予前者更為基本的道德意涵。因為他在《道德底形上學》一書中提出兩項「同時是義務的目的」(Zwecke, die zugleich Pflichten sind)，即自己的圓滿性與他人底幸福。

⑦如上文所述，道德法則雖不預設任何目的，但卻包含某些目的。如果這些目的具有客觀必然性，亦即被視為人類底義務，它們便是所謂「同時是義務的目的」。⑧這種目的康德特稱為「德行義務」(Tugendpflicht)。⑨人類何以有這種義務呢？康德解釋道：「因為既然感性愛好誘使我們去追求可能違反義務的目的（作為意念底質料），除非再藉一項相反的道德目的（它因此必須無待於愛好、先天地被給與），否則制定法則的理性無法扼止

---

⑦ *Metaphysik der Sitten* (以下簡稱 *MS*)，KGS, Bd. 6, S. 385ff.

⑧ 同上，S. 380f.。

⑨ 同上，S. 383。

感性愛好底影響。」<sup>82</sup>

在這兩項「德行義務」中，與本文底主題有關的是他人底幸福，故我們僅討論這項義務。但為什麼自身的幸福不屬於「德行義務」呢？康德解釋道：「基於人性，我們必然會期望自己擁有幸福——亦即對自身狀況的滿足（只要我們肯定幸福會持續下去）——且追求之；而正因此故，這並非一項同時是義務的目的。」<sup>83</sup>既然我們在本性上對自己的幸福有直接的愛好，則這種幸福本身雖可成爲一項實踐的目的，但並非一項「同時是義務的目的」；因爲「義務」底概念包含「自我強迫」（Selbstzwang）之義。<sup>84</sup>再者，有人可能將「自身的幸福」解釋爲我們自己的「道德的幸福」，亦即「對我們的人格及我們自己的道德行爲、因而對我們所做之事的滿足」。<sup>85</sup>康德認爲：這是對「幸福」一詞的誤用，因爲「道德的幸福」這個概念包含一項矛盾。<sup>86</sup>我們在前幾節中見到康德如何說明道德與幸福間的原則性區別之後，自然可以了解他爲何不能接受「道德的幸福」底概念。縱使我們接受上述的定義，但這項定義是斯多亞式的，是將「幸福」化約爲

---

<sup>82</sup> 同上，S. 380f.。康德之承認這兩種「同時是義務的目的」與其形式主義底立場並無牴牾之處；請參閱Josef Schmucker, "Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants", in: *Kant und die Scholastik heute*, hg. Johannes. B. Lotz (Pullacher philosophische Forschungen, Bd. 1), Pullach bei München, 1955, S. 155-205。

<sup>83</sup> *MS, KGS*, Bd. 6, S. 387.

<sup>84</sup> 同上，S. 380。

<sup>85</sup> 同上，S. 387。

<sup>86</sup> 同上。

「道德」底概念。因此，康德認為：我們依這項定義所理解的「道德的幸福」其實應屬於「自己的圓滿性」底概念。<sup>⑧</sup>總之，唯有他人底幸福才能被視為德行義務，自己的幸福則不在此列。

康德又指出：一切德行義務均是「不完全義務」(unvollkommene Pflicht)，或者說「鬆泛義務」(weite Pflicht)。<sup>⑨</sup>所謂「不完全義務」或「鬆泛義務」意謂：這項義務僅規定行為底格律，而不規定行為本身，因此在行為底層次上留給行動者一個自由抉擇的餘地。<sup>⑩</sup>就「他人底幸福」這項德行義務而言，康德指出：「他人想要將什麼視為他們的幸福，這任由他們自己去判斷。但是對於一些他們視為其幸福、而我卻不認為如此的事物，如果他們在其他情況下並無權利將這些事物當作所應得者，而向我要求它們，那麼我也有權拒絕這些事物。」<sup>⑪</sup>如上文所述，「幸福」是個不確定的概念。「他人底幸福」之所以屬於不完全義務，正是由於「幸福」概念之不確定性。

最後還有一個問題：「促進自己的幸福」是否還是一項義務呢？依康德底看法，它本身不是一項德行義務，而是由德行義務衍生出來的一項義務。他解釋道：

可厭之事、痛苦和匱乏 是很大的誘惑，使人違背其義務。因此，富裕、力量、健康和一般而言的福祉（它們抵制上述事物底影響）似乎也能被視為同時是義務的目

⑧ 同上，S. 387f.。

⑨ 同上，S. 390。

⑩ 同上。

⑪ 同上，S. 388。



的；此即「促進他自己的幸福，而不僅為他人謀求幸福」的義務。——但是這樣一來，他自己的幸福就不是目的，主體底道德才是目的，而這只是一項被容許的手段，為這項目的清除障礙；因為他人並無權利要求我犧牲我的並非不道德的目的。為自己追求富裕並非直接的義務，但這的確能是一項間接義務，即把貧窮當作一種引人入於罪惡的極大誘惑而防範之。但是這樣一來，作為我的目的、且同時是我的義務的，並非我的幸福，而是保持我的道德之完美無瑕。<sup>⑩</sup>

由此可見：康德將「促進自己的幸福」視為由「自己的圓滿性」這項德行義務衍生出來的一項義務；換言之，它是為了保持主體底道德圓滿性始成爲一項義務。如果不是爲了這項目的，它至多只是道德上可容許的行爲，而不是一項義務。總而言之，「促進他人幸福」與「促進自身幸福」並非在同一個序列上並列的兩項義務，前者較後者有更基本的道德意涵。

## 八

在全盤了解了康德底「幸福」概念之後，現在我們回到儒家底義利問題上。如上文所述，儒家論義利之辨底基本文獻首推《孟子·梁惠王篇》首章。爲討論之便，筆者先將這段文字引述於下：

---

<sup>⑩</sup> 同上。

孟子見梁惠王。王曰：「叟！不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」孟子對曰：「王！何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰『何以利吾國』，大夫曰『何以利吾家』，士庶人曰『何以利吾身』，上下交征利，而國危矣。萬乘之國，弑其君者必千乘之家；千乘之國，弑其君者必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不爲不多矣。苟爲後義而先利，不奪不餒。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。」

此外，〈告子下〉篇第四章記載孟子與宋慳之間的對話，亦表達類似的思想。今一併引述於下：

宋慳將之楚，孟子遇於石丘，曰：「先生將何之？」曰：「吾聞秦楚構兵，我將見楚王，說而罷之。楚王不悅，我將見秦王，說而罷之。二王我將有所遇焉。」曰：「軻也請無問其詳，願聞其指。說之將何如？」曰：「我將言其不利也。」曰：「先生之志則大矣，先生之號則不可。先生以利說秦楚之王，秦楚之王悅於利，以罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於利也。爲人臣者懷利以事其君，爲人子者懷利以事其父，爲人弟者懷利以事其兄；是君臣、父子、兄弟終去仁義，懷利以相接。然而不亡者，未之有也。先生以仁義說秦楚之王，秦楚之王悅於仁義，以罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於仁義也。爲人臣者懷仁義以事其君，爲人子者懷仁義以事其父，爲人弟者懷仁義以事其兄；是君臣、

父子、兄弟終去利，懷仁義以相接也。然而不王者，未之有也。何必曰利？」

孟子在這兩處所表達的思想大體相同，均強調先義而後利，亦即以義為利之先決條件。他在〈梁惠王篇〉中所指的「利」是「不遺其親，不後其君」。光從該段引文本身，我們很難判斷這種「利」底性質，因為它可能意謂為人親、為人君者底私利，也可能意謂整個社會秩序底和諧，因而指公利。但從〈告子篇〉底這段引文看來，他所指的「利」是王道之實現，顯然是指公利。其實這兩種說法並不衝突，因為公利往往是私利之總合。因此，正如筆者在第二節中所指出的，在孟子底義利之辨中，公利與私利之分是不相干的。同樣的，康德在對道德與幸福作原則性的區分時，亦不考慮他人幸福與自身幸福之區分，而是就「幸福」底一般概念，強調它與道德底異質性。

筆者在第一節中也指出：孟子承認仁義會產生利，縱使此「利」是指公利（普遍的善），亦不足以證明其倫理學屬於功利主義。因為功利主義屬於目的論倫理學，而目的論倫理學底基本觀點在於將「義」（道德）化約為「利」，取消道德底獨立意義。但孟子和康德一樣，均堅持道德底絕對性，亦即其不可化約性。其證據除了筆者在第二節中所提出者之外，還有像〈盡心下〉篇云：「經德不回，非以干祿也。言語必信，非以正行也。君子行法，以俟命而已矣。」<sup>(14.33)</sup> 朱注：「經，常也。回，曲也。」<sup>②</sup> 故「經德不回」猶言「持守常道」。第二句趙岐解釋為：「庸

<sup>②</sup> 《四書集注》（臺北：中華書局，四部備要本），《孟子集注》，卷7，頁23上。

言必信，非必欲以正行為名也，性不忍欺人也。」<sup>93</sup>故「正行」不外乎指外在的聲名。「經德不回」、「言語必信」二者均屬於「義」（道德）底範圍，故第三句中的「法」亦當屬於同一範圍，朱子解為「天理之當然者」是也。<sup>94</sup>今「干祿」、「正行」均屬於「利」底範圍，而「利」之得失則屬「命」之事。孟子說：「莫之致而至者，命也。」<sup>(9.6)</sup>因此，義利之辨其實為義命之分所涵。用康德底概念來說，義命之分即是「自由底因果性」和「自然底因果性」之區分；道德之事屬於「自由底因果性」，幸福則屬於「自然底因果性」。由此可見：孟子承認道德有獨立於「利」、「命」之外的意義與價值，與功利主義底觀點正好相反。須知：承認「義」可產生「利」，是一回事；以「利」之所在為「義」，是另一回事。二者形似而實異，決不可混為一談。康德與孟子均承認「義」可產生「利」，卻不因此即歸於目的論倫理學，更不要說功利主義了。

孟子肯定道德底絕對性，我們還可證之於〈公孫丑上〉篇底一段話：「所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心——非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」<sup>(3.6)</sup>孟子認為：人底道德心（怵惕惻隱之心）之發用完全不考慮行為所產生的利害，如「內交於孺子之父母」、「要譽於鄉黨朋友」、「惡其聲」等等。這些考慮全屬於「利」底範圍，與其道德心（甚至由此而來的救援行動）之道德價值無關。這是孟子底義利之辨所表示的眞

<sup>93</sup> 《孟子注疏》，卷14下，頁3下。

<sup>94</sup> 《四書集注》，《孟子集注》，卷7，頁23上。

正涵義，董仲舒底「正其誼不謀其利，明其道不計其功」二語正足以表達此涵義。董仲舒只是說「不謀其利」、「不計其功」，並未反對由「義」所產生的「利」。葉適、顏元、李塨之翻案甚無謂也。

孟子堅持先義後利，而且認為由「義」自然會產生「利」。故我們接著要問：「義」與「利」究竟如何產生這種關聯呢？我們可用康德底方式問：這兩者究竟是以分析的方式還是綜合的方式結合起來呢？孟子顯然不是像斯多亞學派那樣，以分析的方式將「義」與「利」結合起來。因為他固然反對將「義」化約為「利」，但亦不會贊成將「利」化約為「義」，否則其義命之分便會失去意義。

義命之分亦儒家底基本義理之一。孔子已有「不知命，無以為君子」<sup>95</sup>之說。又《論語·里仁篇》載孔子之言曰：「富與貴，是人之所欲也；不以其道，得之不處也。貧與賤，是人之所惡也；不以其道，得之不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」（4.5）孔子在這裏將「仁」與富貴貧賤之得失分開來：富貴貧賤屬於「利」，其得失則繫於「命」，仁者未必即能得到富貴而免於貧賤。顏淵短命而死，冉伯牛身染惡疾，皆命也。故「義」與「命」各有其道，不能相互化約。<sup>96</sup>孟子亦言「立命」、「正命」、「俟命」。「俟

<sup>95</sup> 語見《論語·堯曰篇》。以下引用《論語》原文時，為免累贅，均依據楊伯峻《論語譯注》（臺北：河洛出版社，1980年），直接將其章節編號附於引文後，而不另加註。

<sup>96</sup> 關於孔子底義命之分，請參閱勞思光，《中國哲學史》（臺北：三民書局，1988年），第1卷，頁136-140。

命」之說方才已見於〈盡心下〉篇底引文。「立命」、「知命」「正命」之說則見於〈盡心上〉篇底前兩章。但更重要的是：他對義、命二者提出一項原則性的區別：「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。」<sup>(13.3)</sup> 第一句是指「義」底領域，第二句則是指「命」底領域，兩者各有所屬。笛卡爾在其《心靈底激情》一書中說道：「在我看來，我們在欲求方面最常犯的錯誤，是無法充分區別完全操之在我們的事物與並非操之在我們的事物。」<sup>⑨</sup> 儒家底義命之分正是要人正視「命非我們可以完全掌握」的事實，而在我們可以充分掌握的「義」方面盡其在我。既然「利」之得失繫於「命」，則顯然我們無法以分析的方式由「義」抽繹出「利」來。

因此，「義」與「利」只能以綜合的方式結合起來。然而，由上述的義命之分可知：「義」與「利」之間並無必然的因果關聯；也就是說，「義」不必然產生「利」，作為其結果。但《孟子》書中有許多話卻似乎肯定「義」與「利」之間的這種因果必然性，如上文所引過的：「未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。」「是君臣、父子、兄弟終去利，懷仁義以相接也。然而不王者，未之有也。何必曰利？」「仁者無敵。」又如：「仁則榮，不仁則辱。」<sup>(3.4)</sup> 「苟不志於仁，終身憂辱，以陷於死亡。」<sup>(7.9)</sup> 「得道者多助，失道者寡助。」<sup>(4.1)</sup> 「天子不仁，

⑨ *The Philosophical Works of Descartes*, trans. Elizabeth S. Haldane & G. R. T. Ross (Cambridge, 1968), vol. 1, p. 395.

不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗廟；士庶人不仁，不保四體。」<sup>(7.3)</sup> 這類的話在《孟子》書中還很多。但是孟子底義命之分若要有意義，我們就不宜認為這些話在表達客觀的事實或規律，而應當視之為勸勉語、警戒語；即使認為它們表示一種必然性，這也是一種實踐的必然性，而非因果的必然性。

此種實踐的必然性顯然包含於孟子底「天爵」、「人爵」說之中。孟子曰：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚也，終亦必亡而已矣。」<sup>(11.16)</sup> 「爵」本是指政治上之位，如公、卿、大夫等之位。有其位，即有其權，即享有尊榮，故「爵」表示一種價值。但政治上的爵位係由居上位者授予居下位者，他能授予，自亦必能撤消，此所謂「趙孟之所貴，趙孟能賤之」<sup>(11.17)</sup>。此「爵」之價值係由人所決定，而為相對的，故孟子名之曰「人爵」。至於「天爵」，則是我們透過道德實踐而體現的絕對價值；這種價值既非由他人所授予，自然無虞為他人所撤消。此「天」字並無實指，既非指上天，亦非指自然，而是表示「絕對」、「無條件」之意。因此，「天爵」屬於孟子所謂「所性」（相對於「所欲」、「所樂」）底範圍，而天爵與人爵之關係實等於道德與幸福之關係，亦即義與利之關係。文中所謂「古之人」與「今之人」並非就歷史事實而言，而是表示理想與現實之對比。儒家常託言三代，以表達其理想，故所謂「古之人」往往指一種理想狀態。「古之人修其天爵，而人爵從之」意

謂：就實踐的理想而言，天爵應爲人爵之先決條件，此猶如康德以道德爲幸福之先決條件；而兩者底關係是一種綜合關係，包含一種實踐的必然性。「今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵」則表示意志底他律：道德只成了追求幸福的手段，而失去其絕對性，其實亦不成其爲道德。孟子雖承認在道德與幸福底關係中存在一種實踐的必然性，但他並未像康德那樣，去說明這兩者如何結合起來。牟宗三先生有《圓善論》一書，順著儒、釋、道三教底圓教模型，以「無限智心」來說明此種必然性，將此問題推至哲學思考之極限，可謂至矣盡矣。

## 九

最後，我們再回到公利與私利底問題上。如上文所述，孟子在義利之辨中所輕之「利」不僅是指私利，亦包括公利在內。此點亦證之於它對楊朱、墨翟的批評。孟子曰：「楊氏取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，爲之。子莫執中。執中爲近之。執中無權，猶執一也。所惡執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也。」<sup>(13.26)</sup> 楊子與墨子底道德觀點皆屬於所謂「目的論倫理學」，即以非道德意義的善來界定道德意義的善；而這非道德意義的善在墨子是指公利，在楊子則是指私利。今孟子同時批評這兩項觀點，可見公利與私利之分在孟子底義利之辨中是不相干的問題。孟子以子莫執中爲近之。焦循《孟子正義》云：「楊子唯知爲我，而不復慮及兼愛；墨子唯知兼愛，而不復慮及爲我；子莫但知執中，而不復慮及有當爲我、當兼愛



之事。」<sup>98</sup> 故義之所在，既非公利，亦非私利，但亦非公利、私利取其中。「執中」之失，在於仍糾纏於公利、私利之分，而不知另求義之標準。義之標準何在？唯在道德主體（本心），此所以孟子有「仁義內在」之說。

孟子底「仁義內在」說見於〈告子上〉篇第四、五章中孟子與告子、公都子（代表孟子）與孟季子（代表告子）之間的辯論。此二章之文句，歷來無確解。歷代大儒縱有能解其義理者（如陸象山、王陽明），亦未必能順通文句，而盡其論辯過程之曲折。及至牟宗三先生以康德底「自律」概念闡明之，其文句之語脈、義理之精微，始豁然而明。其疏解俱見於其《圓善論》一書中，<sup>99</sup> 筆者在此無意轉述，徒增篇幅。簡言之，告子之主張「義外」，係代表他律倫理學底立場，以為道德法則是由客觀的事實或對象所決定。他認為：我們之所以有「敬兄」底義務，係由於：「彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」<sup>(11.4)</sup> 孟季子也據此觀點而說：「所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也。」<sup>(11.5)</sup> 就他們的觀點而言，「敬兄」底義務是基於「兄長於我」的客觀事實；若無此事實，「敬兄」底義務亦無由產生。孟子則明白拒絕這個觀點，以為道德法則係出於道德主體，而非由其對象所決定。因此，他說：「君子所性，仁義禮智根於心。」<sup>(13.21)</sup> 又說：「仁義禮

<sup>98</sup> 焦循、焦琥，《孟子正義》（臺北：文津出版社，1988年），下冊，頁919-920。

<sup>99</sup> 請參閱牟宗三，《圓善論》（臺北：學生書局，1985年），頁12-19；亦請參閱拙作，〈孟子與康德的自律倫理學〉，《鵝湖月刊》第155期，頁7-8（本書，頁53-58）。

智，非由外鑠我也，我固有之也。」<sup>(11.6)</sup> 這顯然是自律倫理學底觀點。就此而言，孟子與康德係站在同一立場上。

筆者在前面詳細闡釋康德倫理學中的「幸福」概念，並且已顯示：在康德底自律倫理學中，道德與幸福之區分係一項基本的區分，無關乎自身幸福與他人幸福之區分。這足以使我們了解：何以孟子底義利之辨無關乎公利與私利之分？在邏輯的次序上，他人幸福與自身幸福之區分後於道德與幸福之區分，這正如公利與私利之區分後於義利之辨。他人幸福與自身幸福之區分和公利與私利之區分並非完全重疊。私利未必即是自身的幸福，他人底幸福亦未必即是公利。依康德之見，他人底幸福與自身的幸福雖然均能成爲道德法則底質料，但前者較後者有更基本的道德意涵：他人底幸福是「德行義務」；自身的幸福則只是由這類義務衍生出來的義務，而且必須擴展至他人底幸福，始能成爲義務。孟子亦同時承認公利與私利底道德意涵。他主張公利的言論，在《孟子》書中俯拾皆是。他勸齊、梁之君行王道時，多強調百姓生活條件之改善，故曰：「養生喪死無憾，王道之始也。」<sup>(1.3)</sup> 他也說：「分人以財謂之惠，教人以善謂之忠，爲天下得人者謂之仁。」<sup>(5.4)</sup> 又說：「古之人，得志，澤加於民……達則兼善天下。」<sup>(13.9)</sup> 這些話均顯示：公利之促進本身即具有道德價值。

至於私利之追求，儒家並不一定視爲不道德。在《論語》中，孔子便說過：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦爲之。如不可求，從吾所好。」<sup>(7.12)</sup> 《孟子·離婁上》篇載孟子之言：「仕非爲貧也，而有時乎爲貧。」<sup>(10.5)</sup> 又在〈萬章下〉篇，他說：「……朝不食，夕不食，飢餓不能出門戶。君聞之，曰：『吾大

者不能行其道，又不能從其言也，使飢餓於我土地，吾恥之。』周之，亦可受也，免死而已矣。』(12.14)但這些話僅表示：私利之追求在道德上是容許的，並非意謂：它是道德的義務。〈盡心上〉篇另有孟子底一段話：「莫非命也，順受其正；是故知命者不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也。』(13.2)故在其「正命」之說中包含「保全自身」底義務，但這項義務是在「盡道」之前提下始成其為義務。用康德底話來說，這是「間接的義務」，亦即衍生的義務。《孝經·開宗明義章》也載曾子之言：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。」據《禮記·檀弓篇》上所載，子夏喪其子而喪其明，曾子怒斥其罪。<sup>⑩</sup>另外，《論語》也載曾子臨終前的話：「啟予足！啟予手！詩云：『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』而今而後，吾知免夫！小子！」(8.3)這些記載均證明：儒家把「保存自己的身體和生命」視為一項義務。但是這項義務畢竟不是直接的義務；在某些情況下，為了盡道，反而必須捨棄生命，所以孔子有「殺身成仁」之說，孟子有「捨生取義」之說。

最後，我們還有一個問題，即是：孟子如何理解公利與私利之關係呢？《孟子·梁惠王下》第五章所載孟子與齊宣王間的一段對話透露出孟子底看法。孟子勸齊宣王行王政，齊宣王自認為做不到，而一再找藉口，一下說：「寡人有疾，寡人好貨。」一下又說：「寡人有疾，寡人好色。」「好貨」、「好色」均是私欲，其所追求的「貨」、「色」均是私利。但孟子並未勸齊宣

<sup>⑩</sup> 陳 澧，《禮記集說》（臺北：世界書局，1969年），頁34。

王禁絕私欲，摒棄私利，而是勸之以：「王如好貨，與百姓同之。……王如好色，與百姓同之。」換言之，孟子要求齊宣王將私利普遍化，擴展到他人身上，使之成爲公利。這與康德對自身幸福與他人幸福底關係的看法何其相似！

在西方倫理學中，與以孔、孟爲代表的儒家主流思想最能相契的，是康德底倫理學，因爲兩者在基本型態上均屬於自律倫理學。因此，探討康德對道德與幸福的看法，自必有助於理解儒家底義利之辨。本文底比較研究顯示：在儒家底主流思想中，義利之辨不等於公私之分，因爲這兩項區分並不在同一個序列上。義利之辨是基本的、原則性的區分，而唯有在這項區分底前提下，公私之分才有意義。這兩個序列之畫分也有助於澄清儒家（尤其是孟子）與功利主義之間的關係。本文底探討證明：我們並無充分的理由將孟子底倫理學歸爲功利主義。這或許也有助於解決南宋以來環繞著儒家義利之辨而產生的種種爭論。

## 餘論

筆者相信：以上的討論已充分證明了儒學與康德哲學底比較研究之意義，因為一項研究工作底成果最足以顯示其意義。但是最近，友人馮耀明先生在其大作《中國哲學的方法論問題》中對這項比較研究工作提出質疑。他比較柏拉圖（理型／具體事物）亞里斯多德（形式／質料）、康德（物自身／現象）、儒家（性理／氣）、佛家（空理／法）底五種概念架構，分別就其內存性、分享性、超越性、主體性、恆常不變性、客觀實在性、主客對立性、真實對比性、價值意味性、形上先在性各項特徵評分，發現在理論性格上與儒家最接近的不是康德，而是柏拉圖。①因此，他斷言：「要中國哲學的各個義理系統容納或融攝康德的物自身概念之知識論的含義，或要康德的批判哲學容納或融攝中國哲學各義理系統中的物概念之心性論的意味，同樣是雙方的負擔。」②

依筆者之見，這種質疑其實並無多大的意義，因為儒學與康

---

① 馮耀明，《中國哲學的方法論問題》（臺北：允晨文化公司，1989年），頁303-306。

② 同上，頁307-308。

德哲學底相切點並不在於知識論或存有論，而在於倫理學或道德底形上學。如果我們另外擬出幾項特徵來比較上述五家底倫理學型態，必然得出與馮先生不同的結論。從以上的〈孟子與康德的自律倫理學〉一文可知：就倫理學型態而言，儒家（至少就其主流而言）與康德最為接近。再者，即使就康德哲學中物自身與現象底概念架構而言，其重點亦不在馮先生所擬的這些特徵中。因為正如筆者在以上的〈再論孟子的自律倫理學〉一文中所指出的，康德底「物自身」概念究極而言，並非一個知識論的概念，而是倫理學的概念；或者說，這個概念底真正涵義只能在道德底形上學之脈絡中充分彰顯出來。這種解釋並非筆者所杜撰，而是可證諸康德自己的話。譬如康德在《道德底形上學之基礎》一書中便訴諸物自身與現象底雙重觀點，以說明「定言令式（道德令式）如何可能」。他此書中寫道：

有一項省察，其進行不太需要精微的思慮，反而我們可假定：最通常的知性也可能作這項省察（雖然是按照它自己的方式，藉著它稱作「情感」的判斷力底一項模糊分別）。這項省察即是：一切非因我們的意念而來的表象（如感覺底表象）使我們認識的對象，只是觸動我們的那些對象，而在此我們仍不知道這些對象自身可能是什麼；因此，就這種表象而論，縱使知性加上最大的注意力和明晰性，我們以此方式仍只能得到現象底知識，決非物自身底知識。這項分別或許只是緣於我們注意到由他處所給與我們的表象（在此我們是被動的）與我們

單憑自己產生的表象（在此我們表現我們的活動）間的差異。一旦我們作了這項分別，其自然的結果便是：我們得承認且假定在現象背後還有某個不是現象的東西，即物自身——儘管我們自然會知道：既然我們決無法認識物自身，而永遠只能認識它們觸動我們的方式，則我們決無法更接近它們，並且知道它們本身是什麼。這必然提供一項感性世界與知性世界底區別（雖然是粗糙的）；其前者依各種宇宙觀察者內的感性之差異，也能有極大的差異，但是作為前者底基礎的後者卻始終保持不變。甚至對於自己，人也不可依據他由內在感覺所得到的自我認識，自以為認識他自己的本來面目。因為既然他的確並未彷彿創造自己，且並非先天地、而是經驗地得到關於他自己的概念，則他甚至能透過內感——且因而僅透過其本性底現象以及其意識被觸動的方式——蒐取關於他自己的訊息，乃是自然之事。但除了他自己的主體之這種純由現象所組成的特性外，他還必然假定另一個作為基礎的東西，即他的自我（如它自身的可能情況一般）。因此，就純然的知覺及對感覺的感受性而言，他得將自己歸入感性世界；但就可能在之內作為純粹活動的東西（它決不經由感覺之觸動、而是直接進入意識中）而言，他得將自己歸入智性世界（*intellektuelle Welt*），但他對這個世界無進一步的認識。<sup>③</sup>

---

③ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 4, S. 450f.

在此，現象與物自身底區分顯然不再像在《純粹理性批判》中一樣，表示一種知識論的區分。如今在康德看來，這項區分以及人底雙重身分係隱含於一般人底實踐判斷力中，而這項區分底真實涵義只能透過其道德意識彰顯出來，故物自身即是真正的道德主體。這就顯示：馮先生底質疑並非基於對康德哲學的深入了解。

最後，筆者要強調：儒家與康德底比較研究之可能成果當不止於此，本書僅是初步的成果而已。在兩千多年來的儒學發展史中，尚有許多問題可以由這種比較研究得到相當程度的澄清。譬如，董仲舒底宇宙觀涉及天人之際，陳同甫與朱子關於漢、唐的爭論涉及義利之辨，戴東原對宋儒的批評涉及理欲之分，康德底哲學架構可為這些問題底解決提供極有利的視域。當然，還有不少其他問題屬於這個範圍。這需要我們同時對儒學與康德哲學作深入的探討。筆者希望將來能在這方面提出進一步的成果。



## 參考書目

### 一、中文著作

- 朱熹，《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年）。
- 朱熹，《朱子大全》十二冊（臺北：中華書局，1985年）。
- 朱熹，《四書集注》（臺北：中華書局，四部備要本）。
- 趙岐註、孫奭疏，《孟子注疏》（臺北：中華書局，四部備要本）。
- 焦循、焦琥，《孟子正義》二冊（臺北：文津出版社，1988年）。
- 陳澧，《禮記集說》（臺北：世界書局，1969年）。
- 程顥、程頤，《二程集》二冊（臺北：里仁書局，1982年）。
- 陸九淵，《陸九淵集》（臺北：里仁書局，1981年）。
- 張載，《張載集》（臺北：里仁書局，1979年）。
- 黃宗羲，《宋元學案》六冊（臺北：華世出版社，1987年）。
- 陳亮，《龍川文集》（臺北：中華書局，四部備要本）。
- 顏元、李塨，《顏李叢書》（臺北：廣文書局，1965年）。
- 陳榮捷編，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1983年）。
- 楊伯峻，《論語譯注》（臺北：河洛出版社，1980年）。

- ，《孟子譯注》（臺北：河洛出版社，1977年）。
- 王懋竑，《宋朱子年譜》（臺北：商務印書館，1987年）。
- 胡適，《載東原的哲學》，（臺北：商務印書館，1971年）。
- 黃振華，《康德哲學論文集》（臺北：自印本，1976年）。
- ，〈康德與儒家哲學〉，《鵝湖月刊》第117期（1985年3月）。
- 牟宗三，《心體與性體》三冊（臺北：正中書局，1973-1975年）。
- ，《智的直覺與中國哲學》（臺北：商務印書館，1974年）。
- ，《現象與物自身》（臺北：學生書局，1975年）。
- ，《從陸象山到劉蕺山》（臺北：學生書局，1979年）。
- ，〈譯註〉，《康德的道德哲學》（臺北：學生書局，1982年）。
- ，《圓善論》（臺北：學生書局，1985年）。
- 陳大齊，《孟子待解錄》（臺北：商務印書館，1980年）。
- 韋政通，《中國哲學辭典》（臺北：大林出版社，1980年）。
- ，〈主編〉，《中國哲學辭典大全》（臺北：水牛出版社，1988年）。
- 徐復觀，《學術與政治之間》（臺北：學生書局，1980年）。
- 劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：學生書局，1982年）。
- 勞思光，《中國哲學史》三卷（臺北：三民書局，1988年）。
- 黃慧英，《後設倫理學之基本問題》（臺北：東大圖書公司，1988年）。
- 馮耀明，《中國哲學的方法論問題》（臺北：允晨文化公司，

1989年)。

馮友蘭，《中國哲學史》（出版地點及年代不詳）。

盧梭著、何兆武譯，《社會契約論》（臺北：唐山出版社，1987年）。

陳大齊，〈孟子義利學說的探討〉，收入《中國學術史論文集》（臺北：中華文化出版事業委員會，1958年），第1集。

黃進興，〈所謂「道德自主性」：以西方觀念解釋中國思想之限制的例證〉，《食貨》復刊第14卷第7，8期（1984年10月）。

克隆納(Richard Kroner)，〈康德的世界觀〉，收入關子尹譯，《論康德與黑格爾》（臺北：聯經出版公司，1985年）。

黃俊傑，〈先秦儒家義利觀念的演變及其思想史的涵義〉，《漢學研究》第4卷第1期（1986年6月）。

蔡信安，〈論孟子的道德抉擇〉，《臺灣大學哲學論評》第10期（1987年1月）。

孫振青，〈關於道德自律的反省〉，《哲學與文化》第15卷第6期（1988年6月）。

李明輝，〈獨白的倫理學抑或對話的倫理學？——論哈柏瑪斯對康德倫理學的重建〉，《科學發展月刊》第18卷1期（1990年1月）。

## 二、西文著作

Beck, Lewis White, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago, 1960).

——, "Kant's Two Conceptions of the Will in Their Poli-

- tical Context”, in: *Studies in the Philosophy of Kant* (Indiana polis, 1965).
- Descartes, René, *The Philosophical Works of Descartes*, trans. Elizabeth S. Haldane & G. R. T. Ross (Cambridge, 1968).
- Frankena, William K., *Ethics* (Englewood Cliffs/ New Jersey, 1973).
- Hartmann, Nicolai, *Ethik* (Berlin, 1962).
- Hegler, Alfred, *Die Psychologie in Kants Ethik* (Freiburg i. Br., 1891).
- Heinrichs, Jürgen, *Das Problem der Zeit in der praktischen Philosophie Kants* (Kantstudien-Ergänzungshefte 95) (Bonn, 1968).
- Henrich, Dieter, “Ethik der Autonomie”, in: id., *Selbstverhältnisse* (Stuttgart, 1982).
- Hildebrand, Dietrich von, *Die Idee der sittlichen Handlung* (Darmstadt, 1969).
- Kant, Immanuel, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe) (Berlin, 1902ff.), Bd. 2.
- , *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 4.
- , *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Kants Gesammelte*

- Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 5.
- , *Kritik der Urteilskraft*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 5.
- , *Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 6.
- , *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 6.
- , *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 7.
- , *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 8.
- , *Vorarbeiten zur Einleitung in die Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 23.
- , *Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 23.
- , *Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 23.

- , *Kritik der reinen Vernunft*, hg. Raymund Schmidt (Hamburg, 1976).
- Lee, Ming-huei, *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik* (Diss. Bonn, 1987).
- Menzer, Paul (Hg.), *Eine Vorlesung Kants über Ethik* (Berlin, 1924)
- Nohl, Hermann (Hg.), *Hegels theologische Jugendschriften* (Tübingen, 1907).
- Polanyi, Michael, "Tacit Knowing", in: id., *The Tacit Dimension* (Garden City/ N. Y., 1966).
- Reich, Klaus, *Rousseau und Kant*, (Tübingen, 1936).
- Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Bern, 1966).
- Schiller, Friedrich, "Über Anmut und Würde", in: *Schillers Sämtliche Werke* (Säkular-Ausgabe), hg. Eduard von den Hellen (Stuttgart u. Berlin, 1904/5), Bd. 11.
- Schmucker, Josef, "Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants", in: *Kant und die Scholastik heute*, hg. Johannes B. Lotz (Pullacher philosophische Forschungen, Bd. 1) (Pullach bei München, 1955).
- Schwemmer, Oswald, *Philosophie der Praxis* (Frankfurt/M, 1980).

- Silber, John R. "The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined", in: *Kant: A Collection of Critical Essays*, ed. Robert Paul Wolff (Notre Dame, 1967).
- Wolff, Christian, *Vernünfftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*. (Frankfurt u. Leipzig, 1733).





# 人名索引

## 三 畫

子莫 190  
子夏 194

## 四 畫

孔子 35, 39, 151, 187, 192  
尹焞 8, 100  
公都子 56, 191  
王夫之(船山) 3  
王守仁(陽明) 8, 9, 43, 95, 98,  
99-101, 102, 104, 106, 140, 144,  
145  
王懋竑 128-129

## 五 畫

冉伯牛 187  
布倫塔諾(Franz Brentano) 23  
尼可來·哈特曼(Nicolai  
Hartmann) 23

## 六 畫

伊尹 151  
朱熹 8, 9, 14, 43, 45, 47, 74-77,  
98, 100, 106, 125-142, 145, 147,

198

牟宗三 5, 6, 11, 12, 14, 37, 38,  
40-42, 44-45, 47, 127-128, 135,  
136, 139, 143, 190, 191

休謨(David Hume) 13, 105

西爾柏(John R. Silber) 2, 4,  
16, 55

伊壁鳩魯(Epicurus) 164

## 七 畫

伯夷 151  
宋經 184  
告子 56-58, 65-66, 90, 191  
吳翌(晦叔) 106  
吳爾夫(Christian Wolff) 22,  
23-24, 44, 106-107, 108-109,  
140, 164, 173  
李侗(延平) 128  
李燾(恕谷) 147, 187  
貝克(Lewis White Beck) 124  
亨利希(Dieter Henrich) 34  
克隆納(Richard Kroner) 85  
克魯修斯(Christian August  
Crusius) 95, 164, 173

八 畫

- 孟季子 56-57, 191
- 林毓生 11
- 波藍尼 (Michael Polanyi) 2-3
- 亞當·斯密 (Adam Smith) 13
- 亞里斯多德 (Aristotle) 195
- 希爾德布朗特 (Dietrich von Hildebrand) 23

九 畫

- 胡實 (廣仲) 106
- 胡大原 (伯達) 106, 133-134
- 胡適 148
- 胡塞爾 (Edmund Husserl) 23
- 洛克 (John Locke) 82
- 柏拉圖 (Plato) 96, 195
- 柏克萊 (George Berkeley) 96, 101, 102
- 韋政通 152

十 畫

- 荀子 36, 47
- 徐復觀 152-153
- 席勒 (Friedrich Schiller) 10, 31-33, 38, 47, 72, 79, 121, 122, 145
- 孫振青 81-104
- 哥白尼 (Copernicus) 1

十一 畫

- 張載 (橫渠) 1, 100, 102, 142
- 張栻 (南軒) 106, 129
- 陳代 150
- 陳亮 (同甫) 14, 63, 147, 198
- 陳大齊 153-154
- 梁惠王 63, 70, 184
- 淳于髡 99
- 陸九淵 (象山) 9, 14, 43, 74, 77-79, 95, 96, 98, 104, 106, 142, 143, 145
- 笛卡爾 (René Descartes) 188

十二 畫

- 曾子 193
- 墨翟 190
- 焦循 190
- 程頤 (伊川) 8, 43, 45, 47, 70, 129, 130, 131, 134, 155
- 程頤 (明道) 92, 131, 132-133, 134, 135
- 黃進興 11, 12-14, 22, 37, 42
- 黃慧英 152
- 黃俊傑 154-155
- 馮耀明 195
- 提泰爾 (Gottlob August Tittel) 3
- 菲希特 (Johann Gottlieb Fichte) 7, 10, 47, 96, 145
- 黑格爾 (Gerog Wilhelm Friedrich Hegel) 10, 34, 47, 96, 145

黑格勒 (Alfred Hegler) 10  
斯賓諾莎 (Baruch de Spinoza)  
1  
萊布尼茲 (Gottfried Wilhelm  
Leibniz) 44, 82, 106-107, 140

### 十三畫

楊朱 190  
楊時 (龜山) 130, 135  
葉適 (水心) 147, 187  
董仲舒 14, 147, 187

### 十四畫

趙岐 151-152, 185-186  
齊宣王 194  
赫其森 (Francis Hutcheson)  
13, 37, 105, 109, 164, 173

### 十五畫

蔡信安 148, 150, 152  
摩爾 (George Edward Moore)  
97

### 十六畫

盧梭 (Jean Jacques Rousseau)  
15, 20, 22

### 十七畫

戴震 (東原) 148, 198  
謝良佐 (上蔡) 130, 132-133  
謝勒 (Max Scheler) 16, 23, 35,  
38, 52, 56, 78  
謝甫茲伯利 (A. A. C. Shaftesbury)  
13, 105  
彌爾 (John Stuart Mill) 148

### 十八畫

顏淵 187  
顏元 (習齋) 147, 187

### 十九畫

邊沁 (Jeremias Bentham) 148

### 廿畫

蘇格拉底 (Socrates) 21



# 概念索引

## 二 畫

- 人格 18, 61, 162  
人格底尊嚴 18, 60-64, 66  
人格性 26-27, 119

## 四 畫

- 仁義內在 5, 37, 56-58, 88, 92, 97,  
99, 101, 142, 145, 191

## 五 畫

- 他律 (Heteronomie) 2, 163-165  
本心 38, 40-41, 45, 60, 65, 66, 87,  
92, 93, 97, 99, 101-104, 136, 144,  
145, 191  
主智論 (intellectualism) 43  
主體性 1, 92  
道德主體性 9, 49, 56, 57-58,  
73, 79, 92  
主體主義 82  
目的自身 (Zweck an sich selbst)  
18, 61, 65  
目的王國 20, 65  
功利主義 63, 148-152, 185, 186,  
194

## 六 畫

- 自由 15, 68-71, 83-88  
無記的 114  
心理學的 (=相對的) 87  
先驗的 (=絕對的) 87  
積極意義的 94, 123  
消極意義的 94, 123  
自律 (Autonomie) 2, 5, 11, 12,  
14-21, 30-35, 35-42, 47-49,  
64-68, 71, 79, 81-82, 88, 91, 123,  
124, 163  
自律底理念 19-20  
人格底 35  
理性底 35  
自然王國 20  
自然目的論 157  
自然主義的謬誤 97  
自然的辯證 5  
因果性 (Kausalität)  
自由底 26, 36, 69, 70, 71, 84,  
87, 88, 92, 123, 124, 160, 186  
自然底 26, 36, 68, 69, 71, 84,  
87, 123, 159, 186  
合法性 (Legalität) 16, 52

共和國 15, 16, 20  
 有理性者 17, 60-61, 65, 162  
 存心 (Gesinnung) 16, 52, 53

七 畫

見聞之知 8, 100

八 畫

幸福 16, 62-63, 155-183  
 幸福主義 171  
 事相 (Phaenomenon) 8, 65, 82, 115-116, 117  
 性格 86  
   經驗的 20, 57, 72, 84, 86  
   智思的 20, 57, 84-85, 88  
 知性 (Verstand) 168, 170, 196  
 知性世界 (Verstandeswelt) 20, 26, 117  
 物自身 (Ding an sich) 20, 65, 67, 82-88, 102, 103, 117, 195-198  
 定言令式 (Kategorischer Imperativ) 17, 47-48, 54, 178  
   定言令式底第一個程式 17, 59  
   定言令式底第二個程式 18, 61  
 具體性解悟 4  
 抽象性解悟 4  
 泛道德主義 8

九 畫

背反 (Antinomie) 83-84  
 形上學 7

道德底 2, 5-6, 7, 8, 196  
 自然底 7  
 道德的 6-7, 8, 101, 145  
 思辨的 7

十 畫

原則

形式原則 54-55, 59, 161-163, 177  
 實質原則 54-55, 161-165, 177  
 經驗原則 171-177

倫理學

存心倫理學 5, 16-17, 51-53, 156, 161  
 功效倫理學 5, 17, 52, 156  
 實質倫理學 18-19  
 形式倫理學 (= 形式主義倫理學) 18-19, 53-58, 97, 162  
 義務論倫理學 148, 149-150, 156  
 目的論倫理學 149, 185, 190  
 神秘主義 88, 93  
 神學的道德學 91, 95  
 哥白尼式革命 1  
 倫理學中的 2, 55

十一 畫

理念 (Idee) 166, 169-170  
 理想 (Ideal) 166, 169-170  
 理性底 166  
 構想力底 166, 167, 168

理體 (Noumenon) 8, 65, 82-88,  
93, 115-116, 117

理性底事實 3-4, 5, 21, 66, 85

現象 (Erscheinung) 20, 65, 67,  
82-88, 102, 117, 195-198

設準 (Postulat) 161

動因 (Bewegungsgrund) 26, 54,  
116-117, 161

動機 (Triebfeder) 24, 26, 54,  
72, 73, 110, 116-117, 161

道德動機 25, 31, 33, 113, 116

情感 25, 38, 73, 78, 112, 117, 136

自然情感 164, 165, 172, 173,  
175, 176

道德情感 9, 13, 15, 22, 23, 24-  
30, 33, 37, 48, 72, 75, 78, 105-  
124, 133, 136, 144, 145, 164,  
172-173, 175, 176

情感先天性 23, 38

唯心論 95-97, 101-104

假言令式 (hypothetischer Impe-  
rativ) 17, 47-48, 54, 165

## 十二畫

最高善 63, 158-161

爲我主義 (egoism) 171

智性世界 195

智性直觀 (智的直覺) 26, 41, 83,  
93, 102, 103

智思世界 (mundus intelligibilis;

intelligible Welt) 20, 21, 37,  
65, 67, 87-88

善之異質性 4, 16, 149

## 十三畫

意志 (Wille) 21-22, 38, 44, 48,  
64, 72, 114-117, 118, 123, 137,  
139, 141, 142, 144

善的意志 4, 5, 47-48, 52, 156,  
157, 158, 161

神聖意志 39, 73, 79, 122

意念 (Willkür) 21-22, 38, 43,  
44, 47, 72, 114-117, 139

敬畏 (Achtung) 25-30, 30-35,  
38, 73, 111-113, 116

義務 53

愛底義務 72, 119-120

敬底義務 72, 119-120

德行義務 180-183, 192

不完全義務 (=鬆泛義務) 182

感覺 117, 133, 136, 168

感性世界 (Sinnenwelt) 20, 21,  
26, 65, 67, 75, 117, 197

圓滿性 (Vollkommenheit) 22,  
24, 106-107, 109, 141, 164, 173,  
176

道德性 (Moralität) 16, 52, 99  
習性的 30

道德感 13, 37, 73, 105, 173

道德主體 21, 64, 69-71, 79, 87,

91, 103, 110-111, 113-116, 118-119, 123-124, 136, 137, 191, 198  
道德法則 17, 61, 68, 75, 89, 99-101, 110  
道德宗教 95  
道德神學 7, 91, 101, 161  
道德狂熱 28, 40, 73  
道德責任 144

#### 十四畫

構想力 (Einbildungskraft) 168, 169, 170, 175  
對義務的愛好 33, 38, 72, 73, 79, 122  
精神底情感性 136

#### 十五畫

德行 157, 159  
德性之知 8, 100  
德國理念論 34, 47  
價值感 38, 56, 78, 136  
實踐的愛 120-122  
實踐的必然性 158, 189, 190

#### 十六畫

興趣 (Interesse) 24, 31  
經驗的 172-173

#### 十七畫

隱默之知 3  
優美心靈 39

#### 廿五畫

觀念論 96



# 儒家與德康

---

---

中華民國七十九年七月初版

有著作權·翻印必究

Printed in R. O. C.

---

---

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第0130號

---

---

ISBN 957-08-0404-1

---

---

79.07.1113

---

---

定價：新 臺 幣 150 元

---

---

著 者 李 明 輝  
發 行 人 王 必 成

---

出版者 聯經出版事業公司  
臺北市忠孝東路四段 555 號  
電 話：6418662 · 3620137  
郵政劃撥帳戶第 0100559-3 號

---

---



儒家是中國文化的主流，包含一套完整而深刻的實踐哲學。康德建立了西方哲學中第一個自律倫理學的系統，在西方倫理學中造成了一場「哥白尼式的革命」，其影響力至今日猶未見稍戢。本書透過自律倫理學的概念來會通儒家與康德倫理學，不但說明兩者方向之同，亦指出其型態之異，相互闡發，以抉其義蘊。尼采嘗戲稱康德為「科尼希貝爾格的偉大中國人」，無意中道出康德與中國哲學（尤其是儒家哲學）在精神上的血緣關係。本書可說為這句話提供了一個有力的註腳。

李明輝，民國42年生於臺北市。政治大學哲學系畢業，其後取得臺灣大學哲學研究所碩士學位。民國71年獲得西德「德國學術交流總署」(DAAD)獎學金，赴西德波昂(Bonn)大學進修，民國75年取得該校哲學博士學位。返國後曾在臺灣大學哲學系擔任客座副教授，現為中國文化大學哲學系專任副教授。其專長為康德哲學、儒家哲學及倫理學。主要著作有《康德倫理學發展中的道德情感問題》(德文)，譯作有包姆嘉特納底《康德純粹理性批判導讀》、康德底《通靈者之夢》及《道德底形上學之基礎》，其他論著及譯作散見各期刊。

NT \$150

ISBN 957-08-0404-1



9 789570 804041