

Terms of Use

The copyright of this thesis is owned by its author. Any reproduction, adaptation, distribution or dissemination of this thesis without express authorization is strictly prohibited.

All rights reserved.

康德的道德情感理論及牟宗三先生的批評與闡釋

黃穎瑜

哲學碩士

嶺南大學

二零零九年

康德的道德情感理論及牟宗三先生的批評與闡釋

黃穎瑜

此論文為哲學碩士(哲學)學位課程之部分要求

嶺南大學

二零零九年

論文撮要

康德的道德情感理論及牟宗三先生的批評與闡釋

黃穎瑜

哲學碩士

本文以康德之道德情感理論開展，再進入當代新儒家牟宗三先生對如何對康德哲學進行批評，並以儒家心性之學，對兩者進行分判。

在康德的道德理論中，“敬畏”之情感被視作純粹實踐理性之動力，同時他又稱意志必須為道德法則所直接決定，以保住純粹實踐理性之實踐能力；他反對任何感性的因素作為道德之根據。此矛盾引起了對“敬畏”之性質及其與道德法則之關係的爭論。本部份指出在康德的哲學中一“先驗情感”如何可能，並指出其系統所面對的困難。

第二部份論述牟先生對康德的批評以及他對康德與儒學心性論的比較性闡釋。牟先生批評康德的“自律道德”只是分析的、只具形式化的意義；他設定有限與無限存有者的二元論，未能正視道德情感的自發性，構成虛懸的“自律意志”與吾人現實意志之距離，使其自由自律的道德與意志無從實現而落空。牟先生借他對儒家心學傳統之闡釋，指出康德不能正視一本體論的“道德情感”，正是其道德理論問題的癥結。

最後我們通過自由此一形上問題，探討康德與儒家哲學的基本異同，並說明在那種意義下，我們可以稱牟先生是更進於康德、是完成了康德所不能完成者；同時，我們又必須正視兩者的根本區別，康德亦按其哲學傳統完成其系統的完整性。

聲明

本人謹此聲明，本論文為原創性之研究成果，所有已發表或未發表著作之引用，均已適當註明出處。



黃穎瑜

二零零九年七月

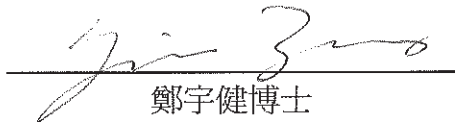
畢業論文核准頁

康德的道德情感理論及牟宗三先生的批評與闡釋

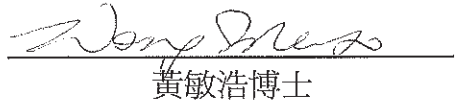
黃穎瑜

哲學碩士課程

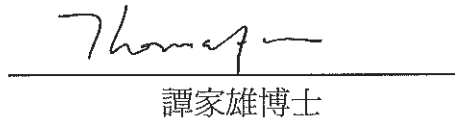
論文審查委員會:


鄭宇健博士

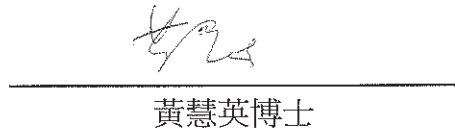
(主席)


黃敏浩博士

(校外考試委員)


譚家雄博士

(校內考試委員)


黃慧英博士

(校內考試委員)

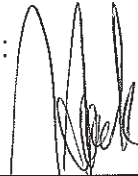
導師:

黃慧英博士

副導師:

盧傑雄博士

代教務會核准:



施雅德教授
研究及高級學位課程委員會主席

11/6/09

日期

目錄

謝辭.....	iii
第一章 緒論.....	1
一、 研究課題與目標.....	1
二、 研究方法與限制.....	3
三、 原典引用及凡例.....	4
第二章 康德道德哲學的分析方法.....	6
一、 《道德底形上學之基礎》.....	8
二、 《實踐理性批判》與先驗演繹.....	13
第三章 康德的道德感性論.....	20
一、 道德動機問題的本質.....	20
甲、 主觀與客觀——意志與意念、法則與格律.....	20
乙、 道德動機與自由問題之“不可理解”.....	24
丙、 “道德動機”問題的兩難.....	26
二、 “敬畏”.....	27
甲、 詮釋架構一：對道德的意識作為道德動機.....	30
乙、 第一種詮釋所面對之困難及第二種詮釋架構的提出.....	37
丙、 小結：康德道德哲學的二元架構.....	45
第四章 牟宗三先生對康德的批評與闡釋.....	47
一、 牟先生對康德主體架構的了解與批評.....	48
甲、 純粹意志與神聖意志.....	50
乙、 動力、興趣、格律之關連著習心說.....	52
丙、 自律而不自願.....	53
二、 問題之癥結與困難消解的可能.....	54
三、 我們能為康德辯護嗎？.....	56
第五章 牟先生的孟子學與康德為“孟子與朱子的居間形態”.....	62

一、 牟先生的孟子學.....	63
甲、 孟子的性善說.....	63
乙、 “心即理”	69
二、 朱熹的心、性、情三分.....	71
三、 康德為“孟子與朱子的一個居間型態”	73
甲、 “抽象的普遍”與“具體的普遍”	75
乙、 牟先生論康德與儒家的“良知”與道德情感.....	78
丙、 兩層意志的分際.....	80
丁、 “本心”與自由意志.....	81
第六章 康德與牟先生論“自由意志”	83
一、 康德論自由的實踐應用與理論認識.....	84
二、 牟先生論自由意志.....	87
甲、 康德哲學方法的限制性.....	87
乙、 自由意志的呈現.....	91
三、 比較哲學的問題：對話如何可能？	94
四、 結語.....	100
參考文獻	102

謝辭

本論文的撰寫過程，實經過不少的顛簸與起伏，我因自感學力不及、未能精進求學，中途曾起放棄之念，幸於過程中得多位師長與朋友的支持，最後得以完成。本人非常珍惜過去兩年在學術途上的學習與經歷，或許是因閱讀康德、牟宗三先生等著作，受先賢先哲的智慧及他們求真求善的精神所感動，驅使本人堅持完成論文。

在此，本人想對曾對本人給予幫助的老師、家人與朋友作由衷的感謝。論文撰寫期間，得論文指導老師黃慧英博士的鼓勵、信任與諒解，並對論文內容給予意見與指導，對此本人感銘於心。本人亦得益於譚家雄老師的教導。此外，吳家樂先生在這兩年給予本人無條件的支持與關懷。在此一併謝過。

第一章 緒論

本論文的題目為「康德的道德情感理論與牟宗三先生的批評與闡釋」。自當代新儒家牟宗三先生援引康德哲學來重新詮釋儒家哲學，中西比較哲學的討論頓時變得活躍起來，筆者亦因讀到牟先生的著作，而對康德的哲學產生興趣。筆者以“道德情感”為比較康德與牟先生的儒學之開展，是因為注意到道德情感在兩者哲學中的獨特位置，希望通過探討牟先生對康德的批評與闡釋，能夠指出道德情感所具有的形上意涵。通過比較康德與牟先生的道德哲學，筆者希望能揭示兩者所採用哲學的方法以至其哲學的系統架構，從而能對兩者作恰如其分的定位。

一、 研究課題與目標

本文探討的康德道德情感理論，主要以康德論純粹實踐理性的動機之有關問題為中心。康德的道德哲學，實際上不但是要說明道德如何可能，亦是要說明超越的自由的實在性。但是，在康德，自由並非我們能認知與意識及的。康德通過闡明“純粹理性自身是實踐的”，即道德的先驗與必然性，而試圖建立自由的實在性。康德的哲學系統表現了一種貫徹的基調，即所有的知識都必須是先驗綜合，因為如果知識是可能的，則它必須不能來自無法供給普遍性與必然性的經驗；但同時，知識不能只是我們的空想而已，它必須能夠與我們的可能經驗相符，即能夠準確的描述經驗世界，故此，它又是一種綜合運用。形上學的

知識也一樣，道德法則是一個先天(apriori)綜合判斷，因為我們不能從道德法則，即意志之純粹性，分析出自由真實地存在於我們的意志中。在康德，這種綜合的運用與知識的先天性一樣是基本的，而相對於後者，前者顯得是更為艱鉅的工作。康德儘管通過分析道德的概念，而說明其先天性與普遍性，但在先驗演繹(Transcendental deduction)的工作卻顯得力不從心，因為對於形上知識的綜合運用需要超感觸的直覺，而這種直覺是我們所不擁有的。於是，如何能夠通過道德法則說明自由的實在性，而不陷入一種獨斷論，是康德實踐哲學主要的課題。但是，我們將發現，至少在他的批判哲學中，康德從不能直接證明自由的實在性，而只能通過我們對道德法則的認知，而逼出其必然性。在此，康德的道德情感理論有其位置，因為道德情感是對道德法則作為先天綜合運用的說明：道德法則如何能夠先綜合地作用於作為有限存有的我們者身上，但又不預設任何經驗的興趣與目的？我們作為有限存有者，如何能夠感興趣於道德法則？康德的道德感性論正是對這樣的一種綜合運用的說明。本文通過探討康德的哲學方法，以及闡釋康德“純粹理性自身是實踐的”此一命題，論證一種先驗情感在康德哲學的合理性與必然性，這是本文的第一個目標。

本文的第二個目標，是論述康德道德情感所引申的理論困難，並通過牟宗三先生的批評，說明修正康德的“道德情感”理論如何可以是解決康德系統內部困難的重要一步。牟先生通過詮釋中國哲學的心學傳統，來說明儒學的道德自律的本質，並指出“心”如何能夠為康德的自由意志理論提出可能的解決方案。

最後，牟先生認為，通過“本心”此一實踐概念，能夠使自由為一呈現，使“智的直覺”為可能。本文第三個目標，是要比較兩者對於自由此一形上問題的論述，並說明康德如何一方面因其哲學方法以及哲學傳統，而未能對此問題作一完滿解決，又由於牟先生是對應於他提出了一種理想的說法，而我們因而能夠稱牟先生是有進於康德的；同時，通過探討康德哲學的基本性格，說明在另一方面，康德忠實地為形上知識定下了界限，就此而言，康德仍然形成了其系統的完整性。

二、 研究方法與限制

為了能夠在比較康德與牟宗三先生的理論前，先對康德的道德理論有一客觀的了解，本文第二及第三章分別討論之康德的哲學方法與其道德情感理論，均以康德原典以及康德學專論為中心，而不作任何中國哲學的背景或預設。

第二章討論康德道德哲學的分析方法，此章闡明康德在如何通過分析的方法，建立道德的客觀性與必然性，從而證立自由的實在性。了解康德的哲學方法能夠讓我們對康德的道德動機部分定位。

第三章處理康德道德情感的問題，筆者稱之為“感性論”。本章闡明道德動機問題的本質，回顧已有對於其道德動機及“敬畏”的理解與詮釋，綜合學者的理解以及他們的不足，為康德的“敬畏”問題提出與其系統相容的詮釋。康德的道德哲學一向給人重理性而輕視情感的印象，西方的學者多以康德“理性”

與“情感”的二元性來詮釋其哲學，使其提出的“敬畏”之作爲一先驗的情感成爲一疑難，亦使之得不到正確的定位。然而，本文指出康德提出“純粹理性自身是實踐的”，正打破了傳統哲學以“理性”與“情感”的二元性來了解道德問題。同時，這並不意謂康德的道德情感理論並沒有面對任何困難。本文會同時指出康德之道德動機理論所遇到的困難，以及這種困難的來源，正是源自其哲學的一種二元論。

第四章探討牟先生的康德學，在此章，我們首先並不預設牟先生對中國哲學的了解，探討他對康德道德理論的內部困難之批評，此部分除了探討牟先生對康德的批評是否恰當，亦爲下章比較康德與中國哲學作準備。

第五章討論牟先生對中國哲學的心學問題之了解，並說明他如何中國哲學的“本心”概念來提出康德情感問題的困難。由於本文以康德與牟宗三哲學的內部問題與比較哲學的問題爲中心，對於牟先生詮釋中國哲學所引起的問題並未能加以討論。

第六章比較康德與牟先生的自由理論。康德由於其分析方法以及他所預設的主題架構，而不能真正完成對自由理論的證立與說明。然而，對牟先生，“本心”亦即是自由意志，乃是通過道德實踐而能隨時呈現的。由此，本章探討康德與中國哲學的基本異同。

三、原典引用及凡例

1. 本文引用的康德原典之翻譯如下：

李明輝譯，《道德底形上學之基礎》，台北：聯經，1990。

韓水法譯，《實踐理性批判》，北京：商務印書館，1999。

李秋零主編，《道德形而上學》，收於康德著作全集，卷六，北京：中國人民大學出版社，2007。

康德的著作有多個中文譯本，除了以上三位譯者，還有牟宗三先生、鄧曉芒、苗力田等譯本。筆者選擇譯本，是以譯文的準確與流暢度為準則，經過將不同版本與英文版對照及詢問老師意見後，採用以上版本作為本文的譯本。由於筆者不諳德語，如有錯漏，均由本人負責。

徵引時，本文將先列出以上譯者之翻譯所依據的普魯士王室學術院所編的《康德全集》(Kants Gesammelte Schriften) 中的頁碼，此頁碼均附於各中譯本之頁邊上，再列出中文譯本的頁碼。例：《(書名)》：頁數；中譯本頁數。

2. 由於本文引述的康德著作均出於不同譯者，對於關鍵的概念，筆者均採用統一的用語，在引文時，概於有關用語後以〔 〕表示筆者所採用的翻譯。

3. 本文在徵引英文專書的論述、引文時，如無特別註明，均出於筆者的翻譯。

第二章 康德道德哲學的分析方法

如緒論所述，我們如欲了解康德 “道德動機” 在其系統內的地位及意義，則對他整個道德哲學有一種整全以及結構性的理解，實是必須的。正如下文所述，康德的兩部最重要的道德哲學著作：《道德底形上學之基礎》及《實踐理性批判》，乃是採取與《純粹理性批判》一樣的分析方法。故本章先討論貫穿於康德批判哲學中所採用的哲學方法，來分析康德探討道德問題的進路，以便理解康德的“道德情感”理論¹。

在《實踐理性批判》的導言中，康德稱該書必須擁有與《純粹理性批判》一般的佈局，因為「純粹理性的認識在這裡構成了實踐應用的基礎。」² 純粹理性可分為其思辨及實踐的應用，而《實踐理性批判》與《純粹理性批判》乃是基於同樣的基礎，即我們對“純粹理性的認識”。

康德的《純粹理性批判》得力於休謨的經驗主義。休謨認為知識必須來自感覺，因此，他懷疑知識的普遍性與客觀性，例如，他認為因果性只是習慣性的聯想。正如康德所形容，要從經驗之中榨取必然性乃是「石中取水」³。而康德卻認為，知識的客觀與普遍性乃我們理性的普遍認識，而一併否定它們會引致整個知識系統面臨崩潰。康德進而探求，我們對客體的因果關係的知識不能來自經驗，

¹ 本章對康德哲學方法的討論主要參考黃振華《論康德哲學》及 Karl Ameriks 之 *Interpreting Kant's Critiques* 中導論的討論，主要是綜合二位的討論而得。

² 康德，《實踐理性批判》：16；頁 14。

³ 同上：10；頁 8。

而必須是先驗的，此亦即所謂“純粹理性的認識”。在《純粹理性批判》中，康德所肯定的是科學知識的客觀與普遍性，並循此分析出科學知識所以可能的先驗條件，即感觸直覺及知性的範疇概念。進而，由於知識要求說明與經驗相符的知識，它們是一種綜合判斷，“先驗演繹”就是要說明此這些條件必須事實上是作為先驗的知識對象的範疇⁴，即證明此等概念作為知識之可能條件的“合法性”。最後再說明這些條件如何使作為“先驗綜合判斷”的知識可能。

在道德哲學中，康德先從道德的關懷中所呈現的必然性開始，從而展示這種必然性要求一切經驗條件的超越，得出純粹實踐理性之法則⁵，指出自由乃是使道德法則可能的條件，最後進行先驗演繹以說明自由的實在性。

故此，康德的哲學方法，是首先肯定人類經驗或知識的客觀性與普遍性，再闡明此種經驗之可能的種種條件與範疇。Ameriks 稱此種為回溯的方法(*Regressive Approach*)⁶，即從我們普遍的經驗(*Common experience*)開始，並由此種經驗所呈現的客觀與普遍性，再回溯至這些經驗所以可能的根據或條件。此“普遍經驗”並不賦予認識對象本身的絕對必然性或客觀性，故此 Ameriks 又稱康德的這種回歸論證是適度而非極端的⁷。在道德哲學，我們可以將康德之哲學方法分為以

⁴Lewis White Beck, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago : University of Chicago Press, 1960,P.110.

⁵同上，頁 P.111。Beck 稱：“關注在道德關切中所經驗到的必然性，說明此必然性如何要求一切經驗條件之排除或超越，進而說明（按：在此種排除與超越後）餘下什麼作為純粹實踐理性之形式的原則。”

⁶Karl Ameriks, *Interpreting Kant's critiques*, New York : Oxford University Press, 2003,P.4-8.

⁷同上，P.8。

下步驟⁸：

- i、 “普遍經驗”，即道德判斷與行爲，在我們的反省之下乃呈現爲具有普遍性與必然性
- ii、 由於它的必然性，它必須由純粹、先驗的條件所構成的，即說明道德律必須排除一切經驗的元素，從而得出道德律的最高原則
- iii、 分析此最高原則所以可能的先天條件，即先驗的自由 (Transcendental freedom)
- iv、 先驗演繹(Transcendental deduction)，即證成此種先驗條件之合法性，即說明自由概念的實在性

以上是對康德哲學分析方法的綜合，在《道德底上學之基礎》與《實踐理性批判》兩書中康德均採取此種分析方法，但兩書在自由的演繹方面亦有不同，以下我們將分別討論之，並對康德道德哲學的中心課題，即闡明“純粹理性是實踐的”，也就是說明自由的實在性的先驗演繹，作一探討。

一、《道德底形上學之基礎》

在此書的前言中，康德的道德哲學即肯定道德的理性知識的普遍性，而且它是呈現爲具有普遍性與必然性的：

「每個人都得承認：一項法則要在道德上有效，亦即作為一項責任〔義

⁸參考黃振華，《論康德哲學》，台北：時英出版社，2005。

務」底根據，就得具有絕對的必然性；『你不該說謊』這項命令絕非只適用於人類，而其他有理性者就不必放在心上；其餘一切道德法則亦然。」

9

康德進而指出這種“義務和道德法則底普通理念”顯示出純粹的道德哲學，即先驗哲學之必要性，因為：

「在此我們不能在人的本性或他所置身的世界底狀況中，而只能先驗地在純粹理性底概念中尋求責任〔義務〕根據。」¹⁰

亦即說，我們在經驗之中是無法求得道德的法則，因為這種法則是具必然與具普遍性的。

在《道德底形上學之基礎》一書即依照這樣的進路，從第一章的“通常的理性知識”開始，也即吾人對善與義務底概念，從我們的實踐理性的運用中，分析出義務概念的內涵，即得出道德行為：一，必須出於義務，而非符合義務或出於愛好；二，其價值不在於行為所達到的目的，而在其行為“據以被決定的可普遍化的格律”；三，義務乃是出於對法則的“敬畏”的一個行為的必然性。

基於對義務概念的分析，康德在第二章分別開實踐理性的經驗與純粹的運用，說明道德概念乃是純粹實踐理性的運用，即它是先驗地存在於我們的理性之中，因而不能從任何經驗推論出來。康德進而分析道德法則作為一項“定言律令”，亦即一先天綜合的判斷。康德認為，有理性者行動的能力有一特性，即他必須依照法則底表象而行，此即是所謂“意志”。然而，人類意志本身不總

⁹康德，《道德底形上學之基礎》：389；頁3。

¹⁰同上，《道德底形上學之基礎》：389；頁4。

是合乎理性的，於是“依照客觀法則決定意志”就成爲強制，即對我們呈現爲令式。

康德稱道德的令式爲“定言令式”，即它是不因任何條件而有效的：

「它直接命令某個行動，而不基於任何其他因這個行動而能達到的目的，作爲其條件。這種令式是定言的。它不涉及行爲的質料及其應有的結果，而僅涉及形式及行爲本身所根據的原則……」¹¹

在假言令式之中，假如我們欲求一項行動的結果，那該行動以及該行動對我們而言所具有的強制性，乃是個分析的命題。然而，在定言令式中，它不以任何先決條件爲根據，故此意志所表達的強制性則是一項先驗綜合的命題，它是先驗的，因爲：

「我不預設出於任何一種愛好的條件，而將行爲與意志先驗地（因而必然地）聯結起來（雖然只是客觀地，亦即根據一種完全支配所有主觀動機的理性底理念來聯結）。」¹²

康德又稱：

「一個絕對善的意志是這樣的一個意志，即其格律始終能夠包含被視爲普遍法則的意志本身；因爲我們無法靠分析一個絕對善的意志底概念，發現格律底那項特質。」¹³

此段說明定言令式是綜合命題，因爲我們不能從絕對善的概念，分析出吾人據以行動的格律必然符合可普遍化的法則的意志，也就是說，道德法則對我們有限理性者的行動強制性，乃是綜合命題。

¹¹康德，《道德底形上學之基礎》：415；頁 37。

¹²同上：420，注釋六；頁 42。

¹³同上：447；頁 76。

在此，我們必須注意的是，雖然康德肯定道德的概念，而且它的客觀與必然性是一併地給與在我們的理性認識中，但這並不等於我們已經建立定言令式，以及道德和義務概念的實際存在：

「我們在此不享有以下的便利：這項令式底真實性既存在於經驗中，且因此其可能性無需確立，而只需說明。」¹⁴

到此為止，康德只是分析出，**假如**我們所擁有的這種普遍通行的道德之理念是真實地存在於我們的經驗中的話，它必須先驗的、必然的與普遍的。現在，康德進一步發問，道德法則對人類意志之強制如何可能？康德進而分析出，既然意志之服從道德法則並不以任何興趣為依歸，且是必須具有普遍性，則它是對於一切有理性這皆有效的。是故，如果定然令式存在，則制定據以行動的格律的意志必須是這樣的意志：它所制定之格律必須同時為一可普遍化的法則。唯有這種意志，即可視其據以行動的格律為可普遍化的意志，那麼一項定言令式方為可能：

「如果有一項定言令式（亦即有理性者底一切意志之法則）存在，它只命令人出於其意志（這樣一個意志能同時將自己視為普遍法則底制定者）底格律去做一切事情。」¹⁵

在第二章的結論，康德得出了一個善的意志之行爲所依據的最高法則，即定言令式：“始終依據你能同時意願其普遍性為法則的那項格律去行動”¹⁶。此定言令式之所以可能，即人之所以無條件地受法則的約束，乃是由於該普遍法則乃

¹⁴康德，《道德底形上學之基礎》：420；頁 41。

¹⁵同上：432；頁 57。

¹⁶同上：421；頁 43。

是由純粹意志所定立的，故是普遍的、定然的，此即是康德的自律倫理學：

「人們見到人由於其義務而受法則底約束，但沒想到：他僅服從他自己制定的，但卻普遍的法則，而且它僅有責任依據他自己的意志（但是就自然底目的而言，這個意志制定普遍法則）而行動。」¹⁷

在說明了道德法則作為定言令式，及作為一先驗綜合命題後，康德進而發問，無條件令式表示的對意志的強制性，即行動的客觀必然性，是如何可能的？它是依據什麼來建立的？這裡，我們就進入了即對先驗知識所以可能的條件進行探索的部分，此即是《道德底形上學之基礎》一書第三章之目的。

康德認為自由底概念是說明意志底自律的關鍵¹⁸，即自律底概念必須與自由的概念聯繫起來。自由底因果性即無待於外在的原因而能產生作用，但這只是自由的消極概念；自由不能是沒有法則性的，然其法則又不能來自他處，於是康德認為，該法則就是定言令式，即自律，此即自由的積極概念。

康德在此認為，如要證明道德並非虛妄的，即從道德概念分析出的無條件的善實際上是意志的唯一決定根據，即要說明自由概念是具有實在性的。然而，康德認為他不能從自律之概念來證明自由理念，否則會陷入一種循環論證之中¹⁹，故此他嘗試從一個非道德的基礎以說明自由的實在性，即對自由底概念進行

“演繹” (Deduction)。康德通過我們作為理性存有者，故能夠設想自己作為知性

世界底一員來說明自由的實在性：

¹⁷康德，《道德底形上學之基礎》：432；頁 57。

¹⁸同上：447；頁 76。

¹⁹即以自律來證成自由，又由自由來證明定言令式的真實存在。

「人作為一個有理性的，因而屬於智思世界的存有者，除了依據自由底理念外，絕無法以其他方式設想他自己意志底因果性；因為對於感性世界底決定原因的超脫(理性始終必須將這種超脫歸諸自己)即是自由。」²⁰

由於自由的概念無非是自律的概念，因此，由將我們置身於知性世界中，意志之自律被建立起來。康德此章對於自由的演繹引起不同的闡釋，而其論證的有效性也經常受到質疑²¹，但由於這問題與本文的主題無直接關係，我們將略去此中的討論。此處可以提出的是，在該書的結尾，康德稱，就我們人類理性的限度，對於“一項定言令式如何可能”這個問題，並無進一步的解釋，我們只能爲了實踐的運用設定自由底必然性：

「預設意志底這種自由．．．對於一個意識到其由理性而來的因果性、亦即意識到一個意志（它不同於欲望）的有理性者，在實踐方面（亦即在理念中）將這種自由置於其自願行為之下作為條件，也是無進一步條件而為必然的。」²²

換言之，最後康德所稱的自由必然性，亦只是出於道德實踐的一個必然的預設，而這種理念的客觀實在性，亦即這項預設如何可能的問題，則是道德探究的極限，也是我們理性的限度。

二、《實踐理性批判》與先驗演繹

《實踐理性批判》的取名稱與《純粹理性批判》成對，而康德亦稱，因為兩書

²⁰ 康德，《道德底形上學之基礎》：452；頁 83。

²¹ 例如 Allison 認爲，我們似乎不能從一個中性的“理性行動者”來得出定言令式，也不能因此推出定言令式與自由的互涵關係（Reciprocity），因為從自由需要法則，並不能推論出它的法則之形式必須爲道德法則的“定言令式”。參考 Henry Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

²² 康德，《道德底形上學之基礎》：461；頁 93。

乃建立於同樣的基礎，故《實踐理性批判》的佈局大體上仍然按照思辨理性的佈局，但是作為真理規則的分析論之下的佈局則與思辨理性批判正好相反，此處先從原理出發進而至概念，最後才到感覺。思辨理性處理的是認知能力，是關於與對象的關係，故此是從感覺開始；至於在實踐理性批判中，我們所探求的是意志與欲求能力，即實現對象的能力，故此以超越經驗條件的因果性範疇開展其批判²³。

由於上文我們已經分析了道德法則之概念的確立，在這部分我們將省去對《實踐理性批判》諸原理之確立的過程，進而討論在康德道德哲學中最重要的部分：道德法則及自由概念的先驗演繹(Transcendental deduction)。何謂先驗演繹？我們在上文已經說明，康德是先闡明道德法則的概念，即其先驗性質，然後再說明道德法則所依據的條件，即自由概念的合法性，即它並非只是空洞的概念，也就是要建立起“純粹理性是實踐的”這個命題的實在性。

在《道德形上學之基礎》一書中，康德一直是以“假如道德並非虛妄的，那麼它必須是．．．”這樣的一種模式來分析出定言令式，並且在最後一章試圖以證立自由來說明道德法則的實在性。但在《實踐理性批判》康德顯示出一種不同的處理方法，即並不以自由來說明道德法則的實在性，而是以道德法則作為“既與事實”來證成自由。

²³康德，《實踐理性批判》：16；頁 14。

現在，我們將探討康德《實踐理性批判》中“純粹實踐理性原理演繹”及“純粹理性在實踐應用中的一種拓展權利，這種拓展對於思辨應用中的理性本身乃是不可能的”兩節對道德法則的先驗演繹的說明，及對比此書與《道德形上學之基礎》之不同的進路。

“純粹實踐理性原理演繹”英文為“Of the deduction of the principles”，Ameriks指出，康德稱此章為“Of the deduction”而非“deduction”，已顯示出康德這段並非要進行一個嚴格的演繹，而是作為對演繹的一個評論。

在《純粹理性批判》中，感性直觀是經驗知識的根據，故此超出感性直觀的自由概念只能被賦予一個消極性的概念，即自發性的因果性概念，而我們對此概念實無進一步的理論性的認識，只能確定其可能性（possibility）。而《實踐理性批判》的起始點在於先驗的道德事實，並因此決定自由的確定性內容，即自律。故此，康德稱自由是道德法則的“*存在理由*”（*ratio essendi*），道德法則是自由的“*認識理由*”（*ratio cognoscendi*）²⁴。我們對於純粹實踐理性的認識必須來自道德法則本身，而非從自由的概念開始，唯有在對道德的意識下，才導出了自由的概念。

因為道德法則是一個實踐概念，不需要通過先驗演繹，即一種理論性的推證來得到證明；同時，它亦不能通過演繹而得到證明，因為它不能通過任何直觀或

²⁴康德，《實踐理性批判》：4；頁2。

經驗來源獲得其可能性的根據，亦不從任何其他現在的概念來導出或推證。然而，“純粹理性是實踐的”這個命題能夠通過道德法則作為一個事實而被確立，這個事實就是「理性藉以決定意志去踐行的德行原理之中的自律」²⁵，通過意志的自律證明我們的純粹理性實際上是實踐的²⁶。也就是說，我們在理性之中發現道德踐行的無條件性與必然性，這就是康德所稱的純粹理性的事實：

「道德法則仿佛是作為一個我們先驗地(apriori)認識到而又必定確實(apodictically certain)的純粹理性的事實被給與的．．．於是，道德法則的客觀實在性就不能通過任何演繹，任何理論的、思辨的或以經驗為支撐的理性努力得到證明。」²⁷

反而，基於道德法則的確定性，它成為自由概念之演繹的原則，而此概念在思辨哲學那裡只擁有消極性的概念，現在得到了其客觀實在性。但是，我們不能以為借助“理性事實”我們能在思辨理性上對自由的因果性的概念有任何進一步的認識或洞察，因為實踐理性關涉的不是認識能力而是欲求能力，而自由概念在這裡只有一種實踐的應用，即通過道德法則在感覺世界中一種自我決定的自由因果性而得到確定性：

「把作為感覺存在者的人類的因果性的決定根據放置在純粹理性之中（它因此才稱作是實踐的）．．．它在這裡能夠完全撇開這個概念為了理論認識的意圖而在客體上的運用；這樣，理性不是為了別的意圖，只是為了實踐的意圖應用這個（按：因果性）概念。」²⁸

正如 Ameriks、阿利森等學者所言，康德在《實踐理性批判》裡對自由概念的演

²⁵康德，《實踐理性批判》：42；頁 44。

²⁶同上：42；頁 44。

²⁷同上：47；頁 50。

²⁸同上：49；頁 52。

釋顯示出它對《道德底形上學之基礎》之轉向。後者是更理論性的²⁹：即康德借著對於一中性的、非與道德相關連的自由概念之先驗演繹，來證成道德法則是存在的。這也許是如 Ameriks 所言，康德發現對自由思辨上的證明是不可能的，因為理論上的證明就如宣稱我們對物自身領域的理念之認知，而這種宣稱是逾越了《純粹理性批判》所設定的界限的。所以康德最後放棄了他於《道德底形上學之基礎》一書意圖進行的對自由的一種思辨的、嚴格的先驗演繹。

在《實踐理性批判》中，康德揚棄了對自由概念的任何先驗演繹，甚至否定我們對非道德的自由概念有任何實質的理解，而以道德法則此一實踐性的意識作為既與事實，來證立自由之概念。雖然兩書都是以回溯的推理(*regressive argument*)，即從我們普遍的經驗所為起點，來尋求此等經驗所以可能的先驗條件，但在《道德底形上學之基礎》一書，該起點只是作為一假設，而在《實踐理性批判》一書，康德所採用的乃是一種比前者更為徹底的回溯方法，即先肯定道德法則作為給予的先驗、客觀與具必然性的既與事實，然後以一先驗自由之因果性作為此一知識的先驗條件，來得出自由概念之證明及其確定性。

在此，我們需要更進一步考察康德“理性事實”底說法及困難。第一，康德所謂“理性事實”乃是指純粹理性能自身決定意志此一事實，Ameriks 認為，此所謂“決定”至少包含兩方面的內容，即其作為形式的(*formal*)與有效的

²⁹這裡所謂“理論性”(Theoretical)乃是與實踐的為對，是指康德所稱的理性在思辨上(Speculative)的運用。

(efficient)。“形式的”意謂理性通過純粹形式來決定道德之內容，即純粹實踐理性決定我們應該做什麼；第二個方面乃是指：意志能夠作為一個有效的原因來決定自己，即作為因果的發動性³⁰。

康德認為，當我們意識到自身為純粹理性所決定時，它同時是必然的作為行為的發動性本身，唯有在這個意義下，我們才能稱“純粹理性是實踐的”。換言之，道德法則本身的形式，就必須包含上文所指的第二義，即行動的自發性，故此，道德法則的立法已經必須包含了自由的概念，康德因而宣稱自由概念被確立起來。在此意義下，在康德的道德哲學中在認識與存在的不一致之可能性被排除了，我們對於道德的之意識，即賦予了我們之擁有道德、擁有自由。康德之所以作出這樣一種肯斷，可以說是因為在道德領域中，作用的是實踐理性，而在其應用中，所謂的“認識”是實踐的，即不是作為認識論中對客體的認識，而是作為對意志活動的說明。換言之，如果康德的“理性事實”能夠作為自由的演繹，則它不能只是指一個從分析得來，但現實上卻不能知其有無的“道德法則”，而是要求“理性底事實”作為一個實踐的概念，即我們在行動上能夠為道德法則所規定此一事實，才能作為自由的實在性的演繹。

但是，這樣的一種詮釋方法，仍然不是沒有困難的。首先，作為因果發動性的意志，乃是不為我們所洞察的，因為這需要一種超感性直覺；而我們所能認識的，僅是我們理性的自立法則以並且服從道德法則的這一種意識，康德即從此

³⁰Karl Ameriks, *Interpreting Kant's Critiques*, P.252。

種認識演繹出自由的肯定性。但是，對道德法則的這樣一種認識，實不能夠保證，亦不能引申至自由的因果性之存在。我們有對於道德法則之立法與強制性的意識並不能說明其實在性，因為我們始終不能肯定我們作為行為者是自由因果性的發動者。事實上我們對道德的興趣是否一種純粹的興趣？我們的道德行為事實上是否無條件的？因為對自由理念的無所知，康德認為這些問題也不能得到解答。我們所能肯定的只是，我們擁有對無條件的道德法則的意識，而我們亦對這種道德意識感到一種無條件的興趣。這種肯定，對於演繹自由的實在性是不足夠的。因此，他在《實踐理性批判》中對道德法則的“既與肯定”被不少學者質疑為獨斷的³¹。

對於康德在自由意志問題的論述以及所遇到的困難，我們將留待最後一章比較康德與牟先生論自由意志再作探討。現在我們對康德的分析方法所作的綜合，已經足夠應付下一章的討論。

³¹ Ameriks 稱康德亦曾承認自己的道德哲學是獨斷的，而只有《純粹理性批判》真正是批判性的，見 Karl Ameriks *Interpreting Kant's Critique*, P.184。另 Allison 提出，雖然康德在《道德底形上學之基礎》對道德律之先驗演繹被認為是失敗的，但至少它是在正確的方向上：即要為道德律進行嚴格的演繹；《實踐理性批判》則是倒退到它的前批判時期的一種獨斷論。參考 Henry Allison, *Kant's theory of Freedom*。有學者因而提出，康德對自由的實踐性的肯定，只是意謂我們在行動之中作為決定者必須“看待”自己為自由的，那麼所謂“純粹理性自身是實踐的”只是作為一個立場或觀點，即作為行動者的觀點，而非作為一自明的事實。

第三章 康德的道德感性論

本章討論的康德道德情感理論，範圍只限於與道德動機有關之情感理論。康德對於道德動機的討論主要見於《純粹理性批判》的第三章及《道德底形上學之基礎》兩書中，而在《道德形而上學》內亦有關於道德情感的討論。

一、 道德動機問題的本質

上一章我們討論了康德如何通過分析方法闡明道德法則的先驗性質，以及其作為意志的唯一決定根據的必然性，但這仍然是分析地、先驗地講的，而動機部分則說明，道德法則如何應用在感性存有者身上。但我們需要注意的是，我們並非要解答道德法則能否引起動機或興趣的問題，因為此問題的答案已經包含在“純粹理性是實踐的”此一命題之確立中，亦即，對道德情感之說明並不對“純粹理性是實踐的”此一事實做出更近一步的證立，而只是說明純粹的道德法則如何能夠對同時處於感性世界的我們有效。

甲、 主觀與客觀——意志與意念、法則與格律

由於分析論所建立起的只是純粹理性作為意志的客觀決定根據，但我們仍然需要說明一種主觀的實踐根據，以闡明同為感性世界的我們何以能夠對於法則感興趣，亦即說明分析得來之道德法則如何是在現實上可能，如何對現實的意志為有效的。在《道德形而上學》一書中，康德的說明很清楚：

「命令式是一實踐規則，通過它，就自身而言偶然的行動被變成必然的。它與一條實踐法則的區別在於，實踐法則雖然表現一個行動的必然性，但卻不考慮這個行動就自身而言已經內在地必然寓於行動主體（例如一個神聖的存在者）之中，還是（例如對於人來說）偶然的，因為在有前者的地方，就不出現命令式。所以，命令式是一條規則，其表象使主觀偶然的行為成為必然的，因此把主體表現為一個必然被強迫（使之不得不）與這條規則相一致的主體。」³²

在“分析論”的第一章，康德說明了實踐法則本身所包含的“行動之必然性”，但此行動的必然性只是客觀必然性，即它是以“一般理性者”為其對象，而不考慮在一現實的意志中此行動是否必然的。換言之，就人作為理性者，實踐法則固然包含行動的必然性，但就人同時作為感性存有而言，即就人的現實意志而言，依據道德法則的行動並非必然，而是偶然的。故此，道德法則必須對有限理性者呈現為一條命令式，即一強制，以使道德法則的行動成為必然：

「但如果理性不足以單獨決定意志，則意志仍然受制於主觀條件（某些動機），而這些主觀條件並非始終與客觀條件相協，一言而蔽之，如果意志本身不完全符合理性，則在客觀方面被認定為有必然性的行為在主觀方面是偶然的，而依照客觀法則決定這樣一個意志即是強制；這就是說，客觀法則對於一個不完全為善的意志的關係被設想如此：一個有理性者底意志固然為理性底根據所決定，但這個意志依其本性並不必然服從理性底根據。」³³

換言之，就人類之特殊性而言——其同時作為受感性刺激者——需要一主觀的行動的根據。但此作為主觀之根據只是表達了道德法則表現的一種特殊性，即作為命令或強迫性，但此主觀並非意謂它只對特定主體有效，而是對一切兼受感性影響的理性存有者有效。

³²康德，《道德形而上學》：222；頁 229。

³³康德，《道德底形而上學之基礎》：412；頁 32。

康德稱：

「道德動力概念，關切概念和準則概念，只能運用於有限的存在者。因為他們一概以存在者本性的局限性為先決條件，概緣存在者的主觀性質並非自發地符合實踐理性的客觀法則。」³⁴

上文我們已經闡明了道德動力概念何以只能應用於是有限存有者，因而我們不能賦予神聖意志任何動機。至於格律概念，康德認為它是我們行動的根據，我們採取格律作為我們行為的原則，而作為有限存在者，由於擁有“主觀性質”，他據以行動的格律並不必然符合於客觀的法則。此處的“主觀”是指主體的特定條件，諸如愛好、感性刺激，是沒有普遍性的。

但是，康德又認為，格律雖然是主觀的行動原則，但其雖然是主觀的，但必須同時符合客觀普遍的法則：

「但是，準則〔格律〕是主觀的行動原則，主體自己使這原則成為自己的規則（也就是說，它想如何行動）。反之，義務的原則是理性絕對地，因此客觀地要求主體的東西（它應當如何行動）……所以，道德論的最高原理就是：按照一個可以同時被視為普遍法則的準則〔格律〕行動。」

³⁵

以上兩段，我們發現康德使用“主觀”一詞是包含了兩種截然不同的含義，一是指對主體有效，由主體施動，二則是指其原則包含主體的特定條件³⁶。前者不必與所謂“客觀”對立，正如格律雖然由受感性影響的我們所施行，但它卻能

³⁴康德，《實踐理性批判》：79；頁 86。

³⁵康德，《道德形而上學》：212；頁 219。

³⁶ Allison,他是在作出法則與格律的區分時。由此，我們可以分別出兩種格律，一為形式的，一為質料的。形式的格律所以是主觀的，只是意味其對主體有效而是由行動者選取的。

夠服從於客觀的道德法則。

康德於《道德形而上學》一書提出的意志與意念之區分³⁷，可讓我們進一步了解康德所謂的“格律服從於客觀的道德法則”。該書中，他提出意志只訂立法則，而意念才與行為有關³⁸：

「法則來自意志，準則〔格律〕來自任性〔意念〕。任性在人裡面是一種自由的任性；僅僅與法則相關的意志，既不能被稱為自由的也不能被稱為不自由的，因為它與行動無關，而是直接與為行動準則立法（因此是實踐理性本身）有關，因此也是絕對必然的，甚至是不能夠被強制的。所以，只有任性才能被稱做自由的。」³⁹

道德法則對我們的強制只出現在“意念”的層面，因為它代表了人類的現實意念。但人類現實的意念本身雖然不完全是純粹的，但它卻能夠由純粹意志，即道德法則的強制去行動：

「人的任性〔意念〕是這樣的任性：它雖然受到衝動的刺激，但不受它規定，因此本身不是純粹的，但卻能夠被規定從純粹意志出發去行動。任性的自由是它不受感性衝動規定的那種獨立性。」⁴⁰

故此，我們可以進一步說，康德稱道德動力作為“主觀的”根據並非與“客觀的”對立，主觀根據只是對理性者其中一特殊的種類——有限理性者的道德行為之根據，進行一特殊的闡釋。同時，道德動力的問題必須是在“道德理性”

³⁷意志德文作 Wille，英文作 Will，至於意念，德文原文乃 Willkür，英文或作 choice, faculty of choice 等，亦有學者以英譯不能盡原意而採用德文的 Willkür。Willkür，中文的譯文有意念（李明輝，鄭芷人），任性（李秋零），意願（韓水法），本文一律採用意念。

³⁸康德在《道德形而上學底原則》一書中，以「依法則底表象（亦即依原則）而行動的能力」界定“意志”，似乎這裡的意志乃是與行動直接有關的，康德並稱，由於有理性者才具有依法則而產生作用的能力，意志其實即是實踐理性。此“意志”的概念與康德在後來的《道德形而上學》之“意志”概念不同。前者可以說是廣義的意志，後者則是狹義的。

³⁹康德，《道德形而上學》：226；頁 234。

⁴⁰同上：213；頁 220。

底下的說明，即它的說明不能違背作為客觀的道德法則所表現之必然性與純粹性，用康德在《道德形而上學》中的說話，即倫理學的立法是一種內在的立法，即它除了作為意志的立法，亦同時作為意念，即行動的內在動機：

「正對於任何立法來說，都需要兩個部分：首先是法則，它把應當發生的行為在客觀上表現為必然的，就是說，它使行動成為義務；其次是動機，它把這種行動的任性的規定根據在主觀上與法則的表象聯結起來；所以，第二個部分就是，它使義務成為動機。」

「使一種行為成為義務，同時使這種義務成為動機的立法是倫理學的。」

⁴¹

故此，阿利森(Henry Allison)在其《康德自由理論》提出，康德使用的意志一詞，可分為廣義與狹義的。在《道德形而上學》使用的意志是狹義的，與意念為對，但兩者作為一個統一的與欲求能力，同樣地歸於一廣義的意志概念之下。

乙、道德動機與自由問題之“不可理解”

顯然，康德的道德感性論在康德的道德哲學而言乃是次要的，但是它仍然有其重要性。我們縱然能夠分析“道德法則”之概念，從而得出該行為之客觀必然性，以及自由概念的必然性，但客觀、先驗的道德法則如何能夠作用於感性存有者，卻不是分析的，而是綜合的。它是一從先驗到經驗的運用，從一分析得出之“純粹意志”概念到說明道德法則如何必然且先驗地作用於人類此一種兼受感性影響的意志；在此一方面看來，康德所提出之“道德動機”問題正是溝通自然與自由世界的橋樑。康德又稱，道德動機之問題，即我們作為感性存有

⁴¹康德，《道德形而上學》：218；頁 225。

者如何能夠對道德法則感興趣此一問題，乃是以下問題的不同表述：

「實踐理性如何是實踐的？」

「自由如何可能？」

「無條件令式底作為一先驗綜合命題如何可能？」⁴²

我們本應期望康德對於道德如何能夠引起興趣作解釋，但康德在《道德底形而上學之基礎》與《實踐理性批判》一書反覆提出，究竟純粹的實踐理性如何能夠產生興趣，乃至自由如何可能，是人類理性完全不能說明的：

「一條法則如何能夠自為地和直接地成為意志的決定根據，這是一個人類理性無法理解的問題，而與自由意志如何可能這個問題乃是同出一轍的。」⁴³

康德認為，作為感性存有的我們並不擁有超感性的直覺，故此自由究竟何故在我們身上是可能的，乃是我們所無法認識與了解的。

故此，康德是以道德法則作為一動力之事實出發，說明它的作用，此作用也就是在感性存有者身上產生的一種結果，一種感受性的條件：

「我們必須先驗地指明的，不是道德法則何以在自身給出了一個動力，而是它作為一個動力，在心靈上產生了（更恰當的說，必須產生）什麼作用。」⁴⁴

因而，康德在這章是作出道德在有限存有者身上的現象的說明，而不是探究我們如何能對道德法則感興趣此問題。

⁴²康德，《道德底形而上學之基礎》：460；頁 92。

⁴³康德，《實踐理性批判》：72；頁 78。

⁴⁴同上：72；頁 78。

丙、“道德動機”問題的兩難

在休謨傳統下，道德動機的問題被理解為“認知”(Cognitive)與“意欲”(Conative)之二分，休謨認為道德動機不能來自道德判斷，而“何種行為是對的”此判斷亦要回溯至道德情感方能得到說明⁴⁵。康德顯然不採用此種二分的架構來說明。但純粹理性自身如何是實踐的，雖然是康德亟欲說明的，然而，不但他承認其不可理解性，同時亦難為其哲學傳統所接受。

在此，我們發現康德在“道德動機”此一問題之困難及其帶來的張力：一方面，他欲破除傳統哲學在道德動機問題的論斷，另一方面，他同時要解答傳統哲學所要求的問題，即一道德判斷如何能夠同時是一種“意欲”。

此種張力構成康德對“道德動機”問題上的一種搖擺，我們似可發現康德對道德情感問題的兩種似是互不相容的看法：一，他肯定一種先驗的道德感，雖然在邏輯上後於“純粹理性”本身，但其為主觀的並不礙於其同時為客觀的，即其作為純粹、先驗的、必然的；二，道德判斷與實踐的截然二分，情感只作為實踐根據，而不作為判斷根據。

本部份擬論述在康德的哲學系統底下一種“先驗情感”乃是一貫於其“純粹理性是實踐的”之命題，而且是康德之論述所包涵的。但同時，本文亦鋪陳康德系統中一“先驗情感”所面臨的內部矛盾，如何給予了另外一種弱義的詮釋之

⁴⁵ 參考 Korsgaard, “Kant’s Analysis of Obligation: the argument of Groundwork I” 一文,收於 Korsgaard, *Creating the kingdom of ends*, England: Cambridge University Press, 1996.

可能。

二、“敬畏”⁴⁶

“敬畏”(Achtung)是康德道德動機理論的樞紐概念，但在他的著作中此概念是含糊而引起爭議的。康德將“敬畏”視為道德的興趣，亦即作為意志的決定根據，但“敬畏”此概念如何可以與“純粹理性”作為意志的唯一決定根據相容，及在康德的知性主義(Cognitivism)哲學下一種“非感性情感”(non-sensuous feeling)如何可能，乃成為當代英美學者著力探討的問題，而他們對於“敬重”此概念更有細密的分析。以下我們將審視對於“敬畏”此概念的種種詮釋，並提出各種說法所面對的困難。

葛雷格(Mary Gregor)、沃克、Andrews Reath 等學者認為，“敬畏”此概念在康德的哲學著作中實包涵了兩個面向，一是作為對道德法則的意識，二是由道德法則所產生情感部分。葛雷格將“敬畏”的兩個面向分別稱為“尊重”(Respect)與“敬意”(Reverence)⁴⁷，“敬畏”意謂我們對道德法則的意識，一般學者視之為知性的，而“敬意”則是一種由理性所自生的情感。雖然這兩種二分並非沒有問題，但現下筆者將保留這種區分，以方便討論。

由於康德道德法則對我們必然呈現為強制，故此我們對之的意識必然是以“敬

⁴⁶ 韓水法譯作“敬重”，本文採用李明輝的譯法“敬畏”。

⁴⁷ 參考 Walker, Ralph C. S.; 李彥儀譯，〈康德《道德形上學之基礎》中的「敬重」〉，國立政治大學哲學學報，卷 18(2007 年 7 月)，頁 141-171。

畏”認定之。因為康德稱唯有“道德法則”本身才能是道德的動力，而如果道德法則能夠作為一動力，我們必須先能意識之，故敬重意謂道德法則對我們的強制之意識。首先，從以下這些引文看來，康德是視道德意識為道德動機，而在這些引文中，康德並沒有明確地說明究竟“敬畏”是否感性概念⁴⁸：

1. 「由我直接認定為我的法則者，我是以敬畏認定之；而敬畏僅意謂『我的意志服從一項法則，而無其他對於我的感覺的影響之仲介』的意識。法則之直接決定意志及此種決定意識謂之敬畏，因此敬畏被看法則加諸意志的主觀結果，而非其原因。」⁴⁹

在以下引文，康德雖沒有提及“敬畏”為對道德法則之意識，但是這些段落，均被大部分學者視為與引文 1 相通的，即它們均展示了視“敬畏”等同於我們對客觀之道德法則的意識，亦是作為道德動機：

2. 「義務是出於對法則的敬畏的一個行為的必然性。」⁵⁰
3. 「對於法則的敬重〔敬畏〕不是趨於德性的動力，而是主觀上被視作動力的德性本身，因為純粹理性通過排除與其相對的自愛的一切要求，使現在唯一具有影響的法則獲得了威望。」⁵¹
4. 「行為全部道德價值的本質性東西取決於如下一點：道德法則直接地決定意志。」⁵²

另一方面，康德顯然視“敬畏”為一種情感，但它乃是理性自生的情感，而且

⁴⁸學者如沃克、Andrews Reath 均認為此種意識不具備“敬意”的情感因素，而為一知性概念，宜將之與作為一種情感的“敬意”分開，現在我們並不討論這種區分的合理性。

⁴⁹康德，《道德底形上學之基礎》：401 注釋二；頁 19。

⁵⁰同上：400；頁 19。

⁵¹康德，《實踐理性批判》：76；頁 82。

⁵²同上：71；頁 77。

是作為道德法則的動力：

5. 「對於道德法則的敬重〔敬畏〕是一種情感，它產生於理智的根據，並且這種情感是我們完全先驗地認識的唯一情感。」⁵³

在某些地方，似乎“敬畏”是一種結果，即作為純粹法則決定意志後產生的結果：

6. 「作為道德法則意識的作用，對於這條法則而言，並無情感發生，但是因為這條法則排除了抵抗，所以依據理性的判斷，清除障礙也就等同於對因果性的一種肯定的促進。因此，這種情感現在也可能稱為對道德法則的敬重〔敬畏〕情感……」⁵⁴

除了敬畏，康德亦提及與道德興趣相關聯的情感，而這些情感似乎與引文 6 的“敬畏”一樣，乃是作為道德法則在感性層面所產生的結果，而非引文 1-5 作為“純粹實踐理性之動力”：

7. 「作為意志決定根據的道德法則，由於抑制了我們的一切稟好，必定導致一種情感，這種情感可以名之為痛苦……」⁵⁵

由於我們所要探討的是道德動機之問題，引文 7 並非我們的討論範圍。

現下我們首先所要探討的，乃是“尊重”與“敬意”之間的關係為何，是何者作為道德的動機。對於此問題，我們可以將現有的研究結果分為兩類，一為視

“尊重”作為道德的動機，而“敬意”則是其結果，如沃克(Ralph Walker), Andrew Reath，他們認為“尊重”作為道德動機並不具備“敬意”的情感因

⁵³康德，《實踐理性批判》：73；頁 79。

⁵⁴同上：75；頁 81。

⁵⁵同上：73；頁 80。

素，而為一知性概念。另一種看法視後者，即敬重的感性層面為道德的真正動機，與道德判斷截然二分，李明輝提出此種看法。而晚近學者如 Phillip Stratton-Lake, 格瓦拉 (Denial Guevara) 則不採用“尊重”與“敬意”之知性與感性的二分，他們反對只視“尊重”為道德動機，其作為情感的“敬意”只作為一結果及具有次要的意義，而將兩者同時視為我們道德意識及道德動機的構成部分。但他們的看法實際也是基於以上第一種說法的進一步修訂，並不作為一種全新的闡釋。

甲、 詮釋架構一：對道德的意識作為道德動機

本部分將回顧已有的詮釋，並嘗試闡釋“先驗情感”乃是康德道德哲學所涵，是他所意圖建立者。

i. 對道德的意識作為道德動機，而敬畏的情感部分為其結果

Andrews Reath 在 “Kant’s Theory of Moral Sensibility”⁵⁶一文中，嘗試說明在康德的道德哲學下，純粹理性如何帶有動機，而又不需預設一種道德感 (Moral Sense)。這亦是康德提出實踐理性概念的突破，即對於傳統休謨系統下認知與意欲的區分的揚棄。但同時，Reath 的詮釋，仍然基於一種預設，即實踐理性與情感的對立以及給予前者優先性。

⁵⁶收於 Andrews Reath, *Agency and Autonomy in Kant’s Moral Theory*, New York: Oxford University Press, 2006.

雖然 Reath 並沒有採用葛雷格所區分的“尊敬”與“敬意”的兩種用法，Reath 仍實際上利用這兩種區分，將敬重的兩種面向分為知性的(intellectual)，與情感的(affective)，並視前者為道德動機，後者則為道德法則作用以後，即決定了我們的意志後在我們身上作用的結果。

“敬畏”在知性層面，或其實踐義，乃是等同於對道德法則的命令之意識，是指理性者對道德法則之權威性(authority)的認可，即認識到並承認道德法則作為行動的最優先的理由。在這個層面上，“敬畏”是對我們能執行道德法則直接但知性的作用。它是作為道德行為的直接動機，即等同於道德法則直接決定意志。我們能夠為敬畏所觸動即說明我們認同道德法則是價值之根源，是說明我們對道德法則之凌駕性的認知，由此我們了解到愛好並不能作為行動最高的理由與依據⁵⁷。在此意義上，對道德法則的意識並不單單是一種認知，且具有實踐的凌駕性，它的凌駕性則表現為我們對於道德法則的敬畏態度。在 Reath 的解釋底下，與感性所對立的非一般意義的知性或思辨理性，而是實踐理性。

而敬畏的另一層意義，即其感性義，則是道德法則抑制愛好而產生的一種情感。由於我們乃是不完美者，恆為愛好所影響，故此道德法則所以能夠作用，必定會對愛好產生一種壓抑，而這種道德法則的“負面”作用即會產生一種敬畏的情感⁵⁸。故此，作者認為，情感乃是道德法則在我們身上所產生的結果，因為

⁵⁷ Reath: 「在此意義下，對道德法則的敬畏就是即時承認其權威性，或者道德法則即時決定意志。」 Andrews Reath, *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, p.10。

⁵⁸ 康德，《實踐理性批判》：73；頁 79。

情感時不能是使實踐理性有效的原因，只有道德法則本身才能削弱愛好。可以說，“敬畏”情感只是當我們的欲望為道德意識阻礙的時候之經驗，它與意志的決定一同發生，但卻非決定意志的動機。如上文所述，我們所以有對於愛好被道德法則所壓制的意識和感受，乃是有限理性者所獨有的，因為道德理性決定我們的意志時，總是對愛好加以抑制，這種抑制必須產生出一種經驗，即人類所能感受的“敬畏”之感覺。故此，這種感覺只是反映道德主體的內在的狀態，是實踐理性與感性之間的互動引起了敬畏的情感。

儘管作者認為所謂我們對道德的意識同時包含有實踐的與情感的面向，就其作為道德意識，兩者乃是不能分割的，但是就道德動機而言，Reath 則堅持只是其知性意義之敬畏的作用。

ii. 以上詮釋的進一步修訂：調和“敬畏”概念之知性與感性二分之嘗試

Reath 的看法可謂對於沃克認為只有“敬畏”的知性義才能作為道德動機的進一步發展⁵⁹。無疑，Reath 的看法解答了道德法則如何作為道德行為的唯一根據，又視“敬畏”為我們對道德價值之絕對凌駕性的意識，並將“敬畏”的情感面向邊緣化，免卻情感在康德的道德理性主義底下可能面對的問題。但是，這種說法仍然不是沒有內部問題的，尤其當康德稱“對道德的敬畏”意指我們對道

⁵⁹ Ralph Walker, 〈康德《到德形而上學之基礎》中的「敬重」〉，李彥儀譯。

德的意識時，康德並沒有明確的說明它是一個知性概念而非感性概念，例如上述引文（1）中，康德在同一段註釋又稱：

8. 「敬畏根本是一項傷害我的我愛的價值底表像。是故，敬畏之為物，既不被視為愛好底物件，亦不被視為恐懼底物件（雖然他同時與兩者有類似之處。）」⁶⁰

在此，即使我們視敬畏為我們對道德法則的意識，並且此意識同時作為道德的動機，這裡並不意味它不能是一個情感概念，尤其當我們參考上述的引文，我們發現康德的所謂“情感”並不能等同休謨經驗主義系統下的情感，它是一種先驗的情感，亦是由理性自生者。事實上，康德提及“敬畏”作為一道德興趣並且是一道德情感或先驗情感，實比它只作為一種理性概念為多。

更重要的是，Reath 所指的敬畏的知性義亦非傳統意義下的“知性”或思辨理性。Reath 在行文中雖然稱這面向的敬畏為知性的(Intellectual)，但他在註釋中亦補充⁶¹，作為道德動機的敬畏概念，稱之為“實踐的”或許更為適合，因為它雖然關乎一個知性的狀態，即我們乃是以“理性”認知道德法則作為我們行為的格律具有充分的理由，但它同時也是具有動力性的。此種“實踐理性”之概念展示了康德道德的哲學不再困於傳統的知性與感性二分中。我們可稱此“敬畏”為知性的，但它卻具有動力；或稱之為感性的，但它卻不是經驗的情感，它不預設任何經驗條件而作為我們道德行為之動力⁶²。故我們雖然接受 Reath 將

⁶⁰康德，《道德形上學之基礎》：401 註釋二；頁 19。

⁶¹Andrews Reath, P.26, 注 7。

⁶²Andrews Reath, 他之所以認為一種情感不能作為道德的動機，是由於以情感力量作為道德動

“對道德法則的意識”視為道德的動力，但實不必採取他稱之為“知性”而與“感性”的分別，並賦予前者優先性。故此，Philip Stratton-Lake 與 Daniel Guevara 均認為，將“尊敬”與“敬意”分別視作知性與感性的及具有因果關係的，並只將前者視為道德動機，是有所不足，亦不徹底。

Philip Stratton-Lake 在 *Kant, Duty and Motivation* 一書中，反對將“尊敬”與“敬意”看作具有因果關係的，因為這樣的理解令我們難以說明康德如何將“敬意”視為先驗的⁶³（見引文 7）。Stratton-Lake 認為，“敬畏”指涉一個複雜的狀態，它同時包含了對道德法則的意識（“敬畏”）與“敬意”兩種面向，兩者並不應該被理解為具有因果關係，“敬畏”是「我們以敬意意識道德法則」⁶⁴。他認為，敬意的負面的面向即道德法則向我們展現為對愛好的限制，即表現為痛苦與壓抑；其正面的面向展示了我們承認道德法則乃是我們意志的自我立法。換言之，作者認為，對道德法則的敬畏的情感乃是我們能夠意識道德法則的唯一途徑，這是因為道德法則必然以一種強制展示給我們，以保證道德法則在我們有限理性存有者的必然性。故此，雖然道德法則具有邏輯的優先性，但

機會陷入一種機械性的解釋，仿如道德情感作為一種更大的力量壓倒愛好或其他欲望而有效，如此就會淪為對道德行為的一種經驗性、心理學的解釋。但是如內文所述，這是由於 Reath 預設了“理性”與“感性”的對立，而這種預設在康德的實踐哲學並不適用。如果我們允許一種非心理學的、且不與理性對立的先驗情感（似乎為康德所嘗試建立的），則此種顧慮是不必要的。Andrews Reath, *Agency and autonomy in Kant's moral theory*, P.13.

⁶³ Philip Stratton-Lake 認為，既然“敬畏”之感乃是先驗，它就不能應用在現象界的因果概念底下。參考 *Kant, duty and moral worth*, New York: Routledge, 2000。Daniel Guevara 亦有類似的看法，他認為，道德法則作為理智的原因作用於我們，其作為理智的原因就不能用一般經驗的因果關係來看待，後者是具有時間性與空間性的，前者卻不然，故此儘管康德稱道德法則與情感具有因果性，也不代表他們在時間上不能同時發生。Daniel Guevara, *Kant's theory of moral motivation*, Boulder, Colo.: Westview Press, 2000 ,P .107.

⁶⁴ Philip Stratton-Lake, P.38.

它我們身上卻必然呈現為含有知性與感性兩種因素。在他的詮釋下，我們並不需要在“敬畏”的知性還是感性面向作為道德的唯一動機做出選擇，因為在敬畏意謂包含了知性與感性的對道德之意識。

格瓦拉(Guevara) 在《康德道德動機理論》一書的第三章〈純粹實踐理性的動機〉亦提出與 Stratton-Lake 類似的看法，可以進一步闡釋後者的看法。格瓦拉認為貫徹於康德三個批判的乃是一種二元性：即我們對世界的知識必然是由感性與理性的表象（Representation）兩者共同構成的。格瓦拉實際上是將對“道德法則的意識”與“對道德法則的敬畏”分別視為“知性”與“感性”的，兩者作為道德法則的表象，共同構成我們的道德經驗。

格瓦拉並未對他在該章使用的“表象”一詞作解釋，但從其意思看來，似乎他認為對道德法則有如我們對經驗的知識一樣，它必須是以表象的形式，即以“思考”及“意念(即感性)”兩個方面展現給我們。

格瓦拉認為，由於人類同時是感性及理性的主體，必須在某種方式下能感受意志的活動，故此感性對於我們人類而言，是掌握先驗的真理所必需的。故此，它不認同 Reath 等認為道德法則的感性方面的表象，即敬畏乃是只具有次一等的意義，或只作為意志被決定後所產生的結果。雖然康德稱“敬重”為意志的主觀決定根據，而視道德法則或純粹理性作為意志的客觀決定根據；然而格瓦拉認為，在實踐的領域，假如我們對道德法則只有認知而沒有感性表象，就會

淪為一種形式，而沒有動力性。故此，我們並不能說客觀表象是先於是主觀表象，因為對我們作為感性存有者的意志而言，知性與感性表象都是道德知識所必需的，主觀性是指適用於我們的意志。作者認為，對道德法則的認知與尊敬的情感乃是指涉同一對象，即道德法則本身。故此，兩者同時構成我們對道德法則的意識，而此種意識，亦不是外在於意志的一種無動力的想法。格瓦拉實際上是就康德批判哲學以感性與知性內容兩者構成知識此點，來說明其道德哲學中一先驗情感的可能。

iii. 先驗情感的可能性

現在，我們發現，不論是 Reath 稱此種對道德的意識為“知性的”或如 Stratton-Lake 與格瓦拉稱它同時為知性與感性的，他們的詮釋均有一共同點，乃是視“敬畏”為我們對道德法則的意識，且此意識本身即純粹實踐理性的動力。換言之，他們均嘗試借將“對道德法則的意識”等同於道德動力，即借“道德判斷乃是具有規約性”⁶⁵來說明康德的“純粹理性自身是實踐的”這個命題。

在此我們發現，如要貫徹康德“純粹理性自身是實踐的”此命題，則我們實不能採用“認知”與“發動力／意欲”之二分來了解其道德哲學。康德正要說明，我們對道德法則的“認識”是不同於一般的認知，它是純粹的、不為經驗條件所限的，而且它同時具發動力的，以康德的說話，我們“敬畏”道德法則，

⁶⁵ Ralph Walker, P.156.

在一道德判斷中我們立刻發現其對我們一切感性條件的超越。如此言之，“敬畏”作為一先驗情感可說是具有理論的必然性，它乃是我們作為感性者能夠意識道德法則的唯一途徑，它是一“情感”，但卻非與“理性”對立，它以“實踐理性”為其根源，而不影響道德之為純粹的、先驗的。

乙、 第一種詮釋所面對之困難及第二種詮釋架構的提出

將“敬畏”視為一種必然與先驗的情感，作為我們對道德的意識，合於康德“純粹理性自身是實踐的”這個命題。它之作為先驗的、非感性的，不會損及純粹意志之純粹性；同時它作為一種情感，即一種感受性條件，讓吾人能夠感受道德法則自身的凌駕性，又能夠說明“純粹理性”自身之作為一動力的可能。本節將論述，康德哲學系統下雖似能建立一“先驗情感”，然而它同時引起不少爭論與詰難，這些乃是主要是由於康論述的不一致所引起的。我們將發現，這些不一致與康德對“敬畏”以外的道德情感之看法、他對理性所給予的優先性以及休謨傳統的影響有關。

i. 文本的困難：道德判斷與道德動力的二分

在《道德底形上學之基礎》與《實踐理性批判》兩書中，康德在某些段落似乎並未將“道德判斷”等同於“道德動力”。

康德僅在《道德底形上學之基礎》一段引文（頁 15 引文 1）敬畏明確將對道德

法則的意識等同於“敬畏”。引文 2-4 亦並未提供理由讓我們將“道德動機”等同於“對道德法則的意識”。而且，以下引文更與以上的等同有所矛盾，在此，康德並未將“道德判斷”與“道德動力”視為同一：

9. 「因此，這種（道德名義之下的）情感僅僅是由理性所導致的。它並不用來判斷行為，更不充任客觀德性法則本身的基礎，而只是使這個法則本身成為準則〔格律〕的動力。」⁶⁶

10. 「而人實際上對於道德法則還是有一種興趣。我們把這種興趣在我們內部的基礎稱為道德情感。有些人誤把道德情感當作我們的道德判斷底標準；而其實它必須被視為法則加諸意志的主觀結果，唯有理性為它提供客觀根據。」⁶⁷

此兩段引文即不將我們對道德的法則之意識，或道德判斷，等同於道德動機，這裡的說法似乎與上文多位學者所採用的詮釋架構所不容。

ii. 康德對“敬畏”以外之道德情感的看法

康德之避免將一“情感”等同於道德判斷，實可追溯至他對其他道德情感之看法。如果我們肯定有一種“先驗情感”作為一道德動力，而它又同時作為我們對道德的意識，那麼似乎我們就要給與敬畏之感作為道德的判斷根據。以“情感”之名作為道德的判斷根據，即或此種“情感”被康德稱為“實踐的”，似乎是康德所難以接受的。

⁶⁶ 康德，《實踐理性批判》：76；頁 82-83。

⁶⁷ 同上，《道德底形上學之基礎》：460；頁 92。

雖然他似乎建立了一先驗的、與其他情感有別的“敬畏”之感，然而他的哲學中處處見其反對情感之作爲道德根據，情感在康德而言，更可能引起虛假的道德。康德視以道德情感作爲“德性原則中實踐的、質料的決定根據”，爲主觀的、經驗的，不能作爲道德的普遍原則：

「職責〔義務〕概念不能從這種情感（這處指由道德滿足的情感）推導出來，否則我們必須思想一種法則情感本身，並且使只能由理性來思想的东西成爲感覺對象……」⁶⁸

此處康德似乎認爲義務概念只能從思想而來，而此“由理性來思想的东西”又與情感對立的。

同時，康德視「出於對人的愛和同情的關懷而向他們行善，或出於秩序的熱愛而主持正義」⁶⁹，並非我們踐行道德所依據的真正格律，因爲康德認爲，真正的道德必須接受理性的強制，即它只有是由道德法則所命令的，而非隨己的意願或快意。這與康德認爲我們乃有限存在者不無關係，我們總受著愛好之影響，故此我們所處於的道德階段乃是對道德法則的敬畏，而非對道德法則的愛與狂熱。他認爲我們不能自願行道德，故此出於愛和同情的行爲，康德認爲皆有成爲“道德的狂熱”之危險。對於此問題，我們將在後面再作探討。在《道德形

⁶⁸ 康德，《實踐理性批判》：39；頁 42。

⁶⁹ 同上：82；頁 89。

而上學》一書中，康德將“敬重”⁷⁰與良心、人類愛及道德情感同樣列為“心靈對於一般義務概念”的感受性條件，它們是先行的、感性的，而且是心靈稟賦，是純然主觀的⁷¹。由於它們是道德法則在人類心靈上產生的結果，康德稱之為“道德的”，但是卻是感性的、人類學的。

在此我們想指出的，乃是康德視“敬畏”以外之道德情感，皆為主觀的、經驗的，是與道德理性對立的。由於康德的道德理性主義，使得其系統下一種“先驗情感”看似不可能，事實上如我們採取“感性”與“理性”作為康德哲學系統下一種根源性的區分，則對於“敬畏”，我們只能採取兩種方向來了解：一，視之為一知性概念，而邊緣化其感性面向，如 Reath；二，視之為感性的，排除於“實踐理性”之外，而為動機，這是以下我們將要探討的一種詮釋的可能性。

但是，一如本文一直嘗試說明的，雖然康德似乎反對“道德情感”之可能作為先驗的、實踐的，但事實上他對道德情感的分判乃是來源與他對經驗的與先驗、純粹的實踐理性之判別，與“實踐理性”為對的是經驗原則、幸福原則、他律原則，而非情感。故此，康德仍然提出了一獨特的(*sui generis*)、先驗的情感。

iii. 休謨傳統的影響與康德哲學有限與無限存有者的對揚

在休謨的傳統下，一個道德信念 (*moral belief*) 並不能構成行為之動機，而需

⁷⁰康德此書中提出一種稱為“*Reverentia*”（敬重）的情感，與他在《道德形而上學底基礎》與《實踐理性批判》兩書中所用的 *Achtung* 不同。

⁷¹ 康德，《道德形而上學》：399；頁 411。

要一種意欲 (conative factor) 來推動行爲，而這種意欲事實上又預設了某些欲望作為意欲力。康德自然不能認同休謨傳統下，將道德判斷還原到某些欲望，但他在道德動機之問題上，似乎亦採取了傳統的思維。此可見於康德在闡明“純粹理性自身是實踐的”以後仍然另闢一章，題為“純粹實踐理性之動機”可見。一個純然的信念如何能夠產生動力？這是傳統哲學的問題，康德雖然分析出“純粹理性自身是實踐的”，但是他仍然要再發問，我們何以能夠對道德感興趣？這實際展示出康德受傳統認知與意欲之二分，以致他似乎認為，我們作為感性存有者，必須有一種感性的力量來推動我們以能夠受道德的強制：

「我們若要意欲理性獨自為受感性影響的有理性者所規定的當為之事，則理性的確需要一項能力，以引起一種對義務底履行的愉快或欣悅之情，亦即一種因果性，以根據理性底原則決定感性．．．人實際上對於道德法則還是有一種興趣。我們把這種興趣在我們內部的基礎稱為道德情感。」⁷²

康德這裡的說法則似是對傳統的意欲問題的回應，我們需要一種情感的力量，才能夠驅動我們遵守道德法則。⁷³

iv. 困難消解之可能：提出第二種詮釋架構，視道德動力為一經驗的情感

面對上面的困難，如依據康德某些段落，不賦予所謂道德判斷/意識與道德動機的同—性，而是視前者在時間與邏輯上均先於後者，前者作為一理性概念乃是

⁷²康德，《道德底形上學之基礎》：460；頁 92。

⁷³不過，康德的這種疑慮似乎是多餘的。因為在他的哲學裡，所謂道德信念或道德判斷並非與行動相對的，它並不是一個如思辨哲學中以一客體為對象，而是決定客體。正如隆納克(Richard Kroner)所言，康德的哲學是一種“意志論”而非“理智論”，意志所對應的正是一種意欲力，而非認識能力，如果說一種判斷不能自行作為一動機，就正落入一種認識論的角度來看待道德行爲，這顯然不是康德道德哲學之內容。參考關子尹譯，Richard Kroner，《論康德與黑格爾》。

客觀的，它不直接發動行爲，但卻產生出一種“情感”，以作爲“純粹實踐理性之動機”，即將道德判斷與實踐原則截然二分，這是我們將探討的第二種詮釋架構。

在此種理解底下，所謂法則決定意志，只謂上文 Ameriks 所稱之爲“形式”的決定，即只是作爲道德判斷而不是行爲上的決定，“道德法則決定意志”只是道德判斷，而作爲自由的因果性，即道德行爲是否能夠在現實上發生，則要賴於道德法則限制稟好的作用：

11. 「在理性的判斷之中，道德法則首先客觀地和直接地決定意志；而自由，其因果性只能由法則決定的，恰恰就在於如下一點：它將一切稟好，從而將對人本身的尊重限制在遵守其純粹法則的條件之上。」⁷⁴

而道德法則限制稟好的作用，即敬畏的情感：

12. 「但是，承認道德法則便是意識到出於客觀根據的實踐理性的活動，實踐理性之所以不能將其作用表達在行動之中，只是因為主觀的（本能的）原因妨礙了它。因此，對於道德法則的敬重，在這個法則通過貶損自負而弱化稟好障礙性的影響的範圍內，必須被看作是法則對於情感的肯定然而卻間接的作用；從而它必須被看作是活動的主觀根據，亦即被看作**遵守法則的動力**以及一種適合法則性的生活的準則〔格律〕的根據。」⁷⁵

既然是因爲主觀的原因（施於感性者）妨礙了道德法則，那麼似乎道德法則必須提供主觀的動力，以作爲我們採取合乎道德法則之準則的根據，而這裡的“主觀”不再僅僅是“對主體有效”，而且是與客觀爲對的，是經驗的、人類學的。

⁷⁴ 康德，《實踐理性批判》：78；頁 85。

⁷⁵ 同上：79；頁 86。

我們發現，此種詮釋是以“情感”與“理性”之二分作為基礎的。我們現略說學者李明輝之詮釋，這種詮釋可以代表這種二分下的一種論斷。

李明輝視“情感”與“理性”之二分為康德道德哲學所預設的基本架構，而此種二元性作為其詮釋康德“道德情感”地位的根據。李認為，既然道德實踐原則是一種“情感”，則必然旁落為經驗的，而不能作為“善之判斷原則”，而成為“善之踐履原則”，即它是“純粹實踐理性之動機”。他認為康德把道德的判斷與實踐的問題一分為二，而且只有意志，即判斷主體才屬於道德主體，而人的道德實踐能力之部分，則被排除道德主體之外。李明輝認為，康德一方面稱道德法則是純粹實踐理性的唯一動機，另一方面又稱“敬畏”才是動機，這種表面的矛盾來自康德文辭上的混亂：

「這些文辭上的矛盾是由於康德使用『動機』一詞時涉及兩層不同的意義。他在《道德形而上學之基礎》中說的很明白：『欲求底主觀根據是動機，意欲底客觀根據是動因。』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。前者是一種心理學關係，屬於自然底因果性。後者則涉及自由底因果性，其原因在知性世界，結果發生在感性世界。」⁷⁶

如果我們以引文 11-12 為中心，則李明輝“動因”與“動機”的區分則是極為有用的。如此，雖然我們作為理性存有者能夠判斷道德法則，則此種判斷並不直接給予道德之動機，這是因為我們作為感性存有一員，必須依賴道德法則在情感上產生一經驗的、人類學的條件，以壓制愛好並執行道德法則的律令。如此，

⁷⁶ 李明輝《儒家與康德》，頁 26，台北：聯經，1990。

道德法則之產生作用是轉折，而且必然是一心理學的、經驗的解釋。

誠如李明輝所言，這種詮釋架構會帶來極大困難，因為如我們視道德動機為一種心理、情感性的力量，那麼，它之所以能夠發動行為是因為它以一種更大的力量壓止了愛好的作用，我們則難以說明究竟我們的道德行為如何是自發並自由的，亦使“純粹理性自身是實踐的”此命題落空⁷⁷。

阿里森在其《康德自由理論》一書中，嘗試以結合論(incorporation thesis)來解決這項困難⁷⁸。他依據康德在《單在理性界限內的宗教》一書中提出的動機並不能夠即時決定意志，而意志的決定乃是主體採取某種格律而行事。所謂實踐理性，即我們是按照理性，並通過格律而行事，即行動者採取何種理由作為其行動的根據，而並不僅僅是由某些力量加諸於我們身上而導致我們做出某些行為。但是，這種第二序欲望(second-ordered desire)的說法對於康德的實踐哲學並不具有很強的說服力及解釋力，因為假如實踐理性自身就是實踐的，它之具有發動力當然不能簡化為欲望，相反，它之作為動機乃是純粹的、理性的、自決的，又何必再需要第二序的理由作為其根據？此實有架床疊屋之嫌。

⁷⁷ 李明輝亦引用《道德形而上學》中意志與意念的區分，認為兩者正好表述了康德情感與理性之二元性，即意志作為道德法則之制定者，屬於智思世界；意念作為道德法則之服從者，屬於感性世界。由此言之，人作為感性世界的一員，永遠只能受意志的脅逼來服從道德法則，故此不能言自願。但是筆者認為，這些困難雖然在某程度上展現於康德的道德哲學，但是這種對情感與理性、意志與意念的截然二分，即分判它們為經驗的與先驗的，乃是不恰當的。這是由於李誤將“情感”與“理性”之二分視為康德哲學根本的預設，但是本文指出，這種二分在康德哲學中並非根源性的，而是源自其“有限存有”與“無限存有”的對顯，而這種二元性又實不必然導致“理性乃是先驗的，感性必然是經驗的”之論斷。見本內文。

⁷⁸ 參考 Henry Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

丙、 小結：康德道德哲學的二元架構

如果筆者一直以來的分析是可取的話，則我們可以如此結論：如果我們要為康德之“道德動機”問題提出一定案，則第一種詮釋架構才能真正符合其道德哲學之精神，且能顯出他對於傳統道德哲學的“哥白尼革命”。但同時，我們實不宜忽略康德道德理論所面對的困難，甚至他自身亦意識到其哲學所可能面對的種種詰難與張力，並呈現在其文本的矛盾上。

分析至此，我們可以發現康德道德動機問題的困難來自他所預設的一種二元性，但是，究竟是怎樣的一種二元性引起這些困難的呢？首先，如果我們將“感性”與“理性”之對立視為康德哲學根本的二元架構，則當然我們只能把作為情感的“敬畏”視為經驗的、心理學的。但是，正如本文一直嘗試指出的，“感性”與“理性”之對立在康德的道的哲學中並非一種根源性的區分，他所作的是“經驗的”與“純粹的”實踐理性之對立，因而與“純粹實踐理性”為對的並非情感，而是經驗的實踐理性、幸福原則。

康德雖然似乎認可一種“敬畏”之感，但“純粹實踐理性”仍然具有邏輯的先存性，即雖然在一現實意志中，道德判斷與實踐動力同時呈現於我們的意識與感受性，但究其根源，仍然是來自一不含有任何感性內容的“純粹理性”。只有純粹實踐理性，或狹義的“意志”是根源性的、不受任何規定的⁷⁹。“道德

⁷⁹參考《道德形而上學》：213；頁220。

情感”在康德的哲學中只具有次要的意義，它是在純粹實踐理性與感性愛好的矛盾中而突出的，卻不能用以證立道德之真實性。而除卻其系統中所引申的一種特殊的先驗情感外，他視所有其他的情感均為主觀的、經驗的。

但同時，“道德情感”在某一層面正就是自由與自然界的橋樑：一處於經驗世界的我們，竟為一先驗的、根源性的實踐理性所規定，並作為此一規定的立法者。在這裡，我們均可看見康德哲學中的一種二元性——這種二元性並不以感性與理性為其根源，而是自由與自然、有限存有與無限存有此一根源性的區分與張力。在這種二元論底下，我們永遠無法超越我們作為自然的、有限的存有來了解“自由”、“純粹理性如何可能是實踐的”、“道德興趣”如何可能等問題。

第四章 牟宗三先生對康德的批評與闡釋

牟先生以康德的道德哲學詮釋中國哲學，使中國哲學能以哲學架構與語言被理解，但是，在進一步探討牟先生對中國哲學的“本心”——即道德情感的闡釋前，我們需要先探討牟先生對康德道德理論的批評與闡釋，來指出在康德的道德哲學如何提供了詮釋中國哲學的基礎。

牟先生批評康德的道德理論，認為他雖然說明了自律概念作為道德的本質，但是因為他在道德動機問題上分析的不盡義，因而對其自律概念、純粹意志不能有一貫徹的完成。當然，對康德的任何一種批評，其背後必然預設對康德的哲學一種詮釋或理解，而這種詮釋又不必是對康德哲學系統的唯一詮釋。故此，我們必須先明白牟先生對康德哲學架構的了解與他對康德的批評之關係，再行探討在另一種詮釋底下，這樣的一種批評是否仍然適用。

本章關涉的第二個問題，是牟先生不但作為康德的研究者，而且是作為中國哲學的詮釋者，因而他對康德的批評又離不開他對中國哲學問題的了解，本章闡述牟先生對康德的理解，為下章比較中國哲學與康德的情感理論作準備。

牟先生對康德的批評與闡釋可見於《康德的道德哲學》一書中。該書收錄他所翻譯之英語版本的康德著作：《道德形上學之基本原則》及《實踐理性批判》，並在段落中間加入不少案語。此外，他在《心體與性體》第一冊之綜論及《現象與物自身》第二與第三章，亦有他對康德道德哲學的解讀與說明。

一、 牟先生對康德主體架構的了解與批評

爲了能夠更清楚地說明牟先生對康德的批評，我們現在先引用康德在《道德形而上學》意志與意念的區分來作準備。在該書中，康德稱前者是制定法則的，與行爲無關，故沒有限制，自身是完全純粹的：

「意志就是欲求能力，並不像任性〔意念〕那樣是與行動相關來看的，而且毋寧說與使任性〔意念〕去行動的規定根據相關來看的，而且意志本身在自己面前真正說來沒有任何規定根據，相反，就理性能夠規定任性而言，意志就是實踐理性本身。」⁸⁰

至於意念，則不是完全純粹的，卻能夠受純粹的意志所規定，此義在上一章我們已經予以說明。兩者合起來則是廣義的意志概念，亦即康德所言的純粹意志，在此層意志，可以言自由自律，因爲是自我立法、自我服從之故。

但是牟先生認爲，康德雖然言一自由自律的意志，實際上又無從實現之。這要從“（純粹）實踐理性”與“意志”兩個概念的軒輊說明。康德在《道德形而上學底原則》一書中，以「依法則底表象（亦即依原則）而行動的能力」⁸¹界定“意志”，似乎這裡的意志乃是與行動直接有關的，康德並稱，由於有理性者才具有依法則而產生作用的能力，意志其實即是實踐理性。同時，當康德提出我們乃不完全理性的存在，而理性不必完全決定意志，似乎又顯出意志乃不是等同於實踐理性的；這樣似與早前康德把意志等同爲實踐理性的有所矛盾：

⁸⁰ 康德，《道德形而上學》：213；頁 220。

⁸¹ 康德，《道德形而上學底原則》：412；頁 32。

「客觀法則對於一個不完全為善的意志的關係被設想如此：一個有理性者底意志固然為理性底根據所決定，但這個意志依其本性並不必然服從理性底根據。」⁸²

這裡的意思就是說一個理性者的格律不必然符合道德法則，這即康德提出的“從純粹意志分析不出格律之必然服從道德法則”，故此他稱無條件令式為先驗綜合命題。

由此處可見，“實踐理性”是客觀言道德理性的性質，是形式性的說明，“意志”是就主觀的道德實踐言，因此雖然只是一個實踐理性，其表現又有不同。表現在神聖意志，則不是命令，亦不需要動力；表現在純粹意志，則是強制、命令。由於有限存有與無限存有的區別，又引申出理性與情感的對立。因為在無限存有者，不能言感性，而只是理性。牟先生認為，康德只視實踐理性為理性，只是供給道德法則，本身卻沒有真正的發動力，動力落在那個與感性層夾雜的“意念”上，而意念與（狹義的）意志的關係則只是服從義、強制義，情感則是那個立法的理性所產生於意念層面的結果：

「自由自律是自我立法者，是定義務者；義務底強制性是對我們有感性的人與現實意志（意念）而說，不是對那自由自律的意志說。」⁸³

此“純粹意志”的所謂自由自律，實際上只是意念服從於意志，因此牟先生批評康德，這個意志並非真就自立法則且同時是自我服從的那個自由自律的意

⁸² 康德，《道德形而上學底原則》：412；頁 33

⁸³ 牟宗三，《現象與物自身》，台北：臺灣學生書局，1984，頁 76。

志，而只是一層只是立法則的意志，強制一層現實的意念而行道德。這則與康德所言的自律相違反：「他是以那為感性所左右的“意念”來想這純粹的意志了。」⁸⁴

康德稱，當有理性者採用格律的時候，他是以立法者的身份採用，這是自律的涵義；然而，到道德實踐的層面，卻只有異質概念的意念遵從實踐理性，而那個服從道德法則的意念又不是那個自立法則的意念，如此，雖設定一個自律道德，真正的自律道德卻無從落實。根據這種理解，牟先生認為康德將道德判斷與實踐析為二，前者只是理性，為純粹的，後者卻落在一與情感夾雜的意念，故此“敬畏”亦只是情感上的一個結果，而作為動機。以下再從三方面說明康德如何不能體現“自律道德”。

甲、純粹意志與神聖意志

康德基於其有限性與無限的二元論，區分開神聖意志與純粹意志：在前者，其格律沒有與道德法則衝突的可能，在後者則不然：

「但是在人類這裡，這個法則具有一個命令的形式，因為我們雖然設定作為理性存在者的人類具有純粹意志，但是我們無法設定作為受需要和感性動機刺激的存在者的人類具有神聖意志，亦即不可能有任何與道德法則相抵觸的準則這樣一種意志。」⁸⁵

牟先生認為，這樣的意志是“上下兼搭著講的”，同一個意志，一方可被道德

⁸⁴ 牟宗三，《現象與物自身》，頁 81。

⁸⁵ 康德，《實踐理性批判》：32；頁 33。

法則所強制，同時又不必然服從道德法則，因其又是感性故：

「康德在此似乎將理想的意志與現實的意志混而為一，理想的意志只是這同一個意志底一個可能的狀態，因此，雖設想其為純粹的，但它常不純粹，故雖自由自律，而仍非神聖。」⁸⁶

此處突出了一個問題，即那個純粹、自律的意志只是現實意志(意念)的一個可能的狀態，而那個現實意志既然是經驗與理性的夾雜，則此現實意志之上同於實踐理性，是由於受道德法則所強制而可能，而那服從者卻不就是“實踐理性”自身。如此，這樣一個意志雖然被康德稱為純粹的，然而卻非真正的純粹，它為純粹的只是因可受強制，而那個制定法則的意志似是凌駕於此現實意志而為一標準：

「如是，一說自律所律的法則，便只關聯著我們底作意說，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裡忘記了，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……」⁸⁷

牟先生認為，康德雖然分析出一自由自律的意志，乃是自身就是實踐的那個意志，如是，當落在現實的道德行為中，亦應論及此一意志如何落實之，此落實就必須關聯著我們那個純粹意志言。但因康德論自由自律意志只有形式義，而此設定的自律意志與現實意志卻又有距離，故一與感性、經驗生命夾雜的意志，與道德法則，乃是綜合關係，即兩者本來沒有必然關係，但如何可以使之為先驗，因而就是必然的呢？康德就只注意到強制關係，這實際上就是康德所言的

⁸⁶ 牟宗三，《現象與物自身》，頁 75。

⁸⁷ 牟宗三譯註，《康德的道德哲學》，台北：臺灣學生書局，1983，頁 262。

先驗的情感，即作為判斷的“實踐理性”自生的情感、自生的動力，強制我們服從道德法則，故此不是直接、不是主動的，亦是不可知的。這樣設定的一個純粹意志，實際上只是善惡夾雜的“意念”，這樣一個意志，可能體現道德法則，亦可不體現，其能夠體現實際上亦無必然性，言興趣亦不是直接從自立法則的那個自由自律的意志言，它為自由的、純粹的則不穩定。

乙、動力、興趣、格律之關連著習心說

由有限與無限的對揚，康德論動力、興趣、格言，三者亦是就現實意志而言，是一對應受感性影響的意志，那麼，康德分析出來的那個自立法則、自給動力的那個意志，在現實的人類言，卻沒有真正的發動力，那個道德法則自身只作為一動力則成了“虛動力”，而敬畏之作為動力，則只是“理作用於感性心靈上”的結果，既然只是結果，它就不具有發動的自動性，只是被動的，仿似在此現實意志上另有一外在於我們的純粹意志、道德法則凌駕於我們作為標準：

「到講動力、興趣與格言時，所看到的意志卻完全是受感性影響的意志。那個自由的意志與理性皆在一凌空而虛懸的狀態中。那三者即由這虛懸的標準與現實意志的距離而顯出……」⁸⁸

此落在結果的、作為動機的情感雖為“動力”，但又不是那個發動道德的自由自律意志本身，而只有被動性、感受性與強制性，而不是就自律的意志的自決與發動性，這是顯不出意志之自律的。

⁸⁸ 牟宗三，《康德的道德哲學》，頁 256。

丙、自律而不自願

最後，又由康德論人類的意志與自由自律的意志的距離，人作為感性者只能出於強制來行道德，康德甚至不認為人能夠自願如理而行，否則就不是真正的道德行為：

「創造物始終就有必要將其準則的意向建立在道德的強制性之上，而不是建立在甘願的服從之上，建立在要求遵守法則的敬重之上，即使這種遵守不是出於樂意，而不是建立在那種並不擔憂意志對於法則的內在拒絕的愛之上。」⁸⁹

而能否趨向於對道德性的樂意與不違背，則是我們作為受造物的一個無限的努力的進程：

「雖然有一個完滿的德性意向，然而它作為沒有一個受造物能夠達到神聖性的理想，仍然是我們應當接近並且在一個不斷卻無限的進程中為之努力的榜樣。」⁹⁰

一方面康德說這是我們應當努力的目標，同時他卻否定我們有這樣的一個可能：擁有道德圓滿性，因而能夠樂意按照道德法則去行動，作為人類，我們永遠只能按照道德的命令來行事，而敬畏道德法則就是人類所處的道德階段，如果說我們是出於愛、同情心來行道德，則是“道德的狂熱”⁹¹。

牟先生認為，康德雖講自律道德，然真正的道德卻無實現的可能。按照康德道德哲學的本意，我們雖作為感性世界之一員，然而就他是那個自立法則的純粹

⁸⁹ 康德，《實踐理性批判》：83；頁 90-91。

⁹⁰ 同上：83；頁 91。

⁹¹ 同上：83；頁 91。

意志而言，他必然感興趣於道德法則，而且是必然自願服從道德法則。但是，康德說道德動機只是就我們作為感性世界之一員而說，是就感性層上的意志，仿似我們的存在就只是那個經驗的、感性的存在，而純粹意志就是那個理想的基型。雖然一方他講一個設立法則的主體，且此意志自身就具有發動性，然而，在人類的道德實踐上，卻講一層純粹與感性混雜的意志，它不必然符合道德法則，只能被動的等待純粹意志所加諸給它一個命令才可能，如此是否真正自律，亦成問題：

「本來，自律必函自願。如果自律而不自願，則究竟是否自律亦成問題。今康德把自律放在睿智界，將自願放在感性界，而不能合一。這便成夾逼的扭曲狀態……在康德，則以為這是一個理想的基型(按：自律與自願的相一致，即意志的神聖性)，人必須經由無限的進程努力以求接近之，而卻永遠不能有之。如是，這雖講自律道德，而真正的道德卻從未實現過。現實的行為都是不情願的、強制的，這似乎亦可以說是一種他律道德……」⁹²

牟先生認為，康德這種言自律而不言自願，亦可說是一種他律道德，此他律道德當然非所謂以質料、先行的內容決定意志者，而是第一，依此道德法則而行的能力不是自發的，而是感性的、強制的；二，既然動力乃是感性的強制，但那個要求被服從的法則卻從他處來，即從那個只是理性的實踐理性來，它卻無實現道德的能力故。

二、問題之癥結與困難消解的可能

⁹² 牟宗三，《康德的道德哲學》，頁 284。

按牟先生，康德道德哲學的內部問題乃是，一方面設定一個自由自律的意志，然而到真實的道德實踐上，只是那個與經驗層混的意念，加上康德分別開神聖意志與純粹意志，真正的道德行為不一定能夠落實，我們只能通過接受實踐理性的強制與規定來接近那個理想。此問題的消解，按照牟先生，是要消解兩層意志的問題，言人類的道德實踐不是從那個受感性影響的意念言，不應從現實的意志，即那個不必然符合道德法則的意志（意念）言，而只是就那個自由自律的意志言。換言之，如果要真正能夠說明自由自律，說明道德法則是具有規約性的，則不能從情感作為結果來想道德動機，而是判斷與服從都必須在同一層次言，因而情感可以上提，與實踐理性自身同時是判斷、是動力，是情、也是理。服從者不能被思想為與經驗層夾雜的意念，而是與法則的制定者在同一層次言，是就同一個意志言，自由自律意志的格律則於道德法則沒有衝突的可能，又因道德興趣並非只是作為結果，而才能真正說明道德興趣之為純粹的、直接的：

「意志之自律即全意是理。它既是自律，此意志本身不函有可從或不從此理的或然性。如果有此或然性，那就根本不會有自律的意志。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。」⁹³

按此，如要盡康德“純粹理性是實踐的”之意，“實踐理性”如果自身就是實踐的，它必然不待於外在的任何情感或條件，它自身就是判斷也是發動力，而此實又不必採取傳統哲學中所謂“判斷”與“意欲”的二分，由此，“敬畏”

⁹³牟宗三，《康德的道德哲學》，頁 262。

不但是動力，亦可以是實踐理性自身，因為實踐理性作為判斷，又不只是作為一理性認知的對象，它同時具有發動力，因此它亦有感受能力在內，此情亦是道德法則本身。由此，情感才真正是先驗與實踐，因為它不再只是壓抑愛好，而且是自身就是具有發動性、具有主動性的。一種與實踐理性同一的道德情感，實是康德哲學所蘊含的，如上一章所言；然而因為他設定了有限與無限存有者的區別，導致兩個問題，一，他只從意念言有限存有者的道德，只有強制而沒有自願，由此道德情感亦落為一個結果；二，由有限存有者與無限存有者的對揚，亦引申出理性與情感的分際，因此不能視後者同時為實踐理性，而只有次要的意義。我們可見，承認作為道德動機的情感與實踐理性是在同一個層次的，皆是道德法則的根據，可以消解康德道德動機理論的內部矛盾。

三、 我們能為康德辯護嗎？

在此，我們可以進一步探討，牟先生所批評的康德，是否符合與康德的哲學文本相符，以及是否能在另一種詮釋下得以辯解。

牟先生對康德道德情感的理解，是認為康德只視實踐理性為理性的，為制定法則的，道德情感遂傍落而為一情感上的結果，然此情感自非心理學的，而是實踐的，因其是理性自生之故。牟先生採取的詮釋架構，乃是將道德判斷與實踐析為二，雖然非為如李明輝視後者為經驗與心理學的。

牟先生對康德的理解近乎我們上一章所探討的第二種詮釋架構，只是他並未如

李明輝，將康德的那個意念視為經驗的，亦未將敬畏之情感是為心理學的，換言之，他並未以情感與理性的二分為康德的主體架構來理解康德。但是，他仍然認為康德將判斷與實踐主體分判為二，這又與我們上章所建立的第一種詮釋架構所不同。然而，在第一種詮釋架構下，是否就能免除牟先生以上所批評康德的種種呢？

上一章我們嘗試提出，第一種詮釋架構，即我們認為所試圖建立一種先驗的，與道德判斷同時發生的道德情感。這種詮釋實際上是試圖說明，康德雖然在《道德形而上學》一書區分開意志與意念兩個概念，但是並不宜被了解為理性與感性的二分，因而亦不宜被了解為一感性的存有者服從於一理性的立法者。如康德在《道德的形而上學》一書提出意志與意念的區分時，他稱意念的自由又不能以“遵循或違背法則來行動的選擇能力來界定”：

「自由永遠不能被設定在這一點上，即有理性者的主體也能夠作出一種與他的（立法的）理性相衝突的選擇。」⁹⁴

在這點上，似乎康德並不面對牟先生的批評，牟先生視意念是一個主體的感性狀態，只能服從立法的理性主體；然而，從對於“敬畏”的第一種詮釋以及上文看來，就意念是作為一種超越的自由而言，它是擁有選擇可普遍化的格律作為其行動根據的能力，因此，服從亦無強迫義，強制只是指“不得不如此”的義務行為⁹⁵。因而，意念亦有主動義，而非只是被動地感受，從這種說法看來，

⁹⁴康德，《道德形而上學》：226；頁 233。

⁹⁵康德稱：「所以，命令式是一條規則，其表象使主觀偶然的行為成為必然的，因此把主體表現

康德並不是將意志與意念完全視為理性與感性夾雜的兩層，後者自身雖然不是完全純粹的，但是它仍然有純粹的部分，即它作為自由的意念是純粹的，因而未必是如牟先生所批評的成為兩層的意志，因而不能言自願。

在此，康德強調道德法則的強制性以及命令式，以及作為吾人不斷努力的進程，是為了解決所謂“道德的狂熱”。因為每一個道德行為都必須是一個定然命令式，我們能夠設想，如果一個人出於習慣而作了符合義務的行為，但卻非每一次都出於對法則的敬畏，如此則會失去每個行為的純淨性與當下的發動性。我們必須保持對於道德法則的敬畏以及凌駕性，才不至混淆“符合義務”與“出於義務的行為”。在這個問題上，或許牟先生作為中國哲學的詮釋者，未必能夠完全同意康德的看法。在中國哲學，對道德法則的悅與義務、強制不必對立，此後文再論。

但是，如上章所述，意志與意念的區分雖然似並不合於康德道德哲學的本懷，然而這種詮釋並非沒有合理性的，不少文本均能印證康德在此問題上的搖擺性。按照第一種詮釋架構，道德判斷與動力對我們的意識而言，是同時發生，即我們是“以敬畏意識道德法則”，此情感是先驗的、實踐的，因而判斷與服從主體並非分開了解。但是由於他對於有限與無限存有者的區分，理性與情感仍然是有分際的；因而“敬畏”作為純粹實踐理性的動力，雖然並非感性的，

為一個必然被**強迫（使之不得不）**與這條規則相一致的主體。」（粗體為筆者所加）。康德，《道德形而上學》：222；頁 234。

但仍然被視為“結果”、感受能力。

牟先生在此可被看作是提出一種價值性的批判，即認為就康德哲學系統，如何的表述是更為完整以及一致，即康德既然提出自律道德、提出純粹理性的實踐性，但在情感問題上，卻因他給予理性的先在性，而不能承認情感與理性是能夠共存的、甚至是同一的：即“敬畏”之情同時是我們對何者是義務的決定根據，我們對於義務的決定就是對於義務本身的“敬畏”，而能夠同時作為實踐理性的客觀根據。上文我們已經說明康德實有此種意思的，只是因其二元論，未能完全正視之。

在康德，道德動機理論是對於道德法則作為先驗綜合運用的現象上的說明，但此部分卻未能真正的說明吾人作為法則制定者如何也即自我服從，只是從“法則如何引起我們的興趣”去想，仿如這個法則自身不是就有發動力的。牟先生是批評康德的不一致，因而對於其自律道德的分析與說明未能令人滿意。

牟先生的意思可被理解為：如果純粹理性自身就是實踐的，根本就不需要一種“動機”來說明我們的道德行為如何可能⁹⁶。又康德既提出動機的問題，則“意念”作為格律的採納者，應該不只是服從者，而且是有主動義，即對於純粹意志而言，意念就是純粹理性自身。康德既視道德情感作為道德動機，即作為與行動有關的意念層面，卻又只是視之為結果，而無主動義、無自由的意念義，

⁹⁶ 牟先生稱：「如果點出本心，這（按：康德對道德法則作為一動力在心靈中產生結果的批判考察）是多餘的。」《康德的道德哲學》，頁 245。

道德興趣不從“純粹意志”自身的發動性去思考，而只是從情感的結果去思考，如此，意念的自動性、主動性亦未被完全的正視。

於是，問題的癥結，不但在於道德動機與道德判斷是否能夠同時發生，而且必須動機與判斷要在同一個層次言，而不是把道德動機落在一經驗與理性不分的意念。康德即使言及一先驗情感，此情感也非與道德判斷在同一層，由此可知，康德是未能真正從“實踐理性”言道德興趣，並未在道德法則的發動性上提供滿意的解釋，仍然在某程度上需要面對牟先生所提出的困難。雖然我們不必完全採取牟先生的詮釋，因而康德未必面對牟先生如此嚴厲的批評，但至少在這個角度看來，康德在道德動機問題上對於其“純粹理性是實踐的”此一肯斷的說明是有欠一致性的，而如上文的說明，將道德情感上提於實踐理性的層次即可說明。然而，這樣的一種非單單只有感受性的情感，而是作為實踐理性的客觀根據如何可能？這樣的論述如何能夠避免康德所斥的道德的狂熱？此種種問題需要留待下章再作說明。

第二個牟先生的批評可能面對的質疑是：如上章所述，康德的道德動機理論並不在於證成道德的真實性，而只是對於道德法則如何能夠作用於同時處於經驗世界的我們，並對此作一現象的描述。因此，看來牟先生對康德這部分的批評並不能對於康德在前部分建立的“自律道德”構成影響的。換言之，康德的前部份的分析論就自由自律而言，在該部分，並無兩層意志的分際；道德動機理

論則是關於道德法則如何能夠對一現實意志有效的說明。在此，牟先生批評康德在此問題上只是關聯著“現實意志”言似乎是不甚對應的，如此，我們該如何理解牟先生的批評呢？筆者認為，牟先生在此除了批評康德的不一致，亦顯示了他對中國哲學的思考影響他對康德的批評。對儒者，道德是實踐問題，非思辨的問題，非如何建立其真實性與先驗性的問題，因而側重點亦有不同。通過上文的分析，可見康德是給予知性、判斷給予先在性，而其道德法則具體的實踐能力相對而言卻未能充分的說明。這是因為在康德，道德行為的發動要求自由的因果性，但它卻不為我們所辨識；但是對於何種行為能夠符合義務，能成為可普遍格律，則是所有人皆知道的。由此可知康德在道德探究的問題上，判斷與實踐仍然保留著其分際。

至於牟先生則給予實踐的、具體的道德行為優先性，因此康德對“道德情感”的分析則顯得生硬而不貼近道德實踐的具體經驗；康德通過批判的考察得出自律道德，但牟先生認為，如果不能在具體的落實上說明，則此康德所說的不過是分析上、理論上如此，則對人類而言，道德行為是否一個真正可以實現的事實呢？我們是否真正能夠自發、自律的踐行道德呢？這些問題得不到肯斷，則純粹理性的實踐性對我們而言仍然是不確定的。這個問題實關涉到牟先生對於儒學與康德的分判，須留待下章再作探討。

第五章 牟先生的孟子學與康德為“孟子與朱子的居間形態”

在牟先生的詮釋下，道德情感的問題構成儒家與康德哲學的整個比較的核心，心性之學乃是儒學的核心，此“心”又與康德所言的自律道德可作一比較。本章探討牟先生的孟子學，說明儒學的如何即康德的“自律道德”，因而明白儒學所言的“心”、“良知”等道德感非康德所設想的特別感覺，因而亦是可以與康德所言的“純粹理性”作一比較。

本章先簡單敘述牟先生對孟子“性善論”的疏解，以及他對王陽明一系與朱子的判別，然就本文篇幅所限，對於孟子學以至宋明理學中之種種問題及爭議，在此不能細述，只對牟先生言心、理問題中的關鍵概念作簡述，對朱子與陽明之形態作一簡述。此後再討論牟先生如何通過其儒學，視康德為「孟子與朱子的一個居間的半途形態」⁹⁷，及對兩者作一判別。

心與理，如在康德，即道德情感與道德法則之關係；康德言道德，不涉及一形上學，而只對道德作一先驗的解析⁹⁸，建立道德之先驗性與普遍性。然而在儒家，“理”又不只限於道德的應然，而不涉形上學或存有論，儒家言“盡心知性知天”，乃是有宇宙論、存有論之涵義⁹⁹。牟先生認為，道德理性之充其極能對一

⁹⁷ 牟宗三，《康德的道德哲學》，頁 285。

⁹⁸ 《心體與性體》，頁 136。康德的《道德底形上學之基礎》之“道德底形上學”實即「通過道德之形上學的解析而見的道德之基本原理」，非言一道德的形上學。

⁹⁹ 牟先生稱：「由孟子之自道德自覺上實踐地說性，由其如此所體證之性之『固有』義、『天之所予』義、以及本心即性、『萬物皆備於我』、心性向絕對普遍性伸展之義，則依一形上的洞悟參透，充其極，即可有『性體與天命實體通而為一』之提升。」見牟宗三，《心體與性體》，頁 31。

切存在作一價值性的解釋，建立一“道德的形上學”。朱子儘管形態不同，然他亦重形上學與宇宙論。本章所討論的心、理關係，只限於道德問題。

一、 牟先生的孟子學

牟先生認為，孟子之學，唯在於反對告子“生之謂性”、唯在“仁義內在”，而觀宋明儒學之發展，以陸象山、王陽明的“心即理”真正直承孟子之教。他在《圓善論》一書對孟子的性善說作了精要的闡釋，在《心體與性體》及《從陸象山到劉蕺山》兩書，對宋明理學作出分判¹⁰⁰，以朱熹因不能心理為一，且對道德採取知識進路，成他律道德，評之為支離、歧出。實際上，牟先生是以心能否即是理，即是否一自律道德的形態為標準，來判別朱子與陽明。本節先討論牟先生對孟子到陽明之“以心說理”的傳統。

甲、 孟子的性善說

按照儒家，人是一經驗的存在，受生理、心理、氣性的種種影響，而受因果律則所支配，此即所謂“氣性”。但人除了是一經驗的存在，也是一價值性、理性的存在。在儒家，此理性的存在則成為性善的根據，而康德則以實踐理性來

¹⁰⁰牟先生將宋明儒學之發展分為三系，一為五峰蕺山系，二為象山陽明系，三為伊川朱子系，他認為前兩系實可會通為一大系，名之為縱貫系統，朱熹一系乃旁支，名為橫攝系統。簡而言之，牟先生之判別兩系根據在於其能否「以心說性」、是否心理為一、其理解之性體、心體是否「即活動即存有」，亦即其能否成就一「道德形而上學」，而牟先生即認為此皆是涵於《論語》、《孟子》、《中庸》、《易傳》中。朱熹既是知識形態，其知識與道德分際不明，其形上學亦只是「靜攝」，是與先秦經典不相應者。本文因研究範圍，未能討論此中問題。參考牟宗三，《心體與性體》綜論。

指稱人作為道德的存在。儒家的性善說是我們了解儒家系統，以及說明儒家如何能夠與康德互證的要點。

1. 生之謂性

孟子與告子辯論人之性，顯出二人探討人性的不同進路：

「告子曰：『生之謂性。』」

孟子曰：『生之謂性也，猶白之謂白與？』曰：『然。』

『白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？』曰：『然。』

『然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？』¹⁰¹

告子提出“生之謂性”，以材料為性、以人的自然存在而言性，即以外在、客觀的實然來說性，如白羽為白色，故稱之為白。然按照如此推論，孟子問是則牛、犬之性與人之性是一樣的了？答辯至此，告子語塞，因他似不能稱牛之性與人之性乃是一樣的。

牟先生認為，告子是以材料言性，故性無善惡，他告子如真了解對性的規範原則，即「一個體存在時所具之種種特性即被名曰性。」¹⁰²他即可答辯，牛、犬的自然之質自與人的自然之質不同，如人與動物在行為上的分別。然而，孟子所以否定“生之謂性”，並非因為從實然層面無法分辨人和動物，而是反對以材質為性的根本立場，孟子雖犯了推論錯誤，但不礙其反對告子之“生之謂

¹⁰¹ 【孟子·告子上】

¹⁰² 牟宗三，《圓善論》，台北：臺灣學生書局，1985，頁5。

性”。事實上，孟子其實也不否認感官慾望是性，不過它也是“命”，即不是人所能完全掌握，故此不足以說明人類的價值存在¹⁰³。道德理性是人所獨有的，但如果我們從實然來把人與動物分類，則仍是把仁義理智都視為氣性，視為生物上的作用，或直接的心理反應，而不能說明人與動物價值上的分等，更不能說明道德的超越性與純粹性。因而，孟子提出的性，不以知識概念的分類、不以材質為性。以材質來分辨人、禽，仍然不能真正表示出人所以異於禽者，孟子所言之“異”，是從價值言之，而牟先生認為，真正能從價值上說人、禽之別，只能夠是超越的性，用康德的說話，即從人之擁有“超越的自由”來說人為善的能力，只是孟子是從人倫關係言之。

2. 仁義內在

「告子曰：『食、色，性也。仁，內也，非外也，義，外也，非內也。』」

孟子曰：『何以謂仁內義外也？』

曰：『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。』

曰：『異於白馬之白也，無以異於白人之白也。不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？』

曰：『吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也：是以我為悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長：是以長為悅者也，故謂之外也。』¹⁰⁴

¹⁰³孟子曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也：性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也：命也，有性焉，君子不謂命也。」【孟子·盡心上】

¹⁰⁴【孟子·告子上】

告子稱仁內，只是因為他認為“仁”乃是從親情而來本能之歸屬感，實則只是人的情識之愛，與自己的慾望夾雜在一起言，“愛”是帶有條件性的，“吾弟”則愛、“秦人之弟”則不愛。因此，雖然言“仁內”，但告子實際上只是從生物的、本能的角度言“仁內”。

“義”就是各處其宜的習慣性行爲，因而是外在的；我之所以“敬長”，尤其是與我沒有親屬關係的長者，乃是由於其具有“長”一客觀的特性，也就是說我的行爲由外在的客觀特性來決定。則告子是把義的對象看作如顏色、歲數一樣的事實性東西，因而稱“義外”。告子是將人倫關係了解爲傳統或客觀的倫常關係，是將道德法則看作客觀事實來認知，因而他所了解的“仁”、“義”，實際上即康德所批評的從人的特殊性（人倫關係）、道德感所推演出來的實踐原則，因而都是質料的、他律的。

孟子言仁義內在，則不是從人的特殊性推演出、亦非特殊的道德感。仁、義皆是價值性的概念，是道德應當的問題，不能與客觀事實混淆。仁、義是內心所發的判斷，此內發並不是心理學的、人類學的內在性，孟子雖與康德不同，側重倫理多於言道德自身的客觀與普遍性，然而在孟子，倫常也斷非主觀的或傳統的規範來決定，只是孟子重每個人如何在具體的關係網中，決定何者爲仁義、是當行的。按照孟子，仁與義不是以心理學言的道德情感，亦非由客觀的倫理關係所決定，雖然每個人都處於倫理關係中，然而何者當“敬”、當“長”，

則不是由客觀的倫理關係所決定，而是由道德心的發動來決定，即雖然我對長者之敬有賴於外在的客觀事實，但此年長的事實並不決定我要對之“敬”，可見對倫理關係中適當地作道德判斷，是內發的。此能夠作道德判斷，即作甚麼是“義”與“仁”的判斷根據，在康德即“實踐理性”，在儒家，即“本心”、“四端之心”、“良知”。因而，作為道德理性的事實，即使含情，此情亦非感性的情。

3. 即心言性

孟子言仁義內在，是通過仁義之內發說明它乃是人之性，此性不以「生之謂性」言，仁義之內發、內在地固有亦非生物性的固有，而是超越地固有，是絕對普遍的、必然的。牟先生認為此實同於康德言的“自律道德”，即人作的道德判斷是自發的、自律的。但是康德不以此為人之性，此其一，下文我們將再探討此問題；孟子是即心言性，即就人具體生命中所呈現的四端之心來說人之為善的能力，這是康德所不能正視的，此其二；此兩點乃是牟先生認為康德與孟子的不同處。

現在，我們看看是孟子此段如何直接說明人性為善：

「孟子曰：乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，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。』」¹⁰⁵

牟先生認為，“乃若其情”是作“就人之爲人的實情”解，此實情非指生物學、生理學之實，而是指一切理性存有作爲理性存有之實，此“實”就是爲善的能力。這種爲善的能力，是人皆有之，是我固有，故是普遍的，在康德此即“實踐理性”，孟子則以“心”言之。心在具體行爲表現爲“惻隱”、“羞惡”、“恭敬”、“是非”，此種心在具體行爲的表現固然有情在內，然而此情並不是康德所稱的道德感爲道德法則的根據，道德感是人的特殊性，如康德所言的同情心、愛等，孟子所言的四端之心並不是這個意義的道德感。在中國哲學，這些特殊性屬於才性、氣性，是沒有普遍性的，是人生而有的傾向、性向，這些固然可能促進人作符合義務的行爲，卻非孟子所言的“心”，因而非道德的基礎。

以下再引一段說明孟子所言的“心”並非康德所斥道德的狂熱：

「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。」¹⁰⁶

孟子在乍見孺子將入於井中的例子中，舉出惻隱之心的存在，爲我對孺子入井的直接感應。在這種感應下，“心”不受生理欲望的影響，也於種種現實利益、關係無關，是因惻隱此超越的本心的發動，而驅使我去救孺子，此即顯出由惻隱自心所立的無條件的法則，因而它是一命令。此心的無條件性、自發性，

¹⁰⁵ 【孟子·告子上】

¹⁰⁶ 【孟子·公孫丑上】

可見即康德的意志的立法性，它不預設任何對象，而是自己決定其對象，故孟子言：「由仁義行，非行仁義也。」¹⁰⁷

孟子既然從心的自發性言道德動力，因而義理亦是可悅的，但此悅非取經驗意義，乃是對一自發的道德法則之凌駕性的認可，孟子言：「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。」¹⁰⁸在此，吾人所以能“捨生取義”，非因為“義”在心理學上、感受性上比“生”更為可悅、可欲，而是因為對自立的道德法則之不得不如此的、對吾人作為一理性存有者的一定言命令而必然如此為。

乙、 “心即理”

牟先生認為，陸象山與王陽明乃真正接上孟子者，他們提出“理”的概念，表視法則的客觀性、超越性、普遍性，牟先生解釋心理為一的意思：

「『內在』者內在於心。『內在於心者』不是把那個外在的仁義吸納於心，心與之合而為一，乃是此心即是仁義之心。仁義即此心之自發。如果把仁義視為理，例如說道德法則，則此理即是此心之所發，此即象山陽明所說之『心即理』。『心即理』不是心合理，乃是心就是理；『心理為一』不是心與理合而為一，乃是此心自身是自一。此心就是孟子所謂『本心』。」

¹⁰⁹

“理”是道德法則的客觀根據，“心”是主觀根據，即孟子所言的“四端之

¹⁰⁷【孟子·離婁下】

¹⁰⁸【孟子·告子上】

¹⁰⁹牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，台北：台灣學生書局，1979，頁216。

心”。然而在“心即理”一系統下，此“理”並非空懸的客觀之理，此理即由道德心自立的法則，並無本心所立以外之理，是心的自發自立而成其理，又因為此道德法則的根據雖然是內在於主體的，然它是普遍的、先驗的、具必然性的，故客觀言之曰“理”。按此言之，孟子的即心言性與“心即理”一系皆是自律道德，理是意志自定立的法則。如上節所言，四端之心，並非以心理學的、經驗的情感言，是情感亦只以理言。陸象山言：

「仁即此心也，此理也。『求則得之』，得此理也；『先知』者，知此理也；『先覺』者，覺此理也；『愛其親』者，此理也；『敬其兄』者此理也；『見孺子將入井而有怵惕惻隱之心』者，此理也；可羞之事則羞之，可惡之事則惡之者，此理也；是知其是，非知其非，此理也；宜辭而辭，宜遜而遜者，此理也；敬此理也；義亦此理也；內此理也，外亦此理也。」¹¹⁰

象山的意思與孟子所言相類，愛其親、敬其兄等，都是本心的發用而呈現為不同的事相，但他們皆有普遍性，皆是“理”，心即此理，心即道德法則自身，在具體的道德立法性之外並無一既定的、預存的“理”。至王陽明承孟子「人之所不學而能者，其良能也，所不慮而知者，良知也。」¹¹¹而言良知，亦是就能知仁義、辨是非等四端之本心，綜合名之為“良知”。四端之心、良知之發動即呈現出義理所當然，決定人的實踐方向，這同於康德所言的意志自立法則，然康德不從心說理，他的“心”只是感受性條件，他不從意志的立法性言動力，而是言道德法則如何引起吾人作為感性存有者的興趣，此上章已說明。

¹¹⁰ 陸象山全集，摘自牟宗三，《從陸象山到劉戡山》，頁 47。

¹¹¹ 【孟子·盡心上】

二、朱熹的心、性、情三分

牟先生視依川、朱熹一系為歧出，雖然他們最終的哲學關懷仍然是道德問題，然而因其哲學進路，在道德問題則成知識型的，為他律道德。依牟先生，朱熹一系所以不能成就真正的自律道的，其實是「一處不透，觸處皆異」。其不透處，即對道體、對形而上的真實體理解為「只存有而不活動」¹¹²。此根本影響了其對心、理關係的理解。朱熹將“理”視為則成為外在之理，為一從存在之然來探究其所以然，即作為事物的存在之理、形上之理，如此其理解之理則是一空懸的道體，道德的根據亦落在此形上之理上。然按“心即理”的理解，道體乃是「即存有即活動的」，即它是由道德主體的自發自律來證其形上的道體，故所謂形上之理乃是一「道德的形上學」，是通過道德實踐而對一切存在作一價值性的形上解釋，並沒有一空懸的、與“本心”為對的“理”。故此，所謂“道體”乃是具有活動義的，然朱熹所理解的“理”則是與我們的認知心為對的，是需吾人“格物窮理”以認知之理。

朱熹的哲學進路既是知識型態，在道德問題亦然。心、情是經驗的，理是形而上者，心與理是對立的，是心認知理，故朱熹主張「格物窮理」，將道德原則看成認知的對象，故與認知之心為對。如此，則不是心自立法則，而是一經驗的、氣然的心通過靜養、敬而純淨化使之如理。朱子既未能把握道德的自立法則之

¹¹²牟宗三，《心體與性體》，頁 58。此問題因關乎儒家的形上學、宇宙論，在此不論。

本質、心即理義，成他律道德：

「理是存有論的實有，是形而上者，是最圓滿而潔淨空曠的；而心是經驗的心，是氣之靈，是形而下者。因此，決定我們的意志（心意）以成為吾人之實踐規律者乃是那存有論的實有之理（圓滿之理），而不是心意之自律。」¹¹³

朱熹將孟子的四端之心與仁義禮智拆開為心、性、情，心不復是超越的、自立法則的心，而為一經驗的、氣然的習心，情也是經驗的情，與形而上的理、性為對。牟先生認為，在心即理的理解下，四端之心是情亦是理，是心的發動當下自立法則，名之曰“仁、義、禮、智”。然而，在朱熹性理與心、情相對的架構下，將四端之心理解為形而下的、經驗的情，仁、義、禮、智是理，情是理之所發：

「性是太極渾然之體，本不可以名字言。但其中具含萬理，而綱理之大者有四，故命之曰仁義禮智……

蓋四端之未發也，雖寂然不動，而其中自有條理，自有間架，不是儻侗無一物。所以外邊纔感，中間便應。如赤子入井之事感，則仁之理便應，而惻隱之心于是乎形。如過廟之事，則禮之理便應，而恭敬之心于是乎形。蓋由其中間眾理混具，各各分明，故外邊所遇，隨感而應，所以四端之發各有面貌之不同。」¹¹⁴

在朱熹的從然究其所以然之理的進路，理是無形無跡的，只能靠事相來證理之存在。故此，仁義禮智是理，乃是不可見的，是由四端之發知有仁義禮智之理。故此朱子言：

¹¹³牟宗三，《心體與性體》，頁 10。

¹¹⁴朱熹，引自牟宗三，《心體與性體》第三冊，頁 407。

「性不可說，情卻可說。所以告子問性，孟子卻答他情……仁是性，惻隱是情。惻隱仁發出來底端芽……所謂性、只是那仁義禮智四者而已。四件無不善，發出來則有不善。」¹¹⁵

四端之心既旁落為情，為經驗的，則它當然不必是常常如理的，故此朱熹言涵養，將心情純淨化，以求能表現理。故此，心不是立法的心，即使心理合一，亦只是上同於理，非即是理。如此，朱熹了解心並不是自立法則的心、理亦非自立的法則明矣。

牟先生稱，此進路類乎西方的理性主義將實踐根據建基於存有論的圓滿上，此即是他律道德，所以是他律道德，乃是由於此種進路必定為知識的、認知的進路，如此不是自立法則，乃是認知法則，法則或理則成虛懸之理，非由主體自立之理，可見朱子是知識性的型態：

「……他（按：指朱熹）格物窮理之路卻使他的實踐規律大類乎西方理性主義者之實踐規律建基於存有論的圓滿上。依康德，基於存有論的圓滿與基於上帝底意志俱是意志底他律的原則……這些原則俱是他律，蓋因為其所含的實踐規律皆取決於作為目的的一個對象，對於這對象必先有知識。」¹¹⁶

三、 康德為“孟子與朱子的一個居間型態”

討論至此，我們應對牟先生所認為是本孟子的“心即理”一系與朱熹的他律道德有基本的了解。牟先生稱康德為“孟子與朱子的一個居間型態”，且認為康德是向陽明系的方向發展，只是他未能達至。本文就著牟先生的批評，比較康

¹¹⁵同上。

¹¹⁶牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁9。

德與儒家的不同，並按康德系統的內部要求，說明道德情感問題是解決其困難的重要一步。

康德雖建立自律道德，然而卻如上章所論，道德興趣、道德格律，卻是由自律意志與現實意志的距離透顯出，自律成一虛懸而不能實現的理想、而只有形式義，牟先生批評，這實可說是另一種他律：

「如是這虛置在彼岸的自律法則亦與以圓滿或上帝決定意志者無以異。自律的法則就是圓滿，自律的意志就是上帝，那個架臨在一切有限存有的實踐理性就是上帝．．．如是，那個等同於圓滿或上帝而從未實現過的自律意志對我們的現實意志、有限存有底意志，而言，豈非是他律？」

117

此層意義，則似是朱子那設一存在之理於吾人之上作為絕對標準，同時因兩層意志的距離，我們只能努力向那絕對的標準的努力。而在康德，那個服從法則的意念都是與經驗夾雜的，那“先驗情感”是落在此經驗層上，雖然是理智的情感，卻仍然不是“理”本身，不是道德的客觀根據，可見康德析心、理為二，而心只是道德的動機，卻不從此處言道德的立法性，只是心服從理，近乎朱子的“心、理合一”，而非“心即是理”。但康德又有進於朱子，因為他既講自律道德，既從實踐理性言它自身就是實踐的，則近陽明系的自律道德，只是不從心說之，心又傍落，故感興趣於道德法則、法則的自立自悅，並不能真正穩定住。牟先生認為，要將所言的抽象的普遍法則真正成為我們的自由自律意志，則要如孟子學，從心說理，將其所言的“道德法則”具體化，不能如康德視只

¹¹⁷牟宗三，《康德的道德哲學》，頁 285。

視意志為空無內容的“理性體”¹¹⁸。換言之，康德只關注到道德的形式性、道德法則不預設任何內容或目的，但卻未關注由實踐理性所決定的內容是甚麼，即如何能夠在具體生活中實踐之，它在具體的判斷中如何能夠具有發動性、如何能夠具有普遍性。此處，牟先生提出一價值性的批判，認為康德如要解決其系統的困難，該如何以儒家的“心”來完成。

甲、“抽象的普遍”與“具體的普遍”

從以上探討儒家的“心”可知，在儒家，“心”雖然是道德情感，卻不是在康德哲學底下與先驗界、與理性對立的情感，而是自立法則、自我發動者。康德並非沒有自律道德，但不從“心”上說，這是因為康德與儒學探討道德問題的方法之不同。簡單說明兩者的分別，實就是“抽象的普遍”與“具體的普遍”

¹¹⁹。

儒學沒有康德的分析方法，但並非不知道德的先驗與普遍性，而儒學的道德是具體而普遍的，從倫理的關係、日常的事理中，體現為良知、四端之心。然此心外並無他理，理必須從具體的、個人的限制性中而被體現，如此，即不是如康德那“抽象而普遍”：

「理故是超越的，普遍的、先驗的，但這理不只是抽象地普遍的，而是即在具體的心與情中見，故為具體地普遍的。」¹²⁰

¹¹⁸牟宗三，《中國哲學與智的直覺》，頁 194。

¹¹⁹參考牟宗三，《心體與性體》第一冊，第三章。

¹²⁰牟宗三，《心體與性體》，頁 127。

康德從道德概念，步步分解，而得出道德的嚴整性、先驗性、普遍性，然而卻是抽象的普遍，是“從理說心”，從理上建立意志的純粹性、超越性，故一切感性成分皆剝落。結果，“心”只是結果而傍落，道德的發動性卻又落在此傍落的心，故不能達致其所謂“自律道德”所蘊含的“心即理”義。

如果，意志真正是自由自律，即它既是自我立法、自我服從，則此種自我立法與服從都必須從主體個人具體的情景、存在的特殊性來開展，這正是儒家的

“心”義。康德為建立自由意志的超越性、純粹性，將作為具體的、個體的人的道德的開展之可能，如孝弟、朋友之義、對他人的愛與同情，一概掏空，意志則只成理性體，在具體的生命中，既不知其道德從何開展，亦不知其對法則的感興趣從何而來。實質，心就是意志的本質活動，即它隨時在具體生命躍動的：

「當吾人說“本心”時即就具體的呈現而說之，如惻隱之心，羞惡之心，是隨時呈現的，此如孟子所說，見父自然知孝，見兄自然知悌（這不是從生物本能說，乃是從本心說），當惻隱自惻隱，當羞惡自羞惡，等等，此如象山之所說，這都表示本心是隨時在躍動在呈現的……是以本心仁體是一個隨時在躍動的活動，此即所謂“活動”（activity），而此活動是以明覺來規定。」¹²¹

意志並非只是如康德所言，只有形式意義，牟先生認為，康德只從形式的實踐原則說自由意志，此形式即“空掉一切材料的實踐原則”，然如此言只是靜態的，康德將一切具體的體現一概否定，意志的活動能力亦從意志處脫落；而未

¹²¹牟宗三，《中國哲學與智的直覺》，頁 193。

明白此形式性的實踐原則亦是心，唯心的活動義才能自立法則、決定方向，康德並未明白意志正是“心”的本質所用：

「自由自主自律的意志是本心仁體之本質的功能，當它自給其自己依法則時，它即悅此法則，它即感興趣於此法則，它給就是它悅，這是本心仁體之悅。它悅如此，這就是生發道德之力量。康德把悅與感興趣完全視為感性的，這就表示意志處無“心”義，無“悅”義，意志成為死體。」

122

康德既然只從分析的方法、抽象的思考，從經驗與先驗、有條件與無條件的對翻來說明道德自律的本質，卻未至具體地說明道德的發用的階段，無中國的工夫論以體現道德。他的自律自由意志是基型，是完全純粹的，卻無從落實，到落實，則只從結果言心，情感是欲求的主觀根據，卻不是道德的客觀根據，如此道德的自我立法、自我服從義則不能盡。既然只是那個形式性的自律自由的意志在意念上的結果，固然它不能就是實踐理性本身，而那個形式的自律意志如何作為動力當然亦不可知。

至此，我們明白如康德的道德哲學要脫離一形式主義，則要重新正視“心”為意志的本質作用，即就自律意志分析說，則必須是自立自悅法則、必須是由自律意志言感興趣法則，故此必須正視超越的“本心”、道德情感，此超越的情感就時實踐理性本身，同時就是道德的客觀根據，如此康德所言的“自律意志”才能得以落實在真實的、具體的道德行為中，由此可言真正的自律。

¹²²牟宗三，《中國哲學與智的直覺》，頁 195。

乙、 牟先生論康德與儒家的“良知”與道德情感

“心”既是意志自律，既是感受力、亦是能知是知非、決定善惡的，則“敬畏”不從“理性作用於情感上的結果”，而就是等於“自律意志”本身。如明白“心”的自律性、超越性，則不會與康德所斥的特殊的道德感，屬與經驗、人類學的道德感混淆，因而對心、情、良知等都能加以正視。

我們曾說明，除了“敬畏”是作為實踐、先驗的情感之外，康德視其他的所有情感皆為主觀的，這些包括良心、人類愛等。以下嘗試比較兩者的良知與道德情感。

在康德道德情感是“義務的感受性條件”，是主觀的、感性的心靈秉賦，但是它們仍然與一般的情感不同，因為這些心靈秉賦是以道德法則為先決條件的，故此是道德的，但它仍是感性的、先行的(*antecedent*)，卻非先驗的。康德認為，這些情感作為預存的，是不能被看作義務，而每個人也具有——「沒有人不具有任何道德情感；因為如果對這種感受完全沒有易感性，人在道德上就會死了。」¹²³康德認為這些情感有義務的感受性，卻認為，道德情感不能用以判別善惡，因為我們並不擁有對善、惡的特殊感覺，道德情感只是由道德法則所推動的、引申的。在《道德形而上學》，康德亦曾稱，如果從道德感來建立道德，則是從人性底特殊性推演出，故無普遍性與必然性。

¹²³康德，《道德形而上學》：400；頁 412。

康德又賦予“良知”作為判決能力¹²⁴、能判決自己的行為能否合乎義務，且是不可能犯錯的¹²⁵，但它仍然不能決定義務、決定道德法則，因為那由實踐理性所決定的。因為康德只從理性說立法意志，而不從心說意志，此意志本身又只能決定義務，卻無直接的發動能力。如能明白心的隨時躍動與呈現，則它就是自律意志：

「如是，其（按：意志）示現為良心而感受義務只是其作用的一相：只是它自己感受它自己所決定的義務。如是，良心上提而與意志為一，它是道德底主觀條件同時亦即是客觀條件……它同時是心，同時亦是理。」

¹²⁶

如此，“情感”即是實踐理性的作用之具體呈現，可用以判斷善惡，但非“設想的特別感覺”，這不是如人有動物的性好、喜惡而有一個判別善、惡的一種經驗與生物性的機能。這樣的一種與“理”、道德法則為一的道德情感，則不只有被動的狀態，它可以立法、自身就是發動性，因此牟先生又稱之為“道德的覺情”¹²⁷，“覺”正是表達其主動義，由此，則理性對於感性的先在性、情感作為一“道德的動機”之困難亦可被解決。“心”既是理性的立法性，亦是在具體的情景中呈現的，因此即就有動力，是“德之不容已”的動力。在實踐理性的發用中，理性與感性並不對立，感性並不視為情感上之結果或感受性根據，服從性是就道德立法性自身而言，因而“悅”與義務並不對立，悅是理性的悅，是無條件的，也是定言律令。

¹²⁴康德，《實踐理性批判》：98；頁107。

¹²⁵康德，《道德形而上學》：401；413。

¹²⁶牟宗三，《現象與物自身》，頁67。

¹²⁷同上，頁69。

丙、 兩層意志的分際

由本心即理，則康德那個設定的自由自律意志與我們的現實意志的距離則能被消弭。在儒家，兩層意志的分際是很明白的，自由自律意志並不是設定、分析出來的那個理想的基型，而就是我們的性，是具體的，是心的隨時發動與呈現，這一層言道德行為，心既立道德法則，亦即它意欲道德法則，意欲應當發生而未發生者。

由此同一層意志的自律，既然是自我服從，可以言悅理、感興趣於道德法則，尊敬之情是本心所發的本心、本情。此層亦即孟子言的性善，人的為善能力亦即我們的自由意志。這皆是可以從康德的“自律意志”所分析出者¹²⁸，從此自律意志，可分析出格律之必然服從道德法則；可言感興趣於理、意欲理，而感興趣亦不以落在一情感的結果、強制而言，從本心自發的理言悅，才是真正實踐、自由的興趣，真正的道德行為才可能。

對於現實意志，儒家亦不是沒有說，真實的體現上，因為是意念故，當然是有強制的意味，但「雖然現實的被造物不是神聖的，但自由自律的純粹意志本身必須是神聖的」¹²⁹。康德即只就分析自由自律的意志，亦實未盡其義。康德既從強制言意志之服從道德法則，從意念言純粹意志，其自由自律的地位便不穩定，

¹²⁸ 牟宗三，《現象與物自身》，頁 71；《康德道德的哲學》，262。康德最後視自由為一設準，但此處的問題，非關康德視自由為一設準；牟先生認為，康德即使只就分析自律意志以概念，亦未盡其義，如自律卻不自願，設定一立法的意志，卻不從立法自身言服從能力等。

¹²⁹ 牟宗三，《康德的道德哲學》，頁 265。

它有自律的可能，卻又常不能如理、不必然如理。牟先生認為，康德並不以自由意志爲人之性，正因爲一，他沒有心覺義以真正落實意志之爲自律；二，它只從現實意志言人的道德行爲，而人之性又只能是“敬重道德法則”¹³⁰。在儒家，兩層意志的分際是很明白的，現實意志的人常不能如理，但能不能體現理並不影響意志之爲純粹、自由的，而最後能否體現，問題只在如何朗現此良知、此心，而不爲感性所牽累、所蒙蔽。如果能朗現本心，則是“沛然莫之能禦”，不復爲感性所累，感性亦因而處被動的狀態。

丁、“本心”與自由意志

至此，我們要指出此章討論中所涉及的兩個問題。第一，牟先生指出了康德雖然分析出一自由自律的意志，但因其分析亦不盡意，只能點出了自立法則，卻無超越的道德情感而能言純粹的感興趣於法則及自我服從。此問題與康德未正視道德情感之作爲純粹意志的本質作用，爲實踐理性自身有關。進而，通過中國哲學的心性之學，對超越性的良知、道德情感的肯定，而認爲康德如能正視“本心”的作用明自律道德所包含的自悅法則、意欲法則。此兩點，仍然是能從康德的哲學系統而見其合理性的。換言之，就理上而言，康德亦該當承認，道德情感問題乃是其系統的困難，並由將道德情感上提而與“實踐理性”爲一而能解決。

第二，牟先生認爲，康德論自律，只是一個抽象思考的形式概念，即只形式上

¹³⁰牟宗三，《康德的道德哲學》，頁 275。

有此意義，而實際上即不真能自律¹³¹。如要真正的落實，而不是只是抽象的分析，而是實際上能具體的體現之，即要能言道德行為是真實存在的、是可能的，這實即康德所言的“自由意志”的問題。牟先生對康德最嚴厲的批評即在於康德視“自由意志”為一設準，而不承認有“智的直覺”以朗現之。在康德，自由究竟如何可能，乃是一切實踐理性的極限，而為不可知的。牟先生認為，承認“本心”義，不但是解決了康德分析上的不盡義，更是等於承認自由是一呈現，“本心”不但是自律，而且就是自由本身，“本心”能知是知非，更能知其自己為純粹的、自由的，但康德實從不承認我們對自身的“自由因果性”有任何的理解或直觀。在此點上，卻又不僅僅是分析上的、系統內部的融貫性的問題，而且是關涉到康德與牟先生對於自由意志此一形上問題的理解。在前一種意義下，牟先生確實是因指出康德分析的不盡義，而又提出對應於其系統的解決方法，能言牟先生是進於康德，而康德是未至“圓熟之境”的；對第二個問題，則要有進一步的闡釋。

¹³¹同上，頁 268。

第六章 康德與牟先生論“自由意志”

至此，我們只是說明了儒家如何通過將道德情感上提至“本心”的層次，與實踐理性為一，而能將康德設定的、卻是虛懸的自律道德得以落實。綜觀康德探討道德問題所採取的分析方法、他的哲學所預設的二元論，即使他自己亦承認道德哲學探究的困難：究竟自由如何可能、道德法則如何能夠引起興趣，都是不可知的。對康德而言，一種能呈現自身為自由的、為自發的“本心”是不能被承認的。康德不能承認道德情感本身就是實踐理性，因為這將會與他為實踐理性所劃定的界限相矛盾。換言之，就康德哲學之內部矛盾與困難而言，我們能提出一種理想的說法；同時，綜觀康德哲學的基本性格，他正是忠實地為其哲學劃定界限，由此我們又能稱康德哲學底二元論是有其必然性，亦能肯定其哲學系統的完整性。

本章探討三個問題。第一，康德不能承認自由的客觀實在性，而雖然他從道德法則演繹出自由的意志，但最後康德仍視之為一“設準”，是人類理性的極限，本文探討康德系統的基本性格為何，何以他不能承認自由的實在性、不能承認儒家的“心覺”義；第二，牟先生批評康德的自由理論，並認為他不能承認自由是一呈現，乃是因為他運用了不相應的思考方法、是因知識心的執著。我們將說明牟先生如何通過他對“本心”的闡釋，以及給予非分解的哲學方法的優先性，而建立“自由是一真實的呈現”。最後，筆者想探討一比較哲學的問題，

即康德既不承認自由爲一呈現，牟先生是基於甚麼而稱自由必須被肯定？牟先生對康德有所批評，反之，如果站在康德的立場，牟先生的哲學也是不爲他所接受。那麼，對於康德與牟先生，兩者哲學對話的基礎在哪裡？

一、 康德論自由的實踐應用與理論認識

在第一章，我們已經在探討康德的哲學方法時，提出了康德如何嘗試證明自由的實在性。康德對自由意志的說明是複雜的：一方面，他在《實踐理性批判》分析論的“先驗演繹”部分肯定自由意志的實在性，但同時又稱，究竟自由如何可能，這是我們理性的極限，是人類理性無法解決的問題¹³²。在《實踐理性批判》的辯證論部份，更稱自由爲一設準。爲此，對於自由意志的問題，似乎須要作進一步的探討。

康德在《實踐理性批判》一書的分析論部份，稱道德法則爲“既與事實”，且由此演繹自由概念的實在性¹³³。那麼，我們可否說康德已經建立起自由意志、道德法則的客觀必然性，即自由在我們有限存有身上是定必真實的呢？然而，康德稱，在《實踐理性批判》裡被肯定的“自由實在性”，只是在實踐的領域有效，而我們對其理論上的知識，卻無所增益。現在，我們將探討康德對於自由意志的實踐應用與思辨知識的分際。

康德稱，由於道德法則作爲“純粹實踐理性底事實”，而決定了在思辨理性的

¹³² 康德，《道德底形上學之基礎》：46；頁 49。

¹³³ 康德，《實踐理性批判》：47；頁 50。

領域只有否定概念、只有可能性的自由概念，獲得了“客觀實在性”¹³⁴。但是，康德又稱，所謂自由具有現實性，只是在實踐範圍內有效，即其實在性乃是通過意志與格律的運用而被賦予意義的，但是並不因此而使我們在理論上對自由有進一步的認識，而且在實踐的領域，我們亦無須對自由的因果性的理論有所認識：

「但是，它無須以理論的方式去決定那個它用它自己的作為本體的因果性製造的概念，以達到認識它的超感性的實存的意圖，從而能夠在這個範圍內給它謀得意義。因為這個概念不以這種方式，而是通過道德法則獲得了意義，雖然只是為了實踐的應用。」¹³⁵

在實踐領域內，我們需要關注的是欲求能力，即我們通過格律的運用、道德法則的無條件的強制性，並在實踐上，道德法則作為意志的決定根據也是我們所能意識及的；然而，對於我們作為自由的因果性，即自發產生因果的能力，則是不為我們所洞察的。因此，在該書第三章他又稱：

「如果我們對於同一個主體還能夠有另外一種鑑識（但這當然是完全沒有授與我們的，而代替它的，我們只有理性概念），也就是對於主體的一種理智直觀，那麼我們就會明瞭：就那個始終僅僅關涉道德法則的東西而言，現象的整個鎖鏈依賴於作為物自身的主體的自發性，關於這種自發性的決定並不能給出任何自然的解釋。」¹³⁶

康德的意思無異於，我們作為與道德法則關聯的主體，必須設想自己為自由因果的發動者，然而我們卻無法真正對它有任何認識，而我們擁有的，只是對道德法則的理性概念，至於對與我們自身行為的動機是否純粹，亦非我們所能知

¹³⁴康德，《實踐理性批判》：49；頁 52。

¹³⁵同上：50；頁 53。

¹³⁶同上：99；頁 109。

道的¹³⁷。在實踐領域我們設定自由的客觀實在性，因為沒有自由的設定，我們的道德行動都將失去意義，但實際上我們對自由是無所認識的。所以我們不難明白，何以康德一方面稱通過實踐法則建立起自由的實在性，另一方面又視不朽、上帝的此在以及“從積極層面來檢視的（作為存在者在屬於理智世界範圍時因果性的）自由”為純粹實踐理性的公設。換言之，作為與道德自律法則相關聯，並且可以說是二而一的自由概念¹³⁸，康德能夠肯定其在實踐運用上的客觀實在性，然而在作為自由因果性意義下的自由，則需要被設想為公準，因為它是“必然的實踐關懷的先決條件”¹³⁹。

在何種意義下，我們能夠理解康德所稱的“純粹理性在實踐應用中的一種拓展權利”呢？

康德設定自然與自由的二元論，實則是為了保護自由的超越性。自然乃是作為認識對象被給予的，然而如果能夠對於超出作為認知對象的自由有所認識，那麼對康德而言，則「我們將被引誘，把自然構想為一切存在的終極性一元基礎，但是這樣的話，便將意味著我們將要把道德上之動機化為生物的本能或官能上的欲望。」¹⁴⁰ 既然我們是作為感性世界的一員，而作為超出感性認知、作為形上知識的自由，是不為我們所開啓的；但是，康德通過他的道德哲學，在實踐

¹³⁷康德，《實踐理性批判》：99；頁 108。

¹³⁸康德稱：「因為這個概念沒有別的意指，並且這些法則唯有在與意志自由的關聯之中才是可能的，但在設定自由之後就是必然的，或者反過來說：自由之所以是必然的，乃是因為這些法則作為實際的公設是必然的。」康德，《實踐理性批判》：46；頁 49。

¹³⁹康德，《實踐理性批判》：132；頁 144。

¹⁴⁰Richard Kroner，《論康德與黑格爾》，頁 77。

領域開啓了形上的領域。但是，這種拓展永遠不會是一種知識的拓展，「這個領域並不為那些試圖通過哲學直覺或知識掌握它的人留下途徑。」¹⁴¹因此，康德稱：

「自由在那些承認這條法則對自己有強制作用的存有者身上具有現實性 (actuality)。」¹⁴² 換言之，康德認為，我們唯有通過作為擁有一意志者的角色，在其道德的具體運用中，以表示我們作為自由世界一員的身分，除了這個途徑以外，我們不能思議也不能寄望能夠對它作為認知對象而有所認識。

二、 牟先生論自由意志

牟先生對康德最嚴厲的批評是在於他視自由為一“設準”，而他認為康德雖然建立起道德的超越性、必然性，最後因自由作為一不可理解的設準而落空。本節首先討論牟先生對康德的批評，進而探討他對自由問題的闡釋。

甲、 康德哲學方法的限制性

牟先生認為，康德視自由為一設準，是“不可理解的”，是因為他最後仍視“自由”為認知對象，雖然由實踐理性而得以顯露，但因其不能承認作為實現能力的自由意志，即作為認識對象以外的知識有所謂中國哲學的“德性之知”，則其自由界並不真正得以開啓。康德認為自由不能認知，因為我們不擁有超感觸直覺（或智的直覺），如此，康德仍是視自由為一認識對象；但是牟先生認為，康德既明瞭自由因道德實踐而開啓，卻不明白因其為實踐對象，則問題不在於

¹⁴¹Richard Kroner, 《論康德與黑格爾》，頁 58。

¹⁴²康德, 《實踐理性批判》：47；頁 50。

我們能否在認知上了解它，而在於我們如何在道德行為中實現它，並使之成爲真實。故此，牟先生言，在儒家，「人固以道德以決定其價值，但反之，道德亦必須就人之能成德而向聖人之理想人格趨始能得其決定性的真實。」¹⁴³ 在此，牟先生提出，依照中國哲學的傳統，“智的直覺”¹⁴⁴是可能的，是一呈現，但它既然是超出認識的範圍，則我們不能以感觸直覺的方式來思議它，康德仍然視自由爲一認識對象是不恰當的，對此下文將再作討論。

牟先生認爲，康德的分析方法，乃是由「道德法則底普遍性與必然性逼至意志底自律，由意志底自律逼至自由意志底假定。」¹⁴⁵ 如康德自己說，道德法則的自律與普遍性是否真實存在，並不是由於它被分析爲必然的、普遍的而不須被證明，除非我們能證明自由的實在性。牟先生認爲，康德的思考過程上，從分析的方法由道德法則得出自律性，都只是“理上該當如此”，是分析的，最後純粹理性所依靠的“拱心石”，即自由的“實在性”，只是由那分析出來的自律法則所逼現的，我們對它無意識，它事實上是否有其客觀實在性，則仍然是不可知。康德最後既設定一自由，但自由實際上是無從體現，則他所分析的最後亦不過是一套“空理論”。

在康德，自由的客觀實在性，有“理論的必然性”，即從此分析方法一步步而

¹⁴³牟宗三，《心體與性體》，頁 137。

¹⁴⁴康德對於“智的直覺”的了解，自與牟先生不同，此處因論及自由意志的問題，牟先生認爲“智的直覺”是說明自由是一呈現的重要關節，因此不得已採用此語。在牟先生，“智的直覺”包含豐富的內容，甚至關涉他的“道德的形上學”。本文不擬深入探討“智的直覺”此一概念，只在必要時在討論自由意志有關之問題採用。

¹⁴⁵牟宗三，《心體與性體》，頁 132。

得出其必要性，然不能建立起“現實呈現的必然性”，這是因為他是以不恰當的思考方式來思考自由的因果性。自由理念既是最後的、無條件的，它當然不能通過條件來認識，康德卻以“能否通過該條件來認識”作為知識的唯一的標準，而說自由因不能以說明知識的對象的方式來說明它，而謂它是不可說明、不可理解、不可以任何方式思議。牟先生認為，這種思考方式是不恰當的，實質，康德只須說明自由是不能以知識底方式去思考就足夠了，但不應說它不能用任何方式思議、是一切理性底極限¹⁴⁶。

正因康德理論的表述是知識性的，而他以知識底標準來說明自由只是一設準，因此他所稱的因實踐理性而得以確定的自由意志，為了成全道德法則而預定的，並非就自由自身、就意志本身而言的客觀必然性：

「它（按：指意志自由）仍不是就對象本身而說的一種“已知的必然性”，它不是一種觀解的必然，它不是客觀地認知被斷定了的，因為吾人對之無直覺（感觸直覺不能及，又無智的直覺以及之）。因此，它仍是主觀地就實踐理性之道德法則之必須如此這般而被肯斷，即在實踐上邏輯地逼迫著吾人必須肯斷意志是自由的，否則無條件的道德法則無由建立。」¹⁴⁷

牟先生認為，康德以經驗知識為唯一可能的知識，因而說本來不能以認知方式來了解的自由，為不能理解，又因他此種知識的進路而斷定自由為一“設準”，牟先生認為，康德在實踐問題上仍然停留在抽象思考的階段，對實踐理性是思辨地講、而非實踐地講的，因而只能承認知識界，而不能承認道德界的客觀真

¹⁴⁶牟宗三，《心體與性體》，頁 158。

¹⁴⁷牟宗三，《現象與物自身》，頁 52。

實性。

在康德，道德實踐的主體是否真擁有自由意志，是不可知的，實質只是理性一步步的推想，從道德法則的必然性、普遍性來推想其意志為自由的。牟先生認為，既然自由並非一知識的對象，則從“本心”即能說明自由如何是一呈現。我們能客觀地肯斷自由，然並未因而擴大我們的觀解知識，只在經驗知識以外開闢了“智知”，此智知，即是中國哲學的實踐的知識，是因“智的直覺”而可能。但是在論述牟先生對此的闡釋前，我們須更進一步探討康德哲學方法如何決定了他的不能承認“本心”義，而由此不能承認自由為一呈現。

在上一章，我們已經闡釋了牟先生認為康德在分析“自律意志”上的不盡義，而這個批評又緊扣著康德不能視“自由為一呈現”此一問題而言的。由第一個批評，能夠將康德的抽空了一切的“自律意志”落實為情感、良知，而能夠具體化，且能解決他的理論中“自律而不自願”、我們如何能對法則感興趣等問題，然這仍然不礙於以自由為一設準，作為這個道德理論的最後的根據；然而同時，康德的分析上的不盡義，實際上又函著他視自由不能是一個能被呈現的真實。換言之，康德從分析方法建立自律意志、道德法則的純粹性、普遍性，卻將其一切可具體化、現實化的內容忽略了，故而“道德情感”此一直接的、具體的呈現原則因其分析方法被排除了，則法則本身既不能以感觸直覺直接去感觸之，而我們又沒有智的直覺去覺它，因此它總不能夠是具體的呈現，而只

能是它自身產生在現象界的一個結果、經驗的情感。這一個問題，牟先生認為，正顯示了“抽象思考的遺漏性”¹⁴⁸，當康德將道德法則與道德情感分別開，並將後者視為結果（雖然是實踐，卻仍然是主觀、感受性的情感）時，即函著說“意志理性體不能是具體的呈現”¹⁴⁹。而此種將道德法則自身的純粹性與其一切內容的隔絕，又根源自康德的分析方法。換言之，在此意義下，康德的分析方法、知識進路是決定了它不能承認“道德情感”作為道德法則的客觀決定根據，而只能視之為主觀的、情感上的結果。

因此，牟先生認為，如果不從空掉一切發動與活動能力去思想“自律意志”，又如果對自由自律意志分析的盡其義，即上章所言，自律必函自願、情感必定是與實踐理性為一的，可以包括“本心”為意志的本質作用，如此，則自由是必定能被肯定的：

「而如果這所設定的自由，因智的直覺之可能而為一呈現，而又如果於這設定的自由能分析地盡其義，因而智的直覺必可能……」¹⁵⁰

康德稱自由為一設準，乃因為我們不擁有超感觸直覺，即不擁有“智的直覺”，因此，牟先生順著康德，認為“自由意志是一真實的呈現”，乃是因“智的直覺”而可能。現在我們探討“本心”如何就是自由意志真實的呈現。

乙、自由意志的呈現

¹⁴⁸牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，頁 195。

¹⁴⁹同上，頁 195。

¹⁵⁰牟宗三，《現象與物自身》，頁 82。

康德既然說明了知識的限制性，並且通過給予實踐理性的優先性來使自由獲得其“實在性”，雖然只是為預定道德而設定的實在性。然而，牟先生何以仍然認為這是不足夠的呢？牟先生認為，既然現在我們關注的是道德問題，而道德問題是實踐問題，那麼我們關心的，不單單是它理論上該當如此，而且它必須在道德踐履上為一個絕對可能呈現的真實。

牟先生認為，當我們以為此“本心”的呈露、意志的自由的呈現是一個理論上的必然肯定時，這是假設了“絕對而無限的物擺在那裡”¹⁵¹，仿如它只是理論上的一個設定，而無作用與活動的，因而設問它如何是現實的、必然的一個呈現。然而，在中國哲學，“本心”並不是一個理論的概念、不是只有形式意義的理性，當儒者言“本心”時，他是就“本心”作為具體的、真實的發用而說的，“本心”作為自由意志是即時獲得了其真實的必然實在性。因而它不是一個空概念，也不是理論分解出來的一個必然預設。這裡包含了對與自由概念的非作為“認識對象”而是實踐地而理解之，因此自由概念既非知識對象，是不能以任何條件辨識之的，那麼我們不應再如康德通過因果範疇來思考“自由之理念”，因為如此仍然是為知識概念所限制¹⁵²。因此，對於自由如何可能的概念，我們不是以認知的方式去了解它，而亦無一“自由意志”擺在那裡為吾人所認知。

¹⁵¹牟宗三，《智的直覺》，頁 193。

¹⁵²牟宗三，《現象與物自身》，頁 62。

現在，既然“本心”是一超越的情感、是道德法則、是實踐理性自身，它自給法則，亦自悅法則，而它的自悅、自給法則當然不是經驗的、有條件的、質料的，而情感也不是感受性的條件而已，也不是任何條件，在它之外沒有空懸一個自由意志或道德法則。如是，“本心”只是決定自己，自給法則而自悅法則，因此它是在具體的實踐運用中，在道德行為的發動中呈現它自己、實現它自己：

「(按：本心仁體)它給它悅，它自身就是生發道德的力量，這就是它的創造性；同時它給它悅，它的明覺活動即反而非感觸地(智地)直覺之，它既悅而覺之，此本心仁體連同它所發的無條件的定然命令(道德法則)如何不是具體的呈現？」¹⁵³

對牟先生，“本心”作為道德發生的力量、道德的創造性，都是具體的呈現，它悅、感興趣，是“本心”自己對其所立的法則的興趣，道德之情不是感性的情，因此它不以任何感性的方式被給予，它是自立自悅，故此是自己給予自己，因此它也不是認知對象，不是一個機能，亦不須如對象知識的概念綜和。“本心”對於是非之知、對於道德自身的可悅性與發動性，都是直接被給予而呈現的，當中並無隱曲，亦不需如康德須待於感性上的強制而可能，因此牟先生又稱它即“智的直覺”。自由意志既然不是作為一個認知對象而被給予的，它與本心是一，而它是以“呈現”的方式被給予的，嚴格言之，它是自己給予自己，因為它既是最後的，即不能由他者所約制。換言之，“本心”除了自己通過具體的情境的發動，以實現自己、呈現它自己以外，它是不通過任何其他途徑而得一決定性的真實。

¹⁵³牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，頁196。

在中國哲學，既然自由意志即通過“本心”而直接給予我們，則在道德的領域中，並無有限存有者與無限存有者的對立。因為就“本心”言人的自由意志，他就是立法者、服從者，當他意識到他有義務時，他即能盡之、實現之，他就在“本心”的當下呈現中超越了一切有限的條件，這亦是即他意志的純粹性與神聖性，因此並不是如康德所言永不能達之的理想的基型，按康德，道德只是強制，並無真正的自由自律，而人所身處的道德階段只能是敬畏法則，對於德行只能通過無限進程以實現之。在中國哲學，人既因為是感性的一員而有限，但它與無限並非徹底的對立，在每一個道德行為的當身而言，行為者都是純粹、神聖的，即與一神聖意志所頒行的法則無異。

但就道德在有限的世界而言，也可言需要一無限的進程以實現之：在具體的、有限的世界中，總有當盡而未能盡的義務，“本心”的每一次朗現都是在特殊的情境、機遇中發生，因此不能盡其全，然而，這不礙於每一道德行為自身的純粹性與神聖性。

三、比較哲學的問題：對話如何可能？

牟先生認為，康德因為最後仍視自由為知識概念，因此說它不可理解，然而，如果從“本心”作為一具體的、實踐的呈現來看，則它不應該是一個理論、概念，而就是真實性自身，它就在具體的道德踐行中呈現自己。在此，牟先生認為，康德的哲學方法有其遺漏、有其限制性，即是它不能達至最後的真實的。

而中國哲學，因不是分解的、知識性的，而是實踐地講道德。所謂實踐地講，即在中國哲學，不存在這樣的一種可能性：一個論題擁有理論上的必然性，卻無現實上真實的必然性。因為在中國哲學，理論即是實踐的。因此，那個在康德哲學中需要通過艱鉅的批判工作，而最後只能作為設準的“自由”，在中國哲學是一開始就被肯定了。這裡顯出兩者的哲學方法的不同，而且兩者對於“思辨的”與“實踐的”何者具有先在性此問題有截然相反的取向。

對儒者而言，每一個應當必須在具體、限制中被體現，而且唯有限制與具體才使應當為可能：如果沒有限制與不完滿，具體的德行無從實現；如果沒有感性與個體的存在，每個人都沒有道德開展的可能。同時，並沒有“惡”的自體當身，它是依於“本心”的善而映照出其為惡的。在此，具體的善又可謂獲得其絕對的必然性而凌駕於抽象的、與感性的條件對立的善，因在每一個應當的決斷都顯出世界的有限，因此才能給予每一個主體在其個人的生命進程以實現善之為善；具體的善包含了惡以及其超越，甚至吾人的感性生命亦不以為礙，且能為道德所用。因此，自由與自然並不是被思想為對立的，這一種整全的、非二元論的論述，即可見中國哲學對於實踐的、現實的給予一種優先性。

康德的哲學則是徹底二元而排除一元論的，他將純粹理性、純粹意志建構成與世界一切具體存在無關的抽象的普遍性，因而，善必須在其自身，排除一切的障礙而為善，而感性、愛好均不能包含在善的可能性之中——如果有自由的話，

則他必須為超越的而排除一切感性與不純粹的因素。在這一點上，我們可以看見康德的概念思考所引致的二元性，並且康德的批判哲學必須保留此種二元性，才不至面對失卻自由與善的超越和純粹性的危險。因此，在康德，理論的明晰性比現實性更重要，雖然在康德，理論上的抽象性與由主體實踐所開展的體驗似有距離，但康德認為我們必須通過批判的考察，才能逼近最後的真實而不陷入獨斷論。

這個問題顯出康德與中國哲學傳統對於自由此一最後的真實之問題的不同進路。牟先生以及他所肯認的中國哲學傳統，並不以道德作為一個可能的概念來開始，而是以道德作為一實踐上的真實來開展；康德視對理性批判的考察、理論性的知識為中心，如果不先從絕對的抽象與超越性開展，則在其具體的運用亦無由保證道德的純粹性。既然兩者的哲學進路不同，中國哲學以肯斷了的真實，固然能夠如牟先生斥康德的分解方法是“知識心的執著”、是不能盡其義。實質，康德何嘗不願建立自由的客觀實在性，然而，就其哲學方法而言，這是個不可能達成的任務，這是康德哲學的限制性，即康德亦無法認同牟先生先肯定自由作為由實踐概念而肯定其實在性的進路。

因而，雖然我們在牟先生的角度，可見康德是因為知識的、分解的限制性，而對自由一問題無法作進一步的表述，而又因為在牟先生所認取的實踐方式內說明了自由如何是一個呈現，而就兩者都是基於同樣的哲學基礎上，即兩者都基

於道德的超越與必然性此一點上，康德未能證成，而牟先生證成之，則無疑牟先生是完成了康德所不能完成者。但是，在另一方面，這只是因為兩者所認許的哲學進路有所不同，如此，真正的哲學對話如何可能？如果我們要真正說能夠證成自由是有進於康德的不能證成，則不能以最後的結論來作為判決的標準。這個問題的關鍵在於，何以抽象、分析的方法不能是最後的，它最後必須讓步與實踐的、具體的存在，即另一種表述以達至最後的真實？為何康德的那個自由的“不能理解”不能是最後的？

在此，筆者認為，如果要說明中國哲學對於自由問題的探討是更為恰當的，則必須首先說明康德的哲學的方法須被超越，即我們要指出，自由的實在性的證明或否證，在康德的哲學方法中，是不可能取得任何成果的，由此說明康德此一分析方法對於自由的真實性此問題根本是不相應、不恰當的。

現在，我們要探討一個重要的問題，即“思辨”與“實踐”的進路對於“真實性”問題的不同取向。如上所述，在中國哲學，並不存在真實與理論性的距離，這是因為中國哲學對真理問題的探討從來都不是思辨，而是實踐的，因而實踐的論述對真實的、具體的而言不會存在任何距離。然而，康德的哲學探討卻是基於思辨的理解，因而它總存在於與真實性的可能對立中。對康德，“真實性”不可能被先行給予，除非它經過批判的考察。因而，他對道德問題的探討首先是分析性的，即一切都只是理論的，進而到自由問題，才是批判性的考察，即

他所關心的是自由的真實可能性，即我們實際上、真實上可能是自由的，而非分解的、理論上的必然性：

「此問題（按：自由意志如何可能）不是就分解地由道德法則以意識到自由而說。非然者，已分解地可能矣，如何還要問如何可能？故知此問題是批判地說，亦即能否被直覺之問題，亦即是真實可能性的問題，非形式的可能性問題。」¹⁵⁴

然而，對於真實的客觀必然性，在康德的哲學架構下根本是不可能被建立的，因為康德既明言，自由的真實性本身，必須待於一“智的直覺”而為可能，則我們既然不具有這種直覺，則一切只能停留在理論的步步分解與逼現，最後“自由”亦只能是一個我們能夠預定、能夠逼現的概念，但其真實性限於其哲學方法是無從建立的。甚至，我們可以說，即使在康德哲學中，建立自由的不可能性也沒有可能取得任何成果，因為最後理論上的必然性與真實性的鴻溝仍然無法被填補。對於自由的客觀真實性，最後實亦只是“不可知”。

在康德哲學的理論性與真實性之間的張力，究竟是真理本身的不可被理解性使然，還是由於康德的哲學方法使然呢？我們發現，這種張力，是由於康德將一切哲學問題了解為“認知者”與“認知對象”的關係，則作為認知者，必須通過條件來辨識“對象”，而對象也因其需要“被認知”而被限制。換言之，如果缺乏相關的認知之條件，則對象即是不可知，甚至對象即使通過條件而得以認知，它也不能是最後的，如康德視經驗知識為“現象”而非“物自身”。因為

¹⁵⁴牟宗三，《康德的道德哲學》，頁 262。

康德的哲學方法是探討對象與真實之間的關係，即自由此一作為最後的真實，對我們而言仍然是以認知關係來被了解的，則他其實是以自然知識的標準來衡量一切哲學的理解¹⁵⁵。真理既然被了解為認知的對應性，則我們與真理之間的距離始終是可能的。

現在，我們可以指出，康德所稱的“自由不可被理解”是在某一種知識標準下、因而在限制下被肯斷；理論對於真實性的距離是因其哲學方法而然，即因思辨的思考方法對於作為關乎我們真實的存有之間的距離而然的，而這樣一個標準對於自由問題因而不必是唯一的、甚至是不恰當的。牟先生即承接了康德給予實踐的優先性，而作出創造性的闡釋。他認為康德既在實踐應用給予了“自由”此一概念的拓展，即他實際上亦承認了認知關係的限制性，然而他卻在某程度上仍然採取這種標準來衡量“自由”概念的不可理解性。現在，既然自由是無條件的，它是不能以認知或任何條件來了解，因此我們必須以另一種方式來思議自由的實在性。

在此問題上，下一步即要說明為何中國哲學的實踐的論述能夠達到最後的真實，在何種論述下，理論上的與真實性之間的距離可以被克服。如果，我們與世界的關係不能被思想為認知者與被認知者之間的關係，因而理論性與真實性之間的張力——它實際上預設了認知者與認知對象的距離——也能夠得以消除。現在我們要進一步說明，中國哲學或另一種更相應的對自由的論述，並不

¹⁵⁵Richard Kroner, 《論康德與黑格爾》, 頁 145。

在於認知的對立關係中被了解，因此，它並不預設主體性與真理之間的距離，而在這個領域中，主觀與客觀的對立不再適用，而我們對於這個領域的構想，包含了主體的參與，又因為在此並不存在著作為對象的“真理自身”，則真理不在我們之外，因而這樣一種對自由問題的思議方式必須包含了絕對的真實性，因而能與真實性、具體性接軌。但是，何種論述是可能的，而又不是康德所批評的一種獨斷論？在中國哲學，儒者實一早得出了答案：通過實踐，也唯有通過真實生命中的道德實踐、具體的道德體驗，這樣一種論述才可以同時是理論的又是真實的；它既不是康德所批評的空想，亦不是一種單純的理論建構；真理不是被認知，而是在實踐中被體現的。然而，筆者認為，對於此問題的，仍然有進一步的探討的必要：即使我們承認了在探討自由的問題上，康德的知識性的、認知方式乃是不恰當的、不對應的，但我們仍然要在作出任何肯斷前，先闡明中國哲學的實踐進路，對於自由的問題，是一個恰當的探究方式；然而在牟先生的哲學中，是以肯定了“自由無限心”、自由作為一實踐上的自證自成，因而是具體呈現作為開展的，而未見牟先生在其著述中對“實踐如何能夠自證”有充分的證成。

四、 結語

本論文通過探討康德道德情感理論與牟先生的批評，除了對康德在此一課題提出相應於康德的詮釋、他所面對的困難與消解的方法外，亦展示了康德與中國

哲學之異同。筆者認為，牟先生對康德的理解是合理的，而他以康德來重構中國哲學，更使中國哲學能夠以嚴格的哲學語言而被客觀地了解。雖然有不少學者批評牟先生的詮釋，但是我們既不須視牟先生對中國哲學的詮釋是唯一的一種詮釋，但我們仍然不能忽視其貢獻。本文的重點不在於探討牟先生對於中國哲學的詮釋是否合理，但筆者相信，通過比較康德與牟先生的哲學系統，至少能夠說明牟先生對於中國哲學的基本性格是具有洞見的，且能夠顯出其異於西方哲學之處。

對於中國哲學如何證成最後的真理這一個問題，在上文筆者已經通過牟先生的闡釋與進一步的探討獲得重要的線索，然而限於筆者的學力與本文的研究範圍，對此問題未能作更具體的說明。筆者認為，在這個問題的探討上我們必須符合最少兩個要求：哲學語言的嚴格性而不失中國哲學所有的具體性與實踐性格，而雖然牟先生在這個重要的問題上已經取得了相當的成就，但如上文所述，這仍然是一項亟待完成的艱鉅工作。

參考文獻

康德原典：

伊曼努埃爾·康德著；李明輝譯，《道德形而上學之基礎》，台北：聯經，1990。

伊曼努埃爾·康德著；韓水法譯，《實踐理性批判》，北京：商務，1999。

康德著；李秋零主編，《道德形而上學》，收於康德著作全集，卷六，北京：中國人民大學出版社，2007。

Immanuel Kant; translated by Lewis White Beck, *Critique of practical reason*, New York : Maxwell Macmillan International, 1993.

牟宗三先生著作：

牟宗三，《心體與性體》（第一及第三冊），台北：正中書局，1968-1969。

同上，《圓善論》，台北：臺灣學生書局，1985。

同上，《現象與物自身》，台北：臺灣學生書局，1984。

同上，《智的直覺與中國哲學》，台灣：商務印書館，2006。

同上，《從陸象山到劉蕺山》，台北：臺灣學生書局，1979。

牟宗三譯註，《康德的道德哲學》，台北：臺灣學生書局，1983。

其他參考專書：

李明輝，《儒家與康德》，台北：聯經，1990。

黃振華著；李明輝編，《論康德哲學》，台北：時英出版社，2005。

Richard Kroner 著；關子尹編譯，《論康德與黑格爾》，台北：聯經，1985。

Karl Ameriks, *Interpreting Kant's critiques*, New York : Oxford University Press, 2003.

Andrews Reath, *Agency and autonomy in Kant's moral theory*, New York: Oxford University Press, 2006.

Christine M. Korsgaard, *Creating the kingdom of ends*, England: Cambridge

University Press, 1996.

Daniel Guevara, *Kant's theory of moral motivation*, Boulder, Colo. : Westview Press, 2000.

Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Lewis White Beck, *A commentary on Kant's critique of practical reason*, Chicago : University of Chicago Press, 1960.

Philip Stratton-Lake, *Kant, duty and moral worth*, New York: Routledge, 2000.

期刊

Walker, Ralph C. S. 著；李彥儀譯，〈康德《道德形上學之基礎》中的「敬重」〉，*國立政治大學哲學學報*，卷 18(2007 年 7 月)，頁 141-171，摘自國家圖書館期刊文獻中心「中文期刊篇目索引影像系統」（網頁）：
http://readopac3.ncl.edu.tw/ncl3/detail_result.jsp?la=c&data_num=20&item0=13&id0=0006054304&check_num=1