

## **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.

# 論康德的道德主體觀

歐麗穎

哲學碩士

嶺南大學

二零零八年

# 論康德的道德主體觀

歐麗穎

此論文為哲學碩士學位課程之部分要求

嶺南大學

二零零八年

# 論文撮要

## 論康德的道德主體觀

歐麗穎

哲學碩士

康德的主體理論不但為西方的理性主義開出了一個新的領域，在近代中國儒學的研究中更被視為一個重要的樞紐。康德的主體理論除了為日後相關的討論提供了穩固的框架外，他對一些重要概念——諸如理性、道德的必然性等——的反省和釐清，更為當世的相關討論帶來了突破性的發展和影響。當然，其道德主體理論也有不少困難。本文分成四章，基於上述各點展開討論。

第一章為前言，旨在闡明康德對其它道德理論的抨擊，以顯康德對道德的看法之獨特處。

第二章對康德的道德主體理論作系統性的闡釋。由康德的最高道德原則出發，闡明當中的關鍵概念，例如：道德的無條件性與普遍性，從而帶出主體所具備的實踐理性及自律性。康德於捍衛道德的普遍性及肯定人之主體性方面，成就無容置疑。但另一方面，在其系統中，道德法則只能呈現為命令，亦不允許情感的滲雜。康德的這種主體觀並非沒有困難。

本文的第三章則指出康德道德理論對主體的一些前設，並透過比較康德與王陽明的道德理論，揭示康德的道德主體觀並非在所有文化下都為人接受。最後，本章亦希望帶出道德主體觀與道德境界的密切關係，以點出不同道德主體觀的意義。全文最後以第四章作結。

## 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。

---

歐麗穎

二零零八年九月

## 目錄

第一章 前言：各種可能之道德根據	4
第二章 道德的最高原則	
第一節 關鍵概念的略說	8
第二節 令式	15
第三節 定言令式與假言令式	19
第四節 三個程式	23
第三章 康德的道德主體觀	
第一節 主體的情感狀態——敬畏	37
第二節 我們是否能夠踐行道德？	43
第三節 我們踐行道德的動力何來？由此展現出怎樣的道德境界？	52
第四節 我們為何要踐行道德？	62
第四章 結語	68
參考書目	70

本文所用的康德原典之譯本：

1. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, tr. & ed. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)

2. 李明輝譯，伊曼努埃·康德著：《道德底形上學之基礎》（台北：聯經，1990）

3. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, tr. & ed. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)

4. 韓水法譯，伊曼努埃·康德著：《實踐理性批判》（北京：商務，1999）

徵引時，本文將註釋簡化爲 **KGS**，冊數：頁數；中譯本頁數；英譯本頁數。本文根據 **The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant** 所載，先列出引文於普魯士王室學術院所編的《康德全集》(**Kants Gesammelte Schriften**) 中的冊數和頁數，再列出中譯本及英譯本的頁數。

王陽明原典：

1. 王陽明著《王陽明全書》（台北：正中，1979）

此套全書分爲四冊，徵引時，本文先列出全書(冊數)，再列出篇目名稱及頁數。

## 第一章 前言：各種可能之道德根據

康德力言道德的普遍性及人之主體性。在正式進入康德的道德理論之前，讓我們先看看他對其它道德理論的抨擊以顯康德對道德的看法之獨特處。

在日常生活中，即使是最平庸的人，也知道自已應該作什麼、不該作什麼，儘管他們未必能清晰表達出踐行時所依據的道德原則。不過「我應該作什麼？」仍然作為一個哲學問題呈現給我們，除了因為回答這個問題乃揭示「人是什麼」的重要一步外，它或許還會為我們提供一些對人生和世界的指引性的看法。

既然一個最平凡的人也知道自已應該作什麼，那麼真正的問題應該是：我們一般確定為道德的事，其道德價值何在？自古以來，哲人對回答此問題作過無數嘗試。在《實踐理性批判》中，康德列舉了有關道德根據的種種可能<sup>1</sup>：

主觀的	
外在的： 教育（按照蒙田） 公民憲法（按照曼德維爾）	內在的： 自然情感（按照伊壁鳩魯） 道德情感（按照哈奇遜）
客觀的	
內在的： 完滿性（按照沃爾夫和斯多亞派）	外在的： 上帝的意志（按照克魯修斯和其他的神學道德家）

<sup>1</sup> 下表引自 KGS, 5:40；頁 43；p.172



以上各種可能的道德原則之根據，對於康德而言都不能作為真正的道德原則之根據。康德把這些嘗試均列為他律的原則。在這裡，我只希望對他律的原則作簡短的說明。在第一章末，我們對意志自律作出討論後，對此他律原則便有更深刻的體會。所謂意志之他律，簡單來說，即是意志被在其自身之外對象——例如生理上的需求、一己的私慾、對於上帝或法律的畏懼等——所規定，然後命令自己遵從這些法則。正因為上表所列，均為導致意志他律的對象，故康德認為它們都不能作為真正的道德原則之根據。

主觀的、內在的決定根據，康德又稱之為出自幸福的原則。所謂以自然情感為道德原則的規定根據，亦即是說，一、道德行為之道德性在於該行為能滿足我們最多的喜好、最有效地促進我們的幸福，二、我們之所以實踐道德乃基於滿足我們的喜好和促進自己的幸福。首先，無論我們對喜好與幸福作何種理解，就它終歸以自身的幸福為考慮的根據而言，我們仍可把這種主張判斷為自私的。其次，只要我們對日常的道德生活稍加反省，我們便知道點一是不可能的。因為，許多時候，我們深知道德的要求與促進一己幸福的要求大有不同。而點二的看法，更會使行善的動機與行惡的動機等同起來。試問有那個強盜不是以滿足自己的喜好和促進自己的幸福為搶劫時的動機？同時，我們亦很難把所有捨生取義的行為一律單純以自私的動機來理解。

即使以道德情感作為道德原則的規定根據，對康德而言，情況亦沒有多大的好

轉。因為一旦被喚作情感，康德認為，就代表它是由某些偶然的情境或事物所觸發的。如果道德法則之根據乃來自「人性底特殊構造或人性所處的偶然情境」，那麼道德法則便會失去「應一律適用於所有有理性者的那種普遍性」。<sup>2</sup>關於這一點，於正文部分會再講及的。

客觀的決定根據，康德又稱之為出自圓滿性的原則。而實踐意義的圓滿性概念，康德解釋為「一種事物趨於形形式式的目的的適宜性或充分性」<sup>3</sup>。這形形式式的目的，對人類而言，即是增補我們的天賦。除了增補天賦外，我們還有什麼方法來增加我們內在的圓滿性？但增補我們的天賦之所以能夠成為意志的動機，康德認為是因為這對我們的生活有益處。而外在的圓滿性，即一個獨立的圓滿性的概念，我們喚作上帝。若果我們不是以一個先行的、獨立於上帝理念的實踐原則來規定意志，而僅僅視上帝的意志為道德原則之根據，那麼我們如何能理解這些信徒實踐時的動機？例如，當信徒奉行十誡時，並不是因為確認十誡的規範性，而不過是認為這是上帝欣悅之事，那麼，我們只能理解信徒奉行十誡的動機為希望取悅上帝、獲得賜福，又或者是逃避上帝懲罰等。很明顯，我們不會把只為一己利益的行動視為德行。基於相同的理由，法律、教育也不能作為道德原則之根據。除非我們先肯定「不可殺人」無論在任何情況下都是我的實踐原則，否則，我們只是因為法律偶然如此制定而守法，而守法的動機，

---

<sup>2</sup> KGS, 4:442 ; 頁 69 ; p.90

<sup>3</sup> KGS, 5:41 ; 頁 43 ; p.172-173

又只不過是逃避法律的制裁，那麼即使我的行為具有合法性，也不具有道德性。

以上是康德於《道德底形上學之基礎》及《實踐理性批判》對當時流行的講法所作的抨擊。這些講法表面上雖有差異，但所展示出的「人」，卻都只能按照自己無法完全掌控的欲望、或外在的權威而行動。接下來，我們會根據此二書，看看康德對道德法則，以至道德主體的說法。這些問題是重要的。正如本篇開首所言對道德領域的探索乃揭示「人是什麼」的重要一步。我們可以有多個角度來認識「人」、認識自己，例如生物學的角度、心理學的角度等等。但為何古哲先賢仍不滿足，而非得於道德的領域尋求答案不可呢？道德問題最終必指向一個主體，這個主體具有道德的自覺，也能主宰自己的生命。唯有透過這個角度，我們才得見人之主體性；也唯有透過這個角度，我們才找得到絕對的價值。

康德於捍衛道德的普遍性及肯定人之主體性方面，成就無容置疑。但另一方面，在其系統中，道德法則只能呈現為命令，亦不允許情感的滲雜。康德的這種主體觀並非沒有困難。而本文的第二章正是要指出康德道德理論對主體的一些前設，並透過比較康德與王陽明的道德理論，揭示康德的道德主體觀並非在所有文化下都為人接受。最後，本文亦希望帶出道德主體觀與道德境界的密切關係，以點出不同道德主體觀的意義。

## 第二章 道德的最高原則

爲了揭示出康德的道德主體觀，本章將會先看看其相關的道德理論，以期帶出康德對道德主體的看法。而要瞭解康德的道德哲學，則不得不先瞭解他所說的道德的最高原則。康德對於此原則的闡述甚詳，而本文只會就以下數點作出討論：

- (一) 關鍵概念的略說
- (二) 道德的最高原則以命令的形式出現
- (三) 令式只有定言令式和假言令式兩類，道德的最高原則是定言令式
- (四) 道德的最高原則有三個程式，分別指向同一原則的不同面向

### 第一節 關鍵概念的略說

#### 1. 需求

康德對人的本性的看法大致上跟我們的日常信念很貼近。人有一些基本的需要，也有感受快樂痛苦的能力，並以幸福作爲目標：

「人屬於感覺世界；人的理性當然有一個無可否定的感性層面的使命，即照顧感性的關切，並且為今生的幸福起見，以及可能的話為來生的幸福起見，制定

實踐準則，在這兩點而言，他乃是一個有需求的存在者。」<sup>4</sup>

在此我們可以看到兩點：

一、人是一個有需求的存有。

二、理性（實踐理性）的其中一個功能，就是為自己制定一些實踐的準則以滿足自己的需求。

這些實踐的準則，乃我們的理性在要推演行動之先所制定的。人類的意志並不是直接由對象所決定，而是由一些準則所決定。讓我們先來認識「行動」的概念，再返回「實踐理性」與「實踐準則」的概念。

## 2. 行動

### 2a. 行動的因果性

行動的概念乃由因果概念所衍生出來的（IA204）。作為因果性的行動者為事物帶來變化，例如一個小孩在擲皮球，我們於是稱該小孩為行動者。如果我們一方面因此而界定他為行動者，另一方面孩童跟皮球卻沒有任何變化，這顯然是不可思議的。行動者作為行動者，不論是否具備理性，皆透過其行動導引出結果。而理性存有跟非理性存有的分別，在於非理性存有的行動總被時間上較先

---

<sup>4</sup> KGS, 5:61；頁 66；p.189

的導因——例如痛苦、舒適等刺激——所規定，而理性存有卻可以成爲行動的原因。理性的行動者會爲自己置定目的，並爲此制定格準（主觀的實踐準則），從而推衍行動。

## **2b. 行動的目的性**

如上述，理性的行動者會爲自己的行動置定目的。一個完全沒有目的的行動不可能是理性的行動。康德除了稱之爲行動的目的，也會稱之爲行動的質料。這些目的可能是爲了個別行動而訂立，也可能是整個人生的目標。實踐理性其中一個功能就是確認行動的目的。人類其中一個必要的目標就是獲取幸福。「求得幸福必然是每一個有理性的然而却有限的存在者的熱望，因而也是他欲求能力的一個不可避免的決定根據。」<sup>5</sup> 這所謂幸福，是「一個理性存在者有關貫穿他整個此在的人生愉悅的意識」<sup>6</sup>，當中涉及我們在眾多欲求中所作出的取捨以及各項目的之籌劃。是故幸福雖然是人類的共同目標，然而根據幸福原則而訂立的行動準則，卻可因每個人各異的經驗而有無限的差異。

康德不否認幸福是有理性但却有限的存在者的意志的規定根據，但這決不是意志的唯一規定根據。

---

<sup>5</sup> KGS, 5:25 ; 頁 24 ; p.159

<sup>6</sup> KGS, 5:22 ; 頁 20 ; p.156

### 3. 實踐理性

人類作為理性存有，除了運用理論理性來了解世界，亦運用實踐理性來推衍行動，從而對世界施行影響力。所謂「實踐理性」，換言之，就是考慮如何行動並根據所作的考慮而行動的能力。「**實踐的規則始終是理性的產物，因為它指定作為手段的行為，以達到作為目標的結果。**」<sup>7</sup> 若果實踐理性只就個人的幸福謀求手段，我們就把這種理性歸屬為明智。

如上文所言，追求幸福是我們每個人免不了自行會做的事。有時我們會為了整體的幸福而在不同的欲求中進行取捨，取捨所根據的原則就是個別欲求對促進整體幸福的有效性。此時，理性的思慮即參考經驗，找出最有效的方法，以達成預先置定的目的。可見，由明智推動的行動只有工具價值，一旦行動者對該目的失去興趣，行動也失去其價值。

康德指出明智乃一種以經驗為條件的理性，因為明智的判斷要求我們具備對經驗世界的知識。「**一般實踐理性就有責任去防範以經驗為條件的理性想要單獨給出意志決定根據的狂妄要求。**」<sup>8</sup> 康德表示理性除了以經驗為條件作功利的使用外，理性還可以作另一種使用：「人屬於感覺世界；人的理性當然有一個無可否定的感性層面的使命，即照顧感性的關切，並且為今生的幸福起見，以及

---

<sup>7</sup> KGS, 5:20 ; 頁 18 ; p.156

<sup>8</sup> KGS, 5:16 ; 頁 14 ; p.148

可能的話為來生的幸福起見，制定實踐準則，在這兩點而言，他乃是一個有需求的存在者。但是，人畢竟不是那種徹頭徹尾的動物，以致對於理性向自身所說的一切也都漠不關心，而把理性只是用為滿足他作為感性存在者的需要的工具。因為，人雖然具備理性，然而倘若理性僅僅有利於人達到本能在動物那裡所達到的目的，那麼在價值方面這就完全沒有使人昇華到純粹的動物性之上；這樣，理性僅僅是自然用來裝備人以便其達到它規定動物所要達到的那個目標的特殊方式，而不給他規定一個更高的目標。」<sup>9</sup>

康德以一個目的論的觀點來說明謀求幸福並不是實踐理性的唯一使用，此看法基於以下兩個論點：一、人畢竟不那麼完全是動物，不能面對理性為自己本身所說的一切都無動于衷；二、所有自然賦予我們的能力，都有其獨一無二之目的。如果我們的理性只是用於滿足我們的基本需要或個人喜好，那麼：一、我們便跟動物無異，因為我們每一刻都只能為著滿足基本需要或個人喜好而行動；二、理性便失去了其獨一無二之目的，而即使人擁有了理性，亦不可能比動物擁有更高的價值。譬如說，本來我們一雙眼已足夠應付人在視覺上的需要，現在人再被賦予一對耳朵，耳朵在各方面的結構也和眼睛不同，而這對耳朵之所以被賦予我們，卻偏偏與眼睛一樣，是為了解決人在視覺上的需要，亦即是說，這對耳朵的存在並沒有提升我們的能力和價值。這不是很荒謬嗎？

---

<sup>9</sup> KGS, 5:61-62；頁 66-67；p.189-190



康德因此認為實踐理性決不會只是用以謀求幸福，如果只為謀求幸福，其他的本能將會比理性更有用。實踐理性有一個更高之目的，就是能給出理性於實踐領域運用時所根據的原則，這些原則可以無涉於主體偶然的情感、欲望、境遇或目的而成為普遍。

#### 4. 實踐準則

人是一個行動者，但我們的行動並不是像手指被火燒到時縮開那樣，而是經過思考而為的。在這個思考過程當中，理性會就著它當時的境遇給出一個行動的原則，這主觀原則就是格準（格律）。因此與其說意志是推演行動的能力，不如說意志是制定格準，並按照這個格準而推演行動的能力。說格準是「行為的主觀原則」，有時泛指任何出自主體的實踐準則。如此，則它有可能等於客觀的法則、違反客觀的準則，或者與道德無關的行動準則。但有時格準僅指**依照主體的條件而決定的實踐準則**，亦即根據一己之私——例如個人的喜好——而訂立的準則，並且「**必須與客觀原則（即實踐法則）別開來。**」<sup>10</sup>

在生活中我們不難發現，除了服務於我們的欲望的準則外，還有另外一類實踐原則，它們不但無助於我們對愉快、對幸福的追求，有時甚至逼迫我們放棄個人的欲望。例如，我口袋內的錢，本來剛足夠支付游泳池的入場費。為了運動

---

<sup>10</sup> KGS, 4:421；頁 42；p.73

帶來的快樂，當然也爲了健康，每當有空，我總會游泳。但在前往泳池的途中，我看到一個初中生，他的八達通沒有餘額，錢包裡竟又一元半角也沒有。他坐在司機旁的坐位，焦急地把書包翻過來也找不著一毛錢。每個人見到這種情況，心中都會生起一項實踐原則：我應該給他支付車費。單單是這項原則的出現，已足夠令人震驚了。更何況，這項原則真的令得我們**做出**原則所要求的行爲：給他支付車費。那怕這樣做會破壞了我游泳的計畫、破壞了自己的愛好。

「我們如果認定，純粹理性能夠在自身中就包含一個實踐的、即足以決定意志的根據，那麼實踐的法則就是存在的；否則，那麼一切實踐原理都將是單純的準則。在理性存在者受到本能刺激的意志之中，人們便能夠見及準則與他所認識到的實踐法則的衝突……但是，對於不以理性為意志的唯一決定根據的存在者，這個規則是一個命令，亦即是以表達了行動的客觀強制性的應當為其特徵的一條規則：它意指：如果理性完全決定意志，那麼行動就會不可避免地依照這個規則發生。命令因而是客觀有效的，與作為主觀原理的準則完全不同……(這些命令)只是決定意志，不論它是否足以達到這個結果。」<sup>11</sup>

我們在自己的意志之內發現到與明智準則有別的實踐法則，接下來，我們就要反省，這些法則是甚麼？又反映了我們意志的甚麼性狀？

---

<sup>11</sup> KGS, 5:19-20；頁 18；p.153-154

## 第二節 令式

道德的最高原則是一種命令：

「只要一個客觀原則對一個意志有強制性，這項原則底表象便稱為一項（理性底）命令，而此命令底程式稱為令式(Imperative)。一切令式都是以一個“應當”來表達，並且藉此顯示一項客觀的理性法則對於一個意志的關係，這個意志依其主觀特質來說，不必然為這項法則所決定（一種強制）。」<sup>12 13</sup>

康德在此界分了命令和令式。當格準對意志構成「你必須這樣做」的約束力時，我們可把這格準稱之為命令。康德相信，道德對人類而言，總帶著強制性（約束性），並只會呈現為命令。命令是一種規則，這種規則對意志構成強制性，而這裡所講的意志是屬於一個不完全的理性存有的意志。為什麼命令是專針對不完全的理性存有而言呢？因為一個完全的理性存有（或者說神聖意志）的行動必然與實踐理性所給出的法則相符合。在上述的引文中，我們可以看到命令之所以為命令，是在於這意念不必然地為這法則所決定。因此，對一個完全的理性存有而言沒有所謂命令。而道德的法則，對祂而言亦沒有強制性可言。而一個不完全的理性存有（就我們討論的內容而言是指人類），雖然同為有理性的存

---

<sup>12</sup> KGS, 4:413；頁 33；p.66

<sup>13</sup> 李明輝先生所翻譯的「命令底程式」，牟宗三先生把它翻譯為命令之公式，筆者認為後者較佳，因為這樣可把命令之公式和後面的三個程式區分開來，免生混淆。而 **Imperative** 牟宗三先生翻譯為律令，但筆者認為依李明輝先生翻譯為令式則更為恰當。因為令式比律令更能表達出其形式(form)之意義。

有，但卻非每每根據理性的原則而行動。他們往往會在行動時，受到其他的因素——例如一己的好惡——影響，令人即使知道什麼才是理性的原則，也依然不按之而行。就是因為我們不必然地為理性所決定，所以，理性的原則對於我們而言，必呈現為命令。而道德原則，作為理性的產物，自然也呈現為命令。這些命令，要求我們抑制一己之私。康德在此說明了以下兩點：一、人類的行動不一定合乎理性；二、基於上一點，道德原則只能呈現為命令。但道德對人類而言的強制性，在於先肯定人類的行動不一定合乎理性的情況下，並不保證行動必然依照命令的內容發生。

至於令式（或譯律令），康德界定為命令之公式。康德為什麼要在命令之外，再界別出令式呢？筆者認為，令式只講及命令的形式，康德希望藉此強調他在思考道德的最高原則時，乃從形式入手。依康德：「欲求底主觀根據是動機 (incentive)，意欲底客觀根據是動因(motive)；因此有主觀的目的(它們基於動機) 和客觀目的 (它們取決於對每個有理性均有效的動因) 之分別。如果實踐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。因此，這一切相對的目的

只是假言令式的根據。」<sup>14</sup> 形式的原則不考慮任何主觀的目的而決定意志，實踐原則卻預設一主觀的目的（康德也稱之為「意欲對象的內容」、「實踐原則的質料」）為其基礎。

為什麼我們在思考道德的最高原則時只能從形式入手？康德認為，道德法則是形式的。唯有如此，道德法則才可能普遍。因為一切意欲對象的內容都是偶然的：「規則只有在它沒有那些使理性存在者彼此相異的主觀偶然條件而可行時，才是客觀地和普遍地有效的。」<sup>15</sup>

「如果一個理性存在者應當把他的準則思想為普遍的實踐法則，那麼，他只能把這些準則思想為這樣一種原則，它們不是依照質料而是依照形式包含有意志的決定根據。

實踐原則的質料是意志的對象。這個對象或者是意志的決定根據，或者不是。如果它是意志的決定根據，那麼意志的規則就會委質於經驗的條件（起決定作用的表象與快樂和不快樂情感的關係），從而就不是一條實踐法則了。但是倘若我們抽去法則的全部質料，即意志的每一個對象（作為決定根據），那麼其中就剩下普遍立法的單純形式。」<sup>16</sup> 康德意謂，一個實踐原則可能因其質料，也可

---

<sup>14</sup> KGS, 4:428 ; 頁 51 ; p.78

<sup>15</sup> KGS, 5:21 ; 頁 19 ; p.154

<sup>16</sup> KGS, 5:27 ; 頁 26 ; p.160

能因其形式而對意志構成規定。質料，亦即意欲對象的內容。這些內容乃經驗性的，一旦作為實踐原則的規定根據，該原則就不可能普遍。所以康德認為在思考道德的最高原則時只能從形式入手。接下來，本文將闡釋令式的兩大類型。

### 第三節 定言令式與假言令式

正如剛才所言，道德只會對人類呈現為命令。無疑我們每日都會產生很多理性的命令，但是並非所有命令都是道德的命令。例如「你應早點睡覺」、「你應多吃蔬菜」、「你應學好英文」等，這些命令都與道德無關。那麼我們如何區分什麼是道德的命令，什麼不是道德的命令呢？爲了把這兩種命令區分開來，康德標示了兩種命令的主要形式，一種是定言的，而另一種是假言的。當中假言令式又再有細緻的分類。但由於本部分旨在討論道德的最高原則是定言令式，而有關假言令式的論述只是爲了幫助我們把握定言令式的意思，故此，假言令式仔細的劃分在此不贅。

若一個命題是假言的，它的形式便會是：「爲了達到目的 **X**，則行 **Y**」。例如甲君是一個富有的人，我爲了自己在他的日落難的時候，能得到甲君向我伸出援手，我便應該幫助甲君。這種令式是有條件的，若要令式有效，便必需假定行動者是意欲 **X**，而 **Y** 是達到 **X** 的有效手段。

若一個命題是定言的，則其形式將會是：「應行 **Y**」，即我應當幫助別人。這種令式是無條件的，它的有效性並不建基於任何外在條件，因爲它是以自身爲目的的。道德命令中要求我們去做的行爲，被表明爲自身即善的（亦即是行爲自身便是目的，因而擁有絕對的價值）。相反，一個行爲無論它看起來多麼合乎道

德規則，如果行動者是懷有任何其他目的，而只是把該行為看作一個手段，那麼這個行為所根據的不可能是一個道德的命令。例如一個兒子爲了於其父親死後得到豐厚的遺產，因而做盡孝子會做的事。鄉友看見他所做的事，或許會稱他爲孝子。但他們一旦發現他原來是另有目的的，他們便不會再認爲他的行為具有道德價值。

定言的命令對於一個合乎理性的意志來說，是必然的道德律則。康德以定言令式爲道德的最高原則的形式，正好顯示出康德認爲善本身是有絕對價值的，是每一個理性存有所必然追求的。

可能有人會以爲，康德所劃分的定言與假言令式，只是一個語言表達方式上的區分，亦即只要是以「如果...則...」(If...then...) 的句型表達的，這句子就是假言的；而如果句子只表達了一個要求，卻沒有「如果」這條件的部分，這句子就是定言的。

讓我們以上述的兩個例子，檢視這種認爲定言與假言令式是一種表達方式上的區分的講法：

句子一：「如果我希望自己在他日落難的時候，能得到甲君向我伸出援手，我則應該幫助甲君。」

句子二：「我應該幫助甲君。」



表面上，單以句型作標準，也足以區別出句子一是假言令式，而句子二是定言令式。我們再看以下兩句：

句子三：「如果你的父母尚在生，你則應該好好孝順他們。」

句子四：「你應該買藍籌股。」

相信沒有人會認為，買藍籌股是一個道德的行為，反而孝順父母與道德無關的行為。事實上，句子三雖然用上了「如果」一詞，但它的意思並不是說「孝順父母」是令「父母在生」的手段（這兩項明顯是不相干的）。「孝順父母」這一行為無論在任何情況下都有價值。換句話說，這行為本身便具有價值，就其價值不是相對於任何自身以外的條件而言，其價值是絕對的價值。相反，雖然句子四中並沒有刻意說明，但我們都可以明白，僅當一個人有足夠的儲蓄，又想在不用承受太高風險的情況下籍著投資獲利時，「買藍籌股」這事才有價值。同一個人，可能因為年事已高，再沒有籍著投資而獲得回報的意欲，反而想與老伴到世界各地旅遊。由於意欲改變，「買藍籌股」對他來說，已經失去了價值。現在的他反而認為把早年買下的股票兌現才有價值。可見，定言與假言令式的分別不在於語言的表達上。當我們要區分兩者時，我們其實在問：命令的強制性從何而來？行為的價值又從何而來？是從行為本身而來？還是從行為以外的其它目的而來？

康德透過定言令式與假言令式的區分，劃出了道德的領域。有別於其他倫理學

上主要的劃分法（例如以行為的後果去判斷一個行為是否道德），康德認為道德的判斷須要緊扣行動者的意志。「一個出於義務的行為之道德價值不在於由此會達到的目標，而在於此行為據以被決定的格律；因此，不繫於此行為底對象之實現，而僅繫於意欲底原則。」<sup>17</sup> 即一個行為是否道德，應看看這行為背後的原則。而以下三個程式可以幫助我們去評斷那些格準，是否具有道德的最高原則所要求的普遍性和絕對價值。

---

<sup>17</sup> KGS, 4:399；頁 17；p.54

#### 第四節 三個程式

對於康德來說，善意志才是道德原則的唯一規定根據。然而，康德依然列出道德原則的三個程式，目的並不是要羅列出一條條具體的道德法則，像十誡一般，以規範人類的行爲。康德根本不認爲有這種需要，因爲，即使是通常的人類理性「在所遭遇的一切事例中極善於分辨何謂善、何謂惡、何者合乎義務、何者違反義務」<sup>18</sup>。康德列出道德原則的三個程式，目的乃在於以三種不同的方式去展示他心目中道德的最高原則，以描述那些早被我們判斷爲德行之爲德行的根據。

「當我設想一項一般而言的假言令式時，在我得知其條件之前，事先不知道它將包含的內涵。但是當我設想一項定言令式時，我立刻便知道它將包含的內涵。」<sup>19</sup> 康德之所以這樣說，是因爲定言令式不依靠任何經驗的條件，所以他所提出的三個程式，其實均是透過分析同一個理性理念而來的。至於這三個程式看上去爲何會有差異呢？「上述三種表明道德原則的方式根本只是同一項法則底幾個程式，而其中的一個程式自然涵攝另外兩個程式。然而，在這些程式之間卻有一項區別，而這項區別與其說是在客觀方面、不如說是在主觀方面實踐的，即是為了使理性底一個理念更近於直觀(依照某種類比)，且因之更近於情感。」

---

<sup>18</sup> KGS, 4:404 ; 頁 22 ; p.59

<sup>19</sup> KGS, 4:420 ; 頁 42 ; p.73

<sup>20</sup> 這裡，康德明言這三個程式終究只是在描述同一個法則，它們之間的分別只是爲了令抽象的道德原則 一、更容易被我們思考和理解，二、更容易使我們產生實踐上的推動力。我們於康德爲了更具體地表現第一及第二個程式時所舉的例子中將會見到，這些例子，除了考慮到我們的思辯理性外，更兼及我們的實踐意願。

## 1. 普遍原則

如前所述，若果意志的規定根據乃一個質料的對象，那麼意志的規則就會服從於一個經驗性的條件。故此，我們得「抽去法則的全部質料，即意志的每一個對象（作為決定根據）」<sup>21</sup>，而這一個法則就將只剩下一個普遍立法的單純形式。

康德指出了令式具有「格準應符合這項法則」<sup>22</sup>的必然性。定言令式之必然性，並不是指行爲經驗上會依照令式的內容而發生，若真如此，我們的行爲不是一次跌入自然的因果序列中去嗎？自由、道德又怎會可能？定言令式之必然性所針對的是其可獨立於個例的偶然條件而爲肯定，即無論在任何情況下，道德法則的規範性、應然性都是必然的。可見，定言令式的必然性實際指的是命令

---

<sup>20</sup> KGS, 4:436 ; 頁 62 ; p.85

<sup>21</sup> KGS, 5:27 ; 頁 26 ; p.160

<sup>22</sup> 而關於格準與法則之分別，康德原註如下：「格準是行動底主觀原則，而且必須與客觀原則（即實踐法則）區別開來。格律包含理性依照主體底條件（往往是其無知或其愛好）而決定的實踐規則，且因之是主體據以行動的原理；而法則是對每個有理性者均有的客觀原則，並且是每個有理性者應據以行動的原理，也就是一項令式。」（KGS, 4:421 ; 頁 42 ; p.73）

的強制性。而康德要指出的是，強制我們遵從道德法則的就是道德法則本身的純粹普遍性。所以道德法則的強制性、必然性，講到底仍然是指其普遍性。爲什麼「普遍性」是道德行爲的重要判準呢？

道德的行爲，對於康德來說，最起碼是一個理性的行爲，而一個理性的行爲至少不是矛盾的。這個矛盾是否只是「A 與非 A」這類邏輯上的矛盾呢？答案是否定的。當康德講及這個矛盾的時候，並不是將行動者當成一個單獨的理性存有去討論，而是將行動者當成一個與其他眾多的理性存有（秉有同一個理性的意義下）去討論。這點在康德對目的王國的設想中尤其明顯。所以康德所講的普遍化，並不是要去問一個格準是否合乎邏輯，實際上康德是在提出以下三個問題：一、是否每個理性存有都能夠定立這樣一個格準？二、這個格準又是否能與其他理性存有的格準相諧協？三、更甚者，這個格準又是否能促進行動者本身以至其他理性存有的價值呢？

由此得出，定言令式的形式是普遍性，所以善意志應根據以下法則行動：**「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>23</sup>

在《實踐理性批判》中，這條令式被表達爲：**「這樣行動，你意志的準則始終能**

---

<sup>23</sup> KGS, 4:421 ; 頁 43 ; p.73

同時被用作普遍立法的原則。」<sup>24</sup>

這就是我們在面對千變萬化的境遇中，要為行動制定格準時所憑藉的最高原則。它也因此而被稱為無上律令。

上述的普遍法則，進一步來說，是一個普遍的**自然**法則。這個自然法則並不是指自然律，而是萬事萬物的存在，以至它們的變化背後的一個道理<sup>25</sup>。所以康德說：「如此行動，彷彿你的行為底格律會因你的意志而成為普遍的自然法則！」

26

康德提出這個自然法則的程式，正好反映出康德所講的普遍化，並非單純是邏輯意義上的，更指要與這個「自然」不相衝突。這所謂自然，乃由理性所給出的自然秩序。接著，康德提出了四個例子來更具體地表達以上所講的程式。從自然程式的提出（作為對普遍程式的補充）以及下列四個例子，均可以看到康德所講的普遍性與其自然觀乃息息相關，所以他說這幾個例子背後的格準都不能成為普遍的自然法則。

我們先看例子一，一個人面對極大的痛苦，並預見生命的延續會為他帶來更多

---

<sup>24</sup> KGS, 5:30 ; 頁 31 ; p.164

<sup>25</sup> 康德以：「支配結果底發生的法則之普遍性……亦即事物底存在」釋「最廣義（就形式而言）之自然」（KGS, 4:421 ; 頁 43 ; p.73）

<sup>26</sup> KGS, 4:421 ; 頁 43 ; p.73

的不幸，這些不幸甚至多過他將得到的快樂。他因而縮短自己的生命。康德明言，出於我愛而以縮短自己的生命為原則，這必然會自相牴牾。這裡，我們可以看到康德所用的例子其實都是十分細緻。他並非一概地說了結自己的生命是不合乎道德法則，而是當出於自愛而自毀時，由於格準自身的矛盾而不能成為普遍的自然法則。

再看例子二，一個人為了解脫急難而作出承諾，並同時有意不守其諾言。這行為背後的格準之所以不能被普遍化，是因為這格準的普遍化會令承諾本身，以至透過許假諾而達到解決一己困難這目的均成為不可能。如行動者要達到解脫急難的目的，反倒要意願「許假諾」這格準不被普遍化。

雖然以上兩個例子都被康德稱為「內在不可能」，但這個「內在不可能」似乎是有兩層意思的。第一個例子代表了第一層的矛盾，這個矛盾來自該格準自身的矛盾，即格準本身就是不可能的。第二個例子代表了第二層的矛盾，這個矛盾來自該格準一旦被普遍化後，將跟其它格準相衝突。

再看例子三，有一個人儘管擁有自然稟賦，但寧可縱情享樂，也不願擴充其稟賦。雖然這行為背後的格準並沒有產生思辨上的矛盾，但一個遵從理性的意志，不可能意願這個格準成為一個普遍的自然法則。因為這格準會與產生它的意志所意願的不一致。康德認為這些稟賦是為各種自然的目的而被賦予人們的

(他認為自然是合目的性的)，而理性者必欲發展其稟賦。

最後看例子四，一個人儘管有能力幫助別人，而又看到別人面對極大的困厄而必須艱苦奮鬥，但卻不施以援手。跟例子二一樣，當這個行為背後的格準，一旦成爲一個普遍的自然法則，便會與其他格準相衝突。因爲理性的存有都需要愛與同情。

無上律令是否代表着一種空洞的形式主義？當行動者把其行動格準放到普遍化的測試時，往往會發現其格律存在着矛盾。這種矛盾不僅僅爲邏輯上的矛盾，從康德所引的例子中，包括爲了逃避痛苦而縮短自己的生命、爲自己解脫急難而許假諾、沈湎於享樂而荒廢天賦和看到別人處於極大的困厄而不施援手，我們不難發現他所講的「不能成爲一項普遍法則的格準」其實不單單取決於它會否產生內部矛盾，而且還取決於它是否不能被有理性者們**意願**爲一項普遍法則。若就康德專注探討道德最高原則的形式，並認定一切混雜質料的探究也都無法到達道德的最高原則而言，我們可以把康德的方法稱爲形式的（上文曾提及，根據康德自己的講法：形式的實踐原則，是指原則不考慮一切主觀目的）。但康德的道德最高原則卻絕對不是空洞的死理。雖然康德的道德的最高原則並不預設了任何經驗條件，但它是與一個普遍適用於理性者、有內容的自然秩序緊扣著的。



就如例子一所點出，這個「內部矛盾」，是建基於康德對自然的看法。為什麼自愛便不能自毀呢？因為一個理性的自然秩序，沒可能容許一種力量同時促進和摧毀生命。因此，如果一個行為的格準是出於我愛，而結果卻是必須要了結自己的生命，那麼這個格準自身即是矛盾的。康德於《實踐理性批判》中再次提到這個例子：「只要我自問，這個準則必須如何，一個自然才能依照這樣一條法則維持下去，它也就立刻被決定了。顯然，在那樣一個自然裡面，沒有人會任意結束自己的生命，因為這樣一種體制決不會是持久的自然秩序。」<sup>27</sup> 自然秩序理應講求生生不息，而不是任意催毀生命。例子三中表明人的稟賦是爲了各種自然的目的而被賦予人們，如果因縱情享樂而不擴充這些稟賦，那便違反自然的目的，既不能促進行動者自身的價值，同時也是不理性的意願。而例子四中則表明理性的存有都需要愛與同情，一個理性者不會意欲一個否定愛與同情的格準成爲其行動的法則。康德的道德的最高原則，並不是一個單純的、形式化的普遍性，而須要與自然的秩序相配合。

然而，如果我們仔細地看例子二，我們便會發現這個例子所指出的是一個純粹形式上的矛盾。康德的意思似乎是：只要透過分析「承諾」這概念，便可以察覺這格準的自相矛盾的地方。因此，許假諾這個行為無論在任何情況之下，都是不道德的。但在現實生活中，有些時候許假諾是道德上容許的，例如在一宗綁架案中，綁匪勒令我不可報警，否則便殺死人質。我在別無選擇的情況下，

---

<sup>27</sup> KGS, 5:44 ; 頁 46 ; p.175

只好先答應他。相信沒有人認為道德要求我們寧可讓人質死在歹徒手上，我也不應對綁匪許假諾。由於這種講法暗示了某些行為在任何情況下都是道德上不允許的，康德這例子容易招來詬病，被指責為不能適用於千變萬化的現實情況，而且容易出現僵化的道德教條，削弱了道德主體的重要性。

筆者無意否定康德這類例子可能引起的誤會，只希望在此點出，三個程式是為更具體地展示道德的最高原則而被提出，而這些例子，又是為了令程式更便於理解而被列出的。換言之，例子固然值得參考，但更重要的是返回康德道德理論的核心：善意志才是道德法則的唯一決定根據。而在第一程式中亦明言，善意志僅依意志可同時意願它成為一項普遍法則的那項格準而行動。在這個程式中，康德為何不說「僅依據它能成為一項普遍法則的那項格準而行動」，而說「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」？意願一詞正要指出，理性之內就包含了與普遍法則、與自然秩序相配的意願。

### **1a 道德律則的強制性**

然而，正如前述，人類並不是總根據理性而行，所以，一切由實踐理性而來的規則，包括明智的準則以及上述的道德律則，亦會以命令的形式向我們展現。「對於不以理性為意志的唯一決定根據的存在者，這個規則是一個命令，亦即是以表達了行動的客觀強制性的應當為其特徵的一條規則：「它意指：如果理性完全

決定意志，那麼行動就會不可避免地依照這個規則發生。」<sup>28</sup>

在日常生活當中，我們往往做出不合乎義務之事，只要我們每遇上這些情況時撫心自問：我們是否意願我們的格律應當成爲一項普遍法則？康德相信，答案將會是否定的。雖然我們具備判斷格律是否可能成爲普遍法則的能力，我們卻同時能夠不理會律令的要求、順從一己之私慾而破一次例，康德稱之爲「愛好對理性規範的反抗」<sup>29</sup>。這種反抗，不會推翻普遍化原則，反而突顯出人之立法性。

## 2. 目的自身

如本章開首所言，康德認爲所有理性行動都具有目的。一個完全沒有目的的行動不可能是理性的行動。康德並非認爲一個行動若道德上爲善，行動者就必不能懷有任何目的，只是堅持道德行爲背後的格準，不能包含行動本身以外的目的。如果一個行動以其自身以外的事物爲目的，例如以行動所帶來的後果爲目的，則行動本身也只能有一個相對的價值，即行動只會在能成功導致一個行動者所欲求的、偶然的目的時才有價值。這類行動，如前面所講，由假言形式的命令所演生。很明顯，康德不會接受這類行動爲善行。若然有人爲了其它目的而行出合乎義務之事，對康德而言，那只是一個巧合，決不是善行。康德明確

---

<sup>28</sup> KGS, 5:19-20；頁 18；p.153-154

<sup>29</sup> GW p. 47

地指出道德的行為本身便是目的，並有絕對的價值。就它不依賴自身以外的任何事物為條件而言，康德又稱之為「無條件的善」。

因此之故，以普遍為其形式的定言令式，仍有其目的（康德稱之為質料，所以他把第一程式稱為形式的，而把第二程式稱為質料的）。意志（準確來說，是善意志）根據此目的決定自己的行動。這個目的得對一切有理性者皆為有效，否則，定言令式就不可能為普遍。綜合上述所言，善意志不可能根據自身以外的任何東西為目的。換言之，在定言令式中，只有善意志自身可能為目的，而且必須以善意志自身為目的。

有理性者擁有意志，亦即依法則的表象而行動的能力。意志透過把法則表象，然後按之推演行動這過程來自我完成。這種自我決定與自我完成的特質，使意志必顯現自己為目的自身。

「有理性者被稱為『人格』，因為其本性已使他凸顯為目的自身，亦即不可僅被當作工具而使用的東西，因此就這方面而言，限制一切意念（而且是敬畏底一個對象）。所以，人格不單是主觀目的（其存在是我們的行動底結果，而對我們有一項價值），而是客觀目的，也就是其存在本身即目的的東西，而且是一項無法以其他目的（它們應當僅作為工具供其使用）取代的目的；因為若非如此，就根本不會有任何東西具有絕對價值。但如果一切價值均是有條件的，亦即偶

然的，則理性根本無法有最高的實踐原則。」<sup>30</sup>

所以善意志應根據以下法則行動：「如此行動，即無論在你的人格還是他每個人底人格中的『人』，你始終同時當作目的，決不只當作工具來使用！」<sup>31</sup>

一個「物」只能夠是一個手段，因為物並沒有意志，而只是應大自然的規律、或者一己的需求而變化，因而根本談不上是目的自身。但「人」便不同了，「人」有意志，他可以理性地選擇自己的行動，為自己定立行動的原則。而如果理性要有最高的實踐原則，那「人」便不可以只是工具，因為若然如此，他便不能理性地選擇自己的行動，而只有為一些隨時可變之目的效力。理性若沒有最高的實踐原則。這樣，道德之事也變成不可能，更不用說道德主體了。

「人格中的人」，或「人之所以為人者」所指的並非生物學上的或自然界中的「人」，而是指一具有道德價值的「人格性」。這目的之所以能「限制一切意念」，乃因為它不是眾多我們可以自行選取的主觀目的的其中之一，反而是一個無論你有什麼個人目的，都應被視為意志根據的客觀目的。任何道德法則都應以這個客觀目的為根據，也就是說，一個道德行為背後的格準，亦必須以這個客觀目的為根據。

---

<sup>30</sup> KGS, 4:428 ; 頁 52 ; p.79

<sup>31</sup> KGS, 4:429 ; 頁 53 ; p.80

康德接著以四個例子，進一步闡釋第二程式的意思。由於它們在內容上跟第一程式中的四個例子沒太大差別，所以筆者只希望在此點出它們與第二程式的關係。

在例子一中，如果一個人出於自愛而自毀，那麼他並沒有把自己看成目的，而是把自己作為逃避痛苦的工具，最終更把自己摧毀。而例子二中，如果一個人為了得到幫助而許假諾，那麼他是把別人只當作工具，因為他是在利用別人的理性而令別人相信他，好使自己得到幫助。故這兩個例子的行動，都不能保存目的自身；至於例子三和例子四，一個人如果耽於逸樂而荒廢天賦或一個人即使有能力也不伸出援手，那麼他雖然沒有摧毀目的自身，但他的行動並沒有把目的自身當作根據，因此這些行動，並不能促進目的自身的價值。不能保存目的自身亦即論述第一程式時已講及的思辯上的衝突；而不能促進目的自身亦代表著實踐上不可能意願。

### **3. 意志自律**

同一個最高原則，於客觀方面，即就法則而言，表達了其普遍性（第一程式）；於主觀方面，即就意志而言，點出其以目的自身（第二程式）。綜合兩者，得出一個「自我立法」的理念。我們可以說，當中「自我訂立」——即意志把法則表象，然後按之推演行動——的意思乃來自第二程式，而「法則」的概念——

— 即指其普遍性 —— 則來自第一程式。

道德律乃建基於一個理念，此理念為：每個有理性者的意志。而這個意志就是一個制定普遍法則的意志。所以善意志應根據以下法則行動：「**僅如此行動，即意志能憑其格準同時自視為普遍法則的制定者。**」<sup>32</sup>

行文到此，康德的道德主體已經豎立起來了。這個道德主體就是一個自我立法者，對於康德而言，意志之自律亦即是意志之自由。

「如果除了那個普遍的立法形式之外，並沒有其他的意志決定根據能夠用作這個意志的法則，那麼這樣一個意志必須被思考為在相互關係上完全獨立於現象的自然法則，亦則因果性法則。」<sup>33</sup> 這裡所講的因果性法則乃指自然的因果法則，而意志則是另一種因果性。如本章第一節首所言，行動的概念乃由因果概念導生出來。而當我們作道德判斷時，我們已經預設了人是可以對自己的行為負責。「意志是有生命者底一種因果性（就這些有生命者是有理性的而言），而自由便是這種因果性能無待於其外在的決定原因而產生作用的那項特質……由這說明衍生出自由底一個積極概念……既然因果性的概念包含法則的概念，而依據這些法則，由於我們稱為原因的某物，另一物（即結果）必然被設定，則儘管自由並非依乎自然法則的意志底一項特質，卻不因此是完全無法則的，而必

---

<sup>32</sup> KGS, 4:434 ; 頁 59 ; p.84

<sup>33</sup> KGS, 5:29 ; 頁 53 ; p.162

須是一種依乎恆常法則（但屬於特殊種類）的因果性……自然底必然性是致動因底一種他律，而意志的自由就是自律。」<sup>34</sup>

自由意志，最直接的理解就是意志可以無法則、無限制地運作。但這樣的一個意志是空虛的，康德甚至將之形容為一個荒謬之物。空虛的意志才是真正有限的意志。「（對於法則的一切質料——亦即欲求的客體——的獨立性）只是消極理解的自由，而純粹的並且本身實踐的理性的自己立法，則是積極意義上的自由。」

<sup>35</sup> 當意志意識到自己不受外物決定，並於一己之內置定使用之法，意志才是積極理解的自由。意志自律所指的就是意志與普遍法則之間的諧和關係。

以上三點，是我們在修養之路上很重要的發現，立下道德律者，不是任何權威，而是我們自己，縱使我們身為自然界的成員，但即使我們體內的動物性，也決不可以阻礙我們踐行道德。修養之路決不易走，但我們努力成就的，不是別的，而只是我們的善意志。

---

<sup>34</sup> KGS, 4:446 ; 頁 75 ; p.94

<sup>35</sup> KGS, 5:33 ; 頁 34 ; p.106



## 第二章 康德的道德主體觀

康德透過闡釋道德法則出發，來揭示一自律的道德主體。康德一直強調「對於人和一切被造的理性存在者來說，道德的必然性就是強制性，亦即義務，每一個以此為基礎的行為都被表象為職責，而不是表象為自己所中意的或可能會中意的行事方式。」<sup>36</sup> 道德法則對有限的人類總呈現為命令、戒律，道德法則對我們的意志做成強制，我們的實踐理性須抵抗感性的、主觀的願望等等。在這種對道德的詮釋中，主體於實踐道德時會處於怎樣的情感狀態？雖然康德極力拒絕讓情感於我們的道德生活中擔當積極的地位，但我們依然可以問這個問題，因為一個整全的、有血有肉的人必同時具備理性與情感。在康德的倫理學中與道德法則相應的情感乃敬畏。

### 第一節 主體的情感狀態——敬畏

道德律作為一個意志的規定根據，在我們內心會必然引起什麼作用？「只要那一個人比較自己本性的感性偏向與道德法則，道德法則就不可避免地貶損。」<sup>37</sup> 就其否定的作用而言，道德律消滅着我們自私的愛好，並讓我們明白，除了道德律外，再沒有任何東西——包括我們平日看重的經驗條件——能令我們有尊嚴。基於這些原因，道德律使我們感到謙卑，這是其否定的作用。

---

<sup>36</sup> KGS, 5:81-82；頁 88；p.206

<sup>37</sup> KGS, 5:74；頁 81；p.200

至於道德律在我們內心所引起的肯定的作用，就是喚起我們對道德法則的敬畏：

「(道德法則) 是敬重的對象，因為它針對主觀的對抗，亦即我們之中的稟好削弱自負，並且因為它甚至平伏自負，亦即貶損自負，它就是最大敬重的對象。」

<sup>38</sup> 敬畏就是這種結合著肯定與否定面向的情感。康德認為，它可被喚作道德情感。我們明白了敬畏乃道德律在我們心中所引起的作用<sup>39</sup>，那敬畏究竟是一種怎麼樣的情感狀態？

康德於《道德底形上學之基礎》第一章第七節為「敬畏」所下的註釋，表示它一方面類乎恐懼，一方面類乎愛好：「敬畏根本是一項傷害我的我愛的價值底表象。是故，敬畏之為物，既不被視為愛好底對象，亦不被視為恐懼底對象（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。就其為法則而言，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(敬畏) 在第一方面類乎恐懼，在第二方面類乎愛好。」<sup>40</sup>

在這段引文中，康德透過點出了敬畏與恐懼及愛好的相似之處，試圖形容敬畏這種情感。道德法則一方面對我們有一種強制性，我們因此而抑制自己的私慾。

---

<sup>38</sup> KGS, 5:73；頁 80；p.199

<sup>39</sup> 關於敬畏作為動力的論述，將留待本章第三節闡述。

<sup>40</sup> KGS, 4:401；頁 19；p.56

在這方面而言，道德法則令我們產生的敬畏，有點像恐懼。另一方面，道德法則是意志自行訂定，因此說敬畏之感又與愛好相似。

在《實踐理性批判》，康德對敬畏有更詳盡的描述：

「敬重遠非一種快樂的情感，因而相對於某一個人時我們僅僅不情願地讓位給它。我們試圖找出某種能夠使我們減輕敬重的負擔的東西，找出某種責難以補償由這個實例給我們帶來的貶損。……同時，敬重之中的不快又是如此之微小，以致一俟我們捐棄自負而允許那敬重產生實踐的影響，我們又會對這條法則的壯麗百看不厭，而且當靈魂看見神聖的法則超越自己及其有缺陷的本性之上時，就相信自己亦同樣程度地昇華。」<sup>41</sup>

在此我們似乎可以看到康德所講的、類乎恐懼又類乎愛好的情感，是我們意識到道德法則的神聖莊嚴，並與之相比，發現自身的缺陷，而同時又相信自身會因著這神聖的道德法則而有所提升之後引起的。亦因此，康德說敬畏是一種源自理性的情感：「縱使敬畏是一種情感，它卻不是透過（外在於意志的）影響而接受的情感，而是透過一個理性概念而自生的情感，且因此與所有可歸諸愛好或恐懼的前一種情感不同類。」<sup>42</sup> 敬畏是一種情感，但與其他的情感不同。其他的情感是被外物所激起的，例如，當我們來到美麗的海岸，心中就會生起一

---

<sup>41</sup> KGS, 5:77；頁 84；p.202-203

<sup>42</sup> KGS, 4:401；頁 19；p.56

份喜悅，繼而有一種要留在這裡的欲望；當我們經過臭氣沖天的垃圾站，心中就會生起一份厭惡，不欲多留半刻。這種情感是感受性的。就敬畏與其他的情感，有著不同的來源而言，敬畏是一種不同類的情感。敬畏被稱為道德情感，以別於感受性的情感，乃因為它並非透過對象的刺激而接受的情感，而是起源於我們對道德的確認，亦即源自理性。

康德似乎預設了每個人都會產生敬畏。這一點可進一步說明這種道德情感與感受性的情感的不同之處。感受性的情感因人而異。有些人喜愛音樂，一聽見音樂便滿心喜悅；相反，有些人一聽到音樂便覺得煩擾。感受性的情感建基於我們的感官、喜惡，以及我們所感取的對象。而敬畏，如果是普遍的道德法則對不完全的理性者作用而引起，或者是不完全的理性者對普遍的道德法則的確認的話，則這情感似乎是普遍的，因為似乎每個人（只要他是一個不完全的理性存有），一旦與道德法則連繫，就必定會產生敬畏。

道德法則對有限的人類總呈現為命令，並對我們的意志做成強制，而與道德法則相應的情感乃敬畏。敬畏代表著主體內部理性與感性的衝突。就人類不可能擺脫性好而言，主體內的這種衝突永遠不會止息。這種理性的，甚至似乎是普遍的情感，對康德所講的道德主體帶來了甚麼影響呢？

透過以上的論述，我們可以看到，對情感於道德生活上的地位，康德大致上抱消極的態度。這樣理解下的道德主體引|申出兩個問題：

一、 我們作道德判斷的時候，不能以情感作為判斷的根據，而這與我們日常的生活經驗並不吻合。

二、 我們實踐道德行為的時候，情感並不能起積極的作用，於是便需要面對一個困難：我們為何會有推動力來作道德的事？

三、 康德提出了「敬畏」來解答第二問，其效果是否令人滿意？

而敬畏的提出，帶來了新的問題。敬畏是一種緊張的狀態，代表著主體內部理性與感性的衝突，在這種詮釋下：

一、 道德意志在甚麼程度上具有主宰性？

二、 所指出的又是怎麼樣的道德境界？

而一個對道德主體的完備的描述，必能解答以下三個問題：

一、 我們是否能夠踐行道德？

二、 我們踐行道德的動力何來？我們能達到怎樣的道德境界？

三、 我們為何要踐行道德？踐行道德對我們的生命而言，有什麼重要性？

以下三節將依這三個問題來鋪展。而對於康德的看法，筆者認為我們可參看中國儒學家王陽明的講法，以展現另一種對道德主體的論述之可能性。康德與王陽明均確立了一個無需依靠任何經驗而為普遍客觀的道德主體，並謂這個道德主體才是道德判斷與實踐的根據。康德以意志自律言道德主體，陽明肯定心即理，並以良知為心的內容，確定一切價值規範皆源自主體的自覺能力。而這一點，在康德與陽明看來，更是使人之所以為人者。無疑，我們可將兩者皆歸為自律倫理學，然而，二人所展現出來的道德主體卻有著不同的性格。

我們將於下文透過闡述王陽明的道德理論，進一步揭示康德道德理論對主體的一些前設，並揭示康德的道德主體觀並非在所有文化下都為人接受。最後，本文亦希望帶出道德主體觀與道德境界的密切關係，以點出不同道德主體觀的意義。

## 第二節 我們是否能夠踐行道德？

這三個問題中的第一問自然是任何道德理論中最基本的。我們最起碼要肯定人具備為善的能力，而此能力又可分二方面說明。我們除了從主體能夠作為道德判斷的根據來說，也須從主體能夠按此判斷來實踐道德來說。唯有肯定主體能在面對獨特的境遇時能夠分別出道德的要求，並且肯定主體能在深知怎樣行動才能合乎道德的同時，能把這要求實踐出來，我們才可肯定主體能夠為善。在這一步所強調的是能力，而非動力。如，某人極其飢餓，他明白不可偷竊，但如果他無法主宰自己的意志，無法克服自己的飢餓感，使他只有不惜一切地滿足自己的食慾，則他怎說得上具有行善的能力？在肯定了他有此能力後，我們再談動力的問題。

### 1. 知善知惡是良知

循陽明學說之發展，先被提出的，當是「良知」的概念。「良知」究竟所指為何？

「四句教」中對「良知」作了以下說明：「知善知惡是良知。」而於〈大學問〉中，亦以「良知」為「是非之心」：「良知者，孟子所謂是非之心，人皆有之者也……凡意念之發，吾心之良知無有不自知者。其善歟，惟吾心之良知自知之；

其不善歟，亦惟吾心之良知自知之。」<sup>43</sup>

陽明肯定人皆有良知，我們但凡生起意念，良知必能察其善惡。單就此兩段引文看來，良知似乎是人所具有的一種知性的能力，就如我們擁有分別形狀是圓是方的能力一樣，我們可運用良知來分別善與惡。

若果良知僅為一個判別善惡的知性能力，那麼，良知在意念之形成上扮演著怎麼樣的角兒？單去說明人之能判別是非並不足夠。道德生活總離不開實踐的。所以僅僅一個知性能力對我們的道德生活而言，作用極其有限。最起碼，我們要求主體在判別是非後，有能力控制意志，使之把善念實行出來，把惡念去除。

王陽明所謂的「良知」，對於我們的意念有沒有主宰作用？

## 2. 良知貫注意志

陽明強調良知必得貫注意志，關於這一點，我們參考〈傳習錄〉上，對「知行合一」闡述：

「未有知而不行者；知而不行，只是未知。聖賢教人知行，正是要復那本體，不是著你只恁的便罷。故《大學》指箇真知行與人者，說如好好色，如惡惡臭，

---

<sup>43</sup> 《王陽明全書》(一)〈大學問〉p.122



見好色屬知，好好色屬行。只見那好色時，已自好了，不是見了後，別立箇心去好。」

又謂：「知是行的主意，行是知的功夫，知是行之始，行是知之成。」<sup>44</sup>

知，指良知，乃就價值判斷而言。行，固然就實踐而言，但行不只指外顯的行動，因為行為必由特定的意念所展開。是故知行合一並不是指行動必然符合良知的指引。知之所以必然與行合一，乃因為良知不單單是個判斷，在道德判斷成立之時，良知也決定了意志的取向。這是知行合一的其中一層意思。

在此段引文中，陽明引用「好好色，惡惡臭」來講述好善惡惡。當我們判斷某事為好（雖然在上述引文中的「好」與「善」有別，但我們仍可以借此比喻去了解陽明所謂的良知與實踐合一），我們的意志就自然「好」之、意願之，而當我們判斷某事為惡，我們的意志就自然「惡」之、排拒之。可見下判斷之際，亦同時決定了意志的取向。同樣地，我們的意志對善惡也有好惡，這個好惡正表示了意志的取態，我們的行為亦循這種取態而開展。如此看來知行是合一的。這就是良知貫注於意志。

陽明以良知為道德主體的內容，於工夫方面則言「致良知」。本章未能就兩者於

---

<sup>44</sup> 《王陽明全書》（一）〈傳習錄〉上 p.3-4

成德工夫方面作深入論述，不過我們可以根據陽明的「致良知」說來進一步把握陽明所謂的「良知」。

「雖妄念之發，而良知未嘗不在，但人不知存，則有時而或放耳；雖昏塞之極，而良知未嘗不明，但人不知察，則有時而或蔽耳。」<sup>45</sup>

正因良知有時而或放，有時而或蔽，故有致良知之工夫。所謂致，取其極致之意，亦即釋為「充足實現」、「完滿擴充」。而令良知不被放失、遮蔽，並充足地實現，就是誠意，亦即使意志得以純化：「然意之所發，有善有惡，不有以明其善惡之分，亦將真妄錯雜；雖欲誠之，不可得而誠矣。故欲誠其意者，必在於致知焉。」<sup>46</sup> 又云：「今欲別善惡以誠其意，惟在致其良知之所知焉爾。」<sup>47</sup> 如此看來，我們能藉著知的充擴而使意志常根據良知之所知來生發。換言之，良知除了能知善惡，也能主宰人之意念。

事實上，陽明多次稱良知為「心之本體」，例如：

「良知者，心之本體，即前所謂恆照者也。心之本體，無起無不起。雖妄念之

---

<sup>45</sup> 《王陽明全書》（一）〈答陸原靜書〉 p.51

<sup>46</sup> 《王陽明全書》（一）〈大學問〉 p.122

<sup>47</sup> 同上

發，而良知未嘗不在。」<sup>48</sup>

「良知者，孟子所謂是非之心，人皆有之者也。是非之心，不待慮而知，不待學而能，是故謂之良知；是乃天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也。凡意念之發，吾心之良知無有不自知者。其善歟，惟吾心之良知自知之；其不善歟，亦惟吾心之良知自知之。」<sup>49</sup>

陽明謂良知乃「人人所同具」的心之本體。良知作為心之本體，不會因經驗的條件而生滅變化，陽明甚至以「恆照」喻之。陽明肯定人人皆有道德自覺。人之欲望無窮，我們卻總深知良知所指示的方向，總有應該、不應該的道德意識，這不是反顯示出良知之真實嗎？當我們比照經驗，發現良知偶被私欲所蔽，但我們不能因此而推翻良知本身，只是良知受私欲所隔，未能充分實現。而良知若能充分發用，就必貫注意志、決定行動。

### 3. 「純粹理性自身獨自就是實踐的」

「人們能夠做某事，如果某事已經被要求 [人們應當做此事]」<sup>50</sup>。康德透過闡明理性的實踐使用，來肯定主體的道德能力。康德指出理性除了功利的使用

---

<sup>48</sup> 《王陽明全書》(二)〈答陸原靜書〉p.51

<sup>49</sup> 《王陽明全書》(一)〈大學問〉p.122

<sup>50</sup> KGS, 5:31；頁 31；p.164

外，還可以作另一種使用，就是「給予(人)一條我們稱為道德法則的普遍法則。」

<sup>51</sup> 這些原則可以無涉於主體偶然的情感、欲望、境遇或目的而成爲普遍。如上文所講，單是提供道德法則並不足夠。道德生活總離不開實踐，而純粹理性也是實踐的：「純粹理性必定是獨立而自為地實踐的，這就是說，通過實踐規則的單純形式決定意志，而毋須設定任何情感、從而作為毋須愉悅與不愉悅的表象作欲求能力的質料」<sup>52</sup>，理性不只是給出道德法則，更要規定意志，從而推動行爲。康德強調，在這過程中，理性本身並不需要情感作爲中介。

唯有挺立一有主宰性的道德主體，始能說及自律道德。當然，只講主體具有主宰一己的意志之能力，對自律道德的議論來說並不足夠。接下來，我們就要問這個實踐法則的根據是否在主體本身？

#### 4. 道德主體乃道德規範的根據

康德強調道德的普遍、絕對及純粹。他除了清楚界分道德與個人的幸福、喜好、利欲的領域，更指出道德的這種普遍性及純粹性，並非植根於主體以外的概念(例如上帝)，而是建立在主體的自律性上。康德極言人之立法性，旨在說明主體才是道德判斷的根據。至於陽明，他在良知說初立時提出的「知行合一」，對「心即理」亦有其見解。我們現就此二說，來說明陽明所講的道德主體乃道德

---

<sup>51</sup> KGS, 5:32 ; 頁 32-33 ; p.164

<sup>52</sup> KGS, 5:24 ; 頁 23 ; p.158

規範之根源。

知行乃合一的，「知而不行，只是未知」<sup>53</sup>。知與行乃一體之兩面，「知之真切篤實處，即是行，行之明覺精察處，即是知。」<sup>54</sup> 換言之，就其理性一面來說，是知；就其踐履一面來說，是行。上文提到，知之所以必然與行合一，乃因良知決定了意志的取向。而反過來說，行之所以與知必然合一，理由在於行為的道德性在於意念。關於這一點，我們可透過陽明對「心即理」的見解補充說明。

「且如事父，不成去父上求個孝的理？……都只在此心，心即理也。」<sup>55</sup>

「夫物理不外於吾心，外於吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物邪？心之體，性也。故有孝親之心，即有孝之理，無孝親之心，即無孝之理矣。」<sup>56</sup>

陽明所言之理，乃道德意義之理。物理，指行為之規範。心，指有主宰性的自覺能力。換言之，「心即理」實指一切價值規範皆源自此自覺能力。常言侍奉父母以孝，但一個行為何以為孝？難道基於行為本身的內容嗎？譬如說，孝子賢孫總對祖上不忘祭祀，對父母噓寒問暖。那麼，我們是否只做到以上的行為，

---

<sup>53</sup> 《王陽明全書》(一)〈傳習錄〉上 p.3

<sup>54</sup> 《王陽明全書》(一)〈答顧東橋書〉p.35

<sup>55</sup> 《王陽明全書》(一)〈傳習錄〉上 p.2

<sup>56</sup> 《王陽明全書》(一)〈答顧東橋書〉p.35

就算是孝子呢？行爲的道德性，非僅僅來自外在的行爲，我們還得視乎行動者有沒有一個孝親的心。在此，陽明以事父爲例，一個行爲之所以爲道德，就是因爲它是出自我們的道德自覺，而不是因爲行爲本身符合任何外在的標準。我們亦不是透過認知道德的概念始能行善，而是透過去除對心之遮蔽，使心全循天理之方向來推演行動。「此心無私欲之蔽，即是天理，不須外添一分。」<sup>57</sup> 這裡所謂的天理，正是點出道德規範的普遍性。

## 5. 「心」與「純粹實踐理性」

陽明言心，康德則言純粹實踐理性，兩者對道德主體作了怎樣的規定？

上文講到道德規範的普遍性，一旦言及普遍性，自然就聯想到康德對道德法則的規定。康德透過闡釋道德法則出發，來揭示一自律的道德主體。康德如何思考「法則」這概念？法則之爲法則就有其普遍、必然之義，亦因此康德認爲情感不能做爲道德法則的根據：「想要做到這一點<sup>58</sup>，最要緊的是以一事爲戒，此即：我們切不可產生念頭，想從人性底特殊性質去推衍出這項原則底實在性……從人底特殊自然稟賦、從某些情感和癖好，甚至可能的話，從人類理性獨有的一種特殊傾向（它不一定適用於每一個有理性者底意志）推衍出來的原則，固

---

<sup>57</sup> 《王陽明全書》（一）〈傳習錄〉上 p.2

<sup>58</sup> 根據上文下理，這一點指：證明實際上有道德的最高法則存在。這項法則以定言令式爲其形式。道德的最高原則沒有任何外在的動機，卻對我們的意志造成強制。遵守這項法則是我們的義務。 KGS, 4:425；頁 48；p.76

然能提供我們一項格準，但無法提供一項法則；就是說，它能提供一項主觀原則（我們具有可依此原則而行動的癖好和愛好），但無法提供一項客觀原則（即使我們的一切癖好、愛好和自然結構均反對，我們仍奉命依此原則而行動）；甚至，主觀的原因對此事越少支持、越多反對，越是證明一項義務中的命令之莊嚴和內在尊嚴，但不因之絲毫削弱法則底強制，而使其有效性有所減損。」<sup>59</sup> 康德指出，從我們特殊的、偶然的稟賦、情感等，雖然在某些時候能提供我們行動的格準，可是，格準一旦以偶然的條件做為基礎，它就是主觀的行動準則，而不能成為普遍的道德法則。拒絕讓情感作道德法則的根據，使得一些我們日常認為是道德的行為失去了道德價值。祭祀便是一例。「祭如在，祭神如神在。子曰：吾不與祭，如不祭。」<sup>60</sup> 若果我們在祭神、祭祖時，對所祭的神明、先祖沒有絲毫敬意、思念，一切儀式便頓然成為了一場鬧劇。這種敬意與思念是令祭祀具有道德價值的根據。而令行為具有道德價值的情感，是否如康德所指，乃特殊的、偶然的呢？讓我們留待稍後討論。

康德拒絕讓情感作道德法則的根據，可想而知，康德所講的道德意志並不滲雜任何情感元素：「一切通過德性法則的意志決定的本質性東西就是：它作為自由意志，因而不但無需感覺衝動的協助，甚至拒絕所有這種衝動，並且瓦解那能夠與上述法則相抵觸的一切稟好。」<sup>61</sup> 主體於踐行道德時，除了沒有感性衝

---

<sup>59</sup> KGS, 4:425；頁 48-49；p.76-77

<sup>60</sup> 《論語·八佾第三》

<sup>61</sup> KGS, 5:72；頁 79；p.199

動參與作用外，當他的私欲與道德法則有衝突時，他意志便會試圖壓抑自己的私欲。

陽明雖言理，而天理也是爲了點出道德之普遍性，然而，此普遍的要求是否必然把情意排拒於外？

儒家以心言性，以心來講人之所以爲人的基礎。孟子提出的四端，除了包括理性的一面（是非之心），更包括情感的一面（惻隱、羞惡、辭讓之心），可見孟子所講的主體，雖有普遍義，但即沒有排拒情感、感觸等，甚至說，這心可統攝認知、情意。以心言性，正表現出儒者所講的主體，是一個兼具情感的主體，準確來說，儒者並未把情理二分。當我們謂情中有理、理中有情時，所講的情，已不同於康德所排斥的感受性的情感，而是一種心所本有、具普遍性的情。陽明承儒家傳統，視理與情爲合一。陽明所言的良知兼含一種普遍的情意：「良知只是個是非之心，是非只是個好惡，只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。」<sup>62</sup> 康德界定好惡爲偶然的、經驗的，但當我們見孺子將入於井，無人不引起惻隱之情。這種惻隱之情，是人心所本然具有的。而由此惻隱之情的直接顯露，我們就可體會到良知在發用。這個知，不但沒有脫離情意而知，更是由情中知。而這種情感，更是普遍的。

---

<sup>62</sup> 《王陽明全書》（一）〈傳習錄〉下 p. 92



### 第三節 我們踐行道德的動力何來？由此展現出怎樣的道德境界？

如本章開首所言，要真正確立一道德主體，除了肯定其判別善惡的能力外，更要肯定人能憑一己之力為善去惡。本節將就行善的動力問題作論述，此又論述應分為兩個層次：一、道德自覺本身就有將覺知付諸實踐的要求；二、這個道德自覺如何能推動時有私慾的凡人實際上履行道德。

#### 1. 康德以敬畏作為踐行道德的動力

第一點之所以重要，是因為如果道德主體只能判斷，卻沒有箝制意志的能力，那麼道德判斷為一事，道德實踐又是另外一事。是故康德強調「純粹理性本身即能實踐」，而不須借助任何情感來決定意志。然而，有關純粹實踐理性如何能推動我們履行道德的問題對康德來說，尤為艱難。康德於《實踐理性批判》有關動力的論述中，首要說明的是：「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。倘若意志決定雖然也合乎道德法則而發生，但僅僅借助於必須被設定的某種情感，而不論其為何種類型，因此這種情感成了意志充分的決定根據，從而意志決定不是為了法則發生的，於是行動雖然包含合法性，但不包含道德性。」<sup>63</sup> 康德認為我們服從道德法則，絕不能是為了逃避某些負面情緒或為了得到某種愉悅。雖然康德一方面以此來說明理性必然

---

<sup>63</sup> KGS, 5:71；頁 77-78；p.198

意欲以自我立法，並據此推衍行動來呈現自己，但另一方面，有限的理性存有恆為感性影響，於是康德認為人的意志始終與神聖意志有別。法則對於意志是一項命令，即是說，有一種強制性。而這一點正正反映出我們的意志永不可能是神聖的。對神聖意志來說，祂永不可能跟道德法則相衝突。但對於凡夫俗子而言，道德的要求總呈現為一種強制，這種意識在決定我們的意志時，常常違反了我們的一般的喜好。既然如此，我們便要解答使我們甘心情願踐履德行，而不去把內心惡的（但往往會為我們帶來利益、快樂的）意念付諸行動的動力何來？

「動力被理解為存在者意志的主觀決定根據，而這個存在者的理性憑其天性並不必然合符客觀法則，那麼由此得到如下結論：第一，人們決不能賦予神的意志以動力，[其次] 但是人類意志的(以及每一個被創造的理性存在者的意志的)的動力決不能是某種與道德法則不相同的東西。」<sup>64</sup> 而這個「動力」的提出，只是針對有限的理性者言，因為只有我們才有「意念何以跟隨純粹實踐理性」的問題。這個問題，反過來說，就是「純粹實踐理性如何作用於不完全的理性存有」。康德似乎一方面稱這個問題乃人類理性無法解決的<sup>65</sup>，而同時又強調，行善的動機不可能是別的，而只能是道德律。但這種說法仍不能解答我們何以

---

<sup>64</sup> KGS, 5:72 ; 頁 78 ; p.198

<sup>65</sup> 「因為一條法則如何能夠自為地和直接地成為意志的決定根據（這也正是全部道德性的本質所在）這是一個人類理性，無法解決的問題，而與自由意志如何可能這個問題乃是同出一轍的。」 KGS, 5:72 ; 頁 78 ; p.198

有動力行善的問題，因為問題的出現，正在於即使純粹實踐理性已給出普遍的道德法則，但純粹實踐理性仍因著我們的一些個人的主觀因素的阻撓而無法完全落實。

康德接下來提出「敬畏」以作為踐行道德的動力：「對於道德法則的敬重是唯一而同時無可置疑的道德動力，並且這種情感除了僅僅出於這個根據的客體之外就不指向任何客體。」然而，敬畏對道德主體所造成的推動力，是曲折地發生的。「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，其因果性只能是由法則決定的，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。現在這種限制在情感上發生了一種作用，產生了不快的感受，這是能夠依據道德法則先天地認識到的。」道德律限制了主體之內一切偶然的意念。我們畢竟是具情感的存有，這種限制會令我們產生某種不快。「但是，因為這種限制到此為止單單是否定的作用，由於發源於純粹實踐理性的影響，它首先在稟好乃是主體的決定根據範圍內抑制了主體的活動，從而抑制了有關主體個人價值的意見（這種價值與道德法則不相契合就變得一無足取）」，若果我們單從其制限處着眼，道德律對我們情感上的影響就是終止了我們的自大，使我們謙卑。但這種謙卑，如何推動我們根據道德法則行動？<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> KGS, 5:78 ; 頁 85 ; p.203

「於是，這個法則對於情感的作用就只單單是貶損，後者我們雖然能夠先天地洞察，但是於此我們不能認識純粹實踐理性法則作為動力的力量，而只能認識對感性動力的抵抗……每一次減少某個活動的障礙就是促進這個活動本身。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為之中，只是因為主觀的(本能的)原因妨礙了它。因此，對道德法則的敬重，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的然而却間接的作用，從而它也必須被看作活動的主觀根據，亦即被看作遵守法則的動力以及一種適合法則的生活的根據。」<sup>67</sup> 可見康德認為敬畏乃間接的推動力，它透過減少理性實踐時的阻力來協助純粹實踐理性落實。「[敬畏] 單純關涉實踐的東西……[敬畏]既不能算作愉快也不能算作痛苦，然而產生了對於遵守法則的一種關切 (interest)，這種關切我們稱之為道德的關切。」<sup>68</sup>

問題是，如果我們要借著敬畏始能對道德產生關切，以充分令我們可受性好影響的意念服從道德法則，亦即服從純粹的實踐理性。如此說來，即單憑純粹實踐理性本身不足以推衍行動，它必須借助敬畏之力。一方面康德否認這敬畏為理性的一部分，而另一方面這敬畏源自理性，並是理性作用於感性存有的必然結果。再者，這敬畏在人類的道德生活中並不是可有可無的，敬畏也不是擔當

---

<sup>67</sup> KGS, 5:78-79；頁 85-86；p.203-204

<sup>68</sup> KGS, 5:80；頁 87；p.204

一輔助的角色。因為，一、只要理性一旦作用於有限的有理性者，敬畏就必然作為一個後果地被產生；二、有限的有理性者必得借著敬畏而被推動起來。如此看來，康德極力捍衛的理性與情感的分野，現在反而失去了意義。因為，如果我們將敬畏，作為一種情感，理解成理性以外的東西，理性自身又何以是實踐的呢？我們只有將敬畏這種情感，理解為更廣義而言的理性的一部分，理性才足以為實踐。

這種敬畏之感，會一直伴隨著我們的道德生活。有限的理性存有不可能完全樂意地去執行一切道德法則，因為我們總有一己之私，這種私心會成為誘使我們違反道德的力量。「因為它是一個創造物，因而就他為完全滿足自己的狀況所需要的東西而言，一向不是獨立自足的，所以他就決不可能完全去除欲望和稟好；因為後者依賴於身體的原因，所以不會自動地符合源泉與其迥然有別的道德律法則；因此，鑒於這些欲望和稟好，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，即便這種遵守不是出於樂意」<sup>69</sup>。這種不可根除的欲望與愛好，作為行動主體的必然構成部份，總對我們的道德實踐多加阻撓。若我們一方面承認有內在、自發的道德能力，這種能力可直接規定主體的意志，另一方面卻說這能力對同樣內在於主體並阻礙它實現的障礙物毫無辦法，只能任由這些惡念在每一次抉擇時起現並阻撓自己實踐道德，那麼，這種道德能力，怎算得上對

---

<sup>69</sup> KGS, 5:84 ; 頁 91 ; p.207

主體有主宰的、規定的作用？在此，我們就可以看到陽明極言良知能使意志得以純化並立良知為「心之本體」之用心。

## 2. 陽明言好善惡

正如前述，陽明強調良知必得貫注意志，當我們評斷某事為善，我們必同時「好」之、意願之，反之亦然。正因為陽明接納這種好惡，作為道德主體的一部份，於是，陽明就比較容易回答本節的第二點，即，這個道德自覺如何能推動時有私慾的凡人實際上履行道德。陽明肯定這種好惡，即肯定了主體內在已有一種把道德的要求實際踐履出來的動力。但如果我們把好惡看成行善的推動力，會否令道德失去了普遍性？當我們把道德實踐者當作一個整全體來論述，我們就不可能忽視其情感的部分。我們可能對情感作出排斥，免令道德失去普遍性，也可以去說明情感之普遍面。「喜怒哀懼愛惡欲謂之七情，七情俱是人心所合有的，但要認得良知明白……七情其自然之流行，皆是良知之用，不可分別善惡，但不可有所著。七情有所著，俱謂之欲，俱為良知蔽，然才有著時，良知亦會自覺，覺即蔽去，復其體矣。」<sup>70</sup>再以孺子入於井為例，自然流露的惻隱之情，不同於我們通常的、對某物的執愛，或者對某人的、帶偏見的反感。惻隱之情不帶來任何私慾。陽明言好善惡，實承認著一種普遍的、先驗的情。這種情，與理一樣，可在作道德判斷時有著積極的作用。而在實踐方面，亦有著積極的

---

<sup>70</sup> 《王陽明全書》(一) 〈傳習錄〉下 p. 92

推動作用。情中有理，顯示陽明講的好惡，又或者孟子所言的惻隱，並非於一般的情/理對反的層面上去講的。

### 3. 敬畏與自得

以上兩節分別講述了康德對情感的排拒在道德判斷以至其實踐上所造成的理論困難，以下就其理論中道德實踐主體所呈現的狀態，與陽明所言的作一對照，以顯出兩套理論下的道德主體在行動時心境上的差別。

如前所述，康德強調普遍的道德法則，道德法則必是定言的，並對我們的意志呈現為命令。換句話說，一個道德主體於實踐之時所意識到的，乃道德的強制性。這種講法，除了如前所說，無法解釋實際上令我們做道德行為的動力之外，更表示了行動者是在一個自我強制的狀態下行善。與道德的命令相對應的感性狀態，就是敬畏。

康德所講的敬畏，反映著實踐者一種矛盾、緊張的狀態，而陽明則言灑落，以說明道德實踐的最高境界，乃具有自得和樂的心境：「夫君子之所謂敬畏者，非所恐懼憂患之謂也，乃戒慎不睹，恐懼不聞之謂耳。君子所謂灑落者，非曠蕩放逸，縱情肆意之謂也，乃其心體不累於欲，無入而不自得之謂耳。夫心之本體，即天理也。天理之昭明靈覺，所謂良知也。君子之戒慎恐懼，惟恐其昭明

靈覺者或有所昏昧放逸，流於非僻邪妄而生其本體之正耳。戒慎恐懼之功無時或間，則天理常存，而其昭明靈覺之本體，無所虧蔽，無所牽擾，無所恐懼憂患，無所好樂忿懣，無所意必我，無所歉餒愧作。和融瑩徹，充塞流行，動容周旋而中禮，從心所欲而不踰矩，斯乃所謂真灑落矣。是灑落生於天理之常存，天理常存生於戒慎恐懼之無間。」<sup>71</sup>

陽明所講的「灑落」與「敬畏」乃一本體和工夫的關係。然而我們應如何理解這種關係？敬畏乃君子之戒慎恐懼其良知或有被蒙蔽、放失。敬畏並非由道德法則帶來的，而是道德主體的自我警覺。灑落乃心之本體無私欲所蔽，充塞流行，能從心所欲而不踰矩之境。「戒慎恐懼之功無時或間，則天理常存。」良知時刻警覺則全然無所蔽，這不就是天理之朗現嗎？主體自能達從心所欲而不踰矩之理想之境。這種自得、和樂是修德之人最理想的境界，事實上，這本來就是道德主體最自然的狀態。換言之，儒學肯定人們能夠讓道德意識自然流露，而不是只能處於一種內部衝突和鬥爭的狀態。

讓我們重提第一章開首處關於放棄游泳而幫助他人支付車費的例子，以具體說明康德與王陽明對於道德實踐者於心境上的分別。無疑，從結果上看來，我們可以說幫助他人支付車費會破壞了我原來游泳的計畫，令自己的愛好無法實現。但實踐者的心境上卻有不同的可能。我可能想到若果給他支付車費，自己

---

<sup>71</sup> 《王陽明全書》(二)〈答舒國用〉p. 33



便會失去了游泳的機會，也就失去了一個美好的下午。於是，我心裡面既有保留金錢作游泳池入場費的念頭，也有幫助他人的念頭。我可能猶豫了一、兩分鐘，發現車上真的沒有其他人伸出援手，才忍痛幫助他。康德所講的敬畏的其中一個面向，就是箝制著我們的私欲。這當然切合我們部分的道德經驗。但實踐道德的過程不一定是掙扎的。而陽明所言的灑落則展示了另一個可能：在我看見那不夠車資的初中生的一瞬間，我根本沒有生起任何欲念。我只有一個念頭，而這個念頭是完全與良知的呼聲相符。這個念頭就是：「幫助他！」就在那一個瞬間，對我來說，根本沒所謂私欲，因而也沒有所謂克服，我甚至突破了「人欲/天理」的對分，只是讓良知自然流露。

在這裡，我們的重點不是陽明於數量上比康德提供了多一個可能性，而是兩者對於理想的生命形態的不同詮釋。對於康德來說，道德生活就是無止境的掙扎，是一場不會停止的拔河：「在全足的理智存在者那裡，意願被正確地表象為不可能是一條同時並非客觀法則的準則；出於這個原故而賦予意願的神聖性概念，縱然不使這種意願超越一切實踐法則，卻也使它超越了一切起限制作用的實踐法則，因而超越了義務和職責。意志的這種神聖性同時就是一個必定充任榜樣的實踐理念，無止境地趨近這個理念是一切有限的理性存在者惟一有權做的事情，並且這種神聖性也就把因此而稱為神聖的純粹道德法則持續而正確地置於他們眼前；有限的實踐理性能夠成就的極限，就是確信他們的準則朝著這個法

則的無窮前進，以及他們向著持續不斷的進步的堅定不移：這就是德行；而德行自身，至少作為自然地獲得的能力，是絕對不能完成的……」<sup>72</sup>

如果神聖的意志乃指其所提出的準則，在任何時候也與客觀法則相符合，那麼，康德認為，對於人類來說，所謂成聖之境並不可能。首先，這種不可能，當然是由於我們永遠受性好的影響。但這不單只是「人是否可能成聖」的問題，還有「成聖之境是否有價值」的問題。若果我們的意志，總與道德律相符，那麼，對康德來說，我們的實踐生活也意義盡失。說到底，人類就是要借著這場道德理性與私欲的角力來展現自己。而對於陽明來說，理想的生命應呈現為和諧自得的。他在工夫上講誠意、致知，就是要肯定人的良知能完全朗現。我們用不著把「成聖」設想為人的意志被提升至任何時候也是神聖意志的一個狀態。我們只要透過實踐與反省，總能體驗到良知「和融瑩徹，充塞流行」的時候。那怕只是一剎，也足以反映出我們心胸中的聖人。

---

<sup>72</sup> KGS, 5:32 ; 頁 34 ; p.166

### 第三節 我們為何要踐行道德？

雖然康德與陽明所論述的道德主體在性格上有所不同，但他們透過建立道德主體，卻不約而同為道德劃出了一片天地，保留了道德本身的價值。而一切道德的價值，均收攝到這個道德主體之下，肯定道德乃人人可實現者，並是使人之所以為人者，既顯出人之價值，亦顯出哲人對人倫生活的終極關懷。筆者亦希望以此回應本章開的最後一問：我們為何要踐行道德？踐行道德對我們的生命而言，有什麼重要性？

#### 1. 自律倫理學——主宰生命

從古至今，人們不斷努力探求生命的意義，不斷追問我們應當怎樣生活。在西方世界裡面，不少哲人提出過不同的答案，有苦行派，有享樂派，有目的論，也有功利主義，當中不乏對我們道德生活的詮釋。但只有康德才賦予道德最高的價值，因為我們不再為了什麼而道德，而是為了道德而道德。而作道德生活的根據不再外在於我們，統統歸攝到道德主體之下，使我們每一個人都能主宰自己作道德的事，真正把握自己的人生。在這一點上，康德和陽明是一致的。康德強調人之自律性，陽明說心即理，都說明了我們可主宰自己的行為。要作道德的事，只可透過理性的不斷反省，透過努力不懈的「致良知」。著實，除此之外，我們還能依靠什麼呢？

## 2. 人之尊嚴、人皆可成聖

由人可以對自己的行為自作主宰而言，每個人都是有尊嚴的。康德和陽明的講法雖有不同，但對於人的內在價值均是肯定的。康德以人與物的不同和人的自律性帶出這個意思，而陽明承接人皆可成聖的想法亦不違這個意思，唯他卻以天地萬物為一。

「在目的王國中，一切東西若非有一項價格，就是有一項尊嚴。具有一項價格的東西也能被另一個作為等值物的東西所取代。反之，超乎一切價格、因而不容有等值物的東西具有一項尊嚴。」<sup>73</sup>

「如今，道德是唯一能使一個人有理性者成為目的自身的條件；因為唯有透過道德，他才可能在目的王國中作為一個制定法則的成員。因此，道德與『人』（就它能夠有道德而言）是唯一擁有尊嚴者。」<sup>74</sup>

在康德所提倡的道德意識中，他並不單單指出道德的終極性和無條件性，更重要的是指出了道德人格之尊嚴性。對康德而言，事物只有一項可被取代的價格，因為事物只是我們的資具(**means**)。作為感性存有，我們的終極目的是幸福；作為理性存有，我們的終極目的是道德。事物只是我們達致最終目的之資具，

---

<sup>73</sup> KGS, 4:434 ; 頁 60 ; p.84

<sup>74</sup> KGS, 4:435 ; 頁 60 ; p.84

為我們主宰和運用。但人格則不可被如此運用，它本身就有一項不可被取代的內在價值。這項內在價值的根據在於人能自我立法，並只服從於他自己制定的法則之下。康德稱這價值為尊嚴，為人人所共有，亦不能被其他人剝奪。

就如前所述，有限的我們不可奢求成為神聖、完善的意志，但「**[最為完滿的德性意向]**作為沒有一個創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却無限的進程中為之努力的榜樣。」<sup>75</sup> 完善總應為我們的道德生活的目標。我們一方面力趨完善，另一方面被經驗的條件，例如內在的動物性牽扯。當然，反過來說，我們雖然有著許多經驗條件的限制，但我們可以掙扎，並憑此而過一段有價值、有尊嚴的人生。人類最高的能力與義務就是透過踐行道德而展現我們的自由。

陽明亦十分著重人之內在價值，他認為每個人都有為善成聖的能力。所謂「**心之良知是謂聖。聖人之學，惟致此良知而已。**」<sup>76</sup> 在這個意義下，陽明亦保證了人格的尊嚴性。只是陽明並不從物與人格的分別上講，雖然他亦謂：「**人者，天地萬物之心也，心者天地萬物之主也**」<sup>77</sup>，但這不可以康德式的主宰萬物理解之，這非儒家對世界的看法。儒家的傳統意識是「**視天下猶一家，中國猶一**

---

<sup>75</sup> KGS, 5:83 ; 頁 91 ; p.207

<sup>76</sup> 《王陽明全書》(四) 〈書魏師孟卷〉 p. 16

<sup>77</sup> 《王陽明全書》(二) 〈答季明德〉 p. 53

人」<sup>78</sup>，故「心是萬物之主」應從貫通上去理解，即「仁人之心，以天地萬物為一體，訢合和暢，原無間隔也」<sup>79</sup>。

### 3. 理想——目的王國、平天下

康德和陽明均確立了人之尊嚴或價值所在，道出了人之所以為人者，正正在於其不只是追求一自然生命的延續，亦會為個人的行為作出思量，為生活作出合理、道德的選擇。自律倫理學不啻道出了人之本分，亦包含了哲人對於人類世界和文化的終極關懷，以下即就此略作數語，以為本文之結。

康德在《道德底形上學之基礎》一書中，提出了目的王國的概念。康德謂：「『一個王國』，是指不同的有理性者藉共同法則所形成的有秩序的結合。」<sup>80</sup> 這概念無疑展示了康德心目中的理想，即眾多有理性者之間能和諧平等地相處之想法。這個想法背後實隱藏著他對於人與人之間的看法，亦提示了真正的道德生活對我們人生的意義。

在「目的王國」裡，每個有理性者都是元首，同時也是成員。有理性者一方面定立法則，另一方面亦必須服從這個法則。就立法方面而言，強調了人是自由、

---

<sup>78</sup> 《王陽明全書》(一)〈大學問〉p. 119

<sup>79</sup> 《王陽明全書》(二)〈甲申〉p. 37

<sup>80</sup> KGS, 4:432 ; 頁 58 ; p.83

自主的。他能以自身為目的地選擇自己的行爲，而不只服從於物理定律或其他外在的法則。這就等於每個人都是元首或主人，並不屈從於任何他人的意志。而就服從法則方面而言，則強調了人是有秩序的，法則是普遍的。一條道德法則必須為每個理性者所共同遵守，由於這條法則下的理性者均是目的自身，因此他們不會互相相害。透過立法和守法，一個人文社會的秩序得以建立。這秩序即是道德的規範，而這規範正是由人自己以道德的自覺訂立出來的。

至於陽明則秉承了儒家內聖外王的傳統。《大學》謂：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。……古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知。致知在格物。」<sup>81</sup> 儒家的精神一直以來都以個人的修養開始，漸次擴充，以期德及家國，最終要平天下。平天下即為天下立大公，使天下間無有不平不正之事。康德或許亦抱有差不多的願景。無獨有偶，儒家亦把平天下的最終根據歸於人身上，相信人的自覺能力可擔此重任。因此人必須先格物致知，誠意正心。陽明的學問主要就是講致良知，並且認為「心外無理」。要明理就必須從心上下功夫，先「致良知」，再擴而充之，方可修身、齊家、治國、平天下。一切人文社會的價值規範均源於每個人的良知。在這點上，康德與儒家甚有默契。人文社會不單單只是一物理世界，還有一價值世界在人倫之中。這個世界是透過道德主體的挺立而實踐出來的，此或許亦

---

<sup>81</sup> 《大學》

正是人之所以爲人的地方。



#### 第四章 結語

康德強調道德的普遍、絕對及純粹。他除了清楚界分道德與個人的幸福、喜好、利欲的領域，更指出道德的這種普遍性及純粹性，並非植根於主體以外的概念（例如上帝），而是建立在主體的自律性上。康德極言人之立法性，旨在說明主體才是道德判斷的根據。如文中多處指出，在康德對於情與理、普遍與偶然的理解下，此道德主體不容一絲情感滲雜，這使得一些我們日常認為是道德的行為變得難以明白。

又，由於康德認為道德的要求總呈現為一種強制，這種意識在決定我們的意志時，常常違反了我們的一般的喜好。既然如此，康德便要解答使我們甘心情願踐履德行，而不去把內心惡的（但往往會為我們帶來利益、快樂的）意念付諸行動的動力何來。我們於第三章的論述中，看到康德在此問題上遭到困難。當中的關鍵是：敬畏於我們的道德生活中扮演著怎麼樣的角色？如果我們要借著敬畏始能對道德產生關切，即單憑純粹實踐理性本身不足以推衍行動，它必須借助敬畏之力，那麼，敬畏在人類的道德生活中並不是可有可無的，敬畏也不是擔當一輔助的角色。因為，一、只要理性一旦作用於有限的有理性者，敬畏就必然作為一個後果地被產生；二、有限的有理性者必得借著敬畏而被推動起來。如此看來，康德極力捍衛的理性與情感的分野，現在反而失去了意義。因為，如果我們將敬畏，作為一種情感，理解成理性以外的東西，理性自身又何

以是實踐的呢？凡種種理論困難，均顯出康德所言的道德主體略為虛歉。

透過參看王陽明的學說，我們可以看到對道德主體的另一種詮釋。當中最重要的一個分野，就是陽明並沒有把良知與情感分隔起來。這所謂「情」，是人心所本然具有的。而由此本然具有的情感的直接顯露，我們就可體會到良知在發用。這個知，不但沒有脫離情意而知，更是由情中知。而這種情感，無疑是普遍的。這種普遍的情感，與及未跟情感脫離的良知，為上述有關道德根據和行善之動力二個問題帶來了新的出路。

而康德與王陽明這兩種對道德主體的詮釋，終也指向了不同的道德境界。康德把行動者理解為在一個自我強制的狀態下行善。儒者並非反對道德生活中包含了掙扎，只是認為這種緊張的狀態決不是主體所能達至的終極境界。從王陽明對灑落與敬畏的論述，可見儒者肯定我們能夠讓道德意識自然流露，展示了對道德主體的另一種可能的看法。

儘管康德與王陽明，以至儒家的道德主體觀有所不同，他們的理想仍是一致的：我們可透過超越自己肉身的限制、主宰自己行道德的事來真正把握自己的人生。而一切人文社會的價值規範均源於每個人的良知。人文社會不單單只是一物理世界，還有一價值世界在人倫之中。這個世界是透過道德主體的挺立而實踐出來的，此或許亦正是人之所以為人的地方。

## 參考書目：

### 康德原典：

- ◇ Immanuel Kant, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*,
- ◇ “Groundwork of the Metaphysics of Morals”, tr. & ed. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)
- ◇ Immanuel Kant, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*,
- ◇ “Critique of Practical Reason”, tr. & ed. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)
- ◇ 李明輝譯，伊曼努埃·康德著：《道德底形上學之基礎》（台北：聯經，1990年）
- ◇ 韓水法譯，伊曼努埃·康德著：《實踐理性批判》（北京：商務，1999年）
- ◇ 康德著，牟宗三譯註，《康德的道德哲學》，台北：學生，1983
- ◇ 王陽明原典：
- ◇ 王陽明著《王陽明全書》（台北：正中，1979年）

### 其它書目：

- ◇ Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990
- ◇ Howard Caygill, *A Kant dictionary*, Oxford: Blackwell, 1994
- ◇ Paul Guyer (ed.), *The Cambridge companion to Kant and modern philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press, 2006
- ◇ Paul Guyer (ed.), *The Cambridge companion to Kant and modern philosophy*, 北京：生活·讀書·新知三聯, 2006
- ◇ Paul Guyer, *Kant*, London : Routledge, 2006
- ◇ Paul Guyer, *Kant and the experience of freedom : essays on aesthetics and morality*, New York : Cambridge University Press, 1996
- ◇ Paul Guyer, *Kant's system of nature and freedom : selected essays*, Oxford : Clarendon, 2005
- ◇ Roger J. Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, New York : Cambridge University Press, 1989
- ◇ Frederick Charles Copleston 著；陳潔明、關子尹等譯，《西洋哲學史》，台北：黎明文化，1986-1991
- ◇ Hans Michael Baumgartner 著；李明輝譯，《康德[純粹理性批判]導讀》，台北：聯經，2003

- ◇ Henry E. Allison 著；陳虎平譯，《康德的自由理論》，瀋陽：遼寧教育，2001
- ◇ Karl Jaspers 著，賴顯邦譯，《康德》，台北：自華，1986
- ◇ Richard Kroner 著；關子尹譯，《論康德與黑格爾》，台北：聯經，1985
- ◇ 李明輝，《儒家與康德》，台北：聯經，1990
- ◇ 陳來，《有無之境——王陽明哲學的精神》，北京：人民，1991
- ◇ 吳汝均，《儒家哲學》，台北：商務，1995
- ◇ 勞思光，《新篇中國哲學史》，台北：三民，2003
- ◇ 勞思光，《哲學問題源流篇》，香港：中文大學，2001
- ◇ 牟宗三，《中西哲學之會通十四講》，台北：學生，1990
- ◇ 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：學生，1983
- ◇ 勞思光，台灣華梵大學授課錄音：康德道德哲學，  
<http://www.hfu.edu.tw/~phlsk>