

南 華 大 學

哲學與生命教育學系

碩士論文

康德與孟子自律倫理學之比較研究
A comparative Study on the Autonomy Ethics
of
I. Kant and Mencius



研究生：楊哲睿

指導教授：陳士誠 副教授

中華民國 101 年 6 月 13 日

台灣嘉義

南 華 大 學

哲學與生命教育學系碩士班

碩 士 學 位 論 文

康德與孟子自律倫理學之比較研究

A comparative Study on the Autonomy Ethics
of I. Kant and Mencius

研究生：楊 哲 睿

經考試合格特此證明

口試委員：徐 慧 真
陳 士 誠
羅 雪 春

指導教授：陳 士 誠

系主任：尤 惠 貞

口試日期：中華民國 101 年 6 月 13 日

摘要

本文主要從康德與孟子之自律倫理學與重要的相關研究來探討，並在文獻的蒐集、考察與綜合批判的過程中，歸納、比較出兩者的同異之處與理論之限制，期待獲取對推行品格教育的有益內容。本文架構採用以下的研究過程：在 2. 中，筆者首先從康德《道德底形上學之基礎》之翻譯原典探討善的意志與義務的內涵，並進一步分析義務與道德價值的關係、義務的三個定理，並舉例加以說明。最後從道德情感之分析指出道德主體必是形式的而非感性的。在 3. 中從道德律的分析，指出其先天性和適用的範圍，並說明令式的種類及可能性後，再敘定言令式的五個形式原理，最後歸納出自律是道德的最高原則，而意志的格律如非出於自我立法，只能成就他律道德。在 4. 中先論自由為意志自律的關鍵，同時也是有理性者意志的特質之外，並從康德的雙重世界觀點來論證自由意志，最後說明法則所以可能，是因為自由使吾人超脫感性世界的決定因素，將合於法則的行為視為義務。在 5. 中從《孟子》之若干篇章中說明孟子之重要主張，如：人性論、性善說、仁義內在說進行分析；而孟子「仁義內在說」所表示意義即是道德主體的自律。此外，在 5.3. 與 5.4. 中，筆者從牟宗三《心體與性體》與李明輝《儒家與康德》這兩本書中，指出兩學者對康德與孟子倫理學之理解與比較。最後，由於道德主體性架構之不同，使同屬於自律倫理學的康德與孟子倫理學對道德法則的要求有著不同的主張，前者強調純形式的原則，後者則將實質的四端之心(情)上提使心、理、情為一。同時，基於兩者主體架構之差異，分別說明其道德實踐的動力與限制，以期當作未來應用於道德教育之參考。

關鍵字：自律、意志、性善論、四端之心、心

Abstract

In my paper I would like to discuss and compare the autonomy ethics of I. Kant with of Mencius and the related studies. The results obtained from this study are expected to provide beneficial materials for the character education and personality cultivation. The content of this thesis is organized as follows: Chapter 2 first discusses the good will and duty introduced in *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals* by Kant, and is then followed by the analyses of the relationship between duty and the ethical value, as well as the three principles of duty. With the analytical cases of moral sentiment, this chapter proofs that the moral subject is indicated to be formal, rather than sensible. In Chapter 3, five principles of the categorical imperatives are described with the introduction of the scope and applicability of *priori* and the classification and possibilities of the imperative. This chapter also summarizes that autonomy occupies the highest priority of moral. The character of will can only act as heteronymous moral. Chapter 4 explains that freedom plays not only the key role in the autonomy of will but also the characteristics of the rational will. Kant's intelligible and sensible worlds are further used to illustrate the free will. Freedom is indicated as the most influential determinant to transcend the sensible world and legal behaviors are therefore regarded as duty. Chapter 5 compares the viewpoints of ethics introduced by Kant and Mencius from 《Body of the mind and of human nature》 by Mou Tsong-san and《Confucianism and Kant》by Lee Ming-huei. One of the Mencius' theory of benevolence and righteousness inside our mind which means the autonomy of moral subject is indicated with a collection of his important viewpoints, such as separation grand behavior from humble behavior、theory of human nature、theory of goodness of human nature, etc. Due to the different schemes in the moral subjects, Kant and Mencius possessed variant explanation toward autonomy of ethics, in which purely formal is emphasized in Kant's perspective while the Mencius combined mind、principle、emotion into the four ends. Based upon such the difference which introduces the restriction and driving factors of fulfillment of moral, the conclusion of this study can be the important reference and application to the moral education.

Keywords: autonomy, will, theory of goodness of human nature, four beginnings of moral mind, mind.

目錄

1. 前言	1
1.1. 論文說明	1
1.2. 研究動機	2
1.3. 研究目的	3
1.4. 研究方法	4
1.5. 批判	9
2. 康德《道德底形上學之基礎》第一部分之概述	10
2.1. 善的意志與義務	11
2.2. 義務之定理	17
2.3. 敬畏與道德情感	20
3. 康德《道德底形上學之基礎》第二部分之概述	22
3.1. 道德令式必須是先天的	23
3.2. 令式的分類	28
3.3. 令式如何可能	32
3.4. 定言令式的形式原理分析	35
3.5. 意志底自律與他律	41
4. 康德《道德底形上學之基礎》第三部分之概述	43
4.1. 意志自由須為有理性者存在之假設	44
4.2. 由感性世界與知性世界之區分論證自由意志	47
4.3. 道德法則如何可能	50
5. 孟子道德學分析	52
5.1. 孟子之性善論解釋 — 仁義內在說	53
5.2. 孟子本心之自律義 — 普遍性與必然性	61
5.3. 牟宗三在《心體與性體》之〈綜論〉藉儒家對康德之批判	65
5.4. 李明輝《儒家與康德》對孟子與康德的比較	69
5.5. 康德雙重世界與孟子大小體之區分	72
6. 結語	75
6.1. 康德與孟子的自律道德	76
6.2. 康德與孟子倫理學在自我實現上之比較	78
6.3. 孟子與康德哲學對品格教育之可能貢獻	80
7. 參考文獻	83

1. 前言

1.1. 論文說明

本論文主要處理的是康德與孟子倫理學中自律之基本問題，分析其中之概念、限度與可能發展之方向。由於新儒家之努力，在台灣康德學成為顯學，尤其是與孟子之比較研究，所以為深入討論，本文以相當篇幅以孟子性善與康德自律之間作出深入的討論。因此本論文之主軸，除了康德倫理學之自律概念之分析外，就是與孟子心性學之比較。當然，如是之比較，也是在哲學本身無分東西方之前提下，孟子心性學有與康德自律概念極為相似之學術性格，因而透過兩者之比較，可以更深入到康德倫理學之內部問題。

1.2. 研究動機

隨著時代的快速轉變以及科技的日新月異，在國民義務教育階段的國小時期，除了課程、教學法、班級經營模式因時代與潮流的轉變而與以往不同之外，教師與學生關係的轉變也造成現今許多教育問題，例如：教師輔導與管教問題、師生溝通不良、學生品格低落問題。這些問題往往造成教學人力之浪費之外，品格不良學生離開校園後所衍生的社會問題更是嚴重。故在國民教育階段培育具品格健全，能自律守法的學生其重要性似乎不亞於知識的獲得。

筆者身為國民小學教育工作者，除了學科知識的教授之外，學生良好品格的養成更是在教學之外重要的工作。如何引導學生正確的道德觀與價值觀、不功利、能出於義務而行動而非出於外在的規範或獎賞，這是筆者常常思考的問題。而品格教育如果只是在方法上改變是不夠的，一定先要在相關的理論基礎上研究與探討並加以修正，有理論為基礎的品格教育必能在實施的層面上獲得最大的效果。

東西方學者對道德這領域有獨到的看法且具有影響力的學者首推康德與孟子，經由研究東西方兩大哲學家的理論，並比較兩者之異同，最後能將兩者有助於品格教育的理論化為實際的方法，並應用於教學現場，使學生建立道德自律的人格，是筆者為文的主要動機。

1.3. 研究目的

本文預期達到的目標如下：

- a. 了解與探討康德倫理學中自律之概念與內涵，並說明道德法則何以是先天的、形式的。
- b. 由孟子人性論、仁義內在說，以說明其所表示的基本意涵是道德主體的自律。
- c. 從道德主體這方面比較康德與孟子之自律道德，分析出其同、異之處。
- d. 對康德與孟子之自律倫理學在自我實現的動力因做比較，並發現康德在理論上的困難與限制。
- e. 綜合康德與孟子倫理學自律之觀點，提出有助於品格教育發展之策略。

1.4. 研究方法

本文研究方法主要為文獻分析法與概念分析法，針對康德與孟子之自律倫理學進行考察、比較與綜合批判，進而了解兩家理論的問題與限制。

a. 文本與研究成果分析

i. 康德：其大作《道德底形上學之基礎》(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)一書出版於 1785 年，是康德批判時期底第一部專門討論倫理學的著作，是作為其倫理學系統性建構的根本。在該書中，康德將意志視為實踐理性，並從意志的自律來說明自由意志，其結果為意志的自我立法。然而，康德也認為意志也受感性經驗之影響(意志的他律)，故理性並非完全決定意志。以此觀點，意志並不等於實踐理性，此為本書須加以留意之處。

ii. 康德：發表於 1788 年之《實踐理性批判》(Kritik der praktischen Vernunft)一書，主要不在於批判純粹實踐理性，而是以人類有限性的理性觀點批判理性的全部實踐能力，在前半部，分析道德律就是純粹理性的先天普遍規律，並確認自由意志為道德法則的所以可能的理由。此書為本研究在分析康德倫理學中，有關義務觀念、道德情感、道德動機所使用之文獻之一，以增加對康德倫理學理論之瞭解。

iii. 朱熹：朱熹為南宋著名的思想家與教育家，也是歷代對《孟子》作注之重要人物，其《四書章句集注》為他的代表著作之一，也是四書的重要注本，同時也是四書成為儒家經典的地位後，許多注解中影響力最大的一部。而其中《孟子集注》的註釋集合了眾人說法，故稱為“集注”。《孟子集注》內容為孟子七篇，分上下，計十四卷。

iv. 焦循：清代焦循有鑑於歷代以來《孟子》僅守一家注本，未能採用他家之見解，於嘉慶二十一年(1816 年)，與其子焦琥編撰《孟子正義》。梁啟超曾言：「焦氏服膺戴東原之學，其孟子正義在清儒諸經新疏中為最佳本，但文頗繁，宜備置案頭，遇不解時，或有所感時，則取供參考」。由此可見焦循《孟子正義》之地

位。

v. 牟宗三：新儒學之代表人物，以康德哲學為基礎詮釋中國儒家哲學，並主張中國哲學應該透過康德來融會與吸收西方哲學。同時，牟先生曾翻譯康德之《純粹理性批判》、《實踐理性批判》、《道德底型上學之基礎》、《判斷力批判》等書，可謂國內研究康德哲學有名的學者之一。本文主要參考牟先生之《康德的道德哲學》、《圓善論》、《心體與性體》等著作。

vi. 李明輝：為國內研究康德哲學著名的學者，同時也對儒家哲學有深入的研究。特別在中國哲學方面，他以西方哲學的概念與架構對儒家哲學進行重建與詮釋。本文要參考其譯作《道德底形上學之基礎》以及《儒家與康德》、《論康德哲學》(黃振華著/李明輝編)、《康德倫理學與孟子道德思考之重建》等，期望經由自律倫理學之概念來比較孟子與康德之倫理學，不但說明兩者相同處，更分析其型態之差異處。

vii. 楊祖漢：其著作《儒學與康德的道德哲學》以康德的道德哲學理論來闡述儒家義理。而其中〈從儒家哲學的觀點看康德的道德哲學〉一篇，文中他說明了康德倫理學之主要內涵，如：善的意志、義務、道德的先天性、定言與假言令式、意志之自律與他律等。此外，康德倫理學中，理性何以是實踐的，人何以會感興趣於道德法則等無法解明的問題，楊先生指出關鍵乃無智的直覺的緣故，故自由意志、靈魂不朽、上帝存在，便成為道德實踐的預設，同時也成為其理論困難之處。最後，對於康德倫理學所遇到的種種理論困難，以儒家對道德的體悟來說，這些困難處些能化解而證實之。

viii. 黃俊傑：為近代專精於孟子學詮釋史研究之重要學者，對於中、日、韓儒家學者對於孟子經典之研究成果，黃先生在其著作中均有所探討。此外，在其大著《孟學思想史論》一書中，對於孟子思想的特質與涵蘊之問題、東亞學者對孟子學之詮釋等，是為本研究重要的參考文獻之一。

c. 概念分析法

概念分析法(analysis of concepts) 是為綜合性質的分析法，係指對於某些學

術上使用的關鍵性概念作語意方面或邏輯方面的分析。以下先說明一些基本概念。

i. 自律：康德主張人之道德活動之基本根據乃是實踐理性本身，而非外在之物。自律就是只服從意志所訂立的法則而行，蓋因意志自我立法，故吾人服從法則必是出於自由的選擇。因此，而自律即自由之積極意義，是為道德的最高原則。

ii. 自由：康德理解自由是說明意志自律的關鍵，同時自由必須預設為一切有理性者意志之特質，當論及道德價值時，要先肯定意志自由，若無自由，道德便不可能。自由是道德的必要條件，意志自由是以理性為基礎，凡有理性者，其意志必是自由的。而對於外在決定原因的超脫是為消極意義的自由；積極意義的自由是為純粹實踐理性之自我立法，此即是自律。因此，康德認為一個自由的意志和一個服從道德法則的意志是一回事。

iii. 意志與意念：廣義來說，康德後期倫理學中道德立法主體稱為“意志”(Wille)，在《道德形上學》(Metaphysik der Sitten)一書中，行動主體則為“意念”(Willkuer)。但狹義來說，意志為道德主體即實踐理性本身，是為法則的制定者，因它是純粹的，故情感、經驗因素排除於意志之外；而意念指涉行為並服從法則，具有經驗性，故意志決定意念，意念決定行為。李明輝以康德在《道德底形上學》書中所做的區分對意志與意念整理如下：

由意志產生法則(客觀原則)，由意念僅產生格律(主觀原則)；意志不直接涉及行為，意念才能直接涉及行為；意志為立法能力，故無所謂自由或不自由；意念為抉擇能力，始有自由可言；意志作為立法能力，乃指本身無任何自己以外的決定根據，但可決定意念，並透過意念來決定行為。¹

另外，康德在《道德底形上學之基礎》中言：「欲求底主觀根據是動機，意欲底客觀根據是動因」²。欲求的主觀根據即是法則之外的情感，而由康德之言，意志與意念可以分別對應於動因與動機。因此，意念的動因為道德法則，實踐理

¹ 李明輝：《儒家與康德》，台北：聯經，1990，頁 114。

² 康德：《道德底形上學之基礎》(以下簡稱《基礎》)，李明輝譯，台北：聯經，1990，頁 51。

性(意志)的動機為道德情感。

iv. 形式：在康德倫理學中，他將實踐原則分為形式的與實質的兩種，形式的原則不考慮主觀目的，因而形式只涉及到道德規範之格言是普遍與否的問題。主觀的、以動機為根據之事物是經驗的，經驗之事物變動無常，無法作為實踐原則之根據。所以，唯有形式原則不以目的為前提，它是普遍而合理的，此即是真正的道德原則之判斷準則。³

v. 實質：實質相對於形式，李明輝指出：「康德所謂的“實質原則”即是可以用假言令式來表達的實踐誠規；它們預設某種目的，故其有效性是相對的」⁴。因實質原則預設某種目的，因此是以他律為根據的原則；而其有效性是相對的，表示無法有效而普遍地通體適用。

vi. 本心：即儒家之良心本體。孟子之心性之學乃承孔子之仁學而來，最重要的貢獻乃指出仁義內在之說，即：「君子所性，仁義禮智根於心」⁵，此點為最能與康德自律概念相比較者。他將仁義理智內在於心，並由此說性善，確立了本心的道德主體性。孟子之本心係指能自立法則之道德主體而言，此即是普遍的、實踐的、無限的道德心。孟子言心，不從認知義講，而是從心的自主性、道德性來講，本心即理(法則)，具有自我實現的力量。⁶

vii. 性：依孟子，性有兩義，其一是先天的本性：「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」(〈盡心下〉，頁 369)。此先天本性乃性善論之核心，而性善論為孟子倫理學主要論題，同時也是說明人禽之分與道德實踐之可能性的基礎。孟子言性，是

³ 李明輝認為：「康德底意思並不是說：道德的意志不具有任何目的。此種意志既是實踐的，焉能不具目的？道德法則之所以為形式的，是因為它不預設任何目的(質料)：它可以決定目的，卻不能為任何目的所決定」，見李明輝：《儒家與康德》，頁 55。

⁴ 《儒家與康德》，頁 54。

⁵ 朱熹：《四書章句集注》，〈盡心上〉，台北：鵝湖出版社，1984，頁 355。以下引用《孟子》本文，均依此版本，引用時，直接將篇名及頁數附於引文後，而不另加註解。

⁶ 楊祖漢認為：「由於本心即理，則理便不只是一法則，而亦是時刻可於生命中呈現之活動，如是道德實踐便可有其真實的動力，道德法則即是心，因此法則本身便有實現其自己的力量」，見楊祖漢：《儒家的心學傳統》，台北：文津出版社，1992，頁 66。

從人之道德主體性來說，人所以異於禽獸，在於人為理性的存有，理性為道德法則之根源，吾人實踐道德行為始有可能。⁷因此，孟子的人性不只是能判斷是非善惡，同時也有追求美善的要求：而告子從生之謂性論性，是以動物之性來說，無關善惡的判斷。然告子的主張卻忽略了人所以異於禽獸的最大價值，在於人的道德實踐，而非生理的需求。其二則是生物學的，人類學的，即是：「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」(〈盡心下〉，頁 369)。因此，孟子無否定人之生理學上的本性，其中有其命定，但君子不在此處論性而已。

⁷ 牟宗三認為：「孟子所說的性顯然是內在道德性當身之性，其所謂善乃是這內在道德性當身之善。此性是普遍的，先驗的，而且是純一的，並不像氣性那樣多姿多采，個個人不同的」，見牟宗三：《心體與性體》，台北：正中書局，1968，頁 123。

1.5. 批判

本文除了分析外，也進行對康德及孟子之批判，從而發掘兩人在理論上的困難所在。牟宗三理解到因人沒有智的直覺，所以對物自體、自由無所知，而自由只是一假設，在現實中人受限於經驗的因果性與感性而非自由的，因此牟宗三認為康德倫理學中自由的預設只是理想的概念，不能呈現為真實。⁸而李明輝另外表示：康德嚴格區分理性與情感，將道德興趣歸於感性而排除於理性之外。⁹因為理性我與感性我之間是緊張的關係，吾人只能出於恐懼、敬畏而服從道德法則，所以理性的自我實現落了空，故道德是否為一真實的呈現與理性的自我實現動力等問題為本研究主要批判之處。

⁸ 牟宗三：《康德的道德哲學》，台北：學生書局，1982，頁 261-262。

⁹ 李明輝：《儒家與康德》，頁 79。

2. 康德《道德形上學之基礎》第一部分之概述

康德為何在其倫理學中必須從對意志之分析開始，而不從其它如傳統形上學之圓滿概念或神開始？因為客觀上，不管圓滿性(Vollkommenheit)或神(God)，它們之所以能成為道德格律(maxim)，此表示行為之主觀準則，乃須經由人對它們之評價，因而人之看法與觀點，才是一行為之價值性根據，而非任何外在的東西，甚至幸福等。康德基於這種想法，於是在倫理學上把行為之標準，從外在轉移到內在之意志身上。這可稱為倫理學上哥白尼式革命(Copernican Revolution)，並使康德以後的西方知識論開始正視知識的主體性問題。

康德發現，道德實踐之所以不同於其他的規範或命令，在於其絕對性、無條件性，也就是不以其他的善為條件，善的意志本身就是最高的善，其價值在於其本身，而非易於達成另一目的。而善的意志存在於一般人的意識中，具有絕對的價值，此即是道德的絕對性。

出於義務的行為所以具有道德價值，在於它依據意欲的原則(法則)而行，而非行為的對象之實現，所以它是無條件的；合乎義務的行為是為了其它目的才遵守義務，僅在表面上合乎道德的要求，故不具道德價值。

2.1. 善的意志與義務

康德在《德道德底形上學之基礎》(以下簡稱《基礎》)最先持以法則作為倫理學討論最原初之根據：

每個人都得承認：一項法則若要在道德上有效，亦即作為一項責任底根據，就得具有絕對的必然性；“你不該說謊!”這項命令決非只適用於人類，而其他有理性者就不必放在心上；其餘一切真正的道德法則亦然。因此，每個人也得承認：在此我們不能在人的本性或他所置身的世界底狀況中，而只能先天地在純粹理性底念中尋求責任底根據；而且其他一切以純然經驗底原則為基礎的規範，甚至一項在某方面有普遍性的規範(只要它有絲毫部分，或許只有一項動因，依於經驗的基礎)固然可稱為實踐的規則，但決不可稱為道德的法則。¹⁰

所謂必然性，乃強迫之意，不是建議你，而是要求你須遵守。而不是自然法則或邏輯上的必然性。它不止對人類有效，這意思是說，對所有理性存有者均有效，包括神。康德在這裡一開始即肯定道德法則是具有絕對的必然性和普遍性的既與事實。他之所以如此，乃由於必須先在此假定法則才有所謂責任可言，若無法則，則任何批判都不可能，所以他把法則視為理性事實，也就是純粹實踐理性的普遍客觀的知識。假如人可以不負責的，則任何倫理學均無意義。因此，康德倫理學，甚至任何倫理學，均是以責任為先決條件，沒有它，倫理學根本不能成立。知識乃對於一件事情客觀對錯的標準，例如物體往下掉落是種知識，而這知識絕對是客觀而必然的，是所有人必須同意且遵守這知識的絕對性；而康德把法則這概念等同於近代的法律概念，法律必須是普遍的，且對於每個人均是有效的，每個人都必須遵守法律，遵守法律不但是種義務同時也是一種責任。但是，純粹實踐理性的知識不若思辯知識之對象，存在於時間和空間之中，而較易於人們所認識，所以康德對於善的意志加以說明，他認為除了善的意志之外，沒有任

¹⁰ 《基礎》，頁3。

何事物是可以被無限制地被視為善的。¹¹舉例來說，理智、機敏、判斷力、勇氣、果決、剛毅等才能或特質，雖然普遍來說是善的，但一件惡的行為，如歹徒搶劫商家需要是前縝密的規畫，同時也要有勇氣去實行，這行為往往也需要上述的才能與特質，因這些才能與特質一方面可成就善行，但另一方面也是惡行的必要條件，所以它們是有條件的、相對的，而非善的意志那樣是絕對的、普遍的。

但意志是什麼？意志，在一般而言，也是想法之意。例如英文中的 will，德文中的 Wollen，都包涵想法之意，例如 I will go home, Ich will etwas zu tun，因此康德在其倫理學中，把道德原則，從哲學的客觀層面轉到主觀層面——人之想法，以康德之語言來說，就是動機(Motivation)，或者動機之原則(principles)，也就是所謂格律而非行為，而是行為背後之原則，例如你去偷東西，在倫理學上，重要的是你偷東西的原理是否合理，例如我之所以偷東西，是為了蒐集犯罪集團犯罪的證據，因而我的動機就足以支持我的行為。因而，以康德之倫理學立場，行為之對錯，不能從客觀面上決定，而是從人之內部的行動之主觀性原理，即所謂的格律來決定的。

外在之行為或能力不能決定行為之道德性，康德說的很清楚：

理智、機敏、判斷力及其他可稱為精神底才能者，或者勇氣、果決、剛毅這些氣質等特性，在許多方面無疑是善的且值得期望的；但如果將要運用這些自然稟賦的意志(其特質因之稱為性格)並非善的，它們也可能成為極其壞而有害的。幸運底賜與也同樣如此。權力、財富、榮譽，甚至健康及完全的福祉和對自己狀況的滿足，均歸於幸福之名下。¹²

才能及氣質等特質除了是有條件的、相對的之外，它們還帶有目的性。例如我要做一件投資，判斷力可使我預知這投資的成功率如何、我想要偷竊，勇氣和果決使我立刻採取行動，而不遲疑。可歸於幸福之名的種種因素也是如此。例如

¹¹ 鄭芷人主張：「康德所謂善的事物皆建立在善的意志上，以善的意志為必須的條件，離開了這個條件，便不能成為善，所以除了“善的意志”本身之外，其他所謂的善均是有限的、有條件的、相對的善」，見鄭芷人：《康德倫理學原理》，台北：文津出版社，1992，頁 10-11。

¹² 《基礎》，頁 9。

我擁有權力，所以我更易於達成我的意欲、我得到榮譽，所以我更容易得到旁人的尊敬。以上的例子均顯示出它們之價值都是在於對目的之達成上，無論是直接或是間接，所以它們本身沒有價值，而只是在以何種手段達到何種目的而已。

在這裡無論是精神底才能、氣質這都是意志之對象，若由它們來決定意志，意志並不能有一普遍而必然的行為準則，因為這些對象均因時因地而異。康德把善的意志看做為一種動機，藉此動機來指導和約束行為，一個人對於追求權力、財富、健康、福祉的滿足康德認為可以歸於幸福，何謂幸福亦無一定，無必然性與普遍性。所以康德續道：

如果沒有一個善的意志在此矯正它們對心靈的影響，並藉此也矯正整個行動原則，而且使之合於普遍的目的，它們便使人大膽，且往往因之也使人驕慢。

13

但是善的意志並不是因為它能達到某些目的(例如追求幸福)而說它是善的，善的意志本身就是善的，不在於是否達到它的目的的能力，康德用寶石獨自閃耀為例，說明善的意志本身的價值不因一些目的性而有所增減，他說：

此時它本身仍具有其全部價值，像一顆寶石似地獨自閃耀。有用與否對這項價值不會有所增減。其有用性彷彿應只是鑲飾，使人能夠在通常的交易中將這顆寶石運用得更好，或者用來吸引那些尚不足以為行家的人底注意，但非用來向行家推薦它，取決定其價值。¹⁴

對於道德行為之說明，康德從善的意志與義務的關係和義務與道德價值這兩面向來表明。意志之動機不受幸福的滿足、才能、氣質的影響，所以本身就可以是善的，義之所應為也是由於其包含一善的意志底概念，康德認為這個善可以不是唯一而完全的善，但卻必須是最高善，而且是其他一切善底條件，所以理性在實踐的最高使命在於挺立一個善的意志。¹⁵他認為善的意志本身就已經存在於

¹³ 《基礎》，頁 9。

¹⁴ 《基礎》，頁 10-11。

¹⁵ 《基礎》，頁 13。

自然的健全知性之中，因為既已存在所以不需被教導，而只需被指點。既然義務概念包含善的意志的概念，所以義務和道德有相同的意義，他說：

不由任何愛好、而僅出於義務去做這個行為；這麼一來，這個行為便首度具有真正的道德價值。¹⁶

這種價值自身，或者自身即有價值之概念，在康德來說，不可能出自愛好，而只能出自我們本身就要去做—因為這行為應當去做，而不是為了行為以外的目的之達成去做。行為本身值得去做，也就是因義務而做，即康德所謂“出於義務”，它與“合乎義務”有所區別，這在康德倫理學至關重要。合乎義務的行為意思是說：行為的外貌，與一個道德行為是一樣的，但其背後的主觀原則，即動機之格律，並非義務，而是由義務以外的動機所規定的，也就是一般而言康德所謂由愛好之驅策，而去實現某行為，它本身預設了目的，也就是說對於這行為人們以其愛好與否、恐懼與否、滿足與否為目的。因此，合乎義務之行為，就算行為之外在樣式與聖人的行為完全相同，但其行為動機之原則，乃在目的—手段之關係中被規定出來，其價值永遠只能在這目的之實現與否之上，而不能從行為本身來說。而出於義務的行為，不以任何外來的動機為依據，行為單純出自義務本身，也就是出自善的意志本身。我們以康德所舉的兩個例子來說明。

a. 是一位小商販不對無經驗的顧客抬高價格，縱使在交易熱絡之時也是如此。這行為像是出於義務的行為，但是康德認為，假若這商人是基於利益才如此做，也就是該行為出於自利的目的，若如此，這行為雖在外表上是誠實的，同時對一般人而言，是道德的，但以康德之義務觀點，其實是不具道德價值的，雖然可以具有其它如工具性價值。¹⁷康德認為，商人誠實對待每一位顧客是合乎義務的行為，除非他們對顧客並沒有「直接的愛好」¹⁸。所謂直接的愛好乃是指行為出自人之性好(Neigung)，而非出自道德法則或所謂義務本身。依康德的說法，

¹⁶ 《基礎》，頁 15。

¹⁷ 《基礎》，頁 14。

¹⁸ 《基礎》，頁 14。

出於義務本身之行為，該行為才具有道德價值，也就是行為本身就有其價值，而不是依附在其所能達至的目的或成果之上。而其於愛好之行為，是此行為在其動機之原理上，其於心理、生理或是物質欲望的滿足，出於愛好的行為，其動機不是善的意志本身，所以該行僅合乎義務，不具道德價值。

b. 另一例子是：有些富有同情心的人，即使沒有虛榮或自利底其他動因，他們也因散布快樂於周遭而感到一種內在的愉快，並且會對別人底滿足感到喜悅。對於第二個例子，康德同樣也認為該行為不具道德價值，因為該行為出於心理的滿足的目的¹⁹，此點就建構道德的原則而言，由於基於人類學，因而顯然是不足夠者。因為滿足是因心裡的愉快或喜悅所引發，其中並無一定然之必然性與普遍性，故我之所以會如此行動，是因我期待著將會有那種愉快之感，而我任何時候卻不能期待他人一如我如此。那種愉快之感是來自被我幫助的人對我的回應，例如向我道謝，而我因那種愉快感而在心裡上得到滿足。但是在行為之後如果得不到事先預期的結果，在未來類似的情境再度發生時，我不盡然如此行動。所以，出於義務的行為是不以任何外來的愛好、利益、心裡之滿足等動機為依據，而是純粹出於義務本身，也就是出於善的意志本身。

假如康德把道德奠基在一個不以愛好、自利、幸福等因素之動機之主觀原則上，純然是出於義務。因此，在康德倫理學中有一個著名的二分命題，即愛好不命令，命令不愛好。²⁰由上可知，康德所理解之義務的行為，乃從不帶有任何愛好的成分來理解，而是從“為了義務而行動”來說明。因愛好因人而言，無確定性可言，缺乏最高的、絕對的動機之原則支配；而義務是要人負責任，對出自善的意志的道德法則負責，同時因為義務是實踐的、無條件的、絕對的，所以命令著

¹⁹ 《基礎》，頁 15。

²⁰ 康德為把其倫理學與《聖經》中之教義相結合，〈馬太福音〉第 5 章 44 節：「只是我告訴你們，要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告」。康德似乎故意扭曲愛好之詞，而說另一種可以命令之愛好，他說道：「毫無疑問，我們也得如此去理解命令我們去愛我們的鄰人、甚至敵人的那些經文。因為愛當作愛好來看，無法被命令；但是出於義務的仁惠，縱使全無愛好驅使我們去做它，甚至為自然的且無法抑制的厭惡所抗拒，卻是實踐的、而非感受的愛。這種愛存在於意志、而非感覺底癖好中，存在於行為底原則、而非溫柔的同情中；但唯有這種愛能夠被命令」（《基礎》，頁 17）。

我們去做它。

一件行為的發生除了出於義務或合乎義務之外，同時也有無視於善的意志而違犯義務的情況，例如對於現實生活欲望不滿之時，同時又遭遇到各種引誘之下，便容易有此類情事發生。所以，康德理解到行為的價值在於該行為係出於義務而非出於愛好而為。他說：

確保自己的幸福是項義務(至少間接而言)；因為在諸多憂慮底壓迫下且在未滿足的需要中，對自己現狀的不滿可能極容易成為一項重大的誘惑去違犯義務。但是，在此縱使不考慮義務，所有的人本身對於幸福已有最強烈而真摯的愛好，因為一切愛好正是在幸福底理念中合為一體。但幸福底規範多半具有如此的特性：它對一些愛好頗有損害，但是人對於一切愛好底滿足之總和(名曰幸福)卻無法形成任何確定而穩當的概念。因此無怪乎一項單獨的愛好，若它所允諾之事以及它得到滿足的時間確定的話，可能勝過一個游移不定的理念。²¹

促進自己的幸福在許多時候和實踐義務行為有因果的關係，例如“我要誠實對待每個人”是件義務的行為，如果一個人出於義務誠實對待每個人，這時他並不因他實踐這行為而在心中有滿足快樂之感，因為他是依法則的命令而行為，但是在無形之中他贏得眾人的尊敬，間接促進其幸福。不過在這裡，依康德的理解，一項行為具有道德價值，同時又促進其幸福的時候，必須建立在一些前提之下，那就是該行為必須不出於愛好而出於義務，這項法則即是：「不出於愛好、而出於義務去促進其幸福。在此，其行為首度具有真正的道德價值」²²。

康德用義務概念來說明善的意志，由此可知行為是否具有道德價值，在於該行為必須是出於義務而行，而不在於它所達到的目的；合乎義務的行為，其背後有其目作為動機，因此其行為僅具工具性價值，因而是相對的價值，不俱任何無條件的價值，即道德價值。

²¹ 《基礎》，頁 16。

²² 《基礎》，頁 17。

2.2. 義務之定理

康德在《基礎》一書中提出義務的三個定理，其中第二個定理主要是說明出於義務的行為，它的道德價值並非該行為所要達到的結果，也不是促進個人幸福，而是在於一個意志的原則—法則。²³這個定理如下：

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(該行為根據這項原則發生，而不考慮欲求能力底一切對象)。²⁴

這裡所指的意欲底原則是指決定意志活動的原則，康德將原則分為主觀原則(格律)與客觀原則兩種。“格律”依康德的說法，是指意欲底主觀原則；而“法則”是意志之客觀根據。²⁵我們行為的目標、行為的結果、甚至意志的動機均無法讓行為有道德價值，因為它們均是後天的、實質的，變動的，然而出於義務的行為之發生必為意志之原則所決定，不能被對象所決定，因為意志的形式原則是先天的、必然的，且對有理性者均有效，如同“善的意志”之所以是善的，並不是它適合於達成預定的目的，而僅僅是由於善的動機，該動機本身就是善的且不為意志的對象所決定。

雖然格律是行為的主觀原則，此乃指對個人而言，但是當格律被認為對於一切有理性者均有效時，此主觀原則便可有理由設想成為客觀原則。而吾人依據客觀原則而行為時，此客觀原則同時也就成為吾人的主觀原則。康德表明行為是否具有道德價值，在於決定此行為的格律之可設想為普遍與否，而此格律之可普遍性乃是指可以成為客觀原則的行為原則而言。

除了意欲的主、客觀原則之外，康德又提出先天原則(形式原則)與經驗原

²³ 第一定理依李明輝之看法，在《基礎》一書中康德未提到第一個定理，李明輝認為第一個定理應該是：「一個行為之具有道德價值，並非僅由於它合乎義務，而是由於它出於義務」，見《基礎》，頁 17。

²⁴ 《基礎》，頁 17。

²⁵ 《基礎》，頁 18。

則。一行為所以有道德價值，在於決定此行為的原則是先天的法則而非經驗，也就是康德所言的：「行動的一切德行價值的本質取決於道德律直接規定意志」²⁶。因為在經驗界中有許多因素影響行為，例如—我應該對人誠實，這原則不可能來自經驗界，因為在經驗界幾乎沒有絕對誠實的人，在許多時候吾人會說出許多善意的謊言，例如對絕症病人告知他病情會好轉起來。所以行為具道德價值，其決定原則必是源於理性的先天原則。他說：

因為意志居於其先天原則(它是形式的)；及其後天動機(它是實質的)之間，彷彿是在一個岔道上；而且既然它必須為某項原則所決定，則當一個行為係出於義務而發生時，這個意志必將完全為意欲底形式原則所決定—在此它已經剝除一切實質原則。²⁷

康德明確區分先天原則(a priori principle)與經驗原則(empirical)，認為行為的目標、行為的結果、意志的動機等均無法給予一行為道德價值，其價值必來自意志的先天原則中。因此，出於義務的行為，依康德的理解，就是不依於愛好，而僅出於義務去做的行為，不依於愛好表示意志不以對象為目的，不為對象所決定，也就是剝除了意欲的經驗原則；出於義務就是出於善的意志自身，排除外在動機的影響，以意欲的形式原則為決定的根據。²⁸

綜合第一、二個定理，康德的第三個定理顯示出唯有法則本身才是敬畏(Achtung, respect)的對象，法則是一種命令也是一種強制。此定理為：「義務是出於對法則的敬畏的一個行為之必然性」²⁹。敬畏不是愛好的對象，也非恐懼的對象，它是透過理性而自生的情感。如果一行為是出於愛好或恐懼，依康德的說法是不具有道德價值，敬畏的對象必須是法則本身，法則本身即是命令，命令我排除愛好的影響以及意志的對象，而只能以法則為對象，故康德說：

²⁶ 康德：《實踐理性批判》，鄧曉芒譯，台北：聯經，2004，頁 79。

²⁷ 《基礎》，頁 17-18。

²⁸ 鄭芷人認為：「先驗形式的原則是與經驗的實質原則相對立，而客觀原則是與主觀原則相對立，這是從原則的性質而採取的二分法。行為的道德價值依據決定意志的客觀原則，這種原則康德認為是一種先驗的形式原則，因為該原則來自理性。也就是說，道德律具有客觀性與先驗性」，見鄭芷人：《康德倫理學原理》，頁 17。

²⁹ 《基礎》，頁 18。

因此，在客觀方面，除了法則，而在主觀方面，除了對此實踐法則的純粹敬畏，連同“縱使損及我的一切愛好，也遵守這樣一項法則”的格律之外，再無任何其他事物能夠決定意志。³⁰

「縱使損及我的一切愛好」表示法則要求我們就算犧牲我們自己的愛好也要服從，因而也就是說出於義務的行為要完全排除愛好和對象(結果)的影響，因為它們不過是意志的結果，而非其活動，蓋因意志的結果之原因是可以被其他原因取代的，例如促進我的幸福之原因可以是身體健康也可以是收入豐厚。由於此原因的可取代性，康德理解愛好和對象不需要有理性者的意志。但是，當意志的決定根據是法則的表象時，該表象只能發生於有理性者。

³⁰ 《基礎》，頁 18。

2.3. 敬畏與道德情感

在《道德底形上學之基礎》中，康德理解到敬畏是：「法則之直接決定意志及此種決定底意識」³¹。李明輝認為：「道德情感是道德判斷的表徵，當理性依照其原則決定道德判斷，才有道德情感產生，故理性底原則是根據，道德情感是結果」³²。所以，敬畏可以說是一種情感，但是此情感不是指透過影響而接受的情感(例如人之喜怒哀樂)，而是透過理性而自生的情感，是法則加諸意志的主觀結果。透過影響而接受的情感即是與個人愛好或恐懼有關而生的情感，故道德情感和可歸諸於愛好或恐懼的那種情感是完全不同的，康德更在文中對敬畏做了更清楚的解釋，他說：

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中介”的意識。法則之直接決定意志及此種決定底意識謂之敬畏，因此敬畏被看法則加諸主體的結果，而非其原因。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。³³

從康德對敬畏的解釋可以得知，道德情感包含了對法則的敬畏，以及意志的活動是否與法則相符而產生的愉悅或痛苦之感。康德認為：「欲求底主觀根據是動機，意欲底客觀根據是動因」³⁴。而道德情感畢竟是法則加諸主體的結果，所以道德情感是感性的、主觀的，只能是引發道德行為的動機，無法作為意念的動因，意念的動因須來自客觀的法則。³⁵ 鄭芷人認為：「康德道德哲學中的“責任”

³¹ 《基礎》，頁 19。

³² 李明輝：〈康德「道德情感」學說之演變—「康德哲學中道德情感問題之研究」(3)〉，台北：《鵝湖》，第 78 期，1981.12，頁 22。

³³ 李明輝：〈康德「道德情感」學說之演變—「康德哲學中道德情感問題之研究」(3)〉，頁 22。

³⁴ 《基礎》，頁 51。

³⁵ 李明輝認為：「意念的動機是對道德法則的敬畏，而其動因是道德法則。前者是一種心裡學的關係，屬於自然的因果性，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」，

概念，是憑藉著對道德律的敬畏而加以說明；因為道德律是由理性所建立，因此“敬畏”扮演著連接道德律和實踐之間的角色³⁶。依此，我們要問，遵守一項法則，必須排除愛好的影響甚至減損一切的愛好，那康德是不是希望人清心寡慾自然就會遵守道德法則呢？不是的，康德認為當我的一項主觀原則(格律)如果我自己意願它成為一項普遍的法則的話，我們的理性就會使我對此法則產生道德的興趣，而康德將道德的興趣視為敬畏。³⁷依此道德的興趣(敬畏)而行動，是我自己意願的，就是康德所謂：「義務是出於對法則的敬畏的一個行為之必然性」³⁸。所以，一個人是否清心寡慾和他是否依法則的命令而行動是無關的，因為依法則之命令而行動是將一個人自己內部的需要和愛好的滿足(幸福)排除在外的。

法則具有強制性，它命令著我去行為，在行為的實踐是為義務；而法則之直接決定意志及此種決定底意識，也就是法則對主體的強制，便是敬畏。³⁹對於敬畏的理解，康德認為：「敬畏是對某項價值的一種推崇，而這價值是遠超乎愛好所讚許的事物底一切價值」⁴⁰。康德所言的某項價值，即是指行為之一般而言的合法則性，此合法則性必充作意志的原則，並直接決定行為。

康德將理性與情感區分，所以敬畏這種道德情感視排除在道德主體之外，因為這種特殊性的情感畢竟還是感性的，雖無法作為道德的根據，但道德情感卻有助於吾人感受道德法則的強制。

見李明輝：《儒家與康德》，頁 26。

³⁶ 鄭芷人：《康德倫理學原理》，頁 205。

³⁷ 康德認為：「一切所謂的道德興趣僅在對於法則的敬畏」，見《基礎》，頁 19。

³⁸ 《基礎》，頁 18。

³⁹ 李明輝：〈康德「道德情感」學說之演變——「康德哲學中道德情感問題之研究」(3)〉，頁 22。

⁴⁰ 《基礎》，頁 22。

3. 康德《道德底形上學之基礎》第二部分之概述

康德對於道德律的分析，他將實踐的原則分為主觀的與客觀的兩種，主觀的實踐原則即“格律”，而客觀的實踐原則即是“道德法則”。康德表明義務即是：「出於對法則的敬畏的一個行為之必然性」⁴¹。義務對於意志有客觀的強制性，其原則的表象即是命令，命令以“應當”來表達。

康德理解道德法則是先天的，不僅適用於人類，而且對一切有理性者均有效，具普遍性與必然性；而每個有理性者將自己視為是目的自身來對待，並將自己視為普遍法則的創制者，從而導出意志的自律是道德的最高原則，而意志的他律為假道德的根源。

道德法則對意志的強制是一種命令，康德將此命令的程式稱為“令式”(imperative)。一行為其本身就是善的，它在客觀方面是必然的，此令式康德稱為“定言令式”(categorical imperative)；而一行為僅是作為達成某事物的手段，此令式稱為“假言令式”(hypothetical imperative)。

⁴¹ 《基礎》，頁 18。

3.1. 道德令式必須是先天的

康德肯定道德法則具有絕對的普遍性和必然性，而道德法則必須是先天的，不能根據於感性經驗，而是根據先天純粹的實踐理性。⁴²康德在《道德底形上學之基礎》一書中，他分別以五個論證來說明，前兩個論證主要以消極的方法來論證道德法則不能從經驗中來，進而間接證明道德法則是先天的；而後三個論證，他則以積極的方式，來證明道德法則必須是先天的。首先他說：

其實，當我們注意關於人底行動的經驗時，我們碰到不斷的且合理的抱怨說：對於出於純粹義務而行動的存心，我們甚至舉不出一個確實的範例來；再者，即使有些事情可能依照義務底命令而發生，但它是否真的出於義務而發生，且因此具有一項道德價值，仍然始終有疑問。因此，在每個時代都有哲學家完全否定這種存心在人類行為中的現實性，並且將一切歸諸多少已精緻化的我愛，但卻不因此就懷疑道德底概念之正確性，反而帶著衷心的惋惜提到人性底脆弱與不純——人性固然夠高貴，足以形成一個如此值得敬畏的理念，作為其規範，但同時也太軟弱，而無法遵循之；而且它把應當供它作立法之用的理性只用來照顧愛好底興趣。⁴³

在康德的第一個論證中，他提到人們在經驗中無法提出確實的“範例”(type)來說明純粹出於義務而行動的行為。因此，如果道德法則是從經驗而來，那在現實的經驗之中，我們一定可以找到許多出於義務而行動的範例，例如商人對所有客人均一視同仁地以同樣價格販售商品、看見路人需要幫助而去幫助他。但是，依康德的理解，在經驗中我們不易甚至無法找到可靠的依道德法則而行為的範例，從以上的例子中該行為是否純粹出於道德法則而行動在實際上實難以判定，因此我們可以說道德法則無法從經驗而來。經驗代表偶然性、非必然性、不確定性，例如為了獲利，我必須努力工作，然而努力工作在許多情況下不一定能夠獲利，例如遭遇經濟蕭條等等；反過來說，許多工作未必須要許多努力也能獲得利

⁴² 黃振華認為：「所謂道德律必須是先天的，是說道德律的可能性不根據於經驗，而根據於先天的純粹實踐理性之上」，見黃振華：《論康德哲學》，台北：時英出版社，2005，頁 144。

⁴³ 《基礎》，頁 25。

益，例如房地產和股票投機客的買低賣高。

其次，康德以人們在現實生活中不可能舉出一項完全依據道德法則而行的行為來作為他第二個論證。康德此論證與第一個論證相似，主要是以吾人無法從經驗中舉出一件出於義務而行動的範例間接來證明法則是先天的。他說：

事實上，我們絕對不可能透過經驗完全確實地形成任何一個範例，以顯示：一個在其他方面均合乎義務的行為之格律僅基於道德根據及我們的義務底表象。因為固然有時在事實上，我們在最嚴厲的自我省察中，除了義務底道德根據外，完全找不到任何東西能有足夠的力量，推動我們去做某項善的行為且承受極大的犧牲。⁴⁴

康德在第二個論證中，清楚明白的提到一個合乎道德法則的行為不可能依據於經驗，必定是在經驗之上。在許多時候，我們看到許多依據道德法則而行動的行為，該行為同時伴隨著極大的犧牲，例如為了救人而犧牲性命。依康德的理解，該行為並非依據愛好或幸福的追求而行動，而是依據義務底道德根據，也就是因著道德法則，只有道德法則才具有足夠的力量命令我們如此行動，只有因著道德法則而行動，這行動才具有道德價值，所以康德說：「因為當我們談到道德價值時，問題並不在於我們看到的行為，而在於行為底那些我們看不到的內在原則」⁴⁵。

以上康德兩個論證方式，主要以吾人無法從經驗中舉出範例而間接證明法則的先天性，然而此法卻不盡縝密，蓋因吾人雖然無法從經驗中舉出範例，這並不等於範例一定來自先天，康德這兩論證的結論只能表示範例不能從經驗中得來。

康德在第三個論證中，他理解到雖然吾人無法從現實生活中發現純粹的道德行為，但我們之所以對法則存有敬畏之心，是因為理性在經驗之外的命令。他說：

世上是否真能見到任何真正的德性呢？而在此沒有任何事物能防止我們完全背離我們對義務的理念，且在心中維持對義務底法則應有的敬畏，除非我們清楚地肯定：縱然從未有過完全由這種純粹根源產生的行為，但某事之是

⁴⁴ 《基礎》，頁 26。

⁴⁵ 《基礎》，頁 25。

否發生在此根本不是問題之所在，反而是理性無待於一切現象，單獨命令應當發生之事；因此，有些行為可能至今在世上仍無任何範例，而把一切都置於經驗底基礎上的人甚至可能極懷疑其可行性，它們仍然為理性所嚴厲地命令。⁴⁶

我們可以知道，心中無條件的對法則的敬畏或是理性強制我們去實踐道德法則的行動，這行動或敬畏的動力在前段康德已經理解到，該動力不能依據於偶然的、不確定的經驗，故從經驗中既然無法得出道德的實例，那麼該動力存在於或來自於哪裡呢？他說：

縱然至今可能完全尚未有過忠實的朋友，但我們仍可無所寬貸地以友誼中的純粹忠誠要求每個人，因為這項義務當作一般而言的義務來看，係先於一切經驗而存在於一種憑先天根據決定意志的理性之理念中。⁴⁷

在這裡，康德明白的指出道德法則不能依據於經驗，而是先於經驗的(即先天)理性的理念。因此，我們可以說，道德法則的根據是先天的，具有決定意志的強制力。

康德第四個論證可分為兩部分，第一個部分除了再次強調經驗無法當作道德法則的根據之外，更說明了道德法則的適用範圍不僅止於人類，更擴及到所有的有理性者；第二個部分則是說明法則如果是依據於經驗，是無法作為有理性者的決定根據。他先說：

道德底法則具有極廣泛的意義，因而它必須不單適用於人類，而是適用於所有一般而言的有理性者；不單在偶然的條件下有例外地適用，而是絕對必然地適用。⁴⁸

就康德的理解，道德法則如果只適用於人類，這並不具備普遍性，蓋因人類只不過是有理性者的一部分而並非全部，適用於人類未必適用於其他的有理性者；故康德言道德法則適用的範圍必須涵蓋所有的有理性者，才能顯示出道德法

⁴⁶ 《基礎》，頁 27。

⁴⁷ 《基礎》，頁 27。

⁴⁸ 《基礎》，頁 27。

則的普遍性；而在任何條件下道德法則均適用於任何條件而毫無例外，顯示出法則的必然性。不過康德在這裡所說的一般而言的有理性者是指一切不完美的意志(即人的意志)，全善的上帝並不在他所謂的有理性者的範圍之內。⁴⁹

第二個部分康德說明法則如果來自經驗時，因經驗之事物是偶然的，此時是如此，彼時未必如此，故不具絕對性與必然性，這無法決定有理性者之意志。因此，法則既然不來自經驗，那必來自先天。他說：

如果決定我們的意志的法則只是經驗的，而且並非完全先天地起源於純粹實踐理性，那麼這些法則如何可被當作決定一般而言的有理性者底意志的法則，而且只因這點，也被當作決定我們的意志的法則呢？⁵⁰

法則如果依據於經驗而成立，而經驗之事物本無絕對性與普遍必然性，更非恆久不變，所以決定我們的意志的法則(假使依據於經驗)必無絕對性與普遍必然性，一個不在經驗之上的法則如何決定我們的意志或行動？因此，康德理解法則不可從經驗而來，而要在經驗之上，要在經驗之上，那唯有依據於先天的實踐理性才是法則的根據。

康德在第五個論證中討論實例和法則的關係以及從比較神的圓滿性來強化他認為法則來自先天的理解。我們得知，我們不能從實例中(經驗中)來求取道德法則，因為實例本身必須先經過道德的原則來判斷實例是否可作為模範，所以實例本身無權提供道德法則的概念。再者，既然基於經驗原則的實例無法提供法則概念，表示法則不依據於經驗，表示法則必在經驗之上，故法則必是先天的。

我們能給道德幫倒忙的，也莫過於想從範例中擷取道德。因為每一個展現於我面前的道德範例本身得先依道德底原則來判定：它是否也配充作原始的範例，亦即充作模範；但它決無法提供道德底最高概念。⁵¹

而我們從何處得到最高善的概念？康德理解到因為心裡已先有標準，然後以

⁴⁹ 《基礎》，頁 34。

⁵⁰ 《基礎》，頁 27-28。

⁵¹ 《基礎》，頁 28。

此標準與神之圓滿性比較，才能獲得神之真正的圓滿性，此觀點近於觀念論者的說法，認為心裡的先天概念有優先性。然而實例本身因此就毫無價值嗎？在這裡康德理解到實例的價值有三：一為鼓勵之用，二為使義務的命令之可行性不受質疑，三為使實踐的規則較為普遍而具體的方式表達。⁵²以“我應該誠實”為例，我的理性依法則的命令而使我對任何人均誠實以對不說謊，亦或是因誠實可以得到獎勵或為了逃避處罰所以我誠實，這種情況雖然使我們難以從實例中擷取道德法則，然而此實例卻不因此而使我們捨去理性之中的法則而不依法則而行動。

康德的五個論證中，前兩個論證主要在說明道德法則不能從經驗而來，而後三個論證則說明道德法則不可以經驗為依據之外，更強調法則必是先天的。⁵³因此，具有絕對必然性和普遍性的道德法則不能從經驗而來，反之，從經驗而來的實例或定律不具有絕對的必然性和普遍性。

⁵² 《基礎》，頁 28。

⁵³ 黃振華認為：「康德因受休謨的影響，認為普遍客觀的知識不可能從經驗而來，因為經驗而來的知識，我們無權說它是普遍的和客觀的；而這裡康德根據完全同樣的理由，證明具有絕對必然性和普遍性的道德律不可能從經驗而來，因為從經驗而來的定律不可能具有絕對必然性和普遍性」，見黃振華：《論康德哲學》，頁 146。

3.2. 令式的分類

康德在肯定道德法則不能來自經驗而必是先天的之後，他進而發現道德令式是先天綜合的實踐命題，如同道德法則具有絕對的必然性和普遍性一樣，他亦肯定作為先天綜合的實踐命題之道德令式同樣具有絕對的必然性和普遍性。

康德認為一個有理性者能夠依法則而行動，是由於理性從法則處推衍出行動來，所以康德認為：「意志不外乎就是實踐理性」⁵⁴。而如果理性完全決定意志，那表示有理性者的行為無論在客觀方面均具有必然性；然而在現實的生活中，意志往往不完全合乎理性，意志在許多方面仍受到許多動機(主觀條件)之影響，例如拾獲遺失物品不應該占為己有，然而許多人因為一時貪念等原因而不如此做，所以康德認為：

如果意志本身不完全合乎理性(人類實際上就是如此)，則在客觀方面被認定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為如此：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。⁵⁵

康德對令式(Imperative)的理解為：對一個意志有強制性的客觀原則，這個原則的表象即稱作一項命令(order)，而命令的程式則稱為令式。⁵⁶令式以一個“應當”來表達客觀法則對於意志的強制性，也就是強迫你必須要如此做，例如：你應當誠實、你應當守信用。但意志由於某些主觀動機之故並不完全遵守令式的強制，所以有理性者知道他應當誠實，但是他最後未必會去做到。但是康德提到，經由理性底表象客觀的而非由於主觀的原因決定每個有理性者的意志，在實踐的層面來說均是善的。⁵⁷

⁵⁴ 《基礎》，頁 32。

⁵⁵ 《基礎》，頁 33。

⁵⁶ 《基礎》，頁 33。

⁵⁷ 《基礎》，頁 33。

康德將令式分為兩種：一種是“假言的”，另一種是“定言的”。所謂假言令式，即是有條件限制的命令，也是就如果要達成某項目的，我必須如此行動的命令；定言令式其自身具有絕對的價值，其行動並非為了某項目的，而是有理性者所必須遵守的。他說：

今一切令式或是假言地(hypothetical)，或是定言地(categorical)發出命令。前者表明一個可能的行為之實踐必然性，而這個行為是達成我們所意願的(或者可能意願的)另一事物的手段。定言令式則是這樣的令式：它表明一個行為為本身(無關乎另一項目的)在客觀方面是必然的。⁵⁸

令式是決定行為的程式，如果某一行為只是作為另一事物的手段，儘管該行為是善的，我們稱這行為的程式為假言令式。⁵⁹例如，如果我誠實的話，我可以得到獎賞。如果一個行為其自身是善的，而在一個合乎理性的意志中該行為是意志的必然原則，這行為的程式則是定言令式，定言令式是無條件的，也就是我應該如此做，沒有例外。然而康德認為一個有理性者之意志不一定因為一行為是善的就一定去做，原因除了主體本身不知道該行為是善的之外，另一個原因就是主體以其行為之主觀原則(格律)作為遵行的法則而不以實踐理性的客觀原則為其遵行的法則。⁶⁰所以排除行為者對善行的毫無知覺而不知去實踐之外，因為法則具有強迫、強制、無條件而普遍的特性，但如果行為者的意志以其格律為法則，而其格律並非善的，他仍將無法實踐善行。

康德將假言令式分為「或然的實踐原則」與「實然的實踐原則」兩種⁶¹；前者表示一個行為對一個可能的目標而言是善的；而後者表示一個行為對一個現實的目標而言是善的；而對於定言令式，康德認為該令式可以作為「確然的實踐原則」，因為定言令式無關乎任何目的，其行為本身在客觀方面是必然的。⁶²

⁵⁸ 《基礎》，頁 34-35。

⁵⁹ 李明輝認為：「一個行為所依據的法則若可以用這種令式來表達，它就必須以所設定的目的為條件，因此沒真正的道德價值」，見李明輝：《儒家與康德》，頁 17。

⁶⁰ 《基礎》，頁 35。

⁶¹ 《基礎》，頁 45。

⁶² 《基礎》，頁 51。

康德認為某一行為對於它所促成的可能目標之達成有必要性，為了達成可能的目的，我需要採取何種方法。所以，或然的實踐原則的令式可稱為「技術底令式」⁶³，技術底令式以目標的達成為目的，而行為的目的或是行為本身是否合理、是否合乎道德，則不在考慮之列，只要求行為的結果能滿足預定的目的。他說：

這裡的問題決不在於：這項目的是否為合理而善的？而只在於：為達到這項目的，我們得做什麼？醫生為徹底治好其病人所需的處方和一個下毒者為確實殺死此人所需的處方，就這兩者均可用來圓滿地促成其目標而論，具有同等價值。⁶⁴

舉例來說，一位學生為求得到好成績以便獲得父母的讚許，竟以舞弊的方式行之，雖然以此方法他達成目的並獲得滿足，一旦養成習慣，將造成他日後無論是學業上或是工作上追求投機的不良影響。所以，技術地令式缺乏對行為的目的及行為本身形成價值判斷，因此往往造成為了達到目的而不擇手段之情況。

以現實的目標為行為的原則之令式康德稱之為「實用的令式」⁶⁵。該令式依康德的理解是為一切有理性者的共同的現實的目的，也就是以幸福為目的；一個行為若其目的是促進其幸福，則這個行為的實踐必然性的假言令式是實然的。⁶⁶對於實用的令式來說，在選擇何者可以促進自己最大幸福的手段之技術，康德稱之為「明哲」⁶⁷，他說：

如今，我們可以依最狹義，把我們在選擇達到自己最大福祉的手段時的技術稱為明哲。因此，涉及達到自己幸福的手段之選擇的令式(亦即明哲底規範)仍然是假言的；一個行為並非以絕對的方式被命令，而只是作為達到另一個目標的手段而被命令。⁶⁸

“明哲”依康德的理解有兩種意義，一是指「對世情的明哲」，指一個人善於影響別人，以便利用之來達到自己的目的；二是指「對自身的明哲」，指知道自

⁶³ 《基礎》，頁 36。

⁶⁴ 《基礎》，頁 36。

⁶⁵ 《基礎》，頁 38。

⁶⁶ 《基礎》，頁 36。

⁶⁷ 《基礎》，頁 37。

⁶⁸ 《基礎》，頁 36-37。

身的持久利益而統合所有這些目的。⁶⁹追求幸福也就是追求一切愛好底滿足之總合，為了達至自己的最大福祉而採取的手段往往不以理性為考量，同時追求幸福的滿足也常因情境的不同而改變，例如某人在某時期以追求生活富裕為滿足，但是在另一時期卻以能達到生活的基本要求為滿足。所以，追求幸福而採取的手段並不是以絕對的法則來命令，而是以其自身的持久利益之達成來命令所以不具客觀性。

第三個實踐原理是「確然的實踐原則」，這種令式是定言(斷言)的，也可稱為「道德底令式」，該令式是普遍、必然的，適用於所有的有理性者，不是為了某些功用而有效，而其本身即是有效的。⁷⁰康德說：

最後還有一種令式，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，作為其條件。這種令式是定言的。它不涉及行為底質料及其應有的結果，而僅涉及形式行為本身所根據的原則，而且此行為之本質的善在於存心，而不管其結果為何。⁷¹

道德法則是無條件而客觀的，具有普遍必然性之特性，其令式不受任何條件或目的的限制，其命令就是必須服從法則，不論命令是否與我們的愛好相違背，我們都必須服從。⁷²

⁶⁹ 《基礎》，頁 37。

⁷⁰ 《基礎》，頁 35、37。

⁷¹ 《基礎》，頁 37。

⁷² 黃振華認為：「只有定律包含無條件的及客觀的、因而是普遍有效的必然性之概念，同時「命令」就是必須遵守之定律」，見其大著：《論康德哲學》，頁 146。

3.3. 令式如何可能

對於令式如何可能的問題，康德認為問題並不在於令式所命令的行為是否真能實現，而是令式的命令對於我們行為的強制力為何。

就技術底令式來說，康德認為該令式如何可能，是不需要多加討論的。因為對於一個目的有所意欲的人，他同時也想著要達到此目的需行使哪種手段，而這手段這是他的能力所能達到的，所以康德言：

因為在對於一個對象(作為我所產生的結果)的意欲中，我的因果性(作為行動性原因)——亦即手段之使用——已被設想；而且這項令式已從對於此目的的意欲底概念中，抽繹出為達到此目的所必要的行為之概念。⁷³

針對一個特定目的來決定需要哪些手段，雖然需要綜合命題，但技術底令式缺乏意志活動實現的依據，該令式只是使對象實現的依據。⁷⁴舉例來說：要使我富有，我必須努力工作。當我全然意想這個目的時，也同時意想到要達此目的必須要的行為，這是個分析的命題。所以康德說：「因為設想某事為一個由我以某種方式使之可能的結果，和就這個結果設想我以同樣的方式行動，完全是一回事」⁷⁵。

明哲底令式(實用的令式)與技術底令式兩者康德理解到它們均是分析的，因為當我們存想前件所涉及的意志時，我們也同時存想後件所涉及的意志，也就是說，前件的意志必然包括後件的意志。⁷⁶然而康德認為幸福是一個不確定的概念，每個人都需要幸福，但是他要的是什麼，卻無法確定地說出，蓋因幸福底概念不是先天的，而是後天的、經驗的，經驗的事物變動不居，故無絕對必然性，

⁷³ 《基礎》，頁 38。

⁷⁴ 《基礎》，頁 38。

⁷⁵ 《基礎》，頁 39。

⁷⁶ 鄭芷人認為：「這種“存想”是指對“前件的意志”與“後件的意志”之間關係的問題而言，這種思考告訴我們，它們之間的關係是分析的。所以，這種令式的可能性是明顯的，因為前件的意志涵蘊著後件的意志」，見鄭芷人：《康德倫理學原理》，頁 61。

他說：

屬於幸福底概念的要素均是經驗的，也就是說，必須來自經驗；但幸福底理念仍然需要一個絕對的整體，亦即在我目前的狀況及一切未來的狀況中的最大福祉。如今，最有見識且又最有能力、但卻有限的存有者，不可能對於他在這方面真正想要的東西形成一個確定的概念。⁷⁷

幸福底概念來自於經驗，我們無法依循確定的原則而得到幸福，只能依照經驗的建議去得到幸福，而依此方式往往有效；另一方面，在存有者有限的一生中，此時的最高幸福未必是彼時的最高幸福，蓋因其不是全知全能的無限者之故。在此康德對明哲底令式是否可能有三點理解，他說：

由此可知：第一，嚴格而論，明哲底令式決無法下命令，也就是說，無法客觀地表明行為底實踐必然性。第二，這些令式與其被視為理性底命令，不如被視為其建議。第三，要確實而普遍地決定：那些行為將促進一個有理性者底幸福？這項課題完全無法解決。⁷⁸

康德認為明哲底令式(實用底令式)是不可能的，一是因為幸福只是構想力底理想，而不是理性底理想，而且追求幸福不須任何命令，是自己為自己打算的行為；二是幸福基於變動無常的經驗作為其根據，是有限的存有者無法期望的。⁷⁹

道德底令式不以任何先行的條件為依據，所表達的是客觀性與必然性，所以它不是假言的令式，但是在經驗中純粹道德底令式(定言底令式)是否真的存在？

康德說：

藉著範例(亦即憑經驗)，我們無法確定，到底是否有任何這類的令式；我們卻要當心：所有似乎是定言的令式都可能暗中是假言的。譬如說：你不該作虛假的承諾；而且我們假定：這種「不為」底必然性決不只是為規避任何其他災咎而作的建議(因此這可能意謂：你不該作不實的承諾，以免事發時損及你的信用)；而是一個這類的行為必須本身就被視為惡的，禁制底令式因之是定言的。但我們卻無法在任何範例中肯定地證明：意志在這裡並無其

⁷⁷ 《基礎》，頁 39。

⁷⁸ 《基礎》，頁 40。

⁷⁹ 《基礎》，頁 40。

他的動機，而只為法則所決定。⁸⁰

以康德所舉的例子來說，除了法則直接命令“不作虛假的承諾”之外，經驗中有許多因素是“不作虛假的承諾”的原因，相同的行為，但動機不同。例如，同樣是救人，出於法則之命令去救人與因為救人可以得到回報是不同的，在這裡“不作虛假的承諾”是由於法則之直接命令，不依賴任何先行的假定，不許意志任意反其道而行，所以它不是個分析的命題而是先天綜合的實踐命題，他說：

我不預設出於任何一種愛好的條件，而將行為與意志先天地(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)。因此，這是一個實踐命題；它不從另一個已預設的意欲分析地推行出對於一個行為的意欲(因為我們並無如此圓滿的意志)，而是將後面這個意欲當作不包含在一個有理性者底意志之概念中的事物，直接與這個概念聯結起來。⁸¹

康德理解道德底令式之所以是先天綜合的實踐命題，是因為他將先天與經驗相對，先天就是普遍性與必然性，而且不能夠來自於經驗。而道德底令式是綜合的，是指意志(理性)與行為(人)之間的關係而言，法則具有強制性，強迫意志依法則的命令而行為，但是人(行動的主觀原則也就是格律)並不想服從，所以格律是被迫與法則相符合，也就是將意志與格律的關係以綜合的方式來看。⁸²所以，康德將格律與法則綜合起來，顯示出格律要無條件的服從法則，無條件就是普遍性與必然性，也就是先天的。是故，康德以此觀點理解道德底令式是先天綜合的實踐命題。

⁸⁰ 《基礎》，頁 40-41。

⁸¹ 《基礎》，頁 42。

⁸² 鄭芷人認為：「意志與格準之間既沒有必然的聯繫，因而只有“箝制”作用，要格準服從意志(律則)，在這個意義下，康德便謂格準不能從意志鐘分析出來，故我們只能把意志與格準之間的關係作“綜合”地存想。無條件的令式既是在於要求我們的行為格準服從律則(意志)，而格準既然又不包含於律則之中，故康德把無條件的令式視作綜合語句」，見鄭芷人：《康德倫理學原理》，頁 64。

3.4. 定言令式的形式原理分析

康德理解到，道德律是一種定言令式，他在《道德底形上學之基礎》一書中，以五方面來進行定言令式的形式原理分析。首先：

康德以定言令式的形式原理來分析，他發現定言令式是：「一項一般而言的法則底普遍性」⁸³。此即法則排除意志的對象，乃純然形式的原則。⁸⁴他說：

因為既然這項令式除了法則之外，只包含「格律應符合這項法則」的必然性，而這項法則卻不包含任何限制自己的條件，因此所賸下的只是一項一般而言的法則底普遍性——行為底格律應當符合這項法則，而且這項令式真正表明為必然的，只是這種符合而已。⁸⁵

定言令式本身除了法則之外還包括格律(行動底主觀原則)應當符合這項法則的必然性，一個行為的格律是否合乎道德，要判斷這項格律是不是客觀的或是能否客觀化，也就是行為主體縱使換成其他人也是如此，例如“我要遵守信用”這句話來說，任何人也同樣願意如此做。因此，客觀也就是普遍而必然的，故康德以普遍的概念將道德令式表示為：「僅依據你能同時意願它成為一項普遍法則的那項格律來性動！」⁸⁶。

其次，自然法則具有客觀性而普遍的特性，例如，一年四季依春夏秋冬次序更迭。所以康德以這客觀性、普遍性來類比定言令式的普遍性，所以該程式(型式)可以表達為：「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！」⁸⁷。

康德分析定言令式的程式之後，舉出四個有關於義務的例子來證明他所分析

⁸³ 《基礎》，頁 42-43。

⁸⁴ 李明輝認為：「道德法則必須抽去一切意志底對象(質料)，而為純形式的原則。換言之，道德法則不預設任何特定的目的，而只包含一項形式的要求：普遍化」，見李明輝：《儒家與康德》，頁 17。

⁸⁵ 《基礎》，頁 42-43。

⁸⁶ 《基礎》，頁 43。

⁸⁷ 《基礎》，頁 43。

的程式的合法性，而該合法性是建立在定言令式的絕對必然性與普遍性為一既成的事實為根據。筆者以其中之二例來說明：

有一個人遭遇一連串的不幸，而到達絕望地步，因此對生命感到厭倦。但他尚具有足夠的理性，而懂得自問：了結自己的生命是否真的一定不違背對自己的義務？現在他探究：其行為底格律是否可能成為一項普遍的自然法則？而他的格律是：如果生命繼續延續下去時所將面臨的不幸，多過它將帶來的愉快，則我出於我愛，把“縮短我的生命”當作我的原則。我們只消再問：這個我愛底原則是否能成為一項普遍的自然法則？⁸⁸

第二個例子涉及到一個人的誠信問題：

另一個人覺得自己急需貸款。他很明白：他將無法還錢，但也了解：如果他不堅定地承諾在一個確定的時間還錢的話，他將借不倒錢。他願意作這樣一項承諾；但他仍然良心為泯，因而自問：以這種方式為自己解脫急難，是否不容許且違反義務？假設他真的決定這麼做，那麼其行為底格律將是如此：如果我認為自己迫切需要還錢，我便要貸款，並且承諾還錢(儘管我明知：我決不會還錢)。如今，這項我愛或個人利益底原則或許與我未來的全部福祉十分協調，然而現在的問題是：這項原則是否對？因此，我將我愛底要求化為一項普遍的法則，而且把這個問題改為：如果我的格律成為一項普遍法則，事情會如何呢？⁸⁹

康德的這兩個例子均指出與義務相違逆的格律，不可做為普遍的自然法則；可以做為普遍的自然法則者才可以與義務相符合。可以看出他已預設義務或道德法則的普遍和必然性是一既成的事實。因此，無法做為普遍的自然法則的行為便與義務相違逆；康德以此來證明定言令式的程式必須具備普遍性，才可作為普遍的自然法則。⁹⁰

然而在許多實際的情況裡(例如犧牲自己生命去救助他人)，相反地，我們並非意願我們的行為底一項格律成為一項普遍法則(不想服從法則)，康德提到：

⁸⁸ 《基礎》，頁 44。

⁸⁹ 《基礎》，頁 45。

⁹⁰ 黃振華認為：「康德這裡的證法是以義務或道德律的必然性和普遍性作為既與事實為根據，來證明斷言令式的型式必須是普遍的；換句話說，斷言令式的型式必須是普遍的，即可作為普遍的自然律的，我們才能理解義務或道德律之必然性、普遍性之既與事實」，見黃振華：《論康德哲學》，頁 157。

如果我們在每次違犯一項義務時注意我們自己，我們便發現：我們實際上並不意願我們的格律應當成為一項普遍法則(這對我們而言是不可能的)，而不如說這項格律之反面應當始終普遍地作為一項法則；只是我們擁有自由，為我們自己、或者為我們的愛好之利(甚至僅僅這麼一次)破一次例。因此，如果我們從同一個觀點(即理性底觀點)衡量一切，我們會在自己的意志中見到一項矛盾，這即是：某一項原則在客觀方面是必然的普遍法則，但在主觀方面可能不是普遍地有效，而容許例外。⁹¹

康德在此不認為這是矛盾，他理解到此矛盾之所產生其實是時間的先後問題及不同觀點所造成，因為我們是先從一個理性意志的觀點去判斷我們的行為，認為此時我們行為的一項格律應當成為一項普遍法則，之後卻以受到愛好底影響的自由意志的觀點來當作判斷的依據，造成客觀的、必然的、普遍的法則在主觀上並非一定如此，故康德認為該情況在實際上並無矛盾之處。

再者，康德分析定言令式的程式(型式)為普遍的自然法則之後，他又分析定言令式為「目的自身的程式」⁹²。他認為目的就是供意志作為其自我決定底客觀根據；而工具就是僅包含一個行為(而其行為的結果是一項目的)的可能性之根據。⁹³他又說：

欲求底主觀根據是動機，意欲底客觀根據是動因；因此有主觀目的(它們基於動機)和客觀目的(它們取決於對每個有理性者均有效的動因)之區別。如果實踐的原則不考慮一切主觀目的，它們便是形式的；但如果它們以主觀目的、因而以某些動機為根據，它們便是實質的。⁹⁴

若行為的實踐原則以動機(主觀目的)為根據，依康德的理解該實踐原則是實質的，而其行為底結果的目的均是相對的，相對的目的是假言令式的根據；也就是說，以動機為根據的行為目的之所以具有價值，是因為目的對行為主體的愛好能力的關係；所以，這目的的價值，不具普遍性與必然性，故無法提供一切有理性者有效且必然的普遍法則。

⁹¹ 《基礎》，頁 47。

⁹² 《基礎》，頁 51。

⁹³ 《基礎》，頁 51。

⁹⁴ 《基礎》，頁 51。

康德分析定言令式的目的為何？定言令式的目的為一種它的存在自身就是目的之物，且具有一項絕對的價值，可以作為法則之根據。⁹⁵而存在自身就是目的的主體為何？康德說：

人及——總而言之——每個有理性者均作為目的自身、不僅作為某個意志隨意使用的工具而存在；而在其一切行為(無論它們係針對自己，而是針對其它有理性者)中，他必須始終同時被視為目的。⁹⁶

康德認為存在自身就是目的的主體就狹義來說是人，就廣義來說是指有理性者，有理性者不僅於被視為工具而存在，更必須被視為目的而存在。⁹⁷因為工具之所以有價值是因為基於愛好或愛好的對象，這價值是相對的，當這些因素不存在時，其便無任何價值。相對於無理性者，康德理解有理性者從其本性可知其為目的自身，他說：

有理性者被稱為“人格”，因為其本性已使他們凸顯為目的自身，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，而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。⁹⁸

以人類的意志論，一項定言令式除了包含絕對的必然性和普遍性的意識外，因其為目的自身而存在，不但是人類行為的主觀原則，更是所有基於同一理性根據之有理性者的客觀原則。故康德將定言令式的目的分析出來，可以表達為：

如此行動，即無論在你的人格還是其他每個人底人格中的“人”，你始終同時當作目的，決不只當作工具來使用！⁹⁹

⁹⁵ 《基礎》，頁 51。

⁹⁶ 《基礎》，頁 51-52。

⁹⁷ 黃振華指出：「康德對於一種知識作為既與事實的肯定，正如他肯定斷言令式之絕對必然性和普遍性是既與事實一樣。換句話說，斷言令式除包含絕對的必然性和普遍性的意識外，尚包含人及一切有理性者以自身為目的而存在的意識」，見黃振華：《論康德哲學》，頁 159。

⁹⁸ 《基礎》，頁 52。

⁹⁹ 《基礎》，頁 53。

另外：

這個定言令式的形式原理為「自律之程式」¹⁰⁰。康德將定言令式的兩個實踐原理分析出來之後，將此二原理綜合為第三個實踐原理，該原理可以表述為「作為一個制定普遍法則的意志的每個有理性者底意志之理念」¹⁰¹，該原理統合了客觀和主觀兩方面：就客觀面來說，實踐法則的根據在於法則的普遍性，而且是形式的，非實質的；就主觀面來說，作為目的自身的有理性者是所有目的的主體。因此，意志不僅服從法則，它同時本身被視為自我立法者而服從法則。¹⁰²

從康德的三個實踐原理可知，意志服從法則，是因為意志自己是法則的制訂者，同時它不以任何的興趣為依據，也唯有如此，實踐原則與意志所服從的法則才可說是無條件的，故康德說：

在令式本身中，由於它所包含的某項決定，也隱含“在出於義務的意欲中擺脫一切興趣”這點，作為區別定言令式與假言令式的特殊標記；而此事系在該原則底眼前這第三個程式中被辦到，即在“作為制定普遍法則的意志的每個有理性者底意志”之理念中被辦到。¹⁰³

當有理性者服從由他的意志所產生的定言令式時，令式才是無條件的；反之，出於某項興趣的行為之必然性，令式便是有條件的，有條件的令式不能作為道德的命令。這原理前者康德稱為「意志底自律」後者稱為「意志底他律」。¹⁰⁴

最後，康德用目的王國的概念說明定言令式的形式原理：所謂目的王國也就是一個道德的世界，此乃每個有理性者視其格律為普遍的、共同的法則所建立之有秩序的結合。康德說：

¹⁰⁰ 康德在《基礎》中提到的實踐原理一為：「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。」；二為：「如此行動，即無論在你的人格還是其他每個人底人格中的“人”，你始終同時當作目的，決不只當作工具來使用！」。

¹⁰¹ 《基礎》，頁 55。

¹⁰² 鄭芷人認為：「單獨從意志的服從律則一面看“意志”是不夠的，因而必須要從積極面，即從意志的自動立法處看意志，把意志看成一個通過自己的格準而建立普遍法則的意志。這樣，它的格準才能夠由主觀而客觀化，成為無條件的或絕對的命令。把意志看成積極的立法者，在這個意義下，意志便是自律」，見鄭芷人：《康德倫理學原理》，頁 39。

¹⁰³ 《基礎》，頁 56。

¹⁰⁴ 《基礎》，頁 58。

我們將能設想一切目的(不但包括作為目的自身的有理性者，而且包括每個有理性者可能為自己設定的個人目的)依秩序結合成的一個整體，亦即一個目的底王國。依據前面的各項原則，這個王國是可能的。¹⁰⁵

目的王國所以可能，是因為王國裡的成員都視對方為目的，不把對方當作工具看待，並藉由共同的客觀法則而形成有秩序的團體。同時，王國中的每個有理性者必須在其自由意志之下，視自己為法則的制定者。¹⁰⁶

康德理解到，在目的王國中，道德行為存在於行為對於立法的關係，也就是將自己的格律視為普遍法則而行動。因為這種關係，目的王國才有可能存在，康德依目的王國的理念將道德律表述成：

不要做任何行為，除非所依據的格律也能自相一致地作為一項普遍法則，且因此僅如此行動，即意志能憑其格律同時自視為普遍法則底制定者。¹⁰⁷

由以上康德對定言令式的形式原理分析可以歸納出，康德以不同的觀點去描述道德律：在目的王國裡，成員彼此之間視對方為目的而非工具(目的的程式)；王國中各成員以其意志立法，並遵守自立的法則(自律的程式)；這些法則不基於情感、衝動及愛好，具有普遍性與客觀性(普遍的程式、自然法則的程式)。

¹⁰⁵ 《基礎》，頁 58。

¹⁰⁶ 鄭芷人認為：「在“目的王國”裏，一切事物只具有“價格”或“尊嚴”。“價格”與“尊嚴”卻有極大的不同，凡是屬於“價格”的，總有它的“等價”，因而是可以補償的；至於“尊嚴”，卻在一切“價格”之上而沒有“等價”的情形。這種無價之寶的尊嚴，就是把人當作目的」，見鄭芷人：《康德倫理學原理》，頁 41。

¹⁰⁷ 《基礎》，頁 59。

3.5. 意志底自律與他律

康德認為自律是意志的特性，自律的原則即道德的原則，只有自律的原則能提供普遍的道德法則。他理解到自律的原則是：

除非我們的抉擇底格律同時也作為普遍法則而被包含於同一個意志中，否則不要以其他方式做抉擇！這項實踐規則是一項令式；也就是說，每個有理性者底意志必然以這項規則為條件而受其約束。¹⁰⁸

道德法則所以是有效的，是因為它適用於每個有理性者，每個有理性者將他的格律作為普遍法則，而一切格律是自我立法，也就是說該法則為有理性者以自由意志自我決定，故他將遵守他所訂立的法則。

康德對意志的他律之理解，認為意志底格律不是出於普遍的自我立法，而是在這種關係之外，對象經由對意志的關係而對意志制定法則；也就是說意志不以自己的格律為普遍的法則，反而在自己之外的事物中另求決定他自己的行為法則。¹⁰⁹他說：

這種關係(不管它是基於意志，還是基於理性底表象)只能使假言令式成為可能：我應當做某事，因為我想要另一事物。反之，道德的(亦即定言的)令式表示：縱然我不想要其他事物，我應當如此這般行動。¹¹⁰

因此，如果一位商人對所有顧客均誠實以對，而他的目的是想維持聲譽，那便是他律；反之，這商人是出於他應該對所有顧客誠實的這項義務，這便是自律。所以，道德的令式要排除所有對象，使對象無法影響意志，意志是自我立法的最高權威。

¹⁰⁸ 《基礎》，頁 67。

¹⁰⁹ 孫振青認為：「假如欲望的對象或材料成為實踐法則的必要條件，即變為“他律”，因為在此情況下，意志的選擇是受了某些衝動或傾向的支配。這樣的主觀原則不可能成為普遍法則。它不僅不能產生義務，而且相反純粹實踐理性的法則和道德性」，見孫振青：《康德的批判哲學》，台北：黎明文化事業，1987，頁 229。

¹¹⁰ 《基礎》，頁 68。

康德將他律的原則分為經驗的與理性的。前者出自幸福底原則，建立於自然情感或道德情感之上；後者出於圓滿性底原則或建立於一種獨立的圓滿性底概念，也就是上帝的意志。¹¹¹經驗的他律原則，康德認為「完全不適於作為道德法則底根據」¹¹²，因為經驗之事物不具無條件的普遍性與實踐的必然性。而幸福底原則也無法作為道德法則底根據，因為幸福不具普遍性而且幸福是以動機為基礎，是有條件的，他說：

而這些動機反而損害道德，且消除其全部莊嚴性；因為它將德行底動機連同罪惡底動機歸於一類，並且僅教人更精於計算，但卻完全泯除這兩者間的特殊差異。¹¹³

德行應該是無條件的而且僅根據於道德法則的命令，如果德行是有根據的，例如“我幫助他，是因為他會給我報答”其意義和“我偷竊，因為可以得到金錢”是相同的。然而對於道德情感，康德指出雖然道德情感較接近道德，但還是將道德情感歸於幸福底原則之下，¹¹⁴他說：

我把道德情感底原則歸入幸福底原則，因為每項經驗的興趣均透過僅由某物帶來的適意(不論這種適意之發生是直接而不考慮利益的，還是顧及利益的)而可望對福祉有所助益。¹¹⁵

在這裡我們雖然不易分別出一項德行之發生，是出於法則的強制之義務，還是因為道德情感。例如，看見別人有困難，我去幫助他。這是一件德行(這裡是指出於道德法則而去行為)，然而在行為之後，難免有道德情感之發生而使內心愉悅。但是我們可以說，如果一件德行的發生，是因為在行為過後，內心會感到快樂，為了得到這種快樂，所以我去做它，這便是他律。

¹¹¹ 《基礎》，頁 68。

¹¹² 《基礎》，頁 69。

¹¹³ 《基礎》，頁 69。

¹¹⁴ 李明輝認為：「康德的道德情感是感性底特殊型態，而道德情感是道德法則加諸感性的結果，其自身也屬於感性」，見李明輝：《儒家與康德》，頁 111。

¹¹⁵ 《基礎》，頁 69。

4. 康德《道德底形上學之基礎》第三部分之概述

康德理解到自律是道德的最高原則，而自由是說明意志自律的關鍵。¹¹⁶消極意義的自由即是自由不依據於外在之原因而發生作用，也就是說自由是超脫自然法則的約束，而服從其自訂的法則；積極意義的自由則是意志的自律，也就是意志遵守其自立之法則。

此外，康德將自由預設為一切有理性者的意志之特質。當吾人意志是自由的時，他將道德判斷的決定因素歸於理性而非感性衝動，故康德言：「一個有理性者底意志只能在自由底理念下是他自己的意志，且因此在實踐方面被歸諸一切有理性者」¹¹⁷。

康德對自律的可能性之理解，他是以“雙重觀點”來說明。當吾人設想自己是自由的時候(有理性的道德主體)，係以物自身的身分歸屬於知性世界之中；而吾人設想自己是感性界的存有者時，則是以現象的身分歸屬於感性世界中。因感性世界包含於知性世界之中，故在感性界的我服從在知性界中的我所自立的法則，這即是說自律就是吾人自立法則，並服從之。

¹¹⁶ 《基礎》，頁 67、75。

¹¹⁷ 《基礎》，頁 78。

4.1. 意志自由須為有理性者存在之假設

在日常生活中，人的行為因意志而實踐，因為意志是行為的動力。然而許多行為的原因往往並非如此，例如失去理智之人所做出的行為、失智者所表現的行為。因此，人們的行為是否出於自己的意願，也就是說行為是否出於自由意志，便值得去探討。¹¹⁸

對於自由意志與道德的關係，康德在《道德底形上學之基礎》一書中指出定言令式可以這句話來表示，此即「依據能同時將自己視為普遍的自然法則的那些格律而行動！」¹¹⁹。無條件的令式所以可能，是因為其行為的格律無條件的服從法則的強制。然而人的意志並非神聖的意志，所以格律並不是隨時服從法則的，故意志與行為(格律)之間沒有絕對必然的關係，所以我們無法從意志的分析而得出格律來。

蓋因意志與格律沒有必然的關係，所以康德理解道德原則是綜合的命題，意志與格律必須以綜合的角度去理解，這裡所說的綜合就是以一個第三者將意志與格律相連繫，此綜合的命題才有可能，康德說：

但是這種綜合命題之所以可能，僅由於這兩項認識透過與一個第三者間的聯結而被相互結合起來。自由底積極概念產生這個第三者；這個第三者不能像在自然原因底情況中一樣，是感性世界的自然。¹²⁰

康德所說的第三者便是自由意志，即是用自由意志將意志與格律結合起來。而康德所謂的自由包含兩方面的意義：一為消極的意義，即意志不受外在的決定原因之影響，也就是意志獨立於經驗世界的因果性；二為積極的意義，積極意義的自由具有規律性，而這個規律性就是自律，同時也就是遵守自己所立的法

¹¹⁸ 鄭芷人認為：「如果人們不具有自由意志，那就不能對自己的行為負責；道德問題就是責任問題」，見鄭芷人：《康德倫理學原理》，頁 69。

¹¹⁹ 《基礎》，頁 63。

¹²⁰ 《基礎》，頁 76。

則。鄭芷人認為，康德把自由分為消極的與積極的兩種意義，這並不是說有兩種不同的自由，而是以兩種不同的角度觀之，積極的自由必須建立在消極的自由之基礎上才有可能，因為如果意志不能自立法則的話，那何來獨立於經驗因果性之理念；同理，意念能獨立於經驗因果性，是因為意志能自立法則。¹²¹

康德視自由的積極意義為自律，而將意志的自我立法當作道德的最高原則，也就是將自由等同於自律，再以意志的他律作為虛假的道德原則之根源。¹²²在此自由意志並非是無法則的，雖然它不受自然法則的約束，但它必須服從自己所訂立的法則。他說：

然則，除了自律——亦即“意志對於自己是一項法則”的這項特質——之外，意志底自由還可能是什麼呢？但是“意志在一切行為中對於自己是一項法則”這個命題僅表示以下的原則：除非你的格律也能將自己視為一項普遍法則，否則不要依之而行動。而這正是定言令式底程式及道德底法則，因此一個自由的意志和一個服從道德法則的意志是一回事。¹²³

對於意志自由的論證，康德除了先說明定言令式的絕對必然性與普遍性之外，他並強調人作為有理性者而存在的事實，而道德法則對於一般而言的有理性者是絕對必然地適用，所以康德理解道德令式底必然性與作為有理性者的“人”均是基於自律(自由)。

所以說明有理性者與自由的關係，是論證意志自由的重要工作。康德先假定「自由必須被預設為一切有理性者底意志的特質」¹²⁴，康德此言主要的目的是闡明有理性者與自由之間有密不可分的關係。鄭芷人認為，康德將自由作為有理性者意志之屬性，並非想以此證明自由意志確實存在於有理性者，而是因為有理性者具有自由意志之特質的情形之下，道德生活始有可能，所以要說明道德的可能性，必先說明有理性者具有自由意志的可能性。¹²⁵

¹²¹ 鄭芷人：《康德倫理學原理》，頁 94。

¹²² 《基礎》，頁 67。

¹²³ 《基礎》，頁 76。

¹²⁴ 《基礎》，頁 77。

¹²⁵ 鄭芷人：《康德倫理學原理》，頁 130。

由於道德法則不僅適用於具有理性的人們，它也一定適用於所有的有理性者；另外，道德法則所以可能是基於自律，也就是基於自由，所以我們可以說，一切有理性者必然具有自由意志這項特質。他說：

既然道德充當僅作為有理性者的我們底法則，則它必然也適用於一切有理性者；而既然道德必須僅由自由底特質推行出來，則自由必須被證明為一切有理性者底意志之特質。¹²⁶

我們在此容易誤解康德的立意，而犯了一種循環論證的錯誤，那就是：如果我們假定意志是自由的，並且假想自己受自己所立的道德法則的約束，因而以此證明自己是有理性者。對此，康德的理解是：有理性者其意志是獨立的，不受外在原因的影響，其行動是受實踐理性所決定的，故他的意志是自由的。他說：

我們設想一種理性，而這種理性是實踐的，也就是說，它對其對象具有因果性。如今我們不可能設想一種理性，它在其判斷方面，憑它自己的意識接受來自他處的指導；因為這樣一來，主體就不會將判斷力底決定歸諸它的理性，而是歸諸一種衝動。這種理性必須將自己視為其原則底創制者，不受外來的影響。¹²⁷

因此，理性無論作為實踐理性或是有理性者的意志來看，唯有在意志自由之下才是自己的意志；只有意志自由才能理解有理性者，故自由意志與有理性者是不可分的。依康德的理解，他在自由的理念中預設道德法則，他並非想以此證明人具有自由意志，因為意志自由是吾人無法證明實在性和客觀必然性的。¹²⁸蓋因唯有理性具有自由的特質，道德法則始有可能，所以說明道德法則何以可能，必先說明人具有自由意志的可能性。

¹²⁶ 《基礎》，頁 77。

¹²⁷ 《基礎》，頁 77-78。

¹²⁸ 《基礎》，頁 79。

4.2. 由感性世界與知性世界之區分論證自由意志

康德理解到自由意志與有理性者有不可分的關係，如果能夠闡明人作為有理性者而存在這個事實，便能夠強化自由意志是一切有理性者意志之特質的假設。他所採用的方法是劃分“感性世界”與“知性世界”這兩種觀點所採取的方法，來論證自由意志的可能性。康德說：

但是我們還剩下一個辦法，即是去探討：當我們透過自由設想自己是先天的致動因時所採取的觀點，是否與我們依據我們的行動(作為我們眼前所看到的結果)設想自己時所採取的觀點不同？¹²⁹

康德認為人們的認知作用只能達到現象的知識，而物自身(康德假定為在現象之後必還存在不是現象之物，此即物自身)是無法認識，吾人只能得到現象的知識和認識它觸動我們的方式，而無法得到物自身的知識。故經由現象與物自身的區分能夠幫助我們分辨感性世界與知性世界，康德說：

這必然提供一項感性世界與知性世界底區別(雖然是粗糙的)；前者依各種宇宙觀察者內的感性之差異，也能有極大的差異，但是作為前者底基礎的後者卻始終保持不變。¹³⁰

康德理解到不但對於現象的認識是如此，我們對於自我的認識亦是相同。他假定在經驗背後有個作為基礎而純粹活動的東西，也就是他的自我，而吾人只能經驗地得到關於他自己的概念，而認識經驗層面的自我；對於作為基礎的自我，如同其他事物的本體一樣，吾人是無法由他的經驗去認識的。因此，有理性者對於現象的知覺和感覺來說，他將自己歸屬於感性世界；而對他自我的純粹活動而言，他將之歸屬於知性世界。

由上文可知，康德對於對象有“現象”與“物自身”之分；它們對應於主體來說

¹²⁹ 《基礎》，頁 80-81。

¹³⁰ 《基礎》，頁 81。

則為“感性世界”(sensible world)與“知性(智性)世界”(understanding or intelligible world)之別。為了說明感性與知性的分別，康德另外提出“理性”(reason Vernunft)這個概念，他認為理性、知性、感性有不同的功能：感性是被動的，其目的是與外界對象接觸獲得蕪雜的經驗表象；而知性主要將感性表象組織起來置於一個意識中，但知性尚須感性的作用得以運作，故並非是純粹的自發性，他說：

儘管知性也是自發性，而且不像感覺一樣，僅含有我們為事物所觸動(因而是被動的)時才產生的表象，但是它藉其活動所能形成的概念只是用來將感性表象歸諸規則之下，且藉此將它們統一於一個意識中；若無這種感性底運用，知性將完全無所思考。¹³¹

對於理性，康德理解到理性是純粹自發的，必然與感性世界無關聯，理性主要的作用是區分感性世界與知性世界，並為知性本身設定界限。¹³²另外，康德理解到人除了作為感性世界之一分子而存在之外，也同時作為知性世界的一分子而存在，他說：

為此緣故，一個有理性者必須將自己視為智性體，並非屬於感性世界，而是屬於知性世界。因此，它具有兩個觀點，他可從這兩個觀點來看自己，並且認識其力量底運用之法則，因而認識其一切行為之法則：首先，就他屬於感性世界而言，他服從自然法則(他律)；其次，就他屬於智思世界而言，他服從不受自然所影響、而僅以理性為基礎的非經驗法則。¹³³

就人作為知性世界的成員來說，其基礎是理性，其活動不經由自然法則而發動，而是透過純粹活動的本體也就是自律。黃振華先生認為，康德所謂的作為悟性(知性)世界的一分子而存在，就是指作為有理性者而存在，而知性世界的自我是純粹的，康德以此作為一種既與的事實來肯定，不需其他根據證明之，此為他闡明人作為有理性者而存在這事實的方法。¹³⁴

¹³¹ 《基礎》，頁 82。

¹³² 《基礎》，頁 82。

¹³³ 《基礎》，頁 83。

¹³⁴ 黃振華：《論康德哲學》，頁 171。

康德以感性與知性的區分作為人作為有理性者而存在這一事實而予以肯定，另一方面，他強調自由須是有理性者意志之特性來證明有理性者必是自由的，他說：

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之外，決無法以其他方式設想他自己的意志底因果性；因為對於感性世界底決定原因的超脫(理性必須始終將這種超脫歸諸自己)即是自由。¹³⁵

自由是有理性者意志之特性，吾人才能了解有理性者之存在。現在康德論證出有理性者的存在是個既成的事實，則自由必是有理性者存在之條件；另外，康德認為「一個自由的意志和一個服從道德法則的意志是一回事」¹³⁶。因此，從下面的引文中，我們可以得知，自由是作為有理性者存在之條件；同時自由也是道德法則所以可能的條件。他說：

如今，自律底概念與自由底理念不可分地聯結在一起，而道德底普遍原則又與自律底概念不可分地聯結在一起；道德底普遍原則在理念中構成有理性者底一切行為之基礎，正如自然法則構成一切現象底基礎一樣。¹³⁷

康德從感性世界與知性世界的劃分來論證自由意志的可能性，在此我們需留意到，他所謂的感性世界與知性世界並非真有兩個實體的世界，而是以兩種觀點來設想並考量自己，一方面意識到自己為感覺所觸動的對象，而置於感性世界中，另一方面意識到自己是先天的致動因，而置於知性的世界中，而此兩者是同時發生的。

¹³⁵ 《基礎》，頁 83。

¹³⁶ 《基礎》，頁 76。

¹³⁷ 《基礎》，頁 83。

4.3. 道德法則如何可能？

康德理解到：當一個有理性者將自己視為是知性世界的成員的時候，他的行為將符合意志自律的原則；而當他將自己視為感性世界的存在者的時候，他的行為將受感性世界的各種慾望和愛好所決定。然而，康德理解到吾人對於知性世界無知識，我們只能依據意志的自律去設想，無法有進一步的要求，否則理性便逾越了界限。¹³⁸康德的說法易使人誤解為：如果我的自我只屬於感覺世界時，我的行為是接受感性衝動、慾望等他律的指導，而無法向善的境地提昇。在此我們不禁要懷疑，我們視自己為感性世界的成員時的種種行為的動因是否一定來自經驗的自然法則？知性世界的法則對於感性世界的行為之發動是否有影響？康德說：

但是知性世界包含感性世界底依據，因而也包含其法則底根據，故直接為我的意志(它完全屬於知性世界)立法，且因此也必須被設想為如此。¹³⁹

知性世界包含感性世界的根據，其意義便是：有理性者因著自由意志，藉由兩個觀點來考察自己：當他知覺到他是知性世界的成員時，他的行為是全然合乎意志的自律；但是當他知覺到他是感性世界的成員時，他的行為應當(應該)合乎意志的自律。這同時也是康德的義務概念：「我必須將知性世界底法則視為我的令式，而將合於這項原則的行為視為義務」。¹⁴⁰

康德以兩個觀點來考察自我，並指出知性世界為感性世界的根據，兩者並無衝突之處，而理性也有可能使經驗層面的自我接受其指導。此法應用在學校教師對於偏差行為學生的輔導工作上不失為一可行之方法。舉例來說，當教師對一行為極度偏差之學生進行輔導時，可以引導他習慣使用理性，以知性世界的成員的

¹³⁸ 《基礎》，頁 90。

¹³⁹ 《基礎》，頁 84。

¹⁴⁰ 《基礎》，頁 84。鄭芷人認為：「康德之純粹的或實踐的意志包含經驗層面的意志所根據於理性的最高條件，因此理性的意志或純粹的意志可以決定經驗層面的意志，也就是說，經驗層面的意志可能服從理性」，見鄭芷人：《康德倫理學原理》，頁 135

觀點來看自己，使他受到慾望和愛好影響的經驗層面之意志能從感性的衝動中解脫出來，並服從知性世界中理性的指導，從中發現更高的人格內在價值，進而使合於道德法則的行為在經驗中被他視為是應當去做的義務。就如康德以下所言：

這個定言的“應當”表明一個先天綜合命題，因為在我的被感性慾望所觸動的意志之外，另外加上同一個意志(但它屬於知性世界，且是純粹的、憑自身實踐的)底理念；依理性而言，後一意志包含前一意志底最高條件。這約略像是在對感性世界的直觀另外加上知性底概念，且因此使一切自然知識所依據的先天綜合命題成為可能。¹⁴¹

“應當”表示一種責任及義務，而完全處於知性世界的上帝其行為必完全符合純粹的自律以及完全處於感性世界的野獸其行為完全來自自然的因果性，這兩者無所謂責任問題。¹⁴²定言令式所以可能，是因為人同時處於感性與知性這兩個世界，並在感性界中服從知性界的法則，當行為合於法則時，此行為即是康德所言的定言令式。

然而，不出於感性的興趣，而是出於對法則的敬畏而行之道德行為，吾人可以說單是法則本身即可使人產生服從它的興趣，但康德對此認為道德的興趣是人類理性所無法說明的。¹⁴³因此，無條件的實踐道德法則的可能性乃成為康德倫理學中一困難之處。

¹⁴¹ 《基礎》，頁 85。

¹⁴² 鄭芷人：《康德倫理學原理》，頁 138。

¹⁴³ 楊祖漢認為：「人作為一有感性之存有者而言，是不一定服從道德法則的，因人之感性欲望是不願意無條件地去遵從道德法則的。若是，則道德實踐如何能有其必然性呢？若肯定道德實踐是一事實(不只是理性的事實)，人必然能在“不為什麼，只因那是吾人應當遵守”的情況下遵行道德法則，則必然要說，人是定然如此的，無條件地實踐乃是人之自然，人性本是如此的，這便是孟子的性善論。但康德並不向此而趨」，見楊祖漢：《儒學與康德的道德哲學》，台北：文津出版社，1987，頁 55。

5. 孟子道德學分析

孟子為中國偉大的思想家，也是儒家重要的代表人物之一。他的重要貢獻，例如繼承孔子之仁學建立心性之學的規模、性善論的提出以及在孔子的理論基礎上提出了“仁政”及“王道”學說等，其中“性善論”乃孟子道德學的基礎，孟子言性善主要是以仁義內在為主要觀念，蓋因仁義內在於心，故吾人所以實踐道德行為，乃是由心所發起，非由外界之事物所決定。此論與康德言：「意志底自律為道德的最高原則」¹⁴⁴之自律概念相近，故對於中西道德學的研究方面，常以孟子與康德作為研究及比較的對象，例如牟宗三藉康德哲學擴充儒學之義理架構，在近代可說是最有成就者。

本章首先從孟子道德學中仁義內在的觀點進行性善的解釋，仁義內在即是自律之義，並論證本心之自律是普遍而必然的。其次，從牟宗三《心體與性體》與李明輝《儒家與康德》這兩本書中，指出兩學者對康德與孟子倫理學之理解與比較。最後，孟子之大體、小體之區別與康德雙重世界之觀點有諸多類似之處，對兩者進行比較，將有助於理解孟子仁義內在說之真義，並凸顯出本心是行為主體之主宰且為道德的創發者。

¹⁴⁴ 《基礎》，頁 67。

5.1. 孟子之性善論解釋 — 仁義內在說

性善論為孟子倫理學最重要之部分，古今研究孟子倫理學之學者，莫不先對孟子性善論進行分析與解釋，以得知孟子重要主張如：仁義內在、性善、人禽之分等之正確意涵。

在〈孟子·告子上〉篇，從孟子與告子對人性的論辨中，告子將人性視為一具有材料屬性之性，而孟子反對告子的正是此外鑠非內發的人性。

告子曰：「性，猶杞柳也；義，猶柎捲也。以人性為仁義，猶以杞柳為柎捲。」
孟子曰：「子能順杞柳之性而以為柎捲乎？將戕賊杞柳而後以為柎捲也？如將戕賊杞柳而以為柎捲，則亦將戕賊人以為仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」（〈告子上〉，頁 325）

告子將人性視為材料與成品的關係，如同杞柳經過後天加工後成為柎捲，故人性為自然之性，本身無價值可言；而人之具有仁義也是憑後天之力所為。¹⁴⁵朱熹批評告子之言為：「告子言人性本無仁義，必待矯揉而後成，如荀子性惡之說也」¹⁴⁶。然而孟子與告子對人性的看法主要是基於不同的層面而有不同的理解，而非對人性有相反的立場。告子在此雖沒有否定仁義之價值，然如果仁義是後天加工而成而非人先天所自發，那便失去了人的內在絕對價值，而孟子所主張的人性，乃是仁義不需外在的人為造作而為吾人先天順性而有之。¹⁴⁷

告子在湍水之喻中，他明確的指出人性是中性的，而告子視人性為中性義之立場正是與孟子主張性善最大的不同之處。告子說：

¹⁴⁵ 牟宗三認為：「告子以杞柳喻性，是把性看作材料，是中性義的性，並無所謂善惡，其或善或惡是後天造成的，因而其中亦無所謂仁義，仁義亦是後天造成的，因而仁義是外于人性的」，見牟宗三：《圓善論》，台北：學生書局，1985，頁 2。

¹⁴⁶ 《四書章句集注》，頁 325。

¹⁴⁷ 黃俊傑認為：「告子亦未嘗否定“仁義”的價值。問題在於：孟子認為若仁義不自人性所出，即人性本不內具仁義，那麼“仁義”的價值本身有何必然的理據足以支持，為何人性一定要被型塑為“仁義”之性，就像杞柳不必然要製成柎捲一樣，人性也可不必要有仁義等道德的表現，如此一來，“仁義”一如“柎捲”，並無絕對的內在價值保證，孟子批評告子「率天下之人而禍仁義者，必子之言夫」道理正在於此」，見黃俊傑：《孟學思想史論》，台北：東大出版社，1991，頁 215。

告子曰：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」（〈告子上〉，頁 325）

告子既然視人性為具有材料意義之性，隨人為操縱而任意變化，習於善則善，習於惡則惡，故人性為中性義乃告子人性論的必要條件。孟子所反對告子的正是此材料義、中性義、可善可惡的人性論。孟子說：

孟子曰：「水信無分於東西。無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顛；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」（〈告子上〉，頁 325）

孟子認為人之性善，如同水之下流乃其必然性，因而孟子說「無有不善」，可知人性之善，乃有其必然性；而人所以為不善乃是迫於勢或受外在環境影響之故，此並非人之本性。朱熹言：「性即天理，未有不善者也」，而人之為不善乃「逆其性耳」。¹⁴⁸

告子在杞柳之喻中，將人性視為一材料義之性，人之道德價值是外力型塑而來；另外，在湍水之喻中，他認為人性是中性的，無善惡之分。因此，孟子用具體物之類比來反駁告子的主張，進而強化其人性本善的立場。

在〈告子上〉一篇中，告子提出性的原則為「生之謂性」（〈告子上〉，頁 326），此乃指生物學上本有的自然之質而言。朱熹對告子的“生”理解為「人物之所以知覺運動者而言」¹⁴⁹。而焦循在《孟子正義》中對告子性之理解也從生物學的角度來說明。¹⁵⁰因此，告子所言的性是為專指生物學上生而固有的特性，如耳之於聽覺、眼之於視覺，而孟子反對告子從生物學的角度說性，他從仁義禮智是吾人所

¹⁴⁸ 朱熹在此有注云：「言水誠不分東西矣，然豈不分上下乎？性即天理，未有不善者也。搏，擊也。躍，跳也。顛，額也。水之過額在山，皆不就下也。然其本性未嘗不就下，但為搏激所使而逆其性耳」，見《四書章句集注》，頁 325-326。

¹⁴⁹ 《四書章句集注》，頁 326。

¹⁵⁰ 焦循表示：「物生同類者，謂人與人同類。物之中，則犬與犬同類，牛與牛同類。人與物不同類，則人與物之性不同」，見焦循：《孟子正義》，下冊，台北：世界書局，1992，頁 434。

固有來言性。¹⁵¹孟子所言的性可從以下兩句話得知：

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」(〈盡心下〉，頁 369)

孟子分別性與命，不但是他反對告子生之謂性的理由，更是其人性論的立論基礎。「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」其所指的，乃是生物學上天賦的機能，是孟子理解性的其中一義，即人之生物性之性，孟子理解這是性，但既是生物性的，其中固然有命，但這裡之生物性，不能建立先天的道德性，因而孟子不認為他是人之本性，故說君子不謂性，而只能視為命，所以他言：「君子不謂性也」¹⁵²。性在孟子有另一義，即仁義之心之本性，即性善之性，乃從道德理義而說者，孟子道：「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，命也，有性焉，君子不謂命也」。在道德層次，也是有命，例如某人為何生在君王之家，這就是命。然而雖有命，但君子不在這裡論命，理由無它，因為雖有命，但人卻在這裡可以有理義之性，因而可以克服命之障礙，從而依仁義之心而行，不為命所左右。因而道德乃脫離生物生而有自己之領域。¹⁵³然而，孟子反駁告子生之謂性所用之言，依牟宗三的理解有其不盡周延之處，此對話如下：

¹⁵¹ 牟宗三認為：「孟子所說的“固有”是固有于本心，是超越意義的固有，非生物學的固有，亦非以“生而有”定，蓋孟子正反對“生之謂性”故。因此，“生之謂性”一原則必限制出對於性之實之一種主張，因而遂有孟子之反駁而提出另一種主張，即不由“生之謂性”說性而單由道德義理之當然以說人之義理之性，這樣便可在道德價值上把人與牛馬區別開」，見牟宗三：《圓善論》，頁 6。

¹⁵² 陳大齊指出：「命、言其為天賦，性、言其為固有。命與性、其由來相同，自此點言之，則“口之於味也”五事與“仁之於父子也”五事、同可謂為是命又是性。但命與性、在孟子的思想中、其價值不同，自此點言之，則“口之於味也”五事、只可稱為命，故說：「君子不謂性也」；「仁之於父子也」五事、應當稱為性，故說：「君子不謂命也」，見陳大齊：《孟子待解錄》，台北：臺灣商務印書館，1981，頁 16-17。

¹⁵³ 牟宗三指出：「孟子反對“生之謂性”並不一定反對食色等是性，因為他明說「耳之于聲也等等性也，有命焉，君子不謂性也」。雖“有命焉，君子不謂性”，卻亦並不否認其是性，亦並非直說它是“命”。“有命焉”並不等于名之曰命。因此，其所以反對“生之謂性”是只因為若這樣說人之性並不足以把人之價值上異于牛馬者標舉出來，這明表示孟子另有說人之超越的真性之立場」，見牟宗三：《圓善論》，頁 6-7。

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？」（〈告子上〉，頁 326）

首先，告子說性主要是指生而有的自然之質。例如，視、聽、味等官能，告子將此自然之質理解為性，然生(存在)並不一定就是性。但孟子將「生之謂性」誤解為如同「白之謂白」。其次，從白羽之白到白玉之白是無法推論到犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性。¹⁵⁴孟子在此之言雖然有不足之處，但他所理解的人性，在於人所以異於禽獸在價值上有所別的道德性。

告子由祀柳之喻、湍水之喻、生之謂性、食色是性等來說明人性，此皆不出生物學上生而本有的自然之質。而對於仁義是內在亦或外鑠之分別，正顯示出人與禽獸最大不同之所在。後來告子又有另一主張，即仁內義外之說，孟子亦反駁此論點，而全力主張仁義內在之說，其論辯如下：

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。」（〈告子上〉，頁 326-327）

告子認為因為彼人年長，所以我尊敬他，並非我心存有一尊敬長者的心；然而長者只是一個外在可被認知的對象，例如某人長得老，腰不直，手發抖等，人長而我長之，這等於我看見白色，而直言其白。因而敬長者只是一個事實之描述而言，因而是義外，其行為非由本心而發也。告子將人之甘食悅色當做人性，認為義不從己出，而是外在對象決定；而對於長者的尊敬(長之者)，也並非發自於內心，而是由外在客觀事實(長者)來決定，此即「謂之外」，這在倫理學稱之為

¹⁵⁴ 見牟宗三：《圓善論》，頁 8。

實在論(realism)¹⁵⁵，以康德自律倫理學之標準而言，可以稱之為他律，也就是道德準則乃在人之主體性以外，人與此準則處於一認知之關係上，而人並非從作為此準則之創造者之立法關係而言。因此，孟子理解人所以異於禽獸，在於仁義是內在而非外鑠，由仁義內在之良心善性正是分辨人禽道德意義之別的關鍵，¹⁵⁶也就是與康德自律倫理學最接近之處：即把人視為道德準則之源，即孟子：「仁義禮智根於心」之說。以下先回到孟子與公都子之辯。

對於仁義內在的理解，可從孟季子問公都子何謂義內，而公都子回答：「行吾敬，故謂之內也」，公都子最後問於孟子，孟子說：

孟子曰：「敬叔父乎？敬弟乎？彼將曰『敬叔父』。曰：『弟為尸，則誰敬？』彼將曰『敬弟。』子曰：『惡在其敬叔父也？』彼將曰『在位故也。』子亦曰：『在位故也。庸敬在兄，斯須之敬在鄉人。』」

季子聞之曰：「敬叔父則敬，敬弟則敬，果在外，非由內也。」公都子曰：「冬日則飲湯，夏日則飲水，然則飲食亦在外也？」（〈告子上〉，頁 327-328）

孟季子認為行敬因對象而有差別，所以主張義外，然而孟子指出，何時敬兄、何時敬鄉人、何時敬叔父、何時敬弟，所敬之人在外，行敬之心於內，這都是需要吾人依此心做判斷以求合宜。最後公都子回應孟季子說到冬天與夏天所飲之物不同，但是發自吾心所做的判斷以求飲食之宜即是義內的表現。

孟子回答公都子均以“敬”答之，但孟子義內非指敬長之義，而是以心作為行義的標準，平日知曉先敬兄，而在特殊情況下先敬鄉人，此乃心之主宰所作的裁決。焦循有云：「故飲湯飲水，外也；酌其時宜而飲者，中心也。敬叔父敬弟，

¹⁵⁵ 告子之言實並非仁內義外，嚴格來講應該是仁義外在，依牟宗三之見，解釋如下：「仁義本來是道德的事，但告子實在論的態度，講來講去，卻把道德意義的“義”講沒了。至于他把“仁”只說成情感上的事，雖說是內，亦不是道德意義的“仁”。孟子的主要目的是在表明道德意義的仁與義皆是內發，皆是道德理性底事，即使含有情在內，此情也是以理言，不以感性之情言」，見牟宗三：《圓善論》，頁 15。依牟宗三之見，告子之仁內在只是內在於人之情感上，而不是先天的道德心，即本心之上，因而就本心而言，亦是外：外於本心，故告子乃是仁義外在，而無孟子之仁義禮智根於心之自律義。

¹⁵⁶ 焦循有言：「人性之善，所以異於禽獸者，全在於義。義外非內，是人性中本無義矣。性本無義，將人物之性同。告子始以仁義同比栢捲，則人亦在性外，此分仁義言之」，見《孟子正義》下冊，頁 437。

外也；酌其所在而敬者，中心也」¹⁵⁷。孟子對於義之合宜應取決自己之意志，而非外在的環境。

孟子反駁告子所主張的材料義、中性義之性後，進一步確立其性善的理論基礎，此對話見於公都子引告子之言以問孟子，其言如下：

公都子曰：「告子曰：『性無善無不善也。』或曰：『性可以為善，可以為不善；是故文武興，則民好善；幽厲興，則民好暴。』或曰：『有性善，有性不善；是故以堯為君而有象，以瞽瞍為父而有舜；以紂為兄之子且以為君，而有微子啟、王子比干。』今曰『性善』，然則彼皆非與？」（〈告子上〉，頁 328）

告子對人性之理解有三，一為性無善也無惡，此即性是中性義。二為性可以為善，但也可以為不善，此表示性乃是受後天環境影響而來的被動義。三為有的人天生是性善的，有的人天生是不善的，因而即是把性看成生物上的遺傳義。以上三者均是由告子生之為性之原則而來。¹⁵⁸

孟子從心來講性，從心善言性善。¹⁵⁹從以下可得知心善即性善：四端之心為我所固有，人如果能順著本有的惻隱、羞惡、辭讓、是非是心而行，便可以成就善行；而如果沒有行善，並非心不善或是心惡，而是本心之外的因素，他說：

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。」（〈告子上〉，頁 328）

¹⁵⁷ 《孟子正義》下冊，頁 447。

¹⁵⁸ 牟宗三認為：「按此三說皆“生之謂性”原則下說。中性說直接函蘊著“可以為善，可以為不善”。“天生有善有不善”則是後來所謂“性分三品說”，與中性說不直接相隸屬，但亦同屬“生之謂性”，不相衝突。蓋一個體存在之“自然之質”本有數種姿態也」，見牟宗三：《圓善論》，頁 20-21。

¹⁵⁹ 楊祖漢認為：「孟子言人性，乃是即心言性，道德之性即在本心中呈顯，而心即是仁義禮智之理，即此是後來的宋明儒所言的“心即理”之論，孟子由心說理，使道德實踐具有真實的可能性，有真正的動力，這是十分重要的」，見楊祖漢：《儒家的心學傳統》，頁 23。

“情”，依牟宗三之理解，乃“實情”之義，而非情感之義，在《孟子》一書中之情，並無情感義，而情感義乃落在理義之悅我心之悅，即人對理義之悅樂。實情是什麼？其實就是可以為善之能力，故孟子續云：「可以為善矣，乃所謂善也」。孟子以為，人有這道德能力，乃一實情，此實情可以稱之為一道德底事實(fact of moral)。此即意謂，任何道德情況都是以此實情為基礎。孟子之理由亦無它，因為人若無道德能力，則任何道德語言，任何道德批判都是無效者：人又如何能批判無能力於道德的人，例如在精神病患者之行為中，人完全不知道自己之所為，則道德批判與讚許均是無意義者。因而所謂道德乃必以人有能力於道德，人不能批判小孩不懂微積分一樣。若為不善，並非才能不夠，何解？因為人有為善之能力，那有不夠之理，所以，人有足夠能力為義，乃道德上之實情。這能力又是什麼？依孟子，乃四端之心，所謂四端，即惻隱、羞惡、恭敬、是非之心，是人之本性所顯發出來的四端。¹⁶⁰此四端是我所固有，而不是得之於外，所以是實情，乃當下直接在為不善時所馬上知道的，故孟子言：「非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣」。吾人若不知四端之心是我所本有，這是不“思”之故，而非人本身沒有這為善之能力。這裡的“思”並不是一般的所謂思考，而是思誠之思，所謂思者，天之道，思誠者人之道，思則得之，不思則不能也之思。(此說見下一節)人只要思則得之，此乃道德之本質，即是只要人有道德之欲求，則必能成功，也就是孔子所謂我欲仁斯仁至矣之說，在倫理學，即是應該包涵能夠之說。孟子承孔子，指明人之道德能力與道德實踐間的必然關係。但人有這能力，不表示人是有道德者，人仍然要時時反省自己，做到「存其心，養其性」(〈盡心上〉，頁 349)的功夫。因而本心之能力與功夫之間，孟子均能兩者兼顧到。

「求則得之，舍則失之」是說仁義禮智不是不假外求，是要反求自己，通過本心的自覺，而必能呈現與實現者。因此，只要人有心去求，決不會求不到，否則吾人不能因此責備人為不善，而為惡。故此說也可回到仁義內之說。這求則得

¹⁶⁰ 蔡仁厚先生認為：「仁之端為惻隱之心，即不忍之心；義之端為羞惡之心，羞為恥己之不善，惡為憎人之不善；理之端為恭敬之心，敬發於外是恭，恭主於內是敬；智之端為是非之心，即道德上的是非而言」，見蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：學生書局，1984，頁 201-202。

之之求，並非求財之求，因為求財而不可得，其實是之常情。此求是內在於人之能力，使人能行善去惡之能力，因而只要有任何道德的惡，其實都已在本心中所預定了的。因此，責備人為不善或為惡，已經說出人有這本心，由於不思以至以為人沒有這本心，而只有外在的能力。

以上論證孟子本心之仁義乃內在之義，道德規範出自於本心，而本心依由自身發出之規範，這本是自律一概念之本義。以下論另一意涵，即規範之普遍性與必然性。



5.2. 孟子本心之自律義 — 普遍性與必然性

孟子雖然沒有明確提出“自律”一詞，但其倫理學含括了許多自律的概念。依康德的理解，吾人一方面為道德主體，以物自身之身分隸屬於知性世界；同時吾人亦以感性之存有者隸屬於感性世界，而現象界的我服從知性世界的我所立之法則，故自律乃意志之自我立法、並服從所立之法則。因此，自律的動力，是來自於內在的力量，此即同於孟子仁義內在之說，也就是是仁義內發於心，非由外在客觀事實所決定。孟子言：

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。」（〈告子上〉，頁 328）

仁義禮智此道德性是我所固有、所自發，不是由外在的事實或對象所決定，因此仁義禮智可視為本心自立之法則，而惻隱、羞惡、恭敬、是非之心乃行為主體依此法則所發之行為。¹⁶¹因此，孟子仁義內在說包含著行為主體之自我立法，並服從所立之法則，其意涵即是自律。因此，吾人若不知此道德性內在於我心之中，此乃不去思考、反省的結果。孟子人性論除了強調道德性是普遍的、先天固有的之外，他特重本心的主動創發作用，所以要人們去思，他說：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天所與我者」（〈告子上〉，頁 335）。思是“思誠”之意，而誠乃道德之根源，思誠則得誠，也是孔子所謂：「我欲仁斯仁至矣」¹⁶²，這即表示道德之自動與自發性，人是道德之創造者，因此也表示：缺少一番主動的省思與修為是無法發現內在的道德性，而「天所與我」不但表示心性得之於天，如果此心性能充分實踐，將可使其與天道相契合。

道德法則最大的特徵，即是普遍性與必然性。一道德法則只適用於我，而不

¹⁶¹ 李明輝認為：「孟子亦承認這樣一種能立法的道德主體，即所謂“本心”；而仁、義、禮、智均是本心所制定的法則，非由外面所強加。其性善義必須由道德主體之自我立法去理解」，見《儒家與康德》，頁 65。

¹⁶² 楊伯峻：《論語譯註》，〈述而篇〉，北京：中華書局，1965，頁 80。

適用於你，甚至無法適用於所有人，那何言普遍性？同理，法則必具有必然性，必然性即絕對如此而沒有例外之意，就是因為有其普遍性，因而此道德意涵乃必來自於人之本心，這也表示，道德乃內在於人之本心。此乃孟子仁義內在之說，也即是道德自律之意——道德自發於人之仁義本心。孟子從人人皆有不忍不忍的心來說明性善，進而凸顯性善是必然的，他以人們在突然之間看見一個小孩即將掉入井中，這時人們必是不加思索去救他，此舉並非想以此行動與該小孩之父母示好以得到好處，也不是想得到親朋好友的讚美，更非萬一不去營救那小孩便會落得見死不救的惡名。他說：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。（〈公孫丑上〉，頁 237）

怵惕惻隱之心即是不忍人之心，孟子以此例子指出人皆有善性，而此善性是普遍固有且自發的，從「乍見」兩字可以看出這行為是出於本心善性，是立即的、不加思索的、內發的，而不是經過思量計較，不是在利益考量之下有目的之動機。因為如果此行為是為了好處或美名，他會有所遲疑或考慮等，而後才予以行動，但此時吾人自發之不忍之心毫無猶豫地去救他，正顯示出本心的善性是毫無受到外在因素的影響而是立即呈現的。

除此之外，孟子道德倫理之普遍性意義之表達，也顯示於孟子對味之於易牙、聲之於師曠、視之於子都之舉例中，即以感官知覺經驗之類比來說明本心之普遍性，他說：

口之於味，有同耆也。易牙先得我口之所耆者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何耆皆從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也惟耳亦然。至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然。至於子都，天下莫不知其姣也。不知子都之姣者，無目者也。故曰：口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義

也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。（〈告子上〉，頁 330）

孟子在此使用其實用的類比手法說明道德之普遍性，但不只味、聲、眼看等本身這些經驗人類學之看法有普遍性，這是一種類心之手法。此外，「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」此種類比也代表感官的生理功能受到肯定，進而肯定了涵具感官的身體，此即是身的完成等同人的完成，將感官之身視為一帶有實踐意義之身。¹⁶³

孟子從聖人之外在感官與我同，進而說到本心也是如此，指出性善人人皆有，故人人皆可成為聖人；而「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」表示吾人悅其自己本有的理義，此是本心之悅，非感性的愛好，心悅理義即心與理義不二。¹⁶⁴故聖人秉性先天上並非與吾人不同，只是聖人之本心能先知先覺地悅其理義，故能同此心、同此理，達至成聖成賢的理想境界。¹⁶⁵

孟子以易牙善於烹調，其美味人皆喜愛，所以天下人一講到美味，便期望於他，是因為天下人味覺相似之故；而師曠與子都對應於聲音與視覺也是同此理為例。孟子是以感官之普遍性來類比法則之普遍性，然而感官知能之普遍性並非絕

¹⁶³ 祝平次認為：「肯定了感官作用，儒家對於涵具感官的身體也是持肯定的態度。在儒家的常用語中，可以找出一連串和身有關而代表正面價值的詞語，如：修身、安身、致身、正身、反身、敬身、尊身。孟子說「反身則誠，樂莫大焉」，肯定身的完成和人的完成是一致的；同時他以“整全擴大”之概念來說明感官之身的實踐性，他以孟子之言為例，認為「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」乃理性之身，而「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」乃實踐性之身，整全擴大乃加入境的整全而達聖人之境界。他又另言：「生理性的身佔有一定的空間，無所謂的“擴大”可言；而整全擴大的進行就靠這佔有一定空間的身的活動、實踐以溝通、交流。最重要的是，在整全擴大的進程與暫時的終結，這佔有一定空間的身並未改變，整全擴大的實踐和這種未改變是不相符的。若是一實踐性的身，則在整全擴大的過程和暫時的終結中，是和境的擴大一起擴大，並因融入境的整全而呈現整全也因而趨向整全（個體整全和境的整全此時為一），由此儒學“不朽”的概念得以成立，所以孔子也說「仁者壽」，孟子則說「君子所過者化，所存者神，上下天地同流」，詳見祝平次：〈從禮的觀點論先秦儒、道身體／主體觀念的差異〉，收錄於楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，台北：巨流圖書公司，1993，頁 290-291。

¹⁶⁴ 牟宗三在《實踐理性批判》之〈論純粹實踐理性底動機〉章的注解提到：「依孟子學，道德的必然性是性分之不容已，此不容已不是強制，是從“本心即性”之本身說，不是關聯我們的習心說，“由仁義行之義務亦是如此”。自願、悅，是這本心之悅，不是感性的喜愛或性好之傾向。心悅理義，心即理義，此心與理義為必然地一致」，見牟宗三：《康德的道德哲學》，頁 261-262。

¹⁶⁵ 陸象山順孟子之意，而有心同理同之說。《陸象山全集》，〈卷二十二雜說〉，有云：「千萬世之前有聖人出焉，同此心，同此理也。千萬世之後有聖人出焉，同此心，同此理也。東西南北海有聖人出焉，同此心，同此理也」，見陸九淵：《陸象山全集》，台北：世界書局，1962，頁 173。

對，然孟子舉此例的主要目的，主要在於凸顯本心所立之法則是普遍的。¹⁶⁶孟子透過這種在經驗上的一般性，再轉到普遍性上說仁義之心。由是孟子乃意謂心所同然者(理義)是普遍的，又是吾人心悅之對象，可知理義為本心所自發而非外鑠，以牟宗三的話來說，此即是「超越的義理之心—純理性的心」，其意義大抵同於康德意志之自律。¹⁶⁷然而孟子的自律與康德不同之處，在於本心之活動自身即是自由的，並非是一設準，唯有本心是自由的，才可對自發的理義言悅，此也是孟子道德實踐之動力。¹⁶⁸

孟子對人性的看法，他是以心來理解性、以心善理解性善，所謂的性善並非從外在的、合乎善的行為表現來說明吾人是性善的，而是先肯定性善是先天的、人人皆固有的內在道德性，而此本心之自律是普遍的、必然的。

然而，雖然孟子之本心概念早已有自律之概念，但就概念而言，孟子學所言自律之本心，對康德之自律概念之分析，有其更進一步之勝場，此點最早為牟宗三所發現。本文即以牟氏之觀點論述對康德之批判。

¹⁶⁶ 牟宗三指出：「以足形、嘗覺、視覺、聽覺來類比心覺之普遍性。類比不是嚴格的推理，只是以此喻彼耳。足形是氣化事實上是如此，其相同是大體相同，即一般地言之皆大體如此，此種同(普遍性)不是嚴格的普遍性。嘗覺、視覺、聽覺是人之感性大體如此，其同嗜、同聽、同美之“同”亦不是嚴格的普遍性。但心之所同然者(即理與義)之普遍性是嚴格的普遍性，而“同然之”之同然之普遍性，即此心覺本身之同能作此肯定之肯定活動之普遍性，亦是嚴格的普遍性」，見牟宗三：《圓善論》，頁 30。

¹⁶⁷ 牟宗三指出：「此種心覺當然是超越的義理之心—純理性的心；而其所肯定的理義亦不由外至，而是自內出，即此超越的義理之心所自發者—此即是康德所說的意志之自律性，立法性」，見牟宗三：《圓善論》，頁 30。

¹⁶⁸ 牟宗三指出：「依孟子，說自律(立法性)即從“心”說，意志即是心之本質的作用。心之自律即是心之自由。心始有活動義，心之明覺活動(無動之動)即自證其實際上是自由的，這實際上是自由的即是其客觀上是自由的(這客觀以理定)。心之明覺活動亦含有“智的直覺”在內，故能自證其為自由」，見牟宗三：《圓善論》，頁 30。

5.3. 牟宗三在《心體與性體》之〈綜論〉藉儒家對康德之批判

牟宗三先生在《心體與性體》一書中之〈綜論〉部對康德自律道德與儒家義理有許多比較研究。首先他先指出康德哲學受西方哲學傳統的影響，故在特定之現象或概念上是以反省並步步分解，而後建立起來的。此是與儒家不同之處，他認為儒家自始具有一種「通透的、具體的圓熟智慧，而把那道德性之當然滲透至充其極而達至具體清澈精誠惻怛之圓而神的境地」¹⁶⁹，此為牟宗三所理解儒家與康德在道德方面最根源與不易為人所察覺之差異處。

對於道德性之嚴整而純粹的意義，牟宗三理解康德是從“自由意志”來說明，即道德行為之標準是來自於自由意志經由自律性所先驗提供的普遍而必然的法則；而儒家則從“性體”來說明，此即先驗的普遍的道德法則是性體所展現的。¹⁷⁰例如孟子言“仁義內在”，即是以“性體”作為超越的根據，表示仁義是內在於那超越的而非感性經驗的道德本心中。另外在做法上，牟宗三也指出儒家與康德有明顯的不同，他說：

惟中國傳統並沒有像康德那樣，費那麼大的氣力，去分解辨解以建立它的先驗性與普遍性，而其重點則是落在“盡”字上(盡性之盡)，不在落在辨解它的先驗性與普遍性上。¹⁷¹

性體所發之先驗的、普遍的道德法則是隨天命之性而是必然的，故不需層層辨解就能瞭解其內涵，以牟宗三的話就是「由於精誠的道德意識所貫注的那原始而通透的智慧隨性體之肯定而直下肯定其為如此」¹⁷²。所以儒家主要是在“盡性”上下功夫，進而肯定性體所發之道德法則是普遍而先驗的，其與康德道德學不同處，是不採概念層層分解、辨解的方式而已。

牟宗三在本書之〈綜論〉中對孟子與康德之人性觀有深入的比較，他引康德

¹⁶⁹ 牟宗三：《心體與性體》，頁 116。

¹⁷⁰ 牟宗三：《心體與性體》，頁 118-119。

¹⁷¹ 牟宗三：《心體與性體》，頁 119。

¹⁷² 牟宗三：《心體與性體》，頁 119。

的話如，「我們必不允許我們自己去想從人性底特殊屬性中推演出這原則底真實性」、「凡是從人類之特殊的自然特徵中推演出來的，……甚至從適當於人類理性的任何特殊傾向，……這雖誠可供給我們以格準，但卻決不能供給我們以法則」、「縱使一切我們的脾性、性好、以及自然的性向都反對它，我們也必須遵從之」¹⁷³，他從中指出此康德所說的人性可以包含在“用氣為性”的原則，也就是“氣性”¹⁷⁴，而所謂用氣為性，其實告子之說，亦可歸屬到同一路，即在氣性方面，人之性乃中性義，或者性無善惡義，或有善有惡義，即視乎環境或遭遇而說人之性，最後當然可歸到倫理學上之命定主義。此和孟子言“性善”是不同的。孟子言性是從人內在的道德性講，此內在的道德性是普遍的、先天的、單一的，而氣性則可為中性或為性善、性惡、無善無惡等，又因其非普遍的、必然的、先天的，故氣性無法建立普遍而先驗的道德法則。然而牟宗三理解到康德所謂的自由意志、自律、善的意志，康德並未將之視為人之性，但以儒家來看，自由意志、自律、善的意志即是他們所說的本心即性。¹⁷⁵

康德在《道德底形上學之基礎》中提到幸福底原則因為它以動機為道德的基礎，而這些動機有損於道德並消除其全部的莊嚴性。¹⁷⁶而對於道德情感，康德同樣地也將之歸於幸福底原則之下，故道德情感不適於作為道德法則的根據。¹⁷⁷牟宗三認為康德所言的道德情感是實然層面的道德情感，所以是經驗的、後天的，當然不能是道德法則的根據。然而以儒家來說，在作實踐的功夫以體現性體這方法上，卻可將道德情感上提至超越的層面，而這實然的主觀之道德情感，轉而為牟宗三所說：「既超越又內在、既普遍而又特殊的那具體的道德之情與道德之心」¹⁷⁸。

¹⁷³ 牟宗三：《心體與性體》，頁 122。

¹⁷⁴ 牟宗三認為：「告子、荀子、董仲舒、楊雄、劉向、王充、乃至劉紹《人物誌》所講的才性，這一系思想家所講的人性正是康德此段話中所說的人性」，見牟宗三：《心體與性體》，頁 122。

¹⁷⁵ 牟宗三：《心體與性體》，頁 123。

¹⁷⁶ 《基礎》，頁 69。

¹⁷⁷ 康德認為：「道德情感底原則歸入幸福底原則，因為每項經驗的興趣均透過僅由某物帶來的適意而可望對福祉有所助益」，見《基礎》，頁 69。

¹⁷⁸ 牟宗三：《心體與性體》，頁 127。

而承上所提超越層面之道德之情與道德之心，以孟子所言之惻隱、羞惡、辭讓、是非之心來看，此即是理同時也是情。蓋因理雖然是超越的、抽象的、先天而普遍的，但同時也表現於具體的心與情之中，可謂具體而普遍；而理之具體真實的表現是為心與情，可謂超越的而普遍的。以牟宗三的話來說即「其為具體是超越而普遍的具體，其為特殊亦是超越而普遍的特殊，不是實然層上的純具體、純特殊」¹⁷⁹。由上所言，吾人可知儒家重視道德的實踐，唯有如此才能體現心體與性體，故道德情感不能在經驗的層面視之，必須要上提至超越的層面，此為道德實踐的本質意涵；而康德將道德情感歸於幸福之名下，為經驗的、後天的原則，而非道德法則的根據。

康德理解到意志之自立法則即意志底自律為道德的最高原則¹⁸⁰，而自由意志為一切有理性者意志的特質之預設。然而自由意志如何可能，是人類理性無法說明的。牟宗三對此預設提出了若干批評，他認為康德只講到理上應該如此，而吾人無法得知實際上真能如此，蓋因自由只是一預設，是否真能呈現、真能落實是一大問題，故他言康德的道德學「只是一套空理論」¹⁸¹，他又說：

我說康德的“論定”只是“理上當如此”的空理論，是再提升一層說，是就其“自由”為一假設而不是一呈現說。這樣，他所論定的仍不能恢復道德之為真實的東西。¹⁸²

牟宗三從道德之能否“呈現”的層面，來比較儒家與康德之道德學，蓋因儒家肯定心體性體是真實的、呈現的，人的存在性即是人的道德性，故人在成德成聖之道德實踐歷程中必肯定心體性體的真實性，而視為人所本具之性。而康德認為經驗不能為法則的基礎，法則是為先天的、普遍的、形式的，不能為後天環境所決定，所以當道德在感性世界中呈現時，它(德行)是否純為法則(本心)所發動，甚或夾雜著經驗世界中偶然的、變動的因素，是吾人難以辨認的，這呈現出來的

¹⁷⁹ 牟宗三：《心體與性體》，頁 127。

¹⁸⁰ 《基礎》，頁 67。

¹⁸¹ 牟宗三：《心體與性體》，頁 133-135。

¹⁸² 牟宗三：《心體與性體》，頁 135。

德性為真道德或為假道德，也是難以解明的問題。故牟宗三如此分判儒家與康德之道德學，是有其特定條件與限制的。

5.4. 李明輝《儒家與康德》對孟子與康德的比較

李明輝乃承牟宗三對康德之理解並進一步加以詮釋，其對於孟子之研究有不錯之成績，在台灣中頗有名氣。現筆者嘗試從他的觀點，進一步發揮牟氏對康德之批判而來的孟子學理解，也就是有名的以孟子四端之心來批判康德底道德情感說。他在《儒家與康德》一書中，對於儒家，特別是對於孟子與康德道德學之比較，有深入的研究。另外，對於對於儒家所遭遇到的種種批評。例如，儒家是否有自律的概念，他在此書中均予以澄清。

在何種意義之下，儒家的道德學是自律的？在此，李明輝指出，只有建立在自律原則上的道德法則才符合「應當涵著能夠」¹⁸³的要求。自律為道德的最高原則，即自己服從其意志所立的法則，所以對法則的服從是自己意志所能及的。雖然孟子沒有提出“自律”這一概念，然而他言：「求則得知，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也」（〈盡心上〉，頁 350），這句話凸顯了孟子強調(道德主體)本心的主動創發作用，而非意志之外的自然因果性，因此其意義大致上與康德自律概念相似。

孟子從本心言性，此性非荀子所言的自然之性，也非告子中性義的性，此性即是惻隱、羞惡、恭敬、是非四端之心。而此四端之心與康德所言的道德情感不同，康德所言之道德情感屬於感性層面，而孟子之四端之心則須從智思的層面去理解。¹⁸⁴李明輝說：

赫其森等人底“道德感”是經驗的，晚期康德底“道德情感”則只是義務意識底主觀的(人類學的)根據；兩者均屬於感性層面，而不出自然之性底範圍。若由此說道德底客觀根據，則道德之普遍性與絕對性無從保證；孟子也無法在本質上超出告子“生之謂性”的觀點，而主張仁義內在。¹⁸⁵

¹⁸³ 李明輝：《儒家與康德》，頁 35-36。

¹⁸⁴ 康德認為道德情感是一種臆想的特殊情感，而將其歸入幸福底原則，因為每項經驗的興趣均透過僅由某物帶來的適意而可望對福祉有所助益，見《基礎》，頁 69。

¹⁸⁵ 《儒家與康德》，頁 37。

在康德的道德哲學中，他將理性與情感儼然區分，其為一緊張而對立的關係，吾人對道德法則只能敬而畏之，而不能對道德法則言愛好或悅，蓋因唯有上帝的意志不受感性的影響，所以上帝的意志必定是合乎法則的。¹⁸⁶而孟子道德學與康德不同之處，在於承認道德主體(本心)是理，同時也是情，而此情非屬感性層面，而是一種具價值感意義的情。李明輝說：

孟子學事實上打破康德倫理學中情感與理性二分的架構。在康德倫理學中，一切情感均被排除於道德主體之外，而道德主體(嚴格意義的意志)只是實踐理性。但在孟子，道德主體(本心)是理(仁義理智)，也是情(四端之心)，這無異承認現象倫理學所謂「情感先天性」底領域。我們不妨說四端之心是情；但並非一說到情，就得歸諸感性層。¹⁸⁷

李明輝理解到，孟子四端之心為一種有價值意義的情，具有自我實現的力量。在《孟子·告子上》篇中孟子言：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」(《告子上》，頁 330)，理義悅我心表示了心即理義，此心除了類似於康德的“意志”是立法者之外，不同之處它更是活動的原則，具有自我實現的能力。然而，在康德哲學中，吾人只能對道德法則言敬畏，不能言悅，蓋因上帝之神聖的意志必合乎道德法則的要求，不需令式(法則)的強制，而這卻是在感性界中的有理性者無法達到的。

然而，意志與道德法則相符合的可能性如何去說明，依李明輝的理解，心即理義，兩者本質上是相符合的，心的神聖性在「理義之悅我心」中見，無關吾人是否受感性界之影響；另一方面，孟子言：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也」(《盡心上》，頁 349)，即可看出人的道德修為最終是要通於天道，此不僅是理想，儒家亦承認這理想是可實現的¹⁸⁸。

康德的自律概念，主要是道德主體遵守其自訂的法則，意志之自律就是意志

¹⁸⁶ 康德認為，一個完全善的意志同樣要服從客觀法則(善底法則)，但我們不能因此就設想它被強制去做合乎法則的行為，因為依其主觀特質來說，它自然地只能為善底表象所決定。所以，令式不適用於上帝底意志，而且總而言之，不適用於一個神聖意志，見《基礎》，頁 34。

¹⁸⁷ 《儒家與康德》，頁 38。

¹⁸⁸ 《儒家與康德》，頁 39。

之自我立法。另外，康德理解到吾人設想自己是自由時是以物自身的角色隸屬於知性界；而同時又以現象的角色隸屬於感性界。故吾人一方面是立法者，又同時是法則的遵守者，此即康德論及自由與自律時之雙重觀點。

5.5. 康德雙重世界與孟子大小體之區分

康德在《道德底形上學之基礎》一書有區分開雙重世界，即理體(物自身)與經驗(現象)世界之別，即理性與感性之區分，而孟子亦有大小體之區分。兩重著名的區分乃兩位大哲之重要觀點，現比較如下。孟子大體、小體之分，與康德人之雙重界之觀點極為相類似，此觀點之比較應是兩人哲學之研究之重要組成部分。人的自然生命與精神生命(道德)依孟子的理解有輕、重之分，當吾人精神生命與自然生命不可兼得之時，應當保全其人格尊嚴捨其小而成其大者。孟子言：

魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。(〈告子上〉，頁 332)

在這裡“生”乃指自然生命，也可以比作孟子之耳目小體，這都是存在於經驗世界之存有者，它是受經驗法律所規範並受到影響，而這正是康德哲學中的感性界自我，也就是經驗人類學(antropology of experience)之自我概念。而“義”可以視為仁義之義，其來源不是經驗世界之法則，而是仁義之法則，所謂「仁義禮智根於心」(〈盡心上〉，頁 332)即是道德層次，它不規範，因而就脫離自然法則而言，乃是康德所謂自由之義，可視為當吾人設想自己是自由之時，而屬於知性界的我。自然生命是被動的、消極的，易於被感性界之外物所牽引而落入康德所言的「自然底必然性」¹⁸⁹之中。而精神生命(本心)不同於自然生命之處，在於其自主性、道德判斷能力，此即思的作用。因此孟子有所謂大體與小體之區別：

公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小

¹⁸⁹ 《基礎》，頁 75。

者弗能奪也。此為大人而已矣。」(〈告子上〉, 頁 335)

這裡所謂大體，當然不是指感性上之身體，如耳目，而是指本心、人與生俱來的道德心性，類康德之自由意志，即在智性世界之理性存有者；而小體則是生理性的軀體，乃感性存有者，類比康德之感性世界經驗世界之存有者。孟子在此並非要人求大體而棄小體，蓋因耳目之官(軀體)為構成吾人個體的要件，因此道德實踐須先對軀體轉化，此法為「先立乎其大者」，即本心。本心有思的能力為道德價值的來源，本心立，而後形驅必不被外物所蒙蔽。¹⁹⁰因而在孟子也有所謂雙重世界之區別，在此“思”並非指思想、思考、認知之義，而是本心的一種道德上之判斷力與自主性，藉由吾人之修養功夫，可使本心作為耳目之官的主宰，使本心不受感性世界之物的蒙蔽，而顯示出精神生命的獨特性，即所謂「思誠」之思，「誠者，天之道也；思誠者，人之道也」(〈離婁上〉, 頁 282)。反之，不思則落入事物之交互影響的羈絆之中，為小體所主宰，即所謂「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣」(〈告子上〉, 頁 335)。在此，依李明輝的理解，孟子本心因“思”之作用的自主性，同時亦顯示其具有一種“自由底因果性”，故道德主體是自由的。孟子另言：

故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：『操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂與？(〈告子上〉, 頁 331)

李明輝指出「操則存，舍則亡」其意義與「思則得之，不思則不得」相同，“思”是指心之自作主宰的能力，即自由。¹⁹¹這也是孔子所謂「我欲仁斯仁至矣」之說。孟子引孔子的話來凸顯道德存養要以自由為依據；操、思、捨、不思，均

¹⁹⁰ 楊儒賓對孟子之身體思維的理解，大、小體之區分可謂孟子之支離觀，他言：「他(指孟子)將身體分為大、小兩種，他承認這兩種“體”都是存在的，但在“大人”而言，他只應該承認“大體”才是他真正身體，小體則是有待轉化的目標。孟子此處行文的意圖，和他設定何謂真正人性非常接近。如眾所知，孟子不是不承認人有食色之性，也不是否認現實中的人性墮落的可能，但他界定人性，仍是從渾沌中承繼性天的那點靈光界定起，就是這靈光閃耀的四端之心，才使得人可以超脫經驗世界之外」，詳見楊儒賓：〈支離與踐形〉，收錄於楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，台北：巨流圖書公司，1993，頁 441。

¹⁹¹ 《儒家與康德》，頁 70。

是吾人依自由意志所做的選擇，所以孟子的本心為一自主性的、自由的主體，此即康德所說的「自由底因果性」，以孟子的話來說則是「求則得之，捨則失之，是求有益於得也，求在我者也」(〈盡心上〉，頁 350)，也唯有如此，吾人才能言意志之自我立法。

康德雙重世界之觀點，在於他將對象分為理體(物自身)與現象。當吾人設想自己是自由之時，是以理體之身分隸屬於知性世界；另一方面吾人也是感性之存有者，而以現象之身分隸屬於感性世界。在知性世界中，吾人是法則的制訂者；而在感性世界中，現象我又服從作為物自身的我所制訂之法則；康德倫理學之自律概念，即是由此理解：吾人一方面是立法者，一方面是服從者。¹⁹²

從自律的角度來說，孟子與康德的道德學主張十分相近，而最大的不同之處在於道德主體性架構的不同。康德道德學為理性與情感二分的架構，他將情感(道德情感)排除於道德主體(意志)之外，吾人對道德只能以敬畏言之，而非愛好、悅。此外，自由意志只是一設準，非一真實之呈現，道德行為實際上是否真能實現，乃為其理論上之困難處；孟子則以“心即理”為其架構，由四端之心言本心，本心即性，並認為吾人有悅理義之心，此為兩者最大之差異。

¹⁹² 康德有言：「當我們設想自己是自由的時，我們將自己置於知性世界中，作為其成員，並且認識到意志底自律連同其結果——道德；但是當我們設想自己負有義務時，我們把自己視為屬於感性世界，而同時屬於知性世界」，見《基礎》，頁 83-84。

6. 結語

本文其中一個重點在於康德與孟子倫理學中相關概念之比較，雖然孟子沒有提出“自律”一詞，但綜合前述幾個章節，吾人可以得知，孟子“仁義內在”之說實與康德之自律概念其實同屬於人之道德主體之主動性層面之概念，甚至於康德倫理學的許多內涵，如：普遍性、自由意志等，均包含於孟子的主張之中。因此，從道德主體之本質為自律的觀點上來看，這兩家的主張是乃同屬於一個層次者：泛稱意義下的自律倫理學，既然兩者同屬於一個泛稱的自律倫理學，本文進一步要探討的是：兩者之倫理學中，因道德主體性的架構不同，在實際的道德實踐上之差異。

筆者在教學現場中，無不希望學生能有道德行為，而所謂道德行為，乃意謂出於義務而為或僅是合乎義務而為，或孟子所謂仁義行而非行仁義，在實際上的確是難以辨別。然而，一道德行為發生的可能性低甚至都沒有時，更遑論道德價值之存在。

筆者發現，在康德倫理學中，他將理性與感性二分，並且自由意志僅為一假設而非絕對，此立場與孟子倫理學相比較，康德倫理學在道德行為實踐的可能性上，是比較不足的。以下分三節說明之。

6.1 康德與孟子的自律道德

康德為西方哲學中首先為道德建立形上基礎的哲學家，也就是不以經驗為基礎的純粹道德學。而其所主張的道德學之所以是自律的，在於表達道德命令的定言令式具有兩項特點，也就是道德之應然上所表示之特性：一為法則為純形式的原則，二為法則的主體是有理性者。

法則必須抽離意志的對象，而為一形式原則，非藉實質內容來決定實踐的行為以及其結果(善、惡)，也就是不以特定目的的達成為條件，此即是普遍化之義，因此唯有命令的程式(定言令式)才能表達出法則的絕對必然性，否則只是為了某項目的而服務的規條，而不能表示人之所以為人之無條件的尊嚴(respect)。另外，康德理解到法則同時也是一理性原則，其適用於一切的有理性者，換句話說，普遍法則的主體即是理性，也就是只有在人是道德法則之制定者時，人才是具有尊嚴者，否則人也只是聽令於其它法則之跟隨者。

從以上定言令式的兩項特點，可以得知道德法則就是有理性者自己訂立之普遍法則，即是康德所言：「作為一個制定普遍法則的意志的每一個有理性者底意志」的理念，所以意志的自律就是意志之自我立法。

而行為主體自律的可能性為何？康德以人的雙重身分和雙重世界的觀點來說明。首先，康德將世界分為感性世界和知性世界，而把對象分為現象和物自體。吾人一方面作為現象而隸屬於感性世界；同時，吾人作為物自身而隸屬於知性世界。其次，康德強調意志自由是說明意志自律的關鍵，由於自由的理念使我成為知性世界的存有者。因此，作為現象的我服從作為物自體的我所定立的法則，此為康德對於意志自律的理解。

孟子雖然沒有提出自律一詞，但從他“仁義內在”說以及與告子對人性的論辯之中，我們可以得知，仁義禮智(法則)並非由外在的事實或對象所決定，而是本心所固有的。所以，孟子道德學中的本心是一能自訂法則的道德主體，具有自作

主宰的能力；而仁、義、禮、智可視為本心所定立的法則(理)，孟子特別強調仁、義、禮、智並非外加的，是為我所本有的；而四端之心則為本心主動實踐之表現(情)，是人人皆有，即是普遍之義。孟子道德學中的本心與康德之意志(實踐理性)均是能自訂法則的主體，而遵守其自立的法則之動力從孟子「義理之悅我心，猶芻豢之悅我口」這句話中明顯的表達出來，此“悅”表示對法則的愛好，心悅理義即心即理義。依此，吾人便能依法則而表現出善行，因此吾人可將孟子的道德學視為一自律倫理學。

雖然康德與孟子之倫理學均是自律的，然而在道德主體的結構上卻大不相同。康德理解道德法則必是純形式的，不預設任何目的，只有法則可決定目的，故康德嚴格地將理性與情感兩者區分，道德主體是實踐理性本身，而排除掉一切的情感成分，法則能由道德主體訂立，不能由感性的、經驗的對象提供。此立場亦因此造成康德主張理性與感性之區分，把人分割為二，由於把情感割裂在理性之外，因而在實踐道德時，缺乏了實踐的動力。故孟子在本心是情也是理之架構下可補康德之不足。

孟子的道德學在某些方面與康德道德學之形式原則相符，例如，他與告子對於仁義內在的辯論中，他強調仁義是內在的、我所固有的，且不能由對象所決定，此與康德的形式原則相符。然而孟子從四端之心言本心、本心即性的立場來看，他理解到本心是理(仁義禮智)也是情(四端之心)，即心、理、情是同一的。因而在道德實踐動力上，不會如康德般，只能說明道德法則在主體上之正當性，而不能說此理如何能在行動上是可能的——也就是不能說明孟子所謂心悅理義，人如何能心甘情願去實現道德。

因此，我們可以說，康德與孟子均肯定自律為道德的本質，所以兩者的倫理學均為自律倫理學，但因兩者對道德主體的架構有不同的主張，故康德的道德學可稱為自律形式倫理學，而孟子的道德學是為實質自律倫理學——在實質的行動中實現理義之心。

6.2 康德與孟子倫理學在自我實現上之比較

基於康德與孟子倫理學的基本架構之差異，主體在實踐法則的要求之動力因上，便有明顯的差異。

在康德倫理學中，道德主體為實踐理性(意志)，當一個行為是出於法則的要求而發生時，道德主體完全為意欲的形式原則所決定，而實質(質料)原則是被屏除在外的。雖然康德所主張的積極意義的自由為意志之自我立法，並服從所立的法則，這表示意志可以決定其活動，其自身具有自我實現的能力。然而，主體是法則的制定者，但其自身卻無實踐法則的能力，原因在於法則的實踐之動力是屬於感性層面的，此即道德情感。

康德承認道德法則的根據只能是純粹形式原則，他將道德情感視為主觀的感性原則，故道德情感非道德法則的根據。然而，此情感對道德法則而言是敬畏而非愛好，他理解到敬畏是法則直接決定意志的結果，而非原因；敬畏非愛好及恐懼的對象，敬畏的對象只有法則，有限的存有者是不能對法則言喜愛，唯有無限的存有者(上帝)才可對法則有愉快之情而服從之，如果有限的存有者對法則言喜愛，那是以無限者自居，此即是康德所言的「道德的狂熱」。

康德倫理學為一感性與理性嚴格區分的架構，而吾人不能對法則言喜愛，故理性我與感性我是以一緊張的關係存在，此種緊張的關係乃是道德情感的消極因素，而積極因素便是調和理性與感性，使感性我產生對道德的興趣。但康德對此卻不作進一步的說明，只言道德的興趣是一種特殊的因果性，如何使吾人感興趣，是完全無法說明的。此乃康德的倫理學在理論上的最大困難。

孟子對於自律的理解與康德相符，但在倫理學架構上破除康德採理性與情感二分的架構，他採心即是理的架構，從惻隱、羞惡、恭敬、是非之心言本心，本心即性。而此四端之心可視為一種道德情感，此道德情感與康德歸之於感性意義的情感不同，孟子所言的道德情感是對於法則的價值感受性而言，此觀點與康德

之敬畏不同，敬畏乃是特殊的感性之情，吾人對道德的動機是對法則的敬畏，而非對法則(義務)的愛好，所以在康德的倫理學中，理性和感性是處於對立而緊張的關係，能化解這關係者唯無限的存有者(上帝)能為之，但上帝的存在只是康德倫理學之預設，對有限的存有者而言，對法則的愛好是永遠無法達到的理想。孟子言：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」，此句話之“悅”即是此道德情感，本心悅理義，表示本心與理義是一，表現出主體主動的自我實現之力量，而非被動的對法則的敬畏。

在孟子倫理學中，他鼓勵人們藉由道德的自我實現，而達至聖人的理想境界，這是對每個人而言是可能的，此觀點非康德所主張的：上帝存在只是一預設。孟子理解到吾人在道德實踐之時，有先知、先覺與後知、後覺之分，但是人性本善皆是相同，聖人只是先證知此普遍的道德法則的先覺者。因此，孟子特重存養的功夫，此即是“思”，他言：「思則得之，不思則不得也」，思的作用是本心的自我決定，此即康德的自由之意，使心之官挺立起來且不為小體所奪。

孟子倫理學實打破康德理性與感性二分的架構，解消了兩者的對立與緊張之關係，強化了主體自我實現之動力，強調存養工夫的重要性，進而提升人們的精神生命，並兼容了康德的自由與自律概念。因此，從康德與孟子倫理學的比較有助於了解雙方對道德的主張與內涵，也有助於發現其理論的限制。

6.3. 孟子與康德哲學對品格教育之可能貢獻

近年來，教育主管單位積極推行品格（品德）教育，以期促進社會整體和諧與進步。¹⁹³而其背景因素乃在於現今社會道德觀念的日漸低落造成許多社會問題以及在多元化社會下，多元價值凌駕於傳統客觀的價值之上，而使教學者推行品格教育時產生困難。

孟子與康德的許多主張對於現今之教育，特別是品格教育方面均有可加以應用之處，從事教育工作者如能採兩大哲之長並與實際教學工作相結合，對於品格教育之推行將有不少的貢獻。本節將以自律的觀點分述之。

從教育哲學的人性論基礎來說，孟子肯定人性本善而此善性是普遍而必然的；另一方面而言，他也肯定本心價值判斷的能力。他言：

口之於味也，有同者焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。（〈告子上〉，頁 330）

他又言：

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。」（〈告子上〉，頁 328）

孟子肯定本心有道德判斷的能力，而這能力是普遍而必然的，只要本心不為外物所蒙蔽，吾人成就善行將是可能的。孟子的主張應用於品格教育上，便是著

¹⁹³ 教育部為使品德教育延續深化與落實普及，於民國 93 年訂頒“品德教育促進方案”為期 5 年並積極推動，並於民國 98 年 12 月 4 日修正頒布第 2 期方案，實施期程自民國 98 年至民國 102 年，以“多元教學方法、學校落實推動、教師典範學習，品德向下扎根；師生成長、家長參與、民間合作，品德全民普及為重點”，並以“創新品質”、“民主過程”、“全面參與”、“統整融合”與“分享激勵”為實施原則。詳見教育部 93 年 12 月 16 日台訓（一）字第 0930168331 號函訂定之“品德教育促進方案”與民國 98 年 12 月 4 日台訓（一）字第 0980210327A 號函修訂發佈之第二期方案。

重內在本心之喚醒，而非外在教材教法的設計。¹⁹⁴由黃俊傑的觀點吾人可以得知，品格教育不應該過於偏重於技能、技術方面的教學法，而是要兼顧認知、情意與技能。因此，筆者提出“全人教育”¹⁹⁵的理念可做為當前推行品格教育之實施方式。依此理念，品格教育之目標，在於培養一完整的個人，在尊重受教者人格的前提之下，在教學上必須整合認知、情意、技能，而教學方法著重在發展內在的潛能以發展完整的人格。全人教育的理念結合自律的觀點，在期望教材教法所能達至的教學目標便是重視內在之省察，以孟子的話來說此即“思”之功夫，藉由“思”進而求回放失的本心，而不為外物所牽引，這是具體而實踐的。其次，藉由樹立良好典範而使學生模仿也是形塑良好人格之方法，例如，教師以身作則以作為學生仿效之對象、於公開場合表揚表現優異學生等。此楷模學習可使受教者對本心做一省察，進而強化道德實踐的動力，這同時也是自律之義。

在康德倫理學中，他認為意志的自律是道德的最高原則，而自律的關鍵即是自由。在此立場之下，吾人對於善惡判斷乃在於行為的動機，而此判斷乃基於先天的理性；而法則（道德權威）是由內而生的，服從法則與依義務而行動這即是善。因此，品格教育的最終目的即是培育具有道德自律的人格，健全的人格之養成是需要教育的。¹⁹⁶因此，在道德的陶冶方面，康德主張先使學生認識道德的原則，而後才可對其品格產生幫助，其方式便是“道德箴言”的培養。¹⁹⁷箴言之義類似於康德倫理學中的格律，當學生願意以箴言為其行動的依據時，此箴言將內化而為其客觀的行為法則。舉例來說，早期國民教育階段教育部訂立十二條守則，

¹⁹⁴ 黃俊傑指出：「既然人心是一種道德心，而且這種道德判斷能力有其普遍必然性，所以，教育的基本問題也就不是課程安排或學校建制等外在結構的問題，而是一種內在自我的全面被喚醒」，見黃俊傑：《孟子》，台北：東大出版社，1993，頁 154。

¹⁹⁵ 吳清山指出：「全人教育的“全人”是指完整的個人，全人教育是指充分發展個人潛能以培養完整個體的教育理念與模式」，見吳清山：〈全人教育〉，《教育資料與研究》，第 33 期，2000，頁 76。

¹⁹⁶ 康德指出：「人生而有動物性，又有潛在的善性，潛在的善性需要發展成為人性，具有人格，才能成為高上的人，因而需要教育。故而培植人格是教育的主要工作」，見康德：《論教育》，賈馥茗等譯，台北：五南出版社，2002，頁 95。

¹⁹⁷ 康德認為：「道德陶冶必須以“箴言”（勸勉規戒的言詞）為基礎，不是紀律；一方面防止養成惡習，另一方面培養心靈思考」，見康德：《論教育》，頁 63。

此即“青年守則”¹⁹⁸；而各級學校也都自訂中心德目，並利用各種集會場合加以宣揚，此皆是道德箴言培養的方式之一，可惜隨著時代的變遷，在現今強調多元價值的氛圍之下，這種具有客觀而絕對價值的道德箴言往往被當作教條式的口號而逐漸被揚棄，這是相當可惜的。

孟子與康德之倫理學以自律的觀點來說，孟子仁義內在凸顯本心為道德之主體；而康德所謂的自律即意志之自我立法、自我服從。兩者所主張的道德主體均是內在的，而非外鑠。故兩者在品格教育的貢獻上，便是強調本心的喚醒與理性能力的培養。而在教育的理念上，便是結合知、情、意兼顧之全人教育的提出；在作法上藉由探就與發展受教者內心潛能的教材教法而達到培養完整人格的目的，也唯有這種統整的品格教育模式才能夠建立真正普遍的而絕對之自律道德；反觀目前在強調多元價值觀的教育潮流下，校園品德教育並未能收到明顯的成效，是故孟子與康德倫理學相關理論不失為當今推行品格教育之參考。

¹⁹⁸ 民國 27 年教育部訂立“青年守則”共 12 條，分別為：忠勇為愛國之本、服從為負責之本、孝順為齊家之本、勤儉為服務之本、仁愛為接物之本、整潔為強身之本、信義為立業之本、助人為快樂之本、和平為處世之本、學問為濟世之本、禮節為治事之本、有恆為成功之本。

7. 參考文獻

- 朱熹：《四書章句集注》，台北：鵝湖出版社，1984。
- 牟宗三：《心體與性體》第一冊，台北：正中書局，1968。
- 牟宗三：《圓善論》，台北：學生書局，1985。
- 牟宗三：《康德的道德哲學》，台北：學生書局，1982。
- 李明輝：《儒家與康德》，台北：聯經出版社，1990。
- 李明輝：〈康德「道德情感」學說之演變—「康德哲學中道德情感問題之研究」(3)〉，《鵝湖》，第78期，1981。
- 吳清山：〈全人教育〉，《教育資料與研究》，第33期，2000。
- 祝平次：〈從禮的觀點論先秦儒、道身體／主體觀念的差異〉，收錄於楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，台北：巨流圖書公司，1993。
- 孫振青：《康德的批判哲學》，台北：黎明文化，1987。
- 康德：《實踐理性批判》，鄧曉芒譯，台北：聯經出版社，2004。
- 康德：《道德底形上學之基礎》，李明輝譯，台北：聯經出版社，1990。
- 康德：《論教育》，賈馥茗等譯，台北：五南出版社，2002。
- 陸九淵：《陸象山全集》，台北：世界書局，1962，頁173。
- 陳大齊：《孟子待解錄》，台北：臺灣商務印書館，1981。
- 焦循、焦琥：《孟子正義》二冊，台北：世界書局，1992。
- 黃振華：《論康德哲學》，台北：時英出版社，2005。
- 黃俊傑：《孟學思想史論》，台北：東大出版社，1991。
- 黃俊傑：《孟子》，台北：東大出版社，1993。
- 楊祖漢：《儒家的心學傳統》，台北：文津出版社，1992。
- 楊祖漢：《儒學與康德的道德哲學》，台北：文津出版社，1987。
- 楊儒賓：〈支離與踐形〉，收錄於楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，台北：巨流圖書公司，1993。

蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：學生書局，1984。

鄭芷人：《康德倫理學原理》，台北：文津出版社，1992。