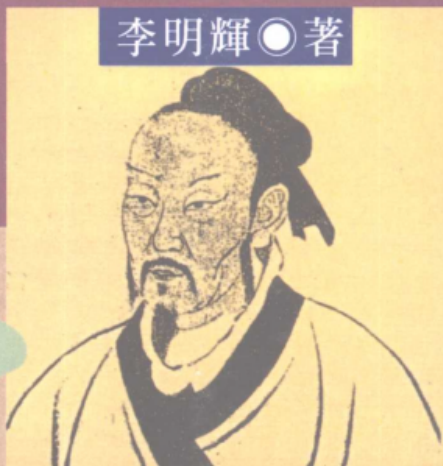


康德倫理學 與孟子道德思考之重建

李明輝●著



中央研究院 中國文哲研究所

ISBN 957-671-222-



9 789576 712227

孟子學研究叢刊 ①

康德倫理學與孟子道德 思考之重建

李 明 輝

中央研究院中國文哲研究所印行

康德倫理學與孟子道德思考之重建

著者 李 明 輝
發行者 中央研究院中國文哲研究所
臺北市南港區研究院路2段128號
電話：27883620；27899743-4
傳真：27883132；27833874
印刷者 秀威資訊科技股份有限公司
臺北市內湖區瑞光路583巷25號1樓
電話：26579211 傳真：26579106
定價 新臺幣110元
中華民國93年4月修訂一版

ISBN 957-671-222-X

康德倫理學與孟子道德思考之重建／

李明輝著．——初版．——臺北市：中研院
文哲所，民83

面； 公分．——（孟子學研究叢刊；1）

參考書目：面

含索引

ISBN 957-671-222-X（平裝）

1.（周）孟軻—學術思想—哲學 2. 康德
（Kant, Immanuel, 1724-1804）—學術思想
—哲學

121.26

83003481

序 言

本書為行政院國家科學委員會於 1990 年所邀約的大型研究計畫「中國古代思維方式之研究」底部分成果。此一大型研究計畫係由臺灣大學歷史系黃俊傑教授、東海大學哲學系陳榮灼教授、蔣年豐副教授、清華大學中語系楊儒賓副教授及筆者分別主持。筆者所主持的研究計畫於 1990 年 12 月至 1991 年 11 月（計畫編號：NSC 80-0301-H-034-03-F1）以及 1992 年 5 月至 1993 年 4 月（計畫編號：NSC 81-0301-H-001-525-F1）分兩個階段完成，本書即此部分之研究成果。本書底一部分（〈導論〉第一節及第二、三、五、六、八章）曾於 1993 年 6 月在中國文化大學主辦的「第二屆國際東西哲學比較研討會」中以〈孟子的道德思考與隱默之知〉之題宣讀。筆者在執行研究計畫期間得到陳士誠先生及林硯華小姐之協助，完稿後並承蒙楊祖漢先生提出修改意見，特此致謝。

筆者於 1991 年 12 月在香港法住文化學院主辦的「安身立命國際研討會」中宣讀〈康德的「根本惡」說——兼與孟子的性善說相比較〉一文，其後刊登於《中央研究院中國文哲研究集刊》第 2 期（1992 年 3 月），並收入霍韜晦先生主編的《安身立命與東西文化》一書（香港：法住出版社，1992

年)。由於此文與本書底論題有關，有助於理解本書底觀點，故列為「附錄」。

筆者於數年前撰成《儒家與康德》一書（臺北：聯經出版公司，1990年）。在該書中，筆者詳細比較孟子與康德底倫理學之異同，最後肯定兩者在基本型態上同屬「自律倫理學」。在本書中，筆者期望進一步透過康德倫理學底論證策略來重建孟子底道德思考，並且為其「性善說」辯護。讀者若能先閱讀《儒家與康德》一書，當更易把握本書之要旨。

目 錄

序	言	iii
一、導	論	1
	(一)孟子「性善說」所面對的質疑	1
	(二)道德思考中的論證問題	6
二、道德思考中的隱默面向		11
	(一)理性底事實與隱默之知	11
	(二)隱默之知與道德思考	15
	(三)波藍尼論隱默之知	20
三、西方傳統哲學中的隱默之知		25
	(一)蘇格拉底與柏拉圖	25
	(二)笛卡爾	31
	(三)萊布尼茲	35
四、康德底道德思考		41
	(一)道德論證中的分析法與綜合法	41
	(二)理性底事實與道德論證	45
	(三)康德倫理學底論證策略	57
五、先秦儒學中的隱默之知		71
六、孟子道德思考中的隱默之知		81
七、孟子道德思考之重建		93
八、對於孟子「性善說」的誤解及其澄清		105

附 錄：康德的「根本惡」說 ——兼與孟子的性善說相比較	117
參 考 文 獻	147
人 名 索 引	159
概 念 索 引	165

本書引用康德著作縮寫表

KGS = *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe).

MS = *Metaphysik der Sitten*.

KpV = *Kritik der praktischen Vernunft*.

GMS = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

KrV = *Kritik der reinen Vernunft*.

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

一、導 論

(一)孟子「性善說」所面對的質疑

清末以來，傳統儒學面對西方文化之強烈衝擊及國人追求現代化的迫切願望，陷於內外交迫的困境中。在社會急劇變化、文化日趨分化的情況下，儒家底傳統價值逐漸失去其權威和維繫力。民初的五四新文化運動激化成全面性的反傳統思想，傳統儒家思想首當其衝，成為批判底主要目標。時至今日，傳統儒學所面對的考驗並未稍見緩和。在中國大陸，傳統儒學一直受到統治當局馬列主義意識型態之壓制與扭曲。儘管輓近若干大陸學者（如金觀濤夫婦、包遵信、甘陽）以各種方式強調中國馬克思主義與傳統儒學間的關聯^①，但兩者在本質上的歧異卻是無法否認的。傳統儒家思想固然包含許多複雜的內容，但我們可以借用《莊子·天下篇》中「內聖外王」之語來概括其理想。依傳統儒家底觀點，「內聖」為「外王」之基礎，「外王」為「內聖」之延伸，故傳統儒學底核心可說是「內聖」之學。傳統儒學在「內聖」方面均承認道德底普遍性，

^① 對於大陸學者底這類看法，筆者曾撰有〈論所謂「馬克思主義的儒家化」〉一文，加以剖析，可參閱。此文收入拙著：《儒學與現代意識》（臺北：文津出版社，1991年）。

亦即秉持道德普遍主義（moral universalism）之觀點。這是傳統儒學底基本立場。反之，馬克思主義者卻認為普遍的道德是虛構的，而將一切既有的道德均看成意識型態，僅反映特定階級（通常是統治階級）底利益。

在臺灣及東南亞底華人社會，傳統儒家思想雖未受到官方底壓制（在臺灣及新加坡甚至受到官方底支持），但是這些社會本身底多元化趨勢也在無形中逐漸侵蝕一般人對儒家傳統價值的認可和信持。由於這種侵蝕是在無形中持續進行的，其破壞力往往不亞於官方之直接壓制。臺灣的自由主義學者在批評傳統儒家思想時經常提出的一項論點便是：傳統儒學底一元論觀點不能適應多元化的現代社會。因此，無論在中國大陸、臺灣、還是其他地區，傳統儒學在今日若要繼續堅持道德底普遍性，均得面對一個無可規避的問題：它如何能在一個多元化的現代社會超越不同文化底差異，而證成其道德普遍主義底立場？

傳統儒家底道德普遍主義係以心性論為其基礎，故發展出一套心性之學。在儒家底心性之學中，孟子底性善說實佔有一個特殊的地位。在先秦儒學中，除孟子底性善說之外，尚有荀子底性惡說，但兩者立論的根據不同。荀子係根據「生之所以然者謂之性」（〈正名篇〉）的觀點提出「性惡」說，這是從人之所以為人的實然層面（自然之性）論性。這種「性」用中國傳統的概念來說，屬於「氣性」或「才性」。在秦、漢以後的儒家思想中，也確實形成了一個「以自然為性」的傳統，譬如：董仲舒根據「如其生之自然之資謂之性」的觀點主

張「天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性」【《春秋繁露·深察名號》），揚雄主張「人之性也，善惡混」（《法言·修身卷》），韓愈根據「性也者，與生俱生也」（《原性》）的觀點主張「性有三品」之說。甚至宋儒底「氣質之性」亦可歸入這個傳統。孟子並非不知道這個論性的觀點，因為他的論敵告子便是根據「生之謂性」（11.3）的觀點提出「性無善無不善」（11.6）之說^②。但是孟子有意不從這個觀點去論「性」，所以他說：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。」（14.24）他將「性」提上一層，從超乎自然之性的超越層面去把握「性」，因為他知道：道德底普遍性無法建立在自然之性底基礎上。在先秦儒學中，《中庸》、《易傳》底心性論亦與孟子同屬一路。《中庸》開宗明義便肯定「天命之謂性」。性既出於天命，焉得為不善？《易·繫辭上》第五章所云「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」即涵「性善」之義。故宋、明儒幾乎均接受孟子底性善說，殆非偶然。

然而，在現代的中國思想界中，孟子底性善說亦受到來自不同方向的質疑與批評。毛澤東在其〈在延安文藝座談會上的講話〉中便否定有超階級的人性存在^③。中國大陸學術界對孟子心性論的詮釋和評價受到這項觀點底決定性影響。從 1949

② 本文引用《孟子》原文，均依據臺灣中華書局四部備要本底《四書集注》，但為免累贅，將楊伯峻《孟子譯注》（臺北：河洛出版社，1977年）底章節編號直接附於引文之後，而不另加註。

③ 參閱《毛澤東選集》，第2卷（北京：人民出版社，1990年），頁827-828。

年以後在中國大陸出版的幾部「中國哲學史」，我們均可明顯地看到這種影響。例如，在北京大學哲學系中國哲學史教研室所編寫的《中國哲學史》中有這樣的話：

孟軻在中國思想史上第一個系統地闡述了「人性」問題，提出了一整套抽象的唯心主義的「性善」論。孟軻講的「性善」，表面上說是人人都具有的普遍的共同的「人性」。其實，他所講的「人性」只不過是把封建地主階級的「仁、義、禮、智」等道德觀念，把封建地主階級的階級性，加以抽象和美化，硬說成是全人類的「人性」而已。^④

在另一方面，由於臺灣學術界自五十年代以來便長期籠罩在實證論底強大勢力之下，孟子底性善說也受到嚴厲的批評。例如，殷海光先生在其《中國文化的展望》中便寫道：

儒家所謂「性善」之說，根本是戴起道德有色眼鏡來看「人性」所得到的說法。因為他們惟恐人性不善，所以說人性是善的。因為他們認為必須人性是善的〔，〕道德才在人性上有根源，所以說性善。這完全是從需要出發而作的一種一廂情願的說法。如果這種說法能夠成立，那麼性惡說完完全全同樣能夠成立。^⑤

他自己所持的觀點類乎《孟子·告子篇》中公都子所提到的「性可以為善，可以為無不善」之說（11.6），即是認為：「就

④ 北京大學哲學系中國哲學史教研室：《中國哲學史》（北京：中華書局，1980年），上冊，頁87。

⑤ 殷海光：《中國文化的展望》（臺北：桂冠圖書公司，1990年），頁682。

我們所知，所謂『性善』，如其有之，是文化涵化的結果。正如同所謂『性惡』，如其有之，也是文化涵化的結果。」^⑥總之，無論從馬克思主義底觀點，還是從實證論底觀點來看，孟子底性善說均是虛構的，而非以「事實」為基礎。因此，除非我們在今日能提出一套論證策略，為孟子底性善說辯護，儒家底道德普遍主義很難不受到質疑。

在西方的倫理思想中，就基本型態而言，與孟子最接近的莫過於康德。在這方面，牟宗三先生在其《心體與性體》、《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》、《從陸象山到劉蕺山》、《圓善論》、《中國哲學十九講》、《中西哲學之會通十四講》諸書、以及他對《道德底形上學之基礎》、《實踐理性批判》二書的註解中，已有極精到的闡釋。筆者也撰有《儒家與康德》一書，在這方面有所闡發。基本上，康德像儒家一樣，也持道德普遍主義底觀點。因此，他的倫理學也必須面對現代西方社會底多元化之挑戰。然而，他在其倫理學探討中提出了一套完整的論證策略，以對付道德懷疑論及道德相對主義之質疑，而又避免了獨斷論底陷阱。這套論證策略係以「純粹實踐理性底事實」一概念為中心（既是論證底出發點，又是其歸結點）。這個概念通常簡稱為「理性底事實」（*Faktum der Vernunft*）。但奇怪的是，對於這個在其倫理學系統中如此重要的概念，康德在其倫理學著作中竟未特別加以討論。這使得其倫理學底論證策略隱晦不明，因而招致不少誤解和批評。筆者以為：康德底這套論證策略可以證成道德普遍主義底

⑥ 同上，頁 615。

觀點，而其「理性底事實」之概念亦可用來詮釋孟子底道德思考。因此，我們可藉康德倫理學底論證策略來重建孟子底道德思考。

(二)道德思考中的論證問題

在開始闡釋康德倫理學底論證策略及「理性底事實」這個概念之涵義以前，我們有必要先了解「論證」在道德思考中的意義。就一般的哲學意義而言，當有人要求我們為一項論斷、理論或假設提出「論證」時，我們可以藉兩種辦法來滿足他的要求：或者我們指出這項論斷、理論或假設在邏輯上的前提，或者我們指出這項論斷、理論或假設是以雙方共同承認的某項或多項「事實」為基礎。譬如，我們在幾何學研究中便是採取第一個辦法，從「公理」或「公設」推論出「定理」；而在探討科學理論時，我們往往採取第二個辦法，透過對事實的觀察或實驗來證明假設。

但是在倫理學中，第二個辦法行不通。因為當我們以一項或多項事實作為某項道德規範成立的依據時，即是根據「實然」來論證「應然」。在倫理學中，這種論證方式之所以不容許，其理甚明。康德在《道德底形上學之基礎》中便指出：「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。」^⑦ 因為道德意義的「善」及一切道德原則和義務都必須預設「實然」與「應然」之

^⑦ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 4, S. 408.

區別，否則將失去其規範意義。因此，這項區別可以說是道德思考底一項基本預設。

職是之故，道德思考中的「論證」只能採取第二個辦法。譬如，當有人要求我們為「我們應當孝順父母」這項道德規範提出論證時，我們便可以提出「報恩原則」(principle of gratitude) 作為論證之依據；而對方更進一步要求我們為「報恩原則」提出論據時，我們還可以訴諸更高層次的「公正原則」(principle of justice)。但問題是：如果對方一直追問下去，要求我們為此提出「終極證立」(Letztbegründung) 時，我們就不免會陷入德國哲學家阿爾伯特 (Hans Albert) 所謂的「閔虛豪森三難之局」(Münchhausen-Trilemma)，亦即無窮回溯、循環論證和中止論證^⑧。因為在道德規範或原則之論證中不斷追問進一步的根據，這意謂論證根據之無窮回溯。若要避免這種無窮回溯，我們就得為整個論證尋求一個邏輯上的絕對起點，或者借用笛卡爾底譬喻來說，尋求一個「阿基米德底支點」。笛卡爾在《關於第一哲學的沉思》中寫道：「阿基米德爲了要搬動地球，把它移到別的地方去，僅要求有一個固定不移的支點。同樣的，如果我夠幸運，只要發現一個確定無疑的事物，我就有權抱持高度的期望。」^⑨ 但問題是：我們

⑧ 參閱 Hans Albert: *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen 1968), S.13. 閔虛豪森伯爵是傳說中的滑稽人物。據說，他有一次落入池塘中時，拼命拉自己的頭髮，試圖把自己從池塘中拉出來。阿爾伯特之所以將這種情境稱為「閔虛豪森三難之局」，大概是因為我們和閔虛豪森伯爵均面臨一個欠缺立足點的窘境。

⑨ Descartes: *Meditations on First Philosophy*, in: *The Philosophical Works of Descartes*, trans. by Elizabeth S. Haldane & G. R. T. Ross

根據什麼判準來決定這個「阿基米德底支點」何在？如果我們不能在方法論上證明這個起點底絕對性，便無法免於獨斷論底嫌疑。爲了避免陷於獨斷論，我們勢必要爲這個起點尋求進一步的根據？此時，我們若不願意回到「無窮回溯」底老路，便只能訴諸循環論證。然而，循環論證根本不是有效的論證，不過是逃避問題的伎倆而已。於是我們便陷入了一種三難之局。

在這種三難之局中，「中止論證」較諸「無窮回溯」與「循環論證」這兩種選擇更可接受，因爲一切論證都必須有一個邏輯上的起點，否則論證將無法進行。如果我們的論證只因預設了這樣一個邏輯上的起點，便是「獨斷的」，那麼，論證底獨斷性顯然是無法避免的。在這個意義之下，康德肯定「獨斷程序」在論證中的必要性。但是我們在論證中採用「獨斷程序」，並不等於接受「獨斷論」。他在《純粹理性批判》中說明道：

本批判並不反對理性在其作為學問的純粹知識中的**獨斷程序**（因為這種批判必定總是獨斷的，也就是說，從可靠的先天原則去進行嚴格的證明），而是反對**獨斷論**，亦即一種僭越，單憑由概念而來的一種純粹知識（哲學知識），根據理性使用已久的原則而前進，卻不探詢理性得到這些原則的方式和權利。因此，獨斷論是純粹理性底獨斷程序，但未事先對純粹理性本身的能力加以批判。¹⁰

(Cambridge 1968), Vol. 1, p. 149.

¹⁰ *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Raymund Schmidt (Hamburg 1976), Bxxxv. (A=1781 年第一版，B=1787 年第二版)