

四川大學哲學系儒家哲學合集

切磋三集

曾海軍

主編



華夏
HUAXIA
出版

四川大學哲學系儒家哲學合集

切磋三集

曾海軍 主編

圖書在版編目（CIP）數據

切磋三集：四川大學哲學系儒家哲學合集／曾海軍主編．—
北京：華夏出版社，2013.6

ISBN 978-7-5080-7584-6

I. ①切… II. ①曾… III. ①儒家—哲學思想—文集
IV. ①B220.5-53

中國版本圖書館 CIP 數據核字 (2013) 第 081938 號

切磋三集：四川大學哲學系儒家哲學合集

主 編 曾海軍
責任編輯 馬濤紅

出版發行 華夏出版社
經 銷 新華書店
印 刷 北京建築工業印刷廠南廠
裝 訂 三河市李旗莊少明印裝廠
版 次 2013 年 6 月北京第 1 版
2013 年 6 月北京第 1 次印刷
開 本 880×1230 1/32
印 張 11.125
字 數 320 千字
定 價 45.00 元

華夏出版社 地址：北京市東直門外香河園北裏 4 號 郵編：100028
網址：www.hxph.com.cn 電話：(010) 64663331 (轉)

若發現本版圖書有印裝品質問題，請與我社營銷中心聯繫調換。

前 言

一百多年以前，當西學強勢進入中土之後，諸多全盤西化論者恨不得把線裝書都扔進茅廁。這事每每想起固然令人可悲可嘆，但別忘了，這倒并不妨礙終究有學者滿懷悲情地堅守那一線生機。無論西化論者有多麼強勢，但中、西之間界線分明，中學有之所以為中學的根底在，只不過有人視其為愚昧、落後而棄如敝屣。固如是，只要是反西化論者，就意味著對中學的某種堅守。然而，經過了這一百多年的紛爭之後，在中、西文明之間，看起來是那些全盤西化論者銷聲匿迹了，貌似越來越多的人都可以聲稱是反西化論者，卻一點也看不出他們跟中學有什麼關係。時至今日，就哲學界而論，明明是在做西方哲學的人卻一定要號稱是在做“哲學本身”，這種刻意消弭中、西文明界限的做法對於中學的傷害，比起當年的全盤西化論者要嚴重得多。因為界限一旦打破，就意味著只是做西方哲學的人，卻可以理直氣壯地以“哲學”的名義來評判中國哲學，凡是進入不了他們法眼的東西，那都是“非哲學”、“反哲學”。他們不認為他們只是在做西方哲學，更不會認定自己是西化論者，他們所做的就是“中國哲學”——一種“不斷在重新生成過程”中的“中國哲學”。既然都沒有人是西化論者了，於是乎，再要有人流露出一種堅守中學的悲情，那就未免太矯情了。

中、西文明之間在一百多年前的遭遇，就像是種下了一道魔咒，其間的對峙與衝突怎麼也解不開。而像這種無視分別、消弭界限的做法，只會進一步惡化兩者之間的衝突。相比之下，也不知道一種號稱為“古典學”的學問的興起，是否可能成為解咒的良方。如果說，

許多做西方哲學的學者們都掩飾不住一種對中國哲學的鄙薄，這種鄙薄實際上還是一種西學的現代性眼光瞧不起中學的前現代性傳統。當中、西古典學共同表達出一種古典的價值立場時，也許這兩種完全不一樣的古典眼光在現代性跟前相互打量時，彼此之間就可能會有一些惺惺相惜之感。然而，對於這種可能性的價值不能估量太高，畢竟中、西文明之間差異太大，哪怕是在“古典”的意義上也一樣。一個明顯的事實是，西方的古典學由來已久，古典學的範圍清晰明朗；更重要的是，古典與現代之間脈絡相承、條理相貫。而中國的古典學白手起家，恐怕無法逃脫參照西學、亦步亦趨的命運。還有一個相當致命的問題是，如何處理中國的古典與現代之間的關係？中國的古典是與現代無緣，還是本身也包含了現代？投身於現代性懷抱中的西學工作者，真正說來並不會鄙薄西方的古典傳統，因為西方現代性的每一樣東西都在自身的古典傳統中找到來由；他們可以毫無顧忌地鄙薄的，是他們以為與現代性格格不入的中國古典傳統。與此相比，自西方的古典立場出發，對於中國古典精神有效地杜絕了現代性的惡果，也許還會抱有幾份敬意，這對於中國哲學而言，至少是更具有建設性意義的一種姿態；但古典與現代二分的方式，始終面臨著割裂中國古典與現代的危險。

以上所論，雖說不免有些為編者當下所在哲學系工作的情緒所激發，但也未必不可以視為本書結集的真實處境。一定有中學之所以為中學的根底在，這一根底不需要借著西學才能進入到現代語境當中，更不會由著一個“不斷生成”的說法就無端地消失在西學的思想體系當中。正是對於這一文明的根底有著深切明覺的把握，才能不畏西學的忌憚而坦誠道出“聖學”。固如是，便不妨說丁紀《朱子〈樂記動靜說〉述》無非是在貼合聖賢之道，而高小強《〈禮記·經解〉研讀》亦只是在理解聖人之法。即便西學已然無處不在，那也不意味著原原本本地來理解自家的文明成為不可能。比如王明華《理一分殊述》和鄧曉可《“中庸”辨義》，就並不會因缺失西學話語而顯得夠不著“哲學”。當然，西學決不是說要刻意迴避的，更不是要擺出一副絲毫不容沾染的樣子。對於中國哲學的研究而言，只要能靠得上

自身文明的根底，則西學的出場方式可以是多種形式。既可如高老師《知之者不如好之者，好之者不如樂之者》一文所顯示以中學的思想資源來審視西學，亦可如高春林《“以意逆志”中的詮釋學問題》借鑒西學的方法論框架那般。拙文《教化與人性——孟、荀之人性論再辨》時或有西學的思想相參照，更是外間常見的方式。而另一篇劄記《中西哲學之辨——儒家哲思錄》，雖說時有為情勢所激而發的文字，但其主旨，不離中西之間更為深刻地相互理解。真正說來，只有正大光明地抵達中學的根底處，再從容不迫地將其間的學問娓娓道來，那麼，就不會縈懷於對西學是屈服還是拒斥。凡是中學充盈處，西學在與不在又有何干？雖是西學揭櫫之問題，中學自能一一應對。就此而言，丁老師《短章集》可謂饒有啟發。

本集所設“儒家經典研習營專題”，同時帶著經學、理學、國學、哲學及古典學的背景。第二期儒家經典研習營師生一共約二十人，選取了《禮記·王制》共同研習約二十日。本集收錄了由這一期研習營所獲得的成果，包括一篇學術論文、兩篇討論筆錄，以及數篇讀書記。當然，最直接相關的還是《〈王制〉篇研習討論會實錄及補記》，各種不同的學問背景都在各自的發言當中有體現。陳壁生和劉偉都有“國學”的背景，很重視讀經的門徑，而強調注疏本的重要性。劉偉《秩序的理念（上）——論〈王制〉之品格及讀法》就是依注本之間的脈絡，而提示出《王制》的讀法。李長春和吳小鋒自“古典學”的立場出發，時時表現出與現代性之間的不兩立。李秋莎等則依理學義蘊體貼《王制》經文，其所帶出的理學與經學之間的話題，在《德性與秩序——第一期“切磋”討論班實錄》的後續討論中得以繼續。但無論是什麼樣的學問背景，所有師生都是在“哲學”這一學科名目下工作或學習。而大家能夠在暑期裡走在一起共同研習經典，也都是以經學之名，而堅信有中學之所以為中學的根底在。不管這一文明的根底最終是不是由經學來表達，編者都希望，經由若干代學人對這一根底的堅守，中、西文明之間毋庸再辨，都各自分明地在那裡，相互期待、互抱善意。

本集書名之為《切磋三集》，是承前面出版的《切磋集》、《切磋

二集》而來。編者曾在《切磋二集》的前言中說到，“切磋”系列論文集不限於純粹的學術論文，二集已經出現除論文之外的演講、報告、座談、討論、通信等多種形式，本集又有“經注”和“劄記”，甚至還出現了非學術性的“遊記”。學術成果形式的多樣性確實是“切磋系列”所希望呈現的一個特色。《天臺山讀書記》雖非學術，卻既關乎學術，尤關乎學者生活。對於這種種形式多樣的學術文字，雖說未必處處嚴謹，卻不乏精彩之論。如在本集中張傳海所談德性與秩序，王亦然所感理學與經學，人雖後學、言亦即興，卻是義理圓熟、思想深邃。編者在這裡特別提醒讀者不要看輕了。

《切磋集》、《切磋二集》由四川人民出版社出版，此次改在華夏出版社，得助於長春兄的聯絡和馬濤紅、王霄翎編輯的大力支持。尤其是馬編輯，身懷六甲而念念不忘校對，令編者十分感懷。在此向三位一並致謝。

曾海军 謹識

壬辰年臘月初一于文星花园

目 录

前 言	(1)
-----------	-----

學術論文

知之者不如好之者，好之者不如樂之者	高小強 (1)
-------------------------	---------

秩序的理念（上）

——論《王制》之品格及讀法	劉 偉 (46)
---------------------	----------

教化與人性

——孟、荀之人性論再辨	曾海軍 (66)
-------------------	----------

理一分殊述	王明華 (85)
-------------	----------

“中庸”辨義	鄧曉可 (114)
--------------	-----------

“以意逆志”中的詮釋學問題	高春林 (140)
---------------------	-----------

經注

《禮記·經解》研讀	高小強 (162)
-----------------	-----------

朱子《樂記動靜說》述	丁 紀 (191)
------------------	-----------

劄記

短章集.....	丁紀	(197)
論語首章說		(197)
或人出，夫子曰		(199)
歸程		(200)
孔子何以為當代入		(202)
中國所以謂之中		(207)
什麼是經典		(217)
什麼是注釋		(220)
行於道路		(223)
秦香蓮		(226)
宋襄公		(229)
被啟發的理性		(233)
中西哲學之辨		
——儒家哲思錄.....	曾海軍	(237)

儒家經典研習營專題

《王制》篇研習討論會實錄及補記

..... 劉偉 吳小鋒 廖恒 陳壁生 李長春等 (250)

德性與秩序

——第一期“切磋”討論班實錄

..... 高小強 丁紀 曾海軍等 (287)

天臺山讀書記..... 邵磊 王亦然 屈蕾等 (318)

知之者不如好之者，好之者不如樂之者

高小強

孔子講：“知之者不如好之者，好之者不如樂之者。”一句話揭示出德行的三重境界，“知之者，知有此道也。好之者，好而未得也。樂之者，有所得而樂之也”。若“知而不能好，則是知之未至也；好之而未及於樂，則是好之未至也。此古之學者，所以自強而不息者歟？”^①我孔子及儒家正是這樣真切地體會德性與踐履德行，以致最終達成道德極善與至善的境界的。反觀德國大哲康德，據說他在西方道德哲學上，可謂前無古人而後無來者，那麼我們通過對其道德哲學的主要觀念，像義務、喜好、道德情感、良知或良心等等的詳細分析與辨析，卻發現他不僅在理論上不能，更毋庸說在實踐中令道德情感成為德行的真實動機，良知或良心成為人之固有的本心，義務與喜好亦得不到統一，對德行僅知之，卻不能好之，更毋庸說樂之了！而正是由於不能真實地好之、樂之，則他是否真實地知之，也都成了問題。以下請先從義務與喜好入手。

一、義務與喜好

人的善良意志要在現實中體現為自律意志乃至自由意志，就必須緊密地和義務（Pflicht/duty）而不是和喜好（Neigung/inclination）聯

^① 《論語·雍也第六》，第十八章，（宋）朱子《四書章句集注》，頁89，中華書局1983年版。

繫起來，也就是說，善良意志就表現在為了義務的行為中。^①

一般而言，道德的核心是命令和禁令，人為了盡到他的義務就必須恪守這些命令和禁令。屬於義務的“應該”具有絕對性，要求所有的人

① Pflicht/duty: 義務，或譯作“責任”，也有譯作“職責”的。另外還有一詞即 Verbindlichkeit/obligation 被譯作“責任”或“約束性”。苗力田先生譯康德《道德形而上學原理》一概取責任而非義務譯前者，但並未說明理由。康德對兩者的定義是：“責任（Verbindlichkeit/obligation）是服從理性的定言律令的一個自由行為的必然性”，而“義務（Pflicht/duty）是某人有意採取的那些行為。因此義務是責任的內容，而且可能（依行為看）同樣的義務，我們卻可能有在方式上不同的責任”。義務（或責任）的衝突實際上是其根據彼此衝突，所以只能說是較強地使人承擔義務（或責任）的根據取勝（Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Werkausgabe Band VIII, SS. 327, 328 – 329, 330 – 331, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1977; *The Metaphysics of Morals*, translated and edited by M. Gregor, pp. 15, 16 – 17, Cambridge University Press 1996; 張榮、李秋零譯《道德形而上學》，載李秋零主編《康德著作全集》第6卷，頁229、230、231 – 232，中國人民大學出版社2007年版；宣方譯，載鄭保華主編《康德文集》，頁333、334、335，改革出版社1997年版。以下簡注為：康德《道德形而上學》，德文原本與英譯本頁碼，李譯本及頁碼，宣譯本及頁碼。）Neigung / inclination, 就內涵來說，康德把它規定為：習慣性的感性欲望，或者說欲求能力對感覺的依賴性就叫做喜好，所以總是表現出一種需要（Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Band VII, S. 42, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1974; *Foundations of the Metaphysics of Morals*, translated and with Introduction by Lewis White Beck, p. 30, the Macmillan Publishing Company, Inc. 1989; 苗力田譯《道德形而上學原理》，頁64，上海人民出版社1986年版；李秋零譯《道德形而上學的奠基》，載李秋零主編《康德著作全集》第4卷，頁420，中國人民大學出版社2005年版；李明輝譯《道德底形而上學之基礎》，頁34，聯經出版社出版2003年版。以下簡注為：康德《道德形而上學之奠基》，德文原本及英譯本頁碼，苗譯本及頁碼，李譯本及頁碼，輝譯本及頁碼。）就構成來說，它源於動詞 neigen, 根本的意思是傾向。大多數都作“愛好”，但愛好雖然可解釋為一種感性欲望，卻不能像德語的 Neigung 和英語的 inclination 和“傾向”這一事物客觀性質直接聯繫起來，並把感性欲望派生出來。所以把 Neigung 譯作“愛好”，與責任相對立，總覺減弱了傾向的客觀性。（參閱苗譯本“後記”，頁168 – 169）。還有李譯本作“偏好”，牟宗三譯作“性好”等等。原覺得“偏好”可取，譯康德似合適。但若是後來席勒說我們未嘗不可以欣悅喜好道德、德行，那這裏作“偏好”就有些不妥當了。況且“知之者不如好之者，好之者不如樂之者”，恐怕康德就正在於不會“樂之”，故亦難真知、篤好。不過他與後繼的康德主義者不同的是，亦沒有刻意取“好之”的態度，這或許正是他始終突顯義務而鄙棄道德情感的緣故。據此，我在考慮能否把 Neigung/inclination 譯作“喜好”？至少喜好較愛好在意義上要更寬泛一些。

在任何時候都去做自己應該做的事。既然人是精神和自由的存在者，不受內在的強制，本來也不應受外來的脅迫。在人的一生中，有一種指引他應該如何的方向，此方向經過他良心中“你應該做這個或避免那個”的指示，反映出他本身的存有，作為他自由抉擇的準繩。人的存有整體之特性，其有關的一切及其發展，就是人之行為規範的來源。既然人本質的構成部分是持久的，所以人的自由應負起人的存有所賦之使命，不僅假言地（有條件地），而且絕對地（無條件地）受義務的束縛。^①

所以，人類行為在道德上的善良，並不因為出於直接喜好，更不是出於利己之心，而是因為出於義務。我們的行為，要麼是反義務的（pflichtwidrig / opposed to duty），要麼是合乎義務的（pflichtwidrig / in accordance with duty），要麼是出於義務的（aus Pflicht / from duty）。在行為是否具有道德性或道德價值上，反義務的行為顯然無需討論，因

① 參閱（德）布魯格（Walter Brugger）編著，項退結編譯《西洋哲學辭典》，頁128-129，臺北國立編譯館1976年版。不過進一步談到道德義務起源的問題，西洋哲學的傳統就多歸結於神與宗教。只有在神身上才能找到道德義務的終極理由，才能保障其普遍性和絕對性。多數人只有借助與神的聯繫及知道來生有公正報償，才能獲得必要的精神力量，無論在何種情況下都堅守整個道德法則。如此最終人就會超出他道德存在的限制，而把自己提升到宗教的境界（參看同上）。這對西人而言自然是真實地皈依耶教的信仰。甚至人的自由也應以源於神的秩序及法則為準繩，肯定道德行為自為或自足的價值，則是忘記了人係受造物及其從屬於神等事實。該書的編譯者項退結先生亦從“天命之謂性”中得出華夏傳統更尊重道德的相對自律性等等而較西方為優，卻也應避免以家族及私人關繫為道德唯一根源而無法超升至更高境界（?!）的流弊（參看前引書，頁26-27）。想起在研讀康德中曾遺留的問題之一：康德為何執意把完滿性原則歸屬於他律原則？首先，他反對說我們為了實現自身的完滿而服從道德法則。對此我們還是暫時擱下。其次，他反對從神和宗教引申出道德，儘管他也以為道德一定會導致神和宗教（參閱康德《道德形而上學之奠基》，苗譯本，頁148-150，附錄，帕通之“論證分析”）。即使神的絕對完滿性亦不能做人的道德的根據或基礎，否則便取消了人的道德的自律性。康德此說顯然是針對整個西洋哲學傳統的，在這個意義上，說康德在西方實現了倫理學上的哥白尼式的革命，的確真價實。至於康德是否就為此而連帶地把自己完滿性也歸結為他律的原則，或許還是個問題。我注意到，無論西洋哲學傳統的堅持者（包括前此伸張“中國傳統”的臺灣學者項退結），還是康德，他們儘管觀點主張對立，但他們卻擁有一個共同的前提條件，那就是天人相分或曰神人有別。神或天對於人始終是外在的或曰超越的完滿性。把這樣的完滿性引入進來，自然只能令道德成為他律性的，這甚至無異於對道德的取消！在這種情形下，我得站在康德一邊。不過為什麼就可能有天人相分，而不可能有天人合一呢？這確實是一個問題。

為無論從動機還是結果上看它都必定是不道德的。譬如忤逆不孝的行為必定違背我們孝敬的義務，是百分之百地不道德的。反之，無論何時何地乃至何種情形都始終如一地孝敬自己的父母而不計較任何個人得失，這乃是純粹出於義務的行為，具有完全的道德價值。介於兩者之間的似乎是合乎義務的行為，因為至少從結果上看，它或許會同出於義務的行為一般也是善的，像“小人閒居為不善，無所不至，見君子而後慚然，掩其不善，而著其善”。^① 至少單從後果上暫時無以完全判別其與出於義務的行為之間的不同。有人“孝敬”父母是出於喜好父母的錢財或者出於避免於己更為不利的後果等等，總之不是出於應當孝敬父母的義務，但從結果上，譬如父母同樣歡喜愉悅、心滿意足，至少相當一段時期內看不出它們之間的不同，它們都可以說是合乎義務的行為。或許功利主義者會把它們全都視為道德的行為而皆肯定其具有道德價值，因為功利主義者只注重結果的實效，譬如幸福與否，實際上他們是讓喜好充當了義務，只要結果行，動機手段等可以不論，剩下的就只是做出一個更為有利的算計了。功利主義者無疑削弱與損害了道德的價值與崇高。^②

① 《大學》，傳之六章。可是這種偽善終究是遮掩不住的，因為“人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。曾子曰：‘十目所視，十手所指，其嚴乎！’富潤屋，德潤身，心寬體胖，故君子必誠其意”。也就是說，小人陰為不善，而陽欲掩之，則是非不知善之當為與惡之當去也，但不能實用其力以至此耳。然欲掩其惡而卒不可掩，欲詐為善而卒不可詐，則亦何益之有哉！此君子所以重以為戒，而必謹其獨也。而且，雖幽獨之中，而其善惡之不可掩如此。可畏之甚也。又言富則能潤屋矣，德則能潤身矣，故心無愧怍，則廣大寬平，而體常舒泰，德之潤身者然也。蓋善之實於中而形於外者如此，故又言此以結之。此為《大學》“誠意”章。不過，經曰：“欲誠其意，先致其知。”又曰：“知至而後意誠。”蓋心體之明有所未盡，則其所發必有不能實用其力，而苟焉以自欺者。然或已明而不謹乎此，則其所明又非已有，而無以為進德之基。故此章之指，必承上章（即格物致知章）而通考之，然後有以見其用力之始終，其序不可亂而功不可闕如此云（朱子《四書章句集注》，頁7-8）。想起夫子的教誨：“志於道，據於德，依於仁，游於藝。”（《論語·述而第七》，第六章）孔子及儒家顯然是主張動機上出於義務的行為方具有道德價值的。

② 參閱陳嘉映等譯《西方大觀念》（第一卷），“責任”（Duty）詞條，頁286-294，華夏出版社2008年版。

所以，只有出於義務的行為才具有道德價值。進一步，“一個出於義務的行為具有自己的道德價值，不在於由此該行為應當達成的意圖，而是在於它被決定時所依照的準則，因而不依賴於行為的對象的現實性，而僅僅依賴於該行為發生時所依照的意願的原則，並不考慮欲求能力的一切對象”。以及由以上而得到，“義務就是一個出於敬重法則的行為的必然性”。^①或者依帕通的解釋：“一個人按照為義務而義務的準則行動，也就是因敬重法則而行動。”^②

康德進而將義務分為：一、對自己的完滿義務（vollkommene Pflichten gegen uns selbst / perfect duties to ourselves），譬如禁止自戕與自殺；二、對他人的完滿義務（gegen andere Menschen / to others），譬如不許為借債而做兌現不了的許諾；三、對自己的不完滿義務（unvollkommene Pflichten gegen uns selbst / imperfect duties to ourselves），譬如發展自己的才能；四、對他人的不完滿義務（gegen andere Menschen / to others），譬如幫助他人等等。前兩類屬於完滿義務或必然義務，是即使在興趣喜好上亦不容許任何例外、任何推卸的義務；後兩類則屬於不完滿義務，又叫作偶然義務或者可嘉的義務，這裏容有喜好的餘地。^③

康德《道德形而上學》的第二部《德行：論形而上學的初始根據》幾乎整個就圍繞著義務來討論。在此康德首先區分了倫理義務（die ethischen Pflichten / ethical duties 或稱德行義務 die Tugendpflicht / a duty of virtue）與法權義務（die Rechtspflichten / duties of right）。它們二者的本質區別在於：“對於後者來說，一種外在的強制是道德上可能的，但前者僅僅依據自由的自身強制。”後者是“狹窄的責任”（enge Verbindlichkeit / narrow obligation），而前者是“寬泛的責

① 康德《道德形而上學之奠基》，SS. 26 - 27；pp. 16 - 17；苗譯本，頁 49 - 50；李譯本，頁 406 - 407；輝譯本，頁 17 - 18。

② 參見康德《道德形而上學之奠基》，苗譯本，頁 131，附錄，帕通“論證分析”。

③ 參閱康德《道德形而上學之奠基》，SS. 52 - 55，61 - 63；pp. 39 - 42，47 - 49；苗譯本，頁 73 - 76、81 - 83；李譯本，頁 429 - 432、437 - 438；輝譯本，頁 43 - 48、53 - 55。

任”(weite Verbindlichkeit / wide obligation)。^①總之，以《道德形而上學之奠基》為判准，後者實際上只是合乎義務的，惟前者是出於義務的，因為康德還在此明確指出：“人們可以用兩種方式來思考目的與義務的關繫：或者從目的出發，發現合乎義務的行為的準則；或者相反，從義務出發，發現同時是義務的目的。——法權論走的是第一條道路。（中略）但是，倫理學選擇的是一條相反的道路。它不能從人要為自己設定的目的出發，並由此而擁有他需要採納的準則，亦即擁有他的義務；因為這會是準則的一些經驗性的根據，它們並不提供義務概念，義務概念（斷言的應當）惟獨在純粹理性中才有其根源；無論如何，如果準則要依照那些目的（它們都是自私自利的）來採用，那麼，真正說來就根本談不上義務概念。——因而在倫理學中，將是義務概念導向目的，並且必須依照道德原理就我們應當給自己設定的目的而言建立準則。”^②學者朱高正亦指出：“合乎義務”的行為與“出於義務”的行為雖然都涉及義務，彼此卻有很大的差別。前者是指該行為只符合道德法則的要求，構成該行為的“合法性”(Legalität)，屬於法權哲學的研究領域；後者則是指該行為的“準則”(Maxime，意指行為的主觀原理)也符合道德法則的要求，也就是以道德法則作為決定意志的惟一根據，這就構成該行為的“道德性”(Moralität)，屬於倫理學的研究領域。^③所以，它也就正是《道德形而上學之奠基》中所討論的義務。

接下去康德所詳細討論的也就是倫理義務。康德認為能夠同時作為這種義務的目的的就是“自己的完滿”(eigene Vollkommenheit / one's own perfection)和“他人的幸福”(fremde Glückseligkeit / the happiness of others)。亦即保持我的德性的完滿，這既是我的目的，同

① 康德《道德形而上學》，SS. 512, 520；pp. 148, 153；李譯本，頁396、402-403；宣譯本，頁349、356。

② 參閱康德《道德形而上學》，SS. 511-512；p. 147；李譯本，頁395；宣譯本，頁348-349。

③ 參閱氏著《朱高正講康德》，頁45-46，北京大學出版社2005年版。

時也是我的義務，促進他人的幸福亦然。與《道德形而上學之奠基》關於義務分類相聯繫，康德似令人驚訝地把它們都歸屬了不完滿義務。因為他說：“惟有不完滿的義務才是德行義務。”康德為此給出的理由是：“義務越寬泛，從而人的行為的責任就越不完滿，盡管如此，他（在其意向）上）使遵從這種責任的準則越接近狹窄的義務（法權義務），則其德行行為就越完滿。”於是在康德看來，促進並保持自我德性的完滿，亦即“我們自身的道德性的培養”（*Kultur der Moralität in uns / the cultivation of morality in us*），同發展與完滿自己的才能與才華，叫做“自然的完滿”（*physische Vollkommenheit / natural perfection*），“亦即促成由理性提交的目的的所有一般能力的培養”，都成了《道德形而上學之奠基》中的第三類：對自己的不完滿義務。而促進他人的幸福，康德在此同樣區分了“自然的福祉”（*physische Wohlfahrt / natural welfare*）與他人道德上的福樂（*moralisches Wohlbsein anderer / moral well-being of others*），它們都屬於對他人的不完滿義務。康德說它只是“消極的義務”，“一種寬泛的責任”。^①

我們還記得康德曾在《道德形而上學之奠基》中是將完滿性原則歸入他律性的，現在康德又把無論是自己的還是對他人的完滿，尤其是其中的德行的完滿，統統視為對己與對人的不完滿義務，歸給了《道德形而上學之奠基》關於義務分類的第二與第四類。那麼，第一和第三類對己與對人的完滿義務呢？難道它們僅僅為法權義務？康德在這裏似乎混淆了某些東西，究竟混淆了什麼呢？我們暫且放放。接下來康德在整個《倫理要素論》中，進一步具體論述與分析了人在各方面的義務。^②

第一，對自己的完滿義務：作為自然與道德的人，或者說作

① 參閱康德《道德形而上學》，SS. 515 – 525；pp. 150 – 156；李譯本，頁 398 – 407；宣譯本，頁 352 – 360。

② 以下詳細論述請參閱康德《道德形而上學》，SS. 549 – 614；pp. 171 – 218；李譯本，頁 426 – 486。

為雙重品格的人，保存自己的生命而不得自殺與自殘；^① 保持貞潔而不得淫蕩；^② 生活節制而不得饕餮無度。^③ 而作為純然道德存在者，保持自己的人格自由與人性尊嚴，不得聽任喜好把自己淪為物品，因而應當誠實而不得說謊；^④ 豁達而不得鄙吝；^⑤ 自尊而不得

① 對比孟武伯問孝。子曰：“父母唯其疾之憂。”言父母愛子之心，無所不至，惟恐其有疾病，常以為憂也。人子體此，而以父母之心為心，則凡所以守其身者，自不容於不謹矣，豈不可以為孝乎？（《論語·為政第二》，第六章，朱子《四書章句集注》，頁55）

② 對比孟子曰：“不孝有三，無後為大。”而據趙氏曰：“於禮有不孝者三事：謂阿意曲從，陷親不義，一也；家貧親老，不為祿仕，二也；不娶無子，絕先祖祀，三也。三者之中，無後為大。”（《孟子·離婁上》，第廿六章，朱子《四書章句集注》，頁286-287）孟子由此就將食色之性統攝入孝心，亦即人的德性心之下。而反之人只知食色之欲，則未必能盡孝心（參閱唐君毅著《中國哲學原論·原性篇》，頁16，中國社會科學出版社2005年版）。

③ 對比子曰：“君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。”不求安飽者，志有在而不暇及也（《論語·學而第一》，第十四章，朱子《四書章句集注》，頁52）。所以，“無，無心於此，非‘勿’也，即非命令、禁止之辭。無心於飽與安，但食而已，飽不飽無所措意，但居而已，安不安亦不必繫懷”（丁紀《論語讀註》，頁23-24，巴蜀書社2005年版）。子曰：“奢則不孫，儉則固。與其不孫也，甯固。”（《論語·述而第七》，第卅五章）

④ 對比子曰：“君子不重則不威，學則不固。主忠信。無友不如己者。過則勿憚改。”人不忠信，則事皆無實，為惡則易，為善則難，故學者必以是為主焉。程子曰：“人道惟在忠信，不誠則無物，且出入無時，莫知其鄉者，人心也。若無忠信，豈復有物乎？”（《論語·學而第一》，第八章，朱子《四書章句集注》，頁50）子曰：“人而無信，不知其可也。大車無輅，小車無軌，其何以行之哉？”（《為政第二》，第廿二章）子以四教：文，行，忠，信（《述而第七》，第廿四章）。子曰：“君子恥其言而過其行。”（《憲問第十四》，第廿九章）

⑤ 對比子曰：“君子坦蕩蕩，小人長戚戚。”（《論語·述而第七》，第卅六章）朋友死，無所歸。曰“於我殯”。朋友之饋，雖車馬，非祭肉，不拜（《鄉黨第十》，第十五章）。“點！爾何如？”鼓瑟希，鏗爾，舍瑟而作。對曰：“異乎三子者之撰。”子曰：“何傷乎？亦各言其志也。”曰：“莫春者，春服既成。冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。”夫子喟然歎曰：“吾與點也！”曾點之學，蓋有以見夫人欲盡處，天理流行，隨處充滿，無少欠闕。故其動靜之際，從容如此。而其言志，則又不過即其所居之位，樂其日用之常，初無捨己為人之意。而其胸次悠然，直與天地萬物上下同流，各得其所之妙，隱然自見於言外（《先進第十一》，第廿五章，朱子《四書章句集注》，頁130）。“富潤屋，德潤身，心寬體胖，故君子必誠其意。”心無愧怍，則廣大寬平，而體常舒泰，德之潤身者然也。（《大學》，傳之六章，朱子《四書章句集注》，頁7）