

「儒学与东亚文明研究丛书」黄俊杰 主编

李明辉 著

四端与七情： 关于道德情感的 比较哲学探讨



华东师范大学出版社

「儒学与东亚文明研究丛书」黄俊杰

主编

李明辉

著



华东师范大学出版社

四端与七情：关于道德情感的比较哲学探讨



图书在版编目(CIP)数据

四端与七情:关于道德情感的比较哲学探讨/李明辉著.
—上海:华东师范大学出版社,2008.2
(儒学与东亚文明研究丛书)
ISBN 978-7-5617-5888-5

I. 四… II. 李… III. 伦理学-比较哲学-研究-中国、
韩国 IV. B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 023447 号

本书原名《东亚文明研究丛书·四端与七情:关于道德情感的比较哲学探讨》,简体版由台湾大学人文社会高等研究院东亚经典与文化研究计划授权华东师范大学出版社在中国大陆独家出版发行。版权所有,盗版必究。

上海市版权局著作权合同登记 图字:09-2007-143 号

四端与七情:关于道德情感的比较哲学探讨

著 者 李明辉
项目编辑 钟明奇
文字编辑 倪佳佳
责任校对 侯俊华
封面设计 黄惠敏
版式设计 蒋 克

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
电话总机 021-62450163 转各部门 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537(兼传真)
门市(邮购)电话 021-62869887
门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 址 www.ecnupress.com.cn

印 刷 者 杭州长命印刷有限公司
开 本 787×1092 16 开
插 页 2
印 张 27.25
字 数 404 千字
版 次 2008 年 5 月第一版
印 次 2008 年 5 月第一次
印 数 4100
书 号 ISBN 978-7-5617-5888-5/B·398
定 价 49.80 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话(021-62865537联系)

《儒学与东亚文明研究丛书》

总 序

《儒学与东亚文明研究丛书》的出版,是近年来海峡两岸学术交流中的一件大事。这套丛书所收的都是台湾大学“东亚经典与文化研究计划”相关的同仁以将近十年的时间,所撰写或编辑的有关儒学与东亚文明研究的书籍。借此发行简体字版与广大读者见面的机会,我想对这套丛书的缘起与目标略作说明,以就教于读者。

这套丛书的出版有其长远的研究背景。1998年,我在当时台湾大学陈维昭校长及李嗣涔教务长(现任校长)大力支持下,规划并主持由台大所资助之“中国文化的经典诠释传统研究计划”(1998-2000),整合台大文、法学院教师近二十人,进行共同研究,获得良好成果。其后,我又负责主持“大学学术追求卓越计划”项目之一:“东亚近世儒学中的经典诠释传统研究计划”(2000-2004),结合台大校内、外学者专家进行研究,这项计划是当年“卓越计划”中唯一的人文领域计划。2002年起,以上述两计划为基础,我们研究团队又执行台大为“推动研究型大学整合计划”而设置之“东亚文明研究中心研究计划”(2002-2005)。经由前述三项计划之努力,终得累积丰硕之成果,陆续由台湾大学出版中心印行,迄今已出版专书七十余种(仍在陆续出版中),依性质分为《东亚文明研究丛书》、《东亚文明研究资料丛刊》、《东亚文明研究书目丛刊》等三大系列。

现在我们推动中的台大“东亚经典与文化研究计划”,建立在自1998年以来各阶段的研究成果基础之上,以东亚为研究之视野,以儒家经典为研究

之核心,以文化为研究之脉络,既宏观中西文化交流,又聚焦东亚各地文化之互动,并在上述脉络中探讨经典与价值理念之变迁及其展望。我们希望在 21 世纪文明对话新时代中,深入发掘东亚文化的核心价值,在东亚经典与文化研究上推陈出新,开创新局。

为了促进海峡两岸学术交流,我们将过去将近十年来在台湾大学已出版的有关儒学的专书,编为《儒学与东亚文明研究丛书》,发行简体字版,与更广大的中文读者见面,应有其深刻之意义。在 21 世纪全球化的时代里,儒学是东亚文明的主流思想,必然在文明对话的新时代中扮演重要的角色,发挥巨大的作用。这一套丛书标示着我们复兴儒学传统,弘扬中华文化理想的初步实践。我们的愿景虽然恢宏,但我们的力量却极为有限,我希望广大的读者朋友,认同我们的志业,支持我们的用心,匡助我们的不足。

最后,这一套丛书之得以出版,除了感谢台湾大学李嗣涔校长的支持之外,我在此特别要向华东师范大学出版社社长朱杰人教授和他的同事致上最诚挚的敬意与谢意。朱教授是朱子后人,对朱子学深有研究,提倡儒学研究不遗余力。朱教授主编《朱子全书》早已蜚声国内外,其有功于朱子学研究乃世所共见。朱教授大力促成《儒学与东亚文明研究丛书》的出版与发行,相信对海峡两岸学术交流必有极大之助益。我们也希望,能为未来儒学的发展,继续共同努力。

黃俊傑 謹識

2007 年 4 月 13 日

于台北台湾大学

序 言

本书的主要部分是台湾教育主管部门所推动的第一梯次“大学学术追求卓越发展计划：东亚近世儒学中的经典诠释传统之研究”之研究成果。此一大型整合计划共包含八个分项计划，由台湾大学历史系的黄俊杰教授担任总主持人，执行期自2000年元月至2004年5月。我与中央大学中文系的杨祖汉教授共同主持其中一项分项计划“近世中韩儒者关于孟子心性论的辩论与诠释——比较哲学的探讨”。本书各章及附录，除第四、五章之外，均是这个分项计划的研究成果。第四、五章则是中央研究院的跨所研究计划“明清文化中的情、欲与礼教”之研究成果。此项计划于2000-2001年之间执行，由近代史研究所研究员熊秉真担任总主持人，我负责主持其中一项分项计划“刘蕺山思想中的情”。由于这两个分项计划的主题有关联性，我接受学界同道的建议，将其研究成果合并起来，以期更完整地呈现出问题的全貌。

本书各章，或已刊载于学术期刊，或已收入论文集，或已在学术研讨会中宣读。兹将其发表情形胪列于次：

第一章《康德的“道德情感”理论与席勒对康德伦理学的批判》

南华大学《揭谛》，第7期（2004年7月），页37-76。

第三章《朱子的“仁说”及其与湖湘学派的辩论》

《中国诠释学》第1辑（济南：山东人民出版社，2003年10月），页63-87。

第四章《刘蕺山对朱子理气论的批判》

《汉学研究》，第19卷第2期(2001年12月)，页1-32。

第五章《刘蕺山思想中的“情”》

收入熊秉真、张寿安编：《情欲明清——达情篇》(台北：麦田出版社，2004)，页83-125。

第六章《李退溪与奇高峰关于四端七情之辩论》

2003年5月于美国耶鲁大学主办之 International Conference on Poetic Thought and Hermeneutic Tradition in China: A Cross-cultural Perspective 中宣读。

第七章《李栗谷与成牛溪关于四端七情之辩论》

《法鼓人文学报》，创刊号(2004年7月)，页113-152。

第八章《李退溪与王阳明》

2004年9月于日本大阪关西大学主办之“东亚世界与儒教”研讨会中宣读。

结论：第一节《“理”能否活动？——李退溪对朱子理气论的诠释》

《现代哲学》(广州中山大学)，2005年第2期，页41-48。

但以上诸篇在收入本书时，笔者删除了重复的部分，作了必要的修改，并统一其体例。

“大学学术追求卓越发展计划”执行期长达四年多，团队同仁所承受的压力与经历的辛劳实一言难尽。黄俊杰教授主持总计划，领导有方。笔者与各分项目计划主持人相互切磋，获益良多。曾在本分项目计划内担任博士后研究人员的彭文本、黎汉基博士，以及担任研究助理的王又仕、吕政倚先生、金叶明小姐，均能任劳任怨，使计划得以顺利进行，在此一并致谢。韩国的退溪学研究院、高峰学会、栗谷学会等机构慷慨提供研究资料，趁此书出版的机会，致上最深的谢忱。本书之出版并不表示笔者关于韩国儒学的研究已告结束，在未来的一段时间内，笔者在这方面的研究还会持续进行下去。

目 录

序言	1
导论 “四端七情”问题与德国伦理学之发展	1
 第一章 康德的“道德情感”理论与席勒对康德伦理学的批判	9
一、康德的“自律伦理学”及其“道德情感”理论	9
二、席勒对康德伦理学的批判与修正	20
三、康德对席勒的回应及这场争论的意义	29
 第二章 德国现象学伦理学对康德伦理学的批判及其理论意涵	37
一、席勒与德国现象学伦理学	37
二、谢勒对康德“形式伦理学”的批判	40
三、谢勒的“情感先天主义”与“人格主义”	45
四、谢勒的价值伦理学对于“四端七情”问题的意义	52
 第三章 朱子的《仁说》及其与湖湘学派的辩论	60
一、朱子的《仁说》与今本南轩《仁说》的作者问题	60
二、朱子与南轩所预设的不同义理方向	64
三、关于“以爱言仁”与“万物与我为一”的讨论	73
四、关于“以觉训仁”的讨论	82

第四章 刘蕺山对朱子理气论的批判	92
一、蕺山之学的特色	92
二、蕺山之学非“气本论”	95
三、朱子论理气关系	101
四、刘蕺山对宋儒理气观的继承与批判	104
五、对“情欲解放”论述之商榷	110
六、刘蕺山论理气关系与心之地位	116
七、刘蕺山对朱子理气论的批判	120
第五章 刘蕺山思想中的“情”	126
一、问题之提出及其背景	126
二、蕺山对朱子性情观之批判	134
三、蕺山论《孟子》与《中庸》之关系	145
四、蕺山论喜怒哀乐与七情	150
五、蕺山“情”论之哲学意义	156
第六章 李退溪与奇高峰关于四端七情之辩论	159
一、“四七之辩”的思想史背景	159
二、退溪、高峰“四七之辩”的缘起与经过	168
三、退溪与高峰的理论预设与诠释角度	175
四、退溪、高峰“四七之辩”的哲学意义	193
第七章 李栗谷与成牛溪关于四端七情之辩论	197
一、栗谷、牛溪“四七之辩”的缘起与思想背景	197
二、牛溪对于退溪“四七论”之继承	200
三、栗谷对于朱子理气论之继承	203
四、栗谷对退溪“理气互发”说的批判	210
五、栗谷的“理通气局”之说	217

六、栗谷与牛溪关于“理气互发”的争辩	221
七、退溪与栗谷在“四端、七情”问题上的根本分歧	231
第八章 李退溪与王阳明	237
一、退溪对阳明学的批判与阳明学在韩国的地位	237
二、退溪对阳明“心即理”说的批判	245
三、退溪对阳明“知行合一”说的批判	249
四、退溪与阳明:对手抑或同道?	257
结论 “四端七情”问题的哲学意义	263
一、“理”能否活动? ——李退溪对朱子理气论的诠释	263
二、“四端七情”问题与比较伦理学	274
附录一 张栻《仁说》	279
附录二 退溪、高峰“四端七情”论辩资料选注	280
1) 与奇明彦	280
2) 高峰上退溪四端七情说	280
3) 答奇明彦论四端七情第一书	281
4) 高峰答退溪论四端七情书	284
5) 答奇明彦论四端七情第二书	298
6) 高峰答退溪再论四端七情书	312
7) 答奇明彦论四端七情第三书	325
8) 退溪与高峰书	327
9) 高峰答退溪书	328
10) 四端七情后说	328
11) 四端七情总论	330
12) 退溪答高峰书节略	331
13) 退溪答高峰书节略	331

附录三 栗谷、牛溪“四端七情”论辩资料选注	332
1) 与栗谷论理气第一书	332
2) 答成浩原壬申	333
3) 与栗谷论理气第二书	335
4) 答成浩原壬申	336
5) 答成浩原	341
6) 与栗谷论理气第四书	342
7) 答成浩原	345
8) 与栗谷论理气第五书	350
9) 答成浩原	351
10) 与栗谷论理气第六书	353
11) 答成浩原	355
12) 答成浩原	358
13) 答成浩原	359
14) 与成浩原	362
15) 圣学辑要·修己第二·穷理第四	363
16) 答安应休	367
参考书目	368
中日韩人名索引	412
西方人名索引	417
概念索引	418

导论 “四端七情”问题与德国伦理学之发展

牟宗三先生于其《心体与性体》第一册第一部《综论》中讨论康德道德哲学时论及“道德理性之三义”。在他看来，宋、明儒之大宗皆能契接先秦儒家之原始智慧，而达至“具体清澈精诚恻怛之圆而神之境”。继而他指出：

这“具体清澈精诚恻怛之圆而神之境”，如果想把它拆开而明其义理之实指，便是在形而上(本体宇宙论)方面与道德方面都是根据践仁尽性，或更具体一点说，都是对应一个圣者的生命或人格而一起顿时即接触到道德性当身之严整而纯粹的意义，(此是第一义)同时亦充其极，因宇宙的情怀，而达至其形而上的意义，(此是第二义)复同时即在践仁尽性之工夫中而为具体的表现，自函凡道德的决断皆是存在的、具有历史性的、独一无二之决断，亦是异地则皆然的决断(此是第三义)。①

简言之，道德理性之第一义截断道德主体之一切外在牵连，显示其绝对的自主性，第二义就道德主体之形上学意义，凸显其作为宇宙本体的超越性，第三义则就此宇宙本体在实践生活中的具体表现，凸显其内在性。牟先生借用禅宗云门三句之“截断众流”、“涵盖乾坤”、“随波逐浪”来描述此三义②。

依牟先生之见，康德的伦理学探讨虽能彰显道德理性之第一义，却未能进至第二义与第三义。在牟先生看来，其关键在于：

① 牟宗三：《心体与性体》(一)，《牟宗三先生全集》(台北：联经出版公司，2003)，第五册，页121(正中版，页116-117)。

② 同上注，页143(正中版，页138)。

他(康德)所分解表现并且批判表现的实践理性只是形式地建立,一方未能本着一种宇宙的情怀而透至其形而上的、宇宙论的意义,一方亦未能从工夫上着重其“如何体现”这种真正实践的意义,即所谓“践仁尽性”的实践工夫,因而其实践理性、意志自由所自律的无上命令只在抽象的理上的当然状态中,而未能正视其“当下呈现”而亦仍是“照体独立”的具体状态。依儒家说,无论是“尧舜性之”,或“汤武反之”,无论是“即本体便是工夫”,或“即工夫便是本体”,这无上命令,因而连带着发这无上命令的自由自主自律之意志、心性,都是随时在具体呈现的。然而这境界,康德未能至,此即是人们所以常称之曰形式主义之故。(形式主义是第一步,并不错,只是不尽。)^①

黑格尔首先批判康德伦理学所导致的“空洞的形式主义”。他误以为康德的“定言令式”(kategorischer Imperativ)和逻辑中的“矛盾律”一样,只是“套套逻辑”(Tautologie),无法决定任何义务的具体内容^②。其后,谢勒(Max Scheler, 1874—1928)在其名著《伦理学中的形式主义与实质的价值伦理学》(*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 以下简称《形式主义》)中对康德的“形式伦理学”提出全面的批判^③。

在这个思想脉络下,牟先生检讨康德的“道德情感”理论。在1785年出版的《道德底形上学之基础》一书中,康德将“道德情感”归入“他律原则”中的“经验原则”。他指出:经验原则完全不适于作为道德法则的根据。他说:

因为如果道德法则底根据系得自人性底特殊构造或人性所处的偶然情境,则使道德法则应一律适用于所有有理性者的那种普遍性——

① 牟宗三:《心体与性体》(一),《牟宗三先生全集》,第五册,页145(正中版,页140—141)。

② 关于黑格尔对康德伦理学的误解,请参阅拙作:《独白的伦理学抑或对话的伦理学?——论哈柏玛斯对康德伦理学的重建》,收入拙著:《儒学与现代意识》(台北:文津出版社,1991),页160—164。

③ 关于康德伦理学所受到的“形式主义批判”,可参阅 Dietrich Kerlen: *Formalismuskritik. Geschichte und systematischer Stellenwert eines Argumentes der praktischen Philosophie seit Kant*, Diss. Stuttgart 1976。此论文分别讨论菲希特(Johann Gottlieb Fichte, 1762—1814)、黑格尔、马克思与谢勒对康德“形式伦理学”之批判。

即因此而被加诸道德法则之无条件的实践必然性——便丧失了。^①

在他看来,以道德情感作为道德法则之基础,即是承认“道德法则底根据系得自人性底特殊构造”。对于道德情感,康德特别提出以下的说明:

我把道德情感底原则归入幸福底原则,因为每项经验的兴趣均透过仅由某物带来的适意(不论这种适意之发生是直接而不考虑利益的,还是顾及利益的)而可望对福祉有所助益。同样地,我们得像赫其森一样,将对他人幸福的同情之原则归入他所假定的同一种道德感。^②

赫其森(Francis Hutcheson, 1694—1747)是苏格兰“道德感”(moral sense)学派的重要代表,对康德早期的伦理学思考曾有过很大的影响,但后来康德扬弃了赫其森的伦理学观点。

牟先生在讨论康德后期的“道德情感”理论时,作了以下的评论:

康德所说的道德情感、道德感,是着眼于其实然的层面,其底子是从发“自人性底特殊构造”……而又注意其“同情他人底幸福”之意。这种落于实然层面的道德感、道德情感,有类于董仲舒一类所说的由气性、材质之性而发的仁爱之情,这当然可划于私人幸福原则之下,因而亦当然是经验的、后天的,而且亦无定准。但道德感、道德情感可以上下其讲。下讲,则落于实然层面,自不能由之建立道德法则,但亦可以上提而至超越的层面,使之成为道德法则、道德理性之表现上最为本质的一环。然则在什么关节上,它始可以提至超越的层面,而为最本质的一环呢?依正宗儒家说,即在作实践的工夫以体现性体这关节上,依康德的词语说,即在作实践的工夫以体现、表现道德法则、无上命令这关节上;但这一层是康德的道德哲学所未曾注意的,而却为正宗儒家讲说义理的主要课题。在此关节上,道德感、道德情感不是落在实然层面上,乃

① I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 4, S. 442. 此书有笔者的中译本:《道德底形上学之基础》,台北:联经出版公司,1990。此译本之边页附有德文原本之页码,读者不难查索出处。

② 同上注, S. 442 Anm.

上提至超越层面转而为具体的,而又是普遍的道德之情与道德之心,此所以宋、明儒上继先秦儒家既大讲性体,而又大讲心体,最后又必是性体心体合一之故。此时“道德感”不是如康德所说的那“设想的特别感觉”,而“道德情感”亦不是如他所说的“在程度上天然有无限地差别变化,它对于善与恶不能供给一统一的标准”这实然的纯主观的道德情感,而是转而为既超越而又内在、既普遍而又特殊的那具体的道德之情与道德之心。^①

这种心、情,上溯其原初的根源,是孔子浑全表现的“仁”:不安、不忍之感,悱恻之感,悱启愤发之情,不厌不倦、健行不息之德等等。这一切转而孟子所言的心性:其中恻隐、羞恶、辞让、是非等是心、是情,也是理。理固是超越的、普遍的、先天的,但这理不只是抽象地普遍的,而是即在具体的心与情中见,故为具体地普遍的;而心与情因其即为理之具体而真实的表现,故亦上提而为超越的、普遍的、亦主亦客的,不是实然层上的纯主观,其为具体是超越而普遍的具体,其为特殊亦是超越而普遍的特殊,不是实然层上纯具体、纯特殊。这是孟子譬譬大才的直悟所开发。^②

对后期的康德而言,尽管道德情感是“(道德)法则加诸意志的主观结果”,它本身仍属于感性的实然层面。如今,牟先生却指出:道德情感未必属于感性的实然层面,我们可将它上提至超越层面,视之作为一种普遍而先天、但同时为具体的情感,亦即一种“既超越又内在”的情感。牟先生特别将这种情感称为“本体论的觉情”(ontological feeling)^③。依他的观点,孔子所说的“仁”、孟子所说的“四端之心”,均属这种“本体论的觉情”。牟先生据此判定朱子的心性论并未继承孔、孟之义理方向,而是“别子为宗”。

在三巨册的《心体与性体》及《从陆象山到刘蕺山》中,牟先生不时提到这种“本体论的觉情”,并且对它作了不少描述,但却始终未对它进行概念分

① I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 4, S. 460.

② 牟宗三:《心体与性体》(一),《牟宗三先生全集》,第五册,页131-132(正中版,页127)。

③ 牟宗三:《心体与性体》(三),《牟宗三先生全集》,第七册,页308(正中版,页277)。

析。这恐怕也是一些学者对牟先生的孟子诠释提出质疑之原因^①。在笔者读过牟先生这些著作之后，此一问题始终萦绕于心。因此，笔者于20世纪80年代在德国波昂(Bonn)大学攻读博士学位时，便特别留意康德伦理学中的“道德情感”问题。在广泛浏览了相关的二手资料后，笔者意外地发现：这个问题在西方学术界并未受到足够的重视，也未有人对它作过完整的讨论。这是笔者之所以以《康德伦理学发展中的道德情感问题》为题撰写博士论文的原因^②。笔者的博士论文包含两个部分：发展史的部分与系统阐述的部分。在第一部分，笔者全面探讨“道德情感”概念在康德早期伦理学的各个发展阶段中之不同涵义；在第二部分，作者系统性地探讨康德后期伦理学中的“道德情感”理论，以凸显其“形式伦理学”的特性。

众所周知，康德的伦理学思考是从吴尔夫(Christian Wolff, 1679—1754)的理性主义伦理学出发，而这套伦理学是以“圆满性”(Vollkommenheit)的“形式原则”作为基本的道德原则。在18世纪60年代，由于赫其森的影响，康德一度将吴尔夫的“圆满性”原则与“道德情感”原则并列为“善之判断原则”(principium diiudicationis bonitatis)，亦即以它们共同作为道德法则的根据。换言之，康德当时承认：道德判断不单是理性之事，而是由理性与情感共同参与其事，其间存在一种本质的关联。然而，到了《道德底形上学之基础》一书中，康德却将“圆满性”原则与“道德情感”原则一起归入他律原则，而不再以它们作为道德法则的根据。

在康德后期的“自律伦理学”中，道德法则是作为“形式原则”的“定言令式”；它是由作为实践理性的“意志”所制定，情感不再参与其事。自表面看来，康德似乎回到了吴尔夫的理性主义伦理学之故辙，但两者之间实有本质的区别。从康德的观点来看，其间的根本区别在于：吴尔夫的“圆满性”原则是个空洞而无内容的“形式原则”，它本身无法决定任何具体的义务；反之，

① 参阅拙作：《再论牟宗三先生对孟子心性论的诠释》，收入拙著：《孟子重探》(台北：联经出版公司，2001)，页111—131。

② Ming-huei Lee: *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*, Diss. Bonn 1986; 1994年由中央研究院中国文哲研究所出版。

他自己的“定言令式”虽然也是“形式原则”，但却足以决定具体的义务。因为康德将定言令式称为“形式原则”，并非意谓：它与对象之间全无关联，而只是意谓：它不预设任何特定的内容或对象。其实，定言令式虽然独立于意志之一切特定的内容或对象之外，但它仍能根据其形式为意志决定具体的义务（如“你不应该说谎”）。黑格尔所批判的“空洞的形式主义”，与其说适用于后期康德的伦理学，不如说更适用于吴尔夫的伦理学。

然而，在康德后期的伦理学系统中，道德情感依然保有另一种功能：它不再是“善之判断原则”，而是成为“善之践履原则”（*principium executionis bonitatis*），即“纯粹实践理性之动机（*Triebfeder*）”。尽管如此，道德情感毕竟被康德排除于道德主体之外，而落于感性层面。换言之，康德此时所理解的“道德主体”是纯然的理性主体，并不包含情感的因素。正是这一点引发了席勒（Friedrich Schiller, 1759—1805）对康德伦理学的批判，而出现关于“义务与爱好”（*Pflicht und Neigung*）的争论。席勒的批判预设了一个不同的主体性架构：道德行动的主体是包含其感性面在内的整体的人。这正是康德早期的伦理学观点。席勒本人未必了解康德早期的伦理学观点，但是他对康德后期伦理学的批判却暗合于其早期的伦理学观点。本书的第一章即讨论康德前后期伦理学的不同观点以及席勒与康德关于“义务与爱好”的争论。

席勒对康德伦理学的批判及他自己藉以统合“义务与爱好”的主体性架构开启了日后现象学伦理学之先河。现象学伦理学的代表人物莱内尔（Hans Reiner, 1896—1991）首先注意到席勒与康德间有关“义务与爱好”的争论对于现象学伦理学之重要意义。此外，现象学伦理学的代表人物还包括其开创者布伦塔诺（Franz Brentano, 1838—1917）、胡塞尔（Edmund Husserl, 1859—1938）、谢勒、尼可莱·哈特曼（Nicholai Hartmann, 1882—1950）、希尔德布朗特（Dietrich von Hildebrand, 1889—1977）等人。布伦塔诺在其《伦理学之基础与结构》一书中提出一个根本性的问题：伦理学的原则究竟是知识还是情感^①？这个问题是现象学伦理学的思考起点，而且贯穿

① Franz Brentano: *Grundlegung und Aufbau der Ethik* (Hamburg: Felix Meiner 1977), S. 42ff.