

鵝湖學術叢刊①
楊祖漢 著



儒學與康德的道德哲學

文津出版社印行

鵝湖學術叢刊①
楊祖漢著

文津出版社印行

儒學與康德的道德哲學

① 刊叢術學湖鵝

儒學與康德的道德哲學

著者：楊 祖 漢

發行者：范 惠 美

出版者：文 津 出 版 社

臺北市建國南路二段二九四巷一號

郵政劃撥：〇〇一六〇八四一〇號

電話：七〇九五〇〇八・七〇九八四六四

定價：精裝 新台幣 一七〇〇元
平裝 新台幣 一三〇〇元

中華民國七十六年三月出版

究必印翻・有所權版

自序

本書是集作者近年一些關於儒學的文章而成的，由於在好幾篇文章中，都用到康德的道德哲學理論來闡述儒家義理，故便用「儒學與康德的道德哲學」作為書名。其中「從儒家哲學的觀點看康德的道德哲學」一文，是作者在香港新亞研究所攻讀時寫的碩士論文，現稍作修訂。此文之指導老師是牟宗三先生。康德哲學是西方傳統哲學之精粹，而他的思想路向，實在和儒學非常相似，借用康德的理論和概念，是比較能清楚地表達出儒學的精義的。「程伊川的才性論」一文，亦是通過宋儒的學理和康德所說的人性中之基本惡之論的對比，以探討人之氣稟才性對人之道德實踐之限制，及人生之惡的來源的問題。書中其他的文章，有些是演講稿，說理比較淺顯，有些則因為寫作年代比較早，或

BW7373/08

未免粗疏，實未足以言著述。所以集成成書，只是希望能為有意研習儒學的初學者，提供一些入門方便而已。

書中各文，大抵都曾發表在鵝湖月刊上。本來鵝湖同仁很早便有計畫，要將月刊中發表過的許多論文輯印成一系列的專書，但因經費籌措不易，此計畫一直未能實現。現得文津出版社邱鎮京先生允為出版發行，而本書便作為「鵝湖學術叢刊」之一種，邱先生之雅意，誠可感也。希望「鵝湖學術叢刊」能多結集一些好書，為中國學術界貢獻一份心力。

七十六年二月於臺北

目 錄

壹、從儒家哲學的觀點看康德的道德哲學	一
貳、論康德的靈魂不滅說	六五
叁、程伊川的才性論	七七
肆、陸象山的直指本心	一一一
伍、王陽明的一體觀	一二五
陸、展示人生正途的先秦儒家	一三七
柒、論荀子的知天與不求知天之辨	一五五
捌、從儒家哲學論教育之兩途	一六一
玖、從陽明哲學談倫理教育	一八一

拾、論宗教感情	一九七
拾壹、孔子、論語、道統	二一一

壹、從儒家哲學的觀點看康德的道德哲學

第一章 引 論

一、康德的道德哲學在其哲學系統中的重要性

在「純粹理性之批判」一書中，康德闡明了人類的認知能力所能及之範圍，及其限度。他認為一切知識皆開始於經驗，若非人之經驗所能及的，人對之便無真正的知識。故真正的知識須由感觸直覺（Sensible Intuition）攝取對象，及經想像及知性運作而構成。而感性、想像、知性等能力，是帶着本身之先驗形式以攝取或了解外物的。若沒有感覺的與料（Sense data）的提供，及感性之形式（時間與空間），想像的規模（Schema，或譯圖式）及知性的純粹概念（範疇 Category，如因果等），人便絕不能有真正之知識之產生。故自然界之一切存在之所以爲人所知，雖是因入以其感取之能力以攝取對象，從而由認知機能思辨對象，而爲人所知；但人在攝取及思辨對象時，是帶着其本有之先驗形式及純粹概念（時空及範疇等）去攝取及思辨之。故自然界之存在之爲人所知，實是人以其本有之先驗之形式範於自然，使自然界之一切合於人之認識之形式，而後人從而認知之。此所以康德會說「知性爲自然

立法」。此語並不是說，一般所說之自然律是由知性所立，而是說時空及範疇等爲人自己所給出的形式是使對象爲人所知的形式條件。那是一切知識的基礎，是虛的形式，而不是物理、化學所說的自然律。即吾人所知的世界，是通過人之認知之先驗形式，使自然接受此等形式之規範下，而呈現給我們之世界。感性及知性所提供之形式及純粹概念，是對象能爲人所知之條件。自然界之一切若爲吾人所知，則必是在此情況下而被知。故人一方面固是在認知對象，一方面亦是在決定對象。故知性之先驗之形式是「超越之物物原則」，即是使物成爲如此這般的物（如物一定是在時間、空間中，一定是在因果的系列底下）之原則。康德此論，是認爲作爲被人認知之對象，必須符合人之主體所提供之形式，方有真正之知識，此與以往的認爲知識的產生是知識符合客觀對象之論大異其趣。即他不主「一切我們的知識必須符合對象」之說，而主張「對象必須符合於我們的概念」。而時空，及範疇等，並不是由經驗而來的，即是先驗（*a priori*）的，是使經驗知識成爲可能的條件。而這些條件是認知主體所提供的。康德說他這種認識論對於以往之哲學理論而言，可說是「哥白尼革命」，是一大的扭轉。

然而，因爲人要運用其先驗之形式以了解對象，對象須符合人之主觀之形式，方能成知識，則人所了解之外物便不能是物之本來面目，而是呈現於吾人之認知主體之現象（*Appearance*）。而物之本來面目，康德名之曰物之在其自己（*Thing-in-itself* 或譯物自身，物如）因爲人必須通過知性所提供之形式以認知對象，產生知識，故人只能了解現象，而不能了解物之在其自己，物自身。物自身是人根本不能知的。故現象與物自身之區分是超越的區分。若要了解物自身，需要有一種不同於感性直覺的直覺，

且不必運用知性之純粹概念以認知外物，然後可能，此種能力康德名之智的直覺（Intellectual intuition）。康德認為，人只有感觸直覺，而沒有智的直覺。故人對於物自身永不能有真正的知識。而智的直覺只有上帝才有，康德曾說：「上帝只創造物自身，而不創造現象」（註一）。若是，則智的直覺應不是一認知的機能，而是一創造性之機能，上帝以智的直覺呈現萬物，其直覺之即是創造之。上帝是以其智的直覺創造萬物，而不是如人般須以感觸機能攝取外物，然後通過概念以曲折地辨識之，上帝並不須經過這種種之手續。故同一個自然有兩種身份，對人而言是現象，對上帝而言是物自身。物自身之世界，是人所不能知的。而西方傳統形上學所要解決的問題，如上帝存在之證明，是否有不滅之靈魂之存在，及人是否有自由的意志等問題，亦皆是不在人的經驗的範圍之內的，故人對之亦不能有真正之知識。而物自身，自由意志，上帝，及不滅之靈魂等，康德名之曰「智思界」（Intelligible World），而經驗現象的世界，則名曰感觸界（Sensible World）。吾人只能對感觸界有所知，至於智思界究竟如何，則不能有所知。人若任縱認知之理性往這方面求答案，只會造成種種之虛幻，矛盾之說法，而不能有真正之知識。這是康德在純粹理性之批判中所要釐清的問題。

雖然人對於智思界無所知，但當人一意識到道德時，便一定肯定人有「自由」，因若無自由，道德便不可能。此自由是自發的，自覺地依理而行，而不受感性之本能、欲望所影響，不受自然因果所控制，即此自由是超越意義之自由，而不是經驗意義的，選擇性的自由。選擇性的自由，仍是在感性欲求之影響底下而作出的選擇，那是表面上看似是自由，而實則仍是由感性好所決定，仍是在自然因果決定之

範圍底下，並不是真正之自由。如人飢則欲食，寒則欲衣，見利則趨，見害則避，這是受感性性好所控制的，人於此是不自由的，雖然表面上似可有自由，那只是選擇的自由。而若人有道德上之自覺，決意依理而行時，會有時飢而不肯食，寒而不肯衣；臨財不苟得，臨難不苟免。這時人便不受生理欲望，及自然因果所控制，於此，人可知他是自由的。即於道德行為上說，是有一無關於性好，不顧一切欲望之要求，而自覺依理，依道德法則而行之自由意志之存在。若非如此，則根本不能有真正的道德行為之發生。在感性性好，自然律之控制底下，一切活動都是被決定的，是沒有真正之自由之可言的，故由道德實踐而肯定其存在之自由意志，並不是現象界之存在，而應是智思界之存在。即在肯定人能作出真正之道德實踐時，人是以一智思界之身分而存在的，此時之我，才是真正的自我，物自身意義的我，而當作現實的人看之人類存在，則只是人自己的現象。故在理性之認知的使用中，自由是不能被證實的（因一切皆在因果系列底下，任何一事之發生，皆有其原因，於此是沒有自由之可言的），只能承認其有消極的，即在邏輯上為不矛盾，之可能性，而不能進一步肯定其實在性。但當人一旦論及道德，肯定人可有真正的道德行為時，自由便必須被肯定。此故康德說在理性之實踐之使用下，自由是有其必然性的。雖然此必然性仍是主觀上之必然性，而非客觀意義的，對之真正有所知的必然性，但由此自由仍是可被肯定的。即一論及道德，自由便是一必要的設準（Postulate），於是自由由此概念便得到其穩固性及實在性。而其他如上帝及靈魂不滅等理念，亦可因自由之被證實而可得其穩固性及實在性（註二）。因若道德實踐是一真實之事，則在福德一致是實踐理性之必然對象之要求下，靈魂不滅及上帝存在亦須被肯定

（此義詳見後文）。故此在思辨理性所不能解決的以上諸問題，在理性的實踐使用，即在道德實踐之要求下，皆得其確實性，此可見康德的道德哲學在其哲學之理論系統中，是佔有核心的地位的。康德這般之分析，是所謂「窮智見德」（勞思光先生語），於思辨理性之窮處，顯道德之優越性。

康德的道德學著作，主要者為「道德底形上學之基本原則」，「實踐理性之批判」，「單在理性範圍內之宗教」，「道德底形上學」等書，而「道德底形上學之基本原則」（或譯曰「道德形上學探本」，「道德形上學之基礎」）於上述各書中最為早出，篇幅亦最少，但此一百頁左右之小書幾已囊括康德之道德學之主要見解，故本文主要是依此書以述康德的道德學。

康德所謂之「道德底形上學」（*Metaphysics of Morals*）是對道德這概念作一形而上的解釋之意，而不是述說一套道德的形而上學（*Moral Metaphysics*）（註三）。所謂道德之形而上的解釋，即是以道德為主，對道德本身作形上的說明，即是對道德這概念的先驗本性之說明，此可以說是「體的說明」，此意可引康德的話來解說。他說：「一切哲學，當它是基於經驗底根據上，我們可以叫它是經驗的哲學；另一方面，那單從先驗原則而呈現它的理論的，我們可以叫它是純粹的哲學。當這後者只是形式的，它即是邏輯；如果它被限制於知性底特定對象上，則它便是形上學。在此遂發生了一個雙重形上學底觀念——自然底形上學及道德底形上學。」（註四）依此，可知康德所謂之道德底形上學實則是單從先驗原則而呈現道德的理論之意，故其實義應是道德之形而上的解釋，而並不是由道德以建立形而上學。如孟子由盡心而知性知天，至中庸由至誠盡性以言天道，是由道德實踐以印證天道之內容，此是道德

的形而上學 (Moral Metaphysics)。又康德由理性之實踐使用，而肯定上帝及有不滅之靈魂，是建立了一套「道德的神學」 (Moral Theology)，即是由道德而證立的神學，與儒學之道德的形而上學不同，因儒學不必言上帝及不滅之靈魂。

二、肯定道德爲一理性的事實，爲任何人所必能感受到者

在對道德這概念作分析之先，我們須先要問：這概念是否爲一真實存在之事實，若不是真實存在的，則此只是一人從腦筋憑空幻想出來的概念，那對此概念作分析，只會是理智的遊戲，是無甚意義的。故道德是否爲真實存在的這問題，是一先決的問題。

關於此，康德屢屢說道德不是一純然的腦筋的幻想物，又說任何人皆能感到有道德法則的存在，則可知康德是肯定道德是真實存在的，雖則他的道德理論推衍至最後，道德竟成是可疑的。(註五)下面所引的兩段文字，可確切證明康德是肯定道德爲真實存在的。

(1)「世上沒有一人，甚至是極惡之人，(設他依別路習於理性之使用)當我們在他面前舉出心志正直底範例，緊守良善格準底範例，同情以及一般仁愛(甚至連帶着利益與舒適方面底重大犧牲)底範例時，他竟不願他也有這些品質。只因他的性好與衝動之故，他始不能在他自己身上達到這種品質，但同時他亦願從那些對於其自己爲重累的性好與衝動中解脫出來。」(註六)

按：此是說縱使極惡的人亦有使自己成爲心志正直、仁愛等等品質之願望，這願望之不能實現，只因他爲性好與衝動所束縛之故，此意在孟子之牛山之木章，有更親切之指點。孟子之言曰：

「牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以爲美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以爲未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，且旦而伐之，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所爲，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存，夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？」（註七）

按：孟子道性善，以道德的性爲人之本性，肯定人人可以爲善，人人皆可以成聖人，肯定道德爲一時刻可以呈現的事實，道德之性呈現，便是本心良知，本心良知時刻可呈現於人的生命活動中，雖是至惡之人，其良知仍然存在，只要他如其本性之實情而實現之，亦便是善人，故又曰：「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。若乎爲不善，非才之罪也。」（註八）就人之真正的內在意願而言，人人皆是以爲善的，雖是至罪大的惡人，他亦不願意自己是以一惡人之身份而存在；當他見到別人爲善時，他亦必意願自己是一善人。此種最深切的，最內在之意願方是人生之真實，此向善願欲是普遍的，人人皆有的，此方是人之本性，方是性善之所以爲善的意義所在。至於人之所以爲不善是因受外誘而失其本心善性之故，非是他天生無此善性也。康德則未能如孟子般的明暢，未能直下肯定人之願欲其自己有好之

品格之願欲乃人之本性，亦即道德心之呈現，他未能積極地正視此願欲，而以之爲人之本性，但康德此段文字，固應納入孟子之系統而使之得其實，而康德之語意，實亦向此而趨。試看康德下列一段文字，更顯此意：

「有兩種東西，我們愈是時常地而且不斷地反省它們，它們便總是把心靈充滿之以新的而且加深的仰慕與恐懼，此兩種東西便是在我之上的天體與在我之內的道德法則。我並不是要去尋求它們而且去猜測它們，好像它們被隱蔽在黑暗中或是被隱蔽在超越我們的視線之外的超絕區域中，我眼見它們在我的面前，而且我直接地把它們連繫於『我的存在』之意識。此兩種東西底前者（天體）從我在外部的感覺世界中所佔有的地方開始，並從此把我的連繫擴大到一『具着世界上的世界以及系統底系統』的無界限的廣漠。……而後者（道德法則）則從我的不可見的自我，我的人格性，開始，並把我展示於一個有『真正無限性』的世界中……它因着我的人格性把我的價值無限地升舉爲一睿智體的價值。在此睿智體的價值中，道德法則把一個獨立不依於動物性，甚至獨立不依於全部感觸世界的『生命』顯示給我——至少就此種生命可以從此法則所指派給我的存在之使命而被推斷出而言，道德法則可把一如此獨立不依之生命顯示給我，而所謂道德法則所指派給我的存在的使命，這一使命即是那不被限制於此生之條件與範疇，且亦達至於無限的那使命。」（註九）

按：由此段話，可見康德對道德法則體認之真切，能如是真切純粹而又恰當之了解道德法則之心，實亦即是本心，只有認呈現道德法則之心爲人之本心，然後人方能對道德法則有如許之瑩澈之體證及深

切之虔敬。實在是道德之理之真實呈現而後自覺反省其自己，然後方有如此恰當之體會，故此段話實是道德心之如如呈現，而又自知其自己，自敬其自己。固然此義乃康德原義之更進一步，未必為康德所認可，然若此純粹而又尊崇道德法則之情非即道德之理自己之呈現之情，則人何以會有如斯高崇而純粹之情，如斯感興趣於道德法則哉！吾人由以上兩段文字可肯定在康德的心目中，道德是一真實的存在，而非一隨意幻想出來的東西。故康德屢說道德或道德法則為一理性的事實。所謂理性的事實即是「理當如此」的事實，即若順從理性的要求，必要肯定其為真實的。因它是在理上必須存在的，是理所必至的。但雖說理當如此，是理性的事實，但是否它亦是一現實的，真正在現實中存在的事實呢？在世間上是否真正有道德行為呢？依康德，此尚是可疑的。因應然的未必便是實然的，雖理當如此，但現實卻未必實是如此。康德之所以會如此說，因其對道德之分析未能盡故，就道德之本性而言，它必須不只是理性之事實，亦是一真實之事實。

三、道德的優先性

康德認為人在依道德法則以行之時，他會感到自身是一個不依於物欲性好而行之存有，而有着尊貴的人格，無可比擬的價值，雖則因此而喪失一切性好的滿足及生活上的幸福，他亦不覺得有真正的損失，因前者的價值遠遠超越於後者，此可見道德在人生是佔着首要的地位的，為一切感性好所不能比擬

者。

抑更有進者，西方哲學傳統之各大派別，如柏拉圖亞里士多德一系，來布尼茲羅素一系，或中古之多馬斯神學一系，其基本精神皆是主智的，即以認知理性去探索一切存有，雖然他們探索一切的最終目的，多亦在於尋求至善，以之爲人生之鵠的。但是他們都以爲能明善即能行善，而不明白道德是要從實踐契接的，要在實踐中逐步明悟道德法則，由內在的真切體會來肯定道德法則之存在，而非是光靠認知便可能明悟的，且若從認知的進路以探究道德，多造成道德之他律。對於道德的研究，西方自古以來的哲學家多是首先決定至善之概念，而對至善之決定，或以之爲幸福，或以之爲是上帝，或以爲是理性的圓滿概念，此皆是以知識來決定道德，而不能真知道德（註十）。究其實，所謂至善，或善惡是非之分別，是不必要知識的幫助的，任何一個有理性的常人，或甚至未曾接受教育之人，只要他的理性不致因受物欲的過份腐蝕而敗壞，他便可以很容易的分辨開來。相反，若以知識來決定道德，則會使道德陷入重重的隱蔽中，且會是化費無限之勞苦而毫無成果。關於此，康德有以下一段話：

「最普通的智思亦能很容易而無遲疑地看出：依據意志自律之原則，什麼需要被作成；但是依據意志之他律之假設，去看出什麼是要去作的，那卻是很難的，而且需要有世界底知識。此即是說，義務是什麼？這對於每一個人其自身就是坦然明白的；但是什麼東西可以帶出真正而持久的利益，比如『將要擴展到一個人的生存之全部』的那種利益，這卻總是被蒙蔽於不可滲透的隱晦中；而且要想把基於利益上的實踐規律去適合於生命底各方面（各種目的），甚至因作出適當的例外而亦