臺大文史哲學報　第九十五期
2021年05月　　頁111~154
臺　灣　大　學　文　學　院　　DOI：10.6258/bcla.202105_(95).04

純粹實踐理性與道德的基礎——叔本華與牟宗三對康德的道德哲學之批判*

彭　文　本**

摘　要

康德在《道德底形上學之基礎》一書的導論中主張：「每一個人都得承認：一項法則若要在道德上有效，亦即作為一項責任底根據，就得具有絕對必然性」，而根據康德這種絕對必然性的基礎只能來自純粹理性，因此道德法則有效性的基礎只能建立在「純粹實踐理性」上。但叔本華認為實踐理性只能是「精審的」（prudential），不可能是「純粹的」，因此他認為道德的基礎與其說是「純粹實踐理性」，不如說是形而上的意志。對牟宗三來說康德把人的「純粹實踐理性」當作一種有限的實踐能力無法作為道德真正的基礎。牟先生認為康德的「純粹實踐理性」應該轉化為一種更強意義，即無限的實踐理性。本文首先嘗試分別分析叔本華和牟宗三對康德倫理學的批判，並且提出康德的可能回應（第二、三節），之後並對兩人的倫理學基礎的學說做一比較（第四節）。

關鍵詞：康德　叔本華　牟宗三　純粹實踐理性　道德的基礎

2020.01.10 收稿，2020.08.29 通過刊登。
* 本文為科技部補助專題研究計畫（103-2410-H-002 -167 -MY2）之部分研究成果，僅向科技部以及兩位細心閱讀本文並提供許多寶貴的修改意見之審查人表示感謝。
** 國立臺灣大學哲學系副教授。Email: pwenben@ntu.edu.tw。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

康德在《道德底形上學之基礎》(1785)(以下簡稱《基礎》)一書的導論對於道德的基礎作了以下的說明:「因此,每個人也得承認:在此我們不能在人底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概念中尋求責任底根據**」,[1]之後更進一步說:「除了純粹實踐理性底批判之外,道德底形上學根本沒有其他的基礎」,[2]加上之後出版的《實踐理性批判》(1788),康德倫理學最重要的哲學工作便是建立以下命題:道德的基礎建立在「純粹實踐理性」之上。

叔本華認為道德與純粹實踐理性並非同一件事,在早年的《關於充足理由律的四重根》(1813)(以下簡稱《四重根》)一書的第 58 節便是這樣談論康德的理性:「現在我們來談談理性。根據我對它的描述,而且相反於康德及其後繼者的學說,甚至幾乎相反於笛卡兒以來的所有哲學家,我認為理性不是德性和神聖性的來源」。[3]

叔本華在《道德的基礎》一書提出「同情心」(Mitleid;compassion)取代純粹實踐理性作為道德的基礎。「唯獨這個同情心是一切自由的正義和一切真正愛人的仁慈的基礎。一個行為唯有由此引發才是具有道德價值的行為:任何從其他的動機出發的行為都不具道德價值」。[4]

同樣面對道德基礎的問題,牟宗三並不排除康德所主張的「純粹實踐理性」。在《心體與性體》一書第一冊綜論的導論中牟宗三用「道德理性三義」中的第一義來涵蓋康德的「純粹實踐理性」:

1 *AA*4, 389;粗體字為筆者強調。本文簡化引註方式說明:以下康德著作引用,除了《第一批判》使用AB版的慣例之外,其他康德全集頁碼引用根據普魯士學院版:*AA*= Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: Walter de Gruyter, 1911),例如:*AA*5, 7 表示全集版第5冊第7頁。《道德底形上學之基礎》的譯文使用李明輝版:康德著,李明輝譯,《道德底形上學之基礎》,(臺北:聯經出版事業公司,1990)。因為英文與中文譯本都有標明康德全集頁碼,以下引用筆者僅使用康德全集頁碼,便於讀者對照。

2 *AA*4, 391.

3 Arthur Schopenhauer, *Schopenhauer's Early Fourfold Root*, trans. Francis White (New York: Routledge, 1997), 67.

4 Arthur Schopenhauer, *The Two Fundamental Problems of Ethics*, trans. and ed. Christoph Janaway (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 200.

臺灣大學學術期刊資料庫

> 對應一個聖者的生命或人格而一起頓時即接觸到道德性當身之嚴整而純粹的意義，（此是第一義，）同時亦充其極，因宇宙的情懷，而達至其形而上的意義，（此是第二義，）復同時即在踐仁盡性之功夫而為具體的表現，自函凡道德的決斷皆是存在的、具有歷史性的、獨一無二的決斷，亦是異地則皆然的決斷，（此是第三義）。在此三義中，第一義即融攝康德《道德底形上學之基本原理》中所說的一切。[5]

對牟宗三來說，道德理性除了「純粹義」，還有「形上義」和「具體情境中的決斷義」等三義。因此對牟宗三來說，如果道德是建立在理性上，那麼這個理性必須完整包含上述三個意義，而康德的「純粹實踐理性」只是這三義中的第一義。牟宗三曾經使用過不同的詞彙來解說道德理性，例如：良知、智的直覺、本心、心體、性體、知體明覺。對牟宗三而言，這些都是屬於形上學的概念，其中並不區分感性與理性的成分，對他來說，兩者結合理解上並不成問題。而在西方，「理性」（Vernunft；reason）、「同情心」（Mitleid；compassion）、「良心」（Gewissen；conscience）分別指涉不同的意識內容，而理性和情感的內容在西方哲學中經常是互斥的。

在道德基礎問題上，康德選擇純粹實踐理性，排除情感成分；反之，叔本華選擇同情心，排除實踐理性成分。而牟宗三特別的地方是，他認為兩者不僅不是互斥，反而要結合在一起，才能解決道德基礎問題。本篇文章想要處理兩個問題：（1）叔本華和牟宗三如何批判康德「純粹實踐理性」建立的道德基礎（第二節和第三節）。（2）叔本華和牟宗三提出的倫理學基礎學說之間做一比較（第四節）。

二、叔本華對於康德道德哲學的批判

什麼是「純粹實踐理性」？對康德來說，「純粹」這個形容詞是指不摻雜經驗的雜多內容的意思，或者跟「先天」（*a priori*）是等義（B3）。在《基礎》一書中，「純粹實踐理性」是從一個較為寬鬆的概念「一般實踐理性」的定義分析而來的。《基礎》第二章如此定義「一般實踐理性」：「唯有一個有理性者具有依

5 牟宗三，《牟宗三先生全集》第 5 冊（臺北：聯經出版事業公司，2003），頁 121。以下引用此書將僅標書名、冊數與頁碼。

臺灣大學學術期刊資料庫

法則表象（亦即依**原則**）而行動的能力，或者說，具有一個**意志**」[6]，康德又把定義中的「法則」一詞分成兩大類：屬於假言令式（der hypothetische Imperativ）或是屬於定言令式（der kategorische Imperativ）的實踐法則，而在假言令式裡又再分兩類：關於可能的目的或者現實的目的的實踐法則；而定言令式是必然的實踐法則。這種三分法符合康德知識論上模態範疇的三分：可能性、現實性、必然性。「假言令式只說明：一個行為對一個**可能的**或**現實的**目標而言是善的。在第一種情況下，它是個或然的（problematisch）**實踐原則**；在第二種情況下，它是實然的（assertorisch）**實踐原則**。定言令式無關乎任何目標，宣稱一個行為本身在客觀方面是**必然的**；它適於作為一個確然的（apodiktisch）**實踐原則**」（粗體字為筆者強調）。[7]按照上文，實踐理性所採取的實踐法則有三類，前兩類牽涉到經驗的內容做為其目的，而第三類則並不牽涉到經驗的目的，而是先天的（目的），因此三類實踐原則中只有第三類是屬於「純粹實踐理性」。用較現代的語言，一般實踐理性可以分成三種樣態：「工具的理性」（instrumental reason）、「精審的理性」（prudential reason）、「道德的理性」（moral reason），前兩種理性樣態關涉到假言令式，第三種樣態關涉到定言令式。康德在《基礎》第二章從定義出發分析完實踐理性的三種樣態之後，進一步論證假言令式的有效性比較容易說明和證成，[8]而該章最後則認為：如果不能理論證成定言令式的真實性，則道德可能是一種幻覺的理念（schimärische Idee）。[9]而康德寫作《基礎》第三章和《第二批判》的目的便是提供論證證明道德理性不是心靈的幻覺。

叔本華一開始就認為「道德理性」的確是幻覺。在他早年《四重根》（1813）的研究發現康德的「實踐理性的意志」是屬於充足理由律的第四類對象：「一切知識都預設主體和客體。因此即使是自我意識也不能是絕對地單純的，而也像我們對於其他事物的（知覺的能力）意識，被分割成被認識者與認識者。現在，那個被認識者絕對地、單獨地作為意志表現其自身。主體因此惟獨只能是意志活動，而非認識活動」。[10]但是叔本華認為這個意志活動是屬於充足理由律管轄，也就是它不能脫離現象世界，而道德如果必須獨立於經驗的現象世界，則它不能建立在實踐理性的意志上，只能建立在脫離現象世界的物自身世界上，但是物自身世界是甚麼？人類有可能有通往它的途徑嗎？1818年出版的《作為意志

6 *AA*4, 412.
7 *AA*4, 414-15.
8 *AA*4, 417-19.
9 *AA*4, 445.
10 Schopenhauer, *Early Fourfold Root*, 165.

臺灣大學學術期刊資料庫

與表象的世界》最重要的發展是主張「物自身是意志而非理性」[11]：「現象稱之為表象，而進一步不過就是，不論是哪一樣式的表象，所有的表象，即所有的對象，都是現象。不過唯獨物自身便是意志」。[12]這裡我們必須弄清楚一個問題，為什麼叔本華在1813年的《四重根》裡「意志」在充足理由律管轄的現象世界，而到1818年《作為意志與表象的世界》裡的「意志」卻成為脫離現象世界的物自身？其間的最大關鍵應該是對於「意志」一概念的歧義性的轉化，1813使用的「意志」是實踐理性意義上的，1818年使用的「意志」則是形而上的意志；前者仍然在時空的現象世界裡，後者已經離開時空範圍，因而斷定它就是「物自身」。但是為什麼叔本華在1813和1818年之間發生這樣的轉變呢？妮休爾斯（Moira Nicholls） 認為東方的哲學思想影響了叔本華對於「物自身」一詞的解釋。她認為在1813年第一版的《四重根》一書完全沒有提到東方的思想，可見在此之前叔本華對於東方思想幾乎沒有涉獵。叔本華是因為1813年在母親威瑪的住處認識了東方學的專家麥爾（Friedrich Majer，1772-1818）才對印度教的奧義書產生興趣，而叔本華對於佛教經典的吸收則又是在1818年之後。[13]然而對於東方的思想，叔本華只承認印度教的奧義書，但是不承認佛教的教義對於其思想有影響。有可能1813-1818年之間對奧義書的閱讀影響了叔本華的《作為意志與表象的世界》中的意志概念的轉化。[14]

11 叔本華這裡的「意志」一詞是指「盲目的生存意志」（blinder Wille zum Leben），是一種不帶有意識反思的意志，與康德帶有意識反思的「理性意志」不同。

12 Schopenhauer, *WW*1, 110; *WWR*1, 135; *SW*1, 163. 叔本華之德文著作，筆者主要從英文譯本自行翻譯，《作為意志與表象的世界》一書引用 Eric F. J. Payne 1969 年的舊譯本時使用 *WW*：Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, vols. 1 & 2, trans. Eric F. J. Payne (New York: Dover Publications, 1969)；參照 Janaway 2010 年的新譯本時使用 *WWR*：Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, vol. 1, trans. Christoph Janaway, Judith Norman and Alistair Welchman (Cambridge: Cambridge University Press, 2010)。部分文字參考德文版 Ludger Lükehaus 編輯的五冊全集自行翻譯，引用時使用 *SW*：Arthur Schopenhauer, *Werke in fünf Bänden*, nach den Ausgaben letzter Hand, ed. Ludger Lükehaus, 5 vols. (Zürich: Haffmans Verlag, 1988).

13 Moira Nicholls, “The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer’s Doctrine of the Thing-in-itself,” in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. Christoph Janaway (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 176.

14 從叔本華思想的發展來看，Nicholls 根據《作為意志與表象的世界》的第 2 冊（1844）文本，認為叔本華把奧義書中的 Brahma 解釋為一切善行的最後根據，這跟他以「意志」解釋一切世間痛苦的來源的說法有明顯的衝突。Nicholls 進一步主張，叔本華《作為意志與表象的世界》第 1 冊與第 2 冊之間的差異可能出自 1818 年之後叔本華又閱讀許多當時才陸續翻譯的大乘與小乘的經典。Nicholls 也比較原始佛教的四

臺灣大學學術期刊資訊網

叔本華認為自己的哲學根源就在《第一批判》中的第三背反的解決方案裡，[15]並盛讚在此康德把倫理學的「自由概念」建立在物自身的基礎上。但是與康德不同，叔本華認為理性只是「工具性的」和「精審的」，並不存在「純粹實踐理性」，而一般的實踐理性是屬於「四類充足理由律」的一類。[16]理性無法脫離現象，那唯一具有形而上的地位的物自身只有意志：「他（康德）並未直接辨認出物自身就是意志，但是他跨出朝這樣知識偉大而開創性的第一步，因為他證成了人類行為裡無法否認的道德意義，它們完全不同於也不依賴於現象的法則，完全無法根據後者來解釋它們，而它們是某種直接與物自身接觸的東西」。[17]

如果道德的基礎在於〔形而上的〕物自身，[18]它必不在充足理由律的範圍，而叔本華又認為實踐理性不可能脫離充足理由律的管轄（根據《四重根》），那麼實踐理性便不可能成為道德的基礎，因此他認為道德與純粹實踐理性並非同一件事：

> 此處康德的實踐理性似乎成為人類行為、一切德性、一切高貴的心靈以及每一種可及程度的神聖性之上無可否認的、倫理學意義的來源和起源。因此，這**一切都來自純粹理性**，而不需要任何其他東西。理性地行動和道德、高貴及神聖的行為是同一件事。自私、壞心和惡毒的行動都只是不理性的行動。不過，所有時代、所有的國家及

聖諦與叔本華的悲觀哲學，認為後者與其說是出自印度教的影響，不如說是出自佛教（Nicholls, “The Influence of Eastern Thought,” 188-89）。這一個影響也同時決定了叔本華解釋「物自身」與「意志」之間的關係又發生了一次轉變—在 1818《作為意志與表象的世界》第 1 冊支持的是「意志與物自身為同一」的命題，而第 2 冊支持的則是「意志這種內在直覺最為接近物自身」。Nicholls 甚至主張到了後期叔本華認為意志只是物自身諸多面相裡的一個面相（Nicholls, “The Influence of Eastern Thought,” 172, 174）。

15 Schopenhauer, *WW*1, 501; *WWR*1, 531; *SW*1, 636.

16 Guyer 在其〈叔本華、康德與同情心〉一文這樣說明叔本華對「實踐理性」的看法：「叔本華的倫理學建立這樣的前提上，即並沒有純粹實踐理性這種東西，而只有工具（instrumental）或者精審（prudential）的理性，因此理性本身並沒有目的，目的只由情感來設定」。Paul Guyer, “Schopenhauer, Kant and Compassion,” *Kantian Review* 17, no. 3 (2012): 406.

17 Schopenhauer, *WW*1, 422; *WWR*1, 448; *SW*1, 539-40.

18 按照康德《第一批判》的第三背反（A539/B567）以及《第二批判》的某些段落（*AA*5, 99）。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 所有的語言總是很清楚地分開這兩者，而且把它們當作兩個完全不同的東西，而即使那些活在現在對當代學派的語言一無所知的人也是這樣，除了德國一小撮學者之外的整個世界都是這樣的。除了他們之外（其他人）都把道德的行為和生活裡理性的過程理解成完全不同的東西。[19]（粗體字為筆者強調）

按照康德在《基礎》第二章的分析：從純粹實踐理性概念的意涵就可分析地得到先天的道德法則。但是如果有人能證明「純粹實踐理性」不存在，則道德有可能是人的幻想，《基礎》和《第二批判》想要完成的哲學工作就是失敗的。

但是叔本華如何論證不存在純粹實踐理性或是道德理性呢？以下分三個部分說明：

（一）道德與純粹理性不相容的例子

叔本華分別在《作為意志與表象的世界》的附錄及《道德的基礎》第四節舉了許多解釋理性行動與道德不相容的例子。大概有兩種例子：（1）想像道德上邪惡的人卻完全按照「純粹理性」給出的行為準則而行，（2）或者反過來想像一個完全不用理性決定其行動，但卻被認為是一個道德高尚的人。

1. 叔本華舉的第一類例子是：

> 如果假設有一個惡棍，他工作起來深思熟慮而精巧，同時帶有一個構思完整的計畫，若他想獲得財富、名譽、甚至是王位和皇冠，那麼他就用最精緻的巧計包圍並征服周邊的國家，接著成為世界的征服者。他讓自己不被任何正義或人性的考慮轉移注意力，相反的他用極其殘酷的一致性鎮壓與毀滅所有反對他的計畫的人，毫無同情心地將數以百萬計的人丟入每一種可憐的境地，判這些人流血地死亡。另一方面卻給他的跟隨者和幫助者成堆的皇家的獎賞，總是保護他們，從不忘記他們，而因此達到了他的目的。有誰會不認為有人這樣做不是必然地以極端的理性方式來操做呢？那樣就是恰恰需要使用一個強有力的知性去做這些計畫，以熟練的技巧操作**理性**——尤其特別是一種**實踐理性**——不是需要它來執行這一切嗎？[20]

19 Schopenhauer, *WW*1, 514-15; *WWR*1, 545; *SW*1, 652.
20 Ibid., *WW*1, 515-16; *WWR*1, 546; *SW*1, 653.

臺灣大學學術期刊資料庫

（粗體字為原文強調）

叔本華所舉的例子能不能算是康德倫理學的反例？對筆者來說，叔本華的例子代表著一個博通古今中外的哲學家的洞見，具有超越歷史與地域的代表性。在同一段落一個注釋裡，叔本華以馬基維里舉的例子：一個王子有無條件的義務維持其王位而很理性地對抗（或殺死）其內外的敵人。[21]現在我們可以先問：「維持王位」是否可成為王子的「無條件義務」？按照康德，要成為無條件的義務必須通過定言令式的普遍法則形式的檢驗：「只依據那些你可以同時願意它成為普遍法則的格律（maxim）行動」。普遍性可以用一種較強的意義來理解，作為王子的格律假設是「維持王位」，那麼依照較強意義的普遍性，他（**王子**）應該願意他的格律「維持王位」成為普遍法則，意思是說：他應該願意所有的有理性者可以以「維持王位」作為他的格律，但這不可能，因此「維持王位」不可能成為王子無條件的義務。普遍性也可以有一種較弱的意義的解釋，就是以行動者主要的身分或人格的同一性作為普遍性的涵蓋範圍（而不是以人作為理性存在者為範圍），那麼上面的普遍性檢查就變成：我的身分是王子，當我以「維持王位」作為格律，我是不是願意所有具備王子身分的人都以「維持王位」作為格律？顯然在這較弱意義的普遍性的檢查裡，「維持王位」可以成為王子的無條件義務。這裡得到一個很怪的結論，按照較強意義的普遍性，「維持王位」不能成為王子無條件的義務，因此叔本華的例子不能成為康德的反例；但按照較弱意義的普遍性，「維持王位」能成為王子無條件的義務，因此它便成為康德倫理學的反例。筆者認為康德可能會主張把「維持王位」當成王子無條件的義務本身只是一種**「一般實踐理性」**的運用，而不是**「純粹實踐理性」**的運用，後者必須以「全部有理性者」，而不是以「有王子身分的人」作為格律的應用對象。這裡來到定言令式的第二令式「目的自身原則」（Prinzip des Zwecks an sich）引進的必要性。這樣我們可以說，那些殺人以維持王位的王子雖然可以通過較弱意義的普遍性的檢驗，但是他們明顯違反「目的自身原則」，把人當作工具來使用而不同時視為目的，這時候是以適用範圍較小的格律（適用於王子）侵犯適用範圍較大的格律（適用於全部有理性者），因此「維持王位」不能成為一種王子們「無條件的義務」。因此，筆者認為叔本華上面的例子不能構成康德倫理學的反例。

2. 叔本華所舉的第二類反例，假設一個人的行為都是以「非理性要素」為決定根據，但是人們認為他總是做道德上善的事。

21 Ibid., *WW*1, 516; *WWR*1, 546; *SW*1, 654.

臺灣大學學術期刊資料庫

> 就像邪惡跟理性的能力是可以完全地相容的，而事實上只有和理性結合才真正可怕，相反地，心靈的高貴有時候會與缺乏理性互相結合。我們可以把柯里歐拉努斯（Coriolanus，羅馬將軍）行為歸於這類。在他多年來傾盡全力來報復羅馬之後，正當他終於有機會報仇時，他卻因參議員的要求和母親與妻子的眼淚而軟化。他放棄長久與努力地的復仇計畫，而且事實上他因這樣而招致佛爾斯人（Volscian）正義的憤怒，他最後為羅馬人而死。他知道後者對於他的不義而想要傾全力懲罰他們。[22]

類似的例子叔本華還舉了瑞士傳說中的英雄溫克爾立德（Arnold von Winkelried），他在瑞士與奧地利的戰爭中自己撲向敵人的矛陣中死亡，使敵人的包圍出現突破口，才使瑞士軍隊有機會贏得戰爭。叔本華的例子是屬於一種「超義務行為」（supererogatorische Handlung），這類行為有三個特點： 第一、它跟一般的道德行動不同在於，做這樣超義務行為可能被認定有很大的道德價值，但是沒有做它並不會被認為是不道德的，做了會被讚美，不做不會被譴責（做與不做是 a 與 0 的關係，而非 a 與-a 的關係）；而一般的道德行為是，做了會被讚美，不做會被譴責（a 或-a 的關係）；第二、超義務行為無法被普遍化，一般的義務行為都是可普遍化的；第三、推動超義務行為的動機通常是非理性的。這類超義務行為屬不屬於道德義務的範圍是有爭議的。在《第二批判》最後〈純粹實踐理性的方法論〉一篇中，康德認為這類作為道德範例的例子只能引發道德狂熱的行為，對於普通的義務行動正確判斷沒有幫助，因此並不能對道德產生真正的作用：

> 把那些高貴的、慷慨的和求功績的行為樹立為孩子們的範例，而其意旨在於通過灌輸對於**這類行為的狂熱**來收服他們，這樣做完全不合目的。因為他們在遵守最普通的義務上，甚至在正確地判斷這種義務上，還那樣遠遠地落後，所以這就恰好等於及時把他們造就成幻想家。但是，甚至連在有教養與有閱歷的人那裡，這種臆想的動力對於人心，如果不是有害的作用，至少沒有真正的道德作用，而

22 Ibid., *WW*1, 516; *WWR*1, 546-47; *SW*1, 654.

臺灣大學學術期刊資料庫

後者正是人們想要藉此實現的。[23](粗體字為筆者強調）

上述這些「超義務」行為多半涉及「巨大的自我犧牲」的行為模式，它不可能是基於「理性」，因為我們不可能用「普遍性」為理由要求每個人面對跟柯里歐拉努斯或者溫克爾立德同樣的情況，做出同樣的行為，換言之，這樣的行為不可能是「為了法則之故」而行動。因此，一般人看來應該是具有很高的道德價值，但是康德卻認為這種行為沒有真正的道德價值。這些例子究竟是不是康德的反例，只能說在一般人的道德認知或許是反例，但在康德倫理學系統裡不能算是反例，因為它既不建立在普遍法則之上，也沒有真正的道德作用。

撇開超義務行為的困擾，筆者認為康德可能的反例應該是孟子的理論。假設一個人的任何行動從不依照普遍的道德法則，而全部依照天生的道德情感（良心），[24]這樣的人在康德理論裡算是有道德的人嗎？如果有，道德可以完全建立在「非理性」的基礎上；如果沒有，只能說康德所認知的道德和中國儒家所認知的道德不是同一東西。而在西方也不乏與康德對立而又中國儒家立場一致的哲學家，叔本華舉了盧梭就是最好的例子：

> 和我們上面講的相一致的情況是：我們也看到直接在康德之前的作家裡把良心當成道德驅動的位置以與理性對立：像是盧梭在他《愛彌兒》第四卷裡這樣說：「理性會欺騙我們，但良心從來不欺騙我們」……而且更進一步說：「我自然的感覺為了大家共同的善發言，我的理性把每件事關係到我自己……你可嘗試克服一切困難把道德只建立在理性之上，但是我們可以給它什麼樣堅實的基礎呢？」在《一個漫步者的幻想》一書中的〈第四漫步〉，他說：「我總是發現寧可藉著良心的主宰而不是根據理性的光，解決所有困難的道德問題」。[25]

23 *AA*5, 157. 本文《第二批判》譯文使用韓水法版：康德著，韓水法譯，《實踐理性批判》（北京：商務印書館，2009），頁 171。其中筆者有更改部分文字，而因為英文與中文譯本都有標明康德全集頁碼，以下《第二批判》引用筆者僅註出康德全集頁碼，便於讀者參照。

24 牟宗三認為西洋人所說的 conscience 只是一種主觀的感受性東西，中文裡應該翻譯成「良心」，它和理性是不同的，但是孟子和王陽明的「良知」是心理合一的，亦即此處情感的接受性和理性的主動性是同一的。

25 Schopenhauer, *WW*1, 517; *WWR*1, 547; *SW*1, 654-55.

臺灣大學學術期刊資料庫

這裡叔本華引用盧梭的看法，認為我們可以完全以「非理性」而且不會欺騙人的良心作為基礎而成為一個有道德的人。因此，以實踐理性為道德基礎的看法是完全不對的。但是我們如果考慮康德的立場，情況則又完全相反。在《基礎》一書的第一節慈善家的例子：

> 有些生性富同情心的人，即使沒有虛榮或自利底其他動因，他們也因散布快樂於週遭而感到一種內在的愉快，並且會對別人的滿足感到喜悅（只要這種滿足由他們所引起）。但我認為：在這種情況下，無論這類行為多麼合乎義務、多麼可喜，**它們仍無真正的道德價值**，而是與其他的愛好為伍。……假定：那位慈善家底心靈為他自己的悲痛所籠罩，而悲痛使他失去對他人底命運的一切同情；他仍有能力施惠於其他窮困者，但對他人底窮困無動於衷，因為他自己的窮困已夠他應付了。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**。[26]（粗體字為筆者強調）

設想一個慈善家，他的情感完全被麻木了，以致成為一個冷酷無情的人，而他卻在排除「同情心」做為助人的動機的情況下，依然忍受心裡的悲傷，基於理性提供的普遍法則作為動機去幫助了需要幫助的人，按照康德這個慈善家的行動具有道德的價值。再設想另一個慈善家總是不使用理性的普遍法則，而只按照「同情心」或「良心」來決定行為，按照康德，他的行為沒有道德價值。但是按照叔本華的判斷，剛好相反，道德價值不是建立在前者，而是建立在後者之上。叔本華關心的問題是：是甚麼東西促使某一個人當下做出幫助別人行為，也就是動機問題（Motivation）才是構成道德的基礎。失去感受他人痛苦能力的人能否被純粹實踐理性驅動，產生真正的道德行為？叔本華認為這件事不可能發生，理由是並不存在純粹實踐理性，而實踐理性只能是工具性的或者是精審的。[27]叔本華很精確地描述康德認定的道德基礎：「於是他（康德）把他的道德原則——我特別指出這一點——不建立於任何可證明的意識事實上，諸如一個內在自然的稟賦，也不建立於外部世界的任何關係上。不行，那樣一來就成為

26 *AA*4, 398.

27 Schopenhauer, *WW*1, 518; *WWR*1, 548; *SW*1, 656; Guyer, "Schopenhauer, Kant and Compassion," 406.

臺灣大學學術期刊資料庫

一經驗基礎了。與此相反，純粹的先天概念，即迄今不包括任何得自內在或外部的經驗諸概念，因而純粹是沒有內核的空殼，則被用來構成道德的基礎」。[28] 康德上天下地，尋遍人類內在與外在的經驗意識都找不到道德的基礎，終於發現唯一可能的基礎在「純粹實踐理性」，但是問題是：光憑「純粹實踐理性」能夠決定意志而產生道德的行為嗎？在《第二批判》談〈純粹實踐理性〉一章裡這樣說：「這部分析論闡明：純粹理性是實踐的，也就是說，它能夠**不依賴於任何經驗的東西獨自決定意志**——而且它通過一個事實做到這一點，在這個事實之中我們的純粹理性證明自己實際上是實踐的；這個事實就是理性藉以決定意志去踐行的德性原理之中的自律」（粗體字為筆者強調）。[29]康德在《第二批判》後面的論證裡明白地主張「純粹理性是實踐的」是一個「理性事實」。叔本華認為即使純粹理性證明有「可能」單獨決定行為，但「實際」上卻無法決定任何行為，則康德倫理學建立在空虛的基礎上。叔本華理論上提供了以下兩個論證：

（二）理性不可能是純粹的，只能是精審的

叔本華認為理性在實踐領域不可能是純粹的，只能是精審的：

> 我已經聲明理性不過是概念的能力。它是這樣一般性、非知覺性的表象的特別種類的東西，藉由文字符號化而被確定，使人和動物區別開來，而且使人能夠主宰地球……理性使得人很容易檢查他的生活和世界的過程這兩種方面結成一整體；理性也使人獨立於當下，使他深思熟慮地、有系統地且帶著先見之明去工作，為了邪惡的事，也為了善良的事。但是他是完全地有自我意識地去完成這些事，他精確地知道他是如何決定事情，如何做每一件選擇，也知道每種情況可能會發生的事；而由這個帶著自我意識的意志那裡，他對自己很熟悉，在他的行為中反映出自己。一切關聯到人的這些行為的理性能力可以稱為實踐的。實踐理性在這個意義下非常接近拉丁文裡所表達的「精審」（prudentia）一字。根據西塞羅（《論神的本質》De Natura Deorum），這個字是「預見」（providential）的縮寫字。[30]

為了說明理性只能是精審的，不可能純粹地決定行為，叔本華從康德自己在《基

28 Schopenhauer, *Two Fundamental Problem*s, 134; *SW*3, 486.
29 *AA*5, 42.
30 Schopenhauer, *WW*1, 518; *WWR*1, 548; *SW*1, 656.

臺灣大學學術期刊資料庫

礎》一書中所使用的例子的分析裡，認為康德的理性檢查過程最後仍然免不了落入精審或自利的考量。康德的第一個例子是關於假承諾的普遍檢查:「因為這項法則——每個人一旦認為自己處於急難中，均可對他想到的事作承諾，而有意不信守之——底普遍性將使承諾及我們在做承諾時可能懷有的目的的本身成為不可能；因為沒有人會相信他得到任何承諾，他倒會嘲笑所有這種表示為空言」，[31]第二個例子是在別人需要幫助的時候，是否有義務幫助他。「但是縱然一項普遍的自然法則可能依據這項格律而存在，我們卻不可能意願這樣一項原則成為自然法則而到處有效。蓋一個決定這麼做的意志會自相牴牾，因為畢竟可能發生不少這種情況：此人需要他人底愛與同情，而且由於這樣一種由他自己的意志所產生的自然法則，他將使自己完全無法寄望他所期望的協助」。[32]在這兩個例子裡，康德試圖主張自私自利的格律因為會自相矛盾而不可能成為普遍法則，可是在叔本華眼中，格律普遍化結果的不可接受性是建立在行為者之間的互惠條件下，因此仍然是自利的：「就在這裡，再明確不過地宣佈了，道德義務是純粹而且完全地建立在預先假定的互換利益上的;因此它完全是自私的，只能以利己主義解釋……從這一分析可以看得十分清楚，康德著名的重要原則不是——像他不遺餘力再三堅持的那樣——一個定言的，而實際上是一個假言的令式」。[33]這個隱然預設的條件是：我的有限性與被動性使我無法排除那些使我產生痛苦的格律。但是叔本華說：如果我能夠去除這個讓我處於被動的狀況或條件，則不正義的格律可以普遍化而不矛盾：「或許相信自己具有超越的智力和身體的強健，總是認為自己的完全主動而永遠不會成為被動的一方，假設不正義被選擇為普遍的格律，那麼——當沒有康德所假設的其他道德基礎存在時——我完全地會願意不正義和不仁慈成為普遍的格律」。[34]這裡叔本華導出一個弔詭的結論：當我把自己視為依賴（受限）於其他人行動者時，我不會願意不正義成為普遍的格律，但是這樣理性的考量是精審，而非純粹的；另一方面，當我把自己視為完全獨立的（無限的）行動者時，我的理性運用是純粹的，而我卻可以理性地將不正義做為普遍格律來執行。但是純粹實踐理性（按照康德的定義）是完全自發性，沒有被動性在其中。[35]如果叔本華提出的弔詭推論是對的，那麼有可能康德在《基礎》一書的推論裡偷偷地把精審理性的推理轉換成純粹實踐理性的推理。

31 *AA*4, 422.
32 Ibid., 423.
33 Schopenhauer, *Two Fundamental Problem*s, 157-58; *SW*3, 513-14.
34 Ibid., 158; *SW*3, 514.
35 *AA*4, 452.

臺灣大學學術期刊資料庫

筆者認為從正面來思考，幫助別人的理由如果是完全基於「幫助需要幫助的人」可以成為普遍法則，而普遍性又是來自純粹實踐理性的要求，那麼採取「幫助別人」這個可普遍化的格律應該就是建立在純粹實踐理性上，這裡完全沒有任何被動的成分，因此也不是精審理性的推理。但是如果像上面康德的推論做反向思考：考慮「不幫助別人」是否能夠成為普遍的格律，則我們就會如叔本華所質疑的，無法完全地出自自動性，而陷入精審理性的推理裡。

（三）真正道德的動機（Triebfeder）只能是源自行動主體之外[36]

叔本華認為康德在《基礎》一書中的純粹實踐理性推理不可能符合「完全自發性」的這個條件，此推理作為一種普遍性的理性反思過程需要另一個感性的動機。叔本華說：

> 康德的這一道德基礎之所以立即遭到直接反對，是由於：這樣的一項道德法則的根源是不可能在我們之內的，因為它假設，人會自動地忽然產生念頭，要到處尋他的意志甘願服從，且能決定他的行為的一項法則。無論如何，這一程序不可能自動地進入他的心靈；至多在另一個道德動機，積極有效用而且實際地自動宣示出自己，才可能產生這種思想程序，不但能自發地影響心靈，甚至不請自來地把自己強加於其心靈，也為他提供了第一個刺激和機緣。[37]

為了讓一個行為者自願地接受道德法則的規範，「不依賴任何經驗的東西」決定自己的意志，就像一個天生慈善家如何可能完全基於獨立於經驗的法則去幫助別人，需要一個行為者主觀的動機做為一開始的推動者。但叔本華認為慈善家不會莫名其妙地自動忽然產生念頭去服從一個法則，除非有一個額外的動機在這個理性反思程序出現之前先存在。但是這個動機的來源是在主體之內還是主體之外？叔本華認為，第一，純粹理性自身內部不可能自動產生動機去推動道德的行為，第二，動機都只能是感性的，而出自行為者的內部的動機只能是自私自利的，而這樣的動機不可能產生道德的行動：「只要情況不是如此，因為依照前面的假定，如果除了上述所解釋的思想程序沒有其他的道德動機

36 此處筆者把康德的這一對概念：Triebfeder 與 Bewegungsgrund 根據李明輝的翻譯分別翻成「動機」與「動因」：「欲求底主觀根據是動機（Triebfeder），意欲底客觀根據是動因（Bewegungsgrund）」見：康德著，李明輝譯，《道德底形上學之基礎》，頁 51。

37 Schopenhauer, *Two Fundamental Problem*s, 144; *SW*3, 498.

臺灣大學學術期刊資料庫

（Triebfeder），那麼必定只有利己主義還可以做為人的行為準繩，亦即在它推動[道德]法則的引導下，這些推動是完全是來自經驗與每個情況中的利己動機（Motive），且單獨而且不被干擾地決定了一個人每個個別事件的行動」。[38]按照叔本華的推論步驟，行動者不可能完全主動地採取符合理性的道德原則之行為，在此之前必須先存在一個主觀的動機去推動這個實踐理性的反思。然而依據「無中不能生有的原則」，為了出現具有道德意義的理性反思，要預設一個具有道德意義的動機，然而在行動主體內部可能產生的動機，只能是自私的動機。因此，按照叔本華的看法，這推動實踐理性的道德反思之動機必定是在主體意志之外，而同情心就是出自外在的機緣而引發的動機。

對照康德在《第二批判》關於動機（Triebfeder）一章中描述，我們看到完全不同的道德心理學：「如果動機被理解為存在者意志的主觀決定根據，而這個存在者的理性憑其天性並不必然合乎客觀法則，那麼由此得到以下結論：第一，人們絕不能賦予神的意志以動機；其次，但是**人類意志（以及每一個被創造的理性存在者的意志的）動機絕不能是某種與道德法則不同的東西**……那麼行為的客觀決定根據必須始終同時是行為唯一主觀充分的決定根據。」（粗體字為筆者強調）。[39]根據叔本華，在一個意志主體內部的動機只能是自利的，因而不可能有道德的行動。同樣的問題，在康德看來，人類意志有能力只以道德法則為動機，而排除其他的動機。即使在意志主體內利己主義的因素干擾，康德認為純粹理性能夠以下列的行動對抗利己的動機：

> 一切秉好共同構成利己主義（solipsismus）。這種利己主義或者是自愛的利己主義，這是一種對自己的過度鍾愛（philautia），或者是對自己愜意（arrogantia）的利己主義。前者特別稱為自私，後者特別稱為自大。**純粹實踐理性只是阻斷自私而已**，由於理性把這個出於自然而甚至先於我們內部道德法則活動的自愛，只拘囿於與這個法則一致的條件之內；這時，自私也因而被叫做合理的自愛。但是**純粹實踐理性完全打擊自大**，因為在與道德法則一致之前出現的自大之主張，都是微不足道和毫無根據的，因為唯有對於這個法則一致的意向的確信，才是一切人格價值的首要條件，一切先於這種確信的非份要求都是錯誤的和違背法則的。[40]（粗體字為筆者強調）

38 Ibid.
39 *AA*5, 72.
40 *AA*5, 73.

臺灣大學學術期刊資料庫

叔本華和康德的爭執點在於如何找出對抗自私的動機。對康德來說，純粹理性可以對抗兩種利己主義的動機，而它所提供的道德法則就是這個要尋找的動機，而叔本華則認為純粹實踐理性沒有其他動機，無法提供道德法則，真正道德的動機來自主體的外部，即源自物自身引發的同情心（Mitleid）。「可以為其他人做的善、愛及高貴的唯一行動是減輕他們的痛苦，因此唯一可以驅使人從事善行和慈悲的作為是**對於其他人的痛苦的認知**，後者可以從自身的痛苦直接地認知到，而且兩者被設想為相同的。由此可以推演出純粹愛（αγαπή；caritas）的本質便是同情心。它減輕屬於未被滿足的慾望所產生的痛苦，不論多大或者多小的痛苦」（粗體字為原文強調）。[41]

如前面所述，叔本華認為康德以抽象的反思的方式去對抗自利主義（Egoismus）不可能成功，唯一可以對抗它的只能是同情心。

（四）康德對叔本華的這個批判之可能反駁

筆者認為康德可以採取兩種不一樣的立場反駁「同情心」作為道德的基礎的主張。第一個立場是站在《基礎》一書的內容上：如果道德對於所有人都是普遍必然的，第一、天生冷酷缺乏對他人痛苦的感受能力的人，道德對他是無效的；反之，如果道德建立在理性之上，就算天生冷酷的人也可以因為理性反思而接受道德的普遍性。第二，就算人人都具備感受他人痛苦的能力，有人較強，有人較弱，道德還是沒有普遍性。

第二個立場必須把康德較晚的《道德形上學》一書中對於同情心的學說加入考量，這是蓋爾所主張的立場，即康德在道德基礎問題上並沒有把同情心排除在外。蓋爾首先主張叔本華對康德《基礎》第一章的詮釋命題「康德把道德行為的動機完全建立在純粹實踐理性之上」，是有問題的，蓋爾提出兩個理由：第一，康德所用的例子只扮演啟發式的角色，只有說明道德原則來自純粹理性，並不代表康德主張同情心不能作為實際道德行動的動機；第二，本章中康德純粹站在一般常識的立場，而不是放在較大脈絡的現象與本體的行動者之間的關係來看，在此關係中在實踐理性（本體）上的意志決定會在現象的行動者產生情感的展現，即同情心作為此意志決定在現象上的結果，因此蓋爾認為在康德的學說中，實踐理性和同情心不是相互排斥的東西。[42]其次，蓋爾認為康德所舉慈善家的例子只是一個思想實驗，它想說明的不是「一個沒有同情心的行動者要比一個有同情心的為好。他只是要說：當道德原則與同情心兩者互相排斥

41 Schopenhauer, *WW*1, 375-76; *WWR*1, 402; *SW*1, 484.

42 Guyer, “Schopenhauer, Kant and Compassion,” 417.

臺灣大學學術期刊資料庫

的情況下，當然由道德原則觸動的行動要比被同情心所觸動的在道德上較有價值」。[43]

蓋爾進一步論證，如果把康德《道德形上學》關於同情心的學說加入考慮，康德關於道德動機的理論要遠比叔本華的詮釋複雜。對叔本華來說，同情心是出自「一切為一」的本體之認知與其對現象行動者的影響；對於康德來說，同情心一方面是屬於行動者自然秉賦的一部分（感受能力的部分），另一方面它也可以在純粹理性指導下當成某種義務去培養（cultivate）或加強（strengthen）。因此，康德認為同情心不完全如叔本華認為的是由形上本體作用（effected）於現象中的行動者，而後者只是為它所影響（affected），同情心有一部分是現象裡天賦自然的成分。[44]

因此蓋爾主張：「康德的觀點是：同情心是人類自然稟賦的感受性，而且我們必須努力強化它，比起叔本華的觀點：同情心自動地從形上學的洞見流出，似乎更加符合現實；而且康德的觀點「同情心和道德會彼此分離，促進同情心或許更需要良心的修正」，對於叔本華浪漫主義的想法「同情心獨自就是人的德性的充分條件」，也是一個有益的修正」。[45]

此處筆者同意蓋爾為康德所做的辯護，康德在做道德決斷時並不排除同情心作為動機，但是這只是道德行動的必要條件，不是充分條件。叔本華沒有分辨康德的主觀的「動機」（Triebfeder）和客觀的「動因」（Bewegungsgrund）之間的差別：「欲求底主觀根據是動機（Triebfeder），意欲底客觀根據是動因（Bewegungsgrund）；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」。[46]對康德來說一個道德行動需要理性的反思去尋求一個客觀的「動因」，之前也需要一個觸動理性反思的主觀的「動機」，但仍然只有客觀的動因才能作為道德行動的「決定根據」（Bestimmungsgrund）。

三、牟宗三對「純粹實踐理性」的中國式詮釋

用西方哲學的概念來看，牟宗三的新儒學理論究竟屬於何種類型的理論？如果是強調孟子談的「不忍人之心」，它比較像「道德感覺主義」（moral

43 Ibid., 420.
44 Ibid., 418.
45 Ibid., 426.
46 *AA*4, 427.

臺灣大學學術期刊資料庫

sensualism）；如果我們用良知良能是「不慮而知，不學而能」來看這個問題，它比較像「道德直覺論」（moral intuitionism），一個無知無識的文盲，可能完全直覺地知道什麼是對的。[47]另外如果康德《基礎》一書第三節的論斷，人為何有自由或者純粹理性如何是實踐的等問題，是超出人類理性之外不可解釋的問題，則儒家所主張的心性皆不能以人類的有限理性解釋，因為「這是屬於康德所說的『物自身』式的睿智界，我們也可以說，對人類理性言，這是屬於『存有底神秘』（mystery of being）」，[48]那麼新儒家有「道德神秘主義」（moral mysticism）的傾向。德國哲學家亨利希（Dieter Henrich）在其《在康德與黑格爾之間》一書談到康德曾經受道德神秘主義的吸引[49]，亨利希說：康德在 1768 年的幾個月中曾為「智的直覺」（intellectuelle Anschauung；intellectual intuition）辯護，是短暫的道德神秘主義者。而牟宗三認為「智的直覺」之有無正是西方（這裡應該說是康德）和中國哲學之間最大的差異，所以在康德眼中，牟宗三可能是一個神祕主義者。但我們看看牟宗三如何看儒學的正宗傳統：

> 孔子是如此渾全地表現，孟子、象山、陽明、龍溪、近溪以及濂溪、橫渠、明道、五峰、蕺山等的分途解說亦不過是向此境界趨（伊川、朱子是另一系統，不屬此自律道德之系統。）這不是普通所說的**神秘主義**，乃是實踐理性之實踐的必然。就孟子、象山、陽明說，亦不是普通所說的**直覺主義**，這也是實踐理性之實踐的必然。若說是直覺，則凡體證皆是直覺。但若不知其來歷、問題與境界之何所是，冒然憑空說某某是直覺主義，某某是**理性主義**，皆是不知甘苦的妄說。若只講成是直覺主義，乃是極大的誤解（粗體字為筆者強調）。[50]

47 一個道德感覺論者（senualism）並不一定是道德直覺論者（intuitionism），感覺論者可以認為道德判斷完全建立在主觀的道德情感上，例如同情心，但道德的直覺論者可以把道德直覺類比於數學上自明的公理，這直覺面對的對象是完全客觀自存的真理。

48 《牟宗三先生全集》第 5 冊，頁 173。

49 Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), 67-69. 李明輝在其《當代儒學之自我轉化》第一章曾由康德1760-70年間的札記找出論述「智的直覺」的文字，可以佐證亨利希的說法。見李明輝，《當代儒學之自我轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994），頁41-42。

50 《牟宗三先生全集》第 5 冊，頁 177。

臺灣大學學術期刊資料庫

依照上面牟宗三自己的解釋，儒家傳統既不是道德直覺主義者，也不是神秘主義者，好像也不是理性主義，在此筆者姑且稱牟宗三是一個「道德的形上論者」（ethical metaphysicalist）。[51]牟宗三稱康德的道德哲學的理論形態是一種「道德底形上學」（metaphysics of moral），而儒家道德哲學是一種「道德的形上學」（moral metaphysics）。「前者是關於『道德』的形上學的研究，以形上地討論道德本身之基本原理為主，其所研究的題材是道德，而不是『形上學』本身，形上學是借用。後者則以形上學本身為主，（包含本體論與宇宙論），而從『道德的進路』入，以由『道德性當身』所見的本源（心性）滲透至宇宙之本源，此就是由道德而進至形上學了，但是由『道德的進路』入，故曰『道德形上學』」。[52]簡單的說，「道德底形上學」是對於道德現象的先驗本性做一形上的理論的解析，而「道德的形上學」則是論述如何從道德意識通往「形而上的實體」（metaphysical reality）。[53]牟宗三主張這個「形而上實體」也是道德實體。[54]這個形上實體在中國哲學裡有很多不同的名：本心、仁體、良知、心體、性體、道體或道德理性……。[55]

在《心體與性體》一書綜論第三章在〈論道德理性三義〉一節裡，牟宗三以「道德理性」為主軸展開他對於道德的形上學的主要命題。

> 「道德的形上學」所涵蓋的三種層面：「康德所說的『一個絕對善的意志在關於一切對象上將是不決定的』」一語之意，必須把一切外在對象的牽連斬斷，使能顯出意志底自律，照儒家說，使能顯出

51 一位審查人認為使用「道德的形上論者」來界定牟宗三的道德哲學不很恰當，建議以「道德心性論」取代，但筆者還是維持原來的用詞，理由有三個：第一、心性論的心性是指「心體」（見《牟宗三先生全集》第 5 冊，頁 45）與「性體」（見《牟宗三先生全集》第 5 冊，頁 43），兩者在牟宗三的系統裡都是形上學概念，因此牟宗三應該會認為「心性論」其實是一種形上學。第二、牟宗三自己也認為以現在學術用語而言，用「道德形上學」比「心性論」較能清楚界定儒學：「宋、明儒之『心性之學』若用今語言之，其為『道德哲學』正函一『道德形上學』之充分完成，使宋、明儒六百年所講者有一今語學術上更為清楚而確定之定位」（《牟宗三先生全集》第 5 冊，頁 13）。第三，本段談論一開始是想要使用西方的哲學詞彙來界定牟宗三的道德哲學，用「道德形上學」比用「心性論」容易被西方理解。

52 《牟宗三先生全集》第 5 冊，頁 145。

53 同上註，頁 43。

54 《牟宗三先生全集》第 21 冊，頁 39。

55 《牟宗三先生全集》第 5 冊，頁 143；第 20 冊，頁 245；第 21 冊，頁 47。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 性體心體底主宰性。這是「截斷眾流」句，就是本節開頭所說關於道德理性底第一義。其次，這為定然地真實的性體心體不只是人的性，不只是成就嚴整而純正的道德行為，而且直透至其形而上的宇宙論的意義，而為天地之性，而為宇宙萬物底實體本體，為寂感真幾、生化之理，這是「涵蓋乾坤」句，是道德理性底第二義。最後，這道德性的性體心體不只是在截斷眾流上只顯為定然命令之純形式義，只顯為道德法則之普遍性與必然性，而且還要在具體生活上通過實踐的體現功夫，所謂「盡性」，做具體而真實的表現，這就是「隨波逐浪」句，是道德理性底第三義。[56]

牟宗三的「道德理性」的第一義可以稱為道德的主觀義，它指出道德理性底自律性與主宰性；第二義可稱為道德的客觀義，它指出道德理性超越個體成為宇宙萬物的最終根據；第三義可稱為道德的絕對義，它無條件的指出具體生活中所表現的道德行動。這三種意義我們也可以從牟宗三在《康德的道德哲學》一書附錄的註釋中說明王陽明的「良知」與康德「良心」間的差異看出來：

> （康德說的）良心亦是心靈之感受性底主觀條件，它本身不是一義務，亦不是一法則，它不是道德底客觀條件……但是王陽明所說的良知卻是心理是一者：良知之獨知（知是知非）即是良知之感受性（心靈之感受之主觀條件），但同時良知亦即是天理（法則）—良知即是法則之源，法則即出於良知；良知即理性，並非良知外別有一個虛懸的理性。在此顯出了良心與良知底差別。依康德，良心只是主觀的。依陽明，良知之獨知是主觀的，此可說是良知的**主觀性**，但良知亦是天理，此可說是良知之**客觀性**（粗體字為原文）。[57]

> 良知不但是道德底主客觀原則（只有既是主觀原則又是客觀原則，道德法則之體現始有力），而且是形而上學的創生原則，是乾坤萬有之基，不但是道德性的心體性體，而且是**形而上的道體**，而此兩者是合一的，是頓時圓融的（粗體字為筆者強調）。[58]

56 《牟宗三先生全集》第 5 冊，頁 143。
57 《牟宗三先生全集》第 15 冊，頁 513。
58 同上註，頁 520。

臺灣大學學術期刊資料庫

這「道德理性的三義」牟宗三在《智的直覺與中國哲學》又以「智的直覺」為核心再說明一次。[59]

綜合以上牟宗三的文字敘述看起來，不管是道德理性，或是良知，或是智的直覺，所談的對象都是同一個「形而上的實體」。它在《圓善論》一書裡又稱為「無限的智心」，或者「無限的理性」。[60]在此筆者總括用「無限的實踐理性」來指涉這個形上的實體，以與康德所談的「有限的實踐理性」作對比。

牟宗三反對康德把倫理基礎侷限於道德理性的第一義，也就是「有限的實踐理性」，而從一種「無限的實踐理性」為基礎對康德倫理學進行批判，其批判內容分散在《心體與性體》第一冊、《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》和《康德的道德哲學》等書。以下分成兩個層面整理牟宗三的批判並提出康德可能的反駁。

（一）意志自由不是假定（presupposition）或設準（postulate），而是呈現

牟宗三在許多著作裡都提到意志自由不能像康德那樣只是設準，而非呈現。[61]理由有兩個：第一，康德的這個主張是用理論理性的推理（theoretical reasoning）標準去劃定實踐理性使用的界線；第二，道德哲學因而變成一套空理論。

牟宗三認為康德在自由的問題上犯了一個錯誤，他弄混了理論理性和實踐理性。在《心體與性體》第1冊分析康德《基礎》一書第三節最後一段文字〈一切實踐哲學之極限〉裡，牟宗三不斷強調康德因為把理論理性的標準套用在實踐理性的推理上，導致「意志自由只是一個理論上的假定」的結果。

> 而康德則以經驗知識為唯一的標準，由此而表明「實踐哲學之極限」，以為吾人雖可假設「自由」，然吾人之知識卻不因此假設而放大。經驗知識不因此而放大是可以，然因此而說自由只是一設準，「其本身如何可能」完全不可理解、不可說明；「純粹理性如何能是實

59 《牟宗三先生全集》第 20 冊，頁 252-258。

60 《牟宗三先生全集》第 22 冊，頁 300。

61 參考：《心體與性體》，《牟宗三先生全集》第 5 冊，頁 137-140、146-148、158-161；《智的直覺與中國哲學》，《牟宗三先生全集》第 20 冊，頁 245-260；《現象與物自身》，《牟宗三先生全集》第 21 冊，頁 76-81；《康德的道德哲學》，《牟宗三先生全集》第 15 冊，頁 329、355、393-395。

臺灣大學學術期刊資訊庫

> 踐的」，亦完全不可理解、不可說明；「道德法則何以能使吾人感興趣」（理義何以能悅吾心），亦完全不可理解、不可說明，這一切「理性想要去說明，必越過它的一切界限」……理性之思辨使用在經驗內有效，超出經驗，則只能提出一些空的理念，以此說明思辨理性底界限，這是恰當的。而當實踐理性有權開闢睿智界時，還要順經驗知識去說明它的界限，那便成為無意義。因為實踐理性在道德上所接觸到的意志自由定然命令等本已說其是超經驗的，今若再依經驗知識底標準判定其不可以經驗知識底方式說明，那豈不是贅辭（套套邏輯）？[62]

牟宗三對於《基礎》第三節的批判在當代美國倫理學的討論裡也有一些類似的看法，[63]但這樣的批判是否合理，我們必須先弄清楚以下幾個問題：第一，理論理性的推理與實踐理性的推論之間差別何在？第二，究竟康德的道德推理有沒有摻雜理論理性的推理？

牟宗三提供的區分方式似乎是概念思考與非概念思考：「它不是可以用『通過一條件』底方式去理解去辨識，不是可以用『概念思考』底理性去理解去辨識，但不能說不能用其他任何方式去理解，不能用任何理性去辨識」。[64]此處必須考慮一種非概念思考的理性的可能性，也就是，說關於自由如何可能的知識不屬於概念知識，而是另一種非概念思維的理性知識。

康德在《基礎》一書第三節整體是要推演一個核心命題，即是阿利森（Henry Edward Allison）說的「相互包含命題」（reciprocity thesis），[65]也就是說「道德法則與自由互相蘊含」這個命題。但是這個命題又可分成兩個相反方向的推論：

62 《牟宗三先生全集》第 5 冊，頁 158，亦參考頁 153、157、165-166。

63 道爾（Stephen Darwall）在《第二人稱的觀點：道德性、尊敬和可歸責性》一書第九章中我們看到這樣的主張：「康德在《基礎》第三節的基本問題來自以下的事實，就像康德自己對於自律的定義，它與理論理性沒有結構上可以類比之處。這意思是說，如果康德想要論證自律是實踐觀點無可避免的假定，他必須指明對於無可避免的這類自由的假定之考量，如何不用假定其他類型推理。但是他在《基礎》的第三節的**實踐推理中確認有說服力的自由類型也是和理論推理是共通的**」（粗體字為筆者強調）。參考：Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), 215.

64 《牟宗三先生全集》第 5 冊，頁 165。

65 Henry Edward Allison, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 201.

臺灣大學學術期刊資料庫

如果假設人是服從道德法則（自律），那麼他的意志是自由的；反之，如果他的意志是自由的，則他必定服從道德法則。牟宗三說「康德混淆理論知識和實踐知識」的批判主要著眼於前一個推論：「他（康德）的辯解路數可以簡單地這樣列出，即：他由道德法則底普遍性與必然性逼至意志底自律，由意志底自律逼至意志自由底假設」。[66]而牟宗三主張這樣的條件推理過程仍然只是理論理性的推理，不能用它來取代實踐理性的推理。

（二）康德對牟宗三的這個批判之可能反駁

在《實踐理性批判》中「關於純粹實踐理性的法則之推證」一章裡，康德曾經提到道德法則推證的進行不能使用與「純粹理論理性」相同的方式，[67]或許康德也察覺到《基礎》第三章的推證有可能產生理論推理與實踐推理混淆的問題，因此在《實踐理性批判》提出另一套論證策略。在《基礎》一書康德建立的「相互包含命題」的確是屬於概念推理的理論知識，它蘊含「如果假設人是服從道德法則（自律），那麼他的意志是自由的」。康德可以採取的論證策略應該是：如果我們能夠在實踐觀點上滿足這個條件句的前件，那麼就可以使後件得到事實上的支撐。康德在《實踐理性批判》一書的確採取這樣的進路。康德認為人能夠自律是一種「理性事實」（Factum der Vernunft），更精確地說，是純粹實踐理性的事實，不是一種經驗事實。「理性事實」對康德來說，不是一種牟宗三所謂的「非概念知識」，但也不因此只是理論的知識。康德用兩個有名的例子支持「意志底自律」。第一個例子：假設一個好色的男子堅稱自己無法抗拒天生的欲望，康德假設一種狀況，即在這個男子家們前放置一個斷頭台，當讓他滿足自己好色的慾望後立刻處死，再問他這個欲望是不是完全沒有辦法抗拒，答案應該是否定的。第二個例子：假設一個大臣被君主要求做偽證而讓一個無辜的人被判死刑，而君主威脅他如果不做偽證就要處死他。康德認為在這樣的情況下，即使我們事實上不知道這個大臣會如何做，至少可以確定他「能夠」完全排除經驗的因素，完全因為「純粹實踐理性」的意志自律之故，決定不做偽證。[68]康德可以說，「實踐理性事實」的學說展示上述關於意志自律的命題不僅僅是理論知識，而有事實作為其基礎，這樣便沒有混淆理論推理與實踐推理

66 《牟宗三先生全集》第 5 冊，頁 137。相反地，道爾指責「康德混淆理論推理和實踐推理」卻是針對後一個推論，即如果他的意志是自由的，則他必定服從道德法則（參考 Darwall, *The Second-Person Standpoint,* 224-29）。道爾認為從康德對於自由的消極和積極的定義推演不出自律作為其必然結果，因為康德的推論混淆理論推理和實踐推理。

67 *AA*5, 46.

68 *AA*5, 30.

臺灣大學學術期刊資料庫

的問題。

我們可以進一步問，康德這兩個例子是否支持「自律為理性事實」的主張。道爾認為兩者都不一定支持這個主張。在第一個例子不一定支持的理由是：有可能這個人的「生命保存」的這個欲望強過「好色」的欲望，並非是基於自律。[69]在第二個例子裡道爾認為，即使大臣能夠放棄保存生命的欲望而接受道德義務的要求，也不一定是基於意志自律的理由，因為一個義務論的直覺主義者也會贊成康德的例子，但他們卻會拒絕自律的原則：

> 如果他同意康德的例子，也同意「應該」包含「能夠」，為什麼他應該由此被引導到意志自律呢？如同我們前面提到的，義務論的直覺主義者否定自律，因為他們認為行動（意欲的對象）可以是內在地正確或錯誤，而法則由這裡導出來。康德所提的例子沒有任何內容可以使他們放棄這個立場。[70]

既然康德的例子無法支持「純粹實踐理性」能夠自律的事實，在條件句的前件不能滿足的情況下，意志自由作為設準的學說同樣不能成立。我們只好轉向其他的理論資源論證意志自由的實在性，牟宗三的自由作為一種「呈現」似乎有其理論潛力。

從康德的理論命題「如果假設人是服從道德法則（自律），那麼他的意志是自由的」與「實踐理性事實」學說之間的邏輯關係為出發點，而牟宗三在《智的直覺與中國哲學》一書中提出類似的邏輯關係。牟宗三在《智的直覺與中國哲學》的第18章〈智的直覺如何可能？儒家「道德形上學」之完成〉首先提出一個理論命題：「如果道德法則是無條件的，那麼道德命令的發布者是一個無限的理性存在者」。這相當於康德的理論命題「如果假設人是服從道德法則（自律），那麼他的意志是自由的」。其次，他又用「智的直覺」作為這個命題後件的事實「呈現」之依據，這相當於理性事實的學說。

關於上面的理論命題，牟宗三提出以下論證：如果你承認道德命令是無條件（unbedingt；unconditioned）且普遍的，那麼你就必須連帶肯認它的發布者同樣也是無條件且普遍的，因為依照果不能大於因的原則，如果命令發布者是一個有限存有者，「其本身既是受限制而為有限的，則其發布命令不能不受制約，

69 Darwall, *The Second-Person Standpoint*, 236.
70 Ibid., 239.

臺灣大學學術期刊資料庫

因而無條件的定然命令便不可能」。[71]依照牟先生的意思：「發此無條件的定然命令者，康德名曰自由意志，即自發自律的意志，而在中國的儒者則名曰本心，仁體，或良知，而此即吾人之性體」。[72]而如果你把命令發布者歸給一個超越的無限者如上帝，自由意志不是自己命令的發布者，那麼道德自律便不可能。因此如果我們認為道德自律是可能的，那麼自我無限的可能性理論上必須被承認。一言一蔽之，「當吾人由無條件的定然命令說本心，仁體，性體，或自由意志時，這無條件的定然命令便證成發此命令者之為絕對而無限」。[73]到這個步驟為止，仍然是屬於理論的推論，而要成為實踐的推理，需要上述條件句的後件無限者之「呈現」，而智的直覺便是此無限者呈現的關鍵，在此牟宗三以「智的直覺」為核心展開相當長的論述：[74]

> 假設的絕對而無限的物擺在那裡，因而設問我們如何能智地直覺之。當吾人說「本心」時即是就其具體的呈現而說之，如惻隱之心，羞惡之心，是隨時呈現的，此如孟子之所說，見父自然知孝，見兄自然知弟（這不是從生物本能說，乃是從本心說），當惻隱則惻隱，當羞惡則羞惡，等等，此如象山之所說，這都表示本心是隨時在躍動在呈現的。[75]

上述發定然命令（定言令式）的本心可能在不同的情況「呈現」，孟子的「四端之心」或許就是經典的本心呈現的情況。依照上面的敘述，無限的本心仁體在這些不同的狀況「呈現」其自身，例如當惻隱之心出現的狀況下，無限的本心呈現其自身。根據上面所述，道爾認為康德舉的例子並不足以支持「理性事實」的學說，同樣的，我們可以檢查牟宗三或孟子所舉的例子是否足支持「無限本心呈現」的說法。我們很直接的反應是：惻隱之心總是指涉到經驗中的某個特殊對象，例如「乍見孺子將入於井」，此時惻隱之心應該只關涉到眼前的「孺子」，而不關涉到其他的人或對象，但是牟宗三卻說：「它（性體）雖特彰顯于吾人之道德行為，而卻不為道德界所限，只封於道德界而無涉於存在界……仁心底感

71 《牟宗三先生全集》第 20 冊，頁 247。
72 同上註，頁 245。
73 同上註，頁 248。
74 同上註，頁 193-202。
75 同上註，頁 249。

臺灣大學學術期刊資料庫

通原則是不能有封限的，因此，其極必與天地萬物為一體」。[76]筆者贊成仁心呈現為無條件地，但是它「不能封限」卻值得商榷，在非洲的大草原上，我是一個觀察野生動物的行為的科學家，當我看見一隻獵豹獵殺一隻的羚羊時，我的惻隱之心自然地「呈現」，它很直接要求我「去救羚羊」當作道德上不能抗拒的命令，那麼我道德上應該救這隻羚羊。不過理性上這裡有其他兩種行為的選項必須考慮：第一，作為科學家，我有一個應該遵守的規範是不應該介入我所要研究觀察的自然現象，這時候我就不應該干涉自然界發生的事件而去救羚羊。第二，如果我只是一個觀光客，我發現如果獵豹無法獵殺這隻正在逃跑的羚羊，它的三隻小獵豹可能會餓死，而這個考量只出現在我作為觀察者理性思考層面而不是呈現在當前的惻隱之心之中（我現在並未見到三隻嗷嗷待哺的幼豹），而根據理性的思考，我應該任由獵豹獵殺這隻眼前可憐的羚羊，或者甚至在羚羊可能逃脫獵豹虎口的情況下應該採取行動幫助獵豹獵殺羚羊，以使三隻小獵豹不至於餓死。第一個選項，牟宗三可能會認為惻隱之心應該是人做為道德存在者而非科學家的立場，科學家面對自己惻隱之心的「呈現」，則他應該放棄做為科學家身分的規範，而考慮以人的身分的規範，**因此我的惻隱之心不應該被封限**。第二個選項，**我當前的惻隱之心可能會因為另外一個理性的考量被封限**，或者我不應該因為同情羚羊而阻止獵豹的獵殺行動，因為這樣反而會使三隻小獵豹餓死（應該殺死一隻羚羊來換三隻小豹活下來），或者甚至不應該因為每次惻隱之心「呈現」就普遍地去阻止肉食動物獵殺行動，這可能會導致整個生態失去平衡，反而因此危及更多應該可以存活下來的生命（就像我們時常指責因慈悲而任意放生生物一樣）。牟宗三或許會這樣說，以上的理性考量都是以結果論或者效益主義的立場所做的考量，惻隱之心所發的定言命令是無條件的，如果以結果來考量，便非無條件的。但是以義務論的立場考量，惻隱之心作為無條件者還是有所封限，它只及於當前這個本心所涉及的對象（羚羊），而不及於其它他的對象（三隻小獵豹）或整個生態系統。

我們可以把上面的「羚羊」改成一個「小孩」。「乍見孺子將被一隻獵豹獵食」，情況或許可能不同，這時候惻隱之心對於「小孩」的命令要求比上面的情況更強，本來可能任其自然的科學家會被要求干涉獵豹獵殺行動（理由是小孩已經不是在自然的範圍內），犧牲三隻小獵豹的生命來換小孩也是應該的，就算不得已殺死獵豹來救小孩還是應該的，而且僅救小孩也不會危及生態系統。因此，救小孩在這個狀況下似乎是完全不能被違反的命令。現在要問：發出道德命令的惻隱之心因此就是無限的嗎？ 筆者認為這裡面對一個兩難，如果面對

76 同上註，頁 246。

臺灣大學學術期刊資料庫

「將被吃的羚羊」和「將被吃的小孩」所「呈現」的是同一個「無限的」、「心理合一」的本心，則依照上面的分析，同一個本心對於救羚羊是有所封限的（此時可能會因為理性的考量而違反命令，此時心理為二），而對於救小孩是無條件的（理性的考量也不能違反命令，此時心理為一）；如果只保留後者的無條件性，則本心只能及於人類而無法擴及其他生物與大自然。再者，不論我見到「孺子」或是「羚羊」即將被吃的確都會產生惻隱之心，但是我見到「羚羊」吃草原上的草，我們不會對「草」產生惻隱之心，可見惻隱之心還是「有所封限」的。

總結上述，康德可能會認為牟宗三的這組「意志自由是呈現」的命題，**可以支持其呈現為無條件的，卻不支持它「不能有所封限」**。

（三）牟宗三對康德「自由」概念的批判

除了上述在《智的直覺與中國哲學》中對於自由作為實踐理性的設準之批判外，牟宗三在《現象與物自身》一書也曾對於康德「自由」的概念進行批判檢查。他認為康德因為沒有將「純粹意志」等同於「無限的神聖意志」，造成他的「意志自律」學說處於一個不穩定的情況，理由是：對康德來說，純粹意志可以採取與道德法則相衝突的格律，這對牟宗三而言，就使得純粹理性能否成為實踐的產生質疑，因為格律與道德法則如果是衝突的，意志就不能是完全主動的，而在經驗上有所依賴，因而得不到自律。

如前所述，康德倫理學最重要的核心命題是阿利森說的「相互包含命題」，也就是說「道德法則與自由互相蘊含」這個命題，康德用「理性事實學說」支持這個命題所蘊含的命題「假設人是服從道德法則（自律），那麼他的意志是自由的」，而如前所述，這個命題被道爾和牟宗三認為不成立。以下這牽涉到「相互包含命題」所蘊含的另一個命題「假設人的意志是自由的，那麼他必然服從道德法則」。首先康德認為自由可分為消極與積極兩種意義：「就意志之法則獨立不依於一切材料（可欲的對象）而言，意志是消極意義地自由的；自其『自我立法』而言，則它是積極意義地自由的」。[77]牟宗三先檢討《第二批判》第七節對積極的自由的分析：康德一方面把意志所立的道德法則當作對一切理性存有者（包括上帝）有效的法則，另一方面卻把人類的意志侷限在不能脫離感性影響之「純粹的意志」，而不是在「神聖的意志」之中。在前一個意志裡，格律可能與道德法則相衝突，在後一個意志裡，格律與法則永遠是一致的。[78]牟宗三認為，如果康德一直堅持人類把純粹意志侷限於受感性限制的有限理性存在者，我們不可能有真正的自由自律：

77 《牟宗三先生全集》第 21 冊，頁 77。

78 同上註，頁 78。 參考：*AA*5, 32。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 康德在此似乎將理想的意志與現實的意志混而為一，理想的意志只是這同一意志底一個可能的狀態，因此，雖設想其為純粹的，但它常不純粹，故雖自由自律，而仍非神聖。我們認為這說法與自由自律一概念相衝突。如果真是自由自律，它的格言不可能與道德法則相衝突。如果有衝突之可能，它必不是真正自由自律的。縱使這自由自律是一設定，依這所設定的概念而言，其義亦當是如此，即「其格言不能與法則有相衝突」是可分析而知的。否則上（2）所說的自由與法則相函蘊乃不可能。因此，這所設定的理想的純粹意志，自由自律的意志，理當就是神聖的意志。[79]

此處的論證有兩個重點：第一，即使是在「自由作為設定」這樣的概念分析裡，也可得到「其格言不能與法則有相衝突」的結果，原因是：如果不如此，自由與法則不可能互相蘊含。第二，如果將「格言可能與法則相衝突」的內容加在「理想的純粹意志」裡，理想意志這時與現實意志相混，那麼就不可能出現真正的自由自律，因為這時「法則底命令是命令我們之為一有感性的有限存有的人，具體的說，是命令我們的意念，而不是命令那自由自律的意志之本身」。[80]此處我們很明顯可以見到康德與牟宗三的不同：對康德來說，自由自律的意志所發布的命令是智性存有者對於感性存有者的命令，這樣的話，格言有可能與法則相衝突。對牟宗三來說，這樣的意志仍不能夠稱為真正自由自律的意志，原因是在於：（1）如果我們容許格言與法則相衝突，那麼我們永遠有藉口不理會智性世界對感性世界發布的道德命令。我知道孝順父母是智性世界對我的道德命令，我依舊可以違背它不去做，因為我們容許格言與法則可衝突。（2）這樣的話，「它（純粹意志）本身是在義務之上而決定這義務者。如果他本身亦在義務之下而須被強制，被責成，則它自己便成意念，這既自我矛盾，而又須更進一步再設想一自由自律的意志，此則便成無窮後退過」。[81]最重要的一點，如果容許格言與法則衝突，亦即理性採取的格言受感性條件的影響，在這種情況下純粹理性便不可能是實踐的。因此不能把自由自律的意志放在理想意志和現實意志之間，而只能擺在純粹理想意志那裡，那樣的話，道德法則對純粹意志不是強制的關係，因為純粹意志自己就是道德法則的發布者。「自由自律的意志

79 同上註，頁 79。

80 同上註。

81 同上註，頁 85。原文最後一字「過」，筆者認為應該是錯字。

臺灣大學學術期刊資料庫

是自我立法者，是定義務者；義務底強制性是對我們有感性的人與現實的意志（意念）而說，不是對那自由自律的意志本身而說」。[82]因此牟宗三認為康德把純粹意志侷限在有限的實踐理性，無法證成「純粹理性是實踐」的主張，應該把此意志等同於神聖的意志，意志自由才可能。

（四）康德對牟宗三的這個批判之可能反駁

康德最簡單的回答是：這問題在於自由有兩種意義，按照自由的積極意義，意志只能採取與道德法則相同的格言，這時候意志是純粹的。但是按照自由的消極意義，則意志可以採取與道德法則相衝突的格言，這時候純粹理性不是實踐的。但是何謂「消極意義的自由」？為什麼在消極意義下的自由意志，可以採取與道德法則衝突的格言，即在行動並非完全地自動性的情況下可以稱作是自由的？ 根據《基礎》一書第三節自由的消極意義的定義：「意志是有生命者底一種因果性（就這些有生命者是理性的而言），而自由便是這種因果性能夠獨立於外在的原因而能產生結果的這個特性」。[83]

此處最重要的關鍵文字是「能夠獨立於外在的原因」怎麼解釋？按照蓋爾的解釋，這個定義中有三個重點：（1）這時只要意志「能夠」（can）獨立於外在原因，而不是「事實上是」（is）或者「必定」（must）獨立於外在原因；（2）這時自由僅限於一種可能性，它沒有被外在原因「決定」（determined），而不是說完全排除外在原因的「影響」（influence）；（3）外在原因完全不設限，只要不是意志自己或其形式的「決定」（determination）都不算意志自由的實現。[84]第一個重點，假設一個人即使活到目前為止的人生中的每一件事事實上都被他的慾望（慾望算是外在原因）或是慾望的對象所決定，只要他有能力在下一刻（但不一定已經是真實的自我決定）拒絕自己的慾望，那麼他算是有消極的自由。第二點說明共容論的自由算是消極的自由，一個人可以在不同的慾望中決定當下要滿足那一種欲望而放棄其他慾望，而不是任由影響力較大的慾望所決定。第三個重點，只要決定的原因不在意志之內，就算沒有消極的自由，此處就有很大的爭議點，道德情感是屬於意志之內或之外？按照康德的理性意志的概念，道德情感可以對道德行為產生影響，但是如果作為決定的原因，就算是一個外在原因，因此決定原因仍在必須在理性意志之內；但按照本文之前的論述，牟宗三認為本心或良知是心理合一，因此道德情感不能算是外在原因。

82 同上註，頁 79。

83 *AA*4, 446.

84 Paul Guyer, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Reader's Guide* (London: Continuum, 2007), 150.

臺灣大學學術期刊資料庫

按照自由的消極意義定義，人可能在受外在原因的影響下，只要有能力以意志的內在原因來「決定」他自己的行動，這時候他是自由的，雖然他的意志不是「純粹意志」，也就是說，他的格律有可能和道德法則相衝突，意志可以是善的或惡的。但是如果從自由的積極意義來分析，道德法則是唯一的選項，這時採取的格律與道德法則不可能衝突，同一個意志可能成為純粹意志，也就是純粹理性有能力成為實踐的。

這裡看出康德與牟宗三論證自由所要涉及的範圍各自不同：康德認為只要論證到自由的實踐上的可能性，哲學任務便達成，康德是由自律當作理性的事實作為理論的支撐點，而自由成為實踐理性的設準。牟宗三所說的自由不只是一種實踐上的可能性，而是自由真實的「呈現」，並以此支持道德自律。因此康德可以回應牟宗三，就消極意義的自由而言，意志可以採取與道德法則衝突的格律，這時意志是受經驗影響的意志；而就積極意義的自由而言，意志不能採取與道德法則衝突的格律，這時意志是純粹意志。兩種情況都不必假設意志是神聖意志。

四、叔本華與牟宗三倫理學的初步比較

（一）倫理學的基礎在形上學

首先，叔本華與牟宗三都認為倫理學的基礎歸根究柢必須建立在形上學上。叔本華認為倫理學雖然可以以道德現象中的「同情心」為基礎，但是後者仍然必須建立在「形上學」上：「在哲學裡倫理學的基礎本身，不論是以任何的形式，必須轉而在某種形上學裡獲得其基礎和支持，亦即在被給予的世界和一般的存在裡的一種解釋—以認識到關於整體事物內在本質終極而真實的展露，必然要緊密地與人類行動的倫理意義相一致，而且不管是任何被設定為倫理基礎的東西，如果不是飄於自由的空中無實在性基礎的純粹抽象原則，不論如何必須有某種事實存於客觀世界或是人的意識之中，這樣一個事實只能是一個現象自身，因而它像其他的世界現象一樣，都需一個進一步的解釋，那就需要形上學」。[85] 同樣的，牟宗三也認為一切道德現象都建立在形上學之上：「直承道德意識而來的『存在的應當』之決定，若剝落一切，打開混沌，它便直接來自『良知』底決定，並不是來自任何別的處。由此吾人直接說『慎獨』。『無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基』。因此，我們由『存在的應當』之決定直接展露一超越的、道

85 Schopenhauer, *Two Fundamental Problems*, 116; *SW*3, 464-65.

臺灣大學學術期刊資料庫

德的實體。此實體，我們直接名之曰知體、心體或性體」，[86]換言之，儒家的倫理學就等於形上學，因此稱之為「道德的形上學」。[87]

兩人也都認為康德以「純粹實踐理性」所提供的只是形式的、[88]抽象的、[89]空的理性原則，[90]它最終需要一個形上學做為基礎或解釋。這裡首先出現兩組問題：甚麼是叔本華所說的道德事實和它所根據的形上實體？甚麼是牟宗三說的道德意識和它所根據的形上實體？

叔本華說的道德事實是一些主要的德行內容，例如：正義、慈愛，但是他認為最重要的道德事實是「同情心」:「這個同情心本身是一個人類意識上不可否認的事實，而且是它本質性的東西，它並不建立在任何假設、概念、宗教、教條、神話、教養及教育之上，反而是原初且直接地存於人類的本性中，而且因為這個理由，它位於一切關係之下，呈現於所有的國度與時間中」；[91]而叔本華說的形上實體，即盲目意志。[92]而牟宗三的形上實體筆者以「無限本心」來統稱，而他說的道德意識是也是由德行開始，[93]在所有儒家德行中最常被提到的是四端之心中的「惻隱之心」[94]。因此，在下文中就倫理現象以「惻隱之心」與「同情心」、在形上學方面則以「生存意志」與「無限本心」等兩組概念作為比較的核心主題。

（二）現象中的惻隱之心與同情心

叔本華的「同情心」德文是 Mitleid，英文通常翻成 compassion。compassion和sympathy指涉的不完全一樣，前者是關涉到他者的痛苦（Leid；pain），後者除了痛苦外，也可以包含快樂（pleasure）。中文的「惻隱之心」比較接近Mitleid，

86 《牟宗三先生全集》第 21 冊，頁 66。

87 《牟宗三先生全集》第 5 冊，頁 41。

88 同上註，頁 145；Schopenhauer, *Two Fundamental Problem*s, 154.

89 同上註，頁 184；Ibid., 116.

90 同上註，頁 138、140、153、159、173；Ibid., 134.

91 Ibid., 204; *SW*3, 569-70.

92 Schopenhauer, *WW*1, 180; *WWR*1, 203; *SW*1, 246.

93 《牟宗三先生全集》第 21 冊，頁 21。

94 牟宗三幾乎沒有提到「同情心」一詞，而很巧合的是叔本華把孟子的「仁」翻譯成Mitleid：「剝去學派部分的權威，我仍增加以下內容：中國人假定有五種主要德行（常 Tschang），在其中同情心（Mitleid；仁 Sin）為五德之首。剩下其他的是：義（Gerechtigkeit；justice）、禮（Höfflichkeit；politeness）、智（Weisheit；wisdom）、信（Aufrichtigkeit；uprightness）」。（Schopenhauer, *Two Fundamental Problems*, 234）。此處顯然叔本華的譯文把董仲舒和孟子的思想混為一談。

臺灣大學學術期刊資料庫

因為只有對於他者的痛苦才會產生惻隱之心。按照朱熹《四書章句集注》的解釋：「惻者，傷之切也，隱者，痛之深也」，[95]Mitleid和惻隱之心都是對於他者的痛苦感同身受的意思。叔本華的同情心和儒家的惻隱之心都是由他者的痛苦在道德主體之上所引發的一種道德情感。儒家和叔本華顯然都認為這種道德情感普遍出現於所有的人類的，不限時代，不限文化，不限地域；更進一步，不只是人對他人的痛苦、人對於動物的痛苦、甚至同類動物之間都會出現類似的同情心。

但是，是不是他人的痛苦都能引發同情心？不一定。叔本華提到一個人面對一個比自己幸福的人，當後者遭受痛苦時反而會產生一種「傷害的喜悅」（Schadenfreud）；[96]從一個富翁和一個窮人身上詐騙100元同樣是不正義的行為，人們對於詐騙後者的指責更加強烈，[97]表示我們對於窮人的同情心比較強，對於富翁的痛苦有可能產生「傷害的喜悅」。另外，當我們看到惡人遭受痛苦時，不僅不會產生同情心，反而是一種「罪有應得」的感受。即使沒有這些考量，單純不認識的陌生人的痛苦也不一定產生同情心。在「賣火柴的小女孩」的故事裡，在耶誕節傍晚經過她的人都應該可以感覺到她的痛苦，但是並沒有一個人停下來去幫她或者買她的火柴，因為他們有其他私人的理由，例如回家與家人團聚吃大餐。與此相比，孟子的「乍見孺子將入於井」的例子所激發的惻隱之心似乎更為普遍而明確，一個很強的理由似乎是孟子故事中的孺子有立即的生命危險，賣火柴的小女孩沒有（但卻有可能不久之後被凍死的危險）。但是同樣是見到無辜遭受到痛苦的小孩，為什麼一個引起同情心，另一個卻沒有？ 叔本華有一段很精細的分析可以解釋這件事：

> 現在如果我的行動純然是**為了他者的緣故而發生**，那麼**他的幸福和悲痛必須直接是我行動的動機**（Motiv），就好像我自己的其他所有行動一樣。這使我們來到一個更加嚴密的表達方式，即：怎麼可能**他人的**幸福和悲痛直接地驅動我的意志，就好像另一方面我的幸福和悲痛驅動我的意志一樣，亦即為了使它直接變成我的動機，或更進一步成為這樣強度的動機，它或多或少優先於我自己的幸福和悲痛，後者另一方面（有可能）是我唯一的動機？很明顯的，這唯有藉著這樣的方式才可能達成，即他者變成我的意志的**最終目的**，就

95 宋．朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁237。
96 Schopenhauer, *Two Fundamental Problem*s, 225; *SW*3, 594.
97 Ibid., 224; *SW*3, 593.

臺灣大學學術期刊資料庫

> 好像我另一方面成為自己的目的一樣，藉由此一事實：我想要他的幸福，不要他的痛苦，而我非常直接地會這樣做，好比**我自己**（幸福和悲痛）在另一方面也很直接地這樣做一樣。但是這又必然預設在他者如此悲痛的情況下我也跟他一樣地受苦，我感到他的悲痛就如同另一方面感到自己的悲痛一樣，而且我想要他的幸福如同另一方面也想要我的自己的幸福一樣。但是這要求我在某個程度裡**把自己等同於他者**，那建立在自利主義之上的整體區分，即我和他者之間的區分至少某種程度上被移除。但是我並沒有寄居在他者的**皮膚**上，因此唯有藉由我腦袋裡對於他的表象所擁有的**認知**，以及在我的行動宣示此種「人我區分」被移除的範圍裡，我能夠有把自己等同於他者的**認知**。[98]（粗體字為原文強調）

他者的痛苦如何引發我的同情心？根據叔本華的分析，第一步他者的痛苦動機的強度上必須超越（overriding）我對自己痛苦或快樂的動機，例如去幫助小女孩的動機必須超越回家與家人團聚的動機；第二步，為了有第一步，我必須把他者的痛苦當成自己的痛苦，這時候變成兩種動機在行為者自身內部的競爭：去除我自己的痛苦（我把小女孩的痛苦當成自己的）作為動機和與家人團聚當作動機，按照直覺，前者應該超越後者；第三步，為了能把別人的痛苦當作自己的痛苦，我必須有一個「認知」，即必須在某種程度上去除我和他者之間的區別，也就是我必須理解我和眼前可憐的小女孩是一體的。第四步，但是我無法取代他者遭受痛苦，只能從現象中對他者的痛苦的「認知」體認自己與他者會有同樣的痛苦，但是這些都還只能在現象中呈現。這裡來到同情心產生最重要的一步，如何產生我和他者區分移除的「認知」？ 對於叔本華來說，有一種認知區分個別的自我和個別的他者，這是在時空的現象內的知識或者經驗的認知，同情心不可能來自時空而在個體化原則（principium individuationis）之內，而應該是來自形而上的物自身，亦即來自脫離多數性的現象世界背後是同一個單一的形而上實體，個體與個體之間的區別才能完全被去除：

> 如同我已經說過的，很明顯的，意志作為物自身，其形式處於充足理由律的範圍之外，且因而完全無其他基礎，即使每一個物自身的現象完全受制於此律則。更進一步說，它是完全脫離一切多數性，

98 Ibid., 200; *SW*3, 564-65.

臺灣大學學術期刊資料庫

> 即使在時空中的現象是無數的。它本身是一，但是它不是作為一個對象這樣的一，因為一個對象的統一性是有與可能的多數性對照才可被認知。其次，意志也不是作為概念的一，因為概念的一是從多數性抽離出來的；但是它是一個一，處於時空之外，個體性原理之外，亦即處於多數的可能性之外。[99]

換言之，叔本華的主張是「同情心」這樣的道德現象不是建立在經驗基礎之上，而是建立在形上領域裡一個絕對單一的物自身之「認知」。同情心去除人我之間的區分這樣的傾向正是出自「萬物之本體為同一」這樣的形上學的認知。[100]叔本華最終在「同情心」和「形上實體」之間建立這樣的關係：

> 我真正的、內在的本質存於一切有生命者之中，它直接地只在我的自我意識裡呈現自身。就是這樣的認知，即梵文裡的標準的表達「這就是你」（tat-twam），它引發同情心，而一切真正的、無私趣的德行，且每個善行真正的表達，正是建立在這上面。[101]（粗體字為原文之強調）

這段有一點必須注意，這裡呈現在自我意識中的自我的真正本質，並不屬於個別的主體，因為個別主體是個體化原則，也就是時空原則之下的存在者。本質是脫離個體化原則屬於唯一形而上的實體，因此它呈現在所有生命者之內，但它同時也是無生命世界的形上基礎。

牟宗三如何看待「惻隱之心」與「形上實體」的關係？

---

99 Schopenhauer, *WW*1, 113; *WWR*1, 137-38; *SW*1, 167. 參考: Schopenhauer, *Two Fundamental Problems*, 251; *SW*3, 624.

100 蓋爾認為叔本華「物自身是單數」的命題是基於一種錯誤的推論：「而且康德本人從來未假定從先驗觀念論可以推出最終真實的單數性，因為他在現象和物自身的層次上總是假定存在著數量上不同的多數性的道德行動者」（Guyer, “Schopenhauer, Kant and Compassion,” 415-16）。筆者認為由邏輯上看，從「多數性現象」出發的確推論不出其物自身基礎數量上是「單一性」的結果，但是從「同情心呈現出去除人我區分的傾向」，而「同情心的基礎是形上實體」兩個命題合起來看，「萬物的本體為單數」是一個比較合理的推論，否則同情心依然陷入「個體化原則」範圍裡，不會有去除人我區分的傾向。

101 Schopenhauer, *Two Fundamental Problems*, 254; *SW*3, 627-28.

臺灣大學學術期刊資料庫

> 「見孺子入井」是一機緣，「見」是眼見，故是感性的，然在這見之機緣上，本心呈現，這卻不是感性識心在做直覺之攝取以攝取那孺子入井之事象，亦不是辯解的知性在做概念的思考以思考那事象，而乃是本心呈現自決一無條件的行動之方向。故此心之光之自照即是智的直覺。所謂驚醒吾人者，這乃是虛說。其實是那「本心」一動而驚醒其自己，故即以其自身之光而逆覺其自己。此謂本心之「自我震動」。[102]

類比叔本華的分析過程，見到入井孺子即將面臨的痛苦，是感性的知覺。此時，怵惕惻隱之心一方面在道德反思之前必然地呈現，另一方面它要求行動者無條件地解救小孩，但這還不一定產生真正的道德行動（救小孩）。如果我見到孺子入井的當刻正要趕去拯救同樣面臨生命危險的親人，就像見到賣火柴女孩時趕回家與家人團圓一樣，那麼救自己親人的動機要優先於救眼前的孺子，這時有可能推動救孺子的惻隱之心會被救親人的動機所取代。即使排除上述救親人的動機，我們還必須排除其他救小孩的動機，例如：納交於孺子之父母，邀譽於鄉黨，惡其聲。這些情況都排除，我的惻隱之心才可能成為一個超越其他動機的理由（overriding reason），進而產生救小孩的行動，此行動使怵惕惻隱之心與一種超越感性知覺和概念思維的認知的形而上的東西發生關聯：本心或智的直覺：「本心之自我震動而反照其自身，此無能覺與所覺，乃只是其自己覺自己，“a⊂a”之方式：能覺即是其自己之光，是即能覺即所覺；所覺即是能覺之光，是即所覺即能覺；結果，能覺融於所而無能，所覺融於能而無所，只是一本心之如如地朗現也」。[103]這裡並不像叔本華那裏出現行動者和孺子間的等同關係，而是自我的本心對自己的關係。但是有可能本心只是屬於個別的行動者的自我關係，惻隱之心只是每個人的心理上天生的自然傾向，救孺子的行動可以完全基於這樣個人的心理狀態而不必訴諸更高的形上學原則，這時候我不需要因為認知到自己和孺子是同一體而去救他。這裡的問題用牟宗三系統的語言來說，即為什麼可以說本心就是無限心？「如果我們不就我們的道德意識而體證我們的本心以為無限心，就此無限心之明覺以言智的直覺，則無處可以得知」。[104]牟宗三用邏輯關係來解釋本心無限與道德命令的關係：如果道德命令的無條件性作

102 《牟宗三先生全集》第 21 冊，頁 105-106。

103 同上註，頁 106。

104 同上註，頁 109。

臺灣大學學術期刊資料庫

為不可懷疑的事實，它必然的預設本心的無限性作為其條件。[105]而如果本心是無限的，那麼它就是唯一形而上的實體。[106]

不論是叔本華的同情心還是牟宗三的惻隱之心，它們最終關聯的不是現象世界中的個體，而是整個現象世界背後的唯一形而上的實體，叔本華的「生存意志」和牟宗三的「無限本心」。

（三）形上的無限本心與形上的生存意志

本文想要探討叔本華和牟宗三如何建立道德現象的基礎。叔本華第一步先將道德現象建立在「同情心」的基礎上，然後又把同情心建立在形上實體「生存意志」之上；而牟宗三是把道德現象（惻隱之心只是其中一種現象）直接建立在形而上的「無限本心」之上。也就是說，「無限本心」和「生存意志」就是兩人宣稱的道德最終基礎。本文要問的最後一個問題便是：「無限本心」和「生存意志」究竟有何異同？ 筆者就對於叔本華與牟宗三兩者的形上學原則的研究，歸結出以下兩點相似點及兩點相異點：

1. 相似點 1： 形上實體是活動非靜止

生存意志和無限本心都不是一種「實在物的存在」（being of an entity），類似科學上客觀靜止的實存物，而是一種活動（activity）或是力量（force）。叔本華認為一般對於「力量」與「意志」之間的關係是用類（genus）與種（species）的關係來理解，也就是說，一般人會認為意志是力量這個類裡面的一個種。叔本華剛好把兩者的關係顛倒：力量是意志這個類裡面的一個種。[107]叔本華認為意志不僅會展現在個別人的身體的結構上，[108]而且也以力量展現在世界的各種存在物上：

> 他（按：個別的人）將會認出，同一個意志不只在相當類似他自己的，人類的和動物的意志的那些現象裡，作為其最內在的本質出現，同時持續的反思也會讓他認知到：在植物裡的發芽與成長的**力量**，的確也在形成水晶體的**力量**，在將磁鐵轉向北極的**力量**，在不同種類的金屬間的碰觸產生衝擊的**力量**，在表現在物質上互斥和吸引的化學上親和性之**力量**，最後甚至是在**重力**，它有力地作用在一切的

105 《牟宗三先生全集》第 20 冊，頁 247。

106 同上註，頁 247-248。

107 Schopenhauer, *WW*1, 111; *WWR*1, 136; *SW* I, 165.

108 Ibid., *WW*1, 108; *WWR*1, 133; *SW*1, 162.

臺灣大學學術期刊資料庫

> 物質上，把石頭拉向地球，而且把地球拉向太陽；他會認為它們只是在現象上有不同，但是根據它們的本質來看是一樣的。他將會認為這一切對他而言是如此的緊密地比其他東西更好直接地理解，此處以其最清晰的方式呈現而稱之為意志。[109]（粗體字為筆者強調）

力量既然展現於一切的現象中的存在物，作為形而上的意志不可能是一個靜止不動的「存在」。

牟宗三在他《心體與性體》提出有名的三系說，其中最重要的論點便是正統儒家的形而上之理是「既存有又活動」，[110]而朱子主張的理是「只存有而不活動」。[111]與叔本華的「意志」概念類似，作為形上學原則，無限本心也普遍呈現於世界萬物中:「它（性體）雖特彰顯於成吾人之道德行為，而却不為道德界所限，只封於道德界而無涉於存在界。它涵蓋乾坤，為一切存在之源的。不但吾人之道德行為由它而來，而一草一木，一切存在，亦皆繫屬於它而為它所統攝，因而有其存在」。[112]

2. 相似點 2： 形上實體作為生命來源

筆者認為叔本華和牟宗三間最為接近的思想應該就是他們都主張形上原則最為根本的特徵是一切生命的基礎。首先，叔本華認為「生存意志」（Wille zum Leben）是對於「意志」（Wille）一詞的重複表達（Pleonasmus），就像是「假的謊言」一樣：

> 意志如果純粹就其自身來考慮是，缺乏任何認知，而只是一種盲目的、無法抗拒的驅動力，就像我們見到它表現於無機和植物性的自然及其規律，也同時表現於我們生命的成長部分。藉由加入世界作為表象，以及為了服務其自身的進一步發展，意志才獲取對於自己意欲過程的知識，而意志想要的不過就是這個世界、生存，恰巧就是它的存在。因此，我們稱現象世界是面鏡子，是意志的客觀化，而意志所想要的總是生存，僅僅因為這不過就像對於「表象的意欲」之呈現，而如果我們不說它是「意志」，而說它是「生存意志」，

109 Ibid., *WW*1, 109-10; *WWR*1, 134; *SW*1, 163.

110 《牟宗三先生全集》第 5 冊，頁 28、45、78。

111 同上註，頁 34、48、53、62。

112 《牟宗三先生全集》第 20 冊，頁 246。

臺灣大學學術期刊資料庫

這是一回事而且只是一個贅詞。[113]

這裡會出現一個令人困惑的問題，或許我們可以從有機的生命體的觀察得到它們背後有生存意志，但是如何知道無機的自然背後也有同樣的生存意志呢？叔本華是以類比的方式去把無機的自然放在生存意志之內：我們可以把一個個別的有機體的身體設想成至少包含兩個部分：（1）器官部分：例如我的身體的各種器官可以視為「生存」意志客觀化的結果（消化器官是食欲，性器官是性慾的客觀化）；[114]（2）物理自然部分，即這些器官必須有物理性質的成分，這些物質結構可以視為「生存意志」較為低階的力量的客觀化。[115]因此有機體的整個身體可以視為「生存意志」客觀化的結果，它背後有一個「生存意志」。類比來說，我們可以把整個宇宙的現象視為一個具有統一性的有機體及身體，它也有扮演功能性的器官的成分以及純粹物理的成分。因此如果我的整個身體是「生存意志」的客觀化，宇宙整體也可以視為同一個「生存意志」的客觀化。

牟宗三在他關於儒家形上學的龐大論述中多次提到道德實體（moral reality）創生萬物的命題。[116]不過牟宗三所談論的儒家道德實體主要關聯不是生物學上的生命之創造，而是一種「道德生命」之創造。[117]由牟宗三對於《易傳》的「乾道變化，各正性命」與「窮理盡性以至於命」這兩句話的解釋，可以看出其間的差別：

> 然則此所正之「性命」是以理言的性命，還是以氣言的性命？濂溪之讚語只表示易道是「性命之源」，未表示此性命即是以理言之性命。然通極於「體」而言性命，衡之以儒家之道德意識，此性命不會是以氣言之性命，歷來亦無人作如此之理會者……又曰：「窮理盡性以至於命。」「窮理」即窮性命之理，「盡性」即盡以理言的性。「至於命」，則以理言的與以氣言的俱可在內。「順性命之理」即是通「性命之源」，首先必以通正面的以理言的性命之源為主也。[118]

113 Schopenhauer, *WW*1, 275; *WWR*1, 301; *SW*1, 361-62.
114 Ibid., *WW*1, 108; *WWR*1, 133; *SW*1, 162.
115 Ibid., *WW*1, 146; *WWR*1, 173; *SW*1, 205.
116 《牟宗三先生全集》第 5 冊，頁 35-36、43、81、185；第 6 冊，頁 237-238；第 19 冊，頁 714-718；第 20 冊，頁 238-240；第 21 冊，頁 97。
117 《牟宗三先生全集》第 5 冊，頁 185。
118 同上註，頁 37。

臺灣大學學術期刊資料庫

牟宗三區分「以理言命」與「以氣言命」，前者是指道德意義上的生命，本身具有一種價值或應然規範的內涵，後者是指生物學上的生命，只有實然的意義。牟宗三認為儒家的立場，無限本心作為創生萬物之理不能以「氣命」或生物學上的性命為主要內容，而是以道德之理為主要內容，而同時可以與氣命相通。這裡我們來到牟宗三與叔本華的第一個相異點：

3. 相異點 1： 道德的形上實體與非道德的盲目之形上意志

本文第三節曾解釋牟宗三的「道德的形上學」之主張，牟宗三認為這個理論是西方哲學沒有的，其中最為核心的主張便是：形上的實體是具有道德本性：「心之自律（autonomy of mind），即康德所謂『意志之自律』（autonomy of will），即是此種『性』。作為「體」看，即是『道德的創造實體』（moral creative reality）也。……是故心即是『道德本心』，此本心即是吾人之性。如以性為首出，則本心即是彰著性之所以為性者……則此本心是**道德的**，同時亦即是**形上的**」(粗體字為原文強調）。[119]

對比來說，叔本華的意志是形而上的，但它卻不是道德的：「意志如果純粹就其自身來考慮是缺乏任何認知，而只是一種盲目的、無法抗拒的驅動力」。[120]叔本華的意志並無儒家的本心之義，它是一切生命的根源，但是也是一切有生之物痛苦的根源。叔本華認為生物層級發展越高的類例如人類，其痛苦更為強烈，較低層級的動物則痛苦程度較低，但是只要是具有生命的個體都會有痛苦，「一切生命本質上都是痛苦的」，[121]而這痛苦的來源便是形上的生存意志。換言之，對叔本華來說，形上的意志不僅本身不具有道德的內容，反而是痛苦的根源，道德的行動的目的不是出自形而上之理的命令，反而是減輕來自形而上意志產生的痛苦。[122]這種道德行動建立在一個形而上的認知上，即一切生命在遭受痛苦上是同一體的。[123]這標誌著痛苦出自超越個體化原則所管轄的現象世界，而這表示形上實體並不具有道德內容。

4. 相異點 2：理性與神祕主義

本文第參節曾舉牟宗三在《心體與性體》中提出道德理性三義中的第二種

119 同上註，頁 44。

120 Schopenhauer, *WW*1, 275; *WWR*1, 301; *SW*1, 361-62.

121 Ibid., *WW*1, 310; *WWR*1, 337; *SW*1, 405.

122 Ibid., *WW*1, 375; *WWR*1, 402; *SW*1, 484.

123 Schopenhauer, *Two Fundamental Problem*s, 200; *SW*3, 564.

臺灣大學學術期刊資料庫

「形上義」,[124]而良知做為一個形上學原則在中國哲學裡也被理解為「心理合一」的理性。[125]他在《智的直覺與中國哲學》一書中說明「智的直覺」的三義中的第三義也同樣提到形上義，而智的直覺就其「智性的」而非感觸的而言，也有理性的內涵。由此可知，不論牟宗三使用哪個術語，只要是涉及儒家形上學原則，都是以理性，或者實踐理性來理解。

叔本華反對把「智的直覺」,[126]也反對以「良心」當作道德的基礎，[127]也不可能把這兩者視為形而上的原則。筆者在本文第二節也花了很長的篇幅論述叔本華並不認為「理性」可以作為倫理的基礎，而既然倫理學的基礎在形上學，因此叔本華的形上意志一定不是理性的。叔本華在《道德的基礎》一書的結尾追溯到遠古中西哲學與宗教傳統:「上述事物的觀念——一切中多只不過是表面的——在個體的無限系列中，生命之無窮生生續續，一代復一代，一年又一年，實際存在者的只有一個實體，在所有個體中完全一樣在場……我認為，當然在康德很早以前就出現了……見於《奧義書》、畢達哥拉斯、新柏拉圖主義者、埃里金納（Erigena）、布魯諾（Bruno）、貝麥（J. Boehme）、謝林（Schelling）」。[128]叔本華一方面把「形上意志」歸於西方的神祕主義傳統，另一方面也不避諱承認自己在道德上是一個神祕主義者：

> 每一件完全而純粹的善行，每一個完整而真正地無私的幫助行為，它像如此地獨獨以他者緊急所需為動機，如果我們一直追問其最後的根源，它真正地是一種神祕的行動，一種實踐上的神秘，至於它最終出自那些本質上真正神秘的事物所構成的知識的範圍內，沒有其他方式可以真的解釋它。因為一個人純粹只有施捨，卻以離自己最遠的方式不求任何目的,使得他人為困乏所逼迫的情況得到減輕，這只有一個辦法可以解釋，他認知到現在這個呈現在他前面悲慘的人就是他自己，也就是說他從一個外在陌生的現象裡再度認出他自

124 《牟宗三先生全集》第 5 冊，頁 143。

125 《牟宗三先生全集》第 15 冊，頁 513、520。

126 Schopenhauer, *Two Fundamental Problem*s, 147; *SW*3, 501.

127 叔本華認為「良心」一詞不是一個清楚的概念，它包含五個部分：「1/5 對人的恐懼，1/5 對神的恐懼，1/5 偏見，1/5 空虛，1/5 習慣」(Schopenhauer, *Two Fundamental Problem*s, 187; *SW*3, 548)，不同的人對於它有完全不同的理解。參考：Schopenhauer, *Two Fundamental Problem*s, 168-70, 187; *SW*3, 526-28, 548.

128 Schopenhauer, *Two Fundamental Problem*s, 251-52; *SW*3, 624-25.

臺灣大學哲學系所資料庫

己真正的本質來。因此我在前面的一章裡說：同情是倫理學上的巨大的神祕。[129]

五、結論

本文嘗試從叔本華和牟宗三對於康德倫理學的批判內容中尋求中西哲學的對話之可能性。除了以同一個康德理論為共同的批判基礎之外，叔、牟兩人至少有以下三個類似點：（1）兩人都認為康德以反思性的道德理性無法建立道德的基礎；（2）兩人都想要把道德基礎的問題建立於類似的道德情感之上，叔本華用同情心，牟宗三用惻隱之心；（3）兩人都把這種帶有情感的現象與形而上的實體之間建立一種關聯。對筆者來說，康德的道德理論代表西方啟蒙運動之後一種深具**「現代性」特色**的典範，而叔本華與牟宗三的理論則又各自代表復興東西方傳統**「古老智慧」**的另一種典範。跟孔恩不一樣，筆者認為這些典範是可以互相共量和對話。

129 Schopenhauer, *Two Fundamental Problem*s, 255; *SW*3, 629-30; cf. also, 201; *SW*3, 565.

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

宋‧朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。

二、近人論著

牟宗三，《牟宗三先生全集》，臺北：聯經出版事業公司，2003。

李明輝，《當代儒學之自我轉化》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994。

康德著，李明輝譯，《道德底形上學之基礎》，臺北：聯經出版事業公司，1990。

康德著，韓水法譯，《實踐理性批判》，北京：商務印書館，2009。

Allison, Henry Edward. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Darwall, Stephen. *The Second-Person Standpoint*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

Guyer, Paul. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Reader's Guide*. London: Continuum, 2007.

---. "Schopenhauer, Kant and Compassion." *Kantian Review* 17, no. 3 (2012): 403-29.

Henrich, Dieter. *Between Kant and Hegel*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1911.（*=AA*）

Nicholls, Moira. "The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-itself." In *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, edited by Christoph Janaway, 171-212. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation*, vols. 1 & 2. Translated by Eric F. J. Payne. New York: Dover Publications, 1969.（*=WW*）

---. *The World as Will and Representation*, vol. 1. Translated by Christoph Janaway and Judith Norman and Alistair Welchman. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.（*=WWR*，新版的英文譯本第2冊尚未出版）

---. *Werke in fünf Bänden*. Nach den Ausgaben letzter Hand. Edited by Ludger Lükehaus, 5 vols. Zürich: Haffmans Verlag, 1988.（*=SW*）

臺灣大學學術期刊資料庫

---. *Schopenhauer's Early Fourfold Root*. Translated by Francis White. New York: Routledge, 1997.

---. *The Two Fundamental Problems of Ethics*. Translated and Edited by Christoph Janaway. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

臺灣大學學術期刊資料庫

Pure Practical Reason and the Foundation of Morals: Schopenhauer's and Mou Zongsan's Criticism of Kant's Moral Philosophy

Pong, Wen-berng *

Abstract

In the Preface of *Groundwork of the Metaphysics of Morals* Kant holds that "everyone must grant that a law, if it is to hold morally, that is, as a ground of an obligation, must carry with it absolute necessity." According to Kant, this absolute necessity can only be derived from pure reason, and therefore the validity of moral law can only be grounded on pure (practical) reason. But for Schopenhauer, practical reason can only be prudential, never pure. Therefore he holds that the foundation of morals is a metaphysical will rather than pure practical reason. For Mou Zongsan, the validity of moral law cannot be grounded on pure practical reason in Kantian finite sense, but instead on a stronger sense of an infinite practical reason. This article attempts firstly to analyze Schopenhauer's and Mou Zongsan's criticism of Kant's ethics (Sections 2 and 3), and secondly to compare their teachings of the foundation of morals (Section 4).

Keywords: Kant, Schopenhauer, Mou Zongsan, pure practical reason, foundation of morals

* Associate Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.
Email: pwenben@ntu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫