

東海大學哲學研究所碩士論文

指導教授：龐芷人博士

王陽明的良知與康德的自由意志
比較研究

A Comparative Study between Kant's Theory of Free
Will and Wang Yangming's Conception of Conscience

研究生：林美蘭 撰

中華民國 102 年 6 月

第一章緒論	1
第一節研究目的與動機.....	1
一、研究目的.....	1
二、研究動機.....	3
第二節研究方法、策略與各章主旨.....	5
一、研究方法與策略.....	5
二、各章主旨.....	9
三、前人研究探討.....	11
第二章王陽明的良知倫理學	13
第一節 王陽明的倫理學著作概說.....	13
第二節 王陽明畢生的志業及思想演變.....	14
一、王陽明畢生的志業.....	14
二、王陽明思想的演變.....	16
第三節 王陽明「良知說」的哲學思想.....	19
一、王陽明「良知說」的概述.....	20
二、良知強調實踐.....	22
三、良知即天理.....	23
四、良知與知識.....	24
五、致良知的功夫.....	27
六、良知與心性.....	28
七、知行合一.....	30
第四節 王陽明「良知說」的論證.....	34
一、良知本有如何證明？.....	34
二、良知是至善呢？還是無惡無善？.....	38
三、心即是理嗎？.....	41
四、心「自然」會知，心如何妥善抉擇？.....	46
第三章康德的自由意志	48
第一節德國啟蒙思想與教育的發展.....	48
第二節康德的倫理學著作概說.....	51
第三節康德的時代背景及思想特點.....	55
一、康德的時代背景.....	55
二、康德哲學的特點.....	56
第三節康德的「自由意志說」的哲學思想.....	64
一、康德的「自由意志說」概述.....	64
第四節康德「自由意志」的論證.....	66

一、《純粹理性批判》中「自由意志」的論證	66
二、《道德形而上學原理》中「自由意志」的論證	70
三、《實踐理性批判》中「自由意志」的論證	77
四、《道德形而上學》中「自由意志」的論證	82
第四章良知與自由意志的比較	89
第一節實踐功夫與責任承擔	89
一、良知的實踐功夫	89
二、自由意志強調責任的應然性	99
第二節陽明側重情感，康德側重理性	103
一、陽明論證強調道德情感	103
二、康德論證講求理性	105
第三節良知與自由意志都重動機論	109
一、王陽明的動機論	109
二、康德的動機論	111
第四節良知與自由意志都是倫理學的先驗主義	123
一、良知與自由意志的本有何來？	123
二、良知與意志自由如何面對私欲？	127
第五章結論	132
第一節王陽明良知說的困境	132
一、困境一：動機不善，克倒難	132
二、困境二：無正知見，事親難	132
三、困境三：知必然行，合一難	133
四、困境四：道德與知識，無關難	134
五、困境五：凡與聖德性，一致難	135
六、困境六：心即理說，說法難	136
第二節康德自由意志說的困境	137
一、困境一：理論實踐，落實難	137
二、困境二：如果我願意，就能夠	138
第三節當代台灣社會所面臨的倫理問題	140
一、西方化或是民族化	140
二、教育制度與社會的倫理問題	141
第四節有關本文倫理問題的哲學反思	143
一、已有的倫理規範有助於一般倫理判斷	143
二、為何放棄欲望是理性的	146
三、創生演化的倫理觀	149

摘要

本文以王陽明的良知與康德的自由意志說做比較研究，主要的理由有二是：一方面，兩人在不同的理論根基上，其實闡述著相同的觀點。例如：王陽明提倡「良知本有」說，認為道德知識先天地具足於人的心性中，而康德的「自由意志」乃依循道德律而行，此道德律正是天賦的、不假經驗的先驗存在，二者在這個說法上正好可會通。二方面，兩人在理論的分析方法上卻稍有不同。例如：陽明學最重實踐哲學的工夫論，而對理論哲學則較缺乏興致，反觀西方的康德哲學則重視實踐同時又重理論，在這個觀點上，康德與王陽明正好可以做為比較。

陽明良知與康德自由意志哲學思想的比較研究，有助於吾人對中西方傳統哲學進行省思，撰者提出例如：「良知說與自由意志說理論所面對的困境」、「為何放棄欲望是理性的」等分析探討作為本文的結論。

關鍵字：王陽明、康德、良知、自由意志、先驗主義、良知與自由意志比較

第一章緒論

第一節研究目的與動機

一、研究目的

(1) 若將中西方哲學來作比較與會通，康德無疑是西方哲學界很具有代表性的人物，李明輝先生說：

我們今日闡揚中國哲學，絕不能迴避西方哲學之挑戰；中國哲學不能停留在傳統的型態中，而須與西方哲學相照面、相摩盪，始能開出新局面；而在這兩大傳統彼此會通的過程中，康德哲學據有一個關鍵性的地位。¹

康德哲學一向被視為精闢難懂，一方面是因為德文上的障礙，二方面是康德自創的特殊詞彙，若不能深入理解，論述就會失去康德的原意，流於胡說八道而失去哲學的價值性了。選擇王陽明的「良知」與康德的「自由意志」說作為比較研究，最大的理由是：

- ①一方面，兩人站在不同的說法上，其實闡述著相同的觀點。例如：王陽明提倡「良知本有」說，良知本體講求「我故有之，非由外鑠我也」，這是說道德知識先天地具足於人的心性中，與康德「自由意志」乃依循道德律而行，此道德律正是天賦的、不假經驗的先驗存在，二者在這個說法上正好可會通。
- ②二方面，兩人站在理論的方法上，稍有不同。例如：中國傳統文化（當然包括陽明學）最重實踐哲學（即道德哲學）的工夫

¹ 參見李明輝撰，《儒家與康德》（聯經出版，1990年），序言頁3。

論，而對理論哲學（認知的探討）則是缺乏興致，反觀西方的康德哲學則重視實踐同時又重理論的這個觀點上²，康德與王陽明正好可以做為比較。

③此外，李明輝先生也借尼采³的說法，將康德與中國哲學（尤其是儒家哲學）的學說，視為具「精神上的血緣關係」。⁴可見兩者在哲學理論術語的使用上雖然「殊途」，但是在哲學問題的意識上卻是「同歸」，所以說是具有「精神上的血緣關係」這句話是言之有理的。

（2）鄭芷人先生說：

吾人可以這樣設想：人們若生活在一個較為強調「合理化思維」的文化體系中，則人心也較易於受到這種文化的薰陶而傾向合理化的要求。一個講求合理化思維的人，對其行為自然也有合理化的要求。當社會上大家關心合理化的行為時，才有合理化的社會，同時才有所謂社會正義。⁵

這也就是說，如果一個國家、社會因為關心合理化行為，進而能推行良好的倫理道德，當可促進國家、社會更快速的發展進步。反之，道德敗壞，其國家、社會的發展必定停滯甚至倒退。社會的道德正是從個人品質的提升開始。借西方康德自由意志倫理學說的嚴謹性來訓練或加強吾人的思維能力，不僅是對狹隘的個人而言有正面的助益；且為國家、社會的合理化思維提供一個參考的方向，當然，陽明的良知說是屬於中國人最傳統的思維模式之一，有了中西哲學的比較，才

² 參見康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校《康德三大批判合集》上《純粹理性批判》（人民出版社，2009年），頁533。

³ 原文中譯：「批評家是哲學家的工具，正因為這個原因，做為工具，批評家還遠遠不是哲學家。甚至科尼斯堡那個偉大的中國人也只是一個偉大的批評家」。科尼斯堡是康德的家鄉，所以尼采指的正是康德。參見尼采著，梁余晶/王娟/任曉晉合譯《善與惡的彼岸》（光明日報出版，2007年），頁175。

⁴ 參見李明輝撰，《儒家與康德》（聯經出版，1990年），序言頁4。

⁵ 此觀點參考鄭芷人撰，《知識論原理前篇：知識理念的轉變》（文津出版，2010年），頁531-532。

能將吾人的視域加深加廣，這也是撰者對這篇論文研究主要的核心價值與目的之一。

(3) 康德有句名言說：「有兩樣東西，人們越是經常持久地對之凝神思索，它們就越是使內心充滿常新而日增的驚奇和敬畏：我頭上的星空和我心中的道德律。」⁶康德這個論點，是支持撰者此番研究的動力之一。希冀透過此研究達到兩個目的：一方面藉由探究與吾人生命息息相關的良知倫理學及道德律的課題，來反思一些倫理學的問題；二方面探究與接觸不同的理論時，撰者能學習以更開放的心去看待不同的倫理學問題，然而雖說是用開放的心去看待，卻不可以為倫理判斷是沒有標準的。例如說：「己欲立而立人」便是一個很好的道德判斷標準。哲學家們各顯神通的建立自家理論，莫不是要建立倫理學善惡的標準，即使理論有不完善，但是其精神就是要吾人提升對是非判斷的倫理要求，使整體人類邁向更真、更善、更美之境地，這個精神正是撰者反思倫理學課題最感可貴之處。

二、研究動機

撰者在學習哲學的基礎課程當中，有一位教授勸告我做論文應該要小題大作，千萬別做中西哲學的比較，要不專研中國哲學、要不專研西方哲學，因為中西方哲學的比較研究，不是我目前能力所辦得到的。這位教授學識豐富，擔心晚上在哲學在職專班上課的我們，白天上班晚上又要進修而難以應付。撰者的論文題目正是做中西哲學比較，難道是逼著自己朝死胡同鑽，硬是不聽勸告嗎？當然，撰者在提研究計畫時，心理是反覆思考良久的。本論文題目的產生動機如下：

(1) 撰者查閱東海大學 95-100 學年度歷屆碩士在職專班畢業論文

⁶ 參見康德著，鄧曉芒譯，《康德三大批判合集》下《實踐理性批判》（北京人民出版社，2009年），頁 171 結論。

48 篇的名單中，探討西方哲學者有 17 篇，剩餘 31 篇皆是研究中國哲學，其中老莊部分有 11 篇，占了總論文數近四分之一，而關於中西方哲學的比較，於在職專班畢業論文名單中是找不到的，這引起撰者想要嘗試來寫作的動機。

(2) 撰者的哲學啟蒙教授鄭芷人先生常常勉勵吾人，他說：

兩千多年來，儒家之徒只講道德的理想主義，未能關懷道德理想在現實生活上的實踐動力，導致社會道德不彰，道德理想與道德實踐脫節。中國文化中不但缺少對認知的探究，其實對道德心的論述，也不宜只以孔、孟、陸、王為滿足。⁷

撰者十分贊賞這句話，中國傳統思想中，尤其釋、老的道德哲學思想是屬於收斂、靜態、封閉式的型態，在古時候面對政局紛亂，人心無所適從時，或許能短暫的作為個人修身養性的去處。然則，生活在二十一世紀地球村的時代，要解決當前人類所面對的種種問題，需要擴展吾人的思維。因為：

- ① 某些當時適宜的思維及能被接受的時代背景已經消失，面對不同的時代需用不同解決方式。
- ② 人類身處的宇宙中，無時無刻不面臨生存危機，要解決這些生存危機，必須要靠科技文明，而科技文明又與科學思維相關⁸，科學思維正是奠基於哲學思維的基本訓練。

⁷ 摘錄自鄭芷人撰，《知識論原理前篇：知識理念的轉變》（文津出版，2012年），頁532。

⁸ 鄭芷人先生以為：「科技文明的程度，與科學思維之間的關係至為密切。科學思維雖然不是科技文明的充足條件，但卻是科技文明的必要條件。此外科學思維是程度性的，這是說：一個文化系統中，其科學思維的要素與性質，是辨別該文化系統中科學思維的強度之條件。在這個意義上說，則無論是傳統中國或傳統印度文化，其科學思維是弱勢的，這從中、印的文化史或思想史上看，情形是顯而易見的。」參見鄭芷人撰，〈實有與性空：亞里士多德的實有論與龍樹性空論及其影響與會通〉（東海大學哲學系編，第二次「哲學與中西文化：反省與創新」學術研討會論文集，民91年），頁4註文中。

第二節研究方法、策略與各章主旨

一、研究方法與策略

本文研究的方法是先採用「結構分析法」，一方面注重哲學理論的結構性，另一方面又以分析方法做為進路，展示相關理論的意義內涵。「結構性」是指針對哲學家理論的系統性與整體性而言。「分析方法」是指概念分析、理論分析等等。

(1) 「結構性」乃是針對以下三個環節而言：

- ①先就一個哲學家的倫理學著作做概說性介紹，以建立其理論系統性。例如：第二章與第三章第一節分別就王陽明與康德的倫理學著作做系統整理與概述。
- ②展示哲學家的時代背景及思想演變做介紹，以建立其思想脈絡系統性。例如：第二章與第三章第二節分別就王陽明與康德的時代背景及思想演變做系統整理與概述。
- ③指出理論系統與相關概念之關係。例如：第二章與第三章第三節分別就王陽明與康德的哲學思想所強調的理論與相關概念，做系統整理與論述。

(2) 「分析方法」乃是針對概念分析、理論分析等方面而言，其意涵共有以下六個環節：

- ①概念分析：即語意分析，其目的在釐清文本中相關概念的意義，避免意義含混與模糊不清。例如：針對王陽明「良知說」意義及康德的「先天」、「a priori」、「transzendental」三者的意義做概念分析。
- ②理論分析：針對文本中理論的重要意涵作分析。例如：針對王陽明的「良知即天理」作理論上的分析。
- ③背景分析：是有關哲學家處理這個問題的背景與目的而言，故

「結構分析法」是不可將哲學問題孤立起來分析處理的。例如：針對陽明畢生的志業及思想演變做整理分析；針對康德則是分析其前後期作品中意志與意念的不同。

④問題分析：針對哲學家處理問題的脈絡及哲學理論如何展開，提出其理論所面臨的困境。例如：關於陽明的部分，以「無正知見，事親難」等等作問題分析。

⑤比較分析：針對王陽明與康德理論的異同上做比較分析。例如：兩人論說皆重動機論；兩人的對道德情感與理性的倚重則不同。

⑥反省分析：是比較批判與反省的層面，在了解中西兩個哲學家理論並加以比較過後，撰者對哲學的問題加以反思。⁹例如：針對「為何放棄欲望是理性的」、「傳統理性哲學的終結的新思維」等等問題的反思。

(3) 研究哲學議題，有一些觀念需釐清，卡爾·雅斯培著《康德》一書中說：

如果沒有康德，我們對於哲學中的批判，將毫無基礎，但是他也絕不是代表哲學的全部。他的思想在西方，或者甚至在德國，並沒有被普遍的接受。在德國的許多思潮，幾乎都是從康德的思想出發，不然就是反對他。對康德的一般評價，總是在極端讚賞與完全否定中游移不定。¹⁰

可見若對哲學家有了這層認識，我們才不會因為將某位哲學家的思想奉為依歸，而落得身陷窠臼的窘境，好比吾人對任何宗教信仰都不宜有過度偏執一般。每一位哲學家的理論從沒有能完善的，換言

⁹ 「結構分析法」相關概念參考自鄭芷人撰，《知識論原理前篇：知識理念的轉變》（文津出版，2012年），頁26-27。

¹⁰ 參考卡爾·雅斯培著，賴顯邦譯，《康德》（金楓出版，1984年），頁314。

之，也永遠不會一位理論完美的哲學家出現。鄧曉芒先生說：

翻譯做得再好，再成功，如果沒有相應的解讀，也是白費力氣。這種解讀是為了提升中國人的思維能力。我在長期的研究及思考中，深感中國人在思維能力方面的薄弱，缺乏思維訓練，更缺乏強韌的邏輯頭腦。數千年的中國文化重視的不是這個，而是別的東西，如情感、情緒、體驗和習慣等等。中國人的頭腦被限制在一個狹小的圈子中，在裡面沉醉和陶醉，當然也可以獲得一些詩意和感悟，但無法應付更廣闊的現代生活。在這方面康德哲學無疑是一部極為便利的教科書，它可以訓練我們懂得如何進行嚴格的、有條理的思考。你可以不同意他的觀點，但你不得不佩服他論證自己觀點的那種嚴謹與深刻，那種層層遞進與秩序井然，那種面面俱到而滴水不漏。……人們常說繞過康德不會有好的哲學，我認為就是在這個意義上說的。¹¹

(4) 如上引文有一個想法支持著撰者研究康德，好的語文理解是透過好的文字翻譯，但是好的翻譯難尋，即使有好的翻譯，如果對於文本解讀錯誤，真是要白費力氣了。撰者該如何突破這個重要的關卡，使論文能面對哲學性的要求並走在正確解讀上面？撰者以為，文本的參考與選讀是最重要的，尤其是對康德的重要概念是不容許有理解上差池的。所以在這方面，撰者選擇的對象是實際到德國攻讀康德哲學的學者之相關著作，以求正確的理解康德哲學。這包括：

- ①其一：撰者的哲學啟蒙恩師鄭芷人先生，他曾於德國文斯特大學攻讀哲學博士學位八年，回國後貢獻畢生的才學，為哲學界的莘莘學子寫下一本本的哲學著作，為的是讓有心學習哲學者能不宥於文字的障礙而正確理解原文著作的意涵，故而其著作

¹¹ 康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校《康德三大批判合集》上《純粹理性批判》（人民出版社），合集序，頁2-3。

皆能是「持之有故」，字字句句引文皆得自原文中，力求原汁原味呈現而努力不怠。其中頗能助益撰者論文相關的著作有《康德倫理學原理》、《知識論原理前篇－知識理念的演變》、《善與善行－理論倫理學前篇》等等，鄭先生真可說是一位研究倫理學及康德的專家。

②其二：黃振華先生是德國波昂大學的哲學博士，發表有〈康德的自我意識理論〉、〈康德的教育哲學〉等數十篇關於康德的論文，經李明輝先生編製成《論康德哲學》一書，對於後輩理解康德哲學的啟發與貢獻頗大。

③其三：李明輝先生也是研究康德的專家，在受到恩師黃振華老師的鼓勵下，也前往位於西德研究康德的重鎮波昂大學攻讀哲學博士學位。其著作有《儒家與康德》、《康德倫理學與道德思考之重建》、《康德純粹理性批判導讀》……等等數十本著作，也是一位專事於研究倫理學及康德的專家。

於此，撰者只有盡力研讀幾位前輩老師們著作的精髓，冀求論文不要錯誤太多才好。

(5) 笛卡爾在《論方法》一書中有一條暫時性的道德準則說道：

森林裡迷路的旅客，他們絕不能胡亂地東走走西撞撞，也不能停在一個地方不動，必須始終朝著一個方向盡可能的筆直的前進，儘管這個方向在開始的時候只是偶然選定的，也不要由於細小的理由改變方向，因為這樣做即便不能恰好走到目的地，至少最後可以走到一個地方，總比困在樹林裡要強。¹²

撰者心同此理，就道德行為而言，因為常常需要當機立斷，一時間無法立即發現最可靠的真理，即便如此，吾人仍應遵循或然性最大

¹² 參見笛卡兒著，王太慶譯《談談方法》（商務印書館，2009年），頁20。

的道路而行，不應躊躇而裹足不前。這是說，道德學說目前雖找不到最可行的道路，吾人仍須做出選擇，在實踐道德的路上毫不遲疑的勇往直前。撰者以為，透過哲學家不斷的追求真理，雖不完美，但人類的哲學思維卻也更趨近於真理了。

(6) 牟宗三先生說：

凡聖人之所說為教。凡能啟發人之理性，使人運用其理性從事於道德的實踐，或解脫的實踐，或純淨化或聖潔化其生命的實踐，已達至最高理想之境者為教。此事籠統一般言之。儒聖之教從道德意識入……依理之所命（定然命令）而行動即曰道德的實踐。行動使人之存在狀態合於理性……革故生新即是道德的實踐。革故即是改善，生新即是創生。¹³

此論點中的「革故生新」正是道德實踐在各個不同時代，哲學家所要做到的。哲學家不僅僅要改善理論的根基，更要創生，引領時代的潮流，開創出一條生生不息的道路。本文希望透過倫理學「良知本有」這點來讓讀者思考：人性的善惡有多與寡的差異性，良知本有的性善說理論是不夠應付的。所以人類的靈體其實是「創生演化」而來的說法，是頗具突破性的哲學思維的一個問題。這點撰者將在結論的哲學反思中提及。

二、各章主旨

本文題為「王陽明的良知與康德的自由意志比較研究」，茲將各章的主旨及鋪陳說明如下：

第一章〈緒論〉：說明研究動機、方法、策略及各章主旨。

¹³ 牟宗三著，《圓善論》（台灣學生書局，1985年），頁306。

第二章〈王陽明的良知倫理學〉：如下四點說明。

- ①首先結構性的介紹王陽明倫理學的著作概觀，以求對其思想人格、理論基礎作全面性的掌握。
- ②其二對王陽明畢生的志業及思想演變做系統整理，以求對其思想層次性進展的理解。
- ③其三針對王陽明良知說的哲學思想進行概念（語意）分析，並就與良知的理解具相對應關係的環節進行分析。
- ④其四提出良知說的辨難，辨難之意並非為其伸冤求平反，而是針對其良知說常引發爭議的論點提出可能性的詮釋及質疑，質疑處也正是哲學問題之所在。

第三章〈康德的自由意志〉：如下五點說明。

- ①首先將德國啟蒙思想與教育做歷史性的回顧，為康德哲學提供先備知識。
- ②其二對康德倫理學的著作概觀，以求對其思想人格、理論基礎作全面性的掌握。
- ③其三針對康德的時代背景及思想演變進行分析，思想演變主要是針對康德將知識加以定義，進而對理性主義及經驗主義及傳統形上學進行批判的環節進行探討。
- ④其四針對康德自由意志說的哲學思想進行概念（語意）分析。
- ⑤其五系統性整理康德著作中有關「自由意志」的論證。

第四章〈良知與自由意志的比較〉：如下四點說明。

- ①以良知著重工夫修煉對比自由意志所強調的責任的應然性。
- ②以陽明論證強調感情對比自由意志所強調理性。
- ③二人理論皆以動機為道德的判準。
- ④二人理論皆是倫理學上的先驗主義，內容中撰者將「隱默之說」做概述整理來一起探討。

第五章〈結論〉：如下四個主題來做反思。

- ① 良知說的困境
- ② 自由意志說的困境
- ③ 傳統中國哲學所面臨的倫理問題
- ④ 本文的倫理問題反思

三、前人研究探討

撰者將前人針對儒家與康德作比較的說法，概略整理說明如下：

(1) 鄭先生在其《康德倫理學原理》一書以王陽明「良知」說與康德「自由意志」思想可以對話之處舉例說明認為¹⁴：

① 陽明「良知」說與康德「意志」說不同：「良知」與「意志」分別被視為道德上的立法者，也可稱之為「超驗的德性主體」指稱康德的意志說是實踐理性，與陽明的良知說強調之「怵惕惻隱之心」之感情(乃是情理、仁理、性理)絕不相同。¹⁵

② 陽明之「誠意」說與康德之「意向」說頗同：在為善去惡之問題上，康德強調「重建吾人內在具有的向善素質」，亦即當機立斷，以改變「意念」中之「意向」此與陽明的「誠意」說頗為相同。

(2) 李明輝先生在《儒家與康德》一書中是針對孟子與康德在兩方面做比較，並未單獨跟王陽明有進一步的比較，但是王陽明乃承襲孟子而來，理論的系統一致，故儒家孟子與康德的比較說明頗具本文參考價值。撰者整理其概要說明如下：

① 其一是自律倫理學：李先生認為康德與孟子都是以「自律」為道德的本質這個主張的觀點相同，另外，兩者對於道德的要求皆具有「絕對性」¹⁶ 及「普遍性」¹⁷，而基本的差異在於使用

¹⁴ 鄭芷人撰，《康德倫理學原理》(文津出版，民81年)，頁7。

¹⁵ 同上，頁6。

¹⁶ 李明輝著，《儒家與康德》(台北聯經，1990年)，頁49-50。

¹⁷ 同上，頁59。

的術語及道德主體底架構不同。康德使用「定言令式」，孟子使用的是「不忍人之心」¹⁸。

②其二是以孟子的「四端之心」與康德的「道德情感」做比較，李先生認為：

康德倫理學底發展與朱子心性論底發展，在基本方向上有一種巧合，皆發展成一套情、理二分的主體性架構。但若跳出他們的系統來看，我們卻見到這種二元的主體性架構有向另一個方向發展的必然性。康德以後的倫理學之發展在基本上即是要消解其情、理二分的主體性架構，席勒、菲希特、黑格爾以及現代的現象學倫理學均顯示出這種趨向……同樣的，在宋明儒學底發展中，以「心即理」的一元間架取代朱子理氣二分、心性情三分的間架，亦有其理論上的必然性。¹⁹

依李先生之見，以朱子心、性、情三分的義理架構來理解孟子的四端之心，則其系統近乎接近康德，因為康德將道德情感歸於感性。王陽明倡「心即理」之說，他不像朱子將「四端之心」謹視為情，而是將「四端之心」視為本心所發，而本心即是立法者這點又與康德接近。綜上而論，康德的意志只是實踐理性，僅含道德判斷的原則，而不具有踐履原則，因而欠缺自我實現的力量。反之，陸、王的本心自身即能發而為四端之心，不但含道德判斷原則，亦含踐履原則。²⁰

¹⁸ 同上，頁 51。

¹⁹ 同上，頁 145。

²⁰ 同上，頁 144-145。

第二章王陽明的良知倫理學

第一節 王陽明的倫理學著作概說

王陽明全集收錄方式不一，以撰者使用的紅旗出版社²¹為例，王陽明全集分成四冊：

(1) 第一集名為〈知行錄〉：內容中收錄有王陽明原作的《傳習錄》，內容共有上、中、下三卷，各卷先後分別為：上卷為學生徐愛、陸澄、薛侃與王陽明精采的問答集，中卷為論學書信，並出自陽明本人親筆著述、下卷則由王陽明弟子陳九川、黃直、黃修易、黃省曾等多位門人所記，雖未經王陽明審閱，但是具體解說了王陽明晚年的「四句教」思想。另外，還收錄〈公移一〉、〈公移二〉、〈公移三〉、〈三征公移逸稿〉及〈征藩公移〉等篇章，內容主要有為征討盜賊、告諭父老子弟、批示各府單位的公文、申論、頒行社學教條……等等文書記載。

(2) 第二集名為〈靜心錄〉：內容收錄王陽明原作的〈文錄一〉、〈文錄二〉、〈文錄三〉、〈外集一〉、〈外集二〉、〈外集三〉、〈誥命·祭文〉及〈序說·序跋〉等篇章，內容主要有心情紀錄、寄答書信或短籤、詩集、奠祭王陽明先生文及黃宗羲等多位學人為緬懷王陽明書寫之傳記。

(3) 第三集名為〈悟真錄〉：內容收錄王陽明原作的〈文錄四〉〈文錄五〉、〈外集四-七〉、〈續編一〉、〈續編三〉、〈續編四〉〈補錄〉、〈世德紀〉及〈世德紀 附錄〉，內容主要有王陽明為自身學說立說，如：〈夜氣說〉、〈博約說〉與〈論人君之心惟在所養〉等篇章，以及王陽明為文人做序、雜記、書友人祭文、書文人傳記、門人所收錄遺事等等。其中為自身學說立說的部份²²亦深具本文參考價

²¹ 王陽明著，張立文等編《王陽明全集》（北京紅旗出版社，1996年）。

²² 其中陽明在〈教條示龍場諸生〉中談立志、勤學、改過、責善，作為學規，算是小篇幅系統

值。

(4) 第四集名為〈順生錄〉：內容收錄王陽明原作的〈別錄一〉〈別錄七〉、並收錄有其生平〈年譜一〉至〈年譜三〉、〈年譜附錄一〉及〈年譜附錄二〉，內容主要有：向皇上奏疏、王陽明家世年譜與一生經歷之記載。

本章正是以第一集名為〈知行錄〉收錄的王陽明原作的《傳習錄》為主要研究核心範圍，就其重要哲學思想中「良知」說的相關意義做結構分析，並且針對王陽明的「良知」容易產生的疑義做解釋，撰者稱之為辨難。在理解文意的部分，則參考李生龍先生對《傳習錄》的注譯讀本。另外，也採用陳榮捷先生的《王陽明傳習錄詳註集評》為讀本，以方便針對《傳習錄》中相關原文條目的查閱，本文註文中簡稱為《集評》。

第二節 王陽明畢生的志業及思想演變

一、王陽明畢生的志業

王陽明，字伯安，明朝浙江余姚人，享年 57 歲（西元 1472-1529 年），王陽明嘗築室於陽明洞，故而學者皆稱其為「陽明先生」；其出生於先祖歷任為官的書香世家，年方十一，便展現其過人的文采，是以《年譜一》中記載：

翁過金山寺，與客酒酣，擬賦詩，未成，先生從傍賦曰：「金山一點大如拳，打破維揚水底天。醉倚妙高台上月，玉蕭吹徹洞龍眠」客大驚異，復命賦蔽月山房詩。先生隨口應曰：「山近月遠覺月小，便道此山大於月。若人有眼大如天，還見山小

的闡述他的教育理念。參見王陽明著，張立文等編《王陽明全集 3》〈悟真錄〉（北京紅旗出版社，1996 年），頁 1065-1068。

月更闊。²³

陽明先生於三十五歲時曾因上諫忤旨，下召獄謫為龍場驛驛臣。他創立「心學」或咸稱「王學」。王陽明畢生的志業，用他的話來說，一方面是「破山中賊」，不僅為鞏固明朝的封建制度效勞，親自帶領官兵圍剿盜賊²⁴，且平定寧王造謀做亂²⁵。二方面是為「破心中賊」²⁶，王陽明《傳習錄》下〈黃直錄〉中明白指出其學說要義：

問「知行合一」。先生曰：此須識我立言宗旨。今人學問，只因知行分做兩件，故有一念發動，雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止。我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處，便即是行了。發動處有不善，就將這不善的念克倒了，需要徹根徹底，不使那一念不善潛伏在胸中。此是我立言宗旨。²⁷

由上引文可知，「行」字一義有二：①一念發動，雖有不善，卻未成行的「未發生義」。②於生活中發生的實際行為的「發生義」。王陽明認為人心的動心起念，最是重要，心中一有歹念，吾人須立即警覺收攝，不放任其自流，這是防範未然於「未行」義。此為王陽明所說「破心中賊」。撰者以為意念支配行為，行為長久串習就成為習氣，而習氣這時候反過來操控人生，所以正確概念的建立在陽明的理論中就變得非常重要了。

²³ 參見王陽明著，張立文等編《王陽明全集 2》〈順生錄〉（北京紅旗出版社，1996年），頁 1562。

²⁴ 參見王陽明著，張立文等編《王陽明全集 2》〈知行錄〉（北京紅旗出版社，1996年），頁 159-163。

²⁵ 同上，參見頁 209-214。

²⁶ 《王陽明全集 2》〈與楊仕德薛尚謙〉一文中：「『破山中賊易，破心中賊難』。區區翦除鼠竊，何足為異？若諸賢掃蕩心腹之寇，以收廓清平定之功，此誠大丈夫不世之偉績」。所謂「心中賊」指的便是諸賢（指士大夫及朝廷官員）心中的「人欲」更是比「山中賊」更難攻破。王陽明的用意是希望透過良知學來喚醒士大夫對百姓疾苦無感的譴責。同上，頁 408。

²⁷ 同上，頁 101。

二、王陽明思想的演變

黃宗羲在〈文成王陽明先生守仁傳〉裡，陳述了王陽明思想的演變歷程，黃宗羲說：

先生之學，始泛濫於詞章，繼而遍讀考亭²⁸之書，循序格物，願物理吾心終判為二，無所得入。於是出入於佛、老者久之。及至居夷處困，動心忍性，因念聖人處此更有何道？忽悟格物致知之旨，聖人之道，吾性自足，不假外求。其學凡三變而始得其門。自此之後，盡去枝葉，一意本原，以默坐澄心為學的。有未發之中，始能有發而中節之和，此知之後，更無已發。此知自能收斂，不須更主於收斂，此知自能發散，不須更期於發散。收斂者，感之體，靜為棟也；發散者，寂之用，動而靜也。知之真切篤實處即是行，行之名覺精察處即是知，無有二也。居越以後，所操益熟，所空而萬象皆照。是學成之後又有此三變也。²⁹

依上述引文，撰者將王陽明學術思想以龍場悟道為界線，前後各有三變歷程³⁰，扼要整理說明如下：

(1) 前三變為：①泛濫於詞章，立志當聖賢。②篤信朱熹理學之格物致知說。③出入佛老之學，歸於聖人孔孟。

(2) 後三變為：④以默坐澄心為學、宣說致良知。⑤龍場悟道、宣說知行合一。⑥所操益熟，所得益化，終達學說純熟之境。以下說明其意涵：

²⁸ 朱子紹熙二年壬子（1192）定居建陽，三年乃築室於建陽之考亭，居此九年而卒。羅鏞著有〈考亭朱子系譜序〉，考亭指的即是朱熹。參見陳榮捷著，《朱熹》（台北，東大出版，民79年），頁23。

²⁹ 參見王陽明著，張立文等編《王陽明全集2》〈靜心錄〉（北京紅旗出版社，1996年），頁748-749。

³⁰ 此觀點參考方國根著，《王陽明評論》（廣西教育出版社，1997年），頁5-12。

- ①泛濫於詞章，立志當聖賢。王陽明自十一歲開始，就展露其在文學上詩賦詞章上的天份（前文已提及），他曾問塾師：「何為第一等事」？塾師曰，「為讀書登第耳」。先生疑曰：「登第恐未為第一等事，或讀書學聖賢耳」。龍山公聞之笑曰：「汝欲做聖賢耶？」³¹少年時期的王陽明即具獨立思考的能力，對於人生早有志向。
- ②篤信朱熹理學「格物致知」說。王陽明二十一歲〈年譜一〉記載：「是年為宋儒格物之學。先生始待龍山公於京師，遍求考亭遺書讀之。一日思先儒謂『眾物必有表裡精粗，一草一木，皆涵至理』，官署中多竹，即取竹格之；沉思其理不得，遂遇疾。先生自委聖賢有分，乃隨世就詞章之學」。³²此為王陽明第一次思索朱子學說，格竹失敗生病後，結果王陽明轉而學兵法，留情武事，奠定其軍事戰略的深厚造詣。
- ③出入佛老之學，歸於聖人孔孟。〈年譜一〉記載：「是年談養生，先生自念詞章藝能不足以通至道，求師友於天下又不數遇，心持惶惑。一日讀晦翁上宋光宗疏，有曰：『居敬持志，為讀書之本，循序致精，為讀書之法』」³³。是年王陽明二十七歲，其求學循序漸進，初為窮天理，而悟得「物理」、「吾心」若判為二。王陽明第二次思索朱子學說，因未得「物理」、「吾心」為一而舊疾復發。從此，王陽明對朱子學說信心動搖，轉而求佛老之學。因「偶聞道士談養生，遂有遺世入山之意」，而悟得若離世遠去，是斷滅自小即具與親人的種性³⁴。從此，他涉足宦途多年內心沉鬱，作《九華山賦》³⁵抒發己懷。故於

³¹ 參見王陽明著，張立文等編《王陽明全集4》〈順生錄〉（北京紅旗出版社，1996年），頁1562。

³² 同上，頁1564。「格竹」一事也記載於《集評》，第318條目，頁370。

³³ 同上，頁1564。

³⁴ 〈黃省曾錄〉中王陽明以為釋氏之思想不可治天下，理由在於：「吾儒養心，未嘗離卻事物。只順其天則自然，就是功夫。釋氏卻要盡絕事物。把心看做幻相。漸入虛寂去了，與世間若無些子交涉。所以不可治天下」。記載於《集評》，270條目，頁329。

³⁵ 《九華山賦》全文參見王陽明著，張立文等編《王陽明全集2》〈靜心錄〉（北京紅旗出版社，1996年），頁576-578。

三十四歲開始授徒講學，以倡聖學為志。³⁶

④以默坐澄心為學、宣說致良知。武宗昏庸又遇宦官劉瑾專政，因直言抗疏³⁷援救戴銑、李光翰等，使武宗大怒而被判牢獄³⁸，出獄後又遭廷杖四十，且謫為龍場驛驛臣。當年王陽明三十七歲，自計得失榮辱皆能超脫，惟生死一念尚覺未化，乃為石墀自誓曰，吾惟俟命而已等語³⁹。日後王陽明日夜端居澄默，遂求靜一終得「知行合一」之理，有曰：「始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也。」⁴⁰

⑤龍場悟道、宣說知行合一。王陽明於貴陽龍場悟得「格物致知」之理後，開始於各書院宣說「知行合一」之學說要義，是年三十八歲。《傳習錄》上便有一段記載王陽明與門生徐愛師生之間針對「知行合一」的對答內容⁴¹。

⑥所操益熟，所得益化，終達學說純熟之境。《傳習錄》上記載：

愛因舊說汨沒，始聞先生之教，實是駭愕不定，無入頭處。其後聞之既久，漸知反身實踐，然後始信先生之學為孔門嫡傳，舍是皆傍蹊小徑，斷港絕河矣！如說格物是誠意的功夫，明善是誠身的功夫，窮理是盡性的功夫，道問學是尊德性的功夫，博文是約禮的功夫，惟精是惟一的功夫，諸如此類，始皆落落難合，其後思之既久，不覺手舞足蹈。⁴²

³⁶ 同上，頁 1564-1566。

³⁷ 參見王陽明著，張立文等編《王陽明全集 4》〈順生錄〉（北京紅旗出版社，1996 年），頁 1313。

³⁸ 陽明因為入獄而著有〈獄中詩十四首〉，參見《王陽明全集 2》，頁 592。

³⁹ 當時因發生一件令王陽明十分感傷的事件：京中來了一位老吏，夥同一子一奴僕共三人，行經龍場驛要去赴任，王陽明原意往探望，怎知三人陸續傳來死訊，王陽明十分感傷，做《療旅文》奠祭死者，曰：「與你皆鄉土之離兮，蠻之人言語不相知兮。性命不可期，吾苟死于茲兮，率爾子僕來從予兮」。自此王陽明似乎已有死在龍場驛的準備。《療旅文》參見王陽明著，張立文等編《王陽明全集 3》〈悟真錄〉（北京紅旗出版社，1996 年），頁 1041-1042。

⁴⁰ 參見王陽明著，張立文等編《王陽明全集 4》〈順生錄〉（北京紅旗出版社，1996 年），頁 1568。

⁴¹ 參見王陽明著，張立文等編《王陽明全集 1》〈知行錄〉（北京紅旗出版社，1996 年），頁 5-7。

⁴² 同上，頁 13。

由此觀之，其弟子徐愛推崇老師的心學，認為其學說為孔門嫡傳，而視程朱之學為傍蹊小徑。這裡所言種種，揭示王陽明學說有一套工夫系統（此工夫系統撰者於本文第四章中有相關論述），且達純熟之地步，門人後學所編《王陽明全集》中的《傳習錄》正是嘗試著將陽明的學說透過對話錄的方式系統化整理的結果。

第三節 王陽明「良知說」的哲學思想

明朝封建制度發展至巔峰，不僅君主獨裁、統治階級橫征暴斂、乃至民不聊生的現況，使得道德觀念產生巨變，王陽明的「良知說」便是為挽救時蔽而生。其主要思想在於闡明以下兩點：

（1）批判朱子格物之訓：在王陽明看來，「朱子格物之訓，未免牽強附會，非其本旨」⁴³ 因而要補偏救蔽，建立「良知」之學。朱子學在科舉考試被定于一尊，使得讀書人漸往功利之路走去。

（2）嚴厲整肅學術之蔽：讀書人以科考為官為目的，而不論「存天理、滅人欲」之道德思想。所以，王陽明以「功利之毒淪浹於人心髓而習以成性」⁴⁴來痛斥學術之蔽。

王陽明與朱熹最大的歧異點在於：王陽明認為朱熹「外心以求理，此知、行所以二也」，而王陽明的「求理於吾心」⁴⁵此也正是「知行合一」的理論基礎。另外，朱熹講求的是一套「知識工夫」，也就是「格物致知」。王陽明格竹失敗後自然不信格物之功，而轉悟出良知的「誠意致知」之功，這則是一套「事上磨練」的實踐工夫。

⁴³ 參見王陽明著，張立文等編《王陽明全集 1》〈知行錄〉（北京紅旗出版社，1996年），頁7。

⁴⁴ 同上，頁59。

⁴⁵ 原文：「不可外心以求仁，不可外心以求義，獨可外心以求理乎？外心以求理，此知、行之所以二也。求理於吾心，此聖門知、行合一之教，吾子又何疑乎！」《集評》，第133條目，頁167。

一、王陽明「良知說」的概述

王陽明的「良知」溯源於孟子⁴⁶。孟子主張「性善」，認為心之所以不善，是因為受到後天環境的影響，主張找回善心，並擴而充之。王陽明認為「心」⁴⁷能產生「意念」⁴⁸，此「意念」又受「私欲」所蒙蔽，所以要「去其心之不正，以全其本體之正」⁴⁹，主張「改正行為」來去蔽，功夫就在「格物致知」⁵⁰。所謂「致知」，便是「致良知」之意，何謂「良知」？其功能為何？

(1) 王陽明說：「良知只是箇是非之心：是非只是箇好惡，只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。」又曰：「是非兩字是箇大規矩，巧處則存乎其人。」⁵¹此處的「是非之心」指的就是「良知」之心，是「道德心」(moral mind)，而非「認知心」(cognitive mind)。

⁴⁶ 「良知」二字並非源自於王陽明，《孟子·盡心上》已有「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。」見宋·朱熹集註，蔣伯潛廣解，《廣解語譯四書讀本孟子》，頁319。王陽明的良知確實是承接孟子而來。陽明曰：「良知者，孟子所謂『是非之心，人皆有之』者也。是非之心，不待慮而知，不待學而能，是故謂之良知。」《王陽明文集卷六〈大學問〉》，見《王陽明全集》(台北宏業書局，民72年)。

⁴⁷ 王陽明的「心」是指能使人視聽言動的東西，是人之所以具有人性之根源。他說：「所謂汝心，亦不專是那一團血肉。若是那一團血肉，如今已死的人，那一團血肉還在，緣何不能視、聽、言、動？所謂汝心，卻是那能視聽言動的，這個便是性，便是天理。有這個性才能生……這心之本體，原只是個天理，原無非禮，這個便是汝之真己。這個真己是軀殼的主宰。若無真己，便無軀殼，真是有之即生，無之即死。」《集評》，第122條目，頁146。

⁴⁸ 《傳習錄》下有：「心不是一塊血肉，凡知覺處便是心。如耳目之知視聽，手足之知痛癢，此知覺便是心也。」《集評》，第322條目，頁373。李生龍先生解釋：「王陽明的『知覺』與我們今天所說的『知覺』意思不同。我們今天所說的『知覺』指的是主體反應客觀事物的整體形象和表面聯繫的心理過程，王陽明所說的『知覺』則是指主體對客體的感知能力，對事物性質的判斷能力以及對自我行為的選擇、決定能力。」李生龍注釋，《新譯傳習錄》，(2004，三民書局)，頁9。而王陽明的良知又是「心」的靈明，良知萌發與物相互感應而觸動便會產生知覺、意念。《傳習錄》上有：「問，『身之主為心，心之靈明是知。知之發動是意。意之所看為物。是如此否？』先生曰，亦是。」《集評》，第78條目，頁106。

⁴⁹ 原文：「先生又曰，『格物』如孟子『大人格君心』之『格』。是去其心之不正，以全其本體之正。但意念所在，即要去其不正，以全其正。即無時無處不是存天理。即是窮理。天理即是明德。窮理即是明明德。」《集評》，第7條目，頁39。

⁵⁰ 原文：「若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂『天理』也。致吾心良知之『天理』於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心與理而為一者也。」《集評》，第135條目，頁172。簡而言之，王陽明的「格物致知」指的是把良知推及萬事萬物，心的良知推致出來，便是致知，使是萬事萬物得到天理，這就是格物。王陽明之所以「格物致知」，目的就在將心與理合而為一。

⁵¹ 《集評》，第288條目，頁341。

王陽明的「良知」是針對道德實踐的使用而言。他說：

知是心之本體。心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井，自然知惻隱。此便是良知。不假外求。若良知之發，更無私意障礙。即所謂「充其惻隱之心。而仁不可勝用矣」。然在常人不能無私意障礙。所以須用致知格物之功，勝私復理。⁵²

王陽明的「良知」之功能有二：

- ①意味著「先天本有的是非判斷能力」或是「判斷善惡是非的心智能力」。
- ②是德性知識的根源。⁵³孟子與王陽明的良知，「不學而能」、「不慮而知」，具有「天賦」的含義，即每個人的心中都有天賦的良知。這是說道德知識是先天的具足於人的心中，是一種天賦的本能，非從經驗中累積所產生。此等知識既是先天的道德知識，自然不包括由後天經驗而來的非道德之知識（指道德知識範疇以外的知識，如科學、地理、數學等等，須經過學習而獲得的知識）。⁵⁴

(2)〈黃省曾錄〉篇中王陽明對於良知與致良知的區別做出解釋，他說：「『所惡於上』是良知，『毋以使下』即是致知」。⁵⁵王陽明認為《大學》所說「所惡於上，毋以使下」中，「所惡於上」，就是講「良知」，是指不願上司施加於我的，即「己所不欲」，屬於自我對是非的判斷，所以說是「良知」。而「毋以使下」，則是指自己不

⁵² 《集評》，第8條目，頁40。

⁵³ 此處解釋參考鄭芷人撰，《理論倫理學前篇-規範倫理學》（文津出版社，2012年），頁336。

⁵⁴ 亞里士多德把知識分為三大類，理論知識、實踐知識及創造性的知識。其中，理論知識包括物理學、神學及數學。參見鄭芷人著，《知識理論前篇-知識理念的演變》（文津出版，2010年），頁99。陽明的「良知」表面上看來似乎是理論知識，不過，其本質卻是透過不斷實踐的歷程，才得以朗現，所以又含有實踐知識的意涵。

⁵⁵ 參見王陽明著，張立文等編《王陽明全集1》〈知行錄〉（北京紅旗出版社，1996年），頁119。

願意的也不強加於下屬，即「勿施於人」，屬於對待他人的態度，所以說這是「致良知」。⁵⁶簡而言之，「良知」與「致良知」的區分建立於「對自」、「對他」的對象上的不同。

二、良知強調實踐

王陽明思想立教一方面是經過身體力行之實踐（如：格竹，吾人先不探究其方法是否有效），其方法可說是講求經驗與實證的工夫。二方面，其學說「良知」說、「知行合一」說，又落在形上學的超驗之實有（Being）⁵⁷上，此實有本身之建立並不以解釋經驗世界為必要條件。勞思光先生在其著書中提到：

「價值謂詞」如：好壞、善惡、應該及不應該等，與「存有謂詞」⁵⁸本不同類。倘若欲將此兩種謂詞合一，則結果必然使「實然」與「應然」混淆。譬如，立一價值原理，然後即視之為存有之原理，則其理論後果必使一切關於存有之陳述與價值陳述合而為一。⁵⁹

這裡要說明的是，「良知」是在人性中實有，是超乎經驗範圍的，而人是否具備倫理道德（好壞、善惡、應該及不應該）行為，是生活上實踐的結果（這是指行為的發生義），兩者的關係不必然是相對發生義，也就是即使吾人存有良知，也不必然會表現出道德行為。勞思

⁵⁶ 此處解釋參考自李生龍注釋，《新譯傳習錄》（三民書局，2004年），頁511。

⁵⁷ Being 之意等同於 reality，是指具真實性、不變的東西。在此宜解釋為「實有」語意上較易使人理解。

⁵⁸ 馬賽爾從結構上說，任何命題都蘊含主詞、繫詞與謂詞三部分，如：約翰是人。而「存有」並非主詞所指的個體、謂詞的內涵、也不等同於繫詞所指的功能。「存有」意指超出任何個體、任何有限存在者之本質的範圍，存有的活力不限於任何事物的功用上，卻緊密的的聯繫著任何存在物。總之，存有是圓滿、開顯、是恆久。參見關永中著，《愛恨與死亡、一個現代哲學的探究》（台灣商務出版社，1997年），頁271-273。

⁵⁹ 引文見勞思光著，《新編中國哲學史》（三民書局，民86年），頁69。

光先生認為二者應有所區別，才不致於混淆。

王陽明遭流放謫官貴州三年期間，悟出「格物致知」，「知行合一」學說，當時他以講學為樂，創辦書院，與學生相處時時流露其對教育之熱忱與師生間深厚情誼。⁶⁰ 詩名〈游瑞華二首〉其中二首中寫道：「方死投荒不擬回，生還且復荷栽培。逢時已負三年學，治劇兼非百理才。身可益民寧論屈，治存經國未全灰。正愁不是中流砥，千尺狂瀾豈易摧！」王陽明講求的「聖人之道」理想，並非封閉自我的出世情懷，而是一種積極奉獻生命，充滿「己欲立而立人、己欲達而達人」的淑世情懷與實踐精神。王陽明心繫政治局勢，並不戀棧山居清境安逸生活，仍願意回到險惡的官僚體系中，利用其學說整頓地方，平定賊亂，也是顯現其王學生命力及親民的作風，最好的例證。

三、良知即天理

孟子說：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」〈盡心上〉；陸象山說：「人皆有是心，心皆具是理。心即理也」。《陸象山全集》⁶¹良知就是天理，是人心固有，王陽明的「天理」又是指先驗且直覺自明的德性知識⁶²。王陽明說：「良知是天理之昭明靈覺處，故良知即天理。思是良知之發用，若是良知發用之思，則所思莫非天理矣」⁶³；又說：「吾心之良知，即所謂天理也，致吾心知天理於事事物物，則是事事物物皆得其理矣。」⁶⁴

⁶⁰ 〈諸生〉中有：「人生多離別，佳會難再聚。如何白里來，三宿便辭去？有琴不肯談，有酒不肯御。遠陡見深情，寧予有弗願？……嗟我二三子，吾道有真趣。胡不攜書來，茆堂好同住。」參見王陽明著，張立文等編《王陽明全集2》〈靜心錄〉（北京紅旗出版社，1996年），頁619。

⁶¹ 參見楊家駱主編，《陸象山全集》卷十一（世界書局，民79年），頁95。

⁶² 參考鄭芷人撰，《理論倫理學前篇-規範倫理學》（文津出版社，2012年），頁338。

⁶³ 《集評》，第169條目，頁241。

⁶⁴ 《集評》，第135條目，頁172。

王陽明學說上承孟子、陸象山，主張判斷是非善惡之理俱足於人心之中，談「心即理」，「心即理」是指心之本體即是「天理」。然而何謂天理？王陽明說：「去得人欲，便識天理」。又說：「須是平日好色好利好名等項一應私心，掃除蕩滌，無復纖毫留滯。而此心全體廓然，純是天理。方可謂之喜怒哀樂未發之中，方是天下之大本。」⁶⁵這裡王陽明並未正面指出天理之具體內容，只是要人從自己心上去實踐體認，方能識得。

四、良知與知識

王陽明的「良知」是屬於是非善惡的道德判斷力，而「致良知」重的是尊德性與實踐的功夫，屬於德行知識，王陽明說此實踐功夫須自家求，其技術細節無法說明，無可奉告，用功去老實做，勝過千言萬語，這是要當時學子與為官者莫要光說不練。⁶⁶求學問知識博學、審問、慎思、明辨、篤行，須是層層遞進，日積月累的功夫。

致良知與求學問前者與德性有關，是道德上的實踐能力，屬於生活上的經驗運用。王陽明將之視為人人先天具有的本能，致良知雖是成德的功夫，但是德行所需要的知識則被王陽明視為常識⁶⁷，因為它不可外求，自我即可透過體悟而得。後者為理論知識，須靠讀書求得或透過老師教授。但是王陽明的致良知（德行知識）與求學問（理論知識）二者之間又是不可須臾分離的，我們可從以下文字作理解。王

⁶⁵ 《集評》，第 76 條目，頁 104。

⁶⁶ 一友問功夫不切。先生曰：「學問功夫，我已曾一句道盡，如何今日轉說轉遠，都不著根！」對曰：「致良知蓋聞教矣，然亦須講明。」先生曰：「既知致良知，又何可講明？良知本是明白，實落用功便是；不肯用功，只在語一言上轉說轉糊塗。」曰：「正求講明致之之功。」先生曰：「此亦須你自家求，我亦無別法可道。《集評》，第 280 條目，頁 335。

⁶⁷ 根據鄭芷人先生的說法，王陽明把「德性所需要的知識是為常識」的論據有二：（1）王陽明說：「良知本是明白，實落用功便是；不肯用功，只在語一言上轉說轉糊塗。」致良知原是實踐（成德）的功夫，但是在王陽明看來，技術細則因應環境不同，無法一一列舉，故而這些技術是常識層面，吾人只需謹記處處致良知便是。（2）依康德理論來詮釋，「德性在吾人立志依循理性而行，而不在于實踐結果」。參考鄭芷人撰，《理論倫理學前篇-規範倫理學》（文津出版社，2012 年），頁 355。

陽明說：「博學，審問，慎思，明辨，篤行者，皆所以為惟精而求惟一也。他如博文者即約禮之功。格物致知者即誠意之功。道問學即尊德性之功。明善即誠身之功，無二說也」。⁶⁸這裡明確的指出，追求學問的目的在於修養德性；換言之，對道德心的追求，也要以學問做為基礎，故說二者不可須臾分離，足見王陽明雖看中德行的實踐，亦不放棄德性的實踐過程中，需要理論知識來相佐，故說「道問學即尊德性之功」。陸澄問：

知識不長進，如何是好？陽明說：為學須有本原。須從本原上用力。漸漸盈科而進。……立志用功，如種樹然。方其根芽，猶未有幹。及其有幹，尚未有枝。枝而後葉。葉而後花實。初種根時，只管栽培灌溉。勿作枝想。勿作葉想。勿作花想。勿作實想。懸想何益？但不忘栽培之功，怕沒有枝葉花實？⁶⁹

陸澄又問：「看書不能明，如何是好」？王陽明說：「只是在文義上穿求，故不明。須在心體上用功，凡明不得，行不去，須反在自心上體當，即可通。」⁷⁰由上可知，無論是哪一種知識，最後都是回歸於心體的思考，追求知識要循序漸進，從本源上下功夫。此本源即是樹的根本，人心的根本，也就是要回到良知心體上求知識，並加以反思，重點還在自我反省上，而不是在文字上做無意義的鑽研，如此才能做到「虛靈不昧，眾理具而萬事出，心外無理，心外無事」。⁷¹在《傳習錄》拾遺中提及「學問箇孝，便是尊孝之德性。學問箇弟，便是尊弟之德性。不是尊德性之外，別有道問學之功；道問學之外，別有尊德性之事也。心之明覺處謂之知。知之存主處謂之心。原非有二

⁶⁸ 《集評》，第25條目，頁64。

⁶⁹ 《集評》，第30條目，頁68。

⁷⁰ 《集評》，第31條目，頁69。

⁷¹ 《集評》，第32條目，頁70。

物。」⁷²這裡是說「尊我德行須是道問學」。在王陽明的學說中，將「尊德行」與「道問學」兩件事，統一看做是同一件事看待，亦即直接將「道問學」納入「尊德行」的範圍之內，或說將所有的學問都納入了倫理的範疇裡。〈黃直錄〉中有云：

聖人無所不知，只是知個天理；無所不能，只是能個天理。聖人本體明白，故事事知個天理所在，便去盡個天理。……天下事物，如名物度數、草木鳥獸之類，不勝其煩。聖人需是本體明了，亦何緣能盡知得？⁷³

這裡要闡明的是，聖人所知、所能是知識，求知識為的是盡天理，也就是致良知。王陽明一再強調，對外在知識的追求都是為了成就道德的需要，知識必須有良知的引導，他說：「記誦之廣，適以長其傲也；知識之多，適以行其惡也；聞見之博，適以肆其辨也；詞章之富，適以飾其偽也。」⁷⁴。否則追求學問對德行的成就而言，不僅無益反成害了。

《王陽明全集》（博約說）中，又將博文、致知兩者關係合而為一。

聞教矣。敢問先博我以文，而後約我以禮也，則先儒之說，得無亦有所不同歟？陽明子曰：『理』一而已矣；心，一而已矣。故聖人無二教，而學者無二學。博文以約禮，格物以致其良知，一也。故先後之說，後儒支繆之見也。夫禮也者，天理也。天命之性具于吾心，其渾然全體之中，而條理節目森然皆具，是故謂之天理。⁷⁵

⁷² 《集評》，〈傳習錄拾遺〉，第5條目，頁392。

⁷³ 《集評》，第227條目，頁303。

⁷⁴ 《集評》，第143條目，頁198。

⁷⁵ 參見王陽明著，張立文等編《王陽明全集3》〈悟真錄〉（北京紅旗出版社，1996年），頁897。

此處「博文」、「格物」當可視為對知識的追求及行為的改正而言，至於「約禮」、「致良知」則是透過對知識的追求之終極產物，同時以成就道德為依歸。由此顯見王陽明的良知（天理）優先於物理之理，換言之，學習物理應置於道德良知之下，才是具備「真知」的道理。例如：「有醫術，但無醫德」便不是真知。「凡飲食只是要養我身。食了要消化。若徒蓄橫在肚裏，便成痞了。如何長得肌膚？後世學者博聞多識，留滯胸中，皆傷食之病也」。⁷⁶ 王陽明強調博聞多識，要加以內化吸收，以免喪德傷身。此話雖然頗有道理，然而「物理之理」與「心中之理」二者原本不同，王陽明之所以將之合而為一，是因為學說的需要，其學說正是建立在道德實踐這個根本上，於是王陽明才會視其它為旁枝末節。王陽明的論證是有其針對性的，雖不一定論證嚴謹，但是其理論仍舊是具有很高之價值性的。

五、致良知的功夫

王陽明以為在人性中推崇良知本有的學說並不難，難就難在致良知的實踐。一位學友問及王陽明致良知學說的具體實踐如何達到？王陽明說：

此亦須你自家求，我亦無別法可道。昔有禪師，人來問法，只把塵尾提起。一日，其徒將其塵尾藏過，試他如何設法。禪師尋塵尾不見，又只空手提起。我這箇良知就是設法的塵尾，舍了這箇，有何可提得？少間，又一友請問功夫切要。先生旁顧曰「我塵尾安在？一時在坐著皆躍然」。⁷⁷

王陽明的「致良知」與「知行合一」要求體證的功夫，也就是必

⁷⁶ 《集評》，第 220 條目，頁 299。

⁷⁷ 《集評》，第 280 條目，頁 335。

須要自己身體力行，無其他方法可教。藉此王陽明以禪師做譬喻，說明「致良知」之理並無具體方法可說，只能「如人飲水，冷暖自知」。於此，吾人不難看出王陽明「致良知」的功夫與禪宗「不立文字，直指人心」修行的方式有異曲同工之妙。

六、良知與心性

勞思光先生認為萬物之性具有客觀及主觀兩種意義：⁷⁸

- ①萬物之「性」可指一切存有所共同具有之「物性」。這是包括山川、草木、人禽，皆有一個共通原則下的存在與變化。屬於具有普遍客觀意義的「性」。
- ②萬物之「性」又可指各類不同存有與生俱來之特性，即「本性」。屬於具有主觀特殊分別意義的「性」。王陽明所稱之「心性」即屬之。

王陽明的心性涵蓋得更廣。其弟子黃省曾問到關於「古人論性，各有異同，何者乃為定論？」的問題，王陽明以心性為本，以為各家眾說紛紜還只是個人偏執，屬見解上深淺的不同層面。總之，「性」無定論，體無定體，從本體處、發用處、源頭處、流蔽處說，都還是談論心的本體⁷⁹。談到心性所涵蓋的層面，他說：

性一而已。仁義禮知，性之性也。聰明睿知，性之質也。喜怒哀樂，性之情也。私欲客氣，性之蔽也。質有清濁，故情有過不及，而蔽有淺深也。私欲客氣，一病兩痛，非二物也。⁸⁰

由上述可知王陽明的「心性」，涵蓋了仁義理智的「道德之性」，

⁷⁸ 此觀點參考勞思光著，《新編中國哲學史》（三民書局，民86年），頁43。

⁷⁹ 《集評》，第308條目，頁352。

⁸⁰ 《集評》，第165條目，頁233。

也涵蓋了聰明才智的「氣質之性」、以及喜怒哀樂的「情感之性」，至於私欲、客氣則是人性的障礙。有人質疑王陽明所謂心之本體即是良知，本體無不善，故良知無不良，然而聰明才智與喜怒哀樂應與善惡之性不同，也就是聰明才智或喜怒哀樂並無善惡可言。王陽明的「良知心性」與「氣質之性」、「情感之性」皆稱為「心性」，在面對善惡問題上，會顯得有些模糊難解。這些疑問如果能站在王陽明的「性一而已」⁸¹觀點上，或許就能清楚明白了。至於「心性」與「良知」關係如何？王陽明說：

性無不善，故知無不良。真知即是未發之中，即是廓然大公，寂然不動之本體，人人之所同具者也。但不能不昏蔽於物欲，故須學以去其昏蔽。然於良知之本體，初不能加損於毫末也。故無不良，而中、寂、大公未能全者，是昏蔽之未盡去，而存之未存耳。體既良知之體，用即良知之用，寧復有超然於體用之外者乎？⁸²

由上述引文可知：「心性」即人的本體，「知」即是「良知」，由本體的無不善可以推出良知無不良，所以吾人可說王陽明的「本體」即是「良知」，或說本體中有一種「性」稱為良知。本體中不論存在什麼，其內容皆是善的，無不良的，所謂「至善是心之本體」。這與孟子的「性善論」意義相同⁸³。後來因為受物欲遮蔽才會汙染了本體，

⁸¹ 〈傳習錄拾遺〉有：「先生曰，氣質猶器也。性猶水也。均之水也，有得一缸者，得一桶者。有得一甕者，局於器也。氣質有清濁厚薄強弱之不同，然其為性則一也。能擴而充之，器不能拘矣」。《集評》，第31條目，頁407。

⁸² 《集評》，第155條目，頁217-218。

⁸³ 鄭芷人先生認為：「王陽明以『至善』是『心之本體』，而『至善』也可解釋為『無條件的善』、『無限的善』、『絕對的善』，因為心體自己不靠任何條件而為善。由於心體是絕對地善，它是道德道德判斷的根本依據。用康德的術語來說，就是指德性的最高指導原則（the supreme principle of morality）。王陽明的觀點亦與此說接近，……『致善者（即指心體），明德親民之極則』。所謂『明德親民』可引申作『道德規範的原則』，而『極則』實即相當於康德所謂『最高原則』」。參考鄭芷人撰，《理論倫理學前篇-規範倫理學》（文津出版社，2012年），頁342。

猶如：太陽被烏雲遮蓋，明鏡被灰塵遮蓋一般，所以，需要透過「學習」⁸⁴（須學以去其昏蔽）來去除物欲的遮蓋。「學習」是學實踐道德所需的方式。天賦良知之性，最初人人皆同，後來，因著環境的薰陶，受物欲所蒙蔽的時間與程度上有所差異，每個人便各自不同。

王陽明將惡歸結於氣質美不美，他說：「良知本來自明。氣質不美者，渣滓多，障蔽厚，不易開明。質美者渣滓原少，無多障礙，略加致知之功，此良知便自瑩徹。」⁸⁵王陽明雖然時常宣稱良知本有，不分聖愚，這是站在人性平等的觀點而言，然而王陽明也不否認人在天生稟賦上確實存在著差異，所以兩者在不同的層面上存有差異性。

七、知行合一

王陽明的「知行合一」主要是針對兩種人而對症下藥的：

- ①不知而妄行者：「只為世間有一種人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察。也只是箇冥行妄作。所以必說箇知，方纔行得是」。⁸⁶
- ②空想而不行者：「又有一種人，茫茫蕩蕩，懸空去思一索。全不肯著實躬行。也只是箇揣摸影響。所以必說一箇行，方纔知得真」。⁸⁷

以下撰者以王陽明的觀點對「知和行」的關係進行說明：

（1）首先：解釋知與行之意義為何？

原文有：「知之真切篤實處，即是行。行之明覺精察處，即是知，知行工夫，本不可離」。⁸⁸王陽明的「真知」即是「行」，而「行」除

⁸⁴ 王陽明雖說需要透過「學習」來去除物欲的遮蓋，但是學習還須自我體會。王陽明說：「學問也要點化，但不如自家解化者自一了百當。不然，亦點化許多不得」。《集評》，第 298 條目，頁 348。

⁸⁵ 《集評》，第 164 條目，頁 232。

⁸⁶ 《集評》，第 5 條目，頁 34。

⁸⁷ 同上。

⁸⁸ 《集評》，第 133 條目，頁 166。

了指外在道德行為的實踐外，也包括內在道德心靈的轉化功夫。《傳習錄》有：「知是行之始，行是知之成」⁸⁹，二者不離，故名為「知行合一」。「真知」即是「行」具體的說法是：人生而有良知，而且能夠完全準確的掌握在特定的情境下，應當如何去呼應或迎合道德行動，然而應當如何做，卻又是取決於具體的情境中，此具體情境則須是通過經驗才能發生。故而，良知並非前知，亦不可為前知。王陽明說：

誠是實理，只是一個良知。實理之妙用流行就是神，其萌動處就是幾，誠神幾曰聖人。聖人不貴前知。禍福之來，雖聖人有所不免。聖人只是知幾，遇變而通耳。良知無前後，只知得見在的幾，便是一了百了。若有個前知的心，就是私心，就有趨避利害的意。⁹⁰

如此看來，具有良知之人無法預知將採取怎樣的具體行動，儘管他知道自己會做合乎道德的行動。⁹¹根據上述我們因此可以推論，王陽明的「知和行」之間的關係是一種直覺的判斷，此直覺判斷，只是依循天理良知而行。

(2) 其次：解釋為何知易行難？

原文有：「或疑知行不合一，以『知之匪艱』二句為問。先生曰：良知自知，原是容易的；只是不能致那良知，便是『知之匪艱，行之惟艱』」。⁹²王陽明解釋知行不能合一端在於「知而不行」。王陽明之「知」非指「認知心」之知，而是「道德良知」之知。用康德的術語說，也就是對「道德律」的認識，這是天生本有，固「知之匪艱」，不能「致良知」才會有「行之惟艱」的問題，用康德的話來說，便是

⁸⁹ 《集評》，第5條目，頁33。

⁹⁰ 《集評》，第281條目，頁335-336。

⁹¹ 此觀點參考中國人民大學國際中國哲學與比較哲學研究中心譯，成中英，馮俊主編，《康德與中國哲學智慧》（北京中國人民大學出版社，2009年），頁302。

⁹² 《集評》，第320條目，頁372。

「良知」不能依照「道德律」而去執行。

(3) 其三：解釋知行如何能合一呢？王陽明做了以下說明：

門人問曰：知、行如何得合一？且如《中庸》言「博學之」，又說箇「篤行之」，分明知、行是兩件。先生曰：博學只是事事學存此天理，篤行只是學之不已之意……又問：孔子言「知及之，仁不能守之」，知行卻是兩箇了。……先生曰：說「及之」，已是行了，但不能常常行，已為私欲間斷，便是「仁不能守」……程子云「在物為理」，如何謂心即理？」先生曰：「在物為理，在字上當添一心字：此心在物則為理，……分心與理為二，其流至於伯道之偽而不自知。故我說箇心即理，要使知心理是一箇？便來心上做工夫，不去襲義於外，便是王道之真。此我立言宗旨。又問：「聖賢言語許多，如何卻要打做一箇？」曰：「我不是要打做一箇，如曰「夫道一而已矣」。又曰「其為物不二，則其生物不測。」天地聖人皆是一箇，如何二得？」⁹³

上述引文中有多個問句，撰者將之分析如下：

- ①問：「博學之」，又說箇「篤行之」，分明知、行是兩件？在這裡「博學之」、「篤行之」在王陽明處皆是解釋成學習「存天理」。
- ②問：「學以聚之」、「仁以行之」，分明知、行是兩件？在這裡「學以聚之」、「仁以行之」在王陽明處是去除私欲，再學個「存天理」。總之，「知」與「行」指的是一個，「存天理」而已。
- ③問：「知及之，仁不能守之」，分明知、行是兩件？在這裡「知

⁹³ 《集評》，第321條目，頁372-373。

及之」、「仁不能守之」兩者的關係「仁不能守之」乃在不能經常的「及之」（及之即是行）是指無私欲來阻礙間斷，便能學習「存天理」而無障礙。

④問：「在物為理」，心與物分明是兩件？如何為心即理？這裡王陽明強調「在物為理」前頭須加個心字，即「心在物為理」。王陽明說「我不是要打做一個。如曰『夫道一而已矣』」的目的就在於要人懂得他學說的宗旨，是在彰顯王道（符合仁義之道），是要人去除霸道（虛偽狡詐之道）。故天道既是只有一個，知、行便只能合一，所以談「知行合一」。

王陽明所說的「知行合一」有下面幾層意涵及爭議：

(1) 當意識不為私欲所蔽時即是真知，而本體自然會發用而成就道德，即是從知到行；當人自覺到正在實踐道德時，就是本體已經克倒私欲，必然能知，即是從行到知。知是體，行是用，即體是用，故是「知行合一」。

(2) 「知」、「行」二者合一，若有間斷乃是私欲造成。然而根據王陽明的「知行合一」的說法上出現「先知後行」還是「先行後知」的謬論？衍生很多爭議，其中根據方克立先生的說法認為：王陽明的知行合一說思想體系來說，整個都是荒謬的。王陽明為了批判朱熹的「知先行後」說，常常以經驗事實作為論據，然而卻顯現自相矛盾的後果，他的舉例說明如下：⁹⁴

①夫人必有欲食之心，然後知食，欲食之心即是意，即是行之始矣。食味之美惡，必待入口而後知。豈有不待入口，而已先知食味之美惡者邪？必有欲行之心，然後知路。欲行之心即是意，即是行之始矣。路岐之險夷，必待身親履歷而後知。豈有不待身親履歷而已先知路岐之險夷者邪？知湯乃飲，知衣乃服。

⁹⁴ 參見方克立著，《中國哲學史上的知行觀》（北京人民出版社，1997年），頁206-207。

以此例之，皆無可疑。⁹⁵

②又如知痛，必已自痛了，方知痛。知寒，必已自寒了。知饑，必已自饑了。知行如何分得開？此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的。聖人教人，必要是如此，方可謂之知。不然，只是不曾知。⁹⁶

③先生曰，「啞子喫苦瓜，與你說不得。你要知此苦，還須你自喫」。時曰仁在傍曰，「如此才是真知即是行矣」。⁹⁷

基於上述引文，方克立先生加以批評認為：

①王陽明的引言原為論證知、行不可分離，卻得到了「行」在「知」之先的結果。

②王陽明的引言中用經驗事實（如：食味之美惡，必待入口而後知；知痛，必已自痛了，方知痛；你要知此苦，還須你自喫）來駁倒朱熹的「知先行後」說，同時連自己的天賦道德觀念的良知說也一併駁倒了。因為顯然天賦良知並不依附在經驗的論證上。另外，王陽明也說：「知是行之始，行是知之成」⁹⁸。以「知先行後」的立場去闡述「知行合一」的說法很難穩固立場。

第四節 王陽明「良知說」的論證

一、良知本有如何證明？

良知是心之本體如何證明？關於良知本有，是心之本體，王陽明對良知是否有發端作解釋，他說：

⁹⁵ 《集評》，第132條目，頁165。

⁹⁶ 《集評》，第45條目，頁33。

⁹⁷ 《集評》，第125條目，頁148-149。

⁹⁸ 《集評》，第5條目，頁33。

良知者心之本体。即前所謂恒照者也。心之本體無起無不起。雖妄念之發，而良知未嘗不在⁹⁹。但人不知存，則有時而或放耳。雖昏塞之極，而良知未嘗不明。但人不知察，則有時而或蔽耳。雖有時而或放，其體實未嘗不在也。存之而已耳。雖有時而或蔽，其體實未嘗不明也。察之而已耳。若謂良知亦有起處，則是有時而不在也，非其本体之謂耳。¹⁰⁰

王陽明說良知是與生俱來、未嘗不在、常存不滅，有絕對永恆的意義，更稱之為心之本體。發不發端的說法意味著良知有時不在，就不是本體的意義了。¹⁰¹那如何證明良知的存不存在？

(1) 良知是未發之中也，寂然不動之體也，良知是人心所固有。王陽明對陸原靜問答說：

今驗之於心，知無不良。而中寂大公，實未有也。豈良知復超然於體用之外乎？性無不善，故知無不良。良知即是未發之中，即是廓然大公，寂然不動之本體。人人之所同具者也。但不能不昏蔽於物欲。故須學以去其昏蔽。然於良知之本體，初不能有加損於毫末也。知無不良，而中寂大公未能全者，是昏蔽之未盡去，而存之未純耳。體既良知之體，用即良知之用。寧復有超然於體用之外者乎？¹⁰²

這裡陸原靜自己檢查自心知道無不良，但是卻無法檢證良知本體寂然不動的心性。良知是先驗的直覺，並非來自感官知覺的是經驗，

⁹⁹ 有些作奸犯科的人，真是十惡不赦，從未知良知為何物？俗話有：「良心被狗啃」。這句話中，肯定了良知心人人本具，否則就無物被啃，可見有個良知在那兒。在王陽明的觀念中就算此等人也有良知。只是被遮蔽罷了。

¹⁰⁰ 《集評》，第 152 條目，頁 214。

¹⁰¹ 依西方康德的說法，良知應該是先驗的，非經驗範疇，也就是無法從經驗中驗證。良知是心之本體，是王陽明良知說立論的基礎。

¹⁰² 《集評》，第 155 條目，頁 217-218。

陸原靜欲加以檢證自然得不出結果。

(2) 下段引文道出「不能見、不能聞」的東西就是良知的本體。

一友舉佛家以手指顯出，問曰，「眾曾見否」？眾曰，「見之」。復以手指入袖。問曰，「眾還見否」？眾曰，「不見」。佛說還未見性。此義未明。先生曰，「手指有見有不見。爾之見性，常在人之心神。只在有睹有聞上馳騫。不在不睹不聞上著實用功。盡不睹不聞，是良知本體。戒慎恐懼，是致良知的功夫。學者時時刻刻常睹其所不睹，常聞其所不聞，功夫方有箇實落處。久久成熟後，則不須著力，不待防檢，而真性自不息矣。豈以在外者之聞見為累哉」？¹⁰³

王陽明藉著佛門弟子執著於聞見上，不去著實下功夫，批評弟子囿於良知心體不能聞、不能見，不去做戒慎恐懼，致良知的功夫。這裡王陽明所要強調的仍然是對「良知本有」的信念不可動搖，要去做功夫的落實與實踐。關於「良知本有」一說，牟宗三先生稱之為「現成良知」他說：

所謂現成良知，見在具足，是就呈露的良知自身說，並不是說人在隨時不自覺地混雜呈現這個現實的狀態中就是聖人。現成具足不是就這個現實的狀態說。道在眼前流行。這個現實狀態當然亦有道，但必須經過逆覺體證始能成聖賢。說滿街都是聖人，這等於說愚夫愚婦都是潛在的聖人，因為他亦有隨時呈現的良知故。故如指點之而使自覺，他亦可以為堯舜，可以為君子。這等於佛教《華嚴經》所說「心佛與眾生，是三無差別」。這本是不難了悟的道理。龍溪如此說，陽明

¹⁰³ 《集評》，第 329 條目，頁 377。

本亦如此說也。否則道德實踐便無直接可行的入路，而成聖亦無必然的根據。聶雙江把就良知自身說的「見在具足」與一個人的現實狀態混而為一，視此現實狀態為現成具足，因而遂致疑見在具足的良知，而說無現成的良知，此大誤也。人的現實狀態可不具足，而見在良知可具足。無現成的聖人，但並非無現成的良知。兩者焉可混同視之而混亂致疑？只因這一混亂，遂致與陽明全部義理不能相應。¹⁰⁴

根據上述引文，李明輝先生也說：「這類的誤解基本上建立在一個錯誤的假設上，此即：如果我們承認良知本身為具足，將使得道德之修證、學習及教化成為無意義知識」¹⁰⁵。進一步李明輝先生以為，透過「隱默之知」的概念足以解決此錯誤的假設。他說：

縱然孟子肯定人人皆本具可以隨時呈現的良知，這並非意謂人人均是現成的聖人；因為在一般人，良知之「知」僅是一種未經反省的「隱默之知」，有待於自我修證或學習，始能在自覺中貞定其自己。這種修證或學習底功夫不但不足以否定自身具足的「見成良知」，反而必須以之為依據。¹⁰⁶

綜合以上牟先生及李明輝先生的詮釋，吾人對於王陽明的良知本有說必然明朗許多，由王陽明處說良知是與生俱來、未嘗不在、常存不滅，有絕對永恆的意義，但是良知乃心之本體的說法，總是蒙著一層神祕的色彩。經過牟先生「指點之而使自覺」、「經過逆覺體證始成聖賢」，再到李明輝先生所說：「良知之『知』僅是一種未經反省的『隱默之知』，有待於自我修證或學習」，撰者以為牟宗三與李明

¹⁰⁴ 參見《牟宗三先生全集 8》〈從陸象山到劉蕺山〉（臺北市聯經出版社，2003年），頁 281-282。

¹⁰⁵ 參見李明輝著，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（台北市中研院文哲所，民 83 年），頁 114-116。

¹⁰⁶ 同上。

輝先生的見解使得王陽明「良知本有說」更清晰，亦使陽明學說向合理化思維邁進了一大步。

二、良知是至善呢？還是無惡無善？

(1) 良知是「未發之中」，是心之本體，代表著未受物欲所遮蔽的純良本心。陽明在四句教¹⁰⁷中說：「無善無惡心之體」，如此看來「良知」應是「無善無惡」可言，那麼與「至善是心之本體」¹⁰⁸在說法上是否出現矛盾？

關於無善無惡，錢德洪說：「心體是天命之性，原是無善無惡的。但人有習心，意念上見有善惡在。格致誠正修，此正是復那性體功夫。若原無善惡，功夫亦不消說矣。」¹⁰⁹ 錢德洪將心體說成是天命之性，而把意念的產生歸於習心，及後天習慣雜染的心。¹¹⁰ 原是符合王陽明的意思的，¹¹¹也就是說，先天之性本無善無惡，後天習性受雜染於是就有善有惡的分別了。這裡強調的是先天與後天的關係。那麼王陽明為何說至善也是心之本體？《傳習錄》裡，王陽明提到「至善是心之本體」：

①至善是心之本體。只是明明德到至精至一處便是。然亦未嘗

¹⁰⁷ 王陽明的四句教為：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」此四句教的重要意涵乃在於正心誠意之功夫。《集評》，第315條目，頁359。

¹⁰⁸ 原文：「愛問，『知止而後有定』，朱子以為『事事物物皆有定理』，似與先生之說相戾。先生曰，於事事物物上求至善，卻是義外也。至善是心之本體。只是明明德到至精至一處便是。然亦未嘗離卻事物」。《集評》，第2條目，頁29。

¹⁰⁹ 《集評》，第315條目，頁359。

¹¹⁰ 「夫子說性相近，即孟子說性善。不可專在氣質上說。若說氣質，如剛與柔對，如何相近得，惟性善則同耳。人生初時，善原是同的。但剛的習於善，則為剛善。習於惡，則為剛惡。柔的習於善，則為柔善。習於惡，則為柔惡。便日相遠了」。由此可見錢德洪對於心體先天無善無惡與後天習染而有善惡的說法與王陽明的解說一致。《集評》，第334條目，頁379。

¹¹¹ 先生曰：「我今將行，正要你們來講破此意。二君之見，正好相資為用，不可各執一邊：我這裏接人，原有此二種。利根之人，直從本原上悟入，人心本體原是明瑩無滯的，原是箇未發之中；利根之人一悟本體即是功夫，人已內外一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落為善、去惡，功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見，是我這裡接利根人的；德洪之見，是我這裡為其次立法的。二君相取為用，則中人上下皆可引入於道；若各執一邊，跟前便有失人，便於道體各有未盡」。《集評》，第315條目，頁359。

離卻事物。本註所謂盡夫天理之極，而無一毫人欲之私者，得之¹¹²。

「至善」是心之本體，條件是「明明德到至精至一處便是」，「明明德」是達到最精誠最專一的那種境界，也就是所謂「窮盡天理無絲毫人欲私念的最高境界」，而這種境界並不與萬事萬物脫節。¹¹³

②《傳習錄中》又提到：

良知者，心之本體，即前所謂恆照者也。心之本體，無起無不起。雖妄念之發，而良知未嘗不在，但人不知存，則有時而或放耳；雖昏塞之極，而良知未嘗不明，但人不知察，則有時而或蔽耳。雖有時而或放，其體實未嘗不在也，存之而已耳；雖有時而或蔽，其體實未嘗不明也，察之而已耳。若謂真知亦有起處，則是有時而不在也，非其本體之謂矣。¹¹⁴

良知是心的本體，也就是心的根本屬性，陽明的良知是指與生俱來，是常存不滅絕對永恆的，不存在發不發端的問題，本體只能被遮蔽而不會喪失，故而用「本體」來定義它。¹¹⁵

③來書云：夫子昨以良知為照心。竊謂良知心之本體也，照心人所用力，乃戒慎恐懼之心也。猶思也，而遂以戒慎恐懼為良知，何歟？能戒慎恐懼者，是良知也。¹¹⁶

¹¹² 《集評》，第2條目，30頁。

¹¹³ 李生龍注釋，《新譯傳習錄》（三民書局，2004年），頁8。

¹¹⁴ 《集評》，第152條目，214頁。

¹¹⁵ 李生龍注釋，《新譯傳習錄》（三民書局，2004年），頁274。

¹¹⁶ 《集評》，第159條目，312頁。

良知是心之本體是寂然不動的心體，陽明又解釋成「照心」，「照心」是戒慎恐懼的心，「戒慎恐懼的心」是指良知的發用（功用）本體與照心明顯不同，這裡陽明將良知本體擴充成「體用一源」，¹¹⁷將二者融成一體。

綜上而論，可見陽明的心之本體，有多重意義：分別指：至善（窮盡天理無絲毫人欲）、良知（寂然不動的心）及照心（戒慎恐懼的心）等等。由此處吾人可觀察出陽明在教育學生時是採因材施教、應機提點學生的方式，故而有時說「至善是心之本體」，有時說「良知是心之本體」，這些看似不一致的說法都只為了能達成致良知的目的。

（2）王陽明認同良知有大同小異的看法，只要良知的大前提¹¹⁸不偏失，各家說法皆可各自發揮，從下面引文二例可看出：

①良知一而已。文王作象。周公繫爻。孔子贊易。何以各自看理不同？先生曰，聖人何能拘得死格？大要出於良知同，便各為說何害？且如一園竹。只要同此枝節，便是大同。若拘定枝枝節節，都要高下大小一樣，便非造化妙手矣。汝輩只要去培養良知。良知同，更不妨有異處。汝輩若不肯用功，連笋也不曾抽得，何處去論枝節？¹¹⁹

②問：「古人論性，各有異同。何者乃為定論？」先生曰，「性無定體。論亦無定體。有自本體上說者。有自發用上說者。有自源頭上說者。有自流弊處說者。總而言之，只是一箇性。但所見有淺深爾。若執定一邊，便不是了。性之本體，原是無善無惡的。發用上也原是可以為善，可以為不善的。其流弊也原

¹¹⁷ 李生龍注釋，《新譯傳習錄》（三民書局，2004年），頁290。

¹¹⁸ 大前提之一便是親自體證。陽明說：「今之論性者紛紛異同。皆是說性，非見性也，見性者，無異同之可言矣。」足見各家說法之異同若無體證功夫，只是多言無益。《集評》，第325條目，頁375。

¹¹⁹ 《集評》，第293條目，頁343。

是一定善一定惡的。譬如眼，有喜時的眼。有怒時的眼。直視就是看的眼。微視就是覷的眼。總而言之，只是這箇眼。若見得怒時眼，就說未嘗有喜的眼。見得看時眼，就說未嘗有覷的眼。皆是執定。就知是錯。孟子說性，直從源頭上說來。亦是說箇大槩如此。荀子性惡之說，是從流弊上來。也未可盡說他不是。只是見得未精耳。眾人則失了心之本體。」問：「孟子從源頭上說性，要人用功在源頭上明徹；荀子從流弊說性，功夫只在末流上救正，便費力了。」先生曰，「然」。¹²⁰

這裡王陽明發展出自己的人性論，從支持孟子的「至善是心之本體」漸漸走向「至善者心之本體，本體上才過當了些，便是惡了」。說「孟子說性，直從源頭上說來。亦是說箇大槩如此」，對孟子不再全盤接受。而對荀子的性惡論，也不全盤否定。說「荀子性惡之說，是從流弊上來。也未可盡說他不是」。站在只要是「良知的大前提」不偏失，各家說法皆可各自發揮的這個說法上，論王陽明的良知是至善還是無惡無善，就只是枝節細末，無爭論之必要了。

三、心即是理嗎？

(1) 日常生活的許多活動，並不牽涉到倫理道德上的善與惡。譬如：「格竹」¹²¹一事是對自然的探索活動，這些動作的完成或許有好、壞的分別，有研究數據種類的差異，但與道德上的善或惡絕對無干係。

¹²⁰ 《集評》，第 308 條目，頁 352。

¹²¹ 先生曰：「眾人只說「格物」要依晦翁，何曾把他的說去用！我著實曾用來。初年與錢友同論做聖賢要格天下之物，如今安得這等大的力量：因指亭前竹子，令去格看。錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其心思至於三日，便致勞神成疾。當初說他這是精力不足，某因自去窮格，早夜不得其理，到七日，亦以勞思致疾，遂相與嘆聖賢是做不得的他大力量去格物了。及在夷中三年，頗見得此意思，方知天下之物本無可格者；其格物之功，只在身上做；決然以聖人為人人可到，便自有擔當了。這裏意思，卻要說與諸公知道」。《集評》，第 318 條目，頁 370。

格物如何能與倫理學的良好結合？在王陽明的「格」字為「正」¹²²解，為修正改進之意。王陽明的「心」代表良知，代表天理，更涵蓋物理，所以「心外無物」，「心外無理」。這裡很容易讓人以為王陽明否定外在客觀的存在物，關於這點撰者用王陽明《傳習錄》所言來做分析。

① 愛曰，「昨聞先生之教。亦影影見得功夫須是如此。今聞此說，益無可疑。愛昨曉思，格物的『物』字，即是『事』字。皆從心上說」。先生曰，「然。身之主宰便是心。心之所發便是意。意之本體便是知。意之所在便是物。如意在於事親，即事親便是一物。」¹²³

② 王陽明說：「心外無物，如吾心發一念孝親，即孝親便是物。」
124

③ 王陽明說：「心即理也，此心無私欲之蔽，即是天理，不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁。只在於此心去人欲，存天理上用功便是。」¹²⁵

王陽明的「心外無物」，表面上似乎是否定客觀的存在，實則不然，王陽明所言之「物」是專就倫理道德而言，因而他將「孝親」一事，亦視作是一「物」看待，陽明的「物」也就是「事」。孝親念頭必定是自心中產生，有了念頭，因此產生「孝親一事」也就是產生「孝親之物」，孝親之事屬於「心」，所以說「心外無物」。

(2) 王陽明說：

¹²² 陽明的「格」字來自孟子，孟子曰：「人不足與適也，政不足與間也；惟大人為能格君心之非。君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正；一正君而國定矣」。見宋·朱熹集註，蔣伯潛廣解，《廣解語譯四書讀本孟子》，頁 180。「格」字是「改正」之義。

¹²³ 《集評》，第 6 條目，頁 37。

¹²⁴ 《集評》，第 83 條目，頁 109。

¹²⁵ 《集評》，第 3 條目，頁 30。

心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？愛曰，如事父之孝，事君之忠，交友之信，治民之仁，其間有許多理在。恐亦不可不察。先生嘆曰，此說之蔽久矣。豈一語所能悟？……只在此心去人欲、存天理上用功便是。愛曰，「聞先生如此說，愛已覺有省悟處。但舊說纏於胸中，尚有未脫然者。如事父一事，其間溫清定省之類，有許叫多節目。不知亦須講求否」？先生曰，「如何不講求？只是有箇頭腦。只是就此心去人欲存天理上講求。就如講求冬溫，也只是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜……。此心若無人欲，純是天理，是箇誠於孝親的心，冬時自然思量父母的寒，便自要求箇溫的道理。夏時自然思量父母的熱，便自要求箇清的道理。這都是那誠孝的心發出來的條件。卻是須有這誠孝的心，然後有這條件發出來。」¹²⁶

王陽明的「心即理也」，表面上似乎是不重孝親的技術層面，實則不然，王陽明「心即理」的觀點主要還是從倫理道德的角度出發，而孝親等等奉養得宜之事，是生活應用的層面，禮儀小節上做得恰不恰當，不可一一細數列舉其法，只要問此孝心是否真誠，此心一旦真誠，奉養之細節必定會以殷重之心，多加考察，詳細去請教別人了。奉養之細節不難，所謂「天下無難事，只怕有心人」，重點還在「心」意上。

(3) 王陽明說：「『專求本心，遂遺物理』，此蓋失其本心者也。夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣；遺物理而求吾心，吾心又何物邪？心之體，性也；性即理也。」¹²⁷王陽明的「心即理也」，表面上似乎是會有導致專求本心而遺物理之蔽，撰者這裡再舉王陽明「天下無心外之物」之論證二則來說明上面一句。

¹²⁶ 《集評》，第3條目，頁30。

¹²⁷ 《集評》，第133條目，頁166。

①先生遊南鎮，一友指巖中花樹問曰：「天下無心，外之物：如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦何相關」？先生曰：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂；你來看此花時，則此花顏色一時明白起來：便知此花不在你的心外」。¹²⁸

②心之本體即是天理。天理只是一個。更有何可思慮得？天理原自寂然不動，原自感而遂通。學者用功，雖千思萬慮，只是要復他本來體用而已。不是以私意去安排思索出來。¹²⁹

這裡明白指出外在「物」須與「心」發生接觸，所謂「寂然不動，感而遂通」，對於山中的花而言，花雖自在，但是若沒人欣賞，它的美麗與芬芳對人而言便失去其價值與意義。對於遇見山中之花的人而言，若沒有與花接觸，便不會觸動內心對花兒的審美情感。綜而言之，唯有藉著「心」的認知過程，「物」才能被認識而呈現其主體的價值。

(4) 王陽明說：「夫心之本體即天理也。天理之昭明靈覺，所謂良知也。君子之戒慎恐懼，惟恐其昭明靈覺或有所昏昧放逸，流於非僻邪妄而失其本體之正耳。」¹³⁰

根據以上所有引文吾人可知王陽明的「心即理」就是一切事理的根本。無論事父、事君、交友、治民，皆是從內心去「去人欲」、在「存天理」上做研究，節目並非不講求，但得先求正心誠意。物理不在心外，人只要求本心就得理了。在此強調「人心本有」是上天賦予之理，「天理」是實有，天理是先天稟賦，「存天理」就是保存人心中的天理，天理即是良知。其方法在「去其心之不正，以全其本體之正」。¹³¹心雖是身之主宰，實際上又掌管天下之理，而理雖遍佈於萬事萬物之內，卻不在心外。這裡有一個重點指出：王陽明所說心外無物，此「物」全是指倫理道德而言，所以事父以孝、事君以忠、交友

¹²⁸ 《集評》，第 275 條目，頁 332。

¹²⁹ 《集評》，第 145 條目，頁 203。

¹³⁰ 參見王陽明著，張立文等編《王陽明全集 2》〈靜心錄〉（北京紅旗出版社，1996 年），頁 432。

¹³¹ 《集評》，第 7 條目，頁 39。

以信、治民以仁，便是「物」，物就是「事」，並非是否定外物的存在。

王陽明以為物理不在心外，人只要求本心就得理了。心雖是身之主宰，實際上又掌管天下之理，而理雖遍佈於萬事萬物之內，卻不在心外。撰者以為王陽明之意幽遠綿長，須從不同的語錄中來得到完整的解答，無法一下子得窺全貌。王陽明之意由下列引文加以理解當是較為完善的，若缺乏良知的引導，王陽明說：「記誦之廣，適以長其傲也；知識之多，適以行其惡也；聞見之博，適以肆其辨也；詞章之富，適以飾其偽也」。¹³² 這裡很顯然王陽明的良知之天理優於（先於）物理之理，換句話說，學習物理是置於道德良知之下，學習之理才是具備「真知」之理，王陽明以為，唯有如此才不會有出現所謂的「有醫術，但無醫德」之喪失良知的醫生存在，然而這些觀念正是儒家被視為「理想主義」之所在。吾人雖心中具道德良知，卻不一定能將之實踐推動。

王陽明所說的「心即理」有下面幾層意涵：

- ①個人的道德意識與普遍的道德規範的合一，¹³³ 指出「理」原內在於心。
- ②此合一非靜態的，而是在心與理踐履過程的合一。¹³⁴
- ③心、性、理為一體三面，心即理、性即理、心體與天理為一。

王陽明從心體來說明天理，天理之完全實現，即在於心體之自我完成。

(5)「天理」感而遂通，強調的是道德實踐與體證的功夫。雖說王陽明並未否定外物的存在，但是撰者以為有些觀念用現代的哲學觀點，仍應該加以釐清，以免觀念混淆不清。

- ①心即理，這個「理」字，在宋明理學家的說法大致上都太籠統

¹³² 《集評》，第 143 條目，頁 198。

¹³³ 此觀點參考自楊國榮著，《良知與心體王陽明哲學研究》（台北，洪葉文化，1999 年），頁 91。

¹³⁴ 同上，頁 090。

含糊，倘若吾人將「理」分成「物理之理」、「倫理之理」、「數學之理」三者皆有不同。「物理之理」講求格物致知，需外求知識；倫理之理著重內省功夫，須反求自身；數學之理，則是約定俗成之理，是靠符號表述的，本無分內外之分。如此看來，「理」字還得說明白，一個理論可貴之處在於其完整的系統性及清晰度，如此才能具備哲學的內涵與價值。

- ②王陽明對於自己親身去體證格竹一事，做出看法，認為天下之物本無可格者，其實是錯將格竹的自然探索活動（有關竹子的相關知識，屬科學道理），當作倫理學來看待，當然悟不出道德之理。因為竹子本身的物理，根本無善惡可說，而從竹子身上去求良知道德，又怎可得出結果？難免要格出病來。從王陽明「格竹」一事可看出陽明事事物物皆用良知倫理來看待，反而會顯現出他對「格物」這件事理解的偏狹。

四、心「自然」會知，心如何妥善抉擇？

王陽明說：「知是心之本體，心自然會知」句中的第一個「知」字，是「良知就是心的本體」是一種「實然」的實有謂詞。而第二個「知」字，是吾人心中「自然」就會知道良知之理，與知孝、知悌、知惻隱等皆是「應然」的價值謂詞。不過，這裡吾人的疑問是，道德知識如何能充足的在每個人的心中？道德知識真的不必學習嗎？如果良知發出兩個相互衝突的命令呢？該依循什麼來判斷？

在王陽明處，「至善是心之本體」，理由是立足在「善」的意志上，從「善」的動機出發，「善」才有可能。猶如方向正確，才能順利抵達目標所指。那麼，這裡「善」是由「善」的動機出發，心如何正確挑選出「善」？也就是「善」的動機由誰主導操弄？關於「行之始」如何符合良知？王陽明說：「知之真切篤實處，便是行；行之明

覺精察處，便是知。若知時，其心不能真切篤實，則其知便不能明覺精察」可見良知發用在「真切篤實處」，就是意念純然不雜之時，心體便能「善抉擇」。這裡，吾人產生的問題是：順應良知的呼喚之上，是否有一個更高的「行為動機」使良知自然而然去正抉擇善，即使抉擇善使此人痛苦不堪，甚至須犧牲性命只為慷慨赴義，也在所不惜？



第三章康德的自由意志

第一節德國啟蒙思想與教育的發展

彭正梅先高知識份子生在其著書《德國教育學概觀－從啟蒙教育到當代》中提到對於德國的觀點，他說：

德國一直是西方學術的中心，無論是德國思想、德國製造的現代工業產都是展現出德國不同群倫的卓越地位。德國之所以能有今日，主要是因為德國以學術立國，所以其知識氛圍甚佳，學術基礎扎實。連與德國世仇的法國人也稱頌，斯泰爾夫人在其《論德國》一書中說：「德國人為追求真理而追求真理，不考慮人類能從中謀取什麼利益。他們的政府本性不曾為他們提供偉大崇高的機會來獲得榮譽、並為祖國服務，所以他們在一切問題上都專心致志於沉思默想，向蒼天尋找他們狹窄的命運在地面沒有滿足他們的空間。他們沉緬於理想，因為現實生活中沒有任何東西合乎他們的想像。¹³⁵

撰者反思，當前的台灣，無論發展甚麼樣經濟文化產業，皆是以獲得利益為優先考量，而非以增進人類更好的思維方向去單純的推展，這點德國人的精神跟我們比較，真的很不同。如果要了解西方的哲學思想，不能不對德國啟蒙運動之前的教育學進行初步認識，畢竟有了這些先備知識作為基礎，能使我們更清楚了解西方教育改革中最重要的啟蒙思想的演變歷程。在此，撰者以彭正梅先生所著《德國教育學概觀－從啟蒙教育到當代》一書為參考資料，來介紹德國啟蒙運動之前各階段的教育發展。

¹³⁵ 參考彭正梅著，《德國教育學概觀-從啟蒙教育到當代》（北京大學出版社，2011年），總序頁1-5。

彭正梅先生分析基督教、上帝、與教育三者的關係，他說：「在基督教看來，人不過是上帝的作品。人的教育只是能幫助人得救，而人是否得救，則取決於上帝的恩惠。中世紀教育的目標將人引向謙卑信仰和宗教之完美。」¹³⁶中世紀後期，因為教會的腐敗，教皇為了興建聖彼得大教堂，在德意志大肆推銷「贖罪卷」，宣揚只要支付金錢，上帝就會赦免其本人及死去親屬的罪孽。教會的無恥斂財，激起人心的不滿，從而開啟了宗教改革之路。宗教改革的核心，是人人可以自主的信仰宗教，而且可以直接跟上帝溝通、懺悔。其中路德對教育改革十分熱中，他主張由國家來興辦學校，以確保道德和社會秩序。他認為，政府擁有更多的資源來興辦學校，路德在宗教改革中提出了普及教育的主張。他強調全國兒童，不分貧富、男女都應該上學，父母有責任，國家亦有向強迫臣民服兵役一樣強迫他們將自己的子女進學校。¹³⁷在教育改革及教育實踐中，出現了反宗教傾向。

十六世紀中期，出現的是試圖復興中世紀的虔敬運動。他們的做法是將人文主義、基督教教義、及舊的經院哲學揉合。雖然人文主義強調人的自主性，但過多的古語及機械是刻板的學習，並未真正促進學生的自主性，反而是使得學生成為「博學的騙子」學生吸收了過多與生活現實無關的東西，僵化的教育制度開始受到批判。¹³⁸

十七世紀的德國出現了一位現實主義的教育思想家，拉特克（Wolfgang Ratke, 1571-1635）試圖改善教學方法，並提出一些重要的教育原則。包括通過經驗和實驗而非死記硬背學習、通過重複來學習、學習外語之前先學好母語等等。拉特克為現實主義的先驅者，他為夸美紐斯教育思想奠下基礎。¹³⁹

夸美紐斯（Comenius, 1592-1670），強調所有人的可塑性，在他看來，人的認識順序是感性－記憶－理解－判斷，其著書《世界圖解》

¹³⁶ 參考彭正梅著，《德國教育學概觀-從啟蒙教育到當代》（北京大學出版社，2011年），頁4。

¹³⁷ 同上，頁6-7。

¹³⁸ 同上，頁9。

¹³⁹ 同上，頁9-10。

體現了一種百科全書式的教育觀。不過，他認為教育是為倫理和敬畏上帝做準則。

十七世紀末，路德新教逐漸式微，十八世紀初，德國又興起了源於路德教的虔敬主義宗教運動，其領袖為斯庇勒（Philipp Jakob Spener，1635-1705）。他主張人的原罪只有通過信仰本身而非事功才能消除；認為兒童生來是惡的，擁有惡的意志，因而必須通過教育來加以折斷，以達到內心真正的虔敬。斯庇勒因為與佛蘭克（August Hermann Francke，1663-1727）結識，因此對佛蘭克的教育觀產生了影響。」¹⁴⁰

佛蘭克倡導有利於國家和學生的學習，開設現代語言、自然科學、地理、數學、歷史等等實用課程，使得哈勒大學成為第一所現代大學，哈勒也成為虔敬主義的中心。在佛蘭克看來，教育是為了培養真正的基督徒，因而，必須撲滅兒童的意志，使之轉向上帝的意志。虔敬主義對人的自然本性深刻的不信任，為把兒童培養成為「具有虔敬之心和實際生活所必須的智能」的基督徒，佛蘭克認為教育也該有一定的實用性。虔敬心的培養也需要知識的啟發，因而設立廣泛的課程，某些還具有強烈人文主義色彩。後來，由沃爾夫開啟了啟蒙教育的樂章。¹⁴¹

十八世紀是啟蒙的世紀，同時也是教育的世紀。彭正梅先生說：

在洛克和盧梭的影響下，德國啟蒙教育者，不再把教育過程與宗教的喚醒體驗聯繫起來，而是把教育與生活規劃和生活引導聯繫起來，透過制度化的學校教學，使未成年人為未來做好準備，成為國家公民，甚至世界公民。什麼是啟蒙？康德在 1784 年的《柏林月刊》中有一段精彩的論述：「啟蒙運動¹⁴²就是從

¹⁴⁰ 同上，頁 10-11。

¹⁴¹ 同上，頁 11-13。

¹⁴² 啟蒙運動是十八世紀西方一個普遍的思潮。它產生了「科學實證論」，以萊布尼茲理性獨斷為基礎的「結構形上學」、洛克和孟德斯鳩的「政治自由主義」以及柏拉圖，浪漫的優雅之情感生活，康德並未否定他們，而是因為他們理論的受限性而企圖超越他們。以上觀點參考自卡爾·雅斯培著，賴顯邦譯，《康德》（金楓出版，1984 年），頁 314。

自己造成的未成年狀態中走出來。未成年狀態就是不經別人的引導，就不能獨立的是使用自己的理智。當其原因不在於缺乏理智、而在於缺乏別人的引導就缺乏勇氣和決心去加以運用，那麼這種未成年狀態就是他自己所造成的了。」¹⁴³

撰者認為，西方哲學家的思潮，正是推動啟蒙教育的先驅，台灣的教育，甚至整個大華人社會都應該重視哲學教育，藉由哲學教育的推廣，才能有更多哲學思維來開創屬於我們對孩子適性、正確的教育方向。

第二節 康德的倫理學著作概說

康德倫理學理論的核心問題，便是有關「自由意志」或「意志自由」的概念，本章所使用到的康德著作中譯本及英文翻譯本有以下五本（依照康德寫作先後排列）：

（1）《純粹理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft*）：

著作年：1781—1787年（康德 56—62歲）著。

英譯本：Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, with an introduction by Howard Caygill; bibliography compiled by Gary Banham, (Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007) .

中譯本：①鄧曉芒譯，楊祖陶校《康德三大批判合集》上《純粹理性批判》，人民出版社，2009年版本。

②《純粹理性批判》，仰哲出版社，76年版本。

（2）《道德形上學原理》（*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*）：

著作年：1785年（康德 60歲）著。

英譯本：Kant, Immanuel, *Groundwork for the metaphysics of morals*, edited and

¹⁴³ 參考彭正梅著，《德國教育學概觀—從啟蒙教育到當代》（北京大學出版社，2011年），頁15-16。

translated by Allen W. Wood , with essays by J.B. Schneewind, (New Haven, Yale University Press,c2002.)

中譯本：①苗力田譯，《道德形而上學原理》，上海人民出版社，2002年版本。

(3) 《實踐理性批判》 (*Kritik der praktischen Vernunft*):

著作年：1788年（康德 63歲）著。

英譯本：Kant, Immanuel, *The critique of practical reason* , translated by T.K. Abbott, (Memphis, Tenn. General Books,2010) .

中譯本：鄧曉芒譯，楊祖陶校《康德三大批判合集》下《實踐理性批判》，人民出版社，2009年版本。

(4) 《單純理性限度內的宗教》 (*Die Religion innerhalb der Grenzen Der blossen Vernunft*):

著作年：康德 1793年（康德 69歲）著。

英譯本：Kant, Immanuel, *Religion within the Limits of Reason Alone*, tr. Theodore M . Greene and Hoyt H. Hudson, San Francisco, (Harper Torchbooks, 1960) .

中譯本：李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》，商周出版，2005年版本。

(5) 《道德形而上學》 (*Metaphysik der Sitten*):

著作年：1797年（康德 73歲）著。

英譯本：Kant, Immanuel, *The Metaphysics of Morals*, trans. by Mary J. Gregor (Cambridge University Press, 1996) .

中譯本：李秋零主編，《道德形而上學》，中國人民大學出版，2007年版本。

撰者先簡略將此五本書中主要的命題做概略說明，也就是將康德的倫理學著作概要介紹，以利吾人對本文中康德倫理學裡「自由意志」或「意志自由」概念的掌握。

(1) 《純粹理性批判》：康德在《純粹理性批判》的第一版序中，

闡明了對理性進行批判的必要性，在於確定一般形上學是可能還是不可能，以及規定源流、範圍和界限。在第二版序之中，著重的是改變知識與對象之間的關係，這一創舉，導致康德發動了哲學界中的「哥白尼式革命」。¹⁴⁴在導言中，康德認為知識論的根本問題是要解決「先天的綜合命題如何可能」¹⁴⁵，即具有普遍性和必然性而又擴展了知識內容的真正科學知識是「如何可能」的問題，依這問題又分成了以下的四個問題：①數學如何可能？②自然科學如何可能？③形上學作為自然的傾向如何可能？④形上學作為科學如何可能？康德把全書大致的分為了五部份：①先驗感性論②先驗邏輯論③先驗分析論④先驗辯證論⑤先驗方法論。

《純粹理性批判》¹⁴⁶一書可說是康德的知識論¹⁴⁷之作，此書考察了人類理性之界限與可能性，並闡明了我們經驗知識和科學知識之規範性基礎，為一切知識的理論與實踐領域立下準則，解決了康德「我所能知者為何」？（我能夠知道什麼）也就是思辨的問題¹⁴⁸。康德在《純粹理性批判》明確指出，我們對上帝不可能形成任何知識，他把傳統神學有關上帝存在的全部論證分成三大類型，即本體論證明、宇

¹⁴⁴ 當吾人對世界做認知活動時，世界總要配合認知的先驗要求，而不是認知心要配合世界的要求。這就是猶如哥白尼視地球環繞太陽運行，而不是像傳統上是太陽環繞地球運行一樣。在這個意義下，康德將其知識類比為「哥白尼式革命」。以上參考自鄭芷人撰，《知識論原理前篇：知識理念的轉變》（文津出版，2010年），頁398。

¹⁴⁵ 康德「先天的綜合命題如何可能」的知識論路徑是這樣的，舉例說明：（1）分析牛頓力學的形上學基礎（2）分析牛頓力學如何可能？（3）分析牛頓力學的可能因素（即先驗綜合命題如何可能？）。

¹⁴⁶ 《純粹理性批判》第一版於1781年出版，略加修訂後，於1787年出版第二版，是康德沉寂十年後的批判性著作，當時康德五十七歲。最初他依循傳統哲學講學，傾向萊布尼茲、吳爾夫系統的系統的理性論，後來則傾向於休謨式的經驗論及懷疑論（雖然他自己也做了一些批判性的補充）。《純粹理性批判》是康德以一個原創的、嶄新的哲學世界觀而聞於世。《純粹理性批判》意味著那些不源於感性，而是源於理性的概念、原則以及由此形成的判斷。本資料來源參考自 Hans Michael Baumgartner 著，李明輝譯，《純粹理性批判導讀》（聯經出版社，1988年），頁1。

¹⁴⁷ 康德的知識論著作有三：分別是《純粹理性批判》、《未來形上學導論》、《自然哲學的形上基礎》。

¹⁴⁸ 康德說：「我們理性的一切興趣（思辨的以及實踐的）集中於下面三個問題：（1）我能夠知道什麼？（2）我應當做什麼？（3）我可以希望什麼？第一個問題是單純思辨的」。參見康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校《康德三大批判合集》上《純粹理性批判》（人民出版社，2009年），頁533。

宙論證明和目的論證明，然後逐一加以批判。另外，此書也對理性主義及經驗主義及傳統形上學進行批判，康德重新建構自己的理論基礎，書中已企圖論證「自由意志」的可能。

(2) 《道德形上學原理》：內容共有三章，第一章談〈從普通的道德理性知識過渡到哲學的道德理性知識〉：從普通人的道德中找到一個最可靠的原則：「除非我願意自己的準則也變為普通規律，我不應行動」。第二章談〈從大眾道德哲學過渡到道德形而上學〉：透過「定言令式」將道德哲學放在形而上學的的基礎之上，來建立道德最高原則的意志自律性。第三章談〈從道德形而上學過渡到純粹實踐理性批判〉：借由區分理性與感性的不同，並解釋二者並存時「定言令式」如何可能？來論述自由概念是意志自律的關鍵。

(3) 《實踐理性批判》：「實踐理性批判」一書其主要論述：①是否單是純粹理性自身就足以對意志進行規定，還是須經驗性的條件？②純粹理性為提供了一個雖然不能做任何經驗性描述的原因性概念－「自由」作辯護。③如果能證明「自由」的屬性，事實上也是「意志」的屬性這一點，那麼就同時證明純粹理性是可以實踐的，而且不受到經驗性侷限的理性，才是無條件地是實踐的。¹⁴⁹康德首先以純粹理性分析論先建立純粹實踐理性的定理並加以演繹，再為其建立辨證論。接著談論純粹實踐理性的方法論等等。¹⁵⁰

(4) 《單純理性限度內的宗教》：康德在著作《單純理性限度內的宗教》¹⁵¹或有譯成《全然在理性範圍的宗教》（*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*）¹⁵²，康德明確的說出寫下此書的目的，是

¹⁴⁹ 康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校《康德三大批判合集》下《實踐理性批判》（人民出版社，2009年），頁26。

¹⁵⁰ 在該說書的結語中，康德寫下哲學界的名言：「有兩樣東西，人們越是經常持久地對之凝神思索，它們就越是使內心充滿常新而日增的驚奇和敬畏：我頭上的星空和我心中的道德律」。參見康德著，鄧曉芒譯，《康德三大批判合集》下《實踐理性批判》（北京人民出版社，2009年），結論頁171。

¹⁵¹ 本文參考康德著，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》（*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*）（商周出版，2005年）。

¹⁵² *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* 是康德很重要著作，當時康德69歲，此書可說是認識康德的倫理學與人性論最直接的讀本。

為解決其三大哲學問題中的「我可以希望什麼」？康德以為：這個問題是實踐且同時也是理論的，而實踐的部分只是做為理論及思辨問題的引線而已。¹⁵³此書中將善惡的原則與人性中的根本惡，做了詳盡的分析，其宗教哲學幾乎與道德哲學畫上等號。

(5)《道德形上學》：書中第一部分談〈法權論的形上學初始根據〉，導論中說明形上學為何無法通俗化之因，進而對一般道德形上學劃分：〈私人法權〉、〈公共法權〉兩卷。第二部分談〈德性論的形上學初始根據〉，將倫理學劃分為兩種：第一種是依照主體及其法則的區分，指的是人對人的義務及人對非人類存在者的義務。第二種是依照一個純粹實踐理性體系的原則區分，指的是倫理學的要素論及方法論。另外，吾人欲了解康德對倫理學「責任」問題的理論觀點，便要進入康德的《道德形上學》一書第二部分〈德行論的形而上學初始根據〉裡〈德性論導論〉的第十二章節〈心靈對於一般義務概念的易感性之感性論先行概念〉裡，在此處康德針對「道德情感」、「良心」、「對鄰人的愛」、「對自己的敬重（自重）」四點做了一些說明，認為前者雖是感性的主觀條件，卻是每個人先天就具有的心靈秉賦。在此，康德站在倫理學上為人應有的德性建立理論的基礎概念。

第三節康德的時代背景及思想特點

一、康德的時代背景

康德 (Kant, Immanuel, 1724-1804) 生於德國康尼斯堡 (Konigsberg)，為一馬鞍匠之子，排行第四，自幼受到基督教虔誠派精神的薰陶。康德終身未娶，他的日常作息，從早上五點到晚上十點，非常有規律，鄰人常以這位老教授的散步，來調整他們的時鐘。康德對康尼

¹⁵³ 參見康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校《康德三大批判合集》上《純粹理性批判》（人民出版社，2009年），頁533。

斯堡的環境非常熟悉和依戀，所以，從未接受外地大學對他的榮譽邀聘，他廣博的知識來自不斷的閱讀以及想像。有一次康德與一個英國旅客談話，非常生動的提及聖彼得大教堂，使這個人相信康德到過羅馬。¹⁵⁴

康德稱呼自己的時代為「啟蒙地時代」¹⁵⁵，在這個時代中有許多精神的、宗教的、政治的潮流相匯合。從哥白尼、伽利略、牛頓的科學發展，到近代哲學笛卡兒與培根的對立以來，已形成一個經驗論與理性論、經驗哲學與形上學、科學思考與哲學思辨之間的爭論史。這些潮流必定決定性的影響著康德的哲學構思。其中就政治理念而言，影響康德的有，霍布士（Thomas Hobbes）、孟德斯鳩、盧梭；就科學而言是牛頓；哲學方面，特別是洛克、萊布尼茲、吳爾夫、休謨等。¹⁵⁶

二、康德哲學的特點

(1) 康德哲學與傳統形上學看法不同：就傳統形上學方面來說，人有理性，可以認知，但是，認知需透過感性來達成，而感性只能把握到「現象」，因此傳統形上學僅靠認知去探索本體的構想是行不通的。康德以為，實踐理性能自立法則，讓人依循它而去做道德行為，在這個前提下，必須先設定人的自由意志、靈魂不滅、以及上帝的存在，否則無法論證，這是康德的道德形上學的目的所指。¹⁵⁷ 康德認為，一切真實的知識必須是先天的，而完全以先天原則來制訂自己的學說的哲學稱為「純粹哲學」。而單純的形式的純粹哲學又稱邏輯學，當它被限制於知性的一定對象時，就稱為「形上學」。「形上學」又分自

¹⁵⁴ 資料參考來源：卡爾·雅斯培著，賴顯邦譯，《康德》（金楓出版，1987年），頁35-37。

¹⁵⁵ 「啟蒙地時代」所代表的是文化更新而非政治變革，在上層官吏及中產階級的思想產生重大影響，在學術上使知識結構更為加強。

¹⁵⁶ 資料參考來源：Hans Michael Baumgartner 著，李明輝譯，《純粹理性批判導讀》（聯經出版社，1988年），頁5-6。

¹⁵⁷ 此觀點參考傅佩榮著，《西洋哲學史》（聯經出版，2011年），頁232。

然形上學及道德形上學。而康德的形上學針對道德哲學的部分，就是要制定出一個純粹的，完全排除經驗的道德規律，它自身必須具有絕對的必然性。¹⁵⁸

(2) 康德將知識加以定義，進而對理性主義及經驗主義及傳統形上學進行批判¹⁵⁹。在《純粹¹⁶⁰理性批判》一書中康德提到「知識」之根本來源，康德說：

吾人之知識，發自心之兩種根本源流；第一，為容受表象之能力（對於印象之感受性）¹⁶¹，第二，為由此等表象以知對象之能力（產生概念之自發性）。由於前者，有對象授與吾人，由於後者，對象與所與表象（此為心之純然規定）相關，而為吾人所思維。固直觀及概念，乃構成吾人一切知識之要素，無直觀與之相應之概念，或無概念之直觀，皆不能產生知識，此直觀與概念二者，又皆有純粹與經驗之分。當其包含感覺（感覺以現實之存在為前提）時，為經驗的。當其無感覺雜入表象時，則為純粹的。¹⁶²

¹⁵⁸ 參見康德著，《道德形而上學原理》（上海人民出版社，2002年），頁2-3。

¹⁵⁹ 康德在知識論上有一句名言：「無感性則不會有對象給我們，無知性則沒有對象被思維。思維無內容是空的，直覺無概念是盲的」。康德又說：「知性不能直觀，感官不能思維。只有從它們的互相結合中才能產生出知識來」。康德要說明的是，知性與感性單獨對於經驗都是不充分的。針對經驗論而言：直觀而無概念是盲目的。這意味著沒有概念的感性材料無法描述。針對唯理論而言：沒有直觀的概念是空的。概念除去在經驗中的作用則失去意義。參見康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校《康德三大批判合集》上《純粹理性批判》，頁48。

¹⁶⁰ 何謂純粹（Pure）的概念？關於純粹（Pure）的概念，康德說：「先天的知識非指離某某個別經驗而獨立自存之知識，乃指絕對離開一切經驗而獨立自存之知識。與此相反者為經驗的知識，此僅後天的可能，即僅由經驗而可能之知識。當先天的知識未雜有經驗的事物在內，則名為純粹的。例如：『一切變化皆有其原因』之命題，雖為先天的但非純粹的，蓋因變化乃僅能得自經驗之概念。」參見康德著，《純粹理性批判》（仰哲出版社，76年），頁28。在康德關於實踐理性的學說裡，他都主張：「除非在一種純粹哲學裡，目前在任何地方都找不到，在實踐上至關重要的純粹的道德規律」參見康德著，《道德形而上學原理》（上海人民出版社，2002年），頁4。所謂「純粹」就是通體透明，不受利己意圖和個人打算的絲毫沾染，所以純粹是便是指「絕對沒有經驗因素」而言，唯有不具經驗因素，方能是先天獨立自存的「純粹」。

¹⁶¹ 康德說：「我們若是願意把我們的內心在以某種方式受到刺激時，感受表象的這種接受性叫做感性的話，那麼反過來，那種自己產生表象的能力，或者說認識的自發性，就是知性」。

¹⁶² 康德著，《純粹理性批判》（仰哲出版社，76年），頁74。

上段引文中，康德認為「知識之來源」出於心靈的兩個能力：

① 接受表象的能力（得到對象）。

② 透過表象而對客體對象之認知能力（思維對象）。

吾人藉著前者而得到對象，藉著後者而思維對象。前者是先驗的感性直覺（時空為純粹直覺形式），後者是先驗的概念（理解活動需要運用概念，則稱為範疇）。關於先驗與經驗的區別，康德在《純粹理性批判》導論中說：

吾人所有一切知識始於經驗，此不容疑者也。蓋若無對象激動吾人之感官，一方由感官自身產生表象，一方則促使吾人悟性之活動，以比較此類表象，聯結之或離析之，使感性印象之質料成為「關於對象之知識」，即名為經驗者，則吾人之知識能力，何能覺醒而活動？是以在時間次序中，吾人並無先於經驗之知識，凡吾人之一切知識，皆以經驗始。¹⁶³

這裡所指的「經驗」是什麼意義？康德將經驗視為知覺的基礎，而經驗的形成又需要時空直覺及判斷，此判斷有二種：

① 第一種是知覺判斷：例如：糖是甜的，只從我的觀點出發，並不涉及客觀的有效性。

② 第二種是經驗判斷：這裡是指任何人都是依照同樣方式將知覺連結在一起，同樣方式是指必然的、普遍客觀的有效。在引文中，康德雖肯定「知識始於經驗」，然而他也提到，知識雖始於經驗，但卻不全來自於經驗。他說：

吾人之一切知識雖以經驗始，但並不因之即以為一切知識皆自經驗發生。蓋即吾人之經驗的知識，亦殆由吾人所受之於印象

¹⁶³ 康德著，《純粹理性批判》（仰哲出版社，76年），頁27。

者及吾人之知識能力（感性印象僅為機緣）自身所賦予者二者所成。設吾人之知識能力對於經驗的知識有所增益，則非勤加注意，使吾人善於離析此所增益者以後，吾人殆不能辨別知識之質料與知識能力之所增益者。是否有離經驗乃至離一切感官印象而獨立自存之知識，……。此類知識名為先天的，以與來自後天的及來自經驗之經驗的知識有別。¹⁶⁴

這裡康德的意思是指出「先驗知識」與「經驗知識」（或稱後驗知識）之區別在於「是否需要依賴某些特定的感官經驗」才能來分辨兩者。進一步，康德又將先驗與經驗的使用範圍設定在知識的批判之中。他說：

非一切種類 a priori 的知識皆能稱為 transzendentally，僅有吾人以之知某某表象（直觀或概念）之能純粹先天的使用或先天的可能，及其所以然之故者，始能稱為先驗的。蓋此先驗的名辭，乃指知識之先天的所以可能及其先天的使用有關之一類知識而言。空間或「空間之先天的幾何學上規」，皆非先驗的表象；所能唯一稱為先驗的，「乃此等表象非自經驗起」……故先驗與經驗之區別，僅屬於知識之批判範圍內；與「知識與其對象之關係」，固無關也。¹⁶⁵

康德的所謂「a priori」、「transzendentally」的翻譯經常出現先天、先驗、超驗的說法以致出現混淆，在此需加以釐清，否則將喪失對康德重要概念掌握，以下分別說明先天、「a priori」、「transzendentally」三者的不同處：

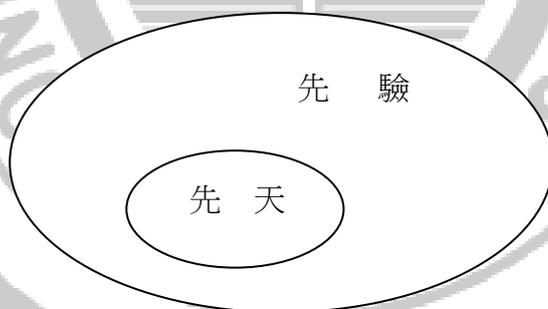
①「先天」：基本上有「天生」、「與生俱來」之意，是一種

¹⁶⁴ 同上，頁 27。

¹⁶⁵ 同上，頁 77。

與生俱來的理性概念，也是先天的存在人的心中的理性概念，先天理性的能力並非靠眼睛及聽覺的感官得來，譬如： $A=A$ 、所有數學及邏輯，皆是人類理性的能力中與生俱來的。但是「**a priori**」在康德的用法中卻不僅僅是「與生俱來」的意思。

- ② 「**a priori**」：在字源上說「**a priori**」是拉丁文，字面意思為「獨立於任何經驗或先於經驗」(prior to experience)也就是獨立於一切感官知覺而言。例如：吾人不靠經驗而認識命題 P 時，則 P 是先驗地可知的，反之則是經驗的。¹⁶⁶故基於以上說法「**a priori**」應譯為「先驗」，代表「概念上先於經驗」，而非「先天」之意。先天與先驗不同，依鄭芷人先生的解釋，譬如說：圓、方、數(123)的概念等等，皆是先驗概念，但卻不是先天的概念，也就是說凡是先天的理性概念便是先驗的，但是先驗的東西卻不一定是先天的。¹⁶⁷撰者以下圖示補充其意。



- ③ 「**transzendent**」：是指「使對象或知識成為可能的先驗條件」，撰者參考鄭先生的翻譯將前頁引文重新分析說明如下，務使「**a priori**」、「**transzendent**」的概念更清晰。康德說：「並非所有先驗知識皆可稱為『**transzendent**』，而只對那些先驗知識而言，吾人藉之而知道某種表象(直覺或概念)能被應用或是純粹先驗地可能。超驗一詞是表徵有

¹⁶⁶ 參考自鄭芷人先生著，《知識論原理前篇－知識理念的演變》(文津出版，2010年)，頁404。

¹⁶⁷ 同上。

關知識的『先驗可能性』或它的『先驗使用』。」¹⁶⁸基於上述康德「**transzendental**」應譯為「超驗」，是指那些先驗概念及先驗原則。康德認為知識的成立需要先驗條件，而「超驗」是強調其「先驗可能性」。¹⁶⁹

(3) 康德哲學與笛卡兒（理性主義）看法不同。就理性主義方面來說，笛卡兒、萊布尼茲主張本有觀念¹⁷⁰及本有原則¹⁷¹說，認為一切知識出於理性的演繹，反對知覺與知識間有任何的聯繫，也就是認為知識基本上是出於理性而非感官知覺。康德反對理性主義完全依靠理性思維而建立知識系統。¹⁷²笛卡兒的基礎主義哲學方法以懷疑為出發點，他的第一條規則便說：「凡我不能清楚認識的事物，永不接受為真，及小心避免倉促與偏見，又除了在我心中清楚明白毫無懷疑的事物外，不致入任何事物在我的判斷中」¹⁷³。因此笛卡兒主張只有「我思故我在」的「我在」是真實而毋庸置疑的存在，其他一切空間的存

¹⁶⁸ 同上，頁 405。

¹⁶⁹ 同上。

¹⁷⁰ 笛卡兒將人心的觀念分為三種，他說：「在這些觀念裡邊，有些我認為是與我俱生的，有些是外來的，來自外界的，有些是由我自己做成的和捏造的。因為我有領會一般稱之為一個東西，或一個真理，或一個思想的功能，我覺得這種功能不是外來的，而是出自我的本性的」。參見笛卡兒著，《第一哲學沉思集》，（商務印書館編輯），頁 40。笛卡爾的「本有觀念」是指上帝印在吾人的心中的觀念。在《談談方法》一書中，笛卡兒說：「我不僅找到竅門，……而且摸出了若干規律，他們是由神牢牢的樹立在自然界的，神又把它們的概念深深的印在我們的靈魂裡面。所以我們經過充分反省之後就會毫不猶疑地相信，世界上萬事萬物無不嚴格遵守這些規律」。參見笛卡兒著，王太慶譯《談談方法》（商務印書館，2009 年），頁 34。笛卡兒的懷疑論也有其限度，否則便無知識存在，跳出懷疑論有四個步驟：（1）自我存在的論證（2）上帝存在的論證（3）理性思維的有效性論證（4）物理世界存在的論證。這裡之所以說笛卡兒是理性主義乃是因為它意圖用「直覺確定的命題」為基礎，進一步利用理性來演繹其他命題。「本有觀念」便是在這個意義下產生。

¹⁷¹ 萊布尼茲在《人類理智新論》一書第一章第一卷〈論天賦觀念〉中，贊同笛卡兒提出的人心具有一些本有觀念的主張，他指出從「學習來」與「本有」不一定是矛盾。數學知識是潛在地本有，例如：數學的真理一方面是人心所有，而另一方吾人仍需學習數學。有如大理石的紋路，雕刻家發現它們以前，它們就存在於大理石之中。參見萊布尼茲著，陳修齋譯《人類理智新論》上冊，（商務印書館，2009 年），頁 43-44。原文對話翻譯如下：

「斐 能夠說那些最深、最難的科學是天賦的嗎？」

「德 就它們的現實的知識來說不是天賦的，但很多可以稱為潛在的知識是天賦的，如大理石的紋路所構成的圖像，在人通過工作而發現它們以前，就是在大理石之中的」。

¹⁷² 此觀點參考鄭芷人撰，《知識論原理前篇：知識理念的轉變》（文津出版，2010 年），頁 399。

¹⁷³ 笛卡兒解決問題四步驟：（1）無法清楚了解者，則不可接受其為真。（2）將吾人所要查驗的困難，儘可能的分成許多部份。（3）先了解最簡單與最容易的，然後再探討較為複雜與困難的。（4）列舉時應窮盡而不可遺漏。以上參見笛卡爾著，王太慶譯《談談方法》（商務印書館，2009 年），頁 16。

在都是可疑的¹⁷⁴。但是在康德的系統則看法不同，康德在《純粹理性批判》對「純粹理性的謬誤推理」進行批判，認為笛卡兒的「我思故我在」是犯了心靈實體性的謬誤推理。他認為：所謂「我」是指「大我」是一切客觀普遍知識的最高統一的條件，稱之為「統覺的綜合的統一」（synthetische Einheit der Apperzeption），此「我」並不是一個經驗的對象，因為它永遠只能做主體而不能做對象，當你在思考它時，便已先行的假定了它

，這樣的一個「我」代表的是實體範疇的超經驗運用，它只是一個理念，是一種客觀知識成立的最高統一的形式條件，不指涉任何實在。¹⁷⁵

（4）康德哲學與休謨（經驗主義）看法不同。就經驗主義方面來說，洛克、柏克萊、休謨主張一切觀念皆來自經驗（知覺）。康德雖贊同經驗知識必須具有經驗（知覺）因素，卻不同意經驗主義否定一切本有觀念與原則的想法。因為，所有知識雖然是開始於經驗，但卻不是完全起源於經驗。康德認為，經驗除知覺外，還需要先驗架構去判斷。¹⁷⁶

（5）康德哲學中的善惡的概念—《單純理性限度內的宗教》一書中談到康德倫理學的面向，不容忽略其宗教哲學。因為康德的宗教觀不能離開他的道德觀。康德在《單純理性限度內的宗教》一書裡，就是要解決實踐理性的困難。康德的論證相當複雜，但是究其根本，不外是建立在一個基本原則之上的：人類全部的知識都是用先天固有的思維形式整理感性材料的結果，因而一切知識都是從經驗出發的。但

¹⁷⁴ 參見笛卡爾著，王太慶譯《談談方法》（商務印書館，2009年），頁27-28。

¹⁷⁵ 依據康德，以範疇表示來考量作為結果的存在時，可產生四種「絕對的總體性」即（1）宇宙在時間上的絕對的起始、空間上的絕對的界限（2）宇宙的構成分子的最後的不可再分割的單純分子（3）宇宙的一切發生事件的最初的原因，即「自由」（4）自身不再受任何條件限制的「絕對必然的存在體」。這四種「絕對的總體性」都是我們的「實體」範疇的超經驗運用的產物，及它們都是理念，只是我們的認識上所必須假定的最高的形式條件，並不是自身實存在的東西。以上參考自黃振華著，李明輝編《論康德哲學》（時英出版，2005年），頁36-39。

¹⁷⁶ 撰者暫且將此架構類比為製作月餅時，除了使用麵粉、餡料、豬油等食材外，還需要一個製作月餅的模型，方能做出月餅的完整外型。此月餅模型即是所謂的「先驗架構」。

是，我們對上帝不可能有任何經驗，上帝屬於超驗領域，關於上帝存在的所有證明，只是經驗領域的理性在超驗領域的誤用。因此，我們對上帝是否存在，我們不能有任何肯定或否定的斷言。康德認為，道德必然導向宗教，亦即辨認一切義務都是上帝的命令。因為，只有源於一個全善而全能的意志（亦即上帝），並由於與祂合諧，吾人才有希望獲得至善（福德一致）。至善要求自然秩序與道德秩序的合諧，但是除非藉由上帝的存在助力，否則合諧便不可能。因此，談道德哲學必定要連帶宗教信仰一併了解。

此書中將善惡的原則與人性中的根本惡，做了詳盡的分析，也因此其宗教哲學幾乎與道德哲學畫上等號。

（6）康德強調自己的哲學思想研究是要解決三個問題，他說：

我之理性所有之一切關心事項（思辨的及實踐的），皆總括在以下三個問題中：（一）我所能知者為何？（二）我所應為者為何？（三）我所可期望者為何？第一問題純為思辨的……第二問題純為實踐的……第三個問題乃實踐的同時又為理論的，其情形如是，即實踐的事項僅用為引導吾人到達解決理論問題之線索，當此種線索覓得之後，則以之解決思辨的問題。蓋一切期望皆在幸福，其與實踐的事項及道德之關係，正與認知及自然法則與事物之理論的知識之關係相同。¹⁷⁷

康德的哲學，是要先建立倫理學知識論的基礎，再則進行道德的實踐，然後解決人類追求幸福的終極目的。因此，具體的說法是先建立先驗理性的「道德律」，進而強調「意志的自由」，且此種「自由」便是通往道德世界唯一能與幸福分配相合諧之必然的條件。¹⁷⁸ 在進入自由意志的理解之前，撰者以為須先就康德哲學的輪廓加以了解，

¹⁷⁷ 康德著，《純粹理性批判》（仰哲出版社，76年），頁571-572。

¹⁷⁸ 同上，頁572-573。

否則對康德的「自由意志」將難以掌握。這裡有幾個康德哲學很核心的問題要釐清，那就是：康德的「自由意志」概念是什麼？撰者將於下一章節中探討這些問題。

第三節康德的「自由意志說」的哲學思想

一、康德的「自由意志說」概述

(1) 康德的「自由」概念是什麼？康德在他的著作中，通常在作先天概念的原理分析之後，隨之做一個「先驗演繹」或「證明」，以捍衛其理論的「合法性」，這是康德哲學方法基本的特徵。康德的「自由」概念是什麼？他在《道德形而上學》一書中說：

自由的概念是一個純粹的理性概念，正因為如此，它對理論哲學而言是超驗的，也就是說，它是這樣一個概念，不可能在某種可能的經驗中給它提供任何恰當的例證，因此，它並不構成一種對我們而言，可能的理論知識的任何對象，絕對不能被視為思辨理性的一個建構原則，而只能被視為范導原則，確切地說只是純然否定的原則。但在理性的實踐應用中，它的實在性卻通過實踐的原理得到證明，實踐原理作為法則，獨立於規定任性的一切經驗性條件（一般而言的感性東西），證明了純粹理性的一種因果性，證明了我們心中的一種純粹意志，道德概念和法則的起源就在於這種純粹意志。¹⁷⁹

由上面引文我們可得知：康德自由的概念，在實踐理性的層面才能發揮它的功用，而且它與一切有理性者的關係密不可分。因為在《道

¹⁷⁹ 參見李秋零主編，康德著作全集第六卷《道德形而上學》（中國人民大學出版，2007年），頁228。

德形而上學原理》一書中，「自由」已被先行設定為一切有理性者意志的特性了¹⁸⁰，反過來說，唯有意志是自由的，我們才能了所謂有理性者。綜而言之，所謂有理性者，其意志是獨立於一切外在原因的，而單單只受純粹理性所決定，因而他的意志必須是自由的，否則他便不是理性者。

(2) 對於「自由」概念的演繹，康德大致採用了四種不同意義的概念：

- ① 「自由」是指不受自然因果律支配而言：康德在《純粹理性批判》一書中，建立其〈純粹理性的二律背反〉先驗理念的第三個衝突，以正反題的形式來說明：自然的因果性不是世界唯一的因果現象，必須假定一種因果性來自於自由。¹⁸¹
- ② 「積極的自由」是指「意志自律」而言：康德在《道德形而上學原理》一書中，提到「自由」概念是闡明「意志自律性」的關鍵。¹⁸²這裡康德的做法是先行肯定「自由」必須是有理性者的意志之特性，藉由有理性者的存在是既與事實，來論證「自由」的可能性。¹⁸³他也稱這種自由為「純粹理性對自己的實踐能力」。¹⁸⁴綜而言之，「積極的自由」是為了說明「意志自律」（與他律性相對），不僅是服從客觀規則，還要自立法則。也是指意志有自立法則的能力。¹⁸⁵
- ③ 「消極的自由」是指「意念獨立於感性衝動」而言：康德在《道德形而上學》中說到：在實踐的理解上，自由是指意念獨立於來自感性衝動的強制性。¹⁸⁶他的意思是說：人類有一種能夠獨

¹⁸⁰ 康德著，《道德形而上學原理》（上海人民出版社，2002年），頁70。

¹⁸¹ 康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校《康德三大批判合集》上《純粹理性批判》（人民出版社，2009年），頁327，A445，B473。

¹⁸² 康德著，《道德形而上學原理》（上海人民出版社，2002年），頁69-70。

¹⁸³ 同上，頁76。

¹⁸⁴ 原文：「我主張我們必須承認每個具有意志的有理性的東西都是自由的，並且依從自由觀念而行動。我們想，在這樣的東西裡有這種理性，這就是實踐理性」。同上，頁71。

¹⁸⁵ 同上，頁51。

¹⁸⁶ 原文：「任性（意念）的自由是它不受感性衝動的那種獨立性。這是它的自由的消極概念」。參見李秋零主編，康德著作全集第六卷《道德形而上學》（中國人民大學出版，2007年），頁

立於感性衝動而做自我決定的能力。¹⁸⁷而這種自由被康德稱之為「消極的自由」。綜而言之，「消極的自由」是指意念獨立於經驗世界與自然規律的因果系列，也就是用理性來判斷，不受感性的影響。

- ④「自由」是指意念的抉擇力而言：康德在《道德形上學》中說到：自由只能歸於意念，而非意志，因為意志無所謂自不自由，因為意志不指涉行為。當意念具有抉擇力時，便是自由。¹⁸⁸

第四節 康德「自由意志」的論證

本章節主要是探討康德倫理學著作中有關「自由意志」的概念，康德對自由意志論證在《純粹理性批判》、《道德形而上學原理》、《實踐理性批判》、《道德形上學》書中皆有論述，以下撰者將針對康德有關著作中「自由意志」論證做深入的說明，以掌握其奧義。

一、《純粹理性批判》中「自由意志」的論證

- (1) 康德對「自由」及「自然的必然性」的定義做一界說：

- ①發生的事情的條件就叫做原因，而在現象中原因的無條件的原因性就叫做自由，反之有條件的原因性在更嚴格的意義上就叫做自然的原因。在一般存有中的有條件者叫做偶然的，無條件者則叫做必然的，諸現象的無條件的必然性可以叫做自然必然

220。

¹⁸⁷ 參考自鄭芷人撰，《善與善行：理論倫理學前篇—規範倫理學》（文津出版，2012年），頁249。

¹⁸⁸ 此處採用鄭芷人先生之翻譯：「道德律來自意志，格準則來自意念。後者在人類意念是一種自由的意念。意志不涉及道德律以外之事，故不能視作自由或不自由，因為它不指涉行為，而只直接地指涉對行為格準的立法（因而涉及實踐理性自己）。所以，意志的運作是絕對必然的，並且不容許有任何強制性，因而只有意念才能稱為自由」。鄭芷人撰，《康德倫理學原理》（文津出版，民81年），119頁。中譯本則參見李秋零主編，康德著作全集第六卷《道德形而上學》（中國人民大學出版，2007年），頁233。

性。¹⁸⁹

- ②必須高度注意的是：我們本來並不想憑藉這一點就把自由的現實性作為包含著我們感官世界諸現象的原因的那些能力之一的現實性來加以闡明。……此外我們本來就連自由的可能性也根本不想證明。……自由在這裡只是被作為一個先驗的理念來對待的，……現在，使這個二律背反基於一個單純的幻象，而使自然與出自自由的原因性至少並不相衝突。¹⁹⁰

由上述兩段引文我們可知康德先就自由、自然與自然的必然性做語意分析，說明「在現象中原因的無條件的原因性就叫做自由」，將自由加以定義後，接續論述其自由論證並非要建立自由的實在性，因為它是「原因的無條件的原因性」這種自由是一種先驗的自由，並且此自由並非與現象界的自然因果性有所衝突。吾人所能夠指出的是這種背反乃建立於幻象之上。在康德《純粹理性批判》一書中，自由分別為兩種意義，其一是超驗理念的自由，其二是實踐意義的自由。撰者將於以下說明之。

(2) 康德以純粹理性的背反論（二律背反）來考察理性的知識，其中第三個背反即是在論證世界上除了自然律外，還有必要假設一種由自由而來的因果性。康德於此要證明的是，如果依照自然律，某種發生起來的東西，必須要以一個更早的狀態為其因果性的前提，如此類推永遠沒有一個最初的開端¹⁹¹，而這是自相矛盾的。根據這一點就必須假設原因的一種絕對的自發性，它是一種先驗的自由，它使那個按照自然律進行的現象序列由自身開始，排除了自然因果律的矛盾。然

¹⁸⁹ 康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校《康德三大批判合集》上《純粹理性批判》（人民出版社，2009年），頁311，A419，B447。

¹⁹⁰ 同上，頁392，A558，B586。

¹⁹¹ 康德在注釋中提及此開端不是指時間上的而是原因性上的，他舉例說：如果我現在完全自由地，不受自然原因的必然規定影響地從椅子上站起來，那麼這個行為是就原因性而言，是一個絕對的第一開端。康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校《康德三大批判合集》上《純粹理性批判》（人民出版社，2009年），頁331。

而一個假定的先驗自由要如何與自然的必然性產生聯結呢？這裡先驗自由與自然經驗相對，也就是一個既自由而又是被決定的自由的必然性，如何能同時在人的身上而不相斥？

康德舉例說：一個製造謊言的人，我們可藉由兩點來了解推動他行為及結果之因，第一點是經驗性格，第二點是理智性格。前者是指經由審查此人的糟糕的教育、不良的交往、部分是對羞恥沒感覺的自然天性、浮躁、輕率等等根源中尋找；後者則是指人們並不會因為知道他不幸的自然天性及面對的環境惡劣不良，因而造就他說謊行為的這個理由，就對他減少指責。康德認為這種指責便是建立在一條理性法則上的。這裏我們是站在集體這邊看待這個個體，然而就這個個體本身而言，此人的理智性格是被看做自在的且完備的，即使感性動機根本不支持它。理性不顧這一行為的所有那些經驗性的條件而完全是自由的，說謊的行為之所以有罪，完全要歸咎於理性的失職。一種另外的理智性格將會給出一個經驗性格，在這個基礎下，兩者便能夠共存而不矛盾。

另外，吾人唯一能認識的是，此原因是獨立於感性的自由，而不能問為何理智性格在這種情形下給出這種經驗性格，因為這超出了理性的範圍。¹⁹²康德對自由的論證，並非是要建立自由的實在性，而是在指出「自由」並非與現象界的自然因果性有衝突，因為康德的前提是必要假設一種由「自由」而來的因果性，並論證他的可能性¹⁹³。

(3) 在《純粹理性批判》中，康德已經企圖論證「自由意志」的可

¹⁹² 康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校《康德三大批判合集》上《純粹理性批判》（人民出版社，2009年），頁390-391，A555- A556。

¹⁹³ 康德說：「自由是否在同一個行動中與自然必然性相衝突，對此我們已經做了充分的回答，因為我們指出了，由於在自然中可能存在著與完全另外一類條件關係，不同於在自然必然性中的那類條件，後者的法則並不能影響前者，因而兩者能夠相互獨立地和互不干擾的發生。……我們本來就連自由的可能性也根本不想證明；因為這也是根本不會成功的，……自由在這裡只是被作為一個先驗的理念來對待的，理性通過它而想到憑藉這個感性上無條件者去絕對地開始現象中的那個諸條件序列，但卻在此被捲入到一個與它自己為知性的經驗性運用所頒布的那些法則的二律背反中去了。現在，使這個二律背反基於一個單純的幻象，而使自然與出自自由的原因性至少並不衝突，這就是我們唯一曾經能夠做到的，也是我們曾經唯一關心的事情」。同上，頁392，A558 B586。

能性，康德說：

能離感性的衝動而唯由理性所表現之動機決定者，名為自由¹⁹⁴意志（arbitrium liberum），凡與此意志相連結者，不問為其原因或結果，皆名為實踐的……。故理性提供成為無上命令之法則，及意志之客觀的法則。¹⁹⁵

這裡康德強調的是純粹理性的使用是在實踐層面，而非在思辨上，實踐層面的使用，指的便是道德上的使用¹⁹⁶。談到道德上的使用，就不能不將「道德律」加以定義，康德說：

純粹的實踐法則，其目的完全由理性先天所授予，且非以「經驗的條件所限制之形相」加於吾人，乃以絕對的形相命令吾人者，當為純粹理性之產物，此種法則，即道德律；故惟道德律屬於理性之實踐的運用，而容許有一種法規。¹⁹⁷

若基於吾人所有理性純粹使用之終極目的，康德說：「理性之思辯在其先驗的使用中所指向之終極目的，與三種對象相關：即意志自由、靈魂不滅及神之存有是也。」¹⁹⁸上述的相關問題中，「意志自由」正是撰者要加以探討的核心問題。綜合以上，在《純粹理性批判》一書中康德是從兩方面講「自由」，其一是「自發性」意義，其二是「實

¹⁹⁴ 康德的自由分別有兩個意義，「超驗理念的自由」與「實踐意義的自由」，如果把實踐意義的自由扣緊人類而言，則這種自由是指人有一種自立（自我決定）法則，亦即有種獨立於感性欲力的能力，所謂「超驗理念的自由」是指由理性產生，因為其非來自經驗，故無法驗證。康德實踐的自由正是建基在超驗理念的自由之上。參考鄭芷人撰，《康德倫理學原理》（文津出版，民 81 年），頁 127。這裡，「超驗」是指那些先驗概念及先驗原則，並藉著應用這些先驗條件而使經驗或經驗知識成為可能。康德認為，知識的成立需要先驗條件，而超驗是強調其先驗之可能性。參考鄭芷人撰，《康德倫理學原理》（文津出版，民 81 年），頁 405。

¹⁹⁵ 康德著，《純粹理性批判》（仰哲出版社，76 年），頁 570。

¹⁹⁶ 同上，頁 573。

¹⁹⁷ 同上，頁 569。

¹⁹⁸ 康德著，《純粹理性批判》（仰哲出版社，76 年），頁 567。

踐性」意義。自發性是指理性本身具推動力，假設原因的一種絕對的自發性，它是一種先驗的自由，它使那個按照自然律進行的現象序列由自身開始，排除了自然因果律的矛盾。而純粹理性的使用則是在實踐層面，亦即道德上的運用。

二、《道德形而上學原理》中「自由意志」的論證

康德《道德形而上學原理》一書前言中提到：

自然哲學及道德哲學都有自己經驗的部分，因為自然哲學須給做為經驗對象的自然界規定自己的規律；道德哲學則須給在自然影響下的人類意志規定自己的規律，……道德規律是萬物應該循以產生的規律，但卻不能排除那些往往使它不能產生的條件。¹⁹⁹

這裏強調的是道德規律是萬物應該循以產生的規律，但卻不能排除那些往往使它不能產生的條件。這些條件便是指道德形而上學的部分。所以康德說：「沒有形而上學，不論在什麼地方也不會有道德哲學」²⁰⁰。而限制在知性的一定對象上的，前者以「道德」做為對象者，就稱為「道德形而上學」。以下依據康德在《道德形而上學原理》書中的有關「意志」、「自由」以及「道德律的表述方式」等等論述作概要說明。

(1) 意志：關於「意志」一詞，撰者分析康德的說法如下：

- ①意志是理性：康德說：「意志被認為是一種按照對一定規律的表象 (Vorstellung) 自身規定行為的能力，只有在有理性的東西中才能夠找到這種能力，……意志的客觀根據叫做動機。」

¹⁹⁹ 康德著，《道德形而上學原理》(上海人民出版社，2002年)，頁1-2。

²⁰⁰ 同上，頁4。

²⁰¹康德以為人被賦予了理性，然而理性為何是意志？因為理性本身具有對是非善惡的判斷能力，當我們清楚的了解到理性的功能，便會產生一動機去推動它，也就是產生想要去實踐的意志，此意志好比是行為的方向盤，因此理性在這個意義下便是意志，換言之意志便是實踐理性。

②意志分為「自律」與「他律」：康德說：「自律性是道德的唯一原則」²⁰²而由對象左右意志則是一種假言令式的「意志他律」。

²⁰³這裡康德所說的「意志自律」也就是指理性（純粹意志），而「意志他律」則是指《道德形上學》一書中所說的「意念」，意念是指主觀的欲望、欲念、要求等等，是主觀的格準，不具有客觀性，因而會受到外物干擾使理性無法運作。

③意志是絕對的善：康德說：

意志是徹頭徹尾善良的，決不會是惡，也就是說，如果把它為準則變成普遍規律，是永遠不會自相衝突的（Widerstreiten）……，這一原則就是善良意志的最高規律……唯有這種命令式才是定言的。²⁰⁴

依此康德是指「意志」是在實踐能力上，理性給意志一個使命，即一個在自身中能產生善良意志，此意志雖不是唯一的善，卻是「最高的善」的意志。此「最高的善」的意志必須透過定言令式，也就是「至高無上的命令」來定位它，這意味著人的意志不全然是善的，因為若人的欲念與意志全然一致就無須以命令為之。鄭芷人先生分析這裡康德所說「意志」應該包含兩個

²⁰¹ 同上，頁 45。

²⁰² 同上，頁 60。

²⁰³ 同上，頁 61。

²⁰⁴ 同上，頁 56。

層面，他說：其一是「發布命令」的意志（理性），此乃實踐理性或純粹意志，是一立法者（知的意志）；其二為「被命令」的意志，此乃執法者（行的意志）。²⁰⁵

（2）自由：「自由」必須是有理性者的意志的特徵。康德說：

做為一個有理性的、屬於理智世界的東西，人只能以自由的觀念來思考他自己意志的因果性。自由即是理性在任何時候都不為感覺世界的原因所決定。自律概念與自由概念不可分離地連繫著，道德的普遍規律總是伴隨著自律概念²⁰⁶。

由此可見康德的「自由」就是「自律」，也就是人一旦意識到意志的自律性，並因而遵守客觀的道德律則，人便可稱為是「自由」的。

（3）道德律的五種表述方式：在《道德形而上學原理》裏，康德的道德律有五種表述方式，分別如下：

①康德的第一種表述首先是通過「普遍律」來加以表示，他說：「除非我願意自己的準則也變為普遍規律，我不應行動」²⁰⁷，這裡康德要人們檢查個人行為的原則，是否能客觀化而符合道德律，康德認為這個準則是最簡單與可靠的，連最普通的人都能夠不透過科學或哲學便知道怎麼做是誠實與善良的。²⁰⁸這裡要闡明一點，吾人常以為此原則與論語中「己所不欲，勿施於人」意義相同，於此康德並不認同把「己所不欲，勿施於人」當作道德律的原則。他的理由是，這句話既不包含對自己責任的根據，也不包含對他人所負責任的根據，也就是說它反倒可能成為人們彼此之間可相互推卸責任的藉口。²⁰⁹

²⁰⁵ 參考鄭芷人撰，《理論倫理學前篇-規範倫理學》（文津出版，2012年），頁241。

²⁰⁶ 康德著，《道德形而上學原理》（上海人民出版社，2002年），頁76。

²⁰⁷ 同上，頁17。

²⁰⁸ 同上，頁17-19。

²⁰⁹ 同上，頁68。

②康德的第二種表述，他提出「普遍自然」法則的令式，這個令式是「你的行動，應該把行為準則通過你的意志變為普遍的自然規律」²¹⁰，在此要釐清的是康德此處的自然律與今日所言不同²¹¹，康德這裡採用「普遍自然法則」的概念表述無條件令式，主要的理由在於要以自然法則中的因果性，類比德性行為中以人作為行為的因果性²¹²。他說：「你行動所依從的準則，要能同時使其自身成為像自然普遍規律那樣的對象」²¹³。

③康德的第三種表述是：

你的行動，要把你自己人身中的人性和其他人身中的人性，在任何時候都同樣看做是目的，永遠不能只看做是手段」²¹⁴或「在任何時候都不應把自己和他人僅僅當作工具，應該永遠看做自身就是目的。」²¹⁵

在此「目的」當是指「人」有尊嚴之內在價值而言，與外在價值的工具（用完即丟的物品）是相對的概念，康德的道德律要設立一個客觀標準，就著要尋求此標準來加以分析是否合乎絕對道德客觀性。因為人人具有尊嚴，應該彼此尊重，不僅對自己不應看做工具，對別人亦是如此。唯有將自己與他人當成「目的」來看待，才能給予人絕對的客觀價值性，而道德律也才能立足於此絕對價值的概念上，確立其客觀標準。

④道德律的第四種表述，康德說：「要把來自意志準則的一切，

²¹⁰ 同上，頁 39。

²¹¹ 「自然」語意為「自己而然」。自然一詞有兩層意義（1）在人性中：指的是動、植物的本性。如：人之自然。以人為主的自然律就是指人性法則、道德律，自由意志。（2）在存在界：指的是普遍意義的自然。如：自然秩序、自然規律、物體靜止與運動的法則。「人心」具有道德律，而人心亦是自然界的一部份，自然要符合自然法則。參考鄭芷人撰，《理論倫理學前篇-規範倫理學》（文津出版，2012年），頁 116。

²¹² 參考鄭芷人撰，《康德倫理學原理》（文津出版，民 81 年），頁 35。

²¹³ 康德著，《道德形而上學原理》（上海人民出版社，2002 年），頁 56。

²¹⁴ 同上，頁 47。

²¹⁵ 同上，頁 52。

都看做是一個自身普遍立法的意志所製作的，因為只有這樣，實踐規律以及意志所服從的命令才是無條件的，才是不以任何興趣為根據的」²¹⁶這裡康德說明「意志自律」(與他律性相對)，不僅是服從客觀規則，還要自立法則。自律原則就是：「在同一意願中，除非所選擇的準則同時也被理解為普遍規律，就不要作出選擇」²¹⁷。

⑤ 道德律的第五種表述為「目的王國的令式」，他說：

你的行動，應該使自己的準則，同時對一切有理性的東西都是普遍規律。一個目的王國，只有和自然王國相類似才有可能……儘管如此，你的行為所依從的準則，只能是可能目的王國普遍立法成員的準則，這個成員具有頒布定言命令的充分力量，這一規律依然有。²¹⁸

這裡康德要人人能自制、自我管理，每個人都是國王，都講求內在價值，康德要凸顯每個人對道德的重要性。康德解釋：

目的論把自然當作一個目的王國；道德學則把一個可能的目的王國當作自然王國，在前一種情況下，目的王國是用來說明現存事物的理論觀念。在後一種情況下，自然王國則是一個實踐觀念，要通過我們的行動，把尚未存在的東西變成現實，也就是與實踐觀念相符合。²¹⁹

(4) 自由概念是闡明意志自律性的關鍵。康德說：

²¹⁶ 同上，頁 51。

²¹⁷ 同上，頁 60。

²¹⁸ 同上，頁 58。

²¹⁹ 同上，頁 68。

自然必然性，是一種由作用因所構成的他律性；因為在這種因果性中，任何結果，只有按照作用是其它東西的規律，才有可能，那麼，意志自由就只可能是自律性了，這就是說，意志所固有的性質就是它自身的規律了。²²⁰

康德主張我們必須承認每個具有理性、意志的東西，都必須是自由的，此自由是一種意志自律，並且依從自由觀念（意志自律的準則）來行動。而且理性必須把自己看做是自己原則的創始人。²²¹

（5）康德從感官界與理智界之劃分來論證自由意志的可能性。他說：

無論知性如何仔細與審慎，所能認識到的只不過是現象，而永遠認識不到那些事物自身，……一種沒有顯現出來的東西，這就是那些自在之物。……這一區別，以粗陋的形式提出了感性世界與知性世界的劃分，……就自身僅是知覺，就感覺的感受性而言，人屬於感覺世界，就不經過感覺直接達到意識，就他的純粹能動性而言，人屬於理智世界，對於這一世界，我們還沒有更多的知識。²²²

一方面吾人做為知性世界的成員，我的行動需與純粹意志的自律原則一致，二方面吾人做為感覺世界的成員，我的行動與欲望、愛好等自然規律相符合，那麼自由意志如何可能？康德說：

我作為知性世界成員的活動，以道德的最高原則為基礎，我作為感覺世界成員的活動則以幸福原則為依據。既然知性世界是感覺世界的依據，從而也是它的規律的依據，所以，知性世界

²²⁰ 同上，頁 69-70。

²²¹ 同上，頁 71。

²²² 同上，頁 74-75。

必須被認為是對完全屬於知性世界的我的意志有直接立法作用，……定言令式之所以可能就在於自由的觀念使我成為意會（Intelligible Welt）世界的一個成員。倘若我僅僅是這一世界的成員，那麼我的全部行動就會永遠和意志的自律性相符合。

223

康德將「自我」分成現象（與經驗相關）與本體（物自身）二層，而本體是不能被認識的。依據上上一段引文吾人可知，感覺世界的對象為現象世界；而知性世界的對象則為本體世界。意志的自由屬於自發性的，因而與感覺世界無關。至於「自我」明明就知性與感性並存，理性如何超越感性？原來人們必須以雙重方式來加以思考，如此，康德便解決知性與感性並存的矛盾了。康德說：

按照第一重方式，需意識到自己是通過感覺被作用的對象；按照第二重方式，又要求他們意識到自己是理智，在理性的應用中不受感覺印象的影響，是屬於知性世界的。²²⁴

綜觀以上，在《道德形而上學原理》中，康德「意志」的概念與其他著作表現的不一致，或者說在後期的著作中表現得更為成熟。

①康德把「意志」視為實踐理性，以意志自律來說明意志自由，意志自律就是意志自立法則。意志自律又與他律相對，以意志他律說明，則以為理性不能完全決定意志，此種情況下，意志又不是理性。

②在此書中所謂的「意志」具有立法及服從其所立之法則的性質。而這服從其所立之法則的性質，在他處則稱為「意念」。

由上可見「意志」這個概念，在康德初期的著作《道德形而上學

²²³ 同上，頁 77-78。

²²⁴ 同上，頁 82。

原理》中，意志與意念的概念，皆籠統地稱為「意志」。分析的細膩度不如後期所著《道德形上學》一書中清晰，撰者將於稍後章節介紹之。

三、《實踐理性批判》中「自由意志」的論證

(1) 在《實踐理性批判》一書的導言中，康德說明對「自由意志」最主要問題就在於：

- ① 是否單是純粹理性自身就足以對意志進行規定，還是須經驗性的條件？
- ② 純粹理性提供了一個，雖然不能做任何經驗性描述的原因性概念——「自由」作辯護。
- ③ 如果能證明「自由」的屬性，事實上也是人類意志的屬性這一點，那麼就同時證明純粹理性是可以實踐的，而且不受到經驗性侷限的理性，才是無條件地是實踐的。²²⁵

(2) 道德律則是唯一一個適用於自由意志的單純形式法則。在《實踐理性批判》序言中，康德提到：自由固然是道德律的「存在理由」；但道德律卻是自由的「認識理由」，先鞏固了兩者的關係²²⁶。在該書第一卷第一章中，康德把「自由」、「自由意志」當成類似²²⁷數學題來設準解釋²²⁸，前一個設準要申論的是：獨立於因果法則的意志的性狀，後一個設準繼前一設準，要申論的是：唯一適合於自由意志的法則。

²²⁵ 康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校《康德三大批判合集》下《實踐理性批判》（人民出版社，2009年），頁26。

²²⁶ 同上，頁16下方註文中。

²²⁷ 此稱類似，乃是因為康德的實踐理性設準與數學設準有差異，最大的差異在於數學設準具有先驗的確定性，但是實踐理性設準無此確定性。他們只能被視為滿足實踐理性而施設。參見同上，頁22-23下方註文中。

²²⁸ 康德提到有人責難的評論說他在書中只是提出一個新的公式，而為提出任何新的道德原則。對此批評，康德回應說，道德原則不是創新，而是揭露原有的。但是，對待道德原則的標準則須等同於看待數學公式般一絲不苟。同上，頁20。

康德的設準如下：

設 唯有準則的單純立法形式才是一個意志的充分的規定根據
求 那個唯一由此才能被規定的意志的性狀。

由於法則的單純形式只能由理性展現出來，因而決不是感官的對象，所以也不屬於現象之列，於是它的表象作為意志的規定根據，就不同於在依照因果性法則的自然界中，各種事件的任何規定依據，因為在這個事件那裡進行規定的根據，本身必須是現象。但如果沒有對意志的任何別的規定依據，而只有那個普遍的立法形式能夠用作意志的法則，那麼這樣一個意志，就必須被思考為完全獨立於現象的自然規律，也就是獨立於因果法則，確切的說是獨立於相繼法則的。但一種這樣的獨立性，在最嚴格的理解上，即在先驗的理解上，就叫做自由。所以，一個唯有準則的單純形式才能充當其法則的意志，就是自由意志。²²⁹

設 一個意志是自由的。
求 那個唯一適合於必然地對他進行規定的法則。

由於實踐法則的質料，即準則的某個客體永遠只能做為經驗性的東西被給予，但那獨立於經驗性的（也就是屬於感官世界的）條件的自由意志卻仍然必須是可以規定的，所以一個自由意志，獨立於法則的質料卻仍然必須在法則中找到一個規定根據。但在法則中，除了法則的質料之外，所包含的就只有立法的形式了。所以立法的形式只要它被包含在準則之中，就是能夠構

²²⁹ 康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校《康德三大批判合集》下《實踐理性批判》（人民出版社，2009年），頁41-42。

成意志的一個規定根據的唯一的東西。²³⁰

由上可知實踐法則（道德律則）的性狀不是依據質料²³¹，而是一個形式。換句話說，法則同時包含了質料與形式兩個的部分，但是就實踐法則而言，只有單純形式的道德律則，才是康德所稱唯一適合於自由意志的法則。另外，康德在注釋中也說道，實踐法則從何而能被人認識？一方面，它不從經驗中被認識，因為經驗提供的現象的規律法則，是一種自然因果的法則；二方面，它亦不從自由開始被認識，因為自由的最初意義是消極的²³²，既然是消極的便不是完全的意志自由。²³³況且從自由概念出發在現象中根本無任何東西能夠得到解釋，因為在現象界中，自然因果關係永遠是存在的先決條件，純粹理性的無因性（無條件性），將會使它再度落入二律背反之中。²³⁴道德律則直接提供認識給實踐法則，而非透過經驗的自然因果法則來認識。²³⁵

（3）道德律與自由意志二者具有主從關係，且具有強制性。因此「意志的自律」便是來自這種關係之中，康德說：

道德律在人類那裡是一個命令。它以定言的方式提出要求，因為這法則是無條件的，這樣一個意志與法則的關係，就是以責任為名的從屬性，它意味著對一個行動的某種強制，雖然只是

²³⁰ 同上，頁 42。

²³¹ 康德說：「如果我們把一切質料，即意志的每個對象『作為規定根據』都排除掉，那麼在一個法則中，除了一個普遍立法的單純形式之外，就什麼也沒有剩下來」。這個意思是指排除掉經驗性的愉快或不愉快的情感部分，這就是康德所謂的質料，然後實踐法則（道德律）才能夠以單純的形式被獨立出來。同上，頁 39-40。

²³² 「消極的自由」是指意念獨立於經驗世界與自然規律的因果系列，也就是用理性來判斷，不受感性的影響。「積極的自由」則是指意志有自立法則的能力。

²³³ 康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校《康德三大批判合集》下《實踐理性批判》（人民出版社，2009年），頁 42-43。

²³⁴ 同上，頁 43。

²³⁵ 康德舉生活中的例子作為佐證，說明道德律則直接提供認識給實踐法則。他說：「如果一個君王無理的要求他以莫須有的罪名提供偽證來坑害清白人，那麼儘管他如此留戀他的生命，他是否認為克服這種留戀是有可能的呢？他將會這樣做還是不會這樣做，他也許無法肯定……所以他斷定，他能夠做某事是因為她意識到他應當作某事，他在自身中認識到了平時沒有道德律，就是始終不為他所知的自由」。同上，頁 43。

由理性及其客觀法則來強迫，而這行動因此就稱之為義務。因為一種在病理學上被刺激起來的任意，本身帶有一種願望，這願望來源於主觀原因，因此也有可能經常與純粹的客觀的規定根據相對立，因而需要實踐理性的某種抵抗，作為道德的強制，這種抵抗可稱之為內部的，但卻是智性的強制。²³⁶

上述引文說明自由意志「有責任去服從」道德律，此種責任帶著命令強制的口吻，而且無論如何是理性的（具有智慧的），且是明白清晰可見的。²³⁷「有責任去服從」就是一種意志的自律。他說：

德性的唯一原則就在於對法則的一切質料（也就是對一個欲求的客體）有獨立性，……但那種獨立性是消極理解的自由，而純粹的且本身實踐的理性的這種自己立法則，則是積極理解的自由。所以道德律僅僅表達了純粹實踐理性的自律，亦即自由的自律，而這種自律本身是一切準則的這樣的形式條件，只有在這種條件之下一切準則才能與最高的實踐法則相一致。²³⁸

康德解釋以責任（義務）為名的從屬性，完全合乎理性，他說：

是以義務的名義命令人有德性，這是完全合乎理性的，因為這種規範，首先並不是恰好每個人都願意聽從的，如果它與愛好相衝突的話，至於它如何能遵守這一法則的那個做法，那麼它在這裡是不待別人來教的，因為在這方面凡是 he 想要做的，他

²³⁶ 康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校《康德三大批判合集》下《實踐理性批判》（人民出版社，2009年），頁46。

²³⁷ 康德說：「假如理性向意志所發出的呼聲不是如此清晰，如此不可蓋過，甚至對於最平庸的人都聽得分明，……這一呼聲連在那些學派的攪混頭腦的思辨中，也仍然能夠保存著，這些學派膽子夠大的，為了堅持某種不值得傷腦筋的理論而對那種上天的呼聲裝聾作啞」。同上，頁49。

²³⁸ 同上，頁47。

也就能夠做到。²³⁹

康德之所以要用命令式的方式，正是因為「不是每個人都願意聽」，而「不待別人來教的」，「他想要做的，他也就能夠做到」與「意志的自律」具有直接的關連性，這裡康德考慮到現實性，認為人在德性原則的實踐的質料的根據中，須透過經常練習將道德情感建立起來。²⁴⁰

(4) 符合道德法則但卻是基於情感的動機，在道德上算不上是善的。在本書的第一卷第三章提到純粹實踐理性的動機，康德說：

行動是一切德性價值的本質取決於道德律直接規定意志。如果對意志的規定雖然是符合道德律而發生的，但卻是借助於某種情感，不論……預設的情感具有何種性質，因而，不是為了這法則而發生的，那麼這行動雖然包含有合法性，但卻不包含有道德性。²⁴¹

康德認為有一種情感不是起源於經驗而是先天的被吾人認識，這是一種智性的情感，也就是對道德律敬重的情感。作為我們意志的根據，客觀的道德律會排除主觀的自愛，並中止自大的東西，並使其謙卑，敬重道德律。²⁴²

²³⁹ 同上，頁 51。

²⁴⁰ 在德性原則中，康德為實踐的質料的根據加以規定：(1) 主觀的有：教育、公民憲法、自然情感、道德情感。(2) 客觀的有：完善、上帝的意志。同上，頁 53。

²⁴¹ 康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校《康德三大批判合集》下《實踐理性批判》(人民出版社，2009年)，頁 86。

²⁴² 同上，頁 88-89。

四、《道德形上學》中「自由意志」的論證

(1) 在《道德形上學》導論裏，康德把「意志」界定為欲求能力，他說：

如果欲求能力的內在規定根據，因而喜好本身是在主體的理性中發現的，那麼，這種欲求能力就叫做意志。所以意志就是欲求能力，並不（像任性（意念）²⁴³那樣）是與行動相關來看的，而是毋寧說與使任性（意念）（Willkür）去行動的規定根據相關來看的，而且意志本身在自己面前真正說來沒有任何規定根據，相反，就理性能夠規定任性（意念）（Willkür）而言，意志（Wille），就是實踐理性本身。²⁴⁴

（註：上引文中李秋零先生的版本將 Willkür 翻譯成任性，這裡採用鄭芷人先生之翻譯採用意念，為尊重翻譯本故兩者翻譯並用以利讀者了解其意，以下皆同。）

根據上述所言，撰者將之更清晰說明如下：

① 意念（Willkür）：是指有意識地藉著「行為」與「對象」的

²⁴³ 康德說：「從概念上看，如果使欲求能力去行動的規定根據，是在其自身裡面，而不是在客體裡面發現的，那麼，這種欲求能力就叫做一種根據喜好有所為或者有所不為的能力。如果產生客體的行為能力的意識相結合，那他就叫做任性。但是如果它不與這種意志相結合，那麼它的行為就叫做一種願望。」李秋零主編，康德著作全集第六卷《道德形而上學》（中國人民大學出版，2007年），頁220。此處「任性」之意也作「意念」解釋，依鄭芷人先生之意 Willkür 一字雖然有「任性」或「任意」之意，但是「任性」或「任意」是形容詞，未能彰顯出 Willkür 是名詞，乃以行為的動機為主的要義，故 Willkür 在康德這裡應譯作「意念」。故在此參考引用鄭芷人先生之翻譯，其譯文如下：「當一種意欲力的決定因，亦即指決策自己，是在於主體的理性時，稱之為意志。因此，意志是決定意念的意欲力，而意念則是關涉到行為的意欲力。正確的說，意志是沒有其他條件做為他的決定因的，當理性決定意念時，意志就是實踐理性自己」。參見鄭芷人撰，《康德倫理學原理》（文津出版，1992年），頁91-92。Willkür 一詞說明則參見參考鄭芷人撰，《理論倫理學前篇-規範倫理學》（文津出版，2012年），頁241下方注釋。

²⁴⁴ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, trans. by Mary J. Gregor (Cambridge University Press, 1996), p.13 李秋零主編，康德著作全集第六卷《道德形而上學》（中國人民大學出版，2007年），頁220。

產生連繫在一起的「意欲力」，意念是關涉到行為的意欲力。意欲力是指支配生命活動的一種力量。簡而言之「意念」(Willkür)是一種意欲力，它直接與行為有關，並建立行為的對象。

②意志 (Wille)：是指當一種意欲力的決定條件全然來自主體理時便稱為意志 (Wille)。而關於「意志」(Wille)與「意念」(Willkür)的關係，康德說：

就理性能夠規定一般欲求能力而言，在意志之下可以包含「意念」(任性)，但也可以包含純然的願望。可以受純粹理性規定的意念(任性)叫做自由的意念(任性)。而只能由偏好(感的意念(任性)(arbitrium brutum)。相反，人的意念(任性)是這樣的意念(任性)：他雖然受到衝動的刺激，但不受它規定，因此本身(沒有已經獲得的理性技能)不是純粹的，但卻能夠被規定從純粹意志出發去行動。意念(任性)的自由是它不受感性衝動規定的那種獨立性。這是它的自由的消極概念。積極的概念是：純粹理性有能力自身就是實踐的。但是，這只有通過使每一個行動的準則都服從它適合成為普遍法則這個條件才是可能的。²⁴⁵

根據這段引文，我們可以把康德的「意志」概念及「意志與意念」的關係做以下的分析：

- ①「意志」是一種欲求能力²⁴⁶，也就是意欲力。此種意欲力直接來自理性，也就是意志依理性要求來做事，透過理性朝向日標。
- ②「意志」是決定「意念」的，而非直接決定行為。也就是理性是推動行為的方向盤，理性屬於潛在性格。意志即實踐理性，

²⁴⁵ 同上。

²⁴⁶ 康德說：「欲求能力就是通過自己的表象而成為這些表象的對象之原因的能力」。同上，頁 218。

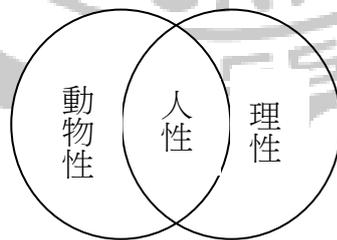
因為除了理性外，無他物可決定它。²⁴⁷簡而言之，意志決定意念，意念則決定行為。

③「意念」是屬於現實層面，而「意志」則否。簡而言之，意志是一種直接來自於理性的意欲力，意志透過意念決定行為，意志即實踐理性，在意志之上便無決定因。

④康德的「意志」是指「純粹意志」而言，這種「純粹意志」並非來自感官知覺的經驗世界，完全沒有經驗成分，它本身即具有決定因，是一種實踐理性，是倫理道德上的應用。²⁴⁸而「意念」則是指會受到感官衝動的刺激所影響，具有經驗成分。

⑤引文中康德提到「自由的意念」有消極與積極兩個層面，「消極」有自立法則的能力。如此看來，積極與消極的「自由的意念」不可分割，因為唯有在「意志」有能力自立法則的條件下，獨立於經驗世界的「意念」才得以存在。意志與意念須同一個主體下，意志才得以決定意念，如此才有真正的「自由的意念」。

⑥人的意念與動物的意念最大的不同，就在於人的意志雖不是純粹的（因為會受到感官經驗影響），但是卻能擺脫感官經驗而服從理性的命令。也就是說，人的意念有遵循理性而行的能力。（如下圖所示：人與動物性最大不同在於人性中不僅有動物性稟賦亦蘊含理性的存在。）



(2) 在《道德形上學》裏，康德對於「理性」、「意志」與「意念」

²⁴⁷ 以上分析參考自鄺芷人撰，《康德倫理學原理》（文津出版，1992年），頁91-92。

²⁴⁸ 與自然科學必須有一些先天原則不同，關於道德法則，康德說：「道德法則是另一種情況。僅僅就他們能被看出是有先天根據的和必然的而言，它們才做為法則有效……如果人們受蠱惑，讓來自經驗的某種東西成為道德原理，那麼，人們就會陷入最嚴重、最有害的錯誤的危險之中了」。李秋零主編，康德著作全集第六卷《道德形而上學》（中國人民大學出版，2007年），頁222。

三者的意義加以區分，在此撰者將康德關於行為的三階段製成表格，使讀者更為了解。關於康德的「自由意志」或「意志自由」我們可由下頁表格來加以闡述。吾人要問的是：

- ①自由意志如何可能？
- ②意念要如何 100%服從理性？
- ③立法者如何來箝制執法者？
- ④純粹的意志如何約束與經驗混雜的意念？

以上等等這些問題都是指向：如果可能，又如何能成功的這個問題上。關於這些問題，康德加以辯護並就其可能性說明²⁴⁹。以下表格中的箭頭（←）有聯繫彼此關係的意義。「意志」與「意念」二者乃一體之兩面，意志是指吾人內心最深處發號司令的形上層面，而意念乃是心理接觸外界該如何施為的現實層面，因而是一體的兩面，千萬不可將其割裂成理智層與感性層，這點要特別留心。²⁵⁰

康德論述行為的三要素			
意志 ←		意念 ← 實踐	
定義	是決定意念的意欲力 是實踐理性	是行為的意欲力	具體的行為
原則性	是客觀的道德律	是主觀之格準	把意念在具體現實生活中貫徹起來，也就是實踐。
服從性	意志決定意念	意念決定行為	
主從性	是命令者	是服從者	
立法性	是立法者	是執法者	
應／必然性	決定「應該發生什麼」	決定「是發生什麼」	
純粹性	是純粹的	與經驗混雜的	
機動力	沒有機動力（無推動力）	具機動力的（有推動力）	

²⁴⁹ 無法論證「自由意志」或「實踐理性」的原因乃是「自由」、「意志」二者是並非知覺感官（經驗）對象，我們無法藉由感官獲得，因為無此知識內容，不能構成知識的結構，故只能論證其可能性。

²⁵⁰ 參考自鄭芷人撰，《康德倫理學原理》（文津出版，1992年），頁91-98。

以下說明上表意義，撰者將康德的道德行為分為理性、意志、意念三個階段：

①第一階段意志（即立法的意志）：意志，是一種先驗（獨立於經驗）且純粹的。亦即意志有兩個功能：其一能立法、建立道德律，其二能執行並行動以實踐理性。意志是一種知道善與惡、能分辨是非對錯的一種道德判斷，這種道德判斷與道德律有關，這種道德律是為自己所立，是為自我的道德立法，是一種實踐理性。總而言之，意志是一種客觀的道德法則。

②第二階段意念（即行動的意志）：是一種決定意念的動機，意念決定行為，因為在現實中執法，所以是與經驗混雜的，具執法的推動力（機動力）。

③第三階段實踐（即具體的行為）：把意念的動機在具體生活中貫徹起來並加以實踐。

（3）康德在《道德形上學》一書中將「自由」的意義分為「積極自由」與「消極自由」。

①消極意義的自由：康德將之歸於意念，亦即是指意念獨立於感官欲力之決定時稱為「消極意義」的自由。

②積極意義的自由：康德這裡是指「純粹理性對自己的實踐」，也就是具體的道德行為。提到意志的自由，康德說：

律則（道德律）來自意志，格準則來自意念。後者在人類意念是一種自由的意念。意志不涉及律則以外之事，故不能視作自由或不自由，因為它不指涉及行為，而只直接地指涉及對行為格準的立法（因而涉及實踐理性自己）。所以，意志的運作是絕對必然的，並且不容許有任何強制性，因而只有意念才能成

此段引文中康德說意志無所謂自由不自由；又說自由只能歸於意志，其理由可分析為二：①「意志」只涉及對行為格準的立法，不涉及道德律以外的事，故無自不自由的問題。狹義的「意志」又指道德律而言。②「意志」的運作是絕對必然的，須自動自發，它不容許有任何強制性（是自己必然如此，非強迫而使之如此）。自由只能歸於「意念」，「意念」才直接指涉具體行為，「意念」具有抉擇力，則產生「意志自由」。廣義的意志包含「意念」和「意志」。論及意念與意志的關係時，康德說：

意志因此是這樣的一種意欲力：它不（像意念）指涉行為，而是視作使意念決定行為的那個意念之決定條件，同時，意志自己之上再沒有決定它的條件，當意志決定意念時，意志就是實踐理性自己。²⁵²

根據上面引文，康德以為，人類的意念雖會受到生理欲念之影響但卻不受其決定，當人類的意念受到生理欲念影響時，人類的意念便不是純粹的。但是當它能夠由「純粹意志」所決定時，便是純粹的。此時「意志」決定「意念」，而「意念」決定具體行為，康德把意志決定意念時稱為「實踐理性」，而意志便是實踐理性自己了。²⁵³

（4）綜而論之，康德的自由意志在《道德形上學》一書中重要的思維轉變在於：

²⁵¹ 此翻譯引自鄭芷人撰，《康德倫理學原理》（文津出版，1992年），頁119。原文中譯本參見李秋零主編，康德著作全集第六卷《道德形而上學》（中國人民大學出版，2007年），頁233。

²⁵² 此翻譯參考自鄭芷人撰，《康德倫理學原理》（文津出版，1992年），頁121。原文中譯本則參見李秋零主編，康德著作全集第六卷《道德形而上學》（中國人民大學出版，2007年），頁220。

²⁵³ 參考自鄭芷人撰，《康德倫理學原理》（文津出版，1992年），頁121。

- ①強調「意志無所謂自由不自由」：因為理性只朝向一個方向走，意志是先驗的，且是自發性的，意志就是實踐理性自己。
- ②定義意念的自由：自由是指意念有能力選擇它的行為格準。自由最終是落在意念的抉擇力上，因為意念是現實層面決定具體道德行為推動最重要的關鍵。
- ③意念的抉擇力：其一是服從道德律；其二是服從意欲。服從道德律使人實踐道德；反之則使人道德淪落，因為這時人的意念動機不在尊重道德律上。



第四章良知與自由意志的比較

康德與王陽明的哲學理論，皆是基於當時的歷史作用下所衍生，也就是針對那個時代背景下所面對的問題，去尋求解決之道，所以任何人對二者理論如果無正確的理解，就妄下簡單的結論及直接的推理，一定會對其理論系統造成片面化的誤解，撰者多方參考，希望能將良知與自由意志做最佳的詮釋與比較。

第一節實踐功夫與責任承擔

一、良知的實踐功夫

王陽明的良知與康德的自由意志在面對如何能知善知惡到為善去惡的問題上，採用截然不同思維模式。王陽明的致良知著重功夫的修養，康德則講求人在自由意志上的責任心（義務上）的應然性。撰者以王陽明致良知功夫落實在經驗層面的實例來做說明，闡述其功夫的具體性格：

（1）良知是工夫的指導，著重「事上磨煉」。工夫之所以要依照經驗事實來做「事上磨煉」，乃是因為唯有如此，工夫才有具體對象，並依據此對象來作「為己」、「克己」、「成己」²⁵⁴的工夫。

來書古云：事上磨煉，一日之內，不管有事無事，只一意培養本原。若遇事來感，或自己有感，心上既有覺，安可謂無事？但因事凝心一會，大段覺得事理當如此。只如無事處之，盡吾

²⁵⁴ 陽明曰：「人須有為己之心，方能克己；能克己，方能成己」。「為己」是為真己，真己則是「心」，心是主宰；「克己」是克軀殼之己，克己是「身」，身是心的具體呈現，身心唯一，則能成己，即是成就道德。參考李相勳撰，〈王陽明工夫論之研究〉（東海大學哲學研究所，民81年），頁142。

心而已。然乃有處得善與未善，何也？又或事來得多，須要次第與處。每因才力不足，輒為所困。雖極力扶起，而精神已覺衰弱。遇此未免要十分退省。寧不了事。不可不加培養。如何？所說工夫，就道通分上，也只是如此用。……自少至老，自朝至暮，不論有事無事，只是做得這一件所謂「必有事焉」者也。若說寧不了事，不可不加培養，卻是尚為兩事也。「必有事焉而勿忘勿助」。事物之來，但盡吾心之良知以應之。所謂「忠恕違道不遠」矣。凡處得有善有未善，及有困頓失次之患者，皆是牽於毀譽得喪，不能實致其良知耳。若能實致其良知，然後見得平日所謂善者，未必是善，所謂未善者，卻恐正是牽於毀譽得喪，自賊其良知者也。²⁵⁵

根據上述引文，我們可看出，王陽明對於在事上磨煉的功夫修養看法有其獨到的一面，以下就其概念加以分析：

- ①所謂良知在事上磨煉，是要人把「心」與「事」在當下一併反省，而非因為事忙失序，便棄事不顧，跑去靜心反省。也就是修養功夫，不僅不能脫離日常事物，且要與之緊密結合在一起，所謂「知行合一」也。
- ②事情處理好與不好，常常是因為心被「得失心」所牽制或受利益的糾葛，不能依循「良知」而行，一旦如此，便會為事所困，並非因為才力不夠所致。
- ③如果真心去致良知，便會察覺自心，看清是非善惡。一個人做了好事背後的動機未必是好，做壞事可能是因為一己將得失置於第一位，而良知擺在後頭所致。如此根本不符合王陽明學說要旨了。
- ④所謂「必有事焉而勿忘勿助」便是要人時時刻刻去做「必有事

²⁵⁵ 《集評》，第147條目，頁206。

焉」（集義；致良知）的功夫。²⁵⁶有所間斷便是忘，急於求成便是助，所以「勿忘勿助」。

對於致良知工夫論的義理正確理解之後，撰者將進一步針對王陽明的工夫論作系統的整理與說明。所謂實踐功夫或實踐規則對康德而言是要落在經驗世界裡，這種規則自然不能作為道德規則。而王陽明的理論系統偏偏要在經驗裡來談，正是要求對（修養功夫，不僅不能脫離日常事物，且要與之緊密結合在一起）「知行合一」說的服膺。

（2）良知是工夫的指導，注重「自律與慎獨」。

郡守南大吉以座主稱門生。然性豪曠，不拘小節。先生與論學有悟，乃告先生曰：「大吉臨政多過，先生何無一言」？先生曰，「何過」？大吉歷數其事。先生曰：「吾言之矣」。大吉曰，「何」？曰，「吾不言，何以知之」？曰，「良知」。先生曰，「良知非我常言而何？」大吉笑謝而去。居數日，復自數過加密，且曰，「與其過後悔改，曷若預言不犯為佳也」？先生曰，「人言不如自悔之真」。大吉笑謝而去。居數日，復自數過益密。且曰，「身過可勉，心過奈何」？先生曰，「昔鏡未開，可得藏垢。今鏡明矣。一塵之落，自難住腳。此正入聖之機也，勉之」。²⁵⁷

根據上述引文，撰者分析如下：

- ①王陽明的良知說，用意是為使人篤信良知本在，而自尋事上磨練的工夫，並非為了玄學趣味而空談。南大吉臨政過失之處，唯有自己獨知，一旦篤信良知本有說，致良知一事但求本心自

²⁵⁶ 原文：「夫必有事焉，只是集義。集義只是致良知。說集義則一時未見頭腦。說致良知即當下便有實地步可用工。區區專說致良知。隨時就事上致其良知，便是格物。著實去致良知，便是誠意。著實致其良知，而無一毫意必固我，便是正心。著實致良知，則自無忘之病。無一毫意必固我，則自無助之病」。《集評》，第187條目，頁268。

²⁵⁷ 《集評》〈傳習錄拾遺〉，第46條目，頁415-416。

我照察與自律，可貴處貴正在「不犯為佳」、「自悔之真」前二者便要求自律與慎獨的工夫了。

②所謂「忠言逆耳」教導功夫不在「人言」上，而是照察自身，所以王陽明一語帶過而稱「吾言之矣」。此外，還須以身作則，如此自然感化別人。王陽明能為所為只是開啟他人的明鏡，而非以高人自居去指點別人，故謙說「勉之」。

③簡而言之，人只要透過真誠的自省工夫，就可自見己過，自見過失尚且不夠（入聖之機也），工夫乃在去其過，也就是致良知格物之功。

（3）良知是工夫的指導，著重「隨才成就」。

門人有言邵端峰論童子不能格物，只教以灑掃應對之說。先生曰，「灑掃應對，就是一件物。童子良知只到此便教去灑掃應對，就是致他這一點良知了。又如童子知畏先生長者。此亦是他良知處。故雖嬉戲中見了先生長者，便去作揖恭敬。是他能格物以致敬師長之良知了。童子自有童子的格物致知」。又曰，「我這裏言格物，自童子以至聖人皆是此等工夫。但聖人格物，便更熟得些子。不消費力。如此格物，雖賣柴人亦是做得，雖公卿大夫，以至天子，皆是如此做。」²⁵⁸

根據上述引文，撰者分析如下：

①王陽明主張在各自的事為上做致良知的工夫，例如：孩童只能灑掃應對，就致此灑掃應對的良知；「童子知畏先生長者，嬉戲中見了先生長者，便去作揖恭敬」，如此便是格物以致敬師長的良知了。

②王陽明宣稱「童子以至聖人皆是此等工夫」，當是指致知格物

²⁵⁸ 《集評》，第319條目，頁371。

須在實務上講求，因時制宜，關鍵只在克私欲，使良知真切。然而童子縱然是敬重師長卻無克制私欲可言，王陽明以為「致」的工夫從「警覺」開始，從現在開始建立培養此等工夫，從現在開始行動，見於行事，年齡、身分、地位等等，便不在考慮之列，因為它正是要人人去做致良知的工夫，達到使全體生命皆成為良知天理流行的載體。

(4) 良知是工夫的指導，注重「正心誠意」。

① 誠是心之本體。

「誠」字有以工夫說者。誠是心之本體。求復其本體，便是思誠的工夫。明道說「以誠敬存之」，亦是此意。大學「欲正其心，先誠其意」。荀子之言固多病，然不可一例吹毛求疵。²⁵⁹

上述引文的要旨在「誠是心之本體。求復其本體，便是思誠的工夫」一句，工夫要求在「事上磨練」，工夫才會具體而有依據。而工夫的難處正是在誠意之事。

② 工夫難處，即誠意之事。

陽明曰：「工夫難處，全在格物致知上。此即誠意之事。」²⁶⁰

故而以誠孝之心作具體說明，他說道：「誠孝之心」並非不講求只是需用個頭腦，只是就此心去人欲、存天理上講求。就如講求冬溫，也只是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲閒雜；講求夏清，也只是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲閒雜；只是講求得此心。此心若無人欲，純是天理，是個誠於孝親的心，冬時自然思量父母的寒，便自要去求個溫的道理，夏時自然思量父母的熱，便自要去求個清的道理，這都是那誠孝的心發出來的

²⁵⁹ 《集評》，第 121 條目，頁 144。

²⁶⁰ 《集評》，第 88 條目，頁 111。

條件。卻是須有這誠孝的心，然後從這條件發出來；譬之樹木，這般孝的心便是根，許多條件便是枝葉，須先有根，然後有枝葉，不是先尋了枝葉，然後去種根。禮記言：「孝子之有深愛者，必有和氣，有和氣者，必有愉色，有愉色者，必有婉容」。需是有個深愛做根，便自然如此。²⁶¹這裡王陽明強調「誠孝的心」為根本，也就是「誠心」或「不誠心」乃孝、不孝順之重點所在。這裡與《論語》中所說，孝順父母與飼養犬馬之區別，在於一「敬」²⁶²有異曲同工之妙。

(5) 良知是工夫的指導，注重「體證」的工夫。

① 王陽明談強調「體證」的工夫，此工夫從孟子須是「逆覺體證」²⁶³的工夫。關於「逆覺體證」牟先生說：

良心發現之端雖有種種不同，然從其溺而警覺之，則一也。此即是逆覺之功夫。言逆覺之根據即孟子所謂「湯武反之也」之「反」字。胡氏雖未明言此詞，然吾人可就其實意並根據孟子之「反」字而建立此詞。此詞是最恰當者，亦是孟子本有之義，並無附會。人若非「堯舜性之」，皆無不是逆而覺之。「覺」亦是孟子所言，如「先知覺後知，先覺覺後覺」，此言覺雖不必即是覺本心，然依孟子教義，最後終歸於是覺本心，先知先覺即是覺此，亦無不可。象山即如此言。故「逆覺」一詞實恰當也，亦是孟子本有之義也。²⁶⁴

²⁶¹ 《集評》，第3條目，頁30-31。

²⁶² 子曰：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養，不敬，何以別乎？」又曰：「色難！有事，弟子服其勞；有酒食，先生饌：曾是以為孝乎？」見宋·朱熹集註，蔣伯潛廣解，《廣解語譯四書讀本論語》（啟明書局，出版年未註記），頁17-18。

²⁶³ 「逆覺體證」一辭是當代新儒家牟宗山先生在其著《心體與性體》一書中所提出之義理，此義理原為透過「逆覺體證」一義之有與否來區分朱子與先秦儒學及宋明理學家之間的差異。除此，高柏園先生更認為「逆覺體證」一義不僅是宋明理學中的發展概念，同時更是先秦儒學發展的重要概念，甚至也是老莊、禪宗思想中的重要概念。參見牟宗三，《心體與性體》（正中書局出版，1971年），頁476。高柏園，《孟子哲學與先秦思想》（文津出版，1996年），頁28。牟宗三，《心體與性體》（正中書局出版，1971年），頁476。

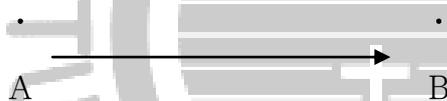
²⁶⁴ 牟宗三著，《心體與性體》（正中書局出版，1971年），頁476。

孟子所謂「堯舜性者也；湯武反之也」乃指堯舜作為乃出於本性，而湯武、則藉由修身而回復本性。兩者雖有「性者」與「反之」的差別，但是後續的表現並無不同，一切的言行都是出於內在真誠的力量，故有下例所言「反身而誠，樂莫大焉」。²⁶⁵牟先生又說：「『逆覺』即反而覺識之，體證之之義。體證亦函肯認義。言反而覺識此本心，體證而肯認之，以為體也。」

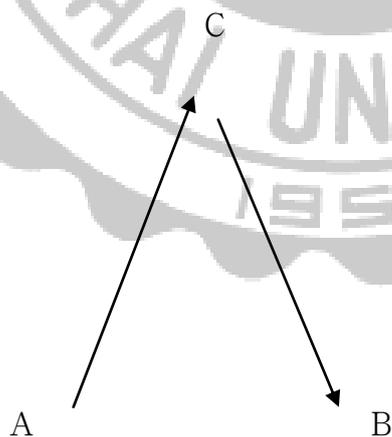
²⁶⁶牟先生為儒家建立起理論價值的依據，以「逆覺」作為良知的自我覺醒之功，而「體證」則作為生活中的實踐與應用，此乃儒家成德之充分條件及功夫所在。

②高柏園先生以內在與超越的「逆覺體證」來區分其細微處，圖示如下：²⁶⁷

①內在的逆覺體證：A點代表自覺前之狀態，B點代表自覺後之狀態，橫線表示內在，即在生活中直接體會不須暫時隔離。



②超越的逆覺體證：A點到C點表示與生活隔絕，C點代表暫時的隔絕，C點到B點表示重新回到真實中加以體會。



良知本心的發用乃是直接於生活中加以體會，正因其如此自

²⁶⁵ 解讀引用傅佩榮，《解讀孟子》（立緒書局出版，2004年），頁425。

²⁶⁶ 牟宗三著，《心體與性體》（正中書局出版，1971年），頁476。

²⁶⁷ 高柏園，《孟子哲學與先秦思想》（文津出版，1996年），頁37-38。

然，故易遭人忽略。而超越的逆覺體證正是要人暫時從生活隔絕出來，使精神純淨不受外在影響，以彌補內在逆覺的不察，如此才得以達到「寂然不動，感而遂通」²⁶⁸之境界。²⁶⁹

③劉觀時問，「未發之中是如何」？先生曰，「汝但戒慎不（睹），恐懼不聞，養得此心純是天理，便自然見」。觀時請略示氣象。先生曰，「啞子喫苦瓜，與你說不得。你要知此苦，還須你自喫」。時曰仁在傍曰，「如此才是真知即是行矣」。一時在座諸友皆有省。²⁷⁰

良知重體證功夫，「喜怒哀樂知未發，謂之中」，此「未發之中」乃是一種修養體驗，陽明只能以「啞子喫苦瓜，與你說不得」做回應。

又問：「靜坐用功，頗覺此心收斂；遇事又斷了，旋起箇念頭去事上省察；事過又尋舊功，還覺有內外，打不作一片。」先生曰：「此『格物』之說未透。心何嘗有內外？……人須在事上磨練做功夫乃有益；……曰：功夫不離本體，本體原無內外，……如今正要講明功夫不要有內外，乃是本體工夫」。

271

上述引文中本體原無「內外」，指的是心與物；工夫亦無內外之分，指的是修養功夫時應該意念專注，唯有專注的心在事上磨煉才能發揮作用，陽明之意就是要人從工夫中體證本體。

（6）良知是工夫的指導，著重「去私欲的障蔽」。

²⁶⁸ 〈答陸原靜〉來書云：「嘗試於心，喜怒憂懼之感發也，雖動氣之極，而吾心良知一覺，即罔然消阻。或過於初，或制於中，或悔於後。然則良知常若居優閒無事之地而為之主，於喜怒憂懼若不與焉者，何歟？知此則知未發之中，寂然不動之體，而有發而中節之和，感而遂通之妙矣。然謂良知常若居於優閒無事之地，語尚有病。蓋良知雖不致於喜怒憂懼，而喜怒憂懼亦不外於良知也。」《集評》，第158條目，頁223。

²⁶⁹ 高柏園著，《孟子哲學與先秦思想》（文津出版，1996年），頁35-36。

²⁷⁰ 《集評》，第125條目，頁148-149。

²⁷¹ 《集評》，第204條目，頁288。

本心之所以不能呈現，乃是私欲的障蔽，因而產生了惡，而惡非源於人之本性，而在於人性以外的私欲。²⁷²良知如何面對私欲？王陽明說：「良知之在人心，無間於聖愚，天下古今之所同也」。²⁷³在王陽明處，私欲的產生乃因於私欲時刻侵襲著良知（心之本體），一旦成德的功夫停止（指正心、誠意、格物、致知），本體良知便可能受物欲雜染，這其中牽涉到雜染程度的多寡，最大的因素，就在於面對私欲之蔽時，所下的功夫。其具體工夫如下：

①復性：復性是恢復本體之清明無染，亦即是存天理去人欲，其工夫須從克己開始。陽明對克己工夫說明如下：

問，「知至然後可以言誠意。今天理人欲知之未盡，如何用得克己工夫」？先生曰，「人若真實切己用功不已，則於此心天理之精微，日見一日。私欲之細微，亦日見一日。若不用克己工夫，終日只是說話而已。天理終不自見，私欲亦終不自現。如人走路一般。走得一段，方認得一段。走到歧路處，有疑便問。問了又走。方漸能到得欲到之處。今人於已知之天理不肯存。已知之人欲不肯去。且只管愁不能盡知。只管閒講。何益之有？且待克得自己無私可克，方愁不能盡知，亦未遲在。」

274

根據上述引文可看出陽明強調的不是弄清天理人欲的知至理論的閒談，而是要求踐履工夫，所謂：「坐而言不如起而行」，即是此意。而此處「行」的工夫要比「知」重要。因為陽明預設人皆有「已知人欲」「已知天理」之自知之明，而此「自知之明」必須是在具體的事物上不斷的踐履中顯現，用功不已的

²⁷² 此觀點與孟子惡之本源於「陷溺其心」《孟子·告子》：「富歲子弟多賴，兇歲子弟多暴。非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」相同。見宋·朱熹集註，蔣伯潛廣解，《廣解語譯四書讀本孟子》（啟明書局，出版年未註記），頁 267。

²⁷³ 《集評》，第 179 條目，頁 258。

²⁷⁴ 《集評》，第 65 條目，頁 95-96。

人必定能一天比一天看清天理、私欲的細微之處，先行將之克去。陽明說：

「須是平日好色好利好名等項一應私心，掃除蕩滌，無復纖毫留滯。而此心全體廓然，純是天理。方可謂之喜怒哀樂未發之中。方是天下之大本」。²⁷⁵

依陽明所言「好色好利好名」固然是私欲，就連閒思雜慮²⁷⁶也是，皆是所謂「心賊」（參考本文第二章第二節），心賊（私欲）是一切紛亂得根源，克己工夫是在未發之中，不僅是求無過，而是在平日心中潛藏私心之片刻立即「掃除蕩滌」。克己是「逆覺體證」的工夫，不間斷反省克己直到無私可克，便是復心之本體。

② 意念純粹化：意念純粹化是心的發動處需具備「誠意」之心，此誠意之心依循心體來活動，而意誠則心正。陽明說：

心之本體，那有不善？如今要正心，本體上何處用得功？必就心之發動處才可著力也。心之發動不能無不善，故須就此處著力，便是在誠意。如一念發在好善上，便實實落落去好善；一念發在惡惡上，便實實落落去惡惡。意之所發，既無不誠，則其本體如何有不正的？故欲正其心在誠意。工夫到誠意，始有着落處。²⁷⁷

③ 起心動念：心的發動處，最是關鍵時刻，王陽明要說明「知行合一」的可能性，故說：「發動處有不善，就將這不善的念克

²⁷⁵ 《集評》，第 76 條目，頁 104。

²⁷⁶ 澄曰，「好色，好利，好名等心，固是私欲。如閒思雜慮，如何亦謂之私欲」？先生曰，「畢竟從好色，好利，好名等根上起。自尋其根便見。」參見《集評》，第 72 條目，頁 101。

²⁷⁷ 《集評》，第 317 條目，頁 368。

倒了」。這裏，我們雖然看出陽明功夫論的說法，但卻不能看出其必然能使人復性並使意念能純粹化，而順利將不善之念克倒的推動力。

二、自由意志強調責任的應然性

(1) 康德在《道德形上學》中有提到關德性義務（責任）的概念，他說：

德性就是人在遵循自己的義務時準則的力量。—任何力量都只是通過它能夠克服的障礙才能被認識到；但在德性這裡，這些障礙就是可能與道德決心相衝突的自然偏好，而且既然正是人為自己的準則設置了這些路障，所以，德性就不單是一種自我強制（因為那樣的話，一種自然偏好就可能立圖強制另一種自然偏好），而且是一種依據一個內在自由原則，因而通過義務的純然表象依據義務的形式法則的強制。²⁷⁸

康德講求人在自由意志上的責任心或義務上的應然性，他說：「責任是服從理性的絕對命令式的一個自由行動的必然性」²⁷⁹，此必然性即是應然的。德性義務包含著一種強制性，是一種自我內在立法，產生自這樣一種對法則敬重的意向，便是一種德性行動。²⁸⁰關於心靈對責任的感性容攝概念，康德說：

正是這樣一些道德性狀，如果人們不具有他們，也就不可能有義務使自己擁有他們。——它們是道德情感、良心、對鄰人的

²⁷⁸ 參見李秋零主編，康德著作全集第六卷《道德形而上學》（中國人民大學出版，2007年），頁407。

²⁷⁹ 同上，頁229。

²⁸⁰ 同上，頁407。

愛、對自己的敬重（自重），不存在擁有它們的責任；因為它們是作為對義務概念的易感性的主觀條件，而不是做為客觀條件為道德性奠定基礎的。他們全都是感性的，而且是先行的，但卻是自然的心靈稟賦（*praedispositio*）……，它們是每個人都具有的，而且憑藉它們每個人都可以被賦予義務。²⁸¹

以上引文表述以下的概念：

①「道德情感」、「良心」、「對鄰人的愛」、「對自己的敬重（自重）」四點，是容納責任概念的主觀條件而非德行的客觀條件。

②這四者也是人類的「自然之性」（*praedispositio*），藉著它們之助我們才能承擔起責任的意識。

（2）人性是有尊嚴的，對待自身或他人皆應以「目的性」看待。

康德說：

人性本身就是一種尊嚴，因為人不能被任何（既不能被他人，也甚至不能被自己）純然當作手段來使用，而是在任何時候都必須同時當作目的來使用，而且他的尊嚴（人格性）正在於此……，也就是說，他有責任在實踐上承認任何其他的人性的尊嚴，因此，他肩負著一種與必然要向每個他人表示的敬重相關的義務。²⁸²

（3）同情心的發用是一種責任。關於同情心的發用何故是一項責任呢？康德說：

儘管因同情他人而經歷痛苦（或快樂）不是我們的責任，但是，

²⁸¹ 李秋零主編，康德著作全集第六卷《純然理性界線內的宗教/道德形而上學》（北京，中國人民大學出版社，2007年），頁411。

²⁸² 李秋零主編，《康德著作全集第六卷》《道德形而上學》（中華人學出版，2010年），頁474。

我們卻有責任分擔或同情他人的不幸命運。這樣我們便間接的有責任培植天賦給我們的那種憐恤他人的感情，並且在道德律下適當的使用這份感情。²⁸³

(4) 人有責任增進德性之完美性。康德說：

① 人有義務努力脫離其本性的粗野，脫離動物性（quoad actum [行為上的]），越來越上升到人性，唯有藉助人性，人才能為自己設定目的，通過教導來彌補其無知，糾正其失誤，而這不只是他的其他方面的意圖的技術實踐理性（技藝）建議給他的，而是道德實踐理性絕對的命令要他這樣做，並且使這一目的成為他的義務，以便和他身上的人性相稱。

② 把他的意志陶冶一直提升到最純粹的德行意向，亦即法則同時成為他的合乎義務的行為的動機，並且出自義務來服從法則，這就是內在道德實踐的完善性，這種完善性由於是他自己心中的立法意志對據此行動的能力施加的作用的一種情感，因此這是一種是道德情感的表現。²⁸⁴

(5) 人有責任培養道德情感。康德這裡提到的人有義務，是道德實踐理性絕對的命令²⁸⁵要他這樣做，以使人配當成為人。康德說：

道德的存在者，心中原本就有這種道德情感；但是，責任只能在於培養這種情感，甚至通過對其不可探究的起源的驚讚來強化它，做到這一點，乃是通過指出，它是如何排除一切病理學的刺激並在其純潔性上通過純然的理性表象恰恰最強烈的激發出來的。……道德情感（例如一般而言的愉快或者不快）

²⁸³ 同上，頁 185。

²⁸⁴ 李秋零主編，康德著作全集第六卷《道德形而上學》（中國人民大學出版，2007 年），頁 400。

²⁸⁵ 康德說：「命令式是一條規則，其表象使主觀偶然的行動成為必然的，因此把主體表現為一個必然被強迫（使之不得不）與這條規則相一致的主體……例如，只有規定責任（道德責任）的實踐學說才能提出這類命令式」。參見李秋零主編，康德著作全集第六卷《道德形而上學》（中國人民大學出版，2007 年），頁 229。

是某種純然主觀的東西，它並不提供認識。沒有人不具有任何道德情感；因為如果對這種感受完全沒有易感性，人在道德上就會死了。²⁸⁶

關於人有責任增進德性之完美性這點，王陽明也有類似的說法，他說：

夫人者，天地之心，天地萬物本吾一體者也。生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切於吾身者乎？不知吾身之疾痛，無是非之心者也。是非之心，不慮而知，不學而能。所謂良知也。良知之在人心，無間於聖愚。天下古今之所同也。世之君子，惟務其良知。則自能公是非，同好惡，視人猶己，視國猶家，而以天地萬物為一體。求天下無治，不可得矣。古之人所以能見善不啻若己出，見惡不啻若己入，視民之飢溺，猶己之飢溺，而一夫不獲，若己推而納諸溝中者，非故為是而以蕪天下之信己也。務致其良知，求自慊而已矣。²⁸⁷

上述引文雖說是王陽明將「致良知」之學推行於天下的理想，但是王陽明之意是以致良知為己任之方式在說。「務致其良知，求自慊而已矣」是指良知的發用（踐履）不是為了獲得利益，而只為求得自己的滿意罷了²⁸⁸。自己滿意什麼呢？上述提到康德說，人若無此易感受性的道德情感，人在道德上就死了；同樣的，良知亦是告訴吾人無良知就無是非之心，那就不配當人，既身為人就有一種道德責任的思維（見善不啻若己出，見惡不啻若己入）能力，這是一種道德感與責任心的提倡與發用。綜而言之，唯有這種發用使人得到滿足，無愧於良知。滿足便是責任完了。但是要注意的是，康德的責任心發用是道

²⁸⁶ 同上，頁412。

²⁸⁷ 《集評》，第179條目，頁258。

²⁸⁸ 參考李生龍注譯，《新譯傳習錄》（三民書局出版，2004年），頁348。

德實踐理性絕對的命令他這樣做，有被強迫的意涵，王陽明的責任心發用則是站在經驗的層面作道德勸說。

第二節陽明側重情感，康德側重理性

一、陽明論證強調道德情感

(1) 王陽明的良知講「真誠惻怛」²⁸⁹，也就是孟子講求人性的「惻隱之心」，孟子「乍見如子將入於井」，是沒有任何外在目的與理由的驅使，這種無條件的善，其中深涵道德情感成分，同時也重視經驗原則。孟子以「惻隱之心為人之端」，王陽明則以「心之全體惻怛為仁」，二者都把道德情感視為主體意識的內在要素。〈答陸原靜〉來書云：

嘗試於心，喜怒憂懼之感發也，雖動氣之極，而吾心良知一覺，即罔然消阻。或過於初，或制於中，或悔於後。然則良知常若居優閒無事之地而為之主，於喜怒憂懼若不與焉者，何歟？知此則知未發之中，寂然不動之體，而有發而中節之和，感而遂通之妙矣。然謂良知常若居於優閒無事之地，語尚有病。蓋良知雖不致於喜怒憂懼，而喜怒憂懼亦不外於良知也。²⁹⁰

良知能使人覺醒，喜怒憂懼各種情感迸發之時，良知使激動之情平靜覺醒。覺醒分成三種情況，其一是情感一開始便被良知遏止，其二是情感發展中被良知制止，其三是事後良心發現而反悔。良知似乎總是能主宰心情卻不受情感牽制，但是「喜怒憂懼亦不外於良知」一

²⁸⁹ 王陽明說：「心一而已，以其全體惻怛而言，謂之仁，以其得宜而言謂之義，以其條理而言謂之理。」《集評》，第133條目，167頁。

²⁹⁰ 《集評》，第158條目，頁223。

句肯定了人本具良知，人不可能沒有喜怒憂懼，這喜怒憂懼的情感正是包含於良知之中，如果喜怒憂懼情感發乎於外符合良知的規範，即所謂「發皆中節」的境界，良知與情感便能融合一起。足見陽明將道德情感視為主體意識的內在要素，這裡吾人似乎能感受到陽明的良知說以道德情感先於理性取得主宰的地位。

(2) 「真樂」屬心之本體，但不外於七情之樂。

來書云：昔周茂叔每令伯淳尋仲尼、顏回樂處。敢問是樂也，與七情之樂同乎不乎？……。樂是心之本體。雖不同於七情之樂，而亦不外於七情之樂。雖則聖賢別有真樂，而亦常人之所同有。但常人有之而不自知。反自求許多憂苦，自加迷棄。雖在憂苦迷棄之中，而此樂又未嘗不存，但一念開明，反身而誠，則即此而在矣。每與原靜論，無非此意，而原靜尚有何道可得之問，是猶未免於騎驢覓驢之蔽也。²⁹¹

何為君子所樂？君子所樂為樂道，樂在「學以至聖人之道」，陽明認為此「真樂」乃心之本體，雖與七情（喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲）不同，但是卻不外於七情之樂，此真樂乃是一種致良知的體現，不分聖愚人人兼備，無需外求，正是內含於人之情感道德天性之中，陽明的致良知不脫離情感之外獨立存在，足見其論證之出發點強調情感，並以前者做為基礎，只要「反身而誠」一念樂道，此真樂便能顯露無遺，無需心外尋求，若是求真樂於心外，那麼便似騎著驢子卻找驢子般無明可笑了。仲尼、顏回追求的樂並非七情之樂，乃是一種道德上的高遠精神境界，追求這種高遠的境界正是真樂的內涵，換句話說，「真樂」是以追求精神上的道德滿足做為其興趣所在。有無此興趣的產生端視個體是否有認識到「真樂的實在性」，而去親身踐履體

²⁹¹ 《集評》，第 166 條目，頁 236。

認「真樂之樂」。

二、康德論證講求理性

康德哲學之中心概念便是建立在理性上，在《純粹理性批判》一書的序文中提到「理性」說道：「只要承認在這些科學中有理性，那麼在其中就必須有某種東西先天地被認識」²⁹²。這是說「理性」提供了一種先天知識的原理被人類認識，或者說理性是指「一種提供先天知識原理的能力」。依理性應用的範圍不同，理性又分成理性的理論知識（理論理性）及理論的實踐知識（實踐理性）。而理性始終只是同一個理性，只是運用上有區別罷了，當它做為理論上的運用時，它構成了自然法則，法則有效範圍是自然世界，此即是理論理性。當它做為實踐上的運用時，它產生道德法則，法則有效範圍是道德世界，即實踐理性之運用。²⁹³康德認為理性有多種用途：其一是知識理論上理性的規約著理解活動，從而將知識系統化。²⁹⁴

(1) 康德的論證將情感理性化。關於「道德情感」的說法，康德在《道德形而上學》中進一步提到，人們必須以具有「道德情感」、「良知」、「對鄰人的愛」和「對自己的敬重」這四方面做為先行的心靈稟賦的說法，認為每個人心中原本就有道德情感，這種道德情感不提供認識，而且人們對於這種感受具有是一種易感性，如果不是如此，那麼人在道德上就會死亡。²⁹⁵康德並不因為強調理性而否定掉道德情感的存在性，而是將其放在先驗的範疇裡。康德認為情感（同情心）推動我們實踐道德律。

²⁹² 康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校《康德三大批判合集》上《純粹理性批判》（人民出版社，2009年），頁10。

²⁹³ 參考黃振華著，李明輝編，《論康德哲學》（時英出版社，2005年），頁353。

²⁹⁴ 原文中譯：「如果我們對我們的知性知識在其整個範圍內來加以概覽的話，那麼我們就會發現，理性在這方面完全獨特地加以指定並力圖實現出來的東西，就是知識的系統化，也就是知識出自一個原則的關聯」康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校《康德三大批判合集》上《純粹理性批判》（人民出版社，2009年），頁443。

²⁹⁵ 同上，頁412。

他說：

我們的責任是：不要逃避與那些缺乏生活必需品的窮人接觸，而是要尋找他們。在醫院或在負債者的監獄之中，我們都不應該逃避這些無法抗拒的痛苦之同情心，因為這種同情心是天賦給人類的一種推動，藉以履行責任概念所不能達成之處。²⁹⁶

(2) 德行首先必須要求對自己本身的情感控制。康德《道德形上學原理》中提到：

那些經驗原則，無論在哪裡，都不適於作道德規律的基礎。因為，如果道德規律立足於人性的特殊結構，或者立足於人所處的偶然環境，它們就不會有對一切有理性的東西都有效的普遍性，也不會有因此給予有理性的東西以實踐必然性。……在程度上天然有無限差別的情感，是難於給善和惡提供統一標準的。²⁹⁷

康德可說是理性主義倫理學代表，在其道德系統中，理性即是客觀的、亦是具有普遍性的。情感性的因素複雜，且因人、因地而異，是很難提供客觀標準的。但是人不能排除情感的部分，因為道德法則的應用必然牽涉到具體的情境，所以不得不涉入經驗的領域之中，並且於運用道德法則時，尤其要考慮人性不僅具有理性且兼具感性的特質，感性特質不僅構成道德實踐的憑藉，同時也構成其實踐的障礙，故而建立「道德形上學」之後，康德還建立「實踐人類學」，使得理性與情感產生聯繫，如此便能驅動道德的實踐。

(3) 關於理性與情感的聯繫，康德大抵上持兩種態度：

²⁹⁶ 同上，頁 185-186。

²⁹⁷ 康德著，苗力田譯，《道德形而上學原理》（上海人民出版社，2002年），頁 62。

①理性擺脫感性條件：康德的「自由意志」須離開這裡所謂的感性的衝動，亦即舉凡道德意向的動機都必須擺脫一切感性條件。康德說：「能離感性的衝動而唯由理性所表現之動機決定者，名為自由意志（arbitrium liberum），凡與此意志相連結者，不問為其原因或結果，皆名為實踐的……」。²⁹⁸康德認為感性條件與情感有關，在《實用人類學》一書中，康德提及激情和情欲的不同，並將兩者對置而談，但是在此之前，康德說：「受激情和情欲的支配固然總是心靈的病態，因為兩者都排除了理性的控制」²⁹⁹接著康德分析二者何以不能是理性的來源。他說：「激情是使心靈失去自制的那種感覺的突襲，所以它是衝動的，也就是說它使感情迅速膨脹到不可能進行思考的程度」。³⁰⁰此外，激情在任何時候都被看做是不聰明的，因為它使自己沒有能力去追求自己的目的。康德甚至推崇斯多葛派的道德原則說：哲人必須永遠不激動，甚至對他的好朋友的不幸也無動於衷，這是道德上要求不動心的崇高原則（不動心原則），康德認為激情或多或少使人盲目。³⁰¹如此看來，理性中是不含情感成分的，這與人類是情感動物的事實明顯互相違背，那麼理性既然不能用情感的形式表現出來，該如何是好？康德說：

但理性卻仍然可以在道德－善的觀念中，通過把理性的理念與隸屬於其下的直觀（例證）聯結起來，而產生出意志的某種活躍（在向群眾、甚至向自己內心做宗教以至於作政治演說時），這樣，理性就可以不是做為激情的結果，而是做為激情的原因而在善的行為中灌注生氣，同時理性卻一直還在施行著約束，而產生出一種向善的熱忱，只不過這種熱忱終歸還是只能屬於

²⁹⁸ 康德著，《純粹理性批判》（仰哲出版社，76年），頁570。

²⁹⁹ 康德著，鄧曉芒譯《實用人類學》（上海人民出版社，2002年），頁158。

³⁰⁰ 同上，頁159。

³⁰¹ 康德著，鄧曉芒譯《實用人類學》（上海人民出版社，2002年），頁161。

欲望能力，而不能算做一種更強烈的感性的情感，即激情。³⁰²

康德雖然強調理性的優先性，但是認為哲人與凡人對於理性在天賦上的不同，就在於哲人能思考一種淡泊的幸福。³⁰³

②將情感理性化：康德依據理性的原則而決定感性，他說：

在主觀上對自由意志解釋的不可能，正如不可能發現和解釋人們對道德規律所感到的關切。然而他們對道德規律確實感到關切，我們把這種關切的內在基礎稱為道德感。不能把這種道德感錯誤的當作道德判標準，而必須把它看做是規律對意志產生的主觀效果，而只有理性才對他提供客觀依據。為了使被感覺作用著的有理性的東西通過理性所獲得的東西，也成為應該願望的東西，在這裡確實需要理性有一種能力，在責任的肩負中注快樂和滿足的感覺。所以，理性要有一種因果性，去規定感性使之與他自己的原則相符合。但是，完全不可能辨別，先天地知曉一個完全不包含感性東西的純思想，怎樣產生快樂和不快的感覺。這一種特殊的因果性，對它和對一切的因果性一樣，我們先天地不能有任何規定，而只能依靠經驗。³⁰⁴

康德以為有些人錯誤的抒發感情做為德性判斷的標準，這種感受實乃道德律作用於吾人意志（指意念）的主觀結果，而其客觀的依據只在於理性，依據理性的原則而決定感性。而究竟人

³⁰² 同上。

³⁰³ 所謂「淡泊的幸福」是指能考量自己所擁有的，而不是考量自己所短暫失去的部分。他舉例說：一位富翁的僕人因為笨手笨腳的打破了他貴重的玻璃杯時，如果此刻的損失與他作為富翁的幸運相比，這件事就會變得微不足道。這種轉變在於其思考上產生個體事件與他整體幸福比較的結果。同上，頁 161-162。

³⁰⁴ 康德著，苗力田譯，《道德形而上學原理》（上海人民出版社，2002年），頁 85。

類是如何引發對道德實踐的興趣呢？康德認為道德興趣的基礎就是「道德情感」。道德情感正是這樣一種經驗層次的情感，是一種理性發用的產物，也就是理性決定感性層面的表現，康德又稱之為「特殊的因果性」。³⁰⁵

綜而論之，王陽明與康德在面對道德的判準上皆不脫離情感因素，也未脫離經驗層面，只不過，康德所談的道德上的情感，須是依附在理性之下，亦即是理性下的產物，而非激情下的情緒性的產物，即所謂的「不動心原則」。理性獨立於感性而約束感性，才具有康德所強調的道德上的邏輯客觀性。陽明則認為有無此追求崇高道德的興趣端視個體是否有認識到「真樂的實在性」，聖人總是能認識到（反身而誠），即使「一簞食，一瓢飲」也不顧一切的去追求道德，陽明的真樂不同於一般的七情，這種不同在於後者為物質上的追求，前者為精神上的滿足；而康德則以人是否能進步思考一種「淡泊的幸福」作為哲人追求道德的理性原則。

第三節良知與自由意志都重動機論

王陽明雖重功夫卻不講求效驗，康德同樣重動機而不看後果。動機即是意念之所在，效驗即是事後的結果，以下將兩人的說法做分析整理。

一、王陽明的動機論

《傳習錄下》有一段陽明與黃省曾的對話，提到效驗說：

³⁰⁵ 參考自鄭芷人撰，《康德倫理學原理》（文津出版，1992年），頁204。

問：「『一日克己復禮，天下歸仁』，朱子作效驗說，如何？」
先生曰：「聖賢只是為己之學，重功不重效驗。仁者以萬物為體：不能一體，只是己私未忘。全得仁體，則天下皆歸於吾仁，就是八荒皆在我闡意：天下皆與；其仁亦在其中。」³⁰⁶

上述引文「聖賢只是為己之學，重功不重效驗」，正是陽明對工夫的講求，聖賢做的是為己學，也就是專注修養自身，好比只求種下善因，而不急求果報或根本不管後果。陽明批判朱子的效驗說，並非真的不重效驗，而是要人老實誠意的去做克己工夫，功夫到家自然水到渠成，達到完善結果，吾人只需樂觀其成，不必去考慮結果。以下，針對為學的工夫應如何施為，陽明做了具體的表述：

一日論為學工夫。先生曰，「教人為學不可執一偏。初學時心猿意馬，拴縛不定。其所思慮多是人欲一邊。故且教之靜坐息思慮。久之，俟其心意稍定。只懸空靜守，如槁木死灰，亦無用。須教他省察克治。省察克治之功，則無時而可間。如去盜賊，須有箇掃除廓清之意。無事時，將好色好貨好名等私，逐一追究搜尋出來。定要拔去病根，永不復起，方始為快。常如貓之捕鼠。一眼看著，一耳聽著。纔有一念萌動，即與克去。斬釘截鐵，不可姑容與他方便。不可窩藏。不可放他出路。方是真實用功。方能掃除廓清。到得無私可克，自有端拱時在。雖曰『何思何慮』，非初學時事。初學必須思省察克治。即是思誠。只思一箇天理。到得天理純全，便是何思何慮矣」。³⁰⁷

為學修養的工夫是有次第的，依陽明：

①初學者以靜坐來沉澱心中人欲思慮，靜坐不宜持續過久，否則

³⁰⁶ 《集評》，第 285 條目，頁 338。

³⁰⁷ 《集評》，第 39 條目，頁 75。

將流於空寂無為，槁木死灰。

- ②心意安定則進一步做省察克治的功夫，此工夫要求甚嚴，須時時刻刻肅清私欲的想頭「有一念萌動，即與克去」，此「萌動」即是意念動機之所在，須如貓兒捕鼠，靜守候動，伺機而發，直到無私欲存在。
- ③無私欲可克制時，便是成就德行了故而稱「何思何慮」。根據上述陽明的為學修養的工夫次第吾人可知經過事先依循反省、體察、克服、懲治四項要旨去做思誠的工夫，不良動機一旦不存在，自然無須考慮其他，所以無思無慮，當可高枕無憂。

二、康德的動機論

作為西方倫理學上動機論的代表之一，康德認為行為的道德價值要以他的動機（意念、意向）作為評量標準，因為同一個行為背後可以隱含不同的或甚至是完全相反的動機，只有出於「責任」，而不是出於「愛好」的動機，才具有道德上的價值。以下撰者將逐步來分析康德的動機論。

(1) 人的本性中有趨惡的傾向，故意志的動機只能是道德律。

①首先人的本性中具有趨惡的傾向，康德說：

我把習性（傾向）（*propensio*）理解為一種癖好（性好）（*concupiscentia*，習慣性的欲望）的可能性的主觀依據，這就是癖好（性好）對一般人性完全是偶然的而言的，習性（傾向）與稟賦之間的區別，在於它雖然也可能是與生具有的，但卻不可以被想像為與生具有的，而是被設想為贏得的（如果它是善的），或是由自己招致的（如果它是惡的）……這種惡必須存在於準則背離道德法則的可能性的主觀根據

中，如果可以把這種傾向設想為普遍地屬於人的……這種惡就將被稱作人的一種趨惡傾向。³⁰⁸

康德認為在習性與癖好之間還存在著本能，習性是欲求享受的先行氣質，一旦主體有過這種享受的經驗，就會導致人在這方面的癖好。例如：「所有野蠻人對麻醉品品嚐一次之後，便會對麻醉品產生無法戒除的欲望」³⁰⁹。康德假設「惡的習性」有三種不同層次：

① 人的本性的脆弱：例如：「我所願意的，我並不做」是屬於比較軟弱的性好（癖好）動機。

② 人心的不純正：指僅僅把法則作為充分的動機納入自身，但是發出的義務的行動本身，卻非來自純粹的義務所發出。

③ 人心的惡劣：指把出自道德法則的動機置於其他（非道德的）動機之後。這也可以叫做人心的顛倒或道德秩序的顛倒。³¹⁰

在這裡康德主要的論點為：具善良德行的人，行動不論在任何時候道德法則為最高動機，如果除了自身法則外，別有其他動機（如功名欲、一般的自愛、同情），這些行動正好吻合道德準則，只是偶然中雖作出善的行動，但是因為動機不純粹也不依循道德準則而行，它就依然是惡的。³¹¹如此看來「人心的惡劣」是最糟的，因此康德又稱之為「人心的敗壞」。

④ 其次，康德說，人是理性動物，因而天性中便存在客觀的道德法則：

既然動機被理解為存在者意志的主觀規定依據，而這存在者的理性並非由於它的天性就已經必然是符合客觀法則的：那麼由

³⁰⁸ 康德著，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》（商周出版，2005年），頁84。

³⁰⁹ 同上，下方註文。

³¹⁰ 同上，頁85-86。

³¹¹ 同上，頁86-87。

此首先將推出：我們不能賦予上帝的意志以任何動機，但人的意志的動機（以及任何被創造的有理性的存在者的意志的動機），卻永遠只能是道德律。³¹²

康德如此設定意志的動機只能是道德律，可見其理論鼓勵大家去實踐道德、從事道德生活，唯有人人尊重道德律，人人才能得到人性的尊嚴，因為真正的受人敬重的尊嚴，只能在道德的範疇內可以獲得。

（2）主觀的自愛動機會敬重客觀道德律。道德律何以是理性存在者自身中之根據？康德以為這個問題是人類理性無法解決的問題，故而能夠討論的事有二：其一是道德律在人的愛好及情感之中是如何互動？其二是左右道德敗壞的根源何在？

①道德律在人的愛好及情感之中是如何互動與作用，使其具備優先權而能居於首位？康德說：

意志作為自由意志，因而並非僅僅沒有感性衝動參與的意志，而是甚至拒絕一切感性衝動，並在一切愛好有可能違背這法則時，中止這些愛好的意志，他是單純由這法則來的。³¹³

道德律……也就是一種智性的原因性，即自由的形式……它與主觀上的對立物，也就是與我們心中的愛好相反而減弱著自大，所以它同時就是一個敬重的對象，又由於它甚至消除著自大³¹⁴，亦即使之謙卑，所以它是一個最大的敬重的對象，因而也是一種不是起源於經驗性而是被先天認識的肯定性情感

³¹² 康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校《康德三大批判合集》下《實踐理性批判》（人民出版社，2009年），頁86。

³¹³ 同上，頁87。

³¹⁴ 依康德，自身滿足為「自愛」，對自己本身感覺稱意為「自大」。同上，頁87。

的根據。³¹⁵

依康德之意：道德律的呈現必然是意志客觀的東西，也就是道德律直接規定意志，此純粹實踐理性動機乃建基於客觀的道德律，此道德律會因為自由的形式去排除主觀的自愛，並中止自大的動機。當然，道德律必須是由先天地概念中出發，因為自由意志是排除一切感性衝動的感官經驗法則，主觀的自愛及自大來自情感，因而它必須敬重道德律並視其為智性的根據。主觀的自愛在道德律之下顯出謙卑而自我削弱的狀態，使得自由意志得以獲得優先權而能居於首位。

②關於道德敗壞的根源，康德說：

人之所以稱一個人是惡的，並不是因為他所做出的行為是惡的（違反法則的），而是因為這些行動的性質使人推論出此人心中惡的準則。人雖然可以透過經驗覺察到違背法則的行動，乃至（最起碼在自己的身上）覺察到他們是有意識地違背法則的，但是人卻不能觀察到準則，甚至連在自己心中也並不總是能夠觀察到。因此，「行為者是一個惡的人」，這個判斷並不能可靠的建立在經驗之上。³¹⁶

康德為了替推論「此人為惡」建立理論基礎，必須假定人有一個特性，即是有一「道德上惡的普遍準則」存在於人之主體的根據中，此種原初的根據在經驗中不可得，為什麼呢？

康德說：

由於採納我們的準則的原初根據本身，又必須存在於自由的

³¹⁵ 同上，頁 88。

³¹⁶ 康德著，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》（商周出版，2005 年），頁 75。

任性（意念）中，不可能是可以在經驗中給定的事實，所以人心中的善或惡（作為就道德法則來說採納這個或那個準則的主觀原初根據），就只有在這樣的意義上才叫做生而具有的，即他被看做是先於一切在經驗中給定的自由運用而被奠定為基礎的。³¹⁷

（3）人性有趨惡的傾向，故道德法則可研判其行為動機之價值性的準則。

①康德將意念採用惡的格準視為偶然性，他說：

人意識到了道德法則，卻又偶爾對這個原則的背離納入自己的準則。人天生是惡的，這無非是說：這一點就其族類而言是適用於人的。並不是說，好像這樣的品行可以從人的類概念（人之為人的概念）中推論出來（因為若是如此，這種品性就會是必然的了），而是如同憑藉經驗對人的認識那樣，我們只能據此來評價人。或者可以假定在每個人身上，即便是在最好的人身上，這一點也都是主觀上必然的。由於這種傾向自身被看作是道德上惡的，因而不是被看作是為自然稟賦，而是被看做為某種可以歸咎於人的東西，從而也必須存在於任性的違背法則的準則之中。由於這些準則出於自由的緣故，自身必須被看作是偶然的……我們也可以把這種傾向稱做是一種趨惡的自然傾向，並且由於它必然總是咎由自取的，也就可以把它甚至稱作人的本性中一種根本的、生而具有的（但儘管如此，它卻是由我們自己給自己招致的）惡。³¹⁸

康德舉例證說明人的本性善良，在不同文化的真實情況，並不

³¹⁷ 同上，頁77。

³¹⁸ 康德著，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》（商周出版，2005年），頁88-89。

能被證明，他說：

有些哲學家曾特別希望從所謂的自然狀態中發現人的本性善良。倘若有人想從這種狀態中獲取上述例證，那麼，它只需把在托富阿、紐西蘭和納維加脫群島上發生滅絕人性屠殺事件中得殘酷場面……與哲學家的假說加以比較就行了。³¹⁹

康德認為樂善好施的人也應該提防恩將仇報的人，他說：

即使在我們最好的朋友的不幸中，也有某些我們並不完全反感的東西；此外，還有許多隱藏在的德性幌子下的其他惡習，（暫時不提對這些惡習毫不隱瞞的人），使得我們往往會把這樣一個一般意義上的惡人當作是好人。³²⁰

依據上述引文說明如下：

- ④ 我們可以藉著經驗來證明，吾人雖自覺道德準則（道德律），卻往往與道德律背道而馳。此情形普遍存在於人性中，也就是根植人性之中。
- ⑤ 這裡的偶然是相對於必然而言，為了說明為善去惡（成德）及意志自由的可能性，只能將意念採用惡的格準視為偶然性而非必然性，希望對人性選擇善的格準留下一線生機。³²¹
- ⑥ 人在某些現實層面，殘酷及不成熟人格便會展現無遺。
- ⑦ 「防人之心不可無」，我們應該認清「惡」才是「偽善」的真面貌。

⑧ 人的本性中惡的起源為何？關於「起源」二字之意，康德說：

³¹⁹ 同上，頁 89。

³²⁰ 同上，頁 90。

³²¹ 此觀點參考鄭芷人撰，《康德倫理學原理》（文津出版，1992 年），頁 263。

「所謂（最初的）起源，是指一個結果從其最初的原因產生，而這樣的一個原因不再是另一個同類的原因的結果」。³²²而關於起源，可以就時間的起源及理性上的起源來考察之。關於惡的起源說法當中，康德認為最不恰當的方式是設想為祖先的遺傳³²³。而且我們不宜追問惡在時間上的起源（也就是何時習慣成自然了），而是必須追問其理性上的起源。因為從理性上考察，才有符合德行價值的意義。康德以為這種趨惡傾向的理性上的起源是我們無法去探究的。他說：

惡本來只能產生自道德上的惡（不僅僅是產生自我們本性的限制），然而，原初的稟賦（除了人自身之外，沒有其他什麼能夠敗壞這種稟賦，如果他應該為這種敗壞負責的話）畢竟是一種向善的稟賦。於是，對我們而言，就不存在著可理解的根據來說明我們道德上的惡最初可能是從哪裡來的。³²⁴

既然惡的起源無法理解，那麼惡又如何產生？基本上康德反對原罪說，因為原罪論肯定人類在德行上不能自救，自由意志便無法施展了。康德提到《聖經》將惡的開端放在精靈身上，而非人的身上，那麼，惡的開端依舊令人無法理解。因為對於那個精靈來說，惡又是從哪裡來的呢？但是，他說：「人卻被看作是透過誘惑而陷入惡的，因而不是從根本上敗壞了的」；因此，「對於那些心靈雖然敗壞，卻還是具有一個善的意志的人來說，還留存有希望，可以返回到他曾經背離的善」³²⁵，這裡，

³²² 康德著，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》（商周出版，2005年），頁96。

³²³ 康德說：「無論人心中在道德上的惡的起源是什麼性質，在關於惡在我們族類的所有成員以及在所有繁衍活動中傳播和延續的一切表象方式中，最不適當的一種方式，就是把惡設想為是透過遺傳而從我們的始祖傳給我們的。因為對於道德上的惡，人們完全可以說出詩人對於善所說的話：族類、祖先以及那些不是我們自己創造的東西，我都不能把它算作是自己的」。康德著，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》（商周出版，2005年），頁97。

³²⁴ 同上，頁100-101。

³²⁵ 同上，頁101。

康德支持人具有成德的可能，此就是德性的自覺。康德講求的是自律道德；而基督教講求的是他律道德，原罪被歸為先天的也就毫無生機可言。

- ③人性有趨惡的傾向，故康德認為道德「意圖的純粹性」和「意向的純潔性」使得道德價值崇高，他說：

法則不單是行動的規則，而且是行動的動機。現在，這種法則雖然乍看起來似乎是一種狹義的責任，每一行動的義務原則似乎以一種法則的精確性和嚴格性不但要求合法性，而且要求道德性，亦即意向。……因而不是要求行動本身。因為對於人來說，如此看穿他自己的內心深處，以至於他往往只是在一個行動中，就能完全確知其道德意圖的純粹性和意向的純潔性是不可能的，即便他毫不懷疑這個行動的合法性。……而且有多少人可以度過漫長無罪的人生，他們只是僥倖的避開了如此多的誘惑；就每一次行動而言，究竟有多少純粹道德的內容處於意向中，對他們來說依然是隱秘的。因此，……不僅按照合法性，而且按照道德性（意向）來評估其行動之價值的義務，……義務的思想獨自就是充分的動機。³²⁶

根據上述引文，康德認為一個人的所作所為之能據道德價值性端賴「道德意圖的純粹性和意向的純潔性」，而且意圖或意向是隱秘難以被覺察及看穿的（所謂人心隔肚皮），唯有依著合法並合乎道德性的準則，將動機純粹與純潔化，行為這才具有道德上的價值。依康德的人性論而言，欲判斷一個人善與惡，須考量與洞悉其內在善惡之動機，而非外在表現的行為。

- （4）人性有趨惡的傾向，道德動機必須重建。

³²⁶ 李秋零主編，《康德著作全集第六卷》《道德形而上學》（中華人民大學出版，2010年），頁405-406。

①康德說：

首先這種惡的根據不能像人們通常所說明的那樣，被放在人的感性以及由此所產生的癖好之中，因為這些癖好不僅與惡沒有直接關係，而且我們也不應為它們的存在承擔責任。然而，我們卻要為趨惡的傾向承擔責任。趨惡的傾向由於涉及主體的道德性，從而是在做為一個行動的存在物的主體中被發現，所以作為咎由自取的東西，它必須要能夠被歸咎於主體。³²⁷其次，這種惡的根據也不能被放在為道德立法的理性的敗壞之中，就好像這種理性能在自身中清除法則本身的威望，並且否定出自法則的責任似的，因為這是絕對不可能的。……為了說明人身上的道德上的惡的根據，感性所包含的東西太少了；因為當可以從自由中產生的自由被剝奪後，人就變成一種純粹動物性的東西。另一方面，擺脫了道德法則的、彷彿是惡意的理性（一種絕對惡的意志）所包含的東西又太多了。³²⁸

如果準則的區別，僅僅取決於動機（準則的質料）的區別，即僅僅取決於是法則還是感官衝動提供了這樣的一個動機，那麼，它在道德上就會同時是既善又惡的；而這（根據本書序言）又是自相矛盾的。³²⁹因此，人是善的還是惡的，其區別必然不在於它納入自己的準則的動機的區別（不在於準則的這些質料），而是在於主從關係（準則的形式），即他把兩者中的哪一個作為另一個的條件。因此人（即使是最好的

³²⁷ 康德著，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》（商周出版，2005年），頁91-92。

³²⁸ 同上。

³²⁹ 在此，康德之所以說是矛盾的，乃是因為他在書中一開始便說道：人們對於人要天生道德上為惡，要天生道德上為善的這種選言命題爭執，因為經驗似乎預告了此兩個極端論點的中間道德產物。但就一般道德學說而言，並不喜歡這種模擬兩可的狀態，因為一切準則將有失去其確定性和隱定性的風險。同上，頁77。

人)之所以是惡的，乃是由於他把各種動機納入自己的準則時，顛倒了它們的道德次序；他意識到一個並不能與另一個並列存在，而是一個必須把另一個當作最高的條件來服從，從而把自愛的動機及其性好當作遵循道德法則的條件。然而，事實上，作為滿足自愛的動機及其性好的最高條件，道德法則的依循應該被納入任性的普遍準則，作為獨一無二的動機。³³⁰

上述引文說明：

- ④ 吾人倘若將「惡」理解為貨架上的商品，此商品自然無善、惡之別，吾人若趨前去對「惡」的商品拿取，人便必須為此行為承擔責任。所以重點是人這個「主體」本身，而非「惡」這件事上。
- ⑤ 基於以上的想法，更精確來說，我們要負責的只是對惡的習性，習性影響德性主體。
- ⑥ 「惡」既不宜歸於道德律中，（因為道德法則是憑藉人的道德稟賦，不可抗拒地強加給人的）；也不應將「惡」歸於感性之中，否則便失去自由抉擇之能力，人就與動物無異。
- ⑦ 人之所以要對惡的習性負責任，乃在於人的意志有抉擇的自由。所謂「意念的自由」是說儘管人性中有種種習性，但「意念」在原則上能夠接受「道德律」的指導，而以道德律作為他格準的動機，善、惡之別也就在此。這裡要再次釐清一個概念，這裡指的意志無所謂自不自由，因為「意志是道德律」，所以「自由」是基於意念下而言的。簡言之，表面上看，善惡的分別不僅在意念對格準的抉擇，更重要的是服從。³³¹
- ⑧ 習性服從道德法則，反映出的行為即為善，若意念之動機在

³³⁰ 康德著，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》（商周出版，2005年），頁93。

³³¹ 此點參考自鄭芷人撰，《康德倫理學原理》（文津出版，1992年），頁91-98。

於滿足自愛，不接受理性道德律的約束，反映出的行為即為惡。道德法則是「主」，接受或不接受是從或不從（意念之動機是從）。

②要重建本有性善的素質³³²，康德以為應作如是想：

①善惡必須是人的自由任性的結果，也就是吾人可以自由選擇把這種素質（稟賦）納或不納入自己的準則之中；而且如果需要一種超自然的協助（前提是此假定為定言令式）來使人成為善的，那麼人也必須有配的上接受此協助的條件。³³³

②一顆壞樹如何能結出好的果實？或者？惡人怎能變善人？這乃是因為吾人的靈魂中存在著「我們應當成為更善的人」的呼喚。但是我們也必須先假定善的種子不能被清除或破壞，而且這善的種子不能是自愛（自愛是一切惡的泉源）。

334

③重建³³⁵向善的原初稟賦，並非指獲得一種喪失了的向善動機

³³² 康德將人的稟賦（素質）依其目的性分成三類：（1）作為生命的存在物，人具有「動物性」之稟賦（素質）：此稟賦是純粹機械性的自愛，且不要求有理性。此稟賦（素質）又包含三方面：保存自身、保護並繁衍族類、與他人共同生活的社會本能。在這種稟賦（素質）上，可以嫁接各種惡習。（2）做為生命及理性的存在物，人具有「人性」之素質：此稟賦要求有理性，且是與他人比較而言的自愛，也就是與他人相較，來斷定自己是幸福還是不幸福。最終衍生出擔憂他人佔優勢的不正當欲求。在與人的關係上呈現忌賢妒能、爭強好勝上，可以嫁接各種惡習。（3）作為一種理性同時又能夠負責的存在物，人具有「人格性」的素質：此稟賦是一種易於接受對我們心中道德法則的純粹敬重的素質（即人具有重道德律的能力），它把道德法則當作自身的動機，也就是道德情感。簡而言之，此稟賦自身就是實踐的，即以無條件的立法的理性為根源，絕對不能嫁接任何惡的東西。康德著，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》（商周出版，2005年），頁81-112。

³³³ 康德著，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》（商周出版，2005年），頁102。

³³⁴ 同上，頁102-103。

³³⁵ 康德說：「在我們身上重建向善的原初稟賦，並不是獲得一種喪失了的向善動機；因為這種存在於對道德法則的敬重之中的動機，我們永遠也不會喪失；要是會喪失的話，我們也就永遠不能重新獲得它了。因此這種重建，僅僅是建立道德法則做為我們所有準則的最高根據的純粹性。按照這種純粹性，道德法則不是僅僅與其他動機結合在一起，或甚至把這些動機（性好）當做條件來服從，而是應該以其全然的純粹性，作為規定任性的自身充足的而被納為準則」。參見康德著，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》（商周出版，2005年），頁104。這裡「重建」是指理性有一個意欲力、有一要求、有一呼喚，要我們去選擇好的，也就是接受道德律的純潔性以作為決定意念動機之充分理由。意念因為是現實層面的意願，常混雜各種不同的動機，故支配意念之動機常常不是道德責任的原則，在這種情形之下，所謂重建人性中向善的素質，也就是說要淨化我們的意念，使得責任自覺充分地支配意念。此觀點參考自鄺芷人撰，《康德倫理學原理》（文津出版，1992年），頁270。

（因為向善的動機一旦喪失，吾人便不可再得）；而只為建立純粹的道德法則。把這純粹法則納入自身準則的人，雖不因此就聖潔，卻正朝向聖潔的路走去。既能合乎道德法則而行，已足以「德性」稱呼，而德性是逐漸獲得的³³⁶。由惡趨向善不需要一種心靈的轉換，而是只需要習俗（習性）³³⁷的轉變。

①如果人在準則得根據上腐敗了，如何能靠自己的力量進行革命，成為善人？康德說：「只要準則的基礎依然不純，就不能透過逐漸的改良，而是必須透過人的意念中的一場革命（一種向意念的聖潔性準則的轉變）來促成。」這裡的「革命」是急劇的改革，而非溫和漸進，也就是意念的純淨化是當下進行，不容許逐步漸進。康德以「義務」³³⁸會命令我們，不僅就思維（革命為人所必須）或感官（感官方式為革命設置了障礙）而言，惡人如果能扭轉而成為能接納善的主體，且不斷的踐履和轉變，他才能成為善人。³³⁹

②康德講求的是自律道德；而基督教講求的是他律道德，基督教的「原罪」被歸為先天的（天賦的），人須依靠上帝才得救贖，人毫無生機可言；習性雖為動物性，後天的格準可向善或趨惡，人有自由意志，成德才屬可能。³⁴⁰

③做為生命及理性的存在物，人具有「人性」之素質：此稟賦要求有理性，且是與他人比較而言的自愛，也就是與他人相較，來斷定自己是幸福還是不幸福。最終衍生出擔憂他人佔優勢的

³³⁶ 康德在此強調成德是「逐步漸進」的，非一蹴可及。這裡所謂的「逐步漸進」基本上是指的德性生活的無限性及人的成德意願，時刻皆不可鬆懈而言。此觀點參考自鄭芷人撰，《康德倫理學原理》（文津出版，1992年），頁271。

³³⁷ 習俗一語乃依順翻譯本，習性則參考自鄭芷人撰，《康德倫理學原理》（文津出版，1992年），頁260。

³³⁸ 「義務」是指一定主體對社會及他人應盡的責任。參考余仕麟著，《倫理學要義》（成都，巴蜀書社，2010年），頁212。

³³⁹ 康德著，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》（商周出版，2005年），頁105。

³⁴⁰ 同上，頁81-112。

不正當欲求。在與人的關係上呈現忌賢妒能、爭強好勝上。當超越人類惡的極限理念，例如：在嫉妒成性、忘恩負義、幸災樂禍等等時，又稱做「魔鬼般的惡習」。簡而言之，此稟賦與「理性」相關，雖是實踐的，但卻只是隸屬於其他動機的理性為根源，可架接惡習。³⁴¹

- ③作為一種理性同時又能夠負責的存在物，人具有「人格性」的素質：此稟賦是一種易於接受對我們心中道德法則的純粹敬重的素質（即人具有重道德律的能力），它把道德法則當作自身的動機，也就是道德情感。簡而言之，此稟賦自身就是實踐的，即以無條件的立法的理性為根源，絕對不能嫁接任何惡的東西。³⁴²

綜合本章《道德形而上學原理》中「自由意志」的論證中撰者曾提及康德的「自我」具知性與感性雙重性格，「知性」是不可知的物自身，而吾人可觀察是經驗的「感性」層面。站在關於判斷一道德行為的是非對錯，僅從動機來說來判讀這個觀點上，不討論後果如何的想法上，王陽明與康德二人可說是雷同。

第四節 良知與自由意志都是倫理學的先驗主義

一、良知與自由意志的本有何來？

（1）王陽明的良知說：關於「良知本有」的說法，他說：

來書云：良知亦有起處。云云。此或聽之未審。良知者心之本體。即前所謂恆照者也。心之本體無起無不起。雖妄念之發，而良知未嘗不在。但人不知存，則有時而或放耳。雖昏塞之極，

³⁴¹ 同上，頁 82-83。

³⁴² 同上，頁 83-84。

而良知未嘗不明。但人不知察，則有時而或蔽耳。雖有時而或放，其體實未嘗不在也。存之而已耳。雖有時而或蔽，其體實未嘗不明也。察之而已耳。若謂真知亦有起處，則是有時而不在也，非其本體之謂矣。³⁴³

關於良知是否也有發端之時？或者說良知從何而來？如何才能產生良知？等等之類，陽明的說法是：良知者心之本體，此本體是指心的根本屬性，良知並不存在發不發生、發不發端、產不產生的問題。因為心之本體常存不滅，恆照不失，絕對永恆的定在。雖然恆在，由於人心的私欲、妄念不斷，使人心昏昧不明，若又不懂得存養此心，便會使良知心體遭受到蒙蔽。良知心體常存恆在，若以為它有發端那就表示它有時在有時不在，或是因人而異，這便不是陽明的本體義了。由此可見，陽明的良知在康德處便是一種先驗主義。至於為何良知是本有，是無法證明的。陽明的良知本有說分三個層面來論說：

①以「是非之心」而說良知，是非之心是人心之本然，亦是人之所以為人之判準，故孟子說，「無是非之心，非人也」³⁴⁴《大學問》中，陽明說：

良知者，孟子所謂是非之心，人皆有之者也。是非之心，不待慮而知，不待學而能，故謂之良知。是乃天命之性，吾心之本體自然靈昭明覺者也。³⁴⁵

陽明所謂的良知，是天命之性，是心之自然靈昭明覺，這是一種「先天的」覺察能力，無須透過後天學習，亦即是一種先天

³⁴³ 《集評》，第 152 條目，頁 214。

³⁴⁴ 原文孟子曰：「無惻隱之心，非人也。無羞惡之心，非人也。無辭讓之心，非人也。無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也。辭讓之心，禮之端也。是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。」見宋·朱熹集註，蔣伯潛廣解《廣解語譯四書孟子》，頁 79-80。

³⁴⁵ 徐愛撰，《王陽明傳習錄及大學問》（黎明文化出版，民國 81 年），頁 190-191。

的直覺。

- ②以「知」是心之本體，以心「本具的覺知」而說良知，此覺知具體呈現於「知孝」、「知悌」、「知惻隱」之中，《傳習錄》中陽明說：

知是心之本體。心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井，自然知惻隱。此便是良知。不假外求。若良知之發，更無私意障礙。即所謂「充其惻隱之心。而仁不可勝用矣」。然在常人不能無私意障礙。所以須用致知格物之功，勝私復理。即心之良知更無障礙，得以充塞流行。便是致其知。知致則意誠。³⁴⁶

心有一個自然覺知的能力，此論證從現實具體見聞中明確可知，故無須再加思辨證明。

- ③以「天下之心，皆吾之心也」³⁴⁷而說良知，陽明良知本心「人人皆同」凸顯人心得良知本有，確立道德法則自立於人心中，不使良知居於高不可攀，曲高和寡之境，提倡「良知在於人心，無間於聖愚，天下古今之所同也」。³⁴⁸良知在於人心是跨越時代、不分種族，故而跟文明的進步無關，世人皆同。

(2) 康德的良知說：關於「良知本有」的說法，他說：

良知也不是什麼可以獲得的東西，而且沒有任何獲得一種良知的義務；而是每一個人做為道德存在者都本來在心中有這樣一種良知。……良知就是在一個法則的任何事例中都告誡人有

³⁴⁶ 《集評》，第8條目，頁40。

³⁴⁷ 《集評》，第181條目，頁260。

³⁴⁸ 《集評》，第179條目，頁258。

作出赦免或者宣判的義務的實踐理性，良知的關係不是與一個客體的關係，而是僅僅與主體的關係；因而是一種必然發生的事實，並不是責任與義務。因此如果人們說：這個人沒有良知，則人們說的是：他沒把良知的呼聲當回事。³⁴⁹

在這裡康德提到得良知的存在是一個必然發生的事實，是道德存在者都本有的，良知主宰一個人之所以能成為人在道德上的必要條件，乃是因為良知是德性的根源。康德說：「德性是信守其職責的道德上的堅強，這種職責從來也不成為習慣，而要永遠是全新地、本源地出自於思想方式」³⁵⁰由此可知，「良知」是人在思維能力上的一種先天的存在，是一種實踐理性，它不是一種習慣，因為習慣是一種刻板的不得已與例外³⁵¹。當然它也不是針對任何對象的一種責任和義務，良知僅僅與人這個主體發生關係，無法有任何可以獲得良知的客觀條件存在，因為良知就是本有的存在物。

(3) 「隱默之知」一說：在本文第二章第四節中曾提到李明輝先生所說：「陽明的良知之『知』僅是一種未經反省的『隱默之知』，有待於自我修證或學習」的說法為「承認良知本身為具足，將使得道德之修證、學習及教化成為無意義知識」這個觀點提出解決之道。在康德這裡提到，我們能透過感官及所謂經驗的品格去表現出道德性，但是真正的道德性卻是我們永遠無法去了解的，他說：

假定我們可以說：理性對於現象有原因性；難道這時他的行動，儘管在其經驗性的品格中（以感官方式）是完全被精確規定的和必然的，仍然可以被叫做自然的嗎？這種經驗性的品格又是在理智的品格中（以思維方式）被規定的，但後一種方式

³⁴⁹ 李秋零主編，《康德著作全集第六卷》《道德形而上學》（中華人民大學出版，2010年），頁412。

³⁵⁰ 康德著，鄧曉芒譯，《實用人類學》（上海人民出版社，2002年），頁28。

³⁵¹ 同上，頁31。

我們並不認識，而是通過現象來表示它，這些現象本來只是把感官的方式（經驗性的品格）直接提供給我們認識的。³⁵²因此，行動的真正道德性（功與過），哪怕我們自己行為的道德性，對我們都仍然是隱藏著的。我們的責分只能夠與經驗性的品格相關，但其中有多少是自由的純粹作用，有多少應歸因於單純的自然和氣質上的無辜的缺陷或是幸運的性狀（merito fortunae 命運的功勞），這是永遠無法探究的，因此也不能按照完全的公正來加以校準。³⁵³

上引文中康德所提到：行動的真正道德性（功與過），哪怕我們自己行為的道德性，對我們都仍然是隱藏著的。意味著吾人只能透過感官經驗層加以認識現象反映出來的道德品格，至於理性層面中所隱含的真正的道德性（包含其道德的純粹性）成分的內涵，人類無法洞見與分析它，因為這是另一種形式的「隱默之知」，它身處於智性的思維之中。

二、良知與意志自由如何面對私欲？

（1）自由意志如何面對私欲的說法：自由意志既是本有且先驗，如何面對人性私欲？康德認為：

- ①人心需先被理性箝制。康德認為：道德律或德性知識，不但來自純粹實踐理性，而且是一般具有正常智力的人內在的具足。問題是，人心在實際上常遭私欲習氣所雜染，主觀心態常是抗拒客觀理性，此時，要遠離感官欲望而服膺道德理性，就要經過一種箝制作用，康德說：

³⁵² 康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校《康德三大批判合集》上《純粹理性批判》（人民出版社），頁388，A551- B579。

³⁵³ 同上，頁388，A551- B579。下方注釋。

如果理性自己不能充分的決定意志，那麼後者屈於主觀條件，這些條件常常不是與客觀條件互相一致的。簡言之，如果意志非完全符合理性（正如人的實際情形），那麼，在客觀方面認為是必然的行為，在主觀上則為偶然。同時根據客觀律則而決定意志的便稱為箝制。……但是，意志自己不會依其本性而這樣必然地跟隨理性的。當客觀原則箝制意志時，稱為理性的命令。³⁵⁴

②要為最普通的人建立良知的普遍原則。康德在《道德形而上學原理》中提到：為了給自己尋找一個最簡單、最可靠的辦法來鑑定普通的道德理性能否正確被運用在意志活動上。康德以為我們只須詢問自己：「除非我願意自己的準則也變為普遍規律，我不應行動」³⁵⁵ 這是說，我們若要知道一個原則是否普遍有效，我們只須自己問自己：「我願意我的格準³⁵⁶成為普遍律嗎」？這樣，我們就能使普通人的理性從道德的認識裡，找到它的原則性。以此原則做為指南針，人們對於何為善、何為惡？是否合乎責任與違反責任，便了然於心。康德說：

即使不交給他們新東西，只需像蘇格拉底³⁵⁷那樣，讓他們注意自己的原則，那麼既不需科學，也不需哲學，人們就會知道怎

³⁵⁴ 參考自鄭芷人撰，《康德倫理學原理》（文津出版，1992年），頁29。

³⁵⁵ 康德著，苗力田譯，《道德形而上學原理》（上海人民出版社，2002年），頁17。

³⁵⁶ 康德於注釋寫道：「準則（即格準 Maxime）就是意志的主觀原則。客觀原則就是實踐規律，如果理性能完全掌握欲望的話，它對有理性的東西，主觀上也有實踐原則的作用」。同上，頁21。

³⁵⁷ 蘇格拉底擅長運用詰問法，使與其對話者顯露出無知。這裡康德指的應是蘇格拉底的「精神助產術」蘇格拉底自稱他也懂得助產術，他的助產術對男不對女，照料心靈不照料身體，助產婦是接生而不生育，蘇格拉底在智慧上也是一樣是不生育的，和他往來者雖不能直接學到知識，但是卻能在他們自己的心靈中產生許多優秀的思想。《泰阿泰德篇》蘇格拉底還認為除非過著一種省察的、哲學的生活，否則沒有人可以開始認識自己。在《斐洞篇》中蘇格拉底還說到，只有當心靈不受肉體的干擾，盡力保持獨立，避免肉體的影響，才能進行有效的反思。柏拉圖著，王太慶譯，《柏拉圖對話集》〈斐洞篇〉（北京，商務印書館，2007年），頁217。

樣做是誠實和善良的，甚至是智慧和高尚的。由此也可以推斷，每一個人，以至最普通的人，都能夠知道，每一個人必須做什麼，必須知道什麼。³⁵⁸

這裡康德強調普通人的實踐的判斷能力是遠遠在理論的判斷力之上，如此才能使道德準則無間於聖愚，人人皆具足。但是在這兩個說法上，我們也可看出康德面對人心、面對私欲的說法上是採取不斷建立理論架構供人去認識，也就是不斷建立律則（純粹的實踐法則），而不去說明如何運用理論去落實的功夫或方法。康德一再強調「實踐」的部分只是做為「理論及思辨」問題的引線而已，不重實踐工夫，而重理論思辨，正是康德哲學的特徵之一。

③ 面對私欲康德並不正面回應，而是設準道德律必須具備五個要件，來為其建立理論架構：

其一：對一切理性動物都有效，其客觀性正建立於此。

其二：是由理性所建立的律則。

其三：道德律藉「應然性」表達一種無條件的命令。

其四：道德律的應然性以本身做為目的，這個目的完全是「出於責任」。

其五：「意志自律」是一切道德律的唯一原則。³⁵⁹

(2) 良知如何面對私欲的說法：陽明良知如何面對私欲？

① 私欲如地上塵埃，須每日清掃。陽明說：

先生曰，「諸公近見時，少疑問。何也？人不用力，莫不自以為己知。為學只循而行之是矣。殊不知私欲日生。如地上塵一

³⁵⁸ 同上，頁 18。

³⁵⁹ 康德的道德律五要件參考自鄭芷人撰，《康德倫理學原理》（文津出版，1992 年），頁 28-29。

日不掃，便又有一層。看實用功，便見道無終窮。愈探愈深。必使精白無一毫不徹方可」。³⁶⁰

陽明要求學生去除私欲必需日日著實用功，漸進而行，而不是因循故習，因為私欲如同地上的灰塵，一日不掃便會染污一層，馬虎不得，陽明的治學之道最終還是要求天理、致良知，故而對「道」的探究也就是對「致良知」方法論的探究。³⁶¹

②初學者如何做修養的功夫以去除私欲？。陽明說：

一日論為學工夫。先生曰，「教人為學不可執一偏。初學時心猿意馬，拴縛不定。其所思慮多是人欲一邊。故且教之靜坐息思慮。久之，俟其心意稍定。只懸空靜守，如槁木死灰，亦無用。須教他省察克治。省察克治之功，則無時而可間。如去盜賊，須有箇掃除廓清之意。無事時，將好色好貨好名等私，逐一追究搜尋出來。定要拔去病根，永不復起，方始為快。常如貓之捕鼠。一眼看著，一耳聽著。纔有一念萌動，即與克去。斬釘截鐵，不可姑容與他方便。不可窩藏。不可放他出路。方是真實用功。方能掃除廓清。到得無私可克，自有端拱時在。雖曰『何思何慮』，非初學時事。初學必須思省察克治。即是思誠。只思一箇天理。到得天理純全，便是何思何慮矣」。³⁶²

陽明要求初學者修養的三個步驟為：其一要學習「靜坐」，屏心靜氣。其二是做「省察克治」的功夫，這是一個自我鬥爭，掃除內心塵垢的過程。其三便是進入「何思何慮」、私欲全消

³⁶⁰ 詳註 64 條目

³⁶¹ 此處解釋參考自李生龍注釋，《新譯傳習錄》（三民書局，2004年），頁99。

³⁶² 詳註 39 條目

的境界。這裡陽明要追求的並非是坐禪入定的釋、道之法，而是追求致良知的天理，也就倫理綱常。³⁶³這裡也可看出陽明對於修養的功夫以去除私欲之積極努力的態度。

綜上而論，康德與王陽明在良知既是本有，如何面對私欲的說法上最大的不同就在於：儒家面對私欲時講究在現實中「克己」的功夫，走的是積極實踐的進路。在康德處，則是設想一個客觀的準則後，再來強調普通人的實踐的判斷能力是遠遠在理論的判斷力之上，如此，才能使道德準則無間於聖愚，人人皆具足。可見陽明哲學講求不斷省察克治（反省、體察、克服、懲治）的修養方法；而康德哲學是經過不斷分析後才來做論證，層層遞進以求理論之嚴謹性。

³⁶³ 此處解釋參考自李生龍注釋，《新譯傳習錄》（三民書局，2004年），頁78。

第五章結論

第一節王陽明良知說的困境

一、困境一：動機不善，克倒難

(1) 王陽明認為，我們自身內在即具足正確的動機，動機若有不善，就將之克倒（改正），而非求外在知識。但是如何克倒？（在經驗世界裡卻無法立竿見影去克倒動機的不善）。王陽明未加以說明，又，如何不使一念不善潛伏胸中？更是缺乏支持論點。如：子仁問，「『學而時習之，不亦說乎』？先儒以學為效先覺之所為。如何」？先生曰，「學是學去人欲，存天理。」³⁶⁴ 完全否定外在知識對成就道德積極面的要求。這裡陽明雖考慮到人之氣質不同說：「人之氣質，清濁粹駁。有中人以上，中人以下。其於道，有生知安行，學知利行，其下者，必須人一己百，人十己千」。但是，成德之最大障礙處，正是因著人們努力突破各種私欲、生理氣質之性。因為人非上帝，易受這氣質之性左右。

(2) 另外，用本心具足的心體就能建立客觀的道德法則？如何能克服這氣質之性帶來的自我中心格準（指個人的標準）？仍是中西方在倫理學面對不同的時代變遷中要不斷探討的課題。

二、困境二：無正知見，事親難

(1) 王陽明所稱「冬時自然思量父母的寒，便自要去求個溫的道理，夏時自然思量父母的熱，便自要去求個清的道理」，關於這點，撰者以為王陽明「自然思量，便自要去求個道理」的說法以及所言「只

³⁶⁴ 《集評》，第 111 條目，頁 132。

是溫清之節，奉養之宜，可一日二日講之而盡。用得甚學問思辨？」有一些需釐清的盲點。有一個說法是，人人有良知天賦知道要去孝順父母，但是「自然」會去思量的意義，並非是天賦良知的道德知識，會自然生出道德知識去知道變通之理，而應該是天賦的道德知識會「驅使」我們去追求這種知識³⁶⁵。這個說法表面上很是圓通，但仔細斟酌卻仍有可置喙之處。

(2) 王陽明強調道德知識的重要性，但是，如何事親之法的道德知識，卻是要透過後天習得，而非自然天成，人人知曉。牟先生以為，王陽明的「良知天理決定去事親，同時亦須決定去知親」³⁶⁶，但是吾人若不知道父母親的需要，如何能侍奉父母？就算知道父母親的需要，也不表示良知能「自然」驅使我們用「正確的事親之理」去孝順父母。撰者認為王陽明在成就德行與知識的說法上，仍有些模糊不清，因為「自然」之中仍須佐以知識而且是正確的知識，如果是錯誤的孝順方式，豈非變成愚孝。

(3) 吾人的知識的多寡，是透過掌握事物的真相（真理），越是能掌握事物的真相（真理）多一些，吾人的知識便多一些，但是吾人所掌握的知識不一定就是真相（真理），因為這其中還牽涉到吾人對知識的正確判斷能力或是抉擇力，此判斷力還需要知識的不斷累積來達成，精確的來說，此知識還包括後天的經驗知識及科學（學術）知識交互印證來達成其正確性。

三、困境三：知必然行，合一難

(1) 「知」如何必然能「行」？王陽明學如何能從「知善知惡」到「為善去惡」而達到「至善」？也就良知如何用具體行為來實踐？

³⁶⁵ 此觀點參考中國人民大學國際中國哲學與比較哲學研究中心譯，成中英 馮俊主編，《康德與中國哲學智慧》（陽明良知說辯難）（北京中國人民大學出版社，2009年），頁301。

³⁶⁶ 牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》（臺灣學生書局，1984年），頁252。

《傳習錄上》侃去花間草一段：「無善無惡者理之靜。有善有惡者氣之動。不動於氣，即無善無惡。是謂至善。」³⁶⁷「有善有惡」之中已經以「知善知惡」作為前提，（知行如何能合一？）知善知惡之「知」是一種「實然」的存有謂詞，與知善、知惡是「應然」的價值謂詞似乎又產生了混淆？撰者以為，一個人雖然明白善惡之理，卻不必然會走向應然的為善去惡。這中間牽涉到「知」如何必然能「行」的邏輯性，「必然」二字難解。

（2）王陽明說，先儒解「格物」為「格天下之物」，天下之物如何格得？且謂一草一木亦皆有理，今如何去格？縱格得草木來，如何反來誠得自家意？我解「格」作「正」字義，「物」作「事」字義。³⁶⁸這裡出現兩個主要的問題，首先就王陽明的本意說明如下：王陽明此處說的「格」作「正」字義，「正」是改正；「物」作「事」字解，「事」是行為，簡而言之「格物」乃「改正行為」之意。在此先儒「格天下之物」是成就知識，而王陽明的格物是指改正行為，是為成就德行而改，二者問題不同。王陽明要如何解決將成就知識轉化為成就德行的障蔽？

四、困境四：道德與知識，無關難

（1）關於成就道德與知識的關係說法上，值得吾人慎加反思。倘若先不說當今醫學知識發達，就是古代溫清之節，事親日常飲食之道，亦須輔以科學知識，否則為了孝親，迎合父母的喜好口味而行，不知父母親年邁糖尿病、高血壓，已不宜大魚大肉，卻因為缺乏醫藥相關知識，而投其所好、迎合其心意反而會損害了父母親的健康，或以不違逆為孝道以致成了愚孝，這當屬可能。

（2）孝親知識不能以只是常識看待，我們仍須朝向科學知識層面

³⁶⁷ 《集評》，第 101 條目，頁 123。

³⁶⁸ 《集評》，第 317 條目，頁 368。

來補強經驗的常識不足，因為科學（物理）知識協助吾人邁向真知識走。溫清之節，奉養之宜，也就不可能一日二日講之而盡，有了食品科學的基礎知識來做為正確判斷的依據，能避免掉一些錯誤的道聽塗說之常識，使得事親之理，依正道而行。

（3）有人以為，成就知識與成就德性並無一定的因果軌則可循，例如：陳樹菊女士可為典型的範例，她的例子似乎說明，成就道德與學問知識無關，因為陳樹菊並無很高的學歷，但是卻有普世公認良好的高尚道德心，這是觀念上的混淆。因為陳樹菊雖不具備學術（院）性的知識，但是吾人知識的來源，卻不全來自學院中，陳樹菊整日與市場中不同的人交談，所建立起來的豐富生活體驗的知識，正是學院知識裡無法獲得的，此等豐富的生活體驗的知識來自後天的學習，而非來自天賦。萬不可說，陳樹菊無學術知識便是全無知識可言來論斷。因此，「有德者不一定有知識」的看法並不足以否定知識對成德的作用。³⁶⁹

五、困境五：凡與聖德性，一致難

（1）凡人與聖人在道德上的判斷力皆是一致的說法，撰者認為值得商榷。關於天賦道德知識（成就道德知識）與物理知識（外在知識）如何能聯結在一起，以使吾人知識能內外兼俱？使吾人不僅有學識且有德。王陽明以為，外在知識聖人應該知道一些，但是不必盡知，所「當知道」與「不必知道」的判斷標準，應該就在於它們是否為實踐道德所必須。³⁷⁰ 這裡，根據王陽明的論點「聖人無所不知，只是知個天理」，王陽明說「人人皆有良知良能，不分聖愚」那麼，凡人與聖人一樣，皆能聰慧的正確判斷而去取捨孰為當知？孰為不當知？如果

³⁶⁹ 此觀點參考自鄭芷人著，《理論倫理學前篇-規範倫理學》（文津出版，2012年），頁400。

³⁷⁰ 此觀點參考中國人民大學國際中國哲學與比較哲學研究中心譯，成中英 馮俊主編，《康德與中國哲學智慧》（北京中國人民大學出版社，2009年），頁300。

可能，聖人與愚人在道德實踐的判斷上也就不分聖愚了。說法上是否會出現疑點呢？所謂聖人必然是道德實踐力上比所謂愚人要精進努力才是。

(2) 在人性上由於品質的不同，每個人善與惡也有多寡之分，王陽明站在人性本善觀點上立意良好，但是也顯出儒家缺乏對人性惡的一面的關懷，事實上，為求道德的提升吾人更該關心的是人性惡的一面，這樣的考慮才是對整體人類最佳的保障。

六、困境六：心即理說，說法難

(1) 心即理說無關經驗世界說法難。王陽明說：「心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎」？王陽明之所以一再強調這些話，以現代哲學觀點來推測，當是普遍的規範（用康德的話即是客觀的實踐律或道德律）僅僅外在於個體或與個體相悖時，它便很難真正影響主體的行為，要解套的方法，唯有將理內在於心，方能貫徹，成就道德。³⁷¹王陽明的「知行合一」³⁷²，最側重二者之合一層面，此處從正面而論，是指良知如何與行之意念來結合？從背面而論，是指行之意念如何服膺良知？在王陽明這裡，意念（即動機）乃是行之始，心之發動處，意念與行動的合一，就是知行合一，須以功夫論來求合。

(2) 王陽明要「知行合一」還意味著如若良知與意念二者的貫徹，是本具於心，只須發動、去蔽，即可建功，如是二者的合一說，要比良知外求（靠外在知識）來影響內在（意念）要來的直接有效。

以上兩種說法是為支持理論而設，其中必然合理性還值得商榷。

³⁷¹ 此觀點參考自楊國榮著，《良知與心體王陽明哲學研究》（洪葉文化，1999年），頁88-89。

³⁷² 王陽明的「知行合一」是針對當時社會的好空談、不物實際做振衰起敝之提領，意在倡導理論與實際相結合的學風。

第二節 康德自由意志說的困境

一、困境一：理論實踐，落實難

(1) 自由意志說理論無法落實在實踐層面。關於康德的自由意志由道德形上學出發，未能就其理論進而求實踐上落實在生活層面，牟宗三先生說：

他（指康德）講實踐理性，已充分指出：要建立道德律，必須假定意志自由；要建立至善，必須假定靈魂不滅；要綜攝一切以圓滿現實宇宙，必須肯定上帝存在，這都在實踐理性上得到其意義，得到其客觀妥實性。然這也只是原則地、理論地如此講，而並未從心性上，經由功夫實踐以全幅呈露、印證，或實現此種真實世界也。他把意志自由、靈魂不滅、上帝存在，都看成是實踐理性上的「設準」，即由此「設準」一詞，即可看出其未能從心性上，經由功夫實踐以全幅呈露、印證，或實現此真實世界也。這就表示西方學術中缺乏了一種功夫實踐上的心性之學。……若指是理論地、原則地分解出，而未落到工夫實踐上，則於實踐上，於自己的心性中，仍是一片空虛、黑暗，而不著邊際。³⁷³

(2) 自由意志說理論無法證成。³⁷⁴ 康德有所謂的「立法者」與「執法者」，二者皆是指稱人類自己。這裡說的是判斷善惡需一法規，即

³⁷³ 牟宗三著，《牟宗三先生全集 8》〈王陽明致良知教〉（聯經出版，2003年），頁 2-3。

³⁷⁴ 王陽明的「良知」同樣無法用理論證成，因為王陽明走功夫路線來體證。王陽明自己承認聖人所知所能皆只為盡個天理，他說：聖人無所不知，只是知個天理；無所不能，只是能個天理。聖人本體明白，故事事知個天理所在，便去盡個天理。不是本體明後，卻於天下事物便知得，便做的來也。天下事物，能盡知得？但便知的，聖人自不消求知；其所當知的，聖人自能問人，如「子入太廟，每事問」之類。先儒謂「雖知亦問，敬謹之至」，此說不可通。《集評》，第 227 條目，頁 303。

道德律的建立，人心先驗的具足此道德知識（因其獨立於感官知覺）。所以，人心即是立法者；另外人自己要去貫徹實踐自由意志（良知）所以，人自身同時也是執法者。在此康德與陽明皆面臨了相同的困境，也就是現實面如何推動執法的問題。

（3）另外，康德將「自由意志」做為成就德行之最高條件，卻無法證成人類確實共同有此種能力做為條件。比如：英國經驗主義代表之一就認為，人沒有本有的道德原則而強調「人心如白紙」。³⁷⁵

二、困境二：如果我願意，就能夠

（1）康德在《實用人類學》一書中說道：

如果把人類的工匠與一位不可捉摸的大自然的造物主相類比，那麼在這裡也可能推出荒唐的結論，說什麼造物主也會給善良的靈魂一個美麗的身體，以使他所造出的這個人在別的人那裡有好的印象，受人歡迎；或者相反，會使一個人從另一個人那裡得到鑑戒（發出警告）。因為鑑賞包含著一個人對另一個人（根據其美醜）是喜歡還是討厭的純粹主觀上的原因，而智慧則把帶有確定的自然特徵的人的定在作為客觀的目的（這目的我們絕對無法理解）。鑑賞並不能用做智慧的準繩，以便在人身上把這兩件異質的事情設想為在同一目的之中相互協調的。³⁷⁶

³⁷⁵ 洛克的理由是：（1）「人們對於各種道德原則，發生了分歧錯雜的各種意見，如果實踐原則是天賦的，是由上帝親手直接印入人心的，當然不會發生種情形」見（p32）（2）「他們的內心理並不尊敬這些規則（指道德原則），而且亦不很完全相信這些規則得確定性和束縛力」。因此，人們實際的行為表明：道德原則並不是人們心中的本有原則。見（p33）（3）不同的族群的人常有不同的行為模式。這就是表明了不同族群的人類，罕見有「一致的道德原則」。事實上，一個社會的行為規則，常被另一個社會所藐視或責難。（pp34-35）參見英·洛克著，關文運譯，《人類理解論》上冊（北京商務，1959年），頁32-35。

³⁷⁶ 英譯本：Immanuel Kant, *Anthropology From a Pragmatic Point of View*, Trans. by Victor Lyle Dowdell (Southern Illinois University Press) pp. 27-28。中譯本：康德著，鄧曉芒譯《實用人類學》（上海人民出版社，2002年），頁212-213。

上段引文之意是指大自然不像人類工匠一樣會將精良的表配上精美表面，而是以不可捉摸地方式，使人的道德內在與表露於外的形象表現的不一致，而費人疑猜，畢竟人心隔肚皮。例如：善良的靈魂可能外殼是醜陋的，惡毒的內在可能外表是惹人憐愛的。一個人外在的美醜也許可以用品味來鑑賞，這是一種主觀的偏好問題，但道德內在的品質則必須靠「智慧」才能評斷出來，而蘊含智慧的道德內在則帶有客觀的準則（儘管我們無法理解它），它也絕不是一種主觀的偏好，也就是主觀的偏好不能作為智慧與否的準則。然而這種智慧的動機何來呢？康德曾說：「如何能遵守這一法則的那個做法，那麼它在這裡是不待別人來教的，因為在這方面凡是他想要做的，他也就能夠做到。」³⁷⁷這裡直接說出：「如果我願意，我就能夠」但是這句話卻儼然是主觀的，康德說：

切不可把做一件事的輕易（*promptitudo*，迅捷）與在這個行動中的熟巧（*habitus*，慣熟）混為一談。前者是指機械能力的某種程度：「如果我願意，我就能夠」，它標誌著主觀可能性；後者則標誌著主體實踐的必然性及習慣性，因而標誌著通過能力的反覆使用而獲得的某種意志程度：「我願意，因為這是職責的命令」。人們不能因此就把德行解釋為在自由的合法行為中的熟巧，因為那它就只是機械地運用能力。德性是信守其職責的道德上的堅強，這種職責從來也不成為習慣，而是要永遠是全新地、本源地出自於思想方式。³⁷⁸

³⁷⁷ 同上，頁 51。

³⁷⁸ 同上，頁 28。

第三節當代台灣社會所面臨的倫理問題

一、西方化或是民族化

儘管時代變遷，社會價值觀多元化，我們的教育有一項非常重要的核心價值不能動搖，就是「傳統教育」的精神。《大學》中所說的格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下的理念，把一個人從內發揚到外，由一個人的內部做起，推到平天下為止。其中「修身」不外乎就是要養成待人接物的尊重、禮節、勤儉、敬老尊賢等等……，這些皆須從「心」培養正確的價值觀。

傳統教育中的倫理道德精神是奠基台灣經濟奇蹟與文化命脈的重要指標之一，但是過度的講求創新、變革，將遵守傳統完全視為食古不化；實踐傳統貶為墨守成規，就有些矯枉過正了。針對西方化或是民族化這個問題，程志民先生的說法能將上述的思維做一個合理化的批判與分析，他認為：

西方化和民族化並非相互對立的概念，它們本來是一個過程的兩方面，共同構成中國新文化的有機成分。如果把它們割裂開來絕對化，把學習西方說成是照搬西方模式的「全盤西化」，將民族化理解為墨守傳統或傳統本位，那麼這兩者之間的衝突便不可避免，而各執一端的弊病亦暴露無遺。……傳統文化做為民族歷史的一部份，不能予以割裂並任意取捨，因為歷史就積澱在當代人的實際生活中……丟掉傳統，就是去掉了創新的憑藉。這種觀點……，它不承認歷史發展不平衡規律支配下，東西方各個民族走向現代化必然有著不同的方式，把西方的文化模式直接移用於我們，只能是方柄圓鑿，異體相斥。

二、教育制度與社會的倫理問題

(1) 根據媒體報導，南韓近期實施對教師教學滿意度調查，發現超過八成的教師工作滿意度降低，調查結果也顯示教師被學生家長或學生恐嚇、毆打的情形，正逐年倍增。反觀台灣，雖然撰者未接受相關工作滿意度調查，但是透過媒體報導及親身在工作崗位上的體驗，台灣的現況比起韓國似乎相差不遠³⁸⁰。

國家、社會、學校、家庭都是道德教育的一環，個人道德教育最根本主要是來自家庭教育的養成中。所以，培養每個學子有良善的道德心及好品格，是當前教育最重要的方針。十二年國教的改革，免試入學的方案，是要破除升學的壓力及「成績就是成就」的傳統思維，讓學習的興趣更自主多元，終結國中、小以考試領導教學的弊病，是正向值得肯定的做法。如此可讓莘莘學子們除了課業外，能重新找回對人文的關懷及道德心的追求，教育的大方針則應該是以養成學子道德及知識並重才是。「禮儀之邦」、「友善校園」是吾人所追求的理想境界。下課後機械式的補習教育，過度的學習，佔據了學子的時間，讓學習只剩疲於奔命，莘莘學子完全不懂生命的意義和價值的所在，更漠視道德心的呼喚與對生命的關懷，造成家庭親子間的疏離。許多的社會案件凸顯出，國家、社會與家庭以高昂的成本，好不容易培育出的知識份子，卻以做出令人吒舌、匪夷所思的喪德行徑來回報整體社會的荒誕結果。³⁸¹足見學習倫理學的課題，尤其在今日更是刻不容

³⁷⁹ 程志民著，《後現代哲學思潮概論》(康德出版社，2008年)，頁296-297。

³⁸⁰ 2012年6月30日自由時報一則家長毆打校長的新聞：「台南市省躬國小校長李俊興的問候，被過動兒家長質疑是給小孩「貼標籤」，會讓小孩受到歧視，因此持木棒到學校砸毀校長座車和辦公室，還打傷校長。施暴家長被警方依妨害公務罪嫌送辦，校方正在思考是否要提傷害和毀損罪告訴」。校長身為學校的最高行政長官，居然受到家長如此無理的對待，可見到台灣教育環境的艱困及凸顯整體社會道德教育重建的刻不容緩。

³⁸¹ 例如：台大歷史系博士生蕭姓男子，2010年12月24日晚間6點21分，駕駛橘色SMART轎車，不知何故刻意擋在一輛急馳的救護車前，不但不理會響徹雲霄的救護車鈴聲，還刻意在救護車前踩剎車，比出中指嗆聲，由於行徑囂張，被稱為中指蕭。他這樣的行為，不但延誤送醫時間，甚至間接造成車上中風的余姓老太太不幸身亡。師大名譽教授吳武典痛批，學

緩。

(2) 儒家強調的道德在古今都是為人處事重要的圭臬，時空轉移下不變的信條。但是其道德實踐卻淪為徒費精神又難以實現的理想主義窠臼中。以官場為例，古代十分注重做官的道德修養³⁸²，但是長遠來看中國歷史，貪官多如過江之鯽，兩袖清風的清官，卻是寥寥無幾。貪官不僅多於清官，而且清官的下場往往是悲劇性的。在古代的思想中，尤其是儒家認為追求道德、人品高尚，就是讀聖賢書的目的所在，出仕為官的，強調的是「為政以德」³⁸³，德治即是政治，德外無治。以德教化人民，使民向善，堅信人人具備道德之後，天下自然清平安樂。然而人非聖賢，孰能無過？尤其是純粹依靠道德自律來行使權利的官員，往往因為權力帶來了欲望的擴張，而使得道德良知被蒙蔽。

384

觀今日民意抬頭，政務官員就是公務人員，是職業的一種，工作職責是為民眾服務，接近服務業的性質，公務員有操守、不貪汙，自然是基本要求。是否貪腐情況就比古時好些？從陳水扁身為一國總統的貪汙案，到最近前行政院秘書長林益世涉貪案³⁸⁵，一再凸顯國人，

歷越高公德心越差，認為大學沒有品德教育課程，公德心及道德觀念未從小紮根，難怪會出現「高學歷卻是道德笨蛋」的怪現象。撰者以為，倫理道德與學識豐富為何產生不一致的現象，也就是高學歷具高道德這是一種認知上的錯誤與迷思。見自由時報或各大媒體 2010 年 12 月 24 日新聞網頁。

³⁸² 在《中國古代的官德研究》一書提到中國古代官德的標準，包括十種規範：公、仁、清、慎、勤、忠、孝、信、節、直。十六條準則：明、備、寬、忍、廉、勇、悔、熟、捨、止、重賢、中道、戒巫、范家、修身、全節。參考楊建祥著，《中國古代的官德研究》（上海古籍，2004 年），頁 133-192。客觀的看，為官者能夠達到若干標準以屬難得，而如此細微的官德要求，也無法使貪官減少，中國傳統政治，以德治的道治來展現政道，與西方人對政治學做出許許多多學術性專門研究與討論的做法，可以說是中西的政治理念很大的差異所在。

³⁸³ 《史記》42 卷〈鄭世家〉一篇有：「為政必以德，勿忘所以立」指的就是為政必須要以德服人，不能忘記立官從政是靠甚麼鞏固的，強調的是執掌政權離不開德，因為道德是立國的根本。參見韓兆琦注譯，《新譯史記》（三民書局，2008 年），頁 2109。

³⁸⁴ 明代名士呂坤在其所著的〈治道〉中提到：「權之所在，利之所歸也。聖人以權行道，小人以權濟私。在上者慎以權與人」。呂坤撰，《呂坤全集》中卷〈中華書局出版社，2008 年〉，834 頁。

³⁸⁵ 特偵組偵辦前行政院秘書長林益世涉貪案收押林益世二周，查扣疑似贓款逾 7 千萬元，特偵組懷疑林益世收賄不止一件，但查案範圍原地打轉；特偵組上午再傳訊協助林益世藏錢的林母沈若蘭到案追查共犯，偵查庭中午過後仍進行中。特偵組本月 4 日搜索沈若蘭的保險箱，查扣現金，同日下午沈即在律師陳君聖的陪同下，以繳回犯罪所得理由，將浸過水裝有 1800 萬元現金的旅行箱交給特偵組，偵訊後被依洗錢、湮滅證據，藏匿貪汙所得罪改列被告。資

尤其是公務員道德重建的必要性，而追根究柢的做法，還得從中國人儒家傳統的哲學思維去檢討倫理道德的缺失。撰者借關永中先生說，思索自己學習哲學的理路，關先生說：

人生在世，早晚會遇到瓶頸，西哲稱之為對萬事萬物之驚訝，國人稱之為憂患意識。人尤在困惑與挫敗中需要明智的導師指引。哲人就在向世人指點迷津上凸顯其重要性，他擔任先知的角色，向世界宣示究極真理；而萬代都不缺乏他們的蹤影，只是他們的智慧在經歷歲月的洗禮後，已沉澱在文中漸漸被人淡忘，而須等待我們重新挖掘。誠然，我們若能重溫歷代哲人的智慧，用現代人能瞭悟的語言來翻譯及詮釋，將更能融入古聖先賢之對談，從中獲得開悟。³⁸⁶

第四節有關本文倫理問題的哲學反思

經過本論文對康德與王陽明進行一番比較後，心中必定還有一些疑問待解，以下是撰者提出的有關本文哲學反思問題，包括：已有的倫理規範有助於一般倫理判斷？為何放棄欲望是理性的？³⁸⁷以及傳統理性哲學的終結的新思維共三個問題提出一些哲學反思，以下論述之。

一、已有的倫理規範有助於一般倫理判斷

料來源：【聯合晚報／記者王聖藜/台北報導】2012.07.16 電子報。林益世昔日反貪的主張，對照今日針對犯行部分認罪，等於自打嘴巴。新聞報導提及 2008 年，林益世在立法院積極運作，主張凍結陳前總統的卸任禮遇。2010 年，林益世還在部落格上發表文章，強調「從政首重清廉」、「不可以拿人民辛苦的納稅錢，做個人或家族貪圖榮華富貴的金庫來源」。可說是對台灣政務官貪污嚴重且無恥的情況做了最壞的示範。

³⁸⁶ 參考康德著，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》（*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*）（商周出版，2005 年）。關永中為哲學人系列總序，頁 7。

³⁸⁷ T·W·阿多諾著，謝地坤 王彤譯，《道德哲學的問題》（人民出版社，2007 年），頁 157。

本文於〈研究動機〉章節處曾提到吾人應用開放的心去看待倫理學不同的理論，但是卻不可認為倫理判斷是沒有標準的。這也就是說已有的倫理規範有助於一般倫理判斷這句話是撰者肯定與堅信的。理由如下：

(1) 在人與人互動的關係中，必須要有一些倫理規範，而就算找不出放諸四海皆準的客觀標準，仍要思考我們可以過著「只要是我喜歡，沒什麼不可以」的生活嗎？我們需要對自己的行為負責嗎？如果答案是肯定的，吾人便須考慮自己行為的正當性，正當性就是「應然性」。³⁸⁸吾人透過設定善惡有客觀的標準，才能夠批評或譴責別人的行為，否則「公說公有理，婆說婆有理」豈非天下大亂？

(2) 自小從父母、師長或是透過忠孝節義戲劇節目，吾人心中建立一些道德標準。例如：儒家提到「己所不欲，勿施於人」；康德的道德律有一條準則「除非我願意自己的準則也變為普遍規律，我不應行動」二者原則相似，吾人不必去質疑這句話是否 100% 正確，或是以為無法證成等等理由，就認定無法有客觀的倫理標準，而是要思考這些標準是否對人類而言，是正面的有益的，能促進倫理道德更趨完善的方向去看。吾人透過倫理哲學知識掌握事物的真理，雖說知識不一定是真理，尤其是因時變遷，一些當時的真理已經被推翻，但在真理的理解過程中卻需要知識不斷的累積，經過不斷的努力來使真理更清晰，當知吾人也正在真理的演進歷史中。當然哲學正是因為不斷的反思與批判才促使文明進步，所以針對不同倫理學說做出反思，是合情且必須的。例如：鄭芷人先生不同意孟子與王陽明等的論點，把德性之知視為具足於良知之說，也不同意《中庸》把人性中對德性之自覺視為「天命」，因為他認為「良知或道德心的形成是有其演化過程的」。³⁸⁹撰者認為這句話很有創新演化的哲學思維。

³⁸⁸ 此觀點參考自鄭芷人著，《善與善行-理論倫理學前篇-規範倫理學》(文津出版，2012年)，頁390。

³⁸⁹ 同上，頁393。

(3) 撰者在本章〈自由意志說的困境〉註文中曾提及在洛克的理論中「不同的族群的人常有不同的行為模式。這就是表明了不同族群的人類，罕見有一致的『道德原則』」這句話頗能說服吾人相信，道德原則是難有、也不可能有客觀準則的。撰者跟著哲學家的腳步，覺得非常有道理。直到聽與讀到不同的見解，終於理解到原來倫理的標準還可如此看待。鄭芷人先生在其著作中有一段話說明道德的「絕對」與「相對」的差異：

有些人認為道德是相對而非絕對，便基於這種「相對」的道德信念而對善惡問題採取怠慢的態度。也就是說，有些人對「絕對」的懷疑與對「相對」的執著，常使這些人對道德產生消極的想法。從現實上說，人們的道德觀念常因時、因地或因人而改變，這是使一般人堅信善惡的相對性的主要原因。但是，倘若吾人注意到人們對自然界知識的信念時，其情形其實也是如此。然而，科學家在追求自然界知識的過程中，從來沒有放棄獲得客觀知識的信念。科學家不會困擾在所謂「絕對」或「相對」的文字爭議中。³⁹⁰

鄭先生以為關於道德判斷有三方面可提供我們參考：

- ① 其一道德律的絕對性是指不因時、因地、因人而影響的道德標準。但是這種標準只能設為是一種理想的設準，這種設準對人類道德的追求是不可或缺的，但是絕對標準只屬於理想層次，因為絕對客觀的道德律至今仍在尋找中。³⁹¹
- ② 道德環境的複雜性，使得現實層面的道德標準很難放諸四海皆準，即使如此，倫理學家至今所發現的道德律，在許多情況下皆能協助吾人解決善惡之辨，更重要的是吾人不宜以缺乏絕對

³⁹⁰ 參考自鄭芷人著，《善與善行-理論倫理學前篇-規範倫理學》(文津出版，2012年)，頁394。

³⁹¹ 同上，頁394。

標準來認定無道德上的對與錯。³⁹²

- ③即使立足在不完美知識的土地上，仍要放眼遠眺，期待能得到更完滿的道德理念。任何人都要時時對自己的道德行為做反省，開放地聆聽他人的意見與批評，以求不斷提升自己道德理念的正確性與客觀性。³⁹³

二、為何放棄欲望是理性的

無論從王陽明處或是康德處我們都發現一個共通的點，王陽明說：「存天理、去人欲」；康德說：「除非我願意自己的準則也變為普遍規律，我不應行動」也就是兩人皆以自律作為道德的本質，這是很多學者普遍認同的觀點。「自律」倫理學說皆是要人放棄欲望的追求，做深度自省與自我要求，去克制源源不絕的想望。

石元康先生在其著書《當代自由主義理論》一書中提到所謂「自發的秩序」是一自由主義者提出的理想社會的哲學理論，其實其應用於道德上便是「自律」。「自發」與「命令」相對，他說：在命令式的秩序中，發令者為完成最標終目，命令每個分子該做什麼及其位子何在。除發令者，大家都失去了「自律」（自由），每個人在這樣一個秩序中，扮演這如同機器的角色，當然機器是可被替代的。康德的自律就是自由，在「自發」的秩序中，人可以決定他要做什麼以及想要達成的目的，並抗拒別人將它當成工具使用。³⁹⁴現實上，光靠克制欲望的「自律」一說，很難立竿見影，這其中的問題便是因為在這種秩序中，每個人都是個體主義者，而個體主義者認為集體主體者所提出的「公共利益」或「公眾的好處」這是不存在的東西。³⁹⁵在這個說法上吾人便會產生了疑問，「為何要人放棄欲望是理性的呢」？或者

³⁹² 同上。

³⁹³ 同上。

³⁹⁴ 石元康著，《當代自由主義理論》（台北聯經出版社，1995年），頁 65-66。

³⁹⁵ 同上，頁 62。

說「促使一個人放棄欲望的有利條件為何」？以下將就此問題提出說明。

(1) 在 T·W·阿多諾的著書《道德哲學的問題》一書中談到人的實際行為依賴其心理狀態，他舉例說佛洛伊德一開始批判放棄欲望（主要是指性欲）的觀點，後來卻又成為放棄欲望學說的代言人，這個原因就在於：如果一個人直接、純粹的滿足於自身的欲望，那麼吾人根本無法想像文明，想像人類有秩序的共同生活。這裡阿多諾要說明的是：即使完全反心理學的康德與佛洛伊德的極端心理學在這個觀點上是達到相互一致的。這裡要凸顯兩個問題，並且區分他們：一種行為不考慮放棄欲望，任其處於下意識中，坐視問題的發生（無理性）；另一種情況是有意識的放棄欲望（有理性），克制私欲。這種情況正是康德要求理性具有優先性（或說王陽明良知具有優先性）的原因。³⁹⁶

(2) 但是為何放棄欲望是理性的？阿多諾說：

如果對我們自己和對我們生活在其中的世界的外部，自然進行理性控制的這個整體文明的要求得不到他的理性補償，但卻又在保護文明的利益下提出這個要求，那麼，這種要求由於在明智的意義上不能證明自己是一種利他的、理性的東西，那它就必定被提升為一種絕對物，一種自為存在物。實際上這種提昇方式，正是在康德的無上命令中發生。³⁹⁷

依阿多諾之意，要求每個人放棄欲望之所以是理性的，在此時此地暫時的放棄欲望，以後將會獲得加倍幸福快樂這是一種幸福的儲蓄經濟，而這類經濟正是以道德學說為其建立的基礎。（這類似佛家常說要人累積資糧與福德，求來生好的果報），這裡阿多諾的疑點是，

³⁹⁶ T·W·阿多諾著，謝地坤、王彤譯，《道德哲學的問題》（人民出版社，2007年），頁156。

³⁹⁷ 同上，頁158。

放棄欲望的教育結果，所預言給人們的補償³⁹⁸或幸福並未出現或者說，放棄欲望與後來補償的這樣一種等價物是不存在的。³⁹⁹這裡產生了批評康德哲學者最重要的論據，阿多諾說：

無上命令的學說崇拜這種放棄，也就是說它使放棄與補償無關……，它用放棄某些東西的行動本身就是善的說法來欺騙人們……而人們在這方面看不清楚，這種放棄的善究竟應當在什麼地方，尤其是在人們傾向於把放棄看做是善，而不放棄並不導致任何惡、壞或破壞的時候。⁴⁰⁰

(3) 依康德著書所言，或者可以針對上述非難提供說明：

- ① 康德要人人能自制、自我管理，每個人都是國王，都講求內在價值，康德要凸顯每個人對道德的重要性。在這個意義下，每個人對道德動機的出發點，是不計較個人得失，是為了「善」而行善，而不為其他目的。舉例來說：陳樹菊女士所為善行當是屬於康德理論下的道德實踐之典範，因為其所為並非以求名求利做為行善目的。而政治人物為了日後的選票，而沽名釣譽所做出的偽善行為，其背後則存在目的，其目的事實上是希望現在的付出在他日得到更大利益的回報。後者正是康德與注重動機論的倫理學家所恥，而極力要求人心自律之處。康德的理性功能並非設定達到獲得幸福的目標，而是要產生一種「自在

³⁹⁸ 康德說：「有時候，我們確實會對一種與實際狀況並無干係的個人品質感到關切。……例如，使人值得幸福的價值，就其自身就是值得關切的，儘管促成置身這種幸福狀況的根據尚不具備。這一判斷實際上是從道德重要性的前題所得出的結論。假設我們是通過自由概念，而與一切經驗的干係脫離關係。雖然我們和關切決裂，把自己看是行動自由的；然而，為要自己的人格有價值，我們還是要服從某種規律，這種價值補償了我們在實際狀況方面所遭受的全部損失。」依康德所言，幸福的價值並不是建立在有形的回報上，有形的回報正是阿多諾所追求的等價回饋與康德追求的無形的人格價值做為報償，顯然觀點上迥異，道德之可貴與難得正是在不求回報上，既要回報，必然是指使個人人格更上層樓，追求人格更加完美這個想法而言。同上，頁 73。

³⁹⁹ 同上，頁 157-158。阿多諾的說法跟佛家有來生的輪迴觀說法不同，阿多諾可能只願意承認今生，而且只接受現世報。

⁴⁰⁰ 同上，頁 159。

是善」的意志。⁴⁰¹

②另外，康德強調理性不能因為不願用一種條件來說明就受到責難，因為這是把某種興趣做為它的基礎，這樣的規律就不再是道德規律了。理由是，雖然我們確實無法論證道德命令的無條件的實踐必然性，但是我們必須肯定及接受它無法被論證的理由，這是康德認為這是吾人對哲學合理的要求，因為道德律則力求達到的是人類理性的極限。⁴⁰²

綜觀上述論據最大的癥結點應是落在道德實踐的力量與動機上，撰者以為推動道德向善向上，還得需要宗教的力量來推動促成，實踐意義才算落實。例如：慈濟佛教團體，透過各種方式提領人心及救助世界各地災區的義行善舉，其機動力是政府單位望塵莫及的，其影響更是遍及世界。

三、創生演化的倫理觀

傳統理性哲學隨著人類自我意識的覺醒，已從「統一」的概念走向多化，「多元化」成了世界性的普遍趨勢。然而傳統理性哲學的終結意謂著人們必須被迫放棄靈魂深處那種天生就存在著追求固定與永恆的精神支柱。⁴⁰³站在人性的善惡有多與寡的差異性這個觀點上，「創生演化」的倫理觀很具前瞻性與創造性。

鄭芷人先生在其著書中提到創生性的演化包括兩個層面，他說：「其一是指人類自己努力不懈的創生，並因自我創生而演化。其二是自然界的創生，而這個層面的創生是基於世界存在著演化的條件，也就是說，有了這種特殊條件的存在，才讓演化成為可能。」⁴⁰⁴這裡鄭先生強調生命是動態、循序漸進、不斷創造與努力不懈的。生命是

⁴⁰¹ 康德著，《道德形而上學原理》（上海人民出版社，2002年），頁97。參見書中附錄H.J. 帕通的論證分析。

⁴⁰² 同上，頁89-90。

⁴⁰³ 同上，頁79。

⁴⁰⁴ 參見鄭芷人先生著，《生命之河—生命與生命哲學》（文津出版社，2010年），頁414。

開放的歷程，且具多重的可能性，生命的無常則讓生命有演化的可能，否則愚昧者豈非永遠愚昧。無常表示生命既可奮發向上，不斷自我提升，但是也可往下墜落而自負責任。⁴⁰⁵撰者認為人類的靈體其實是「創生演化」而來的說法，是頗具突破性的哲學新思維，此觀點可提供倫理學更多元的觀念與選擇。



⁴⁰⁵ 同上，頁 424-427。

參考書目

(一) 中文書目 (中文依作者姓氏筆劃排序)

- 01、王陽明著，張立文等編《王陽明全集》(北京紅旗出版社，1996年)。
- 02、王守仁著，《王陽明全集》(北京，紅旗出版新華發行，1996年)。
- 03、王船山著，《船山全書》〈四書大全孟子第六冊〉(嶽麓出版社，1998年)。
- 04、王畿撰，《王龍溪全集》(台北市華文書局印行，民59年)。
- 05、王正平著，《中國傳統道德論探微》〈上海市，上海三聯，2004年〉。
- 06、方國根著，《王陽明評傳：心學巨擘》(廣西教育出版社，1997年)。
- 07、方克立著，《中國哲學史上的知行觀》(北京，人民出版社，1997年)。
- 08、方大心撰，《廣王陽明四句教》(新店市，自由出版社印行，民58年)。
- 09、石元康著，《當代自由主義理論》(台北市，聯經，民84年)。
- 10、甘紹平著，《傳統理性哲學的終結》(唐山出版社，民85年)。
- 11、牟宗三著，《牟宗三先生全集》〈臺北市，聯經，2003年〉。
- 12、牟宗三著，《牟宗三先生全集 8》〈王陽明致良知教〉〈臺北市，聯經，2003年〉。
- 13、牟宗三著，《心體與性體》(正中書局出版，1971年)。
- 14、牟宗三著，《從陸象山到劉戡山》(臺灣學生書局，1984年)。
- 15、牟宗三著，《圓善論》(台灣學生書局，1985年)。
- 16、宋·朱熹集註，蔣伯潛廣解，《廣解語譯四書讀本論語》(啟明書局，出版年未註記)。
- 17、宋·朱熹集註，蔣伯潛廣解，《廣解語譯四書讀本孟子》(啟明書局，出版年未註記)。
- 18、李明輝著，《儒家與康德》(台北市，聯經出版公司，民79年)。
- 19、李明輝著，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》(臺北市，中央研究院中國文哲研究所，民93年)。
- 20、李艷輝著，《康德的上帝觀》(北京市，北京師範大學，2010年)。
- 21、李生龍注譯，《新譯傳習錄》〈北京，商務，2009年〉。

- 22、李建華著，《中國官德從傳統到現代》〈四川人民出版社，2000年〉。
- 23、呂坤著，《呂坤全集》〈北京，中華書局，2008年〉。
- 24、余仕麟著，《倫理學要義》（成都，巴蜀書社，2010年）。
- 25、胡永中著，《王陽明去惡思想研究》（成都，巴蜀書社，2007年）。
- 26、徐愛著，《王陽明傳習錄及大學問》〈正中書局，1992年〉。
- 27、唐君毅著，《中國哲學原論》，（臺北市，臺灣學生，民78年）。
- 28、高宣揚著，《後現代論》〈臺北市，五南，民88年〉。
- 29、高宣揚著，《德國哲學的發展》（臺北市，遠流，1991年）。
- 30、高柏園，《孟子哲學與先秦思想》（文津出版，1996年）。
- 31、陳榮捷著，《朱熹》（台北，東大出版，民79年）。
- 32、陳榮捷著，《王陽明詳註集評》（台北，台灣學生書局，民72年）。
- 33、陳榮捷著，《朱學論集》（台北，台灣學生書局，民71年）。
- 34、張濟時撰，《陽明講學的精神和風度》（台北市，國父遺教出版社印行，民44年）。
- 35、張能為著，《康德與現代哲學》（合肥市，安徽大學，2001年）。
- 36、勞思光著，《新編中國哲學史》（三民書局，1995年。）。
- 37、曾陽晴著，《無善無惡的理想道德主義》（台大出版委員會出版，民81年）。
- 38、曾春海、葉海煙、尤煌傑、李賢中著，《中國哲學概論》（台北市，五南，民94年）。
- 39、傅佩榮著，《西洋哲學史》（聯經出版，2011年）。
- 40、彭正梅著，《德國教育學概觀-從啟蒙教育到當代》（北京大學出版社，2011年）。
- 41、黃振華著，《論康德哲學》〈台北，時英，2005年〉。
- 42、黃建中著，《比較倫理學》〈山東人民出版，1998年〉。
- 43、黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案》〈台北，華世，1987年〉。
- 44、程志民著，《後現代哲學思潮概論》（康德出版社，2008年）。
- 45、楊祖漢著，《儒學與康德的道德哲學》（文津出版，民76年）。

- 46、楊國榮著，《良知與心體王陽明哲學研究》（台北，洪葉文化，1999年）。
- 47、楊建祥著，《中國古代官德研究》（上海市，上海古籍出版社，2004年）。
- 48、楊國榮著，《心學之思》（北京市，生活讀書新知三聯書店，1997年）。
- 49、葉海煙著，《中國哲學的倫理觀》（台北，五南，民90年）。
- 50、鄧曉芒著，《康德哲學諸問題》（北京市，生活·讀書·新知三聯書店出版社，2006年）。
- 51、鄧克銘著，《王陽明思想觀念研究》（台大出版中心出版，2010年）。
- 52、蔡仁厚著，《王陽明哲學》（臺北市，三民書局，民96年）。
- 53、盧雪崑著，《康德的自由學說》（臺北市，里仁，2009年）。
- 54、盧雪崑著，《康德道德哲學研究》（臺北市，文史哲，民86年）。
- 55、賴輝亮著，《柏拉圖傳》（石家庄市，河北人民，1997年）。
- 56、鍾彩鈞著，《王陽明思想之進展》（台北市，文史哲，民72年）。
- 57、關永中著，《一個現代哲學的探索愛、恨與死亡》（臺北市，臺灣商務，1997年）。
- 58、鄭芷人撰，《知識論原理前篇：知識理念的轉變》（文津出版，2010年）。
- 59、鄭芷人撰，《康德倫理學原理》（文津出版，1992年）。
- 60、鄭芷人撰，《生命之河—生命與生命哲學》（文津出版，2010年）。
- 61、鄭芷人撰，《善與善行—理論倫理學前篇—規範倫理學》（文津出版，2012年）。
- 62、韓兆琦著，《新譯史記》（三民書局，2008年）。

（二）翻譯書目

- 01、T.W.阿多諾著，謝地坤，王彤譯，《牟宗三先生全集》（上海，人民出版社，2007年）。
- 02、加勒特·湯姆森(Garrett Thomson)著，趙成文、藤曉冰、孟令朋譯，《On Kant》（北京市，中華書局，民91年）。
- 03、伊麗莎白·S.拉德克利夫(Elizabeth S. Radcliffe)著，胡自信譯，《On Hume》（北京市，中華書局，民91年）。

- 04、尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche)著，梁余晶、王娟任、曉晉譯著，胡自信譯，《善與惡的彼岸》(北京市，光明日報，2007年)。
- 05、亨利.E.阿利森(Allison,H.E.)著，陳虎平譯，《康德的自由理論》(瀋陽市，遼寧出版社，2001年)。
- 06、吉爾.德勒茲(Gilles Deleuze)著，張宇凌、關群德譯，《康德與柏格森解讀》(北京市，社會科學文獻，2002年)。
- 07、柏拉圖著，王太慶譯，《柏拉圖對話集》(北京，商務印書館，2004年)。
- 08、萊布尼茨著，陳修齋譯，《人類理智新論》(北京，商務，2009年)。
- 09、笛卡兒著，龐景仁譯，《第一哲學沉思集》(北京商務印書館，2009年)。
- 10、笛卡爾(Rene Descartes)著，王太慶譯，《談談方法》(北京，商務，2009年)。
- 11、英·洛克著，關文運譯，《人類理解論》上冊，(北京商務，1959年)
- 12、尼達諾姆林(Julian Nida-Ruemelin 著，史偉明譯，《結構性的理性：一篇有關實踐理性的哲學論文》(台北縣，新店市左岸文化出版，2006年)。
- 13、柏格森，(Bergson, Henri)著，尚聿譯，《創造進化論》(北京市，華夏出版，1999年)。
- 14、卡爾·雅斯培著，賴顯邦譯，《康德》(金楓出版，1984年)。
- 15、休謨著，曾曉平譯，《道德原理研究》(北京，商務印書館，2006年)。
- 16、休謨著，關文遠譯，《人類理解研究》(北京，商務印書館，1957年)。
- 17、Hans Michael Baumgartner 著，李明輝譯，《純粹理性批判導讀》(聯經出版社，1988年)。
- 18、康德著，鄧曉芒譯、楊祖陶校，《康德三大批判合集》上《純粹理性批判》、下《實踐理性批判》、《判斷力批判》(人民出版社，2009年)。
- 19、康德著，《純粹理性批判》(仰哲出版社，76年)。
- 20、康德著，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》(*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*)，(商周出版，2005年)。
- 21、康德著，李秋零主編，《康德著作全集第六卷—純然理性界線內的宗教/道德形而上學》(北京，中國人民大學出版社，2007年)。

22、康德(Kant Immanuel)原著，李明輝譯，《康德歷史哲學論文集》（臺北市，聯經，民91年）。

23、康德著，鄭保華主編，《哲學史上哥白尼式的革命家》（北京市，改革出版社，1997年）。

24、康德著，鄧曉芒譯《實用人類學》（上海人民出版社，2002年）

（三）期刊論文集（中文依作者姓氏筆劃排序）

01、成中英、馮俊主編，中國人民大學國際中國哲學與比較哲學研究中心譯，《康德與中國哲學智慧》（北京中國人民大學出版社，2009年）。

02、李相勳撰，〈王陽明工夫論之研究〉（東海大學哲學研究所，民81年）。

03、李元璋撰，〈陽明心學之美學研究〉（東海大學哲學研究所，民98年）。

04、東海大學哲學系編，《東海哲學研究集刊》第八輯（台灣，台中，2001年）。

05、陳幼慧撰，〈王陽明工夫進路的省察〉（東海大學哲學研究所，民82年）。

06、黃貴華撰，《從儒家和康德論代理孕母之道德問題》（臺中市，民95年）。

07、賈銳撰，《朱晦菴與王陽明二氏學術思想之比較研究》（台北市，東吳大學印行，民62年）。

08、戴東源撰，〈一個理性論的解釋與辯護〉（東海大學哲學研究所，民94年）。

09、鄭芷人撰，〈實有與性空：亞里士多德的實有論與龍樹性空論及其影響與會通〉（東海大學哲學系編，第二次「哲學與中西文化：反省與創新」學術研討會論文集，民91年）。

10、蘇彥蓁撰，〈康德、孟子與荀子人性論比較研究〉（東海大學哲學研究所，民101年）。

11、顧長芸撰，〈休謨懷疑論之研究〉（東海大學哲學研究所，民97年）。

（四）西文書目

01、Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, with an introduction by Howard Caygill; bibliography compiled by Gary Banham, (Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007).

02、Kant, Immanuel, *Groundwork for the metaphysics of morals*, edited and translated

by Allen W. Wood , with essays by J.B. Schneewind,(New Haven, Yale University Press,c2002.)

03 · Kant, Immanuel,*The critique of practical reason* , translated by T.K. Abbott, (Memphis, Tenn. General Books,2010) .

04 · Kant, Immanuel, *Religion within the Limits of Reason Alone*, tr. Theodore M Greene and Hoyt H. Hudson, San Francisco, (Harper Torchbooks, 1960) .

05 · Kant, Immanuel,*The Metaphysics of Morals*, trans. by Mary J. Gregor (Cambridge University Press, 1996) .

06 · Kant, Immanuel,*Anthropology from a Pragmatic Point of View*, tr. Victor Lyle Dowdell, Carbondale and Edwardsville, (Southern Illinois University Press, 1978) .

