

道德感情與動機：康德、席勒與牟宗三

史偉民*

東海大學哲學系

摘 要

根據廣為接受的主張，牟宗三 (1909-1995) 的道德哲學與康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 不同之處，在於前者不接受後者所堅持的理性與感性的二分，並且和牟宗三一樣，席勒 (Friedrich Schiller, 1759-1805) 在道德感情中見到道德主體自我實現的動力。相對於此，本文嘗試論證：一方面，席勒並不把感情視為道德行為的動力，另一方面，牟宗三對康德的批判，事實上植基於與康德十分不同的有關道德行動的觀點。

關鍵詞：牟宗三，席勒，康德，道德感情，道德動機

* 作者電子郵件信箱：wmshi@thu.edu.tw

一、前言

根據牟宗三的觀點，儒家倫理學以自律為原則，然而和康德不同，儒家並不接受康德所預設的理性與感性二分的人類學架構。¹ 李明輝把牟宗三對康德的批判，關連到席勒和康德有關道德感情的爭論；他認為：席勒所主張有「盡義務的愛好」(Neigung zu der Pflicht)，² 將道德感情視為道德主體自我實現的能力，這和孟子所言的「理義之悅我心」相當。³ 此一詮釋進路為理解儒家哲學提供了深具理論意涵的背景，把儒家哲學關聯到至今仍然重要的哲學議題——亦即道德感情與道德動機的議題，從而賦予了儒家思想除了哲學史的重要性之外的理論意義。根據相關哲學研究的發展，繼續發展此一詮釋進路，是儒家哲學研究者的任務。

在此一理論脈絡之中，本文嘗試對康德、席勒與牟宗三之間的理論關係提出不同的觀點。我將在第二節中陳述牟宗三以本心為道德法則與道德行為的動力之來源的觀點，第三節則闡釋康德有關感情與道德行為的觀點，第四節處理席勒優美的靈魂的觀念，第五節則對比牟宗三與康德的立場。我將論證：席勒與牟宗三對於康德的批判，並不能追溯到康德道德哲學內部的理論困難。一方面，席勒並不把感情視為道德行為的動力；另一方面，牟宗三對康德的批判，事實上植基於與康德十分不同的有關道德動機與道德行動之結構的觀點。

二、牟宗三論本心

根據康德的觀點，「純粹理性如何能是實踐的」與「自由如何可能」事實上是相同的問題，而回答這兩個問題，就是要說明人如何能對道德法則有興趣。⁴ 牟宗

¹ 李明輝，《儒家與康德》（臺北：聯經出版，1990），頁38。

² Friedrich Schiller, "Über Anmut und Würde," *Neue Thalia*, B. 3 (1793), p. 180; Friedrich Schiller, "Über Anmut und Würde," in *Schillers Werke. Nationalausgabe*, herausg. Julius Petersen und Gerhard Fricke (Weimar: Verlag Hermann Böhlhaus Nachfolger Weimar, 1943ff), B. 20, p. 283. 下文中引用〈論優雅與尊嚴〉時，將註出上述兩個版本的頁碼，並以斜線分隔；兩個版本分別縮寫為 AuW 與 NA。我原來根據 "Neigung" 一詞的字源，將之譯為「傾向」，現依審查人建議改為「愛好」。

³ 李明輝，《儒家與康德》，頁38。「理義之悅我心」出自《孟子·告子上》。

⁴ Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 62-63/ AA, IV, pp. 458-489, 459-460. 本文引用康德著作時，如果引用英

三認為康德忽略了先天的道德情感的存在，所以把意志自由僅只視為一項假定，對於道德，康德「只講到理上當該如此，至於事實上是否真實如此，則非吾人所能知」。⁵ 他批評康德的觀點：

義務底決定是來自一個不能朗現而只是一設準的自由意志，而於自由意志又只說理性，不說心，如是，義務底實現不能有客觀必然的根據，因為心始有活動性，即實現之之能力。理性必然地決定一義務給吾人，而又無心之活動義以必然地實現之，則理性只是懸置的形式義的理性，而非具體地呈現的理性。⁶

換言之，牟宗三批評康德無法回答「純粹理性如何能是實踐的」之問題，而不得將之視為超出人類理性能力之外而不可理解。⁷ 牟宗三認為：正是在這一點上，儒家超越了康德。透過承認「超越的本心」，儒家回答了人如何能對道德法則有興趣的問題。本心是情感的官能，而它的超越性，意指由它所生的道德情感是先天而非經驗的。一方面，牟宗三執守康德先驗哲學的立場，主張對象符應表象；所以他主張：先天的道德情感並不是行為者對於已然意識到的、外在於行為者的道德法則普遍而必然的感受，而是對於事件與行為普遍而必然的情感反應，道德法則本身即是這種情感反應的普遍性。牟宗三因此說：「心與理義不單是外在的悅底關係，而且即在悅中表現理義，創發理義。理義底『悅』與理義底『有』是同一的」。⁸ 另一方面，如果有先天的道德情感，那麼主體的道德情感自然驅使他從事道德行為，對牟宗三而言，這就是主體對於道德法則有興趣——「它〔本心〕自給法則就是它悅這法則，它自己決定自己就是它甘願這樣決定」。⁹ 既然道德法則唯有在道德感情中呈現，而道德感情則是驅使行為者從事道德行為的力量，那麼應然的道德法則，必然地成為實然：

譯，除了英譯本之外，也將在斜線後加註科學院版康德全集 Immanuel Kant, *Kants Gesammelte Schriften*, herausg. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Berlin: de Gruyter, 1900ff), 縮寫為 AA, 並以羅馬數字表示冊數；如果不引用英譯，則將直接註出科學院版康德全集的冊數與頁碼。

⁵ 牟宗三，《心體與性體》第1冊（臺北：正中書局，1968），頁133。

⁶ 牟宗三，《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1990），頁66。

⁷ 牟宗三，《心體與性體》第1冊，頁151-152。

⁸ 同前引，頁166。

⁹ 同前引，頁165。

意志所直接決定的「應當」，因心、情感、興趣，即因心之悅理義發理義，而成為「實然」，此即是「是什麼」或「發生什麼」之必然性。¹⁰

孟子之「本心即理」正足以具體而真實化此自律與自由，因而亦足以使道德成為真可能。自律自由之本心是呈現，不是設準，則道德實踐始有力而不落空。象山云：「當惻隱自惻隱，當羞惡自羞惡，……所謂溥博淵泉而時出之」，這豈不是道德行為之真實的呈現？自由之本心豈是設準耶？¹¹

明顯地，牟宗三認為道德法則得以實踐，乃是因為本心的呈現，也就是道德感情——例如惻隱之心——的呈現。在當惻隱之時，本心則惻隱，惻隱行為就是道德行為。依據他的觀點，唯有如此，道德法則的實現才能夠獲得保證，而不只是空洞的命令：「性體不容已地發布命令，亦不容已地見諸行事，不是空懸的一個命令」。¹²「不容已地見諸行事」，即意指道德感情必然地推動道德行為，從而呈現在道德感情中的道德法則不是空懸的命令。究而言之，牟宗三批評康德之處，在於後者無法證成義務、也就是道德法則的必然實現。依據他的觀點，如果義務不能實現，理性就不是實踐的。

「應然的道德法則必然成為實然的」之命題，挑戰了應然與實然的區分。然而即使道德感情是道德行為之動力的來源，為什麼應然的道德法則因此必然會成為實然的？牟宗三當然並不否認不道德之行為的存在，是以他說：「當吾人為感性所左右時，吾人之意念常不能順本心之明覺覺情（陽明所謂知體明覺）而發，因而亦總是有善有惡的，此即陽明謂隨軀殼起念」；¹³ 這和「道德法則必然成為實然的」之命題是否有所衝突？前行引文中牟宗三所徵引的陸象山的話——「當惻隱自惻隱，當羞惡自羞惡，……所謂溥博淵泉而時出之」，似乎指出了對此一問題的兩個層次的回答。「當惻隱自惻隱，當羞惡自羞惡」，意指如果一個處境之中的行為者客觀地應當惻隱或羞惡，他就會感到惻隱或羞惡。出自於他的本心的道德感情，不但決定此一處境是應當惻隱或羞惡，同時也推動他從事相應的行動。出自於本心的道德感情，因之同時是道德的判斷原則 (*principium dijudicationis*) 與踐履原則 (*principium executionis*)。人感到惻隱，從而意欲助人；惻隱是他的感受，而不是由

¹⁰ 同前引，頁 172。

¹¹ 牟宗三，《從陸象山到劉戡山》（臺北：臺灣學生書局，1979），頁 12。

¹² 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1971），頁 197。

¹³ 牟宗三，《現象與物自身》，頁 79。

他所意願的主動行為。牟宗三把出自於本心的道德感情等同於自由自律的意志的呈現，並且把自由自律的意志的呈現描述為本心的「震動」；¹⁴ 這個概念所表達的，就是道德感情作為一種「感受」的側面。例如一個人不由自主地感到悲憫，就是感到了本心的震動。¹⁵ 牟宗三承認：本心的震動推動行為者從事道德行動，所以使得從事道德行為之意志實然地存在；此一意志並不必然能壓倒或者優先於(override) 行為者的其他意向，從而使得行為者實然地從事道德行動，例如當人受感性牽引之時就是如此。行為者可以同時有許多不同的意向，然而只要從事道德行動的意向存在於其間，對牟宗三而言，這就證明了自由自律的意志的呈現。

再者，如果「應然的道德法則必然成為實然的」之命題要成立，本心除了是道德的判斷原則與踐履原則之外，還必須不間斷地對於所在的情境有所反應——牟宗三稱為感應，從而產生道德感情而推動踐履，這或許就是陸象山所謂的「溥溥淵泉而時出之」。首先可以指出：牟宗三的本心概念，與本心不間斷感應而推動踐履並不衝突。因為既然本心感應而推動踐履，並不需要行為者有意識地進行，這至少不會使得本心不可能不間斷地感應而推動踐履。其次，要是本心並不間斷地感應而推動踐履，就可能存在某些情境，在其中道德法則要求某一道德行動，然而由於缺乏相應的道德感情推動行為者，並不會有道德的行動；應然的道德法則因此不會成為實然的。如果上述的考慮成立，牟宗三所設想的本心就是一種不間斷地運作的官能；不需要行為者有意的介入，本心即能對於所在的情境不間斷地有所感應，從而產生道德感情，並且推動道德行動。¹⁶ 對應於此，道德判斷的錯誤與道德行動的缺如，則應當視為一種官能的運作失常。¹⁷ 事實上，牟宗三十分贊賞程明道以

¹⁴ 同前引，頁 78。

¹⁵ 牟宗三強調出自本心的道德感情不是被動的感受，而是一種主動的道德覺情，見牟宗三，《現象與物自身》，頁 69。無論此一觀點是否成立，它僅是就本心與它所應對的處境而言的。牟宗三的意思只是道德感情不是對於外在於心的、既予的道德性質的反應。一方面，就道德感情不受人控制，從而人會不由自主地感到側隱或者羞惡而言，行為主體只能被動地接受道德感情。另一方面，就道德感情作為對於既予處境的反應而言，它仍然有被動的側面。以側隱之心為例，如果沒有事物的觸動，就不會有側隱的感情。

¹⁶ 本心為一種不間斷地運作的官能之命題，乃是就本心總是會基於對其處境的知覺而有所反應而言。所以如果行為者未曾察覺某一情境，其本心就不會有所感應；而且本心如何感應，取決於行為者如何認識其處境。感應的成立似乎至少有時候預設了概念的運作。以側隱之心而言，如果一個人不把將落於井中的對象視為一個無辜的小孩，而是當成一個無生命的物體，他就不會感到側隱；相反地，如果一個人誤以為一個將落入井中的人形玩偶是個無辜的小孩，他也會有側隱之心。再者，如果他的身旁有一個無辜的小孩將要落入井中，然而他並沒有察覺到此一情況，他自然也不會感到側隱。

¹⁷ 此一脈絡之中，因為認知的錯誤所造成的道德錯誤，似乎被忽略了。如果一個人誤以為一個在水