

儒家對康德與美德論之批判與回應：沒有實踐的實踐哲學

會講人：李瑞全教授之回應(參考文獻摘要)

1. 康德的道德哲學：思辨理性之超越的分解

(文獻摘自李瑞全之《儒家道德規範根源論》第三章第五節「康德自由意志論之反省與批判」，頁 130-134。)

康德建立此種理性內在論的主要困難是既要保持道德之純為理性之產物，不能讓絲毫的感性或感觸性的因素插進來污染了道德的純粹性，但又說明理性真能發動行為。康德之困難在於是以西方哲學傳統之知、情、意三分的格局來立論。因為，感情完全在理性與意志之外，而動力則只歸屬給感性，因此，康德的倫理學的主要論證主題之一是要證明純粹理性如何是實踐的，即，純粹理性如何能產生一行動。如上所述，康德費大力氣去申論道德法則如何在我們的感性上產生敬畏，而敬畏何以能使道德法則成為我們行動的決定原則。

如上所述，康德基本上是以定然律令為唯一的道德的基本原則，因此，不同的程式只是同一律令的不同陳述的方式。康德甚致最後仍然以普遍程式為最恰當地表達定然律令的程式。康德也明言只為因就不同的情景以取得更大的說服力而已。每一程式都可說同時含有其他程式在內，因此，歌絲嘉之以目的王國才真正能表達康德的道德法則，實為對康德倫理學的了解不足。也許歌絲嘉之如此詮釋，是要回應西方對於康德的倫理學之為「形式主義」(formalism)或定然律令之為「純粹的形式主義」(pure formalism)的批評，因而，認為普遍程式不足以代表康德的真正立場。正如在批評歌絲嘉的反省認可所要求的普遍性時，尼高也重提了西方學界所普遍認為康德的定然律令最多只是提供了一必要條件，尚不足以說明定然律令即確立了道德的必要而又充足的條件。此種批評常用的例子是以日常生活中無關道德的一些行動，如每次穿鞋子都先穿左邊之作為一格準自是可以符合普遍化要求而可執行，但這並不足使此一行動成為應當的道德義務。這一批評是相當有力的，特別是當定然律令被詮釋為只是形式的普遍性要求而已。但是，康德的義務論顯然不只是形式的，康德隨即舉例說明此程式所含之義務的意義，而且甚致實質上說明定然律令與普遍程式符合我們一般的完全義務和不完全義務之區分。但康德不會以普遍程式為不能說明此種反例而放棄只有一定然律令之義。康德應可以說每一定然律令都涵有其他二種程式，如果這一方面，如普遍程式不能說明某一事例，自亦可以運用其他二種面向或四種特色的任何一面說明每一行動之格準是足符合義務的要求。嚴格來說，這一類反例實是一種近乎無價值選取意義的隨意行動。既無價值選取或涉及行動者之實踐認同的問題，自亦無所謂不能說明義務的特性。普遍性要求也許是最容易對照出違反道德的行為常是雙重標準，利己害人之行為，所以最容易使用，也許因此使康德最認可此程式。但此一程式如只視為純粹形式，自然無法分判道德與非道德，甚致反道德之只具形式之普遍性。歌絲嘉實也很清楚此點，故亦點明單是普遍性之要求不能排除非理性與自利者之非道德或反道德的要求之普遍化。但是，就康德之原意，若普遍性不能讓所論之行動是否道德，則其他程式所透露的道德的特質自然可用以作說明或分析之用。若就此例子，我相信單指出我可以選先穿左腳或右腳，並不受限於任何外在的與內在的限制，此即顯

示行者是自由的，而穿左腳或右腳是行動者自己可隨主觀意願去選，則正表示兩者皆可，並沒有任何一者是有違道德義務的要求，任一方面的普遍化都是任何人可以履行的動作，則違反任一行動方式亦都沒有違反義務之後果。如果此中有一人為之限制，如國家或社會風俗規定要先穿左腳才道德，則我們的自由意志即可提出不同意的選擇，證明此規定為不道德的，即有害個人之行動自由之事。此對於任何人為規定之分析皆可以用上，亦是定然律令提供我們可以批判地檢討任何現存的社會法律或價值傳統之道德性。

若從儒家之角度來看，人生許多活動並非都與道德正面相干。此類偶然和可以隨意之事件自無所謂道德與否，除非它涉及其他人，即，除非它成為對其他人的一種強制要求。此或是某種風俗行為的僵化，或社會不合理的法律或價值之要求，此時，我們的道德本心即起而反省檢討其要求是否合道德性。顯然，任何這種要求都會變成對一個人的自主自由行動的不必要的壓抑，乃是不道德的要求。所以要加一「不必要」之條件是因為有些可以隨意的行動規定，如交通規則，雖初屬不必有強制性的性質，但在集體行上為免出現不必要的傷害，可以約定一種規定來避免傷害，由於具有一種合理性，且是經公共認可的，如經過合法程序通過的法規，可說是我們自律的一種自我要求，此則具有道德規範的強制性。同時，如以不忍人之心而言，亦只是在有生命受到嚴重傷害的情況之下，我們的怵惕惻隱之心才顯出來，才對我們有一義務要求，強制我們去對自我要求的義務作出回應，自無此類只講形式的普遍性的批評。換言之，義務之生起乃是道德本心受到觸動，顯示該情境是一須要作實踐認可或道德認可的選擇，道德法則或不忍人之心即對我們有所要求和具有一定的強制性要求。

但是，康德的定然律令之普遍程式實隱含一種以自然既有的法則為不可移易的法則，是我們道德上所不能違反的。因為，在說明諸如自殺為大違我們對自己的義務時，最重要的是由避免未來的痛苦的自我貪戀而成的格準的普遍化因與自然界已有的保存生命的自我貪戀為不相容，因而不能通過我們的意志成為普遍法則，使得一切自殺均為有違對自己之完全義務。康德甚致排除捨生取義之類的「自殺式」的行為，這顯然不符我們的道德經驗。捨生取義固然可以說為為更高的道德價值而犧牲而非康德一定不許，但是，以違反自然界已有之保存生命之自我貪戀作為不可違反的行動原則，此實有違自由意志立法的根本意義與價值。除作假諾言之外，康德在分析其他兩個有違義務的例子中都預設自然界的一些法則為格準不能通過的因素，這正是康德在分析道德本義時，實不自覺也受其歷史宗教的因素所影響。

康德之嚴格排除情欲的影響，以保持道德之純潔性，自是不讓人欲破壞道德的莊嚴和高貴的價值。但人類的自然情欲亦非都是負面的。而且，道德行動仍得情感之協助才得以完成，則情感或道德情感在我們的道德義務上應有一定正面的功能。人類自有的對他人的仁愛不能說為是一種個人的興趣或利益，由此說具有如此之仁愛本性而有的助人愛人之行動也是出於自己的愉悅，而非真是出自道德義務而行，康德在此實區隔過當而不如理。如果人類不是具有一種對他人的苦難有所感動的能力，則自由意志亦不知如何立法。所立之法亦不知如何真能為我們所認可。純然的理性能力並不真能決定我們的道德方向，而歌絲嘉之實踐認同或道德認同實建基於我們不能不認同不忍人之心之要求，而此中即是情理兼具的要求。此實反映西方哲學傳統知情意三分之自我限制與扭曲道德之性質，因而有康德與休謨之精練分析與理

論，卻仍與道德本義有一線之隔。接受道德亦有情感之根源，不但可以糾正康德偏，亦可以回應威廉斯對康德和歌絲嘉之道德意志之能否達致如此高度的壓抑欲望之懷疑。

然而，康德所析論的道德法則之壁立千仞的莊嚴意義實為不刊之論。此誠顯道德的獨立不依任何外在的影響，是人類良知良心所獨發的至高無上的自我要求的價值，由此顯出人類確是一種具有本有價值，自身為一目的的存有。此一存有之價值與意義是超出自然世界所能賦予任何生命的價值之上。當然，這並不表示宇宙萬物都是為人的工具，都可以或應該為人類的利益所用或犧牲。事實上，正由於人類是一自立道德法則的存有，所立的法則並不守從人類所生而有的情欲要求，更而具有一種普遍的理性要求，不能把自己和人類視為例外，而必須同時為天地立心，要保護宇宙之生生不息之義，由此而有種種人類的道德精神之表現，此即是人類終極價值的追求所在。道德的自律確是提升人類於自然限制之上的一種真實的力量。

## 2. 儒家的道德哲學與成德之教所涵之道德的形上學

A. (文獻摘自李瑞全之《儒家道德規範根源論》第五章「儒家之倫理學之典型：孟子之道德意識內在論」第一之甲「孟子之不忍人之心與仁義內在說」。頁 190-198。

論述孟子的道德規範根源自是以下一段論不忍人之心與仁義禮智的根源說明為主：

孟子曰：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運諸掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，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。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始燃，泉之始達。苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。」(《孟子·公孫丑》上 2A:6)

孟子這一段話前面幾句主要是表明不忍人之心與不忍人之政的關係，如前所述，下文再加以詳論。孟子論證性善的證明是這幾句：

所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。<sup>1</sup>

所謂「不忍人之心」可簡單說為是不忍其他人的生命受傷害的心，根據孟子謂齊宣王不忍牛之死即是不忍人之心之呈現，則不忍人之心可以推廣為不忍一切生命受傷害的心。這是孟子所說的本心，也是一般所謂道德本心。上述引文第一句即表示孟子意想這是一個論證，即論證我們人人都有這種不忍其他人的生命受傷害的心。乍看之下這個論證似乎很單薄，因為只

<sup>1</sup> 對於這一段話所成之論據，作者曾在多年前的一篇論文「人性與行為之道德責任——康德與孟子之比較」曾作了細部的分析，建立立起孟子的性善論，請參看。該文收於我的《當代新儒學之哲學開拓》(台北：文津出版社，1993年)，頁 107-126。以下所論可說是該文的觀點的進一步發揮。

有幾句話，而且好像只引述了一個經驗事實，即下結論，似乎擔不起論證如此重要的一個命題。但是，如果我們細心分析孟子所作的陳述，它實在是一個很周延很有力的一個論證。

這個論證可說是哲學上常用的思想實驗式的論證。這種論證的有效性是鋪陳一個典範的例子 (paradigmatic case)，把論證中最重要的成素顯示出來，以便論述其合理性。因此，這種論據並不是要說一個例，更不是要由此個例作普遍的推演，而是藉此個例之作為一典範的例子，論證所有相同例子的共同的重要成素之內容和其理據之作用。孟子在此所作的設想是第一句話所表達的。孟子所舉自是所處的時代時常發生的例子，即，由於生活上要使用井水，所以井是每個村落都必需有的設施。而這個設施由於在聚居的地方，也常是眾人所聚集取水的廣場，因而亦是小孩玩耍的地方。水井自然是愈深水愈多愈好，但是，它同時具有一種危險性，即如果一個人掉到井下面，便很難救得上來。成年人自會審慎，但小孩不知危險，掉到井裏溺斃的情況相信不少。因此，孟子以這個日常的例子來說明當我們看到一個小孩快要掉到深井的時候所會有的自然反應。這是一個典範的例子。

孟子所要得出的是我們在見到一個人生命受到嚴重傷害，即死亡時，我們內心會有什麼反應。孟子在這個典範例子中還有兩個重要的心理機制的安排。首先是「乍見」一詞。孟子是設定我們看見這個小孩之掉到井裏是在我們日常預見之事件外的一個突然發生的情況。孟子要排除的是我們的一般心理流程的慣性。因為，在我們日常生活中我們會習慣很多不自覺的心理反應，而這些很可以是受我們的價值或心理預期所決定，而不是我們面對一情境時最自然而真實的反應。例如我們第一天看到路邊的可憐的老乞丐時，我們心理會有所動；但如果每天都經過，都看到同樣的老人，我們要不繞道而行，就要硬起心腸，視如不見。現代心理學也有許多實驗研究證明我們會因為某些預立的價值或立場或心理情況，而會看不見很明顯的一些事實，因而會產生不同的心理反應和判斷。知識與信念方面也有同樣的限制或製造出我們所能見的對象，許多科學的發現也是類似的認知上的突破。因此，孟子要讓我們的心理自然反應呈現出來，所以要設定這個場景是我們日常的心理流程之外的一件事，這樣我們比較能見到一個人的真實的感受。第二個鋪陳的情況是將要掉到深井的是一個小孩。小孩是一個無辜的形像，而且較容易引起我們無偏私的反應。如果是一個成年人或特定的性別人等受到傷害，可能都會讓我們有先入為主的一些特定的價值影響，而不能自然地反應。我們日常多少都會與某些成年人有各樣的交接，而形成各種可能連我們自己也不太自覺的價值偏差，如此即會不自覺受到影響，達不到孟子所希望要論證的每個人所具有的自然反應。因此，一個無辜的小孩是一個能夠讓我們無偏私的反應最容易出現的對象。而且，無辜小孩會讓我們反應較為強烈而能被自覺到。因而在讀者心目中也較易引起共鳴。這兩個設定的目的是不讓我們可能預先已有的成見或價值判斷，影響我們的反應。同時，這兩個設定，可以讓讀者在自己的個別情景中找到相應的境況，例如見到一個無辜小孩在繁忙的車道上嬉戲，很容易受到來往車輛的猛撞，或回憶類似的情境中，目睹兒童受嚴重傷害或死亡之情境，甚致是自己的孩子或親人在受到傷害的剎那，自己內心所感受的情況，確認自己當時的反應。

在鋪陳了這樣的場景之後，孟子即提出我們內心會有的一種反應。孟子肯斷當我們在沒有任何心理預備的情況之，忽然之間面對一個無辜的小孩爬到一口深井邊緣，眼見此小孩即

要掉下去而會死亡時，孟子認為我們心中會產生一種悸動，孟子稱之為怵惕惻隱的反應。孟子在此不是說我們的具體行動，怎樣去救這個小孩，而只說我們的內心的反應。孟子認為這是我們對於一個生命受傷害時會有的自然反應。如果這個情境不足以讓你產生任何感動，讀者也可以就自己個人的一些經驗去了解孟子在此所說的心理反應。此種反應可以說是我們平常也常會有的，諸如當我們看到一個小孩拿起銳利的剪刀來玩耍時，或我們看到自己的小孩拿起尖尖的長針要刺到自己的腳上時，或在路上看到有人受人追殺，血流如注，而追殺者的刀又再砍下去……；甚致只是見到一隻小狗在車水馬龍的馬路上左竄右避，我們心理上都會產生類似的反應。特別是在我們日常較為親密的家人或朋友發生類似受到嚴重傷害時，我們內心總會有一些反應，不會一點反應都沒有。孟子所說的怵惕惻隱即是指這種反應。也許我們可以設想如果我們要像老媽媽在家殺雞的情況，當我們第一次殺雞時或想像我們真的要殺一隻雞時，我們大概很難像老媽媽那樣宛似毫無所動地看着雞被割喉，立刻血如泉噴出來而內心好像毫無反應的樣子。我們媽媽之如此可能是因為有了很多次經驗，甚致已不太感到那是殺一條生命，或是嘗試凍結內心的激動，有如一些殺人狂殺紅了眼，殺人好像「斬瓜切菜」一般，就是不把被殺的人看作人來對待。若一個人真的完全沒有這種經驗，不知孟子所說的內心的悸動的感受，則此人真如孔子批評的宰我一樣，對別人的死亡，甚致是最親密的父母的死亡都無動於中的情況。這個人如果不是在心理上或生理上有某種障礙，即對其他人的受傷害完全沒有反應或感應的，則他或是習於看到別人受傷害而無悲喜，此如一位屠夫，或是像小孩一樣，智力不足，根本不知有所謂生命受嚴重傷害的情況。這種對一個成年人而言是不正常的反應不是我們要考量的例子。孟子之意只在乎我們是否有這種內心的悸動，也許每個人所以會有這種悸動可能是來自許多不同的經驗，重點只是發生過有些讓我們真實地感到內心曾有如此悸動的事件。平情而論，一般人或多或少都有過類似的經驗，只是有些人較敏感，會強烈一些，而有些人可能太匆忙，忽略了過去，好像不曾發生過。孟子所要點出的心理反應並非特殊例外的，而是我們每天都常會出現的情況。

這種怵惕惻隱的悸動是指我們內心所具有的一種感受。它是一種內心的不安隱痛難過的感受。它不是恐懼，因為，死亡的不是我們自己，我們大概也不會聯想到自己會這樣掉到井裏去，也不會因為想到如果不救這個小孩會受到嚴厲的懲罰等。我們在恐懼時通常會後退，但這個情景的反應，反而可能是我們有往前去阻止它發生的傾向。其次，它也不是一般意義的痛苦的感覺，如牙痛之類。我們所感到的是內心有一種不希望或不想見到這個不幸的事件發生，不像諸如我們被針刺到時我們所感到的痛。怵惕惻隱是一種憂懼傷痛的情狀，是內心自然有的一種感覺，它的出現不是我們所自主控制的，它既不需要等我們要才出現，不要它也就不出現。它像痛的感覺一樣，在適當的情境中自然會有的反應，並不是考慮到什麼可能的後果而生起的。如果我們確有如此的內心的怵惕惻隱之反應，孟子指出它是無條件地自然發出來的。因為，如果我們要做到結交孺子之父母，或要使得鄉黨朋友讚揚我，或是害怕孺子死時發出難聽的聲音，我們都要作出救小孩的行動才有效。如果你只在內心如此一動，基本上旁人沒法知道，所以，結交、邀譽、惡其聲等這些後果都不會成功。更重要的證據是這種內心的悸動是先於上述所列的後果的。它是指先於一切其他考量即當下生出來的感應。古人不會用無條件的用語表示，但孟子引文中連說三個非的情況，即表示孟子認為這種見到孺子將入於井受到嚴重生命傷亡的情況，由此而引起我們內心的反應是無條件的，即完全不是

受任何條件所影響的，它是我們感受到一個生命受傷害時所自動發出的反應。如果它真是無條件而生起，則它即只為生命受到傷害而發出的不忍人之心，即不忍生命受傷害的心。當然，縱使不是因為上述所列的有條件的效果而產生，人們仍可以懷疑它是不是可以由其他方式學習得來的。這需要進一步分析。

或者我們會說這種反應正如其他道德行為一樣，都是通過教育或學習而學到的。但是，我們要注意孟子在此所指的感應不是行動，而純粹是我們內心的一種悸動，還未有任何外顯的行動。這種內心的悸動如同痛的感受一樣，不但不可以教，也學不來的。因為，我們平常所謂能教的是道德的行為，或道德的理由等，沒有人能教一個小朋友在做出道德行為之前內心要先如何的扭動。也沒有人能從他人的表現或教導學習得到這種悸動。道德教育只能教小孩子如何去幫助他人，諸如協助受傷的小孩，應該遵守紅綠燈過馬路，等等，都是一些應有的行動，而不會是內心的扭動。我們父母或師長從來也沒有在教我們作出道德行為時內心要怎樣扭動的。因此，如果我們內心確有這種對生命受傷害的不安的感受，它是我們生而有的一種自然反應的能力。也許有些人提出小孩也有諸如虐待小貓小狗的行為，從中反而覺得很快樂。我們只能說小孩通常不太知道生命受傷亡的情況，故不會對其他小孩，甚致自己的巨大危險情況有反應。小孩也可能會好奇小動物的反應，而不知道那是一種傷害。當他們察覺有傷害時，內心即會有這種悸動。但這不表示知識決定我們的反應。我們這種反應自是在生命受到傷害時才生起的，正如把針刺到我們的肉時我們才有的感覺。知道生命即將遭受重大的傷亡是讓我們的怵惕惻隱的反應會激發的機緣，但不是產生的因果關係，否則我們講明是什麼傷害時即可教出這種內心的悸動了。甚致如果小孩知道這是一種傷害他人的行為卻仍然去做，由此取得快樂，那也表明小孩此時由於情欲的影響，做了不道德的行為。這相當於我們知道有人做不道德的行為而感到快樂，我們一般也很容易說明這種情況，因為，這正是為了滿足個人的快樂而來的行動，是孟子所謂小體的影響所致。但是，這仍然不會抵消我們有對他人生命受嚴重傷亡時的內心的傷痛不安的悸動。

這種自然而先於一切行動的內心的反應，即是我們本有的一種能力的表現。這種能力不同於我們在感到痛或得到個人欲念滿足時的快樂的表現。前者我們會逃避痛的來源，後者則是我們不顧他人的痛苦，甚致把痛苦加在他人身上的行動。但是，我們內心這種不安的悸動卻是要求我們去為解除他人這種痛苦或可能的巨大危險而行動。它起動時即對我們自己發出一個自我的要求，要求不要讓這個不幸的事件發生。因此，這一不安的悸動即是含有一種義務的要求，它指令我們要去解除這種生命會受到傷害的情況。如果我們在小孩發生如此嚴重傷亡的情況，而我們沒有採取相應的行動去救援時，諸如我們掉頭不顧或因各種利害計算，如他是最討厭的仇人之子等，如小孩死了，正好讓他傷心，我便快意等，而不去作出相應的行動，如果小孩真的死亡，縱使沒有人知道我曾在場且沒有盡任何力量去救這個小孩，事後我們會感到內疚，或會用各種理由解脫自己的責任。這即表示當這怵惕惻隱之心起動時，我們即感到一種自我的義務要求，而不是一種不置可否的狀態。這即是孟子所說的不忍人之心。

這不忍人之心即是道德的根源。由此心之發動而相應各種情景可以進一步區分為幾個重要的面相。在怵惕惻隱之心的表現，孟子稱之為仁，而此心在不同的面向的表現，如羞惡、

辭讓、是非之心等分別說為是義、禮、智等。換言之，孟子由不忍人之心進一步開展為仁、義、禮、智四端。仁義禮智乃是我們的不忍人之心直接呈現。此四方面的呈現再進而落實為一些行為的基本原則，如平常說的仁愛、守禮、公義等道德原則，以及相關的道德行為。此即表示不忍人之心即是道德原則與道德行為的價值根源。與孔子一樣，孟子的道德根源也出於人的主體性，只是孟子換了個名辭，稱之為不忍人之心。孟子以「端」來指稱這四端之心的表現。端是端緒，即只露出一點點的樣子，所謂端倪。即它與整體是同一樣東西，只是未曾全體顯現而已。換言之，四端是指不忍人之心之端緒，並不是另有四種心，也不是指不忍之心之外的現象。它們即是那同一不忍人之心之顯露。只是相應四種比較重要的面相，較為分化的情狀而說為仁義禮智四方面的最原初的表現，因而說為四端，並非有四種心。此所以孟子也說：「君子所性，仁義禮智根於心。」（《孟子·盡心》上 7A:21）實只有一心而已。

#### B. 成德之教的道德形上學與近百年中國哲學中對工夫的遺忘：

（文獻摘錄自李瑞全之「由工夫進路詮釋之王陽明「致良知教」：儒學之核心課題與工夫方法的遺忘」一文；本文將刊於《阳明学与现代儒学发展研究》辑刊（第一輯），河北人民出版社）

牟先生借用西方哲學的用詞說儒家的「成德之教」相當於西方哲學所謂之「道德哲學」，但其實義則極為不同。由於西方只以思辨方法來探討「道德哲學」，實未能恰合道德之為「實踐」哲學之本義，因而只有思辨反省分析之方法，而沒有落實道德實踐與成德的方法。因此，西方有很精密的倫理學和道德的分析，但卻沒有實踐的工夫論。<sup>2</sup>而相應道德的方法正是實踐的工夫，而不是思辨的反省。西方二千多年的道德哲學的發展亦竟無工夫的論述，此見西方的倫理學實與道德之本義有一隔之洪溝。而中國哲學由實踐的進路入手，故必展開成為日常實踐的工夫，由工夫以成聖，此中即有「道德實踐所以可能之先驗根據(或超越的根據)」與「實踐下手問題，此即工夫入路問題」。由工夫以證心、性、天之實義，此是「實踐進路的形上學」。這兩方面即所謂「工夫」與「本體」的問題。此自是宋明儒者的論述中的核心課題。但此問題的起點是道德實踐的經驗，由道德經驗而見出心性之存有論與道德實踐上的功能與意義。而展開道德實踐以成聖則是如何進行道德實踐的方法，此即是實踐的工夫問題。故由道德經驗所體證成聖的實踐中「心」與「性」之道德意義與存有之性相，以說明心性之實踐功能和由此成聖的歷程，此是一工夫的內容和歷程，由此而見證心性之存有論上的性質以保證道德實踐之真能成功，和通過道德實踐而真能成聖，此心性必通於天理天道。此即由工夫體證心性之客觀的存有論的意義，即由成聖而能通於客觀而絕對的「天」、「理」之存有。孔子的「仁」說，即是發揚由工夫以立「成德之教」。

換言之，孔子之教為「成德之教」。其核心在發揮人人所生而稟有的仁心、仁性，由實踐而知或明覺生命的內在的心性，發揮心性之道德創造，而為貫通天地，貫通人我、物我、

---

<sup>2</sup> 西方哲學自希臘以來，基本上是接受柏拉圖對話錄中蘇格拉底所說的「知識即道德」，直以為有道德的正確知識即會有相應的道德行為。但中國文化傳統和儒家所經驗到的是在道德實踐中的阻力或障礙常是超出「思辨」或「認知」之決定之外的，而需要加強道德本心或良知良能的力量以克服種種內外的障礙，而且必須是在實踐中確立實行，方真是道德的完成。陽明之「知行合一」也正表明此是在實踐上的真實的實現的問題，而不是「思辨之知」而已。

天人，以及形上形下為一體的存在。而「成德之教」的起點和核心理念，正是從道德實踐的經驗即工夫實踐開始。孔子回答學生之問仁、問君子等，並不是界定「仁」、「君子」為何，而是如何「踐仁」、「成君子」、「成人」，更由此下學成德的工夫，由「下學而上達」以「踐仁知天」。此即通過道德實踐的工夫而內在體證自己的心性的存有實相，由此內在心性之存有實相，開展而證立「天」、「天命」、「道」之實相，即所體證的境界。由此以印證超越的天道的存有意義。而工夫至極，最終是成為聖人，聖人之境界所證的是「天人合一」，人與天地相貫通而為一體，不但安立了人的生命，也揭示出人之生命「雖有限而可無限」的存有論地位。<sup>3</sup>凡此，皆由工夫實踐所成的生命的如實行、如實證與如實知。此之謂工夫進路所建立的「道德的形上學」，與西方哲人所費心極思辨之高度所成的「形上學」或「存有論」，有巨大的差異，但絕非相矛盾而不可並立的人類心靈的創見。以此限彼或以彼限此，俱是勞神明而不知其一，不得其要的心神之自我煎熬。

工夫之要義自孔子所教之「為仁」，即踐仁開始，由「踐仁而知天」。孟子繼之而由「擴充四端」、「盡心知性知天」、「善信美大聖神」六位；荀子也提出由「化性起偽」的道德實踐之工夫以成禮義之極的聖人。秦漢之間的儒者所著之《中庸》、《大學》都以工夫立教，創立成聖的工夫論，彰顯聖人的境界。宋明儒更有多樣的工夫的開展：如「主靜立人極」、「窮理盡性以至於命」、「學者必先識仁」、「涵養須用敬，進學則在致知」、「靜坐以觀喜怒之未發前的氣象」、「先察識、後涵養」、「先立其大」、「致良知」、「誠意慎獨」等，無不是工夫之言。但此傳統到明亡之後，帝王不但專制獨裁，更以政統包攬「道統」與「學統」，道統實已喪失在獨裁者之手，而人人可得而成聖之工夫遂置而不問，唯法家式的片面臣伏於帝王之權力與權威之下，所為的只是妾婦之道，無復「大丈夫之氣概」，敢於承天之命，以為生民立命。踐仁成聖，踐仁知天已成士人之禁錮之地，知識分子遂不敢輕言由實踐「工夫」以成德成大人之義，更無由工夫以成「成德之教」，證立宇宙之實相，生命之境界，以為天地立心，為生民立命。工夫由是而漸被遺忘。1911年辛亥革命成功，民國成立之後，從「新文化運動」到「五四運動」，風起雲湧，匯成反傳統的巨大潮流，知識分子狂熱地反傳統文化與哲學，不但聖人被打倒，工夫也被批評為與哲學無關，而日漸被排除在哲學研究之外，也就被遺亡了。此中的關鍵就是對自孔子所開創的中國傳統的「成德之教」之遺忘，其中更重要的是在成德與理解宇宙人生實相上，只依西方哲學之思辨方法而自劃界限，無復為學做人，成人成聖的理想，不知純粹思辨之局限性，不知有工夫體證之路，以及由工夫實踐而有的「道德的形上學」。

以下是對上引文之註解：

- 1) 孟子由見孺子將入於井之乍見事件所呈現的“怵惕惻隱”之心的反應而見出所含的不忍人之心和仁義禮智之根源；
- 2) 以此確立定人之為人的價值：生而有的道德意識和 本有之道德人格價值；
- 3) 由道德實踐工夫所開展和建立的人之道德人格和對心性天的形上學(道德的形上學)：擴充本心、先立其大、求其放心；

<sup>3</sup> 此義請參閱牟宗三先生著《現象與物自身》(台北：學生書局，1975年)，頁1。

4) 由不忍人之心而立道德規範或原則(仁義禮智)，由實踐道德規範而成道德人格之美德或德行(moral virtues)

3. 西方當代的美德論：沒有道德實踐依據之美德論(virtue ethics)

(文獻摘引自李瑞全之「由工夫進路詮釋之王陽明「致良知教」：儒學之核心課題與工夫方法的遺忘」一文之註 11；本文將刊於《阳明学与现代儒学发展研究》辑刊(第一辑)，河北人民出版社)

對於「成德之教」中所及的「德」與西方近代之「美德倫理學」(virtue ethics)之「美德」(virtue)問題，在此作一簡略的區分和說明。儒家主張性善，並不是說每個人即生而為有德之人，只是指表人的生命的本有或生而有的成聖的依據，發揮此稟賦即可成聖。此由天命而來之性即是根本的道德價值根源，即是善，沒有在性之外的所謂「善」。此成聖的能力即是一個生命本有的價值。而經由自覺的工夫實踐即可體證此價值在自己的生命中，此即是「聖」、「賢」之德。因此，成就德行或美德必須經過道德實踐而有見於生命的，沒有空頭的「德」或「美德」。西方提倡「美德」(virtue)始於希臘，原義是指生命之各種機能之「卓越」(excellence)表現，但此亦需經實踐才成為一個人的生命的「美德」的表現。亞理士多德之最高的「美德」的表現是「智德」(intelligible virtue)，即通過哲學的玄思(meditation)而達到常與真理互動的表現，這是高於一般的「道德的美德」(moral virtues)，如勇敢、正義等「美德」的。但亞氏之說：「常行公義的人即是一有公義美德的人」而「一個有公義美德的人的行為即是公義的」卻是一有循環論證問題的說法。依中國文化與哲人的共同說法是：「德者得也」，即必通過實踐而有得於身才是一個人的「德」。故在儒家，必須通過不斷的道德的實踐，才可以說為「有德之人」，德性之實現於自己生命中必須經長時間之道德實踐和工夫方能達至。沒有空頭的或生而有的「德」或「美德」。若更確實地說，儒家之「有德之人」必須依於仁心(或不忍人之心)所開展而為仁、義、忠、信的基本道德原則即

「理」，而依道德原則而行，其行為才算是一仁的行為，義的行為，忠信的行為等等。而能常常如此實踐仁義忠信的行為，方為有仁義忠信等「美德」。此可見在儒學中「德」絕不是首出的理念，而是經工夫實踐而成的第三層次的成果。此在西方傳統倫理學中也如是，但西方哲學家對「美德」之培養無所建樹，而只依思辨而建立各種「倫理學」的理論而已，因純出於思辨，故其中並不涵實踐的工夫的成素。