第一章　緒論

第一節　研究動機

一、問題的緣起

根據國內《天下雜誌》對於國中小學生的老師進行調查，結果顯示：對家庭品格教育，雖有近八成的家長滿意，卻有八成七的老師不滿意。（何琦瑜、鄭一青等，2004：22-23）具體事例亦可見於《天下雜誌》另一調查：有超過七成的國中生曾作弊。年紀愈大，做過的人愈多。更令人心驚的是，只有不到五成的人認爲作弊是絕對不可犯的錯誤。年紀愈大，愈多人認爲「作弊無所謂好壞，端看個人決定」。（何琦瑜、鄭一青等，2004：35-36）

針對這樣的情況，教育部重新重視台灣教育場域中的道德教育或品格教育，並成立進一步成立「品德教育工作小組」[1]。而依教育部在「品德教育促進方案」中之目標指出「判斷」或「感受」「品德」之「行爲準則」爲該方案之核心目標之一：

> 品德教育概念實乃抽象、廣泛且易流於不同解讀，茲為有利於本方案之實質且有效推動，將聚焦著重於品德之「道德核心價值」及其「行為準則」。所謂道德核心價值係指人們面對自我或他人言行，基於知善、樂善與行善之道德原則，加以判斷、感受或行動之內在根源與重要依據，其不僅可彰顯個人道德品質，並可進一步形塑社群道德文化；其呈現方式有二：一是德目，諸

[1] 教育部（2004）。**品德教育促進方案**。2005 年 5 月 26 日，取自雲林縣復興國小網站 http://ms1.fhes.ylc.edu.tw/ann/show.php?mytid=47&mypartid=&noday=1&nopart=1&show=0&myday=666&noyear=1&nomonth=&myyear=&mymonth=&t=1103947608&usenuke=。

如正義、關懷等，二是原則，例如「己所不欲，勿施於人」等。至於行為準則乃奠基於道德核心價值，加以具體落實於不同情境中各個群體之言行規範，例如校園中推行正義(核心價值)，其學生行為準則可為幫助弱小同學，教師與學校行政人員之行為準則為公平對待同學，家長、媒體與社會大眾之行為準則為不歧視弱勢族群等。此外，當代品德教育必須符合民主原則，因而本案之品德教育強調校園文化之集體形塑，以及擴大參與成員且經溝通論辯過程達致共識等特點。

從國外推行道德教育的情況來看，根據國內學者梁忠銘底研究[2]，日本於二００二年後「道德」教育課程正式成爲日本“教育課程”的一個領域於一九五八（昭和 33）年。二００二年的道德教育課程之改訂爲第四次的修訂，也就是與新「教育課程」同時的改訂，是依據日本文部省（教育部）於平成 10（1998）年 12 月 14 日公佈修訂部分「學校教育施行法」，同時改訂「小學校學習指導要領」。依據其文部省告示第 175 號學校教育法施行規則（1947 年文部省令第 11 号）第 25 條的規定，「小學校学習指導要領（1988 年文部省告示第 24 号）」做全面性改訂，並從二００二年四月一日開始施行。但是從二０００年四月一日至二００二年三月三十一日爲止，其間有關於小學校學習指導要領如有必要，可依特例另外訂定。據此有關於「道德」部分，於新課程的移行期間中的二０００年度先行開始實施。而在梁忠銘底研究附錄中亦可看到日本「小學校學習指導要領」有關道德教育指導要領之內容，其中有關道德教育的目標爲：「道德教育的目標，依據第 1 章總則的第 1 之 2 的部分所示，透過學校的整體教育活動全體，培養其道德的心情，判斷力，實踐意欲與態度等之道德性」[3]。近來美國有些企業界主管發起「有良知的資本主義運動」（capitalism with conscience），到中學推廣品格教育。這些企業主管領袖領悟，唯有堅實的道德基礎，才能繼續保有自由

[2] 梁忠銘底研究〈日本新教育課程與道德教育內容的研究—以小學階段爲主〉：2005 年 5 月 26 日，取自 http://www.nioerar.edu.tw:82/basis1/708/a14.htm。

[3] 原文爲：道德教育の目標は，第１章総則の第１の２に示すところにより，学校の教育活動全体を通じて，道德的な心情，判断力，実践意欲と態度などの道德性を養うこととする。

的經濟，以及公義的社會。（何琦瑜、鄭一青等，2004：3）因此在美國，超過三十州政大力推動品格教育，美國總統布希將二００二年推動品格教育的預算從兩億五千萬美元提高三倍。英國則從二００二年八月開始，首次把公民教育（citizenship education）置於中學實施，促進學生心靈、道德以及社會與文化的發展。（何琦瑜、鄭一青等，2004：15）

睽諸台灣與前述各國近年皆重新重視道德教育之發展景況，尤其台灣與日本之道德教育目標，都以道德行為準則或是道德判斷作為探討核心。眾所皆知，康德的倫理學乃以道德的形式主義著稱，而將道德法則作為行為倫理性之依據；此外，孟子道性善而強調即心論性、以性言善。前者重在行為準則之確立過程；後者則言人心之判斷主體。以兩者為對比，或可對台灣目前道德教育界提出一哲學式的道德判斷之教育思考。

二、關於康德與孟子之思考進路

（一）康德的道德教育內容以道德法則作為核心

延續前文提及當前台灣的道德教育目標乃是以道德行為準則作為起點，而康德的道德思考便是以道德法則或是人主觀建立之行為準則作為探討重心。這樣的思考亦可在其道德教育的觀點中看到，康德說：

> 我們必須看到學生行為正確是出於他自己的格律（*aus eignen Maximen*），而不只是出於習慣（*aus Gewohnheit*）；並且不僅是做了善的事（*das Gute tue*），而且是因為善才做。因為行為的整體道德價值存在於關聯著善的格律之中。（E: 77/ stwXII: 735）

這段引文談到「善」的概念，並且將「行爲符合善—道德性要求」與「格律形成—人爲己立出行爲準則」關聯爲一體。不過，康德之所以強調行爲的整體道德價值存在於關聯著善的格律之中，是因爲他認爲「善」並非本然存於人之心中，而需透過自我「涵養」之方式，以選擇善的目的爲職志，康德言：

> 人必須發展其向善的稟賦（tendency/ *Anlage*）。上帝並未將已然形成的善置入人之中，而只是作為一種稟賦，而與道德性（*Moralität*）無所區別。人是在於使他自己成為更好的狀態，即涵養（cultivate/ *kultivieren*）他自己。（E: 11- 12/ stwXII: 702）

由於「善」非自天生，而需藉由「涵養」而致，而在「涵養」過程中，後天教育之重要性便可凸顯，一如康德於《論教育》所言「人類是唯一需要教育的被造物。」（Man is the only being who needs education./ *Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muß.*）（E: 1/ stwXII: 697）那麼，康德如何論教育與涵養善之關係？其於《論教育》指陳：

> 道德化成（moral training/ *die Moralisierung*）必須成為教育的一部份。一個人能適合任何目的還不夠，要把他的存心（disposition/ *Gesinnung*）訓練到他只選擇善的目的（Good ends/ *gute Zwecke*）—善的目的必須為每一個人所承認，同時也是每個人的目的。（E: 20/ stwXII: 707）

此段論述提出幾個概念：（1）道德化成在於讓人之存心以善的目的爲向；（2）善的目的爲每個人的目的，故能顯其普遍性。整體言之，「格律形成」是道德外顯行爲，「因爲善才做」是道德判斷所依，「道德化成」是教育涵養核心，並有助人決取具普遍性之善的目的。但在此便衍生一問題：如何幫助孩子形成格律？教育能夠提供什麼樣的條件？因此，有必要自康德之倫理學而重新理解其教育理念。

（二）康德凸顯人之作為人的尊嚴感

如果就康德所處社會環境而論，十八世紀時啓蒙運動的處境相當困難，因爲當時的開明專制君主並非真正歡迎理性的傳播。理性僅是威權用來作爲在學校、講道、軍事、立法程序、警察行動和經濟桎梏的工具性價值。（趙復三譯，2003：540）當時的德國君主腓特烈二世創造了一部國家機器。但是，康德並不同意普魯士帝國把人視爲機器。他主張應重視人底尊嚴（*Würde*），因而他強調：人應當盡其義務，並非爲了利益，而是出自對於人底尊嚴之敬重。（Windelband, 1892/1901: 553）

復次，康德於《純粹理性批判》明確指出人類理性的一切興趣（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？（*Was kann ich wissen*?）（2）我應該做什麼？（*Was soll ich tun*?）（3）我可以希望什麼？（*Was darf ich hoffen*?）（stwIV: 677）第一個問題是知識論底問題，第二個問題是倫理與法哲學底問題，第三個問題是歷史哲學與宗教哲學底問題。（李明輝，2004）就康德所提出的三個問題來說，都可歸結爲「我/人是什麼？」。就此而論，康德在面對現實政治底壓迫下，不僅想穩立人格底尊嚴，亦欲覓尋一恰當的人類圖像（human-picture/ *Menschenbild*）[4]。實則康德追求人類圖像之過程可提供我們重新去把握人類各種具有本質意義的現象。（鄧曉芒，2002：8）

（三）以孟子與康德作為對比：分判兩者對於道德判斷之根據底差異

[4] 人類圖像（human-picture/ *Menschenbild*）乃指：每一個人都有他的圖像（*Bild*）。人的圖像也就是人的概念或形象（詹棟樑，1998：14）。質言之，人類圖像乃是人類「自我詮釋」（self-interpretation）的歷史，它乃是人類「理論」活動與「實踐」活動之間的轉換中介（馮朝霖，2000：66）。

至於爲何選擇以孟子與康德作爲對比？如果就當代學者如牟宗三（1985：42）之說法，他認爲康德之所說盡含于孟子之所說中。其於《圓善論》指出，康德在實踐理性之批判中開宗明義首先說第一定理云：一切「預設慾望機能底一個對象（材料）以爲意志底決定之根據」的實踐原則皆是經驗的，而且它們亦不能供給實踐法則。第二定理云：一切材質的實踐原則，即如其爲材質而觀之，皆是同類者，而且它們皆處在自私或私人幸福之一般原則之下。由此第二定理而來的系理云：一切材質的實踐規律皆把意志底決定原則置於較低級的欲望機能中，而如果真沒有意志之純粹地形式的法則適合于去決定意志，則我們決不能承認有任何較高級的欲望機能。牟宗三因而推論出機于較高級的欲望機能上的法則即是純形式的法則，即是道德法則，不從對象上來建立，純以義理來建立。因此，牟宗三以爲，孟子所言「所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也。人皆有之，賢者能勿喪耳」乃是說明：好生惡死即是較低級的欲望機能；好善惡惡即是較高級的欲望機能，孟子底性善論乃是基于較高級的欲望機能上的法則。（牟宗三，1985：38- 43）

然而，當代學者黃進興卻與牟氏有著截然不同底思考，他以爲，儒家倫理基本上是以「道德情感」爲出發點，孟子的「四端說」把此一特色表現得最清楚。他認爲「人皆有不忍人之心，而以「乍見孺子將入於井」生動地描述了「怵惕惻隱之心」的產生，據孟子說這種感情之產生「非所以內交於孺子之父母」、「非所以要譽於鄉黨朋友」、「非惡其聲而然」，因此可以肯定爲「道德情感」；更重要的，孟子認爲人之所以爲人就是因爲具有這種感情，而此一感情實爲道德的基礎或開端。黃進興先生並進一步說明，「四端」並非形而上的抽象觀念，乃是具有經驗意義的「道德感」。（黃進興，1994：11- 12）

不過，從上述學者底說法看來，不論將孟子純粹地歸入康德意義下的道德思考，或是認爲孟子「四端」乃是「道德感」的呈現，俱以西方概念來「格義」東方思考而產生意義

詮釋下的滑轉與爭議。前者重在「意志自律意義下之即心言心」；後者則強調「經驗知覺義蘊下之道德情感」。在此，所謂的「即心言心」是就孟子意義下的「良心」所論，在孟子的詮釋系統裡，「良心」、「本心」、「仁義之心」之義可視爲「本心」總體義之不同表述，其倡言人人具仁義之心，而仁義之心之所以喪失，乃是由於不善保養之故。關於「良心」一詞底論述在孟子僅出現一次：（楊澤波，1998：305）

> 雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。（11.8）

而關於「本心」底論述，孟子則重在「心之原本固有之態」，是判別價值意義之根據。因而，孟子之「本心」乃是作爲主體斷定道德行爲之參照標準，倘若不能辨別是否合於禮義之客觀法則，則屬本心之失散。所以孟子言：

> 萬鍾則不辨禮義而受之。萬鍾於我何加焉？為宮室之美、妻妾之奉、所識窮乏者得我與？鄉為身死而不受，今為宮室之美為之；鄉為身死而不受，今為妻妾之奉為之；鄉為身死而不受，今為所識窮乏者得我而為之，是亦不可以已乎？此之謂失其本心。（11.10）

然而牟宗三與黃進興對於孟子詮解底差異在於：究竟是「本心」主動之「自爲立法」以開展善行，抑或「本心」乃是經由感官之經驗層次而「爲善」。但若以《孟子・告子篇上》所論：

> 孟子曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁

也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：『求則得之，舍則失之。』或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」（11.6）

「乃若其情，則可以爲善矣」。此言乃是意謂就其心之本然而言，即有道德行爲開展之可能，四端乃心之固有。本論文選擇康德與孟子作爲對比，一方面考量兩者皆是爲追求道德性的存有而展開其各自的論述，另一方面則是希望分判兩者對於道德判斷之根據觀點底差異性。而若欲判定康德和孟子觀點之異同，則必須回到他們各自對於道德的思考脈絡，而不是僅就康德意義下的道德法則意義以界定孟子的詮釋系統，如此方可顧及兩方不同底論述型態。

第二節　研究目的

綜上所述，本論文的研究目的可分述如下：

一、探究康德與孟子道德思考之形成歷程與意義。

二、分辨康德與孟子論道德判斷之根據的差異性。

三、釐清康德與孟子的道德思考對比下所呈顯之教育意義。

第三節　研究範圍與限制

一、研究範圍

（一）康德部分：

1785 年出版的《道德底形上學之基礎》是康德第一部專門討論倫理學的著作。但這並不意味著康德在 1785 年以前沒有關注倫理學底問題。因此，本論文除了就《道德底形上學之基礎》、《實踐理性批判》、《單在理性界限內的宗教》及《道德底形上學》等批判時期著作外，更溯及康德在 1785 年之前其道德思考之相關論述，其中包含：〈關於自然神學與道德底原則之明晰性探討〉、〈將負數概念導入哲學的嘗試〉、《關於美感和崇高感的觀察》、《以形上學之夢來闡釋的通靈者之夢》、〈論感覺世界與智思世界的形式及其原則〉等著作。此外，亦旁及康德與時人來往之書信等。

（二）孟子部分：

孟子原文主要以楊伯峻先生所譯註的《孟子譯註》爲徵引對象，亦參照如朱熹集註、蔣伯潛廣解之四書讀本；焦循《孟子正義》等相關歷代註釋。另外旁及今人對於康德與孟子對比研究或中國哲學的相關文獻，如牟宗三、林安梧、李明輝、楊祖漢、黃進興及楊澤波等先生之論述。另外也採取專研孟子學的當代學者如黃俊傑之詮釋。

（三）其他部分：

其他國內關於康德學研究亦在本論文參考之列；國外著作之學者如 Lewis White Beck、Allen W. Wood、Henry E Allison、P. A. Schilpp、J. Rawls、S. J. Kerstein、L. Pasternack 等人底研究亦是參考重點。

二、研究限制

康德著作號稱艱澀難解，其所界定之哲學術語往往在不同時期著作的意義而有所差異。國外有關康德學底研究更是汗牛充棟，且由於語文能力底限制，筆者無法閱讀德語世界之康德學研究，僅能透過已譯爲英譯本或中譯本之康德學著作，作爲論文內容開展之參考。而關於孟子學底研究僅就華人所存文獻數量便已讓人望之卻步。因此，筆者僅能就與本論文相關之論述加以詮釋，詮釋過程恐生理解未臻周全之處。

第四節　研究方法與論文研究主題之開展

一、研究方法

本論文所採行底方法爲文獻詮釋法，主要方式乃分別就康德與孟子底論述中整理出其關於「道德判斷之根據」的理解，並進一步嘗試說明釐清康德與孟子道德思考之差異處，最後則引伸其教育意義。

二、論文研究主題之開展

本研究著重於自康德與孟子的原典論述中，重新奠定其各自之道德思考脈絡。在康德部分，由於其學術思想發展若以第一批判（《純粹理性批判》）出版爲斷限，則分爲前批判

時期與批判時期，本論文將分別就這兩時期以學術史發展脈絡重建其思考進路。復次，在孟子處，將以孟子原典論述作爲核心，並旁及歷代著述與近人研究而開展其道德思考。最後，本研究將以一廓觀角度從兩個向度進行論述：（1）以「文化類型」爲核心的對比；（2）以「生活世界」爲核心的對比。並依此兩種向度以分判康德與孟子論道德判斷之根據的差異。

第五節　名詞解釋

一、道德法則（moral law/ *moralisches Gesetz*）

在康德底詮釋系統裡，「道德法則」主要的意涵在於：作爲意欲底原則的格律應當符合普遍法則（universal law）。因而只有一項定言令式：僅依據你能同時意願它成爲一項普遍法則的那項格律而行動！（Copleston,1960：323- 324）。並且，道德法則底概念是個理性原則，因爲普遍性是理性原則之一項特徵；而實踐的理性原則也就是對一切有理性者均適用的原則。因此，在道德法則底意識中已涵蘊著「有理性者」底概念，因爲有理性者是道德法則之依據（主體）。（李明輝，1990a：17）

二、格律（maxim/ *Maxime*）

康德曾在《純粹理性批判》對於格律（*Maxime*）有如下之定義：

我把一切不是從客體（object/ *Objekt*）的性狀（constitution/ *Beschaffenheit*）、而是從理性對這

個客體底知識底某種圓滿（perfection/ *Vollkommenheit*）底興趣（interest/ *Interesse*）中取得的主觀原則稱之為理性底格律（maxims of reason/ *Maximen der Vernunft*）。所以就有一些思辨理性底格律，它們只是基於理性的思辨興趣之上，儘管看起來似乎這些格律是些客觀的原則。[5]（CPR: 547/ stwIV: 580, A666/B694[6]; 鄧曉芒譯，2004：521）。

換言之，康德在此乃指「格律」是一種由主體憑藉理性，並通過對於「圓滿」底要求，而關聯著客體，所抽取而出的「主觀」原則，也就是說，「格律」由於是「主觀」原則，還未有普遍化的特質。因此，康德在《道德底形上學之基礎》才又進一步界定「格律」僅是作爲一項意欲底主觀的原則，康德認爲是由無知（*Unwissenheit*）或愛好（*Neigung*）[7]而決定的，而非客觀意義下之實踐法則，他說明：

格律是意欲底主觀原則；客觀原則（亦即，當理性對欲求能力有完全的支配力時，在主觀方面也將充作一切有理性者底實踐原則者）是實踐法則。（stwVII: 27；李明輝譯，1990：18）；

格律是行動底主觀原則，而且必須與客觀原則（即實踐法則）區別開來。格律包含理性依照主體底條件（*Bedingung*）（往往是其無知或其愛好）而決定的實踐規則，且因之是主體據以行動的原理；而法則是對每個有理性者均有效的客觀原則，並且是每個有理性者應當據以行動的原理，也就是一項令式。（stwVII: 51; 李明輝譯，1990：42）

三、「意欲」（*Wollen*）、「意念」（*Willkür*）、「意志」（*Wille*）、善意志（*gutter Wille*）及純

[5] 案：大陸學者鄧曉芒將"*Maxime*"譯爲「準則」；"*Vollkommenheit*" 譯爲「完善性」，譯文經對照中、英、德版本而做修訂。
[6] 普魯士王室學術院版《康德全集》之頁碼，A=1781 年第 1 版，B=1787 年第 2 版。
[7] 根據大陸學者韓水法之說法，"*Neigung*"一字在康德哲學底意義乃指：一種與生俱來的自然傾向，而非人後天的選擇。人的自由體現在抗拒這種愛好，而聽從道德法則的決定。（韓水法譯，1999：196-197）

粹實踐理性（reine praktische Vernunft）

在康德底倫理學中，可見其交錯使用「意欲」（Wollen）、「意念」（Willkür）、「意志」（Wille）、善意志（gutter Wille）及純粹實踐理性（*reine praktische Vernunft*）等概念，實則這些詞彙雖然意義廣狹不同，但均是「道德主體」的不同說法。「意欲」一詞泛指一切意志作用，可涵蓋「意志」、「意念」、「欲求」（*Begehren*）、「存心」（*Gesinnung*）等詞（李明輝，1999：7）。此外，依照康德在《道德底形上學》之區分，「意志」是指「知德」的意志；「意念」則是「行德」的意志（鄺芷人，1992：31），就「意志」能夠決定「意念」而言，「意志」即是實踐理性（*die praktische Vernunft*）自己。這是根據康德底說明：

> 欲求底能力（*Begehrungsvermögen*）是依照概念，就決定它行為是基於自身而不是其客體（object/ *Objekt*）底根據而言，此稱做隨意地做或促成的能力（*nach Belieben zu tun oder zu lassen*）。當這種能力有意識地藉著某人底行為與客體的產生聯繫在一起時，稱之為意念。若不與客體的產生聯繫著，則稱之為希望（*Wunch*）。若一種欲求底能力的內在決定條件全然來自主體底理性，便稱為意志。意志因而也是這樣的一種欲求底能力，它（如同意念一樣）不對行為的決定有關。同時，它自己在它（*Wille*）之前沒有決定條件，而是就它能夠決定意念來說，它是實踐理性（*die praktische Vernunft*）自己。（MM1996: 374- 375/ stwVIII: 317）

質言之，「意念」是人底「希望」通過道德行爲底實踐而源發之主體；而「意志」作爲實踐理性，乃是主體行使道德行爲的「內在決定」。

第六節　文獻徵引凡例

一、關於徵引康德原典之德文本與英譯本按照「本論文所使用康德原著之德文本、英譯本

縮寫」之說明，遇德文、英文文獻引註並列時，則以「英文/ 德文」方式標示。例如：「MM1996: 374- 375/ stwVIII: 317」。

二、在正文徵引康德原典書名時，則不附康德原書名，悉以中文譯名稱之。

三、關於專有名詞引註並列時，標示方式爲：中文/ 英文/ *德文*〔其他語文〕。其中，德文以斜體表之。例如：「理性底事實/ fact of reason/ *Faktum der Vernunft*」或「理智/ rationality/〔rationalitas〕」。

四、本論文引用《孟子》本文，均依據楊伯峻譯注《孟子譯注》（北京市：中華書局，1960年）。此版本於每篇每章均有編號，引用時直接將編號附於引文後，以便查索。