

唐君毅的「道德的形上學」——《道德自我之建立》一書的論證之研究^{*}

彭文本

台灣大學哲學系

摘要：牟宗三在《心體與性體》一書中使用「道德的形上學」(Moral Metaphysics)和「道德底形上學」(Metaphysics of Morals)兩組概念區分儒家與康德的道德哲學，而筆者認為唐君毅早年在《道德自我之建立》一書中已經提供了一個「道德的形上學」的版本。本文嘗試把這條進路依次分成三個命題來整理其論證：(1)道德自我是心之本體；(2)心之本體是宇宙之本體；(3)世界中所有物質和心靈皆為心之本體之表現。唐君毅在他的論證中引用許多德國觀念論哲學家，主要是康德、費希特、黑格爾的理論。本文主要有兩個目的：(1)對於唐君毅所使用的德國觀念論哲學家的理論就其來源加以考察；(2)檢討其中論證的優劣。

關鍵字：道德自我、道德的形上學、心之本體、唐君毅、牟宗三

前言

牟宗三在 1970 年出版的巨著《心體與性體》一書綜論的第三章曾經提到「道德底形上學」(Metaphysics of Morals)與「道德的形上學」(Moral Metaphysics)的區別：「前者是關於道德的一種形上學研究，以

^{*}本文為科技部補助專題研究計畫(NSC 99-2410-H-002-035-MY3)之部分研究成果，在此僅向科技部以及提供寶貴修改意見的論文審查人表示感謝。

形上地討論道德本身之基本原理為主，其所研究的題材是道德，而不是形上學本身，形上學是借用。後者則是以形上學本身為主，（包含本體論與宇宙論），而從「道德的進路」入，以由「道德性當身」所見的本源（心性）滲透至宇宙之本源，此就是由道德而進至形上學了，但卻是由「道德的進路」入，故曰「道德的形上學」（*MCW5*：144-145，粗體字為筆者強調）。¹把道德現象理解為一種形而上的實體之呈現或者道德現象的根源來自一種形而上的實體，這樣的進路就是牟宗三的「道德的形上學」的涵義。而牟宗三所稱的「道德底形上學」只是對於道德現象作一種形而上的反思，這種反思雖觸及了「道德的形上學」的某些側面，例如：道德現象有著完全不被經驗決定的形而上特徵，但是光這樣說仍然不夠完整。在該書〈論道德理性三義〉一節裡，牟宗三以「道德理性」為主軸展開他對於道德的形上學的主要命題：

康德所說的「一個絕對善的意志在關於一切對象上將是不決定的」一語之義，必須把一切外在對象的牽連斬斷，始能顯出意志底自律，照儒家說，始能顯出性體心體底主宰性。**這是「截斷眾流」句，這是本節開頭所說的關於道德理性底第一義。**其次，這為定然地真實的性體心體不只是人的性，不只是成就嚴整而純正的道德行為，而且直透至其形而上的宇宙論的意義，而為天地之性，而為宇宙萬物底實體本體，為寂感真幾、生化之理，**這是「涵蓋乾坤」句，是道德理性底第二義。**最後，這道德性的性體心體不只是在截斷眾流上只顯為定然命令之純形式義，只顯為道德法則之普遍性與必然性，而且還要在具體生活上通過實踐的體現功夫，所謂「盡性」，做具體而真實的表現，**這就是「隨波逐浪」句，是道德理性底第三義。**這是儒家言道德理性充其極而為最完整的一個圓融的整體，是康德所不能及的。道德性的實理天理之與實然自然相契合以及「**道德的形上學**」（不是「道德底形上學」）之徹底完成，都要靠這三

¹ 本文使用 *MCW* (Mou Zongsan's Complete Works)是指中文版《牟宗三先生全集》，共 32 冊，(台北：聯經出版社)，2003。同樣地，使用 *TCW* (Tang Jungyi's Complete Works)是指中文版《唐君毅全集》，共 30 冊，(台北：台灣學生書局)，2014 校訂 2 版。

義徹底透出而可能。(MCW5：143，粗體字為筆者強調)。

道德理性的三義簡單可歸結到上述引文的三句：(1)截斷眾流句；(2)涵蓋乾坤句；(3)隨波逐浪句。第一句「截斷眾流句」是要解釋一切人類所普遍共有的道德性質，這種性質是不屬於任何經驗範圍的東西，既不在自然世界，也不在人文世界，也不是人內部的經驗意識或自然性質，也不屬於神，而是斬斷這些關聯的一種完全可以自我決定的能力，用康德的術語，人的本質是一種能夠按照「先驗自由」(transcendental freedom)理念而行的能力，或用較現代的詞語，人在道德理性上擁有非相容論(incompatibilism)的自由。如同牟宗三說的，道德理性的第一義已經涵蓋康德的道德哲學全部，這個意義本身已經是完全形而上的，它不外乎指明人的形而上的本質即自律的意志。第二句「涵蓋乾坤句」是要把人之道道德性提升到天地之性，人的形上的道德性根源自天地之性，換言之，天地之性就是道德理性。第三句「隨波逐浪句」是要說明形上的天地之性藉由道德行為將具體的道德內容呈現在人的生活之中。

唐君毅 1944 年的《道德自我之建立》一書分成三部，而這三部關心的主題也約略與牟宗三的道德理性三義相應：

第一部道德之實踐中，首提出道德生活之本質，為自覺的自己支配自己，以超越現實自我。繼即本此觀念，以說明道德之自由，人生之目的，及道德心裡、道德行為之共性，而歸宿於論生活道德化之所以可能…。**第二部世界之肯定，即本上部所啟示之道德自我之尊嚴性，進而追溯道德自我在宇宙中之地位。**此部自懷疑現實世界之真實與感現實世界之不仁出發，進而指出心之本體之存在，及其真實、至善，即以之為道德自我之根源。再進而說明心之本體，即現實世界之本體…。**第三部精神之表現，即以精神實在一名，代替前部中心之本體一名。**(自心之本體唯一充內形外之真實言，即名為精神實在)。在此部中，首引申前部意，說明**現實世界之物質、身體、皆為精神之表現**，次即論第一部中，所舉出之各種道德心理，即通常所謂**現實生活之本之飲食男女求名譽等活動，皆為同一精神實在表現之體段**，而明其相通，使人知人之一切生活，均可含神聖之

意義。(TCW1.2: 21 粗體字為筆者強調)

根據上面的引文，唐君毅把「道德自我」的建立分成三個步驟，第一步驟建立超越現實自我的「心之本體」，這部分相當於「截斷眾流句」；第二步驟要說明「心之本體」即世界之本體，這部分相當於「涵蓋乾坤句」；第三步驟則主張現實世界的一切皆為該本體(即精神之意義)之表現，這部分相當於「隨波逐浪句」。此間兩人最大的差異是第三句：唐君毅現實世界一切皆為精神之表現是全稱句，而牟宗三道德具體的表現並不涵蓋所有的現象。雖然唐君毅「道德自我」這個核心概念看起來和牟宗三的「道德理性」涵蓋的內容不完全相同，但其間所牽涉的一些基本形上學用語是共通的，例如：心之本體，世界之本體。雖然「道德的形上學」一詞是牟宗三所提出來的，但是從唐君毅思想發展的脈絡看起來，唐所建立的體系也具有道德的形上學的所有要素，筆者甚至認為唐君毅是第一個嘗試建立道德的形上學系統規模的哲學家，因此筆者想要使用牟宗三的「道德的形上學」一詞來作為詮釋唐君毅《道德自我之建立》之論證的基本框架。²

根據唐君毅自己在《人文精神之重建》一書的說法，他的哲學發展分成幾個階段，第一步開始於閱讀二十世紀初的英美新實在論，研究過包括莫爾(G.E. Moore)、羅素(B. Russell)…等人的思想(TCW 5: 570)。第二步，當唐讀到羅素等新實在論所批判的對象：新黑格爾主義的觀念論者布拉德里(Bradley)，並且自己又直接閱讀黑格爾的《精神現象學》之後，其哲學立場轉向德國觀念論：「讀了黑格爾精神現象學，

² 在余士麟、段吉福、吳映平等學者在 2010 共同出版的《生命心靈的超越：儒家心性論與唐君毅道德形上學》一書第六章曾經對於牟宗三與唐君毅的「道德的形上學」做一概括的比較，其中共列舉出六個相同點以及兩個相異點。其中第一個相異點是：「在一定的意義上說，唐君毅的思想表現為人文精神的文化哲學，牟宗三的思想表現為道德理想主義的理論哲學」(余士麟 2010: 307)；第二個相異點是：「唐君毅從心理、倫理和認識論相結合的意義上細緻地分析了心性情三者的關係…為了突出心體與性體的形上意義，牟宗三明確反對用西方生理學、心理學和認識論的方法研究儒家心性論」(余士麟 2010: 307-308)。筆者無意對此比較做進一步的評論，只是要指出唐牟兩人都可以以「道德的形上學」為核心概念來理解其思想的全貌。

才知除了新實在論者一往平鋪的哲學境界外，另有層層向上升高之哲學境界」(TCW5: 571)，這個觀念論轉向的結果使唐君毅出版了《中西哲學思想之比較研究》一書。根據唐先生自己的敘述，就在此書即將出版之際，他的思想又發生第二次轉向：他發現自己的這本書全是戲論。究竟為何有這第二次轉向並不很清楚，只知道他嘗試阻止《中西哲學思想之比較研究》的出版，但並未成功³。這些都發生在他三十歲前後，從他 1940 寫給唐夫人的信裡，可以稍見端倪：「二十歲以後思想當然屢經改變，但是只有進步無退步。去年一月十七日我三十歲我自己認為我之哲學思想規模已立，我之人生觀大體已定，我自命為已到三十而立之年。我現在已成立一哲學系統可以由數理哲學通到宗教哲學。其解決哲學史上之問題，許多地方真是神工鬼斧、石破天驚。我的志願想在十五年內寫三部大著作，一關宇宙者、一關人生者、一關宗教者，自以為必傳後世。但現代人恐尚無多能理解者」(TCW25: 144)。從他的其他著作約略可拼湊出第二次哲學轉向的關鍵，這要以他對黑格爾的《精神現象學》與《邏輯學》的哲學評價為基礎。大致上來說，唐君毅對於前者比後者評價要高。原本在《中西哲學思想之比較研究》唐想要用黑格爾《邏輯學》的變化原則為形上學的第一原理去推演一切：「當時又讀柏拉圖之帕門尼德斯對話，及黑格爾邏輯，見其自有無二範疇，推演出一切思想範疇。而變之概念，原可以有無之交替說之。於是以為可用「有無之理」之自己構造，為形上學之第一原理，以說明宇宙，並嘗以之解釋老、莊、易傳、中庸之形上學，成數萬言，實則全為戲論。」(TCW4: 5)而最後唐君毅認為如果只憑抽象的邏輯學原則而沒有一個實有的東西做為形上學的基礎，這些理論全是戲論，這裡來到唐第二次哲學轉向的關鍵：如果「有無之理」不是形上學的第一原理，那麼什麼形上學的第一原理？根據唐的說法，他最後發現應以道德作為形上的第一原理：「個人生活之種種煩惱，而於人生道德問題，有所用心。對「人生之精神活動，恆自向上超越」一義，及「道德生活純為自覺的依理而行」一義，有較真切之會誤，遂知人之

³ 唐先生自己對此思想的轉變並未詳說，筆者參考黃振華先生發表於《唐君毅紀念集》中的文章〈唐君毅與現代中國哲學——悼念此一代文化巨人之殞落〉(TCW30: 140)。

有其內在而復超越的心之本體或道德自我，乃有《人生之體驗》、《道德自我之建立》二書之作。」(TCW4: 5)。之後唐君毅讀到牟宗三 1941 年出版的《邏輯典範》一書的結論更加印證了自己道德的形上學的想法(TCW4: 5)。⁴雖然我們無法確定唐先生「道德的形上學」的想法對於牟宗三思想發展是否有所影響，至少知道唐君毅的發展這個理論要早於牟宗三，⁵而且發展路線與使用的理論資源也不同。

本文嘗試以唐君毅的《道德自我之建立》為主要內容，探討唐君毅如何建構其「道德的形上學」，並且討論其得失。依照筆者的看法，建立這種「道德的形上學」可分成三個步驟，分別建立以下三個命題：

命題 A：道德理性是人之性(牟)；道德自我是心之本體(唐) [「截斷眾流」句]

命題 B：人之性是天地之性(牟)；心之本體是宇宙之本體(唐) [「涵蓋乾坤」句]

命題 C：所有自然與人文的世界皆為天地之性呈現 (牟)；世界中所有物質和心靈皆為心之本體之表現(唐)。 [「隨波逐浪」句]

有可能命題 A 是錯的，道德自我是經驗的，不是形而上的，⁶那麼命題 B 和命題 C 也是錯的。有可能 A 是對的，道德自我是形而上的，但是這種形而上的自我並不是宇宙之本體，那麼命題 B 和命題 C 還是錯的。因此為了建立儒家的「道德的形上學」，必須依序從命題 A, B, C 逐步建立。唐君毅早年的《道德自我之建立》一書可以清楚見到這三種不同命題之建立。

⁴ 參考 MCW11: 747-748。

⁵ 牟宗三在其《五十自述》的第五章〈客觀的悲情〉裡有提到形上學的思想方面受到唐君毅的影響(MCW32: 99)，感謝一位審查人提供這個線索。

⁶ 例如：叔本華認為人的內在本質是(形而上的)「盲目意志」(blind will)，而道德本性是經驗的，如果叔本華是對的，那麼道德的形上學的第一命題：「道德自我是心之本體」便是錯的。

壹、道德自我是形而上的心之本體 (命題 A：截斷眾流句)

唐君毅「道德的形上學」第一步是確立「道德自我」的形而上的地位：

我在此說道德心理，道德行為之共性，是超越現實自我之限制。此即含：道德價值表現於「現實自我限制之超越之際」的意思。但所謂現實自我是什麼，我文中未加以定義。這是因為要對現實自我加以定義，須涉及形上學中極麻煩之問題；而現實自我一名之所指，在日常談話中已有一大體相同的共許。如有人要把我此共許說出，我可本第三部意說，**現實自我即指現溺於現實時空中現實對象之自我，為某一定時間空間之事物所限制、所範圍的自我，亦即形而下的自我。**(TCW1.2：29，粗體字為筆者強調)。

形而上的道德自我如何超越形而下的現實自我？依筆者的理解，唐君毅把道德自我的本性分成「形式的自由」與「實質的自由」兩方面來論述。

一、形式的自由

形式的自由並不關涉到任何具體的行為內容，而是關涉到自我擁有的能力，它完全不受外在世界或內在的經驗意識的決定。而這個能力不是現實自我擁有的，因為現實自我是在時空中已被必然法則決定的自我，基本上已經沒有任何改變的可能。這個自由不是一般相容論(compatibilism)所主張的選擇的自由，因為這樣選擇的自由沒有辦法排除受經驗事物的影響(affected)，雖然不是完全由經驗決定(determined)。這裡要論證的是一種非相容論(incompatibilism)的自由，完全不受經驗影響，即脫離時間條件的行動能力(timeless agency)。要主張人的確擁有這樣的能力需要甚麼樣的論證？如果是康德，他會說為什麼人有自由，為什麼純粹理性可以是實踐的，這兩者都是無法解釋的，如果你真的要求一個解釋，康德說這樣一種行動的自決能力是一種理性的事實，

他曾經在《實踐理性批判》中舉過兩個有名的例子：(1)如果有一個男人宣稱自己好色是被自己無法控制的天性決定的，康德假設一個狀況：我們告訴他讓他滿足自己的色欲之後會將他絞死，看看他是不是真的無法控制自己的欲望。第二個對照的例子：有一個大臣被國王要求作偽證，如果他答應做偽證，原來無罪的被告會被判死刑，但如果他不答應做偽證，國王會處他死刑。康德認為這個人最後會不會做偽證我們無法預知，但是最少我們可以確定，他有「能力」完全基於道德法則的要求決定不作偽證。關於人為何擁有「非相容論的自由」能力，在康德哲學裡也只有這些零碎的論述。

唐君毅一共以五個層次解釋道德自我的自由能力：

(a) 「自覺的自己支配自己，是為道德生活」(TCW1.2： 37)

是不是自覺地自己支配自己，便是道德自我超越現實的自我？首先是，支配自己和支配世界或他者不同？如果我們擁有完整對世界的理解和堅強的意志力，那麼我們便可以主宰自己以外的世界，但是支配自己要將外在世界的要素先行抽離，把注意力從外面轉向裡面，專注於「意志力」本身，去主宰意志力本身，但什麼東西可以主宰這個意志力本身？「道德生活是要支配自己、改造自己。支配自己、改造自己，必須把被支配的自己，與能支配改造的自己，視作為同一個自己」(TCW1.2： 38)，因此，能支配意志力本身就只有意志力本身。意志力本身就是那擁有「非相容論自由」的道德自我，所以根據唐君毅建立道德自我的第一步，不是道德自我支配現實自我，而是同一個道德自我支配道德自我，那是道德自我的實踐上的自我關係(practical relation of moral self to itself)，唯有如此道德自我才能超越現實自我。

(b)一切個人行為的可歸責性建立在「道德自我」的前提之上

一個人所有的行為，不論是道德的(moral)或是不道德的(immoral)或是非關道德(non-moral)，在它可以認定是某個人的行為，而非歸責於他人或無法歸責，都必須預設這樣一個不受時間限制的道德自我，用康德哲學的術語：「實踐的自由(practical freedom)預設先驗的自由(transcendental freedom)」，如果我們否定人擁有先驗自由，則連帶否定

了實踐的自由(A535/B562)，⁷而有了實踐的自由行為才有可歸責性，但實踐自由則必須預設先驗自由，所以有先驗自由行為才有可歸責性。

實踐的自由按照康德的定義：「一種意志的自由，它可以獨立於感官衝動(sensuous impulse)的強制」(A535/B562)，擁有這樣的自由的人不必然地為感官衝動決定，但是同樣地也無法不受感官影響而完全地自我決定，換言之，實踐自由仍然與經驗條件脫離不了關係，先驗自由則是一種完全可以脫離經驗絕對地自己開啟一系列因果的自由。問題是為什麼經驗中可印證的「實踐自由」一定預設形而上的「先驗自由」，以便於行為才可能被歸責？但是兩者的聯結究竟是概念上(conceptually)還是「存有論上」(ontologically)？阿利森(H. Allison)認為康德的主張應該是概念上的(Allison 1990： 57)。筆者認為唐君毅這裡主張的道德自我應該是存有論的，而非概念的關係，換句話說，在康德理論裡，先驗自由只是一個未被實踐而待被實踐的理念，對唐君毅來說，心之本體的自由不是概念的，而是實存的。

(c)當下與未來的自我完全不受性格習慣與環境所決定

你必須相信，當下的自我是絕對自由的。當你要想支配改造你自己時，你自己便超出你過去的一切性格習慣之外，你不能再說那些性格習慣，還控制著你。因為你當下的心，是能自覺你的一切性格習慣的主體，你當下的心包攝住、範圍住他們，他們只是你當下的心之所對，而你當下的心則超臨于此所對者之上，你怎能說它們還控制你？你更不能說，此外尚有環境中任何勢力，可以決定你的未來」(TCW1.2： 38-39)

如果把時間分成過去、當下、未來，唐君毅主張雖然過去的你已經沒有自由，但當下和未來的你無論如何仍是自由的，理由是這時候你的心仍然「超臨于」一切可能決定你的任何客觀條件上。筆者認為唐君毅的這個理由不能支持他的主張。什麼是「超臨于」？一個人的「心」

⁷ 以下引用康德《純粹理性批判》的文字，按照學術慣例以 AB 版的頁碼標出，例如：A535/B562 指的是該書 A 版的 535 頁與 B 版的 562 頁。

可以超臨于所對的「事」，例如：性格、習慣、環境裡的個別內容，或是超臨于某種格律(maxim)，而這些格律一方面不可能直接從個別內容導出來，而但又必須預設前面的個別內容。無論超臨于個別內容或格律都只需要一種經驗上可以驗證的實踐自由就夠了，不需要完全脫離經驗的先驗自由。其次，更糟的是，即使現在我的心基本上是超臨于一切萬物之上，包括整個宇宙和過去的我，但是還是不能排除我當下是完全被後者所控制，一個奴隸可以在被主人奴役的情況下說自己的心完全超臨于主人之上，但是我們不能說奴隸在當下不是被主人控制。

至於「然而未來，永遠是空著。未來尚未來，過去已過去，當下的你便是絕對自由的，對於你的未來的行為，你明明正在考慮各種可能的方式，明明尚未決定，而待你去決定，你不是絕對自由的嗎？」(TCW1.2: 39)。首先，你有能力考慮未來的各種可能性，並不代表你實踐上有能力執行每一個可能的方式。其次，就算也給你執行這些可能方式的能力，並不代表你是絕對自由的。圍棋的棋士和 AlphaGo 電腦下棋，電腦能夠考慮下一步棋的所有可能結果，也能夠執行其中任何一種可能性，但是我們不會說電腦擁有絕對的自由。

(d)你有自由能夠決定要不要擁有絕對自由

費希特曾說：「一個人會選擇什麼樣的哲學依賴於他是什麼樣的人」(Fichte 1982: 16)，他認為邏輯上只有兩種完全一致的系統：或者以物自身為第一原則的獨斷論或者以自我為第一原則的觀念論，前者否認自己有自由，後者肯定自己有自由。但是基於每個人都可以在這兩者之間做選擇，因此選擇獨斷論的哲學家仍然是自由地選擇讓自己不自由。唐君毅用類似的方法論述：「無論在你受到任何苦悶煩惱的束縛時，只要你一自反，你便會感到你的自由，仍然在你的當下。如果你不覺得自由，只因為你不求自由，只因為你自甘於不自由。你之自甘於不自由，又證明你之不自由，也是你自己所決定。所以你心之能本身，永遠是自由的」(TCW1.2: 40-41)

從康德理論方面來考察，擁有實踐自由預設先驗自由，但是不是人人都擁有這樣的先驗自由？康德在《形上學講義》曾經說：「如果我說我思想、我行動…等等，那麼我要麼錯誤地使用我，要麼我是自由的。

如果我不是自由的，我無法說：我做這件事，而是說：我覺得自己被驅動做這件事，這個驅動是某人在我內部挑起。但如果我說：我做這件事，這表示一種先驗意義下的主動性。」(ML, 28: 269)⁸。依照上述，如果一個人還不會使用我或者錯誤地使用我，他還是沒有先驗自由，但究竟甚麼樣的人沒有自由的條件，康德的回答是兒童早年(early childhood)和瘋狂(madness)，後者包含極端的悲傷和憂鬱(extreme melancholy and depression)。⁹兒童早年可能還不會用我，瘋子不會正確使用我。

唐君毅自己也曾提到一種反例，當一個人理性的為苦悶煩惱所擾亂時，此時的我為其他的勢力所束縛。唐君毅說：「在此時，你可以反而自問：是誰束縛你？……如果你這樣一問，你依然不能把苦悶煩惱推開，你便當想到你的心之本身，是在你的心態之上，煩惱苦悶，只是你的心態，但他們不是你的心之本身。他們是心之「所對」，或「所」；而不是你心之「能」。你的心之「能」，能感覺到煩惱苦悶之「所」，是不錯的，然而你的心之能本身，是並莫有苦惱煩悶的」(TCW1.2: 40)。如果有一個人每天為「想要殺人」的念頭煩悶苦惱，並且公開宣稱「我」要在特定時間執行某種殺人計劃，此時這個苦惱煩悶的人顯然會正確地使用我，但是他不太可能去想到『苦悶是心之「所」，不是心之「能」』，因此按照唐君毅的標準，他應該沒有自由。但從康德理論看來，他也不能算是瘋子，因為瘋子應該不可能完全理性地去設計一個完美的計劃，然後執行它，因此他不算康德所舉的瘋子的反例。換言之，能執行完美的殺人計畫的人在康德那裏應該擁有先驗的自由，而在唐君毅那裏卻沒有。

(e) 「心之能」與「心之所」之間無必然的關聯

當你反省你是如何一個人時，你馬上知道，我們可用許許多多的形容詞，來描述你的特殊性格、習慣、特殊的知、情、意，

⁸ ML 指的是收錄在康德全集第 28 冊的《形上學講義》(*Metaphysik L*)，引文轉引自 Allison 1990: 60。

⁹ 參考 Allison 1990: 59。

各種心理狀態結構。但是你並不能找出你之這許多特殊的性格、習慣、心理狀態結構，與你的心之本身之必然關係(TCW1.2：41)。

第一點，「心之能」和「心之所」(性格、習慣、環境等經驗因素)無必然關聯的原因是，為何某種客觀結構或者環境屬於你而不屬於另一個人是找不到理由的，因此不可理解，亦即無必然性。第二點須注意的是，即使因為不可解釋性使心之能與心之所無必然關聯，但是心之所之間的關係卻是可理解的而必然的。我們看看康德在《第一批判》所提過類似的例子：

我們就拿一個任意的行動來看，例如說一個人用來在社會上造成某種混亂的一種惡意的撒謊，對此我們首先按照推動這一行動使之從中產生出來的原因來探討和評判一下，如何才有可能把這行動連同其後果歸因於這個人。人們最初的想法是審查他的**經驗的性格(empirical character)**，直到這個性格的根源，人們在糟糕的教育、不良的交往，部份甚是在某種沒有羞恥沒有感覺的自然天性的惡劣中，尋找這種根源，部分則推給浮躁和輕率；同時人們也沒有忽視誘發作用的機遇的原因。在所有這一切中，人們的處理方式正如一般在研究一個給予的自然結果產生規定作用的那些原因的序列時一樣。現在人們即使相信這個行動就是由此而被規定的，卻**並不減少對這個行為者的指責**，確切地說，並不由於他的不幸的自然天性，由於影響著他的那個環境，甚至也不由於他向來所過的那種生活方式，而**減少對他的指責**，因為人們預設了，我們可以完全撇開他這種生活方式如何造成的不管，把這些條件的流逝的序列看作未發生的，但卻把這一行為看作對先行狀態而言完全是無條件的，就好像這個行為者藉此完全自行開始了一個後果序列似的。這種指責是建立在理性法則之上的，我們再此把理性看作一個原因，這原因本來是能夠和應當不顧一切上述經驗性條件而對人的行為做出另外一種規定。……這一行動被歸於他的**智性的性格(intelligible character)**，他在現在正在說謊的這一瞬間完全是

有罪的。(A554ff, 粗體字是筆者強調)¹⁰

根據康德的理論每個人都有分別屬於現象和物自身的兩種性格：「經驗的性格」和「智性的性格」。前者接受現象的必然法則所規定，後者可以脫離前者獨自決定某種自由因果。康德也主張兩者無必然關聯，理由是現象與物自身的差別，前者在時空條件裡發生，後者則可以脫離時空條件。而因為這個智性的性格擁有的自由，我們才可以指責他(blame)或把行為責任歸於他(imputation)。唐君毅此處指的偶然之「經驗要素」(心之所)約略相當於康德所談的「經驗的性格」中的內容，例如：自然天性、環境，而「心之能」相當於康德那種能脫離經驗限制的「智性的性格」，兩者都被賦予「先驗自由」的特性。

二、實質的自由

在上一節所談的五種論證要支持的一種非相容論的形式自由，但即使這些論證成功，它只能消極地說我有不被任何經驗決定的自由，還不能回答一個重要問題，要有甚麼積極的行為才符合自由？這個關涉的是「實質的自由」，唐君毅分成兩部分說明。第一部分是反對幸福論；第二份部分主張「做自覺應該做的事」。

(a)反幸福論

唐君毅的著作有許多反對幸福論的思想，康德有同樣的主張，因為他認為以「幸福追求」為內容的格律不可能成為無條件的道德法則。快樂(pleasure)和幸福(happiness)在康德理論裡是不同的內容，「快樂」指的是當下的一種直接性愉悅的感受，是屬於感性的；而「幸福」是對於快樂這種情感加以普遍或量化的概念，它是屬於知性的。唐君毅的論證偏向反對快樂主義(hedonism)，總共要論證以下三個命題：

命題 1：不能以某種附帶快樂的情境之實現為人生追求的目標。

¹⁰ 譯文的內容出自：《純粹理性批判》康德著，鄧曉芒譯，(台北：聯經出版社)，2004。頁 527-528，其中把 empirical and intellectual character 更改為「經驗的性格」與「智性的性格」，其餘不變。

唐君毅認為快樂追求本身附帶一種弔詭(paradox):「快樂是一種感情。感情只存在於你正面感受它的時候。你不能想一種快樂而求之,因為你想一種快樂時,如果你已感著快樂,你便已經有那快樂,不須再去求。如果你不感到快樂,你如何有一快樂在你心中,為你所自覺追求的對象?」(TCW1.2: 43)。這個論證形式有點像 Meno 的知識論的弔詭。但是,這個推論形式本身的問題似乎是:凡是跟「追求」有關的任何東西都會陷入同樣的弔詭,如果說快樂的追求會陷入弔詭,同樣的道德的追求也會陷入類似的弔詭: 你不能想著「道德」而求之,如果你已經有道德,便不須再去求,如果你沒有道德,如何在你心中道德成為你追求的對象?知識的追求與快樂及道德的追求畢竟存在完全不同的特性,已經擁有知識通常會一直或至少維持一段時間擁有,因此已擁有不必再求,但是快樂和道德可能只擁有片刻,因此總是需要不停的追求。

唐君毅認為實際上快樂本身不可能成為追求的目標,人們只是追求過去曾經發生快樂的類似情境。快樂是附著於不同類的情境上,例如:享受一頓美食、聽一場音樂會、幫助別人…都可以產生同樣一種情感——快樂。¹¹而唐君毅也反對人應該以追求某種情境或者對象(康德)為目的,理由是這樣的追求是盲目而缺乏自覺的,而就算你是有自覺地認為某種情境是值得追求的,它的價值也是主體附加的,其本身並無絕對的價值。¹²(TCW1.2: 45)這樣的論證的基本問題是:難道世界中不存在事物本身就是有價值的?我說我想要追求的是公平正義的社會,你說公平正義的社會本身沒有價值,它的價值依賴在主體的欲望上,如果沒有這個欲望,公平正義的社會沒有價值。

命題 2: 不能以滿足慾望為人生的目的。

既然快樂所依附的情境或者對象本身不具有追求的價值,而其價值是依賴在愛好(inclination)或者欲望(desire)存在上,人們可以問:能

¹¹ 康德會認為快樂依賴於某種對象的存在上(《實踐理性批判》AK5: 22)。

¹² 康德曾在《道德底形上學之基礎》一書有類似的說法:「愛好底一切對象只有一向有條件的價值;因為如果愛好及基於愛好的需要不存在,其對象便無價值」(AK4: 428)。

不能以滿足慾望為人生的目的?唐君毅認為不能，理由是這樣的慾望還是盲目而無自覺的。例如：在飢餓的時候，「你所自覺的，只是胃中受空氣壓迫的感覺，頭中悶倦的感覺，口中流沫的感覺…所謂需要食物之情境，來滿足食欲，只是要去除這些感覺，而換一些飽腹、頭清、口中充實的感覺」(TCW1.2： 46)根據這段敘述，唐君毅認為飢餓感和飽足感只表現呈兩種身體的活動形式，但是是何種東西觸動這兩種活動形式仍然是不清楚或者說是盲目的，因此執著於以某種欲望不能作為道德上自覺的目的。

命題 3：不能以擴大某種生活形式為人生的目標。

「生命活動之目的，並非為他之外的東西，生命活動之目的是便是開啟他以後之生命活動，使以後的生命活動，更豐富更廣大」(TCW1.2： 48)

首先，每一個生命不論是自覺的或非自覺的，都會朝擴大生活形式，因此無須設定此為人生之目的；如果我們是自覺地採取這樣的目的，我們又碰到類似於上述追求快樂為目的的弔詭，事實上人不可能想像未來的生活比現在更豐富更廣大，「因為你要真能想像這生活之一切，你必須全經驗它於你現在意識之中。如果你已全經驗它於你現在意識之中，你便亦不需要把你生活，由現在引到未來…所以它絕不能全部呈現於你現在的自覺之中，你也絕不能真自覺的以一更廣大豐富的生活，作你之人生目的」(TCW1.2： 48)。如果我們是非自覺的採取這樣的目的，那麼我們的生命便是被盲目的衝動所支配，不足以構成道德的生活。

(b)做自覺應該做的事

人擁有絕對的自由，但是不能以以上的三種(唐君毅舉的是六種)為人生的目的，問題是：甚麼可以作為人所追求的目的?這裡來到第一部分的結論：

你總以為你人生之目的，在得著什麼，或合乎什麼，這是你根本的錯誤。你那樣來求人生目的，我們便當說人生莫有目的。
如果人生有目的，他的目的，應即在你當下能自覺的心之中。

你決不能說人生之目的，在使你當下能自覺的心，去取得什麼，發出合乎什麼的活動，**你應當以為你當下能自覺的心之所自定自主的活動之完成**，為人生的目的。你不能越此雷池一步，去找人生之目的。凡此在外所找的，都是你不真知道，依何理由而找的，你只是被一盲目的勢力支配而找。在要求自覺的道德生活時，你是不應受任何盲目的勢力支配的」(TCW1.2： 49-50，粗體字為筆者強調)

這裡唐君毅嚴格區別「應該」(ought)和「想要」(will)所面對的活動之不同，「自覺之心」所自定自主的活動是屬於當下之「應該」的活動，而前面所談的盲目支配的活動則是屬於「想要」的活動。根據唐自己的解釋，這裡的講法有與康德相同與相異之處：「在此節中的思想，自主要是承繼康德之辨「應」與「要」之精神，與孟子辨義利之精神。但我在此，處處是從自覺與否辨析此問題，則與康德之自條件的命令或無條件的命令辨析此問題者，不必相同」(TCW1.2： 28)。這裡以自覺地完成應該做的自主活動辨析道德問題，的確不是康德的方式，卻是典型費希特的辨析方式，這一點唐君毅可能沒有意識到。唐君毅強調自覺與非自覺的活動之差異，費希特則強調自覺的活動如何與實踐行動結合為一體，亦即理論活動與實踐活動如何結合為一的問題。

「人生的目的，唯在做你所認為該做者，這是指導你生活之最高指導原則。至於甚麼是你該作的內容，我們卻並不須規定」(TCW1.2： 52)，「做你自覺當下應該做的事」這句話相當於康德倫理學裡的「定言令式」(categorical imperative)，但與康德提出的定言令式相比，似乎更為形式主義，但是唐君毅接著卻說「如從**道德的形上學**方面講，這裡面有發掘不窮的深遠之意義。」(TCW1.2： 53)

你不能問我甚麼是你該做的，因為你該做的，你自己是知道的。如果你說你根本不知道你有該做的，你自己欺騙自己……。因一切我認為該做的，只是對我有意義，對於你永遠不會有意義。該做只是自己對自己下命令，只有自己，能對自己下命令，自己亦只能真實感到自己對於自己的命令，別人所謂該做，是對於自己並無真實意義的」(TCW1.2： 53)。

這會不會陷入相對主義的困難？這樣的道德命令式普遍有效的嗎？假如一個人自覺地對自己下一個命令應該從事一個恐怖主義攻擊，而且認為這件事只有對我有意義，對其他人永遠不會有意義，這個命令算不算是「做你自覺當下應該做的事」，而且別人說你不應該作恐攻行為，對於你也無真實意義。

問題是「自己對自己下命令」，這做為主詞的自己和作為受詞的自己究竟是甚麼關係？依照上面自己支配自己的解說，這兩個自己不是「道德自我」和「現實自我」之間的關係，而是道德自我和道德自我之間的關係。道德自我是不在時空中的形上的自我，但在時空條件下的現實自我也有可能「自覺到當下應該做的事」，例如：恐攻，按照唐君毅，這種行為是被盲目的環境或本能所支配，不算是「自覺」的行為，而形上的自我不會自覺地應該如此做。即使如此，我們還未脫離相對主義的問題，要釐清這個問題，可能要進一步問，我的形上自我和其他人的形上自我是不同的，還是同一的，或更往前問：是不是「**心之本體，即現實世界之本體**」？這裡會碰到道德的形上學必須面對的兩難(dilemma)：如果承認這個在個別行動者出現的形上自我或是心之本體就是世界之本體，它是超越個體自我的形上本體，由它發的道德命令具有普遍性，但這就不是個別行動者自己對自己下命令；如果形上自我還是個別的，則某一個形上自我發的命令對另外一個形上自我沒有約束作用，反之亦然，這樣道德命令就沒有普遍性¹³。這個兩難不能用形上自我之間發的命令式概念上有普遍性而存有論上是分離的方式來解決，因為這樣的話不符合「道德的形上學」的理論要求（即下面的命題B）。

接下來要進入第二個問題：心之本體即世界之本體。

¹³ 唐君毅主張的應該是：心之本體是共通於所有的人：「我相信我的心之本體，即他人之心之本體。因為我的心之本體，它既是至善，它表現為我之道德心理，命令現實的我，超越他自己，而視人如己，即表示它原是現實的人與我之共同的心之本體。」(TCW1.2: 109)。

貳、心之本體即世界之本體 (命題 B：涵蓋乾坤句)

第一節證明人的道德自我是一種形而上的本體，稱之為心之體，但是這只證明上述的命題 A 是對的，而如果每個人的心之體是不同的，那麼我們便上述的命題 B 便是錯的，道德形上學便無法建立。為了證明命題 B，牟宗三和唐君毅使用不同的論證策略和理論資源。牟宗三一共使用過兩種策略，第一個是康德倫理學裡所肯定的道德的無條件性來推演道德本體的無限性(MCW20： 245-6)，第二個是由康德知識論所否定的智的直覺做為開啟無限道德實體之路。(《現象與物自身》第三章, MCW21： 65-86)。現實世界是有生有滅、虛幻的，與之相對的心之本體則是無限的、恆常的。如何得知心之本體是無限的?唐君毅用了兩個論證：

(1)對現實世界完美的要求之根源

面對虛幻的現實世界我「要求真實的、善的、完滿的世界」，這個要求不是來自現實世界，而是心之本體，因為「[它]如果只是一現實世界之心理事實，它如何能永遠位於現實世界之上，對於整個現實世界，表示不滿?」(TCW1.2： 102)。而如果這個完滿與恆常的要求如果出自心之本體，那麼心之本體必定是恆常無生滅，或者是無限的。「因此要求之本質，即是想超越生滅，超越虛幻。此求超越生滅與虛幻之心願所自發的根源，不能不是恆常真實的」(TCW1.2： 102)

這個論證類似於笛卡兒的上帝存在論證：我心中有一個完美的觀念，而它必須有一個原因，但是這個原因不可能是我，因為我是不完美的存在者。這個完美的觀念的原因只能是完美的存在者，因此存在著完美的上帝才可能出現我心中完美的觀念。對照之下，同樣以完美的觀念或要求作為前提，笛卡兒推演無限上帝的存在，唐君毅推出無限心之本體的存在。究竟我的完美要求出自心之體或者出自上帝?一個有限的存在者可不可以擁有無限的要求而維持其有限者的身分，而把無限者的身分歸給超越世界和有限者的神(笛卡兒)，或者一個擁有無限的要求的存在者本身必須就是無限的存在者(唐君毅)。唐君毅使用一個

二分的邏輯：恆常完美的要求不可能出自不完美的現實世界，所以只能出自心之本體，他並沒有給予第三個選項：上帝，或者對他來說心之本體就是神：「心之本體，即是世界之主宰，即神(TCW1.2： 100)，更進一步說，心之本體即我，我即是神的化身(同上)。可是笛卡兒的邏輯是：完美的觀念不能出自我這樣不完美的存在者，只能出自神，而不完美的我不等於完美的神。

(2)從純粹能覺推演出「心之本體」的無限性。

唐君毅認為心之體是超越時空的，但「何以見得我心體超臨於時空之上？心體不可見，但心之用可以說，主要是他的思想」(TCW1.2：103)。唐君毅推論：思想能夠超臨時空，因此心體必然超臨時空。但是做為心體之用的「思想」又是甚麼？「思想本身，追問到最後只是一純粹能覺，所思之對象，卻非思想本身…它之純粹能覺有超越時空中現實的對象之超越性，如此我們不僅可以由思想之保存過去性、反滅性，已建立其超越性，同時又可由其超越性，以建立其保存過去性、反滅性了」(TCW1.2： 105-106)。此處這樣處理思想的超越性和它的保存過去性及反滅性有循環論證之嫌，但更重要的問題在下面：純粹能覺有可能變成思維對象，或者它可以做為被覺的對象，作為形而上的「心之體」的用或表現，純粹能覺看起來應該是屬於形而下的，但是它事實上可以超臨時空之上，卻應該屬於形而上的，這樣看起來，「思想做為純粹能覺」就其自身而言應該是形而上的，但它卻可以介入形而下的經驗世界，而「心之體」卻是完全超越形上的。唐君毅認為「純粹能覺」可以成為另外一個形而下的「反思活動」的對象：

我現在便試注目在此純粹能覺。但是當我注目此純粹能覺時，我便是在覺此覺。但是我在覺此覺時，我又有覺此覺之覺，我此覺覺之活動是否真可相續不斷至於無窮呢？我不能確定。但我想每一個覺，必預設上面之能覺此覺者，否則便無所謂自覺。但是否真必有此上面之覺此覺者呢？此亦曾使我為之而沉入一極大的惶恐……我怎能保定必有上面之覺此覺者呢？但是如果莫有，何以我去反省時，上面總似有一覺此覺者呢？如果真有，我又何以終不能把握之於已發出的下面之覺之中呢？(TCW1.2：

106)

這個困惑，唐君毅給出它的解答，問題出在「形而下的反省活動」去掌握自身而言是形而上的「純粹能覺」：

我之所以會向它不斷的反省，乃由於我在拿它之影子，與它自身相湊泊，想它表現於影子中。而我又感到它不全表現於其已投射出之影子中，它與表現出之它間，有一距離與矛盾。我要刪除此距離與矛盾，所以才不斷的去重新反省它。……於是**我了解了，我真希望獲得它，便不能只在一切它之影子看它，而必須肯定它之存在於我一切影子之上。我必須視它為超越我反省的實在。**(TCW1.2： 107-108，粗體字為筆者強調)

唐君毅繼續推論，既然此「純粹能覺」超越反省活動與時空條件，那麼它便是無限的：「當我想到有此反省的把握之上的超越恆常而真實存在之純粹能覺時，我便要進一步想：此純粹能覺既超越時空和反省，那它便是**無限的能覺**」(TCW1.2： 108，粗體字出自筆者強調)。接下來到唐君毅推論的最後一個步驟，既然「純粹能覺」是無限的，而它只是「心之體」的作用，因此心之體也是無限的，不只如此，唐君毅認為「純粹能覺」與「反省」之間的距離和矛盾，在「心之體」那裏並不存在：「由此可推知就其自身全體而言，以無任何限制，必即可有完全之反省或自覺。**它有完全之反省與自覺，即它以其自身之全部，同時是能覺與所覺。**所以我們不能只說它是純粹能覺，復可說它是純粹所覺。就其兼為能覺與所覺而言，故可名之曰心之本體」(TCW1.2： 109，粗體字出自筆者強調)。

唐君毅這一段「心之本體為無限」與費希特 1798 年的《知識學新方法》(nova methodo)很類似：

到目前為止，有人曾這樣論證，我們如果不意識到我們自己，亦即[自己]做為我們的對象，我們就不可能意識到與我們對立的事物或者外在對象。藉著我們的意識之行動(而我們可以把自已設想為對象而意識到該意識行動)，我們因而意識到我們的意識。**唯有當我們又把這個亦是轉換成對象，我們才可能意**

識到這個對於我們的意識的意識，而如此得到我們的意識的意識的意識，以至於無窮。但是由此我們的意識並未得到任何解釋，或者說據此根本沒有任何意識，因為這時意識被當成心靈的狀態或對象，而因此總是預設一個主體，但是被預設的主體永遠無法被發現。到目前為止的所有體系皆以此詭辯遊戲為基礎，甚至康德體系亦然。¹⁴(文字轉引自 Henrich 2003：242, 粗體字出自筆者強調)

這裡費希特使用的「意識」是對於某種事物察覺(awareness)的意思，自我意識在反思模式裡一個被當成意識且被察覺的對象，因而產生無限後退的困難；同樣的唐君毅用的是能覺與反省(類似於反思)間的關係，在能覺與所覺間的反思模式裡出現的純粹能覺，同樣陷入無限後退的困難。不論是唐君毅的心之本體或者是費希特的自我意識都是超越這種反思模式的自我。

以上整理唐君毅如何論證「心之本體是無限的而超越時空的」，對比之下經驗的自我是在時空中形而下有限的。但是接下來要問無限的心之本體與有限的經驗自我之間的關係為何？

¹⁴ 唐君毅應該沒有讀過費希特 1798 的《知識學新方法》，因為該書要一直到 1992 才有英文翻譯出現：Fichte: *Foundation of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) Nova Methodo (1796-99)*, translated by D. Breazeale. (Ithaca NY: Cornell University Press), 1992。但是費希特的這個論證模式也出現在 1795 的《自然法基礎》(*Foundation of Natural Right*)第一節以及 1797〈知識學新的論述方式〉(*New Exposition of the Science of Knowledge*)。除此之外，再加上《全部知識學的基礎》等三個著作在 19 世紀都有較舊的 A.E. Kroeger 的英譯 (*Science of Knowledge*. Translated by Kroeger. (London: Truebner), 1889; *Philosophy of Right*. Translated by Kroeger. (London: Truebner), 1889; *New Exposition of the Science of Knowledge*. Translated by Kroeger. (Philadelphia: B. Lippincott & Co.), 1869)。在《生命存在與心靈境界》下冊明顯看得出唐君毅讀過費希特的《自然法的基礎》(參考 TCW24: 60-61)，筆者推測他也讀過《全部知識學的基礎》與〈知識學新的論述方式〉。

參、有限即無限之表現 (命題 C：隨波逐浪句)

此段的命題，唐君毅採取的是「體用不二」的進路，這個進路的特點便是有限與無限不相離，這部份用的不是康德的理論，較多費希特和黑格爾：「此節中論有限與無限之關係一段，主要是受菲希特、黑格耳論辯證法之影響」(TCW1.2：32)。

唐君毅在以「生滅即不生滅」為題之一節中，論證形而上的心之本體即形而下生滅的經驗自我，他一共分成四個推論步驟：

首先，他認為我們無法把無限的「心之本體」最為其自身來認識：

我首先想：心之本體之聯繫於我有限的身體，乃是一事實。由它之聯繫於我的身體，使我不滿足於身體之封閉性，使我要求破除此封閉性，而求有所認識，而即於此認識活動中表現它自己。所以我並不能真把它視作一客觀的存在，而想像它的無限。然而當我只就它本身來想時，我又不能不把它本身視作無限，如我以前之所想，於是它本身既是無限，如何不表現為無限，使我認識成為無限，才成了問題(TCW1.2：118)

第二步唐君毅繼續論證，這個無限的心之本體必須存在我之內，而這樣就產生一個矛盾：

但是我為什麼以前一定要就它本身想，而把它本身視作無限呢？我想起來了：這只是因為我不滿意我認識的一切現實世界對象之限於現在而有限。但是我之所以會不滿意於我能認識的現實世界對象之有限，又是由於無限的它，在我之內部。它之無限，與我認識的現實世界對象之有限，有一矛盾。(TCW1.2：118)

第三步，為了解決上述矛盾，唐君毅建議在有限的自我內它能夠取消其當前的有限狀態而在每個未來時刻進入另一個有限狀態：

有此矛盾，而我不滿於我能認識的現實世界之有限，而使我向它本身看。這樣說來，我之所以能想它本身是無限，即由[於]

它在我之內，即由[於]它滲貫在有限的我之內。這點我以前已想過，現在我重想，我便再想另一點：它之無限，同我之有限，乃是一不可分的結。它之所以為無限，即在於它之要破除我之有限的關節上。它之為超越的，即在它使我要求超越現實的關節上。於是我了解了：我不能單就它之本身看它之無限，而當自它之破除我之有限上，來看它之無限，即等於使我不限，我之不限，即見它之無限。若果它不能使我不限，我亦不能想到它之無限。它之無限，即在它能破除我之限，若它無此破除之「能」，它便非無限。(TCW1.2：118-119)

在最後一個步驟裡，唐君毅嘗試論證，在每一個解消有限的狀態的時刻，有限和無限在同一個點結合為一體：

然它無「所破除之限」，它亦無「破除之能」，而不能為無限。於是我了解了：它即是以「破除限」為它之本性，以破除限為它之內容。破除限，即所以界定它之為它者。它必有它所破除之限，又必有對此限之破除，唯合此二者，而後它成為它。所以它是無限，便必須有限，與之相對，然而它又是此限，因為它要破除此限。因它破除限之活動，只能在限上表現，所以它本身一方面超越一切限，而它本身之表現又內在於一切限。(TCW1.2：119)

此段的論證內容幾乎是出自費希特《全部知識學的基礎》中有關想像力的段落：

這是在自我之內的交互作用，其間自我同時設定自己是有限的和無限的，彷彿是包含自我矛盾的交互作用，而成為自我再生的，這在於這個自我努力於統一兩個無法調解的東西，一下子嘗試在有限的形式裡接收無限，一下子被阻礙，再度在有限之外定立無限，而在這同時追求又一次在有限的形式中享有無限的事物——這就是想像力(Einbildungskraft) (Fichte1982： 193)

這裡的引文只是一個結論，Henrich 將費希特的想像力理論分成六

個步驟重構，筆者將這六個步驟簡單整理如下：(1)根據《知識學》第三命題是：自我設定自己為被非我所規定，那麼自我必須先限定它自己。(2)為了有作為受限制的自我，大我(Self)的絕對活動必須以某種方式介入自我(self)和非我而且必須建立兩者的關係。這個關係的建立不可能由一個非我來完成，而必須由一個(絕對)的大我來執行。(3)這個介入的絕對活動不可能是一個屬於受限狀態的自我。因此，它必定是獨立於任何特殊限制的大我的活動，而不是那個進入這個自我與非我關係而受限制的大我。(4)但是這個介入而作為中介的活動，又必須與受限制的自我是等同的，因為這個中介不外就是決定的自我和決定的非我之間關係的中介。(5)因此，大我所進入的那個受限制的狀態也必須被揚棄。建立起那個關係的絕對活動必須把自己從這個特殊限制中解開來，以完成它被假定必須完成的——即成為受決定狀態之間的中介。(6)絕對活動為了成為中介，也必須從限制中分離開來，卻不能完全地脫離所有的限制。它無法完全消除非我，因為一切事物都在被限制的自我所設定的前提之下。因此，普遍地來說，限制是不能被去除的。這使絕對活動的操作只剩下一種方式：它必須解消每一個特殊的受限制的狀態。但是任何一個單獨的狀態的解消立刻引起另一個受限制狀態的建立，而這個狀態又必須再度被消除。(以上整理內容出自 Henrich 2003 : 210-213) 這些步驟和唐君毅的論證步驟看起來極為類似。¹⁵

我們可以在論證「心之本體是無限的」與「生滅即不生滅」等兩個命題看到許多費希特哲學的影響。但是後一個命題的成立引發另一個嚴重的哲學問題：既然不生滅心之本體並不能就其自身表達其無限，而只能在否定生滅而又不與生滅相離的情況下表現其無限，那麼生滅世界中的「道德惡」豈不也是心之本體的表現？這個類似西方辯神論的問題：上帝是全善的，上帝創造世界，世界中的惡從何而來？因此，如果唐君毅的命題 C 被證明為真，道德惡如何產生是他無可迴避的問題。

¹⁵ 費希特完整的想像力理論的論證參考 Fichte 1982: 188-195。唐君毅和 Henrich 論證步驟很類似正是因為其思想都是根源自費希特。

肆、道德惡的來源

筆者認為唐君毅是當代新儒家中對於「道德惡」來源問題反省最深刻的哲學家，這裡我們發現他引用的理論資源不是費希特哲學，而是黑格爾哲學。傳統的儒家多半認為道德德惡來自形而下的「氣質之性」，而非來自形而上的「天地之性」，惡是由於天地之性被氣質之性「遮蔽」或「引誘」。但這個解釋一方面無法說明「惡」的歸責性(imputation)問題，因為經驗中的氣質之性，例如人和動物的欲望之滿足，屬於自然界的必然因果關係，中間不會有惡的問題產生，也無法歸責；另一方面這和唐君毅的「有限者為無限者之表現」的命題也有衝突，氣質之性在上述情況下不是天地之性的表現。為了解決「惡來自氣質之性」的理論困難，當代新儒家牟宗三在《圓善論》中引用康德《純粹理性限度內的宗教》一書中理論，即「人性中的根本惡」出自「自由決意」(Willkür；參考 *MCW*22： 62-63)中顛倒道德法則與格律的關係。唐君毅在《道德自我之建立》一書則採取黑格爾辯證法的進路。

在「罪惡之起源及其命運」一節裡，唐君毅分成三個步驟解釋「惡的起源」及「惡與心之本體的關係」：

第一，關於動物性的氣質之性的慾望雖然可能引發惡的行動，但是它們本身沒有善與不善的問題：「即使求個體生存之欲，男女之欲本身亦非不善。人有求個體生存及男女之欲，而後有人的生命之繼續存在；有人的生命繼續存在，而後有表現各種高貴的精神活動之人」(*TCW*1.2： 153)，慾望做為一個開始點的誘因，是導致高貴精神活動的必要條件，也就是維持生命的欲望不是惡的來源，反而是實現善的條件。而同樣的求生欲望，在動物身上不會導致善或惡的結果：「動物的欲望，永遠是有限的，他的飲食兩性之欲，滿足了便休息。貪欲——無盡的貪欲，是人類所獨有的東西」(*TCW*1.2： 156)

第二，對於動物無善無惡的欲望，對人類一方面是善的條件，另一方面卻會有可能陷溺於惡的貪欲，唐君毅認為這是因為人的無限精神或本體介入欲望之緣故：「我們說，人之可以由一念陷溺而成無盡之貪欲，祇因為人精神之本質，是要求無限。人精神所要求的無限，本是超越現實對象之無限，然而他一念陷溺於現實的對象，便好似為現實

對象所拘繫，他便會去要求現實對象之無限，這是人類無盡貪欲的泉源」(TCW1.2: 156)。因此唐君毅說：「人之惡只是原於人的精神之一種變態」(TCW1.2: 154)。這裡必考慮一個根本的問題，唐君毅的意思是不是說：只要「無限的精神陷溺於任何有限的現實對象」就會產生道德上的惡？剛開始唐君毅只有列舉一些選項：「罪惡自人心之一念陷溺而來。一念陷溺於飲食之美味，使人繼續求美味，成為貪食的饕餮者。一念之陷溺於男女之欲，使人成為貪色知淫蕩者。一念陷溺於得人贊成之時矜喜，使人貪名貪權。由貪欲而不斷馳求外物，而與人爭貨、爭色、爭名、爭權」(TCW1.2: 154)。之後他更進一步列入一切的活動：「我們可以再進一層說：我們並不陷於聲色貨利貪名貪權之欲，才是罪惡，我們陷於我們之任何活動，均是罪惡，而我們之任何活動，我們都可陷溺於其中」(TCW1.2: 164)，甚至包括「一念自矜其道德人格，或學術藝術之天才者」(TCW1.2: 167)。陳士誠認為唐君毅的論證有一個推理的謬誤：

需先指出唐氏此推論之謬一就算承認無限性由人之精神而來，但也不必推論到他所說的精神—後文所謂道德人格。例如理性科學中的數學，主張無最大實數，即數 n 總可以再大，即數式 $n+1$ ，此即表實數之量無窮無限。然這不需預設任何道德上追求人格之無限性，故人追求無限性，雖或是理性的，但卻不必與道德精神相關。又如若與美感想像力相關，文學詩意可蘊涵想像的無窮空間而無需人格之支持(陳士誠 2018: 48)。

即使把陳士誠所舉的數學與文學的例子排除，筆者認為唐君毅的主張也通不過以下的例子的檢驗：一個資本家窮其畢生追求無限的財富的累積，可以算是陷溺於金錢的貪欲，只要他求財過程完全合法，我們會說他做了道德上惡的事嗎？

第三，陷溺於貪欲是精神的向下沉淪或者其一種變態，即使它是道德上惡的，唐君毅認為這樣的惡也不是在己的惡或根本惡，而只是做為精神向上提升的預備階段，這裡唐君毅簡單描述這種辯證的進展：「我們總容易看見惡之實在，這只因為我們對於惡，只看見它的中段，不能看見它之所自生與所自終。它之所自生之飲食、男女、求名、求權

之欲不必是惡，它之所自終，正是它自身之否定。我們只是從它中間一段看，才覺它之實在過於善的實在」(TCW1.2： 158)。

但是要如何由中段惡的實在過渡到它的自終，即它自身的否定呢？唐君毅以三個論點來支持其結論：

(1)「一切犯罪之人之犯罪，只是他最內在最深潛的自我要實踐善，而又不知如何實踐善者，不得不經過的過程……精神力愈豐富的人，其最內在的自我，正是力求精神之上升之人」(TCW1.2： 158)，陷溺於罪惡的人都是精神力豐富的人，其中必然求精神之上升，因此必然走向惡之否定，但是罪惡的人都是精神力豐富的人嗎？鄂蘭(Hannah Arendt)曾經提到艾西曼(Eichmann)大審案的報導裡提到的「平庸之惡」(banality of evil)，¹⁶一個沒有反思能力而只服從上級命令的軍官可以算是精神力豐富的人嗎？而精神力豐富如希特勒般的人物能夠從惡的行動中自我否定以尋求善嗎？

(2)「每一個現實的對象，永遠是有限，所以莫有任何現實對象，能夠滿足人之貪欲，一切貪欲，必不免會厭倦於其身……人之苦樂，隨貪欲進展，而反比例的增減，所以人必不免會在一次阻礙上，感到由貪欲以求樂之虛幻而厭倦，這可說是宇宙之神聖律」(TCW1.2： 156-157)。這個論點看起來很有說服力，但是如果從存在主義者看來，就算是貪欲產生空虛或厭倦的感覺，會不會因此而否定貪欲？齊克果有名的三階段說裡那個感性階段的代表唐璜最後也有空虛的感覺，但是他是不是一定會過渡到倫理階段，他可能還是決定停留在感性階段，他也可能進入倫理階段，這都是他自由的決定。

(3)「而人類彼此之貪欲，在共同追求的對象前，必不免互相否定；貪欲與良心之矛盾，貪欲與人內共同之善之標準之矛盾，一直到貪欲厭倦了其自身，自感空虛，被否定，人自向逐取的態度解放，而恢復原始的精神的無限為止」(TCW1.2： 156-157)。這是一個比較強的論點，符合黑格爾辯證法的精神。貪欲會和兩個東西產生矛盾，而矛盾正是推動精神否定其自身進入下一個階段的推動力量。第一個矛盾是貪欲和良心間的矛盾，良心的要求本身來自精神的無限性，貪欲本身也具

¹⁶ Hannah Arendt. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. (New York: Viking Press) 1963.

有無限性，而這種無限性根據唐君毅看法也是來自精神，精神本身的無限性與陷溺於有限對象的無限性之間的矛盾要如何解消？貪欲的無限性因為帶著空虛性，因此必須承認所欲的是有限對象之而歸還本屬精神的無限性。第二個矛盾是貪欲與人類共同善之間的矛盾，兩者只能擇其一而無法共存，為什麼貪欲與共同善之間的矛盾不能是共同善退讓給貪欲？理由是即使共同善退讓於貪欲，又會產生其他矛盾，這時候每個人追求不同的貪欲彼此之間互相否定，矛盾仍不可解，因此，貪欲必須退讓於共同善。

綜合以上三個論證，唐君毅想要從「中段惡的實在」辯證地推論到「惡之自終」，筆者認為前兩個論證較弱，而第三個論證則較強。

伍、結論

本文以唐君毅早年的《道德自我之建立》為研究的主要材料，嘗試把唐氏的道德的形上學切割成三個主要命題：(A)道德自我是心之本體；(B)心之本體即宇宙之本體；(C)世界為精神(心之本體)之表現。接著筆者：(1)嘗試找出唐君毅使用哪些西方的理論資源來建立其學說？並且(2)對唐君毅的論證逐一做哲學上的反省。在整理論證過程中，筆者發現唐君毅在命題(A)的建立上使用較多康德的理論，命題(B)和(C)則大部分是費希特的理論，也有一些黑格爾的。本文第四部份關於惡的問題則是從(B)和(C)衍生而來的，這裡唐君毅則完全採取黑格爾的進路。筆者把命題(A)裡的談論分成「形式自由」和「實質自由」兩部分，在「形式自由」所提供的五部分解釋，前三部份幾乎只是概念的解釋，而第4和5部分只有提供簡單的論證，也沒有甚麼說服力。對於「實質自由」的論證所主張的命題「做自覺應該做的事」更有陷入道德相對主義的危險。為什麼如此？筆者在上文中曾提到，原因可能是康德本人的同一問題的論述也是非常零碎的，使用康德的理論資源來論證這個問題很難避免這樣的結果。命題(B)和(C)的論證內容主要是出自費希特的《知識學》，而論證看起來較為嚴整，尤其是命題(B)的細緻程度似乎又比費希特原來的論證更勝一籌。在本文第4部份關於「惡的來源」

的談論中，唐君毅利用辯證法把惡的發展分成三個階段，並且論證惡必然會走向自我否定的最終階段，這個論證有創意，但是仍然存在一些根本的困難：第一，唐君毅認為惡的根源出自於「無限的精神陷溺於有限的慾望」，有許多這樣的情況我們不會稱之為惡；第二，陷溺於有限慾望的無限精神是否必定會因為感到空虛或矛盾而過渡到自身的否定，答案是不一定。因此筆者認為這部分雖然較命題(A)做得好，但卻沒有於命題(B)和(C)做得好。總而言之，上文所談論的四個部分，命題(B)和(C)的論證最好，第四部份惡的問題次之，命題(A)則更次之。這似乎顯示唐君毅對德國觀念論的這三大家的理解，費希特最為嫻熟，黑格爾次之，康德更次之，這結論讓筆者感到很困惑。或許不能用論證說服力來論斷唐君毅對於康德、費希特、黑格爾等哲學家的學說嫻熟程度，而是這些議題本身某種程度已經決定論證只能具有這樣的說服力，與唐君毅對這些哲學家學說熟悉程度無關。

參考文獻

1. 牟宗三：《牟宗三先生全集》，共 32 冊，台北：聯經出版社，2003。
(=MCW)
2. 牟宗三：《心體與性體》，台北：正中書局，1970。(MCW v.5-7)
3. 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，台北：台灣商務印書館，1971。
(MCW v.20)
4. 唐君毅：《唐君毅全集》，共 30 冊，台北：台灣學生書局，2014 校訂 2 版。(=TCW)
5. 唐君毅：《中國文化的精神價值》，台北：正中書局，1953。(TCW v.4)
6. 唐君毅：《文化意識與道德理性》，台北：台灣學生書局，1958。(TCW v.20)
7. 唐君毅：《道德自我之建立》，台北：台灣學生書局，1985。(TCW v.1-2)
8. 余士麟、段吉福、吳映平：《生命心靈的超越：儒家心性論與唐君毅

道德形上學》成都市：巴蜀書社，2010。

9. 康德：《純粹理性批判》，鄧曉芒譯，台北：聯經出版社，2004。
10. 陳士誠：〈以陽明自蔽其心之自我概念論人之惡〉，《中國文哲研究集刊》，2018，第 52 期，頁 1-34。
11. Allison, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge : Cambridge University Press 1990.
12. Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem : A Report on the Banality of Evil*. New York : Viking Press 1963
13. Fichte, J.G.. *Science of Knowledge : With the First and Second Introductions*. Translated by P. Heath & J. Lachs. Cambridge : Cambridge University Press 1982.
14. Henrich, Dieter. *Between Kant and Hegel*. Edited by David S. Pacini. Cambridge MA : Harvard University Press 2003.
15. Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by P. Guyer and A. Wood. Cambridge : Cambridge University Press 1998.
16. Kant, Immanuel. *Groundwork of Metaphysics of Morals*. Translated by M. Gregor. Cambridge : Cambridge University Press 1997. (AK4).
17. Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Translated by M. Gregor. Cambridge : Cambridge University Press 1997. (AK5).

初稿收件：2020 年 07 月 29 日 審查通過：2020 年 10 月 05 日

作者介紹：台灣大學哲學系副教授

作者通訊地址：10617 台北市羅斯福路 4 段 1 號

台灣大學哲學系

作者電郵：pwenben@ntu.edu.tw

Moral Metaphysics of Tang Junyi- A Study of the Arguments in The Formation of Moral Self

Pong, Wen-Berng

Department of Philosophy, National Taiwan University

Abstract : In Mind-Substance and Nature-Substance (《心體與性體》) Mou Zongsan makes a distinction between Moral Metaphysics and Metaphysics of Morals in order to distinguish moral philosophy of Confucianism from Kant's. In Tang Junyi's early work The Formation of Moral Self (《道德自我之建立》) one finds already clearly his own version of Moral Metaphysics. This paper attempts to summarize Tang's arguments in the following three propositions : (1)Moral Self is the Metaphysical substance of Mind; (2)Metaphysical substance of Mind and Metaphysical substance of Universe; (3)(finite)Materials and (finite)Minds in the World are all the manifestations of metaphysical Substance of Mind. Tang Junyi selects many theoretical sources originated from German Idealists, mainly Kant, Fichte and Hegel. This paper has two aims : (1) to trace the sources of philosophy of German Idealism in Tang Junyi's arguments; (2) to evaluate his arguments.

Keywords : Moral Self, Moral Metaphysics, Substance of Mind, Tang Junyi, Mou Zongsan,