

幸福與自由：中西倫理觀比較

楊慶球

（一）引言

人生而有價值判斷。我們經常要問：甚麼是好的？甚麼是壞的？但若進一步問：為甚麼認為這是好的，那是壞的？很多時卻不容易回答。再問下去：好是甚麼意思？壞又是甚麼意思？恐怕便會惹起一場爭論了。倫理學就是討論道德有甚麼根據的學問，它的對象是人的行為，因為道德判斷的直接對象是人的行為：究竟甚麼是好的行為？甚麼是壞的行為？

社會學與倫理學都討論人的行為。社會學主要是描述人的行徑，例如指出社會上人人重利輕義的現象。這是事實問題，不涉及是非對錯的價值判斷。然而，描繪社會重利輕義的風氣，不等於認為重利輕義就是對的。假設有人針對這現象，提出人應該有犧牲的精神，這「應該」便是一種規範，縱然不是人人都能做到，但每個人心中都會贊同。如此，社會學專注於事實的描述性研究，處理的是實然的問題；倫理學則專注於行為的規範性研究，探索的是應然的問題。

到底甚麼是規範？它有甚麼理據？規範是不可能由個人主觀地決定的，否則公說公有理，婆說婆有理，只會爭吵不休。宗教將外在的絕對規範加諸人身上，因為宗教〔例如基督教〕預設了一位絕對而至善的上帝之存在，人

應該遵守這樣一位上帝的律令。所以宗教的倫理是先有信仰，後有宗教規範的道德行為。倫理哲學家則以理性為基礎，建立道德的規範。這並不是說，宗教倫理沒有理性的成分，相反，宗教倫理學家是以理性建立合理的倫理理據，並以之作為信徒生活的依據。同樣，哲學家也不是沒有信仰的，他們建立了倫理理據後，也懷著敬虔的信心，以那些理據作為安心立命的所在。另一方面，宗教倫理學與哲學倫理學雖然都講求理性和信心，二者卻有明顯分別。宗教倫理（尤其是基督教）的道德根源來自上帝，哲學倫理的道德根源來自人的理性。宗教倫理雖然不必附和哲學倫理的觀點，但必須有哲學倫理的反省及審視，否則宗教倫理容易被人（宗教領袖或教主）的私心所濫用，為害甚大。哲學倫理亦要有宗教的感情，有悲天憫人的委身精神，否則哲學倫理會變得封閉冰冷而無生命，難以改變人的行為。

本文主要透過四位人物，展示一套哲學及宗教（基督教）上最根本性的道德原則。為了顯示它的根本性，筆者會以伊壁鳩魯的快樂主義作為楔子，引出主題。

（二）伊壁鳩魯的自我快樂主義

一般人將伊壁鳩魯主義（Epicureanism）當作與享樂主義（epicurism）同解，其實是曲解了它的原意。保羅在希臘傳道的時候，也曾提到這門派（參徒十七18；前譯「以彼古羅」）。伊壁鳩魯（Epicurus）¹以快樂為人生的

1 伊壁鳩魯（341-270BC）初學於柏拉圖派，後來深受德謨克拉圖斯（Democritus）門人的影響，35歲時在雅典創立自己的派別。門徒之中，包括了婦女及奴隸，這在當時實屬創舉，而人數之多，甚至足與柏拉圖及亞里斯多德兩派抗衡。伊壁鳩魯認為宇宙是由不可分割、不可創造，也不可毀滅的原子構成；不同數目的原子構成複合物，複合物構成世界。參全增嘏：《西洋哲學史（上）》（上海：人民，1994），頁225-26。

唯一目標，認為快樂是最大的善，痛苦是最大的惡；這種快樂是一種感受，與普通人所感受到的快樂無異。如果愛樂惡痛是人之常情，人追求善是理所當然的，有些人行惡就不可解了。伊壁鳩魯解釋，惡行不是在單一的善或單一的惡中產生的，人面對簡單的善惡二分，一定會求善（快樂）棄惡（痛苦）。可是，人時常要面對快樂，以及隨快樂而來的抉擇，又或因快樂而招致的痛苦；人一定要經過思考和取捨，才能得到最大的快樂。在取捨之前，我們要確定甚麼是最大的快樂？伊壁鳩魯指出，最大的快樂不在於強烈度，乃在於持久度。²

伊壁鳩魯是一位原子論者，他相信一切事物都是由原子構成。原子的運動有一定規律，當我們身體的原子運作正常，我們會感到快樂，相反就會感到痛苦。一個人心安理得，飲食作息有時，做事有條有理，身體內的原子在正常規律下運作，這人就有持久的快樂。相反，暴飲暴食，花天酒地，可以得到一時間的強烈快樂，但這樣做會傷害身體，令身體內的原子運作失去規律，結果百病叢生，快樂便不能持久了。³由此可見，伊壁鳩魯所主張的快樂，並不是追求物質的慾樂，而是尋覓心靈上的愉悅。他說真正的快樂來自智慧、忠誠和公義，這些快樂維持得最長久。⁴伊壁鳩魯不是禁慾主義者，對他而言，精神上的平靜快樂仍須有物質作為基礎；只是他主張把物慾減至最低限度，過簡樸的生活，同時注重培養知識，建立友誼。這樣肉體便會健康，心靈安隱，也就得以免除各種痛苦的干擾。

2 Epicurus, "Letter to Menoeceus," in *Approaches to Ethics*, ed. W. T. Jones (New York: McGraw-Hill, 1962), 86.

3 Epicurus, "Letter to Herodotus," in *Approaches to Ethics*, 48. 另參陳特：《倫理學釋論》（台北：東大圖書，1994），頁33。

4 Epicurus, "Principal Doctrines, V," in *Approaches to Ethics*, 88.

要心靈安隱，必須排除兩種生活態度，一是物慾，二是恐懼。人被物慾所纏，不單如上所說會傷身害體，更重要的是，在不斷追求物慾的過程中，人會失去自我，令自我成為物慾的奴隸。⁵心靈沒有了自我的人，如何能有真正的快樂？另一方面，人生其中一樣巨大恐懼是死亡。然而伊壁鳩魯相信一物的形成與消亡，不過是原子與原子的聚合與分離，所以人的生不足以喜，死也不足以悲。心靈是由原子構成的，死亡既是原子的分離，當原子分離的那一刻，人不再有感覺，所以也無須懼怕。同樣，神靈也是由原子構成的，只是祂們的原子較細緻罷了。祂們不是萬物的根源，也不是創造主，⁶不會向人類賜福降禍。伊壁鳩魯的這些主張，令一些學者將他視為泛神論者（pantheist），⁷其實他的道德根源不在神靈，而在人的自我。為甚麼呢？因為在他看來，一切道德價值都是以自我為中心，這跟當時亞里斯多德的目的論（teleologism）明顯是互相對立的。⁸亞里斯多德的目的論認為整個宇宙正朝向至善邁進，質料（matter）向形式（form）邁進，形式在質料中實現；人生的目的不是成就自己，而是成就至善所交付予己的目的。伊壁鳩魯卻剛好相反，他認為德性的目的不是成就外在的至善，而是成就一己的目的。例如，公正的目的是一種人與人之間彼此保護的協定；不欺騙別人，是為了使自己能心安理得。⁹這種以自我為中心的學說（egoism）並不等於自私（self-fish）。只因尋求快樂是人的生存傾向，很多人自然地成為快樂主義者，以追尋快樂為人生的目標，但快樂解決不了人的死亡。正如上文所

5 Epicurus, "Letter to Menoeceus," 86.

6 同上文，頁85、88。

7 文德爾班（Wilhelm Windelband）：《西洋哲學史》（台北：商務，1998），頁192。

8 同上書，頁195。

9 Epicurus, "Principal Doctrines, V," 89.

言，死亡本是原子的分散，沒有善惡可言，也不足畏。但求生始終是人的自然傾向，因此應該趨生避死；死亡若免卻不了，心靈也就無法平靜。這樣，順應自然傾向的結果是不斷追求快樂，最終卻得不到快樂。快樂主義的人生觀並不可取。¹⁰

（三）康德的道德律令

快樂主義以快樂的感受作為實踐道德的目的，這與其他的自然主義是相近的（包括霍布斯以欲望的滿足為道德的目的，休謨以感受為道德的根基）。欲望或感受可以指揮行為，自然主義便是主要解釋人如何能在欲望或感受的指揮下，實踐道德行為。然而康德認為，如果只是為了慾望、情緒或感受而作出某一行動，這行動無論如何也不能說是道德的。為甚麼呢？因為道德行為必須是由道德律令所直接決定，不涉及任何人的愛惡，才是純粹、絕對的；惟有這樣的行為，才是道德的。

伊壁鳩魯把快樂（幸福）看作至善（the Good），德行只是獲得快樂的手段；他把德行與快樂看為同一件事，又或互相關連的因果。康德反對從德行可以推出快樂，因為快樂（幸福）是由客觀因素產生，道德律令是由主體產生，兩者都與快樂沒有必然的關係。我們看到很多人有德行卻未必有快樂（幸福），有些享福者（有快樂者）卻是惡徒。所以快樂（幸福）與德行實屬兩回事。

1. 善良意志與義務

康德在《實踐理性批判》一書指出，快樂（幸福）是人的熱切期盼，這種對快樂的需求必定涉及與人的情感（快樂或痛苦）有關的質料。「但是，」康德說：「因為這個質料的決定根據只能在經驗中被主體認識到，所以我

10 陳特：《倫理學釋論》，頁4

們就不可能把這樣一個任務看作一個法則。」¹¹一個法則必須具備普遍性及必然性，放諸四海而皆準；它是純粹的，所以不會是來自經驗；它是先驗的（*a priori*，即並非來自經驗的判斷），也是無條件的，所以不受環境及人的好惡左右。至於快樂主義的「幸福」，其實只是動物本性或人的動物性，隨不同的人 and 不同的需要而定，沒有普遍性。¹²凡受經驗所制約，或與經驗有關的實質的原理，都不能作為普遍必然的道德標準。於是康德認為，只有普遍立法的形式才是道德律令的最高原理，但這有理論上的困難。

按康德所言，哲學分為三支：邏輯學、物理學及倫理學。除了邏輯學屬於純思維的範疇外，物理學必須應用到自然事物上，不能離開經驗；倫理學亦必須應用到人的願望及本能上，也不能離開經驗事物。物理學的問題，康德已在《未來形而上學導論》（*Prolegomena to Any Future Metaphysics*）一書中解決，在此不贅。現在問題是倫理的先驗原則如何可能？確定了倫理的先驗原則，才能進一步建立普遍立法形式。康德為此寫了《道德的形上學基礎》（*Groundwork of the Metaphysic of Morals*）¹³，書中第一步處理的，是指出只有在確立了普遍性和必然性的道德原則後，人才有遵守的義務；接下來是討論道德的基礎問題，就是由誰人為道德立法？

11 Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. L. W. Beck (New York: Liberal Arts, 1956), 24. [中譯] 康德：《實踐理性批判》，韓水法譯（北京：商務，1998），頁24。下引文用括號表示德文版頁數。

12 Kant, *Critique of Practical Reason*, 21 (23).

13 [英譯] Trans. H. J. Paton (New York: Harper & Row, 1964). [中譯] 康德：《道德底形上學之基礎》，李明輝譯（台北：聯經，1994）。下引文用括號表示德文版頁數。

康德從道德的普遍性和必然性入手，指出能絕對稱之為善的，只有善的意志（good will）。¹⁴ 他這樣解釋：如果權力、財富、榮譽不是由善良的意志來運用的話，可能會變成邪惡；聰明、機智等天賦，背後若沒有善良的意志，也會成為行惡的工具。善良的意志之所以為善，不是根據其後果來判斷，而是由於它本身就是善。甚麼是善良意志？有學者解釋，「善良的意志即是為責任（duty—或譯義務）而行的意志」。¹⁵ 康德用三個定律展示責任的意義：（一）所謂義務，不能是出於自利的行為。例如一個小販童叟無欺地做買賣，如果動機是為了有好生意或好聲譽，則他的行為仍是出於自利而非義務。義務是不為甚麼，只因覺得應該如此做，於是便去做。¹⁶（二）一個出於義務的行為，不會著眼於行為是否有效，只會看重行為是否合乎意欲的原則（principle of volition）。康德稱這種主觀的意欲原則為格準（maxim，或譯「格律」）。這點不易理解，筆者試按康德的解說，詮釋大意如下：有些行為，不是為滿足人的欲望，而是出於人的本能，例如求生意志。如果一個人在遇到生命危險時，下意識地掙扎保存自己的性命，這行為雖是好的，但只是出於本能，而非出於善良的意志，所以不能算是義務。如果一個人嚐盡了生命的各種苦頭，感到生無可戀，但由於覺得人有義務（責任）生存下去，於是繼續忍受痛苦，設法存活，那麼，康德認為，這就是真正的生存義務（責任），這樣的生存意志才是善良的意志。¹⁷ 為甚麼呢？因為人的生存是人的本分，如果環境好便活下去，環境不好便放棄生存，這樣的

14 Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, 61 (393).

15 陳特：《倫理學釋論》，頁29。

16 康德並未提到第一個定理，按文義把第一個定理勾劃出來。參 Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, 65 (397)。

17 同上書，頁66(398)。

意志便是由環境來決定，不是出於主體的自由。有些人遇到困難，解決不了就自殺，甚至連兒女也一併殺害，就是不明白人作為一個主體，有當盡的義務。同樣，善良意志也不是由人的氣質決定；它完全是先驗的，是無條件的。

(三) 義務必然對法則產生敬畏的行為。¹⁸ 例如一個喜歡說謊的人，不會尊重騙子，卻會尊重老實人，最少他不會把說謊視為一個普遍律則。道德之所以為道德，正在於它經常自覺地犧牲個人的快樂、喜惡、成就，不屈從自然的律則，不為沽名釣譽，甚至不是為了蒙上帝賜福，而只是為了服從或執行所「應當」服從或執行的道德律令。

2. 至上律令

甚麼是道德律令？康德認為道德律令分兩種：假言律令 (hypothetical imperative) 及至上律令 (categorical imperative)。假言律令又分可能性 (problematic practical principle) 及實然性 (assertoric practical principle) 兩類原則。¹⁹ 前者指的，是一個行為對某一可能的目標而言，是幸福 (善) 的，例如：「你要考進醫學院，就要取得優異的生物學成績。」很多人根本從未想過入醫學院，因此考到優異的生物學成績這個前提，只是一個假設，所以叫假言律令。後者指的，是某個行為對現實的目標而言，是幸福 (善) 的，例如：「如果你不想感染非典型肺炎，就要戴口罩。」沒有人希望染上肺炎，所以是現實的道德命題，康德稱為實然性的假言律令。實然性的假言律令可以使我們得到幸福：只要作出某個行動 (戴口罩)，便可免受感染 (得到幸福)。一般倫理命題都是實然性的假言律令。但康德指出，這種律令「只是作為達到另一個目標的

18 同上書，頁68(400)。

19 同上書，頁82(415)。

手段」，²⁰ 而這個目標（幸福）是主觀的，人言人殊，難有定見，故此沒有普遍性，也沒有客觀性與必然性。²¹

康德要帶出的是至上律令；至上律令是普遍性的，放諸四海而皆準。它不為甚麼，只為「應該」如此。²² 它不是根據外在世界的成敗得失去作取捨，而是由一己的自覺心來作決定。康德的至上律令是「一項先驗綜合（*a synthetic a priori*）的實踐命題」。²³ 例如，我們都知道誠實是好的。無論一個人如何狡詐，他總不會把欺騙人視為一普遍律則。當他自我反省時，總會相信誠實是任何人都應該有的。這種「應該」是普遍地、必然地有效，並不含有具體內容，所以是先驗的。但假如付諸實踐，就必涉及具體的經驗內容，例如欺騙一定涉及欺騙的手段及受騙者，所以是綜合的。康德稱這種先驗綜合為「哥白尼革命」，²⁴ 就是把道德基礎從經驗的外在對象，轉移到先驗的主體，使道德律令成為普遍的立法形式。康德以先驗形式來規範經驗內容，普遍性的道德律令就成為立法形式。人的行為若要成為道德，在康德看來，就取決於這行為能否成為普遍而不自相矛盾。康德解釋說：

道德法則在人類這裏就是一個命令，這個命令是
以至上方式提出來，因為這條法則是無條件的。
這樣，一個意志與這個法則的關係，就是在義務
名下的依賴性（dependence）；這種依賴性意味
著對行為的一種強制性（obligation），儘管是憑

20 同上書，頁83(416)。

21 Kant, *Critique of Practical Reason*, 22 (24).

22 Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, 70–71 (403).

23 同上書，頁87(420)。

24 Immanuel Kant, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, trans. N. K. Smith (London: Macmillan, 1976), 22, Bxvi.

藉單純理性和其客觀法則的一種強制性，這種行為稱為義務／責任（duty），因為受本能刺激的（pathologically affected）意願（雖然它並不是受此決定的，因而還是自由的），就懷有一個由主觀原因發生，並因而能夠常常與客觀的決定相抵觸的願望，這樣就需要作為強制性的實踐理性加以抵抗，而這種抵抗能夠稱為內在的卻是理智的約束。²⁵

康德舉了四個例子解釋實踐理性的約束力：對別人 不說謊、幫助人；對自己 不自殺、發展才智。不說謊、不自殺，屬於強命令；幫助人，發展才智，屬於弱命令，都是實踐理性用以抵抗客觀環境的主觀意願。²⁶ 康德試圖向我們證明，理性確實給予我們行動上的命令。換句話說，至上律令不單是文字上的公式，它對我們的意志也有必然的強制性，我們有義務遵守它。正如上文所引述的，康德要證明理性不只有認知上的功能，也有實踐上的功能；理性對我們的行為是有規範的。

3. 作為道德主體的人

伊壁鳩魯的快樂主義顯示人往往會因一己的欲望，產生種種主觀（自我）的意願；但正如前文曾指出的，康德認為這樣的道德律既不能普遍，亦非必然。出於欲望的目的是假言律令，在上文，康德反覆辯論只有至上律令才是道德的唯一依據。人是理性的存在；如果人有某個目的，而這目的是來自理性而不是來自欲望，這目的就不是主觀的，而是客觀、必然的。至上律令必須安頓於理性之中。

25 Kant, *Critique of Practical Reason*, 32 (32). 參中譯本：《實踐理性批判》，頁33。

26 Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, 89-91 (422-23).

康德指出，理性的存在本身就是目的。理性不是滿足欲望的工具，它的價值也不是由欲望能否得到滿足來肯定，而是由理性自身所肯定，因此具有絕對的價值。²⁷人作為理性的存在，他本身就是目的，就是價值的主體。「人並非一件物體，亦即不是只被當作工具來使用的東西。人在其一切行為中，必須始終被視為目的自身。」²⁸至上律令必定出自人的理性，康德稱之為純粹理性，因為純粹理性不涉及經驗。理性發出律令，是普遍的、必然的；所有人要遵守，自己也要遵守。人既是施法者，也是守法者。至上律令說我「應該」這樣做，因為這「應該」是放諸四海而皆準，因此我所依據的行動格準，必須亦是我的意志所願意讓它成為普遍律則的格準。由於它是普遍的，我這個行動格準因此也必然同樣是其他人的格準，因為其他人也「應該」如此做。表面看來，人好像受義務的約束而付諸行動，實際上，「人只是服從他自己制定的、但卻是普遍的法則，而且他只是依據他自己的意志而行動。」²⁹這就是康德著名的「意志自律」（autonomy of will），即自己為自己立法。由我「應該」如此行，轉化為我立意如此行；由被動的服從，轉化為主動的順服。康德說：「人憑藉其自由的自律，他就是道德法則的主體。」³⁰相對於自律而言，他律是指意志由外在因素決定，包括環境、快樂、感受及宗教規條等。他律不是道德的，因為他律不是由人的道德主體定立，沒有普遍性及必然性。人的自律意志不是情慾的奴隸，也不是上帝的工具。人不是物件，只能被動地守法；人也不是上帝，只立法而不必守法。人是自己立法，又服從自己立的法，所以人是完全自由的。康

27 同上書，頁53-54(429-430)。

28 同上書，頁53(429)。

29 同上書，頁100(432)。

30 Kant, *Critique of Practical Reason*, 90 (87).

德說：

在目的國度裏，人（以及每一個理性存在者）就是目的本身。亦即是說，再沒有人（甚至上帝）可以把牠單單用作手段；無論他自己變得怎樣，他都永遠是一個目的。我們人格之中的人性（the humanity in our person），對於我們自身必定是神聖的，因為它是道德法則的主體（subject to the moral law），而人所服從的法則本身也是神聖的。這樣，正是出於這個原因並與此契合，某些東西才能夠被稱為神聖的。因為這種道德法則是建立在他的意志自律上，這個意志作為自由意志，同時依照他的普遍法則必然符合他原當服從的那種東西。³¹

康德的意思是：如果至上律令不是為了人的欲望而發，它的內容便是以理性的存在為目的，在這種情況下，內容與目的二者是等同的。³²因此，至上律令本身就是一目的，除自身以外，它別無其他外在目的，所以至上律令是無條件的律令。康德在此引伸出一個重要的自由觀念：如果律令不是為律令以外的目的而存在，這律令就一定不是由外在因素（如上帝、君王以至個人的喜好）產生，而是由自己的主體發出。這樣，自由與自律（autonomy）必然等同。自律是道德的基本原則，道德律必須奠基於自由意志之上。³³康德的意思很清楚：道德的最高原則必然是

31 同上書，頁136(132)。

32 假言律令正好相反，例如：「你要入大學，就要勤學。」目的是入大學，命令的內容（即手段）是勤學。二者沒有等同的關係。

33 Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, 115 (448).

至上律令，而至上律令必然是意志自己所頒佈的律令。由外在因素頒佈的律令，例如上帝的命令、社會的習俗、生理的欲望等，康德稱為「他律」（principle of heteronomy）。

4. 人的自由

如果我們的意志可以為自己頒佈至上律令，而我們又可依照自己所頒佈的律令做人，這便即是說，我們的意志可以不受自然世界的自然律則所主宰，我們可以自己決定自己的人生，享受到自己所有的絕對自由。當然，這絕對的自由並不是說人可以任意妄為，康德也知道人在自然界有種種限制，例如會生病、體力不足、心智不全等。康德的意思是，在道德的範疇內，人是可以自決的；即使山窮水盡，人仍可以活出人的尊嚴。例如非典型肺炎（SARS）的傳染性極高，但仍有醫護人員不顧自身安危，主動請纓照料病人，這種自由便顯示出人性最高尚的情操。

作為一個有高尚情操的理性者，他不單屬於感性的世界（sensible world），更是屬於智思的世界（intelligible world）。屬於感性世界的人，服從自然的法則，例如生理的需要；屬於智思世界的人，服從以理性為基礎的非經驗法則，這法則不受自然界影響，也不受人的生理影響。趨吉避凶雖是人的天然本性，人仍可以選擇服從理性的律令，主動捨己為人；人能擺脫自然律則的影響，便是人的自由之所在。因此，「自律的概念與自由的理念不可分割，兩者是結連在一起的；而道德的普遍原則，又與自律的概念聯結在一起。道德的普遍原則，在理念中構成理性者一切行為的基礎，正如自然法則構成了一切現象的基礎。」³⁴

34 同上書，頁120(453)。

然而，自由不是經驗對象，不能證明；它不是現象界（phenomena），而是本體界（noumena）。自由不能用經驗證明，只能是道德判斷的預設（presupposition）。³⁵至上律令也不是從經驗觀察所歸納得來的律則；它是先驗的律則。但我們不能因此便下結論，把康德的「意志底自律」視為空談，認為他的道德律令不過如某些學者所言，只限於理當如此；事實上，究竟是否真的如此，並非我們所能知曉。³⁶從經驗主義的角度來看，一切經驗判斷都沒有普遍性，因此康德以至律令作為道德判斷的根基，它一定具有普遍性，所以也是先驗的。這並不是說先驗不能證立，以致只是空言。道德律令的發生，不能離開經驗，但判斷道德的至上律令必然是先驗的。例如「兩點最短的距離是一條直線」是一個經驗命題，但判斷這命題為恆真的，是先驗。又例如因果律不能用經驗來證明，但康德指出，因果律雖不是經驗命題，卻是令一切經驗知識之所以成為可能的先驗條件；換言之，因果律本身就是先驗原則。同樣，自由意志、至上律令雖然不是經驗命題，卻都是道德判斷的基礎，是先驗的，是具普遍性的。

人有意志的自由，可發出至上律令，應該可以行善。問題是人能否行善。如果人根本不能行善，便無所謂應不應該行善，因為不能夠做的事，亦無所謂道德或不道德。若要令道德成為有意義的舉措，人便得有選擇的自由，並且這自由是可以付諸實行的。可是，康德後來卻說：

人意識到道德法則，（有的時候）卻採納了那違反法則的標準作為自己的格準。這種傾向（propensity）本身必須被認為是道德的惡，但

35 同上書，頁116(448)。

36 牟宗三：《心體與性體》，第1冊（台北：正中，1973），頁133。

不必視之為自然的本質，它可能是外加於人的某些因素，令意志的格準包含了違反道德律則的素質。³⁷

有學者指康德贊成人性本惡，意思是人意識到道德法則的存在，但卻經常背離它。³⁸如果學者的性惡論是荀子所言的性惡論，則康德絕非主張性惡，他的道德理論仍是孟子的。荀子在「性惡篇」中說：

人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好奇利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。³⁹

荀子用「生而有」解釋「性」。他所指的性，顯然並非康德的至上律令，而是人生而有之的本能，亦即康德所指的，人與動物所共同具有的性質；在人而言，就是人的欲望、興趣及感受等。明顯地，這些並不能成為人道德判斷的基礎。它們既不是出於人的理性律令，所以不能說康德會同意荀子的性惡論。康德的意思是，人可以先驗地發出道德律令，但在實踐中，人性（動物性）往往受制於自身的限制，例如人會飢餓、疲乏、貪生怕死，這些都會是

37 Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene et al. (New York: Harper, 1960), 27. [中譯] 康德：理性限度內的宗教，《康德的道德哲學》[謝扶雅譯]（香港：基督教文藝，1991）。

38 Julia Ching: "Chinese Ethics and Kant," *Philosophy East and West* 28 (1978): 170.

39 《荀子集解》，卷下（台北：廣文，1965），頁7。

使人傾向 (propend) 惡的人性；這人性並非康德的「理性」。如果比較孟子，則孟子的心性可與康德的道德理性相通。

(四) 孟子的無待 (unconditional) 良知

1. 普遍的道德律則

孟子與康德一樣，肯定道德的普遍性。例如他說：

舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。地之相去也，千有餘里；世之相後也，千有餘歲。得志行乎中國，若合符節。先聖後聖，其揆一也。⁴⁰

上文的意思是，舜與文王無論出生、成長都不相同，但作為聖人，兩人都有相同的成聖表現。在另一段「告子下」，孟子同意「人皆可以為堯舜」，也是肯定道德的普遍性。康德雖然提出人有傾向惡的本性，但如前文所述，他絕非主張性惡論。我們若從孟子論性善的角度看他的價值根源，會更容易明白康德的至上律令。

為何孟子肯定道德具有普遍性？因為他認為人之所以為人，是有一種普遍共同本性的。這本性不同於動物的食色之性，它不是由環境決定，而是來自人的心性；它是人類共有的價值判斷根源，是動物所沒有的。孟子經常提醒我們「人禽之辨」，例如他說：「人之異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」⁴¹意思是人與禽獸的動物性大部分相同，例如吃、喝、生殖，人與禽獸無異；人與禽獸相

40 離婁下，《孟子譯注》〔楊伯峻譯注〕（北京：中華，1981），頁184。

41 同上文，頁191。

異的地方則很少，就是人的性善，它很容易被人的動物性掩蓋，只有君子能自覺地保存它，彰顯出人之所以為人的高尚情操。由於性善不是由環境決定，所以它是自由的。孟子說：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。⁴²

孟子認識到味、色、聲、臭這些生理欲望，屬於人的動物性喜好，十分自然，所以是「性」，亦即告子所說的「生之謂性」。但是否可以令生理的欲望得到滿足，卻是有條件的（有命焉），例如要視乎是由別人賜予，還是由自己賺取，所以孟子沒有把這種欲望的滿足稱為「性」（人的本性，與前面人的動物性不同，兩者不要混淆）。意思是，孟子沒有將人的動物性視為人最獨特的本性，亦即否定了告子的「生之謂性」。至於仁、義、禮、智能否充分實現，就要看父子、君臣、賓主及賢者之間的關係和際遇如何。如果子孝父不慈，臣忠而君不義，都只能叫人無可奈何，所以孟子說是「命」也。命在這裏可解作環境的限制。最重要的是最後一句：「有性然，君子不謂命也。」孔子曾說：「不知命，無以為君子。」（論語 堯曰）這裏的命是指限制，即義命分立。⁴³所謂義命分立，即人盡本分實踐本性（義），但能否達到期待的果效，要看環境的限制（命），義與命沒有必然的關係；例如做好

42 盡心下，《孟子譯注》，頁33

43 勞思光：《中國哲學史》，卷1（香港：崇基，1988），頁76

人，不一定就會飛黃騰達。「有性然」即人盡其本性，這本性不是指人吃喝的生理本性，而是指人的善性；人有實現內心善性的意欲，這意欲是不受外在環境影響的，所以它是人的自由。既然人可以無視外在環境的因素而實踐本性的要求，這「性」因此也就不能視作命運，義命便要分立了。可見孟子實踐仁義禮智的要求，與康德的至上律令有互相一致的地方。在下面，我們會進一步詳細討論孟子的性善論。

2. 性善論

甚麼是道德的普遍性？孟子相信人與動物不同的地方，正在於他的本性。這本性與亞里斯多德所論人的特性或本質 (essence) 相近，但孟子不是從人與動物的實然性 (reality) 來比較二者的迥異，而是把人提升至與動物不同的層面，從道德哲學的角度看人與動物的分別。這分別就是人的道德主體，它可以自由地作道德判斷，並且這道德判斷是放諸四海而皆準的。孟子說：

今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以要譽於鄉黨朋友也，非所以內交於孺子之父母也，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。⁴⁴

孟子在這兒所肯定的，是價值意識為人的自覺心所本有。勞思光先生指出：「此內在或本有，並非指發生歷程

44 公孫丑上，《孟子譯注》，頁9

講。」如果是指發生歷程，即以人初生時的始點為善，性善成了一個實然的始點，這樣是於理不通的。因為倘若人的始點是實然的善，則人作惡便不可解。「人之初，性本善」這句話，正是一般人對孟子的誤解。其實孟子的意思是肯定價值意識為自覺心所本有，「只能就本質歷程講」。⁴⁵換句話說，人的心性有判斷善惡的正常（善）功能。

在人的日常生活中，經常有「應該」或「不應該」的自覺；這種「應然」的自覺不是從功利出發的。以孟子所舉的例來說，當人眼見一個小孩快要掉入井裏，就在當下的那一刻，出於一種先驗的、絕對的、自由的本能，人排除了一切自身利害的考慮，心裏產生一個至上律令：「人是不該遇到如此苦難的。」這惻隱之心便推動他上前踏出一步，拯救小孩。同理，孟子亦認為人對不應該有的事，會在心中產生一種排斥感，就是「羞恥之心」。他沒有進一步仔細推理，但顯然辭讓、知所是非等等也是由人的自覺心產生。這種價值自覺，透過各種形式的表現，成為各種德性的根源。這種本性就是自覺心的特性，也是人與禽獸的分別所在；它是人人皆有，放諸四海而皆準的道德普遍性。孟子繼續說：

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，賊其君也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。⁴⁶

四端是始點。前文說性善不能就圓滿義來解，要就本

45 勞思光：《中國哲學史》，卷1，頁96

46 公孫丑上，頁86

質義來解。即是說人的本性（或良知、心性）有判斷善惡的能力，但這個判斷不是無可無不可的中立判斷，它是帶有方向的應然行動，而這個方向是人人都有的共識，這樣，道德行為就有了普遍性。然而，這應然行動只是一個開始，需要加以擴充，所以性善論一定不能停留在始點之上。要達到道德行為的完全，必須努力以赴。然而，道德行為一旦發動，就落入經驗界中，往往與經驗界的利害構成衝突。例如：眼見小孩快要掉入井裏的那個人，因著良心的催迫，快步搶上前，要拯救這無辜的小孩時，一眼竟望到原來那是殺父仇人之子，他微弱的良知立刻便被憤怒所遮蔽，不單放緩腳步，甚至更可能落井下石。孟子明白四端若不加以擴充，不足以侍父母，因此指出單有性善，並不擔保可以完成德行。

從這點比較，孟子的良知與康德的至上律令又有不同：孟子的良知是對人生苦難的一種感受，它與客觀世界感通；康德的至上律令卻是冷峻的，只要求人遵守的一種律則。王陽明發揮孟子的良知學說，指出人的本性不單是良知，也是良能，即受道德感發而行動的能力。孟子對人能否實踐德行，抱持較康德樂觀的態度。

孟子的樂觀，在於他並不從人的實然層面去討論人性，包括人在經驗世界的層面實踐道德時，所會遇到的困擾。孟子是從超越經驗界的普遍層面討論人性，指出這本性（或心性）在人心中呈現，使人有怵惕惻隱之心；孟子繼續向上推，使本性超越人心，上達於天，彰顯普遍而無限的意義。他說：

盡其心者，知其性也。知其性，則知其天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。⁴⁷

47 盡心上，《孟子譯注》，頁30。

所謂盡心，即孟子前面所說的把道德心（善性）擴而充之，待人充分實現了四端的德行，才可以了解天道的奧妙。天道與人的道德主體相契合，天道其實就是天地流行的普遍性真理。一個人能對親戚朋友生出惻隱之心，但如果這惻隱之心不能擴充至其他人身上，即未盡其心。反之，一個人若感受到眾生的苦難，打破了人我的隔閡，我與天下人便成為一體。⁴⁸ 康德層層累進地推出道德的根源，建立至上律令，根據道德法則的概念來規定「善」。然而康德的道德理論，只能透過善行的「現象」與道德主體底自由的「本體」來理解，這種思維是分析性的。孟子則體驗到道德根源在人的本性，以此作為人與萬物的整合。孟子沒有「本體」與「現象」的分割，他的良知感通使整個宇宙成為一個道德世界。

3. 康德與孟子對惡的處理

上文提到康德主張的不是性惡論。按康德所言，如果我們的意念始終遵循道德法則的決定，我們的行為便只能有「善」，不會產生惡。但事實上，在現實生活中，「惡」的存在是不容否定的事實，換句話說，我們的意念往往沒有遵循道德法則的決定。我們必須解決「惡」如何形成的問題。康德在其著述《道德的形上學基礎》，一開始便清楚劃分自然哲學與道德哲學的對比：自然哲學必須為自然決定其法則，道德哲學必須為人類的意志決定其法則。前一種法則是一切事物據以發生的法則；後一種法則是一切事物應當據以發生的法則。「但這兩門哲學也考慮

48 正如王陽明所說：「大人者，以天地萬物為一體也。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁與孺子一體也。是乃根於天命性而自然靈昭不昧者也，是故謂之明德。」大學問，〈《王陽明全書》，卷1（台北：正中，1961），頁119。〉

使應當經常發生的事物不致發生 (ought to happen very often does not happen) 的條件。」⁴⁹ 應當發生而不發生的條件，就是惡的條件。道德哲學之所以有經驗的部分，是由於人類在要實踐來自道德意志的決定時，往往會受到自然環境干擾，因而亦能為自然法則所決定。如果我們的行為純粹是由道德意志而來，便不會有「不應當」(ought not) 的行為出現。有學者指出，這個問題發生在道德哲學和自然哲學的交匯點，並不屬於「道德的形上學」，而屬於康德所謂的「實踐人類學」或「道德人類學」。⁵⁰ 道德形上學討論的，是道德法則的普遍性，是先驗的，所以不考慮具體個人的特質。道德人類學則討論人性的惡，是從經驗的層面探討，所以康德的「善」與「惡」是就不同的層面作出探討，這點與孟子的理念也是一致的。

在康德的道德哲學中，有兩個字有很接近的含義，但必須區分清楚，就是 *Wille* 及 *Willkür*。前者可譯為意志 (will)，後者可譯為意念 (faculty of choice)。意志和意念並非人兩種作決定的能力；它們都出自同一作意願的功能，但分屬兩個層面。在《道德的形上學基礎》一書，康德經常用意志 (*Wille*) 一詞，甚至把意志等同於實踐理性。⁵¹ 但 *Wille* 本身是不會作決定的，也不會採用任何格準，它事實上是沒有行動的。*Wille* 只是向 *Willkür* 提供方向的來源，作決定的是 *Willkür*。當 *Wille* 有了方向，而 *Willkür* 追隨這方向去作出道德決定，那就是「實踐理性」。⁵² 意思是當至上律令產生時，一個有理性的人，必須相應地產

49 Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, 55 (388).

50 李明輝：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》(台北：中央研究院中國文哲研究所，1994)，頁121。

51 “the will is nothing but practical reason” (Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, 80 [412]).

52 John R. Silber, “Introduction: The Ethical Significance of Kant’s Religion,” in *Religion Within the Limits of Reason Alone*, civ.

生一個要使自己的行動帶有方向的意志（*Wille*）。這個意志是完全合乎理性的要求的；當行動的意念與意志一致，行動便完成意志的要求。換言之，意志等於實踐理性。再舉孟子的例子，當人見孺子入井，有怵惕惻隱之心（至上律令），理性便使人有攔阻孺子入井的意志，這個意志的方向是清楚的，但仍未落實為行動。意念（*Willkür*）就是指落實選擇的能力（power of choice）：採用意志的格準，那人起步快跑，搶救孺子，這已是落入經驗層面的事。⁵³在《理性限度內的宗教》，康德指人的行惡源於*Willkür*而不可能源於*Wille*，是把道德意志及道德行為分作先驗及經驗兩個層面來討論。例如他說：「然而這種意念（*Willkür*）顛倒，即在格準中，把下等的動機當作高尚的，正是一種趨向惡的傾向。」⁵⁴把下等的動機當作高尚的，這不會是至上律令，只會是從人的私欲而來，因此是出自意念而非意志；所謂罪，就是「違反那作為神聖命令的道德法則」。⁵⁵在康德看來，道德的惡既不在於理性本身，亦不在於感性之中，換言之就是道德的惡不在人的主體反省當中。那麼，惡的根源在哪裏？康德說：

人（包括最好的人）之所以是惡的，原因只在於當他選擇進入其格準的動機時，顛倒了動機的道德次序。他誠然拿了道德法則與自愛法則一起備用，但當發覺兩者不能並行不悞，必須由一個帶領另一個時，他就選取了自愛的動機及其所喜好的，作為依從道德法則的條件。⁵⁶

53 David G Sussman, *The Idea of Humanity: Anthropology and Anthroponomy in Kant's Ethics* (New York: Routledge, 2001), 188.

54 Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, 38.

55 同上書，頁37。

56 同上書，頁31-32。

當人顛倒了道德動機與非道德動機的主從關係，本應行善的，就變為行惡。在此，康德肯定了作決定的自我，這自我可以受自愛影響，也可以超越自愛的情緒，遵從道德理性而來的決定。但康德對人是否能擺脫「顛倒了動機的道德次序」非常悲觀，他以為這種搗亂道德次序的傾向，根植於人類的本性，並且這傾向往往訴諸人可作自由決定的意念 (*Willkür*)，「而這種罪惡 (*evil*) 是徹底的，因為它從根本腐蝕了所有格準」。⁵⁷

相對而言，儒家對人性的看法比較樂觀。如果孟子的四端說是人的內在本性，「仁義禮智非由外鑠我也，我固有之也」，則人又何以會行惡？孟子歸因於後天的原因：

孟子曰：富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫粳麥，播種而擾之，其地同，樹之時又同，淳然而生，至於日至之時皆熟矣。雖有不同，則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也。⁵⁸

孟子這裏所強調的，並非環境決定論，例如瞽叟不慈，但不減舜的孝順；告子 下的「舜發於畎畝」一章，更肯定惡劣的環境一樣可以培養出高尚的人格。人之為惡，問題在於「陷溺」。所謂陷溺，即人放縱自己的欲望，背離了本心良知的召喚，就如康德所言，讓人的自愛決定人的行為。然而孟子更進一步分析，人之所以陷溺，是由於人沒有反省自己內裏原是有仁義禮智的本性，亦即無法彰顯人的道德心，便如康德的意志 (*Wille*) 無法在意念 (*Willkür*) 中實踐一樣。例如孟子說：「仁義禮智非由外鑠我也，我固有之也。弗思耳矣。」孟子指出一個人之

57 同上書，頁32。

58 告子上，《孟子譯注》，頁10。

所以為不善，並非心性不善，而是「不能盡其才」，即人未能反省內在本有的仁義，以致不能在價值的本末輕重中，知所抉擇。⁵⁹當公都子問及大人與小人的分別時，孟子的答覆是從其大體為大人，從其小體為小人。他解釋：

耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。⁶⁰

所謂「思」，很明顯不是指認知心的思辨，而是指道德心的反省。這個「思」相當於康德的意志（*Wille*=實踐理性），它與耳目之官，即人的欲望或意念不一樣。意志如不能駕馭意念，則意念達成了人的欲望，這時的意念便成了欲望（*Willkür*=faculty of desire）。除非人的生命不斷提升，否則人只會陷溺在欲望之中，成為小人。

《中庸》承繼了孟子心性的觀念，對意志與意念的關係有重要的討論，即一般學習所注重的「中和」理論：

喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。⁶¹

喜怒哀樂是人的情緒，影響人作行為的決定。康德的至上律令，便是要超越喜怒哀樂的情緒波動，與這裏的

59 孟子類似的言論很多，例如：告子上，頁29、28、27。
另參袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（台北：文津，1992），頁68-71。

60 告子上，頁27。

61 《中庸章句》一章，收於《白話注解四書》（西安：人民，1991）。

「未發」意義一致。一個人能作情緒活動，又能超越情緒活動，正是人的道德本心或自我所致。這自我是自由的，存在於經驗世界的情緒波動之先。自我能作價值判斷，即孟子的四端之心，也是康德的道德理性。這自我不是人的「心理」、「生理」或「社會性的我」，這些都是人的一組事實，無所謂「應然」與否。價值判斷必須有道德的自我。康德用「心」(heart)的活動分辨道德理性，所以說「人性的腐敗為心的顛倒」⁶²。我們切忌把康德的心與孟子的心混淆——前者是經驗的，後者是先驗的。「中節」指規範，即人的情緒行為合乎規範。這規範來自「四端」或「道德理性」。由於情緒行為可以符合規範或不合規範，因此人是否「中節」，只表示一種「應該如此」而非「必然如此」的狀況，人故此仍然有可能因為不中節而致行惡。要避免行惡，就要如孟子所說，把四端擴而充之，亦即《中庸》的「盡性」：

唯天下至誠，為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。⁶³

這與孟子「盡性知天」屬於同一精神方向。總之，孟子與《中庸》均認為人會否行惡，在於能否把心的本性，即道德心的價值判斷付諸實踐。孟子與《中庸》都抱持樂觀的方向，相信人透過內省，在行為上將其道德判斷充分發揮出來，就是盡性。孟子與康德的始點相同，但思維方向不同；孟子朝人性的積極方向思想，康德卻朝人性的消極方向探索，以符合他的基督教神學路線。

62 Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, 32.

63 《中庸章句》廿二章。

（五）祈克果的絕對真理與宗教倫理

1. 引言

祈克果承受了他父親憂鬱的性格，加上他感到自己負有從上帝而來的獨特使命，因此甘於孤獨。他對主體的新詮釋，令他成為存在主義的鼻祖。他的名言：「主體就是真理」，突顯了個人抉擇的重要。他強調熱情和冒險，以回應這個冷酷的世代。由於祈克果對原始基督教的重新詮釋，他十分重視個人對上帝的信心，一反當時理性主義對基督教的拆解，指出信仰的真義不在乎理性的分析，而在乎全情的投入。他把人生分作三個階段：感性階段（aesthetic stage）、道德階段（ethical stage）、宗教階段（religious stage）。在第一階段的人，盡情享受觀賞人生的玩樂生活，沉醉於各式各樣的慾樂中，最後由於抽離於現實，人跌入空虛，產生疲乏以致絕望。為了安頓生命，他便躍入了道德階段。道德階段是講求責任的，並且重視紀律，但由於生命的有限，使人產生極大理分的衝突，例如一個處身於婆媳矛盾之間的男人，既要對母親盡孝，又要對妻子盡愛，矛盾之大，甚至陷於絕望。宗教階段的特色是無條件的、充滿熱情的投入；宗教的對象是超越的、絕對的，甚至是弔詭的。人的心靈安頓在無限者裏面，在一般人看來似乎只有矛盾和絕望，完全不可理解，但主體卻確實得到安息。

祈克果強調，人對上帝的認知，遠遠超過人理性的能力；人根本不能論證上帝的存在。上帝本身是一個弔詭，人只有靠激情才能體驗祂。上帝是無限的超越者，也是絕對的他者；一切要將祂置於理性範圍內的想法，都是荒謬的。我們對上帝的認知是由上帝而來，不是由人所發現，這點對後來的神學影響很大。

祈克果對主體活動的重視，深深影響了後來的存在主義。真理不在乎客觀的實在，而在乎主觀內在的肯定；真理也不是外在的，而是在人的熱情追求當中。因此一個人只要是出於真誠和熱情的追求，縱然他置身於偶像的廟宇

中，他也已經是在真理裏面了；反過來，一個人縱然是坐在擁有真理的基督教堂裏，如果他貌合神離，他仍是遠離真理。⁶⁴ 祁氏的言論在當時不易為人所了解，但卻相當發人深省。他的倫理學與康德和孟子的截然不同，代表的是宗教性的倫理學。

在《恐懼與顫慄》一書中，祈克果以亞伯拉罕獻以撒為例，區分人文倫理與宗教倫理。亞伯拉罕接到上帝的指令，要把他晚年所生，獨一的兒子以撒帶到摩利亞山獻給上帝。一般人的反應是懷疑：上帝真的出爾反爾，要收回以撒嗎？結果大多不會聽從這指令。一個有道德的人，既不想殺自己的兒子，但又要成全獻祭，就可能會毅然把刀子刺入自己胸膛，因而受萬人景仰。祈克果指出，宗教與倫理的最大分別就在於信仰——一種超越理性（不是反理性）的信仰。亞伯拉罕沒有懷疑自己的耳朵，沒有懷疑指令的真假，沒有與上帝爭辯。他只是相信！他的相信使他能夠接受不合情理的事，這是不能用理性解釋的。⁶⁵ 而他信仰的對象，就是絕對的真理。

2. 道德階段與宗教階層

當人活在感性階段中，毫無制約地追求觀賞、自由、無約束的生活，最後發現自己有如活在一個懸空的吊環中，因追逐感官之樂而疲憊不堪，沒有友誼、沒有家庭，一無所有，生命只剩下一片空白。感性者只有兩個可能反應：一是照舊過感性的生活，繼續陷於絕望之中；另一是作出抉擇，從感性階段躍升至另一階段，向責任委身（self-commitment），這就是道德階段的特色。

64 S. A. Kierkegaard, *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, trans. D. F. Swenson and W. Lowrie (Princeton: Princeton Univ. Press, 1974), 147.

65 祈克果：亞伯拉罕頌，〈《恐懼與顫慄》〉〔劉繼譯〕（貴州：人民，1994），頁1-10。

祈克果指出，道德階段有三種東西是感性階段所沒有的：第一是自我支配（self-mastery）。感性階段標榜自我的自由，到頭來只有自我的失落；在一切歡娛之後，換來最大的煩悶。⁶⁶這是針對快樂主義，否定人成為物慾的奴隸。第二是服膺道德律，做一個負責任的人，亦即是康德所指的道德理性。第三是道德意志，包括意志（*Wille*）和意念（*Willkür*）。在道德階段中的人，凡事努力以赴，忍辱負重，堅持到底，不會隨便逃避責任。⁶⁷有學者指出，祈克果的思想不少是來自康德，尤其是《恐懼與顫慄》（*Fear and Trembling*）一書；亦有學者相信，在《致死的疾病》（*The Sickness unto Death*）及《非此即彼》（*Either/or*），都有康德的影子。⁶⁸如上文所言，康德在《理性限度內的宗教》深感人性的軟弱，直言「罪就是違反那作為神聖（divine）命令的道德法則」。按祈克果《恐懼與顫慄》所暗示的，神聖命令就是上帝的命令，因此祈克果所不滿意的，是康德把道德律令和善的概念倒置。康德說：「不是善（作為一個對象）的概念決定道德律令，並使之成為可能；反之，是道德律令首先決定善的概念，並使之成為可能（就其絕對配稱為善而言）。」⁶⁹祈克果雖然重視主體性，甚至說：「主體就是真理！」⁷⁰

66 祈克果對感性的批評是：“Romantic love remains constantly abstract in itself, and if it is able to acquire no external history, death already is lying in wait for it, because its eternity is illusory.”詳參“Either/Or,” in *A Kierkegaard Anthology*, ed. Robert Bretall (New York: The Modern Library/Random House, 1946), 88.

67 James Collins, *The Mind of Kierkegaard* (London: Seeker, 1954), 72–75.

68 Roger Poole, “The Unknown Kierkegaard: Twentieth-century Receptions,” in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, ed. Alastair Hannay (Cambridge: CUP, 1998), 65–66.

69 Kant, *Critique of Practical Reason*, 66 (64).

70 Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 187.

他的意思是主體與真理的關係，是主體對真理的委身，這可不是知識論的說法。「主體就是真理」是指主體當時所表現出來的激情是真的。⁷¹他從不否認上帝是真理，並且認定「上帝是主體，不能是人的客體」；如果倒轉過來，「人否定上帝，並不損上帝，而是毀滅了自己，一個人諷刺上帝，就是在諷刺自己」。⁷²祈克果的倫理學，是建基於上帝的客體性，而上帝的客體性，又與主體同一；在祂的無限中，同時包含了主客兩體。⁷³

至於如何遵守神聖的命令，祈克果認為「責任」是目的，「抉擇」是進路。他藉著威廉法官現身說法，把道德智慧寓於自我抉擇中。在抉擇中，人必須定意負起責任，不能扮演觀眾。凡為自己而作的抉擇，都是道德抉擇；為他人作出的抉擇，並沒有道德意義。因此，為自己而作的抉擇是絕對的，「由於絕對的抉擇，道德才得以定位」。⁷⁴

抉擇是個人的事。我們不能為他人作抉擇，也不能把抉擇權交給他人。這種抉擇，稱為非此即彼 (either/or)。抉擇的重要，不在乎抉擇的對象如何，而在於作抉擇的主體。一個人面對的事物雖然繁多，一經抉擇，要處理的眾多對象便只剩下一兩個。然而，當人要作出抉擇時，往往立刻感到事物彼此間的衝突和限制，從而發現人是何等有限。例如作為兒子，人理應照顧家中年邁的母親，但作為一個國民，當國家有難時，人又理當從戎救國。面對多個抉擇的模態 (mode of choices)，人會感到絕望。祈克果說：

71 楊慶球：《成聖與自由》（香港：建道，196），頁178。

72 祈克果：《基督徒的激情》（*Die Leidenschaft des Religiösen*），魯路譯（北京：中央編譯出版社，201），頁2。

73 Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 112.

74 Kierkegaard, *Either/Or*, trans. D. F. Swenson and W. Lowrie (Princeton: Princeton Univ. Press, 1944), 2:181.

當我歸回我的範疇，我只有一個歸回那重要的抉擇中。因此，在絕對的抉擇中，我選擇了絕望；在絕望中，我選擇了絕對，因為我本身是絕對的。我把絕對定位而絕對亦把我定位因為在我的範疇中，兩者是等同的。⁷⁵

抉擇的活動是超越善惡的，它是純粹的主體活動。為何人會在絕對的抉擇中選擇了絕望？因為主體的抉擇並不依從客觀的規律，例如風俗習慣或道德指引，對自己及對他人來說都是絕望的，然而，正正是在絕望的抉擇中，我們才會選擇了絕對。例如一個要照顧母親，又要保衛國家的青年，他在作抉擇之前，必定接到四面八方的意見，如果人人說的都要聽從，就永遠也決定不了。他一定要冒險，在抉擇中顯出真我。所以，抉擇是絕望的；這絕望的抉擇是由主體而來，因此亦是絕對的。祈克果的道德決定是存在的（existential），屬於康德的意念（Willkür），是經驗層面的決定。

祈克果的宗教階段是弔詭性（paradoxical）的；所謂弔詭，是指事件本身是超越理性的。上帝絕對的真理，只能透過人的主體活動來掌握；它既不能用邏輯或系統去承載，也不能以人間事例作為參考。亞伯拉罕的例子說明，在他看來，上帝是矛盾的：如果獻以撒，則上帝的應許落空；如果不獻以撒，又違反上帝的命令。亞伯拉罕在這時沒有任何參照點可以依循，只有自我直接面對上帝。人的一切活動，包括道德自覺和理性思辨，此刻都不能帶給他任何答案。對上帝，他只有絕對義務，因為上帝是絕對的真理，而這義務是不能言說的。⁷⁶亞伯拉罕沒有回答以撒向他提出的問題，也沒有向撒拉披露半點消息，他只有一

75 同上書，頁217。

76 祈克果：《恐懼與顫慄》，頁89-90。

個「荒誕」的信仰。在祈克果看來，孟子的良知與康德的道德理性都要放下。祈克果不滿意康德的道德理性太抽象，無法在生存的實況中落實出來。康德的抉擇，在經驗的層面往往受人性的軟弱所影響，不能作出正確的決定。祈克果把道德主體落實在經驗層面的抉擇，並以主體的抉擇為真理的依據。因此祈克果的倫理，並不是如康德所說的「他力」(heteronomy)倫理。祈克果承認上帝的存在，但主體絕非被動，任由他力支配。他要開展出人的主體與上帝絕對主體的彼此激盪，指出雖然上帝是絕對的他者，但祂並不抹煞人的主體在倫理抉擇中的必要性。因此，祈克果的倫理學是主體的倫理學。

祁克果的作品，大致可分用筆名及用真名撰寫兩類。在1843至1846年期間，他以筆名發表了《非此即彼》(*Either/Or*)、《恐懼與顫慄》(*Fear and Trembling*)、《憂懼的概念》(*The Concept of Dread*)、《非科學的最後附言》(*Concluding Unscientific Postscript*)等作品，為下一步用真名發表的著述作了準備。由1846至1848年，他發表了《培靈講章集》(*Edifying Discourses*, 1847)⁷⁷、《愛的講章》(*Works of Love*, 1847)及《基督教中的勵練》(*Practice in Christianity*, 1848)。一般研究哲學的人，大多集中看祁氏以筆名寫的著作，因為它們最能挑動人心，使人發現人心中的虛無及有限，然而他們卻往往忽略了祁氏文字背後的真正目的：當人的心靈感到絕望失意時，亦正是轉機出現之時。祈氏要使人從絕望變為有希望，從虛無轉移到實有。《培靈講章集》是祁氏以積極的、信仰的真誠，與人分享上帝的恩典。《愛的講章》更是要建立基督教的倫理。人只有回歸上帝，才能解決心靈中的恐懼、無助、喪志；人必須倚靠上帝重建他的自信及

77 共十七篇，其中一篇的中譯本現獨立成書，即《清心至於一事》(香港：基督教文藝，2002)。

力量，才能有真正的力量愛人。《培靈講章集》以祈氏寫於1855年的「我著作事業的觀點」(The Standpoint of My Activity as an Author)作結；要明白祈克果後期論基督教的作品，就必須留意此文所提及的「個人」。祈克果用筆名撰寫的作品反對「體系」，反對「群眾」，因為體系和群眾都沒有真理。他深受路德的影響，認為只有當人的自我面對上帝時，才能真誠地面對自己。

3. 基督教倫理（一）：至於至善

祈氏指出，「悔罪的人獨自在你面前懺悔自責時，我們就放下我們的工作，好像是得到了一天的安息。」⁷⁸人必須從市集的煩囂退下來，從無窮的傳媒資訊、世人的紛擾爭執中退下來，才能享受清心的時刻。世人一直要求你聆聽他們的訴求，以致你的內心人格不斷被撕裂。人要關心的事可真多著呢：戰爭帶來的饑荒，強權帶來的不公義，弱勢社群遭遇的悲苦，無不令人難以安枕；另一方面，科學的成就、財富的誘惑，又令人目眩神迷。祈克果指出，我們活在群眾中，沒有統一的人格。因此「真正統一了自己的人，他是在靜默中」。⁷⁹當我們返璞歸真，處於安靜之中，才能敞開心門。

祈克果深深看透人性，指出人所追求的慾望，其實是在不斷變換之中，教人精疲力竭。我們應追求至善，只有至善才是永恆。一切榮譽、侮辱都是外在的，⁸⁰只有心靈志於至善，人各方面的行為才能統一和諧，不致為世上各種各樣的吶喊所動搖。

有些人立定心志要服侍人，只求施予、不求回報，以此作為人生最大的目標。祈克果對這樣的人生並不認同，

78 祈克果：《清心至於一事》，頁2

79 同上書，頁18。

80 同上書，頁23。

他說：「只想給予別人安慰，而不願受人安慰，是一種隱藏的驕傲！」⁸¹ 祁氏的見解何等精闢。人的寶貴，在於人與上帝及與別人之間的和諧，但有人竟然把自己當作上帝，不肯接受別人安慰，實是何等驕傲；又或者把自己看成受害人，不願與其他人交往，安慰別人卻拒絕接受安慰，其實是一種仇恨的行動，他的心並不志於至善。

志於至善的心靈必須是積極而開朗的，「愛裏沒有懼怕」就是這意思。律法不能叫人親近上帝，因為律法帶來恐懼，「使人生辛勞慘澹，叫人寡歡悲苦」。⁸² 但一個志於至善的人，對律法帶來的懲罰，有新的看法：「但那真志於善的人，懂得懲罰是對犯罪的人有益。」⁸³ 因為每一個教導都是提升人的生命，懲罰的背後是教育。祁氏把這點引伸到人生的苦難。人要志於至善，就要付出代價，忍受苦難；這苦難是有益的。

志於至善，最基本的條件是一心一意，即委身。「委身的意志對善盡忠始終不渝」，⁸⁴ 這是祁氏的中心思想。人向上帝委身是要冒險的；然而只有完全的委身，才能得到「永恆」，否則人一生所有的，只是三心兩意。「委身」是別人教不來的，我們也不能學效別人怎麼委身，更不能去「偷」別人的委身。當你自己下定決心，在上帝面前單獨與祂立約，永恆就是屬於你的了。人立志委身於上帝，就會聽到上帝對人的永恆呼召，有了這呼召，人就可以排除世上的紛擾，來到上帝面前。現代社會最大的殺傷力就是「匆忙」。「忙」像魔爪一樣，叫人不得安寧。⁸⁵

志於至善的人，行事出於甘心樂意；雖然世途艱險，苦難重重，但由於委身及樂意，「所以在不可避免的苦難

81 同上書，頁42。

82 同上書，頁58。

83 同上書，頁61。

84 同上書，頁100。

85 同上書，頁83。

中仍感到自由」。⁸⁶ 祁克果很有智慧地說：「委身於善是一種整個心靈的決志。清心，是將人心比之於海，只有海的深才能清澈，只有清澈才能透明。」⁸⁷ 可謂把人與上帝的關係描繪得淋漓盡致。人的心靈在上帝的無限中，得到真正的安穩。

最後，祁克果要我們歸回「至善」（the Good），似乎是受了新柏拉圖主義者普羅提諾（Plotinus）的影響，但普氏的「太一」（the One）是指宇宙最後的真實，祁氏的至善卻沒有普氏那樣的抽象及割離。祁氏常用「至善」代表上帝，目的是把上帝具體化，避免當時世人濫用了上帝的名字。他發現上帝的「名字」而非上帝的本體，往往成了一般人膜拜的對象，甚至是純為利己的祈求對象，因此，拜「上帝」也可以是一種偶像崇拜！上帝的本體就是至善，祂是大公無私、永恆的實體。祁克果論到至善，就是論到上帝，他把兩者相提並論，⁸⁸ 又以永恆作為至善的屬性。⁸⁹ 他把「太一」與上帝等同，嘆道：「獨一的神啊，你是太一（the One），你也是一切。」我們要領會的，不是片斷的上帝；志於至善的人，最終能領受到的，是整全的上帝。當善人離世，進入永恆時，他一無所失，「因為在他，上帝就是萬有」。最後祁克果強調，人必須獨自承擔起個人對上帝的責任，⁹⁰ 所以個人的決定、委身和忠誠，是回歸上帝，達到至善的不二法門。

4. 基督教倫理（二）：愛鄰舍及效法基督

有學者認為，祈克果在《愛的講章》要求人去愛的倫

86 同上書，頁155。

87 同上書，頁158。

88 同上書，頁104。

89 同上書，頁101。

90 同上書，頁198。

理，與康德的神聖命令完全一致。⁹¹ 在康德，愛是神聖的；在祈克果，愛鄰舍是王者命令（Royal Law）⁹²，兩者完全一樣。祈克果相信愛的行動可改善康德在《理性限度內的宗教》所描述的人的陷溺。⁹³

祈克果用「要愛你的鄰舍」（you shall love...），激勵我們提升生命的質素，活出基督的要求。這事如何可能？他根據新約聖經的教導，把基督的愛從世界的愛慾（erotic love）及友愛（friendship）分別出來。愛慾來自人的情慾（passion），有限而偏執，⁹⁴ 基督徒的愛卻是「亞加皮」（agape），在時間上這愛是永恆的，在人情上這愛是一視同仁的。⁹⁵ 這愛的行動發自人的義務（duty），⁹⁶ 故此是永恆的，並且能對抗絕望。出於義務的愛是來自基督，不是來自人的情慾，所以不會改變，這與上文康德對義務的論述有共通之處。情慾與友愛都含有強烈的佔有感及感官滿足，基督徒的愛卻是一種不為自我⁹⁷的愛。

基督徒的愛擺脫了自利及感官的慾樂主義，不再停留

91 Philip L. Quinn, "Kierkegaard's Christian Ethics," in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, 350.

92 Soren Kierkegaard, *Works of Love*, trans. Howard and Edna Hong (New York: Harper & Row, 1962), 40. 祈克果引用「其次也相仿，就是要愛人如己」（太廿二9）作為這篇講章的開首。所謂王者，意即耶穌在馬太福音是以君王的身分出現；王者律令，即是神聖律令。

93 Quinn, "Kierkegaard's Christian Ethics," 351.

94 Kierkegaard, *Works of Love*, 59.

95 同上書，頁44-45、63、65。

96 同上書，頁44。祈克果說：“Only when it is a duty to love, only then is love eternally secured against every change, eternally made free in blessed independence, eternally and happily secured against despair.”

97 祈氏的用語是「自我棄絕」（self-renunciation），參 *Works of Love*, 68。

在人生的感性階段，避免了因追求慾樂而來的失落。他既是無私的，也就減少了理分的衝突。這種愛亦是永恆的，因為它出於人的義務，是「應然」的，無論任何環境都應該如此行，所以是超越的。絕望是由於失落了永恆，基督徒的愛是絕望的良藥。我們有甚麼能力去愛呢？祕訣就在《基督教中的勵練》所說的「效法基督」（imitation of Christ）。

甚麼是效法基督？就是與基督「同時代」（contemporaneous with Christ）。基督不是一個供人研究的歷史事實，雖然祂的確曾在歷史中活過；如果我們單憑客觀的歷史知識去認識基督，這歷史的基督必定成了另一個人。祈克果並不反對歷史中的基督，他只是要我們從生硬的歷史事實，進入基督活潑的生命，因為基督是神而人、道成肉身的弔詭！⁹⁸ 祂超越人的理性，也超越歷史的解釋，我們不能把祂只看成一個偉大人物。世人的偉大，多少是由於時勢造英雄，基督卻是將祂的歷史完全掌握在自己手中。祂是歷史的主。祂的受苦、受死，是由祂自己決定的；祂的歷史完全是祂自己寫的！⁹⁹ 明白這點，我們就會明白，與基督同時代，並不是說返回基督在世的年代，與祂一起生活，相反，我們是與祂「現今」活在一起。¹⁰⁰ 祈克果說：

如今，讓我們十分自然地講說祂的生平，就好像那些與祂同時代的人（his contemporaries）談到祂，又或像我們談及一個跟我們同時代的人（a contemporary）那樣，把祂當作一個就在我們中

98 Soren Kierkegaard, *Practice in Christianity*, trans. H. V. Hong and E. H. Hong (Princeton: Princeton Univ. Press, 1991), 25.

99 同上書，頁33-34。

100 楊慶球：《成聖與自由》，頁75。

間的人，隨時可在街上碰見，時刻知道祂身在何處¹⁰¹

與基督同時代，就是基督徒與非基督徒的分別所在。不相信基督的人或許對基督很有興趣，但不會把基督看為是「存在」(existing)的。基督道成肉身是歷史的事件，縱然很偉大，很有意義，但這意義不能進入他們今日的時空內，成為他們生活的一部分。相反，相信基督的人，藉著信心把基督接進自己的生活中，好像與基督同活同住。那些與基督同時代的人雖然親眼看見祂，但不相信祂，基督也就與他們無關。基督是永恆的，在祂只有現在；歷史會過去，基督卻永不會過去。

就絕對者而言，只有一個時間觀念，就是「現在」。凡不與絕對者同時代的，絕對者對他而言並不存在。基督既是絕對者，基督徒要與基督真正發生關係，就很顯然必須與主成為同時代。¹⁰²

不能與基督同時代的人，就是袖手旁觀的人，祈克果稱他們為「欣賞者」(admirer)。這些人有一大堆知識，但沒有熱情。與基督同時代的人，是與基督一同受苦，祈克果稱他們為「效法者」(imitator)；只有效法者才是真基督徒。¹⁰³效法是行主所行，受主所受。我們效法的基督，是那位「出於愛心，到世上尋找滅亡者的主」。祂在世受苦以致於死，祂的一生都在受苦。效法基督的人因此亦為主犧牲，倒空自己，提升生命，尊主為大。¹⁰⁴

101 Kierkegaard, *Practice in Christianity*, 40.

102 同上書，頁64。

103 同上書，頁241、254。

104 同上書，頁252。

怎樣才能成為效法者？祈克果說：

只有意識到自己有罪的人，才會對基督教絕對尊崇。正因基督教要求人絕對崇敬，所以基督徒的表現，在人看來是癡狂可怕的。必須強調的一件事實是，人認識自己的罪，是進入基督教的唯一道路。而當這種認識（意識）加上了絕對尊崇的心，人才能看見基督教中的溫柔、仁愛和憐憫。¹⁰⁵

主體的倫理經歷主體的轉化，由倒空自我到尊崇基督。它不是取消主體的活動，相反，主體在與基督同時代的時候，會更為活躍，因為主體克服了由人的私慾而來的干擾，正正針對了康德在《理性限度內的宗教》所呈顯的無奈。主體的倫理不是完全他力的；它既是自力，又是他力。祈氏肯定主體的活動，但這主體與基督的主體互相激盪，成為一個價值方向。如果只有客體的上帝，人的主體與上帝分割，成了主奴的關係，人便無法參與上帝的活動，上帝也進入不了人的心靈。這樣的倫理就是所謂的他力倫理，它決非祈克果的主張。主體與基督同時代，就是說我們要與基督發生一種極親密的關係（亦即imitation之意）。基督的犧牲成為我們的犧牲，基督的受苦成為我們的受苦，基督的榮耀也成為我們的榮耀。主體的轉化，正是主體倫理的特點。另一要點是：康德和孟子的道德心是價值判斷的來源，祈克果的主體價值則與絕對者的價值合一：當主體進入宗教階段，又或當主體緊緊追隨著（imitate）基督時，主體的至上律令就與上帝的律令合一。主體這時的表現，在世人看來可能是乖僻的，但主體其實已安頓在上帝裏面，平安穩妥。

105 同上書，頁68。

(六) 結語：中西哲學的人文主義倫理

本文比較了伊壁鳩魯的自我快樂主義、康德的至上律令、孟子的無待良知及祈克果的絕對真理。我們發現，康德提出的至上律令十分重要。道德判斷的根源必須在主體，主體是立法者，也是守法者，因此人在道德世界享有絕對的自由。然而在現實世界，人往往以自私的愛取代了道德的格準，以致人陷溺在人性的罪中。孟子的進路基本上與康德相似：道德判斷在人的本性（良知）；人之所以為惡，只是由於有客觀世界的干擾。因此兩人都須面對一嚴峻的問題：人如何能夠成聖？康德從基督教的角度看人性，對現實的人性充滿悲觀。祈克果卻以浪漫主義的精神，向冷峻的理性投入宗教的熱情，把主體的價值判斷提升至上帝絕對的真理，令絕對真理不再只是客觀外在的事實，而是轉化成為主體的抉擇。這種抉擇超越了一切人我對立的功利問題，主體與上帝合而為一，主體就是真理！祈克果的倫理，既是絕對主體，又是絕對客體；它是主體倫理，又是宗教倫理，主體的熱情因而不致淪為自我膨脹的自愛行為。

如果康德的倫理學是建基於他的道德形而上學，則康德的道德主體與形上的絕對主體仍舊有割離。祈克果的道德主體與絕對真理結合，孟子的盡性知天也消除了主客的對立；在主客的統一之下，道德主體才享有真正的自由。康德論人性的陷溺，突顯出主客分割的境況，也顯示了人在現實生活中的困局。伊壁鳩魯的道德判斷不在道德主體，而在經驗感受，這是一般人最直接的判斷，但這種判斷無法建立普遍性。在祈克果眼中，伊壁鳩魯至終必然陷於絕望。

祈克果與孟子的倫理學，或許可以代表基督教與儒家的道德精神。他們都認定道德主體與形上（絕對）主體的統一，在主客統一之中，享受到真正的自由。

Happiness and Freedom:

A Comparison between Chinese and Western Ethics

(An abstract)

Jason H. Yeung

Associate Professor

China Graduate School of Theology

What is goodness? What is badness? This paper deals with these two basic concepts of moral philosophy. Four philosophers are selected to compare Chinese and western ethical conceptions. Epicurus is sometimes called a hedonist. He identifies happiness with the Good, and sees virtue as a means to happiness. Kant asserts that virtue and happiness should be detached. Virtue relates to good will, a good will is good in all circumstances and is therefore an absolute or unconditional good. It is manifested when one acts for the sake of duty. In other words, a human action is morally good because it is done for the sake of duty.

Kant points out that an action motivated by duty has moral worth, not because of the results it achieved or is seeking to achieve, but because of satisfying a formal principle or maxim, the principle of doing one's duty whatever that duty may be.

Because of the obstacles due to our impulses and desires, the moral law appears to us as a law that we ought to obey for its own sake, and so as what Kant calls

it a categorical imperative. Categorical imperative is our only source of moral judgement. It comes from our practical reason and is *a priori* and universal. It is rooted in our free will. We are free to create the moral law and to obey it.

Mencius, on the other hand, says: “When men suddenly see a child about to fall into a well, they all have a feeling of alarm and distress, not to gain friendship with the child’s parents, nor to seek the praise of their neighbors and friends . . . We see that a man without the feeling of commiseration is not a man . . . The feeling of commiseration is the beginning of humanity . . .”

The feeling of commiseration is inborn, that means the human mind is able to know what is good and evil, that is, it is capable of value judgment. This value judgment is not learned from outside but is inborn. We call this capacity of judgment “conscience.”

Both Kant and Mencius recognize that man is free to make moral decision. However, they have yet to solve the problem of evil. Why do human beings commit sin? Both think that evil is external to free will. Kant makes it clear that all wrong doings come from human desires.

Kierkegaard traces the foundation of morality to God’s will. He declares that “subjectivity is truth,” meaning that the only way for truth’s manifestation is through subjectivity. The Truth, he said, is the objectivity of God. The moral man should follow the will of God to make moral decision; this decision is paradoxical because it transcends human reason. It roots in our subjectivity.

Compared to Epicurus, Kant, Mencius and Kierkegaard are each trying to construct a universal moral law, varying from human subjectivity to the absolute

Good. Moral judgment is to be free from human desires.
Human beings are free — free to make moral judgment.