

gustav / June 08, 2011 11:31AM

[小人之心與君子之腹 - 康德與佛教觀點中的修行之「道」\(上\)](#)

「是非為何」以及「真假為何」是長久以來我們賴以自處的參考經緯，在這兩個疑惑於我們的生活當中逐漸稀薄於自私、懶惰與懦弱的時代裡，再把這些問題抖出來是一個人人應盡的義務。

從康德說起

康德面對的時代，正當牛頓力學改寫希臘以降的物理觀，以及英國經驗論者挑戰歐陸神本理性論者之際。一個放諸四海皆準的物理系統之發現，讓我們確信科學與科技的發展有其根據，但也讓我們陷落於一個決定論的結論：萬事萬物的自然發展，正如一個精細的計時器，完全被安排好了，於其中的我們怎麼可能享有任何「自由」？另一方面，強調經驗的經驗論者基於我們的經驗當中根本沒有任何規則是「必然」的這個事實，而質問那些以神為根據的理性知識的有效性，這個問題的力道，搭配著科學革命與人本風潮對宗教以及政治權威力量的削弱，使得原本人們所確信的知識（包括真假之分以及是非之分）的有效性越發薄弱，進而讓渡出人們詮釋的懷柔空間，這一方面似乎讓人初嘗自由之味，但也讓人遺忘了自由所為何。

康德經由經驗論者的挑戰，從理性論獨斷的夢中驚醒，開始探討經驗之所以成為經驗的前在條件，這展開了其知識論上哥白尼式倒轉的運動。哥白尼經由觀察與計算發現過去以地球為宇宙中心的天動立場有誤，而提出地動說的修正；康德以為，任何經驗必須經過人的「認知」才能為人所領受成為經驗，而那些不可能為人所認知的，不可能成為人類經驗的一部分，就此，他認為「經驗的範圍」依此確定，這個立場反對以前人們不經「符不符合認知條件」的反省批判所提出的任何形上推斷，換句話說，那些未經批判的形上推斷先假設了外在世界的各種樣貌，而沒有考慮是否那些假設符合我們的認識能力，因而將我們所能經驗的以及我們不能經驗的全部攪和在一起，導致我們在認識與行動上的諸多謬誤。康德想說的是，知識的起源是人的認識，不是這個世界的存在，也就是說，存在是以人為中心的，不是以宇宙為中心的。

就像不管我們以天動或地動為基本預設來看待這個宇宙，這個宇宙不會因此而變成兩個不同的宇宙；以人為中心的觀點、或者以宇宙為中心的觀點，並不會改變我們與這個世界的客觀關係。然而，隨著基本預設的不同，我們對於這個客觀關係的認識、掌握與態度卻會大不相同。舉例來說，宇宙為中心的立場可能會提出：因果關係是先行存在於這個世界，然後經由我們的認識成為一個我們所知曉的道理。針對這一點，傳統理性論者認為，因為有一個外在的第一因（上帝）創造了世界，也給予我們認識這個世界的能力，所以我們能夠知道事物的發展依據因果關係。經驗論者懷疑這一點，他們認為現在火能燒紙不代表明天一定還是這樣，現在太陽從東邊升起不代表明天它必然不會從其他方向升起，因此我們只能說，截至目前為止，我們觀察到的自然規律還是很有可能繼續這樣重複下去。

康德認為，我們得先問自己，假如我們能經驗到因果律，為什麼我們能夠有這樣的經驗？假如因果律被我們認識為本來就存在於外在世界，那麼，我一定得知道A從之前A1變成後來的A2，並且知道A2與A1之間因著「因果關係」而關聯起來。假如像前面兩者所預設的那樣，這個因果關係是屬於A以及那個外在世界的，那麼，從A1到A2之間的變化不可能成為我所認識的一部分。首先，若A有其「本來樣貌」，而在之前被我們認識為A1，後來又被我們認識為A2，那麼我們要不就是從來沒有認識過A的本來樣貌，要不就是根本沒有A的本來樣貌這樣的狀態存在，從人本立場來說，這兩個選項是同一個意思--A的本來樣貌這種東西，不能通過認識條件的反省批判；再來，假如我們先認識了A1後來認識了A2，假如這個關聯A1與A2的因果關係是獨立於我們的認知而屬於A1-A2這樣的外在發展，那麼，要不我們得變成「知道A1-A2這樣的一種東西或狀態，但不知道「變化、發展」這麼一回事」，要不我們得像認識A1與A2這兩個東西或狀態一樣，把A1-A2之間的關係也認識為一種東西或狀態，但是這樣就會成為三個不相連續的認識。所以，他提出，我們之所以能夠認識到事物的變異，是因為我們在認識到一個「變化時」，一定是把A2認識為一種在這之前一定有其原因存在的東西，也就是說，是透過我們的認識將A2與A1（透過令A1變成A2的原因）關聯於因果關係、進而關聯於先後相續的時間關係之中。

把賦予因果關係給發展中的事物這樣的「功能」歸給認識，作為一種經驗的前在必要條件，一方面使得因果關係成為一種具有合理基礎的觀念（而不再只是個假設），而且也合理支撐了在經驗範圍內，一切事物的發展必定得按照因果律進行，因為我們必然是透過因果律來認識事物發展的。這樣，我們可以告訴理性論者與經驗論者：就算沒有「本然」就存在的真理，在我們的經驗之中，本來事物的發展就是合乎因果的，而且是必然合乎因果。

就這樣，康德從人出發，將創造萬事萬物的工作從一種外在第一因的要求，移轉到每一個認識者經驗的當下。

精神發展與智性世界

在第一因從宇宙中心轉移為認識中心之後，經驗世界的當中自然科學的「普世性 (universality)」隨著「現象世界」的獨立一起被確保，接著的問題是：那認識者與認識條件我們該怎麼看待？是看作柏拉圖式的獨立存在於外的理念 (理型) 嗎？還是看作亞里斯多德式的屬於事物本身的本質屬性與功能呢？

看作獨立於外的理念，如果我們把理念當作一種實在 (先驗實在論 transcendental realism)，基於前面我們對傳統形上學預設所作的批評的理據，是通不過經驗條件的反省批判；如果看作一種作為必然條件的觀念，透過它我們將現象世界經驗為如同我們經驗當中的這般樣貌，但它不是一種實在，而是一種觀念條件，我們因為透過它而將世界經驗為世界，也因而這個世界必然具有其形式，那麼，這樣的看法 (先驗理想論 transcendental idealism) 是康德要建立的。

進一步說明，在我們的認識當中，我們唯有透過必須將事物經驗為在時、空當中經驗才能成立，我們才能解釋一切的經驗都在時、空當中這個事實，因而我們應該把時、空當作我們的認識條件，就像前述因果關係一樣。這麼一來，如果我們還用時間關係來看待條件 (先驗觀念) 與結果 (現象經驗)，那麼我們就顛倒了本末，落入不能通過反省批判的某個假設的陷阱當中。因此，我們必須拒絕將先於經驗卻造成經驗的先驗 (transcendental) 條件看作一種時間性的結果 (實在 reality、現象 phenomenon)。

另外，如果我們把這些觀念性格當作屬於事物本身的本然屬性與功能，而不是將它們當作在認識中因認識者必須賦予給事物，而使它們成為其「本然」屬性與功能的話，那我們也會陷落入禁不起先驗批判的形上預設，把這些功能屬性錯歸給事物本身 (經驗理想論 empirical idealism，在經驗物質裡有完美的本質屬性)，而這個預設的立場將導致我們根本無法認識這些功能屬性的結果而與我們的經驗相悖，而使得我們偏離經驗現實 (經驗實在論 empirical realism，在經驗當中一切物質屬性功能都是實在、可被認識的)。

在這樣的框架下，依著康德的批判以及其所重新發現的先驗條件 (感性性格的時間感與空間感，以及量性、質性、關係等知性性格條件)，現象世界的經驗實在性格獲得獨立的保全。而條件，作為一種非「現象存在」，在經驗當中卻處處有其表徵 (expression)，而被歸作先驗觀念，康德的配置，劃分了有與非有的現象範圍，以及無關於有、非有的智性範圍。

然而，我們該怎麼看待這樣的劃分與配置？我建議從這個問題來回顧：「認識是否為一個活動？」我們直覺地會認為，我看見一個東西，這樣的認識當然是個活動。可是，如果按照康德的方法來批判，我們是錯把時間關係套用在先驗條件與現象結果上，假如這樣的套用成立的話，一方面，時間會優先於其他先驗條件，而前在條件 (即我知道我正在知道某事) 會落入無窮迴圈 (我知道我知道我知道...某事)，再來，這些前在條件都會成為一種「具有時間性」的存在狀態，而會變成這個認識者的背後有無數個認識者在促使著這個認識成為可能，這些在在都與我們的經驗相悖、也破壞經驗的實在性格，因此是個錯誤的看法。那麼，我們就不該把認識當作一個活動。

可是作為一個前在條件與作為一個與條件相符的產出，總該有某種因果關係吧。康德認為，在認識者與現象世界之間，有著一種特殊的因果關係 -- 「自由的因果關係 (causality of freedom)」，在認識者不受任何前因影響的條件之下，與認識之結果保有一個「一致性」的因果關係，而且該關係不在時間當中，而包含於時間的前在條件裡面。這看起來很玄，其實一點都不會。

其實，只要我們避免以感性性格的時間觀念倒果為因地來看待前於認識的認識者與認識結果之間的關係，同時又承認我們的確在認知事物，那麼這個事實會清晰地擺在我們的認知當中。如果這種自覺不容易達成的話，我們可以這麼看：不管我有沒有認識到某個客觀事物的存在或發展，我的認識與其存在發展並無「自然地因果關係」，也就是說，我的認識與否不會干涉該事物的自然存在與發展，可是我對其認識必定是屬於我的認識，這樣的符應關係不在時間之內，也不在現象的自然發展範圍之內，但是我又不能說這樣的符應關係不是真的、不具有普世性。再來，我做了個舉動，我一定得把這個舉動看作是我做的，我才能把它認識、經驗為我的舉動，可是我的這種認識並不會對我的舉動有任何時間性、現象性的影響，否則，我隨便想一個舉動，它就會成為事實，不需要我去執行，那我們就都成了只要想「讓光存在吧」光就存在了的創造者。事實上，是因為我的認識與這個被認識的經驗世界之間沒有自然的、時間性的因果效力，我們的認識才成為認識，而我的行動才成為行動，覺知才成為是自由的。我想，康德是基於這個理由，將這種先驗條件與經驗結果的符應關係稱作自由的因果關係。

關鍵的地方在於，時空經驗的實在性，同時需要感性性格的時間感、空間感，以及知性性格的量、質、因果等邏輯功能等等必要條件，即在知性的這些先驗性格含其時間因果條件的運作下，將運作產生的對象擴展於空間與時間當中成為現象的經驗認識，因此使得知性之邏輯功能 (含時間性的自然因果) 直接介入於客觀的現象世界並在其中運作；然

而，就形式系統（自由因果關係為主軸的概念體系）而言，它與該實際運作因著知性的雙關角色以一種形式角度（自由邏輯）介入於該實際運作（這個認識是該認識主體的認識），卻因為不與感性條件有實際關聯（我們從未感性地認識到精神、自由等等智性對象），而只有直接的形式符應關係（我們仍在感性的現象世界當中清楚地、直接地知道這些先驗條件的表徵、或者某些事物的發展是一種自由的發展），導致該智性體系一方面與現象直接相關，卻不直接影響該現象世界。

以上，只是要表明一個簡單的事實：作為知覺者的我們，是自由的，因為知覺不受自然因果律限制；但是，作為知覺者的我們，是不自由的，因為我們的認識對象一定受到自然因果律限制。正因為我們一方面只能認識到自然（包含那個在自然中的那個「我」），另一方面覺知與該認識保有另一種形式符應的因果關係而不受自然因果牽制，被認識的客觀世界才成為可能，自由才成為可能！

為何要確認客觀世界、為何「自由」的真相那麼重要呢？假如上述的客觀世界、自由真相不經過該觀點而被清楚揭明，我們不會有自覺地接受我們是有自覺的這個事實，而自欺欺人地存活在那些莫名其妙的預設所造成的真假不分、是非不分的狀態裡面。經由上述觀點，我們揭明的是一個有真假的客觀世界是真的，而同時揭明了這個客觀世界的成立是透過自由的自覺，而我們的自由是真確的，我們的行為是帶有責任的，我們的存有是寶貴的。

為何康德不同意道德所追求的是幸福？

康德拒絕了「道德所追求的是最大化的幸福」這樣的道德觀點，他認為幸福（happiness）不是道德的基礎，而享有幸福的資格（qualification for happiness）-- 符合自由條件的行動本身，才是重點。簡言之，一個人在自由的條件下的作為，本身就有完滿的價值，就算他的作為因為意外或者現實條件限制所以沒有任何實際結果產生；反過來說，一個基於大眾利益考量卻不是在自由條件下的作為，如政客為整個社會的經濟利益著想，而決定放行一個對環境或有或無傷害的事業，雖然這個決定與作為將產出令整個社會高興的經濟收益，但是因為該決定與作為是由「某種幸福的考量」決定而不是在覺知者於覺知的自由狀態中自然產生，像這樣的作為本身並沒有任何道德價值，反而，若這個作為與自由狀態當中的要求相悖（如當該事業對環境有明顯傷害時），反而具有負面道德價值。康德的重點是，道德要求的是「普世性」，「普世性」只能從覺知的自由條件產出；只要是覺知中的既有經驗對象（某種幸福、某種利益、某種實際「結果」）作為一個行動的理由，都無法從中產出普世性，只有最高普遍性（maximized generality），這樣的條件，最終只會產生衝突與犧牲。

再拉回前述因為知覺自身的特性而出現的「現象範圍與智性範圍的劃分」這一點，知覺者作為其自覺的認識對象因受限於自然因果律的限制，因而在自覺當中展現出「經驗性格、氣質」；但知覺者因其作為一個覺察者與行動者在其與這整個（包含其經驗性格、氣質，empirical character）的經驗世界之間並不存在著自然因果的效力，而以一個「自由」者之姿覺察著這個世界，因而在自覺中展現出另一種性格--「智性性格、氣質（intelligible character）」。展現經驗性格的覺察者因為受制於自然律而永遠只能體驗「有限」，如同前述經驗論者所觀察，在經驗當中我們根本沒有實際體驗過任何無限時間、空間、或者絕對的事物，因為「有限性」正是整個經驗前在條件的總和特性，因而所有經驗對象都是「有限的」。然而，展現智性性格的覺知者，因其賦予經驗各式各樣必然條件，因而其性格當中不具有任何限制（作為第一因，它沒有任何前在條件再作為其原因），所以它只展現無限性，而覺察者正因為具有這個性格，所以在有限的經驗當中，有一個無限的參考維度去顯現有限的意義，而我們雖無任何經驗可被稱為無限或者絕對，但每一個經驗必然擁有時間、空間特性，以及所有經驗對象之發展必然符合因果關係，這些特性，我們都清楚知道是絕對的，且，從這個智性性格所展望的時間、空間也展現著無限性。這，是來自於前面我們所講述，知性條件一方面與感性條件一起給出現象經驗，但一方面又與這個現象經驗還保持一個沒有「時」際因果效力的關係，而給出了純邏輯的絕對性格來，同時也給出了一個純感官的無限性格。

必須在這個純邏輯、純感官的絕對性格中，才有必然性；必須透過非「時」際的自由因果，覺察者在經驗中展現任何絕對、不受限制的性格。正如同智性性格透過認識在經驗當中展現出現象世界的客觀普世性，智性性格在面對經驗世界中符合自然因果律的變化時，可以展現具有「普世性」的實踐規則，康德稱這樣的可以被普世化的規則（也就是假如這個實踐規則是個可被所有自由人所遵行而不會導致任何衝突）為覺察者給自己的「絕對命令（categorical imperative）」。而正因為人具有這樣自我立法的自律特性並進一步以此為基礎創造一個新的世界的的能力，這個智性的價值得以彰顯於覺察當中，且因為這個覺察並不是來自感官的刺激而是來自智性的自我命令以及智性通過自由效力於覺察當中的實踐，所以這樣的價值是無上的幸福之資格，在此覺察中不具有經驗性格卻彰顯智性性格，就像被覺察的對象本身實際上不帶時間、空間性格卻被覺察為時間與空間之內一樣清晰、明白。（非經驗性的主觀感受之普遍可溝通性稍後於其《判斷力批判》中有進一步處理，於此先略過以免冗贅）。

相反來說，任何作為一種實際（也是「時」際）結果的價值，也就是一個可被認知的感受、通過知性之邏輯功能運作

(特別是通過時間內的自然因果關係)與其他對象產生連結時的一個感受性對象(像前例當中政客放行的事業將帶來的經濟效益),當它成為覺察者拿來作為實踐理由時,這個覺察者與其行動就完全隸屬於經驗範圍被認識進而被經驗為一種客觀存在,這也就是說,這個覺察者的判斷與行為是通過自然因果律而被那個預期中的後果所影響,在這種狀態裡,那個覺察者的自主智性不會展現,而在認識當中這個認識的自由性格更不易被察覺,因此,我們會說這樣的察覺狀態,是一種非自由的覺察(本身具有自由性格,但因覺察本身的棄權而只展現被自然律制約的經驗性格)。依照這樣的性格,以實際/時際「結果」為考量,以因果邏輯計算為手段的理由,永遠不會給出任何道德價值--因其對象必然為有限的。

因此,康德說,任何的一種可知的幸福,都是經驗性格的展現,不管是小我的幸福,或者許多小我的幸福。因此,任何一種幸福,甚至在做了一件符合道德的絕對要求的事之後所感受到的幸福感,都不會保證道德價值。唯有自由性格的展現,才確保道德價值。

這樣的觀點,也禁得起先驗批判的挑戰,與前述人本的世界觀一致。相反地,所謂最大化的幸福,要不上帝的旨意為依據(如傳統理性論者),要不,就是基於一個將完美性歸給物質世界卻讓我們的認識讓出這樣的完美性的立場(如經驗論者),導向一個價值相對的混淆結果,並錯以「量化」的「幸福」的「算計」為手段,以為自己在修正世界,卻一再製造爭端與衝突--因為這個機制所念茲在茲的,都是「有限」。

為何說道德的兩難不存在?

有人喜歡舉一些兩難的例子,來責難康德的道德觀無法應用於現實。這些意圖,植基於對這個道德觀的誤解。就這個觀點,道德,本來就不是現實裡的事,然而,我們在實際的行為覺察當中,的確展現我們有道德意識這個事實。

有人會舉例說,如果你現在手裡拿著一把槍,指著另外一個人,你知道這個人他手裡拿著一個炸彈定時器可以隨時引爆一間滿是學生的學校裡的炸藥。你如果要拯救這麼多無辜生命,你就得殺死這個人;可是你如果打死這個人,你則違反了「不應該殺人」這個絕對命令。如果就這個例子來說,你可能會說:「保護生命」與「不應該殺人」在這個現實狀態中互相衝突,形成兩難,所以智性性格的要求沒有我們想像中那樣具有普世性,一樣也會導致衝突。你會質問康德,為何他說「沒有道德的兩難」呢?

以這個例子提出的質問,植基於一個我們前面提過的、不能通過自覺批判的形上預設:事物的實在性獨立於認識而存在。要瞭解,這個例子之所以能成為實在,是因為它是通過覺察而被認識、被經驗的,我們不該想像「不該殺人」與「保護生命」這樣的絕對命令,是獨立於認識,由外而向覺察者命令的。

這個例子展現了一些重點,首先,作為那個手裡有槍的人,如果這位覺察者處於自由當中,即他要求自己保護生命、也要求他自己不要殺人,而他的確這麼做了,則不論結果如何,在其覺察與存在當中,就彰顯了道德的至高價值。此外,這個人其實除了以槍殺死這個握有啟動器的人之外,應該還有其他許多可能的方式阻止他的行動,包含喚起他的道德意識(但這些其他方式不一定具有道德價值,因為這些其他方式的巧智,應該大多是計算的結果)。更進一步,我們實在無法抹煞這個手握啟動器的人所具有的智性性格,作為一個第一因,他可以不用依據某種經驗得來的特定理念(意識形態)以及某種算計的結果或目的作為他下一步動作的理由,他可以聽聽他的自己覺察當中的至高命令,他有可能改變主意、他有可能展現自由。如果手握手槍的覺察者自以為他對對方的算計理應有效,這樣的自以為是必然是出於計算,而非出於智性性格的自由展現。這種行為,最多就是非惡,不可能是道德的。同時,各位也可以覺察得到,這些算計出來的理由,與智性性格在自由當中提出的要求,一者歸於有限的經驗範圍中,一者則出於沒有前在條件的創造性當中,種類迥異。

此外,這個兩難的處境處於現實經驗範圍,且前提是有人先放棄了其自由的智性性格,逼使其他智性存有面對道德難題。這也展現了我們現存的窘境,我們怕有德之人會吃無德之人的虧。一方面,這種窘境出於的確有覺察者放棄自由智性而選擇受限於慾望驅動當中,而引發了麻煩;另一方面,我們的懼怕實際上也出於對智性自由的放棄,因為這種懼怕是算計得失的結果。而實際上,道德意識的目標與想望,是當所有人都成為自由的覺察者時,將不再有衝突、得失、甚至是生死。事實上,這就是我們面對的現實,不要再用莫名其妙的假設去欺瞞自己,並合理化自己的算計、誇張別人的惡意。

反過頭來說,算計結果這樣的機制,才是兩難的起源,這個機制也是惡的起源(康德認為,當覺察者以慾望得失以及興趣取向取代智性的絕對命令作為行動理由時,這個行為就是惡的行為),而道德,是智性的自由展現,它們兩者只在我們無明混淆的覺察中才攪和在一起,透過自我反省,「道德」與「兩難」的無關,根本不難發現。進一步地說,正是算計得失這樣的機制,在製造衝突,智性的自由展現雖無法明確確保面對不道德的人時該怎麼樣處置最巧妙,但

是智性展現當中的道德意識，則像遙遠的北極星，給我們一種明確的方向感。

道德意識與希望

透過如上的觀察，若我們能確信智性的自由展現為實在，及正視我們的自覺，而能珍惜我們的道德意識，我們面對無窮的算計侵擾，都能擁有明確的主臬，不至迷茫。更進一步，我們更有理由相信，當所有人能夠珍惜覺性的自由，實踐自我，脫離現實經驗當中的因果制約，則一個沒有衝突的世界，是可以希望的。©gustav

相關文章：

[An Essay Establishing Critical Epistemology – Following Dignāga and Kant / 汪純瑩 Chun-Ying WANG 2011/05/01 \(中文簡報\)](#)

[無條件的幸福--讀《金剛經》有感 2011/02/22](#)

延伸閱讀：

康德作品中，《純粹理性批判》是其革命性觀點「先驗理想主義」的核心，也是基礎，於其中康德將研究方法從外部轉移到「反省」當中，並以其獨特方法考察了一切可能經驗之前在條件，並在這個基礎上處理了時間、空間、因果等等物理問題，提出唯有透過先驗理想論這樣的觀點，才能解決人類長遠以來所困惑的懸疑：「宇宙有無一個開端？」、「是否一切物質構造由單子組成？」、「在自然因果條件下自由是否可能？」、「在這個世界之內或者之外是否有一個「絕對存有」存在？」，並對「上帝」、「靈魂」、以及「自由」等等無可避免的先驗幻象進行辯證，得出除了「自由」這個觀念有先驗理想性之外，其餘無法通過先驗批判。

基於先驗理想主義的世界觀，康德在《實踐理性批判》當中提出其道德觀點，唯有在自由條件之下的覺察狀態可以展現現可被普世化的實踐（修行）規則，而已一種自律的要求使人類成為一種可以給自己立法的覺者；且道德作為一種「事實」，也就是這種自律的絕對命令的作為一種事實，本身就是實踐理性存在的唯一證據。

在《判斷力批判》中，透過對審美判斷以及目的論判斷的研究，康德展現「合目的性」作為最基礎的主/客觀理性原則，前者為人的覺性當中的自發性絕對感受（非來自經驗基礎的感受來源）之可溝通性進行了考察，並以審美作為一個人人皆有的經驗事實，為絕對感受的「客觀普世性」提供了證明、一方面以覺性的基本性格 -- 自由連結了《純粹理性批判》，另一方面將此自由的結果，即一種可普世溝通的主觀感受，拿來為《實踐理性批判》當中的絕對價值提供另一類的佐證。

《道德形上學基礎》是向一般大眾介紹其道德觀點的小書；《實用人類學》則參與當時社會科學、民族誌、神經科學等等議題的討論；〈答「何謂啟蒙？」這個問題〉分析人因為懶散、懦弱的劣根性而自願放棄覺性的自由，而陷入自我招致的痛苦循環當中不想自拔，並且為每個人如何於一個社會體制中一方面作為一個具有經驗性責任的社會角色，另一方面作為一個自由人的情形中該如何自處，給出實用的建議。《單純理性限度內的宗教》回應人本性善或者性惡，並給出其宗教觀點 -- 宗教信仰作為一種從未啟蒙到啟蒙之間的一種過度；〈論永久和平 -- 一項哲學性規劃〉、〈於世界公民觀點下的普遍歷史之觀念〉等等文章也值得一讀。©gustav

推薦譯本：

Kant, Immanuel. Critique of Pure Reason. Trans. by Norman Kemp Smith. Boston/New York: Bedford/St. Martins, 1965.

-- Critique of Practical Reason. Trans. by Lewis White Beck. New York : Liberal Arts Press, 1956.

-- Critique of Judgment. Trans. by Werner S. Pluhar. Indiana: Hackett Publishing Company Inc., 1987.

-- Groundwork for the Metaphysics of Morals. Eds & Trans. by Allen W. Wood. New Haven & London: Yale University Press, 2002.

-- 《康德歷史哲學論文集》。李明輝 譯。台北：聯經，2002。

Edited 27 time(s). Last edit at 10/02/2011 11:40PM by gustav.

Zhixing / June 19, 2011 04:13PM

[Re: 小人之心與君子之腹 - 康德與佛教觀點中的修行之「道」\(上\)](#)

《雜阿含經》卷10：「

[size=medium]迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。[/size]」 (CBETA, T02, no. 99, p. 67, a4-8)

那些子 / July 06, 2011 12:39PM

[Re: 小人之心與君子之腹 - 康德與佛教觀點中的修行之「道」\(上\)](#)

發貼心情

【轉貼】君子的心與小人的心

人心有好心、壞心，有真心、有假心，有善心、有噁心等各種不一樣的心，所以經典裡說：「心如工畫師，能畫種種物。」它好比是一位美術師，能可以畫出各種不同的風景；隨其心好，則畫出美好，隨其心壞，則顯出醜陋。那麼君子的心與小人的心有什麼不同呢？

第一、君子之心，欲人同其善：古人說：「君子有好生之德。」是一位君子，他的心是慈悲的，是有道的，是尊重的，是隨喜的。他自己做好，也希望別人更好；他對別人提攜，傾囊相授；他希望青出於藍，更勝於藍。像范仲淹見狄青是人才，授予《左氏春秋》；黃石老人見張良孺子可教，授予《太公兵法》，這就是君子寬大的胸懷，給予提拔栽培。

第二、小人之心，欲人同其惡：小人品性醜陋，懷著假心、壞心、噁心，他們也希望天下都是惡人。像狄更斯《孤雛淚》筆下的奧立佛，遇到小偷朋友，也被逼著當起小偷來了。所謂「近朱者赤，近墨者黑」，你歡喜親近君子，就會有君子的心，假如你歡喜親近小人，當然就會有小人的心了。

第三、君子之心，欲人同其真：君子的心，以誠心為上，以真心為重。古德有〈醒世詩〉雲：「明鏡止水以存心，泰山喬岳以立身，青天白日以應直，光風霽月以待人。」君子就是這樣謙衝真誠，心如明鏡光風，也希望世間所有的人，同他一樣有真實的心，有善良的心，有美好的心。

第四、小人之心，欲人同其非：小人的心，以奸邪為上，以機巧為重。他們趨炎附勢，巧妙鑽營，以為不必辛勤努力，就能得到輕鬆利益。小人也希望別人同他一樣，同做壞事，同流合污，好比李林甫、高力士等人，他們狡猾聰慧，勾結權貴，專政自恣，剝削良民，只有讓臭名千古留傳。

佛陀曾說，奇哉！奇哉！大地眾生皆有如來智能德相，只因妄想執著不能證得。無論君子還是小人，原本的心，都是一樣的，只是受到各種因緣條件的影響，慢慢薰染成不同的心。古人說：「親君子，小人不敢近其身；親小人，君子避之唯恐不及。」因此交友非常重要，當要慎重選擇。「君子的心與小人的心」有這四種分別。

第一、君子之心，欲人同其善；

第二、小人之心，欲人同其惡；

第三、君子之心，欲人同其真；

第四、小人之心，欲人同其非。

轉錄自：<http://www.buddhanet.idv.tw/aspboard/dispbbs.asp?boardID=12&ID=25701&page=2>
