

# 行政院國家科學委員會專題研究計畫 期末報告

## 自由決意與孟子心學之研究(II-I)

計畫類別：個別型  
計畫編號：NSC 101-2410-H-343-017-  
執行期間：101年08月01日至102年07月31日  
執行單位：南華大學哲學與生命教育學系

計畫主持人：陳士誠

計畫參與人員：碩士班研究生-兼任助理人員：郭梵偉  
大專生-兼任助理人員：潘秋豐  
大專生-兼任助理人員：王文志

報告附件：移地研究心得報告

公開資訊：本計畫涉及專利或其他智慧財產權，2年後可公開查詢

中華民國 102 年 10 月 30 日

中文摘要：大陸學者鄧曉芒批判中國儒家缺乏自由決意之概念，以為儒家缺乏對自身之有限性之反思。筆者在此論文中，透過孟子之研究，反駁了他的觀點。其一：孟子有對自由決意之概念有詳盡的說明，並且提出了在這決意下的人之惡，乃是人顛倒了以本心為主的道德秩序。其次，提出人自己之概念，並以此說明人之自由決意，乃在這自己之概念下成為可能。另外，在本論文中，亦嘗試分析孟子之道德能力，並以此說明何以人在道德上的能力是必然地充足，在此充足的道德能力下，人才能在道德上是可被責備者。

中文關鍵詞：責任自我，道德惡、道德秩序、道德事實、決意、本心、人心

英文摘要：Mainland Chinese scholar Deng Xiaomang criticizes that Confucian is lack of the concept of free decision, so that Chinese is not enough for the reflection on the limitation of the human self. I refute his viewpoint by the study of Mencius in this paper. The first: the concept of free decision has discussed in detail by Mencius, the evil of human is nothing for him but a reverse of a moral order which is based on the original mind of human. The second, Mencius hold the viewpoint that the concept of the human self is the key point to explain the concept of the free decision. In addition I would like analyze the ability of moral of Mencius and to reveal therefore that such ability is necessary enough for us, and human can only be blamed under such condition.

英文關鍵詞：Self of Responsibility, Moral Evil, Order of Moral, Fact of Moral, Decision, Original Mind, Human Mind

行政院國家科學委員會補助專題研究計畫

期中進度報告

期末報告

自由決意與孟子心學之研究(II-I)

計畫類別：個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：NSC 101-2410-H-343-017

執行期間：2012/08/01 ~ 2013/07/31

執行機構及系所：南華大學哲學與生命教育學系

計畫主持人：陳士誠

共同主持人：無

計畫參與人員：助理如郭梵偉等

本計畫除繳交成果報告外，另含下列出國報告，共 1 份：

移地研究心得報告

出席國際學術會議心得報告

國際合作研究計畫國外研究報告

處理方式：除列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢

涉及專利或其他智慧財產權，

一年

二年後可公開查詢

中華民國 102 年 10 月 26 日

按：本報告基本上是本年九月筆在中央大學第二屆當代儒學國際會議中發表的一篇論文：〈孟子對不善之惡之主體性論述〉，而此論文乃從另一篇《從決意、道德秩序與心、理關係論《孟子》倫理學論證之問題》論文中改篇而成，它乃國科會專題研究計劃（NSC 101-2410-H-343-017）支持下的成果，且已為《政大哲學學報》所接受，預計在 2014 年 1 月之第三十一期刊出。

## 一、引言

鄧曉芒在一篇名為〈康德宗教哲學與中西人格結構〉之論文中<sup>1</sup>，以康德意念自由之概念，說明惡與善之起源，藉此批判中國儒家哲學，指其困難乃在於缺乏這意念自由之自我意識(頁 5)，因而未能從人在道德上的選擇自由，說明人之惡的問題。此文乃以大範圍的宏觀筆法撰寫，缺乏文本上較精細的討論，故難於證成他所主張所謂儒家哲學之困難。然鄧氏所提之問題，也非無意義，因為假若人缺乏在道德上意念之自由選擇，人只如機械般運轉，則亦難批判人之惡。如在法律層次，人若無這決意自由，法官亦難定其罪。故人之惡的問題，乃相關於人之意念自由。因而鄧氏之說雖不嚴謹，乃卻有意義地提問儒家在倫理學上所可能面對的困難 – 有無論及人之意念自由，若無，則無從解決人惡之問題。

袁保新比鄧曉芒更早意識到惡與自由選擇問題在儒家哲學之重要性，他把自由決意之概念放進孟子學中討論，指出孟子的性善論不應主張「不保證現實上每個人都已經是善的、不會為惡，予以一筆帶過...」，就以為解決了人之惡的問題，並以爲「如果...不能同時說明人為什麼會淪為不善...儒家在人性論有過度簡化的嫌疑」<sup>2</sup>。他提出平常心之說法，日常生活中的心，乃順驅殼起念，載沉載浮的決意機能。他依海德格研究之成果，稱這平常心為實存心(《詮釋》，頁 83)。不同於道德心，這實存心「擁有選擇之自由的價值意識」(《詮釋》，頁 83)，此實存心順內在的先天理則而動，即是道德心，若為身體及外在世界所引誘，此時它就是實存心(《詮釋》，頁 83)，他視道德心是實存心不受形軀與外在世界牽動情況下的本真狀態(《詮釋》，頁 82)。因而他一方面要保持孟子之道德心概念之純

---

<sup>1</sup> 鄧曉芒：〈康德宗教哲學與中西人格結構〉，刊於湖北：《湖北大學學報哲學社會科學版》，1998。此論文有在其著作《儒家倫理新批判》(重慶：重慶大學出版社，2010)中被討論到，此書在中國大陸產生一些爭議，郭齊勇有編撰《〈儒家倫理新批判〉之批判》一書進行討論，見武漢：武漢大學出版社，2011。

<sup>2</sup> 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 180。簡稱《詮釋》。

粹性與獨立性，另一方面要在孟子學中加入自由選擇之概念，用以解決他所謂孟子性善說中可能面對的惡之問題。

比袁保新更早論及人之惡的則是牟宗三，牟宗三從頭到尾不承認儒家有論及此自由決意之選擇，在翻譯康德《實踐理性批判》中他說道：「他們從來未自那可好可壞的自己決定處說自由意志，因為這正是隨感性的軀殼起念，焉能說為自由？」<sup>3</sup>，「他們」，乃泛指儒家，孟子當然也包涵在「他們」內，而「可好可壞的自己決定處」，乃即是人在道德上的決意之自由，自由地，不強迫地決意於或善或惡，善與惡皆由人之決定而來。依此，這表示牟宗三以為，儒家在文本上沒有討論此決意之概念。牟宗三到《圓善論》還是以為傳統儒家不涉於此：「...此層意思，孟子及主生之謂性者皆未曾道及，此見康德思理之精密與緊切...」（《圓善論》，頁 69），此所謂孟子未曾道及者，乃是指人意念之自由，此自由即是在道德情境中的對道德動機不被強迫，自願地，即自由地抉擇。雖然牟氏以為在文本上傳統儒家未曾道及自由決意，但不表示牟宗三還不接受這決意之概念，屬道德層次，故他在同頁中有云：「善或惡的性格(性向)之所以為善或惡，即那使其成為善或惡的理由，是源于人之採用此格言或彼格言，而此卻是存于人之有自由選擇作用的意志中...」（《圓善論》，頁 69），在頁 67 中亦有云：「若無此自決處自由之使用，人便不可咎責。因此，人之決意之採用此格言或彼格言就是善惡性格(性向)之原因-造成者」<sup>4</sup>。總括牟氏之想法是：惡乃是人在自由決意中所造成，沒有這自由決意，人不可被咎責，亦無所謂惡可言，但儒家卻未曾討論到。依此，儒家好像缺乏對自由決意在概念上的探討，無從論證人之惡，因而乃需面對鄧曉芒所提之困難。

《孟子》一文，並無自由一詞，故下文開始不再使用此詞，以免誤會。然此詞在此其實只意謂人獨立地，自願地，不被強迫地在違本心或順本心之間作出抉擇，一般來說，就是自願而非強迫，還未到康德之先驗自由及實踐的立法自由之

<sup>3</sup> 《康德的道德哲學》，牟宗三譯，台北：學生，71 年，頁 317。牟宗三在此乃以本心之自由為唯一的道德自由，故不承認涉及善惡的決意自由為道德上的自由。在牟宗三之前，梁任公在論儒家時，亦頗為注意到人在決意中的自由義，見梁啟超：《梁啟超論儒家哲學》，北京：商務，2012，頁 270-2。任公注意到載東原，有超出性之命定中自由決意之想法。依黃俊傑之研究，梁任公在解說孟子時，亦有使用決意自由之概念。任公晚年有遺作〈孟子之教育主義〉，於 1983 年才被發現，登於《學術研究》，第 5 期，指出任公此時有意謂自力之教，如孟子學，有所謂自由意志，即善惡惟由人所自擇，然後善惡之責任始有所歸。最後以自由為善，但甘於不善為任公之要旨（見黃俊傑：《孟學思想史論》，第二卷，頁 14）。

<sup>4</sup> 《圓善論》，頁 67。牟宗三把氣質之概念加諸於對惡之討論上：「其實氣質之偏本身無所謂過惡...順其特殊各別之偏，通過感性之影響，使心體不能清明作主，以致行為乖妄，心術不正，始成過惡」（《陸象山》，頁 536），且以為感性影響心體不能清明作主以至於行惡。然在《圓善論》之說，惡乃出自人之自由選擇，也即是道德上的抉擇。現在既然心體不能作主為，則可以追問：誰作主了？然所謂作主，乃一主體性之表現，當然不能再推說感性之影響，被蒙蔽不能清明作主之類。作出惡之決定之主體性為何？相信牟先生要在《圓善論》依康德對根本惡之分析，才能找到答案。

義。雖無此詞，但不表示無自由決意一義，它乃表示人在道德決意中的自主自決性，人之爲惡乃自己之決定。下文分三節，先論人之爲惡之自決性，即以大體小體之取舍論人在道德上決意之概念；另一節則論此自決之主體，即人之自己；最後一節以人之善之根源能力，論人之惡是第二序概念，人之本心之性善乃第一序者。

## 二、孟子論大小體間之取舍

在孟子學中，本心作爲充足的道德能力，雖責成人之應當之義，但人仍總可以拒絕本心大體之責成，而接納耳目之小體爲其行爲之原則。在此便即形成人在本心與耳目間之取舍<sup>5</sup>，人在本心與耳目間可以作出或是順從本心，或是順從耳目之決定。孟子對這方面的看法，可從與公都子之對話看出：

公都子問曰：鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？

孟子曰：從其大體為大人，從其小體為小人。

曰：鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？

曰：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。<sup>6</sup>

同樣是人，爲何有大人，有小人之分？孟子之回答是：順從大體，即順從本心，則爲大人；順從小體，即順從身體之耳目者，爲小人。大小體之說早見於同章之「體有貴賤，有小大，無以小害大」，體指身體<sup>7</sup>，包括四肢等。孟子常有以身體與心之比喻，如「人之有四端也，猶其有四體也」（〈公孫丑〉，頁 238）。而

<sup>5</sup> 「取舍」一詞，筆者乃從「考其善不善者，於己取之」（〈告子〉，頁 334），以及「操則存，舍則亡」（〈告子〉，頁 331）二句中借用而來，取舍無別義，只意謂人在道德秩序上的抉擇 - 順本心或順目之秩序中的選擇。以後《四書》文本皆引自《四書章句集註》，台北：鵝湖，民 73 年。操存舍亡句之解，可參見焦循：《孟子正義》，頁 778。焦循持順此順彼說，詮釋爲一決意之心。他在《孟子正義》有註云：「持之則在，縱之則亡，...鄉，猶里，以喻居也。獨心為若是也」。他視操存舍亡之心爲：「分明指心言，蓋存亡即出入也。惟心是一可存可亡、可出可入之物，故操舍惟命，若無出入，則無弗操存矣」。此所謂出入存亡之說，黃俊傑有論及此註，且從本心之自由義理解，以爲孟子之心，並非空洞物，而係道德心，故「神明不測，必須時時求其放心，始能常存此心，無適而非仁義」，並進一步與陽明與唐君毅之心學義相關。此說見黃俊傑：《孟學思想史論》，卷二，台北：東大，1991 年，頁 434。

<sup>6</sup> 〈告子〉，頁 335。徐復觀引此文本說明人之惡：「一切罪惡，只是從“引之而已矣”處發生」（《中國人性史論》，上海：華東師範大學出版社，2005，頁 107）。他以為人之惡是由文本中的耳目，並且由其情欲過當而生，而所謂「蔽於物，物交物，則引之而已矣」。早一輩之學者在解釋不善之惡時，大多傾向是：先不否認耳目感覺，然後再從其過當來說明惡，而不從由自由決意來說明。單從對惡之說明上，其實與荀子有其共通處，即其〈性惡篇〉有云：「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉」，分別只在於此輩學者大多能隨孟子以心解性之基本義理，從人之可以爲善之本心，與作爲道德規範之本心，擺脫用氣爲性一路，來理解人之性。但對不善之惡之說明，卻也是與告子與荀子無異，即是以經驗人類學，用氣爲性一路來理解。

<sup>7</sup> 見牟宗三：《圓善論》，頁 49。他表示，體之大之貴乃隱指人自己的本心，見頁 46。

這裡是以身體之喻來說明人應培養本心，一如培養人之身體。<sup>8</sup>所以大體喻本心，小體喻耳目。「從」，乃順從義，人會順從本心大體，亦會順從耳目小體。公都子要孟子繼續解釋：同樣是人，何以有人從大體，有人從小體？孟子首先提出「官」之問題，官是職責之義；隨後提出「先立乎其大者」之問題，此是立志之決心問題。

官，是主管，職責，或職司之意，而非五官感覺之義。<sup>9</sup>所以「耳目之官」，即是以耳目之職責，耳目之職司，順之，即意謂：任其管轄，順從而許其為主，即是說讓耳目之小體來決定自己的行為。「心之官」，即是以本心之主管，心之職責、職司與職守；人順從之，即是讓本心為主，讓其行使職責，在倫理上即決定自己之行為。「思誠」，乃本心之工作職守，「思誠」之思<sup>10</sup>，乃是欲求或求取義，但它不是一般的欲求，而是對道德之欲求，只要欲求即可得到的之道德欲求，這也是只有道德才有的特性，故曰：「思則得之，不思則不得也」。「思則得之」即孔子所謂「我欲仁斯仁至矣」，在孟子亦有所謂求之在我：「求則得之」(〈盡心〉，頁 350)。這是一種道德之特性，是“應該包涵能夠”之另一表達而已。心是本心，本心之職守，是思誠，「誠」乃「誠者，天之道」之「誠」，本心之思誠，把本心，推到天之層階，不再從形下的身體來理解。本心雖是充足的道德能力，亦是道德規範之源頭，但不必都能處於決定人之地位，因為人總可以拒絕之，截斷本心之職守，陷溺其職司，而讓耳目為主，讓耳目之職司蓋過本心之思誠；不過人這樣做，人即成爲一惡人，乃需負起責任而已。

耳目之職司，並非思誠，自然不能求則得之，反而會蔽於物，物交物，則引之而已矣。順耳目，則人放失本心而讓人耳目佔管治之地位。本心會因人放失，是故需要存養：「苟得其養，物無不長；苟失其養，無物不消」，既然無物不消，

<sup>8</sup> 見《圓善論》，頁 49。孟子身體隱喻思維之說，見黃俊傑：《孟學思想史論》，卷一，頁 281。

<sup>9</sup> 朱子訓「官」：「官之為言司。耳司聽，目司視...心得其職」，「司」是職司之司，乃掌管義。朱子以司解「官」，是正確的，如：「百官有司」(〈滕文公〉，頁 253)。在春秋，司為職務之名，有三司，屬卿，即司徒、司馬與司空。孔子任司寇，雖亦屬卿，但在三司之下。見焦循：《孟子正義》，台北：中華，1987，頁 834-5。現在中華民國之官階還有這個職稱，如高教司。但在「耳目之官」中，焦循卻解為感官之官，所謂五官六府：「官，精神所在也。謂人有五官六府也」，見《孟子正義》，頁 792。《孟子》文本言「官」者凡 14 次，全都是表示為政府官員之意，並無焦循所謂人之五官六府之義。「官」，乃官員之意，如：「柳下惠，不羞汙君，不卑小官」(〈公孫丑〉，頁 240)。「有官守者，不得其職，則去」(〈公孫丑〉，頁 245)，「官守者」，乃指有職責者，在某個官位而不能實行其職責者，應該求去，所以後文孟子續道，若有提醒指點之言責，若其言得不到尊重亦應求去：「有言責者，不得其言，則去」。牟宗三把「心官」連讀，解為「仁義之心」，而「耳目之官」，則隨焦循解，解為人身之器官之官，感官之官：「五官感覺」、「五官」(見《圓善論》，頁 52)。感官之解，亦見陳大齊：《孟子待解錄》，台北：商務，71 年，頁 304。人之耳目，當然是感官。上面有說過孟子以身體隱喻人之道德心靈，因此，這裡似乎也可以藉感官之官來作比喻。但是，在《孟子》其餘所有涉及「官」一詞之文本，都是官員之官，無五官感覺之說。耳目之「官」或心之「官」，以「官守」之官解之，較能切合這文本。

<sup>10</sup> 「思」，亦可解“思念”，如「仰而思之，夜以繼日；幸而得之，坐以待旦」(〈離婁〉，頁 294)，但這裡的「思」，不是思念之思，而是〈離婁〉所謂「思誠」之思：「是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也」(頁 282)。「思」之解亦見《圓善論》，頁 51。

更何況本心，孟子引孔子語以證之：「操則存，舍則亡」(〈告子〉，頁 331)，此句不見於今本《論語》，但合於孔子欲仁得仁之義。「操」，即操持，「舍」，即捨棄，意謂放縱，見焦循：《孟子正義》，頁 778。本心，雖是至善之主體，乃需人操持，人不操持，就算有本心，也不會因此而成爲有德之人。操持與捨棄，都是人的決定。這可以從大體，可以從小體；順從大體，讓本心行其職司，人即能行天之道；或順從耳目，讓耳目主宰，人即落入物交物而爲物所引，此即人之操存與放失。<sup>11</sup>

何以有人順從大體，有人順從小體？這乃涉及人之立乎其大者，放棄耳目而不使之主導人的道德生活，則這耳目小體根本不能在這爭奪中取勝。孟子之「先立乎其大者，則其小者弗能奪也」，「立」，當指立志，「其」，乃指人，「其大者」及「其小者」，表示人之大者與人之小者，大者與小者都屬於人。大者乃本心，小者乃耳目。這表示人有本心及耳目，當人立志於其本心，則其耳目在人之道德生活之主導之爭奪中，不能得勝。

朱子把志訓爲期待：「志，猶期也」，這符合孔子之用法，乃一般所謂期待與想法之意：「吾十有五志于學」(〈爲政〉，頁 54)；「子路曰：願聞子之志。子曰：老者安之...」(〈公冶長〉，頁 82)，「亦各言其志也」(〈先進〉，頁 129-130)。孔子所言之志，亦有偏向於道德仁義者：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」(〈衛靈公〉，頁 163)，此點爲孟子所承：「志士不忘在溝壑」(〈滕文公〉，頁 264)，「苟不志於仁，終身憂辱」(〈離婁〉，頁 281)，後來引申到現今所謂志向：「古之人，得志，澤加於民；不得志，脩身見於世」(〈盡心〉，頁 351)。志之概念除了這道德意涵外，孟子之用法乃有孔子之期待義，故云：「羿之教人射，必志於彀；學者亦必志於彀」(〈告子〉，頁 337)，「久於齊，非我志也」(〈公孫丑〉，頁 250)。這裡的「立乎其大者」之「立」，即是立志於本心之大體；人有本心，仍不足以爲善，但需立志於本心，立志於本心，讓本心思誠之職司發揮，不讓其陷溺。

因此，人之角色，只不過是讓本心實現其職司，抑或讓耳目主宰而已。人並無專爲行惡之才能，亦無性惡之性，而只是耳目小體在道德事件中爭奪主導權，而人放失本心，才讓耳目小體爲主。所以，所謂不善之惡<sup>12</sup>，是在於人對本心之

<sup>11</sup> 孔子之句，朱子有註云：「孔子言心，操之則在此，舍之則失去，其出入無定時，亦無定處如此」。此句之解釋亦見焦循：《孟子正義》，頁 778。焦循在此註：「持之則在，縱之則亡，...鄉，猶里，以喻居也。獨心為若是也」。各家對孔子之「操則存，舍則亡」，似無大分別；然對「出入無時，莫知其鄉」，所解有所不同。「鄉」可解爲里，爲居所，則全詩謂：人可操存或捨失本心，然人時而操存本心，時而捨棄它，根本不知人之本源所居何在。焦循在註末把人可操存可放失本心之義表示得更明白：「分明指心言，蓋存亡即出入也。惟心是一可存可亡、可出可入之物，故操舍惟命，若無出入，則無弗操存矣」。焦循對性之立場爲用氣爲性一路，故以「操舍惟命」來解心之出入。黃俊傑提及到焦循之註，說其爲孟子心學之自由義，但又謂孟子之心，並非空洞物，而係道德心，故「神明不測，必須時時求其放心，始能常存此心，無適而非仁義」，並比作陽明與唐君毅之心學義。見黃俊傑：《孟學思想史論》，卷二，頁 434。筆者以爲，此處須分心之二義，即被操存或被捨棄的是本心，而捨棄本心的是人心。本心，是心作爲實踐道德之能力與道德規範之義，因而是立法義與能力義；而人心，乃是對本心與耳目間的取舍，但對其取舍負起責任。

<sup>12</sup> 孟子學中有倫理學內涵，應無異議。但孟子論學，並不是先從深入定義(definition)入手，把各

放失之決定，而不在於耳目本身。為惡只是人陷溺自己的本心，人有本心之道德能力，但人卻把它放掉到水裡，放失掉了。試看三段出自〈告子〉之文本：

其一：

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。

其二：

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？

其三：

仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉。人有雞犬放，則知求之，有放心而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。

孟子對惡之說明首先就是對本心之陷溺與放失，都是動詞義。這好像人把東西掉到水裡被水所覆蓋，人把本心溺蔽，視而不見。因而是人主動地把本心遮蔽，這不是本心被物化，變壞或無能，而是本心被人主動地否決了，放棄掉了，並不是有一特殊作惡的能力。做不善之事，並非才能不夠之問題，而是人讓其自己的本心沉沒不見，讓本心放失、人不理、無視、忽略，甚至放棄它，這是一種自我放棄（見下文「自棄」與「自賊」說）。

故人之為惡，乃在人有意識地決意於惡（違反本心），因而惡乃在於人之決意。人處於本心與耳目之間，可以順從之，亦可以拒絕之，但這順從或拒絕，已暗示出人自決於放棄本心，而不是什麼感性影響，不能清明作主，更不是甚麼人心在迷，講得自己很無辜。

### 三、人之自己 — 作為善惡取舍之主體

上節討論了在《孟子》文本中，的確有人對自己之取舍之討論，但此取舍之

---

概念語詞說清楚，然後才能進行分析討論。所以，在《孟子》雖然許多倫理學語言，如「不善」，「不仁」等，其實義並不明顯。理由是這些價值觀既已流行於當時，也必為當時人所理解，例如已認定紂王是惡君暴君，孟子對之的批判，也只是說對仁義之否定：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」（〈梁惠王〉，頁 221），賊仁賊義，乃否定當時的道德價值觀，不需要先對仁義精密定義才能討論，因為孟子並不是後設倫理學那種對倫理詞義之分析的哲學家。但雖然如此，孟子中的倫理語詞，並不一定是道德的，這表示其用法有歧義而已，如「惡」，亦常是“厭惡”之惡：「今惡死亡而樂不仁」（〈離婁〉，頁 277-8），「惡似而非者...惡利口，恐其亂信也；惡鄭聲，恐其亂樂也」（〈盡心〉，頁 276）。孔子在〈里仁〉中亦有論及到厭惡之惡：「惟仁者，能好人，能惡人」。《孟子》，所謂「不善」，在現今倫理學而言，有強義與弱義之分。強義當然是指作壞事，如國君禍害國家等，這種強義，在〈里仁〉亦有：「苟志於仁矣，無惡也」。但在《孟子》不善一詞，常持弱義者，如文本中所謂「子弟多賴」，如「治地莫善於助，莫不善於貢」（〈滕文公〉，頁 254），「...王誰與為不善?...王誰與為善」（〈滕文公〉，頁 269）。孟子倫理學語詞，常是政治性的，如「不仁」：「...其失天下也以不仁，天子不仁，不保四海，諸侯不仁，不保社稷...」（〈離婁〉，頁 277），從政治上的好壞結果來說推說人之不「不仁」，這反而更容易理解孟子之倫理語言，理由無它，一來，儒學本來以道德為政治之基石，故有仁政之說；二來，因為可作壞事之破壞力是與權力之大小成正比，政治之力量最大不過，因而其所作之壞，乃國家社稷之敗亡。故孟子常以政治為例，反而在說明上更為有力。

概念，乃需一個主體之概念為基礎，此乃是必須者；也就是，究竟誰作出道德上的決定，以便能對此決定，作出責任之承擔。這取舍之主體，孟子從多方面論述，最後乃歸諸「禍福無不自己求之」之人自己。但首先在無名之指，屈而不信(不能伸)之喻中提及「不若人」之心的概念。孟子在此批判那些人，討厭手指不能伸直而比不上人，但卻不討厭心比不上人：

指不若人，則知惡之；心不若人，則不知惡。(〈告子〉，頁 334)

此不若人之心，並不是本心，因為本心是人皆有之，是從普遍性去理解，各人之本心，並無高下之分，故無所謂若人不若人。所以，孟子這裡所說不若人之心，由於有比不上人之說，因而並非普遍性的本心無疑。但這不若人之心，亦非從隨軀殼起念來說明，理由無它，因為首先《孟子》文本無軀殼起念之說；其次此文本乃從「人有雞犬放，則知求之；有放心，而不知求」(〈告子〉，頁 334)而來，「有放心」之心，是本心義，孟子在此指責那些放掉本心而不知求的人；所以是人放掉本心，而所謂「心不若人」，乃是指人放掉本心而說其不若人，可謂“人心”，放掉本心而順耳目的人之心。所以，此心之不若人，是指對本心之放掉而說。是故，其不若人之處，乃在於：人心順從耳目而不順從本心。故孟子之心有兩義，即本心義與「心不若人」之人心義。<sup>13</sup>

孟子在此之劃時代意義在於：人不善之惡，已不從告子之作爲存在狀態之性來說明，而是從人對本心之否定而順耳目之取舍而說，即是：從存在扭轉到人之決意上。人可以在道德上取本心，也可以取耳目，孟子曰：「養其小者，為小人，養其大者，為大人」(〈告子〉，頁 334)。人可以為小人，可以為大人，以耳目為主導者，為小人；以本心為導者，為大人。所以，同是飲食之人，可有失，亦可以無有失：「飲食之人，則人賤之矣，為其養小以失大也。飲食之人無有失也，則口腹豈適為尺寸之膚哉？」(〈告子〉，頁 335)以耳目為主導，放失本心，則人賤之。同樣是飲食之人，亦可不放失本心，則所謂飲食口腹之人，不再是從身體耳目來理解的了，也就是說，飲食之人，可因不放失本心而為大人。同是飲食之人，可以為大可以為小，這乃依其道德取舍而說。人之有不若人之心，並不是本性地不若人，而是在其取舍中不若人，它仍可拒絕小體之官，而從其本心大體之官，讓本心大體實現其職司，而成為大人。

人之本心，純善無惡，但不表示：人乃純善無惡。人表現出或善或惡，乃視其自己如何取舍來說，也就是依於他自己如何決定自己的行為而論，孟子有云：

<sup>13</sup> 心有兩義，性亦有兩義，即理義之性，盡心知性之性；與動物之生之謂性之性：「形色，天性也」(〈盡心〉，頁 360)。此文本是陳大齊所謂孟子之性三大難解之題，見其著作《孟子待解錄》，頁 20-24。又如：「口之於味也...，性也，有命焉，君子不謂性也」(〈盡心〉，頁 369)。孟子認定口之於味亦是性，只是君子不從這裡論性而已。此見解亦見《圓善論》，頁 150。「性」一詞在〈告子〉中有頗多討論，陳大齊主張：告子所指「生之謂性」乃意謂「生」在意涵上等同「性」，生是生成義，故性亦生成義。見《孟子待解錄》，頁 5-6。牟宗三在《圓善論》反駁這種看法，不認為告子與孟子之爭是在「性」之意涵在概念之廣度上，而是在價值之高低上。見《圓善論》，頁 6。袁保新在《詮釋》中批評唐君毅先生的「孟子言心只有一心」之過於簡化。

所以考其善不善者，豈有他哉？於己取之而已矣。（〈告子〉，頁 334）

人有本心，故可以為善。單從“可以為善”之能力，這不足以解釋人之實際為善，因為人在當下，雖可順從本心，但亦可拒絕之而順從耳目。這是從人所作的取舍，作為道德上在本心與耳目間之取舍，於人身上，永遠有可能的；故孟子並無因本心之純善，而否定這樣的取舍，反而肯定它，認為人之為善或為惡，乃是由自己所決定，即「於己取之而已矣」。「己」，乃自己之己，人之自己。如何能得知人之善惡，別無它法，只能從其自己之取舍而得知。也就是，惡行是由自己得之，自己是惡行之造成者，善行亦如是，考其善與不善，都是基於人自己，因為善與不善都是由人自己決定的。

人行不善之惡，乃人決意於陷溺人之本心，因而，人之惡，即是人自賊自棄其自己之本心者，所以孟子又曰：

有是四端而自謂不能者，自賊者也。（〈公孫丑〉，頁 238）

在〈離婁〉又曰：

言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。（頁 281）

「自賊」，自己搶奪自己的行善能力，自己陷溺自己的本心，此皆自己之取舍而為。而「自棄」，則是自己舍棄與陷溺自己之本心。這「自賊」與「自棄」之自，是上文「於己取之」之己，「心不若人」之人心，即是人在道德情境中作出選擇之意識作用之主體性。「自賊」與「自棄」之自己，乃陷溺本心之自我；陷溺之原由，乃就是其自己，而不能從隨軀殼而起的念這種心理狀態來說明。理由無它，因為心理狀態也只不過是人存在之狀態，它不能負擔起決定人之行為，因而不能說明道德咎責。例如貪心，屬人在心理上之存在狀態，此存在狀態只能引誘人，但其引誘之所以在人身上成為有效，乃是由於人認同了它，人決定接受它，而成為有效；但人從根本上卻可以拒絕其誘惑而依順本心。依此，人依順本心或接受耳目之誘惑，皆人自己之取舍，不能推給心理狀態。人之被咎責，不是因為人有某心理之存在狀態，而是因為人竟接受它，願意被它所誘惑。故人之被批判，是由於人接納它，而非人擁有它。孟子，對人之惡的說明，到人自己為止，不再它求。因而，人之惡，乃意謂人棄仁賊義，而仁義乃出自本心，故人之惡，即為棄賊其自己之本心，即自賊與自棄。整個決定之主體乃是人自己——是否放棄本心。人自己放棄了本心，隨之而來的道德咎責，當然由他自己承擔。亦只有這自我之概念，才能證成道德上的咎責概念。

此人自己之概念，孟子透過《詩經》最明白的揭示出來：「詩云：『永言配命，

自求多福。』」(〈離婁〉,頁 277),又在同章又說:「太甲曰:『天作孽,猶可違;自作孽,不可活』,此之謂也」(頁 280)。然而,在〈公孫丑〉中,孟子竟又把兩句合而言之:「《詩》云:『永言配天命,自求多福』;〈太甲〉曰:『天作孽,猶可違;自作孽,不可活』<sup>14</sup>。福,由人自己而來,禍,亦如是,無關天災,不涉神明;總而言之,不是別的,正是人自己,乃即是禍福之造成者。禍福乃結穴於人自己,故孟子在此之前即已有云:「今國家閒暇,及是時,般樂怠敖,是自求禍也,禍福無不自己求之者」(頁 236)。然在《孟子》,禍福乃與仁或不仁有因果之必然關連,「仁則榮,不仁則辱」(〈公孫丑〉),榮,當然是福,而福乃由仁而來;辱亦即禍,乃由不仁而來。又曰:「天子不仁,不保四海...士庶人不仁,不保四體」(〈離婁〉,頁 277),不保四海,不保四體,自然是禍,故禍乃由不仁而來。因而,福由仁而來,仁乃來自本心,因而才可說人「自求多福」。自求禍乃是由於人自棄自賊於仁義,如是才可說:「自作孽,不可活」。這決非罵人之話,而是在人自己之主體中有其倫理結構者。既然如此,即可從禍福說善與不善,也即是,自求禍皆因自求惡,自求福,皆因自求善與仁。進而可以說,禍福善惡,乃人所自求。因而即是,孟子把禍與福,仁與不仁,皆歸到人之自己身上,歸到人之自我,除此之處,別無它處。因而「禍福無不自己求之者」,與善惡無不自己求之,乃一分析的關係。也即孟子乃主張,仁與不仁,皆人之所自求者。「自賊」之自,「自暴」與「自棄」之自,就是人自己,自己即上文「禍福無不自己求之者」之自,也是「於己取之」之己。人自己也可以取舍本心之仁義,因而人自己就是對其道德方向的決定者。把行為歸屬到自我,也就是,不善之行,是由這人自己作出,行為是由自我來作決定,自己所做成,因此人自己要負起責任。

#### 四、本心之根源能力

人之惡乃一道德上的評價,此表示人在本心與耳目間的取舍中,選擇了後者,耳目凌駕了本心為人之行為之準則。因而,人之惡在理論之層次上,乃是第二序者;第一序是本心純善無惡,它作為根源的善,乃理義之主體性基礎,故云:「君子所性,仁義禮智根於心」(〈盡心〉,頁 355),亦為人之為善的根源的能力「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」(〈告子〉,頁 328)。在此意義下,人之惡不是根源的,而是由於人自暴自棄人之本心,它只是本心之否定,因而是後出者。雖然是後於本心之概念,然人之惡乃是因人之取舍而來;同理,人之善,也需由人舍棄耳目先於本心之想法,讓本心實現其思誠之職守,因而理義之實現,乃需由人心之願意而實現。而人永遠有可能不願意,但需為其不願意而負責。人雖可放棄本心自暴自賊自己而為惡,但人有本心,即可保證人永遠有能力對抗其自暴自棄。

<sup>14</sup> 頁 236。《詩經》句見《十三經注疏》,台北:藝文(翻印嘉慶二十年版),第二冊,頁 537。〈太甲〉句則見《尚書》,第一冊,頁 118。

本心作為能力，與現實之能力不同。就現實能力而言，人不一定能完成某目的，不能挾太山以超北海。本心非現實的物理能力，但依其概念即是可保證了人實現理義之可能性。「若夫為不善，非才之罪也」；若沒有實現，是：不為，不願，而非：不能：

曰：不為者與不能者之形何以異？

曰：挾太山以超北海，語人曰：我不能，是誠不能也。為長者折枝，語人曰：我不能，是不為也，非不能也。（〈梁惠王〉，頁 209）

「不為」，就是不去做之意，不願做或拒絕做之意。人有本心，不保證人即是聖人，也不保證人一定行善，而是保證：只要願意，可為長者折枝也。這也是孔子「我欲仁斯仁至矣」之表示。仁之實現，也需人願意，人願意，仁才能開展出來，才能實現出來。但人亦可不為仁，捨仁與拒仁；願意與拒絕，皆是人之取舍，道德之抉擇而已，前者乃順人之本心之決定，後者則是順人之耳目之決定。

## 五、參考文獻

《四書章句集註》，台北：鵝湖，民 73 年。

焦循：《孟子正義》，台北：中華，1987。

郭慶藩：《莊子集釋》，台北：天工，78 年。

李滌生：《荀子集解》，台北：學生，73 年。

梁啓超：《梁啓超全集》，第六冊，北京：北京出版社。

梁啓超：《梁啓超論儒家哲學》，北京：商務，2012。

陳大齊：《孟子的名理思想及其辯說實況》，台北：商務，75 年。

陳大齊：《孟子待解錄》，台北：商務，69 年。

牟宗三：《圓善論》，台北：學生，74 年。

牟宗三：《從陸象山到劉戡山》，台北：學生，68 年。

康德：《康德的道德哲學》，牟宗三譯，台北：學生，71 年。

- 唐君毅：《中國哲學原論》《導論篇》，香港：新亞研究所，1974。
- 徐復觀：《中國人性史論》，台北：臺灣商務，2003。
- 徐復觀：《中國文學精神》，上海：世紀，2006。
- 徐復觀：《中國文學論集》，台北：學生，2001。
- 李瑞全：《當代新儒學之哲學開拓》，台北：文津，82年。
- 李明輝：《儒家與康德》，台北：聯經，79年。
- 李明輝：《孟子重探》，台北：聯經，90年。
- 李明輝：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，台北：中研院文哲研究所，83年。
- 袁保新：《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，台北：學生，2008。
- 袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，台北：文津，1992。
- 楊儒賓：《儒家身體觀》，台北：中研究院中國文哲研究所籌備處，85年。
- 楊儒賓：〈支離與踐形〉，刊於《氣論與身體觀》，台北：巨流，82年。
- 黃俊傑：《孟學思想史論》，卷一、二，台北：東大，1991年。
- 黃俊傑：《孟子》，台北：東大，八十二年。
- 黃俊傑：〈孟子運用經典的絡及其解經方法〉，刊於《儒家經典詮釋方法》，台北：台灣大學出版中心，2008年。
- 楊祖漢：《儒學與康德的道德哲學》，台北：文津，76年。
- 楊祖漢：《儒家的心傳統》，台北：文津，81年。
- 王志輝：〈亞里斯多德與自由意志問題〉，刊於台中：《東海哲學研究集刊》，17輯，2012。

邓晓芒：〈康德宗教哲学与中西人格结构〉，刊于湖北：《湖北大学学报哲学社会科学版》，1998。

郭齐勇编撰：《〈儒家伦理新批判〉之批判》，武汉：武汉大学出版社，2011。

# 國科會補助專題研究計畫移地研究心得報告

日期：2013年10月26日

計畫編號	NSC 101-2410-H-343-017-		
計畫名稱	自由決意與孟子心學之研究(II-I)		
出國人員姓名	陳士誠	服務機構及職稱	南華大學哲學與生命教育學系
出國時間	2013年1月17日 至 2013年1月20日	出國地點	香港

一、移地研究過程:本次到香港做研究，主要是因為新儒家在香港有長期工作，所以進行參訪研究的地點選在新亞研究所。在過程中參加了黃兆強教授在新亞研究所在誠明堂之演講：〈當代新儒家史德精神之體現 — 以徐復觀先生為例〉，黃教授在是次演講中詳細分析了徐復觀之思想義理，筆者在此並提出一些關於徐復觀的觀點與問題加以討論。以及參觀了研究所的圖書設備等。

二、研究成果：在國科會的專題研究中，其中一個重要議題即是：在孟子哲學中惡之起源問題，徐復觀以為孟子之惡是由物欲引起，大陸學者如鄧曉芒等，卻從康德之觀點，把惡視之為從人之自由決意(free decision)而來。筆者在這個問題上，雖然支持鄧氏之觀點，但鄧氏以為孟子沒有此自由決意之說法。筆者認為，孟子有此自由決意之想法，然徐復觀所謂，惡由物欲不加節制所引起，其實在文本上仍有根據，但孟子之意，乃謂人有能力而不願對物欲加以限制而來。此觀點在本次之參訪亦有提出，並將在2014年1月《政大哲學學報》刊登的，並為本專題計劃所支持的論文：〈從決意、道德秩序與心、理關係 — 論《孟子》倫理學論證之問題〉中，把徐復觀之觀點加進去，進行分析比較。這算是今次到香港作研究的最直接的成果。

三、建議：是次研究是透過自由行，故只得四天時間，中間又隔了週末及週日，故時間並不充裕。這是移地研究最大的問題所在：住宿。

四、其他

# 國科會補助專題研究計畫移地研究心得報告

日期：2013 年 10 月 26 日

計畫編號	NSC 101-2410-H-343-017-		
計畫名稱	自由決意與孟子心學之研究(II-I)		
出國人員姓名	陳士誠	服務機構及職稱	南華大學哲學與生命教育學系
出國時間	2013 年 6 月 28 日 至 2013 年 7 月 3 日	出國地點	上海

- 一、移地研究過程：本次到大陸復旦大學做研究，主要是因為該校劉宇光老師的關係——他是筆者大學時的同學，現在任職復旦哲學系，因為他的幫助，筆者訪問了該校，認識了當地的一些學者，並參觀其校園及圖書館。
- 二、研究成果：在本次國科會的專題研究中，其中一個重要議題即是：在中國哲學上有無西方意義下的自由決意之概念？大陸學者如鄧曉芒等認為沒有，此觀點也普遍地為大陸學者所接受。針對這個問題，本人在 2013 年 9 月 24 日-26 日在中央大學所舉行的「2013 第二屆當代儒學國際會議」中發表一篇名為〈孟子從人自己之主體概念論人之善與惡〉，其中即是針對鄧曉芒等大陸學者之觀點而發。而此論文乃是根據即在於將在 2014 年 1 月《政大哲學學報》刊登的，並為本專題計劃所支持的論文：〈從決意、道德秩序與心、理關係——論《孟子》倫理學論證之問題〉，此文由於在 2013 年 5 月已投稿，故未能參考到鄧氏之觀點，但卻可趕及在中央大學之研討會提出，並得到與會學者相當多的意見。這算是今次到大陸作研究的最直接的成果。
- 三、建議：大陸夏天不適合做研究，因氣溫高到 42 度 C，可謂達到寸步難行。建議在冬天時去較為合適。
- 四、其他

# 國科會補助計畫衍生研發成果推廣資料表

日期:2013/10/28

國科會補助計畫	計畫名稱: 自由決意與孟子心學之研究(II-I)
	計畫主持人: 陳士誠
	計畫編號: 101-2410-H-343-017- 學門領域: 中國哲學史
無研發成果推廣資料	

101 年度專題研究計畫研究成果彙整表

計畫主持人：陳士誠		計畫編號：101-2410-H-343-017-					
計畫名稱：自由決意與孟子心學之研究(II-I)							
成果項目		量化			單位	備註（質化說明：如數個計畫共同成果、成果列為該期刊之封面故事...等）	
		實際已達成數（被接受或已發表）	預期總達成數(含實際已達成數)	本計畫實際貢獻百分比			
國內	論文著作	期刊論文	1	2	100%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	1	2	100%		
		專書	0	1	100%		
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力 (本國籍)	碩士生	1	1	100%	人次	1
		博士生	0	0	100%		
		博士後研究員	0	0	100%		
		專任助理	1	1	100%		1
國外	論文著作	期刊論文	0	0	100%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	0	0	100%		
		專書	0	0	100%		章/本
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力 (外國籍)	碩士生	0	0	100%	人次	
		博士生	0	0	100%		
		博士後研究員	0	0	100%		
		專任助理	0	0	100%		

<p>其他成果 (無法以量化表達之成果如辦理學術活動、獲得獎項、重要國際合作、研究成果國際影響力及其他協助產業技術發展之具體效益事項等，請以文字敘述填列。)</p>	<p>研究成果已撰一文，並為政大哲學學報(THCI Core)收錄，預計 2014 年 1 月第三十一期出版</p>
--	--

	成果項目	量化	名稱或內容性質簡述
科 教 處 計 畫 加 填 項 目	測驗工具(含質性與量性)	0	
	課程/模組	0	
	電腦及網路系統或工具	0	
	教材	0	
	舉辦之活動/競賽	0	
	研討會/工作坊	0	
	電子報、網站	0	
	計畫成果推廣之參與(閱聽)人數	0	

# 國科會補助專題研究計畫成果報告自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明，以 100 字為限）

實驗失敗

因故實驗中斷

其他原因

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文： 已發表  未發表之文稿  撰寫中  無

專利： 已獲得  申請中  無

技轉： 已技轉  洽談中  無

其他：（以 100 字為限）

1. 本次專題計劃其中一部分之研究成果已撰寫為一篇名為：從決意，道德秩序與心理關係論孟子論理學論證之問題之論文；

2. 本論文已為 政大哲學學報接受，並預計在 2014 年 1 月出版。

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）（以 500 字為限）

1. 傳統孟子心學之研究，多以本心為核心，心只是一心，而無二心之說。

2. 一心之說，無法說明人之惡之主體性根根。

3. 本論文重新發掘出在孟子文本中人心在決意之作用，充分說明了人心在人之惡之地位，即人心乃人之惡之主體性

4. 重新論證人之惡乃人心顛倒了本心為主的道德秩序。

5. 開展一個研究孟子心學的詮釋方向。