

科技部補助專題研究計畫成果報告 期末報告

從《詩經》三篇揭示《孟子》本心概念之發展線索及其論證之
結構 - 本心之道德能力及其意向性之研究

計畫類別：個別型計畫
計畫編號：MOST 104-2410-H-343-013-
執行期間：104年08月01日至105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：大專生-兼任助理人員：陳仁翔
大專生-兼任助理人員：顧俊維
大專生-兼任助理人員：葉哲孝

中華民國 105 年 10 月 30 日

中文摘要：從對告子把人性分類之反駁，孟子藉本心倫理能力之普遍性，證成了共同人性之概念，解決告子人性論因缺普遍人性而產生缺乏倫理自主性、普遍規範以及責任之困難。在重組孟子之過程中，筆者先建立起本心之平等，乃共同人性之基礎，並說明規範之法理基礎在於以普遍性建立其正當性，再在「一本」對〈烝民〉詮釋中，找出共同人性與普遍規範之互為說明之關係，因而即可證明普遍規範乃根源自本心。因而，「君子所性，仁義禮智根於心」之說，從孟子的一個主張，成為一個被證成者，而本心值得一立法主體之名。本文用力頗深之本心之期許以及愉悅理義，乃是進一步證成本心能力之主體，與共同人性與普遍規範之關係。

中文關鍵詞：一本、自主性、法理、意向、普遍規範、責任

英文摘要：In the rejection of the classification of human nature from Gaozi Mencius justified the concept of common human nature through the universality of the ethical ability of the original mind, and gave a solution for the difficulties of the theory of Gaozi, that is, for the difficulties of lack of spontaneity, of universal norm and responsibility produced from the lack of common human nature. In the restructure of the argument Mencius I explain that the equality of the original mind is the base of common human nature, and .that the legal foundation of a norm is its rationality because of its universality, and that the interrelation between common human nature and universal norm can be founded in the interpretation of 〈Zheng Mind烝民〉 according to “One Principle”, in order to justify that the universal norm comes from the original mind. “The human nature talked by gentlemen means that norms have root in the original mind” is at first an assertion, but now becomes a justified, and therefore the original mind is worth to a name as a lawgiving subject. The relation between the concept of original mind and common human nature and universal norm can be further justified from the concept of the hope and pleasure as an intentional activity of the original mind.

英文關鍵詞：One Principle, Autonomy, Legal Principle, Intentionality, Universal Norm, Responsibility.

東吳哲學學報

台北新生南路一段111號2樓 蘇州大學哲學系
T: 886 2 238 9471ext. 621-4 FAX: 886 2 28601636
WEB: www.ssu.edu.tw/philosophy E-MAIL: phil@ssu.edu.tw

學術論文採用證明

陳士誠 先生於西元2015年9月30日
投遞〈《孟子》之本心倫理學之研究——從規範
之法理根據看〉一文予本刊。該論文業經本刊延
聘相關研究領域之專家學者審查通過，並決定採
用。特此證明

《東吳哲學學報》編輯委員會



SOOCHOW JOURNAL OF PHILOSOPHICAL STUDIES

Department of Philosophy, Soochow University,
201, Gongshu Rd., Suzhou, Taipei, Taiwan 11102, R.O.C.

《孟子》之本心倫理學之研究 - 從規範之法理根據看
A Study on the Ethics in 《Mencius》 based on the Original Mind
From the Viewpoint of Legal Ground of a Norm

(為方便閱讀，本報告乃是把《東吳哲學學報》所接受的論文中之註解部分刪除之簡明版)

一、問題之說明

本文之主要目的，乃在《孟子》文本中，以一個法理觀點，證成規範之普遍性——一項規範之正當性在於其普遍有效，並進一步以本心意向性說明這法理觀點如何在倫理主體中成為可能。也即是說，規範之所以能被視為正當，乃在於本心須在共同人性中，以普遍規範來維繫人，如此才能對之進行倫理上的期許或批判。這種理解方式，近似於西方倫理學之所謂主體立法之概念。這詮釋若要成功，對《孟子》文本之解讀，變得極為重要，關鍵在於清楚確立孟子以共同人性、規範與告子進行爭論之核心問題，從而說明孟子普遍人性論在倫理學上的有效性（第 2 節）。進而，本文以三層論證揭示《孟子》本心與規範之關係，也即本文之主架構：其一、以人在本心之自主能力之平等下，說明共同人性之概念，並以本心能力證成倫理上的普遍規範與責任之概念。（第 3-4 節）其二、說明倫理規範之正當性在於其普遍性上，也即是：只有被設想為普遍的，一項規範才能被視之為正當的；筆者稱之為正當規範之法理根據，並以此說明人之責任。（第 5-6 節）其三、在這法理之根據下，依本心期許之意向及愉悅之情感，進一步說明規範之普遍性與責任在本心中如何可能，這也即說明了本心與普遍規範間之必然性。（第 7 節及以下）

孟子所建構者，即是一個能說明普遍規範——責任之倫理學系統；在這系統中，沒有規範，是盲目的；沒有責任，是軟弱的。告子人性論既不能說明規範，抑不能說明責任。其主要論點即在於公都子所引中：「性無善無不善也」，孟子之倫理學建構，有大部分乃因應此論而生。

二、告子人性論及其困難：共同人性——義務規範——責任之缺如

告子人性論之困難，因反對普遍人性，故根本不能說明普遍規範與責任之可能性。試看公都子引告子之言：「性無善無不善也」（〈告子上〉），這是告子論性的大原則，隨之對這原則進行兩個「或曰」以說明，皆可引至這不確定性：

或曰：「性，可以為善，可以為不善；是故文武興，則民好善，幽厲興，則民好暴」。

或曰：「有性善，有性不善，是故以堯為君，而有象，以瞽瞍為父，而有舜，以紂為兄之子，且以為君，而有微子啟、王子比干。今日性善，然則彼皆非與？」(〈告子上〉)

第一「或曰」指人無定然之性：人對善惡均有所好，可以好善，可以好惡，因為人性乃隨其所遇之政治環境而或好善或好惡。此「好」，乃喜好之好，人由其「好」決定其性，而其「好」則受所遇之政治環境所決定，人既可好善亦可好不善(好暴)，則人性亦隨其好而或善或惡。告子以人之好，定人之性，故其性無一定，此即其人性不確定性之說。

在第二「或曰」中表示人性被不確定分類；即有些人，天生性善，有些人天生性不善：「或曰：『有性善，有性不善；是故，以堯為君，而有象，以瞽瞍為父，而有舜』」。在此論下究竟誰有性善，誰有性不善(惡)，乃不確定而隨意，大抵依古代相傳下來的說法定之。但人性在分類後就給與定然之性：或善性或惡性：把古代聖王堯、舜視為性善，其對面者瞽瞍與象，視為性惡者。此說謂人性在分類後為定然，有近古印度之種姓說。依此說，有些人性善，有些人性惡，即無遍及所有人的人性；從對普遍人性之否定而言，則亦可推知，人性並無普遍善惡可言，人性只就類上而言。因此，不管主張第一「或曰」：人無定然之性，或主張第二「或曰」：人只有在類上的人性而無普遍人性，皆可導出告子段首所云：人性無善無惡之不確定說。

告子此等缺乏普遍人性之論，最大困難即在於：它無法說明人在倫理規範與責任問題。這可分兩個層面說，其一、幽厲之民與瞽瞍等，在缺普遍人性而隨環境而變，即暗示人無自主性；其二、不能設想規範為普遍地有效；這兩個層面均可導致不能設想人對其行為負責。首先，第一個「或曰」中所說人隨政治環境而轉的人性不確定：若「文武興，則民好善，幽厲興，則民好暴」，則因為人性之好，既隨幽厲而惡，表示人不能被設想為有自主能力，以至不能設想為好善，除非轉至到文武王之政治環境——人乃只是政治環境之被決定者，故此人根本不能被設想為倫理上受責者——人在被決定下無自主性，故不可受責；人既無自主性，則亦難醒覺而改過。其次，人性只隨政治環境所決定，而環境有不同，亦不斷改變，故也根本否定人有普遍規範。若無普遍規範，則人無普遍標準以判別倫理是非，如是人即不能理解為可承擔責任者。

第二個「或曰」所至之難，其結構與前者同。人性既分堯(性善)與瞽瞍(性惡)二類，如本性既被歸類為惡，則一如幽厲之民，瞽瞍根本沒有改過遷善之可能，因在這前提下，乃是個無自

主性的被決定者。若沒有決定自己的能力，沒有自由可以違反那被設定的本性，瞽瞍或常被稱為惡，但卻難以被指責為惡，因其性本如此，無可指責故。例如虎以其本性殺人，根本無惡可言。若被責備為惡，人要求的更多 – 要求對其行為能承擔起責任。但人對此之承擔，是以其可以不殺人，有拒絕殺人之動機之自主性為前提。再者，告子把瞽瞍、象分類到惡類，把堯分類到善，則在惡類的瞽瞍，也根本不需接受善類的準則，因不同類故。在批判者要瞽瞍、象承擔責任，也必須先視他們兩者有共同人性，有著共同規範為前提，才有可能。也即是說，倫理上的批判乃以人性平等及普遍規範為前提。現瞽瞍、象早被分類為惡，其性與堯為不同類，他們之間沒有普遍人性，因而在這不公平下，倫理批判也根本不能成立。

在告子這兩「或曰」中對人性之理解，不能說明人如何能承擔責任。要說明這道德責任，必須先說明：其一、人有倫理地由自己決定自己之能力，即人之自主性；其二、說明人們間有共同人性，有共同規範；否則，人不能決定自己的行為，又連判別是非對錯之準則亦缺如，故難於被要求負起倫理責任與改過。決定自己的倫理的自主能力，即是本心，而本心是仁義禮智基於其上者，也即規範之可能性所依的主體。因而本心之概念，一來說明人之自主性，二來說明說明普遍規範如何可能，從而能說明人之責任。以下先說明孟子之本心概念 – 倫理能力之自主性。

三、以本心之倫理能力解決告子之三個困難

告子在人性之辯中只論及性，孟子卻以本心回應，當以為本心之概念可解決涵蘊在告子人性論之困難 – 本心之自主性乃可說明共同人性、普遍規範以及責任之問題，總結為以心解性之說。孟子把所謂性善之性，轉至「可以為善」來理解，這「可以為善」之「可」，乃能力義，謂本心之能力足以為善，即是以本心之倫理能力說明人之性善：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也」（〈告子上〉），故此，性善之意，乃是人有能力於善。孟子不止於此說，而且人之不善，不是人之才能不及，故馬上說：「若夫為不善，非才之罪也」，因而，人之為不善，其因不是本心能力不足所引至，此即謂人之本心乃人之充足的倫理能力。不止充足，還是普

遍的，因這能力乃是人皆有之的四端本心：「惻隱之心，人皆有之；...是非之心，人皆有之」。合而言之，這本心，乃一充足而普遍的倫理能力 – 不是某個出自天才的能力，亦不是出自受天所鐘愛者獨有的能力，而是及於你我，以至所有人的能力，此能力對所有人平等無差。因為若某人在此能力上有所不足，或有些人有，有些人沒有，則這力有不足或能力缺如者，在倫理觀點上，根本不能被批判。但孟子卻以為無人缺本心或力有不及者，故云：「無惻隱之心，非人也；...無是非之心，非人也」（〈公孫丑上〉）。孟子何以知之？因為若無這本心能力，人根本不能承擔倫理責任；若說自己在倫理上無能為力，其實是借口，乃賊者，故有云：「吾君不能謂之賊」（〈離婁上〉）。人人皆有這本心能力，從這倫理能力上的平等，即可說人之性 – 從倫理能力上平等說人之性，即〈盡心上〉所說以心定性之說：「君子所性，仁義禮智根於心」，此謂，君子之所謂性，乃表示仁義之普遍規範乃根源自本心。而本心之普遍性乃由人皆有此心而說，當以心定性，乃表示從本心之普遍平等性來建立人性 – 人性平等，人有共同本心，即有共同人性，這即是共同人性在主體上的說明。

這能力概念乃表義務（普遍規範）之主體性條件：人沒有理由被責成於自己能力以外之規範。規範之合理性在於：規範所要我做者，乃是我能力範圍之內。其次，它是證成責任之主體性條件：人能承擔責任改過，乃預設了他有這能力。

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。故王之不王，非挾太山以超北海之類也；王之不王，是折枝之類也。」（〈梁惠王上〉）

孟子這裡是對齊宣王說君王之道，似屬政治，但孟子時，倫理與政治乃屬同一問題，皆以仁與不仁而論。孟子在此不是討論某件朝政之事，而是說明君王如何以其態度完成國政；關於此，孟子乃視這態度為一應然包涵能夠之倫理之事，其理由在於：此倫理事屬人之自主範圍，故人決定此事之應為，則必定能為之，人在此有完全之能力。孟子在此區分外部力量大小之能力，與人在倫理道德上願為不願為之能力。孟子之所以有如此之區分，因為就是有人認為君王有能力不足者，即上文所說孟子之責備道：「吾君不能謂之賊」（〈離婁上〉）。君王在朝政上有完全

的能力，沒有不能者，引《尚書》之言曰：「有罪無罪，惟我在，天下曷敢有越厥志」（〈梁惠王下〉），而這君王之事，倫理地觀之，就如為長者徐行折枝，只要願意即可達成者之舉手之勞；因為這只是心志態度之問題，是願意不願意之態度問題，而這態度乃由人獨立自主地決定者，既決定之，即能之。也即是，人之倫理態度，可以不受制約地自主而定。這與能否挾太山超北海不同，後者是外部力量問題，受到外部事物與自己身體力量多寡所限，不能由人自主地決定，與人之心志態度無關；君王在此不必比其它人更高更強。倫理之事，不從外部上說，而是從願為與不願為之心志自主上說，只要願意，即可完成之折枝類也 – 人有充分的倫理能力。這倫理能力，即是四端本心；這也即是〈告子上〉所謂「操則存，舍則亡」中的操則存。此本心之自主與充足的能力，即說明了它與規範，以及責任之關係，因為規範必被設定在此本心能力概念下，而當人有能力，則亦需對此能力範圍內之事，承擔起責任。

要人改過，也須在此人有能力改過為前提。任何責備，乃在本心之倫理能力下成立 – 沒有本心，責備不可能，與被責備者之改過亦不可能。本心概念，作為自主與充足的倫理能力，人即能設想為人可承擔責任者，故孟子亦云：「所以考其善不善者，豈有他哉？於己取之而已矣」（〈告子上〉）。願為之，即為善，皆取決於人自己的自主而充足的倫理能力。若告子之說，好善好惡受環境影響，人又分類為善惡，在無自主性下，人難於被設想為承擔責任者。孟子此本心概念即可對應解決告子人性論所引發的責任問題：幽厲之民，以至所有人，皆有充足的倫理能力擺脫政治環境之影響而決定自己；瞽瞍與象亦不可被歸為其性為惡（不善）之類，因他亦有本心之能力決定自己之行為，否則人根本不能責備之。依此，幽厲之民與瞽瞍等，不因告子之人性分類而擺脫被責備之列，好像他們之為惡完全是被動似的，與己無關似的，好像自己不用負責任。然責任之概念，乃規範概念之先行條件。人若能逃開責任，即表示這規範對己無效。人總以不同方式逃避，孟子即批之：「狗彘食人食而不知檢，塗有餓莩而不知發，人死則曰：『非我也，歲也』，是何異於刺人而殺之，曰：『非我也，兵也！』」（〈梁惠王上〉）。上文「吾君不能」之無能說是一類逃避責任方式，這裡君王把行為推給天災，拒絕承認自己是錯惡之造成者，是另一類。以上即以本心能力之概念，證成共同人性、普遍規範以及責任之概念，亦即解決告子人性論所引申之困難。

本心是主體，亦人皆必有的倫理能力，否則難於說明規範與責任之概念，是故其內在性與普遍性較易理解。因而進一步追問：如何理解倫理規範之內在性而普遍性？在〈告子上〉孟子與告子辯仁義內外之問題，孟子對此給出一個初步的解答，見下文第4節此辯之分析，真正的解決要到〈蒸民〉四句以及透過易牙、師曠等之類比論證，才能給出，即第7節及其後。

四、告子仁內義外之倫理學困難及孟子之解決

告子之「仁內義外」說，為的是要解釋其「食色，性也」之人性論：「食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也」〈告子上〉。此食色之說，就算在告子，也非後人所謂情欲之類：食喻仁內，如愛之內在而私人，孟子舉耆炙之美食例反駁：仁是內，但卻是普遍的。色喻義外，如目所視之物，外在而客觀；孟子主義內，舉年歲例反駁：長馬與長人皆長，人卻敬人不敬馬。故依告子，食之內與色之外即表仁內義外，孟子卻同樣以食色說仁與義皆內，但對義外之反駁中，並未提及義之普遍性說明——原因無它，孟子把規範之普遍性，延到〈蒸民〉及美感類比論證中說明。

告子以愛說仁：「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也」(〈告子上〉)，故仁如愛般屬有等差的情感，故是在內而私人的。孟子主張仁為內，卻反對私人說，以耆炙之共通性說之：「耆秦人之炙，無以異於耆吾炙」。孟子以耆炙之美感為基礎之類比性反駁，在此辯中，亦無何理由被提出。關於義之外在性，告子舉年長與顏色之喻說明：「彼長而我長之，非有長於我也，猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也」。長是年長，年歲長於我者，我以長者稱之，不是說年長者在我之內，如白玉以白稱之，不是有白色在我之內。年長在外，一如白色在外，乃一客觀事實，故人依此事實，不分我的長輩或楚人之長輩，皆以長者稱之，故云：「長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外也」。故此義之規範，乃是客觀事實，由此事實決定人之行為。孟子反對此外在說，因顏色與長者不成比喻：就顏色言，白馬之白，無異於白人之白，這命題乃表白即是白，此是分析地必然的。但長者則不同，長者不止是年歲多少問題，若只是年歲問題，則會混淆長馬與長人：「不識長馬之長也，無以異於長人之長與？」。例如人與

馬皆五十歲，年齡相若，依告子義外說，人須同樣尊敬人與馬。然事實上不會，亦不容許：人會敬人，不會敬馬；遇有危難，應先救人，後救馬。因此，長人與長馬之因由，不是外在的年歲問題，不會從年歲多少即知道人該如何做。因而，這涉及到說話者之主觀態度，故孟子提「長者義乎？長之者義乎？」之問題，也即是說，義不在年長者而論，而是以長之者，稱謂長者之人的態度來決定，此態度即是「敬」，也即是，孟子主張義內。

告子仁內說之失：把倫理視為私人，在普遍性缺如下，規範得不到正當性：人不能以私自情感為準則，以批判他人之不仁，更不能以此要人改過。私人情感，各人不同，乃一不確定者，以此情感透視出的人性，自然亦不確定；人性既不確定，則人所依之規範，亦不確定，因而人之倫理責任亦變得可有可無。告子義外說之失：其義與人之主體無關，純是客觀事實之認定。若義為外在而客觀的，依此義而行，則只意謂人追隨外在之禮儀，人被動地彼白而我白之，因而失去決定規範之自主性，從而也不能說明責任概念。因為只有人決定規範，而不是隨規範決定自己，規範才取得正當性，依此，人才能負起責任。在純然事實認定中，人沒有自主性，從而不能設想如何能以此規範要求他人，在這依附性中對行為負責，因為至少這規範由他所核對為合理，才能依此理由來要求他人，並要求他人承擔與改過。告子在「義外」說中好像提出了一個客觀性以確定規範（義），至使倫理規範似可以藉此外在客觀性穩定下來，有一確定之準則，但其實隔斷了規範所必須的主體自主性因素，從而把倫理問題，變成一認知問題。

依以上的討論。孟子在反對告子「仁內義外」之辯中，只提出一個初步的想法：仁如耆炙，既內在亦普遍。此即：倫理規範既涉主體，亦為普遍而超個人，但究竟如何可能？這問題會在第7節及其後作出完整解答。以下先解明與告子辯中並未說明的問題：倫理規範何以必須是普遍的？

五、規範平等性之法理說明 - 規範依普遍性而為正當的

一個倫理規範，如何能有效於他人，而非一孤離於他人者？也即是，規範之普遍性如何可能？這可以如此回答：規範，依其法理根據，須視之為普遍的，才能是正當的。所謂規範之法

理根據，筆者乃意謂：規範之正當性之前提條件，也即是，一規範之所能被設想為正當的，乃須先被設想為普遍的。因為，一個被人所接受的正當規範，乃意謂：這規範不止對我有效，亦對你有效，否則這規範無正當性可言。在這規範平等上，即可言此規範之正當性。因而，所謂規範之普遍性，本文並非追問：有那項規範是普遍的？而是追問：作為規範之正當性條件何在？— 乃在於：所有被規範者平等地從屬於這規範，依此，這規範即有法理基礎。規範之普遍性被證成，人之責任承擔問題即可解。

孟子在〈盡心上〉所云：「君子所性，仁義禮智根於心」，若就常識而言，仁義既出自內心，應屬私人，故似應各人不同，告子以愛定人，即在這種理解方式下，把愛視為私人的。孟子主張耆吾炙亦耆秦人之炙反駁，乃表示仁既內在卻也普遍，故需追問規範之普遍性意涵為何？或說，它在孟子論證中的角色為何？人被普遍規範，乃謂我與你皆在這規範中被維繫在一起，不是我有我的規範，你有你的，至使在倫理上理解的人，其性不分堯與象，也即在共同人性下，統一在共有的倫理世界中；沒有基於共同人性的統一世界，則人之倫理責任，亦不可能。此共同人性之直接表示，即孟子所謂「聖人與我同類」之意：我們心所同然者是理義，對我們皆有效，在此意義下，我們在規範上皆平等無差。亦可從規範上平等反推共同人性，即在這規範平等下，人與人間不是分成兩世界，若「犬馬之與我不同類」，則無任何規範與責任可言 — 總不能以犬馬之標準用到我身上。若人在規範上不平等，則既無正當規範，亦無責任可言，此即表示我與他人如犬馬不同類 — 無共同人性。此所謂「同類」，不是指定義下的共同特性，如柏拉圖以定義(definition)所說之理型，亦非生物上之族類，而是在共同規範下的族群。在《孟子》，這族群在理義之共同規範下的人。對照告子之分人為堯與象，孟子以為人與聖人有同一規範 - 在規範上平等之意。在上文論「仁內義外」時，孟子已明白表示，白馬之白無異白人之白，此白即是白馬與白人之間之共同者，也即是定義之共同性，而這與長馬與長人之長完全不同。義，作為普遍規範，不是人之定義共同性，而是維繫人們在一起，以便能有準則以別倫理是非，而為同類者。所以下文孟子在「聖人與我同類」之說明時，即以聖人只是先得我心所同然而說；也即我與聖人之間，乃心所同然(理義)來維繫而為同類。因此，若視一規範為一正當，則必預設此規範對我們皆共同有效；否則，這規範人或以暴力強加，或因循習慣而有效，但非因其普

遍而為正當。故規範之正當性乃是其普遍有效性 – 對被規範者之平等；此筆者稱之為規範之法理基礎。在此法理基礎下，所謂共同人性與普遍規範，乃相互涵蘊之概念。

此法理基礎之文本說明，乃可透過〈烝民〉詩之引用及相關討論而達至者。解此〈烝民〉詩四句，須借助孟子之一本說。

六、以「一本」詮釋〈烝民〉詩四句 – 論規範正當性之法理基礎

孟子在〈告子上〉「乃若其情」一段後，引《詩經》〈烝民〉四句：

天生烝民，有物有則；民之秉夷，好是懿德。

孟子引此詩之意，歷來難解，一來孟子不必全依詩句之意涵，二來，《詩經》本非專於哲理思想之事，雖謂孟子引此以助性善之說明，但如何與孟子之本心仁義內在之性善之說相關，難以有明確之說明。現本文從孟子之「一本」說詮釋，發掘孟子之義理如何相關於此詩。在〈烝民〉一詩，天並非從降災獎罰，而是從創生眾民而說，孟子之生，亦不出此意。「物」一詞在《孟子》有多義，或指事物，或物件，細分可為三義：其一、「流水之為物」（〈盡心上〉），乃自然義。其二、指社會經濟行為所涉之事物，如賣買貨品之事物等；此等事物，根本不能言普遍規範，故孟子批評陳相有云：「夫物之不齊，物之情也。...子比而同之，是亂天下也」（〈滕文公上〉）。陳相以許行之平等觀點論社會經濟之交易，把事物平等看待，以為這樣就可以「市賈不貳，國中無偽」，被孟子斥之為亂天下：因為此貨品事物間乃不平等者，不能以統一普遍的規律定之，這才是事物之實情。其三、即「一本」之說，在其中的物，指倫理規範之行為事，這才是孟子理解〈烝民〉之「有物有則」之關鍵處：在〈滕文公上〉有云：「且天之生物也，使之一本」，天既生物，天使之一本，孟子以此批評：「夷子二本故也」。夷子，墨家之徒；墨家在情方面持無等差之兼愛說，在禮方面持薄喪說；故薄葬泛情，即墨家之本。但夷子本人，卻厚葬其親，犯墨子之徒所賤者：「夷子葬其親厚，則是以所賤事親也！」。孟子重禮，持厚葬，愛卻有等差，不許視親如路人。夷子既實行儒者之厚葬，但又持墨者之賤事親，故孟子評之為

二本。二本即謂人分為二套規範所管轄，這有類於告子分人為善(堯舜)與惡(瞽瞍與象)，就此而言，告子亦二本也。孟子所言天生物之一本，乃指倫理上理義之一本，故其中所言之為天所生之「物」，乃在倫理事理解下的人，不是某個人，而是在理義規範維繫下的眾民，有共同人性之同類。此「物」，當然可以再引申為人之行為，倫理義下的事物，如事親，為倫理規範所定，倫理事在一本之規範下，維繫人在一起，成為倫理社會義下的人，即所謂民眾，意同下文〈烝民〉所謂「民」，乃是由共同的倫理規範所維繫來理解之民眾，不是不相干的路人甲。

〈烝民〉四句，乃隨孟子批判告子之人性二分而來，與孟子以一本批夷子二本，若合符節，與之相較，此孟子引之的〈烝民〉中「有物有則」，孟子當可依此一本說理解為：以普遍倫理規範(一本)，定人之行為，維繫眾人，使之為同類同性，即如後文說「聖人與我同類」，乃因「心之所同然」。物，是同類義。《詩經》亦有如是之義：物一詞，可解為類之意，見〈六月〉：「比物四驪，閑之維則」，此謂把四匹同類的黑馬比配排列一起，訓練至嫻熟，是維繫牠們在一起之規則。〈烝民〉中「有物有則」，依一本，孟子即意謂人以規則維繫而為同類(民眾)。這所謂同類，固非生物學上種族，亦非分類之概念，而是倫理意義下以理義維繫在一起的民眾之概念。人既在此理義維繫下，人並無高低之分，故孟子下文說：「故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者」(〈告子上〉)，人與聖人不是因樣貌為同類，而是因同屬理義所規範所約束而為同類，而理義又源自本心，故後文孟子說：聖人只是「先得我心之所同然」。人在倫理規範下為平等，乃在同一世界之中，受同一理義所規範，否則人根本不能被責備。

墨家夷子之難在於，既持其師之薄葬泛情，又持儒家之厚葬事親，即成衝突，二本故也。在二本下，因標準有異，無以定對錯。告子雖在不同人說不同人性，但就人而言，仍是二本，無普遍於人的規範故。把共同規範排除到倫理準則外，以便把人性分善惡二類；或反之，把共同人性排除，以反對共同有效於人的規範；這兩命題，其義一也。但既無共同規範，有規範也只成你有你的，我有我的，如是，則如上所說，你的對我無效，我的又何能加諸你身？因而無是非對錯可言，故亦無責任之可言。孟子引〈烝民〉四句，其實是強化對告子之批評人性論，以支持自己的普遍人性論 – 強化了以普遍規範說明人性之論證。以一本之共同規範，把人們維繫在以共同準則之倫理社會，即可擺脫二本之困難：人即可以承擔其責。

以上乃依《孟子》文本說明其中倫理一規範之法理根據，指出規範之正當性乃在於其普遍性，亦指出普遍規範與共同人性之關係。然對於證成規範之普遍性，顯然還有所不足，因為依孟子仁義內在說，一個倫理規範必須在本心主體之上才有可能。規範不會自己跨出及於他人身上，而是藉由本心在人性平等下須把他人連繫在一起，在共同有效中被理解為正當的。此本心之活動，即期許意向於他人：以人性平等中倫理地期許他人，以至規範須視為你我有效而為正當的，否則任何期許皆只是私人性的；故此，本心在共同人性下必以普遍規範期許他人，以至倫理批判。此本心與規範之必然關係，乃本心之最高自主性；也即是，本心不是外在地取習慣性規範，亦非以事實來決定自己，而是必在以本心能力平等所建立的人性平等（即共同人性及聖人與我同類之說）下，以普遍規範（聖人與我心所同然）決定自己，以使其行為有其正當性。

此這期許之意向性，孟子乃先藉三個美感類比論證說明之。這三個類比論證相當成功，因為完全可與孟子本想要說明的本心概念相關：透過同聽同耆而說明人對美聲美味之期許，此類比於透過同理說明人對聖人之期許。

七、〈告子上〉中三個美感類比論證之初步說明

在第4節末提出一個問題：規範如何能相關於主體，但又卻有普遍性？本節以下即解答此問。一般而言，〈告子上〉耳目口這三個美感類比(易牙、師曠與子都)，在孟子研究中，不止被忽略，而且與〈告子上〉心之官與耳目之官的道德論證相混淆，以為這類比論證中的耳目口，乃與本心對揚的耳目之官；但其實非是。〈告子上〉耳目之官，屬小體，可為物所蔽，因而乃是可為物欲所誘之感官機能，孟子喻為槁棘，價值較低；本心是大體，乃仁義基於其上之最高主體，喻為梧檟，價值較高。若把兩者價值搞淆，乃賤場師。因而，這裡的耳目，乃是感官機能，乃經驗性與動物性，它可以引誘阻撓人之道義抉擇；因而是與本心之為大體對揚者。從經驗與動物性理解耳目，即從個別差異來理解；若進而從這差異的，經驗的耳目，來理解孟子藉易牙、師曠與子都所說的口耳目，則是誤解，因為後者乃從美感之共通感，即口之同味，耳同聽與目之同美來說明，甚至視之為人之性：孟子在此並未理解耳目為小體。既是藉普遍性說明，

則不是經驗性的耳目小體可知，但它又卻還仍非人之倫理本性。把耳目視為經驗的，無視人之美感之性。

在〈告子上〉「食色性也」仁內義外之辯中，孟子即藉耆炙(口之味，相應於易牙)之普遍性反駁告子之仁愛私人說。因此，孟子藉美感類比來討論規範倫理，並非突然者。首先，在這三個類比論證中，人期許師曠之美音，乃表示人與師曠非異類，耳相似也，因有同聽也。師曠之同聽由六律五音表示(〈離婁上〉)，因而人與師曠在同聽下而為同類，如是人才能依同聽之六律五音有期於師曠。人若無共同的耳(對應倫理則為本心)，若對美音無同聽之共同標準(六律五音對應倫理則為理義)，則人不能對之有屬品味性的普遍鑑賞(對應倫理上的稱許或批判)，而只流於口味差異之私人意見之爭(對應告子之人性不確定)，因無準則以評鑑他人之音樂故。是以，任何評鑑音樂之所以可能，乃在於普遍性的同聽六律五音，以及同耳之先前肯定。因而也即是說，人若承認美感鑑賞是可能者，而不止流於私人意見之表達，即先已肯定了此六律五音之普遍性，作為鑑賞之先在性準則，因而同聽之六律五音之普遍性，即在人之期許意向中，成為可理解——也即是，品味評鑑必以普遍性意向期許於他人。孟子即以這對音樂(還有易牙之耆炙與子都之美貌)之美感論證轉到倫理上——本心必以普遍性期許他人，進而再可推至以普遍性批評他人，而非如告子般把人分類。這即本心立法之概念。

以上乃孟子之論證邏輯，以下依文本詳細說明之。

八、理義普遍性之意向性證成——本心與規範之必然關係

期許之說，出自〈告子上〉所說《詩經》〈烝民〉四句之後：「天下期於易牙，是天下之口相似也；惟耳亦然。至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也...理義之悅我心...」。本文之所謂意向性(intentionality)，不取西方哲學家如胡塞爾(E. G. A. Husserl)等之現象學哲學概念所指，而單純指此孟子在美感類比中所言之期許及後來所說之愉悅：人之期許有所指，有所向，所指所向乃聖人；心之所悅亦有所指，有所向，所指所向乃理義。因而此期許與愉悅乃一有目的、有意向以及有情感之本心主體活動。期許一事，即意向一事，有意於此事。此期許之概念，即

帶有目的性，例如期許能買房，乃謂有意買房，買房是其目的。愉悅亦如是：愉悅於購房，即是帶目的地願意於此。以下先說期許之意向。

孟子舉易牙，師曠與子都三個屬美感之例子，都是涉及些關於感覺器官之感性者；這口、耳與目本應是由好惡之好所表現者，如我好食魚肉，卻惡食豬肉。對此，一般而言，乃各人不同者，因而是私人性者，只屬人之口味問題。但孟子卻從口耳目，言人皆有同之而說：「口之於味也，有同者焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉」(〈告子上〉)。此與一般對美感之看法有衝突。然孟子沒有忽略事物之差異性，故上文有說陳相把差異事物「比而同之，是亂天下也」(〈滕文公上〉)。因而持這與一般對美感觀點衝突的看法，其理由何在？孟子是從對美感事物如音樂進行鑑賞，以及指出使這鑑賞成為可能之前提條件：同聽同耳同味。孟子非強制他人對某樂曲讚美，因對某音樂之看法，意見常有紛歧；但當人們從事鑑賞活動，而非滿足於口腹之欲時，即不能停住在這紛歧上，因為若要分出優劣之作品(如某音樂)，即必須預先有同聽之標準概念，才有可能，只不過在美感鑑賞中並無如倫理般有強制性，而是從弱義下的規範概念來理解。孟子實乃從鑑賞活動而言，非著眼於感覺欲望下的紛擾事。也即是說，人之有同聽同者與同美，是鑑賞活動之先在準則：有共同標準，才能有所規範，以別好壞。孟子非從個人性好惡之口味，而是從一種屬有公共規範性之品味而論者。問題在於，孟子何以能把耳之於聲等，超越個人性，使之於進到一公共規範之領域？也即是，一個品味之鑑賞，如何可能？

依孟子說，假若沒有同聽(共同標準)，我們對師曠之音樂，根本不能有所期許。甚至，若無同聽之標準，則對任何人之音樂，難有所期求。因有若這期許不是私人性的，而是從鑑賞上說，即需有標準，才能說此期許被滿足還是不被滿足。因而先假定了同聽之標準，才能說我對某音樂家有所期許，以至進一步對音樂可以進行討論或批判之前提條件。這表示：我與任一音樂家，可以有極大差異，但儘管如此，只要承認，我對其音樂家，能有所期許，(或進行批判)，也即當我進入鑑賞活動時，則不可把我與他，完全個人化，完全分隔成彼與此，分隔成兩個世界，如犬馬與我之別，只從個人口味，以論飲食，則無所謂期許與鑑賞：「如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何者，皆從易牙之於味也」。孟子乃欲表示，在

口之於味上，人與人間不是如犬馬與我不同，美食鑑賞之世界是同享者，而非由兩個截然不同，不可溝通的品味準則決定；現雖從易牙為準則，只是他「先得我口之所者者」，而非定然不可移之權威。故說有期於易牙，乃基於天下之口相似：「天下期於易牙，是天下之口相似也」。沒有天下之口相似，即謂若無同耆之準則，亦不能對易牙有所期。此即口相似之共同準則，乃是人期於美食者之前提條件。這也即意謂，人乃必以共同準則，來期於美食者，否則乃落於私人口味之爭。依此，人在倫理上的期許亦如是，乃需理義之共同規範為條件；因而，人必以共同準則以期許於有德者。當然，可再推論，此共同規範亦是人批判之前提條件，此後文再詳論。在易牙之例上，假若只是純然私人地看，他人之口味如何，根本不需作任何關心，因為這乃極無聊之事：人無權對他人的私人感覺發表意見，無所謂贊同，亦不能否定，即是說，不能作任何鑑賞。若把人分類，把不同的人，完全個人化，這當然不需對口之於味，耳之於聲以及目之於美有公共的標準。

因而，當孟子對師曠之期許，不是私人口味問題，而是超個人之意向，以期許的方式，指向於由師曠先得之耳所同聽的普遍共通性，由易牙先得口之所同耆者。在這共通性下，人才能對音樂，飲食等，進行評價。此評價活動，筆者以品味稱、鑑賞等稱之。孟子此普遍品味之說，亦早見於與告子論仁內義外之說中：以「耆秦人之炙，無以異於耆吾炙」（告子上）。此時，孟子把耆炙視為超出個人者，是故耆炙有所同；這超出個人的品味對抗告子之「愛吾弟不愛秦人之弟」這種限於私人的感覺。此所謂品味，不是指一個有特殊美感能力的精英，感知到他人力有不及者，好像我們需期待他幫助，這反而是孟子所反對，因為他明言易牙只是：「先得我口之所耆者也」。因而，所謂「期」，不是期待或等待，而是期許。這是先得後得的問題，易牙不是天縱英明之廚神，而只是較早發現口之同耆者。

人與易牙同耆，孟子乃以「性」一詞表之：「如使口之於味也，其性與人殊...」。此性當不是本心性善之性，而是普遍於人之美感鑑賞能力之性，此能力之性，筆者借用共通感(common sense)一詞表之，一種普遍的感知能力。其性即是人之共通感之平等性 – 人皆有此共通感：易牙與我之別，不在於其特有的能力，只是他先領悟到；但人與易牙同性，他能領得者，則人亦可領得。

同理，孟子所謂聖人，不是有不同於我之本心者，而只是他早些發現。在倫理上，人亦可有期許於聖人，正因為我對之有期許，我即可在我的期許中，早已視之為同類，孟子隨即說到心：「至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也，聖人先得我心之所同然耳；故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」。孟子在此並未用上在易牙與師曠中的「期」一詞，然既用上類比論證來說明，則用在易牙與師曠之期，當然可以用在緊隨其後的聖人之說中 – 我對聖人有所期許，則可知我與聖人間並非分隔為兩類，此謂我們在期許中已有共同準則 – 理義作為心所同然。否則，若人間分成不同類(不同人性)，沒有共同準則，我亦不能對之有任何期許；既可有期許，則表示人與人間為同類，也即人在普遍規範下之平等，能有共同準則，以此才能判別是非對錯，從而也能夠要求承擔責任與改過。這在倫理責咎上亦如是：在責備他人之不仁時，亦已必先視責備者與被責備者間之有共同人性，從而可說他們有在共同準則，責備才成為可能。由是，即可從倫理上的期許之意向，證成人之所同然者之理義，也即證成共同準則規範，證成普遍義務責成；依此，人才能別是非，因而亦能說責任承擔與改過。因此，這倫理期許，乃是帶法理之普遍性期許，在此期許中，人不能把對方視為堯與象之異類，反而必視之為有共同人性。進而，一個從本心所作成之規範，乃意謂在共同人性必然肯定下，把他人連繫在一起，視這規範為共同有效於我與他。這共同人性，乃本心之一個必然的倫理態度與觀點，因這共同人性，如第3節所說，乃是孟子藉本心能力平等所建立者，沒有它，人所作成的倫理規範與責備，沒有正當性。在這基於本心之共同人性下，即可說規範之普遍性，因而規範之普遍性即在此中獲得本心主體之基礎。反之亦然，當規範從普遍性中獲得正當性，則可知我們有共同人性，從而亦可說我們有共同本心能力，可說對己之惡行之承擔與改過。在這論證中，普遍性規範之意，不是說指定某個既成的規範為正當，強要他人遵行之獨斷行為，而是指出任何規範之正當性乃在於其普遍性上，而這普遍性乃基於由本心能力之平等所建立的共同人性之中，因而規範之普遍性，乃依本心能力而可能。本心乃一充足而自主的道德能力，只要他願意，即能之，何解？除了為人所做不到之要求並無正當性外，乃由於本心所意欲與期許，只不過是基於它自主的必然的倫理態度，即必在共同人性下以普遍性核對規範，以便使這規範能被視為正當的。這態度既是出自它自己之普遍性，源自於此能力之平等義，因而所謂規範之普遍性，在

主體上的根據無它，乃是本心能之平等與普遍性當中。依此，本心能力之平等、人性平等，以及規範之法理根據，即可連繫統合在一起。

本心意向之另一內容則是對理義之愉悅，同樣，普遍性規範在其上亦可得到證成。期許某事，不表示人願意此事。如期許成為如師曠的音樂家，但事實上我不一定願意成為音樂家。西方大哲學康德，即以不願意來說明；而孟子則以愉悅之願意來證成理義之普遍性。依孟子，本心之意向期許一事，即是願於此事：意向期許聖人與我之心所同然之理義，即是願意實現理義。孟子之理義悅心，對於證成普遍理義，乃至關重要者，因為，在概念上，不在本心之根源上說人愉悅而願於理義，則此所謂理義，也根本不能理解為普遍規範。理由無它，因為若人根本不願意於某一規範，則根本不能一致地把它表示為規範，因為連他自己也不願意，根本沒有理由說服他人亦應該遵守它，也即是說，他根本沒有把他視為普遍的。因而，規範之普遍性，也必須在此本心愉悅之願意中，才有可能。

九、愉悅作為理義規範之先驗性條件

期許與愉悅之概念，可以有兩個可能關係：其一、是人從期許之被滿足而有愉悅，其二、則是人本身即愉悅他所期許者。前者，愉悅是期待之結果；後者，人自主地指向而愉悅其所期許者。孟子之理義悅心乃屬後者，也即是本心期許聖人及其與我心所同然之理義，期許之，即愉悅之，此使理義之普遍性成為可理解，而非說由期許理義而來之結果。先說明作為結果之愉悅如下。一個人之期待若被滿足了，自然會有悅樂之情；但既是期待，即有可能失落，因而隨期待而來之結果，亦有可能引起痛苦。例如人期許孩子有好成績，但若事與願違，則變為不快；反之，若願望達成，自然有開心。然而，這種悅與不悅，皆從結果而來，其實乃屬偶然而依機遇而來者。

孟子所謂理義悅心，當然不是此等可有可無而偶然的悅樂之情，而是一種必然的悅樂，心對理義之愉悅，並不是從滿足或不滿足而來，因為這是事後的愉悅，而孟子所謂理義悅心之悅，

乃以人之本性本心，自主愉悅於理義而說。「悅」一詞在《孟子》之用法不同於「好」。好，是可好此可好彼的好惡之好，而《孟子》中的「悅」，乃是一種不搖擺的定然之愉樂，而且是連繫到服從之概念。孟子在〈公孫丑〉有引《詩經》〈文王有聲〉之言：「自西自東，自南自北，無思不服」，此詩之被引用，孟子乃藉之以明「王不待大」及「以德服人，心悅而誠服」：

王不待大，...以德服人者中，心悅而誠服也，如七十子之服孔子也；詩云：『自西自東，自南自北，無思不服』，此之謂也。

孔子之徒何故能對其師心悅誠服，即心中對其師無任何衝突，亦不搖擺，一種完全願意從其師？若依一種英雄式的崇拜，或跟隨權威而至，乃必不能達至者，理由無它，因對英雄或權威之情，乃屬一種所謂意浮氣，隨時勢而變也，故難言心悅誠服也。孔子之徒從其師之德，與自己之性善相應，以自己之自主之本心，期許其師，才可說此心悅誠服。在聖人與我同類下，孔子之徒即可以在共同的性善下，心悅誠服於孔子之德，相應於孔子有其善性所發之德。故孟子此心悅誠服之說，其奠基之根，不是別的，正是其表示人性善(共同人性)之所謂聖人與我同類之說。其中關鍵之論證，乃在於愉悅即服從，而此點則是上文孟子引〈文王有聲〉「無思不服」而達至者。悅與服對孟子而言，乃一分析關係，在此心悅誠服下，悅某事，即願於此事，孟子再云：

尊賢使能，俊傑在位，則天下之士皆悅而願立於其朝矣。市廛而不征...則天下之商皆悅而願藏於其市矣...則天下之旅皆悅而願出於其路矣...。

在此，悅即表示願意，愉悅一事，即表示願意於此事，愉悅於某菜餚，即喜吃之，願吃此菜(易牙之喻)；愉悅於某曲，即表願聽之(師曠之喻)；稱美某人，即願觀嘗此人(子都之喻)。這當然亦是一意向性之表示 – 愉悅於此，即願意於此；進而，理義悅心，即對理義甘心情願，無條件之服從理義。孟子在對〈文王有聲〉之詮釋下，心之悅，即是願意服從，因而並非一個在事後而來，可有可無的偶然性概念無疑，而是表示出一種態度：心悅誠服而願於服從理義，也即是，心對理義而言，本身愉悅而服從於理義。心既願於服從理義，這才有理由說：理義亦可為其他人所應當服從，因為若連本心亦不願意，則源自於本心之理義，也根本不能被理解為

普遍規範，因為至少本心不願服從之。因而心之理義能被理解為普遍為他人所服從者，乃以本心之悅而願服於理義為條件。反之，若我願於此理義，此亦表示我亦以此期許聖人以及所有人，因為，否則我亦無理由，把自己心悅誠服地願意於理義，封限在自己之中，而不期許於聖人，以至於不期許所有人。因為若真如是，則其實我不是把自己心悅誠服者，視之為一規範，而只是可藏私之個人愛好。如是，理義之普遍性在人之主體上即得到一證成之根據：根據於心對理義之願意服從之態度，也即是，本心只有在一根源地願意服從下，源於本心之理義，才有理由亦為他人所願意服從 – 在愉悅與願意之下，規範才能成為正當的：規範或義務預設了人對之願意服從。這即是，從本心之愉悅出發而證成理義之普遍性，此即是本心自主而使規範成為普遍的。

十、引用書目

1. 徐復觀：《中國人性史論》，台北：商務，2003。
2. 徐復觀：《中國經學史的基礎》，台北：學生，2004。
3. 陳大齊：《孟子待解錄》，台北：商務，69年。
4. 牟宗三：《心體與性體》，台北：正中，民72年。
5. 牟宗三：《圓善論》，台北：學生，民74年。
6. 《尚書》刊《十三經注疏》，第1冊，台北：藝文印書館，翻印嘉慶二十年版。
7. 《詩經》，刊於《十三經注疏》，第2冊，台北：藝文印書館，翻印嘉慶二十年版。
8. 《四書》出自朱子：《四書章句集註》，台北：鵝湖，民73年。
9. 朱子：《詩經集傳》，台北：學海，民81。
10. 林慶彰編：《詩經研究論集》台北：學生，民81年。
11. 陳子展：《詩經直解》，上海：復旦，1997。
12. 屈萬里：《詩經詮釋》，台北：聯經，2004年。
13. 馮友蘭：《中國哲學史新編》，第一冊，台北：藍燈文化，民80。
14. 馮耀明：〈當代新儒家的“超越內在”說〉，刊於《儒學與當今世界》，台北：文津，83年。

15. 李明輝：〈儒家思想中的內在與超越性〉，亦刊於《儒學與當今世界》。
16. 李明輝：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，台北：中研院文哲所印行，83年。
17. 李明輝：《儒家與康德》，台北：聯經，79年。
18. 李明輝：《四端與七情》，台北：台灣大學出版中心，2005年。
19. 黃俊傑：〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，刊於《儒家經典詮釋方法》，台北：喜瑪拉雅基金會，2003。
20. 陳士誠：〈從決意、道德秩序與心、理關係論〈孟子〉倫理學論證之問題〉，台北：《國立政治大學哲學學報》，第31期，2014年。
21. 簡良如：〈性善論的成立 — 《孟子·告子上》前六章人性論問題分析〉，刊於台北：《臺大文史哲學報》，71期，2009年。
22. 唐君毅：《中國哲學原論原性篇》，台北：學生，78年全集校訂版。
23. 馮耀明：〈論語中禮與仁關係新詮釋〉，台北：國立政治大學哲學學報，21期，2009年。
24. 勞思光：《中國哲學史》，I，香港：中文大學出版社，1968年。
25. 譚宇權：《孟子學術思想評論》，台北：文津，84年。
26. Yiu-Ming Fung: 〈Disposition or Imposition? Remarks on Fingarette's Lunyu〉, in 《Journal of Chinese Philosophy》, Volume 37, Issue 22, 2010, p. 295-311.

科技部補助計畫衍生研發成果推廣資料表

日期:2016/10/29

| | |
|-----------|---|
| 科技部補助計畫 | 計畫名稱: 從《詩經》三篇揭示《孟子》本心概念之發展線索及其論證之結構 - 本心之道德能力及其意向性之研究 |
| | 計畫主持人: 陳士誠 |
| | 計畫編號: 104-2410-H-343-013- 學門領域: 中國哲學史 |
| 無研發成果推廣資料 | |

104年度專題研究計畫成果彙整表

| | | | | | | |
|--|----------|-----------|--------------------------|---|---|--|
| 計畫主持人：陳士誠 | | | 計畫編號：104-2410-H-343-013- | | | |
| 計畫名稱：從《詩經》三篇揭示《孟子》本心概念之發展線索及其論證之結構 - 本心之道德能力及其意向性之研究 | | | | | | |
| 成果項目 | | 量化 | 單位 | 質化 (說明：各成果項目請附佐證資料或細項說明，如期刊名稱、年份、卷期、起訖頁數、證號...等) | | |
| 國內 | 學術性論文 | 期刊論文 | 1 | 篇 | 陳士誠：〈《孟子》之本心倫理學之研究 - 從規範之法理根據看〉，已為《東吳哲學學報》接受，然刊登日期未確定，但已給出刊登證明。 | |
| | | 研討會論文 | 1 | | 陳士誠：〈以責任問題為主導的《孟子》人性論研究〉，將發表於2016年11月5日之台哲會年會。 | |
| | | 專書 | 0 | 本 | | |
| | | 專書論文 | 0 | 章 | | |
| | | 技術報告 | 0 | 篇 | | |
| | | 其他 | 0 | 篇 | | |
| | 智慧財產權及成果 | 專利權 | 發明專利 | 申請中 | 件 | |
| | | | | 已獲得 | | |
| | | | 新型/設計專利 | 0 | | |
| | | 商標權 | 0 | | | |
| | | 營業秘密 | 0 | | | |
| | | 積體電路電路布局權 | 0 | | | |
| | | 著作權 | 0 | | | |
| | | 品種權 | 0 | | | |
| | | 其他 | 0 | | | |
| | 技術移轉 | 件數 | 0 | 件 | | |
| | | 收入 | 0 | 千元 | | |
| | 國外 | 學術性論文 | 期刊論文 | 0 | 篇 | |
| | | | 研討會論文 | 0 | | |
| | | | 專書 | 0 | 本 | |
| 專書論文 | | | 0 | 章 | | |
| 技術報告 | | | 0 | 篇 | | |
| 其他 | | | 0 | 篇 | | |
| 智慧財產權及成果 | | 專利權 | 發明專利 | 申請中 | 件 | |
| | | | | 已獲得 | | |
| | | | 新型/設計專利 | 0 | | |
| | | 商標權 | 0 | | | |

| | | | | | |
|--|------|-----------|---|----|--|
| | | 營業秘密 | 0 | | |
| | | 積體電路電路布局權 | 0 | | |
| | | 著作權 | 0 | | |
| | | 品種權 | 0 | | |
| | | 其他 | 0 | | |
| | 技術移轉 | 件數 | 0 | 件 | |
| | | 收入 | 0 | 千元 | |
| 參與計畫人力 | 本國籍 | 大專生 | 3 | 人次 | |
| | | 碩士生 | 0 | | |
| | | 博士生 | 0 | | |
| | | 博士後研究員 | 0 | | |
| | | 專任助理 | 0 | | |
| | 非本國籍 | 大專生 | 0 | | |
| | | 碩士生 | 0 | | |
| | | 博士生 | 0 | | |
| | | 博士後研究員 | 0 | | |
| | | 專任助理 | 0 | | |
| 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。) | | | | | |

科技部補助專題研究計畫成果自評表

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（簡要敘述成果是否具有政策應用參考價值及具影響公共利益之重大發現）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（請於其他欄註明專利及技轉之證號、合約、申請及洽談等詳細資訊）

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200字為限）

已為《東吳哲學學報》接受，但期刊未開會決定刊登日期，刊登證明見簡明報告第一頁。

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. 本研究屬基礎研究，以法理之觀點論證孟子倫理學之本心概念之合法性。

2. 本研究證成孟子倫理學為合理且可接受的哲學思想。

3. 提昇國人對文化認同與信心。

4. 主要發現

本研究具有政策應用參考價值： 否 是，建議提供機關1. 教育部
（勾選「是」者，請列舉建議可提供施政參考之業務主管機關）

本研究具影響公共利益之重大發現： 否 是

說明：（以150字為限）

1. 孟子經典中含普遍法理之思想。

2. 孟子有現代普遍美學之思想。