

牟宗三先生論道德惡與自由決意*

陳士誠*

摘要

牟宗三先生在其晚期所撰寫的《圓善論》中，對自由決意之概念作出詳細的分析，他跟隨康德，視自由決意為道德責任的可能性條件。然而，他並非一開始就接受這概念，而是有一發展的過程。這個發展的過程在兩本著作中表示出來，一是《從陸象山到劉蕺山》，而另一則是他所翻譯的《康德的道德哲學》中的註解。在前者，牟先生雖論及惡如何產生，但完全沒有思考及自由決意的概念；在後者，他雖有論及惡如何產生以及自由決意，但卻不認為自由決意有道德意涵，反而是本心良知之概念才是責備與後悔的可能性條件。除了這個哲學史的說明外，本文亦處理了在其中所包含的兩種不同的論證方式，其一關涉及自由決意與責任間的關係之證成，它屬於先驗的方式；另一論證的方式是人類學的，在此，他以生之謂性的性向來說明善惡如何在現實世界中被表現出來。自由決意乃被理解為性向之先天能力，即自由意念，由是牟先生統合了康德的自由決意概念與告子的生之謂性的材質性的經驗主體之概念。

關鍵詞：惡，自由決意，性向，性(人性)，責任。

【收稿】2008/09/22；【接受刊登】2008/12/24

*本文乃藉 97 度國科會專題研究計劃(從“同一”與“根據”的區別看牟宗三先生的道德形上學之分期問題 NSC 97-2410-H-343-030)之補助下完成，特此向國科會致謝。本文是整個計劃的先導性部分，說明牟先生曾意識到有限的實踐主體，但卻沒有把它放置在其本心系統之中，因而最後仍然是位絕對主體論者。

*南華大學哲學系助理教授

牟宗三先生論道德惡與自由決意

陳士誠

壹、導言

從道德惡(das moralische Boese)以及自由決意(sich frei zu entscheiden)¹問題來切入倫理學，在華文世界中，並不多見。其實牟宗三先生早在翻譯《實踐理性批判》時，已經開始注意到這個問題的可能詮釋，到《圓善論》時有更成熟的看法。惡之可理解性是基於自由決意，或所謂對格言之自由採用。本文就他如何從完全忽視自由決意，到把它與屬於人類學的性向(Hang)概念整合在一起的思想發展過程，作一整理。自由決意之問題，主要針對道德惡如何可能而提出，這在奧古斯丁時已是如此，²康德本人專題地處理自由意念(freie Willkuer)

¹ 德文 entscheiden 一詞頗有意思，作動詞時可以反身表示之，ent 乃消除、取消之意，在此它是終結分離(scheiden)，因而便有決斷之意。在法律上的用法就是裁判，當用到倫理學時，可譯作決斷。當以反身表示時，這個決斷連繫到決斷者本身，因而它表示為對自己的決斷，終結自我分離，使自由從不確定，成為確定。這好像自我的規定，故筆者以中文“決意”表之。決意是選擇，但選擇不一定是決意，見註腳 10。

² 奧古斯丁，《論自由意志》，王秀谷譯，聞道出版社，民 63，台北，頁 57。在這早期的著作，奧古斯丁視善惡是自由的一個可能結果，因而是道德中性的。古典哲學會涉及到神的自由意志，不是可為善或為惡之間的自由，而是神有無自由創造世界的問題，萊布尼茲的神義論即是如此。因此，自由意志不一定是個倫理學之論題。萊布尼茲以為神在諸可能世界中創造的世界是最好的。對萊布尼茲而言，神以其智慧(Weisheit)選出最好者(das Beste, Theodizee, II, 116, suhrkamp, F/M, 1996)，在祂之中有的是獨立於被強迫及獨立於形上學地必然的自由(Freiheit)，祂須選擇創造最好者，而且是道德上(moralisch)必然

也是爲着說明道德惡之概念。惡問題對牟先生而言，並非其哲學思想之核心，至少就篇幅而言，只能算是邊緣性問題，因而就算在《圓善論》中他採納接受自由決意之概念，並從而能解釋惡之可能性，作爲此書的重要的一章，但並不表示他很有意識地從新把這概念整合到他的哲學系統中，尤其是整合到他一生所堅持的道德本心之概念中。在這概念中，道德歸責之概念乃基於道德主體有能力克服違反法則之動機，它本身是純善的，不作選擇。但在自由決意之概念中，道德歸責之可能性乃基於道德主體可自由地選擇符合法則或違反法則的格律之上。所以其實道德本心與自由決意是完全不同的概念，由於他並無整合二者，因而在《圓善論》一書中，兩者可謂是斷裂的。雖然如此，這不表示不能從牟先生的一系列之著作中，抽繹出他對自由決意概念之不同理解。故本論文不擬涉及自由決意之概念與道德本心概念間的統一問題，而只定位在對他在不同理解階段中的自由決意之概念作分析比較。

至於牟先生的本心思想是否需要自由決意之概念？這問題的回答如下：假若自由決意之概念在倫理學中爲必要的，而當牟先生以本心概念所建構的哲學體系中有倫理學成分，則自由決意之概念就是必須的，不管牟先生個人如何理解。也就是說，當他的哲學包含一套倫理學體系，則這體系必須要嚴肅地處理人之自由抉擇之問題，而不能泛泛地貶抑爲法學的或神學的，如《實踐理性批判》的注解中的立場。他當時如此消極的態度，只表示他還未能了解自由決意之概念在倫理

地選擇最好的(*Theodizee*, II, 230)。萊布尼茲這裡表示，神雖全能之絕對者，但卻不是恣意的，祂以智慧選擇。在另一節中，他訴諸概念本質論，以事物的本質創造，不會在創造圓形時，作出個四方形，而是依圓形之爲圓形而創造(*Theodizee*, II, 183)。牟先生在《認識心之批判》中已批評過這種想法，因爲如此便表示祂「服從一律則而為其所逼迫，則神意必不自由而即非神意」(《認識心之批判》，下冊，頁 270)。

學中的重要性而已。不會因為持本心概念，就可否決自由決意概念之必須性。在這脈絡的理解下，牟先生在《圓善論》藉對康德的翻譯，重新以倫理學的角度理解自由決意，就不能說他只是在翻譯的過程中，才偶然地注意到這概念，而是有倫理學上的必須性。所以一些似是而非的理解，例如牟先生的系統與康德不同，牟先生沒有用到如格律(Maxime)之概念等，便否決兩個哲學系的比較，進而便把牟先生對自由決意概念之重新關注，貶抑為無關重要的偶發事件，這種看法只表示沒有理解到以下的區別：哲學家個人之態度是一回事，哲學體系中各概念相關的必然性，又是另一回事，更何況在他自稱最後的圓熟之作中，自由決意之概念佔有如此之篇幅(《圓善論》之 1/5 強)，而且更把自由決意相關連到出現在《孟子》中的生之謂性之概念，這還會是一件偶然事件嗎？還能因為一些用詞上的不同，而拒絕兩個系統的比較嗎？

所以，中國儒家哲學是可以跟自由決意概念相整合的，袁保新教授乃肯定本心概念與自由決意相關連的台灣先進，我們先表述他的看法如下。

貳、袁保新教授之提問

袁保新教授很早在一關於孟子的著作中討論到儒家的惡問題，³並涉及到自由選擇的概念。在此書的〈附錄〉中指出孟子的性善論不能

³ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，第四章，文津，1992 年，台北，簡稱《詮釋》。袁教授在這著作中，就替儒家哲學開闢新論題而言，筆是對之持正面的態度。陳政楊教授亦有討論到孟子之選擇之問題，見陳政楊，〈孟子與莊子的“命”論研究〉，刊於《揭諦》，第 8 期，94 年 4 月，台北，頁 140-2。

以下列的方式來解釋惡問題：「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...」，以及「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」(《詮譯》頁 180)。他不滿意當今詮釋孟子學中，忽略對惡問題所扮演的角色的分析。一般談論到孟子學時，都很容易把注意力放在他的性善論之上，惡只是消極的被否定(被克服或所謂化除)。袁教授對性善論的解釋本來承繼牟先生的即心言性(《詮釋》，頁 46-47)，未以常識的態度，經驗的層面，來審視屬於人的根源本性(《詮釋》，頁 50)。反之，他以為孟子學以普遍的先天能力來論述人本性之善，從能實現之能力上來說人性(《詮釋》，頁 53)。這能力就是自覺自主的仁義本心，道德心等(《詮釋》，頁 80)。然而，袁教授進一步追問惡之根源，由是進入他所謂心與身之關係。他以為日常生活中的心是順驅殼起念，是載沉載浮的決意機能，並批評唐君毅先生的「孟子言心只有一心」之過於簡化(《詮釋》，頁 80)。他稱這日常心為實存心(《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)。它可以順內在的先天理則而動，此時它就是道德心，亦可順形軀及外在世界誘動，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及世界牽動情況下的本真狀態(《詮釋》，頁 82)。道德本心既是實存心不受外力影響時的本來面目，是先天而真實的，同一個心，若不順符天理，則為念。換句話說，順天與逆天之心，均為同一個心，當順之時，為道德心；反之，則為實存心之念。袁教授的用意是在儒家的良知良能的絕對主體性中尋找出善惡的根源，一方面它出自於人，但另一方面不能傷害到良知的絕對善。依袁教授的理解，實存心是有選擇的自由 — 或順乎天理或依乎形軀。前者為善，後者為惡。

筆者不擬詳細評論袁教授的詮釋與看法，而只是藉此把問題帶到牟先生本人的觀點。首先，牟先生不以為孟子，甚至不以為言“生之謂性”者，有自由決意的想法，他說道：「…此層意思，孟子及主生之謂性者皆未曾道及…」⁴。甚至更認為，道德心本身，由於自律與自由(超越的)，是不會去選擇的⁵，儒家們：「…從來未自那可好可壞的自己決定處說自由意志，…」⁶。正確的說，道德心不是因為它選擇順符天理而為道德心，道德心之所以為道德心，是由於它的立法與行動之為一⁷。道德心是自我呈現而為天理，並不抉擇天理，因為在抉擇之概念中總包含了犯惡的可能性，而純善的道德本心則否。以上是牟先生對良知本體的一貫看法，但這並不表示他必然否定自由決意的概念，反而是他一步步以更謙遜的態度理解它，這分別可以從以下三部著作中看到這概念之發展，即《從陸象山到劉蕺山》(簡稱《陸象山》)，《康德的道德哲學》(簡稱《道德哲學》)之註釋，以及《圓善論》中對康德有關根本惡的論文之注釋。《圓善論》是最後圓熟之作，筆者擬先從此書開始。

⁴ 牟宗三，《圓善論》，學生，74年，台北，頁69。

⁵ 《圓善論》，頁67。

⁶ 牟宗三譯註，《康德的道德哲學》，學生，71年，台北，頁317，以下簡稱《道德哲學》。中國儒學的道德心與康德之根本惡概念之精闢分析與比較，見李明輝，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，中研院文哲所，83年，台北，頁138-9。當中李教授把康德由根本惡概念所引申的相關概念，如性向等，歸屬於實踐人類學，而孟子之本心歸于超越層面之道德形上學。

⁷ 彭文本，〈論牟先生與費希特的智的直覺之理論〉，刊於《當代儒學與西方文化：哲學篇》，中研院，台北，93年。彭教授在此比較了牟先生與費希特對智性直覺的不同理解，把牟先生對智的直覺概念的證成分三組來討論，第三組就是自由與法則的關係。(頁155-156) 彭教授指出牟先生的理解：在自由意志中不容許格言與法則的衝突，否則永遠有借口不理會道德命令，意志便成為意念。

參、六年間自由決意角色之轉變

由於牟先生大部分著作都是透過對他人的哲學概念的分析與批判而作成，所以若追問他對原著的理解與詮釋正確與否，會變得十分複雜，所以本文並不討論他對文本解釋的正確性，而只處理在其研究中所包含的哲學想法。至於牟先生在註譯他人的著作時，能否代表他自己的思想？筆者的想法是，假若牟先生贊同或稱許某人的想法時，這表示這想法可以納入為他自己的思想，否則，牟先生大部分著作都是詮釋別人的思想，若不能依其詮釋而轉化為其本人之思想，則能討論的乃相當有限。所以，在此論文中，所謂牟先生的思想一詞乃取廣義的，包含他對他人哲學的詮釋與理解。但如何能確定《圓善論》一書中的自由決意屬於牟先生的思想？

牟先生在註譯〈論惡原則與同善原則之皆內處或論人性中之根本惡〉⁸ (以下簡稱〈根本惡論文〉)時，明言孟子與生之謂性者皆未曾提及對格言之取用 (自由地)，力贊康德曰：

惟于氣性或才性之善或惡以為人之採用格言之主觀根據並亦正由于人之採用善或惡之格言故遂使那氣性或才性成善的或惡的，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。⁹

⁸ I. Kant, *Von der Einwohnung des boesen Principis neben dem guten: oder ueber das radicale Boese in der menschlichen Natur*, 收錄在 *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft=Religion*, a. A., VI. 以下皆用此學院版。

⁹ 《圓善論》，頁 69。

如此稱贊康德，就算在其它的著作中，亦屬少見。贊康德言孟子所未言者，這決不可視作牟先生對康德哲學的一項單純的詮釋，只要看他後來在下文之「提起與放下」說，即可知道，牟先生主動地為中國哲學增加積極元素，這決非偶然，因為當中的想法，其實存在一個漸進的發展過程，有頗為嚴重的差異。雖然如此，但這不表示他意識到要整合在其哲學系統之中。故在《圓善論》一書中，他透過註解《孟子》之告子章等說明善之概念之超越基礎乃基於孟子之本心概念；相應地，分析康德之〈根本惡論文〉，乃說明惡之概念如何可能，吸納康德之說，補孟子之不足，而成為其最後圓熟之作的重要一環。

在《圓善論》第一章〈基本義理〉中牟先生加入了〈根本惡論文〉之翻譯作為附錄，在這〈附錄〉中提出不少極富創意的想法，在他的思想史上亦頗為特別，因為這是他第一次詳盡表達對惡問題的理解，跟隨康德透過自由決意，以及告子之生之謂性之人類學概念來解釋惡問題。不同於《圓善論》，牟先生在較早期的《道德哲學》中，雖已開始討論到自由決意，但並不接受這概念，只從宗教與法學來理解；在更早期的《陸象山》中，雖亦討論到惡問題，但只從感性影響來說明，甚至完全沒有提及自由決意之相關概念。牟先生在〈根本惡論文〉中所闡釋的自由決意，並非偶發性的，不只在上述一系列的著作中所論及，而且在最早期的大部頭著作，即《認識心之批判》時，亦已有所論及自由選擇之問題，不過他那時是針對萊布尼茲之神義論（Theodizee），而連結於絕對神意而言，並未從純道德的領域而單獨論及自由選擇之概念¹⁰。不計《認識心之批判》一書，在關於自由決

¹⁰ 這是牟先生最早論及自由選擇的著作，見《認識心之批判》，下冊，頁 269：「神意自意是如如地意，…如如地意即本體之體性之不容己地放射其光輝，其放射其光輝乃從其體性中必然而定然地如此如此放，並無可以如此放亦可以不如此放之交替性與可能性」。牟先生乃反對萊布尼茲所謂神在諸可能世界

意之問題上，《道德哲學》是介乎《圓善論》與《陸象山》之間者。至於《陸象山》之前的著作大概跟隨《陸象山》的看法，而且數量眾多，本文無暇一一分析。

從三書成書年份相差不過六年，即民 68 年之《陸象山》到民 74 年之《圓善論》，牟先生對自由決意概念所扮演的角色之理解，明顯有着極大的差異，由是亦可見其想法的改變，以及對此概念所貫注的極大關心，這相當程度回應袁保新教授的提問。

中選擇創造最好的世界，所持的理由是，假若神意有有選擇之交替可能，這表示「則神意中豈不亦有不善耶？」(頁 270)。神意並無交替性與可能性，否則神意即有不善之意，這當然不能為牟先生所接受，這種想法一直為他援用至其道德哲學及道德形上學中的思想。這種神意與自由選擇之間的斷裂，一直不為牟先生所注意，就算在《圓善論》透過翻譯康德的〈根本惡論文〉，牟先生也只是散列地放在書中，並無與書中之各個概念作系統性連結。他並無區分開決意(sich zu entscheiden, decision)與選擇(zu wahlen, choose)兩概念，筆者先在這裡作出區分：決意是選擇-決意於善或決意於惡，當作此或作彼之決意時，必須對自己的決意負起道德責任，而此責任之可能性條件，除了自由外，還預設了作為終極判準的無條件的道德法則。但一般而言的選擇，卻不預設這法則，例如買豬肉買牛肉之選擇中，對錯的判準不會是無條件的，而只是一些實用性的規範等，如個人喜好，或營養價值等。謝林在 *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, S. 429 中反對決意是選擇，把選擇歸為不清明的自由行動，首先，他把自由與必然性結合：「現在，當然，所有真正的，即絕對的自由再次就是一個絕對必然性」。謝林區分開這種連同必然性的自由與一般而言的選擇(Wahl)，習慣性所言的選擇其實出自不清明的意志：「但是，誰知其所要者，便無選擇而採取行動。那個不知道他所要而選擇者因此並不要。所有選擇都是不被照明的意志之後果」。謝林的意思不難解：當人有所選擇時，表示他有不確定性，因而他並不真確地知道他自己所要者為何，其所做的並無必然性。當人清楚他自己所要者，即決意，並無所謂選擇問題。所以，有選擇之處，就沒有必然性藏身之地。因此，當自由決意與必然性一起時，這決意並不是選擇。隨後他即以此批判萊布尼茲之思想，即神在無限多的可能世界中作出選擇是自由之最低程度(der geringste Grad der Freiheit)，假如神 *ex ratione bone* 而行動，其自由是次要的(untergeordnete)。而本文持自由決意是選擇，選擇不一定是自由決意，其理由是基於自由決意所涵蘊的交替之可能性上—或選擇善，或選擇惡，而非在意念之清明與否之上。

肆、自由決意在《圓善論》中角色的質疑

牟先生對這〈附錄〉是非常用心的，但從他的系統而言，是否有必要，其實是可以討論的。因為在其它著作，如《現象與物自身》或《智的直覺與中國哲學》等，也已談到圓教之概念，但卻未以專章討論惡之問題。所以為何在《圓善論》中又必須以如此的篇幅論述惡之問題？雖然是一則附錄，但卻佔有重要位置，《圓善論》共 340 頁，此〈附錄〉從第 61 頁至 130 頁，共 70 頁佔 1/5 強，與第一章論述孟子心學的〈基本義理〉之 60 頁相比，或與此書最核心的最後一章即第六章〈圓教與圓善〉相比，它從第 243 頁到 335 頁，也只不過 92 頁而已。牟先生不會對惡之概念沒有想法，否則他對這概念，不會有從《認識心之批判》到《圓善論》如此大的改變。但是，為何在這以圓教概念為基礎的《圓善論》中加入惡概念呢？或許在《佛性與般若》一書中可尋得解答，因為圓教是一個容納一切，包括消極概念如惡淨之法門等之圓滿之教，如惡法門亦納入其中，因此在他以法華圓教之立場批判真心系統為「斷斷」，色與染淨惡法間是被排斥在真心外，所以他批評道：「真心不即妄歸真，乃離妄歸真故」¹¹。妄惡等消極的法門不在真心之內，要除掉一切惡法門、無明等，才能見真心。就此而言，真心是獨缺了屬於此等消極性如惡法門，因而不能成就真正圓教。依此，可否說，在《圓善論》一書中，牟先生為了成就圓教，而增加從康德而來之根本惡之概念？這顯然不能，因為在上文《佛性與般若》中所謂惡，是指客觀的惡法門，而不是主觀上的迷執，故他說：「主觀的迷悟染淨與客觀的淨善穢惡法門有異」¹²。在圓教中，主觀

¹¹ 牟宗三，《佛性與般若》，學生，73 年，台北，頁 478。

¹² 《佛性與般若》，頁 479。

性的迷執，或者轉換到《圓善論》中，主觀的惡行，還是要除去，因而若謂在圓教中要包含客觀的惡法門，所以便推論在《圓善論》中牟先生就要加入康德的根惡之概念，其實是不能成立的，因為《圓善論》中的惡屬於意念之主觀的抉擇動機，因而必須為道德本心所除去除的。所以在哲學系統上，為何牟先生在《圓善論》加入此一附錄，筆者並無解答。但儘管如此，筆者並不是尋求自由決意、惡之概念等在牟宗三先生之系統上與其它概念一致性，而只是追問自由決意等概念在他的著作中如何發展而已。

伍、《圓善論》中的自由決意與性向

康德本人很少談到道德惡之問題，此〈根本惡論文〉中的註釋算是他對惡之問題底最詳盡的研究，在之前的著作只是附帶地提及。牟先生認為，康德在這裡的討論涉及兩層自由意志的概念，一是選擇格言(Maxime)的自由意念，另一是立法的自由意志(Wille)。關於選擇格言的層面，牟先生再分成二個面向，其一是格言的自由選擇，另一是生而有的性向—藉此呈現所選擇於現實世界之中，因而有提起放下之說：

說人是它的造成者是把它提起來說，繫之于自由的決意中；說它是生而有是把它放下說，推之于長串歷史中。¹³

¹³ 《圓善論》，頁 78。李明輝教授對性向概念之分析有進于牟宗三先生者，見《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，頁 125-8。

自由意念牟先生理解為陽明所謂意念之意，是「人的現實意志之作用，故有善有惡」，他稱為自由決意，對此自由決意之證成可表述如下：

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。¹⁴

意志則是絕對自發性，不是惡的作成者，而是陸王所謂心即理，是純粹的意志，善的意志：「自由的意志，…此則不可有善有惡，只能是純善」¹⁵。所以，牟先生劃分了兩個層面的道德能力，一為心即理的絕對自發性，它並不選擇格言，選擇格言的是另一層的意念，有善有惡意

¹⁴ 《圓善論》，頁 67。

¹⁵ 《圓善論》，頁 67。牟先生沒有提到這種立法意志與自由意念之間的區分來自何處。但在 *Metaphysik der Sitten*，康德以意志(Wille)來表示對行動格律之立法(Gesetzgebung)，意志本身不涉行動，所以無所謂自由不自由，而意念(Willkuer)則表示對格律的抉擇，他是自由的(*Metaphysik der Sitten=MS, VI, S. 226*)。Hegler 在其 *Die Psychologie in Kants Ethik, akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, I. B. 1891, Freiburg, S. 161* 中表示意念這概念很少為康德所處理，但在 S. 160 – 173 卻很詳細的描述意念概念在康德哲學的發展。他以為，當實現道德價值出現困難時，意志與理性便區分開，此時意志就是意念，而意念是涉及理性層面的意志的實現的困難(S. 160)。據 Allison 的研究，康德之所以提出自由意念來討論，主要是回應 Reinhold 的批判評，見 Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press 1990, New York, p. 133. 他進一步指出，Reinhold 以為意志 - 意念的區別是無根據的，最後應化約到意念上 (p. 134-5)。在 *Metaphysik der Sitten* 中，康德說意念與自由選擇無關，他認為自由意念不能被定義為：「選擇為(fuer)法則或反(wider)法則而行動的能力 (無所謂的自由，libertas indifferentiae, 或譯無差異的自由，但此譯法較有學術感，但卻失去了其中的恣意性 Willkuerlichkeit, 而無所謂的自由卻可保留恣意性，但此譯法又好像失去哲學的嚴謹性)」(*MS, VI, S. 226*)。這「無所謂的自由」是任意性的選擇，此種選擇屬道德中立的概念，與道德無關者，道德性不能由無所謂來理解，道德性必涉及規範及譴責等。意念雖是自由之決意，但卻不是無所謂的，而是意識到道德法則(參註腳 46 所指的引文)，仍受道德法則所規範。

之動之意念。至於兩者如何整合，他並沒有提及，故本文亦不以此為題。本文即擬先以意念為題，再論生而有，生之謂性的性向。

陸、自由決意之先驗論證

自由意念雖是「人的現實意志之作用」，但牟先生的論證模式卻是先驗的(transzendental)，而不是經驗的(empirisch)，也就是分析自由決意與咎責之間的概念之關係：沒有自由決意，則咎責(Zurechnung)乃不可能¹⁶。這個論證旨在：從追問責備概念之所以可能的條件，從而證成自由決意之概念，也就是首先承認了責備概念下，再追問使其可能的條件，此條件即為自由決意。因而只關係到自由決意與咎責間的概念上的關係，而不涉及人類學之感性等。然而，牟先生雖無進一步解釋，但其中所包涵的道理也不難理解：因為若無格言選擇之自由，則所有行動都是命定地必然，因而人不可為其行動負責任，也不能被責備。

然而，牟先生進一步轉而從另一層次繼續追問自由決意的更深層的實質性條件，即：思考使選擇自由與責備可能的實質性條件，這條件就是統一性的經驗主體。因為假若採取善（與法則一致的）格言之主體不同於採取惡（違反法則的）格言的主體（或同一主體分成兩層），則可責備性還是不能被證成的。所以必須在統一性主體下，我們才能就他的決意來批評他。而這統一性主體，不能只從先驗的角度考量，

¹⁶ 此論證方式首見於康德〈根本惡論文〉，VI, S. 41：「因為歸責之充份根據已在作為那後果之原因的被承認的自由行動中了」。後來謝林 Schelling 亦跟隨康德的論證，見 *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*, I, 7, S. 386-8. 此為謝林之子 K. F. A. Schelling 所篇全集 F. W. J. Schellings *Saemmtliche Werke*，羅馬數字為全集之部，阿拉伯數字為冊數，S 為頁數。

而必須在經驗世界中的個體性的存有者，這個體性的存有者，牟先生雖隨康德以性向一詞表之，但卻從經驗，學習及遺傳來理解，再推到一長串歷史上。牟先生這種人類學式的說明就是上文所謂「放下」。

柒、性向在道德方面之角色 – 表現自由決意於世界的經驗主體

牟先生在《圓善論》中沒有明確的表示自由決意是先天性的抑或是經驗的，但從其論證之先驗性來說，這概念乃先天的，反之，性向主體則明顯地視之為經驗性概念。我們先看兩者的關係為何。性向之為善為惡完全依於自由決意：

善或惡的性格(性向)之所以為善或惡，即使其成善或成惡的原因或理由，是源于人之採用此格言或彼格言……¹⁷

所以自由決意是使性向之為善為惡。但另一方面，牟先生又反過來說性向是自由之使用之主觀根據：

就格言之採用，自由之使用而言，此性向便是其主觀根據，即人

¹⁷ 《圓善論》，頁 67。這是牟先生根據自由決意之概念而來的推論，向惡之性向，若是自由的，必然能夠作出善之決定。這個推論，自然也適合康德，但是，康德在文中把向善的能力說為向善之稟賦(Anlage zum Guten)，也就是所謂道德情感(das moralische Gefühl)，是人格性之附加物(Zusatz fuer die Personlichkeit, Religion, VI, S. 28)，是用以接受道德法則之情感。康德似沒有出現過 Anlage zum Boesen 或 Hang zum Guten 等詞，所以 Anlage 就好像配 Gute，而 Hang 配 Boese。Anlage 與 Hang 在康德之區別見李明輝，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，頁 125。

之採用此或彼格言之主觀根據或根源，即你本有採用此或彼格言之基本性向或性能……¹⁸

牟先生以「性能」來理解性向自由採用格言之主觀根據，其實是下文那些經驗上的性向，只不過這裡卻只從道德面來理解，是所謂稟賦 (Anlage)，這是人類學的能力。在此似乎有一個循環的相互說明：

- a. 自由決意使性向或為善或為惡；
- b. 性向是採用此格言或彼格言之主觀根據。

這相互說明之困難只是表面的，因為牟先生把性向看成實質行動的主體，故以「你」表之；而自由決意則是這主體的先天的抉擇能力。所以一個是從經驗層，實質層的主體上理解，另一是從概念上分析出的先天性來理解的決意主體。這選擇的能力使主體為善為惡，因而是使其善惡之根據，但能力最後必須歸於主體，是故後者亦是前者的根據。“歸於”表示所有行動都歸屬到其中，所以主體也就是統一性主體。由是，他進一步表示，不管如何採用格言，這採用之根據不能從系列上理解，而必須從性向本身來理解：

…性向，…其為格言之採用之主觀根據，這主觀根據只能當作是獨一的而且終極的看，不能當作系列中的某一步格言之採用之根源看，因為若如此看，則此步採用之根據還當有一個東西作其根據，但既是生而有的基本性向，則縱然可如此追問，那所追問至的另一步採用之根據還是此生而有的性向之自己…不能分拆

¹⁸ 《圓善論》，頁 68。

之…因為還是它自己。¹⁹

主體之不可分拆性，也就是統一性主體，也就是自我，不管行動為何，都是這統一性主體所作出的，所以牟先生說：「…還是它自己」。因而，性向展示一個統一性主體，不能把惡歸於一個層面(如感性)，把善卻歸於另一層面(如物自身)，而是就它們同屬一主體底統一性而言。

他再從經驗上分析這性向之人類學性格，指性向並非先天的，而是經驗性主體，生而有的。可以這樣說，“提起說”是指主體之自由抉擇，“放下說”則指在統一性中表現這自由抉擇於現實世界的具體的存有者。

生而有就是所謂天生的，牟先生在隨後的說法中以告子的材質義來說這生而有的性向，是：

習得而有之，只是不在時間中之某時得有之，因此儼若無始以來法爾本有，即生而有，…好像是先天的，但此先天實只是生物學的先天…並不是超越意義的先天…故生而有亦可以說即是遺傳…。²⁰

他此所謂先天只表示不確定於某個時刻，「推之于長串歷史中」，唯識之六種殊勝所說的無始以來本有無漏種²¹。既然用到遺傳概念來理解性向，說它是生物學的，可知牟先生的性向亦是一經驗性概念，所以作為自由決意之主體的性向是個經驗性主體，是一個經驗上的，人類學上的可能性條件-生而有的主體，也就是自由決意必定在生而有的性

¹⁹ 《圓善論》，頁 76-7。

²⁰ 《圓善論》，頁 77-8。

²¹ 《圓善論》，頁 78。

向中才能表達，甚至義理之性亦必須在氣性中才能表現：

…義理之性之定然的善亦有需于生而有的氣性或才性，否則義理之性不能有具體而現實的表現。²²

²² 《圓善論》，頁 69。有關於儒學的氣之傳統問題，林安梧教授強烈批判牟先生之相關看法，見林安梧，《儒學轉向－從「新儒學」到「後新儒學」的過渡》，學生，2006，台北，頁 49-52。林教授批判牟先生忽略了中國傳統的“氣”，把氣歸為經驗問題，做成一個理氣二分的架構，因而是當代最大的別子為宗，而其“即存有即活動”根本只有形式意義，而無實存意義。從詮釋上而言，牟先生在《心體與性體》的〈綜論部〉已表明他不是完全依文獻根據，而是從義理之應然來看問題的。從義理而言，牟先生所理解的氣性，依本文之研究，從早期(《陸象山》)忽略與自由決意之連結，到晚期(《圓善論》)，透過對康德的研究，從新正視自由決意與生之謂性的性向之關係，這是一個頗大程度的轉變，氣性不只是等待被轉化的經驗主體，亦同時是表現自由決意的現實性條件。這在某個程度可解答林教授之疑。另外，牟先生亦有從心體直貫通至性體而言的氣，所以牟先生在《心體與性體》(正中，1968，台北，頁 179)中說：「性體心體在個人的道德實踐方面的起作用…其次便是積極的生色踐形，睥睨盡背，四肢百體全為性體所潤，自然生命底光彩收斂而為聖賢底氣象…」；在《圓善論》頁 34 順孟子言“夜氣”來發揮，更在第三章一開始分析孟子之仁心與身體的關係，他說仁心「必然要在形體生命處而為具體的著見－著見于啟口容聲，著見于揚眉瞬目」，(頁 162)他同頁稱之為「德潤身」。林教授批判牟先生沒有意識發揮中國哲學的氣學傳統，(頁 50)顯然是論據不足，對於一個哲學性的批判，讀者會要求更進一步的詳細分析與及提供批判的堅強理由，可能在這方面林教授還有努力的空間。相關於道德與氣性的關係，可參看李明輝，〈孟子知言養氣章的義理結構〉，刊於《孟子重探》，聯經，2001，台北。在頁 35：「…以心自定的法則逐步滲透於氣，使氣日趨於理性化，這便是“浩然之氣”」。或許李教授之言可作這問題的澄清。至於牟先生之氣論亦早見於《才性與玄理》，或《心體與性體》論二程之語：「論性不論氣，不備，論氣不論性，不明」及其相關于氣之積極與消極面之討論(第二冊，頁 308-9)。

捌、性向在其它方面的角色 – 作為表現其它方面的經驗主體

所以它只是使義理在現實世界表現之人類學條件，這種說法，在《陸象山》時就有，不過牟先生認為這生而有的材質是體現天道或影響人而使人離其真體之天，詳見下文。但性向並非單純的道德能力，事實上，除了倫理方面，性向也可表現其它人類的能力。也就說，善惡格言之抉擇是由它所作成的。但當它不與自由決意掛鉤，本身只是個：「中性的潛伏的傾向，說不上道德地善或惡...」²³。性向本身是個中性的概念，這種生而有的材質性，不限於人類對格言之自由採用，也就是不限於善性向或惡性向，亦包括藝術的性向，數學的性向等：

尚有些不在道德方面表現，此如好不好藝術，好不好數學等之性向，內在而固有的種種性向，善惡性向亦在內，若依中國傳統而言，便是所謂氣性或才性。²⁴

此內在當然不是仁義內在之內在，不是仁義禮智我固有之之固有，此“生而有”是：「我的自然生命本有這些氣性或才性即氣質，此是依“生之謂性”之原則說」²⁵。而牟先生在疏解孟子與告子的論辯時，把生之謂性解為自然之質：

自然生就的實然...即使其中不只是軀殼感性之作用，知性與理性

²³ 《圓善論》，頁 78。

²⁴ 《圓善論》，頁 68。

²⁵ 《圓善論》，頁 68。

都可以包括在內……諸心理學的作用亦可俱含在內。²⁶

總括而言，對牟先生而言，生之謂性，所謂性向，是一純然的經驗性實然，若往能力方面來看，也只能是展現選擇能力的統一性主體，當涉及先天的能力如邏輯推理時，則是一種在經驗上展現邏輯推理的人類學概念，沒有它，就算超越的道德本心，先驗邏輯的推理，或數學之運算，根本不能在這現實的世界中表現。

同一個性向，可作出邏輯推理，亦可是一藝術的能力，依上文「提起」說，它亦可作出道德格言之抉擇。這中性義的性向是屬於經驗性的實然，是個偶然的概念，對人而言，或對其它的有限的理性存有而言，並非必然的：

因為生而有的自然之質是偶然的，很可能有現實的個體性生下來不具這種性能……²⁷

所以，自由決意與性向間的關係，對牟先生而言，不止是概念上的證成關係，也就是說，性向的主體統一性不止是在概念上使自由決意成爲可能，正如自由決意在概念上使咎責成爲可能，而更是表示自由決意在人類學上促成這決意表現在世界的存在性條件。以下列表自由決意與性向之各種分際：

²⁶ 《圓善論》，頁 9-10。

²⁷ 《圓善論》，頁 69。馮耀明教授批判牟先生會犯有氣質命定論困難，假若人與物之性體是同一的，而人物之別只在於能推不能推以及氣質是否清明。見馮耀明〈當代新儒家的“超越內在”說〉，刊於《儒學與當今世界》，文津，83年，台北，頁 84-7。事實上氣質是否清明屬於根器問題，牟先生把它與作爲超越根據的道德本心分開，氣質並不能決定道德性，而只關於其顯現於現實世界，例如必須有軀體才能顯現，見本文註 36。

	概念性質	角色	功能	狀態
自由決意	先天的	作為歸責之條件的先天主體性	統一善惡之抉擇	屬於提起說
性向	經驗的	實質地實現自由抉擇之人類學經驗性主體	還包括人類其它能力，如邏輯數學，甚至藝術等	屬於放下說，屬生而有之生之謂性原則

玖、《實踐理性批判》中的自由決意 – 氣魄承當

自由決意之概念，在〈根本惡論文〉中非常重要，但在《實踐理性批判》的論證結構中，其實並無扮演任何重要的角色，只是偶而被提及，如在一副句(Nebensatz)中：「...自願採用的而又是不可更變的惡原則之後果...」²⁸。但在翻譯的過程中，被牟先生所注意到，並據此以這「自願採用」與自由意志結合起來，說可好可壞的自由意志，再說這意志其實不是意志，但只是意念，劉戡山之所謂念²⁹。此點在〈根本惡論文〉中的註釋沒有太大的差別。但在《實踐理性批判》中，他還未能理解到自由決意在道德責任中所扮演的角色。在文中他加入了

²⁸ 《道德哲學》，頁 315。

²⁹ 《道德哲學》，頁 316。在翻譯康德《純粹理性之批判》，A 552 一個註腳時，牟先生沒有作出任註解，這註腳卻正是康德在批判時期對自由與歸責間之關係的重要見解，完全不同於〈根本惡論文〉中所述：康德在現象－物自身(Erscheinung – Ding an sich)之理解方式下，道德性是自由之因果性，屬智思的思想模式，而道德之過錯則歸責到其感性模式之現象，也就是主體之經驗性格，其智思性格並不負其責。反之，在〈根本惡論文〉中被歸責的主體並無經驗性格之說。

基督教的自由意志的說法：神讓人有自由意志決定是否信神，既然有自由，則便必須負責，而不是道德上的責任。反而牟先生並不認為這樣的自由概念真的與道德有關，他認為這

很可能是好漢作事好漢當，…此是氣魄承當的自由意志，而不是真正的自由意志。³⁰

甚至與法律概念相關涉：

…因為這是你自己決定的，這只是從法律底觀點尊重你是一個人，這是很籠統的說法…。³¹

所以牟先生在翻譯《道德哲學》的時期，雖有論及自由決意，但他這時期對自由決意之概念的理解，與晚期翻譯〈根本惡論文〉中的分析極為不同，因為在晚期並沒有否定這自由決意與道德之相關性，不會直接否定他與道德性之連繫³²。故說牟先生步步吸納康德想法，絕非過當之語。

在這較為早期的著作中，所謂道德上的責任與後悔，牟先生並不認為是基於自由決意，反而認為是基於他的本心概念：

…只有因着本心明覺，始可說負責，悔改。即使本心明覺未呈露，一時未能依本心明覺之理而行，但假若你說我負責，而且後悔，因此，我應當受責…則此時即是你本心明覺之呈露，即，你只因

³⁰ 《道德哲學》，頁 316-7。

³¹ 《道德哲學》，頁 316。

³² 《圓善論》，頁 77。

有此本心明覺，你始能這樣說。³³

所以，在這時期中，對牟先生而言，道德責任並不是藉自由決意來說明的，而是依據他的本心概念，也是上文中所提及的立法意志，或陽明之良知，而非意念。牟先生想法是，只有在人有克服惡行之能力的前提下，人才能說對此負責與後悔；假若人沒有這能力，又如何能被批判呢？因為任何道德批判都必假定了克服道德惡的能力，例如狗並無推理數學能力，則你不能怪責他算錯數式。而這能力不能是犯惡的能力，不是惡的作者，因為任何對惡行的批判都基於它，正如推理數學能力，是就他們能完成數式或推理而說，不是就他們算錯或推錯來說的。

牟先生所理解的意念，是只好可壞的意志，之所以只好可壞，其原因在於受感性影響，他說儒家從來不以這種只好可壞的意志為自由的，因為這只是隨軀殼起念者：

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？³⁴

由感性影響來理解意念之所以只好可壞，由此便可知牟先生是從經驗人類學上來理解何以會行惡，這與他在《圓善論》在承認咎責的前提下來證成自由決意的先驗論證方式不同，因為在《圓善論》中對自由決意之證成不涉感性，而只就對咎責概念之承認來追問其可能性條件，因而只涉及自由與責任在概念上之說明關係。自由抉擇之概念確

³³ 《道德哲學》，頁 317。

³⁴ 《道德哲學》，頁 317。

立後，再與經驗性的生之謂性的性向結合，以作為表現自由抉擇之存在條件。他在此並不從感性影響與否來說惡之存在。

就此觀之，牟先生晚期的《圓善論》是較為能接受自由決意，某個程度上接受它與道德之相關性，明確地透過咎責概念來證成自由決意之概念。然而，在《道德哲學》中受感性所影響而隨軀殼所起之念，這種可好可壞之意志，在《陸象山》一書中雖亦有詳細的討論，但卻無一語提及自由決意與責任概念。

拾、《陸象山》中的意念 — 交會之虛幻物

相較於《道德哲學》來說，牟先生在更早期的《陸象山》中雖已論及道德惡，但並沒有涉及到自由決意，其論證方式是透過對劉蕺山的著作之解釋所作成的。惡從何來一問題之解答，亦如《道德哲學》中，是透過意念所屬的感性層與良知所屬的超越層之間的差異來說明：

意為意念，屬感性層者；知為良知，屬超越層者。³⁵

良知本心是純善無惡，但這不代表它的對立者，所謂感性，本身就是惡的：

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。³⁶

³⁵ 《陸象山》，學生，68年，台北，頁465。

³⁶ 《陸象山》，頁536。

惡不是單純的感性概念，例如動物本身亦有感性，而動物無所謂道德上的過惡。所以牟先生沒有一律把感性及動物性視為過惡：「是則感性、動物性其本身無所謂過惡」³⁷。因此可說化除惡，體現善，但不能說化除感性或動物性，而只能說轉化³⁸。所以不是說感性是惡的，而是感性的影響，使心體不能清明作主，偏離真體之天，才是過惡之因：

是則過惡是吾人之行為離其真體之天而不真依順於真體之理者，是感性、氣質、真體三者相交會所成之虛幻物。³⁹

氣質感性等是由生之謂性的原則所說明的，此點相同於上面從〈根本惡論文〉所論及的生之謂性的性向概念，只不過牟先生沒有從〈根本惡論文〉的自由意念，而只從氣性或才性體現天理而說：

依生之謂性之原則說氣性之性是無善無不善(中性說)，或有善有不善，或可善可不善，或直說是惡，此是善惡應用於氣性或才性此論題上說。氣性才性本身亦無所謂過惡。說其或好或壞者亦是就其是否能體現真體之天而言；即使能體現，亦有難不難之異...⁴⁰

這裡所謂氣質其實就是一般人所謂才氣，牟先生亦在翻譯〈根本惡論文〉中論及此才氣，以為聖人亦有聖人之資，數學家有數學家之資：「聖

³⁷ 《陸象山》，頁 536。

³⁸ 《陸象山》，頁 537。

³⁹ 《陸象山》，頁 536。

⁴⁰ 《陸象山》，頁 536-7。

人亦須有才，此時才即是其根器」⁴¹。這聖人之資使人更易於成聖成賢，但這屬於材質義的才氣，當然不同於超越義的本心，本心人皆有之，不能以才氣論。他說才氣無所謂善惡，真正規定善惡的不是這材質義的才氣，而是道德法則，格言合於法則者為善，反於法則者為惡⁴²。綜合上文之所言，道德的才氣只是用於表現道德的自然性的存有者，也就是說，道德必須透過這自然的存有者才能表示出來，例如我們必須有個身軀才能作出善的或惡的行為來。這是三本著作的共通處。

但在《陸象山》一書中，牟先生雖然談論到過惡是三者交會，但完全未提及後來在翻譯〈根本惡論文〉中他所謂自由決意是性向之“提起”，而生之謂性之性向是“放下”的看法。這種三者交會說，依〈根本惡論文〉中的自由決意之概念，有其重大不足之處，因為它不能解釋要偏離真體之天之決意，因為感性或才性雖能影響，但不能決定，更不能替代人決定是否偏離。人之要偏離，乃完全由於其自由地決意要偏離，感性之所以能影響人之決定，只能基於人自願接受其影響，因而自由決意才能是道德上責備之主體，而不是感性或生之謂性之性。當牟先生吸納了康德的自由決意之概念，成為其《圓善論》極為重要一章時，其實他必須重新整合到其本心之概念中，但可惜未為他所注意到。

自由決意之概念，不但孟子或生之謂性等人沒有道及，牟先生本人在《陸象山》成書之時(及之前的三冊《心體與性體》)亦未曾論及。惡對此時的牟先生而言，只扮演等待被消解的消極性角色，只是

⁴¹ 《圓善論》，頁 68。

⁴² 《圓善論》，頁 68。

感性，氣質，真體三者相會所成之虛幻物。⁴³

在《陸象山》中牟先生雖談及才氣真體之交會說，但卻完全未提及自由決意，直至他翻譯康德《實踐理性批判》時，遇到康德偶然地提及所謂「自願採用」格言時，牟先生才積極地開始思考其中的問題(在《認識心之批判》中的討論完全是形上學的)，但還是持消極的態度，視之為「氣魄承當的自由意志」。最後到《圓善論》中翻譯康德的〈根本惡論文〉時，才正式正視這自由決意之概念，*決定性地*把自由決意與性向概念作出統合，比翻譯《實踐理性批判》時更進一步，免除了法學或基督教的糾纏。⁴⁴

所以惡問題在不同時期被牟先生帶入他的著作中，從完全忽視自由決意到專章討論：

- a. 第一期《陸象山》及之前的著作：根本沒有自由決意之概念，惡只被理解為感性氣質與真體之交會所產生的虛幻；
- b. 第二期在翻譯《道德哲學》中雖提及自由決意，但與基督教及法律等概念相混在一起，只是氣魄承擔，並沒有道德意義，假如可被視為歸責之條件，也只不過有法學之意義而已；
- c. 《圓善論》時期：承認自由決意是性向之提起，是咎責之可能性條件，而其放下則是善惡性向之為道德的才質或表現能力，性向亦因此自由決意才能相關於道德。

是故在這時期，牟先生擺脫了《實踐理性批判》中無謂的纏擾，純從歸責之可能性條件作分析。惡不再是虛幻的，消極地等待被克服者，而是積極地為意念所自由地決意出來。如是的改變，不可謂不大。

⁴³ 《陸象山》，頁 536。

⁴⁴ 《道德哲學》，頁 316。

牟先生對道德材質概念之理解是貫穿三個時期，他都以告子之“生之謂性”來理解它們，都是自然之質，都可體現天理，所以一般論者以為牟先生忽視中國的氣學傳統，卻不盡然。在其最晚期，他重新正視了自由決意在倫理學上的角色，並沒有否定它的道德性意涵，並且與材質義的生之謂性統合在一起，一方面說明自由決意與責任之關係，另一方面解決了自由決意如何在現實中表現出來的問題。

在前期之思想中，即《圓善論》之前的《實踐理性批判》與《陸象山》，其實忽略了一個非常重要的道德現象：即作出惡行的主體必然出自其自由決意，因為只有在這自由的決意之意識下，才有可能說明道德上之歸責之可能性。因此，假若把道德惡只從牟先生所謂的虛幻物來理解，其實無法對之有所說明。也難怪在《圓善論》中不再採取《陸象山》中的虛幻物說，共花 70 頁對此作說明。

拾壹、終結之言

康德與牟先生都屬於義務論者，最初都忽略選擇概念與義務概念有何相關性。倫理學為何經過漫長的時間，才能整合義務論與自由決意？這本身是個頗為有趣的問題。原因在於義務論強調規範的無條件性，即康德的定言令式。在令式下，倫理學便偏向對規範之服從，而不是對規範的選擇，所以康德讚嘆義務曰：

義務！你這崇高而偉大之名，此名你並不容納帶有阿諛的愛好，
而是要求服從……⁴⁵

⁴⁵ *Kritik der praktischen Vernunft=KpV*, V, S. 86.

要你服從，不是讓你選擇，例如將領命令士兵執行一行動，這必然命令不是要你選擇接受不接受，而是強制，故康德亦以 *Noetigung* 來說之。牟先生雖不以強制，而以本心之甘願服從來理解義務，但良知之聲音，對意念而言，仍然是一種必然的規範與命令，不是要你去選擇，只是要你去服從。他們的原始想法就是：道德是要求服從義務法則，而不是選擇服從與否，因而，他們都是從規範者的角度思考。就概念而言，選擇本身並不一定以規範為條件。例如選舉中投票行為是一種選擇，這選擇本身並不預設先在的規範性，不是命令人必須選那一政黨，若不聽從則便被責備。甚至相反，正因為完全不規範你如何選，才能說自由，不能有先在的規範與強制。但道德義務中必定包涵先在性的必然規範。是故如此的選擇是道德地中性的，不論如何選，都不會被責備，選擇的對與錯最多是基於是否與先前所設定的目的相符來判斷，或是否傷害到他人的權利而已。因而，這樣理解的選擇概念是較接近權利層面而較遠離義務之命令。批判時期的康德與《圓善論》前的牟宗三先生都是從規範性與對道德理性的服從來思考倫理學，因而並不容易在概念上轉而從選擇上思考，反而落入感性對理性的侵犯或影響。但這是一種經驗人類學方式，而不是從概念上說明惡如何在自由決意中成立，這本身涉及到義務之命令與選擇之自由在概念上的可能衝突。到〈根本惡論文〉，康德才正式從接受命令者的角度，把道德規範與選擇結合在一起，就是在道德法則的意識下採用格言：

…他意識到道德法則，而且已把(偶然的)偏離道德法則取用到他的格言之中。⁴⁶

⁴⁶ *Religion*, VI, S. 32.

所以康德一方面論及義務之先在的必然性規範，另一方面又能在
此規範下說明選擇格言，使選擇不是任意與隨意性的，而是在自由抉
擇中，因法則的規範而可判定他的行動是否違反義務，從而迫使對其
行動負責，而非取消其抉擇之自由，因而沒有忘記其義務論。所以被
命令者是個雖被規範但對其自由抉擇負起責任的主體。牟先生則吸收
康德的洞見，再進一步使之與告子的生之謂性的人類學概念結合，說
明這自由決意如何能在現實世界中表現出來。

讀者可能會期望筆者繼續探討牟先生如何進一步把這自由決意之
概念，整合到他的思想中-絕對良知，道德本心，如何能是自由地決意
的？依牟先生之理解，良知良能只是性分之不容己地決定自己，它只
愉悅法則而行動，並無抉擇中之交替性與可能性。良知是絕對的知體
明覺，它不抉擇，故沒有自由決意之問題。再追問牟先生在〈根本惡
論文〉之譯註中所肯定的自由決意如何整合到他一生所堅持的絕對知
體明覺之良知中，這是個極有趣，但卻是個不為牟先生所意識的問題，
所以在《圓善論》中沒有處理之，故筆者亦不把這問題視作本文必須
要解決的問題，原因無它，因為本文之目的，只是分析牟先生對自由
決意之概念如何在他的著作中被討論而已，對之作分析比較而已，而
不是全面性檢討牟先生的倫理學概念之統一性。

簡言之，牟先生把選擇自由排除在絕對良知之外，所以，倫理學
上的無限主體(良知)與有限主體(抉擇主體)如何統一的問題，牟先生
在此並未處理。但是，如上節末所言，虛幻物之說並不能解明道德責任
問題，而自由決意之概念既然是合理的，因此，牟先生之系統，若要
加強其論證效力，則把自由決意之概念整合到其道德本心之概念上，
乃屬應分的工作。

最後，筆者嘗試提出一個自由決意與牟先生本心概念間連結的可能方向：良知之絕對主體可辯證地坎陷為有限的自由決意之主體，一如它坎陷為有限的知性主體，以說明現象界的存有論一樣，其實倫理學也需要一個有限的層面，以說明當下所遇上的道德選擇之問題。由於自由決意之主體乃面對善惡之抉擇，因而它是處於關係之中，因而是一個有限的主體，雖然如此，它還是個實踐主體。既然牟先生承認了這自由決意之主體，也就是承認了這有限的道德主體之概念，但沒有放棄其絕對的道德本心之概念，所以對它們之間的連結之說明，是必須的；這個連結之說明，當然可以藉他的坎陷論發揮出來，也就是說，說明絕對的本心如何坎陷為有限的自由決意之主體 – 從無限到有限。只可惜牟先生一生堅持絕對主體只坎陷為知性主體，而沒有坎陷為有限的實踐主體。所以，假若牟先生要說明有限的自由決意之實踐主體，坎陷論必須稍作修改 – 坎陷為有限的實踐主體與有限的認識主體。但這問題也太大，決不是，也不應是本文的論題了。

全文完

附錄 1. 敬答評審人與決審人之意見

首先在此致上我的敬意，感謝評審人之辛勞，尤其是作為決審人的第三位評審人。

第一位評論人認為筆者誤解了牟先生的性向之概念，認為此概念是從康德的 *Gesinnung* 轉換過來，其中並無經驗之意涵。相反於這項批判，決審人卻認為此性向概念有經驗意涵，並舉出文本支持之。第一位評論人，不僅無視在牟先生著作中大量文本都指出此性向概念之

經驗意涵，而且完全忽視本文早已且多次指出牟先生對性向的雙重性格之說明：性向之“提起”與“放下”，從提起方面而說的性向，即是意念之自由抉擇，此時它不是經驗的，而是先天的，從放下面向而說的性向，即其經驗人類學面向，所以就算評論人提出牟先生曾說過性向之自由抉擇之語(他舉的是本文註 18 所指的引文：「此性向便是其主觀根據，即人之採用此或彼格言之主觀根據或根源，即你本有採用此或彼格言之基本性向或性能...」)，這也只不過表示性向所屬之“提起”之面向，但卻無礙于它同時有一經驗性的“放下”之面向。另外，評論人引用 *Metaphysik der Sitten*, S. 226 中對 Willkuer 之討論，把性向 (Hang) 理解為 *Gesinnung*，甚至他把牟先生所說的性向，理解為 *positive Beschaffenheit der Gesinnung*，並據此判定筆者誤解牟先生。這裡涉及到兩個問題，其一是文本上的：牟先生在《圓善論》中並無涉及 *Metaphysik der Sitten* 之討論(依筆者之記憶，牟先生甚至從未討論過 *Metaphysik der Sitten*)，又何曾涉及這 *Beschaffenheit*。況且，在 S. 226 中根本無性向此詞，亦無此概念，如何能據此批判筆者所言性向之經驗性格。所以評論人若要批判筆者對牟先生的理解，應該引用牟先生討論康德的相關文本，也就是 *Religion* 一書中的〈根本惡論文〉。其二是義理上的：退一步來說，牟先生所言之性向概念，就算真的是評論人所謂 S. 226 中的 *positive Beschaffenheit der Gesinnung*，也只會證明筆者所說的牟先生性向之提起面向，依此並無法反對性向另有其放下之經驗面向。評論人其它實質性批判，都是基于這種無謂的誤解上，所以筆者的回應便到此為止。

決審人認為筆者要對康德自由意念等相關概念作獨立的另節說明，筆者欣然接受是項建議，由于本文原本是一篇純以牟先生的哲學發展史為題的論文，因此不僅沒有獨立討論康德，涉及到相關的中國

哲學家們，均無獨立處理，現在應決審人之要求，以附錄方式對康德的相關概念作簡單說明。另外決審人之第三項建議是關於錯別字與標點之問題，筆者盡力改善其中的過失，在英文部分，據筆者之愚見，英文寫作中，標點後習慣上是需要空格者，這點還望有決審人指教。最後依決審人之提議，加入其他學者之相關論題之研究，以充實本文。

附錄 2. 康德的自由意念與性向概念

筆者原初構想本文時，目的是要專注于牟宗三先生哲學內部的概念發展之問題，所以，他是否正確理解其他哲學家的概念，不是本文所關心的。決審人要求對相關概念以專節方式處理時，由于牟先生乃借用康德之自由意念與性向間之關係來做說明，這便難免討論到筆者原想避免的康德哲學。以下兩節乃以康德的自由意念與性向概念為題，希能符合決審人之要求，並期望幫助者判斷牟先生對康德相關論題之詮釋。

A：自由意念

康德在 *Metaphysik der Sitten* 一書中重新反思道德主體之概念，首先是經驗性，現象式的選擇行動的意念，他說：「雖然意念，作為違反法則或為 (fuer oder wider) 法則之現象 (Phaenomen)，在經驗中常常給出例子」⁴⁷。涉及到選擇之主體，康德亦稱之為作為感性存有之人，他雖選擇符合或違反法則，但感性主體是經驗性的，是故這選擇亦是經驗性的，所以與道德無關的，因為它不能說明超感觸者：「依經驗，

⁴⁷ MS, VI, S. 226.

作為感觸的存有者的人表示出一不單依法則，而且亦選擇違反法則的能力，依此，並非其自由能被定義為智性的存有者，因為經驗並不能使超感觸的對象（此處亦同類於自由的意念）成為可理解」。⁴⁸ 使道德成為可能之諸先驗條件必須是超感觸的，因而，此選擇自由之概念，當然與道德無關。此經驗選擇是買菜式的選擇，選擇之對象先于它，例如先有豬肉與牛肉，才有所謂選擇兩者之問題，買菜式的選擇與自由意念無關，而只是無差異之自由：「選擇為(fuer)法則或反(wider)法則而行動的能力（無差異的自由，libertas indifferentiae）」⁴⁹。作為道德主體之自由意念討論的並不多，但康德還是與立法主體之意志區分開來，此項區分表示在一般讀者也相當熟識之文本中：「法則出自意志，格律出自意念。後者在人中就是自由意念，意志不能被稱為自由的或不自由的，因為他不涉行動，而只涉及對行動之格律的立法...因此只有意念才能稱得上自由的」⁵⁰。意志關涉及格律之立法形式，也就是以立法概念來解釋格律的道德上之合理性基礎，筆者稱為立法自主。當涉及人之行動時，就有主觀性，即格律，這時就涉及自由意念 – 以何項格律作為決定自己的主觀根據，對意念而言，是自由的，筆者稱之為抉擇自主。依上文，康德在 *Metaphysik der Sitten* 中乃從經驗性的選擇格律來理解自由意念，所以意念之抉擇自由乃是經驗上為法則或服從法則之選擇，因若自由意念從感性的存有者的角度來理解，其行動其實與道德無關者。隨後康德便沒有對自由意念作出更仔細的說明，而只是在 S. 226 中說把自由意念提昇到智思層面，其理由無它，因為經驗不能說明超感觸的道德概念之故。對屬於抉擇自主的自由意念之說明，並不在 *Metaphysik der Sitten*，而是在之前的 *Religion*

⁴⁸ MS, VI, S. 226.

⁴⁹ MS, VI, S. 226.

⁵⁰ MS, VI, S. 226.

中作詳細的解說。對道德意義下的自由意念之證成，是藉作為可歸責性概念之可能性條件而被證成的：「人必定把自己或必已把自己做成為善的或惡的，做成道德意義中所是的或所應該成為的，兩者[善或惡]都是自由意念的一個結果，因為否則的話，便不能歸責他，因此他既不是道德上是善的，也非道德上惡的」⁵¹。這是自由意念之先驗論證，在正文中已表示它的論證結構：抉擇之自由乃可歸責之條件，因而這只從兩者間之概念上之關係來論證，本來不涉及人類學之層面。但這樣的論證方式不見于 *Metaphysik der Sitten*，儘管它還只是觀念論的，若要進一步說明它在經驗上的實在性，也就是說，說明它如何在經驗中顯示出來，則必須藉借經驗人類學之概念。其實康德之分析中，如牟宗三先生一樣，自由決意乃連結着人類學之概念，此即性向，他說道：「因為向惡之性向最終必定在一自由意念被尋獲，因此能夠被歸責，所以這性向自身是惡的」⁵²。性向乃人類學概念(詳見下節)，它之為惡，必須在自由意念之中尋獲根據，單純經驗人類學的性向沒有惡不惡可言，它只是經驗性的存有者，它之所以能被稱為惡的，是由於它有一個先天意識作為根據，就是自由意念，藉此，譴責才有可能。故性向作為經驗存有者，它必須同時亦是先天地自由的。康德表示得很清楚，此惡性向與作為道德能力的意念一起⁵³，先於經驗行動的，而且本身不是一個經驗與感性的行動(That)，而是個智思的行動(intelligibele That)⁵⁴。抉擇之主體必須人類學的，此性向之概念提供抉擇生成之現實性條件，但它作為或善或惡，必須在自由決意之概念下才有可能，因而它亦是先天而智性的，不受時間條件之限制。

⁵¹ *Religion*, VI, S. 44.

⁵² *Religion*, VI, S. 37.

⁵³ *Religion*, VI, S. 31.

⁵⁴ *Religion*, VI, S. 31.

B：性向

性向概念，在 *Religion* 中，藉自由決意之先天意識，獲得了先天性，乃牟先生所說的提起之層面，但其實性向開始時只是一純經驗之概念，康德把它與屬意識觀念層次之自由意念相連結，一方面性向可從智思性來理解，但自由意念亦因經驗人類學之性向獲得它的存在上的實在性：顯現于時間與空間之中。在批判時期，康德原先把違反義務問題(惡)，從實質面上，視之為感性之性向所作出，其中並無意念自由抉擇之先天意涵。他欲藉經驗人類學上說明違反義務，即他律。自律是道德性，而他律則對反於自律，⁵⁵他從原則上說明意念從法則以外的對象尋找其動機：「由於他超越自己，當他在任一個對象之特性中尋找應規定他的法則，則他律(Heteronomie)便出現了」⁵⁶。他律之說明是基於實質的人類學論證，在這論證，康德從感性之自傲來說明他律如何發生：感性把自己提昇為主人，此時感性稱為性向，把自己的地位提昇，是自我重視⁵⁷，侵佔理性的領導。是一種把自己視為立法者的自傲(Eigenduenkel)，視為無條件的原則：「可稱此性向(Hang)為自我愛戀(Selbstliebe)...當它把自己作成為立法的(gesetzgebend)以及作成為無條件的實踐原則時」⁵⁸。請讀者注意康德此文本所包含之意涵：當性向視自己為立法的，視為無條件的實踐原則之時，這表示它自主地把自己抉擇為立法者，自主地抉擇偏離道德法則，以自己為主人，貶抑義務之命令。不過此時的康德，還是僅從經驗與現象理解性向之概念，性向之自主性只被提及，沒有證成，沒能理解到這抉擇之先天性，

⁵⁵ *KpV*, V, S. 33.

⁵⁶ *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*=*GMS*, IV, S. 441.

⁵⁷ *MS*, VI, S. 399.

⁵⁸ *KpV*, V, S. 74.

因而不能從其先天的意識，即自由意念來說明這抉擇，從而證成可歸責性之概念，故不能突顯性向在道德領域中必然包含 *Religion* 中所言的抉擇自主之概念，而只能從反道德，因而被道德法則打擊之對象來思考性向：「現在，性向仍屬於自我重視，…只就他只基於感性而言。因此道德法則打擊之」⁵⁹。感性(*Sinnlichkeit*)在康德的知識論中可以是先天的(*a priori*)，即時空(*Zeit und Raum*)作為感觸直覺之形式；但在倫理學中卻無先天的感性，亦沒有主動性的感性。只是感覺(*Empfindung*)與主觀決定因(*subjectiv=bestimmende Ursachen*)⁶⁰。因此感性在此意義下，是一個經驗人類學的概念，它是經驗的感受性。此時的康德，沒有積極反思人類學性向在道德抉擇中的自主性，因而把這自主性隱而不見，直至 *Religion* 才把它從歸責之概念中分析出來。意念之自由是其先天的抉擇行動，藉此先天概念，人類學的性向被康德同時理解為智思的，不在時間條件下被理解。抉擇之存有者可以是感觸的，但其抉擇卻不能從感觸性來理解，對抉擇之意識必定是先天而智性的，也就是自由意念。康德在 *Religion* 仍保留了這經驗人類學之概念，但不再從其經驗性來說明其抉擇，而是說明其存在，提供經驗上之存在性，以便說明自由之意識如何在時空的現實世界中顯現，而自由意念卻充作說明咎責如何先天地可能之意識性條件。

⁵⁹ *KpV*, V, S. 73.

⁶⁰ *GMS*, IV, S. 457.

參考文獻

1. 牟宗三，《圓善論》，學生，74年，台北。
2. 牟宗三譯註，《康德的道德哲學》，學生，71年，台北。
3. 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，學生，68年，台北。
4. 李明輝，《孟子重探》，聯經，2001，台北。
5. 李明輝，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，中研院文哲所，83年，台北。
6. 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，文津，1992年，台北。
7. 彭文本，〈論牟先生與費希特的智的直覺之理論〉，刊於《當代儒學與西方文化：哲學篇》，中研院，93年，台北。
8. 林安梧，《儒學轉向—從「新儒學」到「後新儒學」的過渡》，學生，台北。
9. 馮耀明，〈當代新儒家的“超越內在”說〉，刊於《儒學與當今世界》，文津，83年，台北。
10. 奧古斯丁，《論自由意志》，王秀谷譯，聞道出版社，民63，台北。
11. 陳政揚，〈孟子與莊子的“命”論研究〉，刊於《揭諦》，第8期，94年4月，台北。
12. Kant, I., *Von der Einwohnung des bösen Principis neben dem guten: oder ueber das radicale Böse in der menschlichen Natur*, in *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, a. A., VI.
13. Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, V.
14. Kant, I., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, IV.
15. Allison, Henry E., *Kant's theory of freedom*, Cambridge University

Press 1990, New York.

16. Hegler, Alfred, *Die Psychologie in Kants Ethik*, Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, I. B. 1891, Freiburg.
17. Leibniz, G. W., *Theodizee*, II, 116, suhrkamp, 1996, F/M.
18. Schelling, F. W. J., *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*, I, 7, 謝林之子 K. F. A. Schelling 所篇全集 F. W. J. Schellings *saemmtliche Werke*.
19. Schelling, F. W. J., *Stuttgarter Privatvorlesungen*, I, 7.

Mou Tzung-San's (牟宗三) discussion about moral evil and free decision

Shih-chen Chen

Abstract

In 《On the Perfect Good》(《圓善論》) of late Mou Tzung-San(牟宗三) the concept of free decision is analyzed in detail, he follows I. Kant's viewpoint that he sees such free decision as a condition of possibility of moral responsibility. He accepts this concept not in the beginning, but in his developing thinking. This development is showed in two writings of Mou, the first is 《from Lu Xiang Shan to Liu Ji Shan》(《從陸象山到劉蕺山》), the other is the notes of his translation 《Kant's moral philosophy》. Mou has completely no idea about the concept of free decision in《from Lu Xiang Shan to Liu Ji Shan》, although he discusses in this writing how a moral evil is produced. On the contrary he begins to concern with the concept of free decision in the notes of the translation, but he thinks that such concept has on relation to morality, and that the crucial point is the concept of conscience which makes the concept of responsibility and of regret thinkable. Except such explanation of philosophical history Mou's two kinds of justification are showed in this paper, namely the transcendental and anthropological. The transcendental concerns with the relation between the concept of responsibility and the concept of free decision, in the anthropological Mou tries by means of the concept of "live called human nature"(生之謂性) of Gao Zi (告子) to explain how a moral evil or good is expressed from human nature(性), namely from Hang, in a real world. A free decision is to understand through the a priori ability of Hang, namely the freie Willkuer by Mou, so we can say that Mou unifies Kant's concept of free decision as an ability with the concept of empirical subject as the human nature of Gao Zi.

Keywords: evil, free decision, Hang, human nature, responsibility.