

孟子論作惡者——一個倫理學之比較研究*

陳士誠**

南華大學生死學系

摘 要

本文探討孟子如何從本心、耳目間之取舍論人自己即為惡之作者，即自由決意之主體性概念；這概念一直被視為西方的，然藉本文之比較研究即可發現，此義早已蘊含在孟子人自己之概念中，藉比較揭示孟子學之領先，即是本文之目的。對奧古斯丁 (St. Augustine, 354-430) 與康德 (I. Kant, 1724-1804) 之分析，是要在概念上確立人自願為惡之自主性，即在決意中的自由選擇，在其中，人把道德秩序顛倒了，乃是理解作惡者概念之先決條件。然而，就從《孟子》文本即可詮釋出這人自己之作惡者概念，作為自主的，在本心與耳目間，在持志與暴氣間作出取舍，也即在決意中自由的抉擇，或為貴己，或為自暴自棄，但總非藉氣質影響所能理解者，而只能從作出取舍之人自己作為作惡者來說明。如是即得證孟子學在相關問題上對西哲之領先。

關鍵詞：作惡者（蹶者），道德秩序，取舍，誘發因，究責因

* 本文之完成有賴科技部專題計畫之支持，主要是「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」(MOST 104-2410-H-343-013)，特此致謝。另外，本文得三位評審人提供富學術性的批評與指正，使能在更完整的論述中出刊，特此致上最衷心的感謝。

** 作者電子郵件信箱：scchen@mail.nhu.edu.tw

一、前言

我之所以能被責為惡的，已先表示了這惡是我的，才有可能；亦只有屬於我的，我才應被究責。因而，一個作惡者之自我概念——乃是人之惡之可能性條件。是故，這自我概念，以及附屬其上的自由與自願，而非其心理狀態，乃證成人之惡的先存性條件。這是本文論證之邏輯基礎。¹

從儒家角度看，假若本心良知可以被視為證成人在倫理善之最高主體概念，則倫理惡便涉及人對這主體在價值上之否定 (negation)；然若要說明這否定究竟如何可能，儒家則需一個作惡者之主體概念說明之，一如他以本心良知說明倫理善，而不能泛泛地推到氣質等心理狀態。就算人因其氣質等否定本心，必先因人在道德取舍中否定了本心價值——把氣質之誘惑視為比本心更重要者，氣質然後才有可乘之機。因而，人之惡所基於其上的主體性基礎，即在於人把道德秩序顛倒的取舍之中，而這取舍之主體，即是人自己，作為一自我概念，其取舍即從屬於他，惡是他的，從而即可對之進行倫理評價。以上所說，在《孟子》文本有其支持，也即人在大、小體間之取舍，在持志與暴氣間之取舍，人顛倒了其間的秩序而為作惡者，即孟子 (372 B.C.-289 B.C.) 所評之為蹶者而為狼疾人。

孟子既發展出本心概念，在儒學現代化詮釋的進程中，對人之惡以及其相關概

¹ 本文之論題，其實在筆者同一系列多次科技部專題計畫都有涉及；原先用了許多力氣寫成的計畫書，增修後以論文方式發表。本文某些內涵，也在研討會論文（〈孟子對不善之惡之主體性論述〉，中央大學主辦，「第二屆當代儒學國際學術會議」，桃園：2013年9月24-26日）及期刊論文（〈從決意、道德秩序與心、理關係論《孟子》倫理學論證之問題〉，《政大哲學學報》，31（臺北：2014），頁174-180）有所論及，讀者可以參考比較。撰寫本文之動機，其實源自科技部計畫評審曾提及，假若筆者所理解的孟子決意之概念能被證成，乃表示此概念領先了西方數百年；然而，要證立這主張，仍必需透過對西方哲學之說明，才有可能，因而以比較研究角度撰寫本文，也即在其中著意於進行一個詳細（佔本文一半）的比較哲學研究，較之前主要以詮釋孟子學為目標，進一步在與西哲之對比下定位孟子學。以上是主觀動機，本文仍有一客觀目的，也即科技部計畫評審曾告誡筆者有可能把儒學康德化之危險，故撰寫本文時，乃專注於避開孟子學康德化之陷阱，而是要證立孟子在世界哲學中的超越地位，再加入了對馬丁·海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 那種價值中立之良知概念之批判，揭示人因自主取舍所揭示之可究責性之人性尊嚴，本文之比較哲學之目的，就更明顯了。另外，本文第三節以下討論誘發因與究責因之區別，以及第十節中所討論心兩義之區別，筆者以前只有模糊想法，在本文則有清楚的說明，這對理解孟子決意之概念，有著重要意義。當然，心之兩義，如計畫評審所指出的，可能會引起此兩義間之統一問題；關於這質疑，筆者認為是十分重要的觀點，但因篇幅關係，本文暫時保留，待日後再作專文討論。

念之進一步揭示，自有其必要。在近代學界，此論述即先落入西方哲學用語的自由意志之討論上，因而儒家即遇上所謂自由意志之有無的問題；然其實義被詳細顯露前，已有正反兩派之意見。以下先論反派，以牟宗三 (1909-1995) 為代表，延伸至大陸學者鄧曉芒。

二、儒學現代詮釋的一個進路——善惡自由選擇之有無

在西方，自由意志之概念是對人之善惡作一主體性起源之說明，鄧曉芒即以此為立足點，批判儒家因缺乏這自由決意之自我意識，而未能說明人之惡的問題。² 儘管鄧說引起些討論，然說法過簡略，一來，在儒學文本上缺乏精細討論，二來亦未分辯探討這問題的不同層次，故其說實只屬印象式的泛論，自難於證成他所謂儒學缺乏自由意志而對人之惡無所說明的困難。³ 在他之前，牟宗三已一直反對此概念存在於儒學之可能性：「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？」⁴ 「他們」，乃泛指儒家，而「可好可壞的自己決定處」，乃即是人在道德上的自由決意，自由地，不強迫地選擇善或惡，善與惡皆由人之決定而來。甚至到《圓善論》雖一面在康德 (1724-1804) 架構內承認自由選擇在倫理學中的價值，但另一方面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……」，⁵ 此所謂孟子未曾道及者，乃是指人在道德情境中的對道德動機之自由選擇，也即一種或於此，或於彼的選擇。

在中國哲學思想史上，這自由選擇討論很少被注意。相近的說法或在焦循 (1763-1820) 註釋《孟子·告子上》：「操存舍亡」時可見，他以心之或操持或舍棄，而有或存或亡之可能性，此頗似後人所謂自由地在相反對象（善惡）中選擇，

² 鄧曉芒云：「中國人則抽掉了自由意志的本源性，把對善惡的探討最終歸於對人天生本性自然為善的假定……。」又說：「中國傳統倫理基本上不討論自由意志……。」鄧曉芒，〈康德宗教哲學與中西人格結構〉，《湖北大學學報》（哲學社會科學版），5（武漢：1998），頁 1-2。鄧氏這種批判，對以哲學證立儒學之努力而言，最具殺傷力，因為儒學若不能說明自由決意，則任何道德批判皆成為不可能者。奇怪的是，中國哲學界對此批判選擇了沉默。

³ 中國哲學界對此之沉默，反映在對鄧氏上文之批判無反響，然卻在他對孔子父為子隱之批判中，在中國大陸引起很大的討論，見郭齊勇編，《《儒家倫理新批判》之批判》（武漢：武漢大學出版社，2011）。

⁴ 康德 (I. Kant) 著，牟宗三譯註，《康德的道德哲學》（臺北：臺灣學生書局，1982），頁 317。

⁵ 牟宗三，《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985），頁 69。

因為或存或亡（如善惡之相反）皆在人心之操與舍（選擇）中所決定：「孔子曰，持之則在，縱之則亡，……鄉，猶里，以喻居也。獨心為若是也」，視操存舍亡之心為：「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，則無事操存矣。」⁶ 然焦循所云操存舍亡之心，與孟子、王守仁（1472-1529）之良知本心概念，其實完全不同，因為後者並無或存或亡之可能性，而是純善無惡，永不熄滅的真體之天。存亡既在心之操舍中可能，因而此心之概念即似帶有自由選擇之性格。關於兩者之區別，黃俊傑未能注意其間差異，故把此處操存舍亡之心，與本心概念混淆在一起。⁷ 然作為一傳統的注釋家，焦循其訓練無法在「操存舍亡」句中把孟子取舍大、小體間的之自由選擇意識，在概念上邏輯地詳細分析出來，因而其說明也只不過是順文本語句泛泛地描述心之存亡出入而已。

將人之自由決意與儒學之問題架構連結，在近代有梁啟超（1873-1929）。他在論儒學時提及人在決意中的自由義，提及戴震（1724-1777），有超出性之命定中自由決意之想法。⁸ 黃俊傑更指出，梁啟超在解說孟子時，亦有使用自由決意之概念，其晚年遺作〈孟子之教育主義遺稿〉，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，人甘於不善而為惡。⁹ 若依黃氏之文，梁啟超雖有所見，但其困難乃是未能在儒學本文上確證這概念於其中。

在同一的問題意識上，袁保新亦看見了惡與自由選擇間相關連之重要性，反對研究儒學時把問題簡化，¹⁰ 他在對孟子之性善論之詮釋中，依德哲海德格提出日常心之說，作為實存心，雖順驅殼起念，而載沉載浮地決意，故乃是一「擁有選擇之自由的價值意識」。此實存心乃謂身體及外在世界所引誘而說，然若順內在的先天理則而動，不受形軀與外在世界牽動情況下的本真狀態，即是道德心。¹¹

⁶ 焦循，《孟子正義》下冊（臺北：中華書局，1987），〈告子上〉，頁 778。

⁷ 此焦循「出入存亡」之說，黃俊傑視為本心之自由，以為此心非空洞物，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」，甚至涉及王陽明與唐君毅之心學義；此見黃俊傑，《孟學思想史論》第 2 卷（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997），頁 434。

⁸ 見梁啟超，《梁啟超論儒家哲學》（北京：商務印書館，2012），頁 270-272。

⁹ 轉引自黃俊傑，《孟學思想史論》第 2 卷，頁 13-14。梁啟超之論文，依黃氏，刊於《學術研究》，5（廣州：1983），頁 77-102。梁氏此文，筆者無法獲得，內容轉引自黃俊傑論文。

¹⁰ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（臺北：文津出版社，1992），頁 180。

¹¹ 同前引，頁 82-83。

然此詮釋之困難不只在於援引主張反對道德主體的海德格哲學，而與以本心為主的孟子學違逆，亦未察覺有調和他們間的可能衝突之需要，而更在於：其一、在其對《孟子》文本之詮釋中，未見能確實證其說者，因而也只能如梁啟超般，是一個缺乏論證的隨意說法而已。其二、未能確實說明自由選擇之概念為何，以至於未能說明何故需要這概念而深入揭示基於價值取舍之倫理思想。其三、以海德格之自由說明孟子，乃一吃力不討好之事，因依海德格之觀點言，其生存論實踐哲學並非討論倫理價值，而是討論倫理價值之生存論預設（見下文），甚至其良知與罪責，也只是可說明倫理價值之生存論條件，至於倫理價值本身如何，卻無任何說明：海德格之良知與罪責，非從究責沉淪者而說，但孟子倫理學則究責違仁者如紂；因而孟子乃涉規範性與究責性的倫理價值本身，海德格的則無關於此，而只是一種價值中立的生存論，而非在倫理價值上立論者。就算兩者皆使用近似的哲學詞彙，如良知，也無法撫平其中的差異。下文以最簡短方式說明此點。

海德格之《存有與時間》(*Sein und Zeit*) 與孟子倫理學最為相關的章節，要算涉及對良知與罪責之實踐哲學 (practical philosophy) 的第 54-60 節等。首先，需理解，海德格所論良知與罪責，並非倫理學 (ethics)，故他要從「應然與法則」(*Sollen und Gesetz*) 中抽離以論良知與罪責；¹² 罪責存在 (*Schuldigsein*) 亦不為道德所規定，反而道德預設了它。¹³ 當海德格提出從非本己之沉淪到本己之開顯，則必須說明這如何可能，其說明乃在於「非之性格」(*Charakter des Nichts*) 之罪責 (*Schuld*)，它乃良知之一種承擔。良知 (*Gewissen*) 乃是對在沉淪 (*Verfallen*) 中的常人 (*das Man*) 之呼喚 (*Ruf*)，呼喚常人從沉淪之非本己 (*Uneigentlichkeit*) 到其本己 (*Eigentlichkeit*，他譯作本真) 之開顯 (*Erschliessen*)。袁保新所說的自由，也即此義的選擇。這選擇不是無關於己，可有可無的如市場購物的恣意挑選，而是一種基於良知「能在」(*Seinkönnen*，其實即是人的選擇能力，海德格好用存在 *Sein*，故能力 *Können* 與 *Sein* 連結) 之罪責，「此在」(*Dasein*，海德格在此專指人) 之「能在」即表能選擇此而不選擇彼，也即是自由。這不是泛泛的自由與能力，而是從非本己沉淪，開顯至本己之存有論上的承擔：「但自由乃只在於其中之一的選擇，即在於不曾選擇與不能選擇中之承擔 (*im Tragen*)」，¹⁴ 「不曾選擇」即指非本己沉淪，「不能選擇」乃指良知之不可著力 (*nie mächtig*)，此謂良知呼

¹² Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1927), p. 283.

¹³ *Ibid.*, p. 286.

¹⁴ *Ibid.*, p. 285.

喚，乃由不得人（這好比宋明儒所云天理流行，不著人分），這乃此在最本己的存在。¹⁵ 故海德格自由乃是非本己沉淪與本己開顯間所承擔之選擇。承擔選擇，也即此在從非本己沉淪到本己之可能性，因而對前者言，乃一「非」，因為，此在之「能在」乃使非本己沉淪有另一可能性；而且，乃謂人必須選擇，因良知之呼喚乃不可著力故，因而，帶「非之性格」的罪責，乃表其中的必然。海德格一直用「非性」(Nichtigkeit) 表示罪責，即所謂罪責乃不得不如此，不可控，即所謂承擔選擇，乃即人必須選擇。故可知，良知之罪責非謂對非本己之究責，並非對沉淪之指控，而只是在生存論上說選擇之必然。

明此，即明海德格之實踐哲學與孟子倫理學間巨大差異之所在。因為，孟子之取舍，乃在本心與耳目間的自由決意，是倫理應然意義上的抉擇，違仁背義者即是究責之對象，人因違仁義之可究責性乃是孟子之規範倫理學之核心處，試看孟子對紂王責之為賊仁賊義而曰可殺即知：「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。」¹⁶ 若依本文對孟子倫理學之理解，紂之惡，乃是為人者雖有其本心，但卻舍棄本心隨順耳目之誘，賊仁違義，而即曰可殺。故其所謂取舍，乃在規範性與可究責性中被理解。也即本心不許違仁，人需為其取舍而承擔責任。此規範性與可究責性乃在一倫理價值高低的層階中成立，從而成為一有高低價值的倫理學。而海德格之非本己沉淪與本己開顯並非如此，兩者非價值高低的關係，人就算選擇非本己沉淪，仍沒有任何究責可言。因而，孟子之自由取舍，乃在規範—究責關係中可能，而海德格之自由，乃是無究責、無價值高低的非本己到本己之自由選擇，故兩者之自由不可互相化約。袁保新並未發現孟子之規範與究責之倫理學性格，雖亦知海德格之生存論實踐哲學所持的價值中立性格，卻完全忽略這觀點，只把其中的自由選擇，強置於對孟子之詮釋中，這對儒學之再出發，自當無助益處可言。

要成功論證以自由意志詮釋儒家倫理思想之可能性，不只需在儒家經典中詮釋出這概念，更要展開這概念之確實意涵，以證在詮釋儒家上之必要性。這首先要在對作為心理特質之氣質概念在倫理學中之角色有充分理解——它只能引誘人作惡，而不能替人下決定，因而不能說明人之為作惡者，儘管在傳統的說明中它佔有重職。

¹⁵ Ibid., p. 284.

¹⁶ 朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖月刊社，1984），《孟子》，〈梁惠王下〉，頁 221。傳統文獻之斷句與標點會依筆者之理解略有更動。

三、氣質論之地位及其困難——誘發因與作惡者

贊成自由意志者失之於在文本上缺乏根據，亦未能在倫理學論證上揭示其實義以證其必要性；然反對者在文本中找不到若何反對自由意志之文本，雖然他們在文本上整理出一套心理學的理解方式，以為心理層面上的氣質扭曲本心人性之偏，即可說明人之作惡根源，證儒家本無自由意志之說法，並足以取代之。此說以牟宗三為代表：「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，始成為過惡。」¹⁷ 氣質本身無關過惡，過惡是人在其特有的氣質之偏中因感性之影響，以至於人之本心不能作主而來，因而過惡是氣質、感性與本心三者之合流而成虛幻者：「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。」¹⁸ 牟氏之說基本上乃依附在註釋劉宗周 (1578-1645) 論人之惡的文本順帶提出，因而應視為他對儒家論惡之理解方式。其實此以氣質之偏論人之惡，有其長久的思想發展，最早大概可見荀子 (316 B.C. - 237 B.C.) 生而有的人性特質之偏而致使禮義喪亡：「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉。」¹⁹ 性，在荀子是生而自能之之意，如人之好利，即如耳好聽目好色一樣，它是自有的心理特質，誘使人爭奪，破壞、傾覆為善的禮義，此誘使破壞即是人惡之根源，而不是說這好利之性本身即是惡的，而是就誘發對禮義之偏離而言。這種觀點，亦見諸時近論者如陳來等人對儒家相關論題之理解。²⁰ 然禮義對心而言，

¹⁷ 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1979），頁 536。

¹⁸ 同前引。

¹⁹ 見李滌生，《荀子集解》（臺北：臺灣學生書局，1984），〈性惡篇〉，頁 538。

²⁰ 陳來以為意欲、意念等與心之本體之純善相較，乃有善惡，乃現象性經驗性者。見陳來，《有無之境：王陽明哲學的精神》（北京：北京大學出版社，2013），頁 45。而惡是善的偏差，是其扭曲，是心之本體之失常；這是私慾引至者，但私慾自然而有？又何故此私慾使人著些意思而至惡？於此，陳來以為陽明無解！同前引，頁 75。陳立勝把惡歸到私慾，而私慾使人對良知有所謂過與不及，而這私慾乃應物起念處之意。因而，本心良知無善惡而至善，但因意應物起念處出問題。陳立勝，《王陽明「萬物一體」論：從「身一體」的立場看》（臺北：臺灣大學出版中心，2005），頁 95-96。氣質之偏扭曲本心而為惡，此屬以主觀心理特質之說明，與此說有別的，近年有陳志強，他把人之惡從內在的心理推至外在的客觀事實，即習俗，見陳志強，〈陽明與蕺山過惡思想的理論關聯——兼論「一滾說」的理論意涵〉，《政大哲學學報》，33（臺北：2015），頁 149-192。此文以為，蕺山之過惡乃源自陽明，而陽明之惡，卻從外在客觀的習俗對人之影響而致。

是外在之理，到王守仁，此說便需轉到屬內在層面的心與性上，惡即為從氣質對內在的本心本性之遮蔽而說：「惡安從生？其生於蔽！氣質者，性之寓也，亦性之所由蔽也。」²¹ 在《傳習錄中》亦云：「性一而已……私慾客氣，性之蔽也」。²² 至於上文劉宗周，在《人譜》等有在心理意識上言，但大原則仍是牟宗三所言虛幻物無疑。²³

氣質之概念，作為心理之特質，在倫理學理解人之善惡上有其必要性，因為它扮演了促使人偏離本心良知之誘發因（當然亦可誘發人性之善）；亦就它屬人之存在領域，因而也提供了人之善惡於存在領域上之根基。人之道德修養，其實離不開此，孟子在〈盡心下〉亦所謂：「養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣，其為人也多欲，雖有存焉者，寡矣。」²⁴ 可知寡欲與多欲，對人之修持，孟子乃偏於誘使人為惡，因為多欲之人，引誘既多，心越複雜，順從本心之性，其可能性在心理層面上越少。因而，氣質與人欲，在倫理上乃是人偏離本心為惡，於存在上的誘發因。但這誘發因，並不能完整說明人之惡在究責上的根據，理由在於：氣質之誘發因也須為人所接納或縱容到他行動中，才能倫理學地相關於人一人放縱與默許氣質影響自己，主動或甘於迎合其誘惑，而後才有偏離本心之事。若單以氣質影響說明人之惡，則會落於人之被動性，而未能從人自主為惡，以及相連於其可能究責來理解。這卻需要一作惡者之概念。

若把氣質等心理學概念以說明人之惡，在倫理學的究責層面上會產生困難，因為說人為惡，不僅於描述一事實，更是究責某人，然人所以被責之為惡，乃謂他即是那作惡者，所造成的惡行是由他所決定而來，也即是此事之決定因是在他故意而成，此惡在其意識中才成為可能，因而，惡即可從屬於他，成為其惡，如是才能究責之。因而，責人為惡，不是追問它在時空物理上如何發生，而是究責誰作出決定以產生此惡。此究責乃預設了：人在知善惡，別是非的前提下，仍知善不行，知惡不除。也即是，人是有意識地為惡，而對其惡行之究責，也即是以他此故意為之而責之——他做出了為惡的決定；這即是一作惡者 (evildoer) 之自我概念 (concept of ego)，人對惡之究責不在天災中，不在殺人之刀上，而在於人自己，人在知惡而故

²¹ 王守仁撰，吳光等編校，《王陽明全集》中冊（上海：上海古籍出版社，2012），卷 25，〈太傅王文恪公傳〉，頁 1042。

²² 同前引，上冊，卷 2，《傳習錄中》，頁 77。

²³ 李明輝在此有其見解，把戴山論人之惡推述到一心理意識之層面，見李明輝，〈劉戡山論惡之根源〉，收入鍾彩鈞編，《劉戡山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998），頁 118-126。

²⁴ 朱熹，《四書章句集註》，《孟子》，〈盡心下〉，頁 374。

意為之下，成為責任之承擔者。自由意志之說其實也只不過表示了這意識——知善惡下仍選擇為惡，也即是，人以己意為惡，此即是人的一種自主性的表現——自主地，故意地為惡。以氣質為主的心理學說明方式，無法承擔說明這作惡者之概念，因為它最多只是附屬在人之下的心理狀態，而始終不是決定者，而是在狀態的不斷流轉中與人發生關係。在心理上追求惡的根源，只是一種心理發生因，嚴重時是一種病態，需要的是治療與同情，而道德的惡則涉及追尋究責因，也即是承擔責任之概念，即人自己。

當代新儒家雖努力進行儒學現代化，然在相關問題上對儒學文本之詮釋中，卻落在這氣質論中，更視人之良知本心對其惡不自知與不自主。此其中涉及對自知概念之特殊理解及歧義——良知之知是唯一的知，為了避免把良知因其明知而為作惡者，於是索性藉不知以論人之惡。

四、新儒家三子以不知、不自主論人之惡

新儒家三子徐復觀 (1904-1982)、牟宗三與唐君毅 (1909-1978) 等，除主張人欲引誘外，以人不能作主，不自知等，以論人之惡——人失去自主性為惡。徐復觀直言人欲引誘，而人欲本身非惡，惡乃源自欲望誘使下侵犯他人，因此罪惡本源在人為其欲望所引誘處：「欲望本身並不是惡，只是無窮的欲望，一定會侵犯他人，這才是惡。」²⁵ 但人又何以被引誘，徐氏即以人失去自主性來說：

耳目的機能，不能思慮反省，即是沒有判斷的自主性，所以一與外物接觸，便只知有物而為物所蓋覆，……則只知有物而不知有仁禮智……一切罪惡，只是從「引之而已矣」處發生。假使心能作主，則耳目之欲，不被物牽引，而由心作判斷……。²⁶

故人之為惡，雖隨俗就物慾引誘而說，但卻歸根於人在耳目之機能下無判斷是非之自主性，此自主性並非上文所說的知善不為，以己意為惡的自主性，而是本心良知之知善去惡的自主性，在人之惡下，此自主性被耳目之官誘引所遮蔽，故不知仁

²⁵ 徐復觀，《中國人性論史：先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，2003），頁175。

²⁶ 同前引。

義。牟宗三對此問題之態度基本上同於徐氏，上述引文中已表示他把惡理解為氣質對本心之干擾扭曲，不能清明作主而論：「……使心體不能清明作主，……始成為過惡。」²⁷ 其友唐君毅的說法，即從不自知離中和之滯：「此所謂心之偏向而滯住……而是即在此心至寂至虛、無所倚靠之際，動一向外或向內、向前或向後之幾，而不自知，便是此心之離其中和之本來面目，以有過之始」。²⁸ 對唐而言，本心原是至寂虛、無倚靠，因而是中和之體，其意實即是良知本心。它本知善知惡，是絕對自主，人之惡不能推給它，反而是其否定，既為其否定，即謂：惡則是離此本心中和之偏之滯，本知善惡，其否定即是不自知。故惡於三子，乃是：不知、不能自主與不自知。

三子所提到的自知或自主性，乃屬良知本心之知與自主性；然何故在惡中，人變成不自知、失去自主性？人之惡乃謂氣質遮蔽了此自主性。當然，這不謂本心之腐敗，反而人之悔過與後悔，乃在這本心之下而可能，這點牟宗三在其譯註《康德的道德哲學》中已明確指出：

……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，不但負責，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，你只因有此本心明覺，你始能這樣說。²⁹

因而，本心良知，乃絕對自主之主宰，從主意於善，主意於除惡而言，在此良知總知之——知善為之，知惡去之。良知在善惡上沒有不知，為保此良知之概念，人之惡乃被視為人不自知、不自主下被造成；從而需補強其氣質之偏之說明。³⁰

²⁷ 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁 536。

²⁸ 唐君毅，《中國哲學原論：原教篇》，收入唐君毅全集編輯委員會編，《唐君毅全集》第 17 卷（臺北：臺灣學生書局，1991），頁 482。

²⁹ 康德，《康德的道德哲學》，頁 317。

³⁰ 其實牟宗三在後期著作中有承認這作惡者之自主性，他在注解康德中承認了這自主性與其惡的關係，然牟宗三也只是在概念承認，但卻在儒學文本之詮釋上，一如上述，乃取排斥的態度。「若無此自決處自由之使用，人便不可被咎責。因此，人之決意之採用此格言或彼格言就是善惡性格（性向）之所以為如此者之原因——造成者。」牟宗三，《圓善論》，頁 67。所謂「自決處自由之使用」這即是第一節之自由意志，亦即這裡的自主，「造成者」即是作惡者，牟在這引文謂善惡是由人之自由決意造成，否則人不能被究責；此也即是說，究責之可能性乃基於人之自由決意，故又云：「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原因或理由，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……。」同前引。這

此不知自己行惡之說，視人之行惡如冥行般無意識，依常識亦難接受，更何況在倫理學之反省下。

然此說只可明人性在人之獨立自主之倫理價值，但卻不能說明基於人依己意為惡之作惡者之概念，因為作惡者之為惡，是謂他知善不為下被責之為惡。只是新儒家把人之本心視為自主性與知之唯一來源，而無視人之作惡是人自主地依己意為之，一種與本心獨立無依地建立自己人性之價值有別的主體性概念。此所謂人依其己意為惡，並非描述人之心理狀態，或是他完全擺脫了所有倫理規範而為所欲為，反而是他知其該為卻不為之自主自由之結構，即是，人是在善惡取舍的主意上的統一者——人即是這主意之主人。因而作惡者之自主自由是屬法理 (legal principle) 之概念，而非心理狀態。

說明良知之自主與作惡之自主，在進行儒學現代化詮釋，都是必需者，但卻少有為之；這由於未能分清自主性 (autonomy) 一詞之歧義有關。首先本心良知下的責任一詞，其實指義務 (duty)；例如說人有義務誠實，與說人有責任誠實，兩說並無差別，皆指對誠實之必然性 (necessity)，是強制，不得不之義，乃涉人之普遍動機之證成。牟宗三曾嘗試以此本心自主性與康德所謂理性之立法 (legislation of reason) 相比較，即以孟子之仁義禮智根於心進一步說明與修正其意志自律之自由 (the freedom of autonomous will)，建構了一個中西比較哲學之典範。³¹ 然中文責任一詞，不只涉產生行動之動機，亦涉對由行動所產生的後果之究責，以說明人對後果承擔 (responsibility) 之可能性，其主體即是作惡者；它不規範善惡者為何，其概念只揭示人在決意中之統一性，即所有決意皆匯聚其中以明作為決意者對其承擔決意後果之必然性。

回到第二節，若如鄧曉芒等主張儒家無自由決意之概念，即表示儒家在後果層面無法處理人之惡及其究責問題，鄧氏自無能於詮釋儒學，但其提問卻不是無意義，此乃儒學在當代的奮鬥自需積極地面對。在論述孟子這方面的貢獻前，先說明西方哲人之理解，以見孟子領先西方千餘年的卓越。³²

是一種法理上的理解，也常可在法庭上看到，法官能判某人有罪乃在於預設了此人自願與自主地作出行為之決定。

³¹ 牟宗三，《心體與性體（一）》，《牟宗三先生全集》第 5 冊（臺北：聯經出版，2003），〈道德的形上學之完成〉，頁 178-196。

³² 評論人以為筆者未能顧及新儒家可有另一種不同於本文的自由決意之概念，但這概念卻又可解釋本文所持的倫理責任者：「即使為惡時人的本心良知不能做主，但具有逆覺體證能力之本心良知，仍然具有逆覺肯認自身之能力，而這種肯認或不肯認的自由，即是可作為據以究責的『自由意志』。」筆者之回應：本文並非以新儒家之本心逆覺體證為論題，故他們是否有評審人所說的

五、西哲論自由意志——善惡匯聚其中的自我概念

在西方最早論及人之自由選擇之意志，應該是柏拉圖 (Plato, 427 B.C.- 347 B.C.)，³³ 其徒亞理士多德 (Aristotle, 384 B.C.- 322 B.C.) 在 *Nicomachean Ethics* 中則有較詳細之討論。³⁴ 兩人儘管有討論到自願與選擇等，開啟討論人之自由一問

「肯認或不肯認的自由」，在有字數限制的期刊論文中筆者難於給出一合宜處理，因這也恐怕是數篇論文才可解決。然而，不論新儒家對逆覺的看法如何，本文之論題所關心的是，他們所理解的儒學，或縮限在孟子學中，有無自由決意之概念？若從結論上來說，牟宗三的回應皆是否定的，關於儒家：「……從來未自那可好可壞的自己決定處說自由意志，……。」康德，《康德的道德哲學》，頁 317；關於孟子：「惟于氣性或才性之或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為善的或惡的，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。」牟宗三，《圓善論》，頁 69。也即，他主張孟子無自由意志之概念，並因依此盛讚康德。其二、筆者在有限的字數限制下，也已盡力顧及新儒家對此問題之發展，故在上文已有指出牟先生在《圓善論》(1985) 翻譯康德《純然理性範圍內之宗教》中習得這自由決意之概念；但他習得後，卻沒有應用在對《孟子》或其它儒學著作之詮釋與理解，這是他本人之限制。但在這限制下，後輩如袁保新即引申出相關討論 (1992)，再後有拙作。

³³ 柏拉圖著作見英文譯本 Plato, *Plato the Collected Dialogues*, eds. Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961). 他在“Phaedo”篇中已提及自由意志一詞，他說：「世上確實有許多人依其自由意志 (free will) 追隨他們死去的情人」(頁 68)，但此自由意志不是“Phaedo”篇之主題，而是針對靈魂不滅與死亡之問題，因而柏拉圖沒有對該概念進行詳細分析，故只能算是“Phaedo”在討論靈魂時附帶之論題。

³⁴ 後世常把自願與選擇等同，但亞理士多德卻不然，自願之概念較廣，兒童與動物可以自願，但卻無選擇。Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), p. 1111b. 亞理士多德亦分析了選擇與其它概念不同之處，例如意圖與意見 (頁 1112a)。意見與意圖，都屬於考量，它們只屬於不可預見的事情，意圖即是：尋求它們所要的，雖與選擇並不相同，但選擇都是經過考量與尋求，所以亞理士多德說：「考慮的對象也就是選擇的對象」(頁 1113a)，人們不會考量自己力量之外的，故選擇也必定是在自己能力之內者。亞理士多德以為，作惡是自願的，他在西方最早發現：不自願的作惡，是自相矛盾的，也即是，惡與自願有極緊密的關連，自願即是：「人是自身行為的始點和生成者」(頁 1113b)，人只能懲罰那些自願而不被強迫的人。依此，亞理士多德基本上已掌握決意自由之基本概念，即是自願：行為者是產生行為的起始點與生成者，因而人可以被責備，是能力之內者。見王志輝，〈亞理士多德與自由意志問題〉，《東海哲學研究集刊》，17 (臺中：2012)，頁 35-82。此文乃從說明何種意義上靈魂可被視為生物自我運動的不動之運動者，作者即從一般所謂自由意志來理解 (頁 39-42)。然在倫理學所謂自由意志並非只指第一因，因為第一因亦可從決定論之必然性來理解，例如 Spinoza 之神即是第一因，但卻無自由。在其《倫理學》定理 VI 中即表示，在神中不蘊涵否定性。見 R. H. M. Elwes, *Philosophy of Benedict De Spinoza* (New York: Tudor Publishing Company), p. 39. 沒有否定性，即無其他可能性可言，神乃一只依其本質而行者。然倫理學之意志自由，依奧

題之先河，但其討論非視它為中心議題，只是零碎地提出一些看法；更嚴重的是他們未曾分析出使自由成為可能的更高條件，即人自己之概念。然這種情形在奧古斯丁 (St. Augustine, 354-430) 之 *On Free Choice of the Will* 一書中才有所改變。

奧古斯丁知自然災難如地震不能算為惡，惡乃由人的行為所產生者，亦不能從學習來理解，³⁵ 而法律帶有不確定性與可變更性，故亦不能由之定義，亦與人性中的慾念 (*libido, inordinate desire*，如貪念 *cupidity*) 沒有必然的關係。³⁶ 惡乃由人違反永恆律而致，³⁷ 即違反神所頒布的神律。然人乃神所創造，當人為惡，其責任是由創造人的神，抑或由人自己負起，乃奧古斯丁在該書中要解決神學決定論之問題——神，作為人之創造者，如何才能免於承擔為其所創造之人之惡：「困擾的是，假若承認罪惡源自於神所創造的靈魂，這靈魂既來自於神，馬上可以追蹤這些罪惡至神那裡」。³⁸ 所以，惡之問題首先乃是要與惡之責任相關，此相關之可能性乃在於：人須是自願 (*voluntary*) 為之，才可承擔其責，即人之意志須被視為自由的，才可以被視之為是可歸責的 (*blameworthy*)。³⁹ 因而是人，而不是神，須對自己的行為負責。依奧古斯丁之意，神雖創造人，亦能預知人之意欲為何，但並不決定，也不參與人之意志，而是人自願為惡，故無此決定論之困難。⁴⁰ 神亦非故意要人去犯罪才給人自由意志，因為若無這自由，人亦不能為善。⁴¹ 因而，善（服從神律）與惡（違反神律）乃藉人自己之選擇匯聚在他自己之中，我們才能就其選擇說他或為善或為惡。因而，惡乃是由人自己產生，不能是別的：「若不是

古斯丁後來之發展，乃與責任相關，即不被強迫的自願，而非從運動上理解的第一因。故經奧古斯丁乃從擺脫形上學之關連，開啟以倫理學之建構之先河，儘管他是以為其宗教信仰辯護的神學動機出發。

³⁵ St. Augustine, *On Free Choice of the Will*, trans. Thomas Williams (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993), pp. 2-3. 此書中文翻譯見王方谷譯，《論自由意志》（臺北：聞道出版社，1992）。然正確翻譯應為：《論意志之自由選擇》，因為就西哲的發展，自由不必謂意志之選擇，而是康德倫理學中的意志之自律，它只涉及立法；又或者涉及其所批判的宇宙論的先驗的自由，也即世界之第一因。見下節之討論。

³⁶ *Ibid.*, pp. 2-4.

³⁷ *Ibid.*, p. 27.

³⁸ *Ibid.*, p. 3.

³⁹ *Ibid.*, pp. 72, 105.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 76-77.

⁴¹ *Ibid.*, p. 30. 在 *On Free Choice of the Will* 一書中，奧古斯丁主張人乃是善之做成者，但這觀點在後期著作中有所改變，因基督教義之原罪觀，後來奧古斯丁強調的是人只能從恩典中才有可能實行那根源的善，在基督之幫助下，人之為善才有可能，而不是從 *On Free Choice of the Will* 一書中的意志行善——作為自願之意志，故他說道：「但由於我們不能自願地把自己提昇起來，如我們充滿自願般，故讓我們以有信心之信念把持之正義的手，即我們的耶穌基督之王」。 *Ibid.*, p. 69.

某人產生惡，惡乃不能發生……任何作惡的人就是自己作惡之原因」。⁴² 人自己即是惡之產生者，否則也根本不能要求其承擔責任。既然可負責任，則不能外推，責任之承擔者即須是他自己，不能由他者來承擔：神與自然不能，情慾亦不能，而只能由作出決定者本人來承擔，在此基礎下而說其意志之自由與自願。因而，所謂自由與自願，不是別的，其實也只不過表示人對善與惡間的於此於彼的抉擇而已，而其主體即是人自己。因而自由與自願乃從這人自己之主體概念所衍生出來者，只是從屬於人以明人之自主性的下層概念。作為善惡之選擇主體，人自己之概念才是理解其自由與自願之先決性條件。

對惡之討論，首要是在人自己之概念，奧古斯丁在西方開啟了對作惡在人自己與其責任上的說明方式，揭示出人為善為惡之主體性在人自己中之基礎，這為康德所承繼，只不過後者在人默認感性誘惑之層次上，把感性氣質在道德批判上的角色說的更明白。

六、康德論作惡者之自我概念、默認與價值顛倒

康德在 *Religion innerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft* 一書（以下簡稱 *Religion*）詳細討論了自由選擇，其義亦只是自願非強制，而非他在批判時期所謂的先驗自由 (*transcendentale Freiheit*) 或立法自由 (*Freiheit der Gesetzgebung*)，所以他有自由的但卻違反法則之說（見下文 *Religion*, p. 41 之引文）。此即其著名的根本惡 (*radikal Boese*) 問題——人之惡乃出自於決意中的自由，它腐敗了一切格言之選擇。首先，道德責任之承擔者只能是人自己，而非他的感性衝動，因善惡皆由他做成：

人在道德意義中是什麼，或應該成為什麼，善或惡，為此，他必須是自己去做成或已做成。善與惡必須是其自由意念的結果；因為，否則的話，他就不能為之負責。⁴³

⁴² Ibid., p. 1.

⁴³ I. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft*, in *Kants Werke, Akademie-Textausgabe*, VI (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), p. 44. 在李秋零譯本中，Willkuer 譯為「任性」，Neigung 譯為「趨向」。見康德著，李秋零譯，《康德著作全集》第 6 卷（北京：中國人民大學出版社，

人之所以負責，乃意謂：

人自己才是其作者。⁴⁴

也即是，人就是作惡者自己，依此為基礎，人自己是整個討論之核心，人即是其行為之最根本的起源，不能再在人之內部狀態，如感性如何影響他，或在其外，如教育或歷史文化如何決定他，尋求其它起源。從這人自己之概念中即可揭示出更多支持之說明，其中即是其自由，也即，人決定自己，乃在於一切決定皆是他所下者，因而排除他者之影響，從而說他是自由的。⁴⁵ 當說人自己才是其行為之作者，這已暗示了人是自由的，在這自由下我們便有理由說他為其惡行承擔責任，因而自由之概念，即是人可被歸責的充足根據，故康德道：

儘管有理由說，就連由人過去自由的，但卻違反法則的行動所產生的結果，也應由他負責。這句話要說的只不過是，沒有必要求助於這藉口，也沒有必要弄明白結果是自由的還是不自由的，因為在那作為其原因的公認自由的行動中，就已經現存着使他負責的充足根據了。⁴⁶

如情慾或某段過去經歷，對人儘管有影響，但對人自己而言，還只是它者，因人之所以被它規定，或者被它所誘惑，乃是人先接受了它，或者先默認了它，沒有接受與默認，人本來就不會為它所誘惑：「假如我們沒有默許誘惑者，我們本來是不會被它所誘惑的」，⁴⁷ 情慾被默許，經驗被接納，才能成為他的。因而他就算為情慾所惑而為惡，仍需為其負責。這承認與採納也顯示出人在接納它們的自主性，此稱之為自由，在此之下，才有道德上的歸責，善與惡：「這個主觀根據自身總又必須是一個自由行動，因為否則的話，人之意念在涉及道德法則之應用或濫用

2007)，頁 37；甚至在臺出版之正體版本的亦不見更改，見李秋零，《單純理性範圍內的宗教》（臺北：漢語基督教文化研究所，1993）。Willkuer 一詞在日常德文用語有隨便、任意之意，但在康德倫理學並無此意，反而人之所以可稱為惡，乃意識到道德法則之規範下才能稱為惡，因此無所謂任意任性，而只是在已知規範下，還故意（或默許）為惡，因此非任意或任性，而是指道德上作抉擇之意念。本文之康德引文皆為筆者自譯。

⁴⁴ I. Kant, *Religion*, p. 21.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 60.

時，就不能歸責於他，在人中的善或惡也就不能叫做道德的了。」⁴⁸ 因而，所謂惡，不是出自於感性之衝動，而是出自於人對衝動之接納，而這接納或所謂默許，乃從人之自由選擇而論，而此自由的接納、默許，或所謂抉擇，即是敗壞了一切準則的根據，即根本惡。⁴⁹

人在其中的選擇，非一種買菜式的恣意二選一的自由，而是在一上下高低價值的抉擇，即人乃在意識到自己該何所為，卻故意為之者。因而，道德規範在道德判斷中本處於優位，所謂惡，也即是人故意背離它，把自己的格言 (Maxime) 凌駕其上，把道德秩序顛倒。故康德有云：「……所以，這惡必在於格言偏離 (Abweichung) 道德法則之可能性底主觀根據中……。」⁵⁰ 人決意（可能只是默許）採納某動機，使之成為其行為之格言，此動機即轉而為其行為之理由，才能說是惡的或不是惡的，而非針對他所有快樂之慾望，從而依此要其承擔責任。但道德法則在任何情況下皆可成為其動機，也即是人亦可以決意把一普遍規範，直接採納為其格言。⁵¹ 若如是，人即為一善人。因而，不同的格言之動機中，即可區分開從上下高低之從屬關係上來理解，也即是，普遍性規範，為高，而無普遍性的，為低，前者為後者之條件：

……因此，人是善還是惡的之區別必然不在於他採納入自己格言之動機的區別（不在於格言之材質），而在於它們間之從屬（在於格言間之形式），即他把二者中的一個做成為另一之條件。⁵²

規範之普遍性，即道德法則，其作為格言之動機，與傾向之感官衝動之動機，並非處於同等的地位；而是前者作為高位，乃是後者之條件。這好比國家法律，它處於高位，規範著社會個人之行為。因而所謂惡，也只不過是人對這高位的動機（規範之普遍性），與較低的動機（個人的格言）之間，決意採納後者為其行為之原則，從而顛倒了原本該有的道德秩序：

⁴⁸ Ibid., p. 21.

⁴⁹ Ibid., p. 37.

⁵⁰ Ibid., p. 29.

⁵¹ Ibid., p. 27. 這問題涉及道德情感：「……現在，由於自由意念把它採納入其格言中，道德情感才是可能的……。」而所謂道德情感，也即是對法則之敬畏：「在我們之中對道德法則底純然的敬畏之接受性就是道德情感。」Ibid.

⁵² Ibid., p. 36.

故人（亦是最好的）之所以是惡的，乃是由於雖然他從自愛之身旁把道德法則採納入格言之中，但他在把動機採納入其格言中時，把動機之道德秩序顛倒了（umkehrt）……。⁵³

人之道德，並非要消滅感官衝動，而是要其從屬於道德法則，維護這上下高低價值之秩序。在這道德價值高低之區別下，人才有理由批判作出違反道德規範的決意，從而道德上的責備，才有可能。

依以上所說，奧古斯丁與康德皆從人之自己出發，一個自我概念，在其中，分析出一個使人之惡可能的概念：只有人自己才能是惡之造成者，這作惡者之自我概念蘊含他依己意選擇，因而暗示出他是自願而非被強制的，如是才能說明因其決意違反規範而來的究責概念——究責到他身上，而非在附屬他身上的如氣質等心理特質。上述牟宗三等反對自由意志，或梁啟超之贊成，其實皆未就這人自己之自我概念，對儒學文本進行解讀詮釋，並從而進行概念分析。因而在他們對此問題上的討論，其實看不到有何較為深刻研究，最後只淪為印象與意見之表達。

在對人之惡的問題上，因中西哲學思想背景所面對的問題，進而在表述上，乃有差異，孟子雖未採用自由選擇與自願等詞，但在解釋作惡者概念之內涵時，已充分揭示使這概念成為可能之條件，也即人之惡是由他在大、小體之價值取舍而致者，這即是一自主性之概念。若要在《孟子》文本中尋找出西方哲學的學術用語，如自願與自由等，才算《孟子》有自由意志之概念，這當然是對學術研究的無理限制。要揭示孟子在其中識見，先要詮釋出孟子在大體小體之說中的實義：顛倒道德秩序為惡，即人自己在這秩序之取舍中成為或善或惡者。

七、孟子大小體之道德秩序問題

與康德不同，孟子因主張孩提之童無不知愛其親，即人必知其所當為，因而非著重於討論格言之錯誤認知上，而是著重於在價值上對大體小體之順從與否：人若以本心大體為道德秩序之先，則為善者；反之，以耳目小體為先，則為惡者。人之善惡是在這大小體之道德價值秩序上被理解，人之惡是顛倒了這秩序。故孟子不是

⁵³ Ibid.

由格言之普遍與否言，而是由大小體之取舍言；所謂體，乃先指四端本心：「人之有是四端也，猶其有四體也。」⁵⁴ 本心為貴為大，喻為大體；小體為小，為賤（較低之意），乃耳目之別名。然並不是說耳目小體本身是價值負面的，而是人在順大體或順小體間作出了選擇，而為大人或為小人，故人之價值乃在其意之選擇中：「從其大體為大人，從其小體為小人。」⁵⁵ 人既能在大小體二者間順從此或順從彼，即表示人在其中作出了選擇。然這選擇不是如買菜般價值中性者，而是在一價值高低秩序中的抉擇，因若順從耳目，放棄本心，則顛倒了這道德價值秩序，孟子批評為賤場師、狼疾人：「養其小者為小人，養其大者為大人。今有場師，舍其梧櫝，養其槭棘，則為賤場師焉。養其一指而失其肩背，而不知也，則為狼疾人也」，⁵⁶ 舍價高的梧櫝，就價低的槭棘者，乃賤場師，狼疾人。大體本心（喻為梧櫝），小體耳目（槭棘）乃處於一高下貴賤的關係上，而不是一個平面對等的關係之中，人即在其中選擇順從此抑順從彼。孟子在此非謾罵，而是藉之表示出大小體在道德規範之秩序中被理解者，倫理的善惡即在此高低秩序關係中成為可能。所謂惡，即是這秩序之顛倒，這顛倒乃人在這道德秩序間之取舍而成，即人之惡乃人在取舍中破壞了這秩序，如杯盤狼藉。趙歧注為「狼藉」，牟宗三從之，⁵⁷ 在此，即是亂了道德價值之高低貴賤秩序之意。換到政治領域，孟子亦以此秩序之顛倒論惡：〈離婁上〉有云：「是以惟仁者宜在高位，不仁而在高位，是播其惡於眾也」，政治之秩序，依孟子，仁者應在高位，不仁者在下位；若顛倒，不仁者在高位，秩序倒轉了，即是播惡於人。隨後孟子引《詩經》：「天之方蹶，無然泄泄」，以明此仁者高，不仁者低之秩序概念，朱子訓之為「顛覆」，⁵⁸ 因而所謂惡，乃是此秩序之顛覆。⁵⁹

在此，公都子再追問：大人小人之別是人或從順大體或從順小體而來，然大人小人皆是人，然則或從大體或從小體，何解？「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」⁶⁰ 假若孟子從心理存在狀態如氣質等以說明人何以在或順從大體或

⁵⁴ 朱熹，《四書章句集註》，《孟子》，〈公孫丑上〉，頁 238。

⁵⁵ 同前引，〈告子上〉，頁 335。

⁵⁶ 同前引，頁 334-335。

⁵⁷ 牟宗三，《圓善論》，頁 49。

⁵⁸ 朱熹，《四書章句集註》，《孟子》，〈離婁上〉，頁 276。

⁵⁹ 此種在〈離婁上〉以顛覆為惡之說法，可貫通在人之意識上論人在道德上的惡，以孟子本把政治哲學從道德哲學上理解。此在人心上的秩序顛覆，可見下文第九節孟子在〈公孫丑上〉以蹶者論持志與暴氣之秩序顛覆以明人之惡。

⁶⁰ 朱熹，《四書章句集註》，《孟子》，〈告子上〉，頁 335。

順從小體間擇一，則人亦可續追問這心理狀態之生起的原因為何，以至於無窮。然孟子所提供之解答卻不指向人之所以作出選擇背後的進一步原因，而是指向這或從此或從彼之選擇所含的意義回應之：「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。」⁶¹ 耳目與本心皆不是人之唯一選擇，只是任一選擇背後的意義為孟子所指出，即若從順耳目，人即為物所蔽所引；若從順本心，人便得思則即得之之價值。耳目指小體；官，依朱子，乃職司之謂，耳目其官能在於應物，卻亦因此而限於物，人若從順耳目小體，人即為物所蔽，既限於物，則其所要的不必然得之。本心，其官能在思，其思不會限於物，反而思之即得之。因而，人可在耳目小體與本心大體間取舍選擇，或為物所蔽，或實現為自己所創造之價值。

這大小體間的取舍選擇亦可從孟子論持志與暴氣之說中看到：在此，氣質依然不能扮演決意者之角色，它只是心理層面的人類特質。氣是「體之充」，體有大小，氣亦可在大體小體上言；但儘管如此，小體耳目之氣，在人之惡上也是後於人之取舍：即是人之暴氣，乃是人取舍後之概念。

八、人之取舍是暴氣為惡之條件

孟子與現今人所謂立志不同，如立志做醫生，此非孟子之立志義，其立志是從順乎本心而言，即從大小體間之立乎其大者言之：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，……先立乎其大者，則其小者弗能奪也。」⁶² 志在孟子非一孤立概念，而是與氣之概念相連者：「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。」⁶³ 氣在人志於道志於仁義中而能至大至剛，為本心大體之充，配義與道，因而能為氣之帥，以志動氣，志即為氣之主意。然而，人雖可志於仁義，但人亦可不持之，此時，人之志即反過來為氣所帥，氣為耳目小體之充，人之志即為作為氣之耳目小體所帥；故志既可動氣，使本心大體充盈，亦可為氣所動，使之受制於耳目小體。孟子有云：「志壹則動氣，氣壹則動志也」。⁶⁴ 壹，朱子訓為專一，乃指人之心志之專一，是人

⁶¹ 同前引。

⁶² 同前引。

⁶³ 同前引，〈公孫丑上〉，頁 230。楊祖漢有視為由本心之裁決證義內之說，見楊祖漢，《儒家的心學傳統》（臺北：文津出版社，1992），頁 11。

⁶⁴ 朱熹，《四書章句集註》，《孟子》，〈公孫丑上〉，頁 231。

之意識之作用，即屬朱子所謂期待等；然人從意識層面才有專一不專一之問題，而氣屬存在層面，因而所謂氣壹，乃須在人意識之中，才能說氣之專一不專一，就算配義與道之浩然之氣亦然。壹一詞，原為數字之首，即為在先之意，其動詞意即是：把某某視為第一，視為先之意，故「志壹則動氣，氣壹則動志也」即解為：人以志為先，志為氣之帥，氣在志下，則發動氣，使之配義與道，即為浩然之氣。然若人以氣為先，則志在氣之下，為氣所反動，即後文反動其心之說。因而，究為動志或動氣，乃在人究以本心為先，抑或以耳目為先而定。孟子有「從其大體為大人，從其小體為小人」，⁶⁵ 其實即是此持志或暴氣之別說而已，人從大體即是持志，反之，從小體即是暴氣。論人之惡時，人總在持志與暴氣之間。

心志本期於仁義，但若人不夠堅忍，乃可反過來為氣所動，這涉不動心與動志之問題。人持志則志壹，即是孟子之不動心；⁶⁶ 反之，人氣壹，則動志，亦反動其心。此時，志與氣一如大小體，有一上下秩序，志之所致，氣則在後：「……夫志至焉，氣次焉」也即是志於仁義，不讓氣（耳目小體）衝到心之先以為其原則，故要人：「持其志無暴其氣」。⁶⁷ 然公孫丑不解，以為心志與氣之高低秩序既已有，孟子何故又要人持志而不讓其氣暴於先？孟子之回答即是上文之志壹動氣與氣壹動志之說，此志至氣次之道德秩序雖是先被肯定，但卻需依人之心志實現，即以志動氣；然人既可持志，卻亦可反之以氣動志，即暴氣為先。此即含人在持志與暴氣間可依其己意取舍，在志與氣間有自主之可能性——人持志，以心（大體）為先，道德秩序自可保持；然人亦可暴其氣，以氣為先（氣壹），道德秩序當即崩壞。此謂：孟子所言之道德秩序須先肯定，但不意謂無需作任何功夫，而是須人持志以實現本心大體為先者；反之，人即破壞了這秩序。人乃在持志與暴氣間取舍，

⁶⁵ 同前引，〈告子上〉，頁 335。

⁶⁶ 告子之不動心是義外，孟子四十不動心是持其志。孟子批評告子不動心，以為不得於言者可不求於心：「不得於言，勿求於心，不可。」同前引，〈公孫丑上〉，頁 230。此其實就是孟子一直批判的義外—義理之知言不從心上求解之。

⁶⁷ 同前引，頁 230-231。氣在中國思想史上有一古老傳統，《左傳·莊公十年》已見之：「夫戰，勇氣也，一鼓作氣，再而衰」。見杜預注，孔穎達等注疏，《春秋左傳注疏》，收入阮元校刻，《十三經注疏》第 9 冊（臺北：藝文印書館，1955，影印清嘉慶二十年（1815）重刊宋本），頁 147。孔子亦有血氣之說法：「君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬥；及其老也，血氣既衰，戒之在得。」朱熹，《四書章句集註》，《論語》，〈季氏〉，頁 102。曹丕有〈典論論文〉，其所言文氣，可溯源於此：「文以氣為主，氣之清濁有體，不可力強而致。」見郁沅、張明高編選，《魏晉南北朝文論選》（北京：人民文學出版社，1999），頁 14。文氣說之源頭，徐復觀卻誤以為出自《孟子》浩然之氣，見徐復觀，《中國文學論集》（臺北：臺灣學生書局，2001），頁 297-300。

以決定是否實現這大小體的道德秩序；人在其中之取舍，乃決定性的。暴氣以人之取舍為條件，也即是，暴氣為惡是人在決定舍本心之後果。是故，人之惡不是為氣所推動而致；此即見上文氣質論之缺失——看不出人之惡是自主為之。

筆者所謂善惡取舍之概念，在《孟子》中有文本支持，其中取一詞，有來自於狼疾人一段「所以考其善與不善者，豈有他哉？於已取之而已矣」；⁶⁸ 而舍一詞，則有來自「操則存，舍則亡」句；⁶⁹ 取舍乃謂人善惡之根據乃在人之抉擇。此所謂「考」即表示判斷人善惡之根據，不在別處，而是從其自身所取，而論之——從其自己選擇大或小體而論：順本心抑或順耳目中取舍。操存舍亡說，亦含此意；仁義之存，在於人之操持，仁義之亡，亦在於人之舍棄。這即表示人之善惡皆在人之自主性當中，在於人自己之取舍當中。此取舍說之重要處在於從根本上未以氣質誘惑以遮蔽本心以論人之惡，這種說法流行於宋明儒如上文第三節所舉王陽明〈太傳王文恪公傳〉以及《傳習錄中》中所說。孟子論惡，不在於氣質之蔽，而於人在取舍中自主為之，〈告子上〉有著名的從魚與熊掌說明人在生、義間之取舍，明確地把人之道德價值基於他本身之取舍，當中根本無氣質干擾的任何角色：「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。」⁷⁰ 生與義亦如是觀，生與義皆人之所欲，兩者不可兼得時，即出現人之取舍。在此，取義而舍生，孟子乃歸之於人皆有之本心道德能力，作惡者不是沒有這本心，只是賢者沒有喪失而已：「生亦我所欲，所欲有甚於生者……是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳」；⁷¹ 生與義之取舍乃一道德抉擇，能舍生取義以成人之價值，乃因人依順本心為上的道德秩序而抉擇之。然而，既有取舍，則人亦可把這秩序顛倒，舍義取生而為一作惡者。這亦可由舍與放失本心論之：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！」⁷² 這舍與放皆是自已之決定，為說明人之惡，孟子也根本無把氣質之概念牽扯其中；這是孟子與宋明在這人之惡的問題上最大的差異所在。

這取舍之抉擇概念，在涉及人之惡的問題上與顛覆之概念相關：到人在取舍中顛覆了生與義該有之道德秩序而為惡，孟子稱為蹶者與趨者，即是作惡者。上文第

⁶⁸ 朱熹，《四書章句集註》，《孟子》，〈告子上〉，頁 334。

⁶⁹ 同前引，頁 331。

⁷⁰ 同前引，頁 332。

⁷¹ 同前引，頁 332-333。

⁷² 同前引，頁 333。

七節已論及孟子把惡視為仁者高位被顛倒為低位之秩序錯置，並引《詩經》「天之方蹶，無然泄泄」說之；此蹶之為秩序顛覆義，通用於孟子之戰國時代。

九、蹶者為秩序之顛覆者

然既可以持志實現之，則即涵蘊人可作另一選擇，即可以暴其氣以小體為先而反之，此說即反映在孟子以「今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心」來解「志壹則動氣，氣壹則動志」中。此處朱子訓「趨」為「走也」，「蹶」一詞向來難解，朱子訓為「顛蹶也」，上文仁者高位之說中涉及「天之方蹶」，亦訓為「顛覆」。⁷³然顛蹶之解合荀子所云顛倒之意：「故田野荒而倉廩實，百姓虛而府庫滿，夫是之謂國蹶，……則其傾覆滅亡可立而待也。」⁷⁴此說雖表示荀子之政治哲學，然卻可表此詞之其實意，即表示秩序之顛倒意：謂本應人民之田野豐收，然後才到官府倉庫之豐滿，因為國家之收入乃從人民繳納稅賦而來；但現在卻倒轉，國富民窮，此謂之國蹶。因而，此所謂「蹶」，乃意指合理狀態之顛倒。因而，這當然合於〈離婁〉不仁者佔高位，仁者反在低位之秩序顛倒說。惡即是這顛倒。此詞之用法，亦見《莊子·人間世》：「形就而入，且為顛為滅，為崩為蹶。」⁷⁵因而「蹶者」乃意謂：顛覆者，崩壞者，這才是孟子蹶一詞真正意思。在此《孟子》文本中，「蹶者」即是把大小體之道德價值秩序崩壞的人。「是氣也，而反動其心」，承上文之氣壹動志，此蹶者顛倒崩壞了志與氣的秩序，他即是作惡者，作惡者即暴氣為帥（氣壹），以耳目小體在志之前，則心自然反為氣所動，此即反動其心之說，此其實就是氣壹動志的另一說法而已。氣本身無所謂惡不惡，氣質其實也屬同一層次，是廣義的存在層面，只當人讓之為先於心志之原則時，即取得了倫理上的意義，也即是，當被納入到一倫理的價值之論域中，而可稱之為惡的。

人這種把價值顛倒之決意，乃屬意識層次，也即是，心之層次。在《孟子》，心不止於本心，亦有不若人之心。以下先說明《孟子》本心之概念，以說明其心之兩層義。

⁷³ 同前引，〈離婁上〉，頁 276。

⁷⁴ 李滌生，《荀子集解》，〈富國〉，頁 220。

⁷⁵ 郭慶藩輯，《莊子集釋》（北京：中華書局，2010），〈人間世〉，頁 165。

十、心之兩義——心之道德能力與心不若人

良知 (conscience)，或稱為本心 (original mind)，亦可從能力義與規範義兩方面而論。就此兩義，皆非惡的產生者，但卻是究責人之惡的先存性條件。孟子把所謂性善之性，乃從「可以為善」來理解，這即是能力義，本心乃足以為善之能力；人若為不善，不能從人之能力不足來說：「若夫為不善，非才之罪也。」進而孟子肯定其普遍性，此即其四端本心說，續云：「惻隱之心，人皆有之；……是非之心，人皆有之」。⁷⁶ 因而這本心，乃一充足而普遍的道德能力，不是如藝術之天才，亦非不受上帝之鍾愛者獨有的能力，如耶穌，而是及於你我，以至所有人的能力，此能力必被視為對所有人平等無差。但孟子又何以知之？假如這只是他個人的主張，則這主張又何以比告子把人性分為堯舜與瞽瞍象之分類說更為優勝？孟子之說，乃在於一可究責人為惡之的倫理基礎上，此基礎即蘊含在「人之為不善，非才之罪也」中。假若人性如告子以分類說之，有人有性善，有人沒有，則前者不能責備後者，以後者既本無為善之性，則任何道德批判皆對之無效，亦不能要求其改過，一如人不可以批判噬人之虎為惡。⁷⁷ 無這道德能力者，根本難言其道德義務，責任與改過。若批判人為惡，乃謂已本有此能力，卻不為之，這從孟子批判梁惠王可知之：「故王之不王，不為也，非不能也」，⁷⁸ 王之不王，非從挾泰山超北海之力量言，而是從人能卻不願為之而言。因而，若說自己不能於仁義，是自棄之說：「吾身不能居仁由義，謂之自棄也」。⁷⁹ 但道德之事，只要人願之，即可為之折枝之類。⁸⁰

因而當我們設想人之為惡是普遍地可究責，其實已必先視之有一充足而普遍為善的能力為其條件而可能。而本心之普遍性乃由人皆有此道德能力而說，此說卻又

⁷⁶ 朱熹，《四書章句集註》，《孟子》，〈告子上〉，頁 328。李明輝批評陳大齊「可以為善」視為人性向善之說，見李明輝，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994），頁 106-107。本心不止能力義，亦是確定何者為善的主體概念，即所謂義內，故非只向善可以說明者。

⁷⁷ 孟子性善之論證極為複雜，詳細討論可參陳士誠，〈《孟子》之本心倫理學之研究——從規範之法理根據看〉，《東吳哲學學報》，35（臺北：2017），頁 74-84。

⁷⁸ 朱熹，《四書章句集註》，《孟子》，〈梁惠王上〉，頁 209。

⁷⁹ 同前引，頁 281。

⁸⁰ 同前引，頁 209。

從人之可倫理地被究責之基礎中揭示出來。因而，孟子之論，不在於如告子之隨意主張，而是在人之可究責之倫理基礎上而言者。然此人之本心，並非惡產生之原因，惡不是本心本性之敗壞而來的，亦非本心故意行惡而來的，而是人決意於違反其自己的本心本性而來者。此人之決定，屬意識層面，即《孟子》中的心不若人之心。

在《孟子》，心之概念，不只於本心義，還有人心義。而所謂人心，乃意謂作出道德上的決定者，即以上所說，可舍棄本心而顛倒道德秩序者，這乃人心之決意功能，此舍棄本心之人，其心乃不若人，故孟子有諷刺云：「指不若人，則知惡之；心不若人，則不知惡」。⁸¹ 此心不會是本心義，因本心之概念沒有若人不若人，乃純善之普遍能力。然不若人之心，其所以不若人，不是其本性不若人，其不若人，乃是在取舍中不若人。惡之所出，乃出於不若人的取舍之心：「詖辭知其所

⁸¹ 同前引，〈告子上〉，頁 334。本心、人心之說，非本文特有之見解，本文只是隨《孟子》原有的文本中指出，進行說明，從而作出人心、本心之別，此即對「心不若人」（〈告子上〉）之心，此心既有不若人之可能，故不屬本心概念可知。人心與本心之別，學界多從對宋明儒論之，對《孟子》則少有，然此非謂《孟子》中本無此區別。宋明儒對此區別，不從《孟子》，而從偽《古文尚書·大禹謨》尋根：「人心為危，道心為微」，宋明之討論即從此偽作中開發此心之歧義之議題；如朱子〈中庸章句序〉，以及陽明之理解。見孔安國傳，孔穎達等正義，《尚書正義》，收入阮元《校刻》，《十三經注疏》第 2 冊，頁 55；朱熹，《四書章句集註》，〈中庸章句〉，〈中庸章句序〉，頁 14；王守仁，《王陽明全集》上冊，卷 1，《傳習錄上》，頁 8。當中是說二心本一，後來才二分為道心與人心。近時對此人心、本心之討論可見：李明輝，〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉、林月惠，〈朱子與羅整菴的「道心人心說」〉，收入蔡振豐編，《東亞朱子學的詮釋與發展》（臺北：臺灣大學出版中心，2009），頁 75-110、111-156。宋明儒對此的討論源自偽作《古文尚書》，其始原的證成能力不及《孟子》，人心與本心之分在《孟子》中即有。關於評論人由本心、人心之別，主張會引致在《孟子》文本中人禽之別只於本心，從而與《孟子》不符之可能。筆者愚見以為不會，因為本心與人心之別乃為說明人之善惡在人之主體上之不同意向，而所謂人與禽獸之別，不只是因人有本心而禽獸無這種有無之概念問題，而更因人有本心，但人卻不隨順之，而後才有所謂惡，此時自當有人禽之別。其實不止《孟子》與宋明儒，亦多有西方倫理基於這區別，從而建立其倫理學，如康德分別用德文標示為 Wille（立法意志）、Willkuer（選擇意念）。英文沒有這兩詞，皆是 will，故 Theodore M. Greene 及 John R. Silber 在其英文翻譯本中把 Willkuer 先定為選擇能力（power to choose between alternatives），文中遇有這選擇能力時，乃以英文 will 後加 w 來表示之，w 即 Willkuer，即意念，而與作為立法意志作區別，見 I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. T. M. Greene and H. H. Hudson (New York: Harper & Row, 1960). 為何東西哲學家都有同樣的表示？主因是孟子與康德等進行概念思維時，乃需圈定了特定意涵而與其它概念相間隔，然後才能進行說明；故當孟子以本心規定其至善能力後，自會與涉惡的概念區分，否則無以說明本心之純粹性，故需再以其它概念說明人之惡，遂有本心、人心之別。有關《孟子》中心之兩義之說明，亦見陳士誠，〈從決意、道德秩序與心、理關係論《孟子》倫理學論證之問題〉，頁 174-180。此文只泛泛地略提及心有兩義之說，未能對此有確解，詳細說明請參考本文。就兩義之說明言，本文基本上是足夠的，但若就兩義之統一言，筆者承認還有努力之空間。

蔽……生於其心，害於其政」，⁸² 孟子又云：「作於其心，害於其事；作於其事，害於其政」，⁸³ 此心不是良心，反而是，良心在作惡中被人所放失者，故孟子說，人有雞放失知求之，而放失本心而不知求，諷人不知輕重：「人有雞犬放，則知求之；有放心，而不知求」。⁸⁴ 此所謂「放心」，不是現代人所謂安心之意，而是放失之意，也即操存舍亡之舍棄；放心，即放失良心本心，孟子有云：「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？」⁸⁵ 良心為人所放失，不是消失或變成虛無，不見了，只是如把放到水中陷溺於水其下，視而不見，故亦有云：「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」。⁸⁶ 本心人皆有之，人之為惡，不是沒有本心，或本心各有不同，反而是：本有此良心，但卻陷溺之，放失之，使之舍亡掉。把良心放失者，不是別的，乃是人心取舍如此，人心是人之主體性，此主體性亦可以結穴於其主體，即人自己。

當人責我為惡的，已暗示了我是作惡者，惡行由我決定而行之，惡行才從屬於我，我才應承擔究責。孟子所言人自己之自我，在古典上有其根據，即《詩經》與《尚書》。

十一、《孟子》人自己之古典根據及其倫理學結構

——貴己與自暴自棄

此孟子之思想來自何處？乃值深究之問題。最古典之來源，比孔子更早的《詩經》與《尚書》：「《詩》云：『永言配命，自求多福。』」⁸⁷ 自，是自己的自，自求才有福，因而福乃在人自求下而來。又在同章亦說禍由人自己而起：「〈太甲〉曰：『天作孽，猶可違；自作孽，不可活。』此之謂也。」⁸⁸ 在〈公孫丑上〉，又把兩句合而言之：「《詩》云：『永言配命，自求，多福』，〈太

⁸² 朱熹，《四書章句集註》，《孟子》，〈公孫丑上〉，頁 232-233。

⁸³ 同前引，〈滕文公上〉，頁 272。

⁸⁴ 同前引，〈告子上〉，頁 334。

⁸⁵ 同前引，頁 331。

⁸⁶ 同前引，頁 329。

⁸⁷ 同前引，〈離婁上〉，頁 278。

⁸⁸ 同前引，頁 280。

甲〉曰：『天作孽，猶可違；自作孽，不可活。』⁸⁹ 禍福皆由人自己而定，非西方所言屬自然的惡，亦非上帝降下的天災，故無涉神明。禍福之到來，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。」在《孟子》，禍福乃與仁或不仁有因果之必然關連，仁則福，不仁則禍：「天子不仁，不保四海……士庶人不仁，不保四體」，⁹⁰ 既然如此，即可從禍福說善與不善，也即是，禍是人不仁而致者，無關天災；反之，福乃藉人之仁而來，不涉神明。進而可以說，禍福善惡，乃人所自求而致者，人即是其中的最終造成者。

然而，孟子雖有受《詩經》、《尚書》之啟發，但卻非全抄，而多有自己之發明，也即人自我之概念，乃是他本人所特別注意的，這在他引用《尚書·泰誓》時即可知之，把自我之概念放入其中，變成：「……其助上帝，寵之四方。有罪無罪，惟我在，天下曷敢有越厥志？」⁹¹ 此與今本之差別在於孟子所引，在「有罪無罪」後有「惟我在」三字，而今日流行〈泰誓〉本卻無。⁹² 「惟我在」，乃是說君王自己，而非由他人或神明等，決定有罪無罪，也即君王負起判決之責，天下莫敢逆其志。這當然強烈顯示孟子對自我概念之重視，乃是一個統合相反對立（有罪與無罪）之概念。轉到倫理問題，自我乃統合禍福之概念，統合善與不善之整全概念，即人自己。若把本心本性之善視為人之真本質，人之惡只是其邊陲，這其實未見到人的整全面貌。在整全的人中，人既是貴己者，亦是自暴自棄者。我是善惡之取舍之人，善是我的善，惡是我的惡。

人取舍於善惡。孟子學被視為心學，然心是人之心，有為惡的心，亦必須從屬某人，才能責之。君王施政不仁，不仁自屬於他，只有在這屬己性下，即能責之：「人死，則曰：『非我也，歲也』，是何異於刺人而殺之，曰：『非我也，兵也。』」⁹³ 把人民餓死，卻推給天災，乃是典型把責任推諉之藉口——做成禍害的

⁸⁹ 同前引，〈公孫丑上〉，頁 236。

⁹⁰ 同前引，〈離婁上〉，頁 277。

⁹¹ 同前引，〈梁惠王上〉，頁 215。參考陳士誠，〈從決意、道德秩序與心、理關係論《孟子》倫理學論證之問題〉，頁 179。在此文，筆者以道德能力解「惟我在」之自我概念基本上是不恰當的，應依本文以統一性自我、整全者以解釋「惟我在」之我。

⁹² 有關孟子引用經典之方法，請參看黃俊傑，〈孟子運用經的脈絡及其解經方法〉，收入李明輝編，《儒家經典詮釋方法》（臺北：臺灣大學出版中心，2008），頁 165-182。黃俊傑指出孟子有兩運用經典之方法，即確認與指示，另主張孟子在運用經典時有脫逸之狀況（頁 167-169）。另外，又指出孟子在解讀經典時有追溯化與脈絡化兩種方法。

⁹³ 朱熹，《四書章句集註》，《孟子》，〈梁惠王上〉，頁 204。

不是我，而是它者，如天災；以刀殺人，殺人者亦不是我，而是那刺進其身之刀。此說乃直指責任之屬己性，惡行屬我，則我必需承擔其責。然人之善亦在屬己中可能，善必定是某人的善，此以自我表之心：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」⁹⁴ 又曰：「心之官則思……，此天之所與我者。」⁹⁵ 欲貴（善）之識源自人所同之心，此心為人所有，這是本心之屬己性：「欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳。」⁹⁶ 人在艱困中仍持志為先，「窮不失義，故士得己焉」，⁹⁷ 因而人之自我乃在不失義中保持，因而人之自己乃在貴己得己中而言者。

人之自我概念，在倫理上既包含本心與不若人之心，兩者皆屬己，因而它是個包含兩者之整全概念。人有本心，能貴己；亦有不若人之心，兩者同為人之可能性。因而，當人為惡之時，乃謂人自己放棄了自己，即是說，人自我否定自我，孟子稱之曰自暴自棄：「自暴者，不可與有言也；自棄者，不可與有為也。言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。」⁹⁸ 自暴自棄，即謂人自己舍棄其本心為惡，否定了自己。善惡皆是屬己的，統一整全的人中：善惡皆是我的——我順本心，則為貴己而善；我舍本心，則自暴自棄而為惡。就此而言，孟子更進一步揭示出人在善惡中的自我結構，也即是，人是一整全者，善惡皆統一其中。

十二、結語

本文分析了最近涉及到《孟子》中的自由決意之討論，其中與西方相關哲學觀點的進行比較，其目的並不是透過他們來支持孟子學，反而是，孟子早先於他們揭示出自由決意概念的各種意涵，這是本文之目的——本心與耳目間的取舍，以及人因自己作取舍而成為可究責者等，從而說明了善惡如何在人之抉擇中成為可能。奧古斯丁與康德的決意自由，因學術語言表達較近於當代，而且是專題論述，其清楚明白度無庸置疑，此或許致使人誤以為這些概念先由他們所發現，本文基本上推翻了這種看法。牟宗三是最早主張孟子心學即是一康德式自律倫理學，且在道德情感之理解有所超越，而致使其良知之概念，藉立法者同時是行動者，以證成人本心良

⁹⁴ 同前引，〈告子上〉，頁 328。

⁹⁵ 同前引，頁 335。

⁹⁶ 同前引，頁 336。

⁹⁷ 同前引，〈盡心上〉，頁 351。

⁹⁸ 同前引，〈離婁上〉，頁 281。

知之最根源意涵。這方面論述已多，本文不就此詳說。但就人在倫理之整全來說，並不足夠，因為還需說明人之惡如何可能，這不能單依良知之概念來達成，以良知純善無惡故；亦不能單就氣質影響說，因影響乃被動性，從而未能說明究責基於其上的人自主為惡。這問題之解決，在臺灣多傾向以感性氣稟之影響來說明人如何偏離良知而為惡；另有少部分以決意自由來說明，關此各執一詞。在本文，一方面視氣質稟賦作為惡之發生的誘發因，保留了這人類學概念，從而在人之倫理生活的實際存在領域上尋得惡之誘發來源，致使人在生活之存心養性中能有實質操持者。但此誘發因概念乃與作為自由決意之究責因有所區別，在其中，孟子論人之取舍以及人之自暴自棄，確立了作惡者之概念，從而使倫理究責，有著落處——由於人自己即作惡者，故他即是承擔其惡之究責因。人之氣稟作為誘發因，與人因其取舍而來的究責因，成為說明人之善惡兩個重要概念。當這問題架構及解答確立，即可知主張儒學沒有自由決意之鄧曉芒，其說乃無根據的印象式立場表示；而袁保新藉海德格之自由選擇以明孟子，亦是不恰當的比附，以其自由選擇與究責無關而非倫理學的，這也反映出學界不先在自家文本中尋求理解根據，汲汲於求取外援之失。在證立孟學之自由決意中，同時也證立了孟學相比於西哲，乃站在一領先的高度上。

（責任校對：李育憬）

引用書目

一、傳統文獻

- 孔安國 Kong Anguo 傳，孔穎達 Kong Yingda 等正義，《尚書正義》*Shangshu zhengyi*，收入阮元 Ruan Yuan 校刻，《十三經注疏》*Shisanjing zhushu* 第 2 冊，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，1955，影印清嘉慶二十年 (1815) 重刊宋本 Yingyin Qing Jiaqing ershi nian (1815) chongkan Songben.
- 王守仁 Wang Shouren 撰，吳光 Wu Guang 等編校，《王陽明全集》*Wang Yangming quanji*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2012。
- 朱熹 Zhu Xi，《四書章句集註》*Sishu zhangju jizhu*，臺北 Taipei：鵝湖月刊社 Ehu yuekanshe，1984。
- 李滌生 Li Disheng，《荀子集解》*Xunzi jijie*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1984。
- 杜預 Du Yu 注，孔穎達 Kong Yingda 等注疏，《春秋左傳注疏》*Chunqiu zuozhuan zhushu*，收入阮元 Ruan Yuan 校刻，《十三經注疏》*Shisanjing zhushu* 第 9 冊，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，1955，影印清嘉慶二十年 (1815) 重刊宋本 Yingyin Qing Jiaqing ershi nian (1815) chongkan Songben。
- 郭慶藩 Guo Qingfan 輯，《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2010。
- 焦循 Jiao Xun，《孟子正義》*Mengzi zhengyi* 下冊，臺北 Taipei：中華書局 Zhonghua shuju，1987。

二、近人論著

- 王志輝 Wang Zhi-hue，〈亞理斯多德與自由意志問題〉“Yalisiduode yu ziyou yizhi wenti”，《東海哲學研究集刊》*Donghai zhexue yanjiu jikan*，17，臺中 Taichung：2012，頁 35-82。doi: 10.29725/TJP.201207.0002
- 牟宗三 Mou Zongsan，《從陸象山到劉戡山》*Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1979。
- _____，《圓善論》*Yuanshan lun*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1985。
- _____，《心體與性體（一）》*Xinti yu xingti*，《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 5 冊，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2003。

- 李明輝 Lee Ming-huei, 《康德倫理學與孟子道德思考之重建》*Kangde lunlixue yu Mengzi daode sikao zhi chongjian*, 臺北 Taipei: 中央研究院中國文哲研究所 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 1994。
- _____, 〈劉戡山論惡之根源〉“Liu Jishan lun e zhi genyuan”, 收入鍾彩鈞 Chung Tsai-chun 編, 《劉戡山學術思想論集》*Liu Jishan xueshu sixiang lunji*, 臺北 Taipei: 中央研究院中國文哲研究所籌備處 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo choubuichu, 1998, 頁 93-126。
- _____, 〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉“Zhuzi dui ‘daoxin,’ ‘renxin’ de quanshi”, 收入蔡振豐 Tsai Chen-feng 編, 《東亞朱子學的詮釋與發展》*Dongya Zhuzixue de quanshi yu fazhan*, 臺北 Taipei: 臺灣大學出版中心 Taiwan daxue chuban zhongxin, 2009, 頁 75-110。
- 李秋零 Li Qiuling, 《單純理性範圍內的宗教》*Danchun Lixing fanwei nei de zongjiao*, 臺北 Taipei: 漢語基督教文化研究所 Hanyu Jidujiao wenhua yanjiusuo, 1993。
- 林月惠 Lin Yueh-hui, 〈朱子與羅整菴的「道心人心說」〉“Zhuzi yu Luo Zheng’an de ‘daoxin renxin shuo’”, 收入蔡振豐 Tsai Chen-feng 編, 《東亞朱子學的詮釋與發展》*Dongya Zhuzixue de quanshi yu fazhan*, 臺北 Taipei: 臺灣大學出版中心 Taiwan daxue chuban zhongxin, 2009, 頁 111-156。
- 郁 沅 Yu Yuan、張明高 Zhang Minggao 編選, 《魏晉南北朝文論選》*Weijin Nanbeichao wenlunxuan*, 北京 Beijing: 人民文學出版社 Renmin wenzue chubanshe, 1999。
- 唐君毅 Tang Junyi, 《中國哲學原論：原教篇》*Zhongguo zhexue yuanlun: yuanjiao pian*, 收入唐君毅全集編輯委員會 Tang Junyi quanji bianji weiyuanhui 編, 《唐君毅全集》*Tang Junyi quanji* 第 17 卷, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1991。
- 徐復觀 Hsu Fu-kuan, 《中國文學論集》*Zhongguo wenxue lunji*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 2001。
- _____, 《中國人性論史：先秦篇》*Zhongguo renxing lunshi: Xianqin pian*, 臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan, 2003。
- 袁保新 Yuan Pao-hsin, 《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》*Mengzi sanbian zhi xue de lishi xingcha yu xiandai quanshi*, 臺北 Taipei: 文津出版社 Wenjin chubanshe, 1992。
- 康 德 I. Kant 著, 牟宗三 Mou Zongsan 譯註, 《康德的道德哲學》*Kangde de daode zhexue*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1982。

- 康 德 I. Kant 著，李秋零 Li Qiuling 譯，《康德著作全集》*Kangde zhuzuo quanji* 第 6 卷，北京 Beijing：中國人民大學出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe，2007。
- 梁啟超 Liang Qichao，《梁啟超論儒家哲學》*Liang Qichao lun Rujia zhexue*，北京 Beijing：商務印書館 Shangwu yinshuguan，2012。
- 郭齊勇 Guo Qiyong 編，《《儒家倫理新批判》之批判》*Rujia lunli xin pipan zhi pipan*，武漢 Wuhan：武漢大學出版社 Wuhan daxue chubanshe，2011。
- 陳士誠 Chen Shih-chen，〈從決意、道德秩序與心、理關係論《孟子》倫理學論證之問題〉“Cong jueyi, daode zhixu yu xin, li guanxi lun Mengzi lunlixue lunzheng zhi wenti”，《政大哲學學報》*Zhengda zhexue xuebao*，31，臺北 Taipei：2014，頁 174-180。
- _____，〈《孟子》之本心倫理學之研究——從規範之法理根據看〉“Mengzi zhi benxin lunlixue zhi yanjiu: cong guifan zhi falu genju kan”，《東吳哲學學報》*Dongwu zhexue xuebao*，35，臺北 Taipei：2017，頁 74-84。
- 陳立勝 Chen Li-sheng，《王陽明「萬物一體」論：從「身一體」的立場看》*Wang Yangming 'wanwu yiti' lun: cong 'shen-ti' de lichang kan*，臺北 Taipei：臺灣大學出版中心 Taiwan daxue chuban zhongxin，2005。
- 陳志強 Chan Chi-keung，〈陽明與蕺山過惡思想的理論關聯——兼論「一滾說」的理論意涵〉“Yangming yu Jishan guo'e sixiang de lilun guanlian: jianlun 'yi gun shuo' de lilun yihan”，《政大哲學學報》*Zhengda zhexue xuebao*，33，臺北 Taipei：2015，頁 149-192。
- 陳 來 Chen Lai，《有無之境：王陽明哲學的精神》*You wu zhi jing: Wang Yangming zhexue de jingshen*，北京 Beijing：北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe，2013。
- 黃俊傑 Huang Chun-chieh，《孟學思想史論》*Mengxue sixiang shilun* 第 2 卷，臺北 Taipei：中央研究院中國文哲研究所籌備處 Zhongyuan yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo choubenchi，1997。
- _____，〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉“Mengzi yunyong jingdian de mailuo ji qi jiejing fangfa”，收入李明輝 Lee Ming-huei 編，《儒家經典詮釋方法》*Rujia jingdian quanshi fangfa*，臺北 Taipei：臺灣大學出版中心 Taiwan daxue chuban zhongxin，2008，頁 165-182。
- 楊祖漢 Yang Zu-han，《儒家的心學傳統》*Rujia de xin xue chuantong*，臺北 Taipei：文津出版社 Wenjin chubanshe，1992。

- 鄧曉芒 Deng Xiaomang, 〈康德宗教哲學與中西人格結構〉 “Kangde zongjiao zhexue yu zhongxi renge jieou”, 《湖北大學學報》(哲學社會科學版) *Hubei daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)*, 5, 武漢 Wuhan: 1998, 頁 1-4。
- Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.
- Elwes, R. H. M. *Philosophy of Benedict De Spinoza*. New York: Tudor Publishing Company, 1955.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1927.
- Kant, I. *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in *Kants Werke, Akademie-Textausgabe*, VI. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
- _____. *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. T. M. Greene and H. H. Hudson. New York: Harper & Row, 1960.
- Plato. *Plato the Collected Dialogues*, eds. Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961.
- St. Augustine. *On Free Choice of the Will*, trans. Thomas Williams. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993.

Mencius on Evildoers: A Comparative Study of Ethics

Chen Shih-chen

Department of Life and Death
Nanhua University
scchen@mail.nhu.edu.tw

ABSTRACT

In this article, I explore how the *Mencius* explains the concept of evil as a choice between the original mind and the body. Mencius' conception of self serves as the subjective foundation of free will and therefore justifies the freedom of human decision in ethics. The concept of freedom has always been seen as western in origin, but through the comparative analysis presented here, it becomes evident that it is implied in the notion of the human self in the *Mencius*. I argue that in the philosophies of St. Augustine (354-430) and I. Kant (1724-1804), the foundation of evil is involved in the concept of the human self and that free will is a precondition for evildoing because of a reversed view of moral order. According to this analysis, the concept of humans as evildoers can be explained according to the text of the *Mencius* as the free will to choose between the original mind as self-valuation and the human body as self-devaluation. People identified as evil in the text relinquish their inner moral compass and willfully allow their corporeal body to control their behavior.

Key words: evildoer, moral order, self-decision, induced cause, imputed cause

(收稿日期：2016. 10. 12；修正稿日期：2017. 3. 26；通過刊登日期：2017. 6. 19)

