

從決意、道德秩序與 心、理關係論《孟子》 倫理學論證之問題

陳士誠

南華大學哲學與生命教育學系

地址：62248 嘉義縣大林鎮中坑里南華路一段 55 號

E-mail: shihchenchen@yahoo.com.hk

摘要

本文嘗試分析《孟子》倫理學論證之問題，用以證成它在倫理學史中的地位。其論證可分為三個層次：1. 人心在或順於本心或順於耳目中作成道德決意，而決意之可能性又在於人作為責任主體之自我。2. 人心乃在道德高低貴賤的秩序中決意，本心為高，耳目為低，所謂不善之惡，乃意謂人心在決意中顛倒了這秩序。3. 而這秩序之所以可能，又在於理義源於本心，本心悅於理義；悅，乃表示心對理義之心悅誠服；在人之道道德決意中，順從本心理義之願意，乃表示：本心不是被動地被選擇者，而是直貫到在人心中揭示其自己。依此，理義因

投稿日期：2013. 05. 29；接受刊登日期：2013. 09. 13

責任校對：唐國開、劉澤佳

本心而獲得主體性之根據，本心悅於理義而揭示人本願於理義，揭示本心乃道德事實，它作為根源的善，乃是第一序者，人之為不善之惡，在道德上之後悔等，也只在於此這道德事實下才成為可能。

關鍵詞：責任自我、道德惡、道德秩序、道德事實、決意、
本心、人心

從決意、道德秩序與 心、理關係論《孟子》 倫理學論證之問題*

壹、責任自我之提出

孟子早有論及道德上的決意，在「所以考其善不善者，豈有他哉？於己取之而已矣」¹一句中表現的最為清楚，也即是道德上的善與惡，乃在於人自身之取舍一對本心或耳目之取舍，這有所謂操存舍亡之說，也是說人對本心之操持或舍棄：「操則存，舍則亡」（〈告子〉，頁 331）。而在本文中所謂決意，乃意謂此道德上的取舍與操存，即是說，道德上的抉擇。孟子更進一步把道德上之決意取舍，歸結到人自己：「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」（〈公孫丑〉，頁 236）。國家之禍福，依下文對孟子之討論，乃由君王在仁與不仁之決意所產生之結果，因而此君王乃其決意取舍之承擔者，也即是責任自我，而不能推給天災，或以刀殺人，不能把責任推給兇刀，反而視持刀殺人者無關：「人死，則曰：『非我也，歲也』，是何異於刺人而

* 本文之撰寫與發表乃得國科會之專題計畫案 (NSC 101-2410-H343-017) 所支持，特此感謝。另本文評審人提供不少寶貴意見，筆者依此進行修改，讓本文更為完善，筆者在此衷心感激。

¹ 〈告子〉，頁 334。引自《四書章句集註》，台北：鵝湖。凡《四書》文本皆引自此版本。

殺之，曰：『非我也，兵也』」（〈梁惠王〉，頁 204）。孟子乃直接指明主政者自己，也即是，承擔不善之惡乃行為者自己，此「自己求之者」之自我概念，孟子連續引《詩經》與《尚書》以證之：「《詩》云：『永言配天命，自求多福』；〈太甲〉曰：『天作孽，猶可違；自作孽，不可逭』。²「自」，即是自己，自求者，即是禍福乃由自己求之，責任是由自己承擔，不能外求。依上討論，孟子乃確認兩個概念，即人在善惡中之決意取舍，進而即是為此而負責之自我概念。³

牟宗三在其晚年著作《圓善論》翻譯康德《單純在理性範圍內之宗教》，乃順康德，從人採納惡格言之決意上理解：「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…」（牟宗三 1985: 69）。牟宗三認為先秦儒家並無這道德決意之概念：「…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…」。⁴ 牟宗三在《圓善論》中以附錄與翻譯方式把康德對根本惡之討論，加插在該書研究孟子學

² 見《十三經注疏》《詩經》，第二冊（翻印嘉慶二十年版），頁 537。〈太甲〉句則見《尚書》，第一冊，頁 118。《詩經》、《左傳》與《尚書》文本皆出自此版本。

³ 康德 (I. Kant) 在《單純在理性範圍內之宗教》一書有討論到根本惡 (radical evil)，基本上也只是論說意念之自由決意與責任自我之概念，也即是對善惡之決意，以及此決意之主體性自我之概念。康德在該書中，以道德責備作為前提下，指出人之自願與責任主體這兩個觀點：「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[筆者按：善或惡]都是自由意念[筆者按：在此自由即意謂自願]的一個結果，因為否則的話，便不能責備他，因而他便既不是道德上是善的，也非道德上惡的」(Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, VI, S. 44. a. A. 版)。

⁴ 《圓善論》，頁 69。亦見李瑞全：《當代新儒學之哲學開拓》，頁 125。他所謂道德責任乃是指所謂責成義之義務，此乃人必然能達成者。亦可參看拙作：〈牟宗三先生論道德惡與自由決意〉，刊於嘉義：《揭諦》，第十六期。

之第一章與第二章之間，算是開啓了這方面的討論。隨後則有袁保新在 1992 年之嘗試，⁵ 到 2008 年出版《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，以海德格 (M. Heidegger) 存有學對此在 (Dasein, 即人) 作分析，討論人在決斷 (resoluteness) 中之屬己性 (Eigentlichkeit, 有譯本真性) 與不屬己性。⁶ 牟宗三主張孟子未曾道及由康德根本

⁵ 對此論題之近期研究見袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，台北：文津，1992。以下簡稱《詮釋》。作者嘗試把自由決意之概念放進儒學之中討論。作者指出孟子的性善論不能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」(《詮釋》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元分析。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)。袁文對性善論的解釋本來承繼牟宗三之即心言性(《詮釋》，頁 46-47)，不以經驗層面來審視屬於人的根源本性(《詮釋》，頁 50)。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，他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。他以海德格的概念，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)。因此實存心可算是人在順本心與逆本心之間作選擇者。依黃俊傑之研究，在牟宗三之前，梁啟超解孟子時已有使用自由決意一層之意；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)。

⁶ 袁保新：《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，台北：學生，2008，頁 47。袁保新藉此分析孟子對人之為不善，給出其可能性基礎(頁 5)。然問題在於，海德格對人之此在之決斷，誠如袁保新所說，海德格之屬己與不屬己，並無涉及價值上之高低。(頁 47) 既然如此，海德格論人之決斷，其實難於與孟子倫理學相關，因為若無道德價值高低之概念，其實人即不能在倫理學中被責備，因為一個倫理上的責備之所以可能，乃由於人違反了較高的規範，而孟子不總是批判梁惠王之不仁嗎？孟子所謂：「體有貴賤，有小大，無以小害大」(〈告子〉，頁 335)，貴賤與大小，不是對身之貶抑，而是一種在道德評價上之高低，是一個秩序概念。孟子之論人心在道德上之取舍，並非道德中立，而是在此秩序下的決意。此討論見本文第五節。況且，海德格嚴厲批判主體性哲學，而孟子之論善惡，無不在主體之架構下進行，最後歸於自我之概念。

惡概念而來的道德決意與決意自我，乃是指《孟子》文本上並未涉及到道德決意之概念，當然亦無所謂作成決意之責任主體，但事實並非如此。此決意最後歸因於〈公孫丑〉中所謂「禍福無不自己求之」之人自己，而非存在狀態，如告子等生之謂性之概念上。

順此，本論文大致可分成三部分，即：

1. 首先以《孟子》如何論述人道德上的之決意取舍，最後歸結到人自己。即第貳、叁節之討論。

2. 人在道德上的決意，是在價值高低下之取舍，高低價值序秩下，才有道德批判可言，所謂不善之惡乃是對此秩序之顛倒；第肆、伍兩節即是對此的討論。

3. 最後第陸節即是要證成，最高價值的本心自我，一方面提供理義之主體性根據；另一方面以悅理義之方式揭示自己在人心之決意之中，如是，即證成本心直貫到人心而與人心為一。

貳、《孟子》中的道德抉擇—心之官與耳目之官

孟子以本心解性，以之反對〈告子〉之「性無善無不善」，反對「性可以為善可以為不善」(〈告子〉，頁 328) 之說。這〈告子〉中之可以為善，可以為不善之性，並非從人自願而說人可選擇善惡而言。此可善可不善之性，只是人之存在狀態，有近於被環境所決定的個性之性，環境有不同，選擇則有所不同，所以他說：「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」(〈告子〉，頁 328)。此可善可不善之性，在杞柳之喻與湍水之喻(見〈告子〉，頁 325) 表示的極為清楚，是材質義與狀態義。總括可以為「生之謂

性」，「用氣爲性」一路，是以經驗人類學爲底子的思想。⁷ 在此思路上，人性之善與惡，乃隨人之際遇與狀態而變，乃可謂人性不確定性，因此有「決諸東方則東流，決諸西方則西流」(《告子》，頁 325)之說。孟子反對可善可不善之性，是反對這種經驗人類學所構成的人性論，反對以存在狀態說明人之本源的善，而非反對可在善與惡中作出決意。⁸

本心雖責成人之應當所爲，但人還是可以拒絕本心之責成，而接納耳目之小體。⁹ 假若人不願從本心，這裡便形成本心與耳目在人心中之爭，而人在這裡卻可以作出或是順從本心，或是順從耳目之決定。也就是大小體爭奪之問題。孟子對這方面有一段看法表示：

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，

⁷ 參考楊祖漢：《儒家的心傳統》，頁 24。

⁸ 《孟子》文本沒有「選」之單一詞彙之使用，「選擇」一詞則亦只出現一次，即：「子之君將行仁政，選擇而使子」(《滕文公》，頁 256)。而「擇」一詞則出現多次，如：「王若隱其無罪而就死地，則牛羊何擇焉？」(《梁惠王》，頁 208)；「非擇而取之，不得已也」(《梁惠王》，頁 225)；「君請擇於斯二者」(《梁惠王》，頁 225)。擇就是選擇之意，「擇於斯二者」，即可表示出在兩者中之選擇，然既有選擇，也亦有可能性。

⁹ 此觀點亦見李瑞全：《當代新儒學之哲學開拓》，頁 123-4。在此，他表示：「人並不因為有此不忍人之心的悸動，即必然地做出具體的道德行為」。李瑞全持孟子無康德之意志與意念之分別，見氏著頁 123。

先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。¹⁰

同樣是人，為何有大人，有小人之分？孟子之回答是：順從大體，即順從本心，則為大人；順從小體，即順從身體之耳目者，為小人。在《孟子》，「小人」一詞，固然不一定是指涉道德意涵，例如「君子犯義，小人犯刑」（〈離婁〉，頁 276），朱子以為這裡之君子小人，乃從「位」而言。但在〈告子〉之從小人從大人之說，小人是意謂道德上有問題的人。大小體之說早見於同章之「體有貴賤，有小大，無以小害大，無以賤害貴」，「體」一詞有指身體，¹¹ 包括四肢等。孟子常有以身體比喻心，如「人之有四端也，猶其有四體也」（〈公孫丑〉，頁 238）。而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。¹² 耳目小體本身，作為生物存在，不會違反本心，而是：人「以」

¹⁰ 〈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》，頁 175）。一般而言當代新儒家中皆能理解到孟子學中以心解性之義，徐復觀亦不例外，故有「心善是性善之根據」（頁 104）之說。他對孟子心學之討論中，有提到惡的來源問題：「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」（頁 107）。但無窮欲望何以一定會侵犯他人？徐復觀並無解釋，隨之即是他對孟子「耳目之官」文本之詮釋，以為耳目之欲望不是惡，但「惡畢竟是從耳等欲望而來」（頁 175），因為「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，便只有物而為物所蓋覆，...則只有物而不知有仁禮智...一切罪惡，只是從『引之而已矣』處發生」（頁 175）。基本上，徐復觀對惡之說明，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」（頁 538）。

¹¹ 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。儒家之身體觀亦見楊儒賓：〈支離與踐形〉，刊於《氣論與身體觀》，台北：巨流，82 年，頁 426 以下，解《孟子》之形色天性以及睥面盎背，頗見精彩。楊儒賓在近代中國儒學之論題亦有開創議題之功，其言孟子之身心觀，頗俱創意。儒家之身心觀，並非笛卡兒之身心二元觀，而是一個身心互為滲透，互為影響的有機結構體。在後來的研究中加入七十年代出土的馬王堆帛書《五行篇》之想法，把人之外在行為，演繹成內在的精神流行。

¹² 見牟宗三：《圓善論》，頁 49。孟子身體隱喻思維之說，亦見黃俊傑：《孟學思想史論》，卷一，頁 281。

小體耳目違反之：「無以小害大」，是意謂不許人爲了耳目小體而違反本心大體，這表示人在道德規範下要順從本心而抵抗小體耳目，不能讓小體主導。因而人就是從本心或從小體之決定者。「從」，乃順從或願意義，人會順從本心大體，亦會順從耳目小體而不願於本心。

公都子要孟子繼續解釋：同樣是人，爲何有人從大體，有人從小體？孟子即藉此提出掌管之問題，即所爲「官」。官，是主管義，掌管或職司之意。朱子訓「官」：「官之爲言司。耳司聽，目司視…心得其職」，「司」是職司之司。朱子以「司」解「官」，有文本根據，如：「百官有司」（〈滕文公〉，頁 253）。¹³「官」，不是感官或五官，「耳目之官」，不是指：耳目之感官，而是以耳目之職責與管治，順耳目之官，即意謂由其職司，順從而許其爲主，即是說讓耳目之小體來決定自己的行爲。「心之官」，即心之職責，順心之官，即是以心爲主宰之意，順從之，即是讓本心決定自己的行爲。《孟

¹³ 在春秋，司，乃職務之名，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》，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，焦循卻解爲感官之官，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。牟宗三把「心官」連讀，解爲「仁義之心」，官一詞之義不見了，而「耳目之官」，則如焦循，解爲人身之器官之官，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，69 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。如此，才能對應下文所謂「小者弗能奪」中的奪，這裡之「奪」乃指耳目小體誘人，要在人心爭奪掌管權—引誘人心屈從耳目而逆本心。但本心並不與耳目爭奪掌管權，而只自我揭示人之道德價值，而人在本心揭示自己與耳目之引誘之間抉擇。

子》文本言「官」者凡 14 次，都是表示為政府官員之意。¹⁴ 甚至在《莊子》，官亦非感官義，而是把官與治或職相連：「以道觀能而天下之官治」。¹⁵ 荀子如莊子，亦有直接把官與職連稱之說：「士大夫以上至於公侯，莫不以仁厚知能盡官職」（李滌生 1984：69）。因而，心之官乃謂心之職責，耳目之官謂耳目之職責。

「思」，乃「思誠」之思，¹⁶ 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」一義，亦見孔子之「我欲仁，斯仁至矣」（《述而》，頁 100），在孟子亦有所謂求之在我：「求，則得之，舍，則失之，是求有益於得也，求在我者也」（《盡心》，頁 350）。「求則得之」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，本心欲之，則得之。基本上它是承孔子「我欲仁斯仁至矣」之思路而來，但其中孔子並無論及到「舍」與「不思」。其它欲求並無這種特性，例如欲

¹⁴ 「官」，之為官員意，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」。

¹⁵ 郭慶藩：《莊子集釋》，《天地》，頁 404。又如「官施而不失其宜，拔舉而不失其能」（《天地》，頁 440）；又云：「官治其職，人憂其事」（《漁父》，頁 1024）。就算所謂「五官」，也非現代人所說的作為樣貌之五官，而是涉及政治官職之意：「五官殊職，君不私，故國治；文武大人不賜，故德備...」（《則陽》，頁 909）。在《莊子》，五官只有一次解作現代人所謂五官：「聖也者，達於情而遂於命也，天機不張，而五官皆備」（《天運》，頁 507）。

¹⁶ 「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。

求富貴，富貴不必一定來。「思，則得之」及「求，則得之」如此理解，但如何解「不思，則不得」以及「舍，則失之」之不思與舍？本心雖是充足的道德能力，但在人之道德決意上，不必都能處於決定之地位，因為人仍然可以拒絕之，而讓耳目為主；反之亦然，可以讓本心為主而拒絕耳目。因此，本心可以為人所捨棄而失，亦可為人思與求而得。此求與捨，得與失之間，也就是人心選擇本心與選擇耳目之決意，順本心抑或順耳目乃存乎人心之決意。因而當人捨棄本心，即謂本心之放失，而非沒有本心。

所以，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，更何況本心；孟子引孔子語以證之：「操則存，舍則亡」（《告子》，頁 331）。「操」，即操持，「舍」，即捨棄，意謂放失。¹⁷ 但查今日流行之《論語》，實無此語。關於此文句，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」。焦循亦如是解。《論語》有所謂：「為仁由己，而由人乎哉？」（《顏淵》，頁 131）之說，又有「我欲仁，斯仁至矣」（《述而》，頁 100）之說。這表示孔子把道德之仁歸於人之中，由人之主動性與自發性來說明道德之仁，因而欲仁即可得仁。孟子所說操則存舍則亡，其中的操則存，或可對比孔子欲仁則仁至之說，牟

¹⁷ 見焦循：《孟子正義》，頁 778。焦循持順此順彼說，詮釋為一決意之心。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」。此所謂出入存亡之說，黃俊傑論及此註，理解為孟子心學之自由義，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。此說見黃俊傑：《孟學思想史論》，卷二，頁 434。但李明輝對焦循之說，有不同於黃俊傑者，指出焦循所言之心乃用氣為性之經驗人類學一路，指出：「以欲為性，以情為性」（《孟子重探》，頁 82）。

宗三之《圓善論》即持此說，（見氏著頁 147）。但現存《論語》中並無討論到「舍則亡」，把「操存」與「舍亡」結合在一起，乃是孟子之發明。《論語》只提及欲仁得仁，孟子在此欲仁得仁中，再加上舍棄仁，仁即離我而去之說法，這才是操則存舍則亡之完整意涵，而非如孔子單面地談欲仁得仁也。

假若欲仁得仁，乃基於道德上的自發，則舍仁即亡仁，亦可以說是一種自願自發。因而孟子把欲仁與舍仁，以人之自願自發統一在一起。故操存舍亡句乃可理解為人在道德抉擇上的自願性與自發性。把成敗依於自己的努力，善惡等以歸結在人自己之中，其實在《左傳》已有，如「善敗由己，而由人乎哉？」（《僖公二十年》，頁 241），「禍福無門，唯人所召」（《襄公二十三年》，頁 605），只不過其倫理意義，比不上孟子之深之強。是以，孟子以自願自發來理解操存舍亡，其根據還難說在於《左傳》，因為在《詩》，以及《尚書》中亦有其根據，詳細討論見下節。

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，或讓心主宰，或讓耳目主宰，來說明這操存與放失。

孟子以順從大體與小體來說明道德抉擇：有立乎於本心之大體，不順耳目，不使耳目主導人的道德生活，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」，「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。因此，人之角色，只不過是讓本心主管抑或讓耳目主管而已。人並無專爲行惡之才能，而只是目耳小體在道德事件中爭奪主導權，

而人放失本心，才讓耳目小體為主。所以，所謂不善之惡，¹⁸ 主觀上乃是在於人對本心之放失之決定，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。（〈告子〉，頁 329）

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？（〈告子〉，頁 330）

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。（〈告子〉，頁 333）

孟子對不善之惡之說明首先就是對本心之陷溺與放失，都是動詞

¹⁸ 《孟子》中常以「不善」表示惡，而少於直接以「惡」一詞來表示之，如：「言人之不善，當如後患何？」（〈離婁〉，頁 291），但也不是沒有直接以惡表之，如：「雖有惡人，齊戒沐浴，則可以祀上帝」（〈離婁〉，頁 297）。但惡一詞在《孟子》有表示討厭不喜好之意，即好惡之惡，如：「禹惡旨酒而好善言」（〈離婁〉，頁 294），又如：「父母愛之，喜而不忘；父母惡之，勞而不怨」（〈萬章〉，頁 302），如：「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）。《孟子》中所謂「不善」，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。但不善一詞，孟子常持弱義者，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）。

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，也就是舍則亡之義。因而，人不是被強迫，而是自己決意如此，主動地把本心遮蔽；此也非本心被物化，變壞或無能，而是本心被人主動地否決了，放棄掉了，並不是有一作惡的能力，故云：「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」（〈告子〉，頁 329）。做不善之事，並非才能之問題，而是把自己的本心沉溺不見，讓本心放失、故意舍棄、無視或忽略它，這是一種自我放棄，即下文所謂「自棄」與「自賊」之說。

但在上文《孟子》文本中也明言「有放心而不知求」，這好像孟子否定了人在放失本心時沒有求本心之知，人好像處於一種無知的狀態，因而也好像沒有故意不故意的問題。其實不然，孟子此所謂「不知」，乃是諷刺人明知故犯而找借口脫罪。自由決意可理解為有意或故意，孟子其實亦是如此。孟子這裡所謂「不知」，乃是責備那些人故意做壞事，事後卻找藉口開脫。《孟子》中指責人不知仁愛，其實是借口，不是真的不知：「狗彘食人食，而不知檢，塗有餓殍，而不知發」（〈梁惠王〉，頁 204）。人都食不飽，還飼狗食人之食；誰都知道這個時候要節檢，知道但卻不去做；死了人卻賴天災，而與己無關，故續曰：「人死，則曰：『非我也，歲也』，是何異於刺人而殺之，曰：『非我也，兵也』」。梁惠王這樣做，當然是不願意檢，不願意發，而非認知上的無知。孟子說他不知，乃是批判他不願檢不願發而四處找借口。

依此，「放其心而不知求」一語，乃可從「不知檢」，「不知發」

之語意脈絡理解，乃意謂，能仁義，知仁義，但不去求。¹⁹ 「不知求」乃「不去求」之意，乃不願為之意，不肯之意；故孟子有云：「故王之不王，不為也，非不能也」（〈梁惠王〉，頁 209），即有能力做，知道要做，但卻不願做，不肯做，而非真的不能與不知。

對照決意取舍之說，人有能力於本心仁義卻不願於此，而以耳目小體為帥，所以為不善之惡，乃在於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（求與思），亦可以不願而拒絕之（舍與放失）。就此順從本心或拒絕本心之關係而言，乃揭示出人在本心與耳目間有取舍，可在其中有所抉擇。

孟子有提出支持在順本心或順耳目間之取舍的一個主體性概念，藉此概念，順本心順耳目之取舍即能充分地被說明。此主體性概念即是一抉擇者，即人自己。

參、從「心不若人」之心到「禍福無不自己求之」之人自己—道德責備之承擔者

依上節所討論《孟子》文本，只涉及對善惡間取舍之討論，但進一步完整證成道德決意取舍之概念，仍需以決意之主體說明；也就是，究竟作出此取舍決意之主體為何，以至此決意可為我們所理解？

¹⁹ 下面的「心不若人，則不知惡，此之謂不知類也」亦如是解：「不知惡」並非不知自己之惡，而是指責知道不善卻不去除掉之謂，即非不能，只是不為。「不知」在《孟子》文中有其它意義，如不正確地知道：「惠而不知為政」（〈離婁〉，頁 289）；不知曉：「不識舜不知象之將殺己與」（〈萬章〉，頁 304）。「知」可解作理義上之理解，如孟子批判告子義外之說：「告子未嘗知義，以其外之也」（〈公孫丑〉，頁 232）從心之外理解理義。

首先這決意主體，並非本心自身，而是作出善惡抉擇之人自己，筆者要在《孟子》文本中找出此主體，而這主體乃就是善惡由它所作出者，所承擔者。在《孟子》，有時以作出惡的決意，來論這主體，有時以善惡禍福之決意來論這主體。現先從道德上不若人之心開始，步步整理出孟子之說明，直到禍福無不自己求之的人自己。

心一詞，有活動義與意識義，以心善解性善，即把此活動義與意識義帶進人性中，因而人之善性即以心之活動與意識義而得到證成。然而在《孟子》，心一詞乃歧義者，心不必即等於本心，而亦有人心義。本心之活動與意識，乃純善無惡的，所以它既是道德能力，亦是理義之所在。人心雖亦是活動與意識的，而非如本心純善，因而孟子有所謂「心不若人」之說。

孟子在無名之指，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」。²⁰ 論《孟子》心之概念，常以本心為討論之核心。但此不若人之心，並不是本心，因為本心是人皆有之，乃從普遍性去理解，各人之本心，並無高下之分，乃從人之平等性理解，故本心無所謂若人不若人。所以，孟子這裡所說不若人之心，由於有此不若人之說，因而並非普遍性的本心無疑。

心既有活動義與意識義，因而心之不若人，不能從習慣與本性而論，乃是人自己在意識中要這樣做而來者。但何以孟子說此「心不若人，則不知惡」？假若人真的不知惡，其實他人亦無從批判起。此不知之義，可以參考上文所說孟子批判梁惠王「狗彘食人食，而不知檢」之不仁之政；在孟子眼裡，梁惠王故然知自己之不仁，因而孟子不許

²⁰ 〈告子〉，頁 334。「心不若人」之「心」，朱子與牟宗三沒有解釋過此中之心義。

他推給天災而要他負責。在這裡，孟子其實意謂，人心當然知自己之惡，一如人知其指不若人之惡。但何以一定知之？其實乃由於：惡乃由心生，試看孟子曰：「詖辭知其所蔽…生於其心，害於其政」（《公孫丑》，頁 233）。當心被視為惡之所從出，也即是，心是惡之作者時，心當然必知其自己之惡。但依上文之討論，此行惡乃意謂人放捨本心而就耳目，從主體之決意而言，也就是人心對本心之放捨。因此，這「不若人」之心，與「生於其心」之心，乃道德上作出放捨本心之主體無疑。

但這不若人之心，亦不是從隨軀殼起念來說明，理由無它，因為此文本乃從「人有雞犬放，則知求之；有放心，而不知求」（《告子》，頁 334）而來，被放之心，是本心義之心。孟子在此指責那些放掉本心而不知（不願）求的人，所以是人放掉本心；而所謂「心不若人」之心，乃是指放掉本心者，可謂「人心」，放掉本心而順從耳目的人之心。孟子在這些文本中，沒有把這放本心順耳目之心，從軀殼起念來說明，而是直接指出人放失本心而順從耳目，並對此放捨與順從作批判責備，說這些人「不知類」。²¹ 惡之所以不能就其隨軀殼起念而說，其理由乃是因為隨軀殼起念最多只能影響，但無從決定人是順從本心抑或順從耳目，而只有人自己，才能作出順從本心或順從耳目之決定。是故，其不若人之處在於：人心拒絕本心而從耳目。依此，孟子之所謂心，不一定是本心義：²² 心有兩義，即本心與「心不若人」之人心；後者是一可作惡之心，故孟

²¹ 「不知類」，朱子解為：「不知輕重之等也」，見《告子》，頁 334。牟宗三從朱子，「類」不是同類之類，而是輕重次第之義，見《圓善論》，頁 45。焦循《孟子正義》解「類」為「事」，見下冊，頁 788。

²² 見袁保新：《詮釋》，頁 80。袁保新批評唐君毅先生的「孟子言心只有一心」之過於簡化。但唐君毅所理解之心，也頗為複雜，唐君毅有言：「孟子之言心，乃直就心之對人物之感應之事上說。此心初乃一直接面對人物而呈現出之心，初非反省而回頭內觀之心」。（《中國哲學原論》《導論篇》，香港：新亞研究所，1974 年，頁 82。以為孟子之心只有一義，卻可見於譚宇權：《孟子學術思想評論》，頁 122。

子亦有云：「作於其心，害於其事；作於其事，害於其政」（〈滕文公〉，頁 272）。因而，惡之所從出者乃心之主體，不過此不是本心，而是人心。

孟子在此之劃時代意義在於：人不善之惡，乃不從告子之作爲存在狀態，即生之謂性之人性情來說明，而是從人心之活動與意識對本心之否定，決意順耳目來說明，即是：從存在扭轉到人之決意上。人可以在道德上決意於本心，也可以決意於耳目；人可以爲小人，可以爲大人，以耳目爲主導者，爲小人，以本心爲導者，爲大人。

人之有不若人之心，並不是本性地不若人，而是在其決意中不若人。它仍可拒絕小體之主，而從其本心大體，讓本心大體爲主人，而成爲大人。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，乃視其自己如何取捨，也就是依於他自己如何決定自己的行爲，孟子有云：

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，故可以爲善。單從「可以爲善」之可以，不足以解釋人之爲善，因爲人在當下，雖可順從本心，但亦可拒絕之而順從耳目。這是從人所作的抉擇，此抉擇，作爲道德上之選擇或善或惡，於人身上，永遠有可能的，故孟子並無因本心之純善，而否定這樣的選擇，反而肯定它，認爲人之爲善或爲惡，乃是由自己所決定，即「於己取之而已矣」。「己」，乃自己之己，「取」，乃取捨之取。「己取」，即自己之取捨，即取決於自己。如何能得知人之善惡，別無它法，只能從其自己之取捨而得知。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，都是基於人自己之取捨，因爲善

與不善都是由善惡選取之人自己決定者。²³ 孟子在〈離婁〉有言曰：

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。（頁 281）

人之所以為惡，言非禮義，不居仁由義，因為人「自暴」禮義，與「自棄」仁義；仁義乃出自本心，自棄仁義，即自棄本心。孟子解釋人之為惡，並不是基於人貪心之類之人類學之存在狀態，存在狀態只能引誘人，但人受與不受其引誘，乃可自我取捨。只有人放棄本心，貪心之存在狀態才有機可乘，居上位而主導人之道德。整個決定之主體乃在人—是否放棄本心。《孟子》中還有不少行惡是由己出之語，如：

人之所異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。（〈離婁〉，頁 293）

庶民與君子都是人，是人（庶民）去（放失）本心，亦是人（君子）存養本心，放失與存養皆是人為之，人是道德決意之最後根據，而不是軀殼所起之念去掉本心。孟子在〈公孫丑〉中表達的最具決定性：

今國家閒暇，及是時般樂怠教，是自求禍也，禍福無不自己求之者。（〈公孫丑〉，頁 236）

「自己」一詞唯一出現在《孟子》文本的，即是此句。此句之解

²³ 依《孟子》文本之解讀，「自」就是「己」之謂也，所以孟子有用一詞後，即用另一詞代替，以增文氣：「自怨自艾，...以聽伊尹之訓己也」（〈萬章〉，頁 309），又如：「若己推而內之溝中，其自任以天下之重如此」（〈萬章〉，頁 310）。在《孟子》大部分文本，自就是自己，己亦也是自己：「禹思天下有溺者，由己溺之也」（〈離婁〉，頁 299），又如：「不識舜不知象之將殺己與」（〈萬章〉，頁 304）。兩詞差不多可以互用，但「自」一詞可作介詞用，如：「自有生民以來，未有孔子也」（〈公孫丑〉，頁 234），但「己」卻無介詞之義。

讀，由於涉及到國家，乃偏向政治語言。然孟子之政治語言常與道德語言合用，如在人性論之爭辯中以仁一詞來討論：「子能順杞柳之性而以爲柶捲乎…率天下之人而禍仁義者」，在討論到政治上的批判標準，亦道德的，如仁即是：「三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。國之所以廢興存亡者亦然。天子不仁，不保四海」(《離婁》，頁 277)，又如「不仁哉，梁惠王也，仁者以其所愛及其所不愛，不仁者以其所不愛及其所愛」(《盡心》，頁 364)，一句更爲明顯。在孟子批判梁惠王中，既是道德上亦是與政治上的缺失。因爲依後文朱子之說明，梁惠王在戰爭中犧牲其太子，也就是禍及自己親人。在孟子眼中，禍害之產生，乃在於倫理上的不仁；君王之不仁，其結果即是禍害，禍害之因由，乃在於施政者之不仁，由不仁而至於禍害，在庶民即是不保四體。在此孟子即確立：仁義之施行與否，乃禍福之因由：

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，也即是禍，而禍乃由不仁而來者。進而可說，禍福乃由仁與不仁而來；此仁與不仁，乃在於人之決意；人決意於仁義，乃福之由來，故續云：「天子不仁…行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之。《詩》云：『永言配命，自求多福』」。孟子引此《詩》乃出自〈文王〉，共兩次，另一次即是上文引〈公孫丑〉，頁 236「今國家閒暇…禍福無不自己求之者」一句之後續語：

《詩》云：「永言配天命，自求多福」；〈太甲〉曰：「天作孽，猶可違；自作孽，不可違。」

依陳大齊之研究，《孟子》中所列引用古籍，明白說出其名者，就只《詩》與《尚書》，見氏著《孟子待解錄》，頁 314。但此言或不可盡信，在〈滕文公〉孟子亦有引《傳》與《禮》之言，見頁 266；不過查先秦古籍卻不見孟子在〈滕文公〉所引《傳》與《禮》之言。關於

以上〈太甲〉之文本，孟子亦引兩次，另一次即是〈離婁〉頁 280。孟子極重視此人自己乃禍福之負責者，自己說之還不夠，並引《詩》〈文王〉以及《尚書》〈太甲〉以證之。前者說人自求福，後者說人自求禍；所以孟子之言，是把〈文王〉與〈太甲〉兩書之不同的文本統一連結起來，成為禍福皆由人自己求之之表示。《詩》〈文王〉只說人自求福，《尚書》〈太甲〉只說人自求禍，²⁴ 此兩書之說，本是分開者，而孟子則把它們連說，有意識地使之連結在一起，引用古文以證自己之見。孟子意謂，求福者，乃人去求，無人能代替，故求乃自求；作孽亦如此，禍亦人求之，故孟子云：「夫人必自侮，然後人侮之…」（〈離婁〉，頁 280）。不行仁義，反求諸己，乃意謂不仁不義乃出於自己，人乃作為不仁者之主體。反求諸己，也就是，不可把承擔咎責，推給自己以外，要從自己之中尋求。人在《孟子》中，乃作為咎責之承擔者，引《詩經》《尚書》之作法，乃指出其思想之根源。

禍福無不由自己而來，孟子把禍福之造成者，歸到人之自己身上，歸到自我。此行惡之人，不是別的，是人自己。人可是行善者，亦可是犯惡者；行善與作惡，都是人自己，人自己須承擔其所造之善與惡。在這裡，那種區分人為理性（善，如立法之意志）與對反理性（惡，如現象或感性）等的那種形上學理論，並無地位。人就是善惡之承擔者，而不是把善歸於一邊，惡歸於另一邊之二元論。這種把禍福善惡統一在人自己之中，孔子亦不曾討論。在孔子只是單面向地談我欲仁斯人仁至，這只是孟子說操則存舍則亡的前半部。到孟子，超越孔子，從《詩》與《尚書》找到根據，把禍福善惡統一在人自己之上。這也可以理解到，何以孟子所謂引孔子之言「操則存，舍則亡」，在《論語》中見不到文本根據也。

²⁴ 禍與福兩詞均不見諸《論語》，在《孟子》出現「禍」一詞共四次，除以上文本所舉三次，另一次為：「昔沈猶有負芻之禍」，但此次為沈猶氏之詞非孟子語。

後世把惡關連到氣質之性，這在修身的層次上問題比較少，但在歸責之判斷層次上，卻非如此。「自賊」之自，「自暴」與「自棄」之自，都是指人自己，自己即上文「禍福無不自己求之者」之自己，也是「於己取之」之己。孟子在批判梁惠王欲拒絕承擔責任：「非我也，歲也，…非我也，兵也」（〈梁惠王〉，頁 204），其實乃表示人自己乃責任之最後承擔者，不可以推給天災，不可以推給自己以外的其它東西。孟子文本即有這咎責主體之概念，善惡與禍福結穴於人自己。

行惡，在判斷上歸諸於人自己之決意，不能有人自己以外的更高理由。但這還不足以充分說明道德，假若人之抉擇並不涉及到價值高低者；也就是，假若其所選擇者在道德上是等價的，則其決意並不屬道德論題，因為所謂道德，乃有規範之意，也即是在價值上有上下高低之分。所以，所謂道德決意，乃意謂上下價值之抉擇，取價值下位的，則被咎責。因而，人在道德上的選擇，雖是自願的，但決非無關緊要的，隨意而中性的選擇，乃是在不被強迫中，展現價值上下高低之抉擇。在行惡之決定中，其實是否定了在上位的本心，把在下位的耳目小體，超過在上位的本心大體，也就是人自己把道德秩序顛倒了。把道德高低秩序顛倒之人，孟子稱為蹶者及狼疾人。

肆、蹶者與狼藉人——道德秩序之問題

孟子認為，人若不立志，耳目小體乃可以奪取大體之位：「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」（告子，頁 335）。小體乃指耳目，但耳目如何能與本心爭奪？依孟子，氣是體之充盈，體有小體與大體；而小體之氣，其充盈乃可影響心志之決定，依此即可說明人在順本心順耳目之道德抉擇中，如何倒轉了道德價值上秩序之動機問題。

「志」一詞之涵意，乃期待，所以志，乃志於某某，期待某某之

意，故孟子云：「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）。朱子訓：「志，猶期也」，朱子是就概念上說，「志」是期待，不一定與道德仁義相關，只是人之期待的一般性表述。但在《孟子》文本中，此詞之使用乃偏向於道德仁義，如：「聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志」（〈公孫丑〉，頁 240）。亦有所謂「尚志」之說：「仁義而矣，殺一無罪，非仁也…」，但這乃就士所尚之志而言，但人亦可有不志於仁之說：「苟不志於仁，終身憂辱」（〈離婁〉，頁 281）；因而人可以志於仁，亦可不志於仁，志並非仁義本心，故志才可為氣所動：「氣壹則動志」（〈公孫丑〉，頁 231）。但《孟子》文本大多數把志連繫到仁義。志解為期待，從孔子以來就是如此：「吾十有五志于學」（〈為政〉，頁 54）；²⁵ 然孔子亦有所謂「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」（〈衛靈公〉，頁 163）；《孟子》之志，乃承孔子志士仁人之說，故有「志士不忘在溝壑」（〈滕文公〉，頁 264）之說。此時之志士，乃偏向以一己之生命承擔理想之意，因而偏向於道德情操之類者；孟子言志，大多指此。但志仍然不是本心，故才有得與不得志之說：「古之人，得志，澤加於民；不得志，脩身見於世」（〈盡心〉，頁 351）；假如志是本心，並無得不得的問題，而是在何情況時刻都揭示道德價值在人心中者。《孟子》中，志即「心志」，故云：「專心致志」（〈告子〉，頁 332）。就志之作爲期待之概念而言，志所意者，其實不必是仁義，但就《孟子》承孔子「志士仁人」之說，志所意者，卻是多指仁義而言，故由「志壹則動氣」，說到「其爲氣也，配義與道」。

在《孟子》，「志」之概念，涉及到與「氣」之關係。孟子對「氣」之討論，集中在〈公孫丑〉與〈告子〉兩章。前者論「浩然之氣」，

²⁵ 又如：「子路曰：願聞子之志。子曰：老者安之…」（〈公冶長〉頁 82）孔子亦有要子路與公西華等「亦各言其志也」（〈先進〉，頁 129-130），可知志乃心志與期待等，每人各有其志向，不必盡相同，故非本心無疑也。

後者論「夜氣」，孟子對氣的討論大概就此而已。在〈公孫丑〉一章，氣與志相結合，朱子引程子云：「仲尼只說一箇志，孟子便說許多養氣出來。只此二字，其功甚多」（頁 199）。在〈告子〉一章，夜氣乃用作平息日晝之氣所引起之梏亡。

「志」可統帥「氣」，以志為主，氣乃處於從屬地位者，故曰：「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉」（〈公孫丑〉，頁 230）。氣是體之充；充，乃擴充、充滿、充盈與充實之意。²⁶ 統帥氣之志，乃指志士人仁之志，乃本心貫到人之心，氣為志所帥，隨志而來，而氣又是體之充，因而可說：人立志於仁義，擴充滿盈本心大體。²⁷ 此氣由志而發，此志有意於本心仁義，故由此志而來的氣，乃配義與道：「其為氣也，配義與道…是集義所生者，非義襲而取之也」（〈公孫丑〉，頁 231）。此所謂配義與道之氣，其志乃有意於本心之仁義，孟子所謂立志，也就是立志於本心，非志於外爍而來的禮儀之類者：「先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣」（〈告子〉，頁 335）。大者即本心大體，立乎大者，即人立志於本心，耳目小體即在道德決意中讓位，此謂之大人。

但氣不一定由有意於本心仁義之志來理解，反之，氣倒過來可以

²⁶ 「充」一詞之義，可見「充實之謂美」，「人能充無欲害人之心」（〈盡心〉，頁 372），朱子皆訓為擴充或充滿。氣，徐復觀乃從生理來理解，浩然之氣乃生理與道德相合後的昇華，見氏著：《中國文學精神》，頁 104。

²⁷ 「體之充」之體，可以從兩方面之延伸來說，其一是由本心仁義之大體擴充至人之身體：「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」（〈盡心〉，頁 355）。所以，此氣之於身體，乃由志於仁義而來，故氣乃涉「體之充」之體，不限於本心大體，而且更擴充至人之身體，擴充至可見於面與背；因而為可見之生色，甚至充塞宇宙：「其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間」（〈公孫丑〉，頁 231）。有關浩然之氣，以及心與氣在其它先秦著作的討論，見黃俊傑：《孟子》，頁 61-78。徐復觀提供另一思路，他從孟子之志與氣，一直伸展到中國文學的批評領域，即劉彥和之《文心雕龍》，把中國志與氣之傳統轉到文學傳統的文體論，見氏著：《中國文學論集》，頁 332-3。

動志：「志壹則動氣，氣壹則動志也」。²⁸ 若以志為帥，則動氣；若以氣為帥，則動志。²⁹ 因而由志發動氣，氣由志所帥，所以孟子才說持其志無暴其氣。但這不表示氣不可反過來影響志，故孟子有上文「氣壹則動志」之說。由此可知，志之概念，並非必然是指向本心，因它可為氣所動之故也。

這表示氣可搖動人，因而便可說影響人心，故續云：「今夫蹶者，趨者，是氣也，而反動其心」。³⁰ 此被氣所「反動其心」之心，當然不就是本心，因本心純善，不會被氣所影響，而是心志之心，心不

²⁸ 〈公孫丑〉，頁 231。「壹」一詞在《孟子》中就只出現在這文本中，別無它處，就算《論語》亦無此詞。「壹」，朱子訓為：專一，筆者不取。理由是：專一乃指人之心志之專一，是人之意識之作用，即朱子所謂期待等，人之志才有專壹不專壹之問題；而氣只是體之充，就算配義與道之浩然之氣，其本身屬存在領域（故孟子說它「塞于天地之間」），而不屬意識領域，沒有專一不專一的問題。在《孟子》之「一」，有意謂「某一」：「一齊人傳之」（〈滕文公〉，頁 269）；又有「當」之意：「一正君而國定矣」（〈離婁〉，頁 285），即當校正國君行為而合符仁義，則國家便安定了；又有「一樣」之意：「先聖後聖，其揆一也」（〈離婁〉，頁 289）。因而，「一」亦無專一之意。

²⁹ 依上注所言，「壹」非專一之意。查「壹」乃數字之首，故筆者理解「志壹則動氣，氣壹則動志也」為：以志為先，則觸動氣，以氣為先，志則被觸動。孟子又有志是氣之帥之說，帥亦有為首為先之義，因而又可解作：以志為帥，則動氣，以氣為帥，則動志。另外，「氣壹則動志」一說，並非指告子，因為告子也主張「不求於心，勿求於氣」，因而「氣壹則動志」之「動」，亦非告子之「勿求於氣」之「求」。

³⁰ 〈公孫丑〉，頁 231。因氣而影響人，影響人之行為之說法，在孔子時就有：「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」（〈季氏〉，頁 172）。孔子以為人之血氣在不同年齡對人有不同影響，所以對不同年齡有不同告誡，這是孔子認為「氣」在影響人之最早文獻之一。氣不但可影響人，而且氣是可以觀察，甚至觀氣而對人有認知，更有甚於觀其行為：「攝齊升堂，鞠躬如也，屏氣似不息者。出，降一等，逞顏色，怡怡如也」（〈鄉黨〉，頁 118）。氣乃可以觀察者，並藉此看到人性情，孔子甚至把這種思想，與文辭相連結，有所謂「辭氣」，並由辭氣而觀人：「君子所貴乎道者三：動容貌，斯遠暴慢矣；正顏色，斯近信矣；出辭氣，斯遠鄙倍矣」（〈泰伯〉，頁 103）。「氣」一詞亦可追溯到《左傳》〈莊公十年〉：「夫戰，勇氣也，一鼓作氣，再而衰」（頁 147）。

若人之心，它作為決意者，對事物有其看法，有志向有期待，但卻是可以被氣所影響（或引誘）者，因而就是所謂「志」。上文亦有「氣壹則動志」之說，此「動志」與「是氣也，而反動其心」之「心」，其義一也，乃心志之心。心志是需要鍛鍊者，故云：「故天將降大任於是人也，必先苦其心志」，³¹ 心志有所不能（不足），在困苦中訓練才能增益其所不能。心志可意於仁義，此即以本心為其主觀根據，為本心所規範；反之，心志不以本心為根據，而以身體之氣為根據，則以氣為先，氣為主，即有上文「氣壹則動志」之說。此氣則是反動人之心志之根據，耳目身體之氣，可以令人倒轉了道德秩序。

孟子對這道德秩序之倒轉有極為精到的論述，上文之「今夫蹶者，趨者，是氣也，而反動其心」，朱子訓「趨」為「走也」，「蹶」則訓為「顛躓也」；孟子有引用《詩經》「天之方蹶，無然泄泄」（《板》，頁 633），朱子訓蹶為：「顛覆」（《離婁》，頁 276）；但在它處朱子注云「趨走承順」（《公孫丑》，頁 243），故蹶趨者，乃指那些在道德不正當的人，顛倒承順之人。朱子所訓「蹶」為顛倒之意，在《荀子》中早表示，也所謂「國蹶」，意指民富顛倒為民窮官富，把合理狀態倒轉之意：「故田野荒而倉廩實，百姓虛而府庫滿，夫是之

³¹ 《告子》，頁 348。心既不是本心，而是期待義的心志，故謂「苦其心志」；性亦不是本性，故所謂「忍性」之性，乃指生之謂性之性：「形色，天性也」（《盡心》，頁 360）之性。

謂國蹶，…則其傾覆滅亡可立而待也」。³² 朱子雖沒有說明何以「蹶」一詞解為顛覆，筆者接納此解，理由在於近於孟子之荀子，包括莊子，在文詞之使用上即有此顛覆義。蹶與顛連用見《莊子》：「形就而入，且為顛為滅，為崩為蹶」（《人間世》，頁 165），蹶，郭慶蕃疏為「敗」，所以在《莊子》，蹶之意乃為顛覆與崩滅。

回到《孟子》，蹶與趨，是意謂他們顛倒本心，順承小體之氣，讓耳目統帥心志，顛覆倒轉了道德秩序。以大小體貴賤之秩序說，此即顛覆了大小體之秩序，以小體代大體，以賤害貴。此時，人以氣為帥而動心志。「氣」，是耳目小體一身之充盈，人心被此小體氣之充盈，可影響志，心志若把持不定，捨本心而就此小體之氣，則可以說心志以小體為主，以耳目小體為官、為首，是之謂顛倒了道德

³² 《富國》，頁 220。此意謂本應田野充實，然後到倉庫充實，再到府庫，因為倉庫之滿皆由田野與百姓而來，所以荀子是主張民先富，官後富，現在卻倒轉，官富民窮，荀子稱之為國蹶，以為這可使國家傾覆滅亡。此時荀子之所謂蹶，非指國家空虛不實，因為尚有府庫之滿而非大饑荒，而是指合理狀態之翻轉。「蹶」一詞之解有爭議，李明輝從船山，依《說文》訓蹶為「跳」，見氏著《孟子重探》，頁 29。把蹶訓為跳，在《莊子》有其根據：「廣成子蹶然而起」（《在宥》，頁 381）。蹶一詞之義在古代頗為複雜，查蹶一詞不見於《論語》，卻見於《爾雅》：「娠…騷，感，訛，蹶，動也」，又如：「衛，蹶，假，嘉也」，又如「蹶蹶蹶蹶，敏也」，所以在《爾雅》中可理解為動態之義。另外，亦指一種植物「蹶洩，苦藜」。在《左傳》則是一名為蹶由之人：「吳子使其弟蹶由犒師」（《昭公五年》，頁 748）。在《詩》亦多有提及，首先是一種正面的有德之狀：「好樂無荒，良士蹶蹶」（《蟋蟀》，頁 217），亦有所謂「聚子內史，蹶維趣馬」（《十月之交》，頁 407）。在上述諸書中只有單獨使用蹶一詞，而未與趨連用。在《孟子》，蹶首先與趨連用，《荀子》亦有如是之用法，荀子曰：「故近者歌謳而樂之，遠者竭蹶而趨之」（《儒效》，頁 130），在此，蹶有疲憊之意，淘空全身之力，相對於前句之「樂」，故亦可聯繫到《爾雅》所謂「蹶洩，苦藜」的那種植物之苦味，故荀子之語，乃意謂雖在遠處，也不遲勞苦而去。所以亦可以理解《說文》何以把蹶說為「僵」。

秩序。³³

《孟子》中亦有所謂「狼疾人」之說，所謂「狼疾」，趙注為「狼藉」，即次序亂了，倒亂紛亂之意。此句乃出自於「體有貴賤，有小大。無以小害大，無以賤害貴。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」（《告子》，頁 335）。大體，即本心，屬貴，在價值上屬高位；小體，指耳目，屬賤，在價值上屬低位。孟子舉例說梧櫝與槭棘之說，捨前者之貴，養後者之賤，孟子稱為賤場師。貴與賤之說，本來是個價值秩序之概念，以下與賤之小體，害高與貴之大體，此其實也就是把價值位階顛到了。孟子說「無以小害大，無以賤害貴」乃是帶命令之說，不許人以小害大，此命令之所以能成立，乃由於此貴與大，在價值上高於賤與小。價值高低之概念成立，才有所謂規範也。孟子在此即從事於道德價值之高低之次序，而非從俗地否定人身體之價值，此不可不知也。

此把道德價值位階倒轉了的狼疾人與蹶趨人，乃指道德上不正當的人，因為仁義本心應該是在道德上位者，以規範下位的小體，以至於其行為，現在卻反過來。這好比在上位的國家法律（如梧櫝）應該規範在下位的個人行為（如槭棘），若個人行為倒過來壓到法制，以其行為為先，法律在後，這謂之法律上不正當者。這也是規範之特性，

³³ 此在身體之氣，會反動其志之氣，是否就是所謂「欲」？人欲之欲？筆者是傾向此理解，但《孟子》文本沒有直接把「氣」與「欲」等同起來之說，而《孟子》文本中，有視「欲」在道德實踐中可有不利之影響，可見《盡心》，頁 374：「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」。孟子要人寡欲，而不是要人除欲，應意謂人欲會影響心志，因而在本心之操存與擴充上是不利的。人之修養如是，所以孟子勸人遠庖廚，其實就是從修身的層次論培養：「君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉。是以君子遠庖廚也」（《梁惠王》，頁 208）。至於軀殼起念一說在《孟子》文本並無根據，在《孟子》，無「念」一詞，「軀」則出現一次，見：「其為人也小有才...則足以殺其軀而已矣」（《盡心》，頁 371）。

在規範上，所謂惡就意謂對規範之違反，而違反也意味著此違反規範之行爲者，把其違規行爲背後依據，提昇超過規範，即以其行爲之個人依據爲帥，而規範從之。所以，「狼疾人」並非罵人之語，而是指陳：不仁者乃是在規範意義下，有意顛倒了道德秩序的人，是一種倫理上之責難 - 此人不願意依順高位的本心，而把本心壓在底下，以身體之氣爲帥。

以上從《孟子》文本分析出所謂不善之惡，其實是人心倒轉了道德秩序。以下再說這其實亦是對本心之否定，即一種自我否定之自賊。

伍、不善之惡乃對本心作為道德事實之否定

本心與人心，皆是人自己，這是兩層自我之說。人本善之心，一如心不若人之心，孟子皆歸到自我之說：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」（〈告子〉，頁 328），又曰：「心之官則思…，此天之所與我者」（〈告子〉，頁 335）。本心歸結於自我，亦可見於：「欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳」（〈告子〉，頁 336）。本心乃人之所貴，而此本心亦乃人自己，所以說「有貴於己」。孟子稱有德之士爲「得己」：「窮不失義，故士得己焉」（〈盡心〉，頁 351）。但如上文之所述，孟子不止把仁義歸到自我，且那些不善之惡如上文之自暴與自棄亦歸到人自己之自我。所以，人自己，既有仁義之心，亦有心不若人之心。本心與人心都結穴於自我，假若它們之間不是矛盾的，則自我概念，須分兩層，而非在同一層次者：其一是：本心，其二是：人心。本心在高位，人心在低位，如此才有所謂道德上的規範可言。人心否定本心，乃人自我否定自己，孟子即有自賊之說：

人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。（〈公孫丑〉，頁 238）

四端乃指惻隱羞惡等四端之心，泛稱本心。本心是道德能力，它是人所本有，人自己有此道德能力，卻說自己不能，也就是自我否定，孟子即稱此之為自賊。這種把否定自我的能力稱之為賊，同樣適用於君王，君王不做君王該做的事，其實是不願做，而非不能也：「故王之不王，不為也，非不能也」（〈梁惠王〉，頁 209）君王明明可以減輕人民之負擔，現在卻說不能，當然是否定了君王之能力，當然是一種自我否定，故有「吾君不能謂之賊」（〈離婁〉，頁 276-7）之說也。人自己有能力於道德，現在卻說不能，其實是不願，是自我否定，亦是自我衝突。所以孟子說人自賊自棄等，並非在罵人，而是在倫理學上有其論證結構者，此亦不可不知也。

孟子論本心，原是針對公都子等持人性有善有惡之說，孟子之回應以心之才能乃足以為善，不善乃非才之罪，乃不能盡其才：

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，...故曰：求則得之，舍則失之，或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。（〈告子〉，頁 328）。

若孟子持性善說反對公都子之有善有惡說，就必須回答不善之惡從何而來之質疑。孟子先以本心之能力乃性之實情，因而本心即是人性之事實，³⁴ 足以為善，來回應公都子性可以為善。至於不善之惡，

³⁴ 《孟子》中「情」之實情義，乃是一頗為古老的傳統，非孟子之首創；甚至，「情」一詞在孟子之前，只有「實情」義，而無情感義。在《論語》所出現的兩次，皆實情義：「上好信，則民莫敢不用情」（〈子路〉，頁 142），情可解為實，與信相連，故朱子即訓為誠實；其次亦是實情義：「上失其道，民散久矣。如得其情，則哀矜而勿喜」（〈子張〉，頁 191）。

孟子不從性而論，而是從人心對本心之不願（不能盡其才）來說，見文末。

陳大齊在民五十七年之《孟子的名理思想及其辯說實況》中首以「實在情況」論「乃若其情」之情；在民六十九年的《孟子待解錄》，亦有再論。³⁵ 後牟宗三在民七十四年《圓善論》（頁 23）中亦以「實情」解「乃若其情」之情。³⁶ 然對「乃若其情」之解，歷來則多有偏離實情義，而以動態義解之。朱子在此解為「性之動」。焦循解為性

在孔子前的《詩》，情一詞只出現一次：「洵有情兮，而無望兮」（《宛丘》，頁 250）。《左傳》則有大量使用情一詞，皆為實情之意，如：「民之情偽，盡知之矣」（《僖公二十八年》，頁 271）「...救乏，賀善，弔災，祭敬，喪哀，情雖不同，毋絕其愛親之道也」（《文公十五年》，頁 339）「僑如之情，子必聞之矣」（《成公十六年》，頁 480），「楚令尹將有大事子蕩將與焉，助之匿其情矣」（《襄公三十年》，頁 679），「夫子之家事治，言於晉國，竭情無私」（《昭公二十年》，頁 857）。《爾雅》未有情一詞。繼《左傳》大量使用情一詞乃孟子之後的荀子與莊子，大概含蓋在實情、情況以及情感兩義者。實情義如《荀子》：「以情度情，以類度類」，以及《莊子》：「吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣」（《人間世》，頁 145）。情感義在《荀子》則有：「夫貴為天子，富有天下，是人情之所同欲也」（《王霸》，頁 246），「縱情性，安恣睢，禽獸行，不足以合文通治」（《非十二子》，頁 94），在《莊子》則有：「惠子曰：『既謂之人，惡得无情？』莊子曰：『是非吾所謂情也。吾所謂无情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。』」（《德充符》，頁 221）。就情之古義而言，情一詞為實義，在《孟子》，「人之情」相應於「山之性」，把情訓為實情義當然較妥當。情字作情感解，乃孟子以後之事。徐復觀等人從情感解，其實用了孟子之後的用法而不自知。李明輝在《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（頁 93-103），有論及康德之理性事實之概念，並與孟子作了深入比較。

³⁵ 陳大齊：《孟子的名理思想及其辯說實況》，頁 21。《孟子待解錄》，頁 9-10。

³⁶ 兩人雖皆以實解情，然其所謂實情，其意涵不同。陳氏之所謂實況，是與可能性相對的現實之意，現實行為之意，故以徐行與折枝說明（《孟子的名理思想及其辯說實況》，頁 21），因而其實就是存在事實之意，是實然之意。牟氏則視為與下文「是豈人之情也哉」之情字同，且不能離開仁義之心而說（《圓善論》，頁 23），因而牟氏之解，為人性之實之意，乃本心事實之意，本心乃仁義價值之源，因而是價值事實之意。《孟子》文本情字共四個，其餘即為「聲聞過情，君子恥之」（《離婁》，頁 293），此可解為名不符實，君子恥之；「夫物之不齊，物之情也」（《滕文公》，頁 261），此可為事物有等差，乃其實情，在此，朱子亦皆訓為：情，實也；此乃實然之實，陳大齊以實解情之文本根據即在此。最後一情字，即是「是豈人之情也哉」（《告子》，頁 331），此「人之情」對應於「山之性」，乃說明「乃若其情」之關鍵處。

之情：「情從性也，能順此情，使之善者，真所謂善也」（《孟子正義》，頁 752）。徐復觀則解為心之動：「心的四種活動」，情涵有「向外實現的衝動、能力」（見其《中國人性史論》，頁 174）。因而「情」一詞之詮釋可分兩種，即動態義與實情義。《孟子》文本中，朱子對「是豈人之情也哉」並無解。

「是豈人之情也哉」一句乃是對應「此豈山之性也哉？」一句，孟子曰：「牛山之木嘗美矣，…人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？」（《告子》，頁 330），此意謂人沒有好好照護卻說山上無美材，這不是山之本性也，山上本是有美材。孟子馬上對應說：「雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，且且而伐之，可以為美乎？…人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？」（《告子》，頁 331），所以孟子在這裡以牛山對比於人，牛山本來有美材，一如人本來有良才，山無美材，乃非山之性，不是山本無美才；人有不善之惡，不是人本無美才本無仁義之心，此非人之實情也。山之性對應人之情：山一人，材一才，性一情。就此而言，情只不過性之另一詞之表達而已。因而，「乃若其情」，即可解為：乃若性之本來實情。若依後文以心解性之說，此實情乃連繫到仁義本心，因而此乃一道德價值之事，故牟氏之解，乃的到之論也。

「乃若其情，則可以為善也」，「可」，即意謂「能」，可以為善即有行善之能力，也是後文所謂「才」。人有不善之惡並非能力有問題，故曰：「若夫為不善，非才之罪也」。行不善不會是由於道德能力不夠或敗壞，理由很簡單，因為假若是道德上無能為力者，則人亦不可能對之要求什麼，事後亦不可責備他。就正如不能要求小孩讀懂微積分一樣，或要求斷腿的人能跳十尺高。不善之惡也非因人本性之敗壞，因為假若是敗壞了，亦無所謂咎責之可能：總不能咎責一個其本性就是敗壞的人。所以，孟子有不為與不能之別，不能是指現實上的不可

能，現實上之可能或不可能，其實並非倫理的論題，在倫理的論題上只有為與不為，而不涉及不能：「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）。此處孟子批評梁惠王之王之不王，是折枝之類，是不為不願，而非不能。若是道德要求，一定是能力泛圍以內者，若不在這範圍內者，即與道德無關。依孟子，本心即這道德能力，人有道德能力乃人性之實情；故說他不能，乃非實情，而是藉口。人能之，但卻不願，才真是不善之惡在主體上的說明。所謂「不能盡其才者也」，此「不能」乃不願之意，人順耳目不願盡人本有的心。（由「不能」到不願之說明，見下第六節末）。依此不願，乃意謂人心把耳目設置在本心之上，因而即是對本心底一種否定，而本心是人性之事實，因而不善之惡即是人在其道德決意中，否定這事實，³⁷ 也即是人自己否定了他有能力於善這倫理上的實情—否定了其本心。所以，人在道德決意中，並不是買菜式的選擇，而是「得己」與「自賊」間的抉擇。得己，則盡本心，仁義行，因此自我一致；自賊，則反本心，違仁義，乃自我衝突。自賊乃否定本心之事實，而本心乃仁義之源，仁義禮智既歸於本心，否定本心，即否定仁義。

當提出本心與人心兩層自我，這便馬上引起二元論之疑慮。下文即以本心與人心之統一問題。

³⁷ 牟宗三對道德上的惡之理解如下：「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」，見《從陸象山到劉蕺山》，頁 536。

陸、從心悅理義之道德情感看本心與人心之統一 問題—願與不願之問題

假若本心靜待那裡，等待被人心選擇者，則不單止有二元論之困難，且本心與人心互為外在，乃是孟子批判告子之義外說，因為本心只能是靜態的候選者，這無異於禮儀之類也。解決這困難之關鍵在於解明：本心以悅理義、願理義之方式直貫於人心，以此方式揭示其自己，依此，人心在道德決意中順於本心，乃只表示本心揭示其自己，而不是本心被選擇。所以須在本心之概念中尋找出對理義之願意，依此則可進一步說明不善之惡之主觀動機，乃在於人心對本心之不願，而人心之善乃在於：本心在人心揭示自己對理義之願意。以下即就《孟子》文本說明以上的觀點。³⁸

³⁸ 本文其中一位評論人有批評筆者之主張：人心在道德決意中順於本心，乃只表示本心揭示其自己，直貫於人心，而不是本心被選擇；評論人以為，本心既直貫人心，則可推論出：本心在道德決意中即有其角色，而非完全取決於人心；評論人進而說，筆者又同時主張：道德決意完全取決於人心，則可推論出：本心即無主動之角色，而純為人心所被動地選擇者者；如是，評論人質疑這兩主張間即可能產生不一致。筆者之回應如下：在本文之詮釋中，本心與人心，在對理義之願意下，為同一主體性，即本心之悅理義乃直貫至人心而為一，乃表示人心之善即本心之善，否則即是義外之說；這是第一項主張之說明。人心雖為本心所直貫，但仍總可拒絕本心，因而善與惡，總皆在人心之決意中成為可能；在這可能性下決意的人心，不能依存本心之概念被說明，因為本心之概念，在孟子學中，乃純一無雜之絕對善之主體性，它並不在順理義與違理義間擺盪與猶豫，也即它並非決意之主體性；這是第二項主張之說明。因而，人心之善雖是本心之揭示其自己，但人心在此擺盪與猶豫間，善與惡之可能性，只基於人心之決意取舍來說明。關於人心與本心為一之論證，關鍵在於尋找出人心與本心之共同的根，此根即是：對理義之願意。關於本心願於理義，筆者是透過孟子對「悅」一詞之使用，發掘出「悅」一詞在《孟子》乃表示「心悅誠服之願意」。至於若要說明人心對理義之願意，乃需分析人之惡，指出人之惡，乃人心不願於理義；因而其反面，即人之善，乃即是人心之願於理義。因而，孟子可一方面主張：人心之善即是本心之揭示其自己，因而人心之善乃即是本心之善；另一方面主張，善惡在人心之擺盪與猶豫中，進而在其取舍中可能。故此，在筆者之詮釋下，既保存本心之純善，又從能從人心之決意，說明人之善與惡；因而兩項主張並無衝突也。

依《孟子》，本心乃是說明道德規範之理義，在主體上之根據，此即所謂「性」，故孟子曰：「君子所性，仁義禮智根於心」（《盡心》，頁 355），此句乃在說明孟子所主張「性」之意涵，即理義根於本心。因而，道德理義乃不是從學習、社會習俗或人天生之性情而來者，而是基於人之根源的主體性，即基於本心。³⁹ 理義乃源於本心，此乃人之性。此是理義與本心之第一層關係。但孟子不止於此，他進一步從道德情感之悅理義來理解此本心：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」（《告子》，頁 330）。

「悅」一詞，許慎《說文解字》為「悅，說也」。就《孟子》文本而言，悅一詞無言說義；「說」一詞常通指快樂，如：「景公說，大戒於國…為我作君臣相說之樂」（《梁惠王》，頁 217），這顯然指快樂之謂。⁴⁰ 但在此，悅乃非指一般快樂，而只為一種與內心相關的，在道德上的喜悅之情：「事親弗悅，弗信於友矣；悅親有道，反身不誠，不悅於親矣」（《離婁》，頁 282）。悅親之道，不在於討好，而是要在道德上反身而誠，否則不悅於親。在另文本中，反身乃與樂相連：「反身而誠，樂莫大焉」，所謂「誠」，乃天之道：「是故誠者，天之道也」（《離婁》，頁 283）；但天道無法自成，而須在人之中揭示，於是有所謂「思誠者，人之道也」。但這「思」不是一般的思，而是一種道德上應該包涵能夠的反思，故云：「思，則得之；不思，則不得也，此天之所與我者」（《告子》，頁 335）。此「誠」與「反身」，孟子與樂相連在一起，此反身乃一道德上對自身之反思，反求諸己而達天道，其樂無窮。所以，悅與樂皆與道德相連，但在以上文本，孟子只

³⁹ 參楊祖漢由本心之裁決證義內之說：《儒家的心傳統》，頁 11。

⁴⁰ 但「悅」與「說」兩詞並不同，例如「說」可解作說服之說：「宰我、子貢善為說辭」（《公孫丑》，頁 233），亦可作說想法解：「孔子之道不著，是邪說誣民」（《滕文公》，頁 272）。「悅」亦通「豫」，如：「夫子若有不豫色然」（《公孫丑》，頁 250），故在「舜盡事親之道而瞽瞍底豫」（《離婁》，頁 288），朱子解「豫，悅樂也」。

是描述性地說出道德之反身而誠與悅樂相關，但如此之悅樂，更深邃之意涵乃在於一願之心悅誠服。

悅某事與樂某事，對孟子而言，其實表示「服」此一事，有所謂心悅誠服之說：「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』」（〈公孫丑〉，頁 235）。⁴¹ 在此心悅誠服中，並無所謂對抗或不從之說。因而悅乃意謂心甘情願之意。悅與願之關係，乃可見於：

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...。（〈公孫丑〉，頁 236）

就該詞之使用而言，「悅」與「願」乃相連在一起，悅於某事，即表示願於此事，服於此事。悅而不願，其實不能叫悅：「悅賢不能舉，又不能養也，可謂悅賢乎？」（〈萬章〉，頁 322）。在倫理上亦如此，本心愉悅於理義，即是要理義發揮出來，不是要埋沒它，理義不止根於心，而且為心所悅，就是意謂心要把理義實現出來，假若本心不實現理義，這可謂悅理義乎？如此表示，孟子意謂理義悅心，即表示服從理義，心悅誠服於理義，願於理義。當說理義悅本心時，孟子並非從本心與耳目在人心爭奪來論述，若然，則道德情感或許就是康德那種帶有痛苦之敬畏之情 (Achtung)，⁴² 而不是心悅誠服之願。所以仁義對本心言，並不是壓力或強制，並不是在對抗中刻意去做或難為地去做，故孟子說：「由仁義行，非行仁義也」（〈離婁〉，頁 294）。孟子之論情感，乃純從本心對源於自己的理義之悅與願來說。此對理義

⁴¹ 「無思不服」句出自〈文王有聲〉，見《十三經注疏》，《詩經》，頁 584。

⁴² 康德之道德情感中含有痛苦，亦含尊敬，因而是一種複合的概念，可稱之為敬畏，其中關係之詳細分析，可參看李明輝：〈孟子四端之心與康德的道德情感〉，刊於《儒家與康德》，頁 111-113。

之悅與願，乃直貫到人心之中，因而才能從情感這種人之知覺說理義，因為理義不再只是一種思想之想法，而是牟宗三稱之為「明覺」⁴³者，此知覺當然是先天的而不是經驗的。

人在決意中願於理義，悅於仁義，此決意即是本心悅理義之願，也即是本心直貫到具體的人，而揭示其自己；而具體的人，亦即是孟子所謂飲食之人，飲食之人可以養小體而人賤之，但同一飲食之人，亦可不失大體：「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），飲食之人於大體無有失，但這不是從作為身體的口腹而說的，而是從其對大體無有失其養而說。養本心大體，乃是要直貫到人而使人成為大人者，試看養之概念用到浩然之氣上：「其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間」⁴⁴。上文第四節已討論過，氣乃體之充。浩然之氣乃以志帥氣之氣，配義與道之氣，而此浩然之氣不單止是大體之充盈，因既然可塞于天地之間，當然可充塞人心，而所謂直貫也者，乃謂本心充塞于人心。此時，人心與本心通貫地為一，因而可從飲食之人無有失而說。但問題是，浩然之氣之所以能從大體之充塞到人心到天地之間，乃是從其配義與道來理解，此乃意謂本心悅於理義，由本心充塞以至於人心天地之間。本心直貫於人心，此同時表現為人心順從理義，而此二者為同一事，也就是本心之悅而願於理義，本心不是靜待在此，等待被人心所選擇者，也即是人心決意於順理

⁴³ 《圓善論》，頁 31：「依孟子，說自律(立法性)，即從心說，...心始有活動義，心之明覺活動(無動之動)即自證其實際上是自由的」，同頁又說：「吾人之心、之性、之意志既是自律，又是自由，必悅理義，理義是它所自發，它悅它所自發的...」，所以明覺即悅理義，理義由本心而發，因而即是自律自由與自願。關於康德自律之說與孟子之比較研究可參看李明輝之〈孟子與康德之自律倫理學〉，刊於《儒家與康德》，頁 11-45。亦可參看楊祖漢：《儒學與康德的道德哲學》，頁 60-61。

⁴⁴ 〈公孫丑〉，頁 231。徐復觀直言這是道德理性生命與具體生命之融合。見氏著：《中國文學論集》，頁 335。

義，即是本心悅理義之表現而已。就人心本心爲一而言，人心並不選擇。

本心直貫人心，但不表示人心不會犯不善之惡；反而是，人心不願於本心，乃含蘊著它原初地，根源地願於本心，它之犯不善之惡，乃只意謂：人本悅於理義，願於理義，只是最後決意不願而已。因而人心之不願於理義，其實是第二序者。也就是，所謂違仁義或不願本心者，乃以從本心悅仁義與願仁義爲前提，沒有此，也沒所謂違仁義與不願本心者。所以，本心對理義之悅與願，乃人性之根源第一序。第一序的本心悅理義確立後，才有所謂不願意本心之第二序。

在《孟子》正式討論以心解性之文本中，最能說明這「不願」：「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也若夫爲不善，非才之罪也。…或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也」(《告子》，頁 328)。第五節已討論過，本心乃道德能力，「可以爲善」即表示此義。但爲何孟子最後又說「不能盡其才」？這裡所謂不能，並非無能力之意，而是不願之意，不爲之意。「不能」一詞，在《孟子》文本中大約共七類意涵，⁴⁵

⁴⁵ 「不能」一詞在《孟子》文本中頗爲複雜，共有七層意思：1. 無能力之意：「公都子不能答，以告孟子」(《告子》，頁 327)。2. 不願之意，除上面正文所說之外，《孟子》文本中還有：「君聞之曰：吾大者不能行其道，又不能從其言也，使飢餓於我土地，吾恥之」(《告子》，頁 348)；又如：「由今之道，無變今之俗，雖與之天下，不能一朝居也」(《告子》，頁 346)。3. 有不足之意，如：「不能五十里，不達於天子」(《萬章》，頁 316)，這意謂不足五十里之附庸歸諸侯管治；「所以動心忍性，曾益其所不能」(《告子》，頁 348)，此意謂經鍛鍊，人可增補他所未能之處，因此「不能」是指「未能」之意；又如：「徒善不足以爲政，徒法不能以自行」，此不能可解爲不足。4. 命令性的不許可之意：「使人不以道，不能行於妻子」；如：「天子能薦人於天，不能使天與之天下」(《萬章》，頁 307)；「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」(《滕文公》，頁 266)；又如：「暴其民甚...，百世不能改也」(《離婁》，頁 277)。

其中之一即為「不願」之意。在《孟子》文本中，凡有能力但卻又以不能述之，此不能者，其實是不願與不為之意。上文已提及的：「故王之不王，不為也，非不能也」(《梁惠王》，頁 209) 君王之事為何？如舉賢與養賢，皆君王之職權，因而沒有不能之者，君王乃掌握完全的權力，罪與不罪，皆由其一入之意，孟子引《尚書》〈泰誓〉之言：「有罪無罪，惟我在，天下曷敢有越厥志」(《梁惠王》，頁 215)，查今本〈泰誓〉並無孟子引「惟我在」三字（見《尚書》，頁 153）。全句謂君王之志乃可決定有罪無罪，因而在孟子眼中君王乃有完全之權力者。故此，說他王之不王，不是說他權力不足，其實是批判他不願與不肯作君王該做之事，如上文所說：「悅賢不能舉，又不能養也，可謂悅賢乎？」，文本中的「不能」，並非說君王沒能力，春秋戰國時代國君既有絕對的人事任命權，故不會缺乏這能力。君王只是不願舉，不願養，而並非真的無能為力。上文亦討論過，孟子對悅之用法，乃與願相連，所以這文本可解讀為：悅賢不願舉，又不願養，不可謂之悅賢者。

在道德論題上，孟子從根本不接受無能為力之說，不能，也只不過是借口，說不能，其實是不為與不願；「夫徐行者，豈人所不能哉？所不為也」(《告子》，頁 339)，此可解讀為：人能徐行，沒有不能者，只是不願與不肯也。同類之說有上文長者折枝之說：「為長者折枝，語人曰：我不能，是不為也，非不能也」。(《梁惠王》，頁 209)，此可解讀為：人能為長者折枝，沒有不能者，只是不願不為也。另一文本：「吾身不能居仁由義，謂之自棄也」，居仁由義乃人本心之能力，

不適合：「不幸而有疾，不能造朝」(《公孫丑》，頁 241)；「今也父兄百官不我足也，恐其不能盡於大事」(《勝文公》，頁 253)。6. 充分條件意：「師曠之聰，不以六律，不能正五音；堯舜之道，不以仁政，不能平治天下」(《離婁》，頁 275)，此意謂：要正五音，則需六律；要平治天下，則需仁政。7. 不得，不敢之意：「既不能令，又不受命，是絕物也」(《離婁》，頁 279)，此謂景公以小事大之困境。

人當然能之，只是不願而已，故可解讀為：自己不願居仁由義，此謂之自棄也。另一文本：「有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也」（《公孫丑》，頁 238），這是諷刺語，有能力，卻說不能，即是自賊，其實是不願。

回到上段所說的「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。…求則得之，舍則失之，或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也」，此文本上接公都子引告子之疑，為何性可以為善，可以為不善：「性無善無不善也。或曰：性可以為善，可以為不善，…或曰：有性善，有性不善，…今日性善，然則彼皆非與？」，孟子即以「可以為善」及「求則得之」解答性可以為善之說。關於性可以為惡之說，孟子之意，不以性論惡，而是以「舍則失之」解答，並進一步以「不能盡其才」說明。依以上之說明，孟子不會在道德問題上說人無能力，所謂無能，其實乃意指人不願之意，即不願盡人可以為善之四端本心。如此即可續道，人之所以有不善之惡，乃由於「不能盡其才」：人不願盡人本心之良才。

不善之惡乃是人心不願於盡本心之才，而此不願乃以心悅理義為前提：惡只是對心悅理義之否定，所以最壞的人，只能說，他根源地本亦願於仁義本心。也只能就此他本願於仁義本心，最後卻不願不肯為之，才能說他之過錯與後悔。⁴⁶ 但亦因為不願於本心之決意是由他所作出，因而亦只有他才能對此決意負責，不可在他之外追尋更高之原因。

⁴⁶ 關於道德上的後悔，牟宗三亦有如下的理解：「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，你只因有此本心明覺，你始能這樣說」（牟宗三譯康德之《康德的道德哲學》，頁 317）。

柒、論證之回顧

全文正式結束，以下試對本文之論證，提出一般性的之反思：

之所以能責備人之不仁，孟子是謂人在仁與不仁間作出了一個取舍；如在梁惠王之例子中，他寧願給食物予狗，也不願節省，爆發饑荒，也不願發糧。故若道德責備能成立，當然首要的是針對其決意，即他不是被強迫，而且有完全的能力作出取舍；進而說責任者即是人自己，這是第貳與叁節之工作。然這裡之所謂決意取舍，不是買菜式的，而是，在本心為高與耳目為低之道德價值秩序間之決意，因而，善乃順此秩序，惡是意謂顛倒了這秩序。在梁惠王之例中，也即在饑荒發糧之道德位階遠超過他之個人所好，現在卻以其所好超越了人民之生死。梁惠王之不仁，不是因他有所好，而是他以顛倒了這道德秩序。此部分之說明乃第肆、伍節之工作。最後，本文對本心之概念，進行分析，證成它何以能在這秩序間之高位：其一，理義根於本心，其二，本心悅理義。在前者，理義取得主體上的根據，在後者，本心藉悅而願於理義，揭示自己在人心之中，惡只是人心不願於本心而顛倒了由本心為首之道德秩序。以梁惠王之例，向饑荒者援之以手，乃本心在梁惠王心中揭示自己，就此而言，本心與梁惠王之心，乃直貫而為一。然在這揭示中，梁惠王竟然拒絕本心，不願援之，而決意於自己之私，而為不仁也。

參考文獻

中文：

- 牟宗三 MOU Tsungsan, 1979,《從陸象山到劉蕺山》 *Cong luxianhshan dao liujishan*, 台北 [Taipei]: 學生 [Student book Co., Ltd.]
- , 1985,《圓善論》 *Yuanshanlun*, 台北 [Taipei]: 學生 [Student book Co., Ltd.]
- 李明輝 LI Minghui, 1990,《儒家與康德》 *Rujia yu kangde*, 台北 [Taipei]: 聯經 [Linking publishing]
- , 1994,《康德倫理學與孟子道德思考之重建》 *Kangde lunlixue yu Mengzi daode sikao zhi chongkian*, 台北 [Taipei]: 中研院文哲研究所 [Institute of Chinese Literature and Philosophy Academia Sinica]
- ,《孟子重探》 *Mengzi chongtang*, 台北 [Taipei]: 聯經 [Linking publishing]
- 李瑞全 LI Ruiquan, 1993,《當代新儒學之哲學開拓》 *Dangdai xinruxue zhi zhexue kaituo*, 台北 [Taipei]: 文津 [Wenjin publish]
- 李滌生 LI Tisheng, 1984,《荀子集解》 *Xunzi jijie*, 台北 [Taipei]: 學生 [Student book Co., Ltd.]
- 唐君毅 TANG Junyi, 1974,《中國哲學原論》(導論篇) *Zhongguo zhexue yuanlun daolunpian*, 香港 [Hong Kong]: 新亞研究所 [The New

Asia Institute of Advanced Chinese Studies]

袁保新 YUAN Baoxin, 1992,《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》
Mengzi sanbian zhixue de lishishengcha yu dangdai quanshi, 台北
[Taipei]: 文津 [Wenjin publish]

——, 2008,《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》 *Cong haidege,
laozi, mengzi dao dangdai xinruxue*, 台北 [Taipei]: 學生 [Student
book Co., Ltd.]

徐復觀 XU Fuguan, 2001,《中國文學論集》 *Zhongguo wenxue lunji*,
台北 [Taipei]: 學生 [Student book Co., Ltd.]

——,《中國文學精神》 *Zongguo wenxue jingshen*, 上海 [Shanghai]:
世紀 [Shiji Publishing Group]

——, 2003,《中國人性史論》 *Zhongguo rinxing shilun*, 台北 [Taipei]:
臺灣商務 [Taiwan The Commercial Press, Ltd.]

陳大齊 CHEN Daqi, 1980,《孟子待解錄》 *Mengzi daijie lu*, 台北
[Taipei]: 商務[Taiwan The Commercial Press, Ltd.]

——, 1996,《孟子的名理思想及其辯說實況》 *Mengzi de mingli sixiang
ji qi bianshuo shikuang*, 台北 [Taipei]: 商務 [Taiwan The
Commercial Press, Ltd.]

陳士誠 CHEN Shihchuan, 2009,〈牟宗三先生論道德惡與自由決意〉
Mozhongsan xiansheng lun daodee yu ziyou jueyi, 刊於《揭諦》
Aletheia, 第十六期 Vol.16

梁啟超 LIANG qichao, 1999,《梁啟超全集》 *Liangqichao quanji*,

第六冊 Vol. 6，北京 [Beijing]：北京出版社 [BEIJING PUBLISHING GROUP]。

康德 Kant, Immanuel, 1982, 《康德的道德哲學》 *Kangde de daode zhexue*, 牟宗三譯 Mozhongshan Trans., 台北 [Taipei]：學生 [Student book Co., Ltd.]

郭慶藩 GUO Qingfan, 1989, 〈天地〉 Tiandi, 《莊子集釋》 *Zhuangzi jishi*, 台北 [Taipei]：天工 [Tian Gong Bookstore]

黃俊傑 HUANG Junjie, 1991, 《孟學思想史論》 *Mengxue sixiang shilun*, 卷一、二 Vol. 1, 2, 台北 [Taipei]：東大 [Grand East Enterprise Ltd.]

——, 1993, 《孟子》 *Mengzi*, 台北 [Taipei]：東大 [Grand East Enterprise Ltd.]

焦循 JIAO Xun, 1987, 《孟子正義》 *Mengzi zhengyi*, 台北 [Taipei]：中華 [CHUNG HWA BOOK CO.]

楊祖漢 YANG Zuhan, 1992, 《儒家的心傳統》 *Rujia de xin chuantong*, 台北 [Taipei]：文津 [Wenjin publish]

——, 1988, 儒學與康德的道德哲學 *Ruxue yu kangde de daode zhexue*, 台北 [Taipei]：文津 [Wenjin publish]

楊儒賓 YANG Rubin, 1993, 〈支離與踐形〉 Zhili yu jianxing, 刊於《氣論與身體觀》 *Qilun yu shentiguan*, 台北 [Taipei]：巨流 [CHULIU PUBLISHER]

譚宇權 TAN Yuquan, 1995, 《孟子學術思想評論》 *Mengzi xueshu*

sixiang pinglun，台北 [Taipei]：文津 [Wenjin publish]

西文：

- I. Kant: Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, VI. (Akademieausgabe).

On the Problems of the Argument of Ethics in “Mencius” through Decision, Order of Moral and the Relationships between Mind and moral Norms

CHEN Shih-Chuan

Department of Philosophy and Life Education, Nan-Hua University

Address: no. 55. Sec. 1. NanHua Rd., Zhongkeng, Dalin Township, Chiayi County 62248, Taiwan

E-mail: shihchenchen@yahoo.com.hk

Abstract

In this paper I would like to analyze the problems of the argument of ethics in “Mencius”, in order to justify its position in the history of ethics. There are three levels in the ethics of “Mencius”: 1. Human mind makes a decision of moral only in the willing between original mind and its body, and its possibility depends only upon human as a self of subject for its responsibility. 2. A decision of human mind bases on an order of moral high value belonging to original mind and low value belonging to its body, and the so called moral evil is nothing but the reverse of this order by its decision. 3. The possibility of such order depends upon that the moral norms come from the original mind, and the moral norms

please the original mind, and the pleasure means nothing but the willing of the mind for the moral norms. In a decision of moral the willing of original mind reveals itself, and therefore it is nothing that passively chosen. Therefore the moral norms can have a ground from subject, and the pleasure of the moral norms explores that human wills originally the moral norms, and that the moral mind is a fact of moral which as a original good is the first order of moral, and moral evil and regret become possible only under such moral fact.

Keywords: Self of Responsibility, Moral Evil, Order of Moral, Fact of Moral, Decision, Original Mind, Human Mind