

## 【謝辭】

有幸受東海大學榮譽教授蔡仁厚教授幾年來中國哲學之教導，老師所講學的「宋明理學」之內涵，打破學生我從國中一直以來，因為要應付考試必須要死背文言文的關係，所產生儒家是教條式教育的反感與誤解。慧命傳承之真實感，更使學生大澈大悟，重新再看待儒學。蔡老師腳踏實地、無「一舉成名」之意欲的寫作態度，以及身體力行的風範，長期以來為學生之楷模，之後仍是學生為學為人之標竿！

感謝校外口試委員曾春海教授、楊祖漢教授、高柏園教授、以及陳政揚副教授能百忙之中撥空審閱學生的博士論文，並且來東海為學生上博士班最後一堂課，學生內心相當感激，但也誠惶誠恐。感謝各位老師不吝賜教與鼓勵，使學生明白自己在寫作上、文章義理上的盲點，以及許多進步的空間。學生虛心受教，銘誌在心，但是雖然盡力修正不足之處，終究深感學力未逮，未能將論文修改得盡善盡美，學生會再接再厲，繼續學習的，謝謝各位老師！

承蒙指導教授謝仲明老師十年來的肯定與信心，恩師之教誨不限於書本之知識，亦包含人生智慧之啟發，即傳哲學之道、授進德之業、解人生之惑也，特別是富有啟發性的「康德哲學」，對於曾就讀東海大學哲學系學分班之非本科畢業者，以及出社會多年者，在生活上都有實質上的幫助。受恩師影響，進而重新對象牙塔裡的「哲學」另眼相看，進來「哲學」這個領域，繼續進修者，不在少數，學生僅是其中一個小例子。進德修業能有恩師在旁督促，共同學習成長，是學生之福！

最後，謝謝我的父母、手足，以及在這期間曾經鼓勵、幫助過我的朋友們，謝謝您們，有您們的支持，我才能順利完成我的學業，跨出我人生最重要的一大步！

彥蓁 敬上  
壬辰 2012.1  
東海大學哲學系



# 【目錄】

## 摘要

|   |    |
|---|----|
| <b>第一章 導論</b> .....                                   | 1  |
| 第一節 研究背景與動機.....                                      | 1  |
| 第二節 文獻回顧與評述.....                                      | 3  |
| 第三節 預期之創見與貢獻.....                                     | 11 |
| 第四節 研究方法與各章主旨.....                                    | 11 |
| 第五節 研究範圍與限制.....                                      | 14 |
| <b>第二章 綜論中國儒家人性論<br/>          以及與康德人性論之相關性</b> ..... | 15 |
| 第一節 綜論中國儒家之人性論.....                                   | 15 |
| 第二節 「用氣為性」之系統.....                                    | 23 |
| 第三節 「用理為性」之系統.....                                    | 24 |
| 第四節 康德人性論<br>與中國儒家人性論之相關性....                         | 24 |
| <b>第三章 孟、荀人性論</b> .....                               | 26 |
| 第一節 孟子性善說.....  | 27 |
| 第二節 荀子性惡說.....  | 40 |
| 第三節 小結：孟荀性論差異之關鍵...                                   | 50 |

|            |                                   |            |
|------------|-----------------------------------|------------|
| <b>第四章</b> | <b>康德人性論.....</b>                 | <b>52</b>  |
| 第一節        | 經驗性格.....                         | 53         |
| 第二節        | 睿智性格.....                         | 55         |
| 第三節        | 「性善」與「性惡」之詮釋...57                 |            |
| 第四節        | 為「善」的天性.....                      | 58         |
| 第五節        | 為「惡」的性能.....                      | 60         |
| 第六節        | 小結.....                           | 64         |
| <b>第五章</b> | <b>康德人性論之道德涵義.....</b>            | <b>66</b>  |
| 第一節        | 康德「意志」概念的歧義..                     | 66         |
| 第二節        | 自律與他律的定義.....                     | 69         |
| 第三節        | 康德之自律道德.....                      | 76         |
| 第四節        | 康德自律道德之工夫.....                    | 78         |
| 第五節        | 小結.....                           | 83         |
| <b>第六章</b> | <b>孟、荀人性論之道德涵義.....</b>           | <b>85</b>  |
| 第一節        | 孟子之自律道德.....                      | 85         |
| 第二節        | 孟子自律道德之工夫.....                    | 90         |
| 第三節        | 荀子之他律道德.....                      | 95         |
| 第四節        | 荀子他律道德之工夫.....                    | 101        |
| 第五節        | 小結.....                           | 105        |
| <b>第七章</b> | <b>康德與孟、荀人性論<br/>各別比較之同異.....</b> | <b>108</b> |
| 第一節        | 康德與孟子之同異.....                     | 109        |
| 第二節        | 康德與荀子之同異.....                     | 111        |
| 第三節        | 小結.....                           | 114        |
| <b>第八章</b> | <b>結論：<br/>康德人性論含孟荀之成素.....</b>   | <b>116</b> |

引用文獻  
參考資料

## 【摘要】

在中西哲學會通的議題上，由於孟子與康德都是自律道德，所以我們總是習以為常地將孟子與康德聯想在一起，但是若說康德人性論比較像孟子，這種說法是不夠準確的；另外，或是將康德根本惡的概念比附荀子，認為康德也是主張性惡，這種論述是太過片面的，以上皆不能正確表達康德與中國儒學人性論中西會通之全貌，所以必須三者一起討論才能有個完整的答案。

首先，孟子與荀子在人性論差異上最關鍵的一點，即是：人性有兩個面向。荀子只看到人性的經驗層面，而孟子不僅看到人有經驗層面，也有慧見，洞知人性有超越層面。雖然孟子承認人性有兩個面向，但是對於人為善的論述較多，關於人為惡的部分，相對的也就很少去正視，而這被忽略的部分，恰好是荀子的學說所強調的。因此，雖然「性善」與「性惡」表面上好像水火不容，但是實際上是互相補足，殊途同歸。

再者，儒家人性論必須孟子、荀子齊看，特別是與康德人性論做比較的時候，因為，康德也認為人性有兩個面向，是具有雙重性格的。孟子性善說所指的「性」，屬於康德「睿知性格」這一層面，荀子性惡說所指的「性」，是屬於康德「經驗性格」這一層面，而且，康德根本惡的概念，對於人性本惡有更細膩的解說。對於人性本善，雖然同於孟子，但孟子比康德更進一步。

最後，康德與孟、荀人性論比較有個結論，這結論就是「康德人性論含孟、荀之成素」。這種綜合並不是將孟子之「性善」與荀子之「性惡」粗糙地「黏」起來，然後成為康德之人性論，而是運用「人之雙重性格」及「自律道德/他律道德」這兩個理論基礎將三者架構起來，以重組與再現中國儒學孟、荀之人性論，此為本文之主旨。

**關鍵字：**康德、孟子、荀子、人性論、性善、性惡、人之雙重性格、自律道德、他律道德、經驗性格、睿知性格、根本惡

## **【 ABSTRACT 】**

In the issue of intersection of Chinese and Western philosophy, we are always accustomed to associate Mencius with Kant because both are autonomous. However, it is not accurate enough to say that Kant's theories of human nature are more like Mencius; on the other hand, it is unilateral to say that Kant is analogous to Hsün Tzu because he claims that human nature is evil. None of the above statements can accurately delineate the full picture how Kant's Western philosophy meets and intersects with Chinese Confucianism. Therefore, we have to discuss all of the three philosophers to have a complete satisfactory answer.

First, the main difference between Mencius and Hsün Tzu on human nature lies in two aspects of human nature. While Hsün Tzu only sees its empirical aspect; besides that, Mencius also sees its intelligible aspect and he is aware that human nature has its transcendent aspect. Although Mencius acknowledges that human nature has two aspects, he has more treatises on human good nature than evil nature, if not neglected. This ignorance happens to be emphasized in theories by Hsün Tzu. As a result, it appears that these two theories on human nature, either inherently good or evil, are incompatible with each other. In fact, both are complimentary and imply the same thing.

Furthermore, the Confucian theory of human nature must examine Mencius and Hsün Tzu simultaneously, in particular when compared with that of Kant. The reason is that Kant also believes that human nature has two aspects and is of dual character. The human nature in Mencius's theory on inherently good human nature belongs to the intelligible character of Kant, while that in Hsün Tzu's evil belongs to the empirical character. Besides, Kant's concept of radical evil portrays human evil nature in more details. As to the good nature, Kant share the same concept with Mencius, but the latter delves further more.

Finally, by re-organization and re-presentation of Mencius's and Hsün Tzu's theories of human nature, a comparative study in Kant's, Mencius's and Hsün Tzu's theories of human nature concludes that "Kant's theory of human nature may be said to be able to comprehend both Mencius's and Hsün Tzu's theories." It can do so by virtue of Kant's two theories about human nature, namely, of dual character and of autonomy v.s. heteronomy.

**Keywords : Kant, Mencius, Hsün Tzu, Theories of human nature, human nature is inherently good, human nature is evil, dual character, autonomy , heteronomy, empirical character, intelligible character, radical evil.**

# 第一章 導論

## 第一節 研究背景與動機

### 一、研究背景

孔子之「仁」教，具有入世的、超越宗教的大愛胸懷，是一種「有教無類」、「世界大同」、以「人」為本位，而且是「活」的、關心「生命」的學問，所以儒學應該能站在世界公民的立場來關懷切身之時代，因應「世界性」與「時代性」的問題。

「世界性」指的是「空間」上的變化。(此「空間」只是一般用語，在這裡只是借來表達區域大小之概念，無其他特殊哲學性之用法)。在現實生活中，有許多道德價值觀的問題，例如：功利思想、宗教戰爭等等，而這些問題，不僅只在自己的國家，也在有華人的其它地方，甚至是全球性的。所以，儒家「安身立命」之思想不再拘限於中國，而是可受用於有華人的地區，擴展至全世界的。

「時代性」指的是「時間」上的變化。每個時代都有自己的問題，儒學在先秦時期面臨的是周文疲弊、百家爭鳴的狀況、宋明時期(新儒家 Neo-Confucianism)要應對的是佛教傳播到中國的挑戰、當代時期(當代新儒家 New-Confucianism)面對的是西方文化的衝擊，然而，時間、空間的轉變，使得儒學所要面對的不再聚焦在對抗強勢的西方文化，以維護民族尊嚴。現在是地球村的時代，思想透過資訊媒體就能快速地得到交流，未來所面對的是全球性的問題。

人類之問題雖然不是光靠儒學就能解決，但是人的問題終究要回歸到人本身去探討，從「人性」去反省是最根本的。瞭解人性在於瞭解自己與他人，瞭解自己以改善自己，瞭解別人進而能善解他人。改變自己比改變別人容易，若每個人能夠從改善自己著手，給自己一個安身立命之所，寬泛不著邊際的人類問題，在

價值觀上，也就先有個落實的立足點了。因此，身為一個現代的世界公民，應該能夠從儒學中找出如何看待人性的「新」觀念。

## 二、研究動機

人的價值時常淹沒在利來利往的價值觀底下，所以人們經常感到不快樂，不曉得人生的意義究竟在哪裡？儒學可以導引生命之方向，賦予生命所需之養份，所以儒學需要「創新」，來傳承聖賢的智慧面對世界性與時代性的課題，藉梁漱溟先生所說的，也就是所謂「翻身」，梁先生說：「此處所謂翻身，不僅說中國人仍舊使用東方文化而已，大約假使東方文化可以翻身亦是同西方文化一樣，成一種世界的文化。…如果不能成為世界文化則根本不能存在，若仍可以存在，當然不能僅使用於中國而須成為世界文化。」<sup>1</sup>依梁先生所言，強調儒學成為世界文化是一條活路。儒學原本就是基於「世界」之立場，問題在於「文化」，能受世界各國接納而成為其文化之一部分，才能說是世界文化<sup>2</sup>。

「活」的學問，不一定要什麼都學西方，但是，面對「世界性」、「時代性」多元文化的趨勢，使用現代「語言」是無法避免的，誠如蔡仁厚先生所說：「中國傳統哲學有許多基本概念，都具有獨立自足的意義，而且是無可取代，只要我們運用現代的語言加以詮釋，就可以豁醒它的意涵，繼續發揮它的效用。不過，我們必須承認，中國哲學原有的觀念詞語，從『量』上說，是不太夠用了；從『質』上看，它的表達功能也有所不足的地方。所以，採用西方哲學的概念，也是勢所必然的事。」<sup>3</sup>

由於從「人性」去反省是解決價值觀問題最主要的根本，所以本文認為，中國儒家「人性論」可以朝世界文化之方向努力，而努力的方式之一，即是承先啟

---

<sup>1</sup> 梁漱溟，《東西文化及其哲學》（臺北：里仁書局，1983），頁 11。

<sup>2</sup> 「世界文化」可說是一種理想，於此一時很難充分說明並定義之，但它至少是與僅限於一地區一國家一民族之文化是相對的。

<sup>3</sup> 蔡仁厚先生說：「但是，任何一個概念的出現，都有它文化思想上的背景，也有它應用的層次，並不是每一個西方的概念都可以不加選擇地直接套用到中國哲學上來。必須是以客觀的義理思想為準據，而不可以望文生義、牽強附會，另外，也要看使用概念的所具有的學術素養之水準。」參見蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》（臺北：文津出版社，1987），頁 26。

後，挺立起儒家以「人」為本位之精神，進一步參考、吸納、消化西方人性論之優點，並且使用現代語言提升儒學面對「世界性」、「時代性」問題之能力。提升自己的能力，而能為人所需求，那麼距離世界文化之理想，無形之中也就往前更邁進一步了。

## 第二節 文獻回顧與評述

### 一、文獻回顧

本文回顧之文獻在分類上，分成兩大類：一是關於孟、荀人性論之文獻；在與西方哲學比較之前，認識中國儒家人性論是首要之工作，因為清楚自己之所有，才曉得以什麼與他人會通。二是關於西方哲學與孟、荀人性論之比較之文獻；從中西比較瞭解中西文化對人性看法的異同。

#### (一)孟、荀人性論

##### 1.當代新儒家(徐、唐、牟)對孟、荀人性論的看法

在中國瀰漫著全盤西化思潮的時候，當代新儒家深信中國固有的傳統文化經過新的詮釋與應用也能發展出民主與科學等現代思想，而儒家心性之學更是瞭解中國傳統文化的基礎。林安梧先生說：「值得注意的是，當代新儒家在學問方法上，受到西學影響極深，他們並不限在如宋明理學之『闢佛老』，而是將矛頭指向西方的宗教，科學主義，以及其他種種意識型態；他們不只將傳統的儒學用現代的哲學語言重新構造起來，同時也將整個中國哲學用現代的哲學語言重新構造起來。在語言方法上，他們的確往前邁進了一大步。在哲學問題意識上，更是涉及於當前關於現代化如何開啟，如何調節，如何批判等種種問題，這都不是以前的儒學所能望其項背的。」<sup>4</sup>當代新儒家代表人物有許多，其治學方法也不同，故當代新儒家非僅是一家一派，而是多元的。在這裡，例舉徐復觀、唐君毅、牟宗三三位先生對孟子、荀子人性論的看法。

---

<sup>4</sup> 林安梧，《當代新儒家哲學史論》(臺北：文海基金會，1996)，頁3。

### (1)關於孟子人性論

徐復觀先生在《中國人性論史·先秦篇》<sup>5</sup>描述性善說是文化長期發展的結果，孟子乍見孺子入於井之「乍見」，是心擺脫生理欲望裹脅之當體呈露，故孟子以心善言性善，並由心之存養擴充的工夫以盡心知性知天，由盡心踐行的世界，必是以大同為量的現實世界。孟子所強調的人禽之辨，是為了凸顯人類道德理性自覺的一過程，在此過程的終點，也必同樣呈現出人物的平等，即我與萬物，同展現於無限地價值平等的世界，這是孟子性論的真正內容，也即是孟子性論的起點與終點。<sup>6</sup>

唐君毅先生的《中國哲學原論·原性篇》<sup>7</sup>表示孟子言性，乃即心言性善，乃就心之直接感應，以指證此心之性之善。此謂心之直接感應，乃不同彼自然的生物本能、或今所謂生理上之需要衝動之反應者。簡言之，即與自然生命之要求不同者。孟子「不自生言性而即心言性，可統攝即生言性之說」之心有四義，即涵蓋義、順承義、踐履義、超越義。心能自操自存自生，「即『心』言性」也可說是「即『心之生』言性」。<sup>8</sup>

牟宗三先生在《圓善論》<sup>9</sup>直截了當地說：「依孟子，性有兩層意義的性。一是感性方面的動物性之性，此屬於『生之謂性』，孟子不以此言『性善』之性，但亦不否認人們于此言『食色性也』之動物性之性。另一是仁義禮智之真性——人之價值上異於禽獸者，孟子只于此確立『性善』」。

### (2)關於荀子人性論

徐復觀先生認為：「荀子對孟子性善說全無瞭解，因為二者所說的性的內容不同。性惡之主張，並非出於嚴密的論證，而是因時代背景的關係，來自他重禮，

<sup>5</sup> 徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》（臺北：學生書局，1969）。

<sup>6</sup> 同上註。頁15。

<sup>7</sup> 唐君毅，《中國哲學原論—原性篇》（香港九龍：新亞書院研究所，1968）。

<sup>8</sup> 同上註。頁1~32。

<sup>9</sup> 牟宗三，《圓善論》（臺北：學生書局，1985）。

重師，重法，重君上之治的要求。」<sup>10</sup>

唐君毅先生認為：「荀子是對心言性，荀子言性惡，似對孟子而發，然荀子之中心思想，則在言心不在言性。道德理想之實現，必待於人對於其現實生命之狀態，能有所轉化之義，荀子之所認識者，實較孟子為深切。既欲轉化之，即不以之為善，而當以之為惡；性惡之論，亦即在此義上，為不能不立者矣。」<sup>11</sup>

牟宗三先生在《名家與荀子》<sup>12</sup>中說：「荀子只知氣質人欲之為天生之人性，只見其為被治之負面，而不知其諄諄懇懇，棄而不舍，以道說禮義法度之誠樸篤實之心，即是萬善之源也，即是人之所以為人之肯要處也。此其所以本源不清也。然荀子之所重，固孟子之所略，而孟子之所立，正荀子之所不可傾刻離。否則，其禮義法度之由對治而見之功利價值必將一轉手間即落于李斯韓非矣。」<sup>13</sup>

〔評述一〕

以上三位當代新儒家之代表，一致認為孟子的人性論是儒家主流，並且認同孟子所謂的人性是具有兩個面向的。三位先生的解釋都相當明白，尤其牟先生用筆剛健，斬釘截鐵，最為犀利，是深受西方大哲「康德」之影響，條理特別清晰。牟先生對荀子的批評也嚴厲於另外二位先生，荀子雖然在人性論上本源不透，但也不全然無用，仍是有貢獻的，孟荀人性論之基本觀點雖然有差異，但最終目標皆是趨於至善。若以「尊孟抑荀」或「以荀責孟」的態度來研究，都會失去各自之旨趣。

## 2. 孟、荀人性論之比較

徐、唐、牟三位先生對孟荀人性論新的詮釋，是大刀闊斧、提綱挈領地講，後來的學者受其影響深遠，其貢獻是不言而喻的。若以孟荀為專書者，則是後繼

<sup>10</sup> 徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》。頁 223~262。

<sup>11</sup> 唐君毅，《中國哲學原論—原性篇》。頁 47~58。

<sup>12</sup> 牟宗三，《名家與荀子》（臺北：學生書局，1979）。

<sup>13</sup> 同上註。頁 217。

研究學者所要做的事情了。例如蔡仁厚先生的《孔孟荀哲學》<sup>14</sup>、何淑靜的《孟荀道德實踐理論之研究》<sup>15</sup>等等，皆受當代新儒家影響，認為人性有兩層面，立意明確。魏元珪先生的《孟荀道德哲學》<sup>16</sup>析論「性」有三義，本文認為，就孟子的大體小體而言，其實化約成宋明儒者「氣質之性」、「義理之性」即可，「生之謂性」是自然生命必有，無需特別將之獨立出。

除了徐、唐、牟三位先生的觀點之外，還有別立的說。陳大齊先生的《孟子性善說與荀子性惡說的比較研究》<sup>17</sup>這本書非常薄，裡面專論孟、荀並且只針對人性論這個部份。他先分析孟、荀對「性」以及對「善、惡」的看法，再各自說明善、惡之來源。認為孟、荀對「性」相同的見解是①性涵攝著感情，②性為生來所固有，不同的見解是：荀子的欲在性中，孟子的欲分為二種，一部分是性之所發，一部分是與性對立。

陳先生又認為孟、荀所持以區分善惡的標準不同：孟子以可欲不可欲區分善惡，所用的標準是主觀的認識；荀子以國家治亂社會安危來區分善惡，所用的標準是客觀的事實。善惡是行為的謂詞，行為可分為動機與結果二部分，孟子不完全是動機主義，也與荀子同採結果主義。無論孟子或荀子，陳先生都認為「性善」與「性惡」都說得太過，人除了有為惡的可能性，也有善端有為善的可能性，應該改為「向善」與「向惡」。

龔樂羣先生的《孟荀異同》<sup>18</sup>，便是以陳大齊先生之立論為原則。認為孟、荀性論相同之處有三：①知能的看法；②為聖的觀點；③最後的目的。孟、荀性論相異之處，詳言之，罄竹難書，約言之，則只是偏與全兩字而已。但孰偏孰全，古今議論，多以孟子知性之全，荀子只知性之偏，荀子無於內而取諸外，孟子有於內而資諸外。

---

<sup>14</sup> 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1999，五刷）。

<sup>15</sup> 何淑靜，《孟荀道德實踐理論之研究》（臺北：文津出版社，1988）。

<sup>16</sup> 魏元珪，《孟荀道德哲學》（臺北：海天出版社，1980）。

<sup>17</sup> 陳大齊，《孟子性善說與荀子性惡說的比較研究》（臺北：中央文物供應社，1953）。

<sup>18</sup> 龔樂羣，《孟荀異同》（鳳山：黃埔出版社，1968）。

## 〔評述二〕

依上述所列之文獻，孟、荀性論比較研究之結果在大方向是相同的，陳大齊先生是以心理層面來分析，雖然與徐、唐、牟三位先生的說法一樣，認為人性有兩個面向。但是，這兩個面向同是經驗層次上的，是指人有「向善」與「向惡」的能力；然而，徐、唐、牟三位先生則是側重「人之所以為人」的肯要處，人為善之能力是人異於禽獸的幾希，因為推動「向善」背後的「原因」是自然界之動物所沒有的，此才是人之真本性，人性是本善的。所以，徐、唐、牟三位先生所認為人性的兩個面向與陳先生不一樣，所指的是不同層次：人性除了有經驗層面，還有超越之層面。因此，孟、荀所說的「性」之內容不僅不一樣，更有層次上的差別。

## (二)、西方哲學與孟、荀人性論

## 1. 基督教與孟、荀人性論

張德麟先生的《儒家人觀與基督教人觀之比較研究》<sup>19</sup>，認為基督教在中國，至今仍跟作為中國文化主流的儒家有不諧和之處，整個問題的中心仍在人觀(對人性的觀點)。於是，先以新儒家之進路人觀，在基督教方面用新正統主義，再做一比較。比較之結論有二：①儒家、基督教皆肯定人性本善。但不同處在於儒家肯認此善全然地內在於人的內心，而基督教則只定在上帝的原始創造言。②罪的形成，儒家是從氣質之性出發，基督教則是從人是罪人的教理說起。最後，認為人是無限與有限的結合，無限對儒家而言即是無限心，對基督教而言是一個指向上帝的方向，以此立論，試圖來說明「復活」這個傳教的關鍵信息，並認為為此時此地的中國人具非凡的意義。

陳幸雄先生的《從基督教人觀對孟荀人性論的數點質疑》<sup>20</sup>，則認為孟子所提出的性善之體認雖令人尊敬與讚賞，但過分高估人性無限可能，而強調人能自救，就這一點上，我們實在有必要使持這一看法的人正視人之莫可奈何的一面。

<sup>19</sup> 張德麟，《儒家人觀與基督教人觀之比較研究》(臺北：橄欖文化事業基金會，1984)。

<sup>20</sup> 陳幸雄，《從基督教人觀對孟荀人性論的數點質疑》(臺北：橄欖文化事業基金會，1985)。

雖然荀子已注意到性善之說所遭到的死結，即惡的實際且已肯定它，並想以「禮義之統」的效用來解開這個「結」。但這使人連想到舊約時代的猶太人，想以律法達到自救之途，但其結果仍是無以自拔。孟子忽略了人性中之最大可能的極限，而荀子則忽略了文化禮義等客觀價值的有限性。然而人們的論說所蔽，致使人們忽視了人的有限，且妄想以良知良能來主宰萬有，駕馭天然，這是我們不能不加以深思的問題。然而基督信仰對人本性的闡明，可以幫助我們更進一步的探本窮源。

### 〔評述三〕

以上兩份文獻皆是站在學術立場以基督教和孟、荀人性論作中西比較，但不同的是，前者是「援儒入基」，後者是「貶儒尊基」。前者探討中西雙方「善」與「惡」來源的不同，雖然有中肯的分析比較，但是最後仍脫離不出宗教信仰之影子。後者是以對孟、荀之批評來襯托基督教。無論「基督教中國化」或「中國基督教化」都存在著許多層面上的困難。

唐君毅先生表示，一切宗教徒，當他成道得救之後，他仍化身為儒者，回到人間來救世救人。蔡仁厚先生接著表示，儒家「本天道以立人道，立人德以和天德」的天人合德之教，應該是一切宗教精神的終點，而可以做為各大宗教共同的歸宿，只有發揚儒家寬平而開放的精神，才能打通宗教之間的隔閡與磨擦(宗教戰爭即因此而起)，使一切道德宗教的真理會通在一起，與人為善，各大宗教才更能發揮它的作用，以達成救世救人的目的。<sup>21</sup>本文認為，雖然「道德」(以自律道德而言)實超越了宗教，但要儒家道德做為各大宗教共同的歸宿，必須有一個橋樑做緩衝，而這點希望便繫在與儒家同是「自律道德」的「康德」身上。

## 2. 康德與孟、荀人性論

孟子是儒家主流，如袁保新先生所說孟子之性善說上承孔子之仁教，下啟宋明心學理學之開展，迄今為當代新儒家之所宗。<sup>22</sup>但是，特別的是，當代對荀子

---

<sup>21</sup> 蔡仁厚，〈儒家精神與道德宗教〉，《新儒家的精神方向》(臺北：文津出版社，1987)，頁 57-58。

<sup>22</sup> 孟子在儒學傳統中的地位與重要性，是到兩宋以後才被確認。袁保新，《孟子三辨之學的歷史省查與現代詮釋》(臺北：文津出版社，1992)。頁 1~2。

的性惡說相較於宋明儒者，有較多同情瞭解以及肯定，心態開放。除此之外，還有以系統或者概念之方式，來分析說明孟荀之學說，比較二者之異同。自先秦以後，孟荀人性論各有其時代性之創造，民國以來更有跳出文化界限，旁涉西學來比較或詮釋，特別是與儒家義理相似的康德哲學。牟宗三先生在《中西哲學之會通十四講》提到，西方古代哲學由古希臘起到康德以前的哲學都匯歸到康德處，康德以後的哲學都由康德開出。<sup>23</sup>對西方而言，康德具有舉足輕重之地位，所以，欲深入了解西方思想，必須認識康德。宛小平先生說：「在新儒家代表中，對康德哲學有獨到認識、自有心得的研究者不多。如果有的話，牟宗三和方東美是其主要代表。牟宗三是站在中國宋明儒學講心、講良知的立場上，即在道德形而上方面比較康德哲學；方東美則不完全看重康德《實踐理性批判》的道德形上學，而是把康德三大批判作一整體性的分析和批判。」<sup>24</sup>就儒學與康德比較方面，牟先生致力於翻譯康德之著作以及儒家與康德中西哲學之會通，在其《心體與性體》、《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》、《從陸象山到劉蕺山》、《圓善論》等等，都有極獨到的洞見。

受之影響的後繼學者之中，特別以「康德」與「儒家」為名之專書者，有楊祖漢先生的《儒學與康德的道德哲學》<sup>25</sup>，這本書是集合內容有引用康德義理來輔助的幾篇小文章所組成的，他認為康德哲學是西方傳統哲學之精粹，思想路向實在和儒學非常相似，借用康德的理論和概念，能夠清楚地表達出儒學的精義。在書裡〈從儒家哲學論教育之兩途〉一文中就有提到孟、荀的不同，以康德的語詞而言，一個是「自律」一個是「他律」。其中還有一篇〈程伊川的才性論〉一文，是通過宋儒的學理和康德所說的人性中之根本惡(基本惡)之論的對比，以探討人之氣稟才性對人之道德實踐之限制，及惡的來源問題。但是文中僅運用康德部份人性論來順程伊川之說，並無直接與孟、荀人性論做深入之探討。

李明輝先生的《儒家與康德》<sup>26</sup>主要是在極力闡明孟子是康德所謂的自律倫理學，雖是自律，但開展出的並不是和康德一模一樣的倫理架構，而是具有西方

<sup>23</sup> 牟宗三，《中西哲學會通十四講》(臺北：臺灣學生書局，1990)，頁 47。

<sup>24</sup> 宛小平，《方東美與中西哲學》(合肥：安徽大學，1990)，頁 165。

<sup>25</sup> 楊祖漢，《儒學與康德的道德哲學》(臺北：文津出版社，1987)。

<sup>26</sup> 李明輝，《儒家與康德》(臺北：聯經出版社，1980)。

所欠缺的中國哲學特質。另一著作《康德倫理學與孟子道德思考之重建》<sup>27</sup>則是表示儘管自宋代以來，孟子性善說為大多數學者所接受，但也遭到不少批評和誤解，時至今日，更是受到由實證主義或心理主義而來的批評和質疑。李先生試圖藉康德倫理學的論證策略來重建並證成孟子的性善說、乃至其整個道德哲學，以此在書中最末章〈對於孟子「性善說」的誤解及其澄清〉一文，便針對主張孟子是「向善」的理論作了一番反駁。

然而有關於康德人性論的地方是在書最後的附錄〈康德的根本惡說——兼與孟子的性善說相比較〉一文中，李先生認為康德不完全是一個性惡論者，孟子的「性善」與康德的「根本惡」並不屬於相同層次，因孟子是從「義理之性」上說「性善」，康德是從「氣質之性」上說「根本惡」。言下之意，孟子與康德的人性論同樣都是具有二個層次的。

〔評述四〕

比起基督教，以康德與儒家的會通顯得親密多了，「自律」讓孟子與康德的對話熱絡，但站在「人性論」的角度，荀子似乎在康德與儒家會通的舞台上被遺忘。這種忽視，將中國人性論只講一半，因為荀子所說的正是孟子之所略。現今儒家思想若只偏重孟子之性善，是無法滿足這個多元價值觀的時代，如韋政通先生所認為：「儒家在道德思想中所表現的，對現實人生的種種罪惡，始終未能一刀切入有較深刻的剖析，根本的原因就是因儒家觀察人生，自始所發現者在性善，而後就順著性善說一條鞭地講下來。因此儒家的道德思想，對生活安適，痛苦較少的人，比較適合而有效；對生活變動幅度大，且有深刻痛苦經驗的人，就顯得無力。」<sup>28</sup>另外，西方之基督教是以人之原罪做切入，荀子是以人之性惡，皆是著重人之現實面而論，與西方人性論會通，荀子是不可缺席的。孟荀皆儒，偏重性善會過於理想缺乏實際，偏重性惡則是沒有生命方向。中國人性論應該「性善」兼論「性惡」。除此之外，康德認為在道德上「自律」比「他律」來得有價值，我們若因為荀子是「他律」而認為沒有中西會通之必要，這種差別待遇，將造成只吸收一半的康德人性論。

<sup>27</sup> 李明輝，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（臺北：中研院文哲所，修訂版，2004）。

<sup>28</sup> 韋政通，《儒家與現代化》（臺北：水牛出版社，1989）。頁3。

### 第三節 預期之創見與貢獻

根據文獻評述，儒家與康德在人性論比較這點上，若排除荀子，中西會通就只有進行一半。目前查尋全臺灣博碩士論文，研究孟、荀比較之議題者，近十五筆；但是康德與儒家或者康德與孟子之中西哲學比較，加總起來不出五筆。然而，在期刊或書籍中，雖然有較多關於孟荀比較或孟子康德比較的小論文，但仍無康德與荀子中西哲學比較之成果，在康德專書中，雖然經常會看到將康德人性根本惡與荀子性惡比附在一起的說法，但因此說康德是性惡論者則是對康德有所誤解的，而且也無真正適當地比較康德與荀子。

本文欲釐清一些康德、孟子、荀子在人性論上的觀念，重組與再現孟子與荀子的人性論，並且補充儒家與康德在人性論比較上的這個缺塊，將孟、荀與康德置於適當比較的層次，這也就是說，與康德同異者，不僅只有孟子，還有荀子，於是，本文進一步具體地假設「康德人性論含孟、荀之成素」，這是表達儒學與康德在「人性論」比較上的一種詮釋，此是最主要的創見也是可預期的貢獻。

### 第四節 研究方法與各章主旨

#### 一、研究方法

「持之有故」、「言之有理」是本論文研究的基本大原則。至於原典文獻的研究方法，鄭宗義先生在〈知識、思辨與感觸——試從中國哲學研究論牟宗三先生的方法論觀點〉中提出說明牟先生疏理原典文獻的觀點：知識、思辨與感觸<sup>29</sup>，「知識」是指「對文獻之掌握」，「思辨」乃指「以理性之認知來瞭解文獻」，「感觸」則指「自我與文獻義理所呈獻之生命智慧相契合」，此三者即是作為恰當理解中國哲學所必須兼備之三條件。<sup>30</sup>

<sup>29</sup> 知識、思辨、感觸三者備而實智開，此正合希臘人視哲學為愛智慧愛學問之古義，亦合一切聖教之實義。見牟宗三，〈序言〉，《圓善論》（臺北：學生書局，1985），頁 xv。

<sup>30</sup> 鄭宗義，〈知識、思辨與感觸——試從中國哲學研究論牟宗三先生的方法論觀點〉，《鵝湖學誌》第 18 期，1997。頁 23~52

高柏園先生說：「所謂詮釋，其基本的意義，就是吾人根據自我的生命歷史，透過客觀的方法操作，而對詮釋對象加以認識與了解，並進而對詮釋對象的意義加以抉發與建構。」<sup>31</sup>因為儒學是提升生命層次的智慧，準此，本論文對原典文獻的研究方法也就比較偏向「詮釋」，嘗試以知識、思辨、感觸為準則。

「詮釋」不僅包含了對原典文獻的知識、思辨、感觸；對孟、荀人性論與康德人性論之知識，加以思辨、感觸，進一步建構整體之呈現也是一種「詮釋」。就像謝師仲明先生所說的，如果世界化是對外的連繫，則「重組」與「再現」是內部的自我整理與翻新，用現代語言，補上其所需的理論架構或形式，使傳統哲學得以現代的方式呈現。<sup>32</sup>將孟、荀人性論用現代語言，重新自我整理與翻新，補上所需的理論架構或形式，是提升儒學面對「世界性」、「時代性」能力之途徑。是故，本文主旨在於嘗試「重組」(re-organization)與「再現」(re-presentation)孟、荀人性論，運用兩個「最主要」的理論基礎：「人之雙重性格」與「自律道德/他律道德」，作為本文的理論架構，進而來連結比較西方之康德人性論而為本文詮釋之表達方式。這是本文所具之原創性，創意來源除了原文典籍之外，並非完全無中生有，主要理論基礎皆是建立在前輩們的研究工作上，進而有新的嘗試與轉進。這兩個主要的理論基礎大意如下：

### (一)人之雙重性格

孟子言大體小體，其所言之人性不僅有義理之性，也有氣質之性。康德將人性區分為超驗層之「睿智性格」與經驗層之「經驗性格」。孟子與康德皆視人性有二個層次，這在前輩的研究工作上已說明。秉持人之雙重性格這理論基礎，不僅讓康德與孟子在人性論比較能屏除層次上的「混淆」(例如將康德人性的根本惡視為與孟子性善對立，論斷康德是性惡說)，提供一個公平比較的平台之外，也讓荀子有個正面的地位。

---

<sup>31</sup> 高柏園，《中庸形上思想》(臺北：東大圖書公司，1991)。頁 50。

<sup>32</sup> 謝仲明，〈中國哲學之研究與發展方向〉，中西哲學研習營，東海大學哲學系，臺灣哲學學會合辦，2005。

## (二)自律道德/他律道德

康德與孟子最好的橋樑即是「自律原則」，「自律」並不是康德的專有，儒家義理早就包含「自律」之概念，李明輝《儒家與康德》一書有詳盡的釋疑，包括對黃進興先生〈所謂「道德自主性」：以西方觀念解釋中國思想之限制的例證〉<sup>33</sup>與代表國內一些天主教界人士的孫振青先生〈關於道德自律的反省〉<sup>34</sup>等等對孟子是自律道德之答辯。<sup>35</sup>因此，孟子是自律道德是毋庸置疑的。另外，康德說的「他律」之概念，正可適用於荀子。

## 二、各章主旨

第一章〈導論〉說明研究動機與方法等等。

第二章〈綜論中國儒家人性論以及與康德人性論之相關性〉先瞭解中國儒家人性論之脈絡，以及與康德人性論之關係。

第三章〈孟、荀人性論〉論證二者人性論差異在於荀子只見氣質之性，而孟子洞悉人不僅只有氣質之性，還有仁義之性。

第四章〈康德人性論〉展示康德的「人之雙重性格」。

第五章〈康德人性論之道德涵義〉說明康德自律與他律之定義及道德修養論。

第六章〈孟、荀人性論之道德涵義〉展示孟子的「自律道德」與荀子的「他律道德」以及道德修養論。

第七章〈康德與孟、荀人性論各別比較之同異〉

第八章〈結論〉說明「康德人性論含孟、荀之成素」。

本文在第三章與第四章的順序安排上，是先論孟荀再論康德，而第五章與第六章之順序，原本應該也是對照第三章與第四章，要先安排孟荀再講康德，但是，因為第六章〈孟、荀人性論之道德涵義〉將展示孟子的「自律道德」與荀子的「他律道德」，而「自律道德」與「他律道德」的定義是來自康德的，所以，在篇章

<sup>33</sup> 黃進興，〈所謂「道德自主性」：以西方觀念解釋中國思想之限制的例證〉，《食貨》復刊第 14 卷第 7、8 期 1984.10，頁 80。

<sup>34</sup> 孫振青，〈關於道德自律的反省〉，《哲學與文化》，第 15 卷第 6 期 1988.6，頁 17。

<sup>35</sup> 李明輝，《儒家與康德》（臺北：聯經出版社，1980）。頁 47、81。

安排上，也就先論述〈康德人性論之道德涵義〉，在其中先講解什麼是「自律道德」什麼是「他律道德」，然後於第六章再順著講孟子的「自律道德」與荀子的「他律道德」。

## 第五節 研究範圍與限制

本文最主要的原典文獻包括朱子與焦循注解版本的《孟子》、楊倞與王先謙注解的《荀子》以及康德的《Anthropology From a Pragmatic Point of View》、

《Groundwork of the Metaphysic of Morals》、《Critique of Pure Reason》、《Critique of Practical Reason》、《Critique of Judgement》、《Religion Within the Limits of Reason Alone》等等。但是中西哲學比較之議題，因為雙方文化背景不同，會不容易處理，處理不當，中西雙方易受扭曲，所以本文將研究範圍僅聚焦在「人性論」這點上。

中國儒家之人性論必涵蘊修養工夫，道德實踐更是中國儒學之特色，本文中雖然也涉及「修養論」，但是儒學義理深邃，康德的思想系統更是龐大，無法在有限的篇幅中暢其所言，本文主軸仍在「人性論」，所以僅扣緊「人之雙重性格」、「自律道德/他律道德」這兩個理論基礎，其中，荀子他律道德是一種社會倫理學，這是他的學術風格，若從這面向切入，康德也能有所呼應，但是這必然牽涉到康德的法政哲學，超乎本文之研究範圍，亦即是本文的研究限制。

## 第二章 綜論中國儒家人性論 以及與康德人性論之相關性

### 第一節 綜論中國儒家之人性論

中國人性論是人文精神進一步的反省。人文精神是經過長時間的孕育，從對天災人禍的恐怖情結所形成的原始宗教中，慢慢解放而來的，所以與「天」有著密切的關係。在孔子之前，對「性」的看法，皆是「性者生也」、「生之謂性」的老傳統，此與後來天命下貫為人之性的人文思想歸結發展，反省至孔子為一個里程碑。<sup>1</sup>但是，對於「人性」是如何，孔子沒有明確地說明，只是點出「仁」，點出一個內在的人格世界，為人之價值。但是後來的儒者對於人性的論述就相當蓬勃。

#### 壹、先秦儒家人性論之創始

漢代王充在《論衡》的〈本性篇〉中考據先儒論人性，至少就有七種說法：

- 一、周人世碩著〈養性書〉一篇，以為人性「有善有惡」，宓子賤、漆雕開、公孫尼子等的見解與世碩差不多<sup>2</sup>，此「有善有惡」並非指同一人之性存著善與惡，而是指一群人中，有的是本來就是善，有的本來就是惡<sup>3</sup>。
- 二、孟子「性善」。
- 三、告子「無善無惡」。

<sup>1</sup> 以上關於孔子之前之性論，可詳見徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》，（臺北：臺灣商務印書館，2003，13刷），頁161~198。

<sup>2</sup> 【漢】王充，韓復智註譯，〈本性篇〉，《論衡今註今譯》（上冊）（國立編譯館，2005），頁350。

<sup>3</sup> 王充說：「實者人性有善有惡，猶人才有高有下也。……命有貴賤，性有善惡」。見同上註。頁371。

四、荀子「性惡」。

五、陸賈以為「天地生人也，以禮義之性。人能察己所以受命則順，順之謂道」。

六、董仲舒以為「性生於陽，情生於陰。陰氣鄙，陽氣仁。曰性善者，是其見其陽也，謂惡者，是見其陰者也。」，而說孟子荀子二家是各見其一端。

七、劉子政以為「性，生而然者也，在於身而不發。情，接於物而然，出形於外。形外則謂之陽，不發者則謂之陰。」

此七家之外，如揚雄「性善惡混」是指同一人之性中有善有惡，不是一群人的有善有惡，故不同世碩，所以又是另一種人性論說法。王充自己則偏向世碩，著有〈率性〉一篇，自暢其說，並且認為孟子言性善是指中人以上，荀子言性惡是指中人以下，揚雄言性善惡混是指中等人，<sup>4</sup>如告子無善無惡一樣，不是大好，也不是大壞。以上，雖然眾說紛紜，但仍不出先秦孟、荀「性善」與「性惡」創始性之學說。孟、荀皆是繼孔子之儒者，但是在人性論上卻一個主張「性善」，一個視為「性惡」，這個差異之原因，與二者對天、人的看法有著密切的關係。以下貳、參兩點說明之。

## 貳、孟子之天人合德

### 一、天命下貫為人之性

在孔子以前，「天」是古老降命撤命人格神意味的天，例如《尚書·召誥》曰：「惟不敬厥德，乃早墜厥命」。直到春秋時代，轉化成道德法則。孔子在《論語·述而篇》中說：「天生德於予。」此語將《詩經》「天生烝民」之意，說得更為明顯。《詩經》還曰：「維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。」天道深奧深邃，生生不息，文王的德性生命，即是天命天道的具體顯現與印證。此時的「天」，已經不是古老降命撤命人格神的天。此四句詩，一方面說天道，一方面以人格做見證，表示了「天」與「人」在內容本質上的相通性。<sup>5</sup>

<sup>4</sup> 王充說：「論人之性，定有善有惡。其善者，固自善矣；其惡者，故可教告率勉，使之為善」。見【漢】王充，《論衡·率性篇》。

<sup>5</sup> 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1999，五刷），頁 101~103。

這一意識趨向，決定了儒家思想的中心不落在天道本身，而落在「天道性命相貫通上」。<sup>6</sup>《左傳》云：「劉康公曰，吾聞之，民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。」民受此天地之性，為使此性在我個體生命之內獲得貞定，自須依賴一套修養工夫，這就是「是以有動作禮義威儀之則，以定命也。」後來《中庸》的「天命之謂性」即是劉康公之言進一步的推進。<sup>7</sup>表達了天與人之關係，此道德法則是與人相通的，不是天給人下了個什麼命令，也不是天給了一個什麼，而是天道流行不已，下貫而成為我們的性。

## 二、盡心知天

除了天命下貫於人這一進路之外，另有由人至天的角度。孔子證悟「天」為「仁」，是中國文化的一個決斷點，亦是儒學成為如此之儒學的一個關鍵處<sup>8</sup>。換句話說，「天」至「人」的特殊關係，演變到孔子，乃是「天人相知，天人和合，上下回應，有來有往。」變成是由「人」道德實踐來證知「天」。孟子承孔子之仁，開展義理規模，進一步闡發，發前聖所未發。故陸象山說：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁。蓋時不同也。」<sup>9</sup>程子曰：「孟子有功於聖門，不可勝言。孔子只說一箇仁字，孟子開口便說仁義。」<sup>10</sup>

孔子將周禮的道德法則轉化為我們內在之「仁」，此一轉折，雖然是著重人的道德實踐，踐仁以知天，但仍保留了一些天的神格義，例如《論語·憲問篇》：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎？」然而，到了孟子，就連「神」義，則完全轉化，例如在〈盡心篇〉所說：「聖而不可知之之謂神」。在人格世界

<sup>6</sup> 同上註。頁 104。

<sup>7</sup> 同上註。

<sup>8</sup> 謝仲明，《儒學與現代世界》（臺北：臺灣學生書局，1991，增修再版），頁 99。

<sup>9</sup> 十字打開，十字的寫法是縱橫兩筆，縱橫撐開即成架構。孟子順孔子之仁，開為四端而說仁義理智，又講仁民愛物，講仁政王道，進而講盡心知性知天，講萬物皆備於我、反身而誠、講過化存神、上下與天地同流。孟子所開顯的義理網維，正是順成孔子之仁而完成的心性之學的義理規模。見【宋】陸九淵，《象山先生全集》（上海：商務印書館，1935），頁 396。轉引自蔡仁厚，《宋明理學—南宋篇》（臺北：台灣學生書局，1999，4 刷），頁 230。

<sup>10</sup> 【宋】朱熹，〈孟子序說〉，《四書章句集註》。頁 199。

中，聖人是最高的，聖人功化之妙，是聖人所達到的境界，聖是體，神是用，並非在聖人之上又有一等神人也。<sup>11</sup>「神」依然是最高的境界，但它的本質已完全轉化為道德的意義，成為聖之充其極的表現。

孟子對「神」這一步的轉化，更凸顯儒家只有天人合一的問題，沒有人神之間的問題。<sup>12</sup>「天」完全是道德義，與我們的心性相通，因此，沒有更高一層的意志高於我們內在的心性法則。也因為孟子將天視作道德的天，所以下貫成為我們的性是道德性，故以此為「人之所以為人」異於禽獸之心性。依據「人之所以為人」的內在道德法則而行，盡人之本份，則是賦予了天的內容而與天合德，即是孟子〈盡心篇〉中開宗明義所表示的「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」。

### 參、荀子之天人之分

#### 一、人之性是自然質樸

繼中國傳統思想，荀子偶爾也會提及神性義的天<sup>13</sup>，但是隨著人文精神的發展，神性義的天漸漸地被沖淡，不再處於主宰之地位。荀子說：「列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。」<sup>14</sup>荀子認為天只是一自然的天，有其自然現象，萬物在大自然運行中各自和諧地生長，這是天之功勞，人能知其所成，但天

<sup>11</sup> 翻譯參閱蔡仁厚，《孔孟荀哲學》。頁 185。

<sup>12</sup> 楊慧傑，《天人關係論》(臺北：水牛出版社，1989)，頁 72。

<sup>13</sup> 例如「夫天生烝民，有所以取之。」《荀子·榮辱篇》、「天之生民，非為君也，天之立君，以為民也。」《荀子·大略篇》。曾春海先生也認為：「荀子對天的用法有數義，當其單用『天』字時，有時亦具神性義，其用法或引述詩經的話，例如：『得眾動天，美意延年，誠信如神。』《荀子·致士篇》、『郊者並百王於上天而祭祀之也。』《荀子·禮論篇》有時視天為一理所當然的理境。例如：『君子大心則天而道』《荀子·不苟篇》。這些用法只能視為他傳述傳統以來，仍留在人們意識中的觀念，並不表示他個己的見解。因此少被研究荀子的學者所注意。」見曾春海，〈荀子的天人論及其人文思想〉，《儒家哲學論集》(臺北：文津出版社，1989)，頁 109。

<sup>14</sup> 荀子又說：「雩而雨，何也？曰，無何也，猶不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以為得求也，以文之也。故君子以為文，而百姓以為神。以為文則吉，以為神則凶。」荀子認為天是自然。見《荀子·天論篇》。

如何化育萬物，是人不可解不可知的所以然，稱之為「神」。神不是人格神之義，因此人應該要破除迷信，做自己的主宰。荀子說：

天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。強本而節用，則天不能貧。養備而動時，則天不能病。修道而不貳，則天不能禍。故水旱不能使之飢渴，寒暑不能使之疾，祆怪不能使之凶。本荒而用侈，則天不能使之富。養略而動罕，則天不能使之全。倍道而妄行，則天不能使之吉。故水旱未至而飢，寒暑未薄而疾，祆怪未至而凶。受時與治世同，而殃禍與治世異，不可以怨天，其道然也。故明于天人之分，則可謂至人矣。<sup>15</sup>

天之運行有其法則，不會因為堯的德性而存，也不會因為桀的敗德而亡，換言之，天道是無待於人的，而且，天也無人格意志來褒勤貶惰、賞善罰惡、降禍福於人。荀子說：「應之以治則吉，應之以亂則凶。」在〈不苟篇〉荀子曰：「禮義之謂治，非禮義之謂亂。」意思即是，人以「禮義」來順應天，「強本節用」、「養備而動」、「修道不貳」，那麼就算天道運行至水旱、寒暑、祆怪之時，也「不能使之飢渴」、「不能使之疾」、「不能使之凶」；相反地，人若以「非禮義」來相應天，「本荒用侈」、「養略動罕」、「倍道妄行」，就算是風調雨順，也不能國泰民安。

荀子所說的天，雖然不像孔孟，是能天命下貫為人之性的天，但也並非天是天、人是人，毫無瓜葛的。天是一自然的天，天所生之人性是一自然質樸，人是自然的一部分，天與人之間是息息相關，有一因果關係。天人因果對應之關係，不是立足在一個有意志的天，而是一種自然法則。所以天人之分，不是分裂，而是天有天的職分，人有人該盡的本分，應之以治才能吉。

## 二、化性知天

荀子在〈非相篇〉中說：

人之所以為人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子，而無父子之親，有牝牡而無男女之別，故人道莫不有辨，辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。

<sup>15</sup> 見《荀子·天論篇》。

禽獸有父子，但沒有父慈子孝之親情，有雄雌但沒有男女之別，所以「人之所以為人」，不在外表上與禽獸差異，而是因為人會以聖王制定的「禮義」分辨親疏、長幼、尊卑等以行人道，群體構成社會倫理關係。因此，荀子「人之所以為人」不在天生之性去尋找，而是從人的社會面去說明，以為能「羣」是人異於禽獸的本質特徵，因此能羣的社會關係決定了人的本質。所以人之性是天生的，人之本質是後天形成的。<sup>16</sup>

然而，聖人能知「天人之分」即「知其所為，知其所不為」，知其「應該」與「不應該」。<sup>17</sup>依此，對客觀世界來說，是「天地官而萬物役矣」，天地萬物都能為人所使役，這是福，也是吉；自主觀世界來說，是「其行曲治，其養曲適，其生不傷」，人之行為完全依照禮義，身心完全完善，當然其生不傷。<sup>18</sup>換句話說，人是天所生的本始材朴，所以也是自然的一部分，所以以「禮義」順應天，不僅是心以禮義治理自然(治天)，也包含治理自己(化性)。這也就是正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功，亦即是「知天」了。

---

<sup>16</sup> 荀子在〈王制篇〉說：「人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰：分。分何以能行？曰：義。…故人生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物。」見蒙培元，《中國心性論》（臺北：學生書局，1996，2刷），頁86。

<sup>17</sup> 荀子說：「天職既立，天功既成。形具而神生。好、惡、喜、怒、哀、樂藏焉。夫是之謂天情。耳、目、口、鼻、形，能各有接，而不相能也。夫是之謂天官。心居中虛，以治五官。夫是之謂天君。財非其類，以養其類。夫是之謂天養。順其類者，謂之福；逆其類者，謂之禍。夫是之謂天政。暗其天君，亂其天官，棄其天養，逆其天政，背其天情，以喪天功，夫是之謂大凶。聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功。如是，則知其所為，知其所不為矣；則天地官而萬物役矣。其行曲治，其養曲適，其生不傷。夫是之謂知天。」《荀子·天論篇》。

<sup>18</sup> 參閱陳修武，《人性的批判·荀子》（臺北：時報文化出版社，1981），頁182。

## 肆、宋明儒者人性論之轉進

孟子視天為一道德的天，並且流行下貫為人的性，所以主張「性善」；而荀子視天為一自然的天，所生之人性是需要被治的自然材質，所以認為是「性惡」。孟子與荀子先後皆是繼承孔子的聖賢大儒。孟子生於西元前 372 年卒於西元前 289 年，荀子則是繼孟子之後，但生卒年與生平事迹無法確切考定，而且在青少年時期是否曾在齊國與孟子相見，史傳也無記載。<sup>19</sup>但是可以確定的是，孟子提出「性善說」之同時，未見荀子的「性惡說」，否則這兩者便能有所論辯，荀子也就不會視「性善說」為其「性惡說」之敵論，儒家人性論也早就能有一個明確的答案了。

「天道性命相貫通」這個觀念，是儒家的共識，孔孟雖言「踐仁知天」、「盡心知性知天」但首先能精確諦當地表達是在宋明時期的張載《正蒙·誠明篇》：「天所性者通極於道，氣之昏明不足以蔽之；天所命者通極於性，遇之吉凶不足以戕之。」<sup>20</sup>張載又曰：「形而後有氣質之性。善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性焉。」<sup>21</sup>「天地之性」是承襲孟子性善說而來，張載對孟子性善論與論述人何以為不善皆有承繼和發展。「氣質之性」則是收攝了告、荀、兩漢、魏晉所言的氣性、才性。是故，「性善」與「性惡」這表面上似乎是水火不容的問題，到了張載以氣論之模型來論述人性之思想，而有所轉進。後來的朱子又將張載所言之「天地之性」名為「義理之性」，之後的學者，亦多在人性有「義理之性」與「氣質之性」的架構下，探討人性論的議題。朱子曾指出「氣質說」起於張、程，並認為此一論述人性的架構是「極有功於聖門」的貢獻，因為，雖然孟子有說到本源處，但張載此說更能發揮孟子性善說所未見之處，又能釐清性惡說、性善惡混說及性三品說的理論缺陷，假如張程之說早出，這些人性論也無所紛爭了，故朱子深深感到「張程之說立，則諸子之說泯矣」<sup>22</sup>。

<sup>19</sup> 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》。頁 349~355。

<sup>20</sup> 蔡仁厚，《宋明理學—北宋篇》（臺北：臺灣學生書局，2002，8 刷），頁 79。

<sup>21</sup> 【宋】張載，《正蒙·誠明篇》。參閱陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》（臺北：文史哲出版社，2007），頁 108~124。

<sup>22</sup> 【宋】朱熹，黎靖德編，〈性理一·人物之性氣質之性〉，《朱子語類》（臺北：世華出版社，1987），頁 70。

宋明理學雖然與先秦儒學有相同之處，但在不同時代背景的限制與影響之下，也有不同的地方。不單單只談《孟子》，還揉合了《中庸》、《易傳》等形上的思想，因此也闡明了天與人的關係，補充了孟子人性論未正視的地方。

## 伍、當代儒者人性論之趨向

孟、荀人性論雖然在宋明理學之「義理之性」與「氣質之性」人性論架構下能各得其所、安於其位，而能適切地結合在一起，但是因為荀子不識性之全體，本源不透，所以，在宋明理學家的心目中仍是不被善解，遭受貶視的。就像朱子就批評說：「不需理會荀卿，且理會孟子性善。渠分明不識道理。」<sup>23</sup>，而後來受西方思潮影響的當代新儒家，雖然仍以孟子為宗，但是能重新正視荀子，發掘其時代意義，並且試圖以「概念」之方式進一步對孟、荀之「心、性」作一番檢視。

唐君毅先生就認為孟子是「即『心之生』以言性」<sup>24</sup>，荀子是「對心言性」<sup>25</sup>。徐復觀先生的看法是，孟子是「以心善言性善」<sup>26</sup>，而荀子所謂的性幾乎與告子「生之謂性」相同，並更為周密。<sup>27</sup>牟宗三先生則認為孟子「本心即性」，荀子是以人之動物性而言性<sup>28</sup>。人性含括「義理之性」與「氣質之性」，孟子知

---

<sup>23</sup> 【宋】朱熹，黎靖德編，〈戰國漢唐諸子〉，《朱子語類》。頁 3254。

<sup>24</sup> 唐先生認為：「孟子所言心之大體，其可統攝耳目之官之軀體之小體，或自然生命之欲之理由，亦『即心言性』可統攝『以生言性』，所以心對自然生命而言有四義：涵蓋義、順承義、踐履義、超越義。而且孟子之言心，恆喻如火之始燃，泉之始達，草木之萌孽，便知孟子之言心，乃重此心之自生自長之義。」見唐君毅，《中國哲學原論—原性篇》，（香港九龍：新亞書院研究所，1968），頁 24~28。

<sup>25</sup> 荀子言性惡，似對孟子而發；然荀子之中心思想，則在言心而不在言性。其所謂心與孟子不同，尊心則與孟子同。見唐君毅，《中國哲學原論—原性篇》。頁 47。

<sup>26</sup> 徐先生認為：「就孟子而言，人性『實然地』是善的，這性善之性的範圍比一般所說的性的範圍要小。」見徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》。頁 161~174。

<sup>27</sup> 徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》。頁 235。

<sup>28</sup> 牟先生認為：「『順之則生天生地，逆之則成聖成賢』，此言荀子亦可說。荀子實應剋就吾人之不安于天功之毀滅之一念而認取人性之善，此即孟子之思路。然而荀子不就此認取人性，而只知氣質人欲之為天生之人性。」見牟宗三，《名家與荀子》（臺北：學生書局印行，1979），頁

性之全，以義理之性為人之性，荀子以氣質之性為人之性，因為他只看到此性。牟先生以此為分際，判孟子以理言性命，心與性為一，能性體與天命實體通而為一，是儒家大宗，而荀子以氣言性命，心性為二，與天有所隔闕，所以不能為儒家正宗。<sup>29</sup>不僅如此，牟先生更進一步以「用理為性」與「用氣為性」之系統分疏整個中國人性論。

## 第二節 「用氣為性」之系統

「用氣為性」一詞來自王充「用氣為性，性成命定，體氣與形骸相抱，生死與期節相須。」<sup>30</sup>此性有空間上之體氣形骸，也具時間上之生死期節，這是生命天生必有的自然之性，是質樸才資之性，個別地看，有異質之駁雜、強度之等級，所以也是才質之性，本身是無善惡的。自告子「生之謂性」一路下來而說的氣性、才性之類，都是說這種性，宋儒即綜括之於「氣質之性」。<sup>31</sup>因此，牟宗三先生引用「用氣為性」一詞，來歸納在中國哲學裡以此性為人之所以為人之性的學說。牟先生認為荀子也是「用氣為性」者，在〈性惡篇〉的列舉以及在〈正名篇〉對性的定義，都同於告子「生之謂性」。以及董仲舒的「如其生之自然之質謂之性」。荀子不但賤性，且直謂之為惡，雖然在其〈解蔽篇〉言心之重要，但不能善反之，不以心為性，所以還是以氣言性。<sup>32</sup>

牟宗三先生認為以氣質之性為人之本性是順氣言性，此性為材質之性，亦曰「氣性」，或曰「才性」，乃至「質性」。故順氣而言者，為「材質主義」(Materialism)。此詞與西方哲學中「唯物論」同，但函義則異，此取 Material 一詞之廣義與古義，即亞里士多德(Aristotle)使用此詞之義，乃與 Formal 一詞相對而言者。與普通唯

217、223。

<sup>29</sup> 牟宗三，《心體與性體》(一)，(臺北：正中書局，1999，11刷)，頁19~45。另外，關於繼別為宗之諸問題，可參閱蔡仁厚，〈「繼別為宗」與「別子為宗」之提出〉，《哲學史與儒學論評》，(臺北：臺灣學生書局，2001)，頁351~359。

<sup>30</sup> 【漢】王充，《論衡·無形篇》。

<sup>31</sup> 牟宗三，《心體與性體》(一)。頁508。

<sup>32</sup> 牟宗三，《才性與玄理》。頁23

物論中所意謂之 Matter 不同。故在此譯為材質主義，而不譯為唯物論。<sup>33</sup>

### 第三節 「用理為性」之系統

「用理為性」背後預設了人不僅有「氣質之性」還有「義理之性」，不像「用氣為性」只認定人僅有「氣質之性」。「用理為性」者是以「義理之性」為人之性，亦即牟先生說的是即心以言性，性是「道德性當身」之性，其善是定然的善，乃理性上之必然。此即成聖之超越的根據，故可曰「聖性」。此性是普遍的，人人俱有的。惟有此始可說：人人皆可以為聖人。人亦不能因尚未成聖，便否定此聖性之為定然的善。<sup>34</sup>「用理為性」遮撥了氣質之性以顯義理之性。這是逆氣而言，在於「氣」之上逆顯一「理」。此理與心合一，指點一心靈世界，而以心靈之理性所代表之「真實創造性」(real creativity)為「性」。此性乃孔子之仁，孟子之心性，大學之明德，中庸之中與誠（「天命之謂性」之性亦在內），程、朱之理與性，象山之心，陽明之良知，蕺山之意，以實之。逆氣而言者，為理想主義(Idealism)。

35

### 第四節 康德人性論與中國儒家人性論之相關性

西方所說的人性(人的自然)亦即性脾、性好、性向、人性之特殊構造、人之特殊的自然特徵等，亦是指「生之謂性」、「性者生也」。但這種性實在是形而下的，實只是心理、生理、生物三串現象之結聚。在此是建立不起真正的道德行為，開不出道德創造之源。<sup>36</sup>可歸屬於「用氣為性」之系統。

順宋明理學之「義理之性」、「氣質之性」而來的「用理為性」與「用氣為性」之系統，不僅可歸納整個中國人性論，也可以歸納西方的，將中西並列而能有所討論。所以，本文認為「用理為性」與「用氣為性」之歸類系統，即是將中國人

<sup>33</sup> 牟先生說材質主義除了含有自然之質，還有命定主義之含義。見牟宗三，《才性與玄理》。頁 1。

<sup>34</sup> 同上註。頁 19。

<sup>35</sup> 同上註。頁 1。

<sup>36</sup> 牟宗三，《心體與性體》(一)。頁 508。

性論推向世界文化的一種輔助方式。

在西方的人性論皆屬於「用氣為性」之系統的前題下，康德(德國人，1724~1804)的人性論應該與荀子是同一陣營的，通常會以康德《單純理性限度內宗教》一書的首部所述的自然本性為康德認為的所有人性，但這只是片面的論斷。西方形上學傳統指的是理型、上帝，到了康德則是轉到「人」身上，「人是什麼？」便是康德哲學最終極的研究目的。<sup>37</sup> 雖然此問題是由人類學所答覆，但是我們在探討這個問題時，不能單就康德的《單純理性限度內宗教》一書的首部以及《實用人類學》一書為康德人性論之全部，本文認為，康德從形上學著手，其本身就加重了「人」的層次感。所以，欲研究康德之人性論，不能只以經驗層面定義康德是「用氣為性」之系統，或者只偏重先驗哲學的部分論之，康德實是從「雙重觀點」來看人性的，關於這一點，他自己在《道德的形上學基礎》一書中也曾明白表示過。<sup>38</sup>

康德以「人」為本位，與儒學相當貼切，尤其康德之自律倫理學不僅是西方倫理學的哥白尼式的革命，更是中西哲學的橋樑，特別是與孟子之會通為最，這是復興儒學並與世界對話之管道。但是也因為如此，我們總是習以為常將康德與孟子做個必然連結，只不過在人性論上，其實可以再進一步地突破。光是論康德與孟子之自律，或是將康德人性極端惡的說法比附荀子，認為康德主張性惡，皆不能正確表達康德與中國哲學人性論中西會通之全貌，必須三者一起討論才能有個完整的答案。

---

<sup>37</sup> 康德在他的哲學生涯當中，曾多次強調他的研究計畫是要解決以下三個問題：一、我能夠知道什麼？(What can I know?)二、我應該做什麼？(What ought I to do?)三、我可以希望什麼？(What May I hope?)第一個問題由形上學回答；第二個問題由倫理學回答；第三個問題由宗教學回答。然而這三個問題又可以歸結為一個問題：人是什麼？(What is Man?)這個問題由人類學所答覆。歸根究底，所有這些都可以看作是人類學的，因為前三個問題都與最後的一個問題有關。見 Immanuel Kant 著，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》(臺北：商周出版社，2005)，頁 17。

<sup>38</sup> 參閱 Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trans. by H.J. Paton, (New York: Harper & Row, 1964). pp.118~121

### 第三章 孟、荀人性論

中國先哲的人性論之原始，其基本觀點，首非將人或人性，視為一所對之客觀事物，來論述其普遍性或可能性等，而主要是就人之面對天地萬物，並面對其內部所體驗之人生理想，而自反省此人性之何所是，以及天地萬物之性之何所是。<sup>1</sup>換言之，人與禽獸之差別即是體會來的，不是用科學觀察而得，也不是由法律或心理學而來的，孔子曾說：「鳥獸不可與同羣。」<sup>2</sup>回答子游也說過：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？」<sup>3</sup>從孔子的話中，雖然知道人與鳥獸犬馬有別，但是孔子未明白指出人與禽獸有別的根據在哪？不過我們至少可以知道「敬」<sup>4</sup>的態度，是對待「人」和對待「禽獸」應有的差別。

在春秋時代，道德行為都僅是天命權威或文化修養外爍的禮節，一切道德評價皆依循對外在客觀的規範遵守與否，一個人的價值，也是依外在的知識、地位、聲望等條件來評斷，這種現實的價值觀直到孔子而有所轉變。孔子以「人」為主體的高度自覺與反省，把外在的「禮」安放於內在的「仁」<sup>5</sup>，以「仁」做為道德的根據，故說：「人而不仁，如禮何？」<sup>6</sup>故，以別犬馬之「敬」，是發自於人

---

<sup>1</sup> 唐君毅，《中國哲學原論—原性篇》（香港九龍：新亞書院研究所，1968），頁3。

<sup>2</sup> 《論語·微子篇》。

<sup>3</sup> 《論語·為政篇》。

<sup>4</sup> 徐復觀先生首先提出：「敬」乃人類精神開始直接對事物發生責任感的表現，也是精神上有了自覺的開始。見徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，2003），頁21。

<sup>5</sup> 勞先生表示：「『禮』觀念為孔子學說之始點，但非孔子學說之理論中心。孔子攝『禮』歸『義』，更進而攝『禮』歸仁是也。『禮』之基礎亦不在於『天』，而在於人之自覺心或價值意識。於是，孔子一方面吸收當時知識份子區分禮儀之說，而脫離禮生傳統；另一方面，更建立『仁、禮、義』之理論體系，透顯人對自身之肯定，離開原始信仰之糾纏。」見勞思光，《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1984），頁111~112。

的內心，以「仁」為其實在。孟子也說：「食而弗愛，豕交之也。愛而不敬，獸畜之也。恭敬者，幣之未將者也。恭敬而無實，君子不可虛拘。」<sup>7</sup>有恭敬的心，才是真正的恭敬，自孔子以後，點出有外表形式但無誠意的禮，不是真正的禮，人是希望自己是受尊重，受有別於禽獸之對待，除此之外，一個人的價值從此不再以外在求而不見得可得的條件為準，而是在每個人內在求而可得之「仁」。這是人之自覺，曉得人是萬物之一，但又不只是萬物之一，人性的尊嚴頓時在孔子這一價值觀的轉折之下顯耀。

## 第一節 孟子性善說

關於「人性」之解說，孔子並沒有一時俱言之，蔡仁厚先生說，《論語》裡孔子提到「性」的只有〈陽貨篇〉的「性相近也，習相遠也」與〈公冶長篇〉「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」兩個地方，一句是孔子說的，一句是間接透過子貢說的。<sup>8</sup>但是這兩句都沒有確切地說人性是如何，後來的先秦儒家論人性就有種種之爭議，但仍不出孟子的「性善」與荀子的「性惡」。就牟宗三先生推測，因為義理之性人人皆同，所以孔子「性相近」以及孟子的「其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希」<sup>9</sup>之「相近」，可能是古人用詞不如此嚴格所致，但總之絕不會是伊川所說的氣質之性。<sup>10</sup>但筆者認為，若不是用詞不嚴格，就是孔子這裡所說的「性」不僅是義理之性，也包括了氣質之性，是以活生生有血有肉之性命詮釋之。<sup>11</sup>另外，牟先生表示，如果《易》之〈彖象〉真是孔子所

<sup>6</sup> 《論語·八佾篇》。故「敬」這外在態度是發自於人的內心。

<sup>7</sup> 《孟子·盡心篇》。將，猶奉也。程子曰：「恭敬雖因威儀幣帛而後發見，然幣之未將時，已有此恭敬之心，非因幣帛而後有也。」此言當時諸侯之待賢者，特以幣帛為恭敬，而無其實也。拘，留也。見【宋】朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，2002），頁360。

<sup>8</sup> 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1999，5刷），頁104。

<sup>9</sup> 《孟子·告子篇》。

<sup>10</sup> 牟宗三，《心體與性體》（一）（臺北：正中書局，1999，11刷），頁217。「氣質之性」、「義理之性」是宋朝張載所提出的，見本文第二章。

<sup>11</sup> 徐復觀先生認為：「僅從血氣心知處論性，便有狂狷等等之分，不能說『性相近』；只有從血氣心知之性的不同形態中，而發現其有共同之善的傾向，例如《論語·子路篇》『狂者進取，狷者有所不為』、《論語·子路篇》『古之狂也肆…古之矜也廉…古之愚也直』；『進取』，『不為』，『肆』，『廉』，『直』，都是在血氣之偏中所先出的善。」見徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》。頁89。

作，則〈乾象〉「乾道變化各正性命」語中之「性」正是自道理而言的「超越之性」，此性是與天道天德通貫於一起的。<sup>12</sup>與天道天德通貫於一起的「性」必是善的，所以，《論語》上的兩個性字，實際只有一種意思，也就是人有善性，只是孔子《論語》之真精神乃在「仁」，是真生命之所在，道理渾無罅縫，所以未明言確證「性」即是「仁」。孟子十字打開，展開義理架構，承接孔子「仁」之精神<sup>13</sup>，確立內在心性是道德的根據，主張性善，為儒家人性論之主流。

## 壹、性善之主張

### 一、告子「用氣為性」為孟子所反對

孟子與告子論人禽之辨，彰顯了人性之議題：

告子曰：生之謂性。

孟子曰：生之謂性也猶白之謂白與？曰：然

曰：白羽之白也猶白雪之白，白雪之白猶白玉之白與？曰：然

曰：然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？

「性」字在春秋以前就有，清代徐灝《說文解字注箋》云：「生、古性字，書傳往往互用。」<sup>14</sup>「性」和「生」意義上並非全然相同，但兩字在古代常互用。

---

唐君毅先生認為：「至就孔子之明將『性相近』與『習相遠』對舉之旨以觀，則其所重者，蓋不在尅就人性之自身而論其為何，而要再舉『習相遠』為對照，以言人性雖相近，而由其學習之所成者，則相距懸殊。」見唐君毅，《中國哲學原論—原性篇》。頁 13。

<sup>12</sup> 牟宗三，《心體與性體》(一)。頁 217。

<sup>13</sup> 陸象山說：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁。蓋時不同也。」見【宋】陸九淵，《象山先生全集》(上海：商務印書館，1935)，頁 396。

<sup>14</sup> 近代學者傅斯年列舉了西周金文，文獻包括了《詩》、《書》、《左傳》，順訓詁途徑找出原形、原音、原義，以此解釋歷史中某一思想內容，在其著《性命古訓辨證》中表示，先秦的「性」皆作「生」字，因「性」字出於「生」字，遂以「生」字之本義為古代「性」字之本義。這樣的說法，引發當時一些學者的討論，花費相當多的篇幅來疏導「生」字與「性」字在先秦文獻中訓詁和義理之間的矛盾。疏導的結論例如：

總之，基本上論人性，在孔子之前多數是「以生言性」的暗流。此「性」之形式定義就是：性乃是一個體存在時，先天地、本有地，所具有的種種特性、能力及品質，所以「生之謂性」是說一個具體的生命生而有的能力，這是必然無疑的，是一個內容空洞的分析語詞，在不同的儒家派別中可以通用而不影響其系統<sup>15</sup>。告子「生之謂性」就是銜接於此，這是依古老以生言性的意義而來，但其「生之謂性」並非單純的形式意義，而是按照以生釋性的理路，說「食、色，性也」，也就是將人維持生命的生理欲望、生而俱有的自然之質當作「性」。告子「用氣為性」，無可否認，站在告子的理路上，人性確實是無善惡可言的。

孟子再問說白羽、白雪、白玉之白是否相同，告子回答是，繼而再問犬之性、牛之性是否同於人之性，告子說不上來，以致於語塞。告子其實可以回答「然」，以生即性而論，犬之性、牛之性、人之性即是犬之生、牛之生、人之生，人與犬牛一樣都是「生」，都是「知覺運動之蠢然」<sup>16</sup>，但如此一來，「性」則是和白羽、白雪、白玉之「白」一樣，只是一種性質名稱。若以告子性之內容義「食、色」來區分犬之性、牛之性、人之性，也許可說牛是草食性、狗是肉食性(雜食性)、

---

徐復觀先生表示：「『性』字乃由『生』字孳乳而來，因此，『性』字較『生』字為後出。『性』字含義，若與『生』字無密切之關連，則『性』字不會以『生』字為母字。但『性』字之含義，若與『生』字之本義沒有區別，則『生』字亦不會孳乳出『性』字。」參閱徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》。頁5。

牟宗三先生認為：「『生』與『性』字面雖可互用，然有時義同于『生』，有時義同于『性』；而要從『生』或從『性』，皆要由上下文語脈來決定，不能消滅『性』字之獨立義，把『性』皆解為『生』。」見牟宗三，《心體與性體》(一)。頁207。

唐君毅先生表示：「一具體之生命(逕指為『生』)在生長變化發展中，而其生長變化發展，必有所向，此所向之所在，即其生命之『性』之所在。此蓋即中國古代之『生』字所能涵具『性』之義，而進一步更有單獨之『性』字之原始。」見唐君毅，《中國哲學原論—原性篇》。頁9。

<sup>15</sup> 謝仲明，《儒學與現代世界》(臺北：臺灣學生書局，1991，增修再版)，頁78。頁79。

<sup>16</sup> 朱子注曰。見【宋】朱熹，《四書章句集註》。頁326。

人是雜食性，而這樣的「性」牟先生認為是一種類概念之性<sup>17</sup>，充其量只是生物學上「類」的區別，但如何明確區分人之性和豬犬之性。沒有人會承認自己是豬犬，告子語塞或許是察覺了這一絲的不安。所以以食色介定人性的內容，不足以區別人與物在價值上的不同。

「性」字在古代雖和「生」字互用，但意義上並非全然相同。孟子則不是順傳統以生釋性來解人性。孟子無反對告子「生之謂性」，因為這個實質定義本身並無不妥，但告子把「食、色」當成人性的「全部」，<sup>18</sup>又說：「性，猶杞柳也；義，由柤捲也。以人性為仁義，猶以杞柳為柤捲。」<sup>19</sup>此處才是孟子所反對，因為以食、色當人性是不夠介定人之所以為人的。

## 二、孟子性命對揚「用理為性」

故孟子更推進一步說：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。<sup>20</sup>

口、目、耳、鼻、四肢的欲望是生而有的，按照以生言性的老說法，一般稱之為「性」，是「氣質之性」。但是若要滿足欲望，必須要向外去求，而且不見得能求得，換另一角度思考，滿足欲望，有時不見得是外在條件不能符合我們，有些人甚至是本身失去身體感官能力，例如失明耳聾，要正常使用之，已經是一種奢求，這都是有命限，不能隨心所欲的，所以君子不稱為「性」而稱之為「命」。

---

<sup>17</sup> 參閱牟宗三，《心體與性體》(一)。頁 94~95。

<sup>18</sup> 「生之謂性」雖然是一個簡單的命題，卻也包含一些複雜的問題，嬰兒生下來能「食」，這是本能，但「色」卻是成年時期才出現，是「潛能」。見張岱年，《中國倫理思想研究》(臺北：貫雅文化，1991)，頁 70。

<sup>19</sup> 《孟子·告子篇》。

<sup>20</sup> 《孟子·盡心篇》。

然而，相對地，雖然仁、義、禮、智是天所予也，但是因為客觀的限制，未必能在人倫之間完美呈現，例如聖人之性已合天道，但要行道於天下，也是有環境的壓迫、人為的阻礙等，並不是那麼順遂，而且天道無限，人命有限，要完全體現天道是不可能的。但是至少我們可以自己主宰，反求諸己，求仁得仁，盡自己的本份，求則得之的。如孔子「知其不可而為之」，所以君子不稱仁義禮智為「命」，而稱為「性」，是「仁義之性」。

孟子定義耳目口鼻之欲不是「性」而是「命」，故告子的「食、色，性也」，對孟子來說只是人的一部份，並無否認其存在，但仁義不是「命」而是「性」，性命對揚<sup>21</sup>，凸顯了人性有兩個面向。於是，對於人與禽獸不同的地方，孟子直接地說：

人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。<sup>22</sup>

袁保新先生表示，這段引文，是孟子揭示人禽之辨最關鍵的文獻。文中不見「心」、「性」二字，但學者們一致認為，此章是孟子表達他心目中人性的概念，而此概念並非是西方傳統哲學邏輯定義之綱差，即人是理性的動物，也不是西方中世紀與「存在」相對而言的「本質」，不是一「結構之性」，而是一實現原理的「價值之性」，應如牟宗三先生所說，指的是一種「具體的實踐生活之本源或動力」。<sup>23</sup>能注意這最細微的差異點並在生活中表現出來就是君子，否則就算外表有人之模型也活不出人樣，而近似於禽獸了。舜就是能把握這仁義之性，在待人接物上充盡地發揮，以成就聖德大業，所以是聖人。

孟子將「仁義」當作我們人異於禽獸真正的本性，若無「仁義」即同於禽獸，所以，可以說：人性有兩個面向。其中一面和禽獸一樣饑則食、渴則飲，懂得生存，懂得趨吉避凶、延續後代等，宋明儒者稱為「氣質之性」；另一面向是人與

<sup>21</sup> 孟子此章借「性」與「命」之對揚，以指出人的真正之性，不在自然之性這一面，而是在仁義禮智天道這一面。參考蔡仁厚，《孔孟荀哲學》。頁 221。

<sup>22</sup> 《孟子·離婁篇》。

<sup>23</sup> 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 45-47。

禽獸最大的差異點，孟子撇開同於禽獸之自然生命這一個層次面而論性<sup>24</sup>，是「用理為性」<sup>25</sup>，則即心以言性，性是「道德性當身」之性，其善是定然的善，乃理性上之必然，宋明儒者稱為「義理之性」。是故孟子言人性常是性命合著講。孟子對性字之使用不僅有存有論的意義，而且有價值的意義。<sup>26</sup>人性同時包含了「氣質之性」與「義理之性」兩種意思，人有「義理之性」是表示人有為善的能力，以此作為人異於禽獸之標誌，而能將這為善的能力充盡發揮，變化了「氣質之性」，即是踐形的聖人，唯有聖人才有資格稱為「性善」，是故「孟子道性善，言必稱堯舜」<sup>27</sup>。

## 貳、性善之證明

在孟子的時代，對「人性」的說法眾多紛紜，在《告子篇》中有提到的至少有三：

第一種，告子曰：「性無善無不善也。」<sup>28</sup>告子認為人性如杞柳須由外在的仁義來塑造；人性也像水一樣，沒有分東西，要它往東它就往東，要它往西它就往西，因此人性是無善無不善的。

第二種，或曰：「性可以為善，可以為不善。是故文武興則民好善，幽厲興則民好暴。」<sup>29</sup>人性是可塑的，受外在環境的影響而可以為善或為惡，例如文王武王時期，人民好善，幽王厲王時期，人民好暴。性為一實然之特質而不可以善

---

<sup>24</sup> 依孟子，性有兩層意義的性。一是感性方面的動物性之性，此屬於「生之調性」，孟子不以此言「性善」之性，但亦不否認人們于此言「食色性也」之動物性之性。另一是仁義禮智之真性——人之價值上異於禽獸者，孟子只于此確立「性善」。見牟宗三，《圓善論》（臺北：學生書局，1985），頁 150。

<sup>25</sup> 見本文第二章。

<sup>26</sup> 謝仲明，《儒學與現代世界》。頁 88。

<sup>27</sup> 《孟子·滕文公篇》。

<sup>28</sup> 《孟子·告子篇》。

<sup>29</sup> 《孟子·告子篇》。

惡等價值概念形容其本身，是則謂性可以為善，可以為不善，此當是就性為吾人所表現而可有善惡之價值判斷，此是就「性」之使用上說，而不是就性之本身上說。<sup>30</sup>

第三種，或曰：「有性善，有性不善。是故以堯為君而有象，以瞽瞍為父而有舜，以紂為兄之子，且以為君，而有微子啟，王子比干。」<sup>31</sup>此種說法和第二種有些許不同，人是天生就會為善或為惡<sup>32</sup>，無論環境、遺傳或血關係如何，皆不受影響，而且此「有性善有性不善」，是從整個人群來講，不是專就一個人而言有善有惡。

人會為善也會為不善，這是不爭之事實，所以公都子請教孟子「今日『性善』，然則彼皆非與？」孟子回答：

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。側隱之心人皆有之，羞惡之心人皆有之，恭敬之心人皆有之，是非之心人皆有之。側隱之心仁也，羞惡之心義也，恭敬之心禮也，是非之心智也。仁義禮智非由外爍我也，我固有之也，弗思耳矣。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。詩云：天生蒸民有物有則，民之秉彝好是懿德。孔子曰：為此詩者其知道乎？故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。<sup>33</sup>

<sup>30</sup> 高柏園，《孟子哲學與先秦思想》（臺北：文津出版社，1996），頁 13。

<sup>31</sup> 《孟子·告子篇》。

<sup>32</sup> 高柏園先生說：「有性善有性不善，不當視為性本身有善不善，而是就性之使用、表現的善不善而言性有善有不善。若將『有性善有性不善』解為『有些人的性是善的，有些人的性是不善的』，則此善不善之性既為命定而僅為一中性之事實，而所謂善不善又只是吾人後加的觀念，實無所謂善性或不善之性矣。同時，如果主張『性有善有不善』者仍是以『生之謂性』為背景，則說性有善不善便與『生之謂性』的立場不一致，而是同樣將吾人用以對性的使用或表現結果而說的善不善，直接使用在性本身，此即觸犯了範疇的錯誤。且就告子義外之說的立場而言，則客觀之善惡自為決定於客觀對象中，若性為善惡則變成義內之說了。」見高柏園，《孟子哲學與先秦思想》。頁 13。

<sup>33</sup> 《孟子·告子篇》。底線是本文作者所加，以示重點。

陸象山曰：「且如情性心才，卻只是一般物事，偶言不同耳。」<sup>34</sup>情、性、心、才，是同一物事，只是因不同面向而有不同說法。此「情」猶言實情，不是情緒或情感之意。就人的本性之實而言，則他是可以為善的<sup>35</sup>，換言之，順人性之情實而為就是所謂善，故孟子曰：「天下之言性也，則故而已矣，故者以利為本。」<sup>36</sup>此語亦表示孟子所講的人性是「本善」非「向善」，人順本性而為，水順本性而流，人之性善如水性就下，從善如流。孟子曰：「今夫水，博而躍之，可使過；激而行之，可使在山。豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」<sup>37</sup>告子以湍水喻人性無善無惡，孟子也以水來比喻反證之。以本來之性而為是善，然無法以本來之性而為則不善，所以不善並非為善之能力本身的過錯，而是不能盡為善之能力的問題。關於性善而為不善的原因，將稍後討論。以下，先針對上段孟子回答公都子的引文中，所點出的「性」的三個特點：「人皆有之」、「我固有之」、「天所予我」，做擴充說明，以證成孟子之性善說。

### 一、即心言性

孟子曰：

所以謂人皆有不忍人之心者：今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無恭敬之心，非人也；無是非之心，非人也。<sup>38</sup>

當我們看見一個小孩即將掉入井裡，這時候任何人都會突然受驚，即時呈露

<sup>34</sup>【宋】陸象山，《象山全集》（臺北：臺灣中華書局，1966），卷三十五之十。

<sup>35</sup> 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》。頁 205~208。

<sup>36</sup>《孟子·離婁篇》。注曰：言天下萬物之情性，當順其故，則利之也。改戾其性，其失其利矣。若以杞柳為桮捲，非杞柳之性也。見【清】焦循，《孟子正義》（臺北：文津出版社，1988），頁 584。

<sup>37</sup>《孟子·告子篇》。

<sup>38</sup>《孟子·公孫丑篇》。

悲憫不忍之心而不加思索地衝過去抱救他，<sup>39</sup>這是個具體可讓人當下體悟的例證。孟子說，往救孺子不是因為要藉此與小孩的父母攀交情(內交於孺子之父母)，也不是想到得到鄰里親朋的讚譽(要譽於鄉黨朋友)，更不是擔心假若不救小孩就會使自己受到見死不救的惡名聲(惡其聲)。

往救孺子的行動，無不良企圖，沒有任何目的與外在的理由驅使。徐復觀先生說：「『乍見』二字，是說明在此一情況之下，心未受到生理欲望的裹脅，而當體呈露，此乃心自身直接之呈露。」<sup>40</sup>意思也就是說，人有與自然界動物相同的面向，為求生存，必以自保、自愛、自利為出發點，如今不加思索抱救孺子之善行的「原因」，不是出於自保、自愛、自利等自然性向，便是無待於外，來自一個超乎自然性向之原因。孟子說：

生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚於生，則凡可以得生者，何不用也？使人之所惡莫甚於死者，則凡可以辟患者，何不為也？則可以辟患而有不為也。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。<sup>41</sup>

欲生惡死是人之常情，而秉彝理義之良心超越了人的欲生惡死。當生存與良心有衝突時，人雖然欲生而且也有機會趨吉，但寧願不為苟得，人雖然惡死而且也有機會免於一死，但選擇不避凶；假設人無秉彝之良心，一但有利害關係產生時，則凡可以偷生免死者，皆將不顧廉恥而為之。因為人存有秉彝之良心，所以才能捨生取義，良心是人皆有之，但眾人汨於利欲而忘之，惟有賢者能存之而不喪失。<sup>42</sup>

在人之一切欲望追求之中，保全生命(或避免死亡)乃是最基本、最強力的(眼、耳四肢等關聯於身體的情、欲，與求生欲望相形之下，便成等而次之)。如果人

<sup>39</sup> 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》。頁 199~200。

<sup>40</sup> 徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》(臺北：臺灣商務印書館，2003)，頁 172。

<sup>41</sup> 《孟子·告子篇》。

<sup>42</sup> 參考朱子注解，見【宋】朱熹，《四書章句集註》。頁 332~333。

沒有另外一種心之力量，則人自然無可選擇地順從求生意欲，去做任何可能的事以保存生命，但事實上人並非必然地順從求生意欲以保存生命，故人必有一種能與求生意欲相抗衡之心靈力量。<sup>43</sup>由以上可看出孟子人性論有兩層辨別——自然層次及超越層次，孟子的人禽之辨、義利之辨、大小體之辨、性命對揚等，皆是出於這根本之辨別，孟子所言之心，乃是此超越層次的唯一實在。<sup>44</sup>是往救孺子超越自然性向之原因。

孟子「即心言性」是經過深刻之體悟，非拘泥於經驗層面來思考而得其正解。禽獸只有自然層次，所以沒有為善為不善的道德問題，唯人有此善端所以有為善的能力，故，孟子接著強調說：「由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無恭敬之心，非人也；無是非之心，非人也。」孟子即心言性，是「人皆有之」的。

## 二、仁義內在

仁義若不內在於心性，人無性善之可能。孟子主張仁義內在，告子質疑，認為應該是仁內義外。告子曰：「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內。」<sup>45</sup>愛吾弟，不愛秦人之弟是主觀選擇，由內而發，所以仁內。而「義」則不同，告子又說：「彼長而我長之，非有長于我也。」<sup>46</sup>「長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外也。」<sup>47</sup>告子認為「義」是外在的人倫表現，遇到長輩當「敬」之，並以「彼白而我白之」為喻，看到白色的東西，我稱之為白，所以因為長輩比我年長，所以我該尊敬他，「義」是對象使然，所以義外。

---

<sup>43</sup> 自殺是一種出自追求快樂避免痛苦的自然傾向之行動，而孔子所說的「殺身成仁」，孟子所指的「捨生取義」，不可能由自然性向的原因所產生，而必由一超自然性向的原因所產生。參見謝仲明，《儒學與現代世界》。頁 44~45。

<sup>44</sup> 同上註。頁 48。

<sup>45</sup> 《孟子·告子篇》。

<sup>46</sup> 《孟子·告子篇》。

<sup>47</sup> 《孟子·告子篇》。

孟子求能自反，認為感受與決定是來自於內心並非由外在因素來決定，他比喻如「耆秦人之炙，無以異於耆吾炙。夫物則亦有然者也，然則耆炙亦有外與？」<sup>48</sup>所以不能因為對象年老就尊敬，對於年老的馬只有憐愛之意，並無對年老的人那樣有尊敬之意。孔子也曾告訴子游，奉養父母要恭敬，敬是要發自我們的內心，不然和飼養犬馬無異。況且，對於依老賣老、老而無德者，我們是否還會想要敬？是故孟子承認客觀普遍性，但是更有反求諸己發自本心之「覺」，真切之意使這客觀普遍之「義」，具有真誠的內容。

墨子如同告子，把「義」取決於外。《墨子·經上篇》曰：「義者，利也」，能帶給他人利益就是義，但是因為「義」不是內在，所以為善都是服從外在的標準，因為每個人的條件不一樣，能力不相同，因此要達到外在客觀的標準，或多或少都有勉強的因素，所以雖然表面上是客觀但並不是真正的客觀。孟子言仁義內在，是人之本性，人皆有之，故具普遍客觀，同時道德實踐是排除了勉強之因素，自發自動的。故仁義是內在的，非外爍我也，是「我固有之」，所以孟子說告子義外是「未嘗知義」<sup>49</sup>。

人何以有善性？孟子引《詩經》為例，云：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」<sup>50</sup>「彝」正是《尚書洪範》中的「洪範九疇、彝倫攸敘」之「彝」，而這些範、疇、彝、敘，是受自天命，有其形而上的依據。<sup>50</sup>人和人相處有人倫事物，人倫事物中有其天則，即形而上之依據，如君臣、父子、夫婦、朋友等之間的禮義廉恥、倫理道德等。人民處事遵循法則，喜好有懿德的人，從人民的行動和好善惡惡的表現中，可以看出人天生隱含著性善之義。除此，孟子還引孔子認同《詩經》的話，來間接支持性善說。因此，此善性是「天所予我」的，這一特點在本文第一章已有說明。善性來自一超越根據，是絕對之善，是至善，不是經驗層中有條件的與惡相對的善。孟子此性善之引證反駁了人性是「性有善有不善」，以及告子說的「性無善無不善」，還有或曰「性可以為善可以為不善」等中

<sup>48</sup> 《孟子·告子篇》。

<sup>49</sup> 《孟子·公孫丑篇》。

<sup>50</sup> 「我聞在昔，鯀湮洪水，汨陳其五行。帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁。鯀則極死，禹乃嗣興，天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敘。」見《尚書洪範》轉引自程石泉著，俞懿爛編，《中國哲學綜論》（臺北：文景書局，2007），頁418。

性義。「性無善無不善」、「性有善有不善」、「性可以為善可以為不善」之「善」的標準都是來自於經驗，雖是客觀但沒有絕對性，與孟子善性之「善」層次不同。

## 參、「惡」的由來

### 一、不為善是不為也，非不能也

人以為牛山原本就是光禿禿的，其實牛山原來是很美的，只是長期牧牛羊與砍伐所以是濯濯的；人性原來是善的，但因為長期梏亡、放其良心不為善，久而久之也就近似於禽獸，而以為人性原本就無善。孟子曰：「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。」人若能順其本然的惻隱羞惡之情，是可以為善的，若不為善，不是「仁義之性」的問題。故孟子在〈梁惠王篇〉中說：「為長者折枝，語人曰：『我不能』是不為也，非不能也。」人天生有為善的能力，人不為善，不是因為沒有能力為善，而是沒有意願，就像拔一毛以利天下，是即為容易的事，但是楊朱卻不肯為。

### 二、為不善是以小害大

孟子雖然主張人性本善，但是對於人之為不善，也有所說明。孟子曰：

人之於身也，兼所愛。兼所愛則兼所養也。無尺寸之膚不愛焉，則無尺寸之膚不養也。所以考其善不善者，豈有他哉？於己取之而已矣。體有貴賤，有大小。無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人。<sup>51</sup>

孟子將體分成大體小體，這並不是兩個個體，而是一體之兩面，即我們的仁義之性與氣質之性。心身皆人之體<sup>52</sup>，愛惜身心便有所兼養，然而，如何兼養大體小體，則有善與不善之差異，此善與不善不在於外在的道德標準，而在於己之

---

<sup>51</sup> 《孟子·告子篇》。

<sup>52</sup> 以身對心而言，心身皆人之體。見【清】焦循，沈文倬點校，《孟子正義》(下)(北京：中華書局，1987)，頁789。

良心是否操存而取其輕重而已。孟子曰：

飢者甘食，渴者甘飲，是未得飲食之正也，飢渴害之也。豈惟口腹有飢渴之害？人心亦皆有害。人能無以飢渴之害為心害，則不及人不為憂矣。

53

人的口腹有飢渴之自然欲望，所以有時飢不擇食或為了追求美味，吃下的食物未必對身體有益，因此口腹為生理欲望所累，孟子認為不只如此，人心也會被牽累而為不善。人若能不因為飢渴而舍其良心來滿足這生理欲望，就算身處貧賤，也不須憂愁。故，人為不善是良心這個大體受生理欲望這小體所累而陷溺、枯亡、放失<sup>54</sup>，不起作用，導致生活行為攪亂顛倒，此即是養其小體，以小害大，以賤害貴，久而久之沉淪與禽獸相差不遠。孟子曰：

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。今夫粳麥，播種而耰之，其地同，樹之時又同，淳然而生，至於日至之時，皆熟矣。雖有不同，則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也。<sup>55</sup>

賴即懶，有懈的意思，<sup>56</sup>豐年時，子弟多懈怠；凶年時，子弟多暴戾，這不是天生如此的，而是環境使之陷溺了良心所致。就像種植大麥，其地點一樣，土質相同，耕作的季節又相同，時間到時皆成熟了。大麥的品質假如不同，則是因為地有肥沃瘠薄，人事雨澤之不齊等因素。是故人為不善不是「大體」的問題，而是受「環境」牽制，當道德與欲望衝突掙扎時，「選擇」了養其「小體」，使良心被情欲所累而放失無法作主所致。

<sup>53</sup> 《孟子·盡心篇》。

<sup>54</sup> 《孟子·告子篇》。「陷溺」：是由於環境的制約而使人心陷溺其中，所以性善之端，不能順適地呈露。「枯亡」：是由於感性層的私欲攪擾，而未加存養之功，所以良心雖有發端卻受到斷喪而消亡。「放失」：由於人不知省思反求而操存之，所以良心隱而不顯不起作用。參閱蔡仁厚，《孔孟荀哲學》。頁 196。

<sup>55</sup> 《孟子·告子篇》。

<sup>56</sup> 阮氏元云：「『富歲子弟多賴』，賴即懶。…然則富歲子弟多賴，為其粒米狼戾，民多懈怠。…賴與暴具是陷溺其心。若謂豐年多善，凶年多惡，未聞溫飽之家皆由禮者也。」見【清】焦循，沈文倬點校，《孟子正義》。頁 760。

## 第二節 荀子性惡說

孟子順承孔子「仁」之精神，開出義理規模；荀子則承孔子外王禮憲之緒，彰顯禮義之法統。<sup>57</sup>雖然荀子推崇孔子，但是他貶抑孟子，同是儒家，荀子對孟子的批評並不放鬆反而更是嚴厲。<sup>58</sup>在〈非十二子篇〉中，他就批評孟子「略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案是其辭而祇敬之曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之，世俗之溝猶瞽儒嚙嚙然不知其所非也，遂受而傳之，以為仲尼子游為茲厚於後世；是則子思、孟軻之罪。」龐樸在〈馬王堆帛書解開了思孟五行說古謎〉一文中詳細引徵之後表示，文中之「五行」不是水火木金土，也不是五常仁義禮智信，而是仁義禮智聖這五種德行。荀子的批評不在這五種德行本身，而是批評思孟從「往舊」的道德、政治以至認識論的諸範疇中摘取出來，不顧「類」的不同，並列而謂之「五行」，賦予它們以「幽隱」的內容，構築它們成「閉約」的體系；以致世俗之儒不知其非也，「遂受而傳之，以為仲尼子游為茲厚於後世」。這是荀子申斥思孟為儒家罪人的緣故所在。<sup>59</sup>然而荀子對孟子的批評，提出最有實質內容的，其實是在〈性惡篇〉中對人性的看法，並且由對孟子性善之批評，可以見荀子性惡之主張。

### 壹、性惡之主張

#### 一、荀子對孟子性善的批評(一)

荀子批評「孟子立說，無辨合符驗」說：

<sup>57</sup> 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》。頁 362。

<sup>58</sup> 荀子其基本性格如牟宗三先生所云：「誠樸篤實之人，常用智而重理」。韋政通先生說：「荀子是一誠樸篤實之人，而其心靈又表現為智的形態。」荀子性格誠樸篤實，重現實之務，推崇孔子，崇尚禮義，秉持儒家的立場，對諸子百家的思想加以客觀批評與否定，對於儒家思想也是一番檢討反省，所以荀子的學術有總結先秦思想的意味。轉引自周群振，《荀子思想研究》（臺北：文津出版，1987），頁 1。

<sup>59</sup> 龐樸，《竹帛〈五行〉篇校注及研究》（臺北：萬卷樓出版，1990），頁 121~140。

故善言古者必有節於今，善言天者必有徵於人。凡論者，貴有辨合，有符驗。故坐而言之，起而可設，張而可施行。今孟子曰：「人之性善。」無辨合符驗，故坐而言之，起而不可設，張而不可施行。豈不過甚矣哉！故性善則去聖王，息禮義矣，性惡則與聖王，貴禮義矣。<sup>60</sup>

辨，別也，別之為兩，合之為一；符以竹為之，亦以相合為驗。荀子講求辨合符驗，所以談論古代事情，一定要有今天的事作證據；談論天道，一定要有人事作驗證；言論也是要有證明和根據，可以佈置、可以實行。孟子說「人性本善。」荀子認為沒有任何根據，只是空談，不可以安排，又難以實行。如果人性本善，就可以不需要聖王禮義之約束；相反的，本性若是惡，就必須需要聖王，尊崇禮義。荀子是就現實生活中而論，現實生活中是肯定聖王，尊崇禮義的，所以不可能人性本善。

## 二、荀子對孟子性善的批評(二)

除了以上之意見之外，荀子更批評「孟子不及知人之性，而不察性偽之分」，由此批評，可以更清楚荀子性惡說之見解：

孟子曰：「人之學者其性善。」曰：是不然，是不及知人之性，而不察乎人之性偽之分者也。凡性者，天之就也，不可學，不可事禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也。不可學，不可事之在天者，謂之性；可學而能，可事而成之在人者，謂之偽；是性偽之分也。今人之性，目可以見，耳可以聽。夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳，目明而耳聰，不可學明矣。<sup>61</sup>

<sup>60</sup> 《荀子·性惡篇》。

<sup>61</sup> 《荀子·性惡篇》。

(一)「性」之內容是情、欲

孟子說：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」<sup>62</sup>這不學而能、不慮而知是「孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。」<sup>63</sup>是人之良知良能。荀子反對孟子的，並不是將人之「所不學而能者」與「所不慮而知者」當成是人之性，而是把它當成是「良知良能」，然後認為人性是善的。所以荀子反對的，是孟子所指涉的「性」之內容。荀子認為：

性者，天之就也。情者，性之質也。欲者，情之應也。<sup>64</sup>

性是先天生就、生而即有，例如「目辨白黑美惡，耳辨聲音清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養(癢)，是又人之所常生而有也」<sup>65</sup>，眼耳鼻舌身有各自的功能，此「感官能力」是天生本有的。人天生有感官能力，感官反應之同時也會產生「心理情緒」。是故性以情為本質，情外無性，情即是性，如荀子說的，「性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情」<sup>66</sup>，「若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是生於人之情性者也」<sup>67</sup>。

另外，「生理欲望」又是應情而生的，故「夫人之情，目欲綦色，耳欲綦聲，口欲綦味，鼻欲其臭，心欲綦佚，此五綦者，人情之所必不免也。」<sup>68</sup>總而言之：人天生之「感官能力」反應之同時會有「心理情緒」而引發「生理欲望」。

荀子所以為的性是由情欲所表現的自然之性。<sup>69</sup>荀子分別界定性、情、欲，

---

<sup>62</sup> 《孟子·盡心篇》。

<sup>63</sup> 《孟子·盡心篇》。

<sup>64</sup> 《孟子·正名篇》。

<sup>65</sup> 《荀子·榮辱篇》。

<sup>66</sup> 《荀子·正名篇》。

<sup>67</sup> 《荀子·性惡篇》。

<sup>68</sup> 《荀子·王霸篇》。

<sup>69</sup> 蒙培元，《中國心性論》(臺北：臺灣學生書局，1996二刷)，頁87。

卻正好也說明三者並無實質上的差異。故「所不學而能者」與「所不慮而知者」應該是如眼睛可以看見，耳朵可以聽到；可以看東西的視覺離不開眼睛，可以聽聲音的聽覺離不開耳朵，指的不過是天然生成，不可以學，也不可勉力而成的「感官能力」、「心理情緒」以及「生理欲望」。

## (二)「善」是後天所偽

荀子認為「所謂性善者，不離其朴而美之，不離其資而利之也；使夫資朴之於美，心意之於善，若夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳，故曰目明而耳聰也。」<sup>70</sup>「性善」就應該如目明耳聰一樣，為善將是必然的。荀子又批評說：

孟子曰：「今人之性善，將皆失喪其性故也。」曰：若是則過矣；今人之性，生而離其朴，離其資，必失而喪之，用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。<sup>71</sup>

孟子說：「人的本性是善的，由於喪失了本性所以才變成惡的。」荀子認為這樣說是有矛盾的，因為人若脫離了它固有的素質，本有的資材，就不是本性。所說的性善，應該是不脫離它固有的素質而加以美化，不脫離它本有的資材而使其美好。資樸與美的關係，心意與善的關係都是不可分的才能叫做性善，就像視力離不開眼睛，聽力離不開耳朵，才能叫耳聰目明一樣。從經驗觀察，人是會為不善的，既然「善」能喪失就不是本性。對荀子而言，真正的「善」，是必須透過學習聖人所制定的「禮義」才能獲得，取決於人後天的努力，這叫作「偽」<sup>72</sup>。

<sup>70</sup> 《荀子·性惡篇》。

<sup>71</sup> 《荀子·性惡篇》。

<sup>72</sup> 《荀子·正名篇》：「情然，而心為之擇，謂之慮。心慮而能為之動，謂之偽。慮積焉，能習焉而後成，謂之偽。」「心慮」是一種心智的抉擇能力，能夠指導人的行為，稱作「偽」，包含「動作」之意。心智抉擇行為之能力，積習之後所成就的善，稱之為「偽」，是一加工之後所成就的「結果」，這個結果又有兩種意思，一是指自己成就的德性「善」，如《荀子·性惡篇》「性，惡也；其善，偽也」之「偽」；也可以指「禮義」，如《荀子·禮論篇》：「性者，本始材朴也；偽者，文理隆盛也」之「偽」。

荀子說：

孟子曰：「人之性善。」曰：是不然；凡古今天下之所謂善者，正理平治也，所謂惡者，偏險悖亂也，是善惡之分也已。今誠以人之性固正理平治邪？則有惡用聖王，惡用禮義矣哉！雖有聖王禮義，將曷加於正理平治也哉！<sup>73</sup>

孟子說：「人性本善。」荀子認為這是不對的，古往今來天下人所說的「善」是指合乎正道，遵守法度；天下人所說的「惡」，是指險惡悖亂。這就是「善」「惡」的區別。如果人的本性生來就是合乎正道，遵守法度，則還要聖王、禮義做什麼呢？反過來說，有了聖王和禮義，那麼對於必然循正道、守法度的善良本性來說，還能增加什麼呢？

綜合以上所述，可知荀子的結論是：善是後天之「偽」，「性」是「本始材朴」僅是「可以知之質，可以能之具」<sup>74</sup>，這資具經過後天的培養，才能說是「良知良能」，才是「性善」。

## 貳、性惡之證明

由荀子批評孟子說的「性善」看來，可以瞭解荀子認為「性」與「善」兩者是分開的，「性」中無「善」，「善」指的是合乎禮儀法度，是後天所偽，不是指「性」。荀子認為性之內容不外乎感官能力、心理情緒、生理欲求，以「情」及「欲」為性，遂成為荀子論性的最大特色。<sup>75</sup>然而這不過比告子將「食色」定為性之內容來得細緻，說起來，兩者皆是在自然層上論性，是「以氣為性」<sup>76</sup>，在其性之內容看來，並無善惡可言，但荀子何以說「性惡」？其論證如下：

---

<sup>73</sup> 《荀子·性惡篇》。

<sup>74</sup> 《荀子·性惡篇》。

<sup>75</sup> 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》。頁 390。轉引參見徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》。頁 234。

<sup>76</sup> 見本文第二章。

## 一、性惡之論證

### (一)從「順人之情」與「悖於情」論性惡

荀子說：

今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生，而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生，而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是故淫亂生，而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。<sup>77</sup>

耳目之欲有好聲色是「人之欲」，是生理欲望；好利、疾惡是「人之情」，是心理情緒。我們的耳目口鼻天生之感官能力，並不會思考，從個人感性好惡所產生的心理情緒，也是無普遍性是盲目的。「順」字有服從、依照之意，順人之情即是「任性」、「隨意」，荀子認為每個人若行事僅依照個人的生理欲望與心理情緒等自然生命活動，以此作為自己行為的主觀準則，沒有考慮到別人，也沒有客觀的「師法之化」、「禮義之道」為標準來加以節制引導，則會流於「爭奪」、「殘賊」、「淫亂」。這是「順人之情」來論證性惡。荀子又說：

今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。今人飢，見長者而不敢先食者，將有所讓也；勞而不敢求息者，將有所代也。夫子之讓乎父，弟之讓乎兄，子之代乎父、弟之代乎兄，此二行者，皆反於性而悖於情也；然而孝子之道，禮義之文理也。故順情性則不辭讓矣。辭讓則悖於情性矣。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。<sup>78</sup>

這一段是以「悖於情」而論性惡。荀子認為人性是好利、疾惡、耳目之欲，是飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休的，所以「今人飢，見長者而不敢先食者，將有所讓也」、「勞而不敢求息者，將有所代也」這些辭讓的善行都是後天學習了孝子之道、禮義之文理，所以不是出自於本性，荀子由此反證人之性惡。

<sup>77</sup> 《荀子·性惡篇》。

<sup>78</sup> 《荀子·性惡篇》。

## (二) 立君上明禮義是為性惡

荀子說：

人之性惡，故古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，故為之立君上之執以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也，是聖王之治而禮義之化也。今當試去君上之執，無禮義之法，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也，若是，則夫疆者害弱而奪之，眾者暴寡而誹之，天下之悖亂而相亡不待頃矣。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。<sup>79</sup>

荀子論說，古聖人立君上、明禮義、起法正、重刑罰以臨之、化之、治之、禁之，皆是因為人性惡。天下國家之安詳和樂，都是聖人禮義教化的成果，假如沒有聖人的禮義教化，沒有法令刑罰，則天下必是大亂，所以人性是不能自治的，是需要外在禮義刑罰來約束。就像「故隳桎之生為枸木也，繩墨之起為不直也，立君上，明禮義，為性惡也」<sup>80</sup>。

## (三) 人之欲為善者，為性惡

荀子說：

凡人之欲為善者，為性惡也。夫薄願厚，惡願美，狹願廣，貧願富，賤願貴，苟無之中者，必求於外，故富而不願財，貴而不願執，苟有之中者，必不及於外。用此觀之，人之欲為善者，為性惡也。<sup>81</sup>

荀子以「苟無之中者，必求於外」「苟有之中者，必不及於外」二句，間接

---

<sup>79</sup> 《荀子·性惡篇》。

<sup>80</sup> 《荀子·性惡篇》。

<sup>81</sup> 《荀子·性惡篇》。

論證性惡。薄的都欲求變厚，醜的欲求變美，狹窄欲求變寬廣，貧窮希望變富有，卑賤希望成富貴，這些都是「苟無之中者，必求於外」，也是「人之情為欲多而不欲寡」，同理，人欲求為善，正因其本身是性惡。這是荀子類比推理的結論。

總結以上，從「順人之情」與「悖於情」論性惡，「立君上明禮義是為性惡」，「人之欲為善者為性惡」，這三點所論之性惡，大致上都是來自經驗上的觀察加上類推而來的。在經驗上能觀察到的是人的感官能力、心理情緒、生理欲望等人之性以及君王禮義，荀子再由類推的方式表示，人之所以需要君王禮義，會去追求為善，那是因為本性中無善，所以是性惡。

## 二、性惡論證上的弱點

歸納以上三點可知荀子在「性惡說」論證上的弱點。在第一點「順人之情」之論證上，由「人之性」、「人之情」無法證明人性是惡，只能說是有傾向惡的可能。至於「悖於情」的證明，荀子此處有循環論證的謬誤<sup>82</sup>，因為他已經先預設立場說人性是惡，善不可能從人性本身中產生，現在這些辭讓的善行都是悖於情性，所以人性是惡。

在第二「立君上明禮義是為性惡」這點上，荀子是就事實而言，細究之，「性惡」不見得是立君上、明禮義的充足理由。換句話說，君主政治及法律的設置不一定是因為人性惡，而做消極的約束，也可能是因為為人民共同幸福而產生政治。

至於第三點「人之欲為善者，為性惡」這部份，「苟有之中者，必不及於外」荀子常以「直木不待櫟栝」舉例；「苟無之中者，必求於外」則是「枸木必將待櫟栝烝矯」之意，這是針對性偽之分的義理而說，表示善需要後天的努力來成就，然而追求善是因為性惡。筆者認為這樣的類推方式是有小毛病的，在「苟有之中者，必不及於外」所舉的例子「富而不願財，貴而不願執」便可看出，在現實生活中，有錢的人還是希望自己更有錢有勢，如荀子自己說的「人之情為欲多而不欲寡」。追求善，不表示本身缺乏善，善人也會希望自己更善良，希賢希聖，所

<sup>82</sup> 方東美先生說：「荀子言情，斷其必惡，是為逆推。後又本性惡，以證情惡，是為順推。順逆兩證，同時兼用，顯犯邏輯上循環論證的錯誤。」方東美，《中國人生哲學概要》（臺北：先知出版社），頁 32。轉引自譚宇權，《荀子學說評論》（臺北：文津出版社，1994），頁 148。

以荀子此論證，筆者認為很薄弱。

總結荀子論證上的弱點，即是不能證明「性是惡的」這命題，只能證明說：性若不加以節度，則會由此而產生惡的後果，無法證明人性本惡。然而人之所以為惡，是可以由荀子的思想裡，整理出一個原則性的線索。荀子說：「人之情為欲多而不欲寡。」「窮年累世不知不足」<sup>83</sup>人的本性有不知足的自然傾向，欲多而不欲寡，這是為惡的其中一個條件。荀子說：「無君以制臣，無上以制下，天下害生縱欲，欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。」<sup>84</sup>又說：「執位齊，而欲惡同，物不能澹，則必爭，爭則必亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。」<sup>85</sup>人性除了有不知足的傾向，欲惡也相同，這樣的人性再加上「環境」因素不良，惡就容易滋生，好比當物質有限不能平均分配的時候，人不知足，又欲惡相同，為了生存下去，順(按照)人之情、人之欲，「任性」、「隨意」，就會相爭，爭奪就會產生動亂，國家因此會更加窮困，人性中無自我約束之機制，所以也就必須要由君王禮義來分配治理了。是故，惡不是由人性中衍生出來的，而是在某種「環境」機緣之下，與人之劣根性一拍即合所生的。

## 參、「善」的由來

細究荀子性惡說，實不足確證人性本惡，但其人性論在中國儒家思想仍是最具代表性的。蔡仁厚先生表示，「人之性惡」其實只是荀子的觀點，而「化性起偽」才是荀子的正面主張。<sup>86</sup>陳大齊先生也說：「荀子雖主張性惡，但並未主張人性固著於惡而不可遷移，更未主張人人應當安於惡而不必妄興為善之念，相反地卻諄諄以矯情化性為言，以知明行修為教。未嘗不別有其長處，對於修養的影響

---

<sup>83</sup> 《荀子·榮辱篇》。不知不足當為不知足。見【唐】楊倞注【清】王先謙集解，《荀子集解·考證》(臺北：世界書局，2000，2刷)，頁58。

<sup>84</sup> 《荀子·富國篇》。

<sup>85</sup> 《荀子·王制篇》。

<sup>86</sup> 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》。頁392。

來看，不能不承認其別有功用。」<sup>87</sup>是故，荀子的學說，重點不是在告訴我們人性是如何，而是在強調人性的可塑性以及後天教育的重要性。

荀子曰：「君子之於小人其性一也。」<sup>88</sup>「凡人有所一同：飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也」。<sup>89</sup>聖人、君子、小人的「性」原本是一樣的，荀子又說：「性也者，吾所不能為也，然而可化也。」<sup>90</sup>這表示人性是天生如此，但後天有可塑性。荀子說：

材性知能，君子小人一也，好榮惡辱，好利惡害，是君子小人之所同也；若其所以求之之道則異矣。<sup>91</sup>

君子與小人之性，原本都是一樣，都是好榮惡辱，好利惡害，但是差別在於二者「選擇」的方式不同而已，如「今之人，化師法，積文學，導禮義者，為君子；縱性情安恣睢，而違禮義者，為小人。」<sup>92</sup>君子選擇了禮義，小人選擇了人之情欲，此即表示人性具可塑性，所以凸顯了後天教育的重要性，就荀子的說法，稱之為「化性起偽」。化性起偽內在面要靠心的知慮，外在面要靠師法禮義。在〈禮論篇〉中也說：「性者，本始材朴也，偽者，文理隆盛也。無性，則偽無所加，無偽，則性不能自美」<sup>93</sup>所以成就「善」必須兼具性與禮義，缺一不可。荀子認為：

凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。．．．聖人積習慮，習偽故，以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故

<sup>87</sup> 陳大齊，《荀子學說》（臺北：中國文化大學，1989），頁 55。

<sup>88</sup> 《荀子·性惡篇》。

<sup>89</sup> 《荀子·榮辱篇》。

<sup>90</sup> 《荀子·儒效篇》。

<sup>91</sup> 《荀子·榮辱篇》。

<sup>92</sup> 《荀子·性惡篇》。

<sup>93</sup> 《荀子·禮論篇》。

生於人之性也。……故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度；然則，禮義法度者，是聖人之所生也。<sup>94</sup>

禮義不是由我們的「性」所衍生，而是「聖人之所生」的，是聖人積思慮、習偽而得。但聖人生禮義起法度之前，必須自己先化性才能起為，聖人一開始也是個凡人，性是相同的，經過化師法、積文學、導禮義才成為聖人。因此，這也就產生一個理論上的問題，荀子說：「非故生於人之性」那麼，此要成為聖人的凡人，所要認知判斷的師法禮義不能是出於自己的性，而是必須來自上一個聖人，那麼最早的一位聖人是如何誕生的呢？造成理論上無限後退的情形。荀子只知性之偏，「性」中無道德價值之根源，所以荀子不但不能必然證明性惡，也無法說明最初禮義的由來，惡無根，善也無根，本不立而道不生，這是荀子人性論本身最站不住腳的地方。

### 第三節 小結：孟荀性論差異之關鍵

孟子與荀子在人性論差異上最關鍵的一點，即是：人性有兩個面相。荀子只看到人性的經驗層面即「氣質之性」；而孟子不僅看到人有經驗層面，也有慧見，洞知人性有超越層面即「仁義之性」。然而，這差異關鍵所衍生的，即是在於二人對「善」、「惡」判斷的標準不同。「善」「惡」通常用以表示行為方面的價值，「合禮義守法度的是『善』，不合禮義不守法度的是『惡』」，以此衡量孟荀，此言無誤，差別在於，荀子的禮義法度是在外，孟子的禮義法度是在內，<sup>95</sup>是故，孟子性善之「善」，是合內在的禮義法度，所重視的是內在的「動機」。內在的道德理則本身是「至善」，不同於「合道理守法度的是善，不合道理不守法度的是惡」這種經驗層中與惡相對的「善」。孟子將之當作是人性之一面，視人有為善的能力，是人異於禽獸之幾希。雖人性有這超越之層面，但不表示人必然為善，因為人性還有自然之層面，這是孟子性論有涉及有顧慮到的，只是不像荀子這麼強調罷了。

---

<sup>94</sup> 《荀子·性惡篇》。

<sup>95</sup> 陳大齊先生認為孟荀二子所持以區分善惡的標準雖不相同，其所由以衡定的價值則可謂相同。參閱陳大齊，《孟子性善說與荀子性惡說的比較研究》（臺北：中央文物供應社，1953），頁13～14。

從孟荀性論差異之關鍵反省，孟子與荀子看人性的角度不一樣。比如一杯裝一半水的瓶子，荀子看到的是沒填到水的部份(人性的缺點)，孟子看到的是杯子已有一半的水(人性的優點)，以及水的本質。兩者所看到的是同一杯水，只是孟子比荀子多看到一面便是。故宋明有句話說：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明」<sup>96</sup>。性指的是仁義之性，氣指的是氣質之性。道德心性需要氣稟來表現，所以只論性不論氣，是不足夠的；只論氣不論性，渾是一包濃血裹一大塊骨頭<sup>97</sup>，見不到人的真本源。故缺其中一項，都不能稱之為「人」的。

荀子〈性惡篇〉說：「堯問於舜曰：人情何如？舜對曰：人之情甚不美，又何問焉！妻子具而孝衰於親，嗜欲得而信衰於友，爵祿盈而忠衰於君。人之情乎！人之情乎！甚不美，又何問焉！唯賢者為不然。」<sup>98</sup>孟子也有類似的話：「人少，則慕父母，知好色，則慕少艾，有妻子，則慕妻子，士則慕君。」<sup>99</sup>意極相似，這是人的現實面，荀子看到的「氣質之性」，以及「氣質之性」與不好的「環境」會產生惡之可能，孟子也注意到了，差別是孟子沒有正視細究情、欲這方面在現實生活中如何延伸自私、貪婪等弊端。所以對「氣質之性」孟子總是抑惡揚善地說，荀子則是務實地深入地說。是故王陽明說：「荀子性惡之說，是從流弊上說來，也未可盡說他不是，只是見得未精耳。」<sup>100</sup>亦認同問者的說法：「孟子從源頭上說性，要人用功在源頭上明澈。荀子從流弊說性，功夫只在末流上救正，便費力了。」無論是說「性善」或說「性惡」，人人都需要修養<sup>101</sup>，故「性善」與「性惡」表面上好像水火不容，實際上並不相悖，並且是殊途同歸，互相補足的。

<sup>96</sup> 此條乃是論性之法語，牟先生以為無論是明道所說，或伊川所言，皆可視為二人之所共許；而且不止二程之所共許，亦是宋明儒者所共同遵守之法語。見蔡仁厚，《宋明理學—南宋篇》。頁387。

<sup>97</sup> 陳白沙說：「人具七尺之軀，除了此心此理，便無可貴，渾是一包濃血裹一大塊骨頭。饑能食，渴能飲，能著衣服，能行淫欲。貧賤而思富貴，富貴而貪權勢。忿而爭，憂而悲，窮則濫，樂則淫，凡百所為，一信血氣，老死而後已，則名之曰『禽獸』可也」。見【明】陳獻章，〈禽獸說〉，《白沙子全集》（臺北：臺灣商務印書館，1973）。

<sup>98</sup> 《荀子·性惡篇》。

<sup>99</sup> 《孟子·萬章篇》。

<sup>100</sup> 【明】王陽明，〈傳習錄·下〉，《王陽明全集》（上海：古籍出版社，2006年），頁115。

<sup>101</sup> 就荀子性惡說而言是「化性起偽」，就孟子性善說而言是「順性起偽」。見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》。頁401。

## 第四章 康德人性論

康德《純粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*)批判人之「理性」能認知之範圍與限制以及知識之性質，主張「表象使對象可能」，這種轉向恰似「哥白尼之革命」<sup>1</sup>。其形上學得到一個結論：人只能知「現象」(appearance)不能知「物自身」(thing in itself)<sup>2</sup>，換言之，對象有兩層意義，一個是現象，一個是物自身。<sup>3</sup>「現象」與「物自身」是一種「超越的區分」<sup>4</sup>，基於此區分，「世界」這個對象也就被分為可知的「感性世界」(Sensible world)與不可「知」但可「思」的「睿智世界」(Intelligible world)<sup>5</sup>。康德說：

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (London & Basingstoke: MacMillan & Co Ltd, 1964, first edition 1929)以下簡稱 CPuR.。p.22

<sup>2</sup> 康德在《純粹理性批判》第二版序中提到，一個認知對象能透過我們的感性直覺被我們所知而成為知識的部分稱為「現象」；另外一面，不能給予我們感性材料成為知識，僅能被我們知性思考的部分稱為「物自身」，其雖不可知但可被思維。

<sup>3</sup> CPuR. p.28 xxvii

<sup>4</sup> 康德現象與物自身之區分是超越的，而萊布尼茲把感性和知性的區別僅僅看作邏輯的。見 CPuR. B62。牟宗三先生認為超越的區分也不同于洛克初性與次性之分是經驗的。牟宗三，《智的直覺與中國哲學》(臺北：台灣商務印書館，1970)，頁 88。

牟先生認為由康德的隨文點示好像已矇矓地知道他所說的物自身不是一個認知上所認知的對象之「事實的原樣」之事實概念，而是一個高度價值意味的概念。換言之，現象與物自身是「事實」與「價值」這種超越的區分，不是程度上的區分，二者在層次上是不一樣的。參閱牟宗三，《現象與物自身》(臺北：學生書局，1976，再版)，頁 8。例如，我們看見一個兒子幫父親按摩這個「事實」是現象，但是「孝」這個「價值」不是個現象，它僅存於知性之中，並表現為道德行為的性狀。

<sup>5</sup> 康德說：「在現象背後有個非現象的東西，即是物自身，但我們無法認識，…這必然推演出感性世界與睿智世界的區別。」Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. by H.J. Paton, (New York:Haper& Row,1964)p.119[106] 以下簡稱 GMM.現象界即是感性世界，受自然律

有理性者，就他是睿知這方面來看(非就他較低的能力來看)，一定認他自己是屬於知性世界，而不屬於感性世界。所以，他觀察自己，要認識那些支配他的能力的運用，因而支配它的一切行為的定律，都有兩個觀點可以遵循：一是從他屬於感性世界這個觀點來看，他是受制於自然律(他律)；二是從他屬於知性世界這個觀點來看，他是受制於超乎自然界，不根據經驗而是根據理性的定律。<sup>6</sup>

人是世界的一部分，是感性世界的成員，同時也是睿知世界的一份子，因此，康德認為我們可以站在「感性世界」及「睿知世界」兩個觀點，來認識自己。<sup>7</sup>康德說：「每一個起作用的原因都必然有一種性格。」<sup>8</sup>然而，人是雙重存有，所以促成人意志行動的原因，有可能是感性世界的自然律，也有可能是睿知世界的道德律，故人也具有雙重性格。

## 第一節 經驗性格

從人屬於感性世界這個觀點來看，受制於自然法則，所以在一個感官世界的主體上，首先，人擁有一個「經驗性格」(Empirical character)。<sup>9</sup>促進人意志行動的「原因」都是在經驗中的自然現象。康德接著又說：

藉此它(經驗性格)的行動作為現象就會與其他現象按照固定的自然規

---

支配又稱作自然界，睿知世界是依據道德律，又稱作道德界。

<sup>6</sup> 見 GMM. p.120[109]。

<sup>7</sup> 康德認為，人必須把知覺和感覺的感受性，歸於感性世界之內，但是在他內心可以純粹活動的(即直接到達意識而不經由感官觸發者)，必須歸於睿知世界之內，不過對這世界，他無法有更進一步的知識。參閱 GMM. p.119[107]。

<sup>8</sup> CPuR . p.468 A539/B567

<sup>9</sup> 同上註。

律而徹頭徹尾地處於關聯之中，並有可能從作為其條件的其他現象中被推導出來，從而與這些現象結合著而構成自然秩序的一個唯一序列的各項了。<sup>10</sup>

「經驗性格」也稱為「現象中的性格」<sup>11</sup>，人的言行是一種「可觀察」的「現象」，並且與其它現象按照固定的自然規律關聯著，例如：…說話、口渴、想喝茶、拿杯子、倒茶、喝茶…，這些都是在時間空間中可以觀察到的現象。又好比「吃素」，前面必有許多可能的原因導致如此，也許是為了「環保」、為了「健康」、為了「宗教信仰」等等，「吃素」從而與這些現象結合著，而構成自然秩序中的一個項目，總而言之，這一連串都只是在時空中的「現象」，並且按照自然律來發生，即是「在感性世界中，一個狀態按照一條規則跟隨前面狀態的連結」<sup>12</sup>，也就是每一個行為的發生，必然由前面之事件所決定。

感性世界的一切萬物，完全受唯一的一套律則「自然律」所支配，有生老病死必然之規則。設想「意志」在這些經驗現象中(在可見的行動中)，必然是遵循自然法則，是不自由的。<sup>13</sup>就像一般動物，自然律透過感性官能的自然傾向(natural inclinations)完全宰制其意志以產生行動及選擇。好比一隻狗，餓了就覓食，找到了食物也不可能分給其他餓犬，為了活下去，純粹滿足自己生理上之需求，自然律是完全宰制這隻狗的意志的。

就「人」而言，人還有實踐理性(practical reason)，可以運用實踐理性給予自己生活準則，人可以思考自己的人生，而狗是不可能的。人可以規劃自己早睡早起，甚至是軍事上的戰略規畫等等，而這些行為都是有「目的」的，這些目的總體地說來，就是「幸福」(happiness)<sup>14</sup>。除此之外，也能夠隨時以理性考察自己的

---

<sup>10</sup> CPuR . p.468 A539/B567

<sup>11</sup> 同上註。

<sup>12</sup> CPuR . p.464 A532/B560

<sup>13</sup> CPuR. p.28 xxvii

<sup>14</sup> 幸福是一種主觀的感受，事事如意的狀態。是理性存有者在世上生活中所有的事都根據他的希望與意志來發生的狀態。這種狀態仍是自然與他整個目的與他意志的主要根據相一致。見 Immanuel Kant, *The Critique of Practical Reason*, trans, with an Intro, by L.W.Beck (Indianapolis:The Liberal Arts Press,1788.) p.129 以下簡稱 CPR.

福和苦，與他人比較自己幸不幸福，這是人性的自然稟賦(The predisposition to personality)。<sup>15</sup>康德說：「人就他屬於感性世界而言是一個有需求的存在者，在感性方面這個範圍內，人的理性當然有一個不可拒絕的任務，要照顧到自己的利益，並給自己制定關於此生甚至是來生的幸福之實踐格準。」<sup>16</sup>是故，身為感性之自然生命，傾向於求生存、求幸福是一種必然，所以，人很會運用理性做利害關係之計算、判斷與選擇，將之作為滿足自己身為感性存在者所需要之工具，這是利用了自然所賦予人的特殊裝備，以達到「幸福」之目的。雖然人追求自己幸福之行為是由實踐理性決定，可以決定自己想要什麼不想要什麼，並且能計畫如何達到自己想要的，表面上看起來是自由，但是此意志仍是受感性條件所限制，不是真的自由。所以康德說：「在這種經驗性格方面，沒有任何自由，但唯有按照這種性格我們才能觀察人」<sup>17</sup>。

## 第二節 睿知性格

康德說：

其次，我們還必須容許它有一種睿知性格，藉此這個主體雖然是那些作為現象的行動的原因，但這種性格本身並不從屬於任何感性的條件，並且本身不是現象。<sup>18</sup>

從人屬於感性世界這個觀點來看，受制於自然法則，但是，從人屬於睿知世界這個觀點來看，是受制於超自然法則，即不是依經驗而是依理性定律來行動的，在此，人不是以感性條件而是以理性作為自己行動的原因。換言之，是理性為自己設立了能夠自行開始行動的某種自發性的「理念」，不是預先準備一個另外的

---

<sup>15</sup> Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, trans. with an Introduction and Notes by T.M. Greene and H.H. Hudson (New York: Harper & Row, 1960) p.21 本書以下簡稱 RLR.

<sup>16</sup> CPR. p.63

<sup>17</sup> CPuR. p.474 A550/B578 康德按照經驗性格所觀察到的，皆收錄在他的《實用人類學》一書中。

<sup>18</sup> CPuR . p.468 A539/B567

原因再來按照因果聯繫的法則去規定這個自發性的行動。<sup>19</sup>自發性的行動不從屬於任何感性的條件，不服從自然法則，因此是自由的。<sup>20</sup>這超自然法則即是道德法則，所形成之性格稱作「睿知性格」(Intelligible character)。因為它不屬於現象，於是，這種性格又稱為「物自身之性格」<sup>21</sup>。

睿知性格對比於經驗性格，除了理性之外並無任何內容，理性不在時間空間之中，因此這面向的自我只是一「理念」，若置於一切經驗之外，就只能是個「思想物」。睿知性格是意志(純粹實踐理性)，是自己的原因力(即因果力 causality)，雖然這原因力不是現象，但是它產生的結果，卻是在現象中出現，換言之，睿知性格要由現象中去間接瞭解，因為我們除了它所顯現出來的東西之外，對睿知性格我們是無法直接知覺到什麼的。<sup>22</sup>

在現象中，間接所了解到的睿知性格，稱為品德現象，又稱為品德的經驗性格<sup>23</sup>，簡言曰「品格」<sup>24</sup>。品德的經驗性格，即是「主體根據它(意志)把自己束縛在一定的實踐原則之上，而這些原則是它通過自己的理性獨立地為自己所規定的。」<sup>25</sup>換句話說，意欲(wilke)若不斷地遵循睿知性格(wille)所發的道德律行動而成為一種習慣就會形成品德的經驗性格。然而這「品格」是時時要去爭取，無法積少成多，一牢永逸。<sup>26</sup>例如：「誠實」。一般而論，根據堅定的原則行事，這

---

<sup>19</sup> CPuR. p.464 A533/B561

<sup>20</sup> CPuR. p.28 xxvii

<sup>21</sup> CPuR. p.468 A539/B567

<sup>22</sup> CPuR. p.468 A540/B568

<sup>23</sup> 見 RLR. p.42 理性對現象而言有原因性，那麼這原因性儘管它本身也是理性，卻仍然必須由自己顯示出一個經驗性的品格 CPuR. p.473 A549/B577

<sup>24</sup> Immanuel Kant, *Anthropology From a Pragmatic Point of View*, Trans. by Victor Lyle Dowdell( Southern Illinois University Press) p.203 [292] 以下簡稱 AP.

<sup>25</sup> AP. p.203 [292]

<sup>26</sup> AP. p.206[294]

種意志就具有一種值得珍視和值得讚嘆之處，因為它是罕見的。<sup>27</sup>

### 第三節 「性善」與「性惡」之詮釋

關於「人性」，康德表示，自古就有悲觀和樂觀兩種說法，即「性惡」與「性善」，除了這兩類，也有「無善無惡」，「有善有惡」或「有的性善，有的性惡」等看法<sup>28</sup>。但是康德說：

這裡所謂人性僅是指人的一般自由之運作的主觀根據(遵從客觀的道德法則)這些根據是先於一切落在感覺層面的行為。但是，這主觀根據本身一定是一種自由的動作(否則從道德法則方面看，人類意志的運作與濫用便不能歸他所有，因而不能在他身上言善惡)。…當我們說：「人性善，或者說人性惡」時，這無非是意味著：人採納善的格準或採納惡的(違背法則的)格準的一個(對我們來說無法探究的)最終的根據。這是作為人一般所具有的，因而表示了人類的性格。<sup>29</sup>

Nature 一字除了「本性」義之外，兼有「自然」義，主要是就人之所以為人的實然層面而言，這是合乎西方人「以自然為性」的觀點。<sup>30</sup>但是康德認為「人性」(nature of man)即是自由的意志行動的「主觀根據」(subjective ground)，其本身就是一種「意志自由的動作」。意志能有自由是因為人不只是像其他動物有感生命這一面向的「經驗性格」，還包括了「睿知性格」。在雙重性格裡，意志才有自由的可能。然而，意志有了自由，也就有善、惡等道德上的問題。

因此，如果說「性善」，則是指：當意志為自己立法，依道德律而行，稱為「善」，而因為人性中有促進意志依道德律而行的向善的自然稟賦，所以是「性

<sup>27</sup> 之所以罕見在於就算是出自個人愛好不是出於責任的格律，我們有時仍然會違反我們自己所採取的，因為人的愛好不可能永遠不變，它是隨時受影響。AP. p.203 [292]

<sup>28</sup> RLR. p.15~16

<sup>29</sup> RLR. p.17

<sup>30</sup> 李明輝，〈康德的「根本惡」說——兼與孟子的性善說相比較〉，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》(臺北：中研院文哲所，1994)，頁 123。

善」；「性惡」是指：當意志選擇背離道德律時，稱為「惡」，而意志選擇背離道德律，會因為習慣而容易後天養成向惡的自然傾向(習氣)，而這不好的習氣又會在下次意志作道德判斷時，將意志誘離道德律，如此不斷惡性循環下去。這是每個人都會有的可能，故稱為「性惡」。是故，人有為善與為惡的能力，這是人類特有的性格。但是若問人之意志為什麼具有這樣的自由，能夠選擇道德律或選擇背離道德律？這背後的最終根據，我們是無法追究的。我們只能按照經驗性格來考察為善與為惡的能力。

## 第四節 為「善」的天性

當意志為自己立法，依道德律而行時，稱為「善」，而因為人性中有促進意志依道德律而行的向善的自然稟賦，所以是「性善」。這些能促進意志依道德律而行的能力具體如下：

### 一、動物性稟賦(The predisposition to animality)

作為一種有生命的存在，人具有動物性的稟賦。<sup>31</sup>此稟賦可以歸在自然的、純粹機械性的「自愛」總名目底下。「自愛」一詞，並非我們平常說的潔身自愛之意，而是一般動物皆會有的行為，例如：兔子遇見獅子會趕緊逃命，人遇到車子快撞上來了會閃開，這是一種避開危險的自然反射，不需要思考的機械性動作；動物有性行為，人也有；大象、斑馬都是一群一群地生活，人也是如此。以上，即是具自保、性(繁衍種族)、社會本能等三種目的，總體而言，皆是以追求個人之幸福快樂為出發點，所以統稱為「自愛」，在這裡不需要理性的幫忙，所以也稱動物性的稟賦。這些動物性稟賦本身並不是惡，也不能從中生出惡，但是卻可以嫁接各種惡。過份地偏離這三種自然的目的來說，稱作「禽獸般的惡」，例如：貪婪、淫蕩、野蠻。<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> RLR. p.21

<sup>32</sup> 參閱 RLR. p.22

## 二、人性稟賦(The predisposition to humanity)

作為一種有生命同時又有理性的存在，人除了動物性稟賦還具有人性的稟賦。<sup>33</sup>此稟賦可以歸在自然，也滙歸於「自愛」總名目底下，但不同的是，在這裡就需要「理性」。人會用理性去追求個人之幸福快樂，並且透過與他人「比較」這樣的方式來斷定自己幸不幸福，因此會羨慕別人，然後不斷地努力讓自己更好，形成一種良性競爭。這樣的人性稟賦本身並沒有惡，原本只是大自然拿來促進人類文化的動力，但是「比較」往往會生出一種傾向，這種傾向是剛開始希望自己至少與別人「平等」，擔心別人比自己佔優勢，於是開始有一些預防手段，甚至是不合理的欲求，例如：怕同行比自己生意好所以有預防商業機密外洩之手段，或者，為了顯示自己比其他人卓越，而希望上司對自己有特別待遇等不合理的欲求。這些預防手段與不合理的欲求，都是希望自己在在乎的領域中是第一名，但是，第一名只有一個，所以當這些手段與欲求都無效，也就會對比自己優勢的人產生出忌妒、好勝這種祕密地或公開的敵意，這種嫁接在這傾向上的惡，稱為文化的惡，程度再嚴重一些的話，就是嫉妒成性、忘恩負義、幸災樂禍等，稱作「魔鬼般的惡」。<sup>34</sup>

## 三、人格稟賦(The predisposition to personality)

作為一個有理性同時又能夠追究責任的存在，人具有人格的稟賦。<sup>35</sup>此稟賦是一種對道德法則敬重的能力，將道德法則當作意志動機的力量，這樣的稟賦也就是「道德情感」。道德理念不是人格稟賦，因為它本身就是人格，即人的「睿智性格」，而尊重道德法則作為個人行為準則之動機只是人格的附加物<sup>36</sup>，換言之，一意識到道德，便同時有「道德情感」，道德情感是附加物，並不包含在「睿智性格」，而是屬於經驗層面的，是成就人格的條件，這種好稟賦不可能嫁接任何惡的東西。

---

<sup>33</sup> RLR. p.21

<sup>34</sup> 同上註。

<sup>35</sup> 同上註。

<sup>36</sup> 參閱 RLR. p.23

以上，這三種稟賦都是原初的，無待於後天的培養，在此意義上，它們就是「天性」或「本性」，不能根除它們任何一個。<sup>37</sup>第一種稟賦不需要理性；第二種稟賦雖然基於實踐理性，但這裡的理性是隸屬於其它的動機；第三種稟賦也是基於理性，但這裡的理性是能實踐自己、無條件立法的理性。<sup>38</sup>所以「道德情感」是人天生之良能，康德亦說：「它能把人升舉在作為感性世界的自己之上，並且連繫到一種『只有知性始能思議之』的事物秩序之中。把人連繫到這樣一個世界(審知世界)，此世界它同時又指揮或統率著這全部感性世界。」<sup>39</sup>雖然康德說：「這些稟賦不僅僅(消極地)是善的(即它們與道德法則之間都沒有衝突)，也是向善的稟賦(即它們促使人遵守道德法則)」<sup>40</sup>似乎沒有展示前兩種稟賦如何促使人遵守道德法則，但是道德情感是「向善的原初稟賦」，是為善最主要最純粹的能力，能促進意志遵循道德法則，使第一與第二種稟賦能受其支配，將人連繫到審知世界，體現出道德品格。所以這三種稟賦，都可以是道德的載具，以此而言，人是「性善」的。

## 第五節 為「惡」的性能

人有「向善的原初稟賦」，照理說應是「人性本善」，人人應該都是善的，但是就現實經驗而言，人可為「惡」是不爭的事實。

### 一、惡的來源

首先，我們必須瞭解，惡的來源不能是我們意志所指涉的對象，例如：酒、毒品。因為如此一來，為惡是不用負責任的。其次，惡的來源也不存在於自然衝

---

<sup>37</sup> 我們把一個存在物的稟賦理解為他所必需的成分，也理解為這些成分要成為這樣一個存在物的結合形式。倘若它們必然地屬於這樣一個存在物的可能性，它們就是原初的(original)；但是假如該存在物即使沒有它們自身也仍然可能，它們就是偶然的。參閱 RLR. p.23

<sup>38</sup> 同上註。

<sup>39</sup> CPR. p.89~90

<sup>40</sup> 同上註。

動中<sup>41</sup>。雖然人在自然狀態中有「野蠻」等等之惡，在文明狀態中也有「爾虞我詐」、「恩將仇報」、「偽君子」等等之惡<sup>42</sup>，但這些經驗不能解釋人會為惡的真正性質。<sup>43</sup>因為人在感性生命方面，意志行動之原因與其他動物一樣皆按照「自然」，故，一切行為自然如此，無所謂道德不道德，也就無所謂的「善」與「惡」。道德上的惡是預設了意志之自由才有其可能性，若惡的來源在於自然感性之中，則無法有這樣的抉擇。再者，惡的來源也不能被放在為道德立法的腐敗理性中，因為理性為道德立法卻又自己敗壞道德法則，這是矛盾的。而且，若說惡的來源是來自惡的理性，人則是如魔鬼般的存在物，這是不可能的。<sup>44</sup>根據以上，惡的來源不能是意志所涉指的對象，不可能是「天生」的在自然生命之中，更不可能在意志本身。所以只能存在於意志「自由決意底諸格言中——諸違反法則的格言中」<sup>45</sup>。

## 二、惡習的程度

意志選擇了違反法則的格言(格準)會養成「惡習」，使人心因此也就有「好心腸」與「壞心腸」之別。康德表示惡習有三個程度之分：

一是人心的脆弱。人心已經接受了善的格準，知道什麼是對的，但是在執行上卻無法貫徹堅持。<sup>46</sup>例如：誠實這個動機是道德的，我們的內心也知道「說實話」是對的，但是，往往因為人情壓力，或者是因為擔心產生不良後果，而無法堅持「說實話」這個原則，這稱作「人心的脆弱」。

二是人心的不純。把道德的動機和非道德的動機混為一談。<sup>47</sup>例如：做善事

<sup>41</sup> RLR. p.30

<sup>42</sup> RLR. p.28~29

<sup>43</sup> RLR. p.30~31

<sup>44</sup> 同上註。

<sup>45</sup> 牟宗三，《圓善論》（臺北：學生書局印行，1985）。頁 93。

<sup>46</sup> RLR. p.25

<sup>47</sup> 同上註。

求好報。幫助弱勢團體這動機是善的，是道德的，而希望得到好處這樣的動機只是欲求，是非道德的。於是，捐錢做公益不僅可以幫助到需要幫助的人，自己也會得到好名聲，或者可以有抵稅金這實質上的好處。表面上看起來做這樣的善事似乎是合乎道德的行動，實際上，動機是不純粹的，這稱作「人心的不純」。

最後是人心的惡毒。意志將道德的格準置於「非」道德甚至「不」道德的格準之下。<sup>48</sup>例如：商人誠實做生意賺取該賺的利潤是道德的是應該的，希望賺很多很多的利潤是一種無關道德的欲求，是非道德的，然而，傷害人們的健康是不道德的。於是，黑心商人將食物添加有害人體的塑化劑以謀取暴利，將道德置之度外。或者，為了詐領保險金殺害親屬，這些動機皆是意志顛倒了道德次序，也就是「明知故犯」，泯滅了人性，稱作「人心的惡毒」。

### 三、根本惡(Radical Evil)

意志選擇了違反法則的格言(格準)會養成「惡習」，而這後天所養成的惡習會使我們的意志對道德法則產生糾結掙扎與拉扯，不能和「向善的原初稟賦」配合而必然地選擇道德律，此時內心掙扎、天人交戰，故，縱使人有向善的原初稟賦，也有違背道德的可能性。而在「人心的脆弱」、「人心的不純」、「人心的惡毒」等三個惡習的程度中，人心的脆弱與不純粹的惡是「無意的」，而人心的惡毒是「故意的」。<sup>49</sup>「人心的惡毒」不是人天生如此，剛開始也只是「人心的脆弱」，比如做好自己份內的工作是應該的，但是有時因為懶惰或私欲，而無法堅持這個原則，時常以自己的身體不好為藉口，換取到同情且僥倖地逃避了責任，於是將食髓知味。

久而久之，內心產生了一種想法：和同事領一樣的薪水，為什麼工作量要比同事多，所以裝病裝弱讓這個好講話、脾氣好的同事來幫忙，心理想可以讓同事感覺有成就感、有重要性，另一方面，工作一樣能夠有交待，所以這也只是剛好而已，兩全其美，沒有什麼不好。因此，行為若沒有產生把柄也就完全不在乎了，不知不覺將體弱多病當作武器，而自認為是理所當然。如此合理化自己的行為是

---

<sup>48</sup> 同上註。

<sup>49</sup> RLR, p.33

一種「人心的不純」。

最後，不僅欺騙了別人也欺騙了自己，以為自己柔弱，別人對他付出同情承擔責任是「應該的」。但是，當同事有一天不能幫忙，依存關係終結時，「人之情甚不美」的事情也就發生了。外加上自己工作表現不良被記過等等因素，勢必內心產生對同事的怨懟，這種人往往不會反省自己，只會反省別人，於是四處說同事的壞話，人性的稟賦因此也就嫁接了「忘恩負義」這種「魔鬼般的惡」。是故，「人心的惡毒」其實是自己一步步因循苟且，一錯再錯慢慢「培養」的，不是天生的。雖然「環境」也是「助緣」（這環境包括時常幫忙扛責任的好心同事），但是，為與不為仍是自己意志的選擇，所以所招來的不良後果必須要自己承擔。這種「惡的心靈」其中帶有某種「奸詐」<sup>50</sup>之特徵，自以為聰明，殊不知已將道德拋諸腦後，顛倒了道德次序，利用了道德來為自己的私欲服務。此心靈上的橫逆，已經成為人自己無法根除的惡習，有時自己也很難發現。康德說：

由於自由之故，這些格律本身必須被看作偶然的，而這種情況又無法與這種「惡」底普遍性相協調，除非所有格律底最高主關根據與人情性本身交織在一起（不管是透過什麼方法），而且彷彿根植於其中。因此，我們便能稱這個根據為一種向惡的自然性癖，而由於它必然總是自己招致的，我們甚至能稱之為在人性中的一種根本的、天生的（但仍是由我們自己招來的）「惡」。<sup>51</sup>

人會為惡，一開始是因為人的意志天生是有「自由」的，可以選擇背離道德律的格準，故，人為惡並不是命定必然的，是後天選擇的。康德說：「惡習存在於其格準背離道德法則的可能性之主觀根據中。若把這種傾向設想為是普遍地屬

<sup>50</sup> 康德說：「因僥倖避免了惡的後果，還自認有良知且心安理得的「自我欺騙」（dishonesty），以及當條件俱足自己是否也會犯罪的「無用」（worthlessness），這些污點包含在根本惡之中並且妨礙善的幼芽。」RLR. p.33

<sup>51</sup> RLR. p.33 此處翻譯參閱李明輝，〈康德的「根本惡」說——兼與孟子的性善說相比較〉，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》。頁 144。李明輝先生將 radical evil 譯為「根本惡」，牟宗三先生譯為「基本惡」見《圓善論》頁 93。radical evil 就顛倒道德次序，泯滅人性的角度看來，亦有英文翻譯「極端惡」之意。

於人的，就被稱作人的一種向惡的自然傾向。」<sup>52</sup>人為惡是自找的，是自己選擇的，會於後天薰養成惡習，而此惡習會再度影響意志自由的判斷，造成惡性循環，這種情況是普遍性的，不是特殊性的，就算再好的人，也都有為惡的可能。所以我們預設了「每個人」也就是「人」這一「類」，都有可能為惡<sup>53</sup>，所以，可說成是人的一種「向惡的自然傾向」。再者，由於「向惡的自然傾向」是自己後天造成的，則可「回溯」出人性之中必有為惡可能性的主觀根據，故又稱作人性中的「根本惡」(Radical Evil)，此即康德「性惡」之實義。

## 第六節 小結

康德承認「人性本善」也承認「人性本惡」，康德說人「性善」是指人有向善的原初稟賦(特別指道德情感)，而不是說人已經事實上是善的。<sup>54</sup>所以，人在道德上還有許多進步的空間，要為善或為惡都是人自己的選擇，不管是君子還是小人，都是自己自由選擇的結果，所以是要自己負責的。<sup>55</sup>

康德說：「大自然不像人類工匠一樣會將精良的錶配上精美的錶面，而是不可捉摸地，善良的靈魂可能外殼是醜陋的，惡毒的內在可能外表是惹人憐愛的。『品味』可以鑑賞一個人外在的美醜，而內在的品質必須靠『智慧』去評斷。」<sup>56</sup>依康德人性論，欲判斷一個人是君子或小人，必須要洞察他內在善惡的「動機」而不是外在美醜或好壞之行為，因為人具有雙重性格，「審知性格」是不可知的物自身，我們能夠觀察的，只有是現象的「經驗性格」。

---

<sup>52</sup> 見 RLR. p.24

<sup>53</sup> 參閱 Immanuel Kant, *Anthropology From a Pragmatic Point of View*, Trans. by Victor Lyle Dowdell (Southern Illinois University Press) pp.27~28 以下簡稱 AP.[286]

<sup>54</sup> 同上註。

<sup>55</sup> RLR. p.40

<sup>56</sup> AP. p.208[296]

雖然「審知性格」不可知，但是會在「經驗性格」中顯現出「神態」<sup>57</sup>，康德具體地說：「對我們準備信任的人，哪怕我們一直對他印象很好，我們也要預先看看他的臉，尤其是眼睛，以便考察一下對我們面前這個人可以期待些什麼。」<sup>58</sup>這即是孟子所言：「存乎人者，莫良於眸子。眸子不能掩其惡。」<sup>59</sup>也猶如「相由心生」<sup>60</sup>。所以，我們除了用「品味」還需要用「智慧」<sup>61</sup>才能真正瞭解自己，善解他人。

<sup>57</sup> 康德說：「人的神態（expression）會不由自主地與內心活動相伴隨，經常的重複會逐漸成為固定的面容，但這面容在死的時候就消失了。」見 AP. p.214[301]。

<sup>58</sup> 見 AP. p.208[296]。

<sup>59</sup> 《孟子·離婁篇》。

<sup>60</sup> 相由心生是一種借用，指的是康德所謂的「面相術」，但不是我們一般所說的命理上的面相術或中醫觀面相之氣色，而是從一個人可見的面部形象，也就是從他內心的外部表現來做判斷的技藝，據說是根據人的性情和思想方式。AP. p.207[295]。

<sup>61</sup> AP. p.95 智慧，是實踐理性的完美使用，這是無法教導的，但是康德提出三個可培養的方式：(1)為自己設想(2)將心比心(3)衷於自己。

## 第五章 康德人性論之道德涵義

對西方傳統而言，「理性」是人與動物最大不同的本質，康德對於「理性」之運用另有一番論述，在《純粹實踐理性批判》的一開始就表示，人類理性「理論上」的使用，所關心的是單純認識能力的對象。<sup>1</sup>人之認知思考能力，能夠將它知覺到的現象儲存到記憶中，以之作為素材，進行各種思考活動。值得強調的是：人類思考所能及的範疇，並不僅限於感官所能感受到的現象界，還能超越現實，達到一個絕對存在的領域。<sup>2</sup>因此，影響人行動之原因，也就不只來自感官所能感受到的「感性世界」，還包括了超越現實，一個絕對存在的「睿智世界」，人因而具有「經驗性格」與「睿智性格」兩種面向。

人類理性除了「理論上」的使用，如康德所言，還有「實踐上」的運用。實踐上的運用所關心的是「規定意志的根據」。在這裡，「意志」如果不是產生出與概念相符合的能力，就是一種自己規定自己的原因力。<sup>3</sup>換言之，規定意志的根據：(1)可以是其它概念(2)也可以是意志自己。就「可規定」或「可被規定」而言，這就表示人之「意志」不僅只有一種涵義了。

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *The Critique of Practical Reason*, trans. with an Intro, by L.W.Beck (Indianapolis: The Liberal Arts Press,1788).p.15 本書以下簡稱 CPR。

<sup>2</sup> 黃光國，〈康德知識論中的雙層存在：感觸界與智思界〉，《儒家思想與東亞現代化》(臺北：巨流圖書公司，1988)，頁 62。

<sup>3</sup> CPR p.15。

## 第一節 康德「意志」概念的歧義

「意志」這概念，在康德早期的著作中表現得頗不一致<sup>4</sup>，但是最後在《道德形上學》中有明確的區別，這個區別是相當重要的關鍵。康德在引論中說：

當決定行為的條件是在欲求能力根據自己的概念時，而不是根據所涉及的對象，此名之為隨意地做或促成的能力。當這種能力有意識地藉著行為與對象的產生連繫在一起時，名之為 willkür。若不與對象產生連繫者，則名之為希望。若一種意欲的內在決定條件全然來自主體的理性便稱為 wille。wille 因而是這樣的一種欲求能力：它不像 willkür 那樣直接與行為有關，而是間接使 willkür 對行為的決定有關。同時，wille 在自己之前沒有決定條件，而是就它能夠決定 willkür 來說，它是實踐理性自己。<sup>5</sup>

據以上，康德「意志」的歧義用德文表達即是 willkür 與 wille。<sup>6</sup>willkür 與 wille 並不是兩個不同的對象，而是一體之兩面。與概念相符合的能力指的是 willkür，而一種自己規定自己的原因力指的是 wille。wille 能間接使 willkür 對行為做決定，而且就 wille 在自己之前沒有決定條件，能夠自己給出法則決定 willkür 來說，它是實踐理性本身即純粹的實踐理性。雖然 willkür 與 wille 是同一對象，但是將兩者都中譯成「意志」，是會造成混淆的，再加上講「意志」時，又常有廣義的或狹義的之分，狹義的意志指的是 wille，廣義的意志，內容除了 wille 還有 willkür。是故，本文將 willkür 中譯為「意欲」，wille 譯為「意志」。

<sup>4</sup> 例如在《道德形上學的基礎》一書中，康德把意志視為實踐理性，用意志自律來說明意志自由，此情形之下，意志即是理性。但同時又說理性不能完全決定意志，而又提出意志他律，此情形下，意志又不是理性。

<sup>5</sup> Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, trans. by Mary Gregor (Cambridge : Cambridge University Press, 1996), p.13 本書以下簡稱 MM.

<sup>6</sup> 在英文的翻譯上，willkür 有被譯為 choice(選擇)、elective will(選擇的意志)、faculty of choice(選擇的能力)甚或簡單地譯為 will 等；而對 wille 則有譯為 will(意志)、rational will(合理的意志)等。我們把 willkür 稱為「意欲」(也有人譯之為「意念」)或「意志」，此二名可以互換地使用；而 wille 則稱為「合理的意志」或「自由意志」，不管怎樣，意欲(意志)與自由意志是有很大的差別的。見謝仲明，〈康德論「聖人」之不可能〉，《「哲學與中西文化：反省與創新」第三屆研討會論文集》，東海大學哲學系出版，2003.1。

willkür 與 wille 的涵義，可類比中國儒學之「意念」與「良知」。王陽明說「有善有惡意之動」，認為「順軀殼起念」<sup>7</sup>是有善也有惡。軀殼所起之意念指的即是自然生命之意念即意欲(willkür)，此時有善惡選擇之心是一「實存心」<sup>8</sup>；但是當它是順從「良知」所發之理則時，此時的心是「無善無惡心之體」，是超越層次的道德良心，心即是理，理就是心，理是既存有亦活動。此時感性層面之意念(willkür)即是良知(wille)即是理，是一個不受自然約束、無條件之「善念」、「善意」，也就是「自由意志」。換言之，孟子的良心、王陽明的良知，都是心即理的，直接指涉的是「自由意志」這個對象。然而康德的「理」(wille)是不活動的，「心」(willkür)是感性的，此心只是個實存心，故康德的 willkür 與 wille 兩者在這裡並無中國儒學「心即理」的「必然」關係。

人的意志(廣義的)具有依法則的表象(亦即依原則)而行動的能力<sup>9</sup>，康德認為凡是藉理性的概念，而非由主觀的原因來決定意欲者，在實踐方面均是「善」的，因為這是客觀地基於每個有理性者均有效的理由。<sup>10</sup>也就是如康德所說：「意欲僅選擇理性，不受自然傾向影響而實踐善的能力。」<sup>11</sup>這也就表示，惟有人有理性所以有實踐善的能力。

<sup>7</sup>【明】王陽明，〈語錄一〉，《王陽明全集》。頁 26。

<sup>8</sup> 孟子所言之心，實有歧義，但不明顯。「從」其大體或「從」其小體，表示心有「選擇」，不是超越層面之心(wille)，而是經驗層面之心(willkür)，即王陽明有善有惡之意念。袁保新先生認為：「孟子對『心』一概念即是『道德心』、『實存心』歧義性的運用，『實存心』也就是人在日常生活中面對本真與非本真存在，不斷進行抉擇的行為主體；而『道德心』其實就是指一身之主『實存心』的本真狀態。」見袁保新，〈試論孟子心身觀在其人性論上之蘊含〉，當代新儒學論文集編輯委員會主編，《當代新儒學論文集·內聖篇》(臺北：文津出版社，1991)，頁 259~274。及參閱袁保新，《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 80~84。

<sup>9</sup> 康德說：「自然界的一切事物都依法則運作，唯有一個有理性者具有依法則的表象(亦即依原則)而行動的能力，我們需要理性才能從法則推演出行為來，所以『意志』，也就是『實踐理性』」。GMM.p.80：412

<sup>10</sup> Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trans. by H.J. Paton, (New York: Haper & Row, 1964) pp.80:412~81:413 本書以下簡稱 GMM.

<sup>11</sup> GMM. p.80:412

然而人的意志(廣義的)也會受感性的影響，不是必然依從理性法則的指令，而理性為了使人為善，便必須對意欲用強制的手段使它能夠聽從。所以只要一項客觀原則<sup>12</sup>，對人的意欲而言具有強迫性，便是一項理性的「命令」。<sup>13</sup>這些命令若不是理性所產生的理念就是理性自己；而且這些命令要麼「只考慮到結果及其充分性來規定有理性的存有者，做為起作用的原因」，要麼「只規定意欲，不管它是否足以達到結果」。<sup>14</sup>換言之，人的 willkür 與 wille 之關係有二種，命令人所為之「善」也就有兩類(此分別在下一節論述之)。

## 第二節 自律與他律的定義

### 壹、自律的定義

#### 一、意志為自己立法

理性的命令若是理性自己，它只規定 willkür，而不管是否足以達到結果。這表示立法的 wille 與執法的 willkür 兩項能力以「定言命令」<sup>15</sup>作連結，顯示著一項客觀的理性法則對一個意志的關係。康德解釋說：

意志的自律是意志的特性，由於這種特性，意志對自己是一項法則。因此，自律原則是：除非我們的格律同時也作為普遍法則而被包含在同一個意志中，否則不要以其它方式做抉擇！這項實踐規則是一項令式；也就是說每個有理性者的意志必然以這項規則為條件受其約束。<sup>16</sup>

<sup>12</sup> 如果這個條件只被主體看作對他的意志有效，這些原則就是主觀原則，或是一些格準。若那個條件被認識到是客觀的，即作為對每個有理性的存在者的意志都有效的，這些原則就是客觀原則，或者是客觀法則。見 CPR. p.17

<sup>13</sup> GMM. p.81:413

<sup>14</sup> CPR. p.18

<sup>15</sup> 只要一項客觀原則對一個意志有強制性，這項客觀原則的表象便稱之為一命令。命令的公式有兩種：假言令式(hypothetical imperative)與定言令式(categorical imperative)。一切令式都是一個「應當」來表達。有預設目的是假言令式，定言令式則無預設任何目的。見 GMM. p. 81

<sup>16</sup> GMM. p.108

意志(wille)給出道德律來決定意欲(willkür)，也就是意志(廣義的)對自己是一項法則，意志對自己立法，就是「自律」。換言之，規定意志的根據是理性自己，理性直接命令某個行動，而不以其他目的為行動之條件，故亦不涉及行為的質料及應有的結果，而僅涉及形式及行為本身所根據的原則。<sup>17</sup>

自律原則下的定言命令是不以其他目的為行動之條件，理性本身即是原因。因為理性立法不是現象界一事，亦不落入自然的因果系列中，它的立法行動，再也沒有前因(antecedent)，理性自己就是第一因。<sup>18</sup>這也就是說 wille 能獨立於自然界、不受限於經驗、能自動自發對自己立法，並不跟隨現象事物的秩序，而能完全自發地根據自己的理念來構作專屬的秩序，且能調整經驗條件而使之適合此秩序，<sup>19</sup>所以有「自主」「主宰」以及「積極的自由」<sup>20</sup>之義，是個道德主體。

對康德而言，心是感性的意欲 willkür，理是超越的 wille，所以心的活動不是理的活動，若意欲掙脫自然感性之誘惑而以道德法則為根據，此時的意欲不單是服從，亦被視為自我立法者，<sup>21</sup>也就是說，意欲(willkür)選擇意志(wille)所提供的道德法則「自律」時，從感性的層次提升到超越的層次，它本身就會是意志(wille)即「自由意志」，是純粹的「善意」，此時亦能說是「心即理」了。

---

<sup>17</sup> GMM. p.84:416

<sup>18</sup> 謝仲明，〈聖境——從儒家到康德〉，「牟宗三先生與當代儒學學術研討會」，中央大學哲學系主辦，2005.5.6。

<sup>19</sup> Immanuel Kant, *Immanuel kant' s Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (London & Basingstoke: MacMillan & Co Ltd, 1964, first edition 1929) p.473: B576 以下簡稱 CPuR.。

<sup>20</sup> 康德說：「理性自由地行動…此自由不應視為僅是獨立於經驗條件外而言的消極自由…而亦要以積極意義來描述，即是說，它是原生(Originate)一系列事件的力量。」見 CPuR. pp.476:B581~582

<sup>21</sup> GMM. pp. 98~99

## 二、無條件之善

自律是意志的特性，也是人類及每個有理性者「尊嚴」之根據<sup>22</sup>，故，是人性的一部份(睿知性格)。每個有理性者的意欲(willkür)必然以自律這項規則為條件受其約束，換言之，人除了受自然法則約束也受道德法則約束。然而，因為人的意志不是必然遵循道德法則的神聖意志，而是傾向於幸福原則追求快樂的，所以純粹實踐理性之要求，如同一種要人撇開快樂去履行道德行為的命令，所以 willkür 選擇 wille 所提供的道德法則，並不是情願地、欣然地接受，而是被逼的，隱含著「應該去做」的強迫意味。道德法則不是為了達到另一目的而設，而是無條件地要去遵守的命令，所以，道德是無條件的，道德行為本身就是「絕對的善」。

此「善意」又可以以「責任」這概念釐清之，<sup>23</sup>對完全受自然律支配無自由可言<sup>24</sup>的「動物意欲」<sup>25</sup>而言，無所謂的責任，對完全出於道德律的「神聖意志」

<sup>22</sup> GMM. p.103:436

<sup>23</sup> 康德說：「這個意志是用不著涉及其它事物而自身就是善。這樣的概念是存在於任何具有健全理解力的人心中。所以，我們只需要釐清這個概念便可，不需教導人們認識它，這個概念是當我們估計行為的價值時經常是最重要的，而且是構成其它善的條件。為了闡述這個概念，我們因而應用責任這個概念以說明之，雖然責任這個概念具有某些主體上的限制和障礙，但責任這一概念包含著善的意志之概念。然而這些障礙和主體的限制沒有遮蔽或使我們不能認識善的意志，反而藉著這些主體的限制和障礙而反映出善的意志更明亮的光芒。」見 GMM. pp.64~65

<sup>24</sup> 康德說：「經過先驗感性論所限制的現象概念已經由自身提供出了本體的客觀實在性，並且有理由把對象劃分為現象和本體，因而也把世界劃分為經驗界和睿知界。」康德的知識論將對象分為現象與物自身，世界也依此分為經驗界與睿知界，其中經驗界即是現象界，也就是自然界，在現象界中的一切存有，皆是受自然因果律限制。見 CPuR.pp.265~266：A249

<sup>25</sup> 自然界之動物皆具有欲求能力(faculty of desire)，當它同時自覺到自己有能力實現其所欲時，此欲求便稱為「意欲」(willkür)。見 MM. p.13。意欲本身並不包含行動之律則，必須被驅迫(compulse)，這有兩種程度不一樣的差別：如果只是被感性衝動「影響」(affected)，則稱為感性意欲(arbitrium sensitivum)；若是被感性衝動所「強制」(necessitate)，此時稱為動物意欲(arbitrium brutum)。參閱謝仲明，〈聖境——從儒家到康德〉。

動物沒有理性，只有 willkür，牠的欲求完全是被感性衝動所強制，例如：動物皆是弱肉強食，饑則食、渴則飲，這是在自然法則的強制支配之下的必然。是故，自然界上的一切事物，皆依自然法則運作。

<sup>26</sup>而言也沒有，責任只有對「人的意志」<sup>27</sup>來講才有意義，而一個行為是否具有道德價值完全在於它是否是出於「責任」<sup>28</sup>。故康德說：「道德的原則必然是一項定言命令，而定言命令所命令的，不多不少正是這自律。」<sup>29</sup>換言之，自律是道德的最高原則。<sup>30</sup>康德表示：

藉著範例(亦即憑經驗)，我們無法確定，到底是否有這類的令式，我們卻要當心：所有似乎是定言的令式都可能暗中是假言的。…我們無法在任何範例中肯定地證明：意志在這裡沒有其它的動機，而只為法則所決定，因為以下的情況始終是可能的：對羞辱的恐懼、或許甚至對其他危險的隱憂都可能暗中影響意志。<sup>31</sup>

理性自我立法時，唯獨理性自己是動機之外，其餘因素是一律排除的，包括對羞辱的恐懼，或許甚至對其他危險的隱憂，還有可能暗中影響意志自己也不曉得的心理因素，都不在自律條件下。所以以康德言，道德是相當純粹的。「自律」所成就的「善」當然也是無條件的，是無所求的，康德的「道德」即是由此而論。

---

<sup>26</sup> 人的意志雖然不像動物意欲，但仍是感性意欲，是會受自然律所影響。康德說：一個意志其格律必然地與自律的法則相符合，這個意志便是神聖的，或絕對善的意志。GMM. p.107。假如 willkür 依 wille 所發之道德律而行，完全不受感性影響，這種意志稱為神聖意志。

<sup>27</sup> 自然界上的一切事物，皆依自然法則運作，然而人有理性，可從法則推演出行為，人的意志又稱實踐理性(廣義的)，能夠選擇，所以有消極的自由但是人的意欲部分仍受自然法則所約束與受感性衝動所影響，所以人的意志之自由是「消極的自由」康德表示意欲能獨立於自然的強制力以外是一自由，但仍會受影響，脫離自然性向宰制只是偶然，並無必然之保證，所以此自由是消極的。參閱 MM. p.13: [6:213]，如荀子說的：「饑而欲飽，見長者而不敢先食者，將有所讓也」見《荀子·性惡篇》。

<sup>28</sup> 意志無條件地履行道德，衍生出道德唯一的動機：責任。(1)一個行為之具有道德價值，並非由於合於責任，而是出於責任。(2)責任不是行為能否達到目的的考量，而是是否符合善的意欲(善的動機)。(3)責任之應然，出自於對道德法則的「尊敬」，而具必然性。見 GMM. p.107:439

<sup>29</sup> GMM. p.108 : 440

<sup>30</sup> 同上註。

<sup>31</sup> GMM. p.86:419

## 貳、他律的定義

### 一、非意志為自己立法

康德說：

如果意志在其格準之適於普遍的自我立法之外的任何地方——也就是說它越出自己之外，在其任何一個對象的特性中——尋求應當決定它的法則，便一定行成他律。這樣一來，並非意志為自己制定法則，而是對象透過它對意志的關係為意志制定法則。<sup>32</sup>

除了意志本身為自己立法之外，在任何一個對象的特性中，尋找另外一個原因來決定意欲，皆是「他律」。換言之，命令若不是直接來自理性本身，而是依理性所產生的理念，或依感性要求而來者，即是他律。康德說：

從此(他律的)觀點所能取的一切原則或是經驗的，或是理性的。前者，即從幸福原則而引出的或是基於自然的(感性的)，或道德的感情之上的；後者，即從完美原則而引出的，則或是基於當作一個可能的結果看的那理性的完美之概念上，或是基於作為我們的意志之決定因的一個獨立的完美(上帝的意志)之概念上。<sup>33</sup>

#### (一)、幸福是他律原則，不能是道德法則

在意志自己之外，找尋另一個原因來決定意欲，即是他律，這原因若來自於經驗的，即是來自我們經驗層面的自然生命之感官、情緒、欲求，包括道德情感；一般而言，自保與自愛是人行為最基本之原則，加上人的自然本性是追求快樂、避免痛苦。據此，行善守法之目的，也許是為了健康、全安之自保、自愛，也許是為了滿足感官、滿足情感、滿足欲求，這些稱為幸福原則，是他律原則。

<sup>32</sup> GMM. p.108:441

<sup>33</sup> GMM. p.109:442

雖然獲得幸福是每個有理性但卻有限的存在者必然的要求，而且也是他的欲求能力一個不可避免的規定根據。<sup>34</sup>但是幸福仍然不可以是客觀法則，因為每個人將他的幸福建立在自己特殊的愉快和不愉快的情感之中。<sup>35</sup>每個人愉快不愉快的感受是不一樣的，甚至同一人其情感會依各種不同的需要而變化。例如：A 認為結婚是幸福，B 認為結婚是愛情的墳墓是不幸福的；也有可能 A 認為結婚是幸福，但結了之後後悔認為結婚是不幸的開始。因此幸福的概念是極不確定的，每個人無法確切地說出自己想要的是什麼，其故在於「屬於幸福的概念其要素是經驗的」，<sup>36</sup>。幸福是一個主觀上必要的法則，但是在客觀上就只是一個偶然的實踐原則，永遠不能充當一條客觀法則，<sup>37</sup>所以也就不能成為道德法則。

「自愛」也不能當道德法則，因為「這種一致性本身仍然只會是偶然的」<sup>38</sup>。換言之，自愛是所有生物最基本的本能，人人都愛惜自己的生命，但是，有些人為了某些因素，寧可犧牲掉自己的性命。例如：久病厭世。另外，就人的自然稟賦而言，除了與其他動物一樣有自保、繁衍後代、社會能力這種自愛之外，還有一種較高階的，是透過比較，追求平等，來營造自己幸福的自愛心理，然而幸福又是個在客觀上只是偶然的實踐原則，所以，以自愛當規定根據將仍然只不過是在主觀上有效<sup>39</sup>，並不是在每個理性存有者身上有必然性。

## (二)、完美性概念是他律原則，不能是道德法則

決定意志之原因若來自我們理性所產生的完美性概念，例如：聖、至善、正義等等；或是基於作為我們的意志之決定因的一個獨立的完美之概念上，例如：聖人、上帝，而非理性自己即是他律。「至善」、「聖」是我們理性之想像，「上帝」、

---

<sup>34</sup> CPR. p.24

<sup>35</sup> CPR. pp.24~25

<sup>36</sup> GMM. p. 85 : 418

<sup>37</sup> CPR. p.24

<sup>38</sup> CPR. p.25

<sup>39</sup> CPR. p.25

「聖人」只是理性想像再進一步人格化之產物。<sup>40</sup>以此決定意欲行善是為了追求完美之理想，故稱為完美原則，亦是他律原則。

假如我們認為真的有一個上帝，則我們對上帝的意志容易與出於榮譽狂和支配欲的特性，以及與權力和報復的恐怖表象相結合，這必然構成一個與道德正好相反的道德系統之基礎。<sup>41</sup>例如：要信上帝才能得永生。然而「上帝」只不過是由我們理念具體化的理想物，所以「完美性」這個概念是勝過由一個完美的神性意志給出道德法則的那個「神學」概念。完美性概念不能是道德法則，因為完美性概念雖然來自理性，但仍是空洞的<sup>42</sup>，例如：所做的一切「道德」是為了「正義」。「正義」這概念，來自於理性，包含於「完美性」概念之中，然而，什麼是「正義」，意義卻很模糊，甚至每個人對「正義」的定義不一樣。所以，完美性也不能當作普遍客觀對每個理性皆有效的道德法則。

## 二、有條件之善

他律之命令是以「如果要達成某目的，則應該做此行為」般表達的「假言令式」<sup>43</sup>，表明一個可能的行為之實踐必然性，而這個行為是達成我們所意願(或者可能意願)的一件事情之手段。<sup>44</sup>換句話說，一個行為對一個可能的或現實的目標而言是「善」的，<sup>45</sup>但此「善」只是為了達到某個目的之「手段」。

---

<sup>40</sup> CPuR. p.493:A580/B608

<sup>41</sup> GMM. pp.110:443~111:443

<sup>42</sup> 同上註。

<sup>43</sup> 假言令式(例如：「如果想維持名譽，則應該誠實」。)這樣的命令只考慮到結果做為起作用的原因，所以它們雖然是實踐的規範，卻決不是實踐的法則，因為實踐的法則必須還在我們問自己是否根本上具有達到一個欲求的結果所要求的能力、或為了產生這一結果我們必須做什麼之前，就足以把意志作為意志來規定了，因而它們必須是定言的，否則就不是什麼法則了：因為它們沒有必然性。見 CPR. p.18

<sup>44</sup> GMM. p.82:414

<sup>45</sup> GMM. p.82:415

總之，這些「目的」不論是藉著愛好來決定意志(像是在幸福原則中)，還是藉著以我們一般而言的可能意欲的對象為目標的理性來決定意志(如在完美性原則中)，意志均絕不直接憑行為的表象來決定自己，而只是憑行為的預期結果加諸意志的動機來決定自己：「我應當做某事，因為我想要另一事物。」<sup>46</sup>這些都是假言命令，這樣的命令只考慮到結果做為起作用的原因，所以它們雖然是實踐的規範，卻決不是實踐的法則，即不能是道德法則。所做的善，是一個行為對一個可能的或現實的目的而言是「善」的，<sup>47</sup>但此善只是為達到某個目的之手段，這個「目的」不管是好是壞，作為手段的那個行為還是有必要性，<sup>48</sup>所以雖然也是善，但是是有條件的善。

有條件的善，易落於「偽善」。因為這種善的內在動機有可能是不純粹的，當私欲夾雜於其中，就變成了偽善，故康德說：「他律為一切偽善之根源」<sup>49</sup>。「偽善」另一方面也是一種道德與私欲想雙贏的惡習，雖然不是故意的，但這種善也因此沒有絕對之價值。康德對於偽善並無絕對的貶意，認為偽善偽久了，有一天也有真的成為信念的可能性，就像不是真的金幣，但有總比沒有好。<sup>50</sup>

### 第三節 康德之自律道德

人是感性又是理性的存有，具有「經驗性格」與「審知性格」，不僅欲追求幸福，也欲追求道德，所以人之理性不僅能作「幸福判斷」，也能做「道德判斷」。所謂的「幸福判斷」即是對福禍做判斷。把愉快的情感做為自己實踐判斷基礎的哲學家，就會把做為達到愉快的手段稱之為「善」，而把作為不愉快的原因稱之

<sup>46</sup> 同上註。

<sup>47</sup> GMM. p.82:415

<sup>48</sup> 例如學英文以防未來不時之需。這樣的令式稱作技術的(technical)或稱作技巧(skill)。見 GMM. p.83:415

<sup>49</sup> GMM. p.108 : 441

<sup>50</sup> Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Trans. by Victor Lyle Dowdell( Southern Illinois University Press,1996), p.39 以下本書簡稱 AP.

為「惡」。<sup>51</sup>但是嚴格說起來，這不能稱作「善」、「惡」，應該稱作「福」、「禍」，因為「福」與「禍」只意味著我們的愉快不愉快、快樂與痛苦狀態的關係。<sup>52</sup>能使我们快樂就是福，使我们痛苦就是禍，這和我們的感性相關，是理性以「幸福」為對象之判斷，以幸福為目的即是人之經驗性格。

所謂「道德判斷」即是對善惡做判斷。人類理性除了能考察福、禍做幸福判斷之外，還能考察善、惡做道德判斷。康德認為「善」與「惡」任何時候都意味著與「意志」有關係。<sup>53</sup>善和惡的概念必須不先於道德律，而只在這法則之後並通過它來得到規定。<sup>54</sup>也就是說，道德判斷不夾雜我們的感性因素，也不是外在有個「善」的對象先擺在那邊，以決定我們的意志，而是由純粹實踐理性所發的道德律來決定什麼是「善」什麼是「惡」，是故，意志以自己為原因，「道德」為理性最終目的，這即是人之睿知性格。

我們對一個行動所考察的是它的善和惡，還是我們的福和禍，這是兩種完全不同的判斷。<sup>55</sup>這種情形只存在於「人」之中，因為人若與其他動物一樣只有追求幸福的「經驗性格」，那麼只有福禍的問題，沒有善惡的問題，但是「人之所以為人」與萬物不同，是因為人還擁有了「睿知性格」，於是，也就有了關於善惡的道德問題了。

在《道德的形上學基礎》中康德具體表示，人所擁有的權力、財富、榮譽、甚至健康以及完全的福祉，以及理智、機敏、判斷力、或是勇氣、果決、剛毅的特性，都是有條件的善，<sup>56</sup>因為此「善」皆歸之於幸福之「善」，是為了達到幸福的手段。康德又說：「若無善意為基礎，他們可能成為極壞的東西；一個惡棍的冷靜不但使他更可怕，也直接使他在我們的眼中比他不具此特性時更加討厭。」<sup>57</sup>也舉例說：「出於感性去愛一個人，與出於本能去保存生命，都不能說具有道德

<sup>51</sup> 見 CPR, p.60。

<sup>52</sup> 見 CPR, p.62。

<sup>53</sup> 見 CPR, p.62。

<sup>54</sup> 見 CPR, p.65。

<sup>55</sup> 見 CPR, p.61~62。

<sup>56</sup> GMM, p.61

意義，只有出於善意去愛一個人，基於善意來保存生命才是道德行為。」<sup>58</sup>因此，雖然「道德」與「幸福」都是人所欲求，但是當我們追求「幸福」的時候，必須以「善意」為基礎，即不違背「道德」為做人的基本原則。故康德說：

道德律直接規定著意志，按照這種意志的行動就是無條件地善的，一個意志的格準永遠按照著這條法則，這意志就是絕對地、在一切方面都善的，並且是一切善的東西的至高條件。<sup>59</sup>

人之理性最高的目的不是成為追求幸福的工具，而是在於成就「道德」。因為人類理性若只是用作滿足感性之工具，那麼在價值方面，人根本就沒有將理性提高到超出單純動物性之上，<sup>60</sup>人與動物也就沒有什麼兩樣。因此，「道德」具有優先性，是人追求「幸福」的至高條件。人畢竟是人，不那麼完全是動物，所以不會面對理性所說的一切都無動於衷。<sup>61</sup>所以，理性終究仍以成就「道德」為「人之所以為人」的目的。對康德而言，人不僅是理性的動物，更是道德理性的動物。

道德是一切善的至高條件，理性的使命不是在產生一個做為其它目的的手段，而是成就它自己，即「善的意志」。<sup>62</sup>而道德律直接規定著意志，亦即意志為自己立法，是無條件的善，就像做好事不是要祈求有好報，換言之，理性欲成就的道德是「自律道德」，而不是「他律道德」。對康德而言，他律不能是道德原則，只有自律才是真道德，這點在上一節已經詳細討論過了。康德說：

---

<sup>57</sup> GMM. p.62

<sup>58</sup> GMM. p.62

<sup>59</sup> CPR. p.64

<sup>60</sup> CPR. pp.63~64

<sup>61</sup> 同上註。

<sup>62</sup> GMM. p.64 : 396

一個意志，若其格準必然地切合自律的法則，便是一個神聖意志，或稱為絕對善的意志。<sup>63</sup>

自律道德之意志不受自然律控制與影響，唯一的動機只有道德律，其與道德律兩者是分析關係，可以說是「由」道德律而行，故嚴格說來，亦沒有所謂遵不遵守、符不符合的問題，此為絕對善的意志，也是「神聖意志」(holy will)，亦是一個超脫自然定數拘限的「自由意志」。因此，無條件為善對神聖意志而言，是自然而然的事情，自律對具有神聖意志的聖人來說，無所謂責任不責任。但是人的意志雖然不像動物之意欲完全受自然律宰制，但是卻也不像聖人之意志完全擺脫自然律而出自於道德律，仍是受感性影響的。所以自律道德對每一個人而言是理性自發之「責任」。簡言之，無論做任何事情，都要出於善意，這是做人之本份，若能盡此責任，時時刻刻都保持善意在為人處事，為責任而責任，那就是聖人了，故康德表示，具有「品格」是人的內在價值(人的尊嚴)的最高限度，但同時又是要求一個有理性的人的最低限度，所以做一個有原則的人，對於人而言必定是可能的。<sup>64</sup>

#### 第四節 康德自律道德之工夫

康德說：「人有責任讓自己從自然的野蠻狀態、動物本性中覺醒，一步步更朝向人性，藉之他是有能力自己設置其目的的，他有責任藉教育去消除其他的無知，並且去更正他的錯誤，…這是道德的實踐理性絕對地要求且有責任達到這目的…。」<sup>65</sup>我們的純粹實踐理性會要求我們成為一個更好的人，面對人性自我的要求，人是有能力去做的。但是，純粹實踐理性要求的不僅是要我們成為一個更好的人，其目的是要實現它自己，一個絕對善的意志，也就是人要追求道德上的完美(moral perfection)，成為一個聖人。然而，人是理性存有但也是感性存有，在現實上，成聖其實有著無窮的障礙和誘惑。詳述如下：

---

<sup>63</sup> GMM. p. 107 : 439

<sup>64</sup> 康德認為人面對自己的內心，以及在對待任何人的態度中，「真誠」是一個人意識到自己具有「品格」的唯一證明。AP. p.207[297]

<sup>65</sup> MM. p.151

人之「自然稟賦」有助於道德，也會阻礙道德。例如人的動物性稟賦，本具有自保、性(繁衍種族)、社會本能等三種目的，雖然本身並不是惡，也不能從中生出惡，但是卻可以嫁接貪婪、暴力等惡習。另外，人的人性稟賦本身並沒有惡，原本只是大自然拿來促進人類文化的動力，但往往產生出愛比較的傾向而生出嫉妒、幸災樂禍等惡習的可能。除了自然稟賦，人具有理性因此有「認知能力」、「情感能力」、「欲望能力」三種心靈能力，但是，也因為人具有理性能區別自我與萬物，往往產生「自我主義」的傾向，與這心靈的三種能力對應起來分別是「邏輯的自我主義」<sup>66</sup>、「審美的自我主義」<sup>67</sup>、「實踐的自我主義」<sup>68</sup>。其中，在人的「欲望能力」裡，使我們的意志服從理性發生的道德律時，所遭遇到最嚴重的阻礙，即是「情欲」(Passion)與「情緒」(Emotion)這兩種內在的刺激力量。

### 一、情欲

傾向(inclination)通常指感性欲望。<sup>69</sup>是所有生物的必須，是人性的一部分，而「情欲」不是，情欲是一種主體很難完全克服的感性欲望，能與思考相結合以達成目的，每時每刻都與主體的理性相連，(動物最多只能說有強烈的傾向，不能說有情欲，因為動物沒有自由概念之理性)。<sup>70</sup>所以情欲是純粹實踐理性的「絕症」，對自由有著最大的破壞。<sup>71</sup>例如：我有想成為有錢人的強烈情欲，此情欲會

---

<sup>66</sup> 「邏輯的自我主義」指的是在邏輯方面，認為自己的想法同時不需要他人的知性來檢驗。見 AP. p.25。

<sup>67</sup> 「審美的自我主義」指的是在審美方面，認為自己最有品味，不在乎別人怎麼看者。見 AP.p.11~12。

<sup>68</sup> 「實踐的自我主義」指的是在實踐方面，做什麼都以自己的利益為考量的自私自利者。見 AP. p.11~12。

實踐關乎人的欲望能力，欲望能力為一種內在的驅策力，對於人的行為起著決定性的作用。見 AP. p.155。

<sup>69</sup> AP. p.155。

<sup>70</sup> AP p.177。

<sup>71</sup> AP p.172~173。

時時要理性想辦法去賺更多的錢，理性是情欲的奴隸。

情欲能細分為先天(*innate*)與後天(*acquired*)兩大類，前者是自然傾向，指的是對自由與性的傾向，後者是受文化影響的傾向，指的是野心(*ambition*)、權力的渴求(*lust of authority*)、貪婪(*avarice*)。<sup>72</sup>人的欲求能力並不是不好，而是需要理性來支配它，若僅是感性欲望所驅使，將理性視為工具，那麼人容易以自我的利益與幸福作為其實踐的準則，而為「實踐的自我主義」。

## 二、情緒

「情緒」是一種當下的感覺，當這種愉快或不愉快的感覺突然間侵襲我們時，剎那之間的感覺迅速膨脹到讓我們無法馬上思考的程度，這時候心靈失去了自制，將只會衝動地順從自己的這種強烈感覺的欲求。但是由於它是一種突襲，所以來得快去得也快，理性便很快地又恢復了控制，因而當情緒突然來臨時沒有做的事，在思考理性恢復之後便不會再去完成它。<sup>73</sup>比如說，心無防備突然受驚嚇尖叫，但鎮定之後，便不可能有相同的反應。情緒或多或少使人盲目，大自然仍把這種素質植入我們心中，這是大自然的智慧，要在理性還沒達到足夠堅強之前，暫時地施以約束，即在內心向善的道德衝動之上，在加上活生生的感性刺激的衝動，以作為理性的臨時代替品。<sup>74</sup>例如：武士道之切腹。

以上，這些障礙和誘惑都會使我們的意志偏離道德律而無法自由，養成「人心的脆弱」、「人心的不純」等「向惡的自然傾向」。然而，這都不是最壞的、最惡劣的自然傾向。因為「人心的脆弱」，可以透過磨練，使人心更為堅定地去遵守道德法則，「人心的不純」，可以慢慢下工夫，練習合乎法則並堅定遵守之。在這裡不需整個心靈上的轉換，只需要習慣的轉變，透過逐漸改良自己的行事方式，慢慢地轉向善的傾向，借助長期的習慣，逐漸獲得「德性」(品格)，成為其經驗性格的一部分。<sup>75</sup>

<sup>72</sup> AP. p.175。

<sup>73</sup> AP.p.156。

<sup>74</sup> AP.p.158。

<sup>75</sup> RLR. p.42

最壞的是人心的橫逆，形成「人心的惡毒」，因為意志顛倒了道德次序，即把道德律置次要地位，破壞了所有行為格律的根基(普遍律)，違背了做人之原則。人心的橫逆已經將道德律置於可有可無的地步，若想要改善變成好人，就不能透過逐漸地改良，而是需要一場「心靈革命」(change of heart)來促成。<sup>76</sup>因為人心之極惡，已是人的自然傾向，光靠人的力量無法根除。<sup>77</sup>換言之，忌妒「成性」、貪財「成性」，這是江山易改本性難移的。

「心靈革命」即是重建向善的原初稟賦，重新再對道德律尊重。這種重建，並不是獲得失去的向善動機，因為對道德律的尊敬從來都沒失去過，(好比孔子說的「操則存，舍則亡。出入無時，莫知其鄉。」以及孟子之夜氣、平旦之氣。)康德說：「在我們的靈魂中，有『我們應該變得更好』這樣的呼喚」<sup>78</sup>，這就像預設了一個善的種子存在我們的心中，盡此責任的要求是我們能力所及的，故康德說：「要求一個有理性的人做一個有原則的人，對於人而言都必定是可能的。」<sup>79</sup>然而人的心靈深處是自己永遠也無法了解的，因為雖然「心靈改革」有可能性，但是我們也無法保證自己什麼時候會「覺悟」。<sup>80</sup>就算覺悟了，想要做個善人，這也只是剛成為善人候選人。康德說：

意志與道德法則完全符合就是神聖性，這是感性世界中的理性存有無法在其存在之任何時刻能具有的某種完善性。縱然如此，但是因為是實踐上必然的要求，所以它只能被發現於一個朝向那完全符合的無限進程中，而依據純粹實踐理性的原則，去認定這樣一種實踐進程作為我們意志真實的對象，這乃是必然的。<sup>81</sup>

---

<sup>76</sup> RLR. p.43

<sup>77</sup> RLR. p. 32

<sup>78</sup> RLR. p.40

<sup>79</sup> AP. p.207[297]

<sup>80</sup> RLR. p.46

<sup>81</sup> CPR. p.126~127

意志與道德律完全符合，也就是神聖的意志，但人無法在有限的生命裡擁有神聖意志而成為一個聖人，因為只要我們活著，就一定具有易嫁接惡習的動物性稟賦、人性稟賦，以及具有理性就會有的「自我主義」的毛病，而且情欲與情緒必定是如影隨形著，這些自然本性與向惡的自然傾向背後的主觀根據是無法根除的，人之感性時常與道德律有衝突，於是，我們必須時時去爭取意志符合道德律，這必須歷經善、惡不斷地鬥爭，內心時常是處於天人交戰掙扎之狀態，故人的意志只能偶爾自律，在有限的生命中，若要完全自律成為一個絕對善的意志，是不可能的，縱然如此，也不能說成聖永遠不可能，只不過從惡到更善必須先有個心靈革命，然後漸修，經歷一段「無限的進程」。<sup>82</sup>

## 第五節 小結

對康德來說，人是雙重存有，是道德理性的動物，有為善的能力。但也因為人具雙重性格，不僅有自然律也有道德律在支配著我們的意志。支配我們意志的命令若不是直接來自理性本身，而是依理性所產生的理念(完美性概念)，或依感性要求而來者(幸福)，即是他律。所成就的善一種是有條件的善，是為了達成某種目的的「手段」而已，沒有普遍性，所以只具有相對價值。若支配我們意志的命令是直接來自理性本身，也就是意志為自己立法，即是自律，道德行為並不是工具，其本身就是善，是一種無條件的善。康德認為真正的道德不是手段，為責任而責任的行為本身就具有絕對價值，無條件的善才是真善，這就是自律道德。自律道德之意志是一絕對善的意志，即「善意」，做任何事情都要以此為基礎，這不僅是「人之所以為人」的本份，也是至上的要求。因為能做到意志完全自律，無時無刻必然地由道德律而行，是神聖之意志，是一聖人。

然而，成為聖人在有生之年是不可能的，必須經過一段無限的歷程才有可能。康德認為，縱使如此，每個人都必須盡其所能地去做，以便成為一個更善的人，只有當他不埋沒自己天賦的才能，利用自己原初的稟賦，成為一個更善的人時，他才能夠希望由更高的協助補上自己所不能的東西。<sup>83</sup>換言之，「道德」與「幸福」

<sup>82</sup> RLR, p.46 參閱謝仲明，〈康德論「聖人」之不可能〉，《「哲學與中西文化：反省與創新」第三屆研討會論文集》。

<sup>83</sup> RLR, p.47

皆是人必然追求之「圓善」<sup>84</sup>之成份，但是，有德必有福的連結，無法靠人的意志來實現，只能依據一個「最高存有」之假設在這個世界中才是可能的。是故，需要「上帝存在」這個設準。我們人所能盡力去做的就只有「道德」而已，然而成為聖人需要無限的進程，此又必須假設有同一個理性存有的某種無限持續下去的存有與人格才有可能，所以也就必須有「靈魂不朽」<sup>85</sup>這個設準。如此一來，康德的道德哲學也因此導向了道德宗教<sup>86</sup>。

---

<sup>84</sup> 關於「至高」(highest)，康德認為，包含兩種意義：一是指「至上」，另一是「圓滿」。「善的意志」是理性的最高目的，是我們努力謀求一切幸福的至上條件，是純德之善，所以又稱作「至善」。但這還不是作為有限的理性存在者所欲求的「圓善」；因為要成為這樣一種善，除了「道德」之外，還必須包含了「幸福」。CPR. p.114

<sup>85</sup> 康德說：「有的某種無限持續下去的生存與人格(我們將它稱之為靈魂不朽)之假設上才是可能的，所以至善在實踐上只有以靈魂不朽為前提才有可能的，因此，這靈魂不朽與道德法則不可分割地結合著時，就是純粹實踐理性的一個設準。」CPR. p.126~127

<sup>86</sup> 康德區分：如果在一種宗教中，為了把某種東西承認為我的責任，我必須事先知道它是上帝的誡命，那麼這種宗教就是啟示的(或者是需要一種啟示的)宗教。與此相反，如果在一種宗教中，我們必須在能夠承認某種東西是上帝的誡命之前，就知道他是責任，那麼，這種宗教就是自然宗教。康德道德的宗教，是屬於自然的宗教。康德對宗教之啟蒙，並非要我們除去宗教信仰成為一個無神論者，而是在道德律面前我們仍要當個謙卑的人。當我們人做好自己的本份(道德)，才有資格去想我能希望什麼，而不是希望能有什麼，再去做道德。「道德」是純粹實踐理性本身的一個事實，僅以理性自身的本性為根據，因此，就其自身的可能性而言，絕不需要一種「宗教」作為其條件。但是，人具有雙重性格，人的理性終極目的是圓善，是希望有德者能有福的，但是人的理性有限，有無能的時候，這時就需要某種宗教信仰，這種宗教信仰是在道德體系之外才能找到的，這亦是理性自身的界限。雖然圓善是人道德實踐最終目的，但是若無「至善」，「圓善」終究不可能，是故，「道德」是「宗教」的基礎，「宗教」即是「道德」的一種延伸，故，康德的道德哲學最後必走向了宗教，而成道德神學。

## 第六章 孟、荀人性論之道德涵義

根據本文第三章可知，孟荀性善與性惡差異之關鍵，在於孟子認為人性有兩個面向，而荀子只看到一面。在差異之關鍵中瞭解到，孟子衡量「善」的道德法則是內在的心性，荀子衡量「善」的道德法則是外在的禮義法度，換言之，一個是「義內」，一個是「義外」；一個是「自律」，一個是「他律」。而「自律」和「他律」二詞在倫理學方面，是始於康德，因為西方倫理學在康德以前皆是他律，自康德才提出自律，康德的倫理學如同他的知識論在西方傳統哲學上造成哥白尼式的革命<sup>1</sup>，此種轉向，使康德倫理學與中國儒學相似，此莫過於與孟子在「自律」義理上的相契。兩者義理相契之處，牟宗三先生已早有先見之明獨到地疏導過了，可見「自律」(或他律)是世界共義，只是個詮釋的素材，不專屬於西方哲學或康德，只要在客觀義理上符合，便可用「自律」(或他律)稱之，並且可以各自開展出不同型態架構的自律倫理學。以下試以孟子的「自律道德」與荀子的「他律道德」進行討論。

### 第一節 孟子之自律道德

在中國傳統思想裡，人是天所生，孟子視天為一個道德義的天，天命流行下貫為人的道德心性，同時成為我們判斷道德的標準，而為「義內」。孟子云：「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。」<sup>2</sup>充盡四端之心，能證知仁義禮智之性，而人之性是受天所命，返本溯源，證知性即是證知天。<sup>3</sup>孟子雖然同康德是

<sup>1</sup> 李明輝先生說：「康德在西方哲學具有獨特的地位與貢獻，如他在第一批判 BXVI 中所說，知識論上思考的根本轉向，彷彿是哥白尼在天文學中的貢獻。在倫理學上，康德提出自律概念，全面批判西方傳統他律倫理學。西爾柏(John R.Silber)獨具慧眼地稱之為『倫理學中的哥白尼式革命』，正由於康德在倫理學思考中造成的這種革命，康德哲學與儒家思想才有接榫之處。」見李明輝，《儒家與康德》(臺北：聯經出版社，1980)，頁 2。

<sup>2</sup> 《孟子·盡心篇》。

<sup>3</sup> 王陽明說：「夫心之體，性也；性之原，天也。能盡其心，是能盡其性矣。」見【明】王陽明，

自律道德，但所開展出的「盡心、知性、知天」之義理架構，完成了「道德的形上學」，是中國儒學別於西方之特質。對西方人而言，有上帝的理念，但無道德義之天的概念，更別說是天命下貫、天人合一了。所以孟子之自律道德另有特別之處。本文第三章表示「仁義內在」與「即心言性」是孟子性善說兩個最重要的支持點，以下基於這兩個支持點(分為壹與貳兩點)，來論述孟子自律道德之涵義。

## 壹、由仁義行

### 一、告子義外是「行仁義」

告子主張「仁內義外」認為愛吾弟，不愛秦人之弟是主觀選擇，由內而發，所以仁內；而「義」則不同，告子認為「義」是外在的人倫表現，遇到長輩應當「敬」之，因為長輩比我年長，所以我該尊敬他，「義」是對象使然，所以是「義外」。<sup>4</sup>告子的「愛吾弟不愛秦之弟」之「仁」雖然是內在，但卻是夾帶著私情，不具有客觀普遍性，只是個人行為的主觀準則；告子的「義」是以外在對象來決定意志，所以是一外在的客觀原則，為善是按照外在的道德法則條件而行，所以是「行仁義」非「由仁義行」，亦即是「他律道德」，因此所為之善是「有條件之善」。

### 二、孟子義內是「由仁義行」

孟子則是主張「仁義內在」，仁義是非外爍我也，是「我固有之」的。仁義若不內在，只能說是向善，不能說是性善。孟子並且認為舜之所以為聖人是明達各種事物之理、辨察人倫之道，其行為是「由仁義行」，非「行仁義」也，即由我固有之的仁義之性而行，如孟子說：

---

〈語錄一〉，《王陽明全集》(上海：古籍出版社，2006)，頁43。程明道說：「只心便是天，盡之便知性，知性便知天，當處便認取，更不可外求。」轉引參閱蔡仁厚，《宋明理學—北宋篇》(臺北：臺灣學生書局，2002)，頁227。

<sup>4</sup> 見本文第三章性善之證明「仁義內在」。

大人者，言不必信，行不必果，惟義所在。<sup>5</sup>

焦循《孟子正義》注曰：「大人杖義，義有不得必信其言，子為父隱也。有不能得果行其所欲行者，若親在不得以其身許友也。義重於信，故曰惟義所在。」焦循引《論語·子路篇》「父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」之例，來說明人生有許多命限無法兩全其美的時候，是依據「義」而行，「義」是我們的仁義之性、內在的道德法則，唯理是從，該怎麼樣就怎麼樣，即是直道而行、由仁義行，是惟義所在，也就是我們的意志遵從理性自身的道德法則，這即是「自律道德」，所為之善是「無條件之善」。

再者，我們因此也就無法以事實表面上所呈現的來斷定道德與否，必須考量其「用心」(動機)。這些行為動機若只依內在道德法則來規定意志，而不計它是否足以達到預定之目的，即是由仁義行。比如就像孟子回答孟季子酌酒一事的義外問題<sup>6</sup>，以及在〈離婁篇〉男女授受不親的問題<sup>7</sup>，在不同的情況之下，能知其何者先、何者後才是合宜，能權衡特殊情況會有不同的表現，這些行為動機只依內在法則來規定意志，是由仁義行而不是以外在環境或規定作為善行之原因。反之，凡事若只注重結果(目的)的好壞，不是以內在的仁義(善意)<sup>8</sup>做為出發點，便不是自律，不是大人之作風，而只是普通的一般人，如《論語·子路篇》云：「言必信，行必果，硜硜然小人哉。」

<sup>5</sup> 《孟子·離婁篇》。

<sup>6</sup> 孟子回答，在平常情況下敬叔父，弟為尸時則敬弟。孟季子認為「義」是因為環境變化而改變，是隨客觀事實變化而變，不是內在的，好比原本是先敬伯兄後敬長一歲之鄉人，若敬酒卻要先敬鄉人後敬伯兄，而說：「所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也」《孟子·告子篇》。

<sup>7</sup> 孟子說：「男女授受不親，禮也；嫂溺，援之以手，權也。」《孟子·離婁篇》。

<sup>8</sup> 見第四章第一節。

## 貳、仁心<sup>9</sup>

孟子「即心言性」是他支持性善說的另一個重點。孟子以「乍見孺子將入於井」之喻，當下指證人之性善。孟子認為，往救孺子不是因為要藉此與小孩的父母攀交情(內交於孺子之父母)，也不是想到得到鄰里親朋的讚譽(要譽於鄉黨朋友)，更不是擔心假若不救小孩就會使自己受到見死不救的惡名聲(惡其聲)。如今不加思索抱救孺子之善行，沒有任何目的與外在的理由驅使，此「原因」不是出於自然性向，而是無待於外，來自一個超乎自然傾向之原因。<sup>10</sup>這超乎自然層次之原因孟子指的是「四端之心」。孟子「即心言性」是「以仁識心」<sup>11</sup>，以仁識心所瞭解的心是超自然層次之「仁心」。所謂超自然層次，是指自然層次之外或之上，此即不隸屬於自然因果所控制之範圍；超自然層次有其自己獨立之因果關係，但其效果卻能實現於自然層次之中。<sup>12</sup>孟子說：

惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。<sup>13</sup>

<sup>9</sup> 「仁心」一詞，取自吾師謝仲明先生《儒學與現代世界》(臺北：臺灣學生書局，增修再版，1991)。其「仁心」根源於牟宗三先生之「以仁識心」而加以精闢地闡釋，運用了許多概念(包括「源頭模型」之說)與論證，最主要的目的，在於將只能在道德實踐中體悟的孔子之「仁」、孟子之「心」，使現代人能容易理解，除此之外，也能參與世界之哲學的討論，是一「權說」，具有將孔子之仁教現代化，脫離僵硬，充滿生命力之作用與意義。故，本文取用之，因本文行文之風格與篇幅之限制，僅借用重要之概念，關於「仁心」詳細之內容，請參閱《儒學與現代世界》第二章之〈仁心論〉，頁41~76。

<sup>10</sup> 見本文第三章性善之證明「即心言性」。

<sup>11</sup> 「以仁識心」及「以智識心」之分別最早提出的是牟宗三先生。依據牟宗三，《名家與荀子》(臺北：學生書局，1979)，頁225。以仁識心者，以孟子為首，而由王陽明、陸象山等繼之而發展，而成一般所稱新儒學中之心學派。見謝仲明，《儒學與現代世界》，頁15。黃光國先生強調：「儒家諸子中主張『以仁識心』者，並未完全忽略人的自然生理層次；主張『以智識心』者，也未曾否定儒家主流所主張的道德倫理。換言之，儒家概念中心之模式，基本上是一種『雙層次的存在』，既有仁心又有識心。」見黃光國，〈康德知識論中的雙層存在：感觸界與智思界〉，《儒家思想與東亞現代化》(臺北：巨流圖書公司，1988)。頁69。

<sup>12</sup> 謝仲明，《儒學與現代世界》，頁15。

「端」字有兩面通的含義：端，有其源頭；端，也有其開展。如孟子說：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達」<sup>14</sup>也說：「君子所性，仁義禮智根於心」。<sup>15</sup>「根」也是一種比喻，有「生長」之意，意謂仁義禮智由心而生。<sup>16</sup>需注意的是，孟子此仁義禮智是性也是理，非孔子言仁義禮智之全德，而是需要表現出來的，最初所表現的「端」與「根」，即是「惻隱」、「羞惡」、「辭讓」、「是非」之「道德情感」，例如唐君毅先生所說：「乍見孺子將入井而怵惕惻隱，此時人雖未有往救孺子之外在舉止，然此不安不忍之感，已是往救孺子之行為的開端，亦是救孺子之事功之初始。」<sup>17</sup>。此心是超越性之原因，故所涵具之「道德情感」亦是超越性的。王陽明說：

以其理之凝聚而言，則謂之性；以其凝聚之主宰而言，則謂之心；以其主宰之發動而言，則謂之意。<sup>18</sup>

超越客觀之天「理」流行下貫於人，稱為「性」，從主觀面之主宰而言，稱為「心」，心之發動而言稱為「意」。不難理解理、性、心、意所指涉的是同一個對象。是故，如陸象山所說：「天之所以與我者，即此心也，人皆有是心，心皆具是理，心即理也。」<sup>19</sup>謝師仲明先生以「源頭模型」來比喻「心即理」：源頭與流水並非兩種不同之物，源頭比喻心；流水比喻仁義禮智等之道德原理，亦即心之內容。能夠稱為源頭者，必有流水之出發，「沒有水流之源頭」是不存在的，一說源頭便含水流，一說惻隱之心便有道德法則在其中，心是一不受自然約束之主宰發動處，意志是必然被道德法則所決定的。<sup>20</sup>王陽明說：

<sup>13</sup> 《孟子·公孫丑篇》。

<sup>14</sup> 《孟子·公孫丑篇》。

<sup>15</sup> 《孟子·盡心篇》。

<sup>16</sup> 參閱謝仲明，《儒學與現代世界》。頁 48-49。

<sup>17</sup> 唐君毅，《中國哲學原論—原道篇》（臺北：學生書局，1986），頁 219。

<sup>18</sup> 【明】王陽明，〈語錄二〉，《王陽明全集》。頁 76。

<sup>19</sup> 【宋】陸九淵，《象山先生全集》（上海：商務印書館，1935），頁 144。

<sup>20</sup> 參閱謝仲明，《儒學與現代世界》。頁 48-49。

心之發也，遇父便謂之孝，遇君便謂之忠，自此以往，名至於無窮，只一性而已。<sup>21</sup>

必然被道德法則所決定的意志，即是理則自我開展純粹之「善意」，也就是心之發之涵義。以此善意對待父親，稱之為「孝」，以此善意對待上司則稱之為「忠」，此善是無所求，生活中許許多多的德目，總而言之都是出自於四端之心，然後依不同的關係賦予不同名稱的，並不是心外有個「孝」、「忠」等德目，等待我們去實現它，所以說「自此以往，名至於無窮，只一性而已」。孟子之自律道德之自律義，是直截就超自然層面之「自由意志」而言，並不是像王陽明或康德有分解動作地就人之意念是否根據道德法則之解說。這也表示，「自由意志」即是「四端之心」，所以是一真實的存在，並非只是預設，或一理想之狀態。換言之，孟子雖然無明言「心即理」，但四端之心之「端」字已含道德之創生義。<sup>22</sup>心即是性，也是理，心活潑潑地活動即是理的活動，因此道德的自律才有可能並且具實質之意義。

## 第二節 孟子自律道德之工夫

人禽之別初在幾希，「人之所以為人」之「無條件」的「善意」(良心、四端之心)，能操存的是君子，若忽略捨去之則近於禽獸了。故唐君毅先生認為，孟子言「性善」，則「下在使人自別於禽獸，上在使人由自興起其心志，以為聖賢」。<sup>23</sup>而孟子所謂之「良心」是人皆有之，「做事憑良心」不僅凸顯人禽之別，更是「盡

---

<sup>21</sup> 【明】王陽明，〈語錄一〉，《王陽明全集》。頁 15。

<sup>22</sup> 仁心之為仁心，其要素乃在其道德的創生性。若把此創生性除去，則無法界定仁心。因為仁心所具的超越性、普遍性、內在性，道家之道心、佛家之如來藏自性清淨心也有，唯有道德的創生性是仁心所獨有。見謝仲明，《儒學與現代世界》，頁 69。

<sup>23</sup> 唐君毅，《中國哲學原論—原道篇》(香港九龍：新亞書院研究所，1976)，頁 212。曾春海先生說：「只要一日為人，則當盡一日的人道。一生為人，則當盡一生的人道，不論造次、顛沛皆應不改其志，如是使德性的踐履竭力保持生生不息而無須與之舍，以這種心態來立己立人，達己達人，才能臻於聖賢的理想人格。見曾春海，〈孟子的性命觀及道德修養論〉，《儒家哲學論集》(臺北：文津出版社，1989)，頁 53。

自己做人的本分」，說起來是平常不過的道理，但是此自律道德只有堯舜能稱得上「性之」，湯武只能稱為「反之」，而顏回才「三月不違仁」，凡人更只是「偶爾」有之。然而，聖人是「與我同類者」，他的心一開始與凡是相同的，之所以後來成為一個聖人，是因為良心起作用「先得我心之所同然耳」。<sup>24</sup>聖人的「心」無所受更高一層之命令，能自主自發命令自己，意志完全符合道德律，是一「自律」的「自由意志」。<sup>25</sup>反觀凡人的心，雖然有別於禽獸，但是沒有發揮它的功能作用，換言之，心應該是體用不二，應該是即理的，是自律的，但是它沒有。所以，若凡人做每件事情都憑自己的良心，無論何時何地都盡自己做人的本分，鍛鍊意志使之時時自律，讓自己的本心恢復本來自主、自由之面貌，使心即理成為一種必然，如此，即是聖人了。

## 壹、從其大體

做每件事情都憑自己的良心，無論何時何地都盡自己做人的本分，時時自律，為善是無條件無所求的，並不是一件容易的事情，因為凡人的心不是必然如此，所以必須透過修養工夫。中國儒學重實踐，若扣緊孟子之性善說，從人性異於禽獸之根本處把握，則可以捕捉到孟子主要之修養工夫。孟子說：

從其大體為大人，從其小體為小人。曰：鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？曰：耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。<sup>26</sup>

<sup>24</sup> 孟子說：「聖賢與我同類者……口之於味也，有同嗜焉。耳之於聲也，有同聽焉。目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？調理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」《孟子·告子篇》。

<sup>25</sup> 而這「心之所同然」所指的即是「理義」，心與理義之關係，孟子曰：「理義之悅我心」，是以「悅」字，非「畏」字來形容。牟先生說此「悅」不是感性的喜愛或性好之傾向，是心與理必然地一致，也就是「心即理」。此時的法則亦「命令」亦「非命令」：「命令」是性分不容己之自命自令，「非命令」意即此本心之自願如此，自然如此，所謂「堯舜性之」。參考牟宗三，《康德的道德哲學》（臺北：臺灣學生書局，1992，三刷），頁 261~262。

<sup>26</sup> 《孟子·告子篇》。

孟子說的大體、小體並不是指人有兩個個體。大體指的是「四端之心」，是人異於禽獸的仁義之性；小體指的是耳目之官，廣義而言，也包括鼻、舌、身、意，此感官能力、生理欲望、心理情緒，即是氣質之性。大體是人所以異於禽獸之處，小體是人所以同於禽獸之處。大體與小體雖然同時是人的兩面，但是有價值上的區別，孟子說：「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。」<sup>27</sup>大體是良貴、天爵，小體是卑賤、人爵。

大體小體同是天所予，會有貴賤之分，是基於人禽之辨，何以如此說？蔡仁厚先生說，耳目只能視聽不能思，人如從耳目之官走，則他所見的無非是色，所聞的無非是聲；而世間的聲色是紛然雜陳的，由此聲到彼聲，由此色到彼色，使人目不暇視，耳不暇聽，在此應接不暇的情況下，人將不能省思而完全被聲色所蒙蔽，為聲色牽引而去，這就叫做「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。」耳目聲色皆是一物，耳交於聲，目交於色，物交物則相引而肆，終將沉淪。<sup>28</sup>小體受環境不良影響與薰陶，會使大體陷溺、放失不起作用，自暴自棄做人的本分，也就近似於禽獸了。道德心有優先性，是故必須從其大體、養其大體，讓自己的本心恢復本來自主、自由之面貌而為君子、為大人。

凡人可以「選擇」，「從」大體，或「從」小體，此正是君子小人之分途處。「從其大體」即是行為標準「選擇」四端之心，四端之心是超越的具有道德法則的道德心，是故，從其大體是求之在內，心依自己所發之仁義禮智等道德法則來行動，是「自律」，具有「思則得之，不思則不得」、「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。」<sup>29</sup>之自由；「從其小體」則是相反，行為標準「選擇」感官能力、生理欲望、心理情緒，是求之在外，非依心自己所發之理則來行動，是「他律」。

然而，從其大體並非表示將小體消滅，雖然大體小體有貴賤之分，但是孟子並無以「善」、「惡」之對立劃分之，而是道德具有優先性，注重主從之對比(魚與熊掌，義與利，志與氣即是)。<sup>30</sup>所以，小體並非是惡，從正面而言，它更是大

<sup>27</sup> 《孟子·告子篇》。

<sup>28</sup> 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》。頁 252

<sup>29</sup> 反之從其小體，行為標準來自滿足小體的一切欲求，然而欲求是「求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。」不見得能得到，求之在外，乃被外物所驅使。

<sup>30</sup> 義與利並不衝突，如董仲舒云：「正其義不謀其利，明其道不計其功」。宋明「天理」與「人欲」也是主從關係，「存天理去人欲」並非違背孟子寡欲之主張，去掉人所有的欲望存個沒有人味

體能伸展之資具，是凡人要成聖成賢所需之載具，只要小體的欲求都是在大體的允許範圍內都是洽當的。故孟子說：「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。」<sup>31</sup>，因為一個欲望多的人，雖然也有良心呈現之時，但這也只是偶然而已，相反地，一個欲望少的人，良心不呈露的機會較少，減少小體的欲望，使得良心大體之操存與反思會較為容易。故「寡欲」是消極地警惕自覺，保有人之為人之資格；「養心」則是積極面之工夫。

## 貳、集義養氣

「做事憑良心」即是「從其大體」，「從其大體」即是「養心」，而「養心」則要養到「不動心」，在〈公孫丑篇〉公孫丑請教孟子：「不動心有道乎？」孟子回答「有」，並且藉由比較北宮黝、孟施舍之勇，說明真正的勇敢不是血氣之勇，真正勇敢的人是孔子，孔子「自反而縮，雖千萬人，吾往矣。」「縮」是「直」的意思，反躬自省，「直」道而行，雖有困難阻礙，但是心能堅定志向，勇往直前，應該怎麼做就該怎麼做，就是大勇。孟子曰：

夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。

上面引文中「志」與「氣」是關鍵字，焦循注曰：「志，心所念慮也。氣，所以充滿形體為喜怒也。」<sup>32</sup>堅定心之志向能養氣，志與氣有先後次序但又不即不離。另一方面，在孟子看來，人性有兩個面向，有「大體」有「小體」，大體小體也有本末，有貴賤，但卻也是一體兩面，基於孟子人性論，我們不妨將「志」與「氣」視為「大體」與「小體」。楊儒賓先生認為，「『志』(四端)是善的，因此，始源的『氣』也是善的，這種氣就是『夜氣』<sup>33</sup>、『平旦之氣』<sup>34</sup>。善志引發善氣，兩者一齊流行，撞擊並轉化人身的內在結構，結果是人身內在的意識與

---

的天理，不近人情並非真理，而是「以理殺人」，是故去人欲是去人之私欲。如蔡仁厚先生在《孔孟荀哲學》頁 253 中提到，《禮記·禮運篇》有云：「飲食男女，人之大欲存焉。」人要求滿足欲望，本亦是自然之事。只須求之而得其正，行之而適其度，又何至與天理相違逆？譬如化男女之欲為夫婦之倫，即其顯例。

<sup>31</sup> 《孟子·盡心篇》。

<sup>32</sup> 見【清】焦循，沈文倬點校，《孟子正義》（北京：中華書局，1987），頁 196。

<sup>33</sup> 《孟子·告子篇》。

<sup>34</sup> 同上註。

體氣之存在地位跟著翻轉，其結構面向即是『盡心』與『浩然之氣』的呈現。而既然氣是『體之充也』，因此，其人的形體也因其構造因子的徹底轉換，其存在地位也不得不轉換，此時其形體即會『生色』，睟面盎背，這就是踐形<sup>35</sup>。『踐形』顯然是由『養氣』導引出來的，而『養氣』則是『盡心』工夫的產物。<sup>36</sup>

總體來說，《孟子·盡心篇》中，「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形」這兩句話，可以總結孟子之性善說與道德涵義。第一，人是一道德性(大體)與自然性(小體)之結合存在，第二，人應以其道德性(大體)為其存在之價值之據點。<sup>37</sup>孟子所強調的是，人的道德修養到了一定的境界，就會改變他的軀體形貌，精神的修養會表現(踐)在身體上。在孟子看來，人的大體與小體互有影響，人的軀體會深深受到人的精神「擴充」而改變。<sup>38</sup>此即變化氣質，如《孟子·盡心篇》所謂「仁義禮智根於心，其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體。」換言之，形體容色之軀殼，亦是天所予，所以也稱天性，人有人的模型，犬牛有犬牛的模型，皆是自然之性。有人的形色(小體)，而捨去人之道德性(大體)，如同有人的模型，但活不出人樣；反之，人有軀殼，但不為軀殼所累，而能盡心、養氣、踐形，則人皆可以成聖。至於什麼是「浩然之氣」孟子說：

難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰：告子未嘗知義，以其外之也。

孟子雖然善養浩然之氣，但是用語言來表達什麼是「浩然之氣」實有困難度，不過孟子仍將養浩然之氣的方法交代清楚。「浩然之氣」是由「集義」所生，在孟子看來，告子未能真正瞭解什麼是「義」，因為告子是「義外」是「行仁義」，人性之內容並無養浩然之氣的源頭，勉強只是「義襲而取」。告子遵循外在的道德法則，內心難免有虛慊，因為「他律道德」之「動機」有時並非純粹是道德的，心有所缺也就有所虛，所以「無是，餒也」，氣有所餒，故不能是塞于天地之間、至大至剛的浩然正氣。反之，孟子認為仁義內在，有成德之根源，是故「集義」即是鍛鍊意志時時「由仁義行」。所以亦是「自反而縮」，是「從其大體」，是

<sup>35</sup> 另外，蔡仁厚先生認為踐形可有兩個意思：第一，把人之所以為人的仁義之性，具體而充分地實現於形色動靜之間。所以踐形即盡性。第二，把五官百體所潛存的功能作用，徹底發揮出來，以其在客觀實踐上有所建樹，如「立德、立功、立言」。參閱蔡仁厚，《孔孟荀哲學》。頁 258。

<sup>36</sup> 楊儒賓，《儒家身體觀》(臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2003，修訂二版)，頁 53。

<sup>37</sup> 謝仲明，《儒學與現代世界》。頁 88。

<sup>38</sup> 黃俊傑，《孟學思想史論》(臺北：東大出版社，1991)，頁 62~63。

「自律道德」。道德行為的動機，是純粹之善意，並無半點私欲，故孟子能養充實飽滿塞于天地之間、至大至剛的浩然正氣，換言之，養心即是養氣。

### 第三節 荀子之他律道德

本文第二章已說明，荀子視天為一自然的天，所生之人性亦是自然材質，並無道德之涵義在人性裡，「人之所以為人」不在天生之性去尋找，必須從人的社會面去說明，能「羣」是人異於禽獸的本質特徵，是後天形成的。故需依恃外在之禮義來「化性」，是一「義外」，因此荀子性惡之道德涵義是他律道德。

#### 壹、禮義

人與天有對應之因果關係，必須應之以治，以「禮義」順應天，在客觀面，治理天之自然，主觀面治理人之自然，一切皆以合「禮義」為最終依歸，「禮義」只是所有規範之總稱，實際上是包羅萬象的。

##### 一、禮義的範圍與目的

##### (一)就治理天之自然而言

荀子〈天論篇〉說：

日、月、星、辰、瑞曆，是禹、桀之所同也。禹以治，桀以亂。治亂非天也。

繁啓蕃長於春夏，蓄積收藏於秋冬。是又禹、桀之所同也。禹以治，桀以亂。治亂非時也。

得地則生，失地則死。是又禹、桀之所同也。禹以治，桀以亂。治亂非地也。

天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌，…萬物變而不亂，貳之則喪也，禮豈不至矣哉？<sup>39</sup>

<sup>39</sup> 《荀子·禮論篇》。

天上的日、月、星、辰和每年的曆法，禹在位時是如此，桀在位時也是如此；農作物都是春、夏二季發育成長，秋、冬二季蓄積收藏，而且是得地則生，失地則死的，禹在位時是如此，桀在位時也是如此。天地、日月、四時、星辰、江河、萬物都由其自然運作，能變而不亂是不依恃人而自有其道。就治理天之自然而言，人若配合天地之自然，按照自然之道理來妥善運用，應之以治，便能得到福利之目的。

## (二)就治理人之自然而言

在治理人方面的禮義包含一切治國的規範，例如：「禮義生而治法度」<sup>40</sup>政治上的法律制度、「上不隆禮則兵弱」<sup>41</sup>治兵之道、「節用以禮」<sup>42</sup>財政、「取人有道，…參之以禮」<sup>43</sup>取人之道…等等；也包含個人立身處世所應守的規範，例如：「食飲衣服，居處動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾。容貌態度，進退趨行，由禮則雅，不由禮則夷固僻違，庸眾而野。」<sup>44</sup>、「養生安樂者，莫大乎禮義」<sup>45</sup>、「禮者，所以正身也」<sup>46</sup>…等等。<sup>47</sup>人以禮義對待自然現象是為了順應天而能避免災禍，得以生存；以禮義修身，改善人際關係能避免「人妖」<sup>48</sup>。禮義就人而言，是外在客觀的標準，遵守與不遵守，由禮與不由禮，都有吉福、凶禍之結果，因此遵

---

<sup>40</sup> 《荀子·性惡篇》。

<sup>41</sup> 《荀子·富國篇》。

<sup>42</sup> 《荀子·富國篇》。

<sup>43</sup> 《荀子·君道篇》。

<sup>44</sup> 《荀子·修身篇》。

<sup>45</sup> 《荀子·疆國篇》。

<sup>46</sup> 《荀子·修身篇》。

<sup>47</sup> 以上參考陳大齊，《荀子學說》（臺北：中國文化大學，1989），頁 163~164。

<sup>48</sup> 荀子說：「禮義不修，內外無別，男女淫亂，則父子相疑，上下乖離，寇難並至。夫是之謂人妖。」見《荀子·天論篇》。

守禮義是「幸福的他律道德」<sup>49</sup>。除了聖人所制定的禮義法度為人所依循之外，聖人的行為舉止，也是我們學習的榜樣，如荀子說：「聖人者，道之極也」。「聖人」是理性完美概念具體人格化之形象，故效法聖人也是一種「完美性概念的他律原則」<sup>50</sup>。

## 二、禮義的來源

人應遵守的禮義。小至飲食穿著，大至國家大事。禮義具有客觀的價值，除了是人文世界之依準，也是宇宙之秩序<sup>51</sup>；在人文世界稱為人道，在天地自然宇宙，稱為天道、地道。荀子說：「天不為人之惡寒也輟冬；地不為人之惡遼遠也輟廣；君子不為小人之匆匆也輟行。天有常道矣，地有常數矣，君子有常體矣。」<sup>52</sup>荀子認為君子敬其在己者，人應該負起自己的責任，荀子常將「道」聚焦在人道禮義上，故曰：「道者非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」<sup>53</sup>唐君毅先生以「人文統類之道」<sup>54</sup>稱之。

《禮記·禮運篇》中曰：「禮必本於太一」聖人能「體常盡變」<sup>55</sup>，在萬事

<sup>49</sup> 見本文第五章。

<sup>50</sup> 見本文第五章。

<sup>51</sup> 荀子說：「以類行雜，以一行萬。始則終，終則始，若環之無端也。天地者生之始也，禮義者治之始也，君子者禮義之始也。…君臣父子兄弟夫婦，始則終，終則始，與天地同理，與萬世同久，夫是之謂大本。故喪祭朝聘師旅一也。貴賤生殺與奪一也。君君臣臣父父子子兄弟弟一也。農農士士工工商商一也。」無論職業或長幼尊卑身分之倫理，甚至國家大事，這些道德政教之背後都有一個根本、一個正確方向(即《荀子·解蔽篇》：「天下無二道」)，謂之「類」或謂之「一」。而這個「一」是始則終，終則始，若環之無端，所以，具有貞定性之意，並且與天地同理，與萬世同久。見《荀子·王制篇》。

<sup>52</sup> 《荀子·天論篇》。

<sup>53</sup> 《荀子·儒效篇》。

<sup>54</sup> 唐君毅，《中國哲學原論—原道篇》。頁 440。

<sup>55</sup> 「體常」可解作履常或不離於常，而「體常而盡變」，意即不離於常且包羅著一切的變，意即

萬物中知通統類把握出這「一」，並且制定出許多禮義而「禮以定倫」<sup>56</sup>，故，荀子曰：「聖人化性而起偽，偽起而生禮義」、「禮者，人道之極也」<sup>57</sup>。禮義是人文世界之「道」的實質內容<sup>58</sup>，並且是在聖人知通統類，積思慮後所制，故是理性之產物。在孟子的人性論裡，其所說的恭敬、辭讓是人的仁義禮智之端，所以禮義之來源是人的內在心性，而荀子認為，聖人之性與人同，與人異的是聖人之才能，禮義是聖人後天所「偽」，而非來自聖人之性。

## 貳、識心<sup>59</sup>

人是天所生，天不僅給予人耳、目、口、鼻、形等身軀，稱為「天官」，也給予人好、惡、喜、怒、哀、樂等情感，稱為「天情」。<sup>60</sup>而這只是天生的自然材質，本身並無成德之根源。然而「人之所以為人」除了需要「禮義」這外在客觀的依據之外，也需要內在的依據才有可能，此內在根據即是「心」，荀子稱作

---

既攝常又攝變。陳大齊，《荀子學說》。頁 78。

<sup>56</sup> 《荀子·致仕篇》。

<sup>57</sup> 《荀子·禮論篇》。

<sup>58</sup> 謝仲明先生認為，「道」最少有三個實質意義，此即禮義法度、統類、是非名實之正。這三個意義，其重點都落在道德政教之範圍內；不過，統類及是非名實之正，亦可有知識論的意義。參閱謝仲明，《儒學與現代世界》。頁 25。在這裡特指禮義。

<sup>59</sup> 「識心」一詞也是取自於謝仲明先生之《儒學與現代世界》，根源於牟先生之「以智識心」。為什麼不以「仁心」來詮釋「以仁識心」所瞭解到的心這樣的方便說，對稱地以「智心」來指「以智識心」所理解到的心？因為以智識心所理解到的心，是形而下的。在佛學而言，一切假法都由識心源起，唯識宗亦說轉識成智，「智心」一詞容易聯想到般若心，而「智」在荀子是以心之認知活動來認識心，所認識的心，非超自然層次的，故以「識心」來方便說之。謝仲明先生對於「識心」有六點界定與詳細之說明，可參見《儒學與現代世界》第二章〈識心之諸說〉，頁 15~40。總而言之，即是以認知活動、意欲活動、情感活動去瞭解心，並無創造性可言，除去這些活動，則識心無所指。

<sup>60</sup> 《荀子·天論篇》。

「天君」。荀子說：

凡以知，人之性也；可以知，物之理也。<sup>61</sup>

又曰：

所以知之在人者，謂之知，知有所合，謂之智。智所以能之在人者，謂之能；能有所合，謂之能。<sup>62</sup>

「心」天生有認知的能力，是人之性，必須與客觀事物(物之理)內外合一才能產生概念(知識)；心也有實現此概念之能力，必須與客觀事物內外合一才是實踐。所以荀子所謂的心是一「血氣志意知慮」<sup>63</sup>是一血氣之心，能知慮，能志意，約言之，也就是「知」與「行」。

#### 一、心之「知」

心能知慮，但不是自行想像產生知識，荀子說：「心有徵知。徵知，則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也，然而徵知必待天官之當簿其類然後可也。五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不然謂之不知，此所緣而以同異也。」<sup>64</sup>心必須藉五官簿其類然後徵知認取對象，所以知識的產生，除了心之外也需要五官經驗做為認識之基礎，相反地，若只有五官經驗而沒有心，亦構不成概念，如「心不使焉，則白黑在前目不見，雷鼓在側而耳不聞」<sup>65</sup>眼睛耳朵雖然當下有感觸，但沒有心，是視而不見、聽而不聞，不能區分什麼顏色、什麼聲音。所以，知識的成立，必須有理性也要有感性之經驗。

<sup>61</sup> 《荀子·解蔽篇》。

<sup>62</sup> 《荀子·正名篇》。

<sup>63</sup> 《荀子·修身篇》。

<sup>64</sup> 見《荀子·正名篇》。

<sup>65</sup> 《荀子·解蔽篇》。

## 二、心之「行」

心雖然有認知能力，但對荀子而言，重點不在開出科學知識，荀子說：「情然而心為之擇，謂之慮。」<sup>66</sup>、「禮之中焉，能思索，謂之能慮。」<sup>67</sup>、「其知慮足以應待萬變……其知慮足以決疑。」<sup>68</sup>、「審其所從之謂孝之謂貞。」<sup>69</sup>據上述，心思索知慮之後能決疑、能夠審其所從，所以，心不只有認知能力，還有實踐能力，是個「主宰」。故，荀子是「以智識心」<sup>70</sup>，以智識心所理解的心，必在自然層次之中，所謂自然層次，是由自然因果所完全控制及說明之存在範疇，在此範疇內，任何事或物皆有其經驗的前件以為其原因。<sup>71</sup>所以，雖然荀子認為：「心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。」<sup>72</sup>心有所「選擇」表現出主宰性，能治理五官，稱作「天君」，能自禁、自使、自奪、自取、自行、自止，人之意志有選擇之自由。但這意志之自由只是消極的，因為「吾慮不清。則不能定然否也」<sup>73</sup>，亦不能心即理，故不能以自律的「自由意志」看待之。且出令而無所受令，是在五官簿其類之後而言，心是有待的。所以，識心雖是主宰，但不能自動自發道德律則，無道德之創生義，屬於自然之層次。

---

<sup>66</sup> 《荀子·正名篇》。

<sup>67</sup> 《荀子·禮論篇》。

<sup>68</sup> 《荀子·君道篇》。

<sup>69</sup> 《荀子·子道篇》。

<sup>70</sup> 以智識心者，以荀子為典型，程伊川、朱子等之心論，亦屬此型態，但又有異於荀子之說，故可說荀子及朱子之心論，同類不同種。中國傳統論心者，如楊雄、董仲舒、張載、王船山、戴東原，及程明道、胡五峯、劉戡山等，皆有心論。但總的來說，傳統儒者論心，縱有個別差異，然不歸荀即歸孟，亦即「以智識心」及「以仁識心」兩大系。見謝仲明，《儒學與現代世界》，頁15。

<sup>71</sup> 見謝仲明，《儒學與現代世界》，頁15。

<sup>72</sup> 《荀子·解蔽篇》。

<sup>73</sup> 《荀子·解蔽篇》。

## 第四節 荀子他律道德之工夫

「性」是純粹的自然材質，性之內容不外乎情和欲，然而這不過比告子將「食、色」定為性之內容來得更細緻而已，皆不足以區分人與禽獸，而且天生下來即具欲望與不知足的缺點，若任由自然之性恣意發展，無止境地滿足自己的欲望，不加以約束，則會因為環境的引誘而不擇手段變成為惡。雖然我們的性(氣質之性)是天生如此的，但是可以藉由後天的積習努力來改變，使自己成為一個更好的人，這稱作「化性」<sup>74</sup>，如荀子說的「治氣養心之術」<sup>75</sup>、宋明儒所說的「變化氣質」，性是可以改變的，因此，荀子之「性惡」是消極的說法，「化性起偽」才是他正面積極的主張。

當我們期望人能為善，必須借後天的禮義來教化之，然而，荀子在〈性惡篇〉說：「今人之性，固無禮義，故疆學而求有之也；性不知禮義，故思慮而求之知也。」此表示，人性中無禮義，禮義必須學習，但人何以知道(禮義)？荀子曰：「心。心知道然後可道，可道然後能守道以禁非道。」<sup>76</sup>心天生有「知」的能力，也有「行」的能力，人之所以為人必須以「心」為「性」與「道」的橋樑<sup>77</sup>，依靠心知思慮學習禮義，有禮義之概念後，就能判斷我們的思想是不是合乎禮義(道德)<sup>78</sup>，並且指導我們的行為約束情、欲，以實踐道德。

<sup>74</sup> 荀子說：「性也者，吾所不能為也，然而可化也。積也者，非吾所有也，然而可為也。注錯習俗，所以化性也。」見《荀子·儒效篇》。

<sup>75</sup> 《荀子·修身篇》。荀子提出九點人的氣質之偏，並一一提出導化之方，但此處重治氣，在養心方面並無積極說明。

<sup>76</sup> 《荀子·解蔽篇》。

<sup>77</sup> 心扮演著性與道的橋樑。「以心治性」「以性具心」兩者說法皆是研究荀子所會認同的觀點，但分析下來都不是心、性最終極的關係。心是道與性的一度橋樑，道是外在原則，性是一團盲目的材質，二者之接合，中間需要一個可以兩面通的活動行動者。參閱謝仲明，《儒學與現代世界》。頁 27~30。

<sup>78</sup> 荀子說：「故學至乎禮而止矣，夫是之謂道德之極。」見《荀子·解蔽篇》。荀子很少直接用道德二字，而是將道德攝入禮義之中。見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁 475~484。

## 壹、知明行修

心生而有知，但在知「道」、求「道」之前，心還有一工夫歷程。荀子說：「聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺，無古無今，兼陳萬物，而中縣衡焉。是故眾異不得相蔽以亂其倫也。何謂衡？曰：道。」<sup>79</sup>心有知的能力，所以有欲、惡、始、終、近、遠、博、淺、古、今之分別，但是「凡人之患、蔽於一曲，而闇於大理」<sup>80</sup>凡人容易蔽於一隅，執於一端，此是「心術之患」<sup>81</sup>，這會造成我們的認知有偏差，而聖人的心因無蔽塞，所以能夠秉持道德標準而行。荀子說：「君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣。」<sup>82</sup>君子要多方學習每天反省自己，那麼心知明智知「道」之後，行為有標準就不會有過失，即「禮及身而行修」。荀子他律道德之工夫，也就不仿以有階段性涵義之「知明行修」一語來概括。

## 貳、大清明

心知禮義然後認可禮義，並且約束自己的行為合於禮義。然而，心雖有知的能力，也有分辨的主宰能力，但思慮的標準不在心中，所以有心術之患，故需工夫修養，才能真正知禮義做出正確的判斷。荀子在〈解蔽篇〉說：

未得道而求道者，謂之虛壹而靜。

心何以知？曰：虛壹而靜。虛壹而靜，謂之大清明。

未得道而想求道者，荀子認為，要告訴他虛壹靜是求道的三大原則，使心是

---

<sup>79</sup> 《荀子·解蔽篇》。

<sup>80</sup> 《荀子·解蔽篇》。

<sup>81</sup> 周羣振先生表示，依荀子自己在其他各處的用法，實即「方術」、「方法」或「作用」之謂。荀子以「心術」為名，即以「術」為「心之實」而言之也。見周群振，〈荀子之心術觀與性惡論〉，《儒學探源》（台北：鵝湖出版社，1986，修訂再版），頁 263。

<sup>82</sup> 《荀子·勸學篇》。

個大清明的心，便能知禮義。荀子曰：「虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛。心未嘗不兩，然而有所謂壹。心未嘗不動也，然而有所謂靜。」<sup>83</sup>以下分述之。

### 一、關於「臧」與「虛」

荀子說：

人，生而有知，知而有志，志也者，臧也；然而有所謂虛。不以所已臧害所將受，謂之虛。<sup>84</sup>

假如將荀子的「心」以「心之知」的運用而論，「志」以「誌」解，是記憶的意思。<sup>85</sup>若以「心之行」的運用來看，意思則不同。〈儒效篇〉：「志不免於曲私，而冀人之以己為公也」故「志」是意志、意向；又「鄉是者臧，倍是者亡」<sup>86</sup>「樂人之臧」<sup>87</sup>，故「臧」是好、美善。所以荀子要我們引以為戒的是：人天生有認知的能力，有知的能力就有喜好之意向；所以心要「虛」，虛心就是「不以所已臧害所將受」，虛心體察、虛心接納，不固執己見或喜好、自以為是，遇到與我所見不合而實際上美善的言行或人、事、物，不要立即就加以排斥、否定、不肯接受。

---

<sup>83</sup> 《荀子·解蔽篇》。

<sup>84</sup> 《荀子·解蔽篇》。

<sup>85</sup> 將「志」解作記憶，並且認為心能「臧」即能無限廣大裝載許多知識，能「虛」即是能容，不以所積藏的舊知排斥所將接受的新知。唐君毅，《中國哲學原論—原道篇》。頁 447；蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁 414。皆是此意。

<sup>86</sup> 《荀子·儒效篇》。

<sup>87</sup> 《荀子·儒效篇》。

## 二、關於「兩」與「壹」

荀子說：

心，生而有知，知而有異；異也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也；然而有所謂一。不以夫一害此一，謂之壹。<sup>88</sup>

心天生就有認知的能力，並且同時能知此與知彼，這樣的情況稱作「兩」，心生來就是如此，但荀子說：「類不可兩也，故知者擇一而壹焉」這是為什麼呢？君子不是該博學的嗎？荀子說：「好書者眾矣，而倉頡獨傳者，壹也。好稼者眾矣，而后稷獨傳者，壹也。好樂者眾矣，而夔獨傳者，好義者眾矣，而舜獨傳者，壹也。倮作弓，浮游作矢，而翼精於射。奚仲作車，乘杜作乘馬，而造父精於御。自古及今，未嘗有兩而能精者也」<sup>89</sup>。無論是在技藝、專業或道德方面，從古自今，每個人只有一項勝於他人的強項，例如「弓、矢、射」是一類，「車、乘馬、御」是一類，翼很會射箭，也知道弓和矢，但不見得就很會作弓矢，是故，萬物可兼知，兩與壹也不是對立的情況，但是若要有所專精似如魚得水有其道，就必須明智地選擇其一，專心致力而為。所以心要「壹」，壹心於道，亦即是「誠」<sup>90</sup>之態度。

---

<sup>88</sup> 《荀子·解蔽篇》。

<sup>89</sup> 《荀子·解蔽篇》。

<sup>90</sup> 《荀子·不苟篇》說：「君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣。惟仁之為守，惟義之為行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。」其中「誠心守仁則形，形則神，神則能化矣」、「誠心行義則理，理則明，明則能變矣」與《中庸》所謂「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化」意正類同。荀子之意，謂君子誠心守仁，則實德形著於外，誠中形外，則至誠如神，故能使人變化而日遷於善；君子誠心行義，則處事得其條理，而能明辨是非，如此，則人不敢誣妄而能改其舊習，君子的誠心神明能化能變，變化交相為用，是謂天德。參閱蔡仁厚，《孔孟荀哲學》。頁 487。

志道問：「荀子云：『養心莫善於誠』先儒非之，何也？」先生(王陽明)曰：「此亦未可便以為非。誠字有以工夫說者：誠是心之本體，求復其本體，便是思誠的工夫。明道說：『以誠存敬之』，便是此意。《大學》『欲正其心，先誠其意』荀子之言故多病，然不可一例吹毛求疵。大凡看人言語，若先有個意見，便有過當處。『為富不仁』之言，孟子有取於陽虎，此便見聖賢大公之心。」見【明】王陽明，〈語錄一〉，《王陽明全集》。頁 35 是故此處之「誠」，並不是工夫本體，只是普通的「誠心」之意，誠心地守仁、誠心地行義，似貞定的「態度」，如「虛、壹、靜」之「壹」義。

### 三、關於「動」與「靜」

荀子說：

心臥則夢，偷則自行，使之則謀；故心未嘗不動也，然而有所謂靜。不以夢劇亂知，謂之靜。<sup>91</sup>

《荀子·正名篇》：「情然，而心為之擇，謂之慮。心慮而能為之動，謂之偽。慮積焉，能習焉而後成，謂之偽。」當情緒、情感產生時，心就會思考，稱作思慮，是一種心智的抉擇能力，一起心，便動念，產生意向以指導人的行為，稱作「偽」，包含「動作」之意。心在使用它的時候能計慮謀劃，在晚上睡覺不使用時會做夢，在白天也會偷偷地做白日夢、胡思亂想，不管人是在工作或休息，心都一直在忙碌，念頭叢生，「故心未嘗不動也」。荀子認為要「靜」，靜心不要讓妄想、雜念來影響認知判斷。是故人心譬如槃水，須養之以清，物莫能傾，則足以定是非、決嫌疑矣。「偽」除了包含「動作」之意思以外，一起心動念，產生意向以指導人的行為，所成就的善，也稱之為「偽」，是一加工之後所成就的「結果」。<sup>92</sup>是故，虛壹靜指的不僅是心之工夫(動作)，指的也是大清明之心，是一狀態(結果)。

## 第五節 小結

依荀子，大清明之心，可認知禮義，能如明鏡照清楚自己與對象，而拿捏之間的分寸。<sup>93</sup>平常人都是有心術之患，心地非隨時都是大清明，必須經過真積力

<sup>91</sup> 《荀子·解蔽篇》。

<sup>92</sup> 而這個結果又有兩種意思：一是指自己成就的德性「善」，如《荀子·性惡篇》：「性，惡也；其善，偽也」之「偽」；也可以指「禮義」，如《荀子·禮論篇》：「性者，本始材朴也；偽者，文理隆盛也」之「偽」。

<sup>93</sup> 《荀子·天論篇》。《荀子·解蔽篇》：「故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下，而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣。故導之以理，養之以清，物莫能傾，則足以定是非、決嫌疑矣。小物引之，則其

久的學習功夫，可以成就凡事皆能行禮義的大清明之聖心，故這個「知明」的過程是勤學而來的。荀子說：「口能言之，身能行之，國寶也。口不能言，身能行之，國器也。口能言之，身不能行，國用也。」<sup>94</sup>、「積善而全盡，謂之聖人」、「積善成德，而神明自得，聖心備焉」<sup>95</sup>，所以經過學習具備了大清明的心，認知禮義之後，必須實踐禮義，道德不僅需要「知明」也要「行修」，知行是並重的。〈儒孝篇〉：「知之不若行之，學至於行之而止矣。行之明也，明之為聖人。」理論上認知禮義與經驗上實踐禮義是不同的，實踐仍是要透過學習，累積經驗，是漸修之過程，積學的過程就是積善的過程，不斷地學習認識道德然後學習實踐道德，真積力久後能具備高超之智慧，而最終能積善成聖。

依孟子，縱使每個人的形色軀殼各有殊異，但是人人都有成聖賢之可能，如孟子曰：「舜何人也，予何人也，有為者亦若是！」<sup>96</sup>王陽明也說：「凡人而肯為學，使此心純乎天理，則亦可為聖人；猶一兩之金比之萬鎰，分兩雖懸絕，而其到足色處可以無愧。故曰：『人皆可以為堯舜』者以此」<sup>97</sup>。堯舜、文王孔子、禹湯武王、伯夷伊尹才力大小不同，好像金之分兩有輕重，金到足色無銅鉛之雜方是精，人到純乎天理無私欲之雜方是聖。所以，「道」於方寸，現於「十字打開」，自覺人之所以為人之幾希，並且肯認之，之後行為處事才有個「大頭腦」<sup>98</sup>。人人皆能反身而誠，「逆覺」而「體證」之，<sup>99</sup>此是頓悟「先立其大」<sup>100</sup>，在生活之

---

正外易，其心內傾，則不足以決羈理矣。」人心好比一盤水，正置不晃動它，雜質沉澱在下面，水面也就清明如鏡，能夠反射形體，連細微的地方都可以照出。但是微風吹過，雜質浮動，水面產生波紋，則不能照實地反射出物之形體。心也是如此。以義理導正之，以清明涵養之，外物不能使它傾斜，就可以決定是非嫌疑。若被外物牽引，而有所不正，則連粗略的道理也無法決斷。解釋參閱熊公哲，《荀子今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1984，修訂版），頁 441。

<sup>94</sup> 《荀子·大略篇》。

<sup>95</sup> 《荀子·勸學篇》。

<sup>96</sup> 《孟子·滕文公篇》。

<sup>97</sup> 【明】王陽明，〈語錄一〉，《王陽明全集》。頁 27~28。

<sup>98</sup> 王陽明之用語，指的是人的良知。

<sup>99</sup> 牟宗三先生首先提出逆覺體證：「逆覺即反而覺識之、體證之之義。體證亦函肯認義。言反而覺識此本心，體證而肯認之，以為體也。」見牟宗三，《心體與性體》（二）（臺北：正中書局，2002，12刷），頁 476。

高柏園先生說：「逆覺基本上乃視一工夫義，也就是良知的自我覺醒之工夫，所謂『識仁』、『見本心』皆是此亦義。…逆覺體證是儒學成德之教的必要條件。」見高柏園，《孟子哲學與先秦

中意志「自律」之修行方式。只要按照人皆有之的人之所以為人之性而為，使自己的心時時都是從其大體，是即理的，是自律的，就是踐形的聖人。

孟、荀兩人對天人關係的看法有很大的不同，因此對「人之所以為人」的界定也就不一，進而對於成聖之學習方法也就不同。孟子認為天所生之道德性，就是人之所以為人之資格，充盡之，順性起偽，就能踐形成聖；然而，荀子認為天所生之自然性，只是材質，不是人之所以為人之處，人之所以為人必須以聖人所定之禮義導化自然之性，化性起偽，才能積善成聖。是故，人之所以為人之「道」，在孟子而言，是「心」，在荀子而言，是外在之「禮義」，因此，性善與性惡之道德涵義也就有「義內」、「義外」之分。以康德的語言來說，也就是一個是「自律」，一個是「他律」。筆者深刻體悟，以「自律」與「他律」詮釋孟、荀，此能明確對孟、荀之道德修養提綱挈領，提供現代人求「道」之方。

本文第五章提到，康德認為凡是藉理性的概念，而非由主觀的原因來決定意欲者，在實踐方面均是「善」的，因為這是客觀地基於每個有理性者均有效的理由。<sup>101</sup>所以，無論是自律或他律都是「善」，差別在於「自律道德」所成就的是一種「無條件之善」，有絕對的價值，是故良心不能論斤論兩地賣。而「他律道德」雖然也能成就善，但是是一種「有條件之善」，其內心念頭稍有滑轉，是容易動機不純粹的，就康德惡習的三個程度來講，是屬於「人心的不純」。例如「日行一善」是「他律道德」，但念頭一滑轉想到「做善事有善報」，其動機已經不純了，所以「自律道德」，比「他律道德」來得有價值。但是，以外在客觀之禮義來約束，以及透過學習來知明行修，這都是道德修養有必要之輔助，在現實生活之中，只靠內在的道德律是不夠的，必須還有客觀的法律來維持公共次序，所以在群體生活裡，他律道德仍然是需要的。

---

思想》(臺北：文津出版社，1996)，頁32。

<sup>100</sup> 陸象山之用語。

<sup>101</sup> Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trans. by H.J. Paton, (New York: Haper & Row, 1964) pp.80:412~81:413

## 第七章 康德與孟、荀人性論各別比較之同異

將康德與孟子、荀子三個人的人性論放在一起比較是不容易處理的，必須是兩個互相對照才有得比，於是有孟子與荀子、荀子與康德、康德與孟子，雙雙對對之組合。首先，孟子與荀子人性論比較，在本文第三章已經詳述，二者最主要差異之關鍵是荀子只觀察到人有「氣質之性」，而孟子洞悉人性有兩面，人不僅有「氣質之性」還有「仁義之性」。本文第六章進一步在孟、荀人性論差異之關鍵中瞭解到，孟子是「義內」荀子是「義外」，用康德的語言來說，孟子是自律道德，所成就的是「無條件的善」，荀子是他律道德，所成就的是「有條件的善」，雖然「無條件的善」比「有條件的善」來得更有價值，但是在現實羣體生活之中，只靠內在的道德律是不夠的，必須還有客觀的法律來維持公共次序，所以他律道德仍然是需要的。

至於比較康德與孟子，康德與荀子之前，必須先講個前題。在本文第四章有表示，康德認為人只能知「現象」不能知「物自身」，建議我們可以站在「感性世界」及「睿知世界」雙重觀點，來認識自己，於是發現人有雙重性格：從人屬於感性世界這個觀點來看，首先擁有一個「經驗性格」，若從睿知世界這個觀點來看，人有「睿知性格」。「經驗性格」也稱為「現象中的性格」，因為人的言行是一種在時、空之中可觀察的「現象」，並且與其它現象按照固定的自然規律關聯著。又因為人有「睿知性格」所以能超脫自然律的支配而以理性所發之道德律作為自己行動的原因力。此自由的性格不屬於現象，所以又稱為「物自身之性格」。因此，我們不能只就經驗層面來看待康德人性論，與孟子、荀子比較時，雙方論「性」之層次更是要避免錯置。

## 第一節 康德與孟子之同異

### 壹、「人之所以為人」之性同在超自然層次

康德認為人是感性又是理性的存有，具有「經驗性格」與「睿智性格」，不僅欲追求幸福，也欲追求道德。而孟子性命對揚，講大體小體，大體、小體並不是指人有兩個個體，而是人性的兩面，有主從、本末等價值上的區別。故孟子與康德同樣都承認人有「雙重性格」。

在本文第四章，康德認為人具有理性最高的目的不是成為追求幸福的工具，而是在於成就「道德」。因為人類理性若只是用作滿足感性之工具，那麼在價值方面，人根本就沒有將理性提高到超出單純動物性之上，人與動物也就沒有什麼兩樣。所以，理性終究仍以成就「道德」為「人之所以為人」的目的。對康德而言，「自律道德」才是真道德，換言之，人之所以為人與萬物不同，是因為人擁有「睿智性格」。也因為「睿智性格」不是在時間空間中之現象，所以對「睿智性格」我們是無法直接知覺到什麼的。這面向的自我只是個「理念」，我們只能間接瞭解它所顯現的品德現象，也就是人的「品格」。

孟子以仁義作為「人之所以為人」之性，以「乍見孺子將入於井」之喻，即心言性，當下指證人之性善，表示人不加思索抱救孺子，是沒有任何目的與外在理由驅使的「無條件之善」，此善行之「原因」不是出於自愛、自利、自保的自然性向，而是無待於外，來自一個超乎欲生惡死的心靈力量，換言之，孟子「人之所以為人」之性與康德「人之所以為人」之性同在超自然層次，也就是說，孟子性善說所強調之「性」應放在康德「睿智性格」來相互對照。

本文第三章提到，對於告子、荀子所說的自然生命等「氣質之性」這一面向，也就是在時間空間中可以觀察到的經驗性格之部分，孟子比較沒那麼重視，並且更是撇開這同於禽獸之層次而論性，這是「用理為性」。對康德而言，人是道德理性的動物，若撇開經驗性格而以「睿智性格」作為「人之所以為人」之性，挺立人性之尊嚴，即是與孟子一樣是「用理為性」。

## 貳、人性本善的差異

本文第四章有論述，康德認為「人性」(nature of man)即是自由的意志行動的「主觀根據」(subjective ground)，其本身就是一種「意志自由的動作」。因此，如果說「性善」，則是指：當意志為自己立法，依道德律而行，稱為「善」，而因為人性中有促進意志依道德律而行的向善的自然稟賦(道德情感)，所以是「性善」。

孟子說的「性善」，事實上，並不是說人天生就是善的不可能為惡。人大體與小體，小體受環境不良影響與薰染，會「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而矣」使大體陷溺、放失不起作用，若「從其小體」自暴自棄人的本分，也就近似於禽獸。若能「從其大體」超越自然拘限就是聖人，因為聖人的心無所受於更高一層之命令，能自主自發命令自己，意志完全符合道德律，是一「自律」的「自由意志」。所以人心是有「從其大體」或「從其小體」的選擇，有君子小人之選擇、聖人凡人的差別。如康德之意欲(willkür)，有遵循意志(wille)所發之道德律或偏離道德律之可能。

假如人心並非「順軀殼起念」而是從其大體，即是「心即理」之道德心，具道德創生義，是如源頭一般不受自然約束的主宰發動處，是真實的存在。雖然孟子有意識到「小體」，但是他的學說偏就「大體」而言性善，強調人有為善成聖之根源，人若做每件事情都憑自己的良心，無論何時何地都盡自己做人的本分，鍛鍊意志使之「時時」自律，讓自己的本心恢復本來自主、自由之面貌，使心即理成為一種「必然」，如此，即是具有「神聖意志」之聖人。所以，如堯舜完全之「性善」，一般人是要經過不斷努力修行的，之所謂堯舜性之，湯武反之。

雖然康德的「睿知性格」與孟子性善說強調的「性」是同一層次的，皆是「用理為性」，但是康德將理性與感性分得很開，連「道德情感」亦不屬於「睿知性格」，康德的「睿知性格」僅是指純粹實踐理性，意志為自己立法，依道德律而行之自律，是一道德理念。牟宗三先生在《智的直覺與中國哲學》中就說：「當康德說自由意志(自主自律自給法則的意志)是一「設準」，吾人既不能以感觸直覺知之，而吾人亦無一種智的直覺以知之，是以它總不能被認知，因而亦總不是一具體的呈現，當其如此思維時，他是把自由意志只看成一個理性體(純粹的實踐理性，毫無感性經驗的成分，如此籠統說之為一理性體自無不可)，而忘記意

志活動就是一種心能，就是本心明覺之活動。」<sup>1</sup>

然而，孟子也是自律道德，但與康德有別，本文第六章有述，雖然孟子是自律，但並不僅是純粹實踐理性作為意志行動之原因力，因為抱救孺子超乎自然層次之原因是包含「惻隱」、「羞惡」、「辭讓」、「是非」等「道德情感」的「四端之心」。孟子將向善的自然稟賦「道德情感」提升至「睿知性格」，所以「心」是活潑潑的「仁心」，是真實存在的道德主體，自律也因此才有可能。牟宗三先生說：「道德感上提而自本心仁體說，則意志之心能義，本心之明覺活動義始能恢復，而意志之活動就是道德感之呈現，如是道德才是一事實。」<sup>2</sup>仁心不僅是道德之根源，使道德非只是理念，而能與天相通，開展出盡心、知性、知天，天人合德之義理架構，完成道德的形上學。故，對孟子「仁義之性」而言，雖然屬康德「睿知性格」之層次，但並非僅是個預設的理想狀態，在這點上，孟子有進於康德，此為康德與孟子在人性本善義理上最大之差異。

## 第二節 康德與荀子之同異

### 壹、同在自然層次之性

從本文第三章荀子對孟子性善的批評中，可以瞭解荀子對於人性是重經驗上之考察，所觀察到的性之內容可以與康德在經驗性格之中所考察到的內容互相比較。康德的《實用人類學》、《理性範圍內的宗教》首部所談到的人性，便是按照經驗性格所觀察的。第四章有展示，在經驗性格中所考察到的內容包括了自保、性(繁衍種族)、社會本能等「動物性稟賦」(The predisposition to animality)，此人之自然本性，即告子的「生之謂性」、「食色性也」；而荀子所說的性是比告子更精緻化一些，他認為人性是飢而欲飽、寒而欲煖、勞而欲休，而且性是天之就的本始材朴，有「目辨白黑美惡，耳辨聲音清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養(癢)」等眼耳鼻舌身天生本有的「感官能力」；也有「目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚」等好、惡、喜、怒、哀、樂的「心理情緒」，以及「夫人之情，目欲綦色，耳欲綦聲，口欲綦味，鼻欲其臭，心欲

<sup>1</sup> 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》(臺北：臺灣商務印書館，1970)，頁194。

<sup>2</sup> 同上註。

綦佚」等應情而生的「生理欲望」。人天生之「感官能力」反應之同時會有「心理情緒」而引發「生理欲望」。這些不用理性幫忙的自保自愛之行為皆是人之動物性稟賦。

荀子認為人之情是欲多不欲寡，窮年累世不知足，又說：「天下害生縱欲，欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣」，人為什麼會欲多不欲寡，不知足呢？那是來自於動物性稟賦以及理性上之「比較」，因為比較，才知道你有我沒有，所以我不幸福，我不滿足，我希望自己與別人是平等的，這即是康德所說的「人性稟賦」(The predisposition to humanity)。綜合以上，荀子所說的性與康德的經驗性格是屬於同一層次，所論述的人性皆是我們日常生活中能夠觀察得到的「現象」，即在空間上之體氣形骸，以及時間上之生死期節，這是自然生命天生必有的才質之性。故，若單從康德的「經驗性格」論人性則可歸屬於告、荀陣營的「用氣為性」。

## 貳、同中有異的識心

康德除了考察到人有動物性稟賦、人性稟賦，還考察到人有「認知能力」(Faculty of cognition)、「情感能力」(Faculty of feeling)、「意欲能力」(Faculty of desire)這三種康德皆歸屬於心靈的能力，此心如同荀子之心是一「識心」。因為荀子認為心不僅有認知能力也有實踐能力。心不能自行產生知識，必須藉五官簿其類然後徵知認取對象，若只有五官經驗，沒有心來辨別，則白黑在前目不見，雷鼓在側耳不聞，一樣也無法成就知識。就心之知而言，如同康德的理性在理論上之運用。心不僅能知，還能決疑、審其所從、自禁、自使、自奪、自取、自行、自止，就心之行而言，如同康德的理性在實踐上之運用。

雖然兩者皆是識心，但是就心之行(理性實踐上之運用)而言，康德認為規定意志的根據可以是其他概念也可以是意志自己，是故，心有他律以及自律兩種可能。荀子的心雖然能夠自禁、自使、自奪、自取、自行、自止，能出令無所受令，但是這種看似「主宰」的自由是消極的，因為其決疑、審其所從，是有待於外在的判斷標準，是時常有心術之患的，故不能自行創生道德律則，只能他律，所以不能以康德的「自由意志」來看待之。

除此之外，荀子的識心功能比康德狹小得多，荀子將「情」、「欲」歸屬於性，

而「知」歸屬於心，荀子的識心，只是負責判斷情欲的大法官。而康德的識心是包括「認知能力」、「情感能力」、「意欲能力」，含義較廣。另外，康德又細膩地做一衍伸，認為人的心靈能力內在的反應，也會在活動中外在地顯示出來，這是人的天性，而由於每個人的內在情感反應不同，外在的顯示也就不一樣，在這裡也可以具有某種性格特點，康德將這些個人之特殊性稱作「氣質」<sup>3</sup>，此氣質如同宋明儒者所說的才性、氣性等「氣質之性」。

### 參、人性本惡的差異

本文第三章論及孟子濯濯牛山之喻說明人「不為善是不為也，非不能也」，人不是沒有為善的能力，而是人心不選擇「從其大體」依良心而行。甚至因為「環境」之影響，道德與私欲衝突時，人選擇了「從其小體」而為惡，人「為不善是以小害大」。本文第四章有述，人為惡是自己的選擇，這同於康德的說法，當意志選擇背離道德律時，稱之為「惡」。然而康德表示，意志選擇背離道德律，會因為習慣而容易後天養成向惡的自然傾向(習氣)，而這不好的習氣又會在下次意志作道德判斷時，將意志誘離道德律，如此不斷惡性循環下去，這是每個人都會有的可能性，故稱為「性惡」。

在本文第三章有提到，荀子認為「順人之情」會流於惡，會「爭奪」、「殘賊」、「淫亂」，但是荀子沒有解釋為什麼會如此，就直接說人性是惡的。事實上，依據「順人之情」會流於惡這個思考脈絡，人會「為惡」是和康德孟子的想法一樣，

---

<sup>3</sup> 康德首先把氣質在感情和行動中做出上位的劃分，其次，每種氣質都可以和生命力的興奮和鬆弛相聯結，所以正好只能夠提出四種單純的氣質。感情的氣質：多血質(The Sanguine)開朗的人，是種生命力興奮的感情氣質。憂鬱質(The Melancholy)沉穩的人，是種生命力鬆弛的感情氣質。行動的氣質：膽汁質(The Choleric)熱血的人，屬於生命力興奮的行動氣質。氣質的分類只有四種，每一種都是「單純」的。一個人不可能同時有兩種氣質，康德認為假使自認為有的話也只不過是「心境」而已，不是一種確定的氣質。康德將天性所關連的氣質從生理學的角度理解為身體的體質(或強或弱的構造)和脾性(體液，即由生命力合乎規律地在體內激動著的東西，熱情或冷漠同樣處在這種體液的影響之中)。從心理學上來考慮氣質，亦作為靈魂(感情能力和欲望能力)的氣質來考慮，這是對照生理而來。參閱 Immanuel Kant, *Anthropology From a Pragmatic Point of View*, Trans. by Victor Lyle Dowdell( Southern Illinois University Press) p.196

是人心自己的選擇，因為「順人之情」之「順」字即是「按照」之意，只是荀子本身沒有反省、意識到，總結荀子性惡之論證，皆是不能證明「性是惡的」，只能證明說：性若不加以節度，則會由此而產生惡的後果。

然而，為什麼性若不加以節度，則會由此而產生惡的後果？康德可以回答這個問題，也就是彌補「順人之情」為什麼會流於惡的這個「原因」，補強荀子之性惡說。在本文第四章有說明，康德認為「惡」不能是由「人類」這一概念推出來，不可能是「天生」的在自然生命之中，不能是意志所涉指的對象，更不可能在意志本身，而是存在於意志「後天」所造成的「習慣」中。而後天所養成的「惡習」又有程度之分，其中最嚴重的是「人心的惡毒」，其為惡是故意的，是明知故犯、顛倒道德次序的，依孟子的語言來說，即是「先利後義」。這惡的心靈不是一開始就這麼惡，而是反覆地順人之情加上環境影響，慢慢地讓人養成了習慣，入鮑魚之市久而不聞其臭，為惡是每個人天生都會有的可能性，所以，可說成是人的一種「向惡的自然傾向」。再者，由於「向惡的自然傾向」是自己後天造成的，則可「回溯」出人性之中必有為惡可能性的主觀根據，故又稱作人性中的「根本惡」(Radical Evil)，此即康德「性惡」之實義。

## 第五節 小結

康德不僅是「用氣為性」也「用理為性」，但是，他所說的「經驗性格」是否就是「荀子」所說的「性」，或者，所說的「審知性格」是否就是「孟子」所說的「性」，這些都不能輕易下結論，同中有異的地方是很多的；然而，我們至少可以確定，荀子所說的「性」是康德所說的「經驗性格」這一層次，而孟子所說的「性」是康德所說的「審知性格」這一層次。層次明確不混淆，對康德與孟、荀人性論之比較是非常重要的前提。

對於康德與孟、荀人性論詳細之比較，前面已經討論過，另外，在本文第二章有提到荀子表示人能夠以聖王制定之禮義來辨親疏、長幼、尊卑以行人道，群體構成社會倫理關係，所以能「群」是人「異」於禽獸之特徵，而在康德來講，認為人有社會本能是有「同」於動物的動物性稟賦，兩人之間的差異一方面當然是對「人之所以為人」的看法不同。然而，在這裡本文想補充一點，以上康德與荀子之比較，是站在「意志」選擇的這一個層面來講性惡。而另一方面，其實我們可以繼續延伸討論，荀子的學術風格所側重的是一種社會倫理學，好比說本文

第三章有講到荀子認為「善」是正理平治，合乎正道，遵守法治，而「惡」是指偏險悖亂。對荀子規範倫理學這方面的研究康德哲學亦能有所呼應，但是因為這還要牽涉康德對於「內在自由」與「外在自由」的解釋，以及康德法政哲學廣泛的論述，超乎本文之研究範圍，於此僅在於「他律道德」之「意志」方面作人性論之探討，康德與荀子之比較仍是有許多可以發展的空間。

## 第八章 結論：康德人性論含孟、荀之成素

綜論中國儒家人性論，孟子與荀子的人性論是最創始性的學說。荀子雖然只看到經驗層面之人性，無法瞭解孟子所要表達的人之所以為人的價值之善性為何，而被批評本源不透，但是，孟子對於人會為惡這方面的論述有所忽略的部分，荀子的學說是可以補充的，因此「性善」與「性惡」，表面上看起來好像格格不入，但是是互相補足的。

於是，看儒家人性論，不能「尊孟抑荀」，亦不能「以荀責孟」，孟荀皆儒，故人性論須兩者齊看，這樣的觀點，在與康德人性論做比較時，更為重要。因為孟子的性善說之性屬康德「睿智性格」之層次，荀子性惡說之性屬康德「經驗性格」之層次。「性善」與「性惡」這兩種說法，康德都接受，雖然康德在「性善」方面同於孟子，有內在義與超越義，孟子「仁義之性」亦屬於康德「睿智性格」之層次，皆是自律道德，但是，孟子之自律並非僅是個預設的理想狀態，道德是真實的。孟子在這點上，有進於康德，此為康德與孟子在人性本善義理上最大之差異。這點差異，牟宗三先生在《心體與性體》進而明白地說：「儒家惟因通過道德性的性體心體之本體宇宙論的意義，…貞定住其道德性的真正創造之意義，它始打通了道德界與自然界之隔絕。這是儒家『道德的形上學』之澈底完成。」又說「康德可惜他一問未達，一層未透，『道德的形上學』不能出現，而只完成了一個『道德的神學』。」<sup>1</sup>是故，中國儒學能不走宗教的路線。

在「性惡」方面，借李明輝先生所說：「人並非命定是惡的，「本性」（就康德論性惡之性）這概念雖可說是屬於『生之謂性』的自然之性，但我們並不從命定論底觀點來看它。它屬於宋儒所謂的『氣質之性』，或者不如說，它是人類底意念在其自由底運用中，對『氣質之性』薰習底結果，而這種結果又轉而影響意念對於自由的運用，如此循環往復，而結成人類在道德實踐上普遍共有的主觀條件。只是宋儒提出『氣質之性』，主要是為了說明人底特殊性、以及由此對道德實踐所造成的主觀障礙，而不由此說明人類底普遍根性。就這點而言，康德底『根

<sup>1</sup> 參閱牟宗三，《心體與性體》（一）（臺北：學生書局，1999，11刷），頁180~181。

本惡』說實有進於宋儒的『氣質之性』說。」<sup>2</sup>康德對於「性惡」說得非常細膩，其「根本惡」之概念進於宋儒，亦即補充了荀子「性惡」未盡之真實涵義，更彰顯了荀子修養論之重要性，提醒了我們希聖希賢時甚少注意的地方，警惕自己要慎獨，為善為惡僅在一念之間，以及是否有養成未查覺的惡習，幫助荀子補強了孟子性善說所略之處。

綜合以上，康德與孟、荀人性論比較之結論即是「康德人性論含孟荀之成素」。康德與孟、荀三者的人性論比較，並不是要比說誰好誰壞，三人有文化上的差異，有時代上的差距，人性論其實是各有各的旨趣，是故，比較之結論不僅是求同也求異。康德人性論含孟荀之成素這點綜合，表示了跨越古今(現代性)與中西(世界性)，人性有著永恆普遍之處。最大的共同點在於無論今世成聖是否可能，但成為一個更好的人，是人性自我的要求，人是有能力並且有責任去實踐的。

---

<sup>2</sup> 李明輝，〈康德的「根本惡」說——兼與孟子的性善說相比較〉，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》(臺北：中研院文哲所，1994)，頁 145。

## 【引用文獻】

### 中國哲學

1. 【唐】楊倞注【清】王先謙集解，《荀子集解—考證》。臺北：世界書局，2000，2刷。
2. 【漢】王充，韓復智註譯，《論衡今註今譯》。臺北：國立編譯館，2005。
3. 【宋】朱熹，《四書章句集註》。臺北：鵝湖出版社，2002。
4. 【宋】朱熹，黎靖德編，《朱子語類》。臺北：世華出版社，1987。
5. 【宋】陸象山，《象山全集》。臺北：臺灣中華書局，1966。
6. 【宋】陸九淵，《象山先生全集》。上海：商務印書館，1935。
7. 【明】王陽明，《王陽明全集》。上海：古籍出版社，2006。
8. 【明】陳獻章，〈禽獸說〉，《白沙子全集》。臺北：臺灣商務印書館，1973。
9. 【清】焦循，沈文倬點校，《孟子正義》。北京：中華書局，1987。
10. 【清】焦循，《孟子正義》。臺北：文津出版社，1988。
11. 牟宗三，《圓善論》。臺北：學生書局印行，1985。
12. ——，《中西哲學會通十四講》。臺北：臺灣學生書局，1990。
13. ——，《名家與荀子》。臺北：學生書局印行，1979。
14. ——，《才性與玄理》。臺北：學生書局印行，1978。
15. ——，《心體與性體》(一)。臺北：正中書局，1999，11刷。
16. ——，《心體與性體》(二)。臺北：正中書局，2002，12刷。
17. ——，《康德的道德哲學》。臺北：臺灣學生書局，1992，3刷。
18. ——，《智的直覺與中國哲學》。臺北：臺灣商務印書館，1970。
19. ——，《現象與物自身》。臺北：學生書局，1976，再版。
20. 李明輝，〈康德的「根本惡」說——兼與孟子的性善說相比較〉，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》。臺北：中研院文哲所，1994。
21. ——，《儒家與康德》。臺北：聯經出版社，1990。
22. 宛小平，《方東美與中西哲學》，合肥：安徽大學，2008。
23. 何淑靜，《孟荀道德實踐理論之研究》。臺北：文津出版社，1988。
24. 周群振，《荀子思想研究》。臺北：文津出版社，1987。
25. ——，〈荀子之心術觀與性惡論〉，《儒學探源》。臺北：鵝湖出版社，1986，修訂再版。
26. 林安梧，《當代新儒家哲學史論》。臺北：文海基金會，1996。
27. 韋政通，《儒家與現代化》。臺北：水牛出版社，1989，再版。
28. 徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》。臺北：臺灣商務印書館，2003。
29. 唐君毅，《中國哲學原論—原性篇》。香港九龍：新亞書院研究所。1968。
30. ——，《中國哲學原論—原道篇》。臺北：臺灣學生書局，1986。

31. ——，〈《中國哲學原論—原道篇》〉。香港九龍：新亞書院研究所，1976。
32. 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。
33. ——，〈試論孟子心身觀在其人性論上之蘊含〉，當代新儒學論文集編輯委員會主編，〈《當代新儒學論文集—內聖篇》〉。臺北：文津出版社，1991。
34. 高柏園，〈《中庸形上思想》〉。臺北：東大圖書公司，1991。
35. ——，〈《孟子哲學與先秦思想》〉。臺北：文津出版社，1996。
36. 黃俊傑，〈《孟學思想史論》〉。臺北：東大出版社，1991。
37. 黃光國，〈康德知識論中的雙層存在：感觸界與智思界〉，〈《儒家思想與東亞現代化》〉。臺北：巨流圖書公司，1988。
38. 張岱年，〈《中國倫理思想研究》〉。臺北：貫雅文化，1991。
39. 張德麟，〈《儒家人觀與基督教人觀之比較研究》〉。臺北：橄欖文化事業基金會，1984。
40. 程石泉著，俞懿嫻編，〈《中國哲學綜論》〉。臺北：文景書局，2007。
41. 勞思光，〈《新編中國哲學史》〉。臺北：三民書局，1984。
42. 曾春海，〈《儒家哲學論集》〉。臺北：文津出版社，1989。
43. 蒙培元，〈《中國心性論》〉。臺北：臺灣學生書局，1996 二刷。
44. 熊公哲，〈《荀子今註今譯》〉。臺北：臺灣商務印書館，1984，修訂版。
45. 陳大齊，〈《荀子學說》〉。臺北：中國文化大學，1989。
46. ——，〈《孟子性善說與荀子性惡說的比較研究》〉。臺北：中央文物供應社，1953。
47. 陳政揚，〈《張載思想的哲學詮釋》〉。臺北：文史哲出版社，2007。
48. 陳修武，〈《人性的批判·荀子》〉。臺北：時報文化出版社，1981。
49. 陳幸雄，〈《從基督教人觀對孟荀人性論的數點質疑》〉。臺北：橄欖文化事業基金會，1985。
50. 楊祖漢，〈《儒學與康德的道德哲學》〉。臺北：文津出版社，1987。
51. 楊儒賓，〈《儒家身體觀》〉。臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2003，修訂二版。
52. 楊慧傑，〈《天人關係論》〉。臺北：水牛出版社，1989。
53. 梁漱溟，〈《東西文化及其哲學》〉。臺北：里仁書局，1983。
54. 蔡仁厚，〈《孔孟荀哲學》〉。臺北：臺灣學生書局，1999，五刷。
55. ——，〈《宋明理學—北宋篇》〉。臺北：臺灣學生書局，2002，8 刷。
56. ——，〈《宋明理學—南宋篇》〉。臺北：臺灣學生書局，1999，4 刷。
57. ——，〈《儒家思想的現代意義》〉。臺北：文津出版社，1987。
58. ——，〈《儒家精神與道德宗教》〉，〈《新儒家的精神方向》〉。臺北：文津出版社，1987。
59. ——，〈《哲學史與儒學論評》〉。臺北：臺灣學生書局，2001。
60. 魏元珪，〈《孟荀道德哲學》〉。臺北：海天出版社，1980。

61. 譚宇權，《荀子學說評論》。臺北：文津出版社，1994。
62. 謝仲明，《儒學與現代世界》。臺北：臺灣學生書局，1991，增修再版。
63. 龐樸，《竹帛〈五行〉篇校注及研究》。臺北：萬卷樓出版社，1990。
64. 龔樂群，《孟荀異同》。鳳山：黃埔出版社，1968。

## 西方哲學

1. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trans. by H.J. Paton, (New York: Haper & Row,1964).
2. ———, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (London & Basingstoke: MacMillan & Co Ltd, 1964, first edition 1929).
3. ———, *Anthropology From a Pragmatic Point of View*, Trans. by Victor Lyle Dowdell( Southern Illinoi University Press)
4. ———, *The Critique of Practical Reason*, trans, with an Intro, by L.W.Beck (Indianapolis: The Liberal Arts Press,1788.).
5. ———, *The Metaphysics of Morals*, trans. Bt Mary Gregor (Cambridge : Cambridge University Press, 1996).
6. ———, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, trans. by T.M. Greene and H.H. Hudson (New York: Harper & Row, 1960).
7. ———，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》。臺北：商周出版社，2005。

## 期刊論文

1. 鄭宗義，〈知識、思辨與感觸——試從中國哲學研究論牟宗三先生的方法論觀點〉，《鵝湖學誌》第 18 期，1997。
2. 謝仲明，〈聖境——從儒家到康德〉，「牟宗三先生與當代儒學學術研討會」，中央大學哲學系，2005.5.6。
3. ——，〈康德論「聖人」之不可能〉，《「哲學與中西文化：反省與創新」第三屆研討會論文集》，東海大學哲學系，2003.1。
4. ，〈中國哲學之研究與發展方向〉，「中西哲學研習營」，東海大學哲學系，臺灣哲學學會合辦，2005.1.16。
5. 黃進興，〈所謂「道德自主性」：以西方觀念解釋中國思想之限制的例證〉，《食貨》復刊第 14 卷第 7、8 期 1984.10。
6. 孫振青，〈關於道德自律的反省〉，《哲學與文化》，第 15 卷第 6 期 1988.6。

## 【參考資料】

### 中國哲學

1. 孔安國傳，孔穎達正義，《尚書正義》，《十三經注疏》(阮刻十三經注疏本)。臺北：藝文印書館，1997。
2. 王忠林，《荀子讀本》。臺北：三民書局，2006。
3. 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢編著，《孟子義理疏解》。臺中：臺灣省政府教育廳，1982。
4. 方東美，《中國哲學之精神及其發展》。臺北：成均出版社，1984。
5. 方東美，《中國人生哲學概要》。臺北：先知出版社，1974。
6. 江心立，《20世紀前期的荀子研究》。北京：中國社會科學出版社，2005.2。
7. 余英時，〈現代儒學的困境〉，《中國文化與現代變遷》。臺北：三民書局，1992。
8. 吳復生，《荀子思想新探》。臺北：文史哲出版社，1998。
9. 李哲賢，《荀子之核心思想：「禮義之統」及其現代意義》。臺北：文津出版，1994。
10. 李滌生，《荀子集釋》。臺北：臺灣學生書局，1986。
11. 李明輝主編，劉述先等著，《當代新儒家人物論》。臺北：文津出版社，1994。
12. 韋政通，《荀子與古代哲學》。臺北：臺灣商務印書館，1992，再版。
13. 高正，《荀子版本源流考》。臺北：中國社會科學出版社，2003。
14. 黃俊傑，《孟子》。臺北：東大圖書股份有限公司，1993。
15. 陳大齊，《孟子待解錄》。臺北：臺灣商務印書館，1991。
16. 傅斯年，《性命古訓辨證》。臺北：中研院史語所，1992。
17. 傅佩榮，《儒家與現代人生》。臺北：業強出版社，1993。
18. 馮友蘭，《中國哲學史》。臺北：臺灣商務印書館，1999。
19. 楊秀宮，《孔孟荀禮法思想的演變與發展》。臺北：文史哲出版社，2000。
20. 鄭家棟，〈新儒家與中國現代化〉，《當代新儒學論衡》。臺北：桂冠圖書股份有限公司，1995。
21. 羅光，《中國哲學思想史—先秦篇》。臺北：臺灣學生書局，1996。

### 西方哲學

1. Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Chicago: Gateway Editions; distributed by H. Regnery (London: J. M. Dent & Sons, 1947).
2. Berkeley, George, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (Oxford [England]; New York: Oxford University Press, 1998).
3. Hume, David, *A Treatise of Human Nature* (Bristol, England ; Sterling, Va.: Thoemmes Press, 2001).
4. Heidegger, Martin, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. Richard Taft (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1997).

5. Allison, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism, An Interpretation and Defense*, pp1-62.(New Haven, Conn.: Yale University Press, 1983).
6. ——— *Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
7. Bennett, J., *Kant's Analytic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966).
8. Cassirer, E., *Kant's Life and Thought*, trans. James Haden (New Haven,Conn.: Yale University Press, 1981).
9. Gadamer, Hans Georg, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall (Continuum International Publishing Group, 2005).
10. ——— *Kant and the Claims of Knowledge*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
11. Pippin, R. B., *Kant's Theory of Form, An Essay on the Critique of Pure Reason* (New Haven and London: Yale University Press, 1982).
12. Pippin, Robert B. & Karl Ameriks, *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriations of the Critical Philosophy* (Cambridge University Press, 2000).
13. Yovel, Yirmiahu, *Kant and the Philosophy of History* (Princeton University Press, 1980).
14. Posy, C.,*Autonomy, Omniscience, and the Ethical Imagination: From Theoretical to Practical Philosophy in Kant*, in Y. Yovel(ed.), *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*, pp .106-34 (Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1989).
15. Shaper, E., "Kant's Schematism Reconsidered", *Review of Metaphysics*, 18, pp. 267-92, 1964.
16. ——— "Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis" in *Immanuel Kant, Critical Assessments*, Vol. III, pp 284-310.
17. ——— "Psychology and the Transcendental Deduction", in E. Forster (ed.), *Kant's Transcendental Deduction*, pp 47-68 (Standford, Calif.: Standford University Press, 1989).
18. ———"Kant on the Spontaneity of Mind", *Canadian Journal of Philosophy*, 17, pp. 449-76, 1987.
19. Warnock, G. J., *Concept and Schematism*, *Analysis*, 8, pp. 77-82, 1949.
20. Immanuel Kant 著，李秋零譯，《康德書信百封》，上海：上海人民出版社，2006。
21. Immanuel Kant 著，鄧曉芒譯，《純粹理性批判》，臺北：聯經出版社，2004。
22. Immanuel Kant 著，鄧曉芒譯，《實踐理性批判》，臺北：聯經出版社，2004。
23. Immanuel Kant 著，鄧曉芒譯，《判斷力批判》，臺北：聯經出版社，2004。
24. Kroner, Richart 著，關子尹譯，《論康德與黑格爾》，臺北：聯經出版社，1985。
25. 黃振華著，李明輝編，《論康德哲學》，臺北：時英出版社，2005。
26. 鄭芷人，《康德倫理學原理》，臺北：文津出版社，1995。

## 期刊論文

1. 李瑞全，〈康德論意志〉，《鵝湖月刊》，第8卷第5期，頁11~16。1982。
2. 李瑞全，〈論純粹理性的實踐性格〉，《鵝湖月刊》，第8卷第10期，頁39~43。1983。
3. 周質平，〈全球化與中國特色〉，《歷史月刊》，2001.5。
4. 周德良，〈荀子心偽論之詮釋與重建〉，《臺北大學中文學報》，第4期，頁135~164，2008.3。
5. 袁保新，〈天道、心性與歷史——孟子人性論的再詮釋〉，《哲學與文化》，第22卷，第11期，1995.11。
6. 鄧小虎，〈《荀子》中「性」與「偽」的多重結構〉，《國立臺灣大學哲學評論》，第36期，頁1~28，2008。
7. 潘小慧，〈禮義、禮情及禮文：荀子禮論哲學的特點〉，《哲學與文化》，第35卷第10期，頁45~63，2008.1。
8. 韓德民，〈荀子的理想人格論〉，《孔孟學報》，第76期，頁219~242，2000。
9. 陳德和，〈孟荀情性說的共法與不共法〉，《當代中國哲學學報》，第4期，頁1~32，2006.6。
10. 陳福濱，〈荀子的禮論思想及其價值〉，《哲學與文化》，第35卷第10期，頁25~44，2008.1。
11. 陳平坤，〈人性善惡與天人分合：孟荀心性論說之型態及其意義〉，《清華學報》，第36卷第2期，頁363~397，2006.12。
12. 蔡忠道，〈孟子「法先王」與荀子「法後王」思想試析〉，《高雄師大學報》，第13期，頁257~270，2002.4。
13. 蔡錦昌，〈細柔的「一」與粗硬的「一」：評德國漢學界的兩種荀子研究〉，《漢學研究》，第25卷第2期，頁347~364，2007.12。
14. 劉桂標，〈康德與王陽明人性論的比較〉，《人文月刊》，第77期，2000.5。

## 學位論文

1. 王靈康，《荀子哲學的反思：以人觀為核心的探討》，博士論文，政治大學哲學研究所，2007。
2. 陳禮彰，《荀子人性論及其實踐研究》，博士論文，臺大師範大學國文學系，2008。
3. 鄭基良，《王陽明與康德道德哲學的比較研究》，博士論文，文化大學哲學研究所，1983。
4. 姜文斌，《康德實用人類學之研究》，碩士論文，東海大學哲學研究所，1998。
5. 倪達洸，《康德人性論研究》，碩士論文，文化大學哲學研究所，1995。